

中正漢學研究

專輯：近世意象與文化轉型 III：
跨域想像及典範遞轉

二〇一三年第二期（總第二十二期）

Chung Cheng Chinese Studies

*Feature Articles Modern Image and Cultural Transformation III：
Boundary-Crossing Imagination and the Shifting of Paradigm*

天光雲影共徘徊：
評蕭馳《玄智與詩興》

吳冠宏

· 抽印本 ·

臺灣·中正大學中國文學系

二〇一三年十二月出版

天光雲影共徘徊：評蕭馳《玄智與詩興》

吳冠宏*

目前學術專業分工日趨嚴密，尤其在審查制度的把關下，對於論文之縝密性的要求也相對提高，加上期刊的發表關聯著升等及獎勵制度之運作，為求短時間的成果效應，不免使學者走向領域分明、範圍縮小的精緻論述，這種趨勢實不利於跨領域或整合視野的拓展；反觀蕭馳《玄智與詩興》、《佛法與詩境》、《聖道與詩心》一系列抒情傳統與中國思想的交鋒之作，不僅縱橫古今中外，且必須處理眾多時代的複雜問題，難度頗高，有別於一般流於常論泛談的通博之作，《玄智與詩興》這本集結多篇曾發表於臺灣重要學報的專著，其意在會通詩學與玄學，又具有回應抒情傳統的整體性關懷，卻能不時展現觸類旁通的靈光與興來獨往的別見，在當今文學與思想、古典與現當代各據一方的學風下，作者勇於力破框限，讓詩與哲得以展開視域融合的深刻對話，若無深厚的學養及過人的膽識，豈能輕易為之？蕭馳企圖打通玄學與文學之間壁壘分明的鴻溝，並盡心檢視這兩塊領域的研究成果，在作法上又吸納西方學術以批評衝動所形成的問題意識，使其間形成多元而非單線索的發展，如此多音複調最後卻又能卓然成一家，實可謂學界難得一見的奇葩。

蕭馳從王夫之的詩學及其思想出發，他視王夫之為「重現抒情傳統與中國思想間那座天橋」、「集大哲學家與大文論家於一身的孤例」、「船山宇宙觀與詩歌生命觀之間確有一平行模式」，¹正因為其學術起航能立大望遠，關照整體，故輾轉探訪漢末至魏晉、東晉至晚唐五代、宋明至明清之際的詩學與思想文化，抽絲剝繭，承先啟後，終成浩浩蕩蕩、遍地開花的佳構。其實力圖連結思想與文學的關係，學界過去並非沒有人措意，但顯然偏向決定論的歷史觀，在此作者將隸屬性之施者／受者的模式轉向相關性的隱喻與干涉，這種縮合詩與思以重新看待兩者之關係的作法及態度，²成為蕭馳很重要的論述策略，也是掌握本書最為關鍵的鑰匙。尤有進者，作者指出：「詩思與哲思相遇，是因為二者同時遇到了

* 臺灣東華大學中國語文學系教授。

¹ 以上所引依序為《聖道與詩心》（臺北：聯經出版公司，2012）的代序題目、頁 4、頁 197，另蕭馳亦云：「船山思考宇宙的方式與其思考文學的方式傾向於互為因果」，頁 96。

² 「在此吾人看到的不是隸屬性而是相關性，即詩與思想之間，不是僅以因果、也可以李約瑟所謂『感應』或『共鳴』相聯繫，二者指向背後更大的文化脈絡」、「中國思想與抒情傳統所關注的是思想傳統和詩在干涉之中生發的觀念與美典，並力圖展示一部新意義上的詩學觀念史。」以上俱引自〈緒論〉，《玄智與詩興》（臺北：聯經出版公司，2011），頁 11—13。

關於生命本真、時間、人與自然、有限與超越等問題」，³可見其所以能融舊納新，亦得之於異文化與新思潮的洗禮，故每能跳脫傳統一體式、詩體或題材的考量，讓這些熟泥舊壤的古典文獻，在新眼光的投射下，重新綻放出新的問題意識。

