

論文

晉宋士人「崇尚自然」的旅遊文化與山水場域

施又文*

摘要

晉宋是自覺性、自願性旅遊文化的發展時期，特別是「崇尚自然」乃當時士人群體普遍具有的風尚。他們之所以親近自然，主要是受到玄學中「自然」觀的影響，而當代對隱逸的重視也是原因之一。晉宋之交，從自然衍生出山水的概念，返歸山水就能與道相感通。而「山水以形媚道」的理念與實踐，提升了文人對山水審美意識的發展與成熟，以致於山水正式在詩畫領域大放光彩，別開一格。

關鍵詞：晉宋、旅遊、玄學、自然、山水、審美、隱逸文化

一、前言

魏晉以前，文人的遊覽經常伴隨著現實的意圖而出現，比如征戍、遊說、宦遊、公讌、郊祀、侍從等等。¹東漢以降，禍亂相仍，士人避世全身，荀爽謂：「知以直道不容於時，悅山樂水，家于陽城。」²選擇離開塵囂與現實，突顯了「山水」作為隱逸的場所，乃是與人日常所居世界所相對的自然世界。魏晉間阮籍、嵇康等七人，崇尚老莊虛無之學，常集於竹林之下，避世酣飲。³這些知識分子原為「隱居以求其志」、「回避以全其道」、「靜己以鎮其躁」、「去危以圖其安」、「垢俗以動其概」、「疵物以激其清」，而避居山林水澤。⁴

隨著隱逸逐漸發展出「朝隱」、「市隱」等所謂「通隱」的觀念後，當時的官宦、貴族者，往往於山水之間構築莊園、別業；或於閒暇之日，呼朋引伴，遊於城郊。前者如石崇(249-300)「金谷聚會」，後者如中朝名士的「洛

* 朝陽科技大學通識教育中心助理教授

¹ 鍾仕倫，《魏晉南北朝美育思想研究》(北京市：中國社會科學出版社，2006年)，第四章，頁229-249。

² 見〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注，楊家駱主編，《後漢書》(臺北市：鼎文書局，1975年)，卷六十七，黨錮列傳第五十七，李膺，頁2195。

³ 見余嘉錫，《世說新語箋疏》(臺北市：王記書坊，1984年)，任誕第二十三，第1則，頁727。

⁴ 同註2，卷八十三，逸民列傳第七十三，頁2755。又《三國志·卷十二·魏書·何夔》，裴松之注引孫盛云：「士之出處，宜度德投趾，可不之節，必審於所蹈。故高尚之徒，抗心於青雲之表，豈王侯之所能臣，名器之所羈絆哉！」見〔晉〕陳壽等著，楊家駱主編，《三國志》(臺北市：鼎文書局，1980年)，頁380。

水之遊」。⁵

東晉偏安江南，雖然只有半壁江山，但江南清美秀麗的風物，吸引大批仕紳權貴流連忘返；披奇攬勝，遂成為日常生活中重要的活動：「每至暇日，相要出新亭飲宴。」⁶(《晉書·卷六十五·列傳第三十五·王導》)甚至藉由優美的景致撫慰失國的悲傷：

過江諸人，每至美日，輒相邀新亭，藉卉飲宴。周侯中坐而嘆曰：「風景不殊，正自有山河之異！」皆相視流淚。唯王丞相愀然變色曰：「當共戮力王室，克復神州，何至作楚囚相對？」⁷

周顛(269-322)感於江山之美，卻非江北故地，引發座上賓相顧流淚，王導(276-339)因勢鼓舞眾人，戮力國事，「新亭」在眾人的情感交流之下，呈現某種悲壯的意味。

根據《隋書·卷三十·志第二十五·地理》與《隋書·卷三十三·志第二十八·經籍二·史》，晉世以後，民物風俗之書，山陵水泉地理之志，浸漸而多。〔西晉〕摯虞(250-300)作《畿服經》、周處(236-297)作《風土記》、陸翻作《鄴中記》，〔劉宋〕陸澄作《地理書》、謝靈運(385-433)作《遊名山志》，〔梁〕任昉(460-508)作《地記》，〔陳〕顧野王(518-581)作《輿地志》，此皆因應時代遊覽風氣與行旅地域之需要而興起。〔梁〕蕭統編輯《文選》，在其詩、賦二類中，各自析分「遊覽」、「行旅」或「遊覽」、「紀行」這樣的綱目，共收集代表作品篇六十餘首。足見旅遊文學盛行於梁朝之前，而旅遊文學的編輯整理必然遠在旅遊文化蔚然成風之後。⁸

旅遊行為所進行的具體場所，乃是人參與其中所知覺到、經驗到的空間，足以反影時代思想與文化的特點。本論文因此以晉宋人的旅遊場域為探討重心，蒐集史傳、地誌、筆記、文集等資料，發現晉宋人特別喜好遊覽於「自然山水」之間。

⁵ 所謂中朝，是東晉人對西晉時期的稱呼。按照袁宏《名士傳》的說法，中朝名士有裴楷、樂廣、王衍、庾敷、王承、衛玠、謝鯤等人。其中以王衍和樂廣為代表，他們不論世事，只事清談，故此造成朝政日衰，加速西晉滅亡。見〔宋〕馬永易著，《實賓錄》，卷十二，〈名士二十六則〉，收於《四庫全書》，子部十一，類書類。

⁶ 新亭在南朝時最為著名，位於南朝首都建康西南的近郊軍壘，新亭、白下，一南一北，為建康宮城的南北門戶。

⁷ 同註 3，言語第二，第 31 則，頁 92-93。

⁸ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善等注，《增補六臣注文選》(臺北市：漢京文化事業有限公司，1980 年)。

二、時代背景介紹--從隱居全生到山水自然

1.東漢末到西晉末年

東漢末年黃巾起義前後，社會動蕩，戰禍相仍，疾疫流行，大批的上層貴族也不免輾轉於溝壑之間。⁹「徐、陳、應、劉，一時俱逝」（曹丕〈與吳質書〉），〈古詩十九首〉屢屢迴蕩著生命短促、人生無常的喟嘆：

