臺大中文學報　第三十二期
2010年6月　頁209～254
臺灣大學中國文學系

論王維詩歌中理性觀照的人格特質與表現模式

歐　麗　娟*

提　　要

本論文探討王維詩歌中理性觀照的人格特質與表現模式。與傳統以來有關王維的品評研究著重其宗教思想與審美意境有別的，乃是以心靈主體的能動性爲著眼點，將人格特質視爲一切認知結構與價值體系賴以成立的統籌核心，而宗教思想乃是被動的、輔助性的外緣因素，必須經由存在主體的取捨始能內化並發揮作用。這一方面解釋了王維思想中莊禪合一或三教合流的現象，一方面則回歸詩人本身進行自我建構的根本層次，由此並進而發現，學界透過佛教與道家思想所詳密闡述的心物關係，其實乃是奠基於「吾／我」關係——對自我人格多重層次的高度自省——的對外延伸，而「無我」之作爲其終極境界，其實並非意識主體的泯滅，而是轉向一種客觀省視的理性認知狀態；至於從「有我」到「無我」的轉化過程，則顯示出從「感性」到「理性」、從「詩人」到「哲學家」的超昇，此即「入而能出」型人格模式的眞正意涵。具體表現於詩

本文於99.02.10收稿，99.05.21審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

歌作品中，則展演出「背面傅粉」、「宕出遠神」之篇章結構，以及對「知」字之偏好使用，都證成王維獨特的「早悟」人格與心理模式。

關鍵詞：唐詩、王維、知、人格類型、詩歌結構、心理模式

臺灣大學學術期刊資料庫

The "Rational Perspective" Integral to Wang Wei's Personhood and Poetic Expression

Ou Li-chuan*

Abstract

This project endeavors to analyze the poems of Wang Wei in terms of a "rational perspective," a manifest element of Wang's personality that is characteristically expressed in his poetic works. Traditionally, studies of Wang's poems have emphasized his (Buddhist and Daoist) religious influences and his aesthetic sensibilities. In contrast, by focusing on Wang's spiritual/psychological agency as the fundamental driving force, I argue that Wang's personality can be seen as the core on which the development of his cognitive faculties and values are based. His religious thought is thus an auxiliary, external, passive element that relies on the engagement of the core personality; that is, a discerning subjective entity initiates and guides the internalization and outward manifestation of his religious influences. This analysis explains the way in which ideological influences including Zhuangzian Daoism and Buddhism converge in Wang's thought, and also links back to the poet's own fundamental self-construction. In the process, it becomes clear that the mind-matter connection discussed in detail in prior scholarship is actually an elaboration of the subject-self connection — a

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

deep and multifaceted look at the personality. Furthermore, "non-self," the highest realm of attainment in this framework, is in fact not the elimination of subjective consciousness, but rather the evolution of a rational cognitive state. In the process of going from "self" to "non-self," there is also a transcendence from "emotion" to "reason" and from "poet" to "philosopher"; this is precisely what is meant by *ru er neng chu zhi* [internalizing so as to make manifest] model of personhood. The evolved "rational perspective" is analyzed in detail, and relevant themes will be explored in the context of Wang's poems by examining content, wording, and manner of expression.

Keywords: Tang poetry, Wang Wei, personality trait, poetry structure, psychological mode

臺灣大學學術期刊資料庫

論王維詩歌中理性觀照的人格特質與表現模式

歐　麗　娟

一、前　　言

王維作爲盛唐的詩歌名家，其創作貢獻與歷史地位乃無庸置疑。然而，早在明代即有徐增感嘆道：「今之有才者，輒宗太白；喜格律者，輒師子美；至于摩詰，而人鮮有窺其際者，以世無學道人故也。」[1] 不僅創作範疇如此，迄今之學界，相較於李白、杜甫乃至李商隱等人之廣受探討的研究熱況，王維所受到的注意仍是略爲偏低的。其次，有關王維的研究主要是偏重在其宗教思想的闡述上，除了佛教尤爲其最之外，還包括道家乃至儒釋道三教合一的情況都有精闢的發揮；至於王維詩歌中的自然書寫以及其中的美學意涵，誠屬專家詩的另一個研究重心，若詳加檢驗，也往往被涵攝在思想範圍中成爲派生論述。

而本文所關注的是，王維詩文作品中所呈現的「莊禪合一」、乃至儒釋道「三教合一」的現象，顯示這些分歧甚至矛盾的思想體系之所以能統合於同一個精神個體身上，卻沒有發生衝突或錯亂，其實還有著更根本的原因。一方面，這固然是因爲這些思想本來就處於並存互動的狀態，彼此在詮釋發展的過程中產生

[1] 明・徐增著，樊維綱校注：《說唐詩》（鄭州：中州古籍出版社，1990 年 12 月），卷首〈與同學論詩〉，頁 16 。

臺灣大學學術期刊資料庫

挪借轉注以致互滲會通的結果，如興膳宏在討論王維詩中「無我」特性的佛教思想根源時，即特別提醒注意「無我」一詞也見於《莊子》郭象注，[2] 可以作爲這類學術現象的一個例證。但是無論如何互滲會通，不同思想體系之間的挪借轉注決不會導致彼此界線泯滅乃至自我瓦解的地步，其間的差異性畢竟遠大於共通性；學術本身的問題更不能直接通往詩人本身，因此在以思想證詩的這種做法上，也不是沒有學者發現其中的問題，如漢學家李志指出：「這個心境安寧的詩人可以理解，不需要參照佛教。其他佛教詩人中的大多數人，無論是世俗的還是宗教的，都沒有這種平靜安穩。」[3] 顯然學者也承認，思想基礎並不等於心靈境界，因此不但因人而異，甚至沒有必然關係。是故可以說，要根本性地掌握「莊禪合一」、乃至儒釋道「三教合一」之現象的關鍵，依然是決定於創作主體本身；在詩人心靈境界或人格結構的理解詮釋上，思想背景並不是充分條件，甚至也不是必要條件。

這是因爲人類並非客觀世界的被動反映以致淪爲環境的產物，如主體心理學 (subjective psychology) 所指出，在人成長發展過程中，主體能動性乃是影響主體心理發展的重要因素之一，並與教育、環境一同構成主體心理發展的三維結構模式；其中，主體能動性作爲主體與世界相互作用的主導潛能，[4] 可以說更是探求人格型態的核心。而思想與審美作爲兩個不同範疇，即是根植於同一心源始得匯通交融，就此，林繼中說得好：「現象世界必須被詩人個體同化於認知結構，並經由詩人情懷之釀造，方得入詩。也就是說，有什麼樣的眼光和情懷才有什麼樣的藝術幻境。……世人歷來稱王維爲『詩佛』，是對其將說禪與作詩聯繫起來這一創作特質已有初步共識。但說禪與作詩雖相關卻不相

[2] 〔日〕興膳宏著，戴燕譯：〈我與物〉，《異域之眼——興膳宏中國古典論集》（上海：復旦大學出版社，2006 年 9 月），頁 351。

[3] 李志：〈詩人朱熹〉，《通報》第 58 期，1972 年。引自〔法〕保羅・雅各布 (Paul Jacob) 著，劉陽譯：〈唐代佛教詩人〉，錢林森編：《法國漢學家論中國文學——古典詩詞》（北京：外語教學與研究出版社，2007 年 5 月），頁 163。

[4] 詳參鄭發祥：《主體心理學》（上海：上海教育出版社，2006 年 8 月），頁 8、頁 134-135。

臺灣大學學術期刊資料庫

同，還須打通。宗教體驗轉化爲審美的關鍵，還在於詩人的情感結構。」[5]而詩人的情感結構不只是將宗教體驗轉化爲審美的關鍵，從「詩言志」的角度來說，也直接與詩歌風格及其呈現形式連動相關。高友工對「詩言志」的概念指涉闡釋道：

> （由於）中國歷史早期對「推論性溝通」(discursive communication) 由衷的不信任及對內在經驗的極端重視，使同一格言（即「詩言志」）有了更精妙的擴充：「言」一辭因此演變成意謂整體地表現 (total realization)，包涵「語意的表示」(semantic representation) 與「形式的呈現」(formal presentation) 兩方面。有了如此的境義，「志」一辭亦再也不足以涵蓋詩境界的內涵，它因而被擴充成廣指一特定之人于一特定之時，其整體經驗——所有的心智活動與特質——之主要構成。在此一參證格式裏，「志」可等同於一個人平生某刻的「意義」。[6]

基於此一被擴充的意義，則詩之「言說」及其所言說之「志」，乃是指一特定之人於一特定之時整體地表現其所有心智活動與特質所構成的經驗與意義，並透過語意與形式概括地表現出來。故非獨葉燮聲稱：「詩是心聲，不可違心而出，亦不能違心而出。功名之士，絕不能爲泉石淡泊之音；輕浮之子，必不能爲敦龐大雅之響。故陶潛多素心之語，李白有遺世之句，杜甫興『廣廈萬間』之願，蘇軾師『四海弟昆』之言。凡如此類，皆應聲而出，其心如日月，其詩如日月之光，隨其光之所至，即日月見焉。故每詩以人見，人又以詩見。」[7]趙殿成更以言志傳統指出詩人與詩歌的關係道：「傳稱詩以道性情，人之性情不一，以是發于謳吟歌詠之間，亦遂參差，……于性情各得所肖。右丞崛起開元天寶之間，才華炳煥，籠罩一時，而又天機清妙，與物無競，舉人事之升沉得失，不以膠滯其中，故其爲詩眞趣洋溢，脫棄凡近，麗而不失之浮，樂而不

[5] 林繼中：〈王維情感結構分析〉，《文史哲》 1999 年第 1 期，頁 83 。

[6] 〔美〕高友工：〈中國敘述傳統中的抒情境界〉，〔美〕浦安迪：《中國敘事學》（北京：北京大學出版社， 1996 年 3 月），附錄，頁 202-203 。

[7] 清・葉燮：《原詩・外篇上》，清・丁福保輯：《清詩話》（臺北：木鐸出版社， 1988 年 9 月），頁 597

臺灣大學學術期刊資料庫

流于蕩。」[8] 如此說來，便堪稱「詩爲史外傳心之史」。[9] 本文即以詩作爲憑藉，聚焦於其中所展露的情感結構，而又更進一步擴及人格類型與心理模式，將詩歌恢復爲獨立完整的個別的藝術作品，是詩人具體而微的心靈宇宙，而不只是擔負宗教思想的載體，以進行細部的文本分析；同時從人格結構與心靈運動的內在脈絡來探索這些詩歌類型與呈現手法的必要性，由此眞切掌握王維貫透在詩歌中的理性素質。

所謂人格，乃一個人存在整體的統稱，精細地說，「『人格』一詞，來自拉丁文Persona ，意指面具。用於人的獨特行爲方式和多種素質，以表現人的外顯形象及內在品質。……一般認爲它由需要、動機、興趣、價值觀、信念、能力、氣質、性格等成分組成」。[10] 據此，就本文所關切探究的範疇而言，於傳統詩論中似乎已可以找到若干深刻觸及王維獨特之人格特質與處世模式的吉光片羽，如同代的王昌齡即推許王維的「人間出世心」，[11] 現代學者也用當今學術語言加以呼應，如安華濤針對〈與魏居士書〉進行文本分析，指出王維是以一種出世的態度來看待入世問題的，以企及釋道的最高人格理想——「至人者，不捨幻而過于色空有無之際」（〈薦福寺光師房花藥詩序〉），[12] 這可以說是王昌齡所謂「人間出世心」的現代復刻；林繼中亦言，「王維情感結構中起離心作用的是『看透』；而起向心作用的則是『不廢大倫』，二者的合力促成他『隨緣任運』的禪宗式的人生態度。」並提出「冷眼深情」之說，展現出

8 見清・趙殿成：《王右丞集箋註》（臺北：廣文書局， 1977 年 12 月），卷首序，頁 21 。

9 清・吳偉業：〈且樸齋詩稿序〉，李學穎集評標校：《吳梅村全集》（上海：上海古籍出版社， 1990 年），卷 60 ，頁 1206 。

10 《中國百科大辭典》（北京：中國大百科全書出版社， 1999 年），「人格」條，頁 4429 。

11 唐・王昌齡：〈同王維集青龍寺曇壁上人兄院五韻〉，清・康熙敕編：《全唐詩》（北京：中華書局， 1990 年 2 月），卷 142 ，頁 1441 。

12 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 89 。

臺灣大學學術期刊資料庫

一種「冷靜深刻的觀察，而非沉溺其中的陶醉」，[13] 這都極爲準確地直擊王維的人格核心。此外，詞學大師繆鉞曾以「入而能出」與「往而不返」綜括先秦知識份子的兩種基本情感模式，該文幅短而論精，深刻觸及傳統文人的應世態度，所謂：「詩以情爲主，故詩人皆深於哀樂，然同爲深於哀樂，而又有兩種殊異之方式，一爲入而能出，一爲往而不返，入而能出者超曠，往而不返者纏綿，莊子與屈原恰好爲此兩種詩人之代表。」[14] 其中，以「入而能出」闡釋莊子的超曠而又無礙其深於哀樂，言外暗示離心／向心、冷眼／深情、深於哀樂／超曠、入／出的極端反差，是對比但卻不一定矛盾，因此可以並存於一身，構成與詩人本質並不違背的獨特型態，極具見地。

