

《特稿》

「自然」概念的發展及其意義的轉換

蔡英俊

摘要

關於「山水詩」的研究，自是近代以來古典文學研究領域中重要的議題，而在處理「山水詩」相關問題時，往往涉及「自然」的概念。然而，將「山水詩」置放在「自然」的概念下展開論述，則無疑是近代學術研究語境的演變。本文試圖透過古典文化傳統的論述脈絡，探討「自然」一詞的形成及其語義發展的過程。如追溯「自然」一詞在古典文獻中大致的用法，則通常用以指稱天地萬物「自己如此」的原理與原則，而非指涉「天地萬物」的總名，至於在近代的語境中，我們習慣把「自然」一詞視為名詞，用以指稱外在世界事物的總名，且可以毫不思索的對譯於英文中的「nature」。如果就目前資料所得，則王國維（1877-1927）在 20 世紀初譯介日本學者桑木嚴翼（1874-1946）關於哲學的相關著作，大概是「自然」一詞在近、現代中文語境發展中一個重大的轉折，而近代思想語彙中所指稱的「自然」的概念與用法，始乃正式進入中國古典文學研究學者論述的視野與語境。

關鍵詞：自然、空間知覺、山水、山水詩、王國維

2017/4/6 收稿，2017/5/11 審查通過，2017/5/30 修訂稿收件。

* 本文為科技部學術專書寫作計畫（101-2410-H-007-066）的研究成果之一，特別感謝兩位匿名審查人提供的修改意見，讓本文在論點的聚焦以及結構的安排上更臻完整周延。

** 蔡英俊現職為國立清華大學中國文學系教授。

The Concept of “Nature” and Its Development in Classical Chinese Discourse

Tsai Ying-chun

Abstract

Concerning the contemporary studies on the classical Chinese poetry of Landscape, or “Shanshui shi,” the theoretical framework has been largely directed to its relations with the conception of “nature.” And yet, “Ziran,” as still active and widespread in current vernacular usage, means that “so of itself” or “spontaneous” in the classical Chinese thought. The term “Ziran” in literary and philosophical discourse also can extend to mean “that which happens from intelligible causes or in accordance with uniform law,” and hence a kind of spontaneity. On the contrary, the term and the concept of “shanshui” originally refers to two categories of the natural world, that is, mountains and rivers, but its later shift of meaning to denote a perceptual outside world captured by poets is not within the context of the classical Chinese term “Ziran.” In this regard, the rise and its subsequent examinations concerning the poetry of landscape in the classical Chinese literary tradition is in no way to do with the term and concept of “Ziran.” It was not until the first decade of the nineteenth century that the modern conception of nature and its term was introduced into the Chinese discourse, be it literary or philosophical. So far as the documents can be traced, Wang Guowei’s (1877-1927) translation of philosophical writings by the Japanese scholar Genyoku Kuwaki (1874-1946) into Chinese in the year of 1902 might be the first step towards the reception and development of modern knowledge and its scholarship in the field of literary studies. Since then, the

* Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

issues concerning poetry of landscape have been re-examined under the influence of the concept of nature in its Western sense and meaning.

Keywords: nature, perception of space, shanshui, Shanshui shi (Poetry of Landscape), Wang Guowei

一、前言

關於「山水詩」的研究，自是近代以來古典文學研究領域重要的議題，成果極為豐碩。然而，處理「山水詩」源起的問題，勢必在觀念上涉及「自然」的概念，而將「山水詩」置放在「自然」的概念下展開相關的論述，則無疑是近代學術研究語境的發展。本論文即是試圖透過古典文化傳統的論述脈絡，探討「自然」一詞的形成及其語義發展、轉變的過程，於此，我們將先以清代施補華《峴傭說詩》中的一句話做為討論的起點：

大謝山水游覽之作，極為巉削可喜，巉削可矯平熟，巉削卻失渾厚。故大謝之詩，勝於陸士衡之平，顏延之之澀，然視左太沖、郭景純已遜自然，何以望子建、嗣宗之項背乎？¹

在此，「山水詩」與「自然」同時出現在同一段論述，然而，細究之下，可以發現施補華所使用的「自然」一詞，意義並非如我們當下用以指稱景物或自然世界的「自然」，而是稱說一種語言刻畫上不假雕飾而質樸的表現手法，因此，在語法上具有名詞的性質。施補華身為清同治庚午（1870）的舉人，他的《峴傭說詩》置於丁福保所編《清詩話》中的最後三部詩話著作之一，時間上已經非常接近清代晚期，那麼，「自然」一詞在清代初期詩學論述中的意義又是如何？列在《清詩話》之首的王夫之的《薑齋詩話》，即如是說道「『采采芣苢』，意在言先，亦在言後，從容涵泳，自然生其氣象」，²句中的「自然」一詞顯然是用以修飾下文「生氣象」所展示的狀態，因而具有副詞的性質，在語意上乃指稱非人力所及、自然而然的一種結果。透過前述的兩個用例，可知「自然」一詞及其所涵蓋的意義範圍，在古典文學傳統的論述場域中或有其一定的延伸性，但多少與我們當下語境中的用法稍有不同。我們在口語中仍然會說「自然如此」，表示一種必然的結果，但此一變化或結果又非人力所及；古漢語中的《老子》、《莊子》皆是如此，即如宋代接近口語的文字記錄，亦復如此，譬如《朱子語類》中的載記：

書只貴讀，讀多自然曉。今即思量得，寫在紙上底，也不濟事，終非我有，只貴乎讀。這箇不知如何，自然心與氣合，舒

¹ [清]王夫之等撰，丁福保輯：《清詩話》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁976。

² 同上註，頁4。

暢發越，自是記得牢。縱饒熟看過，心裏思量過，也不如讀。
讀來讀去，少間曉不得底，自然曉得；已曉得者，越有滋味。
若是讀不熟，都沒這般滋味。……³

乃至於成書於 18 世紀的《紅樓夢》，有著更多口語中關於「自然」一詞的表達情境，如「福善禍淫，古今定理。現今榮、寧兩府，善者修緣，惡者悔禍，將來蘭桂齊芳，家道復初，也是自然的道理」，⁴又何嘗不是如此。然而，在近代的語用情境中，我們已經習慣把「自然」一詞視為一個集合名詞，指稱外在世界所有事物的總名，而且可以毫不思索的對譯於英文中的「nature」。如就目前資料所得，則王國維（1877-1927）在 20 世紀初譯介日本學者桑木嚴翼（1874-1946）關於哲學的相關著作《哲學概論》，大概是「自然」一詞在近、現代中文語境中發展的一個重大轉折，而近代思想語彙中所指稱「自然」的概念，始乃正式進入中國古典文學研究學者論述的視野與語境。

二、「自然」：關鍵詞的概念

瑞士漢學家畢來德（Jean Francois Billeter）在探討西方漢學家論述中國哲學的方式時，曾經指出「在所有的語言中，都有一些指稱『整體』（tout）的字，讓人難以定義，含義模糊不清，然而卻又在表達上不可或缺」，⁵諸如自然、世界、現實、真實、存在、生命、精神、物質、空間、時間等語詞，然而，這些字詞或概念只有「在具體的語言環境中，與其他字詞相連結時，才有特定的意思。……由於一種深信每個字都有其相對應之事物的天真，我們試著尋找與字詞相符的那個特定事物」。⁶畢來德進一步強調，就像在西方的歷史一樣，中國歷史中也都有一些字詞極度受到重視，這些字詞乃是成就中國傳統中語言結構、思想體系以及整個政治和社會體制的關鍵，其中，「道」便是其中首屈一指的關鍵字。畢來德並且舉出法文譯本《淮南子》一書的行文方式做為例子，主張翻譯者其實可以將「道」改譯成「自然」，而不是採用音譯，因為在西方思想中「自然」也和「道」一樣，

³ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》第 1 冊（臺北：文津出版社，1986 年），卷 10，頁 170。

⁴ 〔清〕曹雪芹、高鹗著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，1984 年），第 120 回，頁 1797。

⁵ 〔瑞〕畢來德（Jean Francois Billeter）著，周丹穎譯：《駁于連——目睹中國研究之怪現狀》（高雄：無境文化，2011 年），頁 46。

⁶ 同上註。

可以「生成萬物、被生成，亦按照它本身的法則不斷再生，可資為一種行動不斷更新的典型等等」。⁷畢來德思考的問題，當然可以簡單化約為語言與觀念之間關聯性的問題，也就是試圖透過語詞的分析來探討觀念的形成與轉變，然而，就觀念史考察的視角而言，重點乃是在於揭示語詞或觀念背後所蘊含認識世界、理解世界的心靈感受模式與思想結構，因此，具有關鍵詞位置的「道」與「自然」，也就成為剖析中國文化傳統中心智思想發展的線索與門徑。然而，就在使用這些語詞或概念之際，我們可能有必要先行回顧這些語詞或概念本身的轉換與變化，尤其是「自然」一詞在古典文化傳統的論述脈絡中，所體現的語用習慣及其在當代語境中的對應性。

一般而言，我們在提示某個語詞正確而恰當的意義時，總傾向於以該語詞的字源意義做為解說的準據，進而認定哪個意義是比較貼切或嚴謹的。然而，英國學者威廉士（Raymond Williams）並不贊同這樣的做法，他強調雖然每個字的原始意涵總是引人注意，但最引人關注的往往是後來的變異用法。至於語詞意義所顯現的變化或混淆迷亂，並不單純來自語言系統本身的缺失或者是教育機能的失調，而是因為歷史與當下的具體情境都各有變化。⁸循此，威廉士倡議一種歷史語義學的觀察角度，並強調說：儘管理論議題的探索可能是迫切重要的，然而，理論議題本身即是由各種觀念術語串接形塑而成的，因此如果要清楚理解語詞的意義結構在當下所出現的問題時，重新回到對於歷史面向的關注可能是一種更基本的選擇。更重要的，需要思考的問題則是在於要如何切入某些語詞最為常用的具體語用層次，並且由此提示某種程度的語感與自覺，藉以確立更為可信的明晰度——畢竟，沒有任何單一的語彙本身即是獨立自足的，因而對於任一個語彙的理解，終究是要擺回到它與其他語彙之間所形成的關係網絡，甚至是還原到它所屬的語言與觀念的系統。

根據這種體認，威廉士主張在探討字詞意義的形成過程中，分析的重點必須針對社會和歷史的層面，而「指涉」（reference）和「適用性」

⁷ [瑞]畢來德（Jean Francois Billeter）著，周丹穎譯：《駁于連——目睹中國研究之怪現狀》，頁48。

⁸ [英]雷蒙·威廉士（Raymond Williams）著，劉建基譯：〈導言〉，收於[英]雷蒙·威廉士（Raymond Williams）著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》（臺北：巨流圖書，2003年），頁xxxii。至於威廉士在1983年出版《關鍵詞》一書的第二版時，則又增加21個詞彙，總共收錄了131個語詞。

