

《歐美研究》第三十八卷第三期 (民國九十七年九月), 473-501
http://www.ea.sinica.edu.tw/euramerica/ch_index.php
© 中央研究院歐美研究所

史耐德與生命書寫／詩學*

蔡振興

淡江大學英文學系
25137 台北縣淡水鎮英專路 151 號
E-mail: rnchtsai@mail.tku.edu.tw

摘要

在一九八三年的專書《史耐德的視界：詩與真正的作品》中，莫滋華斯很有見地的指出，史耐德的歷史觀是「批判性的」。本文一開始援引莫滋華斯論及史耐德與尼采在創作上的相似性，並以黑爾波的《史耐德：生命的面相》傳記史料為基礎，最後再輔以史耐德的散文、詩作分析和訪談，企圖重新梳理史耐德如何將「生活／生命」與「書寫／詩學」作生態哲學和美學上的聯結。本文共分五部分：(一) 史耐德、尼采與生命；(二) 史耐德的求學生涯；(三) 史耐德的日本行；(四) 史耐德與反文化運動；(五) 史耐德、禪宗、東亞。透過對史耐德早期在日本學禪的研究，本文試圖開展一種具有史耐德式的生態文學與文化批判的生命書寫。

關鍵詞：史耐德、生命書寫、無情說法、禪宗

投稿日期：97.1.28；接受刊登日期：97.6.10；最後修訂日期：97.7.10

責任校對：林鈺婷、陳奕均、張滌之

* 本文作者感謝李有成、何文敬、單德興、紀元文、高天恩、陳東榮、林耀福等教授在「生命書寫」會議上提供若干寶貴意見。另外，有關日文人名的翻譯及校對，本文作者也特別向堀越和男、山里勝己、游錫熙、黃嘉音及兩位匿名審查者等致謝。最後，作者也感謝國科會補助本研究計畫 (NSC-96-2411-H-032-010-MY3)。

在早期史耐德的批評家中，查爾斯·莫滋華斯 (Charles Molesworth) 很有見地的指出史耐德與尼采兩者在創作上的相似性 (1983: 24-25)。在其專書《史耐德的視界》(*Gary Snyder's Vision*) 中，莫滋華斯認為史耐德的詩歌深受佛教和美國印第安人的智慧所影響 (1983: 2)，而且他也試圖將抒情詩的敘述聲音、歷史與政治「視界」(vision) 做整合，指出史耐德的詩作和訪談旨在對跨國資本主義的商業及消費文化邏輯提出批判 (1983: 9, 45)。¹ 此外，莫滋華斯也暗指這種批判態度近似尼采「批判性的」(critical) 歷史觀 (1983: 24-25)。因此，本文旨在凸顯史耐德生態論述中的本體論存在轉向，強調生態論述是為生命服務。更重要的是，在處理生態議題上，本文亦將史耐德的「生命／生活」納入討論，期能從生命書寫的角度來解釋史耐德詩作及創作理念中的微言大義。有關史耐德的研究，目前只有《史耐德：生命的面相》(*Gary Snyder: Dimensions of a Life*) 一本傳記碰觸到史耐德的生命書寫，但讀者仍可從其訪談、詩作及散文來補充並重構有關史耐德較完整生命記錄。要言之，本文將以史耐德的《史耐德：生命的面相》為基礎，輔以訪談及其詩作，重新梳理史耐德如何將「生活／生命」與「書寫／詩學」作生態哲學和美學上的聯結，開展出一種史耐德式的生態文學與文化批判。

壹、史耐德、尼采與生命

在《史耐德的視界》中，莫滋華斯認為史耐德是一位「靈視詩人」(a visionary poet) (1983: 6)，而且他的創作較難用傳統的角度來

¹ 就「能源文學」(literature of energy) 而言，史耐德的「能源詩」主張具有「永續發展」的能源形式。

分析，主要是因為史耐德試圖尋找另類的「視界」(vision)，包括詩學(文學)的、歷史的、和政治的。因此，莫滋華斯引用尼采的批判性歷史觀來處理史耐德的視界是貼切的(1983: 24)。在〈歷史對於生命的用途與誤用〉(“On the Uses and Disadvantages of History for Life”)中，尼采指出三種歷史觀(1983: 67)。第一種是「崇古派」(antiquarian)的歷史觀，這種歷史觀似乎想回到遠古的過去。第二種就是所謂的「旅程碑」(monumental)歷史觀，強調過去偉人所樹立的典範堅不可摧，而且是年復一年、日復一日地永遠受到後人的膜拜。第三種是一種「批判性的」歷史觀，指出歷史的發展可能受到未來(想像)的質疑與批評，因此歷史的發展是流動的、不穩定的。哲學上，尼采的精神接近一種肯定生命的「創造力意志」(“will to [creative] power”)，² 而尼采一貫的治學態度——「重審一切既定的價值觀」——則是一種打破「偶像崇拜」的邏輯反叛。

根據莫滋華斯，史耐德的創作理念也是「批判性的」(1983: 24)，而他的生態觀則是透過科學的「事實」呈現出來(1983: 32)。很明顯地，史耐德式的邏輯反叛是一種「生態邏輯的反叛」(eco-logical revolt)。³ 也就是說，史耐德對西方文明和文化的批判是建立在他對生態系統的了解來建立其生態論述。他建議人應成為土地的居住者，要有地方感，包括「我們腳底下的泥土和岩石、我們喝的水是來自何處、不同風的種類、一般的昆蟲、鳥類、哺乳類動物、植物和樹木、四季節令的變化、種植和收成的季節等——這

² 參見尼采《權力意志》(The Will to Power)的第三卷第四章論〈藝術作為權力意志〉(“The Will to Power as Art”)和第四卷有關「權力意志」的說明(1967: 419-420, 451-453, 549-550)；另可參見Sleisin(1994: 17)。

³ 「生態邏輯的反叛」一詞源自法國學者巴迪烏(Alain Badiou)的「邏輯反叛」(logical revolt)(2001: xxvii)。

些知識都是必須的」(Sale, 1991: 42)。⁴ 因此，史耐德的詩作試圖捕捉這些「野性的思維」。

史耐德認為詩既是成品，也是過程。每一首詩都是一個節(結)點(node)，它本身蘊藏某種能源，讀者在閱讀的過程中會自行找出其軌跡與出口(Snyder, 1980: xii)。更重要的是，史耐德的詩是從生活世界著手，再將它提升到神話、文化、歷史或生態的層次，使得每一首詩都有結合世俗與神聖的特色、具殊相與共相之雙重表達。這是一種史耐德式「雙重意識」(“two kinds of consciousness”)的詩藝(Faas, 1978: 132)，與禪宗有關。

由於受到禪宗的影響，史耐德偏愛描繪日常生活的實踐與各種不同的真實面貌，如山川、叢林、鳥獸、花草、熊、鹿等。這種史耐德式的詩藝設法避免「人性、太人性」的視角，建議讀者用一種「看與被看」的辯證關係來看生命；也就是說，人類適當的研究對象不應只是人，也應兼容其他有情與無情世界的(無)生命。更進一步地說，研究非人(the nonhuman)可以教人成人(being human)。⁵

