

# 近百年歐美《滄浪詩話》譯介與研究綜述

## A Review on the Translation and Introduction of *Canglang Shihua* in Europe and America within the Past Century

許明德 (Hui Ming Tak Ted) \*

### 一、前言

近年來，中國學界特別重視海外漢學的研究成果，因此，歸納海外嚴羽研究的篇章亦相繼湧現。先是王麗娜〈嚴羽《滄浪詩話》的外文譯著簡介〉，介紹了海外《滄浪詩話》的研究及譯著十種；<sup>1</sup> 曹東的《嚴羽研究》附入日人荒井健 (Arai Ken) 與德國京特·德邦 (Günther Debon) 有關《滄浪詩話》的評論的漢譯。<sup>2</sup> 後來任先大〈20世紀海外嚴羽研究述評〉以日本、德國與北美的研究者為切入點，集中介紹三地對《滄浪詩話》的研究成果。<sup>3</sup> 而柳倩月《詩心妙悟——嚴羽『滄浪詩話』新闡》則特闢一章討論海外的嚴羽接受史。<sup>4</sup>

上述篇章為研究海外對《滄浪詩話》的接受史奠下基礎，居功厥偉；唯亦時常有收集資料未備的情況。而且，以上論文始終以介紹為主，未有深入討論譯者的立場、譯本與研究方向的互動等問題。因此，本篇希望首先勾勒出西方所撰「中國文學史」中所建構的嚴羽形象，

以期釐清西方學界對嚴羽評價的改變及其關心的課題；從比對譯文來觀察譯者關注的重心如何影響他們的翻譯，歸結到《滄浪詩話》進入歐美以後對西方學界的影響。

### 二、西方所撰「中國文學史」中的嚴羽

對於西方學界有關嚴羽的記錄，一般學者都會追溯到1912年翟理斯 (Hubert A. Giles) 出版的《漢英詞典》(*A Chinese-English Dictionary*)。這本詞典在「滄」字底下收有「滄浪客」一條，並解釋為「a vagabond」(流浪者)；同時亦提醒讀者參見「儻」字條文(《漢英詞典》把「儻」字解釋為「A dissipated fellow」[被驅逐的人]或「an outcast」[被遺棄者])。<sup>5</sup> 不過，如果翻查詞典中的「嚴」字，便會發現當中其實並未有收入「嚴羽」一條。而「滄浪客」的解釋，針對的更可能是《孟子》或《楚辭》〈漁父〉所用「滄浪客」的意象。因此，嚴羽似乎仍未出現在西方所認識到的「中國文學史」中。<sup>6</sup>

\* 作者為香港中文大學中國語言及文學系碩士生。本文蒙香港中文大學張健教授指導，謹此致謝。

1 王麗娜，〈嚴羽《滄浪詩話》的外文譯著簡介〉，《文藝理論研究》1986. 2: 73-75。

2 曹東，〈嚴羽研究〉附錄收入了荒井健《滄浪詩話·解題》的中譯和某甲福所譯京特·德邦《滄浪詩話：中國詩學集》的序言，詳見曹東，《嚴羽研究》(北京：軍事文藝出版社，2002)，頁150-192。

3 任先大，〈20世紀海外嚴羽研究述評〉，《甘肅社會科學》2007. 4: 88-91。

4 柳倩月，《詩心妙悟——嚴羽『滄浪詩話』新闡》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009)，頁299-300。

5 H. A. Giles, *A Chinese-English Dictionary* (Taipei: Cheng Wen Publishing Company, 1967), p. 1433.

6 王麗娜、任先大均把介紹嚴羽到西方的情況，追溯到翟理斯的詞典，原因是在德邦的德文本《滄浪詩話·導言》中，曾經提及翟理斯的著作，並認為嚴羽所以用「滄浪」為詩話命題，採用的正是「流浪者」的意思。其實，翟理斯未必為了介紹嚴羽而立此詞條，德邦亦無意要把介紹嚴羽的源頭追到翟氏身上。任氏斷言「書中『滄浪客』一詞即指嚴羽」，未免失諸臆斷。

事實上，翟氏 1902 年所撰的《中國文學史》(*A History of Chinese Literature*) 在綜述宋代文學的部分，亦未有提及嚴羽和《滄浪詩話》。翟氏此書在歐美學界一直被認定為「第一部綜述中國文學史的著作」，<sup>7</sup> 然而，這部文學史卻並未有討論嚴羽的詩評。因此，真正讓西方學界認識嚴羽，實應歸功於 1922 年張彭春在《日咎》(*The Dial*) 雜誌 73 卷第 2 號對《滄浪詩話》中〈詩辨〉和〈詩法〉兩章的選譯。<sup>8</sup>

考慮到西方讀者未必對中國詩學傳統有太大認識，所以張彭春只選取了《滄浪詩話》中較具系統和牽涉中國作者較少的部分作翻譯。不過，後來張氏又應美國賓州匹茲堡研究所的要求，在 1929 年出版整部《滄浪詩話》的英譯本。<sup>9</sup> 可惜的是，張氏的譯本並沒有附上任何箋注，所以西方對嚴羽的研究並未因而展開。

### (一) 30 至 60 年代西方眼中的「嚴羽」

張彭春的譯本，讓西方認識到《滄浪詩話》的重要性，其中以 1929 年的譯本最值得關注，特別是書前附有美國文論家賓加恩 (J. E. Spingarn) 的序言。他把嚴羽與克羅齊 (Benedetto Croce) 相提並論，可以看出西方文論界對嚴羽的認識實始於與西方美學的比較之上。<sup>10</sup> 同時，這序言也反映了西方學者對嚴羽的主張其實存有一定誤解，特別是認為中國藝術獨立於哲學和宗教，比西方更早。事實上，嚴羽「以禪論詩」根本不足以反映中國藝術的獨立性；反之，他的比附應該納入佛教與文學相互影響的方向作考量。賓加恩依據張彭春的譯文作出這樣的判斷，是由於張彭春的譯文少有譯出嚴羽所用的禪學典故與說法，故賓氏以為嚴羽提出禪學與詩學的比

擬，反而說明兩者本來是獨立的學問。

賓氏對《滄浪詩話》的了解或有所偏差，但他仍然在這部譯文之上肯定了中國詩話的發展，並表明中國「8 世紀之前就預示了西方對藝術的現代概念」。<sup>11</sup> 這一種肯定，也可從 1931 年出版由馬休斯 (Robert H. Mathews) 主編的《中英字典》(*A Chinese-English Dictionary, Compiled for the China Inland Mission*) 出現了「嚴羽」詞條來加以引證。<sup>12</sup>

