

## 論文

## 六朝世族個體意識的自覺與謝靈運的文學觀

施又文\*

## 摘要

本文主要從六朝的時代背景與玄學思想這兩條理路透視六朝士人個體意識的自我覺醒，以及個體意識的自覺與謝靈運文學觀的關聯性。六朝士人不僅以個人為主體來觀察自己、生命和宇宙，亦且以文學來表達個人情志與抒發性靈。系出陳郡謝氏的謝靈運情感強烈，追求個性自由，又深受玄學門風的影響，他主張文學創作要順從性情，正是按著「詩緣情」、以「情性」為文學本體的這條路子而來。謝靈運的山水詩，就是他個人才具氣質與生平遭遇的自我顯現與完成。

**關鍵詞：**謝靈運、六朝、個體意識、情性、文學觀

## 一、前言

任何創造與思維都脫離不了時代，錢穆說，六朝是「個人自我之覺醒」時期，<sup>1</sup>一方面它與當時混亂不堪的社會現實緊密相關；另一方面，魏晉玄學關注人的自然性此一命題超乎以往。在精神理想和現實世界兩股力量的拉扯之下，六朝世族對生命意識變得異常強烈而敏銳。

由於紛擾不安的時代所引起的生命感慨，才性品鑒所促成的個體自我的覺醒，名教異化所轉趨的老莊思想，在在激發人性本質的覺醒，在創作方面即形成「以情緯文，以文被質。」（《宋書·謝靈運傳論》），而在文學思想上，便產生以「情性」為文學特質的觀念。

本文主要探討六朝世族個體意識的自覺對謝靈運文學觀的影響，這個課題乃以往學者所未曾涉獵，值得考索。

## 二、六朝士人個體意識覺醒的幾個要素

## (一)政局更迭與生命無常

從東漢末年黃巾起義前後，戰禍不已，社會動蕩，疾疫流行，大批的上層貴族也不免輾轉於溝壑之間。<sup>2</sup>「徐、陳、應、劉，一時俱逝」（〈與吳質書〉），

\* 朝陽科技大學助理教授

<sup>1</sup> 錢穆，《國學概論》曰：「今魏晉南北朝三百年學術思想，亦可以一言以蔽之，曰『個人自我之覺醒』是已。」（臺北市：臺灣商務印書館，1995年），第六章，頁150。

<sup>2</sup> 《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〕

榮華富貴頃刻喪落。〈古詩十九首〉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。<sup>3</sup>

姑且不論孔融、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。在曹魏與司馬家族的權力鬥爭時期，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〉之三十三），乃歸心老莊，和光同塵，此下又轉為放誕。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。

顧炎武《日知錄·卷十七·正始》云：「正始……十年，太傅司馬懿殺大將軍曹爽，而魏之大權移矣。三國鼎立，……名士……棄經典而尚老莊，蔑禮法而崇放達，……自此之後，競相祖述。」趙翼《二十二史劄記·卷八·六朝清談之習》說，蕭梁清談之浮流，「風氣所重，積重難返。」趙輝直白地說，由於魏晉南朝政治黑暗，統治者濫用禮教以逞其私欲，引起名士不滿，才有正始、太康名士假任誕以發洩心中的痛苦；因為生命的無常短暫，他們才感到珍重自己、任性自適的重要。<sup>4</sup>

晉遷江左，王敦、桓溫先後窺鼎，司馬道子弄權，孫恩起義，戴淵、周顛、郭璞、王恭、殷仲堪、楊佺期、王凝之一門、謝琰、謝冲、謝邈、謝明慧、謝肇、謝峻等一時名流相繼淪亡，正所謂「賢愚、好醜、成敗、是非，無不消滅，但遲速之間爾」，「則人之生也奚為哉？奚樂哉？為美厚爾，為聲色爾」。（《列子·楊朱篇》）

---

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。

<sup>3</sup> [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，1980 年），第 29 卷，雜詩上，第 11 首與第 15 首，頁 538-539。

<sup>4</sup> 趙輝，《六朝社會文化心態》（臺北市：文津出版社，1996 年），第九章，頁 393-415。

劉宋及蕭齊兩朝的政治更為黑暗，錢穆先生說，宋武帝「骨肉屠裂」，「其子孫死於非命者十之七、八」，無一人倖免。<sup>5</sup>齊武帝死後，蕭鸞殺蕭昭業、蕭昭帝自立為明帝。他在位 5 年，便將齊高帝 19 子，齊武帝 23 子殺戮殆盡。劉宋、南齊的統治者對父子兄弟如此殘忍，更遑論對待臣下了！謝晦的〈悲人道〉便道出了當時士大夫的心曲：

