

廬山慧遠的兩個面向

——從〈廬山略記〉與〈遊石門詩序〉談起

劉苑如*

摘要

慧遠作為一代高僧，無論在早期教義的宣揚、僧權的維護，或儒、玄與佛、道的辯道，均為佛教史上的關鍵角色。其在教義與護教上的重大成就，論者已多，但就其聖人之學與文詠的關係，還可運用兩篇與廬山有關的文學材料：〈廬山略記〉與〈遊石門詩序〉，即從一個「實踐者」的角度切入，在聖者崇拜與遺跡崇拜詮釋的觀點下探討慧遠在廬山的重要意義：如何開闢於斯、定居於斯，將一座原本遺存神仙之跡、俗信之跡的「名山」，經由山水地記與遊觀之作，收編既有之諸多神話、傳說，最終融入「佛教化」的文本敘述，使之成為一己安身立命之所，也藉由方內、方外之交的文詠活動，將廬山轉化為一時矚目的新舞臺。從這一空間創造的角度，可以觀察慧遠如何經由廬山展現其僧人之外的「文人」面向，而這一文人風格又與六朝文人有微妙的差別，也即是從兩篇記、遊之作發現：慧遠如何在廬山創造新的聖跡，也奠定其轉化「聖境」、躬身實踐，成為一高僧的形塑過程。

關鍵詞：廬山、慧遠、聖人、文人、遊記

一、前言

先秦為諸子紛起、「哲學突破」的時代，儒、墨、道、法諸家皆以「聖人」建立其理想人格的典型，分別賦予符合其義理的不同內涵，其殊途同歸

收稿日期：2005年10月17日，通過刊登日期：2006年4月19日。

* 作者係中央研究院中國文哲研究所副研究員。

處就在基於憂患意識，而熱切期待聖人的出現，以拯救世難，結束分裂擾亂的世局，重新恢復社會的秩序。其後經歷秦漢政治一統，而回應於學術上的，就是兩漢之世外儒內法、獨尊儒術，至此聖人崇拜逐漸滲入政治、倫理的意義，擴而及於文學、歷史、宗教禮制等諸文化社會層面，崇聖之道成為中華民族普遍的文化心態。¹東漢末中國再次陷入分裂狀態，儒學亦隨之式微；魏晉學術漸次調整，在思想上儒、玄之學的典範轉移，玄學家並未貿然取消儒聖的地位，而採取漸進的方式，表面上仍尊崇孔子為聖，卻暗將聖人的內涵轉換，透過本末、有無等概念的辯證，提出會通儒道的聖人論。在這一陷於憂患的末世格局中，佛教輸入而道教興起，其適以激發另一「宗教突破」的契機，二教分別賦予聖人宗教上的新意，特別是佛教通過格義方式而中國化的過程，亦需對於聖人另行賦予泥洹等佛學內涵，揭舉其為終極的理想。²可見在魏晉亂世中，諸家對於聖人之學的討論雖然已產生質變，但「聖」作為一種公共符號的象徵與想像，³無論探討修己治人之道，抑是人我、公私關係，聖人之學依然位居樞紐的位置。

廬山慧遠（334-416）就是在此關鍵時期卓然登場，成為慧照千載的一代高僧，⁴因其所具特殊的身分地位，文學史、思想史，特別是佛教史學界早就多方論述，⁵無論在早期教義的宣揚、僧權的維護，或儒、玄與佛、道

-
- 1 有關聖人的討論已有非常多的論述，顧頡剛，〈「聖」、「賢」觀念和字義的演變〉，《中國哲學》第1輯（北京：三聯，1979），頁80-96，為較早從歷史脈絡討論崇聖的現象；王文亮，《中國聖人論》（北京：中國社會科學，1993）則是從文化系統與政治思想全面論證聖人所代表的價值體系與精神境界；另外劉澤華，《中國的王權主義》（上海：上海人民，2000）乃從中國政治思想論「聖一王」關係和孔子與五經神話，論及中國政治的聖化特徵。另在華語世界參考頗多的通俗的文章則如朱義祿，〈話說聖人崇拜〉，《華夏文化》1994.1: 51-53。
 - 2 這類討論亦多，較近代可參盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》（臺北：臺灣大學，2002），頁17。
 - 3 此一問題意識的提出，可參見蕭延中，〈中國傳統文化中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》36(2004): 27-82。
 - 4 見梁·釋慧皎，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華，1996），〈義解〉之「論」對道安與慧遠等人的贊語，卷8，頁343。
 - 5 木村英一，《慧遠研究·研究篇》（東京：創文社，1960）；許理和（E. Zürcher），李四龍等譯，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（南京：江蘇人民，2003），頁335-430；李幸玲，「廬山慧遠研究」（臺北：臺灣師範大學國文所博士論文，

的辯道，其思想與實踐均位居佛教史上的關鍵角色。有關其在教義與護教的重大成就，論者已多；就其「聖人」之學與文詠的關係言，還可運用兩篇與廬山有關的文學材料：〈廬山略記〉與〈游石門詩序〉，試從「實踐者」的角度切入闡述。之所以不專就佛學義理論理，反從山水記、遊記諸作入手，就在於這一類敘述文字，文體上具有「無關心性」的特質，易於彰顯其觀看、遊覽之際活潑自在的心情。更重要的是「廬山慧遠」作為一種鮮明的形象，早已在佛教史上形成固定印象。本文試從宗教學上聖者崇拜與遺跡崇拜的角度，⁶詮釋慧遠如何在廬山的文化史上形成其重要意象，在此將以文本的細讀，探討其如何開闢、定居於斯，將原本遺存神仙之跡、俗信之跡的神仙「名山」，在形象上巧加轉變，這些變化之跡，保存於山水地記與遊觀之作，其中既收編既有之神話、傳說，又將其融入「佛教化」的文本敘述中，使之成為一己安身立命之所，同時藉由方內、方外之交的文詠活動，將廬山轉化為一時矚目的新舞臺。從這一空間創造觀點，可觀察慧遠如何活躍於當時社會，經由廬山活動展現其僧人性格之外的「文人」面向，這一文人風格又與六朝文人有微妙差別，也即是可從兩篇記、遊之作發現：慧遠如何在廬山創造新聖跡，將其轉化為佛教化的「聖境」，並以躬行實踐而形塑其為一代高僧的形象。這應是在佛教史外，另從文化史所作一個饒有趣味的研究課題。

二、廬山慧遠：兩篇記、遊資料的再思

史家在詮釋「哲學突破」時，特別強調幽黯意識、憂患意識，認為此適足以激發哲人的反省與創造力，形塑出其應變處亂的理想人格典型。⁷從這一角度觀察，可發現慧遠擁有相近的時代契機，既處於變動的世局中，又適逢佛教經典的大量譯介，可藉由另一套民族思維、思想體系的引介、轉化，不僅提供了當時人選擇安身立命的信仰基礎，同時亦激發道派中人另行發展道教。因此儘管當時在政治、經濟上並不穩定，社會亦常陷入失序的狀態；

2001.6)；田博元，〈廬山慧遠學風之研究〉，《佛教人物史話》（臺北：大乘，1980），頁119-140。

6 詳參傅飛嵐、林富士，〈遺跡崇拜與聖者崇拜〉（臺北：允晨，1999）一書。

7 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經，1980），頁1-108。

但在思想的創造上卻是充滿活力的，現實情境不僅促使慧遠在儒、玄、道之爭中，以佛應變、以變處世；其足可稱為「宗教突破」者，則在慧遠如何利用各種因緣際會擇定廬山，在江州地區大力展開名山之會，開創出中國佛教史的新頁。自此在整個廬山開發的文化史上，慧遠與廬山緊密依存，一生行蹤誓以虎溪為限，而廬山的聖跡始末亦復如是。在圍繞慧遠的相關史料中，〈廬山略記〉與〈游石門詩序〉兩篇作品並不似佛學諸作的直接，卻反而是文學敘述的最佳材料，藉由山水記與遊記的文學形式，表達其外在認知與內在感覺的心路轉折，在有意無意中更能呈現其真意，而在廬山文化史上具有獨特的意義。換言之，「廬山」、「慧遠」的複合關係，唯有將這兩篇作品的文本重新置於當時的歷史脈絡中細讀，方能解析出其豐富意涵。

慧遠出身雁門樓煩賈氏。張野（350-418）〈遠法師銘〉雖言其「世為冠族」；⁸而現代學者的研究卻認為其父祖並無官職的相關記載，且早年的生活貧寒，故身為寒門儒士的可能性較大。⁹考察《高僧傳》本傳敘其年十三，即隨舅令狐氏遊學許洛，而能博綜六經，尤善莊老；¹⁰《比丘尼傳》道儀本傳則記載其姑母道儀早寡，其夫解直卒於尋陽令後，乃棄俗出家。¹¹從當時社會的婚俗習慣言，主要為門第婚，即由彼此的門第身分決定婚配的對象，慧遠的父輩姻親在身分地位上既已達於縣級的行政長官，具有中級官吏的身分，其父輩雖非顯貴，卻也可列於士族；¹²而從其姑早寡而出家，又似無父兄的庇蔭，其原因應與慧遠父祖早亡而陷於貧困有關。當時北方社會的學風，雖不免染有玄風，大體上仍以儒學為宗，誠如湯用彤比較南北學風，認為北方比較屬於保守舊學。¹³慧遠早年遵循家族的傳統，入學求仕，視經

8 見劉宋·劉義慶，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（北京：中華，1999），〈文學篇〉劉孝標注引，頁240。

9 見塚本善隆，〈中國初期佛教史上における慧遠〉，木村英一，《慧遠研究·研究篇》，頁7；許理和，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》，頁337、339。

10 見《高僧傳》，卷6〈晉廬山慧遠傳〉，義解三，頁211。

11 見梁·釋寶唱，《比丘尼傳》（《大正新脩大藏經》第50冊，臺北：新文豐影印，2003），卷1〈何后寺道儀尼傳〉，頁937。

12 根據學者研究指出，士族多居高品官中央官以及州從事、縣主簿以上的地方官。而縣令在此範圍，故應屬士族。見李卿，《秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究》（上海：上海人民，2005），頁290。

13 湯用彤，〈附錄：魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，收於《魏晉思想乙編三種》（臺北：里仁，1995），頁125-138；另可參唐長孺，〈讀《抱朴子》推論南北學風的異同〉，

世濟民爲正途；後來又追隨道安（312-385；一說生於建興二年（314）），其間先經過一段由儒入玄的轉折，由老莊玄理悟出「名教是應變之虛談」，但他到底如何由玄入佛，沈冥於「佛理」之趣，最終悟道而獲致終極之情？學者以往對此多已能探究原委，認爲其所處的政治現實環境，使當時名教淪爲政治的工具。¹⁴若是詳讀〈與隱士劉遺民等書〉或可別有體會，其書即曰：

每尋疇昔，遊心世典，以爲當年之華苑也；及見老莊，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沈冥之趣，豈得不以佛理爲先；苟會之有宗，則百家同致。君諸人並爲如來賢弟子也，策名神府，爲日已久，徒積懷遠之興，而乏因藉之資，以此永年，豈所以勵其宿心哉？意謂六齋日，宜簡絕常務，專心空門，然後津寄之情篤，來生之計深矣。¹⁵

慧遠晚年（409）的這段文字，鼓勵弟子同志精研佛理，持戒精進，以期共求淨土，由此反省其一生的學術歷程，乃由儒入玄，再由玄轉佛，最終才達到「百家同致」的融通境界。少年慧遠也曾遊心於儒、玄，浸淫頗深；其後雖皈依佛之空門，但在有生之年對於一度心有所歸的儒學並未全然放棄，這一心理之跡可見於一件事，就是在江州經學風氣的需求下，曾爲雷次宗（386-448）、宗炳（375-443）等人在廬山講說〈喪服經〉；並與奉道之士殷仲堪（?-399）論《易》。¹⁶雖則所行之跡如此，但在靜觀冥思的修行實踐上，卻仍認爲佛理較儒、玄二家之理爲擅場，而想要以佛理匯通百家，從中尋求「同致」之處。故在悟理之後，所冀者即佛弟子以專心「空門」爲志，有期於來生。這裡「應變」兩字可有先後兩層意涵：先從有所悟於老莊玄理論，再則才是沈冥「佛理」，也即是就其轉變之心路而說。根據《高僧傳》的記載：公元354年，慧遠曾在太行恒山聽聞道安講《般若經》，豁然而悟，乃嘆曰：「儒道九流，皆糠粃耳！」至此幡然悟及儒、道（玄）均非究極之理，而下定決心歸命於佛。由此可知，慧遠並非無視於今生現實的榮華與憂患，然而在般若智慧的啓悟下，乃將聖人之學在修己之外進而推向「濟俗」，