至於正式把嚴羽放到「中國文學史」的論述之中，似乎發生在 40 至 60 年代之間。這裏我們尤其關注君特·德邦《滄浪詩話：中國詩學集》所徵引的文學史論著。其中德國學者費佛樂 (Eugen Feifel) 於 1959 年翻譯長澤規矩也 (Nagasawa Kikuya) 《支那學術文藝史》(*Geschichte Der Chinesischen Literatur*) 對於嚴羽的評釋至為詳盡。這本書在「宋詞：文學批評」一節即提到嚴羽的《滄浪詩話》。<sup>13</sup> 除了介紹嚴羽借用佛家典範來分辨各朝詩歌的等第外，本書亦隱約觸及「詩法」和「考證」等部分。這個介紹主要有兩個重點：首先，把嚴羽及《滄浪詩話》放到詩話的傳統來討論，顯出其特有的系統性，並對此加以肯定。第二，簡介嚴羽的詩學內容，並點明嚴羽所倡導「詩歌本質」以精神層面為上，這種看法乃針對當時南宋學風而來。

這些論點在後來君特德邦 (Günther Debon) 的譯著中亦有加以發揮。有趣的是，長澤規矩也本來的論著，並沒有如此深入交代嚴羽詩論的內容。<sup>14</sup> 費佛樂的譯介可能加入一些個人的意見，而這些觀點正是西方世界早期接觸嚴羽最詳盡的評述，對於後來嚴羽研究的方向，也產生了指導的作用。

7 Chen Shou Yi, *Chinese Literature: A Historical Introduction* (New York: Ronald Press, 1961), p. viii.

8 Chang Peng Chun, "Discourse of Yen Yu Poetry," *The Dial*, Vol. 73, No. 2, (1922): 265-267.

9 Chang Peng Chun, *Tsang-lang Discourse on Poetry* (Pittsburgh: The Laboratory Press, 1929), pp. 1-10.

10 克羅齊 (1866-1952)，義大利的哲學家、文學批評家、歷史學家，他主張美純粹是「直覺」，美的藝術即直覺加上綜合的表現形式。他認為審美感受要通過直覺得到，直覺則透過心靈完成。克羅齊重視「直覺」和嚴羽倡導「妙悟」相似，是以賓加恩把兩人學說互相比較。有關克羅齊，詳可參朱光潛，《西方美學史》（北京：人民文學出版社，2002），頁 616-639。

11 Chang Peng Chun, *Tsang-lang Discourse on Poetry*, p. 1.

12 R. H. Mathews, *A Chinese-English Dictionary, Compiled for the China Inland Mission* (Shanghai: China Inland, 1931) p. 38.

13 Nagasawa Kikuya, übersetzt von Eugen Eifel, *Geschichte Der Chinesischen Literatur* (Hildesheim: G. Olms, 1967), p. 241.

14 日文原文可參照（日）長澤規矩也，《支那學術文藝史》（東京：三省堂，1938），頁 197。

至於 1961 年，紐約羅納德出版公司出版陳綬頤的《中國文學史論》(*Chinese Literature: A Historical Introduction*) 則反映了對嚴羽詩學的另一種看法。此書在「宋代文學：傳統詩歌」下交代了嚴羽的詩學觀，與費氏不同的是，此書對嚴羽的評價不高，特別認為「他不提在詩歌中如何表現詩人個人的思想感情，而只強調回到唐和前唐的模式，以此作為最好的完美標準，並以此完全抹殺了宋代詩歌的創造性」。<sup>15</sup>

陳綬頤點出嚴羽詩論上的缺憾，這種觀點卻沒有在歐美世界發展起來。特別是在德邦翻譯《滄浪詩話》以後，德邦的立足點幾乎成為整個歐美研究的重心。陳氏的評價在歐美研究中可謂曇花一現。可以說，70 年代以後，對於嚴羽的研究其實都是圍繞着德邦的介紹展開。

## (二) 70 年代君特·德邦的研究及其影響

1972 年，君特·德邦的譯著《滄浪詩話：中國詩學集》(*Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*) 是整個歐美學界研究《滄浪詩話》最重要的著作。尤其是他書前序言所清理的一系列問題：首先，德邦利用《福建通志》、朱東潤與譚正璧的研究勾勒了嚴羽的生平，並且把自己所參考各個《滄浪詩話》的版本羅列出來。<sup>16</sup> 這些精細的文獻整理，成為歐美學界研究嚴羽的基礎，故此有關嚴羽的生平和文獻等問題，沒有再在以後歐美學界的討論當中展開。

成為以後嚴羽研究的考慮重心的，是德邦在序言中所提的一系列問題：

中國人根據哪些觀點來評價他們的文學？這些標準在千百年以來隨著時間的推移或者受到某些思想流派的影响經歷了哪些變化？它們在多大程度上與我們的評價標準相符？我們曾臆想從中國詩歌裏發掘出一種志趣上的一致，能否找到這樣的證據呢？修辭上的異同有哪些標誌？關於文學的歷史分期又能得到什麼結論？<sup>17</sup>

以上可見德邦希望利用中國詩學批評傳統，來比照自身文學歷史發展。這種相互比較的前提，就是要歸納出中國文學批評的一種特性。因此，德邦最著重的是看出嚴羽與整個中國文學批評傳統的繼承關係。於是，他嘗試找出嚴羽如何借用其他文學批評著作的觀念：如認為江西詩派對禪的看法與嚴羽完全一致，把「韻學之旨」和司空圖〈與李生論詩書〉聯繫起來，或把「餘味」用法追溯到《文心雕龍》、《詩品》、《河嶽英靈集》、《二十四詩品》、《臨漢隱居詩話》和《白石道人詩話》等。<sup>18</sup>

其中，德邦特別着重《二十四詩品》與《滄浪詩話》的相通之處，尤其是嚴羽運用的「高、古、深、遠、長、雄渾、飄逸、悲壯、淒婉、優游不迫、沈著痛快」等術語，全都能從《二十四詩品》中找到相關的論述。因此，德邦提出了嚴羽繼承司空圖的論點。<sup>19</sup> 當然，從近期中國有關《二十四詩品》的真偽討論看來，德邦認為《滄浪詩話》繼承《二十四詩品》的想法或可商榷，但這個論點已成為歐美學界的公論。<sup>20</sup>

