

南 華 大 學

文學系

碩士論文

王維、柳宗元生命情調之研究



研 究 生：鄭朝通

指 導 教 授：賴麗蓉博士

中 華 民 國 九 十 五 年 一 月

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

王維、柳宗元生命情調之研究

研究生：鄭 朝 通

經考試合格特此證明

口試委員：

陳 曼 志
蔡 忠 道
賴 昭 蓉

指導教授：賴 昭 蓉

系主任(所長)：賴 昭 蓉

口試日期：中華民國 九十四 年 十二 月 二十三 日

王維、柳宗元生命情調之研究

摘 要

本文主要是要探討王維與柳宗元二人的生命情調，全文共分六個章節，除了第一章緒論以及第六章結論外，二至五章乃為正文部份。正文之內容分別為：

第二章：「唐代文人生命世界與生命情調之展現」。首先從唐代文人之處世態度與其生命世界之建立基礎下手，分別討論唐代文人的處世態度與生命價值觀之發展，以及唐代文人如何建立其理想之生活世界。接著再探討唐代文人生命情調之內涵與呈現，以及生命情調境界之展現等等，論述重點乃在唐代文人之儒釋道三教涵養背景、文學創作意識之體現，以及他們在仕途上、生活上、信仰上等種種不同之生活體驗等等，因為這些條件都是影響王柳生命意識指向的重要因素，因此有必要單獨列為一章討論之。

第三章：「王維的生命情調」。共分四小節，乃分別從王維在儒家、道家、佛家以及其它藝術涵養之種種表現上著手，深入探析他如何展現這些不同的生活體驗，並從中發掘其三教涵養之具體內容與實踐方式為何，而這種種因素又對其生命情調造成何種影響，以致其最後呈現出何種調性的生命情調，都是本章所欲探討的重點。

第四章：「柳宗元的生命情調」。同樣分為四小節，乃分別從其儒家、道家、佛家以及其生命情調之整體表現著手，藉由分析他的三教涵養之具體實踐，得出他最終的生命信仰為何，一層層剖析出所有足以影響他生命情調傾向的關鍵因素。

第五章：「王、柳『生命世界』之呈現與範型意義」。亦分四小節，乃以第二至第四章所得之結果為基礎，進一步做綜合之探討，分別從王柳二人在「倫理精神的實踐」、「生活意趣的創造」、「宗教信仰的落實」等各方面之不同表現，導出他們生命境界的種種差異，最後則說明他們整體生命世界之展現，具有什麼樣的範型意義。前三小節乃是針對他們在仕途上「遇」與「不遇」、生活上「適」與「不適」、信仰上「得」與「不得」之種種狀況做細部討論，因為這些生活體驗都足以影響他們生命情調的發展，而其影響關鍵為何，即是此處所欲探討的重點。再者，將討論王柳二人之生命精神與生活意趣，是如何反映唐代文人在仕隱文化下的生命世界樣貌？而他們追求精神自由的理想生活範型，又提供後世什麼樣的追尋典

範？最後，他們的生命意識與人格精神在後人眼中有何評價，都是本小節所欲討論的重點。

本文藉此章節之安排，深入探析，期能進一步對王維與柳宗元之人格涵養與生命情調有所闡發與認識。

【關鍵詞】 王維 柳宗元 生命情調 儒釋道三教 生命世界

王維、柳宗元生命情調之研究

目 錄

| | |
|------------------------|----|
| 第一章 緒論 | 01 |
| 第一節、研究動機與價值 | 01 |
| 第二節、研究方法 | 03 |
| 第三節、研究版本與文獻回顧 | 07 |
| 一、研究版本 | 07 |
| (一) 王維方面 | 07 |
| (二) 柳宗元方面 | 08 |
| 二、文獻回顧 | 08 |
| (一) 專書專著 | 08 |
| (二) 論文專著 | 09 |
| 第四節、研究目的與預期成果 | 10 |
| 第二章 唐代文人生命世界與生命情調之展現 | 13 |
| 第一節、唐代文人之處世態度與生命世界之建立 | 15 |
| 一、唐代文人的處世態度與生命價值觀 | 15 |
| 二、唐代文人的理想生活世界 | 19 |
| 第二節、唐代文人生命情調之內在依據與呈現方式 | 24 |
| 一、生命情調之內在依據 | 24 |
| 二、生命情調之呈現方式 | 29 |
| 三、生命情調境界之差異 | 32 |
| (一) 仕途上「遇」與「不遇」之心態差異 | 33 |
| (二) 生活上「適」與「不適」之情感差異 | 35 |
| (三) 信仰上「得」與「不得」之領受差異 | 37 |
| 第三章 王維的生命情調 | 41 |
| 第一節、體現儒家積極的入世精神 | 42 |

| | |
|---------------------|-----------|
| 一、投身報國的政治熱情 | 42 |
| 二、奉行五倫的豐厚情感 | 46 |
| 第二節、體現道家自適的隱世情懷 | 51 |
| 一、愛染已薄的慕道隱居 | 51 |
| (一) 王維的道家涵養 | 53 |
| (二) 王維的道教涵養 | 55 |
| (三) 王維道家與道教涵養的差異性 | 58 |
| 二、山水田園的生活意趣 | 60 |
| (一) 得自山水田園之情 | 60 |
| (二) 得自山水田園之景 | 62 |
| (三) 得自山水田園的理想生活 | 65 |
| 第三節、皈依佛家禪學的出世解脫 | 68 |
| 一、悟得空義的佛學造詣 | 68 |
| 二、佛法有得的生活意趣 | 72 |
| 第四節、王維的生命境界與藝術涵養 | 78 |
| 一、王維的三教涵養與生命境界 | 78 |
| 二、書畫、音樂之藝術涵養 | 80 |
| 第四章 柳宗元的生命情調 | 85 |
| 第一節 追求儒家王道的濟世理想 | 87 |
| 一、不畏艱辛的入世情懷 | 87 |
| 二、發心真切的儒者之情 | 90 |
| (一) 「立仁義」、「裨教化」的理念 | 90 |
| (二) 「重生民」、「愛親友」的情感 | 92 |
| 第二節 探尋道家自然的逸世情趣 | 95 |
| 一、尋求適趣的山林遊跡 | 95 |
| (一) 以天地山水為別業的生活樂趣 | 95 |
| (二) 以自然萬物為對象的審美意趣 | 99 |
| 二、孤寂幽清的生命情懷 | 102 |

| | |
|-----------------------------------|------------|
| (一) 心靈上憂鬱自困····· | 102 |
| (二) 創作上清冷「荒寒」····· | 106 |
| 第三節 體驗佛家的出世精神····· | 110 |
| 一、體空理自得····· | 110 |
| 二、援佛以濟儒····· | 114 |
| 三、悟悅心自足····· | 118 |
| 第四節 柳宗元生命情調的整體展現····· | 122 |
| 一、以王道為最終的生命信仰····· | 122 |
| 二、在山林生活中有情緒變化····· | 123 |
| 三、對佛教採取選擇性的信仰····· | 125 |
| 第五章 王、柳「生命世界」之呈現與範型意義····· | 127 |
| 第一節、倫理精神的實踐····· | 127 |
| 一、「遇」與「不遇」時的處世心態····· | 127 |
| 二、「窮」與「達」時的人生觀····· | 130 |
| 第二節、生活意趣的創造····· | 133 |
| 一、「適」與「不適」時的生活體驗····· | 133 |
| 二、「樂」與「憂」時的審美意趣····· | 137 |
| 第三節、宗教信仰的落實····· | 142 |
| 一、「得」與「不得」時的不同領受····· | 142 |
| 二、「取」與「捨」時的實踐方式····· | 147 |
| 第四節、王、柳「生命世界」之範型意義····· | 151 |
| 一、反映唐代文人在仕隱生活下的生命世界樣式····· | 151 |
| 二、提供後世文人追求精神自由的理想生活範型····· | 155 |
| 第六章 結論····· | 165 |
| 參考文獻····· | 171 |

第一章 緒論

第一節 研究動機與價值

本論文研究的主題對象是王維與柳宗元兩人，這和前人研究之方向乃有兩點不同之處。第一個不同是前人或討論王維或討論柳宗元個人，或是將王維與陶潛、王維與孟浩然放在一起討論，而另將柳宗元與劉禹錫、柳宗元與韓愈並論，未有將王柳二人放在一個主題下來深入探討者；第二個不同，則是歷來學者多是將焦點放在王柳的山水文學創作，或是王柳的禪學思想、政治思想等問題上。筆者則以「生命情調」為課題，這樣的對象組合與研究課題，是一種不同於以往的嘗試與挑戰。

本文之所以取王維與柳宗元做為研究對象，並將研究課題設定在「生命情調」上，乃是筆者有見於王柳二人一生可謂皆體現了儒家、道家與佛家之生命意識，並且對各家義理皆有極為深厚之造詣，又其生命意識與生活理想也極為相似，即使是生處不同時局，其大同小異處仍是十分顯著，這些或同或異之微妙關係，乃造就了他們不同的生命情調，而其中之發展關鍵為何，便引起筆者想要進一步探索之動機。就儒家思想而言，王柳都是將它當成自我立身處世的基本原則，不論是在政治理念、道德修養或倫理綱常上，他們都展現了高度的信仰與踐履，並且成就了堅毅高潔的人格情操。而就道家思想言，他們都以其做為人生在逆境中的一種自處之道，悠遊山水、謳歌山水，乃是他們在追求身心自由時的最佳選擇，他們都在山水之中構築了理想的生活環境，創造了閑情適意的生活意趣，同時也都在此中展現了高度的審美藝術精神。再就佛家思想言，王柳可算是唐代文人中之少見能對佛法有精深體悟者，他們的佛學涵養程度相當，但在修行上則有不同的實踐方式，王維乃視其為安頓身心、制服煩惱的解脫之學，並與其道家涵養融而為一，成為他人終極的修行信仰，並從中獲得圓融超脫之生命；柳宗元則是認為佛家有許多思想義理可以和儒學結合，包括性善、戒律、崇孝等皆是，因此他乃致力於統合儒釋，此乃突顯了他和王維之間有著全然不同的實踐方向。王柳二人的生命意識受到時代精神的影響極大，因此都能兼備儒釋道三家之涵養，同時他們也都在唐代山水文學之創作領域上締造了藝術高峰，與孟浩然、韋應物等並列為唐代山水文學四大家，因此他們之間的關連性就更為深刻，這也是筆者何以選擇他們做為研究對象的重要原因。

所謂的「生命情調」，其實涵義很廣，它大抵是意指一個生命個體終其一生所

展現的生活情感與心理情緒之總體表現，包括了「飄逸」、「恬淡」、「沉鬱」、「悲壯」……等等，都可以是生命情調的具體內涵。如李白，嚴羽《滄浪詩話·詩評》就稱其人其詩「飄逸」¹、宋劉攽《中山詩話》稱其：「超趨飛揚」²、明朱承爵《存餘堂詩話》則稱其：「逸氣」³，而其生活態度也都展現一種瀟灑不羈、率然豪逸的格調，因此嚴羽又稱其：「天材豪逸語，多率然而成者。」即是對其生命情調的最佳註解。又如杜甫，嚴羽稱其詩有「沉鬱」⁴之氣，清代陳廷焯《白雨齋詞話》乃釋「沉鬱」為：「沉則不浮，鬱則不薄。」⁵也就是說，杜甫之詩具有深沉厚重、沉鬱頓挫的藝術風格，而其生命情調也常是散發一種沉穩內斂之氣息。再如高適、岑參，嚴羽乃稱其詩「悲壯，讀之使人感慨」⁶；而孟郊、賈島，嚴羽則稱其詩「刻苦，讀之使人不歡」⁷，蘇軾更以「郊寒島瘦」⁸來形容二人，做為他們一生生命情調的總評。這些品評不惟是指詩人之詩風而言，同時也是對他們終其一生的生命意識與生活情感之總評，而這種內蘊的生命情調是無法刻意模仿學成的，因此嚴羽才又說：「子美不能為太白之飄逸，太白不能為子美之沉鬱」⁹。

筆者以為，王維與柳宗元也都各自呈現了他們不同的生命情調，如《詩人玉屑》即稱王維「傲睨閒適」¹⁰，〈敖器之詩評〉稱其詩「如秋水芙蓉，倚風自笑」¹¹，《後山詩話》則稱他得陶潛之「自在」¹²，顧起也稱其「冲曠」¹³，這些評語都是意指他的詩風閑淡清逸，而其生活態度也都自適超然。另外，《臞菴詩評》乃評柳宗元詩「如高秋獨眺，霽晚孤吹」¹⁴，嚴羽稱其「深得騷學」¹⁵，胡應麟稱其「清而峭」¹⁶，袁枚則稱其「雋逸」¹⁷，方東樹則是稱其「峻潔」¹⁸，皆是意指其詩文

¹（宋）嚴羽，《滄浪詩話》，本文收編於：（清）何文煥輯，《歷代詩話》，北京：中華書局，1981年，第一版（2001年重刷），頁697。

²（宋）劉攽，《中山詩話》，本文收編處同註1，頁288。

³（明）朱承爵，《存餘堂詩話》，本文收編處同註1，頁792。

⁴同註1，頁697。

⁵（清）陳廷焯，《白雨齋詞話》，台北：台灣開明，1982年，第五版，頁4。

⁶同註1，頁698。

⁷同上註。

⁸（宋）蘇軾，楊家駱主編，《蘇東坡全集》卷三十五，台北：世界書局，1964年，頁376。

⁹同註1，頁697。

¹⁰（宋）魏慶之，《詩人玉屑》，台北：世界書局，1992年，六版，頁314。

¹¹（元）劉壘，《隱居通議》卷六〈敖器之詩評〉，臺北：新文豐，1984年，初版，頁54。

¹²同註1，《後山詩話》，頁313

¹³顧起，〈經題王右丞詩箋〉小引，引自：（清）趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷之末附錄三，上海：古籍出版社，1998年，第一版，頁518。

¹⁴同註11，頁54。

¹⁵同註1，頁698。

¹⁶（明）胡應麟，《詩藪》外篇卷四，臺北：文馨出版發行，1973年，正生書局總經銷，頁179。

¹⁷（清）袁枚，顧學頊校點，《隨園詩話》卷五，北京：人民文學，1982年，第二版，頁149。

¹⁸轉引自：吳文治編，《柳宗元資料彙編》，北京：中華書局，2004年，頁509。

具有清峭簡淡之特色，而其人格情操也都深具孤直高潔之特質。

由此即可略見王維與柳宗元在整體生命意識與文學創作上的獨到特色，馬端臨即總稱王柳詩皆「頗有陶、謝風氣」¹⁹，意指他們的詩風受到陶潛與謝靈運的影響極大，而且又能有所繼承，進而另闢蹊徑；《詩人玉屑》則以「清深閑淡」²⁰來概括他們，即對他們的生活情志做了極好的詮釋，可見他們的創作精神與生活意趣乃深受世人之注目與肯定。然而，他們的創作並非只有這些山水文學，他們有許多述志言情的詩篇也都帶有濃厚的時代精神與信仰意識，因此筆者認為以三教思想做為進路，恰可全面地探討到王維與柳宗元整體生命情調之展現。

王維與柳宗元不論在政治思想、文學創作或宗教信仰上，都倍受後人矚目與討論，而他們的生活情志與人格精神也一直影響著無數中國知識份子的生命價值觀。因此，本文以為探討他們的生命情調乃具有極深遠之意義，因為透過對他們生命情調的分析與研究，正可發現中國知識份子在深厚的三教涵養底下，將如何實踐自我之生命價值？其生命意識之意向為何？他們是如何適應環境的變動以調解心理的情緒起伏，並在當中轉化自我之生命信仰？另外，他們整體「生命情調」之差異關鍵又是為何？這些都是筆者極欲深入探討之處。

第二節 研究方法

自古以來，中國文學的評論方法，受到孟子「以意逆志」²¹、「知人論世」²²之說影響極大，前者是一種理解詩的方法，乃意指說詩之人必須根據作品的全篇立意，去加以分析探索，才能正確掌握作詩者的心志；後者則是一種評論文學作品的基本原則，乃因人之生活必與其時代有所關聯，因此欲對古人之作品進行鑒賞評論，必得先去瞭解他的時代，才能正確理解其作品中所透露的各種情感。近人王國維乃將此二說結合起來加以解釋道：

顧意逆在我，志在古人，果何修而能使我之所意，不失古人之志乎？此其術，孟子亦言之曰：『誦其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。』是故由其世以知其人，由其人以逆其志，則古詩雖有不能解者寡矣。〈玉溪

¹⁹ (元)馬端臨，《文獻通考》經籍考六十九，台北：新興書局，1965年，頁1916。

²⁰ 同註13，頁510。

²¹ 《孟子》〈萬章上〉云：「說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」本文引自：《四書章句集注》，朱熹撰，台北：鵝湖出版社，2002年，頁306。

²² 同上註，頁324。〈萬章下〉云：「誦其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」

生年譜會箋序〉²³

他認為論詩者雖然可以憑自我之意識，對古人之「志」加以評論，但當在對作品進行解讀時，也應該要貫徹「知人論世」的原則，才能避免主觀武斷之弊害，才能對作者與作品做出正確的評價。可見，作者背景和文學作品之間的關連甚深，若要探討一個詩人的生命意識，實難脫離其時代背景而單獨就其作品風格論之。

本文之研究方法，基本上亦不離孟子此一概念，即兼具「知人論世」之外緣研究，以及「以意逆志」之內緣研究兩大部分，前者乃是就影響王柳生命意志的時代背景加以探討，包括初盛唐以降的時代精神、文化思潮與文人之生活理想等等，由此探知他們所生處的時代環境為何；後者則是著力於解析王柳詩文中所展現的生命信仰、思想情感、審美意識與生活意趣之創造等等。但這中間因為牽涉到所謂的儒釋道三教思想之問題，而三教正可涵括住這內外緣兩大部分，亦即三教思想既是時代潮流下的外顯產物，也是文學創作的內在依據，因此，在確切的討論方式上，本文乃是以儒家之入世層面、道家之隱世層面以及佛家之出世層面等三大面向，做為章節的編排方式。又因儒釋道三家所代表的倫理體驗、審美體驗以及宗教體驗，其實最後都是總結在一個文人整體的生命展現上，因此本文乃又援引了西方哲學家胡塞爾（Husserl，1859-1938）的「生命世界」²⁴（Life-World）概念，做為探討中國文人整體生命之全部經驗的總稱。也就是說，王柳二人的「生命世界」中，都有著與三教之倫理體驗、審美體驗以及宗教體驗之概念個別相應的「倫理世界」、「審美世界」以及「宗教世界」，這是為了論述上以及理解上的方便，乃是一種代稱方式，而非另一種研究方法，在此乃有必要強調之。

此一「生命世界」概念，可再以西方「現象學」中的「互為主體性」²⁵概念來

²³ 王國維，《王國維遺書》卷二十三·綴林一，上海：上海書店，1983年，第1版，頁577。

²⁴ 德國哲學家胡塞爾「生命世界」之概念，乃是為因應二十世紀初歐洲文化危機所提出之理論，大致可分為「日常生活世界（World of Everyday Life）」與「純粹經驗世界（World of Pure Experiences）」兩個層次，他想要打破歐洲人自十七世紀以來受到「素樸科學主義」壟斷的思考習慣，也就是「把一切不能加以量化的世界 --- 例如美的世界、善的世界、信仰的世界 --- 視為不真實、不相干、次要性或次等性世界的傾向。回歸到未經科學化、理論化之前，要在自然態度下呈展出來的『日常生活世界』。」因此乃提出這個「生命世界」之概念，重新建構當代之人文世界，免於被機械化了的「科學世界」所破壞。胡塞爾在1925年至1928年間，陸續在海德堡大學講授「現象學的心理學」、「現象學哲學導論」等課程，並寫了〈自然與精神〉、〈形式的和先驗的邏輯〉等論文，一直到1936年提出一些討論「危機」的文章，都對「生命世界」作出了豐富而意義深刻的論述。轉述自：蔡美麗，《胡塞爾》，台北：東大出版，1990年，初版，頁150-160。

²⁵ 有關「互為主體性」之意義，乃與胡塞爾思索世界之客觀性如何構成之問題相關，他最先是從生命個體之「自我」與客體之「他者」來做討論，從「還原」的角度，將自我經驗與對他者之經驗態度中的信種種念與意見懸擱起來，揭示一種無分主客之「自我」與「他者」關係的「原初領域」（primordiale Sphere），這個領域乃直指自我之最切身的經驗，是純屬於自我的原初領域。同樣的，

進一步理解，亦即在各個「經驗世界」當中，它們彼此之間都必因對方之存在才能獲得自我存在之實質意義，其主體性才會被獨立出來。假若「倫理世界」沒有「審美世界」或「宗教世界」之對比或溝通來呈現，則此一「倫理世界」中之種種，將成爲一種生活中的普遍現象，而不具任何主客意義，其主體性也便會消失。因此，不論是就王維與柳宗元個人，或就整體中國知識份子之「生命世界」來說，「倫理世界」、「審美世界」以及「宗教世界」在他們生命中，都是具有獨立平等的主體地位，它們乃個別地存在於每個主體生命當中，不因信仰傾向的強弱而消失，而「那個世界是活生生地具備共通於一切共處的人的意義的」²⁶。這種傾向亦與「現象學」中所謂的「集體意向性」(collective intentionality)，有關，所謂「意向性」(intentionality)²⁷，簡單說就是人類展現其本初之意向行爲的一種現象，亦即一種意識活動的呈顯現象，當人類生存在同一個地域環境中，共同創造了屬於這個群體的文化、習俗、行爲或觀念時，便是一種「集體意向性」的展現。三教思想之所以成爲中國知識份子普遍的生命信仰，也就是因爲人民與社會共同展現了一種「集體」式的「意向性」，造成一種時代潮流與時代精神，最後則轉化成爲人民普遍的生活意識，因此才成爲影響中國社會極深的主要指導精神。同樣的，儒、釋、道三者之間也是一種「互爲主體性」的呈現，它們各具獨立地位與主體性，但彼此又能互相溝通與對話，也惟有這種溝通與對話之關係存在，它們才真正具有主體性存在的實質意義。筆者於此即藉現象學中的「互爲主體性」與「集體意向性」之大略說明，進一步表達本文何以採取「生命世界」概念之用意。

明朝德清禪師曾言，人生爲學乃有三要，即：「不知《春秋》，不能涉世；不

人類的生活世界也是在這樣的關係中存在，每個經驗世界各有其原初領域，也各有其主體性與超越意義，在胡塞爾的觀念裡，世界之客觀性即是建立在這樣的超驗之「互爲主體性」中。詳見：(德)胡塞爾(Husserl Edmund)著；李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，臺北：桂冠，1994年。

²⁶ 高俊一編譯，《現象學宗師---胡塞爾》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1982年，頁150。

²⁷ 胡塞爾在《邏輯研究》一書中所提出的「意向性」概念十分龐雜，但他主要乃是在強調將個體心靈還原到最原初的自我狀態，把超驗的自我呈現出來，以說明人類之「語言」和「行爲」等意義，即都是源於這種超驗的心靈的意向性而來，也就是說，一切語言、記號及行爲之意義，都是由人類的「意義意向」(meaning-intentions)之活動而產生，有關更複雜深入的「意向性」觀念可詳見：(美)瑪格歐納著，王岳川、蘭菲譯，《文藝現象學》，北京：文化藝術出版社，1992年，頁112-124；以及胡塞爾著；倪梁康編譯，《邏輯研究》第二卷·第一部分·第五研究〈關於意向體驗及其「內容」〉，台北：時報文化，1999年，頁355-540。另外，美國分析哲學家瑟爾(John Searle)《意向性》一書則對「意向性」之意義有較爲簡單清晰的定義，他不同於胡塞爾是從超驗主義的角度來談，而是站在自然與經驗主義角度上來看，認爲凡是人在經驗世界中產生的思維、信念、意圖以及欲望等心靈狀態，即可統稱爲一種「意向性」，而每個社會與文化活動的成立，也就是因爲人們在同一生活模式與環境背景下產生共同的生活理念、思想信仰、文化習俗等等，才能構成一個生活社群，這也就是所謂的「集體意向性」概念。對此概念的具體解析，亦可參閱大陸網站「39健康網」：〈理解心智，塞爾意向性理論的意義〉一文，<http://www.39.net/mentalworld/xldt/xlsj/92939.html>。

精老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。」²⁸乃清楚指出中國知識份子立身處世的基本內涵，正是源於儒釋道三教思想之上，這種由三教所共同架構與維繫的中國文化，最早乃是以儒學為主體，以佛道二學為輔翼，它們雖各具不同的信仰形式與生活內涵，但在歷史的長程演進中以及「互為主體性」的原則下乃逐漸取得平等地位，成為中國知識份子涵養生命精神的三大支柱，而「這樣一種文化結構可以滿足不同的需要，給人以多種選擇的可能，以便在社會變動及人生變故之際能即時調整自己的價值取向和生活理念，而不至於驚慌失措，無所適從」²⁹。這樣的生命信仰與生活意識傾向，也就是一種「集體意向性」的具體呈現，中國古代知識份子在生命信仰的抉擇意向上，主要就是圍繞在三教思想的範圍內，並在其中互有轉化；而他們在生活意識的抉擇意向上，則是顯現在「出仕」政治與「歸隱」自然兩大方向上，由此更可見三教思想與仕隱問題，對中國知識份子而言確是極重要之人生課題，也因此，本文才採取「生命世界」之概念來統攝討論之。

另外，儒釋道三教思想既成為中國知識份子生命內涵之源頭，自然就有其表現之出口，對中國知識份子而言，此一出口即為文學藝術之創作。徐復觀先生曾言道：

能”中得心源”，然後能”外師造化”。亦惟能”外師造化”，而心源乃有著落，乃能具體地展現、展開。所以一個偉大的藝術家的藝術精神與表現能力，乃是由內外交相養所塑造造成的。³⁰

「中得心源」與「外師造化」本是唐朝張璪論畫之意境時所提出，³¹乃是意指一個畫家要先能對自然萬物進行澄明的解悟，然後再從澄明的觀照中去賦予自然萬物全新的生命，同時發現到自然山水的美善藝術價值，最後則又回溯於自心之中，讓客體之景與主體之情得以交融並會，達到自然與本我合一的至高藝術境界，徐先生此處所指即是此意。「造化」即自然，他認為一個偉大藝術家就是因為能「外師造化」，在觀覽自然時有所妙悟，進而賦予自然新生命、新精神，又能從中洞徹自然山水的奇美神秀與藝術價值，所以才能「中得心源」，這種經由「內外交相養」所形成的藝術境界，即為一個生命個體至善至美的精神價值所在。

²⁸ 轉引自：夏清瑕，〈憨山德清的三教一源論〉，《佛學研究》，2002年00期，頁183。

²⁹ 戴康生，彭耀主編，《宗教社會學》，北京：社會科學文獻出版社，2000年，第一版，頁287。

³⁰ 徐復觀，《中國藝術精神》，上海：華東師範大學出版社，2001年，第一版，頁204。

³¹ (唐)張彥遠；王雲五主編，《歷代名畫記》，台北：台灣商務印書館，1971年，臺一版，頁318。卷十張璪條下載：「人問璪所受，璪曰：『外師造化，中得心源。』」

筆者認為，此「中得心源」與「外師造化」雖是指畫境而言，但其實亦可指向一般的詩文創作上談，所謂「外師造化」即可指向文學之藝術創作，而「中得心源」則可指向儒釋道三教思想之內涵。也就是說，一個文人作家皆有其立身處世與生命信仰上的內在依據，這個依據就是三教思想，而他們又將此三教思想轉化成自我生命的修學涵養，並透過創作形式來加以具體化，如此便能使我們更進一步認識到作者的生命意識。也正因如此，我們常能從一個文學家的創作當中，感受到他所欲表達的生命情感與藝術精神。

本文以內外緣之研究方法為主軸，再以胡塞爾「生命世界」之概念來涵蓋儒釋道三教所相互對應的生活範疇，分別從王維與柳宗元的倫理世界、審美世界，以及宗教世界等三大生活體驗出發，做為各節探討的重點，此內外緣之研究方式，亦與徐先生所言之「內外交相養」概念若合符節。

第三節 研究版本與文獻回顧

歷來輯錄王維與柳宗元詩文與史傳之書冊甚多，本文所參考引用之版本，主要是以較為通行的幾本古籍原典為主；另外，近代研究王柳之文獻專著與論文篇章亦不在少數，唯與本文主題直接相關者並未見，但其中仍有許多是和本文之章節內容有關者，其論述內容亦深具參考價值。以下略就研究版本與文獻專著之概況分述之。

一、研究版本

(一) 王維方面

本文所參用之王維詩文原典，主要是以清代趙殿成《王右丞集箋注》³²本為主，該本扣除他人同詠之作，共輯錄了王維各類詩文約五百十四首，總二十八卷，乃為當今最為通行且輯錄數量最完整之版本。趙本卷末又附錄了後人之弁言、遺事考論、詩評、畫錄、年譜、序文等各類評述，對本文在搜羅古人對王維之評價資料上乃有極大之幫助。其餘參考版本則有：清聖祖御製《新校標點全唐詩》³³上冊，卷一二五至一二八，共四卷，輯錄約四百七十首，數量居次，乃因少錄了趙本所收有之碑銘、誌銘、論畫與文讚等類數十首之故。

而所參用之王維史傳典籍，主要則有劉昫《舊唐書》³⁴卷一百九十文苑下、宋

³² (清)趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，上海：古籍出版社，1998年，第一版。

³³ 清聖祖御製，《新校標點全唐詩》，卷一百二十五至卷一百二十八，台北：宏業書局，1982年，版次未載。

³⁴ (後晉)劉昫，《舊唐書》，卷一百九十下·列傳第一百四十下·文苑下，臺北：藝文印書館，出版項未載。

祈及歐陽修等撰《新唐書》³⁵卷二百二文藝中、計有功《唐詩紀事》³⁶卷十六、王仲鏞《唐詩紀事校箋》³⁷卷十六等，前二書所收乃為正史傳記，而後二書主要則是另載了一段王維干謁權貴的「鬱輪袍」事件，該事件真偽難辨，可視為野史之談，但它對探討王維之少年志氣與音樂才能部分，乃深具參考價值。

（二）柳宗元方面

本文所參用之柳宗元詩文原典，主要有中華書局出版之《柳河東集》³⁸上下兩冊、易新鼎點校之《柳宗元集》³⁹，以及清聖祖御製《全唐詩》⁴⁰等三版本，前二書同樣輯錄了柳宗元的賦、論、議辯、碑、碑銘、行狀、誌、墓誌、對、說、傳、騷、序、記、書、啓、表、奏狀、祭文、古今詩等各類創作，共四十五卷，約六百五十首。但《柳宗元集》則重新斷句、標點，並整理以前版本的附錄，包括賦文志、表啓、補遺、集傳，以及後人評論柳宗元史事與創作之篇章等，都對本文在蒐羅古文資料上極有助益。而《全唐詩》輯錄內容與數量雖不及前二書，但仍具相互參證之價值。

至於史傳典籍部分，本文主要是以藝文印書館《舊唐書》卷一百六十·列傳第一百一十一，以及開明書局《新唐書》卷一百六十八·列傳九十三為主。新舊書之差異，主要在於新書多收了柳宗元寫給蕭俛、許孟容二人的書文，乃可供後人重新審視柳宗元的人格節操，而非一味持貶抑態度。

二、文獻回顧

（一）專書專著

在研究王維之專書方面，現行最常見的有：楊文雄《詩佛王維研究》⁴¹、劉維崇《王維評傳》⁴²、陳鐵民《王維新論》⁴³、皮述民《王維新探》⁴⁴、莊申《王維研究》⁴⁵、盧渝《王維傳》⁴⁶、韓文心《一代高人王右丞》⁴⁷、張清華《王維年譜》

³⁵ 二十五史刊行委員會輯，《新唐書》卷二百二·列傳第一二七·文藝中，臺北：臺灣開明，1934年，版次未載。

³⁶ （宋）計有功，《唐詩紀事》，上海：中華書局上海編輯所，1965年出版，版次未載。

³⁷ 王仲鏞，《唐詩紀事校箋》，成都：巴蜀書社，1989年，第一版。

³⁸ 中華書局編，《柳河東集》，香港：中華書局香港分局，1972年，初版。

³⁹ 易新鼎點校；母庚才、馬建農主編，《柳宗元集》，北京：中國書店，2000年，第一版。

⁴⁰ 清聖祖御製，《新校標點全唐詩》卷三百五十至卷三百五十三，台北：宏業書局，1982年。

⁴¹ 楊文雄，《詩佛王維研究》，台北：文史哲出版社，77年，初版。

⁴² 劉維崇，《王維評傳》，台北：正中書局，1972年，初版。

⁴³ 陳鐵民，《王維新論》，北京：北京師範大學出版社，1990年，初版。

⁴⁴ 皮述民，《王維探論》，台北：聯經，1999年，初版。

⁴⁵ 莊申，《王維研究》上集，香港：萬有圖書公司，1971年，

⁴⁸等等，這些都是採用綜合性的研究方法，去探討王維的生平記事、文學創作以及思想內涵之重要資料。就生平事蹟言，眾家多著力在考證王維之出生年份、入京求學年歲、「鬱輪袍」事件，以及歸隱淇上之確切時間等問題上，由於眾說紛紜，本文在此不多贅述，當在正文之中有所交代；而就文學創作言，眾家多是以其山水文學之創作特質與藝術境界做為討論的重點，此乃任何研究王維者皆難以拋捨之處，亦是我們了解王維之生命精神與生命情調最重要的依據；再就思想內涵言，眾家對於王維的三教涵養則是各有不同的論調，有認為他佛道性格矛盾者，如莊申，亦有提出圓融之說者，如楊文雄，另外陳鐵民、劉維崇與盧渝也都是以三教融合的角度來看待王維，因此這當中的關鍵立論為何，乃值得本文參考探析。

在研究柳宗元專書方面，較廣泛通行的有：章士釗《柳文探微》⁴⁹、方介《韓柳新論》⁵⁰、段醒民《柳子厚寓言文學探微》⁵¹、黃雲眉《韓愈柳宗元文學評價》⁵²、孫昌武《柳宗元傳論》⁵³、高海夫《柳宗元散論》⁵⁴，這些專書也多是著重在綜合探討柳宗元之傳記、文學思想、政治思想、禪學思想等等，唯有段醒民是單獨以其寓言文學為討論重心，對柳宗元作品中所披露的政治黑暗、社會現實，以及其內心之失意憂憤等論述甚詳。章士釗、孫昌武、黃雲眉、方介等，也都對柳宗元之人格涵養與思想信仰之問題多有討論，這些也都是幫助本文釐清柳宗元對儒釋道之取捨孰輕孰重的重要資料。

（二）論文專著

近來研究王維的論文專著有：金億珠《王維研究：宗教、藝術與自然之融合》⁵⁵、王詠雪《王維詩中禪意境之研究》⁵⁶、彭政德《王維禪詩創作技巧與藝術風格之研究》⁵⁷、朱我芯《王維詩歌的抒情藝術研究》⁵⁸、杜昭瑩《王維禪詩研究》⁵⁹、

⁴⁶ 盧渝，《王維傳》，山西：山西人民出版社，1989年，初版。

⁴⁷ 韓文心，《一代高人王右丞》，台北：莊嚴出版社，1983年，初版。

⁴⁸ 張清華，《王維年譜》，上海：學林，1988，初版。

⁴⁹ 章士釗，《柳文探微》，台北：華正書局，1981年，初版。

⁵⁰ 方介，《韓柳新論》，臺北：臺灣學生書局，1999年，初版。

⁵¹ 段醒民，《柳子厚寓言文學探微》，台北：文津出版社，1985年，版次未載。

⁵² 黃雲眉，《韓愈柳宗元文學評價》，山東：齊魯書社，1980年，新一版。

⁵³ 孫昌武，《柳宗元傳論》，北京：人民文學出版社，1982年，第一版。

⁵⁴ 高海夫，《柳宗元散論》，西安：陝西人民出版社，1985年，第一版。

⁵⁵ 金億珠，《王維研究：宗教、藝術與自然之融合》，中國文化大學中國文學研究所博士論文，1985年。

⁵⁶ 王詠雪，《王維詩中禪意境之研究》，國立台灣大學中國文學系研究所碩士論文，1998年。

⁵⁷ 彭政德，《王維禪詩創作技巧與藝術風格之研究》，玄奘人文社會學院中國語文研究所碩士論文，2001年。

⁵⁸ 朱我芯，《王維詩歌的抒情藝術研究》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1988年。

釋修智《王維研究》⁶⁰、林桂香《詩佛王維之研究》⁶¹、劉肖溪《王維李白與杜甫之比較研究》⁶²、許富居《論園林詩畫意境與詩意空間之塑造：以王維輞川園為例》⁶³、陳昭伶《王維詩中的終極關懷類型》⁶⁴等等，研究重點也多是放在王維的禪學思想以及文學藝術境界上面。其中許富居所提出的「園林空間」概念，乃從「人之感官」與「園林空間」之間的關聯，去發現王維獨特的藝術精神，此乃與本文探討王柳如何營造生活意趣與理想生活之論點，有異曲同工之處。

近來研究柳宗元之論文專著則有：方介《韓柳比較研究－思想、文學主張與古文風格之析論》⁶⁵、程麗娜《柳宗元議論散文研究》⁶⁶、金容杓《柳宗元散文研究》⁶⁷、袁本秀《柳宗元寓言研究》⁶⁸、方介《柳宗元思想研究》⁶⁹、蔡振璋《柳宗元山水文學研究》⁷⁰、朴井圭《柳宗元的遊記研究》⁷¹、羅志仲《門閥士族的背景與柳宗元的壓力》⁷²、藍百川《柳宗元及其詩研究》⁷³等篇章。這些論文大多也都著力在柳宗元之三教涵養與文學藝術境界上，惟對柳宗元如何在三教涵養之中抉擇其生命信仰與轉化心境，以及柳宗元如何在山林之中營造他的理想生活與生活意趣，尚未有特別以專章深入討論，此正為本文所欲用心著力處。

第四節、研究目的與預期成果

劉述先先生曾說道：「人們採取了不同的宇宙人生的看法的結果，卻形成了種種不同的生命情調的表現，決定了未來生命發展的指向，所以值得我們仔細地思索，用理性去抉擇。」⁷⁴亦即中國知識份子對於自我之生命價值的實踐方向，乃有許多不同的選擇，不管是傾向儒家情懷、道家情懷或是佛家情懷，都是決定於自

⁵⁹ 杜昭瑩，《王維禪詩研究》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993年。

⁶⁰ 釋修智，《王維研究》，能仁書院中文研究所碩士論文，1986年。

⁶¹ 林桂香，《詩佛王維之研究》，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1983年。

⁶² 劉肖溪，《王維李白與杜甫之比較研究》，國立臺灣大學中國文學系研究所碩士論文，1974年。

⁶³ 許富居，《論園林詩畫意境與詩意空間之塑造：以王維輞川園為例》，逢甲大學建築及都市計畫研究所碩士論文，1993年。

⁶⁴ 陳昭伶，《王維詩中的終極關懷類型》，玄奘人文社會學院中國語文究所碩士論文，2004年。

⁶⁵ 方介，《韓柳比較研究－思想、文學主張與古文風格之析論》，國立台灣大學中國文學研究所博士論文，1990。

⁶⁶ 程麗娜，《柳宗元議論散文研究》，國立高雄師範大學國文教學碩士班碩士論文，2004年。

⁶⁷ 金容杓，《柳宗元散文研究》，國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1985年。

⁶⁸ 袁本秀，《柳宗元寓言研究》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1985年。

⁶⁹ 方介，《柳宗元思想研究》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1981年。

⁷⁰ 蔡振璋，《柳宗元山水文學研究》，東海大學中國文學研究所碩士論文 1985年。

⁷¹ 朴井圭，《柳宗元的遊記研究》，國立高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1986年。

⁷² 羅志仲，《門閥士族的背景與柳宗元的壓力》，東海大學中國文學研究所碩士論文，2001年。

⁷³ 藍百川，《柳宗元及其詩研究》，國立中興大學中國文學研究所碩士論文，1999年。

⁷⁴ 劉述先，《生命情調的抉擇》，臺北：臺灣學生書局，1985年，初版，頁73。

我之主體意識上，其採取什麼樣的人生態度與生活理想，自然也就容易造成什麼樣的生命情調。

「理想性的抉擇，是要確定人生努力的大方向」⁷⁵，對中國知識份子而言，最常面臨的人生抉擇，無非就是「出仕」與「歸隱」兩大議題，亦即「政治」與「自然」之選擇，通常「出仕」乃是他們入世的基本精神，「歸隱」則是他們追求精神之自由解脫時的最佳選擇。尤其是當人在不如意時總有向自然尋求慰藉的舉措，喜將自我情志寄託於山水之中，因此其生命情調便也容易在這過程裡頭有了不同的發展。學者呂興昌即道：

生命本身原就充滿種種的喜樂與悲愁，而或悲或喜，又恒與個人的生命意識之取向息息相涉；智者見水則樂水，仁人見山亦樂山，至於世路坎坷者所見，便無非是「欲渡黃河冰塞川，將登太行雪滿山」了。在中國文學裡，有關人與自然的種種關係，便從此一異點展開兩種迥異的生命情調。其一儘可能從自然中體悟一切的奧秘，從而縱浪大化之中，達到人天冥契的和諧境界，陶淵明可說是此一類型的代表人物。王維詩境雖遜於淵明，但其心嚮往之的見賢思齊，使他也成為此型的重要詩人。其二則常在自然之前發現自我的孤寂與無助，從而與自然形成貌合神離甚至格格不入的局面，此一類型的代表當首推阮籍與謝靈運。⁷⁶

由於「仕」與「隱」乃是中國文人生命中難以切割的重要議題，因此呂氏乃直接從「人」與「自然」之關係切入，提出兩種不同之生命情調的發展模式，「其一」是「縱浪大化之中」而達「人天冥契的和諧境界」者，呂氏認為陶潛與王維皆是屬於此一類型；「其二」則雖是直指阮、謝二人，但筆者以為，若將柳宗元含括在此一範圍之內亦不為過，這可從其山水遊記中所呈現的憂樂參雜之現象略知，「孤寂」、「無助」正是他詩文中常見的情感基調。可以說，王維與柳宗元正好傾向了這兩種不同的生命情調，而他們也是唐代文人中，在這兩種傾向上極具強烈屬性的代表人物。

王維與柳宗元的人格情操與藝術精神一直都深受著世人的崇仰，其生活意趣也常令後人思慕不已，並受到眾多學界先驅之青睞，致力於對他們的研究當中。

⁷⁵ 韋政通，《中國思想與人文關懷》，台北：洪葉文化，2000年，一版，頁11。

⁷⁶ 呂興昌，〈人與自然〉，收錄於：蔡英俊主編，《中國文化新論-文學篇·抒情的境界》，台北：聯經，1982年，頁113-114。

本文以不同的角度重新審視王維與柳宗元兩位文學大家的「生命情調」，即是希望能從中得出他們如何定位自我之主體價值以及抉擇生命之信仰，他們既呈示出兩種截然不同的「生命情調」，那麼這其中必然有十分重要的差異關鍵。此一關鍵，簡單說，就是他們雖然都是在現實之中追求精神上的自由解脫，企圖超越世俗之自我，但由於所抉擇的生命信仰不同，以及生活態度上有異，因此造成了生命情調上的極大差異。王維的生命情調明顯是傾向超脫閑適，而柳宗元的生命情調則是傾向憂鬱荒寒，筆者即期能在這些關鍵點上有所發現，進一步證成其差異處之關鍵地位，同時對王維與柳宗元之「生命情調」有更深入的認識與闡發。

第二章 唐代文人生命世界與生命情調之展現

自古以來，中國知識份子受到孔子「士志於道」觀念的影響極大，不論是在政治理念、道德修養、生活禮儀或學術思想上，都烙有深刻的儒學印記。孟子也曾提出：「如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」¹之觀念，而曾子則強調：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」²都是鼓勵知識份子要有一肩挑起拯世濟民重擔之決心，並視國家興亡為己任，建構一個以「王道」為基礎的仁愛祥和之社會。這種王道仁義思想普遍深植人心，兩漢以降之知識份子莫不奉為圭臬，視之為立身處世的基本原則與生命信仰。俄國大文豪托爾斯泰即曾說道：

自從人類存在以來，哪裡有生命，哪裡就有相信給予生命可能性的信仰。信仰就是生活的理解與感知，因為它，人類才不至於毀滅自己，而繼續存活。它是我們賴以活下去的動力。假如人不相信他必須為某一件事活著，他就不會活下去了。³

兩漢以降的知識份子，就是將他們的生命託付在儒家的信仰之上，「志於道」與「澄清天下之志」即是他們生命的原動力，也是他們活下去的目標。正因此，東漢末年太學生為了維護政統與道統，乃群起對抗宦官集團，企圖挽救時局，雖然不幸釀成「黨錮之禍」，但卻也充分展現了中國知識份子「群體之自覺」⁴意識，以及不畏生死的堅毅性格。這種「志於道」的觀念一直到了魏晉文士身上才開始產生變化，許多知識份子因為目睹國家社會持續動盪不安，「兼濟天下」頓時變得十分遙遠，於是乃有「個體之自覺」⁵產生，他們意識到儒學並非唯一的人生道路，他

¹ 《四書章句集注》，朱熹撰，台北：鵝湖出版社，2002年，頁250。

² 同上註，《論語·泰伯第八》，頁104。

³ 轉引自：(美) William James著；蔡怡佳，劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，台北：立緒文化，2001年，初版，頁222。

⁴ 余英時先生在《士與中國文化》一書中提到：「惟自覺云者，區別人己之謂也，人己之對立愈顯，則自覺之意識亦愈強。東漢……中葉以後，士大夫集團與外戚宦官之勢力日處於激烈鬥爭之中，士之群體自覺意識遂亦隨之而日趨明確。」其所謂「群體之自覺」，即意指東漢末年一群抱有相同政治理想之清流士大夫，為了匡救時政、對抗權臣所產生的一種集體之自覺意識，此「群體之自覺」精神，即是具有「澄清天下之志」，乃完全不同於一般俗士之結黨營私。(上海：上海人民出版社，2003年，頁251。)

⁵ 同上註，頁269。余英時先生在論士之「群體自覺」時，亦相應提出「個體之自覺」一詞，即意指知識分子對自我之生命意識與人生價值產生極高之重視，此時士大夫重德性、尚名節、喜標奇立異，深具獨立之精神，乃有其性格獨特之一面。余先生認為：「論漢晉之際士大夫與其思想之變遷者，固不可不注意士之群體自覺，而尤其重要者則為個體之自覺，以其與新思潮之興起最直

們還有「獨善其身」的歸隱之路可以選擇。因此，他們乃轉向道家與佛家尋求慰藉，佛、道頓時成爲中國知識階層生命信仰的新選項，許多人開始投跡山水，追求精神之自由解放，或「仕」或「隱」便成爲往後知識份子生命抉擇上的重要課題。劉述先先生即言道：

儒家的人文主義正統每爲道家的自然主義所平衡。道家不滿世俗現實，乃作嚴厲的社會批判；追求長生煉丹，因而促進科學研究；雅愛山水自然，成爲藝術創造的主要泉源。⁶

此說乃指出儒道二家的消長關係，知識份子因爲不滿政治，所以選擇道家作爲生命信仰，並對現實提出批判，而此道家之崛起也進一步促進了神仙思想與山水文學的發達，成爲中國知識階層不同的生活內容。至於佛家，主要是和道家的清談與隱逸山林之風結合起來的，楊政河先生道：

自從魏晉時代開始，佛道思想漸趨於調和，特別是兩晉所流行的老莊清談的格義思想，頗與佛教般若空觀思想接近，……永嘉以後，政局不安，天下文化志士都隱居不仕，先後歸入佛門，影響所及，養成佛教一種高逸灑脫輕泊山林素樸的風尚，後來佛教徒多主張淡泊生涯，實受這種遺風的影響。⁷

此佛道文化的結合，即突顯了中國知識階層追求精神自由與理想生活的極度渴望，尤其是佛教的加入，更對中國傳統文化產生了極大之影響，牟宗三先生即道：

從南北朝到隋唐，佛教不但被吸收進來，而且被中國人消化了，這等於消化另一個文化系統，並不是一件簡單的事。在長期的吸收、消化中，佛教幾乎成了中國文化中很重要的一部分，充實了我們文化生命的內容。佛教在中國文化中發生了很大的作用，這是事實。⁸

接相關故也。然群體自覺之背景不明，則個體自覺之源流不暢，茲考釋群體自覺既竟，乃及于個體自覺焉！」因此他在探討過「群體自覺」後，認爲有必要再進一步探討所謂的「個體自覺」，如此才能全面地掌握到整個漢晉之際「士」之自覺意識發展的詳細脈絡，而這整個意識自覺後之影響，也是造成傳統「政教合一」之文化結構從「政治」轉向「自然」發展的重要關鍵。

⁶ 劉述先，《生命情調的抉擇》，台北：臺灣學生書局，1985年，頁37。

⁷ 楊政河，《中國哲學之精髓與創化》，台北：文津出版社，1982年，初版，頁236。

⁸ 牟宗三，《時代與感受》，台北：鵝湖，1995年，三版，頁302。

佛家充實了中國文化的內涵，也充實了中國人的生命，它所產生的強大作用，一直到唐代仍持續進行，而它和儒道之間的關係，也變得十分微妙。

唐代文人對「仕」、「隱」問題之看法已不同於以往，他們順著儒釋道三教調和之發展，乃將這兩大議題結合一起處理，這個轉變，明顯也對他們的處世態度與生命意識產生極大的影響。

第一節、唐代文人之處世態度與生命世界之建立

一、唐代文人的處世態度與生命價值觀

唐代文人的處世態度，與其國家在政治、經濟、軍事、社會等方面的強盛有著同樣的躍進，鮮少有消極遁逃之心態，大抵若有隱居山林之事，多是有著政治目的，與以往刻意避世之文人心態不同。可以說，唐代文人的處世態度與生命精神，相對於前朝各代已是煥然一新。

唐代初期，當政者能對前朝積弱不振的政局與下場有所反省，因此在政策作為上乃有重大的革新，尤其是君主能深刻體認到君臣之間有著唇亡齒寒的密切關係，因此對朝臣士大夫甚為尊重，且又能廣納臣下諫言，這種寬闊胸襟與作為，正是前朝歷代統治階層所缺乏者。《貞觀政要》〈論君臣鑒戒第六〉便載：

貞觀三年，太宗謂侍臣曰：「君臣本同治亂，共安危。若主納忠諫，臣進直言，斯故君臣合契。古來所重，若君自賢，臣不匡正，欲不危亡，不可得也。君失其國，臣亦不能獨全其家。至如隋煬帝暴虐，臣下鉗口，卒令不聞其過，遂至滅亡，虞世基等尋亦誅死。前事不遠，朕與卿等，可得不慎，無為後所嗤。」⁹

這裡記載太宗李世民對於君臣關係的重要認知，認為君不能無臣輔佐以治世，而臣也不能少諫以獨善其身，兩者必須要相輔相成，國家才能長治久安，此一思維對唐代文人而言，無疑有著吸引他們積極入仕的正面意義。《唐鑒·卷一》亦載太宗對太子李建成遺臣魏徵能「改容禮之，引為瞻事主簿」¹⁰，甚至准許他直諫自己的過失，並引以為鑑，這種不計前嫌的氣度，確實給了消沉已久的文人群生起參政的信心。另外，太宗所開啓的盛世政局，也是吸引文人熱衷參與政治的重要

⁹（唐）吳兢，《貞觀政要》，台北：黎明文化，1990年，四版，頁63。

¹⁰（宋）范祖禹撰；呂祖謙注音；（民國）王雲五主編，《唐鑒》卷二，台北：台灣商務印書館，1966年，頁130。

原因，他就曾自豪道：

朕年十八便舉兵，年二十四定天下，年二十九昇為天子，此則武勝於古也。少從戎旅，不暇讀書，貞觀以來，手不釋卷，知風化之本，見政理之源。行之數年，天下大理，而風移俗變，子孝臣忠，此又文過於古也。昔周、秦已降，戎、狄內侵，今戎、狄稽顙，皆為臣妾，此又懷遠勝古也。¹¹

太宗的雄心壯略與實質功績乃舉世無雙，其自豪語中一方面表現出他開朗直率的寬闊胸懷，另一方面則又十足地顯露出他身為王者的霸氣與傲氣，特別是那種「飄然繩檢外」¹²、不拘小節的豪邁性格，對有唐一代文人士子的精神世界，確實有一種激勵與模範的巨大作用，而他們也因此跳脫了傳統漢儒恪遵禮法的謙謙君子之習性，以更多元開放的視角，重新定位自我的人生目標與處世態度。

初唐君王的治世雄心開啓了整個大唐帝國繁榮鼎盛的契機，並給予文人士子一個政治遠景與理想抱負的追求目標，而當時士族集團與庶族寒士在政治地位上的更替變換，則是另一個造成寒士文人參與政治的重要原因。士族集團與庶族寒士之政治競爭由來已久，至唐初已逐漸取得協調，文人入仕機會漸趨平等，特別是高宗「尚吏事」¹³，對於那些只有文才而無經國大志的人而言，想要入仕朝廷的機會不大。而武后的科舉取士制度，乃進一步刺激了文人仕進的願力，文人秉著一股對政治的熱情信念，前仆後繼、爭相入仕，凡「其有文可以經邦國，武可以定邊疆，蘊棟樑之宏才，堪將相之重任，無隔士庶，具以名聞。若舉得其人，必當擢以不次」¹⁴。武后的政策，不僅對後世主政者在考選制度之思維上有著重要的影響，同時也給予當代文人無限的求仕決心。

玄宗時，先後啓用張說和張九齡主政，開啓了所謂「文人政治格局」¹⁵，乃打破傳統門閥世族把持政治的局面，鞏固寒士參政的權利，使得盛唐文人的政治

¹¹ 同註 9，頁 259-260。

¹² 引自杜牧〈念昔遊三首之一〉：「十載飄然繩檢外，罇前自獻自為酬。秋山春雨閒吟處，倚徧江南寺寺樓。」該詩收於：清聖祖御製，《全唐詩》下，卷五百二十一·杜牧，台北：宏業書局，1982年，頁 5952。

¹³ 二十五史刊行委員會輯，《二十五史 5·新唐書》，〈儒學列傳上〉卷一百九十八，台北：開明書店，1934年，頁 4089。

¹⁴（清）董誥等編、孫映達等點校，《全唐文》卷九十五〈求賢制〉，山西：山西教育出版社，2002年，頁 594。

¹⁵ 杜曉勤《初盛唐詩歌的文化闡釋》一書指出：「開元中“文人政治格局”的出現，使得庶族寒士的政治地位得到進一步的鞏固，寒士參政、議政更加制度化了。」文中特別強調「文人政治格局」之概念，說明玄宗與唐初以來帝王用人取士的不同，也突顯了貴族與寒士之間的對立幾近尾聲。北京：東方出版社，1997年，頁 29。

舞台更爲寬廣，行動更爲活躍。王志清在〈盛唐山水詩派的特殊生態〉中指出：

從開元九年到開元十七年期間，也是張說政治生涯的鼎盛期，他利用手中的權力獎掖和重用了一批詩人，形成了開元年間詩人登第的第一個高峰，王維、崔顥、祖詠、丁仙芝、儲光羲、綦毋潛、崔國輔、王昌齡、常建等紛紛登第。張說去世後，張九齡成爲文壇盟主，開元十八年到二十四年，形成了以張九齡爲核心的詩人群體。他接替了張說集賢院副知院事的職位，開元二十一年入相，於是出現了開元年間詩人登第的第二個高峰，賈至、李頎、李華、蕭穎士等登第。¹⁶

張說早期拔擢了張九齡、張子容、邢巨等優秀文人，乃是讓此一「文人政治格局」能夠承襲風行的重要原因，他與張九齡二人對優秀人才都能適時給予提拔重用，不僅使寒士的政治地位進一步獲得提升，也使其人格發展更趨健全，個性更加開朗，整體文人之精神乃呈現積極樂觀、剛健多元的傾向。在這些文人的創作中，就很少看見消極頹廢的風格，大多都是反映出自由無拘、昂揚熱情的積極精神。在唐代帝王與文壇領袖諸多政令的持續運作下，文人很自然地就被吸引而來，這種求進心切、熱情洋溢的生命精神，也正是唐代文人性格上的最大特徵。

從唐初至唐末，文人熱情積極的處世態度與樂觀進取的入世精神，並不因國家運勢的盛衰起落而有所消滅。如初唐四傑以及陳子昂等人，就都抱有極高的政治抱負，王勃有「才足以動俗，智足以濟時」（〈上絳州上官司馬書〉）¹⁷的自信，楊炯亦有「丈夫皆有志，會同立功勳」（〈出塞〉）¹⁸的願望，他們在從政之時都希望能一展長才，建立奇功，並以儒家的政治理想爲優先；而陳子昂的「浮榮不足貴，遵養晦時文」（〈感遇詩十一〉）¹⁹除了可見其人格之高潔無暇外，他「念天地之悠悠，獨愴然而涕下」（〈登幽州臺歌〉）²⁰的心緒，也常令後人深深感受到他所流露的感懷國事、思古憂時之真情。盛唐時期的杜甫、李白、王維、岑參、高適、王昌齡等人，也都深懷建功立業的濟世精神，杜甫「致君堯舜上，再使風俗淳」（〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉）²¹的心念，表明了他對自我的高度期許，將自己比做「稷」與「契」，期待能輔佐明主以安天下；而李白的「使寰區大定，海縣清一」

¹⁶ 王志清，〈盛唐山水詩派的特殊生態〉，《東方論壇》，2003年04期，頁11。

¹⁷ 高時顯、吳汝霖輯校，《初唐四傑文集》卷三，台北：台灣中華書局，1966年，頁6。

¹⁸ 清聖祖御製，《全唐詩》上卷五十·楊炯，台北：宏業書局，1982年，頁612。

¹⁹ 同註18，卷八十三·陳子昂，頁889。

²⁰ 同註18，卷八十三·陳子昂，頁902。

²¹ 同註18，卷二百十六·杜甫一，頁2251-2252。

(〈代壽山答孟少府移文書〉)²²與王維「忘身辭鳳閣，報國取龍庭」(〈送趙都督赴代州得青字〉)²³的心願，更是期望以自己的力量來達成天下完治的理想，目標遠大。到了中唐白居易、元稹、劉禹錫、柳宗元、韓愈等人，有感於中唐政局漸趨衰微，更激起了他們兼濟天下的決心，故而柳宗元有著「永貞革新」²⁴階段的政治實績，而韓愈則戮力於復興儒學道統以挽回衰頹的人心，他們正是從不同的角度致力於相同的拯世之途。即便到了國運傾危的晚唐，牛李黨爭雖然造成許多文人心力交瘁，如李商隱便有「永憶江湖歸白髮，欲迴天地入扁舟」(〈安定城樓〉)²⁵的消極心態，頗有孤臣無力可回天之嘆，但仍不乏如杜牧之勇於承擔殘局者，他在〈郡齋獨酌〉中便言道：「平生五色線，願補舜衣裳。弦歌教燕趙，蘭芷浴河滄。腥膻一掃洒，凶狠皆披攘。」²⁶直接表明了他的政治理想與抱負，對於那些叛亂的藩鎮，他有著在掃洒之間便將之平定的自負，這樣的決心與志向，正是他窮盡自我之生命價值的最高展現。

晚唐國運瀕臨敗亡，政治顛亂，弊端叢生，但文人的從政熱情卻絲毫未減，這種精神乃從唐初一直承繼至唐末，也正是這種激昂熱切的政治理念，加上積極進取的人生觀，才造就了唐代文人獨特的精神內涵。唐代文人的處世態度與生命價值觀，可以說是一種全然的突破與創新，傅道彬及陳永宏便提出：

唐代的文人最具一種樂觀開朗的精神風貌，最具一種開拓進取的心態。他們既不像前面的六朝文人那樣，以放浪形骸的言行舉止來標榜自己獨立特行，總給人一點矯情造作的感覺；也不像此後的宋代文人那樣，以沉潛於內心的修養思辨來顯示自己的淵默高深，總給人一點怯於行動的羸弱印象。²⁷

唐代文人站在前朝的文化基礎上，進一步開拓了更為豐富多元的生活目標與生活理想，其積極爽朗的基調既超越了前代，同時也留給後代追尋嚮往的生命典範。

²² 詹鍇主編，《李白全集校注彙釋集評》第二十六卷，天津：百花文藝出版社，1996年，頁3982。

²³ 同註18，卷一百二十六·王維二，頁1270。

²⁴ 「永貞革新」乃指唐順宗貞元年間至憲宗永貞初年，由王叔文、王丕、韋執誼、柳宗元、劉禹錫等主要人士所推動之政治革新運動，其後改革失敗，眾人皆遭處刑或貶謫流放，時稱「二王八司馬事件」。柳宗元身為此一革新運動的中堅人物，對政治改革抱有相當大的期待，尤其在宦官專權橫恣及藩鎮擁兵自重的時局底下，強大的保守勢力正是考驗他決心與意志的最大挑戰，雖然他鬥爭失敗，但他的政治作為與理想抱負卻仍受到後人所肯定。

²⁵ 同註12，卷五百四十·李商隱二，頁6191-6192。

²⁶ 同註12，頁5940。

²⁷ 詹瑞福主編；傅道彬、陳永宏著，《歌者的悲歡：唐代詩人的心路歷程》，保定：河北大學出版社，2001年，頁108。

他們的生活態度從最初的政治問題開始延伸，經由不斷的衝突與磨合，形成一種集體意向，造就出深具時代象徵的生命精神與處世態度，這些也都自然形成社會文化的一部分，並進一步影響了文學思潮的發展。

唐代文人十分重視現實生活與精神層面之需求，因此對理想之生活方式乃有十分獨到之主張，他們即常在抒情詠思之餘，用心營造一個理想的生活環境，藉以調劑身心。本文下一小節，將略述唐代文人心中普遍認同的理想生活型態，以為後文探討王維、柳宗元兩人在不同背景下，如何呈現他們追求自我之理想生活的重要參照。

二、唐代文人的理想生活世界

二十世紀初的西方哲學家胡塞爾，為因應歐洲文化長期受到科學主義強勢主導的危機，曾提出一「生命世界」(Life-World，或稱為「生活世界」)之概念，指出它是一種尚未被科學化的「前科學」世界，乃是相對於「科學世界」而成立。此一「生命世界」同時是一個經驗的世界，強調任何的科學與理論都必須以「經驗」為基礎，也就是說，「生命世界」即科學世界的基礎，而「經驗世界」則為理論世界的基礎，這些基礎最後都得透過人類經驗的累積，並對其生命活動中的各種狀況加以理解，最後才總合成一個總體性的「生命世界」。換句話說，人類的「生命世界」是從一個未經琢磨的「前科學」世界，經由生活經驗上的種種認知與磨練，而逐一建立出來的各種不同的單一世界，包括科學的、審美的、宗教的或倫理的世界等等都是，但不論其劃分標準與分類原則為何，它們都是這個總體性「生命世界」的一個組成部分。²⁸

本文以胡塞爾的總體性「生命世界」之概念為出發點，認為可將唐代文人的生命世界分為「倫理世界」、「審美世界」以及「宗教世界」等三大範圍來做討論，因為這三個世界恰可直接呈現唐代文人的政治觀、文學觀和宇宙觀，且這個「生活世界包含人所牽連到的種種日常事務的總合：他對經驗的認識、解釋、反應，以及組合。」²⁹這三者間的發展關係不僅有其時代意義，同時也對文人的生活方式與生活態度有很深的影響。從現象學角度看，這三大世界之構成，乃是社會人民在一共同經驗與集體意向之指導下所形成的一種被類型化了的世界，「說起類型

²⁸ 轉述自：蔡美麗，《胡塞爾》，台北：東大出版，1990年，初版，頁150至160。蔡美麗先生在第八章：「『生命世界』之回歸」一章中，乃分從「作為『日常生活世界』的生命世界」以及「作為『純粹經驗世界 (World of Pure Experiences)』的生命世界」兩小節談起，對胡塞爾「生命世界」之意義多所闡釋，筆者乃取其大意簡述之。

²⁹ 高俊一編譯，《現象學宗師---胡塞爾》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1982年，頁159。

化的世界，就是體認到人是從事類型化的存在：一端是被類型化，另一端是從事類型化」³⁰，也就是說，「倫理世界」是被人所類型化出來的一個主體性世界，而人類就是從事類型化的主要角色。同理，「審美世界」與「宗教世界」亦是。在這個類型化過程中，儒家、道家與佛家思想便分別成爲「倫理世界」、「審美世界」以及「宗教世界」的主要內涵，它們分別被賦予了這樣的象徵意義，同時也主導了這些經驗世界的發展走向。這三大世界並非唐代文人所專有，但因三教調和與仕隱調和之發展是在唐代得到初步的成果，而他們在這三大世界中的種種表現也極爲突出，因此用這三大世界來討論他們不同層面的生活經驗，確有其合宜性。

就「倫理世界」言，唐代文人跳脫了長久以來受限於傳統漢儒政教合一的刻板概念，純以個人之自由意志結合時代精神，全面且多元地發揮自我之生命才情，縱使在遭遇挫折之時也從不意志消頹，明顯有著現實主義的積極色彩，這是他們在「倫理世界」的特殊表現。而就「審美世界」言，唐代文人在追求建功立業的同時，也承襲了漢晉以降隱逸文化之生活特色，並大大發展了六朝以來的山水文學，使現實生活與精神生活緊密地做了結合，從而建構一個足以涵養情性、慰藉生命的「審美世界」，其中就以山水田園詩人之表現爲最典型。再就「宗教世界」言，唐代是一個儒釋道三教思想調和的朝代，文人們大多兼備三教涵養，因此他們的人生宇宙觀常常有著複雜的交集，儒家的入世精神與佛道的出世精神看似矛盾，但卻又常在同一時間影響著同一個生命個體，於是便反映出文人在此一「宗教世界」中的特殊信仰現象。