見氏著，《魏晉南北朝史論叢（外一種）》（石家莊：河北教育，2000），頁337-367。

14 見塚本善隆，〈中國初期佛教史上における慧遠〉，頁14-15；曹虹，《慧遠評傳》（南京：南京大學，2002），頁8-18。

15 見《全晉文》，卷161〈與隱士劉遺民等書〉，清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華，1991），頁2a（2390）。

16 見《高僧傳》，卷6〈慧遠傳〉，頁221、215。

把人生的終極關懷投向「來生」。在這種終極的意義下，儒道九流所關懷者，相對來說皆屬色相，皆為糠粃，是為悟理之後的深切反省。

慧遠一生的另一個轉變因緣，始於晉孝武帝太元三年（378），北方苻堅下令攻打襄陽前線，道安在戰爭的逼臨下，不得不分散徒眾，在此危急之際，慧遠始往南行，一至江州，「見廬峰清靜，足以息心」，¹⁷於是先暫居龍泉精舍，後（384）在江州刺史桓伊的贊助下建立了東林寺，這就是他與廬山結此因緣的背景。其所作〈廬山略記〉的著作年代不詳，學者的考證也各不相同，筆者認為應該在入廬的前期，¹⁸方能以初探其勝的心情記地理、釋地名、載名勝與述傳說，其文本中自有一種借外景以抒所感的趣味。這一次結廬的行動，不僅標誌了慧遠駐錫廬山、結社弘教的開端，也從此樹立其為東晉後期佛學、儒學及文學活動交會於一的重鎮，開啓廬山在佛教文化的嶄新意涵；另外一次的遊山文詠活動，則產生了由廬山諸道人所作的〈遊石門詩序〉，¹⁹記述隆安四年（400）慧遠師徒三十餘人進行大規模集體遊山的經歷，其先記述所遊經者，繼而強調山水之樂與悟道、修行的關係。這種遊山活動形似六朝文人時興雅尚的遊覽行動，其實別具一種體道的意味，在形式上雖表現為文詠雅集的風雅行為，但其實質的目的則在促進對佛教中玄妙境界的體悟。正由於一代高僧與名山之遊的聯結，其遊跡之上的佛教意趣，無意中也對於晉宋之際興起的山水之遊，及在新感覺下所形成的審美意識的嬗

17 同上註，頁212。

18 慧遠〈廬山略記〉的寫作時間說法不同：筑沙雅章編〈廬山慧遠年譜〉，將其繫年於安帝隆安五年（401），也即是慧遠共三十餘人同遊石門，同作〈遊廬山詩〉之後一年，見木村英一《慧遠研究·研究篇》，頁541；曹虹《慧遠評傳》並未明言〈略記〉的著作年代，但認為這應也是廬山同遊共詠之下的作品（頁329），如此則不會早於劉遺民、張野等入廬山之年（孝武帝太元二十一年，396）；至於木村英一《慧遠研究·遺文篇》〈廬山略記·譯注篇〉（東京：創文社，1960），註1，同樣認為該文著作時間不詳，但意見大抵同筑沙（頁324）。該文今可見於陳舜俞《廬山記》、《大正大藏經本》、《全晉文》等處，本文主要根據木村英一的校本，並以《全晉文》為校，異文以〔〕標示，後文不再一一說明。根據陳舜俞《廬山記》附〈廬山記略〉一卷，在今本〈略記〉文後，緊接續〈遊廬山記並詩〉，言：「自記此二十三載，凡再詣石門四遊」，文字與《世說新語》〈規箴篇〉注引〈遊山記〉和《太平御覽》〈地部〉卷41（臺北：臺灣商務，1975）所引唯多寡之別，但內容類似。若其文可信，則〈略記〉應作於慧遠初入廬山之後。詳細內證見後文詳述。

19 見廬山諸道人，《晉詩》，卷20〈釋氏·遊石門詩并序〉，逢欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華，1983），頁1085-1086。

變，產生了一種微妙的作用。²⁰因此慧遠與諸文士間的吟詠唱和，不僅風聞一時，且成為後世文人所追慕的「風流」典範。²¹

名山與名人之間的印刻關係，若放在江左名山的空間發現上就更具意義，從早期的山嶽崇拜，歷經道教宗教輿圖上的洞天福地信仰，至於這一期間佛教開始介入名山佛教文化的關鍵期。自古「名山」甚眾，海內既有五嶽安鎮的山嶽祭祀傳統均附麗神話、祭祀的諸多事跡；²²而海外則有西方崑崙系及東方扶桑、蓬萊系，均為神話地理所建立的神聖輿圖。這些神仙化名山在南渡之後就被道教神聖輿圖說組織化，即是葛洪（250-330）《抱朴子內篇》據仙經所定的有二十七座名山。²³「名山」觀念的產生及所隱含的聖山意義，基本上乃源自一個空間中最為明顯的自然標誌的崇拜，其中神仙、隱士的遺跡則賦予一種文化地圖上的神聖意義。²⁴值得注意的是在這一列名山的名單中，廬山還不與其中，如此就更能彰顯慧遠在廬山歷史上所具之創造性意義。根據〈廬山略記〉的記載，當時廬山還是「高巖仄宇，峭壁萬尋。幽岫穿崖，人獸兩絕」的荒煙之地；而石門亦僅為廬山之一隅而已，〈遊石門詩序〉形容其狀為「懸瀨險峻」、「路阻行難」，但在慧遠師徒的觀照之下，既為地理、也是文化上的，乃一亟待賦予新意的空間。因此廬山之所以能夠成為眾所矚目的佛門勝景，固然與其千變百化的奇山異水、幽深奇迷的

20 參見陳道貴，《東晉詩歌論稿》（合肥：安徽教育，2004），頁152-170。

21 白居易《東林寺白氏文集記》曰：「昔余為江州司馬時，常與廬山長老於東林寺經藏中，披閱遠大師與諸文士唱和集卷。」見清·董誥等，《欽定全唐文》（臺北：啓文，1961），卷676，頁6905a。

22 五嶽觀念應確立於漢代，漢代史傳諸子皆可見之。如《周禮》，卷18〈大宗伯〉：「以血祭祭社稷五祀五嶽，以貍沈祭山林川澤，以醴祭四方百物。」見《十三經注疏》（臺北：藝文，1955），頁275；又如《禮記》，卷12〈王制〉：「天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯。」見《十三經注疏》，頁242。凡此將各地名山與九州、四方、五行等思想結合的論述，可參木村英一，〈中國中世思想史上に於ける廬山〉，《慧遠研究·研究篇》，頁503-505。

23 見晉·葛洪，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華，1985），卷4〈金丹〉，頁765。

24 有關遺跡崇拜可參林富士、傅飛嵐，《遺跡崇拜與聖者崇拜》；名山崇拜可參游琪、劉錫誠，《山岳與象徵》（北京：商務，2004），林佳蓉，〈從宗教名山的形成看佛道交融的契機——以唐代天台山佛道二教的發展為例〉，《成大宗教與文化學報》2(2002.12): 143-165。

自然景觀不無關係，而更關鍵性的轉變，則是緣於人爲的「社會建構」與「文化建構」。慧遠賦予廬山的文化印記、宗教印記，乃是經由一位聖門高僧的慧眼所作的選擇、棲息，並結合了文化上的結社、法集、遊覽和歌詠等活動，大爲豐富廬山的文化屬性與空間記憶；從另一方面說，這自然地理的人文文化、宗教化，也自有其物質性的需求，必須透過慧遠與廬山諸賢所留下的各種實際可尋訪、可瞻仰，甚至可聽、可聞的「風流」遺跡，山至此乃因人而「名」，因人而「高」，甚至因人而「聖」，方能使廬山從江右的大小名山、洞府中迅速脫穎而出。這種名山的聖跡化，使得「廬山慧遠」成爲名山勝景的標記，從此奠定其在佛教文化上的地位。

從表面上看，〈廬山略記〉和〈遊石門詩序〉只是廬山勝景建構的書寫策略，但一個「場所」(place)的形成，不僅藉由自然景觀、遺跡和人群的聚集，召喚出某種對環境的感應與共同的歷史記憶；²⁵ Edward Soja 更超越一般地理學對距離遠近與地貌差異的關懷，將這類空間視爲社會空間行爲的聚集點，定義爲一個「節點」(nodality)，亦即連結或刻印權力關係的脈絡。²⁶ 本文雖無意遵循後現代式的空間思考，但亦可嘗試探討慧遠如何透過廬山勝景的形塑，將其作爲儒、道、佛三種價值系統交鋒的場域，並經由反覆進行的遊觀與文詠，將廬山本身之靈秀多變與過往廬山的隱逸傳統，連結上佛教式的冥遊興味，進而使廬山結社成爲一個文友和道友雙重意義下的交遊網絡，徹底將廬山翻轉，印刻上佛教聖人之學的印記。以下即從〈廬山略記〉和〈遊石門詩序〉出發，探討廬山何以成爲能文之士稱異的對象？原本爲神仙之廬的廬山，慧遠如何將其轉化爲佛門聖蹟？而文人的文學表現又與慧遠的聖人之學間的關係爲何？最後歸結出慧遠如何自視其在廬山文化與整個佛教文化傳統中的地位。

25 段義孚 (Yi-Fu Tuan) 著，潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》(臺北：編譯館，1998)；諾伯舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 著，施植明譯，《場所精神——邁向建築現象學》(臺北：田園城市，1997)，頁18-23。

26 參見 Edward Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London & New York: Verso, 1989), pp. 149-151.

三、廬山語境與自然景觀的書寫

中國古代的地理文化中，一直存有輿地書寫的良好傳統，追溯其起點多溯及大禹治水的記載。周代職官之制已有天官冢宰、地官司徒、春官宗伯、夏官司馬、秋官司寇、冬官司空等，均專職負責掌理山川道里、土地物產、外邦異域的檔案資料，後人據以編成《尚書》〈禹貢〉、《周禮》〈職方氏〉等地理著作；²⁷甚而搜異之作《山海經》，劉秀（歆）校後進呈的〈上海經表文〉，也將這部最早的人文地理志推崇為禹、益所作。事實上郝懿行等認為《山海經》源始於周朝官府所收藏的地理檔案，至戰國晚期始流出官府而編成後流傳，具體表現真實與傳聞交疊的空間知覺與地理知識，其中雖則包含神話資源，卻仍被隋、唐史志視為地理書之冠。這些早期出現的輿地記，或附庸於歷史著述而為邦國疆域史料中的一部分，或偏於想像性輿圖，作為宇宙模式及政治理想的模型，為政治權力的建構提供一種知識載體。相對來說，單獨將某些山水轉化為個人經驗的記述對象，則必須遲至六朝才真正出現。²⁸《四庫全書總目》〈徐霞客遊記條〉則指出：

自古名山大澤，秩祀所先；但以表望封圻，未聞品題名勝。逮典午之後遊跡始盛，六朝文士，無不托興登臨，史冊所載，若謝靈運《居名山志》、《遊名山志》之類，撰述日繁。²⁹

謝靈運（385-433）的《居名山志》、《遊名山志》，《隋書》〈經籍志〉均有著錄，原文已逸，據顧紹柏所輯的殘篇，所記名山勝水的範圍廣及永嘉、東陽、會稽、臨川等郡。³⁰學者批評其尚缺乏模山範水之臨摹敘寫，又無思想情感的抒發，而認為四庫館臣將其與遊記同列，必會引發一些文類認知上的爭議。³¹有關文類歸屬的問題還可再議；³²然而試從這個線索追溯《隋書》

27 見王成組，《中國地理學史：先秦至明代》（北京：商務，1982），頁29-33。

28 承蒙匿名審查人提醒，有關六朝山水詩的形成與特色，可參林文月，〈中國山水詩的特質〉、〈鮑照與謝靈運的山水詩〉，收於《山水與古典》（臺北：三民，1996），頁25-45、99-130；王國瓊，《中國山水詩研究》（臺北：聯經，1986），特別是頁120-147。

29 見清·永瑤等，《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務，1965），卷71〈徐霞客遊記〉提要，頁1539。

