

由「宇宙詩」想「宇宙人」 ——從孔子與巴士卡爾的名句談起

鄭毓瑜*

〔摘要〕

本文藉由梁宗岱〈說「逝者如斯夫」〉所提及的孔子「逝者如斯夫，不舍晝夜」，以及巴士卡爾（Blaise Pascal）「這無窮的空間底永恆的靜使我悚慄」兩句詩，討論其中牽涉的「宇宙詩」（cosmic poetry）以及相關的「宇宙人」（cosmic person）議題。尤其1919年以降，在第一次世戰後反啟蒙、反科學理性的風潮中，透過宗白華、梁宗岱詮釋孔子「逝者如斯」，梁宗岱、梵樂希（Paul Valéry）論辯巴士卡爾「永恆的靜」，凸顯感情、直覺不只對於詩人人格養成上是必要的，感情、直覺的體驗尤為突破機械論、物質科學而重新認識宇宙之必要，同時，這個新宇宙觀或人生觀也正是詩人感情的「理智」及其實現的所在。

關鍵詞：宇宙詩、宇宙人、梵樂希、梁宗岱、巴士卡爾、孔子

* 國立臺灣大學講座教授、中央研究院院士。

一、「宇宙詩」：問題的開端

梁宗岱（1903-1983）於 1935 年初寫成的〈說「逝者如斯夫」〉¹一文，其實要追溯到八年前的一個疑問；1927 年朱光潛（1897-1986）自英國來到巴黎，梁宗岱回憶兩人閒談中，提及中國是否有「（具）宇宙精神或宇宙觀的詩（cosmic poetry）」？當時想到的例子，就有孔子所說「逝者如斯夫，不舍晝夜」，可以證明中國詩不僅拘束於現實生活，也具有宇宙意識。²但是八年的時間，有機會讓梁宗岱聯想起足與「逝者如斯」並比的另一名句，也讓一個問題衍生出新的方向。

梁宗岱所聯想的是巴士卡爾³（Blaise Pascal，1623-1662）名句「這無窮的空間底永恆的靜使我悚慄」，同時透過梵樂希（Paul Valéry，1871-1945）精深的散文〈永恆的靜辨〉的詮釋，認為這一句話如同一首絕妙好詩。所謂〈永恆的靜辨〉，其實可以說是前後寫成的兩篇文章，1923 年梵樂希於《週刊雜誌》（*la revue Hebdomadaire, 32 e année, tome VII, n° 28*）「巴士卡爾三百周年」專輯，發表“Variation sur une pensée”，1930 年又增添作者自注，以“Variation sur une « Pensée », annotée par l’ auteur”印刷成冊，1937 年改以〈正文〉在右、〈作者注釋〉在左的雙文本方式，⁴收錄於自己作品集中的雜文卷。⁵梁宗岱提到梵樂希自己為〈永

¹ 梁宗岱：〈說「逝者如斯夫」〉，《詩與真二集》，收入《梁宗岱文集》（北京：中央編譯出版社，2003 年）第 2 卷，頁 124-127。

² 梁宗岱文章中常常出現以「宇宙底（的）」開頭的用語，如「宇宙底隱秘」、「宇宙間底脈搏」、「宇宙底生命」、「宇宙底精神」、「宇宙底大靈」等，最早使用「宇宙意識」一詞出現在 1934 年所寫的〈李白與哥德〉一文。梁宗岱認為李白與哥德的共通點正是在「宇宙意識」上，即是他們對於「大自然的感覺與詮釋」；尤其是如何由日月星辰、山川草木看出或默識「紛紜萬象（對於他）只是一體」；如同一杓水反映出整個星空雲影，一首或一行詩就展示出一個深邃又親切的宇宙。參見梁宗岱：〈李白與哥德〉，《詩與真二集》，頁 101-107。

³ 梁宗岱或譯為巴士加爾、柏士加爾，見梁宗岱：〈文壇往哪裡去〉，《詩與真》，收入《梁宗岱文集》第 2 卷，頁 54、56。

⁴ 下文將以〈正文〉（Texte），指稱 1923 年原文，以〈作者注釋〉（Notes），指稱 1930 年增添的評註部分。

⁵ Paul Valéry, *Variation sur une « Pensée », annotée par l’auteur* (Liège: Editions du Balancier, 1930)，而雙文本形式則參見《保羅·梵樂希作品集》（*Œuvres de Paul Valéry*），G 卷中的《雜文集 II》（*Variété II, Paris : Éditions du Sagittaire, tome G, pp. 39-63, 1937*）。關於梵樂希這篇文章及其自註的相關資料，以及後文將引用的中文翻譯，皆出自潘怡帆博士譯：〈《雜文集》：〈變

恆的靜辨〉做注釋，顯然是看到 1930 年的版本。

原文標題“Variation sur une pensée”，直譯為「論一個思想的變化」，⁶梁宗岱則譯為「永恆的靜辨」，「永恆的靜」是為了聚焦此一名句，然而“Variation”，譯為「辨」，而非「變化」，則可能掩蓋了梵樂希文中的核心關懷。在〈正文〉中，特別提到人的認知與理解是一個無止盡的「變化」過程：

隨著時間的推移，這必然會從那熟悉、可能、合情合理之中引起某種（已經可感的）變化（variation），……就像人類已承認地球是有兩端的球體一樣，他們對宇宙的弧度和其他許多怪事感到習以為常。常規的逐步更改並非絕無可能的（甚至是大有可能的），這個常規不僅包含我們的觀念，還包括我們的某些立即反應。⁷

而在〈作者注釋〉部分也提及在哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473-1543）、克卜勒（Johannes Kepler, 1571-1630）、伽利略（Galileo Galilei, 1564-1642）之後，「地球之於天空變成微不足道之物，人類再也不是一切的中心」，人們必須通過修正後的望遠鏡與天文學重新凝望天空。⁸

正是以這個擾動慣習與重建安定的「變化」為必然，⁹關於宇宙的思想因此是動態轉變，而不只是並列分辨；梵樂希認為巴士卡爾既不滿足於遠古宗教狂熱者所嚮往的上天的和諧聲響，又不能接受哥白尼以來對象式的科學思維，但是又不提出他之所以背反於這些思想的理由，更看不出持續探尋的努力；梵樂希不解在過去與未來之間，巴士卡爾的天空，為什麼獨獨是永恆的寂靜，又為什麼知識的進步卻反而帶來顫動恐懼？

〈說「逝者如斯夫」〉當中，梁宗岱只有一句提及「（梵樂希）痛駁這思想無論真正的宗教家或純粹的科學家都不會有，卻也不能不承認它是一首完美的

化）（“Variation”）》，《中山人文學報》第 46 期（2019 年 1 月），頁 1-29。在寫作此文期間，感謝潘博士於法文資料與翻譯上提供許多寶貴意見，我十分珍惜有這樣的機緣進行討論，也從中獲益良多。

⁶ 參見梵樂希著，潘怡帆譯：《〈雜文集〉：〈變化〉（“Variation”）》，〈正文〉，頁 5 註解 1。

⁷ 同前註，〈正文〉，頁 25。

⁸ 同前註，〈作者注釋〉，頁 10。

⁹ 同前註，〈正文〉，頁 25；以及譯註 87，頁 25、27。

詩」，¹⁰即梵樂希在〈作者注釋〉中申明巴士卡爾此名句「是一首詩」，而「絕非是一個思想」，¹¹並嚴格區分「文學人」與「科學人」，¹²甚至認為這首完美無瑕的詩，背後的意圖不純粹、也不道德。¹³梁宗岱則說「這思想即使在客觀的真理上不能成立，如果對於作者當時的感覺不真切，或者這感覺不具有相當的普遍性，它決不能在讀者心靈裡喚起那麼深沉的回響」，¹⁴梁宗岱在此掀起「客觀真理」與「感覺」相對的問題，顯然對於巴士卡爾的理解有別於梵樂希，果然在同一年 10 月發表〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，¹⁵延續了關於詮釋角度的辯論。

梁宗岱絕對可以做為 1920 年代以來與梵樂希所代表的「純詩」派最親近的人物，那麼對於梵樂希雙文本所提出的種種質疑，不論是「詩」與「思想」的區別，意圖與文字表現的分裂甚至是對反，乃至於書寫本身如何是純粹與合乎道德，梁宗岱會如何回應？為什麼梁宗岱由孔子「逝者如斯夫」，沒有聯想起類似問題？梁宗岱從哪種角度去選譯巴士卡爾思想？在 1930、40 年代，這種關於「宇宙詩」的說法，又具有何種時代意義？

二、文本背後的手¹⁶

巴士卡爾是十七世紀法國著名數學家、物理學家與思想家，1623 年出生於法國克勒蒙費朗（Clermont-Ferrand）。天資穎悟，自幼即展現在數理幾何上的天分；不論是製造出運算自如的機器、重新討論圓錐曲線，或是進行真空實驗，都成為科學史上重要的研究與發明。三十歲以後，皈依「冉聖尼」教派（Jansénisme），進入修道院，為了反擊耶穌會，假托教長名義，以書信體裁寫成的《教長書簡》

