

南 華 大 學

生死學研究所

碩士論文

黃庭堅遷謫時期之生死智慧研究



研 究 生：鍾美玲

指 導 教 授：張高評 教授

中 華 民 國 九 十 三 年 十 二 月 十 六 日

南 華 大 學

生 死 學 系

碩 士 學 位 論 文

黃庭堅遷謫時期之生死智慧研究

研究生：鍾美玲

經考試合格特此證明

口試委員：\_\_\_\_\_

張高評

李正治

蔡品雄

指導教授：張高評

所 長：釋慧開(陳開宇)

口試日期：中華民國 93 年 12 月 16 日

## 摘要

本論文試圖探究黃庭堅在遷謫時期，如何以其儒道佛三家的涵養，面對生死的困境與挑戰。主要以遷謫時期所創作的詩歌、書信、文論、遊記、題跋等文獻作為論文引述的資料，試圖深入而具體的探究這三家思想，如何有助於在生命中發揮及體現個人的生死解脫智慧，並表現個人獨特的生命風貌。為凸顯黃庭堅個人生死智慧對現代人超脫生死的啓示，以及不因時代、文化、政治環境等種種差異而減損此生死智慧的價值，本論文試圖參照傅偉勳生命十大層面理論及傅朗克「意義治療」法的理論，來透視黃庭堅生死智慧在個體「終極真實」的體認、「終極關懷」上，所達到的生死徹底解脫。另外在意義的探尋與建構、達成自我的超越、生命的承擔自主上，生命態度與情調，也與「意義治療學」所強調的意志自由、意義意志、生命意義等理論，有相應之處。

本論文共分八章，前二章為研究目的、方法、時代背景等說明。第三章分別從儒、道、禪的角度來看黃庭堅遷謫時期的心靈存養工夫與境界，也可看出其對「終極真實」(心性)的體證、「終極關懷」(生死解脫)的肯定，成為遷謫時期的因應之道。第四章主要論述黃庭堅雖歷經近十一年的遷謫歲月，但卻能表現個人自我的人格要求，以蘇軾等人為典範，並積極勉勵後學，發揮影響力，開展創造性的行為價值，也印證人有追尋生命意義的意志和自由。第五章論述黃庭堅在日常生活中調適心理苦悶與尋求情感寄託的智慧，表現豐富而開放的生活體驗。第六章論述黃庭堅的處世應世態度，如何在生死智慧的實踐體悟下，展現一種和諧圓融的人生境界、平和寧靜的心境、安樂豁達的情調，這也是在終極真實的體悟探求中，一種感性的存在，可以用「攀向生命的高峰」來描述此生命情調意趣的展現。第七章參照傅偉勳及傅朗克理論，來凸顯黃庭堅生死超脫之道及生死智慧中的價值呈現。第八章結論歸納出黃庭堅生死智慧的三項特質，並提出值得進一步研究的課題。

關鍵詞：黃庭堅、遷謫時期、生死智慧、生死學

## 論文目次

第一章：緒論.....	P1
第一節：研究目的與價值.....	P1
第二節：文獻回顧與探討.....	P3
第三節：研究方法及步驟.....	P7
第二章：時代背景與遷謫歷程.....	P13
第一節：政治背景.....	P13
第二節：文化背景.....	P19
第三節：遷謫歷程與生活.....	P26
第三章：遷謫時期的心靈存養.....	P33
第一節：道家—觀化體道.....	P33
第二節：禪宗—禪悅解脫.....	P38
第三節：儒家—治心養性.....	P45
第四章：遷謫時期的生命安頓.....	P51
第一節：生命的依附所在—守節不俗.....	P51
第二節：生命的典範追尋—修德不孤.....	P58
第三節：生命的積極實踐—獎掖後進.....	P63
第五章：遷謫時期的生活情感寄託.....	P71
第一節：親友扶持，情感滋潤.....	P71
第二節：詠物戲題，寄性譴悶.....	P76
第三節：詩友酬唱，宣洩感慨.....	P81
第四節：賞遊山水，忘卻苦海.....	P84
第五節：品茶飲酒，淡泊養生.....	P87
第六章：遷謫時期的情調意趣.....	P93

第一節：不迫不怨，和光同塵.....	P93
第二節：隨緣簡約，安樂知足.....	P99
第三節：笑看人生，境界開闊.....	P104
第七章：黃庭堅生死智慧與二傳理論的參照.....	P109
第一節：黃庭堅生死智慧中的生命三大層面.....	p109
第二節：黃庭堅生死智慧中的價值呈現.....	P110
第八章：結論.....	P115
參考書目、期刊論文.....	P118

## 第一章：緒論

對生死問題的關注思考，是千古以來共通的課題，不會因不同的時空，而因此中斷廢止。生命終究是一種有限的存在，終究得面臨衰老、病死，所以如何對生命做一種哲學性、宗教性的思考，以幫助個體面對生死困境，表現一種圓融的生死智慧，是千古以來的人，所不斷在追求的目標。傳統的儒道佛三家思想，以其心性的修養與體認，表現獨到的生死智慧與生死關懷，即使在現今全球多元文化交融之下，仍具有不可忽略的意義與價值。傳統三家思想在義理及實踐上，表現了傳統心性體認為主的生死智慧、生死解脫之道。若論傳統儒道佛三家思想內涵的陶冶，傳統士大夫文人最具足這三家思想的陶冶，並深受影響。文人群體間相互的詩歌唱和創作、書信、文論、遊記、題跋等寫作，至今保留相當豐富能表現個體情感、思想的文獻資料。若能以深受傳統三家思想薰陶的文人做為文獻研究的對象，透過其保留至今的書寫文獻，具體而深入的探究這三家思想如何落實在傳統文人的生命歷程，如何有助於其在生命中發揮及體現個人的生死解脫智慧，並表現個人獨特的生命風貌，將是另一種不同於單純就哲學義理範疇論述生死解脫智慧的研究。藉助這樣的研究，將更深刻、具體、細緻的了解以心性體認、徹悟為生死解脫之道的智慧，如何有助於應對及處理生命歷程中的困境，到達生死無礙、生死解脫的生命境界，並表現一種獨特的個人生命風貌。

### 第一節：研究目的與價值

本論文試圖選擇宋代著名詩人黃庭堅做為研究對象。黃庭堅如同宋代許多著名之詩人，兼政治家、哲學家、文學家、書法家於一身，具有深厚的學養與人格涵養。姚鼐即認為黃庭堅不可僅以詩人名之。<sup>1</sup>黃庭堅的一生，與當

---

<sup>1</sup> 姚鼐：「古之善為詩者，不自命為詩人者也，其胸中所蓄高矣廣矣遠矣，而偶發之於詩，則詩興之為高廣且遠焉，故曰善為詩也。曹子建、陶淵明、李太白、杜子美、韓退之、蘇子瞻、黃魯直之倫，忠義之氣，高亮之節，道德之養，經濟天下之才，捨而僅謂之一詩人耳，此數君子豈所甘哉！」引自《惜抱軒文集》卷四，台北：文海，1979。

時新舊黨爭，有非常密切的關聯。<sup>2</sup>在當時儒道佛思想交融的文化背景下，黃庭堅也兼具三家思想的涵養，形成一套個人的處世哲學與生死智慧，幫助其面對政局的波譎難測。詩人有深厚的儒、道、佛（禪）思想根基，又為一代的詩人、書法家，但一生困厄，屢遭遷謫，<sup>3</sup>當詩人面臨生死交關之際，其豐厚的人文精神，必展現在創作之中，表現詩人具時代性及特殊性的心性體認、生死智慧，以助於個人在面對政治環境、衰老病苦、親友離散、顛沛流離生活上，能超脫困苦，在心靈精神層面自主而自在。文獻資料保留其一生豐富的創作，包含詩、文、詞、題跋、書法等，其文藝理論、文藝創作、學術思想，都佔有相當重要的地位。其一生的經歷，有明確而可靠的記載，今所見1900首黃詩也大多有明確的編年。目前可見的豐富文獻資料，還包含他人所記之當時與黃庭堅交遊情況，或後代文人對黃庭堅的評論，保留在歷代詩話當中，可輔助以了解黃庭堅之生命表現的全貌。故從文獻的記載及黃庭堅個人所存留至今的創作及其他文字記錄，不難描摹其遷謫時期之生死智慧。黃庭堅於遷謫時期，從文獻的記載，可以發現其創作不輟；並廣交文友，指導後學；與禪僧交往，寓居禪寺；與文友談論詩、書、畫理論，相贈酬唱。黃庭堅受到當時人的愛戴，在文壇及書法上，佔有重要的地位，於詩壇開創江西詩派，與「蘇（軾）、米（芾）、蔡（襄）」並稱書法四大家，可見命運坎坷，並不能毀滅個人豐富的生命展現。

從古典文獻來探究生死智慧，一則跳脫單純從文學角度研究古典文學的格局，一則使傳統文學從新燃起新的價值意義，即提供對生死智慧關注的人，從傳統文獻之中找尋啟發，並印證千古以來人類的靈心智慧，不因滄海桑田而有所改變。

---

<sup>2</sup> 參見第二章第一節：政治背景。

<sup>3</sup> 參見第二章第三節：遷謫歷程與生活。

## 第二節：文獻回顧與探討

若試圖從詩人的創作文獻，分析詮釋詩人面對生命歷程的種種挑戰(疾病、死亡、得失、毀譽等)下，所顯現個體的生死智慧，那麼文獻的考證、校對，詩人年譜、作品繫年，時代政治、文化背景種種資料的掌握，就顯得非常重要，如此才能全面勾勒出詩人生命體驗中，不同時段的生命態度與思想歷程。故本節的內容，是探討與本論文相關並可做為參考資料的研究成果，以顯現在目前的研究成果下，作更進一步深入研究，以達成本論文研究的方向與目標的可行性：

**(一) 文獻整理成果：**大陸學者以傳統重視樸學考證的功夫，在文獻整理上，已有了成果，對研究者而言，如同奠下了穩定的根基，可以做進一步開展的工作。《全宋文》、《全宋詩》的編纂，屬於一代詩文總集和匯編，是一種浩大工程。經大陸學者在版本、校勘、輯佚上下功夫，《全宋文》已於 1988 年由巴蜀書社陸續出版；《全宋詩》1991 年開始由北京大學出版社出版。2001 年，四川大學出版《黃庭堅全集》，由劉琳、李勇先、王蓉貴點校，以光緒義寧州署刻本《宋黃文節公全集》為底本，參校其他版本加以校勘，另從其他各書中輯得詩、詞、文等四百多首，編為《補遺》十一卷，提供研究黃庭堅之學者，一部完備的文獻資料。鄭曉永《黃庭堅年譜新編》，屬新撰之年譜，比舊存之年譜考訂詳盡，按年月排比黃庭堅生平事跡，包含家庭情況、交遊情況、政治生涯、思想變遷、事業成就等。另外還對詩文作品加以繫年，以考訂史實為主要內容來撰譜，為了解作家作品提供寶貴參考，切合我國文學批評知人論世的傳統，是研究黃庭堅的重要參考工具。

**(二) 研究概況：**

**1.有關宋代文學的研究：**依張毅的分析，在二十世紀的最後二十年，宋代文學研究呈現出全方位多元發展的繁榮景象。中西思想文化的交流，大陸與港台之間學術信息的互通，無疑大大地開闊了人們的眼界，採用綜合研究法，



以文化為背景和視角來研究宋代文學。<sup>4</sup>張毅舉台灣兩位學者為例，如張高評的《宋詩之新變與代雄》，把宋詩破體為文的「出位之思」，從詩中有畫、畫中有詩推廣到交通理學、借鏡經史、以老莊入詩、以禪入詩等諸多方面，進行「整合融會」，以發現宋詩與宋代的歷史、政治、哲學、宗教以及其他文藝門類的關係，尋找彼此間的內在聯繫。<sup>5</sup>龔鵬程的《江西詩社宗派研究》，認為宋文化形成後，才有所謂宋詩，宋詩的發展與宋文化的發展相始終。兩位學者已將宋詩置於整個宋代文化的發展背景中來進行考察，開拓了宋詩研究的視野。而大陸學者如程千帆、吳新雷合著的《兩宋文學史》，除了考察作家及其群體的行事、交往與時代政治的關係外，更注重對學術文化背景的進一步考索，以及文人生活、心態資料的發掘。90年代出版的同類著作，也都反映了這種重視文化闡釋的時代特徵，如張毅《宋代文學思想史》、《宋代文學研究》，顧易生和蔣凡等撰著《宋金元文學批評史》、孫望和常國武主編《宋代文學史》、王水照主編《宋代文學通論》，這種具有文化發展的整體觀和廣闊視野的研究，可作為黃庭堅生死智慧研究中，文化背景上的重要參考資料。

**2.有關黃庭堅的研究：**依凌佐義的分析，大陸研究黃庭堅的狀況，從1979年至今，可分為三個時期：1979年為第一個時期，儘有論文11篇，對黃庭堅持否定態度；1980至1985為第二個時期，計有37篇，而1985年秋天修水黃庭堅學術討論會，與會學者150餘人，收到論文70餘篇，出現了黃庭堅研究的一個高峰；1986到1995年，已出現論文150餘篇，研究專著兩部，研究層面拓寬，研究方法也出新，對黃庭堅的評價，也多持肯定的態度。唯台灣大陸的學者，多從文學的角度研究黃庭堅的詩歌創作、文學理論、書法藝術，或論及其受禪學的影響而表現在詩歌創作中。黃寶華的《黃庭堅評傳》，對黃庭堅之生平業績作了全面的述評。評傳深入探討了黃庭堅融合儒道佛的

---

<sup>4</sup> 參見張毅〈二十世紀宋代文學研究觀念和方法之變遷〉，《文學遺產》第四期，2001，P111-120。

<sup>5</sup> 張師高評於2000年，另出版了《會通化成與宋代詩學》，認為宋代文化以「會通化成」為核心，也是研究宋代文學最需關注的課題。

哲學倫理思想，揭示了他以心性論為核心重揚儒學，從而促進新儒學形成的歷史貢獻。評傳並詳盡論述其詩學理論與詩歌藝術，以及其他的藝術理論與創作成就，在其思想與藝術的聯繫中較深入地闡釋了他的理論與創作中的特色與矛盾，算是一本全面及深入的研究黃庭堅思想與創作之專著。而大陸學者對作家的研究，除了繼承傳統樸學重視考據方法，也開始重視作家個性人格和情感心態，深入詮釋其心靈世界。目前可見的研究論文如：梅俊道〈黃庭堅詩歌的人情美〉、劉瑤峰〈從黃庭堅詩看北宋後期知識份子文化心態及其影響〉、周志波〈論山谷詩的「中和」之美〉、崔銘〈基本人生取向與人格理想：論蘇軾與黃庭堅的內在契合〉，可做為探究作家內在心靈世界的參考資料。

**3.黃庭堅詩歌創作之具體研究：**以下學者，對黃庭堅詩歌，也做了深入具體的研究，可做為進一步研究的參考資料，如：凌佐義對黃庭堅詩的諧趣美，作了四個方面的論述：一是調侃友人；二是嘲世俗；三是自我嘲諷；四是與物玩笑。在所發表的文章中還認為黃庭堅詩的諧趣體現了朋友間的和諧與親密，是對於現實的一種超越。<sup>6</sup>另一篇文章論述黃庭堅詩的理趣，指出黃庭堅的理趣深入到人生體驗的諸多方面：對人生不常之慨嘆；關於安危禍福的思考；志士失路的理性判斷；全身養性的應變哲學；文藝理論方面的思考。文章後半部分論述了山谷理趣詩境中蘊理，理在象中，得形象生動之美；議論精警，得思致深刻之美；理中有情，感慨深沈，得情韻悠長之美。<sup>7</sup>黃庭堅後期創作是指於紹聖元年(1094)後的詩作，即《山谷內集》卷十二之後，《外集》卷十七之後。梅俊道分析黃庭堅後期詩作，從語言、意象、章法、音律等四方面，歸納出黃庭堅自然簡放的藝術追求，即「語言簡易而意蘊深遠」、「意象平淡而山高水深」、「體勢的平整自如」、「音律的和諧流暢」。<sup>8</sup>文中作者並進一步論述黃庭堅晚期簡放平淡的藝術傾向，是由坎坷境遇所蘊育的人生態

---

<sup>6</sup> 參見凌佐義著〈山谷詩的諧趣〉，《九江師專學報》第四期，1991。

<sup>7</sup> 參見凌佐義著著〈山谷詩的理趣〉，《九江師專學報》第四期，1992。

<sup>8</sup> 參見梅俊道著〈黃庭堅後期詩作自然簡放的藝術追求〉，《九江師專學報》（哲學社會科學版）第四期，1997，P16-20。

度與生命意識所決定；思想的老成、深沈，生命意識的堅定自適，造就藝術風格的平淡卻深遠、簡易而內蘊無窮。從早期重視新奇拗峭的創作追求，至此轉為重視主體精神世界的呈現，若結合詩人際遇的考察與生命態度的把握，不難理解詩人前後期詩歌創作中，藝術追求之所以轉變的根本原由。劉靖淵對黃庭堅詩題材取向的特色與文學史意義作了恰當的評述，文中認為：

「詩人對個體人生的濃厚興趣和熱情關注，大量筆墨被傾注於個體（以自我為主體）生活的方方面面」、「以自我為中心而輻射展開的日常生活不厭其詳的精神描寫」、「抒寫著人格美與超拔精神的虔誠贊歌」、「謳歌友誼和親情」、「詩人以自我生活為主體，以心靈體驗為依托，建構了一個相對於獨立大千世界的詩歌殿堂」。<sup>9</sup>以上的研究成果，算是綜合詩歌內容、風格的研究，著重詮釋詩人心靈精神層面的表現，但欠缺從詩人特殊生命歷程階段（如壯年、中年、晚年，或仕宦時期、遷謫時期）作全面詳細的文獻分析（包含詩文等各文類的創作、甚至書法藝術表現）。

---

<sup>9</sup> 參見劉靖淵著〈描摹個人生活的畫面〉，《長沙水電師院社會科學報》第一期，1995。

### 第三節：研究方法及步驟

#### (一)研究方法：

1.以歷史文獻及資料分析法為主，兼採文藝批評常用的知人論世法。雖以黃庭堅現存之文獻資料作為分析研究的範疇，但本論文引述的文獻資料主要著重在作者紹聖元年起至崇寧四年宜州去世此遷謫階段的創作<sup>10</sup>，目的在研究黃庭堅於遷謫時期的生死智慧。本論文「生死智慧」的定義內涵，關涉到黃庭堅在遭逢政黨迫害、生活之顛沛流離、親友之凋零、生死交關時，是以何種之生命態度與情調來面對，展現何種傳統思想文化中的生死解脫之道，也包含詩人在當時之文化背景中，對宇宙、個體生命、社會、群體深度的關注思考。所以「生死智慧」包含個人心性的體悟與修持之道、生命意義及價值的建構實現、落實於生活的情調意趣，最終達成個體與自然、社會、群體的和諧圓融無礙，超脫生死困境，擁有生命的自主自由與尊嚴。

2.理論的參照：

#### 1).傅朗克「意義治療學」：

為凸顯在傳統文化薰陶下、在政治環境迫害下，黃庭堅個人生死智慧對現代人超脫生死的啓示，以及不因時代、文化、政治環境等種種差異而減損此生死智慧的價值，本論文試圖參照傅朗克「意義治療」法的理論，來透視黃庭堅生死智慧在個體意義的探尋與建構、達成自我的超越、生命的承擔自主上，生命態度與情調，確實與「意義治療學」所強調的意志自由、意義意志、生命意義等理論，有相應之處。

第三維也納心理(精神)分析學派開創者傅朗克(Viktor E. Frankl)的「意義治療法」(logotherapy)曾設定了生命的四大層面，依自下往上的價值取向，

---

<sup>10</sup> 宋哲宗紹聖元年(西元1094)，當時黃庭堅五十歲，在此年十二月貶涪州(今四川省涪陵縣)別駕、黔州(今四川省彭水縣)安置。後經歷宋哲宗元符(1098-1100)、宋徽宗建中靖國(1101)、宋徽宗崇寧(1102-1105)共近十一年的遷謫歲月，逝於崇寧四年九月三十日，享年六十一歲。參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻出版社，1997。

包括(1)身體活動(biological)層面，(2)心理活動(psychological)層面，(3)意義探求(noölogical)層面，(4)神學(theological)層面。弗洛伊德的心理分析學說祇承認身心活動的兩層，而把人的種種生命價值取向統統偏約化(reduce)為心理快感的滿不滿足。傅朗克的意義治療法則避免了心理分析的生命偏約化，而適予結合心理分析(生命下層)與現象學的實存分析(生命上層)，故在心理活動層面之上肯認「意義探求」的生命高層面之存在事實。意義探求層面所關涉的是世俗人間的生命意義，舉凡天倫之樂、社會服務、教育事業、文藝創作與鑑賞乃至其他真善美價值的發現等等。<sup>11</sup>傅朗克曾經歷集中營萬死一生的生活體驗，<sup>12</sup>認為世俗人間的種種真善美價值與生命意義之上應有且必有宗教解脫性質的「終極意義」或「超絕意義」(the supra-meaning)，而為一切生命意義的本原或根基。因此他的意義治療法乃屬一種他所自云「醫學牧師的職事」(medical ministry)，打開宗教解脫的向上門。

意義治療法有三個理論假設：第一個理論假設是人具有「意志自由」(freedom of the will)。人雖然免不了受環境的影響，但人在這些環境面前總會有一種採取自己立場的自由，人可以選擇自己對環境的態度，而不是被動地反應環境的要求。人終歸可以超越自己的生理和環境的決定<sup>13</sup>，他的自我控制著他的心靈和生理。第二個理論假設是「意義意志」(will-to-meaning:人類生命的原動力)。人有追求意義的基本需要和傾向。在傅朗克看來，人的本性是追求人生的意義，任何不探究人生意義的生活都不是人的真正生活。許多人把快樂當作人生最重要的目標，或者把超越他人的優越感當做人生的根本目標，但傅朗克相信，在這兩種目標後面更真實的目標是人們對意義的追求。

---

<sup>11</sup> 參考傅偉勳著《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大，1991，P60。

<sup>12</sup> 參考傅朗克著，趙可式等譯《活出意義來—從集中營說到存在主義》台北：光啓出版社，2001。

<sup>13</sup> 這主要是對傳統心理學主義的反動。心理學主義的興起是在十九世紀末及二十世紀初，它把許多制約(restraint)強加於人們身上。在這些制約的支配下，人只是個無助的有機體。人完全受制於生物學上、心理學上及社會學上的諸多因素，人類生來固有的自由完全被棄之不顧。所以隨著心理學主義，又出現了生物學主義(biologism)及社會學主義(sociologism)的決定論思想。然而傅朗克強調，構成人類本質的，就是這份自由。他把我們的注意力喚回「存在為人」的基本事實上，強調人在面對自然所加諸的障礙時仍有抉擇的自由。參考《生存的理由—與心靈對話的意義治療學》維克多·弗蘭克著、游恆山譯，台北：遠流出版社，1992，P36-37。

求樂意志(will-to-pleasure)<sup>14</sup>和求權意志(will-to-power)<sup>15</sup>都是從意義意志中衍生出來的，兩者從屬於意義意志。第三個基本假設是「生命意義」(meaning of life)。我們所尋求的不是抽象的人生意義。每個人都有自己特定的人生使命或天職，要求他完成所賦予他的具體任務。在這一點上，每個人都是不可替代的。所以發現生命的意義要在人所信奉的信條中，在他們的工作中，在他的創造物中，在他們所愛的人和事中，在他們的經驗中，在他們所遭遇的世界上真善美中，在他們所接觸的人及其品行中。即便是在痛苦與絕望中，人仍然可以發現自己生命的意義，他有機會發現生命最深刻的意義，即苦難的意義。<sup>16</sup>

另外傅朗克在生命意義的探尋上，認為可從三方面獲得意義：第一，個體可經由完成有建設性的工作來賦予生活意義，如此就實現所謂的「創造性價值」(creative values)，這種價值範疇是以「做」來實現。它可能是代表著一件工作——一份職業、交易、或是商業活動。或可能是涉及一種嗜好、你認為值得並願意投下時間和心血去加以促成的某些理由。第二，個體可從經驗世界上所有的真(Ture)、善(Good)、美(Beauty)，而賦予生活意義，實現所謂的「經驗性價值」(experiential values)。經驗的價值是在對世界的接納及感受上來實現的。例如沈醉於藝術或自然景觀的美感時。這種價值所能為人心靈帶來的充實意義絕不可被低估。最後，即使個體處於最困厄的環境中，既無法以創造性活動來實現價值，也無法以充實的經驗來賦予生活意義時，個體經由其面對命運與正視其痛苦的方式，仍能使生活顯出意義。個體經由承擔不容逃避的受苦，仍然可以實現「態度性價值」(attitudinal values)。這種坦然無畏地面對命運，以實現價值的態度，可說是人所被授予及肯定的最高成就，事實上也是最偉大的。<sup>17</sup>

傅朗克的意志自由、意義意志、生命意義三種理論假設，可以參照來印證黃庭堅以傳統儒道佛三家思想，在遷謫時期積極建構生命意義，並對其產生的影響。從黃庭堅理性與感性的創作之中，所表現的積極踏實的心性修持，

---

<sup>14</sup> 即佛洛伊德精神分析所著重的唯樂原則(pleasure principle)或稱唯樂意志。

<sup>15</sup> 即阿德勒心理學所著重並稱之為追求優越的求權意志。

<sup>16</sup> 關於意義治療的這三種理論假設，參考劉翔平著《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》，台北：貓頭鷹出版社，2001，p70、72、77-78。

<sup>17</sup> 參考傅朗克著、游恆山譯《生存的理由—與心靈對話的意義治療學》，台北：遠流出版社，1992，P8、61、132。游恆山譯《生命的主題》台北：書泉，1987，P350-355。

與隨緣任運、安樂知足等風格情調，可參照傅朗克所提以創造性價值、經驗性價值、態度性價值來獲得意義，並看出黃庭堅生死智慧，落實於日常生活中積極而具有豐富性的存在體驗。

## 2).傅偉勳的生命十大層面：

傅偉勳教授認為，做為萬物之靈的人的生命應該具有十大層面：(1)身體活動層面；(2)心理活動層面；(3)政治社會(politico-social)層面；(4)歷史文化(historico-cultural)層面；(5)知性探求(intellectual)層面；(6)美感經驗(aesthetic-experiential)層面；(7)人倫道德(moral)層面；(8)實存主體(existential)層面；(9)「終極關懷」(ultimate concern)層面；(10)「終極真實」(ultimate truth or reality)層面。第(9)、(10)層面是他依據傅朗克的「神學層面」的修正與細分，以便包容儒釋道等東方思想對於生命的終極關懷、終極意義以及終極存在所採取的立場。傅偉勳教授認為最後三大層面才能真正處理死亡問題及超克死亡。每個實存主體面對死亡的態度，有其儼然不可替代的獨特性、尊嚴性。實存主體對於死亡問題的探索超克，乃是有關宗教性或高度精神性的終極關懷課題，而此課題的解決，有待終極真實的發現、領悟或體認。<sup>18</sup>

第(8) 實存主體(existential)層面是補充傅朗克的模型所蘊含著但未曾特別劃出的層面，此層面可以彰顯個體生命對於種種價值意義的探求(pursuit)、取向(orientation)、抉擇(choice)、或信守(commitment)所具有著的儼然不可替代(irreplaceable)的實存獨特性(existential uniqueness)。第(9)「終極關懷」(ultimate concern)層面，在佛教來講，就是生死輪迴的徹底解脫，幫助一切眾生永離生死苦海；儒家來講就是仁道、天(命之)道的實踐，孔子所云「憂道不憂貧」可為代表；道家(莊子)來講就是徹破生死。第(10)「終極真實」(ultimate truth or reality)層面，乃是高度精神性或宗教性所以形成的原本根據(本體實在或真理真諦)，具有永恆、絕對等性質。在儒家來講，就是天命、天道，貫通天人的心性仁體或天理良知；道家來講，就是常道、無名之道；

<sup>18</sup> 參考《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》台北：正中書局，1993，P29。

佛教來講，就是一切如如的真空妙有，具現化於日常世界的「一色一香無非道」(天台宗)、「事事圓融無礙」(華嚴宗)或「日日是好日」(禪宗)。<sup>19</sup>透過最後這三大層面的參照，來看黃庭堅遷謫時期的生死智慧，除了凸顯黃庭堅個人對生死問題的超脫解決，也可看出對終極真實的體認上，所顯現的一種感性態度，一種實存主體在精神心靈上的自主自由，體現一種真實性的存在，也印證傅偉勳教授所論述，唯有終極真實的認定，才能真正徹底超脫生死，生死無懼，表現圓融無礙的生死智慧。

## (二)研究步驟：

**1.閱讀年譜、詩歌編年：**閱讀年譜了解作家生平主要事蹟，並參考相關研究成果，以了解作家在遷謫時期思想歷程、生命境界的轉變。生命態度與思想境界，會因不同的生命歷程而轉換，

**2.原典的閱讀：**以《黃庭堅全集》為主要研究文獻，再以其他相關史料、文獻記載為旁證和參考資料<sup>20</sup>。

**3.蒐集與生死議題相關的文獻記載：**包含詩、詞、文、題跋、書信等文獻資料。

**4.分析歸納資料：**分析作家在遷謫時期所展現的生命全貌，包含個人心性的體悟與修持之道、生命意義及價值的建構實現、落實於生活的情調意趣等。並參照傅朗克意義治療學理論、傅偉勳生命最後三大層面，來凸顯歸納出詩人獨特積極性的生死智慧、究竟的生死解脫之道。

---

<sup>19</sup>參考傅偉勳著《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大，1991，P61、190。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》台北：正中書局，1993，P29、102-107。傅偉勳教授在最初提到這十大層面時，在第(9)層面稱「生死解脫」(soteriological)，第(10)層面稱「終極存在」(ontological)，最後在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》一書中，才改為(9)「終極關懷」(ultimate concern)，(10)「終極真實」(ultimate truth or reality)。

<sup>20</sup>黃庭堅與當時人的交游記錄，也保存在許多文人的文集、詩話當中，如惠洪《冷齋夜話》，記錄黃庭堅再度流放時，與惠洪於長沙會晤之情形，並可從其相贈往來的詩作中，察考黃庭堅當時的心境態度，以作為補充。



## 第二章：時代背景與遷謫歷程

### 第一節：政治背景

北宋新舊兩黨因政見、政策的歧異，自王安石熙寧變法起(神宗熙寧二年1069)，至北宋滅亡(欽宗靖康元年1126)，兩黨傾軋綿延五十餘年之久。<sup>21</sup>從最初的政治主張歧異，始分新舊兩黨，其間夾雜著南北文化的差異、君子小人的分別，演變到最後的意氣之爭，使北宋的政局大亂，國力耗損終至滅亡。<sup>22</sup>這也使北宋中期的許多文人，捲入了這場政爭之中。由於新舊兩黨更迭執政，雙方為鞏固勢力，只好不斷運用政治手段迫害政敵，使文人飽經憂患遷謫的際遇，黃庭堅即是其中典型的一位。

#### (一)歸類元祐黨人：

元祐元年九月，蘇軾除翰林學士，曾舉薦黃庭堅以自代，接著黃庭堅在元祐二年正月除著作佐郎。蘇軾的薦舉招來趙挺之的攻擊，所以在元祐三年黃庭堅遷著作郎後，朝廷旋即又取消這一任命，維持原職，《續資治通鑑長編》卷四百十一，記錄這一段歷史：

詔新除著作郎黃庭堅依舊著作佐郎，以御史趙挺之論其質性姦回，操行邪穢，罪惡尤大，故有是命。右正言劉安世言近聞朝廷除黃庭堅為著作郎，繼有臣僚言其缺行，尋蒙指揮，已令追寢。然臣聞御史趙挺之歷疏其惡，以為先帝遏密之初，庭堅在德州外邑恣行淫穢，無所顧憚。竊謂挺之德州守官，耳目相接，不應妄謬。審如其言，則閭巷之人有所不忍，而庭堅為之自若，虧損名教，絕滅人理，豈

<sup>21</sup> 參見蕭慶偉著《北宋新舊黨爭與文學》，北京：人民文學，2001，P1。

<sup>22</sup> 「所謂新舊思想之衝突，亦可說是兩種態度之衝突，此兩種態度，隱約表現在南北地域的區分上。新黨大率多南方人，反對派則大率是北方人。……宋儒的自覺運動，自始即帶有一種近於宗教性的嚴肅的道德觀念，因此每每以學術思想態度上的不同，而排斥異己者為姦邪。這又足以助成他們黨爭意見之激昂。……元祐諸君子盡見黜逐，嗣是遂有所謂建中靖國，新舊相爭的結果，終於為投機的官僚政客們造機會。相激相盪，愈推愈遠。貧弱的宋代，卒於在政潮的屢次震撼中覆滅。」參見錢穆著《國史大綱》，台北：國立編譯館，1972，P414-P430。

可尚居華胄，污辱薦紳？伏望陛下以挺之所奏付外施行，庶使是非明辨，眾聽不惑。<sup>23</sup>

黃庭堅仕途的不順，一則來自於被歸為蘇軾門下學士，而蘇軾為首的蜀黨與程頤為首的洛黨相互摩擦交爭；一則來自於在德州時與趙挺之結怨，加上劉安世附和趙挺之對黃庭堅的攻擊，使黃庭堅也捲入了新舊黨的政爭之中，屢遭彈劾。蘇軾在奏疏中揭示黃庭堅在德州與趙挺之結怨的原因：

御史趙挺之在元豐末通判德州，而著作黃庭堅方監本州德安鎮。挺之希合提舉官楊景綦，意欲於本鎮行市易法，而庭堅以謂鎮小民貧，不堪誅求，若行市易，必致星散。公文往來，士人傳笑。其後挺之以大臣薦召試館職，臣實對眾言，挺之聚斂小人，學行無取，豈堪此選。又挺之妻父郭概為西蜀提刑，時本路提舉官韓玠違法虐民，朝旨委概體量，而概附會隱庇。臣弟轍為諫官，劾奏其事，玠、概並行黜責，以此挺之疾臣尤出死力。臣二年之中，四遭口語，發策草麻，皆謂之誹謗，未出省榜，先言其失士，以至臣所薦士例皆誣蔑，所言利害不許相度。<sup>24</sup>

黃庭堅同蘇軾一樣，被列為元祐黨人，在政治上反對王安石新法。高太后去世，哲宗親政，重新啓用新黨章惇、蔡卞等人後，開始驅逐元祐黨人，首先就以《神宗實錄》為藉，興獄治案，以史料排擊元祐黨人，因參與編修《神宗實錄》而遭貶逐的，就有黃庭堅、陸佃、范祖禹等人。在此期間，元祐黨人雖一度還朝，但很快再遭流放，朝政主要由新黨把持。而新黨的『紹述』之政(『紹述』就是繼承和恢復神宗熙寧、元豐年間新法的意思)，實際上逐漸演變為禁錮元祐黨人和其他異己分子的陪襯，終成全面的黨錮，時間始於哲宗紹聖元年，終於徽宗宣和七年，達三十五年之久。<sup>25</sup>