(applicability) 就是分析特定用法的兩大基石。最重要的，威廉士指出：關於意義構成的最大問題往往存在於日常生活中各種實際的關係網絡，而且在特殊的社會秩序結構中以及在社會、歷史的變遷過程中，意義的形成與實際存在之間的關係，通常是多樣化而且也是多變性的，然而：

這並不是意味語言僅是映照社會、歷史過程。相反的，……一些重要的社會、歷史過程是發生在語言內部，並且說明意義與關係的問題是構成這些過程的一部分。透過不同的方式，語言裏出現了各種形式的新關係及對現存關係新的認知。這些方式包含了：（一）創造新的語彙（如資本主義）；（二）對舊語詞的適應與改變，甚至有時候是翻譯（如社會或個人）；（三）延伸（如利益）；或（四）轉移（如剝削）。我們應該從這些例子瞭解到這些變化未必是簡單或是具決定性的。⁹

這也就是說，沒有任何單一的語詞是可以被孤立看待的，因為這些語詞的意涵通常是依照實際語境而被決定的，我們不能不強調這些語詞的相互關聯性。再者，如果考慮到中文語詞與語意在歷史發展中可能出現的轉移或延伸，那麼，如何理解語詞意義的形成與真實世界之間的對應關係，在問題的探索上就顯得更為重要。因此，當我們試圖去檢視特定語詞之所以能在古典文化傳統中成為語言結構、思想體系，以及整個政治和社會體制的關鍵詞，就不妨參照威廉士的做法，特別留意相關語詞之間所形成的互文性關係網絡。

同樣面對語言使用的問題，羅蒂（Richard Rorty）所提出的關於「終極語彙」（final vocabulary）的說法，或有值得我們稍加引申的必要。羅蒂強調：每一個人、每一個社會，都不免要隨身攜帶一組語詞，以做為他們在各自的行動、信念以及生活上的理據，而這些語詞就形成了個人或社會的「終極語彙」。¹⁰羅蒂進而援引戴維森（Donald Davidson）關於語言活動所提出的「暫定理論」（a passing theory），藉此指出在一個思想文化傳統中，往往是一些隨機的因素「決定著哪些東西是或不是我們談話的主題，哪些

⁹ [英] 雷蒙·威廉士（Raymond Williams）著，劉建基譯：〈導言〉，頁 xxxiii。

¹⁰ [美] 羅蒂（Richard Rorty）著，徐文瑞譯：《偶然、反諷與團結》（北京：商務印書館，2003年），頁 105。

東西重要或不重要、可能或不可能」，而且甚至於我們的語言、我們的良知、我們的社會，也都可以被視為是「時間與機緣的產物」。¹¹簡單說來，我們已經不再試圖利用一個單一的觀點來涵蓋生命各種不同的面向，或利用一個單一的語彙來描述這些面向。置身當代這種情境下，哲學的任務或價值就在於提供我們重新編織道德思考的語彙，目的在將新的信念納入既有的道德思考語彙之中，讓我們彼此得以省察在諸多問題上，我們是否擁有共同的「終極語彙」。¹²

面對前述有關語言使用上所可能產生的現象而言，維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在處理語言遊戲符號時所創造的一個語詞「家族相似性」，就有可供我們進行論述時的參照點。根據他的說法，當我們使用語言指稱任何一類的對象事物時，顯然沒有辦法把一個語詞適用於對象事物的全貌，對象本身往往以許多不同的方式彼此關聯；我們的考察總讓我們「看到一種錯綜複雜的互相重疊、交叉的相似關係的網絡：有時是總體上的相似，有時是細節上的相似」。¹³因此，再沒有比「家族相似性」更好的表達，可以刻畫這種語詞之間的相似關係。然而，儘管面對不同歷史情境的變異，但概念與語彙的明晰度之所以仍然可以期待，其實是要經由一個不斷解讀與重構的過程，並且進一步將此等解讀與重構的工作視為是當下古典知識研究的一部分。如果「道」與「自然」的語詞或概念，誠如畢來德所主張的，可以用來指稱或描述中國古典思想文化傳統中所關心的問題關鍵詞，也就是具有羅蒂所揭示的「終極語彙」的性質，同時，也由於「自然」此一語詞在古典傳統與現、當代語境中，都連繫著諸多相關或相似的語彙，那麼，「自然」此一概念以及其他相關字詞所涉及的「家族相似性」的現象，就是我們探論的起點，而威廉士在《關鍵詞》一書中對於「自然」此一條目的解說，或可做為我們進行探討時論述開展上的參考框架：

Nature 也許是語言裡最複雜的字，我們可以很容易區別三種意涵：

- (i) 某個事物的基本性質與特性；
- (ii) 支配世界或人類的內在力量；
- (iii) 物質世界本身，可包括或不包括人類。……在英文

¹¹ [美] 羅蒂 (Richard Rorty) 著，徐文瑞譯：《偶然、反諷與團結》，頁 25-35。

¹² 同上註，頁 278-280。

¹³ [奧] 維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 著，李步樓譯：《哲學研究》(北京：商務印書館，1996 年)，頁 46；關於維特根斯坦「家族相似性」的提法，請參考頁 46-48 的討論。

裡，(i)的意涵出現於十三世紀；(ii)的意涵出現於十四世紀；
(iii)的意涵出現於十七世紀。¹⁴

至於 18 世紀以後，英文的「nature」一詞可以用來指稱善良與純真，而且是一個廣受歡迎的語彙。威廉士更指出，在 18 世紀，隨著「自然」被看成是「鄉村」或「未被破壞的地方」，乃至於「植物以及人以外所有的生物」等，因而造就了「自然詩」與「大自然的愛好者」的語彙。¹⁵至於「自然」此一語詞或概念，在中國古典的文獻材料中，大多用以指稱一種順性發展、自然而然的狀態，也就是接近威廉士所界定的第二種意涵，「支配世界或人類的內在力量」，另外也可以指涉所謂「事物的基本性質與特性」此一意涵，但無論如何都鮮少指稱物質世界本身或客觀存在的天地萬物，我們在前言中引述清代學者王船山與施補華的說法即是典型的例子。如果從歷史的時間點來說，則近代語彙「自然」一詞所指稱的概念或意涵之所以能進入中國學者的論述視野，大概是在 20 世紀初，透過王國維對日本學者相關著述的譯介而漸次展開。

就我們目前所能查到的文獻資料而言，大約是在 20 世紀初的學術思想論述場域，始得出現近代思想觀念中所謂「自然」的意義，王國維在 1902 年翻譯出版了日本學者桑木嚴翼的《哲學概論》一書，其中的第六章，在論及自然哲學的問題時，即如是說道：

自然者，由其狹義言之，則總稱天地、山川、草木等有形的物質之現象及物體也。其由廣義言之，則包括世界全體，即謂一切實在外界之現象為認識之對象者也。¹⁶

隨後，王國維在 1904 年發表的〈論性〉與〈釋理〉這兩篇論文中，「自然」一詞的語用脈絡就已依違在古典的「自己如此」的語意，以及近代所指稱的「自然」或「自然萬物」，展現出新舊學轉換交替的理路。在〈論性〉一文中，王國維引據《荀子·禮論》所說的「凡生乎天地之間者，有血氣之

¹⁴ [英] 雷蒙·威廉士 (Raymond Williams) 著，劉建基譯：〈自然、天性〉，收於 [英] 雷蒙·威廉士 (Raymond Williams) 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》，頁 220。

¹⁵ 同上註，頁 224。

¹⁶ [日] 桑木嚴翼著，王國維譯：《哲學概論》，收於謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》第 17 卷（杭州：浙江教育出版社，2009 年），頁 261。

屬必有知，有知之屬莫不愛其類」，¹⁷認為荀子的主張其實與孟子所謂「孩提之童，無不知愛其親，及所以告夷之」的論點並無區別：「非所謂感於自然，不待事而後然者歟？」王國維接著說「約而言之，老、莊主性善，故崇自然；申、韓主性惡，故尚刑名」，¹⁸在此，自然的語意仍然部分依附在古典傳統常用的概念範圍。至於〈釋理〉一文中，當試圖辨析「理」字的廣義解釋時，王國維即闡釋康德對於感性、悟性與理性的定義，並正式標示了「自然界」這個語詞，也就是近代常用的自然概念。¹⁹當然，關於「自然」一詞在近代所指稱的概念，最完整、也最典型的例子，可能就在王國維 1908 年所刊印的《人間詞話》：

自然中之物，互相關係，互相限制，故不能有完全之美。然其寫之於文學中也，必遺其關係、限制之處。故雖寫實家亦理想家也。又雖如何虛構之境，其材料必求之於自然，而其構造亦必從自然之法則。故雖理想家亦寫實家也。²⁰

根據王國維自己的敘述，他在二十二歲（1899）前往上海，任職於時務報館，從事書記校讎的工作，期間認識了羅振玉，並且在羅振玉設立的東文學社認識了日本學者藤田豐八、田岡佐代二人，這是他學習日文、英文並且開始研究哲學的起點，而康德與叔本華的著作則可能是吸引他走向哲學的關鍵。²¹隨後，羅振玉在 1901 年 5 月於上海創辦了中國最早的一份教育刊物：《教育世界》，由王國維擔任主編，而王國維自己也在 1904 年以後親自撰寫一系列介紹西方文學與哲學的文章，許多有關近代西方學術思想的關鍵詞與概念，大量出現在此一階段，如自然科學、因果律、時間與空間等。循此，則王國維在《人間詞話》中所以運用「自然」一詞，並且以此析論詩歌、文學創作的素材及其構造的原則，可能就是這一段學思歷程的自然展現。²²

¹⁷ [清]王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局，1988 年），頁 247。

¹⁸ 王國維：〈論性〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第 3 卷（北京：中國文史出版社，1997 年），頁 246。

¹⁹ 王國維：〈釋理〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第 3 卷，頁 253-265。

²⁰ 王國維著，滕咸惠校注：《人間詞話新注》（臺北：里仁書局，1986 年），頁 53。

²¹ 王國維：〈自序一〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第 3 卷，頁 470-472。

²² 王國維 1904 年以後，在《教育世界》所撰寫的一系列介紹西方文學與哲學的文章，譬如論古希臘三大哲學家、康德、叔本華、培根，乃至於德國詩人歌德與劇作家海貝爾、英