本書收納作者專論古詩十九首、王弼、阮籍、嵇康、郭象、陶淵明等六篇論著，就詩學與抒情傳統的拓深及再探而言，其成果當是有目共睹的，在此限於篇幅及筆者的學術關懷，將聚焦於玄學與詩學對話後的研究突破，特別在玄學的面向上。蕭馳雖非玄學專家，卻能另闢蹊徑，對於玄學之貴無與崇有的代表人物—王弼、郭象，以及最能體現魏晉精神的典範人物——阮籍與嵇康，都有積極的回應，並嘗試透過詩學與玄學的對話予以嶄新的揭示，此舉自有別於過往孤立自得的玄學研究，姑且不論其碰撞的火花是否僅是驚鴻一瞥的偶然身影？可否禁得起嚴密論證的檢驗？至少他的奮力一擲，讓逐漸密不通風的兩塊學域，開始興起互動流轉的波瀾，並展現出令人期待的學術新氣象。⁴

就王弼而言，蕭馳嘗試從其玄學內涵中尋繹詩歌形式演變的觀念背景，首先他主張內容與形式之間當有內在邏輯上的互相表達，有別於從漢字特色作一決定論的解釋，他視藝術的純形式本身即是一種社會象徵行為，定調為有意味的形式，以超越技術層次並提高形式的角色，作為其並觀律詩形式與宇宙觀念的論述基礎，⁵進而為中國詩歌之律化過程的思想背景掘發出兩個重要的因素：一為魏晉時期以王弼易學所代表的新宇宙觀念，二為音樂藝術以其抽象性的形式體象天地宇宙，他將對仗的出現問題置於如此龐大的文化脈絡來加以討論是少見的，此意圖並非空穴來風，其問題意識與動機是「何以律化過程不始自兩漢，而要發軔於對兩漢文化進行解構的魏晉時期？」⁶他視魏晉時期宇宙哲學的變化乃以王弼的易學為標誌，故認為王弼易學中不強調同類相從而著眼於異類具存以運化萬變的新宇宙觀，當為詩律化的重要觀念背景，在此推論下，當時詩人目光所俯仰流盼的宇宙意象與節奏，正是玄學家所持有的新宇宙觀。

以往的論述雖曾注意到漢代天人感應走向魏晉新自然觀與文學發展演變的關係，但未曾如蕭馳般據此宇宙觀念的轉移以探入詩人體象的宇宙意識，尤其引逗出變化的空間感與遷逝的時間感，更讓魏晉詩人凝望宇宙的目光處處揮灑玄思的神采，在此脈絡下，玄學與文學不再有井水不犯河水的界域，而得以共享這廣袤天穹的豐盈。更難能可貴的是，他又加入了音樂觀念輸入文學的探討因素，藉由當時以抽象性形式體象天地的音樂觀，烘托一宇宙秩序感的形成，最後印證於謝靈運山水詩的對仗表現，以作為古典詩歌律化過程之結

³ 同註2，《玄智與詩興》，頁3。

⁴ 臺灣學界至少如楊儒賓與蔡瑜在玄學與山水詩的議題上，都可以看出與蕭馳對話的身影。

⁵ 蕭馳此一說法乃統合貝爾、盧卡奇、詹明信、巴赫汀……等當代文論家的意見而來，詳參《玄智與詩興》，頁84-85。

⁶ 同註2，《玄智與詩興》，頁89。

穴所在。其實王弼論道之以樂作譬似已埋下魏晉樂論以樂論道的種子，⁷嵇康在〈聲無哀樂論〉與〈琴賦〉中更展現以聲為道、聆樂體道的殊趣及向度，⁸因此若僅從淡化內容以強調形式來表彰嵇康的貢獻，雖亦言之有據，終究無法全然相應於嵇康論聲乃在超越形式與內容之「道」的視域，是以僅提出「以樂喻詩」來連結兩端似有不足，也未能充分體現嵇康在魏晉文化史上所扮演之先導型的角色。

