

國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



「遊的詩學」——六朝山水之遊的生命情態

The Poetics of “YOU” -- the Mode of Existence of
traveling in mountains in the Six Dynasties

林偉盛

Wei-Sheng Lin

指導教授：蔡瑜 博士

Advisor: Yu Tsai, Prof.

中華民國一〇三年六月

June 2014






自序

終於到了這裏。把這本論文重新檢視了一遍，是循著過去近一年的思路，又走了一回。一步步，那一路邊行走、邊開拓的歷程，到今日總算有了一點的成果出來。此時回首，終於可以全景式地審視，來時路上，那些曾經經歷過的風景與勞辛；可以援筆書寫，記錄下碩士班從修業到論文寫作的思路歷程，並向這一路上所遭逢的諸多助緣，致上由衷的感謝。

回想起當初選擇這個研究課題的初心，也許還是碩士班修業期間關注議題的延續。大約從碩一下開始，雖然選修的課程頗雜，有古文、小說、文史資料、專家詩、詩學和文學批評等，在撰寫期末報告時，研究的課題自然殊異，可最終到底總關涉著「情」。而我最終所以選擇六朝作為碩士論文研究的對象，正是因為六朝是一個「多情」、「深情」且「重情」的時代，深深吸引著我。在長期的閱讀過程裏，對於六朝的詩人，我常懷有這樣一個印象：多的是徬徨的少年，懷著永恆的鄉愁，不斷地用青春的肉體去衝撞、叩問關於生命、價值與存有的問題。雖然，愈來愈接近而立之年的自己，是再不好稱作「少年」了，可那份青春的煩惱啊，卻仍多少維持著。由此而來，我更關心的是，如此「深情」而「重情」的六朝士人，究竟是如何「處情」的？這份關懷，可以說貫穿著我的碩士生涯，是一個不斷探問的課題。

而最終決定了我的論文方向的，蔡瑜老師《陶淵明的人境詩學》一書所給予的啟發與影響，無疑是震撼且深遠的。在該書中，老師透過對陶淵明這樣一個具體的詩人及其詩作的分析，揭示了這樣一個道理：對於中國古代的士人而言，思想上或者哲學上的重要命題，不應只是一個玄想的真諦，而更是生命的追求，應該能夠透過某種具體的形式來予以實踐。如陶淵明正是以「歸園田居」的形式，



來實踐「自然」這個當時玄學的重要命題，從而開顯了「質性自然」的「人境世界」，作為自己安身立命的所在。在長期閱讀六朝作品的過程中，我一直有著一種感覺，當時的士人對於「自然」的祈嚮與實踐，往往與對於「情」的重視，以及由此而來的，嘗試對之予以適當地調節，有著密切的關係。而當時常見的，在山水或園林之間進行「遊」的活動，如果考慮到「遊」的概念在玄學中與「自然」的聯繫，則似乎也可以在這樣一個實踐的脈絡下來重新予以審視。

在這樣一個確定了的方向上，這個研究最終得以走向完成，成就如是樣貌，實有賴於這一路上諸多的助緣。這是我的幸運。對此，我深懷謝忱。首先且最重要的，是蔡瑜老師的指導。除了因著老師的著作而獲得啟發外，在論文寫作的過程中，老師自始至終所給予的關心與協助，都是我能夠完成研究的最大憑依。從論文題目的確定，大綱的產生，到每一章的寫成，老師總是仔細地審閱，悉心地與我討論相關的問題，給予我寶貴的意見，也適時地提點我，使我不至走向冤枉的路。

感謝鄭毓瑜老師和楊儒賓老師於百忙之中，撥冗參與我的論文口試，並給予我鼓勵與諸多的建議，提醒我一些未注意到的面向，以及可以繼續關注的課題。感謝臺大和政大博士班口試的老師們，對於我的論文的批評與建議。我的第一個學術研究成果，能夠獲得諸多前輩學者悉心與審慎地檢視，對於像我這樣一個初踏上研究之途的學生而言，實在是莫大的鼓勵。

當然，在碩士班期間所修習的與旁聽的課上，對於我的知識的建構，以及研究習慣、態度和方法等的養成所具有的影響，是重要的。感謝王國璽老師、何寄澎老師、張蓓蓓老師、張寶三老師、郭玉雯老師、蔡瑜老師和鄭毓瑜老師，在我修課期間，關於做研究、做學問上的諸多教導。另外，在碩二時旁聽了哲學系黃文宏老師所開設的「海德格的《存有與時間》」和陳榮華老師所開設的「高達美藝術哲學」，在課堂上透過踏實地文本精讀，引領我認識了 M. Heidegger 與 H. G. Gadamer 的哲學思想，特別是他們的哲學關懷與研究方法，對於我的碩論研究影響

甚鉅。這兩門課都是與西方「現象學」相關的課，而「現象學」的堂廡甚大，我能有一點基本的認識與理解，都得感謝兩位老師。

做研究的路，說到底，畢竟是孤獨的。王靜安先生曾將晏同叔〈蝶戀花〉詞所謂「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路」云云，作為學問研究的擬況，到如今似乎稍微能夠有些同情的理解了。幸好研究之外的生活，還有友朋的關心與問候，增添光影與色彩。謝謝哲佑，由於研究的時代與所關懷的課題的相近，使我們在初寫論文時，即建立起定期討論的默契，彼此問候進度、分享資料、討論相關的主題，並作為對方論文的第一位讀者，給予真誠的回饋與建議。謝謝佩熏，以過來人的經驗給予我諸多的鼓勵與建議，也時不時地把陷入寫作的苦悶情境或窘境的我拉出，在吃飯閒聊的過程中，轉換心情。

感謝家人的支持，尤其是母親，長期以來對於我所作的選擇的包容。雖然對於我的堅持，未必能全然地理解與接受，也曾有過這樣、那樣的操煩與擔心，而最終仍是默默地支持著我的決定，讓我無虞地向往著選擇的路上努力前行。最後，謹將這本論文，獻給深深愛護我的母親。

林偉盛

民國一〇三年六月十九日夜

於紹興南街宿舍





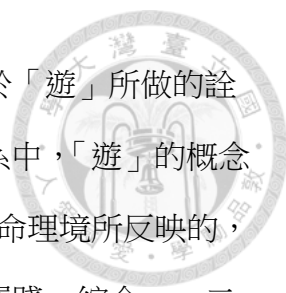
摘要

六朝新興的「山水詩」，向來為學界所關注的熱點之一。本文擬在既有的關於「山水詩」研究成果之基礎上，進一步探問「山水詩」中所體現的人與山水之互動關係究竟如何。而「遊」，作為六朝人最尋常的接觸山水之方式，也體現在「山水詩」的創作中。因此，本文聚焦在當時盛行的「山水之遊」此一活動上，試圖探求時人透過「山水之遊」的活動所呈現的生命情態。

本文題目為「遊的詩學——六朝山水之遊的生命情態」。副標題之義，已如前述；至於主標題所謂「遊的詩學」，則係參考了中國古代「以詩為學」的傳統「詩學」觀。傳統的「詩學」觀包含兩個層面，即：「如何作詩」以及「如何體現自我的生命情態」。二者當渾言以觀。唯因與創作實踐有關的層面，可以「山水詩」作為「美典」，而既有的研究成果已甚豐贍。本文的重心，乃聚焦於尚未獲得充分開顯的部分，即時人透過「遊」的活動實踐，所體驗到的與所呈顯出的生命情態，或者說存有的樣態。

本文對於六朝人「山水之遊」所呈顯的生命情態之研究，基本參考了西方以人的「存有體驗」作為主要的研究對象的「現象學」(Phenomenology)，特別是Martin Heidegger所揭示的，作為人的存有構造之「在世存有」(In-der-Welt-sein)的概念；而此一存有構造所賴以開顯者，是為「存有理解」(Seinsverständnis)與「情態性」(Befindlichkeit)，後者即日常所謂的「氣氛」、「氛圍」。本文的論述將基本循此構造以開展，分別說明六朝人對於「遊」此一行為、活動所可能帶有之理解，以及時人所主要進行「遊」的場所和氣氛；最後，再統合此二部分而言時人透過「遊」的活動所開顯的「世界」。

第一章，針對六朝以前既有的「遊」的概念進行分析，得出幾項「遊」的概念的基本內涵性質，如：「無所限定」、「自由」、「可能性」和「交通」、「交往」、「溝



通」等。第二章則探討在六朝「玄學」思潮的影響下，時人對於「遊」所做的詮解，以郭象、支遁和張湛三位思想家為代表。在三人的思想體系中，「遊」的概念都被視為一種理想的人格實踐所呈顯的生命理境；而這樣一種生命理境所反映的，即是「自然」。在此脈絡下，「遊」乃被理解為對於「自然」的履踐。綜合一、二章的內容，即六朝人在進行「遊」的行為或活動之際，所已然帶有的對於「遊」本身的理解。

第三章，則探討六朝時主要的「遊」的「場所」，「山水」和「園林」中所帶有的「氣氛」。「山水」所具有的場所精神，在當時被理解為與名教價值相對、不為仕宦所攬累，可在其中實現生命「自然」存有的空間；「園林」的場所精神，則是在空間上與人所棲止的宅第相聯，而本身之營建又是師法「山水」。換言之，「山水」與「園林」皆被時人視為是「自然」的；而「自然」，亦為時人參與「在場」時所體驗到的氣氛。

第四章中，首先在前面的基礎上，進一步討論「遊」所開顯的「世界」之質性，實即「自然」。接著，進一步釐清「山水審美意識」所以在「遊的世界」內發生，主要是由於「遊者」在「獨遊」的狀態中，主要的遭逢對象不再如「羣遊」時為「共在的遊者」，而是「山水」。此時「遊者」與「山水」的遭逢，實即一詮釋的活動，並從而獲得對於「真理」的理解。而此一「真理」，既是「自然」，也是「美媚」。

最後，在結語的部分，我們將當時盛行的「山水之遊」此一現象，放在六朝人普遍對於「自然」的關心與追求此一時代背景之下，並且將之與陶淵明透過「歸園田居」的形式所開顯的「質性自然」之「人境」進行比較，以彰顯「山水之遊」的時代意義與後世影響。

關鍵字：遊、山水、園林、生命情態、體驗、存有、現象學

「遊的詩學」——六朝山水之遊的生命情態



目 錄

自 序.....	I
摘 要.....	V
目 錄.....	VII
緒 論.....	1
第一節 「山水詩」發生研究的回顧.....	4
一、 隱逸風尚與「招隱詩」.....	4
二、 玄風與「玄言詩」.....	8
三、 宗教的影響.....	10
四、 江南風光與「好遊」風氣.....	14
第二節 「遊」的顯題.....	17
第三節 體驗與體現：「遊的詩學」.....	20
第四節 本研究之藍圖及方法.....	31
第一章 「遊」的概念分析.....	39
第一節 「遊」的始源義及其分化.....	40
一、 初文「旂」的原始意蘊.....	40
二、 「旂」的接受與轉化：屈原與莊子.....	41
三、 「遊」的現實化.....	48
四、 「遊」的兩個面向.....	50
第二節 「遊」的基本概念內涵.....	52
一、 「行」與「遊」.....	52
二、 「居」與「遊」.....	57
第三節 結語.....	64
第二章 「自然」的實踐：玄學思維模式下的「遊」.....	67
第一節 「冥內遊外」：郭象的「逍遙」義.....	68
第二節 「即色遊玄」：支遁的「逍遙」義.....	79
第三節 「寂然玄照」：張湛的「至游」義.....	86
第四節 結語.....	94

第三章 「山水」與「園林」：遊的場所分析.....	97
第一節 「場所」與「氣氛」	98
第二節 「山水」與「園林」：兩種「遊」的場所	104
一、 「山水」	104
二、 「園林」	108
三、 「山水」與「園林」的互攝與交融.....	112
第三節 「自然」：「遊的場所」所帶有之「氣氛」	115
第四節 結語.....	123
第四章 「自然」與「賞媚」：「遊」的「在世存有」分析	125
第一節 「自然」：「遊的世界」之質性	128
一、 玄化之「遊」：對於「自然」的實踐.....	128
二、 「自然」：瀰漫於山水和園林等場所中之氣氛	130
第二節 「羣遊」、「獨遊」，與「世界」內存有者之遭逢.....	132
一、 「羣遊」與「共在的遊者」	132
二、 轉型為「獨遊」與交往對象的轉移.....	135
三、 「賞」：與「遊的世界」內存有者之遭逢.....	137
第三節 「賞玩」與「遊戲」：與「世界」中的物之遭逢與詮釋.....	140
第四節 「自然」與「美媚」：「山水」之真理和「遊者」的體驗.....	147
一、 自然.....	147
二、 美媚.....	149
第五節 結語.....	153
結 論.....	157
參考書目	167

緒論



中國古代的「六朝」，¹是一個「好遊」成風的時代，這在當時的典籍中多有記載。如：鄧粲《晉紀》載劉驎之「好遊山澤間，志存遁逸」；《晉中興書》謂孫統「性好山水」，「及求鄞縣，遺心細務，縱意游肆，名阜勝川，靡不歷覽」；堪稱「名士底教科書」²的《世說新語》載東晉名士許詢「好遊山水，而體便登陟」；《晉書》稱羊祜「樂山水，每風景，必造峴山，置酒言詠，終日不倦」，又謂桓祕「放志田園，好遊山水」；《宋書》稱宗炳「好山水，愛遠遊」。³

除了直接表述某人「好遊」的記載外，六朝人之「好遊」，還可從當時大量與「遊」相關的活動得到證明。首先，是貴族文士的「遊宴」、「遊覽」，如建安文士「南皮之遊」、「西園之遊」；西晉時的「洛水之遊」和「金谷遊宴」；偏安江左以後，會稽「佳山水」有「蘭亭」之盛會；降及晉宋，謝氏叔姪謝混、靈運和惠連等亦有「烏衣之遊」。其次，為隱逸風氣下的入山「尋隱」，如嵇康嘗「遊於汲郡山中」，以從隱者孫登；阮籍「嘗遊蘇門山」，從山中之隱者，與「談太古無為之道，論五帝三王之義」。⁴再次，是受道教思想刺激而出現的「遊歷仙境」，

¹ 「六朝」作為一個歷史的概念、時間性之範疇，一般學界在使用時，多指魏、晉、宋、齊、梁、陳六個朝代，蓋取自北宋司馬光《資治通鑑》（北京：中華書局，1956）裏的觀點，以上述六朝為相因相續之「正統」而編年紀事。另有一種觀點，則以吳、東晉、宋、齊、梁、陳等建都於建康的六個朝代為「六朝」，茲可以唐人許嵩《建康實錄》（北京：中華書局，1986）為代表。然而《建康實錄》所呈現的「六朝」觀不惟有時間的演進，也涵攝空間的規範，僅包含屬於南方的六個朝代。這樣的規範對於我們的研究對象而言，顯得侷限與窒礙。因此，本文所謂的「六朝」，仍係採取學界一般慣習的概念，指魏、晉、宋、齊、梁、陳六個朝代。

² 魯迅語。見氏著：〈中國小說的歷史的變遷〉，《中國小說史略》，收入《魯迅全集》第九卷（北京：人民文學出版社，2005），頁319。

³ 分見龔斌：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011），卷下，〈棲逸〉第十八，「南陽劉驎之」條，劉注引鄧粲《晉紀》載，頁1288；另據宋·李昉等撰：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年第一版，1995年5刷），卷第五〇四，「逸民部」四引《晉中興書》，謂劉驎之「好遊於山澤」，頁2300；《世說新語校釋》，卷下，〈任誕〉第二十三，第36條，劉注引《晉中興書》，頁1460；〈棲逸〉第十八，頁1301；唐·房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974），卷三十四，〈羊祜列傳〉第四，頁1020；卷七十四，〈桓祕列傳〉第四十四，頁1947；南朝梁·沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974），卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁2279。

⁴ 分見《世說新語校釋》，卷下，〈棲逸〉第十八，「嵇康遊於汲郡山中」條，頁1278；「阮步兵嘯聞數百步」條，劉注引《魏氏春秋》載，頁1274。

代表著亂世之中對於人事的厭棄與對理想世界之祈嚮，主要表現在文學作品中，如《文選》中所收「遊仙」類詩作，或如志怪類筆記小說中的「仙女降真」、「冥通仙真」等故事。⁵

伴隨著「好遊」風氣而來的，是對於遊者所應具備的條件之強調，以及滿足遊、使遊變得更方便進行的工具的出現。前者如上述許詢之「體便登陟」，而被視為「實有濟勝之具」；後者則如謝靈運自行研發的適於登山之木履，即後世所稱之「謝公屐」。⁶二者皆表現了其人之好遊，且爛熟於遊。

如是「好遊」風氣發展到後來，甚至出現但憑某一種與「遊」的行為或場所相關之物，即可藉以產生想像而無需親身參與，卻彷彿親歷其中的「遊」的概念。如東晉孫綽〈遊天台山賦〉，被視為一篇「遊覽」的賦作，卻並非作者實際遊覽於天台山中的經歷，而是觀覽圖像，「馳神運思」，彷彿登升於山中，於是展開「遊覽」的歷程；⁷另如前述「好山水，愛遠遊」的宗炳，亦嘗歎曰：「老疾俱至，名山恐難徧覩，唯當澄懷觀道，臥以游之。」故「凡所游履，皆圖之於室」。⁸如是觀念的出現，係由於親身遊歷的闕如，乃假借相關之物以想像，彷彿「身遊」焉。而這應是當時「好遊」之風發展成熟以後始產生的概念。


「遊」作為六朝士人喜於從事的一種特殊的活動，在「遊」完以後，長於文墨者往往便將過程之經歷書成詩篇。如據南朝梁時所編纂的詩文選集《文選》中

⁵ 關於六朝志怪類筆記小說中「遊歷仙境」的相關論述，可參見李豐楙：《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010）一書的「導論」，頁 1-20；以及收入於該書的〈魏晉神女神話與道教神女降真神話〉、〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉二文，分見頁 47-81；349-386。

⁶ 《宋書》，卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁 1743-1779。案：據《宋書·謝靈運傳》作「木履」，《南史》則易為「木屐」。後人在援引此事時，皆作「木屐」，而稱「謝公屐」抑「謝屐」。如李白〈夢遊天姥吟留別〉詩云「腳著謝公屐，身登青雲梯」；李敬方〈題黃山湯院〉詩稱「謝屐緣危磴，戎裝逗遠村」；朱熹〈同丘子服游蘆峯以嶺上多白雲分韻賦詩得白字〉詩云「仰慚仙人杖，俯愧謝公屐」；范梈〈送張煉師歸武當山〉詩言「始來武當時，祇著謝公屐」；高啓〈雲山樓閣圖為朱守愚賦〉詩謂「為問仙家在何處，欲穿謝屐一登臨」等。

⁷ 孫綽：〈遊天台山賦〉，收入清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年 第 1 版，1985 年 3 刷），頁 1806。另據《文選》，該賦收於「遊覽」類。

⁸ 《宋書》，卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁 2279。案：宗炳不只是位畫家，同時也是位畫論家。據其所著〈畫山水序〉，強調山水畫本身若「類之成巧」，則觀畫者即能彷彿置身於山水之中，甚至更甚於親身的遊歷；而畫像本身要能「類之成巧」，則最好是來自畫家「身所盤桓，目所綢繆」得到的經驗，然後「呂形寫形，呂色貌色」。此論正可與《宋書》所載宗炳藉山水畫以「臥游」之事並觀。〈畫山水序〉參見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2545-2546。



所收詩作，其內容述及與「遊」的行為、活動相關者，計有「公讌」、「遊仙」、「招隱」、「贈答」、「遊覽」和「行旅」等諸詩類。這些詩類中所收與「遊」的行為或活動相關的詩作，其開展遊歷的場所主要是以「山水」、抑或帶有山水質性的「園林」為主；以「山水」物色為主要書寫對象的詩作，即後世所謂的「山水詩」。而六朝，正是後世所認定真正意義下的「山水詩」成熟的時期。

那麼，六朝士人為何這般熱情地投身於「遊」的活動，甚而興起「好遊」的風氣？在「遊」的過程中，他們又發現了什麼，有了怎樣一種體驗，而在結束遊的活動後，每每援翰將所「遊」的經歷，書寫成篇，開創了為後世所稱美的「山水詩」？「山水詩」又究竟體現了怎樣一種生命的情態？而這樣一種生命情態與詩人在「遊」的過程中所得體驗，又有著什麼樣的關聯？

從我們前面的闡述可知，欲探究六朝「山水詩」的發生因緣，當時新興的「好遊」風氣顯然是一個重要的背景。然而，學界目前對於「山水詩」發生因緣的相關討論，則尚未就「遊」的層面予以深度的掘發。為要進一步開展我們的論述，以下我們擬先行對既有的六朝「山水詩」發生原因之研究成果，進行簡扼的耙梳與反省，並進而烘托出我們所關心的「遊」的現象。

第一節 「山水詩」發生研究的回顧



回顧過往對於「山水詩」發生之研究，主要是循下面兩種思考進路：第一，認為「山水」以審美的樣態進入詩歌表現領域，首先必需是人們看待「山水」的方式、面對「山水」的態度有了改變，⁹正如俄國文藝理論家 Georgi Plekhanov 所言：「大自然在我們身上所引起的印象」，「對我們的影響是隨著我們自己對自然界的態度的改變而改變的，而我們自己對自然界的態度是由我們的（即社會）文化的發展進程所決定的」。¹⁰因此，學者們或從六朝社會文化的各個層面進行考察，提出對於當時人們看待「山水」的態度轉變有所影響者，諸如漢末以降百餘年國家社會的動盪、以《老》、《莊》思想為主的玄學的盛行、士人對於隱逸的崇尚、佛、道二教的影響，以及江南的山水風光等因素。第二，從文學發展本身的先後遞嬗關係著手進行，指出「山水詩」與「遊覽」、「行旅」、「招隱」、「遊仙」，以及近人所謂的「玄言」等詩類之間，或在寫景表現上，抑或發生時序上的承繼關係。這兩種思考的進路不惟共同指向六朝「山水詩」的發生問題，嘗試給出一個解釋；在實際的討論上，二者亦復緊密關聯，尤其前者往往是引出後者的原因。以下，我們將結合這兩種進路，先行對既有的「山水詩」發生問題之研究成果作一簡扼的回顧。

一、 隱逸風尚與「招隱詩」

漢末以降，國家崩散，社會動盪，不惟戰亂頻仍，天災疾疫，亦復屢興；¹¹

⁹ 關於文學作品中所反映的山水觀念的演變，前人的研究已豐；較簡扼且具代表性的，可參考錢鍾書先生的說法：「詩文及山水者，始則陳其形勢產品，如〈京〉、〈都〉之賦，或喻諸心性德行，如〈山〉、〈川〉之頌，未嘗玩物審美。繼乃山水依傍田園，若蔦蘿之施松柏，其趣明而未融，謝靈運〈山居賦〉所謂『仲長願言』、『應璩作書』、『銅陵卓氏』、『金谷石子』，皆『徒形域之蒼蔚，惜事異於栖盤』，即指此也。終則附庸蔚成大國，殆在東晉乎？」見氏著：《管錐編》（北京：中華書局，1979年第1版，1986年第2版，1994年4刷），「全後漢文」卷八十九，頁1037。

¹⁰ 〔俄〕普列漢諾夫（Georgi Plekhanov）著，曹葆華譯：〈第一封信〉，《論藝術（沒有地址的信）》（北京：三聯書店，1964年第1版大字本重排，1973年1刷），頁29。

¹¹ 關於漢末六朝之天災疾疫的情況，可參看鄧雲特：《中國救荒史》（上海：上海書店，1984），

即或大抵得到統一之局面，政權內部不同勢力的權力鬥爭最終也每每引發血腥的事變。此外，尤有外族的軍事威脅存在。大抵而言，整個漢末六朝近四百年的歷史，誠如宗白華所言：「是中國政治上最混亂、社會上最苦痛的時代。」¹²值此「天下多故」之際，對於政治立場的選擇往往直接地關係到士人生命的存歿，史書所謂「名士少有全者」，實為籠罩六朝前期揮之不去的時代夢魘，是在這樣一個大時代中的士人切身之存在處境，而「憂生之嗟」乃成為士人普遍共同的存有感受。¹³

在這樣一種時代氛圍下，相對於混亂血腥、變動無依的人間世，自然山林乃成為士人企求安頓己身的目光之所投向。這固然是孔門有過的訓誨，所謂「天下有道則見，無道則隱」；¹⁴然而，自商周之際的伯夷、叔齊以來，¹⁵「隱逸」行為本身即具有「道德批判性的政治姿態」，這樣一種姿態到了《莊子》書中得到了進一步的深化，遂帶有超凡絕俗的品質，成為出仕為官之外，士人另一種成就自身生命價值的選擇。¹⁶

《莊子·繕性篇》：「古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出

第一章，第三項，頁 12-18。

¹² 宗白華：〈論《世說新語》和晉人的美〉，《宗白華全集》（合肥：安徽教育出版社，1994），第二卷，頁 59。

¹³ 據《晉書·阮籍傳》載：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。」參見《晉書》，卷四十九，〈阮籍列傳〉第十九，頁 1360。案：此段文字所述雖係針對阮籍所處的時代而言，但觀整個魏晉之際，司馬懿、師、昭父子三人掌權期間，即先後興有八次大獄，剷除異己，其規模之大者，甚至「同日斬戮，名士減半」；而西晉時由於「八王之亂」，許多士人直接或間接的為此而亡，如張華、裴頠、石崇、潘越、歐陽建、嵇紹、樂廣、陸機、陸雲等；至於江左，東晉建立以後，先後有王敦、蘇峻和桓溫等叛亂，亦先後導致周顛、郭璞、刁協、卞壺、習鑿齒等士人被害。《晉書》中「天下多故，名士少有全者」之言，實扼要地點出整個六朝前期的時代特徵。暴慶剛對此「天下多故」的回顧，有較詳細的耙梳，可參考氏著：《反思與重構：郭象《莊子注》研究》（南京：南京大學出版社，2013），第二章，第一節，頁 67-78。

¹⁴ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《重刊宋本論語注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），〈泰伯〉第八，頁 72。

¹⁵ 關於伯夷、叔齊的隱逸事蹟，詳見漢·司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證，〔日〕水澤利忠校補：《史記會注考證附校補》（上海：上海古籍出版社，1986），卷六十一，〈伯夷列傳〉第一，頁 1285-1289。

¹⁶ 參見王國瓔：《中國山水詩研究》（臺北：聯經，1986年初版，2008年5刷），第一部分，壹，第二章，頁 101-102。《莊子》書中最典型的例子當屬〈秋水篇〉中「莊子釣於濮水」的寓言。並見清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年第1版，1985年4刷），卷六下，〈外篇·秋水〉第十七，頁 603-604。

也，非藏其知而不發也，時命大謬也。」¹⁷這是較早的對於「隱士」的定義，強調「時命大謬」作為「隱士」所以產生的原因，影響深遠。東漢荀爽所謂：「知以直道不容於時，悅山樂水，家于陽城。」或如南朝宋謝靈運所云：「陵名山而屢憩，過巖室而披情。雖未階於至道，且緬絕於世纓。」¹⁸二者反映的觀念與〈繕性篇〉基本無異，而更進一步凸顯了「山水」作為隱逸的場所。在六朝，《莊子》作為當時學術主流「玄學」的重要典籍之一，自嵇康、阮籍以降，即屢屢援引以為隱逸不仕的依據；¹⁹而以嵇、阮為代表的所謂「竹林名士」所實踐出的種種「名士風流」，也屢屢為後來的名士所取效——「隱逸」其一也。

隱逸既在六朝蔚然成風，隱逸本身亦即成為當時詩人歌詠的主題之一，作為當時隱逸場所的自然山林，亦因而成為詩中不可或缺的「背景」。明確以「隱逸」為主題的詩作，可以《文選》所收「招隱詩」為代表。據唐人劉良的解釋，「招隱詩」乃係：「思苦天下溷濁，故將招尋隱者，欲以退不仕。」²⁰則「招隱」的意涵在六朝時並非作字面的理解，而是意謂著「尋隱」，反映的正是時人對於隱逸的嚮往。²¹而「招隱詩」既是描寫入山尋訪隱者，則過程所經歷的自然山水本身也就成為詩歌描繪的對象。茲可以《文選》「招隱類」所收左思和陸機的作品為代表。如左思〈招隱詩〉：

杖策招隱士，荒塗橫古今。巖穴無結構，丘中有鳴琴。白雪停陰岡，丹葩曜陽林。石泉漱瓊瑤，纖鱗或浮沈。

¹⁷ 《莊子集釋》，卷六上，〈外篇·繕性〉第十六，頁 555。

¹⁸ 分見南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965 年第 1 版，1973 年 2 刷），卷六十七，〈黨錮列傳〉第五十七，頁 2195；謝靈運：〈山居賦〉，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2607。

¹⁹ 如阮籍：〈達莊論〉、〈大人先生傳〉；嵇康：〈與山巨源絕交書〉。三篇文章分見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1310-1312；1315-1318；1321-1322。

²⁰ 南朝梁·蕭統編，唐·呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周翰、李善注：《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》（北京：人民文學出版社，據汲古書院三十二開精裝六冊本掃描翻印，2008），卷二二，頁 332。案：為省篇幅，下文引及該書時，簡稱《宋刊明州本六臣注文選》。

²¹ 「招隱」辭意的改變，可參見〔日〕小尾郊一著，邵毅平譯：《中國文學中所表現的自然與自然觀》（上海：上海古籍出版社，1989），頁 72-85。

又如陸機詩：

明發心不爽，振衣聊躑躅。躑躅欲安之？幽人在浚谷。朝采南澗藻，夕息
西山足。輕條象雲構，密葉成翠幄。激楚佇蘭林，回芳薄秀木。山溜何泠
泠，飛泉漱鳴玉。哀音附靈波，頽響赴曾曲。²²

學者多指出以「招隱詩」為代表的六朝隱逸詩作與後來的「山水詩」之間的關係，²³除了有較多對於自然景物的描寫外，就詩的敘寫結構而言，也與後來的山水詩相似。有些學者即認為，這些「招隱詩」實質上亦無異於後來的「山水詩」。²⁴

從前面對於六朝「隱逸」風氣的發展與「山水詩」之關係的討論中，我們可以看到，隱逸本身往往也伴隨著「遊」的活動，如「招隱詩」表現出詩人入山尋找「隱士」過程中所覽見的景物。此外，隨著隱逸逐漸發展出「朝隱」、「市隱」等所謂「通隱」的觀念後，²⁵當時的官宦、貴族者，往往於山水之間構置莊園、別業；或於閒暇之日，呼朋引伴，遊於城郊。前者如石崇「金谷聚會」，後者則

²² 左、陸之〈招隱詩〉，分見遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），頁 734；689-690。

²³ 參見小尾郊一：《中國文學中所表現的自然與自然觀》，頁 72-85；王國瓔：《中國山水詩研究》，頁 110-112；曹道衡：〈山林隱逸與山水詩的興起〉，《中古文學史論文集續編》（臺北：文津，1984），頁 90；葛曉音：〈山水方滋，莊老未退——從玄言詩的興衰看玄風與山水詩的關係〉，《漢唐文學的嬗變》（北京：北京大學出版社，1990），頁 247-260。

²⁴ 如王國瓔先生即認為左思的〈招隱詩〉「已經是合格的以自然山水為主要歌詠題材的山水詩了」，見氏著：《中國山水詩研究》，頁 111；葛曉音則認為，西晉的招隱詩中「更多的是歌詠山林的淳樸自然，以表現隱居的願望，有的差不多就是完整的山水詩」，見氏著：〈山水方滋，莊老未退——從玄言詩的興衰看玄風與山水詩的關係〉，頁 253。

²⁵ 如嵇喜〈答嵇康詩〉其三：「都邑可優游，何必棲山原。」王康琚〈反招隱詩〉云：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。」《晉書·鄧粲傳》載其人之論曰：「夫隱之為道，朝亦可隱，市亦可隱。」另據《世說新語·文學篇》劉注，孫綽嘗難謝萬〈八賢論〉，「以謂體玄識遠者，出處同歸」。案：這樣一種「隱逸」的觀念，實濫觴於漢季，如東方朔嘗稱：「如朔等，所謂避世於朝廷閒者也。古之人，乃避世於深山中。」又歌曰：「陸沈於俗，避世金馬門。宮殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿廬之下？」參見《史記會注考證附校補》，卷一百二十六，〈滑稽列傳〉第六十六，頁 2003-2011。然而這在當時並未形成一種重要的意見。真正發展成熟，要至六朝時，受到當代思潮「玄學」的刺激，如《莊子·逍遙遊》郭象注云：「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中。」乃出現「通隱」、「朝隱」和「市隱」等諸概念，認為仕與隱二者並非對立、亦不衝突，仕宦之中亦可屢踐隱逸。這些概念基本上還是西漢東方朔思想的一脈傳衍，如夏侯湛有〈東方朔畫贊〉，詠歎其人「涅而無滓，既濁能清」、「染迹朝隱，和而不同」，而據臧榮緒《晉書》載：「此〈贊〉為當時所重。」參見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1857；《宋刊明州本六臣注文選》，卷四七，夏侯湛〈東方朔畫贊〉張銑、李善注引臧榮緒《晉書》，頁 732。

如中朝名士的「洛水之遊」。唯不同於「招隱詩」中所反映的「遊」屬個己之行為，莊園、別業之「遊」則多為羣體性的活動。



二、玄風與「玄言詩」

道家的影響，除了反映在魏晉以降士人對於隱逸的崇尚外，亦表現於當時的學術思想。作為當時學術主流的「玄學」，是以對《老子》、《莊子》等所進行的帶有時代特徵的詮釋建構起來的新學問。由曹魏到東晉二百餘年，係士人對於「玄學」興味最是濃烈的時候，而這一段時期正是「山水詩」醞釀、萌蘖的重要階段。

然而，玄學對於詩歌創作影響之伊始，似乎並不表現為山水景物的摹寫，而是在詩中呈現出對玄學義理的領受與闡釋，「往往是有意識地寄託他們對玄理之境的嚮往和體悟」。²⁶這類的詩作，即近人所謂的「玄言詩」。劉勰《文心雕龍·明詩篇》有云：「宋初文詠，體有因革，莊老告退，而山水方滋。」²⁷有的學者即根據這段話，指出在晉宋之際，詩歌創作有由「玄言詩」朝向「山水詩」發展的傾向。也有一些學者反對這樣的觀點，而認為〈明詩篇〉所謂「莊老告退，而山水方滋」乃是就詩的內容而言，其中「莊老」非「玄言詩」之謂，「山水」也不是指「山水詩」。²⁸倘將這兩句話理解為「玄言詩」與「山水詩」的前後遞嬗關係，則陷入了「循環論證」，而背離了劉勰的原意。²⁹是以近期從玄學角度研究「山水詩」之發生者，大抵已不拘限於詩類之間歷史性的前後遞嬗現象，乃進而從玄學義理的內涵探尋影響時人「山水」觀念轉變的關鍵，茲可以楊儒賓與蕭馳二位先生為代表。

²⁶ 蔡彥峰：《元嘉體詩學研究》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁123。

²⁷ 南朝梁·劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》（北京：人民文學出版社，1958年第1版，1962年5刷），卷二，〈明詩〉第六，頁67。

²⁸ 主張將〈明詩篇〉二句中的「莊老」和「山水」理解為內容者，可參考湯用彤：〈魏晉玄學與文學理論〉，《魏晉玄學論稿》，收入《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000），第四卷，頁179；徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生，1966年初版，1974年第4版），第四章，第二節，頁229-231；唐愛明：〈玄言詩與山水詩的同質異構性——以魏晉清談為考察場域〉，《西北師範大學學報(哲學社會科學版)》，2011年第3期，頁16-17。

²⁹ 趙昌平：〈謝靈運與山水詩起源〉，《趙昌平自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），頁300。

楊儒賓先生透過對王羲之等蘭亭詩人與謝靈運作品中所呈現的山水觀的異同之比較研究，從而彰顯了晉宋之際所呈現的一種極具時代特色的山水模態——「玄化山水」，意味著山水以其自身「氣化靈通之面貌出現」，而首先人需「被預設要有氣化靈通之身心狀態」，始得進入這樣的山水。亦即：人必需先透過玄學式的工夫修養，「空化、無化意識，以契近體知之境界」。而「山水」之美在晉宋之際，即是透過這樣一種玄理影響下的人與自然的模態而被「發現」的。³⁰蕭馳則指出從王弼到郭象的玄學發展對於漢人宇宙觀和天人關係的解構，而在郭象的《莊子注》中尤其空前地高揚了「自然生命源發精神」，宇宙遂只是一「無預設模式的變化流行」；而存在於其中的人恰當的因應之道，即是「冥於當下」。新的天人觀念「強調人與變化日新的天地萬物不可界分」，彼此共存於一「必然同一的自由」的「世界」之中。正是這樣一種「自由」的觀念，使得人們發現了大自然的美。³¹

如是看來，從「玄學」的角度來看「山水詩」的發生，似乎與「好遊」風氣，或者「遊」的行為、活動無甚關聯，而屬於一思想層面的影響，是帶著一雙「玄化」了的眼，從而興發了對於山水的審美觀看。然則，這一雙「玄化」了的眼，仍有賴於人與山水最初與最通常的遭逢與接觸之實踐，始得產生作用。而對於六朝士人來說，與山水最初與最通常的遭逢與接觸的方式，即是透過「遊」的行為或活動。³²而「遊」，同時也是玄學裏頭一個重要討論的課題，如作為「三玄」之一的《莊子》，³³「遊」字即屬於其義理系統中一個核心的概念。在該書中除

³⁰ 楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，收入於蔡瑜先生主編：《迴向自然的詩學》（臺北：國立臺灣大學出版社，2012），頁 75-126。

³¹ 蕭馳：〈郭象玄學與山水詩之發生〉，《玄智與詩興》（臺北：聯經，2011），頁 225-270。

³² 案：東晉時候興盛的「玄言詩」，往往是創作於當時文士成群地在山水之間舉行的遊宴活動，最顯著的例子即是著名的「蘭亭集會」。而當時的文士聚在一塊兒，就好清談，《世說新語》裏即記載有大量當時名士群聚時好為清談之事，如〈文學篇〉載謝安同支遁、許詢等名士聚會於王濛家中，謝安即曰：「今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常。當共言詠，以寫其懷。」見《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，第 55 條，頁 471。案：「言詠」即「清談」之謂。而所謂「寫懷」者，即蘭亭詩中常見之「散懷」也。

³³ 《顏氏家訓》有云：「《莊》、《老》、《周易》，總謂《三玄》。」參見北齊·顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解（增補本）》（北京：中華書局，1993 年第 1 版，2002 年 3 刷），卷第三，〈勉學〉第八，頁 187。

了出現大量的「遊」字，³⁴且多用以表示通過工夫修養而得到轉換之人的存有樣態外，更有專論「遊」之境界的篇章，即〈逍遙遊〉。那麼，我們便殊難排除這樣一種可能性，即：當時士人對於慣習研讀的書中所闡明的「遊」的義理之詮釋，在他們實際踐履「遊」這個活動時所可能產生的影響。然而，如果真有所影響，這樣的影響又是如何？是否便是當時山水審美意識發生的重要觸媒？

三、 宗教的影響

除了玄學隆盛之外，在晉室南渡以後，佛教亦得到了長足的發展，史稱「佛理尤盛」，³⁵並與玄學匯流，形成了玄學與佛理互為闡釋的現象。有的學者便認為，「山水」所以於東晉以後逐漸以審美對象的姿態進入士人的視野，當與這一時期出現的新思潮有關。³⁶亦即：作為新元素的佛理的引入，可能是促成山水詩發生的關鍵。尤其是公認為「山水詩之祖」的謝靈運，「一生常與佛徒發生因緣」，特別是廬山的名僧慧遠。³⁷因而在謝靈運的思想中，亦雜有佛理，甚至被視為當代佛學的「巨子」。³⁸故學者之就佛學思想來探討「山水詩」發生的可能者，多

³⁴ 據劉笑敢的研究統計，《莊子》書中出現「遊」（抑「游」）的次數，共有 96 次之多，遠甚乎其他的先秦諸子，見氏著：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁 18。而「遊」被視為《莊子》一書重要的概念，也早為歷代的學者所接受，較具代表性者，為王叔岷先生早年所著〈莊子通論〉，文中假托「希莊先生」問《莊》書於「王子」，而藉「王子」之口以申《莊》書「大通之旨」，乃在一「遊」字：「莊子貴遊以明大通之旨」、「讀莊子者，本此遊字以貫之，自可入大通之境矣」。見氏著：〈莊子通論〉，《莊學管闡》（臺北縣：藝文印書館，1978），頁 179-222。

³⁵ 據檀道鸞《續晉陽秋》載：「至過江佛理尤盛。」見《世說新語校釋》，上卷，〈文學〉第四，第 85 條劉注所引，頁 528。

³⁶ 如蔣述卓即認為「玄佛合流」、「玄佛並用」反映了當時主要的學術思潮，而「它們對山水詩的興起是起了很大的推動和促進作用的」。見氏著：〈玄佛並用與山水詩的興起〉，《佛經傳譯與中古文學思潮》（南昌：江西人民出版社，1990 年第 1 版，1993 年 2 刷），頁 58。

³⁷ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十三章，收入《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000），第一卷，頁 330。

³⁸ 湯用彤：「南朝佛法之隆盛，約有三時。一在元嘉之世，以謝康樂為其中巨子，謝固文士而兼擅玄趣。」見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十三章，頁 313；湯氏又指出，謝靈運著有〈辨宗〉一論，闡發竺道生的「頓悟」思想，在當時江南一代影響甚大，見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第十三章，頁 330-333。對於謝靈運詩與佛典關係之申說，最早應是唐釋皎然《詩式·文章宗旨》中所云：「康樂公早歲能文，性穎神徹，及通內典，心地更精，故所作詩，發皆造極，得非空王之道助邪？」唯皎然所論，蓋泛稱謝詩，而非特指其「山水詩」也。見李壯鷹校注：《詩式校注》（北京：人民文學出版社，2003），頁 118。

關注於謝靈運與慧遠間的交往，以及慧遠思想對謝靈運的可能影響。其中，蕭馳和黃景進的相關研究是近期較具代表性的論述。

蕭馳對於以慧遠和廬山僧團為代表的「山水佛教」及之前的不同的思想看待「山水」的方式進行了分析比較，從道教的「洞天說」影響下的「遊仙詩」所反映的「山中美景即是仙境」的山水觀，至於佛教支遁以降對於「淨土」的崇尚與觀想，再到以慧遠為主的廬山佛教，乃產生了「需要一個具體的、能用感官感知的崇拜對象」³⁹卻又「必須是不具體感知」的特點，典型地表現在對於「佛影」的祈禱。而受到「中土以名山為道教靈場和神仙之境觀念的影響」，慧遠也立「佛影」於山林之間；再結合對於佛身相的重視與探求，「廬山在觀照之下，遂變得妙淨莊嚴」。這樣一種佛教思想與中國傳統山水觀結合的視感文化與觀看方式，「最終泯去了人物敘事的色彩，而將觀照引向法身遍滿的神麗莊嚴的佛之山川」。正是在此意義下，山水才可能完全是繪畫與抒情詩的對象。⁴⁰黃景進則更進一步凸顯慧遠思想中重要的「淨土」信仰，強調慧遠於廬山設立佛影臺的意義，是對於本師釋迦尊者於靈鷲山宣道精神的景仰與繼承，而臺銘所闡發的「法身」、「佛影」說，即意味著「佛的法身會隨著佛影而寄寓在廬山」。黃氏以為，「慧遠可能立願將廬山建立為山水佛國淨土」，茲可從廬山諸道人與謝靈運的詩文中得到有效的輔證，因為在他們的詩文中，「佛影、山水、淨土三者已經合而為一」。是以佛影臺之建立，乃「有助於廬山山水，使增加一層超俗之美」。⁴¹

除了佛教以外，約莫於漢末新興的本土宗教，道教，也同樣在六朝時候得到長足的發展。道教除了淵源於先秦道家思想外，戰國以降的「神仙家」亦為其前

³⁹ [荷]許里和(Erik Zürcher)著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》(南京：江蘇人民出版社，1998)，頁354。案：蕭馳文中所引則譯作：「對一具體而可以感知的崇拜對象的需要」，見氏著：〈大乘佛教的受容與晉宋山水詩學〉，《佛法與詩境》(北京：中華書局，2005)，頁36。

⁴⁰ 參見蕭馳：〈大乘佛教的受容與晉宋山水詩學〉，《佛法與詩境》，頁11-76。又，蔣述卓在論及廬山佛教思想對於山水觀看態度的影響之相關論述中，其意見亦大抵同於蕭氏，見氏著：〈玄佛並用與山水詩的興起〉，頁74-75。

⁴¹ 參見黃景進：〈重讀《淨土宗三經》與〈畫山水序〉——試論淨土、禪觀與山水畫、山水詩〉，收錄於劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的六朝文學與宗教》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009)，頁303-353。

身。⁴²「神仙」與「山」兩個概念相聯繫，我們可以在漢以降對於「仙」和「嵬」兩個異體字的訓詁中得到證明。⁴³崇山的概念隨著道教自身發展的愈趨成熟，其內涵亦隨而有了轉變，山林乃與道教的「洞天」、「福地」思想相結合，從原先的仙人之所居與靈藥之所在，進一步成為欲修仙、成仙者所必需前往、處身的「神聖空間」。⁴⁴入山，尤其是入「名山」，因而成為道教徒修行的主要內容之一。⁴⁵六朝時求仙思想尤盛，對於當時的求仙者而言，山林一則有利於養生修練，二則亦為神仙授法的理想場所；「正是因為山林對成仙有如此重要的意義，所以就有大批信徒鑽進深山修道煉丹去了」。⁴⁶事實上，不管是訪仙、修仙還是採藥、煉丹，求道者入乎山水而沉浸其中，乃漸漸體味到迥殊於紅塵俗世的清虛、靈徹氛圍，進一步產生了對於山水自然的審美觀照。⁴⁷最典型的代表，如六朝著名道士陶弘景，在〈答謝中書書〉一文中即暢言「山川之美」，並視「山水」為「欲界之仙都」。⁴⁸

⁴² 關於神仙思想與道教之間的關係及其影響，可參見〔日〕窪德忠著，蕭坤華譯：《道教史》（上海：上海譯文出版社，1987年第1版，1990年2刷），第一章「道教前史」，頁53-57；湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大，1988年初版，1991年再版），第三章「道教的產生」，頁77；邱福海：《道教發展史》第一冊「道教的形成階段（上古至東晉）」（臺北：淑馨，2000），第一篇第二章，頁19-22。

⁴³ 如《說文解字》釋「嵬」曰：「人在山上兒。从人山。」「嵬」與「仙」為異體字。《釋名》曰：「老而不死曰仙。仙，遷也。遷入山也。」分見漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），八篇上，「人部」，頁383；漢·劉熙：《釋名疏證》（長沙：商務印書館，1939），卷三，〈釋長幼〉第十，頁43。

⁴⁴ 此處所謂「神聖空間」，係援引宗教現象學家 Mircea Eliade 所提出的概念。Mircea Eliade 將空間區分為兩種類型：「神聖的」與「凡俗的」。「凡俗空間」是同質性的（homogeneous），是非宗教信仰者所理解的空間概念。然而，對於宗教信仰者而言，「他會經驗到空間中存在著斷裂點（interruptions）與突破點（breaks）」；亦即：一個異質性空間的存在。「神聖空間」即是那同質性空間中的突破點，溝通著宇宙的三個層次：天上、地上、地下。這意味著它是「世界的中心」，而宗教信仰者總是希望盡可能棲居其上，始得與另一個世界——最卓越的真實（the real）與有效的世界，即超越界——共融交往。而這樣一種「共融交往」往往透過各種帶有「宇宙軸」意味的圖像予以表出，其中一種——也是與我們文中所討論的宗教現象相關的——即是高山，因為它是最接近天的地方，並且與地相連。換句話說，高山顯示出連結天地的宇宙軸，而成為一「神聖的空間」。而宗教信仰者藉由在其中而向上攀登，也將體驗到一股「突破性」的穿越。參見〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠，2000），頁71-114。

⁴⁵ 趙益：《六朝南方神仙道教與文學》（上海：上海古籍出版社，2006），第六章，頁309-314。

⁴⁶ 張松輝：〈道教與山水詩的興起〉，《中國文化研究》，1996年春之卷（總第11期），頁97。另如趙益亦有類似的論述，見氏著：《六朝南方神仙道教與文學》，第六章，頁306-309。

⁴⁷ 田曉膺、陽淼：〈道教山水悟道詩的宗教思想探源〉，《西南交通大學學報（社會科學版）》8卷1期（2007年2月），頁148-152。

⁴⁸ 文中盛稱「山川之美」，並有一段寫景文字：「高峯入雲，清流見底。兩岸石壁，五色交暉。

而作為六朝時重要詩類之一的「遊仙詩」，即是在此一背景下蔚為盛觀。⁴⁹「遊仙」者，「遊歷仙境」之謂也。學者曾指出，六朝「遊仙詩」的發展，在寫作內容上有由重「遊」朝向重「仙境」的趨勢，⁵⁰這是指詩人筆墨所重，不再是反覆使用與「遊」相關的行為動詞⁵¹，而是對於「仙境」中景物的摹狀；另一方面，「仙境」又逐步落實為現實世界的山，因此詩中景物雖還帶有些仙味，但泰半已為山林之間可見者。然而，在描寫上由「遊」的動作轉向「仙境」的摹寫，這並不意味著「遊」的行為的減損抑闕如，反而是得到深化與落實，因為在所摹寫的景物上，始終隱現著「遊」的痕跡——而這正是六朝詩摹寫山水物色之共相。如最具代表性的「遊仙詩人」郭璞的〈遊仙詩〉：

京華游俠窟，山林隱遯棲。朱門何足榮？未若託蓬萊。臨源挹清波，陵岡掇丹萸。靈谿可潛盤，安事登雲梯？漆園有傲吏，萊氏有逸妻。進則保龍見，退為觸藩羝。高蹈風塵外，長揖謝夷齊。⁵²

詩中雖還使用如「靈谿」、「紫煙」、「登雲」等帶有仙味的詞彙，然所寫之景已與現實山林無別矣。而詩中所呈現的山水景緻，也依然是伴隨著「遊」的行為而開展。其中，「臨源挹清波，陵岡掇丹萸。靈谿可潛盤，安事登雲梯」四句，葉嘉瑩先生即認為是「非常好的山水風景描寫」，實不異於後來的「山水詩」，而郭璞

青林翠竹，四時俱備。曉霧將歇，猿鳥亂鳴；夕日欲積，沈鱗競躍。」參見陶弘景：〈答謝中書書〉，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 3215-3216。另據《梁書》本傳記載，陶弘景「每經澗谷，必坐臥其間，吟詠盤桓，不能已已」，又「特愛松風，每聞其響，欣然為樂」，可見其亦酷愛山水，而所稱「山川之美」當亦來自其親身的「遊覽」經驗。參見唐·姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，1973），卷五十一，列傳第四十五〈處士〉，頁 742-743。

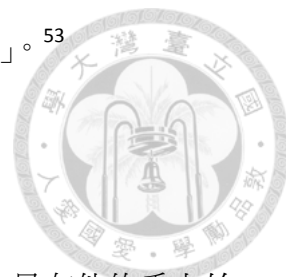
⁴⁹ 「遊仙詩」與當時道教信仰的關係，可參考趙沛霖：〈從郭璞的神仙道教信仰看他的〈遊仙詩〉〉，《中州學刊》，總第 185 期（2011 年 9 月），頁 209-213。

⁵⁰ 如朱光潛：〈遊仙詩〉，《詩論新編》（臺北：洪範書店，1982 年初版，1984 年二版），頁 119；張鈞莉：《六朝遊仙詩研究》（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，林文月、吳宏一指導，1987 年）。

⁵¹ 如：遨、遊、上、下、結、過、行、登、到、之、歷、濟、至、經歷、飄飄、徘徊、踰、凌、出等。參見張鈞莉：《六朝遊仙詩研究》，頁 149。

⁵² 郭璞：〈遊仙詩〉其一，收入《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 865。

本人也因此而被視為「較早開創向山水詩過渡之風氣的一個人」。⁵³



四、江南風光與「好遊」風氣

謝靈運一直為後世視作「山水詩人之祖」，認為「山水詩」是在他的手上始獲得實質的完成。⁵⁴然而，任何歷史性現象的發生都不會是突然踵至的，「山水」成為詩歌表現的主要對象，在大謝以前當已然有所顯露，只是未若康樂成熟罷。因而有的學者即嘗試向前推溯，找到近於謝氏而稍早的詩人中，幾位在詩作裏較為鮮明且集中表現山水物色者，如庾闡、謝混和殷仲文等人。⁵⁵這三位詩人都是江左人物，同謝靈運一樣處身於江南的山水之間，並將之作為詩歌表現的對象。在一般的認知裏，江南山秀水麗，異乎中原。如果我們從《詩經》時代到魏晉的詩歌發展來看，寫景在詩中大抵附庸耳，直至六朝「山水詩」的興起，始蔚為大國；⁵⁶而「山水詩」在南方興起的同時，於北方則又鮮少共鳴。凡此種種，遂有如李文初之詰問：「這難道還不值得我們深思麼？」⁵⁷深思的結果，有些學者即認為，南北地景的差異是很重要的因素，遂從江南殊異的山水風光與偏安江左以後士人的「好遊」風氣切入，來討論「山水詩」的發生問題。

⁵³ 葉嘉瑩：《葉嘉瑩說漢魏六朝詩》（北京：中華書局，2007年北京第1版，2012年北京5刷），第七章，頁458。另如馬曉樂，亦認為：「郭璞詩中的山水成分只佔有較小的比重，但是卻對山水詩的萌興起到了引渡作用。」見氏著：《魏晉南北朝莊學史論》（北京：中華書局，2012），第六章，頁189。

⁵⁴ 如王士禎：「迨元嘉間，謝康樂出，始創為刻畫山水之詞，務窮幽極渺，挾山谷水泉之情狀。」沈德潛：「遊山水詩，應以康樂為開先也。」朱自清謂謝靈運係「第一個在詩裏全力刻劃山水的人」；宗白華也稱康樂「是中國第一個寫純山水詩的」。分見清·王士禎著，張宗柎纂集，夏閔校點：《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社，1963），卷五，「總集門」二，「序論類」，頁115；清·沈德潛著，霍松林校注：《說詩晬語》（北京：人民文學出版社，1979），卷上，頁203；朱自清：《經常常談》（北京：三聯書店，1980），〈詩〉第十二，頁106；宗白華：〈中國詩畫中所表現的空間意識〉，《宗白華全集》，第二卷，頁429。

⁵⁵ 范文瀾於《文心雕龍·明詩篇》「宋初文詠，體有因革，莊老告退，而山水方滋」下注云：「寫山水之詩起自東晉初庾闡諸人。」見氏注：《文心雕龍註》，頁92。另《宋書·謝靈運傳論》曰：「仲文始革孫、許之風，叔源大變太元之氣。爰逮宋氏，顏、謝騰聲。……並方軌前秀，垂範後昆。」學者亦多據此而言謝混、殷仲文為「山水詩」創作之前驅。見《宋書》卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁1778-1779。

⁵⁶ 參見王瑤：〈玄言·山水·田園——論東晉詩〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，1986），頁249-252。

⁵⁷ 李文初：〈關於中國山水詩的形成問題〉，《漢魏六朝文學研究》（廣州：廣東人民出版社，2000），頁334。

比如，羅宗強在分析晉室南渡以後江左士人的心態時指出，受到晉室偏安的政治局勢的影響，當時的士風亦普遍瀰漫一種偏安的心態，其影響深入到士人生活的各個層面，其中一個重要的表現，即是「追求寧靜的精神天地」。而江南秀麗的山水，正提供且滿足了士人的偏安心態和對於寧靜天地的追求。遊覽山水因而與清談、服藥、書畫等同為名士風流的標誌。東晉著名的蘭亭宴集，即發生於如是之背景。羅氏認為，正是江南的山水風光與當時偏安心態的士風的結合，促進了山水審美意識的形成，山水詩、畫等相關藝術也從而得到充分的發展。⁵⁸

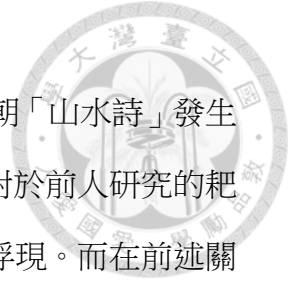
南渡後的士人，遭逢當地之「佳山水」，⁵⁹遊覽山水的風氣也因而大興。然則，「好遊」實為建安以降新興的士人風氣，是貫穿整個六朝的士人文化。從建安文士的宴集遊覽的詩作中，我們已可發現較為鮮明的山水自然的描寫，雖然在數量與質量上未必皆可與後來以謝靈運為代表的「山水詩」相比。是以有些學者即強調建安遊宴詩對於山水詩的啟發，認為正是通過在自然風光中的行遊與宴會活動，士人們開始學會鑑賞自然的美感；而此種風氣的盛行，乃更有助於山水審美意識的發生與發展。⁶⁰趙昌平則從詩歌體勢的觀點，指出「山水」作為一個重要的詩類，在六朝所編的文學選集《文選》中竟是闕如的；而後世所認定的謝靈運及其同時代詩人的「山水」詩作，則實多集中於「遊覽」與「行旅」二類。趙氏乃進一步比較從建安詩人到謝靈運「遊覽詩」和「行旅詩」的發展與演變，從而凸出了二者與「山水詩」之間的發展聯繫。⁶¹

