

The Transport of Reading: Text and Understanding in the World of Tao Qian (365–427).
By Robert Ashmore. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Asia
Center, 2010. Pp. xii + 345. \$39.95/£29.95.

對詩人陶淵明的評論，在任何一个圖書館的六朝文學架上都佔據了最大限度的空間。即以北美漢學界而言，五年之間已經連續出版了三部關於陶淵明的專著。阿什莫爾 (Robert Ashmore) 的新書《閱讀之屢遷：陶潛世界裏的文本與解讀》是最晚出的一部，但視角與前兩部截然不同，¹在中、日、英文等語言寫作的陶淵明研究論著中獨樹一幟，不僅提出了新鮮而富有啟發性的觀點，還作出了一系列敏銳細膩的文本解讀，這在汗牛充棟而且多所重複前人的陶淵明評論中洵屬可貴。

阿什莫爾開宗明義強調，「好讀書」而「不求甚解」的陶淵明，是六朝時期最具有「讀者性」的詩人 (頁3)。本書的主旨是探索陶淵明同時代人對閱讀、文本和意義建構的認識和表述，在這一語境中討論陶淵明詩歌；而正因為陶淵明的「讀者性」，陶詩也可以反過來幫助我們加深對於六朝閱讀傳統的認識。在緒言中，阿什莫爾以西晉作家束皙的〈讀書賦〉作為起點，提出這篇賦作體現了很多早期中古時期對於閱讀的觀念：閱讀具有道德陶冶的作用，作者的道德人格通過閱讀對讀者產生強大的影響，使缺席的作者鮮明如在。因此，閱讀本身雖然是孤獨的行為，但是文本提供了一個與聖賢進行溝通與交流的場所，讀者可以在文本中進入一個由先輩聖賢所組成的想像的社區，而閱讀就此成為遺忘的手段，使讀者忘記身處貧賤，忘記煩憂，忘記老之將至。此外，共同擁有的傳統知識是讀者理解經典文本的基礎，對文本的理解會印證讀者對傳統知識的把握，從而使讀者強烈地感受到自己的群體身份歸屬。在這一意義上，閱讀再次表現出它的社會性。阿什莫爾提出，身為讀者的陶淵明參與了這種社會性的閱讀行為；同時，陶淵明也是一個作者，而他的詩最突出的特點之一，就是它的「呼語」(apostrophe) 性質，使千百年來的無數讀者都覺得詩人好像是在直接對自己說話。作為「古今隱逸詩人之宗」，陶淵明一方面離棄人事，另一方面卻又在詩中面向同時代以及後世的讀者，訴諸共同的閱讀體驗，創造出一個文字的社區。因此，陶淵明雖然退出官場，遠離公眾生活，卻沒有遠離他的時代；相反，陶淵明的詩得益於六朝的閱讀傳統，就連屏絕人事這一姿態本身，也是六朝人所熟悉的文化資源的一部份。

¹ 前兩部是：Xiaofei Tian, *Tao Yuanming & Manuscript Culture: The Record of a Dusty Table* (Seattle, WA: University of Washington Press, 2005); Wendy Swartz, *Reading Tao Yuanming: Shifting Paradigms of Historical Reception (427–1900)* (Cambridge, MA and London, England: Harvard University Asia Center, 2008).

不過，阿什莫爾很快就指出本書所探討的閱讀傳統是有明確限定性的：在他看來，無論對陶淵明來說，還是對很多六朝時代的讀者來說，最有代表性的閱讀是對儒家經典的閱讀，這包括五經，也包括五經之外更為廣義的「聖賢書」；而在這些「聖賢書」裏，阿什莫爾認為，「作為陶潛詩歌語言的背景及其構建詩歌語言的手段，《論語》是唯一一部最重要的文本」，同時也是一部「和六朝時期帶有玄學色彩的經學聯繫在一起的闡釋學思想中具有關鍵意義的文本」（頁21）。因此，《論語》在六朝經學傳統和陶潛詩學裏扮演的角色，以及這兩種角色如何互相生發和映照，乃是此書的論述重心。