30 見顧紹柏，《謝靈運集校注》（臺北：里仁，2004），註1，頁389。

31 參王立群，《中國古代山水游記研究》（開封：河南大學，1996），頁5-6；亦可參譚家

《經籍志》中所記載的系列六朝名山記，包括《衡山記》（南齊·宗測）、《永初山川古今記》（南齊·劉澄之）等；唐宋類書也徵引多種六朝的山記，其中作者、年代可考的，則東晉慧遠、張野、周景式皆有《廬山記》，另有劉宋孔靈符等其他的山記。³³可見這時期已出現相當數量專以山嶽為中心的地記，寫作風氣頗盛。對照上面現存的書單，慧遠的《廬山記》相對來說，篇幅頗為短小，故又稱為《廬山略記》（後簡稱《略記》），應屬開風氣之先的作品。³⁴此一山水寫作的風潮不僅代表中古時期江南山水之美的新發現，也代表江南地理的新發現，這是南渡之後在文學與地理學上的一大成就。

魏晉文人在東漢以降的隱逸風氣，及玄學思潮的交互作用中重新發現自然，在這有利的條件下，知識階層逐漸形成其山水審美意識上的自覺，從實踐到創作均充分表現其嚮往山水而遊歷名山。³⁵本文試從慧遠如何觀看廬山入手，《略記》首先標示了廬山的地理位置，然後敘述相關的人文傳說，通篇都是循此先自然而後人文、先通論而後分論的書寫方式。其開篇即云：

山在江州尋〔潯〕陽南，南濱宮亭，北對九江。九江之南曰為小江，山去小江三十里餘。左挾彭蠡，右傍通川〔州〕，引三江之流，而據其會。

文中指出廬山位於尋陽郡（今九江市）南方，據於江（長江）湖（彭蠡，今

健，〈南朝山水游記初探〉，《遼寧師專學報》（社會科學版）1999.1: 27。然王立群卻認為《居名山志》、《遊名山志》一類的山水地記較少山水的描寫，並缺少思想情感的抒發，而將其排除為遊記的範圍，頁46-50。

32 根據顧紹柏輯自《初學記》卷5的〈遊名山志序〉，可看到謝靈運為其寄情山水自我辯護，絕非俗議所言乏於大志，其連舉黃帝、范蠡、張良等典故隱言出守永嘉之不得已，很難說無個人情思的寄託。但在書寫形式上確實比較偏屬山水地記。

33 該書作者至少有二說，楊守敬指出：「《元和志》博羅縣下引袁彥伯《羅浮山記》。彥伯，袁宏（328-376）字，《晉書》〈文苑〉有傳；《寰宇記》博羅縣下引徐道覆《羅浮山記》，道覆見《晉書》〈盧循傳〉。而《記》皆無此文，是《記》未識何人所撰。」見漢·桑欽撰，後魏·酈道元注，《水經注疏》（南京：江蘇古籍，1989），頁2441。

34 白璜《廬山志》〈序〉曰：「廬山舊志，始自東晉慧遠。」見毛德琦重訂《廬山志》卷首。蒙黃景進教授指點，徐公持一書亦對《廬山略記》有所述評，主要是從山水景物的文章發展史上立論，認為該文以長篇幅集中寫一山作為唯一描寫的對象，堪稱寫景記遊文最具開拓性的作品。見徐公持，《魏晉文學史》（北京：人民，1999），頁561。

35 如小尾郊一，《中國文學に現われた自然と自然觀》（東京：岩波，1969）和《中國の隱遁思想》（東京：中央公論社，1988）；葛曉音，《山水田園詩派研究》（瀋陽：遼寧大學，1993），頁1-31；曹道衡，〈山林隱逸與山水詩的興起〉，見氏著，《中古文學史論文集續編》（臺北：文津，1994），頁77-98。

稱鄱陽湖)之會,三面阻江,北東面爲大陸群山所叢聚,即〈略記〉所說:「七嶺同會於東,共成峰嶸」。晉朝的尋陽大部分時間爲江州的州治所在,³⁶在地理、交通上「陸通五嶺,北導長江,遠行岷漢,亦一都會也」。³⁷南朝時期,江州不僅擁有吳頭楚尾、中流襟帶的地理條件,還具有倉米充裕和財貨廣盛的經濟因素,是以自古學風即盛:漢末豫章名士徐穉即是深通經學之士;³⁸東晉建興初,豫章賢達熊遠曾倡議「表道德之軌,闡忠孝之儀,明仁義之統,弘禮樂之本,使四方之士退懷嘉則」,³⁹而反對玄學所引發的放蕩驕騫之風;另外史稱范宣曾居豫章,「常以講誦爲業,譙國戴逵等皆聞風宗仰,自遠至近,諷誦之聲,有若齊魯。」「太元中,順陽范甯爲豫章太守,甯亦儒博通綜,在郡立鄉校,教授恆數百人。由是江州人士並好經學,化二范之風」,可見范宣爲當時民間私人講學之佼佼者,而范甯則是推行地方教育之重要推手。⁴⁰根據慧遠本傳所記載:少爲諸生,即博綜六經,尤善莊老;後欲渡江東,就范宣共契嘉遁之意。可知不僅爲其隱者的人格所吸引,也是在學問意趣上的彼此相契所致。可惜當時正值中原寇亂,南路阻塞,故志不獲從;⁴¹但也足見江州的經學成就風聞江東,聲鎮於江北。

從佛教傳播的觀點來說,江州在佛教發展上佔有特殊的地位;依士大夫佛教的觀點言,早在慧遠來到廬山前十餘年,以翻譯小乘經典及神咒著名的西域僧竺曇無蘭(Dharmaratna),既已寄居廬山,在此得戒一部,持之自隨多年;⁴²而慧遠的同門慧永(333-414)也是早十四年即進駐廬山西林寺。據《高僧傳》記載:

36 東晉江州治所一直在豫章、尋陽間移動。《宋志》云:「成帝咸康六年(340),移治尋陽,庾翼又治豫章,尋還尋陽。」換言之,義熙(405-418)後即還尋陽。參見章義和,《地域集團與南朝政治》(上海:華東師範大學,2002),頁152。

37 見《晉地道記》,《太平御覽》〈州郡部十六·江南道上·江州〉引,卷170,頁951a。

38 見劉宋·范曄,《後漢書》(北京:中華,1974),〈徐穉傳〉注引謝承《後漢書》,卷53,頁2199。

39 見唐·房玄齡等,《晉書》(北京:中華書局,1974),卷71〈熊遠傳〉,頁1886。

40 見《晉書》,卷91〈范宣傳〉,頁2360。林登順,《魏晉南北朝儒學流變之省察》(臺北:文化大學,1995)已有此見。

41 事見《高僧傳》,卷6〈慧遠傳〉,義解三,頁211。有關范宣的事蹟與象徵意涵,曹虹《慧遠評傳》已設專節「求志與求道」討論,參見頁18-27。

42 見湯用彤,《漢魏兩晉南北朝佛教史》(臺北:駱駝,1996),頁372。

（慧永）素與遠共期，欲結宇羅浮之岫。遠既爲道安所留，永乃欲先逾五嶺，行經潯陽，郡人陶範苦相要留，於是且停廬山之西林寺，既門徒稍盛。⁴³

可見陶範爲西林寺的施主，已初步聚集而帶動了當地的佛教信仰；後來慧永又鼓吹刺史桓伊爲慧遠造東林寺，其辭曰：「遠公方當弘道，今徒屬已廣，而來者方多」，實已預見未來廬山佛教的發展之勢。⁴⁴根據桐谷征一的研究，這一期間慧遠教團檀越的身分大致可分爲五種類型：一爲地方本土豪族（如陶範）；二爲地方長官（如桓伊、何無忌、范寧、劉遵等）；三爲首都建康爲中心的王侯（如東晉安帝、王珣、桓玄、王謐、王默等）；四爲北地王侯（如姚嵩、姚興等）；五爲其他身分（如盧循、殷仲堪爲奉道之士；劉裕則爲南朝王侯）。五類中又以第一、二類與江州佛教密切相關，這些施主本身大多對於佛教已有相當的理解與關心，故期待覓得像慧遠一樣的高僧大德，而對之望風若翕。從民間宗教的發展言，當時豫章爲吳猛、許遜信仰的主要區域，民間淫祀也頗盛行。⁴⁵塚本善隆曾從慧遠曾率諸僧轉《海龍王經》祈雨的傳說，⁴⁶說明慧遠入廬對於宋、齊此地農村社會的佛教教化已有明顯進展的證明；⁴⁷而廬山一直有零星的僧人游處其間，相關的記載如《高僧傳》所云：「時廬山又有釋僧融，亦苦節通靈，能降伏鬼物云」，《續高僧傳》更詳記言其以「遊化己任」，勸化一般庶民授戒、持戒，並爲其轉經驅魔、避害，⁴⁸凡此皆能說明廬山佛教此時正處於方興未艾的狀態。

晉室南渡初期，廬山雖已擁據水陸交通匯聚的外在條件，但此時山中的內部仍屬於幽深迷離的未開發狀況。〈略記〉即言：「其山大嶺，凡有七重。圓基周回，垂五百里。」慧遠先從整體的視角俯觀廬山，首先描繪廬山的分布與山勢：七峰並峙，呈北東—西南走向，迤邐五百里。根據現代地理

43 見《高僧傳》，卷6《慧永傳》，頁232。

44 見《高僧傳》，卷6《慧遠傳》，頁212；亦可參見曹虹，《慧遠評傳》，頁96-97。

45 參見李豐楙，〈許遜與吳猛：一個「常與非常」觀點下的聖傳人物研究〉，「聖傳與詩禪：中國文學與宗教國際學術研討會」論文（臺北：中央研究院文哲所，2004.12.10-11），頁8-11。該文指出鄱陽湖與長江及諸水道正是行船往返的要地，風波險惡，行船人需要剋治、約敕水神的符法、神通，吳猛正是適時出現的神異人物。

46 見王琰，《冥祥記》（《古小說鈎沈》，北京：人民文學，1973），頁458。

47 見塚本善隆，〈中國初期佛教史上における慧遠〉，《慧遠研究·研究篇》，頁41。

48 見唐·道宣，《續高僧傳》〈釋僧融傳〉，《大正新脩大藏經》第50冊，頁645b。

學家的調查研究指出：廬山爲一座典型的地壘式斷塊山，長期受到流水侵蝕，其間形成較寬展的谷地，然隨著北北東向谷地急劇上升，而使東、西兩側斷層崖上孕育出眾多河流和瀑布，⁴⁹故慧遠乃以「圓基周回」形容這種流水、瀑布和谷地迴旋交錯的地貌。在這段總論之後，則是從最高峻的第三嶺開始，依照北、南、東、東南的方位，一一描寫諸嶺的特色。⁵⁰

若說上面的分析乃是廬山靜態的主體描寫，緊接其下的則是對於廬山動態情貌的捕捉：

風雨之所搏，江湖〔山〕之所帶。高巖反〔仄〕字，峭壁萬尋。幽岫窮〔穿〕巖〔崖〕，人獸兩絕。天將雨，則有白氣先搏，而纓絡於〔山〕嶺下。及至觸石吐雲，則倏忽而集。或大風振崖〔巖〕，逸響動谷，群籟競奏，其囂聲駭人。此其變化不可測者矣。

慧遠以流觀的方式，攝取廬山在江湖擁簇下，巖崖間風振、氣搏、雲繞、雨集的氣象變化，及群籟競奏的宇宙脈動；這種風雲雨霧的「變化不可測」，正是其獨特的風情所在。同樣在分述各嶺的風情時，則採用簡略的筆調，多集中於懸流雲氣的鋪寫，如云：

其北嶺，西〔兩〕崖〔巖〕之間常有懸流遙霏〔霑〕。激勢相趣，百餘仞中，雲氣映天，望之若山在〔有〕霄〔雲〕霧焉。

描寫北嶺的瀑布水沫橫飛，激盪出一片雲氣、映日成虹的奇景；又鋪陳東南香爐山之盛云：

東南有香爐〔爐〕山，孤峰獨秀起，遊氣籠其上，則氤氳若香煙；白雲映其外，則曷〔炳〕然與眾山〔暎〕殊別。天將雨，則其下水氣涌起〔出〕，如馬車蓋，此即龍井之所吐。

寫香爐山在晴、雨不同時節中的雲霧秀，或若香煙迴繞、或如車蓋籠罩，表現諸峰之間遠近高低的姿態各不相同。

唯啓人疑竇的是，除了南岑和東南香爐峰之外，其他諸嶺絕少鳥獸、草木和物產的敘述，不僅與《山海經》詳述動植物產的傳統有異，也與謝靈運《遊名山志》每以某山多某草木的敘述模式⁵¹迥異。類此固然受限於廬山的山