⁵⁸ 參見羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》（杭州：浙江人民出版社，1991），第四章，第三節，頁305-322；詹福瑞：〈論晉宋之際山水詩潮興起的內因外緣〉，《中國文學研究》，1991年第四期（總第23期），頁40-41。

⁵⁹ 語出王隱《晉書》：「王羲之初渡江，會稽有佳山水，名士多居之。」引自宋·李昉等撰：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年第一版，1995年5刷），卷一百九十四，「居處部」二十二，頁938。另羅宗強嘗列舉當時以及後代對於會稽山水之美的描寫，以證當地風光確為殊美，見氏著：《玄學與魏晉士人心態》，頁306-309。

⁶⁰ 可參考小尾郊一：《中國文學中所表現的自然與自然觀》，第一章，頁63；黃亞卓：《漢魏六朝公宴詩研究》（上海：華東師範大學出版社，2007），第五章，第一節，頁128-131；魏宏燦：〈鄴下文士的貴遊意識與活動及其山水描寫經驗〉，《淮北煤炭師範學院學報(哲學社會科學版)》，第28卷第6期（2007年12月），頁96-101；黃世中：〈中國山水詩的產生與永嘉山水〉，《中國海洋大學學報(社會科學版)》，2010年第2期，頁109；杜紅亮：〈建安公宴詩在山水詩形成中的示範作用〉，《中州學刊》，2011卷5期（2011年9月），頁226-228。

⁶¹ 趙昌平：〈謝靈運與山水詩起源〉，頁300-320。



以上，我們分別從四個面向，鳥瞰式地回顧了過往對於六朝「山水詩」發生問題的研究成果。此項工作也帶來了一個額外的好處，即透過對於前人研究的耙梳，六朝時候之社會、文化、思潮等等的輪廓，也已約略勾勒浮現。而在前述關於「山水詩」發生因緣的眾多且紛呈的論述中，我們進一步想探問的是：如果六朝時開始出現的，大量體現山水物色自然之美的詩歌創作這一現象的背後，反映著對於「山水」的審美式的觀看，那麼，時人究竟是如何開始以審美的眼光來看待「山水」的？對此，我們基本同意謝凝高的觀點。在其有關「山水審美」的論述中曾經指出：山水審美意識產生的基礎，在於人與自然關係的實踐與認識。⁶²在這樣的認知下，我們更關心的是：在最初與最通常的情況下，當時的士人是以怎樣一種方式遭遇山水、觀看山水的？換句話說，在通常的情況下，當時的士人主要是以何種方式與自然山水相接觸？

⁶² 謝凝高：《山水審美：人與自然的交響曲》（北京：北京大學出版社，1991），頁 24-25。

第二節 「遊」的顯題



對於六朝士人而言，最初與最通常的遭逢「山水」的方式，主要係透過「遊」這樣一種行為、活動來予以實現的。這除了可從前述六朝士人之「好遊」成風，以及時人所以「遊」的場所大抵為「山水」此一現象得到證明外，我們亦可徵諸當時「山水詩」創作的實際表現。對此，前人有一些研究意見，適可以成為我們進一步探究的「洞口」。

比如，王建元曾指出：「山水詩」作為一種表達「空間經驗」的藝術形式，係來自於詩人親身參與於「登山涉水」中所獲致的美感經驗。⁶³王氏所云之「登山涉水」，即是人與山水在最初與最通常的情況下之遭遇模式，也就是人在山水之間最通常的行為，亦即「遊」也。關於這一點，我們可以從六朝流傳下來的著名的「山水詩」的詩題中略窺一二，如「登池上樓」、「登石門最高頂」、「登江中孤嶼」、「晚登三山還望京邑」等。除了這些字面上直接顯明者外，其意涵與「登」或「涉」的行為相關者，亦復多見，如：「於南山往北山經湖中瞻眺」，「瞻眺」即以「登高」為條件所展開的視域；「從斤竹澗越嶺溪行」，「溪行」則與「涉水」於義相彷彿。以上所舉例子，其原詩皆為《文選》所錄，並被歸屬於「遊覽」與「行旅」二類，而這二類詩實交叉相關，如趙昌平所說：「行旅與遊覽二類其實很難區分」。⁶⁴事實上，二者都具有「遊」經一地與即途即「覽」的性質，都可視為廣義的「遊覽」之作。

此外，林文月先生在「中國山水詩的特質」之研究中，嘗揭示謝靈運及其後詩人如鮑照、謝朓等創作「山水詩」之程式，係一「記遊—寫景—興情—悟理」的結構，並指出此一結構所反映的正是詩人遊覽之歷程。⁶⁵林先生所舉詩例在《文

⁶³ 王建元：〈現象學的時間觀與中國山水詩〉，收入鄭樹森編：《現象學與文學批評》（臺北：東大，1984），頁 172。

⁶⁴ 趙昌平：〈謝靈運與山水詩起源〉，頁 304。

⁶⁵ 林文月：〈中國山水詩的特質〉，《山水與古典》（臺北：純文學出版社，1976年初版，1984年4刷），頁 23-61。

選》中的歸類，亦或為「遊覽」，抑屬「行旅」。易言之，林先生所揭示的結構，不惟是「山水詩」的，亦復為「遊覽詩」與「行旅詩」所共享——這正呼應了前段所述趙昌平的觀點。而這樣一種結構所彰顯的基本性質，即為「記遊」。由此我們可以看出，「山水詩」的創作與「遊」的關聯。而「遊」作為一種人的活動，其所施行的場域即是在「山水」或「園林」等富含自然物色的場所之中。事實上，若從詩題來看，「山水詩」較常出現的其實是「遊」字，如：「遊西池」、「從遊京口北固應詔」、「遊南亭」、「遊赤石進帆海」、「從庾中郎遊園山石室」、「遊山」等。

從前面對於六朝「山水詩」發生問題研究狀況的回顧，再到此處援引王建元和林文月先生之意見，我們所欲探究的課題也由原來「初極狹」的境況，「復行數十步」，漸漸「豁然開朗」。綜合王、林二位先生之意見，六朝的「山水詩」創作實為體現人在山水中的行為、活動以及伴隨而來的種種體驗。換言之，「登山涉水」，或者說「遊」，反映的即是人與山水之間最初與最通常的遭遇模式；而「山水詩」之妙，亦當源出於此也。清人葉燮有一段精闢的意見，正與我們的觀點相契：

遊覽詩切不可作應酬山水語。如一幅畫圖，名手各各自有筆法，不可錯雜；又名山五岳，亦各各自有性情氣象，不可移換。作詩者以此二種心法，默契神會，又須步步不可忘我是遊山人，然後山水之性情氣象、種種狀貌、變態影響，皆從我目所見、耳所聽、足所履而出，是之謂遊覽。且天地之生是山水也，其幽遠奇險，天地亦不能自剖其妙；自有此人耳目手足一歷之，而山水之妙始洩。⁶⁶

所謂「自有此人耳目手足一歷之，而山水之妙始洩」，也就是前引王建元的意見。由此看來，葉燮亦是將「遊覽」於「山水」之間的體驗與「遊覽詩」中「山水之

⁶⁶ 清·葉燮著，霍松林校注：《原詩》（北京：人民文學出版社，1979），〈外篇〉下，第19條，頁69。

妙」的體現視為因果相承的關係。而引文最末所謂「山水之妙始洩」，很可能即是來自唐人白居易對於「山水詩之祖」謝靈運「洩為山水詩，逸韻諧奇趣」⁶⁷的詮釋；則其所謂之「遊覽詩」，亦即「山水詩」也。

綜上所言，我們可以發現，前一節所回顧的前人對於「山水詩」發生的相關意見中，「好遊」的因素顯然是比較接觸到問題的本源面向的。可惜的是，過往的研究對於「遊」的體驗與「山水詩」的體現之間的關係與意義，僅止於提點，卻未予以進一步的闡明。「山水詩」發生於六朝，已屬學界之共識；而「山水詩」的寫作程式，正呈現出「記遊」的性質。在「好遊」成風的六朝，「山水詩」作為詩人「遊歷」之體現，可謂昭然。那麼，當時士人在進行「遊」的行為或活動之際，究竟可能得到什麼樣的體驗？又是怎樣一種體驗，使得士人樂此不疲，而形成整個時代的「好遊」風氣？此一體驗與審美的關係又究竟為何？如是等諸問題，皆成為了我們投身於此項研究之動機。

⁶⁷ 白居易：〈讀謝靈運詩〉，《白居易集箋校》，卷第七，「閑適」三，頁 369。

第三節 體驗與體現：「遊的詩學」



在前兩節的討論中，我們透過對六朝時候出現的「山水詩」發生問題的討論，將「遊」此一六朝士人喜好從事的行為、活動與詩歌創作之關係予以顯明。我們認為：六朝時候山水審美意識之產生，是建立在人與山水在最初與最通常的接觸上；而「遊」，是最能代表此一最初與最通常的接觸活動的。在「山水詩」中，我們可以廣泛地發現詩人的「遊蹤」，是詩人在「山水」間親身經歷的記錄。⁶⁸也就是說，「山水詩」本身即帶有類似「遊記」的性質。⁶⁹夫「遊記」者，「記遊」也——係以文字的形式，將「遊」的歷程與體驗記錄下來。這一特點體現於創作的結構上，即為前述林文月先生所揭示之「記遊—寫景—興情—悟理」的寫作程式。而此一特點所反映的，即是詩人將其於山水之間遊覽的體驗以詩歌這樣一種藝術形式予以表出。

當此一時期的士人們偏好進行與「遊」相關的活動，而在過程中所獲得的體驗，又以詩歌這樣一種藝術形式予以體現；在如是長時間之創作實踐中，也逐漸積累成對於這樣一種創作實踐的共識，比如詩中所呈現出的某種基本相同的程式（記遊）、書寫的內容（山水），以及書寫的特徵（巧構形似）等。如是由創作實踐而來，並逐步為每一個在創作同類型詩歌的詩人所認可、繼承，而累積成為屬於一個時代特定詩類創作上的共識，特別是在形式、結構與美感上的共同要求，無形之中便形成了這一個特定時代之特定詩類的審美標準與典型，也就是後世所謂之「山水詩」。是以六朝的「山水詩」創作，實為一種特殊的「詩學」實踐，

⁶⁸ 林文月先生論謝靈運「山水詩」嘗曰：「既然是一位山水遊覽的體驗者，甚至是冒險者，則其詩篇定非泛泛的案頭想像之作，而必然是親身經歷的記錄。」見氏著：〈康樂詩的藝術均衡美——以對偶句為例〉，《臺大中文學報》，第4期（1991年6月），頁55。事實上，林先生的意見可以普遍適用於六朝時候的山水詩作。

⁶⁹ 案：在章培恒和駱玉明主編之文學史專著中嘗指出：「謝靈運的山水詩常常是記述一次完整的遊歷過程，這從詩題上就明顯表現出來，……在這種詩中，自然景物隨著詩人視線的移動和時間的流動而變化，表現出類似遊記的特點。」參見《中國文學史新著(增訂本)》（上海：復旦大學出版社，2007），第三章第一節，頁324。事實上，不惟謝靈運，六朝時的「山水詩」普遍也都具有類似「遊記」的特點。

我們稱之為「遊的詩學」。



一、 中國古代的「詩學」概念

提及「詩學」，一般多理解為西方文藝批評中的“poetics”。主要是因為近代以來用「詩學」對譯“poetics”已普遍被接受，而語言本身所乘載的概念亦隨著翻譯而旅行至中文的世界中，並影響原有詞彙的概念，甚至予以取代。錢志熙即指出，現今學界在使用「詩學」一詞時，往往有廣、狹二義，前者義同於「文學」、「文藝學」或「美學」，指稱文學乃至一般文藝的本質，蓋源自朱光潛等人所翻譯的古希臘哲學家 Aristotélēs 的《詩學》(Poetics)一書；後者則是指詩歌理論、批評，或者泛指以詩歌為研究對象的學問。⁷⁰而不管是廣義的或狹義的，「詩學」一詞及其所表示的概念實屬西方文藝系統，乃至出現「中國向來無詩學」這樣一種觀點。⁷¹而這樣一種意見的產生，主要是受到西方自 Aristotélēs 以降“poetics”的詞彙本身所蘊含的概念的影響，視「詩學」為一種分析性的理論，而認為這不盡符合中國古代「以為詩的精微奧妙可意會而不可言傳」，因而論詩多直覺地、綜合地談這樣一種「印象式批評」的傳統。⁷²

然則，「詩學」一詞在中國古代也自有其獨特的意涵，且被廣泛地使用，有屬於其自身的發展脈絡。錢志熙即指出：中國傳統的「詩學」一詞，其施用的情況大多數是針對「作者」而非「論者」，這反映了它原來的內涵是以創作實踐為主的，是對詩歌創作實踐體現的一種指稱，是詩歌創作實踐體系的一個高度概括的術語，其核心的內涵係「以詩為學」或者「為詩之道」。在此意義下，「依照詩學的傳統內涵來說，整個詩歌創作本身就是整體地體現為詩學」。⁷³雖則明確以

⁷⁰ 參見錢志熙：〈「詩學」一詞的傳統涵義、成因及其在歷史上的使用情況〉，《中國詩歌研究》第1輯，(2002年6月)，頁262-263。

⁷¹ 如朱光潛嘗稱「中國向來只有詩話而無詩學」。見氏著：《詩論》(臺北：正中書局，1962年臺初版，2001年第二版4刷)，〈抗戰版序〉，頁2。

⁷² 參見蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》(臺北：聯經，2012)，導論，頁14-15；朱光潛：《詩論》，〈抗戰版序〉，頁2。又「印象式批評」一詞引自黃維樑：〈詩話詞話和印象式批評〉，《中國詩學縱橫談》(臺北：洪範書店，1977年初版，1986年四版)，頁1-26。

⁷³ 錢志熙：〈「詩學」一詞的傳統涵義、成因及其在歷史上的使用情況〉，頁279。

「詩學」一詞表示「以詩為學」的概念要到晚唐五代之際始見，但一個概念的形
成往往是先具備有其內涵，然後才有與之相應、用以指稱之的詞彙，「詩學」的
情況亦然。而據錢志熙的研究，「詩學」的核心內涵——「以詩為學」抑或「為
詩之道」——自魏晉以降即已逐漸生成，當時雖已有《詩品》和《文心雕龍》等
較具理論性的論述出現，但「詩學」概念基本仍是以創作實踐為主。⁷⁴

此外，蔡瑜先生在建構「陶淵明的人境詩學」時，亦嘗對中國古代「詩學」
的概念進行探討，所得出的成果與錢志熙大抵相同。唯不同於錢氏對於中國傳統
「詩學」內涵的理解較傾向於與文學創作實踐相關的理論性的概念，蔡先生則更
進一步指出，中國傳統的「詩學」概念，除了「以詩為學」或「為詩之道」的意
涵外，當再加入中國人文傳統中始終佔有重要地位的「文如其人」、「修辭立其誠」
等「詩人合一」的理念一併思考。如此一來，中國古代的「詩學」觀念將變得更
為豐富，探討的對象也將不再只是「詩作」中所呈顯的「詩品」，亦復包蘊有「詩
人」的「人品」。⁷⁵在此意義下，「詩學」甚而可以視為一種特殊的「人學」，即
透過詩作的分析而呈顯出詩人的思想、情感與體驗等種種的面向——一言以蔽之，
即詩中所呈顯出的詩人的生命情態。可以說，蔡先生所揭示的這一面向，更進一
步觸及了中國古代以創作實踐為主的「詩學」概念之本源。

二、「詩學」的本源

所謂「詩學」的本源，係指「詩學」的本質之源——正是這個本質之源，使
得古代傳統的「詩學」是其所是並且如其所是。⁷⁶歷代的詩人們，無不循此本
質之源以創作他們各自的詩篇；而透過歷代詩人的創作實踐所形成的各樣的「詩

⁷⁴ 錢志熙：〈「詩學」一詞的傳統涵義、成因及其在歷史上的使用情況〉，頁 275-278。

⁷⁵ 參見蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》，導論，頁 1-24。

⁷⁶ 案：此處所謂的「本源」，係援引德國現象學家 Martin Heidegger 的意見：「本源一詞在此指的是，一個事物從何而來，通過什麼它是其所是並且如其所是。某個東西如其所是地是什麼，我們稱之為它的本質。某個東西的本源就是它的本質之源。」見〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：〈藝術作品的本源〉，《林中路（修訂本）》（上海：上海譯文出版社，2004 年第 1 版，2013 年 8 刷），頁 1。

學」，也無非體現此一本質之源。那麼，中國古代傳統的「詩學」之本源究竟為何？由於傳統「詩學」的核心概念，係「以詩為學」抑或「為詩之道」，則在「詩學」這個合成詞中，「詩」顯然佔有主要與主導的地位，影響著「學」的作用。因此，欲探究「詩學」的本源，實際上即是探索「詩」的本質之源。而作為中國古代詩論「開山綱領」的「詩言志」說，⁷⁷即成為我們開展此項工作的重要基點。

「詩言志」被後世視為「詩之本」、「千古言詩之妙諦真詮」，⁷⁸在傳統詩論中具有經典性的地位。其經典性地位的最終確立，是漢代的〈詩大序〉：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之、舞之、足之、蹈之也。」⁷⁹而溯其淵源，則始見於《尚書·虞書·舜典》：⁸⁰

帝曰：「夔，命汝典樂，教胥子：……詩言志，歌永言，聲依永，律和聲；八音克諧，無相奪倫，神人以和。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」

81

這條資料中所反映的內容，大約與初民社會的原始信仰活動有關，其中的「詩」顯然是與「樂」、「舞」互相配合的；「詩」、「樂」、「舞」乃一體者，「以樂神人」，⁸²使「神人以和」。則「詩」蓋為祝詞，是在祭祀過程的「詩—樂—舞」活動中

⁷⁷ 語出朱自清，見氏著：《詩言志辨·序》，收入《朱自清古典文學論文集》（上海：上海古籍出版社，1981），頁190。

⁷⁸ 顧炎武：「舜曰：詩言志。此詩之本也。」王士禛：「《尚書》云：『詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。』此千古言詩之妙諦真詮也。」分見清·顧炎武著，陳垣校注：《日知錄校注》（合肥：安徽大學出版社，2007），卷二十一，「作詩之旨」，頁1141；清·郎廷槐問，王士禛、張篤慶、張實居答：《師友詩傳錄》，第24則，收入丁福保彙輯：《清詩話》（北京：中華書局，1978年新1版），頁142。

⁷⁹ 漢·毛公傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義：《重校宋本毛詩注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第一之一，《周南·關雎》詁訓傳第一，頁13。

⁸⁰ 關於「詩言志」的經典化過程，可參見古風：〈從「詩言志」的經典化過程看古代文論經典的形成〉，《復旦學報（社會科學版）》，2006年第6期（2006年11月），頁74-81。

⁸¹ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《重校宋本尚書注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第三，《虞書·舜典》第二，頁46。

⁸² 王靜安先生曰：「是古代之巫，實以歌舞為職，以樂神人者也。」見氏著：《宋元戲曲攷》，收

唱出，或禱告上蒼、頌揚先祖，抑或表述重大的歷史事件和功績等。⁸³在此一脈絡中，「詩言志」乃係「在神聖的迷狂狀態與超自然力量的整合交融中」，「傳達原始先民的混沌的原初的生存體驗、主觀意向和情感訴求」。⁸⁴而隨著古代文明的演進，「詩言志」的宗教色彩乃趨淡化，加上西周以降有所謂「采詩」、「獻詩」的活動，積累成集，⁸⁵成為當時的貴族士人所需學習的教材；至於春秋，「詩言志」的觀念變成「詩以言志」，⁸⁶即所謂「賦詩言志」，指「諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感，當揖讓之時，必稱《詩》以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉」。⁸⁷此時「詩言志」乃係言賦詩者之志，往往「斷章取義」，帶有鮮明的政治目的與實用性。⁸⁸到了戰國，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》等典籍皆被儒家視為是古代理想人物之道的體現，此時對於「詩言志」的理解，也出現了轉變，認為

入《王國維遺書》（上海：上海書店，1983年第1版，1996年2刷），第九冊，頁496。案：《呂氏春秋·仲夏紀》載「古樂」事有云：「昔葛天氏之樂，三人操牛尾投足以歌八闕：一曰《載民》，二曰《玄鳥》，三曰《遂草木》，四曰《奮五穀》，五曰《敬天常》，六曰《達帝功》，七曰《依地德》，八曰《總萬物之極》。」「葛天氏」，高誘認為係「古帝名」。而據《漢書·古今人表》，乃在黃帝以前，或如周朔所言，係「傳說時期的一個部落酋長」。「三人操牛尾投足以歌八闕」，亦復表現為一「詩（歌）—樂—舞」一體的活動，而從所歌八闕名稱來看，其內容大抵亦與祭祀相關。參見戰國·呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002），卷第五，〈仲夏紀〉第五，頁288、291；漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年第1版，1964年2刷），卷二十，〈古今人表〉第八，頁865；周朔：〈先秦「詩言志」觀念的孕育與完型〉，《中國文學研究》，2010年第2期（2010年4月），頁36。

⁸³ 劉師培：「蓋古代文詞，恆施於祈祀，故巫祝之職，文詞特工。……韻語之文，雖匪一體，綜其大要，恆由祀禮而生。」李澤厚、劉綱紀所著《中國美學史》亦曰：「歷史地考察起來，我們認為在遠古的氏族社會中，還不可能產生後世那種抒發個人情感、被稱為文藝作品看待的『詩』。當時所謂的『詩』，是在宗教性、政治性的祭祀和慶功的儀式中禱告上天、頌揚祖先，記敘重大歷史事件和功績的唱詞。它的作者是巫祝之官，而不是後世所謂的『詩人』。」分見劉師培：〈文學出於巫祝之官說〉，《左龔集》，第八卷，收入《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997，影印民國廿五年寧武南氏校印本），頁1283；李澤厚、劉綱紀著：《中國美學史》（北京：中國社會科學出版社，1984），第一卷，第一編，第二章，第二節，頁111。另如葉舒憲亦有類似的觀點，見氏著：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》（武漢：湖北人民出版社，1994年第1版，1997年3刷），第三章，頁134-243。

⁸⁴ 周朔：〈先秦「詩言志」觀念的孕育與完型〉，頁36。

⁸⁵ 案：《詩經》中所收詩作的來源，主要是透過「采詩」（採集於民間）和「獻詩」（公卿列士所獻）這兩個途徑。參見洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002），第一編，第一章，第一節，頁1-7。

⁸⁶ 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本左傳注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第三十八，襄公二十七年，頁648。

⁸⁷ 《漢書》，卷三十，〈藝文志〉第十，頁1755-1756。案：關於春秋戰國時候「賦詩言志」之事，多見錄於《左傳》、《國語》等史籍。據古風的統計，《左傳》引詩181篇次，賦詩68篇次；《國語》引詩26篇次，賦詩6篇次。見氏著：〈從「詩言志」的經典化過程看古代文論經典的形成〉，頁77。

⁸⁸ 《左傳·襄公二十八年》載盧蒲癸語云：「賦詩斷章，余取所求焉。」《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，卷第三十八，〈襄公二十八年〉，頁654。

《詩》所言之志即理想人物之志，故曰「《詩》以道志」、「《詩》言是其志」，⁸⁹對於前述「賦詩言志」而「斷章取義」的觀點，有所修正。⁹⁰另一方面，也出現了對於〈舜典〉所說內涵的接受與轉化，如《禮記·樂記》：「詩，言其志也；歌，詠其聲也；舞，動其容也。三者本於心，然後樂器從之。是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽。」⁹¹這是對於初民原始信仰中的「詩—樂—舞」活動之人文化詮釋；如再配合〈孔子閒居〉中所引孔子「志之所至，詩亦至焉」之語的文脈來看，則詩所言之志，當即「塞乎天地」之志氣，⁹²也就是孟子所謂「至大至剛」、「配義與道」的「浩然正氣」。⁹³漢代的〈詩大序〉，可說即是戰國時這兩個面向的融會貫通。

以上，我們簡要地回顧了「詩言志」說的流變。從其發展的脈絡來看，除卻春秋時代外交場合中「賦詩言志」的應用性觀念外，大抵存在有一連貫的主幹，即以「詩—樂—舞」一體的觀念為核心，從原始信仰之祭祀活動，演變為戰國秦漢的人文化成；其中「志」的內涵，也由「神人以和」之祈禱，轉變為「塞乎天地」的生命涵養。而不管是「神人以和」還是「塞乎天地」，都是某種對於「天

⁸⁹ 《莊子·天下篇》：「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。……其在於《詩》《書》《禮》《樂》者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」成玄英疏曰：「言仁義名法布在《六經》者，鄒魯之地儒服之人能明之也。」則「鄒魯之士搢紳先生」即指儒士而言。又《荀子·儒效篇》：「聖人也者，道之管也；天下之道管是矣，百王之道一是矣。故詩書禮樂之道歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也，……天下之道畢是矣。」所言與《莊子·天下篇》雷同。雖未必如古風所說，係「荀子受莊子的影響」，但這兩筆資料大抵反映當時的一種實況，這點大約是沒有問題的。分見《莊子集釋》，卷十下，〈天下〉第三十三，頁 1067-1068；李滌生：《荀子集釋》（臺北：學生書局，1979），〈儒效篇〉第八，頁 143。古風之說，見氏著：〈從「詩言志」的經典化過程看古代文論經典的形成〉，頁 78。

⁹⁰ 與此相關的論述，還有孟子的「以意逆志」說：「故說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。」見漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《重校宋本孟子注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第九上，〈萬章〉章句上，頁 164。

⁹¹ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《重校宋本禮記注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第三十八，〈樂記〉第十九，頁 682。

⁹² 「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生，是故正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也。志氣塞乎天地。此之謂五至。」《重校宋本禮記注疏附校勘記》，卷第五十一，〈孔子閒居〉第二十九，頁 860。

⁹³ 「我知言；我善養吾浩然之氣。……其為氣也，至大至剛。以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。」《重校宋本孟子注疏附校勘記》，卷第三上，〈公孫丑〉章句上，頁 54-55。

人」關係思維的表現，是體現存有於天地之間的人與天地整體之某種和諧狀態。

《論語·先進篇》載孔子與諸弟子處，讓弟子們「各言其志」，其中唯曾點所言深得孔心，蓋由此也。⁹⁴由此我們便可以理解，為何「詩」會被認為同「人」一樣，為「天地之心」；而人係「陰陽之交」、「鬼神之會」，「詩」也被認為可以「動天地，感鬼神」⁹⁵——因為「詩」，正體現了與天地並為「三才」的人⁹⁶的生命情態。

「詩」為「志」之體現，這一點還可以從「詩」與「志」在字源上的關聯得到證明。《說文》訓「詩」為「志」，「从言寺聲」；又曰：「訖，古文詩省。」⁹⁷清人王筠則認為：「當云從卩（案：「之」字篆體）聲。安能豫知小篆而省之乎？」⁹⁸則是以「訖」實為「詩」之古文。王氏的理解，顯然較合乎文字演變的邏輯。至於「志」，《說文》釋其形構為「从心卩，卩亦聲」。則「卩」實為「詩」、「志」二字共同的語根。⁹⁹一方面，「詩」與「志」二者皆是從「卩」得聲；另一方面，「詩」

⁹⁴ 《論語·先進篇》：「（曾點）曰：『莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。』夫子喟然歎曰：『吾與點也。』」朱熹以為，曾點所言者，乃「有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺」，「而其胸次悠然，直與天地萬物上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外」。可謂正詮。分見《重刊宋本論語注疏附校勘記》，卷第十一，〈先進〉第十一，頁 100；朱熹：《論語集注》，卷六，〈先進〉第十一，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 130。

⁹⁵ 《禮記·禮運》：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」又曰：「故人者，天地之心也。」《詩含神霧》：「詩者，天地之心，君德之祖，百福之宗，萬物之戶也。」《毛詩·序》：「故正得失、動天地、感鬼神，莫近於詩。」分見《重刊宋本禮記注疏附校勘記》，卷第二十二，〈禮運〉第九，頁 432；434；〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994），頁 464；《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，卷第一之一，〈周南·關雎〉詁訓傳第一，頁 14。

⁹⁶ 「三才」之說，蓋始於《周易·說卦》：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」是以天、地與人為「三才」也。見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本周易注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第九，〈說卦〉，頁 183。

⁹⁷ 《說文解字注》，三篇上，頁 90。案：古文「訖」無法顯示。據段玉裁注，該字為「左从古文言，又从之省寸」，則隸定當即為「訖」。

⁹⁸ 清·王筠：《說文解字句讀》，卷五，三篇上，收入李學勤主編：《中華漢語工具書書庫》（合肥：安徽教育出版社，2002），第 31 冊，頁 420。

⁹⁹ 案：若從「从言寺聲」的「詩」字來看，「寺」據《說文》為「从寸之聲」，可見「志」、「詩」和古文「訖」一皆以「之」為共同的語根。見《說文解字注》，三篇上，頁 121。關於「志」、「詩」、「訖」、「寺」等字之語根聯繫，可參考聞一多：〈歌與詩〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》（北京：三聯書店，1982），第一集，頁 181-192；楊樹達：〈釋詩〉，《積微居小學金石論叢（增訂本）》（北京：科學出版社，1955），頁 25-26；陳世驥：〈中國詩字之原始觀念試論〉，《陳世驥文存》（臺北：志文出版社，1972 年初版，1975 年 2 版），頁 39-61。然聞氏似乎誤解了「之」字甲文

從「言」，而「志」從「心」，顯示二者又各有其意義的取向。夫「心」為「身之中」，¹⁰⁰「言」乃宣乎外者，¹⁰¹則從「心」之「志」與從「言」之「詩」，也就具有蘊內宣外的特質。由此再來看〈舜典〉的「詩言志」，以及〈詩大序〉所謂「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩」，便可豁然明朗，裏頭實蘊含有「詩」與「志」造字之初同語源而又內外有別的語意符碼。後世所以認為「詩」為「志」之體現，緣由蓋此。則從字源的角度來看，「在心為志，發言為詩」的觀念當具有一悠遠且古老的傳統；而在流行的過程中，又為《虞書》、《禮記》、《毛詩》等經典所著錄與申說，遂形成悠久的影響，為後世學詩者、論詩者所普遍接受。¹⁰²

綜上所論，「詩」為「志」之體現，「志」即為「詩」的本源。而「詩」所言之「志」，乃是指詩人所呈現出的生命境界而言——即存有於天地間的人，對於自我的理解、人與天地萬物關係之認識，以及由此所呈顯出的生命情態。因此，所謂的「詩言志」，誠如張晚林所詮釋的：「是要托出作者人格修養所呈現的境界」，「你有怎樣的人格修養，便會在詩中呈現怎樣的境界」，「這便是『文如其人』的

形體所示之意，而以「止」釋「之」；陳氏則大約因為篆文的「之」(𠄎)和「止」(止)形體相近，而混淆了二字。如據甲文，「之」作「𠄎」，「止」作「止」，二字於形有別，義復匪同。「𠄎」係「象簡化之人足形」，義即「人足」；「止」則是在「𠄎」的形體上增形而成，从𠄎从一，於義為「往」。參見羅振玉：《增訂殷虛書契考釋》，卷中，〈文字〉第五，收入《殷虛書契考釋三種》（北京：中華書局，2006），頁510；楊樹達：〈釋之〉，《積微居小學述林》（北京：中華書局，1983），卷二，頁61-62；李孝定編述：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1970），第六冊，頁2061-2064；求錫圭：《文字學概要》（北京：商務印書館，1988），頁128；徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1989年第1版，1990年1刷），頁125；678。

¹⁰⁰ 《說文解字注》，十篇下，頁501。

¹⁰¹ 《釋名》訓「言」：「宣也。宣彼此之意也。」《說文》釋「意」：「志也。从心音。察言而知意也。」釋「音」：「聲生於心，有節於外謂之音。」分見漢·劉熙：《釋名疏證》（長沙：商務印書館，1939），卷第四，〈釋言語〉第十二，頁53；《說文解字注》，十篇下，頁502；三篇上，頁102。

¹⁰² 如陸賈：「詩在心為志，出口為辭。」摯虞：「《書》云：『詩言志，歌永言。』言其志謂之詩。」劉勰：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」又曰：「大舜云：詩言志，歌永言。聖謨所析，義已明矣。」趙孟堅：「詩非一藝也。德之章，心之聲也。」吳寬：「夫詩以言志，志之所至，必形於言。古人於此，未有弃之者。」陳衍：「作詩卻是自己性情語言。」如是等諸詩文之論，觀念上一皆「在心為志，發言為詩」之苗裔。分見王利器：《新語校注》（北京：中華書局，1986），卷上，〈慎微〉第六，頁97；晉·摯虞：〈文章流別論〉，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1905；范文瀾：《文心雕龍註》，卷一，〈原道〉第一，頁1；卷二，〈明詩〉第六，頁65；宋·趙孟堅：〈趙竹潭詩集序〉，《彝齋文編》，卷三，收入清·永瑤、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986），第1181冊，頁330；明·吳寬：〈公餘韻語序〉，《匏翁家藏集》（上海：上海商務印書館，1936年，縮印明正德刊本），卷四十二，頁261；清·徐珂編撰：《清稗類鈔》（北京：中華書局，1984），文學類，「沈子培有詩學詩功」，頁3960。

切義」。前人對於「詩言志」的理解，往往糾葛在是否僅純粹的政教倫理，抑兼含個人的情感；¹⁰³實則，「志」並不排斥這兩者，而完全可以包括它們，只不過，它們並非有意安布在詩中，而是由詩所呈現的境界所自然流出者。¹⁰⁴這也成為了中國古代詩學的一大特色，而與西方“poetics”語源所具有的「詩是某種製作」（a poem is something made）之意涵，¹⁰⁵以及由此而來的「摹仿」說的傳統詩觀，有著很大的不同。¹⁰⁶

牟宗三先生曾說過：「哲學從關聯著文化來講，哲學就是指導文化發展的一個方向或智慧，也即指導一個民族文化發展的方向與智慧。」¹⁰⁷而關於「生命」的如何安頓，實為中、西哲學伊始的一個共同且主要關注的課題。對於這一課題的探究與嘗試，中國古代的思想家和作為西方哲學權輿的古希臘哲學家，則有著顯著的差異。此差異或許可以徐復觀先生對於「工夫」和「方法」的界定來予說明。所謂「工夫」，是指以自身為對象——尤其是自身的內在精神——為了達到

¹⁰³ 前者如朱自清：「『言志』其實就是『載道』，與『緣情』大不相同。」後者則可以唐孔穎達的意見為代表：「在已為情，情動為志——情志一也。所從言之異耳。」另如徐復觀則認為，「詩言志」的「志」，「乃是以感情為基底」。分見朱自清：〈文學的標準與尺度〉，收入《朱自清古典文學論文集》，頁 6；《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，卷第五十一，昭公二十五年，頁 891；徐復觀：〈釋詩的比興——重新奠定中國詩的欣賞基礎〉，《中國文學論集》（臺北：臺灣學生，2001 年五版 3 刷），頁 96。

¹⁰⁴ 張晚林：〈論中國詩學的實踐性〉，《中南大學學報(社會科學版)》，第 10 卷第 4 期（2004 年 8 月），頁 255。

¹⁰⁵ 〔美〕宇文所安 (Stephen Owen) 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，2002），第一章，頁 26。案：陳中梅指出，Aristotélēs 所著《詩學》一書，其書名原文作“*Aristotelous peri Poiētikēs*”，“*Peri poiētikēs*”意謂「關於詩的藝術」；而“*poiētikē*”等於“*poiētikē tekhnē*”，派生自動詞“*poiein*”，意謂「製作」。也就是說，詩人是「製作者」(*poiētēs*)，詩則是「製成品」(*poiēma*)。因此，「從詞源上看，古希臘人似不把做詩看作是嚴格意義上的『創作』或『創造』，而是把它當作一個製作或生產過程」，古希臘人不是用「寫」(*graphein*)來稱「寫詩」或「做詩」，而是用「製作」(*poiein*)。見〔古希臘〕亞里士多德 (Aristotélēs) 著，陳中梅譯注：《詩學》（北京：商務印書館，1996 年第 1 版，2003 年 4 刷），第 1 章，注釋 1、2，頁 28-29。

¹⁰⁶ 案：「摹仿」(*mimēsis*) 是古希臘文藝理論的一個重要概念，早在 Aristotélēs 以前即已存在，與古希臘人重視向「自然」(*phusis*) 學習的觀念有關。如 Hippokratēs 即主張「技藝」(*tekhnē*) 摹仿「自然」。而“*tekhnē*”在古希臘是一籠統的概念，可以指技藝、工藝和藝術等。陳中梅指出：「在古希臘人看來，任何受人控制的有目的的生成、維繫、改良和促進活動都是包含 *tekhnē* 的活動。」「*Tekhnē* 的特點是按規則或可行的方式從事某項生產或推動某種活動的進行。」在《詩學》一書中，Aristotélēs 將「詩」視為「摹仿」，「摹仿」在該書中具有術語的性質，且「在某些上下文裏，它實際上是詩的標籤」。此蓋是立基於傳統觀念與既有的成說，卻也有所充實與發展。參見《詩學》，第一章，頁 27-37；附錄，頁 206-217；234-245。

¹⁰⁷ 牟宗三主講，林清臣記錄：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990 年初版，1996 年 2 刷），第一講，頁 1-2。

某種目的，而予以操運、處理；「方法」則是以外在的客觀事物為對象，為達某種目的而加以操運、處理。¹⁰⁸可以說，在處理並嘗試解決「生命如何安頓」這樣一個共同的課題上，中國古代的思想家主要是循「工夫」的進路，古希臘的哲人則是以「方法」來探究。與此相關的，因著所採取的進路的不同，使得所關注的、與「生命」安頓密切相關的對象，也連帶地有所差異。「人性」遂成為了中國哲學思想的主要關注；¹⁰⁹而外在的自然界，則成為了古希臘以降，哲學家主要探究的對象。¹¹⁰因著哲學的傾向上有著這樣、那樣的差異，中、西方遂由此發展出各自獨特的文化風貌。而各自對於「詩」的本質及其本源理解上的異同，許亦緣此。

111

由以上的論述可知，中國古代傳統的「詩學」概念，主要係指「以詩為學」抑或「為詩之道」。而「以詩為學」所學的「為詩之道」，除了前述錢志熙的研究中所強調的實作層面，如詩之原則、格律、語言技巧等外，應尚有另一層次，即透過詩歌的創作實踐來體現詩人自我的生命情態。而這正是中國古代詩學的「本源」。¹¹²後世有所謂「屈原詩學」或「楚辭詩學」，以及「陶淵明詩學」、「李白詩

¹⁰⁸ 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺中：私立東海大學，1963），第十四章，頁 460。

¹⁰⁹ 徐復觀認為：「人性論是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名詞所代表的觀念、思想，為其內容的。」並認為「人性論」在中國古代哲學思想史上佔有主幹的地位。見氏著：《中國人性論史先秦篇·序》，頁 2。

¹¹⁰ 鄔昆如指出：古希臘哲學家，多有以「論自然」為題的著作，探討「人與自然」的關係，其成果除了了解自然以進一步利用自然改善生活外，還有就是在俯仰天地之際，感嘆天地萬物秩序之妙，「進而提升心靈的層次，設法與自然共存共榮、和諧合一」。見氏著：《希臘哲學》（臺北：五南，2001），第二章，頁 249。由鄔氏的說明，可見古希臘哲學家主要是透過向外探究自然界來解決生命安頓之課題。

¹¹¹ 汪濤：〈中西詩學本體論比較研究〉，《江西社會科學》，2008 卷第 4 期（2008 年 4 月），頁 113-116。案：錢穆亦嘗指出：「個人人生，不僅當與大羣人生融凝合一，而又須與自然界融凝合一，此即中國思想傳統中之所謂『萬物一體』與夫『天人合一』。而此種精神之嚮往與追求，亦在中國文學中充分表達。」見氏著：〈中國文化與中國文學〉，《中國文學論叢》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經，1998），第 45 冊，頁 50。

¹¹² 案：胡曉明在探討「中國詩學之精神」時也指出，中國詩學的思想傳統實為「人文精神」，是「以人道、人生、人性、人格為本位」，「對人自身所具有的形象，人文對社會應有的貢獻，厥其始終抱有一份深切的關注」。因此，胡氏認為：「中國詩學之思想傳統，不僅為詩歌理論之基礎，更為中國文化依其本身之要求，伸展而出之人文理想。」其說基本可與我們文中所述相呼應。參見氏著：《中國詩學之精神》（南昌：江西人民出版社，2001 年第 2 版），導言，頁 1-2。

學」和「杜甫詩學」等，可以說都是循此一本質之源所作的相關詩學研究。¹¹³

對於本文所欲研究的課題，所謂「遊的詩學」，就創作實踐的層面而言，六朝「遊的詩學」主要體現為「遊覽」、「行旅」、「遊仙」、「招隱」等詩歌類型；如前所述，這些類型中較為優秀的篇章，往往被後世視為所謂的「山水詩」，而關於「山水詩」的藝術表現，既有的研究成果已甚豐贍，較具代表性的，如林文月、王國瓔和葛曉音等諸先生的相關研究。¹¹⁴然而，對於另一個層面，即對於詩中所透顯出的生命情態之研究，則相對較為不足。我們的初衷，即欲開顯這個尚處遮蔽的面向，以使六朝時以「遊」為核心所體現的「詩學」之內涵，可以得到全幅的彰顯。因此，對於與「遊」相關的詩作中所體現的生命情態的探討，將是本研究主要戮力之所在。

¹¹³ 相關的研究論著，如田耕滋：〈屈原詩學及其哲學理性〉，《江漢論壇》，2010 卷第 8 期（2010 年 8 月），頁 127-132；楊義：《楚辭詩學》（北京：人民出版社，1998）；蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》（臺北：聯經，2012）；楊義：《李杜詩學》（北京：北京出版社，2001 年第 1 版，2002 年 2 刷）等。

¹¹⁴ 諸如林文月：〈中國山水詩的特質〉、〈康樂詩的藝術均衡美——以對偶句為例〉；王國瓔：《中國山水詩研究》，第二部分，頁 297-441；葛曉音：《山水田園詩派研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1993 年第 1 版，1999 年 2 刷），第二章，頁 32-69。

第四節 本研究之藍圖及方法



在前一部份的論述中，我們的研究論題已得到初步的顯明——「遊的詩學」，一個六朝詩歌創作實踐中存在著卻尚未被顯明的現象。當時的詩人往往透過詩歌創作的實踐，將「遊」的體驗予以體現，如「遊覽」、「行旅」、「遊仙」、「招隱」等詩類。這些類型的詩作，往往共同呈顯出某種審美風韻，如在寫景上有特別突出的表現，或者詩篇整體呈現出宛若「遊記」一般的構造等，而這些正是後世所認為的六朝「山水詩」之重要特質。可以說，在具體的創作實踐上，「山水詩」正代表了「遊的詩學」之「美典」¹¹⁵。而與「山水詩」在創作實踐上的表現相關之研究，既有的成果已甚豐富，故本文不擬對此一層面再加闡發。我們全副的精神將關注於另一個尚未獲得充分重視與開顯的課題，即：探討詩人實際「遊」於山水的歷程中所獲得的體驗、所呈顯的生命情態或境界——而此一體驗、情態或境界，甚至被認為是帶有審美成分的。

然而，伴隨著論題的顯明而來，便有許多的問題尚待釐清。比如，既云山水審美意識的發生，乃奠基於「遊」的活動，則此一活動本身，如何可能發展為對於山水的審美意識？此外，「遊」的活動並非六朝始有，又為何要至於此際，始得產生山水審美意識？是活動形式上、方法上的不同？抑或對於「遊」的概念之理解有殊？而在「遊」的過程中，究竟是什麼吸引著遊者，使那一個時代的士人一往而深地投身於「山水之遊」？並且，在「遊」的行為或活動中體驗者何？又最終呈現出怎麼樣的生命情態？這些問題，都是本研究所期望能夠恰當地予以解

¹¹⁵ 「美典」(aesthetics) 是高友工所提出的一個作為解釋符碼 (interpretative code) 的概念，強調詩歌本身的「形式意義」(formal significance)，指在創作過程中，詩的形式實屬詩人創作意圖的一部分，形式層面的各項組成因素乃是為了要完滿詩作整體的藝術效果。一種「美典」的形成與發展，往往是經過長時間眾多詩人的創作實踐逐步積累而成，而非由一特別的詩人所獨立創造。蔡英俊嘗分析高氏相關的討論中「美典」實際的應用範疇，除了指某種特定的詩歌形式所蘊含的審美上的結構設計外，也可以用來指稱某一特定類型的詩作在主題或者題材表現上，所共通追求、或彼此分享的藝術理念。而我們正是在這個意義上，將「山水詩」視作為「遊的詩學」在創作實踐上的「美典」。參見高友工著，劉翔飛譯：〈律詩的美典(上)〉，《中外文學》，第 18 卷，第 2 期 (1989 年)，頁 4-34；蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題：「意在言外」的言方式與「含蓄」的美典》(臺北：臺灣學生，2001)，第二章，頁 134-142。

決的。我們計畫在接下來的章節，逐步地開展、推動我們的研究，並對這些問題給予適當的詮釋。以下，先針對我們初步的計畫、研究的架構以及參照的方法等進行梗概的說明。

如前所述，我們認為六朝的詩歌創作實踐中呈顯出一種「遊的詩學」，此一特殊的詩歌創作實踐，主要源自詩人「遊」於「山水」的親身體驗，並最終體現為「山水詩」這樣一種詩的美典。換言之，「山水詩」作為一種詩歌的創作實踐，乃源自詩人對「山水之遊」體驗的反思。法國現象學家 Maurice Merleau-Ponty 有云：「因為我們首先有了對世界的體驗，我們才能對世界進行思考。通過這種體驗，我們有了存在的意識。」¹¹⁶楊大春對此闡釋道：「這裏的經驗或體驗，指的是我們對某種東西的『親身經歷』，或者『身臨其境』。」¹¹⁷循此來理解作為身體行動的「遊」，實即一種「身體圖式」(schéma corporel)¹¹⁸的展開，且開顯一個「世界」並內存有於其中，產生互動的關係——在此意義下，我們可以將「世界」理解為「處境」¹¹⁹——從而獲得全身心的體驗，¹²⁰呈現出特殊的生命情態。

¹¹⁶ [法]莫里斯·梅洛-龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 著，王東亮譯：〈知覺的首要地位及其哲學結論〉，《知覺的首要地位及其哲學結論》(北京：三聯書店，2002)，頁 14。

¹¹⁷ 楊大春：《楊大春講梅洛-龐蒂》(北京：北京大學出版社，2005)，第四講，頁 102。

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty：「在我看來，我的整個身體不是在空間並列的各個器官的組合。我在一種共有中擁有我的整個身體。我通過身體圖式得知我的每一條肢體的位置，因為我的全部肢體都包含在身體圖式中。」在 M. Merleau-Ponty 看來，「身體」乃是「完形」的，而「身體圖式」即是「一種表示我的身體在世界上存在的方式」，「我們通過我們的身體在世界上存在，因為我們用我們的身體感知世界。但是，當我們在以這種方式重新與身體和世界建立聯繫時，我們將重新發現我們自己，因為如果我們用我們的身體感知，那麼身體就是一個自然的我和知覺的主體」。簡言之，所謂「身體圖式」即是作為主體的身體在「世界」內的「完形」運作。見 [法]莫里斯·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)，第一部分，第三章，頁 135；138；265。

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty：「事實上，身體的空間性不是如同外部物體的空間性或『空間感覺』的空間性那樣的一種位置的空間性，而是一種處境的空間性。」見 Maurice Merleau-Ponty 著，姜志輝譯：《知覺現象學》，第一部分，第三章，頁 137-138。

¹²⁰ 「遊」係一種「身體」的行動。而所謂的「身體」，我們基本認同 M. Merleau-Ponty 的觀點：「我們不能夠把身體分割成兩部分，說『這裏是思想、意識，那裏是物質、客體』。」也就是說，「身體」並非指純粹物質性的肉身，而是含混精神意識與物質肉身的「在世存有」的我的概念。本文此處所謂「全身心的體驗」，即是就 M. Merleau-Ponty 的意思而說。見 M. Merleau-Ponty：《旅程二：1951-1961》，轉引自楊大春：《楊大春講梅洛-龐蒂》，第六講，頁 154。案：「在世存有」乃德國現象學家 Martin Heidegger 在討論「此有」與「世界」的關係時所提出的概念。關於 M. Heidegger 的思想，我們將在下文予以介紹。而 M. Merleau-Ponty 的思想實深受 M. Heidegger 的影響，其「身體哲學」主要即是建立在 M. Heidegger 所提出之「在世存有」的存有論基礎上。對此，楊大春已有闡發，詳參氏著：《楊大春講梅洛-龐蒂》，第六講，頁 146-163。

本研究的主要脈絡，即欲探討六朝士人在「遊」的行為或活動的過程中，究竟擁有怎樣一種體驗？而此一體驗與所遊的場所——「山水」——之間的關係又是如何？以及「山水之遊」的體驗，最終開顯了怎樣的生命情態？也就是說，這是一個關於「體驗」，或者說與「生命經驗」相關的課題。

於是，主要探討人的存有的體驗之「現象學」(Phenomenology)，乃浮出於我們的視域，尤其是德國著名的現象學家 Martin Heidegger。¹²¹M. Heidegger 曾說過：「哲學的出發點與目的都是事實的生命經驗 (Lebenserfahrung)。」¹²²在其它文章中，「生命經驗」也作“Erlebnis”，即「體驗」。¹²³可以說，在 M. Heidegger 的心目中，「哲學」乃是一門「體驗的學問」(Wissenschaft von Erlebnissen)¹²⁴或者「生命的學問」。而他的核心關懷及其思想之「道」(Wege)，¹²⁵即欲建立一門以此為課題的「根本學」(Urwissenschaft)。¹²⁶由於 M. Heidegger「現象學」的主要關懷係人的存有體驗，而這樣一種特殊的體驗往往不受時代與地域的拘束，屬於普遍的人可能的存有現象。是以 M. Heidegger 的相關研究成果，適可以為我們

¹²¹ 如美國學者 James M. Edie 認為：「現象學並不純是研究客體的科學，也不純是研究主體的科學，而是研究『經驗』的科學。」孫周興則指出：「在海德格爾這裏，什麼是『現象學』？什麼是『現象』？現象學的『現象』不僅意指被經驗者，而且意指經驗活動。」分見鄭樹森編：《現象學與文學批評》一書〈前言〉所引，頁 2；〔德〕馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger) 著，孫周興譯：《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》(上海：同濟大學出版社，2004)，編者前言，頁 11。

¹²² “Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung.” M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens., Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p15. 譯文見黃文宏：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，《國立政治大學哲學學報》，第 14 期 (2005 年 7 月)，頁 111。

¹²³ 如〈體驗的結構分析〉，收入孫周興譯：《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》，頁 1-14。

¹²⁴ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, 2. Auflage 1999, p76.

¹²⁵ 在與日本學者手冢富雄的「一次關於語言的對話」中，M. Heidegger 嘗提及：「我幾乎就想說，思想沉湎於一種奇異的道路建設。」(“Das Denken huldigt einem, fast möchte ich sagen, wundersamen Wegebau.”) 見 Martin Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, Unterwegs zur Sprache* (1950 - 1959), *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p105. 譯文見〔德〕海德格爾 (M. Heidegger) 著，孫周興譯：〈從一次關於語言的對話而來——在一位日本人與一位探問者之間〉，《在通向語言的途中》(北京：商務印書館，2004 年修訂譯本，2013 年 7 刷)，頁 108。此外，M. Heidegger 有句著名的話：“Wege, nicht Werke.” (「道路，而非著作」) 收在他的全集裏頭，意思是希望讀者將他的論述當作「道路」，而不是一般認知中的「著作」。

¹²⁶ 參見黃文宏：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，頁 107-167。

討論六朝詩人「遊」的體驗的一個重要參照。特別是在《存有與時間》(*Sein und Zeit*)¹²⁷一書中，對於「此有」(Dasein)的「開顯性」(Erschlossenheit)的討論。因此，在正式進入我們的研究課題前，我們將先行對 M. Heidegger 的相關思想進行簡要的說明。

M. Heidegger 認為，「此有」係一特殊的存有者——基本上，我們可以將之理解為「人」¹²⁸——而「生命」在本質上唯有於「此有」當中，才能夠通達。¹²⁹因此，在該書中 M. Heidegger 透過對於「此有」與「世界」(welt)的討論，提出了「在世存有」(In-der-Welt-sein)的概念，以說明「此有」與「世界」之間「交融」而非主客對待的關係，¹³⁰並以此作為「此有」本身的存有構造(Seinsverfassung)。此一存有構造，乃根本地源自「此有」所具有的「開顯性」，¹³¹而構成開顯性的兩個主要環節，則為「存有理解」(Seinsverständnis)與「情態性」(Befindlichkeit)。

¹²⁷ 案：該書或譯作「存在與時間」，大陸學者尤多用此譯名者，如陳嘉映、王慶節合譯的中譯本《存在與時間》(北京：三聯書店，2006)，張汝倫對於該書的研究專著《〈存在與時間〉釋義》(上海：上海人民出版社，2012)。臺灣學者則多譯為「存有與時間」，如黃文宏、陳榮華二位先生，本文也採納此譯名。

¹²⁸ 陳嘉映曾指出，“Dasein”譯為法文或作“réalité humaine”，意指「人的實在」。這樣的翻譯並非毫無所據的。M. Heidegger 自己即嘗言：「為了用一詞語既表示存在與人之本質的關聯，又表示人與存在本身的敞開狀態(Offenheit) (“Da”，即『此』)的本質關係，我們選擇了『此在』(Dasein) 這個名稱，以之意指人之為人所置身於其中的那個本質領域。」因此，如同黃文宏先生所說：「此有就是我們自己這個獨特的存有者。」分見陳嘉映：《海德格爾哲學概論》(北京：三聯書店，2005)，第三章，第一節，頁 58；〔德〕M. Heidegger 著，孫周興譯：《〈形而上學是什麼？〉導言》，《路標》(北京：商務印書館，2000 年第 1 版，2013 年 7 刷)，頁 439；黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，收入周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》(臺北：中研院文哲所，2009)，頁 246。而 M. Heidegger 所以不用習知的「人」(Mensch) 而稱「此有」(Dasein)，乃因「人」的概念在傳統的各類學問中——如古代哲學、神學、近代哲學和人類學、心理學及生物學等——已有各自特殊的用法，未避免引起不必要的聯想，故以「此有」稱之。參見陳榮華：《海德格存有與時間闡釋》(臺北：臺大出版中心，2006 年再版，2012 年 4 刷)，序，頁 V；張燦輝、梁家榮：〈揭開《存在與時間》——釋「無標題前言」〉，收入關子尹主編：《現象學與當代哲學》(臺北：漫遊者文化，2007)，頁 134-135。

¹²⁹ “Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein.” (「生命擁有一種屬己的存有樣式，但在本質上唯有在此有當中，才能通達之。」) M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p67. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，注 6，頁 245。

¹³⁰ 參見黃文宏：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，頁 156-157。

¹³¹ 案：「此有」的德文為“Dasein”，M. Heidegger 認為，“da”即意指「開顯性」，而「此有就是它的開顯性。」(“das Dasein ist seine Erschlossenheit.”) 參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p176-7. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 249。

¹³²所謂「存有理解」，並非通常所說的知識性、理論性的理解，乃是一「本源的理解」或「實存論的理解」，是一種「自我理解」或者「自覺」。這是說，「存有理解」是這樣一種理解，即：「能理解」與「所理解」是同一的，都是「此有的存有」。也就是說，「此有的存有就是一種能夠」，稱為「存有一能夠」(Sein-können)。¹³³在此意義下，「此有總是已然以存有理解的方式而實存著」，¹³⁴並由此而呈現出某種存有樣態 (Seinsart)。至於「情態性」，乃是一存有論層次的語彙，我們實可將之理解為「氣氛」或「氛圍」。¹³⁵黃文宏先生指出：「情態性的討論牽涉到一種『覺得』的問題，它是在氣氛當中，以氣氛為根柢的一種『覺得』，這是一種原初的經驗。……是所有以對象為基礎的情感之根柢。」¹³⁶而「在情態性中，此有總是已然被帶向它自己之前，它總是已然發現自己了，……是帶有氣氛地覺知到自己」。¹³⁷

「存有理解」與「情態性」，被 M. Heidegger 視為「此有」的兩個「同本源」(Gleichursprünglichkeit) 的構造要素，「同本源」意謂著二者並無誰先孰後的問題，也不是本源與衍生的關係，而是同時發生、兩面一體；換言之，「存有理解」和「情態性」乃是共屬的。¹³⁸對此，M. Heidegger 也用「情態的理解」(befindliches Verstehen) 來稱呼這樣一種整全的現象。¹³⁹「存有理解」與「情態性」共同構成

¹³² 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 246。

¹³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p191.

