

第五章 北宋士人在園林中所追求的境界

園林是士人居處、休憩的場所，爲了達到居遊環境的品質與心靈境界的契合，因此士人對園林有著種種的要求。明代造園大師計成提出「相地合宜，構園得體」¹的論點，認爲可以因地制宜，則造園自然就會得體。而北宋士人在構築園亭之際，的確會先選擇一個景觀優美、觀景方便，適合構園築亭之地方。

- (1) 因宜乘利，究奇選勝，乃得西偏爽塏之地，裁作崇址，揭為新亭。
(胡宿〈潤州金壇縣清修亭記〉)²
- (2) 其上豐山聳然而特立，下則幽谷窈然而深藏，中有清泉，滄然而仰出。俯仰左右，顧而樂之，於是疏泉鑿石，闢地以為亭。(歐陽脩〈豐樂亭記〉)³

無論是胡宿或是歐陽脩，均是選一美景勝地來修建園亭，進而在此處暢寄其胸懷意趣。

有了一個「因地制宜」的園林，士人們便可藉由造園藝術將心中理想的境地寄託、呈現在園林之中，使園林成爲一個融合了自然山水美景、個人情志意趣、及和友朋宴遊往來的居止遊處環境，成爲一個「可行、可望、可遊、可居」的空間。士人在這人間樂園中不僅追求自然山水的美感，也企求精神境界的完滿，欲在這居處環境實踐其高潔情調、安頓其心靈思慮。因此園林往往「體現了人的哲學思想、生命意識、審美情趣與文化觀念、民族精神。」⁴

北宋園亭記散文中，可窺見北宋士人希求在園林之中追求和大自然、天道的契合無間，企圖藉由園林的構景設計，消弭人與大自然之間的界限，進而在其中達到天人關係統一和諧的境界。而北宋士人亦常經由園林的建築、景物的題名，或景觀的設計，寄寓其對自我人格的期許，希冀在充滿自然山水情趣的園林之中，得以返璞歸真、修身養性，達到人格修養的完善境界。園林的產生，是出自於人類對自然山水的嚮往之情，也調和了城與野、仕與隱之間的兩難對立，使士人達到兩者之間圓融無礙的境界，而這亦是士人所冀求的境界。

¹ 計成《園冶·相地》，金楓出版，1987年5月初版，頁38。

² 《文恭集》卷35；《全宋文》第11冊，卷466。

³ 《歐陽文忠公集》卷39；《全宋文》第18冊，卷739。

⁴ 羅哲文、王振復主編：《中國建築文化大觀》，北京大學出版，2001年1月初版1刷，頁276。

因此，在北宋園亭記散文中，可看見北宋士人在園林生活之中所冀望追求的境界，即是：「天與人關係的統一和諧」、「人格修養的完善」和「城與野、仕與隱的調和」三種境界。

第一節 天與人關係的統一和諧

王毅先生認為「不論是上古的靈臺、靈沼、秦漢苑囿中的瀛海仙山，抑或中唐後的『壺中天地』，園林實際上都不過是人們理想中的宇宙藝術再現而已。」⁵朱銘、董占軍先生指出「在古代中國人的心目中，大至宇宙，小至個人，都是一個整體，這便是道家所提出的『天人合一』的宇宙觀。」⁶曹林娣先生則是進一步的說明：「中國自然山水園的創作原則是『天人合一』哲學觀念與美學觀念在園林藝術中的具體體現，即純任自然與天地共融的世界觀的呈現。」⁷因此，園林所呈現的是士人理想中的宇宙觀念——天人合一，即人與自然、天道的統一和諧、契合無間。

「天人合一」是中國思想史上的一個重大命題，許多學派與思想家都曾討論過，而各個時期、學派，對「天」的認識也不一致。中國古代對「天」的認識，大略有三義：至上神的天、道德的天、自然的天。因此，天與人的關係可分為：天人感應型——始於周初「德、命符應」之說，主張效法天地的變化，並在變化中找出人生行爲的規律和智慧的啓發；天人合德型——在儒家人本精神的發展中形成，指經由心性工夫，使人德與天德相齊；因任自然型——在道家自然主義的發展中形成，要通過個體精神的超越，以達到樸實又和諧的人生⁸。

士人們在園林中所追求的天與人之關係，有儒家的「天人合德」型態，也有道家「因任自然」型態。儒家的「天人合德」型態，是指修養自身心性，以達到人德與天德相齊的狀態。道家「因任自然」型態，則是指當士人們悠遊寄情於園林之中，消除了個人與大自然之間的分際，達到物我同一的狀態。以下將就儒家的「天人合德」和道家的「因任自然」，來討論北宋士人如何在園林中追求天與人關係的統一和諧。

