

私立東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：蔡家和教授

以〈飲酒〉之分析說明陶淵明對道的體悟

研究生：陳毓讌 撰

中華民國一百一年六月

摘要

歷代學者對於陶淵明〈飲酒〉詩的關注焦點，除了文本的論析與思想歸屬儒或道的辨析之外，大都著重於兩個論題上：一、飲酒標題的命名，二、組詩的架構問題。由其是在第二個問題的討論上，除了少數學者之外，大致都抱持著這只是詩人情緒抒發的雜錄，就算〈飲酒〉作為一組詩，仍無一定的編排架構與次序。

而本文的研究進路將以〈飲酒〉之作為一組詩而觀，並探究其中每首詩的意涵與彼此之間在道理的論述上是否具有脈絡次第的連貫性，以及「飲酒」於詩中所隱含的意義。期望能藉以明白陶淵明及其詩，所具有的高度與深度。

關鍵字：陶淵明、飲酒、固窮、儒家、道家

目錄

導論	1
第一節 歷代對標題命名為「飲酒」的看法	2
第二節 歷代對〈飲酒〉作為「組詩」的看法.....	5
第三節 章節內容（大綱）與說明.....	9
第二章 論道總綱 —— 〈飲酒〉第一至第五之分析	15
第一節 前言.....	15
第二節 〈飲酒〉第一：泛論道	16
第三節 〈飲酒〉第二：人道之正.....	19
第四節 〈飲酒〉第三：人道之誤.....	23
第五節 〈飲酒〉第四：自我體道之經歷過程.....	26
第六節 〈飲酒〉第五：自我體道之最終心境.....	29
第三章 仕隱問題 —— 〈飲酒〉第六至第十之分析	33
第一節 前言.....	33
第二節 〈飲酒〉第六：有道則仕，無道則隱.....	33
第三節 〈飲酒〉第七：隱之心境一心之對內.....	36
第四節 〈飲酒〉第八：隱之心境一心之對外.....	40
第五節 〈飲酒〉第九：仕隱之辯.....	43
第六節 〈飲酒〉第十：為貧而仕與自省	46
第四章 價值之真偽 —— 〈飲酒〉第十一至第十五之分析	51
第一節 前言.....	51
第二節 〈飲酒〉第十一：無道之因（對真實價值之曲解）	51
第三節 〈飲酒〉第十二：仕途上的無道	54
第四節 〈飲酒〉第十三：普世間的無道	57
第五節 〈飲酒〉第十四：身處無道—有朋而樂.....	60

第六節 〈飲酒〉第十五：身處無道一人不知我（生活之常態）	63
第五章 身歷無道與總結 —— 〈飲酒〉第十六至第二十之分析	67
第一節 前言	67
第二節 〈飲酒〉第十六：身歷無道之過程與心境	67
第三節 〈飲酒〉第十七：身陷無道之境一心之對內	71
第四節 〈飲酒〉第十八：身陷無道之境一心之對外	74
第五節 〈飲酒〉第十九：個體之總結（一生之際遇及心志向往）	76
第六節 〈飲酒〉第二十：整體之總結（人類歷史中道之發展、隱顯的軌跡）	80
第六章 結論	87
第一節 歷代中對陶詩精神歸於儒、道之爭辯	87
第二節 詩中之怨	92
致謝詞	95
引用暨參考書目	97
引用書目	97
參考書目	100

以〈飲酒〉之分析說明陶淵明對道的體悟

導論

〈飲酒〉為一組詩，共二十首。歷代以來，學者對於陶淵明〈飲酒〉詩所關注的議題焦點，大都著重於兩個論題上：一、飲酒標題的命名，二、組詩的架構問題。因此，在實際針對詩作進行分析之前，本文先行對〈飲酒〉詩在現今學術上的成果進行歷史回顧與討論。總觀〈飲酒〉，主要的問題有二：

- (1) 〈飲酒〉詩並非篇篇有酒，亦非專言飲酒之事。如是，為何以飲酒為題？在詩序中，陶淵明自述此為「既醉之後，輒題數句自娛；紙墨遂多，辭無詮次。聊命故人書之，以為歡笑爾。」¹ 這說明了詩作產生的由來，然而此原因仍可只是外緣的，不一定與詩文內容有關。故後世對於〈飲酒〉的評價，仍多半認定〈飲酒〉為具有論理、論道的性質，如【宋】蘇東坡即認為〈飲酒〉是組談理之詩。² 而我們從詩文中隨舉一例，如第五首：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」³ 亦可明確地看出這是陶淵明對於人生道理的反省，非如序文所言輕鬆自娛。詩作的內容既不必然與飲酒相關，那麼，為何以「飲酒」命名？
- (2) 〈飲酒〉既然具有論理的成分，那麼，組詩之中，是否含有作者安排的架構？倘若有，架構又是如何的開展？我們能否藉由對組詩架構的討論與說明，從而明白作者制作〈飲酒〉的用意？而詩與詩之間，在道理敘述的編排上又是怎樣的次第？

¹ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》（台北：里仁書局，2007年），頁242。

² 【宋】葛立方《韻語陽秋》卷三：東坡拈出陶淵明談理之詩，前後有三，一曰「採菊東籬下，悠然見南山」；二曰「笑傲東軒下，聊復得此生」；三曰「客養千金軀，臨化消其寶」，皆以為知道之言。……若觀道者，出語自然超詣，非常人能蹈其軌轍也。（【宋】葛立方：《韻語陽秋》，收入何文煥訂：《歷代詩話》（台北：藝文印書館，1971），頁310。）

³ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁253。

針對上述之問題，本文分作文獻回顧與說明討論。

第一節 歷代對標題命名為「飲酒」的看法

在進入詩文之前，我們看到標題命名為「飲酒」，往往會依據「飲酒」這個詞而揣測這組詩是在談論與酒有關的事情，例如：如何飲酒，或詩人的飲酒之樂，又或者是詩人藉飲酒而抒發胸臆等等。然而，誠觀詩作，首章即云：「哀榮無定在，彼此更共之。」、「寒暑有代謝，人道每如茲。」，次首：「積善云有報，夷叔在西山；善惡苟不應，何事空立言！」，第三首：「道喪向千載，人人惜其情。」，……。在此先不尅就詩文作深入的討論，光就文句本身即能深刻感受到詩文所蘊含的論道特徵。明代的鍾伯敬對此即提出類似的疑問，曰：「〈飲酒〉詩，如此寄託，如此含吐，酒豈易飲？飲酒豈易作詩？」⁴ 那麼，組詩為何以「飲酒」為題呢？

歸納歷代學者所提出的見解，主要有兩種說法：

一、以酒為託。其中又可細分為：「有託而逃焉」與「寄酒為跡」。

1. 以有託而逃焉為說法的，有【宋】葉夢得《石林詩話》卷下所云：「晉人多言飲酒，有至沉醉者，此未必意真在酒。蓋時方艱難，人各懼禍，惟託於醉，可以粗遠世故。」⁵、【元】劉履《選詩補註》卷五：「靖節規退之後，世變日甚，故每每得酒，飲必盡醉，賦詩自娛。此昌黎韓氏所謂『有託而逃焉』者也。」⁶、【清】康發祥《伯山詩話》卷一《話古》：「〈飲酒〉詩，昌黎謂其有託而逃，蓋靖節規退之後，世變日甚，顧得酒必盡醉。其卒章曰：『但恨多謬誤，君當恕醉人。』觀此二語，則以醉而逃世網，洵可知也。」⁷
2. 以寄酒為跡為說法的，如【梁】蕭統《梁昭明太子文集》卷四：「有

⁴ 【明】鍾伯敬、譚元春評選：《古詩歸》，收入《四庫全書存目叢書》（濟南市：齊魯書社出版，1997），清華大學圖書館藏明萬曆四十五年刻本，卷9，頁781。

⁵ 【宋】葉夢得：《石林詩話》，收入何文煥訂：《歷代詩話》，頁261。

⁶ 引自北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》（北京：中華書局，2005），下冊，頁154。

⁷ 引自北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁158。

疑陶淵明詩篇篇有酒，吾觀其意不在酒，亦寄酒為跡者也。」⁸、

【清】宋長白於《柳亭詩話》卷七中附和之，稱【梁】昭明太子所言得之矣。⁹ 【清】陶必銓《萸江詩話》：「此二十首，當是晉、宋易代之際，借飲酒以寓言。驟讀之不覺，深求其意，莫不中有寄託。」¹⁰

二、認為題目與詩作內容並不需具有直接的關連性。如【清】王士禎《古學千金譜》卷十八：「題是〈飲酒〉，詩不必詠飲酒也。公陶情於酒而本無心，觀序所云，亦屬不經意之筆。」¹¹、【清】吳崧《論陶》：「自序云辭無詮次，不過醉後述懷，偶得輒題耳，不得太執著。如必以〈飲酒〉為專言飲酒，則〈述酒〉亦止謂之述酒乎？開口便引召生東陵自況，明明說代謝，詎云飲酒乎哉！」¹²、【清】方東樹《昭昧詹言》卷四：「借飲酒為題耳，非詠飲酒也。」¹³、「此二十首篇篇具奇悒曠趣，名理名言，非常恣肆，皆道腴也。」¹⁴今之學者，如方祖燊：「因為都是醉後所寫，所以總題為『飲酒』詩。」¹⁵、王叔岷：「因為醉後所題，故總題為飲酒詩。」¹⁶、袁行霈：「據詩序，此二十首皆酒後所作，故題曰〈飲酒〉。」¹⁷、傅武光：「各首之間實無必然的關聯性，正符合他序文所說的『辭無詮次』。不過，既以『飲酒』為二十首詩的標題，則視之為一整體之意甚明，都是『既醉之後，輒題數句自娛』累積而來的。」¹⁸

⁸ 【梁】蕭統：《梁昭明太子文集》，收入《四部叢刊初編縮本》（上海：上海商務印書館，1967），烏程許氏藏明本，頁 28。

⁹ 【清】宋長白撰：《柳亭詩話》，《四庫全書存目叢書》，北京大學圖書館藏清康熙天茁園刻本，頁 397。

¹⁰ 引自北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 158。

¹¹ 引自北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 157。

¹² 引自北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 157。

¹³ 方東樹：《昭昧詹言》（台北：廣文書局，1962），卷 4，頁 13。

¹⁴ 方東樹：《昭昧詹言》，卷 4，頁 19。

¹⁵ 方祖燊：《陶潛詩箋註校證論評》（台北：蘭臺書局，1971），頁 137。

¹⁶ 王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》（台北：藝文印書館，1975），頁 273。

¹⁷ 袁行霈：《陶淵明集箋注》（北京：中華書局，2003），頁 236。

¹⁸ 傅武光：〈陶淵明的〈飲酒〉詩〉，《國文天地》14 卷 10 期（1999 年），頁 50~51。

組詩雖然以「飲酒」為總標題，但由上所述，可知歷代研究〈飲酒〉詩的學者對其內容大都抱持非止於飲酒的看法。在第二點中，吳崧與方東樹的說法較為相似，認為〈飲酒〉詩的內容與「飲酒」並無直接的關係，反而是對人生的議題與道理有所著墨。這種說法確實指出了〈飲酒〉詩中論述道理的成份，然而，誠如所言，此二十首篇篇具奇悖曠趣，名理名言，並且充滿了對道理的論述，那麼，作為一組談論道理的詩，作者豈會隨意安排標題的名稱？倘若是隨意的，那又為何命名為「飲酒」？在近代的學者中，方祖燾、王叔岷、袁行霈與傅武光提出相似的看法，並解釋標題命名為「飲酒」，是因為詩人在酒後所作，便以「飲酒」為題。這樣的說法，除了承接上述標題與內容無關的想法之外，還預設了「飲酒」之於詩作內容僅只是一種外援的關係。但是，若我們回到詩作來看，〈飲酒〉第十四首：「不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味。」¹⁹ 卻可以發現詩人言酒，與詩作內容所欲傳達的道理深度是有關聯的；由此可知，標題與內容不應該只是一種外援的關係而已。至於，王士禎認為陶淵明是個陶情於酒鄉的詩人，並且依據詩序，推測這組詩應當是在詩人不經意的狀況下完成的說法，我們在經過上述討論後，可以清楚地明白〈飲酒〉並非一組在不經意的狀態下隨意完成的詩作，因為詩人不斷地在詩作中針對道理、人生價值與意義提出反思，而且每首詩都具有相當的道理深度，若非用心於道並對道理有所明白與堅持，是很難完成這樣的作品；而王士禎的說法顯得輕忽了詩人的用意。

對於第一種說法，「有託而逃焉」與「寄酒為跡」在本質上幾乎沒有差異，都認為陶淵明以酒為寄託。其中的差別在於前者認為詩人飲酒如阮籍一般，以醉而逃離世網，或以躲避刑戮；而後者，則只是認為詩人以酒為媒介，藉此表達其心中的想法與價值。我們先針對「有託而逃焉」的說法來進行討論。從葉夢得、劉履與康發祥所言，可知他們認為陶淵明每每得酒都必盡醉是因為「世變日甚」的緣故。在動盪不安的時代中，詩人面對世間的無道，以及自己胸懷抱負卻難以施展、無所用時，其心中之愁苦僅能藉酒消愁，遁入酒鄉；又或者，在這無道的時代中，詩人想要把自身對道理的體悟，藉由詩作表達出來，卻擔心因此觸怒朝廷，引來不必要的禍端，便以醉為託，躲避刑戮，如康發祥所言：「其卒章曰：『但

¹⁹ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 275。

恨多謬誤，君當怨醉人。」觀此二語，則以醉而逃世網，洵可知也。」即是。由此可知，詩人之意不在酒，而在於逃離世網。「飲酒」之於詩人就是一種逃避現實的媒介。至於「寄酒為跡」的說法中，蕭統與宋長白皆明言詩人之意不在酒，只是藉由飲酒來表達心中的想法，因此，酒與詩作本身所欲傳達的道理是沒有關係的。

這種以酒為託，而意不在酒的說法，確實可以是一種對標題命名為「飲酒」的解釋，但並非最適宜且絕對的。因為當我們以「藉酒消愁」的說法來解釋陶淵明與酒的關係，似乎認為詩人在面對現實的困境時僅只是被動性的接受與逃避。倘若酒與詩人的生命是如此緊密，那麼，詩人與酒的關係是否具有更正面、積極的可能性？而「寄酒為跡」和「躲避刑戮」的說法，與在第二點的討論中，將「飲酒」視為一種外援的關係並無差異；對此，我們已藉由〈飲酒〉第十四首，說明「飲酒」與詩作本身所傳達的深意有所關聯，故，酒與詩作道理深度之間的連繫並非只是一外援關係而已。

另外，說法被歸納於「寄酒為跡」的陶必銓，雖然認為〈飲酒〉二十首是藉由飲酒來寓言，但他並未否定「飲酒」與詩作之間的關係。而「驟讀之不覺，深求其意，莫不中有寄託。」亦突顯了詩人隱含在詩作中某些深刻的意義。究竟「飲酒」與詩作道理深度之間的關係為何呢？這即是本文在撰述的過程所欲梳理與說明的。

第二節 歷代對〈飲酒〉作為「組詩」的看法

有些學者根據陶淵明序文中，自言其為詩乃「辭無詮次」，而認為這組詩不過是醉後述懷，不需太執著，由此認定詩作並非作者有意組織之篇什。故而在面對詩作之解釋時，改採其他進路及向度的分析討論。在歷代研究陶淵明〈飲酒〉的學者中，有不少學者是以這樣的論點為主要的研究方法。遂發展出以下兩種主要研究〈飲酒〉的模式，即：

一、以先行淬取詩人的某些精神或思想，而後在詩作中蒐羅符合這些精神的

說法來作為支持的證明。²⁰

二、將詩作視為各自獨立的作品，進行單篇個別解讀的工作。²¹

對於以上兩種作法，本文認為，這些做法雖非沒有意義。然而，當我們在面對這些歷經了幾千年所流傳下來的經典詩作，應以更為謹慎的態度來對待，至低限度，應在符合詩作義理的脈絡下來進行解讀的工作，否則便易於曲解詩人的想法。因此，對於前者的說法，我們都先不論其是否真實地明白了作者所欲傳達的精神，僅就作法來討論。若是輕易的憑藉著某種思想將詩句從整首詩中，或者是將詩從其組詩的脈絡中抽離出來單獨地看待，那麼，這些被抽離出來的詩句是否還能符合於原本在脈絡中所具有的意義呢？再者，這樣的作法至多也僅能證明詩人確實存在著某些思想，然而卻並未真正解釋詩作本身的意義，與詩人藉由詩作脈絡所欲傳達與討論的問題。

²⁰ 此類的研究論著較多，便不一一例舉，僅以幾例為證。例如龔斌云：「抒寫堅持隱居的高尚志向是〈飲酒〉詩的又一重要主題。義熙元年（405）淵明返回田園後，在其思想深處還時有貧富、窮達一類問題的困擾。〈飲酒〉其一說：「達人解其會，逝將不復疑」。語調很曠達。〈飲酒〉其十二卻說：「一往便當已。何為復狐疑？」這說明歸隱後的淵明有過狐疑。這點又可從《詠貧士》詩證實。該詩其五說：「貧富常交戰，道勝無戚顏」。前一句說明了陶淵明的平凡，後一句反映出陶淵明的偉大。他終究戰勝了可鄙的念頭，堅持了他的道。」（龔斌：〈試論陶淵明〈飲酒〉二十首〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）1986年第4期，頁74。）即以隱居為主題，而蒐羅陶淵明詩作中相關者。而黃淑貞所言：「這二十首〈飲酒〉詩可以印證淵明的創作意識來自『寂寞』，如：顧影『獨』盡（序）、日暮猶『獨』飛（第四）、此蔭『獨』不衰（第四）、一觴雖『獨』進（第七）、『獨』樹眾乃奇（第八）、一士長『獨』醉（第十三）、因值『孤』生松（第四）、『幽』蘭生前庭（第十七）以上『孤』、『獨』、『幽』等字眼，可見淵明內心的寂寞，孤獨的陰影始終籠罩在淵明的心頭，如影附形，揮之不去，而形之於詩句，盡是瑯瑯隻影，徘徊庭中，終是孤獨無奈。」（黃淑貞：〈陶淵明〈飲酒〉詩試探〉，《中國文化月刊》1999年8月第233期，頁117~118。）即以類同之方式，作孤寂主題之蒐集。

²¹ 例如方祖燾云：「這二十首的飲酒詩包括的內容很廣，或語平昔，或抒情臆，或示信念，或談理想，或欽聖賢，或明操守，或寫生活……。」（方祖燾：《陶淵明》（台北：河洛出版社，1978），頁142~154。）便為一例。廖仲安的說法：「在這二十首詩裡，他回憶了過去的生活，寫出了從出仕到歸隱生活中種種的觀感和體驗，也對污濁、險惡的社會表示了痛心和不滿。」（廖仲安：《陶淵明》（台北：群玉堂發行，1992），頁53~61。）亦類同。裴金華：「組詩《飲酒二十首》內容較雜，不易從結構上找出各首之間整齊劃一的關聯之處，但其思想卻是一致的，即甘貧守志、堅持隱居，各首詩分別依不同的角度，做不同的表現。」（裴金華：〈陶淵明《飲酒二十首》初探〉，《沙洋師範高等專科學校學報》2006年第6期，頁33。）亦同。這樣的說法，或許指出了詩作中所討論的若干問題，然而卻未能直接針對這些問題之間的關係與脈絡鋪陳作說明。而王叔岷在《陶淵明詩箋證稿》中，提到：「案文選載第五『結廬在人境，』及第七『秋菊有佳色』兩首，藝文類聚六五亦節引此兩首，並標題為雜詩；續夢溪筆談引第五首『采菊東籬下，悠然見南山』二句，亦稱雜詩。蓋此二十首『辭無詮次，』（見序。）就形式而言，實類雜詩；就內容而言，則是感懷詩；……。」（王叔岷撰：《陶淵明詩箋證稿》，頁273。）這是將〈飲酒〉視為一組雜詩，並認為詩與詩之間毫無脈絡的關係，因此，可以隨意的將詩作抽出，單獨地看待、研究。倘若〈飲酒〉詩中確實存在著脈絡次地的關係，那麼，這樣的作法便顯得相當不適宜。

關於後者的作法，則顯然是將此視為一組雜詩，因此詩與詩之間是相互獨立而毫無關係的。然而，若這樣解釋，便等於在說〈飲酒〉作為組詩，實際上卻是沒有組詩脈絡之意義的。事實上，筆者在回顧歷代研究〈飲酒〉詩的資料中，發現有些學者針對〈飲酒〉詩的架構提出了不一樣的看法。如【清】方宗誠《陶詩真詮》認為在詩與詩之間具有作者刻意安排的連慣性：

〈飲酒〉第二首「不賴固窮節，百世當誰傳」，言夷叔、榮叟所以傳百世者，以有固窮節耳，非謂夷、叔等欲傳而後固窮也。懼後人誤會，故第三篇復將名駁去。²²

近代學者葉嘉瑩則認為詩作在架構的安排上，有部份是具有固定的編排次序，而其他則不必然。如其文章所述：

陶淵明這二十首詩，我以為其中有一部分是有一定次序的，而另一部分可能不一定有次序。第一首詩說我現在得到了酒，有酒可以喝了，這一定是第一首。還有他的最後一首詩說：「君當恕醉人」，你們應該饒恕一個喝醉酒的人所說的醉話。由此我們可以判定第一首和最後一首次序是固定的。至於其他的詩，我覺得前五首是比較有次序的，後面幾首就不一定有次序了。前五首詩有什麼次序呢？在這五首詩中，他曾經思考過人生的很多重大問題，對於人生的意義、價值以及目的等等都做出了深刻的反思。²³

另外，【明】黃文煥則認為陶詩凡數首相連者，其中必定深有章法：

陶詩凡數首相連者，章法必深於布置。〈飲酒〉二十首尤為淋漓變幻，義多對豎，意則環應。

詮次之工，莫工於此。而題序乃曰辭無詮次，蓋藏詮次於若無詮次之中，

²² 引自北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 159。

²³ 葉嘉瑩著：《陶淵明飲酒詩講錄》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000），頁 60。

使人茫然難尋，合漢、魏與三唐，未見如此大章法。²⁴

上述三者對〈飲酒〉詩架構的見解，確實開拓了我們對於〈飲酒〉之作為一組詩的看法，然而這些論述卻明顯地不夠完備。如方宗誠說明了第二首與第三首詩之間的關係，卻未能再更深入地針對詩作本身來做討論，以及向我們展示其餘的詩作之間是否也具有如此的連貫性。而葉嘉瑩雖然明確地指出第一首與末首的既定次序，然而在文章中所提及的前五首詩，認為這五首是詩人對人生的意義、目的以及價值都作出了深刻的反思，因此是較有次序的；但是，這樣的次序是依據何種理由來安排？其脈絡又是如何的發展？這些是葉嘉瑩未在文章中所說明的。至於黃文煥所提出「章法必深於布置」、「義多對豎，意則環應」的說法，啟迪了我們研究〈飲酒〉詩的不同面向。但是黃文煥在文章中所論述的「義多對豎」，卻是在「飲酒」的命題上環環相扣，將組詩中有關飲酒的部份分為因景而飲者、因人而飲者、古之以我招人飲者、古之仗人資我飲者，並認為這是陶淵明在詩作中安排相互呼應的部份。舉其例證：「菊佳則飲，松奇則飲，此因景而飲者也。田父見候則飲，有客同止，則彼即不飲而我仍自飲，故人挈壺則又飲，此因人而飲者也。」²⁵ 至於其他未言酒的詩，則試圖描繪詩中欲飲之情，例如：「不言飲之中，益深于欲飲矣。二首積善之竟無報，可慨孰甚於此，當因愁飲。四首失羣之忽得所，可欣孰大於此，當因喜飲。」²⁶ 在討論「意則環應」時，則豎立多個主題，並從詩中揀選符合者，例如：「示達則曰『達仁解其會』，『達人似不爾』；寄傲則曰『嘯傲東軒下』，『兀傲差若穎』；……考言則曰『何事空立言』，『欲辨已忘言』，『寄言酣中客』，『發言各不領』，『父老雜亂言』種種，以前說起後說，以後說洗前說，由淺入深，用翻助厚，端倪出沒，步步穿插。」²⁷ 此種作法雖能建立詩與詩之間的關係，然而，對於詩人為何要建立這樣的關連，及這樣的關係究竟說明了何種道理意義，則未見其論述，這是比較遺憾的地方。

²⁴ 【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，收入《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），頁187~188。