¹³⁴ 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 248；266。

¹³⁵ M. Heidegger: “Was wir *ontologisch* mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein.” (我們在存有論的向度上用「情態性」這個語詞所標示的東西，在存有者的向度上，是最熟悉與最日常的東西：氣氛、氛圍。) 參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p178. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 250。

¹³⁶ 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 252-253。

¹³⁷ “In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, (...) sondern als gestimmtes Sichbefinden.” 參見 *Sein und Zeit*, p180. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，注 12，頁 253。

¹³⁸ M. Heidegger: “Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der *Befindlichkeit* und im *Verstehen*.” (「我們將會在情態性與理解當中，看到『此』的兩種同本源的構成樣式。’) 見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p190. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，注 8，頁 249。案：關於“Gleichursprünglichkeit”的概念，陳榮華先生譯為「同等原初性」，並解釋道：「這是說，在它們之中，不是有一些較為基礎，而其他是由較基礎的引申出來。而是，當此有存在時，所有存在性徵都在同等的位階上，一起發揮它們的功用。」見氏著：《海德格存有與時間闡釋》，第六章，頁 88。

¹³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p346。如：“Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, (...) Verstehen ist

「此有」的「開顯性」的兩個主要環節，使得「開顯性」的發生與作用成為可能，並且最終開顯「此有」的「存有樣態」。而所謂的「開顯性」，是「先在於我們與事物間的關係，先在於觸動與被觸動者以及如何觸動」；並且，「其他在世存有的現象」，「都要以開顯性為根柢來理解」。¹⁴⁰如是之「開顯性」，實為在「此有」的存有「自起」(Ereignis)之現象，也是「生命的體驗」。¹⁴¹

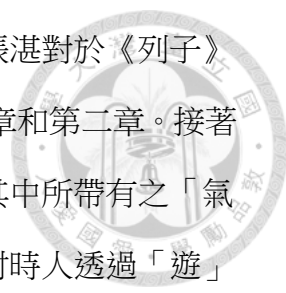
我們的研究，將基本依循 M. Heidegger 所揭示的人的存有之「開顯性」所蘊涵的兩個面向來予以開展，即：「存有理解」與「情態性」。因此，為解決關於士人遊覽山水過程中的體驗問題，我們擬分為兩個層面來討論：首先，人在進行某種特定的行為時，對於該行為本身必定已然有著某種理解；而這樣一種既有的理解，也將影響著人在進行此一行為時所獲得的體驗。那麼，六朝的士人究竟是如何理解「遊」這個行為的？其次，「遊」作為一種身體參與的活動，其必然地會要關連到一個具體的空間，作為活動展開的依據，我們稱之為「場所」。而「場所」總是充滿著「氣氛」，並為參與其間的人所共塑與共享。那麼，六朝時與「遊」相關的「場所」究竟為何？在場所中又瀰漫著怎樣一種「氣氛」？

關於六朝人對於「遊」的理解，我們認為主要來自於兩個方面，一壁係承傳自過往既有的概念，另一壁則受到當時代的社會、文化等因素的影響。因此，在第一個層面的討論，我們計畫以兩個階段來進行：首先，針對六朝以前既有的「遊」的概念進行分析，以期得出關於這個行為概念的基本內涵性質；其次，則探討當時受到流行的「玄學」之影響，而「玄化」了的「遊」的概念，茲可以郭象對《莊

immer gestimmtes.”(「情態性總是擁有其理解，……理解總是處於氛圍中的理解。」)參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p190. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 267。

¹⁴⁰ 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 276。

¹⁴¹ M. Heidegger: “Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt.”(「體驗是『自一起』，是就體驗基於自己的本有而獲得生命，並且生命只是這樣地存活著而言。」)黃文宏先生對此闡釋道：「體驗不是我之所『有』，不是外於體驗我的另一物，而就是我之所『是』。在『我之所是』當中，存在著一種『理解』或『觀照』，或者說一種『自覺』，海德格就稱之為『理解的直覺』或『詮釋的直覺』。」如 M. Heidegger: “Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition, (...)” (「捕捉這個自我伴隨自身的體驗的體驗，是理解的直覺或詮釋的直覺，……。」)參見 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p75; 117. 譯文及相關闡述見黃文宏：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，頁 143-144。



子》「逍遙遊」的理解、支遁所倡議的「即色遊玄」說，以及張湛對於《列子》「至游」的詮釋等為代表。這兩階段的討論將分別落實為第一章和第二章。接著第三章，將集中討論第二個層面，即「遊」的「場所」，以及其中所帶有之「氣氛」。最後，第四章將在前三章分析成果的基礎上，進一步探討時人透過「遊」的行為或活動，所開顯的一種特殊的「在世存有」——包含「世界」的風貌以及「遊者」自體的存有樣態、生命情態。

以上，針對本研究的藍圖設定及方法，以及後續各章節的計畫，進行了簡要地說明。接下來的工作，便是對之具體地展開。



第一章 「遊」的概念分析



在本章中，我們將針對六朝以前的「遊」的概念進行分析，特別是探討「遊」的概念所蘊含的幾個歷時不易的基本性質。由於「遊」作為一種以身體的形式參與之活動，使得其概念本身即帶有可實踐性。因此，為要完成我們預定的工作，我們擬分為兩個部分來進行探討：首先，討論六朝以前與「遊」相關的諸種活動；其次，就「遊」的概念本身進行分析。

在本章的第一部分，我們擬從「遊」字的初文「旂」切入，探究其文字形體本身所蘊含的「遊」的概念之始源意涵，以及這樣的意涵如何發展到後世而形成諸種類型的「遊」的活動；第二節裏，我們將透過「行」、「居」這兩個分別與「遊」相近和相對的概念，來彰顯「遊」的概念所蘊含的基本內涵性質。

第一節 「遊」的始源義及其分化



一、 初文「旂」的原始意蘊

「遊」，或作「游」；在古代，二字往往互通。¹然而，在目前所知最早的字書，東漢許慎所編《說文解字》中，卻未收「遊」字，而只有「游」，訓曰：「旂旗之流也。从旂𠃉聲。」²該書主要是依據小篆來解釋字形字義的；若據甲骨文，則「游」字的初文當作「𠃉」，「從旂從𠃉，象子執旗之形」，隸定後作「旂」。³許氏許是囿於「游」字的字形，而將「𠃉」與「子」結合視作聲符，所以在形體的訓釋上只強調「旂」的部分。然而如果從甲文來看，「游」字顯然是在「旂」的基礎上加了「水」的偏旁而形成之「分別文」⁴，一如「遊」字是「旂」加上「辵」旁。蓋因「旂」的字義孳乳漸多，乃加上「水」、「辵」等不同的偏旁以強調其一義。據魯實先先生的考證，「凡敖旂之字，經傳作遊或游者，皆漢後所易也」。⁵則「旂」之為「遊」、「游」二字之初文，是可以肯定的。

另一個在原初字形上與「旂」頗為相近的字是「旅」，甲文作「𠃉」，象二人在「旂」之下，「會以旂致衆之意」，常用於表示「軍旅」，⁶即《說文》所謂「軍

¹ 如《史記·孝武本紀》載：「此五山，黃帝之所常遊」，同樣的記載亦見諸《封禪書》，而「遊」則作「游」；又如《詩經·大雅·卷阿》有「來游來歌」之語，《列女傳》亦嘗援引，而「游」則作「遊」。而後來甚至在字書裏即明言「遊」、「游」二字之互通，若南朝梁顧野王所編《玉篇》即稱：「遊，遨遊也，與游同。」唐人陸德明《經典釋文》釋《莊子·逍遙遊》的「遊」字曰：「亦作游。」由是觀之，「遊」與「游」在古籍中之互通是顯而常見的。更多的「遊」與「游」在古籍中互通之例，可參看高亨纂著，董治安整理：《古字通假會典》（濟南：齊魯書社，1989年第1版，1997年2刷），頁722-723。

² 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），七篇上，「旂部」，頁311。

³ 參見徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1989年第1版，1990年1刷），頁732；〔日〕松丸道雄、高嶋謙一編：《甲骨文字字釋綜覽》（東京：東京大學出版會，1994），第七篇，頁202。

⁴ 「分別文」的概念係清人王筠所提出，詳參氏著：《說文釋例》（武漢：古籍書店，1983，景印世界書局本），卷八，「分別文」，頁327。

⁵ 參見魯實先：《文字析義》（長沙：魯實先全集編輯委員會，1993），編號512，頁718。

⁶ 徐中舒主編：《甲骨文字典》，頁734；松丸道雄、高嶋謙一編：《甲骨文字字釋綜覽》，第七篇，頁203。

之五百人」為「旅」。⁷日本漢學家白川靜從民俗學的角度詮釋甲骨文字，認為从「𠂔」的「旂」與「旅」二字，所表示的皆是「帶旗出行」之義，而「旗」乃氏族神的標識，象徵氏族神之棲所，故而具有「神桿」一般的效用，在出行時捧持行動，即意味著氏族神與自己同在，可以得到祂的庇護，遠離各種的災厄。⁸然而不同於「旅」字多用以表示「軍旅」的意思，「旂」字則往往與宗教、祭祀活動有關。⁹白川靜嘗舉《詩經·周南·漢廣》一詩中所謂「漢有游女」為例，認為「漢之游女，乃漢水之女神也」，¹⁰因為「『遊』乃謂神之應有狀態之語」，「畢竟能夠暢遊者，本來就唯有神而已」。¹¹而龔鵬程在對中國古代「遊的精神文化史」所進行的研究中，論及「遊」字的原初意涵，亦認同白川靜的觀點，認為「旂」具有宗教性的意涵，更舉《楚辭·九歌》裏的例子，如〈湘君〉「駕飛龍兮北征」、〈湘夫人〉「帝子降兮北渚」和〈少司命〉「與女遊兮九河」等，¹²認為這些「講的都是神仙的遊行，或是巫人模仿神明出遊」。¹³總結白川氏與龔氏二位學者的觀點，皆認為「人之遊」原初蓋即一種「模擬神的行動」¹⁴。

二、「旂」的接受與轉化：屈原與莊子

⁷ 《說文解字注》，七篇上，「𠂔部」，釋「旅」，頁 312。

⁸ 〔日〕白川靜著，〔日〕加地伸行、范月嬌譯，黃錦鉉校訂：《中國古代文化》（台北縣：文津出版社，1983），頁 161-162。

⁹ 案：據《左傳》載：「國之大事，在祀與戎。」「祀」即祭祀，「戎」即軍事。由此推想「旂」與「旅」，在原始社會許也被視為「大事」，是以需執持象徵神靈的旗幟。而這樣的觀念也一直延續到後來「國」的概念與組織形成後。參見晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本左傳注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第二十七，「成公十三年」，頁 460。

¹⁰ 白川靜認為，《詩經》中「歌詠祭祀水中之女神」的作品，除《周南·漢廣》外，尚有《秦風·蒹葭》。詳參氏著：《中國古代文化》，頁 162-165。

¹¹ 白川靜：《中國古代文化》，頁 161-162。

¹² 分見宋·洪興祖撰，白化文、許德楠、李如鸞、方進點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983），卷第二，《九歌》第二，〈湘君〉，頁 60；〈湘夫人〉，頁 64；〈少司命〉，頁 72。

¹³ 龔鵬程：《遊的精神文化史論》（石家莊：河北教育出版社，2001），第二章，頁 72-73；第三章，頁 153。案：據聞一多的研究，《九歌》中除卻〈東皇太一〉、〈國殤〉與〈禮魂〉外，其餘八篇的內容反映的皆是「巫術降神的原始信仰」。參見氏著：〈什麼是九歌〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》，第一集，頁 263-278。

¹⁴ 龔鵬程：《遊的精神文化史論》，頁 153。

據《漢書·地理志》載，楚人「信巫鬼，重淫祀」，¹⁵「巫鬼」即「用巫覡祭祀鬼神」之謂。¹⁶我們可以將之視為史家對於從遠古到東漢楚地風俗的總括，反映的是楚地有著頗為隆盛的巫教信仰與習俗。而《楚辭》中大部分的作品即是這樣的信仰與習俗的產物，有的學者遂逕以「巫系文學」稱之。¹⁷龔鵬程所舉證的《九歌》，原即楚地民間祭神的歌舞演出，¹⁸係由巫覡主持，「如所祭者為男性，則由覡扮尸而以巫祭之；如為女性，則由巫扮尸而以覡祭之」。¹⁹

由於《楚辭》裏保留了許多當時的、或者更為原始的巫教信仰的痕跡，使得該書「徧滿瑰麗幽魅的神話色彩」。²⁰楊儒賓先生認為，我們最好將此視為一種對於「實在」的觀點，反映的是「當時楚人對於整個宇宙人生的認識」。其中最突出的，是在〈離騷〉、〈遠遊〉、〈涉江〉、〈悲回風〉等文中所共有的「遠遊」主題，當中所反映的觀念，是認為除了眼前具體可感知的經驗世界之外，尚有另一層屬於神話的世界，可藉由內在靈魂的「離軀輕飄遠遊」，而加以體證。而這

¹⁵ 漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年第1版，1964年2刷），卷二十八下，〈地理志〉第八下，「楚地」，頁1666。

¹⁶ 參見游國恩：〈屈原作品介紹〉，收入於《楚辭論文集》（臺北：九思出版社，1977），下卷，頁276。

¹⁷ 最具代表性的，是日本學者藤野岩友所著《巫系文學論》。該書從民俗學的角度對《楚辭》進行研究，透過對書中各篇進行論析與歸納，從而逐步建立起以《楚辭》為中心的「巫系文學」的體系。其主要的論點認為：「《楚辭》起源於古代祭祀及咒術等儀禮所用的文辭。這種文辭是由巫覡或工祝參與的宗教性文學，是「文學以前的文學」。而屈原正是以此楚地既有的傳統為基礎進行改革與創作，從而使得帶祭祀儀禮性質的文辭朝向「具有明確的文學意識的作品昇華」。參見〔日〕藤野岩友著，韓基國譯：〈《楚辭》解說〉，《巫系文學論——以楚辭為中心》（重慶：重慶出版社，2005），續編，頁496。

¹⁸ 如王逸即稱《九歌》原係「楚國南郢之邑，沅湘之間」祭祀時「作歌樂鼓舞以樂諸神」，見《楚辭補注》，卷二，《九歌》章句第二，頁55。近世學者亦以《九歌》具有歌、舞、樂的性質而將之視為古代戲曲之開端，如聞一多即視《九歌》為「一種雛形的歌舞劇」，甚至為之重新整理編排而呈顯如現代之劇本，參見氏著：〈什麼是九歌〉、〈「九歌」古歌舞劇懸解〉，分見《神話與詩》，《聞一多全集》，第一集，頁277；305-334。曾永義先生則以「演故事」作為「戲曲」的基本條件，認為《九歌》雖「已具演員妝扮合歌舞樂以代言對答的條件」，但〈東皇太一〉、〈雲中君〉、〈少司命〉和〈河伯〉四篇僅「以巫代言歌舞」，惟〈湘君〉、〈湘夫人〉、〈大司命〉、〈東君〉、〈山鬼〉、〈國殤〉等六篇，「皆以巫覡代言對口歌舞」，而尤以〈山鬼〉一篇，已粗具作為戲曲雛形的「小戲」之規模。見氏著：〈也談戲曲的淵源、形成與發展〉，《臺大中文學報》，第12期（2000年5月），頁397。案：二種意見的差異主要是對於「戲」的理解與定義的不同，但皆同意《九歌》具有歌、舞、樂演出的性質，而這大抵已是學界的共識。

¹⁹ 說見曾永義：〈也談戲曲的淵源、形成與發展〉，頁397。

²⁰ 楊儒賓語。見氏著：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想型態〉，《國立編譯館館刊》，第22卷第1期（1993年6月），頁17-18。

樣一種「實在」觀，當即來源自楚地的巫俗信仰，一種「薩滿教式」的信仰。²¹

「薩滿教」(Shamanism)，係指稱一種原始的、原生性的宗教信仰。「薩滿」(Shaman)一詞原係滿—通古斯(Manchu-Tungus)語，意指「處於昂奮狀態而手舞足蹈的人」。宗教現象學家 Mircea Eliade 認為，這是一種古老的「入迷脫魂技術」(techniques of ecstasy)，²²是一種深度的精神經驗，而正是在這樣一種昂奮的、近乎歇斯底里的狀態下，「薩滿」得以與神靈產生溝通。此外，根據早期的「薩滿教」民族誌，記錄有「薩滿」的神秘天界旅行經驗，M. Eliade 亦將之與「入迷」的概念相聯繫，認為「薩滿」在進入「入迷」的狀態、靈魂進而脫離了軀體後，將得以前往另一個屬於神靈的世界。M. Eliade 即以此「入迷而脫魂」(ecstasy)的狀態²³作為「薩滿教」的基本特質。²⁴「薩滿」的這些表現，與巫頗為相類，是以後人每以「巫」視之。²⁵而在《楚辭》中常見之「遠遊」主題的書寫，正與原始巫教中巫者「靈魂離體遠遊」而得以往赴另一個神靈居處的世界，並與神靈交流溝通的思維相近。²⁶

《楚辭》每每與主要創作於北方中原地帶的《詩經》相較，而被視為南方文

²¹ 楊儒賓：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想型態〉，頁 17。

²² “shamanism = technique of ecstasy.”(案：斜體為原書所標) Mircea Eliade, translated by Willard R. Trask, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972, c1964, p4.

²³ 關於 M. Eliade 在使用 ecstasy 一詞時所賦予的概念內涵，可參考郭淑雲：〈薩滿出神術及相關術語界定〉，《世界宗教研究》，2009 卷 1 期（2009 年 3 月），頁 91-97。

²⁴ 以上關於「薩滿教」的解釋，參見郭淑雲：〈薩滿出神術及相關術語界定〉；孟慧英：〈伊利亞德薩滿教研究的基本特點及其影響〉，《世界民族》，2010 卷 6 期（2010 年 12 月），頁 33-42；周菁葆：〈薩滿教文化的現代遺存（上）〉，《中國邊政》，170 期（2007 年 6 月），頁 39-66。其中 M. Eliade 對於「薩滿教」的相關論述，係參考孟慧英對其著作的介紹與評論。關於 M. Eliade 對於「薩滿教」的論述，詳可參 Mircea Eliade, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*.

²⁵ 如宋·徐夢莘：《三朝北盟會編》（上海：上海古籍出版社，1987）卷三即曰：「姍蠻者，女真語巫嫗也。」（頁 21）清·何秋濤：《朝方備乘》（臺北：文海，1964）卷四十五：「降神之巫曰薩麻。」（頁 918）「姍蠻」、「薩麻」，一即「薩滿」。案：關於「薩滿教」與「巫教」的關係，學者或有異議。然就薩滿與巫者在功能職分上，以及所賴以完成任務的技術上之相近，我們傾向認同將之視為同一類型的原始信仰的觀點。關於「薩滿教」與「巫教」關係異同的相關主張，可參看〔韓〕趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津，2003），第二章第二節，頁 82-88。

²⁶ 案：《國語·楚語》云：「民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。」又《山海經·大荒西經》載：有靈山，有巫咸等凡十巫，「從此升降」。袁珂注曰：「即從此上下於天，宣神旨、達民情之意。」可見溝通天人、神民關係為巫者所獨有，且亦係重要的職分。分見三國吳·韋昭注：《國語》（上海：世界書局，1936），卷第十八，〈楚語〉下，頁 194-195；袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁，1982 年初版，1995 年 3 刷），〈大荒西經〉新釋卷十一，頁 402-405。

學的代表。而劉師培在論及南北文學表現之不同時所舉的「南方之文」，則除了「屈平之文」外，還有《莊子》，認為它們呈顯出某種共同的特色，即「敘事紀游，遺塵超物，荒唐譎怪」。²⁷如前述，屈原「紀游」的作品所以表現為「荒唐譎怪」，乃因其中所帶有的巫教色彩；那麼，《莊子》書中與「紀游」相關的描述所具有的相同的文風表現，是否也可能有著共同的因素？這個答案應該也是肯定的。許多前輩學者已就《莊子》與原始巫風的關係作過探索，如聞一多認為，道家思想的前身很可能是某種富有神秘思想的原始宗教，或即巫教；²⁸顧頡剛於晚年的研究則具體地指出，《莊子》與《楚辭》中同樣蘊含有西方「崑崙」與東方「蓬萊」兩大古老的神話系統；²⁹楊儒賓先生乃更進一步，對《莊子》與先秦、乃至原始巫教的可能聯繫進行了一系列的研究，認為《莊子》書中有許多的描述與觀念，同巫教關係密切，巫文化當亦是《莊子》思想重要的來源之一。³⁰尤其是東方海濱的巫文化，此一文化當與殷商文化同源，而莊子為宋人，宋國乃殷商後裔所居，莊子長成於此，自然深受當地風土文化的影響，也繼承了其中的巫文化的觀念。楊先生認為，莊子與屈原所生存的年代相去未遠，同屬戰國中晚期，

²⁷ 參見劉師培：〈南北學派不同論〉收入於《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997，景印民國廿五年寧武南氏校印本），頁 560。

²⁸ 聞一多：〈道教的精神〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》，第一集，頁 143。案：此說頗具影響，後之學者多有循此進路以研究道家者，近期如鄭振偉：〈道家與原始思維〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 113-140。

²⁹ 顧頡剛：〈莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉，《中華文史論叢》，1979 年第 2 輯，頁 31-57。

³⁰ 楊儒賓先生從巫俗的角度入手對《莊子》進行的相關研究，有：〈昇天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，第 7 卷，第 1 期（1989 年 6 月），頁 223-253；〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》，2007 年第 1 期，頁 43-70；〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，2008 年第 1 期（總第 11 期），頁 79-110。類似的觀點，亦見諸其他學者，如李豐楙亦認為，《莊》書中保留有許多原始巫教的痕跡，參見氏著：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010），頁 2-10；胡新生則從《莊》書中以大量殘疾之人來作為理想德行的寓託，而「腿腳殘疾者往往以巫師為職業，從事與心智、神靈、奇蹟有關的巫術活動」，故認為《莊》書中這些相關的寓言記載，反映的即是春秋戰國時代普遍存在的「跛者為巫」現象的反映。見氏著：《中國古代巫術》（濟南：山東人民出版社，1998），第一章，頁 37。案：實則，早在東晉時候的郭璞，即已隱然發覺《莊子》與原始巫術相關的神話之關係。郭璞嘗注《山海經》——該書以其內容而被魯迅視為「古之巫書」——注文中多有援引《莊子》處，且集中於人名、地名、山名、品物名等，馬曉樂即據此而認為，這表明了《莊子》中的相關概念名稱並非皆為莊子杜撰的「無端崖之辭」，「它們與上古神話有一定的承接關係，在郭璞的心中是有一定可信度的」。見氏著：《魏晉南北朝莊學史論》（北京：中華書局，2012），第六章，頁 191。

且宋、楚鄰近，又有些地緣關係，皆為戰國時巫風尚熾之地，而莊生和屈子實為當時少數為巫風所吸引的人，並將之轉化為自己思想、價值觀念的表述。³¹

根據楊儒賓先生的舉證，《莊》書中保留下的原始巫教的痕跡頗多，諸如書中對於「不懼水火」的描述、³²時而可見的與「巫」相關的身分（如「日中始」、「卜梁倚」、「女偶」、「季咸」等），以及〈逍遙遊〉開篇的「魚鳥神話」等；而與我們探討的對象相關者，則為「昇天遠遊」。莊子所使用的具有特殊內涵的「遊」的概念，亦是脫化自原始的巫教觀，係來自「古巫在幻覺中的飛翔、行天」之經驗，³³如〈逍遙遊〉中所摹狀的姑射神人「遊」的形象：「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」³⁴而類似的記載，亦可見諸《楚辭》，如：「駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇」、「乘水車兮荷蓋，駕兩龍兮驂螭」。³⁵前面說過，「遠遊」是巫者常見的一種溝通神靈的方式，巫者往往需先使自身處於「入迷」的狀態，使靈魂脫離形軀的拘羈。為了使自己得順利進入「入迷」的狀態，巫者常需要透過一些藥物、歌舞或儀式的輔助；而在進入「入迷而脫魂」(ecstasy)的狀態後，欲「遠遊」至另一個世界，又往往需要神話化的動物襄助，³⁶如被視為「古之巫書」³⁷的

³¹ 案：戰國諸子對於巫者多有持批評的態度的，如《荀子·正論篇》：「今世俗之為說者，以桀紂為有天下，而臣湯武，豈不過甚矣哉！譬之，是猶偃巫跛匡大自以為有知也。」又〈王霸篇〉論亂世之主，「生民則致貧隘，使民則極勞苦」，「是故，百姓賤之如僇，惡之如鬼，日欲司閭而相與投藉之，去逐之」云云，楊倞注謂「僇」當同「廋」，梁啟雄引《左傳》杜預注：「廋，女巫也。」則從此段記載亦可見巫者為時人之所見惡。另如《韓非子·顯學篇》亦謂：「今巫祝之祝人曰：『使若千秋萬歲。』千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。」「簡」則輕慢之辭，係鄙視、看不起的意思。再如《呂氏春秋·季春紀》：「今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。譬之若射者，射而不中，反修于招，何益於中？夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣。故巫醫毒藥，逐除治之，故古之人賤之也，為其末也。」分見李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生，1979），〈正論篇〉第十八，頁 389；〈王霸篇〉第十一，頁 257-258；陳奇猷校注：《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1982），第十九卷，〈顯學〉第五十，頁 1102；陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002），卷第三，〈季春紀〉第三，〈盡數〉，頁 139-140。

³² 諸如「大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒」、「入水不濡，入火不熱」、「火弗能熱，水弗能溺」、「入乎淵泉而不濡」等。分見清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年第1版，1985年4刷），卷一下，〈齊物論〉第二，頁 96；卷三上，〈大宗師〉第六，頁 226；卷六下，〈秋水〉第十七，頁 588；卷七下，〈田子方〉第二十一，頁 727。

³³ 說見李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 7。

³⁴ 《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 28。

³⁵ 分見《楚辭補注》，卷第一，〈離騷經〉第一，頁 46；卷第二，《九歌》第二，〈河伯〉，頁 77。

³⁶ 參見張光直：〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經，1983年初版，1987年3刷），頁 327-354。

³⁷ 魯迅語，見氏著：〈神話與傳說〉，《中國小說史略》，收入《魯迅全集》第九卷（北京：人民文學出版社，2005），頁 20-21。另如袁珂雖認為《山海經》「雖不一定是專門的巫書」，「但是確

《山海經》中即常見有記載神、巫「乘龍」之事。³⁸而《莊子》與《楚辭》中乘龍騰雲、遊乎天地之間的描述，蓋即來源自巫者「入迷而脫魂」(ecstasy)的實際體驗，其原初的實在情境，應即唐人呂向所詮釋的：「言我所往，皆與神遊，故可御氣為駕，載雲為旗也。」³⁹可見《莊子》與《楚辭》當有一相近的思想淵源，即原始的巫教。

然而，莊子與屈原在繼承巫教的文化傳統時，各自又有不同的轉化。屈原將之與個人際遇緊密聯繫，作為現實世界理想的實踐受阻時，另一種可能的價值求索，所謂「何離心之可同兮，吾將遠逝以自疏」、「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」、「世溷濁而莫余知兮，吾方高馳而不顧」，⁴⁰是以其中關於異界「仙境」的描述，往往帶有「樂園」一般的性質。至於莊子，則是「批判性的繼承」，如同楊儒賓先生所指出的，莊子雖為原始巫教中所流露的「未分化的原始整全」的概念所吸引，⁴¹但莊子本身的思維與世界觀早已殊異於原始巫教，借楊先生之語以蔽之，可謂「由巫入道」。而「遊」的概念，也在如是背景下有所辯證轉換。⁴²事

實和巫術很有關係」，見氏著：〈山海經寫作的時地及篇目考〉，《山海經校注》，頁 498-499；〈《山海經》「蓋古之巫書」試探〉，收入於中國《山海經》學術討論會編輯：《《山海經》新探》（成都：四川省社會科學院出版社，1986），頁 231-240。

³⁸ 《山海經》中與「乘龍」相關的記載，可參見：《山海經校注》，卷一，〈海外南經〉，「南方祝融」，頁 206；卷二，〈海外西經〉，「夏后啟」，頁 209、「西方蓐收」，頁 227；卷三，〈海外北經〉，「北方禺疆」，頁 248；卷四，〈海外東經〉，「東方句芒」，頁 265；卷七，〈海內北經〉，「從極之淵冰夷」，頁 316；卷十一，〈大荒西經〉，「夏后開」，頁 414。

³⁹ 參見梁·蕭統選編，唐·呂延濟、劉良、彭銑、呂向、李周瀚、李善注：《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》（北京：人民文學出版社，2008，據汲古書院三十二開精裝六冊本掃描翻印），卷三二，〈離騷經〉注，頁 507。

⁴⁰ 分見《楚辭補注》，卷第一，〈離騷經〉第一，頁 43；卷第五，〈遠遊〉第五，頁 163；卷第四，〈九章〉第四，〈涉江〉，頁 128。

⁴¹ 案：關於「未分化的原始整全」的概念，楊先生在其文章中並未予以解釋，其具體的內涵或可參考法國學者 Lévy-Bruhl 對「原始思維」的論述，認為原始人類的世界觀是一「完整的」和「閉塞的」世界，「在這個空間、因果關係、時間全都與我們不大相同的閉塞的世界中，社會的成員們感到自己是與其他一個或一群與他們生活在一起的看得見和看不見的存在物聯繫著的」，是「秘密力量、神秘影響、形形色色的互滲」等「混進知覺所直接提供的材料中」，而組成「實在世界和看不見的世界的合而為一」。見氏著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，2009），頁 489。

⁴² 案：在《莊》書中，類似的情形也發生在「水」意象的使用上，從原來野性的、神話的而予以深層意識化、逍遙化——亦即「道化」。而如是一種「辯證轉換」的過程，即奠基於莊子對於原始信仰裏相關概念的吸收與創造性詮釋之上。參見楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，收入中國文學的多層面探討國際學術會議論文編輯委員會編輯：《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北：臺灣大學中文系，1996），頁 555。

實上，莊子所關懷的，是個體生命的存有問題，是在人類社會文明的發展日益分化、與原初共生的自然界日益疏遠、對立的態勢下，如何可能透過工夫的修養，使一己生命之存有回復到原初的、和諧的、「與物同遊」的狀態。而這樣一種透過工夫修養而得復歸的原初的存有狀態，在《莊》書中往往以「遊」的概念表出，⁴³如：「遊乎萬物之所終始」、「浮遊乎萬物之祖」、「與造物者為人，而遊乎天地之一氣」、「吾遊心於物之初」、「上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友」等。⁴⁴其中如「終始」（案：偏義乎始）、「祖」、「造物者」、「初」等概念，反映的即是莊子理想中的原初的、與宇宙天地、萬物萬有未分化的和諧的——借用 Martin Heidegger 的語言——「在世存有」（In-der-Welt-sein）樣態，⁴⁵這往往需要透過一番逆覺式的工夫體證始可臻至。⁴⁶

在《楚辭》與《莊子》裏與「遊」相關的描述，皆承繼了原始巫教中巫者「入迷」後的實在觀。而進一步需指出的是，巫者透過「入迷」技術與神靈產生溝通的方式，除 M. Eliade 所強調的「脫魂」（ecstasy）外，後來的「薩滿教」研究者如匈牙利的 Vilmos Dionszegi 和瑞典的 Åke Hulkrantz 等，皆提出了還有「神靈附體」（possession）一類，指「薩滿」的肉體為神靈所佔有，成為神靈的代言人。⁴⁷前述《九歌》中以「巫覡扮神靈」的模式所反映的，正是這樣一種「神靈附體」

⁴³ 以上論述參考楊儒賓：〈莊子「由巫入道」的開展〉，頁 104--107。

⁴⁴ 分見《莊子集釋》，卷七上，〈達生〉第十九，頁 634；卷七上，〈山木〉第二十，頁 668；卷三上，〈大宗師〉第六，頁 268；卷七下，〈田子方〉第二十一，頁 712；卷十下，〈天下〉第三十三，頁 1099。

⁴⁵ 楊儒賓先生認為，「終始」、「祖」、「造物者」、「初」諸字所描述的，是「物我一氣之始源狀態」；鄧聯合則以為，《莊子》書中的「逍遙遊」的內涵，應「是一兼括精神境界和生存方式之雙重內涵的思想節構」。楊先生與鄧氏之說與本文此處的觀點頗可互參。分見楊儒賓：〈莊子「由巫入道」的開展〉，頁 104；鄧聯合：《「逍遙遊」釋論：莊子的哲學精神及其多元流變》（北京：北京大學出版社，2010）。

⁴⁶ 案：「遊」在《莊》書中的工夫論意味，尤其表現在常見的「遊心」一詞，如「乘物以遊心」、「遊心乎德之和」、「遊心於淡」、「遊心於堅白同異之間」等，這些「遊心」都意謂著「使心遊」，其後所接者往往是莊子理想的境界，即表示一種對於「心」的修養工夫，與心靈、精神的轉化相關，帶有工夫論的性質。

⁴⁷ 參見孟慧英：〈伊利亞德薩滿教研究的基本特點及其影響〉，頁 40-42。案：張光直亦嘗由甲文中「陟」、「降」二字之使用，論證商代之巫即已有「請神自上界下降」與「巫師到上界去與神祖相會」的專職技術，而這樣的巫術亦猶見諸《楚辭》中諸如《九歌》、《離騷》裏的描述。見氏著：〈商代的巫與巫術〉，《中國青銅時代第二集》（臺北：聯經，1990），頁 41-65。

的類型。⁴⁸此外，白川靜對於「遊」字初文「旂」的詮釋，所謂帶著象徵氏族神的旗幟出行，「意味著氏族神與自己同在」，當亦為原始社會的一種「實在」觀，其原初的意涵即是初民所相信的一種與「神靈附體」相近之巫術。



三、「遊」的現實化

以上，我們從字源、民俗與文化等角度對於「遊」的概念進行了一番考索。如果我們認同「將文字理解為一種文化史的事實」，⁴⁹那麼「遊」的初文象形本身即具有特殊的宗教性意味，與先民的原始信仰有關，係人與另一個世界的神靈溝通的模態。而「遊」的原始概念內涵，當同時兼具形而上的、超越的、精神的，以及形而下的、現實的、身體的兩種面向。

然而，隨著社會文明的不斷演進，「遊」的觀念呈現出愈來愈偏重形而下的、現實的、身體的層面之傾向。尤其到了武王革命，周代商祚，周公旦制禮作樂，整個世界觀也因此有了一番轉向，人文精神開始躍動，逐步飛揚。隨著「人文化」的發展愈趨成熟，商及其以前的宗教觀乃逐漸衰弱、式微，許多的宗教性的儀式與觀念都被轉化、吸納進以「禮」為中心的人文系統中。⁵⁰如是以「禮」為中心的「人文化」，同時也是一種現實化，著重在現實生活世界中個人的行止與政治施作。也就是在這樣的背景下，「遊」的觀念亦相應地有了改變，漸漸褪去了原始信仰的色彩，而強調人於現實空間中的位移活動。一直要到戰國時候的屈子與莊生，原始信仰中「遊」的概念才在二者的援引與轉化中，得到了新生。

⁴⁸ 此一類型於古籍中的記載，亦頗多見，如《說文解字》釋「巫」字：「巫祝也。女能事無形，曰舞降神者也。」《漢書·郊祀志》：「民之精爽不貳，齊肅聰明者，神或降之，在男曰覡，在女曰巫。」分見《說文解字注》，五篇上，「巫部」，頁 201；《漢書》，卷二十五上，〈郊祀志〉第五上，頁 1189。

⁴⁹ 白川靜語。此語很可以代表白川氏的研究關懷與方法論。引自氏著，蘇冰譯：《常用字解》（北京：九州出版社，2010）一書封底所引。

⁵⁰ 詳參徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺中：私立東海大學，1963），第二章，頁 15-35；第三章，頁 36-62。王靜安先生亦云：「及周公制禮，禮秩百神，而定其祀典。官有常職，禮有常數，樂有常節，古之巫風稍殺。」胡新生也指出：「到周代，巫覡在祭祀活動中的主角地位已被宗、祝所取代。」分見王國維：《宋元戲曲攷》，收入《王國維遺書》（上海：上海書店，1983 年第 1 版，1996 年 2 刷），第九冊，頁 496；胡新生：《中國古代巫術》，第一章，頁 11。

從先秦至兩漢，形而下的、現實的、身體的面向的「遊」的活動，大約可依社會層級來予分別。首先是社會的上層，以君王與王室貴族等為代表，如君王的「巡遊」，又稱「巡守」，指「天子適諸侯」，「巡所守也」。⁵¹實即「天子以最高統治者的身份，前往全國各地巡視考察地理形勝、官吏政績和遊賞名山大川」。⁵²這樣一種「遊」的活動，在先秦時即已有之，如：舜承堯禪後，即有巡守四嶽之舉；「武王伐紂，定天下，巡狩述職。」⁵³在秦漢統一帝國出現以後，此類活動更為常見，尤其像秦皇、漢武這樣雄心萬丈的帝王，前者有五次大規模的巡遊活動，後者巡遊的次數更多達三十餘次。不同於「巡遊」這樣大規模的、全國性的遊行活動，古代君王有時會「遊幸」至宮苑中「遊覽」、「遊宴」抑「遊獵」，以取樂焉。如：

（蔡聖侯）南游乎高陂，北陵乎巫山，飲茹溪之流，食湘波之魚，左抱幼妾，右擁嬖女，與之馳騁乎高蔡之中。⁵⁴

（楚）昭王讌遊，蔡姬在左，越姬參右，王親乘駟以馳逐，遂登附社之臺，以望雲夢之囿，觀士大夫逐者。既歡，乃顧謂二姬曰：「樂乎？」蔡姬對曰：「樂。」……乃復謂越姬。越姬對曰：「樂則樂矣，然而不可久也。」

55

楚王遊於雲夢，結駟千乘，旌旗蔽日，野火之起也若雲蜺，兕虎之嗥聲若

⁵¹ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《重刊宋本孟子注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第二上，〈梁惠王章句〉下，頁 33。

⁵² 王淑良：《中國旅遊史：古代部分》（北京：旅遊教育出版社，1998），第四章，第二節，頁 109。

⁵³ 分見《重刊宋本尚書注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第三，〈虞書·舜典〉第二，頁 35-38；《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，卷第三十九，「襄公二十九年」，孔穎達疏，頁 668。

⁵⁴ 漢·劉向集錄，范祥雍箋證，范邦瑾協校：《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2006），卷十七，「莊辛謂楚襄王」，頁 872。

⁵⁵ 漢·劉向編撰，張濤譯注：《列女傳譯注》（濟南：山東大學出版社，1990），卷五，〈節義傳〉，頁 172。

雷霆。有狂兇犂車依輪而至，王親引弓而射，壹發而殪。王抽旃旄而抑兇首，仰天而笑曰：「樂矣，今日之遊也！寡人萬歲千秋之後，誰與樂此矣？」

56



而在民間，士人則呈現另一種與「遊」相關的活動類型，且往往與政局的不穩、社會的動盪有關，如戰國時出現的「遊士」，或「遊學」於他方，投師問學、切磋學問；抑「遊說」乎諸國，以期見用，得展平生學問抱負，並求致身卿相、功成名就。⁵⁷而這樣一種在戰國時候發展出來的民間士人的「遊」的活動，到了漢代以後，隨著大一統帝國的成形與成熟，政治取士制度也有了改變，除了循察舉與徵辟等管道外，士人們為謀一官半職，求取功名，有的便離鄉背井，「宦遊」京城、州郡，「或直詣宮門，毛遂自薦；或拜謁權貴，借力晉身；或廣交朋友，沽名釣譽」。⁵⁸而到了東漢中葉以降，朝政的紊亂，外戚、宦官交相爭權，士人「宦遊」的結果往往求仕不得，甚至盤纏耗盡，無以家歸，而長期流落他方，遂出現「遊子」這樣一種特殊的社會現象。⁵⁹

四、「遊」的兩個面向

以上我們大致探討了「遊」的概念的發展，從初文「旂」的象形（𠄎）本身

⁵⁶ 《戰國策箋證》，卷十四，「江乙說於安陵君」，頁 766-767。

⁵⁷ 參見王淑良：《中國旅遊史：古代部分》，第三章，第二節，頁 74-82。

⁵⁸ 王淑良：《中國旅遊史：古代部分》，第四章，第四節，頁 136。

⁵⁹ 徐幹《中論》有如下一段對於漢末士風的描述：「世之衰矣，上無明天子，下無賢諸侯；君不識是非，臣不辨黑白。取士不由於鄉黨，考行不本於閭閻；多助者為賢才，寡助者為不肖；序爵聽無證之論，班祿采方國之謠。民見其如此者，知富貴可以從眾為也；知名譽可以虛譁獲也。乃離其父兄，去其邑里，不脩道藝，不治德行，講偶時之說，結比周之黨。汲汲皇皇，無日以處。更相歎揚，迭為表裡，檣杵生華，憔悴布衣，以欺人主，惑宰相，竊選舉，盜榮寵者，不可勝數也。既獲者賢已而遂往，羨慕者並驅而追之。悠悠皆是，孰能不然者乎？桓靈之世，其甚者也。……或身歿於他邦，或長幼而不歸，父母懷絜獨之思，室人抱〈東山〉之哀，親戚隔絕，閨門分離；無罪無辜，而亡命是效。」參見蕭登福校注：《新編中論》（臺北：臺灣古籍，2000），卷下，〈謹交〉第十二，頁 396-397。案：這樣一批失意鬱悶的文士，流落民間，乃援用民間盛行的五言流調，以抒一己之情懷。以《文選》所收十九首為代表的「古詩」，即是這樣一個背景下的產物，故其內涵多表現為「離情相思之苦」、「矢志不遇之悲」、「人生無常之嘆」、「及時行樂之思」。參見王國瓔：《中國文學史新講》（臺北：聯經，2006），第二編，第四章，頁 206-219；王淑良編著：《中國旅遊史：古代部分》，第四章，第四節，頁 136-139。

所具有之原始信仰的文化內涵，伴隨著古代社會文明的進展，愈來愈傾向於人在現實空間中的位移活動，而「遊」本身所帶有的形而上的、超越的、精神層面之內涵，則要到戰國時候的屈子與莊生，透過對之援用並予以轉化，而重新受到重視。從這樣的發展脈絡來看，可以說，「遊」本身的概念內涵當同時兼具形而上的、超越的、精神的，以及形而下的、現實的、身體的兩種面向，但隨著社會文化朝著「人文化」的發展愈來愈趨成熟，「遊」原本的兩個面向也就有了分別的傾向，遂產生出兩種不同的「遊」的類型：形而上的、超越的、精神層面的部分，為屈子與莊生所繼承並予以轉化，遂產生了後來所謂「心遊」、「神遊」的概念；而形而下的、現實的、身體層面的部分，則即後來所謂的「身遊」或「形遊」。

「心／神遊」與「身／形遊」係以「遊」的主體來作分別；而如果就所遊之空間來區分的話，前者可稱「虛遊」，後者則謂「實遊」。這樣的區分或有助於理解，是以學界多有執此說者。⁶⁰然則，「遊」的概念雖受到周初以降社會「人文化」發展的影響，而逐漸發展出兩種類型，但不可忽視的是，這兩種類型所具有的內涵本即「遊」的原始概念中所具備的。這一點，我們將在下一部份，對於「遊」的概念之內涵性質的分析中，進一步予以開顯。

⁶⁰ 如蕭淑貞所著《魏晉山水紀遊詩文之研究》（臺北：臺灣學生，2009）一書中，認為「遊」的字義蘊含「形而下」與「形而上」兩個面向，前者稱為「形遊」，後者為「神遊」；而至少到了先秦，即已發展出這兩種類型，並各可區別為兩種樣態，前者如「行旅」和「遊覽」，後者則如莊子的「逍遙遊」與屈原的「遠遊」（頁 5-8）；《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009）的編者劉苑如為該書所寫的〈導論〉裏，從「遊」字的初文「旂」係取象乎旗幟的飄動入手分析，認為後來从「辵」為「遊」，係「著重於足之所履所經者」，亦即「著重於人在空間中的移動」；而从「水」為「游」者，乃「取義在水中浮行潛泳之流動、漂浮、無所依託，從而引申出自由、不定和無所用心等義」，這一點遂為後來的《莊子》所繼承、闡揚，「而成為一種精神上的內在之遊」，「擺脫人倫政治的羈束，嚮往精神自由，往來於天地的方外之遊」（頁 7-9）；楊方婷在其碩士論文《蘇軾文學作品中的「遊」》（國立清華大學中國文學系碩士論文，李貞慧指導，2007 年）的第二章中，亦區別傳統文學中的「遊」有「實境」與「形上」兩種，指出二者的區別在於形體的在場抑闕如，而形體闕如的「形上之遊」往往是訴諸想像的，乃「虛擬的經驗」，係「心靈的軌跡」，且往往「對應主體的特定心境」，由於不受實際形體與空間的拘束，是以得「任憑心神飛馳，萬里遨遊」，諸如《莊子》的「逍遙遊」、屈原的「遠遊」、「陸機〈文賦〉、劉勰〈神思〉美學論述的神思之遊」和「李白〈夢遊天姥吟留別〉的夢遊」等皆屬之（頁 15-27）。上述諸家對於「遊」所以具有兩種類型的原因的認識或有差異，但在「遊」基本具有形而上與形而下兩種類型這一點上，卻無歧見。

第二節 「遊」的基本概念內涵



在上一節中，我們從字源的與文化的角度對於「遊」的始源概念，及其後來逐步分化出的「心／神／虛」與「身／形／實」兩種「遊」的類型的發展脈絡進行了爬梳與相關的論述。接著，在前面的基礎上，本節進一步希望處理的問題是：「遊」的概念的幾個基本的、且不隨時空變遷而有所改變的內涵性質。這些內涵性質也會是六朝人對於「遊」所具有的基本認識。

然而，由於「遊」的原初概念的豐富性——兼具形而上的、超越的、精神的，以及形而下的、現實的、身體的兩種層面——以及「遊」字字義在後來的發展中孳乳出的多元面相，使得我們欲進一步探討其內涵性質顯得有些困難。為了能夠恰當地對於我們所面對的課題予以解決，在方法上，我們擬從兩個方面來進行討論。首先，是找出與「遊」相關的詞彙。透過早期的訓詁我們發現，以「行」訓「遊」是頗為常見、且最切於原初意涵——帶旗「出行」——的。故我們將首先透過「游，行也」這個常見的訓釋來探討「遊」可能的基本概念內涵。其次，則是透過與「遊」意義相對的詞彙，「居」，從另一個側面來凸顯「遊」的內涵性質。透過如是相關和相對詞彙的比較分析，期望能夠使得「遊」的概念的基本內涵性質得到彰顯。

一、「行」與「遊」

我們嘗試從六朝以前的典籍中尋找對於「遊」字的詮釋，發現較早的，為漢代的《詩經毛氏傳》。在《詩經·大雅·生民之什·板》中有「及爾游衍」一語，《毛傳》訓「游」為「行」。⁶¹類似的訓釋亦見諸東漢高誘所注《淮南子》，如〈原道篇〉：「循天者，與道游者也。」注云：「游，行也。」又如〈精神篇〉：「此精

⁶¹ 漢·毛公傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等正義：《重校宋本毛詩注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第十七之四，《大雅·生民之什·板》，頁 636。

神之所以能登假於道也，是故真人之所游。」高氏亦復以「行」訓「游」。⁶²《詩經》是先秦的詩歌總集，《淮南子》則為漢季的「一家之言」⁶³，對於漢人來說，一為古籍，另一個則屬於當代的作品。而對於這兩部時代間距跨越頗大的書籍裏出現的「遊」字，給予的卻是相同的訓釋，顯示漢人基本是以「行」的概念來理解「遊」字的。「行」作為一個較早訓釋「遊」的概念，也就成為我們探索「遊」的概念內涵的一個基礎。

「行」，《說文》訓曰：「人之步趨也。从彳从亍。」⁶⁴若考其甲文，則作「𠂔」，羅振玉釋曰：「象四達之衢，人所行也。石鼓文或增人作𠂔，其義甚明。」⁶⁵李孝定則認為，「𠂔」為象形字，作名詞「四達之衢」用；「𠂔」則為會意字，作動詞「人之步趨」用。「今則『行』行而『𠂔』廢矣。」⁶⁶羅、李二氏的詮釋雖則有別，但基本皆認為「行」字以其原初所象「四達之衢」為本義，《說文》所謂「人之步趨」則為原初象形的基礎上引申之義。

甲文「行」作「𠂔」，象「四達之衢」。這樣的象形本身，即具有豐富的意涵。首先，所謂「四達之衢」，用現代的話說，即「十字路」，故「行」的本義即為「道路」。《毛傳》亦曰：「行，道也。」⁶⁷然而這「道路」卻是特殊的，是「四達」的，人之步趨於其間，可以通向四方，或東或西、可南可北，這樣一種特性意味著「無所限定」，並非只有一個定向可以前往，故充滿著「可能性」；而人之選擇向往何方，是「自由」的。其次，「四達之衢」的象形本身還帶有「交通」的意味，而可以進一步引伸出「交往」與「溝通」之義。

⁶² 分見劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），卷一，〈原道訓〉，頁 20；卷七，〈精神訓〉，頁 230。案：「與道游者」，屬「與……遊」的句式，「遊」應解作「交遊」，係「交往」之意（下文會予說明），高誘訓「行」疑誤。雖然，這並不妨礙我們援引以為例證，因為這正反映了以高氏為代表的東漢時人對於「遊，行也」的普遍認識。

⁶³ 案：本文中所謂的「一家之言」，係取東晉葛洪《抱朴子》「未若立一家之言，乃草創子書」之意。見楊明照：《抱朴子外篇校箋》下冊（北京：中華書局，1997），卷之五十，〈自敘〉，頁 697。

⁶⁴ 《說文解字注》，二篇下，「行部」，頁 78。

⁶⁵ 羅振玉：《增訂殷虛書契考釋》，卷中，〈文字〉第五，收入於《殷虛書契考釋三種》（北京：中華書局，2006），頁 398。

⁶⁶ 李孝定編述：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1970），卷二，頁 610-611。

⁶⁷ 《重校宋本毛詩注疏附校勘記》，卷第一之四，《召南·鵲巢》「厭浥行露」毛氏傳釋，頁 55。

以上，我們對「遊」的相關概念「行」字進行了一些字源性的分析與詮釋。從甲文來看，其字形本象「四達之衢」，本義為十字道路。俗話說：「路是人走出來的。」⁶⁸這饒富人生哲理的話語，卻是來自於實際的生活經驗，說明了道路之形成與人的步趨行走有關；而道路之為道路，亦是為著滿足人的步趨行走。也就是說，道路本與人的步趨行走密切相關。是以「行」字後來又由「道路」的名詞義發展出「步趨」的動詞義。然而，不管是本來的「道路」義，抑或後來發展出的「步趨」義，這二義本即彼此蘊含——「道路」需「步趨」以成就，「步趨」賴「道路」以進行。由「道路」義而發展出「步趨」義，實屬理之必然。也由於「道路」義與「步趨」義的彼此蘊含，殊難分判，我們前面透過「行」的甲文(𠂔)所分析出的「四達之衢」所具有的幾個內涵性質，同理亦復為「步趨」義所具備，諸如：「無所限定」、「可能性」、「自由」和「交通」、「交流」、「溝通」等。

在漢人「游，行也」的訓詁中，「行」應為動詞「步趨」之義，而非「道路」義。而我們在第一節中討論的諸種「遊」的類型與相關活動，從「旂」字本義的帶旗出行，到屈原的遠遊於異界、莊子的遨遊乎天地之間，以及諸種「身遊」的活動，雖然各自有不同的意義指涉，但我們無不可把這些「遊」的概念在根本上用漢人「行（步趨）也」的訓詁來理解。而我們適才所分析出的「行」的內涵性質，也同樣地為「遊」的概念所具備。

首先，在初文「旂」(𠂔)的部分，據白川靜的詮釋，是人持捧象徵氏族神棲止的旗幟出行，這樣的出行雖然實際上仍屬人的行動，卻帶有神的狀態，「因為『遊』乃謂神之應有狀態之語」，唯有神能夠暢遊於諸界與宇宙天地。而「暢遊」即意味著「自由」、「無所限定」，且充滿各種「可能性」，諸界和宇宙天地都是神自由來去的舞台。我們認為，這樣一種「遊」的行為實屬初民原始信仰中「神靈附體」一類的巫術。而到了戰國時代的屈原與莊子，則吸納了另一種「遊」的巫術概念，「離體遠遊」，意味人的靈魄脫離了形軀的繫累，而可以恣意地來往於

⁶⁸ 張印棟編：《中國俗語諺語庫》（鄭州：中州古籍出版社，1999），頁 669。

此界、異界，和各式的神靈「交往溝通」，呈現宛若神遊一般的狀態。當然，屈原與莊子雖然吸納了這樣一種巫術的概念，卻也滲入了自己所處時代的世界觀，以及對於自身存有的感受與思索，並使「遊」的概念更偏向於精神層面。但他們所使用的「遊」的概念依然具備了「無所限定」、「可能性」與「自由」等性質，如屈原〈離騷〉中「上下求索」式的遠遊體驗，與各地的神靈、巫者「交往」陳辭，即展現了靈魄離體後如神一般的「暢遊」狀態；而《莊子》書中對於「遊」的描述，尤其是「逍遙遊」，更往往被視作為一種絕對的自由境界，是精神上的無拘、心靈上的無待，更確切地說，是一「自由」的存有狀態。⁶⁹

從初文「旂」而來的「遊」的原初概念，兼具有形而上的、超越的、精神的，以及形而下的、現實的、身體的兩種面向，隨著古代社會「人文化」的發展，這兩種面向遂逐漸分別開來，形成「心／神／虛」與「身／形／實」兩種「遊」的類型。「心／神／虛」一類的「遊」的概念——比如屈原與莊子——帶有「無所限定」、「可能性」、「自由」和「交流」、「溝通」等性質，已如前述。而就「身／形／實」一類的各種遊的活動來看，雖然並不明顯，但從我們前面討論「身遊」時所舉的君王遊幸之例，如「飲茹溪之流，食湘波之魚，左抱幼妾，右擁嬖女，與之馳騁乎高蔡之中」、「乘駟以馳逐，遂登附社之臺，以望雲夢之囿，觀士大夫逐者」和「王親引弓而射，壹發而殪。王抽旃旄而抑兕首」等描述，所顯示出的是在「遊」的過程中體驗到的恣意自由。是在進行這些與「遊」相關的活動的過程中，精神得到了釋放，從而感覺到「樂」。這一點，我們還可在古人以「遊」

⁶⁹ 如馮友蘭認為，莊子所說的「逍遙遊」，是一「從當時階級鬥爭的苦惱中解脫出來，以得到精神上的、也就是主觀的『自由』、『幸福』」之辦法與理論，見氏著：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1998年第1版，2001年2刷），上卷，第十四章，頁412。李澤厚亦從古代階級社會黑暗所造成的現實的苦難出發，認為莊子所提出的「逍遙遊」是其理想人格的「本體存在」，亦即「獨立自足、絕對自由的無限人格本體」，是「由於擺脫了一切『物役』從而獲得了絕對自由」，見氏著：〈莊玄禪宗漫述〉，《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985），頁177-219。陳鼓應則認為：「〈逍遙遊〉是描述一種透脫的心境——一種優遊自在、徜徉自適的心境。」見氏著：《老莊新論(修訂版)》（北京：商務印書館，2008），第二部分，頁201。此外，如江建俊、王凱、楊柳等學者，一皆認為莊子之「遊」為一自由境界之體現，分見江建俊：〈莊子「游」的意識對魏晉名士游浪山水之影響〉，《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》（臺北：新文豐，2009），頁9-48；王凱：《自然的神韻——道家精神與山水田園詩》（北京：人民出版社，2006），第二章，第一節，頁56-57；楊柳：《漢晉文學中的《莊子》接受》（成都：巴蜀書社，2007），第三章，第一節，頁108-116。

銷「憂」的認識中得到佐證，如《詩經》時代「駕言出遊，以寫我憂」的套語，⁷⁰或者《詩》中所述：

汎彼柏舟，亦汎其流。耿耿不寐，如有隱憂。微我無酒，以敖以遊。⁷¹

「憂」，來自於現實生活世界中所感覺到的各種拘繫與迫厄，上引《詩》例中，不管是女子因「適異國而不見荅思而能以禮者」乃有「思歸」之心，或女子「嫁於諸侯，父母終，思歸寧而不得」的憂思，抑或者士子由於政治上「仁而不遇」所懷有的憤懣之情，⁷²凡此等諸「憂」感之緣由，都是源自現實生活世界的不如人意，甚至於使得居於其間的人感覺到拘繫與不安，面對這種種的「胸中壘塊」，⁷³人們皆企望透過「遊」這樣一種行為以達到消散釋懷的效果。而「胸中壘塊」一經消散，心靈便覺解放，精神乃復歸於自由的狀態——「樂」，也就油然而生焉。於是，以君王與王室貴族等上層社會為主的「身／形／實遊」的活動，顯然也帶有「無所限定」與「自由」等性質。