## (二)車蓋亭詩案：

<sup>23</sup>李燾著，台北：世界書局，1964，P4229。

<sup>24</sup>參見李燾著《續資治通鑑長編》卷四百十五，台北：世界書局，1964，P4261-4262。

<sup>25</sup>參見沈松勤著《北宋文人與黨爭》，北京：人民出版社，1998，P319。

北宋慶曆之際，儒學復興，提倡一種經世致用的社會風尚，范仲淹「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的名句，即標誌著此一時代精神。<sup>26</sup>承襲著此一以天下為己任的精神，至熙寧、元豐時期，因著王安石推行新政，文人也普遍有著感激論天下事，以天下為己任的自覺精神。但因政見的相左，而形成不同的黨派意識，士大夫群體間漸次分為新舊兩黨。這時黨人各陳政見，並無傾軋之弊，新舊黨人並未由此交惡。<sup>27</sup>柳詒徵著《中國文化史》提到：「其黨派分立之始，則固純潔為國，初無私憾及利祿之見羈雜其間。」<sup>28</sup>，至「車蓋亭詩案」的發生，已有了以人廢文之嫌，並開啓了異黨傾軋、黨同伐異的先聲。

元祐四年「車蓋亭詩案」，是針對新黨蔡確的一次文字獄，埋下後來開列元祐黨籍的禍根。《宋史紀事本末》詳述了此事的經過：

（哲宗元祐）四年五月，安置蔡確於新州。確失勢已久，遂懷怨望，在安州，嘗遊車蓋亭，賦詩十章。知漢陽軍吳處厚與確有隙，因解釋其語以為謗訕，且論其用郝處俊上元間諫高宗欲傳位武后事，指斥東朝，上之中書。於是臺諫（言）確怨謗，乞正其罪。詔確具析，確自辨甚悉。右正言劉安世等又言：『確罪狀著明，何待具析？此乃大臣曲為之地耳？』乃貶確光祿卿，分司南京。臺諫論之不置，而諫議大夫范祖禹亦言：『確之罪惡天下不容，尚以列卿分務留京，未厭眾論。』執政議置確於法，范純仁、王存以為不可，爭之未決。文彥博欲貶確嶺嶠，純仁聞之，謂呂大防曰：『此路乾興以來荆棘近七十年，吾輩開之，恐自不免。』大防乃不復言。越六日，再貶確

<sup>26</sup> 「宋朝時代，在太平景況下，一天一天的嚴重，而一種自覺的精神，亦終於在士大夫社會中漸漸萌茁。所謂自覺精神者，正是那輩讀書人漸漸自己從內心深處湧現出一種感覺，覺到他們應該起來擔負著天下的重任。范仲淹為秀才時，便以天下為己任。他提出兩句最有名的口號來，說士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。這是那時士大夫社會中一種自覺精神之最好的榜樣。」參見錢穆著《國史大綱》，台北：國立編譯館，1972，P396-397。

<sup>27</sup> 參見蕭慶偉著《北宋新舊黨爭與文學》，北京：人民文學，2001，P4。

<sup>28</sup> 參見柳詒徵著《中國文化史》第十九章〈政黨政治〉，台北：正中書局，1993，P223-236。

英州別駕，新州安置。<sup>29</sup>

哲宗元祐初，高太后臨朝，使舊黨得勢，新黨前宰相蔡確因此貶知安州。其間蔡確嘗遊車蓋亭，作〈夏日登車蓋亭〉詩十首，詩中引用唐朝郝處俊進諫高宗的典故。唐高宗時之忠直之士郝處俊，安州安陸人，在上元三年高宗以風疹欲遜位武后時，進諫高宗不可「持國與人」，蔡確至安陸，見留存下來的郝處俊釣台而追慕其人之「忠言直節」。當時知漢陽軍吳處厚與蔡確有間隙，趁此箋釋此詩，認為蔡確故意以唐代武則天事件來諷刺宣仁太后，語涉譏訕。雖然蔡確曾加以辯解，台諫大臣劉安世、范祖禹等人皆同意吳處厚之訴，遂貶英州別駕、新州安置，最後死於貶所。蔡確車蓋亭之詩案，可看出舊黨藉此打擊新黨的政治傾向，故范純仁說「吾輩開之，恐自不免。」，早已預知了未來政黨相互傾軋的情況。《東都事略》卷八十〈蔡確傳論〉即如此評論此歷史事件：

神宗之與子，宣仁之立孫，庸有異議，而確敢貪天下之功乎？敢以臣而誣君乎？跡其姦凶謂當播其惡以正典刑，而乃因詩罪之竄死嶺嶠，以啟後日之禍，誣累 宣仁者幾三十年，馴致大亂而後已，抑國家之不幸也。<sup>30</sup>

這段評論即很清楚說出蔡確事件的影響，對國家政局的傷害，控告蔡確以車蓋亭之詩諷刺宣仁太后，只不過是舊黨藉以打擊新黨的手段方式。紹聖元年，哲宗親政，新黨得勢，復追蔡確為觀文殿大學士、正議大夫，第二年贈太師，謚忠懷，諱中使護其葬，又賜第京師，推翻元祐間所治蔡確的罪。但高宗即位，舊黨得勢，又追貶蔡確為武泰軍節度副。從蔡確事件，已看出新舊黨相互惡鬥的政治氣氛。<sup>31</sup>紹聖後新黨得勢時，元祐黨人紛紛南遷，包含黃庭堅在內，與蔡確之事不無關係。

### (三)崇寧黨錮：

<sup>29</sup>參見明·馮琦等撰《宋史紀事本末》卷四十四，鼎文書局，1978，P429。

<sup>30</sup>參見南宋·王稱撰《東都事略》卷八十，台北：文海出版社，1967，P1233。

<sup>31</sup>參見元·脫脫撰《宋史》卷四百七十一，新文豐出版公司，P5656。

新黨更大規模、更爲殘酷地迫害政治上的異己分子，是徽宗親政、蔡京擅政後的「崇寧黨禁」，方式是全面禁毀「元祐學術」與建立「元祐奸黨碑」。元祐學術是指元祐黨人詩賦之作和史論著述。崇寧間，宋廷先後三次立黨人碑，第一次在崇寧元年九月：

（崇寧元年九月）己亥，籍元祐及元符末宰相文彥博等，侍從蘇軾等，除官秦觀等，內臣張士良等，武臣王獻可等，凡百二十人，御書刻石端禮門。庚子，以元符末上書人鍾世美以下四十一人爲正等，悉加旌擢；范柔中以下五百餘人爲邪等，降責有差。<sup>32</sup>

所謂「正等」即君子，「邪等」即小人，從早期的政治理念之爭，至此已演變爲喜同惡異，黨同伐異的主體性格和行爲模式，形成君子小人之爭、正邪之對立，這也成爲黨派雙方互相攻擊的理論依據，是士大夫自我標榜儒家道義而排斥異己，甚至迫害政敵的思想武器。<sup>33</sup>第二次立「元祐奸黨碑」在崇寧二年九月，這次在全國各地所立「元祐奸黨碑」人與崇寧元年刻石於端禮門者不同，爲九十八人：

（崇寧二年）丁卯，詔毀呂公著、司馬光、呂大防、范純仁、劉摯、范百祿、梁燾、王巖叟景靈西京繪像。……乙亥，詔毀刊行唐鑑，並三蘇秦黃等文集。<sup>34</sup>

（崇寧二年）辛丑，臣僚上言：『近出使府界，陳州士人有以端禮門石刻“元祐奸黨”姓名問臣者，其姓名朝廷雖嘗行下，至於御筆石刻，則未盡知也。陛下孚明賞罰，奸臣異黨，無問存歿，皆第其罪惡，親灑震翰，紀名刻石，以爲天下臣子不忠之戒，而近在畿內輔郡，猶有不知者，況四遠乎？欲乞特旨降睿旨，具列奸黨，以御書刻石端禮門姓名，下外路州軍於監司長吏廳，立石刊記，以示萬世從之。』御史臺鈔錄到下項：元祐姦黨曾任臣文彥博故、呂公著故、

<sup>32</sup> 參見元·脫脫撰《宋史》卷十九，新文豐出版公司，P163-164。

<sup>33</sup> 參見沈松勤著《北宋文人與黨爭》，北京：人民出版社，1998，P71。

<sup>34</sup> 參見元·脫脫撰《宋史》卷十九，新文豐出版公司，P164。

司馬光故、……曾任待制以上官蘇軾故、范祖禹故……餘官秦觀  
故、……黃庭堅、……。<sup>35</sup>

這次立於「元祐奸黨」碑的人數增加，黃庭堅也在其中，並且其文集遭毀。第三次在崇寧三年六月，人數更多：

（崇寧三年）蔡京為守司空，封嘉國公。庚辰，許將趙挺之、吳居厚、安惇、蔡卞各轉三官。……戊午，詔重定元祐元符黨人及上書邪等者，合為一籍，通三百九人，刻石朝堂，餘並出籍，自今毋得復彈奏。<sup>36</sup>

崇寧三年正月詔三蘇集及蘇門學士黃庭堅、張耒、晁補之、秦觀等集並毀板。……壬戌蔡京奏奉詔令臣書元祐姦黨姓名，恭惟皇帝嗣位之五年，旌別淑慝，明信賞罰，黜元祐害政之臣，靡有佚罰，乃命有司夷考罪狀，第其首惡與其附麗者，以聞得三百九人。皇帝書而刑之石，置於文德殿門之東壁，永為萬世臣子之戒。又詔臣京書之，將以頒之天下。<sup>37</sup>

這次所立「元祐奸黨」碑的人數規模更大，包含黃庭堅在內，共三百零九人。這實際上是蔡京用以根除一切敵對勢力，試圖一勞永逸地實行其統治的方法，並進而對入籍者弟子，及其血親進行禁錮，以防「元祐奸黨」後繼有人，成了蔡京立黨人碑的重要組成部分。<sup>38</sup>崇寧黨錮的禁錮對象擴展到了所有的異己分子，其目的是為了實施專橫獨斷的統治，學者認為：從初始的政見爭到全面的黨錮，並非是偶然，而是北宋文化中的封閉性、排他性和士大夫喜同惡異、黨同伐異的文化性格在政治實踐中不可避免的邏輯發展。<sup>39</sup>黃庭堅除了成為被禁錮的對象外，文集也被禁毀，和其他被遷謫遠地的元祐黨人命運相近，最後於崇寧四年死於遷謫地宜州。

<sup>35</sup> 參見宋·楊仲良編《資治通鑑長編紀事本末》文海出版社，P3668-3670。

<sup>36</sup> 參見元·脫脫撰《宋史》卷十九，新文豐出版公司，P166。

<sup>37</sup> 參見宋·楊仲良編《資治通鑑長編紀事本末》文海出版社，P3701。

<sup>38</sup> 參見沈松勤著《北宋文人與黨爭》，北京：人民出版社，1998，P231。

<sup>39</sup> 參見沈松勤著《北宋文人與黨爭》，北京：人民出版社，1998，P333。

## 第二節：文化背景

### (一)擅長思辨、議論說理的時代：

趙宋王朝從一建立開始，在加強高度集中的中央集權的同時，大力網羅才學之士，對士大夫較為寬厚。宋代士大夫確實較受到重視，享有較高的社會地位。這群廣大的士大夫群，讀書多，有見解，勤於思考，愛發議論，造成學派分立，議論層出，加上禪宗、理學的盛行，使這個時代成為學術思想活躍的時代，成為一個思辨的時代，造就宋代獨特的時代精神和社會心理。而文學創作是一種極為敏銳的精神活動，必然會與時代精神相應，與個人才學、思想相應，展現富於人文修養的思想情感。宋詩就在當時，展現了一種士人政治下士人之詩的特質，體現士人政治的社會、文化風貌和思辨的時代精神。<sup>40</sup>

宋代詩人豐厚的人文修養，展現在創作詩時的好發議論。有不少的議論是屬於人生哲學層面的議論。如蘇軾的〈和子由澠池懷舊〉詩、<sup>41</sup>朱熹的〈觀書有感〉。<sup>42</sup>宋詩好議論，富理趣，是時代風氣使然。宋詩的議論化，代表一種主意主理的文化性格，以及知性反省的精神。能創作出「議論帶情韻以行」，理性與感性兼具之優秀理趣詩者，又以北宋之蘇軾、黃庭堅為代表。<sup>43</sup>中國哲學重體認重具體，總是落實到人生，所以中國的詩與思(思想)之間，自有一種姊妹般的親和關係。宋詩中大凡精彩的議論，可喜的理趣，都是發自熱愛生活的襟懷，閃耀著人生智慧的光彩，同時又借助藝術的手法表現出來，具有一定的美感。

---

<sup>40</sup> 參見陳植鏗著《北宋文化史論述》，北京：中國社會科學，1992，P35-58。

<sup>41</sup> 「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西。老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題。往日崎嶇還記否，路長人困蹇驢嘶。」

<sup>42</sup> 「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊。問渠那得清如許，為有源頭活水來。」

<sup>43</sup> 參見張師高評著《宋詩之新變與代雄》，台北：洪葉，1995，P195-240。

## (二)儒學復興，重視人格理想

宋朝士大夫非常重視道德，出現不少砥礪名節，關心民瘼的賢士，這與宋太祖的重建政治倫理和強化社會道德有其密切關係的。《宋史》卷三〈太祖紀〉贊：

建隆以來，釋藩鎮兵權，繩臧吏重法，以塞濁亂之源。州郡司牧，下至令錄、幕職，躬自引對，務農興學，慎罰薄斂，與世休息，迄於丕平。治定功成，制禮作樂，在位十有七年之間，而三百餘載之基，傳之子孫，世有典則。遂使三代而降，考論聲明文物之治，道德仁義之風，宋於漢唐，蓋無讓焉！

可以說，先秦儒家的積極淑世精神，在宋代又得到了發揚。所以宋代士風之美，為後世所不及，學者宋晞如此評價宋代士人：

五代兵亂相仍，遂有廉恥道喪之歎。宋承其後，砥礪文治，諸儒力矯舊弊，篤尚踐履。正性善之論，嚴義利之弊，其律己之嚴，與為人之篤，乃至出處進退辭受之義之兢兢不苟，抑又前代所未有，堪為後世之矜式。此修身誠正之道，推明其旨而見之躬行，乃重身心修養之精神。<sup>44</sup>

重身心修養之精神，砥礪士節，以天下為己任是一種時代風尚，范仲淹「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」、李覲「誦孔子、孟軻群聖人之言，纂成文章，以康國濟民為意。」<sup>45</sup>、張載「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」都是這種思想的體現，這與中唐開始，逐漸興起的復興儒學思潮運動有關。宋儒繼承此儒學復興運動，進而吸取佛老思想，融合三家，促使後來理學思想的產生。理學的重要精神之一，即是發展道德自律，強調以理統情，自我節制、重視個人品德、民族氣節。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 參見宋晞著〈宋代學術與宋學精神〉《宋史研究集》第二十六輯，台北，國立編譯館，1997，p20-21。

<sup>45</sup> 參見李覲著《李覲集》，北京：中華書局，1981，P296。

<sup>46</sup> 參見姚瀛艇編《宋代文化史》，河南大學，1992，P11。



處於政治的紛爭之中，宋代士人即在此洪流之中以儒學精神來掌握個人主體的價值依歸。學者李春青認為，宋代士人心態特徵一，是以道自任精神的復活、人格理想的重新確立。他們不再滿足於或進或退的二向選擇，而試圖建構起一種融進與退、仕與隱、「循理」與「和樂」為一體的新型人格境界。宋代士人的主體精神具有三方面的價值維度：一是尋求人生存在的最高價值依據，即探索人何以為人、如何為人的問題；二是關心世事，力求憑自己的努力來重新安排社會秩序；三是對個體生命價值的高度重視，向往著心靈自由的境界。<sup>47</sup>黃庭堅成為黨同伐異下的政治受害者，我們可以從其文獻中，清楚的掌握到其個人對生命價值的重新確認與堅持，於受限的環境際遇中實踐生命意義，這正體現了宋代士人典型的人格精神。

### （三）禪學興盛，仕僧交往密切

在宋代，禪宗與傳統文化的結合，文人士大夫與禪僧密切的交往，禪悅風氣的盛行，使禪宗成為佛教的主流。黃庭堅的故鄉江西，擁有政治、經濟、地理上優勢，為禪宗的興盛，提供了良好的物質生發基礎和政治的保障。尤其是江西的丘陵地貌呈眾多小形盆地狀，氣候適宜，物產豐饒，以水稻茶桑為主，環繞盆地的山脈峻秀而無險，並不構成交通的障礙。<sup>48</sup>其中的五大河流：贛江、撫河、信江、饒河、修水，有優越的航運條件，使商業貿易和造船業發達興旺。另外東晉名僧慧遠被認為是江西歷史上第一個到來的高僧，對江西佛教的傳播有開闢之功。

江西是禪宗五宗七派的共同發源地。五宗之中的曹洞、滄仰、臨濟三宗以及臨濟分出的楊岐、黃龍二派，皆直接誕生於江西：曹洞之名得自宜豐的洞山和宜黃的曹山；滄仰之名一半來自宜春的仰山；楊岐之名得自萍鄉的楊岐山；黃龍之名得自修水的黃龍山，黃庭堅的家鄉即位於修水，《五燈會元》卷十七將他列為臨濟宗黃龍派中的居士，為黃龍祖心禪師之法嗣，祖心禪師

<sup>47</sup> 參見李春青著《宋學與宋代文學觀念》北京師範大學出版社，2001，P3-30。

<sup>48</sup> 參見段曉華、劉松來著《紅土·禪床—江西禪宗文化研究》，中國社會科學出版社，2000，P45。

將入滅時，命門人黃大史庭堅主後事，可見其地位<sup>49</sup>。黃龍的開宗者是慧南禪師，晚年開山於修水縣黃龍山崇恩禪院。繼承慧南法席的是黃龍祖心禪師，其法嗣有黃龍悟新、靈源惟清、青原惟信等四十餘人。黃庭堅與悟新(死心道人)、靈源惟清禪師交誼深厚，從詩文中可以看出。<sup>50</sup>臨濟宗雖由義玄禪師傳法河北臨濟村而來，但義玄受法參學處正是江西，宜豐黃檗山才是該宗的祖籍祖庭。另外五宗中的雲門、法眼宗，雖然分別由文偃禪師創建於廣東雲門山，文益禪師創建於南京清涼山，但若要溯其淵源，江西吉安的青原山才是尋根祭祖的聖庭。<sup>51</sup>禪宗興盛於江西的標誌就是境內道場林立，名僧雲集，黃庭堅在〈送密老住五峰〉就寫到：

我穿高安過萍鄉，七十二渡遠羊腸。水邊林下逢衲子，南北東西古道場。(《黃庭堅全集·正集卷第五》P115-116)

黃庭堅在〈洪州分寧縣雲巖禪院經藏記〉中也指出：「江西多古尊宿道場，居洪州境內以百數。」<sup>52</sup>所以南禪的聖地非江西莫屬。另一方面，禪宗發展到宋代已由慧能開創的「教外別傳」、「不立文字」的早期內證禪變成了不離文字的文字禪，大量燈錄語錄相繼出現，深得富有機趣智慧的文人士大夫喜愛。因此宋代文人士大夫大多「好佛」，以「居士」自命，把習禪當成內在修養的組成部分。<sup>53</sup>而江西也出了許多位文人大師，除黃庭堅外，如陶淵明、歐陽

<sup>49</sup> 參見宋·普濟著《五燈會元》，台北：文津出版社，P1111。

<sup>50</sup> 紹聖三年作〈與死心道人(悟新禪師)書〉：「雲巖和尚神几：往日常蒙苦口提撕，常如醉夢，依稀在光影中，今日照然，明日昧然。蓋疑情不盡，命根不斷，故望涯而退耳。謫官在黔州，道中晝臥，覺來忽然廓爾。尋思平生被天下老和尚謾了多少，惟有死心道人不相背，乃是第一慈悲。」《黃庭堅全集·別集卷第十七》P1850。

崇寧三年作〈代書寄翠巖新禪師(悟新道人)〉：「山谷青石牛，自負萬鈞重。八風吹得行，處處是日用。又將十六口，去作宜州夢。苦憶新老人，是我法梁棟。信手斫方圓，規矩一一中。遙思靈源叟，分坐法席共。……。」《黃庭堅全集·正集卷第三》劉琳、李勇先、王蓉貴點校，四川大學，2001，P73。

崇寧三年作〈寄黃龍清老三首·其三〉：「騎驢覓驢但可笑，非馬喻馬亦成癡。一天月色爲誰好，二老風流只自知。」《黃庭堅全集·正集卷第十一》p291。杜松柏《禪學與唐宋詩學》解釋黃龍祖心卒於元符三年，所以「二老」應指祖心兩大弟子死心悟新及靈源惟清，黃庭堅稱清心二禪師。

<sup>51</sup> 參見段曉華、劉松來著《紅土·禪床—江西禪宗文化研究》，中國社會科學出版社，2000，P2。

<sup>52</sup> 參見《黃庭堅全集·正集卷第十七》P444-445。

<sup>53</sup> 參見王愛玲著〈簡論黃庭堅的禪學修養與詩歌創作〉，陝西師範大學繼續教育學報，第17卷，第1期，2000，P51-52。

修、王安石等，士大夫廣結僧侶，所以家鄉為禪風熾盛地。

當時的文人名士除黃庭堅外，楊億、夏竦、王安石、蘇軾、蘇轍、張商英等，也都名入燈錄，成為臨濟宗禪僧「印可」的弟子，文人士大夫的禪悅之風也是促成江西禪熾盛的原因之一。佛教自進入隋唐之後，與傳統儒道思想結合，成為具本土色彩的宗教，受到當時文人士大夫的青睞。將傳統佛性理論與中國本土文化結合，並最終完成佛性理論中土化任務的，是馬祖道一所開闢的洪州禪學，其標誌性的口號就是「平常心是道」。<sup>54</sup>「平常心是道」除了吸收儒家的「人性」、「心性」思想，也吸收老莊學說，提倡自然無為、無修無證的禪法。而傳統佛性論的重要範疇如「真如」、「法界」、「佛性」、「法性」等名詞，在洪州禪學中已經常被老莊意義上的「道」所取代，<sup>55</sup>到了臨濟義玄，更將「平常心是道」表述為「立處皆真」<sup>56</sup>。於是「平常心是道」的佛性理論將求禪悟道落實到了日常生活，慧能明心見性的功夫，在此變成隨緣自在的生活方式和純任主觀的體驗，成為深受士大夫青睞的解脫精神苦悶的生活方式。馬祖道一「平常心是道」所演示的，就是「隨處任真」的禪學思想，事實上淡化了傳統佛教以傳戒、懺悔為核心的宗教色彩，也頗切合士大夫追求隨緣曠達的人生情懷。<sup>57</sup>我們可以在唐宋詩人如白居易、蘇軾、黃庭堅的詩中，找到體現隨緣自適生活情調的作品。

#### **(四)提倡道教，三家思想合流**

宋代道教繼唐之後，形成道教史上一個活躍發展的時代。宋初著名的道士有張守真、陳搏、丁少微等人。張守真甚得宋太祖、宋太宗信任，宋太宗

---

<sup>54</sup> 《景德傳燈錄》卷二八：「若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作、無是非、無取舍、無斷常、無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界，若不然者，云何言心地法門？云何言無盡燈？一切法皆是心法，一切名皆是心名。」宋·釋道原編著，台北：新文豐出版公司，1986，P581。

<sup>55</sup> 參見段曉華、劉松來著《紅土·禪床—江西禪宗文化研究》，中國社會科學出版社，2000，P137。

<sup>56</sup> 《古尊宿語錄》卷四：「佛法無用功處，只是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，困來即臥。……你且隨處作主，立處皆真。」宋·頤藏主編，北京：中華書局，1994，P59。

<sup>57</sup> 參見段曉華、劉松來著《紅土·禪床—江西禪宗文化研究》，中國社會科學出版社，2000，P130-139、191。

並曾多次名見陳搏、丁少微，賜陳搏號「希夷先生」，又在汴京、蘇州等地建立道觀。宋代有建道觀、賜道號、鑄九鼎等措施，<sup>58</sup>代表宋代皇帝對道教的重視。另外道教典籍的整理，也有許多可觀的成果：宋真宗大力提倡道教，於大中祥符五年（1012）任命張君房為著作佐郎，專修道藏。於天禧三年（1019），編成《大宋天宮寶藏》七藏，張君房取其精華，提要鉤玄，撰成《雲笈七籤》，享有「小道藏」的美譽，對道藏典籍的保存，產生極大的作用。宋徽宗對道教的提倡，更超過宋真宗，對道籍的整理和編撰，也十分重視。置道官二十六等，有諸殿侍宸、校籍、授經、以擬待制、修撰、直閣之名。政和四年（1114）八月，先後設立書藝局和經局，招羅各地有一定水平的道士來整理和校勘道書。政和中編成《政和萬壽道藏》一部，計 540 函，5481 卷，並全部付刊，這是我國第一部全部付刊之《道藏》。<sup>59</sup>政和六年（1116）接受道士林靈素建議，立道學，自元士至志士，凡十三品，又採蔡京之言，模仿史書體例，集古今道教事為紀、志，賜名《道史》，《道史》幅帙之大，恐為我國第一部全面敘述道教歷史的巨著。<sup>60</sup>重和元年（1118），頒《御注道德經》，又詔太學、辟雍各置《內經》、《道德經》、《莊子》、《列子》博士二員。<sup>61</sup>宋真宗和宋徽宗是歷史上兩位著名的崇道皇帝，由於朝廷的提倡，使道教在宋代極為流行。

宋代的道教，反映出三教合一的思想。後世尊稱為紫陽真人的張伯端（987-1082），是北宋內丹學集大成者，即有鮮明的三教合一思想，認為儒、道、佛三家的終極目標都是同一的道：

釋氏以空寂為宗，若頓悟圓通，則直超彼岸，如有習漏未盡，則尚  
殉於有生。老氏以煉養為真，若得其樞要，則立躋聖位，如其未明

---

<sup>58</sup> 參見金中樞著《宋代學術思想研究》，台北：幼獅文化，1989，P483-512。

<sup>59</sup> 參見任繼愈主編《中國道教史》，台北：桂冠，1991，P520。

<sup>60</sup> 同上註，P521。

<sup>61</sup> 參見姚瀛艇編《宋代文化史》，河南大學，1992，P125。

本性，則猶滯于幻形。其次《周易》有窮理盡性至命之辭，魯語有毋意必固我之說，此仲尼極臻乎性命之奧也，然其言之常略而不詳者何也？蓋欲序正人倫，施仁義禮樂之教，故于無為之教未嘗顯言，但以命術寓諸《易》象，以性法混諸微言耳。<sup>62</sup>

張伯端，《悟真篇》是道教內丹學的經典之著，與《參同契》齊名。《悟真篇》以《陰符經》、《道德經》為祖經，融攝儒學與禪學，形成獨具特色的先命後性的丹道理論，高唱「三教歸一」，並認為三教同歸於性命之學。

當時的儒學也吸收道教的思想，最典型的例證即是邵雍、周敦頤二人。邵雍以陳搏之語作為行事的指導，而周敦頤所作太極圖，則明顯來源於陳搏無極圖。又如張載，在人性論上也深受張伯端影響，道教思想也是宋明理學的一個源泉。<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> 參見《道藏》第二冊〈悟真篇序〉，上海書店，1988，P914。

<sup>63</sup> 參見姚瀛艇編《宋代文化史》，河南大學，1992，P129。

### 第三節：遷謫歷程與生活

#### (一)遷謫的歷程：

元祐八年太皇太后高氏崩，哲宗親政，改國號紹聖，新黨章惇重被起用為宰相，元祐舊臣相繼貶逐，從此開展黃庭堅一連串遷謫的命運。首先是國史編修官蔡卞對黃庭堅等人所撰之《神宗實錄》不滿，反覆考查核實以羅織罪狀。諫官上疏觸怒了哲宗，黃庭堅於紹聖元年（西元 1094）責授涪州別駕、黔州安置，心境坦然，隨遇而安。〈豫章先生傳〉記載這一段歷史，並生動描述黃庭堅坦然自若的態度：

紹聖初，議者言《神宗實錄》多誣失實，召至陳留問狀，三問皆以實對，謫授涪州別駕、黔州安置。命下，左右或泣，公色自若，投床大鼾，即日上道，君子是以知公不以得喪休戚芥蒂其中也。（佚名〈豫章先生傳〉《黃庭堅全集》p2361）

紹聖二年，仍有宰臣章奏修《神宗實錄》不實，乞重加貶謫，於是又被追奪一官，並起程前往貶所。途中以詩表達其達觀的胸襟，以及描述沿路景色，可見沿途翻山越嶺，備嘗艱辛。<sup>64</sup>黃庭堅至黔中，親自建房、種地、買菜，自稱黔中老農。雖謫居黔中，但仍不忘勉勵指導後進，寄予厚望，並透露個人的價值理想與處世之道。<sup>65</sup>黃庭堅受到當地士子的擁戴，爭相向他求教請益<sup>66</sup>。元符元年，黃庭堅為避外兄張向（夔路轉運判官）之嫌遷戎州（今四川宜賓），地更處偏僻。黃庭堅抵達戎州，先寓居南寺，名其居寺為「槁木寮」、「死灰庵」，後居城南，名「任運堂」，表達了此刻之心境。<sup>67</sup>黃庭堅於戎州廣交文友，並未封閉其生活，以自然、親情、友情、文藝寄託自己的生命，並記錄於書

<sup>64</sup>參見黃寶華著《黃庭堅評傳》，南京：南京大學，2000，p272-278。

<sup>65</sup>參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻，1991，p71-77。

<sup>66</sup> 佚名〈豫章先生傳〉：「至黔，寓開元寺摩圍閣，以登覽文墨自娛，若無遷謫意。俄以外兄作本路常平官，避嫌移戎州，公一不以介意。與後生講學，孜孜不怠，兩川人士爭從之游，經公指授，下筆皆有可觀。」引自劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》，四川大學，2001，p2361。

<sup>67</sup> 《別集》卷第三〈任運堂銘〉：「或見僦居之堂名『任運』，恐好事者或以藉口，余曰：騰騰和尚歌云：『今日任運騰騰，明日騰騰任運』堂蓋取諸此。余已身如槁木，心如死灰，但作不除鬚髮一無能老比丘，尚不可邪？」引自劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》，四川大學，2001，p1502。

信、題跋、詩歌創作中。<sup>68</sup>

元符三年哲宗病死，徽宗繼位，元祐舊黨之人被陸續起用或內徙，黃庭堅詔知舒州，處境有了改善。並又接到尚書省劄子除吏部員外郎之命，但黃庭堅以長年貶謫、體弱多病為由，請求為官於太平州。<sup>69</sup>此階段從建中靖國元年、崇寧元年<sup>70</sup>，至崇寧二年被貶謫宜州間，黃庭堅歷經其弟於荊州去世、身患痲疽之苦、老師蘇軾過世，再加上經歷仕途的浮沈，對人生也有了另一層深刻的體悟。<sup>71</sup>黃庭堅也藉由旅途中的山水景物，創作許多情景理交融的好詩，<sup>72</sup>而詩歌風格趨於自然簡放<sup>73</sup>，書法技巧趨於隨心所欲之境界<sup>74</sup>，與早年的創作相較，有了截然不同的轉變，藝術技巧更顯成熟。

崇寧元年，又興起一番政治整肅。蔡京登上相位，立「元祐黨人碑」，列入奸黨者皆受到編管、貶謫的處分，包含黃庭堅在內。所以黃庭堅於崇寧元年六月受命領太平州事，居然上任九日又遭罷官免職之運，有如上演一齣戲。至崇寧二年，轉運判官陳舉為迎合當時丞相趙挺之，以黃庭堅〈承天院塔記〉中有幸災謗國之意的罪名，再貶謫黃庭堅至宜州。<sup>75</sup>黃庭堅於遷謫途中，創作不輟，並與惠洪等僧人文士交遊，並於詩文中表達其豁達之胸襟。<sup>76</sup>黃庭堅於宜州的最後一年，寫下一部日記體的《宜州家乘》，起自正月初一，迄於八月

<sup>68</sup>參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻，1997，p77-85。

<sup>69</sup>參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻，1991，p344。

<sup>70</sup>徽宗「建中靖國」年號僅維持一年，即又改年號為「崇寧」（崇奉熙寧）。

<sup>71</sup>例如《補遺》卷九〈書自書楞嚴經後〉：「紹聖初得罪竄黔中，度巫峽、鬼門關。或題關頭曰：『自此以往，更不理為在生日』某顧伯氏元明而笑，元明蓋愀如也。建中靖國（徽宗）元年三月，下鬼門關，因戲題云：『人言生入鬼門關，更不理為在生日。雖從乙酉到庚辰，老夫明年五十七』」引自劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》，四川大學，2001，p2391。

<sup>72</sup>例如〈武昌松風閣詩〉、〈題西林壁〉、〈雨中登岳陽樓望君山〉等。參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻，1997，p380-385。

<sup>73</sup>參見梅俊道〈黃庭堅後期詩作自然簡放的藝術追求〉，《九江師專學報》（哲學社會科學版），第四期，1997，p16-20。

<sup>74</sup>如《外集》卷第二十三〈書草老杜詩後與黃斌老〉：「予學草書三十餘年，初以周越為師，故二十年抖擻，俗氣不脫。晚得蘇才翁、子美書觀之，乃得古人筆意。其後又得張長史、僧懷素、高閑墨跡，乃窺筆法之妙。今來年老懶，作此書，如老病人扶杖，隨意傾倒，不復能工。顧異於今人書者，不紐提容止強作態度耳」，參見劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》，四川大學，2001，p1406。

<sup>75</sup>參見〈豫章先生傳〉，引自劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》，四川大學，2001，p2361。

<sup>76</sup>參見黃寶華著《黃庭堅評傳》，南京：南京大學，2000，p94-97。

二十九日，共二百三十日，並於同年九月三十日過世。此日記客觀真實記載日常生活瑣事，可作為探索黃庭堅最後生命階段的重要資料。黃庭堅於宜州，曾將城南住所取名「喧寂齋」，伯兄大臨自永州探望，與當地文士交遊，或以書法相贈，得當地人士的饋贈，晚年由范寥陪伴照顧其生活，最後於宜州結束一生。<sup>77</sup>總觀其遷謫歷程，可釐出一條遷謫路線，看出晚年近十一年顛沛的生活：

哲宗紹聖元年	(1094)	一	貶涪州別駕	(今四川省涪陵縣)
			黔州安置	(今四川省彭水縣)
哲宗元符元年	(1098)	一	遷移戎州	(今四川省宜賓市) <sup>78</sup>
徽宗建中靖國元年	(1101)	一	至荊州	(今湖北省江陵縣)
徽宗崇寧元年	(1102)	一	離開萍鄉赴江州	(今江西省九江市)
徽宗崇寧三年	(1104)	一	自潭州	(今湖南省長沙市)、
			歷衡州	(今湖南省衡陽市)、
			永州	(今湖南省零陵縣)、
			全州	(今廣西省全州縣)、
			靜江	(今廣西省桂林市)、
			抵宜州	(今廣西省宜山縣)。