……哀人道之多險，傷人道之寡安。……雖明德之大賢，亦不免於殘戮。

在政變、戰爭、疾疫交替下死亡的文人不計其數，死亡意識，時時潛藏於個體生命的意識底層。從生的角度審視生存的意義，功名、利祿、權力、地位、名聲、毀譽、文章與事業，都使人目不暇給而有其魅力；但從死的角度看待生命，一切皆如過眼雲煙。人存在困境最深刻的內核即是對死亡的觀照，而此一層次的深思窮索正能導致人的覺醒。人生的意義假使不在身外的富貴浮名，不在死後的餘榮，甚至不在生命的長度，那麼，個人存在的意義和價值究竟在那裏呢？

既然生命如白駒過隙，聖賢也不免於輾轉溝壑，那麼德業功名的追求不過是外在，服食求仙也只是徒傷身體，只有塵世才是真實的存在，追求塵世的幸福與生命的密度，這樣的想法瞬間席捲整個世族階層。

鍾仕倫說，魏晉世族由於生命意識強化，文人個體意識的甦醒，他們不再強調群體的傳統倫理思想，而往往以個人為主體來觀察生命和宇宙。<sup>6</sup>

## (二)才性品鑒與自我覺醒

所謂「才性」或「情性」是人稟之自然的材質，展現於具體生命的型態，有各種不同的情態或姿態，可以品鑒。

漢代取士大致有地方察舉與公府徵辟兩類，不管「察舉」及「徵辟」都需要考察人物品行加以衡定，然而此一制度，日漸為世家所壟斷，名不副實。漢末大亂，群雄爭起，亟需人才，魏朝採取「九品中正制」，透過州、郡大小中正品評士人高下，以供朝廷擇用。因此三國魏晉以來，才性品鑒與拔選人才，極受關注。

---

<sup>5</sup> 錢穆，〈南方王朝之消沈〉，《國史大綱》（臺北市：國立編譯館，1974 年），第十六章，頁 268-269。

<sup>6</sup> 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），頁 44。

魏明帝時命劉邵制定法規考核百官，劉邵為解決當時政治上量才授官的名實問題，集前代識鑒之大成，著成《人物志》一書，取其時識鑒之事而總論其理則。《人物志》提出「中和之質」是聖人的資質，也是最高的標準；「中和」這個詞語借用了《中庸》，然而內涵上卻是用了老子的哲學，劉邵云：「中和之質，必平淡無味；故能調成五材，變化應節。是故，觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。」<sup>7</sup>開啟援道入儒的先聲。

《人物志·九徵第一》云：「蓋人物之本，出乎情性。」〔北魏〕劉昉注：「性質稟之自然，情變由於習染。」據牟宗三先生之理解，此處性與質連言，質即材質之質，「性質」即稟之自然而即以自然之材質以為性，簡單地說，就是自然之性。自然之性不離其具體之情態或姿態，此即「情變」，情變根於性質，而誘發於習染。<sup>8</sup>自然之性與愛惡七情，都是人真實本質的坦露。這種人性觀，重視自然的「才性」層次；顯然不同於漢代的人性觀--人之性情是陰陽之氣凝聚表現，天人之間有同理、同道、同構的相應關係。

人稟之自然的材質，展現於具體生命的型態，有各種不同的情態或姿態，可以品評，這正是《人物志·流業第三》所探討的「性既不同，染習又異」，產生各色各樣不同的材能：「人材稟性不同，所能亦異，則有名目」。〈流業〉篇具體分類人材為十二種類型，依其才能不同所適合擔任的官職也不同：「以名目之所宜，應名分之所需」、「能出於材，材不同量，材能既殊，任政亦異。」於是啟蒙才性人殊之想法。

逮人物品評為士族門閥所操縱，任官不憑才德智慮，而是決定於出身貴賤，才性之辨、人物品鑒，遂脫離現實政治中的選賢擢才而與當時的文學清談合流，才性品鑒於是從政治上的人物品評轉向哲學性和審美性質的人物品評，此即鍾仕倫所言：

人物品評又叫人物品藻或人品，……是中國美學史上第一次對作為社會主體的人的審美評鑑，是當時的一種時代審美思潮。它的特點不僅

---

<sup>7</sup>《中庸》云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」(第 1 章)《老子》云：「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」(第 35 章)