……所遇無故物，焉得不速老？盛衰各有時，立身苦不早。人生非金石，豈能長壽考？……。去者日以疎，生者日以親。出郭門直視，但見丘與墳。古墓犁為田，松柏摧為薪。白楊多悲風，蕭蕭愁殺人。思還故里閭，欲歸道無因。¹⁰

亂世浮生如白駒過隙，榮華富貴頃刻喪落，由此超越生命的渴望，便以永恆的自然山水做為媒介，在士人心中形成強烈的時代意識。比如晉武帝泰始五年(269)至咸寧四年(278)，征吳名將羊祜(221-278)鎮守襄陽，經常於峴山飲酒賦詩：

樂山水，每風景，必造峴山，置酒言詠，終日不倦。嘗慨然歎息，顧謂從事中郎鄒湛等曰：「自有宇宙，便有此山。由來賢達勝士，登此遠望，如我與卿者多矣！皆湮滅無聞，使人悲傷。如百歲後有知，魂魄猶應登此也。」湛曰：「公德冠四海，道嗣前哲，令聞令望，必與此山俱傳。至若湛輩，乃當如公言耳。」¹¹

羊祜面對自然山水時是當下的直觀體悟，所謂「自有宇宙，便有此山。……百歲後有知，魂魄猶應登此」，本出於反歸自然、超越生命的渴望，即希冀在自然山水中安頓自己，使個體生命自然化，以無限定的山水之美消解有限定的人世滄桑。顯然，羊祜並非感慨榮祿不得長存，而是傷於生命容易消逝。相較於千秋永在的自然山水，人生與富貴多麼渺如一瞬。因此，在士人走向自覺，人格美與自然相伴而生之後，面對人世苦難，希冀在自然山水中實現生命超越，用以彌補個體生命的不足與缺憾。

此外，漢末以降由於政局險惡、社會動盪，發展出深具政治抵抗性的隱逸文化，然而等到政局漸趨安定，「隱逸」失卻其政治抵抗性格，而強調不受政事束縛的一面，再加上玄學思想的風行，尤其受到《莊子·外篇·繕性》

⁹《晉書·卷四十九·列傳第十九·阮籍》云：「天下多故，名士少有全者。」見〔唐〕房玄齡等撰、楊家駱主編，《新校本晉書並附編六種》（臺北市：鼎文書局，1976年），頁1360。後文再次引用，不再標示出版項。

¹⁰同註8，第29卷，雜詩上，第11首與第15首，頁538-539。

¹¹同註9，卷三十四，列傳第四，羊祜、杜預，頁1020。

所謂：「雖聖人不在山林之中，其德隱矣」的影響，遂出現如「朝隱」、「市隱」等觀念，認為仕、隱二者並非對立、也不衝突，並視此為「通隱」。¹²劉宋時范曄所著《後漢書》中，首次將「隱逸之士」視為一種重要的人物類型而彙集作傳，是為《逸民列傳》，其內容實際上反映了自東漢以迄劉宋之際對於「隱逸」的理解與重視。¹³

從三國到魏晉，孔融、崔琰、許攸、楊修、禰衡皆死於曹操之手；曹丕迫害其同根兄弟及丁儀、丁廙、魏諷與黨徒；桓範、何晏、夏侯玄、李豐、張緝、嵇康、李勝、丁謐、文欽、諸葛誕、毋丘儉等人死於禍，甚者株連三族，魏晉爭權，延續 16 年的政治屠戮，使名士「但恐須臾間，魂氣隨風飄」（阮籍《詠懷詩》八十二首其三十三），乃歸心老莊，和光同塵，此下又轉為放誕越禮。晉武篡位，惠帝繼嗣，八王亂起，張華、裴頠、陸機及其弟、潘岳及其弟、石崇等人被害；五胡亂華，王衍被石勒殺害，史上有所謂清談誤國。¹⁴由混亂、分裂而造成的社會秩序解體和傳統禮教崩潰所帶來的強烈矛盾，使士人的生命受到極大的憂患和苦惱。

統治者假儒家名教以自私其利，破壞舊有的倫常道德，此即「大道廢，有仁義」的社會，「名士……棄經典而尚老莊，蔑禮法而崇放達，……自此之後，競相祖述。」（《日知錄·正始》卷 17）然而老莊思想畢竟重視無所為而為的超世間、超功利的精神，對於統治者來說，並無裨益禮樂化成的人文社會，因此魏晉之交的思想家才援道入儒，是為新興的玄學。

《老子》以「道」為哲學的重心，大約出現 70 次，而「自然」只有 5 次；《莊子》內篇亦恆言「道」，提到「自然」則有 2 次。魏晉時期的玄學，特別是對《老子》、《莊子》和《周易》重新解釋，從王弼才開始盛言道家的「自然」，以「自然」訓解「道」，而後「自然」成為「道」的同義詞，「名教本於自然」、「越名教而任自然」和「名教即自然」是玄學思想發展的三個重要議題。¹⁵

¹²嵇喜《答嵇康詩》其三：「都邑可優游，何必棲山原。」王康琚《反招隱詩》云：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。」《晉書·鄧粲傳》載其人之論曰：「夫隱之為道，朝亦可隱，市亦可隱。」另據《世說新語·文學第四》，第 91 則，劉孝標注引孫綽嘗難謝萬《八賢論》，「以調體玄識遠者，出處同歸。」

¹³王瑤，《論希企隱逸之風》，《中古文學史論》（北京市：北京大學出版社，1986 年），頁 176。

¹⁴馬端麟，《文獻通考》（臺北市：新興書局，1963 年），自序，頁 3-10。

¹⁵見施又文，《道與謝靈運山水詩的成立》，收錄於《2016 年第一屆一貫道崇華學術研討會文化創新與生命實踐論文集》（高雄市：一貫道天皇學院，2017 年），前言，頁 189。

何晏(195?-249)、王弼(226-249)以簡化的宇宙本體論，建立起其貴無存有的思想體系。將道家最高本體的「道」，以「無」、以「自然」訓，推衍出「名教本於自然」的理論架構，成功地援道釋儒，為體制之本的六經作出合理性論述，並鞏固了衰頹的名教地位。¹⁶