然而，不管從倫理、審美或信仰哪一個角度看，唐代文人的生活理想都是建立在一個強調自我生命之主體價值的共同點上，並且在順逆情境中不忘涵養其精神生活，以達到自我生命與天地合一的理想境界，也就是超越世俗我的境界。因此，他們多有著一種追求生活美感與藝術化人生的思維，對於理想的生活條件具有一定的基本要求，這個條件不論是有形或無形，都是源自於文人內心的一股情思感動而來。這種追尋生活美感與藝術化人生的理想生活模式，可上溯到漢晉文士所特出的隱逸生活文化，尤其是以東漢末仲長統（180-220）《樂志論》中所敘述之生活型態最爲典型，³¹此一典型乃成爲後世文人在構築理想生活環境時的基準，同時也間接影響了唐代文人理想生活之建立。仲長統所勾勒的理想生活，見

³⁰ 同上註，頁 147。

³¹ 同註 4，頁 285-302。余英時先生針對《樂志論》所述，精要地整理出其深層內涵，大抵有避世思想、養生與老莊、經濟背景、山水怡情、文學與藝術等諸多線索，所包括之層面極廣，也都正是六朝文人生活世界與人生思想所觸及之要點，因此他認爲漢晉之際論人生思想之文章，很少有如《樂志論》之詳盡透徹，而足爲典範者。

於《後漢書》卷七十九〈仲長統傳〉：

統性倜儻，敢直言，不矜小節，……常以為凡游於帝王者，欲以立身揚名耳，而名不常存，人生易滅，悠游偃仰，可以自娛，欲卜居清曠，以樂其志，論之曰：使居有良田廣宅，背山臨流，溝池環匝，竹木周布，場圃築前，果園樹後。舟車足以代步涉之難，使令足以息四體之役；……。木蹠畦苑，游戲平林，濯清水，追涼風，釣游鯉，弋高鴻，諷於舞雩之下，詠歸高堂之上。安神閨房，思老氏之玄虛，呼吸精和，求至人之彷彿。與達者數子，論道講書，俯仰二儀，錯綜人物，彈南風之雅操，發清商之妙曲。消搖一世之上，睥睨天地之間，不受當時之責，永保性命之期。如是則可以凌霄漢，出宇宙之外矣！豈羨夫入帝王之門哉！³²

仲長統因有見於政局之衰亂，因此不熱衷政治，但覺「名不常存，人生易滅」，於是為了「不受當時之責，永保性命之期」，所以棄絕了儒者濟世天下的遠大志向，寧可選擇悠閒平淡、娛樂己志的隱逸生活，也不願踏入殘酷無情的帝王之門。他的〈述志詩二首〉也說道：「抗志山西，游心海左；元氣為舟，微風為柂；敖翔太清，縱意容冶。」³³乃極力稱道這種隱逸生活。他進而呈示出一個文人遠離政治後的理想生活模式，這種生活模式乃建立在寬裕的經濟基礎之上，其坐落處不僅是良田廣宅、依山傍水，其房舍週遭更是園林環繞、竹石相伴，已然超越了世俗的宮廷樓閣、金壁玉階之華美，充分展示出其自然天成的獨特格調。此種追求舒適悠閒的生活格局，也是六朝文士在遊觀山水時，經常駐足莊園別墅以休憩閑賦的一大特色，例如石崇的「河陽別業」³⁴、謝靈運的「始寧別墅」³⁵等，都是自成一遺世獨立的理想生活天地，也是安頓他們疲憊身心的最佳場所，而這也都充分展現了知識份子對「個體之自覺」精神的高度重視。

因為政治的關係而對人生理想與生活價值產生重大改變的現象漸趨普遍，其

³² 二十五史刊行委員會輯，《二十五史 1·後漢書》卷七十九，台北：開明書店，1934年，頁 0808。

³³ 同上註。

³⁴ (宋)郭茂倩，《樂府詩集》卷第五十八〈琴曲歌辭〉載：「『晉石崇《思歸引序》曰：崇少有大志，晚節更樂放逸。因覽樂篇有《思歸引》，古曲有弦無歌，乃作樂辭。』但思歸河陽別業，與琴操異也。」上海：上海古籍出版社，1998年，頁 645。

³⁵ 二十五史刊行委員會輯，《二十五史 2·宋書》〈謝靈運傳列傳〉第二十七載：「父祖並葬始寧縣，並有故宅及墅，遂移籍會稽，修營別業，傍山帶江，盡幽居之美。與隱士王弘之、孔淳之等縱放為娛，有終焉之志。每有一詩至都邑，貴賤莫不競寫，宿昔之間，士庶皆遍，遠近欽慕，名動京師。作《山居賦》並自注，以言其事。」，台北：開明書局，1934年，頁 1592。

表現方式有如仲長統之避世遠禍者，也有如馬融之求全生而應召者，³⁶但大抵而言，他們普遍已無「匡濟天下」、「澄清天下」之志。這類重視生活意趣的隱逸文化，經過六朝以來的發展，到了唐代已有不同的樣貌。它一方面跳脫仲長統為避世而歸隱的思維，直接將隱居模式帶入平時的官宦生活中，許多文人在激烈的官場奔忙之餘，不忘調適身心，因此大多置有莊園田舍以供休憩遊玩；另一方面，有些文人則因仕途不順，需要一處能暫忘憂愁的山林佳地以調適身心，但又不將之視為長久安逸之處，乃形成一種不論人生之順逆，都十分重視生活意趣的別業休閒風氣。有關唐代文人的休閒風氣與別業文化現象，王志清就指出：

大唐帝國經過一百年的發展，政局空前穩定，物質空前繁榮，盛唐進入了一個消閑的時代。休閒風盛的一個重要標誌就是別業山莊的普遍化。在一般的士人中出現了購置別業莊園的時尚，不管是在仕的士大夫，還是落第的文人，都有購地置業的經濟能力，而且都把佔有風水勝地做為人生目標來追求。別業的興盛，為士人提供了空前優裕的生活環境和生存方式，大大改變了士人的隱居方式，也就大大改變了士人的人生態度和生存方式。³⁷

這種別業文化所衍生的隱逸現象大抵有三類。第一類，便是入仕為官者在閒暇之餘遊憩山林的吏隱現象，例如王維的「輞川別業」，即是當時著名的勝景，乃是王維與友人裴迪閒暇悠遊之所，其環境之優美雅逸正有如《樂志論》之再現。第二類，則是一群尚在求仕階段的文人，為達入仕目的所刻意營造的隱居現象，盛唐文人就十分熱衷於「終南捷徑」一途，許多身在山林而心懷魏闕的隱逸之流大量出現，藉由隱居終南山以提高自己的風評與身價，所謂「自詔四方德行、才能、文學之士，或高蹈幽隱與其不能自達者……莫不兼取」³⁸，其隱居之舉乃是為入仕而鋪路，大多有著政治之目的，已然和《樂志論》之出發點不同。第三類，則是遭逢貶謫或不得進用的文人，在落拓之生涯中所產生的一種獨特的隱逸現象，許多文人之政治生涯常遭不測，動輒貶謫千里、親友分離，故而心態上難如前二

³⁶ 同註 31，頁 0830。〈馬融列傳〉第五十上載：「馬融字季長……永初二年，大將軍鄧鸞聞融名，召為舍人，非其好也，遂不應命，客於涼州武都、漢陽界中。會羌虜坎起，邊方擾亂，米谷踴貴，自關以西，道殣相望。融既饑困，乃悔而歎息，謂其友人曰：『古人有言：『左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不為。』所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之差，滅無貴之軀，殆非老莊所謂也。』」故往應鸞召。」

³⁷ 王志清，〈盛唐休閒風氣與詩人的別業創作生態〉，《北方論叢》，2004 年第 3 期（總第 185 期），頁 13。

³⁸ 同註 13，〈選舉志上〉，頁 3738。

者那般悠然愜意，於是在心緒憂鬱之際，只能暫覓山水佳景撫慰心靈之痛，從而形成一種以白雲為衾枕、以天地為別業的另類隱逸文化，典型的代表人物即如柳宗元與劉禹錫，一在永州，一在朗州，就都是利用當地的自然景色以聊慰其遭貶的不平愁緒。

從仲長統開始，多數知識份子開始重視調劑情性之道，故而在《樂志論》所描述的理想生活基礎上，結合了仕隱文化的豐富素材，進而塑立出一個唐代文人理想的生活世界之典型。這種閑居別業的生活文化，經由唐代文人各種不同隱逸型態的示現，往往也產生不同層次的作用，而他們無論在生活際遇上是如何遭逢變故，其不畏現實的生活態度也總是驅使著他們繼續往前邁進，因此其生命格調往往便有著熱烈的激情壯美、超脫的浪漫唯美、以及陷溺的悲情淒美等種種展現，這樣的理想生活世界，可視為唐代文人獨特且深層的生活美感使然。

唐代文人的理想生活世界總合了「倫理世界」、「審美世界」與「宗教世界」三大領域，不僅有著政治信仰、社會文化與文學思潮等方面的交流，它在文人自我心靈哲思之經驗累積上也極為豐富，因此當唐代文人將之凝化成個人的生命情調時，常能以一種不違理性的感性態度面對之，不論他們的遭遇是順是逆，其人生就是一種藝術化的現實人生。而他們也常藉著詩歌創作來抒發這種內在的感情，並透過個人主體意識去觀照生命中的種種現象，最後達到安頓身心於天地之間的超解境界，造就了兼具現實與超現實精神的生命體驗，也具體表露了文人的生命情調之樣式。

第二節、唐代文人生命情調之內在依據與呈現方式

一、生命情調之內在依據

唐代文人在所謂的「倫理世界」、「審美世界」與「宗教世界」三方面都有極為突出的特殊表現，假若一個文人沒有儒家文化的道德涵養、或沒有道家生活的審美意趣、或沒有佛家思想的出世想望，其生活情感勢必會顯得十分枯燥。唐代文人吸收了前人豐厚的文化資產，並受當代文化思潮與社會風氣之影響，使其文化視野與思想信仰皆呈現多元的發展，當中則以儒釋道三家思想所給予的文化涵養與思想啓蒙最為深厚，乃建立了他們立身處世的基本態度與生活傾向，成為他們生命情調的內在依據。

唐代以前，儒釋道三家思想基本上是處在一個矛盾與衝突之下發展，不論是在政治上、社會上或文學思想上都有著很大的糾葛紛爭。魏晉時期的「名教」危機與西晉時期的「元康之放」，便是知識份子極欲突破儒家傳統之禮法制度所造成的一種「任情廢禮」、「婦皆卿夫、子呼父字」的狂縱之潮，他們不再受限於以儒為尊的政教觀念中，積極追求生命之自由，於是老莊之學乃乘勢而起，並與其歧生之道教一脈，成為六朝文士樂於信奉的生命信仰。另一方面，佛教在六朝的發展也是衝突不斷，由於它屬外來文化，因此最主要的排斥力量便是來自尊崇儒家本位者身上，如范縝便作《神滅論》攻擊佛教，認為佛教是「浮屠害政，桑門蠹俗」³⁹，乃引起梁武帝與群臣之駁斥，指責其說是妄做異端、違經背親。⁴⁰另外，佛教也和君權發生極大衝突，東晉桓玄當權時，即曾下令全國沙門須向王者敬拜，就引起廬山慧遠大師撰著《沙門不敬王者論》反對，聲明出家弟子不跪拜王者之因由；北魏太武帝、北周武帝等，也都曾對佛教採取迫害與毀滅手段，乃是儒佛間衝突最為激烈的案例。

但儒釋道三家之對立並不是持續進行，而是在政治觀念與文化思潮上逐漸走向了調解之途。佛、道二家雖偶有對抗，但相較於儒家而言仍較為融洽，⁴¹因此

³⁹ (梁)僧佑著；吳遠釋譯，《弘明集》，台北：佛光，1998年，頁80。《神滅論》乃范縝與蕭琛在詰難問答中所錄出，主要敘錄於蕭琛《難神滅論》中。該段文字中，蕭琛問曰：「知此神滅，有何利用？」范縝答曰：「浮屠害政，桑民蠹俗，風驚霧起，馳蕩不休，吾哀其弊，思拯其溺。……」

⁴⁰ 范縝《神滅論》對於佛教「神不滅論」之觀念打擊甚大，引起許多佛教徒和信佛文人紛紛著文反擊，最後乃由梁武帝出面，以初期儒家經典之思想為據，指責范縝的《神滅論》乃是違經背親之說，止息了所有論爭，也平息儒佛之間的衝突。

⁴¹ 佛教東來之初，乃是借用道家義理加以闡釋，形成所謂「格義佛教」，許多出家僧人與玄學名士之交往甚切，對玄學義理也多所理解。例如《世說新語·文學篇》即記載許多名僧支道林與玄學家清談的史料，第三十二則便載：「《莊子》〈逍遙〉篇...不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及『逍遙』。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。」由此即知佛徒和道家之間並非格格不入，乃有其融洽和諧之處也。

調和的主要關鍵乃是在儒道與儒佛之間。有關儒、道之調和，晉代葛洪《抱朴子內篇·對俗》曾按《玉鈴經》中篇道：「立功爲上，除過次之。爲道者以救人危使免禍，護人疾病，令不枉死，爲上功也。欲求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本，若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。」⁴²強調道教和儒家之間乃是殊途同歸，修道者亦須以儒家之德性修行爲本，否則再如何煉丹養生也是無法成仙長生，此即說明了儒道之間並不衝突的事實。儒、佛之間的調和，則可從《弘明集》諸多論著中略見，如東晉孫綽在《喻道論》中說：「周、孔即佛，佛即周、孔，蓋外、內名耳。」⁴³劉宋時期的山水畫家宗炳也在《明佛論》中說道：「孔、老、如來，雖三訓殊路，而習善共轍也。」⁴⁴乃指出三家思想都有勸人爲善的共同目的，本就殊途同歸，實無對立之必要。儒釋道之調和趨勢到了唐代已是水到渠成，而且更爲圓滿融洽，有關魏晉至唐代的整個調和狀況，印順法師之說不啻最爲簡單扼要，他在〈中國的宗教興衰與儒家〉一文中說道：

從漢末到唐初，宗教方面全為佛教與道教；……政治上、學問上，儒家雖有強大的地位，然真能代表儒家的，並不太多。除少數唯物論者（如神滅論者范縝）而外，都接受佛教與道教的信仰；而第一流的學者，屬於佛教。……儒、佛、道，雖有多少爭論，而真能互相協調，予社會以合理的推進，屬於這一時代。漢末以來的變亂，到隋唐而再度統一、隆盛、擴展。隋唐融攝著極多的外來文化，而籠罩一切，吐納眾流的指導精神，不外乎佛教與道教。⁴⁵

此說實已含括了從魏晉以來儒釋道三家思想調和的精神所在，其最終乃歸結在隋唐盛世而更爲豐碩圓融。此時的道家與道教之間，其最初之思想內涵雖不相同，但經過道教長期以來對道家思想的吸收融合，大致可以道教來涵蓋之，唐代數次的「三教講論」⁴⁶，也都是以宗教立場看待之，故而本文以下亦以「三教」稱之。

⁴²（晉）葛洪；何淑貞校注，《新編抱朴子內篇》〈對俗第三〉，台北：國立編譯館，2002年，頁134。

⁴³ 同註39，頁121。

⁴⁴ 同註39，頁34。

⁴⁵ 張曼濤主編，《佛教與中國思想及社會》，台北：大乘文化出版社，1978年，頁192。

⁴⁶ 唐高祖武德七年，太史令傅奕曾上疏請去釋教，高祖便交付群臣詳議，由尚書右僕射蕭瑀持反對意見與傅奕等爭論，這是李唐建國後首次的三教講論活動，此事見載於：《叢書集成新編 28·唐會要》卷四十七〈議釋教上〉，頁289。玄宗時，張九齡著有《賀論三教狀》，反映了玄宗時期朝野對於三家思想的基本立場，本篇收於：（清）董誥等編、孫映達等點校，《全唐文》，太原：山西教育出版社，2002年，頁1746。德宗時，曾以僧人鑒虛對韋渠牟、許孟容對趙需、僧人覃延對道士郗惟素，依此組合進行講論，此事可見於：（宋）王讜所撰之《唐語林校證》下冊卷六，北京：

唐代以降，儒釋道三教的調和與發展受到歷代帝王很大的支持，因此能成爲時代風潮，成爲文人修學成長的主要養份。高祖李淵及玄宗、德宗、文宗等就都曾舉辦過「三教講論」活動，欲使儒學與佛、道二教的學術思想統攝起來，促進經典之間的融攝貫通，以實現朝廷致力於教化的目的。歷代帝王中，除武宗曾極端毀佛滅寺外，大多皆能對三教之發展持正面肯定之態度，惟在支持程度上乃有所差異，孫昌武便指出：

唐代各朝帝王的具體宗教觀念是不同的。有些皇帝如高祖、太宗的宗教意識很淡漠；也有一些皇帝對待兩教的態度有所偏重，如武后極力提倡佛教，玄宗和武宗則更熱衷於道教，等等。但不論他們個人的信仰如何，有唐一代朝廷對佛、道二教的總的政策基本上是兼容並重的，對於兩教間的鬥爭則採取仲裁、協調的立場。這也是興盛局面下相對自由、寬鬆的文化政策的具體體現，是三教進一步交流和融合的一個有利因素。⁴⁷

這個「有利因素」，促使了三教不論在義理、制度、戒律或文化內涵等方面，皆有極大的融攝空間與交流動能，同時也提供文人一個涵養內在生命的絕佳環境。三教思想在互相融攝時，乃結合了時代精神以迎合社會風潮與人民心理，因此受到當代文人高度的接受，並成爲涵養生命與化育人格的主要養份，進而主導他們的生命意志、內在情感以及宇宙人生觀。但基本上，唐代文人他們主要是從儒家的學術養份與思想傳統當中培養起來，並以其做爲安身立命的主要依據，因此他們的入世精神特別強烈，而佛道思想則是他們在日常生活當中，據以涵養身心志趣的主要指導精神，即如上引印順大師所言：「吐納眾流的指導精神，不外乎佛教與道教。」佛道二教對儒家思想的吸收融攝，除了加強它們本身的義理基礎外，其實也是消弭了「入世」與「出世」觀念間的矛盾，因此在唐代文人身上很難完全區分其三教屬性爲何。

在入世精神特強的唐代社會裡，佛道二教在思想義理及信仰儀式方面，都有極明顯的改變。就道教而言，由於受到道家思想的影響，因此自六朝以來就傾向出世一途，其修行者總是醉心追求飄邈虛無的神仙世界，並藉由煉丹仰藥、怡情養性以求取長生不死，其教義理論與組織系統也在葛洪、陶弘景之後發展得更爲

中華書局，1987年，頁519；文宗大和七年曾舉辦過一次三教講論，其事見於《舊唐書》卷十七下《文宗紀》。

⁴⁷ 孫昌武，《道教與唐代文學》，北京：人民文學出版社，2001年3月，頁473。

完備。到了隋唐時期，修道者除了繼續這種對神仙世界與長生理想的追求外，他們並不因此脫離現實，反而折衷地表現出個人對於現世生命的關切，乃與儒家的倫理觀念有所結合，以符應當代之精神潮流。《隋書·經籍志》在談論《道經》時便說：「推其大旨，蓋亦歸於仁愛清靜，積而修習，漸致長生，自然神化，或白日登仙，與道合體。」⁴⁸此說乃證明道教並不陷溺於超現實的幻想世界當中，它清楚認知到真正的修行就是要在現實當中修行，因此在追求仙道的同時，也須以仁愛為依歸。這種強調人本精神的修行，正體現了中國人與生俱來的入世性格，同時也是唐代文人身上極為顯著的精神表徵，孫昌武即說道：

實際上，求仙也好，煉丹也好，在這些荒誕、愚妄的想法和舉動的背後，都體現了一種人生和社會理想，表現出一種依靠人的力量來改變自然、超越限制、達到所追求的目的的積極精神。所以道教和它利用為思想淵源的道家，從根源看是純粹的中土產物，從精神本質看也更體現了中土意識的積極、入世的性格。⁴⁹

這種積極入世的意識性格，乃是唐代道教在思想發展上的一大進步，它為了與儒佛兩家在心性觀念上取得平等地位，乃加強與老莊思想之間的聯繫，在理論基礎與修行態度上汲取道家「無為」、「逍遙」之精神志趣，並在歷代道士如成玄英、王玄覽、司馬承禎、吳筠、施肩吾、杜光庭等人的努力下，逐漸與儒佛兩家鼎立而立，直接促成了唐代文人「周流三教，出入無際」⁵⁰的時代風潮。

與此同時，佛教也產生了極大的改變，其最主要之改變就是顯示在它趨於漢化的發展上。六朝以前的佛教宗派是依印度佛教教理而成立，它在中國發展之初最先借用了道教的「無」以闡釋「般若」空義，形成所謂「格義佛教」，這是它邁向中國化的初期徵兆。整個六朝佛教便是圍繞在「中觀之學」、「唯識之學」以及「真常之教」的議題上發展，分別講「真空」、「妙有」與「真常」之義，強調眾生「主體性」的建立，認為眾生皆有佛性，都可藉由修行覺悟而得生彼岸，不論是依據何種修行法門，其生命都有機會達致同一超越境界，也就是成佛。到了隋唐以後，中國三宗陸續建立，智者大師依《法華經》、《大涅槃經》創立天台宗，延續般若空宗之學；賢首大師依《華嚴經》創立華嚴宗，著重於現象界之「理事」

⁴⁸ 楊家駱主編，《新校本隋書》卷三十五〈經籍志〉，台北：鼎文書局，1987年，頁1092。

⁴⁹ 同註47，頁6。

⁵⁰ （宋）計有功，《唐詩紀事》下冊卷四十八〈韋渠牟〉，上海：中華書局，1965年，頁733。

概念與眾生皆有佛性之探討，乃承襲妙有之學而來；慧能大師則傳承禪宗五祖之衣鉢，建立了有正式宗派形式的「禪宗」，強調「禪悟」，並自稱「教外別傳」。這三宗之建立乃是中國佛教之正式成形，它們融入了許多中國文化與習俗觀念，教義方面也趨近於儒家心性論之旨趣，因此能與印度佛教各宗之說有所區別，但由於天台、華嚴二宗較著重於義理的探討，與一般百姓之日常生活距離極大，因此並未廣泛流行。惟獨禪宗一家，因為講求不依經論，主張生活中的行住坐臥即可修行，十分貼切民意需求，故而興盛不衰，其發展過程雖有南北二宗之分，但對整體禪宗之發展卻是有益無害。

整個唐代思想界便是籠罩在儒釋道三教思想的環流裡，對統治者與文人甚或百姓的生活都有極大的影響，它們在調和過程中各自取得發展的空間，並在思想理論上做了適當的調整，因此文人常能自其中擷取精華加以吸收，成為自我生命主體的內在依據，並在「入世」與「出世」的主體觀念上取得平衡。勞思光先生便提到：

就「主體性」觀念言之，儒學之「主體性」，以動健為本，其基本方向乃在現象界中開展主體自由，故直接落在「化成」意義之德性生活及文化秩序上；道家之「主體性」，以逍遙為本，其基本方向只是「觀賞」萬象而自保其主體自由，故只能落在一情趣境界上及遊戲意義之思辯上；佛教之「主體性」，則以靜歛為本，其基本方向是捨離解脫，故其教義落在建立無量法門，隨機施設，以「撤消」萬有上。⁵¹

儒家之主體性是強調入世關懷，道家之主體性則偏重在生命意趣的觀覽，而佛家的主體性則是在追求死後的解脫境界，三者所倡導的「主體性」思維雖各不同，卻也不妨害文人自我生命意識的建立，因為這三者對文人而言雖是「被意向」的對象，但它們彼此間仍是「互為主體性」，具有同等的位置與作用，同樣也都影響著文人的生活意趣。唐代文人中即不乏兼通三教涵養者，如屬性強烈的杜甫、李白、王維等，不僅在「儒」、「道」、「佛」三方面各擅勝場，他們同時也都兼具三教交融之傾向，就連中唐反佛的儒者韓愈、李翱二人，他們的行為及思想也都不能完全脫離佛道二教的影響。

三教思想一方面蘊育了文人生發豐富情感的基本元素，一方面則提供了文人

⁵¹ 勞思光，《新編中國哲學史》二，台北：三民書局，1995年，頁290。

探索生命價值的思維動能，因此也成爲文人表現生命情調的內在依據，而他們往往是透過詩歌創作來表達他們的心靈願望，將其對生命的感觸與生活之體驗外化爲詩歌文字，藉以抒解個人之情感思緒。就唐代文人而言，他們最常以觀覽山水、謳歌山水的方式來達到這方面的需求。

二、生命情調之呈現方式

唐代文人的生命情調既有它思想養份上的內在依據，自然也有它藉以抒發情志的表現方式，這個方式即是利用詩歌之創作來抒發個人之內在情感，達到怡情養性、寄情詠思之目的。此一方式也是中國文人自古以來所樂而爲之者，從先秦的《詩經》、《楚辭》開始便是一脈相承，一直到唐代文人身上亦是如此，他們在各類文學創作上加注了時代精神與豐富的生命體驗，不僅厚植了唐代文學的資產，更直接在文人的生活中添加了更多元的情感色彩。

唐代以前，中國詩學已漸從傳統的「詩言志」觀念轉向「詩緣情」的大方向發展，大環境的變動促使人心對政治產生疏離，於是在那充滿自覺意識的時代裡，文人對自我之生活理想與人格精神產生高度的珍視，認知到自我情志之價值，故而「言志」之中總不離「情」，現實之中亦不離自然。劉勰《文心雕龍·物色篇》便道：「情以物遷，辭以情發。」⁵²認爲人的感情多因對景物有所感觸而興發創作，道家思想便在這方面發揮極大的影響力，老莊的「自然」、「玄覽」觀念，以及崇尚「清虛」、「清淡」的生活理想，便促進了玄理詩的發達。又老莊的「自然」觀，往往需要借助山水物象做爲悟道的媒介，因此文人的玄理詩中便常出現對山水景物的描繪，其生活態度則多爲企求隱逸山林與嚮往神仙世界，於是怡情山水、求仙慕道就成爲文人生活中最爲普遍重要的情懷。王國瓔在《中國山水詩研究》一書中提到：

山水詩正式的產生，必須經過老、莊思想的洗禮。因為只有在重視自我的生命與精神，以及崇尚自然與逍遙的老、莊思想影響之下，遠離俗世塵纓的自然山水才能在知識份子的日常生活中獲得其獨特的地位，遊覽、觀賞山水的經驗，才能成爲詩人吟詠的主要題材。而魏、晉時代的知識份子，就是在老、莊思想的浸濡中，索求自我生命存在的意義和價值，開始致力於發掘有別於違反自然、抑制情性的儒家名教的另一人生天地，於是在追

⁵²（宋）劉勰；周振甫注，《文心雕龍》，台北：里仁書局，1994年，頁845。

求個人身心自由與幸福的意願裡，嚮往神仙、企慕隱逸，並且接觸自然，遊覽山水。⁵³

這種透過自然山水之觀覽以追求個人身心自由與幸福意願的思維，乃是漢晉文士自覺後的普遍現象，不論是陶淵明「采菊東籬下，悠然望南山」(〈雜詩其一〉)⁵⁴之怡然自得，或謝靈運「居常以待終，處順故安排」(〈登石門最高頂〉)⁵⁵之悠閒自適，他們都是體認到生命自由的可貴，故而有著自我解放的願望與期待。此一發展不僅給了山水文學孕育成長的動力，同時也突顯了六朝文士在追求逍遙自適生活時，開始將審美意趣帶到文學創作中的企圖。《文心雕龍·明詩篇》即言：「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然……莊老告退，而山水方滋」⁵⁶，老莊的人生境界不僅進入文學創作體式中，它更引領了文人將生命志趣與自然山水結合為一，形成生命中獨特的美感意識，加上佛教的空觀思想也和道家思想摻雜而有新的詮釋，因此一樣都受到文人創作時之喜用，這也給了唐代文人生活體驗上更大的啓發。

唐代是中國文學史上各類詩歌題材最為豐富多樣的時代，不論是浪漫詩、社會詩、邊塞詩或山水詩都有著極高的成就，這些題材也都是唐代文人藉以抒發生命情感的絕佳體式，但其中又以山水文學最能體現文人的生活意趣與生命本真。因為山水題材不僅能提供一種出世的精神想望，而且山林竹石之美也常能使文人暫離世俗的煩擾，而與天地萬物冥合為一，故而它在做為文人書寫生命情感的題材當中，最能透顯文人之生命狀態與生活意趣，文人們往往也能藉由「外師造化」之過程而「中得心源」。身為山水詩派宗師的謝靈運就曾指出：「夫衣食人生之所資，山水性分之所適；今滯所資之累，擁其所適之性耳。」(〈游名山志〉)⁵⁷即是認為自然山水正是陶冶心性的最佳良劑。唐代文人在這種思惟基礎上繼承了陶、謝山水文學創作的豐碩成果，並將之結合於日常生活之中，形成唐代山林隱逸風潮下常見的創作題材。王維、孟浩然、韋應物、儲光羲、柳宗元等便是唐代山水文學創作的翹楚，他們雖然身處不同時局，但在書寫技巧及詩歌意境上，都能循陶謝軌跡而另辟蹊徑，不論是對田園生活的體驗、或對自然山水的歌詠，都自然而然地體現出他們的內在感情，或憂、或喜、或悲、或愁、或迷、或悟，常常夾

⁵³ 王國瓊，《中國山水詩研究》，台北：聯經，1986，頁126。

⁵⁴ (梁)蕭統，《昭明文選》，台南：北一出版社，1974年，頁418。

⁵⁵ 同上註，頁302。

⁵⁶ 同註52。頁83-85。

⁵⁷ (清)嚴可均輯；范育新審訂，《全宋文》卷33，北京：商務印書館，1999年，頁319。

雜他們對宇宙人生的看法與對生命的體悟，乃展現了他們崇尚自然虛靜的人生境界，亦即一種純美的、藝術化的生命境界。

例如，以田園詩聞名的孟浩然終身布衣，在追求仕途的過程中遭遇極大挫敗，最後乃選擇隱居生活，淡泊以終，李白便稱頌他「高山安可仰，徒此挹清芬」（〈贈孟浩然〉）⁵⁸，十分敬仰他的人格風範，而孟浩然本身即對陶淵明的田園生活有所嚮往，嘗謂「嘗讀高士傳，最嘉陶徵君。日耽田園趣，自謂羲皇人」（〈仲夏歸南園寄京邑舊游〉）⁵⁹，表明了他對這種田園隱逸生活的喜愛，因此其田園詩也多是恬靜自然，如《過故人莊》云：「故人具雞黍，邀我至田家。綠樹村邊合，青山郭外斜。開筵面場圃，把酒話桑麻。待到重陽日，還來就菊花。」⁶⁰即透露了他詩境中的自適意趣。孟浩然雖一度因仕途不順而心生不平，但卻不至於懷憂喪志，所以他的詩中絲毫不見晦澀苦吟，而是充滿恬淡閑適的生活情感。與孟浩然同一時代的浪漫詩人李白，雖然不是純粹的山水詩人，但他的山水詩作卻也神思靈動，十分符應他的不羈個性，其「日照香爐生紫煙，遙看瀑布挂前川。飛流直下三千尺，疑是銀河落九天。」（〈望廬山瀑布〉）⁶¹即將靜態山水轉化為動態的描寫，賦予了自然山水澎湃奔放的生命力，正如他飄泊的人生一般，總是任俠遨遊於天地之間，明代孫宜即曾弔詠他云：

仙人乘槎海上來，一醉豪吟共江月。憶白放浪長安游，雄才逸思空悠悠。……
夜郎遠謫三千里，西望咸京渺綿裡。竄逐春風獨奈何，遨遊夜月還來此。
此地遨遊並昔賢，高吟逸興凜依然...。〈采石弔李白歌〉⁶²

這種生命體驗是詩人用盡一生的光陰所得，他們背後的遭遇即是促使他們藉由山水景物以抒情懷思的直接動力。因此，不論是孟浩然或李白，唐代文人的生命情調總是蘊藏在他們的詩情當中，並不因時空背景而有所不同。如，晚唐的杜牧即有著對國家衰亡的憂鬱，所作多為傷別或詠史的寫實詩，但他也創作山水詩，如「遠上寒山石徑斜，白雲生處有人家。停車坐愛楓林晚，霜葉紅於二月花」（〈山行〉）⁶³，此詩雖是描寫一幅天然清真的山中美景，但卻也透露了他期待安定的生

⁵⁸ 同註 18，卷一百六十八·李白八，頁 1731。

⁵⁹ 同註 18，卷一百五十九·孟浩然一，頁 1619。

⁶⁰ 同註 18，卷一百六十·孟浩然二，頁 1651。

⁶¹ 同註 18，卷一百八十·李白二十，頁 1836。

⁶² 裴斐、劉善良編，《李白資料彙編（金元明清之部）》第一冊，北京：中華書局，1994 年，頁 314。

⁶³ 同註 12，卷五百二十四·杜牧五，頁 5999。

活情懷，衷心期盼能有真正閑適的一天。這種詩情與生命的結合鑄鑄，正是唐代文人將其生命情調外化為詩境的最佳展示，王桂珍便說道：

只有當詩人心境極為淡泊、虛靜時，才能摒棄塵念，清除浮躁，在徹底去蔽的澄明敞亮的心境中，對大自然最神奇而又最微妙的動人之美，產生會心的感受與體悟，詩人的生命狀態，生命情調便會自然的外化為詩境。⁶⁴

田園風光與自然山水是唐代文人最常接觸的場景，不管是園林別館、深山野林或偏遠蠻荒，都能觸發文人的山水幽思，他們從政治現實的紛擾中脫離，轉向自然的懷抱，尋求心靈的靜謐，這並非傾向入世的寫實詩或邊塞詩所能給予。故，自然山水蘊育著唐代文人的生活情感，提供他們觀覽遊賞的對象，不論是從動態或靜態之角度，皆能使他們悟有所得，並進一步外化為詩境，將空靈幽遠的詩歌意境與生命情調結合為一，這也是唐代文人在創作山水文學上的重要成就。

三、生命情調境界之差異

唐代文人的生命情調雖有其共同的內在依據與呈現方式，但卻也無法刻板地將之歸屬於哪門哪派，也無法簡單地評判其生命境界之高低為何，因為那樣並不能如實地呈現文人的主體性格，也不能客觀地給予文人地位應有的評價。筆者以為，唐代文人的生命情調並沒有境界上的高低優劣之分，而只有表現層次上的差異問題，這些差異乃反映出唐代文化豐富多元的事實，由於時代環境使然，以致文人生活體驗極為豐富細膩，因此在其生命情調與創作態度上，自然呈現許多不同的差異，或超脫、或陷溺、或樂觀、或悲觀、或清曠、或荒寒，無論其情感表現為何，都各有其獨立之主體價值，並不能以境界之高低來做評判。

造成生命情調境界差異的原因很多，就中國文人而言，最初影響他們處世態度與生命情調的原因，不外乎是政治上的「遇」與「不遇」之問題，因為知識份子最早便是受到儒家思想的教育薰習，皆以入仕從政為終生職志，普遍具有濟世天下的理想願望，因此仕途上的「遇」或「不遇」，常是影響他們處世態度與人格養成的重要關鍵。而他們在生活上的「適」與「不適」，以及信仰上的「得」與「不得」，也是造成生命情調有所差異的主要原因，因為生活上的「適」或信仰上的「得」，常能化解政治上的「不遇」心境，使其內心獲得靜謐平衡；但相對的，政

⁶⁴ 王桂珍，〈生命情調的外化〉，河北：《滄州師範專科學校學報》，第19卷第2期，2003年6月，頁35。

治上的「不遇」卻也可能造成生活上的「不適」或信仰上的「不得」，而使其內心陷入迷亂痛苦的困境中。但無論是哪些層面互相影響，其生命情調境界的差異，終是文人本身總結其生活體驗後的結果，因此這三個因素對文人如何展現其生命情調誠有不小影響。

（一）仕途上「遇」與「不遇」之心態差異

文人「遇」與「不遇」的問題自古以來便有，最典型的例子就是戰國末年的楚國詩人屈原，他在〈離騷〉中便對自己的身世遭遇頗多感慨，常自嘆自己不僅無法為君主所用，同時又不斷受到奸臣的迫害，造成他生命境界與內在情感上的困頓，因此他的辭賦中總是散發著濃厚的苦悶悲愁，滿腹「舉世皆濁我獨清，眾人皆醉我獨醒」（〈漁父〉）⁶⁵的不遇感嘆。另外，莊忌的〈哀時命〉、董仲舒的〈士不遇賦〉、司馬遷的〈悲士不遇賦〉等篇章，也都是描述有志文人在其入仕不遇時的種種苦悶與悲慘遭遇，直接反映出文人內心在理想與現實之間產生極大落差時的衝突情結，這便成為文人在處世態度上轉化的關鍵。

相對於屈原、莊忌等人的悲情愁思，身為田園詩開山始祖的陶淵明就呈現出不同的境界，他最初也是胸懷大志，極欲有所作為，但後來因不滿權臣奪政，乃不為五斗米而折腰，毅然辭官歸隱，躬耕田園。他在〈感士不遇賦〉中即自述道：「寧固窮以濟意，不委曲而累己。」⁶⁶不僅表現了他正直耿介的品性，同時也表達了自己遭逢不遇、不為世用的感慨，但他最後終能安時處命，滿足於寧靜閑逸的生活之中，不為「不遇」所苦。相同問題在唐代文人身上也是時有所見，如唐初的沈佺期與宋之問，都曾在朝廷擔任過一些小官職，生活較為無慮，因此創作也多以奉和、應制等應酬詩為主，較缺乏個人感情。但在他們遭貶流放時，乃受到沿途的山水景物觸動情思，詩作中才開始展露個人之心聲與情感，宋之「微路從此深，我來限於役，惆悵情未已，群峰暗將夕」（〈初至崖口〉）⁶⁷與沈之「不能懷魏闕，心賞獨冷然」（〈早發平昌島〉）⁶⁸等句，便隱約透露了他們內心的無奈悲愁以及這種貶謫生涯對他們的無情打擊，總不時令人「思君無限淚，堪作日南泉」（〈初達驩州〉）⁶⁹湧淚懷念起長安的君王，形成一種抑鬱愁悶的生命情調。但是

⁶⁵（楚）屈原；（宋）洪興祖補注；（清）蔣驥注，《楚辭補注·山帶閣註楚辭》，台北：長安出版社，1991年，頁179。

⁶⁶《四部叢刊初編集部·箋注陶淵明集》，上海：上海商務印書館，出版項未載，頁61。

⁶⁷同註18，卷五十一·宋之問一，頁620。

⁶⁸同註18，卷九十六·沈佺期二，頁1038。

⁶⁹同上註，頁1038。

他們依舊對帝京充滿嚮往與期待，宋有「虞翻思報國，許靖願歸朝」(〈早發韶州〉)⁷⁰之願望，借古人事蹟來訴說自己的期盼，而沈之抑鬱心情也在獲赦時豁然開朗，「喜氣迎冤氣，青衣報白衣。還將合浦葉，俱向洛城飛」(〈喜赦〉)⁷¹，強烈表現了他的喜悅與歡欣，這時兩人便又展現出極為樂觀明朗的情緒，可見他們在仕途上的遭遇確實是改變心境的很大原因。

盛唐山水田園詩人孟浩然，他也和同時代的文人一樣，早年都有建功立業的大志向，展現了樂觀開朗的生命情調，但由於仕途屢遭頓挫，內心不禁生起「不才明主棄」(〈歲暮歸南山〉)⁷²的感嘆，只是這個嘆息受到明皇的駁斥，使得他的求進之路更為閉絕，最後只好選擇歸隱田園，學學陶淵明的隱居生活，不再熱衷仕途。而中唐的「煙波釣徒」張志和，他也曾受到肅宗的器重，除了待詔翰林學士外，並任職過左金吾衛、錄事參軍等重要官職，但後來因故而受到貶謫，親身體認到官場的現實無情，因此不再涉足政治，決心退隱江湖，潛心修道，並以釣魚為樂。與張志和同時期的孟郊、賈島二人，他們一生窮困、苦吟，作品之中蘊含濃厚的失意悲愁氣息，充斥著極度枯寂又淒黯的生命情調，故而被蘇軾並稱為「郊寒島瘦」(〈祭柳子玉文〉)⁷³，而歐陽修也稱他們有「悲愁鬱堙之氣」(〈書梅聖俞稿後〉)⁷⁴。孟、賈二人的生命情調與創作風格如此晦澀暗淡，主要便是和他們仕途上遭遇不順有關，他們早年也都是立志功名，如孟郊即多次應考，但卻屢屢落第，因此作了〈再下第〉詩，感嘆「兩度長安陌，空將淚見花」⁷⁵，但當他終於登第時，竟是「青春得意馬蹄疾，一日看盡長安花」(〈登科後〉)⁷⁶這種欣喜若狂的心情，相對於曾經感嘆「下有千朱門，何門薦孤士」(〈長安旅情〉)⁷⁷的苦悶心情而言，確實是在他苦吟一生的生命中極為少見的明朗表現。

由上述諸例可見，文人在仕途上的際遇總是直接地影響他們的生命情調之展現，但唐代文人跟以前文人之不同者，乃在於他們從不放棄追尋自己的政治理想，就算被貶也是仍滿心期待能有回朝的一天。若有歸隱山林者，其心態也不是為了反抗朝廷，大多乃是為了頤養情志或修道練仙，他們仍是有著強烈的入世精神，且對這個政治環境充滿信心，即便是到了國運頹危的晚唐，仍有不少像杜牧這類

⁷⁰ 同註 18，卷五十三·宋之間三，頁 654。

⁷¹ 同上註，頁 1041。

⁷² 同註 18，卷一百六十·孟浩然二，頁 1651-1652。

⁷³ 楊家駱主編，《蘇東坡全集》，卷三十五，台北：世界書局，1964 年，頁 376。

⁷⁴ (宋)歐陽修，《歐陽修全集》，卷三居士外集二，台中：義士書局，1970 年，頁 132。

⁷⁵ 同註 18，卷三百七十四·孟郊三，頁 4203。

⁷⁶ 同上註，頁 4204。

⁷⁷ 同上註。

憂心國事的文人繼續為人民發聲。杜牧也曾因抱負難伸而歸隱山林，有著「白髮滄浪上，全忘是與非」(〈漁夫〉)⁷⁸的感嘆，但他的內心深處最終仍是掛懷著國家社稷。綜觀這種仕途上「遇」與「不遇」的現實問題，似乎也說明了那些秉持儒家政治理想以為立命處世的文人，不啻是走上了一條曲折艱辛的人生道路，尤其對唐代文人而言，積極進取的時代精神常促使著他們不畏環境之艱難，勇往直前，即使際遇不順，也不輕易言退，故而展現在他們生命境界與文學作品上的生命情調，縱使有層次上的差異，卻仍常可見一絲樂觀進取的時代精神展露其中。

(二) 生活上「適」與「不適」之情感差異

自古以來，文人和政治乃具有相輔相成的緊密關係，彼此之間常會互相影響，特別是在政治際遇影響生活情緒時，常是文人抱持何種生活態度的重要關鍵，因此文人如何適應仕途之變，如何抒解自我情緒，乃成為生命中的重要課題。孟子曾稱孔子：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速。」(〈公孫丑上〉)⁷⁹正說明了文人本該具有識時局與順天命之智慧，不可拘泥於呆板的政治思維之中，否則不僅無法奉獻所學以為世用，甚至連個人心靈也無法澄澈平靜。

但就唐代文人來說，他們卻是淡化了儒家「有道則仕，無道則隱」的絕對觀念，乃直接從自我意志出發，純粹以追求個人之生命理想與生活意趣為主，因此不論在仕途上是順或逆，皆能對現世生活中的各種情緒進行調解，他們最常藉山水林石、蟲魚鳥獸等自然景物做為抒解的對象，進而取得身心上的「適意」。這種跳脫「有道」、「無道」之思維，直接探入個人情志的「適意」、「不適意」之表現，乃是展現在唐代文人身上的獨特現象，最先提出這個命題者是王維，他在〈與魏居士書〉中便說道：「可者適意，不可者不適意也。」⁸⁰採取一種主觀直視的角度，說明文人在面對自我生命之歸屬時，不論或遇或不遇、或仕或隱，只要能夠「身心相離，理事俱如」，就能進一步體悟到「何往而不適」的生活境界。然而這種「適意」感也不單只是從精神上達成而已，它還必須與生活環境結合在一起。如上節所論，唐代文人對於生活休閒的重視，並不下於六朝名士，他們和自然之間的關係，一直以來也都是處在愉悅融洽的發展過程中，所以他們尋求「適意」的方式便是遊覽自然山水，親近鄉野田園，甚至建造園林別業做為遊賞休憩的地點，以滿足心靈的慰藉與需求。如張志和便是藉釣魚來怡情養性，忘卻人間是非，而他

⁷⁸ 同註 12，卷五百二十四·杜牧五，頁 6010。

⁷⁹ 同註 1，《孟子·公孫丑上》，頁 363。

⁸⁰ (清)趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，上海：上海古籍出版社，1998 年，頁 334。

自身也營建了莊園別墅，過著清高而又閒適的隱逸生活，他的生活內容甚至有極度孤芳自賞的現象，《全唐書》即載：「陸羽嘗問（張）：『孰為往來者？』對曰：『太虛為室，明月為燭，與四海諸公共處，未嘗少別也，何有往來。』」⁸¹張志和這種自適獨處的生活意趣，正說明了唐代文人在追求「適意」生活的同時，其實也展現了一種重視主體精神的價值取向。

但是對一些在仕途上不遇，繼而造成生活上也不適的文人來說，其「不適」往往也無關於天下「有道」或「無道」，極多只因個人心態上一時無法適應掙脫而已。例如孟浩然，他便認為自己是被玄宗所拋棄，因此常自傷不遇，心有不平，但當他親近田園山水時，卻又能自得其樂在這種寧靜恬淡的環境之中，因此他的創作也常充滿恬淡靜謐的氣息，正如同他的人格特徵一樣，給人一種適意自足的感受。另外，中唐詩人白居易，他一生嫉惡如仇，敢於諫諍，但卻受到權臣迫害而屢屢遭貶，他在〈琵琶行〉中便感嘆自己與賈人婦「同是天涯淪落人，相逢何必曾相識」⁸²唱出自己既孤獨又悲憤的心聲。為了遠避禍事，他決定「宦途自此心長別，世事從今口不言」（〈重題〉）⁸³，並體認到「人心不過適，適外復何求」（〈適意二首〉）⁸⁴、「此日不自適，何時是適時」（〈首夏病間〉）⁸⁵的道理，企圖從佛法之中求得解脫，以獲致心靈的適意。但其實，他這種不遇然後能適意的心情，比之孟浩然與張志和，乃更多了幾許難以消解的憂鬱，因為他內心曾有過極度的不平與憤恨，因此他最終也並未獲得真正的解脫，他長年累積的生命低潮讓他無法全然跳脫現實之外，這也是不少文人身上常有的現象，尤其是對那些憂心國事者而言，他們縱使歸隱山林、遊跡天涯，內心仍難以掩去其對天下的憂慮掛心。

不論政治上的遭遇是否順利，文人們之所以能從這種適意生活中獲致心靈的慰藉與舒適，主要乃是因為這份「適意」它具有對現象界生起所謂「美」的感受的內涵，文人遊山歷水、觀賞自然，無非是因為山水自然具有「美」的特質，而這種「美」的特質一方面可以提供文人生活上的「耳目之娛」，另一方面也有助於文人消解內心的苦悶，因此常能吸引文人寄情其中。宗白華即曾說道：

我們的心靈起伏萬變，情慾的波濤，思想的矛盾，當我們身在其中時，恐怕嚐到的是苦悶，而未必是美。……你的心可以發現美的對象（人生的、

⁸¹ 同註 13，卷一百九十六〈隱逸列傳〉張志和，頁 4087。

⁸² 同註 12，卷四百三十五·白居易十二，頁 4823。

⁸³ 同上註，卷四百三十九·白居易十六，頁 4888。

⁸⁴ 同上註，卷四百二十九·白居易六，頁 4727。

⁸⁵ 同上註，頁 4728。

社會的、自然的)，這“美”對於你是客觀的存在，不以你的意志為轉移。⁸⁶

這段話大抵包含兩個層次，第一個層次，是個人的主觀意識本身便能對眼前所見的景象產生直覺的美感判斷，不論景象為何，都可以經由內心的感受來決定其美與否；第二個層次，則是現象界本身就具有它自然獨特的美，並客觀地存在於天地間，不會因為個人意識的差異而有所改變。然而不論是從文人主觀的內在感受，或現象界客觀的自然存在哪一點來看，唐代文人的觀山水、觀自然就是一種觀美的動作，他們一方面觀覽自然山水的美，一方面透過個人主體意識去觀照生命中的種種現象，並藉文學創作之形式來加以抒情表意，以平衡現實世界中的衝突，這種主客觀條件的結合，正是文人在追求「適意」生活過程中，能否獲致真正適意的生命境界，以及內在情思與人格涵養能否合而為一的重要關鍵。

（三）信仰上「得」與「不得」之領受差異

唐代文人在信仰上的實踐程度也常是影響他們生命情調呈現的重要原因。前文已述，在「宗教世界」的領域裡，唐代文人受到儒釋道三教之影響極深，尤其在當時社會風氣底下，他們的日常生活環境就與這些習俗信仰難以切割，例如崇禮揚孝、煉丹修道或參禪習佛等，都可在許多文人身上一窺。這些生活特質，直接影響了文人生命境界的深度與廣度，同時也反映了他們的生命觀和宇宙觀之建立基礎所在，而他們在所皈依的信仰裡頭能否尋得生命出口與精神解脫，能否有所得、有所悟，自然也就影響了他們生命情調境界的呈現。

儒家的宇宙人生觀是企求達到「天人合一」的最高境界，孟子《盡心上》即言：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」⁸⁷其修身養性的最終目標，就是要盡心知天以立命，並在一切人事作為上體現出身為「人」的最高價值，以取代追求現世之長生或來世之永生。在道教方面，其宇宙人生觀則是吸收了老莊「致虛極」、「守靜篤」等思想，以求其本心能觀照萬物而與「道」相契，生命與自然能合而為一，達到「心齋」、「坐忘」的清靜無為之境界；它同時又吸收了神仙方術以及民間鬼神之信仰，藉由煉丹服藥以求長生不死，因此一方面是注重情性之陶冶，一方面則是重視生理機能的調養發展，最終則在現實世界中，追求一個離塵絕俗的神仙世界。而在佛教方面，其宇宙人生觀乃建立在彼岸世界的追求上，佛教認

⁸⁶ 宗白華，《美學的散步》，合肥：安徽教育出版社，2000年，頁16。

⁸⁷ 同註1，《孟子·盡心上》，頁613。

爲這個世界是在一個「成、住、壞、空」的過程中不斷生滅，因此說「萬法皆空」，而眾生則因有無明煩惱作祟，所以才會在六道之中輪迴不停，不得解脫，也因此，佛教才要眾生能捨離此岸以求生彼岸。

三教思想提供了文人在世修行的方式與目標，不論是具有積極入世精神的「儒」，或追求長生與神仙祕境的「道」，或是捨離俗塵強調出世的「佛」，唐代文人乃將之融和一起，在入世的精神當中保持對神仙世界的嚮往，並借用佛教義理去探索天地萬物與自然人生之奧秘，不僅能充分地實踐其政治生命之理想，同時也能陶冶情志以涵養自我之人格精神。然而在這過程當中，文人之信仰體悟是「得」或「不得」，是傾向超脫或陷溺，都取決於文人本身的情志意念，但無論如何，唐代文人之生命境界都已經由這些信仰而形成一種詩化、藝術化的人生。唐君毅先生便說道：

吾人之精神，果能充滿於日常生活之事物而不陷溺；則吾人之有超越性、涵蓋性之精神，即充滿於所接之事物，並以情趣加以護持，而更無所洩漏。情之所至，一方為吾人之仁義禮智之德性之所至，一方亦即為吾人之想像力或神思之所周流默運。吾人之神思或想像，真流連於所接之事物，而有所陷溺，則吾人自然要求事物之美化藝術化，以適合吾人神思或想像中所顯之美的意像。同時，吾人之求美的神思想像之活動，亦將自然的貫注於吾人當前之活動，以使吾人之活動本身美化而藝術化。⁸⁸

這段話就說明了文人在日常生活當中，早已將儒釋道思想的涵養融貫於其中，並在這強烈的超越性與涵蓋性之精神當中，透過外在事物與生活意趣的護持，將自我之人生經歷與神思想像美化，因此不論是處在超脫的精神或陷溺的精神當中，其實都是一種藝術化的人生。

唐代文人雖多能兼備三教涵養，但其實對三教的信仰體驗與實踐程度卻又很不一致，這是因為他們在人生理想與生命價值的認知上有很大的差異故。例如，終生奉儒家濟世思想為圭臬的杜甫，一生致力崇儒揚道，他在「竊比稷與契」的人生志願上決定了生命的目標，而且創作許多社會寫實詩來訴說心理的期盼與對天下的關懷，他雖然也接觸佛道思想，但卻沒有受到較深的影響，終此一生都自得於孔孟之學中。又如韓愈，其畢生尊崇孔孟地位並發揚儒家道統，且在儒家涵養上有極為強烈的信仰與實踐，這從他致力於古文運動上可見一斑，他在〈答李

⁸⁸ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，台北：正中書局，1979年，頁246。

秀才書》中便說：「愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾。」⁸⁹這個「道」本身就包含了「爲文」與「爲人」之道，韓愈乃將之視爲人生的終極之道，也就是孔子「吾道一以貫之」的「道」，他終身都在爲孔孟代言，無非是因爲他在這個信仰中能有所得、有所悟，故能終生奉行不悖。另外，也有追求個人情志之自適而嚮往神仙方術者，如李白，他在仕途不順下，乃將其徒有壯志而才不得施的悲情，轉化爲對神仙世界的嚮往追求，他在〈懷仙歌〉中便道：「堯舜之事不足驚，自餘囂囂直可輕。」⁹⁰認爲那些經世濟民的功業，遠比不上神仙世界之自由逍遙來得愜意，因此他十分熱衷於追求神仙祕境，這除了與他爽朗不羈的性格相合外，也是得自於他能自足自樂，所謂「人生得意須盡歡」、「天生我材必有用」（〈將進酒〉）⁹¹便是他在道教之生活思想中能有所「得」的最好說明。而在追求佛教出世的信仰上，唐代文人多是從禪學思想中獲得生命的慰藉，例如中唐的姚合在〈寄郁上人〉詩中便說自己：「自然年已長，漸覺事難親。不向禪門去，它門了無因。」⁹²而李頻〈鄂州頭陀寺上方〉詩也說道：「感時歎物尋僧話，惟向禪心得寂寥。」⁹³另外，韓偓也有詩云：「除卻祖師心法外，浮生何處不堪愁。」（〈遊江南水陸院〉）⁹⁴這些都是文人在禪宗思想中能有所得、有所悟的最好例證。

唐代文人在儒釋道三教信仰上的「得」或「不得」，都是影響他們生命情調的重要原因，但無論其所展現的生命情調是傾向超脫達觀，或憂鬱悲觀，其實都是一種藝術化的生命典範。本文所欲研究的王維、柳宗元二人，他們皆具相當深厚的三教涵養，也都是唐代山水文學領域上之巨擘，但他們實踐生命價值的方向卻有所不同，也因此形成了孑然不同的生命情調。以下將進一步探析王、柳二人各自所呈現的生命情調爲何。

⁸⁹ 同註 13，卷五百五十二·韓愈，頁 3306。

⁹⁰ 同註 18，卷一百六十七·李白七，頁 1726。

⁹¹ 同上註，卷一百六十二·李白二，頁 1683。

⁹² 同註 12，卷四百九十七·姚合二，頁 5639。

⁹³ 同註 12，卷五百八十七·李頻一，頁 6807。

⁹⁴ 同註 12，卷六百八十二·韓偓三，頁 7818。

第三章 王維的生命情調

在唐代諸多文人當中，王維歷來便常被拿來與李白、杜甫做比較，將他們看成是三種不同的文化模式與人格型範，不論是從政治角度、審美角度或信仰角度言，他們都展現出各自獨立的特殊風格，且在文學史上都具有不可取代的地位。清代徐增《而菴詩話》有云：

詩總不離乎才也。有天才，有地才，有人才。吾于天才得李太白，于地才得杜子美，于人才得王摩詰。太白自以氣韻勝，子美以格律勝，摩詰以理趣勝。太白千秋逸調，子美一代規範，摩詰精大雄氏之學，句句皆合聖教。

1

此文稱王維為人才，而詩乃以理趣勝，這自然是和他精於佛學有關，但若就生命境界與生活意趣之創造而言，王維卻比李杜二人發揮了更為圓融達觀的人格素養，且能針對現實世界中的遭遇做多方面的修正與調適，最後求得生命的和諧。大陸學者王志清便指出：

王維與李白、杜甫同樣是唐代詩歌的最傑出代表，而只是三者是三種模式，代表了三種藝術和人格範型。與李白、杜甫的那種個人與社會衝突的模式不同，王維模式顯示出詩人人格策略和人性規範的大智慧，這是李杜所不可比的。王維模式一是消弭了詩與禪的界限，二是消弭了生活與藝術的界限，三是消弭了仕與隱的界限。²

這段話說明了王維在自我人格涵養與生活經驗的提煉下，對於許多可能造成矛盾的事項都能一一結合融通，不僅消弭了所謂詩禪之間的分界，而且在中國文人最切身的仕隱之衝突問題上，也能夠調和適應之，最後達到生活藝術化的自適境界，充分展現出他異中求同的人生觀與超然豁達的生命情調。

王維同時也和孟浩然、韋應物、柳宗元等並列為唐代山水詩派之四大詩人，在山水文學領域上有相當高的成就。他一方面繼承了陶謝山水文學的創作精神與審美觀照之方式，一方面則奠立了山水詩與佛禪義理結合的創作風格，賦予了山

¹（清）徐增，《而菴詩話》卷三十三，本集收編於：《續修四庫全書》編委會編，《續修四庫全書·集部·詩文評類》v.1698，上海：上海古籍出版社，2002年，第一版，頁2。

² 王志清，〈王維文學史地位浮沉的反思〉，江蘇：南通師範學院，《南通師範學院學報》，2003年9月，第19卷第3期，頁117。

水文學一種新的創作意境，因此在中國詩歌史上有著極為崇高且重要的文學地位。這主要也和他在生命過程當中能廣泛汲取各家之文化思想有關，他不僅有著習儒、修道、研佛等深厚的內在修學涵養，同時也在書畫、音樂等藝術層面有著相當純熟的訓練，於是呈現出他在倫理世界、審美世界以及宗教世界中既豐富且多元的文化體質。

王維的修學涵養遍及儒釋道三教義理與書畫、音樂等領域，尤其他在佛學上的造詣更是特別突出，因此歷來被尊為「詩佛」，以作品數量看，他有關佛教的作品最多，道教次之，儒家方面則最少。王維生處的開元、天寶盛世，正是三教調和的重要時期，此時的儒、釋、道三教思想在歷經六朝以來的重新詮解與轉變後，已經進一步走向體用合一的道路，成為時代之風潮，而王維的生命體現也正循著這個時代風潮向前跨進，這對其生命情調之形成實有重大影響。而與他深入佛理的程度相比，其儒、道涵養雖然較不受到矚目，但他人生各階段的三教涵養卻是彼此互相牽繫，可以說他一生是融合儒釋道三家之學，並且加以實踐運用，乃將其藝術精神與生命信仰盡融於現實生活當中，這無疑也是決定他生命情調將如何發展的重要關鍵。

本章擬從王維生平及其創作中所展現的三教涵養切入，分析其思想特質與生活態度，包括他在倫理世界、審美世界、宗教世界等三個領域中的經驗體現，以及他一生中的「遇不遇」、「適不適」、「得不得」等問題，最後則總合其創作特質與藝術境界的表現，進一步了解他的生命情調。另外，以往也有學者對王維佛、道思想之間的實踐問題持有不同見解，³此乃涉及到對王維所展現的生命情調是處於衝突矛盾或是和諧超脫的認知，亦有需要做進一步的探討與釐清。

第一節、體現儒家積極的入世精神

一、投身報國的政治熱情

王維生於武后長安元年（西元 701 年），卒於肅宗上元二年（西元 761 年）。他出生在一個中產階級的書香世家，自高祖以下數代都曾在朝廷當官，其母崔氏也是系出名門，可知他的家學背景淵博，知識水平極高，這自能給予他受教育的絕佳環境，並對其後來的成就產生正面的影響。楊文雄指出：

³ 莊申認為，王維對於葛洪所提的行無與服藥等二「至要」求神法，終身履行不捨，認為這是王維思想中道與佛在哲學上的兩重性的矛盾。（《王維研究—上集》，香港：萬有圖書公司，1971年，頁96。）然而楊文雄則認為，唐人對儒釋道三家思想是兼容並蓄，因此王維在佛、道思想上並非如莊申所說是互為矛盾。（楊文雄，《詩佛王維研究》，台北：文史哲出版社，1988年，頁240-243。）

高祖儒賢，趙州司馬。曾祖知節，揚州司馬。祖胄，協律郎。父處廉，汾州司馬。……祖父王胄，曾當過協律郎，可能對王維有影響。⁴

這個影響所指就是在家學與立志之上，王維既有如此雄厚的家學背景，加上時代風氣使然，自然會跡循先祖職業而求取仕進，他從小也確實展露了絕頂的聰明才智，《新唐書》便載他「九歲知屬辭」⁵，表示他對辭文義理的運用已有相當程度的理解，可見他的確是少年早慧。

有關王維十五歲前的相關紀錄僅上述一條，十五歲後的最早紀錄則是〈過秦皇墓〉詩，學者皮述民曾以此詩為立論，考證王維十五歲那年可能就已經離鄉到了長安，並進入太學就讀。他指出開元三年（西元 715 年）時，「王維十五歲，約於本年前後丁父憂。離蒲州往長安，可能係入太學攻讀。」⁶此一推論是從〈過秦皇墓〉題下注「時年十五」⁷而來，再加上王維十七歲時所寫的〈九月九日憶山東兄弟〉有「獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親」⁸一句，乃透露出王維此時應是在外地遠遊求學，因此判定王維應在十五歲時就已離鄉入京。本文亦認同此論，因為王維必是在十七歲那年就已在外地度過了不止「佳節」，所以才可能會有「每逢」的感嘆，由此角度判斷，此說確有極高之可信度。但不論王維是否在十五歲時就已入京求學，其少年得志仍是不爭的事實。

王維成名之早乃是唐代文人中少見，他十九歲便於京兆府試舉解頭，開元九年（西元 721 年）二十一歲時擢進士第，可謂是少年得意。王仲鏞《唐詩紀事校箋》卷十六曾引唐代薛用弱《集異記》所載，稱王維曾有一段伶人舞獅事件，並以《鬱輪袍》一曲干謁權貴而得以登第，其書載：

維未冠，文章得名，妙能琵琶。春試之日，岐王引至公主第，使為伶人，進主前，維進新曲，號鬱輪袍；并出所為文。主大奇之，令宮婢傳教，遂召試官至第，諭之作解頭登第。⁹

⁴ 楊文雄，《詩佛王維研究》，台北：文史哲出版社，1988 年，頁 30。

⁵ 二十五史刊行委員會輯，《二十五史 5·新唐書》卷二百二，列傳第一百二十七，〈文藝中〉，台北：開明書店，1934 年，頁 4102。

⁶ 皮述民，《王維探論》，台北：聯經，1999 年，頁 2。

⁷ （清）趙殿成箋注，《王右丞集箋注》卷之九，上海：上海古籍出版社，1998 年，頁 160。

⁸ 同註 7，卷之十四，頁 260。

⁹ 王仲鏞，《唐詩紀事校箋·上》，成都：巴蜀書社，1989 年，頁 423。（唐）薛用弱，《集異記》卷第二，本篇收錄於：新文豐出版公司編輯部編輯，《叢書集成新編·文學類》v.82，臺北：新文豐，1985 年，頁 119-120。《集異記》所載略引如下：「王維右丞，年未弱冠，文章得名，性閑音律，妙能琵琶。遊歷諸貴之間，尤為岐王之所眷重。……同至公主之第，……維妙年潔白，風姿都美，立

這段事件的真實性歷來備受質疑，皮述民便指出此事不可信，認為這是街談巷語、道聽塗說之論¹⁰；葉慶炳則持不同的看法，認為「唐世人干進之風特熾，而於出處操守，恆不甚愛重。集異記所載王維事，非不能也」¹¹。不過王維的少年時期正值開元盛世，就像其他文人一樣，他也有著追逐功名的願望及政治抱負，因此縱使這個事件的真偽難辨，亦不影響我們理解他努力想要成就自我之人生意義與生命價值的積極作為。

王維早年詩風絢爛，文章極受時人推崇，《舊唐書》本傳即載：「凡諸王駙馬豪右貴勢之門，無不拂席迎之，寧王、薛王待之如師友。」¹²這段紀錄雖未說明是他中進士前或進士後的情況，但參考《集異記》所言「年未弱冠，文章得名」之說來看，王維在舉解頭以前，應該就已經在長安小有名氣，因此文章才會備受喜愛。他在二十歲以前共創作了九首詩文，題材範圍十分廣泛，皆深切地表達了少年之情懷，並反映出他對這世間種種人事變遷的初步體驗。如〈過秦皇墓〉是憑弔古事、〈題友人雲母障子〉是題詠、〈洛陽女兒行〉是樂府詩歌、〈九月九日憶山東兄弟〉是思念親人、〈哭祖六自虛〉是弔唁友人、〈桃源行〉是和擬之作、〈李陵詠〉是詠史憶古、〈賦得清如玉壺冰〉是試制文章、〈息夫人〉則是諷詠之作。這九首詩文分別顯露了少年王維初逢人生各種經驗的悲喜情緒，不論在遣詞、用典或意境方面都極為突出，乃成為他早期詩風建立的風格特色。