²⁵ 【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，收入《四庫全書存目叢書》，頁188。

²⁶ 【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，收入《四庫全書存目叢書》，頁188。

²⁷ 【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，收入《四庫全書存目叢書》，頁188。

綜合以上的討論，本文的研究進路將以〈飲酒〉之作為一組詩，探究其中每首詩的意涵與彼此之間在道理的論述上是否具有脈絡次第的連貫性，以及「飲酒」於詩中所隱含的意義。

第三節 章節內容（大綱）與說明

一、章節內容（大綱）

第一章 導論

說明：提出問題與回顧歷代研究之成果

第一節 歷代對標題命名為「飲酒」的看法

第二節 歷代對〈飲酒〉作為「組詩」的看法

第三節 章節內容（大綱）與說明

第二章 論道總綱——〈飲酒〉第一至第五之分析

第一節 前言

第二節 〈飲酒〉第一：泛論道

第三節 〈飲酒〉第二：人道之正

第四節 〈飲酒〉第三：人道之誤

第五節 〈飲酒〉第四：自我體道之經歷過程

第六節 〈飲酒〉第五：自我體道之最終心境

第三章 仕隱問題——〈飲酒〉第六至第十之分析

第一節 前言

第二節 〈飲酒〉第六：有道則仕，無道則隱

第三節 〈飲酒〉第七：隱之心境一心之對內

第四節 〈飲酒〉第八：隱之心境一心之對外

第五節 〈飲酒〉第九：仕隱之辯

第六節 〈飲酒〉第十：為貧而仕與自省

第四章 價值之真偽——〈飲酒〉第十一至第十五之分析

第一節 前言

- 第二節 〈飲酒〉第十一：無道之因（對真實價值之曲解）
- 第三節 〈飲酒〉第十二：仕途上的無道
- 第四節 〈飲酒〉第十三：普世間的無道
- 第五節 〈飲酒〉第十四：身處無道—有朋而樂
- 第六節 〈飲酒〉第十五：身處無道—一人不知我（生活之常態）
- 第五章 身歷無道與總結 —— 〈飲酒〉第十六至第二十之分析
 - 第一節 前言
 - 第二節 〈飲酒〉第十六：身歷無道之過程與心境
 - 第三節 〈飲酒〉第十七：身陷無道之境—心之對內
 - 第四節 〈飲酒〉第十八：身陷無道之境—心之對外
 - 第五節 〈飲酒〉第十九：個體之總結（一生之際遇及心志向往）
 - 第六節 〈飲酒〉第二十：整體之總結（人類歷史中道之發展、隱顯的軌跡）
- 第六章 結論
 - 第一節 歷代中對陶詩精神歸於儒、道之爭辯
 - 第二節 詩中之怨

二、說明

〈飲酒〉一至五首，是詩人對道所作的總括概述。第一首，是在總論道。詩人藉由邵平之事蹟與天道寒暑的代謝，而觀察出道是與時俱移，與物無對的。而承接第一首而來的第二首詩，第一步則是剝除掉天必定賞善罰惡的功能，藉由人面對外在艱困的環境所體現出來的固窮節，說明道落實在人境的可能；是從道在「人」以及人道之正的方面來作說明的。第三首詩亦是從人道的方面來談，與第二首不同的是，是以反面的角度來論述，針對這些追求錯誤價值的人們，說明人道之惡，正源於其心是致力追求外在的名利所致。在前三首詩中，詩人大致已對道做出一統括之說明。然而，人文之道既需藉由人的體悟與實踐才得以彰顯，那麼在此論道的進程中，終究要以回歸人自身的體驗來作說明，且無論道理是如何理想與圓滿，一旦無法落實於自我的生命之中，仍屬空泛。因此，在接下來的〈飲酒〉第四及第五首中，即由詩人之作為「人」對道的體會而論。其中，〈飲酒〉

第四是詩人藉由一失群鳥尋找歸處的過程，以對自我體道的經歷作一論述；而〈飲酒〉第五則討論自我體道後的最終心境。

自〈飲酒〉第六的「行止千萬端」開始，則涉及各種現實層面中的分析。而在〈飲酒〉六至十裡，首先便針對「仕與隱的問題」來作討論。為何在討論現實層面的問題時，是先從仕隱的問題來做討論？這是因為「道」一旦被放置於現實層面時，首先面臨的問題就是道有沒有辦法可以在現實中實踐，而這實踐與否，便直接牽涉到外在客觀的環境是否有道。有道，則道可以實踐；無道，則道無法實踐。那麼，人在面對這有道與無道的境況底下，該有怎樣相應作為，即是〈飲酒〉六至十所要討論的議題。而仕與隱，正是道落實在現實生活中首先所要面對的問題。

在〈飲酒〉六至十裡，〈飲酒〉第六是仕隱之道的原則說明，即從現實中的進退出處之道來確立進退取捨的原則：有道則仕，無道則隱。而今詩人所處之世既為無道，因此，最終是選擇歸隱。人心求隱，並非是欲捨棄道而不為，只是因為道於世中不可推行，故將道收攝回己身，轉而求自我內在心志的堅持與體現。所以，論及隱，必將從自己內在、心的面向作出討論，此即是〈飲酒〉第七首，先從自我內在的層面來討論隱的心境的原因。而面對歸隱，只言自己內在的心志，卻未對外在的世俗有所回應，似乎顯得有所缺漏。故詩人於第八首進而從面對一切世俗人群與外在的層面來討論自己的隱的心境。以上大致已對隱的問題作出概括完整的交代與說明。而第九與第十首，乃為求釐清當時世人對詩人歸隱的誤解，以及說明自己生逢亂世卻曾經出仕的原因與問題作出反省。這兩首是從仕的方面來作討論。〈飲酒〉第九以田父勸進詩人出仕為官，撥亂反正已歪曲的世道而論；〈飲酒〉第十則是詩人自述自己曾經出仕的歷程與原因，並反省道理之正而作出最後歸隱之決定。

而〈飲酒〉十一至十五則承接前述的外在環境無道而來，進而對世俗無道的原由進行分析。〈飲酒〉第十一首，從道理本質上來說明世俗無道的原因，是源自於人們對真實價值的誤解與扭曲所導致。這與〈飲酒〉第三所討論的「人道之誤」相似，不過，不同於〈飲酒〉第三以泛論道的角度作分析，〈飲酒〉十一除了釐清價值真偽之外，更藉由顏淵與榮啟期之例，說明真實的道理與價值是能使人的心感到富足而獨立。在明白世俗無道的原因之後，第十二、十三首則從世俗

無道的發生源起來作說明。若從世俗整體而觀，無道的發生根源，應該是一由上而下的發生過程。因為，當上位者無道，將易受到上行下效之風氣的影響，而帶動整個世俗趨於無道。因此，詩人在第十二首就先從仕途上的無道作出說明；繼而於第十三首詩中討論普世間無道的概況。在十一至十三首已大致對世俗無道的原因與發生源流作一概述。而詩人既生逢如此無道之亂世，則於接下來的兩首詩中，便從詩人身處於世之無道的處境來作說明。由第十四首一開頭的「故人賞我趣，挈壺相與至」與第十五首一開頭的「貧居乏人工，灌木荒余宅。班班有翔鳥，寂寂無行跡」兩相比較之下，可以發現第十四首中有志同道合的朋友前來探訪一事，在詩人的生活中實屬偶然；而第十五首「灌木荒余宅」、「班班有翔鳥」、「寂寂無行跡」等等，描述無人知曉詩人心志的狀態，才是詩人一般日常的生活景象。因此，雖然同是從身處無道的境況來談，第十四首是以雖然世已無道，但偶爾仍有志同道合的知己能夠彼此交流，故詩人於體道中感到無比的歡樂；而第十五首，詩人則從平日的生活狀態，來談自己在面對外在環境無道的現象時，所持有的心境與態度。

自第十六首起，至第十八首，是詩人更進一步從個人的親身經歷，來說明自己身歷無道的過程與心境。第十六首，詩人從自己年少遊好於六經起始，卻因世之無道，以至於今日仍無有作為。只能期勉自己在生命中落實對道的堅持，將道延續下去。然而詩人在面對這樣無力於扭轉與施展自己抱負的無道世俗，難免是有些感嘆的。畢竟，欲以一己之力來扭正整個無道的世俗，這種過份強調自己之正，來對立世俗之誤的作法，亦只是一種自我的突顯、欲求自我的表現而已，非對真實道理有所明白而產生的作為。但若使詩人與世人一同汨其泥，卻又是背反於道，詩人亦不肯為之。因此，在遭遇外在無道時，能夠確立、篤定自己的心志，不輕易隨世之潮流而更易，便是首要之事。故詩人於〈飲酒〉第十七首便從自己身陷無道之境，來說明自己的心境與堅持；以及第十八首則說明自己面對外在無道時的態度與原則。而〈飲酒〉第十九與二十首，則是總結。第十九首是詩人以其一生之際遇與心志之向往作為個體之總結；第二十首則從整個人類歷史中，道之發展、隱顯的軌跡，來作整體之總結。

由以上的論述，可以明白〈飲酒〉這組詩並非詩人隨意編寫而成，而是具有組織架構的一組詩。接續的章篇將對詩文內容作更進一步的討論，期望能藉由對

通篇文義的掌握與了解之後，可以更明白與體會詩人對人境中真實之道的嚮往與努力。

第二章 論道總綱 —— 〈飲酒〉第一至第五之分析

第一節 前言

本文撰述的主要目的與重點，在於重新詮釋〈飲酒〉的詩作意涵深度與架構。而本章僅取〈飲酒〉第一至第五首進行分析，是因為自第六首的首句「行止千萬端」開始，即針對各別且複雜的人事問題進行討論，故與〈飲酒〉第一至第五首討論道之總體有所區別。

若先就〈飲酒〉第一至第五首來看，分別來說〈飲酒〉第一，旨在提出一個道的整體，且是與時俱移，與物無對。而接續的第二、第三，以一正一反的方式來論述道在人境中之得以彰顯與式微之因。至於〈飲酒〉第四，是詩人說明自己的體道過程；第五，則是詩人在體道之後而有的最終心境。〈飲酒〉一至五在整組詩的架構中具有論道總綱的意義，然而，這並非意謂著自第六首開始，隨著主題的轉移，詩中再無對道的討論。事實上，〈飲酒〉這組詩，通篇都是詩人經過對道理的深思與反省之後所寫下的文字，²⁸ 而〈飲酒〉一至五乃先蓋括性地討論道之總體，關於其他層面的問題則在後續的詩作中一一探究。故藉由〈飲酒〉一至五之討論，我們將能明白詩人所向何志，以及其於詩作中所論述的道究竟是蘊含了何種內涵與深度。

以下是直接針對文本的討論與分析。

²⁸ 【宋】葛立方於《韻語陽秋》云：「東坡拈出陶淵明談理之詩，前後有三：一曰：『採菊東籬下，悠然見南山。』二曰：『笑傲東軒下，聊復得此生。』三曰：『客養千金軀，臨化消其寶。』皆以為知道之言。蓋摘章繪句，嘲弄風月，雖工亦何補？若觀道者，出語自然超詣，非常人能蹈其軌轍也。山谷嘗跋淵明詩卷云：『血氣方剛時，讀此詩如嚼枯木。及綿歷世事，如決定無所用智。』又嘗論云：『謝康樂、庾義城之詩，鑪錘之功，不遺餘力，然未能窺彭澤數仞之牆者，二子有意於俗人贊毀其工拙，淵明直寄焉。』持是以論淵明詩，亦可以見其關鍵也。」（【宋】葛立方：《韻語陽秋》，收入何文煥訂：《歷代詩話》，頁 310。）【清】方東樹《昭昧詹言》卷四云：「此二十首篇篇具奇悒曠趣，名理名言，非常恣肆，皆道映也。」（方東樹：《昭昧詹言》，卷 4，頁 19。）葉嘉瑩於《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》云：「陶淵明這一組詩題目雖然是飲酒，但事實上每一首詩談的都是他在哲學思想、做人態度和生活道路這些方面的考慮。」（葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，頁 155。）

第二節 〈飲酒〉第一：泛論道

〈飲酒〉第一首之詩文為：

衰榮無定在，彼此更共之。邵生瓜田中，寧似東陵時。寒暑有代謝，人道每如茲。達人解其會，逝將不復疑。忽與一觴酒，日夕歡相持。²⁹

首章往往具有開宗明義的意涵，作為〈飲酒〉的第一首詩，詩人想要說明什麼道理？而詩作的一開頭便以「衰榮」破題，究竟是何意？

「衰」即衰敗；「榮」即榮盛。彼與此，即指衰與榮；從「彼此」二字來看，是可以明顯劃分出兩種不一樣的東西，這兩者甚至有可能是相互對立的。然而，這看似兩相對立的概念，詩人卻在詩中指出「衰榮無定在，彼此更共之。」「定在」即永恆、固定的存在，「更」即更替、交換，「共」即共屬。這些特性正清晰的勾勒出詩人所欲指明之事：衰與榮並非只是單純的對立關係，而是同屬一物的正反兩面，再者，這兩種狀態絕不是永恆的、固定的停留於一處，而是相互交替、更迭，從不停歇。

下兩句「邵生瓜田中，寧似東陵時」正是用來解釋上句的例證。邵生即邵平，依據《史記·蕭相國世家》記載：「召平者，故秦東陵侯。秦破，為布衣，貧，種瓜長安城東，瓜美，故世俗謂之東陵瓜，從召平以為名也。」³⁰ 此為邵平的典故。陶淵明為何舉邵平為例，自古至今之解釋大致推於兩人境遇相似，即邵平處秦、漢易代之交，陶公處晉、宋易代之交；邵平退隱田園，陶公亦退隱田園。陶公是以邵平自比。除此因素外，筆者認為詩人之所以引邵平的典故，從詩文脈絡來看，應是為了解釋「衰榮無定在，彼此更共之」而有。邵平身為秦國東陵侯，此境況確實可稱之為「榮」，但這畢竟是血緣上的繼承；因此，當秦破，邵平隨之淪為平民，不得不為了生活開始栽瓜，與東陵侯相比，人生的際遇的確是由榮

²⁹ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 242。

³⁰ 【漢】司馬遷撰：《史記·蕭相國家世》（臺北市：鼎文書局，1981），卷 53，頁 2017。

轉衰。然而，隨著世人稱許其瓜為東陵瓜，可知邵平即便身處逆境，仍能努力不懈的以己之力量來獲得眾人的認同。我們應該試想，能憑藉己力所達至的成就難道會遜色於繼承而來的東陵侯爵位嗎？答案應該是否定的。也就是說，表面「東陵」似榮，而「瓜田」似衰，其實未必是這樣對立二分的關係。故在《史記》的說明裡，以「瓜美」形容邵平今時的境況，非必是不好的。而在研究〈飲酒〉的學者中，不乏將「邵生瓜田中，寧似東陵時」解釋為前句言衰，後句言榮，認為此句的意思即是感嘆昔盛今衰，而再無其他可能。對於這樣的說法，我們透過首兩句的文義與上述的說明可以明白，若將「邵生瓜田中，寧似東陵時」只解釋為前衰後榮是不恰當的，因為，「邵生瓜田中」並不只是衰敗，而亦蘊含轉盛的契機；「寧似東陵時」並非就只是榮盛，其中亦暗藏衰敗的源頭。而這正是說明衰榮無常無定的最佳證明。

以邵平之例證實衰榮無常定之後，接下來的「寒暑有代謝，人道每如茲。」除了說明衰榮更易的範圍不局限於人道，亦涵蓋天道運行之外；更進一步的揭示暗藏於變化無常之中的規律性。寒暑，即指四季溫度的變化，由冬至極寒後，渡春入夏，進入盛夏之酷暑；亦在盛暑之後，過秋入冬，邁入嚴寒的冬日，如此歲歲年年。「代謝」³¹，即指循環。「寒暑有代謝」所強調的是在一切變動之中，並非只充斥著混沌、令人難以捉摸的異動狀態，而是變中有序、有定的，如四季變換之循環，而衰榮之更迭即如同寒暑之循環一般。「人道每如茲」藉由體悟天道的運行後，指明人的作為應順從天道。天道的運行並非僅是變動不定，而是變中有序；因此，人們若是領會此道，便能不執著於變易無常的表象，使自己的心緒獨立、不隨波起伏，如此，自我的人格才能開始真實。

由此可知，從詩一開頭的「衰榮」二字所引領出來的「道」並非只侷限於人道，而是從整體性的範圍概括而言的。即詩人在整組詩的第一首中，所想要談論的是從整體宏觀的層面來論道，而非枝微末節的細瑣問題，或徒發牢騷而已。再者，此道雖然藉由衰榮來體現，但是衰榮本身並不同於道，換言之，「寒暑有代謝」亦可是道的其中一種體現，道並不只侷限於衰榮或寒暑。因此，不管是衰、榮、寒、暑等等，都只是體認道的一種方式，若是執著於衰、榮等表面現象，均

³¹ 顏延年曰：「來者為代，去者為謝。」摘錄自丁仲祐：《陶淵明詩箋注》（台北：藝文印書館，1989），頁 108。

只是人自己的無知與錯誤而已。

在明白變中之序後，「達人解其會，逝將不復疑。」正是從人的努力與真實的可能來說明。「達人」³²，即已通曉事理而能大觀之人。「解」，即通曉、體悟。「會」，即交會、會合，指代、謝（亦指衰、榮）交會之處，例如花盛開至轉謝的一剎那。「達人解其會」之意，如以花開花落為比喻，即達人已領悟花開至極盛之時，正是花謝之始，並透過此理，明白了現實中興衰背後所具有的規律，因而能不執著於衰榮不定的表象。此時，達人的心已不再隨著外在表象的變動而受牽引（即其心已非被動的）；不隨著身處榮景而喜，抑或為身處衰境而悲、怨。真正的明白道理，是能使自我的心境成長為一自主、獨立的人格，達人即至於此。而下句「逝將不復疑」正表明達人心境變化的努力過程。「逝」³³，指過去的；「將」，將來的；「不復疑」³⁴，即不再懷疑；意指一個真正體悟道理的達人，對世間中一切過去與未來的事情都不再感到懷疑。由此可知，達人與常人相同，並非天生就是個達觀者，能不受外在環境的影響，不為任意變幻的表象感到疑惑。而達人之所以能達，如同上述，因體悟了道理的運行，並正視自己被動且受困於興衰不定的心緒，進而嚮往一真實的道理，努力使自我的心獨立。

故在最末兩句「忽與一觴酒，日夕歡相持。」說明人體道之後的常相歡樂。當人們處處執著，其心緒必定無法擺脫因外在變動不定而生的被動性，不僅心無自主，亦受限於外在境況。若能體悟道的特性是變中有常、與物無對，並順應之，就必須先放下心中的那些執著、放下自我。因為人們強調自我的同時，即豎立了外於我的對象；因此，在一般人的理解中，我與外在對象的關係往往是對立的。提高了我，便否定外在對象；提高對象，便要貶抑自我，於是，人的心緒便陷溺於相互對立的糾葛之中。事實上，我與對象的關係是相映而生的；一旦突顯自我，對象已同時存在，反之，若人的心能夠不再執著於外在對象，必定是先捨棄了對

³² 鵬冠子世兵篇：「達人大觀，乃見其可。」魏文帝折楊柳行：「達人識 真偽。」（摘錄自王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 278。）

³³ 「逝」，一作誓，歷來解釋此為語助詞，無義。如《經傳釋詞》：「逝，發聲也。《詩·碩鼠》：『逝將去汝』，言將去汝也。《桑柔》：『逝不以濯』，言不以濯也。逝，皆發聲，不為義也。」又以「逝」為「誓」之同音通借。如《詩》「逝將去汝」於公羊昭十五年傳疏引作「誓將去汝」，即以誓為逝之假借。《說文》：「逝，讀若誓。」亦然。然而，筆者將「逝」解釋為過去，除了不影響文義之外，似乎更完整涵蓋整個時空（即對於過去與未來的一切事情，都不再感到疑惑），蓋擇此為佳。

³⁴ 「不復疑」者。陶公初未嘗不疑，未嘗不為衰榮所惑也。摘錄自王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 278。

「我」的那份執著。而這無我的境界，最能夠從「忽與」二字體會。「忽與」，即突然、偶然得到，是不經意之得。由此可知，得酒之事並沒有「我」的執著在背後發起作用。以無我之境得酒，便能以無我之境飲酒；從「歡相持」亦可體會詩人於此並無設限飲酒的對象，可以是贈酒之人，可以無人，可以是外在的自然之景，亦可是詩人所遐想的對象。如此飲酒，即非為飲之慾而飲，非執著於酒而飲，也非執著於我或外在的對象，飲酒之境能如此，已無對立、已無彼此，故能常相歡樂。「日夕」，即白天與夜晚，指終日，亦有恆常之意。另外，詩人無我之飲，明明能不侷限於酒，為何還是必言飲酒？這大概與酒給人的影響有關。因為人在酒中，往往能較輕鬆的放下心中的羈絆、放下自我，與世融合。如同道須藉由衰榮、寒暑來體現，但是衰榮、寒暑本身並非道；飲酒與悟道之間，亦是如此。詩人以其飲酒之境況來反映悟道，並不避諱飲酒所可能引發的誤解，所以，這組詩以「飲酒」來命名，亦可透顯出，此組詩作的內容應與道理之體悟有關。

第三節 〈飲酒〉第二：人道之正

〈飲酒〉第二首之詩文為：

積善云有報，夷叔在西山。善惡苟不應，何事空立言。九十行帶索，飢寒況當年。不賴固窮節，百世當誰傳。³⁵

〈飲酒〉第一以宏觀的方式描繪出道的整體，並藉由體悟道的特性是變中有序、與物無對，進而使自我的心獨立，成為一獨立之人格。然而，我們畢竟是生活在人的世界，勢必得面對這樣的道是否能落實於現實世界中，以及在人心中所存有的道，究竟如何才是真實且善的。因此，接下來的第二與第三首，即從正反兩面來作論述。而〈飲酒〉第二是以正面的方式，從人如何落實「道」的可能與方式來作說明。

「積善云有報，夷叔在西山。善惡苟不應，何事空立言。」首四句是詩人對

³⁵ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 246~247。

自古以來善惡相應的觀念所提出的疑問。在許多傳統的古籍中，記載了有關「積善成德」、「積善之家必有餘慶」等的文字與事蹟，³⁶ 這些字句隨著時代的傳承，已漸漸地滲入中國文化，成為中國思想中重要的一環；後來，佛教傳入，勸人向善的意念藉由「因果輪迴」概念的提出，加深了「善有善報，惡有惡報」的報應觀。中國思想與佛教對此觀念最大的不同，就在於中國傳統的儒家是沒有前世今生的概念，因此，在此生之中的人們是無法在理論上獲得「善有善報」的證成，往往只是心願上的期盼。如「夷叔在西山」的「夷叔」指的是伯夷、叔齊，典故出於《史記·伯夷列傳》：「或曰：『天道無親，常與善人。』若伯夷叔齊，可謂善人者非邪，積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢空，糲糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？」³⁷ 「天道無親」是指天道對於萬物是無親疏分別的，而「常與善人」之「與」，即給予，引申有給予幫助之意。古人說上天絕無特殊獨厚的對象，唯有善人，會給予幫助；但是，伯夷、叔齊這等仁潔之士，最終竟落得餓死的下場；而唯一被孔子稱許好學的顏淵，亦是早夭。這等善無善報的事蹟豈不是與「天道無親，常與善人」的道理相互違背？「善有善報」既然不是必然的法則，那麼，古人為何著書、立論來勸人為善？這豈不是空言？

順此脈絡而下，無論是詩人或《史記》的伯夷典故，都似在質疑天道施報不公，並竭其力地挑戰古籍的可信度與揭發傳統思想的謬誤，簡而言之，這僅是詩人徒發牢騷的抱怨文。³⁸ 但是，若是這樣解釋，那麼詩人即對立於天道、古籍和傳統人文並與之分裂。倘若，真以此種方式來解讀詩文，其結果是完全對反於〈飲酒〉第一首所論述的道理。因此，應另尋求一更合理的途徑來進行解釋。若回過頭來看天道施報的問題，我們基於符合人心的期盼，便已先預設了天道的施

³⁶ 如《易坤》：「文言：積善之家，必有餘慶。」、《荀子·勸學篇》：「積善成德，而神明自得。」、《淮南子·齊俗篇》：「湯、武之累行積善，可及也。」《史記·周本紀》：「西伯積善累德，諸侯皆嚮之。」、曹植〈大魏篇〉：「積善有餘慶」（又見〈贈丁翼〉）。（摘錄自王叔岷，《陶淵明詩箋證稿》，頁 280。）

³⁷ 【漢】司馬遷撰：《史記·伯夷列傳》，卷 61，頁 2124~2125。

³⁸ 舉如【清】陳澧《陶淵明集札記》所云：「陶公亦頗憤激。」（【清】陳澧著，陳之邁編集：《陶淵明集札記》（香港：龍門書店印行，1974），頁 40）、袁行霈：「此詩與上首不同，全是義憤之語，而以固窮作結。」（袁行霈撰：《陶淵明集箋注》（北京：中華書局，2003 年），頁 242），均作此解。另如黃淑貞在〈陶淵明〈飲酒〉詩試探〉一文中，對於〈飲酒〉第一與第二的理解，認為「淵明在〈飲酒〉詩第一首即感嘆世事變化無定，人生盛衰不常，因此應該達觀……於第二首緊接著引伯夷、叔齊的例子，歎天道的無定，而體會出不必計較善惡的報應，應以固窮守道為主。」（黃淑貞：〈陶淵明〈飲酒〉詩試探〉，《中國文化月刊》，1999 年 8 月第 233 期，頁 123）