就阮籍而言，嵇、阮向來並稱，然相較於以哲理思辨取勝的嵇康，阮籍常被目為浪漫之文人、任誕之名士，學界對於他回歸自然的一體觀，也往往視之為原始和諧的渾同而已。⁹蕭馳受到饒宗頤謂《易》乃「阮公詩心之所繫者也」的啟發，認為只有「覆燾天地之道，囊括萬物之情」的《周易》，方能賦詩人以如此囊括天、地、人的雄渾時間視野，於是透過阮詩三類時相的討論：「知懼未來：夕日即隕／珍攝當下：真情與心境／引喻已往：若遠若近」，¹⁰指出抒情詩這一文類的本質，即由當下、不連續性、瞬間性來界定，他使〈詠懷詩〉與《通易論》在時間意識上相互映發，可謂慧眼獨具，探究此視域乃根源於中國易象與詩興相關密合的文化傳統，然透過當代對時間意識的關注，不僅使原發之生機興味盎然，阮籍的玄思與詩情亦打成一片，進而營造出更為深刻有味的抒情風景。

再者，蕭馳透過社會化的語言與深層的個體意識之對顯，來闡析阮詩反覆零亂、懷疑矛盾之詩意的價值，並認為阮氏用典以事象為詩興，依空間意象來消解時間的距離，遂能表現出覽古的當下性，從而逗啟郭象「見獨」時觀的窗口，¹¹可謂新見迭宕。然〈通易論〉可否能純依時觀之角度來加以判讀？在以往阮籍思想的研究中，〈通易論〉被視為阮籍思想演變進程中的第一個階段，其存在之時序與重要性向來無法與第三階段的〈大人先生傳〉與〈達莊論〉相提並論，¹²作者如此突破性的看待〈通易論〉之重要，顯然仍有需要回應以往玄學研究的基本定位。此外，言及詩學中神思與物色、直尋與用事這兩種傾向，作者認為乃相應於尚無與貴有的論辯而來，¹³好像阮籍既為詩人又兼玄學家，是以其間之關涉

⁷ 如王弼云：「聽之不聞名曰希，大音，不可得聞之音也，有聲則有分，有分則不宮而商矣。分則不能統眾，故有聲者非大音也」、「五音聲而心無所適焉，則大音至矣」見《王弼集校釋》（北京：中華，1980），頁113、195。

⁸ 此可參拙作〈嵇康〈琴賦〉中以樂體道之義涵探析：兼論與〈聲無哀樂論〉的互補關係〉，《文與哲》，第21期，頁121-148。

⁹ 「阮氏沒有玄智的齊物觀照，他的一體觀，只有著眼於原始和諧的渾同」，見戴璉璋《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中研院文哲所，2002），頁114。

¹⁰ 同註2，《玄智與詩興》頁140-175。

¹¹ 蕭馳據郭象注《莊》論「見獨」的「不瞻前顧後，而盡當今之會」、「當所遇而安，忘先後之所接」以連結阮籍與郭象之時觀，見《玄智與詩興》，頁180。

¹² 根據高晨陽的研究，阮籍一生的思想可以分為三個階段：（一）儒家思想期，《樂論》、《通易論》為代表；（二）以老解儒、引老入儒期，以《通老論》為代表；（三）莊子之學的體現期，《達莊論》與《大人先生傳》，第三期的作品被視為阮籍最重要的兩篇哲學著作，可參《阮籍評傳》（南京：南京大學出版社，1997），頁56-77。