下一節中，我們將探討古典文獻中涉及近代觀念中「自然」一詞意涵的相關語詞，藉以檢視這些相關語詞所以形成的一種錯綜複雜、互相重疊或交叉的關係網絡。

三、語詞概念的「家族相似性」：自然、天下、天地、萬物

如果按照現代使用的「自然」此一語詞的意涵考察傳統相關的語彙，那麼，在先秦典籍中，指稱森羅萬象的天地事物的概念及其相對應的語詞頗多，如「自然」、「天下」、「四方」、「天地」、「萬物」等，然而，當我們試圖辨析這些語詞在典籍中所出現的語意脈絡時，大抵可以歸納出如下簡單的用法：「天地」與「萬物」是可以互通的語詞，用以表示自然世界萬事萬物的總名，語意上比較單純確定。「天地」與「萬物」並舉而且可以互通，這在先秦的典籍中並不少見，譬如《莊子·齊物論》篇中所說的「天地與我並生，而萬物與我為一」，²³即是最明顯的典型例子。至於「天下」一詞，則用來指稱人所聚集、人所居在的人間世界，雖然這個語詞在「空間」性質的想像上極為明確，但也別具意義，頗富於政治上的意涵，我們可以舉《莊子·逍遙遊》篇做為例子，「堯讓天下於許由，曰：『……夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。』」²⁴在《莊子》一書中，「天下」一詞已然成為常用的語詞，指稱政治治理所及的地理上空間，也就是人群居的生活世界。然而，弔詭的是，特定用來指稱人所聚居的活動空間，為「天下」的這個語詞，因伴隨著「四方」一詞，其實出現得比較早，反而是泛指萬事萬物的「天地」與「自然」可能較為晚出。其次，從語詞與語意的發展來看，關於「自然」、「天地」與「萬物」等語詞之所以會在思想的層次上形成一種相互的連結性、乃至於做為相互訓解的語意關係，這可能是在魏晉時期才穩定下來。《莊子·逍遙遊》篇中說道：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者。」²⁵當然，在莊子的觀念中，「天地」與「六氣」形成一組對舉的概念，前者指涉具體存在的事物，後者則是表示抽象而流動的狀態，郭象在疏解中，即清楚說明了「天地」一詞在名稱與指涉意義

國詩人拜倫與劇作家莎士比亞等，總計在三十篇以上，姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第3卷，頁273-466，「西方哲學、美學、文學」部分。

²³ 郭慶藩輯：《莊子集釋·齊物論第二》（臺北：華正書局，1979年），卷1下，頁79。

²⁴ 郭慶藩輯：《莊子集釋·逍遙遊第一》，卷1上，頁22。

²⁵ 同上註，卷1上，頁17。

上所具有的家族相似性：「天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。」²⁶簡單說，中國古典文化傳統對於空間的知覺想像，大致是沿著這樣的語意發展順序而形成的：首先是政教合一的論述所揭示的「天下」，再次經過春秋戰國時期《易傳》系統所形成的「天地」與「萬物」，而後止於老子、莊子思想所建構的「自然」。

關於「自然」、「天下」、「天地」與「萬物」這些語詞的產生與發展，當然是與「空間」的感覺、想像與思維有關。從根源的意義上說，人所聚居的世界就是在天下與地上之間的這一片空間；我們如何設想所在的這個空間與世界，當然是以身體所居的位置做為感覺與想像的起點。身體的空間性不是一種位置的空間性，而是一種處境的空間性。身體的意象是一種表示我的身體在世界上存在的方式，而對於周遭事物可見或不可見的知覺，乃是得自於我們對於上下、左右、前後等方位的覺察，如依照梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的用詞來說，「對於不是以身體處在世界面前的人來說，詞語『在……之上』的意思是什麼？它表示上和下的區分，即表示『方位確定的空間』」，²⁷因此，「空間不是物體得以排列的（實在的或邏輯的）環境，而是物體的位置得以成為可能的方式」，²⁸空間感應該被設想為我們身體連接外物的普遍能力；也就是說，我們之所以擁有身體，主要就是擁有變換平面並且理解空間的能力。隨後，梅洛·龐蒂進一步提問：「為什麼清晰的知覺和可靠的活動只有在一個有方向的現象空間裡才是可能的？」²⁹並且引述病理學上相關的實驗結果，仔細闡明我們在辨識方位空間時與個別感官知覺活動的關聯性：方向是由視覺所提供並定向的，而視覺的景象乃是一種向上的活動，帶動著觸覺上的身體往下的移動。具體說來：

（按：物體的存在）乃是一種為目光的存在，目光以某種間接的方式接觸到物體，否則就不能認識它。這就是為什麼每一個物體都有「自己的」上和「自己的」下，以便為某個平面指出其「自

²⁶ 郭慶藩輯：《莊子集釋·逍遙遊第一》，卷1上，頁20。唐代成玄英的疏解，則更簡明扼要的解釋了「自然」、「天地」與「萬物」等語詞之間的互訓關係：「天地者，萬物之總名。萬物者，自然之別稱。」見郭慶藩輯：《莊子集釋·逍遙遊第一》，卷1上，頁17。

²⁷ [法]梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001年），頁139。

²⁸ 同上註，頁310。

²⁹ 同上註，頁320。

然的」位置和它「應該」佔據的位置。……但空間方向不是物體的一種偶然屬性，而是我們得以認識物體、並且意識到物體之所以為物體的手段。³⁰

關於知覺與「空間」想像或思維之間關聯性的分析，梅洛·龐蒂還討論了長度、寬度與深度的意涵，進而剖析「運動」所引發的相關論題。這當然是接續亞里斯多德在《物理學》一書中的論述方向與論述主題，用以揭示探問「自然」的本源時所涉及「運動」和「變化」等相關的概念，不再贅述。

在此，梅洛·龐蒂之所以對「知覺」活動進行現象學式的考察，主要用以重新理解「對他人、大自然、時間和死亡所產生的某些獨特的行為樣式」，也就是可以讓歷史學者掌握並追述的「一種組織或構成世界的特定方式」，³¹而這種組織或構成的方式，並不是得自於「被客觀思維所發現的一種如物理——數學類型的規律」，³²因此，現象學不在闡明一個已經預先存在的存有，並且給予明確的界說；現象學所指涉的世界就是對存有的揭露與擬定，「我們不應該質問我們是否真的能感受一個世界，而是應該說這個世界就是我們所能感知到的世界」。³³現象學的描述其實就是對於存有及其生活世界的知覺與理解，因而現象學在某種意義下即是關於「起源」（origins）的探討，我們或可借用梅洛·龐蒂的分析方法，以追索古代中國關於世界的想像與思維。

如果空間就是人的存在對於方位的知覺，那「天下」所代表的上下關係以及由中心向四方的延伸，就指向了一個秩序與意義的世界，正如美國思想家懷海德（A. N. Whitehead, 1861-1947）在探討「自然」的概念時所做的提示，「空間不僅僅是物質存在物的有序化，以致任何一種存在物都具有與其他物質存在物的某種關係」，³⁴上下與四方的方位即是這種存在關係

³⁰ 〔法〕梅洛·龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯：《知覺現象學》，頁 322。此則與下三則的中譯引文根據英文譯本稍有更動。

³¹ 同上註，頁 15。

³² 同上註，頁 17。

³³ 同上註，頁 13。

³⁴ 〔美〕懷海德（A. N. Whitehead，又譯「懷特海」）著，張桂權譯：《自然的觀念》（北京：中國城市出版社，2002 年），頁 21。當然，懷海德對於空間的界定只是他建構科學哲學的第一步，意在揭示自然的物理學概念中，被觀察到的一切事件（而不只是感覺——意識下的事物）的特徵和內在關係，因此也與梅洛·龐蒂的論述一樣涉及有關「運動」等相關的概念。

的一種具體展示，表明了物質存在物之間遠為複雜的秩序排列及其所展示的意義。因此，追索古代中國「天下」一詞的概念內涵，其實也不可避免關聯到探詢思想與文化框架中的「中國」此一相關概念，這乃是國內研究中國政治思想與族群觀念領域中最重要之關鍵詞。如果從時間點上來看，歷史學門對於「天下」、「中國」等概念的討論，或許要比政治思想學門來得更早：在1970年代，張爾敏就曾撰文探討「中國」此一名稱的來源，及其在近代所開展的詮釋，認為「中國」一詞雖然起始甚早、歷代沿用，但多未曾就此一語詞提出一個「確定之締範 (define)」；及至近代，因中外士人接觸的頻繁，而觸及「『中國』詞旨之辯詰，遂亦啟悟中華有識之士一種自覺性之研求解釋」，而這種現象所反映的「適正為近代民族思想之寫照」。³⁵根據邢義田的考察，則「天下」一詞是指稱傳統中國對這個世界政治秩序所體現的概念，而「後來中國人常用來描述天下的一些字彙和概念，如天下、中國、四方、四海、九州、四夷，似乎在夏代以前就都有了」。³⁶因此，中國人的天下觀就是在夏商時期開始有著樸素的原型，進而在周初正式出現了「中國」和「天下」這兩個重要的名詞；天下即是向天子納貢的四方。從此，「天下」一詞可有廣、狹二義：一為廣義的指稱日月所照，人迹所至的普天之下，另一則是狹義的指稱四方之內所在的「中國」。邢義田依據史料的判讀，特別指明「周人最常用來表示天下或中國的名詞仍然是『四方』或從四方之國而來的『四海』」，³⁷儘管如此，我們或可說，「天下」或「四方」在指涉地理政治的觀念之前，乃是如梅洛·龐蒂所言的，來自於具體空間的知覺與想像。

³⁵ 張爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代的詮釋〉，收於張爾敏：《中國近代思想史論》（臺北：華世出版社，1977年），頁441-480。張爾敏強調此篇論文的研究方法乃是「為搜求古代典籍中『中國』之詞稱，而採用所謂之計字法 (Word-Count)」，而他這篇論文也是首次在中文的學術著作中運用這種推求「辭旨意義」方法的例子。

³⁶ 邢義田：〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，收於邢義田：《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書，1987年），頁4。隨後，邢義田即補充說道：「事實是否如此，我們無法證明。我們只能說夏朝必然曾是一個文化極高，勢力甚大的統治力量，許多概念可能在夏代已經形成，而由商人繼承。」邢義田：〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，頁4-5。按：此文最早以〈天下一家——中國人的天下觀〉為題，收錄在邢義田主編：《中國文化新論·根源篇：永恆的巨流》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁425-478。

³⁷ 邢義田：〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，頁7-9、14-15、16。至於「四海」一詞的來源，邢義田認為可能一方面來自於商人濱海而居，因而從方位觀念推衍而來的說法，另一方面則可能就是楚文化興起的影響。

至於「天下一家」的觀念，如果放在晚近關於中國政治思想與族群的研究，則或有從「政治——地理」(political-geographical)或「地緣政治學」(Geopolitics)研究視角進一步闡發的可能，譬如張其賢在〈「中國」與「天下」概念探源〉一文中，即參照日本學者安部健夫的研究，進而推展「天下」一詞的出現過程及其在不同時期所展示的意涵。張其賢對話的對象，主要是美國學者 Joseph Levenson 與 John Fairbank 兩人對於「中國」與「天下」這兩個概念的理解，尤其是這兩位學者多少都「忽略了淵源於狹義『天下』概念的隔離主義思想的存在，因此他們只能通過文化主義的框架去想像十九世紀以前的中國族群思想與世界秩序觀，從而未能認識到後者本身的複雜性」。³⁸根據張其賢的說法，在戰國時期所形成的「天下」概念，「其實是一種政治地理概念，而不是文化社群概念」，³⁹因此，「天下」的概念就具有地理上的本質及其意涵上的雙重性，但其中仍然可以區分出廣義與狹義兩種用法，具體說來：