對史耐德而言，「詩之於語言，正如實踐之於生活」(1980: 134)。生活本身的意義貴在實踐，詩則企圖歌頌人與非人的關係，在兩者之間建立一種具有形塑環境想像的生態網絡關係。由於「不傷害」(ahimsa)是一個很重要的生態倫理概念(1990: 58)，凡是毀滅生命的舉動，如破壞森林，環境污染等，皆指向尼采式的「否定生命」(say “no” to life)。因此，史耐德的作品旨在重審「自由派人文主義」(liberal humanism)信條，重估現代社會的價值結構，指出

⁴ 史耐德的「地方感」(sense of place)是「地方性的」(place-based)，而不是被「地方綁的」(place-bound)。

⁵ 史耐德「非人」的觀念泛指「人」之外的「他者」(the other)，包括動物、植物、礦物、或無生物等。它與佛經中的「非人」有別。根據《妙法蓮華經》，或稱《法華經》，「非人」指「人形鬼神」等各類非人類聽眾之意。

這種舊人文主義的侷限性和封閉性，試圖尋找永續發展的可能性。在〈遠西原生林〉(“Ancient Forests of the Far West”)中，史耐德引用《神話與文本》(*Myths & Texts*)來批評基督教⁶：「卻要拆毀他們的祭壇、打碎他們的柱像、砍下他們的灌木林」(1960: 3; 1990: 116)。相對於基督教的教義，史耐德重申保護森林的重要性，認為「一旦森林沒有了，我們對原始野性自然的知識也會隨著這些棲地性的人類文化而消失」，而且「每一種知識各有其風俗、神話、傳統，如一層層腐植土一樣，現在竟然快速地消失，對我們所有人來講，簡直是一樁悲劇」(1990: 143)。史耐德相信這與資本主義和政府政策有關，如日本和美國兩個國家就是二大原木進口國；因此，他反對這種毀滅生命的企圖。

然而並非每個作家或批評家都對自然感興趣。史耐德撰寫《古道》(*The Old Ways*)的主要目的是要指出在現代社會中，自然在永續發展(sustainability)的條件下扮演重要的角色。對他而言，自然既是「過去」，也是「未來」。在史耐德的作品裡，他不反對科學或科技，但他質疑兩者被工具化後會帶來後遺症。在《神話與文本》中，他所歌頌的並不是現代性，相反的，他的作品主要集中在「前現代」(pre-modern)的文明——伐木(logging)、打獵(hunting)、燃燒(burning)。此外，他還試圖「孵育一種新的神話」(hatching a new myth)(1960: 19)，一種對未來想像有用的「有機堆肥」(compost)，例如美國印第安人的文化、地方感與古老的生活方式(1960: viii)⁷。為了文化的傳承，史耐德認為科技應為一切眾生造福，而文明的永

⁶ 《神話與文本》是史耐德的第三本詩作，描繪人類對環境的歧視(environmental racism)。一九五六年春，史耐德在日本行之前，特將手稿交由克禮(Robert Creeley)保管，直到一九六〇年才出版。

⁷ 有關此一主題，可參見Rasula(2002: 1-10)。

續發展存乎於一「心」：

至於科技：更聰明的炸彈、更快速的電腦、更安靜的鏈鋸當然有其用途。尋求整合環境的努力需好的工具——好人與壞人都需要更大、更快的電腦，這是可以理解的。可是武器雖能贏得戰爭，但贏不了和平。和平是透過贏得人心來的。分水嶺的想像、生物地區主義的管理方式、社群的實際生活方式，包括可以擁抱非人和生態正義的夢想，以及具有永續發展的土地與文化遠程目標的可能性，這些表面上看起來不正經的古老東西都與贏得人心有關。(2007: 98)

無論是上述的《神話與文本》、《古道》或《大地家庭》(*Earth House Hold*, 1969) 和《龜島》(*Turtle Island*, 1974) 等其他作品，史耐德的作品均散發出濃厚的政治意味；史耐德這種政治傾向與他的日本行有關。莫茲華斯說：「日本更代表著史耐德早期作品於政治視界中的面相」(1983: 17)。因此，了解史耐德的求學生涯及其日本行的經歷能讓讀者更接近史耐德的思想核心。

貳、史耐德的求學生涯

在美國文學中，史耐德常被歸納為「落拓一代」(“The Beat Generation”) 作家，其中更包括科魯亞克 (Jack Kerouac)、金斯堡 (Allen Ginsberg)、伯羅斯 (William S. Burroughs)、卡薩地 (Neal Cassady)、荷姆斯 (John C. Holmes)、威爾曲 (Lew Welch)、科索 (Gregory Corso)、馬克魯 (Michael McClure) 等。

「落拓一代」的「落拓」(beat) 一字最早是由漢克 (Herbert Huncke) 率先使用，再由科魯亞克發揚光大 (Theado, 2001: 25)。⁸

⁸ 在〈破與立〉一文中，我曾將 “the Beat Generation” 譯為「落魄一代」，而「落魄」

批評家菲利普斯 (Rod Phillips) 在檢驗「落拓一代」的文學貢獻時 (2000: 2)，發現史耐德、科魯亞克、威爾曲和馬克魯等作家均有共通的文學主題，那就是對自然界的興趣，他同時指出王紅公 (Kenneth Rexroth) 在一九七一年的文章寫道：「早在生態尚未成爲世界性的趨勢之前，史耐德及其同學威爾曲還在大學時期，兩人就已經在談論生態美學，試圖融合美國印第安人的生態觀和亞洲哲學，並與自然合作，而不是宰制自然」(Halper, 1991: 299; Phillips, 2000: 3)。一九六〇年代，「落拓一代」從舊舞台退場，而史耐德、科魯亞克和金斯堡等人仍繼續縱橫六〇年代「反文化」運動的新舞台。⁹

史耐德的生命作品主要有四座分水嶺，分別與四任太太有關。史耐德在大學時就與艾莉森·賈斯 (Alison Gass) 結了婚，兩年後離婚 (1950-52)。第二任太太爲喬安·凱格 (Joanne Kyger)。兩人一九五八年認識，一九六〇年二月在日本神戶美國領事館結婚 (Kyger, 2000: 7)，一九六一年十二月同遊印度，五年後離婚 (1960-65)。在史耐德的作品中，包括《留在雨中》(*Left Out in the Rain*, 1986)、《窮鄉僻壤》(*The Back Country*, 1964) 和《印度之旅》(*Passage to India*, 1972)，他都記載了與喬安在這段期間相處的點點滴滴。第三任太太是上原雅 (Masa Uehara)。在《大地家庭》中的〈諏訪之瀨島與靜心所榕樹〉(“Suwa-No-Se Island and the Banyan Ashram”)，史耐德描述他與第三任妻子在一九六七年於此一小島結婚；其詩作《觀／關於浪》(*Regarding Wave*, 1967) 也是獻給上原雅。《山水無

讀爲「落拓」，有「失意、不得志」和「行跡放任、不受拘檢」之意。爲避免中文混淆，在此特將譯名修正爲「落拓一代」。

⁹ 史耐德試圖表達一種梭羅式「自然的文學」(a literature of nature)，它可以被視爲一種「反文化」的文學再現。

盡》(*Mountains and Rivers without End*, 1996) 則記載史耐德與第四任妻子國田 (Carole Koda) 的台灣與阿拉斯加之旅。¹⁰ 或許對史耐德而言，他的生命中尚有第五位重要的女人——他的母親洛伊絲 (Lois Snyder) ——因為史耐德將詩集《龜島》獻給母親，而且本書也在一九七五年榮獲普立茲獎。