不過，上述之種種說法都還只是對詩人整體的一般性掌握，作爲個體化的獨殊存在，「入而能出」或「冷眼深情」之並存機制究竟如何，其體現於個別之詩歌文本中，又形成了何種內在的形式結構，以致足以形成與其他詩人區隔有別的不同特質，畢竟都還沒有獲得眞正的釐清。本文希望能夠切實掌握到冷眼／深情、深於哀樂／超曠、入／出的運作型態，也分析出王維作爲一個詩人，在面對「深於哀樂」的詩人之性乃至一般人性時，所展現的近乎哲學家的高度理性力量。

二、「背面傅粉」：情感結構與心靈模式

所謂「背面傅粉」，[15] 是傳統詩論中取自繪畫技巧之手法或概念，成爲分析詩歌表現手法及其藝術效果的一個專門術語，意指從反面的立場或相對的著眼點間接下筆描寫，從而透過反襯的效果，使正面的主題獲得進一步的烘托與強化，其義往往與「從對面說來」可以相通。在唐代詩壇上，將此一技法表現得駕

[13] 林繼中：〈王維情感結構分析〉，頁 88-89 。

[14] 繆鉞：〈論李義山詩〉，《詩詞散論》（臺北：臺灣開明書局， 1979 年 3 月），頁 57 。

[15] 語見清・曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局， 1995 年 10 月），第 38 回，頁 588 。

臺灣大學學術期刊資料庫

輕就熟的詩人，首推王維；[16] 而嚴格言之，王維詩中所表現的「背面傅粉」與其說是一種來自藝術考慮而採取的創作技法，不如說是一種來自人格型態的自然牽動的結果。從〈九月九日憶山東兄弟〉、〈寄崇梵僧〉、〈山中寄諸弟妹〉、〈送元二使安西〉、〈相思〉、〈送楊長史赴果州〉等多篇展示「背面傅粉」之手法的典型作品中，可以分析出王維在情感表現上的特殊風格。

先以〈九月九日憶山東兄弟〉一詩爲聚焦，其曰：

獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親。遙知兄弟登高處，遍插茱萸少一人。

（題下原注：時年十七）

作爲王維加注年齡的十首少作之一，本篇顯係反映少年詩人孤身於長安奮鬥之餘思親念家的題材。在一般的情況下，詩人若以「獨在異鄉爲異客，每逢佳節倍思親」直接而正面地寫出自己強烈的思鄉情懷之後，接著通常會繼續進一步重筆濃彩地抒發己身的客居之悲與思親之烈，以充分展現異地懷鄉之主旨；尤其在「倍」字所寓含的情感已達飽漲的臨界點之際，只要讓情感的份量再多增加一分一毫，便會衝垮理性的藩籬而傾洩無餘，以致陷溺在羈思旅愁的翻騰之中而歌哭淋漓，產生諸如「歸思欲沾巾」（杜審言〈和晉陵陸丞早春遊望〉）、「鄉心新歲切，天畔獨潸然」（宋之問〈新年作〉）、「恨別鳥驚心，……家書抵萬金」（杜甫〈春望〉）與「鬱鬱多悲思，綿綿思故鄉。……向風長嘆息，斷絕我中腸」（魏・曹丕〈雜詩二首〉之一）之類的強烈字眼和動盪情緒。此乃因詩人者，深感於哀樂也，故形諸筆墨時總是表現出「窮愁則職于怨懟，榮達則專于淫泆。身之休慼，發于喜怒；時之否泰，出于愛惡。……故其詩大率溺于情好也」[17] 的文學常態。

然而，王維的獨特處就在「每逢佳節倍思親」一句乍乍觸及到那情緒滿漲

[16] 其後有杜甫〈月夜〉詩以「心已馳神到彼，詩從對面飛來」而彷彿此一做法，引文見清・浦起龍：《讀杜心解》（臺北：鼎文書局，1979 年 3 月），卷 3 之 1，頁 360。但在時間之晚、數量之少、內涵性質之停留於感性層次各方面，都不能比擬於王維的時間之早、數量之多、內涵性質之從感性層次超升於知悟層次，請參下文。

[17] 北宋・邵雍：《擊壤集》（臺北：中文出版社，1972 年 5 月），序，頁 6。

臺灣大學學術期刊資料庫

的制高點之際，卻隨即宕開筆墨，遠調筆端從遠方兄弟之處境著眼，以間接方式設身處地想像至親至愛的手足於登高時「遍插茱萸少一人」的缺憾，而間接傳達出羈旅他方的自己在家族聚會中缺席的落寞。入谷仙介 (1933-2003) 認爲，「後半的設想之詞，在即興創作的現場可能會獲得喝采，然而意思僅僅止於字詞表面，稍感淺露。所以胡仔評它不如杜甫之句，並不爲過。」[18] 但後半兩句是否眞爲「意思僅僅止於字詞表面，稍感淺露」，因而「不如杜甫之句」，恐怕大可商榷。

事實上，正是後半兩句才越出前半兩句所觸及的一般情感體驗，[19] 而眞正顯露或建立了王維獨特的個人性格模式，亦即在「獨在異鄉爲異客，每逢佳節倍思親」這情感飽漲至臨界點的時刻，王維並沒有像一般詩人一樣，進入情感風暴的中心而陷入激情狀態，並順任情緒的浪潮而傾瀉無遺，極力渲染思鄉的苦楚與辛酸；反而在激情潰堤的臨界點之前就抽身而出，並調開筆端，透過「從對面說來，己之情自已，此避實擊虛」[20] 的敘寫方式，轉向遠方親人的角度來著墨，以致由第一人稱的大吐苦水變爲對他者的同情與了解。甚且即使是描寫故鄉親人對自己的思念，也未曾使用情緒化的形容，所謂「遙知兄弟登高處，遍插茱萸少一人」，描述的是客觀的現象，而非情感的翻騰；著重在「知」所代表的「了解」，透過設身處地來省察情感的行爲狀態，而不是在「感」的層次上擴大自己的情緒反應或情感濃度，其結果反而是「不說我想他，卻說他想我，加一倍淒涼」。[21] 正是透過「從對面說來」的間接筆法，在「兩面俱到」的宏觀視野

[18] 〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》（北京：中華書局，2005 年 10 月），頁 13 。

[19] 艾略特 (T. S. Eliot) 曾說：「詩人的任務並不是去尋找新的感情，而是去運用普通的感情，去把它們綜合加工成爲詩歌。」〔英〕艾略特著，李賦寧譯：《艾略特文學論文集》（南昌：百花洲文藝出版社，1994 年 9 月），頁 10 。此詩前半兩句即屬於人人所共有共知的「普通的感情」的表達。

[20] 《唐詩眞趣編》評語，引自陳伯海主編：《唐詩彙評》（杭州：浙江教育出版社，1996 年 5 月），頁 351 。

[21] 清・張謙宜：《絸齋詩談》卷 5 ，郭紹虞輯：《清詩話續編》（臺北：木鐸出版社，1983 年 12 月），頁 848 。

臺灣大學學術期刊資料庫

下，充分曲達「換我心爲你心，始知相憶深」[22]的幽隱情衷。如此一來，其筆調便在表面的簡易平淡中蘊蓄了大量情感，正可謂「深於情而不滯於情」者，可以說是「背面傅粉」的極致。

試看「遙知」二字，一方面是以「遙」的距離感將即將在臨界點上滅頂的自己抽離出來，從眼前「海水直下萬里深，誰人不言此離苦」（李白〈遠別離〉）的深淵中宕開，而免於豐沛的情思被激盪到噴薄不可自抑，以致一頭被情緒按倒的地步；另一方面則是以「知」字表現出一種來自理性的力量，將先前置身於情感感受中的處境轉移到觀照與省察的狀態，因此不再是熱情洋溢的陷溺沉淪，而是清明冷靜的跳脫旁觀。而且這般由「思」而「知」的微妙置換，更一貫直下地透抵末句，那「遍插茱萸少一人」一句雖然以「遍插」與「一人」呈現出「多／一」之間極端數差所特有的張力，突顯出自己一人之缺席所造成的無法填補的空缺，然而其寫法卻絲毫不說兄弟如何期盼、如何落寞，只是進行一個客觀事實的呈現，那「少一人」之詞更是不帶情緒的數學計算，乃是對前一句「知」字的補充與推衍。

很顯然，整首〈九月九日憶山東兄弟〉是以「思親」爲主軸，而意脈貫連；但就內在思致的層次而言卻可以斷然二截，前半屬於「任我則情」之「以我觀物」，後半則轉爲「反觀無我」之「以物觀物」；[23]前兩句是以感性範疇

[22] 語出五代・顧夐：〈訴衷情〉，《蓉城集》稱「換我心爲你心」爲「透骨情語」。後蜀・趙崇祚選編，華鍾彥校注：《花間集注》（開封：河南大學出版社，2008年4月），卷7，頁240-241。

[23] 參考北宋・邵雍（1011-1077）〈觀物篇〉之六十二所云：「聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也；不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有於其間哉？是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以能用天下之目爲己之目，其目無所不觀矣。」另〈觀物外篇〉曰：「以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。」又謂：「任我則情，情則蔽，蔽則昏矣；因物則性，性則神，神則明矣。」北宋・邵雍：《皇極經世書》（臺北：臺灣中華書局，1982年4月），分見卷6、卷8下，頁26-27、頁16與頁27。

臺灣大學學術期刊資料庫

的「情」爲焦點，就「自我」這感受的抒情主體來落筆，至「倍思親」而達到情思的最高臨界點；後兩句則是轉而以理性範疇的「知」爲基礎，就遠方之「他者」——情感客體來進行客觀事實的呈現，筆尖祛除了情感的躁動灼熱而帶有理性的冷靜與深沉。這種冷靜與深沉的特質並不是來自對情感的逃避或拒絕，也不僅是出於對情感的控制與壓抑；確切來說，所謂「靜水流深」(Still water runs deep.) 之原理乃庶幾近之。意思是說，王維的情感不但是豐沛的，也是深刻的，「深刻」使得情感不會只是一味地任意向外抒發，而會翻轉過來向內蓄積含斂，因此在表現形式上便反而似乎帶有平靜的外觀。這是因爲情之「熱」者，常常一往不顧地任情澎湃氾濫，求其俱焚共燃的白熱與熾光；而情之「深」者，則往往欲說還休地含放於口內心中，默默挖掘更寬廣的胸量以蓄納更豐盈的情感。情之熱者，形式上是向外噴薄，而情之深者，形式上卻是向內含藏；向外噴薄者，人品往往率眞任性，而向內含藏者，性格往往成熟深沉。此即是鍾惺所謂：「情艷詩，到極深細、極委曲處，非幽靜人原不能理會。此右丞所以妙於情詩也。」[24] 以及：「右丞禪寂人，往往妙於情語。」[25] 眞正意義之所在。

茲將上述對此詩作結構與意義的討論，列出簡表如下：

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

抒情主體————情感客體

直接體驗、正面敘述————間接想像、對面說來（背面傳粉）

主觀濃烈（倍思）————客觀平淡（遙知）

情感之「強度」————情感之「深度」

「以我觀物」、任我————「以物觀物」、無我

一般詩人之「共性」————王維個人之「殊性」

[24] 明・鍾惺、譚元春：《唐詩歸》，收入《四庫存目叢書》（臺南：莊嚴文化股份有限公司，1997 年，影印清華大學圖書館藏萬曆四十五年刻本），册 338，卷 8〈西施詠〉評，頁 171。

[25] 明・鍾惺、譚元春：《唐詩歸》，卷 8〈早春行〉評，頁 167。

臺灣大學學術期刊資料庫

由前半而後半，整首詩正形成「入而能出」的結構模式；而適其已出，「己之情自已」，詩境即由躁而靜，由熱而冷，[26]進入一種「無我」的狀態。如此說來，十七歲的王維已然培養出一種早熟的心性，且這不僅是如入谷仙介所觀察的，「中國詩人中像這樣在作品中自己注出年齡，而且是非常年輕的年齡的例子，可以說是罕見的。更何況，將年齡作爲匯總作品的線索，在中國詩人中更是絕無僅有。……由此至少可以證明詩人王維的獨特之處，這就是，他不僅是一個早熟的詩人，而且曾經在幾年時間裏閃耀過其少年詩人的桂冠。」[27]更是從作品中所透顯的心靈結構與情感深度而展露。