¹⁰ 梁宗岱：〈說「逝者如斯夫」〉，頁 124。

¹¹ 參考梵樂希著，潘怡帆譯：〈《雜文集》：〈變化〉（“Variation”）〉，〈作者注釋〉，頁 6。

¹² 同前註，頁 16、18。

¹³ 同前註，頁 20。

¹⁴ 梁宗岱說法參見〈說「逝者如斯夫」〉，頁 125。

¹⁵ 梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，原刊於《大公報》1935 年 10 月 6 日，後收入梁宗岱著，劉志俠校注：《詩與真續編》（北京：中央編譯出版社，2006 年），頁 23-33。

¹⁶ 梵樂希認為巴士卡爾在此名句背後，刻意混淆真假以誘惑讀者，因此批評「我卻看見太多帕斯卡的手」；其實梵樂希的詮釋背後也偏持一種意圖，也藏著一雙手，參見梵樂希著，潘怡帆譯：〈《雜文集》：〈變化〉（“Variation”）〉，〈正文〉，頁 13，及譯註 37。

(*Lettres Provinciales*)，進行攻擊或辯護，結果大受歡迎。自 1658 年起，因病臥床，心思所及則手書或口授，這些尚未編輯的斷片，逝世後由親友分類整理，並於 1670 年刊行，即為著名的《隨想錄》(*Pensées*)。¹⁷

「這無窮的空間底永恆的靜使我悚慄」是《隨想錄》中單獨一則，梵樂希從最具體的詞性及其排列組合入手，而這也是梁宗岱唯一徵引梵樂希雙文本之處：

「永恆」和「無窮」都是「非思想」底象徵，它們底價值完全是感情的。它們只能影響某種感受性。巴士卡爾在這句話裡用這幾個功能相同的極適於詩（但僅適於詩）的字眼重疊起來：名詞和名詞，——「靜」與「空間」；形容詞與形容詞，——「永恆」加「無窮」；造成了一個完整系統底修詞意象：一個宇宙（L'image rhétorique d'un système complet en soi-même: un u-nivers）。然後把所有的人性、意識和恐怖推擠在煞尾那突如其來的「使我悚慄」幾個字上，烘托出一個在夜裡孤立沉思的人感到那無限的不仁的星空底壓迫的恐怖心情。¹⁸

梁宗岱的斷章，僅僅以詩意蔥蘢為解析目的，然而梵樂希透過這完美無瑕的修辭術，是為了批評其背後並不完美的對立、分裂。

梁宗岱的中譯正是遺漏了梵樂希對於巴士卡爾書寫意圖的批判。首先，為什麼這個句子是一首詩、而絕非一個思想？梁宗岱譯出此句的價值在於「感情的」或「某種感受性」，但是梵樂希卻批判巴士卡爾濫用「永恆」、「無窮」這些詞彙，只能激發：

¹⁷ 中譯或稱「隨想」、「沉思」、「冥想」、「思想」，如梁宗岱〈說「逝者如斯夫」〉中稱為《隨想錄》，孟祥森選譯巴斯卡《沉思錄》（臺北：水牛出版社，1970年），何兆武譯為《思想錄》（上海：世紀出版集團，2007年）。本文所引用則出自巴斯噶（Blaise Pascal）著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》（臺北：志文出版社，1985年），為求統一，正文中 Pascal 譯名皆採用梁宗岱所譯「巴士卡爾」，書名亦採用梁所譯「隨想錄」。又，此段所述巴士卡爾生平，乃參考梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，收入《詩與真續編》，頁 23-33；以及劉大悲：〈巴斯噶的生平及作品《冥想錄》〉，收於巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》，頁 1-25。

¹⁸ 引自梁宗岱：〈說「逝者如斯夫」〉，頁 124-125。

無能去想像的個人感覺。¹⁹

這「個人」感覺，不是一般談論的作者主觀性，而是作者刻意在作品中虛設的「自我感覺」；梵樂希在〈正文〉中提出這樣的警告，切莫混淆一個「做作品的真人」，和「作品假設的人」。²⁰正是透過完善的對稱安排，強化了廣袤、無限的「非人的（不仁的）」蒼穹，以及被擠壓的孤獨、恐懼、渺小的「我」，²¹梵樂希因此認為此詩句中的「宇宙／人」的關係，完全是修辭術所建立的詩意的象徵。

梵樂希凸顯詩人的意圖與修辭之間的差距以及危險。他認為發自內心的思想觀念可以如「詩」般自然流露的機會渺茫，因為詩人必須反覆練習，才能增加命中詩意的機會，還可能透過各種技法將溫和變得極端、稀少反成豐盈、局部化成普遍，因此「詩意不會存在，倘若它沒有被發明」。²²尤其是巴士卡爾，在《隨想錄》中反覆描述人的脆弱、無能與絕望，認為「人類的處境：無常、厭離、焦慮」、「人只是一個天生充滿錯誤的動物」、「人類必然是愚者」，並追問「人能做什麼」、「人會成為什麼」；²³但是，這句詩意十足的名句，卻「排除了一種徹底放棄的態度」，²⁴讓讀者以此矯飾造作為真情實感，混淆了詩藝與自然。

思想不能透過語言文字自然流露，與梵樂希自己對於語言的高度不信任有關；²⁵然而，為什麼詩意十足必定與放棄的態度相違背，為什麼脆弱的人不能好好鍛練修辭，而甚麼樣的修辭才算表達了真情實感，梵樂希都沒有解釋。他擴大批判書寫者藉由形象、節奏、數量等技法，若是為了引誘、說服、拉攏等商業、政治或宗教目的，都是手段施行中的「不純粹」或「不道德」因素。從「文學人」

¹⁹ 梵樂希著，潘怡帆譯：《〈雜文集〉：〈變化〉（“Variation”）》，〈作者注釋〉，頁 6。

²⁰ 同前註，〈正文〉，頁 13。

²¹ 同前註，〈作者注釋〉，頁 6，及譯註 6。

²² 此處說明參考同前註，〈作者注釋〉，頁 8；〈正文〉，頁 7；引文見〈作者注釋〉，頁 8。

²³ 分別引自巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第 61 則，頁 61；第 82 則，頁 70；第 127 則，頁 88，兩句追問出自第 390、第 394 則，頁 200、206。劉大悲的段落排序與編號根據英譯本 Louis Lafuma edited with an introduction, John Warrington translated, *Pensées: notes on religion and other subjects* (London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1960)，此處引文分見英譯本頁 22、28、40、107、111。

²⁴ 梵樂希著，潘怡帆譯：《〈雜文集〉：〈變化〉（“Variation”）》，〈正文〉，頁 11。

²⁵ 參考 Paul Valéry, “Poetry”, *The Forum*, April 1929, pp. 251-256。梵樂希以為詩人所使用的語言，是完全對反於「準確」的器具（the exact opposite of an instrument of precision）。

的角度，梵樂希不能忍受巴士卡爾的沉思僅僅為寫作派用，才智竟為惡念服務，²⁶而沒有帶給我們任何脫離虛無的建言。

梁宗岱其實是有機會參與這些論題的對話，因為〈說「逝者如斯夫」〉當中，提到了周作人（1885-1967）的〈論語小記〉。周作人從《論語》當中抽取自己喜歡的數則文字，而且是區分了「有（好）思想」與「有詩趣」的；「逝者如斯夫」屬於後者，周作人並不認為需要加上朱（熹）注所謂「道體」的說法。²⁷梁宗岱則認為孔子這句名言，不但有詩趣，而且是哲人偶然的嘆息，將川流這現象與宇宙間不息的「動」這普遍原理相結合，是含蘊著「宇宙意識」的一首詩。²⁸梁宗岱其實可以藉此反過來問梵樂希，為什麼一定要區分詩與思想？為什麼詩的修辭一定不能「純粹的」表達思想？透過修辭術或意圖的詮釋這一個途徑，會不會讓作者與批評者處於無數假造／重製的不一致的相互猜疑中？

當梵樂希向讀者揭露巴士卡爾的意圖，梵樂希如此詮釋巴士卡爾的意圖當然也應該被檢驗。梵樂希批評巴士卡爾透過詞性疊加（雙名詞與雙形容詞），製造不合理的寂靜與恐懼，理由是巴士卡爾既不同於宗教狂熱者對於上天和諧之音的信賴，也相反於科學人對於天體的觀測，這對於深研宗教與科學的巴士卡爾是直中要害；但是，梵樂希企圖透過遠古信徒的冥想、繼而是科學家的思考，來質疑巴士卡爾於歷來思想發展中的合法性，如此依賴「直線性」的發展，正暴露梵樂希自己說法的虛擬性，以及隨之而來可以被質疑的有效性。尤其是反覆提及「科學人」的想法：

科學人不帶任何象徵意義地觀測星辰整體。他把自己作為存在者的情緒感應完全排除在星體運行之外。他嘗試把自己當作機器來接收那些觀察結果並建構出公式與律法，最終致力以明確、堅定與自覺權力的表達來取代這些現象。²⁹