<sup>8</sup>參見牟宗三，《才性與玄理》(臺北市：臺灣學生書局，1980 年)，第二章，〈人物志之系統的解析〉，頁 48。

僅欣賞人的形體自然因素，而更多的是鑒賞人的風采氣度。<sup>9</sup>

政治上的人物品評，多被收入《世說新語》〈識鑒〉、〈賞譽〉兩篇。至於賞悟主體內在的才情、性貌、氣質、格調、風姿、風韻、神采等則多見於《世說新語》的〈賞譽〉、〈品藻〉與〈容止〉三篇。<sup>10</sup>

(喬)玄謂(曹操)曰：「……君實亂世之英雄，治世之姦賊。」(〈識鑒第七〉第1則)

馮(蓀)才清，李(順)才明，純粹邢(喬)。(〈賞譽第八〉第22則)

(謝鯤)答曰：端委廟堂，使百僚準則，臣不如亮；一丘一壑，自謂過之。(〈品藻第九〉第17則)

世目周侯，巖如斷山。(〈賞譽第八〉第56則)

有人歎王恭形茂者，云：「濯濯如春月柳。」(〈容止第十四〉第39則)

魏明帝使后弟毛曾與夏侯玄共坐，時人謂：「蒹葭倚玉樹」。(〈容止第十四〉第3則)

馮蓀、李順、邢喬三人與李胤都有血緣關係，馮蓀才德清高，官至侍中；李順才德顯著，官至太僕卿；邢喬純粹，官至司隸校尉。謝鯤陶情山水，勝情遠概，逍遙山林，庾亮個性嚴恪，為朝廷之望，兩人才性不同。周顛威儀儼然，猶如巖峻的斷山，令人不敢褻嫚；而王恭儀態瀟灑出塵，譬如「春月柳」；「斷山」與「春月柳」顯然有別。魏明帝妻舅毛曾出身卑微，他與出自名門世家的夏侯玄並坐一起，彷彿「蒹葭倚玉樹」，儀態不凡者益發超塵脫俗，而粗鄙低俗者更形猥瑣。再如《世說新語·品藻》：

桓玄為太傅，大會，朝臣畢集。坐裁竟，問王楨之曰：「我何如卿第七叔？」於時賓客為之咽氣。王徐徐答曰：「亡叔是一時之標，公是千載之英。」一坐歡然。(第86則)

桓玄問劉太常曰：「我何如謝太傅？」劉答曰：「公高，太傅深。」又曰：「何如賢舅子敬？」答曰：「楂、梨、橘、柚，各有其美。」(《世說新語·賞譽》第87則)

這兩則都是桓玄主動發問，欲對方評比他與王獻之、謝安的高下。王楨之說

<sup>9</sup> 同註6，頁4。

<sup>10</sup> 本文所錄《世說新語》各篇，皆來自余嘉錫，《世說新語箋疏》(臺北市：王記書坊，1984年)，後文在個別篇則不再標識出處。

桓玄是「千載之英」，不同於獻之的「一時之標」。而劉瑾更以「槿、梨、橘、柚」，來譬喻三人各有所長。當名士品評他人時，往往是以自身做為參照，所以他們既理解自己、欣賞自己，同時也能理解他人、賞識他人。

不管是從政治實用的觀點或是審美的角度品評人物，其結果使士人曉悟生命是獨特的、與眾不同的。

### (三)名教異化與老莊玄學

魏晉時「公卿士庶，罕通經業」，<sup>11</sup>東晉時期更是「擯闕里之典經，習正始之餘論」。<sup>12</sup>儒學在時代的混亂中動搖它的指導價值，「自黃初至於晉末，百餘年中，儒教盡矣。」<sup>13</sup>舊政權一旦敗亡，凝聚於其間的權威思想、價值、符號模式也隨之崩壞動搖。李澤厚云：「人的覺醒是在對舊傳統、舊信仰、舊價值、舊風習的破壞、對抗和懷疑中取得的。」<sup>14</sup>

從思想史的外在理路看，東漢中葉以後，政治與社會動亂，使士人厭棄名教，客觀環境宜於道家思想的發展。再從思想史的內在理路看，儒學思想家董仲舒「天人感應」說主張「人副天數」，除了否定積極的人文力量，還自陷於陰陽災異的迷信當中。

人們心理苦悶，迷茫徨惑，外在構成強大的否定性的異己力量，迫使士族的心思、眼界、興趣由外部現實轉向內心，由社會轉向自然，由經學轉向藝術，由客觀外物轉向主體存在，老莊思想就是在這樣的思想背景之下重新受到了重視。