「名教」如果是對人間秩序的服從，那麼「自然」就是跳脫人間世的禮教與秩序而回歸自然。〔西晉〕陸機(261-303)在富貴難圖的現實下，嚮往隱士生活：「……朝采南澗藻，夕息西山足。輕條象雲構，密葉成翠幄。激楚佇蘭林，回芳薄秀木。山溜何泠泠，飛泉漱鳴玉。……」(〈招隱士〉詩)，左思(261-303)〈招隱士〉兩首詩所描寫的隱士環境是：「荒塗」、「巖穴」、「丘中」、「陰岡」、「陽林」、「丹葩」、「石泉」、「纖鱗」、「山水清音」、「灌木悲吟」、「秋菊」、「幽蘭」(其一)，與「寒泉」、「峭蒨青葱」、「竹柏」、「飛榮」(其二)等，這些景觀都是自然天成、自由生息於天地，遊憩其間的人因而遠離了現實人世的虛矯造作，而得以順性自生。《莊子·人間世》把道家追求自由解放的精神歸結於「不材避世」，而這個遺世獨立的世界即最與自然相近相親。¹⁷

竹林名士突顯「三玄」中的《莊子》，從抽象的思辨轉入具體生命的問題上來，主張「越名教而任自然」(嵇康〈釋私論〉)，消極上抵制司馬氏的虛偽禮教；積極面則繼承莊子反對儒家，否定名教，突顯了王弼為合理化政權的論述在現實上的不足。

阮籍(210-263)〈達莊論〉曰：「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。……人生天地之中，體自然之形。」自然既是天地萬物、也是天地萬物的體性，從這裡推擴到阮籍的政治態度，他嚮往「超世而絕群，遺俗而獨往」，反對「君立臣設」，「殘賊亂危死亡」天下人之禮法(〈大人先生傳〉)。¹⁸阮籍主張回歸「自然」，他說「夫山靜而谷深者，自然之道也。」(〈達莊論〉)又云：「願登太華山，上與松子游。漁父知世患，乘流泛輕舟。」(〈詠懷詩〉八十二首其三十二)¹⁹即歌頌老莊，嚮往仙界。

嵇康(223-263)「遊山澤，觀魚鳥」(〈與山巨源絕交書〉)與自然相親，又

¹⁶同前註，頁 191。

¹⁷徐復觀，《中國藝術精神》(臺北市：學生書局，1998年)，頁 133。

¹⁸〈達莊論〉、〈大人先生傳〉，分見〔清〕嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》(北京市：中華書局，1995年)，全三國文，卷 45，頁 1313-1312；全三國文，卷 46，頁 1315-1318。

¹⁹中國哲學書電子化計劃，維基，阮籍集，卷一。網址：

<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=552392> 查閱日期：2018.04.19.

主張「人倫自然」(〈太師箴〉)，反對司馬氏將儒家的倫常綱紀予以法律化、威權化，達到社會控制的政治目的。他否定當時名教所推崇的聖人和儒家經典(〈難自然好學論〉)，認為人們學習六經、重視名教，並非出於自然本性，而是作為獲得利祿、功名的手段，所以提倡「越名教而任自然」。嵇康在〈答向子期難養生論〉說：「任自然以托身，並天地而不朽。」他理想的人生擺脫了世俗的繫累和禮法的約束，既有最基本的物質生活所需，又有樸素真誠的親情慰藉，在這種生活裏，他不僅獲得精神的自由，也擁有真實的自我存在。這個理想的人生境界，來源於莊子又不同於莊子。它返歸自然，但卻不進入虛無；它歸諸實有，而又超脫於世俗之外。嵇康第一次把道家歸返自然的精神境界，轉變為一種現實的人生境界。

阮籍與嵇康思想中的自然觀，宗法老莊，以超越人文教化的方式來呈現自然之道，以無為的態度，因順自然、回歸自然，「自然」為竹林玄學的核心思想，名士盛言「自然」更在「道」之上。²⁰

向秀(?)雖與阮籍、嵇康同為竹林名士，但是卻認為嗜欲、富貴、好榮惡辱、好逸惡勞都是情性自然(〈難嵇叔夜養生論〉)，而從容遊於仕隱之間。向秀、郭象(252-312)注《莊子》，卻不同於老莊。老莊認為人為是對立有待的，不是自然的狀態，自然本身才是無待的，而這種無待要靠有待的方式來完成。²¹向秀、郭象為了消解人道(名教)與天道(自然)的對立，提出了「獨化」的理論。郭象〈齊物論注〉曰：「然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，謂之天然，天然耳，非為也。……故物各自生而無所出焉，此天道也。」萬物之生，並無所謂造物者，而是自生、自成、自化，這就明確承認萬物獨立存在的價值和意義——「物各自然」(〈齊物論注〉)、「性分各自為」(〈達生注〉)。萬物皆自生、獨化而無所依恃之觀念，表現在人生態度上，就是以「適性」為「自然」、為「逍遙」，如能「各安其分」、「足於其性」，則通達自然之境，亦即「名教即自然」。郭象的獨化論衍生出「適」、「足」的人生態度，經由東晉支遁、戴逵、慧遠的發揮，「山水自然」體道悟理的概念才能正式確立。²²

2.東晉

東晉以前，玄學思辨並未將自然與山水田園等同起來，誠如前述，自然

²⁰同註 15，頁 192-193。

²¹韋政通，《中國思想史》(臺北市：水牛出版社，1995年)，頁 679-680。

²²同註 20。

是做為一個抽象的概念，諸如：本然的規律、天性、道等等。郭象注〈逍遙遊〉「藐姑射之山」一節，正式提出了「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」，將山林與藐姑射之山的神人之境連結起來，而以老莊心遊自然為前提，為優遊山林的士夫提供了玄學的根據。近乎同時期郭璞(276-324)的遊仙詩將虛幻的仙境變成了實在的山林，創造出老莊理想高蹈絕俗的現實境界，借遊仙來吟詠隱遁，並融入玄理，²³與郭注「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」不謀而合。南渡之後，玄理更與山水發生了奇妙的結合。