這裡以情緒感應的有／無，分別人對於天體的兩種回應，並且正面表述「科學人」的宇宙思想；很顯然梵樂希不但自認可以二分有情／無情兩種人，也因此偷渡了

²⁶ 梵樂希著，潘怡帆譯：《〈雜文集〉：〈變化〉（“Variation”）》，〈作者注釋〉，頁 18、20。

²⁷ 周作人：〈論語小記〉，《水星》第 1 卷第 4 期（1935 年 1 月），頁 61-64。

²⁸ 梁宗岱：〈說「逝者如斯夫」〉，頁 126。

²⁹ 梵樂希著，潘怡帆譯：《〈雜文集〉：〈變化〉（“Variation”）》，〈作者注釋〉，頁 16。

某種進化或進步的意識形態。

梵樂希以「心 (cœur)」來描述屬於自發的、急促的情感反應，最終可能會假想神祇以抵抗各式驚駭；另外一種屬於「精神 (esprit)」(或譯「心智」)，則顯得審慎、延遲、合乎條理且具備因應處境的認知，這種能耐可以對抗龐大壓力、持續尋找，等待另一種思想的到來。³⁰這另一種思考宇宙的方法，正是「對象 (原文 objet)」的思想，利用經過描繪、測度、定義與驗證的各個小系統，來看待對象物，最後加上一套邏輯，就能限制或預測這對象。³¹梵樂希因此斷言，我們的工作在於讓強烈的驚呆與感動：

重新貼近於我們感官所能熟悉的，我們行為所能達到的且相當貼近我們推理思考的。³²

梵樂希雖然接著強調所有習以為常的、合情合理的想法都會「變化」，這些常規的逐步更改是有可能且無止盡的進行；但是他終究選擇強為二分、且留在望遠鏡、天文學、對象化思考、邏輯推理所建構的新世界當中，沒有預測其他可能的變化，梵樂希沒有給出另一種變化。

梵樂希意欲抹消空虛、噁心、怯懦、無能的巴士卡爾的思想，認為那不是光亮的共鳴之所，也不存在於任何可以指認的太空裡；透過解構巴士卡爾，雙文本建構了新的價值判斷：現代人應該懸置所有對於自然之物的穿鑿附會，一心一意信賴「知識的進步」，梵樂希因此宣告，「永恆寂靜只是一個想像」！³³

三、「變化」的詮釋

梁宗岱不但讀過梵樂希的文章，1935年初寫成〈說「逝者如斯夫」〉之後，同年10月梁宗岱發表〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，³⁴就像是回應梵樂希的雙文本，梁宗岱透過六則中譯，也描述了自己想像的巴士卡爾。

³⁰ 同前註，〈正文〉，頁21、23、25。

³¹ 同前註，〈正文〉，頁25。

³² 同前註，頁25。

³³ 同前註，〈作者注釋〉，頁22。

³⁴ 梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，頁23-33。

如果說梵樂希是用「心」與「精神」來對比情感與（科學）推理，或者詩與思想的進展，在梁宗岱的選譯中，則重新分明巴士卡爾所說關於「精神」的兩種型態，以區別於梵樂希的說法；梵樂希將感情、想像歸諸於「心」，巴士卡爾是將感情、想像同樣包含在「精神（心智）」之中，「感情」也是心智的一種活動，和理性、原理推論沒有本質上的不同。重新看待「心」與「精神」二者的關係，是梁宗岱突破梵樂希二分法的關鍵。我們可以從梁宗岱所翻譯的第一則（也是最長的一則）就得到證明，其中所譯「頭腦」，即梵樂希所謂「精神（esprit）」：

幾何學的頭腦和精微的頭腦底差異（différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse）³⁵——

在於一個原理是可捉摸的，但和日常的習慣遠隔；……

但是在精微的頭腦裡，原理是在日常習慣裡和大家底眼前的；我們用不著轉過頭來或勉強自己，問題只是要有好眼色，……我們得有極清明的眼色去看見所有的原理，然後更有準確的頭腦，以免對那些已知的原理作謬誤的推論。³⁶

梁宗岱特別指出，這兩種傾向並非各自屬於兩個人或兩種屬性，而是「任何人都同具這兩種傾向」，只是強弱、隱顯不同而已。幾何學的頭腦是「邏輯的」，習於清楚的原理與推論程序，但是面對日常紛至沓來的問題，不可能只憑藉一種方法，必須具有「直覺的」精微頭腦的人才能即刻感到或看到「所有」的原理；³⁷幾何學家想透過定義和原理處理這些精微事物，但精微的頭腦是「一眼就把全事看透」，

³⁵ 巴士卡原文作“différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse”，引自 Léon Brunschvicg 在 1897 年編定的 *Pensées* (Paris: Brunschvicg, 1897)，頁 3，何兆武認為這是最精審的版本，見帕斯卡爾著，何兆武譯：《思想錄》，〈譯序〉，頁 5。梁宗岱將“esprit”譯為「頭腦」，劉大悲譯為「理解力」，本文統一採用潘怡帆翻譯為「精神」。劉大悲中譯參見巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》，第 910 則，頁 461。英譯參見 John Warrington translated, *Pensées: notes on religion and other subjects*, p. 264，英譯本依據 Louis Lafuma edited, *Oeuvres complètes de Blaise Pascal*（巴士卡爾全集）(Paris: Editions du Seuil, 1963)，原文亦同，見頁 576。

³⁶ 譯文引自梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，頁 27-28。

³⁷ 參見梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉的翻譯及註文，分見頁 28、29。

是「不聲不響、自然而然並且沒有規律」的進行。³⁸

這表示兩種頭腦都具有心智的理解力與判斷力，但是，幾何頭腦並不能看透精微的頭腦所達到的準確、清明；因為後者必須透過「情感」與「直覺」來完成。如底下這一則譯文：

那些習慣用情感來判斷的人絲毫不瞭解推論底事物，因為他們首先要一眼看破，而不習於尋求原則。反之，那習慣用原則來推論的，絲毫不了解情感底事物，因為只在那上面尋求原則而不能一眼看見。³⁹

梁宗岱提醒讀者這段文字的重點是，巴士卡爾之所謂「情感」，「並非一種非理性的官能」，而是「直覺」，那種「抓住物底統一與完整的直接視力」。⁴⁰梁宗岱採取了與梵樂希不同的理解角度，那些非依循公式、原則（規則）的「情感」，並不是「理性」的反面，而是與「理性」相偕共存；接納非公式、命題所規約的情感、直覺，才完全了生命的存有。用巴士卡爾自己的說法是：

人不但藉理性認識真理，也藉感情（原文為 *cœur*，心）認識真理。後者認識的是基本原理，理性雖欲駁斥這些原理，卻徒勞無益。……理性必須依賴感情和本能知識，……直覺（英譯本 *intuition*）認識基本原理，推論則產生命題，兩者都具有可靠性，只是方式不同而已。⁴¹

³⁸ 同前註，頁 28、29。

³⁹ 梁宗岱的譯文，出自梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，頁 30。劉大悲中譯參見巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》，第 915 則，頁 464。英譯參見 John Warrington translated, *Pensées: notes on religion and other subjects*, pp. 266-267.

⁴⁰ 引自梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，頁 30。

⁴¹ 引自巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第一編〈六、偉大性〉，總編號第 214 則，頁 118。英譯見 John Warrington translated, *Pensées: notes on religion and other subjects*, section 1, chapter 6 “Greatness”, No. 214, pp. 57-58。其中引文倒數第三、四句，劉大悲原譯作「直覺認識基本原理，命題則從基本原理推論而來」，依據英譯應是「直覺（*intuition*）認識基本原理，推論則產生命題」。但是，「直覺認識基本原理，推論則產生命題」這兩句，在 Léon Brunschvicg 與 Louis Lafuma 編輯的法文版，並沒有出現「直覺」這個詞，而是寫成「基本原則是被感受到的（*Les principes se sentent*），命題是歸納出來的（*les propositions se concluent*）」，分見各自版本頁 68 及 512。雖然沒有「直覺」一詞，就語意而言，與梁宗岱認為精微的頭腦

理性作用緩慢，須經太多的思考，須靠太多的原理、原則，所以往往陷入靜止狀態，或因原理、原則之不全而步入歧途。感情作用不是這樣，感情是立即發生的，而且即刻產生反應。因此，我們應信賴感情，否則它會永遠遊移不定。⁴²

人的形成非常巧妙，他沒有確切的真理原則，……但造成他錯誤的最可笑原因是感覺與理性的對立。⁴³

人只是一個天生充滿錯誤的存在，除了上帝的恩寵外，他與生俱來的錯誤是無法消除的。世上沒有東西向他顯示真理，一切都在騙他。真理的兩大來源——理性和感覺非但不真實而且相互欺騙。感覺以假象欺騙理性，又反過來被理性欺騙。⁴⁴

在這些引文中，巴士卡爾並不直接定義或推論真理，他討論的是認識真理的兩種方式、作用的快慢，以及造成錯誤的原由；而真理從未顯示出來，因為人不能解決這些游移不定、相互欺瞞與相互對立的兩種準確。

巴士卡爾坦承自己一生大多數時間從事抽象科學的研究，然而「發現這種科學不適用於人」，同時也發現我們不知如何研究人的問題，「人應有的知識不是在對自己的研究中發現」。⁴⁵在尋找人的過程中，巴士卡爾反覆強調，自然或自然科學的威勢，只會讓人感到不平衡、不可測、不可及的羞辱，⁴⁶人的可貴不出自於

可以透過直覺感受到原理(而非推論)，仍可相通。此處兩個法文版本之查核感謝潘怡帆博士。

⁴² 引自巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第一編〈前言〉，總編號第 7 則，頁 32。英譯見 John Warrington translated, *Pensées: notes on religion and other subjects*, section 1, A. "Foreword", No. 7, p. 3。其中「陷入靜止狀態」是理性，而不是人，依據英譯修改。

⁴³ 《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第一編〈二、空虛〉，總編號第 81 則，頁 69。英譯同前書，section 1, chapter 2 "Vanity", No. 81, p. 28.