¹³ 同註2，《玄智與詩興》頁176。

就可不言自明似的，其實若欲有效地彌補兩端之縫隙，在玄論的面向上仍需要更多的論證及理據，而非以「想當然爾」的方式輕輕滑過。

就嵇康而言，蕭馳於「感憤」與「清峻」之外，特別關注嵇康在四言詩中所展現恬和淵淡的超越之境，由於他所措意的並不拘限在詩的鑑賞上，因此在拈出其「息」、「游」的虛靈空間之後，又將此超越沮喪或困頓的平淡夷曠之作，探入養生實踐與聆樂體道的思想層次，進而連結莊學以立足於魏晉精神史，為這些嵇作在抒情傳統上勾勒其開創意義，所謂「嵇康在感物的傳統之外，提出了抒情藝術超越哀樂的問題」，¹⁴由是對於所「抒情」之「抒」，就能於「表達、抒發」之外，另闢「解除、緩解」的面向，¹⁵因而拓深了抒情傳統的理解層域。就定調嵇康之詩格與人格乃莊子思想於個體生命的落實而言，可謂呼應於以往從生命風格連結兩者的說法，然由於能進一步立基於嵇康養生實踐與聆樂體道之考察，故可以有「將玄學本無末有的辯論引向生存論哲學和藝術哲學所作的開拓」的論斷，¹⁶而此正是玄智與詩興之共濟下方能點撥的人生境界，由是嵇康在魏晉精神史上開風氣之先的角色遂更為凸顯。

相較於玄學家郭象，顯然嵇康更能縮合玄學與文學之妙，然而值得注意的是當解讀嵇康跳開其憤世嫉俗之社會批判的面向時，對於同承於莊子的郭象，其間之別又當如何有效分判呢？蕭馳援引戴璿璋之見，認為漢人氣化宇宙論實為嵇康養生思想的基礎，¹⁷又主張在中國文化裡，也惟有「氣」能表達此一詩學，¹⁸可見他已為魏晉詩學留下「氣論」的空間，但尚缺乏在玄學文獻上展開氣論的連結。依此看來，不論是養生實踐或聆樂體道，莊子與嵇康於氣論之承轉關係上仍有進一步發揮的必要。過去學界比較側重在「莊—郭」的承繼與轉化，故著力於郭象思想性分之理的發揚，如今若能重現「莊—嵇」血脈一貫的氣論，以發展聲氣相應的體道進路，氣貫神形的養生實踐，當可使性分之理與氣學工夫產生互補的對照效應，為魏晉轉化莊學的思想，找到另外一個參考座標，尤其是兩者雖同承於《莊子》，卻展現出妥協性與批判性的差異，此顯然非致力於詩學的蕭馳所關懷，故引而未發，十分可惜，我們若欲跳脫王弼與郭象有無之辨的框架，重建以嵇康為核心的玄學新圖像，自不能忽略開啟氣論此一理解契機。

就郭象而言，蕭馳談郭象自然義，最為凸顯的當在其偶然義的掘發上，¹⁹尤其他從歷

¹⁴ 同註2，《玄智與詩興》頁216。

¹⁵ 同註2，《玄智與詩興》頁217。

¹⁶ 同註2，《玄智與詩興》頁215。

¹⁷ 同註2，《玄智與詩興》，頁201，援引戴璿璋《玄智、玄理與文化發展》，頁136-137的說法。

¹⁸ 「在中國文化裡，也惟有氣能表述此一詩學」，見《玄智與詩興》頁64。

¹⁹ 蕭馳在〈導論〉云：「要真正擺落任何預設圖式，將自然生命之原發精神解放出來，必須彰顯『自然』概念中偶然一面的義涵。本書第五章論證郭象玄學是這一思想傾向的最主要體現，又是莊學的另一發展」，見《玄智與詩興》，頁18。