49 參見高峻，〈地學名岳——廬山〉，《自然雜誌》21.1(1999): 57-58。

50 見前引木村英一，〈中國中世思想史上に於ける廬山〉，頁503-510。

51 譬如「樓石山多章枹，皆爲三、四、五圍」；「泉山多牡丹」；「凡此諸山（縉雲山）多

勢陡峭，當時處於「幽岫窮巖，人獸兩絕」，尚未獲開發的實態有關；⁵²卻也不盡全然如此，譬如題名為慧遠，據說是其入廬二十三年以後所作的〈遊廬山記並詩〉，其中記載到南嶺登涉十餘里即林表，既前有松林石懸，又有翠林被崖，以及石井湖赤鱗若龍等；⁵³宋·支曇諦（347-411）〈廬山賦〉則云：「景澄則巖岫開鏡，風生則芳林流芬。……七嶺重嶠而疊勢，映以竹栢，蔚以檉松，縈以三湖，帶以九江」；又北山「由天池直下山十五里，同名錦繡谷。舊錄云：谷中奇花異卉不可殫述。三四月間紅紫匝地，如被錦繡，故以為名。……其花紫而香烈，非群芳之比。始野生深林，草莽中人聞其香，尋而得之，栽培數年而大茂」；以及南山「苦竹恒生於山谷，春筍初出，其味甘美」，和「文殊臺出白石英，堪入藥品，中或有五色光，俗因謂之菩薩石」等，⁵⁴凡此皆廣泛敘及廬山的草木、鳥獸和物產等類。故此一敘述應涉及作者觀看廬山的方式，基本上乃是採外部宏觀，而非深入其中一一細作微觀。換言之，其敘述角度乃從所在的北嶺，⁵⁵採用由近至遠而周回描寫的敘述：或遙望雲岫懸流，或遠眺翠林奇木，這種距離感既是視覺上如實的反應，卻也是心理上不自覺的情境反射。

然無可諱言的，慧遠〈略記〉確實在有意無意間忽略了某些面向，這種選擇性的描寫究竟只是出於審美上的考慮？還是另寓有深意？其中的微意頗值得深究。其文在敘述上的特色，可從稍晚劉勰（?-473）所撰的《文心雕龍》〈物色篇〉，得到重要的佐證，其曰：「自近代以來，文貴形似，窺情風景之上，鑽貌草木之中。」小川環樹解釋：六朝時期「風景」一詞的意涵，著重在空氣（air）、光影（light）與氛圍（atmosphere）的變化，並非如中唐以後的「風景」（scenery）已作為觀覽物的全稱。⁵⁶可見慧遠欲以雲雨山氣的變化

龍鬚草」等等。

52 曹虹，《慧遠評傳》，頁94-96。

53 見東晉·釋惠遠撰，錢熙祚校，《廬山記略》（《筆記續編》，臺北：廣文，1969），頁6。

54 俱見宋·陳舜俞，錢熙祚校，《廬山記》（《筆記續編》，臺北：廣文，1969）引，分見卷1〈總敘山篇〉，頁2；卷2〈敘北山篇〉，頁45；卷3〈敘南山〉，頁6、75。

55 慧遠初入廬，先寄居西林寺，後才另築東林寺。根據《名僧抄傳》：西林寺建於廬山北嶺下。而東林寺也在廬山北麓，西行數百步即至西林寺。參見曹虹，〈慧遠與廬山〉，《中國典籍與文化》2000.3: 13-14。

56 參見小川環樹著，譚汝謙、陳志誠、梁國豪合譯，〈風景的意義〉，氏著，《論中國詩》（香港：中文大學，1997），頁1-32。

來況寫廬山的色樣與姿態，應是晉宋之際詩文對於自然描寫的新趨勢。葛曉音進一步指出：在支遁與王羲之「物物」與「適足」的新理衝擊下，東晉廬山詩人群所作的遊覽詩，特別重視山水中所孕育的生動氣韻，反映出大自然無所不在的生機與靈性；其次，則在面對自然時，認識到「夫崖谷之間，會物無主，應不以情而開興」的客觀性；以及主張用玄覽靜照的方式來體悟自然。⁵⁷檢視該文全篇的發語主詞，除了傳說部分，大多以「山」為主；再與前文的論述相對印證，可知〈略記〉的自然書寫，大致皆以客觀之筆，記載廬山的山勢水文，並敘寫其風景靈韻；然其中是否又有更深一層玄覽靜照的弦外之音？也即是慧遠除了描繪廬山煙雲之外，又將視點停留在哪些人事上？這必須從廬山的人文書寫作更深入的觀察。

四、廬山仙道話語的傳承與轉化

六朝時期江州地區所在的位置，既四通八達，糧食充足，又由於政經南遷之故而流入廣布，使其在朝廷政局和荊揚之爭中發揮特殊的戰略作用，⁵⁸而尋陽則是一個絕佳的制高點；但也因而使之成為朝廷與州鎮交爭中各方相互爭奪的對象，章義和研究指出：東晉南朝近三百年間，江州無戰事的時間極少；⁵⁹另從人事角度看，從東晉建國始，江州士人限於門第身分之不足，以及南北地域上的偏見，往往仕途坎坷。⁶⁰在這種特殊的歷史地理時空下，廬山的幽深反倒提供了一個躲避戰亂、存身息心的世外桃源。⁶¹早在慧遠棲身廬山之前，既已是高士逸民擇地以保全氣節之佳境，在此中岩栖谷隱，專心讀書，故為高隱的理想場所。〈略記〉即載明：「有匡俗〔續〕先生者，出自殷周之際，遯世隱時，潛居其下。」匡俗《全晉文》引作匡續，宋·陳舜俞《廬山記》則引作匡裕，相傳乃是最早潛居於廬山的隱者。本事亦見於

57 見葛曉音，《山水田園詩派研究》，頁24-30。

58 見張承宗，〈六朝時期江州的戰略地位〉，載《江南文化與經濟生活研究》（南京：江蘇古籍，1999），頁507-529。

59 見章義和，《地域集團與南朝政治》，頁154。

60 參見曹道衡，〈略論晉宋之際的江州文人集團〉，見氏著，《中古文學史論文集續編》，頁121-136。此亦承蒙黃景進教授提醒，謹此致謝。

61 曹虹《慧遠評傳》對東漢以來避世深山的傳統已有所論，參見頁33。

晉人周景式的《廬山記》，所記較為詳盡，其文曰：

廬山匡俗，字子孝，本東里子，出周武王時。生而神靈，屢逃徵聘，廬於此山，時人敬事之。

這裡補充了匡俗的字號和鄉里的個人資料，並從其個人稟性、拒絕徵聘等行為，具體地說明其隱遁的事蹟。其間最明顯的歧異在於：慧遠標示的時間點為殷周朝代轉換期；周景式則把時間往後推移至周武承平之世。另外酈道元《水經注》廬江水條引《豫章舊志》，其內容則大異，曰：

廬俗字君孝，本姓匡。父東野王，共鄱陽令吳芮佐漢定天下而亡，漢封俗於鄡陽，曰越廬君。

即把匡俗的記載下推至秦漢革命之際，一變而為佐漢定天下的烈士之後。民間傳說常會出現不同的神話版本，出現姓名訛誤、時代錯亂及內容增生等現象；但其內容的訛變又常與不同時空下的敘述語境密切相關，也即常配合其敘述的目的而有不同版本。因此必須更進一步的觀察，慧遠接下就說：

或云：俗〔續〕受道〔於〕仙人，〔而適〕共游此山〔其巖〕，遂託空崖〔室巖岫〕，即巖成館。故時人謂〔感〕其所止，為神僊之廬，因以〔而〕名〔之〕焉。

周景式《廬山記》也有類似的記載：

俗後仙化，空廬猶存，弟子睹室悲哀，哭之旦暮，事同烏號。世稱廬君，故山取號焉。

兩文同時記載匡俗受道昇仙的傳說，可見是時人對於「廬山」之所以得名為「廬」的共同認知，唯周說更增添弟子哭廬的情節。值得注意的是，慧遠在這段開始，特別標示「或曰」以區隔於前面「有某某」的肯定語法。換言之，他無法否定既有成說，但其所認同的匡俗，乃是「亂則卷而懷之」的隱士，既非那種與仙同遊、舉空昇仙的逍遙客；更有別於《豫章舊志》所云：「俗兄弟七人，皆好道術，遂寓精于宮亭之山」那種舉家好道的奉道世家印象。

學者研究已指出：廬山基本的文化性格就在於其為「仙道成就的聖地，道術修業的靈場」。⁶² 這種特色非僅一例，不僅見之於匡俗的傳說，也反映於

62 見前引木村英一，〈中國中世思想史上に於ける廬山〉，頁508；曹虹，〈慧遠評傳〉，頁105-106。

董奉的傳說上，根據《三國志》〈吳書·士燮傳〉引《神仙傳》所載：

燮嘗病死，已三日。仙人董奉以一丸藥與服，以水含之，捧其頭搖消之。食頃，即開目動手，顏色漸復，半日能起坐，四日復能語，遂復常。奉字君異，侯官人也。⁶³

即寫董奉有起死回生的妙術，並直接稱董奉為仙人，今本《神仙傳》則稱董奉為真人，均強調其仙真的性格。但在慧遠筆下則別有斟酌，其取捨如下：

眾嶺中，第三嶺極高峻，……其嶺下半里許，有重巘〔巖〕。上有懸崖，傍有石室，古仙之所居也。其後有巖，漢董奉〔復〕館於巖下，常為人治病，法多奇神〔驗〕，絕於俗醫。病愈者，令栽杏五株，數年之間，蔚然成林。計奉在人間近二〔三〕百年，容狀常如三十時。俄而昇舉〔僊〕，遂絕迹於杏林。

先從傳說中的仙人石室說起，然後點明醫術精妙的董奉，並非住在仙室的古仙人，僅是毗鄰而居，住在後面的山巖間。這裡巧妙的利用空間來區分兩者的差異：古仙可以居於懸崖石室；但作為「人」的神醫，則只能於巖下築館，與當地居民毗鄰而居。同時，在敘及董奉的醫術時，僅一句「法多奇神」即止，並未特別加以渲染，強調的反而是「絕於俗醫」的作為，即不以其神技干名牟利，方真為濟世之仁心；而病癒者令栽杏五株回報，杏既為具有醫療性的植物，而蔚然成林又可還春色於大地，以清雅之行表現絕俗清修的人格，故最後結以其能常保童顏遐齡，得享二百高壽而昇舉離世，其敘述重點顯然別有異趣。

由此可見，慧遠並非全然被動接受廬山的道教靈異，⁶⁴而是有意識地選擇廬山嘉遁的歷史典範。若再深入探索當時的廬山文化，就可以發現還有一群當代隱者的名單為慧遠所省略：如兩晉之際隱居廬山的翟湯，⁶⁵耕而後食，人有饋贈，雖釜庾一無所受，王導、庾亮等屢徵不起。子翟莊、孫翟矯、曾孫翟法賜，遵湯之操，承襲家風，一家四世俱有隱行。⁶⁶與慧遠同時則還有「潯陽三隱」，即雁門周續之、彭城劉遺民，及柴桑陶淵明，均為守志

63 見晉·陳壽撰，宋·裴松之注，《三國志》（北京：中華，1980），頁1192。

64 曹虹，《慧遠評傳》，頁106。

65 事見余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，下卷下〈尤悔第三十三〉疏引《尋陽記》，頁903。然《晉書》本傳則記其隱於南山（頁2445）。

66 亦見《晉書》，卷94〈隱逸·翟湯附子莊傳〉，頁2445。

安貧而活動於廬山一帶的高士。⁶⁷「三隱」本為慧遠的後學弟子，尚可不提；但以守道清貞而見稱於世的「翟家四世」，卻為何不曾贊一詞？這一行文是否可進而思考：在慧遠的觀念中「隱」為何意？究竟是終極的目的？還是亂世中為保全清靜的不得已作為？如此同樣為隱居於廬山的隱者，在消極地潛隱而無所受與積極地施而無所求之間，其高低輕重就判然可知。是以，慧遠選擇外通內靜的廬山棲身，絕非只是單純地尋找一個存身避害之所，乃是有意在此建立佛教修身弘法的基地；而其抵廬山期間所作的〈略記〉，也非如日後遊山敘景的言興之作，而是作為開啓廬山佛教文化的正式宣言！