狹義的「天下」指「九州」，即「中國」；廣義的「天下」指「九州」加上「四海」，即「中國」加上四「夷」。其中廣義「天下」雖然是一個包容性的概念，狹義「天下」卻是一個區隔性的概念。前者雖然在某種意義上跨越中國與他者之界線，後者卻強調中國和他者之界線。⁴⁰

邢義田與張其賢兩位學者，分別從不同的學科領域以及不同的時間點，追索、探討「天下」概念的出現及其發展的過程，並且詳細闡明此一概念所可能衍生的研究課題。至於在中國古典文學的研究領域中，這樣一種政治地理的概念及其世界觀又展現為怎樣的一種表現型態？文學研究探問的問題，在地理與空間的面向上又可以衍生哪些可能的論題？仍有待討論。

商周之際，「天下」已經成為固定的語詞，而且做為一個地理政治上的概念被普遍接受，但其語意的來源如何，仍可以進一步釐訂。如果以《尚書》一書所保存的篇章做為較早期的文獻資料來看，⁴¹那我們或可推斷：「天

³⁸ 張其賢：〈「中國」與「天下」概念探源〉，《東吳政治學報》第 27 卷第 3 期（2009 年 9 月），頁 242。

³⁹ 同上註，頁 241。

⁴⁰ 同上註。

⁴¹ 儘管對於《尚書》一書成書年代以及篇章真偽的問題，歷來多位學者都努力考訂，各提

下」一詞的語意脈絡是可能得自於殷商時期宗教意義上的「天命」，或者更古老且較為素樸的關於「空間」的想像與思維，在據傳為偽造的〈仲虺之誥〉與〈湯誥〉篇中，即有較多的例子可供參考，譬如「夏王有罪，矯誣上天，以布命于下」、⁴²「惟皇上帝，降衷于下民」。⁴³根據徐復觀的考察，在周代初期的文獻中，仍然強調天、帝、天命觀念的重要性，這是周王朝繼承殷帝國文化的必然結果，但已有著新的轉向，這就是徐復觀所指出的「周初宗教中人文精神的躍動」：殷商文化所具有的原始宗教成分，即「由對天災人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神秘之力的皈依」，轉而「在人的自身求得其根源與保障」，因此而造就了周初以「敬」或「德」的觀念，貫穿人一切生活的思維模式，「完全眷顧於現世，在現世中解決現世之問題」的憂患意識，並奠定中國傳統精神文化的基型。⁴⁴

原始宗教中「天」的意涵，轉而成為古典文化傳統中人文精神的根基，則在根源上，與其說「天下」的概念是具有政治——地理的屬性，不如說原本是屬於空間的，多少是與生活世界中上、下、四方這些指示方位的空間想像有關。〈湯誥〉篇中所說的，「爾萬方百姓罹其凶害，弗忍荼毒，並告無辜于上下神祇」，「茲朕未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將隕于深淵」，⁴⁵不都是指稱天下與地上之間這個屬於人生存與生活的空間而言？《尚書·呂刑》中也提及「絕地天通」的說法，或許可以深切表明此一階段中，宗教

出不同的判斷，這些問題在屈萬里為《尚書集釋》一書所寫的〈概說〉中有較為完整的解說，或可查考。如根據顧頡剛、童書業所提出的說法，則「現在許多的先秦古書都經過漢以後人的編定，嚴格的先秦故事的敘述，是不可能的。又古書裏所記先秦的故事，大半殘缺不完，許多地方若不把漢代以後的記載來校補它、對勘它，便沒法看出它的時代性同整個的意義來」，這種認知，也可供參考。顧頡剛、童書業：〈漢代以前中國人的世界觀與域外交通的故事〉，收於童書業：《童書業歷史地理論集》（北京：中華書局，2004年），頁130-168，引文見頁164。按：童書業該文寫定於1936年。

⁴² [唐]孔穎達：《尚書正義·仲虺之誥》，收於〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1973年），卷8，頁7a。此段文字，屈萬里在《尚書集釋》中作「我聞有夏，人矯天命于下」，且《墨子·非命》上中下三篇俱引〈仲虺之告〉，且分別作「我聞于夏，人矯天命，布命于下」、「我聞有夏，人矯天命，布命于下」以及「我聞有夏，人矯天命于下」。引自屈萬里：〈偽古文尚書襲古簡注〉，收於屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），附編3，頁273-274。

⁴³ [唐]孔穎達：《尚書正義·湯誥》，卷8，頁10a。

⁴⁴ 徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉，收於徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》（臺中：東海大學，1963年），第2章，頁15-35。

⁴⁵ [唐]孔穎達：《尚書正義·湯誥》，卷8，頁112b、113a。

(天)與人世／政治(地)兩個範疇相互分隔的現象。⁴⁶當然，這種人神關係的定義，乃是訴諸天與人在空間上的相互位置而決定的，並且與自然或人事的秩序或法則的思維相關聯，因此，天人之間不但具有上下的方位關係，也具有決定性或支配性的關係。透過相關文獻材料的比對解讀，徐復觀強調：周人對於天人關係的態度，即是由信心或信仰的宗教成分轉化為責任的道德意涵，而事神的宗教領袖也就成為人間事務的政治領袖。⁴⁷

四、「天地」、「萬物」與「自然」：互文概念的形成

不論是「天命」或是「天下」，指涉的對象多是抽象的道德法則或空間方位的關係，反鮮少指稱具體而多樣的外在事物，在此，《易傳》中所使用的語詞就可能是一個重要的轉折。根據徐復觀的說法，《周易》記載的原是一種以蓍筮占卜吉凶休咎的方式，並「由各卦所象徵的具體事物之相互關係來作吉凶判斷的解釋」，自與殷商的卜辭形成不同的系統。⁴⁸《周易·繫辭下》曾提及「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之

⁴⁶ 《尚書·呂刑》本文：「乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」〔唐〕孔穎達：《尚書正義·呂刑》，卷19，頁20b。關於「絕地天通」句中「絕」字的語意，一般是以「隔絕」來解釋，而臧克和的《尚書文字校詁》曾提出不同的解釋，認定「絕」字的用法猶如《荀子·勸學篇》中「假舟楫者，非能水也，而絕江河」的「絕」字，並且引述出土文獻《長沙子彈庫戰國楚帛書》乙篇中關於羲和四子「格通天地四時」的記載，因此，「絕」字或有交接、相通之意。然而，如果比對《國語·楚語下》楚昭王提問時文字語義的使用方式，我們即可清楚看到「絕」字在當時就是作「斷絕」解：「昭王問于觀射父，曰：『《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？』」相關的討論，請見臧克和：《尚書文字校詁》（上海：上海教育出版社，1999年），頁531-532。

⁴⁷ 徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉，第2章，頁20-27。於此，臧克和對於「絕地天通」文義的解釋，或可參考「正是由於出現了重黎這類專司天地四時的官守，民間那種『夫人作享，家為巫史』的祭祀活動才有可能被取代。……部族政治權力的加強，首先體現在祭祀權利的獨佔，而《國語·楚語下》關於「絕地天通」的傳說即是「傳遞出天人溝通、神人交接由有序到無序、由無序到統一的歷史演進過程」，見臧克和：《尚書文字校詁》，頁532。

⁴⁸ 徐復觀：〈陰陽觀念的介入——易傳中的性命思想〉、〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，收於徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》，第7章，頁201；附錄2，頁557。徐復觀主張《易傳》乃是傳承孔子《易》學的後代學者，對於《周易》卦辭、爻辭所進行的增補與解釋，並且推斷現存《周易》一書個別部分的發展順序，而其中孔子對《易》的貢獻即在於「從由實物相互關係的想像所形成的吉凶觀念中解放出來，落實在人間道德的主動性上」，徐復觀：〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉，附錄2，頁558-563。

德，以類萬物之情」，⁴⁹即是在於強調八卦的起源「乃是來自於對自然現象的觀察，及生活經驗之累積」，而與原先著筮占卜所具有的原始宗教的性質有了不同方向的發展，進一步轉向對於具體世界中具體事物進行「理性化」的關注與闡釋。⁵⁰更重要的，《易傳》所累積形成的解釋系統，代表了戰國中晚期人對於世界中具體事物的感受與理解方式，也就是逐漸由抽象空間方位的知覺轉向具體面對天地萬物的存在，除了各卦的卦象都指向外在世界具體的實物之外，《易傳》各篇也都出現眾多指稱「天地」、「萬物」等相關的語詞或概念。從文獻上來看，「天下」或「天地」這兩個語詞的並用，在《周易》中已出現較多的頻率，但多少也淡化了政治治理上的涵義，而與「物」或「萬物」這些語詞可以互通互訓，用以指稱空間意義上的自然事物，譬如「彖曰『否之匪人，不利君子貞，大往小來』，則是天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也」、⁵¹「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣」、⁵²「知周乎萬物而道濟天下，故不過」。⁵³簡單說，由宗教或政治涵義上的天下或天地，轉而成為自然世界中的天地與萬物，這其實也是觀念史發展的一個轉變。

《易傳》各篇多次出現指稱「天地」、「萬物」等相關的語詞或概念，而這些詞彙的使用確實也符應了近代所指稱的「自然」概念，然而，我們也指出傳統典籍中所使用的「自然」一詞，大多意謂著「自然如此」的一種狀態或法則，且在語意上是與「天地」、「萬物」有著互文性的關聯，用以解釋天地萬物存在的根源或狀態，前引郭象注《莊子》的文字，最足以闡明這些語詞之間所具有的互文性：「天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。」因此，「自然」用以指稱我們感知活動所及的外在世界整體，也就是自然界，並且對應於英文的「nature」一詞，這可能是近代以來才出現的思維與用語。

如果就中國古典文化傳統的發展而言，則指稱自然世界的「自然」一詞最早的例子，可能出自陶淵明的〈歸園田居〉「久在樊籠裏，復得返自

⁴⁹ [唐]孔穎達：《周易正義·繫辭下》，收於〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》，卷8，頁166b。

⁵⁰ 徐復觀：〈陰陽觀念的介入——易傳中的性命思想〉，第7章，頁212-213。

⁵¹ [唐]孔穎達：《周易正義·否卦》，卷2，頁23b-24a。

⁵² [唐]孔穎達：《周易正義·咸卦》，卷4，頁1b-2a。

⁵³ [唐]孔穎達：《周易正義·繫辭下》，卷7，頁10a。

然」。⁵⁴在此，「樊籠」與「自然」是做為一組對舉的名詞，或可視之為是生活世界中「人事」的牽絆紛擾，以及「自然」的自在自由之間的一種對比，我們或可勉強把「返自然」解釋為回到自然世界、過著自由自在的生活；或者，我們也可以順著陶淵明的語用習慣，將「返自然」解釋為回到自己的天性、本性或生活的方式。儘管如此，如果考查陶淵明現存作品中「自然」一詞的用法，我們仍可看出在他的觀念與語用習慣中，「自然」這個語詞的含義，還是偏重在描述世界之所以存在的一種抽象意義上的「狀態」，也就是強調天地萬物的存在，乃是依存於「自己如此」的原則，而不是自然萬物的總稱；天地萬物的存在之所以「自己如此」，即是根源於「道」，並非出於意志，亦不含有目的，只是不知其然而然」的生成。⁵⁵因此，「安得返自然」句中的「自然」，仍有可能指涉這種萬物自生自在的狀態，乃至於一種符合自然的生活態度，這也與陶淵明其他作品中關於「自然」一詞的用法相一致，譬如「漸近自然」、⁵⁶「質性自然」、⁵⁷「極陳形影之苦，言神辨自然以釋之」、⁵⁸「況童胤孝於自然，可謂天性也」。⁵⁹大致說來，陶淵明使用「自然」一詞仍然承襲了魏晉以來的語用習慣。此處，我們探討的重點並不在於分析「自然」這個概念具體的指涉意義及其歷史的發展，而是試圖還原或建構「自然」這個語詞所以出現的語境，藉以追索「自然」這個語詞中所可能隱含的知覺感受，及其對於世界的認識模式。