史的發展脈絡，透過對漢儒宇宙觀的解構，依自生自化、獨化、偶然、不期而然諸義來談自然生命的原發精神，從而使「寓目成詠」的詩學特徵與郭象「捐跡反冥」的玄學思想相映成趣，由是適性逍遙說的自足於懷、偶然說的當下隨機，都成了點燃追光躡影之文學風景的重要論據，正是這不連續、破碎與限知的原發經驗，催生出處處有亮點、隨時展新機的存在現象，如是《世說新語》中所描繪的那種如臨現場的片語隻言，其視片斷為整體的視角取向，以顯示代講述的敘事原則，乃至山水詩中隨目光即刻變化的天地間風景，²⁰皆可視為此同一歷史文化脈絡下生命原發精神的體現，筆者認為這一部分的闡發正是玄智與詩興交會下的重大突破，所謂「偶意共逸韻俱發」，「冥」是當下即是，既無比照亦無期盼，是「倏忽之間的心境，而非永久的皈依」，²¹郭象的惟有論遂不再自足於玄智思辨的理論層次，終能在當代存有論的視域下，再度與詩攜手並肩，探入魏晉文化現象中創造心靈的存在底蘊。

至於郭象玄學是否為曲學阿世或顛覆傳統？本書對於其間的矛盾可謂引而未究²²，其實若批判郭象為「在反對造物主和目的論時，卻把人的主觀能動性一起否定了，這點是適應當權門閥世族的要求的」，²³這種主觀能動性的否定實悖反於原發精神的理解向度，更何況作者視「魏晉思想發展至郭象，可以說完全跳出了漢儒天人圖式的藩籬。中國文化中生命的原發精神於此才被空前高揚了」²⁴是以將兩者湊泊於此，若未加以有效對治或綜合，顯然是有所不足的，如同郭象之自然義，以必然義與偶然義最為重要，²⁵兩者又為相對立的概念，其間如何相互聯繫又互相轉化，自非偏取偶然一義所能解消。

陶詩的研究已汗牛充棟，蕭馳之再探所以可貴，乃在其順著於郭象玄學所揭示之自然生命原發精神，從整個抒情傳統的大脈絡來關照陶詩的角色，所謂「陶詩以風起者，亦有不期而來、汨汨而出的悠然容裔，是將魏晉文化的『原發精神』化為詩興的真率」、「成為了屈原之後一自我新的原型」、「將魏晉玄學最重要的命題『自然』實體化了」、「回到了自我的本真……正是經由如此徹底的內在主義，中國詩歌由嵇康開始的對超越境界的追求，於焉找到了歸宿」、「為中國詩歌的書寫和言說創造了一種新的平衡」，²⁶這樣的探究自有

²⁰ 梅家玲在《世說新語》的敘事藝術中提出「視片所為整體」的視角取向、「以顯示代講述」的敘事原則，可參《世說新語的語言與敘事》（臺北：里仁，2004），頁209-216。

²¹ 同註2，《玄智與詩興》，頁24。

²² 蕭馳參考錢穆與李澤厚的說法，指出郭象嘗被譏為曲學阿世精神的代表，隨即轉入子玄比正始的何、王更激烈，也比竹林的嵇、阮更徹底地顛覆了漢儒的宇宙圖式之論述，並且認為郭氏比任何人都更無所保留地將一個本然無主的天地萬物還給了世人。見《玄智與詩興》，頁241。

²³ 湯一介〈論郭象哲學的理論思維意義及其內在矛盾〉，《哲學研究》1983年第4期。

²⁴ 見《玄智與詩興》，頁249。

²⁵ 湯一介關於郭象自然概念的涵義提出五點，認為其中又以必然與偶然兩點最為重要。見《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風，1987），頁273-276。

²⁶ 同註2，《玄智與詩興》，頁305-306、328-330。

別於一般的詩評與詩論，而能投射出一種整體性與比較性的視域，由是徹底的內在主義之於嵇、阮，言說與書寫的平衡之於古詩十九首、阮詩，自謔和自嘲的獨行精神之於屈原的自戀和自貴，正是透過多重視域的開啟與對話，終能將陶詩在抒情傳統中的殊趣及地位具體地勾勒出來。