王維早年受到儒家思想的培育，內心充滿了任俠之氣與濟世眾生的願望，他在〈送高道弟耽歸臨淮作〉一詩中便說自己「深明戴家禮，頗學毛公詩」¹³，對於儒家的禮制與義理頗有深入之理解，而他一生也都恪遵儒家忠君愛國、孝悌親倫、仁人愛民等思想，顯示其生命思想仍是服膺於儒家。他少年時期的滿腔政治熱情與追求功名的企圖心，一方面反映了時代精神，一方面則顯示出他的生命價值觀，他自言「少年識事淺，強學干名利」（〈贈從弟司庫員外綵〉）¹⁴，雖然隱含某種少

於前行，公主顧之，謂岐王曰：斯何人哉？答曰：知音者也。即令獨奏新曲，聲調哀切，滿座動容，公主自詢曰：此曲何名？維起曰：號鬱輪袍。公主大奇之。岐王曰：此生非止音律，至於詞學，無出其右，公主尤異之，則曰：子有所為文乎？維即出獻懷中詩卷，公主覽讀，驚駭曰：皆我素所誦習者，常謂古人佳作，乃子之為乎！因令更衣，升之客右。維風流蘊籍，語言諧戲，大為諸貴之所欽矚。岐王因曰：若使京兆今年得此生為解頭，誠為國華矣。……公主則召試官至，第遣宮婢傳教，維遂作解頭，而一舉登第。」

¹⁰ 同註 6，頁 26-40。皮述民先生為了證明《集異記》所載不可信，他以王維十五至十九歲期間是否曾進入國子監就讀「太學」一事，作深入的探究，試圖由此得到問題之解答，其論證後來雖未全面獲得證明，但基本上他仍是贊同《集異記》所載「遊歷諸貴之間，尤為岐王之所眷重」之說法。

¹¹ 葉慶炳，《中國文學史》上冊，台北：台灣學生書局，1987年，修訂重版，頁 353。

¹² 楊家駱編，《舊唐書·列傳》第一百四十四下·文苑下，台北：鼎文書局，5052頁。

¹³ 同註 7，卷之四，頁 52。

¹⁴ 同註 7，卷之二，頁 20。

年無知的感嘆與自嘲，但卻也道出他初生之犢不畏虎的功名狂熱。另外他對那些在官場不得志，卻仍堅守儒家君子之道與任俠志節的賢德之士也深表欽佩讚賞，他在〈濟上四賢詠〉¹⁵三首中就分別對「少年曾任俠，晚節更爲儒」的崔錄士、「使氣公卿座，論心遊俠場」的成文學，和「著書盈萬言」、「飲水必清源」的鄭、霍二山人表達了深切的敬仰之意。他對這四位中年不得意而解印歸田的賢德者能有此讚賞與親近，自是與他個人任俠的氣質十分契合有關，他的〈少年行〉四首之一：「新豐美酒斗十千，咸陽遊俠多少年。相逢意氣爲君飲，繫馬高樓楊柳邊。」¹⁶即將自己縱橫任俠的少年意氣展露無遺，也就是這股遊俠情懷，讓他對濟上四賢士由衷地感佩敬仰，心生共鳴。

王維的政治倫理觀早年即表現在熱切追求功名的願望上，中年以後則是在遊歷邊塞過程中廣開視野，乃更堅定了他想爲國家建功立業的信念，這種進取精神從他許多邊塞詩篇章中就可一覽無遺。他三十七歲時曾出任涼州河西節度判官，由於初至邊塞，眼前一切盡是獨特新奇，頓時便受到這片塞外原野的浩瀚風光所感動，激起了他仗劍報國的壯志胸懷，舉凡將士們的寶劍、鞍馬、羌笛、號角……等等都是他詩作激越的靈感來源。這時期的詩作，就常能表現出他心中沸騰澎湃的熱情，如：

年少辭家從冠軍，金裝寶劍去邀勳。〈塞下曲〉¹⁷

平生多志氣，箭底覓封侯。〈塞上曲〉¹⁸

盡係名王頸，歸來報天子。〈從軍行〉¹⁹

漢家天子圖麟閣，身是當今第一人。〈平戎辭〉²⁰

寄言班定遠，正是立功年。〈從軍行二首〉²¹

這種爲國家赴湯蹈火、立功建勳的精神，正是儒家執干戈、捍衛國家的精神展現。

¹⁵ 同註 7，卷之五，頁 70-71。

¹⁶ 同註 7，卷之十四，頁 258。

¹⁷ 同註 7，卷之十五，頁 278。

¹⁸ 同註 7，卷之十五，頁 275。

¹⁹ 同註 7，卷之一，頁 11。

²⁰ 同註 7，卷之十五，頁 279。

²¹ 同註 7，卷之十五，頁 272。

王維因為政途遇挫而有機會親赴邊疆，親身體驗到異族蠢蠢欲動的緊迫威脅，因此他乃發願要帶著寶劍殺盡敵人，取回番王的頭顱以報效天子。他在這段塞外遊歷中，乃深刻體認到身為知識份子所應立志的終極目標，因此他的生命精神至此都仍保持在慷慨激昂的情緒中，少年的政治熱情，中年的壯懷激昂，正是他體現儒家樂觀進取精神的最佳展示。

王維晚年遭逢安史之亂（西元 755-756 年）而被迫偽署，在安祿山的威脅下擔任「給事中」一職，內心多有淒楚，乃「潛為詩曰：『萬戶傷心生野煙，百官何日再朝天？秋槐花落空宮裡，凝碧池頭奏管絃。』」（〈凝碧詩〉）²²藉以抒發他胸中沉鬱的苦悶，他期盼君王歸朝的願望乃說明了他的忠君之思，後來他便因這首悲愴之作而得以脫罪保身，成全了他的忠義氣節。王維此時也深切地體認到人生無常的道理，因此不復以往這般熱衷政治，但他仍遵奉夫子之道，他在〈與工部李侍郎書〉中即說：「維雖老賤，沈跡無狀，豈不知有忠義之士乎？亦常延頸企踵，嚮風慕義無窮也。」²³說明了他終老仍以服膺儒家為本。而他在死前二年（西元 759 年）所作的〈與魏居士書〉，則提出了「君子以布仁施義，活國濟人為適意」²⁴之說來勸魏居士出仕，不僅自我諭示，更期待魏居士能以家國為念，為天下盡一份心力，可見他自始至終都是以儒家思想作為自我生命主體所遵守奉行的圭臬。

二、奉行五倫的豐厚情感

劉勰《文心雕龍·體性》言：「情性所鑠，陶染所凝。」²⁵乃說明情性對於文人創作風格的形成，有其決定性的影響，而文人情性的培養除了與其時代背景有關外，其文化素養與生活經歷亦為重要之條件。王維的儒家文化涵養，一方面表現在積極處世、追求功名及忠君愛國的態度上，一方面則表現在他對五倫觀念的遵守奉行上，這正是他在倫理世界中的具體實踐，可以進一步探討他在各種倫常關係中所展露的內在情感。

《舊唐書》本傳載王維「事母崔氏以孝聞，…閨門友悌，多士推之。…居母喪，柴毀骨立，殆不勝喪。」²⁶《新唐書》本傳亦載他「與弟縉齊名，資孝友。…母喪，毀幾不生。…母亡，表輞川第為寺。」²⁷這兩段分別說明了他對於母親崔氏

²² 同註 12。

²³ 同註 7，卷之十八，頁 330。

²⁴ 同註 7，卷之十八，頁 334。

²⁵ （宋）劉勰；周振甫注，《文心雕龍注釋》，台北：里仁書局，1994 年，頁 535。

²⁶ 同註 12。

²⁷ 同註 5。

之孝順至深至切，不僅生前奉養有道，身後更是追思不已，於是上表願以輞川宅第爲寺，以紀念母親之恩。王維事母以孝，對待兄弟手足也是親愛有加，不論是親生兄弟或同族兄弟，皆能盡到身爲兄長應有的關心與愛護，其中又以二弟王縉和他之關係最爲親近。安史亂後，由於王維曾被迫僞署而遭朝廷論罪，他最後能平反罪名的最重要原因，便是要歸功於王縉的功勞，《舊唐書》與《新唐書》中皆記載了王縉請削官以贖兄罪的事蹟，此舉深受「肅宗憐之」，因而赦免其罪，幫助王維避過了這次的死劫，使其晚節有保。而王維對王縉的愛護之心也是極爲深切，他在〈責躬薦弟表〉、〈謝弟縉新授左散騎常侍狀〉詩中，極力稱揚王縉的優點，並以自己的短處來凸顯王縉的優秀，將兄弟之至情至性表露於字裡行間，足見其手足情深。

王維還有不少勉勵其他手足的詩篇，如〈山中示弟〉、〈山中寄諸弟妹〉、〈林園即事寄舍弟枕〉、〈別弟妹二首〉等，都表達了他對弟妹們真切的關心與深情之語，此深厚之情感也使他每逢別離便特別傷感，正所謂「今來始離恨，拭淚方慙勤」(〈別弟妹二首〉)²⁸、「別此最爲難，淚盡有餘憶」(〈寶瑟〉)²⁹。他在十七歲時所作的〈九月九日憶山東兄弟〉就是憶念手足的代表詩作，詩云：「獨在異鄉爲異客，每逢佳節倍思親。遙知兄弟登高處，遍插茱萸少一人。」也許是少小離家求學的關係，因此有好幾個佳節時光都沒有跟手足們一起度過，故而內心格外愁思傷感，此詩便寄託著他濃厚的手足情懷，流露著他對弟妹們無盡的相思與懷念，這即是他儒家涵養中敦倫盡分、重視孝悌的深切展現。

王維和朋友之間的交往，也常能表現出他深摯的情感，就《全唐詩》及《王右丞集箋注》中所查近五百餘首詩文裡，他與友人的贈和作品就佔了近四分之一，其中與他交往最爲密切的當屬裴迪。王維在〈贈裴迪〉一文中曾寫道：

不相見，不相見來久。日日泉水頭，常憶同攜手。攜手本同心，復歎忽分袂。相憶今如此，相思深不深。³⁰

文中表達了他對裴迪豐厚的感情與思念，對其知交情誼久久不忘，當年攜手同遊的情景仍歷歷在目，無奈卻時空阻絕，導致好友相隔兩地，最後只好將這份情誼化作最深的思念，表達他對這段友情的珍惜與懷念，可見兩人之交情甚篤。由於裴迪對佛道也有深入的精研和理解，與王維性情極度契合相近，因此兩人常相偕

²⁸ 同註 7，卷之四，頁 60。

²⁹ 同註 7，卷之四，頁 60-61。

³⁰ 同註 7，卷之二，頁 13。

一起尋訪佛道古刹，王維的〈過感化寺曇興上人山院〉、〈夏日過青龍寺謁操禪師〉、〈青龍寺曇壁上人兄院集〉、〈春日與裴迪過新昌里訪呂逸人不遇〉等詩，裴迪也都有同詠之作。他還有〈輞川閒居贈裴秀才迪〉、〈酌酒與裴迪〉、〈山中與裴秀才迪書〉等輞川集詩共二十首，乃是他和裴迪兩人遊賞輞川周圍風景時所寫下的對詠詩作，可見兩人彼此在思想涵養上有著一定程度的影響。

王維一生中另有許多重要友人，如殷遙、祖詠、盧象、儲光羲、綦毋潛、崔興宗、孟浩然等，都與他有過密切的交往，彼此感情甚篤，他更為這些友人寫下了許多情感深摯的憶念詩文，如〈哭祖六自虛〉、〈哭殷遙〉、〈贈祖三詠〉、〈待儲光羲不至〉、〈送崔興宗〉、〈哭孟浩然〉等等，就都寄付了他對朋友的真情與追憶，顯示他乃是一個十分重感情的性情中人，而這些感情正是他在朋友倫常關係中親愛信誠精神的極致表現。

王維對於長輩的照顧與提攜也常能懷抱著感恩之心，由於他的仕途比起許多文人而言可說是較為平順得意，因此他並沒有像李白那種瀟灑放逸卻心懷不平的心理經驗，也沒有孟浩然那種不為君用而導致抑鬱難當的煩悶情緒，這乃和他得「遇」賢相裴耀卿與張九齡有關。開元九年（西元 721 年），王維甫登第不久即被貶濟州，雖曾有短暫「他鄉絕儔侶，孤客親同僕」（〈宿鄭州〉）³¹的愁緒，但卻沒有過分的悲觀消沉，即因他受到裴耀卿的關照，因此才稍解愁緒，際遇頗為幸運。他在〈裴僕射濟州遺愛碑〉一文中曾說道：「維也不才，嘗備官屬，公之行事，豈不然乎？維實知之，維能言之。」³²即對自己在落魄時能得到裴耀卿的協助十分感念。開元十四年（西元 726 年）他開始了隱居生活，一直到開元二十三年（西元 735 年），他才受張九齡之提拔而重回朝廷。他在〈獻始興公〉³³一詩中表達了他對張九齡政治主張的認同，所謂「側聞大君子，安問黨與讎。所不賣公器，動為蒼生謀」，表明自己也和張丞相一樣有著濟世拯民的願望，同時解釋自己是「寧棲野樹林，寧飲澗水流。不用食梁肉，崎嶇見王侯」，絕非徇私干謁之輩，他自認有才能足為國家所用，因此才投書自薦。王維受到張九齡的賞識與提拔，乃有一展長才的機會，後來張九齡被貶為荊州長史，政治處境危困，但王維仍以實際行動支持他，作有〈寄荊州張丞相〉一詩感念張九齡的知遇之恩，詩云：「舉世無相識，終身思舊恩。」正是他對張九齡發自內心深處的由衷感激，他和張九齡互相勉勵，期以大義為先，不懼奸佞之迫害，遵循正道而行。王維之仕途因受裴、張之助，

³¹ 同註 7，卷之四，頁 67。

³² 同註 7，卷之廿一，頁 386。

³³ 同註 7，卷之五，頁 85。

雖偶遭貶謫亦能很快重回朝班，因此，比之終生不得遇或長期遭受流放的文人而言，他的政治抱負與濟世理想就有較多的發揮空間，這也是他仕途上頗算得「遇」的結果。

王維在倫理世界的情感表現，有許多是表現在仁人愛物、懷國憂民的心念上，他在〈門下起赦書表〉中就談到了他對儒家政治觀的看法與支持：

人謂無冤，何如捨而不問。殺而有禮，豈若至於無刑。……巨猾止于一惡，貧人免于十夫。思折券者，寬其暴征。嘗書勳者，賞其宿負。道德齊禮，或其有恥之心。悔咎思愆，開其自新之路。³⁴

本段文字充分展現了他對儒家寬恕之道與仁人政治的遵循及堅持，對於朝廷以殺止殺的刑罰方式不表贊同，認為只有對人民施以仁義道德之教化，才能遏止惡行與罪孽的發生。同樣的仁人愛物思想也可以在他〈觀別者〉一詩中看到，詩云：

青青楊柳陌，陌上別離人。愛子游燕趙，高堂有老親。不行無可養，行去百憂新。切切委兄弟，依依向四鄰。都門帳飲畢，從此謝賓親。揮淚逐前侶，含悽動征輪。車從望不見，時時起行塵。余亦辭家久，看之淚滿巾。³⁵

詩中表現了遊子對於或仕或隱都處於困境的狀態，離別親友已是倍覺淒苦，對於高堂老親更是流露了不忍遠離之情，這是王維對於整個社會普遍之困境所產生的憐憫與憂心，文人一方面要養家，一方面又要親奉父母以盡孝道，結果衍生出這類的生活窘境，讓人十分為難。他也曾上〈請迴前任司職田粟施貧人粥狀〉³⁶一文給皇帝，因為見到路有凍餒之人，早晨還在呻吟，黃昏卻已死填溝壑中，因此心生不忍，促使他願將自己一司職田的收入「迴與施粥之所」，用以接濟貧人，希望能「於國家不減粒數，在窮窘或得再生」，乃充分展現了他悲天憫人的真摯情感。

王維在開元二十五年（西元 737 年）出任河西節度判官，對於沙場戰士衝鋒陷陣、為國捐驅的情操極表讚賞，當下也就激起了他想一同赴陣殺敵的願望。然而在受到政治暗流的影響下，他也對官場的黑暗與政策的缺失有著深層的無奈與失望，尤其是那些勞苦功高的邊塞老兵們，長期受到朝廷的冷落，最後下場都十分淒涼，讓我不禁心生悲切之同情。他在〈老將行〉中寫道：

³⁴ 同註 7，卷之十六，頁 293。

³⁵ 同註 7，卷之四，頁 59。

³⁶ 同註 7，卷之十八，頁 325。

少年十五二十時，步行奪取胡馬騎；射殺山中白額虎，肯數鄴下黃鬚兒。
一身轉戰三千里，一劍曾當百萬師；……自從棄置便衰朽，世事蹉跎成白首。³⁷

這裡藉由漢朝將士的事蹟，影射了唐代邊塞將士的困境，老將老兵們對祖國的一片忠誠，一生執戈沙場，奮勇抗敵，可說是英勇無畏而熱情洋溢，可是在當時的政治暗流下，所得到的卻是被朝廷棄置，蹉跎成白首，這不僅反映出當時政治的黑暗面，也反映了王維對國家產生一股憂心與慨歎之情。然而，《中國文學發達史》一書卻有不同看法，指王維等田園詩人乃是不關心社會民生之逃避現實者，文云：

他們（指王維、孟浩然）並不反抗禮俗與規律，只寂寂地避開煩擾的現世，社會上一切的民生疾苦，戰影烽煙，都無法引起他們的注視與描寫，因為他們另有一個美麗的天地，一個極樂的世界，這天地與世界，便是偉大的自然現象與農夫樵子的田園生活。³⁸

此說明顯是曲解了王維對現世的用心與關懷之程度，文中僅以他在山水田園詩境上的高度成就與嚮往隱居山林的生活態度，便想當然爾以為他對國家社會的關懷就有所欠缺，這其實是忽略了他在倫理世界中所展現的無比熱情的事實。他早年所寫的〈李陵詠〉就已透露他對社會與政治有著密切的注意與關心，甚至勇敢地紕漏了社會的不公現象，他藉由李陵被朝廷誤解並棄置之事來諷諭本朝老將士的落拓命運，除了抒發心中之不平外，也希望能藉此揭發社會醜陋的一面，這些作為都十分清楚地表現出王維憂國憂民之悲憫意識，絕不是只耽於追求個人的自由逍遙而已。

王維曾一度因張九齡被貶事件而對政治灰心，更對自己堅持儒家理念的作法感到喪志，甚至還自嘲「被服聖人教，一生自窮苦」（〈偶然作〉）³⁹，但這也僅是他一時發洩憤慨之作而已。王維一生官運頗為幸運，這種生活際遇也讓他在倫理世界的實踐上有較多面的發展，不論是在對自我期許、對親友倫常關係、或對國家社會的關心上，他的感情基調大抵是傾向積極光明的一面，而他在儒家文化的影響下，不只飽含樂觀進取的精神，最後也保全了他高尚的人格與忠孝的節操。

³⁷ 同註 7，卷之六，頁 93。

³⁸ 中華書局編輯部編，《中國文學發達史》，台北：中華書局，1984 年，頁 400。

³⁹ 同註 7，卷之五，頁 74。

第二節、體現道家自適的隱世情懷

一、愛染已薄的慕道隱居

中國文人的避世隱居多因世局動盪或政途失意而來，他們的生活思想常受佛道之影響，因此大多崇尚自然無爲之生活或傾心追求神仙祕境，成爲現實世界中的另一種生命依歸與生活選擇。王維也有著這樣的經驗，他在被貶濟州時即深怕自己「縱有歸來日，多愁年鬢侵」（〈被出濟州〉）⁴⁰，這種難以預料的刑罰對他而言乃是一種折磨。但他卻能及時展現絕佳的調適能力，選擇了坦然以對，因此他雖偶有牢騷不平，但並未就此陷溺沉淪。他在濟上認識了「四賢」，並對他們卸甲歸田後的隱居生活心有嚮往，於是加速了他棄仕歸隱的念頭，也加深了他與佛道之間的聯繫。

王維接觸道教甚早，他在十八歲所作的〈哭祖六自虛〉一詩中便透露了他曾有隱居修道的經驗，詩云：「念昔同攜手，風期不暫捐。南山俱隱逸，東洛類神仙。」⁴¹乃說明了他和祖六有過一段隱居修道的的生活，對神仙世界有過嚮往。這段隱居經歷應和時下之「終南捷徑」⁴²風潮有關，而非真心歸隱，這從他二十一歲作的〈送別〉可見端倪，詩言：「聖代無隱者，英靈盡來歸。遂令東山客，不得顧採薇。」⁴³他認爲凡是身處聖代的文人，都應訂立積極的人生目標，出仕以盡其才，不該求隱以避世，有負所學，因此至少在他被貶之前，對這種避世隱居之舉是不表贊同的，這無疑也是唐代文人積極入世精神的極佳展示。王維真心尋求隱居是在被貶濟州與淇上後始有，他後來所作的〈偶然作其三〉⁴⁴即說自己「愛染日已薄，禪寂日已固。忽乎吾將行，寧俟歲雲暮」，對於年少時的追功逐名乃有覺悟，當時貪愛執著的心，如今已逐日淡薄，而對禪學的信念則逐漸堅定，於是乃有脫離塵世的願望，但因當時「小妹日成長，兄弟未有娶。家貧祿既薄，儲蓄非有素。幾回欲奮飛，踟躕復相顧」，因而無法如願離去，不得不勉強暫留官場掙錢養家，這恰好也說明了他對親人的真切情感，寧可自己委屈也不願家人受累。

王維第一次辭官退隱約在開元十四年（西元 726 年）左右，他先後隱於淇上與嵩山二地，⁴⁵藉以撫慰仕途不遇的受挫心靈，此後幾年他便常往返於嵩山與長安

⁴⁰ 同註 7，卷之九，頁 155。

⁴¹ 同註 7，卷之十二，頁 237。

⁴² 同註 5，頁 4085。《新唐書·隱逸傳》序云：「放利之徒，假隱自名，以詭祿仕，肩相摩於道，至號終南、嵩少爲仕途捷徑，高尚之節喪焉。」

⁴³ 同註 7，卷之四，頁 54。趙本於題名下註：河嶽英靈集、文苑英華、唐文萃並作送綦毋潛落第還鄉。

⁴⁴ 同註 7，卷之五，頁 73。

⁴⁵ 歷來學者對於王維正式隱居的時間多有不同意見，陳鐵民〈王維年譜〉認爲王維於開元十五年

二地閑居，直到三十五歲才又回朝任官，此期間乃是他吸收道教涵養的重要階段。由於嵩山乃當時佛、道二教重要道場，宗教氣息特濃，名寺古刹亦多，當時便有許多與文士交往甚切的僧人道士聚集在此修行，王維因此有很多機會與之結識，⁴⁶如道光禪師、焦鍊師等都曾是他交往學習的對象，而相交的友人當中也有一些跟道教事物有關者，如李頎、張諲⁴⁷等，他們或是煉丹、或是隱逸學道，多少都影響到王維的生活態度，這些因素都是促使他進一步接觸佛道的要因。王維中年初期的隱居生活中，其佛學涵養尚未明顯展露，反倒與道教結下較深的淵源，因此他許多應制詩或贈和詩較多是提及道教事物，這階段也是他調和仕隱生活的首次嘗試；中年後期則是在藍田山營置輞川別業，並為母親營建「草堂精舍」以安養奉侍，期間又常與裴迪同遊輞川二十景點，同詠輞川集詩共二十首，詩中所述皆是山林美景，格調清閑幽靜，可見他雖身負官職，但心境卻是處在隱逸閒情之中，乃可視為他第二次調和仕隱生活的階段。王維長期和許多友人相知論交，唱和互勉，包括綦毋潛、祖詠、邱為、盧象等，都是他交往許久的親近友伴，他們大多是仕途不得意的文人，因此也都嚮往山林田莊之生活，思想也深受佛、道影響。與王維一樣，他們都是在自然田園中找到自己的適意，詩風也都傾向清新閑淡，饒有情味，和王維的個性十分契合，因此能互相慰勉唱和，這種慕道而居的隱逸情懷，乃展現出王維不同於儒家精神的另一面貌。

歷來探討王維之道教涵養者，多是著重在他「道家」涵養的部份，而對他「道教」涵養部份較不重視，或者將他在「道家」與「道教」兩部份的表現泛而論之，於是長嘯煉丹便與逍遙養生混為一談，神仙方術便與哲學思想交雜不清。對王維而言，這兩方面的表現其實有著許多顯而易見之差異處，例如，他對道教神仙方術的接觸僅是短暫涉及，無所謂信仰之問題，而對老莊哲學則有較為精深的體認，乃與其審美意識及生命情感做了密切的結合，並和其佛學涵養有所連繫，因此在實踐程度上極為深入。筆者認為應將之分為「道家哲學」與「道教方術」兩部份來做探討，⁴⁸以明王維的道家涵養對其生命情調之影響所在。

二十七歲時曾官於淇上，十六年則棄官隱於此；皮述民〈王維年譜〉則認為王維在開元十四年二十六歲時便已曾辭官隱於嵩山；葛曉音《王維前期事跡新探》則認為王維在離開淇上之後，一直到被張九齡擢為右拾遺之前曾隱於嵩山，雖未指明年歲，卻也認為嵩山之隱後於淇上。

⁴⁶ 同註 3，頁 93。莊申以為王維受道家人物之影響：「大致可斷為在由開元十一年到十四年（726）的這四年。道家思想對於王維開始發生影響，很可能的，就在這四年之間。王維離開濟州以後，隱居河南嵩山。在玄宗時代的唐代，嵩山是一個很重要的道家思想的中心。許多重要的道家人物都常住在嵩山。」此處所指道家人物，其實就是指道教人物，特別是指道士之流。

⁴⁷ 同註 6，頁 7。皮述民〈王維年譜〉指出：「王維有可能在濟州尚未辭官時，已結識張諲，受其影響，選擇嵩山修道，並由張諲介紹，認識道教方面人物。」

⁴⁸ 近人張芝曾就李白與道家的關係，藉劉勰《滅惑論》所採之「道家三品說」中「上標老子，次

（一）王維的道家涵養

王維在道家哲學的涵養部分，主要表現在他對老莊「自然無爲」思想的體悟上，此乃與他之所以樂於隱居有極大關聯。老子的「自然」觀出自《道德經》第二十五章：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」第五十一章：「夫莫之命而常自然。」等相關紀錄中。⁴⁹此一觀念主要是在說明，「自然」乃萬物生成所遵循的根本原則，是要人們按著生而不有、爲而不恃的原則去進行諸事，不要受到人爲的影響，也不要加以人爲干擾，這樣就能達到自然而然的境地。《莊子·天地篇》⁵⁰也談到：「無爲爲之之謂天。」這個「天」就是「自然」，是從「無爲」的功夫而來，可以任隨運化而不受任何限制，但一切人事作爲卻常有許多侷限，如何才能打破這些限制，亦要從此下手，即所謂：「惟道集虛，虛者，心齋也。」（《人間世》）只要一切作爲都能順著自然而行，便能獲得心境上的空明虛靜，也就是「虛」及「心齋」的境界。王維早年便常執著於功名，因此一遇困境便有「縱有歸來日，多愁年鬢侵」的擔憂，但是當他心念平靜，虔心習道後，便能對各種人生際遇豁然開朗，不再受限於自我框架當中，他在《終南別業》中就自言道：

中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。⁵¹

他中年以後始對自然之道有深刻體悟，明瞭凡事皆應順隨因緣而行，不可強求以致，任它山窮水盡，管它風起雲湧，都不要去擾亂自心，凡空間和時間之概念也盡皆拋除，這便是最自適、最自然的無爲之境。王維的山水文學創作中便常有這樣的閑逸之趣產生，乃直接反映了他對這種自然無爲、空明虛靜境界的確切實踐，而這種體悟也偶現在一些應制詩中，如他就曾對玄宗上表道：「以道理國，以奇用兵，先天而法自然，終日不離輜重。」（《賀神兵助取石堡城表》）⁵²說明聖人乃是以正治國，以奇用兵，一切遵循自然，終日行道，不離靜與重，如此自能得天之助而獲取最後的勝利，這是他將道家自然觀與政治觀結合的要例。他自己也有「願奉無爲化，齋心學自然」（《奉和聖製慶玄元皇帝玉像之作應制》）⁵³的生命體驗，

述神仙，下襲張陵」爲標準分爲上中下三品，說明「詩仙」李白對於這三品等於是全沾染了，本文即依此角度而對王維的道教涵養分開來談，以「道家哲學」與「道教方術」爲主要論題探討之。張芝，《道教徒的詩人李白及其痛苦》，台北：長安出版社，1976年，頁32。

⁴⁹ 此二句分別引自：余培林注譯，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2003年，頁54、103。

⁵⁰ （清）郭慶藩；王孝魚點校，《莊子集釋》，台北：鼎淵，2001年，頁406。

⁵¹ 同註7，卷之三，頁35。

⁵² 同註7，卷之十四，頁291。

⁵³ 同註7，卷之十一，頁194。

展現了他對道家生活的熱衷嚮往，此句雖然是應制之作，但不論在觀念上或在生活歷境上，他其實也都有深刻的體會，才有進一步想要修學自然無爲之道的心願。

王維不僅以老莊之道自學，同時也以此道砥礪手足切莫慵懶度日，更勿因貧喪志，所謂：「山林吾喪我，冠帶爾成人。莫學嵇康懶，且安原憲貧。」（〈山中示弟等〉）⁵⁴他將這些觀念付諸於生活當中，甘心辭官遁隱山林，不因貧困而心生惋惜，這正是他給弟妹們最好的人格示範。王維對於古代那些擺脫世俗枷鎖的道家人物也有著心靈交會，他在六首〈偶然作〉中就分別對佯狂遁世的楚狂接輿、安貧樂道的田園老翁，以及任情縱酒的陶淵明等人物形象做了一番描繪，表達出他對這類人物事蹟的追憶嚮往，他們的生活方式對王維而言，無疑是一種示範，而這也反映出他對隱逸生活的熱愛，正所謂：「得意苟爲樂，野田安足鄙。且當放懷去，行行沒餘齒。」自適知足的田居生活才是他獲得精神自由的不二選擇。

王維的自然觀受到陶潛的影響也很大，這可從他對陶潛任真自然之性格的讚賞中一窺，他在〈偶然作〉中便描述道：

陶潛任天真，其性頗耽酒，自從棄官去，家貧不能有。……白衣攜壺觴，果來遺老叟。且喜得斟酌，安問升與斗。奮衣田野中，今日嗟無負，兀傲迷東西，蓑笠不能守。……⁵⁵

不論棄官耽酒或是奮衣田野，陶潛的任真性格與豁然胸懷無疑是呈示莊子「逍遙」之道的最佳代表，他在現實世界中終有「誤落塵網中，一過三十年」的生命體認，已然是將莊子自然無爲、不受侷限的思想真諦徹底發揮，並求得生命境界上的逍遙自適。王維在政場上遭遇不順，也有陶潛「誤落塵網」般的感受，於是乃追尋陶潛腳步，直抵老莊自然無爲之門，和陶潛一樣獲得「久在樊籠裡，復得返自然」（〈歸園田居〉其一）⁵⁶的喜悅。

王維在這種屬於道家意識的生活實踐上，不僅直接反映了他高尚的人格與節操，而且他還將之落實到對自然萬物所抱持的平等心上，他便曾道：「希世無高節，絕跡有卑棲。君徒視人文，吾固和天倪。緬然萬物始，及與群物齊。」（〈座上走筆贈薛璩慕容損〉）⁵⁷他將主體意識與萬物齊一，直達莊子「齊物論」之境，正是他對老莊思想有極度深刻之體悟始能寫出的意境。王維十分認真地享受著這種隱

⁵⁴ 同註 7，卷之十一，頁 211。

⁵⁵ 同註 7，卷之五，頁 74。

⁵⁶ 袁行霈，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003 年，頁 76。

⁵⁷ 同註 7，卷之二，頁 20。

居生活的樂趣，他在〈濟州過趙叟家宴〉中便對這種隱居的生活情形有所描繪：

雖與人境接，閉門或隱居。道言莊叟事，儒行魯人餘。深巷斜暉靜，閑門高柳疎。荷鋤修藥圃，散帙曝農書。上客搖芳翰，中廚餽野蔬。夫君第高飲，景宴出林閭。⁵⁸

他仕途上的第一次挫折就是被貶濟州，因此這段時光對他而言正是最爲苦悶的時候，但他卻能從莊子思想中獲得解放，不僅能稱羨趙叟荷鋤修藥圃、散帙曝農書的田園生活，自己也沒有往負面的悲愁情緒上來走，純然一片自適意趣，充分展現了他極佳的調適能力。

由上可知，王維不論是在山林田園中體現自然無爲的生活理想，或是在政治應制創作中結合了自然觀念，他對老莊自然觀的體認可說是極爲深入，他並將這種自然無爲的生活思想做爲他的人生懷抱，同時結合他對佛家禪理的體悟，形成了他生命境界上超脫豁達的人生觀，這也是他有別於儒家現世精神的重要呈現。

（二）王維的道教涵養

王維在道家哲學涵養上乃有其深厚的根基與體現，另一方面，他又將道教的神仙思想與煉丹長嘯等觀念放進創作裡，繪出一幅自在逍遙的桃源祕境圖像。他十九歲所寫的〈桃源行〉即已透露他對這種神仙世界與隱世生活的嚮往，其場景與氣氛盡是陶淵明〈桃花源記〉之改寫，詩中所描述的理想生活，乃是遠離了政治喧囂，少卻了現實煩擾，明顯可見王維所受陶淵明任真率性之性格的影響，不論是在創作意識上所展現的閒適意趣，或追求理想生活與逍遙人生的解脫願望上，都深深具有陶潛寄付生命於「桃源」之境的意蘊，因此這個「桃源」亦可視爲少年王維心中的烏托邦。

王維在〈桃源行〉中對道教仙人洞府有著極深的鑿釜痕跡，他指出此地先民乃是「初因避地去人間，更聞成仙遂不還」，透露了他對仙境的想望，這時他尚未入仕，沒有政治上的困阻與煩擾，因此這個無憂無慮的桃源仙境對他而言，乃是一種對神仙世界的幻想，更是他浪漫情懷的落實與呈現，他在詩末言：「春來遍是桃花水，不辨仙源何處尋。」指出這種神仙祕境乃是可遇而不可求，而此境經其妙筆一出，乃成爲人人心生嚮往的人間仙境。中唐劉禹錫就有〈桃源行〉詩一首，描述之境與陶潛、王維所述相似，他最後也是以「仙家一出尋無蹤，至今流水山

⁵⁸ 同註 7，卷之十一，頁 213。

重重」⁵⁹之說來渲染桃花源的神祕性。但韓愈、蘇軾卻對「桃源」之說有所懷疑，韓愈認為「神仙有無何渺茫，桃源之說誠荒唐」(〈桃源圖〉)⁶⁰，完全不相信桃花源的存在，但他也沒提出其它證據來證成己說。蘇軾則認為：「世傳桃源事，多過其實。考淵明所記，止言先世避秦亂來此。則漁人所見，似是其子孫，非秦人不死者也。又云『殺雞作食』，豈有仙而殺者乎。」(〈和陶淵明桃花源詩序〉)⁶¹蘇軾認為這種經過後人神化後的「桃花源」並非陶潛描寫本意，因為這裡的居民都是戰國時期避亂者的後人，而非當時人長生不死生存下來者，所以他們並非神仙，此處更非仙境。然而不論這種神仙境界是否真的存在，後人對此桃源仙境的嚮往卻是有增無減，這多是因為浪漫情懷使然，而非真信有其地，因此可視之為一種文人對理想生活的期盼與想望。王維雖也對此仙境心生嚮往，但他最終仍是踏上了求仕之途，神仙世界對他而言，無疑只是一種少年時期的浪漫情懷與生活點綴而已。

據陳鐵民之說，王維約於開元十六年棄官隱居於淇上，後來則又隱於嵩山、藍田山，在這隱居時期常與道士有所往來，因此他會沾染道教的神仙與煉丹思想乃是自然之事，在其詩作中就有許多和道教的人事物相關的描述，如：

竦身空裏語，明目夜中書。自有還丹術，時論太素初。〈贈東嶽焦煉師〉⁶²

坐知千里外，跳向一壺中。縮地朝珠闕，行天使玉童。〈贈焦道士〉⁶³

共攜松葉酒，俱蓂竹皮巾。攀林遍雲洞，採藥無冬春。謬以道門子，徵為驂御臣。常恐丹液就，先我紫陽賓。〈過太乙觀賈生房〉⁶⁴

仙宮欲往九龍潭，旌節朱旛倚石龕。〈送方尊師嵩山〉⁶⁵

先生何處去，王屋訪毛君。別婦留丹訣，驅雞入白雲。人間若剩住，天上

⁵⁹ 清聖祖御製，《全唐詩》，卷三百五十六劉禹錫，台北：宏業書局，1982年，頁3995。

⁶⁰ 同上註，卷三百三十八韓愈，頁3787。

⁶¹ 楊家駱編，《蘇東坡全集》，台北：世界書局，1989年，頁86。

⁶² 同註7，卷之十一，頁208。

⁶³ 同註7，卷之十一，頁209。

⁶⁴ 同註7，卷之十五，頁268。

⁶⁵ 同註7，卷之十，頁190。

復離群。當作遼城鶴，仙歌使爾聞。〈送張道士歸山〉⁶⁶

大羅天上神仙客，濯錦江頭花柳春。不為碧雞稱使者，惟令白鶴報鄉人。〈送王尊師歸蜀中拜掃〉⁶⁷

這些詩大多是王維和道士贈別時所作，可以發現王維對於道教事物的認知有一定的深度，其中「竦身」、「明目」、「還丹」、「太素」、「坐知」、「一壺」、「縮地」、「玉童」、「丹液」、「紫陽」、「仙官」、「旌節」、「毛君」、「丹訣」、「遼城鶴」、「大羅天」、「碧雞」、「白鶴」等詞，都是和道教的神仙、丹術、器物、靈禽之觀念有關；許多事蹟也都是出自道教的相關典籍而來，如《抱朴子》、《列子》、《太上飛行九神玉經》、《葛洪神仙傳》、《搜神記》等等，都是他援引的來源。而他對煉丹行氣等方術觀念也有一些認知，而且可能還親身體驗了其中某些修行形式，例如「辟穀」、「行氣」、「長嘯」等，⁶⁸王維在其詩中便有相關事蹟載錄，如「未共銷丹日，還同照綺疏」(〈賦得清如玉壺冰〉)⁶⁹、「好讀高僧傳，時看辟穀方。鳩形將刻杖，龜殼用支牀」(〈春日上方即事〉)⁷⁰。不論是使用煉丹、辟穀的方式，或是使用鳩杖、龜殼等物來行氣導引以延命，這些都是道教求長生延壽的重要觀念，雖然無法僅從這一兩首詩判定王維確實有過這些行爲，但卻也能反映出王維對這些求仙求壽之道的深層認識，可以相信的是，王維對這類煉丹食藥之舉是否真具延命長生的功效，基本上乃是採取懷疑的態度，他在〈贈李頎〉一詩中便說：

聞君餌丹砂，甚有好顏色。不知從今去，幾時生羽翼。王母醫華芝，望爾崑崙側。文螭從赤豹，萬里方一息。悲哉世上人，甘此羶腥食。⁷¹

對於好友李頎這般的信仰煉丹求仙之法，王維確實有著極度的無奈與同情，這種一味追求遙遙無期的神仙境界，以及仰賴功效未知的羶腥丹藥，其實就是當代風潮下的產物，連帝后將相都有這樣的信仰，又如何勉強平民百姓禁絕不用。從這裡即可見王維對這類煉丹之舉基本上是持批評的態度，或許是他可能也曾有煉丹失敗的經驗，因此認為煉丹無用，最後轉而研習佛理去了。他在〈秋夜獨坐〉詩

⁶⁶ 同註 7，卷之八，頁 136。

⁶⁷ 同註 7，卷之十四，頁 262。

⁶⁸ 轉述自：楊文雄，《詩佛王維研究》，台北：文史哲出版社，1988 年，頁 30。

⁶⁹ 同註 7，卷之十二，頁 232。

⁷⁰ 同註 7，卷之九，頁 153。

⁷¹ 同註 7，卷之二，頁 21。

中便說：「白髮終難變，黃金不可成，欲知除老病，惟有學無生。」⁷²此處他即引用了江淹〈從建平王游紀南城詩〉中「丹沙信難學，黃金不可成」⁷³之句，說明人生之老死並無法藉由丹砂之效而加以改變，更無法就此而長生不死或成仙，唯一能解決人生老死問題的方法，就只有學習佛家的無生之學而已，這也是他最後的體認。

王維與道教相關的詩作大都述及了神仙故事、煉丹食藥以及行氣導引等思想，而他既有道家自然無為的觀念，加以這類道教神仙方術思想的點綴，使得他的生活中更多了一份浪漫與幻想的自適意趣，正所謂「大道今無外，長生詎有涯」（〈奉和聖制幸玉真公主山莊因題石壁十韻之作應制〉）⁷⁴王維體認到至大無外之理，因此對於長生之術並不攀取，他最終也未往求仙長生的路上走，而是歸依到佛家無生之學的懷抱。

（三）王維道家與道教涵養的差異性

王維許多應制詩與贈和道士之詩展現了他的道教涵養，他雖對這類思想有深刻的認識，但對他的生命世界而言影響並不深，真正影響他生命觀與生活意趣的乃是道家老莊與佛家禪學思想部分。學者莊申曾以王維〈山中示弟〉中所言：「安知廣成子，不是老夫身。」⁷⁵一句，加以推斷王維思想上兼具佛道之學乃是一種矛盾，他在《王維研究》一書中道：

《唐書》中的「王維傳」既說他「晚年長齋念佛」，而他居然還有易己為道家的長生不老的人物想法，這當然可說明他晚年思想上的二重性的矛盾。也即是說，晚年的王維，一面信佛，一面繼續他中年的思想上所受到的影響，而熱烈的追求道家的長生與遊仙之說。⁷⁶

此論顯然是忽略了道家老莊哲學與道教神仙思想間的差異性，老莊自然無為的本意並非是為追求神仙境界而來，純粹是因為道教在成立之初已強行將老莊思想做為立教依據，因此容易有本末倒置的謬誤。⁷⁷另外老莊無為思想和佛家性空之理，

⁷² 同註 7，卷之九，頁 158。

⁷³ （南朝）江淹；王雲五主編，《江文通集》，台北：台灣商務印書館，1975 年，頁 23。

⁷⁴ 同註 7，卷之十一，頁 196-197。

⁷⁵ 同註 7，卷之十一，頁 211。

⁷⁶ 同註 3，頁 103。

⁷⁷ 學者卿希泰指出：「道家又主張清靜無為和重視養生，這種清靜無為的宗旨和養生的理論，更可以借來作為神仙方士的各種方術的掩飾。」《中國道教思想史綱》，台北：木鐸出版社，1986 年，頁 17。

歷來受「格義」佛教的影響，兩者一直都有著微妙的融合現象，文學思想家也常將「空」、「無」併論不分，王維即具這類特質，因此在佛道涵養上能夠兼融無礙。王維對於神仙與丹藥之事大多僅止於描述而已，與他在生活上實踐老莊思想實在有極大差距，莊氏卻將王維之道教神仙觀念過份提升與放大，而與其佛教觀念相提並論，才有所謂矛盾之說的產生。所謂「安知廣成子，不是老夫身」的前提其實是「緣合妄相有，性空無所親」，王維最後乃是以佛家「緣起性空」之理來融合他在道教或道家涵養上的各種體悟，因此他是佛，也是廣成子，而廣成子也可以是佛，佛也是廣成子，這就是法性如一的概念，並沒有脫離王維佛教信仰的宗旨。

孫昌武曾將唐代文人入道學仙者分為三種情形，他指出：

文人們接近道教的具體情況又有所不同，大致可以分為三種情形：一種是真正「入道」、「學仙」的，即做了道士。唐代頗有些官僚士大夫「棄官入道」，文人中也有這一類人。其中有的人經過一段時間又還俗了。第二種是生平中有長短不同的「學道」經歷，表現出不同程度地「慕道」、「羨仙」傾向的。第三種是看不出或基本沒有表現出對道教的信仰，但和道士有交誼，接觸過道教生活，寫過有關道教題材的作品的。這三類人，如果從信仰角度相比較，一般地說虔誠的程度是逐次遞減的。⁷⁸

從這個分類以及上述王維道教詩作與道家詩作中所展現的特質來看，王維當屬第三種情形，他的道教涵養乃表現在純技術性與知識性的煉丹、辟穀等修行方式的認識上，對延命長生與神仙之說終究不取，甚至有所質疑。反觀他的道家涵養，則是體現在對老莊自然無為之生活理想的追求上，對於適性自然的生活意趣有極強烈的嚮往熱愛，因此，王維的道家性格可說是一種生命情懷的實踐。《舊唐書》王維傳即載他：「在京師日飯十數名僧，以玄談為樂，齋中無所有，唯茶啗、藥臼、經案、繩床而已。」⁷⁹這種以「玄談」為自適之樂趣其實也是當代文人普遍的生活反映。王維在道家哲學與道教方術的學養上都有深厚的造詣，雖然他沒有李白那樣致力於求道，但仍具備當時知識份子對於三教調和共有的認知，因此實不該將這種性格表現視為一種矛盾。

⁷⁸ 孫昌武，《道教與唐代文學》，北京：人民文學出版社，2001年，頁174-175。

⁷⁹ 同註12。

二、山水田園的生活意趣

王維雖然時官時隱，但受到佛禪與老莊思想的影響，對於官途俗位並不貪著，反而非常能放心自在地過著半官半隱的生活，他的各類詩作中亦少見悲苦淒涼之調，這可說是他崇尚道家生活與發揮個人審美精神的成果。他將道家的自然無為與佛家的禪寂空明思想結合起來，成爲一種信仰與審美意趣融合的隱逸方式，一方面虔心學佛，一方面又養生習道，因此他的生命情調乃達恬靜適意的境界。換言之，他內在心靈的空明寂靜是屬於佛家境界的昇華，而他豁然隱居的自適情懷則是屬於道家境界的落實，這種寂靜祥和、閑逸自然的生命情調，在王維多元文化的體質下完美地熔鑄爲一體，最後則又藉由山水田園之助而外化爲詩歌創作，達到以詩緣情、以隱適情的藝術境界及藝術化人生。

王維的生活意趣主要是來自於對山水田園的「情」與「景」的獲得，這個「情」、「景」之得不單是指他詩歌藝術上的創作特質，而且包含了也將整個生命意志與生活理想建立在與萬物交流的深厚情感上，乃直接參與了自然界的一切活動，故其生命情調自然傾向了寧靜恬淡、適意自然的境界。

（一）得自山水田園之情

所謂「情」的獲得，乃指山水田園自古以來便具有吸引文人雅士親近的特質，尤其中國文人常常將之當成知心者來對待，因此皆樂於親近山水、寄情山水，而直接與山水有了情感的聯繫。王維亦是如此，他曾說：「賴諳山水趣，稍解別離情。」（〈曉行巴峽〉）⁸⁰便是將山水當成寄付情感的對象，藉以紓解內心的離愁別緒，這是他將生命意識與個人情感融入山水與田園之中所獲得的深層體驗。他在諸多詩作中就極度展現了他寓情於自然景物的意念，這不單是他在調解情緒變化時的最佳方式，也是他對山水田園之具有怡情價值的深刻認知，他最常透過和自然景物間所建立的情感，來突顯彼此的互動，例如白雲、清泉、松柏、鳥獸、空山、明月等，都是他注入情感的對象，也是他得以調情適性的主要知己，如：

吾生好清靜，蔬食去情塵。……我家南山下，動息自遺身。入鳥不相亂，見獸皆相親。雲霞成伴侶，虛白侍衣巾。〈戲贈張五弟諲〉⁸¹

晚年惟好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知返舊林。松風吹解帶，山月

⁸⁰ 同註 7，卷之十二，頁 231。

⁸¹ 同註 7，卷之二，頁 24。

照彈琴。〈酬張少府〉⁸²

漠漠水田飛白鷺，陰陰夏木轉黃鸝。山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵。
〈積雨輞川莊作〉⁸³

這些詩作都是藉由各種自然景物的特質來牽引彼此的情感交流，因為王維本身性格喜愛清靜，故而山林中的一切事物也都呈現出一種動靜自如的祥和特質，人與自然之性格既然相合，才能共創詩歌的天然妙境，這也是道家所強調的人和自然相處無礙、物我和諧的終極體現。第一首詩乃指他和山林鳥獸之間能夠和平共處、相依相親而不互相擾亂，連天上的雲霞也可以變成他同遊的伴侶，這是他寄隱逸之閑情於自然事物的一種表現。第二首是描寫松林間的清風徐徐拂來，夜空中的明月則是照耀著彈琴的自己，二者就像是知己好友一樣地相伴左右，共享著這一刻的悠閒時光，而這一道明月之光，卻也正好映射出他這階段傾向寧靜與看淡世事的心境。第三首則是以田野林間的白鷺與黃鸝之動態來提景相襯，牠們或振翅而飛、或鶯囀呢喃，雖是活潑靈動、動態萬千，卻對他獨處空山松林的習靜修行不相妨害，因為這種參木槿以悟人生真理、采露葵以供清齋素食的孤寂生活，反倒會因白鷺與黃鸝的參與而更顯精神活力，對他的修行其實是有所幫助，這也顯示出他和白鷺、黃鸝之間乃處在一片和諧的氣氛之中。

王維不僅寄情於林間山水，他的對象也包含了田園景物，他在許多描寫田居生活的詩作中就都展露了他豐富的情感與生活意趣，如：

屋上春鳩鳴，村邊杏花白。持斧伐遠揚，荷鋤覘泉脈。歸燕識故巢，舊人看新曆；臨觴忽不御，惆悵遠行客。〈春中田園作〉⁸⁴

斜陽照墟落，窮巷牛羊歸。野老念牧童，倚杖候荆扉。雉雉麥苗秀，蠶眠桑葉稀。田夫荷鋤至，相見語依依。即此羨閒逸，悵然吟式微。〈渭川田家〉⁸⁵

山下孤烟遠村，天邊獨樹高原。一瓢顏回陋巷，五柳先生對門。〈田園樂其

⁸² 同註 7，卷之七，頁 120。

⁸³ 同註 7，卷之十，頁 187。

⁸⁴ 同註 7，卷之三，頁 38。

⁸⁵ 同註 7，卷之三，頁 37。

五〉⁸⁶

桃紅復含宿雨，柳綠更帶春烟。花落家僮未掃，鶯啼山客猶眠。〈田園樂其六〉⁸⁷

這些詩都是歌詠田園生活的作品，他借用了許多田家事物來抒情表意，第一首即以「春鳩」、「杏花」、「歸燕」、「舊人」所各自代表的意涵，書寫農民們在這欣欣向榮的春天時光中所產生的喜悅之情，同時也映照出遠行者眷戀鄉土的思緒；第二首則是從田村農家的日常作息與相處模式當中，呈現他們單純閒適的生活景象，不只人和人之間有著深厚的情誼，就連人和牛羊、雉、蠶等物之間也都有著相依相存的生活情感，這是一幅充滿豐富趣味的人間世界之生活寫照。第三、四首則分別是描述著田園生活之樂趣，前者乃指可以適意地過著簡單樸素的生活，就像是和顏淵、陶潛比鄰而居一樣，能彼此一起享受安貧樂道與灑脫逸志的生活意趣；後者則是藉「桃花」、「柳樹」的顏色鮮明，比喻春天已到而生機盎然，再從宿雨、春烟的活潑，以及家僮尚未起床打掃、山客尚在酣眠的景象，呈現一幅沒有時間拘束、自在愜意的悠閒畫面，凸顯出作者與大自然之間因親近而產生的一種田居樂趣，這正是王維慣於將其生活方式寄情於山水田園，進而抒情於山水田園的創作方式。

王維的感情不只是在對「人」的情誼上，此處可見他對這些自然萬物也都有著珍愛與賞識的情感，不論是山水田園或竹石鳥獸，每一個都是他可以寄託情懷的知音者，雖然萬物會因季節轉換而型態不同，但這些改變卻是讓他增加更多知己，春日、夏夜、秋雨、寒流、花開花謝、柳綠柳黃等等，都可以讓他付諸不同情感於其中，因此也都成了他訴說不同心情的知己。王維豐厚的感情，同時建立在許多他曾經踏過的土地上，包括嵩山、淇上、終南山、輞川、渭川、塞外等，每一處都有他賦詩留跡的代表之作，這正是他詩人生命的靈敏知覺與天生情感的極致發揮，充分顯示出一種見景即生情、見景即悟理的藝術精神與審美特質。

（二）得自山水田園之景

所謂「景」的獲得，是指山水田園一方面具有被書寫的美的價值，一方面則又具有隱居休憩的實用價值，因此乃分別成爲王維創作書寫的對象，以及興建別

⁸⁶ 同註 7，卷之十四，頁 258。

⁸⁷ 同註 7，卷之十四，頁 258。

業以供休閒玩賞的場所。王維對於自然景物的敏感度比之他人乃有其獨到之處，他眼前所見之各種物象常常不只是單純的物象，而是經由他個人悟性加以重構後的新生景象，這乃是從其學術涵養與審美意識之結合中所獲致的結果。他最喜用白雲、空山、清泉、明月等景物作為創作的主題對象，因為這些景象能在其內心世界生起種種思考與審美作用，因此它們不再只是世人眼中平凡的白雲、空山、清泉和明月，而是帶有哲思意義與藝術美感的特殊景物。例如：

空山新雨後，天氣晚來秋。明月松間照，清泉石上流。〈山居秋暝〉⁸⁸

空谷歸人少，青山背日寒。羨君棲隱處，遙望白雲端。〈酬比部楊員外暮宿琴臺朝躋書閣率爾見贈之作〉⁸⁹

下馬飲君酒，問君何所之。君言不得意，歸臥南山陲。但去莫復問，白雲無盡時。〈送別〉⁹⁰

中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。〈終南別業〉⁹¹

這些詩歌乃是利用山、雲、松、泉等實物之像，分別建構一幅幅完整的山中美景，之後再經由他對人生哲理的體悟以及個人審美意識的發揮，最後賦予了這些實像美景某種哲學意涵與藝術美感，此皆得力於他對佛家的「空」與道家的「無」之義理，有著極為精深的領悟，始能有此成就。例如，詩中的「山」與「谷」之謂空，乃含有佛教萬法皆空以及法界無邊的象徵意義，因此空山寂寥、空谷人少，代表著他此時心境上的空明；而「雲」之潔白、「泉」之清澈以及「月」之光明，乃象徵著法性清淨、佛性光明的意思，因此雲是白雲，泉是清泉，而月是明月，都具有十分正面之意義，如同他所追求的獨善之身，也是期盼能清淨無瑕；再則「無盡」、「無還」兼含了佛家與道家對於時間與空間的無限、虛無之概念，而「棲隱」、「歸臥」、「獨往」、「莫復問」等則明顯有道家隱士的風範，這都可以說是他對生活意趣與生命價值的深刻體驗。這些詩篇也都是他能「外師造化」而「中得心源」的佳篇，他在視覺感官上對景物的觸引在先，而內在情意的感發在後，再

⁸⁸ 同註 7，卷之七，頁 122。

⁸⁹ 同註 7，卷之七，頁 118。

⁹⁰ 同註 7，卷之三，頁 48。

⁹¹ 同註 7，卷之三，頁 35。

加以簡單卻關鍵的字眼點綴，進而形成一幅景中有景、象外有象的藝術作品，而這種作品的產生往往是一種瞬間直覺，不用太多理性與蓄意去安排設計，最後乃達所謂妙造自然、空納萬境以及見景即悟的藝術境界，這正是王維山水詩歌意境之所以高妙絕倫的地方。

前章已述唐代文人大多喜愛營建山林別業以為隱居或遊賞之所，王維亦受此一風氣影響極深，他不只能賦予自然美景絕妙的藝術想像，而且也親自加入了這個空間，直接與山林泉石、白雲明月、魚鳥獸禽等自然萬物親近。他中年時曾先後在終南山與輞川兩地設置別業，⁹²做為他退朝之後的遊賞處所，其〈終南別業〉乃細數了他當時的心境：「行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。」就是他看開世事後所得到的淡泊心境，山中的流水不知盡頭何處，但他卻能不厭不煩地沿之行訪，累了就隨處停歇，一派悠閒地坐賞天上白雲之起落，途中偶遇林間老叟，彼此也能隨性談笑而忘了時間的存在。這種自由自在的遊跡歷程，早已跳脫了人間的時空約束，而進入了另一個自然世界的無限時空裡，他在終南山的別業生活，正因「好道」而居家在此，又因景物的相伴相隨而歷程豐富，生活內容十分趣味盎然，可知這些自然景物不僅讓他悟理，同時也讓他的生命得以自適娛悅，對他寧靜恬淡的生命情調起了很大的作用。

王維在隱居終南山後，又在陝西藍田縣購置了輞川山莊做為休閒隱居之所，這個地理位置與自然景色皆佳的山林別墅，最早是宋之問的莊園，王維乃從其後人手中購得，並重建為輞川別業。此莊原為其母崔氏所置，起初建為草堂精舍，後來才又慢慢整建出二十個重要的遊賞景點出來，他在晚年所寫〈請施莊為寺表〉中即敘述了當年購置之因由：

臣亡母故博陵縣崔氏，師事大照禪師三十餘歲，褐衣蔬食，持戒安禪。樂住山林，志求寂靜。臣遂於藍田縣營山居一所，草堂精舍，竹林果園。⁹³

王維一生事母至孝，為了母親習佛需要一處清靜之居所，他特別購置了這座輞川山莊做為母親修行之處，並在居所四周搭建竹林果園，與莊外之山林清泉等自然

⁹²（宋）計有功《唐詩紀事》卷十六裴迪條云：「（裴）迪初與王維、興宗俱居終南。」上海：中華書局上海編輯所，1965年，頁240。有關王維隱居終南山之事，據陳鐵民《王維新論》考證，認為應是在四十歲以後，也就是開元二十八年以後至天寶二年以前的四年之間，他舉出五條事例加以論證，最後得出王維隱居終南至少是在天寶二年以前，而隱居輞川則是在隱居終南之後，大概是在天寶三年，也就是王維四十四歲左右。該說詳見：陳鐵民，《王維新論》，北京：北京師範學院出版社，1990年，頁16-17。

⁹³ 同註7，卷之十七，頁320。

景色相互輝映，宛如人間之桃源。這座莊園四周有著許多奇山峻嶺、鮮花美樹以及竹石林館，崔氏亡後王維乃陸續闢築了二十處景點，做為休憩遊賞之用，並時常邀請摯友裴迪一起同遊其間，王維在《輞川集並序》中便詳述了所有景點以及與裴迪同遊之事：

余別業在輞川山谷，其遊止有孟城坳、華子岡、文杏館、斤竹嶺、鹿柴、木蘭柴、茱萸泚、宮槐陌、臨湖亭、南坨、欽湖、柳浪、樂家瀨、金屑泉、白石灘、北坨、竹里館、辛夷塢、漆園、椒園等，與裴迪閒暇，各賦絕句云爾。⁹⁴

這二十個景點座落於輞川別業周邊，宛如一片天然風景區，王維生活在這片山林天地裡頭，既有美色佳景可供賞玩，又有摯友賦詩同遊，完全一幅自在逍遙的神仙生活圖像。王、裴二人便以這二十景同詠了《輞川集詩》二十首，詩中內容雖是二人互詠情境之作，但所述之景物鮮明靈動，儼然是第三位主角現身，人是景、景是人，人景一體，意境高妙自然，乃是王維山水文學作品中藝術成就極高的代表作。王維一些膾炙人口的山水名篇，也都是在此創作而出，如〈輞川閒居贈裴秀才迪〉、〈輞川閒居〉、〈歸輞川作〉、〈輞川別業〉、〈積雨輞川莊作〉、〈別輞川別業〉、〈戲題輞川別業〉等皆是，而且都直接以輞川命題，內容皆十分生動地描繪著輞川週遭之山水景物，形成人因景而適、景因人而美的和諧氣氛，可見王維在此地隱居之樂趣無窮，生活十分愜意。

這種對山水實景有著獨到的賞識眼光，並能直接參與於其中，為其生活添加各式各樣的美感體驗者，正是王維順其恬靜心境所得之理想生活模式，可以說自然山水乃因王維之發掘而現出了它潛在的美的藝術價值，王維也因自然山水的無私奉獻而創造了他的理想生活天地，兩者乃具有互為依存的親密關係。

（三）得自山水田園的理想生活

王維雖從山水田園的「情」與「景」之所得中創造了山水文學的最高成就，但他最初的目的並不在此，而是在追求個人理想生活的空間環境，做為他避開紛擾紅塵的一處休憩處所，這個理想環境一直是他所夢寐以求的，這在他許多創作中便常有所透露。上節即曾提到王維早年作有〈桃源行〉一詩表達他對桃源生活的嚮往，其實他在三十歲左右也曾於藍田山有過短暫的隱居生活，當時便作有〈藍

⁹⁴ 同註 7，卷之十三，頁 240。

田山石門精舍〉⁹⁵詩一首，詩末提及「笑謝桃源人，花紅復來覲」，可知這是王維變擬陶潛〈桃花源〉詩的另一作品，而它和〈桃花源記〉、〈桃源行〉一樣都具有尋訪、共處、離去等三段歷程，顯示王維是把此地當作另一個桃花源看待，只是這首詩中遍是佛家思想，「老僧四五人，逍遙蔭松柏。朝梵林未曙，夜禪山更寂」，已不同於前二作之充滿濃厚的道家隱逸色彩，因此可視為王維融合佛道思想的重要創作。

從〈桃源行〉到〈藍田山石門精舍〉，充滿著王維從少年到壯年時期對於理想生活的嚮往，這個理想最後則落實在他四十歲後長期隱居的輞川別業，雖然期間經歷了安史之亂的危困，但他到老死都仍堅守著這一處桃花源。輞川別業的風光景色造就了王維詩歌的藝術妙境，也接納了他獨善其身的生命軀體，這種與山水建立如此緊密的依存關係，乃是他與其他山水詩人極大不同的地方。王維山水詩歌意象所造成的審美趣味，歷來皆會被拿來與陶潛、謝靈運、孟浩然等人比較，他們在這方面的表現雖大致相似，但其生命情調卻又因彼此信仰與生活方式的不同，而在題材與意境上有所差異。例如陶潛隱居田園過的是一種自給自足的貧苦生活，但王維卻能購園重建並闢築景點數處，足見他有極佳的經濟能力，而他的山水詩境雖受陶潛很大影響，但詩中情感基調與思想領悟畢竟還是有很大不同，陶潛嚮往的是一個道家的神仙世界，而王維最後嚮往的則是一處佛家的人間淨土，輞川別業就是這個淨土。

王維和謝靈運以及孟浩然之間，也有著信仰及生活方式的極大不同處。王、謝雖都經濟極佳，足以建購別墅莊園以供遊憩，但王維是將其生命情感融合於此，寄託信仰於山水之中，最終獲得生命的解脫；謝靈運則是為逃避官事而來，雖借山水怡情，卻未將其生命融入其中，亦未見其信仰決心，最後則因性格孤傲，心中常懷不平，終遭棄市慘死，倆人之生活心態由此可見差異甚大。孟浩然雖能夠安撫不平之心，寄託情志於田園之中，與王維一樣自適自得，但他缺乏在官場上的經歷，處世態度上自與王維不同，他雖也接觸禪學，但在信仰與實踐程度上也不以之為生命依歸，因此其生命情調與詩歌意境也和王維有所差異。

王維得山水田園之「情」與「景」，營造了「輞川別業」，其居所環境猶如仲長公理《樂志論》所述之理想生活再現，〈輞川別業〉即云：

不到東山向一年，歸來才及種春田。雨草色綠堪染，水上桃花紅欲然。

⁹⁵ 同註 7，卷之三，頁 33-34。

優妻比丘經論學，偃僂丈人鄉里賢。披衣倒屣且相見，相歡語笑衡門前。

此時的王維遊心樂志於純樸自然的山居生活當中，除了有孟城坳等二十處佳景外，隨處也都佈滿了紅花綠草，生活環境之優美比之仲長公理之莊園實有過之而無不及，王維閒來便和比丘僧眾或鄉里老人們一起談經論學，也和仲長公理談玄論道之生活意趣有異曲同工之妙。「輞川別業」正是王維實現其理想生活的桃源仙境，也是他寄託生命信仰的佛國淨土，他在道家與佛家思想之涵養下，能全然地調適內心，不因仕途受挫而影響生命意志，並能進一步融入自然天地，獲致自適與自得的生命境界，其〈偶然作〉其六即云：「老來懶賦詩，惟有老相隨。」⁹⁶無疑是他晚年最深刻的生命體認，其實他的生活方式本身就是一種詩的表現，就算懶於賦詩，也不減他詩化之生命中所展露的豐富情調。

王維於山水田園等景物的摯情用心與深刻體悟，對他的生活理想與生活意趣產生重要且特殊的影響，特別是這種兼得「情」與「景」的領悟層次，已不單存在於他詩歌創作上所具有的「情景交融」之藝術特質上，而是更廣泛地涵括他整個生命意識與山水田園之間的融合結果，他不論是在精神意識或生活型態上，都全然地將自我託付於山水田園之中，因此他的山水詩歌自然創造出山水文學史上的極高成就，而他的生活模式與遊賞歷程，也常成爲後人羨慕嚮往的理想生活之選擇。