而民間士人所發展出的「遊」的活動，不管是先秦「遊士」的「遊學」、「遊說」，抑或者漢以後「遊子」的「宦遊」，則都凸顯了「交往」、「溝通」的性質，如「遊士」之「遊學」是與有學識之人交往學習，「遊說」則是與有權勢之人溝通表達自己的政見；而「遊子」之「宦遊」，「或直詣宮門，毛遂自薦；或拜謁權貴，借力晉身；或廣交朋友，沽名釣譽」，對象雖則有別，但都共同凸顯出「交往」、「溝通」的性質。而「遊」所具有的「交往」、「溝通」的內涵性質，還可在後來發展出的「交遊」一詞和「與……遊」的句式中得到徵驗。前者始見於先秦

⁷⁰ 分見《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，卷第三十三之三，《衛風·竹竿》，頁 137；卷第二之三，《邶風·泉水》，頁 102。

⁷¹ 《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，卷第二之一，《邶風·柏舟》，頁 74。

⁷² 分見《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，卷第三十三之三，《衛風·竹竿》詩小序，頁 137；卷第二之三，《邶風·泉水》詩小序，頁 101；卷第二之一，《邶風·柏舟》詩小序，頁 74。

⁷³ 案：「胸中壘塊」一詞，引自《世說新語·任誕篇》王大所云：「阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。」據日本學者秦士鉉《世說箋本》：「言胸中不平之氣，如石塊之積壓也。」參見龔斌：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011），卷下，〈任誕〉第二十三，頁 1485。

諸子的「一家之言」，而諸子正是春秋戰國時代「遊學」與「遊說」風氣盛行下「遊士」的代表；⁷⁴後者則如《左傳·隱公三年》：「其子厚與州吁游，禁之不可。」《孟子·盡心篇》：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊。」及《淮南子·原道篇》：「泰古二皇，得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方。」⁷⁵

透過以上的分析我們可以看到，較早的用來訓釋「遊」的「行」字所包含的兩個基本性質：「無所限定」與「交通」，以及分別引伸出的「自由」、「可能性」和「交往」、「溝通」，被訓釋的「遊」字也都基本符合。而「遊」的概念原先兼具的「形上／超越／精神」以及「形下／現實／身體」兩種面向，到了後來雖然產生分別化的傾向，各自發展出「心／神／虛」與「身／形／實」兩種「遊」的類型，然而如是分別化的發展卻並未減損「遊」所具有的基本性質，這些性質仍為各種「遊」的概念所蘊含。

二、「居」與「遊」

在前一部份，我們透過對於較早的「遊」字訓詁——漢人所謂「游，行也」——的分析，彰顯了「遊」的概念的基本內涵性質，分別是「無所限定」、「自由」、「可能性」和「交往」、「溝通」等。接著，我們試圖找尋一個與「遊」相對的概念，透過與此一相對概念的比較，以期能進一步凸顯出前面的分析尚未能充分開顯的部分。

龔鵬程在研究「遊的精神文化史」的專著中指出，「居」與「遊」為生活世

⁷⁴ 諸如《管子·權修篇》：「觀其交游，則其賢不肖可察也。」《晏子春秋》：「嬰之家不貧。以君之賜，澤覆三族，延及交遊，以振百姓，君之賜也厚矣！」《商君書·農戰篇》：「親戚交游合，則更慮矣。」《莊子·山木篇》：「（孔子）辭其交遊，去其弟子，逃於大澤。」《列子·楊朱篇》：「方其（案：指公孫穆）耽於色也，屏親昵，絕交遊，逃於後庭，以晝足夜。」《荀子·君道篇》：「其（案：指君子）交遊也，緣類而有義。」分見黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004），卷第一，〈權修〉第三，頁 52。吳則虞編著：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962），卷第六，〈內篇·雜下〉第六，頁 411；蔣禮鴻：《商君書錐指》（北京：中華書局，1986），卷一，〈農戰〉第三，頁 22；《莊子集釋》，卷七上，〈山木〉第二十，頁 683；楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979 年第 1 版，1985 年 2 刷），卷第七，〈楊朱篇〉，頁 225；李滌生：《荀子集釋》，（臺北：學生書局，1979），卷八，〈君道〉第十二，頁 268。

⁷⁵ 分見《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，卷第三，隱公三年，頁 54；《重刊宋本孟子注疏附校勘記》，卷第十三上，〈盡心章句〉上，頁 232；《淮南鴻烈集解》，卷一，〈原道訓〉，頁 2。

界中人的兩種生存的狀態，呈現前面一種生存狀態者，為「居民」，後者則為「遊民」。⁷⁶龔氏對於此一研究課題一貫的立場，是對於以中國社會學先驅費孝通為代表的、主張中國古代社會「安土重遷」說的反省。透過對中國古代政治、社會、文學、藝術、哲學、宗教等各個層面的分析，龔氏認為，「安土重遷」說並未能如實地彰顯中國古代社會、乃至於中國古代文化的特性。⁷⁷因為這樣一種說法存在著嚴重的偏頗，始終忽略了中國古代社會中人口移動的頻仍，以及為數眾多的「遊民」這樣一個事實。⁷⁸而為了對此進行有效的指正，以凸顯「居與遊互動的社會」中長期被忽視了的一塊，龔氏乃從「整個社會文化的生活面和精神面，來探討『遊』的問題」：

我想強調的正是：遊的精神如何體現在中國社會文化的各個層面、各個領域中。在生活世界中呈現的遊之精神、遊的行為，既在政治經濟及社會政策上產生過重要的作用，也影響到中國人的處世態度與精神動態。

由此可知，龔氏對於中國古代「遊」的研究，雖然基本是建立在對於「遊民」的關注上，但探討的對象隨著研究的發展而有了進一步的擴充，最終是欲彰顯出在中國文化中存在著的「遊的精神」。⁷⁹

龔氏對於「遊」的研究進路與所採取的方法雖然與我們不同，但其最終所揭舉的「遊的精神」此一概念，其實質意涵亦即對於「遊」的概念的內涵性質之彰顯，以及對於這樣一種內涵性質所可能給予個人存在與社會現象產生之影響的探究。就這一點而言，實與我們的討論有相契合處。其中，龔氏在對古代社會中「居

⁷⁶ 參見龔鵬程：《遊的精神文化史論》，第二章，頁 24-147。

⁷⁷ 龔鵬程對於「安土重遷」的成說之相關批評，可參見《遊的精神文化史論》，第一章，頁 1-23。

⁷⁸ 龔氏指出：「中國的社會，實際上是由安居業農者和不安居不業農者所共同組成，但因歷代主政者依一套『編戶齊民』的制度進行社會組織、動員及控制的工作，居者與遊者之間，乃形成了複雜的對比關係。」《遊的精神文化史論》，第二章，頁 53。

⁷⁹ 以上參見龔鵬程：《遊的精神文化史論》，第九章，頁 344-349。

民」和「遊民」兩種不同生存狀態的人的分析中，嘗對比二者的諸種差異，⁸⁰這些差異本身即彰顯了「居」與「遊」作為人生存狀態的概念上的相對性。

「居」，《說文》訓曰：「蹲也。」⁸¹「蹲」與「行」是兩個與足部相關的動作，但二者就身體所開展的姿態而言，卻正相對。「行」謂「步趨」，是以足履地而走；「蹲」則為「足底著地，而下其腓，聳其臑」。⁸²由此而來，「行」意味著「動」，以及伴隨而來的空間的開展；「蹲」則意味著「休止」，與空間上的「定位」。而「遊」與「居」的關係，亦復如是。由此看來，「居」與「遊」兩個概念的相對，是原初的。而「居」字從「蹲」的行為而來的「休止」的意涵，乃引申出「棲止」、「居止」之意，⁸³又進而引伸出「居住」、「安居」等相關義。⁸⁴而由於「居」之義孳乳漸繁，且在使用上愈來愈偏重於「居住」之意，乃加形符「足」而後起「踞」字，以保留「蹲也」的初義。

從上面的分析可知，「居」同「遊」一般，原係一種帶有身體性的行為，但後來這兩個概念都有了進一步的轉化或深化，乃至成為人的兩種主要的生存方式——如同龔鵬程的研究所揭舉的。而人之如何生存，不管牽涉到多少可能的外在因素——諸如政治的、經濟的、社會的、家族的、風土的等等——最終畢竟關聯著對於自身存有的理解；帶著不同的存有理解，「遊」與「居」亦將開展出兩種

⁸⁰ 諸如：「正常／異常」、「定居／流動」、「田宅／江湖」、「主體／邊緣」、「良民／賤民奸人」、「敦厚／輕浮」、「勤勞／遊惰」、「秩序／放逸」、「自食其力／寄食四方」、「安土重遷／見異思遷」、「安居樂業／不務正業」、「落地生根／流落江湖」、「聚／散」、「定／遊」、「農人／不治農者」、「土著／僑客」、「木／水」、「有產／無產」、「本／末」、「主／客」等。詳參龔鵬程：《遊的精神文化史論》，第二章，頁 54。

⁸¹ 《說文解字注》，八篇上，「尸部」，頁 399。案：「居」，金文作「𠄎」，「从尸古」，釋義與《說文》同，見方述鑫、林小安、常正光、彭裕商編著：《甲金文字典》（成都：巴蜀書社，1993），卷八，頁 617。

⁸² 同前注，「居」字段玉裁注。

⁸³ 如《說文》釋「州」曰：「水中可居者曰州。」案：「居」即為「居」，《說文》釋「居」引《孝經》「仲尼居」為例，釋曰：「居，謂閒居如此。」段玉裁注云：「此釋《孝經》之『居』，即《小戴》之『孔子閒居』也。」分見《說文解字注》，十一篇下，「川部」，頁 569；十四篇上，「几部」，頁 715。

⁸⁴ 《說文》中以「居」訓釋的相關字，諸如「市居曰舍」、「家，居也」、「宋，居也」、「營，市居也」、「屋，居也」、「廬，寄也。秋冬去，春夏居」、「里，居也」等，這些用以訓釋的「居」字皆為「居住」之意。分見《說文解字注》，五篇下，「宀部」，頁 223；七篇下，「宀部」，頁 337；七篇下，「宀部」，頁 342；七篇下，「宮部」，頁 342；八篇上，「尸部」，頁 400；九篇下，「广部」，頁 443；「里部」，頁 694。

類型的人的存有樣態。

「存有理解」(Seinsverständnis) 與「存有樣態」(Seinsart)，是德國現象學家 M. Heidegger 在其所著《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 一書⁸⁵中，所提出的兩個與「存有」(Sein)⁸⁶問題研究相關的概念。在該書中，M. Heidegger 主要是透過對「此有」(Dasein) 這個特殊的存有者的分析，來開展其對於存有問題的相關討論。⁸⁷M. Heidegger 揭示了「在世存有」(In-der-Welt-sein) 作為「此有」的存有構造 (Seinsverfassung)，這個構造本身具有兩層涵義：一方面，「此有」是「內存在」(In-Sein) 於「世界」(welt)⁸⁸之中的存有者；另一方面，「世界」來自於「此有」的存有的開顯。這是對「在世存有」構造的析而言之。實則，「此有」與「世界」是統一的，「此有」的存有總是關聯著一個「世界」。這兩層涵義必需兼而識之，方可恰當地領會「在世存有」的意涵。而「此有」所以能夠開顯「世界」，是因為「此有」本身所帶有的「開顯性」(Erschlossenheit) 這樣一種基本性格。⁸⁹而就《存有與時間》一書的理路來看，「構成開顯性的兩個主要環節就是『情態性』與『理解』」。⁹⁰關於「情態性」(Befindlichkeit)，我們將在後面分

⁸⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

⁸⁶ 關於「存有」的概念，陳榮華先生的解釋很是簡易明白：「存有 (Sein, Being) 的基本意義是『去存有』(zu sein, to be)，用較簡單的話說，這是指『延續下去』。……一個東西若只是一剎那的『在』，則它是不可瞭解的，亦即，它不可能存在。換言之，一個東西要成為一個東西，它必須能夠『延續下去』，這是說，由於它能夠『延續下去』，所以它才『在』。但我們不能反過來說，由於一個東西『在』，故它才能『延續下去』，因為只有『在』的東西，不一定會『延續下去』。於是，討論一個東西的存有，是討論它的『延續下去』的方式。」見氏著：《海德格存有與時間闡釋》(臺北：臺大出版中心，2006年再版，2012年4刷)，頁4-5。

⁸⁷ 「生命擁有一種屬己的存有樣式，但在本質上唯有在此有當中，才能通達之。」(“Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein.”) 參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p67. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，收入於周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》(臺北：中研院文哲所，2009)，頁245，注6。又：黃文宏先生在該文中亦指出：「我們也可以說，在《存有與時間》當中存有問題的解明就聚集在對『此有』的闡釋上」(頁246)，「存有問題與此有的不可分割是《存有與時間》的出發點」(頁279)。

⁸⁸ 黃文宏先生指出：M. Heidegger 所謂的「世界」(welt)，「並不是內在世界物的總和，而是此有的一個實存疇」。見氏著：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，《國立政治大學哲學學報》，第14期(2005年7月)，頁152。

⁸⁹ 案：「此有」的德文為“Dasein”，M. Heidegger 認為，“da”即意指「開顯性」，而「此有就是它的開顯性。」(“das Dasein ist seine Erschlossenheit.”) 參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p176-7. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁249。

⁹⁰ 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁246。

析「遊的場所」時涉及，此暫不言。⁹¹「理解」則係指「此有」對於自身以及所遭逢的存有者之「存有」的「理解」，即所謂「存有理解」。黃文宏先生嘗對此進行說明：



「此」的這個現象是一種已然發生的現象，此有總是已然以存有理解的方式而實存著。存有者並沒有一定的是什麼，它的是什麼是來自於存有理解。

唯有藉由存有理解，我們才能夠遭逢到存有者（包括我們自己），存有理解先在於任何存有者的理解。⁹²

所謂的「存有者的是什麼」，「是」即「存有」，「是什麼」則指「存有樣態」。也就是說，「此有」本身以及非此有的存有者之「存有」呈顯出怎麼樣的「存有樣態」，與「此有」的「存有理解」相關。而不管是「此有」抑或者非此有的存有者，總是已然以某一種存有樣態存有著；這是因為，「此有」總是已然帶有對於「在世存有」整體的理解。而「此有」這個特殊的存有者，如果不作過於細部的講究，我們實可逕視為「人」。⁹³因此，在 M. Heidegger 的思想中，存有問題主要便是關於「人」及其所存在的「世界」的意義之探詢，是探討「如何存有」並且「繼續存有」的問題。

以上簡扼地介紹了 M. Heidegger 關於「存有」問題的相關概念與討論，為的是更好地開展我們接下來的論述。我們前面說到，龔鵬程所指出的「遊」與「居」兩種類型的人的生存方式，實際上最終關聯著的是人對於存有的理解，而「遊」

⁹¹ 參見第三章，第一節。

⁹² 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 248-249；247。

⁹³ M. Heidegger：「為了用一個詞語既表示存在與人之本質的關聯，又表示人與存在本身的敞開狀態（Offenheit）（“Da”，即『此』）的本質關係，我們選擇了『此在』（Dasein）這個名稱，以之意指人之為人所置身於其中的那個本質領域。」〔德〕M. Heidegger 著，孫周興譯：〈〈形而上學是什麼？〉導言〉，《路標》（北京：商務印書館，2000 年第 1 版，2013 年 7 刷），頁 439。關於「此有」與「人」的討論，詳參緒論。

與「居」所呈現出的即是兩種不同的存有樣態。對於這兩種存有樣態，我們擬以龔氏在其書中對「居」與「遊」的喻擬來作說明。龔氏嘗以「土」和「水」來喻擬「居民」與「遊民」，這樣的喻擬具有象徵性，且饒富詮釋的興味。可惜龔氏並未對此多所詮釋，僅強調生活世界中「居」者對於「遊」者的諸種觀看態度罷。⁹⁴事實上，「土」意味著穩定、常靜、厚實、堅毅、秩序等品質，且給予人安全感；「水」則意味著流衍、能動、輕盈、自由等品質，基本受流道的規範卻又可能逸出、改道，有著可能性。而「土」與「水」的喻擬所蘊含之不同的品性，我們認為也可用來理解作為人的存有樣態的「居」與「遊」之差異。

在 M. Heidegger 所揭示的人「在世存有」的架構下，不同的存有理解即呈顯出不一樣的存有樣態，並開顯出不同的「世界」。「居者」所開顯的「世界」，基本上我們可以將之理解為「常規的生活世界」。⁹⁵所謂「常規生活世界」，是指一般常規性的日常生活，包含生活中所有事件之總和，而唯獨不包含與「遊」相關的事件——因為「遊」所開顯的，是另一個與之有別的世界。「常規生活世界」是一常規性的日常生活事件之總和，它的特質是穩定的、秩序的、少變化的。與之相對，「遊」所開顯的「世界」，則是一逸出於「常規生活世界」的另一自足、完整且相對獨立的世界，我們稱之為「遊的世界」，它是與「遊」這個行為之進行相關的事件總和，其特質是變動的、無限定的、蘊含可能性的。人在這兩種不同性質的「世界」中，有著全然不同的經歷和體驗。

然則，「常規生活世界」與「遊的世界」雖云相對，二者的關係卻並非截然分判，而是相互聯屬，且可互為轉換的。這一點，從開顯它們的「居」與「遊」原初所帶有的身體性意涵即可窺見：所謂「蹲」與「行」——「足底著地，而下其腓，聳其膝」和「足履地而走」——或「蹲」而「行」之，抑「行」而「蹲」

⁹⁴ 詳參龔鵬程：《遊的精神文化史論》，第二章，頁 24-39。

⁹⁵ 案：德國現象學家 Edmund Husserl 曾經提出「生活世界」(Lebenswelt) 的概念。唯本文所謂的「常規生活世界」，乃是為要更好地說明「居者」所開顯的「世界」，以及進一步對照出「遊的世界」。因此，我們所謂的「常規生活世界」，基本上並未與 E. Husserl 「生活世界」的觀念相聯繫。關於 E. Husserl 所提出的「生活世界」(Lebenswelt) 的概念內涵，可參考倪梁康的解釋，見氏著：《胡塞爾現象學概念通釋》(北京：三聯書店，2007 年修訂第 2 版)，頁 273-278。

之，本來就是可以連貫起來的身體姿態。於是，與「常規生活世界」相較，「遊的世界」是相對獨立、自足而完滿的；另一方面，透過人的行為的轉換，連帶改變了對於存有的理解，使得所開顯的世界從「常規生活世界」與「遊的世界」間的一個轉換而為另一個。

對於「居」與「遊」所開顯的「常規生活世界」與「遊的世界」關係之說明，是因為在一般與普遍的情況下，人們都同意「安居樂業」作為一種可追求的、甚至是理想的生存方式；然而若只是一味地祈嚮安居樂業、但求生活的安定，又會予人平庸、索然之感。而「遊」的行為及其所開顯的世界，正可以滿足人的存有一在另一種層面上的需求；在「遊」完後，人則回歸於「常規生活世界」中，繼續過著「安居樂業」的生活。因此，「遊的世界」一壁係「常規生活世界」之逸出，另壁又終將回歸於「常規生活世界」中。「遊」與「居」就在這樣的關係中，維持著一種動態的平衡，滿足人存有之需求。⁹⁶

⁹⁶ 以上關於「居」與「遊」所開顯的「世界」之分析，受益於謝彥君：《旅遊體驗研究：一種現象學的視角》（天津：南開大學出版社，2005）一書頗多，謹記於此。另如江建俊對於「遊」的理解亦同我們的分析基本一致，其云：「立足於現實生活環境，進而由現實中逸出，使身心暫時跳離，而營造出一個無束縛、不受限制的新局面，使生命展現新機。此暫時的出離，卻能以全新的視角重新認識世界與人生，因認知方式之轉換，預示著嶄新的圖景的呈現，無限的創造將跟著出現。」其說亦可參，見氏著：〈莊子「游」的意識對魏晉名士游浪山水之影響〉，頁 13。

第三節 結語



以上，我們透過對於「遊／行」這組相關詞以及「遊／居」這組相對概念的分析，已充分彰顯了「遊」基本的概念意涵。結合本章第一節之分析，總結「遊」的內涵性質如下：

- 1、 「遊」之初文作「旂」(𠂔)，象「人執旗出行」之形。
- 2、 「遊」的基本義為「行」，亦即「步趨」。而「行」的概念所具有的「無所限定」、「自由」、「可能性」與「交通」、「交往」、「溝通」等諸內涵性質，亦復為「遊」的概念所蘊含。
- 3、 從初文而來的「遊」的原始概念，還兼具有形而上的、超越的、精神的，以及形而下的、現實的、身體的兩種面向，後來愈來愈傾向於後者，「遊」的概念也遂分化而呈顯為「心／神／虛」與「身／形／實」兩種「遊」的類型，前者以戰國時候的屈原與莊子為代表，後者則如「遊覽」、「遊宴」、「遊獵」、「遊學」、「遊說」、「宦遊」等諸活動。
- 4、 「遊」的概念既愈來愈偏向於形而下、現實、身體的面向，強調身體性的行為，因此也就帶有鮮明的實踐性。而人在實踐「遊」這樣一種行為時，已然帶著對於第2點所述「遊」的內涵性質之理解。
- 5、 「遊」同時還是一種人的存有樣態，與「居」相對，來自於人帶著前述理解的「遊」的實踐。而透過「遊」的實踐，不唯呈顯出一種特殊的人的存有樣態，並且也開顯一個與之關聯的「世界」，我們稱之為「遊的世界」。在「遊的世界」中，人所經歷的，是與「居」所開顯的「常規生活世界」全然不同的體驗。

這些「遊」的概念的基本內涵性質，在六朝，一個「好遊」成風的時代，對於時人在實踐「遊」這樣一種行為時所獲得的體驗，自然也會有所影響。

然而不可忽視的是，「遊」也是六朝學術主流「玄學」討論的一個重要概念，特別是在《莊子》與《列子》二書中，「遊」原本即是一充滿比喻性與象徵性的概念，是作為二書義理系統中對於人的理想境界之喻擬。當時士人對於二書中的「遊」的詮釋，一方面反映了他們對於其中「遊」的概念之理解；另一方面考量到當時玄學之盛行，且在士人的各個層面產生的廣泛影響，這樣一種理解也必然會成為他們在實踐「遊」的時候所帶有之理解。那麼，對於《莊子》與《列子》書中的「遊」，六朝人是如何詮釋的呢？這是我們在下一章所欲予以探討的。



第二章 「自然」的實踐：玄學思維模式下的「遊」



六朝，是一個好遊成風的時代。此時的士人在進行「遊」的行為或相關活動時，對於「遊」的理解，除了有來自過往澱積下來的基本認識外，受到當時新興的學術思潮「玄學」的影響，在玄學思維模式下對於「遊」的詮釋，也適將成為時人在履踐「遊」的活動時所帶有的理解。

那麼，在玄學思維模式的影響下，當時的士人是如何理解「遊」的呢？我們許可從當時與「遊」相關的玄學論述中來一探究竟。較具代表性的有三家：其一，是郭象《莊子注》中對於《莊》書中作為重要概念的「遊」的詮釋，特別是「逍遙遊」；其二，是當時頗受玄學影響的般若學「六家七宗」之一，「即色宗」代表的支遁，所倡議的「即色遊玄」論；其三，則為張湛《列子注》對於〈仲尼篇〉中所提出的「至游」概念的詮釋。本章將分為三個部份，就這三家對於「遊」的認識進行討論。

第一節 「冥內遊外」：郭象的「逍遙」義



今本《莊子》凡卅三篇，為晉郭象所編定，裏頭刪卻了原書中「辟氣鄙背，竟無深澳，而徒難知，以因後蒙，令沉滯失乎流」者，¹並參酌向秀「隱解」的玄理，進一步「述而廣之」而為之注，遂成定本。²據郭注本體例，《莊子》分為「內」、「外」與「雜」三篇。其中「內篇」往往被視為最能反映莊子本人思想者，而「外」、「雜」二篇則或為莊子的學生及其後學對於莊子思想的闡發。「內篇」凡七，而以〈逍遙遊〉居首，顯見該篇在郭注本《莊子》裏的重要性。郭象於該篇的第一條注，即謂：「夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。」³這段話一方面反映了郭象所理解的《莊》書旨趣，另一方面也正凸顯了其自身的思想核心。其中，如「逍遙遊放」、「無為而自得」、「明性分之適」等，也正是該篇注文中所著重闡發的內容。也就是說，在郭象的理解裏，〈逍遙遊〉適足以為《莊》書之會要。⁴不消說，「逍遙遊」一詞本身即已明示出

¹ 參見日本高山寺《舊鈔卷子本莊子》〈天下篇〉末郭象後語，轉引自王叔岷先生〈跋日本高山寺舊鈔卷子本莊子殘卷〉一文。王先生認為，此後語「當是郭象注《莊子》畢，偶記於篇末者」，內容表達了「郭象刪定《莊子》為卅三篇之意」。參見氏著：〈跋日本高山寺舊鈔卷子本莊子殘卷〉，《諸子叢證》（北京：中華書局，2007），頁 549-558。案：引文所指者，如〈闕亦〉、〈意脩〉、〈尾言〉、〈游易〉、〈子胥〉諸篇。這些篇章之內容，大抵即我們在第一章所論及的《莊》書中帶有巫教色彩的部分；且這些篇章特別明顯，乃被郭象所刪卻。參見楊儒賓：〈莊子「由巫入道」的開展〉，《國立中正大學中文學術年刊》2008 年第一期（2008 年 6 月，總第 11 期），頁 63。

² 關於於魏晉玄學史上《莊子注》著作權歸屬的爭議，即：究竟是郭象「剽竊」了向秀的注，抑或者是在向秀的基礎上「廣而述之」？對此問題，學者的討論多矣。然而，至今仍莫衷一是，也許是因為兩種觀點皆有史料作為依據的緣故。關於古今學者對於此樁公案的立場，詳可參慶剛：《反思與重構：郭象《莊子注》研究》（南京：南京大學出版社，2013）第一章第二節，頁 27-48。由於此一問題與我們實際欲討論的課題並無太多的聯繫，且僅就今所存見者而言，郭象注明顯較完整於向秀注；此外，二者在當時即被視為「其義一也」，他們對於〈逍遙遊〉的理解亦然，如《世說新語·文學篇》：「故今有向、郭二《莊》，其義一也。」又同篇另載：「《莊子·逍遙篇》舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。……支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。」分見龔斌：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011），卷上，〈文學〉第四，頁 399；427。因此，我們的討論將視向秀注與郭象注為同一系統，並以郭象注為代表，而如同莊耀郎先生所說的：「若只稱郭象《莊子注》，亦理當知其連屬向秀《注》而言，表示不沒其原之外，亦當知凡向、郭之所同者，除了確定屬於向秀所注的這層意思之外，也還有另外一層意思，這些相同的注同時也是郭象認同向秀注後加以吸納的這一層意思。」見氏著：《郭象玄學》（臺北：里仁，1998），頁 13-14。

³ 《莊子集釋》（北京：中華書局，1961 年第 1 版，1985 年 4 刷），卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 3。

⁴ 案：此觀點影響甚鉅，後人亦多認為〈逍遙遊〉一篇係《莊子》思想的核心。諸如唐人陸德明、

與「遊」的密切關聯；且在該篇中郭象有一注語即云：「若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也。」在這條注語裏，「逍遙」與「遊」所欲表述的概念大抵是一致的。因此，欲探究郭象對於「遊」的理解，我們實可就其對於「逍遙（遊）」的詮釋來予以闡發。

湯一介曾指出：「魏晉人注書，……『篇目注』為述全篇之大意，列舉大綱，而發揮其思想。」⁵因此，我們可先從郭象對於《莊子·逍遙遊》篇目的注釋，來看其所理解的該篇要旨：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！⁶

這段話，與前已引過的該篇第一條注語之意大抵相同。而由此二條注可以初步認識到，郭象所認為的《莊》書大意，即在於「逍遙遊放」、「無為自得」，所以在〈逍遙遊〉中極力推闡「小大之致」，目的是為了「明性分之適」；也就是說，「逍遙」應當與「性分之適」有關。那麼，什麼是「性分之適」呢？從上面的分析來看，欲了解郭象所謂「性分之適」，我們可以從他對於〈逍遙遊〉中「小大之辯」的理解來探討。

所謂「小大之辯」，指〈逍遙遊〉中大鵬鳥和蝸、鳩、斥鴳的寓言。在《莊子》原文的脈絡中，乃「謂蝸、鳩至小，不足以知鵬之大也」，⁷是認為「小不及大」、「小不知大」；郭象卻認為，「小大雖殊」，但若能各「任其性」、「稱其能」、「當其分」，則「逍遙一也」，這是從其各自的「性分」上對於《莊子》原文中的

明人孫應鱉、藏雲山房主人、清人宣穎、方潛、嚴復，以及劉孝敢、蒙培元、王博、徐克謙等諸學者，皆有類似的主張。詳參鄧聯合：《「逍遙遊」釋論：莊子的哲學精神及其多元流變》（北京：北京大學出版社，2010）一書〈緒論〉中的引述，頁 11-12。

⁵ 湯一介：《郭象與魏晉玄學（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2000），第十六章，頁 295-305。

⁶ 《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 3。

⁷ 俞樾語。見《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 11。

「小大之辯」予以泯除。⁸而在郭象看來，「適性」即為「逍遙」。

「適性」是郭象思想體系裏一個重要的概念，反映了其對於「性」的重視。郭象認為「物各有性」，這是說物各有其「自性」，有決定其成為此而非彼的固有天然素質；又說「性各有極」，即指其自性之限域或極限，又稱作「分」。⁹如「鳥鵲孺，魚傳沫，細要者化」，抑或如「大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短」，此本「物之自然」，¹⁰是「自然之所能，非為之所能」，¹¹故云：「自然耳，故曰性。」¹²可見，郭象是以「自然」的概念來理解「性」的。而這樣一種理解，並非對於「性」的根源義之探討，而是重在其呈現義，也就是經驗的事實義。¹³那麼，何謂「自然」呢？郭象曰：「自然者，不為而自然者也。」¹⁴「不為」即「無為」，是要泯去人為主觀的刻意造作。因此，所謂「自然」，即自己而然、自己如此，如楊儒賓先生所稱：「自然」在這裏只是一個狀詞，是一種「純現象式的描述」，只是「客觀的探討萬物何以存在」罷。¹⁵而在這樣一種「純現象式的描述」中，自王弼以降玄學所盛行的「本／末」、「母／子」等觀點即見解構，對於「世界」的理解再不循「因／果」、「生／成」等關係，「而只是視每一已成的現象都是獨立的」，故曰：「明物之自然，非有使然也。」¹⁶由此便引出了

⁸ 在郭象《莊子注》中，類似的說法還有如：「夫大鳥一去半歲，至天池而息；小鳥一飛半朝，搶榆枋而止。此比所能則有間矣，其於適性一也。」「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」分見《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 5；9。

⁹ 郭注：「物各有性，性各有極。」《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一注，頁 11。關於「性」、「分」之說解，參見暴慶剛：《反思與重構：郭象《莊子注》研究》，第四章，第二節，頁 222。

¹⁰ 案：對於《莊子》原文的「鳥鵲孺，魚傳沫，細要者化」諸語，郭注但云：「言物之自然，各有性也。」成玄英的疏則較詳細完整：「鵲居巢內，交尾而表陰陽；魚在水中，傳沫而為牝牡；蜂取桑蟲，祝為己子。是知物性不同，稟之大道，物之自然，各有性也。」參見《莊子集釋》，卷五下，〈天運〉第十四，頁 533。

¹¹ 《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一注，頁 20。

¹² 《莊子集釋》，卷七上，〈山木〉第二十，頁 694。

¹³ 〈山木篇〉郭注：「言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性。」同前注。並見莊耀郎：《郭象玄學》，第四章，頁 93；楊儒賓：〈向郭莊子注的適性說與向郭支道林對於逍遙義的爭辯〉，《史學評論》，第九期（1985 年 1 月），頁 99。

¹⁴ 《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一注，頁 20。

¹⁵ 如〈知北遊〉注：「吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。」《莊子集釋》，卷七下，〈知北遊〉第二十二，頁 764。說見楊儒賓：〈向郭莊子注的適性說與向郭支道林對於逍遙義的爭辯〉，頁 95-96。

¹⁶ 《莊子集釋》，卷七下，〈知北遊〉第二十二，頁 764。

郭象思想中另一個重要的概念：「自生」。

關於郭象的「自生」說，戴璉璋嘗予以分析，提出三個重要的內涵，即生之「無主」、「無待」和「獨化」。¹⁷此說的是切要。如〈齊物論〉注即謂：「造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。」¹⁸可見，郭象是否定了現象萬有的背後還有一作為創造本源的超越性本體，而強調「物各自造」，且「無所待」。故又云：「凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」¹⁹「掘然自得」，亦即「塊然而生」，郭象有時又謂之「卓爾獨化」、「忽然獨爾」。²⁰所以強調「獨」或「獨化」，是因為「若責其所待而尋其所由，則尋責無極，卒至於無待，而獨化之理明矣」。²¹由此可見，「獨化」是由生之「無主」、「無待」而進一步推論出來的。而「獨化」者，即「事物獨立自足、自然而然生生化化」之謂也。²²由上述可見，「無主」、「無待」和「獨化」確為郭象「自生」說的重要內涵，三者彼此相關，而又各有所重。²³而在郭象看來，如是「無主」、「無待」而「獨化」的物「自生」，也就是「自然」：

自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之所以明其自然也。²⁴

¹⁷ 戴璉璋：〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，第7期（1995年9月），頁55-62。

¹⁸ 《莊子集釋》，卷一下，〈齊物論〉第二，頁112。另如同篇注云：「無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。」（頁50）

¹⁹ 《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁251。

²⁰ 如〈大宗師〉注：「卓者，獨化之謂也。夫相因之功，莫若獨化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，獨化也。人皆以天為父，故晝夜之變，寒暑之節，猶不敢惡，隨天安之。況乎卓爾獨化，至於玄冥之境，又安得而不任之哉！既任之，則死生變化，惟命之從也。」〈寓言〉注：「夫生之陽，遂以其絕迹無為而忽然獨爾，非有由也。」分見《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁241；卷九上，〈寓言〉第二十七，頁958。

²¹ 《莊子集釋》，卷一下，〈齊物論〉第二，頁111。

²² 說見馬曉樂：《魏晉南北朝莊學史論》（北京：中華書局，2012），第五章，第二節，頁151。

²³ 如戴璉璋即指出：「無主」強調的是生之「自動性」，不受他者的支使與造作；「無待」乃在揭示生之「自足」性，毋需向外盼求；「獨化」則以明生之「純索性」，不容他者的損益抑或摻雜。見氏著：〈郭象的自生說與玄冥論〉，頁60。

²⁴ 《莊子集釋》，卷一下，〈齊物論〉第二，頁50。

前面我們曾援引楊儒賓先生的意見，指出郭象對於「純現象」的重視。然而，在現象世界中，物與物之間的聯繫始終存在著，未嘗須與「獨」也，與事物自身的發展、生滅相始終。郭象自己也說：「天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生。」²⁵可見，在郭象自己也有著此一認識。然則，這是否與其「自生」說裏的「無待」義、「獨化」義相矛盾？我們可先從郭象的三條注文來看：

彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。

夫體天地，冥變化者，雖手足異任，五藏殊官，未嘗相與而百節同和，斯相與於無相與也；未嘗相為而表裏俱濟，斯相為於無相為也。若乃役其心志以卹手足，運其股肱以營五藏，則相營愈篤而外內愈困矣。故以天下為一體者，無愛為於其間也。

天下莫不相與為彼我，而彼我皆欲自為，斯東西之相反也。然彼我相與為唇齒，唇齒者未嘗相為，而唇亡則齒寒。故彼之自為，濟我之功弘矣，斯相反而不可以相無者也。²⁶

我們可以看到，對於現實世界中物與物之間存在著的關聯，郭象稱為「相因」、「相與」，而不視其為「待」。對於郭象來說，「待」偏向主觀的依恃，是有求於外；「相因」、「相與」則僅只是客觀的對於物與物之間存在著關聯性此一現象的描述罷，所以不是「待」。²⁷郭象關於「相因」和「相與」的論述顯然受到《莊子·大宗

²⁵ 《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 225。

²⁶ 分見《莊子集釋》，卷一下，〈齊物論〉第二，頁 112；卷三上，〈大宗師〉第六，頁 265；卷六下，〈秋水〉第十七，頁 579。

²⁷ 詳參戴璉璋：〈郭象的自生說與玄冥論〉一文之分析，頁 60。

師》中所謂「相與於无相與，相為於无相為」²⁸的影響，在郭象看來，「相與」和「相為」係客觀的現象事實，有賴於「无相與」、「无相為」以實現，故言「未嘗相與而百節同和」、「未嘗相為而表裏俱濟」。而所謂「无相與」和「无相為」，是指無刻意的、自然而然，是物自身的「自為」而實現物與物之間的「相為」，如唇之「自為」佐助了齒之「自為」，此即郭象所理解的「相與於无相與，相為於无相為」。由此看來，「獨化」係就著物自身的生化發展而言，強調其獨立性與自主性；「相因」、「相與」則是對現實世界中群物關係的肯定，而實有賴於「獨化」的實現。亦即，就發生時序而言，是先「獨化」而後「相因」，²⁹故曰：「夫相因之功，莫若獨化之至也。」³⁰

郭象關於「自性」、「自生」和「相因」、「相與」等的相關討論，反映的實即其對於現象世界的認識；而這樣一種認識，一言以蔽之，即「自然」也：

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。³¹

也就是說，如果芸芸眾生皆能循其「自性」而「自生」，自然而然地生化、發展，在郭象看來，這樣一個世界即是一個「自然」的世界；而就每一個存在於其中的萬物羣有之個體而言，即為「逍遙」。如此我們也就可以理解，為什麼郭象會認為「明性分之適」即可彰顯《莊子》「逍遙遊放」、「無為自得」之大意了。而這樣一種對於現象世界的認識，強調「自性」、「自生」、「無主」、「無待」、「獨化」等「自然」觀，其實也反映了郭象思想對於現象世界本身、以及處於其間的物本身的看重與尊重。

既然郭象認為現象世界的運行是「自然」的，物的生化也是「自然」，那麼

²⁸ 《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 264。

²⁹ 參見馬曉樂：《魏晉南北朝莊學史論》，第五章，第二節，頁 153。

³⁰ 《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 241。

³¹ 《莊子集釋》，卷一下，〈齊物論〉第二，頁 50。

作為「在世存有」的人又當如何應對，以保證現象世界及其間的物之自然，同時又能實現人自身的自然與逍遙？郭象曰：「物皆自然，無為之者也。」又云：「凡所謂天，皆明不為而自然。」³²「不為」即「無為」。以「無為」來詮釋「物之自然」，實即前述之「自性」、「自生」義。郭象又云：「以性自動，故稱為耳；此乃真為，非有為也。」³³則郭象所理解的「無為」，非言什麼都不做，而是指凡運作者皆循自性而來，³⁴如「目之能視，非知視而視也」，而「若知而後為，則知偽也」。³⁵「偽」言「人為」，在此，郭象有鮮明的反對人為造作的意思，「人為」即是「有為」，故又曰：「任其自然，天也；有心為之，人也。」³⁶由對現象世界「無為」而「自然」的理解而來，郭象心中理想的「在世」、「應世」之道，也是「無為」：

知道者，知其無能也；無能也，則何能生我？我自然而生耳，而四支百體，五藏精神，已不為而自成矣，又何有意乎生成之後哉！達乎斯理者，必能遺過分之知，遺益生之情，而乘變應權，故不以外傷內，不以物害己而常全也。

故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。……明斯理也，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。³⁷

所謂「達乎斯理」、「明斯理」的「理」，即是「自生」、「獨化」等郭象所理解的現象世界運行的真相。由對斯「理」的洞曉而來，郭象認為人應「無心」、「無為」。

³² 分見《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 286；卷七上，〈山木〉第二十，頁 694。

³³ 《莊子集釋》，卷八上，〈庚桑楚〉第二十三，頁 811。

³⁴ 參見暴慶剛：《反思與重構：郭象《莊子注》研究》，第四章，第三節，頁 273。

³⁵ 《莊子集釋》，卷八上，〈庚桑楚〉第二十三，頁 812。

³⁶ 《莊子集釋》，卷八上，〈庚桑楚〉第二十三，頁 813。

³⁷ 分見《莊子集釋》，卷六下，〈秋水〉第十七，頁 588；卷一下，〈齊物論〉第二，頁 112。

首先，應在「心」上做工夫，主要是對治「知」與「情」，因為「人在天地之中，最能以靈知喜怒擾亂羣生而振蕩陰陽」，³⁸故當遣「過分之知」和「益生之情」：

捐聰明，棄知慮，魄然忘其所為而任其自動，故萬物無動而不逍遙也。

無情，故浩然無不任。無不任者，有情之所未能也，故無情而獨成天也。

39

不管是知解之對錯是非，抑或情感的愛厭好惡，郭象所反對的，實即人為的、主觀的對於物的價值判斷。在郭象看來，唯有將由知、情的造作而「成乎心」的價值判斷泯去，⁴⁰物才得自任其性，才可以從其自身得到開顯，如是則物逍遙矣。另一方面，就人本身而言，也不會「以外傷內」、「以物害己」，而得保全。合而言之，即人與物「同焉皆得」，一「自然」矣，一「逍遙」矣。

因此，「無心」則「無為」，「無為」即「順物」、「順有」，也是「任物」和「任化」。這是郭象由其對於現象世界的理解與重視而來，所提出的對於人理應抱持之「在世」、「應世」態度。這樣一種對待現象世界及其中存有物的態度所強調的，可說是回歸物之本身，使其得從其自身而開顯。這可以說是郭象「逍遙」義的主要內涵。另一方面，就人而言，若能「無心以順有」，便是「無待」，也會是「逍遙」的，故云：「聖人常遊外以冥內，無心以順有。」又曰：「所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。」⁴¹

「聖人」和「至德之人」，都是郭象心目中理想的人格。關於聖人之「逍遙」，

³⁸ 《莊子集釋》，卷四下，〈在宥〉第十一，頁 366。

³⁹ 分見《莊子集釋》，卷六下，〈秋水〉第十七，頁 593；卷二下，〈德充符〉第五，頁 220。案：這顯然是繼承了《莊子》裏所揭示的「心齋」、「坐忘」的工夫。前者如〈人間世〉云：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」後者如〈大宗師〉曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」分見卷二中，〈人間世〉第四，頁 147；卷三上，〈大宗師〉第六，頁 284。

⁴⁰ 〈齊物論〉注：「未成乎心，是非何由生哉？」《莊子集釋》，卷一下，〈齊物論〉第二，頁 62。

⁴¹ 分見《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 268；卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 20。

郭象於〈逍遙遊注〉中有一段較為明確的說明：

故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也；
如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄
同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故
必得其所待，然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無
待而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則
同於大通矣。⁴²

在這段引文中，郭象又區分兩種類型的「逍遙」，即「有待」和「無待」；前者為
聖人／至德之人之逍遙，後者則為非聖人者之逍遙，如文中所舉列子猶有待於風
而後行之例。《世說新語·文學篇》第 32 條劉孝標注所引郭象「逍遙」義，意涵
亦大抵與此同，試看：

夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙
一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。唯聖人與物冥而
循大變，為能無待而常通，豈獨自通而已。又從有待者不失其所待，不失
則同於大通矣。⁴³

「有待」、「無待」的區分，本也出自《莊子》。但在《莊子》是看重「無待」而
輕「有待」的。⁴⁴郭象也基本繼承了《莊子》此一思想，視「無待」之逍遙為理
想的逍遙——這可以從其所稱「無待逍遙」者乃言「聖人」、「至德之人」看出——
然而，郭象對於《莊子》原文中所看輕、否定的「有待逍遙」卻是予以肯定的，

⁴² 《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 20。

⁴³ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，頁 427-428。

⁴⁴ 案：在〈逍遙遊〉裏即是透過對宋榮子、列子等猶有待者的否定，而最終帶出「無待」的理
境。

認為只要「得其所待」，則亦可以逍遙，且與「無待」之逍遙並無分別。⁴⁵

若依我們在第一章嘗引述的德國現象學家 Martin Heidegger 與「存有」問題相關的討論來看，「無心」、「無為」即是一種「存有理解」(Seinsverständnis)，「無待逍遙」則為由此「存有理解」而呈顯的「存有樣態」(Seinsart)；而由這樣一種存有理解所開顯的「世界」，即為「逍遙世界」。此時，在「世界」中其它「有待」的存有者——即「物之芸芸」，包含萬物與非聖人之常人⁴⁶——也呈顯為「逍遙」的樣態，卻不同於聖人是因「無待」而來，乃是因為所待得以滿足的緣故。這是因為，聖人所以「在世」、「應世」的方式是「順萬物之性」，是「遊變化之途」，是「所遇斯乘」。也就是說，聖人一方面因「無待」而「逍遙」；另一方面，因其「無心」、「無為」以「在世」、「應世」，也使得所遭逢的「物之芸芸」能夠適其性、任其性，所待獲致滿足，而亦得「逍遙」。因此，聖人以「無待」故，而使自身以及所遭逢之「有待」者得共享、亦共存於同一個「逍遙」的世界之中。

由以上的論述與分析可知，郭象對於《莊子》「逍遙」義的詮釋，來自其對於現象世界、及存有於其間之物無為而任性自然的理解，以及由此理解而來的對於人理想的應世、在世方式之思索，並提出一套「無心—無為—無待」的工夫論，轉化對於存有之理解，並以「無心」、「無為」遭逢現象世界及處於其間之「物之芸芸」而開顯一「逍遙世界」，實現「在世存有」的我與「有待」之人和物的「自然」。對此，郭象還嘗以「冥內遊外」說明之：

夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。⁴⁷

「冥內」與「遊外」屬分別說，前者強調自我的存有樣態，後者則著重於「在世」、

⁴⁵ 〈逍遙遊〉注：「夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎！」《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 20。

⁴⁶ 案：從上引〈逍遙遊注〉與《世說·文學篇》注文所舉之例，如列子、大鵬、尺鷃等可知，「物之芸芸」實兼攝物與有待之人。

⁴⁷ 同前引書，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 273。

「應物」的樣態，而二者實渾融為一，為「逍遙」、為「自然」。換言之，「冥」即「自然」也，「遊」亦「逍遙」也。然而，若從郭象畢竟確是採取「冥內」、「遊外」分別說的角度來看，「遊」的概念顯然著重說明的是「無待逍遙」者所呈現的「在世」、「應世」的樣態，而這也就呼應我們本節伊始所引的「若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待也」云云，說明了在郭象思想中「遊」與「逍遙」的關係。

第二節 「即色遊玄」：支遁的「逍遙」義



據《世說新語》所載，渡江以後，《莊子·逍遙遊》尤為當時名士所喜談，然大抵不出郭象的詮釋；至於支遁，始談出新義：

《莊子·逍遙篇》舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。⁴⁸

從最後所謂「後遂用支理」來看，可見在郭象之後，支遁對於「逍遙」的詮釋也曾產生較大的影響。

由於支遁著作留存迄今者甚稀，關於其對於《莊子》裏「逍遙」意涵的理解，我們只能參考其他的文獻。而在六朝的史學名著《高士傳》和《世說新語》裏，⁴⁹皆有相關的記載。如《高士傳》：

遁嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云：「各適性以為逍遙。」遁曰：「不然，夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」於是退而注〈逍遙篇〉。群儒舊學，莫不歎服。⁵⁰

上引《世說新語》引文劉孝標注曰：

⁴⁸ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，頁 427。

⁴⁹ 案：錢穆於《中國史學名著》中，將《高僧傳》、《水經注》和《世說新語》列為六朝時候重要的史學名著，認為他們皆從不同的面相體現了六朝的時代特性。此處參考錢說。詳見氏著：《中國史學名著》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經，1998），第 33 冊，頁 177-189。

⁵⁰ 湯用彤：《校點高僧傳》，卷四，「義解」一，〈支道林〉八，收入《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000），第六卷，頁 132。

支氏〈逍遙論〉曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不物於物，則遙然不我得。玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」此向、郭之注所未盡。⁵¹

從這兩條史著的記載可知，支遁的「逍遙」新義主要是對治郭象所主張的「適性逍遙」。支遁舉了一個「適性」的極端案例，即「殘害為性」如桀、跖者，難道也可以稱之為「逍遙」？此外，支遁還對比兩種滿足，即「自足」與「至足」。支遁認為，形體上的滿足，如飢而得食，渴而得飲，確實會生歡快之感，此為「自足」；然而，這樣的滿足畢竟是短暫的，因為之後還是要餓、依然會渴，「自足」很快又變成「不足」而「有欲」，哪裏比得上「忘蒸嘗於糗糧」、「絕觴爵於醪醴」，這樣忘食絕飲的「至足」呢？⁵²支遁認為，唯有「至足」者，才是真正的逍遙。而「至足」者即是「至人」，因此支遁稱「夫逍遙者，明至人之心也」，這反映了他所理解的《莊子》的「逍遙」，也是他所認為的真正的「逍遙」。

支遁所提出的兩種面向的批評，實即針對郭象注所謂「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」而發。然而，對於郭象所揭舉的聖人的「無待逍遙」，支遁卻略而不談。事實上，已有學者指出，支遁所理解的至人至足之逍遙，大抵近於郭象所稱聖人無待之逍遙。⁵³那麼，對於

⁵¹ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，頁 428。

⁵² 參見劉梁劍：〈〈逍遙遊〉向郭義與支遁義勘會〉，《華東師範大學學報(哲學社會科學版)》，2010 年第 3 期，頁 26-28。

⁵³ 如湯用彤云：「支公新義，以為至足乃能逍遙。實就二家（案：此指向、郭）之說，去其有待而存其無待。郭注論逍遙，本有『至足者不虧』之言。（至足本作至至，今從釋文改）支公曰：『至人乘天正於高興，遊無窮於放浪』，亦不過引申至足不虧之義耳。」牟宗三先生亦認為：向、郭義與支義實相差不遠，「而向、郭義則曲折」，分三層說，「支遁義則只是分別說」，只強調聖人修養境界上的逍遙，「未能至向、郭義之圓滿」。分見湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，收入《湯用彤全集》，第四卷，頁 48；牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生，2002 年修訂八版 9 刷），第六章，頁 180-187。

支遁「逍遙」義所對治的對象，我們最好不要單純地理解為郭象，而應是受到郭象思想影響而偏重於「適性」詮說的時人。關於這一點，還可從上引《高僧傳》所述劉系之諸人所談皆為「適性逍遙」得到佐證。這一方面說明郭象以降到支遁的時代對於「逍遙」義之理解，是以「適性逍遙」為主流；另一方面也說明支遁提出其詮釋意見後，至人至足之逍遙——亦即郭象所揭舉的聖人無待之逍遙——轉而成為時人所接受的「新理」。

雖然支遁所理解的至人至足之逍遙，與郭象所稱聖人無待之逍遙大抵相近，但由於二人各自的思想淵源有別，所以具體的內涵猶有異同。郭象思想來自當時流行的玄學，支遁作為一名僧人，主要則是受到當時佛教流行的「般若學」的影響，⁵⁴也兼容玄說。⁵⁵思想淵源的差異，也就導致了他們對於「世界」理解上的不同，以及由此而來的對於人理想的「在世」、「應世」之道的殊異，且最終導致了他們所揭舉的「逍遙」貌似而神異。關於郭象的相關見解，前一部分已花費相當的篇幅論述；以下即就支遁的意見予以申說。

支遁對現象世界的理解，可以從其「即色」之論窺見。惜其具體的論述今已不存，僅《世說新語·文學篇》劉孝標注引有一段相關的文字：

夫色之性也，不自有色。色不自有，雖色而空。故曰色即為空，色復異空。

56

另外，稍後於支遁的僧肇嘗著〈不真空論〉，裏頭對於當時盛行的「心無」、「即色」和「本無」三宗的佛理詮釋進行了批判，其中對於「即色宗」大義之引述與

⁵⁴ 支遁的思想主要來自支識所譯《道行經》（又名「小品」）之「般若」義。見陳寅恪：〈逍遙遊向郭義及支遁義之探源〉，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001），頁 91-98；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第七章，收入《湯用彤全集》，第一卷，頁 115-140。

⁵⁵ 周大興即指出：「支遁的佛教玄學，在玄釋交融的光譜中，可以看到『佛教的玄學』和『玄學的佛教』兩個側面，二者相互輝映，難分軒輊。前者指其標揭佛教新詮，打入玄學核心領域，與向、郭莊學分庭抗禮的逍遙新義；後者指其即色而遊玄的即色空義，在即色而空的理解中又難掩玄學體用、有無的形上學思辨。」見氏著：〈即色與遊玄——支遁佛教玄學的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，第 24 期（2004 年 3 月），頁 186。

⁵⁶ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，頁 432。

批評，或亦可成為我們認識支遁「即色」義的參考。其云：

即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色。豈待色色而後為色哉。此直語色不自色。未領色之非色也。⁵⁷



在佛教教義裏，「色」的概念廣義言之，「為物質存在之總稱」；在此，我們可以將之理解為「萬物的總稱」。⁵⁸從劉孝標注所引支遁「即色」論來看，有兩個重點：首先，「色不自有，雖色而空」，這是說明世界萬有並無自性，即不具備「真實不變、清純無雜之個性」，⁵⁹因此，在流轉變化的世界裏，萬有之性質實即為「空」；「空」的概念，說明的即是世界萬有無有恆定不變的自性。⁶⁰其次，「色即為空」，即前述世界萬有性質為「空」之義；而又言「色復異空」，則是說世界萬有卻也如實地存在著，並非空無一物，說的實即「假有」⁶¹的概念。

至若僧肇所引「即色」義，「明色不自色，故雖色而非色」即支遁所謂「色不自有，雖色而空」；「夫言色者，但當色即色。豈待色色而後為色哉」，說的則是認識「色」的態度，應該「當色即色」，當下直接就所遭逢的色進行直觀的認識，而不是先認定了什麼是色的概念，然後以這樣預先存乎心識的認定來向外認識色本身。這段話實具有詰難「識含」論的意味，是從「即色」的立場來對治「識含」的說法的。據史著所載，持「識含」論的于法開嘗與支遁論辯支所提出的「即色」說，僧肇此處所引述者，當即反映了此一論辯中支遁所以對治于法開的觀點。

⁶²而最末的結句，則是僧肇對於「即色」義的批評，所謂「此直語色不自色。未

⁵⁷ 僧肇：〈不真空論〉，張春波校釋：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010），頁 40。

⁵⁸ 分見慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁 2541；張春波校釋：《肇論校釋》（北京：中華書局，2010），頁 40。

⁵⁹ 《佛光大辭典》，頁 2524。

⁶⁰ 《佛光大辭典》，頁 3467。

⁶¹ 「假有」，「謂諸法皆依因緣和合而存在。因緣所生之法，如鏡花水月，無其實性，然非虛無之法；即諸法之存在，乃由因緣而生之故，既非定無亦非定有，而係假施設為有者」。參見《佛光大辭典》，頁 4379。

⁶² 案：「識含」與「即色」一樣，同屬「六家七宗」之一，代表人物則為于法開。據吉藏《中觀論疏》載：「第五于法開立識含義：三界為長夜之宅，心識為大夢之主，今之所見群有皆於夢中

領色之非色也」，此語頗費解，大約是說，「即色」論者只說明「色不自色」，即世界萬有實無恆定之自性，雖然可由此而推知「色而非色」，世界萬有之存在並非如我們心識所認定的那樣存在著，卻未明白「色之非色」，世界萬有本即「假有」。然則，若據劉孝標所引支遁的論述，裏頭即有「色復異空」的「假有」觀，而非如僧肇所批評的，故安澄《中論疏記》即云：「然尋其意，同『不真空』。正以因緣之色從緣而有非自有故，即名為空；不待推尋破壞，方空。」⁶³

由前述可知，支遁對於現象世界之認識，一方面認為世界萬有無有恆定之自性，另一方面萬有雖無自性，卻並非空無一物，乃如實地存在著；而萬有如是之存在，卻也並非如「識含宗」所理解的那樣，乃由我的心識所變現。那麼，對於世界萬有之存在，支遁究竟如何理解？如據上引安澄之說解，那麼支遁許是由「緣起」的觀念來理解世界萬有之存在的，亦即「任何事物皆因各種條件之互相依存而有變化」，是「無常」的，也是「自然」的。⁶⁴而這正是「般若」智慧的義諦。⁶⁵那麼，由這樣一種對於世界的理解而來，支遁所認為的理想的「在世」、「應世」