《玄智與詩興》是蕭馳抒情傳統與中國思想三部曲的第一部，卻是此系統費時最久、最晚完成的作品，此番探新的工程對於原非專業於此的學者，何等不易，但他依舊勇猛精進，在此探幽發微，令人稱奇，然由於多方見解夾雜紛呈，致使其關鍵理路不夠清晰，每以興筆談玄智，雖有豐博多采之美，行文間卻難免存在著秩序感與層次性不足的問題。平心而論，正是玄智與西學之助，蕭馳方能真正探入抒情傳統的淵源處，進而發現「興」義的多重奧義，在場性是詩興的空間，當下性為詩興的時間，魏晉又以「人興貴閑」轉「言志」為「審美」，以「興寄無端」化「偏固」為「無盡」，²⁷尤其是這種自然之不期與偶然的「興」，最能體現自然生命的原發精神，而成為魏晉人對抒情傳統之種種突破的關鍵，在此脈絡下，哲學與詩已靈犀一點潛相通了。遙想孔門師生的各言爾志，看似狀況外的曾點，卻能歪打正著而深會孔子的心懷，或許玄智僅是為其所用，其將何去何從並非蕭馳所關切，但他連結兩端所洄盪出來的漣漪，卻已使玄學研究不再偏固僵化，而釋放出輾轉日新的可能。

在蕭馳中西比較的論述中，其某些判讀仍不免啟人疑竇，如主張「中國古代思想非以探究什麼或超驗實在為訴求，而是只關注個體生命純構成的境域」，²⁸他將中國古代思想侷限在「個體生命純構成的境域」之層次，顯然與筆者的理解頗有差距，看他從王夫之出發，轉入宋明理學、再探佛教與魏晉玄學，隨時序層層推溯，力圖逐步展示一新意義上的詩學觀念史，其功厥偉，至於那尚未正面迎擊的先秦至魏晉階段呢？孔子甚重詩教與仁心之提點，觀馬浮以「興」釋「仁」，²⁹而牟宗三釋仁「以感通為性，以潤物為用」，³⁰可見孔子論興所側重的「共感」與魏晉論興所標舉的「任獨」，仍是有所分別的，是以在談及「興」的詩學史上，共感與任獨之間可否有進一步交互作用而深層對話的空間呢？仁心與詩興的交響是否能夠為抒情傳統探向更深遠寬廣的大道呢？學貫中西古今，輾轉於詩學與哲理的巨擘，或可承此而發，再展詩學與思想交鋒之偉業？

²⁷ 同註2，《玄智與詩興》，頁334。

²⁸ 同註2，《玄智與詩興》，〈緒論〉頁4。

²⁹ 「人心若無私係，直是活鱗鱗地，撥著便轉，觸著便行，所謂「感而遂通」，纔聞彼，即曉此，何等俊快，此便是興。若一有私係，便如隔十重障，聽人言語，木木然不能曉了，只是心地昧略，決不會興起，雖聖人亦無如之何。須是如迷忽覺，如夢忽醒，如仆者之起，如病者之蘇，方是興也。興便有仁的意思，是天理發動處，其機不容已。《詩》教從此流出，即仁心從此顯現」，引自馬浮《復性書院講錄》（臺北：廣文，1971），頁36。

³⁰ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1968），頁275-276。

引用書目

一、傳統文獻

〔魏〕王弼註、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。

二、近人論著

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1968年。

高晨陽：《阮籍評傳》，南京：南京大學，1994年。

馬浮：《復性書院講錄》，臺北市：廣文書局，1979年。

梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，臺北市：里仁書局，2004年。

湯一介：《郭象與魏晉玄學》，新北市：谷風出版社，1987年。

蕭馳：《中國思想與抒情傳統第一卷：玄智與詩心》，臺北：聯經出版公司，2011年。

——：《中國思想與抒情傳統第三卷：聖道與詩心》，臺北：聯經出版公司，2012年。

戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中研院文哲所，2003年。