魏晉玄學之所以能結束漢代思想而開出一套新學的體系，其關鍵就在於它成功地轉化宇宙論的思維成為本體論的思維，其中最著者為王弼，他進入玄遠之學，直接就宇宙本體做討論，誠如《四庫全書總目·提要》所說：

闡明義理，使易不雜於術數者，弼與康伯深為有功。（〈卷一·經部一·易類一〉）

王弼援老以注易，純就義理發揮，故能本於道家自然主義的見解說《易》，廓

<sup>11</sup>《南史·卷七十一·列傳第六十一·儒林》，見〔唐〕李延壽撰、楊家駱主編，《新校本南史附索引》（臺北市：鼎文書局，1976年），頁1730。

<sup>12</sup>《晉書·卷九十一·列傳第六十一·儒林》，同註2，頁2346。

<sup>13</sup>《宋書·卷五十五·列傳第十五·臧燾、徐廣、傅隆》傳論，見〔梁〕沈約撰、楊家駱主編，《新校本宋書附索引》（臺北市：鼎文書局，1975年），頁1552~1553。

<sup>14</sup>李澤厚，《美的歷程》（臺北市：三民書局，1996年），〈魏晉風度〉，頁99~102。

清一切五行災異之說，此亦即魏晉玄學最顯著的特徵，就是把具體的感應轉化為抽象的思辨。

王弼言「名教出於自然」，<sup>15</sup>該論點認為天下尊卑、上下關係本來即有，此即自然之道。其《老子注》云：

本在無為，母在無名。……用不以形，御不以名，故名，仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以無名，則無所尚，志無所營，各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。(第三十八章)<sup>16</sup>

名教由「道」自然生成，仁義禮敬都根源於這種自然，社會屬性源於自然性。社會的政治、法律制度和倫理的規範，建立在道的自然性之上的。王弼哲學以道家為體為本，儒家為用為末，達到了「陽尊儒聖，而實陰崇道術」的目的。<sup>17</sup>

另一方面，王弼所說的「以無為本」，是順從自然之道，自然之道即「無」。他說：「神不害自然也，物守自然則神無所加，神無所加則不知神之為神也。」（《老子注》第 60 章）在這裡，萬物以自然為性，自然之理代替了上帝的意志。這就下開元康時期的向、郭注《莊》。

正始時期，嚴酷的政治鬥爭激變而為名士反對禮教，《莊子》登上思想的主舞台，阮籍說：「禮豈為我輩設耶？」（《晉書·阮籍傳》）嵇康要「非湯武而薄周孔。」（〈與山巨源絕交書〉）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〉），專注在莊子的狂放不羈與衝決網羅的精神。

元康時期，向秀、郭象注〈齊物論〉時提出萬物自生、自成、自化的觀念：「造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也」，<sup>18</sup>「然則生生者誰哉？塊然而自生耳。……故物各自生而無所出焉，此天道也。」<sup>19</sup>確立了萬物存在的價值與意義源自其本身。

<sup>15</sup>《三國志·卷二十八·魏書二十八·王母丘諸葛鄧鍾傳第二十八》，鍾會傳注引何劭《王弼傳》。見〔晉〕陳壽等撰、楊家駱主編，《三國志》（臺北市：鼎文書局，1980年），頁 795~796。

<sup>16</sup>〔晉〕王弼撰，《老子道德經注》（臺北市：世界書局，1973年），頁 24。

<sup>17</sup>湯用彤，〈王弼之周論易語新義〉，《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》（臺北市：里仁書局，1995年），乙編三種，頁 100。

<sup>18</sup>〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北市：華正書局，1979年），卷一下，〈齊物論第二〉，頁 111。

<sup>19</sup>同前註，頁 50。

玄學的流行與發展，更加確立萬物「其性自足」和守真任性的思想。<sup>20</sup>

#### (四)寧作我的自覺

從〔魏〕何晏提倡玄論，王弼以無為本，〔晉〕嵇康說：「老子莊周吾之師」（〈與山巨源絕交書〉），而要「越名教任自然」（〈釋私論〉）。郭象極力主張順任物性，事物生成時已「自足其性」（《莊子·逍遙遊》註），所以「不可逃，亦不可加」（〈養生主〉註），「任其自成」、「任其自將」、「任其自迎」、「任其自毀」（〈馬蹄〉註），因此，「性直往者，自然也」（〈大宗師〉註）。東晉士人更清楚地認識到個體乃是不可取代之特殊存在，摒棄了「有為者亦若是」的偶像認同。