報是公平的：即上天必定遵循賞善罰惡的原則。然而，在詩人與司馬遷所提出的疑問中，卻也發現有德之人並非如一般人們心裡所預期的那樣，必然受到上天的庇佑且有享不盡的福報，甚至有些聖人、君子之一生也許都擺脫不了顛沛流離的境況。由此可知，上天並不必然相應於人間之善惡，這樣的結果已與我們先前的預設不同。那麼，積善卻不必然獲得善報，行惡也不必然得到惡報，如此，我們還需堅持善行、堅持仁德嗎？答案是肯定的。因為，行善與堅持仁德的操守，本來就與得善報沒有必然的關係；假若，人們行善只是欲求回報，那麼，此種善行已經不是純粹的「善」了。又，假若上天必定如我們預設那般，堅行賞善罰惡的原則：有德之人、行善之人必能享有福報，而作惡者必將受到上天的懲罰；如此一來，人們也許會懼於懲處而不敢為惡，但是，對於行善者而言，其行善究竟是發自內心的善意，抑或貪求行善之善的回報，這個界線將因為上天執行賞善罰惡的原則而變得模糊，甚至無法再行分辨。如此一來，人們將再無心志獨立的可能。³⁹ 因此，當剝除了上天必相應於人間的關係後，人之作為人的自主性才能顯見而出。在後四句的詩文中，對此有更深入的論述。

「九十行帶索，飢寒況當年。不賴固窮節，百世當誰傳。」這四句詩裡引用了兩個典故，其一，「九十行帶索，飢寒況當年」出自於《列子·天瑞》。⁴⁰ 【宋】范溫《潛溪詩眼》：「意謂至於九十猶不免行而帶索，則自少壯至於長老，其飢寒艱苦宜如此，窮士之所以可深悲也。」⁴¹ 說明了榮啟期一生貧困的境況。「帶索」，即以繩索為衣帶繫於腰上，以喻貧窮。而【清】何焯《義門讀書記·陶靖節詩一卷》援引《論語·季氏》：「即其老也，血氣既衰，戒之在得。」⁴² 所

³⁹ 因為我們若冀求天道必與人道相應，便是預設有一外於我們且力量強大至主宰天下一切的上天，如此，對於人道，祂才能夠給予相應的賞善罰惡。但是，正因為預設了這樣的上天，更突顯了此種預設的背後，存在的是一種軟弱而無法獨立的心理狀態，才需要依賴一個外在、更強大的力量來維護所謂的「正義」。因此，若欲見人之自主、獨立的心志，就必須先擺脫天道必然相應的關係。

⁴⁰ 《列子·天瑞》：「孔子遊於太山，見榮啟期行乎郕之野，鹿裘帶索，鼓琴而歌。孔子問曰：先生所以樂，何也？對曰：吾樂甚多。天生萬物，唯人為貴。而吾得為人，是一樂也。男女之別，男尊女卑，故以男為貴。吾既得為男矣，是二樂也。人生有不見日月，不免襁褓者。吾既已行年九十矣，是三樂也。貧者士之常也，死者人之終也，處常得終，當何憂哉。孔子曰：善乎能自寬者也。」（張湛處注：《列子·天瑞》，收入《二十二子》（台北：先知出版社印行，1976年），頁26。）

⁴¹ 北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》（北京：中華書局，2005年），下冊，頁161。

⁴² 全文為：「子曰：君子有三戒。少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·季氏》，

云：「言老彌戒得，則壯盛之厲節可想，所以使百世興起也。」⁴³ 指出榮啟期即便到了最需物質滋養的老年亦能於窮困中安定，鼓琴而歌，可見其年少壯盛時必具有砥礪自我的節操，而中國的人文精神與價值，正是憑藉此種節操才得以昂揚。何焯的解釋更細入文義之精隨，亦可從而導出後句「不賴固窮節，百世當誰傳」之意。另外，「固窮」⁴⁴ 一詞引自《論語·衛靈公》：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」⁴⁵ 「窮」是指外在境況的艱困；「固」，指即便處於困厄的境況，其內心仍能安定、不移。由此可知，同樣面對艱困的處境，君子仍能把持自我，不因困境就移動心志或喪失節操，而是自主貞定且自適的；相反的，一旦小人處於逆境，便放棄原本的操守或志向，為了自身的利益而無所不用其極。最後這四句，首先藉由榮啟期來說明「固窮」對於人文精神的意義。之所以「固窮」來證明或顯出人道精神的存在，是因為人的所有作為其實並無一個必然相應的天來作賞善罰惡的對應。在擺脫了所有的利益關係（包括現實中的利益以及上天必然給予的回報）之後，一個君子在面臨生命中的種種困境時，仍能堅守其道，不因逆境便更移其志，如此，則顯見了其真實之人格。換言之，唯有在完全脫離涉及任何利益可能之下的作為，才能真實的看見自己，以及自己究竟是怎樣的一個人。故在固窮之中，人的品格操守才得以如實呈現。亦唯有如此，人的主體性與人文的意義、價值才得以真正彰顯。

假若上天必與人道之善惡相應，那麼，人之行善，充其量只是在求取上天的

收入《十三經注疏》（台北：新文豐出版公司，2001年），頁376。）

⁴³ 【清】何焯：《義門讀書記》（台北：中文出版社，1982年），頁440。

⁴⁴ 莊子亦言「窮」。如《莊子·秋水》：「孔子游于匡，衛人圍之數匝，而弦歌不輟。子路入見，曰：『何夫子之娛也？』孔子曰：『來！吾語女。我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯舜而天下無窮人，非知得也；當桀紂而天下無通人，非知失也；時勢適然。夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也；陸行不避兇虎者，獵夫之勇也；白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也；知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。由！處矣！吾命有所制矣！』」（莊子撰、郭象註：《莊子》（臺北：藝文印書館，2000），頁333~334。）即以孔子畏於匡之事件來言「窮」。廖曉煒、朱燕玲於〈「窮」、「通」之道—《莊子》與先秦儒學「命」論的比較分析〉一文中解釋：「（莊子思想中）所謂『窮』或『不通』乃指生命使理想得以展開的『通道』受阻因而陷入困局之中，《莊子》一再提及孔子之『窮』正在於經由孔子的生命經驗尋求新的『通』『道』——化解困局的新的可能性。」（廖曉煒、朱燕玲：〈「窮」、「通」之道—《莊子》與先秦儒學「命」論的比較分析〉，《淡江人文社會學刊》第48期（2011年12月），頁35。）可見《莊子》中言「窮」，是一種因為自己的欲求而拘泥於外在世俗、形式、知識之中，使得自己的生命陷溺於困境而無法自由開展。反觀〈飲酒〉第二首之「固窮」，乃是延自榮啟期之生平而來，與莊子之「窮」不同。故不宜以莊子之「窮」來作解釋。

⁴⁵ 全文為：「衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：『俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。明日遂行。在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：『君子亦有窮乎？』子曰：『君子固窮，小人窮斯濫矣。』」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·衛靈公》，收入《十三經注疏》，頁343~344。）

回饋而已，而無法明辨人之內心是否真實向善。在這樣的關係之下，人道是受到天道的操控，且再無以見得人之主體、自主性，而人文之意義即已喪失。由此可知，自遠古以來，如禰啟期、顏淵等等，上天未必給予德福一致的施相報應，並非上天不善，欲對立於人；而正因無上天的必然施報，才得以成就人類自身存在的價值與光明，這反而是助成人道之善美。最末兩句「不賴固窮節，百世當誰傳」，便指出「固窮之節」即是人文之意義與價值得以延續的關鍵。

第四節 〈飲酒〉第三：人道之誤

〈飲酒〉第三首之詩文為：

道喪向千載，人人惜其情。有酒不肯飲，但顧世間名。所以貴我身，豈不在一生。一生復能幾，倏如流電驚。鼎鼎百年內，持此欲何成。⁴⁶

第二首是承接第一首總論道而來，並進一步說明人落實道的可能，指出「固窮」的精神正是人文價值與意義之源頭。不過，現實中的人們確實存在具有固窮精神的君子，但同時也存在著抱持虛假與錯誤道理的人們，甚至兩相比較之下，後者更較前者為世俗眾人所追求。因此，在第三首詩中，詩人亦是從人的層面來談論道，不同的，是以反面的角度來論述，針對這些追求錯誤價值的人們，來說明人道之惡，正源於其心是致力追求外在。

陶淵明於〈飲酒〉第三的首句「道喪向千載」，便開門見山地指出「道」在這個世間中已經淪喪了約千年之久。「向」，有將近、大約的意思；亦通「嚮」，指逝去、過去。⁴⁷「千載」即千年，引申為時間的久遠。是什麼原因讓陶淵明在詩的一開頭便感嘆世俗中的人們不再行道，使得大道淪喪呢？我們隨之在第二

⁴⁶ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 248。

⁴⁷ 王叔岷之注：「向猶近也。」（王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 283。）若以「過去」作為解釋，文義則為：道喪的時間從現在追溯到過去，已經將近千年之久。即便亦有「過去」的意思，也不與「大約、將近」之說法違背。另外，〈飲酒〉詩中第十六：「行行向不惑」與第十九：「是時立向年」之「向」，則是將近、接近之意。

句「人人惜其情」中得到解答。「惜」有兩義：一是吝惜，二是珍惜。⁴⁸「吝惜」是一種有餘力但不願作為的心態，從吝惜解，則「人人惜其情」一句可理解為：在世俗中的人們因不斷地追求名利以滿足自己的慾望，以至於吝惜將情感或心力用於行道上⁴⁹，此時「情」一字的意義是正面的，指人自身的情感以及對事物所付出的心力。另外，若以「珍惜」來釋義，第二句的意思是說人們因為珍愛自己的情欲，所以除了滿足自身的慾望之外，便不再努力了；如此解，則「情」的意義相對較負面，泛指人的情欲。總而言之，無論是以吝惜或珍惜作解釋，皆言人們因為過份看重自我，以至將心思致力於名利的追求。由此可知，大道在這世間喪失久遠的原因，並非大道過於崇高，使人難以實踐；反而正因人們一開始便將其心錯置於對外的追求，導致其心追隨外在的變動而感到疲憊，形成無心行道的局面。

下句「有酒不肯飲，但顧世間名」是延續「道喪向千載，人人惜其情」的說明。「有酒」指酒就在身邊，引申為一種極易獲得的狀態；至於詩人在此言「酒」，並非詩人飲酒成癡，凡事皆需藉酒排遣，而是如我們在第一首的討論中所說明的，是以酒來譬喻常道。【清】何焯《義門讀書記·陶靖節詩一卷》云：「『有酒不肯飲』，直是有人不肯做之托詞耳。」⁵⁰一針見血的揭穿人們不行道的虛假性，人們不行道並非道難行，就算唾手可得，人們仍為了世間的名、利而吝情於道。陶淵明指出了大眾對道與名利的錯誤印象，一般人往往以為名、利是較常道更貼近於自身與現實，因為名、利都是直接滿足我個人的欲望，可以獲得他人的敬仰、擁有財富過得優渥的生活、讓我得到莫大的好處，因此世間中的人鮮少不汲汲營營於名利的追求。與名利相較之下的「道」似乎顯得高深莫測，難以實踐。這更解釋了「道喪向千載」的原因。但事實上，名利並不是只憑藉著自己的努力就必然獲得，它與外在的他人和環境有著更多更直接的關係。名利是外鑠也，能否獲得是有待於外。相反的，我們以為大道艱困難行，離人遙遠，然而，藉由前兩首

⁴⁸ 如王叔岷《陶淵明詩箋證稿》所云：「《廣雅》：『惜，愛也。』《孟子趙注》：『愛，畜也。』疏：『惜其情猶言恪其情。謂不能任真自得也。』」（引自王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 283。）

⁴⁹ 如【明】黃文煥《陶詩析義》所云：「『惜』字搜出病根，留情以為別用，故不復用之於道。」即是將「惜」字解釋為吝惜，說明人為了自身欲望的滿足，便留置其行道之力，用以追求外在、追求名利。（引文出處【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，收入《四庫全書存目叢書》，頁 189。）

⁵⁰ 【清】何焯：《義門讀書記》，頁 440。

詩的討論可以明白，實踐道的過程並不需依靠外在的援助，所謂的常道其實是平易近人，只要人們能反身向內自尋、自求即能做到。子曰：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。」⁵¹ 便清楚的說明道的實踐是操之在己。

「所以貴我身，豈不在一生。一生復能幾，條如流電驚。」即針對人們追求名利的錯誤性來說。人們汲汲營營的追求世間名，不就是為了榮貴自身，使得這一生過得舒適、榮耀。但是，外在境況的變動不定，是無法保證名利的必然永恆，當人們將其生命全力投注於名利的追求，隨著異動而庸庸碌碌的反應外在，其心是無定見，無能悟道，亦無踏實生命的；死亡倏然降臨時，這些追求外在的人們除了驚恐、憂慮，懊悔虛擲光陰之外，一切已無法改變。「驚」即驚嚇，藉由「驚」字可見人的被動性，亦描繪出在事件發生後，由於無法再改變而有的追悔莫及之感。

末句「鼎鼎⁵² 百年內，持此欲何成」是對人們追求錯誤之感嘆。「持」即憑藉、依憑。「此」指「惜其情」的態度。「百年」譬喻人的一身。在這一一生中，憑著這樣的態度是終無所成的。同時，若將這最末兩句與「不賴固窮節，百世當誰傳」（〈飲酒〉第二）兩相比較之下，可以發現「百年」至多是人一生的長度，而「百世」即萬年，引申時間的恆常久遠；從時間的長短對比之下，可知固窮之節才是人能真實的安身立命之道，非財富或名氣所能達至。總括而言，詩人將第三首詩安排在第二首之後，是欲進一步來闡明道與人之間的關係：道非高深莫測、難以實踐；相反的，實際上的「道」是相當貼近於人，甚至於就在人自身。因此，當人們以為道難行，轉而求取外在名利，實為捨近求遠之舉。因為，只要人們欲行道，即刻已將道實踐出；反觀追求名利者，實得耗費更多的心力，仍未能確保是否必有所獲。故不行道者，非道艱難不易，唯人自棄而已。

⁵¹ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·述而》，收入《十三經注疏》，頁 167。

⁵² 歷來對「鼎鼎」的解釋，可歸納如下：一作「寬慢」。如丁仲祐《陶淵明詩箋注》所云：「《禮記》：『鼎鼎爾則小人。』疏：『鼎鼎爾，不自嚴敬，則如小人然，形體寬慢也。』按此言鼎鼎，取寬慢之意。百年自速，而人意自寬慢。」（引文出自丁仲祐撰，《陶淵明詩箋注》（台北：藝文印書館，1989年），頁 109）；二作「迅速」之意。如【清】方東樹《昭昧詹言》卷四：「『鼎鼎』言方來之年，甚速如流電，吾人僅此百年之內，何足恃乎？」（引文出自【清】方東樹：《昭昧詹言》，卷 4，頁 15。）；三取「薪火不傳」之意。如【清】蔣薰評《陶淵明詩集》卷三：「鼎鼎乃薪火不傳意。」（北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 164）；四作「擾攘」解。如古直《陶靖節詩箋》所云：「此殆莊生所謂『終身役役，而不見其成功也』。鼎鼎，禮記鄭注謂『大舒』，此非其義。當訓為『擾攘貌』。」（古直：《陶靖節詩箋》（台北市：廣文書局，1969），卷 3，頁 9。）

第五節 〈飲酒〉第四：自我體道之經歷過程

〈飲酒〉第四首之詩文為：

栖栖失群鳥，日暮猶獨飛。徘徊無定止，夜夜聲轉悲。厲響思清遠，去來何依依。因值孤生松，斂翮遙來歸。勁風無榮木，此蔭獨不衰。託身已得所，千載不相違。⁵³

〈飲酒〉第一以總論道的方式提出一涵蓋自然萬物的大道與其特性，而〈飲酒〉二、三則進而從人落實道的可能，分以人文精神之所以昂揚（〈飲酒〉第二）與墮毀（〈飲酒〉第三）之因來論述。在前三首詩中，詩人大致已對道做出一統括之說明。然而，人文之道既需藉由人之體悟與實踐才得以彰顯，那麼在此論道的進程中，終究要以回歸人自身之體驗來作說明，且無論道理是如何理想與圓滿，一旦無法落實於自我生命之中，仍屬空泛。因此，在接下來的〈飲酒〉第四及第五首中，即由詩人之作為「人」對道的體會而論。其中，〈飲酒〉第四是對自我體道的經歷過程作一論述；而〈飲酒〉第五則討論自我體道後的最終心境。接下來，即是進行對〈飲酒〉第四的討論。

在此詩作中，詩人以鳥自喻，以松喻道。首二句「栖栖失群鳥，日暮猶獨飛」之「栖栖」意指匆忙、不安定、急迫之貌，引自《論語·憲問》：「丘何為是栖栖者與？」傳統注解為：「東西遑遑，屢適不合。」⁵⁴ 即含尋求之意。尋求是造成「失群」的原因。這隻鳥與同伴離散，又尋無棲身之所而栖栖遑遑，象徵詩人因與世俗價值相背離，其心又尚未尋得安頓自立之處，感到倉惶不安；從「失」⁵⁵ 一字，可見詩人並非主動離棄人群，實深知世俗價值之誤且難以扭轉、撼動，但亦不願隨之同流合汙，而不得不另尋一更真實之道。「日暮」即黃昏，正是萬物

⁵³ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 251。

⁵⁴ 見【梁】皇侃：《論語集解義疏》（台北：廣文書局，1991年），下冊，頁 516。

⁵⁵ 失去，是一種被剝奪、不得不放開的處境。從「失」字，可以體會此鳥非主動求去；如以「離」字，可見主動之意願。

歸巢休憩之時，而「日暮猶獨飛」一句所描述的景象，是萬物隨著天色漸暗，返巢歸息之際，猶一孤鳥在這偌大的天下仍尋無歸處，孤單獨飛。透過此景的傳達，可見詩人對於道理的尋求仍是未有所獲；此時之獨，既是不願與世俗同流合汙，卻又無能尋獲一能讓生命自立堅強的立足點，此種欲想歸憩卻無處可容之境，實是悲哀。

接下來的「徘徊無定止，夜夜聲轉悲。厲響思清遠，去來何依依」正是描繪詩人尋道過程之艱難。「徘徊」即流連往返，指詩人之心志是於世俗人群與對反世俗價值之兩端中不停來去，而心無能定。為何無能定？世俗之誤雖是詩人遠離之因，但是，對反世俗之道，卻是否定世俗而遠離人群，此種背離與對立確實讓詩人的心中充滿著掙扎與矛盾。在「夜夜聲轉悲」一句，更可見此種拉扯在詩人的內心造成苦痛。「夜夜」即時間的長久，「聲轉悲」即言在這漫長的尋道過程中，其心是一日比一日更為悲哀，一日比一日更為絕望。而詩人將「厲響思清遠」安排在「夜夜聲轉悲」之後，更是突顯了其心深悲的原因：「厲」⁵⁶ 即快速、高亢、強烈的，「厲響」即因「思清遠」而高亢、悲烈的鳴叫；「思」一字，即透顯一尚在意念之中而未能體現之意志，因此，詩人所思之清遠，既與世俗之混濁低下相對，卻又未能達至體現，詩人之悲實已藉由此鳥之哀鳴完全透顯出來。總而言之，相較於清遠之道而言，詩人確實明白世俗之誤而不願與之同流合汙，但是藉由否定、對立世俗人群的一種自視清高，卻又讓詩人心中無法擺脫孤單寂寞的感受，進而對自己所堅持的道理有所懷疑。對於世俗人心，詩人既無法單純對立之，亦無法單純肯定之，只能在這兩端之間徘徊不定。就是這樣的矛盾、掙扎，使得詩人始終無法定下決心與自信。

詩人最終能否尋得答案？在下句的「因值孤生松，斂翮遙來歸」一掃先前的猶疑不安，態度顯得肯定，可想詩人在這漫長的尋道過程中，終於尋獲安身立命之處。在此詩中，凡論即對道理的抉擇時，詩人始終是言「去來」或「歸來」（由遠而返），而非「來去」或「歸去」（終是遠去）。如〈飲酒〉第三：「有酒不肯飲」所言，人文之道是平易近人且反身自取即能有所得，而世俗人群之所以有誤，即是因其不願自省，終日求外，使得人文之道喪。因此，無論此一尋道過程會面臨

⁵⁶ 如丁仲祐《陶淵明詩箋注》之注所云：「厲，疾貌。《廣雅》：高而多也。」（引自丁仲祐《陶淵明詩箋注》，頁 110。）

何種艱辛與漫長的挑戰，最終人仍需以回歸自我內在之純真為依歸。由此始見詩人言「來」，而非「去」的心意，以及「來」一字所具有的深度。相較於「去來何依依」仍有懷疑及猶豫的徘徊不定之感，「斂翮遙來歸」則更顯得篤定。「來」一字，即言回歸自我內在之純真，可見人文之道必藉由人的自我體悟才足以彰顯。因此，道既需由人之回歸與體悟後得以顯證，那麼對於人便不能單純否定、遠離之；就算現存的普世價值是混濁、扭曲且低下，仍不應為了維護自我的清高將之捨棄，而是在致力於自身清遠之心境時，仍不離開現實世界，以自身之清遠正道撼動世俗人心，進而興起人群進取嚮往之動力，此即人道之極。

若從「遙來歸」可見詩人在這漫長的尋道過程，終於回歸自身並藉由悟道使其心安定無疑；那麼，在這漫長的尋道過程中，「道」之體現是否必然可期？對此，詩人答覆的關鍵即在於「因值孤生松」之「因值」。「因值」即適逢，非可預期的，因此，詩人終能證道並非絕對必然之事；亦如〈飲酒〉第二中，天道報應的問題那樣，若上天必與人道相應，則使得人道無法證立。但是，就算道之證得絕非必然，且暗藏著無法預期的困難與挑戰於路途上，人唯有努力於善，反身回歸自我之純真與面對所有的艱難，如此的堅持與用心才有證道的可能。

對於「孤生松」，詩人是以松喻道，可從最末二句的「託身已得所，千載不相違」得到證明：此鳥得孤生松以棲身且再也不相離，以象徵詩人尋得安身立命之道而再也不離道，可見其心已安定，再無疑慮與不安。另外，從「勁風無榮木，此蔭獨不衰」二句，可知「孤生松」雖是孤生，但非周遭全無他物，而是在嚴寒的冬日勁風不斷吹襲之下，那些原本於暖春炎夏適時而生的草木皆紛紛凋零、枯萎，唯獨此棵孤生松仍堅挺其身，滿樹翠綠。因此，孤生松並非獨樹孤生於人煙罕至之山崖峭嶺，而是在眾草林木之中，只不過在這遍樹林裏也因唯有此棵孤生松而使之顯得與眾不同。「勁風」譬喻艱難的逆境，詩人所尋獲之道是於艱困逆境中，仍能堅強面對，不擅改，故是恆常不變。最終，詩人的心境與所持之道是直接於世俗中確立，而非捨棄世俗；故於接續的〈飲酒〉第五，開頭便以「結廬在人境」一句，說明最終的選擇即是在人境，而再無絲毫疑慮。

第六節 〈飲酒〉第五：自我體道之最終心境

〈飲酒〉第五首之詩文為：

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。⁵⁷

〈飲酒〉第四是以詩人自我體道的經歷過程作一論述，而〈飲酒〉第五則進而討論自我體道後的最終心境。「結廬在人境」，〈飲酒〉第五一開首便一語道盡詩人在悟道之後的最終抉擇。「結」，即架構之意；「廬」，指人的安居之所；而「在」一字，本身具有根植意味，亦透過「在」字，看見詩人自主抉擇的意志；「人境」，是由人的群體活動所形構的世界。在前首詩中，詩人經歷了對世俗（無道）與清遠之道（遠離人群）的抉擇，最終明白真正的道是回歸自身對道理的體悟，並非改變環境（遠離人群、居處深山）就能得道；因此，「結廬在人境」一句，正是說明無論外界與自身境況將作何改變，都不再動搖其心以人境作為最終的安頓之處，由此可見詩人心中之篤定。「而無車馬喧」之「車馬」，在古代則為仕宦階級所有；⁵⁸ 而「喧」，指因吵鬧、擾攘所引起的喧囂聲，有負面之意。所以「車馬喧」之意，即由於時局、政治的不正與敗壞，導致人境之中充滿著複雜與混亂的境況。在現實狀況中，這些「車馬」所象徵的政治確實是人境好壞的主導者，上位者的決策，往往已決定了這個世間將是有道或無道。然而，人境中並非只有政治的單一形態而已，亦有他種可作為生活方式的選擇，例如「隱」即是一種。當人對於現實、政治感到疲憊與絕望時，仍有歸隱山林或田園的選擇。不過，兩者表面上同是歸隱，但其精神與內容卻是有所區別。隱於山林者，其心已對世俗與政治之敗壞感到絕望，轉而將心志寄託於自然，求心能與大自然呼應，進而超越於世間現實之外、之上。此種方式，雖能擺脫世俗中的一切污濁，卻也同時放棄人境中仍可努力維持的美好（例如人倫）；就某種程度而言，此是將心置於自然

⁵⁷ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 253。

⁵⁸ 周敏華亦曾提及此一說法：「只有達官貴人，富貴人家方有乘坐車馬的權利。」（周敏華：〈陶淵明〈飲酒詩〉淺析〉，《中國語文》540期（2002年），頁79~80）。又，李麗英在其所著〈陶淵明〈飲酒詩之五〉篇旨探析〉一文中，亦曾引用周敏華之說法而言：「『車馬』通常包含三個意義：一、階級。二、便利。三、功成名就之依據。」（李麗英：〈陶淵明〈飲酒詩之五〉篇旨探析〉，《國文天地》19卷5期（2003年10月），頁21）。