⁹⁶ 同註 7，卷之五，頁 75。

第三節、皈依佛家禪學的出世解脫

一、悟得空義的佛學造詣

王維自號「摩詰」，乃取自佛教《維摩詰經》之名而來，他對於佛理的精深體悟乃屬唐代文人中少見，因此其學養也足稱為文人佛弟子之最佳代表。上文已述王維的儒、道二家涵養，乃分別呈現出他的倫理情感與隱逸情懷，而他在佛學涵養方面所呈現的，則是在對萬法之空理與生命之解脫歸向上的體悟與實踐，即因有此對禪法空義之深厚涵養及精徹領悟，故當他將之融入生活當中時，便能獲致自適與自得之生命情調，加上他以禪入詩、以景悟禪的創作靈思，更讓他創造了山水文學的新境界。

王維早年信奉儒家建功立業、拯世濟民之思想，因此入世精神特深，他三十歲以前的作品尙未有明顯的佛教意識出現，直到〈藍田山石門精舍〉一作後，才漸漸展露一些出世意念來，這或許是和他喪妻有關。《新唐書》本傳載他：「喪妻不娶，孤居三十年。」王維乃卒於肅宗上元二年（西元 761 年），世壽六十一，可知其妻約是在他三十歲左右亡故，恰與〈藍田山石門精舍〉成作同時，因此確是一個可能影響他由道轉佛的關鍵。不過，王維接觸佛教的時間卻可追溯到二十歲以前，他在〈請施莊為寺表〉中便稱其母崔氏「師事大照禪師三十餘歲」，崔氏是在王維五十歲左右過世，顯然在他二十歲前就已與佛教結下因緣，只是要到他仕途受挫走向歸隱以及其妻亡故後，才逐漸加深他的學佛意念。王維在崔氏晚年購置輞川精舍，一方面是為了奉養崔氏，一方面則是做為崔氏修行之所，而在崔氏亡後則主動施莊為寺，想讓天下有緣者也都能親近佛教，正顯示出他對佛教的深切信仰與信心。王維自己也在安史之亂後看開一切，時刻往來於長安與輞川之間，過著相當恬淡平靜的朝隱生活，《舊唐書》本傳稱他：「齋中無所有，唯茶噉、藥臼、經案、繩床而已。退朝以後，焚香獨坐，以禪誦為事。」錢起則稱他「卑棲卻得性，每與白雲歸」（〈晚歸藍田酬王維給事〉）⁹⁷、「老年疎世事，幽性樂天和」（〈藍上茅茨期王維補闕〉）⁹⁸。他晚年的生活就是在這種半官半隱的禪誦修行、悠閒賦樂中度過，既與白雲明月為友，又與山河大地為伍，其生活之自適自得，十分符應他一生追求恬淡自然的生活理想。

王維畢生奉行佛事十分虔誠，平常即與二弟王縉「俱奉佛，居常蔬食，不茹葷血，晚年長齋，不衣文綵」，甚至在「臨終之際，以縉在鳳翔，忽索筆作別縉書，又與平生親故作別書數幅，多敦厲朋友奉佛修心之旨，捨筆而卒」，可知他自始至

⁹⁷ 同註 59，卷二百三十七錢起，頁 2628。

⁹⁸ 同上註，頁 2630。

終不僅是以佛教規矩行事，甚至更視佛教為生命之最後依歸。王維因母親關係而和佛教有了初步接觸，再因仕途受挫以及妻亡之故而進一步啓發更多的佛教性格，在他許多詩文中便展露了他對佛學義理的精深領悟，而這都與他在生活中的種種際遇有關。王維在人生各階段中接觸了許多佛、道人士，除了上述道教友人外，他和許多僧人禪師也都有師學之情誼，如北宗禪師普寂、道璿、元崇、義福，以及南宗禪師神會、道光、淨覺等等，都曾是他研學請益的對象，這些僧人無疑也是他精進佛學涵養的最佳教材。

王維最早是和北宗禪師較為親近，因為崔氏所師事的大照禪師即是北宗神秀大師之弟子普寂，崔氏既師事普寂三十餘年，王維和北宗之淵源自然不淺，他就曾為神秀與普寂師徒二人寫下〈為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表〉一文，也曾和普寂門下之道璿與元崇師徒有過一度交往，他在〈謁璿上人並序〉⁹⁹中即道：「吾徒得神交焉。」該題下趙殿成引《續高僧傳》注曰：

元崇以開元末年，因從璿禪師諮受心要，日夜匪懈，璿公乃因受深法，與崇歷上京，遂入終南，至白鹿下藍田，於輞川得右丞王公維之別業，松生石上，水流松下，王公焚香靜室，與崇相遇神交。

道璿、元崇曾於輞川別業駐足遊賞，並和王維有過一段交往事蹟，當時王維特別謁見道璿上人，對自己少不更事之過往有所追悔，他在詩中說自己：「少年不足言，識道年已長。事往安可悔，餘生幸能養。誓從斷葷血，不復嬰世網。浮名寄纓珮，空性無羈鞅。夙從大導師，焚香此瞻仰。」王維尊璿上人為大導師，並恭敬焚香瞻仰，又期許自己能看空一切，不受世間塵網所纏縛，更從此斷葷以素食，淡忘功名利祿以獲得無羈無絆的自在生活，這即是在面對官場文化與人事滄桑後所生起的遁世心境，也是他闡述自己對佛法空義的些許理解。他在〈歎白髮〉¹⁰⁰中即說過：「宿昔朱顏成暮齒，須與白髮變垂髻。一生幾許傷心事，不向空門何處銷？」歸入佛家空門，尋求內心的寧靜，正是他「浮名寄纓珮，空性無羈絆」的最佳註解，這也顯示出他對萬法因緣生、萬法因緣滅的道理有很強烈的領受力。另外，北宗禪法之修行功夫是「拂塵看淨，方便通經」¹⁰¹的漸修之法，王維詩中曾形容自己是「身逐因緣法，心過次第禪」(〈過盧員外宅看飯僧共題〉)及「愁猿學四禪」(〈遊悟真寺〉)，顯見他對於「看淨」的漸修法門應有某種程度的領會，因為「四

⁹⁹ 同註 7，卷之三，頁 39。

¹⁰⁰ 同註 7，卷之十四，頁 267。

¹⁰¹ 轉引自：楊文雄，《詩佛王維研究》，台北：文史哲出版社，1988 年，頁 213。

禪」乃由初禪漸次修行方可到達，而他也曾指神秀是「登滿足地，超究竟天，入三解脫門，過九次第定」(《為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表》)，可見王維乃受有北宗漸教思想的一些影響。

王維除了與北宗禪師交往並受有影響之外，他也和不少南宗禪師有著密切交往，他至少在開元十七年(西元 729 年)二十九歲時便已受教於道光禪師，而道光禪師乃承五臺寶鑑禪師「密授頓教，得解脫知見」，王維在《大薦福寺大德道光禪師塔銘》¹⁰²中自稱：「維十年座下，俯伏受教。」道光禪師是在「開元二十七年(西元 739 年)五月二十三日」入涅槃，因此往前推算十年，王維至少在其妻亡前後，便已皈依於道光門下，並有兼修南北禪法之傾向。另外他在開元廿八年(西元 740 年)任侍御史知南選時，也與六祖慧能大師弟子神會相識，並從神會處聽聞「明心見性」之禪法，為之驚異而大嘆神會「有佛法不可思議」，並受神會之託為慧能撰寫碑文，其《能禪師碑》¹⁰³中指神會「謂余知道，以頌見託」，說明他是因知解佛理而被請託寫下這篇碑文，而當時正值南北兩宗爭取正統之敏感時刻，王維既與北宗親近，又能得南宗之委託，顯見王維受到神會禪師的極大信任。《能禪師碑》一文對慧能事蹟與南宗禪法之義理敘述詳盡，所謂：「無有可捨，是達有源。無空可住，是知空本。離寂非動，乘化用常。在百法而無得，周萬物而不殆。」指出禪宗教法即是要眾生認清凡所有「相」皆是虛妄、皆是不實，應無所住而生其心，才是知空之本，這也是他對「萬法皆空」義理的基本理解。

慧能之禪法認為「佛性」本在自性之中，成佛僅在一念之別，故法不須外求，《六祖壇經》即言：「一念愚即般若絕，一念智即般若生。」¹⁰⁴般若智慧與無明愚癡乃是一體兩面，只要此心此念能當下頓悟透徹，立地便可成佛，明顯和神會指稱神秀主張「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」(《荷澤神會禪師語錄》)¹⁰⁵的漸修之法不同。但不論是對北宗漸教或對南宗頓教的領悟孰深，王維的佛教涵養最常反映的其實還是在對禪意與空觀的表述上，這都是得自於他在生活體驗以及生命際遇上的種種反思而來，他在不少詩文中便展露了對「禪」與「空」義的領受，如：

跡為無心隱，名因立教傳。鳥來還語法，客去更安禪。〈投道一師蘭若宿〉

¹⁰² 同註 7，卷之廿五，頁 459-460。

¹⁰³ 同註 7，卷之廿五，頁 449。

¹⁰⁴ (清)丁福保箋註，《六祖壇經箋註》，台北：華藏佛教視聽圖書館，1987 年，頁 26-27。

¹⁰⁵ 鈴木真太郎輯，《荷澤神會禪師語錄》，台北：大乘精舍印經會，1992 年，頁 32。

泉聲咽危石，日色冷青松。薄暮空潭曲，安禪制毒龍。〈過香積寺〉¹⁰⁷

已悟寂為樂，此生閒有餘。思歸何必深，身世猶空虛。〈飯覆釜山僧〉¹⁰⁸

青山萬井外，落日五陵西。眼界今無染，心空安可迷。〈青龍寺曇壁上人兄院集〉¹⁰⁹

龍鍾一老翁，徐步謁禪宮，欲問義心義，遙知空病空。山河天眼裡，世界法身中，莫怪銷炎熱，能生大地風。〈夏日過青龍寺謁操禪師〉¹¹⁰

萬法皆空，一生何有，無餘涅槃，應無所受，無漏智慧，斯為不朽。〈為人祭李舍人文〉¹¹¹

王維的生活經歷十分豐富，他在中年以前即有過慕道隱居、追求功名、受挫失意、遊歷邊塞、別業閑居等經驗，而在晚年也遭逢了安史之亂被迫偽署，歷經了一場驚心動魄的生死劫難，順境逆境不斷交雜臨身，使得他對於世事之驟變與萬法之無常一直有著極深的感觸。他最終明瞭只有「寂樂」才是生活之道，只有「安禪」才是自在之方，所謂「緣合妄相有，性空無所親」(〈山中示弟等〉)¹¹²、「妄識皆心累，浮生定死媒」(〈哭褚司馬〉)¹¹³，既然一切萬法都是因緣所和合，都是八識心田所攀染，其本質便是空，便不須執著與煩惱，但他也明白不能「執空」而溺於「空」，否則就會落入「空病」之中，就不能獲得佛法真實義。因此對他而言，唯有學習禪法才足以對治煩惱毒龍，並在這「山中多法侶，禪頌自為群」(〈山中寄諸弟妹〉)¹¹⁴的寂靜環境中洗滌自己塵擾的凡心，最後才能獲得無漏智慧，得自在解脫。

王維的佛學涵養淵源於南北兩宗之禪法，並受各宗禪師之啟蒙甚深，可以說

¹⁰⁶ 同註 7，卷之十一，頁 210。

¹⁰⁷ 同註 7，卷之七，頁 131。

¹⁰⁸ 同註 7，卷之三，頁 39。

¹⁰⁹ 同註 7，卷之十一，頁 214。

¹¹⁰ 同註 7，卷之七，頁 129。

¹¹¹ 同註 7，卷之廿七，頁 481。

¹¹² 同註 7，卷之十一，頁 211。

¹¹³ 同註 7，卷之十二，頁 235。

¹¹⁴ 同註 7，卷之十三，頁 239。

是兼備了南北兩宗禪法之特質，他雖然師事於南宗道光禪師，但詩文中卻極少表現頓悟之教或明心見性之思想，反倒有一些如上述對漸教義理的闡述出現。另外，他所認知的禪法乃較傾向早期中國禪宗之「如來禪」，他在為淨覺禪師所寫之銘文中即說：「空乘玉牒，莫覩金仙，無量義處，如來之禪，皆同日論，誰契心傳。」（〈大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘〉）¹¹⁵與他所說「安禪」之文對照，顯然非指慧能以後所傳之「祖師禪」，因此最多只能說他對整體禪宗義理有深厚的學養與理解，而難以將之歸於哪一派門。

王維對禪法義理的領悟與生活實踐雖屬唐代文人中之佼佼者，但其實他對其它法門義理也有著極深的涵養，包括唯識、天台、華嚴等，他都有所接觸，如「妄識皆心累」即是說明眾生之無明煩惱皆由「識」所變現，故「心」為「識」所累，由此而煩惱不盡；又「世界法身中」，即是從天台、華嚴對於法界之看法上出發，明瞭百界千如、法界緣起之理，因為萬法乃由因緣所生，三千大千世界亦不離此理，而佛性法身乃遍處十方三界，因此世界也都在法身之含攝中。整體而論，王維之佛學涵養並不特別突出屬於漸教或頓教，而是全面性地理解禪宗空義之理，並融有其它宗派義理之學養，因此未有修行上之苦學或悟解上之障礙，正因他沒有執著於哪宗哪派，因此能隨時適應變局以轉化心境，並從佛法中得超然解脫，進而獲致自適自在之生命境界。

二、佛法有得的生活意趣

王維一生篤信佛教，並對「萬法皆空」之理悟有所得，故而能在紛擾的仕途中尋得自適的生活方式，而這種領悟除了讓他獲得恬淡自適的生命情調外，確也讓他的創作達到更高的藝術境界。歷來對王維的創作特色與藝術特質評價極高，宋人蔡條《詩評》稱：「王摩詰詩，渾厚閒雅，覆蓋古今。」¹¹⁶元人方回《瀛奎律髓》稱：「右丞終南別業詩，有一唱三歎不可窮之妙。」¹¹⁷明代李夢陽《空同子》則稱他的詩：「高者似禪，卑者似僧，奉佛之應哉，人心係則難脫。」¹¹⁸而高棅《唐詩品彙》則稱：「王右丞詞意雅秀。」¹¹⁹無論是「渾厚閒雅」、「似禪」、「似僧」或

¹¹⁵ 同註 7，卷之廿四，頁 434。

¹¹⁶ （宋）蔡條《詩評》，本文收編於：（元）劉壎，《隱居通議》卷六，臺北：新文豐，1984 年，初版，頁 53。

¹¹⁷ （元）方回，《瀛奎律髓》，本文收編於：《叢書集成續編·文學類》v.114，台北：新文豐，1989 年，頁 456。

¹¹⁸ 李夢陽，《空同子》論學上篇第五，本文收編於：《叢書集成續編·哲學類》v.40，台北：新文豐，1989 年，頁 431。

¹¹⁹ （明）高棅，《唐詩品彙》，上海：上海古籍出版社，1982 年，頁 128。

是「雅秀」，之所以能構成「一唱三歎之妙」的藝術特質，都是和他隱逸山林、修佛悟理的生活內容有關，他的生活經驗以及生命信仰乃決定了他創作的發展方向，故而從其詩作中，總能見其生活意趣與思想內涵。

王維的生活趣味，可從他在藍田輞川時期與裴迪唱和的《輞川集詩》二十首中一窺，如其：「空山不見人，但聞人語響。返景入深林，復照青苔上。」（〈鹿柴〉）裴迪乃同詠：「日夕見寒山，便為獨往客。不知深林事，但有麝麝跡。」¹²⁰而「獨坐幽篁裏，彈琴復長嘯。深林人不知，明月來相照。」（〈竹里館〉）裴迪則同詠：「來過竹里館，日與道相親。出入惟山鳥，幽深無世人。」¹²¹這些都顯示了兩人在交遊唱和中的生活意趣，他們浸淫在山林美景之中，所遊場景有動有靜，但不論是動或靜卻都能給予他們深刻的感受，並且吟為詩歌，將其中的閒情志趣展露無遺，他在〈山中與裴秀才迪書〉中即道：

夜登華子岡，輞水淪漣，與月上下。寒山遠火，明滅林外。深巷寒犬，吠聲如豹。村墟夜舂，復與疎鐘相間。此時獨坐，僮僕靜默，多思曩昔，攜手賦詩。步仄徑，臨清流也。當待春中，草木蔓發。輕儵出水，白鷗矯翼。露濕青皋，麥隴朝雉，斯之不遠。儻能從我遊乎，非天機清妙者，豈能以此不急之務相邀，然是中有深趣矣。¹²²

所謂「天機清妙」，除了要有獨到的審美意趣外，亦要有思想上的空靈明淨始能得之，而這種遊賞之興致與趣味，也唯有「天機清妙」如王、裴者，始能明其真諦所在。王維擅從審美體驗與信仰體驗出發，對於每景每物都能有深刻的描寫與感受，特別是透過這兩者的結合，去達致內心自適與自得的生活樂趣。馬端臨《文獻通考》即稱王維《輞川集詩》云：「維詩清逸，追逼陶謝。……余每讀之，使人有飄然獨往之興。」¹²³可見其生活意趣之感染力不只是呈現在詩歌藝術上，更在生活方式上令人醉心嚮往，可以說輞川生活確實是王維生命中，最具理想生活典型的主要階段。

王維不僅是在《輞川集詩》中表現其審美與信仰結合之跡，其山水文學整體也都是在這種境界中創發，李浩便指出：

¹²⁰ 同註 7，卷之十三，頁 243。

¹²¹ 同註 7，卷之十三，頁 249。

¹²² 同註 7，卷之十八，頁 332。

¹²³ （元）馬端臨，《文獻通考》，經籍考五十八，台北：新興書局，1965 年，頁 1845。

王維〈山居秋暝〉的中間兩聯：「明月松間照，清泉石上流。竹喧歸浣女，蓮動下漁舟。」〈贈東嶽焦鍊師〉：「山靜泉逾響，松高枝轉疎。」均以動寫靜，用有聲襯無聲，反形出山中的空曠幽靜，表現作者歸隱山林的生活情趣。¹²⁴

「明月」、「清泉」相應於「竹喧」、「蓮動」，前者象徵著他個人道心的修養與領悟，有如佛性之明亮清澈，分別觀照流動於象徵凡塵的松林與土石之間；而後者則代表凡塵擾動的音響，看似打擾了修行者靜謐觀空的心，實則不然，它反而突顯出一種由動而顯靜、由聲擾以顯心清的生活寫照。上文已述王維慣用實景來抒情悟理，而這些實景便在他的意識靈思中產生純美與光明的象徵意義，但王維並不沉溺在感官上的刺激與享受，而是在調和之餘，同時將其對事理的領悟落實在生活當中。他特將佛家的「空」與道家的「無」做了結合，形成了他個人看待宇宙萬有的一種特殊方式，並從隱逸的生活去發掘現象界的實質存在，繼而再從眼前的萬有中分別去觀空、體無，最後則透徹了悟萬法皆空、自然無為的道理。換句話說，他的胸中是從涵納萬物，進而再巧化萬物，使得他的藝術質感及生命情調，都能達到所謂空納萬境的境界，故而藝術評價特高。

王維對佛法的知解，主要乃表現在認同其解脫之說上，他曾在參訪感化寺時自許：「誓陪清梵末，端坐學無生。」（〈遊感化寺〉）¹²⁵而在〈謁璿上人〉中也說自己：「一心在法要，願以無生獎。」所謂「無生」¹²⁶指的就是涅槃之真理，佛法本就是要眾生離苦得樂，從無明煩惱中解脫以達涅槃之境界，這是所有佛教修行者共同一致的目標，因為唯有證得涅槃，始能脫離三界六道之生死輪迴，因無生滅，故云「無生」。王維在《西方變畫讚》中亦道：

法身無對，非東西也；淨土無所，離空有也。若依佛慧，既洗滌于六塵，未捨法求，猶如幻于三有。故大雄以不思議力，開方便門，我心猶疑，未

¹²⁴ 李浩，《唐詩的美學詮釋》，台北：文津出版社，2000年，頁132。

¹²⁵ 同註7，卷之十二，頁228。

¹²⁶ 佛學書局編輯部編，《實用佛學辭典》，台北：佛教出版社，1986年，頁1399。「無生」該條引《肇論新疏遊刃中》云：「清涼云：若聞無生者，便知一切諸法，皆悉空寂，無生無滅，但於嚴土利他，不生喜樂，而趣於寂故，成聲聞乘也。若聞無生，便知從緣，故無生等，成緣覺乘。若聞無生，使知諸法本自不生，今則無滅，即生滅而無生滅，無生滅不礙於生滅，以此滅惡生善，利自利他，成菩薩乘。」文中所稱之「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」等，均是已脫離六道生死輪迴之出世聖人，已沒有世間之生死問題，亦即已無生滅，故云為「無生」，即能觀無生之理以破生滅之煩惱也。

認寶藏，商人既倦，且息化城，究竟達于無生。¹²⁷

讚中他指出要達到「無生」之境界，另有一方便法門可行，即是以念佛求生西方極樂的淨土法門，他同時認知到「法身」與「淨土」的本質乃在自性的開發上顯現，而非向外索求，即如《六祖壇經》¹²⁸所言之：「隨其心淨，則佛土淨……佛是自性作，莫向身外求。」因此要學「無生」便要先從自我心性上下手，心淨自能達致淨土地，而這淨土卻不必然是西方淨土，因為只要心淨，此心便是淨土，他對佛法既有這樣的認知，故在生活上便常顯露對「無生」之學的殷切追求，如：

共仰頭陀行，能忘世諦情……法向空林說，心隨寶地平……安知不來往，翻以得無生。〈與蘇盧二員外期遊方丈寺而蘇不至因有是作〉¹²⁹

憶昔君在時，問我學無生。〈哭殷遙〉¹³⁰

輭草承趺坐，長松響梵聲。空居法雲外，觀世得無生。〈登辨覺寺〉¹³¹

白髮終難變，黃金不可成。欲知除老病，惟有學無生。〈秋夜獨坐〉¹³²

這裡不管是他自己的修習或是友人向他請益，都顯示他在生活當中時常心存欲證「無生」的期盼，尤其是面臨人人皆有的生老病死等問題時，他更直言唯有學習「無生」才能獲得解脫，才能不受老病所苦。當然，要能這般虔心修習，除了內在情性要能相應外，對於外在環境的變異感受，也是推進他信仰的動力，所謂「萬法皆空，一生何有」、「浮生信如寄，薄宦夫何有。來往本無歸，別離方此受」（〈資聖寺送甘二〉）¹³³，王維一生中順境逆境交雜不斷，對浮生世事之變遷感觸特深，但其心境總是能即時調適，不受逆境拖累而陷溺，這正是得自於他對佛法有精深的涵養之故，加上他能將其修行實踐於生活之中，因此才能獲致超然自得的生命情調。

王維友人苑咸曾在〈答詩并序〉¹³⁴中稱讚王維乃「當代詩匠，又精禪理」，事

¹²⁷ 同註 7，卷之廿，頁 367。

¹²⁸ 同註 104，頁 39。

¹²⁹ 同註 7，卷之十二，頁 231。

¹³⁰ 同註 7，卷之五，頁 86。

¹³¹ 同註 7，卷之八，頁 151。

¹³² 同註 7，卷之九，頁 158。

¹³³ 同註 7，卷之四，頁 58。

¹³⁴ 同註 7，卷之十，頁 183。

實上王維也確能在對禪法的精深體悟中獲得生命之解脫，這種解脫是一種整體生命的解脫，而非片面爲了逃避現實才有的信仰。歷來學者便有對於王維的佛教信仰提出質疑者，認爲他習佛或兼修道教（家）之學是性格上的矛盾，王運熙即指出：

王維是一個非常軟弱的知識份子，...他不能堅決地反抗黑暗，潔身引退；因為不能過清貧的生活而與統治者敷衍妥協。這是一種深刻的矛盾。王維在後半期對人生採取很消極的態度，把思想情感寄託於大自然的觀賞和佛教的信仰中，正是他思想矛盾發展的結果。¹³⁵

這種說法無疑是先將佛教設定在「消極」以及「避難所」的角度看待，乃忽視了佛教教義之本質與內涵，這是王氏在一開始便已錯誤的認定。佛教是教人要「善積極」而「惡消極」的宗教，因此它從來只講普渡眾生、棄除煩惱惡業的善法，而沒有教人作奸犯科、爲非作歹的惡法，但是眾生卻常反其道而行，生活中遍是爭權奪利、殺盜淫妄等事，都是往「惡積極」的方向上走，故而造就了煩惱無盡、犯罪無窮的社會，因此實不該誤解佛教本意，而妄將其視爲「消極」或逃避之代名詞。王氏又說王維是軟弱的知識份子，乃因他貪溺於豐裕的生活而不能堅決反抗黑暗，潔身引退，這自是王氏個人對王維在儒家性格上有所期待，但朝政之亂、權臣之禍並非王維一人可以扭轉，何況他官小權輕，連官大至尙書右丞的張九齡、裴耀卿等，都無法挽救時局而陸續被李林甫勢力排擠，又怎能怪王維會有「明時久不達，棄置與君同.....余亦從此去，歸耕爲老農」（〈送綦毋校書棄官還江東〉）的想法，他能做的也只剩下對賢臣的精神支持，其「所思竟何在，帳望深荆門。舉世無相識，終身思舊恩」（〈寄荊州張丞相〉）就是他最真切的感念與回報。另外，王維早年即已接觸佛道，他將思想情感寄託於大自然之觀賞以及佛教之信仰，並非後半期之事，更非純爲躲避世事而有，若僅爲躲避世事而走向自然，不啻將如上述謝靈運之狀況一樣抑鬱難當，性格上更易有矛盾現象產生。因此，王氏這段說法實是輕忽了王維與佛道之間的親密關係，而一味將儒家理想全部套到王維身上，自然就會產生所謂矛盾之說。

另外，上文論及莊申氏曾對王維佛道兼修之事提出所謂性格矛盾之說，他舉王維〈山中示弟〉所云「安知廣成子，不是老夫身」句，加以推斷王維思想上有所矛盾，該推論其實是將〈山中示弟〉這首詩無限上綱，因爲僅從此詩便要掩過

¹³⁵ 同註 7，卷之一，頁 4。

其它作品中所展現的佛學造詣，忽視王維對佛學的精深修養與生活實踐，實在很難證明其矛盾之說。況且本文在上述對王維所呈現的道家精神及唐代思潮的討論中，已得出王維對道家隱逸生活與神仙之說，乃是採取一種生活理想中嚮往自然自適之生活型態的取用，故不認為應將他冀求生命解脫之信仰視為矛盾。而莊氏又所謂「追求道家的長生與遊仙之說」，也是未明道家與道教義理之別，「行無」、「長嘯」、「辟穀」等長生之法乃屬道教人士所為，並非老莊道家之原意，王維有此觀念亦僅是順應時代風潮與人生歷練的一種過程而已，他最終並未以煉丹、辟穀為職事，更沒有所謂「熱烈的追求」之行爲出現，反倒是他對道家「自然」的生活意趣確實有所嚮往，因此總能自適於自然之境，求得理想之生活與趣味。

整體而言，王維因為精深佛教義理並能虔心實踐修行，因此心靈上能夠靜謐自得，生活上也較無太多煩惱，故能塑造出文人佛弟子中罕見之超脫形象，這一點我們從他許多詩文中即可得見。大抵上他從「了觀四大因，根性何所有。妄計苟不生，是身孰休咎」（〈胡居士臥病遺米因贈〉）¹³⁶的無常觀中，徹底領悟到「人生能幾何，畢竟歸無形」（〈哭殷遙〉）的道理，進而努力去創造自我生命之價值意義，於是在生活上與思想上都獲致了自適與自得的理想。王維雖然沒有很突出的政治作為，也沒有鞠躬盡瘁、死而後已的積極態度，但他深感「世事浮雲何足問，不如高臥且加餐」（〈酌酒與裴迪〉）¹³⁷之心念，卻仍是符合儒家「窮則獨善其身」的要求，畢竟他的性格在這樣的時代環境中，也唯有這般的取捨與領悟，才能獲得生命的真正解脫，成就自適自得的生命情調。

¹³⁶ 同註 7，卷之三，頁 30。

¹³⁷ 同註 7，卷之十，頁 185。

第四節、王維的生命境界與藝術涵養

一、王維的三教涵養與生命境界

王維的生命世界既有儒釋道三教思想之涵養，乃充分展示出一個在「倫理世界」、「審美世界」與「宗教世界」中，人格精神與生命思想面面俱到的生命典範，這種典範乃突破了自來侷限於儒家政教一體的生命信仰，直接超脫於人間世外，轉向一種藝術化的生命新境。王維的一生便在這種藝術化的生命境界上徹底演示，他既沒有李白過分的浪漫狂放，故能於自然之中觀空體無、靜思得悟；他也沒有杜甫強烈的憂國激憤，而是在人道之中表達同情、悲憫蒼生，可以說他是在中庸之理上取得生命的平衡，並得以求全求圓。吳可道曾指王維的生命思想有三個境界，即：

以佛家作為宗教信仰，從心靈的、思想的去「追求」永生的「真」；以儒家作為立身處世，由倫常的、道德的去『實踐』現世的「善」；以道家作為生活情趣，在文學上、藝術上去「欣賞」自然的「美」。¹³⁸

此一說法乃分別從王維的三教涵養去分析套用，對王維之生命境界表現，其說誠屬中肯，因為王維不論是修佛、修道或修儒，確實已是面面俱到，全然兼備三教思想中的「真」、「善」、「美」等特質。然而這種分法卻有其偏狹之處，因為所謂「真」、「善」、「美」之特質不獨為哪一家所專有，佛家亦講「眾善奉行」，儒家則講「里仁為美」，道家亦有「自然本真」之觀念，都是各自兼具了真善美的條件，很難硬性劃分，雖然吳氏討論的前提分別是在「永生」、「現世」與「文學藝術」的框架之上，但此一侷限已然將之推向狹隘之途。本文以為，若從胡塞爾的「生命世界」概念入手，即可較廣泛地呈現出王維的生命境界與其生命情調為何，因為從其「倫理世界」、「審美世界」以及「宗教世界」之表現一一探究，不僅能呈示其三教涵養，亦可兼顧他在政治與自然之間的取捨上有何調適方式。

首先，王維在倫理世界中，主要即表現了對儒家思想的堅持與實踐，他一方面信守儒家兼善天下的作為，自始至終都對這個社會不離不棄，臨終之前，仍力勸魏居士出仕，等於是替朝廷薦引良才，為生民謀福祉，充滿了入世之關懷；另一方面，他不論是對待身旁的親朋摯友，或是陌生的邊塞將士，都能誠摯地為他們的處境設想，因此其詠懷詩、弔祭詩以及邊塞詩文等，都充滿了熱切的人道關懷與情感熱淚。他的入世關懷意念充斥在他整個倫理世界中，不論是對人對己、

¹³⁸ 吳可道，《空靈的腳步》，台北：楓城出版社，1982年，頁296。

對親對疏，皆能喚起他豐沛的情感，誠摯以對，這正是他實踐儒家仁人愛物、孝悌忠信的積極表現，也是他完滿其倫理世界的最佳印證。

其次，王維在審美世界中，乃表現了對儒家「里仁爲美」、道家「自然本真」的內在追求，以及純粹對天地萬物之形象美的欣賞之上。儒家「里仁爲美」的觀念，起自孔子對「仁」的追求而來，¹³⁹即包括了愛人、忠恕與達禮等美德之表現，都是儒家追求社會和諧與人類美好生活的理想要素。王維一生奉守儒道，深具仁愛之心，同時對個人操守也十分重視，他晚年就對自己陷於賊手之事慚愧萬分，這就是一種知禮義、明是非的美德表現，他在〈責恭薦弟表〉中道：

臣維稽首言：臣年老力衰，心昏眼暗……久竊天官，每慙尸素。頃又沒於逆賊，不能殺身，負國偷生，以至今日。陛下矜其愚弱，托病被囚。不賜疵瑕，累遷省閣。昭洗罪累，免負惡名。在於微臣，百生萬足。昔在賊地，泣血自思，一日得見聖朝，即願出家修道。及奉明主，伏戀仁恩。¹⁴⁰

王維對自我的要求十分嚴厲，其自慚之姿正是「克己復禮」的深層表現，即因他能知禮自省，故能達禮體仁，從不爲自己尋找理由脫罪，乃誠心面對此一瑕疵事件，足見他內心的光明磊落。王維既能愛人，也能忠恕、達禮，對於儒家之美德抱持信守態度，即使曾受制於權臣與叛賊，卻仍能對恩人與君主忠誠以待，不受利祿誘惑，完全實踐了「里仁爲美」的美善人格。另外他對道家「自然本真」的追求，以及對天地萬物的欣賞，從他在山水田園詩歌的藝術展現上，即可徹底說明他審美意識的深刻獨到，他因能熱愛自然、參與自然，故能得其本真；又因他心納萬物，繼而能欣賞萬物，將萬物視爲美善的化身，因此他眼中之萬物亦是美的象徵，惟因他心境美善，加以審美視野深廣，才能造就其「審美世界」的豐富樣貌。

最後，王維的宗教世界，則是總括了他對儒釋道三教思想的發揮，此一「宗

¹³⁹ 學者李玉芝指出：「孔子對於“仁”的重新建構，創立人之爲人的人學，是追求理想人格和完善人性，促進人的本質發展的學說。……在儒家重視倫理的哲學思想，美和善是聯繫在一起的，因而有著人本主義的傾向……中孔子的學說，以人爲本的道德美是首要的，善是人的內在美，人格的最高美。」這段話便是將「仁學」的範圍放在美與善的概念上，而仁學又可涵括「義、禮、智、信」等至善之德行，因此仁者亦便是美是善。（李玉芝編，《文學與美——中國古代文學鑒賞》，北京：中國紡織出版社，1998年，頁42-43。）另外魏士衡亦指出：「孔子說：『知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。』（《論語·雍也》）……上面引用…孔子思想加以發揮的自然審美觀，其基本特點是不停在自然山水的外部形象的審美，而是從其神態中發掘出合於社會道德的內在美精神。」亦是說明孔子「仁學」之內在精神便是一種美的象徵。（魏士衡，《中國自然美學思想探源》，北京：中國城市出版社，1996年，頁21-22。）

¹⁴⁰ 同註7，卷之十七，頁317。

教」之意涵，已是跳脫了民間崇拜性的「宗教」概念，成爲最終之生命信仰。以此定義出發，則他晚年所寫的〈與魏居士書〉可以說便是他一生信仰的總說明，文中曾說道：「孔宣父云：『無可無不可，可者適意，不可者不適意也。苟身心相離，理事俱如，則何往而不適。』」¹⁴¹ 這段話其實正是他對自己一生之心境所下的結論。他由早年的追求功名、中年的隱逸山林，一直到晚年的長齋念佛，心境上看似有階段性的發展，但其實這些特性卻都是從年少一直到終老都存在著，並非有階段之分。他這篇寫給魏居士的書文目的，便是要勸他出仕爲官，他以自己的心路歷程來說服魏居士，首要論點便是在「適」與「不適」的問題上，他認爲像許由、嵇康、陶潛等人，將仕與隱看成二元對立的關係，都是一種虛妄分別，反而讓他們陷入了內心的困境，終身多慚。他認爲最好的做法便是「無可無不可」，不要去妄想執著，也不要去計較分別，凡事隨緣放任，便能達到所謂「身心相離，理事俱如」、「何往而不適」的境界，便能不受外界是非的干擾，自能適意而處。但此說法並非是要魏居士消極處世，反而是強調要能放能收、能伸能屈，也就是行所謂中庸之道，「無守默以爲絕塵，以不動爲出世也」，勸他不要放棄對這世間的關懷，而將自己隱居起來與社會絕緣，這樣才是人生完滿之道。這裡他既表現了儒家的入世關懷意念，也表現了道家自然無爲的生活態度，最後更是以佛家隨緣放下的心性修養功夫來勉勵友人，等於是總和三教之生命觀做爲他的最終歸向，因此嚴格說來，其「宗教世界」之信仰，其實是整個三教涵養的生命體現，而且也同時消解了政治與自然之間的隔閡。

王維一生受到三教思想的陶冶，因此性格上有著落拓大方、毫不拘泥的灑脫，但他的儒佛形象卻又使他更添幾許穩重與內斂，前者乃佛道二家自然隨緣之生活態度使然，後者則是儒佛二家心性修養的結果，既落拓大方又穩重內斂，看似矛盾，實則不然。因爲王維他是追求「出世間法」但卻不離「世間法」，是追求無生解脫而又不忘博愛濟衆，這種生命境界實已超脫於方外，而又融攝於三界之內，因此他當然能「何往而不適」，自然能靜動皆如。王維一生奉守儒者的仁學理想、嚮往道家的隱逸生活、追求佛家的無生真理，這三者王維身上達到完全的結合，不僅是消彌了所有的界線隔閡，更是完整地呈現了他自適超然的生命情調。

二、書畫、音樂之藝術涵養

王維除了在三教涵養上有所展現外，他在繪畫、書法、音樂等方面亦有深厚

¹⁴¹ 同註 7，卷之十八，頁 334。

的造詣，《玉堂嘉話》¹⁴²曾云：「古人欲以一藝名世者，必精思入神，極古今之變而後已，故能洞達天機，氣隨物在。至觀之者，亦有感格相應之理，如摩詰苔磯靜釣，水閣閒棋，令人不覺身在其間。」王維在繪畫方面，乃與當時北宗畫家李思訓父子分庭抗禮，被尊為南宗山水畫派之鼻祖，其風格不同於李氏父子之強調用色鮮豔、畫面金碧輝煌、鉤勒細密等特色，而是以簡單之色調，構成一幅清新脫俗、氣韻生動的潑墨畫面。其題材靈感，主要皆與他生活週遭之自然環境有所關連，他一方面歌詠山水，一方面又構畫山水，形成詩畫一致的境界，畫中既蘊含豐富的詩意，詩中也透顯清晰的畫像，所以蘇軾特稱他「詩中有畫」、「畫中有詩」（《書摩詰藍田煙雨圖》）¹⁴³。

王維的繪畫歷來皆被拿來與他的山水詩相提並論，殷璠便曾對他的詩境蘊涵畫意提出這樣的看法，他說：

維詩辭秀調雅，意新理愜，在泉為珠，著壁成繪，一句一字，皆出常境。至如落日山水好，漾舟信歸風，又澗芳襲人衣，山月映石壁，又天寒遠山靜，日暮長河急；又賤日豈殊眾，貴來方悟稀；又日暮沙漠陸，戰聲煙塵裡，詎肯慙於古人也。¹⁴⁴

殷璠認為他的詩秀雅閑淡，既融合詩之情與詩之理，每字每句也都能超出常境之外，所有眼前之自然景物，經他靈筆一動，皆能吟嘔成詩或素描成畫，彼此互兼詩情與畫意，這確實是王維詩畫中獨特的藝術特質。王維也曾自稱「宿世謬詞客，前身應畫師」（《偶然作之六》），可見他對詩畫之能頗有自信，同時也認為自己富含了詩人與畫家的生命特質，兩者集於一身，故能締造詩情畫意的藝術性人生。《宣和畫譜》¹⁴⁵稱王維：「時時詩篇中已自有畫意。」荆浩亦說：「王右丞筆墨宛麗，氣韻高清。巧寫象成，亦動真思。」（《筆法記》）¹⁴⁶王維不論是作詩或繪畫，都是以寧靜的心情與銳敏的觀察力來從事創作，不但能引領讀者進入一個幽雅清新的自然境界，同時也能散發出他所欲表達的情理，氣韻自然而生。由於他重視精神之陶冶與生活意趣之創造，故而能在休閒生活中培養自我生命的閑適情性，而於生命情調上有所滋養。盧克謙指出：

¹⁴²（元）王恽，《玉堂嘉話》卷三，台北：新文豐，1984年，頁29。

¹⁴³（宋）蘇軾著，《蘇東坡全集》，北京：燕山出版社，1998年，頁5586。

¹⁴⁴同註92，卷十六王維，頁237-238。

¹⁴⁵楊家駱主編，《宣和畫譜》卷十，台北：世界書局，1967年，頁258-259。

¹⁴⁶（後梁）荆浩《筆法記》，本文收編於：俞劍華編著，《中國畫論類編》，香港：中華書局香港分局，1973年，頁608。

王維在終南山“彈琴賦詩，嘯詠終日”，因而成為“文章冠世，畫絕千古”的才子。人生藝術的發展過程，亦即人類自身不斷覺解和提升了的演進過程。原始情調與現代困惑的二律背反告訴人們這樣一個文化情結：藝術需要休閒，休閒發展藝術。美學理論認為，休閒文化所蘊含的豐濃雋永的文化意蘊和超然的人生態度，是對人生生命的濡養，對精神世界的陶冶。¹⁴⁷

這裡所指「休閒」發展「藝術」，乃是大部分文學家所具備的特色，但藝術性的創造卻不一定需要全然的休閒生活才能達成，例如杜甫一生憂國憂民，詩中飽含對民生的關懷與對社會黑暗的披露，難有悠閒的心情從事休閒，但他也創造了屬於他個人的藝術特色，因此藝術的產生，休閒之生活只是其中一項因素，而非全部。但是，有休閒之生活，確是比較容易締造藝術性的人生，王維便是在這條件下創造了這種藝術生命者，他的休閒除了遊山玩水外，繪畫、音樂方面等造詣也佔很大的部份，他最有名的「輞川圖」即是依據輞川的自然美景描繪而成，宋代黃伯思《跋輞川圖後》¹⁴⁸即云：「輞川二十境，勝概冠秦雍，摩詰既居之畫之，又與裴生詩之。」元代湯垕《畫鑑》¹⁴⁹亦云：「王右丞維，工人物山水，筆意清潤，……其畫輞川圖世之最著者也，蓋胸次瀟灑，意之所至，落筆便與庸史不同。」此圖雖然早已失傳，後人難以窺見真實樣貌，但歷來都認為此圖和他的《輞川集詩》同樣具有代表性，各為他在詩、畫二方面最具指標意義的作品，也都是能透顯他生活意趣的重要線索。

王維的書法造詣乃與其繪畫合為一體，《舊唐書》本傳稱他：「書畫特臻其妙。」《新唐書》本傳亦稱：「維工草隸，善畫，名盛於開元天寶間。」雖然他沒有書法作品傳世，但從後人對他的書畫評價中，亦可窺見其書法亦如其畫筆般精妙，所謂「筆意縱橫，參乎造化」¹⁵⁰、「觀右丞筆迹，窮極神妙」¹⁵¹等，都是稱讚他書畫之造詣精深。另外，王維登第後的第一個官職便是太樂署太樂丞，官位從八品下，該職非得精通樂理者不能擔任，可見其音樂才能必有精到之處。他這方面的造詣

¹⁴⁷ 盧克謙〈休閒及其美學意義〉，引自「教育美學」網站：

<http://luke100.anyp.cn/9/articles/041023035518890.aspx?z=293412&m=553544> (2005.6.22 引)

¹⁴⁸ (宋)黃伯思，《東觀餘論》卷下，本集收編於：《叢書集成初編》v.1595，北京：中華書局，1991年，第一版，頁69。

¹⁴⁹ (元)湯垕，《畫鑑》，本集收編於：俞劍華編著，《中國畫論類編》，香港：中華書局，1973年版，頁686。

¹⁵⁰ (明)董其昌，《畫禪室論畫·畫眼》，本文收編於：俞劍華編著，《中國畫論類編》，香港：中華書局，1973年版，頁724。

¹⁵¹ (宋)葛立方，《韻語陽秋》卷第十四，本文收編於：(清)何文煥輯，《歷代詩話》，北京：中華書局，2001年，頁594。

可從其「琴」與「琵琶」兩者之表現上一窺，在琴藝方面，他曾有「獨坐幽篁裡，彈琴復長嘯」（〈竹里館〉）、「悵別千餘里，臨堂鳴素琴」（〈送權二〉）之經驗，而《舊唐書》亦據此而傳稱他「彈琴賦詩，嘯詠終日」，這種彈琴的娛樂，加上道教的長嘯養生之法，兩者互相搭配，便形成了他隱居山林的最佳休閒活動之一。而他的琵琶技藝，則可從他早年的「鬱輪袍」事件窺見，雖然該事件之真實性頗受質疑，但《集異記》所載：「王維右丞，年末弱冠，文章得名。性爛音律，妙能琵琶，遊歷諸貴之間，尤為岐王之所眷重。」¹⁵²之說，卻仍是後人談論他具有音樂才能的重要依據，常指他以此曲搏得皇親貴族的賞識，並從此認定其音樂造詣之精妙，但無論該事件之真相為何，至少王維彈琴賦詩之舉，確實是展現了他藉樂器之助以達養生自娛的生活意趣。

王維性好清靜、常思空寂，對於絲竹之音與自然天籟也常能心喜樂受，他最常在山林佛寺之間聽取到鐘聲、磬音，並在其中領悟禪理，如「羽人飛奏樂」（〈過福禪師蘭若〉）¹⁵³、「秋雨聞疎鐘」（〈黎拾遺昕裴迪見過秋夜對雨之作〉）¹⁵⁴、「深山何處鐘」（〈過香積寺〉）等，都是他在鐘聲伴隨之下領悟了「安禪」可以對治煩惱毒龍的表現。而他也常在山林之間受到泉咽、鳥吟、猿啼、蟲鳴等的吸引，展露了他對自然萬物觀察之細膩，如「月出驚山鳥，時鳴春澗中」（〈鳥鳴磎〉）¹⁵⁵、「猿啼湘水流」（〈送徐郎中〉）¹⁵⁶、「落花寂寂啼山鳥」（〈寒食汜上作〉）¹⁵⁷等句，都是他對大自然的天籟之音施以敏銳的注意力，從中對照出他自心的寂寥與寧靜，雖然表象看似聲擾不斷，但其實他十分清楚這也是修行的法門之一，因此反而不受干擾，其禪寂之學也更見精深。美學家宗白華曾言：

禪是動中的寂靜，也是靜中的極動，照而常寂，動靜不二，直探生命的本源。禪是中國人接觸佛教大乘義後體認到自己心靈的深處而燦爛地發揮到哲學境界與藝術境界。靜穆的觀照和飛躍的生命構成藝術的兩元，也是構成「禪」的心靈狀態。¹⁵⁸

王維便是在山林之中融合動態與靜態兩種視覺效果，再以他獨到的禪學修養，將

¹⁵² 同註 9。

¹⁵³ 同註 7，卷之七，頁 127。

¹⁵⁴ 同上註。

¹⁵⁵ 同註 7，卷之十三，頁 240。

¹⁵⁶ 同註 7，卷之十二，頁 225。

¹⁵⁷ 同註 7，卷之十四，頁 265。

¹⁵⁸ 宗白華，《藝境》，北京：北京大學出版社，1987 年，頁 156。

之蘊化於內心，以禪心去解風情，造成自然美與心靈美的完美結合，因此不論是他的詩或畫，除了蘊含濃厚的禪味外，更呈現出一種絕美的意境，因此「禪」也就成爲他藝術生命的靈性來源，更是他藝術精神的極致展現。學者胡遂即曾言道：

王維之所以在發掘自然美與表現自然美方面取得了卓越成就，就是因為他在其宗教體驗與審美體驗的融合中，能以靜穆的觀照感受到宇宙萬物與自己那清寂而又靈動的生命。因此，他詩中的山水景物表現，既構成了一種「禪」的狀態，也形成了極為優美深邃的意境，無論從哲學境界還是藝術境界而言，都達到了一個極燦爛極澄明的層次。¹⁵⁹

王維不僅「文章冠世，畫絕古今」（《純全集》）¹⁶⁰，從書法與繪畫之中展現了他全才的藝術造詣，而且還精通樂律，並將之落實於生活之中，因此其生命世界乃更顯豐富多采。在他的生命世界中，既有三教義理充實其內在涵養，又有書畫音樂等藝術才能陶冶身心，可以說他是展現了一種內在與外在兼備的生命典型，故能成爲後世樂於模範的主要對象之一。

¹⁵⁹ 胡遂，〈論王維詩宗教體驗與審美體驗之融合〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2000年1期，第29卷第1期，頁112。

¹⁶⁰ 同註146，頁660。

第四章 柳宗元的生命情調

柳宗元和王維同為唐代山水文學四大詩人之一，兩人生處之時代差距不遠，王卒於西元 761 年，柳生於西元 773 年，雖然死生僅隔十二年，但卻已是整個唐代政局由盛而衰的最後底定，安史亂後的唐室氣運陡然而降，開元、天寶年間的蓬勃景象再不復見，時代正式進入了中唐。柳宗元也是繼王維、孟浩然、韋應物等盛唐山水詩人之後，唯一能在唐代後半期給予山水文學承舊開新的最大力量。

柳宗元一直是後人喜歡研究的對象，他的政治思想與文學成就都同樣深受矚目，多數人對其政治作為褒貶不一，而對其文學成就則是褒多於貶。就其政治思想言，貶抑者主要是認為永貞新法並非儒家正統，因此加以批駁，如韓愈即反對新法，並稱柳宗元：「前時少年，勇於為人，不自貴重顧藉，謂功業可立就，故坐廢退。」（〈柳子厚墓誌銘〉）¹說他是少年無知，因此才受到「乘時偷國柄」（〈永貞行〉）²的小人所利用；《舊唐書》則是指他：「蹈道不謹，昵比小人，自致流離，遂隳素業。」³直接給予強烈之批判；而《新唐書》則是稱他：「橈節從之，徼幸一時，貪帝病昏，抑太子之明，規權逐私。」⁴由批判王叔文等人，間接也對柳宗元做了批判，這些批判者即是以儒家道統之捍衛者自居，進而批判新法。而褒揚者則是認為柳宗元等人有政治遠見與革新魄力，如范仲淹《述夢詩序》即道：「《唐書》蕪駁，因其成敗而書之，無所裁正。孟子曰：『盡信書不如無書。』吾聞夫子褒貶，不以一疵而廢人之業也，因刻三君子之詩而傷焉。」⁵他站在客觀的角度肯定柳宗元等人之政治作為，認為史書不應僅就其政改之成敗而論其人格優劣，亦不能因此而忽略他們在其它領域的成績；清代的王鳴盛也給了柳宗元等人極正面之評價，他在《順宗紀所書善政》⁶中即逐一舉出新政良善之處乃遠勝於缺失處，大大讚譽了黨人之遠見與勇氣，並給予極高度的肯定，他認為：「叔文行政上利於國，下利於民，獨不利於弄權之閹宦、跋扈之強藩。」並且感嘆：「王叔文之忠於為國，為何如哉！」即是對王叔文等人功於國家人民卻不得善終，甚至被世人所誤解而心懷不平。

¹（唐）韓愈，《韓昌黎集》，台北：河洛圖書出版社，1975年，頁294-297。

²（唐）韓愈，《韓昌黎全集》，台北：新文豐出版，1977年，頁55。

³（後晉）劉昫撰，《舊唐書》卷一百六十，列傳第一百一十，台北：藝文印書館，出版項未載，頁2104。

⁴（宋）宋祁、歐陽修等撰，二十五史刊行委員會輯，《新唐書》卷一百六十八，列傳第九十三，台北：開明書店，1934年，頁4039。

⁵沈松勤、王興華注譯，《新譯范文正公選集》，台北：三民書局，1997年，頁73。

⁶（清）王鳴盛；洪北江主編，《十七史商榷》，台北：樂天出版社，1972年，頁412-413。

再就文學成就言，柳宗元山水文學之創作內涵與藝術成就，常被拿來與陶潛、謝靈運、王維、孟浩然、韋應物等山水文學大家相提並論，並列為中國山水詩史上的代表性人物，宋代馬端臨《文獻通考》經籍考六十九即云：「子厚詩在唐與王摩詰、韋應物相上下，頗有陶、謝風氣。」⁷清代李重華《貞一齋詩說》則稱：「王、孟、韋、柳雖與陶為近，亦各具本色。」⁸皆對其山水文學之藝術特質與文學地位有著極高的評價。另外，蘇軾稱其詩文「外枯而中膏，似澹而實美」⁹、「發纖穠於簡古，寄至味於澹泊」¹⁰，楊萬里則稱其「句雅淡而味深長」¹¹，劉克莊則稱之「高簡要妙」¹²，也都是對其山水文學之創作特質採取高度之肯定。

柳宗元同時是中唐時期提倡古文運動之代表性人物，他的文學理論與古文創作乃與韓愈、李翱二人同列，韓愈即曾稱讚柳文「雄深雅健，似司馬子長」¹³，元人吳善則推他為「一代宗工」¹⁴，都是對其散文創作的正面評價。不過歐陽修卻認為韓柳「為道不同，猶夷夏也」¹⁵，宋代黃震則指柳宗元「非多謬於聖人，凡皆不根於道故也」¹⁶，因此對其文學地位採取貶抑態度，認為柳之思想已偏離正道，不足與韓愈並稱。但是，嚴羽則認為「柳子厚深得騷學，退之、李觀皆所不及」¹⁷，劉克莊也說「唐文人皆能詩，柳尤高，韓尚非本色」¹⁸，皆對其文學思想與文學地位持肯定之意見。由此可知，柳宗元在文學史上的地位爭議頗大，但這卻也顯示出柳宗元的生命世界所展現的人格特質與生命情感，確實受到後人相當大的關注，因此這也成為本文探討他生命情調的重要線索。

柳宗元一生之著作內容十分多元，《柳河東集》¹⁹共四十五卷便收錄了賦、論、議辯、碑、碑銘、行狀、誌、墓誌、對、說、傳、騷、序、記、書、啓、表、奏狀、祭文、古今詩等各體文類。但在其貶謫生涯中，最具政治功能與藝術價值的

⁷ (元)馬端臨，《文獻通考》，經籍考六十九，台北：新興書局，1965年，頁1916。

⁸ (清)李重華，《貞一齋詩說》，本集收錄於：新文豐出版公司編輯部編輯《叢書集成續編·文學類》，台北：新文豐，1989年，頁330。

⁹ (宋)蘇軾，《蘇東坡全集》，北京：燕山出版社，1998年，頁5442。

¹⁰ 楊家駱主編，《蘇東坡全集》，台北：世界書局，1989年，頁525。

¹¹ 轉引自：吳文治編，《柳宗元資料彙編》，北京：中華書局，2004年，頁115。

¹² (宋)劉克莊，〈林子显詩序〉，收於：《後村先生大全集》，上海：上海古籍出版社，出版項未載，頁852。

¹³ (唐)劉禹錫，〈唐故尚書禮部外郎柳君集紀〉，收於：瞿蛻園箋註，《劉禹錫集箋註》，上海：上海古籍出版社，1989年，頁514。

¹⁴ (元)吳善，《牧庵集序》，台北：新文豐，1984年，頁1。

¹⁵ (宋)歐陽修，《歐陽修全集》，台北：世界書局，1991年，頁1192。

¹⁶ (宋)黃震，《黃氏日抄》，卷六十，本集收編於：(清)永瑢、紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書·子部十四·儒家類》v.707，台北：台灣商務印書館，1986年，初版，頁708。

¹⁷ (宋)嚴羽，《滄浪詩話·詩評》，台北：金楓印行(久博總經銷)，1986年，頁94。

¹⁸ 同註12，〈竹溪詩序〉，頁816。

¹⁹ (唐)柳宗元著，《柳河東集》上下兩冊，香港：中華書局香港分局，1972年，初版。

創作大抵有三類，第一類是較為嚴肅的政論性文章，皆是展現他對國家政策以及無神論主張的獨到見解，如〈天爵論〉、〈守道論〉、〈六逆論〉、〈天說〉、〈非國語〉、〈貞符〉等；第二類則是用問答方式所寫的諷諭性寓言，表達他對社會不公現象的批判與不滿，如〈種樹郭橐駝傳〉、〈愚溪對〉、〈設漁者對智伯〉、〈韋道安〉、〈梓人傳〉、〈捕蛇者說〉等等，這些同時也代表著他對《莊子》寓言文學之創作形式的繼承；第三類，則是包括他和陶、謝、王、孟等人並列大家的山水篇章，以及闡述禪意道理的古今詩文，如〈永州八記〉、〈南澗中題〉、〈愚溪詩序〉、〈遊黃溪記〉、〈江雪〉、〈冉溪〉、〈晨詣超師院讀禪經〉、〈獨覺〉、〈禪堂〉等等，皆是展露他獨到之審美意趣及追求適意情懷的重要詩文。

第一節 追求儒家王道的濟世理想

一、不畏艱辛的入世情懷

柳宗元生於唐代宗大歷八年（西元 773 年），卒於憲宗元和十四年（西元 819 年），家族自南北朝時便為高官門第，他在〈先侍御史府君神道表〉²⁰中即說本家「累出宰相」，直到父祖輩時才漸趨沒落，故有「吾門之凋喪，歲月已久」之嘆。柳宗元早年常隨父親調職而遷居各地，開啓宏觀之視界，乃對安史之亂後的社會敗象有著深刻的印象，因此早年便已立志仕途，期能為國家人民盡一份心力，具有強烈的政治熱忱與企圖心。

《新唐書》²¹本傳載柳宗元：「少精敏絕倫，為文章卓偉精緻，一時輩行推仰。」他二十一歲（貞元九年）登進士第，隔兩年又中「博學宏辭科，授校書郎，調藍田尉」，一直到三十二歲的十一年間，乃是他政治生涯最為平順的時候。然而他仕途雖順卻無由改變社會亂象，及至擔任監察御史裏行時，知遇於王叔文，才有發揮政治長才的機會，《新唐書》載：「王叔文、韋執誼，二人者奇其才。及得政，引內禁，近與計事，擢禮部員外郎，欲大進用。」²²此次政改，也在順宗的大力支持下如火如荼地展開，號為「永貞革新」。然而柳宗元和王叔文等人大刀闊斧的政治改革，對保守派以及既得利益者產生了極大的危機感，不僅利益受損，權力也被剝奪，因此舊勢力便擁立太子李純上臺，逼迫久處病榻的順宗退位。於是，順宗即位不到一年便內禪於太子，新帝即位，是為憲宗，舊黨勢力重新攬權，乃對

²⁰ 同上註，卷第十二，頁 182。

²¹ 同註 4，頁 4038。

²² 同上註。

王叔文等人展開肅清動作，首領王叔文先是被黜，隨即又被賜自盡，其餘包括劉禹錫、柳宗元在內的八位革新要角則分別被貶至邊荒，而且「縱逢恩赦，不在量移之限」²³，世稱「二王八司馬」²⁴事件。《舊唐書》直貶王叔文等革新派是竊天下權柄的「小人」²⁵，《新唐書》則認為柳宗元參與王叔文集團，乃是自斷美好前程。柳宗元的好友韓愈雖曾在〈順宗實錄〉²⁶一文中認同順宗之政局是為善政，但亦仍將王叔文、王伾等人定位為利益薰心的「私黨」並加以撻伐，而他為了保護好友柳宗元和劉禹錫，只說他們是因為年少急進才受王叔文所利用，但卻仍改變不了他們被貶的悲慘命運。

永貞政改歷時不過半年便告失敗，對柳宗元而言不啻是一大挫折。永貞元年（西元 805 年），柳宗元先是被貶邵州，後改貶永州，永州乃楚地最南的偏僻州郡，與今廣西省接鄰，是一處尚未開發的蠻荒之地，如此瘴癘之地對文弱的柳宗元而言，不啻正考驗著他的生命意志，他在〈與李翰林建書〉中曾道：

永州於楚最南，狀與越相類。僕悶即出游，游復多恐，涉野有蝮虺大蜂，仰空視地，寸步勞倦。近水即畏射工沙蟲，含怒竊發，中人形影，動成瘡痍。²⁷

此地不僅蟲蟲蜂鳥紛飛，令他不敢隨意出游，而且若被蟲蟲咬中，更是立即染病，加上地形崎嶇難行，可說是險惡非常。柳宗元在初到永州時便寫下〈弔屈原文〉一文，所謂「後先生蓋千祀兮，余再逐而浮湘……先生之不從世兮，惟道是就。支離搶攘兮，遭世孔疚。」²⁸說自己和屈原一樣都是因為堅持真理與正道，不與世俗同流合污，才會遭到排斥與流放，而且兩人都是被流放到楚地湘水之濱來，因此他特地寫下此文來弔念屈原，亦是哀弔自己。柳宗元在永州待了十年，心中無時不在盼望能獲得赦免，希望回到離別已久的故鄉，他在〈聞黃鸝〉一詩中即云：「一生夢斷楚江曲，滿眼故園春意生。……鄉禽何事亦來此，今我生心憶桑梓。」²⁹乃透露了他思鄉之情切。但漫長的等待終讓他有「孤臣淚已盡，虛作斷腸聲」(〈入

²³ 同註 3，《舊唐書》憲宗紀上。文載憲宗詔曰：「左降官韋執誼、韓泰、陳諫、柳宗元、劉禹錫、韓曄、凌準、程異等八人，縱逢恩赦，不在量移之限。」

²⁴ 「二王」即指王叔文、王伾；「八司馬」則指韋執誼、韓泰、陳諫、柳宗元、劉禹錫、韓曄、凌準、程異等。

²⁵ 同註 3。

²⁶ 同註 1，頁 403-424。

²⁷ 同註 19，卷第三十，頁 494-495。

²⁸ 同註 19，卷第十九，頁 333-334。

²⁹ 同註 19，卷第四十三，頁 739。

黃溪聞猿》)³⁰之嘆，他一直無法忘懷對政治的關切，卻又得不到朝廷的赦免，因此淚盡腸斷便成爲他在此時最深刻的感受。

元和十年（西元 815 年），柳宗元終於獲得朝廷的特赦，心中頓時充滿無限喜悅，於是便寫下詩文送給同獲恩赦的劉禹錫，詩云：「投荒垂一紀，新詔下荆扉。疑比莊周夢，情如蘇武歸。」（〈朗州竇常員外寄劉二十八詩見促行騎走筆酬贈〉）³¹絕望後的恩赦讓他雀躍萬分，感覺自己就像莊周夢蝶一樣不知是否在作夢，心中的喜悅更似蘇武流放北荒後終能回京般地激烈，於是他更急將這份喜悅分享給摯友。歸途中，他再度寫下愉悅的詩篇，詩云：「十一年前南渡客，四千里外北歸人。詔書許逐陽和至，驛路開花處處新。」（〈詔追赴都二月至灞亭上〉）³²他的心中充滿了愉悅和溫暖，感覺路上的花朵也像是在迎接他一樣地綻放新衣，替他感到高興。然而，這個快樂的訊息來得如此突然，去得更是突兀，他甫回京便又受宰相武元衡之構陷而被貶到更遙遠的柳州，其餘政改友人無一倖免，使他不禁要向劉禹錫悲訴：「十年顛顛到秦京，誰料翻爲嶺外行。……今朝不用臨河別，垂淚千行便濯纓。」（〈衡陽與夢得分路贈別〉）³³此次貶謫，讓他知道再無回朝的可能，因此內心格外淒楚，最後也僅能發出一絲絲願望，「皇恩若許歸田去，晚歲當爲鄰舍翁」（〈重別夢得〉）³⁴，期盼能和夢得有歸隱田園相伴爲鄰的一天，但這也只能是夢想而已。

柳州是比永州更遠的邊荒之地，元和十年六月柳宗元到任，他在〈嶺南江行〉³⁵中便詳細地形容該地是：

瘴江南去入雲煙，望盡黃茆是海邊。山腹雨晴添象跡，潭心日暖長蛟涎。
射工巧伺游人影，颺母偏驚旅客船。從此憂來非一事，豈容華髮待流年。

此處不僅地形特殊，蛇蛟蟲蝨佈滿其間，又時有季節性的颶風侵襲，比之永州更爲險惡。再度的打擊讓他痛苦難當，但因這次的貶職是刺史，因此，他反倒是將其無法在京城實現的政治理想落實在此，爲他自己，也爲人民盡最後一份心力。他全面性地從事各項改革，包括興建學堂、整理城郭、挖井取水、解放奴婢以及落實律法審判之公正性等多項政策，一直到元和十四年（西元 819 年）他死去的

³⁰ 同註 19，卷第四十三，頁 723。

³¹ 同註 19，卷第四十二，頁 694。

³² 同註 19，卷第四十二，頁 695。

³³ 同註 19，卷第四十二，頁 697。

³⁴ 同註 19，卷第四十二，頁 698。

³⁵ 同註 19，卷第四十二，頁 702。

五年間，所有政策已為當地的人文風俗帶來了極大改善與進步。他曾自嘲「好作思人樹，慚無惠化傳」（〈種柳戲題〉）³⁶認為自己在柳州毫無治績，心有慚愧，但實際上柳州卻是他一生中最具生命意義的地方，柳州人民為了感念他的德澤，乃建「羅池廟」來祭祀他，無疑是對他的政治理念與人格風範的極度肯定。

韓愈〈柳子厚墓誌銘〉³⁷簡錄了柳宗元一生重要的從政事蹟與思想情感，一方面從其仕途之曲折遭遇批評他的年少無知，說他未能「自持其身」故造成悲慘下場；一方面則從他和劉禹錫的患難真情以及堅持理想的性格上，稱讚他是「士窮乃見節義」之清流，無論是批評或稱讚，其實都反映了柳宗元對政治理想以及生命態度的堅持，尤其在「以中正信義為志，以興堯舜孔子之道」（〈寄許京兆孟容書〉）³⁸的終極志向上，乃成為後人解讀柳宗元人生理想的重要資料。

二、發心真切的儒者之情

（一）「立仁義」、「裨教化」的理念

柳宗元對人民生活之改善與社會弊端之革除，有著捨我其誰的使命感，這是在倫理世界中對自我人格價值的最大期許與覺悟。他自始至終都堅信其新政改革之路是正確可行，因此當王叔文受到激烈批評時，他仍十分支持他，他在〈故尚書戶部侍郎王君先太夫人河間劉氏誌文〉³⁹中，就稱讚王叔文「堅明直亮，有文武之用」，而且有「扶翼經緯之績」，表示他對王叔文人格的敬仰。柳宗元極欲透過新政以實現其政治理想，重振三代聖王之王道政治以及五倫綱常之道德教化，他在〈寄許京兆孟容書〉中即說道：