「自然」一詞所以指稱天地萬物「自己如此」的原理與原則，這種用法大概是在先秦就已經確立，《老子》一書中即有四個段落提到「自然」一詞：

⁵⁴ [晉]陶淵明：〈歸園田居·五首〉，收於[晉]陶淵明著，逯欽立校注：《陶淵明集》（臺北：里仁書局，1982年），頁40。「復得返自然」句中的「復」字，逯欽立的校注援引曾集詩文兩冊刻本、黃藝錫刻《東坡先生和陶淵明詩》本兩種，錄出異文，另作「安」。

⁵⁵ 「自然」一詞最簡單的語意，就是徐復觀所提示的「自己如此」。說詳徐復觀：〈文化新理念之開創——老子的道德思想之成立〉，收於徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》，第12章，頁337-339。

⁵⁶ [晉]陶淵明：〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉，收於[晉]陶淵明著，逯欽立校注：《陶淵明集》，頁171。

⁵⁷ [晉]陶淵明：〈歸去來兮辭·序〉，收於[晉]陶淵明著，逯欽立校注：《陶淵明集》，頁159。

⁵⁸ [晉]陶淵明：〈形影神·序〉，收於[晉]陶淵明著，逯欽立校注：《陶淵明集》，頁94。

⁵⁹ [晉]陶淵明：〈庶人孝傳·序〉，此文在逯欽立校注本中未見收錄，見[清]嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（臺北：宏業書局，1975年），卷112，頁6a。

太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。⁶⁰

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。⁶¹

這可能是最早出現「自然」一詞的文獻資料。其後，《莊子》一書也多次提及，譬如在〈德充符〉篇，莊子回應惠施關於「人故無情乎」的提問時，即說道「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」，⁶²或者在〈應帝王〉篇，天根提出「請問為天下」的問題時，無名人的回應「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」。⁶³在這些相關的文獻中，「自然」一詞並不指稱任何具體存在的事物，而是表明一種對事物的存在「不加一毫勉強作為的成分而任其自由伸展的狀態」，⁶⁴因此，「自然」的概念，其實就是對天地萬物所以存在、得以運行的一種觀察與解釋，誠如前引徐復觀的說法，這種對於自然世界運作的基本原則省察，主要是由《易傳》的編纂者逐步開展，進而影響到道家思想的發展，並且由道家取得論述的話語權，司馬遷在《史記·老子韓非列傳第三》的結語中說道「莊子散道德放論，要亦歸之自然」，⁶⁵或許是最簡要的說明。

上文提及，陶淵明使用「自然」這個語詞，主要用以指稱一種天性或生活的態度，自然如此，將原本用以描述外在世界的事物得以生成與變化

⁶⁰ 出自《老子·第十七章》，根據陳鼓應的解釋，「下知有之」句中的「下」字，應依吳澄本、焦竑本等改作「不」，意指「人民不知道有君主的存在」。見陳鼓應註譯：《老子今註今譯》（臺北：商務印書館，1970年），頁94。

⁶¹ 出自《老子·第二十五章》，根據陳鼓應的說解，「王亦大」、「王居其一焉」等句中的「王」字，可依范應元、吳承志、奚侗等人的說法改作「人」，否則下文中的「人法地」即顯突兀。見同上註，頁115-116。

⁶² 郭慶藩輯：《莊子集釋·德充符第五》，卷2下，頁221。

⁶³ 郭慶藩輯：《莊子集釋·應帝王第七》，卷3下，頁294。

⁶⁴ 此一界說，參見陳鼓應：〈老子哲學系統的形成與開展〉，收於陳鼓應註譯：《老子今註今譯》，頁26-27。

⁶⁵ 〔日〕瀧川龜太郎著：《史記會注考證》（臺北：樂天出版社，1973年），卷63，頁29。

的法則，轉移到用來描述人的天性或生活的特質，而這種意義大抵是在漢代以後就成為常見的語用習慣。至於這種轉變，可能與漢末以來關注個體風姿的「人物品鑒」風尚有關，曹魏時期華歆（157-232）說道：「小同年踰三十，少有令質，學綜六經，行著鄉邑，海岱之人，莫不如其自然，美其氣量，迹其所履。」⁶⁶而稍後的孟康（活躍於正始年間，240-249）也提及「稟自然以正性，體高雅之弘量」。⁶⁷華歆與孟康的用例，如就兩人現存的少數作品加以考察，仍可說是偶見，但在嵇康（224-263）的作品中，這個語詞出現的次數就多了些，計有四十一例。至於嵇康現存的詩作中，「自然」一詞凡四見，分別是「流俗難悟，逐物不還，至人遠鑒，歸之自然」、⁶⁸「多念世間人，素駕咸驅馳，沖靜得自然，榮華安足為」（〈述志詩二首·其一〉，卷1，頁37）、「飄飄戲玄圃，黃老路相逢，授我自然道，曠若發童蒙」（〈遊仙詩一首〉，卷1，頁39）、「仁義澆淳樸，前識喪道華，留弱喪自然，天真難可和」（〈五言詩三首·其一〉，卷1，頁79-80）。⁶⁹在這些用例中，「自然」一詞的語義脈絡都指向道家與神仙養生的思想或風尚，指稱一種「導養得理，以盡性命」（〈養生論〉，卷2，頁143）的生活方式。大致說來，在嵇康的思想觀念中，「自然」一詞的語義大概可以區分為三類，一是天地運行的自然法則，一是無為自得的生活方式，一是受之於天的壽命長短、或者人之所稟的天性，而這三種語義範疇也就成為往後漢字語境常見的用法。

⁶⁶ [魏]華歆：〈請敘鄭小同表〉，收於〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，卷22，頁1b。

⁶⁷ [魏]孟康：〈薦崔林〉，收於〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，卷39，頁2a。

⁶⁸ [魏]嵇康：〈兄秀才公穆入軍贈詩十九首·其十九〉，收於〔魏〕嵇康著，戴明揚校注：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），卷1，頁19-20。下文凡徵引此書，僅標明篇名、卷數、頁碼，不另加註。

⁶⁹ 關於嵇康這三首五言詩，戴明揚的校注中曾指出舊鈔本多不錄，或有其可疑性，但也在按語中說道「觀其結體用韻，當為魏、晉，而屬詞寄意，亦與叔夜略同」（〈五言詩三首〉，卷1，頁80-81）。如果根據原詩加以判斷，則「仁義澆淳樸，前識喪道華，留弱喪自然，天真難可和」四句中，「喪」字凡兩見，而且都出現在第三字動詞的關鍵位置，頗為可疑，或有字序誤置的可能。考察詩意，「留弱」不免齟齬，「弱喪」則可以成詞，典故或出自《莊子·齊物論》「予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪」（郭慶藩輯：《莊子集釋·齊物論第二》，卷1下，頁103）。因此，「留弱喪自然」宜作「弱喪留自然」，意即早夭的生命留住了自然，且可與下句之「天真」構成一組相對的詩意。聊備一說，以俟來者。

至於「自然」一詞之所以具有現代的語義，我們就必須轉向清末民初的論述場域，而王國維的相關論著即是關鍵之所在。

在此，我們仍要指出，「自然」的概念所指涉的對象或亟於描述的現象，如果就知覺感受或知識理解的面向而言，自不是《易傳》的編纂者或道家可以獨占發言權與話語權；同時，儘管儒家試圖形塑或建立秩序的典型，乃取自於人間世的「先王之道」，而不在於追模天地或自然運行的法則，但儒家也自有一種對天地萬物所以存在、得以運行的一種觀察與解釋，譬如《論語》載記孔子說的「四時行焉，百物生焉」，⁷⁰具有同樣的想像與思維的脈絡。因此，當王國維以「自然之理法與宇宙之本原」的概念闡釋孔子的學說時，即分別引述《易傳》與《論語》的文字，提出了下述的說法：

孔子以一切現象世界為陰陽二氣之流行，即陽動而陰靜，以為盈虛消長，新陳代謝，變化無窮，因果律即自行於其中。統括是等之原理，即為「天道」即為「理」。「理」為充滿宇宙之生生活潑之本原，超絕一切之現象界，而管理流行於一切現象間之陰陽二氣等，而恆永久而不變不減者也。若自流行於一切之現象界觀之，是名「天道」，即自然之理法。自其超絕一切現象界，統括管理此等之力觀之，即名「天理」，即宇宙之本原。⁷¹

王國維強調研究宇宙間一切現象，皆可以依據「時間、空間與因果律」三者加以規範，「浩浩乎無涯無際之天地間，氣化生生流行不息，一切之現象界，皆被時間空間之二形式，與原因結果之律此三者所管理者也」。⁷²這種解釋的方式，主要得自於西方的哲學論述傳統，因此，就王國維的解說而言，世界是在動態的時間中生成萬物，而在靜止的空間中見到物象，至於生生變化，則是在時間之流運動，而變化即是因果律之所由生。其次，王國維梳理老子的學說，在論及老子的倫理政治觀念時，也說道：「道德政治上之理想，在超絕自然界與人事界之相對，而返於道之絕對。」⁷³當我們比

⁷⁰ [唐]孔穎達：《論語注疏·陽貨》，收於[清]阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》，卷17，頁157b。

⁷¹ 王國維：〈孔子之學說〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第3卷，頁114。根據主編者的按語，此文發表於1907年11月至1908年1月的《教育世界》第161-165期。

⁷² 同上註，頁112。

⁷³ 王國維：〈老子之學說〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第3卷，頁104。根據

對王國維在論孔子與論老子這兩份文獻中使用的語詞，或可推斷：「自然」一詞之於王國維，顯然交織在兩個不同的論述系統，一是中國古典文化傳統，則「自然」一詞仍指自然如此、非人力干預的狀態，用以指稱萬事萬物本身自具的變化，因此多少是在「因果律」的範疇下立論；至於另一個論述系統，則是得自西方文化傳統，以「自然」一詞指稱存在於客觀世界所有事物的總名。