而非人境，即已是對人的一種否定與放棄。而隱於田園者，雖亦對世間無道與政治敗壞感到絕望，但基本上仍正視人、與人一起的，甚至是致力於維持在現實中人倫本有的美善。歸隱田園所欲遠離的，是政治之宰制及可能帶來的危害而已，並非求離群索居，此乃「山林」與「田園」心境上之差異。因此，由「結廬在人境，而無車馬喧」所顯示的，即一種既能遠離政治勢力所及之現實範圍，但仍對人間、對人正視及肯定的生活方式與心境，這便是田園之隱了。

「問君何能爾，心遠地自偏」即是呼應前兩句。「問君何能爾」是針對「結廬在人境，而無車馬喧」這樣的心境提出如何達至的疑問，「心遠地自偏」則是如何達至的契機。「心遠」，即心境之高遠。「地自偏」之「地」有兩種意涵，一是實指存在於現實環境中的土地，即詩人所選擇的田園生活；另一則是指心境上的境地，而心境之偏即指詩人的心境是偏離於當世世俗的主流價值。在初步了解「心遠地自偏」之意後，我們仍須進一步提問，詩人所提及的「心」究竟是懷有何種內涵？「心遠」，指其心之高，是高遠於一般世俗之民眾；但若只以「高、遠」來理解，則此等心境似乎是可以全然脫離世俗之境地，如離群而居於深山野嶺之中；然而，這種心境所呈現出來的模態與詩人所選擇「結廬在人境」的意義似乎有所出入。在上段討論中，「在」一字即顯示詩人是主動選擇回歸世俗人群之境，因此詩人之心應不止於「遠」，而是既已參透道的真實內蘊，同時也能明白存在於世俗中的虛假性，卻仍願意回歸人群，從再真實不過的人倫社會中建立起踏實且真誠面對自己的生活；即既已擁有高遠的心境，而不全然否定充斥著錯誤價值的世俗人境。人的心境再高，若是全盤否定世俗的一切價值，離開人倫，離群索居，其心中仍是會有空虛；因為人若只求高遠而不思對人群的諒解與提攜，那麼不論處於何種高度，即便不與人爭，這一孤高之心境本身，終究是與人群隔閡對立的。因此，不因心境高遠即遠離現實人群，與人群的對立，而仍能正視、包容人境中的錯誤，此即是「回返」。而「回返」之舉，並不意味著是得降低自我高度以迎合世俗，或與之同流合污；「回返」，是願意正視且明白人本身具有的有限性，進而包容、提攜之。在世俗人群中，人們正因於有限而往往無法擺脫短視近利的愚昧，或其他種種的罪惡；而無論是如何高遠之賢人，勢必也從此等有限之境況中慢慢學習與修正，進而提升自我。因此，人道之確立，是應回返至人本身，從人之所能與最平凡、微小處來確立人道；而非樹立一高強、凡人無法能

及之價值與標準來評判、衡量人世間的一切善惡對錯。故「回返」，是因於對人道有著深切的體悟所致，隨著人的不斷提升，人是應更無我，即便面對充斥著錯誤價值的世俗人心，仍應予以包容與信任；信任其必懷有向上向善之可能。

在接續的「採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還」，即是詩人這一回返的過程與心境。這四句詩，皆兩兩相對，如「採菊東籬下，悠然見南山」是由近至遠，象徵人不斷升進之過程；而「山氣日夕佳，飛鳥相與還」是由遠返近，象徵就算心已提升至高遠的境地，仍是要回返。其中，「東籬之菊」與「南山」對，兩者皆言美好，⁵⁹ 前者是生長於詩人庭院中的菊花，即言其近；而後者相較之下則顯得距離遙遠，故是一近一遠。「採」與「見」對，「採」是摘取、取得，即言自身內在品德之已然實踐者；而「見」是望見，之所以能望見遠處之南山，必定是身未能及，故是詩人所未能體現者，引申為詩人所期盼能達至之更善更好之目標。採菊既象徵詩人當前內在之心境，則我們更應進一步了解何以是菊？以及菊所擁有的意義。〈飲酒〉詩中，言菊者有第五首與第七首，而在這兩首詩的前後，即第四首與第八首詩中皆言及松，可見菊與松於陶淵明詩中是常相併舉。⁶⁰ 在中國古代想法裡，菊與松都同樣象徵著人的美好德性；然而，菊與松所呈現出來的意義，始終是存在著不同的差異性。松之特性，可由〈飲酒〉第八中的「青松在東園，眾草沒其姿。凝霜殄異類，卓然見高枝」完整呈現；松之德，在其堅韌的生命力，如歲寒而知松柏之後凋那般，必經歷外在艱困嚴苛的環境考驗、同時與其他林種相較之下始突顯。菊則不然。菊盛開於秋，是不與其他花卉爭奇鬥豔於溫暖濕潤之春；菊之德，在於自身的謙讓、不與人爭，其德是由自身之呈顯，非與他者對比、相較之下才彰顯。因此，菊之意象是內斂、謙讓、不對比亦不對立的獨綻其芳。如此，則可揣想現實中的詩人，其心境是與外在無所對立的，而其性情亦是內斂、謙讓且在認真踏實的生活中默默地綻放自身之德

⁵⁹ 何以說詩中的「東籬之菊」與「南山」皆是美好之意？關於菊之意象，已於下文中詳加討論，便不再贅述。關於「南山」之美、善，是從後句的「山氣日夕佳」而來。「佳」字，是指由南山所凝聚或散溢的雲氣（山氣）在日照的映襯下是一絕倫佳色；若從象徵的品德方面而言，佳，即佳善，是因自身所有的善，由內而外的散溢出來，故以呈現佳色狀。因此，南山之意有善的意思。

⁶⁰ 另如〈和郭主簿二首〉中「芳菊開林耀，青松冠巖列。懷此貞秀姿，卓為霜下傑。」（引文出自龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 148）亦同時提及松、菊。其中，芳菊與「懷此貞秀姿」對，而青松與「卓為霜下傑」對應。「懷此貞秀姿」之「貞」有貞定不移之意，而「懷」涉及了內心之蘊含，故菊之意象是由自身綻放貞定秀麗之美，且是內斂的。「卓為霜下傑」與「凝霜殄異類，卓然見高枝」（〈飲酒〉第八）同義，皆是藉由面對外在之艱困而顯現自身之堅毅。故菊與松在意象的表現上應是有所區別。

性。而「悠然」一詞具體的顯現詩人心中的閑靜，此種閑靜是心態上真已達至平靜，故始能氣定神閒地望見遠方之南山；不止於此的是，此等「靜」的背後所透顯出的是一種正面、樂觀之心態，而能在望見南山之更善、更美好的對象時，心中無絲毫自己未能及之否定自我的負面情緒，即不因對方之更善，便全然否定自我，而是以對方之更善作為自己向上之標的。如此，則無見南山之高遠與東籬之對立，甚至這兩者是彼此映襯、一體和諧的。接下來的「山氣日夕佳，飛鳥相與還」中，「山氣」一詞指的是山上的 烟靄，而「山氣日夕佳」即峰巒搭襯著流動的雲氣在夕陽的映照下構成朦朧絢麗的樣子。此等視覺景色與雲氣的流動性，使人感受到南山的美好並非絕對固定、對立或無可更移的；因此，立於東籬採菊的詩人在悠然望見南山時，即已分享了南山的美好。而「飛鳥相與還」則指飛鳥們相伴回返家園，相較於〈飲酒〉第四中的失群鳥，詩人的心似乎顯得篤定與平和，亦已無與外在世俗之人群對立。「還」即回返，⁶¹ 同時與詩首的「結廬在人境，心遠地自偏」兩句相呼應。由此「還」字，可知詩人在其能達至心遠之境地時，並不以此等高度之標準全然否定世俗之未能及，而是如同先前之論述那般，以包容、信任的態度回返人群中，期盼人們終能反省與成長。如此，才是實踐「結廬在人境」的意義，並落實真實的人倫關係於社會中。詩中的最末兩句「此中有真意，欲辨已忘言」，即是對先前詩句的意涵作一總結。世間中一切道理的體悟，皆是從自然、生活中的細小微渺之處的反省而來，這僅許生命的細細體會，無法以知識性的傳授即可明白。⁶²

尉天驄所指的「生活」，即於一切日常平凡的事物中處處可以見道、體道之心境，並以此來申論陶淵明飲酒之本意。若先暫不考究竹林七賢之飲酒是否是為了逃避現實；依尉天驄所申論的陶淵明飲酒之意與其心境來說，是相當符合此首詩的呈現。

⁶¹ 王叔岷於案註曰：「陶公又喜用還字，蓋有深意存焉。」「知還，則知止泊處矣。」（王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 293。）

⁶² 尉天驄在〈從陶淵明的飲酒詩談起〉中曾強調：「陶淵明飲酒詩中的『酒』，實際指的是生活，所以他的飲酒不像竹林七賢那樣用來逃避，而是由逃避進而面對生活，欣賞生活。」（尉天驄：〈從陶淵明的飲酒詩談起〉，《文藝月刊》43 期（1973 年），頁 22）。而對於所謂「生活」，則做了以下的說明：「一切一切都有著趣味。到了這個地步，即使是日常所見的菊花，即使是日常所見的籬笆，即使是日常所見的山丘，也都化臭腐為神奇，產生『采菊東籬下，悠然見南山』的境界了。」（引文出處同上）。因此，尉天驄所指的「生活」，即於一切日常平凡的事物中處處可以見道、體道之心境，並以此來申論陶淵明飲酒之本意。若先暫不考究竹林七賢之飲酒是否是為了逃避現實；依尉天驄所申論的陶淵明飲酒之意與其心境來說，是相當符合此首詩的呈現。

第三章 仕隱問題 —— 〈飲酒〉第六至第十之分析

第一節 前言

在第二章的〈飲酒〉第一首至第五首之分析中，已大致對「道」作一總體性的概述與說明；自〈飲酒〉第六的「行止千萬端」開始，則涉及各種現實層面中的分析。而〈飲酒〉一至五已將道的概廓描繪而出，因此，在接續的階段中，首應探討的則是「道」能否落實於現實之人境。一旦「道」被放置於現實層面，大環境的有道或無道，的確是最先主宰了道能否在現實中被人類實踐的客觀條件。當君子懷德卻身處於無道之世代，最直接的沖擊與考驗便是應否出仕從政；一旦選擇仕宦之途，勢必得面對現實境況與自身堅守之道相互牴觸的衝突。在這種境況之下，應該如何抉擇與面對，即是歷來仕人的一大難題，同時也是詩人生命中的一大課題。故接下來的〈飲酒〉六至十，便是針對「仕隱問題」提出討論與說明。

在〈飲酒〉六至十中，〈飲酒〉第六作為此章之開首，直言仕與隱的抉擇應當依據當世境況是否有道，即「有道則仕，無道則隱」之原則。而〈飲酒〉第七、第八與〈飲酒〉第九、第十，則各成一組，分而論述面對隱與仕的個別問題。〈飲酒〉第七、第八是詩人因世間無道而選擇以「隱」的方式來面對自己的生活，分為心之對內（面對自己）與心之對外（面對外在）。另外的〈飲酒〉第九、第十，則針對無道而仕所含有的虛假性，提出討論與反省。

以下是直接針對文本的討論與分析。

第二節 〈飲酒〉第六：有道則仕，無道則隱

〈飲酒〉第六首之詩文為：

行止千萬端，誰知非與是；是非苟相形，雷同共譽毀。三季多此事，達士似不爾；咄咄俗中愚，且當從黃綺。⁶³

詩首四句「行止千萬端，誰知非與是；是非苟相形，雷同共譽毀。」是兩兩相對，互有關係。為文主旨是對行為對錯的評判標準有所議論，其中前者言「誰知」，對於是非似無定準；而後者言「雷同」，似已有個共同標準足以衡量行為的是非對錯。然而，現實中的行為真能以單一、絕對的標準，簡單地劃分是與非之兩端？前者看似無定準，是否真的無是非？而後者之標準，是否真是明白是非且依據道理而行？如不能，將是對人的一大箝制。接下來，即對文本進行分析。

「行止千萬端」之「行止」，泛指行為舉止，若我們將「行」、「止」二字拆開，分別視之，即對於同一事件分而有作為與不作為之兩種不同形態；應用在人們每日皆需面對的大小事情上，為與不為之間，如何取捨、抉擇，便直接反應出人的自我之內在。若從詩人生命中的一大課題——仕隱問題——來看，「行」即為仕、「止」即隱居之意。「端」，即端始、源頭，意指人面對事件時造成其心產生行或止的意念之源頭。此一「端」字，意義深遠，凡事不從結果而從其端始言說，意味著在這現實的狀況中，人之進退抉擇、為與不為，都是因為其所面臨的現實條件是各不相同，而產生不同的決擇與結果。因此，當道落實在現實之人事與事件時，並無法完全的固定一致，而需隨著當時所處的現實環境來作應變，當行則行，當止則止。若固執於行或固執於止，便是不能放下自我來順應道理或明白道理，而將自我凌駕於道之前。故對於是與非，便不能以定執的方式看待，也不能單純只從事情的表面或結果來斷定好壞，而更應從事件的現實狀況、發生的緣由，或從人之志向及為人是否良善來進行探究。所以，在下句的「誰知非與是」，既非說明人的行為再也沒有是非對錯可言，亦非持一相反面以固定、絕對的是非標準來判定；而是強調，道理的是非曲直，是不能以固定且單一的標準來作衡量、判斷。如同每個人在面對相同的問題時，反應卻各不相同；因此，對人事的是非判定，究竟何者是、何者非，是應探究個別的現實條件與狀況而定，非以絕對之標準來作是非之二分。

⁶³ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 257。

下二句「是非苟相形，雷同共譽毀」之「苟」是假如；「相形」，即相對比，意指是與非互為其因而顯著，是即因非而成形，非即因是而彰顯。而「雷同」與《禮記·曲禮上》：「毋剿說，毋雷同。」之「雷同」同義，鄭玄注：「雷之發聲，物無不同時應者。」⁶⁴ 即打雷時，天下萬物皆隨著雷聲產生共鳴；指當一種說法或觀念獲得大眾的認同時，便形成一股力量作為判斷是非的標準。假若此種「標準」是合乎道理，還算具有正面性的意義；若只是基於人之私或背於道，則此股勢力便是害人毀譽，是種極不良善的作法。然而，真正的問題並不在於判斷是非的「標準」究竟該如何界定，而是這本於是非判定的結果對人施加毀譽的心態，正是所有問題的來源。所謂毀譽，即由人的是非判斷之心向外投射而成，與其心所是者便加以譽之，與其心所非者便加以毀之。人本不該無判斷是非之心，但是，人心對於是非的判斷應是用以自明、自持，使得自我能明白事理、欲趨良善；而非成為評判他人的框架。因此，是非與毀譽之間的關係並非必然連結、必然相關。再者，毀譽之心正是人試圖將自我的是非標準套用於外在，透過毀、譽的手段，達到約束的成效，將心中的是與非擴大至外在世界。然而，只要人喜對他人作是非評斷，無論評判的標準是否合乎道理，就算公正客觀，最終仍只是淪為突顯自我的工具而已。

接續的「三季多此事，達士似不爾」，其中「三季」之「季」，指排序上伯、仲、叔、季之最末次序，而「三季」謂夏、商、周三代之末世，桀、紂、幽王之時，泛指無道亂世。⁶⁵「三季多此事」即言在如三季之亂世時，因為外在環境的無道與混亂，使得擅將是非判斷施加於人身的毀譽行為更為盛行。生處於無道之世，詩人既非選擇與世俗同流合汙進而出仕為官，亦非對立世俗、將之否定，而是採取以「隱」之方式⁶⁶ 應對（可從最末「且當從黃綺」一句獲得證明）。另外，「達士」與「達人」（〈飲酒〉第一首）皆是真正明白事理的通達之人，而「達士似不爾」之所以言「達士」，而非「達人」，自是因為此首詩所論述的是涉及仕隱之問題，非只是針對道的體會與認知而言，故言「士」。

⁶⁴ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《禮記注疏·曲禮上》，收入《十三經注疏》，頁 85。

⁶⁵ 據林顯庭老師於〈莊子、陶潛「三層自我觀」之比較〉一文的記述，陶詩中的「三季」除了指夏、商、周三代之末世之外，應另有所指，即東周末季、漢末與東晉末季這三個亂世。（參考林顯庭：〈莊子、陶潛「三層自我觀」之比較〉，《東海哲學研究集刊》16輯，100年7月，頁 28。）

⁶⁶ 非否定一切世俗的「山林之隱」，而是如〈飲酒〉第五首中不遠離人群的「田園之隱」。

最末二句的「咄咄俗中愚，且當從黃綺」之「咄咄」，丁仲祐援引《古今韻會舉要》言：「咄咄，驚怪聲也。」⁶⁷「俗中愚」即相對於「達士」而言。詩人一句「咄咄俗中愚」便生動的將那些跟隨世俗價值、未經深思熟慮之愚人，對達士的言行所感疑惑之狀貌描繪出。而「且當從黃綺」一句直接表達了詩人在亂世中面對仕隱問題的最終心志。「從」是跟隨，「黃綺」⁶⁸，指具有德行的隱士。由「三季」的強調可知，詩人最終選擇歸隱的生活並非是對「隱」的固執堅持，而是依據現實狀況與條件的不同，進而採取相應的作為而已。換言之，在詩人的心中並無對仕、隱有任何執著，非執著於出仕之顯貴來榮耀自身，亦非單純視歸隱為仕之相對而執著於隱之清高，是順隨際遇且不違心之正道而行相應的決定取捨。再者，詩人之隱，並非因世無道便捨棄世俗人群而至山林中隱居，反而是如〈飲酒〉第五首之「結廬在人境」所言的大隱於市。山林之隱，是心中懷抱清遠之理想卻無法改變、落實於世間，進而否定、放棄世俗人群，選擇遠離世俗之紛擾於山林中靜修。詩人選擇的田園之隱與山林之隱不同，胸中雖懷有正道，卻不求世俗必與我之意志相符，反而因明白世俗中必有缺漏而能包容之，即是超越了世俗之毀譽與現實之是非。如此，始見詩人心之寬厚而博大。

第三節 〈飲酒〉第七：隱之心境一心之對內

〈飲酒〉第七首之詩文為：

秋菊有佳色，裛露掇其英；汎此忘憂物，遠我遺世情。一觴雖獨進，杯盡壺自傾；日入群動息，歸鳥趨林鳴。笑傲東軒下，聊復得此生。⁶⁹

在〈飲酒〉第六確定了現實中進退出處的基本原則，即有道則仕，無道則隱。而詩人所處之世既是無道，那麼當下應以「隱」為最佳的選擇。人心求隱，非欲

⁶⁷ 丁仲祐，《陶淵明詩箋注》，頁 112。

⁶⁸ 「黃綺」，指商山四皓。見《漢書·王貢兩龔鮑傳》序：「漢興有園公、綺里季、夏黃公、甪里先生，此四人者，當秦之世，避而入商、雒深山，以待天下之定也。自高祖聞而召之，不至。」（引自【漢】班固撰，【唐】顏師古注：《漢書·王貢兩龔鮑傳》，卷 72，頁 3056。）

⁶⁹ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 259。

棄道而不為，實際上是因在客觀的現實層面中「道」無法被落實、推行，故將道收攝於己，以求自我心志之自持與體現。因此，在論及隱時，必涉及從自我內在、心之層面來作討論，而此亦為〈飲酒〉第七的重點：論隱的心境。

首句即言「秋菊有佳色，裛露掇其英」，有關陶詩中的菊與松，歷代學者大多認為其中是有所寄託且暗含寓意。如【宋】李公煥《箋註陶淵明集》卷三中引：「定齋曰：自南北朝以來，菊詩多矣，未有能及淵明之妙。如『秋菊有佳色』，他花不足當此一佳字。然通篇寓意高遠，皆繇菊而發耳。」⁷⁰「良齋曰：『秋菊有佳色』一語，洗盡古今塵俗氣。」⁷¹「韓子蒼曰：余嘗謂古人寄懷於物，而無所好，然後為達，況淵明之真，其於黃花直寓意耳。」⁷²【清】邱嘉穗《東山草堂陶詩箋》卷三：「蓋菊之晚芳，亦公所自比歟。」⁷¹【清】吳淇《六朝選詩定論》卷十一：「『秋菊』即承上章『采菊東籬』，取其芳潔，與己行相比。」⁷²李公煥所引之定齋與韓子蒼認為詩人言菊是託物寄懷，而良齋則讚其清新脫俗；另外，邱嘉穗與吳淇皆言詩人是以菊之德行自比。由此知，「菊」於陶詩確實另有意涵。而上述的說法雖然為我們提供不一樣的見解，但其中對於詩人是如何以「菊」寄懷、自比的描述，卻不夠詳盡。因此，在探討詩人與菊的關係時，筆者求以更深入的方式來探究詩人言「菊」的意義，以期詳盡。

菊之德，在於不爭的謙讓特質（晚芳）；菊之美好是出於自身之呈現，而非透過與外在事物之競爭、對比才得以突顯。故詩人是以菊來反映其於隱居生活中的心境與內在面向。首言「秋菊有佳色，裛露掇其英」，「色」即菊花自身所呈現出來的色相、色澤，意指顏色之外，亦泛指一切顯現於外而為人所見者。所謂「秋菊有佳色」，除了是描述秋菊綻放著美麗的色澤，詩人既以菊來反映自身的內在，這一「佳」字便是因詩人對自我內在之努力，進而呈現於外的美好。而「佳色」，即言其色相之美是由內在自身所散發而出，是自身所具的。「裛露」之「裛」，即沾濕。而「露」與〈飲酒〉第八「凝霜」之「霜」相互對照。露、霜二者雖均為外在附加之物，然而露之於菊與霜之於松的差異，在於露的作用是可以滋潤、增

⁷⁰ 【晉】陶潛撰，【宋】李公煥箋註：《箋註陶淵明集》（台北：中央圖書館，1991），頁 121~122。

⁷¹ 【清】邱嘉穗評註：《東山草堂陶詩箋》，收入《四庫全書存目叢書》，湖北省圖書館藏清康熙刻本，頁 248。

⁷² 【清】吳淇撰：《六朝選詩定論》，收入《四庫全書存目叢書補編》（濟南市：齊魯書社出版，2001），南京圖書館藏清刻本，頁 247。

添菊本身之美；而霜的作用在於侵襲，藉由以嚴峻的外在環境來逼顯出松之不同於其他樹種的獨特性與價值，非如露之作用是以附加事物本身之美好為主。因此，「裛露」之意，指在自身本美好（佳色）的秋菊上沾濕了露水而更增其美，使菊之美好再更添加一層。「掇其英」之「掇」是採拾、獲得之意；「英」，即指這沾濕露水之菊的花瓣，同時亦有英華之意，是具有美好品質的內在。從「秋菊有佳色，裛露掇其英」兩句可知，「佳」一字，一方面既言菊自身內在之品質，但另一方面也同時反映了詩人對此美好品質的喜愛，並欲得此美好而使自我有所提升。因此，「掇其英」即指詩人對此內在美好本質的體現而言。

下句「汎此忘憂物，遠我遺世情」中，一般將「忘憂物」解釋為酒⁷³，「汎」是浸泡之意⁷⁴，「此」指菊花，指將摘下的菊花置於酒中而飲。⁷⁵但從「忘憂」一詞，即已反映出詩人心中仍有憂愁。詩人所憂為何？若從「汎此忘憂物，遠我遺世情」兩句來看，「忘憂物」與「遺世情」相對，則知詩人心中之憂是因對這世間所存有的感情而引起的。詩人對這人世究竟具有怎樣的情感，以至於其心滿是憂慮？無外乎是希望天下有道、人道得正。然而，詩人所處的客觀外在卻是無道，這份對人道得正的冀望，終因客觀條件的缺乏而無法落實於人世，故心中有憂。此憂非為己之理想無法實踐所生，而是憂天下無道、世道沉淪。不過，世間無道並非憑藉詩人一己之力便可撼動、轉正，這牽涉了更多外在無法掌握的因素，其所欲之事，實際上是難以實現，非操之在己，故詩人之憂並無法在現實環境中獲得解決。當事與願違的挫折感在心中漫延開來形成種種的負面情緒時，就算其心志是如何正面、為人，都應努力將之排解；因為無論外在環境是否可期，人最終都應回歸自身，期許、要求自我成為一臻於完善的人格，而非終日外求。因此，詩人以「忘」作為在面對人世無道而隱的第一個排遣、消憂的辦法。由「忘」字可見，所憂之事始終是存在而未能解決的。故在面對這無法改正的局面，人應轉而調整自己的心態，如詩人是藉由「忘」將心之積極面收斂向內，再飲這浮泛著裛露秋菊之酒，不再單純向外索求，而是向內提升自我之心境。遺忘，既已將心抽離對世俗紛擾的感受，復加此菊之英華美好，更是收轉於內、層層提升；在這

⁷³ 如丁仲祐注解為：「忘憂物，謂酒也。」丁仲祐撰：《陶淵明詩箋注》，頁 112。

⁷⁴ 龔斌對之注解，引《說文》：「汎，浮貌。」謂：「可訓為浸泡。」（【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 260。）