尤其此一結構模式延續到此後王維的其他作品中，再現於同爲思念手足而作的〈山中寄諸弟妹〉一詩：

山中多法侶，禪誦自爲群。城郭遙相望，惟應見白雲。

其末聯正如詩評家所言：「身在山中，卻從山外人眼中想出，妙悟絕倫。」[28]全篇亦是從前半之「我想他」轉爲後半之「他想我」結構而成。這種入乎其內、又出乎其外以觀內的間接筆法，同樣見諸「峽裏誰知有人事，世中遙望空雲山」一聯，而此聯最特別的是，不但首創於十九歲的樂園書寫〈桃源行〉中，後來還幾乎原封不動地直接被挪用於〈寄崇梵僧〉一詩作爲收結，所謂：

崇梵僧，崇梵僧，秋歸覆釜春不還。落花啼鳥紛紛亂，澗户山窗寂寂閒。

峽裏誰知有人事，郡中遙望空雲山。

一前一後，僅因應相對空間的大小程度而有「世」與「郡」的一字之別，也完全採取「身在山中，卻從山外人眼中想出」的模式，王維顯然對此一敘寫方式情有獨鍾，越發可證此一模式之早熟、持續而穩固。此外，由「思親」擴及於念友，其模式仍歷歷可見，如〈相思〉一詩曰：

---

[26] 王維〈寄崇梵僧〉末聯以「峽裏誰知有人事，郡中遙望空雲山」收結，即被評曰「是之謂冷」，理由同此，見清・張謙宜：《絸齋詩談》卷 5 ，郭紹虞輯：《清詩話續編》，頁 844 。

[27] 〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》，頁 18 。

[28] 清・張謙宜：《絸齋詩談》卷 5 ，郭紹虞輯：《清詩話續編》，頁 847 。

臺灣大學學術期刊資料庫

紅豆生南國，春來發幾枝。勸君多採擷，此物最相思。

申言「此物最相思」者，本爲相思深切纏綿的詩人自己，故凝觀細數「春來發幾枝」以寄託情思；然而王維卻不寫自己如何之相思、如何之惦念，反而筆鋒一轉，透過「言在此而意在彼」的方式，以「勸君多採擷」來殷殷致意。相思之苦本足以令人形銷骨毀、衣寬憔悴，更不用提「寤寐思服」（《詩經・州南・關雎》）、「中宵勞夢想」（孟浩然〈夏日南亭懷辛大〉）之類的輾轉難眠；然而，王維明明相思甚亟並切切致懷，卻對遠方其實渾然不知的被相思者殷殷勸說，以致採擷相思所寄之紅豆者，已非發此相思之情的王維，而是那被相思之「君」；在「多採擷」之舉動中所寓涵的濃情厚意，也轉而爲不在場的被相思者來傳達。換句話說，藉由「背面傅粉」式的寫法，王維巧妙地讓自己避開個人的主觀宣洩與熱情的直接坦露，呈現出一種將自我抽出熱情陷溺之後的心理距離，並讓此一心理距離展延爲一知性勝於感性的空間，藉此對原初熱烈勃發之情思投以返照之光，於超越或沉澱之後潛隱爲深厚卻不明顯直接的表達。

至於〈送元二使安西〉所敘寫的，也是同一種筆法或人格型態的表露：

渭城朝雨浥輕塵，客舍青青柳色新。勸君更進一杯酒，西出陽關無故人。

實際上，任何一場離別所產生的，乃是遠行者與送行者雙方都同時陷入的撕裂與剝奪的痛苦，王勃曾點出「與君離別意，同是宦遊人」（〈送杜少府之任蜀州〉）的共通處境，將留者與去者的差異在遷變無常的宦途際遇中完全抹平，而在離別之當下一體同悲；李白也曾清楚指出：「金陵子弟來相送，欲行不行各盡觴。請君試問東流水，別意與之誰短長？」（〈金陵酒肆留別〉）原來「別意」是雙方共有的悲淒之情，各自透過「盡觴」來抒發離別之痛楚。則離別之後「無故人」之寂寞，豈獨遠行之人所專有？若非深悟自身在友人遠去之後的孤獨感受，又如何能切身了解友人「西出陽關無故人」的傷懷？然而，同樣是對離別之情境進行描寫，王維卻與李白「欲行不行各盡觴」的做法有所不同，最關鍵的差異還不在於一個豪放坦率、一個含蓄內斂，而在於他避開自己依依不捨並盡觴一醉的動情之態，轉由對面寫來，借「勸君更進一杯酒」將表

臺灣大學學術期刊資料庫

情主體挪移至遠行的朋友身上，卻將當場同樣「更進一杯酒」以及別後同樣「無故人」的自己隱藏於幕後。其依依離情雖然絲毫不減，且更有深遠悠長之韻味，但王維作爲「我」的敘寫主體已然拱手讓予「君」，無論是勉力進觴的動情者還是承受「無故人」之苦的畸零者，都移交他人來表現。甚至〈送楊長史赴果州〉一詩更完全聚焦於對方，從其去程沿路所經之景物著墨，所謂：

褒斜不容幰，之子去何之。鳥道一千里，猿聲十二時。

官橋祭酒客，山木女郎祠。別後同明月，君應聽子規。

自首聯之「褒斜」起，以下每一句都涉及與果州（今四川南充北）有關的風土名物，鳥道、猿聲、官橋、祭酒、女郎祠、子規，詩人彷彿以「遠近皆見，前後內外，晝夜上下，悉皆無礙」之天眼一路相隨，紀錄對方沿途所經之所聞所見；僅第七句「別後同明月」微逗送別主旨，卻還是絲毫不露情態，而末句「君應聽子規」有如「勸君多採擷，此物最相思」之再現，將自己的思君盼歸之意轉藉對方聆聽杜鵑「不如歸去」的思歸之情間接表出，依然是「從對面說來」的筆法。

可以說，無論是「遙知兄弟登高處」中的「兄弟」，還是「勸君多採擷」、「勸君更進一杯酒」以及「君應聽子規」中的「君」，都是王維在把自己的強烈情感加以抽離、轉移、節制、沉澱之後，一種間接呈現自我的「替身」；他們讓王維在面對「每逢佳節倍思親」、「無故人」、「最相思」之類情思翻騰的動盪時刻，可以經由「設身處地」的轉折而取得昇華，不至於讓此一翻騰情思洶湧而出，展現情緒潰堤無法自持的一面，因此「寫離情能不露情態」。[29] 而一旦能夠進行「換我心爲你心」的「設身處地」，理性或知性的作用也就隱含其中。

最值得注意的是，王維在〈送楊長史赴果州〉中將敘寫內容完全聚焦於對方旅途的做法，不但於其作品中非僅一見，此外尚有〈送梓州李使君〉、〈送李太守赴上洛〉、〈送崔五太守〉等多篇；同時此種「全敘行色」的表現更是對唐代送別詩類的再突破。雖然至晚從王勃〈送杜少府之任蜀州〉中第二句的

[29] 清・沈德潛：《唐詩別裁集》，卷 19〈臨高臺送黎拾遺〉評語，頁 610。

臺灣大學學術期刊資料庫

「風煙望五津」起，送別詩即有從對方去程設想的寫法，但都只是局部著墨而已，杜甫〈送韓十四江東覲省〉中便僅有「黃牛峽靜灘聲轉，白馬江寒樹影稀」二句涉及，至於高適〈送李少府貶峽中王少府貶長沙〉則擴大爲半篇四句，於頷、頸二聯云：

巫峽啼猿數行淚，衡陽歸雁幾封書。青楓江上秋天遠，白帝城邊古木疏。

（《全唐詩》卷214）

葉燮稱之「爲後人應酬活套作俑」，導致「後人行笈中攜《廣輿記》一部，遂可吟詠徧九州」，[30]顯係針對相關句數擴增、地名隨之繁多充幅的流弊而言。但諸家各篇都仍遠遠不如王維之全詩皆從對方去路設想的比例，以〈送梓州李使君〉一詩爲例，清毛先舒評云：

王維「商山包楚鄧」篇十二句，凡十二見地形，雖全敘行色，而寫送流利，不覺煩。[31]

可以說，從詩史的觀察角度而言，這種在送別詩中「全敘行色」而全幅著墨於對方旅程的做法，實際上是從王維才開始的，同時也正是在王維筆下才得到最多的運用。而此一質與量的雙重突破與其說是寫作技巧的考慮，不如說是性格的影響，因此形成書寫上的明顯偏好，也塑造出王維「無我」性格的外顯化形式。

三、對人性世態的入而能出

如果說，王維獨出於盛唐時期衆家詩人積極入世的時代大合唱，而在十九歲時以〈桃源行〉謳歌另一個超然於人間紛擾、爭鬥、痛苦、煩惱之外的世界，顯示出他在未入世之前便已孕育出一種成熟的出世心理，[32]那麼，十七歲

[30] 清・葉燮：《原詩・外篇下》，清・丁福保輯：《清詩話》（臺北：木鐸出版社，1988年9月），頁604。

[31] 清・毛先舒：《詩辯坻》卷3，郭紹虞輯：《清詩話續編》，頁54。

[32] 詳參荊立民：〈尋找另一個「理想王國」——論王維的人生追求〉，師長泰主編：《王維研究》第一輯（北京：中國工人出版社，1992年9月），頁76-78。

臺灣大學學術期刊資料庫

所作的〈九月九日憶山東兄弟〉就更早、也更完熟地展現他獨特而深刻的人格型態，苑咸所推稱的「華省仙郎早悟禪」（〈酬王維〉），「早悟」之言洵爲的見。然王維早悟者非僅是禪而已，且應該反過來說，禪理之所以契入王維一生，更是奠基於此一「早悟」的觀省式人格型態。如此一來，理性或知性之抽離力量作用於王維詩中，便導致前野直彬 (1920-1998) 所注意到的，「遍觀王維詩集，始終看不出他爲了應試而在長安折騰了近二十年的痕跡」，[33] 而其人格特質恰恰對此一現象提供了合理的解答。

進一步言之，「換我心爲你心」的設身處地必然產生於對人性世態的深刻體認，而人性又包羅喜怒愛憎愛惡欲等複雜內涵，因此，「換我心爲你心」所表現的一方面是「一往情深」，[34] 如〈九月九日憶山東兄弟〉等詩；一方面卻又牽涉到對於人性陰暗面的洞察，如〈息夫人〉與〈酌酒與裴迪〉等。就後者而言，雖然及第前的少年王維已然出入王府，以杜甫所沒有的「當時都市中人所應具備的素養」得到顯貴們的歡心，[35] 爲當時上流社會所寵信，[36] 然而，在競爭激烈的長安城中，人與人之傾奪算計絕對殘酷凶險得多，身處權力核心的

---

33 〔日〕前野直彬著，洪順隆譯：《唐代的詩人們》（臺北：幼獅文化公司， 1978 年 11 月），頁 183 。

34 此爲馬位《秋窗隨筆》對王維〈送沈子福歸江東〉中「唯有相思似春色，江南江北送君歸」一聯的評語，清・丁福保輯：《清詩話》，頁 836 。此說與《蓉城集》稱「換我心爲你心」爲「透骨情語」恰相契合，並非偶然。

35 前野直彬認爲：「的確，我們可以說，不曲意承歡於當時的顯貴，是杜甫的榮譽。但如果反過來說，得到顯貴們歡心的王維就不榮譽，我便不能同意了。杜甫也曾『歷遊』於顯貴之間，兩者都是有志科場的青年，他們只不過做了當時應舉生員所當做的事罷了。其中成功與失敗固與性格有關，素養的差距也是主要的關鍵之一，這些素養是當時都市中人所應具備的。」〔日〕前野直彬著，洪順隆譯：《唐代的詩人們》，頁 182 。

36 據考證，「由於集中存有他在岐王邸所作的詩，可確信他得到岐王賞識的事。不僅岐王，連岐王之兄寧王、弟薛王對王維都拂席相迎，這全是有文獻可徵的，由此亦可見他之爲當時上流社會所寵信。」〔日〕前野直彬著，洪順隆譯：《唐代的詩人們》，頁 183 。

臺灣大學學術期刊資料庫

王維也近距離地眼觀目睹，而有所洞悟切知。試觀其自注二十歲作於寧王邸宅的〈息夫人〉一詩，[37] 所謂：

莫以今時寵，能忘舊日恩。看花滿眼淚，不共楚王言。

其間雖「更不著判斷一語」，[38] 然而，對眼前之賣餅妻與歷史上之息夫人的憐惜與不忍，以及由此而來的對霸道殘忍之男性權貴的責難與貶斥，都隱隱然意在言外。入谷仙介更指出：「王維並不嘲笑或指責爲生存而忍受權力者踐踏玩弄的女性，惟有爲她們的命運流淚。詩人自身正像息夫人那樣，一直掙扎在被權力玩弄牽制的窄縫裏，短詩《息夫人》不幸早早言中了這一命運。在權力正式左右他的命運之前，他的內心已經有了來自權力的揮之不去的傷痕，這些，便是這首《息夫人》所展示的在本事背景以外的深層內容。」[39] 而權力對王維所鏤刻的傷痕便從少年十五二十時開始，伴隨其此後數十年的官場生涯，不但使王維對權力場淡然以對，[40] 也使其對權力場外不得其門而入者懷有一種獨特的憐恤之情與勸慰方式，甚至影響王維對整個現實世界的應對態度。