《世說新語·品藻第九》記載桓溫年輕時與殷浩齊名，常有比較心。有一次，桓溫問殷浩：「卿何如我？」殷浩回答：「我與我周旋久，寧作我。」這是對自我人格與生命價值的肯定。

鄭毓瑜說：

不論是「我與我周旋」或「我與君周旋」，都是為體現一己之存有、完成彼此與會感通的神思想像，由藝術至於生活，六朝「人」之實存面相，正所謂「人的自覺」最清楚的展現與意義所在。<sup>21</sup>

馬克思指出：

由於人的本質的客觀地展開的豐富性，……有如音樂感的耳朵、能感受形式美的眼睛，總之，那些能成為人的享受的感覺，即確證自己是人的本質力量的感覺，（主體的人的感性的豐富性）才一部分發展起來，一部分產生出來。<sup>22</sup>

直白說，人的本質客觀地展開的豐富性，才是主體感性豐富性的基礎，才是審美意識產生的心理和精神的前提。因此，一旦我們張開耳目，驅動四

---

<sup>20</sup>趙輝說，玄學對「性」的不確定性的概念，使不同的玄學家對人之性的具體肯定有了眾多的歧義，如向秀較傾向肯定人的欲求，郭象較傾向肯定人的命分，嵇康則較傾向肯定人的個性。但，不管他們具體的肯定有多少不同，他們都有「物性自足」的討論，通過肯定物的自然性，而肯定了人的秉性自足和個體的獨立性，在掃蕩名教和喚起個性的覺醒方面，起著決定性作用。見氏著，《六朝社會文化心態》（臺北市：文津出版社，1996年），第五章，頁223-224。

<sup>21</sup>鄭毓瑜，《六朝情境美學》（臺北市：學生書局，1996年），頁60。

<sup>22</sup>馬克思、恩格斯、列寧、斯大林，《馬克思恩格斯文集》（北京市：人民出版社，2009年），第1卷，頁191。



肢，聲光線條各種存在的維軸就同時被拉引、交匯，而真山實水就這樣環繞在「我」的四周。自然界的形形色色或許早已存在，可是如果沒有「我」去看、去聽、去探索，它終究是「闇」而未明，換言之，這景觀是因為「我」的身目行動而被發現，所有的物色聲光正式透過我的身目來輻射、勾連。外在千山千水，追根究柢是自我本質的投影。

錢穆說：「晉人之立身行己，接物應務，詮衡人物，進退道術者，其精神態度」，「一本於自我之內心」。他舉了兩個例子，阮孚蠟屐自得，旁若無客，所以優於祖約；王徽之雪夜訪戴，其去來也，不畏經宿勞苦，一任其意興之所之，此皆所之以見其自我之真。所以晉人對於「禮法有所不顧，世務有所不問，而一切惟自我之無累為貴。」<sup>23</sup>這就可以理解，謝靈運在朝時不理政事而四處遠遊的內在因素！

### 三、謝靈運順從性情的文學觀

老莊學說所體現的精神價值--承認作為個性的自我之存在，既合乎當代人心之需要，人的個性和自我意識因此獲得確立。擅長清言之道，重視玄學修養，乃謝氏家族的文化傳統。這種家風的精神底蘊是莊老心態，因此，謝家子弟多呈顯鮮明任性的自然風姿。故〔梁〕袁昂評王羲之法書時說：「王右軍書如謝家子弟，縱復不端正者，奕奕有一種風氣。」<sup>24</sup>

自然之性與愛惡七情，都是人真實本質的坦露，人物志「性情」的內涵，就有尊重本性、個性與情感的傾向。

〔魏〕曹丕《典論·論文》云：「文以氣為主。氣之清濁有體，不可力強而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢。至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能移子弟。」因此，「應瑒和而不壯；劉楨壯而不密。孔融體氣高妙，有過人者；然不能持論，理不勝辭；以至乎雜以嘲戲；及其所善，揚、班儔也。」<sup>25</sup>每個文人的才性不同，作文的風格也會不同，曹丕無疑是尊重作家的個性的，廖蔚卿比較秦漢與魏晉文學的不同之後說：「魏晉以後的文論家……，以情性為文學的本體，故有『詩緣情』的觀念產生。」<sup>26</sup>

<sup>23</sup>同註 1，頁 150-163。

<sup>24</sup>〔梁〕袁昂《書評》，收於〔明〕陶宗儀編，《說郛》（臺北市：台灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書第 881 冊，1983 年），卷 86，頁 881-827。