總結這一小節的討論，可以約略的說，就古典文化傳統的發展而言，「自然」一詞的語意與用法，自《老子》、《莊子》以來，總是指稱一種「自己如此，而非人為」的力量、法則或狀態，接近於王國維在解釋現象界時所運用的「因果律」這個概念，而不是指稱現象界自身具體存在的事物。然而，在近、現代的話語中，「自然」這個概念已經用來指稱我們「通過感官在感知中所觀察的東西」，並且是「做為複合的存在物而被揭示的」，在其中，每一個存在物都各自有其純粹的個體性。⁷⁴因此，當我們將山水詩的形成與發展視之為古典文化中「自然觀」的體現時，仍然有一個懸而未決的問題在，那就是「山水」概念出現的語境。

五、從「自然」到「山水」：「轉義」或「譬喻」的思維

在懷海德關於「自然」概念的分析當中，雖然將自然簡單界定為我們在感知活動中所觀察接觸的存在物，但他同時強調：就感覺——意識而言，「自然」卻是做為「事件」(event)而呈現的，在本質上說來是短暫的，因此，根本上就不存在一個「靜止不動的、讓我們好好觀看的自然」。⁷⁵懷海德的論點提供我們一個思考的起點。假如自然是做為外在世界存在事物的總名，那麼，在不同的活動或事件的制約下，自然世界在與知覺的接觸過程中，自會被區分出或組成不同的對象材料，這也就是瑞士語言學家索緒爾(F. de Saussure)所揭示的論題：觀點創造了它自己的對象或材料。⁷⁶我們對於世界的認識與理解，不也是由我們觀看或感知所在的位置而衍化、

主編者的按語，此文發表於1906年4月的《教育世界》第122期。

⁷⁴ [美]懷海德(A. N. Whitehead)著，張桂權譯：《自然的觀念》，頁3、4-5。

⁷⁵ 同上註，頁14-15。

⁷⁶ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, trans. Wade Baskin (New York: The Philosophical Library, 1959), p. 8.

形成各自不同的對象材料，分門別類的方式就此成為我們探索外在世界的一種憑藉。

鄭毓瑜在《引譬連類：文學研究的關鍵詞》一書中即指出，就文學研究領域中關於物／我、身／心、文／情等議題的考究而言，在文學經典中經常出現的這些「物類」或「事類」的系統究竟如何形成，而這些分類系統又是如何連繫彼此而成為有意義的關係體？因此，鄭毓瑜討論的重點，就在於探究分類系統所可能建構的知識體系與關係世界，而這些問題最根本的關鍵，其實就在於如何「成類」與「連類」。⁷⁷隨後，鄭毓瑜在探討「類」與「物」的關聯性時，便將《爾雅》等「類書」與「百科全書」的性質相互對觀，並且強調中國古典傳統中的「類書」，很顯然的「傳達了一種觀看的方式：不問『物是什麼』，而是問『物如何在』；重點不只是彙集了多少『物』，而在於是否串連了『類』的展示」。⁷⁸鄭毓瑜的研究重心也就在於探討古典詩文傳統中事物如何被放進「類物」與「類應」的關係網絡，進而形成一種感知或建構世界的基本模式，乃至於成為生活實踐的準則。

從天下四方空間方位的感知而到天地之間具體事物的鋪展，這段歷程標示了中國古典時期對於自然世界的認識方式，而「類書」的出現，在某種意義上，就是對於自然世界在知識歸納與分類上的第一步；《爾雅》一書呈現的圖像與框架所以具有參考的意義，其理由也就在此。就性質而言，《爾雅》是中國最早的一部辭典，是有關典籍字詞意義的訓解，成書年代雖不詳，但成書於漢代之前，而流通於漢代，則是確定的事實。⁷⁹《爾雅》共分

⁷⁷ 鄭毓瑜：〈前言〉，收於鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁15。

⁷⁸ 鄭毓瑜：〈類與物〉，收於鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，頁236。

⁷⁹ 郭璞在注解《爾雅》一書的序文中曾經提到：「《爾雅》者，蓋興於中古，隆於漢氏。豹鼠既辯，其業亦顯。」（〔晉〕郭璞：〈爾雅序〉，收於〔唐〕孔穎達：《爾雅注疏》，收於〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》，卷1，頁5a）文中所謂「豹鼠既辯」一事，指的即是漢武帝時終軍（西元前133-112）的故事，但《漢書》本傳（卷64下）並未提及任何相關的故事；而《四庫全書總目》在《爾雅注疏》的「提要」中也提到已經亡佚的《七錄》中載有「犍為文學《爾雅注三卷》」（〔清〕紀昀、永瑤等撰：《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1933年），頁833），犍為設那時間在漢武帝建元6年（西元前135），地在現在四川一帶。依此，則《爾雅》一書做為字義訓解的辭書，可能通行於犍為一地，這就更貼近《爾雅》所以取名緣由：雅，指的是官方通行的語言，也就是《論語》中所提到的「子所雅言」（〔唐〕孔穎達：《論語注疏·述而》，卷7，頁62b）；

為三卷十九篇，其中〈釋詁〉、〈釋言〉、〈釋訓〉前三篇，可能就是用來解讀先秦典籍中個別的字義，而〈釋親〉以下十六篇，則具體反映了當時對於人所處世界的認知架構，並且排列的方式極有可能表明重要相關性的次序。我們試看《爾雅》一書排列的先後次序：〈釋親〉、〈釋宮〉、〈釋器〉、〈釋樂〉、〈釋天〉、〈釋地〉、〈釋丘〉、〈釋山〉、〈釋水〉、〈釋草〉、〈釋木〉、〈釋蟲〉、〈釋魚〉、〈釋鳥〉、〈釋獸〉、〈釋畜〉，這種先後次序清楚表明了當時人們的世界觀，亦即認識人倫關係與宮室器樂等文明建制，無可置疑的要比認識外在自然世界的名物來得重要，而在山水所代表的自然世界，重要性又不及「天」、「地」、「丘」三者。在此，天、地之外所以標舉「丘」者，可能意謂著地高而人可居的處所，⁸⁰字詞本身自有其指涉的意義，而意義所涵蓋的範圍多少也體現了人與真實世界之間的關係，因此，對於世界的認識、理解與命名，多少源自於人在「棲居」具體生活中的定位，以及由此而展開與外部世界的關係。⁸¹透過《爾雅》對於世界進行分類的方式，我們可以理解在《爾雅》編纂者的眼中，人倫關係與宮室器樂等文明建制的重要性，大過於外在自然世界的山水草木。

相較之下，成書於東漢末年劉熙所編的《釋名》一書，理解並掌握天地萬物的視野就稍有不同了。《釋名》全書八卷、計二十七篇，分別是〈釋天〉、〈釋地〉、〈釋山〉、〈釋水〉、〈釋丘〉、〈釋道〉、〈釋州國〉、〈釋形體〉、〈釋姿容〉、〈釋長幼〉、〈釋親屬〉、〈釋言語〉、〈釋飲食〉、〈釋彩帛〉、〈釋首飾〉、〈釋衣服〉、〈釋宮室〉、〈釋床帳〉、〈釋書契〉、〈釋典藝〉、〈釋用器〉、〈釋樂器〉、〈釋兵〉、〈釋車〉、〈釋船〉、〈釋疾病〉、〈釋喪制〉。劉熙在〈序〉中表明，編纂此書的目的，主要在於針對「天地陰陽四時邦國都鄙車服喪紀，下及民庶應用之器，論敘指歸，謂之《釋名》，凡二十七篇」。⁸²比對《釋

爾，近也，也就是接近或貼近。

⁸⁰ 觀《說文解字》關於「丘」字的說解，或可闡明這種以居處為關注焦點的文明發展之歷史因素：「丘，土之高也，非人所為也。从北、从一。一，地也，人居在丘南，故从北。」見〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1973年），卷8，頁44a-44b。

⁸¹ 海德格爾曾經撰文討論「棲居」在語言與真實面向上可能的含義，認為人不僅是培育和保護生長的事物，也在建造的意義上築造。見〔德〕海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：〈人詩意地棲居〉，收於〔德〕海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996年），頁463-480。

⁸² 〔漢〕劉熙：〈釋名敘〉，收於〔漢〕劉熙撰，〔清〕王謨輯：《釋名》（臺北：大化書局，

名》與《爾雅》二書關於天地萬物的想像與次序的編排，《釋名》當然詳盡多了，而且顯然的，《釋名》與《爾雅》二書的世界圖像雖然都是依照自然與人事這兩個範疇，分別進行事物的分類，但是《爾雅》強調人倫世界與聚居活動空間的重要性。

透過《釋名》與《爾雅》二書對於辨認外在世界所編製的世界圖像，我們可發現，在空間知覺的分類活動中，山、水顯然是兩個清晰而重要的範疇。同時，從分類上兩個獨立存在的範疇或概念，進而相互連結成詞，用以指稱外在可見的自然世界，這是思維上的一種跳躍，正如卡西勒（E. Cassirer）所強調的，「正是命名過程改變了甚至連動物都具有的感官印象世界，使其變成了一個心理的世界、一個觀念和意義的世界」，⁸³因此，為萬物命名的舉動即是一種心智的解釋活動，而更重要的，語詞本身與語詞所指涉的對象之間，往往形成一種隱喻的關係，這也是卡西勒所以以「隱喻式思維」或「隱喻的力量」為題，闡明語言與神話所共有的一種「心智概念的形式」。⁸⁴山之所以被命名為山，水之所以被命名為水，山或水做為總名，其實就是一種「部分代替全體」的隱喻功能，確切說來，就是廣義的「譬喻」或「轉義」活動中的「提喻」或「舉隅」的手法。王夢鷗即主張，就比喻的方法而言，我們最常見的名稱有「直喻」（明喻）、「隱喻」（暗喻）、「借喻」（換喻）、「提喻」（隅喻）、「聲喻」等等，而在詩歌或文學的創作中，隱喻當然是最普遍的一種修辭手法，雖然在區分上也自有其夾纏而難以分辨之處。⁸⁵美國歷史學者懷特（Hayden White）則將修辭學的比喻手法回歸到古典的「轉義」主概念之下，表明「轉義」（trope）一詞來自於古希臘文，透過古拉丁語而進入現代印歐語系，意指隱喻或比喻，因此，可以用以指稱修辭學上各種譬喻手法的總類或總名。懷特宣稱「轉義是所有話語建構對象或客體的過程」，轉義活動本身即是譬喻的，其中包括隱

1979年），頁833a，另參徐芳敏：《釋名研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，1989年），頁31-36。

⁸³ [德]卡西爾（E. Cassirer，又譯「卡西勒」）著，于曉等譯：《語言與神話》（北京：北京三聯書店，1988年），頁55。

⁸⁴ 同上註，頁102。

⁸⁵ 王夢鷗：《中國文學理論與實踐》（臺北：里仁書局，2009年），頁131。本書原名為《文學概論》，乃1964年由臺北藝文印書館初版刊行，里仁書局版則為陸續出版中的《王夢鷗先生文集》第1冊。