⁴⁴ 同前註，總編號第 82 則，頁 70。英譯同前書，No. 82, p. 28。第一句依據英譯修改為「人只是一個天生充滿錯誤的存在(being)」，中譯原作「動物」。

⁴⁵ 《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第二編〈一、私人筆記〉，總編號第 756 則，頁 375。英譯同前書，section 2, chapter 1 "Personal Notes", No. 756, p. 212.

⁴⁶ 《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第一編〈十五、從人的認識到上帝的認識〉，總編號第 390 則，頁 198-200。英譯同前書，section 1, chapter 15 "Knowledge of Man to God", No. 390, pp. 105-107.

我們無法填滿的「時間和空間」，其實人的尊嚴，「全在思想」：⁴⁷

人是自然界最脆弱的東西——蘆葦；卻是有思想的蘆葦。……宇宙萬物雖能毀滅他，他卻仍然比毀滅者高貴，因為他自知死亡，也知道宇宙萬物都勝過他；但宇宙萬物對此卻一無所知。⁴⁸

從空間看，宇宙吞沒我，我只是一粒微塵；從思想看，我包含整個宇宙。⁴⁹

巴士卡爾不否認人的無能為力，不否認人的脆弱渺小，但是在廣袤宇宙間，能夠反身「自知」——而且不但覺察自身、也同時覺察自身與萬物之關係者，唯有人。

這說明人與他物不同，是無法被單一、準確、毫無矛盾的原理或公式所定義的「對象」。如果巴士卡爾關注的是人如何反身看待自己在宇宙的位置，當他仰望蒼穹，戰慄就不必僅僅來自天空與個人的二元對立，而是懍懍於看不見的自然竟然將人與最遠離、最不同、最不可思議的事物聯繫起來；⁵⁰人的身體維繫在無限與空無兩大極端之間，⁵¹既不明起始的虛無，又不能參與延伸向無限的未來，人所擁有的僅僅是所謂的「中間狀態」：

人在自然中究竟是什麼呢？與無限相比時可謂無物，與空無相比時則是一切。是一切與空無之間的中介。……我們是宇宙間的一物，但不是一切。人存在的本質使我們無法認識來自空無的最初起始；而人的存在之渺小又使我們無法認識無限。……我們受到各方面的限制，同樣，我們的感官能力也表現這種兩極端間的中間狀態。我們感覺不到極端狀況……⁵²

⁴⁷ 同前註，總編號第 391 則，頁 205。英譯同前書，section 1, chapter 15 “Knowledge of Man to God”, No. 391, p 110.

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第一編〈六、偉大性〉，總編號第 217 則，頁 119。英譯同前書，section 1, chapter 6 “Greatness”, No. 217, p 58.

⁵⁰ 《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第一編〈十五、從人的認識到上帝的認識〉，總編號第 390 則，頁 204。英譯同前書，section 1, chapter 15 “Knowledge of Man to God”, No. 390, p. 109.

⁵¹ 同前註，頁 200。英譯見頁 106。

⁵² 同前註，頁 200-202。英譯見頁 106-108。

如同無邊際的飄流，顯示了宇宙與人之間如此不平衡，一方面人與大自然不再是和諧關係，人不再作為理解自然的途徑，感覺不到的宇宙秩序也不再是人倫的根源。另一方面，巴士卡爾雖然期待上帝恩寵，但是也懷疑宇宙具有確切永恆的真理，在反覆辯證中，天啟的模糊不明，一如人的本性。卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）認為巴士卡爾為哲學人類學開啟了新頁，在古希臘獨立自我的人的哲學，與基督教轉而提出人的罪惡之後，巴士卡爾於兩股相牴觸的力量中，坦承處於「中間狀態」，人不能理解或定義自己，而信仰彷彿如賭博，不可了解與蠱測，在此，宗教與人雙雙隱藏，「宗教，因此，可說為一套背理的邏輯；因為只有如是，它才能夠捕捉人的背理，與乎人的內在的矛盾，和不可思議的存在」。卡西勒認為，能證實且深化如許不能解的奧秘，才是真實的人。⁵³

四、情感的「道理」

從所謂「中間狀態」出發，抽象定準的理性成為虛幻，巴士卡爾透過感情或直覺，反而照見雜多、迷失、不平衡、不可思議的「背理」的存在，「戰慄」，因此成為人身上唯一的「可見與可知」的吐露；那麼，「這無窮的空間底永恆的靜使我悚慄」，這如詩的對比修辭，就不必是矯飾無法「至極」的遺憾，反而成為「有限者」最真實的寫照。

當梵樂希對分科學與詩，或是推理與情感，他相信推理思考如同機器般的明確、堅定，但是當巴士卡爾並列幾何學頭腦與精微的頭腦，梁宗岱特別關注人同時具有一種和理性不相互排除、不截然對反的情感或直覺，亦即感情本身自有其理路或理性，理智卻對其一無所知。⁵⁴

這讓我們想起雙梁論爭。1936年，梁實秋（1903-1987）在《詩與真》的書評中，批判梁宗岱〈象徵主義〉一文，根本飄渺茫然、不知所云，說他形容詞、譬喻特多，甚至不用理智，不用邏輯方法去思維，卻用感情，用直覺，用幻想去體

⁵³ 此段綜述參見卡西勒（Ernst Cassirer）著，劉述先譯：《論人》（台北：文星書店，1959年）第一部〈什麼是人〉第一章，頁1-12，引號內文字見頁12。Ernst Cassirer, *An Essay On man* (New Haven & London: Yale University Press, 1944/1972), pp. 1-13, 引文見頁12。

⁵⁴ 巴士卡爾：「感情有本身的存在理由，非理性所知」。見巴斯噶著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄（全譯本）》第224則，頁121。英譯見 John Warrington translated, *Pensées: notes on religion and other subjects*, No. 224, p. 59.

驗，只宜於作「詩」，不能說「理論」。⁵⁵梁宗岱的回應則明顯與前一年研究的巴士卡爾話題相關。首先，梁宗岱強調「題材本身」與「處理題材的方法」可以分開看待，比如處理曠遠和諧的境界，不表示思維方式就是浪漫、幻想的，這其實某種程度反對梵樂希以為完美對稱的詩句就不符合迷失放棄的心靈。反過來說，描寫靈幻飄渺或表現精神上的陶醉和諧，也可以出自具有「精微的理智分析和嚴密的邏輯線索」的心靈，⁵⁶借助巴士卡爾所謂「精微的頭腦」，梁宗岱擁護巴士卡爾所宣告的心靈的邏輯，強調感情不是一種「非理性」官能。

梁宗岱因此透過「表現方法」來解釋孔子名句，認為此詩句掌握了如同現代詩要求的「具體的抽象化，抽象的具體化」原則：

「川流」原是一個具體的現象，用形容它底特性的「逝者」二字表現出來，於是一切流逝的，動的事物都被包括在內，它底涵義便擴大了，普遍化了；「永久」原是一個抽象的觀念，用「不舍」一個富於表現力的動詞和「晝」「夜」兩個意象鮮明的名詞襯托出來，那滔滔不息的景象便很親切地活現在眼前了。⁵⁷

表面上看來，梁宗岱這段分析，不過是從詞性安排，來解釋這句詩的某種創作原則，但是如果將梁宗岱對於巴士卡爾的關注考慮進來，就有可能是為了詮釋此詩所以具有真切「感覺」的合「理」性；它讓人從具體事物認知普遍的原理，同時具體事物又反過來賦予原理以栩栩然的生動，情感、想像與認知、觀察彼此包含，相互充盈。當梁宗岱說孔子這句話可以作為「宇宙詩」的代表，顯然不在於討論詩的次文類（如山水詩或宇宙詩），而是在人的理性與情感不可二分的前提下，我們才能從孔子這句詩看到或感到一種「情」與「理」如此相對又相得的宇宙。