<sup>25</sup>同註 3，第 52 卷，論二，頁 964-965。

<sup>26</sup>廖蔚卿，《六朝文論》（臺北市：聯經出版公司，1981 年），頁 19。

名士風標的謝靈運，其「順從性情」的言論明確表達在〈山居賦·序〉中：「抱疾就閑，順從性情。敢率所樂，而以作賦。」<sup>27</sup>〈歸途賦·序〉：「昔文章之士，多作行旅賦，或欣在觀國，或愴在斥徙，或述職邦邑，或羈役戎陣。事由於外，興不自己，雖高才可推，求懷未愜。今量分告退，反身草澤，經途履運，用感其心。」<sup>28</sup>正式提出文學因應「性情」而發，把文學當作是個人本性、感情的反映。

趙輝在〈文學緣情〉說：

謝靈運的山水詩中，有些確實還留著玄言的尾巴，帶有說理的傾向。但謝靈運卻未能忘情，如〈登池上樓〉寫官場的失意，〈過白岸亭〉抒發榮悴無常的感慨，〈登江中孤嶼〉寫縱情山水「懷新」的愉悅，都說明著謝詩並非為理而作，而是因情命筆。王夫之《古詩評選》卷五評價謝靈運的詩，有一段話說得極好，謝詩「言情則於往來動止、縹渺有無之中，得靈靈而執之有象。……而且情不虛情，情皆可景；景非滯景，景總會情。」<sup>29</sup>

歷來研究者多從謝靈運歸居始寧之後討論其「順從性情」的文學觀念，其實在謝靈運較早的作品中，就有關於「性情」的表達。義熙八年，劉毅將敗，靈運寫給族兄謝瞻的詩當中，興起了「守道順性，樂茲丘園」（〈答中書〉之八）的念頭。其他如「違真一差，順性誰卷」（〈贈從弟弘元〉）及「曾是朋從，契合性情」（〈贈從弟弘元時為中軍功曹往京〉之二）都是指本真、本性講。

謝靈運感情強烈，加上他本性嚮往自由，自小深受道家崇尚本真及名士作風的影響，自云：「人生誰云樂，貴不屈所志」（〈遊嶺門山〉）<sup>30</sup>。又云：「矜名道不足，適己物可忽」（〈遊赤石進帆海〉）<sup>31</sup>、「頤阿竟何端，寂寂寄抱一」（〈登永嘉綠嶂山〉）<sup>32</sup>，一再表示要順從自己的本性，也不願喪己於物，失性於俗。

在劉裕朝，靈運不被重用；宋少帝時，他又被權臣排擠，被貶謫遙遠偏

<sup>27</sup>見顧紹柏，《謝靈運集校注》（臺北市：里仁書局，2004年），頁449。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。

<sup>28</sup>顧紹柏，頁431。

<sup>29</sup>見趙輝，《六朝社會文化心態》（臺北市：文津出版社，1996年），第四章第三節，頁207。

<sup>30</sup>顧紹柏，頁88。

<sup>31</sup>顧紹柏，頁115。

<sup>32</sup>顧紹柏，頁84。

僻的永嘉任職，這對雄心勃勃的謝靈運打擊甚大，自然生出很多感慨。旅途中他見到驚浪急流、危崖峭壁，寫下了「溯流觸驚急，臨圻阻參錯。亮乏伯昏分，險過呂梁壑」(〈富春渚〉)，<sup>33</sup>同時暗藏著宦途艱難的心緒。為了自我調節，他不理政務，遍遊永嘉山水，「所至輒為詩詠，以致其意焉」(《宋書·謝靈運傳》)，<sup>34</sup>這時的文學已然成為謝靈運精神的寄託與反映，所以白居易說謝靈運：「壯志鬱不用，須有所洩處，洩為山水詩，逸韻諧奇趣」(〈讀謝靈運詩〉)。

山水性格，始終是陳郡謝氏特質的一部分，靈運曾說：「山水，性分之所適。」(〈遊名山志〉)<sup>35</sup>〈齋中讀書〉詩云：「昔余遊京華，未嘗廢丘壑。」<sup>36</sup>從青少年期靈，他與親人時有遊山玩水的休閒。之後，無論在朝在野，山水始終陪伴著他。

詩人坦言自己走向山水的心境隨時不一，有時渴望經由山水來排解愁悶：「蕩志將愉樂，瞰海庶忘憂」(〈東山望海〉)。<sup>37</sup>「久瘴昏墊苦，旅館眺郊歧」(〈遊南亭〉)<sup>38</sup>。有時想將心中原本的喜悅投注於山水：「協以上冬月，晨遊肆所喜」(〈遊嶺門山〉)。<sup>39</sup>有時心中一無繫念，遊賞本身就是目的，興之所至，恣意遨遊，隨物興感：「拂衣遵沙垣，緩步入蓬屋」(〈過白岸亭〉)。<sup>40</sup>他帶著親近、信賴，甚至是宗教般的虔誠向山水傾訴自己的千念萬感。<sup>41</sup>