⁷⁵ 如王叔岷：「汎此忘憂物，謂浮汎菊花於酒耳。」（王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 297。）

不斷翻轉向上的過程中，使心與外在不可預期的一切事物遠離。因此，「遠我遺世情」，是指情感上的由外轉向內之遠，非物理距離上的遙遠，與〈飲酒〉第五「心遠地自偏」同義。

以下的「一觴雖獨進，杯盡壺自傾」兩句中，「獨」一字，似透露出詩人於現實生活中的孤獨感受；然而，前一「雖」字，卻表明後句的「杯盡壺自傾」才是詩人當下的心境寫照。「獨」，只是說明現實層面中的客觀狀態，詩人的確是孤單且無知音相伴；藉由「雖」字的表態，可知從心境上來說，詩人未因「獨」便滿是憤恨或無奈，反而如「汎此忘憂物，遠我遺世情」所言將心收攝於內，層層提升、轉化，進而釋懷了原本存於心中的負面情緒。綜合以上之解釋，在看待「杯盡壺自傾」一句時，更應以正面肯定的態度來理解。「杯盡，壺自傾」，「自」一字將「壺」生動地擬人化，對應「一觴雖獨進」之「獨」所表俱的孤單，在詩人的心中卻存在著同飲之伴而未感孤獨。「自」於此所言，即自動的將酒杯斟滿，此主動之意將這擬人化的壺賦予了能深刻體會詩人心意的心。而在〈飲酒〉一至五的討論中，我們已提到酒在陶淵明詩作中的地位，實用以喻道。那麼裝盛著酒的壺，亦應有相近的特性。因此，這與詩人共飲且明白、善體詩人心意的酒壺即象徵著「道」；對於有酒相伴的詩人而言，此時的心境實因與道相伴、相知而心中感到愉悅、踏實，非只停留於現實之孤獨而滿懷負面情緒。今詩人將期盼世間有道之欲求忘卻，轉而向內要求一己之上進與內在心境的提升，此種對道的堅持與體現，即已樹立道之體現的範例；對於客觀現實中的人群而言，則於顯隱之中默默地產生了影響。而這樣的心境，亦非從對立世俗錯誤之改造，此等龐大之作為上始能見人志於道之真實。詩人心中之憂，便藉由此一過程而得以解消。

接續的「日入群動息，歸鳥趨林鳴」兩句，是進一步說明詩人心境之樂及其狀況。此二句亦是接續〈飲酒〉第四之鳥而來，藉描繪同一日落而歸之景，分述兩種看待日常生命的不同心境。「歸鳥」應為詩人自況；而「群動」之「群」，則泛指世俗人群。歸鳥趨林之「鳴」可知非哀鳴，因別於〈飲酒〉第四開首之「徘徊無定止，夜夜聲轉悲」尋無歸處的徬徨心境；此處之「鳴」是得以歸返棲所而「鳴」。棲所，即象徵可安身立命之處。能得安身立命之棲所，可見以歸鳥自況的詩人，心境是安穩、踏實的；此「鳴」是樂得其所而鳴，是樂之象徵。「息」與「鳴」二字，一靜一動，反襯出詩人與世俗之差異、不同。然此差異，又非以

對立的方式顯出；而是在一般中見別：歸鳥所趨、所歸之處仍是林，並非與「日入群動息」所象徵的現實情況有多大差異，兩者皆言返林休憩。同樣的行為、目的，然這一「鳴」字，頓時讓歸鳥不同於一般；在此所象徵的是面對同樣的世俗環境，詩人的心中因有道相伴，且於道中獲得自持的依據而不再徬徨，因此心是安穩、有樂的。在與「息」的對照之下，「鳴」所顯現的是心境的不同，詩人所處之現實境況並無與一般人有所不同，但在心境上卻是十分不一樣的。如此，詩人並不因自我心境的提升便就此與世俗對立。正因無所對立，故當下能樂、而鳴。如此，則可繼言「得此生」。

第四節 〈飲酒〉第八：隱之心境一心之對外

〈飲酒〉第八首之詩文為：

青松在東園，眾草沒其姿；凝霜殄異類，卓然見高枝。連林人不覺，獨樹眾乃奇；提壺掛寒柯，遠望時復為。吾生夢幻間，何事繼塵羈。⁷⁶

面對「隱」，應先檢視自我之內心是否安穩，且能否真實明白「道」進而合乎之。因此，在論及隱的境況時，當先從人之內在而論。然詩人之隱，非以完全否定世俗的方式退隱山林，而是「結廬在人境」；其身仍不遠離世俗之境，選擇以提升的方式使心遠離世俗紛擾。這樣的隱居方式，始終是不排除對外接觸的機會，亦非完全否定人群而求與之隔離。在〈飲酒〉的第七與第八首皆從「隱之心境」出發，第七言心之對內（面對自我），而第八則言心之對外（面對世俗人群）。

在此詩中，「青松」象徵心中有道且生命具有韌性者，可視之為詩人自喻⁷⁷；而「眾草」則喻世俗之心。首言「青松在東園，眾草沒其姿」，次二句「凝霜殄異類，卓然見高枝」與前兩句相呼應。前者言平日可安居樂業之順境，後者言遭遇困難、路途坎坷難行之逆境；這四句是從詩人與世俗之心在順、逆之境所有的

⁷⁶ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 261。

⁷⁷ 如【清】吳瞻泰《陶詩彙註》卷三：「此借孤松為己寫照也。」（【清】吳瞻泰輯：《陶詩彙註》，收入《四庫全書存目叢書》，北京大學圖書館藏清康熙四十四年程峯刻本，頁 313。）

表現，而言其差異。接下來的「連林人不覺，獨樹眾乃奇」亦與前四句相關；「連林人不覺」與「青松」二句相呼應，而「獨樹眾乃奇」則與「凝霜」二句相呼應。凡適逢順境時，草木皆受滋養而競相增長，遮蔽了松，使人不易見，故為不覺。「殄」，有摧毀、毀壞之意；⁷⁸ 而「異類」此指象徵世俗之心的眾草，「高枝」即指擁有耐寒、堅毅精神的青松。因此，在遭逢逆境，如遇凝霜之艱難時，那些不耐寒的植物會逐漸消逝，人才始見青松孤立堅挺的姿態，並驚奇之。人或謂「殄」有摧毀之意，而認為詩人藉由「殄異類」之詩句來抒發其心的憤恨不平。⁷⁹ 若我們順從詩的脈絡來看，可明白「凝霜殄異類」之「殄」雖具有摧毀之意，但實是反應外在環境的考驗，這種考驗並非詩人所能掌控或操縱的，故非如上述之說法是詩人主動求與外界對立或攻擊。再者，青松雖因「凝霜」之契機而顯現出堅忍的性格並如高枝般的突顯於東園，然此種對立與強調，並非是詩人對外在單純的否定或肯定自我而已。因「凝霜」雖使青松與其他植物明顯的區別開來，但它正是一個契機，一個引出「獨樹眾乃奇」之「奇」的契機。我們回到詩文來看，雖然青松與其他植物在本質上本就不同，因而在面臨環境之考驗時會有不同的呈現，但是，若沒有開首的「青松在東園」作為基礎，何來「凝霜殄異類，卓然見高枝」與「獨樹眾乃奇」之驚嘆！沒有「青松在東園」這一堅持，便沒有因「眾草沒其姿」而來的「連林人不覺」這不求人知的心境。而「青松在東園」猶如「結廬在人境」一般，透過「在」之自主性顯現其心的選擇：願與他種不同屬性的植物一同生長在東園，乃言仍願與世俗共處，非離棄人群而別有他往。如此一來，詩人既主動將青松安排於東園之內，卻又藉由「奇」一字突顯松的特性，究竟用意為何？我們先前提過詩中確實存在著對比，但並非單純對外在否定，透過「奇」一字的提點，「松」與眾不同的特性全然呈現；而從「眾乃奇」一句，可見人們對於松的高尚美好實是感到驚奇。在現實的客觀世界中，當人的心被一般迷迷茫茫的世俗事物或觀念遮蔽時，人生也許就此侷限了；因此，在這世俗中若能有一德性典範豎立於前（此即為「青松在東園」所隱含的意義），深刻地震撼人心，使人群心生嚮往之動力，不也是一種「道」的實踐。而人的心在通向高尚德性與

⁷⁸ 龔斌注：「《廣雅·釋詁》：『殄，絕也。』《論衡·論死》：『殄者，死之比也。』」（引自【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 262。）

⁷⁹ 如【清】陳澧：「『殄異類』三字頗憤激。陶公憤激之氣，時時流露。」（【清】陳澧著，陳之邁編集：《陶淵明集札記》，頁 42。）

道理進程中，往往就是從驚奇打破心的麻木不覺，再而經由探究、愛好終而能樂於體現。故「奇」所反映的是人對道進行反省的一切開端，這一開端即是一個起點，一個反省自我、向「道」邁進的一個起點。而人對於道的體會與實踐都在於未來，而非當下，如此才接引出後面的「提壺掛寒柯，遠望時復為」。

「提壺掛寒柯」之「壺」，即酒壺，與〈飲酒〉第七「杯盡壺自傾」之「壺」具有同樣的意涵，象徵著道。「掛」，有放置、安置之意。「寒柯」，則指歷經嚴冬摧殘仍能堅毅青翠、挺立自我的青松。整句話即有將道寄託於這堅毅、不動搖的青松之意。或許有人問，該如何寄託？正是透過上段之論述那般，藉由青松異於他類植物的堅毅、青翠等特性，震撼世俗，使人心感驚奇，進而生起探究之心。對於詩人選擇以「奇」之方式喚醒人對道的探究，是因詩人所生處之世確實無道，只期望自己對道的堅持能喚起人對自我的反省，故是以寄望未來，而非求當下。接續的「遠望時復為」亦是從未來述說的。「遠望」即看向遠方，引申有指向未來、期望未來之意。「時」則是在適當、特定的時候。「復」有再次之意，而「復為」即再次作為。整句的意思是未來若有適當的時機，願再次作為。詩人將願景寄託於未來，是因當下的環境是充滿阻礙、困難於執行的；那麼，何謂適當的時機呢？即世間有道。這未來的願景是詩人所深深期盼的，從「青松在東園」、「獨樹眾乃奇」、「提壺掛寒柯」等句可見詩人努力深耕之用心，期望有朝一日這世道又能回復至一有道的世間。因此，「時復為」之意，即有道則仕，在未來的有道之世中行道於世。由此可見，詩人將道的寄託置於青松的理由，是對外的，是從對人類未來的期盼來說的。

最末兩句「吾生夢幻間，何事繼塵羈」異於前句將眼光望向未來，這兩句是將場景返回當下的現實環境。詩從心對外的面向將道寄託於人類未來，換言之，詩人當下所處的環境是無法推行道、實踐道的。在此種對道的推行是絕無可能的狀態下，最低限度應是讓自己不隨波逐流、不受外在侵擾並挺立自我之心志，不再為世俗所羈絆，這即是「何事繼塵羈」之意。而「夢幻」一詞，似將世俗的虛假表面披露出來並顯現詩人對現實當下的否定，然而，詩人將現實的虛假性稱之為夢幻，一方面可見詩人是明白真實的道理且堅守之，另一方面詩人將現實不稱之為現實，而視之夢幻，不正突顯詩人對人類的那份真摯的愛，非單純只一否定的心情而已。

第五節 〈飲酒〉第九：仕隱之辯

〈飲酒〉第九首之詩文為：

清晨聞叩門，倒裳往自開。問子為誰歟，田父有好懷。壺漿遠見候，疑我與時乖。繼縷茅簷下，未足為高栖。一世皆尚同，願君汨其泥。深感父老言，稟氣寡所諧。紆轡誠可學，違己詎非迷。且共歡此飲，吾駕不可回。⁸⁰

關於詩中之田父，歷來研究學者中，多數認為此為俗見，是當世勸進詩人出仕為官之言⁸¹；而無論田父是真有其人其事，或僅只是詩人之虛幻架構⁸²，由詩中的「田父有好懷」、「壺漿遠見候」、「深感父老言」等句，均反映詩人對田父的態度是存在某種敬意的。而此詩之旨，在於說明歸隱之因並釐清世人對詩人歸隱之誤解。因此，詩中田父這一角色所象徵的，是在仕隱問題或在面對人生的態度上與詩人有著不同看法的另一形態。

此詩以田父來訪一事作為故事主軸，拉引出詩人在面對世間無道時的仕隱抉擇與態度。整首詩可分為三個部分：一、田父來訪之時間場景；二、田父表述來意，期盼詩人出仕為官；三、詩人對田父的答覆。在第三段中，詩人以堅毅明確的態度表明其與當下仕途之習氣不同，無法違背自己本性再度出仕，等婉拒田父之言，可說是此詩之精神所在。以下是詩文的分析。

首二句「清晨聞叩門，倒裳往自開」之「清晨」，即天色由暗轉明之際，言

⁸⁰ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 263。

⁸¹ 【宋】李公煥《箋註陶淵明集》卷三引：「趙泉山曰：時輩多勉靖節以出仕，故作是篇。」（【晉】陶潛撰，【宋】李公煥箋註：《箋註陶淵明集》，頁 124~125。）、「【清】蔣薰評《陶淵明詩集》卷三：「此田父猶俗見耳。」（北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 179。）、「【清】陶必銓《莫江詩話》：「此必當時顯有以先生不仕宋而勸駕者，故有『不足為高栖』云云。」（北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，下冊，頁 180。）

⁸² 【清】溫汝能纂集《陶詩彙評》卷三：「篇中不過設為問答以見志耳，所云田父，正不必求其人以實之也。」（溫謙山：《陶詩彙評》（台北：新文豐出版公司，1980），頁 77。）、「【清】方東樹《昭昧詹言》卷四：「又幻出人來，校之就物言，更易託懷抱矣。」（方東樹：《昭昧詹言》，卷 4，頁 16。）

時間甚早。「倒裳」一詞，反映出詩人並無預期有人來訪，因此在應門迎客之際，顯得格外慌亂匆忙；同時亦呼應清晨之昏暗未明，詩人在情急之下未能詳細端倪，隨手穿了顛倒的衣裳。下句「問子為誰歟」則顯示詩人不知何人來訪。由前三句可知，造訪一事，實是事出突然而無事先之約定。至下句的「田父有好懷」、「壺漿遠見候」等句，始見造訪者之身分與來訪動機。從「遠」一字，可知田父是從遠方而至；若詩中之田父真是實指，那麼，其身分必非一般鄰近的種田農夫如此簡單。前句的「倒裳」，即援引《詩·齊風·東方未明》：「東方未明，顛倒衣裳；顛之倒之，自公召之」之典故。由「自公召之」之意，可猜想田父應是政府官員，或從政者⁸³，前來規勸詩人重出仕途。而「田父有好懷」之「懷」，在陶詩中往往是從內在本有之意來說的，如「懷此貞秀姿」⁸⁴，即言菊花呈現貞芳秀麗的姿態，均是來自於其內在自身之散發。因此，「田父有好懷」則指田父本身具有良好的內在本質，非只是表面之偽善。然田父之來訪，實是勸進詩人出仕，其勸進之言可分為下列三個進程：一、「壺漿遠見候，疑我與時乖」：表明其探訪之因是由於詩人與世人不同。二、「繼縷茅簷下，未足為高栖」：離開仕途，過著如此貧困的生活，不該是詩人最終的棲息之所。三、「一世皆尚同，願君汨其泥」：即田父之目的，願詩人隨俗出仕，別獨自清高。

首先，「壺漿遠見候，疑我與時乖」之壺漿，不僅直指酒之意，同時亦喻涵「道」⁸⁵；因此，田父攜酒前來贈與詩人，所象徵的並不只是表面的贈酒一事，亦隱含著田父是懷藏論道之心而來。接續的「疑我與時乖」一句，可見田父並不認同在世俗皆求仕進時，詩人卻自甘退隱，過著隱居生活的作法。總結前兩句，即田父表面上是攜酒而至前來探訪詩人，然實因無法認同詩人作出退隱抉擇，而前來與之明辨道理曲直。而後句的「繼縷茅簷下，未足為高栖」便是質疑詩人隱退的作法，並不足以作為生命最後的安頓之道。「繼縷茅簷」，即敝衣破屋⁸⁶，

⁸³ 「顛之倒之，自公召之」作為「東方未明，顛倒衣裳」之解釋，不少論述以此典故為由，將田父比附為朝廷官員。如近代學者葉嘉瑩，正是據此指出「倒裳」一詞，是暗示田父實乃政府使者，並非真正的農夫。（葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，頁140~142。）

⁸⁴ 〈和郭主簿〉：「芳菊開林耀，青松冠巖列，懷此貞秀姿，卓為霜下傑。」（【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁148。）

⁸⁵ 在先前的〈飲酒〉第一、第三、第七與第八首詩中，凡提及「酒」或「壺」者，皆喻涵「道」或涉及對「道」的論述。即「忽與一觴酒」（第一）、「有酒不肯飲」（第三）、「杯盡壺自傾」（第七）、「提壺掛寒柯」（第八）等，而以酒喻道之論點，已在先前的篇章中作過討論。

⁸⁶ 《方言》：「楚人謂貧人衣破醜敝為藍縷。」（引自【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校

用以譬喻貧窮之境況。「未足為高栖」之「栖」與〈飲酒〉第四之「栖栖失群鳥」之「栖」同，均通「棲」，有棲息之意；「栖栖」是尋求歸宿、得以託身立命之處，而田父言「未足為高栖」之意，即認為「縵縵茅簷」的生活不該是詩人最終的託身之所。為何田父認為詩人不該過著「縵縵茅簷」的生活？探究其中，實不應將問題焦點只停留於匱乏的物質生活上，而是更深入的，「縵縵茅簷」所象徵的隱居意涵。退隱，是一種秉持著對道與自我人格的堅守，而不願隨世之無道與混亂現象起舞的抉擇；但同時也是一種選擇保全自我，離棄人群的作法。因此，田父不贊同的，是詩人選擇離棄世俗人群而自命清高的過著與世無爭的生活態度。下句的「一世皆尚同，願君汨其泥」，便是田父向詩人提出的建言。「尚同」，即崇尚相同；而「一世皆尚同」之意，乃言這世間之人（尤指仕人），心中皆懷有一相同的目標。什麼目標呢？無非是藉由實踐自己之才能（田父所指即出仕），撥亂反正，建立一有道之社會，因此，才会有接下去的「願君汨其泥」一句。「汨」即「澀」，翻攪、攪濁之意。⁸⁷ 將泥水翻攪固然使得水趨於混濁，歷來之論點大多僅停留於「濁水」所帶來的同流合汙之意，然而，翻攪同時也象徵著將一切全盤打散再重新整合之意，即將現有之境況、秩序等等重新排序、整頓。故田父之建言是期望詩人能同一般仕人一起，在這已汙濁、充滿亂象之世俗中重新建立正確的道理。

面對田父所主張的無道仍仕之建言，在詩人心中是不予以認同的。如同我們在前面的詩篇中所討論的那般，對於仕與隱之取捨，理應依據當世環境是否有道。若是無道之世，何須堅持唯有仕途一路可行？堅持唯有積極的出仕從政才能將失序的社會導回正途，這樣的想法看似積極正面，卻隱藏著某些虛假性。畢竟道之正與人之真實，並非從人的自我突顯與一己之欲求被實現來確立。田父所認為的淑世為人，看似只為了世俗人民之福祉，然而從其唯有積極出仕才能改善社會的心態，卻反應出一種以身為仕者為傲的虛假性：如因擁有較高的現實地位、或本身具有非凡的才智能力，而獲得眾人的欽羨與支持，故於心中產生了唯獨「我」才能拯救社會大眾的心態。這抑是在人群中突顯自我而已，非確立真正的人道之途。

箋》，頁 265。）

⁸⁷ 汨，同「澀」字，攪濁。（方祖燊著：《陶潛詩箋註校證論評》，頁 148。）

「深感父老言」，即詩人對於田父所言有著很深的感觸，畢竟田父是不同於那些為了一己之私利而同流合汙、深陷泥沼無法自拔之人，其心仍繫於正道之確立（好懷）；然而，面對道的真誠與否，並不是靠著智能之論辯便能顯見，而在於心是否願意真實地面對自己、面對道。因此，相較於田父的論辯之言，詩人的回答顯得直接、真實許多，如「稟氣寡所諧」、「違己詎非迷」、「吾駕不可回」，均直接表明不願違背自己的心意與性情來作為。「稟氣寡所諧」是說明自己的本性非以追求與大眾合同為目標。「紆轡誠可學，違己詎非迷」之「紆轡」即轉回馬的韁繩，使車迴轉⁸⁸，引申之意是詩人回心轉意，重返仕途；然而，這種勉強自我以符合世俗期待之作為，確實是與詩人的心意相違，而這也正是造成自我迷失的最大痛苦來源。故詩人在如此誠懇的向對方自我剖析之後，最末兩句是其面對當世的仕途環境，所作出的最終決定。「吾駕不可回」，顯得相當篤定，可見詩人在經歷種種外在環境之淬練後，其心對於所堅持的道與自我之把持已無所動搖。而「且共歡此飲」一句，顯現出詩人的性情是相當和善且包容的，即便自身對道的堅持與眾人不同，仍不以對立或堅持分出對錯的方式來與人相處；反以邀請田父同歡共暢飲此酒，以消弭彼此嚮往不同人生方向背後所隱藏的不同心態，由此可見，詩人對道的體悟非囿限於「知」的層面，而是更進一步的落實於心與生活中的待人接物處世上。

第六節 〈飲酒〉第十：為貧而仕與自省

〈飲酒〉第六指出了人在現實生活中，面對仕隱問題的基本原則是：有道則仕，無道則隱。而接續的〈飲酒〉第七與第八，則是針對無道則隱，分而探究自己內在的心境與如何面對外在之無道。至於〈飲酒〉第九之所以安排在第八首之後，則是用以釐清當世對詩人隱居的誤解；而〈飲酒〉第十作為本章的最後一個段落，則是說明自己生逢亂世卻曾出仕為官的原因以及反省，其內容將於下文中討論。

⁸⁸ 葉嘉瑩著：《陶淵明飲酒詩講錄》，頁 147。

〈飲酒〉第十首之詩文為：

在昔曾遠遊，直至東海隅。道路迴且長，風波阻中塗。此行誰使然，似為飢所驅。傾身營一飽，少許便有餘。恐此非名計，息駕歸閒居。⁸⁹

先前的第九首是針對無道而仕的選擇提出反省。那麼，在這種無道的狀態底下，除了如〈飲酒〉第九中的田父那類，堅持以積極地出仕來淑世為人的類型之外，是否還有其他構成出仕的可能與理由呢？而實際上，詩人確實曾在混亂的無道之世中出仕從政過。為何詩人願意在此種境況下出仕？而又是怎樣的心路歷程，使得詩人捨棄仕途，轉而在仕與隱的抉擇上選擇了合乎於其心中之道的隱之決定？這即是〈飲酒〉第十所要探討的主題。

「在昔曾遠遊，直至東海隅。道路迴且長，風波阻中塗」，葉嘉瑩曾於著作中考據，這幾句詩既是詩人的寫實經歷，同時也是象徵。⁹⁰「遠遊」即遠行，而長途跋涉至東海的這一旅途除了如實記般的曲折、漫長且危險之外，亦象徵詩人的仕途是紆迴且充滿波折的。若我們更進一步探究，首兩句是詩人說明自己以往是積極參與仕途的，如「昔」、「曾」即表明是回憶過往，而從「遠」、「直」可見詩人的毅力與義無反顧的決心，「東海隅」既是一遙遠之地，亦可表示詩人的志向之大；然而，縱使詩人之志向再大，人生的際遇與仕途的可行與否，並不是只憑藉自己的堅持便足以暢行無阻，有大部分機緣仍得取決於外的。下兩句「道路迴且長，風波阻中塗」便是說明仕途之難。這兩句亦是兼具實記與象徵，「道路」既是前往東海隅之路，亦是仕途之路，而這條路本身是紆迴且漫長，可知為仕之路本身就是件艱難不易之事；另外，途中常有風波阻擾，顯示在客觀的現實環境中仍是常有阻礙使得仕途更加難行，或者說，是詩人欲行道於世之志向在現實環境中遭遇著重重困難、窒礙難行。既然詩人所處的環境是一無道之世，道無法在現實環境中被實踐，那麼，詩人勢必得在其心中找出一個願意出仕的理由。