當時慧遠所面對的時代情境，不只是既已盛行一時的隱遁之風，還有江州舊日的淫祀氣氛，像宮亭湖的神廟祭祀。《荊州記》即云：「宮亭湖廟神能使湖中分，風而帆南北。」⁶⁸因宮亭湖背山面江而常有不預期的大風，將過往船隻吹離既定航道；湖中又有大石橫立，或有船隻撞石沈覆。是以自古過往商賈行人行經此地，都必須禱祀航行平安，因而衍生許多神奇的故事：《搜神記》卷4即曾記宮亭孤石廟的廟神化為二女子，向沽客索取絲履的故事；同卷亦記孫權使者過宮亭廟而乞靈，而有被索求王室貢品的故事。⁶⁹慧遠在記宮亭廟神時即曰：

其南嶺，臨宮亭湖；下有神廟，即以宮亭為號。〔其神〕安侯世高〔也，亭有〕所〔謂〕感化事也，在敘山北篇。

這段敘述顯然有所脫落，並插入部分陳舜俞《廬山記》〈敘山北篇〉的文字，未可確知慧遠在這段文脈中是否依舊採取隱而不言的方式，還是有意引用安侯世高的故事，用三世輪迴之說根本消解令人畏懼的宮亭湖神信仰。這一段本事詳見於《高僧傳》：言安息太子世高與宮亭湖神的前世共同出家學道，後者因性多瞋恚，墜為蟒神而棲身宮亭；轉生後兩人再見於中土，悲欣交夾。宮亭神因恐下世墜入地獄，乃布施造寺，並請世高梵唄，助其轉離惡形，尋即死，廟神靈威至此歇結；⁷⁰換言之，自古以來宮亭湖的大患就此解消。事實上，早在《高僧傳》之前，安世高的故事就已大致見錄於周式景

67 見蕭梁·昭明太子蕭統，《全梁文》，卷20〈陶淵明傳〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁11a（3069）。

68 見《先秦漢魏晉南北朝詩》，卷6〈陳詩·劉刪·泛宮亭湖詩〉注引，頁2546。

69 俱見晉·干寶，《搜神記》卷4，《古小說鈎沈》，頁31。

70 見陳舜俞，《廬山記》，頁20-21；《高僧傳》〈譯經上·安清傳〉，頁4。

《廬山記》、劉義慶《幽明錄》中，可知晉宋之際這個故事已有一定的流傳；另外在題名祖沖之（429-500）所作的《述異記》中，已有宮亭廟的白頭老翁化為雄鴨，捉而烹之終而無恙的故事，⁷¹可見當時民間確實已出現打擊宮亭廟神之類淫祀的傳說，但是否在慧遠駐足廬山之際已廣為流傳？只需簡略一句「安侯世高所感化事」，即可與讀者默會，實不無疑問。即便如此，慧遠仍積極為廬山著上佛教色彩，如下面的風景描述：

南對高岑，上有奇木，獨絕於林表數十丈。其下似一層圈浮圖。白鶴〔鷗〕之所翔，玄雲之所入也。

若說觀看事物的方式，既受到知識與信仰的影響；也意謂如何審度物我之間的關係。⁷²慧遠將環繞在山谷的浮雲遊氣，觀想為白鶴之所翔，玄雲之所入的佛塔，實與其身分、信仰與想望密切相關，這幅景象儘管只是一時的白雲浮景；慧遠之所以能見人所未見，乃因投射在其生命歷程中醞釀多時的憧憬，展現其對廬山未來發展的理想藍圖。

事實上慧遠描摹的廬山圖像既呈現一己的眼光，亦關注他人的視景，結合兩種觀看廬山的方式，共同置身於可觀照的世界，誠〈略記〉所言：

七嶺同會於東，共成峰嶠，其巖窮絕，莫有升之者。〔昔〕有野夫見人著沙門〔彌〕服，凌虛〔雲〕直上；既至，則回身踞鞍，良久，乃與雲氣俱滅。此似得道者。當時能文之士，咸為之異。又所止多奇，觸象有異。

這裡聲稱有野夫目擊：廬山人跡罕見處，竟然出現沙門凌虛徘徊的行跡。根據湛方生〈廬山神仙詩·序〉記載：「太元十一年（386）有樵採其陽者，于時鮮霞褰林，傾暉映岫，見一沙門，披法服獨在巖中；俄頃，振裳揮錫，凌崖直上，排丹霄而輕舉，起九折而一指，既白雲之可乘，何帝鄉之足遠哉？窮目蒼蒼，翳然滅跡。」⁷³在此亦可見證東林寺築成之年，即有人目睹沙門凌崖直上之事。湛方生因而為之賦詩，並用神仙之跡比附以盛讚其事。由此可知，慧遠所言「當時能文之士，咸為之異」，所指的應該就如湛方生之類的作者。顯然慧遠欲藉由野夫之所見，文人之所詠，為廬山另行增繪佛教的靈異色彩。從此之後，廬山的歷史記憶就不再專屬於仙道傳統，當人們

71 見《述異記》〈周昉〉，《古小說鈎沈》，頁168。

72 參約翰·柏格（John Berge），戴行鉞譯，《觀看之道》（桂林：廣西大學，2005），頁2。

73 見《先秦漢魏晉南北朝詩》，卷15〈晉詩〉，頁943。

「看見」廬山時，也必同時置身於佛教勝境中，佛教的相關記憶也就相對地迴向於觀者，這正是求道者所留下的宗教遺跡。

這種印象具體表現於文本中，慧遠有意屏棄使用神仙的比況，卻又頗為添足地加上一句「似得道者」，語氣雖仍有所保留，但相較於慧遠對於仙道傳說的謹慎心態，單從其使用凌虛直上，與雲氣俱滅等描寫，甚至結於「所止多奇，觸象有異」的敘述，皆只能說明沙門或有神異，難謂其為「得道」者。唯反向思考才能得其深意，也即是可由此驗證前之所述，慧遠所在意者既非異能，亦非隱跡，而是在於其人「得道」與否。慧遠絕非僅是閉門修道者，當其師道安在新野遣弟子南下弘教之前，就已深解江東的社會風尚，告誡弟子曰：「彼多君子，好賞風流」。⁷⁴所謂「風流」者，即是由玄心、洞鑒、妙賞與深情等四種條件，共構成為一種人格美。⁷⁵慧遠對此也必了然於心，而需有所應對，其本傳即云：「初遠善屬文章，辭氣清雅。席上談吐，精義簡要。加以容儀端整，風彩灑落」，兼之「內通佛理，外善群書」，⁷⁶早在滯留荊州時間，既已參與竺法汰所組織破斥「心無義」的辯論；⁷⁷其後又與殷仲堪論《易》之本體大要，而被譽為「識信深明」。故在卜居廬山期間，又集結道俗百餘人，建齋立誓，共修西方淨業，⁷⁸並在念佛活動中伴隨文學吟詠，乃將當時時興的文人活動像遊山、法集與文詠等融為一體。

五、審美與修行：涵融的兩個面向

慧遠身處於儒、道和民間淫祀雜揉的廬山文化，有意以〈略記〉的話語方式，為佛教披荊斬棘而掙得一方天地。然而要弘法立教，消弭死生憂患，就非「精思諷持」，無以致其精義，非「總攝綱維，以大法為己任」，何以致其廣雅？學界已注意慧遠這種「精思諷持」的力學態度，以及求道弘教的人生目標，從其早年從師問道於道安，一直貫穿至於晚年，成為一種持之以恆

74 見《高僧傳》，卷5〈道安傳〉，頁178。

75 見馮友蘭，〈論風流〉，見氏著，《三松堂學術文集》（北京：北京大學，1984），頁609-617。

76 見《高僧傳》，卷6〈慧遠傳〉，頁222。

77 事見《世說新語箋疏》〈賞譽〉，頁481。詳參曹虹，《慧遠評傳》，頁45-51。

78 《高僧傳》，卷6〈慧遠傳〉，分見頁215、214。

的德性與學品。⁷⁹然則他又如何將這些思想具體落實於日常生活中，藉以開啓佛性世界的非常經驗，這就是宗教實踐的重點所在。

若說慧遠選擇廬山這一名山，作為介於道、俗之間的文化品格與宗教修行的象徵，那麼〈略記〉所宣示的，即預示廬山教團未來大力開展的方針：其一，標舉的是一種四通八達，匯而不拒的開放態度，而非適求獨善之高傲；其二，培養一種「會物無主」的靜觀智慧，而非刻意地即物言情；其三，涵養一種救人脫於死生憂患而不為功的宗教情操；其四，托命於無所輪迴的佛陀淨土。但其具體的行動綱領，既可說是成佛之道，也可說是成聖之道，⁸⁰凡此則見諸劉遺民所作的〈廬山精舍誓文〉（後簡稱〈誓文〉）。

晉安帝元興元年（402），慧遠延請彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張野、張詮等隱者，以及沙門道昞、曇常、惠睿、曇詵、道敬、道生、曇順等七人，又梵僧佛馱跋陀羅、佛馱耶舍等百二十三貞信之士，⁸¹共同於精舍無量壽佛前，見齋立誓，共組法社以講經、說法和修行，⁸²也即是相傳的蓮社或白蓮社。劉遺民的〈誓文〉即是在這次結社活動中受命而作，以敘述其結社過程、緣起與目的，從而表述其「無獨善于雲嶠，望兼全于幽谷」的同修心志，及修行的次第、方法。其曰：

夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣；遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切……此其同志諸賢，所以夕惕宵勤，仰思攸濟者也。蓋神者可以感涉，而不可以迹求。必感之有物，則幽路咫尺；苟求之無主，則渺茫何津。今幸以不謀而僉心西境，叩篇開信，亮情天發，乃機象通于寢夢，欣歡百于子來。于是靈圖表暉，景倅神造，功由理諧，事非人

79 見曹虹，《慧遠評傳》，頁41；盧桂珍，《慧遠、僧肇聖人學研究》，頁225-226。

80 盧桂珍在《慧遠、僧肇聖人學研究》指出，慧遠的聖人學乃是以佛學為內涵的聖人論，直接將聖人面向改以佛陀代之，並標舉出涅槃的終極聖境，然亦須透過漸悟與漸修的修養工夫來實踐。（頁207）

81 有關慧遠東林寺結社所聚集的高賢，一般有所謂「十八賢」的說法，然史料來源不清，各書所載也不盡相同。譬如前面隱者七人名單根據《高僧傳》〈慧遠傳〉（頁214），較宋·李元中〈蓮社十八賢圖記〉六人多新蔡畢穎之一人；然《高僧傳》則不見後面僧人名單。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》辨析其妄（頁366-371）；曹虹則認為此數只是高賢群聚的一種象徵，詳參曹虹，《慧遠評傳》，頁139-141。

82 參見寧可，〈述「社邑」〉，《北京師院學報》1985.1: 13；呂義則可參劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院史語所集刊》63.3(1993): 497-544。

運。茲實天啓其誠，冥運來萃者矣……然其景績參差，功德不一，雖晨祈云同，夕歸攸隔。即我師友之眷，良可悲矣……胥命整襟法堂，等施一心，亭懷幽極，誓茲同人，俱遊絕域。其有驚出絕倫，首登神界，則無獨善于雲嶠，望兼全于幽谷，先進之與後升，勉思彙征之道。然復妙觀大儀，啓心貞照，識以悟新，形由化革。籍扶容于中流，蔭瓊柯以永言；標雲衣于八極，汎香風以窮年。體忘安而彌穆，心超樂以自怡。臨三塗而緬謝，傲天宮而長辭；紹眾靈以繼軌，指太息以爲期。⁸³