15 原文見 Chen Shou Yi, *Chinese Literature: A Historical Introduction*, p. 390。王麗娜的介紹已提及此書，並把相關部分譯出，詳可見王麗娜，〈嚴羽《滄浪詩話》的外文譯著簡介〉，《文藝理論研究》1986. 2: 73。

16 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1962), pp. 5-7, 52-53；中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁 157-158，190-192。

17 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, p. 1；中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁 155。

18 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, pp. 19-29；中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁 167-173。

19 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, pp. 123-127。

20 有關《二十四詩品》的真偽討論，詳可參張健〈《詩家一指》的產生時代與作者問題——兼論《二十四詩品》作者問題〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1995. 5（1995.9）：34-44；陳尚君、汪涌豪，〈司空圖《二十四詩品》辨偽〉，傅璇琮、許逸民主編，《中國古籍研究》第 1 卷（上海：上海古籍出版社，1996），頁 39-73。

爲了指出中國詩學傳統的特質，德邦同時勾勒出受《滄浪詩話》的影響，包括繼承與質疑嚴羽詩學的學派。德邦提及的繼承者有楊士弘、高棅、李攀龍、李夢陽、沈德潛、胡應麟、王士禎；反對者則有錢謙益、馮班、吳喬、趙執信。<sup>21</sup>

德邦既然把嚴羽每個論點都放到詩學傳統中，那麼《滄浪詩話》一直被肯定的超越性便很容易被抹煞。所以，德邦在序言中，刻意論述嚴羽如何突破中國詩學傳統的問題。德邦一方面描寫了南宋的詩壇蘇黃詩派的情況，以突顯嚴羽的創見，另一方面則把嚴羽最重要的創新，放在以「禪學」和「妙悟」論詩之上。他認爲嚴羽的精到在於把這種思想系統地整理出來，而且把這看法套用到盛唐詩，以訂定衡量詩歌的一套標準。<sup>22</sup>

德邦的影響，可從後來數部大型文學史的編纂看出。這類著作同時都把德邦的譯著列爲參考書。而且，書中有關嚴羽的部分，基本上都按照德邦所提出的幾個意見鋪展開來。最直接的是1986年由倪豪士（William Nienhauser Jr.）主編的《印第安那中國傳統文學手冊》（*The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*），因爲有關「滄浪詩話」一條的撰者即德邦本人。<sup>23</sup> 他的看法基本上與先前的研究一致，故此處不再重複。

另外，1994年由梅維恒（Victor Mair）主編的《哥倫比亞中國傳統文學論集》（*The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*）在「佛教文學」和「文學批評」兩章下都出現「嚴羽」的名字。<sup>24</sup> 而戴維（Dore J. Devy）所撰「文學批評」一章，肯定《滄浪詩話》的創新在於系統性地運用佛學來論詩。而他把〈詩辨〉所列

「九品」追溯到《二十四詩品》，對各章題旨的歸納，看法也與德邦的觀點一脈相承。<sup>25</sup>

除此以外，伊維德（Wilt Idema）、漢樂逸（Lloyd Haft）的《中國文學指南》（*A Guide to Chinese Literature*）也可看出德邦的影響。他們一方面指出嚴羽是少數有系統組織的詩話，另一方面則認爲嚴羽詩學乃針對宋詩「倡導以三世紀到唐代爲代表的『正統』詩學」，影響到後來明初詩壇發展。<sup>26</sup> 事實上，這些論點都可從德邦的研究看出。所以，自德邦的論著完成，西方文學史中的嚴羽研究已漸次定型，後來的學者大都是在德邦的基礎上研究《滄浪詩話》。

德邦的意見對於後來歐美的研究方向有很大影響，後來的研究者的基本思路也就沒有脫離德邦所問的三個問題：如何「承先」、如何「啓後」、如何「以禪論詩」。因此我們會看到幾個中國學者反覆討論的議題：嚴羽的詩作能否貫徹其詩學、「別材」意義的討論、版本流傳的問題等，都沒有成爲西方研究的重心。以下我們便探討其他歐美學人研究《滄浪詩話》的立足點和成果。

### （三）嚴羽研究的深化——以葉維廉、劉若愚、林理彰、卜松山、宇文所安為例

歐美的《滄浪詩話》研究，主要是以片言隻語的方式，討論嚴羽所用批評術語的來源。例如華裔學者陳世襄把嚴羽倡導的「興趣」，聯繫到《詩經》「興」的傳統之中，認爲他只是賦予「興」更神秘的色彩；<sup>27</sup> 余寶琳則把嚴羽放進「形象思維」的中國詩學傳統去討論，以展示嚴羽對司空圖的繼承。<sup>28</sup>

21 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, pp. 41-50; 中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁182-187。

22 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, p. 29; 中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁172。

23 William Nienhauser Jr. ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp. 788-790.

24 Victor Mair ed., *The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature* (New York: Columbia University Press, 1994), pp. 170, 935-938.

25 Ibid, 935-936.

26 Wilt Idema and Lloyd Haft, *A Guide to Chinese Literature* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1997), p. 156.

27 Chen Shih-Hsiang, "The Shih-ching: Its Generic Significance in Chinese History and Poetics," in Cyril Birch ed., *Studies in Chinese Literary Genres* (Berkeley: University of California Press, 1974), p. 19.