在中國語境裡使用理性／情感兩種角度，來辨認複雜的心智活動，並探問其間離合，當然與西方科學研究的傳譯有密切關係。如 1915 年由任鴻雋（1886-1961）、趙元任（1892-1982）、胡明復（1891-1927）等人創立的「科學社」發行了《科學》雜誌，專事傳播最新科學知識，第一期即刊登趙元任〈心理

⁵⁵ 梁實秋：〈書評：《詩與真》〉，《自由評論（北平）》第 25、26 期合刊（1936 年 4 月），頁 48-50。

⁵⁶ 梁宗岱：〈釋「象徵主義」——致梁實秋先生〉，原刊於《人生與文學》第 3、4 期（1936 年），此處所引出自梁宗岱著，劉志俠校注：《詩與真續編》，頁 34-42，引號內文字見頁 36。

⁵⁷ 引自梁宗岱：〈說「逝者如斯夫」〉，頁 126-127。

學與物質科學之區別〉，談到心理學的興起，是處理物質科學所忽略的人的思想、情感、夢幻、慾望等；但是一般從所研究之事物、觀察態度（主、客觀）來分別二者，並不妥適，真正的區別是在於，心理學研究個人於個別情況下的直接的經歷，物質科學則經過間接的觀察、推想而得出事物自存的律則。⁵⁸其中談到，心理現象雖因為個人獨有之經歷，且因應情境時有變換，但是「心理現象非無規則者」，當物質科學消除繫屬於個人的經驗，心理學則必須去除事物自存之律則，儘量關注心中所經歷，是為「內視（introspection）」。⁵⁹

這種與科學相對而生的「心理」學科的純學理討論，在五四以後，因為第一次世界大戰而爆發的強烈反啟蒙、反科學、反理性論述（如梁啟超（1873-1929）疾呼的「科學破產」），使得反物質科學與機械論的聲浪增強，⁶⁰其中一位後來以美學研究著稱的宗白華（1897-1986），可能是比較少獲得關注的論述者。1919年，宗白華同時編輯《少年中國》、《時事新報》「學燈」副刊，並在其中發表不少關於西方哲學思想的文章。從「宇宙謎」出發，介紹科學、哲學在宇宙秩序、感覺緣起、物質運動、生命緣起等議題上的新解，⁶¹而後馬上檢討唯物派或機械宇宙觀根本無法解釋「吾人親證之感覺、思想、情緒、意志」等精神現象，⁶²並區分兩種世界觀——主觀的感覺世界與理想的數量世界，而認為「我們所直感的精神世界是個變動不居、遷流不息的現象」，科學家如何能說以物質為本的數量世界一定恆久不變呢？⁶³而在精神論／物質論的衝突後，也介紹歐洲哲學中的「心物平行論」，並評論心／物不應二元分立，雖然精神界是人的直接經驗，物質界是間接

⁵⁸ 趙元任：〈心理學與物質科學之區別〉，《科學》第1卷第1期（1915年1月），頁14-25。

⁵⁹ 同前註，頁18-19。

⁶⁰ 參見彭小妍：〈「人生觀」與歐亞後啟蒙論述〉，收入彭小妍主編：《文化翻譯與文本脈絡》（臺北：中研院文哲所，2013年），頁221-267，文中連結德國哲學家倭伊鏗（Rudolf Eucken，1846-1926）、梁啟超、西田幾多郎（1870-1945）與張君勱（1887-1969），討論一戰後的反啟蒙運動中，如何重建新「人生觀」。

⁶¹ 見宗之樾（宗白華）：〈哲學雜述〉，原刊於《少年中國》第1卷第2期（1919年8月），頁11-13。現收入宗白華：《宗白華全集》（合肥：安徽教育出版社，2008年）第1卷，頁31-34。

⁶² 見宗之樾（宗白華）：〈說唯物派解釋精神現象之謬誤〉，原刊於《少年中國》第1卷第3期（1919年9月），頁10-14。現收入宗白華：《宗白華全集》第1卷，頁45-50。

⁶³ 見宗白華：〈科學的唯物宇宙觀〉，原刊於《少年中國》第1卷第6期（1919年12月），頁15-23。現收入宗白華：《宗白華全集》第1卷，頁118-129，引號內文字見頁121。

經驗，我們所能直接認識的「始終是個渾然一體的經驗世界」。⁶⁴

宗白華發表於 1919 下半年的這些文章，可見他對於科學思想的認識與區辨，同時也注重透過感覺、精神所體驗的宇宙世界。領受這樣的宇宙觀對於宗白華的詩學有顯著影響。在 1920 年出版的《三葉集》⁶⁵中收錄了 1919 年以來宗白華、郭沫若（1892-1978）與田漢（1898-1968）三人的往來書信，其中關於詩的書寫，郭沫若與宗白華幾乎靈犀相通。比如郭沫若信中舉了歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）為例，說每逢詩興來時，歌德便趕緊跑到桌旁就著橫斜的紙便寫下去，連擺正紙張的時間都沒有，這說明詩不是「做」了出來：

（我想）詩人底心境譬如一灣清澄的海水，沒有風的時候，便靜止著如像一張明鏡，宇宙萬匯底印象都涵映著在裡面；一有風的時候，便要翻波湧浪起來，宇宙萬匯底印象都活動著在裡面。這風便是所謂直覺，靈感，這起了的波浪便是高張著的情調。這活動著的印象便是徂徠著的想象。這些東西，我想來便是詩的本體。⁶⁶

郭沫若因此強調詩人是「感情底寵兒」，詩人的利器是「直觀」；但是同時認為從感情出發的詩人，也有他的「理智」和「宇宙觀和人生觀」。郭沫若尤其贊成宗白華所說「詩人的宇宙觀以 Pantheism 最適宜」，因為詩人要將「宇宙全體從新看作個有生命有活動性的有機體」。⁶⁷這與當時宗白華正要研究歌德的宇宙觀、人生觀有關係。而宗白華的回信更明白說到自己要從哲學漸漸轉到文學領域：

因我已從哲學中覺得宇宙的真相最好是用藝術表現，不是純粹的名言所能寫出的，所以我認將來最真確的哲學就是一首「宇宙詩」。⁶⁸

⁶⁴ 見宗白華：〈歐洲哲學的派別〉，原刊於《時事新報·學燈》，1919年10月29、30日以及12月5、6、7日。現收入宗白華：《宗白華全集》第1卷，頁58-77，「心物平行論」見頁73-75。

⁶⁵ 《三葉集》由上海亞東圖書館於1920年5月出版，收入宗白華：《宗白華全集》第1卷，頁211-299。

⁶⁶ 同前註，頁216-217。

⁶⁷ 同前註，頁222。

⁶⁸ 同前註，頁225。

宗白華「宇宙詩」的概念早於梁宗岱，⁶⁹而且必須在這個風雲變幻的 1919 年，在歐亞一波反科學理性的風潮中，在宗白華自己對於歐洲科學哲學的分辨與體認中，「宇宙詩」同時具有了關於科學、哲學與詩學上「辨」與「變」的意義。

一方面，感情、直覺不只對於詩人人格養成上是必要的，感情、直覺的體驗更是突破機械論、物質科學而重新認識宇宙之必要。另一方面，如何從這個新宇宙觀或人生觀去尋求、發現與印證詩人感情的「理智」及其實現，隱然成為宗白華後來美學與詩學研究的重要關懷。以孔子「逝者如斯」的詮釋為例，在一份可能寫於 1920 至 1930 年代間的筆記當中，宗白華提及中西哲學裡關於「宇宙實體」的問題，往往「以水喻道」，但是宗白華分辨西方為偏重純「數（理）」邏輯的世界，中國則是追求中和的「樂（德）」世界；並進一步討論中國哲人如何將這樣的智慧落實於生活器用：

由生活之實用上達生活之宗教境界、道德境界與審美境界。於禮樂器象徵天地之中和與秩序理數！使器不僅供生活之支配運用，尤須化「器」為生命意義之象徵，以啟示生命高境如美術，而生命乃益富有情趣。⁷⁰

宗白華這裡提到禮樂，並不直接追源至極去論「道」，反而是談「器」；而且不僅僅止於器具本身，而是從器用出發，進一步「上達」、「化（用）」、「啟示」，顯現人如何透過器用，而體驗與設想種種非實用的「境界」以及非已知的「象徵」。幾乎同樣的看法，朱光潛（1897-1986）於 1942 年〈樂的精神與禮的精神〉中說到：