首先考察其同修的背景，由於誓文緣起於慧遠等人對神靈不滅和三世因果的感悟，亟思脫離輪迴果報之無常。本傳即云：「遠藉解於前因，發勝心於曠劫，故能神明英越，機鑒遐深」，⁸⁴宗教上所求的解悟促使其對於所在的世界，能保持一種洞燭幽微的智慧而有所絕斷，方能入於俗而不從俗，維持一種既出離而又靠近的關係。儘管該文屢見迫切的文句，如「推交臂之潛淪」、「無常之期切」、「三報之相催」、「知險趣之難拔」、「求之無主」、「事非人運」等，以夸寫人生之苦聚無常；然另一方面卻又動輒稱舉「同志」、「師友」、「同人」諸詞，這種對於同修的重視與大規模結社的作法，恐非僅出於兼濟與平等的宗教情懷；⁸⁵而應慮及東漢以來士大夫交游的風尚，及隨著群體自覺所強化的領袖推崇和集會熱忱，⁸⁶如此的風習與好尚乃有其延續性，並不會因一時的改朝換代而驟然消失。這種群體意識雖在廬山得以延續與發展，但在南朝玄風大暢，文人每多追求內心自由的歷史情境，此際已有若干的轉變。主要的如將東漢清流所抱持的共同政治理想，轉化而爲共同的淨土想望；將士大夫的單純群體轉變爲俗道一體的文人社群；以及對於名士領袖的仰慕與推崇轉移爲宗教領袖的禮敬與追隨。這種群體意識的移轉之跡實乃時代情境之所致，也是佛教與文人文化結合的新契機。

湯用彤曾指出：兩晉之際的佛教發展，在江南比較「偏重智慧」；⁸⁷而

83 劉程之，《全晉文》，卷142〈廬山精舍誓文〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁5ab(2279)。

84 見《高僧傳》〈慧遠傳〉，頁211-212。

85 見曹虹，《慧遠評傳》，頁172。

86 參見余英時，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，收於氏著，《中國知識階層史論·古代篇》，頁206-230。

87 見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁254。

慧遠則是禪智並重，小乘與大乘相兼，以致於後來雖較看重冥「神」去「形」的五門禪；⁸⁸卻從不悖離當初以無照、無當，名實俱泯的般若學入道的師學。⁸⁹因此當其「象通于寢夢」，也即是得百人同昇西方淨土之異夢，獲神異感應之契機，雖欲欣然奔赴，然終究不忘「冥緣之構，著於在昔；明闇之分，定於形初。雖靈均善運，猶不能變性之自然」⁹⁰之理，也即是個體生命在受形之初，就有性分的差別，更何況還有功德薄厚的差異。若要同遊聖域，則必須要有更積極的做法，設法同修共學。於是就此擬定了若干修行的方法與次第，揭出「妙觀貞照」之極則；而其落實於生活的具體實踐之道則是遊觀與文詠。問題是究竟什麼才是「妙觀貞照」？以及遊觀與文詠之間又有何關聯性？

所謂「妙觀貞照」者即是觀想念佛，〈誓文〉中描述了觀想的過程，首先是虔誠禮拜，在阿彌陀像前，敬呈香花；其次是束心冥思，將精、思皆凝斂整合於佛；再者即為等待靈應，當神像靈圖釋放光芒，而漸次呈顯神佛形象之際，也就是冥運來集，以克其功之時。但究竟為什麼要「妙觀貞照」？該文只說「識以悟新，形由化革」，即可達到一種漸悟與忘體的狀態。至於又該如何「剋心重精疊思，以凝其慮」？這就需旁參以與〈誓文〉作於同一年的〈念佛三昧詩集序〉，⁹¹其要旨就是討論如何有效的修行過程，其文曰：

夫稱三昧者何？專思寂想之謂也。思專則志一不分，想寂則氣虛神朗，氣虛則智恬其照，神朗則無幽不徹。斯二乃是自然之玄符，會一而致用也。是故靖恭閑守，而感物通靈；御心惟正，動必入微。此假修以凝神，積功以移性。猶或若夫尸居坐忘，冥懷至極，智落宇宙，而闇蹈大方者哉。請言其始：菩薩初登道位，甫闢玄門，體寂無為而無弗為；及其神變也，則令脩短革常度，巨細互相圓，三光迴景以移照，天地卷舒而入懷矣。又諸三昧〔昧〕，其名甚眾，功高易進，念佛為先。何者？窮玄極寂，尊號如來，體神合變，應不以方。……是以奉法諸賢……洗心法堂，整襟清向，夜分忘寢，夙宵惟勤。庶夫貞詣之功，以通三乘之志；臨津濟〔物〕，與九緣同往。仰援超步，拔茅之興，俯引弱進，垂策其後。以此覽眾篇之揮翰，豈徒文詠而已哉？

88 慧遠在〈廬山出修行方便禪統序〉稱五門禪為謀求大成，掌握本根的契入點。參見盧桂珍，〈慧遠、僧肇聖人學研究〉，頁68-76。

89 同上註，頁76-81。

90 見〈沙門不敬王者論·形盡神不滅〉，《大正新脩大藏經》第52冊，頁32a。

91 筑沙雅章編，〈廬山慧遠年譜〉繫年。

「三昧」為梵語 *samadhi* 之音譯，意譯則為定、正定、定意或等持等，也即是修行時將心定於一處（或一境），保持安靜，不令散亂的一種安定狀態，此一狀態即稱為三昧；而達三昧之狀態時，即可起正智慧而開悟真理，⁹²念佛三昧為禪觀十念之一，一種以念佛為觀想內容的禪定法。〈誓文〉所提出的「妙觀大儀」，即是此文所說的「專思」，乃一志專念西方淨土的阿彌陀佛；而「心啓貞照」，則可與後文的「想寂」對應，亦即透過虛氣、智照和朗神，以達「無幽不徹」的禪智。⁹³同樣強調禪智雙修的修行方針，而兩篇著墨的重點卻不盡相同：前者多觀照於外在實踐的儀禮動作；後者則多描述念佛禪定的狀態，且多少挪用了《莊子》的語彙，像是用「氣虛」來敘述脫離外在感官的狀況；以「尸居坐忘」來說明禪定三昧的境界；又用「智落宇宙」形容精神的自由狀態。⁹⁴同時又一反〈誓文〉「紹眾靈以繼軌」的模糊言辭，而正式標舉出「菩薩初登道位」，作為其聖學典範；並依次敘寫「甫……」、「及……」、「則……」三段文字，強調這是有所次第，皆可漸悟、漸修而得之道；隨後小結說道：三昧念佛之法，功高易進。而其終極的目標則設定在「臨津濟物，與九緣同往，仰援超步，拔茅之興，俯引弱進，垂策其後。」也即是不捨眾生，同濟等施，非求一己的獨善，不以先進為滿足，勇於肩負著垂策後進的責任。至此即可在儒、玄的聖學之外，別開另一佛教式的聯繫個人與群體的途徑。

其次在具體實踐的同修法上，〈誓文〉提到「雖晨祈云同，夕歸攸隔」，正是體認到宗教儀禮與誦經念佛等信行效用的限制性，尤其是對於資質較弱者往往只能在儀式進行的當下產生果效，隨後即依然故我。故如何從根本上將心、體更新變化？毋寧可藉由山水外境之遊、自然妙有之賞，及師友同志間相互的吟詠唱和，以期達到「體忘安而彌穆，心超樂以自怡」的境界，最終期能徹底轉化其身心狀態。慧遠師徒這一遊、覽的實踐過程又可見於〈遊石門詩序〉（後簡稱〈詩序〉），這是可互參又別有作用的文字，其文如下：

92 相關研究甚多，如木村泰賢，〈佛教思想之開展與禪的考察〉，《禪宗思想與歷史》（臺北：大乘，1980），頁41-52；西來，〈念佛三昧論〉，《現代佛教學術叢刊：淨土概論》（臺北：大乘，1980），頁359-364。

93 參見普慧，〈慧遠的禪智論與東晉南北朝的審美虛靜說〉，《文藝研究》1998.5: 29-32。

94 詳參木村英一，〈慧遠研究·遺文篇〉〈廬山略記·譯注篇〉該序注。曹虹，〈慧遠評傳〉亦已提到這個現象，頁185。

石門在精舍南十餘里，一名障山。基連大嶺，體絕眾阜。闢三泉之會，並立而開流，傾巖玄映其上，蒙形表於自然，故因以爲名。此雖廬山之一隅，實斯地之奇觀，皆傳之於舊俗，而未睹者眾。將由懸瀨險峻，人獸迹絕，逕迴曲阜，路阻行難，故罕經焉。

釋法師以隆安四年仲春之月，因詠山水，遂杖錫而遊。于時交徒同趣三十餘人，咸拂衣晨征，悵然增興。雖林壑幽邃，而開塗競進；雖乘危履石，並以所悅爲安。既至則援木尋葛，歷險窮崖，猿臂相引，僅乃造極。於是擁勝倚巖，詳觀其下，始知七嶺之美蘊奇於此。雙闕對峙其前，重巖映帶其後，巒阜周迴以爲障，崇巖四營而開宇。其中則有石臺石池，宮館之象，觸類之形，致可樂也。清泉分流而合注，淥淵鏡淨於天池。文石發彩，煥若披面。棼松芳草，蔚然光目，其爲神麗，亦已備矣。

斯日也，眾情奔悅，矚覽無厭；遊觀未久，而天氣屢變，霄霧塵集，則萬象隱形；流光迴照，則眾山倒影。開闔之際，狀有靈焉，而不可測也。乃其將登，則翔禽拂翮，鳴猿厲響，歸雲迴駕，想羽人之來儀；哀聲相和，若玄音之有寄。雖髣髴猶聞，而神以之暢；雖樂不期歡，而欣以永日。當其沖豫自得，信有味焉，而未易言也。退而尋之：夫崖谷之間，會物無主，應不以情而開興。引人致深若此，豈不以虛明朗其照，閒邃篤其情耶？並三復斯談，猶昧然未盡。俄而太陽告夕，所存已往。乃悟幽人之玄覽，達恆物之大情。其爲神趣，豈山水而已哉？於是徘徊崇嶺，流目四矚，九江如帶，丘阜成垤。因此而推，形有巨細，智亦宜然，乃喟然嘆：宇宙雖遐，古今一契；靈鷲邈矣，荒途日隔。不有哲人，風跡誰存！應深悟遠，慨焉長懷，各欣一遇之同歡，感良辰之難再，情發於中，遂共詠之云爾。

此文主要的結構可分爲四大部分：首敘石門的地理位置與自然形勢，從其「懸瀨險峻」和「逕迴曲阜」強調石門一山具現巖泉交映之美景和道路險曲之阻隔，故此一隅乃成爲廬山內人跡罕見之「奇觀」；次則總敘攀登遊覽的過程，極寫其師徒如何在林間開路、攀葛登巖，其探尋經驗備極艱險辛苦，方能登峰攬其奇美、神麗之勝；再者則先描述遊觀者的情感變化，從而導出諸道人如何藉此反覆思索論辯物、情、感、悟、化等，也就是情、境關係在聖人之學與文人之作之間的不同反應，引發佛學與文學經驗的交流；⁹⁵最後以「共詠」詩篇作結，以示其情理之趣。形式上已經完全符合山水遊記文體，要求必須具備模水範水、具現遊蹤和感懷寄情等基本特徵；⁹⁶但本文的重點所

95 參見黃景進，《意境論的形成——唐代意境論研究》（臺北：學生，2004），頁17-49。

96 見王立群，《中國古代山水遊記研究》。

在只能集中於討論「遊觀」與「文詠」之相關問題。

所謂遊觀也作「游觀」，「游」本為旌旗之旒，隨著飄帶而依風飄蕩，引伸出飄蕩不定、隨興而行的遨遊與漫遊之意，表現自由自在、活潑流動的心理狀態；進而達到類同於《莊子》〈逍遙遊〉中「遊於四海之外」，化同於大道的超越境界。⁹⁷「觀」本有審查之意，意指古人仰觀天象、俯觀地法的觀照。《周易》觀卦提到先王觀國之光，以省觀民設教；意指天子巡狩天下，並對於旅行中的各種狀況做詳細分析。可見「觀」字既是靜態的定點觀看，也是動態行旅中的隨時而看，動靜兩者均有其既定的觀、察動機和目的。綜合遊、觀字義的相關分析，就可知複合為「遊觀」固然可用以泛稱一般遊玩觀覽的行動，然而在隨興所至的遊賞漫行中，有意、無意間有所觀省，如此動態遊止的觀看行動，乃於遊觀中自在的達到主客體彼此交流的目的。