宗元早歲，與負罪者親善，始奇其能，謂可以共立仁義，裨教化。過不自料，勤勤勉勉，唯以中正信義為志，以興堯舜孔子之道，利安元元為務。⁴⁰

此乃說明新政的終極目標是在「立仁義，裨教化」，顯示他對堯舜孔子等聖人王道思想的信仰極深，認為唯有重振中正仁義之道，才能挽救世局人心，因而願將自己完全奉獻在王道仁義的信仰中。這裡柳宗元所稱之「負罪者」即指王叔文，這是以當時之政治事實來稱呼，因為連他自己在內的八位黨人也都是「負罪者」，

³⁶ 同註 19，卷第四十二，頁 703。

³⁷ 同註 1。

³⁸ 同註 19，卷第三十，頁 480。

³⁹ 同註 19，卷第十三，頁 215。

⁴⁰ 同註 38。

無疑是突顯了他對所負之罪的本質---「立仁義，裨教化」之事的堅持與對當權者的諷刺。他便曾在〈哭張後餘辭〉⁴¹中說過「天之殺恆在善人，而佑不肖」，感嘆善人總不受天之庇祐，且「不與諂冒者同貴，不與悖亂者同壽」，藉此反諷奸佞小人能受天祐而富貴長壽，善人卻是不為世容而不得善終，這種不平與嘲諷便是他稱王叔文為負罪者的立意所在，並無任何不敬。

追求堯舜之道的理想，可再從他〈送婁圖南秀才遊淮南將入道序〉⁴²一文中得見，他對婁秀才說自己是「好求堯舜孔子之志，唯恐不得。幸而遇行堯舜孔子之道，唯恐不慊」，期勉婁秀才也是為興此聖道才去入道求壽，而非因私心入道，而一旦志遂道行後，就算隨時死去亦無所憾，否則長壽如「深山之木石，大澤之龜蛇」也是毫無意義。另外，他的許多政治主張及哲學思想也透露了他對國家社會的關心，如〈封建論〉⁴³便提出所謂「天下為公，端始於秦」之說，此乃因唐代自安史之亂後，常受到地方藩鎮接二連三的叛亂，造成國家的耗損至甚，人民生活益加困苦，因此他從評論周朝的封建制度開始，進而肯定秦朝的中央集權制度，認為唯有實施中央集權才能維持國家的安定。〈四維論〉⁴⁴則提出了禮義廉恥四維「非管子之言」的概念，他認為廉跟恥都是在「義」的範圍之中，「若義之絕，則廉與恥其果存乎？廉與恥存，則義果絕乎？」因此，他也認為四維之說其實只需強調「禮義」二維即可。另外〈天爵論〉、〈守道論〉、〈六逆論〉、〈天說〉等也都是他論述儒家道德仁義以及五倫綱常觀念的重要篇章，而〈貞符〉⁴⁵更是以「生人之意」做為歷史進程的動力，闡述了帝王乃受命於生民，而非蒼天，全面性地批判了董仲舒的天人相應說，所謂：「受命不于天于其人，休符不于祥于其仁。惟人之仁，非祥于天。」當權者若能就現實面來行仁義之政，自能「不震不危」、「永永毗之」，假若僅迷信符瑞之說而忽略人事，縱使「有號于天」，亦是自取敗亡。柳宗元既具清明的靈光，能站在客觀的角度逐一分析歷史演進之事實，又能胸懷濟世仁人之心而勇為生民發聲謀福，在在都說明了他的生命信仰與生活哲學都是屬於儒家類型的，而他自始至終也都未曾改變過這樣的信念。

柳宗元曾在〈晉問〉⁴⁶一文中依屈原《天問》、枚乘《七發》之創作形式擬造了一個理想的社會，分別從「山河」、「金鐵」、「名馬」、「北山」、「河魚」、

⁴¹ 同註 19，卷第四十，頁 657。

⁴² 同註 19，卷第二十五，頁 415-416。

⁴³ 同註 19，卷第三，頁 43-48。

⁴⁴ 同註 19，卷第三，頁 48-49。

⁴⁵ 同註 19，卷第一，頁 17-23。

⁴⁶ 同註 19，卷第十五，頁 268-281。

「鹽寶」、「晉文公霸業」等七事項和好友吳武陵做一番問答，除了是在闡述用人為賢、批判世襲特權以及諷刺君主「薄事役」等弊端外，同時也是勾勒出他心中理想社會的狀態。這個理想狀態就是一個以人民為主人、以民利為優先的社會，文云：

先生曰：願聞民利。吳子曰：安其常而得所欲，服其教而便於己，百貨通行而不知所自來，老幼親戚相保而無德之者，不苦兵刑，不疾賦力，所謂民利，民自利者是也。

此一理想社會乃是遵循堯帝之遺風而來，除了強調民利外，它也是一個有「溫恭克讓之德」、「師錫僉約疇咨之道」、「百獸率舞鳳凰來儀於變時雍之美」、「無為不言垂衣裳之化」的「美矣善矣」之社會。然而，這畢竟只是他心中的理想社會，實際上他知道距離這個理想是十分遙遠的，加上他是負罪之身，就更加無能為力，但他雖是陷此困境，卻仍有「仕雖未達，無忘生人之患」（〈答周君巢餌藥久壽書〉）⁴⁷的仁人之心，乃更突顯了他對自我之政治抱負的信仰與堅持。

（二）「重生民」、「愛親友」的情感

柳宗元常利用大量的空閒時間閱讀書籍，故而成就了他涵蓋經史子集、三教義理的淵博學識，他在〈與李翰林建書〉中曾述道：「僕近求得經史諸子數百卷，常候戰悸稍定，時即伏讀，頗見聖人用心，賢士君子立志之分。」⁴⁸也正是因為有這樣的機會，才更加深他對聖人君子之道的追求，而他以儒者身分出入三教百家，則更顯見其胸襟之寬敞。他在許多詩文中，不僅自許能有「賢士君子立志之分」，同時也能將之實踐於倫理生活及親民愛民之作爲上，乃充分發揮了他敦倫盡分的道德情感。

柳宗元的道德情感，可先從其對人民的關懷之情看，他十分強調王道政治，而王道政治的基本條件就是要以民意為主、以民利為先，自古以來之聖王莫不以此為道，因此他在〈與楊誨之第二書〉中便道：「伊尹以生人為己任，管仲豐浴以伯濟天下。孔子仁之。凡君子為道，捨是宜無以為大者也。」⁴⁹指出伊尹之道，就是要幫助商湯推翻夏桀之暴政，替人民百姓創造安樂之生活；而管仲之道，就

⁴⁷ 同註 19，卷第三十二，頁 520。

⁴⁸ 同註 27。

⁴⁹ 同註 19，卷第三十三，頁 529。

是要協助桓公成就霸業以輔時政，也是以生民爲先，這兩人都具足了「輔時及物」的特質，都是強調爲生民立命的聖人君子，因此才受到孔子的稱讚。他又說：「仕雖未達，無忘生人之患，則聖人之道幸甚。」認爲即使仕途受挫，自己也不會忘卻生民正處於困苦之中，不會稍減對生民的關懷用心，因此他終生都致力於「勵材能，興功力，致大康於民，垂不滅之聲」（〈答貢士元公謹論仕進書〉）⁵⁰、「以詩禮春秋之道施於物、及於物」（〈送徐從事北遊序〉）⁵¹的理想上，這正是他對聖人之道的堅持。他也十分重視君道，但所謂的君道乃須以「生人之意」爲先，此即繼承了孟子「民貴君輕」之思想，這種強調以「生人之意」爲最高價值之觀點，正是解讀他關切社會制度與闡述政治思想的重要入口。

他對「重生民」觀念的具體實踐，可從他在柳州刺史任內之作爲一觀，〈柳州復大雲寺記〉即云：

越人信祥而易殺，傲化而恤仁，董之禮則頑，束之刑則逃，唯浮圖事神而語大，可因而入焉，有以佐教化。……人始復去鬼息殺，而務趣於仁愛。⁵²

他並不因爲越人野蠻迷信而惡棄他們，反而能借重佛家之信仰，積極地教化當地百姓，終於獲得了實質之功效，人民從此減少迷信與殺生，性情也漸趨仁義親愛，等於是將他在朝廷所不能實踐的理想，全數在此實現了，而這正是他對生民有情、對生命有愛的緣故。

柳宗元除了展現他對蒼生的關懷外，他對自己的親朋好友也都深具濃厚之情感，他事母至孝，對族人亦親愛有加，特別值得一提的是他和友人之間的情誼，其情之深厚宛如親手足一般。他在朝爲官時，便有王叔文、呂溫、凌準、劉禹錫等友人一起共同爲理想奮鬥打拼，深具革命情感，被貶後則又有吳武陵、婁圖南等人給予他友情上的支持，讓他在貶謫生涯中不至於完全孤絕。永貞革新失敗時，諸友皆被下罪貶謫，其中王叔文更被處以死刑，但柳宗元卻在爲王母撰寫的墓誌文中稱讚王叔文是「匡弼調護」、「扶翼經緯」之良才，在這種非常時期說此忤逆朝廷之語，若非有堅強的情誼支撐，任誰都難以出口，而這正是柳宗元率直性格的表徵，也是他無畏強權的精神展現。

柳宗元和劉禹錫之間的深厚情誼也是倍受世人所稱道，《新唐書》本傳載：

⁵⁰ 同註 19，卷第三十四，頁 545。

⁵¹ 同註 19，卷第二十五，頁 418。

⁵² 同註 19，卷第二十八，頁 465。

元和十年，徙柳州刺史。時劉禹錫得播州，宗元曰：「播非人所居，而禹錫親在堂，吾不忍其窮，無辭以白其大人，如不往，便為母子永決。」即具奏欲以柳州授禹錫而自往播。

韓愈〈柳子厚墓誌銘〉對此事亦有詳載，乃極力稱讚柳宗元具有高蹈之氣節與真摯之情感，說他是「士窮乃見節義」、「誓生死不相背負」，而且為人「行立有節概，重然諾」，乃充分說明了柳宗元重情感、講義氣之率然性格。柳宗元在出發前往柳州時，曾送一詩予劉禹錫，說是「皇恩若許歸田去，晚歲當為鄰舍翁」(〈重別夢得〉)，乃可見他和劉禹錫之間的情誼極為深厚，因此才會想和劉禹錫同隱終老。

柳宗元曾為革命友人呂溫撰寫祭文，對其逝去甚難接受，讓我不禁懷疑起上天是否不明事理，竟然枉死好人，此一結果對終生奉守道德仁義、行君子之道的柳宗元而言，不啻是一種既悲慟又諷刺的結局，祭文乃曰：

嗚呼天乎！君子何厲？天實仇之；生人何罪？天實讎之。聰明正直，行為君子，天則必速其死。道德仁義，志存生人，天則必夭其身。吾固知蒼蒼之無信，莫莫之無神。〈祭呂衡州溫文〉

這種淒厲絕望的呼喊，正是柳宗元對上蒼的極度抗議與憤恨不滿，竟然連呂溫這樣優秀的君子人才也會橫遭不測，難以善終，這無非是上蒼失了天理，才会有此冤枉發生，而能讓柳宗元發如此淒絕哀怨之聲，直接挑戰「天」之意志者，誠可見他對呂溫的不捨與珍惜。

就大方向言，柳宗元畢生都是在為生民謀福祉，並且一度可望在朝廷實現王道之政治理想，但因政改的失敗，最後只能在柳州獲得更具體的實踐成效，顯見他對生民的關懷之情極深；而就個人情感言，他一生敦倫盡分，奉守五倫綱常，既忠於君、孝於親、又能友悌於手足、親愛於友人，乃展現了他身為儒者的倫理情感。可以說，柳宗元終生都是在為他人著想、為他人付出，而這種直率的真性情正是他人格節操之所以受人稱揚的主要原因，也正是這種「士窮乃見節義」之高貴情操，才更令人感受到其倫理情感之誠摯真切。

第二節 探尋道家自然的逸世情趣

一、尋求適趣的山林遊跡

(一) 以天地山水為別業的生活樂趣

柳宗元遭貶永州，心情極為鬱悶，故乃走向自然山水及佛道信仰上尋求慰藉，《新唐書》本傳載他：「既竄斥，地又荒蕪，因自放山澤間，其堙厄感鬱，一寓諸文，傲離騷數十篇，讀者咸悲惻。」⁵³韓愈〈柳子厚墓誌銘〉亦載他：「居閒，益自刻苦，務記覽，為詞章，汎濫停蓄，為深博無涯涘，而自肆於山水間。」⁵⁴他長期處在荒蕪之地，身心倍受折磨，自易造成情緒上「堙厄感鬱」，加上他是帶罪之身，無法隨意和人來往交談，乃更加深了內心的孤寂感，於是只好「投跡山水地，放情詠離騷」（〈遊南亭夜還述志七十韻〉）⁵⁵，寫下許多感人肺腑的詩篇。宋代梅堯臣即道：「皆聞柳宗元，山水尋不厭。……莫將車騎喧，獨往探幽趣。」（〈送張中樂屯田知永州〉）⁵⁶可知遊覽山水、記述山水，正是柳宗元在此苦悶生活中的最大樂趣，他許多著名的山水詩篇就是在此時寫下，如〈永州八記〉，其中所述之情和景即是他獲取趣味的重要來源。

前文曾述，盛唐以降，文人士大夫常受老莊思想影響而對隱居山林之生活有所嚮往，甚至購置山林別業做為休閒遊憩之用，其心境通常是悠閒逸樂的，而這種借境調心，享受自然的生活樂趣也就成為唐代文人陶冶身心、營造理想生活方式的普遍表現。柳宗元〈永州八記〉中所描述的環境與氣氛也有著這種山林別業的味道，只是他的感情基調並非全然地悠閒適意，而是夾雜著濃厚的悲愁與憂鬱，因為他是被貶至邊荒心情苦悶所以才投入山林，狀況完全不同於那些憑藉自我意志選擇隱居生活的文人。雖然他的感情基調特異於其他文人，但〈永州八記〉所記之景與所遊之情，卻是在他在審美世界中營造理想生活的直接展現，他在山林生活中藉由許多樂趣的發掘，為自己憂鬱的心靈尋找解脫的出口，最終目的其實和其他文人無異，因此他的山林生活可以說是另一種對唐代文人山林別業生活的呈示，整片永州山水其實就是他個人專屬的別業。

柳宗元以自然山水做為他獲取生活樂趣的來源，這些樂趣大抵可從「發現者」、「擁有者」以及「分享者」等幾個角度來看。他最早出遊的動機並未預期會得到什麼趣味，純粹只是以一個負罪者的心態隨處閒逛、抒解鬱悶而已，所有

⁵³ 同註 4，頁 4038。

⁵⁴ 同註 1。

⁵⁵ 同註 19，卷第四十三，頁 716。

⁵⁶ （宋）梅堯臣，《宛陵集》，第五十八卷，台北：新文豐，1979年，頁 305。

的山水遊樂乃是在他初遊之後才發掘而出。他在首篇〈始得西山宴遊記〉中即道：

自余為僇人，居是州。恒惴慄。其隙也，則施施而行，漫漫而遊。入深林，窮迴溪，幽泉怪石，無遠不到。到則披草而坐，傾壺而醉。醉則更相枕以臥，臥而夢。意有所極，夢亦同趣。覺而起，起而歸。⁵⁷

顯然他是以一種茫然隨性的心情邁開步伐，任意而至，隨時就地而坐傾壺以醉，醉醒了就踏向回程，這種看似瀟灑事實上卻極度茫然的思緒與行逕，正訴說了他內心有著難以排遣的濃烈憂愁，他藉由酒醉和幻夢去麻痺自己，企圖從中獲得精神的自由解脫。何寄澎曾說道：

山水在宗元心目中並無卓然獨立的地位；它只是宗元一時麻醉的場所罷了。……我們可以這樣說，西山在宗元心目中畢竟沒有圓滿充足的獨立存在，它是為了做宗元身影投射才具備價值意義的。⁵⁸

此即認為柳宗元對自我情緒的執著遠超過對山水的情感，因此山水的價值只是為了聊慰憂鬱的心而存在，並無獨的地位，此說雖道中了柳宗元遊歷山水背後的情感基調，乃是為解決愁悶而遊，但完全否定西山在柳宗元生命情感中之獨立價值，卻是過於武斷，實乃忽略了自然山水對柳宗元內在心靈所產生的影響之大。在柳宗元的生命世界中，現實政治的無情打擊雖然重創了他的心靈，但山水美景的撫慰力量卻是對他起到極大的作用，即使其初衷是為了解醉自己而茫然遊走，並非致心於欣賞西山之景色，但在這過程中的可貴之處，就是他已漸漸發現了山林泉石之奇特美妙，於是乃有從「未始知西山之怪特」到「遊於是乎始」的感動。他從最初嫌棄永州這塊惡地慢慢轉化心境，開始喜愛上這片幽麗奇景，而此時的永州也開始成為他的天地別業。可見，他在此中已然發現了山水的獨立價值，即使他最終仍是憂過於樂，但並不代表他審美世界中的山水之獨立價值消失，假若山水對他沒有任何價值意義，則其山水文學所展現的藝術境界與生命情感，無疑是有欺世之嫌。

始遊西山開啓了柳宗元在永州的山水尋樂之旅，他以探險者的角度去發掘以西山為中心的周圍奇景，包括鈷鉞潭、潭西小丘、小石潭、袁家渴、石渠、石澗、

⁵⁷ 同註 19，卷第二十九，頁 471。

⁵⁸ 何寄澎，〈從山水遊記看柳宗元貶謫以後的心境變遷〉，本文收於：中國唐代學會主編，《第二屆國際唐代學術會議論文集》，（上冊：文學及敦煌學），台北：文津出版社，1993 年，頁 170-171。

小石城山等地，都留下了他的足跡。其中前四景是在元和四年所遊，後四景則在元和七年後才又繼續完成，前四遊明顯帶有自悲身世之感歎以及詠景悟理的哲思，但卻不失其發掘探險之樂趣，他在〈鈞鉞潭記〉中乃記道：

鈞鉞潭在西山西。其始蓋冉水自南奔注，抵山石，屈折東流；其顛委勢峻，蕩擊益暴，齧其涯，故旁廣而中深，畢至石乃止；流沫成輪，然後徐行。其清而平者且十畝餘。有樹環焉，有泉懸焉。其上有居者，以予之亟遊也，一旦款門來告曰：“不勝官租、私券之委積，既芟山而更居，願以潭上田買財以緩禍。”予樂而如其言。則崇其台，延其檻，行其泉于高者而墜之潭，有聲淅然。尤與中秋觀月為宜，於以見天之高，氣之迥。孰使予樂居夷而忘故土者，非茲潭也歟？⁵⁹

他詳細記述了整個遊覽發現的過程，並對潭上田地產生極高的興趣，尤其當他購得該地時，不禁露出喜悅之情，並開始對這塊田地整修疏導，讓它從一塊樸實無華的野田變成一處幽泉流瀉的休閒佳地，其視覺空間之清曠遼遠，又十分適合於中秋賞月之用。他在這篇遊記中就展現了三種不同的樂趣，先是有發現之樂，再有獲得之樂，最後則心生幸居於此的快樂，完全展現了柳宗元在山林生活中尋求生活趣味的需求。這種生活樂趣也同樣出現在〈鈞鉞潭西小丘記〉⁶⁰及〈至小丘西小石潭記〉⁶¹中，他在發現鈞鉞潭西邊之小丘時，乃被其奇特之美狀吸引，雖說是「憐而售之」，但他後來卻積極整修，實在難掩其內心之樂，文中乃述：

即更取器用，鏟刈穢草，伐去惡木，烈火而焚之。嘉木立，美竹露，奇石顯。由其中以望，則山之高，雲之浮，溪之流，鳥獸之遨遊，舉熙熙然迴巧獻技，以效茲丘之下。枕席而臥，則清泠之狀與目謀，潒潒之聲與耳謀，悠然而虛者與神謀，淵然而靜者與心謀。不匝旬而得異地者二，雖古好事之士，或未能至焉。……噫！以茲丘之勝，致之澧、鎬、鄆、杜，則貴遊之士爭買者，日增千金而愈不可得。今棄是州也，農夫漁父過而陋之，賈四百，連歲不能售。而我與深源、克已獨喜得之，是其果有遭乎！書于石，所以賀茲丘之遭也。〈鈞鉞潭西小丘記〉

⁵⁹ 同註 19，卷第二十九，頁 471-472。

⁶⁰ 同註 19，卷第二十九，頁 472-473。

⁶¹ 同註 19，卷第二十九，頁 473。

他在獲得此地後，立即將雜亂的穢草惡林剷除，只留嘉木、美竹與奇石，精心設計了一個上可欣賞白雲浮動、下可靜觀溪流潺湲的悠閒環境，此番規劃猶如仲長統理想生活之再現。他十分慶幸自己是在這裡擁有它，因為若將此景置於繁榮的城市旁，想必是千金難買，但地主因為生活艱困，在現實考量下乃將之售出，獨厚於己，因此他乃書文於石，以茲慶賀。

接著他在小丘西邊發現小石潭時，心情則有所轉變，開始由樂轉憂，他述道：

從小丘西行百二十步，隔篁竹，聞水聲，如鳴珮環，心樂之。伐竹取道，下見小潭，水尤清冽。全石以為底，近岸卷石底以出，為坻為嶼、為嵒為岩。青樹翠蔓，蒙絡搖綴，參差披拂。潭中魚可百許頭，皆若空遊無所依。日光下澈，影布石上，佶然不動；俶爾遠逝，往來翕忽，似與游者相樂。潭西南而望，鬥折蛇行，明滅可見。其岸勢犬牙差互，不可知其源。坐潭上，四面竹樹環合，寂寥無人，淒神寒骨，悄愴幽邃。以其境過清，不可久居，乃記之而去。〈至小丘西小石潭記〉

他再次以發現者的身分去探索未知的前景，林中的流水聲清脆地像是珮環的敲擊聲般，傳入耳裡不由令人心生喜悅，加上天網灑下的日光、魚群嬉遊的身影皆是生動活潑，就像是和他同樂一樣，惟因潭上的氣氛過於寂寥冷清，因此他不敢久處，隨而卻步回轉。此處正反映出他內心藏有深不可除的憂鬱，他本因好奇而引起探險的趣味，想從探險的過程中忘卻煩惱以尋得生活之適意，但他心中卻是愁緒太深，在清冷幽邃的氣氛中倍覺淒神寒骨，即使心有趣樂亦難慰心，所以「樂中有憂」便成了他在往後的遊歷過程中普遍呈現的情感基調。

前四遊的主要樂趣是在「發現」與「擁有」中產生，而後四遊則主要表現在無私的「分享」之樂中，如：

永之人未嘗游焉，余得之不敢專也，出而傳於世。〈袁家渴記〉

予從州牧得之。……惜其未始有傳焉者，故累記其所屬，遺之其人，書之其陽，俾後好事者求之得以易。〈石渠記〉

古之人其有樂乎此耶？後之來者有能追予之踐履耶？〈石澗記〉

怪其不為之中州，而列是夷狄。〈小石城山記〉

他對這些奇景幽地皆抱持著欣賞與珍惜的態度，認為自己不該私藏獨佔，於是乃記文將之分享給世人知悉，希望所有人都能欣賞到它的優美。同時，他也對這樣的美景特出於南方荒地心生質疑，認為上蒼將之置於夷狄之地無疑是埋沒了它的價值，因為在這荒涼落後的地方根本就無人懂得欣賞它的美，假若置之中原，以唐代文人喜愛遊賞山林、購置別業的情況來看，想必是千金難買了。

〈永州八記〉整體呈現了柳宗元心中的理想生活環境，他從所發現的景點四周開始下手去設計規劃，不論是維持「其側皆詭石怪木、奇卉美箭，可列坐而庥焉」的自然狀態，或是「鏟刈穢草，伐去惡木，烈火而焚之」的精心重整，都反映了他想要積極改變困境、期盼融入山林生活的心情，也說明了他追求精神之自由解脫的願望。暫不論他內心最終被無法排遣的愁苦鬱悶所掩沒，僅就他在八景之中所獲得的樂趣以及營造佳景的用心來看，他的確是成功營造了一個理想的隱逸生活環境，也建構了另一種山林別業的範型，而這正是許多生活安逸的唐代文人之豪華別業所無法比擬之處。

柳宗元另有〈愚溪詩序〉⁶²同樣敘述了一種理想的生活型態，序中他以「愚」字自嘲，並將周圍的丘、泉、溝、池、堂、溪、亭、島等八景也冠上「愚」字，其中夾述了許多君子處世之道以喻心志，看似心無所愧且自足，但其實是幽怨多於適意、說理多於抒情，並無真心想尋求解脫之意。例如他用「愚溪」之「善鑿萬類，清瑩秀澈，鏘鳴金石，能使愚者喜笑眷慕，樂而不能去也」來嘲諷自己因為「不合於俗」，故未能被明君所「鑿」賞，只能和同樣被遺棄在此的「愚溪」一起相互取樂、聊慰一番。接著他又說自己「亦頗以文墨自慰，漱滌萬物，牢籠百態，而無所避之」，當中即隱含極深的愁苦無奈。〈愚溪詩序〉雖描述了另一種理想生活，但它畢竟是站在自嘲的基點上來書寫，在愈強調「愚」的同時，其實便愈反映出他心中強烈的忿恨與不滿，他說：「今余遭有道，而違於理，悖於事，故凡為愚者莫我若也。」其自嘲之激烈，更足見他並非全為尋求心靈解脫而作，因此序中雖有趣味產生，但終究不如〈永州八記〉來得適意澹然。

（二）以自然萬物為對象的審美意趣

柳宗元在〈永州八記〉中展現了他的山水生活趣味，並構築了一個隱逸生活

⁶² 同註 19，卷第二十四，頁 408-409。

的理想環境，這些樂趣除了從他對景物本身之發現與擁有所產生的直接反應而來外，其實有更多的因素是來自於他對自然美景有其獨到的審美眼光，並且能由景悟理、由理表情，將天地自然融入了他內在感情中做極深入的省思，又從此省思中挖掘出潛藏之情緒，因此常可見其趣味背後所隱含的哲理愁思。

柳宗元的審美意趣可從他對永州印象之轉變一窺，他最初稱永州乃是「荒癘」非常之地，並且不敢隨意出遊，深怕會遭到蝨蟲叮咬或染上怪疾，但他終能將心一轉，以欣賞自然的審美角度去變化眼前險惡的環境，從內在意識去重造心境，頓時將崎嶇山水化為可以探險尋跡的有趣山林，並且賦予每一處林石、每一條泉流美善的形象與價值，不僅滿足了他內心之需求，同時也體驗到人與自然融合為一的親密感受。他在〈始得西山宴遊記〉中便是從發現西山之特立奇美，引起了一連串對自我人格之喻示以及對天地幻化無窮之感懷，他認為自己和西山一樣都具有「不與培塿為類」的高尚節操，而這種高潔的人格乃是「悠悠乎與顥氣俱，而莫得其涯；洋洋乎與造物者遊，而不知其所窮」，它既和天地自然之氣融合為一，亦與造物者同遊於蒼穹之際，實是極為悠遠難測，而他最後乃體驗到「心凝形釋，與萬化冥合」的物我合一之至高境界，即是他對自我人格與心境的最直接呈示。

他在〈鈞鉞潭西小丘記〉中也展現了他獨特的審美意趣，他形容小丘四周之土石為：

其嶽然相累而下者，若牛馬之飲於溪；其沖然角列而上者，若熊羆之登於山。……山之高，雲之浮，溪之流，鳥獸之遨遊，舉熙熙然迴巧獻技，以效茲丘之下。

他用牛、馬、熊、羆來形容丘石之型態，再以飲水、登山之動作來加強它們的形象，乃賦予了眼前奇景極生動活潑的生命靈性，就連山、雲、溪、鳥等物，他也就其原有的「高」、「浮」、「流」、「遊」等特質將之形容為獻技展藝，表現了他饒富趣味與想像的審美觀。這些奇特的美景不單是從「極視聽之娛」⁶³的視覺效果上給予他樂趣，更是全面地從耳、目、心、神各方面給了他不同的體驗，正所謂：「清泠之狀與目謀，潏潏之聲與耳謀，悠然而虛者與神謀，淵然而靜者與心謀。」他是將自己全心全意融入其中，與天地合一，故而有各種不同的體會產生，而這

⁶³ 王羲之〈蘭亭集序〉云：「天朗氣清，惠風和暢，仰觀宇宙之大，俯察品類之盛，所以遊目騁懷，足以極視聽之娛，信可樂也。」

正也說明了他必須要有寬闊的胸懷，始能將愁困的心境轉換至此，於此更見他試圖改變現狀的努力與用心。

柳宗元利用最直接的感官去接觸大自然，從各種不同的角度與層面去描摩山水的姿態，並賦予它們極靈動鮮明的生命意識，例如他形容山勢是「鬥折蛇行」、「犬牙差互」；泉石則為「突怒偃蹇」、「爭為奇狀」，狀似「龍鱗」；嘉木亦是「蒙洛搖綴」、「參差披拂」；以及澗水的「流若織文」、「響若操琴」、「如鳴珮環」、狀如「翠羽」等等，都是他運用個人主觀的審美意趣，賦予了客觀之自然景物靈魂生命的藝術表現。這種表現不只是在〈永州八記〉中如此，他在其它山水遊記中亦有相同的手法，如他在記述柳州山水時便道：

仙奕之山。山之西可上。其上有穴，穴有屏、有室、有宇。其宇下有流石成形，如肺肝、如茄房。或積於下，如人、如禽、如器物甚眾，……石魚之山，全石，無大草木，山小而高，其形如立魚。〈柳州山水近治可游者記〉⁶⁴

此處他將長年受到流水侵蝕的怪異石塊，透過豐富的想像力與創造力而將之描摹成肺、肝、人、禽、器物、魚等實物之狀，賦予它們各種不同的樣態，不僅讓它們瞬間產生了視覺上的美感效果，而且也同時加強了它們盎然活潑的生機。另外他在〈永州崔中丞萬石亭記〉中也有極生動的刻畫，記中云：

臨于荒野藪翳之隙。見怪石特出，度其下必有殊勝。步自西門，以求其墟。伐竹披奧，欹側以入。綿谷跨谿，皆大石林立，渙若奔雲，錯若置碁，怒者虎鬪，企者鳥厲。抉其穴，則鼻口相呀；搜其根，則蹄股交峙，環行卒愕，疑若搏噬。……寥廓泓渟，若造物者始判清濁，效奇於茲地，非人力也。⁶⁵

他對周圍環境的記述十分詳盡，而對那些藏匿在怪石底下的奇景，更是發揮了他的視覺美感與想像力，直接賦予了林石生氣蓬勃的情緒與樣狀，它們既是慵懶如雲、錯立如棋盤，又兼具怒虎、企鳥之各種姿態，將原本死寂沉靜的幽冷之境轉化為熱鬧活潑的盎然景象。他最後將這些奇特的美景歸功於造物者的巧妙神工，

⁶⁴ 同註 19，卷第二十九，頁 478。

⁶⁵ 同註 19，卷第二十七，頁 456。

而非人力之所能雕刻創造。但從另一角度看，其實這些靈姿秀態正是柳宗元在自我意識中所變現而有，正因他的發掘與想像，這些景色才開始具有生命與美感，再經由他記文流傳以後，它們也才具備了存在於世的獨立價值。因此，柳宗元和山水之間其實是存在著十分強烈的依存關係，他因山水之助而得以樂心求趣，山水也因他之故而得以出世爭美，彼此乃產生了深厚的情感共鳴，於是柳宗元歌詠山水、遊賞山水，而山水則以奇美之姿、特立之勢回報他，慰藉著他受傷的心靈，彼此相得益彰，彼此在彼此的生命中留下了不可抹煞的價值地位，此亦可對上文所引何寄澎氏之說做一反證。

在柳宗元的審美世界中，山水是唯一能給予他暫解鬱悶的良劑，而這種欣賞美景之趣味與黯然心傷之感受的結合，便成了激發他成就山水文學之藝術價值的重要因素。他不只發揮了豐富的想像力與創造力，展現了他獨特的審美意趣與創作技巧，並且在對這些景物的描摹過程中，又能深刻感受到天然造化之神工巧妙，因而才有引發他諸多如栩如生的描繪想像。然而，這些想像似乎也正反映著他內心的孤獨無依，因此他唯有將眼前景物透過視覺美感的創造，使它們也同樣具有生命力，才不會感到孤單，這也可以說是他孤寂心靈之背後，深切企盼有人為伴的心情，故藉此一方式表露而出。

二、孤寂幽清的生命情懷

(一) 心靈上憂鬱自困

柳宗元的內心一直是充斥著孤獨與憂鬱，這種生命特質並非他本身性格孤僻，而是因為政治現實的殘酷打擊，致使其內在情感持續不斷地往幽怨、悲愁的方向上發展。他的孤獨感一方面是來自和親友分離，以致內心一直無法跳脫離情悲憤之外；另一方面則是因為山水林石雖有其客觀存在的美感價值，但在憂悶心境的移情作用下，仍抵擋不住深林幽泉所散發的淒寒氣氛之侵襲，以致常在遊中產生濃烈的愁緒，這是他在追求道家之逸世情趣過程中的特殊現象。

柳宗元初到永州不久，母親盧氏便去世，直接給了他最嚴厲的打擊，他當時因帶罪在身，無法將母親靈柩送回故鄉安葬，以致他更加痛苦自責，他在〈先侍御史府君神道表〉中便道：「無以寧太夫人之飲食，天殛荐酷，名在刑書，不得手開玄堂以奉安祔，罪惡益大，世無所容。」⁶⁶喪母之慟、自責之深，使他陷入了難以解脫的悲愁裡。但這卻只是他痛苦的開始，他在日後又陸續接到一些知己友

⁶⁶ 同註 19，卷第十二，頁 185。

人亡故的噩耗，乃徹底撕裂了他傷痕累累的心。元和三年，他接到好友凌準的訃聞，心底悲痛萬分，他在〈哭連州凌員外司馬〉中道：

念昔始相遇，腑腸為君知。進身齊選擇，失路同瑕疵。本期濟仁義，今為眾所嗤。滅名竟不試，世義安可支。恬死百憂盡，苟生萬慮滋。顧余九逝魂，與子各何之。我歌誠自慟，非獨為君悲。⁶⁷

知己好友驟逝，猶如自己失去親手足一般，特別是他和凌準有著深厚的革命情感，彼此曾共同為「濟仁義」的理想攜手奮鬥過，如今好友卻先自己而走，讓我不禁悲從中來，不獨為好友悲傷，更是替自己之獨留於世悲傷。元和六年，他又接獲好友呂溫的訃報，更是在他低落的情緒上雪上加霜，他在〈祭呂衡州溫文〉中道：

知音幾人，自友朋凋喪，志業殆絕，唯望化光申其宏略，震耀昌大，興行於時，使斯人徒，知我所立。今復往矣，吾道息矣。雖其存者，志亦死矣。臨江大哭，萬事已矣。窮天之英，貫古之識。一朝去此，中復何適。嗚呼化光，今復何為乎。⁶⁸

呂衡州的逝去，讓他對人生理想感到空前的絕望，以往的豪邁志氣難再提起，唯一剩下的只有寄望書文於世，讓後人明白他們的政治理想與濟世心願，只是這個僅剩的期望卻又在友人陸續辭世的刺激下，讓他頓覺無力，於是不禁有「士林顛顛泣相逢」、「不使功名上景鐘」（〈同劉二十八哭呂衡州，兼寄江陵李元二侍御〉）⁶⁹的感嘆。元和十年，柳宗元的小堂弟柳宗直也逝世，年僅三十歲，這讓自覺家門凋喪已久的柳宗元倍覺淒楚，心裡也對一直陪伴他在永州過艱苦生活的堂弟感到無限的愧疚與憐惜，他誓言要與弟「死生同歸，誓不相棄」（〈祭弟宗直文〉）⁷⁰，希望他「庶幾有靈，知我哀懇」，可見其內心的極度悲悽。

柳宗元的至親至友一一逝去，讓他在貶謫生涯中飽嚙了人間生離死別之酷刑，他在凌準死後的隔年，始遊〈永州八記〉中的前四景，接著又在呂溫死後的隔年續遊後四景，時間點十分巧合，也正可想見他是帶著怎樣沉重的心情走向山林。他在遊歷山水的過程中，試圖轉化鬱悶的心境，創造感官上的趣味與心靈上

⁶⁷ 同註 19，卷第四十三，頁 721。

⁶⁸ 同註 19，卷第四十，頁 644-645。

⁶⁹ 同註 19，卷第四十二，頁 696。

⁷⁰ 同註 19，卷第四十一，頁 669。

的適意，但這些自適之趣味卻都只是曇花一現，並沒有真正達到「境之美」與「心之美」融合的境界，反而卻將山水視為囚禁自己的牢籠。他在〈與李翰林建書〉中便說：

時至幽樹好石，暫得一笑，已復不樂。何者？譬如囚拘園土，一遇和景出，負牆搔摩，伸展支體，當此之時，亦以為適，然顧地窺天，不過尋丈，終不得出，豈復能久為舒暢哉？

顯然他明白自己可以在這片山水之中獲得自適之生活趣味，而且也努力去締造更開闊的舒坦心境，但其內心深處卻又無法排遣深重之憂憤，以致他在面對佳景時亦不得不有囚居此地的孤寂感受。他在元和九年所作的〈囚山賦〉亦表達了相同的意念，認為自己是被囚困於山林之中，因此乃對山水產生排斥，文云：

楚越之郊環萬山兮，勢騰湧夫波濤。紛對回合仰伏以離迥兮，若重墉之相褒。爭生角逐上軼旁出兮，下坼裂而為壕。欣下頽以就順兮，曾不畝平而又高。沓雲雨而漬厚土兮，蒸鬱勃其腥臊。陽不舒以擁隔兮，群陰沍而為曹。側耕危獲苟以食兮，哀斯民之增勞。攢林麓以為叢棘兮，虎豹咆矚代狴牢之吠噪。胡井智以管視兮，窮坎險其焉逃。顧幽昧之罪加兮，雖聖猶病夫嗷嗷。匪兇吾為桀兮，匪豕吾為牢。積十年莫吾省者兮，增蔽吾以蓬蒿。聖日以理兮，賢日以進，誰使吾山之囚吾兮滔滔？⁷¹

此說很明顯是通過「厭山懷朝」的角度去否定有他原來的「樂山」之志，他所描述的自然環境十分奇險惡劣，包括「離迥」、「坼裂」、「不畝平而又高」、「漬厚土」、「蒸鬱」、「腥臊」、「陽不舒」、「群陰沍」、「叢棘」、「咆矚」、「吠噪」等等，都有著險絕惡劣的意味，而他乃將其視為是囚禁自己的牢籠，使他不得自由，並由此突顯他的孤獨寂寞。《柳宗元集》在該文題下乃引言曰：

晁太史無咎序公此賦於《變騷》曰：「《語云》：『仁者樂山。』自昔達人，有以朝市為樊籠者，未聞以山林為樊籠者。宗元謫南海久，厭山，不可得而出，懷朝市不可得而復，丘壑草木之可愛者，皆陷阱也，故賦《囚

⁷¹ 同註 19，卷第二，頁 39-40。

山》。」⁷²

自古以來甚少有進入山林而心生受囚之意，或視自然景物為囚人之陷阱者，柳宗元可算是較為突出的一個。他在追求生活意趣的過程中，主要是想要借境調心，但顯然他的心境並沒有真正往正向意義上轉化，因此乃有著一種類似病態的恐懼與不適，認為自己是被山林所囚，即所謂「吾山之囚吾」，但實際上乃是他自己囚禁了自己，才不得解脫。

柳宗元在山水之中成功營造了一個美好的理想生活環境，但其內在心靈顯然未完全融進這片山水別業裡，沒有讓山水去承載他的生命、改造他的內心，反倒自困愁城，造成情緒上的失衡，因此他藉山水自娛的樂趣也都一瞬即逝，無法長久。這種在憂中取樂，卻樂中有憂的情緒變化，正反映了他內在的憂鬱氣質，戴偉華指出：

柳宗元遊山玩水、希求解脫，最終已意識到，想依靠山水之趣慰平受傷的心靈是無望的，就是在觀賞過程中已感到「悽神寒骨，悄愴幽邃」了。此後他對山水的興趣已大減，根本原因在於不能在山水中忘卻痛苦和憂愁。⁷³

柳宗元因鬱悶而出遊，並在遊中發現了山林的趣味美妙，但林中「悽神寒骨，悄愴幽邃」的清冷氣氛，令他無法久待，而他也意識到山水只能在某種程度上給予他安慰，因此在他衷心感嘆山水之美後，最終還是逃回了自己內心的囚籠裡頭，未能在山水中獲得真正的適意。

柳宗元先是歷經了人間殘酷的生離死別，後又與自然山水半即半離，乃散發出強烈的憂鬱氣息。這種氣息到他再貶柳州時依然存在，他當下雖已了悟現實之殘酷，但仍不免有「宦情羈思共悽悽，春半如秋意轉迷」（〈柳州二月榕葉落盡偶題〉）⁷⁴的感嘆，他深感宦途不過是一種拘束羈絆、毫無自由的人生，而這種傷感竟讓他在春半時分，宛如置身秋天一般，情意不禁迷惘起來。甚至在採花的時候，他也會有受囚的感覺，所謂「春風無限瀟湘意，欲採蘋花不自由」（〈酬曹侍御過象縣見寄〉）⁷⁵，這種令人窒息的無奈心境，正是他一生難以全然自適且充滿憂鬱氣質的直接寫照，亦是他在追求道家之逸世情趣過程中的一種心靈困境。

⁷² 易新鼎點校；母庚才、馬建農主編，《柳宗元集》，北京：中國書店，2000年，第一版，頁37。

⁷³ 戴偉華，《唐代文學研究叢稿》，台北：臺灣學生，1999年，頁111。

⁷⁴ 同註19，卷第四十二，頁704。

⁷⁵ 同註19，卷第四十二，頁709。

(二) 創作上清冷「荒寒」⁷⁶

「荒寒」一詞，本是描寫繪畫意境而來，最早是出現在王安石〈秋雲〉：「欲寄荒寒無善畫」以及〈登寶公塔〉：「鷗矯荒寒影對翻」二句，⁷⁷他認為「荒寒」是一種在澹泊幽遠的生活過程中，自然形成的一種高妙意境，極難以筆墨來描摹形容，因此他雖有心描繪卻也難以下筆。清代黃鉞《二十四畫品》則將之定為畫品之一，並定義為：「羸服亂頭，有名士氣。野水縱橫，亂山荒蔚。蒹葭蒼蒼，白露晞未。洗其鉛華，卓爾名貴。佳茗留甘，諫果回味。」⁷⁸即將此一境界視為一種「名貴」之境。「羸服亂頭」⁷⁹即意指畫家在繪畫山水自然時，不需刻意去修飾點綴，自能繪出高妙自然的佳作，凡是亂山野水都能在其筆下洗盡鉛華，而更顯其自然天成之珍貴，此意境就如同品嚐佳茗一樣，總是令人餘味繚繞，回味無窮。

柳宗元的山水詩篇即具有這種「荒寒」的藝術特質，他常是藉由主觀意識去觀覽自然萬物，並通過他獨到的審美意趣與內在情思，自然而然地書寫出山水佳篇，不論是在用字遣詞或敘述情志上，都是做最直接的情意表達，其詩中所表現的生活意趣與整體意境，就都透露出一股幽遠孤清的藝術氣息，令讀者回味無窮。他的山水詩中，極常出現深具清冷、幽遠調性的文字，經由這些文字的組合，詩中乃呈現出一種清冷荒寒的意象，如〈永州八記〉云：

日與其徒，上高山，入深林，窮迴溪，幽泉怪石，無遠不到。到則披草而坐，傾壺而醉。醉則更相枕以臥，臥而夢。意有所極，夢亦同趣。覺而起，起而歸。……悠悠乎與顛氣俱，而莫得其涯；洋洋乎與造物者遊，而不知其所窮。……蒼然暮色，自遠而至，至無所見，而猶不欲歸。心凝形釋，與萬化冥合。〈始得西山宴游記〉

⁷⁶ 清代黃鉞《廿四畫品》將古人繪畫意境分為二十四品，包括「氣韻」、「神妙」、「高古」、「蒼潤」、「沈雄」、「沖和」、「澹起」、「樸拙」、「超脫」、「奇闢」、「縱橫」、「淋漓」、「荒寒」、「清曠」、「性靈」、「圓渾」、「幽邃」、「明淨」、「健拔」、「簡潔」、「精謹」、「雋爽」、「空靈」、「韶秀」等，「荒寒」即為其中一品。本文收於：新文豐出版公司編輯部編輯，《叢書集成續編藝術類第 101 冊》，台北：新文豐，1989 年，頁 375-377。

⁷⁷ 楊家駱主編，《王臨川全集》，台北：世界書局，1988 年，四版。頁 150，卷二十七〈秋雲〉：「秋雲放雨靜山林，萬壑崩湍共一音。欲寄荒寒無善畫，賴傳悲壯有能琴。」；頁 89，卷十七〈登寶公塔〉：「倦童疲馬放鬆門，自把長筇倚石根。江月轉空為白晝。嶺雲分暝與黃昏。鼠搖岑寂聲隨起，鷗矯荒寒影對翻。當此不知誰客主，道人忘我我忘言。」

⁷⁸ 同註 76，頁 376。

⁷⁹ 《世說新語》容止第十四云：「裴令公有雋容儀，脫冠冕，羸服、亂頭皆好；時人以爲玉人，見者曰：『見裴叔則如玉山上行，光映照人！』」乃意指裴令公（楷）之容光煥發，本於天成，完全不須矯飾也。見於：劉正浩等注譯，《新譯世說新語》，台北：三民書局，1996 年，初版，頁 560。

枕席而臥，則清冷之狀與目謀，潏潏之聲與耳謀，悠然而虛者與神謀，淵然而靜者與心謀。〈鉅姆潭西小丘記〉

坐潭上，四面竹樹環合，寂寥無人，淒神寒骨，悄愴幽邃。以其境過清，不可久居，乃記之而去。〈小石潭記〉

此處的「窮」、「幽」、「悠悠乎」、「洋洋乎」、「蒼然」、「暮色」、「冥合」、「寂寥」、「淒神」、「寒骨」、「境清」等字眼，就都深具一種孤寂、幽遠、清冷的藝術氣息，乃是在他記述此八景時，除卻描寫「奇趣」之外的另一重要筆調。這些篇章也都蘊含著他想要追求精神自由的願望，第一則中，他藉初遊西山展開了悠遠的神遊冥想，感受天地宇宙的浩瀚無窮，乃顯出自己的渺小，但就在一陣神思悠遊間，這渺小的心靈突然掙脫束縛，瞬間與自然萬有合而為一，達到「獨與天地精神往來」的自由境界，其意境之深遠、畫面之遼闊，正如其所言「悠悠乎與顥氣俱」、「洋洋乎與造物者遊」那般地難以窮盡。第二則，乃是在他體會了山水之美妙趣味後，藉自我之主觀意識去對所處環境做更進一步的審度，所謂「清冷之狀與目謀」就是他對眼前澄澈明淨之環境的基本認識；「潏潏之聲與耳謀」，則是形容流水清脆的天籟，潺湲不斷地傳入耳中，有令人感到愉悅的效果；「悠然而虛者與神謀」，則是說自己的神靈乃與沖虛悠遠的天地密契融合，幾達天人合一之境；而「淵然而靜者與心謀」，則是形容自己的心識已進入一種深邃幽靜、難以言喻的奧秘之境。第三則，他對自己在山水中的孤寂心情做了極鮮明的敘述，「淒神寒骨，悄愴幽邃」正是他當下最深刻的體會，其所處之氛圍充滿著清冽、冷寒且幽深的意象，那是一種引人思愁自傷的氣氛，因此他乃儘速離去。

柳宗元初到永州時曾有「終不得出，豈復能久為舒暢哉」（〈與李翰林建書〉）的感受，但他日漸體會到自然山水之美妙，而將其身心寄託在此，並在既無窮盡又幽遠清曠的冥想過程中，慢慢地與「萬化冥合」，求得精神之自由，而其筆下幽遠寂寥之意境，也就成了他山水詩歌中清冷荒寒的基本特質。〈永州八記〉是他山水文學中最具代表性的文章，也是歷來山水遊記中深具藝術價值的千古名篇，林紓《柳文研究法》中就說：「山水諸記，窮桂海之殊相，直前無古人，後無來者。昌黎偶記山水，亦不能與之追逐，古人避短推長，昌黎於此，固讓柳州出一頭地矣。」⁸⁰此說即給予了他極高的評價。然而，不惟〈永州八記〉具有這種高

⁸⁰（清）林紓，《韓柳文研究法》，台北：廣文書局，1976年，頁58-59。

度的藝術特質，他的愚溪諸詠也同樣呈現了這種清冷荒寒之意境，如：

久為簪組束，幸此南夷謫。閑依農圃鄰，偶似山林客。曉耕翻露草，夜榜響溪石。來往不逢人，長歌楚天碧。〈溪居〉

幽幽雨妝霽，獨繞清溪曲。引杖試荒泉，解帶圍新竹。沉吟亦何事？寂寞固所欲。幸此息營營，嘯歌靜炎燠。〈夏初雨後尋愚溪〉

前一首主要表達他內心對自由生活的渴望，由於長久以來被官職所縛而不得自在，此次雖又被貶謫到蠻夷之地，但他其實是有一絲慶幸的，因為他不僅可以暫得解脫，而且還能在農田林木間尋得一些適意趣味，既沒有庸俗之輩的打擾，又能在仰望楚天碧空時高歌自娛，而此一趣味自適的生活乃隱藏著一種孤獨幽怨之情，因此也自然造成一種寂寞荒涼的氣氛。第二首表面上是寫他清閑曠放的生活樂趣，但其實也隱露了他內心的寂寞與苦悶，他對愚溪之「荒泉」不受世人所理解感同身受，因此乃將它當成聊慰自況的主要對象，且又說「寂寞固所欲」，竟將寂寞看成是自我之所好，並想要以此來「息營營」、「靜炎燠」，正可見其內心之孤獨與淒涼，同時也呈現出一股無可奈何的苦衷。

沈德潛《唐詩別裁集》曾稱愚溪諸詠為：「處連蹇困厄之境，發清夷澹泊之音，不怨而怨，怨而不怨，行間言外，時或遇之。」⁸¹簡要地將柳宗元的創作特質道出，所謂「清夷澹泊」也正好說明他對道家思想的發揮。《藝文類聚》曾贊春秋時期的榮啓期是「濁以徐清，寂然澹泊，援琴自娛」⁸²的超脫之人，其生活清志十分澹然恬適，柳宗元雖未達榮啓期看破世事的超然境界，還會有怨或不怨的心理變化，但他卻是另闢奇徑，將「清夷澹泊」之創作特質引向「清冷荒寒」的境界上，這也是他的山水文學之所以能獨樹一幟的重要原因之一。

再如〈江雪〉，詩云：「千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅。孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。」⁸³他用「千山」、「萬徑」去對比出「絕」和「滅」的強烈落差，就在一片飛鳥已遠遁，而行人更絕跡的空寂景象中，呈現出一種清冷幽遠的遼闊之境，唯一在詩裡留下氣息的，就只有駕舟垂釣於落雪之中的自己。這裡藉由「絕」、「滅」、「孤」、「獨」等字眼，共同構成了一幅清冷荒寒的藝術景象，其意境之遼闊，足令人幽

⁸¹（清）沈德潛，《唐詩別裁集》卷四，上海：上海古籍出版社，1983年，頁129。

⁸²（唐）歐陽詢等編，《藝文類聚》卷三十六·隱逸上，台北：文光出版社，1974年，頁665。

⁸³同註19，卷第四十三，頁725。

思不盡；而其情感之悠遠，更是令人味之無窮，即如黃鉞所言「佳茗留甘，諫果回味」也。在柳宗元的諸多詩文中，不難得見他所欲表達的寂寞心境，元好問〈論詩三十首〉就評柳詩說：「謝客風容映古今，發源誰似柳州深；朱弦一拂遺音在，卻是當年寂寞心。」⁸⁴顯然這個「寂寞心」與他的山水詩文之所以能構成「清冷」、「荒寒」的藝術妙境，有著不可分割之關係。實際上，從他許多的山水詩文中不只能感受到濃厚的憂鬱氣息，同時也能感受到強烈的孤寂感，如「倚楹逐至旦，寂寞將何言」（〈中夜起望西園值月上〉）⁸⁵、「寂寞竟何事，徘徊只自知」（〈南澗中題〉）⁸⁶等，就都呈現一種孤寂的情思，並自然地散發出一種濃烈的寂然幽獨氣息。

宋人胡仔《苕溪漁隱叢話》前集卷十九曾引蘇軾評語云：「柳儀曹詩憂中有樂，樂中有憂，蓋絕妙古今矣。」⁸⁷這種在苦中作樂的審美生活意趣，即是柳宗元之山水詩篇何以傾向清冷荒寒之藝術境界，並能絕妙古今的重要因素。柳宗元〈獨覺〉⁸⁸即曾道：「覺來窗牖空，寥落雨聲曉。良遊怨遲暮，末事驚紛擾。爲問經世心，古人誰盡了？」他在一陣寥落的雨聲中勾起了諸多回憶與感嘆，並深切明白千百年來的有志之士，似乎很少有人能真正成就經世之志業，因此他終於有了覺悟，只是這份覺悟仍是隱含著無限之唏噓。

總言之，柳宗元的隱逸生活志趣，乃展現了他深厚的道家涵養，以及追求精神之自由解放的心願，他成功地規劃了一個閑適的理想生活環境，並將大自然帶入內在的審美世界中，藉以消除心靈的憂鬱罣礙，更以獨到的審美視野締造了山水文學領域上的一種清冷荒寒的藝術新境，可以說他在審美世界中的成就是十分斐然的。然而，若就現實層面講，他試圖在山水之中創造樂趣以轉化內心之憂鬱愁緒的用心，卻是有所缺憾，因爲他在遊歷中所得之樂趣僅是一瞬，而他以永州之天地山水所營造的理想生活環境，最後也都變成困住他的囚籠，徒成一個空洞的理想生活模型。因此，他雖創造了山水文學的新境界，但其生命情調卻始終無法擺脫憂鬱自困的調性，因此也沒有完全獲得心靈之自由解放。

⁸⁴（金）元好問；王雲五主編，《遺山先生文集》，上海：上海商務印書館，1937年，頁155。

⁸⁵同註19，卷第四十三，頁724。

⁸⁶同註19，卷第四十三，頁713。

⁸⁷（宋）胡仔，《苕溪漁隱叢話》，台北：長安出版社，1978年，頁110。

⁸⁸同註19，卷第四十三，頁721。

第三節 體驗佛家的出世精神

一、體空理自得

柳宗元對佛教思想義理有著十分深入的鑽研與信仰，他曾道：「吾自幼好佛，求其道，積三十年。世之言者罕能通其說，於零陵，吾獨有得焉。」（〈送巽上人赴中丞叔父召序〉）⁸⁹他自小就接觸佛教，並自認比常人更懂得佛法幾分，因此乃不諱言自己於佛法「有得」。此「有得」，蘇軾認為是在他被貶永州後始有，他說：「柳子厚南遷，始究佛法，作《曹谿》、《南嶽》諸碑，妙絕古今。」又說他「儒釋兼通，道學純備」⁹⁰。實際上，他在南遷以前的僧碑多是讚頌僧人之生平與功德，如〈南嶽雲峰和尚碑〉、〈南嶽彌陀和尚碑〉等；南遷之後，才開始有兼闡佛理之作，如〈龍安海禪師碑〉、〈南嶽般舟和尚第二碑〉、〈大鑿禪師碑〉等，可知他是在遭貶後才較著力於教理之闡述上。

佛教自東傳以來，即有「桑門上首，好與賢士大夫遊」（〈送文暢上人登五台遂遊河朔序〉）⁹¹之風氣流行，唐代社會亦尚行此風，許多文人士大夫都和僧人交往頻繁，柳宗元亦不例外。他並不專主一宗一派，因此和當時各宗僧人都有接觸，包括天台、禪、律、淨土等皆然，而他也因此對各宗教義有更廣泛的接觸與認識。如他早年就和靈徹、文暢、濬上人等有詩文上的交流，時常論及佛理；永州時期又跟隨重巽、琛上人等天台宗師研學般若經典，這些僧人皆是精通三藏義理、兼學律密禪淨者，無疑給了他厚植佛學涵養的絕佳機會與思想啟發。他也曾替許多有德高僧撰寫碑、銘文，讚嘆他們的高尚德行，如慧能大師、雲峰和尚、彌陀和尚、般舟和尚、無姓和尚、海禪師等，這些僧人的高蹈風範以及修行悟道之境界，乃加強了他對佛教的信仰與護持信念，因此乃言：「佛之道，大而多容，凡有志乎物外而恥制於世者，則思入焉。」（〈送玄舉歸幽泉寺序〉）⁹²他不只在生活行宜上能自律自重，且在教理上更悟有所得，特別是對天台教義有精深之理解，即使他不專主一宗，但宋僧釋志磐《佛祖統紀》⁹³仍將他列入天台宗的法統世系裡，可見其佛學涵養之精深倍受志磐的肯定。

柳宗元有感中國佛教宗派林立，乃有「佛道逾遠，異端競起」（〈岳州聖安

⁸⁹ 同註 19，卷第二十五，頁 423。

⁹⁰ 同註 10，頁 630。

⁹¹ 同註 19，卷第二十五，頁 422。

⁹² 同註 19，卷第二十五，頁 430。

⁹³ （宋）釋志磐，《佛祖統紀》卷四十四云：「至於通慧道德之盛，則王公未學，不足以知，非如梁敬之之知荆溪、柳子厚之知重巽也六年。」本文收於：《大正新脩大藏經》，第四十九冊·史傳部·No2035，頁 402。

寺無姓和尚碑》)⁹⁴的亂象產生，因此提出：「金仙氏之道，蓋本於孝敬，而後積以眾德，歸於空無。其敷演教戒於中國者，離為異門，曰禪、曰法、曰律，以誘掖迷濁，世用宗奉。」（〈送濬上人歸淮南觀省序〉）⁹⁵之說，指出佛教雖因經典不同而分立各宗，但這是為因應眾生根器之利鈍差異所開設的方便法，彼此間並沒有優劣高下之分，各宗之修行功夫，亦不離「禪」、「法」、「律」三門功課，因此他乃以此做為自學方針，並導正世人對佛教的看法。他又指出佛教是「一歸真源，無大小乘」（〈南嶽大明寺律和尚碑〉）⁹⁶，各種法門皆是殊途同歸，因此他廣修各宗義理，並取其善者加以發揚。他對各宗義理的吸收，大抵有天台的「一心三觀」⁹⁷、禪宗的「定慧不二」⁹⁸、律宗的「專於律行」⁹⁹以及淨土的「念佛往生」¹⁰⁰等觀念。就天台教理言，他認為：「佛道逾遠，異端競起，唯天台大師為得其說。」（〈岳州聖安寺無姓和尚碑〉）乃從稱讚無姓和尚之正知見上，肯定天台宗之教義，他在〈法華寺石門精舍三十韻〉¹⁰¹中就有：「結構罩群崖，迴環驅萬象。小劫不逾瞬，大千若在掌。體空得化元，觀有遺細想。」之句，正是他對「一心三觀」觀念的理解。他是從「體空」與「觀有」處下手，認為以觀「有」之角度去體察萬物，多少會有落入些微對「有」的執著而不能究竟，唯有從觀「空」之理去透視萬法之總相，明瞭一切萬法皆是因緣所生，都是空無所有，如此就能掌握三千大千世界之變化細則，這也就是般若學中「緣起性空」觀念的基本要義。

⁹⁴ 同註 19，卷第六，頁 96。

⁹⁵ 同註 19，卷第二十五，頁 430。

⁹⁶ 同註 19，卷第七，頁 107。

⁹⁷ 「一心三觀」乃指「空觀」、「假觀」、「中觀」三者。天台重「止觀」，〈摩訶止觀輔行傳弘決〉卷三言：「發菩提心即是觀，邪僻心息即是止。」卷四言：「止觀即菩提，菩提即止觀。」也就是定慧互成的修行方式。智者大師〈法華玄義釋籤〉更進一步對「觀」作解釋為：「修從假入空觀時，先觀正因緣法。……是為用四悉檀，起從假入空觀，成一切智，發慧眼也。……若從空入假觀，巧用四悉檀，取道種智，法眼，亦如是。若脩中道第一義觀，巧用四悉檀，取一切種智，佛眼，亦如是。」此三觀乃互相統攝，不論是取「假觀」、「空觀」或「中觀」，都是在說明萬法皆空，一切是假的道理，目的就是要破除眾生對概念的執著心。

⁹⁸ 「定慧不二」乃出自《六祖壇經》定慧品，其言：「我此法門，以定慧為本，大眾勿迷，言定慧別。定慧體一不是二。定是慧體，慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。」乃以體用之關係解釋「定」和「慧」之不二，這也是慧能大師在講「禪悟」時極為重視的修學方式。

⁹⁹ 律宗是以《十誦律》、《四分律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》和《毗尼母論》、《摩得勒伽論》、《善見律毗婆沙》、《薩婆多論》、《明了論》等經論為基本經典，通稱四律五論，該宗至道宣大師時乃創為宗派，其所整理之律法乃成為佛家弟子所共同奉行遵守之規矩法度。

¹⁰⁰ 淨土宗是以《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽佛經》等三大經典為立宗要典，東晉慧遠大師是為初祖，專教人發願往生西方極樂淨土，故名淨土宗。西方極樂世界乃清淨莊嚴之佛土，為諸佛所共同稱讚，因此歷代祖師也都信奉弘揚，如印度馬鳴、龍樹菩薩即常勸生淨土，中土許多禪師也都是以往生極樂為目標，該宗自東晉慧遠至民初印光共歷十三祖，幾近二千年之傳承，正可見淨土信仰深入民間之力量極大。

¹⁰¹ 同註 19，卷第四十三，頁 710。

在禪、律二宗方面，柳宗元乃就各宗之內涵提出了「禪」、「法」、「律」三法以總括各宗之修學法要，他認為「浮圖之修，其奧為禪」（〈龍安海禪師碑〉）¹⁰²，且「佛以律持定慧」¹⁰³，即是說佛法是以禪法為基礎，必須兼顧「戒、定、慧」三學之修持，如此方可體悟大道、證得佛果，因此他十分強調「禪律並重」、「定慧等修」、「禪教會通」之原則，此乃成為他信仰佛教的重要內涵。由於禪門在當時有「空有互鬪，南北相殘」¹⁰⁴、「修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法」¹⁰⁵、「傳道益微，而言禪最病」¹⁰⁶之亂象，柳宗元即特別針對那些不講義理、不修戒律、「妄取空語，而脫略方便，顛倒事實」（〈送琛上人南遊序〉）¹⁰⁷的狂禪之輩提出批判，認為他們是「空愚失惑縱傲自我者，皆誣禪以亂其教，冒於囂昏，放於淫荒」¹⁰⁸，而且在信解上皆「縱誕亂雜」（〈送方及師序〉）¹⁰⁹，這些亂象乃對佛教規矩造成極大的破壞。他所批判的狂禪之徒多是將眾生之凡性直接等同於佛之法性，忽略中間的修證過程，並執於「萬法皆空」之觀念，認為所有作為都是空、都是無，因此行為便趨於誑誕放縱。該說乃是無視眾生為未開悟之佛，而佛則是已開悟之眾生之差異，眾生之所以還是眾生，即因本性仍被無明煩惱所覆蓋，因此眾生還不是佛，柳宗元認為此輩有「以理害事」之實，因此特別強調佛法必需解行並進，理解與修行兩者缺一不可，他在〈東海若〉¹¹⁰一文即道：

今有為佛者二人，同出於毗盧遮那之海，而汨於五濁之冀，而幽於三有之瓠，而窒於無明之石，而雜於十二類之蟻虻。人有問焉，其一人曰：我佛也，毗盧遮那五濁三有無明十二類，皆空也，一也。無善無惡，無因無果，無修無證，無佛無眾生，皆無焉，吾何求也？問者曰：子之所言，性也，有事焉。夫性與事，一而二，二而一者也。子守而一定，大患者至矣。

¹⁰² 同註 19，卷第六，頁 99。

¹⁰³ 同註 96。

¹⁰⁴ 同註 102。

¹⁰⁵ 華嚴宗五祖宗密大師在《禪源諸詮集都序》中言：「諸宗始祖即是釋迦，經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違。……是一切眾生本覺真性。……此覺真性非唯禪門之源，亦是萬法之源。」卷一又言：「今時弟子，彼此迷源，修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事；聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。」宗密認為禪教本是同源一體，不應有所分歧，故而他對於禪教之會通，乃多所用心。

¹⁰⁶ 同註 102。

¹⁰⁷ 同註 19，卷第二十五，頁 428。

¹⁰⁸ 同註 102。

¹⁰⁹ 同註 19，卷第二十五，頁 421。

¹¹⁰ 同註 19，卷第二十，頁 364。

此話即針對空言禪理之輩而發，同時也強調了「解行並進」的重要性。他認為修行人不能只是空談佛理而不老實修行，或只事修行而昧於佛理，因此他極重視「事與理並」之原則，假若修行者只是空談禪法、妄執空理，認為萬法既是空無，故無何可求，繼而荒廢修行，不守戒律，不識「性」、「事」本是一體的道理，這除了有違佛理外，也不能證得真如、成就佛道。他又說：「法之至莫尚乎『般若』，經之大莫極乎『涅槃』。世之上士，將欲由是以入者，非取乎經論則悖矣。」（〈送琛上人南遊序〉）¹¹¹即指修行之基礎必是以《般若經》、《涅槃經》等經典做為入門依據，不能只顧參禪修行而不解佛法義理，也就是說「禪」與「法」須是同時兼備，任何一項都不可少缺。他所提出的「禪」、「法」、「律」三門修學法要，從其「禪律並重」、「定慧等修」以及「禪教會通」之主張即可略見大概，此理不單只是禪、律二宗所主，其實就連天台、華嚴、淨土、唯識諸宗之學亦不離此法。