28 Pauline Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), p. 210.

70年代真正以嚴羽為研究對象的文章，主要有葉維廉的〈嚴羽與宋代詩論〉（“Yen Yu and the Poetic Theories in the Sung Dynasty”）。這篇文章圍繞著嚴羽「以禪喻詩」的獨創性展開，認為嚴羽在〈答吳景仙書〉曾經說「以禪喻詩」乃「是自家閉門鑿破此片田地，即非傍人籬壁、拾人涕唾得來者」，然而在江西詩派的詩論中可以看出，以禪論詩並不罕見。<sup>29</sup> 只有嚴羽所用的禪學術語，與江西詩派所談的禪學內涵不同，才能解釋嚴羽的創見。

葉維廉因而指出嚴羽的「悟」本質上與江西詩派的不同：江西詩派論禪，不但希望詩人多讀書，且能在寫作時自覺地隱藏徵引的痕跡，化用前人詩句；嚴羽所講求的則是透過讀書，最終達到不自覺的狀態，無須刻意思考「書」、「理」即能拈出詩句。<sup>30</sup> 葉氏認為，嚴羽詩學未必全然來自禪學，選取以「悟」來談詩更可能是受心學影響，因此他的文章最後特別論證嚴羽與理學家包恢的關係。

葉氏論點中，已經提到關於禪學「不立文字」的主張如何套用到詩學上的問題。從這方面著手處理《滄浪詩話》研究的，還有華裔學者劉若愚的《語言—悖論—詩學》（*Language - Paradox - Poetics*）當中，他特別提出一種「語言之悖論」：一方面強調語言的局限，認為它始終不可能透徹地反映真理與感情，一方面卻又認為不透過語言便無法接近真理。<sup>31</sup> 於是詩作為簡煉的文字形式，也自然陷入這種「悖論」當中，形成「詩學的悖論」。嚴羽的詩學便正正反映這種情態，因為他強調詩學不關涉邏輯，而是要表現文字以外無限的意義或興趣，

最好的詩甚至不能顯示出任何自覺的寫作痕跡。<sup>32</sup>

由此，劉氏認為嚴羽調和「妙悟」與「學」的方式，正在於提出「參詩」。「參詩」的本質不在於機械式地模仿前人，而在於形成對詩道的內在體驗，以致人能夠認識並創作出具有詩道的作品。劉氏最後勾勒出嚴羽的詩學對後來者的影響，並探討王若虛、張翥、王士禎等主張與嚴羽的關係。<sup>33</sup>

劉若愚對嚴羽的興趣，其實早在他1975年的著作《中國文學理論》（*Chinese Theories of Literature*）中反映出來。這本書把嚴羽放進「形上傳統的支派」討論，認為他的詩學對詩的定義實際出於否定的方式：否定它與邏輯、與理論的關係。因此所謂「入神」和「妙悟」，都是為了要表達一種不能言喻的感情。這理念也能歸於闡述「道」或詩道「模仿論」（mimesis）的傳統去看，而這個傳統正正可與象徵主義和現象學理論相比較。<sup>34</sup>

劉若愚結合整個中國文學理論角度處理嚴羽詩論，相對比較宏觀；至於他的學生林理彰（Richard John Lynn）則集中討論宋明兩代文論的繼承關係。林理彰的不少論文都牽涉到嚴羽的詩學，如他的博士論文《傳統與綜合：詩家與文論家王士禎》（*Tradition and Synthesis: Wang Shih-Chen as Poet and Critic*）、<sup>35</sup>〈宗與悟：王士禎的詩歌理論及其前身〉（“Orthodoxy and Enlightenment — Wang Shih Chen's Theory of Poetry and its Antecedent”）、<sup>36</sup>〈思考明代詩學理論之自覺的另一種方法〉（“Alternate Routes to Self-Realization in Ming Theories of Poetry”）<sup>37</sup>和〈中國詩學中才識與學習的對立：嚴羽及其後來的傳統〉（“The Talent Learning Polarity in Chinese Poetics: Yan Yu and the Later

29 Yip Wai-lim, “Yen Yu and the Poetic Theories in the Sung Dynasty,” *Tamkang Review*, vol. 2(1971): 183-200.

30 Ibid, p. 192.

31 James J. Y. Liu, *Language - Paradox - Poetics* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), pp. 3-4.

32 Ibid, p. 75.

33 Ibid, pp. 77-85.

34 (美) 劉若愚著，杜國清譯，《中國文學理論》（南京：江蘇教育出版社，2006），頁57-92。

35 Richard John Lynn, *Tradition and Synthesis: Wang Shih-Chen as Poet and Critic* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1985), pp. 1-233.

36 Richard John Lynn, “Orthodoxy and Enlightenment — Wang Shih Chen's Theory of Poetry and its Antecedent,” in Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 217-268.

37 Richard John Lynn, “Alternate Routes to Self-Realization in Ming Theories of Poetry,” in Bush and Murck ed., *Theories of the Arts in China* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 319-340.

Tradition” )。 <sup>38</sup>

從這幾篇文章看來，林理彰對嚴羽不乏批評。尤其是他早期的文章，認為《滄浪詩話》並沒有太多原創的詩論材料，只是彙集了宋代文人受禪學影響而產生的意見。而且「直覺認知」(intuitive cognition)、「直覺控制」(intuitive control)與「個人情感」(personal tone and mood)的相關討論較少，反而專注在技術層面上討論詩歌的語言運用。 <sup>39</sup>

林理彰後期對嚴羽的關注，在於明清二代《滄浪詩話》的接受史。他認為嚴羽的詩論中對「學」並不絕對否定，更沒有把「學」與「理」相提並論。仔細審視《滄浪詩話》，林理彰不但發現嚴羽也曾受新儒家影響，還進一步提出「詩」、「禪」既是類比，無須完全一致的看法。他也指出後來明代詩論家無論同意或反對嚴羽的看法，主要都建立在三個議題上：詩禪類比是否成立？取法盛唐詩是否合理？學習與仿倣是否領會詩道的方法？雖然後世詩論家有的誤解嚴羽的意思（如朱彝尊），有的則吸納嚴羽的原意（如李夢陽、胡應麟），但始終都是緣著嚴羽的觀念而發展。於是，誤解與修正嚴羽的觀點，便成為後來才識與學習的討論。 <sup>40</sup>

與早期相對，林理彰對《滄浪詩話》的評價似乎逐漸提高。近來他正重新翻譯《滄浪詩話》，雖然成果還未公布，但他註譯的〈詩辨〉已發表在梅維恒主編的《哥倫比亞中國傳統文學精選》(The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature)中。 <sup>41</sup> 下一節將會加以考慮他的譯文，此處不贅。

德國的嚴羽研究，在德邦完成他的翻譯以後，主要便落到他的學生卜松山(Karl-Heinz Pohl)身上。卜氏的研究重心基本上圍繞葉燮的《原詩》展開，所以提及《滄浪詩話》的部分，重心是要探討嚴羽如何作為葉燮

詩論的先行者。〈論葉燮的《原詩》及其詩歌理論〉吸納劉若愚的意見，點明嚴羽以禪喻詩的本質是「超驗—模仿」觀（即模仿超驗的道）。那麼，葉燮所謂「理」在這詩學前提下究竟有沒有意義，即成為卜氏所關心的課題。 <sup>42</sup>