史耐德生於一九三〇年五月八日，父母親皆無神論者。由於母親洛伊絲的影響，他對寫作較有興趣。在里德學院 (Reed College, 1947-1951) 時，史耐德與惠倫 (Philip Whalen) 和威爾曲三人同時加入校內一份藝術性刊物《門神》(*Janus*) (Murphy, 2000: 4)。更不可思議的是，三人同租在波特蘭市蘭伯特街 (Lambert Street) 一四一四號的地下室，而且三人友情長存 (Gonnerman, 2004: 37-38)。¹¹

大二時，史耐德曾修習法蘭區 (David H. French) 的「人類學導論」，嘗試跨越學科整合文學與人類學。根據法蘭區的觀察，在這段求學期間，史耐德在文學課的表現上差強人意，但神話研究則是史耐德的強項，或許主要原因在於里德學院的文學課程中，主要作家多是白人，有偏歐美「文化束縛」(culture-bound) 的傾向 (Halper, 1991: 16)。由於史耐德對神話研究較感興趣，他在人類學的表現也較優，其學士論文《海達族神話的面相》(*The Dimensions of a Haida Myth*) 更可堪稱里德學院的論文表率。後來，史耐德將他的學士論文標題改為 *He Who Hunted Birds in His Father's Village: The Dimensions of a Haida Myth*，交由舊金山的一家出版社於一九七九年出版。

¹⁰ 兩人於一九九一年結婚。很不幸地，在史耐德的新書《背負猛火》(*Back on the Fire*) 的跋中，記載國田於二〇〇六年六月二十九日辭世 (2007: 161)。

¹¹ 根據鍾玲的《史耐德與中國文化》，菲利普曾幫史耐德看管禪堂；至於威爾曲，史耐德一九六九年返回美國的二年後，他留下字條，言及自殺，之後便音訊全無 (鍾玲, 2006: 90; Yamazato, 1987: 132; Fields, 1986: 361)。

一九五一年，史耐德畢業於里德學院。同年九月，他到印第安那大學讀研究所，主修人類學和語言學。一學期後，就在一九五二年春天，史耐德轉到加州大學伯克萊校區，改唸東方語文研究所 (Snyder, 1980: 95)。在就讀加州大學的這段期間，史耐德曾上陳世驤 (Chen Shih-hsiang) 的中國古典詩、千浦小畑 (Chiura Obata) 的水墨畫課程。後來，史耐德在其最重要詩作《山水無盡》採用他的老師千浦小畑的作品《優勝美地瀑布的晚霞》(*Evening Glow at Yosemite Waterfall*)，作為封面的圖畫內容。一九五五年，陳世驤在課堂上出了一份翻譯作業。史耐德當時表達他對禪宗的興趣，於是陳世驤建議他翻譯寒山。儘管陳世驤一開始不接受他的譯作——實驗性強，「太野了」——而且兩人還大吵一架 (Gray, 2006: 123)，可是後來陳世驤還是認可史耐德的翻譯，接受其寒山詩的「譯詩」立場與風格。最後，史耐德還是在一九五八年譯了二十四首寒山詩，並於一九六五年將《石砌馬道》(*Riprap*) 和寒山詩共同收錄在《石砌馬道與寒山詩》(*Riprap and Cold Mountain Poems*) (Snyder: 1965) 中。¹² 整體而言，寒山詩的翻譯過程對史耐德的影響相當深遠，而寒山、宮澤賢治和若干禪宗大師，包括道元、百丈懷海、洞山良价和鈴木大拙等，均深深地啟發史耐德的思想，奠定且豐富他的禪學基礎。雖然史耐德第一次日本行有文化排斥現象，收穫較少，但在第二次日本行停留期間，他較認真參禪。大德寺的小田雪窻老師也贊同他的頓悟經驗，並且幫他取了一個「聽風」(Chōfū) 的法名：

¹² 陳世驤所翻譯的〈文賦〉(“On Literature”) 和史耐德的寒山詩英譯同收錄於白芝 (Cyril Birch) 所編的《中國文學選集：從古代到十四世紀》(*Anthology of Chinese Literature: From Early Times to the Fourteenth Century*, 1967)。

我從老師那兒得到一個法名；他決定叫我「聽風」(Chōfū/Ting Feng/Listen Wind)。這是他從寒山詩的對句所取的名字。(Yamazato, 1987: 90)¹³

參、史耐德的日本行

事實上，史耐德日本行之前的準備工作也讓他嚐到一些苦頭。他在一九四八年時，爲了籌措學費，曾透過同學家長幫忙，向有共產主義傾向的公會申請在一艘商船工作。雖然所賺的錢勉強維持大二的的生活，然而他的簽名後來竟讓他被列爲 FBI 調查對象之一（有些人的名字甚至還出現在報上）。由於他的家世與勞工階級有關，他似乎也受到牽累，因爲 FBI 於一九〇八年成立後，IWW (Industrial Workers of the World) 就被視爲國家安全的一大威脅而被盯上。史耐德約在一九五二年到一九五三年間受雇於波特蘭林務局當山上瞭望員，疑有「政治不正確」之嫌而突然被解雇。根據貝克女士 (Carol Baker) 的回憶，當時史耐德還被政府官員調查 (Halper, 1991: 27)；因此，可以理解爲何史耐德在〈野性的呼喚〉(“The Call of the Wild”) 一詩中批判美國政府以及某些宗教基本教義派。不過，很幸運地，一九五五年十二月史耐德的簽證終於核發下來 (Gonnerman, 2004: 4-6)。

史耐德曾四次赴日，前三次主要與學習禪宗有關。第一次是露絲·佐佐木 (Ruth Sasaki) 請他翻譯禪宗經典。早在一九五五年四月，韋茲 (Allan Watts) 在舊金山一家下榻旅館向其前岳母露絲引見史耐德 (Gonnerman, 2004: 3, Yamazato, 1987: 54)。¹⁴ 身爲臨濟

¹³ 史耐德「聽風」的法名來自：「欲得安身處，寒山可長保。微風吹幽松，近聽聲逾好。」

¹⁴ 韋茲和史耐德第一次見面是在 Jodo Shinshu Berkeley Buddhist Church 每個星期五

宗「美國在日第一禪堂」(First Zen Institute of America in Japan) 的主任，¹⁵ 露絲的主要興趣有三：(一) 從事禪宗研究；(二) 幫助海外留日學生；(三) 整理先夫佐佐木曹溪菴 (Sasaki Sokei-an) 遺著 (Halper, 1991: 63)。¹⁶ 在日本，她組成一個臨濟宗經典翻譯小組，成員包括著名英文教授金關壽夫 (Kanaseki Hisao)，專精中國文學、尤其是唐代的禪宗經典的名古屋大學中文系系主任入矢義高 (Iriya Yoshitaka)，包阿斯 (Franz Boas) 的孫子顏波斯基 (Philip Yampolsky) (後來成了哥倫比亞大學教授)，漢學家華特生 (Burton Watson) 和史耐德本人。¹⁷