柳宗元對淨土教義之認知，可從他對念佛往生西方極樂世界之肯定上做一探討，他在〈永州龍興寺修淨土院記〉¹¹²中即云：

西方過十萬億佛土，有世界曰極樂，佛號無量壽如來。其國無有三惡八難、眾寶以為飾；其人無有十纏九惱，群聖以為友。有能誠心大願，歸心是土者，苟念力具足，則往生彼國，然後出三界之外。其於佛道無退轉者，其言無所欺也。……上人者，修最上乘，解第一義，……境與智合，事與理并，故雖往生之因，亦相用不捨，誓葺茲宇，以開後學。

此乃先以《阿彌陀經》為論，¹¹³說明西方極樂世界之殊勝莊嚴，以及諸聖人得生此土後所具有的不退轉之功德，而欲生此淨土得此成就，就必須持名念佛，終至一心不亂，只要功夫具足即能蒙佛接引，得生彼國。同時他也對淨土宗之念佛三昧多所宣揚，並對重巽上人於龍興寺修建淨土堂以勸勉世人修習淨土之事蹟極度稱讚，因為重巽本是天台宗師，已是「修最上乘，解第一義」而達「境與智合，事與理並」之境界的得道高僧，但他對淨土法門「亦相用不捨」，甚至「誓葺茲宇，以開後學」，此一兼容並蓄的修學態度，乃獲得柳宗元的推尊敬仰。

¹¹¹ 同註 107。

¹¹² 同註 19，卷第二十八，頁 466。

¹¹³ 《阿彌陀經》有云：「其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。……極樂國土，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，皆是四寶周匝圍繞。……若有善男子、善女人，聞是經受持者，及聞諸佛名者，是諸善男子、善女人，皆為一切諸佛之所護念，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。」

另一位天台宗師無姓和尚，也是柳宗元極為推崇的高僧，他在〈岳州聖安寺無姓和尚碑〉中即說無姓乃「惟極樂正路為得其歸」之僧人，能兼修淨土得念佛三昧，最後終能「勤求端慤，以成至願」。柳宗元在長安時期也曾為淨土宗五祖承遠大師撰寫碑文，承遠即南嶽之彌陀和尚，他稱讚大師：「凡化人，立中道而教之權，俾得以疾至，故示專念。」（〈南嶽彌陀和尚碑〉）¹¹⁴承遠之教乃是立中道而教以權巧之法，即為教眾開示善巧方便的念佛法門，以得生西方極樂淨土。承遠之修持與德行在當時受到朝野極大的敬重，唐代宗便對他十分禮遇，特賜其道場名為「般舟道場」，而柳宗元的好友呂溫也十分敬仰承遠，稱讚他：「不有舟梁，孰弘濟度，匪因降級，莫踐堂塗，必有極力以持其善心。慧念以奪其浮想，不以身率，誰為教先，誰能弘之，則南嶽大師其人也。」¹¹⁵指他能以自身為表率，專修淨土念佛三昧，做為眾生之模範，而柳宗元也以「公之率眾峻以容，公之立誠放其中」二句，說明承遠大師自始至終皆能以自身之修行體驗來引領眾人清修，正是充沛著「化流萬億代所崇」的偉大德行。

柳宗元對於諸宗的體悟乃可以「歸於空無」之觀念出發，進而推出「禪律並重」、「定慧等修」以及「禪教會通」等修學法要，而「念佛往生」則可視為其對彼岸世界之注意。所謂注意，乃指他本身對西方極樂淨土並沒有特別的嚮往之意，他雖明西方佛土之殊勝莊嚴，且對淨土信仰多所推崇，然而他的生命世界裡並沒有將它視為最終依歸，淨土對他而言只是在宗教世界中對教義之理解的一部分而已，並非他修行的終極目標。事實上，柳宗元對佛理的體悟並不是要拿來做為他超脫此世的憑藉，有很多部份其實是在強調其入世性質上，他認為佛學與儒學義理乃有許多共通之處，因此他乃大力主張「統合儒釋」。

二、援佛以濟儒

柳宗元在〈送文暢上人登五臺遂遊河朔序〉¹¹⁶中首次提到對「統合儒釋」的看法，他認為僧人文士自來即交往密切，並有「真乘法印，與儒典並用」的現象產生，故他以當時的文暢上人為例，說明文人和僧人交往之概況。他指出文暢上人是「道源生知，善根宿植，深嗜法語，忘甘露之味」，具有高尚德行與修為，因此極受世人所重，不僅有許多文人士大夫主動親近他，其風範行宜更對時下文人「服勤聖人之教，尊禮浮圖之事」有極正面的影響。因此，這種由「統合儒釋」

¹¹⁴ 同註 19，卷第六，頁 94。

¹¹⁵ 〈南嶽彌陀寺承遠和尚碑〉文存於：《呂衡州文集》第六卷。

¹¹⁶ 同註 19，卷第二十五，頁 423。

以「宣滌疑滯」之概念，便成爲柳宗元信仰佛教的重要議題。

柳宗元的「統合儒釋」概念曾被同爲儒學復興運動大將的好友韓愈批判，他在〈送僧浩初序〉¹¹⁷中提到：「儒者韓退之與余善，嘗病余嗜浮圖言，訾余與於浮圖遊。」韓愈自始便以儒家衛道者自任，一生戮力宏揚儒家之道統以抗衡佛教之法統，並分判儒家之道德仁義乃與佛道所言之道德本質有所差異，最終目的即爲恢復儒家思想文化，改善社會風氣，故對柳宗元之親善佛教多有批判。柳宗元卻認爲不應以狹隘的儒家本位思維去排斥佛道，因爲三教義理在某種程度上仍有互通之處，並非全然對立，因此即對韓愈的反佛言論提出反駁道：「浮圖誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子異道。」¹¹⁸指出佛家義理中也有與儒家經典《易經》、《論語》二書思想相合者，而此一相合處「雖聖人復生不可得而斥也」，甚至有許多僧人之德行風範足爲世人之楷模，這也是佛僧常令人敬仰交往的要因。

所謂儒佛之相合者，主要是在「孝」之觀念上，柳宗元指出：「金仙氏之道，蓋本於孝敬，而後積以眾德，歸於空無。」（〈送濬上人歸淮南覲省序〉）儒家乃視「孝」爲百善之首，兩漢以降之統治階層亦有「以孝治天下」之觀念，因此中國人自古以來即十分重視倫理孝道之實踐，他乃以「釋之書有大報恩十篇，咸言由孝而極其業」（〈送元暲師序〉）¹¹⁹之說，將儒佛思想之共通點定在「孝」之觀念上，於是統合儒釋便有了合理性。他又針對一些妄執「空」義而拋棄世間倫理的佛僧提出批判，他說：「余觀世之爲釋者，或不知其道，則去孝以爲達，遺情以貴虛。」這類僧人便是執於「空無」而忽略修行乃在人間的事實，因此他特別推崇元暲大師，對於自己已逝親人能極力盡孝歸葬，所謂「勤而爲逸，遠而爲近，斯蓋釋之知道者與！」正是稱讚元暲乃是「知」儒釋所共通之「孝」之「道」者，又說：「世之蕩誕慢訑者，雖爲其道而好違其書，於元暲師，吾見其不違且與儒合也。」可見他對能統合儒釋之僧者亦極爲讚賞。

柳宗元的另一好友劉禹錫也是認同儒佛可以共存的文人，他自稱本家乃「世爲儒而仕」，但他也是兼修佛法之人，他說自己：「策名二十年，百慮而無一得。然後知世所謂道，無非畏途。唯出世間法可盡心耳。」（〈送僧元暲南遊并序〉）¹²⁰他和柳宗元同爲永貞革新之大將，在官場上奮鬥許久，最終也是一無所得，於

¹¹⁷ 同註 19，卷第二十五，頁 425。

¹¹⁸ 同上註。

¹¹⁹ 同註 19，卷第二十五，頁 427。

¹²⁰ 瞿蛻園箋證，《劉禹錫集箋證》，上海：上海古籍出版社，1989年，頁 949。

是乃發現唯有佛教的「出世間法」能盡其心、得其意，因此他對佛教甚為推崇，並進一步提出儒佛之道可以互補之說。他在〈袁州萍鄉縣楊歧山故廣禪師碑〉¹²¹中即道：

至哉！乾坤定位，有聖人之道參行乎其中，亦猶水火異氣，成味也同德；輪轅異象，致遠也同功。然則儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息；佛以大悲救諸苦，廣啟因業，故劫濁而益尊。……天生人而不能使情慾有節，君牧人而不能去威勢以理，至有乘天工之隙以補其化，釋王者之位以遷其人。則素王立中樞之教，懋建大中；慈氏起西方之教，習登正覺。

他指出儒釋聖人雖似水與火、車輪與車轅般不同，但做飯卻同需水火，駕車也同需輪轅，彼此缺一不可，而儒家講求中道，罕言性命之歸屬，因此當世道衰微時便無力教化人心，但佛家講大悲救苦，廣開因果輪迴之說，當世濁之時反而能贏得世人的推崇與信仰，因此他認為兩者乃可互補。他又認為，中國社會自古以來便是在君主極權專政下發展，其治國牧民之道乃不離威權強勢，且對個人情慾之節制要求較不顯著，因此朝廷多有權謀奸佞之輩，而社會上亦多有爭名奪利之事，直到佛教東來廣傳戒律後，才進一步補了這一缺漏，其教化功能甚至還比儒家大過很多，因此他十分贊同儒佛互補。

劉禹錫的儒佛互補觀念和柳宗元統合儒釋之概念有一共通點，就是認為儒佛之理並不能用狹隘的立場去強做對立分化，佛家義理對儒家學說的確是有其顯著的輔成作用，因此柳宗元也在〈送元十八山人南遊序〉¹²²中說：

太史公嘗言：世之學孔氏者，則黜老子，學老子者，則黜孔氏，道不同不相為謀。余觀老子亦孔子之異流也，不得以相抗，又況楊墨申商、刑名縱橫之說，其迭相訾毀抵牾而不合者，可勝言耶。然皆有以佐世。太史公沒，其後有釋氏，固學者之所怪駭舛逆其尤者也。

此即意指儒家與諸子各家思想雖有其異處，但卻都是「有以佐世」之用，而佛家雖是在太史公之後傳入中土，眾人多視其為怪駭舛逆之說，但若太史公再世，亦不得不視之為「有以佐世」者。除上述部份外，柳宗元也將儒家之仁義禮制與佛

¹²¹ 同上註，頁 118。

¹²² 同註 19，卷第二十五，頁 419。

家之戒律相提並論，認為這是二家信仰者最基本之修行要件，他說：

儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是故離於仁義者，不可以言儒；異律於定慧者，不可以言佛。……儒以禮行，覺以律興。一歸真源，無大小乘。大明之律，是定是慧。丕窮經教，為法出世。化人無疆，垂裕無際。〈南嶽大明寺律和尚碑〉

他認為儒者一旦偏離仁義之道，就不得再言為儒，而佛徒若不行戒定慧三學，也不得言佛，可以說「仁義」與「戒律」就是儒釋思想之所以成立的主要基礎。他更指出修行人須以經典為據，做為修行上的準則，如此自能渡化千千萬萬的人，教法亦能常存不滅。蘇軾即對柳宗元統合儒釋之說有十分正面之評價，他在〈書柳子厚大鑿禪師碑後〉中云：

釋迦以文教，其譯於中國，必託於儒之能言者，然後傳遠，故大乘諸經至楞嚴，則委曲精盡，勝妙獨出者，以房融筆授故也。柳子厚南遷，始究佛法，作《曹谿》、《南嶽》諸碑，妙絕古今。而南華今無刻石者。長老重辯師，儒釋兼通，道學純備。以謂自唐至今，頌述祖師者多矣，未有通亮簡正如子厚者，蓋推本其言，與孟軻氏合，其可不使學者晝見而夜誦之？¹²³

蘇軾乃指明佛教初傳中土時的發展事實，即其傳佈乃是先透過儒家知識份子之語言文字，才開始普遍流傳，而這過程中就出現許多翻譯家，不斷對經典義理加以詮解潤飾，他認為柳宗元在為僧人撰寫碑文這方面亦是少見之佼佼者，尤其他所撰寫的碑文「通亮簡正」、「妙絕古今」，其說又能合於孔孟之道，乃具有令人晝見而夜誦之的價值，這個評語不啻是對柳宗元統合儒釋觀念做了最好的詮釋與肯定。

柳宗元曾將其統合儒釋之理念實踐於柳州，他在柳州刺史任內，除了偶爾自嘆身世乖舛外，他其實用了更大的心力在改善當地民風上面，並且全力實施善政以教化民心，他在〈柳州復大雲寺記〉中說道：「越人信祥而易殺，傲化而恤仁，董之禮則頑，束之刑則逃，唯浮圖事神而語大，可因而入焉，有以佐教化。」這是他親眼見到的野蠻作風，居民多崇拜鬼神而好殺，也沒有法律觀念以茲規範，唯獨佛教有崇拜之形式與規矩禮儀之要求，較易進到居民的生活裡，於是他便從

¹²³ 同註 10，頁 630。

此點入手，普施教化，果然是「人始復去鬼息殺，而務趣於仁愛」，不僅改善了當地蠻風，同時也將儒家仁義之學播於該地，對其貢獻極為宏大深遠，因此越人子孫乃世代供奉柳宗元，以感念他的德澤。柳宗元將統合儒釋理念實踐於越地，其效用遠比他在朝廷之革新作為來得更具體可見，多少也讓他對自己所堅持的政治理念更添信心與安慰。

佛家自來講求「自行化他」，即在自我修行中亦要能教化眾生，進而在證得佛果後倒駕慈航，廣渡有情。然而，柳宗元對佛家「自行化他」之觀念其實是轉化為對儒家濟世理想的實踐，他的「統合儒釋」乃是期許以自我之力去濟度天下，是將佛家的觀念投射到他的儒家理想上，所以他十分重視對當下世界的淨化。柳宗元以體佛之心轉為弘儒之用，希冀淨化當下之人心，以建構仁義孝敬之社會，以致他雖對佛國淨土有所認識，但卻沒有形成他追求出世解脫的意念，可以說這是他死身於儒家理想而棄捨佛國淨土的重要生命抉擇。柳宗元的「自行化他」，看似有佛家自行化他的意念存在，但他自認為有得的「自行」程度，其實也沒有達到足以「化他」的條件，因為他尚未證到佛家所講的涅槃境界，甚至他本來就沒有往「無生」這條路上修行，以致他雖於佛家之「解門」有得，但「行門」卻非佛家修行之法，而是一種儒行的變相，這也就是他的「統合儒釋」何以僅強調「孝敬」、「仁義」、「持律」、「守禮」等道德功夫，而不在積極追求「止觀」、「禪悟」、「持名念佛」等證道功夫上的主要原因。

三、悟悅心自足

柳宗元於佛家的「解」、「行」二門之體證上雖有落差，「解」是佛家的解，而「行」則轉為儒家的行，但這並無礙他在詩文中展現對佛家義理的體悟，特別是在苦悶的貶謫生涯中，除了山水能給予他短暫的樂趣外，對佛家禪悅的悟得，也是讓他得以暫時寬懷的重要原因。他融合了審美體驗與宗教體驗以獲得生活之樂趣，一方面顯示了他內心對恬淡生活的喜愛，一方面則將其山水文學之藝術表現推向了詩禪融合的絕妙境界。

柳宗元在許多山水詩文中皆展現了高妙超絕的詩禪融合之意境，先看其〈晨詣超師院讀禪經〉¹²⁴一詩：

汲井漱寒齒，清心拂塵服。閑持貝葉書，步出東齋讀。真源了無取，妄跡

¹²⁴ 同註 19，卷第四十二，頁 687。

世所逐。遺言冀可冥，繕性何由熟。道人庭宇靜，苔色連深竹。日出霧露餘，青松如膏沐。澹然離言說，悟悅心自足。

本詩不離他清冷荒寒的創作基調，乃道出他獨自一人在山寺的晨霧中所獲致的冥思體驗，以及佛法對他寂寞心靈的慰藉之喜悅。所謂「真源了無取，妄跡世所逐」乃表達他對佛家真理終於有所體會，同時也反省自己在塵世翻滾許久的徒勞，尤其最後的「澹然離言說，悟悅心自足」，既相感於「佛曰：『不可說』」之最高修行境界，同時也展現了他對佛家禪悅法喜的深刻感受，此一感受足令他忘卻世間煩惱，獲得精神之自由解脫，進而融入與世無爭的淡泊生活。宋代劉克莊〈石塘閑話序〉有云：「余聞佛之妙，在于離言語處，拈花面壁，豈有句義可詮註哉？」¹²⁵所謂「離言語處」正可為柳宗元這種「澹然離言說」之心境做最好的註解，同時也相應了《易經》與《莊子》「言不盡意」¹²⁶之觀念，即「真理」乃非言語所可詮釋，真理一旦落入言詮，就很容易產生誤解，就會落入「我執」與「法執」的陷阱中，所以佛家要人去除執著，有所捨，才能有所得，這也是「萬法皆空」之要意。柳宗元體會了「不可說」及「空無」之理，因此才能用淡泊的心去看待世間言語與作為，然後「悟悅心自足」，此悟雖非證果之悟，但卻是足以透徹世理的體悟，進而能滌淨塵心，忘棄一切世俗煩惱，這也是其詩文能夠發揮詩禪合一境界的重要原因。

再看其著名的〈江雪〉¹²⁷一詩，也是展露了這種詩禪一體的會悟意境，詩云：

千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅；孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。

清人沈德潛特稱此詩「清峭已絕」¹²⁸，吳昌祺則稱其「清極峭極，傲然獨往」¹²⁹，即是從其創作風格而論，因為「絕」、「滅」、「孤」、「獨」等，皆呈現了柳宗元對所處環境之清冷寂寥氣息的深刻感受，並且也反映了他內在心靈的空明幽思。這種感受即是一種「禪空」意境的展現，因為在千山之中、萬徑之上竟是毫無有情生命之痕跡，空蕩蕩的遼闊天地只剩他自己一人，駕著輕便的小舟獨釣於寒江之

¹²⁵ 同註 12，〈石塘閑話序〉，頁 816。

¹²⁶ 《易經》·繫辭篇言：「書不盡言、言不盡意」、《莊子》·秋水篇則云：「可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能致者，不期精粗焉。」

¹²⁷ 同註 19，卷第四十三，頁 726。

¹²⁸ 同註 81，卷十九，頁 626。

¹²⁹ （清）吳昌祺，《刪訂唐詩解》卷十二，本集收編於：《續修四庫全書》編委會編，《續修四庫全書·集部·總集類》v.1612，上海：上海古籍出版社，2002年，第一版，頁 175。

上，自然地呈現出一幅曠遠無際的空無之境。或許他是刻意透過空無之境去突顯他內心的孤獨寂寥，但反觀之，他或許也是想利用己身的孤寂去展露對禪空意境悟有所得的喜悅，因為眼前境界是空，心裡的執著也是空，因此他寧可孤獨地垂釣於寒江之上，享受著無以言說的禪悅。又或許他是在釣一個不會「空」的希望，或者他意不在釣，而僅是自樂於這種無人叨擾的生活意趣罷了。這種恣情享受無所爭、無所求的禪悟之喜，又可從其〈漁翁〉¹³⁰一詩窺見，詩曰：

漁翁夜傍西岩宿，曉汲清湘燃楚竹。煙銷日出不見人，欸乃一聲山水綠。
回看天際下中流，岩上無心雲相逐。

此詩他藉由精心描繪的一幅漁翁悠閒恬淡的生活風情畫，反映出他在貶謫生活中的孤獨寂寞和憤世嫉俗的思想情感，同時也表達了他對這種恬淡生活的追求。詩中主角在悠閒之際回望著清溪之流動，觀覽著天上白雲相逐，這種閒適愜意的山水生活既是與世無爭，又是充滿愉悅，自然讓他心有嚮往。他曾在〈送僧浩初序〉中推崇浩初「閑其性，適其情」、「不愛官，不爭能，適山水而樂閑安」的生活態度，正好說明他對這種閒適生活有所羨慕的意念，而他也由禪空之理而悟得凡事順隨自然的真正喜悅。

柳宗元的《巽公院五詠》¹³¹組詩也是他對空無之境悟有所得的重要詩作，如。

發地結菁茅，團團抱虛白。山花落幽戶，中有忘機客。涉有本非取，照空不待析。萬籟俱緣生，窅然喧中寂。心境本同如，鳥飛無遺跡。〈禪堂〉

結習自無始，淪溺窮苦源。流形及茲世，始悟三空門。華堂開淨域，圖像煥且繁。清冷焚眾香，微妙歌法言。稽首愧導師，超遙謝塵昏。〈淨土堂〉

寂滅本非斷，文字安可離。曲堂何為設，高士方在斯。聖默寄言宣，分別乃無知。趣中即空假，名相誰與期。願言絕聞得，忘意聊思惟。〈曲講堂〉

嘗聞色空喻，造物誰為工。留連秋月晏，迢遞來山鐘。〈芙蓉亭〉

〈禪堂〉一詩主要是寫出柳宗元被貶之後的幽獨處境，以及禪理空觀對其心境的

¹³⁰ 同註 19，卷第四十三，頁 740。

¹³¹ 同註 19，卷第四十三，頁 732。

影響，前半段先以「精茅」、「虛白」、「落花」、「幽戶」等意象描摹出具體環境，再以「忘機客」的角色去感受四周景象所衍生的種種體悟，「忘機」乃有「不執著」之意，因為不執著，所以能明瞭「萬法因緣生」的道理，明瞭「空」或「有」都是自然之呈現，並不需刻意去執持攀緣，假若真能澈悟此理，則本心自能回復到與明鏡一樣亮潔的境界，既不受外塵所染、又能得靜定之功夫。〈淨土堂〉中他則自言受到重巽上人的教導，悟得「三空門」¹³²，並在淨土堂落成後，感受到與僧眾焚香誦經的法喜；而〈曲講堂〉則一樣是闡述他對禪空之境的體悟，所謂「趣中即空假，名相誰與期」，就是在說明萬法皆是因緣和合而成的道理，萬法都是空假不實，毋須執著，而「願言絕聞得，忘意聊思惟」則是說其心靈思緒已達無所聞、不受外物所擾的幽寂之境，亦即一種自然而然的「思惟」境界；他在〈芙蓉亭〉中則是以《心經》之「色」、「空」二法，去思索宇宙之奧秘。這些對禪空之體悟乃是在面對自我人生時不得不有的表現，畢竟他一生仕途乖舛，心裡充滿萬分壓力與恐懼，唯有透過對佛法空無之境的體驗，才能使其貶謫生活獲得短暫的超脫，他在〈跂烏詞〉¹³³中即曾道：「支離無趾猶自免，努力低飛逃後患。」或許就是在反映他這種極欲避開世事之煩擾，不能不奮勉自勵的生存意念。

柳宗元在山水之中所獲得的禪悅足以使其憂心暫伏，享受難得的法喜快樂，其審美體驗與宗教體驗的結合乃創造了他山水詩歌藝術上的高度成就，也直接反映了他在信仰佛教時的深層體悟，這種精深的修為涵養確實是唐代文人士大夫中之少見者。但就其整體之生命世界言，他的道家之審美意趣與佛家之禪悅法喜，其實都避免不了受到他歷來之倫理經驗的影響，亦即其強烈的道德感讓他自然地擔負起濟度天下的責任，因此常形成他內心之焦慮與沉重感的來源，以致他最後的生命信仰也沒有反映在逸世或出世的抉擇上，而是回歸到入世之關懷，這也正是造成他生命情調之趨向清冷荒寒、孤寂憂鬱的重要原因。

¹³² 「三空門」亦云「三解脫門」即：空、無相、無願。此三者共明空理，故曰三空。佛學書局編輯部編，《實用佛學辭典》，台北：佛教出版社，1986年，頁215。

¹³³ 同註19，卷第四十三，頁737、

第四節 柳宗元生命情調的整體展現

柳宗元和許多唐代文人一樣，都是在三教思潮之影響下成長，他的許多政論篇章即闡述了他的政治理念，並展現他對國家生民的豐富情感，而他在山水文學這一領域上，則是發揮了高度的佛道涵養，不止構築了一處理想的隱逸生活天地，同時也在山水詩歌之藝術創作上開闢了新境界，這些都代表著他深具唐代文人普遍強烈的時代精神。從他在倫理世界、審美世界與宗教世界之種種表現來看，即可發現他在整體生活上對三教各有不同程度的領受與實踐，由此點亦可略窺他最終的生命信仰以及生命情調之趨向為何。

一、以王道為最終的生命信仰

柳宗元完全繼承了唐代積極昂揚的時代精神，不畏苦、不怕難，終身堅守儒家理念，矢志不移，因此乃成為他生命的最終信仰。他在遭受貶謫時，仍無時不以君子聖人之道自勵自勉，並深切體認「賢者不得志於今，必取貴於後」（《寄許京兆孟容書》）¹³⁴的道理，於是廣閱諸子百家典籍，「時即伏讀」，用心著文發聲，以期能傳言後世、裨益後人。此一認真態度與自策決心，讓他能隨時隨地充實自我，善加理性思考，最後才有貫通百家思想的淵博智識，以及兼容三教的寬闊胸襟。他「近欲務此」所寫下的許多政論篇章，對後世之政治思想乃具有啓蒙之效，他雖自謙這些文章不見得有流傳的價值，但卻已是對《左傳》之「立德、立功、立言」¹³⁵三不朽精神的積極踐履。

柳宗元最終是將其濟世之學實踐在柳州一地，不論是具體可見的政令制度或施之於內的人心教化，在在都是往他心中理想的倫理世界去建構，而他最終也獲得了實質的治績與成效。他在坎坷不順的貶謫生涯中，全然地體驗到佛家所講的人間諸苦之感受，包括個人的老、病之苦、與親朋好友的「愛別離苦」、革新失敗的「求不得苦」，以及終日憂鬱煩悶的「五陰熾盛」之苦等等，全是足以影響他生活意志的重大變數，但他最後仍能堅持對這世界的關懷，未被無情的政治現實所打倒，自始至終都以儒者之心志自策自勉，可以說，唐代文人普遍之進取精神與積極態度，在柳宗元身上乃得到完全的呈現與發揮。柳宗元勇於開創新局，不畏命運之多乖，雖然內心時懷憂鬱，但卻能以其無用之身做有用之事，雖然無法在朝廷落實政治理想，但仍在遙遠的蠻荒之地成就永世之功業，這無疑是因為

¹³⁴ 同註 19，卷第三十，頁 480。

¹³⁵（清）阮元校勘，嘉慶二十年重刊宋本，《十三經注疏·左傳》魯襄公二十四年，臺北：新文豐，1978年，頁 0609。

他能堅持儒家王道之仁義思想到最後的緣故。

然而，從另一角度看，這種對儒家精神的執著與堅持，換來的卻是長期遭貶受罪的悲劇性人生，這似乎也諭示著在君權專政之體制下，想要純以儒家思維來達成「利安元元」的理想目標，必然得要有甘冒極大生命風險的決心才行，因為此舉必和帝王權威產生衝突，造成自己生命的危機，而且在情感上也容易對社會之不平現象心生憤憤，造成自我內心的憂愁鬱悶。因此，愈是以儒家之濟世精神做為最終之生命歸依者，其情緒也就愈容易受到現況所左右，並在處世態度以及生命情調上容易受之影響。但這種生命抉擇卻也是文人在追尋生命價值時的重要選項之一。柳宗元就是在縝密的思維底下抉擇了他的生命信仰，深化其倫理世界的主體性，並在所有現實之衝突過後，圓滿了他最終的生命價值，不論是他自己所期許的「取貴於後」，或是後人所給予的歷史評價，他在倫理世界中所成就的生命精神與人格情操，都已超越了世俗的讚美或貶抑，而自成一種儒者追求王道理想之不屈不撓的生命典範。

二、在山林生活中有情緒變化

柳宗元因為遭貶，所以不得不親近山水，或許在永貞改革前，他根本就未曾想過會有和自然山水如此親密的一天，故而當他進入山水時，多是帶著憂鬱的心情面對之。這種憂鬱情結下的山水生活乃對他的文學創作造成一定的影響，因為他常將個人在現實生活中所遭遇的挫折情緒，帶到這個象徵與世無爭、閑適寧靜的山林生活裡來，於是造成他與自然之間產生一種既融合且相離的微妙關係。

所謂融合，是指山水自來即是收容失意之文人士子的世外天地，也是孕育隱逸風氣的主要場合，此乃中國知識份子仕途受挫或不滿現狀時的普遍選擇，從戰國的屈原、東漢的仲長統、南朝的陶潛、謝靈運、以至隋唐的王績、張志和等都是寄託情志於此中的代表人物。柳宗元有著和屈原一樣被流放的淒楚心情，因此乃放情詠離騷，藉以抒發心中之鬱悶，並在其中創造理想生活，與自然山水產生共鳴。而所謂相離，則是指他在面對山水時確實有過真正的快樂，也對大自然之美產生感動並加以歌詠讚嘆，但他卻無法面對現實，以致內心深處隱藏一股強烈的憂鬱感，隨時都在清新優美的詩境中烙上幽獨清冷的氣氛，他極力追求的適意之趣也都染上了孤寂之調，故常使人有心態矛盾之感。這種狀況對一般唐代文人的山林生活而言，自是極為特殊，畢竟許多文人的山林生活是建立在平順的際遇底下，因此他們可以抱著賞玩娛樂的心情去建造別業、遊跡山林，但柳宗元卻

是在勉強的狀況下踏足山水，這種非高度自願的出遊，自然也就難以令人暢懷。

學者盧紅即曾以心理學的角度，對柳宗元的憂鬱情結做了分析，她說道：

心理學的挫折理論認為，就人生的意義而言，人們受到挫折後的種種反應大致分為兩類：積極的建設性反應，和消極的破壞性反應。……縱觀柳宗元受挫被貶後的主要表現，他並沒有採取破壞性的消極態度而逃避現實，知難而退和改變初衷去走自己不願走的路，而是在心態極其複雜的情況下，主要採取的是積極進取的態度和反應來對待挫折，……矢志不移地堅持自己早年確立的「以利安元元為務」、「輔時及物」，獻身社會進步的信念。……柳宗元並不是一個完人，他在心理上也存在缺陷，對理想的追求似乎是過於執著，如他自己說的「進而不能止」，因而對所遭的不幸帶來的後果耿耿於懷，想不通，看不開，過於急切地希望擺脫困境而又無法實現，不能隨遇而安，不善於根據實際情況調節好自己的心理狀態，常常表現出過多的憂鬱和悲痛，在某種程度上形成了破壞性的挫折反應。¹³⁶

此即清楚說明了柳宗元在山林生活中的整體情緒走向，不能「隨遇而安」就是他所面臨的最大困境，也是他憂鬱情結的總根源。但他雖未能在山水之中獲得真正的適意，卻也從中建構了一個理想的生活天地，他將無用之崎嶇山水規劃為有用的天地別業，從自我審美意識裡選中了多處自然天成的佳景，並積極剪除野草、鏟去惡木，倚天然之便營造了一處舒適悠閒的生活環境，這種取之自然的天地別業乃是由他一手創造，是專屬於他的烏托邦，而這種試圖改變現狀的用心，乃突顯了他追求自由解脫之精神的可貴。

柳宗元在描繪週遭山水時，乃更深一層地突顯出他在處理自我情感時所產生的心理衝突，基本上他是個理性的無神論者，但天地所運化的自然美景，卻又帶給他如實的美感及撫慰效果，因此他不禁對天地之造化產生質疑，他在〈小石城山記〉中就言道：「吾疑造物者之有無久矣，及是，愈以為誠有。」在他受到永州山水所給予他的心靈撫慰，並感受到自然造化之美妙時，乃開始對自己的無神論觀念有所動搖，甚至更進而怪罪「其不為之中州，而列是夷狄」，已然將「天」視為一實有對象，這自然就造成了他內心的衝突。這樣的現象也發生在他對感性與理性的取捨上，因為他既悠遊於自然山水之中，卻又放不開心中煩悶，就是因

¹³⁶ 盧紅，〈柳宗元被貶後的心理分析〉，廣西：廣西社會科學，2000年第6期（總第78期），頁127。

爲有太多現實遭遇使得他的理智隨時在起作用，如〈永州八記〉、愚溪諸詠就明顯帶有自憐自嘲之意，當然也涵括了他極欲「自適」的願望，但終究仍是憂多於喜，即如蘇軾所評之「憂中有樂」¹³⁷一樣，憂樂的失調一直是他無法改變的事實。

柳宗元在被貶柳州後，始對客觀事物有較多生動活潑的描寫，其看待萬物之角度也多能以理性觀之，此時詩篇已較少抒發內心的孤寂愁緒，而多以客觀的角度去審度山水、描繪山水，同時將自己全心投入於地方建設上。這種看似了然的心境，其實並沒有完全掩住他因絕望而隱藏的憂鬱性格，說根究柢，他的生命形態仍是屬於儒家。他無法面對現實以在山水之中獲得自由解脫，更可見他入世性格之強烈，雖偶有遊賞之趣，卻又不長久，連帶影響了他在創作山水文學時的情感基調，乃傾向於憂鬱自困，其創作特質也明顯帶有清冷荒寒之藝術氣息。

三、對佛教採取選擇性的信仰

柳宗元一生信奉佛教，並站在統合儒釋二家義理的理性角度，主張二家思想並無全然對立之處，且對韓愈之反佛理論提出許多辯駁，企圖爲儒釋二家創造雙贏的局面。他特以儒家《易經》、《論語》之學說和佛家思想作一緊密的連結，乃從「孝」、「律」、「禮」的等議題入手，不僅是符合當代三教調和之趨勢，同時也展現了他寬闊包容的襟懷。

他自認對佛家「空無」之理乃悟有所得，並深知佛家所講究的「解行並進」之修行原則，但他其實是將對佛家義理的「解」轉向儒家濟世的「行」，以致完全看不出他對佛國淨土的期待，純然一片以佛濟儒的統合心態。他在〈南嶽彌陀和尚碑〉¹³⁸中稱承遠大師是：「離而爲合蔽而通，始末或異今焉同。虛無混冥道乃融，聖神無跡示教功。」乃藉此主張統合儒釋，這觀念也同於《周易》所言「同歸而殊途，一致而百慮」¹³⁹之精神。他又在〈曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑〉¹⁴⁰中提到：「吾浮圖說後出，推離還源，合所謂生而靜者。……其教人，始以性善，終以性善，不假耘鋤，本其靜矣。」之觀念，此「生靜」、「性善」觀念，正是儒家〈樂記〉所謂「人生而靜，天之性也」¹⁴¹觀念的展現，他藉由稱讚六祖慧能大師，同步說明儒釋之統合乃不只在表面形式上，其實在人性本質上也有其相通之處，當

¹³⁷ 同註 87。

¹³⁸ 同註 19，卷第六，頁 95。

¹³⁹ 陳蒼杰編譯，《易經讀本》繫辭傳下，台南：大夏出版社，1998 年，頁 236。

¹⁴⁰ 同註 19，卷第六，頁 91-93。

¹⁴¹ (清)阮元校勘，嘉慶二十年重刊宋本，《十三經注疏·禮記》〈樂記正義序〉，臺北：新文豐，1978 年，頁 0003。

然這是柳宗元對「佛性」與「仁性」本質的刻意曲解，但他本意是在談性之「善」，因此可不論其曲解為何。在這過程中，他也藉此深化了對佛家義理的肯定與信仰，這對身為儒學復興運動大將的柳宗元而言，正是一種突破性的挑戰。

柳宗元對佛教各宗教理之理解與感悟乃當代文人中罕見，其深厚的佛學涵養更讓他深明世間無常與萬法皆空的道理，但是這樣的認知並沒有成為他生命最終的信仰，他雖然在「知解」方面有所成就，但在實行方面卻仍是有所缺漏。他一來不求禪家的明心見性，而只是體悟禪空之理、享受禪悅之喜；二來也不專意於淨宗之求生西方淨土，而只是稱讚彼岸佛國之清淨莊嚴、萬德殊勝，他唯一積極實踐的是在世所需的戒律與禮制，較著重於自我人格之涵養與意念之清明上，因此他也一直無法真正地超脫於憂鬱的情結之中，反而受困在儒者積極入世的執念上，故而造成他心靈上強烈的抑鬱感。

但，柳宗元選擇儒家做為他生命最終的信仰，乃充分表現了積極進取的儒者精神，只是其整體情緒仍是欠缺開朗，尤其當他面臨理想與現實有著強烈落差時，終是無法全然釋懷，所謂「孤臣淚已盡，虛作斷腸聲」（〈入黃溪聞猿〉）正可做為他一生仕途不順下的心聲總結，沈德潛乃特稱此詩「翻出新意愈苦」¹⁴²，則更可見其孤苦鬱悶之心境。然而他也並未因此而讓自己放逐山林、縱情狂逸，他在悠遊山林時依然持守儒家情操、端正自我人格，內心時常關懷著天下蒼生，他就曾批評後輩楊誨之說：「欲為阮咸嵇康之所為，守而不化，不肯入堯舜之道，此甚未可也。」（〈與楊誨之第二書〉）¹⁴³乃更可見他對儒學的堅信奉行。

總言之，柳宗元在仕途上因「得遇」於順宗而有大展長才的機會，卻又「不遇」於憲宗，以致其倫理世界之濟世理想呈現破滅；在生活上，則是能獲致短暫的「自適」之趣，建構理想的生活環境，但卻「不適」於冷冽清幽的山林氣氛，以致憂心更起，進而影響詩文中經常帶有孤寂幽清的憂鬱氣息；而在信仰上，他自認於佛法「有得」，詩文中即多展現他對佛法的體悟，但他最終並不以佛國淨土為依歸，於是在修行上乃有所「不得」，這種在知解與修行上的實踐落差，使他未從佛教信仰中得到生命解脫之利益。換言之，在柳宗元的生命世界裡，對倫理生活之用心遠超過對審美及宗教生活的經營，於是逸世情懷與出世解脫就改變不了他的入世決心，這樣的生命抉擇並沒有所謂的對或錯，但就實際狀況而論，其抉擇確實是只加深了他內心的惆悵與落寞，而未換來更愜意的人生，故而才呈現出一種憂鬱、荒寒的生命情調。

¹⁴² 同註 81，卷十九，頁 626。

¹⁴³ 同註 19，卷第三十三，頁 531。

第五章 王、柳「生命世界」之呈現與範型意義

上文已分別對王維、柳宗元兩人之三教涵養與生命情調做了分析探討，大抵可知兩人在各自的生命世界裡雖然同具深厚的三教涵養，不論是對儒家倫理生活的積極參與，或對道家逸世情懷的嚮往追求，乃至於對佛家空無之理的精深體悟，其涵養程度皆是旗鼓相當，但他們所呈現的生命情調卻是不同，王維的超然解脫與柳宗元的憂鬱自困，兩者實有甚大差異。

本章節將進一步就前文所述王柳二人在倫理世界、審美世界以及宗教世界中的種種表現做一綜合探討，分析各種足以影響他們生命情調發展的關鍵因素，因為這不僅是他們本身對儒家積極入世、道家嚮往隱世、以及佛家追求出世的三種不同處世態度之呈現，同時也反映了唐代文人的時代精神與人文涵養，甚至提供後世文人在追求理想生活時的一種範型，故有必要進一步深入分析。

第一節、倫理精神的實踐

一、「遇」與「不遇」時的處世心態

前文探討王維、柳宗元之仕途際遇時，已知倆人所處時代先後有別，整體國家氣勢也有所落差，然而他們立志仕進的決心與輔時及物的願望卻是相同的。他們和許多知識份子一樣，入世的第一步便是要求取功名，但是考上科舉也只是得入宮庭之大門而已，若想進一步施展所學以濟天下，則又須「得遇」明君或掌權者，才有機會一展長才，否則就算才學再高，也只能徒發如孟浩然之「不才明主棄」的感嘆。因此，「遇」或「不遇」就成了影響他們生活態度的首要關鍵。

就王維言，他早年即得名於京師，《集異記》說他「未冠，文章得名」，他在十九歲時舉解頭，二十一歲擢進士第，三十六歲為右拾遺，三十七歲為監察御史，四十歲為殿中侍御史，四十二歲任左補闕，五十二歲則為文部郎中，五十五歲轉給事中，一直至死前幾年又擔任過太子中允、遷太子中庶子、中書舍人，復拜給事中等各類職位。這些官職多是任職於京師，他雖曾被謫為濟州司倉參軍，也一度遊宦邊疆，卻從未曾像柳宗元那樣被貶至邊荒，其官運可算平順。王志清即道：

中國古代文人多把人生價值取向放在「遇」上面，從這一點上看，王維應該說還是很幸運的，雖然官途上也有起落，基本上是穩中有升，並不適合

以「多舛」來概括。¹

雖然王維官運不致到「多舛」的地步，但他也並未因此而有更多實現政治理想的機會。基本上，他所面臨的政局，是李林甫、楊國忠一派與張九齡、裴耀卿一派間的角逐局面，李、楊有玄宗為後盾，勢力極為龐大，即如張、裴二人高居相位亦難與之抗衡，因此忠良之輩常受李楊之陷害排擠。王維身在此一積弊日久、君心逐漸沉淪的政局下，亦只能徒呼負負，難以實踐濟世之理想，這種上下皆沉淪的結果，就是換來安史之亂的無情摧殘，以及大唐帝國的逐漸衰敗。

王維受到裴耀卿、張九齡兩人的「知遇」提拔，仕途上不致太過艱辛，他們可說是王維仕途上的最大助力。王維早年被貶濟州時，即受時任濟州刺史的裴耀卿之照顧，日後裴耀卿拜相也都給予他很多協助；他在三十五歲時，則是主動求助於時任中書令的張九齡，透露自己的不遇困境，所謂「賈生非不遇，汲黯自堪疏。……當從大夫後，何惜隸人餘」(〈上張令公〉)²，極力表達自己欲求仕進的心願，而張九齡亦能適才適任，拔擢他為右拾遺，對他多所關照。王維清楚自己能受到裴、張二人之知遇起用，其恩惠極大，因此內心總是對他們滿懷感激，並對他們高蹈的人格情操多所敬仰，他在〈獻始興公〉一詩中即稱讚張九齡有「所不賣公器，動為蒼生謀」、「感激有公議，曲私非所求」的高尚德行，而在〈裴僕射濟州遺愛碑〉中也真誠地讚揚裴耀卿的高潔風範，說他是「刑以佐德，猛以濟寬，月期政成，成而不朽者」，可見他對自己能得遇於裴、張，乃有很深的感惜之心，而他也自許能向他們看齊。

相對的，王維對當時李林甫擅權，造成朝綱不振、政事腐敗等種種作為極度不滿，但自己也無力回天，因此乃有思退之心，先後於淇上、終南山、輞川等地隱居，過著半官半隱的「吏隱」生活，這算是一種較為特殊的「不遇」狀況。王維曾一度稱讚李林甫，說他「謀猷歸哲匠，詞賦屬文宗」(〈和僕射晉公扈從溫湯〉)，然《舊唐書》載李林甫乃「自無學術、僅能秉筆」、「言談陋鄙，聞者竊笑」³之輩，完全沒有值得令人敬重之處，王維此詩雖然充滿恭維之意，然實則暗藏諷刺，這也更說明了他對李的反感極深。王維就將自己的「不遇」歸咎於李林甫一派，他在被貶濟州時曾嘆：「微官易得罪，謫去濟州陰。執政方持法，明君無此心。」(〈被

¹ 王志清，〈直徹心源的生命感動---王維、孟浩然山水詩之比較論〉，江蘇省，《南京郵電學院學報》社會科學版，第3卷第3期，2001年9月，頁41。

² (清)趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，上海：上海古籍出版社，1998年，第一版。本文所引王維詩文皆出自同書，下文將於各詩句之後括號註明詩名，不再另標出處。

³ (後晉)劉昫撰，《舊唐書》第四冊，卷一百五列傳第五十六，臺北：藝文印書館，頁159。

出濟州))所謂「執政」即指相國李林甫，詩中明言自己官小勢微，處在詭譎的政場裡，動輒得咎，而他本就對權臣專擅有所不滿，因此才會遭陷被貶，他還特別澄清這些皆與「明君」玄宗無關。雖說無關，但實際上玄宗起用李林甫、楊國忠等輩，確是造成開元、天寶盛世衰微的主因之一，他們排擠賢臣良才，並導致政局萎靡不振、國力日衰，歸根究底，到底和玄宗脫不了關係。王維「不遇」於李林甫，之後又被安祿山脅迫擔任偽職，導致他身心俱疲，晚年雖得以保全其身，但其經歷仍是險象環生，因此他不再如早年那般熱衷政治，而僅以書信勸勉友人，強調「君子以布仁施義，活國濟人爲適意」(〈與魏居士書〉)，鼓勵他人出仕爲官，自己則潛心修佛，過著吏隱的生活。

再觀柳宗元，他受到王叔文、王伾的「知遇」賞識，得以和劉禹錫、凌準、韓泰、呂溫等人一起從事政治改革，其背後又有順宗的全力支持，力量乃足以改變整個朝政大局，可說眾人之政治理想全都押注在順宗一人身上，柳宗元能得此機緣，自是奮力一搏。然而，憲宗的上臺，迫使革新力量完全崩潰，政改眾人也全被處以重罪，乃宣告了柳宗元政治理想的破滅。歷來皆稱憲宗爲唐室「中興」之君，即因他先後起用了裴度、李絳等賢臣良相，使當時文治武功皆可追比盛唐，可說他是中唐難得一見的有爲之君。但憲宗畢竟是由舊勢力所擁立，與王叔文勢力本就採敵對態度，因此即使憲宗本身也從事改革，似與王叔文等人之革新動機無異，但兩方卻仍無法相容並存，加上宰相武元衡與宦官之左右視聽，導致王叔文等人再朝的生機也全被斷絕，「縱逢恩赦，不在量移之限」，下場淒慘。

可以說，柳宗元的「遇」與「不遇」全繫於順宗與憲宗二帝身上，其際遇起伏遠比王維來得劇烈。他的「得遇」乃足以實現「濟仁義」的政治理想，一旦成功，即能完成一代儒者濟世天下的圓滿成就，然而他卻「不遇」於憲宗，以致淪落到「爲眾所嗤」的悲慘地步，此一極端之落差，自非常人能比，這也是他生命中最爲悲慘的酷刑。唯一能讓他有所安慰的，即是在柳州所實施的善政治績，因爲就理想性與實踐度而言，「柳州刺史」這個職位雖是貶職，但不啻也是憲宗無意間施與柳宗元晚年唯一「得遇」的最好收穫，因爲他用心經營此地的結果，就是完成了他無法在朝廷實現的「濟以仁義之道、施以教化之功」的理想，這也可以算是他一個意外的「得遇」之機。

總之，王維雖「得遇」於裴、張，但此「遇」卻無有改變大局的力道，最終僅能獨善其身，度其「不遇」下之吏隱生活；而柳宗元雖「得遇」於王叔文，力量足以改變大局，但卻又「不遇」於憲宗，最後落得淒慘的貶謫下場，連隱居遊

樂都心生憂鬱，最後更抑鬱以終。王、柳二人的政治際遇差異如斯，自然會造成他們在處世態度上的差異，而這也連帶影響了他們對文人在「窮」或「達」時應該抱持何種生命觀，多少有些許不同的看法。

二、「窮」與「達」時的人生觀

中國儒家知識份子自來即以「達則兼濟天下，窮則獨善其身」（《孟子·盡心上》）⁴、「天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯》）⁵、「道不行，乘桴浮於海」（《論語·公冶長》）⁶之理念做為自己入世後的處世原則，最先總是懷有高度的政治熱忱與濟世理想，期能得遇良機，一展所能，而一旦遇到衰亂世局，則又能獨善其身，免遭橫禍，因此乃有漢晉以後「仕」、「隱」兩種生活文化的突出發展。然而，唐代文人受到時代風氣之影響，普遍具有積極進取之心，因此人生態度也都表現出昂揚熱情、不畏不怯的精神面貌，故當其「窮」時雖有所「隱」，但也並非是完全投跡山水、不問世事，而是以一種身居山林而心懷魏闕的方式，繼續表達他們對這世間倫理的關懷。

王維、柳宗元同樣具有這種激昂熱情的入世精神，並在「窮」與「達」時展露了內涵雖異，但精神卻同的人生觀，在這大同小異中，乃可見兩人在倫理世界中所展現的不同儒者風範。以王維而言，他認為文人在「達」時便應時時為百姓作福、為國家盡忠，他在少年時即已寫下了許多俠氣縱橫的詩篇，篇篇都展現他身為漢家男兒所具備的志氣與豪情，如「拔劍已斷天驕臂，歸鞍共飲月支頭」（《燕支行》）、「盡係名王頸，歸來報天子」（《從軍行》）、「偏坐金鞍調白羽，紛紛射殺五單于」（《少年行之三》）等等，皆充滿十足的俠氣，而這種滿腹「金裝寶劍去邀勳」（《塞下曲》）的熱切情感與勇氣，在在都透顯出他豪邁的英雄氣概和愛國之心。王維這種「相逢意氣為君飲，繫馬高樓垂柳邊」（《少年行之一》）的從容自若，即使到了中年依然不變，總是保持著「慷慨倚長劍，高歌一送君」（《送張判官赴河西》）這般的俠氣豪情，並且滿懷「平生多志氣，箭底覓封侯」（《塞上曲》）、「男兒解却腰間劍，喜見從王道化平」（《平戎辭》）的激越意念。到了晚年，他雖不再主動參與政治，但仍是堅持文人應有以身報國的信念，於是便積極勸進友人出仕，期能為國家人民盡一份心力，這也是他對文人「達」時應兼濟天下的堅持。

任俠之義氣乃是王維認為文人在「達」時所應具備的基本信念。相對的，當

⁴ 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，台北：三民書局，1991年，修訂四版，頁617。

⁵ 同註4，頁153。

⁶ 同註4，頁109。

他「窮」時，則是有「獨善其身」的打算。他在世道喪亂時，即有「當亦謝官去，豈令心事違」(〈送張五歸山〉)之心聲發出，寧可「閉門成隱居」(〈濟州過趙叟家宴〉)、「藝植老丘園」(〈寄荊州張丞相〉)，也不願與奸黨同流合污，污衊自我之人格，這也正說明了他對當下政治確實有著極度的不滿，因此才會有此「科頭箕居長松下，白眼看它世上人」(〈與盧員外象過崔處士興宗林亭〉)之行吟山澤的獨善念頭。

然而，人雖有「窮」極之時，但志氣與正道卻是光明無窮，因此，他又認為「縱其道不行」(〈與魏居士書〉)，亦應以佈仁施義、活國濟民為己任，要時時堅持對這世道的關心，所謂「不廢大倫，存乎小隱」(〈暮春太師左右丞相諸公於韋氏逍遙谷燕集序〉)，只要不離倫常之道，任何隱居形式都是可以接受的，而且即使生活境遇再窮困，也要隨時有「濟人然後拂衣去，肯作徒爾一男兒」(〈不遇詠〉)的俠氣熱腸。不僅如此，他對生活規矩與自我行為之要求也十分嚴謹，所謂「莫學嵇康懶，且安原憲貧」(〈山中示弟〉)，正是一種充滿既達觀又自律的生活態度，而這也是他對倫理生活最大的堅持與實踐。這種觀念直接反映在他的〈偶然作〉一詩中，詩中即說他因為「小妹日長成，兄弟未有娶。家貧祿既薄，儲蓄非有素」等因素，使他不得不為五斗米折腰，雖然「幾回欲奮飛，踟躕復相顧」，最後仍是「沉吟未能去」，即使他心有不平，仍須為了家庭而曲折志氣，他最後乃選擇吏隱的方式去面對這樣的窘境，繼續他對這世間倫理的關注與用心，也等於是「窮盡」他自己的生命價值。

再觀柳宗元，他在許多詩文中也都透露了他對人在「窮」、「達」之時所應抱持的人生態度，他認為文人之志業就是在「勵才能，興功力，致大康於民，垂不滅之聲」(〈答貢士元公謹論仕進書〉)⁷，就是要讓「生人之性得以安，聖人之道得以光」(〈答周君巢餌藥久壽書〉)，這種輔時及物的觀念，一直是他畢生所再三強調、至死奉行不悖的終極理念。他又認為文人在窮困之刻不應懷憂喪志，應該要有著書立命以裨益後世的決心，他說：「輔時及物之道，不可陳於今，則宜垂於後。」(〈答吳武陵論非國語書〉)任何人皆應有「斷往古，明聖法，以致無窮之名」(〈與顧十郎書〉)的信念，這樣即使隨時死去，亦能無愧於天地。他一直強調有志者乃是「所憂在道，不在乎禍」(〈憂箴〉)，甚至「苟一明大道，施於人世，死無所憾」(〈貞符〉)，這種高蹈情操與偉大人格，正是他奉行「仕雖未達，無忘生人之患」(〈答周君巢餌藥久壽書〉)之人生理念的最高價值展現。

⁷ (唐)柳宗元，《柳河東集》上下兩冊，香港：中華書局香港分局，1972年版。本文所引柳宗元詩文皆出自同書，下文將於各詩句後括號註明詩名，不再另標出處。

更確切地說，柳宗元的人生觀中並沒有很明顯的「窮」、「達」之分，他認為文人之出仕，無非就是要濟世利民、實踐大道，而平時之自處則是要修身養性，待時而出，因此即使落拓窮困，也要時時韜光養晦，這是不論「窮」或「達」時都應奉行的理念。他就曾對友人婁圖南說：「夫君子之出，以行道也；其處，以獨善其身也。今天下理平，主上亟下求士之詔。婁君智可以任職用事，文可以宣風歌德，行於世，必有合其道而進薦之者。」（〈送婁圖南秀才遊淮南將入道序〉）當時他自己已是負罪之身，難有再像婁圖南這樣好的入仕機會，因此他乃極力勸進婁圖南，勸告他不要因為追求長生而迷失了正道方向，雖然婁圖南仍是無心求仕，不過這也反映出柳宗元對文人所應具有積極入世之態度的堅持與肯定。

總言之，王維與柳宗元對於身處「窮」或「達」時的人生觀大同小異，同者即都是以佈仁施義、活國濟民之理想為先，異者則是因為兩人在現實中所面臨的困境不同，因此在心態上也有不同的調適方式。王維雖身處「道有不申」之時代，但他並沒有刻意反抗禮俗、對抗政治，也沒有憤世嫉俗到敵視一切，反而是能調適自心以茲應對，以半官半隱的方式往返於政治與自然間，可以說他是在山水之中關懷著人間情事，並靜心期待大道的來臨，這也呼應了他所謂的「聖代無隱者，英靈盡來歸」（〈送綦毋潛落第還鄉〉）之觀念。至於柳宗元，他一生不論是在朝或被貶，自始至終都堅持著本衷，皆是以儒家之濟世理念為生命依歸，即使他命運多舛，也不會違背聖賢仁義之道，不曾放棄濟世利民之心，因此他乃改變實踐理想的方式，全心著力在著書立言之作為上，戮力完成他身為儒家子弟的生命價值。由此亦可見，他們雖然有著不同的生活際遇，但對於倫理生活的經營與用心卻是一致，同時他們也都無私地奉獻自己，「窮盡」自我在這倫理世界的最高生命價值，這種昂揚的情志與高蹈的人格，乃完全反映出唐代文人積極的處世精神與生命價值觀。

第二節、生活意趣的創造

一、「適」與「不適」時的生活體驗

王維、柳宗元在倫理生活中的實踐內涵與表現方式大同小異，但當他們將這些際遇情緒帶入山林生活中時，則是呈現不同的生活風貌，他們雖然都與自然山水有割不開的親密關係，也都在山水文學創作之藝術境界上各創高峰，但由於他們接觸自然的動機不同，以及後來的心理調適有異，因此便呈現出不同的樣貌。大抵而言，王維是主動進入山水，而柳宗元則是被迫接近山水，即因初衷不同，因此便有「適」與「不適」的不同生活體驗產生，進而也影響他們在營造理想生活時的不同心境。

先就王維而論，他生命中的「不適」主要是來自官場生活，他即對當時的官場文化心生厭倦，因此才希望能「悠然策藜杖，歸向桃花源」（〈口號又示裴迪〉）儘快逃離這個令他「不適」的地方。但其實，這種隱逸生活也是他衷心嚮往與期待的生活方式，他曾自道「願奉無爲化，齋心學自然」（〈奉和聖制慶玄元皇帝玉像之作應制〉），而且徹底將自己融入山水之中，盡情享受山居之樂，營造自適之理想生活，可以說自然山水乃令他全然地「適」，而鮮有所謂的「不適」產生。王維能自適於山水，並與自然融而爲一，即因其性格原本就愛好寧靜，尤其他早年即有隱居終南山的體驗，因此對這種隱居生活並不陌生，而日後又自言「中歲頗好道，晚家南山陲」（〈終南別業〉），在他發出「余亦從此去，歸耕爲老農」（〈送綦毋校書棄官還江東〉）之聲時，全無後悔遲疑，甚至到了晚年仍是對這種隱居生活情有獨鍾，所謂「晚年惟好靜，萬事不關心」（〈酬張少府〉），即可知他一生從未放棄過追求這種寧靜生活。

王維對這種隱居生活的適意體驗，可以再進一步從其身、心兩方面來看。在「身」方面，他因爲熱愛寧靜生活，故能完全將自己抽離官場而不受俗事之干擾，當他在面對自然山水時，不但能全身投入，而且還能善用週遭環境之天然造化，將居所整建爲一處優雅閒適的山林別業，全心浸淫在這樣的生活樂趣當中。這種山林別業之生活，正是他理想生活的實現，他不僅可以隨時與友人遊賞奇山麗水、盡情吟詩唱和，也可以相攜造訪山林寺院，向山僧道人交友學習，增長自己的佛道涵養，或者獨自出遊，與自然萬物爲伍而同樂其中。他的足跡遍及田野林間，完全沒有時間與空間之限制，因此他「偶然值林叟，談笑無還期」（〈終南別業〉），甚至「入鳥不相亂，見獸皆相親」（〈戲贈張五弟湮〉其三），乃全心全意和大自然打成一片，彼此和諧共處，故能得「身」之適意。

在「心」方面，王維盡數拋離了官場是非而不自陷於煩惱之中，因此他很少將自己在官場上的惡劣情緒帶到山水裡來，反而一貫以空寂靜謐的心靈去觀賞自然、融入自然，因此其詩文中也都充滿著沖淡曠達、靜謐閑適的氣息，而這非得要他的心有所「適」，才能相應於此境。他這種心靈之適意，即在一種充滿審美意趣與靈明哲思的觀覽過程中，引起自我之情與客觀之景的共鳴，造成意境上的深度與廣度，最後將心靈與自然美景結合在一個悠然寂靜的境界中，讓此「心」獲得真正的安頓。這種身心皆適的生命境界，其實正是得自於他深厚的佛道涵養而來，他常在遊覽山水時沉浸於道家「無己」、「坐忘」，以及佛家「空寂」、「禪無」的修行之中，因此能以澄澈之心去體會自然、享受生活，這都可從其山水詩中盡覽無遺，如：

山林吾喪我，冠帶爾成人。〈山中示弟〉

行到水窮處，坐看雲起時。〈終南別業〉

迢遞嵩高下，歸來且閉關。〈歸嵩山作〉

山中習靜觀朝槿，松下清齋折露葵。〈積雨輞川莊作〉

這些詩句就都充滿了他體悟人生大道、樂於山居生活的閑適感受，可以說佛道思想對他的隱居生活與生命情調都起到了很大的影響，而這也是他之所以不陷入儒家性格之不平情緒中的最主要關鍵。王志清即曾道：

王維的絕大多數的山水田園詩中，實在是難以尋見出儒家用世精神的影跡來了，所表現出來的唯有洽契佛禪色空寂滅思想和隱者閑適淵泊心態的「適意」。「適意」便是人生，「適意」便是理想。⁸

「『適意』便是人生」一句，即足以對王維之生命情調做最簡要清晰的闡釋，他這種脫離儒家束縛而自佛道涵養中獲得的「適意」，就是他能營造理想生活與生活意趣的最主要原因，正因他能自適於簡樸自然的山林生活之中，因此山水詩中也都

⁸ 王志清，〈心物冥一中的莊、禪精神-陶潛王維比較論〉，轉引自大陸「國學」網站，網址：<http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=1277>。(2005年11月09日引)

呈現出超然出塵的韻味來。

再觀柳宗元，他自從被貶以後，諸事多不順遂，又因其儒家性格特別強烈，甚至過於執著，以致造成他生活情志上充滿悲苦愁緒，他除了在政改時期算是較為得意適心外，後來的貶謫生活則都是在「適」與「不適」之情緒轉變中度過。所謂轉變，是因為他知道所有煩惱都是自己作繭自縛，才會心有憂鬱，其實只要自心一轉，便可獲得解脫，他就曾在詩中言道：

志適不期貴，道存豈偷生。久忘上封事，復笑升天行。竄逐宦湘浦，搖心劇懸旌。始驚陷世議，終欲逃天刑。歲月殺憂栗，慵疏寡將迎。追遊疑所愛，且復舒吾情。〈遊石角過小嶺至長烏村〉

此處即說明他最初並不在意自己是否「志適」，一心只強調「大道」之實現否，甚至還對避世求仙之舉感到可笑，但當自己在官場上遭逢不幸後，才驚覺自己太在乎別人的議論與眼光，以致自取煩惱，最後乃有脫離塵世的願望，希望能藉此轉換心境，以獲得適意自在之生活，可見他對自己的固執確能有所自覺。

柳宗元生活中的「適」與「不適」之心理轉變，可再從他在不同階段看待自然山水的眼光及心境探討。例如，他對永州山水的第一印象就是「涉野有蝮虺大蜂」、「近水即畏射工沙虱」(〈與李翰林建書〉)，環境惡劣至極，讓他充滿了厭惡與排斥。而當他出遊解悶時，則是「時到幽樹好石，暫得一笑，已復不樂。何者？譬如囚拘圜土，一遇和景，負牆搔摩，伸展肢體。當此之時，亦以為適。然顧地窺天，不過尋丈，終不得出，豈復能久為舒暢哉？」他本以為可從此處獲得適意解脫，但最後卻有一種被「尋丈」之地所囚的不適感，因此立即由樂轉憂，無法獲致長久的舒暢，這種負面的印象即是他對永州山水的最初感受。然而，當他首遊西山後，乃發現山水之奇特美妙，故而生尋奇探險之念，並再三發掘附近的自然佳景，購地建屋、闢園修林，用心營造一個理想的生活環境，這時他已對永州山水有了正面觀感。這種正面印象，即是他屢屢尋幽探險的主因，因為此探險過程帶有濃厚的趣味性，他就是把握了這一點，才能在此中創造出生活樂趣，並希望藉此來忘卻心中之苦悶。但這種自適樂趣並未持久，反而是被四周「淒神寒骨，悄愴幽邃」(〈小石潭記〉)的氣氛所破壞，導致他心生「不適」，狀況即如他對李建所說一般，都是因為自己內心對環境開始有不同的感受，故而心生怯意，由此一過程即可知其心境之轉變極大。

章士釗曾對柳宗元〈囚山賦〉中所表現的「厭山」意念，與其〈永州八記〉

中對自然山水的喜好熱愛提出矛盾之說，他在《柳文探微》一書道：

將〈永州八記〉與〈囚山賦〉對讀，同一地也，而所處者感情之向背，如此其風馬牛不相及，可見人心為一相斫場，矛盾息息向外轟發，誠有使人類之理想難於瞭解者。⁹

章氏對柳宗元在〈永州八記〉中所表現對山水的讚美與歌詠是否為真情流露感到質疑，因為〈囚山賦〉中他其實是散發更強烈的厭山意念，完全感受不到他在〈永州八記〉中所展露的樂山之情，這其中必然要有一是一非，否則就存在著嚴重的心理矛盾和衝突。

然而，本文認為，若從「當下即是」的審美角度來看此種心境的轉變，或許就能稍減此一矛盾說的可能性，因為他雖是在這種「沉埋全死地，流落半生涯」¹⁰的感受中失去仁者樂山、智者樂水的寬闊心懷，但這也只能突顯出他在經歷這麼多生離死別與挫折後的心靈受創之深與自困之重而已，卻不能完全否定他早前對自然山水的肯定看法。換句話說，柳宗元在遊山歷水的當下確實是對山水有著真情之讚美，並且也在當下有過短暫的適心適意感受，只是這些適意美感隨著他心理的執著而無法長久，既然無法長久，山水娛樂之效用反而轉變為加深他內心憂愁的催化劑，亦即他的樂越多，就更容易喚起他對自身困境的記憶，因此憂心就更重了。〈永州八記〉的心境在前，〈囚山賦〉的心境在後，他想藉由山水遊樂來放下一切，卻發現自己根本放不下任何東西，反倒是提起了更多對理想與情感的執念，可以說他是看不破現實，甚至無法面對現實，以致終有囚困於山林的感受，但其實囚禁他的並非山水，而是他的自心。

柳宗元不論是從身或心來看，都是由「不適」轉為「適」，再從「適」轉為「不適」，而且很明顯是「不適」多過於「適」，但其內心卻又對這種適意生活充滿著嚮往。他在〈溪居〉中就曾說自己：「久為簪組累，幸此南夷謫。閑依農圃鄰，偶似山林客。曉耕翻露草，夜榜響溪石。來往不逢人，長歌楚天碧。」他對自己能居於此地感到十分慶幸，並且透露了他對佛家追求生命解脫及道家追求自然無為生活的嚮往，乃知他對這種山居生活有著喜愛與期待。但這畢竟只是一種理想，他因過於執著「大道」之行與否，以致他企圖轉變情緒的努力終致失敗，最後乃