支遁(314-366)注〈逍遙遊〉，當時士大夫為之傾倒，〈逍遙論〉云：

至人……物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真。……苟非至足，豈所以逍遙乎？²⁴

他認為，聖人在生活上要「物物」即憑藉於物、有待於物，在心理上則不以物為物。把「物物」和「不物於物」等同起來，根據這一新理，只有客觀物質的「至足」，才能談得上「逍遙」，足於所足。如果「非至足」，哪能談得上「逍遙」呢？他的主張顯然承接向秀、郭象注《莊》而來，以「富貴天地之情也，……關之自然」(〈難嵇叔夜養生論〉)，以「適性」為「自然」、為「逍遙」，更切合士大夫的實際生活。

在現實生活中，支遁與許詢、孫綽(314-371)、謝安(320-385)、王羲之(303-361)、王室司馬昱(320-372)等人情好，他的「足於所足，快然有似天真」的理論，在這些皇室華胄的生活中確實地實踐著。比如王羲之等四十一人的蘭亭談聚，暢敘幽情；王徽之雪夜訪戴安道，「經宿方至，造門不前而返」(《世說新語·任誕第二十三》第47則)，所謂「乘興而來，興盡而返，何必見戴？」旅行的過程即卸去了累執；孫統的旅遊也是這樣瀟灑隨意的形態(同前，第36則))，²⁵正所謂「物物而不物於物」。

隱士戴逵(約331-396)進一步發揮支遁「至足」與「自適」的主張，提出了「閒遊於山水」最能夠契合莊子「何往而不適」、「何待而不足」的至境：

且夫巖嶺高則雲霞之氣鮮，林藪深則蕭瑟之音清，其可以藻瑩素，疵其皓然者，舍是焉？……然如山林之客，非徒逃人患、避爭門，諒所以翼

²³ 逵欽立，《先秦漢魏晉南北朝詩》(臺北市：木鐸出版社，1983年)，頁865-867。

²⁴ 同註3，文學第四，第32則，劉孝標注引，頁220。

²⁵ 王徽之雪夜訪戴，同註3，頁760。又《世說新語·任誕第二十三》云：「孫承公(按：孫統)狂士，每至一處，賞翫累日，或迴至半路卻返。」同註3，頁750。

順資和，滌除機心，容養淳淑，而自適者爾。況物莫不以適為得，以足為至。彼閒遊者，奚往而不適？奚待而不足？故蔭映巖流之際，偃息琴書之側，寄心松竹，取樂魚鳥，則澹泊之願，於是畢矣。（〈閒遊贊〉）²⁶

他吟詠隱者許由和巢父，山巖林藪能解放人的精神，生活天真淳樸，用以寄託自己的胸懷；其序文指出自古就有逸民隱士，在山澤中生活，超出世俗卻不和世俗對立；知道大道不行，聖人也會歸隱，在自然中磨礪自己的節操。他的〈山贊〉讚歎山峰的秀麗，抒發了遠離塵俗，追求平靜的心情；〈水贊〉借用《道德經》的典故，表現水所反映的哲理精神；〈竹林贊〉則讚賞松樹和竹樹的姿態。從自然而然、自己而然的自然本質，發現山水最合乎這種本源的體驗。

王羲之蘭亭宴集四十一人，他們集會於「有崇山峻嶺，茂林修竹，又有清流激湍，映帶左右」的優美環境，「一觴一詠」，以「暢敘幽情」，仰觀、俯察以滿足視聽的精緻享受：「一觴一詠」，「仰觀宇宙之大，俯察品類之盛」，這是旅遊主體對旅遊客體的審美鑑賞，亦即宗炳所揭示的「味像」。支遁、王羲之、戴逵等人將「適足」的思想與生活結合，並以文學闡發山水體現自然之道的玄理，這是「自然」從哲學的理念轉入審美範疇的第一步。至此，山水不再只是「逃人患、避爭鬥、彌補生命缺憾」的載體，山水已經具備審美的感性形式，體現了自然的適足之道。

支遁去世後，廬山高僧慧遠(334-416)將山河大地視作佛影(道)的化身，〈佛影銘〉曰：「法身之運物也，不物物而兆其端，不圖終而會其成。理玄於萬化之表，數絕乎無形無名者也。若乃語其筌寄，則道無不在。」²⁷慧遠結合法身和道家的自然，主張「法身」和「道」一樣，可以運化萬物而無礙，「神道無方，觸象而寄」，透過山水的形影，進能體悟神妙莫測的佛理，並且將此一思想落實於壯遊廬山：「釋法師以隆安四年仲春之月，因詠山水，遂振錫而游。于時交徒同趣三十餘人，咸拂衣晨征，悵然增興。」（〈廬山諸道人遊石門詩序〉）²⁸從序文看來，慧遠是為了吟詠山水而自覺地親近山水。在今人看來，他們所作的遊覽詩，仍屬玄言詩，他們自己卻視為山水詩。

3. 南朝宋時期

慧遠的弟子宗炳(375-443)著〈畫山水論〉，其「序」明白揭示「山水以形

²⁶同註 18，全晉文，卷 137，頁 2250。

²⁷〔梁〕僧祐著，〔唐〕道宣著，《弘明集》《廣弘明集》，（上海市：上海古籍出版社，1994 年），頁 205 中。

²⁸見吳宗慈編，《廬山詩文金石廣存》（南昌市：江西人民出版社，1996 年），頁 6。

媚道」，「自然」進一步被「山水」的概念同化，正式進入了審美的範疇。

宗炳〈畫山水序〉說：「山水以形媚道」，「神本無端，棲形感類，理入影跡，誠能妙寫，亦誠盡矣」，神、理、道都是無形的，需借有形的山水表現出來，「妙寫山水」是爲了要體現萬物「率應自然之道」，在「以形寫形，以色貌色」妙寫以盡理的同時，也就充分地顯示了萬象羅會中形形色色的美。²⁹〔梁〕劉勰(約 465-521)《文心雕龍·原道第一》說，人在天地之間，「實天地之心」，利用語言文字表達「天地之心」，這是「自然之道」；不管是「藻繪」的龍鳳、「炳蔚」的虎豺、「雕色」的雲霞或「賁華」的草木，都是「自然」。因此透過形似，足以得其神、應物之道。葉朗把山水與道的關係說得更清楚了：