## (二)遷謫的生活：年衰病侵，流徙遠鄉險地：

承上所述，最早有關黃庭堅傳記資料〈豫章先生傳〉，記載了黃庭堅以《神宗實錄》多誣失實而遷謫黔州的狀況：「責授涪州別駕，黔州安置。命下，左右或泣，公色自若，投床大鼾，即日上道。」<sup>79</sup>「左右或泣」正表示將歷經險惡路途的生死考驗，黃庭堅在紹聖二年自江陵溯江西上的途中，作〈竹枝詞〉二首，其序言可以為證：

予自荊州上峽，入黔中，備嘗山川險阻，因作二疊，傳與巴娘，令

<sup>77</sup> 參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻，1997，p405-425。

<sup>78</sup> 因外兄張向提舉夔州路常平，為避親嫌，於是遷徙戎州安置。

<sup>79</sup> 參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻，1997，p432。



以《竹枝》歌之。(《黃庭堅全集·正集卷第九》p218)

〈竹枝詞〉詩文，更詳盡描述地勢的險阻，路途的遙遠：

撐崖拄谷蝮蛇愁，入箐攀天猿掉頭。鬼門關外莫言遠，五十三驛是皇州。

浮雲一百八盤縈，落日四十八渡明。鬼門關外莫言遠，四海一家是兄弟。

「撐崖拄谷」寫登山的艱險，「蝮蛇愁」、「猿掉頭」是指擅長攀爬的蛇和猿，看到此險峻的山勢，都知難而退了，更何況是人呢！「鬼門關」顧名思義，是極危險，人望而生畏之處。<sup>80</sup>要經「五十三驛」才能至京都「皇州」，可見路途的遙遠。山路崎嶇，高入雲際，故以「浮雲一百八盤縈」來形容，溪水折流四十八灣，可想見路途阻礙難行。<sup>81</sup>黃庭堅在另外其他的作品中，也表達出入險地，將歷九死一生的準備，以及嚮往歸隱的志向：

老馬飢嘶驢瘦嶺，病人生入鬼門關。病人甘作五溪臥，老馬猶思十二閑。<sup>82</sup>(紹聖三年作〈題驢瘦嶺馬鋪〉《黃山谷詩集注》卷十二，P126)

一百八盤天上路，去年明日送流人。小詩話別堪垂淚，卻道情親不得親。

別駕柴門閑一春，艱難顛沛不忘君。何時幽谷回天日，教保餘生出瘴雲。(紹聖三年〈次韻林宗送別二首〉《黃山谷詩集注》卷十二，P126)

黃庭堅遷謫黔南、戎州時，前後六至七年，年衰病侵：

流落七年，蒙恩東歸。至荊州，病幾死矣。失一弟一妹，及亡弟二

<sup>80</sup> 《內集詩注》：「鬼門關在峽州路」《古今圖書集成·職方典·夔州府》：「鬼門關：去治（州治奉節）東北三十里，詩云：『赤甲下映人鮓囊，黃牛高抗鬼門關。』其險如此。」引自黃寶華選註《黃庭堅選集》，上海：古籍出版社，1991，p273。

<sup>81</sup> 曹學佺《蜀中名勝記·黔江縣》：「四十八渡水在治西二十里。發源柵山，溪水折流四十八灣，夾於兩岸之間。」引自黃寶華選註《黃庭堅選集》，上海：古籍出版社，1991，p273。

<sup>82</sup> 魏武帝歌曰：老驥伏櫪，志在千里。周禮校人曰：天子十有二閑馬六種。

子，早衰氣索，非復昔時人也。〈寄子由書〉

建中靖國元年四月，受召爲吏部員外郎，當時病癰初癒，書〈辭吏部員外郎恩命狀〉清楚訴說所受癰疽之苦：

建中靖國元年三月至峽，又准告復臣朝奉郎權知舒州。四月至荊南，又准尚書省劄子已降告命除臣吏部員外郎，乘遞馬發來赴闕。而臣到荊南，即苦癰疽，發於背脇，痛毒二十餘日。今方少潰，氣力虛劣，重以累年腳氣，拜起艱難，全不堪事。

黃庭堅於生前最後幾年貶謫宜州的時候創作不多，主要受限於生活環境及健康狀況，而所留之《宜州家乘》，雖所記之日常瑣事極詳，但無一語訴及個人精神與心境，也無任何悲喜哀樂之字眼，似如槁木死灰，值得探究。黃庭堅於崇寧三年，爲李資深書寫題跋時，提到在宜州的生活：

崇寧三年十一月，余謫處宜州半歲矣。官司謂余不當居關城中，乃以是月甲戌，抱被入宿子城南予所僦舍喧寂齋。雖上雨傍風，無有蓋障，市聲喧憤，人以為不堪其憂，余以為家本農耕，使不從進士，則由中廬舍如是，又可不堪其憂耶？既設臥榻，焚香而坐，與西鄰屠牛之機相直。為資深書此卷，實用三錢買雞毛筆書。〈〈題自書卷後〉，《黃庭堅全集·正集卷第二十五》p645〉

因當地官司告知不當居住於關城中，於是抱被搬遷到小城南邊所租賃的房舍居住，屋舍的品質不佳，下雨颳風，皆無法遮蔽，可見簡陋至極，雖市聲喧鬧令人煩亂，但黃庭堅爲房舍取名爲「喧寂齋」，焚香而坐，與西鄰屠牛戶的切肉案板相對，鬧中取靜。爲書寫此題跋，特花三錢買雞毛筆，也可見物資的缺乏。除了居住環境不佳，氣候亦悶熱難以入眠，故健康狀況極差。<sup>83</sup>

<sup>83</sup> 〈與人〉：「今日極熱，南樓亦揮汗，深念夜中不可臥也。使宅有涼處否？」「今日南樓差涼，亦解昏寢，荷垂問也。方苦焦渴，水飲不能有功，得枝上乾荔子，渙然冰釋矣。」參見劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》，四川大學，2001，p2099、2100。

〈答李彥明知縣〉：「頓首。到瘴鄉多病，老懶未能作書，先蒙存問，敬佩嘉德」，參見《黃庭堅全集》，p2102。

初至宜州，長兄黃大臨在宜州停留四十天陪伴在側，曾相偕遊賞景觀<sup>84</sup>。  
〈宜州乙酉家乘〉所記二百三十日，其中記晴雨而別無其它記事的就有八十六天，偶記火災、祈雨之事，然絕大部分為生活瑣事：如晴雨變化、飲食遊戲、收信回書、朋友往來、饋贈品目等<sup>85</sup>。黃庭堅在貶謫黔州、戎州時，即以「槁木」、「死灰」、「任運」來自嘲，從宜州所寫的日記，似看不出惡質生活環境下的感受，如古井無波，但這樣的文字表現，尤其著重在瑣事（人物往來、饋贈物品）的記錄，仍透露當時的生活態度與情境。

---

<sup>84</sup> 參見〈宜州乙酉家乘〉，《黃庭堅全集》，p2332。

<sup>85</sup> 參見黃啓方〈黃庭堅《乙酉家乘》疏證〉之統計，《故宮學術季刊》第十四卷，第二期，p24-25。

### 第三章：遷謫時期的心靈存養

本章試圖探究黃庭堅在遷謫時期，面對政治環境變遷所遭受的苦難，如何以個人所融合的儒道佛精神涵養，處理與社會群體、宇宙自然的變動關係，以及自我生命的終極關懷、終極真實上，找到定位點及人生方向，以心性的徹悟體驗，於紛亂危機中，維持實存主體的定靜潛沈境界，不致因困境、病苦而失序錯亂，而詩人的靈心慧眼中，自然萬象也透顯一種生機。

#### 第一節：道家—觀化體道

黃庭堅於崇寧元年(1102)六月至太平州赴任官職，九日到任，十七日即罷官，官場的浮沈變化，莫甚於此。黃庭堅在是年作了〈木蘭花令〉來抒發對這種戲劇性事件的深沈感慨：

凌歌臺上青青麥，姑熟堂前餘翰墨。暫分一印管江山，稍為諸公分皂白。江山依舊雲空碧，昨日主人今日客。誰分賓主強惺惺，問取磯頭新婦石。(《黃庭堅全集·正集卷第十三》P344)

江山依舊，但人事卻在一夜之間反主為客，形容了戲劇性的變化。若要問清是非，強分賓主，或許橫亙古今的磯頭新婦石（望夫山）能提供答案，那就是歷經塵世的滄桑，一切的沈浮榮辱都如過眼雲煙，本無須有是非彼此之分，要問清是非，強分賓主，是徒勞無益之事。黃庭堅在崇寧元年罷太平州後自荊州居家作〈觀化十五首〉，就更清楚的傳達個人以道家的觀照修為，來看待人世的得失憂樂，他在序言中道：

夫物與我若有境，吾不見其邊；憂與樂相過乎前，不知其所以然，此其物化歟？亦可以觀矣。故寄名曰觀化。(《黃庭堅全集·外集卷第十九》p1319)

《莊子·至樂》也提出「觀化」：「生者，假借也；假之而生者，塵垢也。生死為晝夜。且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉。」莊子意指觀察萬物的變化而體察自然演化之道，進而順隨演化而不對生死有執著好惡之心。《老子》

第二十五章：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名也，字之曰道。」。「道」是產生萬物的根源，是萬物的本質，故稱「可以為天地母」。而「道」寓居、體現於萬物之中，「螻蟻」、「瓦甃」、「屎溺」等無不內含「道」<sup>86</sup>，萬物的生滅演化，即屬於「道」的體現，而且終始循環，遞相化生，莊子稱為「天均」<sup>87</sup>、「道」，屬於「終極真實」的層面，這種性質可以啓迪世人必須超越生理的生與死，從「道」創生萬物的永恆之化中透悟生死之理，認識到「生死為一條」<sup>88</sup>，終始循環，無有絕對，就可以在生生不息的永恆之流中超脫短暫的生滅之苦，表現「生死齊一」的觀照智慧，故黃庭堅試圖透過觀照自然演化之「道」，來處理及面對憂樂得失與榮辱。

黃庭堅追求莊子超脫的境界，故於〈觀化十五首〉詩的序文中言：「夫物與我若有境，吾不見其邊；憂與樂相過乎前，不知其所以然，此其物化歟？」，表示將我融入自然，順隨物化，不知憂樂。莊子也曾提出「物化」，《莊子·齊物論》：「昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。」，「蝴蝶」、「莊周」皆為大道所「物化」，合為一片生命之流，生死齊一無有分別，所謂「天地與我並生，萬物與我為一」<sup>89</sup>。莊子曾虛擬孔子與老子的對話，來傳達這種境界，是至美至樂的「至人」境界，實不足以用言語來形容<sup>90</sup>。一切變化源於不變之「道」，由「道」反觀世界與

<sup>86</sup> 《莊子·知北遊》：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甃。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正、獲之問於監市履豨也；『每下愈況』。汝唯莫必，無逃乎物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，異名同實，其指一也。』」

<sup>87</sup> 《莊子·寓言》：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」

<sup>88</sup> 參見鄭曉江著《中國死亡智慧》，台北：東大，P66。

<sup>89</sup> 《莊子·齊物論》：「天地與我並生，萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎！」

<sup>90</sup> 《莊子·田子方》：「消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫見其所窮。非是也，且孰為之宗！」孔子曰：「請問游是。」老聃曰：「夫得是至美至樂也。得至美至樂，謂之至人。」孔子曰：「願聞其方。」曰：「草食之獸，不疾易藪；水生之蟲，不疾易水。行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入

人事，就不會為自然界的變化、人間的禍福、萬物的生死而憂心受怕，如此就能體驗至美、至樂之境<sup>91</sup>。

如此的境界正如《莊子·在宥》中所言與天地為常的永恆之境<sup>92</sup>，如同蘇軾於〈赤壁賦〉所言：「蓋將自其變者而觀之，則天地不能以一瞬；自其不變者而觀之，則無與我皆無盡也，而又何羨乎！」。黃庭堅曾在〈寫真自贊五首〉中，表現如此的觀照能力：

或問魯直：『似不似汝？』似與不似，是何等語？前乎魯直，若甲若乙，不可勝紀；後乎魯直，若甲若乙，不可勝紀。此一時也，則魯直而已矣。一以我為牛，予因以渡河，而徹源底；一以我為馬，予因以日千里計。魯直之在萬化，何翅太倉之一稊米。吏能不如趙、張、三王，文章不如司馬、班、揚。頎頎以富貴醜毒，而醜毒不能入其城府；投之以世故豺虎，而豺虎無所措其爪角。則於數子，有一日之長。（〈寫真自贊五首·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第二十二》P560）

《莊子》也有如上的論述，認為萬物均由道在運行中化出，人在自然之中，也可化牛、化馬，或其他東西，彼此無高低貴賤之分<sup>93</sup>，達到「安時處順，哀樂不能入」的「懸解」境界，一種超脫曠達的胸襟自然顯現，正如陶淵明〈形影神〉三首組詩中，神最後超脫生死的境界：「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮。」讓自己與宇宙大化融為一體，體會出一種更寬

---

於胸次。夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！……且萬化未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。」

<sup>91</sup> 參見鄭曉江著《中國死亡智慧》，台北：東大，P 70-71。

<sup>92</sup> 《莊子·在宥》：「彼其物無窮，而人皆以為有終；彼其物無測，而人皆以為有極……入無窮之門，以遊無極之野，吾與日月參光，吾與天地為常。」

<sup>93</sup> 《莊子·秋水》云：「計中國之海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉。」；《莊子·應帝王》曰：「一以己為馬，一以己為牛」；《莊子·天道》曰：「昔者子呼我牛也而謂之牛，呼我馬也而謂之馬。」；《莊子·大宗師》則曰：「浸假而化予之左臂以為鴉，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也。安時處順，哀樂不能入也，此古之所謂懸解也。」

廣的存在基礎，打破了以「自我為中心」的樊籠束縛。

紹聖元年(1094)居家待命時曾作〈寂住閣〉，即以莊周夢蝶的「物化」觀照，來冷靜看待世事的浮沈變化：

莊周夢為蝴蝶，蝴蝶不知莊周。當處出生隨意，急流水上不流。(〈寂住閣〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P198)

接著於元符三年(1100)於戎州，作〈次韻楊明叔見餞十首〉，也表現了如此的修為：

虛心觀萬物，險易極變態。皮毛剝落盡，惟有真實在。(〈次韻楊明叔見餞十首·其八〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P56)

松柏生澗壑，坐閱草木秋。金石在波中，仰看萬物流。骯髒自骯髒，伊優自伊優。但觀百歲後，傳者非公侯。(〈次韻楊明叔見餞十首·其九〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P570)

以虛靜之心洞觀萬物，了解了世事險易變化不定，如同松柏、金石，也看盡了世事萬物的浮沈變化。黃庭堅將「觀化」之法，應用在對待仕途的起伏上，所以在罷官後，仍能超然得失，無形中使詩人具有了靜觀萬物生滅變化，進而感受自然萬物之生命律動的敏銳覺察力，黃庭堅在遷謫時期所寫的許多詩中，皆表現了靈敏的覺察能力<sup>94</sup>，在〈觀化十五首〉詩中所描繪的自然景象，也能生機活躍，若詩人沒有忘情自然的胸襟，就不會有如此的意致：

---

<sup>94</sup> 霜降水反壑，風落木歸山。冉冉歲華晚，昆蟲皆閉關。(紹聖四年(1097)作〈謫居黔南十首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P185)

苦雨初入梅，瘴雲稍含毒。泥秧水畦稻，灰種畝田粟。(紹聖四年(1097)作〈謫居黔南十首·其八〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P186)

主人心安樂，花竹有和氣。時從物外賞，自益酒中味。斲枯蟻改穴，掃籜筍迸地。萬籟寂中生，乃知風雨至。(紹聖四年(1097)戎州作〈次韻答斌老病起獨遊東園二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P53)

外物攻伐人，鐘鼓作聲氣。待渠弓箭盡，我自味無味。宴安衽席間，蛟鱗垂涎地。君子履微霜，即知堅冰至。(同上〈又和二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P54)

綠荷菡萏稍覺晚，黃菊拒霜殊未秋。客位正須懸榻下，主人自愛小塘幽。老夫多病蠻江上，頗憶平生馬少游。(元符二年(1099)戎州作〈次韻黃斌老晚游池亭二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第七》P162)

江山也似隨春動，花柳真成觸眼新。清濁盡須歸甕蟻，吉凶更莫問波臣。(崇寧元年(1102)作〈次韻文潛立春日三絕句·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第十一》P278)

柳外花中百鳥喧，相媒相和隔春煙。黃昏寂寞無言語，恰似人歸鎖管絃。(其一)

風煙漠漠半陰晴，人道春歸不見形。嫩草已侵冰面綠，平蕪還破燒痕青。(其四)

竹笋初生黃犢角，蕨芽已作小兒拳。試尋野菜炊香飯，便是江南二月天。(其十一)《黃庭堅全集》p1319-1322)

第一首是描寫百鳥於花柳之中和鳴，雖隔著春霧，依稀可以感受彼此招引應和的熱鬧春意，下面兩句「黃昏寂寞無言語，恰似人歸鎖管絃。」黃昏後百鳥歸巢，彷彿人去樓空，樂音暫止，一片寂靜，和「花中百鳥喧」做一種刻意的對比，表現詩人敏銳的覺察出自然生態的變化，這是屬於聽覺上的敏銳覺察力。第四首是描述初春的嫩草突破冰面，展現不可扼止的春意，「嫩草已侵冰面綠，平蕪還破燒痕青。」表現詩人視覺上敏銳的覺察力，覺察春季的到來，自然萬物已展露了生意。第十一首如同第四首，透過視覺，覺察春筍已冒出黃角，初生的蕨菜像小孩的拳頭，大自然的蓬勃意象展現，這也同時象徵著詩人的情境，不以得失縈懷，就如其序文所言：「憂與樂相過乎前，不知其所以然。」心不知憂樂，與物同化，透過觀照自然萬物的變化，啟發詩人體驗世事演化之「道」，將更能以清明不以得失縈懷之心面對不可知的變化。所以詩人筆下具有生機靈動的自然之物，如前所舉「花鳥」、「嫩草」、「春筍」、「蕨芽」，一則象徵觀物時與物同化的超脫曠達的心境，由此而培養的靈敏覺察力；一則象徵觀物而悟道的境界，皆表示能超越得失而有所自得。透過觀照體驗(觀化：落實於生活實踐的生死智慧)，可在變動不定中尋覓永恆，進而明白生滅循環的演化定律，「體道(終極真實)」而解脫。



## 第二節：禪宗—禪悅解脫

因為故鄉江西為禪宗興盛地，黃庭堅自然具有深厚的禪學根基，這可從其對佛典的研讀與掌握中看出。其在〈與胡逸老書〉即鼓勵人閱讀《楞嚴經》、《圓覺經》：

承遂歸心於禪悅，何慰如之！可試看《楞嚴》、《圓覺經》，反觀自己是何道理。既為大丈夫，須有大丈夫事，有麼，有麼？（《黃庭堅全集·別集卷第十四》，p1748）

據學者研究，黃庭堅除禪門燈錄、語錄以外，《楞嚴經》是黃庭堅在詩文中化用典故最多的佛典，<sup>95</sup> 可見其對《楞嚴經》的研究。另外他在文集中也提到其他的基本的佛典，如《楞伽經》、《金剛經》、《圓覺經》、《心經》、《維摩詰經》、《遺教經》、《華嚴經》等，說明他重視對佛教原典的研讀。

宋代流行編集禪師的語錄，而士大夫熱衷為之撰序作介紹，《叢林盛事》卷下云：

本朝士大夫為當代尊宿撰語錄序，語句斬絕者，無出山谷（黃庭堅）、無為（楊傑）、無盡（張商英）三大老。<sup>96</sup>

黃庭堅為之作序的有《翠巖真禪師語錄》、《雲居祐禪師語錄》、《大滄喆禪師語錄》、《翠巖悅禪師語錄》、《福州西禪暹老語錄》等。此外還為多位禪師、和尚寫真贊，如黃龍南禪師、五祖演禪師、法雲秀禪師、泐潭乾和尚、長蘆夫和尚、黃龍清（惟清）和尚等。黃庭堅的禪學根基和禪僧的交誼，無疑幫助他在遷謫時期，度過苦難的歲月，成為精神的支柱與依歸，也藉此對禪宗有更深的徹悟，《五燈會元》如此記載：

謁雲巖死心新禪師，隨眾入室。心見，張目問曰：『新長老死學士死，燒作兩堆灰，向甚麼處相見？』公無語。心約出曰：『晦堂處參得底，使未著

<sup>95</sup> 參見龍延〈《楞嚴經》與黃庭堅—以典故為中心〉，《中國典籍與文化》2002年第4期，p30。

<sup>96</sup> 參見宋·道融撰《叢林盛事》，P366，收錄於趙曉梅等主編《中國禪宗大典》，北京：國際文化，1995。

在。』後左官黔南，道力愈勝。於無思念中頓明死心所問。報以書曰：『往年嘗蒙苦苦提撕，長如醉夢，依稀在光影中。蓋疑情不盡，命根不斷，故望崖而退耳。謫官在黔南道中，晝臥覺來，忽爾尋思。被天下和尚謾了多少，唯有死心道人不肯，乃是第一相為也，不勝萬幸。<sup>97</sup>

就黃庭堅的學養及生命歷程而言，黃庭堅與禪宗關係很深，屬於南岳臨濟宗下的黃龍一系，《五燈會元》卷十七專門為他立傳，列為法嗣。臨濟下八世慧南（1002-1069）在隆興（南昌）黃龍山開創黃龍派。慧南示寂後，大弟子祖心繼任住持，黃庭堅即成為他的入室弟子。元豐三年，黃庭堅外放太和知縣，途經舒州（今安徽安慶）三祖山山谷寺石牛洞時，對禪宗三祖僧璨禪學傾心嚮往，自號山谷道人。這是他自覺認同佛教的標誌，從此開始以居士身份習禪修道。後來他又作《發願文》立誓：「願從今日盡未來世，不復淫欲，不復飲酒。」<sup>98</sup>「不復食肉」，表達他對佛教的堅定信念和矢志不渝的嚮往。晚年遷謫西南，禪學思想更是其生命支柱。

黃庭堅曾在〈與胡少汲書〉中，清楚描述晚年飽經憂患的感慨以及出離生死的決心：

前年辱寄佳句並蘄簞，適逢大故，哀荒幾死。天幸扶護，歸次鄉里，山川如昔，觸緒隕心，多病多故，不復能與人事。……治病之方，當深求蟬蛻，照破死生之根，則憂畏淫怒，無處安腳，病既無根，枝葉安能為害？

黃庭堅借助禪宗，以心性的覺悟獲得生死解脫，以此抵禦憂患悲戚的衝擊，使憂患悲戚無處安身。黃庭堅曾表達過自己與佛禪的因緣：

似僧有髮，似俗無塵。做夢中夢，見身外身。（〈寫真自贊五首·其五〉《黃庭堅全集·正集卷第二十二》p559）

前身寒山子，後身黃魯直。頗遭俗人惱，思欲入石壁。（〈戲題戎州

<sup>97</sup>參見宋·普濟著《五燈會元》，文津出版社，1986，P1139。

<sup>98</sup>參見劉琳、李勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集·正集卷第二十九》，四川大學，2001，P782。

作予真〉《黃庭堅全集·別集卷第三》P1510〉

在遷謫時期，除歷經顛沛流離，更飽受病痛之苦，這時就以維摩居士自比：

翰墨場中老伏波，菩提坊裡病維摩。近人積水無鷗鷺，時有歸牛浮鼻過。(建中靖國元年發戎至荊作〈病起荊江亭即事十首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第九》P225)

維摩老子五十七，大聖天子初元年。傳聞有意用幽仄，病著不能朝日邊。(〈病起荊江亭即事十首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第九》P225)

此詩作於秋初，背脇所生膿癰已癒。黃庭堅遂扶杖登荊江亭，當時天高氣爽，江山寥廓，一時心潮澎湃，激動不已，於是吟出七絕〈病起荊江亭即事十首〉。

《維摩詰經》之中心人物維摩居士為佛陀住世時印度毘舍離城長者，昔時佛陀在毘舍離城，五百長者之子往詣佛所，請佛為之說法。維摩稱病，欲令佛遣諸比丘菩薩問其病，藉此機會與佛派來問病之文殊師利等，反覆論說佛法，因成此經。維摩藉由疾病的示現，闡說所證不可思議的解脫法門，故又稱《不可思議解脫經》，黃庭堅藉由自比維摩居士，試圖尋求對肉身病苦的超越：

風生高竹涼，雨送新荷氣。魚遊悟世網，鳥語入禪味。一揮四百病，智刃有餘地。病來每厭客，今乃思客至。(〈又答斌老病癒遣悶二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P54)

《維摩詰經·菩薩行品》：「以智慧劍，破煩惱賊。」，黃庭堅融合《維摩詰經》與《莊子》游刃有餘的典故，說明對病苦的超脫，四百病即佛經中所言四百零四病，即人類所有疾病之總稱。<sup>99</sup>

黃庭堅極著重於佛典的研讀，值得注意的是，他還將研讀的範圍上推到早期的禪宗文獻中，如《七佛偈》、雙林《心王銘》、無名師《息心銘》、牛頭

<sup>99</sup>「據修行本起經卷下、佛醫經等記載，在構成人類身體之地水火風四要素（四大）中，由於風大之運轉所引起之風病有一〇一種，由於地大之增長而引起之黃病有一〇一種，由於火大之旺盛所引起之熱病有一〇一種，由於水大之積聚而引起之痰病有一〇一種，以上合計為四百四病。若此等諸病輾轉相鑽，四百四病同時俱作，其人必極寒、極熱、極饑、極飽、極飲、極渴，時節失所，臥起無常。」參見《佛光大辭典》。

《心銘》。這些都是禪宗形成時期的文獻，其共同的主題是演繹心性即佛性的基本思想，參禪成佛之本即是識了自心，自求解脫，以成就佛教的終極關懷。如〈心王銘〉等<sup>100</sup>，重在戒心自律，與禪宗成熟時期一味任運自放的禪風顯然有別。<sup>101</sup>黃庭堅也藉由詩、贊來傳達禪悅體悟的境界：

青松蔽日，碧澗常秋。山雲當幕，夜月為鈎。臥藤蘿下，塊石枕頭。  
不朝天子，豈羨王侯。生死無慮，更復何憂。月水無形，我常只寧。  
萬法皆爾，本自無生。兀然無事坐，春來草自青。(〈法語真跡贊〉《黃庭堅全集·補遺卷第十一》P2350)

凌雲一笑見桃花，三十年來始到家。從此春風春雨後，亂隨流水到天涯。(〈題王居士所藏王友畫桃杏花二首〉《黃庭堅全集·外集卷第十二》P1177)

「兀然無事坐，春來草自青。」表達了對本自具足的佛性的體認。〈法語真跡贊〉：「生死無慮，更復何憂。」更表現一種對生死無慮的悠然灑脫。第二首，於元祐二年(1087)秘書省作。桃花流水是內心覺醒開悟的象徵，心靈本真的回歸。詩人因題桃花而關合靈雲去勤禪師見桃花而悟的故事。<sup>102</sup>黃庭堅在紹聖元年因修《神宗實錄》受當權者指控多誣失實，寄居陳留東寺淨土院等待查問時，即藉由含蓄蘊藉的意象，表達了其悟道的境界：

象踏恆河徹底，日行閻浮破冥。若問深明宗旨，風花時度窗櫺。(〈深明閣〉《黃庭堅全集·正集卷第八》) P198)

---

<sup>100</sup> 〈心王銘〉：「識心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律。淨律淨心，心即是佛。」

〈心銘〉：「欲得心淨，無心用功。縱橫無照，最為微妙。知法無知，無知知要。將心守靜，猶未離病。生死忘懷，即是本性。」「境隨心滅，心隨境無。兩處不生，寂靜虛明。菩提影現，心水常清。」

〈息心銘〉：「古之攝心人也，戒之哉，戒之哉。無多慮，無多知。多知多事，不如息意。多慮多失，不如守一。」參見宋·釋道原編著《景德傳燈錄》，台北：新文豐出版公司，1986，P219、221、222。

<sup>101</sup> 參見黃寶華著《黃庭堅評傳》，南京大學出版社，2000，P136-137。

<sup>102</sup> 《景德傳燈錄》卷十一載志勤在滄山見桃花而悟道，有偈曰：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑。」參見藍吉富主編《禪宗全書》，文殊出版社 1998。

「象踏恆河」喻「深」，「日行閻浮」喻「明」，「風花時度窗櫺」是意象的呈現，表達只可意會無法言傳的感悟。

黃庭堅於崇寧三年(1104)自潭州往宜州的路上，與禪僧惠洪相遇，惠洪於《冷齋夜話》中，詳細記載了此段相遇之情景，藉由感性之詩，訴說佛禪教義以超越人世間的困境，表現曠達的人生境界：

山谷南遷，與余會于長沙，留碧湘門一月，李子光以官舟借之，為憎疾者腹誹，因攜十六口買小舟，余以舟迫窄為言，山谷笑曰：『烟波萬頃，水宿小舟，與大廈千楹，醉眠一榻何所異，道人繆矣。』即解纜去。聞留衡陽作詩寫字，因作長短句寄之，曰：『大廈吞風吐月，小舟坐水眠空，霧窗春曉翠如葱，睡起雲濤正湧。往事回頭笑處，此生彈指聲中，玉牋佳句敏驚鴻，聞道衡陽價重。』時余方還江南，山谷和其詞，曰：『月仄金盆墮水，雁回醉墨書空，君詩秀絕兩園葱，想見衲衣寒擁。蟻穴夢魂人世，楊花蹤跡風中，莫將社燕笑秋鴻，處處春山翠重。』<sup>103</sup>

從黃庭堅與惠洪的對話中，了解到黃庭堅以佛理來泯除人世的得失分別，擁有達觀曠達的心境，「大廈雖千楹，眠榻僅一尺」，所以何須執著於小舟迫窄，所以最後給惠洪的和詞，從「蟻穴」、「楊花」來表現人世如夢，虛幻短暫，沒有「社燕」、「秋鴻」的分別比較與執著，則生命境界才能開展，雖然此時朝廷對元祐黨人，包含三蘇及黃庭堅等蘇門四學士仍予以迫害，毀其著作，<sup>104</sup>但就黃庭堅而言，卻可以無處而不自得，「處處春山翠重」。

黃庭堅於六十歲時遷謫宜州，至宜州在簡陋的居住環境中，焚香而坐，以度其風燭殘年，而禪師更成為其身處憂患時的精神導師，如崇寧三年(1104)所作〈寄黃龍清老三首〉：

風前橄欖星宿落，日下枕椰羽扇開。照默堂中有相憶，清秋忽遣化人來。(其二)

騎驢覓驢但可笑，非馬喻馬亦成癡。一天月色為誰好，二老風流只自知。(其三)（《黃庭堅全集·正集卷第十一》p290-291）

此詩寄給黃龍派禪師靈源惟清，靈源惟清為慧南法嗣祖心的上首弟子，和黃庭堅亦師亦友，黃庭堅也是祖心禪師的法嗣之一，《五燈會元》亦為其立傳<sup>105</sup>，可見黃庭堅和臨濟宗的淵源。前一首表達對靈源禪師的思念，後一首表達對

<sup>103</sup> 參見胡仔纂編《苕溪漁隱叢話前集》卷四十八，台北：木鐸出版社，1982，p328。

<sup>104</sup> 「崇寧三年正月詔三蘇集及蘇門學士黃庭堅、張耒、晁補之、秦觀等集並毀。」《皇宋通鑑長編紀事本末·卷百二十二》臺灣：商務印書館，P3787。

<sup>105</sup> 參見宋·普濟著《五燈會元》卷第十七，台北：文津，P1138-1139。

佛性本自具足的體認<sup>106</sup>。對禪師的感念，無異於是表達對追求禪悟解脫目標的肯定，尤其身處憂患顛沛之中，禪定的修持，更是一帖解脫苦難的良藥，也是其一生的終極關懷。在黃龍祖心禪師圓寂之日，四海禪徒皆震驚不捨。但黃庭堅在為黃龍祖心禪師所寫的頌中表明，若從禪宗的角度來看，生死本可超脫，如同柳絲飄拂一樣自然<sup>107</sup>，這即是從宗教終極真實的體悟中，得到生死解脫的智慧。

「禪」漢譯作定、靜慮、思惟修，後來發展為一種獨特的實踐方式，形成禪宗一學派，強調「不立文字，教外別傳。直指人心，見性成佛。」，透過自修自悟以「識心見性」，著重於是否能開悟，並寄坐禪於運水搬柴和吃飯穿衣的日常生活之中，無法通過語言文字傳達了悟，而是要生命心靈的直接契會，所以黃庭堅常把內心修習的「禪境」與外部世界的「塵境」放在一起，以一念淨心去抗拒種種誘惑和煩惱，<sup>108</sup>同時保持一種活潑的心靈體驗，在詩歌創作中於是展露出對自然美的發掘和自得於周遭環境的禪悅之趣。例如紹聖四年黃庭堅貶謫在戎州，交了一位志同道合的畫友黃斌老，他是畫家文同的內姪，善長畫竹。他們都愛好詩文，好老莊及禪。對詩、書、畫的共同愛好與追求，使二人在精神上深相契合。之後在元符二年(1099)，黃斌老病起，獨遊東園，寫二首詩以示黃庭堅，黃庭堅接連酬答，正表現出一種自我超脫中的審美情調：

萬事同一機，多慮乃禪病。排悶有新詩，忘蹄出兔徑。蓮花生淤泥，  
可見嗔喜性。小立近幽香，心與晚色靜。(〈次韻答斌老病起獨遊東  
園二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P53)

---

<sup>106</sup> 《景德傳燈錄》卷二八〈神會大師〉：「誦經不見有無義，真似騎驢更覓驢。」  
《莊子·齊物論》：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也，以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。」

<sup>107</sup> 「海風吹落楞伽山，四海禪徒著眼看。一把柳絲收不得，和風搭在玉闌干。」(〈為黃龍心禪師燒香頌三首·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第二十三》P612)

<sup>108</sup> 參見周裕鍇著《中國禪宗與詩歌》，高雄：麗文，1994，P99。

西風塵殘暑，如用霍去病。疏溝滿蓮塘，掃葉明竹逕。中有寂寞人，自知圓覺性。心猿方睡起，一笑六窗靜。（〈又和二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P54）

百病從中來，悟罷本誰病。西風將小雨，涼入居士徑。苦竹遶蓮塘，自悅魚鳥性。紅妝倚翠蓋，不點禪心靜。（〈又答斌老病癒遣悶二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P54）

禪宗有句耳熟能詳的話：「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若。」，明心見性，開悟成佛不離於日常生活中，「小立近幽香，心與晚色靜。」、「心猿方睡起，一笑六窗靜。」、「紅妝倚翠蓋，不點禪心靜。」都是「禪境」與「塵境」的融合。另有一首〈題胡逸老致虛庵〉，就清楚的表現出融入心性修持於生活中的精神涵養：

藏書萬卷可教子，遺金滿籩常作災。能與貧人共年穀，必有明月生蚌胎。  
山隨宴坐畫圖出，水作夜窗風雨來。觀山觀水皆得妙，更將何物污靈臺。  
（《黃庭堅全集·正集卷第七》P174）