「此行誰使然，似為飢所驅」這設問自答的方式，說明了出仕是因為受到「飢」的驅使。「飢」所指的是缺乏生存的物質條件，故是為了生存的需要而出仕。其中

⁸⁹ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 266。

⁹⁰ 葉嘉瑩著：《陶淵明飲酒詩講錄》，頁 150~152。

「似」⁹¹ 與「驅」兩字，⁹²更傳達了詩人是為貧而仕，而非單純為其心中之理想或純求利益而主動求取出仕的機會；詩人是被動的，甚至是受迫於生存境況的窘境，不得已而出仕。然而，這樣的境況實是顯示，此時詩人的心志仍未能真正獨立且真正志向於道。因為人在面對堅守自身之志向與外在環境之壓力的關係中，外在環境的因素未必是必然壓制勝出的，人仍是可以保有自己心志的主動性，非得受制於外在而被動的使自身之作為與自己的心志相違背。故接續的「傾身營一飽，少許便有餘」便是針對因為「飢」所構成無道而仕之理由提出反駁。詩句之意是說明，若是為了滿足基本生存上的需要，其實並無須追求過多的物質條件，就已足夠使人的生活不感到窮困。而人之所以感覺匱乏與不足，是因為其心早已超出了對基本生活需要的標準，而有過多不必要的欲望與追求所導致。因此，若以飢餓、生存的需要作為無道而仕的理由，或許並非只是單純地為了生存的目的，而是參雜了其他更多的欲望與想法，才有如此之作為。再者，關於「傾身營一飽」一句，就生存來說，人確實需要物質的補給才能生存下來，但是人對於物質的追求並不該是傾盡全力、汲汲營營、無所不用其極，只為求貪圖一「飽」；飽，已超過了人基本生存所需要的。人若能真正看就自己基本生存上的需要，是可以大幅降低對外在的依賴，亦可以避免因生存之問題而必須做些與心意相違之事。

最末兩句「恐此非名計，息駕歸閒居」是詩人在經過深刻的反省之後，因再無續留於仕途之理由，便毅然而然離開仕途，以追求生命的自適與坦然。關於「名計」一詞，不應理解為詩人是為求名聲之遠播（無論是當世之名或身後之名）所故意策畫的計謀。⁹³ 因明顯的，詩人最終之決意歸隱，是由於前述對道理的明

⁹¹ 【清】吳瞻泰於《陶詩彙註》卷三言：「『此行誰使然？』問得冷，妙。『似為飢所驅。』答得詼諧，卻妙在一『似』字，若非己所得主者。」（【清】吳瞻泰輯：《陶詩彙註》，收入《四庫全書存目叢書》，北京大學圖書館藏清康熙四十四年程峯刻本，頁 313。）

⁹² 似，即似乎、好像，充滿著不確定性，像是詩人無法自我作主一般。驅，則表示選擇的不得已，可見是受到外在事物的推動，其作為是被動性的。

⁹³ 如王國瓔對陶淵明本身的看法：「對自己將以何種聲名傳世，始終懷著一份關注，甚至焦慮。」（王國瓔：〈陶淵明對聲名的重視〉，《中國文哲研究通訊》第 2 卷第 2 期（1992 年），頁 50。）以及，對〈飲酒〉第十的看法：「認為為解決生活而出仕並非建立聲名的良途，因而轉念『息駕歸閒居』，換言之，或許能以歸田閒居留下清名」（出處同上，頁 62。）而林智莉於〈陶淵明〈飲酒二十首〉的三重悲哀〉一文中，亦援引王國瓔之看法：「王師國瓔在〈陶淵明的儒家情節〉中明白揭露淵明強調為貧而仕的作品都是在歸隱後所作，這是在對仕途失望之餘，企圖將令他後悔莫及的宦情淡化，甚至抹去的行徑。」並進一步表述對詩人決意歸隱的看法：「既然前後價值觀念已經改變，認為生前勞碌於仕途風波，恐無立功求名的機會，因此決心息駕歸居。由此已顯露『名計』是其息駕歸隱的原因，也是歸隱後縈繞於心之事。……故組詩中屢屢透露淵明對身後名的重視。」（林智莉：〈陶淵明〈飲酒二十首〉的三重悲哀〉，《中國文學研究》第 13 期（1999 年），

辨而來，非心求外在之肯定。故對於「恐此非名計」之「名」的理解，以【清】何焯「固窮之節」之解釋為佳，⁹⁴亦可同時呼應〈飲酒〉二、三裡對於名利問題所作的論述。而「息駕歸閒居」之「息」即停止，「駕」即駕車，象徵過去前往東海隅之仕途。此意即是對道理有所深思、體悟後，放下官場之虛偽與心中之不真實、造作之處，順從體道之心歸隱去，而使心境得以閒適、無入而不自得。詩人之歸隱，是已真實的明白道理，而非出於對外境況的無奈，或為求名聲之顯揚。

頁 14。)

⁹⁴ 【清】何焯於《義門讀書記·陶靖節詩》對「恐此非名計」之解釋為：「恐墜固窮之節也。」（【清】何焯：《義門讀書記》，頁 440。）即若以「飢」繼續作為無道而仕的理由，這恐怕就會失去了自身對固窮的堅守。故以「固窮之節」作為「名」之解釋。此種對固窮的堅守，是因為心中能真正明辨道理且對道有所堅持，才如此作為；絕非為了害怕失去名聲（外在之一切評價），便以歸隱作為沽名釣譽之手段。另，葉嘉瑩於《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》提出另一解釋：「『名計』是魏晉之間大家常常說的，意思是一個好主意。」（葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，頁 154。）

第四章 價值之真偽——〈飲酒〉第十一至第十五之分析

第一節 前言

在〈飲酒〉第六首至第十首的分析中，大致是從「道」落實於世的可能性，來探究一個欲行道於世的君子，在充滿著阻礙的客觀環境中（世之無道），所將面臨的各種問題一一作出討論與說明。而〈飲酒〉第十一至第十五，則是直接就世俗無道進行分析，進而闡明價值的真偽。

若先就〈飲酒〉第十一至第十五來看，〈飲酒〉十一至十三為一組，是討論現實中無道的境況，以及對價值真偽之判斷。〈飲酒〉十一，是從道理本質上來說明世俗無道的原因。而〈飲酒〉十二與十三，則是從發生源起來說明世俗無道的原因：十二，仕途上的無道概況；十三，普世間的無道概況。之所以先就仕途上的無道（〈飲酒〉十二）來談，是因為上位者的領導往往決定了世之有道或無道。因此，當上位無道時，則直接帶動了世俗的無道。另外，〈飲酒〉十四與十五為一組，用以說明詩人在這無道之世中的處境。〈飲酒〉十四，言在這樣的世道中，尚有志同道合者能與詩人共享同飲之樂；而〈飲酒〉十五則回到詩人的平日生活：無人明曉自己的心志與努力。進而說明自己面對此境的心態與化解之道。

以下是直接針對文本的討論與分析。

第二節 〈飲酒〉第十一：無道之因（對真實價值之曲解）

〈飲酒〉第十一首之詩文為：

顏生稱為仁，榮公言有道。屢空不獲年，長飢至於老。雖留身後名，一生

亦枯槁。死去何所知，稱心固為好。客養千金軀，臨化消其實。裸葬何必惡，人當解意表。⁹⁵

在〈飲酒〉第十一至第十五首，主要是藉由直接探討現實中無道的境況，以對價值之真偽做出說明。而一開始的〈飲酒〉第十一，則是從道理本質上來討論世俗無道的原因。這個世間究竟是在哪個契機的轉變之下，開始漸漸地走向無道？是因為人心向惡嗎？還是源自於人們自私其利的結果所致？我們則將藉由對〈飲酒〉第十一的討論來說明。

這首詩的一開頭：「顏生稱為仁，榮公言有道。」詩人便提出了在中國文化史中占有重要地位的顏淵與榮啟期。「屢空不獲年，長飢至於老。雖留身後名，一生亦枯槁。死去何所知，稱心固為好。」這是對顏淵與榮啟期一生的描述。就算平日所過的物質生活是相當貧瘠與缺乏，卻是完全不影響他們內心、精神上的快樂與富足（「稱心固為好」）。反觀一般的世俗之人，往往是「客養千金軀」，終日求以物質來滋養自己的身軀，一旦「臨化消其實」的死亡將至，無論是再如何養護自己最寶貴的身軀，亦將是化為烏有。故詩人曰：「裸葬何必惡，人當解意表。」

首先，一開始的「顏生稱為仁，榮公言有道。屢空不獲年，長飢至於老。雖留身後名，一生亦枯槁。死去何所知，稱心固為好。」這是詩人想要藉由顏淵與榮啟期之例，來向人們釐清何謂真實的價值與意義。在中國的文化歷史中，顏淵被稱為是一仁者，⁹⁶ 而榮啟期則被讚為有道。⁹⁷ 然而，這兩位賢德之人的生活處境若不是因為貧窮而早亡，⁹⁸ 就是到了年老依舊終年挨餓。甚至在《論語》

⁹⁵ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 268~269。

⁹⁶ 孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒、不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·雍也》，收入《十三經注疏》，頁 128。）子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·雍也》，收入《十三經注疏》，頁 132。）子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·雍也》，收入《十三經注疏》，頁 135。）子曰：「語之而不惰者，其回也與！」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·子罕》，收入《十三經注疏》，頁 207。）

⁹⁷ 參閱本文第二章第三節之註 40。

⁹⁸ 子曰：「回也其庶乎，屢空。」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·先進》，收入《十三經注疏》，頁 252。）《史記·伯夷列傳》：「然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭，天之報施善人，其何如哉？」（【漢】司馬遷撰：《史記·伯夷列傳》，卷 61，頁 2124。）《史記·仲尼弟子列傳》：「回年二十九，髮盡白，蚤死。」（【漢】司馬遷撰：《史記·仲尼弟子列傳》，卷 67，

對顏淵的記述中，子曰：「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。」⁹⁹ 可以看見顏淵日常生活的物質貧瘠，已經到了一般常人所能忍受之境；而身處此境的顏淵卻絲毫不以為意，不因外境的困苦便影響、更易其心中之樂。

為什麼顏淵與榮啟期能過著「屢空不獲年，長飢至於老」的生活，卻不會感到不快樂呢？這些一般人都不能堪其憂之事，為何卻是影響不了他們的心境？若我們總觀其整體生命之作為，可以看到這二位賢者是終其一生都依循著其心中之道、體道而行，來有所作為的，故這外在物質生活上的匱乏，其實是不足以影響其內心或精神上的富足與快樂。由後面的「稱心固為好」可知，這些賢者都是過著稱其心意而為的生活，如此，才能無所不樂。

另外，關於那些所謂的「身後名」，就算是後人因慕其風骨而贈予的美名，其實也已改變不了賢者們終其一生都過著物質貧瘠的生活之事實。況且，隨著生命的結束，人的一生也已隨之落幕，豈還能因為外在環境的認同與否，而再度感到歡喜或悲傷。

反觀我們一般的世俗之人，往往因為懼怕於受身體上物質缺乏的苦，所以總將物質的追求與滿足視為我們生命中最重要目標與理想。因此，在面對我們自己的生命時，總是擔憂、懼怕會受到逆境的磨難。一旦遭遇困厄，便不斷的捨棄原本心中所存有的善念，進而犯上作亂，只求維護自己的身軀之欲。「客養千金軀」之客，所指的便是非君子的一般世俗之人。而「客養千金軀，臨化消其寶」正是詩人直接指出世俗人境趨於無道之源由。世俗之無道，並非人類一心向惡所致，而是對真實的價值產生了曲解，故有種種表／裡問題的產生。一般世俗之人往往以為最真實的快樂，就是身軀之欲能夠獲得無上限的滿足，因為這是最直接對自己好的方式，於是乎在世俗中便形成了競相外求的形態。然而，並非僅憑己力便能必然獲得外在的名利，這是更攸關於外在境況是否願意給予的問題。如此一來，人自己的快樂與否竟只能由外在境況的順與逆來主導，而非由人自己決定，這豈非已經偏離了人們欲求快樂的目的！再者，當其庸碌一生於追求外在物質，以至於終日過著戚戚惶惶的生活；一旦死亡將至，這個終日以物質來養護、滋養這寶

頁 2188。)

⁹⁹【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·雍也》，收入《十三經注疏》，頁 135。

貴的身軀，亦將是化為烏有，一切歸於塵土。

故詩人在最末云：「裸葬何必惡，人當解意表」¹⁰⁰ 是勸進世人勿過度重視物質的追求，反而應當在意心的踏實感受，才不會終其一生無所安。而「裸葬」一詞是出自《漢書·楊王孫傳》：「吾欲羸葬，以反吾真。」¹⁰¹ 在中國的傳統中，對於人死後的喪葬儀禮是相當重視的，因此當楊王孫要求死後裸葬，是給予世人一大震撼，以及一個重新反省的機會。原本的喪禮，是因對喪者的懷念與不捨，故在身後之事的辦理上盡己之所能的誠心為之；然而，一旦流於俗，往往演變成繁文縟節的堆砌，反而不見原本對喪者的不捨之情。再者，太多的繁文縟節與太繁複的陪葬器物，所突顯的僅是人仍執著於身體之欲，就算死後已無所知，對外在物質的冀求仍是不減，可見生前對於物質是有著何種執著。故「裸葬何必惡」即欲打破存在於一般人心中對物質的那份執著，而接續的「人當解意表」則欲說明就算是必須有的一切儀禮，應當是抓取其精神意義並誠心為之，非只求外在器物之鋪陳與堆砌。

第三節 〈飲酒〉第十二：仕途上的無道

〈飲酒〉第十二首之詩文為：

長公曾一仕，壯節忽失時。杜門不復出，終身與世辭。仲理歸大澤，高風始在茲。一往便當已，何為復狐疑。去去當奚道，世俗久相欺。擺落悠悠談，請從余所之。¹⁰²

前一首詩是從道理的本質上來討論世俗無道的原因，並藉由顏淵與榮啟期之例，來說明真正的道理與價值是能使人獨立，並感受到真實的富足與心安。而承

¹⁰⁰ 「意表」之典故，出自於《莊子·天道》：「語之所貴者意也，意有所隨；意之所隨者，不可以言傳也。」（莊子撰、郭象註：《莊子》，頁 277。）以及郭象之注：「其貴恒在意言之表。」（莊子撰、郭象註：《莊子》，頁 277。）

¹⁰¹ 原文為：「及病且終，先令其子，曰：『吾欲羸葬，以反吾真，必亡易吾意。死則為布囊盛尸，入地七尺，既下，從足引脫其囊，以身親土。』」（【漢】班固撰、【唐】顏師古注，楊家駱主編：《漢書·楊胡朱梅云傳》，卷 67，頁 2907。）

¹⁰² 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 271~272。

接十一而來的第十二、十三首，亦同樣是以這個敗壞的現實境況為對象；不同的是，第十二、十三首是從發生源起來說明世俗無道的原因。如第十二首是討論仕途上的無道概況；而第十三首，則是討論普世間的無道概況。而上位者的領導往往決定了整個世間是有道或無道。因此，當上位無道時，則將影響下至世俗中的無道。故必先針對仕道上的問題來討論。

以下即是對〈飲酒〉十二文句的討論與分析。

詩首言：「長公曾一仕，壯節忽失時。杜門不復出，終身與世辭。仲理歸大澤，高風始在茲。」詩人所提舉的長公與仲理，在仕途上的經歷都是曾經出仕，爾後因失時之緣故，退而隱居。何謂「失時」？即與當世不合。¹⁰³ 長公雖貴為張釋之子，但其「官至大夫，免。以不能取容當世；故終身不仕」¹⁰⁴，索隱曰：「調性公直，不能曲屈見容於當世，故至免官不仕也」¹⁰⁵。由此可見，長公退隱之因，是由於本身的性情公正且直接、不阿諛，故難容於當時，而於本應是發揮長才的壯年時期卻辭官歸隱，終身不再出仕為官。「杜門」，即關門不出的意思。有關仲理之記載，曰：「為郡文學掾。更歷數將，志乖於時，以不能人閒事，遂去職，不復應州郡命。講授於大澤中，弟子至千餘人。」¹⁰⁶ 仲理自少習尚古文尚書，而為郡文學掾一官職，因為其志向異於當世其他為官者之理念與風氣，便去職而講授於大澤中；後有朝廷再次徵招，亦直諫志之不合，不再復出。詩人所舉之兩人，一是在天生的性情上因公正直接而不容於世，二是在後天的志向立定上與當世之世俗風氣不同，兩人的作風都是不願為了迎合當世的官場社會而犧牲自己對道理的堅持，因而樹立了典範。詩人引古為鑑，除了直寄自己之胸懷，似乎也說明了自己面對當世官場的態度。

面對這價值崩壞的官場與世俗，詩人明白只憑己力是無法扭轉這無道的現象，而過分堅持與強求外在符合己意，亦只是突顯自己而已，並非真實為人。故接續

¹⁰³ 其典故源自於宋玉《九辯》：「恨其失時而不當。」（引自古直：《陶靖節詩箋》，卷 3，頁 11。）意思是說未能遇到一個能夠實現自己理想的美好時代。

¹⁰⁴ 全文為：「其子曰張摯，字長公。官至大夫，免。以不能取容當世，故終身不仕。」（【漢】司馬遷撰：《史記·張釋之馮唐列傳》，卷 102，頁 2756~2757。）

¹⁰⁵ 【漢】司馬遷撰：《史記·張釋之馮唐列傳》，卷 102，頁 2757。

¹⁰⁶ 全文為：「楊倫字仲理，陳留東昏人也。少為諸生，師事司徒丁鴻，習古文尚書。為郡文學掾。更歷數將，志乖於時，以不能人閒事，遂去職，不復應州郡命。講授於大澤中，弟子至千餘人。元初中，郡禮請，三府並辟，公車徵，皆辭疾不就。」（【劉宋】范曄撰：《後漢書·儒林列傳》（臺北市：鼎文書局，1981），卷 79 上，頁 2564。）

的「一往便當已，何為復狐疑。去去當奚道，世俗久相欺」，說明的則是詩人欲求離開紛亂的官場，返回自己寧靜的世界，過著隱居的生活。或許藉由自己對道的堅持，以及心的安定與富足感是會默默的影響周遭的人事物，進而使之反省。詩句中的「一往」，有前去之意，這裡指前往隱居的生活；而「去去」，即離開，意指離開仕途、官場。兩者皆言在面對已敗壞的世俗風氣與官場文化時，詩人就像長公與仲理一樣，不管是在本身的性情上或後天對志向的立定上，都與此等敗壞的世俗不相容，無法順此風氣，與眾汨其泥。故詩人決心離開官場，前往隱居的生活。而前者「一往便當已，何為復狐疑」是從欲前往隱居生活之面向來說，後者「去去當奚道，世俗久相欺」則是針對官場、世俗而言。從「一往便當已」，可見詩人斬釘截鐵的決心。¹⁰⁷ 然而，下句的「何為復狐疑」之解讀則可有兩種不同的態度。其一是以作反詰的方式，來強調前句的態度堅決，可有：「還有什麼好懷疑！」的解釋；其二則以心仍存猶疑的態度，來說明雖然已決心歸隱，但在現實環境中卻尚有些許牽絆縈繞於心，而在詩人的心中激盪起對歸隱與現實中存在的問題之間的反省，可有：「為什麼又有所猶豫呢？」之解釋。¹⁰⁸ 這兩種解釋皆不影響接續的「去去當奚道，世俗久相欺」之意。前者原本即是贊同離開這險惡又敗壞的官場仕途，故與接續的文句並無衝突；而後者的解釋雖然是詩人對離開仕途、前往隱居的生活感到有些猶豫與牽絆，然而從「去去當奚道，世俗久相欺」可見，詩人在經過不斷的反省與思考過後，明白就算現實的生活中確實存在著經濟上的匱乏等等問題，卻非像世之無道這般的無以解決與令人感到無奈。故詩人最終仍是選擇歸隱。

「世俗久相欺」是「去去當奚道」之因。詩人為什麼選擇離開仕途呢？因為如今的世俗已是人心不古，世人在所有事物的表現上，皆只講求一個「利」字。凡事皆以自己的利益為優先考量，人與人之間已再無信任的基礎，而仕途上的用人用事，亦非重視治理的才能或為人的德性，僅只是利益上的結盟與利用而已。

¹⁰⁷ 丁福保箋注：「謂一出山便當歸田。」（丁福保：《陶淵明詩箋註》（台北：泰華堂出版社，1975），頁 116。）、王叔岷箋注：「『一往便當已』猶云『一仕便當止』也。」（王叔岷撰：《陶淵明詩箋證稿》，頁 313。）

¹⁰⁸ 按葉嘉瑩對「何為復狐疑」之解釋：「陶淵明寫這二十首飲酒詩的時候，他已經辭官回去種田了，他也已經經歷了種田生活的勞苦與飢寒。現在有人來請他出去，答應給他官位利祿，給他舒適的生活，還給他帶來了酒。所以，就引起了他內心的徘徊往復，引起他對這麼多人生問題的思考。」（葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，頁 168~169。）

那些所謂的德性與道理似乎已經遠離人世許久，像是消逝一般而再也不復見其蹤。詩人不願意再受到受到此等錯誤價值的箝制與損害，因而決定徹底的離開官場。

最末兩句的「擺落悠悠談，請從余所之」，最可顯見詩人堅定的決心。「擺」，即擺開、排除；「悠悠」，有遠的或不相干之意。故「擺落悠悠談」有撇開所有旁人言說之意涵。詩人所擺開的，除了外在的紛擾之聲，亦包含了家人對未來生活的質疑。在面對這樣的問題上，詩人並非未曾仔細思量，「傾身營一飽，少許便有餘」（〈飲酒〉第十），即是詩人的反省。真的對於生存來說，並不需要追求過多的物質，即可讓人的生活感到不匱乏；而人的生命是無需將對外物質的追求置於人生中最高的第一順位，以為透過財富、名聲的累積，心的安穩與快樂程度亦隨之增高，但實際上，往往是事與願違的。因為隨著自己的心對不斷更迭變異的外在產生依賴，自己將受制於外在境況的變動：適逢順境，即喜；遭逢逆境，則憂、怒、哀，自己的心似乎更不受到自己控制，如此，怎能安？怎能樂？故「擺落悠悠談，請從余所之」所包含的是詩人在面對各種問題時，經過不斷的深思、反省與努力之後，才有的心的體悟，是相當認真而誠懇的決定，非隨意妄為的。

第四節 〈飲酒〉第十三：普世間的無道

〈飲酒〉第十三首之詩文為：

有客常同止，趣舍邈異境。一士長獨醉，一夫終年醒。醒醉還相笑，發言各不領。規規一何愚，兀傲差若穎。寄言酣中客，日沒燭當炳。¹⁰⁹

〈飲酒〉十二與十三，同是針對發生之源起來說明世俗無道的原因。已於〈飲酒〉十二論就仕途上的無道概況，而受上位無道之影響的世俗中的無道，則是此首〈飲酒〉十三所欲討論的重點。以下即是對〈飲酒〉十三文句的討論與分析。

詩的一開頭「有客常同止，趣舍邈異境」是詩人設定詩中的人物特色。「有

¹⁰⁹ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 273。

客常同止」，即言兩人是常相為伴的；「同止」即同居之意。¹¹⁰ 「趣舍邈異境」之趣舍，按龔斌之校記，「趣舍」亦作「取捨」¹¹¹，有抉擇進退出處之意；「邈異境」，指兩人所有的觀念與所做的決定全不相同。簡言之，即有兩友常相為伴，但在面對外在的進退出處與一切抉擇時，兩人的看法與決定卻全然不同。

接續的「一士長獨醉，一夫終年醒。醒醉還相笑，發言各不領」是更進一步的刻劃出兩人的不同。其中一人終日酣醉，沉浸於酒鄉；而另一人則是終年清醒。在我們一般的觀念中，同樣面對醒者與醉者，往往是會認同醒者的積極進取與汲汲營營。然而，在此處首先必須考量的是詩人所面對的社會道德是相當敗壞，人們為了獲得利益與名聲，是可以不在乎其手段是否有道。再者，我們提過在這組詩中，凡詩人所提及「酒」、「飲酒」之處，其意義並不只是直指酒而已，大都隱含了趨向於道、沉浸於道，而於道中無所對立之意。故於此處對醒與醉之解讀，便不能以往常之方式隨意看待。醉，即有酒，是以喻為沉浸於道，而不論處於任何境地，其心皆是無入而不自得之狀態，亦不失其道。反觀醒者，醒即言無酒，而無酒之意即遠離道而追求世俗之名利，是與詩人於〈飲酒〉第三中對世人的慨歎：「有酒不肯飲，但顧世間名」相呼應。

在初步理解醒與醉之各別意義後，我們所須探討的是詩人為何扭轉了一般人對醒、醉的既定印象。在一般的觀念中，我們是肯定清醒的，認為與酣醉相較之下的清醒是積極進取、努力於現實生活的象徵；而酣醉則是不務正業、須與過日的表現。然而，正是因為醒者的積極用世，一旦其心不對真實的道理有所明白，便會隨著世俗價值的墮敗而扭曲原本積極的善意，成為最追求世俗價值肯定的世俗人。反觀醉者，與醒者最大的差別即在於對世俗的積極性，正由於醉者不那麼積極用世，反而有可能獨立於世俗的主流價值之外。如同我們先前所提過的，詩人所處的客觀環境確實無道，但是，就算當世主流的價值錯誤、無道，人們依然追求之。我們曾於〈飲酒〉第三中討論過，一般人以為世俗中的名、利是較行道更貼近於人本身的，因為名利的獲得都是直接榮耀自身並且享受物質欲望的被滿

¹¹⁰ 曾國藩曰：「晉宋間以同居為同止。」（摘錄自丁福保：《陶淵明詩箋註》，頁 117。）

¹¹¹ 關於「趣舍」之校記：「陶本（陶澍注《陶靖節集》）原作『取舍。』咸豐本（咸豐影刻汲古閣藏十卷本）同。李本（李公煥《箋注陶淵明集》）、焦本（焦竑影刻本）作『趣捨』。曾本（曾集刻本）、蘇寫本（魯銓刻蘇寫大字本）作「取捨」。按，『趣舍』亦作『取舍』、『趨舍』。『舍』，同『捨』。」（【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 273。）