同樣是秋天，被貶永嘉途中眼中所見盡是：「荒林紛沃若，哀禽相叫嘯」(〈七里瀨〉)<sup>42</sup>。而首次辭官回到故鄉，卻是一派秋高氣爽、朗朗乾坤的氣象：「野曠沙岸淨，天高秋月明」(〈初去郡〉)<sup>43</sup>。宋文帝任命他為臨川內史時，靈運預感自己前途險惡，已無退路，「故山日已遠，風波豈還時」、「苕苕萬

<sup>33</sup>顧紹柏，頁 68-69。

<sup>34</sup>《宋書·卷六十七·列傳第二十七·謝靈運》，來源同註 13，頁 1743-1787。

<sup>35</sup>顧紹柏，頁 390。

<sup>36</sup>顧紹柏，頁 91。

<sup>37</sup>顧紹柏，頁 99。

<sup>38</sup>顧紹柏，頁 121。

<sup>39</sup>同註 30。

<sup>40</sup>顧紹柏，頁 111。

<sup>41</sup>王芳，〈謝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。

<sup>42</sup>顧紹柏，頁 78。

<sup>43</sup>顧紹柏，頁 144。

里帆，茫茫終何之」(〈初發石首城〉)，<sup>44</sup>大謝作品誠然是真性情、真感受的體現。

「順從性情」表現在他對待自然的態度就是「情用賞為美」(〈從斤竹澗越嶺溪行〉)，什麼是美呢？在他看來，美就是以適合個人性情而為自己所愛的東西為美。<sup>45</sup>表現在他的創作實踐上是「登山則情滿於山，觀海則意溢於海」，以情為理之先導，以理為情之昇華，表達山水審美時心情波蕩的全過程。以〈過白岸亭〉一詩為例，<sup>46</sup>詩人近覽遠眺，面對空明青翠的山色，打從心底發出美不可言的讚嘆，進而聯想到逍遙於山間的漁者與《老子》「曲則全」的人生哲理。他攀崖聆聽，黃鳥、野鹿悅耳的叫聲時時傳來，頓覺春心怡蕩，意緒紛飛，倏然浮想起《詩經》中的〈黃鳥〉與〈鹿鳴〉，不禁哀怨自己貶居海裔，與新貴的「捧日承恩」互相對比，使詩人深思榮悴窮通之理，終於歸心於老子的「見素抱樸」。通觀全篇，靈運以郡守憂憤交集之身而來，以漁者疏散抱樸之心而去。由此可見，謝靈運對「性情」在文學中地位的肯定與張揚，帶有道家崇尚真實自我、構建自我精神家園的痕跡。<sup>47</sup>

皎然《詩式·文章宗旨》云：「曩者嘗與諸公論康樂為文，直於情性，尚於作用」<sup>48</sup>。〔梁〕沈約是永明文學的領袖人物，其《宋書·謝靈運傳論》云：「民稟天地之靈，含五常之德，剛柔迭用，喜慍分情。夫志動於中，則歌詠外發。」這段話沈約未編入《文苑傳》，而於《謝靈運傳》後大發宏論，顯然，對謝靈運文學地位十分重視，已然標舉靈運為元嘉文學的代表，並注意到以「志」、「性情」作為文學發生的源頭。<sup>49</sup>

謝靈運「順從性情」的文學觀念，不僅被當時認同，亦且垂範後進，游

---

<sup>44</sup>顧紹柏，頁 273。

<sup>45</sup>〈遊名山志〉云：「擁其所適之性」，可為參照。

<sup>46</sup>〈過白岸亭〉詩云：「拂衣遵沙垣，緩步入蓬屋。近澗涓密石，遠山映疏木。空翠難強名，漁釣易為曲。援蘿臨青崖，春心自相屬。交交止栩黃，呦呦食萍鹿。傷彼人百哀，嘉爾承筐樂。榮悴迭去來，窮通成休滅。未若長疏散，萬事恆抱樸。」