所見。其於大夢既覺長夜，獲曉即倒惑識滅三界都空，是時無所從生而靡所不生。」參見氏著：《中觀論疏》，卷第二末，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐，1983），第42冊，「論疏部」三，頁29。由這段記載可知，「識含」的基本觀點是認為世界萬有如夢似幻，一皆由人的心識所變現。余敦康即嘗闡釋其義曰：「這個學派以『識含』命宗，是把『群有』歸結為『心識』所含。心識有夢有覺。夢時惑識流行，呈現出種種可見的現象，視為俗諦。覺時惑識盡除，覺悟到這種現象無非是夢中幻相，實際上都是空的，是為真諦。」另如吳瑞文亦有類似的詮說。分見余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004），第四部份，頁446；吳瑞文：〈東晉「六家七宗」玄佛交融思想初探〉，《中華學苑》，第56期（2003年2月），頁235。此外，據《高僧傳》載：「（于法開）每與支道林爭即色空義。」《世說新語·文學篇》亦載云：「于法開始與支公爭名，後情漸歸支，意甚不分。」可知支遁和于法開之間嘗就義理方面有所爭辯，而爭辯的核心應該就在於如何理解「色」與認識「空」。分見湯用彤：《校點高僧傳》，卷第四，頁138；龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，頁454。

⁶³〔日〕安澄：《中論疏記》，卷第三末，收入《大正新修大藏經》，第65冊，「續論疏部」三，頁94。

⁶⁴關於「緣起」的釋義，參見《佛光大辭典》，頁6126-6127。案：受到當時「格義」詮釋風氣的影響，支遁也用玄學「自然」的概念來詮說這樣一種「緣起」的現象，如〈大小品對比要抄序〉：「是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然。」「無始」，據《佛光大辭典》：「萬法均從因緣生，亦由因緣滅，言無始即是顯因，若有始則無因，以有始則有初，有初則無因。以其無始，則是有因，所以明有因者，即顯佛法是因緣之義。」「般若」智慧與明因緣法有關，故「諸佛因般若之無始，明萬物之自然」即是說諸佛循般若智慧，明白世界萬有因緣生滅的真相。此處的「自然」當即「因緣」的概念。分見支遁：〈大小品對比要抄序〉，收入南朝梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），卷八，頁299；《佛光大辭典》，頁5090。

⁶⁵案：支遁即嘗對其神妙有如是之美贊：「夫『般若波羅蜜』者，衆妙之淵府，羣智之玄宗，神王之所由，如來之照功。」支遁：〈大小品對比要抄序〉，頁298。案：「般若波羅蜜」在我們所引書中原作「般若波羅蜜」，是視其為經名；然就文意脈絡本身來看，「衆妙之淵府」、「羣智之

之道，應當如何？

〈大小品對比要抄序〉云：「是以至人於物，遂通而已。」⁶⁶「至人」即支遁理想的人格，也就是能透曉般若智慧者；而「至人」所開顯的境界，即為「逍遙」，故說：「夫逍遙者，明至人之心也。」那麼，「遂通」作為至人應物的態度，於意云何？〈大小品對比要抄序〉曰：「明乎小大之不異，暢玄標有寄，因順物宜，不拘小介。」⁶⁷「遂通」當即「因順物宜，不拘小介」。⁶⁸而支遁也是透過「小大之辯」來證成此說的，即《世說》劉注引文所謂：「鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。」支遁不認同郭象「小大齊舉」，適性即逍遙的說法，而主張「小大齊遣」，鵬與鷦都有所待，或受外在條件的限制、或為內心所累，皆非逍遙；唯有聖人無待，「物物而不物於物」，始可以為逍遙。⁶⁹「物物而不物於物」，亦即〈大小品對比要抄序〉所謂「無物於物」，⁷⁰指「能主動地處置物而不為物所累」，既不「失適於體外」，亦無「矜伐於心內」，⁷¹而這是因為明白了世界萬有皆因緣起而生滅，無有自性，亦非恆定。在支遁看來，由於「至人」明白了這個道理，對於現象世界有如是之認識，存乎一心——即「至人之心」——所以「無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智」，⁷²而能夠：

玄宗」、「神王之所由」、「如來之照功」等用來稱狀「般若波羅蜜」的描述，皆表「智慧」的神妙功用，故我們認為支遁原文「般若波羅蜜」當即表「智慧」，而非經名，故改易標點為表示強調的引號。

⁶⁶ 案：聖嚴法師在一篇指導禪修的文章中有云：「行者在日常生活中對於身、心、環境不受任何刺激而有情緒反應，這叫妄念不生，但是身、心、環境還是照樣的存在。」又曰：「萬緣不拒的意思，是不必拒絕我們的生活環境，但也不受外境的干擾、困惑，不過還是要處理，處理的時候要不動情緒，不起煩惱。」支遁所云「遂通」、「因順物宜，不拘小介」者，蓋即聖嚴法師所謂「妄念不生」、「萬緣不拒」也。見聖嚴法師著：〈妄念不起·萬緣不拒〉，《動靜皆自在》（臺北：法鼓文化，1999），頁 97-100。

⁶⁷ 關於郭象和支遁就《莊子》書中「小大之辯」理解上的同異，參見崔發展：〈小大之辯——從〈逍遙遊〉到〈齊物論〉的思想發展〉，《鵝湖月刊》，第 387 期（2007 年 9 月，總號第 387），頁 43；49。

⁶⁸ 同前注。

⁶⁹ 參見許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》（濟南：齊魯書社，1991），第二章，第三節，頁 214；劉梁劍：〈〈逍遙遊〉向郭義與支遁義勘會〉，頁 27-28。

⁷⁰ 支遁：〈大小品對比要抄序〉，頁 298。

覽通羣妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方。……故千變萬化，莫非理外。
神何動哉，以之不動，故應變無窮；無窮之變，非聖在物。物變非聖，聖
未始於變。⁷¹



這也就是「乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則適然靡不適」的「逍遙」狀態。

綜而言之，支遁所理解的「逍遙」，實乃其「即色」思想所開展的境界，是由其對於現象世界因緣生滅的「自然」觀理解而來，強調既不「失適於體外」，亦無「矜伐於心內」，即「無物」亦「無我」⁷²的應世、在世之道——一言以蔽，即為「無心」：

莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存。則無存於所存；遺其所以無，
則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。⁷³

此外，「即色」又名「即色遊玄」，⁷⁴意味就著現象世界本身，來體證因緣生滅、無有自性的般若空智，故吉藏《中觀論疏》釋云：「明即色是空，故言『即色遊玄論』。」⁷⁵在此，「遊」作為動詞，據我們第一章的分析，可作「行」解，屬「心遊」之例；則「遊玄」即意味著遊行於「空」道之上，係帶著由「即色」悟「空」而來的存有理解的轉化，而由此存有理解即將開顯出「逍遙」的存有樣態。因此，在支遁的思想中，「遊」也是意味著理想的「在世」、「應世」之道所呈顯的「逍遙」樣態，只是由於思想淵源的差異，其具體的內涵與郭象也就不盡相同了。

⁷¹ 支遁：〈大小品對比要抄序〉，頁 300。

⁷² 許抗生認為支遁所謂「至人之心」，是「無我」亦「無物」的，「無我」即《世說》劉注引文所謂「遙然不我得」，「無物」即「適然靡不適」。見氏著：《三國兩晉玄佛道簡論》，第二章，第三節，頁 214。

⁷³ 支遁：〈大小品對比要抄序〉，頁 299。

⁷⁴ 據《高僧傳》所載，支遁有《安般》、《四禪》諸經之注及〈即色遊玄論〉、〈聖不辯知論〉、〈道行旨歸〉、〈學道誡〉等。其中〈即色遊玄論〉當即《世說新語·文學篇》所說的「支道林造〈即色論〉」。參見《校點高僧傳》，卷第四，頁 133。

⁷⁵ 吉藏：《中觀論疏》，卷第二末，頁 29。

第三節 「寂然玄照」：張湛的「至游」義



《列子》一書於東晉時，有張湛輯其散亡，「參校有無」，並為之注。而在該書〈仲尼篇〉中，有一段列子與其師壺丘子的談話，乃因「子列子好游」而發，並由此開展關於「至游」的討論。因此，探討張湛對於〈仲尼篇〉「子列子好游」一段的詮釋，當亦有助於我們理解時人在玄風影響下對於「遊」的認識。⁷⁶而在進一步探討張湛如何詮釋《列子·仲尼篇》的「至游」之前，我們有必要先行對張湛透過注解《列子》所構造的思想體系⁷⁷進行簡扼的說明。

據張湛為《列子》一書所作〈序〉：

其書大略明羣有以至虛為宗，萬品以終滅為驗；神惠以凝寂常全，想念以著物自喪；生覺與化夢等情，巨細不限一域；窮達無假智力，治身貴於肆任；順性則所之皆適，水火可蹈；忘壞則無幽不照。此其旨也。⁷⁸

這除了反映其對於《列子》一書思想要旨的理解外，實際上也正是張湛自身思想的體現。湯一介嘗分析此序及諸篇篇目注，指出張湛藉由注解《列子》以營構之思想，主要是對治著「生死」課題而發，其終極的關懷是希望解決個人如何「解脫生死」的問題。⁷⁹林麗真先生進一步透過分析〈天瑞〉、〈周穆王〉、〈楊朱〉諸篇注文中關於生死問題的討論，指出裏頭往往表現出生命無所逃於流轉變化的觀

⁷⁶ 對於《列子》一書長期以來所存在著的爭議，即關於其成書年代及真偽的問題，我們不擬再投入其中進行相關的考索與論證。而我們基本同意嚴靈峯「辯誣」的成果：「現存之《列子》書乃劉向定著之『《列子新書》』之殘缺、雜亂者；復經張湛輯其散亡並為之注。其書原為列子門人與私淑弟子所記述編纂，則無可置疑；非後人所能偽託者也。」見氏著：〈辯《列子》書不後於《莊子》書〉，《列子辯誣及其中心思想》（臺北：時報文化，1983），頁265。

⁷⁷ 林麗真先生指出：「他（案：指張湛）一直把《列子》當作一部具有完整理念的著作，也試圖藉著詮釋《列子》想建立起自己的思想體系。」見氏著：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉〉，《臺大中文學報》，第15期（2001年12月），頁83。

⁷⁸ 張湛：〈列子序〉，楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年第1版，1985年2刷），頁279。

⁷⁹ 湯一介：《郭象與魏晉玄學（增訂本）》，第十六章，頁297。

點；而張湛為了解決此一存有必然的現象，使變動不居、無可奈何的人生能通向永恆境遇之理想，乃藉由注《列》，而構造出一套「貴虛」的思想體系，其內涵兼攝宇宙和人生，⁸⁰可以說仍是循「天人關係」的傳統思維進路。因此，關於張湛《列子注》的思想內涵，我們仍可從其對於現象世界的理解、以及由此而來的人理想的「在世」樣態兩個層面來予以說明。

對於現象世界本身，張湛的觀點基本承襲郭象《莊子注》的「自然」觀，認為萬有「忽爾而自生，而不知其所以生」，「皆自爾耳，豈有尸而為之者」，⁸¹是「自生」、「自化」的。他還承襲了傳統的「氣」的觀點，認為這生滅遷化的過程都是氣的聚散離合：

夫生者，一氣之蹵聚，一物之蹵靈。蹵聚者終散，蹵靈者歸虛。

聚則成形，散則為終，此世之所謂終始也。然則聚者以形實為始，以離散為終；散者以虛漠為始，以形實為終。故迭相與為終始，而理實無終無始者也。⁸²

在張湛看來，這樣一種因氣之聚散而呈顯的生化往復之過程，即為「自然」。⁸³而人之「在世」，其生老病死，亦復如是。故曰：「此書大旨，自以為存亡往復，形氣轉續，生死變化，未始絕滅也。」⁸⁴而張湛在注文中也時常使用如「變」、「化」、「遷」、「流」、「動」、「往」等字眼，且一再強調「化不暫停」、「不停之運」、「俯仰之間，已涉萬變」、「皆在冥中而潛化」，並慨歎「變化胡可測」、「變化豈可逃」，

⁸⁰ 林麗真：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉〉，頁 64-82。

⁸¹ 分見《列子集釋》，卷第一，〈天瑞〉第一，頁 6；5。

⁸² 分見《列子集釋》，卷第七，〈楊朱〉第七，頁 216；卷第一，〈天瑞〉第一，18-19。

⁸³ 〈天瑞篇〉注：「夫巨細舛錯，修短殊性，雖天地之大，羣品之眾，涉於有生之分，關於動用之域者，存亡變化，自然之符。」又曰：「生者反終，形者反虛，自然之數也。」分見《列子集釋》，卷第一，〈天瑞〉第一，頁 1；19。

⁸⁴ 《列子集釋》，卷第七，〈楊朱〉第七，頁 220。

呈現出一種面對生命無所逃於流轉變化的無奈情調。⁸⁵而為了解決此一生死流轉的問題，在現象世界之外，張湛又擬設了一個「太虛之域」，作為變化流轉的萬有之所從來與最終歸宿，曰：



凡有形之域皆寄於太虛之中，故無所根蒂。

氣亦何所不勝，雖天地之大，猶自安於太虛之域，況乃氣氣相舉者也？

夫唯寂然至虛凝一而不變者，非陰陽之所終始，四時之所遷革。

易者，不窮滯之稱。凝寂於太虛之域，將何所見耶？

所謂易者，窈冥惚恍，不可變也；一氣恃之而化，故寄名變耳。

真宅，太虛之域。⁸⁶

由這些引文可知，不變的「太虛之域」，又稱「(太)易」，⁸⁷係循氣之流轉而生滅變化的現象萬有之所從出、所歸宿以及生滅、動用之憑依，是現象世界之外、之上，一不生不化的本體。而這也是其不同於郭象處，張湛並未否定現象世界之外、之上猶有一本體，雖也強調萬有的自生自化，但那僅是就現象世界本身而言

⁸⁵ 參見林麗真：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉〉，頁 74。

⁸⁶ 分見《列子集釋》，卷第五，〈湯問〉第五，頁 152；卷第二，〈黃帝〉第二，頁 31；卷第一，〈天瑞〉第一，頁 1；6；7；「鬼，歸也，歸其真宅」注，頁 20。

⁸⁷ 〈天瑞篇〉：「有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。」我們前面所引張湛對於「易」的說明，皆出自此段注。故其所說「易」，實即〈天瑞篇〉所云「太易」。見《列子集釋》，卷第一，〈天瑞〉第一，頁 6-7。

罷。可以說，張湛的思想裏存在有兩重世界，即「太虛之域」與「動用之域」。⁸⁸前者係「掃落有、無的二元對立，以表述有別於具體事物存在的超越性場域」，⁸⁹後者則為生滅變化的萬有所生存的現象世界。

張湛所以要設定一「太虛之域」作為遷流變化的現象萬有之終極根據，放在其思想體系來看，當與其所關懷的課題有關，亦即如何解脫常變的生命現象，為自我生命循得一寧靜、不受遷流變化影響的可能。那麼，「動用之域」如何通往不變虛寂的「太虛之域」，亦即「太虛之域」與「動用之域」二者間相互溝通的可能性，在其思想體系中便很重要。張湛即設定了一個「機」的概念，以溝通二者：

機者，羣有之始，動之所宗，故出無入有，散有反無，靡不由之也。⁹⁰

如此一來，張湛對於世界的認識即呈顯為如是之宇宙圖式：「太虛之域 \Rightarrow 機 \Rightarrow 動用之域」。而這樣一種世界觀、宇宙觀，也就成為了其心靈超昇、解脫生死流轉可依循的途徑，即「有心 \rightarrow 機 \rightarrow 無心」：⁹¹

夫虛靜之理，非心慮之表，形骸之外；求而得之，即我之性。內安諸己，則自然真全矣。故物所以全者，皆由虛靜，故得其所安；所以敗者，皆由動求，故失其所處。

洞監知生滅之理均，覺夢之塗一；雖萬變交陳，未關神慮。愚惑者以顯昧

⁸⁸ 案：盧桂珍先生嘗指出，張湛慣用「某某之域」來說明形上和形下兩端，前者如「太虛之域」、「至極之域」，後者如「動用之域」、「羣有之域」、「有形之域」、「有方之域」等。見氏著：〈張湛宇宙觀辨析〉，《哲學與文化》，第31卷第3期（2004年3月），頁165。而張湛所以使用「某某之域」這樣一種空間意味強烈的表述，想來正是指引我們應以「空間」的概念來體會其意。關於現象萬「太虛之域」與「動用之域」之間的關係，則可參考林麗真先生〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉〉的論述，及文中頁69的附圖。

⁸⁹ 盧桂珍：〈張湛宇宙觀辨析〉，頁158。

⁹⁰ 《列子集釋》，卷第一，〈天瑞〉第一，頁18。

⁹¹ 詳參林麗真：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉〉，頁73-22。

為成驗遲速而致疑，故竊然而自私，以形骸為真宅。孰識生化之本歸之於無物哉？



凡貴名之所以生，必謂去彼而取此，是我而非物。今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛。虛既虛矣，貴賤之名，將何所生？⁹²

可見，「虛」不唯是現象萬有之終極本體，一超越性的場域，更是人的一種境界、存有樣態。而要達致這樣一種境界，需透過「心」的工夫修養，即藉由洞監生滅之理，以及去除分別心和自我中心等主觀的價值判斷，使心「虛」化。這樣一個過程，亦即存有理解的改變，而將最終導致一種理想的存有樣態的呈現，張湛名之為「神」，即「寂然玄照」，如云：「神者，寂然玄照而已，不假於目。」「神心獨運，不假形器，圓通玄照，寂然凝虛。」⁹³「虛」其心，使一己之存有樣態轉變為「神」，如是存有「在世」，人與世界、與世界中的羣有即呈顯為一和諧無礙的關係：

氣壹德純者，豈但自通而已哉？物之所至，皆使無闕，然後通濟羣生焉。

至人動止不以實有為闕者也。郭象曰：其心虛，故能御羣實也。

理苟無心，則無所不為，亦無所為也。

物往亦往，物來亦來。任物出入，故莫有礙。⁹⁴

⁹² 分見《列子集釋》，卷第一，〈天瑞〉第一，頁 29；卷第三，〈周穆王〉第三，頁 90；卷第一，〈天瑞〉第一，28。

⁹³ 分見《列子集釋》，卷第三，〈周穆王〉第三，頁 94；卷第五，〈湯問〉第五，頁 157；卷第四，〈仲尼〉第四，頁 114。

⁹⁴ 分見《列子集釋》，卷第二，〈黃帝〉第二，頁 50；48；卷第六，〈力命〉第六，頁 207；208。

由上引諸文可見，「虛心」亦即「無心」，無心則「無所不為，亦無所為」。可見其思維仍是循「無心」、「無為」的玄學工夫論傳統。

以上略述了張湛對於世界的認識以即由此而來的對於人理想的「在世」、「應世」之道的主張——而這是對治著生命易化、有時而滅的存有實態而發。透過存有理解的轉換，引發存有樣態的轉變，以求解脫於生死流轉之中。而對於轉變後的存有樣態，張湛亦用「遊」的概念予以詮釋，如：「乘理而無心者，則常與萬物並遊，豈得無終始之迹者乎？」⁹⁵此外，亦見諸其對於〈仲尼篇〉「子列子好游」一段的詮釋。⁹⁶〈仲尼篇〉篇目注曰：

智者不知而自知者也。忘智故無所知，用智則無所能。知體神而獨運，忘情而任理，則寂然玄照者也。⁹⁷

可見該篇重在闡釋「寂然玄照」的境界，也就是文中壺丘子所揭舉的「至游」。

在述及「子列子好游」之前，還有一段文字，是敘述「子列子學也」的歷程，分為四個階段，其內容正是在「心」上作工夫，而循序超拔心靈的層次。⁹⁸該段文字亦見諸〈黃帝篇〉，所敘較詳。⁹⁹而在〈仲尼篇〉處，張湛嘗試對這兩段雷同文字進行解釋：

⁹⁵ 《列子集釋》，卷第二，〈黃帝〉第二，頁 50。

⁹⁶ 〈仲尼篇〉曰：「初，子列子好游。壺丘子曰：『禦寇好游，游何所好？』列子曰：『游之樂所玩無故。人之游也，觀其所見；我之游也，觀其所變。游乎游乎！未有能辨其游者。』壺丘子曰：『禦寇之游固與人同歟，而曰固與人異歟？凡所見，亦恆見其變。玩彼物之無故，不知我亦無故。務外游，不知務內觀。外游者，求備於物；內觀者，取足於身。取足於身，游之至也；求備於物，游之不至也。』於是列子終身不出，自以為不知游。壺丘子曰：『游其至乎！至游者，不知所適；至觀者，不知所眠。物物皆游矣，物物皆觀矣，是我之所謂游，是我之所謂觀也。故曰：游其至矣乎！游其至矣乎！』」《列子集釋》，卷第四，〈仲尼〉第四，頁 127-129。

⁹⁷ 《列子集釋》，卷第四，〈仲尼〉第四，頁 114。

⁹⁸ 〈仲尼篇〉曰：「子列子學也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得老商一眄而已。五年之後，心更念是非，口更言利害，老商始一解顏而笑。七年之後，從心之所念，更無是非；從口之所言，更無利害。夫子始一引吾並席而坐。九年之後，橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟，亦不知彼之是非利害歟，外內進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，口無不同。心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足之所履，心之所念，言之所藏。如斯而已。則理無所隱矣。」《列子集釋》，卷第四，〈仲尼〉第四，頁 126-127。

⁹⁹ 《列子集釋》，卷第二，〈黃帝〉第二，頁 46-48。



所以重出者，先明得性之極，則乘變化而無窮；後明順心之理，則無幽而不照。二章雙出，各有攸趣，可不察哉？¹⁰⁰

張湛認為，「重出」的現象乃《列子》原書有意為之，為的是強調不同的面向，而在〈仲尼篇〉中，強調的是「明順心之理，則無幽而不照」，亦即「寂然玄照」。就《列子·仲尼篇》原來的脈絡來看，在敘述完「子列子學也」的歷程後，接著談「子列子好游」，並闡發「人之游」、「我（列子）之游」和「外游」、「內觀」等各種層次的「遊」的概念，並最終烘托出「至游」這樣一種終極的、理想的「遊」，可見所謂「至遊」者，當即藉由對「心」的工夫修養而臻及的究竟理境，即「寂然玄照」。那麼，張湛的注釋是否也和《列子》原文一樣，反映了由工夫修養而臻及境界的歷程？

由於「子列子學也」的內容已見諸〈黃帝篇〉，張湛於彼處亦已作了詳細的解釋，因此在〈仲尼篇〉中即略而未注。而〈黃帝篇〉中張湛對於列子學道歷程的注，主要即在闡釋「無心」、「虛心」等「心」的工夫修養，如曰：

是非利害，世間之常理；任心之所念，任口之所言，而無矜吝於胸懷，內外如一，不猶踰於匿而不顯哉？

夫心者何？寂然而無意想也；口者何？默然而自吐納也。若順心之極，則無是非；任口之理，則無利害。¹⁰¹

再看張湛對於〈仲尼篇〉中壺丘子所揭舉的「至游」概念的注釋：

¹⁰⁰ 《列子集釋》，卷第四，〈仲尼〉第四，頁 127。

¹⁰¹ 皆見諸《列子集釋》，卷第二，〈黃帝〉第二，頁 47。

內足於已，故不知所適；反觀於身，固不知所眡。

忘游故能遇物而游，忘觀固能遇物而觀。

所適常通而無所凝滯，則我之所謂游觀。¹⁰²

可見強調的也是反求諸己，在自己的「心」上作工夫，使心「虛」化，具體的內涵，即〈黃帝篇〉注所著重闡發的去除分別心。「心無」、「心虛」即「忘」，以這樣一種存有的樣態「在世」、「應世」，則「所適常通而無所凝滯」，「遇物而游」、「遇物而觀」，強調的是在「遊」的狀態下，讓所遭逢的現象羣有從其自身顯現，而不賦予由分別心而來的價值認定，「物往亦往，物來亦來。任物出入，故莫有礙」。這樣一種「至遊」的狀態，即「寂然玄照」。可知，張湛對於《列子》書中「至遊」的理解，也是將之詮釋為其所主張的理想境界。



¹⁰² 皆見諸《列子集釋》，卷第四，〈仲尼〉第四，頁 129。

第四節 結語



以上，我們對於六朝玄學中與「遊」相關的論述進行了分析，主要針對郭象、支遁和張湛三家的觀點。郭、支、張三家雖有各自的思想淵源及終極關懷，但在他們的思想體系裏，「遊」同樣都是作為他們心目中理想人格所呈顯的「在世」、「應世」之樣態，如郭象「冥內遊外」者的「逍遙」、支遁「即色遊玄」者的「逍遙」，以及張湛「寂然玄照」者的「至游」。

三家所設想的理想人格，源自各自對於「世界」的認識與理解，以及由此一認識、理解而來的對於「在世存有」的人理想的「在世」、「應世」之道的思索。如郭象認為，現象萬有本身即為實在，其背後再沒有一終極的本體來影響生化的運行，萬有都是循其「自性」而「自生」、「獨化」和「自為」的，此即是「適性」，也是「自得」；支遁作為一名僧人，對於「世界」的理解主要是受到當時佛教「般若學」的影響，倡議「即色」說，主張現象萬有雖確實存在，但皆因緣起而生滅，無有自性，故為假有罷；張湛則將「世界」理解為「太虛之域」與「動用之域」兩重，後者為流轉變遷、自生自化的現象世界，前者則是現象世界之上一不生不化的本體，為現象羣有的源頭與終將復歸之所。

而就人理想的「在世」、「應世」之道來說，郭象認為，人不當以自我主觀的情、知來賦予事物價值和意義，而應「順有」、「順物」，使所遭逢的物能適其性，即得其所待，而這需透過對於「心」的工夫修養，泯卻主觀「知」、「情」的影響，使自我的存有得到轉化，呈顯「冥內遊外」的「逍遙」樣態；支遁以為，「世界」一切現象既無自性，只是因緣生滅，故人雖需就著現象萬有以體證此一「緣起」的真諦，卻也不應執著於彼，而當「物物而不物於物」，此即「至人之心」，而能實現究竟真實的「逍遙」；張湛則認為，既然「太虛之域」是現象羣有的源頭，也是羣有終將復歸之所，因此人也應當「返虛」，透過對心進行的「虛化」、「無化」的工夫，泯卻主觀的是非知解，以臻「寂然玄照」的存有樣態，而「任物出

人，故莫有礙」，此即「所適常通而無所凝滯」的「至游」。

統觀三家說法，郭象、支遁和張湛對於「世界」，尤其是「現象世界」的理解雖或有別，如郭、張主「自生」之說，支遁倡「緣起」之論，但不管是「自生」還是「緣起」，在他們的理解裏，都是「自然」的；而三家所主張的人理想的「在世」、「應世」之道，基本上也都是強調從「心」上做工夫，泯除自我主觀的知識與情感的造作，而順物自然、任物自然，讓所遭逢的物得從其自身開顯其自身。也因此，他們用以名狀理想的在世存有樣態的「遊」，也就意味著各自「自然」觀的履踐與實現。因此，可以說在當時玄學思維模式下對於「遊」的理解，基本上是將其與「自然」縮合一塊兒，視為人履踐「自然」而呈顯的一理想的存有樣態；而由此所開顯的「世界」，則是一「自然世界」。

這樣一種思維上、以及對於「遊」的理解上所呈現的共性，自然是同魏晉以降玄學始終關懷的課題，即「自然」與「名教」的關係有關。另一方面，就「在世」、「應世」所呈現的對於物「順」、「任」的態度來看，也反映了在玄學影響下對於物的重視，而這正是漢末魏晉以降，伴隨著思想和文化價值重心的轉移而來的新的發展傾向之一。¹⁰³我們認為，這樣一種對於物的尊重和重視，實與玄學中關於

¹⁰³ 概言之，我國古代思想甚重「天人之際」，關於天人關係的討論幾乎是各大思想家與流派論述的重點之一。如張岱年所稱：「天人之際即是人與自然的關係，這是中國古代倫理學說的一個重要問題」，這是因為「在中國哲學中，本體論和倫理學是密切聯繫的，本體論探討以宇宙為範圍的普遍性原則，倫理學探討以人類生活為範圍的特殊性問題。普遍寓於特殊之中，特殊含蘊普遍」。錢穆晚年於此亦有深刻體悟，視天人關係為中國傳統文化的核心：「中國文化中，『天人合一』觀，雖是我早年已屢次講到，惟到最近始徹悟此一觀念實是整個中國傳統文化思想之歸宿處。……中國傳統文化精神，自古以來即能注意到不違背天，不違背自然，且又能與天命自然融合一體。」分見張岱年：《中國倫理思想研究》，第十章，收入《張岱年全集》（石家莊：河北人民出版社，1996），第三卷，頁 636；錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《世界局勢與中國文化》，收入《錢賓四全集》（臺北：聯經，1998），第 43 冊，頁 419-423。而在漢代，受到氣化宇宙觀的影響，對於「天人之際」的主流觀點係認為天人相應、相感，並逐漸發展成一套縝密的天人、物我相感的宇宙圖式。可到了漢末，隨著時局、國家、社會的動盪，士人對於既有的思想與文化傳統紛紛展開反省與批判，「人」開始掙脫原本縝密的感應圖式，取得獨立看待的地位，主要體現於以士階層為代表的個體自覺。既然人開始從既有的「天人相感」的圖式中脫離，與之相應的，原來的人、物關係也因此有所轉變，對於物的認識也自然隨而改變。「物」逐漸脫離了原來的關係網絡而取得獨立的地位，且愈來愈受到重視。這一現象可以從當時的相關記載及文學作品的表現窺見，如類書、博物著作的興盛，以及詩文創作中「山水」、「詠物」主題的流行等。案：吾友郭哲佑君近期嘗以王弼、嵇康和郭象三家的玄理為基礎，對此議題進行開發與討論。我們以上的論述，即基本參考其說。詳參氏著：〈魏晉玄學中的物我關係試探〉，《中國文學研究》，第 35 期（2013 年 1 月），頁 59-96。

「自然」的討論有著密切的聯繫。而「遊」既被視為一實踐「自然」者所呈顯的存有樣態，自然也就包含著這樣一種對於物的尊重與重視。



第三章 「山水」與「園林」：遊的場所分析



在前面兩章中，我們分析了六朝人對於「遊」的概念之理解，包含「遊」的概念本身所具有之基本內涵性質，以及受到當時流行的玄學思維模式的影響下對於「遊」的詮釋。這兩部份的內容，共同構成了六朝人在進行「遊」的行動時，對於行為本身所已然擁有的理解，並將影響時人在「遊」的過程中所得到的體驗。從存有論的角度來看，「遊」不僅僅只是一種行為，此一行為本身即為一種存有。而不管是六朝以前、抑或玄學影響下對於「遊」的理解，都將「遊」視為一種特殊的存有樣態的呈現。

然而，「遊」作為一種身體的行為、活動，必然要關聯著具體的空間；或者說，具體的空間乃是「遊」的行為得以施展之憑依。而行為所關聯著的空间本身，並非現今受到科學理性思維影響下對於空間的理解，而近於現象學所揭示的「場所」的概念，一種對於人之參與其中所知覺到、經驗到的空間的理解。因此，在本文中我們也將以「場所」的概念來詮釋「遊」的行為所關聯著的空间。而在六朝，士人所以「遊」的「場所」，主要是「山水」和「園林」。因此，本章主要的工作，即欲闡明「山水」與「園林」這兩種場所與時人之「遊」的關係。

在內容的安排上，將首先對於我們所欲援引的「場所」概念進行相關的說明；其次，就時人所以「遊」的兩種「場所」——「山水」與「園林」——予以論證；最後，則嘗試分析這兩種「遊」的「場所」所具有的特性、帶有之氣氛。

第一節 「場所」與「氣氛」



「場所」(Place) 作為一個空間的概念，為現象學、以及受其影響的「人文主義地理學」(Humanistic Geography) 所重視與使用，以有別於現代科學思維影響下對於空間概念的理解。在現象學的視域裏，所謂「場所」並非一些抽象的、量化的或客觀的概念組合，如高低、遠近、區位等，也不只是集置著眾物於一塊兒的實體空間。其確切的意涵，可參考挪威學者 Christian Norberg-Schulz 的定義：

我們所指的是由具有物質的本質、型態、質感及顏色的具體的物所組成的一個整體。這些物的總合決定了一種「環境的特性」，亦即場所的本質。一般而言，場所都會具有一種特性或「氣氛」。因此場所是定性的、「整體的」現象，不能夠約簡其任何的特質，諸如空間關係，而不喪失其具體的本性。¹

由此可知，「場所」首先是一些具體實物所組構成的空間整體，組構的本身即意味著諸實物之間存在著一種關係性；而藉著這樣一種關係性的組構，使得各個實物所具有的性質相與形塑成一種屬於「場所」的特性。對於「場所」的特性，C. Norberg-Schulz 指出：

特性是複雜的整體，單獨的形容詞很難涵蓋這種整體的複雜觀點。不過特性經常又是那麼明白而清楚，一個字似乎就可以掌握其本質。²

也就是說，「場所」特性是一「整體」的概念。然則，這並不是說各實物的質性

¹ [挪威] 諾伯舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 著，施植明譯：《場所精神：邁向建築現象學》(臺北：田園城市文化，1995年初版，1997年2刷)，第一章，頁8。

² C. Norberg-Schulz：《場所精神：邁向建築現象學》，第一章，頁16。

以純粹累加的形式組構而成，如甲物特性+乙物特性+丙物特性+……；而是指一種人參與其中所直覺把握到的整體知覺經驗，亦即：「場所」必然是一人「所在」的空間，且以某種特殊的行為或活動的形式參與其中。這也就意味著，人與「場所」之間存在著一種「互動」的關係。由此而來的，便是人對於「我所在的場所」的整體認識，以及對於「場所」意義的理解和情感上的認同或疏離。

因此，對於「場所」的概念，有三個基本的要素需予把握：第一，是聚集³著眾物的實體空間；第二，是人「所在」與「所為」的空間；⁴第三，也是「場所」論者心目中最重要，係「場所」所具有的「精神」，亦即「場所」整體所具有的某種意義及特質，也就是前引 C. Norberg-Schulz 所謂的「氣氛」。⁵

「氣氛」是一個我們慣習使用的日常語言，「氛圍」則是另一個在概念上與之相近的語彙。這兩個語彙在我們日常的使用上，都是用以表示我們所經驗到的某種特殊的「情境」。因此，如德國現象學家 Gernot Böhme 即認為，「氣氛」是一「探討環境性質與個人情境（情感）的關係」之概念：⁶

氣氛是從物、人或兩者的各種組合生發開來而形成的。因此，種種氣氛不是客觀之物（即不是物固有的特性），但又是物性的，是從屬於物的，因為物透過其（理解為外射作用的）特性來表述其在場的領域；同時氣氛也

³ Martin Heidegger 嘗對德文的「場所」(Ort) 概念予以說明，認為“Ort”的原始意義係指「矛的尖端」，為一聚集之處。因此，「場所」乃一「聚集者」(das Versammelnde)。參見氏著，孫周興譯：〈詩歌中的語言——對特拉克爾詩歌的一個探討〉，《在通向語言的途中》(北京：商務印書館，2004年修訂譯本，2013年7刷)，頁29；黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，收入周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》(臺北：中研院文哲所，2009)，頁242。

⁴ 案：Place 的中譯有三：「場所」、「地方」和「所在」。潘朝陽指出，三個譯名各凸顯了 Place 的理論內涵所具有的不同的面向，而「所在」強調的「即是人在 place 中之主體性自我存有的不斷開顯和創造」；也就是說，「『所在』必連『所為』」。說見氏著：〈存在空間的一個詮釋〉，收入季鐵男編：《建築現象學導論》(臺北：桂冠，1992)，第四篇，第二章，注15，頁362。

⁵ 「場所精神」(The spirit of place)，係 C. Norberg-Schulz 在《場所精神：邁向建築現象學》一書中所力倡的概念。而此一概念的實質內涵，即為「氣氛」，如陳育霞所作的說明：「他（案：指場所精神）是一種總體氣氛，是人的意識和行動在參與的過程中獲得的一種場所感，一種有意義的空間感。」分見 C. Norberg-Schulz：《場所精神：邁向建築現象學》，第一章，頁18-23；陳育霞：〈諾伯格·舒爾茨的「場所和場所精神」理論及其批判〉，《長安大學學報(建築與環境科學版)》，2003年第4期，頁31。

⁶ [德] 柏梅 (Gernot Böhme) 著，谷心鵬、翟江月、何乏筆 (Fabian Heubel) 譯：〈氣氛作為新美學的基本概念〉，《當代》，第188期 (2003年4月)，頁12。

不是主觀之物（如同某種心靈狀態的確定屬性），但又是主觀的，是從屬於主體的，因為是透過身體在場而可以感受到的，而且這樣的感受同時便是主體在空間中的身體式的個人處境。⁷



由 Gernot Böhme 的說明可知，「氣氛」不只是來自「場所」中聚集著的諸實體物的形塑，同時也受到參與其間的人的影響，「是知覺者與被知覺的物件的共同實存性」。⁸也就是說，單純就空間層面來說，不同的「場所」以聚集其間的諸物所帶有的性質、以及結構形式上的差異等因素，即可能產生不一樣的「氣氛」；另一方面，集置於場所中的諸物也必然地會要帶有該場所的「氣氛」。而就參與其間的人而言，人總是已然「在場」，一方面以其「所為」參與著「氣氛」的形塑；另一方面，人的存有本身也必然地為「氣氛」所規範。以上，是就「氣氛」與「場所」，以及參與於其間的人的關係析而言之。然則，在實際的經驗裏，處身於「場所」的人總是已然存在於場所的「氣氛」之中，並與其它的「在場」共享該「氣氛」。

以上關於「氣氛」的分析，屬於「存有者」層面的說明。而在《存有與時間》（*Sein und Zeit*）裏，Martin Heidegger 則將日常使用的「氣氛」概念轉化為「存有論」的層次，稱為「情態性」（*Befindlichkeit*）：

我們在存有論的向度上用「情態性」這個語詞所標示的東西，在存有者的向度上，是最熟悉與最日常的東西：氣氛、氛圍。⁹

⁷ Gernot Böhme：〈氣氛作為新美學的基本概念〉，頁 20-21。案：「外射作用」係指物的形式（諸如顏色、形狀、體積、容積、氣味、聲音等）向外發生作用：「形式好像向周圍環境輻射著，把物周圍的空間視為其同質，並使之充滿種種張力和動態誘導（*Bewegungssuggestionen*）。」（頁 20）

⁸ Gernot Böhme：〈氣氛作為新美學的基本概念〉，頁 21。

⁹ “Was wir *ontologisch* mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein.”參見 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p178. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 250。

與前述的「存有理解」(Seinsverständnis)相同,「情態性」的提出,也是為了解決其所關懷的存有問題。在 M. Heidegger 的思想裏,「情態性」與「存有理解」是同本源的,¹⁰都是作為「此有」(Dasein)——亦即「人」——的「開顯性」(Erschlossenheit)的重要環節之一;「氣氛」不同,人的「開顯性」也會有所差異。也就是說,與「存有理解」相同,「情態性」也是人的存有的本質性規定之一。

在《存有與時間》一書裏, M. Heidegger 對於「氣氛」的相關討論和分析,主要的目的是欲彰顯在「存有論」層次上,「情態性」作為「在世存有全體」和「存有者的揭示」的本源此一關聯性。在具體的論述上,則分別以三個概念來說明所謂的「情態性」:首先,用「被拋擲性」(Geworfenheit)的概念說明人總是「已然」存有於「氣氛」之中,並且總是帶有「氣氛」地存有著此一「事實性」(Faktizität);¹¹其次,以「襲來」(Überfallen)的概念說明「氣氛」之所從來,係一「自起」(Ereignis)的現象,由「在世存有」本身所「生起」(aufsteigen);第三,用「波及性」(Angänglichkeit)的概念說明由「氣氛」所開顯的「世界」,對於內存於「世界」中的存有者而言,也勢將「被感動」(Betroffenwerden)而帶有此一「氣氛」。由「被拋擲性」、「襲來」和「波及性」這三個概念的說明可知,「氣氛」一方面開顯了人本身的存有,另一方面也開顯了人所遭逢的物的存有。或者,更準確地說,就「在世存有」(In-der-Welt-sein)此一基本的存有構造而言,「氣氛」所開顯的實為「在世存有」整體——不同的「氣氛」開顯不一樣的「世

¹⁰ “Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der Befindlichkeit und im Verstehen.” (「我們將會在情態性與理解當中,看到『此』的兩種同本源的構成樣式。’)參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p177. 譯文見黃文宏:〈海德格論情態性與理解的開顯性〉,頁 249。

¹¹ “In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.” (「在情態性中,此有總是已然被帶向它自己之前,它總是已然發現自己了,不是以知覺的方式在眼前發現自己,而是帶有氣氛地覺知到自己。’)又:“Der Ausdruck Geworfenheit soll die Faktizität der Überantwortung andeuten.” (「『被拋擲性』這個語詞,應足以表示『交付的事實性』。’)又:“Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit...” (「情態性在此有的被拋擲性中開顯此有……’)參見 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p180-181. 譯文則分見黃文宏:〈海德格論情態性與理解的開顯性〉,頁 253; 注 12; 頁 254; 256。並可參見黃文宏先生於該篇文章中的說明,頁 254-255。

界」，而內存於「世界」之中的人及其它存有者，也將緣此而呈顯出各自的存有樣態。因此，M. Heidegger 也將「情態性」稱作「世界開啟性」(Welttoffenheit)。由此我們可以明白，「情態性」作為「在世存有」整體開顯的根柢，它實際上是一先於主／客或物／我分別的現象；¹²而所有的主／客、物／我之區分，以及由此而來的認識和情感，都必然地奠基於「氣氛」而發生。¹³

以上，從 Gernot Böhme 「存有者」層次的詮說，到 M. Heidegger 「存有論」層次的開展，我們認識到，「氣氛」實與人的存有體驗密切相關，而這樣一種體驗是在「場所」中的，是人以某種行為或活動參與「在場」。因此，總是已然帶有「氣氛」的「場所」與一般對於空間的理解之間，一個明顯的不同點即凸顯出來，即：「場所」是具有「存在向度」的，係一「存在空間」，¹⁴如同潘朝陽所說：

而真正的「人之空間」，卻必須是一個「在此存有」(案：即「在世存有」)的空間，此即是說，人在其中的空間，必然是人以「主體性」而恆常地「在那裡」、恆常地「在情境」中、恆常地在其「所在」而不停息地有「所為」。

15

「場所」係人「所在而不停息地有所為」的空間，也就是說，人是以行為或活動的形式「在場」的，因此，「場所」也與人的行為抑或活動相關。C. Norberg-Schulz

¹² 案：黃文宏先生嘗指出：「氣氛 (Stimmung) 來自於德文的 stimmen，表示一種調校的動作，特別是樂器上調校到一致或和諧，或者更恰當地說是一種『調適』，讓主 (心情) 與客 (周遭) 處於和諧一致的狀態 (zu etwas stimmen)。」黃先生認為：「這種無法區別主客或物我不分的和諧狀態，是海德格在 Stimmung 這個語詞中所要表達的現象。」見氏著：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 251-252。

¹³ 以上關於 M. Heidegger 「情態性」及「氣氛」的說明，主要參考黃文宏先生的分析。詳見氏著：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 248-262。

¹⁴ 潘朝陽嘗據 J. N. Enrikin 的意見，指出所謂「存在空間」(existential space) 係指：「人涵容、參與並且直接關懷而不斷生發『意義』的空間，在此空間中，人與人、人與世界具有一個聯結關懷的共同意向所形成的意義性網絡。」見氏著：〈存在空間的一個詮釋〉，頁 333。「存在的向度」(existential dimension) 則為 C. Norberg-Schulz 的用語，見氏著：《場所精神：邁向建築現象學》，第一章，頁 10。

¹⁵ 潘朝陽：〈存在空間的一個詮釋〉，頁 349。

即指出：「不同的行為需要有不同特性的場所。」¹⁶因此，若就我們在第一章所分析的「居」與「遊」這一組相對的、與人的生存行為相關的概念而言，所適宜的「場所」自然也會有所不同。「居」的場所，一般稱為「住所」或「居所」。

C. Norberg-Schulz 認為，「住所」應當具有「保護性」；此外，它也必然是為居者所熟悉的，具有強烈的認同感和歸屬感，這樣的住所才能使人「定居」其間，且「安居」其中。¹⁷那麼，與「居」相對、且為我們所關注的「遊」，其所賴以開展的場所又是怎樣一種空間？「遊」的場所又具有怎樣的性質？帶著何種「氣氛」？這些都是我們本章所欲解決的課題，也是接下來將進一步開展的內容。由於我們一直以來所關心和探討的課題，是以「六朝」作為時間範疇的；因此，以下對於「遊」的場所的討論，也是聚焦於此際。

¹⁶ C. Norberg-Schulz：《場所精神：邁向建築現象學》，第一章，頁 14。C. Norberg-Schulz 還舉例說明於下：「一個住所必須是『保護性的』，一個辦公室必須是『實用的』，一間『歡樂的』舞廳，一座『莊嚴的』教堂。」

¹⁷ 關於「居」的場所特性的說明，參見 C. Norberg-Schulz：《場所精神：邁向建築現象學》，第一章，頁 22-23。案：C. Norberg-Schulz 在使用「(定)居」的概念時，主要是用來說明人與場所間的關係，所謂：「『定居』即歸屬於一個具體的場所。」(頁 22) 因此，在其論述的脈絡裏，「(定)居」並不必然與我們日常所使用的「居住」概念相關。但由於他正是使用「居」的概念來進行說明，是以其據此所分析出的內容，難免地會要受到此一概念本身的困限，而表面看去像是在說明「居的場所」似的；從另一方面來看，其所分析出的內容，也或符合「居的場所」的特性。本文所引述者，即屬此而言。

第二節 「山水」與「園林」：兩種「遊」的場所



翻閱六朝時候與「遊」相關的記載，當時與「遊」有關的行為或活動所賴以開展的「場所」，大抵非屬「山水」，即歸「園林」。以下，即分別就這兩種六朝人所以「遊」的場所進行說明與分析。

一、「山水」

六朝士人「好遊」，尤好遊於「山水」之間。這在當時文士的文章中，已見表白，如：王微〈報何偃書〉自稱「尤信本草」，又「兼山水之愛」，且「性知畫績」，故每於入山「取精」之際，「盤紆糾紛，或記心目」，後繪成圖畫，「一往迹求，皆仿像也」；虞穌〈上明帝論書表〉自言「謝病東皋，遊玩山水，守拙樂靜，求志林壑」。¹⁸另外，據史書的記載，宗炳晚年嘗慨歎：「老疾俱至，名山恐難徧觀，唯當澄懷觀道，臥以游之。」遂有「凡所游履，皆圖之於室」之舉。¹⁹這些個言語、文章等，都表達了文士心中對於「山水之遊」的熱切喜好。

而在記錄六朝歷史的史籍、史著中，所記載的與時人好遊相關之事尤多。諸如：羊祜「樂山水，每風景，必造峴山，置酒言詠，終日不倦」；孫統「性好山水」，「及求鄞縣，遺心細務，縱意游肆，名阜勝川，靡不歷覽」；桓祕「廢棄」，乃「放志田園，好遊山水」；王羲之「去官」後，「與東土人士盡山水之游，弋釣為娛」；許邁嘗「攜其同志徧游名山」；郭文「每游山林，彌旬忘反」；劉驥之「好遊山水」，「嘗採藥至衡山，深入忘反」；劉宋時，羊欣「為新安太守，前後凡十三年，游玩山水，甚得適性」；王敬弘擔任天門太守時，「山郡無事，恣其遊適，累日不回，意甚好之」；謝靈運「出為永嘉太守」，「郡有名山水」，「素所愛好」，「遂肆意游遨，徧歷諸縣，動踰旬朔，民間聽訟，不復關懷」；宗炳「好山水，

¹⁸ 分見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2538；2730。

¹⁹ 南朝梁·沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974），卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁 2279。

愛遠遊」，「每游山水，往輒忘歸」；孔淳之「性好山水，每有所游，必窮其幽峻，或旬日忘歸」；張稷，「為剡縣令，略不視事，多為山水遊」；蕭幾「為新安太守，郡多山水，特其所好，適性遊履」；劉歊「隱居求志，遨遊林澤，以山水書籍相娛」。²⁰通過這些史書的相關記載，六朝人「好遊」的形象已躍然紙上；而他們所以遊的「場所」，則都是在「山水」之間。

伴隨著六朝時候「好遊山水」之風而來的，是時人對於「濟勝之具」的強調，如：

許掾好遊山水，而體便登陟。時人云：「許非徒有勝情，實有濟勝之具。」

（劉歊）性重興樂，尤愛山水，登危履嶮，必盡幽遐，人莫能及，皆歎其有濟勝之具。²¹

從上面兩條引文可知，「濟勝之具」即是「體便登陟」，指體力好、善跋涉，能夠「登危履嶮，必盡幽遐」，而「人莫能及」。²²這顯然是「遊山水」一事成為風氣後，時人對於從事其中的佼佼者所給予的稱美。也就是說，這樣一種「濟勝之具」並非尋常可見、人人皆備的。假若未有如此「濟勝之具」，而又希望能在山水之間恣意遨遊，以滿足性分之所好，有的人便自行開發可使「山水之遊」一事變得更為輕鬆便宜的鞋具，最著名的便是謝靈運所發明的「謝公屐」：

²⁰ 分見唐·房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974），卷三十四，〈羊祜列傳〉第1020；龔斌：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011），卷下，〈任誕〉第二十三，劉孝標注引《中興書》，頁1460；《晉書》，卷七十四，〈桓彝列傳〉第四十四，頁1947；卷八十，〈王羲之列傳〉第五十，頁2101；頁2107；卷九十四，〈隱逸列傳〉第六十四，2440；晉·陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》（北京：中華書局，1981），卷一，頁6；《宋書》，卷六十二，〈羊欣列傳〉第二十二，頁1662；卷六十六，〈王敬弘列傳〉第二十六，頁1729；卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁1753-1754；卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁2278-2279；頁2283-2284；唐·姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，1973），卷十六，〈張稷列傳〉第十，頁271；卷四十一，〈蕭幾列傳〉第三十五，頁597；卷五十一，〈處士列傳〉第四十五，頁748。

²¹ 分見龔斌：《世說新語校釋》，卷下，〈棲逸〉第十八，頁1301；唐·李延壽：《南史》，北京：中華書局，1975年，卷四十九，〈劉懷珍列傳〉第三十九，頁1225。

²² 案：龔斌亦謂：「『濟勝之具』即指『體便登陟』，謂體質佳，能登山涉水以攬勝景也。」見《世說新語校釋》，卷下，〈棲逸〉第十八，頁1301。



（謝靈運）尋山陟嶺，必造幽峻，巖嶂千重，莫不備盡。登躡常著木履，上山則去前齒，下山去其後齒。²³

謝靈運所以開發這樣一種特殊的鞋具，顯然也是為著方便在山水間從事遊行的活動、滿足其「尋山陟嶺，必造幽峻，巖嶂千重，莫不備盡」的需求。而不管是對「濟勝之具」之稱美，抑或發明特殊的鞋具，以使「遊山水」的行動更為便利，所反映的，都是那一個時代「山水之遊」風氣之大盛。

從上引諸例我們可以看到，在當時，「遊」的目的或性質雖然不盡相同，有些與隱逸有關，有的則是為了采藥，而更多的，實乃因著「（性）好山水」、「樂山水」的緣故，為官之人甚至因此「略不視事」而「肆意游遨」。吳功正曾指出，六朝時常見的「好遊山水」一類的表述，正標誌了時人「自然山水審美文化意識的形成和成熟，對山水形成一種興趣、鍾愛和酷好」。²⁴這也呼應了我們在〈緒論〉曾援引過的謝凝高的觀點，認為山水審美意識應是產生於人與自然關係的實踐與認識。這是六朝時候出現的一個具有時代特色的現象，對後世也產生了深遠的影響。

而這樣一種山水審美意識的形成與成熟，也反映在文學創作中，如同我們在〈緒論〉裏曾經提及的，當時的詩歌創作出現了大量「記遊」性質鮮明的作品。當時的文士在「山水」間從事與「遊」相關的行為、活動後，往往將其間經歷、體驗或感受等付諸筆墨。²⁵如左思〈招隱詩〉其一：

²³ 《宋書》，卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁 1775。案：《南史》亦記此事，而易「木履」為「木屐」。後世援用此一典故時，則多從《南史》，而稱「謝公屐」。日本漢學家小尾郊一對此嘗有貼切的比喻：「謝靈運穿著所謂的『謝公屐』，跋山涉水的姿態，很可使人聯想到今天的登山家。」見氏著，宋紅譯：〈謝靈運的山水詩〉，收入宋紅編譯：《日韓謝靈運研究譯文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2001），頁 29。

²⁴ 吳功正：《六朝美學史》（南京，江蘇美術出版社，1994），第三章，第二節，頁 258。

²⁵ 案：如《宋書》載謝靈運「肆意游遨，徧歷諸縣」，「所至輒為詩詠，以致其意焉」；《梁書》載蕭幾「為新安太守，郡多山水，特其所好，適性遊履，遂為之記」。分見《宋書》，卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁 1753-1754；《梁書》，卷四十一，〈蕭幾列傳〉第三十五，頁 597。

杖策招隱士，荒塗橫古今。巖穴無結構，丘中有鳴琴。白雪停陰岡，丹葩曜陽林，石泉漱瓊瑤，纖鱗或浮沈。非必絲與竹，山水有清音；何事待嘯歌，灌木自悲吟。秋菊兼餽糧，幽蘭間重襟。躊躇足力煩，聊欲投吾簪。



郭璞〈遊仙詩〉其一：

京華游俠窟，山林隱遯棲。朱門何足榮，未若託蓬萊。臨源挹清波，陵岡掇丹萸。靈谿可潛盤，安事登雲梯？漆園有傲吏，萊氏有逸妻。進則保龍見，退為觸藩羝。高蹈風塵外，長揖謝夷、齊。

謝靈運的〈從斤竹澗越嶺溪行〉：

猿鳴誠知曙，谷幽光未顯；巖下雲方合，花上露猶泫。逶迤傍隈隩，迢遞陟陁峴；過澗既厲急，登棧亦陵緬；川渚屢徑復，乘流翫迴轉。蘋萍泛沈深，菰蒲冒清淺。企石挹飛泉，攀林摘葉卷。想見山阿人，薜蘿若在眼；握蘭勤徒結，折麻心莫展。情用賞為美，事昧竟誰辨？觀此遺物慮，一悟得所遣。

以及〈初去郡詩〉：

……理棹遄還期，遵渚驚修垵；遡溪終水涉，登嶺始山行。野曠沙岸淨，天高秋月明。憩石挹飛泉，攀林攀落英。戰勝臞者肥，鑒止流歸停。卽是羲唐化，獲我擊壤情。²⁶

²⁶ 分見《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 734；865；1166-1167；1171。

上引諸詩，皆見錄於梁代編定的文學總集《文選》中；而這些詩就《文選》的歸類，則分屬「招隱」、「遊仙」、「遊覽」和「行旅」諸類。這樣的分類某種程度上，反映了時人對於詩歌書寫內容的理解。然而，不管是「尋隱」²⁷、「遊歷仙境」、「遊覽」抑或「行旅」，上引諸詩的書寫內容實具有一共同點，即都是摹寫詩人遊行於「山水」之間的經歷與體驗。²⁸

以上，我們從幾個不同的面向，諸如時人的文章與言說、史料的記載，以及詩歌的內容等，說明了「山水」作為六朝士人所以「遊」的主要「場所」。而在六朝，另一個與「山水」的空間結構相彷彿、且亦為時人所常遊的「場所」，則為「園林」。

二、「園林」

一般對於六朝園林的討論，往往將其分為三種類型，即：「皇家園林」、「私家園林」和「宗教園林」。²⁹「皇家園林」係屬皇室所有者，較著名的如曹魏時鄴城的「西園」和「銅雀臺」所在的「銅爵園」，魏晉時洛陽的「華林園」³⁰，以及南朝的「華林園」³¹、「樂遊苑」等。「私家園林」之園主則多為當時的貴族

²⁷ 「招隱」一詞原出〈招隱士〉，見錄於《楚辭》，就該文的內容可知，「招隱」之義為「招喚隱士歸來」，是為「召致山谷潛伏之士」而作。說見清·王夫之：《楚辭通釋》，卷十二，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996），第14冊，頁437。然而，在晉際出現的諸篇以「招隱」為題的詩作，其內容則對於既有的主題有所轉化，欲行招隱者，從處身山林之外、魏闕之中轉而為入乎山水之間，這也從而使得「招隱」的詞意有了轉變，已由「招出隱士」變而為「尋找隱士」，且有欲與之交往的意味。關於「招隱」詞意自漢迄晉的轉變，詳可參考〔日〕小尾郊一著，邵毅平譯：《中國文學中所表現的自然與自然觀》（上海：上海古籍出版社，1989），第一章，頁72-85。