卜氏指出嚴羽並非完全反對「理」，特別是他也同意詩人也須多讀書，背後觀點正是說明「理」應在詩的內在，而他所反對的是詩歌顯露論辯的痕跡。這個觀點其實和劉若愚相似，卜氏的創見在於指出詞、理、意、興四方面乃嚴羽評詩的重心，漢魏詩歌即因「詞理意興，無跡可求」（四個標準都存在而不顯露痕跡）而獲得肯定。而且卜氏也留意到嚴羽未嘗以「情」作為詩的要求。 <sup>43</sup>

卜氏除了吸收劉若愚的觀點，也採納了林理彰的看法，在〈死法與活法——中國文學與藝術中的法與無法的探討〉勾勒出明人如何把新儒學的精神實踐套用到嚴羽詩學中，從而倡導摹擬古人而熟悉詩學中的「法」（創作形式）。 <sup>44</sup>

如果說，卜松山的研究是從前人基礎建立出來，那麼宇文所安(Stephen Owen)的嚴羽研究則有意要開闢新論題。他的《中國文論：英譯與評論》(Chinese Literary Theory: English Translation with Criticism)不但選譯《滄浪詩話》，解釋了不少模糊不清的詩學術語，更從宋代詩學的整體發展去理解《滄浪詩話》的出現。他認為嚴羽鋪演的是一套「詩歌課程」(poetic curriculum)，並提出：

以禪喻詩的現象在嚴羽的時代就已經很常見了，但直到今天，它依然是學者津津樂道的話題，也是《滄浪詩話》最折磨人的最沒意思的方面。其實更有意思的地方是，嚴羽為了冒充禪宗大師的

38 Richard John Lynn, "The Talent Learning Polarity in Chinese Poetics: Yan Yu and the Later Tradition," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 5, No. 1 (1983): 157-184.

39 Richard John Lynn, *Tradition and Synthesis: Wang Shih-Chen as Poet and Critic*, pp. 52-63.

40 Richard John Lynn, "The Talent Learning Polarity in Chinese Poetics: Yan Yu and the Later Tradition," pp. 157-161.

41 Victor Mair ed., *The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature* (New York: Columbia University Press, 2000), pp. 52-57.

42 (德)卜松山著，劉慧儒、張國剛等譯，《與中國作跨文化對話》(北京：中華書局，2003)，頁173-174。

43 同上註，頁187-188。

44 同上註，頁154。

權威強調，對詩禪說作了獨特的引申。由此產生的風格是一個趣味問題。<sup>45</sup>

宇文所安要問的是：嚴羽如何利用禪理裝腔作勢說服讀者接受自己的理論。宇文認為，宋代的詩話背後瀰漫着對詩學發展的焦慮（走出興盛的唐代），於是嚴羽試圖提供屬於「技法詩學範疇」的提議，讓讀者透過這種技巧來重振詩歌傳統。

宇文指出，嚴羽倡導作家回歸到盛唐詩傳統，明顯背離了儒家對詩歌能超越時代的假設。另外，嚴羽雖然線性利用代代相傳的觀念來描繪中國詩學史，但這種假設與儒家（按：即韓愈所倡道統）和佛家也不相同，因為它的正統觀假設在詩歌史上曾有一「極致」的時刻，而非追到根源之上。<sup>46</sup>

宇文留意到「標舉盛唐詩為正統」對儒家、佛學的背離，有一定創見。西方論文中闡明宋人對繼承唐詩產生焦慮的，主要有薩進德（Stuart Sargent）〈後來居上？宋代詩人與唐詩〉（“Can Latecomers Get There First? Sung Poets and T'ang Poetry”）<sup>47</sup> 和齊皎瀚（Jonathan Chaves）〈非詩之道：宋代的經驗詩學〉（“Not the Way of Poetry: The Poetics of Experience in the Sung Dynasty”）<sup>48</sup>。然而兩文最終只是試圖概括出宋詩的特色和面對唐詩傳統的策略。宇文在此更進一步，重新從宋代詩學背景去理解嚴羽「以禪論詩」背後的詮釋策略，提出其叛逆傳統儒學的觀點，充滿啟發性。

而且，宇文也分析出「以禪喻詩」的三個層次：首先，禪宗與詩家修練過程相似，目標同是要達到直覺式思考的境界；第二，禪悟與詩悟的狀態相似，都是對世界或詩學有透徹的理解；第三，詩與禪的本質一致，即

聯繫到文字以外更根本的精神。<sup>49</sup> 這裡系統地整理了中西學者對「以禪論詩」不同層面的解釋，也有利於後來者研究《滄浪詩話》的詩學內涵。

從以上歐美學者的論著，可以看出西方的研究方法與中國的差別。歐美學者處理嚴羽詩學的方式主要有二：第一，歸納承傳的關係。我們可以看到不同學者雖然有不同的研究重心，但都會以其特有觀點去構建出不同的知識系譜，並把嚴羽置入其中的脈絡。<sup>50</sup> 中國學者容或有同類研究，然而其中處理多集中在拿取一書作參照點，鮮有從整個詩學傳統去理解嚴羽。

第二，清理術語的觀念史。這點看來雖與中國傳統的訓詁工作十分相似，但歐美學者並非單純整理字義，其思路實多集中在術語與理論的關係。他們不會先假設運用相同術語的文論有同樣意義，反而會以這些文論作參照點，去確定當中不同的內涵。因此，西方論者追述意義的方式，大多歸於文本內部考量。

礙於篇幅關係，以上僅以數個學者為例，說明西方的學術專長。最後，本文亦希望介紹其他的研究論著：1992年，義大利學者蓮達（D'Argenio Linda）出版了《滄浪詩話：作為創作過程的禪的隱喻·對宋代中期文學的反思》（*Canglang Shihua: una metafora Chan del processo creativo. Riflessioni sulla letteratura in epoca Song*）。可惜筆者未能找到原著，故只好從略。另外1996年，美國德州大學的陳瑞山以《滄浪詩話英譯及註釋》（*An Annotated Translation of Yan Yu's "Canglang Shihua": An Early Thirteenth-Century Chinese Poetry Manual*）為題撰寫其博士論文，全書英譯及註解了整部《滄浪詩話》。

45（美）宇文所安著，王柏華、陶慶梅譯，《中國文論：英譯與評論》（上海：上海社會科學院出版社，2003），頁431-432。

46 同上註，頁435-438。

47 Stuart Sargent, "Can Latecomers Get There First? Sung Poets and T'ang Poetry," *Chinese Literature: Essays, Articles and Reviews*, vol. 4, no. 2 (1982): 165-198.