首先，王維對權力場之失利者所懷有的獨特的憐恤之情，直接表現爲對落第不遇或遭貶遠遷等失意者贈詩頻多的現象，[41] 其次，從最早作於二十一歲的

---

37 其背景參唐・孟棨：《本事詩・情感》，清・丁福保輯：《歷代詩話續編》（北京：中華書局，1983 年 8 月），頁 5 。

38 清・王士禛：《漁洋詩話》卷下，清・丁福保輯：《清詩話》，頁 212 。

39 〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》，頁 26-27 。

40 前野直彬即認爲：「才既爲高官貴族所知，同時又循規蹈矩地忠於職守，只要宦海風順，將來必可位極人臣，膺任宰相的，但王維卻不曾得到那種獎掖與機遇。我想這不是他缺乏行政手腕，而是因爲他恬靜寡欲，不求聞達的緣故。」〔日〕前野直彬著，洪順隆譯：《唐代的詩人們》，頁 185 。

41 於約四百詩中即包括〈送綦毋潛落第還鄉〉、〈別綦毋潛〉、〈送張五歸山〉、〈送孟六歸襄陽〉、〈送別〉、〈送丘爲落第歸江東〉、〈酌酒與裴迪〉、〈送楊少府貶郴州〉、〈送楊長史赴果州〉、〈送綦毋校書棄官還江東〉、〈送李睢陽〉、〈送梓州李使君〉、〈送嚴秀才還蜀〉、〈送魏郡李太守赴任〉、〈寄荊州張丞相〉、〈齊州送祖三〉、〈送張判官赴河西〉、〈送劉司直赴安西〉、〈送邢桂州〉、〈送孫二〉、〈送友人歸山歌二首〉……等等不暇遍舉，比例醒目。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈送綦毋潛落第還鄉〉（開元九年，721）[42]一詩，即寫得「反復曲折，使落第人絕無怨尤」，[43]可見王維「換我心爲你心」的設身處地或善體人意實爲其人格之基本特質，因此在人與人的情感關涉中都能入能出，體貼入微；而此一特質更貫透於後來的〈酌酒與裴迪〉一詩中，尤其將他積數十年於官場世界之「入」所洞察者，作出對人性陰暗面最令人戰慄的揭露。

綜觀唐詩中觸及人性陰暗面者，爲數並不多，且主要是出自《莊子・列禦寇》中孔子所云「人心險於山川，難於知天。天猶有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情」的典故，而一般性地感慨人心易變，世道無常。諸如：

人心若波瀾，世路有屈曲。（李白〈古風五十九首〉之二十三，《全唐詩》卷161）

鶴露宿，黃河水直人心曲。（王建〈獨漉歌〉，《全唐詩》卷298）

長恨人心不如水，等閒平地起波瀾。（劉禹錫〈竹枝詞九首〉之七，《全唐詩》卷365）

人心不及水，一直去不迴。（孟郊〈秋懷〉，《全唐詩》卷375）

天可度，地可量，唯有人心不可防。（白居易〈新樂府・天可度〉，《全唐詩》卷427）

楚客莫言山勢險，世人心更險於山。（雍陶〈峽中行〉，《全唐詩》卷518)

何處力堪殫，人心險萬端。（薛能〈行路難〉，《全唐詩》卷558）

行路難，君好看。驚波不在鼇魚間，小人心裏藏崩湍。（齊己〈行路難〉，《全唐詩》卷847）

綜觀諸詩，其實都僅止於「人心險於山川，難於知天」的抽象層次，至於「厚貌

[42] 此一繫年根據陳鐵民：《王維集校注》（北京：中華書局，1997 年 8 月），卷 1，頁 27。但「值得注意的是，王維作品中自己注出寫作年齡的，只限於早年的部分，所注年齡的下限在二十一歲（卷一《燕支行》）」，參〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》，頁 9。

[43] 清・沈德潛：《唐詩別裁集》（上海：上海古籍出版社，2008 年 4 月），卷 1，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

深情」的具體展演，則似乎只有杜甫〈莫相疑行〉的「晚將末契託年少，當面輸心背面笑」[44]稍稍觸及，堪稱是唐詩中描摹人性虛僞之較具體可感者。然而比較起來，王維筆力都更勝一籌，不但以〈西施詠〉「寫盡炎涼人眼界」，[45]更在〈酌酒與裴迪〉一詩中以淡然之筆墨敘寫官場中透骨入髓的人性黑暗，所謂：

酌酒與君君自寬，人情翻覆似波瀾。白首相知猶按劍，朱門先達笑彈冠。

草色全經細雨濕，花枝欲動春風寒。世事浮雲何足問，不如高臥且加餐。

從首聯似以其慘遭薦引者背叛之具體事件爲言的「人情翻覆似波瀾」，到末聯一般性地概括立論的「世事浮雲何足問」，詩人一再皴染人情世態的無常虛浮，用以取消官場富貴的吸引力與落第的失意感；相對地，詩人殷殷勸慰裴迪在入世受阻而不得意之際，大自然的欣欣生意與「高臥且加餐」所代表的對最切近生命本身、因而也最眞實之日常生活的品味，足以彌補甚至有所超越，而從中體念更高更深的無窮喜樂。所謂「草色全經細雨濕，花枝欲動春風寒」，意謂雨露之霑溉廣徹無邊，不遺細草；料峭春風雖帶有冬天的餘威，卻必然醞釀了盎然花意的萌動，與「人情翻覆似波瀾」、「世事浮雲何足問」之勢利虛假恰恰成爲尖銳對比。全篇可謂典型地「表現了王維的兩個主題——懷才不遇和自然風景——的融合。對王維來說，自然是解脫的妙方。當隻身一人在冷酷的官場倍受壓抑時，等待他的自然，就成了他嚮往的撫慰心靈創傷的樂土」，[46]其解脫之模式同一，只是對象從自己改爲落第友人而已。

值得注意的是，〈酌酒與裴迪〉中有關官場的「人情翻覆似波瀾」之說實際仍停留在傳統典故的熟語常套，「白首相知猶按劍」才是對炎涼世態與險惡人情眞正入木三分的刻畫，比諸杜甫的「當面輸心背面笑」更加令人悚然戰慄：「當面輸心背面笑」畢竟只是短暫交誼的一時個例，並且尚有「背面笑」露出形跡，日久可知；「白首相知猶按劍」則是對一生眞情信賴託付的徹底否

44 見清・仇兆鰲：《杜詩詳注》（臺北：里仁書局，1980 年 7 月），卷 14，頁 1214。

45 清・沈德潛：《唐詩別裁集》，卷 1，頁 18。

46 〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》，頁 101。

臺灣大學學術期刊資料庫

定，其藏盡心機之火候已達爐火純青之境地，令人終身不察而防不勝防，委實深具凶險難測之致命性，誠屬「厚貌深情」的絕佳演繹。既然筆下看透人心，王維自身也必然曾經掠過一絲陰暗，也正就是在這首詩中，洩露出入谷仙介所描述的「王維心底深處有冰冷的『地獄』式的意緒，但在詩中極少看到地獄式的表現。如果用『地獄』一詞不恰當的話，就不去拾人牙慧，換作冷峻來形容他心底的這種東西吧。」[47] 而確實，依照王維不溺於情的觀省式人格型態，若非爲了勸慰友人，也不會將官場中所體認到卻極少表現出來的地獄式的冷峻意緒和盤托出，成爲唐詩中對人性陰暗面之最痛切的揭露。至於從傳記文獻的考察所知，「王維沒有在官僚機構裏尋找朋友，這從他的親近知己中不曾有地位顯貴者這點也可以看出來。」[48] 以及從王維和苑咸的交遊更可以看到王維對官場人物常有一種發自心底的冷漠，[49] 其原因實都可以從「白首相知猶按劍」這句詩獲得最直接的認取。

而由官場到一般人間塵世，王維也逐步擴大其抽離的範圍，早在開元十七年二十九歲時所作的〈送孟六歸襄陽〉一詩中王維已然宣告：「杜門不欲出，久與世情疏。以此爲長策，勸君歸舊廬。」甚至將疏離世情而杜門不出之道以爲處世長策，並期許落第失意的友人孟浩然踵步效法，則此道一以貫之直到中晚年階段，不但欣賞崔興宗的「科頭箕踞長松下，白眼看他世上人」（〈與盧員外象過崔處士興宗林亭〉），且更有〈戲贈張五弟諲三首〉之三的「吾生好清靜，蔬食去情塵」、〈飯覆釜山僧〉的「晚知清靜理，日與人群疏」等自我表白，便屬順理成章。此種去情塵、疏人群的態度，也在其詩中頻繁出現的十二個「隔」字表現出來，誠如學者所注意到的，其「隔」意象透露一種退到遠處或高度看事物的角度和超然的出世態勢，[50] 亦即「他選擇的是將自己與現實

47 同前註，頁 210 。
48 同前註，頁 97 。
49 同前註，頁 148 。
50 對王維詩中「隔」意象的拈出，見譚朝炎：《紅塵佛道覓輞川——王維的主體性詮釋》（北京：中國社會科學出版社， 2004 年 5 月），頁 199-202 。

臺灣大學學術期刊資料庫

世界分隔，而不是以放任行爲顯示對世俗禮法的輕蔑」。[51]

進一步言之，王維透過「遙知」視角所塑造的觀省式人格特質使他對世間隔而不離、近而遠之，形成一種「出離」而非「逃避」的以實爲虛的應對關係，因此一方面擷取佛家思想，如《維摩詰經・不二法門品》中那羅延菩薩所稱「世間、出世間爲二，世間性空即是出世間」，與《維摩詰經・佛國品》所言「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨」；一方面則採納道家思想，如《莊子・知北遊》所認爲「道無所不在」，其「獨與天地精神相往來」的超越乃是「不譴是非，以與世俗處」，亦即基於「由虛靜之心所發出的觀照，發現了一切人、一切物的本質，……發現了皆是『道』的顯現」，因而「並非捨離萬物，並非捨離世俗」地涵融混冥。[52]由此，王維更將佛道整合爲「至人者，不捨幻而過于色空有無之際。……道無不在，物何足忘」（〈薦福寺光師房花藥詩序〉）之說，終究採取「身心相離，理事俱如，則何往而不適，……以不動爲出世」（〈與魏居士書〉）的模式，仍以在家身行化於人間。故而其詩中的「隔」其實是與「桃源四面絕風塵」（〈春日與裴迪過新昌里訪呂逸人不遇〉）之「絕風塵」互爲注解，以「雖與人境接，閉門成隱居」（〈濟州過趙叟家宴〉）的型態，達到身在其中而心出乎其外的精神境界，其心靈轉換有如「閉門」般，舉手之間即將「人境」隔絕在外，風塵不侵，而自成「隱居」之清靜無擾，臻至桃花源的樂園境地。

如此一來，王維才會批評許由巢父是拘泥世相的落於形跡，謂：「古之高者，曰許由挂瓢、巢父洗耳。耳非駐聲之地，聲非染耳之跡，惡外者垢內，病物者自戕，此尚不能至于曠士，豈入道之門也？」[53]而面對這樣力求內外無垢

---

51 〔美〕宇文所安著，賈晉華譯：《盛唐詩》（北京：三聯書店，2005 年 4 月），頁 49-50。

52 參徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1983 年 1 月），頁 104-106。

53 見清・趙殿成：《王右丞集箋註》，卷之末輯錄《楊升菴文集》引，頁 14。

臺灣大學學術期刊資料庫

無執的修道者及其作品時，若稱「其詩于富貴山林，兩得其趣」，[54] 仿若白居易般將出世之清雅自得與入世之富貴名利共構爲一而魚與熊掌得兼式的「吏隱」，恐差之千里；更恰當地說，應該是「右丞廟堂詩亦皆是閑居」，[55] 一如王維所自道的「雖高門甲第，而畢竟空寂」（〈與魏居士書〉），亦即將世間取消並轉化爲出世間，導致人性事態之種種感性內容的虛化，這就是「入而能出」的另一層涵義。

四、「知」的意義與實踐

由王維十七歲所作的〈九月九日憶山東兄弟〉所展露之理性或知性，也以獨特的方式表現在十九歲的樂園追尋之作〈桃源行〉中。與一般熱烈執迷、全意嚮往的單向性樂園書寫不同，此詩呈現出深刻的思辨痕跡，僅就涉及「知」字的「自謂經過舊不迷，安知峰壑今來變」一聯而言，上句顯示漁人或一般人之所以「不迷」，只是基於「舊經過」之單一經驗即形成「自謂」的想當然爾，屬於一般人性對一時之感覺印象的過分粘著，以及根據少數經驗即遽下判斷的過分自信，因此受困於有限眼界而陷入錯覺與誤判的迷障；下句則以透視時空全局之「今來變」的無常之理對其「不迷」處之「迷」加以朗豁，「安知」正是對上句「自謂」的反思與詰問，而顯示理性對感性的超越。