雖然尚有許多外在因素仍需克服，一九五五年秋，史耐德還是決定要前往日本學習禪宗。史耐德第一次日本行得以實現，主要原因有三：(一) 早年對中國文學中老子、日本神話和印度神話的認識，尤其是在里德學院 (1947-1951) 這段大學求學生涯；(二) 受到日本禪宗學者鈴木大拙；(三) 露絲所提供的獎學金。此三項條件終於讓史耐德在一九五六年五月五日順利地搭上「阿妮塔·馬魯號」(Anita Maru) 前往日本，並於五月二十一日到達神戶 (Kobe) 碼頭，圓了自己的夢想 (Gonnerman, 2004: 4; Yamazato, 1987: 12)。由於露絲的安排，史耐德於一九五六年五月抵達京都，旋即被安排

的佛學讀會上。韋茲係當時讀書會的講者之一 (Fields, 1986: 215)。

¹⁵ 露絲於一九四九年寓居於此，而大德寺也終於在一九五六年同意她設立圖書館和小型禪堂 (Fields, 1986: 208)。

¹⁶ 露絲的第一任丈夫是查理·艾佛瑞 (Charles Everett)，於一九四〇過世。兩人育有一女艾琳娜 (Eleanor Everett)。露絲的第二任丈夫則是曹溪菴。曹溪菴於一九三〇年創立「美國第一禪堂」(First Zen Institute of America)，後來與露絲在一九四四年結婚。由於珍珠港事變，兩人均被FBI調查，而且身體不適的曹溪菴也被關。婚後一年，曹溪菴於一九四五年去逝，臨死前還囑咐太太幫忙完成二件事情：(一) 設法從日本找人代替他的位置；(二) 翻譯《臨濟錄》(Fields, 1986: 192)。

¹⁷ 很可惜的是，這個翻譯研究小組隨著露絲於一九六七年去世而解散了。

與華特·諾立克 (Walter Nowick) 同住在附屬於相國寺 (Shōkoku-ji) 的林京院 (Rinkō-in)，離大德寺約二十分鐘的走路行程。在第一次的日本行，史耐德先受教於三浦一舟 (Miura Isshū Roshi，宗演禪師一位學生的門徒)，一九五六年十二月後才拜師小田。¹⁸ 史耐德在京都不但學禪，也認識一些京都女子大學的學生，並在無意間湊合其翻譯小組同事顏波斯基和武田維子 (Yuiko Takeda) 這對戀人；兩人後來結了婚，並搬去美國 (Halper, 1991: 65-69)。史耐德在這段期間主要是跟隨三浦一舟學習。然而三浦一舟的翻譯計畫已近尾聲，加上他的辭職，史耐德也因母親生病與家裡缺錢，最後他在一九五八年八月二十九日搭上「沙巴溪」(Sappa Creek) 油輪，並在引擎室當火伕和清潔工，希冀打工順道返回美國 (Yamazato, 1987: 64)。本以為油輪是直航，沒想到這船竟花了他八個月時間才抵達美國。有關這艘油輪及其旅程，史耐德在其〈油輪日記〉(“The Tanker Notes”) 和多首「石油詩」中，均有介紹。¹⁹

在〈油輪日記〉中，史耐德自喻為約拿「在鯨肚中」(in the belly of a whale) (1969: 55)，而這艘船代表「世界的蹂躪：西方文明的毀滅」(1969: 54)。由於史耐德在《芝加哥評論》(Chicago Review) 夏季號發表〈相國寺春接心〉(“Spring Sesshin in Shokoku-ji”)，加上《長青評論》(Evergreen Review) 的二十四首寒山詩以及科魯亞克的《法丐》(Dharma Bums) 等，均在一九五八年出版，三者儼然讓史耐德成為當時的(反)文化英雄 (Gonnerman, 2004: 269)。在同一時

¹⁸ 三浦一舟和露絲兩人在此段期間有一項翻譯計畫，《禪塵》(Zen Dust) 一書的出版，即代表著二人合作的成果。史耐德在日本學禪主要有三位老師：三浦一舟、小田和中村。

¹⁹ 包括“Oil”、“T2 Tanker Blues”、“Boat of a Million Years”和“Instructions”等詩。在這些詩中，史耐德將石油稱之為“blood of the palms of d’antan—sweet oil of the/gritty earth—embraced in welded plates of perfect steel” (1965: 30)。

期，四首有關第一次日本行的經驗的詩收錄在史耐德的詩集《石砌馬道》中，包括〈東寺〉(“Toji”)、〈東本願寺〉(“Higashi Hongwanji”)、〈京都：三月〉(“Kyoto: March”)、〈石園〉(“A Stone Garden”)。

史耐德於一九五九年重返京都。此次他並沒有繼續住在相國寺的舊居，而是搬到京都北方的八瀨 (Yase)。史耐德買了一部大型的本田機車 (Honda 250)，優遊於龍泉庵 (Ryōsen-an) 的禪學中心、大德寺和八瀨的家。在二〇〇七年八月份於日本金澤大學所舉辦的「自然、場所、語言：日韓環境文學中的『現在』」會議上，史耐德指出，他曾騎著這部機車到金澤 (Kanazawa) 的海邊看天空。史耐德當時的女友蕎安 (後來成為第二任太太) 也於一九六〇年二月來京都與他同住。在八瀨，史耐德寫了〈八瀨：九月〉(“Yase: September”)，表達他對房東「善良的舉動」(acts of kindness)，深感敬佩：

老婦人川端太太
在二小時內
割下的草——
比我一天能做的還多

在滿山的草和薊
她留著五朵帶有塵土
且粗獷的藍色野花
置於廚房
用罐子裝著 (1968: 35)

「她留著五朵帶著塵土／且粗獷的藍色野花」有二層意義：(一) 老婦人的行為是一種「野性的實踐」。雖然老婦人所贈送的不是昂貴的鮮花，但更重要的是，這些花代表老婦人的「心」；(二) 帶著

「塵土」的藍色野花與梭羅 (Henry D. Thoreau) 在〈散步〉 (“Walking”) 所表達的象徵意義相近，表達一種具有泥土味道的自然文學，「連根帶土移入扉頁上」(Thoreau, 2002: 167)。

喬安到達京都不久後，就與史耐德結婚 (Kyger: 2000: xii)。²⁰ 整體而言，史耐德的第二次日本之旅似乎收穫較多。在訪談中，史耐德指出：

第一年在日本的時候，我住在相國寺，充當三浦一舟的貼身侍者。作為我第一位老師，三浦一舟建議我跟隨大德寺的住持小田老師，繼續求學。所以我就到大德寺，正式被收為門徒，然後開始接心 (*sesshins*) 坐禪，間歇性地住在寺裡。(1980: 97)

史耐德的第一次日本行主要是跟隨三浦，作為他的隨身侍衛、煮飯和教英文等。他的第二次日本行則略有不同：他可以參加坐禪和默照公案。由於小田老師對他多所啟發，在他圓寂後 (1966)，史耐德將《大地家庭》一書獻給他的老師。後來，當史耐德第三次回日本，他又跟隨中村宗純老師 (Nakamura Sojun Roshi) 學禪 (Yamazato, 1987: 90)。

肆、史耐德與反文化運動

在美國，六〇年代代表著後現代社會的轉向，大眾文化、黑人運動、法國女性主義、後結構主義、心理分析等文學思潮等正如火

²⁰ 史耐德和喬安於一九六〇年二月結婚，然而喬安對露絲女士的話還是耿耿於懷：“If you [Snyder] and Joanne want to marry at any time and then live in your little house in the mountains, fine. But living together in the little house *before* marriage won't do. There are certain fixed social customs that the Institute expects its members to respect” (Kyger, 2000: xii).