全書共分五章。第一章〈閱讀之屢遷〉(Transports of Reading)，圍繞兩個中心論點展開。作者首先以陶詩的早期讀者接受作為切入點，提出對陶詩的閱讀應該以陶淵明時代的閱讀文化作為框架。他認為，後人常常批評六朝讀者對陶淵明缺乏欣賞，但與其說他們「不能」欣賞陶淵明，還不如說他們「以不同的方式欣賞他」（頁38），從頻頻涉及道德倫理的陶詩中，獲得一種特別的心曠神「移」(transport)。阿什莫爾舉蕭統對陶詩「有助於風教」的評語為例，強調我們不能在六朝時期的文學與經學之間劃分絕對的界限，不能把文本的審美價值與倫理價值截然分開。在這一章的後半部份，作者致力於勾畫這一時期思想領域的大致輪廓。他提出用「儒家」或「道家」這樣的範疇來為陶淵明貼標籤不符合六朝時期以混合與調和為特色的思想文化。但是，這並不意味老莊和儒教在這種混合型話語中佔據同等重要的地位，相反，在本書作者看來，在魏晉人心目中儒教函括和超越了老莊，即使像王弼、何晏、郭象這些表面似乎對道家典籍至為關心的人物，其「基本的方法和態度，在很多重要的層面，在根本上是經學的方法和態度」，因為他們真正關懷的，是對「〔儒家〕『六經』的正確詮釋和貫徹」（頁42）。這一章提出的兩個觀點，構成了全書的理論基礎。

在第二章〈閱讀隱士〉(Reading Hermits)裏，作者進一步為論證陶詩和儒家思想的密切關係進行鋪墊，分析隱士與閱讀(儒家經典)的關係，指出在中古時代對隱士的描寫中，隱士常常也是「儒學精深」之士，他們棲心於古，在文本中找到真正的隱遁之地。因此，如果把「隱逸」等同於對儒家正統意識形態的拒絕，則是把問題簡單化了。同時，「隱」之為言，意味著隱藏起真正的個人價值，於是「隱者」特別需要得到他人的理解，就好像一個含蓄的文本一樣，期待「讀者」以銳利的眼光進行解讀。

在此後幾章裏，作者對《論語》與六朝讀者特別是陶淵明的關係展開了具體的論述。第三章〈六朝對《論語》的閱讀〉(Six Dynasties Reading of the *Analects*)，通過分析蕭梁時代皇侃《論語義疏》中保存下來的魏晉六朝時期的《論語》評注，探討六朝人解讀《論語》的主要模式，指出在六朝評注者看來，聖人的語言一方面構成對特殊情境的回應，另一方面隱含著超越了當下情境的「微旨」，不但聖人的話語需要讀者作出富有想像力的深層理解，就連每一個特殊情境之中與聖人對話者，也無不是在與聖人「合作」，有意識地激發聖人的教誨。因此，《論語》中的隱者表面上看來對聖人

進行發難，實際上無不是在暗助聖教。阿什莫爾認為，陶淵明就正是這樣一個在自己的詩篇裏與聖人對話、對聖教進行「合作性參與」的隱者（頁162）。第四章〈陶潛對《論語》的閱讀〉（*Tao Qian's Reading of the Analects*）以這一觀點為基礎，以六朝讀者對《論語》的理解為背景，詳細解讀了五首以《論語》作為「對話文本」（*interlocutor text*）的陶詩，提出即使〈癸卯歲始春懷古田舍〉其二表面上質疑聖人的言論，六朝讀者的閱讀策略是在矛盾的「跡」下面看到「意」的一致（頁184）。全書的最後一章「陶潛之閱讀」（*The Reading of Tao Qian*）指出對陶淵明來說「固窮」的概念至關重要，陶淵明在閱讀中所看到的先賢無不以「固窮」為準的，陶自己也期待以「固窮」遇到後世的知音；而無論是由知音組成的社區，還是文化上的不朽，都發生在文本的空間裏，閱讀的經驗之中。