此種理性或知性作用於王維詩中的其他面向，所延伸出的第二個重要議題，即是在〈九月九日憶山東兄弟〉一詩中，用以表現來自理性力量所形成的觀省距離的「遙知」一詞，也頗見諸其他作品，如〈送李判官赴東江〉的「遙知辨璧吏」、〈登裴秀才迪小臺〉的「遙知遠林際」、〈送韋評事〉的「遙知漢使蕭關外」，尤其在〈夏日過青龍寺謁操禪師〉一詩中，「遙知」一詞直接與佛理相連結，隱約透露此一用語所能夠通往的思想境界或精神力量，所謂：

---

[54] 宋・張戒：《歲寒堂詩話》卷上，清・丁福保輯：《歷代詩話續編》，頁 460 。
[55] 明・鍾惺、譚元春：《唐詩歸》，卷 9〈酬張少府〉評，頁 178 。

臺灣大學學術期刊資料庫

龍鐘一老翁，徐步謁禪宮。欲問義心義，遙知空病空。

山河天眼裏，世界法身中。莫怪銷炎熱，能生大地風。

「遙知」所蘊含的高空鳥瞰的超然視角具現爲「山河天眼裏，世界法身中」，而所謂「天眼」，意指「遠近皆見，前後內外，晝夜上下，悉皆無礙」的認知能力，[56] 因此在天眼覽照下可以「遙知兄弟登高處，遍插茱萸少一人」，可以設想「城郭遙相望，惟應見白雲」、「峽裏誰知有人事，郡中遙望空雲山」，更可以在送楊長史赴果州時，跟隨對方之旅程將沿路所經之景物歷歷繪示。至於此處「遙知」所認取的「空病空」，則顯示此一觀省視角對現實存有界所產生的解消力道，尤其「遙知空病空」一句中的「知」與「空」恰恰正都是影響影響了佛教徒之自然觀的兩個概念。在漢學家李志看來，「兩個概念影響了佛教徒的自然觀，一是『空』的概念，與主觀和客觀現象的虛幻特徵相關的教義，二是『知』的概念，最終和最高的神祕智慧，那些努力尋求覺悟的人們的最後目標。自然的觀照是一種達到智慧的方式，因爲『空』概念在一個有如自然環境一樣的虛空環境裏會掌握得更好。這裏指明人的虛空。他補充說，自然的大安靜反映『知』，教人『空』。它的表現適用於王維，令人信服。」[57] 不僅此也，王維晚年詩中「知」與「空」更是並出同見，可謂有其思想連帶性的深刻現象，並非偶然。

不過比較起來，王維詩中的「空」字與「空」義已普遍受到論者的注意與充分的研究，如謂「空」字在王維作品中出現達約九十次，且通過「空」字以及與「空」字組成的那些意象，表露他於靜默觀照、澄慮沉思中的內心感受，[58] 但

---

56 見《翻譯名義集》卷 6 。清・趙殿成：《王右丞集箋註》，卷 7 ，頁 271 。

57 李志：〈詩人朱熹〉，《通報》第 58 期， 1972 年。引自〔法〕保羅・雅各布著，劉陽譯：〈唐代佛教詩人〉，錢林森編：《法國漢學家論中國文學——古典詩詞》，頁 163 。

58 趙永源：〈試論王維詩歌的「空」字〉，《北方論叢》 1999 年第 2 期。而另一個統計則是：「『清』字約用六十次，『淨』字約十二次，『靜』字約二十六次，而『空』字共達九十四次。」〔韓〕柳晟俊：《唐詩論考》（北京：中國文學出版社， 1994 年 8 月），頁 123 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「知」字與「知」義則少有拈出者。事實上，在王維約四百首的詩作中，「知」字一如「空」字般往往出現，總數達七十五次之多，代表的是一種對自我認識、對事實處境、對人生本質、乃至對萬物之理的洞澈了解，合乎古文中「知」與「智」相通的現象，「知」除了指涉理解與判斷的心智能力，也包括「智慧」之義，《老子》第三三章所謂「知人者智，自知者明」，庶幾近之。作爲名詞，「知」是最終和最高的神秘智慧；作爲動詞，「知」則是照察與悟覺的心智運作，恰恰成爲他平衡感性、收束情緒的理性力量，無論是就出現頻率之高與持續分布一生的量化意義，還是就深度與強度的質性內涵，都同樣足以證成王維獨特的人格造型。

（一）「知」的意義：「無我」「吾喪我」「以物觀物」

前文分析〈九月九日憶山東兄弟〉之後半首時，曾借邵雍〈觀物篇〉所云「不以我觀物」而「以物觀物」之「反觀」闡析來自理性力量所形成的觀省距離的「遙知」視角，使王維在情感層次上更翻越一層，進行遠距的覺識與認知，顯露出一種對人生與世界「不即不離」的應對關係，故從不過分投入其中，像其他詩人一樣發抒濃烈的情緒感受；反而是以「無我」的「靜觀」[59]來呈現萬象世界的眞實本貌，致能「以物觀物而不牽於物，吟詠情性而不累於情」，[60]成爲「自我」乃至世界的旁觀者。但實際上，「無我」之概念也同時旁通佛教與道家的思想來源，王維即曾不惜將詩歌典籍化，直接在詩中徵引學術語言，甚至佛道同時並用，成爲術語拼合式的莊禪合一，如〈山中示弟〉一詩稱：

---

[59] 程顥：〈秋日偶成二首〉之二云：「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。」靜觀也者，其實就是摒除自我主觀偏執之成見。宋・程顥、程頤：《二程集》（臺北：里仁書局， 1982 年 3 月），頁 482 。

[60] 宋・魏了翁：〈費元甫陶靖節詩序〉，《重校鶴山先生大全文集》（北京：線裝書局， 2004 年，明嘉靖二年銅活字印本），收入四川大學古籍整理研究所編：《宋集珍本叢刊》第 77 册，卷 52 ，頁 245 。

臺灣大學學術期刊資料庫

山林吾喪我，冠帶爾成人。莫學嵇康懶，且安原憲貧。

山陰多北户，泉水在東鄰。緣合妄相有，性空無所親。

安知廣成子，不是老夫身。

首句之「吾喪我」出自《莊子・齊物論》，而「緣合妄相有，性空無所親」則出自佛經。兩者並現之所以沒有扞格雜湊的問題，在於各自都具備「無我」之意蘊，而相當程度可以觸類旁通。如日本漢學家興膳宏注意到王維詩中「無我」的特性，即指出其佛教的思想根源：「大乘佛教不承認意味著主體存在的『我』，有所謂『無我』的思想，僧肇跟隨他的老師鳩摩羅什鑽研奧義，在他注釋的《維摩經》裏，隨處可見『無我』一詞。首先是《佛國品》中長者之子寶積贊佛的頌偈第四節。……關於第三句（「無我無造無受者」），僧肇的注說：

諸法皆從緣生耳，無別有眞主宰之者，故無我也。夫以有我，故能造善惡受禍福。法既無我，故無造無受者也。（《維摩詰所說經注》）

一切現象皆由因緣和合而生，並不存在固定實體，這一說法點出了『空』的本質。」[61] 另一方面，王維詩歌中源出於《莊子》的典故語詞也所在多有，學界對王維的道家思想、尤其是審美情趣也沒有加以忽略，如葉維廉即透過道家美學的角度，以「以物觀物」、「虛以待物」的概念精闢地闡釋王維的自然詩。[62] 若進一步比觀王維「卻願身爲患，始知心未覺」（〈苦熱〉）之領會，則可以說「虛以待物」之心物關係，其實乃是奠基於「吾／我」關係——對自我人格多重層次的高度自省——的對外延伸，「吾喪我」即是心覺身之爲患，[63] 而

[61] 〔日〕興膳宏著，戴燕譯：〈我與物〉，《異域之眼——興膳宏中國古典論集》，頁 351。

[62] 參葉維廉：〈無言獨化：道家美學論要〉與〈中國古典和英美詩中山水美感意識的演變〉，《飲之太和——葉維廉文學論文二集》（臺北：時報文化公司，1980 年 1 月）。

[63] 故《莊子・齊物論》中，「吾喪我」的互文即是「荅焉似喪其耦」。勞思光所定義的四層自我境界中，「形軀我」意指「以生理及心理欲求爲內容」，或可作爲「吾喪我」之「我」的基本指涉。勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1984 年 1 月），頁 149。

臺灣大學學術期刊資料庫

進行精神對一切包括自我在內之實存界的超昇；其終極境界並非意識主體的泯滅，而是泯除感性層次並轉向一種客觀省視的理性認知狀態。如此一來，與佛學境界相匯融的結果，「吾喪我」乃有如道家版的「無我」，此即「莊禪合一」的主要核心所在。

唯「以物觀物，又安有於其間」此一特點通貫於王維的諸多作品中，實乃王維之本然性格所致，不待佛道思想之感化而然，證諸其少年時期之作品，十七歲所作〈九月九日憶山東兄弟〉中末聯的「已之情自已」固已可見，十九歲的樂園追尋之作〈桃源行〉更是如此。如前所述，〈桃源行〉中同時不但有「峽裏誰知有人事，世中遙望空雲山」一聯完全採取「身在山中，卻從山外人眼中想出」這種入乎其內、又出乎其外以觀內的間接筆法，亦有「自謂經過舊不迷，安知峰壑今來變」一聯展現理性對感性的反思與超越，恰恰都是「吾喪我」的具體實踐；而破除自我執迷後的朗豁通脫，便展現出「順文敘事，不須自出意見，而夷猶容與，令人味之不盡」[64]的境界，其「夷猶容與，令人味之不盡」的超然悠遠即出自「不須自出意見」的敘寫風格，「無我」之姿躍然可見。從而此詩中「知」與「空」二字並出同見，乃是具備了思想連帶性的深刻現象，直到王維晚年詩中「知」與「空」二字之依然並出同見，更是絕非偶然。如〈終南別業〉云：

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。

胡仔引《後湖集》評曰：「此詩造意之妙，至與造物相表裏，豈直詩中有畫哉！觀其詩，知其蟬蛻塵埃之中，浮游萬物之表者也。」[65]而徐增所言：「於佛法看來，總是個無我，行所無事。」[66]即明白藉佛法之「無我」點撥其「蟬蛻塵埃之中，浮游萬物之表」的道家境界，可謂深得其神髓。由此一人格型態

64 清・沈德潛：《唐詩別裁集》，卷 5〈桃源行〉評語，頁 176 。

65 宋・胡仔：《苕溪漁隱叢話》（臺北：長安出版社， 1978 年 12 月），〈前集〉卷 15 ，頁 97 。

66 明・徐增著，樊維綱校注：《說唐詩》，卷 15 ，頁 349 。

臺灣大學學術期刊資料庫

及其所致之詩歌風格意境，也在歷代論者的玩索品評中得到相應的體認，如宋劉克莊之「其詩擺落世間腥腐，非食煙火人口中語」、[67] 明胡應麟之「讀之身世兩忘，萬念皆寂」、[68] 清黃周星之「右丞詩大抵無煙火氣」、[69] 吳喬之「讀王右丞詩，使人客氣塵心都盡」、[70] 方東樹之「不落人間聲色」與「無血氣、無性情」[71] 等等，都是有見於此而切中肯綮的提點。

（二）「知」的實踐：「宕出遠神」式的收結法

至於另一首「知」與「空」二字並出同見的〈酬張少府〉，則更在結構上以「宕出遠神」式的收結法，顯示這種「不須自出意見」的「無我」風格。

元代的楊載曾就律詩結尾的方式指出：結句「或就題結，或放開一步，或繳前聯之意，或用事，必放一句作散場，如剡溪之棹，自去自回，言有盡而意無窮。」[72] 沈德潛承此而發揮得更加清晰完備，所謂：

> 收束，或放開一步，或宕出遠神，或本位收住。張燕公：「不作邊城將，誰知恩遇深？」就夜飲收住也。王右丞：「君問窮通理，漁歌入浦深。」從解帶彈琴宕出遠神也。杜工部：「何當擊凡鳥，毛血灑平蕪。」就畫鷹說到眞鷹，放開一步也。就上文體式行之。[73]

---

67 宋・劉克莊：《後村詩話》（臺北：藝文印書館， 1973 年，據吳興張氏采輯善本彙刊本影印），〈新集〉卷 3 ，頁 7 。

68 明・胡應麟：《詩藪》（臺北：正生書局， 1973 年 5 月），〈內編〉卷 6 ，頁 115 。

69 清・黃周星《唐詩快》對王維〈青溪〉一詩評曰：「右丞詩大抵無煙火氣，故當於筆墨外求之。」陳伯海編：《唐詩彙評》（杭州：浙江教育出版社， 1996 年 5 月），頁 287 。