48 Jonathan Chaves, "Not the Way of Poetry: The Poetics of Experience in the Sung Dynasty," *Chinese Literature: Essays, Articles and Reviews*, vol. 4, no. 2 (1982): 199-212.

49（美）宇文所安著，王柏華、陶慶梅譯，《中國文論：英譯與評論》，頁443。

50 即使文章中未有明確指出繼承，也能從相關著作中歸納出關係。如上文未提及的美國華裔學者葉嘉瑩，她在《王國維及其文學批評》中認為嚴羽的「妙悟」指的是興發感動的力量，並認為王國維對此有所繼承。她同時在《漢魏六朝詩講錄》對鍾嶸《詩品》中的「興」解釋為興發感動的力量，可見當中即以「興發感動」串聯出「鍾嶸—嚴羽—王國維」的脈絡。

#### (四)《詩人玉屑》在西方的翻譯與研究

德譯《滄浪詩話》中，序言的結尾曾有這樣一段說明：

直到本書排印時，筆者才見到郭紹虞著的《滄浪詩話校釋》（北京，1961 年版），這部著作實現了我們在 194 頁所表達的願望，即將《滄浪詩話》的傳統版本與《詩人玉屑》中的版本進行比較。遺憾的是，我們現在在後面的翻譯及注釋中已經無法顧及這部著作了。<sup>51</sup>

德邦雖然沒有參考《詩人玉屑》的版本，但卻留意到《滄浪詩話》曾經編入魏慶之的《詩人玉屑》中。1983 年，德國學者克洛普斯克（V. Klöpsch）出版的譯著《詩人玉屑：中國文論中古人視野下的世界與建構》（*Die Jadesplitter der Dichter: die Welt der Dichtung in der Sicht eines Klassikers der chinesischen Literaturkritik*）即補充了歐美學界對《詩人玉屑》的認識。由於筆者未能收集到該書材料，所以只知道書前附有譯者的序言，書中亦附有注解說明該書內容。

除此以外，美國威斯康辛大學亦有從事《詩人玉屑》的研究論著。1976 年，費威廉（Craig W. Fisk）便以《中世紀中國與西方文學的正式主題：模仿、互文性、象喻與強調》（*Formal Themes in Medieval Chinese and Modern Western Literary History: Mimesis, Intertextuality, Figurativeness and Foregrounding*）為題，撰寫自己的博士論文。<sup>52</sup> 這論文所探研的主題正正圍繞《詩人玉屑》的內容而展開，不但認為《詩人玉屑》解釋了宋代文論最主要的術語與概念，而且指出魏慶之集合不同文論的目的，是爲了讓讀者確認各個意見的可信程度。

歐美學者有關《詩人玉屑》的研究爲數不多，相關討論還未充分發展起來。因此，以上論著代表了現時《詩人玉屑》在西方的翻譯與研究成果，當中討論雖未必集中到嚴羽身上，這裏仍聊備一說，以便查考。

### 三、從翻譯比較重探研究方法之不同

歐美學者的《滄浪詩話》研究，雖然相似的意見不少，但實際亦存有很多分歧：譬如說，嚴羽與儒家理學的關係屬繼承抑或打破，學者從不同觀點即得出不同結論。但由於研究核心的不同，我們未必可以綜合比較這些意見。因此本文希望能從各家譯本中去發掘譯者的立場，看出譯文與研究的關係。

林理彰在劉若愚《語言—悖論—詩學》的注曾經特別提到：劉氏對〈詩辨〉的英譯在本書與《中國文學理論》並不相同。<sup>53</sup> 從譯文比較可知，劉氏翻譯的不同，直接反映自己研究方向的不同。<sup>54</sup> 因此，如何翻譯不但最直接反映論者對批評術語的理解，也展現譯者爲了遷就研究方向而作出取捨，採納與自己研究相關的意義而摒棄其他涵義。下列所比較的譯本主要採納以上提過的五個譯本，包括張彭春、德邦、<sup>55</sup> 林理彰、陳瑞山、宇文所安，亦會旁及其他學者的譯文。

#### (一)「不可湊泊」的詩學特質

劉若愚曾在《中國文學理論》批評其他學者對「不可湊泊」的翻譯：

我將「不可湊泊」譯為“cannot pieced together”，與前人的翻譯不同：“cannot be considered or diluted”（陳世驥，II，第 138 頁）；“unfassbar”

51 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, p. 55；中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁 192。

52 Craig William Fisk, *Formal Themes in Medieval Chinese and Modern Western Literary History: Mimesis, Intertextuality, Figurativeness and Foregrounding*, (Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin, 1976), pp. 1-242.

53 James J. Y. Liu, *Language — Paradox — Poetics*, p. 154.

54 劉若愚的調整如下：以「commune with」代替「identify with it」來翻譯「參詩」，這是由於《語言—悖論—詩學》正正要重新查考「參」的意義，最重要的是劉氏希望指出「參」本身不是僅僅能使人「認識」詩道，而是真的能與詩道「溝通」甚至與詩道「合而爲一」。

55 爲方便與其他學者比較，本文以下將會列出德邦譯文的英譯。

(岡特·德本 [Günther Debon], 第 61 頁); “free from blocking” (林理彰 [Richard Lynn], 第 54 頁); “unblurred and unblocked” (葉維廉, 第 191 頁), 以及 “unable to be converged” (涂經貽, I, 第 6 頁)。<sup>56</sup>

從如何翻譯「不可湊泊」, 可以看到諸家所推想的嚴羽心中的詩有不同的特質: 劉若愚既然指出「湊泊」應當是一個詞, 便不應如其他譯者解成並列短語。於是劉若愚在這裏的解釋傾向於把它解作「聚合」。我們可以從劉若愚把嚴羽詩話放到「形而上」的傳統去推想, 他著意要研究的是嚴羽對詩道超越性的執著。因此, 作「聚合」解即能說明詩的妙處不可能落實到一種確切的定義, 也就證明詩與「形而上」的道有相似之處。