《閱讀之屢遷》對陶淵明研究的最主要貢獻，在於它重新構築六朝文化語境的努力和對歷史主義的堅持。如果說陶淵明在唐朝還只是眾多優秀的六朝詩人之一，那麼到了宋代，他已經成為「唯一」值得推崇的六朝詩人。縱觀宋代詩話，除了陶淵明以外，其他六朝詩人很少被提到，這種情形一直持續到明代後期才有所改變，但彼時陶淵明的經典地位已經奠定，而其他東晉詩歌則幾乎散佚殆盡，這嚴重影響了圍繞陶詩進行文學史語境的建構。時至今日，作為文學史上的巨人和文化偶像，陶淵明仍然常常被孤立地研究。這種孤立首先體現在把陶淵明視為橫空出世的天才，在文學史上儼然前無依傍，後（這個「後」指其早期接受）無知音，而不是把陶詩放在魏晉文學創作的傳統中進行比較和檢視。其次，陶淵明研究界雖然時有「陶淵明究竟是儒家還是道家」的爭論，但是對陶淵明同時代人在議論文字和箋疏中體現出來的思想觀念缺乏細密的梳理。阿什莫爾的新著雖然沒有涉及文學傳統，卻為陶詩勾勒出了一個細緻而豐富的思想語境。在這一方面，他成功地使讀者看到了「歷史更為厚密的質地」（頁28）。

在《閱讀之屢遷》裏，阿什莫爾請讀者假設「我們是公元五世紀初期陶淵明在潯陽的鄰居，我們會如何理解他的詩」（頁18）。這確是一個值得思考的問題。文學詮釋，尤其是古典文學的詮釋，是一項需要小心翼翼保持微妙平衡的工作。它要求詮釋者具有學識和常識，努力避免缺乏歷史主義精神的誤讀。這種誤讀可以非常富有詩意和創造性，好像龐德（*Ezra Pound, 1885–1972*）對中國古典詩歌的解讀；不過，雖然詩人或普通讀者可以如此盡情發揮，學者卻沒有這種自由。在本書第一章裏，阿什莫爾舉了兩個例子，來說明對陶淵明的不同認識可以導致對陶詩的不同理解，而到底哪種理解是「正確」的，不存在一個簡單的答案，歸根結底只反映了不同讀者對陶淵明、對文學和詩歌的不同觀念。阿什莫爾舉的一個例子是著名的「悠然望/見南山」，另一個例子是「有風自南、翼彼新苗」的「翼」字。阿什莫爾提到兩種對「翼」的解釋，一是鳥兒之展翅，這裏作使動用法；一是庇護、護佑。這裏必須指出的是，這兩個例子其實不屬於同一類型，因為望/見是兩個內涵不同但語義相近的字，而且涉及到異文問題；對「翼」的解讀則不然。如果我們看一下魏晉劉宋時期的詩

歌，就會發現「翼」字在大多數情況下作為名詞使用；在作為動詞使用時，基本上都是「遮護」之意，而且主語往往是風、氣、煙這樣虛幻流動的物質。譬如曹植〈應詔詩〉：「流風翼衡，輕雲承蓋。」石崇〈還京詩〉：「迅風翼華蓋，飄飄若鴻飛。」庾闡〈採藥詩〉：「鮮景染冰顏，妙氣翼冥期。」謝安〈蘭亭詩〉：「薄雲羅陽景，微風翼輕航。」鄭鮮之〈行經張子房廟詩〉：「紫煙翼丹蚪。」何承天的〈君馬篇〉：「輕霄翼羽蓋，長風靡淑旂。」這些詩句的作者，除了曹植之外，都是傳統文學史上所謂的次要詩人，但他們在東晉時代具有各種重要影響，無論是政治上，還是文化上，或者文學上。其中鄭鮮之、何承天更是陶淵明的同齡人，上面列舉的兩首詩都作於東晉義熙年間。我們雖然不能斷言陶淵明在這首詩裏對「翼」字的使用必定契合當代的主流用法，但是這些例子至少為我們構築了陶淵明同時代讀者的閱讀視野，並讓我們看到在陶淵明的〈時運詩〉裏「翼」的哪一種意義是更為可能的。在文本解讀方面，這種閱讀視野的重要性不亞於當代的思想語境，它們共同構成了「歷史的質地」。