「宴坐」指安坐、坐禪，安坐觀山，山如畫圖展現眼前，從觀山觀水中參禪悟道，讓心（靈臺）保持無礙清淨。活潑潑的心靈體驗，使心活躍以應付紛紜的生活，而非形同槁木，心如死灰。這種涵養也使日常現實生活契入一種感性審美存在，從而在對「道即是心」的體認中獲得一種審美式的愉悅，故其詩近於一些理學家的詩，因人自心的覺悟而具有「悠然自得之趣」。<sup>109</sup>

### 第三節：儒家—治心養性

---

<sup>109</sup> 參見周裕鍇著〈夢幻與真如—蘇黃的禪悅傾向與其詩歌意象之關係〉《文學遺產》2001年第3期，p75。

黃庭堅又始終以儒家之徒自居，對於儒家經典，有深入的鑽研。<sup>110</sup>從黃庭堅的詩文集中，可以看出受當時儒家思孟學派「心性之學」的影響，重視養心的內省修養。黃庭堅以道家修養之法，來培養儒家具具有道德內涵的心性，如所舉〈論語斷篇〉中所說的「不敢聽以耳，而聽之以心」就是採用了《莊子·人間世》中的語言。黃庭堅不重視邏輯思辨的性理之學，而是強調返觀自心、參究體悟，更致力於如何把了悟的心性貫徹到生活實踐中去，<sup>111</sup>這即是深受文化中儒道佛思想的影響。政治上的黨爭與政治迫害，也迫使黃庭堅不得不尋求內在自我人格的完善與價值依歸，作為安身立命之本。

黃庭堅於元祐二年(1087)祕書省作〈晁張和答秦觀五言予亦次韻〉：

士為欲心縛，寸勇輒尺懦。要當觀此心，日照雲霧散。扶疏萬物影，  
宇宙同璀璨。置規豈惟君，亦自警弛慢。(《黃庭堅全集·正集卷第一》P21)

他在給秦觀的詩中說明要警戒自己勿怠慢，若被「欲心」所束縛，則表現的是一種怯懦的行爲。「日照雲霧散」是指透過觀照此心，擺脫了束縛煩惱的境界，融入了禪學頓悟真如的方式來進行心靈的修爲。黃庭堅也曾借用禪宗的話，稱為回光返照，直下照見自心之靈性<sup>112</sup>：

但迴此光還照己，平生倦學皆日新。我提養生之四印，君家所有更贈君。百戰百勝不如一忍，萬言萬當不如一默。無可簡擇眼界平，不藏秋毫心地直。我肱三折得此醫，自覺兩踵生光輝。團蒲日靜鳥吟時，爐薰一炷試觀之。(〈贈送張叔和〉《黃庭堅全集·正集卷第四》P95)

在給張叔和的詩中，提到養生四法：一忍、一默、眼界平、心地直，主要透

---

<sup>110</sup>黃庭堅文集內集著有〈論語斷篇〉、〈孟子斷篇〉。元豐六年，於江西太和縣令時，曾作〈答聖講論語長句〉。

<sup>111</sup>參見黃寶華著《黃庭堅評傳》第六章：哲學倫理思想，南京：南京大學，2000，144-240。

<sup>112</sup>《臨濟錄》：「言下便自回光返照，更不別求，知身心與祖佛不別。」《景德傳燈錄》卷三十石頭草庵歌：「住此庵，休作解，誰誇鋪席圖人買？迴光返照便歸來，廓達靈根非向背。」



過靜坐團蒲，薰香觀照此心而悟得。來自禪宗的觀照自心之法，是一種活潑的心靈體驗，能貫通活化胸中積累的經典學問，使之變活、變新，故黃庭堅認為效果就是「平生倦學皆日新」。除此之外，更有助於對經典的了解：

學士大夫每於此處，唯以『歸潔其身，君子不器』解其章句，其心未嘗不怏怏也。良由未嘗學明己事，不識心耳。若解雙林此篇，則以讀《論語》，如啖炙，自知味矣。不識心而云解《論語》章句，吾不信也。後世雖有作者，不易吾言矣。（〈跋雙林心王銘〉《黃庭堅全集·正集卷第二十五》P649）

〈雙林心王銘〉能與《論語》相通，關鍵在於對心的了悟。

除了「治心」，黃庭堅也談「修身治經」，目的在師法古聖賢人的言行，是落實在行為上的積極實踐，〈與宜春朱和叔書〉提到學書是「修身治經」之餘的生活重心，可見在遷謫時期，「修身治經」是首要的生活安排：

承頗留意於學書，修身治經之餘，誠勝他習。然敦厚勸戒，以防患洗心。……四月日，謫授涪州別駕黃某狀上。（《黃庭堅全集·別集卷第十五》P1766）

學者錢志熙指出：「王安石變法時期，整個士人群體的政治熱情迅速下降，精神行為更趨於內斂。其學問修養的志趣由濟世為重轉向潤身為先，治心養性之說盛行。黃庭堅接受了安定學派注重人格修養的傳統，又吸取釋、道兩家的某些精神，形成自己的體道悟物、治心養性的思想風格。」<sup>113</sup>，從以下的文獻，可以看出黃庭堅對治心養性、治經、師法古人的重視，雖借助禪宗的治心之法，但背後仍有一套儒家價值體系的呈現，即師法追配古人：

……揚子雲曰：『孟子勇於義，而果於德，知言之要，知德之奧。非苟知之，亦允蹈之。』言雖不多，以子雲之言行反覆考之，足以發子雲之知言。……方將講明養心治性之理，與諸君共學之，惟勉

<sup>113</sup> 參見錢志熙〈黃庭堅與北宋儒學〉，《原學》第一輯，陳少峰主編，中國廣播電視出版社，1994，P184。

思古人所以任己者。」(〈孟子斷篇〉《黃庭堅全集·正集卷第二十》P507)

辱簡記，承學問不怠為慰。前所得惠書，展讀頗有家法。此事要須從治心養性中來，濟以學古之功。三月聚糧，可至千里。如足下才性之美，何患不及古人，但勿欲速成耳。……文章雖末學，要須茂其根本，深其淵源，以身為度，以聲為律，不加開鑿之功，而自閱深矣。」(〈答秦少章帖〉《黃庭堅全集·別集卷第十八》P1866-1867)

甥人物之英也，然須治經，自探其本，行止語默一一規摹古人。至於口無擇言，身無擇行，乃可師心自行耳。……潘君詩句中，觀其人甚刻厲，不輕發，然不知於治心養性有少功夫否？凡倦穀軒詩卷中人，但能訥於言而敏於行，皆足以追配古人矣，今人不足驕也，不審甥與諸友嘗如此念之否。(〈與徐師川書〉《黃庭堅全集·別集卷第十八》p1869)

治心養性以師法追配古人，是一種實踐力行，所以在〈孟子斷篇〉中強調「非苟知之，亦允蹈之。」，在〈答秦少章帖〉中強調「勿欲速成」，最後學問修養融合為一體，如〈與徐師川書〉中所言「口無擇言，身無擇行，乃可師心自行耳。」，正如孔子七十歲所達成的「從心所欲而不踰矩」之境界。可以說，修身治心、師法古人、注重實行，是黃庭堅人格行為方面的原則，學者錢志熙也指出：「無論是對於儒學，還是釋道之學，黃氏的基本治學態度都是強學力行，將學問與實行結合起來，由實行的目的出發研究學問。」<sup>114</sup>，從以下文獻可以看出黃庭堅對實踐力行的重視：

不知此君能留意治心養性否？古人言：『說得一丈，不如行取一尺。說得一尺，不如行取一寸。』此至言也。(〈與洪氏四甥書〉《黃庭堅全集·別集卷第十八》P1872)

<sup>114</sup> 參見錢志熙〈黃庭堅與北宋儒學〉，《原學》第一輯，陳少峰主編，中國廣播電視出版社，1994，P182。

成都范子功家忠報禪院僧慈元，以鹽亭四尺繒八幅來乞予自書所作文，蓋范氏之志也。予聞范氏其耆艾有德，其幼壯好文。今得予應試之文章，但為戲玩，無益於事，乃大書《牛頭心銘》與之。范氏不學則已，學則必以治心養性為本。斯文之作，妙盡心性之蘊，只使朝夕薰之，自成道種。亦使學苑淨坊諸禪子等讀之，句句稍歸自己，乃知牛頭快說禪病，免向野狐領下狂過一生。（〈跋牛頭心銘〉《黃庭堅全集·別集卷第七》P1614）

經所載，皆有聖人修行之說，而世所不察，專以富貴為樂，則人亦止此而已矣。……若欲知《易》之道，則但於『百姓日用而不知』一句能直下冰銷瓦解，斯盡之矣。如此句，諸佛祖亦滿口舉不盡也。三十年來，心醉《易》中，自從解此一句，遂不疑。老聃、釋氏許多文字，但求自己求之。（〈與王周彥書〉《黃庭堅全集·別集卷第十七》P1839）

第一封信乃勸勉自己的外甥，治心養性貴在身體力行。以〈跋牛頭心銘〉贈予范子功，希望能配合自我的心性體驗以治學，莫陷妄想妄見，似是而非，如同不契合禪之真義的野狐禪。「百姓日用而不知」是一種踐履功夫，可以說，黃庭堅的心靈精神涵養，著重在融合儒釋之道，而後落實在生活上的積極實踐，是一種「實踐理性的哲學」<sup>115</sup>。

從以上的探討可以發現，透過儒釋道的精神涵養，並積極落實於生活實踐，黃庭堅對終極真實（心性）的回歸，終極關懷（生死解脫）的肯定，成為遷謫時期的因應之道。北宋的兩黨之爭，使舊黨歷經了兩次「從放逐到回歸」的經歷<sup>116</sup>，這也迫使黃庭堅從政治上的放逐回歸，尋找心靈精神上的回歸，

<sup>115</sup> 「他更關注個體心性的了悟，強調返觀自心，參究體悟，也更致力於如何把了悟的心性貫徹到生活實踐中去，這是一種實踐理性的哲學。……在黃庭堅的倫理哲學中，踐履功夫有著十分突出的地位，在詩文中他對此反覆致意，以此諄諄教人。」參見黃寶華著《黃庭堅評傳》，南京大學出版社，2000，P176。

<sup>116</sup> 「新黨在朝，意謂著舊黨的放逐；而舊黨執政，則意味著新黨貶逐在外。……舊黨文人從放逐（熙寧元豐）開始，至元祐回歸，這是第一回合；從放逐（紹聖）到回歸（建中），這是第二個回合。」參見蕭慶偉著《北宋新舊黨爭與文學》，北京：人民文學，2001，P131。

即從變動中尋找永恆，虛幻中回歸真實，紛亂中力求閒靜，生活成爲一種敏銳的體會感受，風、花、山、水異常不同，心靈浸淫在某種經驗的整體性感受中，也令人體會到另一真實世界真、善、美的存在，即實存主義中所稱「本然性的存在」。

本章雖然分別以道家的觀化體道、禪宗的禪悅解脫、儒家的治心養性這三節來論述，但就終極真實的體認應是唯一，並且三家融合。也就是對道家的「道」、儒家的「心性」、禪宗「佛性、心性」的覺悟，是一致無分別的。只是在觀照宇宙萬物的演化、泯除生死界線，與物同化上，是偏向道家莊子的思想（對外觀照）；但也以禪宗坐禪以破除無明的煩惱的方式，求佛性的證悟解脫（自我印證）；而落實在實踐力行上，具備傳統儒家所重視的讀經、師法古人、養心治性的根本工夫（具體修爲），這也正表現各家所著重的不同處及特色。



## 第四章：遷謫時期的生命安頓

黃庭堅在遷謫期間，雖然受政敵迫害，曾遷徙戎州（今四川宜賓市）、荊州（今湖北江陵縣）、江州（今江西九江市）、鄂州（今湖北省鄂城縣）、宜州（今廣西宜山縣）等地，最後在宜州貶所逝世，年六十一歲，歷經十一年的遷謫歲月，卻能表現在惡質的政治鬥爭中，一位受迫者的意志自由，高度展現個人的自我人格要求，以蘇軾等人格典範作為追尋、砥勵的對象，並積極的勉勵後學，發揮影響力，在受限的生命中，開展創造性的行為價值，表現生命的自主與尊嚴，使心靈精神有了安頓所在，所以本章所著重的，是黃庭堅生命意義的探尋，及生命價值實踐的部份。

### 第一節：生命的依附所在—守節不俗

黃庭堅於貶謫宜州前，曾於保安僧舍封植蘭蕙：

山谷老人寓筆研於保安僧舍，東西窗外封植蘭蕙，西蕙而東蘭，名之曰清深軒。涉冬既寒，封塞窗戶，外而自隙間視之，鬱鬱青青矣。乃知清潔深邃，自得於無人之境，有幽人之操也。余既獲譴走宜州，則以蘭二本、蕙八本付寺僧文質守之，幸為卒調護之。有士大夫欲遷而去者，可以此券示之。崇寧二年十二月丙午，山谷老人手約。（〈封植蘭蕙手約〉，《黃庭堅全集》p1692）

黃庭堅喜植蘭蕙，因其有傳統「清潔深邃，自得於無人之境，有幽人之操」君子人格的象徵內涵，所以在前往宜州前，特請寺僧文質代為照護，若有士大夫同其命運遭受遷謫，別忘了以其所書示之，以勉勵之。「蘭、蕙」在屈原〈離騷〉中，即有代表美好人才的意涵。<sup>117</sup>屈原常以草木來象徵人的品行、修養、操守、氣節等。黃庭堅一生，也以這樣的人格操守自許，並勉勵後輩之人。他以「不俗」、「守節」作為個人惕勵的目標：

余嘗為少年言：「士大夫處世可以百為，唯不可俗，俗便不可醫也。」或問不俗之狀，老夫曰：「難言也。視其平居無以異於俗人，臨大節而不可奪，此不俗人也。……。」（〈書繒卷後〉，《黃庭堅全集·正集卷第二十六》p674）

<sup>117</sup> 屈原〈離騷〉：「余既滋蘭之九畹兮，又樹蕙之百畝。畦留夷與揭車兮，雜杜衡與芳芷。冀枝葉之峻茂兮，願埃時乎吾將刈。雖萎絕其亦何傷兮，哀眾芳之蕪穢。」「滋蘭」「樹蕙」這些培植芳香植物的行為，象徵扶持人才以實行美政的願望，或對美好人格的追求，可惜最後「萎絕、蕪穢」，代表願望的落空及內心的感慨。

成爲不俗之人，追求不俗的境界，共通於黃庭堅的生活、人格與創作中。不俗之人，是能在緊要關頭，堅持原則，不同流合污，去俗是一種自我的要求與抉擇，並有「臨大節而不可奪」的堅持勇氣。黃庭堅的〈書嵇叔夜詩與姪榘〉也有類似的論述：

叔夜此詩，豪壯清麗，無一點塵俗氣。凡學作詩者，不可不成誦在心，想見其人。……余嘗為諸子弟言：『士生於世，可以百為，唯不可俗，俗便不可醫也。』或問不俗之狀，余曰：『難言也。視其平居無以異於俗人，臨大節而不可奪，此不俗人也。』士之處世，或出或處，或剛或柔，未易以一節盡其蘊，然率以是觀之。（《黃庭堅全集·別集卷第六》P560）

所以洪炎在〈豫章黃先生退聽堂錄序〉中讚許黃庭堅：「其發源以治人修性爲宗本，放而至於遠聲色，薄軒冕，極其致憂國愛民，忠義之氣，隱然見於筆墨之外……況其孝友之行，追配古人，風節之高，老而彌邵。」<sup>118</sup>，後人也以「御風騎氣，獨立萬物之表」來讚許他<sup>119</sup>，黃庭堅則用「壁立千仞」來表明不隨波逐流的操守<sup>120</sup>。

元符三年(1100)黃庭堅遷謫於戎州，這年五月十二日，戎州太守劉廣之率賓僚宴飲於鎖江亭，黃庭堅、成履中、汲南玉皆從行，並品嚐荔枝。鎖江亭峭壁臨江，氣象壯觀，山谷即席作〈再次韻兼簡履中南玉三首·其三〉一詩<sup>121</sup>：

鎖江亭上一樽酒，山自白雲江自橫。李侯短竭有長處，不與俗物同條生。經術貂蟬續狗尾，文章瓦釜作雷鳴。古來寒士但守節，夜夜

<sup>118</sup> 參見《黃庭堅全集》劉琳、李勇先、王蓉貴點校，四川大學，2001，P2379-2380。

<sup>119</sup> 〈考功郎履議〉：「……先生出處夷險一致，至死無悔，可以謂之節矣。抑嘗先生心事，而得其所以本然者，鑪香隱几，萬慮俱消；木落江澄，本根獨在。其遺物自得，雖覆卻萬方陳乎前，不足入其室。故翱翔殿館，澹然江湖，斥死窮山，而頽然物化。孝友之行，瑰瑋之文，非性天之發、妙理之寄邪？所謂『御風騎氣，獨立萬物之表』……奉議郎、尚書考功郎、兼崇政殿說書趙景偉謹議。以上並見光緒義寧州署重刊《山谷全書》卷二」（引自《黃庭堅全集》p2446）

<sup>120</sup> 〈答崇勝密老書〉：「道人壁立千仞，方不入俗；至於和光同塵，又和本折卻。與其和本折卻，不如壁立千仞。」（《黃庭堅全集·別集卷第十七》P1852。）

<sup>121</sup> 參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻出版社，1997，P321-322。

抱關聽五更。(〈再次韻兼簡履中南玉三首·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第七》P173)

詩中稱讚李侯(李任道)雖身為布衣平民(短褐),卻能安於貧賤而守節不俗,黃庭堅曾於其他詩中表達對其人的讚許<sup>122</sup>,也以「貂蟬續狗尾」「瓦釜雷鳴」表達對經術文章的諷刺失望,也間接反應出對當朝文人士大夫的失望,最後以寒士守節來自勉,如抱關(門門)的門卒,守著家門,安於貧賤。

在〈豫章先生傳〉中有一段描述,即清楚表現出黃庭堅遭逢政治亂世所表現的「不俗」與「臨大節而不可奪」的人格操守:

紹聖初,議者言《神宗實錄》多誣失實,召至陳留問狀,三問皆以實對,謫授涪州別駕、黔州安置。命下,左右或泣,公色自若,投牀大鼾,即日上道,君子是以知公不以得喪休戚芥蒂其中也。<sup>123</sup>

「三問皆以實對」即表現守節的精神,「公色自若,投牀大鼾」更展現不憂不懼,處之泰然的不俗境地。黃庭堅表現的,是宋代士人普遍重視的道德涵養及人格範式,這是對事功理想的追求幻滅後,轉而調節自身,樹立人格範式的結果,尤以黃庭堅及其追隨者(陳師道等)的表現最為典型。<sup>124</sup>「不俗」的精神內涵,也是在官場險惡、黨爭無情中,一種不趨炎附勢、堅持有所不為的勇氣,彷彿頹波中的砥柱,屹立不搖,故黃庭堅常以「砥柱」自勉與勉人,惠洪也以「砥柱之操」讚許他<sup>125</sup>。傳統詩歌中,詩人常喜歡以山、石來寓意貞剛兀傲的人格。那些嶙峋支離的形象,正象徵正直文士不媚世俗、清正剛介而充滿自信的個性、人格。<sup>126</sup>現今黃河三門峽附近有一小島「中流砥柱」,傳說是大禹治水時留下的鎮河石柱,始終屹立在驚濤駭浪中,成為傳統文化中不屈不撓的精神象徵。<sup>127</sup>黃庭堅曾作〈跋砥柱銘後〉予王觀復,藉「砥

<sup>122</sup> 黃庭堅〈與王觀復書〉:「有李仔任道,本梓人而寓江津二十餘年,其人言行有物,參道得其要,老成人也。」《黃庭堅全集·正集卷第十八》P472。

<sup>123</sup> 引自劉琳、勇先、王蓉貴點校《黃庭堅全集》,四川大學,2361。

<sup>124</sup> 參見梅俊道著〈論黃庭堅的“節”〉,《九江師專學報》(哲學社會科學版)2002年第2期, P34。

<sup>125</sup> 惠洪〈山谷老人贊〉:「蓋九州以醉眼,而其氣如神,藻萬物以妙語,而應手生春。排黃龍之三關,則凡聖之情,不敢呵止;豎寶覺之一拳,則背觸之意,不立鮮陳。世波雖怒,而難移砥柱之操;詩名雖富,而不救卓錫之貧。情如維摩詰,而欠散花之天女;心如赤頭瓠,而著折角之幅巾。豈平章佛法之宰相,乃檀越叢林之韻人也耶。」(《石門文字禪》卷十九,轉引自傅璇宗著《黃庭堅和江西詩派卷》高雄:麗文,1993,p30)

<sup>126</sup> 參見居閔時等主編《中國象徵文化》上海:人民出版社,2001,p328。

<sup>127</sup> 三門峽位於河南省西部,豫、晉、陝三省交界處,是黃河流入大平原前的一座峽谷。這裡石壁陡峭,黃河浩浩蕩蕩地從中流過,迎面被神門和鬼門兩座河心石島劈成三股,人們把這三股水流分別稱作“人門”“神門”和“鬼門”,三門峽之稱由此而來。三門峽中兀立激流中的“中流砥柱”小島,有經驗的艄公都知道,船過三門天險後,必須向著中流砥柱的大礁石直駛,才能在峽口大旋渦裡轉一圈,順勢繞過砥柱石進入緩流,否則被捲入深淵,或碎



柱」可以說明對自我人格的要求：

余觀砥柱之屹中流，閱頽波之東注，有似乎君子士大夫立於世道之風波，可以託六尺之孤，寄百里之命，不以千乘之利奪其大節，則可以不為此石羞矣。營丘王蕃觀復，居今而好古，抱質而學文，可望以立不易方，人不知而不愠者也，故書《砥柱銘》遺之。（《黃庭堅全集·正集卷第二十六》，P699）

這種人格操守更堅持於「仕不遇」、「人不知」的孤窮境地，這是一生生命價值的依附所在。

黃庭堅於建中靖國元年(1101)正月庚寅，書魏鄭公砥柱銘勉友人楊明叔：

吾友楊明叔知經術，能詩，喜屬文。為吏幹公家如己事，持身潔清，不以夏畦之面事上官，不以得上官之面陵其下，可告以魏鄭公之事業者也，故書此銘遺之。……劉禹錫云：『世道劇頽波，我心如砥柱。』夫隨波上下，若水中之鳧，既不可以為人師表，又不可以為人臣作則，《砥柱》之文在旁，並得兩師焉。雖然，持砥柱之節以事人，上官之所不悅，下官之所不附，明叔亦安能病此而改其節哉！（〈題魏鄭公砥柱銘後〉《黃庭堅全集·別集卷第七》P1596）

此時正逢遷謫時期，藉劉禹錫「世道劇頽波」來反應當時政局的詭變難測，黃庭堅表現了過於常人的勇氣，「上官之所不悅，下官之所不附」亦不改其節，以此堅定的理念及人格操守來期勉楊明叔。崇寧二年(1103)遷謫到宜州時，作〈陳榮緒惠示之字韻詩推獎過實非所敢當輒次高韻三首·其一〉：

紛紛不可耐，君子有憂之。鞅掌誠莊語，賢勞似怨詩。頽波閱砥柱，濁水得摩尼。知我無枝葉，剝心只有皮。（《黃庭堅全集·正集卷第六》P137）

此詩也是以「砥柱」來勉人自勉，此時已接近生命的盡頭，人生的境界已是「枯木無心」的老成之境，不為外在環境所動搖，可以說「對境心不起」。除

---

身於柱石，故有歌謠「船到鬼門關，兩眼淚不乾」，可見其地勢之險。砥柱石在黃流激流中巍然屹立，留下七十多處歷代帝王、文人墨客的題字、詩句，可見其具有的精神象徵。參見謝惠鵬等主編《中華名勝掌故大典》天津：古籍出版社，1997，P224-225。

了「砥柱」可以呈現黃庭堅生命價值的依止所在，詩中也出現了「摩尼」，「摩尼」意譯作珠、寶珠，為珠玉之總稱。一般傳說摩尼有消除災難疾病，及澄清濁水，改變水色之德，象徵著「眾人皆濁我獨清」的要求期許，與「守節不俗」是一樣的人格理想境界。所以黃庭堅也常「清」、「明」的字眼意象來反「俗」：

癡兒了卻公家事，快閣東西倚晚晴。落木千山天遠大，澄江一道月分明。  
朱絃已為佳人絕，青眼聊因美酒橫。萬里歸船弄長笛，此心吾與白鷗盟。  
(元豐五年(1082)太和作〈登快閣〉(《黃庭堅全集·外集卷第十》  
P1100)

驚人得佳句，或以傲王公。處世要清節，滑稽安足雄。深沈似康樂，  
簡遠到安豐。一點無俗氣，相期林下同。(崇寧元年(1102)荆南作〈次  
韻答高子勉十首·其六〉《黃庭堅全集·正集卷第六》P135)

第一首明月與白鷗的形象，正是他的人格精神、他的「節」的生動寫照，這表明在身居官場時期，即已保持獨立的人格與氣節，所以在崇寧元年荆南時，以自己身體力行的價值理想，勉勵晚輩高子勉，「處世要清節」、「一點無俗氣」。這種價值理想的堅持，需要毅力與不屈的氣魄，「青松」、「小草」、「老松」、「松竹」、「金石」的形象，正足以代表這種孤獨而屹立不倒的巨人，也是黃庭堅於詩中喜愛塑造的意象，使詩潛藏著理性的啓悟：

青松出澗壑，十里聞風聲。……小草有遠志，相依在平生。……。(元豐元年(1078)北京作〈古風二首上蘇子瞻·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第一》P3)

黃落山川知晚秋，小蟲催女獻功裘。老松閱世臥雲壑，挽著滄江無萬牛。  
(元豐四年(1081)太和作〈秋思寄子由〉《黃庭堅全集·正集卷第十》  
P240。)

金石不隨波，松竹知歲寒。冥此芸芸境，迴向自心觀。(元祐四年(1089)  
祕書省作〈頤軒詩六首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P181)  
老松魁梧數百年，斧斤所赦今參天。風鳴媧皇五十絃，洗耳不須菩

薩泉。(崇寧元年(1102)九月作〈武昌松風閣〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P116。)

所以不屈的氣魄，如「老松」高聳參天，展現生命的尊嚴與永恆，《論語》言「歲寒，然後知松柏之後凋也。」，陶淵明也以「撫孤松而盤桓」表達棄官去追求嚮往的情操，黃庭堅以「日月爭光」來形容：

屏棄不毛之鄉以禦魑魅，耳目昏塞，舊學廢忘，直是黔中一老農耳，足下何所取重，而賜之書？……古之人不得躬行於高明之勢，則心亨於寂寞之宅；功名之塗不能使萬夫舉首，則言行之實必能與日月爭光。(〈與太虛〉《黃庭堅全集·外集卷第二十一》P1377)

行要爭光日月，詩須皆可絃歌。著鞭莫落人後，百年風轉蓬科。(崇寧元年(1102)荆南作〈再用前韻贈子勉四首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第八》，P202)

與日月爭光是一種積極的企圖與自我期許，也是生命的原動力，堅貞自守之行為背後的目標。這如同傅朗克在集中營所深刻體會到的，人在生死交關的極限境況，維繫生存的真正要素不是體力上的強弱，而是精神力量的充足與否。若能探尋生命的目標與意義，就能擁有活下去的動力能量，所以人有探尋意義的意志 (will-to-meaning)，那是一種人類生命的原動力。

學者黃寶華認為黃庭堅的哲學倫理思想從心性到修養論，最終確立的是「一內剛外和」的處世哲學和人格境界。「剛」是恪守道德規範、超越物欲利誘的剛毅堅定的心理狀態，而「和」則是隨順命運、混同世俗的生存狀態。<sup>128</sup>筆者也認為「內剛外和」的表現，則是對於不可把握的政治局勢、處境命運，尋求一種和諧平穩關係，調適自我以求適應(外和)；對於自身可把握的人格要求與理想，則確立守節不俗的價值標準，一生恪守不屈(內剛)。尋求人生存在的最高價值依據，對個體生命價值的高度重視，嚮往著心靈自由的境界，

---

<sup>128</sup> 參見黃寶華著《黃庭堅評傳》，南京大學出版社，2000，P201-202。

是宋代士人的主體精神。<sup>129</sup>所以看似自律，自我鞭策，但內心卻是自由，從消極受迫的政治環境中，完成積極自主的自我實踐，心靈找到了駐足安頓之所，也擁有生命的原動力。故學者李春青認為「宋儒對自由的追求主要不是表現在對外部世界的要求上，而是表現在對內在世界的自我調節上。」<sup>130</sup>。

---

<sup>129</sup> 參見李春青著《宋學與宋代文學觀念》北京師範大學出版社，2001，P30。

<sup>130</sup> 參見李春青著《宋學與宋代文學觀念》北京師範大學出版社，2001，P68-69。

## 第二節：生命的典範追尋—修德不孤

從元豐八年(1085)歲末到元祐四年(1089)四月蘇軾離京赴杭州，黃庭堅度過了三年多與蘇軾過從甚密的歲月，他有機會親炙東坡的教誨，留下了許多唱和的詩篇。在此期間，他們互相唱和的詩據學者統計有三十五題之多，如果加上別的相同题目的詩作，則多達四十題<sup>131</sup>，也可見蘇軾在黃庭堅心目中的地位，黃庭堅是如此評價蘇軾的：

伏惟閣下學問文章度越前輩，大雅愷弟約博後來。立朝以直言見排退，補郡輒上課最，可謂聲實相當，內外稱職。凡此數者，在人為難兼，而閣下所蘊，海涵地負，特所見於一州一國者耳。惟閣下之淵源如此，而晚學之士，不願親炙光烈，以增益其所不能，則非人之情也……。昨傳得寄子由詩，恭儉而不迫，憂思而不怨，可願乎如南風報德之絃，讀之使人凜然增手足之愛，欽仰欽仰！（〈上蘇子瞻書〉《黃庭堅全集·正集卷第十八》P457）

東坡先生道義文章名滿天下，所謂青天白日，奴隸亦知其清明者也，心說而誠服者，豈但中分魯國哉！士之不游蘇氏之門，與嘗升其堂畔之者，非愚則傲也。……周彥敦厚好學，行其所聞，求其所願，得意於寂寞之鄉，邀樂於無臭味之處，他日吾將友之而不可得者。建中靖國元年正月乙酉書。（建中靖國元年(1101)正月乙酉〈書王周彥東坡帖〉《黃庭堅全集·別集卷第八》P1629）

蘇軾的人格風範與文藝上的才華表現，皆為黃庭堅所崇仰，故成為蘇門弟子，號稱蘇門四學士。《邵氏聞見後錄》卷二十一記載：「趙肯堂親見魯直晚年懸東坡像於室中，每蚤作衣冠薦香，肅揖甚敬。或以同時聲名相上下為問，則離席驚避曰：『庭堅望東坡門弟子耳，安敢失其序哉！』」，雖無法考證傳聞的

<sup>131</sup> 參見黃寶華著《黃庭堅評傳》，南京大學出版社，2000，P37。

真實性，但由此可見兩人的交誼與關係非淺，以及黃庭堅對蘇軾的尊崇。黃庭堅讚許蘇軾：在學問文章上，超越前人；在修養上，大雅愷弟，影響後輩；立朝雖直言而行，但在給蘇轍的詩中，表現出一股「恭儉不迫」、「憂思不怨」謙和中正的君子涵養，故黃庭堅讚賞蘇軾道義文章，如「青天白日」令人心悅誠服。如此修養、文藝面面俱到的大家風範，不正是黃庭堅一生所堅持追求的理想嗎？黃庭堅就如此稱述蘇軾：

計東坡之在天下，如太倉之一稊米；至於臨大節而不可奪，則與天地相終始。（〈東坡先生真贊三首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第二十二》P558。）

老來抱璞向涪翁，東坡原是知音者。……予乃安敢比東坡，有如玉盤金叵羅，直相千萬不啻過。（〈戲答歐陽誠發奉議謝余送茶歌〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P122）

「臨大節而不可奪」就是黃庭堅「守節不俗」的生命價值體認，所以認為東坡是其知音，是其一生崇仰的對象。

蘇軾也曾讚許黃庭堅「孝友之行，追配古人」「瑰瑋之文，妙絕當世」<sup>132</sup>、「超逸絕塵，獨立萬物之表；馭風騎氣，以與造物者遊。」<sup>133</sup>，兩人惺惺相惜，彼此勉勵，<sup>134</sup>成為文壇上的佳話，故在遷謫時期，兩人雖地處遙遠，相聚無期，蘇軾卻成為黃庭堅重要的心靈精神導師，建中靖國元年(1101)發戎至荊州作〈跋子瞻和陶詩〉：

子瞻謫嶺南，時宰欲殺之。飽喫惠州飯，細和淵明詩。彭澤千載人，東坡百世士。出處雖不同，風味乃相似。（時章惇為宰相）（《黃庭堅全

<sup>132</sup> 參見蘇軾〈舉黃庭堅自代狀〉，《蘇東坡全集》續集卷九，中國書店（據世界書局一九三六年版影印），1992，P285。

<sup>133</sup> 參見蘇軾〈答蘇魯直一首〉，《蘇東坡全集》前集卷二十九，中國書店（據世界書局一九三六年版影印），1992，P363。

<sup>134</sup> 蘇軾曾於遷謫惠州途中與黃庭堅相見，時黃庭堅正往黔中途中，後致書黃庭堅，信中表達對黃庭堅的關愛與互勉，情誼深摯感人，見其〈與魯直二首〉：「某啓，方惠州遣人致所惠書，承中途相見，尊候甚安，即日想已達黔中，不審起居何似？土風云大率似長沙，審爾亦不甚惡也。惠州久已安之矣，度黔亦無不可處之道。如聞行囊中無一錢，塗中頗有好事者能相濟給否？……幽絕，書問難繼，惟倍萬保重不宣。」參見《蘇東坡全集》續集卷四，P101。

集·正集卷第三》P77)

在惠州、儋州，蘇軾幾乎把陶淵明詩全和了一遍，佔了蘇軾嶺海詩作的三分之一。元符三年(1100)，宋徽宗登基，行大赦，黃庭堅於次年結束了貶黔以來六年的流放生涯。當在荊州讀到蘇軾和陶詩卷後，政治上的相同遭遇，使他百感交集，故寫下此詩。彭澤在今江西湖口縣東三十里，陶潛曾在此作縣令，不願為五斗米折腰而辭官；蘇軾貶居黃州，於東坡築室雪堂，號稱「東坡居士」，兩人都反應出不屈隨世俗濁流，從而砥礪自我的人格精神。黃庭堅讀蘇軾和陶詩，是有其深刻意義的，無非是在相同的政治命運之中，追尋心靈的共鳴相契，使自己能夠超脫人生的困境阻礙，在個人的價值理念的堅持之中，得到一種內在的自由與尊嚴。

從黃庭堅的文集之中，對蘇軾的讚譽不勝枚舉，如〈東坡先生真贊〉、〈與王庠周彥書〉、〈書王周彥東坡帖〉、〈跋子瞻送二姪歸眉詩〉、〈跋東坡樂府〉等，上述篇目多發表於黃庭堅晚年，思想性格的相融，奠定了彼此深厚的友誼。<sup>135</sup>黃庭堅對蘇軾的情誼，常是不自覺的真情流露：