²⁸ 案：郭璞〈遊仙詩〉所寫的遊的場所雖是明言「仙境」而非「山水」，但細究其所寫景致，已非現實山水間所無從見者；且詩中稱「靈谿可潛盤，安事登雲梯」，似乎意味著人間山水即如蓬萊仙境，又何必一定要求登仙呢？可見在這首〈遊仙詩〉中，其重點摹寫的遊的場所當是實地山水，而非飄渺的仙境。這大抵是六朝「遊仙詩」發展的趨勢。李豐楙即嘗指出，六朝以後「遊仙詩」中所謂的「仙境」愈來愈多是指實地的「名山」，甚至帶有非凡特質的、具有幽深飄渺氛圍的山，都被視為可遊之仙境。此一現象在渡江後尤其明顯。見氏著：〈六朝道家洞天說與遊歷仙境小說〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010），頁384。

²⁹ 如吳功正：《六朝美學史》，第五章，第五節，頁504-569；余開亮：《六朝園林美學》（重慶：重慶出版社，2007）。案：此一對於六朝「園林」類型的劃分，已粗見於民國二十三年吳世昌所發表的〈魏晉風流與私家園林〉一文，刊載於《學文月刊》，第1卷，第2期（1934年6月），頁80-114。

³⁰ 案：原名「芳林園」，後避曹芳諱而改稱「華林園」。

³¹ 案：此仿北方洛陽同名之園。據《資治通鑑》胡三省注：「魏氏作華林園、天淵池於洛中。晉

士人，故又稱「士人園林」，³²深受士人文化的影響，較著名者如西晉石崇於河南金谷澗中的別廬、史稱「金谷園」者；³³南渡以後，「會稽」一帶因「有佳山水」，³⁴當時一批名士如孫綽、許詢、謝安、王羲之等，都築有自己的園宅於此。

「宗教園林」則主要指寺廟園林和道觀園林，係受到當時興盛的佛、道二教的影響而新起的園林類型，分別可以慧遠的「東林精舍」和陶弘景的「句曲山館」為代表。³⁵

六朝時，這三類園林之間，往往存在著互有因借的情形。而一個主要的趨勢是，「皇家園林」和「宗教園林」不管是在建制、格局抑或「場所精神」上，皆深受士人私家園林的影響。³⁶尤其在南渡以後。當時的寺廟，許多都是來自貴族士人「捨宅所立」，其建制自然也就受到原宅的影響，³⁷而士人宅中所有的園林

氏南渡，放其制，作之於建康；華林園在宮城北隅。」南朝梁陸雲〈御講般若經序〉：「華林園者，蓋江左以來，後庭遊晏之所也。自晉迄齊，年將二百，世屬威夷，主多奢替：舞堂鍾肆，等阿房之舊基；酒池肉林，同朝歌之故所。」分見宋·司馬光編著，元·胡三省音注，標點資治通鑑小組校點：《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷第一百二十，《宋紀》二，頁 3767；《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 3260。

³² 如王毅《園林與中國文化》（上海：上海人民出版社，1990年第1版，1995年4刷）一書即稱「士人園林」。

³³ 石崇〈金谷詩敘〉：「余以元康六年，從太僕卿出為使，持節監青徐諸軍事、征虜將軍。有別廬在河南縣界金谷澗中，或高或下，有清泉茂林，衆果、竹柏、藥草之屬，莫不畢備。又有水碓、魚池、土窟，其為娛目歡心之物備矣。」見龔斌：《世說新語校釋》，卷中，〈品藻〉第九，第 57 則劉孝標注引，頁 1050。

³⁴ 王隱：《晉書》，見宋·李昉等撰：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年第一版，1995年5刷），卷一百九十四引，「居處部」二二，頁 938。

³⁵ 《高僧傳》載慧遠：「創造精舍，洞盡山美，卻負香爐之峰，傍帶瀑布之壑，仍石壘基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室。復於寺內別置禪林，森樹烟凝，石筵苔合。凡在瞻履，皆神清而氣肅焉。」《梁書·處士列傳》載陶弘景：「止于句容之句曲山。……乃中山立館，自號華陽隱居。……永元初，更築三層樓，弘景處其上，弟子居其中，賓客至其下，與物遂絕，唯一家僅得侍其旁。特愛松風，每聞其響，欣然為樂。有時獨遊泉石，望見者以為仙人。」分見湯用彤：《校點高僧傳》，卷六，「義解」三，收入《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000），第六卷，頁：《梁書》，卷五十一，〈處士列傳〉第四十五，頁 742-743。

³⁶ 說見王毅：《園林與中國文化》，第一編，第四章，頁 76-108；吳功正：《六朝美學史》，第五章，第五節，頁 536。

³⁷ 如許詢嘗「捨永興、山陰二宅為寺，家財珍異，悉皆是給」；明僧紹宋泰始中遊攝山，「乃刊木結茅二十許年，有法度禪師與之善，遂捨宅成棲霞寺；「莊嚴寺」，為「晉穆帝永和四年鎮西將軍謝尚捨宅所造」；宋建平王弘也嘗捨宅第為寺；「梁尚書令謝舉，湛深佛理。宅內山齋，泉石甚美，遂捨以為寺焉」；梁時到溉「恆與弟洽共居一齋，友愛甚篤。洽卒後，便捨為寺。所得祿俸，悉供寺用」。分見唐·許嵩撰，張忱石點校：《建康實錄》（北京：中華書局，1986），卷八，頁 216；宋·張敦頤撰，張忱石點校《六朝事迹編類》（上海：上海古籍出版社，1995），卷十一，「寺院門」，頁 109；清·劉世珩：《南朝寺考》，卷二，收入《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000，據清光緒三十三年刻聖廟叢書本），玖輯，柒冊，頁 12；卷三，頁 44；卷五，頁 79。此外，在北魏楊銜之所著《洛陽伽藍記》裏亦多所記載，如：「願會寺，中書侍郎王翊捨宅

也往往被保留，成為寺廟的園林。³⁸至於「皇家園林」，其格局、建制和「場所精神」等，也頗受「士人園林」的影響，最顯著的例子，為宋元嘉二十三年（A.D. 446），文帝「造華林園、玄武湖，並使永監統。凡諸制置，皆受則於永」，³⁹永即張永，係一「留心山谷」之人，史載其守吳興時，「郡後堂有好山水」，⁴⁰可見其亦頗嫻熟於「園林」的建制；而當竣工之時，「有竹林精舍，林澗甚美」的戴顥已逝，文帝又有「恨不得使戴顥觀之」之歎，⁴¹如是等諸情事，皆反映了宋文帝對於「士人園林」的祈嚮，甚而欲以之為範本來築造「皇家園林」。⁴²

然則，不管是皇家的、私家的抑或宗教的，就其功能而言，六朝園林大抵具有如下兩種性質：其一，與人日常棲止——如居住、辦公等——的場所相聯繫，「園林」往往是宅第空間中一個特殊的部份，這可以從這時候與「園林」相關的詞彙，諸如「園舍」、「園宅」、「園廬」、「別館」、「別業」、「山齋」等得到證明，⁴³所謂「舍」、「宅」、「廬」、「館」、「業」、「齋」等，皆為宅第之別稱。其二，就「園林」本身而言，則往往與「遊」的行為、活動相關，特別是「遊宴」⁴⁴和「遊

所立也。」「子休遂捨宅為靈應寺，所得之博，還為三層浮圖。」「平等寺，廣平武穆王懷捨宅所立也。」「捨宅為建中寺。」「捨宅為歸覺寺。」「正德捨宅為歸正寺。」「雍為爾朱榮所害也，捨宅以為寺。」「冲覺寺，太傅清河王懌捨宅所立也。」「徽願入洛陽捨宅為寺。」「梁氏惶懼，捨宅為寺。」「嗣王景式捨宅為此寺。」「大覺寺，廣平王懷捨宅也。」「可見「捨宅為寺」的現象在那一個南北分立的年代，卻是不分南北的。分見范祥雍校注：《洛陽伽藍記校注》（上海：上海古籍出版社，1978年新1版），卷一，頁55；卷二，頁89；104；117；121；卷三，頁160；176；卷四，頁185；191；205；226；231。

³⁸ 參見王毅：《園林與中國文化》，第一編，第四章，第二節，頁105-106；余開亮：《六朝園林美學》，第三章，第四節，頁85。

³⁹ 《宋書》，卷五十三，〈張茂度列傳〉第十三，頁1511。

⁴⁰ 南朝梁·蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，1972年第1版，1974年2刷），卷五十四，〈高逸列傳〉第三十五，頁943。

⁴¹ 分見《宋書》，卷五，〈文帝本紀〉第五，頁94；卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁2277-2278。

⁴² 參見王毅：《園林與中國文化》，第一編，第四章，第二節，頁103。

⁴³ 例如：「崇有別館在河陽之金谷」、「修營別業，傍山帶江，盡幽居之美」、「又有園舍在婁湖，慶之一夜攜子孫徙居之」、「勗高尚其意，託造園宅，名為『東山』」、「舉宅內山齋捨以為寺，泉石之美，殆若自然」、「自昔同寮案，於今比園廬」等。分見《晉書》，卷三十三，〈石苞列傳〉第三，頁1006；《宋書》，卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁1754；卷七十七，〈沈慶之列傳〉第三十七，頁2003；《南齊書》，卷一，〈高帝本紀〉第一，頁9；《南史》，卷二十，〈謝弘微列傳〉第十，頁564；張華：〈答何劭詩〉其一，《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁618。並見余開亮：《六朝園林美學》，第三章，第一節，頁46-48。

⁴⁴ 案：「遊宴」指兼有遊行的宴會活動，而「遊行」往往表現為宴會活動後的「續攤」。此蓋奠基於建安之遊風，如：「公子敬愛客，終宴不知疲；清夜遊西園，飛蓋相追隨」、「永日行遊戲，歡樂猶未央；遺思在玄夜，相與復翱翔」、「白日既匿，繼以朗月；同乘竝載，已游後園」等。分見曹植：〈公讌詩〉，《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁449；劉楨：〈公讌詩〉，頁369；曹丕：〈與吳

覽」。吳功正即指出：「六朝園林景象多與遊人相結合」、「只有真正遊起來，園林才算是發揮了作用和功能」。⁴⁵如曹丕有〈芙蓉池作詩〉，見錄於《文選》所收詩的「遊覽」類，乃記其「乘輦夜行遊，逍遙步西園」的經歷和體驗；應貞有〈晉武帝華林園集詩〉，《文選》錄為「公讌」類，係泰始四年（A.D. 268）詩人參加晉武帝於華林園舉辦的遊宴活動時所作詩。⁴⁶而晉際於園林舉行的遊宴活動中最著名者，則為「金谷遊宴」，參與者史稱「冠絕時彥」，⁴⁷如著名的「二十四友」，⁴⁸據今所流傳的、與當時金谷遊宴相關的文字，如：「晝夜遊宴，屢遷其坐，或登高臨下，或列坐水濱」、「朝遊清渠側，日夕登高館」、「美茲高會，憑城臨川。峻墉亢閣，層樓闢軒。遠望長州，近察重泉。鬱鬱繁林，蕩蕩洪源。津人思濟，舟士戲舩。得廁大歡，屢蒙賓延」等，皆呈現出時人的「遊蹤」。⁴⁹至於梁時，昭明太子蕭統嘗「玄圃穿築，更立亭館」，其用途或目的，也是為著可以「與朝士名素者遊其中」。⁵⁰從這些例子我們可以看到，「園林」確是時人「遊」的行為、活動所賴以進行的「場所」之一，甚至可以說，「園林」築造的目的，即是為著「遊」。而這主要是因為當時「園林」的建制本身，即是師法「山水」的。當時的「園林」，主要是透過「疊山聚石」、「穿池引水」以及花、木、禽、魚、獸等的安排，⁵¹來取效「山水」的場所精神。如依前引 C. Norberg-Schulz 的「建築現

質書》，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1089。

⁴⁵ 吳功正：《六朝美學史》，第五章，第五節，頁 555。

⁴⁶ 案：該詩據李善注引干寶《晉紀》：「泰始四年二月，上幸芳林園，與羣臣宴，賦詩觀志。」見梁·蕭統選編，唐·呂延濟、劉良、彭銑、呂向、李周瀚、李善注：《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》（北京：人民文學出版社，2008），卷二十，頁 306-308。

⁴⁷ 據《晉書》載：「時征虜將軍石崇河南金谷澗中有別廬，冠絕時輩，引致賓客，日以賦詩。」見《晉書》，卷六十二，〈劉琨列傳〉第三十二，頁 1679。

⁴⁸ 「二十四友」者，記有：石崇、歐陽建、潘岳、陸機、陸雲、繆徵、杜斌、摯虞、諸葛詮、王粹、杜育、鄒捷、左思、崔基、劉瓌、和郁、周恢、牽秀、陳昫、郭彰、許猛、劉訥、劉輿、劉琨等。見《晉書》，卷四十，〈賈充列傳〉第十，頁 1173。

⁴⁹ 分見石崇：〈金谷詩敘〉，龔斌：《世說新語校釋》，卷中，〈品藻〉第九，第 57 則劉孝標注引，頁 1050；裴腆：〈贈石季倫詩〉，《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 772；曹摎：〈贈石崇詩〉，頁 751。

⁵⁰ 《梁書》，卷八，〈昭明太子〉列傳第二，頁 168。

⁵¹ 如：「開東第，築山穿池，列樹竹木」、「會心處不必在遠，翳然林水，便自有濠、濮閒想也。覺鳥獸禽魚，自來親人」、「經始鍾嶺之南，以為棲息，聚石蓄水，彷彿丘中」、「竝造大宅，聚山開池」、「其下積石為山，引水為池，植以奇樹，雜以花藥」等。分見《晉書》，卷六十四，〈簡文三子列傳〉第三十四，頁 1734；龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈言語〉第二，頁 237；《宋書》，卷八十六，〈劉劭列傳〉第四十六，頁 2195；《南齊書》，卷五十六，〈倖臣列傳〉第三十七，頁 978；唐·姚思廉：《陳書》（北京：中華書局，1972），卷七，〈皇后列傳〉，頁 132。

象學」的觀點來看，可以說當時園林的築造，即是欲體現「山水」本身的「場所精神」。而「園林」作為時人遊的行為或活動的主要場所之一，蓋亦由此。



三、「山水」與「園林」的互攝與交融

如前所述，六朝時「園林」主要是師法「山水」的場所精神而予以築造的。也就是說，六朝園林總體發展所呈現的一個顯著特徵，即是「山水化」的傾向。

⁵²我們稱之為「山水化園林」，如下諸例：

且巖壑閑遠，水石清華，雖復崇門八襲，高城萬雉，莫不蓄壤開泉，粲粲林澤。

（劉）勔經始鍾嶺之南，以為棲息，聚石蓄水，彷彿丘中。

（孫瑒）居家頗失於侈，家庭穿築，極林泉之致，歌鍾舞女，當世罕儔。

53

引文中粗斜體者，即是「山水化園林」的表述，指園林以山水為範式而予營造，目的在使園林呈現出宛若山水般的景致，使得遊於其間便彷彿是遊於山水之中。

另一方面，「園林」所具有的空間特性，是既關聯著「棲止」，且為著「遊」，使時人在日常棲止的場所中，也兼可實踐遊的行為或活動，滿足「居」與「遊」兩方面的需求。漸漸地，「山水」也被期待著可以同「園林」一般，滿足「居」與「遊」兩方面的需求。由此而來的，即是「山水」也逐漸「園林化」，我們稱之為「園林化山水」，指在山中興築別業，並於別業附近建有樓館亭榭等園林建

⁵² 參見余開亮：《六朝園林美學》，第三章，第一節，頁 47-48；第四章，第二節，頁 101-110。

⁵³ 分見《宋書》，卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁 2297；卷八十六，〈劉勔列傳〉第四十六，頁 2195；唐·李延壽：《南史》（北京：中華書局，1975），卷六十七，〈孫瑒列傳〉第五十七，頁 1638-1639。

物，以方便遊覽活動之進行。透過如是等諸人工的經始與穿築，使「山水」也成為適宜人棲止與遊行的場所。比如以下諸例：



(馮)亮既雅愛山水，又兼巧思，**結架巖林，甚得栖游之適**，頗以此聞。

世宗給其工力，令與沙門統僧暹、河南尹甄琛等，周視崧高形勝之處，遂造閑居佛寺。林泉既奇，營製又美，**曲盡山居之妙**。

康僧淵在豫章，**去郭數十里立精舍，旁連嶺，帶長川**，芳林列於軒庭，清流激於堂宇。

(慧)遠**創造精舍，洞盡山美**，卻負香爐之峯，傍帶瀑布之壑，仍石壘基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室。⁵⁴

引文中粗斜體者，即為「園林化山水」的表述。此外，在當時其它與園林相關的詞彙，如「山邸」、「山宅」等的使用，也可視作「園林化山水」之明例。⁵⁵而此一現象於江左尤盛，比如流芳千載的「蘭亭雅集」，便是山水「園林化」現象下的產物。

上述「園林的山水化」和「山水的園林化」等現象所反映的，係「山水」與「園林」之間的互相取法。一方面，「園林」築造時所考量的場所精神，是對「山水」的師法，主要係作為「遊山覽水的替代手段」⁵⁶；另一方面，「山水」亦非指未經開發、莽昧深險的山水，而是需經適當地經始，使「園林化」以適合人「棲止」與「遊」兩方面的需求。這兩種六朝時「園林」與「山水」間相互取法的現

⁵⁴ 分見北齊·魏收：《魏書》（北京：中華書局，1974），卷九十，〈逸士列傳〉第七十八，頁 1931；龔斌：《世說新語校釋》，卷下，〈棲逸〉第十八，頁 1294；湯用彤：《校點高僧傳》，卷第六，「義解」三，頁 173。

⁵⁵ 如：「移居雞籠山邸。」「會徵為中書侍郎，遂辭不就，因還山宅，獨居屏事，非親戚不得至其籬門。」分見《南齊書》，卷四十，〈武十七王列傳〉第二十一，頁 698；《梁書》，卷五十二，〈止足列傳〉第四十六，頁 763。

⁵⁶ 吳功正：《六朝美學史》，第五章，第五節，頁 536。

象，可說也適為「遊」這樣一種行為、活動之流行而發生的。而六朝時「山水」與「園林」相互取法的現象，一方面反映了時人係以一種特殊的觀看方式，來築造「園林」、經始「山水」的；另一方面，這樣一種特殊的觀看方式也就反映了一種特殊的理解，一種對於「園林」和「山水」這兩種場所所共有的某種特性的理解，亦即對於二者所共有的「場所精神」的把握。

那麼，「山水」與「園林」究竟具有怎樣的「場所精神」？帶有何種「氣氛」？而當時的人參與其中究竟有著什麼樣的體驗？他們又是如何予以理解的？這些問題，將是我們在下一部分討論的重點所在。

第三節 「自然」：「遊的場所」所帶有之「氣氛」



在前一節的最末，我們指出了六朝時「山水」與「園林」的發展，分別呈現出「山水的園林化」和「園林的山水化」等現象；而此一現象的發生，實與當時士人對於「山水」與「園林」的理解密切相關。如同學者所已指出的，六朝係一士人羣體充分自覺的時代，⁵⁷在當時主要的文化活動中，幾乎皆可見到士人參與的身影。就當時盛行的「遊風」而言，主要的參與者也多是士人。因此，當時的士人羣體所普遍帶有的思維模式與價值意識，不惟將對「遊」的理解產生影響，對於「遊的場所」之理解亦然。而對於「場所」的理解，也勢將影響他們「在場」進行「遊」的行為、活動時所體驗到的情境。那麼，當時的士人究竟是如何理解「山水」與「園林」這兩種場所呢？

在當時的士人文化裏，和「山水」、「園林」等場所相關的，「隱逸」顯然是很重要的一個因素。六朝時，「隱逸」在士人羣體間蔚為風尚，這一點充分體現在當時出現的大量與「隱逸」相關的雜傳。⁵⁸此外，劉宋時范曄所著《後漢書》中，首次將「隱逸之士」視為一種重要的人物類型而彙集作傳，是為〈逸民列傳〉，其內容實際上反映了自東漢以迄劉宋之際對於「隱逸」的理解與重視。⁵⁹而根據〈逸民列傳〉開篇的說明：

或隱居以求其志，或回避以全其道，或靜己以鎮其躁，或去危以圖其安，
或垢俗以動其槩，或疵物以激其清。⁶⁰

⁵⁷ 參見余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經，1980年初版，2010年9刷），頁206-230。

⁵⁸ 案：據《隋書·經籍志》所著錄者，即有嵇康撰，周續之注《聖賢高士傳贊》三卷、皇甫謐《高士傳》六卷並《逸士傳》一卷、張顯《逸民傳》七卷、虞槃佐《高士傳》二卷、孫綽《至人高士傳讚》二卷、阮孝緒《高隱傳》十卷、周弘讓《續高士傳》七卷及不著傳人的《高隱傳》十卷等。見唐·魏徵、令狐德棻等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973年第1版，1982年2刷），卷三十三，〈經籍志〉第二十八頁975-976。

⁵⁹ 王瑤：〈論希企隱逸之風〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，1986），頁176。

⁶⁰ 《後漢書》，卷八十三，〈逸民列傳〉第七十三，頁2755。



這段話很可以代表六朝時對於「隱逸」動機之理解。就其內容而言，一方面顯示了「隱逸」的背景往往與政治狀況不佳有關；另一方面，從這些相關的動機來看「隱逸」的意義，則或以表達對於政治時局的抵抗，或者凸顯自身不同流俗、不受政事攪累的價值。而漢末以降，正是政局險惡、顛沛散亂的時代，士之行隱逸者遂多，「隱逸」漸受重視與肯定，甚而逐漸發展出「顯不如隱」這樣一種視「隱逸」的價值要更甚於仕宦的觀念。⁶¹到後來，隨著政局漸趨穩定，「隱逸」乃不復具有原先的政治抵抗性格，而轉變成純粹為求隱逸而行隱逸，蔚成風氣，甚至出現如桓玄要人「充隱」之事。⁶²而當隱逸已失卻其政治抵抗性，其意義與價值遂轉而只強調不受政事攪累的一面，再加上玄學思想的刺激，尤其受到《莊子》裏所謂「雖聖人不在山林之中，其德隱矣」之影響，遂出現如「朝隱」、「市隱」等觀念，認為仕／隱二者並非對立、也不衝突，仕宦之中亦可屢踐隱逸，並視此為「通隱」。⁶³此乃六朝時發展成熟的一種特殊的隱逸觀。⁶⁴

⁶¹ 袁宏〈三國名臣序贊〉：「夫時方顛沛，則顯不如隱。」另如《世說新語·排調篇》載「謝公始有東山之志」條，有云：「處則為遠志，出則為小草。」表達的亦是「顯不如隱」的觀念。分見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1786；龔斌：《世說新語校釋》，卷下，〈排調〉第二十五，頁 1559。

⁶² 據《晉書》載：「玄以歷代咸有肥遁之士，而已世獨無，乃徵皇甫謐六世孫希之為著作，並給其資用，皆令讓而不受，號曰高士，時人名為『充隱』。」參見《晉書》，卷九十九，〈桓玄列傳〉第六十九，頁 2593-2594。

⁶³ 如嵇喜〈答嵇康詩〉其三：「都邑可優游，何必棲山原。」王康琚〈反招隱詩〉云：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。」《晉書·鄧粲傳》載其人之論曰：「夫隱之為道，朝亦可隱，市亦可隱。」另據《世說新語·文學篇》劉注，孫綽嘗難謝萬〈八賢論〉，「以謂體玄識遠者，出處同歸」。而據《蓮社高賢傳》載，周續之嘗以「心馳魏闕者，以江湖為桎梏；情致兩忘者，市朝亦巖穴」云云，而被時人稱為「通隱」先生；另如東晉著名隱士戴逵，亦「多與高門風流者遊，談者許其通隱」。分見《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 953；《晉書》，卷八十二，〈鄧粲列傳〉第五十二，頁 2151；龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈文學〉第四，第 91 條劉注，頁 540；《蓮社高賢傳》（北京：中華，1991），頁 13；《世說新語校釋》，卷中，〈雅量〉第六，「戴公從東出」條劉注引《晉安帝紀》，頁 738。

⁶⁴ 案：這樣一種「隱逸」的觀念，實濫觴於漢季，如東方朔即嘗稱：「如朔等，所謂避世於朝廷閒者也。古之人，乃避世於深山中。」又歌曰：「陸沈於俗，避世金馬門。宮殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿廬之下？」參見漢·司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證，〔日〕水澤利忠校補：《史記會注考證附校補》（上海：上海古籍出版社，1986），卷一百二十六，〈滑稽列傳〉第六十六，頁 2007。然而這在當時並未形成一種重要的意見；真正發展成熟，要至六朝時出現的「通隱」、「朝隱」和「市隱」等諸概念。而這些概念，當即東方朔思想的一脈傳衍，這可以從六朝人對東方朔思想的美贊與重視窺見，如夏侯湛有〈東方朔畫贊〉，詠歎其人「涅而無滓，既濁能清」、「染迹朝隱，和而不同」；而據臧榮緒《晉書》載：「此〈贊〉為當時所重。」分見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1857；《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》，卷四七，夏侯湛〈東方

隱逸觀念在六朝如是之發展，反映了當時士人在仕／隱之間的徘徊與兩難，以及企圖調和二者的努力。仕／隱的抉擇實與士人自我生命的實現相關。雖說「隱逸」在當時備受重視，乃至出現「顯不如隱」的觀念；但對士人來說，仕宦和隱逸實際上都被認為是實踐自我生命價值與意義的方式之一，因此才出現了企欲調和二者、泯除對立的「朝隱」、「市隱」等「通隱」的觀念。而將這些觀念具體落實，即表現為在山水之間經始山宅、別業，抑或於自家宅第築造園林，使之呈顯出「彷彿丘中」、「髣髴林澤」、「極林泉之致」等宛若「山水」的場所樣態，然後可以在公務閒暇之際抑或官場失意之時，遨遊其間。周武忠即指出：

當時的官僚士大夫以隱逸野居為高雅，他們不滿足於一時的遊山玩水，要求身在廟堂而又能長期地享用、佔有大自然的山林野趣。私家園林便應運而生。⁶⁵

前一節述所謂「園林的山水化」和「山水的園林化」之發展趨勢，主要正是受到這樣一種新興的隱逸觀念的影響而產生的。

需予留意的是，從漢代起，「空間」即往往被視作討論仕／隱問題的焦點。仕宦是在城市之中擔任官職，隱逸則多被認為是棲居於山林之間，遠離塵囂。而「山水」所以與「隱逸」產生關聯，當與其自身的空間特性相關。自古以來，「山水」一向不被視為居住空間的主要選擇。在古代的觀念裏，它始終是一個與人的日常所居世界相對的空間，不管是從原始社會到後來國家的形成，在政治、宗教一體的制度模式下，將其視為一進行宗教性活動的「神聖空間」；⁶⁶抑或如戰國、

朔畫贊》張銑、李善注引臧榮緒《晉書》，頁 732。

⁶⁵ 周武忠：《中國園林藝術》（香港：中華書局，1991），頁 6。

⁶⁶ 案：「神聖空間」（Sacred Space）係宗教現象學家 Mircea Eliade 所提出的概念，在〈緒論〉中我們已曾援引並作過簡要的說明。而關於我國古代在政教合一模式下將「山水」視為一帶有宗教性的場所空間，則可參考何平立《崇山理念與中國文化》（濟南：齊魯書社，2001）一書中對於古代「山岳崇拜」的相關論述，頁 1-82。

漢初的辭賦中，將其視作一可怖的、應當遠離的場所；⁶⁷乃至東漢以後，如我們所指出的，「山水」逐漸被視為與仕宦相對的隱逸之歸宿。不同的時代對於「山水」的認識雖然有別，但將之視為一與人的日常所居世界相對的空間這點，則並無不同。⁶⁸

當時的「園林」作為師法「山水」之場所精神而築造的人為場所，對此一特性自然也有所繼承，而主要是在仕／隱之辯的脈絡下來予理解。如王毅即強調，東漢以降士人文化中所興起的「隱逸」風尚，對於「園林」所產生的重大影響，並視「園林」為士人實踐「隱逸」的主要載體；而「朝隱」、「市隱」等「通隱」觀念的確立，更是士人園林勃興的主要原因。⁶⁹然則，「園林」之所以能擔當起調和仕／隱之辯的場所，主要原因，便在於它所具有的另一個不同於「山水」的空間特性，即：關聯著「棲止」，與宅第相連。正由於「園林」本身兼具「山水」的空間特性而又與宅第聯繫，故可作為仕宦公務閒暇之際或失意之時，方便暫時「隱逸」於其間的場所。因此，就「園林」本身所具有的基本的場所精神而言，實與「山水」無別，同樣都是作為與人的日常所居世界相對的空間；但在實際的空間上，「園林」又往往與人的日常所居世界相聯繫。而「園林」之為「朝隱」、「市隱」等「通隱」觀念具體落實的理想場所，蓋由此也。另一方面，「山水」在當時所以需予經始、築造而「園林化」，亦由於是。

由以上的論述可知，「山水」與「園林」兩種場所實具有某種相同的空間特性，即作為與人的日常所居世界相對的空間；此外，六朝時二者之受到重視，與當時的士人文化相關，特別是「隱逸」的風尚。而當時「隱逸」的興盛及其發展，尤其是後來出現的「朝隱」、「市隱」等「通隱」的觀念，如前所述，乃是受到《莊

⁶⁷ 案：如〈招魂〉、〈招隱士〉等篇對於「山水」的摹寫。

⁶⁸ 案：法國漢學家 Paul Demiéville 曾指出：「從那時起，荒蕪的山嶺與耕作的平原之間逐漸形成鮮明的對照和矛盾。這個事實不一定要追溯到原始時期，但它貫穿於整個歷史時代，一直是中國地理學、經濟學和人種學的一個根據。」此說與我們文中所述雖不盡相同，但 Paul Demiéville 認為在中國古代，「山」往往被視為一與人的日常所居世界相對的空間這點，則與我們的認識大抵無別。見氏著，邱海嬰譯：〈中國文學藝術中的山岳〉，收入錢林森編：《牧女與蠶娘——法國漢學家論中國古詩》（上海：上海古籍出版社，1990），頁 81。

⁶⁹ 詳參王毅：《園林與中國文化》，第一編，第四章，第二節，頁 81-108；第二編，第一至三章，頁 185-255。

子》書中所揭示的隱逸觀念的啟發。事實上，當時盛行的郭象注即對《莊》書中「雖聖人不在山林之中，其德隱矣」的觀念多所闡明，較具代表性的如：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！⁷⁰

所謂「其心無異於山林之中」，即是從仕宦和隱逸的「所在」空間——「廟堂」與「山林」——分際之泯除，來對仕／隱之辯予以調和。

考量「隱逸」同《莊子》和玄學的關係，如將仕／隱之辯放在當時玄學思潮的脈絡裏來看，則實與玄學主要關懷的課題，即「自然」與「名教」之辯密切相關。在玄學的發展過程中，「自然」與「名教」之辯雖然經歷過不同的階段、有過不同的主張，但「自然」基本上都被視為一終極的理想價值，是一面徹照「名教」優劣得失的明鏡，並在與「名教」不斷激盪的過程中，補充、修正「名教」本身的不足。而仕宦既是對於「名教」秩序的服膺，與之相對的隱逸即被視為對自然的「迴向」⁷¹。那麼，受到當時玄學思潮的影響，「山水」與「園林」作為與「隱逸」密切相關的場所，二者自亦被理解為一合乎「自然」的空間。

在玄學的語境下，「自然」基本意謂著「自然而然」、「自己而然」。事實上，當時與「山水」、「園林」相關的文字中，所表達的人在其間的體驗，大抵亦與「自然」相關。如：

簡文入華林園，顧謂左右曰：「會心處不必在遠，翫然林水，便自有濠、

⁷⁰ 類似的說法，亦見於〈大宗師〉注：「所謂無為之業，非拱默而已；所謂塵垢之外，非伏於山林也。」〈在宥篇〉注：「無為者，非拱默之謂也，直各任其自為，則性命安矣。」分見《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 28；卷三上，〈大宗師〉第六，頁 270；卷四下，〈在宥〉第十一，頁 369。

⁷¹ 案：「迴向」一詞，係援用蔡瑜先生的觀點，基本意謂著「面向」和「回返」。見蔡瑜編：《迴向自然的詩學》（臺北：國立臺灣大學出版社，2012），導論，頁 vi。

濮閒想也。覺鳥獸禽魚，自來親人。」



且夫巖嶺高則雲霞之氣鮮，林藪深則蕭瑟之音清，其可已藻瑩素，疵其皓然者，舍是焉？……然如山林之客，非徒逃人患、避爭鬥，諒所已翼順資和，滌除機心，容養淳淑，而自適者爾。況物莫不己適為得，己足為至。彼閒遊者，奚往而不適？奚待而不足？故蔭映巖流之際，偃息琴書之側，寄心松竹，取樂魚鳥，則澹泊之願，于是畢矣。

瀾瀾平湖，泓泓澄淵，孤岸竦秀，長洲芊綿。既瞻既眺，曠矣悠然。

（慧）遠創造精舍，洞盡山美，却負香爐之峯，傍帶瀑布之壑，仍石壘基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室。復於寺內別置禪林，森樹烟凝，石筵苔合。凡在瞻履，皆神清而氣肅焉。⁷²

以粗斜體表示的部分，即是人處身於「山水」或「園林」之中的體驗；加底線者，則係場所空間所呈現的樣態。我們可以看到，正是場所所呈現的樣態，與人在其中所獲致的體驗密切相關。或如「翳然林水」，則興「濠、濮」之感，而「覺鳥獸禽魚，自來親人」；抑或「嶺高」、「藪深」，則覺「氣鮮」、「音清」，遂有「澹泊」之想；或者「湖平」、「淵澄」、「岸秀」、「洲綿」，則予人空曠、悠遠之感；抑或「森樹烟凝，石筵苔合」，則使人感覺「神清而氣肅」。從所引資料來看，雖然每個人在「山水」或「園林」中的感受不盡相同，然細究之，則「山水」與「園林」等場所中「所在」的動、植物自己生息，以及山勢、水脈天然自成而無涉人力的樣態等，使得遊於其間的人，體驗到一種自然而然、自己而然、自由自在的

⁷² 分見龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈言語〉第二，頁 237；戴逵：〈閒遊贊〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2250；謝靈運：〈山居賦〉，頁 2607；《校點高僧傳》，卷第六，「義解」三，頁 173。

「自然」感受。這應當是更為本源的體驗，而上述諸種個別性的感受則奠基於是。也就是說，「山水」與「園林」之中瀰漫著的「氣氛」，即為「自然」。而這樣一種「氛圍」，也將規範著以「遊」的形式參與其間的人的體驗，以及對於場所本身的認識。比如嘗「登臨山水，經日忘歸」的阮籍，即宣稱：山之靜、古之深，乃「自然之道」；又如郭象注《莊子·外物篇》「大林丘山之善於人也，亦神者不勝」，曰：「自然之理，有寄物而通也。」⁷³

另方面，如前所述，六朝的「園林」大抵呈現出「山水化」的傾向。而在當時與「山水化園林」相關的文字表述中，對於「有若自然」、「殆若自然」的強調，亦可見得「自然」作為「山水」與「園林」重要的場所特性而為時人所理解。如：

（戴顓）出居吳下。吳下士人共為築室，聚石引水，植林開澗，少時繁密，**有若自然**。

（謝）舉宅內山齋捨以為寺，泉石之美，**殆若自然**。⁷⁴

所謂「若自然」者，當即指宛如自然山水之中所見景物般。而在北方，對於「山水化園林」也有類似的觀點：

（張）倫造景陽山，**有若自然**。其中重巖複嶺，嶽峯相屬；深蹊洞壑，遷遞連接。高林巨樹，足使日月蔽虧；懸葛垂蘿，能令風煙出入。崎嶇石路，似壅而通；崢嶸澗道，盤紆復直。是以山情野興之士，**遊以忘歸**。⁷⁵

⁷³ 分見阮籍：〈達莊論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1311；《莊子集釋》，卷九上，〈外物〉第二十六，頁 939。

⁷⁴ 分見《宋書》，卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁 2277；《南史》，卷二十，〈謝舉列傳〉第十，頁 564。

⁷⁵ 范祥雍校注：《洛陽伽藍記校注》，卷二，城東，正始寺，頁 100。

引文中最後述及的「遊以忘歸」，在那樣一個「好遊」成風的時代，實屬常見。⁷⁶而類似的表述，亦見於行旅詩中。一般行旅詩常見的基調，往往是「悲情觸物感，沈思鬱纏綿」⁷⁷；但有些詩作則表現為「忽忘羈客情」，如湛方生〈還都帆詩〉：

高岳萬丈峻，長湖千里清；白沙窮年潔，林松冬夏青；水無暫停流，木有千載貞。寤言賦新詩，忽忘羈客情。⁷⁸

對於這些「忘」的描述，表面看去，反映的似是人在遊山覽水的過程裏，深陷其中，難以自拔。然則，若考慮到時人受到玄學的影響而特別強調「忘」這樣一種樣態，且往往與「得意」有關；「得意」而「忘」，實為玄學所推崇的理想。⁷⁹則「遊以忘歸」似亦宜放在這樣的脈絡下來予理解，如嵇康即「嘗採藥游山澤，會其得意，忽焉忘反」。⁸⁰「遊」所以「忘歸」的原因，顯然與所「遊」的「場所」有關，是「山水」和「園林」所帶有的「自然」的「氛圍」，使得人參與其間、開展「遊」的行為或活動時，也為如是「自然」的「氣氛」所感染。則「遊」所得之「意」，即為「自然」。而「自然」，洵為「山水」和「園林」等「遊的場所」中主要帶有之「氣氛」。

⁷⁶ 如阮籍「或登臨山水，經日忘歸」；郭文「每游山林，彌旬忘反」；宗炳「每游山水，往輒忘歸」；孔淳之「居會稽剡縣，性好山水，每有所游，必窮其幽峻，或旬日忘歸」；謝靈運〈石壁精舍還湖中作詩〉曰：「昏旦變氣候，山水含清暉，清暉能娛人，游子憺忘歸。」袁粲「家居負郭，每杖策逍遙，當其意得，悠然忘反」等。分見《晉書》，卷四十九，〈阮籍列傳〉第十九，1359；卷九十四，〈隱逸列傳〉第六十四，頁2440；《宋書》，卷九十三，〈隱逸列傳〉第五十三，頁2278；2283-2284；《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁1165；《南史》，卷二十六，〈袁湛列傳〉第十六，頁704。

⁷⁷ 陸機：〈赴洛道中作詩〉其一，《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁684。案：該詩見錄於《文選》「行旅」類，見《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》，卷二六，頁405-406。

⁷⁸ 《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁944。

⁷⁹ 如嵇康〈四言贈兄秀才入軍詩〉：「嘉彼釣叟，得魚忘筌。」陶淵明〈飲酒詩〉其五：「此中有真意，欲辨已忘言。」分見《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁483；998。

⁸⁰ 《晉書》，卷四十九，〈嵇康列傳〉第十九，頁1370。

第四節 結語



在本章中，我們對於六朝時士人在進行與「遊」相關的行為、活動時所在的「場所」進行了討論，指出當時士人主要的「遊的場所」，係在「山水」或者「園林」之中。「山水」往往被視為一與人的日常所居世界相對的空間，這是「山水」所具有的一種特殊的質性，而這樣一種質性在六朝時受到玄學思潮與隱逸風氣的影響，被理解為一與「名教」價值對反、不受「仕宦」攪累，可以透過「隱逸」的方式，在其中實現自我生命「自然」之存有的空間。「園林」作為一取法「山水」場所精神的人為場所，雖然也與「山水」同樣具有與人的日常所居世界相對的特性，但由於其往往又與人日常棲止的場所聯繫，是整體宅第空間的一個特殊組成部分，因此使得「園林」具有與「山水」不同的空間性質，而呈現出既與人的日常所居世界相對卻又相連的場所特性。由於這樣一種特性，使得「園林」在當時對於名教／自然、仕／隱之辯的探索中愈受重視。

隨著玄學自身的發展，所謂「自然」與「名教」之辯的內容在不同階段也呈現出不一樣的理解與詮釋。一個總的趨勢是，士人們努力地要泯卻二者之間的分際，當時出現的「崇本舉末」、「守母存子」和「將無同」等觀點，都是與此相關的嘗試。而這樣一種觀點，至於西晉以後，可以說已得到士人普遍的認可。最具代表性的，是郭象《莊子注》中所提出的「名教即自然」的觀點，對於「名教」中人所推崇的仁、義等核心概念，郭象認為本是「人之情性」，是「自然」的；而「君臣上下」、「手足外內」等「名教」的禮法規範，在郭象也都被理解為「天理自然」。⁸¹

在當時，「自然」與「名教」之辯落實為士人的生命意義與存有價值之實踐，即是「仕宦」與「隱逸」的選擇。而隨著「自然」與「名教」之間的分際逐漸泯

⁸¹ 如云：「夫仁義自是人之情性，但當任之耳。」故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！」分見《莊子集釋》，卷四上，〈駢拇〉第八，頁318；卷一下，〈齊物論〉第二，頁58。

去，乃至視「名教」直為「自然」，仕／隱之辯也因此有了變化，二者間的分際愈趨模糊，遂出現了「朝隱」、「市隱」等「通隱」的觀念。而這樣一種變化體現在具體的場所空間上，即是人日常所居的空間與「山水」也被嘗試著和諧並存的可能。最顯著的表現，便是「山水」開始「園林化」，而「園林」也開始「山水化」，使得人在日常生活之中可以更為容易地在「棲居」與「遊」這兩種不同的樣態之間轉換，反映的正是在名教／自然、仕／隱界線的逐漸泯去、相互融通後，當時的士人將這樣一種理想於生活世界的落實。

然則，不管是「園林化山水」抑或「山水化園林」，這些「場所」之中「在場」的羣有、諸物，皆共同呈現一無人為私念意志之干涉，而得順性自生的樣態。這樣一種樣態，正與當時士人們所關懷、嚮往的「自然」概念相契。因此，「自然」即被理解為這些「場所」所具有的主要「精神」、特性，也是瀰漫其間為參與的人所體驗到的「氣氛」。而當時的士人，主要正是以「遊」的行為或活動，參與在這些「場所」之中。至此，關於本章所欲處理的課題，即「遊的場所及其性質」，可告完竣。

第四章 「自然」與「賞媚」：「遊」的「在世存有」



分析

在第一章的討論中，我們曾透過「遊／居」這一組相異詞的對比，來分析「遊」的概念所具有之基本的內涵性質。透過當時的分析，我們指出，「遊」乃是人的一種特殊的存有模式（*Seinsweise*）——「特殊」意謂著與「日常」的「居」相對——係來自具體的「遊」的行為或活動的實踐。

由於「遊」係人的一種特殊的存有模式，為要較好地說明其內涵，德國現象學家 Martin Heidegger 所揭示的「存有論」分析，乃成為我們研究架構上的重要參照。在《存有與時間》（*Sein und Zeit*）中一書，M. Heidegger 提出了「在世存有」（*In-der-Welt-sein*）的概念，以說明「此有」（*Dasein*）——即「人」——本身的存有構造（*Seinsverfassung*）；而此一存有構造，乃根本地源自「此有」這個特殊的存有者所具有之「開顯性」（*Erschlossenheit*）。也就是說，M. Heidegger 認為「此有」在本質上是具有「開顯性」的，並且由此而開顯「在世存有」的整體——包含所開顯並內存於其間的「世界」，以及「此有自體」（*das Selbst des Daseins*）。循著「此有自體」與「世界」，M. Heidegger 進而說明了「開顯性」的兩個向度：「存有理解」（*Seinsverständnis*）與「情態性」（*Befindlichkeit*）——後者即我們日常所習稱的「氣氛」（*Stimmung*）或「氛圍」（*Gestimmtsein*）。「情態性」和「存有理解」同為與「此有」的「開顯性」密切相關的兩個「同本源」（*Gleichursprünglichkeit*）的構造要素——「同本源」意謂著二者並無誰先孰後的問題，也不是本源與衍生的關係，而是同時發生、兩面一體。換句話說，「存有理解」和「情態性」之間係一共屬的關係，所謂：「情態性總是擁有其理解，……

理解總是處於氛圍中的理解。」¹M. Heidegger 甚至用「情態的理解」(befindliches Verstehen) 來稱呼這樣一種整全的現象。²綜言之，「此有」具有「開顯性」這樣一種性格，源自「存有理解」與「情態性」之共時發生。而「此有」的「開顯性」所開顯的，即為「在世存有」整體，包含「此有」自身的存有，以及其所內存於其間的「世界」。此外，因著「開顯性」的作用，也使得「此有」與「世界」內的存有者之遭逢成為可能。³

我們在前面三章對於「遊」的相關討論，基本即是依循 M. Heidegger 所揭示的「存有理解」和「情態性」這兩個向度來予以開展。第一、二章分別針對「遊」的概念本身所具有之基本內涵性質，以及六朝時在玄學思維模式的影響下對於「遊」的理解進行分析；這兩個部分將共同影響著六朝士人在進行「遊」的行為或活動時，對於行動本身所已然擁有的理解。第三章則透過對於六朝士人進行「遊」的行為、活動時主要的「場所」——「山水」與「園林」——進行討論，並分析「場所」中所帶有之「氣氛」。由於「遊」是人的一種存有的模式，是透過具體的「遊」的實踐而開顯；因此，不管是在進行「遊」的行為或活動時對於「遊」本身所帶有的「理解」，抑或著「遊」所賴以開展與進行的「場所」中所帶有之「氣氛」，這兩部分都將同本源地構成、並且影響著人在進行「遊」的行為或活動當下的存有，以及在「遊」於所開顯的「世界」中所得到的體驗。

因此，總括地說，「遊」作為人的一種存有模式，是透過實際的「遊」的行為、活動的履踐，而開顯一個「在世存有」整體——包含了「遊者」自身，以及

¹ “Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, (...) Verstehen ist immer gestimmtes.”參見 Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p190. 譯文見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，收入周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中研院文哲所，2009），頁 267。案：關於“Gleichursprünglichkeit”的概念，陳榮華先生則譯為「同等原初性」，並解釋道：「所有存在性徵都是同等原初（案：即同本源）的，這是說，在它們之中，不是有一些較為基礎，而其他是由較基礎的引申出來。而是，當此有存在時，所有存在性徵都在同等的位階上，一起發揮它們的功用。」見氏著：《海德格存有與時間闡釋》（臺北：臺大出版中心，2006 年再版，2012 年 4 刷），第六章，頁 88。

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p346。

³ 黃文宏先生指出：一方面，藉由「存有理解」，我們才能夠遭逢到存有者；另一方面，「情態性」也關聯著「存有者的揭示方式」，「使得對象遭遇為可能」。見氏著：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 247；261-262。關於 Martin Heidegger 對於「此有」的「開顯性」、「存有理解」和「情態性」等的相關討論，詳參所引黃先生〈海德格論情態性與理解的開顯性〉一文的說明。

由其所開顯的「遊的世界」。也就是說，「遊者」是一個內存於「遊的世界」的存有者。



第一節 「自然」：「遊的世界」之質性



既然「遊」是人的一種存有的模式，透過實際的遊的行動的履踐，會要開顯一個「遊的世界」；並且，雖然「遊的世界」是由「遊者」所開顯的，但「遊者」自身也必然地內存於所開顯的「世界」中。因此，「遊的世界」本身所具有的性質，也勢將規範著「遊者」的存有。那麼，透過「遊」的行動所開顯的「遊的世界」，又具有怎樣的性質？由於「開顯性」的作用係來自「存有理解」與「情態性」的同時發生；因此，欲探討「遊的世界」之質性，我們實可就六朝人對於「遊」所具有的普遍理解，以及所遊「場所」中所帶有之「氣氛」這兩個面向，來予以說明。

一、 玄化之「遊」：對於「自然」的實踐

透過我們在第二章的分析可知，六朝時受到玄學思維模式的影響，「遊」的概念也得到了一新的詮釋，獲得新的意義。在「玄學」的思維模式下，「遊」主要是被理解為人所呈顯的理想的存有樣態，亦即「自然」。茲可以郭象、支遁和張湛等思想家為代表。

郭象認為，現象萬有的背後並無一終極的本體來影響生化之運行，萬有皆是循其「自性」而「自生」、「獨化」和「自為」的，此即「適性」、「自得」，也就是「自然」。由於現象世界是「自然」的，人也應該循此「自然」以「在世」、「應世」。故郭象主張，人應在「心」上做工夫，使自我的存有得到轉化，泯卻主觀「知」、「情」對於物的價值判斷而「順有」、「順物」，使所遭逢的物能適其性、得所待，進而實現物與我共同呈顯「逍遙」的樣態，是為「冥內遊外」。支遁則兼受玄學與當時佛教「般若學」的影響，而倡議「即色」之論，主張現象萬有雖確然存在，但皆因緣生滅，無有自性，故實為假有；而人雖需就著現象萬有以體證此一「緣起」的真諦，卻不可執著於彼，而應「物物而不物於物」，此即「至

人之心」所呈顯的究竟真實之「逍遙」。至於張湛，則將「世界」分為「太虛之域」與「動用之域」，後者係流轉變遷、自生自化的現象世界，前者則為現象世界之上不生不化的本體，為現象羣有的源頭與終將復歸之所；由此兩重世界觀而來，張湛認為人也應當要「返虛」，透過對心進行「虛化」、「無化」等工夫，泯卻主觀的是非知解，然後可以「任物出入，故莫有礙」、「所適常通而無所凝滯」，終臻於「寂然玄照」，所謂「至游」的存有樣態。

郭象、支遁和張湛三人的理路及思想體系雖各有不同，但在使用「遊」的概念時，都同樣地將之視為在「自然」生化流轉的現象世界中，人理想的「在世」、「應世」樣態。所謂「天地以自然運，聖人以自然用」，⁴可以說是玄學在「天人關係」上的基本主張。對此，三人的思維實相接近，即：這樣一種理想的樣態，必需透過泯卻自我主觀的「知」、「情」判斷，以順任現象世界「自然」地流行運轉，使物與我皆共同呈顯「自然」的樣態，而得無礙亦無傷。換言之，「遊」在玄學式的思維下，被理解為對於「自然」的實踐。而這樣的觀點，反映的正是在玄學的影響下，六朝人對於「遊」的一種新的詮釋與理解。

而這樣一種詮釋與理解，基本上也並不違背「遊」的概念原先所具有的基本內涵。蓋所謂「自然」，即是「自然而然」、「自己而然」，排斥個體自體以外所賦加的任何價值判斷，也反對以「自我」為價值中心，對於我以外的其他個體所進行的各種價值賦予與判斷。這是一種對於「個體」的強調，反映於人，即是以「士人」階層為代表的「人的自覺」；反映於物，則是對於物本身的重視。而這樣一種「自然」觀，實際上正與「遊」的概念本身所具有的「無所限定」、「自由」、「可能性」等內涵相契。因此，受到玄學的影響，六朝人乃將「遊」理解為一透過對於主觀「知」、「情」予以泯除的工夫實踐，使自我的存有得到轉化，進而呈顯的「自然」的樣態，這實際上是合乎「遊」的既有概念內涵，且以富當代性的語言所作出的新的詮釋。

⁴ 夏侯玄語，張湛《列子注》所引。見楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年第1版，1985年2刷），卷第四，〈仲尼〉第四，頁121。

考慮到玄學在六朝士人階層的流行既廣且深，同時，也正是這個階層的人廣泛地投身、參與於與「遊」相關的行為、活動，進而塑成此一時代鮮明的遊風；則這樣一種對於「遊」的理解，也勢將作為時人在具體地實踐「遊」時所帶有之理解。也就是說，受到玄學詮釋的「遊」的影響，時人實際的「遊」的參與，係處於泯卻主觀「知」、「情」作用的狀態，以符合他們已然擁有的「遊」的理解，讓自我呈現「自然」的樣態。

二、「自然」：瀟灑於山水和園林等場所中之氣氛

「遊」作為一種身體參與的行動，必然地有賴於一個可以施展與進行的具體空間。而在六朝，士人們進行「遊」的行為或活動時，主要是在「山水」和「園林」等場所中。這也就意謂著，時人覺得「山水」與「園林」是適合「遊」的場所。所以選擇「山水」或「園林」作為遊的場所而非其它，主要與這兩個場所本身所具有的「精神」與特性有關。

透過時人的語言可知，他們對於「山水」所具有之「場所精神」的認識，也是「自然」的。如阮籍〈達莊論〉：「夫山靜而谷深者，自然之道也。」郭象在解釋《莊子·外物篇》中「大林丘山之善於人也」云云，曰：「自然之理，有寄物而通也。」⁵這些都說明了「山水」所彰顯的「場所精神」即是「自然」。細究之，蓋因「山水」中的動、植物自己生息，山勢、水脈自然天成等樣態，都表現出無有他者因素的干涉，而得以「自然而然」、「自己而然」地呈現——如前所述，「自然而然」、「自己而然」，即為「自然」。

至於「園林」，當時築構所主要考量的「場所精神」，乃是師法「山水」的。也就是說，時人對於「園林」的期待即是如同「山水」一般，希望在日常所居的場所之中，也能擁有一處「宛若山水」的地方。究其初衷，則應是希望更方便的進行「遊」的活動，而毋需遠赴實際的「山水」，若干勞辛。師法「山水」的「場

⁵ 分見嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1311；郭慶藩：《莊子集釋》，卷九上，〈外物〉第二十六，頁 939。

所精神」，實為六朝「園林」築造的一個顯著趨勢，我們稱之為「園林的山水化」。與此一現象背後的思考相同，而以另一種形式呈現的，是「山水」本身也開始「園林化」，即透過人為的經始，使「山水」成為兼宜人棲止與遊行的場所。然則，不管是「園林化山水」抑或「山水化園林」，其間雖有人為因素存在，但基本仍是以呈現「山水」原初所具有的「場所精神」——「自然」——為準則的，這可以從當時與「園林化山水」或「山水化園林」相關的文字表述中，對於「有若自然」、「殆若自然」等的強調得到證明。因此，「自然」實即「山水」和「園林」這兩個與「遊」相關的場所所具有的主要的「精神」與特性；同時，也是瀰漫其間為人所體驗到的主要「氣氛」。

總括地說，受到當時盛行的玄學的影響，「遊」被理解為人透過泯卻主觀的「知」、「情」等作用而呈顯的「自然」的存有樣態；同時，「遊」所賴以開展、進行的「場所」中所帶有的「氣氛」，也一樣是「自然」的。因此，「遊」作為一種人的存有模式，其所開顯的「世界」，實際上即是一個「自然」的「世界」；而在這個「世界」內存有的人——可謂之「遊者」——其所呈顯的存有樣態，也是「自然」的。可以說，透過「遊」的實踐所開顯的，即是一以「自然」為質性的「在世存有」整體。由此，對於六朝士人的「好遊」現象，即可得到一存有論的說明：時人所以好遊，且好遊於山水或園林之間，正是因著在「遊」的過程之中，會要開顯一個以「自然」為質性的「遊的世界」；而在這個「世界」中，「遊者」本身的存有體驗，也是「自然」的。

第二節 「羣遊」、「獨遊」，與「世界」內存有者之遭逢

從存有論來看，透過「遊」的行為、活動的實踐，開顯了「在世存有」整體，也使得「遊者」與「世界」內的其他存有者的遭逢成為可能。而在與其他存有者的遭逢中，「遊」本身所具有的「交往」、「溝通」之性質，也將得到彰顯。「遊者」在「遊的世界」內所遭逢的其他存有者，包含他人和物。與他人遭逢，是說參與在「遊」的活動中的不只一人，除了我這個「遊者」外，尚有其他「共在的遊者」，在這樣的情況下，遊者間的互動往往成為「遊的世界」內主要發生的事件。而對於這樣一種「遊」的狀態，我們稱之為「羣遊」；與之相對的，則為「獨遊」。⁶

一、「羣遊」與「共在的遊者」

六朝時的「羣遊」活動，以「遊宴」最為常見。而士人「遊宴」活動之興，始始於建安。其時，於曹魏勢力中心所在的鄴城，聚集了大批的文士，形成了著名的鄴下文士集團。⁷曹氏父子時常透過「遊宴」活動的舉行，來與麾下的文士們連絡情誼，尤其是不、植兄弟。據史書的記載，二人與文士「並見友善」，可見當時不、植兄弟二人與諸文士之間，基本是建立於「交友」的關係，而非職官之上下。⁸最顯著的例子，如曹丕寫給吳質的那幾封「追憶似水年華」的信。在信中，曹丕追憶起過往與諸文士一塊兒共處的日子，大抵皆與遊宴活動有關，如：

⁶ 案：趙昌平在探討「謝靈運與山水詩起源」的研究中，透過分析《文選》裏所收的「遊覽」類詩作，已嘗指出六朝時有「羣遊」與「獨遊」兩種現象，且認為「獨遊」實為「羣遊」所引出。其從文學的體勢層面來說明六朝時由「羣遊」到「獨遊」的現象，適可以為我們以下所論之補充。見氏著：〈謝靈運與山水詩起源〉，《趙昌平自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），頁300-320。