⁵ 王毅：《中國園林文化史》，頁 267。

⁶ 朱銘、董占軍：《壺中天地——道與園林》，山東美術出版社，1998 年 12 月 1 刷，頁 4。

⁷ 曹林娣：《中國園林藝術論》，頁 269。

⁸ 楊慧傑：《天人關係論》，水牛圖書，1989 年 6 月再版。參閱〈自序〉頁 2-3，及內文頁 4-5。

一、「天人合德」的天人關係

「天人合德」是指人透過修養自身德性，而達到與天合而為一的境界。孟子在〈盡心篇〉中提出一個觀點，認為人所擁有的「本性」均是天所給與。因此性與天同質，所以由心能證知性，由性也可以證知天。

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

孟子認為天人不二，因此天人可以合德，但須經由心性修養之工夫，才能達到天人合德的境界。

《中庸》指出誠的基本特性就是貫通天人的，而人要具體實現天之道，實現誠的工夫，才能達到天人合德境界。

- (1) 誠者天之道也，誠之者人之道也。
- (2) 唯天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；贊天地之化育，則可與天地參矣。

《中庸》認為達到至誠的人，就是能把天賦的道德本性充分發揮的人，進而贊助天地、化育萬物，與天地並立。《中庸》與孟子均指出了：人們只要透過修養自己的心性道德，就可與天相通，達到天人合一的境界。

而理學家繼承了儒家的天道之說，更直接指出天與人之間實無分別的。程伊川：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。」⁹、「天人本無二，不必合言。」¹⁰程伊川認為道在天的呈現謂之命，在義的呈現則為理，在人的呈現則為性，由身主宰則為心，因此命、理、性、心其實同源，也將天與人視為一體，故說「不必以合言」。而這即是儒家「天人合一」的理想。由此可知，儒家主張的「天人合一」，是一種天小人大、以天合人的天人關係，以「有為」、「入世」的方式追求天人合一的人生境界、道德境界，追求人的存在價值。這樣的天人交感，北宋士人在園林之中希求德性的修養、心靈的頓悟時，往往也有所企及。

⁹ 程穎、程顥《二程全書·河南程氏遺書第十八》，臺北中華書局，1981年。

¹⁰ 同註9，參閱《二程全書·河南程氏遺書第六》。

夫人之所以神明其德，與天地同其變化，夫豈遠哉？生于心而已。若夫極天下之知，以窮天下之理，于夫性之在我者能盡之，命之在彼者能安之，則萬物自外至者，安能累我哉？此君子所以虛其心也。萬物不能累我矣，而應乎萬物，與民同其吉凶，亦未嘗廢也。（曾鞏〈清心亭記〉）¹¹

曾鞏認為只要用心通曉明白德的意涵，並與天地一同變化，就可窮盡天下之理，則不受外物的影響。這裡是一種通達本心的努力，當人格精神圓融之際，士人的人格亦能達到與天相等的完美境界。

蘇轍 吳氏浩然堂記 也有類似的話語：

平居以養其心，足乎內無待乎外，其中潢漾，與天地相終始。¹²

士人平時修養其心，是要靠內省的工夫，當內在的德性充足，而不待外物的催化，那麼浩然之氣將自然養成，並與天地相終始。

「天人合德」的天人關係，所強調的是人擁有的心性、品德，是上天所賦予的。只要人們修養自身的心性品德，將可達到與天相通，天人統一和諧的理想境界。

二、「因任自然」的天人關係

道家將天視為一種自然的現象，主張人的作為應合乎自然的道理與規律。《莊子·齊物論》中即闡明了應打破物我之分際，以達到與萬物圓融無礙的精神境界。

- (1) 物無非彼，物無非是。自彼則不見，自此則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。
- (2) 故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。

《莊子》一書指出聖人不會去分別事物的彼此，只觀照事物的本然，即是因任自然。因此，任何事物從道的角度來看，都可通而為一，進而達到「天地與我並生，

¹¹ 《元豐類稿》卷 18；《全宋文》第 29 冊，卷 1262。

¹² 《樂城集》卷 24；《全宋文》第 47 冊，卷 2095。

萬物與我爲一」¹³、「獨與天地精神往來」¹⁴的境界。田兆元先生和王國瓔先生均曾闡明道家「天人合一」境界的深層意涵，即是人得以與自然融合爲一體，而無物我的分別。

- (1) 老莊的天人合一，不是外象的合一，而是本體的合一。在客觀現實中，自然是與人相對立的存在。藝術家的努力就是使二者獲得統一。莊子同時否定自然外象與自我情感本身為出發點，以追求天地精神為最終目的，讓人與自然在道的面前融為一體。¹⁵
- (2) 道家哲學強調的是人與外物之間超功利的無為關係，其最終目標是勸人要物我兩忘，乃至物我同一，達到絕對自由、逍遙無待的心靈境界。¹⁶

田兆元先生指出了人與自然是對立的狀態。因此士人之所以喜愛園林，寄情於園林之中，即是希望能回歸自然，消弭與自然、宇宙的隔閡，追求「物我兩忘」、「物我同一」的天地精神，及身心全然的舒暢適意。