劉若愚從這個出發點總括道:「嚴羽對詩的概念不是技巧論, 不是實用論, 也不是原始主義的表現論。」<sup>57</sup> 如上所述, 宇文所安特別強調《滄浪詩話》技巧論的部分。如此一來, 他如何翻譯便成為可以比較的課題。以下即列出各學者的譯法:

|       | 「不可湊泊」                              | 「妙悟」                       |
|-------|-------------------------------------|----------------------------|
| 張彭春   | Clear and transparent               | Spiritual intuition        |
| 君特·德邦 | They are uncomprehensible           | Inspiration; enlightenment |
| 林理彰   | Free from blocking <sup>58</sup>    | Marvelous enlightenment    |
| 陳瑞山   | Never be approached and grasped     | Miraculous awakening       |
| 宇文所安  | Never be quite fixed and determined | Enlightenment              |

其他學者, 諸如林理彰、德邦和葉維廉等, 都把這句理解成「清澈透明」或「不可遮擋」的意思, 這種

誤解可能是受前一句「透徹玲瓏」的影響, 以為二句同義。當然, 葉維廉、林理彰關心的都是書、理與詩道的關係, 因此他們大抵也特別關注詩中妙處是否會清澈可見的問題。

宇文所安所譯與前所述的全然不同, 當作「不能落實與推斷」, 如果詩的妙處並不固定, 那麼如何從技巧論的角度去分析《滄浪詩話》呢? 宇文的分析似乎側重在嚴羽與江西詩派的意見分歧, 只是說明嚴羽在此提出了一種不可企及的「詩性」(poetics), 而「詩性」則存在於詩歌的文字之外。<sup>59</sup> 如果「詩性」獨立而又不固定, 那麼把握「詩性」的方式——「妙悟」的意義就值得重新考慮。

「妙悟」在宇文眼中有不同的意思, 但他的翻譯大抵把「悟」等同於「啓蒙」, 是「知」(knowing) 與「是」(being) 的統一。詩人「知道」自己活在詩歌衰落的時代, 但通過「悟」即能夠超過歷史的鴻溝, 回到盛唐這個崇尚的目標之中。<sup>60</sup> 於是, 我們要問的是: 一旦經歷某種特殊的醒覺(悟), 便可以理解到超越文字(不落言詮)的「詩性」。那麼, 我們是否仍然會把「詩性」看成一種不固定的觀念? 宇文的觀點似乎出現了某種矛盾。

相對而言, 林理彰雖也把「悟」譯作「啓蒙」, 但這「啓蒙」的內容與宇文所安所言並不一致。林理彰翻譯時刻意標注:「完美的詩作取決於自發性, 作者嚴羽借用佛家禪學術語, 來描繪詩學的啓蒙。」<sup>61</sup> 林理彰的翻譯之中, 一直強調嚴羽如何借用禪語論詩。而他的研究則非常質疑嚴羽的原創性, 同時認為詩、禪關係只屬類比, 所以林理彰總究認為「悟」的內涵與禪宗的「悟」並不一樣。<sup>62</sup>

56 (美) 劉若愚著, 杜國清譯, 《中國文學理論》, 頁 58。

57 同上註, 頁 59。

58 林理彰在《哥倫比亞中國傳統文學精選》中的譯本略去此句, 故以上翻譯取自〈宗與悟: 王士禛的詩歌理論及其前身〉。

59 (美) 宇文所安著, 王柏華、陶慶梅譯, 《中國文論: 英譯與評論》, 頁 431-432。

60 同上註, 頁 436-438。

61 Richard John Lynn, “Orthodoxy and Enlightenment — Wang Shih Chen’s Theory of Poetry and Its Antecedent,” in Theodore de Bary ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 220-221.

62 Victor Mair ed., *The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, p. 53.

「妙悟」在張彭春的譯文中似乎帶有另一種涵義：「妙」是超越描述的細緻的思維方式，「悟」則表示感知的直覺，代表某些潛藏在詩人身上細緻的直覺，而這種直覺予人創作的的能力。不過，我們要問的是：如果「妙悟」就是「直覺」，那末漢、魏的「不假悟」究竟如何理解呢？張彭春在翻譯「不假悟」似乎完全曲解原文的意思，「假」原文當為動詞，即「憑借」的意思，但張氏最終譯為「其直覺並不是虛假」(its Intuition is not false)，<sup>63</sup>這明顯失卻嚴氏原意。

德邦直接以德文「頓悟」來對譯嚴羽的看法，這個詞也可解作靈感或啓蒙。西方文學理論特重靈感的闡發，因此德邦用靈感來解釋「悟」，可謂抓住「悟」的部分特點。不過，這仍然解釋不了「不假悟」的意義，因為嚴羽眼中的漢、魏詩人似乎也不應該是不依靠靈感的人。至於啓蒙的意義，事實上與陳瑞山把它翻譯為「奇妙的喚醒」有點相似，都在說明「悟」的本質潛藏在詩人的內在。

其實，如果仔細考慮這種特質，就會發現「悟」與「自覺」有關。沒有自覺留意到自己內在的創作意識，不代表不能創作出好的作品。這樣便能好好解釋漢魏詩人「不假悟」的說法，但究竟怎樣理解「悟」，西方學者的定義始終仍放到較寬泛的層面解釋，成為在不同研究方向有不同意義的詞彙。

## (二)「興趣」——《滄浪詩話》中「吟詠情性」的地位

《滄浪詩話》中另一個令人關注的術語是「興趣」。「興趣」一詞的解釋，歷來分歧不少。這個詞語兩見於〈詩辨〉篇，一次作為盛唐詩歌的特點，另一次則作為五種「詩法」的其中一種。以下我們先看看各家如何翻譯「法」和「興趣」：

|     | 「法」                             | 「興趣」                    |
|-----|---------------------------------|-------------------------|
| 張彭春 | Elements in structure of poetry | Inspired mood; Interest |

|       |                                 |                              |
|-------|---------------------------------|------------------------------|
| 君特·德邦 | Principles                      | Mood and inspiration         |
| 林理彰   | Aspects to the Dharma of poetry | Inspired feelings            |
| 陳瑞山   | Principles                      | Inspiration and its interest |
| 宇文所安  | Rules                           | Stirring and excitement      |