如荼地重新展開文化省思的工作，帶來文學研究的新契機。然而，如同塞爾 (Michel Serres) 一樣，史耐德的創作並沒有走「人文學科論述」的路線。相反的，史耐德對「自然學科」較有興趣，尤其是自然、生態和禪宗思想。對他而言，自然與人文兩者皆重要，只不過是「他開始感受到整個西方文化有脫軌之嫌」(1980: 94)，因此他企圖在當代社會中，致力於一種他所謂的「野性的文化」(1990: 180)。

美國印第安文學作家，如魏爾曲 (James Welch)、厄德莉琪 (Louise Erdrich) 等作家，他們指出強烈的個人主義色彩可能帶給原住民部落傷害，如生活形態的改變、價值體系的瓦解、流動的人際關係、認同的危機和外來文化對棲地環境的破壞等，這些新的價值觀對美國原住民會有一定的影響，一種新的殖民情境於焉誕生。如同這些作家一樣，史耐德也認為社會的發展若太強調個人主義或人文主義，從生態系統的角度來看，這是一種脫軌現象，因為個人主義所帶來的影響是公有地的消失及資本主義的財產私有化 (1990: 32)，一切將須付費。

史耐德認為文明的發展和追求進步亦應強調「回顧」的重要性。他所提出的解決之「道」就是「野性的實踐／修行」(the practice of the wild)。同樣的，韋茲也指出：「要了解『何謂禪』，尤其是『何謂非禪』，除了實踐 (修行) 之外，別無他法。也就是在具體的世界去實驗，從而發現其內在世界的意義」(1957: xii)。²¹ 在史耐德的作品中，他對文明的批判是不遺餘力的。在《龜島》，他說：

²¹ 韋茲十六歲曾與英國倫敦的律師，同時也是禪學專家韓瑞斯 (Christian Humphreys) 通信；二十一歲時在世界宗教會議上遇見鈴木大拙與露絲到英國學鋼琴的女兒艾琳娜 (Eleanor Everlett)。他和艾琳娜兩人於一九三八年結婚 (Fields, 1986: 186-187)。婚後，夫妻兩人搬到紐約，而且他自己後來也與岳母一起成為曹溪菴的學生。

「幾個世紀以來，西方文明有一股男根般的衝動去累積財富，不斷地擴張政治和經濟力量，這些就是所謂的『進步』……樹木和動物只不過是道具，自然則是一位取之不竭的暴君」(1974: 103)。因此，史耐德建議，文明的發展應該走向「後人類主義」(Posthumanism)。如此一來，

我們可以一瞥作為人類終極之根的深度。野性與自我和文化可以細膩地交織在一起。「後人類」的「後」主要是因為「人」這個字。其次，打開兩者的對話應該包括眾生，走向一種生態關係的修辭學。(1990: 68)

日本行之後，史耐德於一九七〇年在加州西部建立家園奇奇地斯 (Kitkitdizze)，開始推廣禪道，推行自己所奉行的信念。正如道元所言「當你找到你的地方，實踐 (修行) 就開始」(Snyder, 1990: 25)。不但如此，史耐德還創設骨圈禪堂 (Ring of Bone Zendo) 以紀念好友威爾曲 (鍾玲, 2006: 90)。

伍、史耐德、禪宗、東亞

日本禪宗在一八九三年開始前往美國活動：臨濟宗的宗演禪師代表日本出席在芝加哥所舉行的世界宗教會議，當時鈴木大拙擔任其隨行翻譯。²² 四年後，鈴木大拙再度赴美，任編輯，兼做翻譯及書評等工作。有趣的是，鈴木大拙後來被聘為哥倫比亞大學客座教授，在美國大學及其他城市演講，掀起一股美國禪學熱潮。

在里德學院時期 (約在一九四九年)，史耐德就對佛教有所涉獵。在研究所時，他開始閱讀鈴木大拙的作品：

²² 宗演禪師著有 *Sermons of a Buddhist Abbot: A Classic of American Buddhism* (Shaku, 2004)。

在大學快結束時，我開始對佛教有興趣，這種興趣延續到就讀印第安那大學研究所唸人類學和語言學時。後來，我似乎只顧求法，因為我對後者較有興趣。那時我才剛開始閱讀鈴木大拙的作品。就在那個時候，我對仙人掌的迷幻藥效有了第一次經驗。這是跟印第安人學的。我的精神生涯有一半是薩滿教、與美國印第安人接觸、自然神秘主義、萬物有靈論、長髮和念珠；另一半的領域是梵文、中文和東方哲學。當我二十六歲時，這些事情引領我到日本，住在寺廟，讓自己成為禪師弟子。在未到日本之前，我已開始學打坐，從書本自修中學習如何打坐。(Schuler, 1994: 7)

日本琉球大學教授山里勝已在其博士論文《尋找支點：史耐德與日本》(*Seeking a Fulcrum: Gary Snyder and Japan*) 指出，在一九八二年以前，史耐德罕言為何會做出日本行的重大決定。直到一九八二年期的《京都評論》(*Kyoto Review*)，他才直言鈴木大拙對他的影響(Yamazato, 1987: 10)。在美國五〇年代，禪宗的提倡者除了鈴木俊隆 (Shunryu Suzuki) 和鈴木大拙外，尚有英國禪學家韋茲。²³ 後者曾是露絲的女婿，其一九五七年所著的小書《禪之道》(*The Way of Zen*)，頓時成為當時的暢銷書。艾佛森 (William Everson) 說「舊金山是通往東方的門路」(Gray, 2006: 24)，而史耐德就是闖關者。

在日本，史耐德的禪宗研究主要以臨濟宗和曹洞宗為主。根據《景德傳燈錄》，六祖惠能有弟子四十三人。其中，南岳懷讓與青原行思二條系譜較為顯赫：南岳懷讓有弟子馬祖道一創「洪州禪」，而其弟子百丈懷海又有弟子黃檗希運，而黃檗希運有弟子臨濟義玄(787-876) 創立臨濟宗；行思派則有後代弟子曹山本寂 (840-901) 創立曹洞宗。綜觀禪宗的歷史發展，臨濟宗和曹洞宗就是影響日本禪宗文學的二個重要源泉，而史耐德亦深受二者影響。《大地家庭》

²³ 韋茲於一九七三年十二月過世，得年五十八歲。

一書中的第六章〈禪宗大師百丈懷海的生命記錄〉(“Record of the Life of the Ch’an Master Po-Chang Huai-Hai”), 史耐德幾乎逐字翻譯原文：