徐鉉在暢遊衛氏林亭時，就曾感受到自身與大自然合而爲一的和樂之感。

陶陶孟夏，杲杲初日，虛幌始闢，清風颯然，班荊蔭松，琴奕詩酒，登降靡池，闕臨駘蕩，熙熙然不知世與我之為異矣。(徐鉉〈游衛氏林亭序〉)¹⁷

徐鉉徜徉於「雖由人作，宛自天開」¹⁸的園林之中，清風和煦、荊松在側，亦有琴、棋、詩、酒助興，令徐鉉在剎那間感受到了與大自然融合爲一體。

園林是人們理想中的宇宙藝術再現，及天人合一的哲學觀念和美學觀念的具體呈現。因此，士人們在園林之中體會天人合一境界的身心自由、逍遙無待，往往先藉由造園藝術營造一個「天人相與之際」的宇宙世界，讓有限的園林景觀融匯到無限的宇宙天地之中，士人才得以達到物我相忘、物我同一的天人境界，正

¹³ 《莊子·齊物論》。

¹⁴ 《莊子·天下》。

¹⁵ 田兆元：〈尋覓「道」的蹤跡——論莊子美學的終極理想〉，《中華文化月刊》，1992年7月，153期。

¹⁶ 王國瓔：《中國山水詩研究》，聯經，1986年10月初版，頁391。

¹⁷ 《徐文公集》卷10；《全宋文》第1冊，卷22。

¹⁸ 計成《園冶·園說》，頁32。

如黃鑑所言：「雖爲造適之所，實侑清幹之機。」¹⁹讓士人在這清曠靈動的宴休之所，得以感到與大自然契合無間的自在，而達到「天人合一」的理想境界。

揚蟠與吳處厚即是藉由爲園林中的建築物命名，來表明園主、自己欲在園林之中得到天人合一、逍遙無礙的超脫曠達境界。

- (1) 堂北屹然而高者曰「華胥臺」。華胥之人，乘空如履實，寢虛如據牀，雲霧不亂其聽，美惡不汨其心，山谷不躡其步。意若吾民登此臺者，熙熙其猶是也。(揚蟠〈眾樂園記〉)²⁰
- (2) 天地萬物參差，恢詭譎怪，不能相一，而莊生能一之，是亦辨之志也。……僕竊喜之，又以「逍遙」之名名其齋，亦莊生之意也。……故所至皆樂，所處皆適。出與天爲民，入與道爲鄰。若是，則安往而不逍遙乎？此命齋之大略也。(吳處厚〈逍遙齋記〉)²¹

「華胥之人」源自於《列子·黃帝第二》²²中的故事，高郵縣的太守藉華胥臺表明其無爲而治的理想，及希冀百姓能如華胥之民沒有物我之分別，在登覽此臺時亦能達到與萬物圓融無礙、無所分際的境界。吳處厚則藉爲其齋室命名爲「逍遙」，表明其欲追求莊子與萬物齊一、逍遙自得的境界。

消弭與大自然之間的分隔，讓自己投身於山水之中，忘卻俗世的紛擾，進而忘掉自己與外物的分別，進入物我同一的天人之境，是士人們在山水園林之中所冀求得到的真逍遙、自在的境界。

第二節 人格修養的完善

士人營造園居時，除了將園林作爲平日居止、遊宴休憩之所，亦常將其作爲修身養性的好地方。侯迺慧先生說：「在生活環境的硬體設計與建造之餘，文人

¹⁹ 黃鑑〈魯浦亭記〉；《全宋文》第10冊，卷402。

²⁰ 《全宋文》第24冊，卷1045。

²¹ 《全宋文》第25冊，卷1518。

²² 「(黃帝)晝寢而夢，游于華胥氏之國。華胥氏之國在弇州之西，州之北，不知斯齊國幾千萬里；蓋非舟四足力之所及，神遊而已。其國無帥長，自然而已。其民無嗜欲，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害；都無所愛惜，都無所畏忌。入水不溺，入火不熱。斫撻無傷痛，指撻無瘡癢。乘空如履實，寢虛若處床。雲霧不礙其視，雷霆不亂其聽，美惡不汨其心，山谷不躡其步，神行而已。」

更期勉自己的生活在精神上能尊道修德終而冥契至道。」²³在一個縮小模擬宇宙的園林之中，山水景物正是道的具體豐富展現，在此幽靜美好的環境裡，更是適合作為士人安身立命、人格修養的好處所。

前章已提及，北宋士人常於園亭記散文中藉題興發、闡明義理，其中「修身勉德」即是園亭記散文中常見的主題。北宋士人除了在園亭記散文中勉勵自己或園主要注重人格之修養，亦常在園林的建築、景觀處巧寓命名，藉由命名來提醒、警誡自己須修身勉德。或是藉由比德觀念，栽種富有人格意蘊的植物，來勸喻自己須擁有與這些植物相等之節操和美德。本節即從園林建築的題名，及園林中的花木所蘊含的人格象徵，來論述北宋士人如何在園林之中修身養性，以達到人格的完善。