「興趣」既然出現在五法之中，現在讓我們先去了解一下「法」的譯文。五家對「法」的翻譯各有不同：張彭春視為形成的元素；德邦與陳瑞山認為這裏泛指原則；林理彰認為這裏要附會禪宗的「法」(範式)；宇文所安則表示此五法將詩分成五個方面，而非法則。五種譯法並不相似，可看出理解古人分類立場的困難。但從以上討論，我們至少能把「興趣」看成一種可以構成詩的元素。

雖然各家對「法」的理解不統一，但張彭春與林理彰對於「興趣」的譯法反而十分相似，都是把「興」作動詞解為「感發」，把「趣」解作「情緒」。這個解釋背後了結合中國詩學傳統〈詩大序〉和《詩品》中的「興」來解釋「興趣」。假如「興」可追溯到《詩品》，則「趣」也就可借《詩品》來譯作「情緒」。

上一節曾經提過，西方學者的研究特別關注《滄浪詩話》與「吟詠情性」的關係。卜松山認為嚴羽詩學中鮮有提到「情性」，但假如「興趣」本身即為「情性」或「情性」的一種，則其實嚴羽對「情性」十分重視，甚至把它當作盛唐詩的一種特質來看。如是者，「情性」在嚴羽詩學佔的地位反而極高，卜松山似乎忽略了這一點。劉若愚《中國文學理論》說：「『興趣』可譯為『inspired』或『inspired feeling』，似乎是指詩人之觀照自然所引起的一種難以言喻的感覺或情緒。」<sup>64</sup>正好說明對「興趣」的一種理解。

陳瑞山把整個詞語譯為「啓發與趣味」，大抵把「興趣」解釋成由啓發而得的情感。這些解釋主要從創作者角度立論。不過，宇文所安的譯法則與前面幾位學者不

63 Chang Peng Chun, "Discourse of Yen Yu Poetry," *The Dial*, Vol. 73, No. 2 (1922): 265.

64 (美)劉若愚著，杜國清譯，《中國文學理論》，頁57。

同，他把「興趣」一詞當作並列短語解釋，指明「從讀者的角度談文本的特質就是『興趣』：它是一種感染力，它激活了文本，同時抓住了讀者。」<sup>65</sup> 宇文把整個「興趣」的討論移向讀者反應中，認為「興趣」本身並非針對創作過程而立的術語。

從「興趣」的討論，我們可以重新考慮嚴羽對「吟詠情性」的觀點，是否即如卜松山所云，是書中未有闡發的概念。抑或嚴羽不斷對「情性」給予很高評價，卻因為解讀詩學術語的困難，而導致後來研究者的誤解。這個問題仍然值得深思。

限於篇幅，這篇文章無法處理更多詩學術語。但從以上比對「妙悟」、「興趣」等字眼的譯文，我們可以看到歐美學界並未在每一個術語的定義上得到共識。反而，各家的立場與研究方向都導致譯文出現若干差異。因此從這角度重新勘察西方學界的嚴羽研究，或能看出一些以往未嘗觸及的課題。

#### 四、結語：嚴羽與世界文學

回歸到歐美學界研究《滄浪詩話》的目的，我們可以知道西方學人致力建立中國詩學的歷史軌跡，背後的原因大多是用以參照本國的文學發展。正如本文所引德邦的一系列疑問，最終都能歸結到與德國文學的對照之上。因此，從德邦的序言裏，可以看到他竭力嘗試在討論嚴羽的主張時，摻雜西方文人的意念，例如稱引塞克爾（D. Seckel）對禪宗書畫的評論、施泰戈爾（E. Staiger）所稱述的抒情詩歌等。<sup>66</sup>

如果說，第二、第三節所觸及的研究和譯本都屬於歐美漢學的研究成果，那麼，嚴羽研究似乎也應該能走進比較文學的研究視閥中。陳瑞山的《滄浪詩話英譯及註釋》便提到：

張彭春的四頁譯文，與賓加恩的「序言」，後來由研究所在1929年於匹茲堡出版。這段時間，恰巧就是著名意象派詩人如龐德（Erza Pound）、洛威爾（Amy Lowell）、威廉斯（William Carlos Williams）等活躍於《日晷》雜誌的時候。有趣的是，意象派所倡導的詩學特質，即如簡潔和直接的主張，就是嚴羽詩論中的主要考量。<sup>67</sup>

陳氏指出張彭春的譯介，或許是啟發意象派創作的主因。德邦也曾約略談及龐德與嚴羽的關係。以上似乎說明嚴羽詩學曾經牽動世界文壇的發展。這個構想固然是比較簡略的推測，然而，我們也由此看到，嚴羽研究著實有賦予世界文學發展動力的可能性。反過來說，世界文學視野是否也能為嚴羽研究注入新的動力呢？《滄浪詩話》研究應以怎樣的形式與世界文學對話呢？

任先大曾經批評德邦未有「從跨文化的角度將嚴羽詩論與德國文論進行比較研究」。<sup>68</sup> 不過，假如從歐美現有的研究看來，德邦所觸及本土論者已算較多。相對而言，歐美學者很少會就嚴羽的詩學理論與其他西方著作的美學觀進行比較。反之，這種傾向在中國非常普遍，<sup>69</sup> 究竟這種比較是否能為嚴羽研究帶來積極的意義？這個課題似乎觸及嚴羽研究的未來發展，實在值得當前研究者多加考慮。

65 (美) 宇文所安著，王柏華、陶慶梅譯，《中國文論：英譯與評論》，頁439。

66 Günther Debon, *Ts'ang-Lang's Gespräche über die Dichtung: Ein Beitrag zur Chinesischen Poetik*, p. 35, 39; 中譯本可參見曹東，《嚴羽研究》，頁176、180。

67 Chen Rui Shan, *An Annotated Translation of Yan Yu's "Canglang Shihua"*, pp. 2-3.

68 任先大，〈20世紀海外嚴羽研究述評〉，《甘肅社會科學》2007.4: 90。

69 中國有不少論著，以比較嚴羽詩學與外國文論為題，以下僅列數例：韓湖初，〈康德和嚴羽美學思想比較〉，《華南師範大學學報（社科版）》1988.1: 89-95；袁貴遠，〈詩：嚴羽與布德雷對話〉，《貴州社會科學》1990.8: 50-53；陳偉軍，〈嚴羽、克羅齊詩學思想比較論〉，《首都師範大學學報（社科版）》1999.6: 63-69。