洪州百丈山懷海禪師者，福州長樂人也。卅歲離塵，三學該練。屬大寂闡化南康，乃傾心依附，與西堂智藏禪師同號入室，時二大士為角立焉。

一夕，二士隨侍馬祖翫月次，祖曰：「正恁麼時如何？」西堂云：「正好供養。」師云：「正好修行。」祖曰：「經入藏，禪歸海。」(顧宏義，2005: 379)²⁴

史耐德翻譯百丈懷海的生命書寫不但提供一條較清晰的臨濟宗系譜 (1969: 69)：「慧能六祖——南岳懷讓——馬祖道一 (大智) ——百丈懷海——黃檗希運——臨濟」，而且也強調「實踐／修行」的重要。百丈禪師另一則語錄亦表達同樣的看法：「一日，有僧哭入法堂來，師曰：「作麼？」曰：「父母俱喪，請師選日。」師云：「明日來，一時埋卻」(1969: 71)。

除了中國禪宗思想外，史耐德也受到日本禪宗不小的影響，其中道元禪師對他的影響最深。道元是鎌倉時代日本的禪師，在宋朝時，他曾到中國求法。道元的業師榮西曾二次到中國求法：一次在唐朝，另一次在宋朝。梁曉虹指出，「道元先隨榮西學臨濟禪法，

²⁴ 原文為：“The Ch’an Master Huai-hai of Poe-chang mountain in Hung-chou was from Ch’ang-lo in Fu-chou. When he still had his hair tied in knots, he split from society. He was well-drilled in the ‘Three Studies’ . . . Po-chang and His-T’ang Chih ts’ang were called ‘room-entering’ disciples. At that time these two find yogins were rivals in their Ch’an study. One evening the two were with Ma-tsu at the harvest moon-watching. Ma-tsu said, ‘When it’s just like this, what about it?’ His-t’ang replied, ‘A fine time to making an offering.’ Po-chang said, ‘a fine time to practice.’ Ma-tsu commented—‘The sūtras went into Ts’ang/‘Tripitaka’; meditation returned into Hai/‘Sea’” (1969: 69-70).

後又入宋朝，謁拜天童山如淨禪師，學習曹洞宗旨，領悟禪機。隨後遍訪著名禪師，互參機鋒。回國後創立日本曹洞宗，大弘曹洞禪風聲勢宏大」(梁曉虹，1997: 96)。又根據傅偉勳的說法，道元拜榮西之弟子明全為師，兩人準備入宋之時，正值明全本師明融病危，然而他並未留在日本，照顧其病危師父。相反的，他還是決定以入宋「求法」的大悲心來報答師恩(梁曉虹，1997: 12-13)。或許這也可以解釋道元為何較偏好「出家」修行而不喜歡「在家」修行的原因。

史耐德在《山水無盡》論及道元禪師，提供一種閱讀本書的引子。道元說：

古佛有言：「畫餅不能充飢。」道元禪師評道：「鮮有人曾目睹過『畫餅』，而且在這些人中亦無人能參透這句話的禪意。畫餅的顏料與那些用來畫山水所用的顏料是一樣的。如果你說繪畫不是真的，那麼現象界也不是真的，佛法也不是真的。至高無上的頓悟是繪畫。整個紅塵和虛空只不過是一幅畫而已。正因如此，吾人若要解飢，除了畫餅之外，別無他法。倘若無畫餅，你不可能成為一位真人。」(1996: ix)

在《野性的實踐》中，史耐德認為山水不但潛含自然的過程，也表達地景的變化(1990: 102)。要了解山水的變化，除了山水的實景外，視覺再現亦同等重要。根據上述的引子，道元反對將「現實」(“饑餓”)與「虛擬」(“畫餅”)作絕對的區別。從道元的角度，現實是由虛擬支撐起來；虛擬也須物件(原料)作為媒介才能讓觀念(幻想)具象化。如此一來，現象界、佛法、繪畫、紅塵和虛空才能被理解。也就是說，道元試圖用一種辯證性思維去打破寫實主義的思考模式來理解禪佛思想：要了解「何謂真」，須先了解「何謂不真」。

從日本返國之後，史耐德在美國積極參與環保運動，例如他在科羅拉多州立大學發表地球日（一九七〇年四月二十二日）演講。²⁵ 一九七〇年代，挪威的生態哲學家聶斯 (Arne Naess) 出版了一本重要的著作：《生態學、社群和生活方式》(*Ecology, Community and Lifestyle*)。雖然聶斯創造「深層生態學」(deep ecology) 這個詞彙，但一開始，深層生態學在美國並無多大影響力，必須等到塞森 (George Sessions) 和德瓦爾 (Bill Devall) 兩人在七〇年代末期對聶斯引介，然後到了八〇年代，深層生態學才漸漸地開花結果，尤其是兩人合著的《深層生態學》(*Deep Ecology*)。史耐德的某些理念與深層生態學不謀而合，他的作品也常被收集在有關深層生態學的選集之中；因此，許多批評家將他貼上標籤，誤認為他是一位「深層生態學家」(Devall & Sessions, 1985; Drengson & Inoue, 2005)。雖然史耐德的信念與「深層生態學」有關，²⁶ 但是有一件事情值得注意：史耐德的信念不但影響，而且也促成深層生態學的發展。無論是環境哲學家歐史萊格 (Max Oelschlaeger) 稱史耐德是一位「深層生態的桂冠詩人」(Poet Laureate of Deep Ecology) (1991: 261)，²⁷ 或是賈拉德 (Greg Garrard) 將史耐德諷喻為深層生態學之「桂冠詩人」(2004: 20-21)，均不貼切，因為史耐德不能被蓋棺論定為一位「深層」生態學家。相反的，史耐德喜歡將自己的理念稱之為「深度生態學」(depth ecology) (1990: 110)。他關心的不是「深／淺」

²⁵ 史耐德認為：“[T]he moment I stepped foot on this soil after having been away that long [almost fifteen years], I immediately got into ecological battle—the only battle that counts now, the only thing that matters to me anymore” (Murphy, 2000: 16).

²⁶ 史耐德曾幫聶斯寫信給艾比，希望大家共同在「深層生態學」的號召下，致力於環保運動。這是史耐德第一次及言「深層生態學」(Hepworth & McNamee, 1989: 145)，但他並沒有說他就是「深層生態學家」(“deep ecologist”)。相反的，他承認自己是一位「深度生態學家」(“depth ecologist”) (1990: 110)。

²⁷ 賽森認為史耐德是「第一位後現代人」(Sessions, 1991: 365)。

的二元對立問題，而是較具複雜性且有深度的生態議題。換言之，雖然史耐德認為環境保育工作是永無止境的，但是他尚有更大的關懷：他要將生態理念與社會和政治聯結。當他從日本學禪歸國後，他撰寫〈佛教未來的革命〉(“Buddhism and the Coming Revolution”)，表達佛教不應持有政治冷感 (political apathy) 或無社會性 (asocial) 的烏托邦傾向。當德瓦爾邀請史耐德回應艾比對佛教的 (負面) 看法，史耐德在信中指出，他與艾比兩人均關心「環境斷裂」(environmental disruption) 的問題 (Hepworth & McNamee, 1989: 143)，因為佛教也是重視現實世界。對兩者而言，現實世界皆重要：「我們需要生態戰士，不需要修辭學家」(1989: 145)。