元符始元重九日，同僧在純、道人唐履、舉子蔡相、張溥、子相、姪桓步自無等院，登永安門，遊息此寺。同僧惟鳳、修義、居泰、宗善觀甘泉甃井回，乃見東坡道人題云。低徊其下，久之不能去。貴授涪州別駕、戎州安置黃庭堅魯直書。(元符始元作〈遊戎州無等院題名〉《黃庭堅全集·補遺卷第十》P2322)

「低徊其下，久之不能去」表達出對東坡深刻的追念，彼此情誼非他人可比，所以在蘇軾逝世時，黃庭堅深切的表達內心的感嘆：

湖口人李正臣蓄異石，九峰，東坡先生名曰壺中九華，並為作詩。後八年，自海外歸，過湖口，石已為好事者所取，乃和前篇以為笑，實建中靖國元年四月十六日。明年，當崇寧之元，五月二十日，庭

<sup>135</sup> 參見崔銘著〈基本人生取向與人格理想：論蘇軾與黃庭堅的內在契合〉，《南京師範大學學報》2002年第1期，P153。

堅繫舟湖口，李正臣持此詩來。石既不可復見，東坡亦下世矣，感歎不足，因次前韻。 有人夜半持山去，頓覺浮嵐暖翠空。試問安排華屋處，何如零落亂雲中。能迴趙璧人安在，已入南柯夢不通。賴有霜鐘難席卷，袖椎來聽響玲瓏。(崇寧元年(1102)五月〈追和東坡壺中九華〉並序《黃庭堅全集·正集卷第七》P168-169)

詩文藉「壺中九華」這塊奇石的失去，引發失去患難與共、志趣相投之良師益友的感嘆。「頓覺浮嵐暖翠空」是表示因有人偷搬走了奇石，頓時感到林霧(浮嵐)、山色(暖翠)都消失，不正暗示失去了蘇軾，頓使生命失去了依靠寄託！黃庭堅曾在多首詩中，表示對蘇軾的傷悼，<sup>136</sup>這並不僅止於是失去師友之情感上的傷痛，在更深一層次上，是失去精神支柱的心靈孤寂，在追懷蘇軾時，他也曾以頹波之砥柱來形容：

不見兩謫仙，長懷倚脩竹。行遠紫極宮，明珠得盈掬。平生人欲殺，耿介受命獨。往者如可作，抱被來同宿。砥柱閱頹波，不疑更何卜。但觀草木秋，葉落根自復。我病二十年，大斗久不覆。因之酌蘇李，蟹肥社醅熟。(崇寧元年(1102)荆南作〈次蘇子瞻和李太白潯陽紫極宮感秋詩韻追懷太白子瞻〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P62)

在遷謫時期，黃庭堅追懷蘇軾和李白，「平生人欲殺，耿介受命獨」是彼此共同的命運；「砥柱閱頹波，不疑更何卜」是彼此共通的人生信念與堅持。學者崔銘認為蘇軾珍視自身的生命存在，努力超越種種窘逼和限制，執著於生命價值的實現，獲取生活的無窮樂趣和最大的精神自由，因此豐富了傳統人格美內涵，使之變得更為健全和成熟，也正是這一點上，奏響了蘇黃共鳴的最強音。<sup>137</sup>除了蘇軾，一樣執著於生命價值的實現，以獲取莫大精神自由，同為黃庭堅所師法的是周濂溪，黃庭堅曾如此讚揚他：

---

<sup>136</sup> 〈次韻高子勉十首·之一〉：「德人泉下夢，俗物眼中埃。」、〈跋子瞻和陶詩〉：「彭澤千載人，東坡百世士」、〈武昌松風閣〉：「東坡道人已沈泉」、〈次韻文潛〉：「經行東坡眠食地，拂拭寶墨生楚愴」。

<sup>137</sup> 參見崔銘著〈基本人生取向與人格理想：論蘇軾與黃庭堅的內在契合〉，《南京師範大學學報》2002年第1期，P152。



春陵周茂叔，人品甚高，胸中灑落，如光風霽月。……茂叔短於取名而專於求志，薄於徼福而厚於得民，菲於奉身而燕及瑩嫠，陋於希世而尚友。千古聞茂叔之餘風，猶足以律貪，則此溪之水，配茂叔以永久，所得多矣。(崇寧元年(1102)荆南作〈濂溪詩〉並序《黃庭堅全集·正集卷第十二》P308)

黃庭堅追求自我人格的砥礪，周濂溪正是其師法的典範。在晚年赴宜州的路上，許多志氣相投的朋友，也是互相砥礪的對象，成為黃庭堅重要的精神支柱：

夢蝶真人貌黃槁，籬落逢花須醉倒。雅聞花光能畫梅，更乞一枝洗煩惱。扶持愛梅說道理，自許牛頭參已早。長眠橘洲風雨寒，今日梅開向誰好。何況東坡成古丘，不復龍蛇看揮掃。我向湖南更嶺南，繫船來近花光老。歎息斯人不可見，喜我未學霜前草。寫盡南枝與北枝，更作千峰倚晴昊。(崇寧三年(1104)赴宜州經途作〈花光仲仁出秦蘇詩卷思兩國士不可復見開卷絕歎因花光為我作梅數枝及畫煙外遠山追少游韻記卷末〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P119)

在衡山，庭堅會晤了僧人仲仁。仲仁會稽人，長期居住在衡州花光寺，故以花光自號。花光生性偏愛梅花，嘗月夜見梅映窗，於是以筆摹寫，開創了以水墨畫梅的技法。詩中所提的梅花、千峰無疑是黃庭堅人格的象徵，也藉此與花光相勉。

總結此節的論述，生命價值的實現，人格理想的堅持，在瓦釜雷鳴，狗尾續貂的亂世，雖倍感孤獨，但黃庭堅卻從許多具代表性的人格典範中，找尋心靈上的共鳴，堅信個人人生信念的正確，而其中蘇軾即是亦師亦友，在宦海浮沈中，一路顛簸走來最重要的心靈夥伴。

### 第三節：生命的積極實踐—獎掖後進

承上節所述，黃庭堅以「守節不俗」的人格理想作為個人價值的追尋，從內在追求心靈上的自主自由，並以蘇軾作為典範，得到如師亦友的扶

持慰藉。而在積極的行爲表現上，從樂於提攜晚輩、勉勵其進德修業上，清楚看出黃庭堅個人理念的實踐。黃庭堅在指導晚輩時，常透露出一股嚴謹自持之氣，令人不敢稍有怠惰：

方其學於師也，不敢聽之以耳，而聽之以心；於其反諸身也，不敢求諸外，而求之內。故樂與諸君講學，以求養心寡過之術。士勇之不作久矣，同與諸君勉之。（〈論語斷篇〉《黃庭堅全集·正集卷第二十》P505-506）

在〈論語斷篇〉中，黃庭堅很清楚的表明，樂與諸君講學的原因，在於能砥勵自己，求養心寡過之術，從與後學的切磋上體現自己的人生目標、生命意義，以自己的期許來與晚輩共勉，這是黃庭堅覺得有價值的一件事，故令人欣喜振奮而積極踐履，沒有消沈委靡之感。

黃庭堅在勉勵石長卿參加秋補時<sup>138</sup>，也以自己的人生信念來鼓勵他：

長卿家亦但四壁，文君窺之介如石。胸中已無少年事，骨氣乃有老松格。漢文新覽天下圖，詔山采玉淵獻珠。再三可陳治安策，第一莫上登封書。（元符三年(1100)作於戎州〈送石長卿太學秋補〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P110）

首先以司馬相如(字長卿)窮且益堅的品格來勉勵石長卿。「漢文新覽天下圖，詔山采玉淵獻珠。」是以漢文帝下詔廣羅人才來暗指宋徽宗初即位，此時正行秋補之事。「登封書」即是「封禪書」，封禪是帝王祭天地的典禮，上封禪書有爲帝王歌功頌德之意。黃庭堅希望石長卿能直言極諫，不要學習諂諛之俗人，一味歌功頌德，迎合皇帝，表現他不隨世俗趨炎附勢的價值觀。

楊明叔也是其中受黃庭堅關照的一位。黃庭堅至黔州，認識楊明叔，黃

---

<sup>138</sup> 秋補：舉士之法，熙寧四年立太學生三舍法，分上、內、外三舍，通過考試升舍。元符二年令諸州推行三舍法，選拔州學生中優異者，貢入太學，稱爲「補」，升舍時間均在秋天，故稱「秋補」。參見《黃庭堅選集》黃寶華選註，上海：古籍出版社，1991，P282。

庭堅非常稱許欣賞他<sup>139</sup>，曾作〈次韻楊明叔四首〉，其序言：

楊明叔惠詩，格律詞意皆薰沐去其舊習，予為之喜而不寐。文章者，道之器也；言者，行之枝葉也；故次韻作四詩報之。耕禮義之田，而深其耒。明叔言行有法，當官又敏於事而卹民，故予期之以遠者大者。（《黃庭堅全集·正集卷第六》P124-125）

黃庭堅從序言中表現了對楊明叔極深的厚望，要楊明叔「耕禮義之田，而深其耒」，以作為文章言行之根本。其詩如下：

魚去游濠上，鴉來止坐隅。吉凶終在我，憂樂與生俱。決定不是物，方名大丈夫。今觀由也果，老子欲乘桴。

（〈次韻楊明叔四首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第六》P124-125）

詩意在說明吉凶憂樂是隨著個人的生命而來，人生既有魚游濠上的快樂，又有鴉止座隅的不祥。「決定不是物，方名大丈夫」是說明能從被命運操弄的奴隸，轉化成為超越環境纏縛的主宰者，才稱得上是「大丈夫」。庭堅以剛毅果敢的子路比楊明叔，以欲乘桴浮海的孔子自比，表達了對超越境界的嚮往。黃庭堅以個人明確的價值信念來提攜晚輩，勉勵楊明叔。黃庭堅曾於元符三年，於戎州作〈次韻楊明叔見錢十首〉<sup>140</sup>，在勉勵楊明叔同時，也能藉此得知黃庭堅個人對生命意義與價值的體認：

楊君清渭水，自流濁涇中。今年貧到骨，豪氣似元龍。男兒生世間，筆端吐白虹。何事與秋螢，爭光蒲葦叢。（〈次韻楊明叔見錢十首·其二〉）

事隨世滔滔，心欲自自得。楊君為己學，度越流輩百。坐捫故衣蝨，垢襪春汗黑。睥睨紈袴兒，可飲三斗墨。（〈次韻楊明叔見錢十首·其

<sup>139</sup> 〈跋歐陽元老王觀復楊明叔簡後〉：「楊明叔不病陋巷而樂其義，不卑小官而盡其心，強學不已，未易量也。」參見《黃庭堅全集·正集卷第二十六》，P698。

<sup>140</sup> 黃庭堅將被任命知舒州，其得意弟子楊明叔作十詩送別，黃庭堅〈次韻楊明叔見錢十首〉序：「楊明叔從予學問，甚有成。當路無知音，求為瀘州從事而不能得。予蒙恩東歸，用『蛟龍得雲雨，鷓鴣在秋天』作十詩見錢，因用其韻以別。」參見《黃庭堅全集·正集卷第三》，P55。

三)

元之如砥柱，大年若霜鶚。王楊立本朝，與世作郭郭。觀公有膽氣，自可繼前作。丈夫存遠大，胸次要落落。〈次韻楊明叔見餞十首·其七〉(《黃庭堅全集·正集卷第三》P55-57)

黃庭堅勉勵楊明叔，不必與庸陋之輩（以蒲葦叢中的秋螢作比喻）相較，要能自我期許，要能在滔滔人世中，內心體道自得；爲提昇自我，爲自己而學，超越千百輩，意志如「砥柱」<sup>141</sup>堅定剛正，作大丈夫存心遠大，胸襟豁達。所以體「道」自得是生命意義的掌握，作大丈夫如砥柱屹立是生命價值的實現。黃庭堅對其甥輩徐師川，也以極高的要求來期許：

師川外甥奉議：別來無一日不奉思。春氣暄暖，想侍奉之餘，必能屏棄人事，盡心於學。前承示諭『自當用十年之功，養心探道』，每咏嘆此語，誠能如是，足以追配古人，刷前人之恥。然學有要道，讀書須一言一句，自求己事，方見古人用心處。如此則不虛用功。(〈與徐甥師川〉《黃庭堅全集·正卷第十九》P485)

杜子美云：『讀書破萬卷，下筆如有神。』此作詩之器也。然則雖利器而不能善其事者，何也？無妙手故也。所謂妙手者，殆非世智下聰所及，要須得之心地。老夫學道三十餘年，三四年來方解古人語，平直無疑，讀《周易》、《論語》、《老子》，皆親見其人也。(〈答徐甥師川〉《黃庭堅全集·續集卷第五》P2028-2029)

庭堅頓首。每見賢士大夫及林下得意人，言師川言行之美，未嘗不歎息也。所寄詩，正忙時讀數過，辭皆爾雅，意皆有所屬，規模遠大。自東坡、秦少游、陳履常之死，常恐斯文之將墜。不意復得吾

<sup>141</sup> 黃庭堅於隔年建中靖國元年，作〈題魏鄭公砥柱銘後〉，再次以「砥柱」勉勵楊明叔堅持操守，其文如下：「吾友楊明叔知經術，能詩，喜屬文。爲吏幹公家如己事，持身潔清，不以夏畦之面事上官，不以得上官之面陵其下，可告以魏鄭公之事業者也，故書此銘遺之。……劉禹錫云：『世道劇頽波，我心如砥柱。』夫隨波上下，若水中之鳧，既不可以爲人師表，又不可以爲人臣作則，《砥柱》之文在旁，並得兩師焉。雖然，持砥柱之節以事人，上官之所不悅，下官之所不附，明叔亦安能病此而改其節哉！」參見《黃庭堅全集·別集卷第七》，P1596。

甥，真頹波之砥柱也。（〈與徐師川書〉《黃庭堅全集·正集卷第十九》P480）

引文顯現黃庭堅指導徐師川，學貴在養心，要能親身實踐以體驗古書所言，要能真積力久，累積十年的功夫，如此才能有所得。他以親身學道三十餘年終達平直無礙，活讀古書的經驗，與徐師川分享，對於徐師川，黃庭堅是寄予厚望的，信中也以「頹波之砥柱」來稱許他。如此問學的功夫，黃庭堅在予王秀才書中，以「深根固蒂然後枝葉茂，導源去塞然後川流長。」來比喻，相信也是其一生的心得體會：

足下氣宇甚裕，竊揣量之，但從師取友之功少，讀書未及根本耳。深根固蒂然後枝葉茂，導源去塞然後川流長。浮圖書云；『無有一善從懶惰懈怠中得，無有一法從驕慢自恣中得。』此佳語也，願少垂意。不加功而談命，猶不鑿井而俟泉也，此乃齊智之所知。既承傾倒見與，故聊助聰明之萬一。（〈答王秀才書〉《黃庭堅全集·別集卷第十五》P1769）

信中勉勵王秀才，勿怠惰驕慢自得，使讀書能掌握根本之道。以自己經驗之總結與王生分享，無非是希望有助於王生。

「砥柱」是黃庭堅「守節不俗」人格理想的象徵，是生命價值的體現，故也以「砥柱」來積極勉勵晚輩，如王觀復即是一例。建中靖國元年十二月在戎州時，王觀復多問學於黃庭堅，黃庭堅對王氏期待甚高，曾多次讚揚其人，指導作文之法<sup>142</sup>，黃庭堅〈跋砥柱銘後〉：

---

<sup>142</sup> 〈與王觀復書〉：「如公才識，禪家所謂朝生王子者也，但要琢磨盡圭角耳。」（《黃庭堅全集·正集卷第十八》，P471。

〈跋歐陽元老王觀復楊明叔簡後〉：「王觀復窮而不違仁，達而不病義。讀書學文必以古人為師，造次顛沛必求知義者為友。」《黃庭堅全集·正集卷第二十六》，P698。

〈答閬州魚仲修使君〉：「王觀復，東州好學之士，足為幕府光輝，遂解官去，想甚惜之。」《黃庭堅全集·續集卷第六》，P2038。

離戎州東下之〈與王觀復書〉，指導王觀復讀書、作文章之法：「知在官雖勞勩，無日不勤翰墨，何慰如之！即日初夏，便有暑氣，不審起居何如？所送新詩皆興寄高遠，但語生硬不諧律呂，或詞氣不逮初造意時，此病亦只是讀書未精博耳。……好作奇語，自是文章病，但當以理為主，理得而辭順，文章自然出群拔萃。觀杜子美到夔州後詩，韓退之自潮州還朝後文章，皆不煩繩削而自合矣。」《黃庭堅全集·正集卷第三》P470。

余觀砥柱之屹中流，閱頽波之東注，有似乎君子士大夫立於世道之風波，可以託六尺之孤，寄百里之命，不以千乘之利奪其大節，則可以不為此石羞矣。營丘王蕃觀復，居今而好古，抱質而學文，可望以立不易方，人不知而不愠者也，故書《砥柱銘》遺之。（《黃庭堅全集·正集卷第二十六》p699）

黃庭堅書〈砥柱銘〉予王觀復，勉勵其不以千乘之利奪其大節，如砥柱屹中流，有君子士大夫之風範。除了「砥柱」作為象徵之物以勉晚輩，黃庭堅也曾以「古銅壺」送王觀復：

隨俗易汨沒，從公常糾紛。我觀王隆化，入蕝不改薰。……愛君古人風，古壺投贈君。……問君何以報，直諒與多聞。（建中靖國元年（1101）發戎至荊州作〈以古銅壺送王觀復〉《黃庭堅全集·正集卷第三》）P58）

黃庭堅認為「古銅壺」正契合王觀復的古人風，期盼對方以「直諒」「多聞」回報，建立彼此相勉於道的師友之誼。建中靖國元年（1101）在荊南，再次以砥柱勉王觀復：

陳君今古焉不學，清渭無心映涇濁。漢官舊儀重九鼎，集賢學士見一角。王侯文采似於菟，洪甥人間汗血駒。相將問道城南隅，無屋止借船官居。有書萬卷繞四壁，樵蘇不爨談至夕。……食貧各仕天一方，佳人可思不可忘。河從天來砥柱立，愛莫助之涕淋浪。（〈和王觀復洪駒父謁陳無己長句〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P113）

王觀復、洪駒父都是黃庭堅賞識的晚輩，故稱許兩人「王侯文采似於菟（虎的別名），洪甥人間汗血駒」。黃庭堅唱和兩人進見陳無己所作的詩，最末提到「河從天來砥柱立，愛莫助之涕淋浪」，似乎透露著彼此共通的價值信念，是維繫深厚情誼的基石，也為愛莫能助而引發感慨。王觀復曾問學於黃庭堅，自京師改官至蜀，與黃庭堅會於荊州。當時黃庭堅病癱初癒，在給王觀復的書簡中云：「二十餘日幾死者數矣，忽奉手誨，欣喜如從天上落地也。」<sup>143</sup>，

<sup>143</sup> 參見《黃庭堅全集》引蜀本《詩集》注，P114。

可見與後進間書簡的往來，彼此切磋文章道義之學，是黃庭堅遷謫時期最振奮的事。黃庭堅曾於書信中表達得知晚輩不懈於問學時的欣慰快樂：

比歲在黔中，嘗以書及桃竹杖奉好時令君，……知別來不懈於問學，如此勝進，歡喜無量。想他文皆如是，恨不俱來也。所諭家才四壁，應舉蹉跎，貧者士之常，富貴在天，安可以人力計較邪！知寸心不與萬物俱盡，則在此不在彼矣。千萬開拓胸次，以天地為量，求舜禹比肩，則衡門之下，古人不遠。（〈與元勳不伐書〉《黃庭堅全集·別集卷第十九》P1898）

某塊然蓬蒿之下，已忘死生，於榮辱實無所擇。至於樂聞士大夫之好學，有忠信根本可以日就月將者，則惕然動其心，此則餘習未除耳。何時得款語，盡道德之教？臨書向往，千萬強學力行，為親自重。謹勒手狀。（〈與王子飛書〉《黃庭堅全集·外集卷第二十一》P1373）

黃庭堅知元勳不懈於問學，觀喜無量。並勉勵元勳富貴在天，不必以人力計較，重在開拓自己的胸襟，追慕古人。在給王子飛的信中提及，榮辱生死已忘懷而無動於心，但卻樂聞士大夫好學，得知有忠信之根能有助於長進者，則心動不已，黃庭堅嘲弄自己是餘習未除，每當發現了可造之材，總是非常樂意揄揚、指點。從這裡也可以看到黃庭堅生命的動力所在，不在於計較社會上的榮辱，而在於追求心性道德的提昇，勉勵後進的同時，也深重自勉，故和提攜的晚輩，維持亦師亦友的關係，信的最後不忘再勉勵王子飛強學力行，作為一生努力的目標。

元符三年(1100)正月，黃庭堅〈書韓愈送孟郊序贈張大同〉中，即以感性之筆，寫出內心真實的領略感受：

時涪翁自黔南遷于夔道三年矣，寓舍在城南屠兒村側，蓬蒿柱宇，鼪鼯同徑，然頗為諸少年以文章翰墨見強，尚有中州時舉子習氣未除耳。至於風日晴暖，策杖扶蹇，雍容林丘之下，清江白石之間，老子於諸公亦有一日之長。時涪翁之年五十六，病足不能拜，心腹

中芥蒂如懷瓦石，未知後日復能作如此字否。《黃庭堅全集·別集卷第六》P1566。

某日風日晴暖，獨自策杖扶蹇，內心一時湧起感慨，此時的生活條件是惡劣的（蓬蒿柱宇，鼯鼯同徑），對於未來也不可把握（病足不能拜，身體狀況欠佳），但在林丘之下，清江白石間，想到個人的理念或許對諸子有所助益，這是值得令人欣慰的事，於政治上無法施展理想，但能以個人有限的人生經驗，做為後輩砥勵的目標，不也正在另一層次上實踐了生命的意義與價值，也是生活的積極動力。「風日晴暖」、「策杖扶蹇於林丘清江間」是感性的側面描述對生命意義的當下存在性體驗。

黃庭堅如此的生命體現，是偏於儒家獨善其身、重視道德人格的價值理想，牟宗三即認為「開闢價值之源，挺立道德主體，莫過於儒。」<sup>144</sup>，看似教條束縛，實則是個體抉擇的價值信念，也是活下去的意義與目標所在。所以學者劉述先認為能肯定生命價值的，是儒家生命哲學態度，儒家的生命觀，是一種真正開敞的生命觀。<sup>145</sup>而生命意義的本源，即是心性的回歸、道的體認。如前文所述，黃庭堅在勉勵晚輩時，也提到「養心探道」（〈與徐甥師川書〉）。所以我們看到的是一位身心飽受創痛折磨的老者，踩著執著堅定的步伐偃偃獨行，內心確朗朗清明如月，精神自由開闊無比。

現代人精神上最大的危機就是「虛無主義」，生命缺乏價值的心靈狀態，看似自由解放，實則空虛頹唐，科技的功能思考，取代了人從內在思考存在的真正本質，使人因科技而多了閒暇時間，卻不知活著的意義為何？享樂意志取代一切，卻相對喪失對深層生存意義的探問，這是現代人的寫照。生命的目標，若儘是追求感官的愉悅享樂，按伊利亞德（Mircea Eliade）的理論，現代人依據歷史的進程和靈修態度與行為的改變，人是處在破碎不完整不真實當中，是一個「已剔除了神聖的世界」的凡俗存在，空虛直到死亡為止，

<sup>144</sup>參見牟宗三著《中國哲學十九講》，台北：學生書局，2002，P62。

<sup>145</sup>參見劉述先著《生命情調的抉擇》，台北：學生書局，1985，P78-80。



並非人內在的真正渴求。<sup>146</sup>從傳統中尋找、創造、重建價值，在文化中擁有一個意義的視域，相信是現代人急需重建的工作。我們似乎可以從黃庭堅一生所追求的生命價值中，找尋啓示與意義，如同黃庭堅，因為意義與價值的追尋，在人生的旅途中，步伐如此堅定踏實，即使傴傴獨行，也不退縮遲疑。



---

<sup>146</sup> Mircea Eliade(1959/2001)。 The Sacred&The Profane:The Nature of Religion。  
楊素娥（譯）。 聖與俗：宗教的本質。台北：桂冠。

## 第五章：遷謫時期的生活情感寄託

凡人終難跳脫情感心理上的苦悶哀愁，必須有所宣洩排遣。人非聖賢般永遠是擊不垮的巨人，所以能從生活中排遣調適心理上的鬱結，也算是一種生活智慧。除了從哲學宗教層次探求生死解脫智慧，更需從日常生活瑣事中習得調適心理的智慧，故本章的內容，即著重論述黃庭堅遷謫時期生活情感上的寄託與調適之道。

### 第一節：親友扶持，情感滋潤

黃庭堅有兄長黃大臨（字元明），四位弟弟：叔獻（字天民）、叔達（字知命）、蒼舒（字號不詳）、非熊（字仲熊）<sup>147</sup>。於神宗熙寧四年（1071）葉縣還家時曾作〈還家呈伯氏〉詩，表達父親早亡，兄弟友愛，彼此相依為命的情誼：

……永懷往在江南日，原上急難風雨後。私田苦薄王稅多，諸弟號寒諸妹瘦。扶將白髮渡江來，吾二人如左右手。苟從祿仕我還回，且慰家貧兄孝友。……一囊粟麥七千錢，五人兄弟二十口。（《黃庭堅全集·外集卷第六》P997）

故同年以〈夏日夢伯兄寄江南〉詩寫兄弟離別一年，日夕思念以致成夢：

故園相見略雍容，睡起南窗日射紅。詩酒一年談笑隔，江山千里夢魂通。……（《黃庭堅全集·外集卷第十七》P1278）

紹聖元年（1094）章惇為相，蔡卞為國史編修官，對范祖禹、黃庭堅等所撰之《神宗實錄》大為不滿，意欲打擊報復以洩私忿，遂命黃庭堅於開封府內居住以聽候國史院之對證查問，故於十月由兄長大臨陪同前往開封府境內陳留，寓居於淨土院。後因諫官上疏《神宗實錄》類多附會奸言，將黃庭堅貶涪州別駕，黔州安置時，大臨亦親送黃庭堅赴貶所黔州，寓居摩圍山開元寺。<sup>148</sup>崇

<sup>147</sup> 參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻出版社，1997，P9。

<sup>148</sup> 參見鄭永曉著《黃庭堅年譜新編》，北京：社會科學文獻出版社，1997，P261-277。

寧四年(1105)黃庭堅貶謫宜州，兄長黃大臨共停留宜州四十日<sup>149</sup>，期間陪伴黃庭堅下棋、遊山訪寺，兄弟手足情深，患難與共，由此可見。

黃庭堅與兄黃大臨、弟叔達往來唱和的詩作數量極多，據筆者初步統計，黃庭堅與兄大臨唱和的詩作有二十三首，其他提到大臨的作品（含詩、題跋、書信等）有六十七筆，共計九十筆；與叔達唱和的詩有二十三首，其他提到叔達的作品（含詩、題跋、書信等）有七十一筆，共計九十四筆，內容大多是表達思念、叮嚀、生活細節的描述等，與其他的親友相較，算是佔有極多的份量，兄弟間彼此以詩酬答，表達相思相憶，情誼感人：

革囊南渡傳詩句，摹寫相思意象真。九日黃花傾壽酒，幾回青眼望歸塵。蚤為學問文章誤，晚作東西南北人。安得田園可溫飽，長拋簪紱裹頭巾。（〈同韻和元明兄知命弟九日相憶二首·其一〉）

萬水千山厭問津，芭蕉林裡自觀身。鄰田雞黍留熊也（即弟仲熊），風雨關河走阿秦（二弟小字）。鴻雁池邊照雙影，鵲鴿原上憶三人。年年獻壽須歡喜，白髮黃花映角巾。（〈同韻和元明兄知命弟九日相憶二首·其二〉《黃庭堅全集·外集卷第十》P1107）

所以與兄弟間的詩文書信等往返，也是黃庭堅遷謫時期生活的寄託所在。黃庭堅於紹聖二年(1095)黔州作〈和答元明黔南贈別〉，表達離別的不捨與感傷：

萬里相看忘逆旅，三聲清淚落離觴。朝雲往日攀天夢，夜雨何時對榻涼。急雪鵲鴿相並影，驚風鴻雁不成行。歸舟天際常回首，從此頻書慰斷腸。（《黃庭堅全集·正集卷第七》P161）

大哥於黔州陪伴黃庭堅至六月離開，黃庭堅以急雪中的「鵲鴿」、驚風中的「鴻雁」來比喻兄弟兩人受命運擺弄，被迫分離的際遇。黃庭堅於〈書萍鄉縣廳壁〉中有云：「元明送余安置于摩圍山之下，淹留數月，不忍別。士大夫共慰勉之，乃肯行。揜淚握手，為萬里無相見期之別。」可見兄弟兩人患難時相

<sup>149</sup> 黃庭堅於〈宜州家乘〉記載：「(崇寧)四年正月庚午朔。元明自永州與唐次公俱來居四日矣。……(崇寧四年二月)六日乙巳，晴，天極溫，才可袂衣。與諸人飲餞元明於十八里津。」黃大臨停留宜州共計四十日。參見《黃庭堅全集》2331-2334。

依相隨的堅定之情，故元明臨走前，黃庭堅以〈和答元明黔南贈別〉表示「從此頻書慰斷腸」，離別之後的詩信的往返，就成為彼相生活情感的寄託所在。除了兄長的照護，黃庭堅弟叔達，於紹聖三年(1096)，攜帶自己和黃庭堅家眷來到黔州陪伴，黃庭堅於〈與秦世章文思〉記載：

比舍弟知命攜小子相、小姪栢，並兩兒母到黔中，獨處客舍一年。得骨肉在眼前，少慰岑寂。又女子已嫁，諸兄弟姪各赴官，可以忘念。(《黃庭堅全集·續集卷第三》P1963)

黃庭堅於數首詞中，表達親人相伴解憂的快樂情景：

常年夜雨，頭白相依無去住。兒女成圍，歡笑罇前月照之。阿連高秀，千萬里來忠孝有。豈謂無衣，歲晚先寒要弟知。(〈用前韻示知命弟〉《黃庭堅全集·正集卷第十四》P381)

乍晴秋好，黃菊欹烏帽。不見清談人絕倒，更憶添丁小小。蜀娘謾點花酥，酒槽空滴真珠。兄弟四人別住，它年同插茱萸。(〈示知命〉《黃庭堅全集·正集卷第十四》P383)

山又水，行盡吳頭楚尾。兄弟燈前家萬里，相看如夢寐。君似成蹊桃李，入我草堂松桂。莫厭歲寒無氣味，餘生吾已矣。(〈謁金門〉《黃庭堅全集·正集卷第十四》P386)

第一首詞表達兒女圍繞身邊的歡笑快樂，彌補常年夜雨的缺憾。第二首天氣轉晴，更進而想到其他兄弟四人，期待它年相聚。第三首表示與弟叔達在離家萬里之地相聚，回想事世如夢寐，也無需厭惡歲寒的生活，就止此這樣過餘生矣。相信兄弟間親情的支持陪伴，幫助了黃庭堅度過遷謫中環境的不適，心情的苦悶，也更有了勇氣過生活。

除了親人情感上的支持陪伴，黃庭堅的友人，在物質生活上，提供了另一種照顧，如楊君全、廖明略送酒：

扶衰卻老世無方，唯有君家酒未嘗。秋入園林花老眼，茗搜文字響枯腸。醅頭(壓酒具)夜雨排簷滴，盃面春風繞鼻香。不待澄清遣分

送，定知佳客對空觴。(元符三年(1100)戎州作〈次韻楊君全送酒長句〉《黃庭堅全集·正集卷第七》P163)

將發沔鄂間，盡醉竹林酒。二三石友輩，未肯棄老朽。借問坐客誰，盧溪紫髯叟。此翁今惜醉，舊不論升斗。(崇寧二年(1103)赴宜州作〈以酒渴愛江清作五小詩寄廖明略學士兼簡初和父主簿·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P67)

廖侯勸我酒，此亦雅所愛。中年剛制之，常懼作災怪。連臺盤拗倒，故人不相貸。誰能知許事，痛飲且一快。(〈以酒渴愛江清作五小詩寄廖明略學士兼簡初和父主簿·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P68)

酒是黃庭堅排譴苦悶的一帖良藥，相信對友人贈酒之舉，是深感快意的。第一首詩就表現出酒繞鼻香的欣喜滿足，扶衰卻老莫過此物了。崇寧二年(1103)將赴宜州前，與友人二三人痛飲盡醉，內心是暢快的。除了酒，黃庭堅常得到友人生活上其他物質的饋贈，從詩名中就可以看到，如元符三年(1100)戎州作〈次韻楊君全送春花〉、〈謝楊景山送惠酒器〉、〈史彥升送春花〉<sup>150</sup>、建中靖國元年(1101)於荊州〈謝檀敦信送柑子〉<sup>151</sup>、崇寧元年(1102)〈謝何十三送蠟〉<sup>152</sup>。黃庭堅最後一年於宜州所寫的二百三十天的日記，就有四十四天(筆者初步統計)記載友人所饋贈的東西，類別包含有食品花果、日用品及錢。<sup>153</sup>從黃庭堅的詩中，可以體會到詩人接受友人資助時，內心的喜悅振奮，彼此精神心靈上的扶持，是黃庭堅重要的生活支柱：

投我木瓜霜雪枝，六年流落放歸時。千巖萬壑須重到，腳底危時幸見持。(元符三年(1100)戎州作〈走筆謝王朴居士拄杖〉《黃庭堅全

<sup>150</sup> 參見《黃山谷詩集注》卷十四，P146。

<sup>151</sup> 參見《黃山谷詩集注》內集卷十五，P164。

<sup>152</sup> 參見《黃山谷詩集注》內集卷十七，P184。

<sup>153</sup> 食品花果如：酒、八桂酒、筍、人參、石粟、芭蕉、金橘等五十類；日用品如：簾、竹床、香、書、紙等十九類。參見黃啓方著〈黃庭堅《乙酉宜州家乘》疏證〉，《故宮學術季刊》第十四卷第二期，P27。

集·正集卷第十》P263)

籊船綉纜北風噴，霜落千林憔悴人。欲問江南近消息，喜君貽我一枝春。(建中靖國元年(1101)於荊州〈劉邦直送早梅水仙花四首·其一〉

《黃庭堅全集·正集卷第五》P226)

碩果實林梢，可以代懸匏。攜持二十年，煮茗當酒肴。我今禦魑魅，學打衲僧包。聊持堅重器，遺我金石交。(崇寧三年(1104)〈以椰子茶瓶寄德孺(范純粹)二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P73)

第一首詩是感謝王朴居士所贈木瓜拄杖，這是流落放歸時可以扶持的良伴。第二首詩是藉早梅水仙花，來撫慰寒冬侵襲、流離憔悴的思鄉之情。饋贈的往來，不僅止是生活的供給，在另一層次上，是精神上的撫慰支持，彼此鼓勵的象徵之物。如第三首，是黃庭堅回寄范純粹椰子茶瓶的詩，椰子茶瓶是黃庭堅二十年來所慣用的東西，象徵一種對生活的堅持，送給范純粹，象徵彼此金石的友誼。如同另一位友人黃斌老，兩人彼此送筍、墨竹，生活上的往來等，都透露著彼此同病相憐，但堅持共通的精神價值以互相勉勵的意味：