廬山諸道人的石門之遊，即是在「因詠山水」的具體動機下，展開兼含多層義諦的遊觀行動，包括動態的遊蹤描寫、靜態的觀覽鋪敘，以及物、情、境的內在觀省。遊蹤的書寫乃由一系列的短句構成，從「杖錫而遊」、「拂衣晨征」、「開塗競進」、「援木尋葛」、「歷險窮崖」，方得以擁勝詳觀，行動由一開始杖錫之悠緩，漸露拂衣之迫促，後轉為競進之急切，終激發出不畏難阻、冒險征服之雄心，可見登遊活動不僅是體力上的鍛鍊，也是意志上的興發；但這些終屬於世俗之遊的層次，對於慧遠師徒「遊」的精義就在於「興」之所在，而「興」之所由來又可分為幾個方面：首先是「交徒同趣」之樂，既有同志共修者相伴同行，即使林壑幽深、道路艱難，依然能「以所悅為安」、「悵然增興」。安於「所悅」者應同時包含同志間的相知之情與同修之道。其次則為擁勝詳觀之樂，諸道人在歷險窮崖之後，終於觀覽到七嶺之美、石門重巖清泉之盛，石臺石池之多變，以及檉松芳草之蔚然等。然凡此外在形勝者尚為外物、外境，真正能觸動眾人內在心靈者，則在於萬象諸景整體所蘊含之「神麗」，須透過主、客之間「神」的感應，達到彼此交流的融合狀態。最後總結之所在：風景的玄音之寄、石門的風雲雨霧、流光倒影，及禽振猿鳴，固讓同遊的諸道人印象深刻，畢竟仍屬外境的見聞；從中捕捉不可測度的「靈」響，方為達到無所預期的欣歡與神暢的不宣之密。

97 參見梅新林、崔小敬，〈由「游」而「記」的審美熔鑄——中國游記文學發生論〉，《學術月刊》2000.10: 82。

透過佛學與文學兩種觀物經驗的交流，就可深刻地體會「觀」的重點，在於諸道人在山水漫遊之際，抱持一種「會物無主，應不以情而開興」的自在態度，並出以虛明朗照、閒邃篤情的開放心態，也即是〈念佛三昧詩集序〉所謂的「氣虛神朗」、「智恬其照」，同樣都是在山水的玄覽中嫺習慧定雙修的觀想工夫。此心定、觀，才能夠隨順山水景物、雲霧天氣、猿鳴鳥和的變化，充分達到「神以之暢；雖樂不期歡，而欣以永日」的泰定境界，故此各人雖則擁有各種不同的感受與樂趣，卻同樣期許觀物而無物，不以物、情而擾亂其心境。由此充分顯示出慧遠與廬山諸賢的遊山，雖則形似時賢之遊，實則自有其面對山水的另一種態度，而有別於東晉玄學中人之以玄對山水者，不同於彼等總是把山水自然與其精神世界融為一體，使世間外物都染上個人的主觀情感，⁹⁸換言之，也就是要避免情以物遷、趣因境異，而能對外在世界始終保持著某種距離。為達此一目標，慧遠師徒要求在這種「眾情奔悅，矚覽無厭」的遊覽活動情境中，企圖透過「理感」而觸發「超興」。於是諸道人由此一情與境的對待關係，展開冗長的論辯以求悟理，弔詭的是「三復斯談，猶昧然未盡」，這裡先否定理的智性；緊接著隨著物換情移，諸道人終於感受一種「古今一契，靈鷲邈矣」的無常感，既無法避免物化的悲哀，也再一次否定了成仙的可能性，終於得到「神仙同物化，未若兩俱冥」的結論。廬山諸沙彌在〈觀化決疑詩〉⁹⁹中，對此即有更深刻的闡釋，印證廬山道人在遊觀山水的活動中，與其說是觀山水，不如說是藉此察其「神趣」；而其神趣所在既是〈詩序〉所說的「達恒物之大情」，也是〈觀化〉詩中的「化化」之境。既然「生皆由化化」，山水自然森羅萬象，無不「宛轉隨化流」、「萬化同歸盡」，五道眾生未有不終於化者。故生為「化中客」，唯一的救度之道就在於「離化」，也即是終極之境在於越輪迴而入涅槃。

從審美創作的角度來說，慧遠所代表的是佛學的義理，已初步深化了傳統抒情美學，對於心、物關係出之以宗教觀點。基本上對於感性世界中「物情」的審美作用，尚予以適度的肯定；¹⁰⁰但又揭舉更高的理悟以之期許諸道人。無論是中流之芙蓉，還是垂蔭之瓊柯，在其觀照世界中，大自然所有萬

98 參見陳道貴，〈從佛教影響看晉宋之際山水審美意識的嬗變——以廬山慧遠及其周圍為中心〉，《安徽大學學報》（哲學社科版）24.3(2000.5): 78-79。

99 《先秦漢魏晉南北朝詩》，卷20〈晉詩〉，頁1087。

100 曹虹在論慧遠《阿毗曇心》時已提及此點，頁118-121。

物都依托寓含著超然神趣；故在吟詠描繪自然物的形象或聲音時，不僅僅止於外在形貌上的模擬，還得揣摩物情，並透過「神」的感通，以達到情之相通、氣之相合，方能創作出好的作品。這也即是後來宗炳（375-443）〈畫山水序〉中所說的「不以制小而累其似，此自然之勢也」，¹⁰¹以氣勢之似，表現山水的神與靈，¹⁰²闡述其形似下的神韻。這種對物情的看重與反思，亦可見於其對《阿毗曇心》的稱讚，以其能「儀形群品，觸物有寄。若乃一吟一咏，狀鳥步獸形也；一弄一引，類乎物情也。情與類遷，則聲隨九變而成歌；氣與數合，則協律呂而俱作。」然物情也能牽動人情，誠如〈詩序〉所稱「各欣一遇之同歡，感良辰之難再，情發於中，遂共詠之云爾」，就俗諦而言，情動於中，乃自然而感，文人從而發為歌詠文章，這即是中國一貫之抒情文學觀的基礎，然則作為聖諦，聖人之學又如何賦予佛學式的思維？

從佛教緣生的世界觀來說，一切有情眾生都是由色、受、想、行、識五蘊所構成；而「情」在個體化生中扮演重要的角色，正如〈形盡神不滅〉所謂「動必以情，故其生不絕；生不絕則其化彌廣，而形彌積，情彌滯而累彌深，其為患也，焉可勝言哉？」亦即是情者乃一切生死憂患的來源。慧遠雖一向鼓勵諸賢同遊共詠，〈遊山記〉中自述其親率諸弟子「再踐石門，四遊南嶺」，而與之同吟共詠；但面對山水所呈現的外在美境，又時時提醒廬山諸道人：「會物無主，應不以情而開興。引人致深若此，豈不以虛明朗其照，閒邃篤其情耶」，這些解悟所得的佛理，乃是透過言辨論談、詩篇序記的反覆吟詠寫作，藉由「能觀」與「所觀」的能所關係而深刻地辨析其理，在實踐中練習一種虛明朗照的工夫。換言之，在遊觀行動中，廬山諸道人乃是以自然為道場，實地深入踐行其中，誠如〈阿毗曇心序〉之所言：「俱游必同於感，則照數會之相因；己性之定于自然，則達至當之有極。……尋相因之數，即有以悟無，推至當之極，動而入微矣」，意謂在登覽的情一境、心一物過程中，雖有觸類之樂在前，但隨即尋「理」在後，經由萬物相因生化之理的思索，用理讓身心處於一種物我分離的兩離狀態中；正因內情與外物始終保持一定的距離，方能靜定地對於景物周覽詳觀，體味其中的神趣，從而進

101 見《歷代名畫記》，收於《畫史叢書》第1冊（臺北：文史哲，1974），頁78-79。

102 參見林朝成，〈六朝佛家美學——以宗炳暢神說為中心的研究〉，《國際佛學研究》2(1992.12): 193；朱良志，〈劉勰和宗炳的「物色」觀比較〉，《文心雕龍學刊》第5輯（濟南：齊魯書社，1983），頁316。

入一種〈誓文〉所說的：「標雲衣于八極，汎香風以窮年」的境界，也即是達到一種識、情盡泯而物、我兩忘的狀態。因此廬山諸道人〈詩序〉即結云：「悟幽人之玄覽，達恆物之大情。其爲神趣，豈山水而已哉！」凡此正是魏晉盛行一時的「玄理詩」被佛教化，這一詩體在「山水方滋」之後已暫歇其體；而佛教中人卻又以佛理取代玄理，出現佛教風格的玄理之作，主要原因是慧遠既能達於玄、佛二理，故能將這種感物遊觀的理論具體實踐於廬山的遊覽與文詠中，使奉佛諸人與諸道人能在日常實踐之迹中修行。

六、結語：慧遠的自我形象與社群意識

經由佛學化的山水思辨，在能觀與所觀的能所關係中，已然觸及當時的言意名理，這類語言意趣具見於〈遊石門詩序〉結語所云：「宇宙雖遐，古今一契。靈鷲邈矣，荒途日隔。不有哲人，風跡誰存！」正是面對山水之觀，撫今感懷，因「所觀」而抒發的生命喟嘆，於是又可回到〈誓文〉等系列文字，表現其在時空流轉的逼促下，對於淨土的終極之境有種急切的渴求與不確定性，由此引發對於導夫先路的「哲人」有一種期待。若說「三光迴景以遺照，天地捲舒而入懷」的菩薩，爲廬山諸賢所相望而尚未能及的聖境，那麼「庶夫貞詣之功，以通三乘之志；臨津濟物，與九緣同往。仰援超步，拔茅之興，俯引弱進，垂策其後」，這是以精進、兼濟工夫，鞭策後進以期同入淨土，是種分層漸進的同修綱領，不僅包含了慧遠對於同修後學的殷切期許，也是廬山諸賢對於慧遠的一再俯引弱進、爲人師表，興發一種面對一代哲人典範的由衷頌揚。同時，這種不捨眾生、同施等濟的宗教情懷，爲慧遠在儒、玄的聖學之外，別開出一條佛教的聖人之道，以期安適聯繫個人與群體的途徑。

慧遠出生於江北士族，自幼既接受了儒家的聖人經典教育，亦對當代的玄學思維涉獵頗深；但是一旦聞道安講說般若精義，乃傾心歸向，從此篤好經典，著述不斷。其卜居於廬山期間，曾於太元年間（391），請僧伽提婆譯出《阿毗曇心》和《三法度》等經，¹⁰³晚年（義熙六年，410）又請佛馱跋陀羅譯出《廬山出修行方便禪經》等，¹⁰⁴並親自作序以介紹其宗旨、體例，

103 事見《高僧傳》，卷1〈譯經上·晉廬山僧伽提婆傳〉，頁37-38。

104 事見《高僧傳》，卷2〈譯經中·晉京師道場寺佛馱跋陀羅〉，頁72。

及推崇譯者的造詣，表露其對於中譯經典有深刻的理解力。除〈略記〉、〈詩序〉等文在山水遊記的書寫上具有文體的開創意義，本身與諸文士的文學唱和諸作都為玄理名題而別出新意，故白居易在〈東林寺白氏文集記〉中曾言其為江州司馬時，常與廬山長老於東林寺經藏中，披閱慧遠大師與諸文士唱和集卷。「時諸長老請余文集，亦置經藏，唯然心許。……，依遠公文集例，不借外客，不出寺門。」可見慧遠與諸文士唱和集卷被後進僧眾視為寶藏，不借外客，其數量或不止於今所見的〈廬山東林雜詩〉，以及劉程之、王喬之、張野等〈奉和慧遠遊廬山詩〉等作。慧遠本人的著述，及與諸文士的文學唱和，雖也備具當時士族的藝文修養與文士性格，但其所作其實另有深意，並非一般為文之士的言志、抒情而已，而在能觀與所觀之間意趣轉深，一皆化為讚佛乘、轉法輪之具。

慧遠早年既有追隨范宣的棲隱之志，所欽慕者與其說是追求獨善的孤傲之態，毋寧說希冀於亂世中尋求文化傳遞的烏托邦；故步伍道安，以弘揚大法為己任，基於「望兼全于幽谷」的文化社群意識，一生用心經營廬山，作為一時道場。根據谷川道雄的研究指出：隨著漢末國家勢力的私權化，土地兼併私有化的情況大為增加，在文化、信仰上也都漸有歸於私人化的傾向。在這種公共原理衰退至極，而呈現不易挽回的頹勢，乃激發有心之士期待出現一種新的共同體制，並逐漸反映於社會的各個層面：諸如初期道教的道治團體、中世避亂的村、塢、堡，及六朝貴族的士族文化等。¹⁰⁵此一見解確實掌握這一期間內社會文化的典範意義，也適合用於解說慧遠廬山集團一時興起的社會文化因素，對其兼濟與平等的宗教情懷濟以文化性的解釋。