我們一方面必須注意「歷史更為厚密的質地」，另一方面又必須具有自己的想像力和批評眼光。一代人自有一代人的詮釋，而這其實也是不可避免的，因為一切語境的建構根本上都是我們自己的投射。我們永遠都不可能成為陶淵明在潯陽的鄰居，更何況那些鄰居是不是都以同樣的態度閱讀陶詩也還是一個問題。就拿和陶淵明交誼甚好的劉遺民來說，作為虔誠的佛教徒和慧遠的追隨者，他對陶詩的觀感是不是一定符合以《論語》箋疏作為代表的六朝閱讀策略呢？歸根結底，我們所能做的，只是盡可能地重構永遠都不可能完美地重構的語境而已。

在這種意義上，阿什莫爾的論著解決了一些問題，也引導讀者提出更多的問題。《論語》對於陶淵明確實非常重要，但稱之為「唯一一部最重要的文本」尚有待商榷。為陶淵明劃分門派固然沒有意義，但是老莊，尤其是《莊子》，對陶詩具有巨大的影響。如果承認六朝哲學話語以混合與調和為特色，就更沒有必要諱言這一點；何況在一部屢屢把經學描述為具有「玄學風味」的論著裏面，對老莊基本上略而不談似乎是可以討論的做法。

如果我們意欲本著歷史主義精神來豐滿東晉閱讀文化的語境，我們首先應該提出的問題是，在東晉時代的物質文化和社會條件下，人們都有機會接觸到哪些書籍？回答這樣的問題，需要我們從各種文獻來源中尋找蛛絲馬跡，不僅蒐集關於書籍閱讀和鈔錄的片言隻語，而且連接起在文籍方面可能彼此互通有無的人物，重新拼湊起一幅文本流傳的版圖。譬如張湛的〈列子注序〉即為我們提供了西晉士流倉皇南渡之際私人藏書聚散的掠影，而劉裕北伐帶回一批「赤軸青紙」的書籍，想必對江南貴族的閱讀文化帶來了衝擊。接下來的問題是，對於六朝時期社會上層的文化精英來說，有哪些是最熟悉或者最重要的文本？這些文本當然包括「五經」和《論語》，也必然包括《老子》和《莊子》，也很可能包括百年之內至少翻譯了四次的《維摩詰經》。陶淵明的同時代人王恭曾說：「但使常得無事，痛飲酒，熟讀《離騷》，便可稱名士。」他還問弟弟王爽：「古詩中何詩為最？」王爽未及回答，王恭就說：「『所遇

無故物，焉得不速老？」此句為佳。」表明早期無名氏五言詩在這些人士中有一定的流行度，這在陶詩中也有明顯的反映。我們最後要問的，是具體到被顏延之稱為「心好異書」的詩人陶淵明自己，都在讀一些甚麼樣的書？除了《論語》、《老》、《莊》之外，陶淵明對「五經」應該是熟悉的，雖然他在詩裏對五經的應用基本上限於《詩經》而已。值得注意的是，陶集中唯一以讀書為題目的組詩並不是任何「聖賢書」，而是《山海經》以及《穆天子傳》。詩人在〈贈羊長史〉一詩中說：「得知千載外，正賴古人書。」在〈癸卯歲十二月作與從弟敬遠〉又說：「歷覽千載書，時時見遺烈。」這些「古人書」、「千載書」裏，應該還有包括《史記》、《漢書》在內的很多史傳，其中一些現在可能已經亡佚；不過，〈贈羊長史〉中對商山四皓殷勤致意，並引用繫於四皓名下的〈紫芝歌〉，可見其文本來源是皇甫謐的《高士傳》（或東漢圈稱的著作），而不是最早提到四皓卻沒有收錄所謂〈紫芝歌〉的《史記》、《漢書》。這裏更有意思的是，《高士傳》收錄了九十餘人，陶詩卻只關注其中的極少數，其選擇去取值得玩味。探索「陶淵明的書架」，可以讓我們窺測當時的思想文化、閱讀文化以及物質文化，也對陶詩提出一些新的問題，當然那將是另一部書的題目了。

田曉菲

哈佛大學東亞語言與文明學系