⁶⁹ 宗白華與梁宗岱以「宇宙詩」為詩人宇宙觀或宇宙精神的表現，與當時其他使用者主要由包含範圍、場域性質來使用「宇宙的詩」或「詩的宇宙」，明顯有別；比如劉大杰說浪漫派主張的文學是「宇宙的詩」，是指浪漫派詩人要在自然中看出活的靈魂、要將大自然人格化，「宇宙」即包含萬有的大自然；而路易士（紀弦）〈詩的宇宙〉說「我底詩是一個／沒有物質的宇宙」，「而這個宇宙裏，包羅著／無盡的幻想，無盡的夢／還有虛無者的太息與哀傷」，詩人如同造物者，創造出另一個充滿心情起伏的新宇宙。分別參見劉大杰著：《德國文學概論》（上海：北新書局，1928 年），頁 161；路易士：〈詩的宇宙〉，《詩林雙月刊》第 1 卷第 1 期（1936 年 6 月），頁 8。

⁷⁰ 這份筆記經整理為《形上學——中西哲學之比較》，編者註大約寫於 1928-1930 年，但其中提及卓別林《摩登時代》，至少是 1936 年電影面世以後，見《宗白華全集》第 1 卷，頁 583-632，此段引文見頁 592。

儒家看宇宙，也猶如看個人和社會一樣，事物盡管繁複，中間卻有一個「序」，變化盡管無窮，中間卻有一個「和」，這就是說，宇宙也有他的禮樂。⁷¹

並引錄孔子「天何言哉」、「逝者如斯夫」句，認為是深得《易經》要義，呈現一個相生相續、動靜周流的宇宙；朱光潛認為從繁複中見「序」，也許有科學精神即可，但是看到變動中的「和」，就不能只有科學，必須親身體驗。⁷²

為什麼反覆提舉非限於科學的宗教、審美、道德的身心體驗？宗白華曾以卓別林（Charles Spencer Chaplin, 1889-1977）《摩登時代》（*Modern Times*）電影為例，感嘆因偏重純數理而導致人為機器之奴、人生機械化的近代科學發展，⁷³那麼，在二十世紀初期，當宗白華談起孔子或禮樂，就不是為了「復古」，而其實是針對技術、器用竟反過來箝制人類的現象，提出根本反思。

宗白華並不反對「技術（Technics）」，但是他反對這個詞只是狹義地指稱近代自然科學所發明的機器及其運用；受到斯賓格勒（Oswald Spengler）的啟發，他認為技術是遍在於生命的事實，能夠化用客觀的知識，以完成主觀的文化創造，同時實現人生目的，這個創造的過程或手續，方為「技術」。⁷⁴抱持這樣的技術觀點，宗白華論禮樂器及其所象徵的天地秩序，正是這種技術的精神價值的顯現，更重要的是，這種創造的技術，並不求諸造化神明，也不唯獨依賴理性或科學原理，而是立基於人在生活環境中隨時的感知、體會、想像與實現。

1947年宗白華發表〈藝術與中國社會生活〉一文，繼續談論孔子以詩書禮樂作為中國古代社會文化與教育的根柢，是因為中國人在天地動靜、四時迭代與朝夕往復中能感受到：

⁷¹ 朱光潛：〈樂的精神與禮的精神——儒家思想系統的基礎〉，原載《思想與時代》第7期（1942年2月），頁1-11。現收入《朱光潛全集》（北京：中華書局，2012年）第7卷《克羅齊哲學述評／欣慨室邏輯學哲學散論》，頁169-185，此段引文見頁181。

⁷² 同前註，《朱光潛全集》第7卷，頁182-183。

⁷³ 《形上學——中西哲學之比較》，頁592。

⁷⁴ 參見〈近代技術的精神價值〉，原載於《新民族》第1卷第20期（1938年7月），後收入《宗白華全集》第2卷，頁161-168。宗白華於文中提及斯賓格勒（Oswald Spengler）《人與技術》一書（英文為 *Man and technics: a contribution to a philosophy of life*），並中譯其中幾段文字。後一年有董兆孚中譯的《人與技術》（長沙：商務印書館，1939年）。

宇宙是生生而具條理的。這「生生而條理」就是天地運行底大道，就是一切現象底體和用。孔子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜！」……這種最高度的把握生命，和最深度的體驗生命底精神境界，具體地貫注到社會實際生活裏，使生活端莊流麗，成就了詩書禮樂的文化。

但這境界，這「形而上的道」，也同時要能貫徹到形而下的器。……人類能仰觀俯察，構成宇宙觀，會通形象物理，纔能創作器皿，以為人生之用。……禮記上說：「禮者天地之序也，樂者天地之和也。」人生裡面的禮樂負荷著形而上的光輝，使現實的人生啟示著深一層的意義和美。⁷⁵

除了「逝者如斯夫，不舍晝夜」這句詩，整大段引文其實聚焦於人的行為實踐，是如何由俯仰、把握、體驗、會通到貫徹、創作，從而實現「形而上的道」與「形而下的器」的交融。因此，反過來說，這整段文字就可以視作孔子這句話所可能包含的瞬間興感、設想與創造的總體現。這當中的關鍵是，孔子這句詩不只是語言表出，同時也體現為一種行為。

宗白華認為中國人和大自然彼此是「不隔」的；製作器具用品並非用以奴役或控制自然，反而是要透過具體而微的物件，啟示宇宙的條理以及它內部的音樂與詩。⁷⁶如果可以穿過禮樂（器），聯繫宇宙與人生，那麼，我們可以說，在人間顯現或實踐禮樂的就是「宇宙人」。⁷⁷梅廣曾分辨原始儒家並不同於後儒由心性論或形上本體建立「『理性』的倫常世界」，就像宋儒喜歡說「內聖外王」，可是內外二分並非先秦儒家慣用的思維方式。推廣到整個宇宙，原始儒家早就把握事物的兩面性，不論主客、表裡、微顯、難易、遠近，都同樣是世界的真實，從不相互隔絕或相互排除。⁷⁸人因此是透過「感官」來接觸宇宙真實，懷抱某種虔敬的

⁷⁵ 引自宗白華：〈藝術與中國社會生活〉，收入宗白華：《美學的散步》（臺北：洪範出版社，1981年），頁 53-57，引文出自頁 54。

⁷⁶ 同前註，頁 55。

⁷⁷ 梅廣：〈釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉，《臺大文史哲學報》第 55 期（2001 年 11 月），頁 213-238。文中提出「原始儒家的終極觀念是天，人的最高境界是法天。大人、聖人是能達天德的『宇宙人』」，頁 231。本文此處「宇宙人」的觀念受其啟發。

⁷⁸ 同前註，尤見頁 222-223。

宗教態度，「人用身體，而不是靠心智，來和宇宙發生感通」。⁷⁹能夠法天、體天並尋求諧和條理而不偏至的「宇宙人」，感官最靈敏、意識（心智）干擾最低；而所謂「修辭立其誠」，正是儒家建議的功夫入手處，從語言行為也可以達到淨化意識的效果。⁸⁰那麼，藉由這樣的「宇宙人」角度來看待「宇宙詩」，當孔子立於川上，眼見滔滔不息的川流，並未進一步去附會形上的道體，也不渲染個體的感時傷逝，只是調諧具體又抽象的修辭，體驗同樣具有消逝又前進的兩面性的宇宙真實。

五、別的東西

從巴士卡爾、梵樂希或梁宗岱、朱光潛、宗白華，可以發現不論中、西哲人或詩人，都企圖從「宇宙」的角度，反過來探問「人」的議題；⁸¹討論「宇宙詩（或思）」，其實更重要的核心是「宇宙人」，一方面探詢在宇宙中人是甚麼、能做甚麼、成為甚麼，另一方面，反身詮釋自己，試圖建立由人的情感同心智所可能觸及與詮釋的宇宙真理。本文由梁宗岱與梵樂希雙方詮釋「永恆的靜」的分歧出發，凸顯巴士卡爾處於希臘哲學與基督教神學的衝突中，呈現出「人」擺盪於存有／非存有、有限／無限的「中間狀態」；而代表進步的科學理性，在歐戰爆發後引起一波質疑，宗白華、梁宗岱透過詮釋孔子「逝者如斯」，轉而著重人的情感、感覺、直覺，提出一個數理邏輯所無法規範的心靈，顯然有助於重新發現一個包含著真實情況的「人」，及能夠通過體驗而實現情感「道理」的宇宙。

從這個角度，也許可以回頭來思考梵樂希所提出關於「詩」的修辭與意圖這問題。當梵樂希批評巴士卡爾完美的修辭根本為了隱藏真實自我，他表面上警示「詩」藝當中的技法容易流於矯飾以致於不純粹也不可能準確，背地裡則執守著具有進步知識的「科學人」立場。梵樂希明顯以數理幾何規範詩的技術，語言如同程式，與人的情思、經驗沒有實質上的必然關係；梵樂希表現出對於詩藝修辭

⁷⁹ 同前註，頁 232。

⁸⁰ 同前註，頁 233。

⁸¹ 關子尹於〈卡西勒與人文科學的邏輯〉中，談到自己翻譯卡西勒著作名為「人文科學」，正可與「自然科學」相對，呈現西方文明發展中，一直以「自然」作為對比，反過來去探求「人」的問題。見關子尹：《語默無常——尋找定向中的哲學反思》（香港：牛津大學出版社，2008年），頁 62-84，此處說法見頁 69。