谷川所提出的「貴族共同體」之說，學界多已有所補充，認為四至六世紀北方鄉村自治團體，其宗教內部已呈現階級整合的傾向，而非僅在貴族的領導下，以超越世俗的菁英價值作為其運作原則，也即是強調鄉民意識在下層社會中的社會與文化意義。¹⁰⁶南北朝處於南北政權分裂的世局，而不同的區域文化也各具特色，故區域性的宗教社群反而更能適應其時、地發展，整合不同階層的需要。從這一角度考察廬山佛教與社群文化，不但在共同意識

105 見谷川道雄著，馬彪譯，《中國中世社會與共同體》（北京：中華，2002），頁83-100。

106 寧可、郝春文、唐耕耦、劉淑芬等人研究皆有具體的研究證明，見盧建榮，〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉的述評，《臺灣師範大學歷史學報》23(1995.6): 97-98。

與階級混同的狀況下自然形成，更能在亂世中開展追求人間淨土的宗教活動，滿足時人的心靈上的需求。故在這一宗教與文化的敏感區域內，慧遠與諸弟子乃能超越了當時士、庶分流的限制，特別是在中國與邊域的區別意識下，開創出一種「共同體」的社群生活，使之成為兼具有理想性與實踐力的廬山勝境。

慧遠一生所表現的修己、濟俗的宗教情懷，在誓達菩薩聖境的自我期許中，其聖人形象就此與廬山文化合為一體，顯現出聖人與文人巧妙合一的人格典型。如此就在當時貴族共同體與鄉里社邑生活之外，以其人格感召而凝聚出佛教式的新文化社群，廬山也被創造轉化為一個新的社會文化聖域。凡此顯示其能匯通聖人與文人為一體，由方外而感召方內，開創廬山為化兼道俗、聖俗混融之境，樹立後世追慕不已的人文典範，「廬山慧遠」的圖像就此緊密複合，廬山因人而名，慧遠也因山而彰顯其理想，一個空間之所以被創造出新意，就在於慧遠的開創活力，在居處與遊觀的廬山之境重新發現境中之物。這些森羅萬象中的自然，就是當時文學理論中一再論及的物類、物色，其足以興發物感的感動、感應作用，卻經由佛理而深化，從而發現情與物、意與境的新關係，其後觸發中國詩學的意境論，其中就有一種佛教的體驗與智慧，這是晚近研究意境論史的新突破，¹⁰⁷而慧遠應為其先達者。慧遠之居處與遊觀雖於迹中不著迹，只是方便於能所之間借此悟理以啟後進，但凡其遊觀之所經則遺跡自在，如此廬山的哲人之跡遂成為歷史文化記憶的一體，在佛教文化史上，「廬山慧遠」從此將聖者與聖跡合而為一，成為佛教中人崇拜情緒中的具象存在，這是聖者不著迹而迹自在的真諦所在。

引用書目

一、傳統文獻

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘，《十三經注疏·周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1955。

漢·鄭玄注，唐·陸德明音義，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘，《十三經注疏·禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1955。

107 參見黃景進，《意境論的形成——唐代意境論研究》，頁51-134。

- 漢·桑欽，後魏·酈道元注，《水經注疏》，南京：江蘇古籍出版社，1989。
- 晉·葛洪，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985。
- 晉·釋惠遠，錢熙祚校，《廬山記略》，《筆記續編》，臺北：廣文書局，1969。
- 晉·干寶，《搜神記》，《古小說鈎沈》，北京：人民文學出版社，1973。
- 晉·陳壽撰，宋·裴松之注，《三國志》，北京：中華書局，1980。
- 劉宋·劉義慶，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1999。
- 劉宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1974。
- 劉宋·謝靈運，顧紹柏注，《謝靈運集校注》，臺北：里仁書局，2004。
- 齊·王琰，《冥祥記》，《古小說鈎沈》。北京：人民文學出版社，1973
- 梁·釋慧皎，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1996。
- 梁·釋寶唱，《比丘尼傳》，《大正新脩大藏經》史傳部，第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 梁·任昉，《述異記》〈周昉〉，《古小說鈎沈》，北京：人民文學出版社，1973。
- 唐·房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 唐·張彥遠，《歷代名畫記》，《畫史叢書》第 1 冊，臺北：文史哲出版社，1974。
- 唐·道宣，《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》史傳部，第 50 冊。
- 宋·李昉，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 宋·陳舜俞，錢熙祚校，《廬山記》，《筆記續編》，臺北：廣文書局，1969。
- 清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991。
- 清·董誥等，《欽定全唐文》，臺北：啓文出版社，1961。
- 清·永瑤等，《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 遂欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

- 小川環樹著，譚汝謙、陳志誠、梁國豪合譯 1997 〈風景的意義〉，收於《論中國詩》，香港：中文大學出版社，頁 1-32。
- 小尾郊一 1969 《中國文學に現われた自然と自然觀》，東京：岩波書店。
- 小尾郊一 1988 《中國の隱遁思想》，東京：中央公論社。
- 王文亮 1993 《中國聖人論》，北京：中國社會科學出版社。
- 王立群 1996 《中國古代山水游記研究》，開封：河南大學出版社。
- 王成組 1982 《中國地理學史：先秦至明代》，北京：商務印書館。

- 王國瓊 1986 《中國山水詩研究》，臺北：聯經出版公司。
- 木村英一 1960 《慧遠研究·研究篇》，東京：創文社。
- 木村英一 1960 《慧遠研究·遺文篇》，東京：創文社。
- 木村泰賢 1980 〈佛教思想之開展與禪的考察〉，載《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》，臺北：大乘文化出版社，頁 41-52。
- 田博元 1980 〈廬山慧遠學風之研究〉，載《佛教人物史話》，《現代佛教學術叢刊》，臺北：大乘文化出版社，頁 119-140。
- 朱良志 1983 〈劉勰和宗炳的「物色」觀比較〉，載《文心雕龍學刊》第 5 輯，濟南：齊魯書社，頁 312-331。
- 西來 1980 〈念佛三昧論〉，載《現代佛教學術叢刊：淨土概論》，臺北：大乘文化出版社，頁 359-364。
- 朱義祿 1994 〈話說聖人崇拜〉，《華夏文化》1994.1: 51-53。
- 谷川道雄著，馬彪譯 2002 《中國中世社會與共同體》，北京：中華書局。
- 李幸玲 2001 「廬山慧遠研究」，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文。
- 余英時 1980 〈古代知識階層的興起與發展〉，載《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版公司，頁 1-108。
- 余英時 1980 〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，載《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版公司，頁 206-230。
- 李卿 2005 《秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究》，上海：上海人民出版社。
- 李豐楙 2004 〈許遜與吳猛：一個「常與非常」觀點下的聖傳人物研究〉，「聖傳與詩禪：中國文學與宗教國際學術研討會」論文，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 8-11。
- 林文月 1996 〈中國山水詩的特質〉，載《山水與古典》，臺北：三民書局，頁 25-45。
- 林文月 1996 〈鮑照與謝靈運的山水詩〉，載《山水與古典》，臺北：三民書局，頁 99-130。
- 林佳蓉 2002 〈從宗教名山的形成看佛道交融的契機——以唐代天台山佛道二教的發展為例〉，《成大宗教與文化學報》2: 143-165。
- 林登順 1995 《魏晉南北朝儒學流變之省察》，臺北：文化大學出版社。

- 林朝成 1992 〈六朝佛家美學——以宗炳暢神說爲中心的研究〉，《國際佛學研究》2: 177-200。
- 段義孚 (Yi-Fu Tuan) 著，潘桂成譯 1998 《經驗透視中的空間和地方》，臺北：國立編譯館。
- 約翰·柏格 (John Berge) 著，戴行鉞譯 2005 《觀看之道》，桂林：廣西大學出版社。
- 徐公持 1999 《魏晉文學史》，北京：人民出版社。
- 高 峻 1999 〈地學名岳——廬山〉，《自然雜誌》21.1: 57-58。
- 唐長孺 2000 〈讀《抱朴子》推論南北學風的異同〉，載《魏晉南北朝史論叢（外一種）》，石家莊：河北教育出版社，頁337-367。
- 張承宗 1999 〈六朝時期江州的戰略地位〉，載《江南文化與經濟生活研究》，南京：江蘇古籍出版社，頁507-529。
- 曹 虹 2000 〈慧遠與廬山〉，《中國典籍與文化》2000.3: 11-18。
- 曹 虹 2002 《慧遠評傳》，南京：南京大學出版社。
- 許理和 (E. Zürcher) 著，李四龍等譯 2003 《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》，南京：江蘇人民出版社。
- 章義和 2002 《地域集團與南朝政治》，上海：華東師範大學。
- 梅新林、崔小敬 2000 〈由「游」而「記」的審美熔鑄——中國游記文學發生論〉，《學術月刊》2000.10: 82-87。
- 陳道貴 2000 〈從佛教影響看晉宋之際山水審美意識的嬗變——以廬山慧遠及其周圍爲中心〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》24.3: 77-83。
- 陳道貴 2004 《東晉詩歌論稿》，合肥：安徽教育出版社。
- 曹道衡 1994 〈山林隱逸與山水詩的興起〉，載《中古文學史論文集續編》，臺北：文津出版社，頁77-98。
- 曹道衡 1994 〈略論晉宋之際的江州文人集團〉，載《中古文學史論文集續編》，臺北：文津出版社，頁121-136。
- 馮友蘭 1984 〈論風流〉，載《三松堂學術文集》，北京：北京大學出版社，頁609-617。
- 湯用彤 1995 〈附錄：魏晉思想的發展〉，載《魏晉玄學論稿》，《魏晉思想乙編三種》，臺北：里仁書局，頁125-138。

- 湯用彤 1996 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：駱駝出版社。
- 傅飛嵐、林富士 1999 《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化公司。
- 游琪、劉錫誠 2004 《山岳與象徵》，北京：商務印書館。
- 黃景進 2004 《意境論的形成——唐代意境論研究》，臺北：臺灣學生書局。
- 普 慧 1998 〈慧遠的禪智論與東晉南北朝的審美虛靜說〉，《文藝研究》1998.5: 29-32。
- 葛曉音 1993 《山水田園詩派研究》，瀋陽：遼寧大學出版社。
- 寧 可 1985 〈述「社邑」〉，《北京師院學報》1985.1: 12-14。
- 劉淑芬 1993 〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3: 497-544。
- 劉澤華 2000 《中國的王權主義》，上海：上海人民出版社。
- 諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）著，施植明譯 1997 《場所精神——邁向建築現象學》，臺北：田園城市文化公司。
- 盧建榮 1995 〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉，《臺灣師範大學歷史學報》23: 97-131。
- 盧桂珍 2002 《慧遠、僧肇聖人學研究》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 蕭延中 2004 〈中國傳統文化中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》36: 27-82。
- 譚家健 1999 〈南朝山水游記初探〉，《遼寧師專學報》（社科版）1999.1: 27-32。
- 顧頡剛 1979 〈「聖」、「賢」觀念和字義的演變〉，《中國哲學》第1輯，北京：三聯書店，頁80-96。
- Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London & New York: Verso Press.

Hui Yuan's Double Aspects: A Discussion of “Lushan Lueji” and “You Shimen Shixu”

Yuan-Ju Liu *

Abstract

As an eminent monk in the history of Chinese Buddhism, Hui Yuan 慧遠 played a key role in disseminating early Buddhist doctrines, defending the rights of monks, and debating religious issues with scholars of other philosophies during his time. His successes in these regards has been amply discussed. However, his contribution in combining the study of Buddhist hagiography with literary activities has attracted little attention.

This paper, therefore, aims to view Hui Yuan as a “practitioner,” and uses his two Mount Lu-related literary texts, “Lushan Lueji” 廬山略記 and “You Shimen Shixu” 遊石門詩序, to explore the significance of Mount Lu for Hui Yuan, and to interpret his study from two perspectives: the worship of a saint and as a sacred place. This analysis will show how Hui Yuan, through his writings, informs and creates a “legendary mountain.” His writings also demonstrate how the monk/author incorporated the myths and legends of Mount Lu already in existence with his own, thereby creating for himself a Mount Lu tinted with “Buddhist discourse.” In other words, Mount Lu is transformed into a stage, where Hui Yuan could present himself as both a literati and monk through his literary activities and religious debates.

Keywords: Hui Yuan, 慧遠, Mount Lu 廬山, sage, literati, travel records

* Yuan-Ju Liu is an associate research fellow in the Chinese Literature and Philosophy Institute at Academia Sinica.