南園苦筍味勝肉，籊龍稱冤莫採錄。煩君便致蒼玉束，明日風雨皆成竹。(元符二年(1099)〈從斌老乞苦筍〉《黃山谷詩集注》p133)

燕公灑墨成，落落與時背。譬如剝心松，中有歲寒在。(元符二年(1099)

〈次韻謝黃斌老送墨竹十二韻〉《黃山谷詩集注》p134)

黃庭堅極愛苦筍，認為「苦而有味」<sup>154</sup>，筍於風雨中成竹，竹又有另一層精神上的意涵，象徵人格節操，所以與黃斌老之間筍、畫的相贈往來，除了生活上的相互關懷，更有精神上的相互勉勵。所以親情的陪伴，友人物資上的饋贈互勉，是生活情感上的寄託所在。

---

<sup>154</sup> 〈苦筍賦〉并序：「余酷嗜苦筍，諫者至十人，戲作〈苦筍賦〉，其詞曰：樊道苦筍，冠冕兩川。甘脆愜當，小苦而反成味；溫潤縝密，多啖而不疾人。蓋苦而有味，如忠諫之可活國；多而不害，如舉士而皆得賢。是其鍾江山之秀氣，故能深雨露而避風煙……。」參見《黃庭堅全集·正集卷第十二》P303-304。

## 第二節：戲題詠物，寄性遣悶

黃庭堅所留下的眾多文獻資料中，常可見其以自我調侃、戲謔、自我解嘲的方式來處理人事，從心理治療的角度來看，與自我內在幽默的對話，是解除焦慮、恐懼、壓力的最好方式，如此才能擴展自由的心靈空間。從生命意義的角度而言，是在受限的環境與不可扭轉的處境中，發揮一種積極之生活態度的處世價值。建中靖國元年寓居荆南，久臥病榻，終日無聊，黃庭堅竟以藥名作詩：

四海無遠志，一溪甘遂心。牽牛避洗耳，臥著桂枝陰。(其一)<sup>155</sup>

前湖後湖水，初夏半夏涼。夜闌鄉夢破，一鴈度衡陽。(其二)<sup>156</sup>

千里及歸鴻，半天河影東。家人森戶外，笑擁白頭翁。(其三)<sup>157</sup>

天竺黃卷在，人中白髮侵。客至獨掃榻，自然同此心。(其四)<sup>158</sup>

垂空青幕六，一一排風開。石友常思我，預知子能來。(其五)

幽澗泉石綠，閉門聞啄木。運柴胡奴歸，車前桂生鹿。(其六)<sup>159</sup>

雨如覆盆來，平地沒牛膝。回望無夷陵，天南星斗濕。(其七)<sup>160</sup>

使君子百姓，請雨不旋復。守田意飽滿，高壁挂龍骨。(其八)<sup>161</sup>

(〈荆州即事藥名詩八首〉，《黃庭堅全集·外集卷第十一》  
p1121-1122)

詩中所稱，都是藉以中藥名稱，暗指沒有經國遠志，但願學許由牽牛洗耳而已，詩中全以中藥名來串連作詩，奇巧有趣。另一首詩，是於崇寧元年(1102)

<sup>155</sup> 暗含中藥：遠志、甘遂、牽牛子、桂枝。

<sup>156</sup> 暗含中藥：前胡、半夏、蘭香、杜衡。

<sup>157</sup> 暗含中藥：半天河、人參、白頭翁。

<sup>158</sup> 暗含中藥：天竹黃、人中白、自然銅。

<sup>159</sup> 暗含中藥：石綠、啄木、柴胡、車前。

<sup>160</sup> 暗含中藥：覆盆子、牛膝、蕪荑、天南星。

<sup>161</sup> 暗含中藥：使君子、旋復花、半夏一名守田、龍骨。

自分寧往萍鄉探視其兄黃大臨，寓居萬載（今江西萬載縣）廣慧道場，所作的一首令人會心一笑的幽默之作：

逍遙近道邊，憩息慰憊懣。晴暉時晦明，謔語諧讜論。草萊荒蒙籠，  
室屋壅塵坌。僕僮侍偏仄，涇渭清濁混。（〈衝雨向萬載道中得逍遙  
觀遂託宿戲題〉，《黃庭堅全集·正集卷第三》P61）

每一句皆用相同部首偏旁，以求文字的巧妙配合，雖然因此折損詩歌情意韻味，但也襯顯出黃庭堅以遊戲看人世的心境。故學者周裕鍇如此詮釋蘇軾、黃庭堅對文字活潑的掌控能力，是極深刻的體會：「如果說藝術和遊戲有幾分是餘力的流露，是富裕生命的表現的話，那麼，詩的遊戲更是聰明機智的顯示，是對語言藝術駕輕熟、遊刃有餘的體現。……從另一個角度說，或許正是諳熟禪家的『遊戲三昧』，蘇、黃等人才能以鮮活的意趣來統率僵死的語言，破除拘執，變化萬方。通過活潑潑的諧趣在醜中見出美，在失意中見出安慰，在緊張中得到放鬆，在執著中得到解脫，……不僅可以看到對痛苦的超越，更可以看到對命運的征服。」<sup>162</sup>。所以能以遊戲態度看人間，正表現了自我超越的能力，也幫助詩人在詩歌的創作上，打破拘執束縛，使藝術的表現，提升至揮灑自如的境界。《漫叟詩話》曾有一則黃庭堅因遷謫而提升書法境界的記載：

山谷晚年，草字高出古人，余嘗收得草書陶淵明『結廬在人境』一篇，紙尾復作行書小字跋之，云：『往時作草，殊不稱意，人甚愛之，惟錢穆父、蘇子瞻以為筆俗，予心知其然，而不能改。數年，百憂所集，不復玩思於筆墨，試以作草，乃能蟬蛻於塵埃之外，然自此人當不愛耳。』<sup>163</sup>

黃庭堅在所書寫的陶淵明詩後作跋，表明草書的表現，因百憂所集，所以能一改先前無法改的俗氣，蟬蛻於塵埃之外，但認為世俗人當不會喜愛此種風

<sup>162</sup> 參見周裕鍇著《中國禪宗與詩歌》，高雄：麗文，1994，P 185。

<sup>163</sup> 參見胡仔纂編《苕溪漁隱叢話前集》卷四十七，台北：木鐸出版社，1982，p324。



格表現。

與朋友間書畫、詩歌的切磋討論，是黃庭堅精神生活的重要部份，常可以在其題畫詩中，看出對藝術的追求，同時寄寓人生理念。藝文的陶冶，是排遣生活苦悶的一種方式：

惠崇煙雨歸雁，坐我瀟湘洞庭。欲喚扁舟歸去，故人言是丹青。（元祐二年(1087)〈題鄭防畫夾五首·其一〉）

徐生脫水雙魚，吹沫相看晚圖。老矣個中得計，作書遠寄江湖。（〈題鄭防畫夾五首·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P197）

第一首詠宋初畫家惠崇之畫，借畫中「煙雨歸雁」之景，來抒發「扁舟歸去」之意；第二首詠南唐徐熙之畫，借畫中「脫水雙魚」，遠寄江湖之思，所以兩幅畫所透露的，同樣是對政治理想的冷漠，在政治惡鬥中，對自我價值的反省，對個體主體的自由精神嚮往，所以畫中所呈現的，是一種和心中理想價值同構的世界：

花光寺下對雲沙，欲把輕舟小釣車。更看道人煙雨筆，亂峰深處是吾家。（崇寧三年(1104)自潭赴宜州〈題花光畫山水〉《黃庭堅全集·正集卷第十一》P287）

藉由畫中的山水景物，具體呈現了心靈深處的另一世界，品評賞畫者，可於其中神遊逍遙。山水畫中的山水，由自然空間轉移到心靈空間，由藝術領域上升到精神世界的絕妙境界，這種境界正是古代文人所追求的精神世界——適意、恬淡、平和、清靜。<sup>164</sup>

畫中的某些主題，常是黃庭堅所偏好者，例如「竹」即是，也是歷代文人所共同雅好的對象，竹的外形纖細柔美，四季長青不敗，象徵年輕；竹節畢露，竹梢拔高，被喻為高風亮節；竹的特質彎而不折，折而不斷，象徵柔中有剛的做人原則；竹子空心，象徵謙虛。<sup>165</sup>黃庭堅詠畫中之竹，表現出以

<sup>164</sup> 參見參見居閱時等主編《中國象徵文化》上海：人民出版社，2001，p409。

<sup>165</sup> 同上註，p521。

下幾種意涵：

酒澆胸次不能平，吐出蒼竹歲崢嶸。臥龍偃蹇雷不驚，公與此君俱忘形。晴窗影落石泓處，松煤(指墨)淺染飽霜兔(指筆)。中安三石使屈蟠，亦恐形全便飛去。(元符二年(1099)〈次韻黃斌老所畫橫竹〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P110)

森蓊一山竹，壯士十三輩。自干雲天去，草芥肯下逮。虛心聽造物，顛沛風雲會。榮枯偶同時，終不相棄背。(元符二年(1099)於戎州〈再用前韻詠子舟所作竹〉《黃山谷詩集》P135)

風晴日暖搖雙竹，竹間相語兩鸚鵡。鸚鵡之肉不可肴，人生不材果為福。子舟之筆利如錐，千變萬化皆天機。未知筆下鸚鵡語，何似夢中蝴蝶飛。(元符二年(1099)於戎州〈戲詠子舟畫兩竹鸚鵡〉《黃山谷詩集》P136)

黃庭堅元符元年，因避親嫌，被移戎州安置。元符二年，與黃斌老唱酬甚多，因為與黃斌老志同道合又同病相憐，所以能體會黃斌老心中的不平之氣，也能了解以畫寄託心志，沈潛於畫中的忘形快樂。「臥龍」比喻竹，與其所畫竹化而為一，到了忘形的地步，相信是黃庭堅與黃斌老所共同追求的境界，末二句從畫面的三塊石頭產生奇特聯想，安上石塊，使臥龍屈蟠，否則形全便會飛去，倍增畫趣畫意，是以奇趣排譴苦悶的一種生活方式。第二首所詠的竹，更蘊含有黃庭堅個人心性修養的意涵在內，任淵為詩所下的注是「謂竹君無心，但聽命於造物，雖風雨之變，顛沛偃仆，亦任其自然爾。」第三首詠竹也同時寄寓感慨：「鸚鵡之肉不可肴，人生不材果為福。」，黃庭堅何嘗不想如「鸚鵡」，免於政治官場的風波旋渦。

除了詠竹，花也是黃庭堅詩中常出現的主題，例如水仙：

借水開花自一奇，水沈為骨玉為肌。暗香已壓酴醾倒，只比寒梅無好枝。(建中靖國元年(1101)發戎至荊州作〈次韻中玉水仙花二首·其一〉)

淤泥解作白蓮藕，糞壤能開黃玉花。可惜國香天不管，隨緣流落小民家。(〈次韻中玉水仙花二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P226)

得水能仙天與奇，寒香寂寞動冰肌。仙風道骨今誰有，淡掃蛾眉簪一枝。(建中靖國元年(1101)於荊州〈劉邦直送早梅水仙花四首·其三〉)

錢塘昔聞水仙廟，荊州今見水仙花。暗香靚色撩詩句，宜在林逋處士家。(〈劉邦直送早梅水仙花四首·其四〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P226)

黃庭堅賦予水仙冰清玉潔的形象，僅次於寒梅。水仙能從淤泥糞壤中生長，保持高潔的本質，可惜命運捉弄，以國香之質而隨緣流落百姓之家，作者流露一股憐憫疼惜之意，不也正投射對自身的感慨。

黃庭堅也極愛梅，賦予梅極幽雅的韻致，但也深懷一股憐惜：

臥雲莊上殘花笑，香似早梅開不遲。淺色春衫弄風日，遣來當為作新詩。(崇寧二年(1103)〈短韻奉乞蠟梅〉《黃庭堅全集·正集卷第十一》P287)

梅蕊觸人意，冒寒開雪花。遙憐水風晚，片片點汀沙。(崇寧三年(1104)〈題花光老為曾公衰作水邊梅〉《黃庭堅全集·外集卷第十一》P1130)

第一首說明梅常是詩中所詠嘆的對象。第二首「遙憐水風晚，片片點汀沙。」兩句寫對落梅無限惋惜之意，大概想到那些被貶逐而不幸去世的朋友吧。詩筆流麗，實已含有無限的感愴，也可說是黃庭堅以及東坡等人一生的小結。梅的意象，最為宋人所喜，據對《全宋詞》的統計，宋詞所最常用的植物意象，梅首屈一指。寒梅的形象，多為清貞自守的隱士寫照。<sup>166</sup>所以透過戲題詠物，不僅可以宣洩苦悶，更是排遣生活的良方，無形中也表現個人超越困苦的境界。而跳脫拘執束縛，提昇藝術境界與技巧，也算是意外的收穫吧。

<sup>166</sup>參見參見居閔時等主編《中國象徵文化》上海：人民出版社，2001，p317。

### 第三節：詩友酬唱，宣洩感慨

黃庭堅常藉由與朋友詩歌創作的往來贈答，寄託共通的感慨，內容大多是感嘆滄海橫流、世道衰頹、世事如浮雲多變、時不我予等，在情緒低潮時，與詩友間的創作，就成為情緒抒發的窗口，黃庭堅曾在收到友人所作的詩時，如此描述心情：

五十清詩是碎金，試教擲地有餘音。方今臺閣稱多士，且傍江山好處吟。（〈宋林宗寄夔州五十詩三首·其一〉）

五十清詩一段冰，持來恰得慰愁生。自張壁間行坐看，更教兒誦醉詩聽。（紹聖三年(1096)〈宋林宗寄夔州五十詩三首·其二〉《黃山谷詩集注》卷十二，P128）

在第一首詩中，黃庭堅稱許宋林宗所寄之詩「五十清詩是碎金」，是「擲地有餘音」的可貴之作，<sup>167</sup>第二首「五十清詩一段冰」應有同樣的讚許之意，教兒讀詩聽其誦詩聲，恰能撫慰愁緒。與友人藉詩歌的往來抒發感慨，還可於元符二年(1099)戎州所作的〈次韻斌老冬至書懷示子舟篇末見及之作因以贈子舟歸〉看出：

二宗性清真，俱抱歲寒節。常思風雲會，為國奮忠烈。道方滄波積，位有豺虎竊。夫婦相魚肉，關中一丈雪。北風夜涔涔，竹枯松栢折。……寒日一線長，把酒相喻說。人生但安樂，逢世無巧拙。斑衣戲親庭，不作經年別。猶有未歸心，遠寄丁香結。（《黃庭堅全集·別集卷第一》P1448）

詩中意指黃氏兄弟本有遠大抱負，但世道如滄海橫流，豺虎竊位，夫婦相殘，正直之士頻遭摧折，所以黃庭堅與他們有共通的時不我予的感慨，「竹枯松栢

<sup>167</sup> 「金」形容可貴。後人或以「碎金」為書名，如宋晁迥雜錄儒釋道三家之言，以為修身養性之助，題為《法藏碎金錄》。參見《文史辭源》P2248。

折」應是比喻彼此相同的命運。黃庭堅在詩中不忘予以慰勉，人生但求安樂，與親人長聚「斑衣戲親」足矣，並以丁香結(丁香的花蕾，唐宋詩人多用來比喻愁思固結不解)表達仍不能化解的抑鬱不平之氣。

元符三年(1100)於戎州，與詩友李任道，有〈再次韻兼簡履中南玉三首·其二〉：

江津道人心源清，不繫虛舟盡日橫。道機禪觀轉萬物，文采風流被諸生。與世浮沈唯酒可，隨人憂樂以詩鳴。江頭一醉豈易得，事如浮雲多變更。(《黃庭堅全集·正集卷第七》P173)

黃庭堅於詩中前半段讚許李任道具備道機禪觀的修為及風流文采，後半段抒發感嘆，面對世事的變更，唯有藉酒與世浮沈，以詩抒發憂樂。在建中靖國元年(1101)發戎至荊州作〈跋子瞻和陶詩〉：

子瞻謫嶺南，時宰欲殺之。飽喫惠州飯，細和淵明詩。彭澤千載人，東坡百世士。出處雖不同，風味乃相似。(時章惇為宰相)(《黃庭堅全集·正集卷第三》P77)

在惠州、儋州，蘇軾幾乎把陶淵明詩全和了一遍，佔了蘇軾嶺海詩作的三分之一，蘇軾無疑是藉由和陶詩來寄託內心的苦悶，尋求心靈上的撫慰。元符三年(1100)，宋徽宗登基，行大赦，山谷才於次年結束了貶黔以來六年的流放生涯。當在荊州讀到蘇軾和陶詩卷後，政治上的相同遭遇，使他百感交集，不得不慨然賦詩寄情。

崇寧元年(1102)黃庭堅自岳陽捨舟陸行，經通城，越幕阜山，到達故鄉分寧。當行經黃龍山雙塔<sup>168</sup>時，舊地重遊，面對餘暉，內心興起無限的感慨，作詩一首予戴道純：

山行十日雨露衣，幕阜峰前對落暉。野水自添田水滿，晴鳩卻喚雨鳩歸。靈源大士人天眼，雙塔老師諸佛機。白髮蒼顏重到此，問君

<sup>168</sup> 方回《瀛奎律髓》：「飛心禪師藏骨之所曰雙塔，山谷平生禪友也。」參見《黃庭堅全集》P168。

還是昔人非。(〈自巴陵略平江臨湘入通城無日不雨至黃龍奉謁清禪師繼而晚晴邂逅禪客戴道純款語作長句呈道純〉《黃庭堅全集·正集卷第七》p167)

靈源大士即黃龍靈源惟清禪師，與黃庭堅、死心悟新禪師<sup>169</sup>同是黃龍祖心禪師法嗣<sup>170</sup>，黃庭堅與臨濟宗禪師有極深的淵源與情誼，禪宗的思想與心性修持，也是遷謫時期重要的精神支柱。詩人描述白髮蒼顏面對故人，重遊舊地，也不得不有今非昔比的感慨。

崇寧二年(1103)正月己丑和東坡彼此切磋作詩，也表達對世事的感悟：

崇寧二年正月己丑，夢東坡先生於寒溪西山之間，予誦寄元明觴字韻詩數篇，東坡笑曰：公詩更進於曩時，因和予一篇，語意清奇，予擊節賞歎，東坡亦自喜。於九曲嶺道中連誦數過，遂得之：

天教兄弟各異方，不使新年對舉觴。作雲作雨手翻覆，得馬失馬心清涼。何處胡椒八百斛，誰家金釵十二行。一丘一壑可曳尾，三沐三豐取剗腸。(〈夢中和觴字韻〉並序《黃庭堅全集·正集卷第七》P153)

詩的前半段感嘆兄弟離散，不能團聚，以及人情如「翻雲覆雨」反覆無常。「得馬失馬」是塞翁失馬的典故，比喻福禍無定，故保持事過心清涼的態度。「胡椒八百斛，金釵十二行<sup>171</sup>」是形容世間的富有奢華，黃庭堅以疑問的語氣來表示不足執取之意，寧可如莊子曳尾於塗的志向<sup>172</sup>，追求心靈的自由。詩中表

<sup>169</sup> 黃庭堅曾在〈與死心道人書〉中感嘆謫官黔州才使自己恍然有所覺悟，並感謝死心道人心懷慈悲，與死心道人亦有極深的情誼：「雲巖和尚神几：往日常蒙苦口提撕，常如醉夢，依稀在光影中，今日照然，明日昧然。蓋疑情不盡，命根不斷，故望涯而退耳。謫官在黔州，道中晝臥，覺來忽然廓爾。尋思平生被天下老和尚謾了多少，惟有死心道人相背，乃是第一慈悲。」《黃庭堅全集·別集卷第十七》P1850。

<sup>170</sup> 參見宋·普濟著《五燈會元》卷第十七，文津出版社，1986，P1109。

<sup>171</sup> 「金釵十二行」或指首飾之盛，或指家妓頗多。任淵注：「唐書元載傳籍其同胡椒至八百石。……樂府梁武帝河中之水歌曰：『河中之水向東流，洛陽女兒名莫愁。頭上金釵十二行，足下絲履五文章』，蓋言其首飾之盛爾。而白樂天〈酬牛思黯戲贈詩〉有：『鍾乳三千兩，金釵十二行』之句，注言思黯之妓頗多，與樂府意異。」參見《黃山谷詩集》P186。

<sup>172</sup> 《莊子·秋水》：「莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：『願以境內累矣！』莊子持竿不顧，曰：『吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧

達不慕求權位名利，即使能如管仲，受到齊桓公「三沐三餽」的禮遇<sup>173</sup>，但有朝一日，將受到如神龜的刳腸之禍<sup>174</sup>，這應是蘇軾與黃庭堅在遭受政治迫害後，對官場最大的失望感慨與覺悟。從以上論述可看出，透過與友人間詩歌的唱和，是宣洩苦悶情緒的極佳管道，也豐富了詩歌的情感內涵。

#### 第四節：賞遊山水，忘卻苦海

黃庭堅曾遷徙戎州（今四川宜賓市）、荊州（今湖北江陵縣）、江州（今江西九江市）、鄂州（今湖北省鄂城縣）、宜州（今廣西宜山縣）等地，因禍得福的有了覽觀山水景色的機會，藉由壯闊的自然景觀，使他的胸襟眼界因此開闊：

瘦藤拄到風煙上，乞與游人眼豁開。不知眼界闊多少，白鳥飛盡青天回。（紹聖元年(1094)於陳留待命作〈題大雲倉達觀臺·其二〉《黃庭堅全集·外集卷第十一》P1138）

永利禪師東偏，遵微徑，攀古松，登高丘，四達而平，所瞻皆數百里。問其地主，曰戴器之。器之置酒，命歌舞者二三，時與鎮官蘇臺范光祖同賞焉。（〈跋重書題大雲倉達觀臺詩〉《黃庭堅全集·補遺卷第九》P2298-2299）

詩文所描述的，是登上高丘，瞻望數百里，令人眼界開闊的景觀。寬闊的景物，確實能使人心胸頓覺開朗，忘卻塵俗的束縛煩惱，因此黃庭堅寫下極出色著名的〈武昌松風閣〉詩：

---

其死爲留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：『寧生而曳尾塗中。』莊子曰：『往矣！吾將曳尾於塗中！』」

<sup>173</sup> 春秋時，齊桓公從魯國接回管仲，據國語齊語：「比至，三餽三浴之，桓公親逆之於郊。」表示齊桓公對管仲，以禮待之，十分尊重。參見《黃山谷詩集》任淵注，P186。

<sup>174</sup> 參見《黃山谷詩集》任淵注：「莊子曰神龜知能七十二鑽而無遺策，而不能避刳腸之患。」P186。

依山築閣見平川，夜闌箕斗插屋椽，我來名之意適然。老松魁梧數百年，斧斤所赦今參天。風鳴媧皇五十絃，洗耳不須菩薩泉。嘉二三子甚好賢，力貧買酒醉此筵。夜雨鳴廊到曉懸，相看不歸臥僧氈。泉枯石燥復潺湲，山川光輝為我妍。野僧早飢不能饘，曉見寒谿有炊煙。東坡道人已沈泉，張侯何時到眼前。釣臺驚濤可晝眠，笞亭看篆蛟龍纏。安得此身脫拘攣，舟載諸友長周旋。(崇寧元年(1102)九月作《黃庭堅全集·正集卷第五》P116)

開頭兩句意指松風閣依山築起，可以俯瞰平川，夜晚箕星北斗星好像插入屋椽，這是形容星光的明朗，樓閣的高聳，黃庭堅為其取名為「適然」，正象徵其滌除塵慮，忘憂自適的心境。以下的描述，正反映這種自適的心境：讚嘆老松高大參天；幾位好賢之士雖窮也要買酒共醉；夜雨的聲音從走廊傳來直到天亮，躺臥在僧氈上決定相看不歸；泉枯石燥因此又得以溪水潺潺；野寺僧人因為天旱連稀飯都不能煮，清早居然看見寒溪上升起了炊煙等的描述。由此可看出黃庭堅對於周遭的景觀人事，是以一種欣賞接納之心來看待，所以覺得「山川光輝為我妍」。雖然由景物而想到了已死的東坡，以及貶謫黃州但尚未到達的張耒，內心驟轉悵惘，但看釣臺驚濤並於此晝眠，看笞亭如蛟龍纏繞的篆書，以小船載著諸位友人長周旋於此間，就是使此身擺脫塵俗拘限的方法。整首詩情景相融，境界開闊，氣勢磅礴，無形中流露出詩人不俗的胸襟情懷。

黃庭堅遷徙途中，能忘情於山水之間，最重要的因素之一，是有志同道合的友人為伴，以下的文獻，記載與友人遊洞、飲泉、聽琴、品茶：

紹聖二年三月辛亥，次下牢關，同伯氏元明、三山尉辛紘堯夫、傍崖尋三游洞。繞山行竹間二百許步……予從元明尋泉源入洞中……洞中有崩石，平闊可容數人宴坐也……泉味亦不極甘……宿黃牛峽……同元明、堯夫曳杖清樾間，觀歐陽文忠公詩及蘇子瞻記丁元珍夢中事，觀隻耳石馬。……見堯夫坐石據琴，兒大方侍側，蕭然



在事物之外……初，余在峽州，問士大夫夷陵茶，皆云犗澀不可飲。……試令求之，得十餅，價甚平也。攜至黃牛峽，置風鑪清樾間，身候湯，手得味。既以享黃牛神，且酌元明、堯夫，云不減江南茶味也。乃知夷陵士大夫但以貌取之耳。(紹聖二年(1095)三月至黃牛峽寫〈黔南道中行記〉《黃庭堅全集·正集卷第十六》P439-440)文中記載與隨行者遊洞、飲泉、聽琴、品茶、觀歐陽修及蘇軾作品等風雅之事，實在很難想像是出於一位剛遭逢貶官遷謫命運者之手，能忘情於音樂與天籟的交融，「蕭然在事物之外」，於峽江之行的情景中培養意興，黃庭堅並未被政敵所擊倒，反能縱情於自然，元符元年(1098)於黔州作有〈放目亭賦〉並序：

走馬承受丁君作亭於其廡東北。吾友宋楙宗以為盡表裡江山之勝，名其亭曰放目，而黔江居士<sup>175</sup>為之賦：

放心者逐指而喪背，放口者紹尤而速累。自作訛訛，自增憤憤。登高臨遠，唯放目可以無悔。防心以守國之械，防心以挈瓶之智。以此放目焉，方丈尋常而見萬里之外。(〈放目亭賦〉並序《黃庭堅全集·外集卷第二十一》P1362)

「放」有恣縱放任的意思，「放心」與「放口」不是受人指責，就是易遭怨尤，惟有放目於山水之間，縱目遠望萬里，才是無悔快意之事，也是黃庭堅認為最好的選擇，所以黃庭堅不放棄於遊賞天下美景：

太守高仲本率南昌黃魯直、墊江譚處道同來。遠水喬木，僧房高下，景物清絕，為夔路第一。建中靖國元年二月庚申微雨中來，庭堅書。(建中靖國元年二月〈香山寺行記〉《黃庭堅全集·補遺卷第十》P2325)黃庭堅、弟向叔、子相、姪陵同道人唐履來遊。觀辛亥舊題，如夢中事也。建中靖國元年三月庚寅。(建中靖國元年(1101)三月〈三游洞題名〉《黃庭堅全集·補遺卷第十》P2325)

<sup>175</sup> 黃庭堅有黔江居士、涪翁之稱。

崇寧之元，正月二十三日夜發荊州，二十六日至巴陵。數日陰雨，不可出。二月朔旦，獨上岳陽樓，太守楊器之、監郡黃彥並來，率同游君山。行二十里螺蚌中乃至。見住持僧年八十，跛曳而出。登其絕頂，環望積水數百里，實壯觀也。有野馬二十餘群游平澤中，猿猴輩出，上下松楠間，景氣甚野。(崇寧元年(1102)〈跋手書雨中登岳陽樓望君山詩〉《黃庭堅全集·補遺卷第九》P2300)

文中或記遠水喬木的清絕景物，或抒發往事如夢的感慨，或登頂環望積水數百里之壯觀景象，或見野馬猿猴群遊輩出，都一一如實的記載下來。所以在生命盡頭的崇寧年間，黃庭堅表現出一種從山水之中獲得撫慰，進而泯除心中不平芥蒂的氣度：

庭堅以去歲九月至鄂，登南樓，歎其制作之美，成長句，久欲寄遠，因循至今，書呈公悅：

江東湖北行畫圖，鄂州南樓天下無。高明廣深勢抱合，表裡江山來畫閣。雪筵披襟夏簟寒，胸吞雲夢何足言。庾公風流冷似鐵，誰其繼之方公悅。(崇寧二年(1103)鄂州作〈鄂州南樓寄方公悅〉並序《黃庭堅全集·正集卷第五》P114)

從鄂州南樓可以觀望如畫的江山，令人有胸吞雲夢大澤的開闊心境。在崇寧三年(1104)過洞庭，五六月至宜州貶所時，沿路亦寫詩，弔古紀勝，並記下對其一生際遇的註腳：

乙丑越洞庭，丙寅渡青草。似為神所憐，雪上日杲杲。我雖貧至骨，猶勝杜陵老。憶昔上岳陽，一飯從人討。行矣勿遲留，蕉林追獺獠。(〈過洞庭青草湖〉《黃庭堅全集·正集卷第三》P69)

崇寧三年黃庭堅及蘇軾等人正繼續受政敵的壓迫，<sup>176</sup>並趕路前往宜州，沿途仍覺欣慰，因為有晴日陪伴。雖似杜甫，一身貧困，但自覺猶勝杜甫，「我雖

<sup>176</sup>《皇宋通鑑長編紀事本末·卷百二十二》：「正月詔三蘇集及蘇門學士黃庭堅、張耒、晁補之、秦觀等集並毀。」臺灣：商務印書館 p3787。

貧至骨，猶勝杜陵老。」表現一種曠達開朗，所以仍能加緊腳步趕路，坦然面對命運的捉弄磨練。到達宜州的最後一年裡，雖然孤身客居他鄉，因仍能保持如此的開闊胸襟，加上友情的陪伴，黃庭堅依舊不減遊賞山水的興緻：

龍水城南，大雷雨後，十里至廣化寺。谿壑相注，溝塍為一，草木茂密，稻花發香。邵彥明置酒招予及華陽范信中、龍城歐陽佃夫，約清旦會於龍隱洞。余三人借馬自南樓來，至則彥明及其弟彥昇在焉。初至，震雷欲雨，既而晴朗。燒燭入洞中，石壁皆露濕，道崖險路絕，相扶將上下。及乃出洞之南，東還臥洞口。佃夫抱琴作賀，若有清風發於土囊，音韻激越。余與彥明棋賭大白，彥明似藏行也。……時崇寧四年六月辛巳。(崇寧四年(1105)作〈游龍水城南帖〉

《黃庭堅全集·別集卷第一》P1494)

黃庭堅於九月三十日過世，距離寫〈游龍水城南帖〉不到三個月，黃庭堅此時仍興緻勃勃與友人借馬相約會於龍隱洞，沿途谿壑、溝塍、草木、稻花，都是黃庭堅關注留意的對象。燒燭入洞中一覽洞中奇景後，不忘下棋、彈琴助興一番，加上清風為伴，此時應是稱心快意的，即使是生命的盡頭，也自能活出一片天地而無需自怨自艾。

### 第五節：品茶飲酒，淡泊養生

黃庭堅曾於崇寧年間，表明自己因病而以茶代酒：

中年畏病不舉酒，孤負東來數百觴。喚客煎茶山店遠，看人穫稻午風涼。但知家裡俱無恙，不用書來細作行。一百八盤攜手上，至今猶夢遶羊腸。(崇寧元年(1102)道經萍鄉作〈新喻道中寄元明用觴字韻〉《黃庭堅全集·正集卷第七》P168)

碩果不食寒林梢，割而器之如懸匏。故人相見各貧病，猶可烹茶當

酒肴。(崇寧三年(1104)作〈答許覺之惠桂花椰子茶盃二首·其二〉

《黃庭堅全集·正集卷第九》P207)

因為健康因素而不能喝酒，黃庭堅頗覺遺憾，但以茶代酒，自能體會另一種生活意趣，即在午後閒適的看收割之景。與酒的「濃烈」相較，茶另具有一種「淡雅」的特質，在黃庭堅的詩中，常藉由送茶、品茶，來寄託歸隱的志趣：

人間風日不到處，天上玉堂森寶書。想見東坡舊居士，揮毫百斛瀉明珠。我家江南摘雲腴(高山雲霧生長的茶葉)，落磴霏霏雪不如。

為君喚起黃州夢，獨載扁舟向五湖。(元祐二年(1087)作〈雙井茶送子瞻〉《黃庭堅全集·正集卷第四》P87)

這年蘇軾為翰林學士、知制誥，黃庭堅遷著作佐郎。黃庭堅送茶藉以勸諷蘇軾及早抽身，因為這時早看透了宦海的詭譎，茶正象徵了一種恬退的心境。直到崇寧元年(1102)於荆南作〈戲答荊州王充道烹茶四首·其三〉，更以茶表示不變的志趣：

香從靈壑壟上發，味自白石源中生。為公喚覺荊州夢，可待南柯一夢成。(《黃庭堅全集·正集卷第十》P268-269)

以茶的香味來喚起王充道「南柯一夢」的覺醒，是詩的旨趣。黃庭堅在喝茶時，自然表現一種清靜沈潛的心境：

三徑雖鋤客自稀，醉鄉安穩更何之。老翁勸把春風椀，靈府清寒要作詩。(〈戲答荊州王充道烹茶四首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第十》P268-269)

龍焙東風魚眼湯，箇中即是白雲鄉。更煎雙井蒼鷹爪，始耐落花春日長。(〈戲答荊州王充道烹茶四首·其四〉《黃庭堅全集·正集卷第十》P268-269)

萬事相尋榮與衰，故人別來鬢成絲。欲知歲晚在何許，唯說山中有桂枝。(崇寧三年(1104)桂州作〈答許覺之惠桂花椰子茶盃二首·其

一)《黃庭堅全集·正集卷第九》P207)