70 清・吳喬：《圍爐詩話》卷 2 ，郭紹虞輯：《清詩話續編》，頁 539 。

71 清・方東樹云：輞川詩「興象超遠，渾然元氣，爲後人所莫及；高華精警，極聲色之宗，而不落人間聲色，所以可貴。然余乃不喜之，以其無血氣、無性情也。」《昭昧詹言》（北京：人民文學出版社， 1984 年 6 月），卷 16 ，頁 387 。

72 元・楊載：《詩法家數》，清・何文煥輯：《歷代詩話》（臺北：漢京文化公司， 1982 年 1 月），頁 729 。

73 清・沈德潛：《說詩晬語》，清・丁福保輯：《清詩話》，頁 539 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其舉以爲「宕出遠神」之例證者，即出自〈酬張少府〉一詩。但事實上，如前文第一節所述，王維早於少年時〈九月九日憶山東兄弟〉一詩在末聯將自我抽離宕開，出以客觀描述的景語，以致「己之情自已」的筆法，已然得其精神；而〈寄崇梵僧〉、〈山中寄諸弟妹〉、〈送元二使安西〉、〈相思〉與〈送楊長史赴果州〉等表現「背面傅粉」之詩句又恰恰都在篇終出現，已足以構成具有同一特徵的類型範疇。進一步證諸王維所鍾愛而不惜一再重複使用的「峽裏誰知有人事，世中遙望空雲山」一聯，其所在位置從〈桃源行〉的一篇之中到〈寄崇梵僧〉的詩末收結，此一位序的轉變更清楚說明了「宕出遠神」是與「不須自出意見」的「無我」心性相應的最佳詩歌形式，而具現了性格特質影響詩篇結構形式之內在關聯性，非僅見諸絕句此一詩體而已。[74] 其中，〈酬張少府〉尤爲此一類型的代表作：

晚年唯好靜，萬事不關心。自顧無長策，空知返舊林。

松風吹解帶，山月照彈琴。君問窮通理，漁歌入浦深。

此中，首句「晚年唯好靜」直揭其生命追求的終極價值，在「唯」字所設定的絕對排他之下，「靜」成爲規範或決定其人生態度的無上命題；[75] 基於關心則亂的人情反應，於是「萬事不關心」乃成爲求「靜」的策略，這可以說是與「杜門不欲出，久與世情疏」（〈送孟六歸襄陽〉）、「吾生好清靜，蔬食去情塵」（〈戲贈張五弟諲三首〉之三）、「晚知清靜理，日與人群疏」（〈飯覆釜山僧〉）本質相扣的一貫自道。然而，「萬事不關心」僅只是對擾攘紛雜的世事感到無力無解時的一種消極處方，以下的「自顧無長策」乃接續補充此一態度的深

[74] 宇文所安已發現：「雖然王維兼擅多種詩體，他的最主要的貢獻在於他對絕句結尾的新的藝術處理。在那裏，詩謎式的言外之意，常常撩引讀者去尋索在簡樸面紗下面隱藏的深刻內容。」〔美〕宇文所安著，賈晉華譯：《盛唐詩》，頁 45-46。此處中譯則據王麗娜：〈王維詩歌在海外〉，師長泰主編：《王維研究》第一輯，頁 374。

[75] 甚至可以說，「綜觀王維一生，靜是其天性是其主流，是其生命精神的最本質內容」。見王志清：《縱橫論王維》（長春：吉林人民出版社，2001 年），頁 59。

臺灣大學學術期刊資料庫

層原因，一如白居易所謂「力小無因救焚溺，清涼山下且安禪」，[76] 從而採取「空知返舊林」的選擇。所謂「空知」也者，亦即一種對世情事理的深徹了解，卻不能化爲劍及履及的行動力，其中包含了「自顧無長策」的自我認識，以及「唯好靜」的個人價值追求。才性（而非能力）乃是決定一個人之生存方式與倫理抉擇的關鍵因素，對王維而言，他的性格宜於「獨善」，而不適於「兼濟」，宜於藝術家在獨我狀態裏凝神觀照的創造，而非革命家在入世衝撞中鞠躬盡瘁的燃燒。因此，「晚年唯好靜」是王維對自身內在性情稟賦之取向的清楚認識，而「自顧無長策」則是王維對外在客觀社會環境之難爲的深切了解，對內對外的通透認知合而爲一高度的「存在自覺」；[77] 而「空知返舊林」便是王維在這高度的存在自覺之後所做的「倫理抉擇」，由此乃開展「松風吹解帶，山月照彈琴」的自在生活。茲將前三聯的思路及其內在脈絡表列如下：

自顧無長策 ⟶ 萬事不關心 ⟶ 空知返舊林 ⟶ 靜（清淨）
（存在自覺） （處世策略） （倫理抉擇） （終極境界）
（現實） （隔） （自然）
（因） （果）

承此以至末聯，由「君問窮通理，漁歌入浦深」始明揭促使王維作此詩以酬答對方的提問所在，竟是「窮通理」之大哉問——無論是將「窮」作「窮盡」解，而指「全然通透之理」；還是將「通」解作「達」，而與「窮」合爲一對立複詞，指儒家價值體系中讀書人獨善兼濟、出處進退的「窮達之理」，「窮通理」都是無法一言以蔽之、甚至是難以言詮的複雜課題，且其最佳答案更是因人而異。前文「空知返舊林」的「空知」二字，即已使「返舊林」所代表的隱逸價值成爲相對而非絕對，僅是適合特定個人即王維自己的自處之道，但卻沒有放諸四海而皆

[76] 唐・白居易：〈寓言題僧〉，《白居易集》（臺北：漢京文化公司，1984 年 3 月），卷 20 ，頁 430 。

[77] 「存在自覺」與「倫理抉擇」二語借自柯慶明：《文學美綜論》（臺北：長安出版社，1986 年 10 月），頁 22 。

臺灣大學學術期刊資料庫

準的意味，故王維最終之「漁歌入浦深」乃以「不答答之」，[78] 借「漁歌入浦深」之景語使其取捨評價一皆不落言詮，而有隨君領略之意，充滿幽遠深厚之韻味，正是「宕出遠神」式之收結法的最佳示範。

以一般詩歌的形式規範來比較，這種收結法的特殊處即在於「詩歌的結構慣例要求結尾出現個人反應，王維常總是以拋棄的表示作爲『反應』，這是一種否認進一步的反應、行動或情感的反應」；[79] 而這樣的收結法，帶有禪宗所強調的「對境無心」、「無住爲本」的意味，又通向莊子「和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。……是故滑疑之耀，聖人之所圖也。爲是不用而寓諸庸，此之謂以明」[80] 的超然智慧，甚至也與孔子「無可無不可」[81] 的通脫自如相契合，其實是十分富含「理趣」的。較諸後來杜甫也偶一爲之的〈縛雞行〉一詩，所謂：

> 小奴縛雞向市賣，雞被縛急相喧爭。家中厭雞食蟲蟻，不知雞賣還遭烹。
> 蟲雞與人何厚薄，吾叱奴人解其縛。雞蟲得失無了時，注目寒江倚山閣。
>
> （《杜詩鏡銓》卷15）

同樣是以「一篇之妙，在乎落句」[82] 受到歷代評家之讚賞，而分析其篇末收尾的「雞蟲得失無了時，注目寒江倚山閣」一聯，知其妙處即在於：「謂雞蟲得失，不如兩忘而寓於道。結句寄託深遠。」[83] 以及：「結語更超曠。蓋物自不齊，功無兼濟，但所存無間，便大造同流，其得其失，本來無了。『注江倚閣』，海闊天空，惟公天機高妙，領會及此。」[84] 則類推於王維之「君問窮通

---

78 清・沈德潛：《唐詩別裁集》，卷9，頁311。

79 〔美〕宇文所安著，賈晉華譯：《盛唐詩》，頁54。

80 見清・郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：漢京文化公司，1983年9月），〈齊物論〉，頁70-75。

81 出自《論語・微子》。王維於〈與魏居士書〉中直接引用孔子「我則異于是，無可無不可」兩句，以明該仕則仕、該隱則隱、隨宜而行之旨，更與此處相一致。

82 宋・趙次公評語，引自清・楊倫：《杜詩鏡銓》（臺北：華正書局，1990年9月），卷15，頁735。

83 宋・陳後山評語，同前注。

84 清・浦起龍：《讀杜心解》（臺北：鼎文書局，1979年3月），卷2之3，頁304。

臺灣大學學術期刊資料庫

理，漁歌入浦深」，其用意應該也包括這種無執毋必的寬廣自在。因爲是非得失與乎窮達進退之分別不但因人因物而異，一旦轉換立場與角度便眼界一新，事實上也並不存在絕對之判準，故而杜甫與王維一樣，不約而同地都將視野從眼前當下向遙遠之天際延伸，以江上水邊之無限時空消融了一切對立互斥的二元思考，讓人心獲得自在解脫。根本地說，這類詩作之所以「寄託深遠」，即因由詩人哀樂之「情」提升至哲人思致之「理」，而「寓於道」之故。

如果說杜甫是天機高妙才領會及此，則王維之天機高妙實更有過之，因爲杜甫乃偶一爲之，王維則此外尚有〈送別〉一詩云：

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。

其收結方式與此同出一轍；甚且貫通於其他衆多作品中，於〈息夫人〉的「更不著判斷一語」、〈班婕妤三首〉之二的「本意一毫不露」、[85]〈歸嵩山作〉的「寫人情物性，每在有意無意間」，[86]也都清楚可見類似境界，形成一種前文所闡述之「不須自出意見」的精神表露，特非限於末句而已。就此言之，杜甫致以「高人王右丞」（〈解悶十二首〉之八）之推譽，洵爲的切。

（三）「知」的實踐：「卻嫌陶令去官遲」辨析

值得進一步說明的是，在〈酬張少府〉中呈現其倫理抉擇的「返舊林」一語，乃出自陶淵明〈歸園田居五首〉之一：「誤落塵網中，一去三十年。羈鳥戀舊林，池魚思故淵。」但王維取資其「戀舊林」的行動，卻略過之前「誤落塵網中，一去三十年」的「羈鳥」歷程，此一情況並非用典時的概括省略手法，而是帶有深刻意義的取捨結果。

所謂「誤落塵網中，一去三十年」，一個「誤」字，不僅揭示了人生道路的

[85] 清・黃生：《唐詩評》卷 2 ，清・黃生等著，何慶善點校：《唐詩評三種》（合肥：黃山書社， 1995 年 12 月），頁 151 。

[86] 清・沈德潛：《唐詩別裁集》，卷 9 ，頁 312 。

臺灣大學學術期刊資料庫

錯誤選擇之意，更指向一種存在於儒家血統中的盲點，在文化的理想主義之下，使自己在人生之路的選擇上跌入不適才適性的心理誤區，以致在蔽性違己的情況中奮力多年，於世網中衝撞刃靡並飽嚐「目倦川塗異，心念山澤居。望雲慚高鳥，臨水愧游魚」（〈始作鎮軍參軍經曲阿作〉）的依違掙扎，直到某一衝突的臨界點撞開了頓悟之鑰，這才從少壯時所懷抱的「猛志逸四海」（〈雜詩十二首〉之五）、「猛志固常在」（〈讀山海經十三首〉之十）之儒家理想中超脫出來，豁然朗照「質性自然，非矯厲所得」、[87]「少無適俗韻，性本愛丘山」（〈歸園田居五首〉之一）的眞正個性所在，終究斷然決心「守拙歸園田」，捨棄一切地掛冠求去，並慶幸「久在樊籠裏，復得返自然」。

就此而言，在人生的終極追求上陶淵明表現出一種蒙昧自蔽的存在自覺與遲來晚到的倫理抉擇，因此當他終於在四十一歲迷途知返之際，也以「舊」、「故」之類的用語稱呼「林」、「淵」，以「復得」表示此一山林回歸行動的重拾天性之舉，並對多年的「迷途」充滿「覺今是而昨非」（〈歸去來辭〉）的自悔；相較說來，作爲陶淵明的跨代知己並成爲彰顯其聲名之第一人，[88] 王維則以其「早悟」而對自我有著更深的存在自覺與更明確的倫理抉擇，因此較少糾纏於「兼善天下」與「獨善其身」的價值衝突中。證諸其十九歲的樂園書寫〈桃源行〉，於此中國詩史上的第一首專題詠桃源詩中，較諸後來韓愈與王安石所寫顯得「努力挽強，不免面赤耳熱」的同題詩，竟呈現出「多少自在」，[89] 其意義正如學者所指出的，少年王維按照自己的人生追求，有意把陶淵明心中的樂土改造成「塵外極樂世界」，全然消失了人間煙火氣，成爲一片永恆的平靜，而這一