⁹ 章士釗，《柳文探微》，臺北：華正書局，1981年，頁75。

¹⁰ 同註7，卷第四十二，〈同劉二十八院長禹錫述舊言懷感時書事奉寄澧州張員外使君五十二韻之作其韻增至八十通贈二君子〉，頁677。

由樂轉憂，身心皆不適。

柳宗元的身心無法從政治困境中抽離，因此帶入山水的多是憂樂夾雜的情緒，自然也就難與山林完全融為一體，尤其當他心生不適時竟有「行則若帶纏索，處則若關桎梏」（〈答周君巢餌藥久壽書〉）的痛苦感受，全然以一種被囚的心態自處，正因此，其生命境界才會落入一種憂鬱自困的基調中。「如果他換一種活法，漠視生命、擺脫自我、淡化時間意識，超然物外，自得其適，那麼其生命悲感便絕不至於像現在這樣沉重」¹¹，其實他對佛道義理有深厚的涵養，對自然山水也有真切的感情，他確實有足夠的條件可以活得更超脫，但他畢竟是心繫社會太過，以致將自己侷限在儒家的思維當中，才會活得如此沉重。

大抵言之，王、柳二人對於山居生活的接受度不同，因此才有不同的生活體驗與生活意趣，甚至在生命情調上呈現極大的差異。王維與自然山水之間乃是一種直徹心源的接觸，完全脫離了官場的束縛與干擾，以致他即山水、山水即他，兩者全然相融於天地間，達到身心皆適的境界，鮮有任何「不適」產生。柳宗元則是脫離不了世俗情事的干擾，以致和自然山水處在半即半離的狀態，時而親近、時而怯離，最終乃陷入「不適」之中，可以說他和山水的關係十分微妙，是憂是樂，全然取決於他當下的心態，當他擺脫不了不幸際遇的束縛時，便易作繭自縛、自生煩惱，導致身心皆不適。這種「適」與「不適」的生活體驗，雖然造成了他們生命情調之境界上的差異，但這種差異並沒有高低之別，因為這只是他們的生活態度與生命抉擇不同使然，而每一種態度與抉擇都有其主體價值，不因第三者之主觀意見而消失，本文所要處理的是兩人生命情調上的差異，而非論其境界高下，此乃有必要強調之。

二、「樂」與「憂」時的審美意趣

王維和柳宗元的山居生活，因為有著「適」與「不適」的不同體驗，因而產生了不同的心境感受，生活適意即充滿喜悅樂趣，不適意則容易憂鬱苦悶，這種生活體驗與心境反應乃互為因果、關聯甚深。但不管他們是由生活體驗去影響心境之憂樂感受，或是內在情緒影響其生活態度，這些最後都直接投射在他們的詩文創作中，他們不僅都能「外師造化」，更能「中得心源」，因此他們詩中所呈現的審美視野與書寫筆調，通常不只是一種文學創作上的藝術呈現，同時也都具有反映其內在情感與審美意趣的作用。

¹¹ 尚永亮，〈論柳宗元的生命悲感和性格變異〉，《文史哲》，2000年第4期（總第250期），頁71。

先就王維來看，他本就熱愛山林隱逸之生活，因此心境上知足常樂、閑適自在，而這種自適之「樂」，也都直接表現在他對自然萬物的審美意趣上，這從他在〈藍田山石門精舍〉中所言：「探奇不覺遠，因以尋源窮。」以及〈山中與裴秀才迪書〉中言：「是中有深趣矣。」二句，即可知悉他對自然山水有著熱切的喜愛與欣賞，故能於其中得無窮之樂趣。王維在觀覽自然萬物時，常以一種純然欣賞的角度去親近之，並賦予它們深遠意象與藝術生命，不論是動態或靜態之景，皆能以清新鮮明的筆觸去刻畫描摹，因此他筆下的白雲、空山、清泉、明月等，就都具有光明高潔、脫俗絕塵的正面形象，絲毫沒有一絲灰暗、晦澀或陷溺的負面氣息，而這種極富正向意義的審美意趣，正是他在隱逸生活中有閑樂的直接呈現，略舉二詩為例：

人閑桂花落，夜靜春山空。月出驚山鳥，時鳴春澗中。〈鳥鳴澗〉

空山新雨後，天氣晚來秋。明月松間照，清泉石上流。竹喧歸浣女，蓮動下漁舟。隨意春芳歇，王孫自可留。〈山居秋暝〉

此處雖然沒有任何「樂」字出現，但全詩卻充滿了悠遊山林的閑情逸趣，已說明了他是樂在其中，而這種含蓄內蘊的情感表現，正是他恬淡之性格使然。此二首詩中的桂花、山容、明月、流水、松林等等，即具有清新純潔之姿，整體氣氛亦是充滿生氣，即使是「天氣晚來秋」，卻也不見秋之蕭瑟，反而是藉由明月之「照」、清泉之「流」突顯了萬物的生命力與活動力，全然一幅生機盎然、光明潔淨的美妙畫面，以致其整體詩境更顯超然脫俗。他在詩末乃以「王孫自可留」之句，強烈暗示這種山居生活所具有的極大吸引力，不僅是他這個凡夫平民熱愛它，就連王孫公子也都樂在其中而流連忘返，此處他已不只是在書寫自己的山居之樂，其實更是在對這些自然山水的生動優美做最極致的稱讚。

王維詩文裡頭所呈現的美感意境，是一種自適之情與靈明之性的結合，而這種境界同樣出現在他的山水畫中，宋人郭若虛《圖畫見聞誌》卷五即稱其山水畫「巖岫鬱盤，雲飛水動」¹²，乃說明了他畫中充滿著生機與靈性，而這都是因為他的生活充滿自適閑樂，進而影響其心境之故。郭熙《林泉高致·畫意》曾云：

¹²（宋）郭若虛，《圖畫見聞誌》，本文收編於：楊家駱主編，《宋人畫學論著》，台北：世界書局，1962年，頁204。

人須養得胸中寬快，意思悅適，如所謂易直子諒，油然之心生，則人之啼笑情狀，物之尖斜偃側，自然列布於心中，不覺見之筆下。……幽情美趣，亦想不成。¹³

所謂「胸中寬快，意思悅適」二句，即可說明王維在隱居生活中的心境寫照，因有「寬快」之心胸，因此才能恬淡適意、筆落瀟灑，詩文盡皆散發「幽情美趣」，得自然造化之心源。《宣和畫譜》便稱他：「其卜築輞川，亦在圖畫中。是其胸次所存，無適而不瀟灑，移志之於畫，過人宜矣。」¹⁴此處用「無適而不瀟灑，移志之於畫」來形容王維的山居心境與生活樂趣，即說明了他正是將這種閑樂心境，直接表現在對自然萬物的書寫繪畫上，因此畫中自有瀟灑自適之趣，而這種詩畫之韻味是既深且遠，意趣無窮。

再觀柳宗元，他的山居生活因為交錯著「適」與「不適」之不同體驗，因此其心境也多是憂樂參雜，以致他在看待自然時有著不同的審美視野與趣味。他在生活閑樂時，所見之自然萬物多是生氣靈動、活潑至極，如他在〈小石潭記〉中述道：「潭中魚可百許頭，皆若空遊無所依。日光下澈，影布石上，佁然不動；俶爾遠逝，往來翕忽，似與游者相樂。」乃將自己和魚群之間的悠遊樂趣盡表無遺；而在〈鈞鉞潭西小丘記〉中亦云：「山之高，雲之浮，溪之流，鳥獸之遨遊，舉熙熙然迴巧獻技，以效茲丘之下。」儼然將這些靜態景物視為具有生命靈性之個體，因此才會有想要「迴巧獻技」的舉動。這種在閑樂心境下所表現的審美意趣，正是他透過半紀實、半想像的書寫技巧，將山水林石刻畫成既生動又奇特的鮮明形象，而他則多以旁觀者的身分去觀賞每一幕精彩的演出，這類極具趣味性的描摩，其實就是他在追求適意生活之過程中的一貫表現。簡單說，他在自適之樂下的審美意趣，就是將自然萬物視為生命個體，並賦予他們十足的趣味性與活動力，自己則站在高處觀覽這一切活動，最後從中獲得樂趣，此一創作特質便和王維有所不同。王維所賦予自然萬物的生命，是一種傾向柔性溫和的靜態生命，通常是在靜中顯動、動中求靜，因此是「人閑」而「桂花落」，遊人悠閒自處而桂花飄落，重點即在表達自我心境與整體氣氛的舒適恬淡；柳宗元所賦予山水的生命，則是呈現一種活潑好動的形象，其描述之「俶爾遠逝，往來翕忽」、「迴巧獻技」等等，都強調出它們的生機無限、趣味橫溢，其目的無疑是想讓自己也能在其中同遊同

¹³ (宋)郭熙，《林泉高致》，本集收編於：俞劍華編著，《中國畫論類編》，香港：中華書局香港分局，1973年，頁640。

¹⁴ 楊家駱主編，《宣和畫譜》，卷十，台北：世界書局，1967年，頁260-261。

樂，忘卻煩惱，可見兩人雖然都有心之閑樂，但表現出來的審美意趣卻有所不同。

再則，柳宗元在「憂」時的審美意趣，主要是表現在對眼前環境的清冷氣氛之感受上，如他在遊覽小石潭時，先是有「似與游者相樂」的趣味產生，但瞬間卻又頓感周圍環境「淒神寒骨，悄愴幽邃」，以致心生退意，其實他所遊的是同一場景，但卻有不同的感受產生，即因他無法跳脫煩惱、面對現實，以致有此極端之感。他這種跳脫不出的憂鬱情結，使他在刻畫山水時，多是呈現出濃厚的清冷荒寒之氣息，即使稍有閑適樂趣，亦是短暫而已，如其〈南澗中題〉云：

秋氣集南澗，獨遊亭午時。迴風一蕭瑟，林影久參差。始至若有得，稍深遂忘疲。羈禽響幽谷，寒藻舞淪漪。去國魂已遊，懷人淚空垂。孤生易為感，失路少所宜。索寞竟何事？徘徊只自知。誰為後來者，當與此心期。

他在秋氣濃郁的午後獨遊於山林之間，遊程中乃覺自己心有所適、意有所得，連帶也忘了身心的疲憊，但是卻又在一瞬之間忽然憶起過往情事，心中頓時充斥著孤獨寂寞的憂鬱感，因此不禁幽思了起來。此詩中他所繪出的景物，如「羈禽」、「寒藻」等，一如他滄桑憂鬱之心情，深具落寞寂寥之氣息，而這種憂樂交雜的心境，其實才是他整體生命情調之主要調性，也是他創作山水詩文時的心境寫照。尚永亮曾指出：

當人的悲恨太重、執著意識又過強時，便不僅不能遣發愁沮，而且還會愈陷愈深，不能自拔；而當這種化解不開的愁沮通過情感外射，融入自然山水之中時，便不能不使它們染上濃鬱的人的主觀色彩。柳宗元飽含悲傷孤憤格調冷峭的游記詩文，即是這種情形的最好說明。¹⁵

此話乃指柳宗元詩文中所表達之諸多情緒，乃有受困於現實之現象，且因執念太深，以致在發思遣詞時，內心愈感痛苦。嚴羽即稱柳宗元「深得《騷》學」¹⁶，不單是指他的文章具有《離騷》之氣息，其實更是暗指他和屈原一樣，都具憂鬱自困、清冷荒寒的生命情調，成娟陽便以屈原為例，說明柳宗元這樣的生命情調與審美意趣，她說：

¹⁵ 尚永亮，《元和五大詩人與貶謫文學考論》，台北：文津出版社，1993年，頁359。

¹⁶（宋）嚴羽，《滄浪詩話·詩評》，台北：金楓印行，久博總經銷，1986年，頁94。

當人遭遇困厄卻能不屈於世俗的壓力並保持頑強的生命力時，當他置身於怪石、老樹、野溪、幽谷之中時，那些自然界的荒寒獨寂之境，即自然而然地成了他們人格生命的表現形態，成了他們自強不息、特立不倚的精神寫照。讀懂了屈原筆下的荒寒意境，柳宗元柳（筆者按：疑為“永”之誤）州山水文學作品中的荒寒意境就容易為我們所了解了。¹⁷

此說正可為柳宗元在山林生活中所表現的審美意趣與生命情調做一最簡單扼要的說明。基本上，柳宗元這種時憂時樂的生活心態，雖然反映了他無法面對現實之窘境，以及一種幾近於病態的憂鬱情結，但不可否認的，他同時也展現了堅強的生命意志與高度的審美意趣，而在困境之中創造了一個完美的藝術生命，成就了他獨特的藝術特質。

整體而言，王柳皆是從「奇」、「趣」之角度去發掘山水之美，體驗山水之情。王維的審美意趣就和他的隱逸心境一樣，盡是充滿了適意閑樂、恬淡寧靜的基調，他筆下的景物也都具有光明象徵與生命靈性，每一物景都可以和他做心靈上的交流，可以說他是將山水視為修行的夥伴，可以給他生活上的諸多啟發。再觀柳宗元，他的樂主要是為了解決心中之憂而來，但此憂卻又太過強烈以致所樂不長，這樣的心境自然直接影響了他的審美眼光，他眼前的景物雖有其生動活潑的一面，但整體氣氛仍是時常散發出一種幽獨寂然的藝術氣息，因此其詩文意境也常是充滿清冷荒寒的基調。正因王、柳兩人對於隱居生活有這樣不同的生活體驗與心境反應，因此他們的山水詩文雖然同創唐代山水文學之高峰，但也因此而呈現出不同的藝術特質，而從這些特質中，亦足以一窺兩者全然不同的生命情調之表現。

¹⁷ 成娟陽，〈荒寒：柳宗元永州山水文學主體風格解讀〉，《常德師範學院學報》社會科學版，第27卷第6期，2002年11月，頁85。

第三節、宗教信仰的落實

一、「得」與「不得」時的不同領受

王維、柳宗元不只是從道家追求清靜無為的角度上，獲致理想生活與生活意趣，其實有更是希望藉助佛家追求生命寂滅境界的理想，去使自我心靈掙脫世俗的牽絆，遠離煩惱，獲得自由無礙的生活。因此，信仰佛教乃成爲他們能否在生活中適意而處的重要關鍵，而這就關係到他們是否真於佛法「有得」的問題，一位深契佛理之修行者，必能體認一切有爲法都是因緣所生，都是空假不實之理，必能不執著於色身名相，不自生煩惱、不設網自困，由此而獲得生命解脫，達涅槃之境。《心經》即云：「依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」¹⁸一旦心有罣礙，自然就無法解脫。王、柳二人皆是唐代文人中少數之精通佛理者，但此一信仰卻對他們產生全然不同的作用，因此他們領受的狀況到底爲何，乃值得更進一步探討。

就王維而言，他對佛法的領悟與實踐程度，乃可稱是真有所「得」，這個「得」並非指他對三藏十二部經典全都精研透徹，也非指他在修行上已證到最究竟之佛果，而是說他能對自己所吸收理解的佛法確實應用在生活當中，成爲他言行之間時時奉行的生命信仰。他的「得」是從「解行並進」的功夫中得來，而此一功夫也是所有佛教徒多所用力之處，因爲能夠解行並進，故其生活內容皆充滿了濃厚的佛韻禪味。他不只在遊山玩水的過程中，藉自然萬物的形態與意象去觸發內心充滿寂靜的幽思冥想，更常在拜訪山林古刹之時，和僧人一起修行參悟，體會禪寂之喜。他就曾在覆釜山和僧人一起誦經參禪，並有過這樣的修行體驗，他說自己：「語經數日，一悟寂爲樂，此生閑有餘。思歸何必深，身世猶空虛。」（〈飯覆釜山僧〉）即指他能在參悟修行的過程中體悟到空無之理，並且從中獲得適意愉悅之法喜，這種打坐參禪的修行能與其內心豁然之領悟相應，即是他對佛法真有所得的最好證明。

王維所以能體悟「空無」、「寂靜」之奧義，乃因他早將個人欲望降至最低，心中早已萬無所求，因此才能完全進入此一空寂之境，這也是因爲他「天機清妙」，才能對此境界有如此深入之領悟。「天機清妙」原是他稱讚裴迪之言，他在〈山中與裴秀才迪書〉中說：「非子天機清妙，豈能以此不急之務相邀，然是中有深趣矣。」即指裴迪因天機清妙，不受外務所擾而專致於遊賞山水，因此能在此中獲致深層的樂趣。他又說自己和裴迪乃「攜手本同心」（〈贈裴迪〉），既然同心，即表示他

¹⁸（唐）三藏法師玄奘譯；李炳南老居士編，《般若波羅蜜多心經表解》，台中：青蓮出版社，1989年，頁2。

和裴迪也一樣是「天機清妙」，故能有此深厚交情。王維因「天機清妙」，將欲望降至最低，所以才有可能往禪宗「明心見性」這條修行路上走，也因此才能得佛法「空無」、「寂靜」之大意，《莊子·大宗師》曾言：「嗜欲深者，其天機淺。」¹⁹ 反之，少欲之人勢必天機較深，天機深則能透視萬物、看破萬物，進而達到無欲無求的境界，王維即因淨化了內心的執著妄念，了無掛礙，因此才能與道家少欲無為之思想結合，對世事煩惱不生任何執著貪愛，正所謂「無欲則剛」，才能得生命之超脫。

王維於佛法有得的天機，乃全面性地呈現在他的生活層面與詩畫創作當中，他在生活上是恬淡靜謐、適意閑趣，情思上則是神思飛動、盡化天機，當他將這種生活體驗與情感外化為詩畫時，便自然得出超然絕俗的意境。董其昌《畫眼》便稱其詩畫為：「雲峰石迹，迴出天機，筆思縱橫，參乎造化。」²⁰而《玉堂嘉話》則稱：「古人欲以一藝名世者，必精思入神，極古今之變而後已，故能洞達天機，氣隨物在。至觀之者，亦有感格相應之理。如王摩詰苔磯靜釣，水閣閒棋，令人不覺身在其間。」²¹此二說皆對王維詩畫之境界持有高度評價，所謂「參乎造化」、「洞達天機」就是指王維思路上的靈明澄澈、虛淨無欲，也唯有這種靈明虛淨之思，才能創作出如此意境高妙的山水畫來。他的山水詩中，有許多乃直接反映了他對空無之體悟，如：

閑門寂已閉，落日照秋草。〈贈祖三詠〉

野花叢發好，谷鳥一聲幽。夜坐空林寂，松風直似秋。〈過感化寺曇興上人山院〉

輕陰閣小雨，深院晝慵開。坐看蒼苔色，欲上人衣來。〈書事〉

晚年惟好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知返歸林。松風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦深。〈酬張少府〉

這裡所描述的意境乃是他整個隱居生活的真實寫照，「寂照」、「空林」、「坐看」、「好

¹⁹ (清)郭慶藩輯；王孝魚點校，《莊子集釋》，台北：頂淵文化事業有限公司，2001年，頁228。

²⁰ (明)董其昌，《畫禪室論畫·畫眼》，本文收編於：俞劍華編著，《中國畫論類編》，香港：中華書局，1973年版，頁724。

²¹ (元)王惲，《玉堂嘉話》，臺北：新文豐，1984年，頁29。

靜」等等，都蘊含佛家澄觀靜思的超然意境，可以說他所描繪的外境就是他心境的直接投射，他就是藉由對這些外境的具體描寫，將其對佛法的體悟與實踐全然表現出來，乃展現了他對佛學的具體落實。他將自己對佛理的體悟全數落實到生活層面來，讓這種信仰不單只是一種想望與崇拜，全然昇華為一種身體力行的生活常事與生命信仰，所以他在「退朝以後，焚香獨坐，以禪誦為事」，不只能在佛理上闖入精深，更能在修行上真切奉行，這種解行並進的生命信仰，才是真有所得，才是他生命之所以圓融超脫的最主要原因。

再觀柳宗元，他對佛法的理解程度並不下於王維，對各宗之接觸則比王維較為深廣，不論是天台、華嚴、淨土或律、禪，他都能提出自己精到的論述與見解，充分展現出他對佛教的精深涵養，也正因此，他才能再進一步提出所謂「統合儒釋」之主張，企圖以個人之微力，改變這種屬於大時代的複雜問題，這種論述主張與魄力遠見，也正是王維所未展現。然而，他雖然對佛法有如此獨到的見解，也勇於突破傳統，積極倡導「統合儒釋」之說，但實際上他的生命型態，卻沒有完全反映出佛家弟子應有的精神特質，亦即他缺乏追求生命解脫的信願，也缺乏解決無明煩惱的積極態度，這也是他和王維極大不同之處。

柳宗元對於佛法的信仰，乃有「得」與「不得」兩種全然不同的狀況。就「得」而言，他曾自述：「吾自幼好佛，求其道，積三十年，世之言者罕能通其說，於零陵吾獨有得焉。」（〈送巽上人赴中丞叔父召序〉）基本上，佛教是一種內省自覺的宗教，對於自我修證之境界或不可窮究之妙理，常有不著言說的內斂態度，故有所謂「佛曰：不可說，不可說，一說便是錯」²²之語，但柳宗元此語充滿自信，可以想見他必定真有精深宏博之內涵，才敢發此豪語。柳宗元自述的「有得」，主要是指能「通其說」這部份，也就是說他僅是對佛理之義解有獨到的領悟，而這就直接牽涉到他在實踐部份，是否也能一致「有得」了。章士釗曾指出：「子厚自幼好佛，並不等於信佛。求其道三十年而未得，自不足言信仰。」²³此即認為柳宗元之自述並不真切，因為他最後的生命依歸並沒有落在佛教的無生之學上，亦即他並沒有將其對佛法的理解運用到自身之修行，以致他理解雖深，但修行卻淺，這種解行不並進的信仰，最終導致了他「未得」的結果。章氏又說他「不足言信仰」，顯然是將柳宗元與佛教之關係分割為二，直接切斷了他對佛教信仰的事實，龔鵬程先生曾針對章氏此說提出反駁，指稱此說乃「刻意抹殺柳宗元與佛教的關聯，

²² 陳義孝居士編，《佛學常見詞彙》，臺北：法王學會，1993年，頁99。

²³ 同註9，頁762。

則又是另一個偏鋒、另一個錯誤」²⁴。就常理而言，一個人要用三十年的歲月去研習一門宗教已屬不易，若又能通其教義則更屬難得，加以柳宗元所謂的「有得」乃是指「通其說」部分，並未表明自己的實踐功夫到底為何，但這也無法證明他對佛教就完全沒有信仰，因此龔氏此說實為中肯，章氏不應以此而斷定柳宗元沒有信仰佛教。

柳宗元對佛法的「得」，除了上述有得於佛法之意旨外，亦可從他追求理想生活的願望上看，他在面對難以改變的際遇時，不得不有歸向自然的打算，希望能藉自然山水以撫慰受創的身心。在這過程中，禪宗的空無之學正好提供了他解脫煩惱的良方。大陸學者王樹海等即指出：

佛教的出世間法，慰藉著詩人孤獨寂寞的靈魂，不時地淡化著他的自我情志，使他步入淡泊寧靜、與世無爭之途。在青燈梵唄、暮鼓晨鐘的氛圍中，他暫時忘卻了人生的恩怨得失，泯滅了是非榮辱，得到了「澹然離言說，悟悅心自足」的愉悅與滿足，因而，作品更多的表現出「樂山水而嗜閑安」的寧靜、淡遠的意境。²⁵

禪宗自六祖以來便強調「無念為宗，無相為體，無住為本」²⁶之觀念，主張修行應該要隨緣自在、隨處領悟，不要陷溺於既定形式中，也不要被語言文字所侷限，一切萬法隨它任運自化即可，無需刻意造作。柳宗元「澹然離言說，悟悅心自足」之句即深含此理，他明瞭一切語言文字皆是障礙求道的絆腳石，雖然眾生仍須依賴經典文字以習得教理，但亦不該被這些文字鎖死，必須得能適時拋棄文字，全心沉浸在自然而然的禪修之中，才能得到真正的法喜。他這種於佛意有得，因此要「離言說」的觀念，也正符於《莊子》「得意忘言」²⁷之概念。

柳宗元從「空無」之中感受到人生閑淡無事、隨緣自處的喜悅，因此當他在接近山水時才能有「始至若有得，稍深遂忘疲」（〈南澗中題〉）、「於心適無事，偶此成賓主」（〈雨後曉行獨至愚溪北池〉）的悠閑情懷，他就是在「忘疲」、「無事」

²⁴ 龔鵬程，〈唐代的文人與佛教〉，《普門學報》，第十五期，2003年5月出版，註7條。

²⁵ 王樹海、王夙霞，〈佛禪對柳宗元山水詩的影響芻議〉，《社會科學戰線》文藝學研究，2000年1期，頁109。

²⁶ 丁福保箋註，《六祖壇經箋註》，台北：華藏佛教視聽圖書館，1987年，頁35。

²⁷ 《莊子》·外物篇云：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」亦即設「筌」、「蹄」之目的是在「得魚」、「得兔」，一旦達成目的，即可拋棄這些工具，不須執著。因為「言不盡意」，但「意」又須以「言」來表述之，因此一旦「得意」，即須拋棄這些文字語言，勿受侷限。

的感受裡頭去創造一個寧靜自得的境界，並從中體驗「體空得化元，觀有遺細想」（〈法華寺石門精舍三十韻〉）的悠遠冥思，最後則自生「欣然愜吾志，荷鍤西岩垂」（〈茆簷下始栽竹〉）的生活情志與避世渴望。但他這些自覺與自得，畢竟都是爲了紓解心中悶氣而來，因此他詩文中雖然展現了高度的空無禪理，但整體意象與氛圍卻仍是充斥著幽遠深邃、清冷荒寒之調，如：

月寒空階曙，幽夢彩雲生。〈新植海石榴〉

園林幽鳥轉，渚澤新泉清。〈首春逢耕者〉

寒月上東嶺，冷冷疏竹根。……倚楹遂至旦，寂寞將何言。〈中夜起望西園值月上〉

木落寒山靜，江空秋江高。〈遊南亭夜還敘志七十韻〉

這些詩中都帶有濃厚的空寂幽思，也都具有清冷荒寒的藝術氣息，全然是他「淒神寒骨，悄愴幽邃」之意境再現。他許多山水詩文就都透露他心懷憂鬱的事實，整體意境少見超然灑脫，而多是交雜一種既憂且樂的感情基調，這也顯示出他對佛法的領悟，只是成就了他詩文創作上的清冷荒寒之藝術特質，以及他對佛法義理的精深體悟而已，但實際上他並沒有將它視爲最終的生命信仰，沒有去追求真正的生命解脫，因此，所有的理想生活與自適意趣也僅是「曾經領受」或「嚮往期待」而已。可以說，他的「有得」僅在於「通其說」，但在修行上其實是完全「不得」，這也是他在審美意趣與宗教信仰結合下的一種特殊之生命展現。

清代王士禛曾戲言：「王維佛語，……柳宗元聲聞辟支語。」²⁸特將王、柳二人之詩境做此一比喻。若就佛教之修證果位言，「佛」乃是覺行圓滿的大覺悟者，已得「一切種智」，通曉一切萬法之「總相」與「別相」，²⁹是所有果位中最究竟、最圓融無礙者；而「聲聞」、「辟支」則是小乘聖人，得「一切智」³⁰，明一切法「總相」，其境界是四聖果位中最基礎者。王士禛以「佛」來譬喻王維，便是認爲王維對佛教乃是一種「解行並進」的真切信仰，是一種生命的完全依歸，因此才能脫

²⁸（清）王漁洋，《帶經堂詩話·品藻》卷一，台北：清流出版社，1976年，頁10。

²⁹一切之有爲法，有總別二相。如無常無我之相，通於一切，故謂之「總相」；如地有堅相、水有濕相，謂之「別相」。佛學書局編輯部，《實用佛學辭典》，台北：佛教出版社，1986年，頁1802。

³⁰引處同上註，頁236。《智度論》所說。一切智，聲聞緣覺之智也，知一切法之總相者，總相即空相也。……一切種智，佛智也，佛智圓明，通達總相別相化道斷惑一切種之法者。

離世俗干擾，完全融入適意自得的隱居生活中，並獲得圓融無礙的超然生命。他再以「聲聞」、「辟支佛」等小乘之境界來形容柳宗元，即是認為柳宗元在信仰佛教的過程中乃有所不足，因為小乘聖人著重在「自度」，沒有像大乘聖人所發「自度化他」之宏願，因此在修行上乃有侷限，終不能達最究竟，這也是暗示著柳宗元因為不能「解行並進」，所以才會造成自我生命的侷限，乃至突顯出他於修行「不得」的事實，王士禎此說無疑也直接反映出王、柳二人生命情調之境界上的差異關鍵。

二、「取」與「捨」時的實踐方式

王、柳二人雖對佛法的實踐程度不同，但他們對佛教的信仰態度基本上是非常一致，然而他們畢竟是儒家子弟出身，儒家思想對他們而言仍具有極大之影響力，因此他們如何從中轉化心境以接納佛教之信仰，如何從自我之取捨中建構自己的宗教世界，並將之實踐在平常生活當中，可再進一步綜論之。

先就王維言，他自小即與佛教結緣，並在成長過程中接觸許多僧友，加上他自己也熱愛佛法，並能主動研習修行，因此他和佛教的關係可以說是很自然地聯結在一起。王維的隱居生活，受到佛道思想影響極大，他特將二家思想融合，成為他隱逸生活中的思想情感主調，並將官場的種種紛爭完全隔絕於外，不受儒家性格所影響，因此才能自適於山水之中。然而這種隔絕方式，並不代表他的儒者性格有所消滅，因為他是抱持「雖明世典，深達實相，以不二法，處於百官」(《繡如意輪象贊》)的圓融態度去調適應對，並從中淡化了儒家入世精神與佛道出世願望兩者間的衝突，以致他能在半官半隱的吏隱生活中取得心理的平衡。

基本上，王維對佛法是全然地信仰，並能夠將所學全部落實到生命之中，因此沒有所謂「捨」之部分。他對佛法的「取用」，是他能夠很巧妙地將對佛法的信仰內化為自我生命之最終依歸，同時堅持儒者拯世濟民之理念，以及涵養君子尚德之風範，以一種「身」、「心」相離的方式，將其儒佛信仰結合在一起，呈現出一種和諧圓融的生命典型。他在《與魏居士書》中即對這種身心相離的觀念有更具體的說明：

故離身而反屈其身，知名空而返不避其名。……無可無不可，可者適意，不可者不適意也。君子以佈仁施義，活國濟人為適意。縱其道不行，亦無意為不適意也。苟身心相離，理事俱如，則何往而不適？

所謂「離身而反屈其身，知名空而返不避其名」，其實正是對佛教「中觀」思想中「空」、「有」二法「圓融不二」觀念的發揮，因為世上萬法與一切名理，本來就是一體兩面的關係，「空」即「有」、「有」即「空」、「色即是空，空即是色」，彼此並沒有絕然的對立性，它們之所以會有對立，全都是因為人心有所執著，以致有所分別之故。而且萬法乃因緣所生，因緣不到，自然也就無法開花結果，因此他乃以「無可無不可」說明人應該如何尋得真正的「適意」，他將第一理想設定在「佈仁施義」、「活國濟民」上，假若這個理想無法施行於世，也不需因此感到不適意，因為這只是因緣未到，無須執著，只要心念一轉，自然就能獲得內心的適意。最後，他又以「苟身心相離，理事俱如，則何往而不適」一句來加強這樣的概念，但此處所謂相離，並不是說將身與心完全切割開來，造成身是身而心是心的二分狀態，他所要表達的，其實就是外在際遇與內在情感之間不應互相影響而已，亦即不要因為仕途受挫就因此懷憂喪志，甚至陷溺在失望或絕望之境中，他認為人應要脫離這種外境的影響，才能讓心境得到真正的自由。

實際上，王維的「身」是既行倫理大道，亦行參禪誦經之事；其「心」則是充盈著儒家精神，且飽含佛家理念，他所要突顯的就是這兩種學說本身並沒有衝突之處，而且可以透過內秉佛「理」而外行儒「事」之角度去加以融合，若能不以「理」害「事」，且不以「事」礙「理」，自然也就能達到這種「身心相離，理事俱如」的圓融境界。王維這種「身體」力行入世之倫理綱常，而「內心」追求出世之解脫願望的方式，乃成功消解了儒佛之間的矛盾，並賦予它們共存的合理性與圓融性，進而凸顯出儒佛之信仰其實並不相妨害的事實。

再觀柳宗元，他為了解決儒佛信仰上的衝突問題，乃提出了「統合儒釋」之主張，企圖消解世人對佛教的排斥，努力為佛教找出一條與世間法相合不悖的共存之路。因此他對佛法義理的取用與實踐，並不是像王維那樣是直接從個人內在心境之轉化上下手，而是從大方向上將佛學與儒學有所契合之部份，加以揀取融合，找出兩者並存不悖的共通點，而此共通點即是「孝道」、「禮制」與「教化」等三要項。

在「孝道」方面，他指出佛教「蓋本於孝敬，而後積以眾德」（〈送濬上人歸淮南觀省序〉），且「釋之書有大報恩十篇，咸言由孝而極其業」（〈送元暲師序〉），由此二點證明佛家也是十分重視孝道，不論是在修行或經典上都有這樣的觀念存在，只因世上有太多「無夫婦父子」、「不為耕農蠶桑」、「去孝以為達」（〈送僧浩初序〉）的狂妄佛徒不依此規矩行事，才讓世人對佛教產生誤解，故而他也對這些

佛徒提出批判，認為他們的行徑乃是破壞世間倫理關係，同時也耗損了國家生產力，乃有必要加以斥責。此點乃清楚顯示出，柳宗元完全是站在儒家的立場上發聲，他刻意取用與儒學者相合者加以提倡，對於不合儒學者便加以批駁，乃忽略佛教其實有八萬四千法門，每一法門都各有其修行方式之事實，狂禪有狂禪的修行法，不守規矩有不守規矩的修行法，有時候「規矩」反而意味著一種「侷限」，他又指佛家的戒律可與儒家的禮制相合，但重點其實是在突顯「禮」的重要性，因此他多少有拿儒家的規矩去規範佛家的修行之嫌，乃更突顯了他濃厚的儒家本位意識。

在「禮制」方面，他指出：「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是故離孔子仁義者，不可與言儒；異律於定慧者，不可與言佛。」又說「儒以禮行，覺以律興」（〈南岳大明寺律和尚碑〉），乃是藉由儒佛二家在「戒律」與「禮制」上的高度契合，證明兩者不相違背的事實。同樣的，他也批判了那些不守戒律的佛徒，並藉此呼籲世人遵守「戒律」與「禮制」的重要性，他說：「今之空愚失惑縱傲自我者，皆誣禪以亂其教，冒于囂昏，放於淫荒。」（〈龍安海禪師碑〉）雖然他是以佛徒為例，但實際上他的目的主要是在提倡儒家的「禮制」，佛家之「戒律」只是在強化這個論點而已，這也說明了他對儒學的重視之深。

而在「教化」方面，他認為佛教也講性善，並教人為善，深具教化之功能，和儒家學說相合不悖，他在〈曹溪第六祖大鑿禪師碑〉中即稱慧能：「其教人，始以性善，終以性善，不假耕鋤，本其靜矣。」乃藉六祖之教化功績與人格情操，說明佛家亦是講性善之宗教，其修行就是要種善因、修善緣、得善果，而且它還可以更進一步教導眾生如何破迷啟悟、解脫生死，使人「轉惑見為真智，即群迷為正覺，捨大暗為光明」（〈永州龍興寺西軒記〉）。但他的教化之說，乃是著重在倫理生活的實踐，而不是在追求佛國淨土上，他比較具體的表現是將此法落實在柳州，直接以佛學做為教化柳民的工具，使其習得儒家的仁愛之道，所謂「唯浮圖事神而語大，可因而入焉，有以佐教化」，最後終得「去鬼息殺而務趣於仁愛」（〈柳州復大雲寺記〉）的成效。他的目的是在教導仁義之道，而越人極好鬼神崇拜，但儒家卻沒有鬼神崇拜之信仰儀式，唯有佛教有佛菩薩之形象可供為崇拜之對象，因此他就借用佛法來進入他們的生活，進而教以儒家仁義之學，完成其教化之目的，這種以佛濟儒的作法，正是他在統合儒釋過程中極重要之概念。

總之，柳宗元對於佛法乃有極明顯的取捨現象，凡合於儒則取，不合則捨之，而在這取用過程中，他乃提出「孝道」、「禮制」與「教化」等三要項，做為儒佛

二家融合的基礎，實際上卻是以儒學為主體，佛學為輔體，純然一片以佛濟儒之意。此中，他除了藉佛理來加強世人對儒學的重視外，其實也替儒家與佛家信仰找到一個共存共處的基點，進而完成他「統合儒釋」的最終理想。至於王維，他乃是從個人心境出發，藉由心境之轉化去消解儒家與佛家兩種信仰間的矛盾，但基本上他的生命是皈依在佛家，「雖有唐人普遍的三教合一的色彩，但顯然是將儒道思想合入佛家之中」³¹，故對他而言，佛學乃是主體，儒學則是輔體。

王、柳二人雖然同樣有著融合儒佛信仰之作爲，但實際上王維對佛教的實踐程度卻遠非柳宗元所能相比，王維是用整個生命去實踐佛學，並能真正對佛法解行並進，但柳宗元卻是站在儒家立場上去利用佛學，乃是以對佛理之「解」，去使儒學之「行」，兩人心態完全不同。可以說，王維整個生命世界即是一種佛家圓融超脫境界的具體呈現，佛教對他而言已經超越所謂的「宗教」層次，成爲他生命的最終信仰；而柳宗元之生命世界，則是一種儒者繫命於天下、用心於蒼生的積極入世之生命型態，他們對佛法的領受程度即是造成此一分界的最重要關鍵，即因有此差異，兩人之生命情調也才會有此全然不同的面貌。

³¹ 趙昌平，〈王維與山水詩由主玄趣向主禪趣的轉化〉，轉引自：李俊標，〈略論王維安史之亂後的心態〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版），第 28 卷 01 期，2000 年 2 月，頁 115。

第四節、王、柳「生命世界」之範型意義

一、反映唐代文人在仕隱生活下的生命世界樣式

唐代文人承襲了以往仕隱文化之發展內涵，並在內容上取得更大的調和成果，這除了要歸功於整個國家社會體制與科舉取士之文化風氣鼎盛，給了文人更多發揮才學的空間外，三教思想之會通融合也有很大的影響，這些都直接帶動了整個唐代人文精神的昂揚，對文人生命價值觀之建立乃有十分正面積極之意義。

唐代文人將「有道則仕，無道則隱」的絕對概念降低，全然以積極入世的心態處之，不論是天下「有道」或「無道」，他們皆願無私地奉獻自我，因此他們的「隱」，其實是一種「一息尚存，此志不容少懈」³²的「隱」，若有「獨善其身」之念，也是為了待時而出，而非逃避現實，這正是唐代文人入世精神的積極展現。然而「這種精神崇高得幾乎具有一種悲劇意味，而當個體的生活遭受挫折，理想難以實現的時候，這種悲劇意味便表現得更加強烈，使得他們在注目人生的同時，又悲嘆自我和社會」³³，這是許多唐代文人都會遭遇到的難題，因為他們懷抱經術、志在安邦，生命精神樂觀開朗，一旦遇到時命不濟時，雖多能克服心理障礙，盡力在困境中成長，但其內在情緒總有難以解脫的時候，於是便容易在這裡頭產生執著，憂鬱陷溺，而能真正超脫者乃少之又少。

王維和柳宗元就是呈現這種全然不同生命型態的突出代表人物，他們都具備了唐代文人的積極進取精神，在倫理世界之經營上充滿著無限熱情，但他們也同樣遭到「不遇」的狀況，因此乃分別在不同狀況下，致力發展他們的審美世界與宗教世界，繼而形成不同的生命情調。學者安華濤即言：

自古以來，懷有「大道」的士人，從政都只有兩種結局：其一是被固有秩序同化而完全喪失自我，只能在夢醒時分獨自咀嚼無我的悲哀。這對於真正的士人是無法容忍的。故而只能以退避的方式來「全真保性」，但不泯的理想之光又不自覺地誘使他們在田園林野裡營建「烏有之鄉」來慰藉靈魂。其二便是被固有秩序拋出軌道而無所歸依，最終只能在「憤世與混世」的哲學裡以「取消主動選擇和現實行動，企求以此進入虛設的無限通道和極樂之境」（劉再復《傳統與中國人》）。兩種結果殊途同歸，都是從「廟堂」進入「山林」，在山林裡營建自己的精神家園。而憂民憂國的士人對現實的

³²（宋）朱熹；宋吳志忠刻本，《四書章句集注》，泰伯第八，台北：漢京文化事業有限公司，1981年，初版，頁244。

³³ 傅紹良，〈論盛唐詩人的人格範型〉，《晉陽學刊》2000年第1期，頁67。

批判武器就只能是遙遠的「三代之治」，其理想家園也只能是「桃源」。³⁴

長久以來，唐代文人園林別業文化的發展，提供了文人在遭逢「不遇」時調劑身心的最佳場所，佛道思想也供給了他們陶冶情性的豐富養分，政治與山水之間乃得到極佳的協調，王維、柳宗元即是循著這條軌跡進入這塊園地，並在當中創造生活意趣及適意生活。安氏「其一」之說正是針對王維這類人物所發，他因為不願喪失自我，因此乃退守山水田園之中，建立一處自適悠閒的桃源世界，但他又不是全然的退，而是以吏隱之方式取得身心之平衡，繼續保持著對世間的關懷，乃從中圓融了自我之生命情志；「其二」乃是指漢晉以降少數的狂逸之流，但其前提又與柳宗元之狀況相符，所謂「被固有秩序拋出軌道而無所歸依」正是他所身陷的困境，當然，他並沒有後段所說的「混世」而處，也沒有追求「虛設的無限通道和極樂之境」，而是在困境中繼續保持著他「憂國憂民」的心志，也正因此，他才無法全然自山水中獲得解脫，由此更顯出他生命的「悲劇」性。

王維和柳宗元都具有深厚的三教涵養，也都飽含唐代文人樂觀進取的精神，但何以柳宗元卻無法像王維那樣豁然達觀，全心全意融入山水之中？筆者以為，其原因並不在時代或生活差異上，也不在王維的遭遇比柳宗元好，因為王維雖能在朝廷持續任官，但他也做不了什麼大事，影響不了整個時代風氣，距離他「活國濟民」的志願仍十分遙遠，而且他晚年對官場生活甚有怯意，更談不上能據此以濟世安邦。又柳宗元其實也體認到自己回朝無望，因而發心想在貶謫生涯中著書立命，期望能將濟世安邦之政治理念流傳世人，這種作法就和王維雖然難有作為，卻能鼓勵友人魏居士出仕的做法一樣，都有著另一種「獨善其身」而裨益天下的積極意義，但他到底是執著於形式上的入朝啓用，因此才會一直鬱鬱寡歡。

柳宗元之所以無法突破困境，其關鍵點，便是本文在前節所強調的對佛法「取」或「捨」的態度上。他們既能共同以儒家入世精神做為他們的處世原則，又能以道家之逸世情懷做為他們在山水生活中的抒情管道，大抵上已經有了一個初步共同的生命型態，這種生命型態其實就和東漢仲長統之狀況類似，主要都只有儒家和道家的影響，而仲長統他能積極發揮老莊之生活哲學，營建自己的理想生活環境，即是因為道家思想的影響層面遠大於儒家。而王柳二人也都能在仲長統這種理想生活之概念下，營造出屬於他們的山林別業，不論是輞川別業或永州八景、愚溪之山林別業等等，其實都是仲長統《樂志論》所述之理想生活的重現，可見，

³⁴ 安華濤，〈三元同構的士大夫心理結構——解讀王維《與魏居士書》〉，《社科縱橫》，2000年第4期，頁76。

至少在儒道結合的生命模式底下，王柳所受的影響是十分相似的。

但事實上，王柳二人則比仲長統更多了一個佛家的宗教體驗，這個體驗對他們生命情調的影響，主要即在於王維的別業生活乃是圓融地將宗教體驗與審美體驗結合在一起，成為他在山林生活中享受閑適意趣的主要內容，因此他的山水詩文中，多是呈現山水之中有禪意、禪意之中有山水的圓融意境，乃完全反映出他豁達的生命精神與閑適的生命情調。而柳宗元的山林別業生活，則是以抒懷解悶為出發點，他雖也能將宗教體驗與審美體驗做一融合，但當其倫理情感強烈干擾到內在心志時，反將之帶向憂樂交雜的心境上，因此他詩文中的禪意很明顯地透露了一種空虛寂然的氣息，也全然反映出他清冷荒寒的創作特質及生命情調。換言之，王維是由內心向外推展，利用對佛法的澈悟，以一種身心相離的方式讓自己的心境先轉化，繼而再安定此一色身，即如上文安氏所說之「全真保性」。而柳宗元並沒有將他對佛法的「有得」加以實踐到自我之生命解脫上，乃是將之引入倫理世界裡頭做為輔助儒學的依據，這種錯置其實也相對傷害了他某種程度的生命靈性與生活意趣，以致其山林生活多是憂樂參半，造成自我生命的困窘。學者張君梅曾道：

儒釋兼綜是唐代以後士大夫普遍認同的人生態度，居士方式成為他們所接受且遵循的人生方式。大多數士大夫既奉儒家學說為圭臬，又崇信佛教，以儒教立身處世，以佛徒風骨笑傲人生，以出世的態度做入世的事業，在人生價值取向上與柳宗元大致一體。如……王維早年以「兼濟」為職志，同時又以「精禪理」聞名於世。中年之後過著亦官亦隱的生活，結交道友「退朝以後，焚香獨坐，以禪誦為事」。他以維摩詰居士為榜樣，因此後人給以「高情合受維摩詰」的讚譽。³⁵

此說其實可以再做進一步的闡釋，即柳宗元從事「入世的事業」遠比其「出世的态度」更加積極，因為「入世」的世界是具體可掌握的世界，不像「出世」的世界那樣虛無難及，因此他自然是用力在入世的事業上；而王維中晚年後的官隱與「禪誦為事」則比其早年「兼濟」之職志更為突出，因此他超越了入世的限制，獲得出世的解脫。由此亦知，兩人對佛法的實踐程度與取用內容很明顯不同，故而也影響了生命情調的發展趨向，而這種出世或入世的抉擇都各有其價值意義，

³⁵ 張君梅，〈柳宗元與佛教〉，本篇收於：佛光山文教基金會總編輯，《中國佛教學術論典》，高雄：佛光山文教基金會，2001年，頁332。

都是一種生命型態與處世精神的呈示，因此也不該以高低論。

唐代許多文人也都和王柳一樣，對三教之領受程度各有不同，如李白、杜甫、孟浩然、韋應物、韓愈、白居易、杜牧、李商隱、皮日休、陸龜蒙等，他們的三教屬性都各有其較為強烈的一面，因此也影響了他們生命情調的趨向。學者傅紹良曾在〈論盛唐詩人的人格範型〉³⁶一文中，提出了盛唐文人在兼具三教涵養下所形成的群體人格特徵，包括了悲憫型、誕誕型、英雄型、隱逸型等四大類，接著又將之細分為「仁者、悲士、狂人、酒徒、遊俠、鬥士、隱士、佛徒、仙人」等十小類，最後則將前七者統歸為「剛型」，後三者則歸為「柔型」。這種分法並不能概括整個唐代文人之人格特徵，但大抵也描摹出一個輪廓，當中則又可有一些結合，例如中唐的韓愈與晚唐的杜牧、李商隱就屬悲士仁者之結合，而白居易既是佛徒也是悲士仁者，晚唐的皮日休、陸龜蒙等也都是從仁者悲士轉向隱士，這正好也說明了唐代文人富有多元涵養的體質，因此才無法僅用單一形象來加以含括。但若勉強就此一分法看，王維較強烈的屬性當是「柔型」的佛徒隱者，柳宗元則是「剛型」的仁者悲士，而傅氏對這兩種人格特徵的定義是：

剛型人格的主要特徵是：生活作風豪爽，政治理想崇高，情感表現外向。……
柔型人格的主要特徵是：政治理想較弱，而自然理想較強，生活作風平靜淡泊，感情表現相對內斂。如果說，剛型人格在整體構造上以“社會我”為主，那麼，柔型人格在整體構造上則是以“自然我”為主的，這種人格對人世的紛擾之事措意較少，而將目光轉向自然山水，從那種純樸寧靜的境界中，感受到一種超人世的真趣，用自然的清純洗卻塵世的煙塵，在圓融清幽的自然境界中去品味和抒寫生命的超越和永恆。³⁷

這裡將「剛型」與「柔型」之政治理想做了強弱之分，但其實王維自始至終並沒有脫離儒家，他晚年雖是潛心修佛，卻仍是積極鼓勵友人出仕為國效勞，足見他仍懷有強烈的儒家情懷，只是他的實踐方式不像「剛型」者那樣豪爽，因此實難就此說他的政治理想較弱。再以王柳生命世界之整體表現看，不可否認的，柳宗元是較傾向於「社會我」，而王維則較傾向於「自然我」，這是他們所示現出的較為強烈之生命形象，傅氏之分法在此正可和王柳二人有所對應。

筆者以為，這種「剛」「柔」之分，其實可另從「剛」易折而「柔」易常的概

³⁶ 同註 33。

³⁷ 同上註，頁 68。

念來加以發揮。《老子》³⁸即言：「守柔曰強……是為習常」(〈五十二章〉)、「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知」(〈七十八章〉)，柔者就像流水一樣，無處而不入，甚至滴水便足以穿石，因此「柔弱勝剛強」(〈三十六章〉)。王維他就是能「虛而不屈」(〈第五章〉)、「不欲以靜」(〈三十七章〉)，對於俗事煩惱不去執著掛念，懂得退守保全之道，一切聽任自然之運化，因此能「骨弱筋柔而握固」(〈五十五章〉)，達到「無欲則剛」之境界。柳宗元則因不能「虛其心」(〈三章〉)、「專氣致柔」(〈十章〉)，「社會我」太強，以致常執念於理想，不能拋卻俗事煩惱，並由「心使氣」(〈五十五章〉)而致強，因此導致了身心之折損。因此，可以說王維乃是「剛柔並濟」者，此「剛」已非傅氏「剛型」之義，而是一種由至柔而達自然之境之常柔之剛；柳宗元之「剛型」，則是一種儒者致懷天下而不求退守的執念之「剛」，兩者乃各有其價值意義，都是他們展現不同主體性格與生命抉擇的重要呈示。由此亦可一窺何以「剛型」的柳宗元之「社會我」特強，而「柔型」的王維則是在「自我我」之表現上有更突出的展示。

唐代文人在時代潮流之中，進一步調解融合了前代「仕」、「隱」文化的發展成果，成就了獨特昂揚的人文精神，王維、柳宗元則是完全接收了這樣的精神特質，做為他們的處世態度與行為標準。他們站在同等的三教涵養基礎上，成功展示了在倫理世界中對政治理想的堅持與自我人格的維護，並在審美世界裡頭營造出一個理想的烏托邦，成就了生命與自然結合的藝術化生命，並開創出中國山水文學領域的藝術新高峰，同時又在宗教世界裡展現了他們優於許多文人的佛學涵養，即使當中有實踐程度的不同，但仍不減他們學有專精的事實。總地來說，他們整體的生命世界與生命情調之趨向，乃反映了唐代文人對於仕隱問題的處理態度以及生命價值觀的建立模式，他們承載了強大深厚的時代精神與人文涵養，培育出多元文化之體質，用既成熟且穩重的理性思考，成就了足令後世仰慕追跡的人格風範與藝術精神。

二、提供後世文人追求精神自由的理想生活範型

唐宋以降之知識份子多和王維與柳宗元一樣，都曾在倫理世界中遭逢「不遇」之困境，也都有轉向審美世界及宗教世界尋求慰藉的作法，總希望能藉此獲得自適自得之生活意趣，並在不失關懷此世的前提下，積極追求自我精神之自由，這除了是再一次突顯中國知識份子對個體自覺問題之重視外，其實也反映了他們對

³⁸ 陳鼓應，《老子註譯及評介》，北京：中華書局，2003年，第一版重印。

入世價值的再次肯定。這種不離世間的隱逸情懷，也是唐代以降之知識份子所共同關注的重要課題，學者余靜芳即說道：

中國文人士大夫的這種用歸隱來巧妙處理自身與環境關係，解決投入社會與回歸自然，參與政治，建功立業與完善人格，全身保命的人生抉擇方式，實在是可歎可點，完全體現了東方哲學思想與倫理道德觀的智慧、靈氣與變通。追求個性自由精神解放的隱逸情結深入人心，一代代的承繼，一代代的「投資」與「開放」，一代代的積淀，從而十分豐厚。³⁹

這即說明了中國知識份子能理性地去看待個人與現實環境之間的關係，不再有像少數魏晉文士那種消極逃避或敵視當權者的現象發生，甚至有更多入單純是爲了追求閑適生活，陶冶身心，所以才進入山林隱居，就在長期主客觀因素的影響下，政治與山林融爲一體，這種追求精神自由的隱逸情結乃深入人心，成爲往後知識份子熱衷嚮往的生活模式。

王維與柳宗元的生命世界雖然呈現出兩種不同的生命情調，但他們在山林生活中追求精神自由的願望，以及營造理想生活的動機，都提供了後人一種心羨嚮往的理想生活範型。他們追求自我精神自由的方式就是「遊跡山水」，不論是在剡川或永州山水之中，他們都是從「遊」開始，繼而憑藉自我審美視野與藝術心靈，盡情觀覽山水、謳歌山水，並在其中尋求精神的自由解放，充分展示出一種偉大文學藝術家「外師造化」而「中得心源」的藝術精神。徐復觀先生就曾對這種以「遊」而獲致精神之自由解放的方式提出獨到的見解，他先從莊子的藝術精神出發說道：

莊子的藝術精神，是要成就藝術的人生，使人生得到如前所說的「至樂」、「天樂」；而至樂天樂的真實內容，乃是在使人的精神得到自由解放。⁴⁰

也就是說人在山水之中觀覽到的至美至樂，其最終目的就是要使自我之精神得到自由解放。他接著又說：

莊子只是順著在大動亂時代人生所受的像桎梏、倒懸一樣的痛苦中，要求

³⁹ 余靜芳，〈「天人合一」、「隱逸情結」與中國山水文學〉，《麗水師範專科學校學報》，第23卷第4期，2001年8月，頁25。

⁴⁰ 徐復觀，《中國藝術精神》，上海：華東師範大學出版社，2000年12月，頁36。

得到自由解放，而這種自由解放，不可能求之於現世；也不能如宗教家的廉價的構想，求之於天上、未來，而只能是求之於自己的心。心的作用、狀態，莊子即稱之為精神；即是在自己的精神中求得自由解放。而此種得到自由的精神，在莊子本人來說，是「聞道」、是「體道」、是「與天為徒」，是「入於寥天一」；用現代的語言表達出來，正是最高的藝術精神的體現，也只能是最高的藝術精神的體現。⁴¹

此說明白指出「心的作用」對人的影響甚大，想要獲致精神之自由解放，並不能從外在環境下手，也不能求之於鬼神宗教，而是要求諸自心，從體悟「自然」、「無為」之道的內容上開發，才能真正獲得精神的自由解放，所謂「獨與天地精神往來」，即是莊子所謂的「心齋」，也是最高的藝術精神之體現。他接著又以〈逍遙遊〉之「遊」做為這種精神自由解放的具體內涵，他說：

莊子把上述精神的自由解放，以一個「遊」字加以象徵。

這個「遊」的精神內涵，同時也將《易傳》：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序。」⁴²之「天人合一」思想作了最精要的詮釋，而這即是王維與柳宗元在山林生活中所體認到的重要課題，他們的理想生活願望與山水文學創作，就是在這種「遊」的過程中成就起來的。不過，王維是在「願奉無為化，齋心學自然」（〈奉和聖制慶玄元皇帝玉像之作應制〉）的修行中，再多加一層「已悟寂為樂，此生閒有餘」（〈飯覆釜山僧〉）的佛學涵養，雙管齊下，才能迅速地獲得真正的精神自由，並體現了他高妙絕倫的藝術精神；柳宗元則是透過對「美不自美，因人而彰」（〈邕中柳中函作馬退山蘭亭記〉）的體認，讓主體意識在「悠然而虛者與神謀，淵然而靜者與心謀」（〈鈞潭西小丘記〉）的過程裡，達到「心凝形釋，與萬化冥合」（〈始得西山宴遊記〉）的寂然境界，他雖然也加了一層「澹然離言說，悟悅心自足」（〈晨詣超師院讀禪經〉）的佛學涵養，但他「心的作用」多受「社會我」所騷動，顯然未徹底達到「心齋」與「坐忘」的最高境地，因此最終未獲得完全的精神自由，但這並無損於他的藝術精神，因為他這種幽獨寂寥的生活意趣，既反映一種憂鬱淒美的藝術心靈，亦新創了山水文學之清冷荒寒的藝術妙境。

王柳這種追求理想之生活以及精神之自由解放，乃是歷來文人所共同追尋

⁴¹ 同上註，頁 37。

⁴² 高亨，《周易大傳今注》，山東：齊魯書社，1979，頁 72。

者，如白居易亦有「水能性淡爲吾友，竹解心虛既我師。何必悠悠人世上，勞心費目覺親知」(〈池上竹下作〉)的深刻體會，期望能藉山水獲得精神之自由，這種思維乃對後世影響極大。如宋代蘇軾也是兼具三教涵養的文人，他也曾在被貶黃州時藉著遊山玩水的趣味，獲得了精神的自由解放，其《念奴嬌·中秋》即云：

憑高遠眺，見長空萬里，雲無留跡。桂魄飛來光射處，冷浸一天秋碧。玉宇瓊樓，乘鸞來去，人在清涼國。江山如畫，望中煙樹歷歷。我醉拍手狂歌，舉杯邀月，對影成三客。起舞徘徊風露下，今夕不知何夕？便欲乘風，翻然歸去，何用騎鵬翼。水晶宮裡，一聲吹斷橫笛。⁴³

這首詞中即充分表達了他追求精神自由的願望，「長空萬里」正展現一種開闊的襟懷，而「拍手狂歌，舉杯邀月」、「便欲乘風，翻然歸去」則可見其與天地之間的和諧關係，他雖也曾有身世不遇之嘆，但卻能藉助佛道而自我超脫，使其生命精神超然於俗塵之外，由此獲得生命的自由。他即曾在〈黃州安國寺記〉中道：

得城南精舍，曰安國寺。有茂林修竹，陂池亭榭，間一二日，輒往焚香獻坐，深自省察，則物我兩忘，身心皆空，求罪始所從生而不可得。一念清淨，染污自落，表裡翛然，無所附麗，私竊樂之。⁴⁴

這個遊歷過程恰如王維與柳宗元山水遊記的綜合表現，乃先有王維「焚香獨坐，以禪誦爲事」(《舊唐書》)之舉，利用參禪打坐去體悟莊子的「坐忘」與佛家的「空無」之理，而後「私竊樂之」，則是帶有柳宗元「獨喜得之」(〈鈇鋤潭西小丘記〉)的外放情感表現。可見，蘇軾對王柳這種生命精神與生活意趣也是有所追慕，而他也能從自然山水之中悟得「大自在」的精神奧秘，故而乃有「小舟從此逝，江海寄餘生」(〈臨江仙〉)⁴⁵的解脫願望。

蘇軾之後，喜愛王維與柳宗元之生活意趣者眾，常能從王柳的詩文中感受到他們閑適恬淡的藝術精神。先就王維來說，黃山谷《題王摩詰畫》詩即云：「丹青出右轄，詩句佳九州。物外常獨往，人間何所求。袖手南山雨，輞川桑柘秋。胸中有佳處，涇渭看同流。」⁴⁶乃闡述了他對王維詩畫中所表現的「空」、「寂」之境

⁴³ (宋)蘇軾，《蘇東坡全集》，北京：燕山出版社，1998年，頁1486。

⁴⁴ 楊家駱主編，《蘇東坡全集》，台北：世界書局，1964年，頁360。

⁴⁵ 同註43，頁1548。

⁴⁶ (宋)黃庭堅，《黃山谷詩集注》，台北：世界書局，1960年，頁376。

的深切體會，尤其是這種對自然與人性的復歸境界，更讓他心有崇敬與嚮往。胡仔《苕溪漁隱叢話》即引黃庭堅之語曰：「山谷老人曰：『余頃年登山臨水，未嘗不讀王摩詰詩行到水窮處。』」云云，顧知此老胸次，定有泉石膏肓之疾。⁴⁷乃將黃庭堅喜愛王維詩文之舉視爲一種疾症，無疑也是認同王維所體現的生活意趣具有引人嚮往之妙處。胡仔又引《後湖集》評王維〈終南別業〉詩云：「此詩造意之妙，至與造物相表裡，豈直詩中有畫哉？」⁴⁸更是對王維詩境之閑趣高妙多所稱讚。元代方回《瀛奎律髓》則道：

右丞終南別業詩，有一唱三歎不可窮之妙。如輞川孟城坳、華子岡、茱萸泚、辛夷塢等詩。右丞唱，裴迪和，雖各不過五言四句，窮幽入玄，學者當自細參，則得之。⁴⁹

此話同樣是對王維〈終南別業〉一詩有著高度的評價，所謂「得之」者，已不只是指詩之意境言，更是意指「學者」可從中領受到王維遊跡山水時的生活意趣，並由此而心生嚮往追慕之意。

南宋陸游亦曾云：「讀王摩詰詩，愛其散髮晚未簪，道書行尚把之句。」（《劍南詩稿》）⁵⁰也是表達對王維這種生活意趣的嚮往羨慕。而魏慶之《詩人玉屑》亦針對王維詩意道：

「桃紅復含宿雨，柳綠更帶春烟。花落家僮未掃，鶯啼山客猶眠。」每哦此句，令人坐想輞川春日之勝，此老傲睨閒適於其間也。⁵¹

乃說明王維當年的輞川生活充滿了閑適之趣，不禁令人羨慕起這種恬淡閑適的生活模式。到了元代的鄧文原，則是從王維的繪畫中，表達他對這種生活意趣的仰慕，《王摩詰春溪捕魚圖》云：

輞川之景天下奇，我惜曾聞不曾識。若人筆端斡元氣，萬頃煙濤歸咫尺。
漁翁生事浩無窮，醉挹青藍洗胸臆。或披蓑笠臥寒蟾，或倚孤篷蘸空碧。

⁴⁷（宋）胡仔，《苕溪漁隱叢話》，台北：長安出版社，1978年，頁97。

⁴⁸同上註。

⁴⁹同註2，頁513。

⁵⁰同註2，頁513。

⁵¹（宋）魏慶之；楊家駱主編，《詩人玉屑》，台北：世界書局，1992年，頁314。

靜觀此理良可娛，應須仰慕王摩詰。⁵²

他雖不能親眼目睹輞川山水之奇，但卻能從王維的繪畫中去想像當年的勝景，並在靜觀之中獲得樂趣，進而仰慕起王維來了，他另一首《題王維秋林晚岫圖》詩即道：「我欲探幽未能去，畫中真境許誰儔。」⁵³說明了他唯有從畫中意境，才能體會到王維當年的那份生活意趣，可見其嚮往之意極是深切。明代王世貞也對王維的輞川生活十分傾慕，他曾道：

余常謂讀摩詰絕句，更一覽輞川圖，便覺如上下華子岡、斤竹嶺。汎南北垞、欽湖、柳浪。徙倚木蘭柴、茱萸洲，即文杏館而休焉。酌金屑之泉，與裴迪秀才對話，不知我之為摩詰，摩詰之為我也。《王弇州續稿》⁵⁴

此說除了印證蘇軾稱王維「詩中有畫，畫中有詩」之藝術妙境外，同時也描述了自己對王維與裴迪這種悠閒自在的生活趣味之嚮往傾慕，因此才會將自己化身為王維，直接和裴迪對話起來，最後甚至更分不清自己和王維到底誰是誰了。

再看柳宗元，歷來文人也是對他的詩文意境與生活意趣多所仰慕，首先是明代的王禕，他在《盛修齡詩集》一文中道：

王維之幽雅，……韋柳之溫麗清深，蓋其所以為辭者，即其情之寓也。……有得溫麗清深之情……擬諸唐人，其韋、柳之流矣。⁵⁵

此句乃是在讚揚盛修齡的詩境可比擬韋應物與柳宗元的「溫麗清深」，而較不似王維的「幽雅」，此處並沒有涉及王柳詩文意境高低之論，但亦顯示了他對柳宗元這種「溫麗清深」之意境的肯定。再如清代方苞即稱柳宗元：「惟記山水，刻雕眾形，能移人之情。」（〈答程夔州書〉）⁵⁶認為他的山水文學可以有移情之效，而所移者自是胸中抑鬱之情，可見方苞也認同這種遊跡山水對個人精神之自由解放確實有極大的功效。與方苞同時的孔尚任也十分嚮往柳宗元的山水生活，他說自己「剩水殘山君嬾畫，臥游常在柳州文」（〈坐柳公涵水閣分韻補作卻寄〉）⁵⁷，乃從閱覽