一、題名寓含修身勵德之深義

文彥博於〈思鳳亭記〉中提到了園林建築命名的原則：「夫考室名者眾矣，或即其地號而著，而因其事實而稱，揭而書之，斯用無愧。」²⁴原來園林建築的題名，有些源自於其所在地的名稱，有些則就此處曾發生過的事件來命名。這種命名方式被多數園林建築所採用，然而自中唐以後，園林建築與景觀的題名，往往已寄寓著造園者和園林本身的審美旨趣與品味。曹林娣認為題名「透露了造園設景的文學淵源，表達了園主的品格心緒，是造園家賴以傳神的點睛之筆。」²⁵透過題名，園林建築和景觀被賦予豐富的文化內涵，展示了園主理想的人生境界，而遊園者亦藉此得以知道園主的胸懷寄託。此處將從園林建築的題名，深究其蘊意，探求北宋士人對自己人格修養的期待。

范純仁與鄭俠在園亭記散文中均直接道出園林建築命名之用意。

- (1) 其東曰「三經堂」，以藏儒、道、釋氏之書，公以寄懷於簡冊也；其西曰「無無堂」，公以無欲、無營，又取夫莊生之言而名之。（范純仁〈薛氏樂安莊園亭記〉）²⁶
- (2) 然而，情非土木也，行坐起臥，食飲默語，所不能忘懷而緬然長思者三焉：君也，親也，古人也。……堂為軒，北曰北望之軒，北望者，君所在也；東曰東望之軒，東望云者，親所在也；西曰思古軒，

²³ 侯迺慧：《詩情與幽境——唐代文人的園林生活》，頁 444。

²⁴ 《全宋文》第 16 冊，卷 658。

²⁵ 同註 7，頁 197。

²⁶ 《范忠宣公集》卷 10；《全宋文》第 36 冊，卷 1555。

思古云者，思見有道君子，如古人眾多之意也。(鄭俠〈望闕臺記〉)²⁷

范純仁道出薛氏爲其堂屋命名爲「三經堂」，是因堂內收藏了儒、道、釋三教之書籍，薛氏將其胸懷寄託於三教之書，亦有藉閱讀三教經典以涵養自我之意。而「無無堂」則是薛氏欲效法老莊之道，以無欲、無營自勉。築望闕臺之主人，則藉由軒名託懷其心意。北望之軒，有掛念國君之意，警醒自己不忘國事；東望之軒，含思念親人之義，概有孝親之藉蘊；思古軒，則有希冀遇到有道君子之意，亦隱含勉己不忘修德的期許。

李子忠在官署之側建構堂屋，並闢二室，做一軒，各命名爲：蒙、晦、默；堂名則是治己。文同認爲李子忠將堂命名爲「治己」是有用意的。

夫楊雄曰：「治己以仲尼。」曾參曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」子忠其尚以我之所得者爲未厭，將酣飲而飽飫乎？既蒙且晦，而又默於此，期深探而極取之乎？噫！內以忠而盡乎心，外以恕而接乎物。(文同〈彭州永昌縣治己堂記〉)²⁸

楊雄說：「以仲尼之道治己。」曾參則說過：「夫子之道，忠恕之道而已。」所以可知管理、修養自己的方法即是忠恕之道。而李子忠又爲其室、軒命名爲：蒙、晦、默，取昏昧無知的心智、不顯明和沉靜無聲之意；此處是以道家無爲守愚之道來修養自身。可見李子忠理想的人格修養之道，是儒、道並濟，對內以誠意涵養心性，對外以推己及人之道待物；並以蒙、晦、默作爲日常獨處行止的修爲。

蕭君取《老子》：「知其雄，守其雌。」句中的「知雄」爲其堂名，其實隱含了「守雌」之意。

堂故無名，遂名之曰「知雄。」在老氏曰：「知其雄，守其雌。」雄取大，雌取小，知其大，守其小，則實之者虛，滿之不損。孔子所謂：「若聖與仁，則吾豈敢！」又曰：「吾非生而知之者，好古，敏以求之是矣。」惟君能知道之大、守道之小，故取老氏說以名其堂，蓋將與道出處，不忘乎知之守之之義也。(祖無擇〈知雄堂記〉)²⁹

²⁷ 《西塘集》卷3；《全宋文》第49冊，卷2176。

²⁸ 《丹淵集》卷23；《全宋文》第26冊，卷1106。

²⁹ 《龍學文集》卷7；《全宋文》第22冊，卷935。

《老子》云：「知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」³⁰意謂雖深知什麼是雄強，卻安守於雌柔之態來處事，甘願作爲天下的溝谿。如此一來，永恆的德性就不會離失，又將回歸於嬰兒般的狀態。蕭君以「知雄」名其堂，大概就是取此意吧！可見，蕭君是以老子的柔弱勝剛強、虛懷若谷之道，爲其修身的準則。