喻、換喻、提喻和反諷：前三種譬喻手法，在本質上是樸素的，也就是相信「語言有能力以比喻的方式掌握事物的本性」，更重要的，每一種轉義在形態上都足以展示或培養一種獨特的語言方案：隱喻強調兩個比較事物之間的同一性，而換喻強調部分對部分的關係，也就是事物的外在性，至於提喻則是強調部分與全體的關係，其間存在著兩個事物之間的內性關聯性。⁸⁶

透過轉義的活動，地表上諸多的地形地貌，就可以在概念與意義的世界中被簡化為山與水這兩個最為顯著的代表物，部分代替全部，這也就是王夢鷗所揭示的「以偏概全」或「以小喻大」的舉隅法，或是懷特所主張的「微觀複製」。山水結合成詞，代表了人在自然中所能見到的世界、草木代表了所有的植物、蟲魚鳥獸則代表了生物的整體，這種語用方式本身就是借代譬喻，而這些分類的語詞，也就凝縮成為我們用以描述自然世界的語詞與概念。懷特闡述「轉義」的論點時，更指出轉義的行為「就是從關於事物如何相互關聯的一種觀念向另一種觀念的挪移，是事物之間的一種關聯，從而使事物得以用一種語言表達，同時又考慮到用其他語言表達的可能性」，⁸⁷山、水，從對自然世界進行分類的類名，再轉而成為描繪風景的關鍵語詞，這即是一種觀念的挪移。然而，就古典的日常語用而言，「山水」之所以用以指稱所見到的自然世界，其實是比蘊含宗教意義的「山川」一詞來得晚出，因此，從「山川」到「山水」的互文性，也反映了古典文化論述場域中另外一次觀念的挪移。

關於晉宋時期在論述脈絡上從「山川」到「山水」的轉變，鄭毓瑜已有專文予以詳盡的闡述，她的主要論點在於剖析「山川」與「山水」的概念其實是做為帝國與世族的地理論述而來，並強調「山川」的論述語境即是「識別名物與地理政治」，而「山水」的語境則是「窮究歷覽與山澤經營」。⁸⁸鄭毓瑜的論文，首先追問：以山水詩著稱的謝靈運，何以在〈山居賦〉一

⁸⁶ [美]海登·懷特(Hayden White)著，陳永國譯：《〈元歷史：十九世紀歐洲的歷史想像〉前言：歷史的詩學》，收於[美]海登·懷特(Hayden White)著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》(北京：中國社會科學出版社，2003年)，頁404-412。

⁸⁷ [美]海登·懷特(Hayden White)著，陳永國譯：〈轉義、話語和人的意識模式〉，收於[美]海登·懷特(Hayden White)著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》，頁3。

⁸⁸ 鄭毓瑜：〈謝靈運〈山居賦〉與晉宋時期的「山川」、「山水」論述〉，收於鄭毓瑜：《文本風景：自我與空間的相互定義》(臺北：麥田出版社，2005年)，頁347-390。

文中使用「山川」的次數多於「山水」一詞？因此，針對魏晉史傳資料中有關「山川」與「山水」的用法進行比對，指出謝靈運〈山居賦〉中顯見挪借漢代以來以名物說解「山川」一詞的現象，進而提出一種「基於身體行動所建構的新的山川關係」。⁸⁹鄭毓瑜透過這些論題的分析，闡明「山水」文學的發展有效轉化了「山川」類聚的模式：

本文從名物類聚的角度進行討論，希望可以開放山水書寫比較廣闊的研究視野，在形似技巧、玄遠美感之外，也從名物知識與連類方式上提出更多補充；那麼也許可以發現，從「山川」到「山水」這看起來不同的關係場域，其實在整個中國地理論述傳統中一直有著不曾間斷的傳移與轉化。⁹⁰

在鄭毓瑜的研究中，「山川」與「山水」的概念標示了不同的關係場域，而所謂的關係場域，也就是懷特所指稱的「話語建構對象或客體的過程」，因此，山川做為帝國治理的一種隱喻，主要即來自於《三國志》的記載，標示了「理地治國的背景，是中國傳統政治文化中的理論述的一部分」。⁹¹鄭毓瑜也指出，「山川」一詞在語源上或空間的感官知覺上，另外有其宗教上的意義，《尚書》或《禮記》在提及「山川」一詞時，就是從宗教祭祀儀式的面向上敘說的。

透過比對先秦典籍中「山川」一詞的語境，我們可以大致歸納出兩種不同的氛圍，一種是自然而未經開發的空間，可以成就以人力改造自然的事功；一種是瀰漫在自然空間中的原始力量，足以讓人敬畏，而這兩種狀態清楚表明了文明的初始階段中「人與環境的實際關係」。正如卡西爾所指出的，功能的辨識總先於存在的辨識，人們依憑著自身的活動，以及對於種種活動的漸次區分，因而獲得了對客觀實在的理解與認知，並且也隨著人類自主性活動，不斷的延伸拓展其範圍，進而展開了一種不斷發展進步的客觀化過程。卡西爾強調：

命名法的秩序並不依賴事物或事件之間外在的相似之處；不同的物體，只要它們的功能意蘊相同，也就是說，只要它們在人

⁸⁹ 鄭毓瑜：〈謝靈運〈山居賦〉與晉宋時期的「山川」、「山水」論述〉，頁 350。

⁹⁰ 同上註。

⁹¹ 同上註，頁 353。

類的活動與目的的顺序中占據相同或至少相似的位置，它們就往往具有同一個名稱，歸在同一個概念之下。⁹²

卡西爾引據資料，指出某些印第安部族用同一個詞指稱「舞蹈」和「農作」，因為就他們而言，這兩種活動間並沒有清楚而確定的區隔；在印第安人關於事物的圖式中，履行巫術與宗教儀式的舞蹈、農作物的生長與收穫，兩者可以合著使用同一個語詞，因為都是為了提供謀生這個同一目的而服務。⁹³

然而，「山川」做為自然世界的名物類別，在人類活動的光譜上仍有不同的功能可說，這即是「說」與「興作」這兩個語詞或概念，所可能指稱的語言形式及其所對應的生活情境。漢代毛亨在《詩經·鄘風·定之方中》一詩中的「卜云其吉」句下，曾有如是一段注解的文字，論及各種不同語言體式的使用方式：

故建邦能命龜，田能施命，作器能銘，使能造命，升高能賦，
師旅能誓，山川能說，喪紀能誄，祭祀能語。君子能此九者，
可謂有德音，可以為大夫。⁹⁴

這段解說，載明了古典傳統中六種具體的人羣聚合或政治活動的情境，以及各自所對應的書寫形式。如果按照意義平行並列的句式來看，不論是「建邦」或「田」，「作器」或「使」，乃至於「升高」或「山川」，都是指稱一種個別具體的，且具有高度人群治理意涵的場合或活動，而「命龜」或「銘」、「賦」或「說」，則是表明統治階層或士大夫得以施作的儀式或相關的語言書寫形式。同樣的，《禮記·禮運》篇中也有著如下的載記：

⁹² [德]卡西爾(E. Cassirer)著，于曉等譯：〈語言與概念〉，收於[德]卡西爾(E. Cassirer)著，于曉等譯：《語言與神話》，第3章，頁62-67。

⁹³ 借用「舞蹈」和「農作」的例子，我們或可想到陳世驥分別在1961年、1969年與1973年所發表的三篇論文：〈中國詩字之原始觀念試論〉、〈原興：兼論中國文學特質〉與〈論時：屈賦發微〉(遺著)，在這些論文中，陳世驥採取了字源考察的方式，剖析影響中國傳統文學觀念甚深的三個字詞，「詩」、「興」與「時」，或可參考。其中，尤其是「興」字，陳世驥引據商承祚、郭沫若兩人對於羅振玉就「興」字的初形所提出的論斷進行增補，主張「興」字即是羣眾合力舉物時所發出的聲音，更有旋轉與舞蹈的意涵，因此，陳世驥承接瑞典漢學家高本漢的說法，「興」字是比「詩」字更屬原始的會意字。見陳世驥：〈原興：兼論中國文學特質〉，收於陳世驥：《陳世驥文存》(臺北：志文出版社，1972年)，頁234。

⁹⁴ [唐]孔穎達：《毛詩注疏·鄘·定之方中》，收於[清]阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》，卷3，16b。

故政者，君之所以藏身也。是故，夫政必本於天，殷以降命。命降于社之謂教地，降于祖廟之謂仁義，降於山川之謂興作，降於五祀之謂制度。此聖人所以藏身之固也。⁹⁵

如果將「教地」、「仁義」、「興作」與「制度」的並列，視為平行的幾種政治活動與措施，則顯然的，「山川」與「社」、「祖廟」、「五祀」都個別指向祭祀活動或儀式相關的場合，而具有宗教層面上的涵義；於此，「山川」與「興作」的關聯性也就比較容易解讀，著重的即是山水做為日常生活的空間或場景，所引發的一種語言或儀式的演出。

前述兩則的載記中，「說」或「興作」所指向的語言運用方式或儀式活動的特性，都源自於「山川」所得以提供的場景與想像，而且總是與人群日常生活中具體而個別的實際需求相關聯，因此，「山、川」或「山、水」做為組成外在自然世界的部分，就是透過轉義的隱喻作用，而成為連結整體世界的語詞或概念。從這些語詞或概念的解析，我們可以重新理解並界定所謂的「實在」或「日常生活的世界」。我們的經驗與詮釋所構築的日常生活世界，其實可以區隔出多種不同的意義領域或範圍，並且可以產生各自不同的、對應的語詞與概念，進而形成現有知識的參考框架。前述鄭毓瑜所以揭示「山川」與「山水」的概念標示了不同的關係場域，或可從這個面向重新加以理解。簡單說，「山、川」或「山、水」的組合方式，即是從對於自然世界進行分類時的命名，轉而成為祭祀鬼神或描繪風景的關鍵詞，而語詞或概念的挪移，就代表了一種對於實在世界在理解與詮釋面向上的轉換。

六、結語

近代以來，中國古典文學研究的論述場域，透過 20 世紀初引自西方的「自然」概念，標示了一個研究範型的轉移，也展開了不同的論述語境，進而改變了考察「山水詩」的方式。王國維在 1906 年發表的〈屈子文學之

⁹⁵ [唐]孔穎達：《禮記注疏·禮運第九》，收於〔清〕阮元審定，盧宣旬校：《十三經注疏》，卷 21，22b。按：此段文字，《孔子家語·禮運》作：「是故夫政者，君之所以藏身也，必本之天效以降命。命降於社之謂教地，降於祖廟之謂仁義，降於山川之謂興作，降於五祀之謂制度。此聖人所以藏身之固也。」〔魏〕王肅注：《孔子家語·禮運第三十二》，收於楊家駱主編：《家語等五十七種》（臺北：世界書局，1972 年），卷 7，頁 74。

精神〉一文中，即援引德國詩人席勒的說法，提出「詩歌者，描寫人生者也」的說法，但又認為此一定義未免過於狹窄，因此，主張詩歌在於「描寫自然及人生」，同時強調根植於家族、社會以及國家中的生活，才足以引發詩人的關注：