山水所以成為美，所以使人愉悅，是因為它既有具體形象，又是『道』的顯現，有限的『形』顯現無限的『道』，顯現宇宙無限的生機，這才是美，才是『媚』，才是審美的自然。³⁰

晉朝元康以來「物各自然」的玄學觀改變過去古典詩中草木鳥獸的比興或陪襯的作用，確立了萬物存在的價值與意義源自其本身，玄言詩描寫風景時展露萬物萬趣的特點，即本於這樣的玄學觀。然而無論名士或僧道，其寫景的文字畢竟爲了談玄說理而服務。山水成爲自然之道的載體後，返歸山水即是返歸自然之道、順應萬物之性，自然散化成山水中的「形色」、「萬殊」、「群籟」，這就進入了審美的範疇，山水真正顯露其真實本然的性質，山水詩的出現才算確立。³¹謝靈運、顏延之對「形似」自然都予以肯定、甚至力行於創作，這是因為「道無不在」、「物各自然」，所以通過對自然萬物的準確感受與表現，就可以與道相通。

在謝靈運的詩文創作中，即經常出現讚頌自然美的句子。如〈山居賦·序並注〉出現了二十個的「美」字、而與美相近義的麗字有八個、秀字有四個、好字有兩個、娟字有兩個、媚字有一個。³²山水呈現其形相於直覺時的美的特質，使他怦然心動，當他再現第二自然時，其山水詩也是左右逢美、美意盎然。如：

貞觀丘壑美。(〈述祖德〉其二)³³

²⁹葛曉音，《山水田園詩派研究》(瀋陽市：遼寧大學出版社，1993年)，頁28。

³⁰葉朗，《中國美學史》(臺北市：文津出版社，1987年)，頁116。

³¹同註29，頁30。

³²見顧紹柏，《謝靈運集校注》(臺北市：里仁書局，2004年)，頁449-484。以下引用之謝靈運詩文全出自本書，後文再次引用僅標識編者與頁碼。

³³同前註，頁154。

彼美丘園道。(〈九日從宋公戲馬臺集送孔令〉)³⁴

皇心美陽澤。(〈從遊京口北固應詔〉)³⁵

王芳〈靈運之走向山水及其山水詩——從「心迹」入手考察〉更進一步說，靈運視山水為獨立的審美客體，他不以審美者的主觀感受作用於山水客體，而盡力讓外物呈現出本然的面貌。詩人以審美的眼光看待山水，山水也以最真實本然的面貌展現。³⁶謝靈運不再將山水自然景觀作為比附人文的對象，他還原它們自然的屬性，與自然直接交流，其作品所呈現的山水、草木、禽鳥，毋寧帶給讀者更為純粹的審美感受。³⁷

三、山水旅遊的自然場域

西晉時，嵇康嘗「遊於汲郡山中」，以從隱者孫登；阮籍登臨山水，經日忘歸，「嘗遊蘇門山」，從山中之隱者，與「談太古無為之道，論五帝三王之義」。³⁸名士向秀與嵇康、呂安經常浪遊：「或率爾相攜，觀原野，極遊浪之勢，亦不計遠近，或經日乃歸，復修常業。」³⁹

東晉偏安，江南山水優美，尤其是江、浙山明水秀，士人往往流連此間。名士孫統，「性好山水，乃求為鄞令(自案：今浙江奉化縣東北)，轉在吳寧(自案：今浙江金華)，居職不留心碎務，縱意游肆，靡不窮究。」其弟孫綽「居於會稽，游放山水，十有餘年。」⁴⁰正因為山水旅遊，使士人「尤難為懷」，所以許邁在父母既終之後，遣其家室，「攜其同志，遍游名山」。⁴¹

峰巒疊翠、雲繚霧繞、江水清碧、植被秀茂⁴²的會稽郡更是名士薈萃：「

³⁴顧紹柏，頁 35。

³⁵顧紹柏，頁 234。

³⁶王芳，〈靈運之走向山水及其山水詩--從「心迹」入手考察〉，《黃岡師範學院學報》，第 25 卷第 5 期(2005 年 10 月)，頁 32。

³⁷李雁說：「作品呈現給讀者的景物越純粹、自然，作品就越具備無限的可能性，也就每每使人產生於我心有戚戚焉的感受。」見氏著，《謝靈運研究》(北京市：人民文學出版社，2005 年)，第四章，〈山水詩解讀〉，頁 237~238。

³⁸嵇康，同註 3，棲逸第十八，第 2 則，頁 649-650；阮籍，同前述，第 1 則，劉孝標注引《魏氏春秋》云云，頁 648。

³⁹見袁宏《向秀別傳》，同註 3，簡傲第二十四，第 3 則，箋疏 5 引《太平御覽》條，頁 769。

⁴⁰同註 9，卷五十六，列傳第二十六，孫楚傳附，頁 1543-1547。

⁴¹同註 9，卷八十，列傳第五十，王羲之傳附，頁 2106-2107。

⁴²《會稽郡記》云：「會稽境特多名山水，峰嶸隆峻，吐納雲霧，松栝楓柏，擢幹竦條，潭壑鏡徹，清流瀉注。」同註 3，言語第二，第 91 則，劉孝標注引《會稽郡記》云云，頁 145。

會稽有佳山水，名士多居之，謝安未仕時亦居焉。孫綽、李充、許詢、支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。」⁴³羲之致仕以後，與浙東士人「盡山水之遊，弋釣為娛」，「徧遊東中諸郡，窮諸名山，泛滄海，歎曰：『我卒當以樂死』。」⁴⁴