⁷ 如：陳琳、阮瑀、徐幹、劉楨、應瑒、王粲、楊修、吳質、蘇林、劉廙、邯鄲淳、王昶、司馬孚、鄭沖、荀緯、毋丘儉、鄭袤、任嘏、邢顛等。參見胡大雷：《中古文學集團》（桂林：廣西師範大學出版社，1996），第三章，頁36-56。

⁸ 案：當然，過分地強調曹氏兄弟與諸文士的關係是如何的對等，顯然並不切實際；但可以肯定的是，至少在「遊宴」的過程中，曹氏兄弟並不拿自己身分的優越性來對待諸文士，而是以「交友」為態度的。

每念昔日南皮之游，誠不可忘。既妙思六經，逍遙百氏；彈碁閒設，終已六博；高談娛心，哀箏順耳。馳騫北場，旅食南館；浮甘瓜于清泉，沈朱李于寒水。白日既匿，繼已朗月，同乘竝載，已游後園。



昔日遊處，行則連輿，止則接席，何曾須臾相失？每至觴酌流行，絲竹並奏，酒酣耳熱，仰而賦詩。⁹

透過引文可知，在遊宴的過程中，曹丕並不拿自己身分的優越性來對待諸文士，而是以「交友」為態度的。而這正彰顯了「遊」的概念本身所具有的「交往」、「溝通」等性質。

由於建安時這樣一種由「遊」所開展出來的特殊的士人文化，可謂「彬彬之盛，大備於時矣」，¹⁰後來的六朝士人對此一風華亦時有美贊，表露心嚮，¹¹且深受影響。建安以後著名的遊宴活動，如晉石崇的「金谷遊宴」、王羲之的「蘭亭雅集」、晉宋之際謝氏家族的「烏衣之遊」、謝靈運的「山澤之遊」、齊時竟陵王蕭子良的「西邸之遊」，和梁代昭明太子蕭統的「玄圃之遊」等，¹²大抵皆屬建安「遊宴」之風的苗裔。而建安遊風對於往後六朝的「遊」的影響，除了一些實質的活動內容外，¹³最重要的，是建安遊風中所帶有的鮮明的「交往」與「溝通」的性質。與此一性質相關的，是在遊宴的過程中，所呈現的「歡愉」、「娛樂」

⁹ 二條引文分別為〈與吳質書〉和〈又與吳質書〉，皆見嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1089。

¹⁰ 語出鍾嶸《詩品·序》，參見王叔岷：《鍾嶸詩品箋證稿》（北京：中華書局，2007），頁 58。

¹¹ 最顯著的例子，如南朝宋謝靈運有〈擬魏太子鄴中集詩〉凡八首，分別以曹丕、王粲、陳琳、徐幹、劉楨、應瑒、阮瑀和曹植八人的口吻擬作。而從詩的序文可知，謝氏所擬作的對象《鄴中集》，其主要的內容應與「遊宴」活動有關。這一點，胡大雷已嘗指出，見氏著：《中古文學集團》，第三章，頁 51。

¹² 分見龔斌：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011），〈品藻〉第九，第 57 條，頁 1050-1051；〈企羨〉第十六，第 3 條，頁 1239；南朝梁·沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974），卷五十八，〈謝弘微列傳〉第十八，頁 1590-1591；卷六十七，〈謝靈運列傳〉第二十七，頁 1774；唐·姚思廉：《梁書》（北京：中華書局，1973），卷一，〈武帝本紀〉第一，頁 2；卷三十三，〈王筠列傳〉第二十七，頁 485；卷八，〈昭明太子統〉列傳第二，頁 168。

¹³ 如胡大雷曾指出，建安遊宴對於六朝類似活動的影響，包含遊宴賦詩、命題創作、同題創作、相互酬贈、作品品賞、作家品評和編輯詩文集等。見氏著：《中古文學集團》，第三章，頁 51-53。

之氣氛，如：「合坐同所樂，但慙杯行遲……今日不極歡，含情欲待誰」、「上堂相娛樂」、「穆穆衆君子，好合同歡康」、「公子敬愛客，樂飲不知疲。和顏既以暢，乃肯顧細微」等，¹⁴是在「羣體性」的遊宴活動中，參與者彼此交往、溝通情感，而營塑出「歡愉」、「娛樂」的氣氛。而正如鄭毓瑜先生所指出的：

透過遊園、飲宴、鬥雞這些活動……整個建安文士集團所煥發的生命格調乃是不直接具備社會契約形式，沒有明顯功利色彩；建安文士所從事的不是單項且被嚴格要求的職務工作，反而更多是超越制度結構，無所為而為的本性行為。¹⁵

在遊宴活動中所呈現的「歡愉」、「娛樂」之氣氛，乃由於遊宴活動本身脫離了一切政治場域所牽涉的功利性與目的性，是亦即「遊」的概念所具有的「無所限定」性的彰顯。正是因為遊宴活動脫離了與政治場域的聯繫，參與其中的士人間才能真正以「交往」、「溝通」的態度來對待彼此，而在共同參與之中，營造出「歡愉」、「娛樂」的氣氛。這一點，還體現在時人「遊」的活動中，往往帶有「戲」的成分，如云：「永日行遊戲，歡樂猶未央」、「兄弟遊戲場，命駕迎衆賓……四坐同休贊，賓主懷悅欣」、「主人寂無為，衆賓進樂方。長筵坐戲客，鬪雞間觀房」等。¹⁶「戲」即為「謔」。¹⁷《詩》云：「善戲謔兮，不為虐兮。」鄭箋：「君子之德，有張有弛，故不常矜莊而時戲謔。」¹⁸據此，則「戲謔／矜莊」這組概念乃如「張

¹⁴ 分見王粲：〈公讌詩〉，逄欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 360；阮瑀：〈公讌詩〉，頁 380；應瑒：〈公讌詩〉，頁 383；應瑒：〈侍五官中郎將建章臺集詩〉，頁 383。

¹⁵ 鄭毓瑜：〈試論公讌詩之於鄴下文士集團的象徵意義〉，《六朝情境美學綜論》（臺北：臺灣學生書局，1996），頁 207。

¹⁶ 分見劉楨：〈公讌詩〉，逄欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 369；應瑒：〈鬪雞詩〉，頁 384；曹植：〈鬪雞詩〉，頁 450。

¹⁷ 《說文》訓「謔」曰：「戲也。」見漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），三篇上，「言部」，頁 98。

¹⁸ 漢·毛公傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年），卷第三之二，《衛風·淇奧》，頁 128。

／弛」之相對。「矜莊」意謂著恪守一定的規範，則與之相對的「戲謔」，自然是不為特定規範所囿限，故也是「無所限定」的意思。

從以上的論述可知，以建安遊宴為代表的「羣遊」，實兼蘊有「遊」的「無所限定性」和「交（往）（溝）通性」；或者，準確地說，係「無所限定」地「交往」和「溝通」。而「羣遊」的「交往性」、「溝通性」，其對象主要是共同的參與者，即「共在的遊者」。也就是說，在「羣遊」的「世界」中「遊者」所遭逢的，雖然也包含場所中的物，但「共在的遊者」顯然才是主要的遭逢者。然而，當一些現實的情況發生，使得「羣體性」的「遊」難以實現時，「遊」遂轉型而為「獨遊」了。

二、 轉型為「獨遊」與交往對象的轉移

由「羣遊」轉型為「獨遊」，意味著「共在的遊者」之闕如。透過六朝時與「獨遊」相關的創作，我們可以看到一個明顯的現象是，作品中時常表現出對友朋的企盼，或者隻身一人遊覽、欣賞景致，卻無人可以分享的遺憾。如謝混的〈遊西池詩〉，據唐人注，乃「混思與友朋相與為樂」，係詩人在獨遊西池的過程中，思想起過往與友朋同遊此處的往事，如今昔日的友伴卻不在身旁，故詩中有「逍遙越城肆，願言屢經過」之語，而這也就意味著詩人是處於「獨遊」的狀態；¹⁹又如謝靈運在〈於南山往北山經湖中瞻眺〉一詩中，明言自己「孤遊」，而慨歎「不惜去人遠，但恨莫與同」，意謂「獨在山中，無人共遊」。²⁰可見及至江左，

¹⁹ 謝混：〈遊西池〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 934-935。該詩注則見《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》（北京：人民文學出版社，據汲古書院三十二開精裝六冊本掃描翻印，2008），卷二二，呂向、李善注，頁 334。案：「願言」，「思子」也。〈二子乘舟〉：「二子乘舟，汎汎其景。願言思子，中心養養。」鄭箋：「願，念也。念我思此二子，心為之憂，養養然。」《重榘宋本毛詩注疏附校勘記》，卷第二之三，《邶風·二子乘舟》，頁 106。六朝人用此典故，常言「願言」而略「思子」，如曹丕〈與吳質書〉：「願言之懷，良不可任。」嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1089。然其意義實落在所略去的「思子」。此即修辭學中所謂的「藏詞」。關於修辭學的「藏詞」概念，詳參黃慶萱：《修辭學》（臺北：三民書局，1975 年初版，1992 年增訂六版），第六章，頁 121-122。

²⁰ 謝靈運：〈於南山往北山經湖中瞻眺〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1172；《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》，卷二二，李善注，頁 338。

時人心目中理想的「遊」也仍是羣體性的——主要應是受到建安典範性遊風的影響——因此才會在「獨遊」之際，心中因著友伴的闕如，而生憾恨之感。然則，如果「羣遊」是時人「遊」的理想，那麼當友伴闕如而變成為「獨遊」時，「羣遊」本來所具有的「交往」、「溝通」等性質，是否也就一併滑落？

在《文心雕龍·神思篇》裏，劉勰曾提出「神與物遊」的觀點，²¹我們許可由此來探討「獨遊」的「交往」和「溝通」性問題。夫「與某遊」者，「與某交往」也。²²〈神思篇〉係針對創作者的角度所進行的相關討論，²³「神」即就創作者而言；而「相與遊」的對象，卻不是人，而是「物」。在該書裏，另有〈物色〉一篇，即是專門討論「物」的。「物」之成為當時文學批評專門討論的對象，顯然與前述「物」的地位之提昇有關。而在六朝文學裏所摹寫的「物」，「山水」顯然是主要且重要的，故於〈物色篇〉中劉勰特別強調「山水」對於文學創作的佐助。²⁴事實上，〈物色篇〉主要正是對治著劉宋以來日益興盛的山水書寫而發的討論。²⁵考慮到《文心雕龍》本身所具有的鮮明的「當代性」，²⁶則〈神思篇〉

²¹ 范文瀾：《文心雕龍註》（北京：人民文學出版社，1958年第1版，1962年5刷），卷六，〈神思〉第二十六，頁493。

²² 參見本研究第一章，第二節。六朝之例，則如《世說新語校釋》，卷上，〈言語〉第二載「佛圖澄與諸石游」，頁204；《晉書》，卷五十六，〈江惇列傳〉第二十六：「東陽太守阮裕、長山令王濛，皆一時名士，並與惇游處，深相欽重。」（頁1539）

²³ 案：王更生先生嘗據劉勰於〈序志篇〉中的自述（「蓋《文心》之作也……四十九篇而已。」），將《文心雕龍》一書之內容「囿別區分」為「文原論」、「文體論」、「文術論」和「文評論」，再加上〈序志〉一篇作為「緒論」，共五個部分。其中「文術論」即為「創作論」，王先生指出：「劉彥和的實際創作規範，是循著『控引情源』和『制勝文苑』兩個方向發展的。」其中「控引情源」「總論創作之理則」，包含〈神思〉、〈體性〉、〈風骨〉、〈通變〉、〈定勢〉諸篇。而「『神思』者，言作者靈感的培養與運用。」見氏著：《文心雕龍研究》（臺北：文史哲出版社，1979年增訂初版，1984年再版），第九章，頁337-405。另如沈謙、王元化、童慶炳、張少康等學者也有類似的意見，分見沈謙：《文心雕龍之文學理論與批評》（臺北：華正書局，1990），第四章，第一節，頁116-128；王元化：〈釋〈神思篇〉杼軸獻功說——關於藝術想像〉，《文心雕龍創作論》（上海：上海古籍出版社，1984），頁129-134；童慶炳：〈劉勰論文學創作〉，《童慶炳談文心雕龍》（開封：河南大學出版社，2008），頁109-119；張少康：《劉勰及其〈文心雕龍〉研究》（北京：北京大學出版社，2010），第五章，第一節，頁109-123。

²⁴ 〈物色篇〉：「若乃山林臯壤，實文思之奧府，……然屈平所以能洞監風騷之情者，抑亦江山之助乎！」《文心雕龍註》，卷十，〈物色〉第四十六，頁694-695。

²⁵ 如〈物色篇〉：「自近代以來，文貴形似，窺情風景之上，鑿貌草木之中。」而篇末之贊更以「山水」為主：「山沓水匝，樹雜雲合。目既往還，心亦吐納。春日遲遲，秋風颯颯。情往似贈，興來如答。」駱鴻凱認為：「紀昀曰：『諸贊之中，此為第一。』正因題目佳耳。」正以此贊語為切「物色」之題也。分見《文心雕龍註》，卷十，〈物色〉第四十六，頁694-695；黃侃：《文心雕龍札記》（臺北：文史哲出版社，1973），附錄，頁222。

²⁶ 案：《文心雕龍》一書，係劉勰針對至其所處時代以來的文學創作表現，所進行的系統性的批

中所提出的「神與物遊」的觀點，當亦與晉宋以降發展愈來愈成熟的、以「山水」為摹寫對象的創作實踐有關。而「山水」之所以進入時人的視域中，為時人所經驗，在當時主要正是透過「遊」的實踐。因此，我們認為「神與物遊」的提出，正說明了在「遊的世界」中，人「交往」和「溝通」的對象乃是山水物色，而這則應與詩人是處於「獨遊」的狀態有關。正是因著「共在的遊者」之闕如，「山水」乃成為「遊者」「交往」與「溝通」的對象。在〈石室山〉一詩中，謝靈運嘗如是款款地道：「靈域久韜隱，如與心賞交。合歡不容言，摘芳弄寒條。」²⁷此一描述，實即「與山水交往」的具體表現。²⁸

三、「賞」：與「遊的世界」內存有者之遭逢

被視為「山水詩不祧之祖」的謝靈運本身，恰便是一個「特殊」的案例。其人本是一個好遊山水者，嘗自言「山水性分之所適」。²⁹而其創作歷程，也正好呈現出由「羣遊」向「獨遊」的發展脈絡。³⁰並且，謝靈運對於建安遊宴活動所樹立的典範遊風，也抱有深刻的祈嚮，這充分體現在其《擬魏太子鄴中集詩》中。該組詩凡八首，分別模擬曹丕、王粲、陳琳、徐幹、劉楨、應瑒、阮瑀和曹植等八人的作品。詩前有一序文，曰：

朝遊夕讌，究歡愉之極。天下良辰、美景、賞心、樂事，四者難并。今昆弟友朋、二三諸彦，共盡之矣。³¹

評，目的乃欲建立起一種理想的創作理論。在〈序志篇〉中，劉勰自道寫作動機之一，是認為當時的創作表現：「去聖久遠，文體解散，辭人愛奇，言貴浮詭，飾羽尚畫，文繡鞏悅，離本彌甚，將遂訛濫。」對於前輩文論家，如曹丕、曹植、應瑒、陸機、摯虞、李沖等的文學論述，則認為他們「並未能振葉以尋根，觀瀾而索源」，因此自己才要撰成此書，以「言為文之用心」，倡主「文之樞紐」，並「論文敘筆」、「割情析采」。詳見《文心雕龍註》，卷十，〈序志〉第五十，頁 725-728。

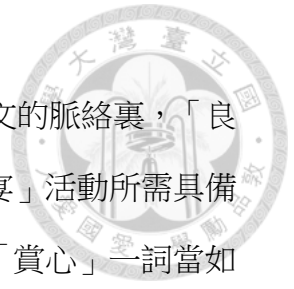
²⁷ 謝靈運：〈石室山〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1164。

²⁸ 對於此四句的解釋，可參考顧紹柏校注：《謝靈運集校注》（濟南：中州古籍出版社，1987），頁 72-74。

²⁹ 謝靈運：〈遊名山志〉，嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2616。

³⁰ 此為趙昌平之灼見。詳見氏著：〈謝靈運與山水詩起源〉，《趙昌平自選集》，頁 300-320。

³¹ 謝靈運：〈擬魏太子鄴中集詩序〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1181。



這段文字，可以很好地概括我們前述「羣遊」之內容。而在引文的脈絡裏，「良辰」、「美景」、「賞心」、「樂事」同樣被視為理想的「遊宴」活動所需具備的要素，惟四者兼備，始得究「遊宴」活動歡愉之極。³²其中「賞心」一詞當如蔡瑜先生所言，係指「賞心之人」，代表的是人與人之間的一種「交心」的狀態。³³「賞心」一詞在謝靈運的詩作中實屬常見，基本反映了其對於理想的「羣遊」的追慕與祈嚮，以及對於「共在的遊者」的期待。³⁴而「賞心」一詞所彰顯的，即是我們前述所謂「無所限定」地「交往」和「溝通」。

然而，六朝時「賞」的概念除了用於人以外，漸漸地，也開始用在物，尤其是山水、園林等場所中之物，如：

（瞻）厚自奉養，立宅於烏衣巷，館宇崇麗，園池竹木，有足賞翫焉。

劉俊之為益州，獻蜀柳數株，枝條甚長，狀若絲縷。時舊宮芳林苑始成，武帝以植於太昌靈和殿前，常賞玩咨嗟。

懷新道轉迴，尋異景不延。亂流趨孤嶼，孤嶼媚中川。雲日相輝映，空水共澄鮮。表靈物莫賞，蘊真誰為傳？³⁵

³² 案：「賞」字原有「樂玩」之義，如《管子·霸言篇》：「是故先王所師者，神聖也。其所賞者，明聖也。」注曰：「賞謂樂翫也。」見黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004），卷九，〈霸言〉第二十三，頁467。小尾郊一認為，六朝時眾多的「賞」的用法，與《管子·霸言篇》中「賞謂樂翫」的意義有關。見氏著，邵毅平譯：《中國文學中所表現的自然與自然觀》（上海：上海古籍出版社，1989），頁325-326。

³³ 蔡瑜：〈重探謝靈運山水詩——理感與美感〉，《臺大中文學報》，第37期（2012年6月），頁114-115。

³⁴ 如：「邂逅賞心人」、「永絕賞心悟」、「如何離賞心」、「賞心惟良知」、「賞心不可忘」、「永絕賞心望」等，分見〈相逢行〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁1149；〈永初三年七月十六日之郡初發都詩〉，頁1159；〈晚出西射堂詩〉，頁1161；〈遊南亭詩〉，頁1162；〈田南樹園激流植援詩〉，頁1172；〈酬從弟惠連詩〉，頁1175。案：蔡瑜先生指出：「『賞心』的有無、『賞心』的聚散，是牽繫謝靈運憂喜悲歡之情的關鍵。可以說：謝靈運對於人世情感的體驗是以『賞心之期』為核心逐層展開。」見氏著：〈重探謝靈運山水詩——理感與美感〉，頁115。

³⁵ 分見唐·房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974），卷六十八，〈紀瞻列傳〉第三十八，頁1824；唐·李延壽：《南史》（北京：中華書局，1975），卷三十一，〈張裕列傳〉第二



在前面兩條引文中，都出現了「賞玩（翫）」這樣一個合成詞。據《易·繫辭》：「所樂而玩。」梁顧野王《玉篇》曰：「玩，戲也。」³⁶則透過合成詞「賞玩（翫）」我們可以明白，在「賞物」的過程中，基本也是一「無所限定」地「交往」。³⁷

總結前述，在「羣遊」的「世界」裏「遊者」所遭逢的，主要是「共在的遊者」，透過與「共在的遊者」間「無所限定」地「交往」、「溝通」，而共塑、共享「遊」的活動本身「歡愉」、「娛樂」之氣氛。而當「共在的遊者」闕如，「羣遊」乃轉型為「獨遊」，「遊」之「交往」、「溝通」性的對象遂變而為「山水」；也就是說，此時在「遊的世界」裏，「遊者」所主要遭逢的乃是「山水」本身。而不管是「羣遊」抑或「獨遊」，「遊者」在「遊的世界」中與其他存有者的遭逢，基本上我們可以用當時「具有複雜內容」而又「被頻繁使用」的「新用語」，「賞」，³⁸來予以概括。與「遊」關聯著使用的「賞」，表示的即是「遊者」在「遊的世界」裏與其他存者主要的遭逢模式——「無所限定」地「交往」和「溝通」。

十一，頁 810；謝靈運：〈登江中孤嶼詩〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1162。

³⁶ 分見魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本周易注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第七，〈繫辭〉上，頁 146；《宋本玉篇》（北京：中國書店，1983 年，據張氏澤存堂本景印），卷一，頁 17。

³⁷ 或直接用「玩」字來表示與物「無所限定」地「交往」，如謝靈運〈初往新安至桐廬口詩〉：「景夕羣物清，對玩咸可翫。」《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1179。

³⁸ 說見小尾郊一：《中國文學中所表現的自然與自然觀》，第二章，第六節，頁 326。

第三節 「賞玩」與「遊戲」：與「世界」中的物之遭逢

與詮釋



在上一節裏，我們說明了六朝時「遊」的狀態的兩種類型：「羣遊」與「獨遊」。在「羣遊」的「世界」裏，「共在的遊者」係主要的遭逢者；然而，當「共在的遊者」闕如，「羣遊」乃轉型成為「獨遊」，此時「遊者」主要遭逢的，則為場所——「山水」或「園林」——中的物。但不管是「羣遊」抑或「獨遊」，「遊者」在「遊的世界」中與其他存有者的遭逢，都可用「賞」的概念來予以說明：一種「無所限定」地「交往」和「溝通」。而這是發生於整個「遊」的行為、活動的實踐過程中。

如果說，「羣遊」時「遊者」與「共在的遊者」間的「賞」，其運作表現為「人與人之間的交心」；那麼，當「共在的遊者」闕如而轉型為「獨遊」時，「遊者」與場所中的物之間的「賞」，其運作又是如何？若從「賞物」的實際用例來看，如上一節最末所引的三個例子，其中的「賞」基本上我們都可以將之理解為「欣賞」；而「欣賞」，乃帶有對於物的「理解」的意思，如「表靈物莫賞」的「賞」字，顧紹柏即用了一個頗為精當的語彙來予解釋：「領略」。³⁹而在這句詩中，「領略」即意謂著對於物的「理解」。

需予釐清的是，此處所謂的「理解」，是指「遊者」與「世界」中的物遭逢之際，所獲致的關於物的意義，而與我們前面屢屢提及的「存有理解」並不相同。為避免在閱讀上所可能產生的混淆，以下我們將使用「詮釋」一詞來表示「遊者」與「世界」中的物遭逢之際所獲致的理解。「詮釋」本謂「解釋」，⁴⁰而在對一

³⁹ 顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，頁 85。案：「欣賞」之用於「賞物」，具體的例子，如陶淵明〈移居詩〉其一：「奇文共欣賞，疑義相與析。」逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 994。在此例中，「欣賞」也帶有對於物（奇文）的「理解」之意。

⁴⁰ 案：例如顏師古〈策賢良問〉：「厥意如何？佇問詮釋。」《鶴林玉露》載晦堂禪師與黃庭堅關於「吾無隱乎爾」之義的討論，「山谷詮釋再三，晦堂終不然其說」。《清稗類鈔》中討論上海方言：「『信口開河』四字，取以詮釋『瞎三話四』，最為確切。」上引諸例中的「詮釋」一詞，皆作「解釋」義。分見清·董誥等編：《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990），卷一百四十七，

事物進行「解釋」時，即已然擁有對於該事物的「理解」。「理解」先於「解釋」，「解釋」則是對於「理解」的把握。⁴¹而「賞」，作為「遊者」與物遭逢的模式，其實際的運作即是一「詮釋」的過程。

由於「賞」是「遊者」在「遊的世界」中與物的遭逢，因此，「賞」作為一「詮釋」的活動，其運作也必然地受到「遊的世界」所具有的性質所規範。如同我們前面已說明了的，「賞」的表現，係一「無所限定」地「交往」；而「無所限定」地「交往」，也就是「賞」作為一種「詮釋」活動的運作。當我們的關心移向了詮釋活動的運作，我們其實已經是從「存有」的角度來看「詮釋」；也就是說，「詮釋是如何進行的」成為了我們所關心的課題。

關於此一課題，承繼了 M. Heidegger 的思想與現象學方法而開展「哲學詮釋學」（philosophische Hermeneutik）的德國現象學家 Hans-Georg Gadamer，在所著《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）一書中已有精彩的闡發。在該書中，H. G. Gadamer 首先從對「審美經驗」的分析出發，重新詮釋了傳統美學中常見的「遊戲」（Spiel）概念，以說明審美經驗的本質，係統一雜多的感性性質並整理出意義的詮釋活動，而非徒純粹的美的感受罷。也就是說，審美經驗乃帶有對於審美對象意義之理解。⁴²「遊戲」的概念雖然是 H. G. Gadamer 在對審美經驗進行說明時所提出，但若考慮到《真理與方法》全書寫作的終極關懷乃在「詮釋經驗」（hermeneutische Erfahrung）本身，是欲對「詮釋經驗」的存有進行說明，

頁 655；宋·羅大經撰，王瑞來點校：《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983），丙編，卷之三，頁 280；清·徐珂編撰：《清稗類鈔》（北京：中華書局，1984），第五冊，方言類，頁 2230。

⁴¹ 案：西方有所謂的「詮釋學」（Hermeneutik），其源起與對《聖經》的解釋有關；而所謂「詮釋」，原被視為一「理解的技巧」（Kunst des Verstehens）。至於現象學，尤其是 M. Heidegger 及其學生 Hans-Georg Gadamer，從存有論的角度來對「詮釋」進行說明，「詮釋」的工作乃成為探索「理解」（das Verstehen）的性格及其必需的條件，由此而開展了「哲學詮釋學」

（philosophische Hermeneutik）。則在西方，不管「詮釋」的概念如何演變，基本也是與「理解」活動相關的。詳細的說明，可參考陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，《臺大哲學論評》，第 19 期（1996 年 1 月），頁 161-163；《高達美詮釋學：〈真理與方法〉導讀》（臺北：三民書局，2011），導言，頁 1-21；〔德〕Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（北京：商務印書館，2010）（以下簡稱《真理與方法》），〈譯者序言〉，頁 1-3。

⁴² H. G. Gadamer 甚至宣稱：「藝術就是知識。」見 H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，I-2，頁 143。

⁴³則「遊戲」的概念實適為所有詮釋經驗的存有模式。⁴⁴而 H. G. Gadamer 所提出的「遊戲」概念，與我們此處所討論的「遊的世界」中「賞」這樣一種詮釋活動的特質——即「無所限定性」和「交往性」——頗有相通處。以下，我們將先對 H. G. Gadamer 的「遊戲」概念進行簡要的介紹，並以此說明在「遊的世界」中，「賞」的「詮釋」之發生與運作。

H. G. Gadamer 反對西方傳統美學論述中，將「遊戲」的概念視作主體的人的心靈活動這樣一種觀點，主張「遊戲根本不能理解為一種人的活動」，⁴⁵而是詮釋對象的存有模式。⁴⁶雖然，「遊戲只是通過遊戲者才得以表現」。⁴⁷如是其說：

遊戲的真正主體並不是遊戲者，而是遊戲本身。遊戲就是具有魅力吸引遊戲者的東西，就是使遊戲者捲入到遊戲中的東西，就是束縛遊戲者於遊戲中的東西。⁴⁸

此處的「遊戲」，即是指詮釋對象的存有模式；遊戲者則為詮釋者。而所謂「具有魅力吸引遊戲者」，係指「遊戲」本身具有「自我表現」（Selbstdarstellung）的性格。⁴⁹這是說：「遊戲並不是在遊戲者的意識或行為中具有其存在，而是相反，它吸引遊戲者入它的領域中，並且使遊戲者充滿了它的精神」；「只有當遊

⁴³ 陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 162。

⁴⁴ 在該書的〈導言〉中，H. G. Gadamer 即嘗自道：「本書的探究是從對審美意識的批判開始，以便捍衛那種我們透過藝術作品而獲得的真理的經驗，……但是，我們的探究並不一定停留在對藝術真理的辯護上，而是試圖從這個出發點開始去發展一種與我們整個詮釋學經驗相適應的認識和真理的概念。」《真理與方法》，頁 5。案：陳榮華先生亦曾對此作過說明，並認為 H. G. Gadamer 透過「遊戲」的概念實際上是建構了一門關於「理解」、「詮釋」的存有學。見氏著：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 165。

⁴⁵ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，II -1，頁 153。

⁴⁶ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，II -1，頁 149。

⁴⁷ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，II -1，頁 151。

⁴⁸ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，II -1，頁 157。

⁴⁹ 「遊戲的存在方式就是自我表現（Selbstdarstellung）。而自我表現乃是自然的普遍的存有狀態（Seinsaspekt）。」H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，II -1，頁 159。

戲者全神貫注於遊戲時，遊戲活動才會實現它所具有的目的」。⁵⁰「全神貫注」意味著「忘我」、「無我」，指遊戲者不意圖支配「遊戲」，而是讓自己深深地為「遊戲」所吸引，並委身投入其中。

然而，這並不是抹卻了人在詮釋過程中所可能引起的作用。H. G. Gadamer 認為，人始終是帶有「前見」（Vorurteil）的；這是說，人的意識始終受到歷史傳統的影響，稱為「效果歷史意識」（wirkungsgeschichtliches Bewußtsein）。⁵¹因此，在進行詮釋活動時，人不可能不帶有「前見」。而正是因為人帶著「前見」，才促成了詮釋的發生。這是因為：人在自己的「前見」的「視域」（Horizont）⁵²中，因「受到詮釋對象視域之觸動，讓他發現了兩個視域的差異」；⁵³由於彼此視域間的差異，使得詮釋者為詮釋對象所吸引，對之興發了興趣，想進一步認識——而「遊戲」，也就發生了。由此，在「遊戲」中詮釋對象與詮釋者之間，即呈現為一「往返互動」的關係：詮釋對象以「遊戲」的模式「自我表現」，並吸引著詮釋者；詮釋者則為詮釋對象的「自我表現」所吸引，並委身投入於「遊戲」之中。

在這樣一種「往返互動」的關係中，被吸引的詮釋者彷彿是對著詮釋對象拋出疑問，並期待對方的回答；而詮釋對象本身，則以「自我表現」作為答覆。⁵⁴

⁵⁰ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第一部分，II -1，頁 161；150。

⁵¹ 案：所謂「效果歷史意識」，是指：意識「總是受到歷史的影響和限制」，並「在其中去意識事物」；也就是說，「事物的知識要在歷史的影響下完成」。說見陳榮華：《高達美詮釋學：〈真理與方法〉導讀》，導言，頁 14。

⁵² 「視域就是看視的區域（Gesichtskreis），這個區域囊括和包容了從某個立足點出發所能看到的一切。……用於哲學的術語裏，以此來標示思想與其有限規定性的聯繫以及擴展看視範圍的步驟規則。」見 H. G. Gadamer：《真理與方法》，第二部分，II -1，頁 427-428。

⁵³ 陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 182。

⁵⁴ 案：H. G. Gadamer 稱此為「語言性」（Sprachlichkeit），並視此為詮釋對象的基本性格。這是說，「事物必以語言的方式顯示其自己」。分見 H. G. Gadamer：《真理與方法》，第三部分，II -3，頁 547-569；陳榮華：〈高達美光的形上學與真理概念〉，《臺大哲學論評》，第 31 期（2006 年 3 月），頁 23。案：陳榮華先生指出，H. G. Gadamer 所謂的「說出語言性」，當亦來自其師 M. Heidegger。在〈走向語言之途〉一文中，M. Heidegger 區分了「道說」（Sagen）和「說話」（Sprechen），認為：「『道說』（sagen）意味著：顯示、讓顯現、讓看和聽。」比如說，「某人沉默無語，它不說話，但卻能在不說中道說許多」。在這個脈絡下，如同陳先生所說：「因此，說出自己就是顯示自己。」參見陳榮華：〈高達美光的形上學與真理概念〉，注 34，頁 23；〔德〕M. Heidegger 著，孫周興譯：〈走向語言之途〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004 年修訂譯本，2013 年 7 刷），頁 251。

這就像是一個「問」和「答」的互動關係。⁵⁵「於是，詮釋經驗成為一種對話。」⁵⁶在「對話」中，詮釋對象似「你」(Du)，詮釋者如「我」(Ich)。「你」是「我」真正的「交往夥伴」(Kommunikationspartner)，而非與「我」相對或對立的對象；「我」和「你」之間是「夥伴關係」。⁵⁷也就是說，在詮釋「遊戲」的往返互動中，詮釋者與詮釋對象之間係一「我問」、「你答」的交流、溝通和對話的過程。而當詮釋者與詮釋對象在這樣的往返互動的過程中，逐漸消弭差異，取得協調，此即詮釋者與詮釋對象間的「視域融合」(Horizontverschmelzung)。⁵⁸此時，「遊戲」本身——即詮釋對象的存有——也將得到「轉化」(Verwandlung)，呈顯為一「真實的東西」、「真實的存有」，並為參與於「遊戲」中的詮釋者整體地把握。⁵⁹而詮釋者原有的「前見」，將由此獲得修正，並「轉化」為真實的、卓越的理解——此即 H. G. Gadamer 所謂的「真理」(Wahrheit)。⁶⁰最終，詮釋者以適當的「語言」將「真理」道說而出，完成了整個詮釋活動。⁶¹

⁵⁵ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第二部分，II-3，頁 522-535。

⁵⁶ 陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 182。

⁵⁷ H. G. Gadamer：《真理與方法》，第二部分，II-3，頁 506-510。

⁵⁸ 陳榮華先生嘗對此作過簡要地說明：「在詮釋之初，詮釋者面對事物在其整體中的一個意義，這是說，在事物整體視域中的一個意義；另外，詮釋者也在自己前見整體的視域中。……詮釋者的工作是根據事物的視域來調整自己的視域，以讓它們能互相融貫合一。最後，事物的意義呈現一個更普遍的視域中，這是詮釋的完成。」見氏著：〈高達美光的形上學與真理概念〉，注 48，頁 30；並見氏著：《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》，導言，頁 15。

⁵⁹ 案：H. G. Gadamer 稱此為「向構成物的轉化」(Verwandlung ins Gebilde)。「轉化」是指：「某物一下和整個地成了其他的東西，而這其他的作為被轉化成的東西則成了該物的真正的存在，相對於這種真正的存在，該物原先的存在就不再是存在的了。」比如「放下屠刀，立地成佛」，即為「轉化」。H. G. Gadamer：「如果我們發現某人似乎轉化了，那麼我們以此所指的正是，他好像已成為另外一個人。」而「向構成物的轉化」，則是強調一種整體的掌握；在整體的掌握中，「早先存在的東西不再存在。……現在存在的東西，在藝術遊戲裏表現的東西，乃是永遠真實的東西」。見《真理與方法》，第一部分，II-1，頁 164。

⁶⁰ 對此，陳榮華先生曾有詳實地說明：在 H. G. Gadamer，由詮釋而來的真理不僅是真的，且是卓越的，「這是說，它比詮釋者已擁有的知識更為卓越。它提昇詮釋者到達更深入或更根本的真理去」。「一個真正的詮釋，其獲得的真理必須能夠修正詮釋者以前的知識，讓他明白他以前是錯誤的，帶領他得到更真的知識，讓他明白眼前的知識才是更合理的」；「在這個過程中，新意義的出現，同時也是舊意義的否定。因為在意義呈現的過程中，更清晰的意義否定以前較模糊的意義，更豐富的意義否定以前較片面的意義，更深入的意義否定以前較膚淺的意義」。由此來看，真理乃是一發展的過程——一個事物意義不斷呈現的過程——而在這個過程中，原先的真理也可能被後來的真理所否定，變得「不真」；然而這卻不是說原先的真理是虛幻、虛假的，而是相較於新的真理，則為「模糊的，片面的或膚淺的」。見氏著：《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》，第二章，注 11，頁 75；陳榮華：〈高達美光的形上學與真理概念〉，頁 19-20。

⁶¹ 陳榮華先生指出：「詮釋者在詮釋事物時，他的工作基本上是要找尋適當的語言去說明它，一旦找到適當的語言，就是理解事物。」此時，「語詞的意義不超出、不低於、不是類似或抄襲、

以上，我們簡要地介紹了 H. G. Gadamer 以「遊戲」概念來說明人與物遭逢之際，獲得「真理」的「詮釋」是如何發生與運作——亦即「詮釋經驗」的存有。茲復整理重點如下：首先，物（即詮釋對象）以「遊戲」的模式存有，「自我表現」以吸引人（即詮釋者），而物的「自我表現」即為「遊戲」的整體內容；其次，參與於「遊戲」的人，則必需是「無我」、「忘我」的，即不企圖賦予物以自我主觀情思作為預設立場的意義或價值；第三，物與人同屬並共在「遊戲」之中，彼此並非相對立的主、客體，而是彼此交往的夥伴關係；最後，「遊戲」的運作與進行，呈顯為人與物之間的一種「我問」、「你答」的交流、溝通和對話，透過不斷地互動往返，最終，同屬並共在「遊戲」中的人與物之存有都得到了「轉化」——物呈顯了「真理」，而人則修正了既有的前見，獲得「真理」。簡言之，H. G. Gadamer 對於「遊戲」的存有論分析，所欲強調的即是詮釋對象的意義、真理，並非由詮釋者所賦予，而是詮釋對象本身的給出——此乃「現象學」一貫的理念，⁶²也是其師 M. Heidegger 所強調的：「讓那顯示自身者從其自身中顯示，且正如它顯示般的被看見。」⁶³而詮釋對象意義之呈示，也就是詮釋對象本身的顯現。⁶⁴

有趣的是，在上一節的分析中我們曾指出，六朝人的「遊」的活動，往往帶有「戲」的成分，且往往是「遊」、「戲」連用。在當時，「遊」與「戲」是兩個

更不指向另一個非語言性的事物，它的意義完完全全貼切事物的意義，「語言的意義就是事物的意義」，「甚至可以說，它的意義就是事物本身」。見氏著：〈高達美光的形上學與真理概念〉，頁 12-13。在另一篇文章裏，陳先生以孔子所自道的「述而不作」與「溫故而知新」來說明「詮釋一對象，就是在其固有的意義中，說出它的新意義」，並舉孔子所主張的「仁」以為例說。詳參氏著：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 187-189。

⁶² 茲可以 Edmund Husserl 的這一段話為代表：「合理化和科學地判斷事物就意謂著朝向事物本身 (Sachen selbst)，或從語言和意見返回事物本身，在其自身所與性中探索事務探索事物並擺脫一切不符合事物的偏見。」見〔德〕胡塞爾 (Edmund Husserl) 著，〔荷〕舒曼 (Von Karl Schumann) 編，李幼蒸譯：《純粹現象學通論》(北京：商務印書館，1992 年第 1 版，1996 年 3 刷)，第一編，第二章，頁 75。

⁶³ “Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.” M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p46. 譯文見陳榮華：〈高達美光的形上學與真理概念〉，注 2，頁 6。案：陳榮華先生認為，H. G. Gadamer 所謂的詮釋對象的「自我表現」，乃是在 M. Heidegger 所說的「自我顯示」(Sichzeigen) 的基礎上，以「遊戲」的概念進一步予以闡明：「人必須喪失自我或忘我，才有真正的理解，回到事物本身的意義去。」見氏著：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，頁 167；《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》，第二章，頁 86。

⁶⁴ 說見陳榮華：〈高達美光的形上學與真理概念〉，頁 17。

不同卻相關的概念，後者略近於所謂「玩遊戲」的「遊戲」——如前引《玉篇》所謂：「玩，戲也。」——亦即 H. G. Gadamer 援引來開展詮釋的存有學之「遊戲」概念。而「戲」與「玩」，皆表示「遊者」在「遊的世界」中與其他存有者遭逢時的樣態，一種「無所限定」地「交往」、「溝通」。而「無所限定」地「交往」，又可以用「賞」的概念來予以概括，如稱所遭逢的「共在的遊者」為「賞心」，與物的遭逢則稱為「賞玩」。而「賞」所具有的「無所限定性」與「交（往）（溝）通性」，正和「詮釋」的「遊戲」中，人的「無我」、「忘我」以應物，以及人與物之間「互動往返」的交流、溝通頗相雷同。因此，H. G. Gadamer 以「遊戲」概念所闡明的詮釋經驗，適可以說明在「遊的世界」裏，人與物之間「賞玩」的發生與運作。

第四節 「自然」與「美媚」：「山水」之真理和「遊者」

的體驗



「遊者」在「遊的世界」中與物的遭逢，係一「無所限定」地「交往」和「溝通」，此稱為「賞」，乃發生於「遊」的整體實踐過程中。「賞」謂「欣賞」，係一對於所遭逢物的意義之詮釋活動。而這樣一種詮釋活動，強調物的真實意義並非由人的主觀情志強加賦予而來，乃來自於物之存有所給出——物吸引人向它詢問，而以「自我表現」作為答覆。那麼，在「遊的世界」裏的「賞」的活動中，物究竟同「遊者」訴說了怎樣的自己？「遊者」又聽到了怎樣一種關於物的存有的真理？在上一節中說過，詮釋活動的最終完成，是詮釋者以語言將「真理」道說，使詮釋對象在語言中自我呈顯。⁶⁵因此，對於上述的問題，我們可以透過時人的文字記載來予探索。

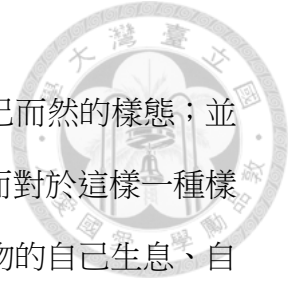
一、 自然

「自然」，許是當時的「遊者」在「遊的世界」中與物遭逢之際，所普遍獲致的真理。在前面討論「遊的場所」及其「氣氛」的章節裏，我們曾述及當時常見的對於「遊」的場所「有若自然」的表述，茲舉其中一例，如張倫所經始的「山水化園林」，其中景緻，在史籍裏有一段細膩的摹寫：

其中重巖複嶺，嶽峯相屬；深蹊洞壑，邐遞連接。高林巨樹，足使日月蔽虧；懸葛垂蘿，能令風煙出入。崎嶇石路，似壅而通；崢嶸澗道，盤紆復直。⁶⁶

⁶⁵ H. G. Gadamer 有句名言：「能被理解的存在就是語言。」（“*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*”）所說即此。見《真理與方法》，第三部分，頁 667。

⁶⁶ 范祥雍校注：《洛陽伽藍記校注》（上海：上海古籍出版社，1978 年新 1 版），卷二，城東，正始寺，頁 100。



在這段文字裏，主要呈現了「山水」中各式物類自己生息、自己而然的樣態；並且，在其中我們也見不得一點人的主觀意志抑或情思的滲加。而對於這樣一種樣態，時人謂之：「有若自然。」也就是說，對於「山水」中羣物的自己生息、自己而然，時人係用玄學所強調的「自然」概念來予以理解的。玄學作為六朝時候學術思想的主流，毋庸置疑的，係士人羣體所普遍帶有之前見。而使用玄學的「自然」概念來詮釋「山水」中的物，也符合物本身的自我呈顯——一如引文中所摹狀的——或者說，這本就來自物本身的答覆。並且，由所引文字我們也可看到，「有若自然」所指的乃是一整體的「山水」感受，而非徒「山水」中各別物的特質分析而已。

另一個典型的例子，是《世說新語·言語篇》中一段關於東晉簡文帝遊華林園的記載：

簡文入華林園，顧謂左右曰：「會心處不必在遠，翳然林水，便自有濠、濮間想也。」⁶⁷

簡文帝入遊華林園，見到林水翳然，便感覺自己彷彿是置身於濠、濮之間。此處是用了《莊子·秋水篇》中的兩則典故，分別為「莊子與惠子遊於濠梁之上」所感到的「儵魚出遊從容」之樂，和「莊子釣於濮水」而答楚國來使，表達自己如神龜，「寧生而曳尾塗中」。⁶⁸據當時流行的郭象注，這兩則故事所寄託的，大抵皆為「性各有所安」的玄理：「夫物之所生而安者，天地不能易其處，陰陽不能回其業。」⁶⁹此即我們在第二章所論述的郭象的「自性」、「自生」、「自為」的「自然」、「獨化」觀。而「雅尚清談」⁷⁰的簡文帝兼用此二則典故，所欲表達的當即

⁶⁷ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈言語〉第二，頁 237。

⁶⁸ 分見郭慶藩：《莊子集釋》，卷六下，〈秋水〉第十七，頁 606-607；603-604。

⁶⁹ 分見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 608；604。

⁷⁰ 余嘉錫語。見氏撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983），卷上，

此理。也就是說，簡文帝遊華林園時，對於所見物色，也一樣是用玄學中的「自然」觀來予以詮釋的。而這樣的詮釋，同樣也是對園中物色整體地把握與理解。

從以上兩個例子的說明可知，六朝士人在「遊」於「山水」或「園林」之際，對於所遭逢的物的詮釋，主要是受到玄學——作為當時士人羣體普遍具有的前見——中的「自然」觀所影響。而這樣的詮釋所反映的，是「遊者」對於山水或園林等場所中的物色整體地把握與理解。並且，從存有論的角度來看，這樣的理解是帶有「氣氛」的。在第三章裏，我們曾針對「場所氣氛」作過說明，指出「氣氛」作為人的存有的「開顯性」之重要環節，乃係開顯了人的存有「覺得」什麼。這種「覺得」係一原初的經驗，是所有以對象為基礎的體驗、認識和思想的根柢。⁷¹而瀰漫於山水、園林等「遊的場所」中的「氣氛」，如同我們前面所分析的，即為「自然」。也就是說，「遊者」在「遊」的過程中、在「遊的世界」裏，覺得「自然」、體驗到「自然」，並且也理解了「自然」——作為物的存有的真理，以及「遊者」自體存有的真理。

二、 美媚

除了「自然」之外，另一個與之相關，且亦復為「遊者」在「遊的世界」裏的「賞物」活動中所體驗與理解的，是「美」。「美」與「自然」之聯繫，見諸《莊子·知北遊》：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。⁷²

〈文學〉第四，頁 263。具體之例，如〈賞譽篇〉第 144 條載簡文帝曾同「能言理」的名士許詢夜坐曲室之中，「不覺造膝，共叉手語，達於將旦」。龔斌：《世說新語校釋》，卷中，〈賞譽〉第八，頁 969。

⁷¹ 詳見黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 248-262。

⁷² 郭慶藩：《莊子集釋》，卷七下，〈知北遊〉第二十二，頁 735。

「天地有大美」一語，廣為人所熟習；而在《莊子》原文的脈絡裏，乃與「四時有明法」、「萬物有成理」同義。所謂的「聖人」、「至人」等理想之人格，則係觀於天地、四時、萬物之「大美」、「明法」與「成理」，原之達之，然後體現為「無為」亦「不作」。而在六朝人的理解——以郭象為代表——《莊子》書中所謂的「理」，即為「自然」，故有「理固自然」、「自然之理」等說法。⁷³於是，在此一脈絡下的「大美」即為「成理」，也就是「自然」。換言之，「自然」就是「美」，「美」即「自然」。

當時的「遊者」，在遊的歷程裏、在「遊的世界」中，體驗到了「自然」，也理解了「自然」作為存有的真理；由此，便也體驗到了「美」，理解了作為存有真理的「美」——夫「大美」者，言「美」之極致，與「理」相應，即是真理的充分彰顯。具體之例，如蕭子良〈行宅詩序〉：

往歲羈役浙東，備歷江山之美。名都勝境，極盡登臨。山原石道，步步新情；迴池絕澗，往往舊識。以吟以詠，聊用述心。⁷⁴

又如《世說新語·言語篇》載王獻之語：「從山陰道上行，山川自相映發，使人應接不暇。」劉孝標注引《會稽郡記》則作：「山水之美，使人應接不暇。」⁷⁵則「山川自相映發」，即為「山水之美」。同篇另載名畫家顧愷之事：

顧長康從會稽還，人問山川之美，顧云：「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」⁷⁶

⁷³ 見郭慶藩：《莊子集釋》，卷一上，〈逍遙遊〉第一，頁 4；卷二下，〈德充符〉第五，頁 206；卷三上，〈大宗師〉第六，頁 257；卷九上，〈外物〉第二十六，頁 941。

⁷⁴ 遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1383。

⁷⁵ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈言語〉第二，頁 290-291。案：據劉盼遂引《戲鴻堂帖》所載王獻之〈雜帖〉云：「鏡湖澄澈，清流瀉注，山川之美，使人應接不暇。」劉盼遂認為此「較《世說》為詳備」，而與劉注所引《會稽郡記》文字略同，則《會稽郡記》「殆取子敬文所綴」。見氏著：《世說新語校箋》，收入於聶石樵輯校：《劉盼遂文集》（北京：北京師範大學出版社，2002），頁 162。



這兩則《世說新語·言語篇》中的事例，都充分說明了我們方才所說的，「自然就是美，美即自然」的道理。

此外，另有「媚」的概念，也是用以說明在「遊」的過程中，「遊者」所體驗到與理解了的「美」，⁷⁷如：「蔓藻嫵綠葉，芳蘭媚紫莖」、「昭昭景臨霞，湯湯風媚泉」、「天明開秀峯，瀾光媚碧隄」、「澄澄明浦媚，衍衍清風爛」、「雜蕙映南庭，庭中光景媚」、「菊花偏可熹，碧葉媚金英」、「風景共鮮華，水石相輝媚」等。⁷⁸而在被我們視為「特殊案例」的詩人謝靈運那兒，以「媚」詮釋的情況尤其常見，如：「白雲抱幽石，綠篠媚清漣」、「潛虬媚幽姿，飛鴻響遠音」、「亂流趨孤嶼，孤嶼媚中川」、「江山共開曠，雲日相照媚」、「蘿蔓延呂攀援，花芬薰而媚秀」等。⁷⁹在上述這些例子裏，「媚」的詮釋所反映的「遊者」的理解，大抵著重於「山水」、「園林」等場所中，物與物之間的一種和諧關係。⁸⁰這不免讓人思想起郭象《莊子注》中所提出的「相因」、「相與」的觀念，強調物與物之間由於各自的「自生」、「獨化」而「自為」，乃成就了彼此間的「相因」、「相與」和「相為」，所謂「相因之功，莫若獨化之至」。⁸¹在第二章中我們曾經論及，所謂「相因」、「相與」乃是對於物與物之間存在著關聯性此一現象的客觀描述；而「獨化之至」以成「相因之功」，即說明了現象世界中的物類「自然而然」、「自己而然」且又

⁷⁶ 龔斌：《世說新語校釋》，卷上，〈言語〉第二，頁 287。

⁷⁷ 案：以「美」訓「媚」，已見諸《小爾雅》：「邵、媚、旨、伐，美也。」另清人胡承珙指出：「《廣雅·釋詁》云：『媚，好也。』《呂覽·盡數篇》：『甘水所多好與美人。』高誘注云：『美亦好也。』」則「美」、「媚」同具「好」義。見清·胡承珙編著，石雲孫校點：《小爾雅義證》（合肥：黃山書社，2011），卷一，〈廣詁〉，頁 10。

⁷⁸ 分見劉義隆：〈登景陽樓詩〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1137；鮑照：〈白雲詩〉，頁 1301；謝朓：〈登山曲〉，頁 1416；謝朓：〈和劉中書繪入琵琶峽望積布磯詩〉，頁 1443；蕭綱：〈戲作謝惠連體十三韻詩〉，頁 1942；王筠：〈摘園菊贈謝僕射舉詩〉，頁 2019；王罔：〈奉和往虎窟山寺詩〉，頁 2092。

⁷⁹ 分見謝靈運：〈過始寧墅詩〉，逯欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1160；〈登池上樓詩〉，頁 1161；〈登江中孤嶼詩〉，頁 1162；〈初往新安至桐廬口詩〉，頁 1179；〈山居賦〉，嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2607。

⁸⁰ 案：「媚」，或釋為「說」，或解作「愛」，都有「親順」之意。如《說文解字》訓「媚」：「說也。」段玉裁注：「說今悅字也。《大雅毛傳》曰：『媚，愛也。』」《康熙字典》訓「媚」：「愛也，親順也。《詩·大雅》：『媚茲一人。』」分見《說文解字注》，十二篇下，「女部」，頁 617；〔日〕渡部温訂正，嚴一萍校正：《校正康熙字典》（臺北縣：藝文印書館，1973 年校正再版），頁 616。

⁸¹ 郭慶藩：《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 241。

相互關聯的「自然」的存有模式和存有樣態。而「媚」所表示的，正是物與物之間的這樣一種關係。換言之，「遊者」以「媚」來詮釋在「遊的世界」中所遭逢的物與物之間的關聯，也是出於對所遭逢者「自然就是美，美即自然」的理解。

由以上的分析我們明白，「遊者」在「獨遊」的歷程裏、在「遊的世界」中，透過與物——整體的，實即「山水」——遭逢時所發生的詮釋活動「賞」而獲致的真理，即為「自然」與「美」、「媚」。此一真理雖係由「山水」的「自我表現」同遊者款款道來，卻不表示它僅只是一個關於「山水」的客觀知識，而乃一對於存有的認識，在詮釋活動中為「遊者」所接受，獲得「確然的實感」，遂也成為「遊者」對於自身存有的理解，使自身的存有再不同於先前——指進行「遊」的行為以前——而有所轉化與推移。⁸²如謝靈運詩云：「情用賞為美，事味竟誰辨？觀此遺物慮，一悟得所遣。」即言此理。⁸³因此，我們可以說，「獨遊」所開顯的「遊的世界」，係一「自然」的「世界」，更是一「美媚」的「世界」。而六朝人對於「山水」的審美意識，乃萌蘖於是。

⁸² 此處乃參考黃文宏先生的觀點：「任何為我們所接受的思想，皆必須在我們身上獲得確然的實感，必須成為我們存在的一部分。」又：「或許我們也可以說，理解的推移並不是知識的累積，而是一種存在的推移。」見氏著：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，頁 242。

⁸³ 謝靈運：〈從斤竹澗越嶺溪行詩〉，逄欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁 1167。案：其中「情用賞為美」一句，據日本漢學家佐竹保子的解釋，係「透過欣賞山水能夠使他的『情』『為美』了，就是他進入了比以前更好的境界」；而末二句據李善注引《淮南子》和《莊子》郭象注，則是言「既遣是非」而「有以自得」，也是「自然」之義。分見〔日〕佐竹保子：〈謝靈運詩文中的「賞」和「情」〉，收入蔡瑜編：《迴向自然的詩學》（臺北：臺灣大學出版中心，2012），頁 193；《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》，卷二二，頁 339。

第五節 結語



在本研究之伊始，我們嘗援引謝凝高的意見，認為：山水審美意識的發生，乃源於人與山水關係的實踐與認識。⁸⁴而在六朝，「遊」顯然是最普遍的人與山水關係的實踐活動。因此，當時的「遊的現象」遂成為了我們的研究所主要說明的對象。上述意見還有一點值得注意的是：山水審美意識的產生，與由實踐而來的、人對於山水的認識相關。而人對於山水的認識，當與由人和山水關係的實踐而來的體驗有關；從山水體驗到山水認識，則需經過一個理解的過程。藉由理解的運作，進一步對於所體驗到的予以把握，從而也才有所謂的「認識」。而「體驗」、「理解」和「認識」，皆需建立在人與山水的遭逢上。而實際的情況則是，在「遭逢」之際，我們總是已然帶有「體驗」地「理解」了所遭逢者；也因此，對於所遭逢者有了「認識」。

在本章中，我們即嘗試在前面各章分析成果之基礎上，針對上述的內容予以闡明。首先，透過時人對於「遊」的「玄化」的理解，以及對於所遊場所——「山水」與「園林」——帶有之氣氛的認識，我們說明了藉由「遊」的行為、活動所開顯的「世界」的質性，乃是「自然」的。其次，我們分析了當時「遊的現象」所呈現出的「羣遊」與「獨遊」兩種類型，「遊者」與其他存有者的遭逢也因此而有所分別——「羣遊」時，「遊者」所主要遭逢與交往的，係「共在的遊者」；而當「共在的遊者」闕如，「羣遊」遂轉型為「獨遊」，此時「遊者」所遭逢與交往的則為「山水」本身——然而，「遊者」在「遊的世界」中與其他存有者的遭逢，皆可用當時常見的「賞」的概念來予以概括。「賞」，意味著「無所限定」地「溝通」與「交往」。