的不信任，其實是對於公式、邏輯的極端關注，甚至在《太司特先生》（*Monsieur Teste*）中，描述主人公的「精神（心智）」思考過程：

他（太司特先生）在痛苦（in pain）中。

「怎麼了？」我說。「我能……」

「這沒甚麼大不了，」他說：「這……只不過出現十分之一秒，……剎那間，我的身體被照亮了，……這很奇特，我突然可以看進自我，……我可以辨認我層層肌肉的深處，我感覺到疼痛的區域，……環形、柱形、羽毛狀的疼痛。你看見這些活生生的形式，我受苦的幾何圖形嗎？」……

「然後我從記憶中選擇一個問題，任何一個問題，……我投身進去。我數著沙粒，……只要我看見它們，……逐漸加劇的疼痛迫使我注意它。我思考它！我等待聽見自己的叫喊，……一旦我聽見，那對象（object），那可怕的對象，變得更小，越來越小，從我內在視線中消失……」⁸²

《太司特先生》可以說是梵樂希創作的小說，他虛設了一位反常的怪人，極度強調自我意識，不斷鑽研心智的潛能並崇尚準確性。⁸³在這段引文中，從一開始就反覆出現的字眼是「痛苦（pain）」，而這痛苦來自於演練幾何、演算數字的人身上，人本身完全為幾何掌控；⁸⁴通過算數、幾何而看進、照亮、分辨、注意、思考，直

⁸² 英譯見 Paul Valéry, *Monsieur Teste*, translated with an introduction by Jackson Mathews (New Jersey: Princeton University Press, 1989), p.20。此段中譯引自伊塔羅·卡爾維諾（Italo Calvino, 1923-1985）著，蕭立君初譯，吳潛誠校譯：《給下一輪太平盛世的備忘錄》（臺北：時報文化，1996年）第三講「準」，頁93-94，本文只有些微改動。卡爾維諾引用《太司特先生》（蕭立君譯「泰德先生」）此段文字，並認為梵樂希為詩下了最好的定義，就是「勉力追求精準」。又，正文中為求統一，引述時採用梁宗岱所譯「太司特先生」。

⁸³ 關於這本書的說明，參考 Jackson Mathews, “Teste and Company”, in Paul Valéry, *Monsieur Teste*, pp. vii-ix，以及陳力川：〈瓦雷里：思想家與詩人的衝突和協調〉，收入周國平主編：《詩人哲學家》（上海：上海人民出版社，1987年），頁276-316。陳力川認為瓦雷里是一輩子不停否定自我的人，「台斯特先生是一個智力的怪物，……是瓦雷里在自我意識極端興奮時，想像萬能精神而產生的一種怪誕的幻覺」，引自頁283，可以說這是梵樂希早期對於「精神（即心智 mind）」抽象思索的結果。

⁸⁴ 卡爾維諾認為梵樂希是「讓他（泰德先生）以演練抽象幾何圖形來與肉體上的痛苦搏鬥」。見伊塔羅·卡爾維諾著，蕭立君初譯，吳潛誠校譯：《給下一輪太平盛世的備忘錄》，頁93。但

到心智無法分析辨認，直到人的意識的施用的極限。就是這個「準確」(precision)的追求，以極端的注意力，不計一切去理解準確度的渴望，⁸⁵才是太斯特或梵樂希真正痛苦的來源。

這痛苦的著迷，不是來自詩意或創造前後的生活經驗，而是一種對於理智感(intellectual sensation)的分析，透過分析得出的某些公式(formula)從此成為持續探索的工具。⁸⁶這不是即興、不是激情、不是夢幻，而是公式、規律、定義；詩的創作就在這個可以程式化的行動中。也正是相對於梵樂希的角度，梁宗岱對於巴士卡爾所謂「精微頭腦」或「直覺」的掌握，因此別具意義。比如，引用波特萊爾(Charles Pierre Baudelaire, 1821-1867)的〈契合(Correspondances)〉，並且這樣詮釋詩中的「官能交錯(說)」：⁸⁷

裡面不時喧奏著浩瀚或幽微的歌吟與回聲；裡面顏色，芳香，聲音和蔭影都融作一片不可分離的永遠創造的化機；裡面沒有一張葉，只要微風輕輕地吹，正如一顆小石投落汪洋的海裡，它底音波不〔斷〕延長，擴大，傳播，而引起全座森林底颯颯的呻吟，振蕩和響應。⁸⁸

這座大自然本身並沒有數字、線條、方格構成的精確幾何空間，它不是分毫不差，反有無法算計的多餘，它擁有透過耳目身體所吸收與回應的種種不明顯的、不時的、不可化約的、不固定的、不止息的物質波動及聯繫引生；然而，正是在這些最聚精會神的最細微處，反而一眼看透了「無限底曠邈與開敞」⁸⁹的「實現」。

梁宗岱曾企圖完成〈太司特先生〉的中譯，雖然沒有完成，⁹⁰梁宗岱必然熟知

是從引文中可見痛苦其實是來自演練幾何，而不是肉體本身。

⁸⁵ 參見梵樂希為《太司特先生》英譯本所寫的序文，Paul Valéry, *Monsieur Teste*, p. 3.

⁸⁶ 原文見“Poésie et pensée abstraite”, *Variété V* (Paris: Gallimard, 1944), p. 135。引自 Jean Hytier, *The Poetics of Paul Valéry*, translated by Richard Howard (New York: Doubleday & Company, 1966), p. 33.

⁸⁷ 參見梁宗岱：〈論詩〉，《詩與真》，頁 38-39。

⁸⁸ 引自梁宗岱：〈象徵主義〉，《詩與真》，頁 70。

⁸⁹ 引文出自〈契合〉一詩，如「自然是座大神殿，在那裡／活柱有時發出模糊的話；……具有無限底曠邈與開敞」，全詩中譯參見梁宗岱：〈象徵主義〉，頁 69-70。

⁹⁰ 梁宗岱於 1929 年 1 月 15 日寫給羅曼羅蘭信中說自己翻譯過梵樂希的〈水仙辭〉和〈太司特先生〉，於 1934 年 9 月 20 日寫給梵樂希的信中說，希望不多久就可以完成已經開始翻譯的〈太

梵樂希試圖由心智建立數學法則，以作為向內觀察自我、甚至是追索「純我」的重要工具。⁹¹但是梁宗岱反過來不斷描繪「我」與「宇宙」在彼此的「裡面」，相互包含，離合往來，而這當中往往含有超越自我意識所及的「真實」。⁹²梁曾經解釋《鵲踏枝》第八首的創作過程，第一句「過眼芳華常苦短」，原是某秋日偶遇十多年前在歐洲過從甚密的女伴，表達一種往事雲煙的遺憾，但是當夜突然狂風急雪，花葉飄墜，因此接著寫下「不奈飄零，況復驚時換」，而最後一句「空巢可記年時滿」，寫滿目飄零後，鶯鳥離散，則又不只是眼前實景，梁宗岱自述：

抗戰以來我曾一次身歷（北平和天津），兩次幾乎等於目擊（巴黎和廣州）我心愛的幾座大城在一夜間淪陷於暴敵之手。……如果在極高度的想像的剎那，大自然底山川風雲或光影都不過是我們靈魂底變幻流轉底寫照——誰敢決定我那由驟然興亡之感而起的義憤，愴痛和悲憫不無意中流入這首詞底字裡行間呢！⁹³

1937年抗戰爆發，北平、天津於當年7月底淪陷，1938年日軍攻佔廣州，而1940年6月德軍攻佔巴黎，梁宗岱認為「空巢可記年時滿」，已經由眼前親切的經驗，變成了一個超越個別實感的「象徵」；在創作過程最高峰，過去與過去的過去，有意的或無意的，叢雜而至，節氣風物或世局征戰和自我幽微的內在，瞬間相互連接，雖然沒有直接反映抗戰情緒的文字，卻已經攝入親歷、聯想或深隱於潛意識的時代共感，而這可能是寫作者當時的意識及其施用為文字之「外」、之「後」的一個「更高的真實」。⁹⁴

司特先生），但在梁宗岱目前已經出版的譯作中，並沒有〈太司特先生〉。這兩封信的原文與中譯皆收錄於新近出版的《梁宗岱譯集》（上海：華東師範大學，2016年）中之《梁宗岱早期著譯》，寫給羅曼羅蘭的這封信見頁430-432，寫給梵樂希這封見頁406-415。

⁹¹ 梁宗岱曾經分別哥德與梵樂希兩人探究世界的方法，哥德是向外觀察事物，梵樂希是向內探索心靈活動，追索「最高度的意識」，追索「純我」，並認為純粹抽象的數學，正是實驗科學最有力的工具，見梁宗岱：〈哥德與梵樂希——跋梵樂希《哥德論》〉，《詩與真二集》，尤見頁150-151。