而子駿爲其堂屋命名爲「伐木堂」，則是取《詩經·小雅·伐木》之典故。《詩序》言：「伐木，燕朋友故舊也。」謂自天子至於庶人，未有不需友朋就可成就道德。

子駿治《易》，有聞當世。不以其能，自爲夸高，尚取詩人以道德相切正之義，榜名其楣。（文同〈綿州通判廳伐木堂記〉）³¹

所以，子駿以「伐木」命名其堂，即是希冀有志同道合之友，得以互相砥礪道德。

蘇舜欽因罪罷官，於蘇州購得一園地，整地修建園亭之後，爲其命名爲「滄浪亭」，並自號爲「滄浪翁」。此處，蘇舜欽引用了《孟子·離婁》和《楚辭·漁夫》的「滄浪之歌」：「滄浪之水清兮可以濯我纓，滄浪濁兮可以濯我足。」藉由「滄浪」一詞，蘇舜欽隱寓其將摒除世間塵俗，保有其崇高的節操。

蘇舜欽之友曾君嘗登臨滄浪亭，覽景四顧之時，感慨之間有棄軒冕相從之意。後來果然建一園林，並「築堂其間，取孟子養浩然之氣以命名。」³²曾君即是取《孟子·公孫丑》：「我知言，我善養吾浩然之氣。」之義以命名。何謂「浩然之氣」？孟子有詳盡的說明：

其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義之所生者，非義襲而取之也；行有不慊於心，則餒矣。

³³

據孟子之義，「浩然之氣」意謂最廣大、最剛強的正氣，是正大剛直精神的呈現。它須配合著正義和天理，由正義的長久積聚，從內心所產生出來的。曾君既爲其堂命名爲「浩然堂」，即是要勉勵自己由內心積聚正義，進而培養浩然之正氣。

³⁰ 《老子》第 28 章。參閱《老子今註今譯及評介》：陳鼓應註譯，臺灣商務印書館，1990 年修訂 13 版。

³¹ 同註 28。

³² 蘇舜欽〈浩然堂記〉。《蘇學士文集》卷 13；《全宋文》第 21 冊，卷 879。

³³ 《孟子·公孫丑》。

由上述所論，可知北宋士人多是以儒、道二家之學說，作為其人格修養達至完善境界的憑藉。以儒家之學說修養人格，多著重於道德、五常和忠恕之道的涵養與實踐；以道家學說養性，則是希望自己欲能企達無欲無求、無為守愚、虛懷若谷等狀態。因此，北宋士人為其園林建築所取的稱號，多來自於儒、道二家學說或經典，希望藉此惕勵自己勤於修德，能在徜徉園林之際亦達到人格修養的完善境界。

二、花木寓合理想人格之象徵

在園林之中栽種花木，得以營造自然之美，提供遊園者觀賞，並消弭園林建築之人為氣息。除此之外，士人常將自身的情感傾注於花木之上，以表達自己的理想品格和意志。因此花木就不僅只是供觀賞的美景，還蘊含著士人理想人格的象徵，此即為「君子比德」的觀念。

《詩經》的比興，和《楚辭》中以香草喻君子等，均屬於將植物賦予個性、人格屬性的「君子比德」思想。在《詩經》和《楚辭》中，這些植物已滲透著人們的好惡與愛憎，成為某種精神的寄託。孔子云：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。」³⁴指出了人們喜歡觀山賞水，是因山水體現了仁者、智者的美好德性。孔子對山水景物的欣賞亦是從「君子比德」觀念出發，雖然帶著濃厚的主觀和功利、倫理的色彩，然而「對山水美與人們道德精神的內在溝連的思考與探尋，是有意義與價值的」³⁵。

劉敞在〈泰州玩芳亭記〉中即指出：「自詩人比興，皆以芳草嘉卉為君子美德。」³⁶北宋士人繼承了先秦時代的「君子比德」觀念，亦寄寓花木豐富的文化信息、託物以言志，藉此呈現其對理想人格的追求。試看北宋士人如何在花木身上，看到了理想人格的蘊藉。

- (1) 蹊分桃李，愛其若君子之芳馨；陰茂松筠，賞其若志士之節操。（章惇〈逸心亭記〉）³⁷
- (2) 其葉冬青，其華寒，其生沙石瘠土，而枝葉峻茂，其芳不外揚。暖風晴日，有時而發，則郁然滿乎堂室。是皆有君子之德，此古人之

³⁴ 《論語·雍也》。

³⁵ 任仲倫編：《遊山玩水——中國山水審美文化》，地景，1993年6月，頁68。

³⁶ 《彭城集》卷32；《全宋文》第35冊，卷1504。

³⁷ 《全宋文》第10冊，卷408。

所以為貴也。(呂大防〈辨蘭亭記〉)³⁸

- (3) 庭有八杉，長短鉅細若一，直如引繩，高三尋而後枝葉附之。岌然如揭太常之旗，如建承露之莖。凜然如公卿大夫高冠長劍立於王庭，有不可犯之色。……君見而憐之，作堂而以直節命之。夫物之生未有不直者也，不幸而風雨撓之，巖石軋之，然後委曲隨物，不能自保，雖竹箭之良，松柏之堅，皆不免於此。惟杉能遂其性，不扶而直。其生能傲冰雪、而死能利棟宇者，與竹柏同，而以直過之。
(蘇轍〈南康直節堂記〉)³⁹