第一首詩說明飲茶使心澄明清靜，興起作詩的雅緻；第二首詩說明「魚眼湯」可讓人仿若有置身於白雲鄉的享受，「雙井茶」可以消磨漫長的春日。茶是生活上的一種選擇，不汲汲於功名利祿，使心煩亂；保持閒靜，於品茶時，更能體會當下存在之一刻。所以當許覺之送桂花椰子茶孟予黃庭堅時，除了在詩中感慨萬事榮衰相尋，彼此逐漸老邁外，也表明歸隱山林以終老的選擇。學者周裕鍇如此詮釋品茶的心境：「品茗後的『靈府清寒』當然不同於酒醉後的『興酣落筆』，它是靜穆的，恬淡的，甚至是理性的，不是放縱感情，而是收斂、控制甚至淡化消解感情。飲茶直如參禪，閒暇寧靜之中，世間煩惱、人生苦樂、政壇風雲、仕途經濟都付之爪哇國去，自然洞見清淨心。」<sup>177</sup>。黃庭堅的家鄉江西，地理形勢以丘陵為主，土質多呈酸性，因此有著悠久的種茶歷史。據《江西史稿》的資料統計，唐宋二代，江西都是茶葉大產地，而江西僧人也有種茶的傳統，唐宋時期，江西的名茶幾乎都與禪師所居的道場有關。如廬山的雲霧茶、修水黃龍山的黃龍茶、永修雲居山的雲居茶、宜春仰山的稠平茶皆是。<sup>178</sup>黃庭堅於〈題落星寺〉中言：「蜂房各自開戶牖，處處煮茶藤一枝。」拄杖品茗是禪門的日常生活，黃庭堅處於如此的文化生活氛圍之中，以品茗來表現生活的情調意趣，是很自然的結果。

除了飲茶，黃庭堅紹聖四年(1097)遷謫於戎州，終日與門生講學。戎州與雲南為鄰，瘴氣得盛，為避瘴氣侵害，黃庭堅亦開始飲酒，曾作〈醉落魄〉數首<sup>179</sup>：

陶陶兀兀，人生無累何由得。杯中三萬六千日，悶損旁觀，我但醉落托。扶頭不起還頹玉，日高春睡平生足。誰門可款新芻熟。安樂春泉，玉醴荔枝綠。(〈醉落魄四首·其二〉《黃庭堅全集·正集

<sup>177</sup> 參見周裕鍇著《中國禪宗與詩歌》，高雄：麗文，1994，P292。

<sup>178</sup> 參見段曉華、劉松來著《紅土·禪床—江西禪宗文化研究》，中國社會科學出版社，2000，P50。

<sup>179</sup> 黃庭堅於〈醉落魄〉序中言：「老夫止酒十五年矣，到戎州，恐惟瘴癘所侵，故晨舉一杯。不相察者乃強見酌，遂能作病，因復止酒。」參見《黃庭堅全集·正集卷第十三》P338。

卷第十三》p337)

陶陶兀兀，人生夢裡槐安國。教公休醉公但莫，盞倒垂蓮，一笑是贏得。街頭酒賤民聲樂，尋常行處逢歡適。醉看簷雨森銀竹。我欲憂民，渠有二千石。(〈醉落魄四首·其三〉《黃庭堅全集·正集卷第十三》p338)

詞中表達嚮往華胥國<sup>180</sup>，希望人生無累，願入槐安國的願望。與飲茶相較，如引文所述，多了一份瀟灑放盪的醉意，然後於日上高竿時呼呼大睡，間接表達不為命運所束縛的閒適知足。黃庭堅於戎州時，非常喜愛一種荔枝酒，彷彿有此酒一生足矣，可以和老杜詩媲美：

王公權家荔支綠，廖致平家綠荔支。試傾一杯重碧色，快剝千顆輕紅肌。撥醅蒲萄未足數，堆盤馬乳不同時。誰能同此勝絕味，唯有老杜東樓詩。(元符三年(1100)於戎州作〈廖致平送綠荔支為戎州第一王公權荔支綠酒亦為戎州第一〉《黃庭堅全集·正集卷第七》P2115)

黃庭堅曾為王公權作〈荔支綠頌〉，讚賞其酒「三危露以為味，荔支綠以為色。」色味俱全，可以傾家以繼酌，<sup>181</sup>所以黃庭堅認為此酒為戎州第一物。另外，酒對黃庭堅而言，除了可以抒解心情，還以「藥」來看待：

鎮江安樂泉，水味為熨道第一。姚君玉取以釀酒，甚清而可口，又飲之令人安樂。故予兼二義，名之曰「安樂泉」，並為作頌：

姚子雪麴，杯色爭玉。得湯郁郁，白雲生谷。清而不薄，厚而不濁。甘而不噦，辛而不螫。老夫手風，須此晨藥。眼花作頌，顛倒淡墨。

(〈安樂泉頌〉並序《黃庭堅全集·正集卷第二十三》P593)

以優質的泉水釀酒，飲之令人起安樂之心，而且「清而不薄，厚而不濁。甘而不噦，辛而不螫。」味道恰到好處，又可於早晨飲之以治手風之病，擁有

<sup>180</sup>列子黃帝篇：「黃帝憂天下不治，晝寢而夢，遊於華胥氏之國。其國無帥長，自然而已，其民無嗜欲，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤。不知親己，不知疎物，故無愛憎。乘空如履實，寢虛若處牀。黃帝既寤，悟然自得曰：『今知至道不可以情求矣。』又二十有八年，天下大治，幾若華胥氏之國。」

<sup>181</sup> 參見《黃庭堅全集·正集卷第二十三》P593-594。

此物，莫不增添生活上的快意。因為受限於健康因素，黃庭堅對酒不得不有所節制，取而代之的是藥酒，黃庭堅於《宜州家乘》記載崇寧四年正月初一飲屠蘇酒，酒以肉桂、山椒、白朮、桔梗、防風合成，可以除溫疫。<sup>182</sup>另外於日記中記載牂柯酒、八桂酒、解醒酒，菖蒲酒，可見黃庭堅在宜州，亦偶一飲酒以養生。

黃庭堅在遷謫生涯中，並未被病苦所擊倒，反能從親友中獲取情感上的寄託慰藉，於創作中宣洩苦悶，於自然山水中開拓胸襟，於茶酒中養生去病。能從日常生活中尋求寄託並深掘樂趣，不僅豐富詩歌創作內容，也提昇藝術創作境界，算是生死智慧落實於生活中的具體實踐。

---

<sup>182</sup> 參見黃啓方著〈黃庭堅《乙酉宜州家乘》疏證〉，《故宮學術季刊》第十四卷第二期，P4。

## 第六章：遷謫時期的情調意趣

本章所著重的，是論述黃庭堅的處世應世態度，如何在生死智慧的實踐體悟下，展現一種和諧圓融的人生境界、平和寧靜的心境、安樂豁達的情調，這也是在終極真實的體悟探求中，一種感性的存在，可以用「攀向生命的高峰」來描述下文生命情調意趣的展現：

### 第一節：不迫不怨，和光同塵

黃庭堅不欣賞蘇軾的好罵，而主張一種中和之道，紹聖五年(1098)〈書王知載胸山雜詠後〉：

詩者，人之情性也，非強諫爭於廷，怨忿詬於道，怒鄰罵坐之為也。其人忠信篤敬，抱道而居，與時乖逢，遇物悲喜，同牀而不察，並世而不聞，情之所不能堪，因發於呻吟調笑之聲，胸次釋然，而聞者亦有所勸勉，比律呂而可歌，列干羽而可舞，是詩之美也。其發為訕謗侵陵，引頸以承戈，披襟而受矢，以快一朝之忿者，人皆以為詩之禍，是失詩之旨，非詩之過也。……江西黃庭堅謫授涪州別駕，戎州安置，年五十四。（《黃庭堅全集·正集卷第二十五》P666）

黃庭堅認為詩是表現人之情性，而非作為怨忿怒罵之工具。人應要求自己「忠信篤敬，抱道而居。」，遇逆境而情所不能堪時，藉詩來抒發情感，使胸次釋然，若藉詩來訕謗侵陵，快一朝之忿，是誤解詩的用處。雖是論詩之道，也是反應一種人生態度。這或許可以說是黃庭堅出於畏懼避禍的心理而發的言論，但也可說是處於黨同伐異、政敵彼此仇惡相向時的一種中和之道。黃庭堅於四川時，曾作〈戲題巫山縣用杜子美韻〉，表現一股不怨不迫的氣度：

巴俗深留客，吳儂但憶歸。直知難共語，不是故相違。東縣聞銅臭，江陵換挾衣。丁寧巫峽雨，慎莫暗朝暉。（謂不可以雲雨蔽太陽，寄意徽宗，望其政治清明。）《黃庭堅全集·正集卷第六》P132

此詩於建中靖國元年(1101)離開四川途中所作。「巴」為古地名，在今四川東



部地區，黃庭堅描述此地好客的風俗，可惜與巴人言語不通，所以只得離去。蜀人用鐵錢，過巫山始用銅錢，至江陵已初夏，要換上袂衣，表示因遷徙而感受到風俗氣候的不同。最後「丁寧巫峽雨，慎莫暗朝暉。」兩句，意謂叮嚀巫山雲雨不可以遮蔽太陽，方回於《瀛奎律髓》中指出此必深有所指，委婉寄望政治的清明。<sup>183</sup>整首詩的基調是委婉描述遷謫歷程，看不出一絲怨憤之氣，可以說不迫不怨。方回《瀛奎律髓》稱許黃庭堅：「蓋流離跋涉八年矣，未嘗有一詩及於遷謫，真天人也。……又當知山谷所以處遷謫而浩然於去來者，非但學詩而已。」<sup>184</sup>所以當途經巫峽鬼門關時，回憶昔日於此貶謫西行，長兄大臨心情愀然的樣貌時，有了不同於前的體會，於是寫下〈書自書楞嚴經後〉：

紹聖初得罪竄棄黔中，度巫峽、鬼門關。或題關頭曰：「自此以往，更不理為在生月日。」某顧伯氏元明而笑，元明蓋愀如也。建中靖國元年三月，下鬼門關，因戲題云：「人言生入鬼門關，更不理為在生日。雖從乙酉到庚辰，老夫明年五十七。」（〈書自書楞嚴經後〉，《黃庭堅全集·補遺卷第九》P2291）

初謫黔州，雖言「自此以往，更不理為在生月日」，看似灑脫，實含有一股抑鬱之氣，故雖顧其兄黃大臨（元明）而笑，其兄卻顯出一付愀然憂愁的樣子。之後歷經七、八年的遷謫政途，才真正的能正視生命處境，坦然自在，以平常心笑看自己的衰老，接受自己「老夫明年五十七」的事實，從「不理為在生日」到「老夫明年五十七」，看到了生命態度的轉化，顯示一股從容不迫的氣度，所以方回稱許其「處遷謫而浩然於去來」，是天人的境界。

黃庭堅以一種公正超然的態度來看待政治亂象，並對國家前途寄予關切之情，建中靖國元年(1101)發戎至荆作〈病起荆江亭即事十首·其四〉：

成王小心似文武，周名何妨略不同。不須要出我門下，實用人材即至公。（《黃庭堅全集·續集卷第八》P2082）

黃庭堅借西周歷史說明，政治策略可以不同，重要的是出於公心，摒棄黨派門戶之見，唯賢才是舉。即使在政治上遭受打擊，但還是將個人恩怨置於後，

<sup>183</sup> 方回《瀛奎律髓》卷四十三：「建中改紀，熙豐之黨不樂，想是已見萌芽，必亦有所深指，謂不可以雲雨蔽太陽也。」北京：中國書店，1990。

<sup>184</sup> 同上註，卷四十。

依然堅持元祐年間調和黨爭的一貫立場，保持中立公心。崇寧三年(1104)，作者渡洞庭，經潭州、衡州、永州，繼續向宜陽行進。在永州，游覽了浯溪岸邊山崖上著名的石刻《大唐中興頌》碑。作者早已見過拓本，親睹摩崖碑則已年邁蒼老。藉碑文詠嘆安史之亂和亂後政局，也是對沒落的北宋王朝表示憂心，於是寫下〈書摩崖碑後〉：

春風吹船著浯溪，扶藜上讀《中興碑》。平生半世看墨本，摩挲石刻鬢成絲。明皇不作苞桑計，顛倒四海由祿兒。九廟不守乘輿西，萬官已作烏擇棲。……臣結《春陵》二三策，臣甫低頭《杜鵑》詩。安知忠臣痛至骨，世上但賞瓊琚詞。同來野僧六七輩，亦有文士相追隨。斷崖蒼蘚對立久，凍雨為洗前朝悲。(《黃庭堅全集·正集卷第五》P119)

「臣結」一句，指元結，其任道州刺史時，幾次上表，反映社會積弊，民生疾苦，又寫有古詩《春陵行》，揭露官府橫征暴斂。杜甫有《杜鵑行》、《杜鵑》等詩，以杜鵑為古帝王之魂，傷心帝王失位而「身羈孤」。世人只知欣賞詩文詞之美，而忽視了元結、杜甫詩中沈痛至骨的憂國憂民之心。作者希望宋朝不要再重蹈覆轍，寓意曲中求深，感情色彩淡中寓濃。面對時代的困局與紛爭，黃庭堅早在於元祐元年任祕書省時，已體會出一種因應之道，也是一種融合佛教義理的深刻覺察：

風急啼鳥未了，雨來戰蟻方酣。真是真非安在，人間北看成南。(〈次韻王荊公題西太乙宮壁二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P193)

宋汴京有西太一宮，西太一宮天聖六年建，<sup>185</sup>屬道教的道觀。熙寧初，王安石主持變法，遊賞此間宮內外風光，寫了〈題西太一宮壁二首〉。但到元祐元年(1086)，哲宗即位，高太后臨朝，重新起用舊黨，新法盡廢，即歷史上著名的「元祐更化」，退隱江寧的王安石最後憂憤而死，蘇軾奉敕祭西太一宮，

<sup>185</sup> 參見黃寶華選註《黃庭堅選集》引洪邁《容齋三筆》、周城《宋東京考》十二的資料所作的註。上海：古籍出版社，1991，P202。

見公舊題，曾寫〈奉敕祭西太一和韓川韻四首〉、〈西太一見王荆公舊詩偶次其韻二首〉。黃庭堅到此，讀兩位前人的詩，也在同時作此詩，感嘆政局的詭譎多變，人心的冷暖炎涼。「風急啼鳥未了，雨來戰蟻方酣。」是用因風起而啼叫的烏鵲、<sup>186</sup>因大雨而奔忙的蟻羣，<sup>187</sup>來形容因政局更迭而急於見風轉舵的士大夫。王安石在新黨得勢時，備受頌揚；在新黨失勢時，從飽受詆毀。<sup>188</sup>黃庭堅見此人心的多變，不免有「真是真非安在，人間北看成南。」的感嘆，是非真假因人心而混亂，沒有定論，如《楞嚴經》所說：「如人以表表為中時，東看則西，南觀成北。表體既混，心應雜亂。」，黃庭堅在寫了此詩來感念王安石之後，再依王之詩韻寫〈有懷半山老人再次韻二首〉：

短世風驚雨過，成功夢迷酒酣。草《玄》不妨準《易》，論《詩》終近

《周南》。(其一)

啜羹不如放麩，樂羊終愧巴西(應作西巴)。欲問老翁歸處，帝鄉無路雲迷。(其二)《黃庭堅全集·正集卷第八》)P194)

前一首詩是感慨王安石在政治上的影響及成就，短暫如狂風驟雨，如作夢酒醉一場，並稱許王安石在經學、<sup>189</sup>詩歌上的成就。<sup>190</sup>可惜政治上的黨同伐異，使理想歸於泡沫夢幻。在這些是非紛擾的政爭中，黃庭堅以「啜羹不如放麩，

<sup>186</sup> 烏鵲能識環境的變動而移居，《淮南子·人間訓》：「烏鵲先識歲之多風也，去高木而巢扶枝。」此以鳥比人，在政治風向變化時，改弦易轍，趨利忘義。資料引用同上註，P202。  
<sup>187</sup> 漢焦贛《易林》卷四《震》：「蹇：蟻封戶穴，大雨將集。」蟻群感受到大雨將至，會封穴戶，此詩寫不同的蟻群為爭穴而戰，即曲盡形容不同政黨的士大夫，見勢轉舵，急於保命的樣貌。資料引用同上註，P202。

<sup>188</sup> 張舜民有〈哀王荆公〉七絕四首，即清楚道盡人心的冷暖炎涼，見風轉舵的防衛心理。一般士大夫及王安石門生，在王安石失勢後，多改易門庭。〈哀王荆公·其一〉：「門前無爵罷張羅，元酒生芻亦不多。慟哭一聲唯有弟，故時賓客合如何」、「哀王荆公·其三」：「去來夫子本無情，奇字新經志不成。今日江湖從學者，人人諱道是門生。」資料引用同上註，P202。

<sup>189</sup> 《漢書·揚雄傳贊》：「實好古而樂道，其意欲求文章成名於後世，以為經莫大於《易》，故作《太玄》。」草：寫作；準：以為準則、典範。王安石奉詔撰《三經新義》，對《周禮》、《尚書》、《詩經》作了新的解說，擺脫訓詁繁瑣的注釋，用來作為變法的理論根據。熙寧變法，考試用經義策論，規定必須用《三經新義》的說法。此是稱許王安石之經學，既有創新之說，又能以《易》為準則，不違舊義。

<sup>190</sup> 《周南》，《詩經》十五國風之首。《毛詩·序》：「《周南》、《召南》，正始之道，王化之基。」此是稱許王安石，論詩能宗經貫道，經世致用。

樂羊終愧巴西。」的典故來主張應以一種寬容和解的態度處理黨派之間的紛爭，<sup>191</sup>最後對王安石的去世，表達不捨與追念。黃庭堅能以一種平和之道來面對政治上的紛爭，故能展現一股不怨不迫的胸襟大度，即使在晚年得知受政敵迫害，將編隸宜州時，仍舊是一股從容之氣：

接浙報官府，敢違王事程。宵征江夏縣（武昌），睡起漢陽城（漢水西南岸）。鄰里煩追送，杯盤瀉濁清（濁酒和清酒）。祇應瘴鄉老（在宜州終老），難答故人情。（崇寧元年十二月十九（1102）〈十二月十九日夜中發鄂渚曉泊漢陽新舊載酒追送聊為短句〉《黃庭堅全集·正集卷第六》P140）

方回《瀛奎律髓》：「至鄂渚寓居二年癸未，以荆作承天塔記，運判陳舉承望，趙挺之風旨摘謂幸災，除名編隸宜州。十二月十九日啓行，此詩亦無一毫不滿之意，而老筆與少陵詩無以異矣。」<sup>192</sup>詩中確實如方回所稱許的「無一毫不滿之意」，只客觀的描述日夜急於趕路的過程：「宵征江夏縣（武昌），睡起漢陽城（漢水西南岸）」，無一愁苦之辭，只有估算會在宜州終老，無法答謝新舊之交載酒追送的盛情而感到一股歉意。「無一毫不滿之意」應是不會再因命運的擺弄、困境的摧折而於心產生不平抑鬱、有所悲歡起落，所以黃庭堅喜歡「枯木無心」的意象，來象徵自己晚年飽經憂患後不悲不喜的心境：

眼前常廢忘，事往更追尋。愛酒陶元亮，著書王仲任。寒蒲雖有節，枯木已無心。客至還須飲，逢歡起自斟。（崇寧二年（1103）〈次韻德孺五丈感興二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第六》P139。）

紛紛不可耐，君子有憂之。鞅掌誠莊語，賢勞似怨詩。頽波閱砥柱，

<sup>191</sup> 《韓非子·說林上》：「魏將樂羊攻中山，中山君烹樂羊子，以其羹遺之，樂羊食盡一杯，魏文侯謂堵師贊曰：『樂羊爲我故而食其子之肉。』」答曰：『其子而食之，且誰不食？』樂羊罷中山，文侯賞其功而疑其心。」<sup>192</sup>魯國孟孫獵得麋，使秦西巴載歸，麋之母隨後啼哭，秦西巴弗忍而與之，孟孫大怒，逐之，居三月，復召以爲其子傅。孟孫之御者問其故，答曰：『夫不忍麋，又且忍吾子乎？』」黃庭堅在〈祝徐氏二子冠字詞〉言：「子是以知巴西之罪，賢於樂羊之功。」稱許秦巴西心懷仁慈而否認樂羊賣子求通達。參見《黃庭堅全集·正集卷第二十四》P635。

<sup>192</sup> 參見《瀛奎律髓》卷四十三，北京：中國書店，1990。

濁水得摩尼。知我無枝葉，剝心只有皮。(崇寧二年(1103)〈陳榮緒惠示之字韻詩推獎過實非所敢當輒次高韻三首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷第六》P137)

黃庭堅也曾在與陶淵明、蘇軾相關的詩上，提到「枯木」，藉此顯現這是彼此共通追求的人生境界。<sup>193</sup>「枯木無心」一則象徵飽經憂患，就像「枯木」歷盡風霜雨露摧殘；一則象徵不會有悲歡起落的心境，像枯木虛心(空心)以待，這也是一種養生之道。<sup>194</sup>值得注意的是，這兩首詩在以枯木意象表述自己晚年心境之時，同時搭配著「寒蒲有節」、「頽波砥柱」的意象，承第四章所論述，砥柱有象徵個人人格操守的意涵，正如寒蒲有節，有個人守節不俗的雙關意涵，因此可以看出黃庭堅晚年應世之道，即一則保持不悲不喜的平和心境，一則堅守個人的價值信念，清操自守，這即是他的處世智慧與哲學，對外不與俗世產生對立，對內含藏個人的價值信念，〈與太虛〉一信，即很清楚表達此一處世智慧：

屏棄不毛之鄉以禦魑魅，耳目昏塞，舊學廢忘，直是黔中一老農耳，足下何所取重，而賜之書？……古之人不得躬行於高明之勢，則心亨於寂寞之宅；功名之塗不能使萬夫舉首，則言行之實必能與日月爭光。……先達有言『老去自憐心尚在』者，若庭堅則枯木寒灰，心亦不在矣。(《黃庭堅全集·外集卷第二十一》P1377)

這也是一種和光同塵的人生態度：

俗裡光塵合，胸中涇渭分。(元祐二年(1087)祕書省作〈次韻答王詹中〉《黃庭堅全集·正集卷第一》P11)

---

<sup>193</sup>熙寧八年北京作〈次韻謝子高讀淵明傳〉：「枯木嵌空微暗淡，古器雖在無古絃。袖中政有《南風》手，誰為聽之誰為傳。……。」參見《黃庭堅全集·外集卷第六》P1007。與蘇軾作〈題子瞻寺壁小山枯木二首〉、〈題子瞻枯木〉：「胸中元自有丘壑，故作老木蟠風霜。」《內集詩注》：「此句原作：『臨深枯木飽風霜』」參見《黃庭堅全集·正集卷第九》P214-215。  
<sup>194</sup>崇寧元年荆南作〈再用前韻贈子勉四首·其一〉：「胸中有度擇人，事上無心活身。只麼親情魚鳥，儼然圖畫麒麟。」《黃庭堅全集·正集卷第八》P202。

胸次九流清似鏡，人間萬事醉如泥。(崇寧元年(1102)德化作〈戲效禪月作遠公詠〉《黃庭堅全集·正集卷第十一》)

正因為自比「枯木寒灰」，所以安於成爲一黔中老農，即使不能在功名上使「萬夫舉首」但也自許在德行的涵養上，與日月爭光。所以可以在俗世間，和光同塵，但胸中涇渭分明，活得不糊塗。這就是一種不迫不怨，和光同塵的中道處世智慧。

## 第二節：隨緣簡約，安樂知足

承上節所論述，黃庭堅身處變動的政治氛圍之中，又屢遭牽連迫害，以「無心」之道因應人世間的得失沈浮，而得以不怨不迫，保持平和的心境，在未遭遷謫之際，就常以「心閑」來表示對這種生命情境的追求：

要令心地閑如水，萬物浮沈共我家。(熙寧元年(1068)赴葉縣作〈何造誠作浩然堂陳義甚高然頗喜度世飛昇之說築屋飯方士願乘六氣遊天地間故作浩然詞二章贈之·其一〉《黃庭堅全集·外集卷第九》P1069)

北風卷沙過夜窗，枕底鯨波撼蓬島。箇中即是地行仙，但使心閑自難老。

(元豐三年(1080)作〈玉京軒〉《黃山谷詩集》外集卷九P314)

心閑如水，與萬物浮沈，也是一種養生之道，如仙難老。所以處遷謫時期，亦以此應世態度度日：

不肖居黔戎四年矣，未嘗有人及此事，但覺身閑益自在，放縱而不踰矩，則向來諸道友之力為多。(《黃庭堅全集·續集卷第五》P2027)

岑寂東園可散愁，膠膠擾擾夢神遊。萬竿苦竹旌旗卷，一部鳴蛙鼓吹秋。雨後月前天欲冷，身閒心遠地常幽。杜門謝客恐生謗，且作人間鵬鷄游。(元符二年(1099)戎州作〈次韻黃斌老晚游池亭二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第七》P162)

黃庭堅以「心閑」來面對浮沈變動的人世，以求自適自得，所以可以隨緣任運，坦然處變：

榮枯轉時機，生死付交態。狙公倒七芋，勿用嗔喜對。此物當更工，請以小喻大。(元符二年(1099)於戎州〈用前韻謝子舟為予作風雨竹〉《黃山谷詩集》P135)

任淵在詩後注曰：「山谷此句言轉時機，謂視窮達若物之榮枯各隨時，盛衰任天機自運爾。」因為可以任運隨緣，坦然處變，對於窮困貧病，就能不以負面態度來面對，反能積極的從中發現生命含藏的另一層情味，安於現狀之後，才能展現另一種新的生命情調，黃庭堅在貧病之中，面對人世，有了新的視域，並闡述他的「安樂法」：

萬一不如人意，乃門戶災寒時，物理當爾，亦不足計較也。以今之勢，且百事隨緣省約，並力於荆南之田，為三年伏臘之計，有餘亦可小作巴峽往來化居之策。人生為善，天不終困人耳。無緣會面，千萬自重。(〈與甥王霖子均〉《黃庭堅全集·續集卷第四》P2002) 到黔中來，得破寺孺地，自經營，築室以居，歲餘拮据，乃蔽風雨。又稍葺數口飽煖之資，買地畦菜，二年始息肩，以是至今不以書達齋几。惟君子隱居就閑，亦簡人事，足以照察此心矣。(〈與唐彥道書〉《黃庭堅全集·別集卷第十五》P1769-1770)

某久為病苦，養成疏簡，經歲靜坐，性復神存，為日已深，自有見處。回觀昔日舉動皆非，更視人間，誠為可笑。凡人性各有妙用也，一得其妙，則通深遠到，無所不明，前世君子所恃以為樂也。且天地萬物之美，人之所恃為尊榮富樂者，皆可空也，不足有。而人之妄勝也，妄滅則真存，存而後知其不足有也。經所載，皆有聖人修行之說，而世所不察，專以富貴為樂，則人亦止此而已矣。(〈與王周彥書〉《黃庭堅全集·別集卷第十七》P1838-39)

在給外甥王子均的信中，期勉他萬一不如人意，就當是當然物理，不足掛心

計較，反積極的力勸爲善，因天終不困爲善之人，對生命是抱持樂觀積極的態度。在黔中生活物資拮据，與唐彥道的信中表示自己躬耕自給，少於和外界人事的往來，反覺較能觀照自心。與王周彥的信中，表明久爲病痛所苦，反能更仔細專注於心性的修持，而深有覺悟，發覺俗世所恃之尊榮富貴，皆不足有。病苦的折磨，改變了視域，對人生的追求也不同，反能簡約知足，並深掘另一層生活之趣：

頃蒙賜書，存問勤篤，忘其在罪籍，而推與過情。棄捐漂沒，當老於蠻夷中。幸瘴癘不甚疾人，養生之具不甚闕，便足了一生矣。（〈與翊道通判書〉《黃庭堅全集·別集卷第十七》P1842-1843）

人固與憂樂俱生者也，於其中有簡擇取捨，以致於六鑿相攘，日尋干戈。古之學道者，深探其本，以無諍三昧治之，所以萬事隨緣，是安樂法。（〈與王子飛書〉《黃庭堅全集·外集卷第二十一》P1376）

到戎一年，雖未有生資，然萬事隨緣，少欲易足，家人亦能忘貧耳。（紹聖四年〈答瀘帥王補之〉《黃庭堅全集·續集卷第四》P1995-1996）

臥病二十餘日，幾死者數矣。今定不死，但氣劣體瘠，四五分人耳。忽奉手誨，歡喜如從天上落也。……但作一杯羹，不和油醬，熱煮菜以侑飯，此安樂法也。（〈答王觀復〉《黃庭堅全集·續集卷第八》P2082）

建中靖國元(1101)年六月黃庭堅又害了一場大病，幾乎喪命，二、三個月難以復原。

黃庭堅是以其個人的心性體認與修持，於困厄之中，找到生命的安樂之法，才能顯現一種豁達的生命情調，隨緣儉約，安樂知足。其於崇寧二年(1103)赴宜州道上，做了一首〈四休居士詩〉<sup>195</sup>，於詩前的序文中言：

---

<sup>195</sup> 〈四休居士詩〉：「富貴何時潤鬢髯，守錢奴與抱官囚。太醫診得人間病，安樂延年萬事休。

無求不著看人面，有酒可以留人嬉。欲知四休安樂法，聽取山谷老人詩。一病能惱安樂性，四病長作一生愁。借問四休何所好，不令一點上眉頭。」，《黃庭堅全集·正集卷第十》p238。



太醫孫君昉，字景初。為士大夫發藥，多不受謝，自號四休居士，山谷問其說，四休笑曰：『粗茶淡飯飽即休，補破遮寒暖即休、三平二滿過即休，不貪不妒老即休。』山谷曰：『此安樂法也』夫少欲者不伐之家也。知足者極樂之國也。四休家有三畝園、花木鬱鬱、客來煮茗傳酒，談上都貴游人間可喜事。或茗寒酒冷，賓主皆忘。其居與予相望，暇則步草徑相尋，故作小詩遺家僮歌之，以侑酒茗。

黃庭堅讚賞四休居士享有「安樂之法」，行此四法，一生安樂，反此，一生愁苦。黃庭堅他有個人的安樂之法：道家與禪宗的修為，可以泯除世間的榮辱得失，順化自然，但仍能以士人的典範人格作為內在的生命核心價值，故生命仍有其意義，所以「隨緣任運」的背後，是詩人主體已追尋到了對生命的體認與意義，所以貞定自如；早已掌握了明確終極的歸依，所以生死得失不擾其心。黃庭堅於〈四休居士詩〉中提到「守錢奴」、「抱官囚」，奴與囚是被心所欲求之「錢財」、「官途」役使的人，被外在所追求之物所束縛，不得自由。黃庭堅追求的是心不被役使，反能掌控自己，面對環境的變化。黃庭堅最後謫居宜州南樓，即使居住環境惡劣，仍能表現豁達的心境：

范寥言魯直至宜州，州無亭驛，又無民居可踈，止一僧舍可寓，而適為崇寧萬壽寺，法所不許，乃居一城樓上，亦極湫隘。秋暑方熾，幾不可過。一日忽小雨，魯直飲薄醉，坐胡床，自欄楯間伸足出外以受雨，顧謂寥曰：『信中，吾平生無此快也。』未幾而卒。<sup>196</sup>

黃庭堅最後謫居宜州，由范寥陪伴，於欄楯間伸足以受雨，告訴范寥平生無此快，於生死之際展現一股過於常人的貞定自如，反能於不如人意之事中深掘出另一層的生活之趣。崇寧二年(1103)自鄂州赴宜州作〈和涼軒二首〉，就真實表現這種生活調意趣：

打荷看急雨，吞月任行雲。夜半蚊雷起，西風為解紛。〈和涼軒二首·其一〉

茗椀夢中覺，荷花鏡裡香。涼生只當處，暑退亦無方。〈和涼軒二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第八》P191)

第一首表示夜晚似乎不甚平靜，有急雨，有行雲，還有蚊蟲之擾，但詩人仍不覺煩躁，反覺有幸能有西風之助，解決了這些紛擾。所以在第二首詩中，

---

<sup>196</sup> 參見《老學庵筆記》卷三，轉引自傅璇宗著《黃庭堅和江西詩派卷》，高雄：麗文，1993，p112。

品茗聞香，似乎不減生活的雅興。「涼」生於心，是一種自適的表現，主觀感受的成份居多，所以在黃庭堅的詩中，「涼」與「閒」常在一起，表現一種自適的生命情境：

四顧山光接水光，凭欄十里芰荷香。清風明月無人管，併作南樓一味涼。崇寧二年(1103)〈鄂州南樓書事四首·其一〉

畫閣傳觴容十客，透風透月兩明軒。南樓槃礴三百尺，天上雲居不足言。〈鄂州南樓書事四首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第十一》  
P275

暝倚蒲團挂鉢囊，半窗疏箔度微涼。蕉心不展待時雨，葵葉為誰傾太陽。〈題淨因壁二首·其一〉

門外黃塵不見山，此中草木亦常閒。履聲如度薄冰過，催粥華鯨吼夜闌。(〈題淨因壁二首·其二〉《黃庭堅全集·正集卷第十》P254)

南樓在武昌黃鵠山上，襟東湖，帶長江。本詩寫夏夜登樓所見，月明風清，芰荷飄香，樓的內外皆是清涼之境，也從「天上雲居不足言」中表現一種自足自適的生命情味。〈題淨因壁二首〉詩，「涼」與「閒」更同時出現。心靜自然能體味一一種清涼之境，心閒自然能感受自然萬物的活潑生態、萬籟之聲的不同。黃庭堅從隨緣知足之中，掌握到生命的「安」、「樂」之法。

### 第三節：笑看人生，境界開闊

黃庭堅在遷謫時期，除了力求以心性的修持，保持不悲不喜的平和之境，更能以「幽默」、「自我調侃」的態度來面對逆境，使人生境界更開闊。黃庭堅曾作

〈戲呈孔毅父〉一詩，以幽默嘲諷的態度來表達對功名置之如敝屣：

管城子無食肉相，孔方兄有絕交書。文章功用不經世，何異絲窠綴  
露珠？校書著作頻詔除，猶能上車問何如！忽憶僧床同野飯，夢隨  
秋雁到東湖。（元祐二年(1087)作《黃庭堅全集·正集卷第四》P90）

管城子指筆，孔方兄指錢，前二句以風趣之筆來描述孔毅父空有文才，而身處貧賤，所以接著以「文章功用不經世，何異絲窠綴露珠？」來表達這種感慨。黃庭堅於元豐八年四月為校書郎，元祐二年正月為著作佐郎，所以在此詩中自謙自己的能力，職位彷彿是隨便就封的，能登上車子和別人問候就可以了。<sup>197</sup>東湖是黃庭堅江西南昌市郊的老家，「夢隨秋雁到東湖」表示詩人不汲汲於名利，置之如敝屣，但以詼諧的筆調來傳達，也代表一種看待世事的態度。

在紹聖三年，面對遷謫旅途中的生死存亡考驗，黃庭堅在〈戲答劉文學〉中，是這麼看待的：

人鮮甕中危萬死，鬼門關外更千岑。問君底事向前去，更試平生鐵  
石心。（《黃庭堅全集·補遺卷第一》P2145）

作者認為這樣生死一線牽的考驗，就當作是試煉鐵石之心的旅程，當親友為他擔憂時，他仍能以「戲」為題向劉文學表達面對未來的心境，沒有過人的勇氣與定力，是說不出這樣的話。

---

<sup>197</sup> 《顏氏家訓·勉學篇》：「梁朝全盛之時，貴游子弟，多學無術，至於諺云：『上車不落則著作，體中何如則秘書。』」參見《黃庭堅選集》黃寶華註，上海：古籍出版社，1991，P223。