⁵² 同註 2，頁 543。

⁵³ 同註 2，頁 545。

⁵⁴ 同註 2，頁 529。

⁵⁵ 轉引自：吳文治編，《柳宗元資料彙編》，北京：中華書局，1964 年，頁 209。

⁵⁶ （清）方苞；（清）戴鈞衡編，《方望溪全集》，台北：世界書局，1965 年，頁 82。

⁵⁷ （清）孔尚任；楊家駱主編，《孔尚任詩文集》卷七，台北：世界書局，1984 年，頁 162。

柳宗元的山水文學中獲得生活的趣味，就如同黃山谷、陸放翁之喜愛王維詩一般，都是樂於做遊在詩文所呈現的自然佳境中。

清代孫梅乃更詳盡地對柳宗元的山水遊記與生活意趣提出更具體的正面評價，他在《四六叢話》卷三十一論酈道元時說：

天地間山水林麓奇偉秀麗之致，賴文人之筆以陶寫之。若陸雲《答車茂安書》、鮑照《大雷岸與妹書》等篇，託興涉筆，都成絕構。蓋皆會景造語，不假雕琢者也。至酈善長，始以淹雅之才，發摠文筆，勒為《水經注》四十卷，訂以志乘，緯以掌故，刻畫標致，奇幽詭勝，搜剔無遺。後來作者，罕復能繼，惟柳子〈永州八記〉，筆力高絕，萬古雲霄一羽毛，非諸家所敢望爾。⁵⁸

此處乃將〈永州八記〉與陸雲《答車茂安書》、鮑照《大雷岸與妹書》以及酈道元的《水經注》同列為記述山水之文中最勝最妙的作品，稱他文筆高絕萬古，乃非諸家所能企及，這無疑也是對他記中所述之景與所表之情，多所肯定讚賞之意。

另外，沈德潛《說詩碎語》卷上則是將王柳兩人之詩文意境與人格情操往上追溯到陶潛，乃曰：

陶詩胸次浩然，其中有一段淵深樸茂不可到處。唐人祖述者，王右丞有其清腴，……柳儀曹有其峻潔，皆學焉而得其性之所近。⁵⁹

即意指王維之清腴與柳宗元之峻潔，其實都是繼承自陶潛而來，尤其是陶潛「欲仕則仕，不以求之為嫌；欲隱則隱，不以去之為高」⁶⁰的生命精神，即充滿了追求自由解脫的願望，對於老莊「自然無為」之道領悟極深，因此他在仕隱之間乃是順其自然變化，而不執著妄念，陷入束縛。既然王柳二人皆祖述陶淵明，便自有相同之情志，因此也皆能在山水之中積極追求精神之自由，沈德潛此說無疑也是對王柳之人格精神與生活意趣的高度肯定。

清末的陳衍，更是直接模仿了王維與柳宗元的這種遊跡山水之生活意趣，藉

⁵⁸ (清)孫梅，《四六叢話》卷三十一，台北：世界書局，1984年，三版，頁565。

⁵⁹ (清)沈德潛，《說詩碎語》，卷上，北京：人民文學出版社，1998年，頁207。

⁶⁰ 同註47，前集卷三，頁14。胡仔引蘇軾語：「東坡云：『孔子不取微生高，孟子不取於陵仲子，惡其不情也。陶淵明欲仕則仕，不以求之為嫌；欲隱則隱，不以去之為高，飢則扣門而乞食，飽則雞黍以迎客，古今賢之，貴其真也。』」

以追求自我之精神自由，其《石遺室詩話》卷十七即載道：

攷庵嗜遊山，今夏同默園宰平，由上方山，至兜率寺，有詩示二子，第三韻以下云：「峯迴澗束林翠合，森壁留罅穿天光。折盤開闔路幾絕，數武一換山陰陽。豈無飛流與爭道，上有攔楯臨洸洋。石梯歷級三百盡，複磴稍坦雲屏張。」……古人詩文之言山水者，以能寫重沓曲折處見工。柳州遊記云：「舟行若窮，忽又無際。」王右丞詩云：「隨山將萬轉，趨途無百里。」又云：「遙愛雲木秀，初疑路不同。安知清流轉，偶與前山通。」此言港汊之轉折也。又云：「分野中峯變，陰晴眾壑殊。」此極言終南山之大，而峯巒重疊也。攷庵此作，……合柳州、右丞語意，鎔鑄而成。⁶¹

陳衍清楚表明自己這趟山林遊跡，正是追跡王維與柳宗元之遊歷而來，不管是在景色的描繪手法上，或在遊覽過程的趣味體驗上，全都充滿著王柳遊山玩水時的悠閒樂趣，其山之奇、景之麗，路之蜿蜒、峯之連綿，亦是極力追尋王柳之詩風，全然可見他對王柳這種生活意趣的嚮往傾慕。

雖然王、柳之生命世界與藝術精神，多為後世文人所追企嚮往，但也並非所有人都能從他們追求自由解脫之生活意趣上來看待他們的人生表現，並給予正面的評價。例如宋代朱熹，就曾以王維在安史之亂中的表現去加以評判其人格，認為他詩歌意境雖高，但卻缺少骨氣，《詩人玉屑》卷十五即引朱熹之語道：

王維以詩名開元間，遭祿山亂，陷賊中不能死，事平復幸不誅。其人既不足言，詞雖雅清，亦萎弱少骨氣。⁶²

此即認為王維因「安史之亂」事件而失節氣，元代的虞集，也是據此而對王維之人格加以批判，他在〈跋王維輞川圖後〉即道：

君子隱居以求其志，行義以達其道，隨所寓而自得焉，必欲以山水花木之勝，則其志荒矣。是故文藝絕人，高韻天放，而無卓然節操者，志荒之罪也。⁶³

⁶¹ 同註 55，頁 567。

⁶² (宋)魏慶之，《詩人玉屑》，台北：世界書局，1992年，六版，頁 314。

⁶³ (元)虞集，《道園學古錄》卷十一，本文收於：上海商務印書館縮印武英殿聚珍板本，《四部

乃意指王維之所以能自得於山水之間，正因「志荒」之故，又因他「志荒」，所以才會投跡在山水花木之間，他從稱讚王維「文藝絕人，高韻天放」，進而反諷其「無卓然節操」，無疑是有過於偏執之嫌。他又在〈楊叔能詩序〉中道：

子厚精思愉竄謫之文，然後世慮銷歇，得發其過人之才、高世之趣於寬閑寂寞之地，蓋有懲創困絕而後至於斯也。右丞沖澹，何愧於昔人，然而一旦患難之來，遽失所守，是有餘於閑逸，不足於事變，良可嘆也。必也大義所存，立志不貳，乃若所遇，安乎其天。⁶⁴

這裡他舉王維與柳宗元來做比較，說柳宗元是因為遭貶，所以才往山林之中尋求慰藉，並在此中靠著過人的才情成就了山水文學，而王維則是畏難逃避之輩，無法臨機應變，安史之亂中有失節義，因此讓他深有感嘆，此話即意味王維的詩文縱然充滿閑適之情、意境高妙，但仍是不足與柳宗元相比。

朱熹、虞集之批判，乃是以儒家之立場出發，全盤否定王維的生命信仰與藝術成就，顯然並沒有完全認清王維之生命精神。明代王心齋曾指出：「仕以行道也，或至於害身，仕而害身，於道也何有？」⁶⁵即是指文人出仕之目的就是在「行道」，一旦道不行，而且又有可能禍害其身時，自然就要避禍以求全，若是太過偏執而與亂源正面衝突，或是固執理想而自囚心靈，皆是無濟於事，反而會因此戕害了自身。王維即是有此思維，才能圓融地處理掉內心的衝突，因此他既沒有像柳宗元那樣自困於心，而能將政治理念透過鼓勵友人出仕的機會去間接實現，繼續維持著他對人間的關注，這種圓融的態度，即是他獲得真正之精神自由的主要原因。王維所呈現的人格精神與處世態度，其實正是提供後世文人一種較為圓融處世的生活方式，朱、虞僅以安史之亂一事，就要完全論定王維「無卓然節操」，顯然是沒有完全認清王維整體生命世界所呈現之生命精神。

另外，世人批判柳宗元，即如本文在第四章所論，多是從他在「永貞革新」之作爲上談，包括韓愈、劉昫、歐陽修等，皆是從批評王叔文、王伾二人開始，進而感嘆柳宗元受人利用，乃至「自致流離，遂隳素業」(《舊唐書》)而自損人格；惟范仲淹、王鳴盛等，能就客觀角度去看待「新法」的精神內涵與革新者的魄力遠見，而給予柳宗元等人正面的評價。但其實，《新唐書》早就將《舊唐書》中對

叢刊初編集部》第七十六冊，上海：上海商務印書館，頁 116。

⁶⁴ 同上註，頁 279。

⁶⁵ (明)王艮，《王心齋全集》卷二·語錄，臺北：廣文書局，1987年，頁 8。

王維與柳宗元人格有損的小事做了一些修正，如新舊書便對王維偽署之事採取體諒態度，不加苛責。清代趙翼即指出：

《新唐書》於名臣完節者雖有小疵，而於本傳多削之，蓋亦為賢者諱之意。……其於文士尤多所迴護，如《王維傳》不載其入侍太平公主，彈鬱輪袍，求及第之事。……柳宗元遺蕭俛、許孟容二書，亦以辨其被罪之由，《舊書》皆不載，《新書》一一補之，全載其文，正所以代為昭雪。〈新唐書多迴護〉⁶⁶

《新唐書》乃較客觀地還原王柳之生平事跡，給予他們較公允的紀錄，對於野史所載王維之「鬱輪袍」事件乃不加取用，而對柳宗元辨其被罪之由的述志文章則補記之，故而趙翼乃說《新唐書》此舉是代為昭雪。但不管後人如何看待新舊書之記載，王維與柳宗元所展示的生命精神與人格範型還是受到後人的極度肯定。元人貢師泰即對王維之人格情操有著極高的評語，他說：

顧思天寶初，綱紀壞不修，《霓裳》按妖拍，鼙鼓起奸謀。豈無匡濟術，乃為閑曠留。菱歌自來往，葩辭更倡酬。遂令摹寫間，意度猶可求。乾坤多變態，江海生暮愁。白鷗飛不去，千載空悠悠。《題王維輞川圖》⁶⁷

此詩乃指出天寶年間政治敗壞的事實，其實並非王維沒有匡濟之術，而是因為時代環境沒有讓他發揮的機會，因此他才會走向山林，並在這裡頭創造了悠閒恬淡的理想生活。可見，貢師泰也認為不應僅從當政者角度去加以批駁，而須就整個時代背景去看，才能給予王維較客觀公正的評判。

總言之，後人對王維與柳宗元的評價，正面肯定者仍多於負面評價者，並無損後人對他們的喜愛。他們所呈現的生活意趣與理想生活範型，雖然無法全面代表整個中國仕隱文化的所有樣貌，但至少自唐代以來，在受到三教思想與仕隱文化的融合影響下，他們這種追求自我之精神自由與創造理想之生活環境的生命意識，已成為許多知識份子追慕嚮往的典型，他們具體且完整地呈現出兩種截然不同的生命境界與生命情調，正好也代表了兩種普遍中國知識份子生命世界之範型。

⁶⁶ (清)趙翼；楊家駱主編，《陔餘叢考》卷十一，台北：世界書局，1990年，頁115-116。

⁶⁷ 同註2，頁531。

第六章 結論

本文探討王維與柳宗元之生命情調，是先從整個大時代之文化背景談起，因為他們所生處的時代正是儒釋道三教思想調和，以及「仕」、「隱」文化消弭界線的重要時期，此一發展對每一位唐代文人之生命世界都影響甚大，因此透過對他們時代背景的了解，始能透析他們的生命世界與文化思潮之間的種種關聯，此即「知人論世」之方法。接著，再從他們如何吸收三教思想成為自我之生命信仰與生命抉擇，以及如何將這豐富的文化內涵具體呈現在生活當中等等，探析他們的內在情感與生命意識，繼而發掘出他們整體的生命精神，此即「以意逆志」之方法。本文結合內外緣的研究方法，並援用胡塞爾「生命世界」之概念，乃對王柳二人整體生命世界所呈現之生命情調有較全面的認識與闡發。

首先，王柳二人在倫理世界中皆徹底體現了儒家兼濟天下、敦倫盡份的入世精神，他們和一般文人士子一樣，自小即有積極求仕的信念，並且立志經國濟世，理想十分宏大，這份心志自始至終都未曾消滅，這是他們儒家之人格精神的徹底發揮，也是他們道德涵養的終極體現。他們這種堅毅信念不惟是受到儒學所影響，有更多乃是受到時代精神所激勵。即因唐朝自太宗、高宗、武后等帝后以來，對賢才之士多所禮遇，並且廣開科舉，求賢納才，凡「其有文可以經邦國，武可以定邊疆，蘊棟樑之宏才，堪將相之重任，無隔士庶，具以名聞。若舉得其人，必當擢以不次」(〈求賢制〉)¹，這種宏闊開放的時代精神乃吸引了文人士子積極求進之心。又玄宗起用張說與張九齡等賢相，開啓「文人政治格局」²，更提升了文人之參政意願，並使文人群之整體精神呈現一種樂觀進取、剛健多元的積極傾向。

王柳二人全面吸收了積極的時代精神，並實行於倫理世界當中，表達出他們激越的從政熱情與意念，王維的「忘身辭鳳閣，報國取龍庭」(〈送趙都督赴代州得青字〉)、柳宗元的「烈士不忘死，所死在忠貞」(〈韋道安〉)，就都展現出昂揚的精神意志。雖然他們從政之後也都歷經了「不遇」之困境，但並未因此而有所畏怯退縮，反而利用不同的方式去實踐自己的政治理念，堅持兼濟天下的決心。王維乃採取退居幕後，以中庸的吏隱方式自處，所謂「無守默以為絕塵，以不動為出世」(〈與魏居士書〉)，即在半官半隱之中尋求身心之安頓，同時積極鼓勵友人出仕，說明身為儒家子弟所應具有的濟世精神，這是他臨終前唯一能替國家社

¹ (清)董誥等編；孫映達等點校，《全唐文》卷九十五，山西：山西教育出版社，2002年，頁594。

² 詳見第二章，註15條。

會，以及自我之濟世理念所做的最後努力。柳宗元則採取著書立言之方式，以三不朽之精神做爲自己在困境中的精神支柱，實踐所謂「賢者不得志於今，必取貴於後」（〈寄許京兆孟容書〉）之裨益後人的偉大理念，而他最後在柳州所實行的各項政策，則是印證了他政治理念的正確性。

王柳不惟是在仕途上展現這種儒者精神，同時也在倫常之道上多所踐履，充分展現他們豐富熱烈的情感，以及深切的仁者情懷，此一真情表現，乃是他們對自我人格與生命價值的圓滿實踐，也是他們常令後人推崇敬仰之因。大抵而言，他們倆人都消弭了仕隱之界線，淡化「有道則仕，無道則隱」之概念，讓自己在隱逸之中持續表達對政治倫理的深切關注，因此最後都能在倫理世界中，窮盡他們身爲儒家弟子的最高生命價值。

再者，他們在審美世界中，也都成功展示了一個偉大藝術家的生活意趣與藝術精神。他們同樣受到了道家逸世情懷的啓發，一方面在山林之中營建理想的生活環境，享受悠閑恬淡的生活樂趣，專致追求身心之自由解放；一方面則接觸自然、謳歌山水，在「外師造化」的觀覽過程中，賦予自然山水藝術之靈性與生命，以及各種美善之藝術價值，由此而「中得心源」，展現了他們高妙絕倫的藝術精神，並開創出山水文學的藝術新境。這是他們在審美世界中的偉大成就，也是他們在追求理想生活與精神自由過程中的最大收穫，他們在自然山水中尋求自我身心當下之安頓，以主體之情融入客體之景，達到情景交融的和諧境界，並將其情志透過文學創作加以呈現，乃完美展示了所謂的藝術化之生命。這種將生活情感反映在詩歌當中的藝術表現，正是本文透視他們如何展現藝術精神與創造生活意趣的重要入口，即如唐君毅先生所言：

文學之目的，則在表現美於人造的語言文字。每一個語言文字，都是直接傳達一種意義。然而意義是看不見的，只有人心能了解。所以語言文字，亦最能直接溝通人的心。由語言文字而一個人亦最易進入到他人的內心世界；亦能把自己之內心之世界表現出來，為他人所可共喻。……文學中可以描寫的自然的美，如山川的美、花鳥的美，與日常生活之悲歡離合，而使之顯出美來。但是此一切的美，都要先經過作者的心靈的光輝之照耀，染上作者之心靈的色彩，再由文字語言，以間接的顯露出來。他人要了解此語言文字，亦須由對於他過去的經驗，加以反省回憶，知其意義，再在

自心現出與作者心相類似的種種意象意境。³

善用文字語言表達內在情志，正是中國知識份子在追求藝術化人生時的一貫通性，此亦可說明，王柳二人何以利用自然山水追求美善之生活意趣，並藉由文學創作，去具體呈現自我之藝術美感與生活情思。他們和自然山水之間確有極度親密的關係，自然山水已然成爲他們追求超越世俗的重要依據，而他們對自然山水所具有的協調內在情感之作用特質，看法也是一致，因此都能利用遊跡山水的方式去追求精神之超越，藉以安頓身心，誠如徐復觀先生所言：

人的精神，固然要憑山水的精神而得到超越。但中國文化的特性，在超越時，亦非一往而不復返；在超越的同時，即是當下的安頓，當下安頓於山水自然之中。不過，並非任何山水，皆可安頓住人生；必山水的自身，現示有一可供安頓的形相；此種形相，對人是有情的，於是人即以自己之情應之，而使山水與人生，成爲兩情相洽的境界；則超越後的人生，乃超越了世俗，卻在自然中開闢出一個更大更廣的有情世界。⁴

徐先生此說正可直接反映到王柳對自然山水的價值體認上，山水在他們的生命中已不只是一種「遊目騁懷，足以極視聽之娛」（〈蘭亭集序〉）的外在客體，更是他們陶冶內在性靈的主要依據，此亦即郭熙在《山水訓》中所稱：「君子之所以愛夫山水者，其旨安在？丘園養素，所常處也。泉石嘯傲，所常樂也。漁樵隱逸，所常適也。」⁵之大意所在，山水「既超越塵俗，而又涵融豐富，故能成爲人的精神解放、安頓之地」⁶，正可對王柳二人和自然山水之間的親密關係做最好的闡述。

王維與柳宗元都在遊跡山水中創造了樂趣，因此詩文中也都帶有悠遊自在的閑適趣味，《詩人玉屑》⁷稱王維之詩趣是爲「天趣」，而柳宗元詩則爲「奇趣」，便是對他們詩中所展現的趣味性有高度之認同，這種趣味性之展現亦是他們山水文學中共同具備的藝術特質。唯一不同之處，就是倆人之生活體驗有著「適」與「不適」的差異，王維最能自適而處，不自生煩惱，全然沉浸在自然山水之中，故與天地萬物融爲一體；柳宗元則是滿腹愁緒，樂中有憂，和山水之間有著若即若離

³ 唐君毅，《心物與人生》，臺北：臺灣學生書局，1978年，增訂三版，頁197。

⁴ 徐復觀，《中國藝術精神》，上海：華東師範大學出版社，2001年，第一版，頁207。

⁵ 同註4，轉引自頁200，郭熙《山水訓》條。

⁶ 同上註。徐復觀先生在解釋《山水訓》該段文字時所言。

⁷ （宋）魏慶之，《詩人玉屑》，台北：世界書局，1992年，六版，頁211-212。

的關係，有時將之視為趣味來源，有時則視之為囚人之籠，情緒落差甚大，因此多所不適，這也是他們在追求道家之逸世情懷過程中的最大差異處。但不論他們心境上有多大差異，他們的藝術精神與藝術成就卻是完全受到世人之肯定，其詩文中不論是展現濃厚的自適情懷，或帶有深重的「堙厄感鬱」（《新唐書》）氣息，其藝術特質與藝術境界，都已帶領中國山水文學向前邁了一大步，這無疑也是他們在自我之審美世界中的最高成就。

最後，他們在宗教世界中，則都具足了精深的佛學涵養，並透過對佛法教義的理解，展現他們對宇宙人生的不同看法，乃在生命抉擇上有著重大的變異。這個變異，就是指他們如何展開對佛教的信仰方式言。王維因為深信切願要求生命之解脫，因此真切修行，將其佛學涵養落實於生活當中，「晚年長齋，不衣文綵，……退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事」（《舊唐書》王維傳），乃顯示他虔心修行的意念，而其山水詩歌也多能反映他對佛法的精深領受，故而詩意與禪意常能融為一體，展現高妙之意境。柳宗元則是一方面精研佛法，一方面統合儒釋，前者乃造就了他在詩歌創作上臻達詩禪交融之藝術境界，後者則突顯出他利用佛學以輔助儒學的積極用心，特別是他從不追求出世解脫，因此其信仰佛法的方式，很顯然是著重在尋找它的入世價值上，而不是在追求它的出世意念上。

雖然王柳有全然不同之信仰方式，但他們透徹「空無」之義的修養仍是程度相當，王維的「欲問義心義，遙知空病空」（〈夏日過青龍寺謁操禪師〉）與柳宗元的「悟悅心自足，澹然離言說」（〈晨詣超師院讀禪經〉），就都顯示了他們對佛禪空義的「有得」，而且他們也都能結合道家自然無為之精神，將之落實在隱逸生活中，以致他們的山水詩文也多反映一種追求精神之自由與超越的強烈意念，這也是他們的詩歌藝術境界之所以能有如此高度成就的重要原因。唐君毅先生即道：

佛教，尤其是空宗緣生之觀念，絕不要求吾人僅僅曉得一物之條件。反之，其主要目的乃在指導吾人之意識否定地脫離自性或自我本質之虛假觀念，而看向一物之諸般條件。……在精神生活之涵養中，緣生教義之價值，至為浩大。……佛教之終極目的在教導吾人成佛並看出超智力之萬物之空。……佛教，主要是空宗之精神與道家精神之結合，即為禪之方式。⁸

王維與柳宗元就是都能體悟這種「緣生」之「空」理，同時融攝道家涵養，成為

⁸ 唐君毅，〈中國哲學精神價值觀念之發展〉，本文收於：梅貽寶等撰，摩爾（Moore，Charles A.）編，私立東海大學哲學系編譯，《中國人的心靈》，臺北：聯經出版社，1984年，初版，頁180-181。

他們在隱逸生活中的精神寄託，故能寫下許多體悟精深的禪詩，在在都表達了他們對這種精神自由與超越境界的追求意念。

王柳對佛學的信仰與實踐，都是在「理解」上「有得」，但在「修行」上，柳宗元顯然不如王維那般徹底與精進，乃反映出他在修行上的「不得」。但這種「不得」並不意味他沒有信仰佛教，也不意味他的信仰不真誠，這只能表示說他在生命抉擇中，最後是選擇了儒家做為最終之信仰，他的終極關懷乃在人間，而非淨土。但他這種解行不同調的信仰方式，確實也反映出他在強烈的入世精神主導下，乃對許多人事煩惱無法真正放下，以致生活情感常有憂鬱之狀，故《新唐書》乃以「堙厄感鬱」來形容他在山水生活中的情緒傾向。筆者認為，能否對佛法解行並進，正是他們生命境界與生命情調之所以產生極端對比的重要關鍵，王維因能確實解行並進，利用佛法滌除煩惱，因此受益匪淺，終獲超然解脫之生命；而柳宗元則是將其佛學涵養轉向儒家的修行上，導致解行變調，沒有真正下工夫去做修行，故未能從佛法之中完全獲益，自然也就無法真正解決內心的憂鬱情結，這正是他們在宗教世界中所顯現的最大不同之處，也是造成彼此生命情調差異甚大的重要關鍵。但因為每個人的生命抉擇不同，因此這種境界差異並沒有所謂高下之分，他們的藝術化生命依然受到後人無限的肯定與追思，此乃本文所必須強調。

二十世紀美國心理學大師威廉·詹姆士（William James，1842-1910）曾引美國哲學家查理·山德·皮爾斯（Charles Sanders Peirce，1839-1914）一段話，說明信仰與行動之關係，筆者認為恰可對王柳之生命信仰與生命抉擇，做一很好的總說明，他引述道：

進行中的思想唯一可能的動機就是達到信仰，或是靜止的思想。……信仰是行動的法則；思考的全部功能只是產生活動習慣的一個步驟。如果思考的任何部分對思考的實際結果不造成什麼差異，那部份就不是這個思想意義的合宜部份。⁹

「信仰是行動的法則」，即謂信仰之實現，必然得付諸切實的行動，「信仰」與「行動」必須一致，此一信仰才算是完整的信仰，才具有真正的價值意義。王維最終抉擇的生命信仰是在佛法上，因此當他依循佛法去踐履修行之道時，終讓此信仰完全「合宜」；而柳宗元最終抉擇的生命信仰則是在儒家，因此乃援引佛法融入儒

⁹（美）William James著；蔡怡佳，劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，台北：立緒文化，2001年，初版，頁536。

學當中，使其生命信仰亦能「合宜」。這恰好顯示出他們因為抉擇了不同的生命信仰，因此便在不同的領域上成就了他們的生命價值，王維較著重於「自然我」之追求，而柳宗元則是著重在「社會我」之實踐，因此都各有其無以取代的價值所在。由此亦可完全說明，何以兩人之生命情調有此全然不同的發展傾向，王維的生命意識主要是傾向出世，故能「蹤浪大化之中」而達「人天冥契的和諧境界」；柳宗元則是傾向入世，因此「常在自然之前發現自我的孤寂與無助，從而與自然形成貌合神離甚至格格不入的局面」¹⁰，這雖然也是他的困局，但不啻更是他窮盡自我之生命，以無私奉獻之心關懷社會人民的最高價值展現。

總而言之，儒家所體現的是一種倫理的生命意識，道家所體現的則是一種審美的生命意識，而佛家所體現的即是一種宗教的生命意識，對中國知識份子而言，這些乃是他們一生中普遍會遭遇到生命抉擇之選項。王維與柳宗元即受到時代思潮的培育，兼具了深厚之三教涵養，並都在倫理世界、審美世界以及宗教世界中，完整地呈現出他們豐富的生活體驗與生活情感，並從中建立自我之處世態度與生命價值觀，最後則致力追求生命信仰之完滿，全然反映出唐代文人普遍深具的生命意識與時代精神。正因他們都能正確掌握時代精神與文化思潮之發展，並且認真地去吸收其精華而加以實踐在生活當中，因此才能圓滿成就他們內涵豐富的生命世界，雖然他們最後所抉擇的生命信仰有異，因此呈現兩種全然不同的生命情調，但三教精神卻依然在他們身上盡表無遺。他們積極進取的生命精神、追求精神自由的隱逸情懷，以及創造理想生活的審美意趣，更是受到後世無數文人的敬仰與追慕。

¹⁰ 詳見第一章頁 4，註 23 條。

參考文獻

一、古籍（依原典朝代排列）

- 《十三經注疏·左傳》，阮元校勘；嘉慶二十年重刊宋本，臺北：新文豐，1978年，再版。
- 《十三經注疏·禮記》，阮元校勘；嘉慶二十年重刊宋本，臺北：新文豐，1978年，再版。
- 《易經讀本》，陳蒼杰編譯，台南：大夏出版社，1998年，再版。
- 《周易大傳今注》，高亨，山東：齊魯書社，1979年，第一版。
- 《新譯四書讀本》，謝冰瑩等編，台北：三民書局，1991年，修訂四版。
- 《四書章句集注》，朱熹撰；宋吳志忠刻本，台北：漢京文化，1981年，初版。
- 《四書章句集注》，朱熹撰，台北：鵝湖出版社，2002年，初版六刷。
- 《新譯老子讀本》，余培林注譯，台北：三民書局，2003年，初版。
- 《莊子集釋》，郭慶藩輯；王孝魚點校，台北：頂淵文化事業有限公司，2001年，初版。
- 《楚辭補注·山帶閣註楚辭》，洪興祖補注；蔣驥注，台北：長安出版社，1991年，版次未載。
- 《二十五史1·後漢書》，二十五史刊行委員會輯，台北：開明書店，1934年，版次未載。
- 《二十五史2·宋書》，二十五史刊行委員會輯，台北：開明書局，1934年，版次未載。
- 《文心雕龍》，劉勰著；周振甫注，台北：里仁書局，1994年，初版。
- 《新譯世說新語》，劉義慶撰；劉正浩等注譯，台北：三民書局，1996年，初版。
- 《全宋文》，嚴可均輯；范育新審訂，北京：商務印書館，1999年，第一版。
- 《新編抱朴子內篇》，葛洪著；何淑貞校注，台北：國立編譯館，2002年，初版。
- 《陶淵明集箋注》，陶潛著；袁行霈箋注，北京：中華書局，2003年，第一版。
- 《四部叢刊初編集部·箋注陶淵明集》，上海商務印書館編，上海：上海商務印書館，出版項未載。
- 《昭明文選》，蕭統撰，台南：北一出版社，1974年，初版。
- 《江文通集》，江淹著；王雲五主編，台北：台灣商務印書館，1975年，臺一版。
- 《弘明集》，僧佑著；吳遠釋譯，台北：佛光，1998年，初版。
- 《新校本隋書》，楊家駱主編，台北：鼎文書局，1987年，五版。

- 《舊唐書》，劉昫撰；楊家駱編，台北：鼎文書局，1985年，四版。
- 《舊唐書》，劉昫撰，臺北：藝文印書館，出版項未載。
- 《新唐書》，宋祁、歐陽修等撰；二十五史刊行委員會輯，台北：開明書店，1934年，版次未載。
- 《標點新校全唐詩》，清聖祖御製，台北：宏業書局，1982年，再版。
- 《唐詩品彙》，高棅，上海：上海古籍出版社，1982年，第一版。
- 《唐詩紀事》，計有功著，上海：中華書局上海編輯所，1965年，版次未載。
- 《唐詩別裁集》，沈德潛選注，上海：上海古籍出版社，1983年，第一版。
- 《全唐文》，董誥等編；孫映達等點校，山西：山西教育出版社，2002年，第一版。
- 《貞觀政要》，吳兢著，台北：黎明文化，1990年，四版。
- 《唐鑒》，范祖禹撰；王雲五主編，台北：台灣商務印書館，1966年，臺一版。
- 《唐語林校證》，王讜撰，北京：中華書局，1987年，第一版。
- 《初唐四傑集》，王勃等著；高時顯、吳汝霖輯校，台北：台灣中華書局，1966年，臺一版。
- 《李白全集校注彙釋集評》，詹鍔主編，天津：百花文藝，1996年，第一版。
- 《王維詩選譯》，鄧安生等編譯，成都：巴蜀書社，1990年，第一版。
- 《王右丞集箋注》，趙殿成箋注，上海：古籍出版社，1998年，第一版。
- 《王維詩選》，陳貽焮選注，河北：河北教育出版社，1999年，第一版。
- 《柳宗元集》，易新鼎點校；母庚才、馬建農主編，北京：中國書店，2000年，第一版。
- 《柳河東集》，柳宗元著，香港：中華書局香港分局，1972年，初版。
- 《柳宗元詩箋釋》，王國安箋釋，上海：上海古籍，1993年，第一版。
- 《韓柳文研究法》，林紓著，台北：廣文書局，1976年，再版。
- 《韓昌黎集》，韓愈，台北：河洛圖書出版社，1975年，初版。
- 《韓昌黎全集》，韓愈，台北：新文豐出版，1977年，初版。
- 《劉賓客文集》，劉禹錫撰，臺北：臺灣中華書局，1970年，臺二版。
- 《劉禹錫集箋證》，劉禹錫著；瞿蛻園箋證，上海：上海古籍，1989年，版次未載。
- 《歷代名畫記》，張彥遠撰；王雲五主編，台北：台灣商務印書館，1971年，臺一版。
- 《藝文類聚》，歐陽詢等，台北：文光出版社，1974年，初版。
- 《六祖壇經箋註》，丁福保箋註，台北：華藏佛教視聽圖書館，1987年，版次未載。

- 《般若波羅蜜多心經表解》，三藏法師玄奘譯；李炳南老居士編，台中：青蓮出版社，1989年，二版。
- 《荷澤神會禪師語錄》，鈴木真太郎輯，台北：大乘精舍印經會，1992年，再版。
- 《黃山谷詩集注》，黃庭堅著，台北：世界書局，1960年，初版。
- 《宋人畫學論著》，楊家駱主編，台北：世界書局，1962年，初版。
- 《王臨川全集》，楊家駱主編，台北：世界書局，1988年，四版。
- 《歐陽修全集》，歐陽修著，台中：義士書局，1970年，初版。
- 《歐陽修全集》，歐陽修著，台北：世界書局，1991年，五版。
- 《蘇東坡全集》，楊家駱主編，台北：世界書局，1964年，初版。
- 《蘇東坡全集》，楊家駱主編，台北：世界書局，1989年，六版。
- 《蘇東坡全集》，蘇軾著，北京：燕山出版社，1998年，第一版。
- 《宣和畫譜》，楊家駱主編，台北：世界書局，1967年，再版。
- 《滄浪詩話·詩評》，嚴羽著，台北：金楓印行，久博總經銷，1986年，初版。
- 《苕溪漁隱叢話》，胡子著，台北：長安出版社，1978年，初版。
- 《宛陵集》，梅堯臣著，台北市：新文豐，1979年，初版。
- 《詩人玉屑》，魏慶之撰，台北：世界書局，1992年，六版。
- 《樂府詩集》，郭茂倩編，上海：上海古籍出版社，1998年，第一版。
- 《後村先生大全集》，劉克莊著，上海：上海古籍出版社，出版年未載。
- 《遺山先生文集》，元好問著；王雲五主編，上海：上海商務，1937年，初版。
- 《文獻通考》，馬端臨著，台北：新興書局，1965年，新一版。
- 《玉堂嘉話》，王惲撰，台北：新文豐，1984年，初版。
- 《隱居通議》，劉壘著，台北：新文豐，1984年，初版。
- 《牧庵集》，姚燧著，台北：新文豐，1984年，初版。
- 《瀛奎律髓》，方回著，收編於：《叢書集成續編·文學類》v.114，台北：新文豐，1989年，版次未載。
- 《王心齋全集》，王艮撰，臺北：廣文書局，1987年，版次未載。
- 《詩藪》，胡應麟著，臺北：文馨出版發行，1973年，正生書局總經銷，版次未載。
- 《方望溪全集》，方苞著；戴鈞衡編，台北：世界書局，1965年，再版。
- 《十七史商榷》，王鳴盛著；洪北江主編，台北：樂天出版社，1972年，初版。
- 《帶經堂詩話》，王漁洋著，台北：清流出版社，1976年，版次未載。

- 《歷代詩話》，何文煥輯，北京：中華書局，1981年，第一版。
- 《白雨齋詞話》，陳廷焯著，台北：台灣開明，1982年，第五版。
- 《隨園詩話》，袁枚著；顧學頡校點，北京：人民文學，1982年，第二版。
- 《歷代詩話續編》，丁福保輯，北京：中華書局，1983年，第一版。
- 《四六叢話》，孫梅撰，台北：世界書局，1984年，三版。
- 《孔尚任詩文集》，楊家駱主編，台北：世界書局，1984年，再版。
- 《叢書集成新編·文學類》v.82，新文豐出版公司編輯部編輯，臺北：新文豐，1985年，版次未載。
- 《景印文淵閣四庫全書·子部·儒家類》v.707，永瑤、紀昀等纂修，台北：台灣商務印書館，1986年，初版。
- 《叢書集成續編·哲學類》v.40，新文豐出版公司編輯部編輯，台北：新文豐，1989年，版次未載。
- 《叢書集成續編·文學類》v.114，新文豐出版公司編輯部編輯，台北：新文豐，1989年，版次未載。
- 《陔餘叢考》，趙翼著；楊家駱主編，台北：世界書局，1990年，五版。
- 《叢書集成初編》v.1595，北京：中華書局，1991年，第一版。
- 《原詩·一瓢詩話·說詩碎語》，沈德潛等著，北京：人民文學出版社，1998年，初版。
- 《大正新脩大藏經》v.49，日本東京大藏經刊行會編，臺北：日本東京大藏經刊行會，1990年，版次未載。
- 《四部叢刊初編集部》v.76，上海商務印書館縮印武英殿聚珍板本，上海：上海商務印書館，出版年未載。
- 《續修四庫全書·集部·詩文評類》v.1698，《續修四庫全書》編委會編，上海：上海古籍出版社，2002年，第一版。
- 《續修四庫全書·集部·總集類》v.1612，《續修四庫全書》編委會編，上海：上海古籍出版社，2002年，第一版。

二、專書專著（依作者姓氏筆劃排列）

- 中華書局編輯部，《中國文學發達史》，台北：中華書局，1984年，臺十三版。
- 中國唐代學會主編，《第二屆國際唐代學術會議論文集》，台北：文津出版社，1993年，初版。
- 中國唐代文學學會；西北大學中文系；廣西師範大學出版社編，《唐代文學研究》，桂林：廣西師範大學，1992-1996年，第一版。
- 王運熙，《漢魏六朝唐代文學論叢》，上海：上海古籍出版，1981年，新華書店上海發行所發行，第一版。
- 王國維，《王國維遺書》，上海：上海書店，1983年，第一版。
- 王國瓔，《中國山水詩研究》，台北：聯經，1986年，版次未載。
- 王明居，《唐詩風格美新探》，北京：中國文聯，1987年，第一版。
- 王仲鏞，《唐詩紀事校箋》，成都：巴蜀書社，1989年，第一版。
- 王煜，《儒釋道與中國文豪》，臺北：臺灣學生，1991年，初版。
- 王壽南，《唐代人物與政治》，臺北：文津出版社，1999年，初版。
- 方立天，《中國佛教與傳統文化》，臺北：桂冠，1990年，初版。
- 方介，《韓柳新論》，臺北市：臺灣學生書局，1999年，初版。
- 皮述民，《王維探論》，台北：聯經，1999年，初版。
- 伍蠡甫，《中國畫論研究》，北京：北京大學出版，1983年，新華書店發行，第一版。
- 伍蠡甫，《山水與美學》，臺北：丹青，1987年，臺一版。
- 余英時，《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第一版。
- 朱光潛、宗白華，《中國古代美學藝術論》，臺北：木鐸，1985年，初版。
- 朱光潛，《文藝心理學》，臺北：臺灣開明書店，1993年，三版。
- 任繼愈主編，《中國哲學發展史：隋唐》，北京：人民出版社，1998年，第一版。
- 牟宗三，《政道與治道論集》，臺北：廣文，1979年，再版。
- 牟宗三，《中國文化的省察：牟宗三講演錄》，臺北：聯合報出版，1983年，聯經總經銷，初版。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生，1992年，修訂七版。
- 牟宗三，《時代與感受》，台北：鵝湖，1995年，三版。
- 李志慧，《唐代文苑風尚》，西安：陝西人民，1988年，第一版。
- 李正治，《中國詩的追尋》，台北：業強出版社，1990年，修訂再版。

- 李季平，《全唐文政治經濟資料匯編》，西安：三秦，1992年，第一版。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北：三民，1996年，初版。
- 李玉芝編，《文學與美---中國古代文學鑒賞》，北京：中國紡織出版社，1998年，
第一版。
- 李建盛，《心靈的空地：宗教心性與生命情懷》，北京：中國文聯，1999年，
第一版。
- 李 浩，《唐詩美學》，西安：陝西人民教育，1992年，第一版。
- 李 浩，《唐詩的美學詮釋》，台北：文津，2000年，初版。
- 李 浩，《唐代文學發微》，北京：商務印書館，2000年，第一版。
- 李乃龍，《雅人深致與宗教情緣---唐代文人的生活樣態》，臺北：文津出版社，2000
年，初版。
- 杜曉勤，《初盛唐詩歌的文化闡釋》，北京：東方出版社，1997年，第一版。
- 吳可道，《空靈的腳步》，台北：楓城出版社，1982年，初版。
- 吳 光，《儒道論述》，臺北：三民書局，1994年，初版。
- 吳 怡，《生命的轉化》，臺北：東大發行，1996年，三民總經銷，初版。
- 吳文治編，《柳宗元資料彙編》，北京：中華書局，2004年，第一版。
- 沈松勤、王興華注譯，《新譯范文正公選集》，台北：三民書局，1997年，初版。
- 林田慎之著；潭繼山譯，《柳宗元》，台北：萬盛出版有限公司，1983年，
版次未載。
- 林文月，《山水與古典》，臺北：純文學，1978年，再版。
- 林淑貞，《中國詠物詩「託物言志」析論》，臺北：萬卷樓，2002年，
紅螞蟻經銷發行，初版。
- 金春峰，《哲學：理性與信仰》，臺北：東大發行，1997年，三民總經銷，初版。
- 東海大學中國文學系編，《美學與人文精神》，臺北：文史哲，2001年，初版。
- 宗白華，《美學的散步》，合肥：安徽教育出版社，2000，第一版。
- 宗白華，《藝境》，北京：北京大學出版社，1987年，第一版。
- 宗白華，《美學與意境》，台北：淑馨出版社，1989年，版次未載。
- 尚永亮，《元和五大詩人與貶謫文學考論》，台北：文津出版社，1993年，初版。
- 尚永亮，《柳宗元詩文選評》，上海：上海古籍出版社，2003年，第一版。
- 尚永亮，《科舉之路與宦海浮沉---唐代文人的仕宦生涯》，臺北：文津出版社，2000
年，初版。

尚永亮、李乃龍，《浪漫情懷與詩化人生---唐代文人的精神風貌》，臺北：文津出版社，2000年，初版。

佛學書局編輯部，《實用佛學辭典》，台北：佛教出版社，1986年，版次未載。

佛光山文教基金會總編輯，《中國佛教學術論典》，高雄：佛光山文教基金會，2001年，初版。

段醒民，《柳子厚寓言文學探微》，台北：文津出版社，1985年，版次未載。

俞劍華編著，《中國畫論類編》，香港：中華書局香港分局，1973年，版次未載。

侯迺慧，《詩情與幽境---唐代文人的園林生活》，臺北：東大出版，1991年，三民總經銷，初版。

倪梁康，《現象學及其效應—胡塞爾與當代德國哲學》，生活·讀書·新知三聯書店，1994年，第一版。

卿希泰，《中國道教思想史綱》，台北：木鐸出版社，1986年，初版。

師長泰，《唐詩藝術技巧》，西安：陝西人民，1991年，第一版。

徐復觀，《知識份子與中國》，臺北：時報文化，1983年，四版。

徐復觀；蕭欣義等編著，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生，1988年，增訂再版。

徐復觀等著；周陽山編，《知識份子與中國》，台北：時報文化，1990年，初版。

徐復觀，《中國藝術精神》，上海：華東師範大學出版社，2001年，第一版。

韋政通，《中國思想與人文關懷》，台北：洪葉文化，2000年，一版。

孫昌武，《柳宗元傳論》，北京：人民文學出版社，1982年，第一版。

孫昌武，《唐代文學與佛教》，西安：陝西人民，1985年，第一版。

孫昌武，《詩與禪》，台北：東大發行；三民總經銷，1994年，初版。

孫昌武，《道教與唐代文學》，北京：人民文學出版社，2001年，第一版。

高海夫，《柳宗元散論》，西安：陝西人民出版社，1985年，第一版。

高俊一，《現象學宗師—胡塞爾》，台北：允晨文化，1982年，初版。

唐君毅，《心物與人生》，臺北：臺灣學生書局，1978年，增訂三版。

唐君毅，《中國文化之精神價值》，台北：正中書局，1979年，修訂本。

章士釗，《柳文探微》，台北：華正書局，1981年，初版。

章尚正，《中國山水文學研究》，上海：學林，1997年，第一版。

郭朋，《漢魏兩晉南北朝佛教》，濟南：齊魯書社，1986年，第1版。

郭紹林，《唐代士大夫與佛教》，臺北：文史哲，1993年，初版。

- 郭紹虞，《中國文藝思潮史》，臺北：宏政，出版項未載。
- 郭紹虞，《中國歷代文學論著精選》，台北：華正書局，1991年，版次未載。
- 梅貽寶等撰；摩爾（Moore，Charles A.）編；私立東海大學哲學系編譯，《中國人的心靈－中國哲學與文化要義》，臺北：聯經出版社，1984年，初版。
- 淡江大學中國文學研究所編，《文學與美學》，臺北：文史哲，1991年，初版。
- 望月信亨作；釋印海譯，《中國淨土教理史》，臺北：正聞，1991年，三版。
- 陳義孝居士編，《佛學常見詞彙》，臺北：法王學會，1993年，版次未載。
- 陳鐵民，《王維新論》，北京：北京師範大學出版社，1990年，初版。
- 陳鼓應，《老子註譯及評介》，北京：中華書局，2003年，第一版。
- 張曼濤主編，《佛教與中國思想及社會》，台北：大乘文化出版社，1978年，初版。
- 張芝，《道教徒的詩人李白及其痛苦》，台北：長安出版社，1975年，台一版。
- 張清華，《王維年譜》，上海：學林出版社，1988，初版。
- 張慶熊，《熊十力的新唯識論和胡塞爾的現象學》，上海：上海人民，1995年，第一版。
- 張立文主編，《空境－佛學與中國文化》，北京：人民出版社，2005年，第一版。
- 勞思光，《新編中國哲學史·二》，台北：三民書局，1995年，增訂八版。
- 曾祖蔭，《中國古代文藝美學範疇》，臺北：文津出版社，1987年，版次未載。
- 曾昭旭，《充實與虛靈－中國美學初論》，臺北：漢光出版，1993年，初版。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：佛光，2001年，初版。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，臺北：佛光，2001年，初版。
- 傅紹良，《盛唐文化精神與詩人人格》，臺北：文津出版社，1999年，初版。
- 傅道彬、陳永宏著，《歌者的悲歌：唐代詩人的心路歷程》，保定：河北大學出版社，2001年，第一版。
- 褚柏思，《禪宗學與禪學》，臺北：新文豐，1981年，初版。
- 莊申，《王維研究》上集，香港：萬有圖書公司，1971年，初版。
- 楊政河，《中國哲學之精髓與創化》，台北：文津出版社，1982年，初版。
- 楊文雄，《詩佛王維研究》，台北：文史哲，1988年，初版。
- 楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》，台北：正中書局，1996年，初版。
- 詹瑞福主編；傅道彬、陳永宏著，《歌者的悲歡：唐代詩人的心路歷程》，保定：河北大學出版社，2001年，第一版。
- 新文豐出版公司編輯部編輯，《叢書集成新編》第28冊，臺北：新文豐，1985年，

- 版次未載。
- 新文豐出版公司編輯部編輯，《叢書集成續編藝術類》第 101 冊，台北：新文豐，1989 年，版次未載。
- 新文豐出版公司編輯部編輯，《叢書集成續編·文學類》，台北：新文豐，1989 年，版次未載。
- 新文豐出版公司編輯部編輯，《叢書集成續編·哲學類》，台北：新文豐，1989 年，版次未載。
- 黃雲眉，《韓愈柳宗元文學評價》，山東：齊魯書社，1980 年，新一版。
- 裴 斐、劉善良編，《李白資料彙編》，北京：中華書局，1994 年，第一版。
- 趙 輝，《六朝社會文化心態》，臺北：文津出版社，1996 年，初版。
- 葉維廉，《中國古典文學比較研究》，臺北：黎明文化，1977 年，初版。
- 葉慶炳，《中國文學史》，台北：臺灣學生書局，1987 年，修訂重版。
- 葉海煙，《中國哲學的倫理觀》，臺北：五南，2001 年，初版。
- 劉維崇，《王維評傳》，台北：正中書局，1972 年，初版。
- 劉述先，《生命情調的抉擇》，臺北：臺灣學生書局，1985 年，初版。
- 劉小楓，《拯救與逍遙》，臺北：風雲時代，1990 年，學英發行，初版。
- 劉綱紀，《傳統文化、哲學與美學》，桂林：廣西師範大學，1997 年，第一版。
- 劉長東，《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000 年，第一版。
- 劉三富，《柳宗元及其非國語》，臺北：彌勒，1985 年，初版。
- 鄭志明，《中國文學與宗教》，臺北：臺灣學生，1992 年，初版。
- 鄧小軍，《唐代文學的文化精神》，臺北：文津，1993 年，初版。
- 葛兆光，《道教與中國文化》，上海：上海人民，1987 年，第一版。
- 葛曉音，《漢唐文學的嬗變》，北京：北京大學，1990 年，第一版。
- 葛曉音，《詩國高潮與盛唐文化》，北京：北京大學出版社，1998 年，第一版。
- 盧 渝，《王維傳》，山西：山西人民出版社，1989 年，初版。
- 錢志熙，《唐前生命觀和文學生命主題》，北京：東方出版社，1997 年，第一版。
- 蔡英俊主編，《中國文化新論-文學篇·抒情的境界》，台北：聯經出版社，1982 年，初版。
- 蔡英俊，《比興、物色與情景交融》，臺北：大安，1986 年，初版。
- 蔡美麗，《胡塞爾》，台北：東大出版，1990 年，初版。
- 魏士衡，《中國自然美學思想探源》，北京：中國城市出版社，1996 年，第一版。

- 簡恩定，《李杜詩中的生命情調》，臺北：臺灣書店，1996年，初版。
- 戴義開，《柳宗元·柳州》，南寧：廣西教育，1989年，第一版。
- 戴朝福，《儒家的生命情調：論語義理論叢》，臺北：臺灣學生，1993年，初版。
- 戴偉華，《唐代文學研究叢稿》，台北：臺灣學生，1999年，初版。
- 戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》，北京：社會科學文獻出版社，2000年，初版。
- 韓文心，《一代高人王右丞》，台北：莊嚴出版社，1983年，初版。
- 蕭登福，《道教與佛教》，臺北：東大發行，1995年，三民總經銷，初版。
- 羅宗強，《隋唐五代文學思想史》，上海：上海古籍，1986年，第一版。
- 羅宗強，《魏晉南北朝文學思想史》，北京：中華書局，2002年，初版二刷。
- 羅聯添、王國良編，《唐代文學論著集目》，臺北：臺灣學生，1984年，增訂再版。
- 釋聖嚴，《禪與悟》，臺北：法鼓文化，1999年，初版。
- 蘇紹興，《兩晉南朝的士族》，臺北：聯經，1987年，初版。
- 龔鵬程，《文學與美學》，臺北：業強，1995年，修訂版。
- 龔鵬程，《唐代思潮》，宜蘭：佛光人文社會學院，2001年，第一版。
- （德）卡爾·雅斯貝斯（Jaspers Karl）著；王玖興譯，《生存哲學》，上海：上海譯文出版，1994年，全國新華書店經銷，第一版。
- （德）胡塞爾（Husserl Edmund）著；李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，臺北：桂冠，1994年，初版。
- （德）胡塞爾（Husserl Edmund）著；倪梁康譯，《邏輯研究》第一卷，上海：上海藝文出版發行，1994年，新華書店經銷，第一版。
- （德）胡塞爾（Husserl Edmund）著；倪梁康譯，《邏輯研究·純粹邏輯學導引》第一卷，臺北：時報文化，1994年，初版。
- （德）胡塞爾（Husserl Edmund）著；倪梁康譯，《邏輯研究·現象學與認識論研究》第二卷，臺北：時報文化，1999年，初版。
- （荷）泰奧多·德布爾（Theo de Boer）著；李河譯，《胡塞爾思想的發展》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995年，第一版。
- （美）William James 著；蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，台北：立緒文化，2001年，初版。

三、期刊論文（依出版年次排列）

（一）學術期刊

1、王維部份

- 李俊標，〈略論王維安史之亂後的心態〉《安徽師範大學學報》（人文社會科學版），2000年01期。
- 郭惠紅，〈試論禪宗理念對王維山水詩創作的影響〉《湖南社會科學》，2000年05期。
- 胡遂，〈論王維詩宗教體驗與審美體驗之融合〉《湖南師範大學社會科學學報》，2000年01期。
- 李迎春，〈論王維詩歌的禪境〉《河南教育學院學報》（哲學社會科學版），2000年04期。
- 宋秋安，〈論王維詩的思想性和藝術美〉《佳木斯大學社會科學學報》，2000年04期。
- 張福慶，〈論王維詩中的人格形象〉《晉陽學刊》，2000年01期。
- 李亮偉，〈論王維的資質稟賦與文藝才情〉《寧波大學學報》（人文科學版），2000年01期。
- 鐘良，〈試論王維山水詩的美學特徵〉《南寧師範高等專科學校學報》，2000年02期。
- 王輝斌，〈王維早期行事探究〉《寧夏大學學報》（社會科學版），2000年03期。
- 陳開梅，〈詩情畫意的美好體現——論王維山水田園詩的藝術特色〉《齊齊哈爾大學學報》（哲學社會科學版），2000年01期。
- 王延東，〈王維的“空觀”與《山居秋暝》〉《齊齊哈爾大學學報》（哲學社會科學版），2000年03期。
- 傅紹良，〈張九齡罷相與王維思想的轉折再議——兼論佛儒合一的宗教觀念的政治效應〉《四川大學學報》（哲學社會科學版），2000年06期。
- 安華濤，〈三元同構的士大夫心理結構——解讀王維《與魏居士書》〉《社科縱橫》，2000年04期。
- 鄧民興，〈論王維山水詩創作〉《陝西經貿學院學報》，2000年05期。
- 黃鵬紅，〈論王維的山水田園詩〉《紹興文理學院學報》，2000年03期。
- 康震，〈第三屆中國王維學術研討會綜述〉《唐都學刊》，2000年03期。
- 王志清，〈王維美學觀的客觀唯心主義特徵〉《學海》，2000年03期。

- 王沛，〈試論禪宗思想對王維的影響〉《運城高等專科學校學報》，2000年02期。
- 歐就生，〈陶淵明、王維詩歌意境的比較〉《湛江師範學院學報》(社會科學版)，2000年01期。
- 陳煜爛，〈欲令詩語妙 無厭空且靜—談王維的修持與詩語〉《中州大學學報》，2000年03期。
- 胡遂，〈欲問義心義,遙知空病空—論王維佛理詩文中的般若學思想〉《中國文學研究》，2000年01期。
- 葉賢書，〈形似神非、同曲異調—王維李白送別詩情調相異原因分析〉《昭通師範高等專科學校學報》，2000年02期。
- 高人雄，〈王維三教合一思想探析〉《蘭州大學學報》(社會科學版)，2000年02期。
- 周亞明，〈從王維的山水詩看唐代文人的精神特徵〉《昌吉學院學報》，2000年02期。
- 吳在慶，〈精神志向理想與詩歌風貌—讀王維詩斷想〉《固原師專學報》，2000年05期。
- 王志清，〈王維哲學思想以儒為體、莊禪為用的特徵〉《山西大學師範學院學報》，2001年02期。
- 王志清，〈直徹心源的生命感動—王維、孟浩然山水詩之比較論〉《南京郵電學院學報》(社會科學版)，2001年03期。
- 譚雲華，〈王維山水詩的生命精神〉《玉溪師範學院學報》，2001年S1期。
- 樊進敏，〈王維的人格價值觀〉《山西財經大學學報》(高等教育版)，2002年S1期。
- 王志清，〈王維文學史地位浮沉的反思〉《南通師範學院學報》(哲學社會科學版)，2003年03期。
- 王桂珍，〈生命情調的外化—論王維的山水詩〉，河北：《滄州師範專科學校學報》，2003年第19卷第2期。
- 韋依娜，〈論王維《輞川集》所體現的“三教”精神〉《廈門教育學院學報》，2003年02期。
- 譚朝炎，〈《維摩詰經》與王維的佛教美學思想〉《西南師範大學學報》(人文社會科學版)，2003年06期。

- 普慧，〈王維、柳宗元、劉禹錫對惠能禪的總結與推動〉《陝西師範大學學報》(哲學社會科學版)，2004年01期。
- 伍拾，〈王維與柳宗元山水詩之比較〉《黑龍江教育學院學報》，2004年02期。
- 譚朝炎，〈王維《能禪師碑》的多元思想融合〉《理論探討》，2004年01期。
- 盧燕平，〈20年來國內王維與佛禪關係研究述評(下)〉《許昌學院學報》，2004年03期。
- 孫明材，〈王維“身心相離”芻議〉《學術交流》，2004年05期。

2、柳宗元部份

- 寇養厚，〈中唐新《春秋》學對柳宗元與永貞革新集團的影響〉《東嶽論叢》，2000年01期。
- 李川明，〈論柳宗元的山水遊記散文〉《涪陵師範學院學報》，2000年04期。
- 盧紅，〈柳宗元被貶後的心理分析〉《廣西社會科學》，2000年06期。
- 陳松柏，〈柳宗元的人生道路對於中國士人的象徵意義〉《零陵師範高等專科學校學報》，2000年01期。
- 胡明清，〈從“永貞革新”看柳宗元忠貞率直的品性〉《洛陽師範學院學報》，2000年01期。
- 翟鵬玉，〈寂處觀群動,獨立自吟詩—柳宗元在柳創作與佛學融攝〉《柳州師專學報》，2000年01期。
- 段吉方，〈試論柳宗元晚期詩創作心態〉《柳州師專學報》，2000年02期。
- 劉紹衛，〈論柳宗元“道”的社會內涵的現實品格和人文精神〉《柳州師專學報》，2000年03期。
- 劉紹衛，〈柳宗元詠物詩的情感寄寓和人文情懷〉《柳州師專學報》，2000年04期。
- 王文萃，〈泛論柳宗元散文的思想意蘊〉《平原大學學報》，2000年03期。
- 胡遂，〈孤·峭·人·格·與·荒·寒·境·界—論柳宗元山水詩文中的獨特禪意〉《求索》，2000年02期。
- 夏光弘，〈試論柳宗元《永州八記》的藝術特色〉《求索》，2000年03期。
- 王樹海、王鳳霞，〈佛禪對柳宗元山水詩的影響芻議〉《社會科學戰線》，2000年01期。

- 尙永亮，〈論柳宗元生命悲感和性格變異〉《文史哲》，2000年04期。
- 尙永亮，〈寓意山水的個體憂怨和美學追求——論柳宗元游記詩文的直接象徵性和間接表現性〉《文學遺產》，2000年03期。
- 李春平，〈柳宗元與儒、佛、道〉《運城高等專科學校學報》，2000年05期。
- 陳瓊光，〈創“騷”與學“騷”——兼論屈原對柳宗元的影響〉
《廣西廣播電視大學學報》，2000年01期。
- 秦安紅，〈追尋灑脫飄逸的智者——柳宗元《江雪》、《漁翁》中的漁父意蘊淺析〉《名作欣賞》，2000年05期。
- 孫代文，〈柳宗元人格的特點與缺失〉《廣西廣播電視大學學報》，2001年01期。
- 李軍，〈柳宗元“統合儒釋”思想在山水詩中的表現〉《鷺江職業大學學報》，
2001年03期。
- 張鐵夫，〈柳宗元對道家與道教的態度〉《零陵師範高等專科學校學報》，
2001年01期。
- 董慶保，〈詩之寂寞、心之寂寞——柳宗元詩歌創作漫談〉
《思茅師範高等專科學校學報》，2001年04期。
- 孫適民，〈從屈原、賈誼、柳宗元看中國古代的貶謫文化〉
《邵陽師範高等專科學校學報》，2001年04期。
- 劉鐵峰，〈論劉禹錫、柳宗元貶謫創作中禽鳥意象的情感意蘊〉
《貴州教育學院學報》，2002年01期。
- 陳瓊光，〈柳宗元詩文佛學滲透探析〉《廣西社會科學》，2002年04期。
- 區克莎，〈柳宗元柳州時期的詩歌探析〉《廣西社會科學》，2002年06期。
- 劉鐵峰，〈劉禹錫、柳宗元詩歌貶謫情感藝術範式芻議〉《集美大學學報》
(哲學社會科學版)，2002年04期。
- 唐艷華，〈從柳宗元詩文探其創作觀的思想根源〉《喀什師範學院學報》，
2002年01期。
- 呂國康，〈崇向堯舜之道——柳宗元的精神支柱〉《柳州師專學報》，2002年01期。
- 葉丹菲，〈論柳宗元詩歌中的審美移情〉《柳州師專學報》，2002年04期。
- 高建新，〈論柳宗元山水詩中的悲情〉《內蒙古社會科學》(漢文版)，
2002年03期。

劉鐵峰，〈“投跡山水地，放情詠《離騷》”——試論柳宗元詩歌在山水風物描寫中的貶謫心態〉《松遼學刊》(人文社會科學版)，2002年02期。

劉鐵峰，〈試論柳宗元創作中的濟世思想〉《韓山師範學院學報》，2002年03期。

翟滿桂，〈中國·永州柳宗元國際學術研討會綜述〉《零陵學院學報》，
2002年05期。

成娟陽，〈荒寒：柳宗元永州山水文學主體風格解讀〉，《常德師範學院學報》社會科學版，2002年第27卷06期。

3、其它部分

傅紹良，〈論盛唐詩人的人格範型〉《晉陽學刊》，2000年01期。

譚朝炎，〈論輞川詩境〉《寧波大學學報》(人文科學版)，2000年第13卷03期。

高建立，〈玄學思潮與魏晉士林風氣〉《河北師範大學學報》
(哲學社會科學版)，2000年第23卷03期。

張維青，〈魏晉玄學思潮及其政治文化潛因〉《齊魯藝苑》，2000年04期。

徐清泉，〈論隱逸文化在中國傳統文學藝術發展中的意義〉《文學評論》，2000年04期。

徐清泉，〈隱逸文化與中國山水田園詩的生發勃興〉《固原師專學報》(社會科學版)，2000年第21卷01期。

蘇美妮，〈論隱逸生活與中國古代山水藝術美〉《湘潭大學社會科學學報》，2000年
S2期。

高華平，〈玄學思潮下的魏晉山水文學之一瞥〉《武漢大學學報》，2001年
第54卷01期。

李亮偉，〈中國古代游觀說略——古代“游觀·人生·文學”論之一〉
《寧波大學學報》(人文科學版)，2001年第14卷01期。

余靜芳，〈「天人合一」、「隱逸情結」與中國山水文學〉《麗水師範專科學校
學報》，2001年第23卷04期。

姜明，〈從魏晉文人對“不遇”的態度論其主體人格的形成〉《楚雄師專學報》，2001
年01期。

畢寶魁，〈唐代文學與文學傳統〉《瀋陽師範學院學報》(社會科學版)，
2002年第26卷01期，總第109期。

- 李曉婉，〈回歸自然的人生取向与山水田園詩審美境界〉《廣東行政學院學報》，2002年04期。
- 王志清，〈盛唐山水詩群落的自然生態觀及生存狀態〉《學海》，2002年，卷期不詳。
- 李亮偉，〈游觀于人生之價值—古代”游觀·人生·文學”論之三〉
《寧波大學學報》（人文科學版），2003年第16卷01期。
- 王志清，〈盛唐山水詩派的特殊生態〉《東方論壇》，2003年04期。
- 王志清，〈佛禪”自性”與盛唐精神及山水詩型態〉《甘肅社會科學》，
2003年04期。
- 李亮偉，〈游觀文學：人生詩意化之符號系統—古代”游觀·人生·文學”
論之二〉《寧波大學學報》（人文科學版），2002年第15卷01期。
- 王志清，〈接受期待與盛唐山水詩的文化生態〉《天津社會科學》，2003年06期。
- 王志清，〈自然環境的生態優越與盛唐山水詩派的生態取向〉《東北師大學報》，2003年05期，總第205期。
- 王志清，〈”以詩取士”的文化策略與山水詩派的生態〉《社會科學輯刊》，2003年05期，總第148期。
- 龔鵬程，〈唐代的文人與佛教〉《普門學報》，第十五期，2003年，卷期不詳。
- 王志清，〈盛唐休閒風氣與詩人的別業創作生態〉《北方論叢》，2004年03期
（總第185期）。
- 王志清，〈盛唐山水詩派的語言策略〉《延邊大學學報》（社會科學版），2004年
第37卷02期。
- 王志清，〈美與自在：盛唐詩美觀的生態本位特質〉《內蒙古社會科學》（漢文版），
2004年第25卷04期。

（二）學位論文

1、王維部份

- 劉肖溪，〈王維李白與杜甫之比較研究〉，國立臺灣大學中國文學系研究所碩士論文，1974年。
- 林桂香，〈詩佛王維之研究〉，國立政治大學/中國文學研究所碩士論文，1983年。
- 金億珠，〈王維研究：宗教、藝術與自然之融合〉，中國文化大學中國文學研究所
博士論文，1985年。
- 朱我芯，〈王維詩歌的抒情藝術研究〉，東海大學中國文學研究所碩士論文，

1988年。

許富居，《論園林詩畫意境與詩意空間之塑造：以王維輞川園為例》，逢甲大學建築及都市計畫研究所碩士論文，1993年。

杜昭瑩，《王維禪詩研究》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993年。

王詠雪，《王維詩中禪意境之研究》，國立台灣大學中國文學系研究所碩士論文，1998年。

彭政德，《王維禪詩創作技巧與藝術風格之研究》，玄奘人文社會學院中國語文研究所碩士論文，2001年。

陳昭伶，《王維詩中的終極關懷類型》，玄奘人文社會學院中國語文究所碩士論文，2004年。

2、柳宗元部份

方介，《柳宗元思想研究》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1981年。

金容杓，《柳宗元散文研究》，國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1985年。

袁本秀，《柳宗元寓言研究》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1985年

蔡振璋，《柳宗元山水文學研究》，東海大學中國文學研究所碩士論文，1985年。

朴井圭，《柳宗元的遊記研究》，國立高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1986年。

方介，《韓柳比較研究－思想、文學主張與古文風格之析論》，國立台灣大學中國文學研究所博士論文，1990年。

羅志仲，《門閥士族的背景與柳宗元的壓力》，東海大學中國文學研究所碩士論文，2001年。

藍百川，《柳宗元及其詩研究》，國立中興大學中國文學研究所碩士論文，1999年。

程麗娜，《柳宗元議論散文研究》，國立高雄師範大學國文教學碩士班碩士論文，2004年。

(三) 網路資料

盧克謙，〈休閒及其美學意義〉，引自「教育美學」網站，網址：

<http://luke100.anyp.cn/9/articles/041023035518890.aspx?z=293412&m=553544>。

(2005.06.22 引)

王志清，〈心物冥一中的莊、禪精神-陶潛王維比較論〉，引自大陸「國學」網站，網址：<http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=1277>。(2005.11.09 引)

〈理解心智，塞爾意向性理論的意義〉，引自大陸「39 健康網」，網址：<http://www.39.net/mentalworld/xldt/xlsj/92939.html>。(2005.12.20 引)