87 晉・陶淵明著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1999 年 12 月），卷 5 ，頁 391 。

88 入谷仙介指出：「陶淵明被高度評價，其詩備受歡迎，是盛唐以後的事。而可以說王維是第一個彰顯陶淵明的盛唐詩人。作爲當時一個十九歲少年，如何理解其眞正價值暫且不論，能發現陶淵明的深刻思想內涵，不能不令人嘆服他的早熟和敏銳。」見《王維研究》，頁 20 。

89 清・王士禛：《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社，2006 年 1 月），卷 2 ，頁 50 。

臺灣大學學術期刊資料庫

罕見現象的特殊處在於不但與當時積極入世的時代風氣大爲牴觸，也有別於一般人總是在歷盡滄桑之後才反璞歸眞的人生規律。[90] 以致王維很早就跳過摸索掙扎、嚐試錯誤的人生階段，不必歷經曲折漫長的辨識過程即確認歸返自我之路的方向。

此所以王維會有「不厭尚平婚嫁早，卻嫌陶令去官遲」（〈早秋山中作〉）之說，其所下「嫌」之一字與其說是批評，不如說是惋惜。惋惜大智若陶淵明者，既然其年少時就已經是「弱齡寄事外，委懷在琴書」（〈始作鎭軍參軍經曲阿作〉）、「少年罕人事，游好在六經」（〈飲酒二十首〉之十六），對於塵俗人事一無興趣，而充滿了物外之趣；但欲徹底服從自己「質性自然，非矯厲所得」、「少無適俗韻，性本愛丘山」之天賦根性，竟然要耗費三十（一作「十三」）年的時光；一如杜甫也曾批評任眞自得的陶淵明實際上並未眞正超脫塵網，而往往爲俗情所困，更不能免於下一代之牽纏，其〈遣興五首〉之三謂：

> 陶潛避俗翁，未必能達道。觀其著詩集，頗亦恨枯槁。
> 達生豈是足？默識蓋不早。有子賢與愚，何其挂懷抱？
>
> （《杜詩鏡銓》卷5）

其「默識蓋不早」之說恰恰爲王維「卻嫌陶令去官遲」之絕佳注解，[91] 也間接證成了王維之「早悟」人格。

然則，表面上看來似乎矛盾的是，王維一方面表達對陶淵明「去官遲」的惋惜，卻又從相反的另一面質疑陶淵明的去官乃是對家庭的不負責任之舉，其〈偶然作六首〉之四曰：

> 陶潛任天眞，其性頗耽酒。自從棄官來，家貧不能有。
> 九月九日時，菊花空滿手。中心竊自思，儻有人送否。
> 白衣攜壺觴，果來遺老叟。且喜得斟酌，安問升與斗。

[90] 詳參荊立民：〈尋找另一個「理想王國」——論王維的人生追求〉，頁76-78。

[91] 本文乃聚焦於王維之認知狀況的客觀呈現，並以陶淵明之言行相合處證釋之；至於王維或杜甫對陶淵明的看法是否忽略了時代與家庭背景等差異，而有過於簡化與不諒解的問題，因不在本文的處理範圍內，故不予討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

奮衣野田中，今日嗟無負。兀傲迷東西，蓑笠不能守。

傾倒強行行，酣歌歸五柳。生事不曾問，肯愧家中婦。

這是一首內容描寫陶淵明棄官後之隱居生活情狀的作品。若獨拈其「生事不曾問」與〈與魏居士書〉的類似評論並讀，所謂：「近有陶潛，不肯把板屈腰見督郵，解印綬棄官去。後貧，〈乞食〉詩云『叩門拙言詞』，是屢乞而多慚也。當一見督郵，安食公田數頃，一慙之不忍，而終身慙乎？此亦人我攻中，忘大守小，不其後之累也。」一般很容易即推論出王維是「不贊成陶淵明因不願爲五斗米折腰而落入窘境，想走亦官亦隱的生活道路。他的情形是讚美隱遁但又甘願受世俗的束縛」。[92]對此，若就本文的觀察角度而言，則有不同的理解。

綜觀〈偶然作六首〉之四全篇，從起首第一句之「任」字與末尾最後一句的「肯」[93]字，已清楚點示陶淵明實屬朱熹所謂的「隱者多是帶氣負性之人」，[94]加以篇中各處著力點染「耽酒」、「奮衣」、「嗟無負」、「兀傲迷東西」、「傾倒強行行」、「酣歌」等行爲描述，其所用之「耽」、「奮」、「嗟」、「兀傲」、「迷」、「強」、「酣」等字語也都是帶有強烈情緒的動詞或副詞，以致全詩洋溢著賁張湧突之血氣性情，屬於「吾喪我」之「我」的層次及其擴大，正符合〈與魏居士書〉的「此亦人我攻中」之謂。所謂「人我攻中」，意指心執著於人我，以爲人我眞實存在，而佛教認爲這是一切謬誤和煩惱的總根源，如《大乘起信論》云：「一切邪執，皆依我見，若離於我，則無邪執。」[95]更進一步，〈與魏居士書〉在「此亦人我攻中，忘大守小」兩句之後即引述孔子的

92 〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》，頁 287 。

93 「肯」猶拼也，「生事不曾問，肯愧家中婦」意謂「言不問生事，拼爲家中婦所譏也」，見張相：《詩詞曲語辭匯釋》（臺北：臺灣中華書局， 1985 年 4 月），卷 2 ，頁 224 。

94 宋・黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社， 1986 年 12 月），卷 140 ，頁 3327 。

95 此一字詞解釋，參考陳鐵民：《王維集校注》，卷 11 ，頁 1099 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「我則異于是，無可無不可」，並繼續申言「身心相離，理事俱如，則何往而不適，……以不動爲出世」之道，可見王維對陶淵明的批評關鍵並不在物質生活上是否「落入窘境」，也沒有「讚美隱遁」或「甘願受世俗的束縛」的價值判斷問題，而是在於「人我攻中，忘大守小」——「大」意指「無我」，「小」意謂以血氣性情所構成的「人我」，「忘大守小」恰恰是「吾喪我」的對反。既然陶淵明的棄官歸隱具備濃厚的「帶氣負性」以致陷入「人我」之執，其歸隱也就在本質上未曾臻及「無我」的超然境界，其中依然可「見清士高人胸中皆似有一段壘塊不平處」，[96] 故杜甫亦稱其「未必能達道」。

事實上，從「道無不在」與「世界法身中」之理而言，出世入世無二，仕隱本無本質之別，也都各有眞假之分與程度差異，「狂」未必是大無畏的積極進取，而可以是自矜自是的個人張揚；「狷」未必是明哲保身的小心謹愼，而可以是有所不爲的淡定超然。「獨善」的目標或境界也容許各種不同的實踐方式，陶淵明式的辭官退隱絕非衡量勇氣的唯一標準，因爲「固窮」固然是君子的表徵，富貴場中的布衣蔬食與權力域裏的不忮不求也同樣顯發一種「見可欲而不動其心」的貞定意志。《孟子・滕文公篇》所謂「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」，即說明經得起富貴與耐得住貧賤乃是等價的人格標準，成就人格本有多元之道，故「隱遁」無須讚美，「世俗」也未必構成束縛，關鍵實在於是否「人我攻中，忘大守小」。證諸〈酬張少府〉的「君問窮通理，漁歌入浦深」以及〈與胡居士皆病寄此詩兼示學人二首〉之二的「何津不鼓櫂，何路不摧輈」，便清楚表達王維的立場乃是無入而不自得的通脫自在，若能「守大忘小」，則無論窮通皆能臻至「無我」或「吾喪我」之境，這才是〈偶然作六首〉之四以及〈與魏居士書〉的眞正主旨所在。

綜合言之，王維在理解讚賞陶淵明之餘，也從「達道」的標準對其人提出兩個惋惜：「卻嫌陶令去官遲」是就其蒙昧自蔽的存在自覺與遲來晚到的倫理抉擇而言，〈偶然作六首〉之四則是從其棄官歸隱所具備的「帶氣負性」以致

[96] 明・鍾惺、譚元春：《唐詩歸》，卷 8〈偶然作〉評，頁 172。

臺灣大學學術期刊資料庫

陷入「人我」之執，因而本質上未曾臻及「無我」之超然境界而發，兩者分別從時間與性質揭示出陶淵明棄官歸隱的不同意義，因此並無矛盾。

至於王維在回顧成長階段時所慨歎的「少年識事淺，強學干名利」（〈贈從弟司庫員外綵〉）、「少年不足言，識道年已長。事往安可悔，餘生幸能養」（〈謁璿上人〉），也並非對過去之我的譴責或否定，而毋寧是「山林吾喪我」的自淨實踐——透過取資《莊子・齊物論》而來之「吾喪我」的修持功夫，在對自我人格多重層次的高度自省之下，將過去少年心性中不免稍帶沾染的「我」成分予以嚴格釐清，並在覺知之後加以離析過濾，以顯豁如今山林中「吾」之絕對眞性的清澈明朗。而從過去之我到今日之我，正呈現從「我」到「吾」的趨近過程，也是從「詩人」到「哲學家」的純化過程。

五、結語：哲學家詩人

如果同意義大利學者維科 (G. Vico, 1668-1744) 所做的區辨：「詩人們首先憑凡俗智慧感受到的有多少，後來哲學家們憑玄奧智慧來理解的也就有多少，所以詩人是人類的感官，哲學家是人類的理性。」[97] 則王維不僅僅只是一位在「凡俗智慧」的層次上將人類的感官性情發展到極致，而「深於哀樂」、「溺於情好」並加以傳神寫照的詩人；[98] 還更是一位以高度理性觀省大千世界的哲學家，一如史賓諾莎 (Baruch de Spinoza, 1632-1677) 所定義的：哲學家「不笑，不哭，也不痛罵，而只是理解。」(humanas actiones non ridere,

[97] 〔義〕維科著，朱光潛譯：《新科學》（北京：商務印書館， 1989 年 6 月），第 2 卷前言，頁 172 。

[98] 王維詩中當然仍有深於哀樂之作，如〈觀別者〉的「吾亦辭家久，看之淚滿巾」、〈齊州送祖三〉的「爲報故人顦顇盡」、〈送孫二〉的「長望淚霑巾」等，顯露其身爲詩人的那一面。故明代李夢陽〈論學上篇〉有「王維詩，高者似禪，卑者似僧，奉佛之應哉！人心係則難脫」之謂，明・李夢陽：《空同集》（臺北：臺灣商務印書館，景印《文淵閣四庫全書》第 1262 册， 1986 年 3 月），卷 66 ，頁 603 。

臺灣大學學術期刊資料庫

non lugere, neque detestari, sed intelligere [Not to laugh, not to lament, nor to detest but to understand.]) [99] 因此雖然寫的是詩，但其中哲學家式的「理解」卻超泯了詩人的「笑、哭、痛罵」，具現其淵深沉透的洞察力量，以致當代詩人儲光羲聲稱「故人王夫子，……哀樂久已絕」，[100] 正是看到這一點而言。後來徐增亦讚嘆：「摩詰，道人也，一切才情學問，洗滌殆盡，造潔淨精微之地，非上根器人不喜看，看亦不知其妙也。」[101] 都是切中其詩中的「非詩人」特性之說。

則就單一詩歌作品而言，王維自早歲起，於衆多詩篇中所呈現的從「有我」到「無我」的轉化過程，即顯示出從「感性」到「理性」、從「詩人」到「哲學家」的超昇，此即「入而能出」的動態模式；由此並體現爲「背面傅粉」、「宕出遠神」之篇章結構，以及對「知」字之偏好使用，這兩個現象無論是就出現頻率之高與歷時持續分布一生的量化意義，還是就深度與強度的質性內涵，都可以證成王維獨特的人格造型與心理模式。

另外，從整體創作情況來觀察，王維晚年詩歌作品劇減的現象也可以由此一角度獲得另一種解釋。

入谷仙介考察其具體的創作狀況，發現到：通觀王維晚年作品，使人感到他傾注了全力的並不是使他享有盛名的詩歌，而是文章；[102] 並推論造成此一現象的原因，其一即晚年的王維有戰亂和幽囚的體驗，就文學家的本能，當時他內心清楚，自己駕輕就熟的詩歌表現形式對表現新的內容已經不管用，反過

---

[99] Baruch de Spinoza, Tractatus politicus, in *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (4 vols.; Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), Vol. III. p. 279. 承蒙世新大學財金系王仁宏教授提供此則資料，謹此致謝。

[100] 唐・儲光羲：〈同王十三維哭殷遙〉，清・康熙敕編：《全唐詩》，卷 138 ，頁 1399 。

[101] 明・徐增著，樊維綱校注：《說唐詩》，卷 4 ，頁 100 。

[102] 〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》，頁 276 。

臺灣大學學術期刊資料庫

來成爲了他表現新內容的桎梏，因此他不得不尋求出路。[103] 此一說法仍是將王維視爲文學家，從創作需求的角度來解釋其文體取捨消長的原因。若回到詩人自覺地所作出的告白來看，也許另有別解，王維自己清楚地說明道：