在元符三年遷謫時期於戎州作〈戲答王居士送文石〉，自嘲自己是衰翁，

正

匹配王居士所送的文石：

南極一星天九秋，自埋光景落江流。是公至樂山中物，乞與衰翁似  
暗投。（《黃庭堅全集·正集卷第十》P264）

前兩句是描述文石的遭際，隨江流落，似與作者相似的命運。黃庭堅以詩回贈送文石給他的王居士，並以衰翁來自嘲，表達自己坎坷的命運。

黃庭堅也常以「笑」來表現一種豁然開朗的生命境界，不為困境所拘：

凌波仙子生塵襪，水上輕盈步微月。是誰招此斷腸魂，種作寒花寄  
愁絕。含香體素欲傾城，山礬是弟梅是兄。坐對真成被花惱，出門  
一笑大江橫。（建中靖國元年(1101)發戎至荊州作〈王充道送水仙花  
五十枝欣然會心為之作詠〉《黃庭堅全集·正集卷第五》P114）

投荒萬死鬢毛班，生出瞿塘滌瀨關。未到江南先一笑，岳陽樓上對  
君山。（〈雨中登岳陽樓望君山二首·其一〉《黃庭堅全集·正集卷  
第十》P271）

黃庭堅極欣賞水仙，如第五章所論述，黃庭堅賦予水仙冰清玉潔的形象，常流露一股憐憫疼惜之意。黃庭堅借曹植〈洛神賦〉「陵波微步，羅襪生塵。」宓妃的形象，來描述水仙的風姿。水仙的嬌柔芳姿，香氣薰人，似乎擾亂平靜的禪心，所以有「坐對真成被花惱」的感慨。但突然有欣然會心的覺悟，從被花惱的情感中，轉而「一笑」而跳脫物誘，出門對江，境界開闊。不但表現一種不尋常的意會，也使詩具有奇思奇句。第二首詩同樣是以「一笑」來表現一種解脫覺悟，黃庭堅被貶謫到四川將近六年後，終於被赦。他準備回到江西故鄉去。「笑」是頓悟的標誌，是解脫，詩人在命運的擺弄之下，看透了人生，也使心靈淨化。黃庭堅還會以幽默浪漫的想像，使生活增添樂趣：

蓬窗高枕雨如繩，恰似糟牀壓酒聲。今日岑公不能飲，吾儕聞健且  
頻傾。（建中靖國元年(1101)發戎至荊作〈萬州太守高仲本宿約遊岑

公洞而夜雨連明戲作二首·其二)《黃庭堅全集·正集卷第十》p259)

雖然夜雨連明，破壞了賞岑公洞的興緻，但黃庭堅想像這雨聲彷彿是「壓酒聲」，並與同儕頻頻飲酒，不減樂趣。黃庭堅於晚年，也常自嘲年老：

病來孤負鷓鴣杓，禪板蒲團入眼中。浪說閒居愛重九，黃花應笑白頭翁。(建中靖國元年(1101)於荊州〈戲答王子予送凌風菊二首·其一〉)《黃庭堅全集·正集卷第十一》P277)

此詩是藉黃花自嘲自己的衰老，黃庭堅更學孔子的幽默，自嘲自己是「喪家狗」：

少日才華接貴游，老來忠義氣橫秋。未應白髮如霜草，不見丹砂似箭頭。顧我今成喪家狗，期君早作濟川舟。漢家宗社英靈在，定是寒儒浪自愁。(崇寧二年(1103)〈次韻德孺惠貺秋字之句〉)《黃庭堅全集·正集卷第七》P171)

《史記·孔子世家》曾記載孔子到鄭國，與弟子走失，孔子獨之於郭門，被人形容為「喪家之狗」，弟子子貢轉述予孔子知道時，孔子莞爾而笑。黃庭堅如同孔子，坦然面對命運，並期勉晚輩存濟世之志。黃庭堅也擅長以豪邁的詞來表現

幽默和達觀：

諸將說封侯，短笛長歌獨倚樓。萬事盡(總)隨風雨去，休休，戲馬臺南金絡頭。催酒莫遲留，酒味(似)今秋似(勝)去秋。花向老人頭上笑，羞羞，白髮簪花不解愁(人不羞花花自羞)。

(〈南鄉子〉(重陽日，宜州城樓宴集，即席作)，《黃庭堅全集·正集卷第十四》p389)

據《道山清話》的敘述<sup>198</sup>，此詞作於崇寧四年九月九日，黃庭堅於九月三十

<sup>198</sup> 「山谷之在宜也，其年乙酉，即崇寧四年也。重九日，登郡城之樓，聽邊人相語：『今歲當鏖戰，取封侯。』因作小詞云：(略。即本詞，字句有不同)倚欄高歌，若不能堪者。是月三十日，果不起。范寥自言親見之。」參見《道山清話》，撰人未詳，北京：中華書局，1985，p10。

日過世，則此詞很珍貴的傳達他死前的心境。「諸將說封侯，短笛長歌獨倚樓」是引用《後漢書·班超傳》投筆從戎的典故，班超投筆嘆曰：「大丈夫當立功異域，以取封侯，安能久事筆硯乎！」，表現了男兒的豪情壯志，但黃庭堅以「短笛長歌獨倚樓」的意象來刻意作鮮明的對比，表明獨自一人已能靜心聆聽「短笛長歌」超然獨處，置身功名事外了，後面的「萬事盡隨風雨去，休休」可以補充上述的意思，休休猶言「已矣夫」，即算了吧。人生如戲，豐功偉業終有落幕的時候，故言「戲馬臺南金絡頭」，這是引用劉裕的典故，劉裕在晉安帝十二年封為宋公，重陽節曾大會賓僚賦詩於「戲馬台」。但即使這樣的盛會也曲終人散，成為過往雲煙。故接著「催酒莫遲留」，功名之虛無，比不上品嚐美酒的當下快意。最後藉花自我調侃，如蘇軾〈吉祥寺賞牡丹〉詩句：「人老簪花不自羞，花應羞上老人頭。」，黃庭堅藉由花的青春與擬人化，調侃自己人老白髮，自我簪花戲弄一番而不知愁，顯得既幽默又達觀。人生似乎不應從功名的執著中顯得緊迫窒息，笑看自己的一生，反能從幽默之中呼吸到寬廣的空氣。

黃庭堅對生命的體認，建構其個人獨到的生死智慧，可稱為是一位「積極的自我實踐者」，所以既能表現悲喜不動於心的貞定自如，又能隨緣自在的任機而活，以幽默化解恐懼與得失，在困境中找尋新的啟發與意義，所以處處是驚喜與收穫，可以用「到達生命的高峰」來形容晚年的生命境界，使其詩歌的創作，受豐富覺受體驗的影響，既有理性的啟悟，亦帶有感性的情調意趣。

## 第七章：黃庭堅生死智慧與二傳理論的參照

### 第一節：黃庭堅生死智慧中的生命三大層面

傅偉勳教授在幾本主要的著作中，都不斷的提到中國儒道佛三家生死學與生死智慧的殊勝之處，在於強調本心本性的自我體認，對於以心性體認本位的現代生死學理路的開創，能夠提供不少有益的思維靈感。<sup>199</sup>尤其在他所建構的生命十大層面中，認為最後的三大層面才能真正解決生死問題，真正超克死亡，儒道佛三家，在義理及實踐上，正符合了這三大層面的內涵，表現傳統心性體認為主的生死智慧、生死解脫之道。

在本論文所論述的黃庭堅生死智慧中，如何就傅偉勳教授所言，在「實存主體」、「終極關懷」、「終極真實」三大層面，來徹底超脫生死，表現圓融無礙的生死智慧？在第三章「遷謫時期的心靈存養」中，提到黃庭堅以道家的「觀化體道」、禪宗的「禪悅解脫」、儒家的「治心養性」來尋求心靈精神上的回歸，也就是對道家的「道」、儒家的「心性」、禪宗「佛性、心性」的覺悟，是一致無分別，這即是黃庭堅表現「實存主體」對「終極真實」的體證，即本心本性的自我體認。但因三家所著重的修養工夫不同，故各顯現不同的特色：道家強調「實存主體」觀照宇宙萬物的演化、泯除生死界線，與物同化，觀化體道而解脫，如黃庭堅在〈觀化十五首·序〉所言：「夫物與我若有境，吾不見其邊；憂與樂相過乎前，不知其所以然，此其物化歟？」；以禪宗坐禪以破除無明的煩惱的方式，求「實存主體」對佛性的證悟解脫（自我印證），如黃庭堅〈與胡少汲書〉中所言：「治病之方，當深求蟬蛻，照破死生之根，則憂畏淫怒，無處安腳，病既無根，枝葉安能為害？」；以傳統儒家所重視的讀經、師法古人、養心治性的根本工夫，做為「實存主體」的具體修為。就黃庭堅的「終極關懷」而言，無非是泯除生死界線、生死齊一，

---

<sup>199</sup> 可參考傅偉勳著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》台北：正中書局，1993。《批判的繼承與創造的發展》台北：東大，1991。《從西方哲學到禪佛教》傅偉勳著，北京：三聯書店，1996。

如黃庭堅在〈寫真自贊五首·其三〉所言：「魯直之在萬化，何翅太倉之一稊米。」；也是照破生死之根，求生死解脫，如〈法語真跡贊〉所言：「生死無慮，更復何憂。」；也是透過師法追配古人，讀經修身以治心養性，達到如〈與王周彥書〉所言：「百姓日用而不知」的工夫境界。

對生死的超脫、圓融無礙，自然顯露出一種定靜潛沈的境界，觀照宇宙萬象，自然也呈現一種敏銳的覺照能力，從第三章的許多詩作中，即表現如此理性、感性兼具的內容，如〈觀化十五首〉詩、〈深明閣〉、〈次韻答斌老病起獨遊東園二首〉，實存主體沈浸在山、花、風、水的整體性感受中，體會到另一種真實性的存在。

## 第二節：黃庭堅生死智慧中的價值呈現

為凸顯在傳統文化薰陶下、在政治環境迫害下，黃庭堅個人生死智慧對現代人超脫生死的啓示，以及不因時代、文化、政治環境等種種差異而減損此生死智慧的價值，本節試圖參照傅朗克「意義治療」法的理論，來透視黃庭堅生死智慧在個體意義的探尋與建構、達成自我的超越、生命的承擔自主上、生命態度與情調上，確實與「意義治療學」所強調的意志自由、意義意志、生命意義等理論，有相應之處。依傅朗克意義治療學理論，人有意志自由、意義意志、生命意義，這三個基本假設，構成傅朗克意義治療法理論基礎，三者缺一不可。傅朗克在集中營裡，苦苦思索遭受苦難的意義，思考著人為什麼而活，思索著人生的意義。他自己和周圍人的經歷不斷證明著一個真理：人不是受早期生活事件所決定的動物，人不是受環境擺佈的被動反應者，人甚至也不是受無意識動機影響衝突的生物，人就是不斷進行自主選擇的自己的主人。人能夠在所承受的一切，包括在苦難中超越自我，人有能力在各種境遇中選擇一種最有利於生存的方式，把自己的生命延續下去，<sup>200</sup>所以肯定人有探尋意義的意志及選擇意義的自由。傅朗克的意志自由、意義意志、生命意義三種理論假設，可以參照來印證黃庭堅以其生死智慧，在遷謫時期積極建構生命意義，並對其產生的影響。在第四章「遷謫時期的生命安

---

<sup>200</sup> 參見劉翔平著《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》，台北：貓頭鷹出版社，2001，p43-44。



頓」中，可以顯現黃庭堅在遷謫期間，雖然受政敵迫害，歷經十一年的遷謫歲月，卻能表現在惡質的政治鬥爭中，一位受迫者的意志自由，高度展現個人的自我人格要求，以蘇軾等人格典範作為追尋、砥勵的對象，並積極的勉勵後學，發揮影響力，在受限的生命中，開展創造性的行為價值，表現生命的自主與尊嚴。如黃庭堅〈書繪卷後〉言：「臨大節而不可奪，此不俗人也。」的人格堅持與追求，如〈登快閣〉「此心吾與白鷗盟」、〈與太虛〉「言行之實必能與日月爭光」的壯志豪情，正體現傅朗克所強調的，人有追尋生命意義的意志和自由。

從黃庭堅理性與感性的創作之中，所表現的積極踏實的心性修持，與隨緣任運、安樂知足等風格情調，可參照傅朗克所提以創造性價值、經驗性價值、態度性價值來獲得意義，並看出黃庭堅生死智慧，落實於日常生活中積極而具有豐富性的存在體驗。

- (一) 創造性價值：傅朗克在談生命意義時，認為生命可從三方面獲得意義，第一即是個體可經由完成有建設性的工作來賦予生活意義，實現所謂的「創造性價值」(creative values)，如第四章第三節所論述，黃庭堅積極勉勵後學，指導晚輩為文、作詩，砥礪人格志節，也可看出黃庭堅透過指導獎掖後進，發揮「創造性價值」，也清楚建構出個人的生命意義及信念。在〈論語斷篇〉中，黃庭堅很清楚的表明，樂與諸君講學的原因，在於能砥勵自己，求養心寡過之術，從與後學的切磋上體現自己的人生目標、生命意義，以自己的期許來與晚輩共勉，這是黃庭堅覺得有價值的一件事，故令人欣喜振奮而積極踐履，沒有消沈萎靡之感。由此信念而造成的影響，是黃庭堅成為江西詩派的開創者，在詩歌創作、文藝理論上，成為北宋重要的代表作家及影響人物。
- (二) 經驗性價值：傅朗克認為個體可從經驗世界上所有的真(Ture)、善(Good)、美(Beauty)，而賦予生活意義，實現所謂的「經驗性價值」(experiential values)。經驗的價值是在對世界的接納及感受上來實現的，例如沈醉於藝術或自然景觀的美感時。在第五章「遷謫時期的生活情感寄託」中，黃庭堅常有許多詠物題畫詩，如與黃斌老間以墨竹相贈的〈次韻謝黃斌老送墨竹十二韻〉「譬如剗心松，中有歲寒在。」、〈題花光畫山水〉「更看道人煙雨筆，亂峰深處是吾家。」、〈次韻

中玉水仙花二首·其二〉「淤泥解作白蓮藕，糞壤能開黃玉花。」，從對竹、畫、花的經驗感受，體驗並傳達個人的價值理念：藉竹表達另一層精神上的意涵，象徵人格節操；藉由畫中的山水景物，具體呈現了心靈深處的另一世界，一個平和、清靜、恬淡、與世無爭的世界；藉水仙冰清的形象，表達個人的人格嚮往。黃庭堅曾遷徙戎州、荊州、江州、鄂州、宜州等地，因禍得福的有了覽觀山水景色的機會，藉由體驗觀覽壯闊的自然景觀，使他的胸襟眼界因此開闊，從景觀中，對人世也有另一層的洞察，故寫下〈過洞庭青草湖〉如此達觀的詩句：「似為神所憐，雪上日杲杲。我雖貧至骨，猶勝杜陵老。」，坦然面對命運的捉弄磨練。黃庭堅算是發揮了「經驗性價值」，體驗山水的寬闊，在生命的盡頭，不減遊賞興緻，進而於自然景物中，深掘樂趣，泯除自怨自艾，曠達而自在。當我們在鑑賞〈武昌松風閣〉詩時，除了為詩中磅礴的氣勢所感動外，也正體會到了黃庭堅所追求的生命意義。

(三) 態度性價值：傅朗克認為「態度性價值」是人類所被賦予及肯定的最高成就，也是最偉大的，<sup>201</sup>先決條件是必須面對不可改變的命運，能在「創造性價值」及「經驗性價值」都無法發揮的情況下，在受苦之中，仍能擁有態度性價值。在第六章「遷謫時期的情調意趣」中，可以看出，黃庭堅歷經近十一年的遷謫歲月，在無法改變的命運折磨下，卻能展現一種和諧圓融的人生境界、平和寧靜的心境、安樂豁達的情調：如〈書自書楞嚴經後〉「人言生入鬼門關，更不理為在生日。雖從乙酉到庚辰，老夫明年五十七。」的從容坦然無懼；推崇四休居士的隨緣自適；〈南鄉子〉「花向老人頭上笑，羞羞，人不羞花花自羞。」的幽默自嘲，這些都體現了一種態度性價值，既能表現悲喜不動於心的貞定自如，又能隨緣自在的任機而活，以幽默化解恐懼與得失，在困境中找尋新的啟發與意義，所以處處是驚喜與收穫。傅朗克的意義治療學中，有所謂的矛盾意向治療法(paradoxical intention)：當病人為某一頑固的想法所糾纏時，或為某一症狀所困擾時，他要做的不是與

---

<sup>201</sup> 參見傅朗克著、游恆山譯《生存的理由—與心靈對話的意義治療學》，台北：遠流出版社，1992，P132。

症狀或該想法作抗爭，而是相反，利用與之抗爭相反的想法或行爲，來消除這一症狀。<sup>202</sup>所以「恐懼本身才是最值得恐懼的」的立論，是矛盾意向法的基石點。當你被預期的焦慮或恐懼所支配時，試著以反諷的方式自我解嘲；若能和自己的內在幽默對話，那麼焦慮、恐懼自然遠離，自我才能尋常的自由呼吸。<sup>203</sup>傅朗克進一步指出，想要很好應用矛盾意向方法，病人要善於利用自身固有的幽默感，這是與生俱來的自我超越能力，透過對病症的嘲笑來做到，正如著名人格心理學家奧爾波特在其著作《個體與其宗教》（Gordon W. Allport's book "The Individual and His Religion" New York: The Macmillan Co., 1956, P.92）中所說：「學會嘲笑自己的精神官能症病人，可能走上了自我管理之路，也許已經走上了治癒之路。」<sup>204</sup>人所不能放下與恐懼的，常是生命的有限與衰老，黃庭堅透過自嘲，幽默的運用，正達到治療學上的放鬆、超越的功能。

---

<sup>202</sup>例如患有一失眠症的病人，每晚一上床，就開始陷入一種睡眠恐懼症狀態。弗蘭克的矛盾意向治療方法是讓病人不想如何能睡著覺，而是想如何能一夜不睡覺，如何堅持熬一個通宵。這種想法與想睡覺的想法正好是相反的，當病人這樣想的時候，他的症狀就能大大減輕，反而能睡著覺了。傅朗克以預期性焦慮症(anticipatory anxiety)來說明矛盾意向的治療方法的治療學基礎。這種預期性焦慮症常常製造一個病人感覺到恐懼的情境。比如人個赤面恐懼症(erythrophobic)患者非常害怕自己一走進某房間或來到眾人面前，就會面紅耳赤，結果一到眾人面前，他果真面紅耳赤了。在預期性焦慮症中，引起心理反應症狀的焦慮會加劇或導致症狀的產生。而症狀的出現又會進一步的強化預期性焦慮，從而形成一個惡性循環。參考劉翔平著《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》，台北：貓頭鷹出版社，2001，p172。

<sup>203</sup>參考傅朗克著、游恆山譯《生存的理由—與心靈對話的意義治療學》，台北：遠流出版社，1992，P201。

<sup>204</sup>參考劉翔平著《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》，台北：貓頭鷹出版社，2001，p176-177。

## 第八章：結論

黃庭堅在遭逢政黨迫害、生活之顛沛流離、親友之凋零、生死交關時，以儒道佛傳統文化的影響，在終極真實與終極關懷中，建構個人的生死智慧以求生死解脫。

此生死智慧包含終極真實的心性體認與覺悟，以求生死解脫的終極關懷。政治上履遭放逐與回歸，也迫使黃庭堅尋找生命上的回歸，從變動中尋找永恆、終極的意義與目標，回歸最真實本然性的存在，達成個體與群體、社會、自然的和諧圓融無礙，超脫生死困境，擁有生命的自主自由與尊嚴。也印證傅朗克治療學的理论假設，人有追尋意義的自由與意志，在最困厄的環境中，仍舊能找到定位點及人生方向，不被命運所擊而垮，在紛亂危機中，維持實存主體定靜潛沈的境界、以靈心慧眼觀照宇宙世界，圓融無礙、天人合一。

黃庭堅於遷謫時期積極的提攜獎掖晚輩，體驗自然山水以開拓胸襟，安樂知足而任運隨緣，維持平和中道的態度心境，也能幽默自嘲，不僅實踐個人生命的價值意義，也使生活及創作內容，充滿情調意趣，正如傅朗克理論所提到的，發揮了「創造性價值」、「體驗性價值」、「態度性價值」來建構個體獨特而唯一的生命意義。傅朗克在其理論中引用尼采的名言：「參透『爲何』，才能迎接『任何』。」(He who has a “why” to live for can bear almost “how”)<sup>205</sup>參悟了生命的課題是一種獨特而唯一的任務及使命，就能當下承擔負責，面對接受任何的挑戰。黃庭堅在遷謫時期，當下承擔命運困厄，在受限的環境中，發揮自由的生命意志；貧乏的生活處境下，深掘豐富的情調意趣；現實政黨的殘酷迫害中，擁有親友扶持的溫暖；貧病交迫威脅中，不減幽默自嘲與瀟灑；紛亂的是非爭奪中，保持中道平和與定靜，所以生死無懼，

---

<sup>205</sup> 參見《活出意義來—從集中營說到存在主義》傅朗克著，趙可式等譯，台北：光啓出版社，2001，P129。

能迎接任何的挑戰，完成生命的使命課題。

黃庭堅生死智慧的實踐，在日常生活上，也有抒發苦悶情緒的管道，情感上的寄託所在，人非草木，誰能無情。黃庭堅不因命運的捉弄而封閉自我，自怨自艾，反能積極的開放自我，從生活的各個層面，以及與人際的對應上，獲得心靈的慰藉與寄託：親友的相聚扶持，獲得天倫之樂；詠物戲題，譴悶寄性；師友詩歌的酬唱，抒發苦悶感慨，尋求共鳴；遊賞奇山異水，彈琴對弈，快意盡興；品茶飲酒，怡情養生。

黃庭堅的生死智慧，落實於個體面對困境的積極踐履上，有如下的幾項特質：

- 一、 掌握個體的主自與尊嚴，發揮生命的價值：黃庭堅在政治上，雖不能發揮理想，但仍以個人堅持的信念，感動後進、獎掖晚輩，在心性的涵養修持、文藝的理論創作上，對後人產生深遠的影響力，仍舊發揮了生命的價值與意義。這影響力來自於個體信念的堅持，終極意義的掌握，「臨大節而不奪」的勇氣。
- 二、 擁有心靈的開闊與自由：黃庭堅於受限的命運環境中，擁有自由的心靈空間，隨緣任運，縱浪大化，以簡約抵禦紛亂，安樂而知足。心靈的自由，使藝文的創作也跳脫了拘執，反能提升藝術表現境界，自由揮灑。
- 三、 於矛盾衝突中維持和諧統一：心性的修持體認，使個體與宇宙世界，和諧圓融，天人合一，於是在是非爭奪中，平和中道，和光同塵。所以在個體與社會、自然關係間的對應，是開放感通，主客交融，圓融無礙，泯除了對立與衝突、物我的執著分別。

黃庭堅透過詩文創作書寫，留下豐富的文獻，以供後人詮譯其內在的心靈精神世界，創作書寫的過程，也就是沈澱淨化心靈的過程，也是釐清生命意義課題的過程，更是治療舒緩心理衝突矛盾的過程，除了創作者個人得到創作書寫的益處，閱讀者也能透過閱讀，建構自己的生命意義，獲得感悟啟發，發揮了文學治療的功能。希望透過本文的研究，能幫助現代「無聊

厭煩」、「意義空虛」的人；於資訊科技發達的時代，沈醉於電腦虛擬世界已久的人，得到重回另一真實心靈精神世界的啟發與渴望，尋找個體獨特而唯一的自我，回歸意義的世界。

另外在未完成及值得進一步研究的課題上，筆者認為有以下幾點：

- 一、黃庭堅與禪宗的淵源極深，屬於臨濟宗法嗣，在其生死智慧中，如何體現臨濟宗風，並從其創作文獻中得到確切印證，是值得再進一步研究的課題，因為涉及的文獻資料及範圍龐大，論述須嚴謹避免穿鑿附會，故未能在本論文中完成。
- 二、黃庭堅儒家及禪宗部分的修為涵養，是本論文所著重的，至於道教影響的部分，可以再進一步探究。宋代是道教興盛的時代，是自唐代以來道教發展的另一高峰，尤其至兩宋，內丹術在道教界及社會發生了重要的影響，並且傳行於儒者文士中，也對宋代理學的形成起了極為重要的作用。兩宋名儒邵雍、周敦頤、蘇軾、朱熹等，都曾究心於內丹學。為蘇門四學士之一的黃庭堅，與道教的關聯，及道教在遷謫生活中是否具有影響的地位，值得再以專篇論文來作系統的論述。
- 三、文人擅長以創作來抒發苦悶，傳達情意。黃庭堅在遷謫期間，其創作、與親友的書信不斷，甚至於生命的最後階段，在宜州寫日記，如實記載一日日的生活，然後將感受化作文字的表現。可以試從治療學的角度來分析黃庭堅書寫創作的過程，因為透過書寫，有沈澱心情、釐清理念、宣洩苦悶、強化意念的功能。
- 四、黃庭堅生死智慧（個人價值信念、生命意義）影響文藝創作（詩歌、書法）理論、風格表現(例如表現不俗，晚年平淡、簡樸自然)部分，可以透過思想、文藝的綜合研究、美學的研究，作系統全面的論述，畢竟個人的生命價值理念與理想的追求，是體現在各個層面之中，並具有影響力。

## 【參考書目】

### 一、全集、選集

《黃庭堅全集》劉琳、李勇先、王蓉貴點校，成都：四川大學出版社，2001。

《黃庭堅詩選》陳永正選註，台北：遠流出版社，2000。

《黃山谷詩集注》任淵等注，台北：世界書局，1996。

《黃庭堅詩文》朱安群等編，台北：錦繡出版社，1992。

《黃庭堅詩文選譯》朱安群編，成都：巴蜀書社，1991。

《黃庭堅選集》黃寶華選註，上海：古籍出版社，1991。

《黃庭堅詩選》陳永正編，台北：遠流出版社，1988。

《黃山谷詩集注》黃庭堅著，台北：世界書局，1976。

《黃山谷詩選注》黃公渚著，台北：臺灣商務印書館，1965。

《全宋文》四川大學古籍整理研究所編，成都：巴蜀書社，1998-1994。

《全宋詩》北京大學古文獻研究所編，北京：北京大學出版，1991-。

《瀛奎律髓》宋·方虛谷編，北京：中國書店，1990。

《蘇東坡全集》，宋·蘇軾著，河北：中國書店（據世界書局一九三六年版影印），1992。

《蘇軾詩集》清·王文誥、馮應榴輯注，台北：學海出版社，1985。

## 二、黃庭堅年譜、傳記

《黃庭堅年譜新編》鄭永曉著，北京：社會科學文獻出版社，1997。

《黃山谷年譜》黃營著，台北：學海出版社，1979。

《黃庭堅評傳》黃寶華著，南京：南京大學出版社，2000。

《黃庭堅評傳》劉維崇著，台北：黎明圖書公司，1981。

## 三、史籍

《宋史》元·脫脫撰，台北：新文豐出版公司，1958。

《資治通鑑長編紀事本末》宋·楊仲良編，台北縣：文海出版社，1967。

《續資治通鑑長編》李燾著，台北：世界書局，1964。

《續資治通鑑長編人名索引》梅原郁編，台北：宗青出版社，1986。



《皇宋通鑑長編紀事本末》台北：臺灣商務印書館，1981。

《宋史紀事本末》明·馮琦等撰，台北：鼎文書局，1978。

《東都事略》南宋·王稱撰，台北：文海出版社，1967。

## 五、儒、道、佛典籍

《四書今注今譯》楊亮功著，台北：臺灣商務印書館，1984。

《四書章句集注》朱熹著，台北：大安出版社，1986。

《四書讀本》謝冰瑩編，台北：三民書局，1972。

《宋元學案》黃百家纂輯，台北：廣文書局，1971。

《莊子今註今譯》陳鼓應著，台北：臺灣商務印書館，2001。

《莊子讀本》黃錦鉉著，台北：三民書局，1984。

《莊子集釋》郭慶藩編，北京：新華書局，1961。

《禪宗全書》藍吉富主編，台北：文殊出版社，1988。

《叢林盛事》宋·道融撰，收錄於《中國禪宗大典》趙曉梅等主編，北京：國際文化，1995。

《古尊宿語錄》宋·頤藏主 編，北京：中華書局，1994。

《臨濟錄》楊曾文編校，鄭州：中州古籍出版社，2001。

《五燈會元》宋·普濟著，台北：文津出版社，1986。

《景德傳燈錄》宋·釋道原編著，台北：新文豐出版公司，1986。

《道藏》(影印本)上海：上海書店，1988。

## 五、詩話

《苕溪漁隱叢話前、後集》宋·胡仔纂集，台北：木鐸出版社，1982。

《黃庭堅和江西詩派卷》傅璇宗著，高雄：麗文文化公司，1993。

《道山清話》撰人未詳，北京：中華書局，1985。

## 六、文學研究專著

《黃庭堅與宋代文化》楊慶存著，開封：河南大學出版社，2002。

- 《儒家元典與中國詩學》李凱著，北京：中國社會科學出版社，2002。
- 《宋學與宋代文學觀念》李春青著，北京：北京師範大學出版社，2001。
- 《北宋新舊黨爭與文學》蕭慶偉著，北京：人民文學出版社，2001。
- 《宋代文學研究》張毅著，北京：北京出版社，2001。
- 《禪宗詩歌境界》吳言生著，北京：中華書局，2001。
- 《會通化成與宋代詩學》張高評著，台南：成大出版組，2000。
- 《文學與治療》葉舒憲主編，武漢：湖北人民，1999。
- 《黃庭堅詩歌創作論》吳晟著，南昌：江西人民出版社，1998。
- 《唐前生命觀和文學生命主題》錢志熙著，北京：東方出版社，1997。
- 《宋代文學通論》王水照主編，開封：河南大學出版社，1997。
- 《兩宋雅韻》張海鷗著，台北：雲龍出版社，1996。
- 《宋詩之新變與代雄》張高評著，台北：洪葉文化，1995。
- 《宋代文學思想史》張毅著，北京：新華書店，1995。

《中國禪宗與詩歌》周裕鍇著，高雄：麗文文化公司，1994。

《元和五大詩人與貶謫文學考論》尙永亮著，台北：文津出版社，1993。

《禪學與唐宋詩學》杜松柏著，台北：黎明文化，1978。

## 七、歷史、文化研究專著

《中國象徵文化》居閱時等主編，上海：人民出版社，2001。

《中國文化史》柳詒徵著，台北：正中書局，1993。

《北宋文化史論述》陳植鏗著，北京：中國社會科學，1992。

《宋代文化史》姚瀛艇編，開封：河南大學出版社，1992。

《北宋文人與黨爭》沈松勤著，北京：人民出版社，1998。

《宋代學術思想研究》金中樞著，台北：幼獅文化，1989。

《國史大綱》錢穆著，台北：國立編譯館，1972。

## 八、哲學研究專著

《中國哲學十九講》牟宗三著，台北：學生書局，2002。

《從西方哲學到禪佛教》傅偉勳著，北京：三聯書店，1996。

《批判的繼承與創造的發展》傅偉勳著，台北：東大圖書公司，1991。

《中國人的人生觀》方東美著、馮滬祥譯，台北：幼獅文化，1986。

《生命情調的抉擇》劉述先著，台北：學生書局，1985。

《中國文化之精神價值》唐君毅著，台北：正中書局，1979。

《論語：走向生活世界的儒學》林安梧著，台北：文海基金會，1995。

## 九、宗教研究專著

《聖與俗：宗教的本質》楊素娥譯，台北：桂冠圖書公司，2001。

《紅土·禪床—江西禪宗文化研究》段曉華、劉松來著，北京：中國社會科學出版社，2000。

《中國宗教與意義治療》林安梧著，台北：文海學術思想研究發展文教基金會，1996。

《中國禪宗史》印順著，台北：正聞出版社，1994。

《中國禪學思想史》洪修平著，台北：文津出版社，1994。

《中國道教史》任繼愈主編，台北：桂冠圖書公司，1991。

## 十、生死學、意義治療學專著

《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》傅偉勳著，台北：正中書局，1993。

《中國死亡智慧》鄭曉江著，台北：東大圖書公司，2001。

《意義的呼喚》朗克著，台北：心靈工坊，2002。

《活出意義來—從集中營說到存在主義》傅朗克著，趙可式等譯，台北：光啓出版社，2001。

《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》劉翔平著，台北：貓頭鷹出版社，2001。

《生存的理由—與心靈對話的意義治療學》維克多·弗蘭克著、游恆山譯，台北：遠流出版社，1992。

《生命的主題—從意義分析中獲得自我實現》游恆山編譯，台北：書泉出版社，1987。

【期刊論文】

〈黃庭堅禪觀考略〉龍延著，《社會科學輯刊》2003年第4期。

〈黃庭堅的佛教實踐與詩歌創作〉陳利娟著，《新鄉師範高等專科學校學報》第17卷第1期，2003年1月。

〈《楞嚴經》與黃庭堅—以典故為中心〉龍延著，《中國典籍與文化》2002年第4期。

〈《楞嚴經》與黃庭堅—以典故為中心〉龍延著，《中國典籍與文化》2002年第4期。

〈論黃庭堅詩中的禪意符號〉王訶魯著，《九江師專學報》（哲學社會科學報）2002年第2期。

〈論黃庭堅的“節”〉梅俊道著，《九江師專學報》（哲學社會科學版）2002年第2期。

〈基本人生取向與人格理想：論蘇軾與黃庭堅的內在契合〉崔銘著，《南京師範大學學報》2002年第1期。

〈夢幻與真如—蘇黃的禪悅傾向與其詩歌意象之關係〉周裕鍇著，《文學遺產》2001年第3期。

〈從《山谷題跋》看黃庭堅的書學思想〉趙庚華著，《遼寧師專學報》（社會科學版）2001年第1期。

〈二十世紀宋代文學研究觀念和方法之變遷〉張毅著，《文學遺產》2001年第四期。

〈從黃庭堅看北宋後期知識份子文化心態及其影響〉劉瑤峰著，《山東教育學院學報》2000年第1期。

〈簡論黃庭堅的禪學修養與詩歌創作〉王愛玲著，《陝西師範大學繼續教育學報》2000年第17卷第1期。

〈宋代士大夫的道德觀〉王德毅著，《宋史研究集》第二十八輯，台北，國立編譯館，1998。

〈十年來黃庭堅研究綜述〉凌佐義著，《文學遺產》1997第四期。

〈宋代學術與宋學精神〉宋晞著，《宋史研究集》第二十六輯，台北，國立編譯館，1997。

〈黃庭堅後期詩作自然簡放的藝術追求〉梅俊道著，《九江師專學報》（哲學社會科學版）1997年第4期。

〈黃庭堅與北宋儒學〉錢志熙著，《原學》第一輯，陳少峰主編，中國廣播電視出版社，1994。



〈論黃庭堅的興寄觀及黃詩的興寄精神〉錢志熙著，《文學遺產》1993年第5期。

〈黃庭堅與禪宗〉錢志熙著，《文學遺產》1986年第1期。

〈黃庭堅《乙酉宜州家乘》疏證〉黃啓方著，《故宮學術季刊》第十四卷第二期。