章惇道出桃李、松筠受到人們的喜愛和欣賞，是因桃李之香馨有如君子之德，而松樹則有著志士的節操。呂大防也指出，蘭花之所以被古人所尊崇，是因蘭花生長在沙石瘠土的惡劣環境之中，卻仍長出茂盛的枝葉。且蘭花的芬芳是隱而不揚的，但在晴暖之日，馨香卻充滿整間屋子。這些特點，均似君子之德，彷彿象徵著君子在惡劣的環境中，仍秉持其節操；君子擁有著美好的德性，卻不張揚、不伐善。蘇轍稱頌杉木具有不扶而直、能傲冰雪的特性，且死後亦可作為棟宇之材料。南康太守因杉木端直的特性，遂為其堂屋命名為「直節堂」。章惇、呂大防和蘇轍都直言出園林之中所栽種之花木的特性，及其象徵君子之德的地方。

北宋園亭記散文中亦有不少記載園林中蒔花種木的品類，試看北宋士人多於園內栽種何類花木。

- (1) 接郡之左，因潴為池，池中築洲，洲植以竹，其下種蓮，迺為是亭以對其景。(袁延慶〈疏泉亭記〉)⁴⁰
- (2) 其南修竹古柏，蕭然如野人之家。(蘇轍〈遺老齋記〉)⁴¹
- (3) 有巨松數株，修竹萬竿，蕭然自一佳處也，余心甚樂之。乃闢小徑，直穿竹間。竹之後益植美花雜果，廁以梧柏，被以蘭沙。(蔡確〈繁昌縣北園記〉)⁴²
- (4) 圃南為六欄，芍藥、牡丹、雜花，各居其二，每種止植兩本，識其

³⁸ 《全宋文》第36冊，卷1573。

³⁹ 《欒城集》卷24；《全宋文》第47冊，卷2096。

⁴⁰ 《全宋文》第7冊，卷274。

⁴¹ 《欒城第三集》卷10；《全宋文》第47冊，卷2096。

⁴² 《全宋文》第45冊，卷2007。

名狀而已，不求多也。（司馬光〈獨樂園記〉）⁴³

- （5）闢其後以為射賓之圃，芙渠芰荷之的歷，幽蘭白芷之芬芳。與夫佳花美木，列植而交陰。（歐陽脩〈真州東園記〉）⁴⁴

從上列園亭記散文，可知北宋士人在園林內栽種的花木有：竹、柏、松、梧桐、蓮、蘭、芍藥、牡丹、白芷等等。而這些花木具有何種理想人格的意蘊，使得士人如此喜愛它們？曹林娣先生對其所蘊含的特殊文化意義有詳細的解說，略述如下：⁴⁵

- （1）柏松：耐寒、常青，能抗擊環境變化，保持本真、堅強不屈的品格。
- （2）竹：秀逸有神韻，品格虛心能自持，品德高尚不俗，生而有節，視為氣節的象徵。其淡泊、清高、自持、正直，正是中國士人所追求的理想人格。
- （3）牡丹：「百花王」，雍容華貴。相傳武則天曾於寒冬季節下令百花開放，惟獨牡丹不畏強權，沒有開花，被貶洛陽，其精神為人所敬。
- （4）芍藥：花中「宰相」，花大色艷，形態富麗、香濃，堪與牡丹媲美。
- （5）蘭花：被譽為「花中君子」，還被尊為「香祖」。素而不妖，娟秀典雅，花香清冽，春深時節，幽岩曲澗，窈然自芳。

瞭解了花木所蘊含的特殊文化意義，及其所象徵的理想人格性質，就不難理解北宋士人於園林中廣植這些花木的用心了。這時，花木們不僅作為觀賞的對象，亦是士人理想人格的寄託。士人們希望自己能擁有花木所象徵的理想人格，使自己的人格修養達到完善的境界。

侯迺慧先生指出，宋代園林「從園中堂舍的命名開始，便處處提醒園居者窮理、修身、立德的條件。而草木竹石的種種特性都具有善人君子之德，也都無所不在地砥礪著居遊其間的人。這樣一種恭敬勤懇的心，加上栽植營造工作所需的耐性，對用心的人而言，栽花移樹不啻是一種『種德』的修養實踐。而且更可以將花竹當作靈應的君子，與之有一來一往的對談，從中領受諸多身立節及天至道

⁴³ 《司馬公文集》卷 66；《全宋文》第 28 冊，卷 1224。

⁴⁴ 《歐陽文忠公集》卷 40；《全宋文》第 18 冊，卷 740。

⁴⁵ 同註 7，頁 174-178。

等豐富內涵。這樣的悟道環境，清楚地告訴我們，宋代文人對於園林悟道的自覺性要求具有很深切的自我期許，同時也證明園林確實在居息遊觀的基本功能之外，處處為文士提供修身養性的功能。」⁴⁶因此，北宋士人透過了園林建築題名所寓含的修身勵德的深義，及花木寄寓的理想人格的象徵，一方面標榜自己人格的高潔無濁，一方面則是用來警惕、勸喻自己要勤於修養德性，以達到人格完善的理想境界。