會稽山水在畫家顧愷之的眼中是「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」（《世說新語·言語第二》第 88 則）王獻之走在山陰道上，不禁讚嘆：「山川自相映發，使人應接不暇，若秋冬之際，尤難為懷。」（同前，第 91 則）郡內的鏡湖，湖水澄澈，「清流瀉注，山川之美，使人應接不暇。」（同前條，箋疏引〈雜帖〉）嵊縣的嵊山，礁石造型奇特，驚濤駭浪，險峰聳立，連綿數里，蔚為壯觀：「談嵊之勝者，《南新志》曰：『秀蘊剡溪，風清嵎嶺。金庭縹緲，石鼓連綿』」。⁴⁵謝靈運詩云：「暝投剡中宿，明登天姥岑。高高入雲霓，還期安可尋。」（〈登臨海嶠初發彊中作，與從弟惠連，見羊、何共和之〉）⁴⁶即歌詠嵊縣景觀。

隸屬會稽郡的「東山」，在兩晉時代已成為隱居和方外人士的避世勝地。《世說新語》記載戴逵「厲操東山」（《世說新語·棲逸第十八》第 12 則）、阮裕「在東山，蕭然無事，常內足於懷。」（同前，第 6 則）連方外之士支遁也想「買山而隱」（《世說新語·排調第二十五》第 28 則，他最後也真的買成了，所以常隱「東山，不遊人事」。⁴⁷使「東山」聲名鵲起的是謝安，隱居此地長達二十餘年，⁴⁸他「與王羲之及高陽許詢、桑門支遁遊處，出則漁弋山水，入則言詠屬文，無處世意。」⁴⁹

除了前述所提及的羊祜、阮籍、阮裕、嵇康、顧愷之、許詢、孫統、孫綽、王羲之、王獻之、謝安、戴逵、許邁等人之外，還有桓祕「廢棄」，乃「放志田園，好遊山水」；⁵⁰郭文「少愛山水，尚嘉遁」，「每游山林，彌旬忘反」。⁵¹

其中，「蘭亭禊集」是東晉名士集群性山水賞會的高潮活動，在山水文化

⁴³同註 41，頁 2098。

⁴⁴同註 41，頁 2101。

⁴⁵〔明〕蕭良幹等修，張元忭等纂，《紹興府志》（臺北市：成文出版公司據明萬曆十五年刊本影印，1983 年），頁 125。

⁴⁶顧紹柏，頁 245。

⁴⁷《世說新語·言語第二》，第 63 則，見余嘉錫箋疏引《建康實錄》，頁 123。

⁴⁸《世說新語·排調第二十五》，第 26、32 則。

⁴⁹同註 9，卷七十九，列傳第四十九，謝安，頁 2072。

⁵⁰《晉書》，卷七十四，列傳第四十四，桓彝，頁 1947。

⁵¹《晉書》，卷九十四，列傳第六十四，隱逸，2440。

史上千古傳響。東晉穆帝永和九年(352)三月三日，王羲之與謝安、孫統、孫綽、支遁等共 41 人，宴集於會稽山陰之蘭亭，賦詩者 26 人，賦詩 36 首，⁵²王羲之、孫綽各為序一篇，編為〈蘭亭集〉，而王羲之〈蘭亭集序〉最膾炙人口。

劉宋時期，宗室劉義恭(413-465)「善騎馬，解音律，遊行或三五百里，世祖恣其所之。東至吳郡，登虎丘山，又登無錫縣烏山以望太湖。」⁵³羊欣(?-442)「為新安太守，前後凡十三年，游玩山水，甚得適性」；⁵⁴王敬弘(360-447)「性恬靜，樂山水」，擔任天門太守時，「山郡無事，恣其遊適，累日不回，意甚好之」。⁵⁵

陳郡謝氏的名士家風「縱情丘壑」、「喜愛自然」，遺澤了歷代子孫，而謝靈運(385-433)喜愛山水之遊更勝於前輩。他年少時與親族在建康遊山玩水，擔任永嘉太守之後，「肆意游遨，徧歷諸縣，動逾旬朔」，即便後來在京師官任侍中，「出郭遊行，或一日百六七十里，經旬不歸」。仕途不順回到故鄉，「與隱士王弘之、孔淳之等縱放為娛」、「鑿山浚湖，功役無已，尋山陟嶺，必造幽峻，巖嶂千重，莫不備盡」，他甚至開闢天姥山的道路以方便觀景：「嘗自始寧南山伐木開徑，直至臨海，從者數百。」⁵⁶他的旅遊資歷長達 20、30 年，足跡遍及現今的江蘇、浙江、江西與湖北、廣州等地。他旅遊時，有時步行、有時策馬、有時乘船，間有同一遊程參雜著不同的交通方式。如此這般的遊覽，即使是當時的皇室權臣也未必有類似的玩法。⁵⁷

宗炳(375-443)一生隱居不仕，「好山水，愛遠遊」，「每游山水，往輒忘歸」，遍遊江南湘鄂名山大川，「凡所游履，皆圖之於室」，晚年「老疾並至」，遂將生平所見名勝，繪之於壁，作為「臥游」。孔淳之「性好山水，每有所游，必窮其幽峻，或旬日忘歸」。戴顒繼承其父兄戴逵、戴勃之志，無心功名利祿，遁迹山林，以琴書自娛，曾在京口(今江蘇鎮江)「黃鵠山築野林精舍」，「林潤甚美，顒憩於此間」，宗室劉義季(415-447)「亟從之遊」。王弘之「家貧，性好