人類之興味，實先人生，而後自然。故純粹之模山範水，留連光景之作，自建安以前，殆未之見。而詩歌之題目，皆以描寫自己深遂之感情為主。其寫景物也，亦必以自己深遂之感情為之素地，而始得於特別之境遇中，用特別之眼觀之。故古代之詩，所描寫者，特人生之主觀的方面；而對於人生之客觀的方面，及純處於客觀界之自然，斷不能以全力注之也。⁹⁶

這段描述，已然清楚闡明建安前後詩歌發展的主題輪廓，並且運用近代所興起的「自然」概念，連結到中國傳統文學有關山水詩的課題。王國維主張文學乃在於描寫自然與人生，這是他從屈原作品中看到的文學「原質」，而寫於同一年的〈文學小言〉，更簡要完整的闡明了所謂文學原質的觀點，「文學中有二原質焉：曰景，曰情。前者以描寫自然及人生之事實為主，後者則吾人對此等事實之精神的態度也。故前者客觀的，後者主觀的也；前者知識的，後者感情的也」。⁹⁷王國維將文學中「自然」的概念，連結到古典詩歌創作與論述傳統所揭示的「情」、「景」兩大要素，並且在《人間詞話》中提出「境界」觀念：「境非獨謂景物也，喜怒哀樂，亦人心中之一境界。故能寫真景物、真感情者，謂之有境界，否則謂之無境界。」⁹⁸王國維所提出的這些主張與論點，跨過了晚清與民國的界線，終而在 20 世紀六十年代以後的臺灣中文學界重新受到關注，他的「境界」說以及朱自清的《詩言志辨》、朱光潛的《詩論》，提供了閱讀與思考的起點，分別從不同的面向引發國內中國文學研究者重新探索古典文學可能的向度，進而成為古典文學研究論述一個新的起始點。這是民國學術史在臺灣發展的另一個階段了。

【責任編校：范寧鵬、黃佳雯】

⁹⁶ 王國維：〈屈子文學之精神〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第 1 卷，頁 31。

⁹⁷ 王國維：〈文學小言〉，收於姚淦銘、王燕主編：《王國維文集》第 1 卷，頁 25。本文與〈屈子文學之精神〉發表在同一年的《教育世界》，惟〈文學小言〉登在總號第 139 號，後者則稍晚一期。

⁹⁸ 王國維著，滕咸惠校注：《人間詞話新注》，頁 52。

徵引文獻

專著

- 〔漢〕許慎 Xu Shen 撰，〔清〕段玉裁 Duan Yucai 注：《說文解字注》*Shuowen jiezi zhu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。
- 〔漢〕劉熙 Liu Xi 撰，〔清〕王謨 Wang Mo 輯：《釋名》*Shi ming*，臺北 Taipei：大化書局 Dahua shuju，1979 年。
- 〔魏〕王肅 Wang Su 注：《孔子家語》*Kongzi jiaiyu*，收入楊家駱 Yang Jialuo 主編：《家語等五十七種》*Jiayu deng wushiqi zhong*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1972 年。
- 〔魏〕嵇康 Ji Kang 著，戴明揚 Dai Mingyang 校注：《嵇康集校注》*Ji Kang ji jiaozhu*，臺北 Taipei：河洛圖書出版社 Heluo tushu chubanshe，1978 年。
- 〔晉〕陶淵明 Tao Yuanming 著，遼欽立 Lu Qinli 校注：《陶淵明集》*Tao Yuanming ji*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1982 年。
- 〔唐〕孔穎達 Kong Yingda：《毛詩注疏》*Mao shi zhushu*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。
- ：《周易正義》*Zhouyi zhengyi*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。
- ：《尚書正義》*Shangshu zhengyi*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。
- ：《爾雅注疏》*Erya zhushu*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。
- ：《論語注疏》*Lunyu zhushu*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。
- ：《禮記注疏》*Liji zhushu*，收入〔清〕阮元 Ruan Yuan 審定，盧宣旬 Lu Xuanyun 校：《十三經注疏》*Shisanjing zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1973 年。

- 〔宋〕黎靖德 Li Jingde 編：《朱子語類》*Zhuzi yulei* 第 1 冊，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1986 年。
- 〔清〕王夫之 Wang Fuzhi 等撰，丁福保 Ding Fubao 輯：《清詩話》*Qing shihua*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1999 年。
- 〔清〕王先謙 Wang Xianqian：《荀子集解》*Xunzi jijie*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1988 年。
- 〔清〕紀昀 Ji Yun、永瑤 Yong Rong 等撰：《四庫全書總目提要》*Siku quanshu zongmu tiyao*，上海 Shanghai：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1933 年。
- 〔清〕曹雪芹 Cao Xueqin、高鶚 Gao E 著，馮其庸 Feng Qiyong 等校注：《紅樓夢校注》*Honglou meng jiaozhu*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1984 年。
- 〔清〕嚴可均 Yan Kejun 輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》*Quan shanggu sandai qinhan sango liuchao wen*，臺北 Taipei：宏業書局 Hongye shuju，1975 年。
- 〔日〕瀧川龜太郎 Takigawa Kametarou 著：《史記會注考證》*Shiji huizhu kaozheng*，臺北 Taipei：樂天出版社 Letian chubanshe，1973 年。
- 王國維 Wang Guowei 著，滕咸惠 Teng Xianhui 校注：《人間詞話新注》*Renjian cihua xin zhu*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1986 年。
- 王夢鷗 Wang Mengou：《中國文學理論與實踐》*Zhongguo wenxue lilun yu shijian*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2009 年。
- 邢義田 Xing Yitian 主編：《中國文化新論·根源篇：永恆的巨流》*Zhongguo wenhua xin lun, genyuan pian: yongheng de juliu*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，1980 年。
- 屈萬里 Qu Wanli：《尚書集釋》*Shangshu jishi*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，1983 年。
- 姚淦銘 Yao Ganming、王燕 Wang Yan 主編：《王國維文集》*Wang Guowei wenji* 第 1、3 卷，北京 Beijing：中國文史出版社 Zhongguo wenshi chubanshe，1997 年。
- 徐芳敏 Xu Fangmin：《釋名研究》*Shiming yanjiu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，1989 年。
- 徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史——先秦篇》*Zhongguo renxinglun shi: xianqin pian*，臺中 Taichung：東海大學 Donghai daxue，1963 年。

郭慶藩 Guo Qingfan 輯：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，1979 年。

陳鼓應 Chen Guying 註譯：《老子今註今譯》*Laozi jinzhu jinyi*，臺北 Taipei：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1970 年。

臧克和 Zang Kehe：《尚書文字校詁》*Shangshu wenzi jiaogu*，上海 Shanghai：上海教育出版社 Shanghai jiaoyu chubanshe，1999 年。

鄭毓瑜 Zheng Yuyu：《文本風景：自我與空間的相互定義》*Wenben fengjing: ziwu yu kongjian de xianghu dingyi*，臺北 Taipei：麥田出版社 Maitian chubanshe，2005 年。

——：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》*Yinpi lianlei: wenxue yanjiu de guanjianci*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，2012 年。

[日] 桑木巖翼 Genyoku Kuwaki 著，王國維 Wang Guowei 譯：《哲學概論》*Zhexue gailun*，收入謝維揚 Xie Weiyang、房鑫亮 Fang Xinliang 主編：《王國維全集》*Wang Guowei quanji* 第 17 卷，杭州 Hangzhou：浙江教育出版社 Zhejiang jiaoyu chubanshe，2009 年。

[法] 梅洛·龐蒂 Maurice Merleau-Ponty 著，姜志輝 Jiang Zhihui 譯：《知覺現象學》*Zhijue xianxiangxue*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2001 年。

[美] 海登·懷特 Hayden White 著，陳永國 Chen Yongguo、張萬娟 Zhang Wanjuan 譯：《後現代歷史敘事學》*Hou xiandai lishi xushi xue*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2003 年。

[美] 懷海德 A. N. Whitehead 著，張桂權 Zhang Guiquan 譯：《自然的概念》*Ziran de gainian*，北京 Beijing：中國城市出版社 Zhongguo chengshi chubanshe，2002 年。

[美] 羅蒂 Richard Rorty 著，徐文瑞 Xu Wenrui 譯：《偶然、反諷與團結》*Ouran, fanfeng yu tuanjie*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2003 年。

[英] 雷蒙·威廉士 Raymond Williams 著，劉建基 Liu Jianji 譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》*Guanjianci: wenhua yu shehui de cihui*，臺北 Taipei：巨流圖書 Juliu tushu，2003 年。

- [奧]維特根斯坦 Ludwig Wittgenstein 著，李步樓 Li Bulou 譯：《哲學研究》*Zhexue yanjiu*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1996 年。
- [瑞]畢來德 Jean Francois Billeter 著，周丹穎 Zhou Danying 譯：《駁于連——目睹中國研究之怪現狀》*Bo yu lian: mudu zhongguo yanjiu zhi guai xianzhuang*，高雄 Kaohsiung：無境文化 Wujing wenhua，2011 年。
- [德]卡西爾 E. Cassirer 著，于曉 Yu Xiao 等譯：《語言與神話》*Yuyan yu shenhua*，北京 Beijing：北京三聯書店 Beijing sanlian shudian，1988 年。
- [德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興 Sun Zhouxing 譯：《海德格爾選集》*Haidegeer xuanji*，上海 Shanghai：上海三聯書店 Shanghai sanlian shudian，1996 年。

Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, trans. Wade Baskin, New York: The Philosophical Library, 1959.

期刊與專書論文

- 邢義田 Xing Yitian：〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉“Tianxia yijia: chuantong zhongguo tianxia guan de xingcheng”，收入邢義田 Xing Yitian：《秦漢史論稿》*Qinhan shi lungao*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，1987 年。
- 張其賢 Zhang Qixian：〈「中國」與「天下」概念探源〉“‘Zhongguo’ yu ‘tianxia’ gainian tanyuan”，《東吳政治學報》*Dongwu zhengzhi xuebao* 第 27 卷第 3 期，2009 年 9 月。
- 張爾敏 Zhang Ermin：〈「中國」名稱溯源及其近代的詮釋〉“‘Zhongguo’ mingcheng suyuan ji qi jindai de quanshi”，收入張爾敏 Zhang Ermin：《中國近代思想史論》*Zhongguo jindai sixiang shi lun*，臺北 Taipei：華世出版社 Huashi chubanshe，1977 年。
- 陳世驥 Chen Shixiang：〈原興：兼論中國文學特質〉“Yuanxing: jian lun zhongguo wenxue tezhi”，收入陳世驥 Chen Shixiang：《陳世驥文存》*Chen Shixiang wencun*，臺北 Taipei：志文出版社 Zhiwen chubanshe，1972 年。
- 顧頡剛 Gu Jiegang、童書業 Tong Shuye：〈漢代以前中國人的世界觀與域外交通的故事〉“Handai yiqian zhongguoren de shijie guan yu yuwai jiaotong de gushi”，收入童書業 Tong Shuye：《童書業歷史地理論集》*Tong Shuye lishi dili lunji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2004 年。