第三節 城與野、仕與隱的調和

侯迺慧先生認為「園林在唐代文人心目中最重要意義在於，它是兩難的化解者：一些矛盾對立的兩端，可以藉著園林加以調和，使兩端能夠兼具融合於一，成為完滿圓融的境地。」⁴⁷園林對唐代文人的意義如此，對宋代士人的意義也是相同，調和了士人難以處理的兩難問題：城與野、仕與隱。

一、城與野的調和

士人居住在城市裡，不易親近山水風光之美，為了彌補此遺憾，園林遂應運而生。所以，園林是士人因嚮往山水自然生活而產生的，其多位於城市裡或城郊，讓士人既可享受居住於城市裡的便利，又可悠遊寄情於「雖由人作，宛自天開」的山水園林之中。因此，園林調和了士人居處於城市或山林的兩難。

- (1) 公綽指而謂予曰：「宅於山，雖有巖壑靚深之趣，然與人遠，欲從賢豪遊，不可得也。至於都城，雖與人近，然俗塵時溷人意，欲自清邁，不可得也。吾不晦於山，不迫於城。…」(蔡襄〈葛氏草堂記〉)⁴⁸
- (2) 凡遊於其堂者，蕭然如入於山林高僧逸人之居，而忘其京都塵士之鄉也。(蘇轍〈王氏清虛堂記〉)⁴⁹

〈葛氏草堂記〉中道出了居住在山林和城市各有其利弊：居住於山林雖可享巖

⁴⁶ 侯迺慧：〈宋代園林理念初探〉，《中山人文學報》，第7期，1998年8月，頁61。

⁴⁷ 同註23，頁475。

⁴⁸ 《蔡忠惠集》卷25；《全宋文》第24冊，卷1018。

⁴⁹ 同註12。

壑靚深之趣，但是與人事交接往來卻不方便；居住於城市之中，雖有人事往來之便利，但想享山林中的清曠爽邁卻不可得。因此，只有居遊在園林之中，可同享山林幽靜美景之趣，和與人交遊之樂，達到「不晦於山，不迫於城」的調和圓融境界。蘇轍則體會到悠遊於園林之中，彷彿進入了山林高僧隱士的居所，而忘了京都塵土之鄉。〈葛氏草堂記〉和〈王氏清虛堂記〉均道出了園林調和了城市與山野的對立。

城市是人事往來頻繁的熱鬧地區，而在城市中若也想要享有山林的野趣，則可借助園林來達到悠遊山水的冀盼。園林可在一有限的範圍空間內，營造出山水林木，使這空間具有幽深僻靜的特質。如此一來，在熱鬧繁榮的城市中，仍可體會到如在山林澤藪般的天然韻致。《園冶》提到：「市井不可園也，如園之，必向幽偏可築，鄰雖近俗，門掩無譁。」⁵⁰計成認為城市不宜造園，若要造園，則須築於幽靜偏遠之處，雖與塵俗鄰近，關上門即可隔絕喧譁。此時園林的門，就成為了繁華與山野的重要通道，將繁榮囂鬧的世情與幽靜清曠的野趣分立於門裡門外。

而位在城郊的園林，具有既接近城市又保有山野自然的特質，可以享受大自然景色的美景和幽靜，又便於與人事交接來往，及物資供應充裕，是折衷的好地點。這即是《園冶》中所謂的：「去城不數里，而往來可以任意，若為快也。」⁵¹於是，園林與城市之間的距離，就成了塵世煩囂與幽靜離俗地方之外的緩衝區。城郊園林對城與野的調和，不似城市園林那般的立即與強烈對立，而是較為自然、寬綽的。

故可說園林因結合了城市中人事往來、物資供應的便利，與園林中山水風光的自然情趣，而深受士人喜愛，也因此調和了城與野之間的對立兩難。

二、仕與隱的調和

仕與隱的出處進退之道，一直是士人最難的抉擇與考驗。不論是因政治敗壞，選擇潔身自好，以否定政治的腐敗；或者是為了堅持自我的理想，隱遯山林，修養自身。對士人而言，隱逸仍是與宦宦相對立的。

魏晉時代，隱逸之風熾盛，王康琚卻提出了「朝隱」的看法，所作的〈反招隱〉一詩顯現出試圖調和仕與隱之間的衝突。

⁵⁰ 計成《園冶·相地·二 城市地》頁 43。

⁵¹ 計成《園冶·相地·四 郊野地》頁 47。

小隱隱陵藪，大隱隱朝市。伯夷竄首陽，老聃伏柱史。昔在太平時，亦有巢居子。今雖盛明世，能無中林士？放神青雲外，絕跡窮山裏。鷓鴣先晨鳴，哀風迎夜起。凝霜凋朱顏，寒泉傷玉趾。周才信眾人，偏智任諸已。推分得天和，矯性失至理。歸來安所期？與物齊終始。⁵²