⁵²《臨河敘》：「右將軍司馬太原孫丞公等二十六人，賦詩如左。前餘姚令會稽謝勝等十五人，不能賦詩，罰酒各三斗。」

⁵³見〔梁〕沈約著，楊家駱主編，《新校本宋書附索引》(臺北市：鼎文書局，1975年)，卷六十一，列傳第二十一，武三王，頁 2072-2077。

⁵⁴同前註，卷六十二，列傳第二十二，羊欣，頁 1662。

⁵⁵同註 53，卷六十六，列傳第二十六，王敬弘，頁 1729。

⁵⁶同註 53，卷六十七，列傳第二十七，謝靈運，頁 1743-1787。

⁵⁷施又文，〈謝靈運的遊蹤與交通方式〉，《東海大學圖書館館刊》，第 8 期(2016 年 8 月)，頁 20-30。

山水」，「始寧沃川有佳山水，弘之又依岩築室，謝靈運、顏延之並相欽重。」孔淳之，「居會稽剡縣，性好山水，每有所游，必窮其幽峻，或旬日忘歸。」⁵⁸

不僅皇族名士喜好江南山水，連方外之士也愛駐錫此間。慧遠(334-416)與弟子由荊州上明寺往羅浮山，及至潯陽，見「廬峰清靜，足以息心」，乃卜居廬山、闢造精舍：

卻負香爐之峰，傍帶瀑之壑，仍石疊基，即松栽構，清泉環階，白雲滿室。復於寺內別置禪林，森樹煙凝，石徑苔合，凡在瞻履，皆神清而氣肅焉。⁵⁹

慧遠卜居廬山三十餘年，影不出山，跡不入俗，進而創作吟詠廬山的詩篇，對山水詩的興起產生推波助瀾的作用。⁶⁰在今人看來，他們所作的遊覽詩，仍屬玄言詩，他們自己卻視為山水詩；從序文所言，慧遠是為了吟咏山水而自覺地親近山水，而他們也把其遊覽詩明確標示為「因咏山水」，正式肯定山水詩已作為一種獨立的題材在東晉詩壇上出現的這一事實。⁶¹慧遠對山水自覺的審美心態，與「同趣三十餘人，咸拂衣晨征」的山水壯遊，明顯地影響了謝靈運「從者數百人」聲勢聳動的出遊豪舉。

除了慧遠之外，東晉僧徹，年六十，履跡廬山，攀松高嘯。帛道猷，「少以篇牘著稱，性率素好丘壑，一吟一詠，有濠上之風。」東晉于法蘭，「性好山泉，多處巖壑」，他聽說江南剡縣山水素以奇稱，「乃徐步東甌，遠矚嵯岬，居于石城山足。」于道邃，「性好山澤，在東多遊履名山。」釋道敬做為王羲之曾孫，「情愛丘壑，棲于若耶山，立懸溜精舍。」⁶²

僧人雅好山水的性格，使他們選擇山澤岩壑之處作為息心靜慮的修行道場，甚至披荊斬棘，將荒林寒崖開闢成優美的山水勝地，對山水美的發現與開發起了催化作用。⁶³

⁵⁸所引戴顓、宗炳、王弘之與孔淳之，並見《宋書·卷九十三·列傳第五十三·隱逸》，頁 2275-2297。

⁵⁹〔梁〕釋慧皎撰、湯用彤校注、湯一玄整理，《高僧傳》(北京市：中華書局，1997年)，卷第六義解三，「晉廬山釋慧遠」條，頁 212。

⁶⁰〈廬山諸道人遊石門詩序〉說：「釋法師以隆安(自案：東晉安帝年號)四年仲春之月，因詠山水，遂振錫而游。于時交徒同趣三十餘人，咸拂衣晨征，愜然增興。」同註 28。

⁶¹齊文榜，〈試論慧遠對山水詩歌的貢獻〉，《汕頭大學學報》，1992年第3期，頁 8。

⁶²僧徹、帛道猷、于法蘭、于道邃、釋道敬，依次見《高僧傳》、卷第七義解四「宋江陵琵琶寺釋僧徹」、卷第五義解二「晉吳虎丘東山寺竺道壹」條附、卷第四義解一「晉剡山于法蘭」及「晉敦煌于道邃」、卷第十三興福「宋山陰法華山釋僧翼」條附。

⁶³依空，〈謝靈運山水詩的佛學思想〉，《普門學報》，第 2 期(2001年3月)，頁 148-150。

伴隨著晉宋「好遊山水」之風而來的，時人強調「濟勝之具」的重要，亦即，旅遊者本身的有利條件或使旅遊變得更方便進行的工具，如許詢：「好遊山水，而體便登陟。時人云：『許非徒有勝情，實有濟勝之具。』」⁶⁴這裏的「濟勝之具」即指體力好、善跋涉，能夠「登危履嶮，必盡幽遐」，而「人莫能及」。這顯然是「遊山水」一事成為風氣後，時人對於從事旅遊的佼佼者所給予的稱美。也就是說，這樣一種「濟勝之具」並非尋常可見、人人皆備。假若未有如此「濟勝之具」，而又希望能在山水之間恣意遨遊，以滿足性分之所好，有的人便自行開發可使「山水之遊」一事變得更為輕鬆的鞋具，最著名的便是前述謝靈運所發明的登山木屐「謝公屐」，「上山則去前齒，下山去其後齒」，自稱「旅客易山行」。⁶⁵謝靈運所以開發這樣一種特殊的鞋具，顯然也是為著方便在山水間從事旅遊的活動、滿足其「尋山陟嶺，必造幽峻，巖嶂千重，莫不備盡」的需求。而不管是對「濟勝之具」之稱美，抑或發明特殊的鞋具，以使「遊山水」的行動更為便利，所反映的，都是那一個時代「山水之遊」風氣之大盛。⁶⁶

從上引諸例我們可以看到，在當時，「遊」的目的或性質雖然不盡相同，有些與隱逸有關，有些是為了清修養性，而更多的人卻是「(性)好山水」、「樂山水」的緣故，即使公務在身，或者「居職不留心碎務」、或者「民間聽訟，不復關懷」而「肆意游遨」。時人更且欣羨登山家體魄強健宜於旅遊山水之間、頌揚登山鞋具的發明便於旅行。⁶⁷吳功正曾指出，六朝時常見的「好遊山水」一類的表述，正標誌了時人「自然山水審美文化意識的形成和成熟，對山水形成一種興趣、鍾愛和酷好」。⁶⁸從西晉時期道與自然的發展到晉宋時期自然山水與審美的結合，歷經二百年以上的演變。

四、結語

本文以「旅遊」為切入點，探討士人隱逸於自然的初衷，等到玄學思想勃興，自然取代了道成為時代思想的熱點，阮籍說「夫山靜而谷深者，自然之道也。」(〈達莊論〉)郭象在解釋《莊子·雜篇·外物第二十六》中「大林