史耐德是一位詩人、譯人、文評家兼環境主義者。從他的第一本詩作《石砌馬道》到最新的文論集《背負猛火》，共寫了十二本詩集，一本訪談錄和八本散文集。在他的作品中，他完全從生態視角檢驗文明和文化的症狀，布萊森 (J. Scott Bryson) 將他視為一位「生態詩人」(ecopoet)。²⁸ 他認為詩的功能旨在人的範疇內再現非人的價值 (1980: 159)。他從生活／生命的角度出發，認為「詩是生命之作」(1980: 6, 73)，對美國印度地安人如此，對禪宗亦然。

史耐德的「非人」觀念具有環境倫理的意涵。或許這種觀念與曹洞宗的「無情說法」(“Nonsentient beings expound the Dharma”) 有關 (Powell, 1986: 25-26)：²⁹

²⁸ 布萊森 (J. Scott Bryson) 認為自然詩 (nature poetry) 和生態詩 (ecopoetry) 略有不同。廣義而言，生態詩是自然詩的分支，其特點如下：(一) 它較強調「生態中心」(“ecocentric”) 的視角；(二) 它重視自然界「人」與「非人」之間的「謙虛」關係；(三) 它對於現代社會太過理性化、科技化的進步觀而不考慮到可能的生態危機提出質疑 (2002: 5-6)。

²⁹ 史耐德曾上主日學校並問及狗有無靈魂的問題，然而他所獲得的解答令他不滿，於是他離開教會。另外，在《野性的實踐》的第一章，他也引用道元的話來表達相似立場：“Whoever told people that ‘mind’ means thoughts, opinions, ideas, and

便問：「無情說法，甚麼人得聞？」巖曰：「無情得聞。」
 師曰：「和尚聞否？」巖曰：「吾若聞，汝即不聞吾說法也。」
 師曰：「某甲為甚麼不聞？」巖豎起拂子曰：「還聞麼？」
 師曰：「不聞。」巖曰：「我說法汝尚不聞，豈況無情說法
 乎？」師曰：「無情說法，該何典教？」巖曰：「豈不見彌
 陀經云，水鳥樹林，悉皆念佛念法。」師於此有省。乃述偈
 曰：「也大奇，也大奇，無情說法不思議。若將耳聽終難會，
 眼處聞時方得知。」(普濟，1984: 778；藍吉富，1989: 514)

良价禪師是曹洞宗創始人之一。當他向偽山禪師告別後，逕往雲巖禪師處，請益有關「無情說法」。雲巖禪師言及無情說法只有無情才能聽得見，而且他也告訴良价禪師：「如果我等說法你聽不見，更遑論無情說法（當然你也聽不見）」。¹更重要的是，《佛說阿彌陀經》(*Amitābha Sūtra*) 也如是說：「是諸眾鳥，晝夜六時，出和雅音，其音演暢，五根五力，七菩提分，八聖道分，如是等法」。²史耐德的〈光的用途〉(“The Use of Light”) 是有關「無情說法」的一個例子：

光活絡我的筋骨
 石頭說

我吸收、成長
 樹木說
 上面的葉子
 下面的根

白茫茫的一片
 吸引著我走出黑暗
 蛾飛著說—

concepts? Mind means trees, fence posts, tiles, and grasses” (1990: 20).

我聞到什麼東西
我聽到什麼東西
而且我看到有東西在動
鹿說—

一座高塔
在寬廣的平原上
欲窮千里目
更上
一層樓 (1974: 39)

在這首詩中，太陽無私，像大日如來，光照一切，不管是生物還是無生物，均被賦予自然界必要的能源：光。很明顯地，這首詩的多重視角：石頭說、樹木說、蛾說、鹿說，暗指史耐德關於《洞山論》「無情說法」的詮釋。最後一段更說明「清心」(a clear mind) 的重要：「一座高塔／在寬廣的平原上／欲窮千里目／更上／一層樓」的禪意。

行思派洞山禪師有弟子曹山本寂，與洞山合稱為「曹洞宗」。洞山禪師著有《洞山語錄》(*The Record of Tung-shan*) 等，在《野性的實踐》第九章〈存活與聖禮〉(“Survival and Sacrament”)，史耐德引用洞山禪師的《洞山語錄》來表達非差別心與差別心之異同：「官人問：『有人修行否？』師云：『待公作男子，即修行。』」(藍吉富，1989: 521)。上述引文很明顯地說明一個事實：史耐德「野性的實踐」一詞中的「實踐」隱含著「修行」者的宗教理念。³⁰

³⁰ 史耐德的修正版引文如下：“A monk asked Dong-shan: ‘Is there a practice for people to follow?’ Dong-shan answered: ‘When you become a real person, there is such a practice’” (Powell, 1986: 56)。另外，史耐德在《野性的實踐》第九章的引文也採用包威爾 (William F. Powell) 的譯文：“One time when the Master was washing his bowls, he saw two birds contending over a frog” (施洗鉢次，見兩鳥爭蝦蟆)。在

一個詩人必須面對兩個世界：「一個是人、語言和社會的世界，另一個是非人、非語言的世界」(Kherdian, 1969: 51)。作為一位詩人，史耐德希望帶來一種來自荒野的聲音。事實上，這種「荒野的聲音」(a voice from wilderness) 與「非人」和「他者」是相通的。史耐德說：「作為治療者的詩人強調整體性的多層次意義。第一層較大的意義範疇就是認同自然界……在此，詩人代表非人的聲音 (a voice for the nonhuman)……」(1980: 171-172)。要言之，史耐德的詩介於「可說」與「不可說」之間 (1980: 21)。這個觀點類似老子所言：「道可道，非常道」，一種臨界點，或是網路世界的「節點」(nodal point)。透過「莫比斯環」(Möbius strip) 的意象，史耐德將二種對立的概念並置在一起，達到詩學上的一種「統覺」(synesthesia) 效果：「的確，如莫比斯環一樣的某種東西在兩個向度中穿梭其中，是封閉的，也是開放的」(Faas, 1978: 134)，而且兩者既是解放，也是綑綁 (Faas, 1978: 140)，互涉又不重疊。正因如此，史耐德的詩作均呈現多面性的意義。在《真正的作品》(*The Real Work*) 中，史耐德說：「詩的價值與功能可以用幾個字表達：有一端是在時間之中；另一端是在時間之外」(1980: 73)。「在時間之中」和「在時間之外」形成一個現實與真實、在場與出場之間的無限循環和辯證。在創作上，史耐德這種「雙重視界」就是不二哲學的體現；因此，在他的作品中，人與自然、整體和片斷、主體和客體、立與破、現實與虛構等，均融入拉崗 (Jacques Lacan) 所謂的「小客體」(*objet a*) 迴路中。

美國生態學者莫菲 (Patrick Murphy) 指出史耐德的詩作中四種生命書寫與文化表現的特色：(一) 原住民的棲息性文化；(二) 亞洲文化，包括中國、日本、印度、西藏等文化實踐；(三) 生態學研

此，包威爾的譯文有將「鳥」誤譯為「鳥」之嫌。

究；(四) 生態詩學 (Murphy, 2000: 15-18; Lewis, 2005: 138)。雖然史耐德深受東方佛教、禪宗和道家的影響，但他並不盲從，必要時他也會適時地對東方思想提出質疑和修正 (1969: 90-93)。從史耐德的求學生涯、日本行、禪宗學徒日子，一直到定居美國加州奇奇地斯，他對「自然」的態度始終不變：「自然既是過去，也是未來」，而且這種具有「永續發展」的環境想像可以帶出一種史耐德式「後人類」生態文學與文化論述的可能性。