王康琚認為修練者若要歸隱，應選擇在官場朝廷裡；因為官場朝廷是最容易污化一個人內心的地方，因而更可以顯得出他高節不凡的定性和氣質。所以刻意藏身於林泉山谷的人，只能算是格局狹小的隱士，真正豁達清曠的隱士，則是任心放意於朝廷之中的人。

到了中唐，白居易更進一步提出「中隱」的觀念：

大隱住朝市，小隱入丘樊。丘樊太冷落，朝市太囂喧。不如作中隱，隱在留司官。似出複似處，非忙亦非閑。不勞心與力，又免饑與寒。終歲無公事，隨月有俸錢。君若好登臨，城南有秋山。君若愛遊蕩，城東有春園。君若欲一醉，時出赴賓筵。洛中多君子，可以恣歡言。君若欲高臥，但自深掩關。亦無車馬客，造次到門前。人生處一世，其道難兩全。賤即苦凍餒，貴則多憂患。唯此中隱士，致身吉且安。窮通與豐約，正在四者間。
(〈中隱〉)⁵³

白居易於詩中裡倡揚「中隱」的思想，認為隱居於山林過於冷清寂寞，隱居於朝市卻囂喧吵雜。因此，不如隱居在官職中，公事簡明不須煩心，又可領有月俸。而且如果想宴遊，可登臨秋山、遊覽春園，與朋友恣意歡言；如果想享受隱居之樂時，只須深掩門扉，就無賓客拜訪。藉由「中隱」的觀念，仕與隱之間的對立消融不見，士人可同時兼有仕、隱之樂。

北宋士人接受了白居易的「中隱」觀念，也因此對園林造成了直接的影響。因為，園林成了實踐「中隱」思想的最佳處所。蘇軾的〈靈壁張氏園亭記〉即是北宋士人服膺於「中隱」思想，並加以實踐的最好說明。

古之君子，不必仕，不必不仕，必仕則忘其身，必不仕則忘其君。……今

⁵² 《文選》卷 22。

⁵³ 《全唐詩》卷 445。

張氏之先君，所以為其子孫之計慮者遠且周，是故築園於泗汴之間，舟車冠蓋之衝，凡朝夕之奉，燕游之樂，不求而足。使其子孫開門而出仕，則跬步市朝之上；閉門而隱，則俯仰山林之下。于以養生治性，行義求志，無適而不可。⁵⁴

蘇軾指出古代士人處於仕與不仕之間的兩難抉擇，出仕為官易忘其自身的理想與操守，不仕則忘了忠君愛國的道理。但在張氏園亭內卻沒有這個困擾。居處在張氏園亭內可享山林燕游之樂，卻又位於汴京交通便利之處；可出門而仕，閉門而隱，無仕與隱的抉擇難題。因此既可於官場上積極實現抱負，亦可享受親近山林的閒情。從〈靈壁張氏園亭記〉，可以看到園林成功的調和了仕與隱之間的對立。

而北宋士人如何中隱於仕宦，又可盡興享受園林的山野之趣呢？

- (1) 政尚凝簡，日多休暇，寄意琴酒之適，留好風泉之賞（胡宿〈高齋記〉）⁵⁵
- (2) 於以均執恪之勞，就偃休之適，可以濯煩襟而養妙氣也。（胡宿〈流杯亭記〉）⁵⁶
- (3) 公臨郡數月，政既已成，事既已省，因謀別館，以為賓榮。（李觀〈建昌軍集賓亭記〉）⁵⁷
- (4) 郡政之暇，思得賓客之有道者，與之書而學政焉。（祖無擇〈申申堂記〉）⁵⁸
- (5) ……為堂以休焉。公退則擁書隱几，而坐考聖賢之事業以自廣。間或速賓友，以琴尊相歡。（祖無擇〈袁州慶豐堂記〉）⁵⁹

原來北宋士人置身於公堂、處理政務之時，即是一位入仕的官吏。然而，自朝廷公堂退息下來，士人們就投身於園林山水之中，或讀書自娛，或和賓友宴遊，或彈琴飲酒，或高臥賞景，盡情的享受園林中的清閒隱逸。對北宋士人而言，這兩種類型的生活並不衝突，也互不妨礙。他們平日致身公務，公餘之暇則如隱者般

⁵⁴ 《蘇文忠公全集》卷 11；《全宋文》第 44 冊，卷 1968。

⁵⁵ 同註 2。

⁵⁶ 同註 2。

⁵⁷ 《直講先生文集》卷 23；；《全宋文》第 21 冊，卷 914。

⁵⁸ 同註 29。

⁵⁹ 《龍學文集》卷 7；《全宋文》第 22 冊，卷 936。

沉緬於大自然之中，洗滌其煩憂並培養自身美好的氣韻。

園林成功的調和了仕與隱之間的矛盾，使北宋士人得以擺脫仕隱兩難的抉擇，既可在朝為官，又可享受隱逸之趣，與山水自然之美。