足，此等價值似乎才是人生所應追求的目標。然而，名利是外鑠也，並非人們立定目標、致力追求便能必然獲得，其所攸關的絕大部分更是涉及外在環境與他人的給予。一旦人們將心志致力於追求變動不定的外在，勢必得隨著大環境的主流價值而不斷改變自己，以期獲得外在認同。這樣的人生無論結果是否能夠獲得名利的好處，其心皆已憔悴、疲憊不堪。何況當世的主流價值是錯誤且虛偽的。然而，在這世道中，就算有如詩人這般的君子能夠察覺並洞悉世俗價值的虛假性，選擇歸隱、不積極用世，這樣的舉動在一般人的眼裡，卻顯得像是不上進、被時代遺棄的淘汰者，故以酣醉之意象來譬喻。而那些目光短淺，不明白何謂真實的價值與道理者，終日跟隨世俗價值的波動，汲汲營營於名利，甚至無知到以為無論採取任何手段，只要能得到名、權、利，以及眾人的肯定，人生便臻於圓滿；甚至在此種信念下，以為自己才是真正的精明者，懂得為自己謀求最大的利益，故以清醒喻之。在無道之世中，如此追求外在、依賴外在肯定的人反而較符合眾人的期待。因此，詩中的醒者並非實醒，醉者亦非實醉，是以反諷倒喻之。下句的「醒醉還相笑，發言各不領」除了表明兩人觀念與態度上的差異之外，更強調的是對彼此理念上的不認同。「還」，有相互之意；而「領」，則是理解。故是說這醒者與醉者兩人因為彼此的理念各不相同，總是相互譏笑，且對彼此的話語都無法有很透徹的理解與領會。¹¹²

那麼，面對同樣的世間，卻存在著如此不同的態度與想法，詩人是較認同何者呢？「規規一何愚，兀傲差若穎」則說明了詩人的看法。「規規」¹¹³，有小見、自失之意，就是將自己的目光只投注於自己身上，並且凡事只以自己如豆般的眼光來衡量外在事物；一旦有機會察覺到自己的想法是如此狹隘，將會頓時失去自己原本信以為真的價值。即看似精明計較自己的利害得失，其實是目光短淺的畫地自限，阻止自己趨向道以及獲得真實平和的寧靜心靈。「兀傲差若穎」之兀，有高聳、無知貌之意，而「兀傲」即言醉後頹然自適之狀，無待於外而自適其樂。

¹¹² 丁福保於「醒醉還相笑，發言各不領」之注中，引《後漢書·蘇竟傳》：「世之俗儒末學，醒醉不分，而稽論當世，疑誤視聽」，繼言：「醉者非醉，醒者非醒。以取為醒，是醉非醒；以舍為醉，是醒非醉。即醒即醉，即醉即醒。所以相笑而不領也。」（丁福保：《陶淵明詩箋註》，頁117。）

¹¹³ 其典故源自於《莊子·秋水》：「適適然驚，規規然自失也」（莊子撰、郭象註：《莊子》，頁336~337。）、「子乃規規然而求之以察，索之以辯，是直用管闚天，用錐指地也，不亦小乎！」（莊子撰、郭象註：《莊子》，頁337~338。）

「穎」則指有才能出類拔萃之士。因此，就詩人來看，自適無待於外的醉者反而是較那些在現實中斤斤計較利害得失的醒者更值得讚賞嘉許的。

最末句「寄言酣中客，日沒燭當炳」是詩人最終面對生命的態度。「寄言酣中客」即詩人寄以醉者為言，而「日沒燭當炳」之典故出自於《古詩十九首》：「晝短苦夜長，何不秉燭游？」¹¹⁴ 先不論《古詩》之原意為何，但從詩句中已明顯的感受到詩人面對生命的態度與道的堅持是相當篤定的。「何不秉燭游」是在夜晚時刻延續白晝所進行的遊玩歡樂；「秉燭」，是試圖消弭日沒之後對環境所帶來的限制，並透顯出言者對樂遊一事的執著。因此，「日沒燭當炳」則見詩人的心中是希望能夠永遠隨道而行且過著心安、自適、常相歡樂的生活。

第五節 〈飲酒〉第十四：身處無道一有朋而樂

〈飲酒〉第十四首之詩文為：

故人賞我趣，挈壺相與至。班荆坐松下，數斟已復醉。父老雜亂言，觴酌失行次。不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味。¹¹⁵

〈飲酒〉十四與十五為一組，是針對在已是無道的現實環境中，無論有無他人的支持與認同，自己究竟該以何種心態來面對這樣的處境，以及在這無道之世中又該如何自處，所提出的思考。

子曰：「學而時習之，不亦悅乎。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知而不慍，不亦君子乎。」¹¹⁶ 這是《論語·學而》的第一句，亦是整部《論語》的第一句話。在這句話中，除了提出「學」的重要性之外，亦以層遞的方式來論述人心的真實性之層級。¹¹⁷ 而「有朋自遠方來，不亦樂乎」之樂，並不只是單純有遠方的朋友前來探望我而感到快樂那麼簡單，而是當一個君子志於真實之道，卻因人

¹¹⁴ 《古詩十九首集釋》（台中：普天出版社，1971），卷2，頁22。

¹¹⁵ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁275。

¹¹⁶ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·學而》，收入《十三經注疏》，頁17。

¹¹⁷ 參考譚家哲：《論語與中國思想研究》（台北：唐山出版社，2006），頁73~77。

境無道以至於無能作為時，尚有遠方的志同道合之友前來探望、交流，而自內心感受到的一種快樂。詩人身處於無道之世，既與當下世俗所追求的目標相左，亦無法獲得世俗的認同，故於此境況中，尚有遠來的志同道合之友能夠明白己志、慰勉吾心，這不正是一件悅樂之事。故〈飲酒〉十四即是以這樣的境況為前提，來論述詩人自己在無道的處境中，所懷有的心境。

整首詩的前六句，「故人賞我趣，挈壺相與至。班荆坐松下，數斟已復醉。父老雜亂言，觴酌失行次」是寫與相互知賞的友人同飲之景；後四句，「不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味」則是回到詩人自身的感受而言。在一個無法實踐己志且所面對的環境是處處可見亂德背信之舉，人們終日奔波以滿足自己的利益，而在世俗中獲得最大利益者，往往順理成章的成為人們崇尚、效法的對象，非如遠古時代中所尊從的有德者（如堯、舜、禹）。由此可見世俗中的道已喪，價值亦已墮敗。而在這樣的環境中，若是欲求己之發達，勢必得拋棄自己的德性與對道的堅持，隨著世俗之價值來鑽營。詩人正因明白真實的道理與價值的意義，是以不願將其人生如此消耗、虛擲，故於決定退而歸隱。然而，在當世能夠明白且認同詩人心志之人，已是少之又少（因整體上是無道的），因此，在這首詩中的老朋友來訪，對於詩人而言，並不只是一般的友人來訪而已，是相當具有安慰其精神之意義的。

「故人賞我趣，挈壺相與至」是說以前的老朋友提著酒壺一同結伴前來探望我。「趣」，是一種趣意、趣味，產生於相互知賞的激盪下而有的感受。故接續的「挈壺相與至」，可指故人帶著真實的酒壺前來探訪詩人，同時亦涵有懷抱著與詩人志同道合之心志前來探望、交流、相歡樂之意。¹¹⁸後句的「班荆坐松下，數斟已復醉」進而言暢飲之景。「班荆」之典故出於《左傳·襄公二十六年》：「班荆相與食，而言復故。」¹¹⁹「班」，布也，佈置之意。¹²⁰「荆」，即樹枝雜草之類。無論是「班荆坐松下，數斟已復醉」或「班荆相與食，而言復故」所顯現的都是老朋友自在的相聚景象。詩人與老友在院子裡的那棵松樹下隨意而坐，因為

¹¹⁸ 凡於〈飲酒〉詩中論及酒者，往往不僅只指實質的酒而已，亦隱含有「道」之意。可參見〈飲酒〉第一、第三、第七、第八、第九與第十三首詩。

¹¹⁹ 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義·襄公二十六年》，收入《十三經注疏》，頁 1656。

¹²⁰ 杜預注：「班，布也，布荆坐地。」（【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《春秋左傳正義·襄公二十六年》，收入《十三經注疏》，頁 1657。）

所向之道與心懷皆同，故能相談甚歡，於數斟之後，已是「父老雜亂言，觴酌失行次」的交醉之景。「父老」，是對年長者比較尊敬的稱呼。「雜亂言」已非平日清醒時分那些拘謹的言語，而是朋友之間吐露內心真誠、真率的話語。而此等醉意，除了是顯示詩人與友人沉浸於酒之外，亦涵有兩者因彼此的心志相通，對道理的體悟相同，而使得彼此的言談交流是沉浸於道之中的。

在這樣一個風氣敗壞的世俗中，當大多數的人們一味的接受主流價值，而一點也無法明白詩人的心志，以及詩人在其生命中是如何的努力於道與有所堅持；甚至許多人是無法反省自己本身的錯誤，而總是隨意的批評他人，妄加定論等等。或許這些批評與議論已不再動搖、影響詩人的心志，但長期處於這樣的環境中，詩人的心裏多少會產生寂寥的感受。幸而尚有此等友人的存在，使得詩人能如此毫於拘束的暢飲、歡談，這都是直接給與詩人心靈、精神上的支持與安慰。故接續的「不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味」即是從與友人的飲酒、論道，進而述說自己沉浸於道的體會。

「不覺知有我，安知物為貴」已是詩人徹底的沉浸於酒、道之中，酒（道）中有我，我中有酒（道），在這世上已再無我執的存在。外在之物與我的關係往往是相映而生，強調「我」的同時，即樹立了外於我之物；因此，「不覺知有我」是已不再感受到那時時刻刻都在維護自我利益之我，一旦放下了「我」的執著，世上豈還有與我相對之物！而世上再無其他的外在事物與我相對，那麼，我的心中亦不再有任何對外物的執著，如此一來，我的心將不再隨著境遇的順逆，感覺受到箝制，而是獨立自主且與物無對的。「悠悠迷所留，酒中有深味」之「悠悠」即是因為沉浸於酒（道）之中而有的一種悠忽感受；「所留」即所止。止於何處呢？即是這個放下一切的物我對立、利害得失，使人的心能夠完全獨立自主、從善如流的道之中。¹²¹ 酒，既隱含著道之意；而道，則欲藉酒而彰顯。故「酒中有深味」之意含，即沉浸於道之中才能夠體悟道的意義是深忽悠遠、廣博而深大的。這句話雖然寫得簡單，卻是詩人在經歷各種對生命的磨難之後，而對人生所有的反省與體悟。

¹²¹ 此「所留」所顯現的自主獨立之精神雖與【唐】成玄英注疏《莊子·大宗師》中「朝徹」、「見獨」之意：「物我兼忘，慧照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹」、「至道凝然，……獨來獨往，絕待絕對，觀斯聖境，謂之見獨」（【清】郭慶藩：《莊子集釋》（台北：華正書局，1975），頁 252~254。）相似；但其各自所宗之精神與道理卻非必然相同。

第六節 〈飲酒〉第十五：身處無道一人不知我（生活之常態）

〈飲酒〉第十五首之詩文為：

貧居乏人工，灌木荒余宅。班班有翔鳥，寂寂無行跡。宇宙一何悠，人生少至百。歲月相催逼，鬢邊早已白。若不委窮達，素抱深可惜。¹²²

〈飲酒〉十四中尚有遠道而來的知音相伴，故於體道中感到無比的歡樂，而〈飲酒〉十五則是回到詩人一般的生活常態。其所面對的環境皆是無道，且因當世價值觀念的敗壞，而扭曲了人們對真實價值的認知，以至於無人明白、認同一心追求真實之道的詩人。那麼，詩人身處人不知我的境況中，又是以怎樣的心態來面對？以下即是對〈飲酒〉十五文句的分析。

「貧居乏人工，灌木荒余宅」所顯示的是詩人貧困的現實環境。在遠離官場爾虞我詐的生活後，詩人的隱居生活，常常是忙於農耕、荷鋤晚歸的。不過，就算詩人勤於農耕，仍是脫離不了貧困的生活處境，且因為大量的時間已投注於農事的耕種，以至於無多餘的時間來照料家園的環境，久而久之，詩人的宅邸便被蔓延的灌木與野草占據，看似一座雜亂不堪的荒宅。接續的「班班有翔鳥，寂寂無行跡」是對離開仕途後的處境作更深入的說明。「班班」是盛多貌，絡繹不絕的樣子；¹²³ 如今在詩人的家宅中，最絡繹不絕的是畏懼人蹤的鳥類。而「寂寂」與「班班」相對比，主言寂寥的落寞狀；¹²⁴ 由此所突顯的是詩人的宅邸已罕有人蹤。這兩句詩所指相同，皆言已經有很長的一段時間無人去探訪詩人，就是因為鮮少有人走動，才使得鳥兒在這家院中安逸自適的飛翔。

詩首四句是藉景鋪陳，點出在這個時代中，由於自己一心向道，而與這個凡事以個人利益為優先考量的世代，以及當世世人所追求的理念有所不同，顯得格

¹²² 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 277。

¹²³ 其典故出自於《後漢書·五行志》：「車班班，入河間者，言上將崩，乘輿班班入河間迎靈帝也。」（【劉宋】范曄撰：《後漢書·五行志》，頁 3282。）

¹²⁴ 如左思的〈詠史詩·其四〉：「寂寂揚子宅，門無卿相輿。」（【晉】左思著、丁福保編：《全漢三國晉南北朝詩》（京都：中文書版社，1979）上冊，頁 385~386。）

格不入。無法在當世的時代中發揮自己所學、一展長才，亦不得他人的認同與肯定，這種狀況確實是一個努力於真實學道的君子，處於無道之世中，所會面臨的問題。人之為學，最期盼的無非就是能將自己的所學實踐於當下的時代，畢竟在努力的付出與學習過後，能夠學以致用並獲得當世的認同，如此而來的成就感確實是很快樂的。然而，我們仍需在這裡釐清兩個問題：一為所學之內容，二為成就之樂。對於所學的內容而言，除了一般的技能之外，「學」的核心，無疑是對品德修養上的努力，使之臻於一真實的君子人格。另外，就成就之樂來說，這種快樂往往是需要許多外在條件的相互配合才能實現的；因此，一旦缺乏外在環境的配合，無法學以致用、亦不得他人之認同時，如何面對心中的情緒與感受，以及接續的應對作為，都是直接考驗著其為人，而這些作為即呈現了此人的真實之人格。

《論語·學而》第一句，子曰：「人不知而不慍，不亦君子乎。」¹²⁵ 正好可以用來說明詩人當下所面對的問題。人生在世，本然的就是會對他人有依賴的情感，一旦推於外，即自然的期待能獲得其他人們對自己的肯定。然而，在自己努力於學卻無法於當世獲得成就，亦無人明白自己一生的努力與對心志的用心，這種狀態底下，人確實是很難無怨的。不過，就是在這種完全排除他人，甚至是不被他人認同的時候，人才有真正獨立的可能。故於此種狀態底下，人在面對外在與檢視自己以往付出的所有努力，而仍能無絲毫愧對與怨憤之心，且能正面的對待一切，這個樣子，豈不是已經作到一個真正的君子所該有的表現了！再者，「慍」即憤怒或種種負面情緒的表現；若能做到「人不知而不慍」，即表示其心已經超脫於外在的種種影響，無論外在環境如何改變，以及他人的評判是否給予認同等等，這些外在的因素已經無法左右其情緒的跌宕起伏，是已真實的明白道理而獨立於外在的一切影響之外。

我們反觀詩人，當其遭遇到無法學以致用，無法在當世獲得成就，以及無人明瞭其用心與努力時，他究竟是以何種態度來面對種種的挫折？接續的後六句則對此作出說明。一開始的「宇宙一何悠，人生少至百」兩句，首先開拓出來的場景是將整個時間的長度拉至宇宙的悠悠恆常，而人生至多百年的歲月在這時間的

¹²⁵【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·學而》，收入《十三經注疏》，頁 17。

向度裡，其實就像縱驟即逝的一點閃光，是相當短暫的。這裡所欲說明的是，就算自己的生命真的充斥著種種挫折與艱困的逆境，這些是是非非一旦放置於漫長的宇宙時光中，則顯得相當無調。人的胸懷若只容得下自己與眼前的事物，必然會執著於當下的煩惱與自己的苦痛，哀聲憤恨著為何人不知我；這都是把自己看得太重要，而無法擺脫施加在自己身上窒礙難行的框架。何不看向萬物、宇宙的互長永恆，一旦知曉其中運行的道理，勢必能放下心中所有的憂煩與罣礙，使其心悠然超脫於世俗之限制。

「歲月相催逼，鬢邊早已白。若不委窮達，素抱深可惜」是回到當下的現實環境來說明自己的心志。在如今的狀況是隨著歲月的不斷流逝，自己的年歲也日益增長；以現在的心境來面對這些是非對錯，或者是因為當下時代的無道而勢必遭受到的挫折與逆境，這些外在的種種都已不再構成影響自己心緒起伏的主因。

「委」，即委隨、順從之意。¹²⁶「窮達」，則出於《孟子·盡心》：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」¹²⁷其意指一個真正的君子，在有道的時代中若能獲得學以致用的機會，應是致力於天下，使天下善；若是生逢無道之世，或不得上位者的賞識，而無有發揮長才的機會，則應作到獨善其身。「素抱」指在平日即存於心中的抱負與對道理的堅持。整句話的意思是，在這世上所面臨到種種抉擇，都應以最合乎心中的道與善者來作選擇。若以仕隱問題為例，對於仕與隱，其實都不應在人的心中存在太過分的執著，最適宜的方式是順隨著當下的現實狀況是否有道，進而決定仕或隱。若在不應為時為之，豈不是直接背棄了原本的心志與存於心中對道的那份堅持。而在詩人當下的生命裡，外在的因素已不足以動搖其心，唯有每當檢視自身的心志與反省對外在事物的意念時，才會有所哀樂，這都再再的顯示了詩人對外在的超脫與對自我的要求。

¹²⁶ 王叔岷之案曰：「說文：『委，委隨也。』廣雅釋詁一：『隨，順也。』『委窮達』猶『順窮達』。與子儼等疏：『窮達不可外求。』故惟有順之而已。」（王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 321~322。）

¹²⁷ 【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《孟子注疏·盡心上》，收入《十三經注疏》，頁 560。

第五章 身歷無道與總結 ——〈飲酒〉第十六至第二十之分析

第一節 前言

〈飲酒〉第十一至第十五首，是直接就存在現實境況中的虛偽與錯誤而論，進而明辨何謂真實的價值。而〈飲酒〉第十六至第二十首，則是回到詩人自身而論，尤其是〈飲酒〉的十六至十八，是直接就詩人自己身處在這樣的現實環境中，必定會面臨到的艱難與問題來做討論與說明。

若就〈飲酒〉第十六至第二十首來看，〈飲酒〉第十六至第十八為一組，是探究詩人身處無道的境況與心境。如〈飲酒〉十六，是詩人針對自己在這無道之世中的現實境況所作的論述，是從年少的自己到當下的今日之整體而觀。而〈飲酒〉十七、十八，則是分而論述當詩人自己就身陷在無道的境況當中，究竟該如何真實的面對自己以自處（心之對內）；以及在面對外在世俗時，如何做到「和而不流」之境界（心之對外）。最後的〈飲酒〉十九與二十為總結，〈飲酒〉十九是詩人從自己一生的際遇與心志之嚮往來說明自己的志向，是個體之總結；而〈飲酒〉二十則以道在人類歷史中的發展、隱顯的軌跡來作說明與討論，是人類歷史的總結。

以下是直接針對文本的討論與分析。

第二節 〈飲酒〉第十六：身歷無道之過程與心境

〈飲酒〉第十六首之詩文為：

少年罕人事，游好在六經。行行向不惑，淹留遂無成。竟抱固窮節，飢寒飽所更。敝廬交悲風，荒草沒前庭。披褐守長夜，晨雞不肯鳴。孟公不在茲，終以翳吾情。¹²⁸

這首詩是詩人從時代下的自己來面對這個時代之無道而有的無奈感受，無論自己是如何的真誠學習、努力於道，一旦這個外在的大環境之主流是崇尚錯誤且虛假的價值，這些真實的道理則難以再度顯出。於是，身處在這樣環境底下的詩人，就算整個世俗中再已無人能夠明白、體會他的心志，仍是努力的用其生命來守護、實踐道，期望道能藉由自己不斷的努力而終得延續。

「少年罕人事，游好在六經。」詩之開頭是詩人回顧自己年少時期的認真自得。其中的「人事」所指，即往後在詩人的生命中所必須面對，由人的複雜情感與利益、欲望交織而成的世俗人境。「六經」，即詩、書、易、禮、樂、春秋。詩人回顧自己年少時期對待六經的態度，其言「游好」，可見詩人是於六經中感受到真實的快樂與意義，才能如魚得水般的流連愛好於此，亦可見得詩人是自年少時期便致力於學習成為一個真實的君子。「六經」所論何事？據《荀子·勸學》：「書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；禮者、法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」¹²⁹ 可知，無非就是講述道理的真實，以及如何掌握人倫與人事中真實的精神與意義。因此，當詩人懷抱著美好的情操與願景來面對這複雜的人事環境時，其心中將所受到的衝擊實在是不難想像。雖然詩人有好懷，但卻與當世的世俗環境處處顯得格格不入。故接續的「行行向不惑，淹留遂無成」即是詩人自述其於當下世俗中竟是無所成就。「行行」用以形容光陰荏苒的樣子，由於自己奔波於生活之中，故在不知不覺下，時光已匆匆飛逝。「不惑」，是不惑之年，指四十歲；而「向不惑」之「向」，即接近。故「行行向不惑，淹留遂無成」之意，即時光冉冉、流逝飛快，從懷抱著節操與理想進入人境之仕途，至今也已接近應該要有所成就的不惑之年；然而，因為自己的懷抱與世俗之潮流不同，以至於在這樣的時代中被世俗之洪流淹沒，未能於學仕上實踐

¹²⁸ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 279。

¹²⁹ 王先謙：《荀子集解·勸學》，頁 119~120。

自己之理想。子曰：「三十而立，四十而不惑，……。」¹³⁰ 「三十而立」之「立」，指的是自立、獨立或成家立業。¹³¹ 因此，在這個階段中，除了是培養自己在能力、經濟上的獨立之外，更重要的是應該要建立起在自我的精神、品格上的獨立，而非徒隨世俗潮流、人云亦云，最終連犯了錯都渾然無所知覺。故詩人雖然在世俗上的成就是「淹留遂無成」，卻可見在這樣無道的時代中，他人或許早已拋棄德性與操守，隨波逐流於時代的錯誤，但其仍能堅持自己的節操、品德與理想，這不已正是在精神上獨立的表現。

古代的儒者，原本習於六經、立定志向成為一個君子，無非是期望所學能學以致用於社會之中，使之成為一個仁、和的大同社會。然而，像詩人這般遊好於六經，且懷有君子人格之人，卻遭逢時代的無道所限，使得這樣足以治世之君子竟落得「竟抱固窮節，飢寒飽所更」之處境。相較於適逢有道，能「達則兼善天下」者，詩人確實因未能實現理想而顯得處境艱困，但這並不表示詩人的心志是較能達者更為脆弱，以至於無法在現實環境中有所成就；實際上，可能正好相反。

「窮則獨善其身，達則兼善天下」之「窮」與「達」，比起個人之才學、品德，是更攸關乎時代（上位者）之有道或無道。能否將自己的才學實踐於世，往往是決定於外在之環境；因此，隨著外境之順，確實能在當世中實現自己的理想，學以致用的將世俗導向一個更善、美之境，這其中的確是需要擁有堅韌、真實的智慧，以及嚮往真實道理的心志。然而，當外在無道，一切的境況皆與自己所堅持之道相背反，在這樣的逆境中所考驗的已不只是嚮往真實的道理與否，而更是在考驗這真實之道是否有在個人心中產生真正的意義，以及自己的心志是否足夠堅實，足以明白虛偽的錯誤、正視現實的殘酷，而仍能以正面之心境來面對、化解可能會產生於心中的負面情緒。

這順境之「達」，確實是值得讚許，但與遭遇逆境之「窮」的考驗所反應出的真實人格心志的相較之下，後者似乎還是顯得更為真實。詩人亦不願其身處的時代無道，然而，當無道既已成為現實生活中的事實，在這樣無法實踐道理與理想的逆境中，究竟是該放棄節操與理想而謀求現實上的成就，還是選擇堅守真實

¹³⁰ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·為政》，收入《十三經注疏》，頁 39。

¹³¹ 朱熹註曰：「有以自立，則守之固而無所是志矣。」（朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1998），頁 54。）意思是說，從十五歲起所學的大學之道，至今已能據此而有所自立，並能固守之，不再隨意動搖自己的心志。