⁹² 〈象徵主義〉中梁宗岱提及「恍惚非意識」，是不再分析「對象」，泯除主／客二分，「我們在宇宙裡，宇宙也在我們裡」，參見梁宗岱：〈象徵主義〉，頁72-73。

⁹³ 引自梁宗岱：〈試論直覺與表現〉，收入《梁宗岱文集》第2卷，頁317。

⁹⁴ 所謂「象徵」與「更高的真實」，出自梁宗岱：〈試論直覺與表現〉，頁317-318。

在〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉中，梁宗岱透過巴士卡爾的話，分別直覺與理性，說直覺或判斷力變成了「生命與真理的情感」，推論或理性卻滯留在「人工的」、「抽象的」裡頭；並認為在雄辯、修辭、定理以外，還有「別的東西」，「這別的東西就是一個對於現實的深沉而且複雜的直覺」。⁹⁵這並不是說不需要表達，而是說明了精微的頭腦需要隱微的表達；然而這種表達之必要性，在強調幾何頭腦或數理定律的風潮中，遭遇極大挑戰。當梵樂希挑起修辭問題，質疑「詩」的矯飾，而認為「思想」應當準確純粹，背後正是基於科學理性；然而在十七世紀以前，西方從未出現這種「反模糊性（against ambiguity）」的運動，因為語言及思想本就包含各種模稜的表達形式，如多義（polysemy）、同音詞（homophony）、同形異義詞（homograph），更不用說隱喻、寓言、雙關語、反諷等等技巧。⁹⁶換言之，這種科學理性所鼓舞的精確，並非理所當然，並不具有歷史普遍性。⁹⁷

我們可以說，「這無窮的空間底永恆的靜使我悚慄」，「逝者如斯夫，不舍晝夜」，都是在如「詩」的隱微形式中，說出了「別的東西」；詩中流露的驚懼、迷茫、脆弱，或者覺悟、比擬、設想，其實就是對於永恆、靜默、無限的宇宙所進行的模仿、對問與體現。「自然是隱微的」，詩的隱喻或象徵，無疑最能體貼「自然的奧祕」，⁹⁸也正是人對於宇宙的「隱藏（性）」最精微的感知與顯現。⁹⁹那

⁹⁵ 引自梁宗岱：〈巴士卡爾《隨想錄》譯注〉，頁 31。

⁹⁶ 參考 Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), pp. 20-21.

⁹⁷ 參見亞瑟·梅爾澤（Arthur Meizer）著，趙柯譯：《字裡行間的哲學：被遺忘的隱微寫作史》（上海：華東師範大學出版社，2018 年），第七章第一小節「直白、清晰是現代倫理」，頁 326-331。原文見 Arthur M. Meizer, *Philosophy Between The Lines: The Lost History of Esoteric Writing* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2014), pp. 207-210.

⁹⁸ 關子尹在〈西方哲學史撰作的分期與標名問題〉中，提及巴斯噶正是反啟蒙的尖兵，與維科（Giovanni Battista Vico, 1668-1744）、赫爾德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）乃至於十九世紀浪漫派思想，都挑戰「理性」，重申「情感」重要，認為詩的想像語言比理性的哲學語言，「更能逼近自然的奧祕」，引自關子尹：《語默無常：尋找定向中的哲學反思》，頁 272-320，此處引文見頁 306-307。

⁹⁹ 關於「隱藏」是存在本身的一種特性，隱微文本正是對於現實的模仿，參考亞瑟·梅爾澤著，趙柯譯：《字裡行間的哲學：被遺忘的隱微寫作史》第七章最後一小節「隱微書籍作為對自然的模仿」，頁 364-367。原文出自 Arthur M. Meizer, *Philosophy Between The Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, pp. 232-234.

麼，在數學或物理學所建立的宇宙學之外，我們也許更應該關注另一種，如孔子與巴士卡爾乃至於後來的創作者、詮釋者，一直持續追索的如此跨越語言、學科與歷史文化的「詩」的「宇宙」學。

徵引書目

- 巴斯卡 (Blaise Pascal) 著，孟祥森選譯：《沉思錄》，臺北：水牛出版社，1970年。
- 巴斯噶 (Blaise Pascal) 著，劉大悲譯：《巴斯噶冥想錄 (全譯本)》，臺北：志文出版社，1985年。
- 卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，劉述先譯：《論人》，台北：文星書店，1959年。
- 伊塔羅·卡爾維諾 (Italo Calvino) 著，蕭立君初譯，吳潛誠校譯：《給下一輪太平盛世的備忘錄》，臺北：時報文化，1996年。
- 朱光潛：《朱光潛全集》，北京：中華書局，2012年。
- 周作人：〈論語小記〉，《水星》第1卷第4期，1935年1月，頁61-64。
- 宗白華：《美學的散步》，臺北：洪範出版社，1981年。
- ：《宗白華全集》，合肥：安徽教育出版社，2008年。
- 帕斯卡爾 (Blaise Pascal) 著，何兆武譯：《思想錄》，上海：世紀出版集團，2007年。
- 亞瑟·梅爾澤 (Arthur Meizer) 著，趙柯譯：《字裡行間的哲學：被遺忘的隱微寫作史》，上海：華東師範大學出版社，2018年。
- 梁宗岱：《梁宗岱文集》，北京：中央編譯出版社，2003年。
- 著，劉志俠校注：《詩與真續編》，北京：中央編譯出版社，2006年。
- ：《梁宗岱譯集》，上海：華東師範大學，2016年。
- 梁實秋：〈書評：《詩與真》〉，《自由評論 (北平)》第25、26期合刊，1936年4月，頁48-50。
- 陳力川：〈瓦雷里：思想家與詩人的衝突和協調〉，收入周國平主編：《詩人哲學家》，上海：上海人民出版社，1987年，頁276-316。
- 梅廣：〈釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉，《臺大文史哲學報》第55期，2001年11月，頁213-238。
- 梵樂希 (Paul Valéry) 著，潘怡帆譯：〈《雜文集》：〈變化〉(“Variation”)〉，《中山人文學報》第46期，2019年1月，頁1-29。
- 斯賓格勒 (Oswald Spengler) 著，董兆孚譯：《人與技術》，長沙：商務印書館，1939年。
- 彭小妍：〈「人生觀」與歐亞後啟蒙論述〉，收入彭小妍主編：《文化翻譯與文

- 本脈絡》，臺北：中研院文哲所，2013年，頁221-267。
- 路易士（紀弦）：〈詩的宇宙〉，《詩林雙月刊》第1卷第1期，1936年6月，頁8。
- 趙元任：〈心理學與物質科學之區別〉，《科學》第1卷第1期，1915年1月，頁14-25。
- 劉大杰：《德國文學概論》，上海：北新書局，1928年。
- 關子尹：《語默無常——尋找定向中的哲學反思》，香港：牛津大學出版社，2008年。
- Cassirer, Ernst. *An Essay On man*, New Haven & London: Yale University Press, 1944/1972.
- Hytier, Jean. *The Poetics of Paul Valéry*, translated by Richard Howard, New York: Doubleday & Company, 1966.
- Levine, Donald Nathan. *The Flight from Ambiguity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Meizer, Arthur M.. *Philosophy Between The Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2014.
- Pascal, Blaise. *Pensées*, edited by Léon Brunschvicg, Paris: Brunschvicg, 1897.
- *Pensées: notes on religion and other subjects*, edited with an introduction by Louis Lafuma, translated by John Warrington, London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1960.
- *Oeuvres complètes de Blaise Pascal*, edited by Louis Lafuma, Paris: Editions du Seuil, 1963.
- Valéry, Paul. "Poetry", *The Forum*, April 1929, pp. 251-256.
- *Variation sur une « Pensée »*, annotée par l'auteur, Liège: Editions du Balancier, 1930.
- *Monsieur Teste*, translated with an introduction by Jackson Mathews, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

From Cosmic Poetry to Cosmic Person: On Quotes from Confucius and Blaise Pascal

Cheng, Yu-Yu*

[Abstract]

This study engages with two different ruminative verses- Confucius' "It Passes On Just Like This, Not Ceasing Day or Night" (逝者如斯夫，不舍晝夜), which Liang Zong-dai's discusses in his essay "Regarding 'It Passes on Just Like This,'" as well as Blaise Pascal's "The eternal silence of these infinite spaces terrifies me"- in order to explore the concept of cosmic poetry and the related idea of the cosmic person. Particular in the years following 1919, amidst a rising tide of anti-enlightenment and anti-rationalist thought that came to prominence following World War One, Liang Zong-dai and Zong Bai-hua's readings of this quote from Confucius, as well as the debate that Liang had with the French poet Paul Valéry regarding Pascal's "eternal silence," worked to highlight that feeling and intuition- which have long been regarded as crucial to the making of a poet - are in fact an essential part of a new cosmic vision that breaks away from both mechanical philosophy and materialist science. At the same time, this new view on life and the universe is in fact the emotional "reason" of the poet as well as the space in which such reason is realized.

Keywords: cosmic poetry, cosmic person, Paul Valéry, Liang Zong-dai, Blaise Pascal, Confucius

* Chair Professor of National Taiwan University; Academician, Academia Sinica.