⁶⁴同註 3，棲逸第十八，第 16 則，頁 662。

⁶⁵同註 56。

⁶⁶林偉盛，〈「山水」與「園林」：兩種「遊」的場所〉，見《「遊的詩學」--六朝山水之遊的生命情態》，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文(2014 年)，頁 105-106。

⁶⁷日本漢學家小尾郊一對此嘗有貼切的比喻：「謝靈運穿著所謂的『謝公屐』，跋山涉水的姿態，很可使人聯想到今天的登山家。」見氏著，宋紅譯，〈謝靈運的山水詩〉，收入宋紅編譯，《日韓謝靈運研究譯文集》(桂林市：廣西師範大學出版社，2001 年)，頁 29。

⁶⁸吳功正，《六朝美學史》(南京市：江蘇美術出版社，1994 年)，第三章，第二節，頁 258。

丘山之善於人也」云云，曰：「自然之理，有寄物而通也。」⁶⁹這些都說明了「山水」所彰顯的「場所精神」即是「自然」。蓋因「山水」中的生物自己生息，山勢、水脈自然天成等樣態，皆「自然而然」、「自己而然」地呈現；而在這個「自然世界」中，旅遊主體本身的存有體驗，也是「自然」的。晉人「以玄對山水」，山水與人的生命由相融、相滲而至相忘。

西晉中葉郭象的獨化論，經過東晉支遁、王羲之、戴逵等人將「適足」的思想與生活結合，並以為山水自然最能夠契合莊子「何往而不適」、「何待而不足」的至境，這是「自然」從哲學的理念轉入「山水」審美範疇的第一步。進入南朝宋以後，畫師宗炳以為繪畫在「以形寫形，以色貌色」的同時顯現了道，這就是「萬物融其神思」、「山水以形媚道」。詩人謝靈運以他優越的門第條件與仕進不得意的個人經歷，優遊山水數十年，他如實描寫繁複多變的自然景觀，還原山水自然的屬性，因而開創山水詩派，成為後人宗法的典範。

要言之，山水之所以成為晉宋旅遊的核心場域，一方面是由於當代士人對「隱逸」的重視，另一方面是經由「名教與自然」的理解與詮釋的發展，道轉出了自然與山水的義涵，南朝宋時期，更確定了「山水以形媚道」，道具象化為形色、萬殊、群籟，進入了審美的範疇。同時，山水既是自然之道的體現，那麼返歸山水即是屏除虛偽矯飾、保有人性率真，人的自然天性與自然界的天然存在冥合為一，寄情山水就是返歸自然。

參考文獻(以時代先後與作者筆畫順序遞增排列)

書籍

- 〔晉〕阮籍，《阮嗣宗集》(臺北市：華正書局，1979年)
- 〔晉〕陳壽等著，楊家駱主編，《三國志》(臺北市：鼎文書局，1980年)
- 〔劉宋〕范曄著，〔唐〕李賢等注，楊家駱主編，《後漢書》(臺北市：鼎文書局，1975年)
- 〔梁〕僧祐著，〔唐〕道宣著，《弘明集》《廣弘明集》，(上海市：上海古籍出版社，1994年)
- 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注，《增補六臣注文選》(臺北市：漢京文化事業有限公司，1980年)
- 〔梁〕釋慧皎撰、湯用彤校注、湯一玄整理，《高僧傳》(北京市：中華書局，1997年)

⁶⁹〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》(臺北市：華正書局，1979年)，卷九上，頁941。

- 〔唐〕房玄齡等撰、楊家駱主編，《新校本晉書並附編六種》(臺北市：鼎文書局，1976 年)
- 〔明〕蕭良幹等修，張元忭等纂，《紹興府志》(臺北市：成文出版公司據明萬曆十五年刊本影印，1983 年)
- 〔清〕馬端麟，《文獻通考》(臺北市：新興書局，1963 年)
- 〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》(臺北市：華正書局，1979 年)
- 〔清〕嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》(北京市：中華書局，1995 年)
- 王瑤，〈論希企隱逸之風〉，《中古文學史論》(北京市：北京大學出版社，1986 年)
- 余嘉錫，《世說新語箋疏》(臺北市：王記書坊，1984 年)
- 吳宗慈編，《廬山詩文金石廣存》(南昌市：江西人民出版社，1996 年)
- 宋紅編譯，《日韓謝靈運研究譯文集》(桂林市：廣西師範大學出版社，2001 年)
- 吳功正，《六朝美學史》(南京市：江蘇美術出版社，1994 年)
- 李亮，《詩畫同源與山水文化》(北京市：中華書局有限公司，2004 年)
- 李雁，《謝靈運研究》(北京市：人民文學出版社，2005 年)
- 韋政通，《中國思想史》(臺北市：水牛出版社，1995 年)
- 徐復觀，《中國藝術精神》(臺北市：學生書局，1998 年)
- 遼欽立，《先秦漢魏晉南北朝詩》(臺北市：木鐸出版社，1983 年)
- 葉朗，《中國美學史》(臺北市：文津出版社，1987 年)
- 葛曉音，《山水田園詩派研究》(瀋陽市：遼寧大學出版社，1993 年)
- 鍾仕倫，《魏晉南北朝美育思想研究》(北京市：中國社會科學出版社，2006 年)
- 顧紹柏，《謝靈運集校注》(臺北市：里仁書局，2004 年)

論文

- 王芳，〈靈運之走向山水及其山水詩--從「心迹」入手考察〉，《黃岡師範學院學報》，第 25 卷第 5 期(2005 年 10 月)
- 依空，〈謝靈運山水詩的佛學思想〉，《普門學報》，第 2 期(2001 年 3 月)
- 林偉盛，〈「遊的詩學」--六朝山水之遊的生命情態〉，國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文(2014 年)
- 施又文，〈道與謝靈運山水詩的成立〉，收錄於《2016 年第一屆一貫道崇華學術研討會文化創新與生命實踐論文集》(高雄市：一貫道天皇學院，2017 年)
- 施又文，〈謝靈運的遊蹤與交通方式〉，《東海大學圖書館館刊》，第 8 期(2016 年 8 月)
- 齊文榜，〈試論慧遠對山水詩歌的貢獻〉，《汕頭大學學報》，1992 年第 3 期