接著，我們聚焦在「獨遊」的「世界」裏，「賞」——即「遊者」與「山水」之遭逢——究竟如何發生與運作的。透過對於「賞物」的實例分析可知，「賞」

⁸⁴ 謝凝高：《山水審美：人與自然的交響曲》（北京：北京大學出版社，1991），頁 24-25。

乃是一帶有理解的活動，也就是「詮釋」。進一步，我們援引了德國現象學家 H. G. Gadamer 在對詮釋經驗的闡發中所提出的「遊戲」概念，來說明「賞」的發生與運作。在「遊的世界」裏所發生的「賞」的活動中，「遊者」與所遭逢的「山水」之間宛如「夥伴」，彼此溝通、交流——「山水」以其自我表現吸引著「遊者」；「遊者」則以忘我、無我的態度，除卻自我主觀的情、思作用，而嘗試著去理解「山水」所呈顯的意義。於是，「遊者」與「山水」之間彷彿對話般地交流著。最終，在這樣一種模式下，「山水」的存有所呈顯之意義將為「遊者」所理解。這也就意謂著，「山水」從其自身顯示了其自身的存有，而「遊者」則獲得了關於「山水」的真實的意義。由於此一意義是關聯著存有的，因此，在這樣一種詮釋之中，「遊者」與「山水」的存有都將「轉化」而為真實的存有，具有著真實的意義。

而受到當時士人所普遍帶有的玄學前見之影響，在這樣一種「賞」的模式之中，「遊者」所獲致的關於「山水」的理解，乃被詮釋為「自然」與「美」。透過時人對於「三玄」之一的《莊子》之詮說，已揭示了「自然」與「美」的關聯，所謂「天地有大美」、「萬物有成理」、「原天地之美而達萬物之理」等，其中的「理」時人即理解為「自然」。受此影響，時人對於「自然」也或詮釋為「美」。與「美」義同的「媚」，也因此頻仍地出現在與「遊」相關的文字記錄中，特別是在詩、賦裏頭。而不管是「自然」抑或「美媚」，這樣一種詮釋除了表示「遊者」對於「山水」的理解外，也反映了「遊者」在「山水之遊」中的體驗。而對於「山水」的審美意識，也就由此發生與萌蘗。

因此，透過「遊」的行為的實踐所開顯的，即是一「自然」的「世界」，也是一「美媚」的「世界」；而在這個「世界」中的「遊者」，不惟體驗到了「自然」與「美媚」，同時，他的存有也轉化為「自然」與「美媚」。而「自然」，乃玄學一貫的真理觀。⁸⁵這樣一種真理在以仕宦場域為主的士人的生活世界中，由於機

⁸⁵ 案：在玄學中，另一個與「自然」同義的詞彙是「真」，如王弼云：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真；有思有為，則

心的較量與利害的衡量，鬥角鉤心，往往見蔽；而透過在山水或園林之間的「遊」的履踐，乃開顯一以「自然」為質性的「世界」，在其中的「遊者」的存有也轉化為「自然」，並且透過對於「遊」於其間之存有體驗的把握、理解與詮釋，「自然」作為存有的真理於焉解蔽，得到開顯，煥發並充滿整個「遊的世界」，包涵其中的「遊者」與「山水」物色，一皆澄明與清朗。也就是說，「自然」為「遊者」在遊的歷程中的切身體驗；而六朝士人所以「好遊」，蓋由此也。

物不具存。」指出無為、無造即是任萬物之自然，若有為、有造，則物將失其真。故「真」即「自然」。嵇康曰：「故仁義務于理偽，非養真之要術；廉讓生于爭奪，非自然之所出也。」依文脈，則「真」與「自然」性質相同。而郭象則直言：「夫真者，不假於物而自然也。」也就是說，「自然」被理解為真實的。分見魏·王弼：《老子道德經注》，上篇，第五章，收入樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），頁 13；嵇康：〈難張遼叔自然好學論〉，嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1337；郭慶藩：《莊子集釋》，卷三上，〈大宗師〉第六，頁 242。



結 論



六朝，是一個「好遊」成風的時代，多數士人喜好在「山水」或「園林」之間從事「遊」的活動。在與那一個時代相關的文史資料中，留下了為數可觀的與「遊」有關的記載。也正是在此際，出現了一批「巧構形似」、以「山水」作為主要表現對象的詩歌創作，這些作品在後世往往被視為所謂的「山水詩」。這些作品基本具有相近的藝術表現，與六朝的其他詩歌相較，成就也較為突出，為後世所稱道，可以說——借用高友工的語彙——「山水詩」實為六朝文學創作實踐中一特殊的詩歌「美典」。

學界現今與六朝「山水詩」相關之研究成果，堪稱豐贍——或者探究「山水詩」於六朝發生的因緣，或分析「山水詩」的藝術表現，抑或專論某家詩人，如被視為「山水詩不祧之祖」的謝靈運，即是六朝「山水詩」相關研究中的一大熱點。而關於六朝流行的「山水之遊」與「山水詩」創作實踐間的關係，林文月先生已指出「山水詩」的體制大抵呈現為一「遊」的構造，隱現詩人之遊蹤；與此相關，王建元則認為，時人所以興發對於山水的審美意識，當來自實際的「登山涉水」的體驗。然而，當時的士人在從事「遊」的活動之際，究竟是如何興發對於「山水」的審美意識此一根本的問題，則尚未見到清楚地表述。本研究之工作，即致力於此一環節，期補罅漏。

本文題曰「遊的詩學」，係參考了中國古代「以詩為學」的傳統「詩學」觀。在古人的理解裏，所謂「以詩為學」主要應包含有兩個層面，即：「如何作詩」以及「如何體現自我的生命情態」。前者是就創作實踐與文學表現而言，後者則是受到「詩言志」此一古老且經典的論述影響，強調詩中所體現的詩人的生命情態。若依傳統「體用」的觀點來說，¹則後者為前者之體，前者為後者之用，二

¹ 葛榮晉在其通論「中國哲學範疇」的著作中，嘗梳理了中國歷代思想家使用「體用」概念的情

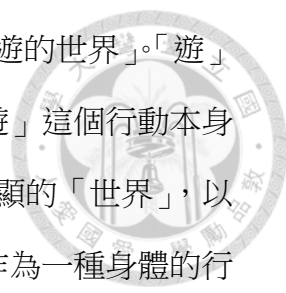
者渾融為一。而「遊的詩學」，亦當兼攝有「詩學」的兩個面向。唯因與創作實踐有關的層面，已如前述，是以「山水詩」作為「美典」的；而關於「山水詩」之藝術表現，不管是總體泛論抑或專家探討，既有的成果良已豐贍。因此，我們將研究工作的重心聚焦在尚未獲得充分開顯的部分，即時人透過「遊」的活動實踐，所體驗到的與所呈顯出的生命情態，或者說存有的樣態。

在論題的具體開展上，除了對古代相關的文獻進行分析外，由於「現象學」(Phenomenology)是以人的「存有體驗」作為主要的研究對象的一門學科，因此我們也參考了一些現象學家的相關論述，如 Martin Heidegger 所揭示的、作為人之存有構造的「在世存有」(In-der-Welt-sein)、Hans-Georg Gadamer 對於詮釋經驗的闡釋、Christian Norberg-Schulz 與「場所精神」(Genius Loci)有關的討論、Gernot Böhme 對於「氣氛」的研究，以及 Maurice Merleau-Ponty 的「身體」與「知覺」論述等。尤其是 M. Heidegger 對於「在世存有」的討論，對於我們嘗試解決所關懷的課題，深具啟發性。

在《存有與時間》(*Sein und Zeit*)一書中，M. Heidegger 揭示了作為人的「開顯性」(Erschlossenheit)的兩端，分別為「存有理解」(Seinsverständnis)和「情態性」(Befindlichkeit)，係因著二者的同時發生與作用，從而開顯了「在世存有」的整體。M. Heidegger 對於「在世存有」的揭示，乃是為了從存有論上說明人與「世界」(welt)的關係；而「體驗」(Erlebnis)正是「在世存有」中「自起」(Ereignis)的現象。上述諸位現象學家的研究面向，可以說都是奠基在 M. Heidegger 所揭示的「在世存有」的存有論基礎上發展起來，惟依各自所關懷的課題之差異，而有不同的發展、強調、深化與擴充。

本研究之架構，即基本建立在 M. Heidegger 所揭示的、作為人的「開顯性」的兩端來予以開展。我們認為，透過「遊」的身體行動，「遊者」會要呈現某種

況。葛氏指出，雖然隨著不同的時代、不同思潮而有不一樣的詮釋，但「體用」的觀念基本「是標誌實體、形體、形質及其功用（作用、屬性）、本體（本質）及其現象、根本原則（原理）及其具體應用關係的重要哲學範疇。」詳參氏著：《中國哲學範疇通論》（北京：首都師範大學出版社，2001），第十四章，頁 308-334。



特殊的存有，並開顯一個不同於常規生活的世界，我們稱之為「遊的世界」。「遊」作為一種行動，在進行之際，「遊者」必定已然擁有著對於「遊」這個行動本身的理解；而這樣一種理解，勢將影響「遊」所呈現的存有、開顯的「世界」，以及「遊者」在「遊」的過程中所獲得的體驗。另一方面，「遊」作為一種身體的行動，這也就意味著，「遊」必然關聯著「場所」以作為開展之依據；而「場所」總是帶有「氣氛」的。「氣氛」是指「場所」本身所具有的精神、性質，是由「場所」所集置的眾物，以及「在場」的人之參於方式所共同形塑而成；並且，凡「在場」者也都共享著「場所」的「氣氛」。而此「氣氛」者，即 M. Heidegger 所謂的「情態性」。因此，我們的研究即主要分作三個部分來予以討論：首先，是六朝人對於「遊」的理解；其次，是當時主要的「遊」的「場所」，及「場所」中所具有的精神、所帶有之氣氛；最後，則是在前兩部分的基礎上，進一步討論藉由「遊」的行動所開顯的「遊的世界」之質性，以及山水審美意識是如何在這之中發生。

在第一章中，我們首先分析了六朝以前對於「遊」的既有的理解。透過對於「遊」的字源上的探討，我們重新梳理了「遊」的概念之始源義及其分化，指出了「遊」的概念原初即具有形而上的、超越的、精神的以及形而下的、現實的、身體的兩個面向，惟在後來的發展中，漸次有了分化，而發展出「心／神／虛」與「身／形／實」兩種「遊」的類型。接著，我們分別對與「遊」相關及相對的概念進行分析，即「行」和「居」。藉由對「行」的分析，我們發現「遊」所具有的兩個歷時弗易的基本內涵性質：「無所限定」與「交通」，由斯二者又可分別引伸出「自由」、「可能性」和「交往」、「溝通」等性質；而透過與「居」的對比分析，則指出「遊」乃一種特殊的、與「居」有別的存有，會要開顯一個特殊的「世界」，與「居」所開顯的「常規生活世界」不同，惟彼此又可以互為轉換。

第二章則針對六朝時的思潮主流「玄學」之影響下，對於「遊」的詮解進行分析，以郭象、支遁和張湛三位思想家為代表。由於思想淵源或關懷課題等的差

異，使得三家之立說各成系統；然則，「遊」的概念在三家的思想體系中，都被視為是一種理想的人格實踐所呈顯的生命理境，所謂「冥內遊外」、「即色遊玄」、「至游」者也。而這樣一種生命理境所反映的，乃是一種理想的「在世」、「應世」之道，係透過泯息自我主觀的情識造作，順物自然，然後可以臻至。在玄學總體的認知中，「自然」被視為究竟理想的價值而為時人所祈嚮與追求。在此脈絡下，「遊」乃被理解為對於「自然」的履踐。綜合一、二章的內容，實即六朝人在進行「遊」的行為或活動之際，所已然帶有的對於「遊」本身的理解。

第三章是探討六朝時主要的「遊」的「場所」中所帶有之「氣氛」。透過當時與「遊」相關的記載可知，時人進行「遊」的行為或活動的場所，主要是「山水」和「園林」。而在六朝，這兩種場所一個總的發展傾向，是彼此之間的相互涵攝，即「園林」逐漸地「山水化」，「山水」也逐漸地「園林化」。這樣一種發展的傾向，與當時士人階層的「隱逸」文化所發展出的「朝隱」、「市隱」等「通隱」的觀念，有著密切的關聯。時人認為，理想的「隱逸」應當落實在日常的生活中，既不受政事、人事等的攪擾與迫扼，又需保持一己自然而然的生命情態。而「園林」作為一種場所，其性質是既在空間上與人所棲止的宅第相聯，本身內部的營建又是師法「山水」的場所精神。而「山水」所具有的場所精神，在當時被理解為與名教價值相對、不為仕宦所攪累，可在其中實現生命「自然」存有的空間。換言之，「山水」與「園林」皆被時人視為是「自然」的；而「自然」，亦為時人參與「在場」時所擁有的體驗。

至於第四章，則是在前三章分析的基礎上，進一步討論「遊」所開顯的「世界」之質性，實即「自然」。「自然」意謂著「自然而然」、「自己而然」，這正是「遊」的基本內涵性質中的「無所限定」之玄學式表達。也就是說，透過在「山水」抑「園林」中進行的「遊」的行為或活動，會要開顯一個以「自然」為質性的「遊的世界」；同時，內存於其中的行動者——即「遊者」——本身，也將呈現為「自然」的存有樣態或生命情態；而在整個「遊」的過程中所體驗到的，也

是「自然」。接著，我們嘗試釐清，山水審美意識究竟如何可能在「遊的世界」內發生？我們認為，六朝時「遊」的型態可分為「羣遊」與「獨遊」兩種。在「羣遊」的狀態中，「遊者」主要遭逢的是其他「共在的遊者」，是在共同參與和交往中，體驗到歡愉與自然無拘的情態；而「獨遊」的狀態則意謂著「共在遊者」的闕如，此時「山水」整體遂成為「遊者」所主要遭逢的對象。「遊者」在「遊的世界」內與其他存有者的遭逢，受到「世界」質性之規範，乃呈現為「無所限定」的「交往」和「溝通」；這樣一種遭逢，在當時係用「賞」來予以表出的。而在「獨遊」的狀態中「遊者」對於「山水」的「賞」，其實際的發生與運作，正與德國現象學家 H. G. Gadamer 在分析「詮釋經驗」時所提出的「遊戲」（Spiel）之內涵相近。也就是說，「遊者」對於「山水」的「賞」實即一詮釋的活動；而詮釋活動的最終，「遊者」將獲得對於「真理」（Wahrheit）的理解與認識——關於「山水」的、關於「世界」的，也是關於本已存有的。而此一「真理」，既是「自然」，也是「美媚」。六朝士人正是透過在「山水」或「園林」之間所進行的「遊」的行動，特別是在「獨遊」的狀態中，體驗到、認識到山水物色之「自然」與「美媚」；而在這之中自我的存有也同樣呈顯為「自然」與「美媚」的樣態。

牟宗三先生曾指出：中國古代哲學以「生命」為中心，係一門「生命的學問」，主要的用心在於如何調節、運轉和安頓一己之生命。²也就是說，中國歷代主要的哲學思想，基本具有可實踐的性格。對於可實踐之哲學思想的習得與接受，可以黃文宏先生的話來說明：「理解的推移並不是知識的累積，而是一種存在的推移」；「任何為我們所接受的思想，皆必須在我們身上獲得確然的實感，必須成為我們存在的一部分」。³在六朝，作為思想主流的「玄學」為士人所接受的情況，亦當如是觀。

² 參見牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生，1974年再版，1994年8刷），第一講，頁5-8；《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：臺灣學生書局，1983年初版，1986年2刷），第一講，頁14-16。

³ 黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，收入周大興主編：《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中研院文哲所，2009），頁242。

「玄學」的興起與發展，基本是為了解決那一個時代士人所普遍面臨的問題。那是一個固有傳統頹傾、社會動盪紛擾、具有「悲劇性」的時代，⁴如同宗白華所說：「是中國政治上最混亂，社會上最苦痛的時代。」⁵對此，我們在〈緒論〉已嘗提及。而在「亂世」的背景下，六朝士人所普遍面臨的時代問題，即關於一己生命的意義與存有之價值。對於生命的執戀，是這一個時代士人普遍的共相。⁶而「玄學」的核心命題，「自然」與「名教」的關係與上下優劣，便是時人對於所面臨的時代課題所進行的反省、思索與回應。其中「自然」，始終被認為是人與天地之間一理想的關係與境界。為使一己生命之存有「迴向自然」，⁷時人曾有過各種形式的嘗試，有的成功，有些失敗；或與「自然」貼近點，或者疏遠了些。其中較重要的，真正實現了天地與人一體「自然」之存有體驗，我們認為，一個是陶淵明的「歸園田居」，另一個即本研究所關懷的「遊」。

在《陶淵明的人境詩學》一書中，蔡瑜先生已揭示了陶淵明的「歸園田居」，是以「園田」作為人實現「自然」存有的「場所」依據，而其所開顯的「世界」，則為「人境」（“human-inhabited world”）。⁸這一點充分體現在〈歸園田居〉這組詩中。從這組詩的詩題來看，可分為「歸園田」與「園田居」兩個部分，呈現的正是陶淵明「復返自然」與「人境棲居」的實踐次第，而整組詩的內容正呼應與體現了此題。雖然，陶詩中也有幾首「遊」的作品，頗受當時「好遊」的時代風氣的影響，主要是利用農耕餘暇而遊山澤的活動。⁹由於陶氏「歸園田居」後的日常生活，係以農事為主，每日「晨興理荒穢，帶月荷鋤歸」，¹⁰好是辛勤，

⁴ 袁濟喜：《中古美學與人生講演錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2007），第五講，頁104-120。

⁵ 宗白華：〈論《世說新語》和晉人的美〉，《宗白華全集》（合肥：安徽教育出版社，1994），第二卷，頁59。

⁶ 李澤厚：《美的歷程》（北京：三聯書店，2009年北京第1版），頁92。

⁷ 案：此處係參考蔡瑜先生的說法：「『迴向自然』毋寧是『迴盪復返』於自然。」詳參蔡瑜編：《迴向自然的詩學》（臺北：臺灣大學出版中心，2012），導論，頁vi。

⁸ 參見蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》（臺北：聯經，2012）。

⁹ 案：如〈歸園田居〉組詩中的第四首，正好就是一首「遊詩」。見《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁992。放在整組詩的脈絡來看，該首「遊詩」的內容所寫的，乃是利用農耕餘暇而遊山澤的活動。說見清·邱嘉穗：《東山草堂陶詩箋》，卷二，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997），集部三，頁235。

¹⁰ 陶淵明：〈歸園田居〉其三，《先秦漢魏晉南北朝詩》，頁992。

也見勞苦。利用農暇而「遊」，也有脫逸出以「農事」為主要內容的「常規生活世界」的意味。然而，「遊」畢竟不是陶淵明所特別強調的實踐「自然」的模式，且在陶詩中，「遊詩」畢竟也只是零星幾首罷。就陶淵明而言，主要仍是以「居」的形式實踐了「自然」。

然而，陶淵明式的「自然」實踐，在整個六朝卻僅只是一蕊孤獨的曇花；當時大多數的士人，主要是透過「遊」的形式來實踐「自然」的。究其原因，許是由於陶淵明式的「自然」實踐，其前提是需與仕途、官場徹底的決裂，「園田居」即意謂著徹底生活在與宦隔絕、不受政事攪擾的「園田」，這對於大多數的士人而言，實難付諸實踐。當時的一個主流的觀點，是認為既要在仕途上努力，博得令名；另壁又欲實現「自然」的存有，不為政事所攪。當時出現的將「名教」視為與「自然」等同無別，以及前述的「朝隱」、「市隱」等「通隱」的觀念，即與此是相同一個脈絡。而「遊」，也緣此獲得了士人們的青眼，成為他們主要的實踐「自然」的形式。這是因為，「遊」所開顯的「世界」，雖與「常規生活世界」相對，卻又可以互為轉換。當時的士人透過「遊」於「山水」或「園林」中，實踐了「自然」，也體驗了「自然」；「遊」結束後，則回歸「常規生活世界」，繼續原來的生活。「遊」，遂成為士人可以暫時地脫逸出以「名教」、「仕宦」等為核心內容的「常規生活世界」之外，而使一己的存有得到轉化，呈顯「自然」的生命情態與境界，體驗到天地與人一皆自然而然、無相罣礙之天人理境的重要實踐形式。

陶淵明所實踐的特殊的「居」——即「園田居」——與多數士人喜好從事的「遊」，是那一個時代對於「自然」的祈嚮下所付諸的兩種不同形式的實踐。透過這兩種形式所開顯的，不管是「人境」抑或「遊的世界」，其質性都是「自然」的。然而，由於陶淵明藉由「歸園田居」，徹底地遠離了一般士人以「名教」、「仕宦」等為核心內容的「常規生活世界」；或者說，他是以「居」的形式將「常規生活世界」落實於「園田」這樣一種特殊的、同樣以「自然」作為質性的場所

中。因此，陶淵明式的「自然」實踐，乃是徹底地「安居」於「自然」的「世界」中。而透過「遊」的形式所開顯的「遊的世界」，其質性雖也是「自然」，卻只能是短暫的；透過「遊」只能是暫時地脫逸出以「名教」、「仕宦」等為核心內容的「常規生活世界」，最終卻仍要回歸原來的生活。「遊」畢竟不同於「居」，並未能真正使「常規生活世界」的質性得到轉化。這也就是為什麼體現為「遊的詩學」美典的「山水詩」，在描寫「遊」的過程中所經歷的山水景緻時，呈現出物色自然生息、變化多姿的樣態，卻往往在寫景以外的部分出以「憂」的情感；而這些「憂」的情感，大抵即來自「常規生活世界」中，人事、政事等層面所帶來的挫折與迫扼。¹¹

那麼，與六朝士人的「遊」相較，陶淵明式的「居」在價值的定位上似乎更勝一籌。然而，對於深受儒家傳統影響，循「學而優則仕」¹²以為安身立命之正途的古代士人而言，能同陶淵明一般與仕宦徹底決裂，又是以「園田」作為生命的最終歸宿者，在悠悠千載的中國歷史長河中，畢竟稀罕。而透過六朝長時間、許多人的親身實踐，「遊」乃成為處身官場的士人，於公務閒暇、仕途受挫之際，可以暫時脫逸，徜徉在「山水」或「園林」之中，享受天人「自然」、無礙的生命情態，使身心整體地獲得轉換的一種可行的途徑。這對於後世多數走上仕途的士人而言，無疑具有著示範的意義。從這個角度來看，六朝時以「遊」作為「自然」的實踐形式，對於後世所產生的影響，許比陶淵明式的「居」更為廣泛。而六朝於士人階層所興起的「遊風」，也由是具有其歷史的意義及價值。

由於作者自身見識與學力上的不足，本研究自亦難免有論述疏漏、考慮欠周之處。此或有待於將來回首再省，抑幸得讀者方家惠予指正。最後，僅再徵引晚清詩人朱庭珍一段關於「山水之遊」的體驗，與「山水詩」體現之間關聯的論述，

¹¹ 案：茲可以「山水詩不祧之祖」謝靈運為代表。王國瓔先生嘗掘發謝靈運「山水詩」中常見有「憂」的情感，且在詩中出現的位置，不是起首處，便在結尾。而若依「山水詩」本身的「遊」構造來看，起首與結尾大抵屬「遊」的活動進行以前和以後。而這些「憂」，大抵屬「日常生活世界」的失意、挫折與不順遂。詳參氏著：〈謝靈運山水詩中的憂與遊〉，《漢學研究》，第5卷第1期（1987年6月），頁161-181。

¹² 子夏語。見魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《重刊宋本論語注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955，據清嘉慶二十年南昌府學本），卷第十九，〈子張〉第十九，頁172。

且作全文之收束：

歷一山水，見一山水之妙，……游者領悟當前，會心不遠，……作山水詩者，以人所心得，與山水所得於天者互證，……必使山情水性，因繪聲繪色而曲得其真，務期天巧地靈，借人工人籟而畢傳其妙，則以人之性情通山水之性情，以人之精神合山水之精神，並與天地之性情、精神相通相合矣。……使讀者因吾詩而如接山水之精神，恍得山水之情性，……直可移情臥遊，若目覩焉。¹³

¹³ 清·朱庭珍：《筱園詩話》，卷一，收入郭紹虞編選，富壽蓀校點：《清詩話續編》（上海：上海古籍出版社，1983），頁 2345。



參考書目



本書目分為「傳統文獻」與「現代論著」二大類。「傳統文獻」類下又分為「經部」、「史部」、「子部」、「集部」、「類書」和「文論與詩論」六類，依時代先後排序。「現代論著」類下則分「專書」和「論文」二類，「專書」又分「中國古典研究」、「西學論著與研究」和「工具書」三類，皆依筆畫遞增排序；「論文」又分「學位論文」、「期刊論文」和「專書論文」三類，前二類依出版時間排序，後者則依姓氏筆畫遞增排序。

壹、 傳統文獻

一、 經部

漢·毛公傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等正義：《重榮宋本毛詩注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《重榮宋本尚書注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《重榮宋本孟子注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。

漢·劉熙：《釋名疏證》，長沙：商務印書館，1939年。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《重榮宋本禮記注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

三國魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《重榮宋本論語注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

三國魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本周易注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《重刊宋本左傳注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年南昌府學本。

南朝梁·顧野王撰，宋·陳彭年等重修：《宋本玉篇》，北京：中國書店，1983年，據張氏澤存堂本景印。

清·胡承珙編著，石雲孫校點：《小爾雅義證》，合肥：黃山書社，2011年。

清·王筠：《說文解字句讀》，卷五，三篇上，收入李學勤主編：《中華漢語工具書書庫》，合肥：安徽教育出版社，2002年，第31冊，頁329-608。

清·王筠：《說文釋例》，武漢：古籍書店，1983年，景印世界書局本。

二、 史部

漢·司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證，〔日〕水澤利忠校補：《史記會注考證附校補》，上海：上海古籍出版社，1986年。

漢·劉向編撰，張濤譯注：《列女傳譯注》，濟南：山東大學出版社，1990年。

漢·劉向集錄，范祥雍箋證，范邦瑾協校：《戰國策箋證》，上海：上海古籍出版社，2006年。

漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年第1版，1964年2刷。

三國吳·韋昭注：《國語》，上海：世界書局，1936年。

南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1965年第1版，1973年2刷。

南朝梁·沈約：《宋書》，北京：中華書局，1974年。

南朝梁·釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年。

南朝梁·蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，1972年第1版，1974年2刷。

北魏·楊銜之著，范祥雍校注：《洛陽伽藍記校注》，上海：上海古籍出版社，
1978年新1版。

北齊·魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年。

唐·房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年。

唐·魏徵、令狐德棻等撰：《隋書》，北京：中華書局，1973年第1版，1982
年2刷。

唐·姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，1973年。

唐·姚思廉：《陳書》，北京：中華書局，1972年。

唐·李延壽：《南史》，北京：中華書局，1975年。

唐·許嵩撰，張忱石點校：《建康實錄》，北京：中華書局，1986年。

宋·司馬光編著，元·胡三省音注，標點資治通鑑小組校點：《資治通鑑》，北
京：中華書局，1956年。

宋·張敦頤撰，張忱石點校：《六朝事迹編類》，上海：上海古籍出版社，1995
年。

宋·徐夢莘：《三朝北盟會編》，上海：上海古籍出版社，1987年。

清·何秋濤：《朝方備乘》，臺北：文海，1964年。

清·劉世珩：《南朝寺考》，收入《四庫未收書輯刊》，玖輯，柒冊，北京：北京
出版社，2000年，據清光緒三十三年刻堅廬叢書本，頁1-82。

撰人不詳：《蓮社高賢傳》，北京：中華，1991年。

袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁，1982年初版，1995年3刷。

三、子部


漢·陸賈著，王利器校注：《新語校注》，北京：中華書局，1986年。

漢·徐幹著，蕭登福校注：《新編中論》，臺北：臺灣古籍，2000年。

三國魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。

晉·陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》，北京：中華書局，1981年。



- 
- 晉·僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》，北京：中華書局，2010年。
- 南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，龔斌校釋：《世說新語校釋》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年。
- 北齊·顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解(增補本)》，北京：中華書局，1993年第1版，2002年3刷。
- 隋·吉藏：《中觀論疏》，收入大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》，臺北：新文豐，1983年，第42冊，「論疏部」三，頁1-169。
- 宋·羅大經撰，王瑞來點校：《鶴林玉露》，北京：中華書局，1983年。
- 清·徐珂編撰：《清稗類鈔》，北京：中華書局，1984年。
- 清·顧炎武著，陳垣校注：《日知錄校注》，合肥：安徽大學出版社，2007年。
- 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年第1版，1985年4刷。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 吳則虞：《晏子春秋集釋》，北京：中華書局，1962年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979年第1版，1985年2刷。
- 蔣禮鴻：《商君書錐指》，北京：中華書局，1986年。
- 李滌生：《荀子集釋》，臺北：學生書局，1979年。
- 陳奇猷：《韓非子集釋》，臺北：華正書局，1982年。
- 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 楊明照：《抱朴子外篇校箋》，下冊，北京：中華書局，1997年。

四、 集部

- 南朝宋·謝靈運著，顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，濟南：中州古籍出版社，

1987 年。

南朝梁·蕭統編，唐·呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周瀚、李善注：《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》，北京：人民文學出版社，據汲古書院三十二開精裝六冊本掃描翻印，2008 年。

唐·白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988 年。

宋·洪興祖撰，白化文、許德楠、李如鸞、方進點校：《楚辭補注》，北京：中華書局，1983 年。

宋·趙孟堅：《彝齋文編》，收入清·永瑔、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》，第 1181 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，頁 305-368。

明·吳寬：《匏翁家藏集》，上海：上海商務印書館，1936 年，縮印明正德刊本。

清·王夫之：《楚辭通釋》，收入《船山全書》，第 14 冊，長沙：嶽麓書社，1996 年，頁 205-480。

清·邱嘉穗：《東山草堂陶詩箋》，卷二，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997），集部三，頁 219-275。

清·董誥等編：《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990 年。

清·嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958 年第 1 版，1985 年 3 刷。

遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983 年。


五、 類書

宋·李昉等撰：《太平御覽》，北京：中華書局，1960 年第一版，1995 年 5 刷。

六、 文論與詩論

南朝梁·劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》，北京：人民文學出版社，1958 年第 1 版，1962 年 5 刷。

唐·釋皎然著，李壯鷹校注：《詩式校注》，北京：人民文學出版社，2003 年。

- 
- 清·葉燮著，霍松林校注：《原詩》，北京：人民文學出版社，1979年。
- 清·王士禎著，張宗柟纂集，夏閔校點：《帶經堂詩話》，北京：人民文學出版社，1963年。
- 清·郎廷槐問，王士禎、張篤慶、張實居答：《師友詩傳錄》，收入丁福保彙輯：《清詩話》，北京：中華書局，1978年新1版，頁123-146。
- 清·沈德潛著，霍松林校注：《說詩晬語》，北京：人民文學出版社，1979年。
- 清·朱庭珍：《筱園詩話》，收入郭紹虞編選，富壽蓀校點：《清詩話續編》，上海：上海古籍出版社，1983年，頁2323-2414。

貳、 現代論著

一、 專書

(一) 中國古典研究

- 王更生：《文心雕龍研究》，臺北：文史哲出版社，1979年增訂初版，1984年再版。
- 王國維：《宋元戲曲攷》，收入《王國維遺書》，第九冊，上海：上海書店，1983年第1版，1996年2刷，頁491-705。
- 王國瓔：《中國山水詩研究》，臺北：聯經，1986年初版，2008年5刷。
- 王國瓔：《中國文學史新講》，臺北：聯經，2006年。
- 王淑良：《中國旅遊史：古代部分》，北京：旅遊教育出版社，1998年。
- 王凱：《自然的神韻——道家精神與山水田園詩》，北京：人民出版社，2006年。
- 王毅：《園林與中國文化》，上海：上海人民出版社，1990年第1版，1995年4刷。
- 朱光潛：《詩論》，臺北：正中書局，1962年臺初版，2001年第二版4刷。
- 朱自清：《經典常談》，北京：三聯書店，1980年。

朱自清：《詩言志辨》，收入《朱自清古典文學論文集》，上海：上海古籍出版社，
1981年，頁183-355。

朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生，2002年修訂八版9刷。

牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，1983年初版，1986年2刷。

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生，1974年再版，1994年8刷。

牟宗三主講，林清臣記錄：《中西哲學之會通十四講》，臺北：臺灣學生書局，1990年初版，1996年2刷。

何平立：《崇山理念與中國文化》，濟南：齊魯書社，2001年。

余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。

余開亮：《六朝園林美學》，重慶：重慶出版社，2007年。

吳功正：《六朝美學史》，南京，江蘇美術出版社，1994年。

李澤厚、劉綱紀著：《中國美學史》，第一卷，北京：中國社會科學出版社，1984年。

李澤厚：《美的歷程》，北京：三聯書店，2009年北京第1版。

李豐楙：《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010年。

求錫圭：《文字學概要》，北京：商務印書館，1988年。

沈謙：《文心雕龍之文學理論與批評》，臺北：華正書局，1990年。

周武忠：《中國園林藝術》，香港：中華書局，1991年。

邱福海：《道教發展史》第一冊「道教的形成階段，上古至東晉年」，臺北：淑馨，
2000年。

南朝梁·鍾嶸著，王叔岷箋證：《鍾嶸詩品箋證稿》，北京：中華書局，2007年。

洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002年。



- 
- 胡大雷：《中古文學集團》，桂林：廣西師範大學出版社，1996年。
- 胡新生：《中國古代巫術》，濟南：山東人民出版社，1998年。
- 胡曉明：《中國詩學之精神》，南昌：江西人民出版社，2001年第2版年。
- 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，臺中：私立東海大學，1963年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生，1966年初版，1974年第4版。
- 袁濟喜：《中古美學與人生講演錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
- 馬曉樂：《魏晉南北朝莊學史論》，北京：中華書局，2012年。
- 張少康：《劉勰及其《文心雕龍》研究》，北京：北京大學出版社，2010年。
- 張伯偉：《全唐五代詩格彙考》，南京：鳳凰出版社，2002年第1版，2005年2刷年。
- 張岱年：《中國倫理思想研究》，收入《張岱年全集》，石家莊：河北人民出版社，1996年，第三卷，頁495-673。
- 章培恒、駱玉明主編：《中國文學史新著(增訂本)》，上海：復旦大學出版社，2007年。
- 莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：里仁，1998年。
- 許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》，濟南：齊魯書社，1991年。
- 陳鼓應：《老莊新論(修訂版)》，北京：商務印書館，2008年。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學(增訂本)》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大，1988年初版，1991年再版。
- 湯用彤：《校點高僧傳》，收入《湯用彤全集》，第六卷，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1998年第1版，2001年2刷。
- 黃亞卓：《漢魏六朝公宴詩研究》，上海：華東師範大學出版社，2007年。

- 
- 黃侃：《文心雕龍札記》，臺北：文史哲出版社，1973年。
- 黃慶萱：《修辭學》，臺北：三民書局，1975年初版，1992年增訂六版。
- 楊柳：《漢晉文學中的《莊子》接受》，成都：巴蜀書社，2007年。
- 楊義：《李杜詩學》，北京：北京出版社，2001年第1版，2002年2刷。
- 楊義：《楚辭詩學》，北京：人民出版社，1998年。
- 葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》，武漢：湖北人民出版社，1994年第1版，1997年3刷。
- 葉嘉瑩：《葉嘉瑩說漢魏六朝詩》，北京：中華書局，2007年北京第1版，2012年北京5刷。
- 葛榮晉：《中國哲學範疇通論》，北京：首都師範大學出版社，2001年。
- 葛曉音：《山水田園詩派研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，1993年第1版，1999年2刷。
- 趙益：《六朝南方神仙道教與文學》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 劉苑如：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
- 暴慶剛：《反思與重構：郭象《莊子注》研究》，南京：南京大學出版社，2013年。
- 蔡彥峰：《元嘉體詩學研究》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題：「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，臺北：臺灣學生，2001年。
- 蔡瑜：《陶淵明的人境詩學》，臺北：聯經，2012年。
- 蔡瑜編：《迴向自然的詩學》，臺北：國立臺灣大學出版社，2012年。
- 鄧雲特：《中國救荒史》，上海：上海書店，1984年。
- 鄧聯合：《「逍遙遊」釋論：莊子的哲學精神及其多元流變》，北京：北京大學出

版社，2010年。

魯實先：《文字析義》，長沙：魯實先全集編輯委員會，1993年。

蕭淑貞：《魏晉山水紀遊詩文之研究》，臺北：臺灣學生，2009年。

錢穆：《中國史學名著》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編：《錢賓四先生全集》，第33冊，臺北：聯經，1998年。

錢鍾書：《管錐編》，北京：中華書局，1979年第1版，1986年第2版，1994年4刷。

謝凝高：《山水審美：人與自然的交響曲》，北京：北京大學出版社，1991年。

羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，杭州：浙江人民出版社，1991年。

羅振玉：《增訂殷虛書契考釋》，收入《殷虛書契考釋三種》，北京：中華書局，2006年，頁329-678。

龔鵬程：《遊的精神文化史論》，石家莊：河北教育出版社，2001年。

〔日〕小尾郊一著，邵毅平譯：《中國文學中所表現的自然與自然觀》，上海：上海古籍出版社，1989年。

〔日〕白川靜著，〔日〕加地伸行、范月嬌譯，黃錦鉉校訂：《中國古代文化》，台北縣：文津出版社，1983年。

〔日〕白川靜著，蘇冰譯：《常用字解》，北京：九州出版社，2010年。

〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年。

〔日〕安澄：《中論疏記》，卷第三末，收入《大正新修大藏經》，臺北：新文豐，1983年，第65冊，「續論疏部」三，頁1-248。

〔日〕窪德忠著，蕭坤華譯：《道教史》，上海：上海譯文出版社，1987年第1版，1990年2刷。

〔日〕藤野岩友著，韓基國譯：《巫系文學論——以楚辭為中心》，重慶：重慶出版社，2005年。



〔韓〕趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，臺北：文津，2003年。

（二）西學論著與研究

1、西學論著

〔古希臘〕亞里士多德（Aristotélēs）著，陳中梅譯注：《詩學》，北京：商務印書館，1996年第1版，2003年4刷。

〔法〕列維—布留爾（Lévy-Brühl）著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，2009年。

〔法〕莫里斯·梅洛—龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，王東亮譯：《知覺的首要地位及其哲學結論》，北京：三聯書店，2002年。

〔法〕莫里斯·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。

〔俄〕普列漢諾夫（Georgi Plekhanov）著，曹葆華譯：《論藝術(沒有地址的信)》，北京：三聯書店，1964年第1版大字本重排，1973年1刷。

〔美〕宇文所安（Stephen Owen）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，2002年。

〔挪威〕諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）著，施植明譯：《場所精神：邁向建築現象學》，臺北：田園城市文化，1995年初版，1997年2刷。

〔荷〕許里和（Erik Zürcher）著，李四龍、裴勇等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。

〔德〕胡塞爾（Edmund Husserl）著，〔荷〕舒曼（Von Karl Schumann）編，李幼蒸譯：《純粹現象學通論》，北京：商務印書館，1992年第1版，1996年3刷。

〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《在通向語言的途中》，北京：商務印書館，2004年修訂譯本，2013年7刷。

〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《形式顯示的現象學：

- 海德格爾早期弗萊堡文選》，上海：同濟大學出版社，2004年。
- 〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《林中路(修訂本)》，上海：上海譯文出版社，2004年第1版，2013年8刷，頁1-76。
- 〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《路標》，北京：商務印書館，2000年第1版，2013年7刷。
- 〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節合譯，熊偉校，陳嘉映修訂：《存在與時間(修訂譯本)》，北京：三聯書店，2006年。
- 〔德〕漢斯-格奧爾格·伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，北京：商務印書館，2010年。
- 〔羅馬尼亞〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠，2000年。

Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens.*, *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*(1950 – 1959), *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1985.

Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, 2. Auflage 1999.

Mircea Eliade, translated by Willard R. Trask, *Shamanism : archaic techniques of ecstasy*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1972, c1964.

2、西學研究論著（依姓氏筆畫遞增）

倪梁康：《胡塞爾現象學概念通釋》，北京：三聯書店，2007年修訂第2版。

張汝倫：《《存在與時間》釋義》，上海：上海人民出版社，2012年。

陳嘉映：《海德格爾哲學概論》，北京：三聯書店，2005年。

陳榮華：《海德格存有與時間闡釋》，臺北：臺大出版中心，2006年再版，2012年4刷。

陳榮華：《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》，臺北：三民書局，2011年。

楊大春：《楊大春講梅洛—龐蒂》，北京：北京大學出版社，2005年。

鄔昆如：《希臘哲學》，臺北：五南，2001。

鄭樹森編：《現象學與文學批評》，臺北：東大，1984年。

謝彥君：《旅遊體驗研究：一種現象學的視角》，天津：南開大學出版社，2005年。

(三) 工具書 (依姓氏筆畫遞增)

方述鑫、林小安、常正光、彭裕商編著：《甲骨金文字典》，成都：巴蜀書社，1993年。

李孝定編述：《甲骨文字集釋》，第六冊，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1970年。

徐中舒主編：《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，1989年第1版，1990年1刷。

高亨纂著，董治安整理：《古字通假會典》，濟南：齊魯書社，1989年第1版，1997年2刷。

張印棟編：《中國俗語諺語庫》，鄭州：中州古籍出版社，1999年。

慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

〔日〕松丸道雄、高嶋謙一編：《甲骨文字字釋綜覽》，東京：東京大學出版會，1994年。

〔日〕渡部温訂正，嚴一萍校正：《校正康熙字典》，臺北縣：藝文印書館，1973年校正再版。

二、 論文



(一) 學位論文

張鈞莉：《六朝遊仙詩研究》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，林文月、吳宏一指導，1987年。

楊方婷：《蘇軾文學作品中的「遊」》，國立清華大學中國文學系碩士論文，李貞慧指導，2007年。

(二) 期刊論文

吳世昌：〈魏晉風流與私家園林〉，《學文月刊》，第1卷，第2期（1934年6月），頁80-114。

顧頡剛：〈莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉，朱東潤、李俊民、羅竹風主編：《中華文史論叢》，1979年第2輯（1979年4月，總第10輯），頁31-57。

楊儒賓：〈向郭莊子注的適性說與向郭支道林對於逍遙義的爭辯〉，《史學評論》，第九期（1985年1月），頁93-127。

王國瓔：〈謝靈運山水詩中的憂與遊〉，《漢學研究》，第5卷，第1期（1987年6月），頁161-181。

高友工著，劉翔飛譯：〈律詩的美典(上)〉，《中外文學》，第18卷，第2期（1989年），頁4-34。

楊儒賓：〈昇天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，第7卷，第1期（1989年6月），頁223-253。

林文月：〈康樂詩的藝術均衡美——以對偶句為例〉，《臺大中文學報》，第4期（1991年6月），頁53-80。

詹福瑞：〈論晉宋之際山水詩潮興起的內因外緣〉，《中國文學研究》，1991年第4期（總第23期），頁40-44。

戴璉璋：〈郭象的自生說與玄冥論〉，《中國文哲研究集刊》，第7期（1995年9月），頁39-77。

陳榮華：〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，《臺大哲學論評》，第 19 期（1996 年 1 月），頁 161-196。

張松輝：〈道教與山水詩的興起〉，《中國文化研究》，1996 年春之卷（總第 11 期），頁 96-102。

曾永義：〈也談戲曲的淵源、形成與發展〉，《臺大中文學報》，第 12 期（2000 年 5 月），頁 365-420。

林麗真：〈張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉〉，《臺大中文學報》，第 15 期（2001 年 12 月），頁 61-89。

鄭振偉：〈道家與原始思維〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月），頁 113-140。

錢志熙：〈「詩學」一詞的傳統涵義、成因及其在歷史上的使用情況〉，《中國詩歌研究》，第 1 輯（2002 年 6 月），頁 262-280。

吳瑞文：〈東晉「六家七宗」玄佛交融思想初探〉，《中華學苑》，第 56 期（2003 年 2 月），頁 221-258。


〔德〕柏梅（Gernot Böhme）著，谷心鵬、翟江月、何乏筆（Fabian Heubel）譯：〈氣氛作為新美學的基本概念〉，《當代》，第 188 期（2003 年 4 月），頁 10-33。

陳育霞：〈諾伯格·舒爾茨的「場所和場所精神」理論及其批判〉，《長安大學學報(建築與環境科學版)》，2003 年第 4 期，頁 30-33。

周大興：〈即色與遊玄——支遁佛教玄學的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，第 24 期（2004 年 3 月），頁 183-215。

盧桂珍：〈張湛宇宙觀辨析〉，《哲學與文化》，第 31 卷第 3 期（2004 年 3 月），頁 149-170。

張晚林：〈論中國詩學的實踐性〉，《中南大學學報(社會科學版)》，第 10 卷第 4 期（2004 年 8 月），頁 522-527。

- 
- 黃文宏：〈海德格事實生命的現象學與根本學的理念：以《戰時緊迫學期講稿》為例〉，《國立政治大學哲學學報》，第 14 期（2005 年 7 月），頁 107-167。
- 陳榮華：〈高達美光的形上學與真理概念〉，《臺大哲學論評》，第 31 期（2006 年 3 月），頁 1-34。
- 古風：〈從「詩言志」的經典化過程看古代文論經典的形成〉，《復旦學報(社會科學版)》，2006 年第 6 期（2006 年 11 月），頁 74-81。
- 田曉鷹、陽淼：〈道教山水悟道詩的宗教思想探源〉，《西南交通大學學報(社會科學版)》8 卷 1 期（2007 年 2 月），頁 148-152。
- 周菁葆：〈薩滿教文化的現代遺存（上）〉，《中國邊政》，170 期（2007 年 6 月），頁 39-66。
- 楊儒賓：〈莊子與東方海濱的巫文化〉，《中國文化》，2007 年第 1 期（2007 年 7 月），頁 43-70。
- 崔發展：〈小大之辯——從〈逍遙遊〉到〈齊物論〉的思想發展〉，《鵝湖月刊》，第 387 期（2007 年 9 月，總號第 387），頁 42-50。
- 魏宏燦：〈鄴下文士的貴遊意識與活動及其山水描寫經驗〉，《淮北煤炭師範學院學報(哲學社會科學版)》，第 28 卷第 6 期（2007 年 12 月），頁 96-101。
- 汪濤：〈中西詩學本體論比較研究〉，《江西社會科學》，2008 卷第 4 期（2008 年 4 月），頁 113-116。
- 楊儒賓：〈莊子「由巫入道」的開展〉，《中正大學中文學術年刊》，2008 年第 1 期（2008 年 6 月，總第 11 期），頁 79-110。
- 郭淑雲：〈薩滿出神術及相關術語界定〉，《世界宗教研究》，2009 卷 1 期（2009 年 3 月），頁 91-97。
- 黃世中：〈中國山水詩的產生與永嘉山水〉，《中國海洋大學學報(社會科學版)》，2010 年第 2 期（2010 年 3 月），頁 106-113。
- 周朔：〈先秦「詩言志」觀念的孕育與完型〉，《中國文學研究》，2010 年第 2 期

(2010年4月), 頁35-38。

劉梁劍:〈〈逍遙遊〉向郭義與支遁義勘會〉,《華東師範大學學報(哲學社會科學版)》,2010年第3期(2010年5月),頁26-31。

田耕滋:〈屈原詩學及其哲學理性〉,《江漢論壇》,2010卷第8期(2010年8月),頁127-132。

孟慧英:〈伊利亞德薩滿教研究的基本特點及其影響〉,《世界民族》,2010卷6期(2010年12月),頁33-42。

唐愛明:〈玄言詩與山水詩的同質異構性——以魏晉清談為考察場域〉,《西北師範大學學報(哲學社會科學版)》,2011年第3期(2011年5月),頁15-21。

趙沛霖:〈從郭璞的神仙道教信仰看他的〈遊仙詩〉〉,《中州學刊》,2011卷第5期(2011年9月,總第185期),頁209-213。

杜紅亮:〈建安公宴詩在山水詩形成中的示範作用〉,《中州學刊》,2011卷5期(2011年9月),頁226-228。

蔡瑜:〈重探謝靈運山水詩——理感與美感〉,《臺大中文學報》,第37期(2012年6月),頁89-128。

郭哲佑:〈魏晉玄學中的物我關係試探〉,《中國文學研究》,第35期(2013年1月),頁59-96。

(三) 專書論文

王元化:〈釋〈神思篇〉杼軸獻功說——關於藝術想像〉,《文心雕龍創作論》,上海:上海古籍出版社,1984年,頁129-134。

王叔岷:〈莊子通論〉,《莊學管闕》,臺北縣:藝文印書館,1978年,頁179-222。

王叔岷:〈跋日本高山寺舊鈔卷子本莊子殘卷〉,《諸子斟證》,北京:中華書局,2007年,頁549-558。

王建元:〈現象學的時間觀與中國山水詩〉,收入鄭樹森編:《現象學與文學批評》,臺北:東大,1984年,頁171-200。

王瑤：〈玄言·山水·田園——論東晉詩〉，《中古文學史論》，北京：北京大學出版社，1986年，頁242-260。

王瑤：〈論希企隱逸之風〉，《中古文學史論》，北京：北京大學出版社，1986年，頁176-195。

朱光潛：〈遊仙詩〉，《詩論新編》，臺北：洪範書店，1982年初版，1984年二版，頁105-130。

朱自清：〈文學的標準與尺度〉，收入《朱自清古典文學論文集》，上海：上海古籍出版社，1981年，頁5-12。

江建俊：〈莊子「游」的意識對魏晉名士游浪山水之影響〉，《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》，臺北：新文豐，2009年，頁9-48。

余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經，1980年初版，2010年9刷，頁205-327。

李文初：〈關於中國山水詩的形成問題〉，《漢魏六朝文學研究》，廣州：廣東人民出版社，2000年，頁327-342。

李澤厚：〈莊玄禪宗漫述〉，《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1985年，頁177-219。

李豐楙：〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010年，349-386。

李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010年，頁1-46。

李豐楙：〈魏晉神女神話與道教神女降真神話〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010年，頁47-81。

宗白華：〈中國詩畫中所表現的空間意識〉，《宗白華全集》，第二卷，合肥：安徽教育出版社，1994年，頁420-441。

宗白華：〈論《世說新語》和晉人的美〉，《宗白華全集》，第二卷，合肥：安徽教



- 育出版社，1994年，頁267-284。
- 林文月：〈中國山水詩的特質〉，《山水與古典》，臺北：純文學出版社，1976年初版，1984年4刷，頁23-61。
- 保爾·戴密微（Paul Demiéville）著，邱海嬰譯：〈中國文學藝術中的山岳〉，收入錢林森編：《牧女與蠶娘——法國漢學家論中國古詩》，上海：上海古籍出版社，1990年，頁78-102。
- 徐復觀：〈釋詩的比興——重新奠定中國詩的欣賞基礎〉，《中國文學論集》，臺北：臺灣學生，2001年五版3刷，頁91-117。
- 袁珂：〈山海經寫作的時地及篇目考〉，收入《山海經校注》，臺北：里仁，1982年初版，1995年3刷，頁497-521。
- 袁珂〈《山海經》「蓋古之巫書」試探〉，收入於中國《山海經》學術討論會編輯：《《山海經》新探》，成都：四川省社會科學院出版社，1986，頁231-240。
- 張光直：〈商代的巫與巫術〉，《中國青銅時代第二集》，臺北：聯經，1990年，頁41-65。
- 張光直：〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》，臺北：聯經，1983年初版，1987年3刷，頁327-354。
- 張燦輝、梁家榮：〈揭開《存在與時間》——釋「無標題前言」〉，收入關子尹主編：《現象學與當代哲學》，臺北：漫遊者文化，2007年，頁121-143。
- 曹道衡：〈山林隱逸與山水詩的興起〉，《中古文學史論文集續編》，臺北：文津，1984年，頁77-98。
- 陳世驥：〈中國詩字之原始觀念試論〉，《陳世驥文存》，臺北：志文出版社，1972年初版，1975年2版，頁39-61。
- 陳寅恪：〈逍遙遊向郭義及支遁義之探源〉，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2001年，頁91-98。
- 游國恩：〈屈原作品介紹〉，《楚辭論文集》，下卷，臺北：九思出版社，1977年，

頁 253-280。

湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉，《魏晉玄學論稿》，收入《湯用彤全集》，第四卷，
石家莊：河北人民出版社，2000年，頁 41-52。

湯用彤：〈魏晉玄學與文學理論〉，《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2005
年，頁 178-192。

童慶炳：〈劉勰論文學創作〉，《童慶炳談文心雕龍》，開封：河南大學出版社，
2008年。

黃文宏：〈海德格論情態性與理解的開顯性〉，收入周大興主編：《理解、詮釋與
儒家傳統：展望篇》，臺北：中研院文哲所，2009年，頁 241-286。

黃景進：〈重讀《淨土宗三經》與〈畫山水序〉——試論淨土、禪觀與山水畫、
山水詩〉，收錄劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的六朝文學與宗教》，
臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年，頁 303-353。

黃維樑：〈詩話詞話和印象式批評〉，《中國詩學縱橫談》，臺北：洪範書店，1977
年初版，1986年四版，頁 1-26。

楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，收入蔡瑜編：《迴向自
然的詩學》，臺北：國立臺灣大學出版社，2012年，頁 75-126。

楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，收入中國文學的多層面探討國際學術會議論文編
輯委員會編輯：《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術
會議論文集》，臺北：臺灣大學中文系，1996年，頁 533-573。

楊儒賓：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想型態〉，《國立編譯
館館刊》，第 22 卷第 1 期（1993 年 6 月），頁 17-48。

楊樹達：〈釋之〉，《積微居小學述林》，北京：中華書局，1983年，卷二，頁 61-62。

楊樹達：〈釋詩〉，《積微居小學金石論叢(增訂本)》，北京：科學出版社，1955年，
頁 25-26。

聖嚴法師著：〈妄念不起·萬緣不拒〉，《動靜皆自在》，臺北：法鼓文化，1999



年，頁 97-100。

葛曉音：〈山水方滋，莊老未退——從玄言詩的興衰看玄風與山水詩的關係〉，《漢唐文學的嬗變》，北京：北京大學出版社，1990年，頁 247-260。

聞一多：〈「九歌」古歌舞劇懸解〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》，第一集，北京：三聯書店，1982年，頁 305-334。

聞一多：〈什麼是九歌〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》，第一集，北京：三聯書店，1982年，頁 263-278。

聞一多：〈道教的精神〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》，第一集，北京：三聯書店，1982年，頁 143-152。

聞一多：〈歌與詩〉，《神話與詩》，收入《聞一多全集》，第一集，北京：三聯書店，1982年，第一集，頁 181-192。

趙昌平：〈謝靈運與山水詩起源〉，《趙昌平自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1997年，頁 300-320。

劉盼遂：〈《世說新語》校箋〉，收入於聶石樵輯校：《劉盼遂文集》，北京：北京師範大學出版社，2002年，頁 158-200。


劉師培：〈文學出於巫祝之官說〉，《左龔集》，第八卷，收入《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，影印民國廿五年寧武南氏校印本，頁 1283。

劉師培：〈南北學派不同論〉收入於《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，景印民國廿五年寧武南氏校印本，頁 548-562。

潘朝陽：〈存在空間的一個詮釋〉，收入季鐵男編：《建築現象學導論》，臺北：桂冠，1992年，第四篇，第二章，頁 331-365。

蔣述卓：〈玄佛並用與山水詩的興起〉，《佛經傳譯與中古文學思潮》，南昌：江西人民出版社，1990年第1版，1993年2刷，頁 58-88。

鄭毓瑜：〈試論公讌詩之於鄴下文士集團的象徵意義〉，《六朝情境美學綜論》，臺北：臺灣學生書局，1996年，頁 171-218。

- 
- 魯迅：〈中國小說的歷史的變遷〉，《中國小說史略》，收入《魯迅全集》，第九卷，北京：人民文學出版社，2005年，頁309-350。
- 魯迅：〈神話與傳說〉，《中國小說史略》，收入《魯迅全集》，第九卷，北京：人民文學出版社，2005年，頁19-28。
- 蕭馳：〈大乘佛教的受容與晉宋山水詩學〉，《佛法與詩境》，北京：中華書局，2005年，頁11-76。
- 蕭馳：〈郭象玄學與山水詩之發生〉，《玄智與詩興》，臺北：聯經，2011年，頁225-270。
- 錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《世界局勢與中國文化》，收入《錢賓四全集》，第43冊，臺北：聯經，1998年，頁419-423。
- 錢穆：〈中國文化與中國文學〉，《中國文學論叢》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編：《錢賓四先生全集》，第45冊，臺北：聯經，1998年，頁33-54。
- 嚴靈峯：〈辯《列子》書不後於《莊子》書〉，《列子辯誣及其中心思想》，臺北：時報文化，1983年，頁233-265。
- 〔日〕小尾郊一著，宋紅譯：〈謝靈運的山水詩〉，收入宋紅編譯：《日韓謝靈運研究譯文集》，桂林：廣西師範大學出版社，2001年，頁26-45。
- 〔日〕佐竹保子：〈謝靈運詩文中的「賞」和「情」〉，收入蔡瑜編：《迴向自然的詩學》，臺北：臺灣大學出版中心，2012年，頁167-195。