參考文獻

- 顧宏義譯注 (2005)。《新譯景德傳燈錄》(三冊)。臺北：三民。(Ku, H.-y. [2005]. *New translation of Ching-te chuan-teng lu* [Vols. 1-3]. Taipei: San-ming Book Store.)
- 藍吉富 (編) (1989)。《禪宗全書：語錄部四》。臺北：文殊。(Lang, C. [Ed.]. [1989]. *Chan-chung chuan-shu: Yu-lu*. Taipei: Wenshu.)
- 梁曉虹 (1997)。《日本禪》。杭州：浙江人民出版社。(Liang, H.-h. [1997]. *Japanese Zen*. Hangzhou: Zhejiang People's Publishing House.)
- 鍾玲 (2006)。《史耐德與中國文化》。北京：首都師範大學出版社。(Chung, L. [2006]. *Snyder and Chinese Culture*. Beijing: Capital Normal University Press.)
- 普濟 (1984)。《五燈會元》。北京：中華書局。(Pu, C. [1984]. *Wu-teng hui-yuan*. Beijing: Chunghwa.)
- Allen, D. (Ed.). (1980). *I remain: The letters of Lew Welch* (Vols. 1-2). Bolinas, CA: Grey Fox.
- Badiou, A. (2001). *Ethics*. London, UK: Verso.
- Bryson, J. S. (Ed.). (2002). *Ecopoetry: A critical introduction*. Salt Lake City, UT: The University of Utah Press.
- Devall, B. & Sessions, G. (1985). *Deep ecology*. Salt Lake City, UT: Gibbs Smith.
- Drengsen, A., & Inoue, Y. (Eds.).(1995). *The deep ecology movement*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- Faas, E. (Ed.). (1978). *Towards a new American poetics*. Santa Barbara, CA: Black Sparrow.
- Fields, R. (1986). *How the swans came to the lake: A narrative history of Buddhism in America* (2nd ed.). Boston, MA: Shambhala.
- Garrard, G. (2004). *Ecocriticism*. London, UK: Routledge.
- Gonnerman, M. (2004). "On the path, off the trail": Gary Snyder's education and the makings of American Zen. Ann Arbor, MI: UMI.
- Gray, T. (2006). *Gary Snyder and the pacific rim: Creating counter-cultural community*. Iowa City, IA: University of Iowa Press.
- Halper, J. (Ed.). (1991). *Gary Snyder: Dimensions of a life*. San Francisco, CA: Sierra Club Books.

- Hepworth, J., & McNamee, G. (Eds.). (1989). *Resist much, obey little: Some notes on Edward Abbey*. Tucson, AZ: Harbinger House.
- Kherdian, D. (1969). *Six San Francisco poets*. Fresno, CA: Giligia Press.
- Kyger, J. (2000). *Strange big moon: The Japan and India journals, 1960-1964*. Berkeley, CA: North Atlantic.
- Lewis, C. L. (2005). *Reading the trail: Exploring the literature and natural history of the California crest*. Reno, NV: University of Nevada Press.
- Molesworth, C. (1983). *Gary Snyder's vision: Poetry and the real work*. Columbia, MO: University of Missouri.
- Murphy, P. (2000). *A place for wayfaring: The poetry and prose of Gary Snyder*. Corvallis, OR: Oregon State University Press.
- Nietzsche, F. (1983). On the uses and disadvantages of history for life. In J. Hollingdale (Trans.), *Untimely Meditation* (pp. 59-123). Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Original work published 1972)
- Nietzsche, F. (1967). *The will to power* (W. Kaufmann, Trans. & Ed.). New York, NY: Vintage. (Original work published 1917)
- Oelschlaeger, M. (1991). *The idea of wilderness*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Phillips, R. (2000). "Forest beatniks" and "urban Thoreaus": Gary Snyder, Jack Kerouac, Lew Welch, and Michael McClure. New York, NY: Peter Lang.
- Powell, W. F. (Trans.). (1986). *The record of Tung-shan*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Rasula, J. (2002). *This compost: Ecological imperatives in American poetry*. Athens, GA: The University of Georgia Press.
- Sale, K. (1991). *Dwellers in the land: The bioregional vision*. Gabriola Island, BC: New Society.
- Schuler, R. (1994). *Journeys toward the original mind: The long poems of Gary Snyder*. New York, NY: Peter Lang.
- Sessions, G. (1991). Gary Snyder: Post-modern man. In J. Halper (Ed.), *Gary Snyder: Dimensions of a life* (pp. 365-370). San Francisco, CA: Sierra Club Books.

- Shaku, S. (2004). *Sermons of a Buddhist abbot: A classic of American Buddhism*. (D. T. Suzuki, Trans.). New York, NY: Three Leaves Press. (Original work published 1906)
- Sleinin, E. E. (1994). *Nietzsche's revaluation of values*. Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Snyder, G. (1960). *Myths & texts*. New York, NY: New Directions.
- Snyder, G. (1965). *Riprap and cold mountain poems*. New York, NY: New Directions.
- Snyder, G. (1968). *The back country*. New York, NY: New Directions.
- Snyder, G. (1969). *Earth house hold*. New York, NY: New Directions.
- Snyder, G. (1974). *Turtle island*. New York, NY: New Directions.
- Snyder, G. (1980). *The real work: Interviews & talks 1964-1979*. New York, NY: New Directions.
- Snyder, G. (1990). *The practice of the wild*. New York, NY: North Point.
- Snyder, G. (1996). *Mountains and rivers without end*. Washington, DC: Counterpoint.
- Snyder, G. (2007). *Back on the fire: Essays*. Emeryville, CA: Shoemaker & Hoard.
- Theado, M. (Ed.). (2001). *The beats: A literary reference*. New York, NY: The Gale Group.
- Thoreau, H. D. (2002). Walking. In L. Hyde (Ed.), *The essays of Henry D. Thoreau* (pp. 149-177). New York, NY: North Point.
- Watts, A. (1957). *The way of Zen*. New York, NY: Vintage.
- Yamazato, K. (1987). *Seeking a fulcrum: Gary Snyder and Japan (1956-1975)*. Ann Arbor, MI: UMI.

Gary Snyder and His Life Writing

Robin Chen-Hsing Tsai

Department of English, Tamkang University
151 Ying-chuan Road, Tamsui, Taipei 25137, Taiwan
E-mail: rnchtsai@mail.tku.edu.tw

Abstract

In his 1983 book *Gary Snyder's Vision: Poetry and the Real Work*, Charles Molesworth insightfully observes that Snyder's concept of history is a "critical" one. This essay, based not only on Molesworth's Nietzschean reading of history but also on Jon Halper's *Gary Snyder: Dimensions of a Life* as well as Gary Snyder's poetry, prose, and interviews, attempts to retrace the interrelations between Snyder's philosophical apprenticeship—especially during his college years and early trips to Japan—and his (early and later) literary productions. Those formative years helped to reshape Snyder's ecological vision, that is, his environmental imagination. The last part of this essay focuses on Snyder's Zen Buddhism and, more generally, his attraction to Asian religious wisdom in the light of his early studies in Japan.

Key Words: Gary Snyder, Charles Molesworth, life writing, Jon Halper, Zen-Buddhism