> 老來懶賦詩，惟有老相隨。宿世（案：似應作「當世」）謬詞客，前身應畫師。不能捨餘習，偶被時人知。（〈偶然作六首〉之六）[104]

其中的「老來懶賦詩」之說正與其實際創作狀況完全相符，而「當世謬詞客」[105]一句則耐人尋味地揭示了自己之所以「懶賦詩」的原因，意謂過去以來身爲詞客乃是「當世之謬」，一個「謬」字取消了「賦詩」的正當性與「詞客」的身分認同，毋寧是王維對一生作詩的自懺，是對詩歌創作的本質性否定，絕不僅是基於詩歌形式對表現新的生命內容有所不足而已。詩史上杜甫的誕生，就清楚證明了詩歌形式仍然可以對戰亂和幽囚等生命內容提供絕大的表現空間，顯見關鍵不在於詩歌形式的侷限，而在於詩人自身對詩歌本質的態度。若進一步追索此一否定的原因，或許應該考慮佛教觀念的影響。

對「晚年唯好靜」的王維而言，整個生命靈魂浸染佛理更深更切，由其詩中頻頻出現的「無生」一詞，[106] 以及儲光羲〈同王十三維哭殷遙〉所聲稱的「故人王夫子，靜念無生篇」，在在可見大乘般若空觀以「無生」達到一切皆

---

103 同前註，頁 281-282 。

104 根據考證，此詩應獨立成篇，題作〈題輞川圖〉。參陳鐵民：《王維集校注》，卷 5 ，頁 477 。

105 「宿世」與下句之「前身」犯合掌。胡應麟指出：「作詩最忌合掌，近體尤忌，而齊、梁人往往犯之，……沈、宋二君，始加洗削，至於盛唐盡矣。」見《詩藪・內編》卷 4 ，頁 61 。考晚唐張彥遠《歷代名畫記》引作「當世」，意即岡村繁所譯之「現世」；且「當世」與「前身」對偶更爲工整，合乎當時詩律，文意亦更錯落完備，應從之。〔日〕岡村繁：《歷代名畫記譯注》（上海：上海古籍出版社， 2002 年 10 月），卷 10 ，頁 464 。

106 包括〈登辨覺寺〉、〈謁璿上人〉、〈哭殷遙〉、〈與蘇盧二員外期遊方丈寺而蘇不至因有是作〉、〈遊感化寺〉、〈秋夜獨坐〉、〈燕子龕禪師詠〉、〈宋進馬哀辭〉等八處。

臺灣大學學術期刊資料庫

空的無我之境的思想領導地位；而「無生」恰恰正是「無我」的前提。[107] 雖先前大半生作爲詞客時，於若干詩歌中已展現「入而能出」的超昇過程，然在「出」之前的「入」之際猶且深具哀樂之情，煥發濃厚的詩人秉性；而佛教認爲詩是「綺語」——即無義語、雜穢語、散語，從染心所發，指一切淫意不正之言詞，[108] 於是隨著修練日深，所謂「愛染日已薄，禪寂日已固」（〈偶然作六首〉之三），至其晚年時已幾達「全出」之境，哲學家的成分乃將詩人的比重取而代之，「賦詩」之「綺語」遂無立足之地。

這兩種不同的生命範疇及其意義，也暗合於德國哲學家謝林 (Friedrich W. J. von Schelling, 1775-1854) 所指出的，要脫離世俗的現實，只有兩條出路：詩提升我們到理想世界，哲學使這個現實世界完全消失。[109] 就此說來，當王維尚且作爲「當世詞客」之時，其詩中之「入而能出」即是一種提升自己到理想世界的努力；而當他到了「老來懶賦詩」之際，則進入到以哲學使這個現實世界完全消失的階段。於是這位哲學家詩人乃向詩歌及詩歌所立足的感性世界告別，以哲人「宕出遠神」的方式作爲其整個人生的最後收結，而漸漸在詩歌國度裏消失了蹤影。

（本文爲國科會專題研究計畫 NSC 98-2410-H-002-201-之研究成果，謹此致謝）

（責任校對：陳建男）

107 王維〈能禪師碑〉中即引述慧能之說，謂之「乃教人以忍曰：『忍者無生，方能無我。』」

108 釋慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社， 1988 年），頁 5888 。必須補充說明的是，這並不妨礙僧侶或教徒作詩，甚至在南朝更產生僧人大作宮體艷詩的現象，所謂「六朝釋子多賦艷詞」（清毛先舒《詩辯坻》），張伯偉藉「穢解脫法」與「淫欲即是道」的角度對此多方闡述，從佛教思想體系內部充分論證了佛教與艷詩綺語之關係的合理性，參張伯偉：《禪與詩學》（杭州：浙江人民出版社， 1996 年 4 月），頁 189-195 。連此一極端狀況都具備佛教思想系統的內部合理性，則一般教徒之作詩，固當沒有矛盾之處。

109 引自蔣寅：《古典詩學的現代詮釋》（北京：中華書局， 2003 年 3 月），頁 242 。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

戰國・莊子著，清・郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：漢京文化事業公司，1983年9月。

逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，臺北：木鐸出版社，1983年9月。

晉・陶淵明著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社，1999年12月。

《陶淵明資料彙編》，北京：中華書局，2004年1月。

唐・王維著，清・趙殿成箋註：《王右丞集箋註》，臺北：廣文書局，1977年12月。

唐・王維著，陳鐵民校注：《王維集校注》，北京：中華書局，1997年8月。

唐・李白著，詹鍈主編：《李白全集校注彙釋集評》，天津：百花文藝出版社，1996年12月。

唐・杜甫著，清・仇兆鰲注：《杜詩詳注》，臺北：里仁書局，1980年7月。

唐・杜甫著，清・楊倫注：《杜詩鏡銓》，臺北：華正書局，1990年9月。

唐・白居易著，朱金城箋注：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，2003年10月。

唐・張彥遠著，〔日〕岡村繁譯注：《歷代名畫記譯注》，上海：上海古籍出版社，2002年10月。

清・康熙敕編：《全唐詩》，北京：中華書局，1990年2月。

清・董誥輯：《全唐文》，臺北：大通書局，1979年7月。

後蜀・趙崇祚選編，華鍾彥校注：《花間集注》，開封：河南大學出版社，2008年4月。

北宋・邵雍著，上野日出刀解題：《擊壤集》，臺北：中文出版社，1972年5月。

臺灣大學學術期刊資料庫

北宋・邵雍：《皇極經世書》，臺北：臺灣中華書局，1982 年4 月。

北宋・程顥、程頤：《二程集》，臺北：里仁書局，1982 年3 月。

南宋・魏了翁：《重校鶴山先生大全文集》，收入四川大學古籍整理研究所編：《宋集珍本叢刊》第77 册，北京：線裝書局，2004 年，明嘉靖二年銅活字印本。

南宋・朱熹著，南宋・黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986 年12 月。

南宋・胡仔：《苕溪漁隱叢話》，臺北：長安出版社，1978 年12 月。

南宋・劉克莊：《後村詩話》，收入《適園叢書》，臺北：藝文印書館，1973 年，據吳興張氏采輯善本彙刊本影印。

明・李夢陽：《空同集》，《景印文淵閣四庫全書》第1262 册，臺北：臺灣商務印書館，1986 年3 月。

明・胡應麟：《詩藪》，臺北：正生書局，1973 年5 月。

明・鍾惺、譚元春：《詩歸》，收入《四庫存目叢書》册338 ，臺南：莊嚴文化股份有限公司，1997 年，影印清華大學圖書館藏萬曆四十五年刻本。

明・徐增著，樊維綱校注：《說唐詩》，鄭州：中州古籍出版社，1990 年12 月。

清・吳偉業著，李學穎集評標校：《吳梅村全集》，上海：上海古籍出版社，1990 年。

清・王士禛：《帶經堂詩話》，北京：人民文學出版社，2006 年1 月。

清・葉燮著，霍松林校注：《原詩》，北京：人民文學出版社，1979 年9 月。

清・浦起龍：《讀杜心解》，臺北：鼎文書局，1979 年3 月。

清・黃生：《唐詩評》，清・黃生等著，何慶善點校：《唐詩評三種》，合肥：黃山書社，1995 年12 月。

清・黃周星：《唐詩快》，陳伯海編：《唐詩彙評》，杭州：浙江教育出版社，1996 年5 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・方東樹：《昭昧詹言》，北京：人民文學出版社，1984年6月。
清・曹雪芹著，馮其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1995年10月。
清・沈德潛：《唐詩別裁集》，上海：上海古籍出版社，2008年4月。
清・沈德潛：《說詩晬語》，丁福保輯：《清詩話》，臺北：木鐸出版社，1988年9月。
清・何文煥輯：《歷代詩話》，臺北：漢京文化公司，1982年1月。
清・丁福保輯：《歷代詩話續編》，北京：中華書局，1983年8月。
清・丁福保輯：《清詩話》，臺北：木鐸出版社，1988年9月。
郭紹虞輯：《清詩話續編》，臺北：木鐸出版社，1983年12月。
陳伯海編：《唐詩彙評》，杭州：浙江教育出版社，1996年5月。

二、近人論著

〔日〕入谷仙介著，盧燕平譯：《王維研究》（節譯本），北京：中華書局，2005年10月。
王志清：《縱橫論王維》，長春：吉林人民出版社，2001年。
王麗娜：〈王維詩歌在海外〉，師長泰主編：《王維研究》第一輯，北京：中國工人出版社，1992年9月。
李　志：〈詩人朱熹〉，《通報》第58期，1972年。
林繼中：〈王維情感結構分析〉，《文史哲》1999年第1期。
〔日〕前野直彬著，洪順隆譯：《唐代的詩人們》，臺北：幼獅文化公司，1978年11月。
柯慶明：《文學美綜論》，臺北：長安出版社，1986年10月。
〔韓〕柳晟俊：《唐詩論考》，北京：中國文學出版社，1994年8月。
〔美〕高友工：〈中國敘述傳統中的抒情境界〉，〔美〕浦安迪：《中國敘事學》附錄，北京：北京大學出版社，1996年3月。
荊立民：〈尋找另一個「理想王國」——論王維的人生追求〉，師長泰主編：

臺灣大學學術期刊資料庫

《王維研究》第一輯，北京：中國工人出版社，1992 年9 月。
師長泰主編：《王維研究》第一輯，北京：中國工人出版社，1992 年9 月。
師長泰主編：《王維研究》第二輯，西安：三秦出版社，1996 年8 月。
徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1983 年1 月。
陳鐵民：《王維新論》，北京：北京師範學院出版社，1992 年1 月。
張伯偉：《禪與詩學》，杭州：浙江人民出版社，1996 年4 月。
張　相：《詩詞曲語辭匯釋》，臺北：臺灣中華書局，1985 年4 月。
勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1984 年1 月。
《中國百科大辭典》，北京：中國大百科全書出版社，1999 年。
葉維廉：〈無言獨化：道家美學論要〉，《飲之太和——葉維廉文學論文二集》，臺北：時報文化公司，1980 年1 月。
葉維廉：〈中國古典和英美詩中山水美感意識的演變〉，《飲之太和——葉維廉文學論文二集》，臺北：時報文化公司，1980 年1 月。
趙永源：〈試論王維詩歌的「空」字〉，《北方論叢》1999 年第2 期。
蔣　寅：《古典詩學的現代詮釋》，北京：中華書局，2003 年3 月。
〔日〕興膳宏著，戴燕譯：〈我與物〉，《異域之眼——興膳宏中國古典論集》，上海：復旦大學出版社，2006 年9 月。
繆　鉞：〈論李義山詩〉，《詩詞散論》，臺北：臺灣開明書局，1979 年3 月。
譚朝炎：《紅塵佛道覓輞川——王維的主體性詮釋》，北京：中國社會科學出版社，2004 年5 月。
釋慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。
〔法〕保羅・雅各布 (Paul Jacob) 著，劉陽譯：〈唐代佛教詩人〉(Poétes bouddhistes des Tang)，錢林森編：《法國漢學家論中國文學——古典詩詞》，北京：外語教學與研究出版社，2007 年5 月。
〔美〕宇文所安 (Stephen Owen) 著，賈晉華譯：《盛唐詩》(*The Great Age of Chinese poetry: the High T'ang*)，北京：三聯書店，2005 年4

臺灣大學學術期刊資料庫

月。

Baruch de Spinoza, Tractatus politicus, in *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (4 vols.; Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), Vol. III.

〔義〕維科 (G. Vico) 著，朱光潛譯：《新科學》(*New Science*)，北京：商務印書館，1989年6月。

臺灣大學學術期刊資料庫