<sup>47</sup>白崇，〈謝靈運文藝思想管窺〉，《求索》，2005 年 5 月，頁 141。

<sup>48</sup>皎然，《詩式》，收入何文煥編訂，《歷代詩話》(臺北市：藝文印書館，1959 年)，一，總頁數 20。

<sup>49</sup>以「志動於中」作為文學發生的源頭，濫觴於《禮記·樂記》云：「詩者，志之所之也；在心為志，發言為詩，情動於中而形於言。」〈樂記〉第一次明確提出，詩歌的發生是作者情志活動的結果。

國恩說，謝靈運「性情」說的歷史地位非常重要，它基本指導了南朝文學的發展，對南朝文學表現形態產生了巨大作用。<sup>50</sup>證諸南朝詩歌的演變，謝靈運的山水詩在寫景的同時也表現玄理與人生的感悟，而同樣也寫山水的謝朓，其「玄言」的味道卻淡薄了，著重在刻畫山水的同時來表現自身的情感，這不能不說是對謝靈運「順從性情」說的進一步發展。

#### 四、結語

現實的災難、玄學的勃興及品藻的風氣，不斷增強個體意識的覺醒，士人向內展現了自己的感情和人格價值。人的本質確立之後，確證自己是人的本質力量的感覺，才會發展出來、產生出來，<sup>51</sup>豐富的感性方才如同海葵的觸鬚，敏銳地捕擄美的香息。

六朝就在政局更迭、社會動盪的情況下，喚醒士族們思考：在無常的生命驛站，怎麼去加重自我的核心意義。識別人才、品鑒人才的風氣，使得士人在理解別人的同時，更能了解自己，寧做我、任性自適，正是老莊思想的落實。玄學援道入儒，以老莊重新詮釋儒家經典，確立了萬物存在的價值與意義來自於自身。

在人性覺醒、個體意識甦醒的時代氛圍下，文學從為政治、時代服務的桎梏中解放出來，轉向寄託個體的性情發展。謝靈運的文學創作與理念，就服膺著「隨順性情」的宗旨，其山水詩就是他個人才具氣質與生平遭遇的自我顯現與完成。

#### 參考文獻

- 王芳，〈謝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)
- 王弼，《老子道德經注》(臺北市：世界書局，1973 年)
- 白崇，〈謝靈運文藝思想管窺〉，《求索》，2005 年 5 月
- 牟宗三，《才性與玄理》(臺北市：臺灣學生書局，1980 年)
- 何文煥編訂，《歷代詩話》(臺北市：藝文印書館，1959 年)

<sup>50</sup>游國恩，《中國文學史》(臺北市：五南圖書公司，1995 年)，頁 311。

<sup>51</sup>胡紅梅、胡曉林，〈魏晉人的覺醒與文學的自覺〉，《河南理工大學學報》(社會科學版)，第 11 卷第 2 期(2010 年 4 月)，頁 147~151。

- 余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北市：王記書坊，1984 年）
- 李延壽撰、楊家駱主編，《新校本南史附索引》（臺北市：鼎文書局，1976 年）
- 李澤厚，《美的歷程》（臺北市：三民書局，1996 年）
- 沈約撰、楊家駱主編，《新校本宋書附索引》（臺北市：鼎文書局，1975 年）
- 周滿江、吳全蘭，《玄思風流：清談名流與魏晉興亡》（濟南市：濟南出版發行：新華經銷，2007 年）
- 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）
- 胡紅梅、胡曉林，〈魏晉人的覺醒與文學的自覺〉，《河南理工大學學報》（社會科學版），第 11 卷第 2 期（2010 年 4 月）
- 馬克思、恩格斯、列寧、斯大林，《馬克思恩格斯文集》（北京市：人民出版社，2009 年）
- 郭慶藩，《莊子集釋》（臺北市：華正書局，1979 年）
- 陳壽等撰、楊家駱主編，《三國志》（臺北市：鼎文書局，1980 年）
- 陶宗儀編，《說郛》（臺北市：台灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書第 881 冊，1983 年）
- 游國恩，《中國文學史》（臺北市：五南圖書公司，1995 年）
- 廖蔚卿，《六朝文論》（臺北市：聯經出版公司，1981 年）
- 趙輝，《六朝社會文化心態》（臺北市：文津出版社，1996 年）
- 鄭毓瑜，《六朝情境美學》（臺北市：學生書局，1996 年）
- 魯迅，《魏晉思想·乙編三種》（臺北市：里仁書局，1995 年）
- 蕭統編，李善等注，《增補六臣注文選》，（臺北市：漢京文化事業，1980 年）
- 錢穆，《國史大綱》（臺北市：國立編譯館，1974 年）
- 錢穆，《國學概論》（臺北市：臺灣商務印書館，1995 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）