之道？在這兩者之間的抉擇，詩人最終是毅然決然的選擇了使其心能安的後者，即「固窮之節」。但是，畢竟詩人所體認與堅持之道，是難以再被當世這等庸庸碌碌、只為己利之人群明白，故下句的「飢寒飽所更」則是詩人選擇固窮節之後的現實處境，而「敝廬交悲風，荒草沒前庭」除了是描寫其居所之荒涼外，更含藏了詩人對於這個時代的切身感受：一個價值巔錯、失序而處處充滿危難陷阱的時代。¹³² 像詩人這般懷有君子仁德之人，反而難以在這樣的時代中有所作為；無論如何的勉勵心志嚮往一真實之境、努力於道，終究是不會被世人所明白，甚至只是不斷的被誤解與扭曲。

下句的「披褐守長夜，晨雞不肯鳴」就是說明詩人是如何在這樣錯誤的時代底下仍然堅持著正道，以及這樣的努力卻是難以在這樣的環境中被明白與理解。

「長夜」暗指這個荒亂無道的世俗世界。因為價值的崩壞已經歷過許多朝代，這時間已久遠到快讓世人們忘記何謂真實的意義與道理，故以「長」字來形容這黑暗時期的長久。而在這樣時代底下的詩人，所選擇的方式是以「披褐守長夜」來面對這個無道之世。「披褐守長夜」有些眾人皆醉我獨醒之意；不過從「守」一字，可見詩人並非只是欲求在這錯亂的世俗世界中突顯自己之正，而是因為明白更真實的道理，使得其心是高遠於當下的世俗之境；然詩人並不因己境之高，便夾此對立人群，終日以己之標準衡量、要求外在改過向善，反而是默默的在這個時代中守護道、守護世俗之人境。然而，「晨雞不肯鳴」之意，即是說就算詩人是如此的用心於道，卻是難以復見道將實踐於世之時。在這個時代中，冀求「道行於世」也許已是緣木求魚、太過苛求；畢竟在詩人默默的為道、人群付出與努力之際，整個時代中竟已無人能夠明曉詩人之心志，故其嘆曰：「孟公不在茲，終以翳吾情。」「孟公」即指劉龔，其與貧士張仲蔚¹³³ 互為知音。丁福保注曰：「今陶公固窮有年，荒草沒庭，處境與仲蔚相似，惜無知己如劉龔其人者，故有『孟公不在茲』之嘆也。」¹³⁴ 「翳」，隱蔽、遮蓋之意，引申為不能被人理解。

¹³² 邱嘉穗《東山草堂陶詩箋》卷三：「『悲風』比世亂，『荒草』比小人。劉裕弑零陵，天昏地黑，夾日無人，真如漫漫長夜、晨雞不鳴之時。玩『悲風』、『荒草』、『長夜』、『晨雞』等字，亦賦而比也。」（【清】邱嘉穗評註：《東山草堂陶詩箋》，收入《四庫全書存目叢書》，湖北省圖書館藏清康熙刻本，頁 250。）

¹³³ 丁福保引《高士傳》，箋注：「張仲蔚，平陵人，博物善屬文，好詩賦，常居窮素，所處蓬蒿沒人。時人莫識，唯劉龔知之。」（丁福保：《陶淵明詩箋註》，頁 119。）

¹³⁴ 丁福保：《陶淵明詩箋註》，頁 119。

詩人不懼飢寒勞苦的生活，選擇歸隱之道路，是以其生命活出對真實道理的堅持；然而，這個時代中已無孟公之類，世俗人群終日為求己利而吝情於道，實是難以明白體會詩人之用心。

第三節 〈飲酒〉第十七：身陷無道之境一心之對內

〈飲酒〉第十七首之詩文為：

幽蘭生前庭，含薰待清風。清風脫然至，見別蕭艾中。行行失故路，任道或能通。覺悟當念還，烏盡廢良弓。¹³⁵

在回到整個現實環境的狀態是無道時，自己就算懷有著美好的品德與節操，卻也是無人知賞，難以施展長才，甚至反而將為己招來險難。因此，在面對自己的現實處境時，究竟該以何種心態來面對，才會是真實的？

在〈飲酒〉十七中，前四句「幽蘭生前庭，含薰待清風。清風脫然至，見別蕭艾中」是以興之方法借幽蘭以自喻，說明詩人自己所懷有的美好德性。而後四句「行行失故路，任道或能通。覺悟當念還，烏盡廢良弓」則是回到現實層面來說明就算自己身處險惡之世，仍願將道之延續與彰顯視為己任，並盡己力實踐之。

朱熹於《詩經集注》：「賦者，敷陳其事而直言之者也。比者，以彼物比此物也。興者，先言他物以興起所詠之詞。」¹³⁶ 興，即見物起興，以先言他物來引出自己的感懷。葉嘉瑩對此種文學的方法，進一步提出了闡釋：「當你見到一種外物的時候，它引起你內心發生了某種感動。這種方法是由物及心的。」¹³⁷ 這就是說，興的這種文學筆法是由外界之景物，觸發了含藏於我們內心中的感受與想法，進而化為文字以抒發我們的情感。那麼，「幽蘭生前庭，含薰待清風。清風脫然至，見別蕭艾中」這四句，詩人借幽蘭所抒發之情為何，則是接續所要討

¹³⁵ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 281~282。

¹³⁶ 朱熹：《詩經集注》，（台北：群玉堂出版，1991），頁 46。

¹³⁷ 葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，頁 204。

論的重點。

首先，從「幽蘭生前庭」可知，這幽蘭是生長於詩人的庭院之中，這句詩看似只是寫景，卻充滿了許多的意涵在裡面。詩人於〈飲酒〉詩中，曾多次提及自宅庭院，如第八：「青松在東園，眾草沒其姿」、十五：「貧居乏人工，灌木荒余宅」、十六：「荒草沒前庭」可見得詩人的庭院其實已被灌木與野草、雜草等等所佔據；而詩中的這朵幽蘭竟生長在這樣雜草叢生的環境裡，豈不與詩人正身處於一無道之世相同，故這「幽蘭生前庭」即是詩人境況之喻。再者，以「幽」字形容蘭花，是恰如其分的把蘭花的本質作出描繪。蘭花的外觀，不似牡丹如此奔放而豔麗，它的花朵不大，花瓣亦非繁複多重，僅僅的幾片花瓣，卻是相當精緻而細膩；蘭花的香氣亦不俗，非如含有濃烈氣味的夜來香或艾草那般，要人不容忽視。故蘭花之美與香氣都是含蓄待放的，不以浮誇或強烈的刺激留予人印象，因此以「幽」字來形容，同時亦為詩人之自喻。

下句的「含薰待清風」之「含薰」指的是蘭花自身所具有的香氣，亦暗指詩人所擁有的美好品德。從「含」一字可見，蘭花的香氣並非恣意發散，而是內含其中，唯待清風徐徐吹拂，才使人們察覺其香。「含薰」之意應指蘭花將其香氣包含在內，是內斂而無欲求人知的；但此與「待清風」之「待」所表達的等待時機、等待人知之情似乎產生了相互矛盾的境況。若我們細探之，可想蘭花本身是具有如此美好的內蘊與品德，雖然無需刻意突顯自己的美善，但若能適逢合宜的機會（清風）使人們明白、體會到蘭花的美好，未嘗不是件好事；雖說「芷蘭生於深林，非以無人而不芳」¹³⁸，但所謂「鉛刀貴一割」¹³⁹，何況乎蘭花是具有如此美善的本質，若是無人識之，似乎太可惜了。而觀詩人之境況亦同，無論能否用於世，其實都不影響詩人本身之芳潔；但若能適逢有道，將其為人之美善的心志實踐於世，這世界能更趨向於善之境界，這不也是很好的一件事。

「清風脫然至，見別蕭艾中」是承上而來的。「脫然」有忽然、猝然之意；¹⁴⁰而「脫」一字，更表達出在一險惡環境中，掙脫出一道曙光、一線生機的感受。

¹³⁸ 王先謙：《荀子集解·宥坐》（台北：藝文印書館，2000），頁 824。

¹³⁹ 鍾京鐸：《左思詩集釋·詠史》（台北：學海出版社，2001），頁 23。

¹⁴⁰ 王叔岷之案曰：「晉書隱逸傳：『清風颯至』，陶公與子儼等疏作『涼風暫至』。『涼風』亦『清風』也。颯、暫同義，廣雅釋詁二：『暫，猝也。』梁陸倕思田賦：『歲今忽其云暮，庭草颯以萎黃。』忽、颯互文，颯猶忽也。猝與忽義亦相符。『清風脫然至』，脫亦有忽、猝義。」（王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 326~327。）

「見別」，即在對照之下所顯現的差異。「蕭艾」則指氣味不好的惡草。¹⁴¹ 因此，「清風脫然至，見別蕭艾中」之意，是說若有陣清風突然吹拂而至，這散溢而出的幽蘭清香立即與一般氣味不好的蕭艾形成了相當明顯的差異性。而引申至詩人來說，則指一旦遇到能夠發展長才的合宜時機，詩人依其心志所展現出來的氣度與風範，立即與一般隨波逐流、不明真實道理的小人有所見別。因此，胸中懷有「窮」、「達」的詩人，就算是在這敗壞的無道之世中，一開始也是不曾全然放棄能行道於世的機會；然而，由下句的「行行失故路，任道或能通」可見，詩人是已體會到，所謂的「真實之道」是難以在這樣無道的世俗中被實現了。

「行行失故路，任道或能通」之「行行」與〈飲酒〉十六中「行行向不惑，淹留遂無成」之「行行」義同，都是指為了生活或實現理想而努力與奔波時，時光在不知不覺中即已匆匆流逝。詩人發現自己以往為了理想的實踐，而不斷努力於仕途與世俗之中；卻發現這條路越走越背離初衷，同時也明白了在這樣的無道世界裡，真實之道是難以被實現與認同的。因此，既然無法以「達」來兼善天下，那麼，至少應以「窮則獨善其身」的任道方式，來延續「道」的精神與意義才是。

最末二句「覺悟當念還，烏盡廢良弓」之中，「烏盡廢良弓」是「覺悟當念還」之因。若說「行行失故路」是促成詩人選擇歸隱田園生活的內在之因，「烏盡廢良弓」則是攸關於外在境況的因素。「烏盡廢良弓」之典故出於《史記·淮陰侯列傳》的韓信。韓信曉勇善戰，為漢高祖劉邦打天下；當天下已平定之際，卻遭受到劉邦的迫害，其曰：「果若人言，『狡兔死，良狗亨；高鳥盡，良弓藏；敵國破，謀臣亡。』天下已定，我固當亨！」¹⁴² 後亦慘死。這是漢朝的事情，而在詩人的時代，這種不公義、混亂敗壞的事情只會是日趨嚴重而常見。¹⁴³ 故「覺悟當念還」之言，即詩人已察覺到仕宦官途上的風波險惡，是以選擇退而隱

¹⁴¹ 屈原〈離騷〉：「戶服艾以盈要兮，為幽蘭其不可佩。」（屈原撰、【明】林兆珂註：《楚辭彙編·離騷》（台北：新文豐出版社，2000），第一冊，頁76。）又說：「何昔日之芳草兮，今直為此蕭艾也？」（屈原撰、【明】林兆珂註、杜松柏主編：《楚辭彙編·離騷》，第一冊，頁80。）蕭艾的氣味濃郁又惡劣，在屈原〈離騷〉中被喻為小人。前句是說，許多人將這些惡草佩戴於腰上，卻說清香優美的蘭花是不能佩戴的。這是暗喻當時的楚王寧可相信圍繞於週邊的小人之言，卻不願採信真正良善的屈原。而後句則說，為何昨日的芳草，今日也已染上蕭艾的氣味，成為惡草了？更可見屈原之無奈與悲痛。

¹⁴² 【漢】司馬遷撰：《史記·淮陰侯列傳》，卷92，頁2627。

¹⁴³ 如古直箋註曰：「直案晉義熙八九年之交，劉裕銖鋤異己，不遺餘力。劉藩、謝混、劉毅、諸葛長民兄弟，皆見夷戮。史記諸葛長民之言曰：『昔日醢彭越，今年殺韓信，禍其至矣！』既而歎曰：『貧賤常思富貴，富貴必蹈危機。今日欲為丹徒布衣，豈可得邪！』詩蓋因此託諷。」（古直：《陶靖節詩箋》，卷3，頁13。）

的方式，盡己之能力默默的在這無道之世中實踐道、堅守道，期願道能憑藉自己的努力，得以不斷的延續下去。

第四節 〈飲酒〉第十八：身陷無道之境一心之對外

〈飲酒〉第十八首之詩文為：

子雲性嗜酒，家貧無由得。時賴好事人，載醪祛所惑。觴來為之盡，是語無不塞。有時不肯言，豈不在伐國。仁者用其心，何嘗失顯默。¹⁴⁴

在〈飲酒〉十六中，可以明白就算整個世俗無道，且無人明白、認同詩人的心志，詩人仍是努力不懈的守護、實踐道。這是因為詩人身上所繼承的是自上古義皇時期所延續而來的真淳民風，及其道理。¹⁴⁵ 不過，詩人並不因此便憑藉著這真實的道理終日與人對立，或突顯自己之正，反而是願與人和而同樂。然而，當世俗是無道時，這樣的和而同樂是否會流於同流合汙？倘若不會，那麼，這其中的分寸究竟應該如何拿捏，則可藉由此詩來明瞭。以下則直接從詩文分析。

在此詩中，似乎只見得揚雄與柳下惠的事蹟與典故，而不見詩人自己。然而，我們卻仍可藉由揚雄與柳下惠之事體會出詩人的心志與態度。故雖不直言己，卻已將自己之心懷托付於詩中。如【明】黃文煥之析論，曰：「以子雲問奇事作引起，忽及柳下惠不肯言伐國，章法甚幻，結以不失顯默，自道平身腳跟。」¹⁴⁶

子雲，即揚雄。依據《漢書·揚雄傳贊》曰：「家素貧，耆酒，人希至其門。時有好事者，載酒餼，從遊學。」¹⁴⁷ 可以窺見揚雄生活狀態之一二。首四句「子雲性嗜酒，家貧無由得。時賴好事人，載醪祛所惑」之文，正如同《漢書》中對揚雄生平的記載一般。揚雄天性喜歡喝酒，但是家境貧窮，所以無法如願能夠常常飲酒；因此，就得要等待那些為了想要解除疑惑的好事者，帶著菜餚、美酒前

¹⁴⁴ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 285。

¹⁴⁵ 見〈飲酒〉第二十首。

¹⁴⁶ 【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，收入《四庫全書存目叢書》，頁 190。

¹⁴⁷ 【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書·揚雄傳贊》，卷 87 下，頁 3585。

來探望、請教揚雄，以為他們解惑。言及此，似乎可以察覺到詩人與其所舉之揚雄的境況竟有些相似。如詩人亦是性嗜酒，卻因家貧無由得，得要等待那些懷著疑惑或其他目的探訪者攜酒前來，以供詩人飲酒。因此，詩中雖似只言揚雄之事，卻應是詩人自托。不過，不同的是，探訪揚雄者之疑問，大約是有關古文字或《太玄》、《法言》等等的問題；而探訪詩人者，則更多的是抱持著質疑詩人的心志前來，¹⁴⁸ 又或者是期望詩人能順隨當世之風氣一同出來為官等等的問題。¹⁴⁹

下句的「觴來為之盡，是語無不塞」是揚雄對待這些懷抱著疑惑前來的探訪者的態度，從文字之敘述可見揚雄的豪氣萬千。「觴」，即酒杯。只要酒杯中斟了酒，必定一飲而盡；而無論來訪者提出什麼疑問，必定無所不答，無不暢快。不過，這些來訪者究竟都提出什麼樣的問題，我們無法在這首詩中作出判別；然而，藉由下句的「有時不肯言，豈不在伐國」可知，倘若探訪者提出攸關於伐國的問題，那麼，原本能夠無所不談的揚雄，也是會緘默不語，不願回答的。為什麼不能回答呢？葉嘉瑩對之作出了解釋：「在第九首詩中他（陶淵明）說『且共歡此飲』，可是『吾駕不可回』。『不可回』和『不肯言』，同樣的精神，同樣的操守，同樣的品格！」¹⁵⁰ 此意是說，詩人或揚雄皆願與訪者同歡飲酒、高談闊論，不過，一旦觸及彼此心中最重要的原則與操守時，則再也無法輕易的妥協或隨意的應和。對於揚雄來說，其以「不肯言」的方式來表達自己不願伐國的立場；而詩人，則用「吾駕不可回」的堅決態度來回絕田父的出仕之邀。

對於「不肯言伐國」一事，其實又涉及到另一個歷史典故。參見《漢書·董仲舒傳》：「魯君問柳下惠：『吾欲伐齊何如？』柳下惠曰：『不可。』歸而有憂色曰：『吾聞伐國不問仁人，此言何為而至我哉？』」¹⁵¹ 柳下惠是個賢德而正直的君子。¹⁵² 當其被魯君問到伐國之事，內心則感到憂慮難安。為什麼呢？因為要去攻伐另一個國家並非一件正道之事，而魯君以此事來請教柳下惠，則直接反應

¹⁴⁸ 見〈飲酒〉第九首：「壺漿遠見候，疑我與時乖。藍縷茅簷下，未足為高栖。」

¹⁴⁹ 見〈飲酒〉第九首：「一世皆尚同，願君汨其泥。」

¹⁵⁰ 葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，頁 216。

¹⁵¹ 【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書·董仲舒傳》，卷 56，頁 2495。

¹⁵² 《論語·微子》：「柳下惠為士師，三黜。人曰：『子未可以去乎？』曰：『直道而事人，焉往而不三黜！枉道而事人，何必去父母之邦。！』」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·微子》，收入《十三經注疏》，頁 406。）士師，即獄官，是掌管刑獄之事的官職。而柳下惠在魯國當獄官時，曾經三次被黜免。有人問他說：「你為什麼不到別的國家去呢？」柳下惠則答曰：「我以正道來事人，到哪裡不會被黜免呢？如果我用枉道來事人，又何須離開祖國呢？」由此可見柳下惠是個正直且堅守正道，不隨波逐流之人。

了在魯君心中似乎只能看見柳下惠的才能，而未必將其視為一仁德君子來看待。故於魯君問後，柳下惠十分憂慮的內自省，檢視自己平日的言行是否未能合乎於道，才使得魯君問其伐國之事。由此可見，柳下惠真正是個仁者。而繼續回到揚雄來看，詩人則言：「仁者用其心，何嘗失顯默。」「失」是錯誤、失誤；「顯」，則是明白的表示，使其清楚；「默」，則是對反於「顯」之義，可解釋為隱默不語。這最末兩句的意思是說：一個仁者，因為心中有道的依據，故在面對外在境況中的各種問題時，能夠清楚的拿捏做與不做的標準，以及說與不說的準繩。而這個標準與準繩的依據何在？即是不違仁與道。

第五節 〈飲酒〉第十九：個體之總結（一生之際遇及心志向往）

〈飲酒〉第十九首之詩文為：

疇昔苦長飢，投耒去學仕。將養不得節，凍餒固纏己。是時向立年，志意多所恥。遂盡介然分，拂衣歸田裡。冉冉星氣流，亭亭復一紀。世路廓悠悠，楊朱所以止。雖無揮金事，濁酒聊可恃。¹⁵³

〈飲酒〉第十九所言乃是詩人記述自己一生的際遇，從詩首來看「疇昔苦長飢，投耒去學仕。將養不得節，凍餒固纏己」是為貧而仕的階段，詩人以前為了養家餬口而出仕為官；「是時向立年，志意多所恥。遂盡介然分，拂衣歸田裡」這一階段是詩人明白自己的志向與當世的世風不合，遂然歸隱田居；「冉冉星氣流，亭亭復一紀。世路廓悠悠，楊朱所以止」是詩人對自己操守的堅持並說明自己的志向；最末的「雖無揮金事，濁酒聊可恃」則是詩人對未來（子孫）的期盼。整首詩徹底的交代了詩人的一生與其心之所向，接下來將從文句一一進行分析與討論。

首言「疇昔苦長飢，投耒去學仕。將養不得節，凍餒固纏己」。詩的開頭，

¹⁵³ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 285。

從以往為了照顧家人、解決貧窮的生活，選擇出仕為官來說。「疇昔」，即以往、以前；「耒」是一種種田的工具；「將養」，指養家活口；「節」，即節度、法則。《孟子·萬章》云：「仕非為貧也，而有時乎為貧。」¹⁵⁴ 由詩首二句，可知詩人選擇出仕的理由是基於後者（為了解決貧窮）；然詩人並非不能明白以天下為己任的精神情操，但是據其現實狀況而言，當時的世俗風氣敗壞甚劇，並非僅由詩人一人即可撼動扭轉歸正。若非為了「親老家貧」¹⁵⁵、「幼稚盈室，餓無儲粟」¹⁵⁶ 的狀況，詩人也許是不興參與仕宦一途的，接續的「將養不得節，凍餒固纏己」即是一證。由於「將養不得節」是接續著「投耒去學仕」而來，所以詩人「不得節」的謀生養家之道仍是在「學仕」。正因仕途上的古風不再、價值顛錯，人們為了營求聲名與追求自己的最大利益，往往無所不用其極，如此敗壞的仕途環境即已不容志向於道者，故詩人的生活總是擺脫不了寒冷與飢餓的糾纏。

「是時向立年，志意多所恥」即是一個轉折。「向」是接近、將近；「立」的典故出於《論語·為政》，子曰：「吾十有五而志于學。三十而立。……」¹⁵⁷ 十五正是由孩提轉為成人之時，這時的年紀往往因為擁有大把的青春，而易陷於揮霍時光追求玩樂、刺激，以及表面的知見與新奇的事物，因此，孔子言「志」，是欲將奔放四射的心收攝回內，言「學」，主要是藉由學習以養成一個真實的人格而言。此時的學，非僅僅只是技藝、才能等等技術上的能力學習，而是在各個層面上對生命的真實性、正面性與自覺所做的努力，是奠定未來生命可能真實的階段。¹⁵⁸ 故「是時向立年」所表示的不僅僅只是透露詩人的年歲已近三十，更重要的是詩人自年少即致力學習成為一個真實的君子，¹⁵⁹ 而在即將能夠自立時（三十而立），卻發現其所面對的外在世俗竟是充滿了人為的虛偽、錯誤與可恥之事，與其心所向往的真實之道全然不同。詩人最後的決定是順隨著其心之志向，離開這個顛亂是非的仕途，不再勉強其心終日應付外在與之虛耗。即下句「遂盡

¹⁵⁴ 【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《孟子注疏·萬章》，收入《十三經注疏》，頁 449。

¹⁵⁵ 【唐】房玄齡等撰：《晉書·隱逸傳》（台北市：鼎文書局，1980），卷 94，頁 2461。

¹⁵⁶ 引自〈歸去來兮辭序〉。（【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 453。）

¹⁵⁷ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·為政》，收入《十三經注疏》，頁 39。

¹⁵⁸ 參考譚家哲於《論語與中國思想研究》對「吾十有五而志于學」之論析。（譚家哲：《論語與中國思想研究》，頁 137~139。）

¹⁵⁹ 〈飲酒〉十六：「少年罕人事，游好在六經。」

介然分，拂衣歸田裡」之意。「介然」，是清高、耿直、不苟且之意；¹⁶⁰「分」，即本分或言自身的節志；「拂衣」所表現出來的是一種堅決的態度，即一往也，不再回頭。這兩句說明的是詩人在面對仕途上人為的刻意經營之虛偽與錯誤，身心皆已感到疲累，故決心順隨著自己心中的真實之道而為，離開官場，回歸至田園，以此為生。

下一階段的「冉冉星氣流，亭亭復一紀。世路廓悠悠，楊朱所以止」是詩人回歸田園生活後，在不斷面對每個當下的抉擇與經歷了恆長歲月的洗練之下，使之對其心志的堅定是日復明確。對於詩人心志上的考驗與其心路歷程而言，前兩句「冉冉星氣流，亭亭復一紀」是從時間上的恆常來說的，而後句的「世路廓悠悠，楊朱所以止」則從空間上的偌大來探究。「冉冉」之典故出於《楚辭·離騷》：「老冉冉其將至兮，恐脩名之不立。」¹⁶¹「冉冉」，即行、進貌，形容光陰（星氣）慢慢推移的樣子；「星氣流」，指天上星宿的運轉，四時節氣的變化。「亭亭」，有高遠貌之意，¹⁶²用以形容時間（一紀）的悠遠；對於「一紀」的說法，有指十年、¹⁶³亦有十二年之說，¹⁶⁴然無論是十年或十二年，皆言時間之悠長。故「冉冉星氣流，亭亭復一紀」之意，是指在經歷了這麼長的一段時間裡，詩人依然能把持自我、堅守于道，無論遭遇多少挫折與艱困，都不隨意的因為外在之變化而更移其志。接續的「世路廓悠悠，楊朱所以止」之「廓」，是空曠的意思；「悠悠」，渺遠無期之意；「廓悠悠」用以形容「世路」，謂其空曠且遙長無期的樣子。¹⁶⁵「楊朱所以止」之典故出於《淮南子·說林訓》：「楊子見達路而哭之，為其可以南可

¹⁶⁰ 龔斌之注，曰：「《漢書·律曆志》：『介然有常，有似於仕君子之行。』、顏師古注：『介然，特異之意。』」（【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 287。）

¹⁶¹ 屈原撰、【明】林兆珂註：《楚辭彙編·離騷》，第一冊，頁 42~43。

¹⁶² 如「亭亭玉立」，或如《昭明文選·長門賦》：「荒亭亭而復明。」李善注：「亭亭，遠貌。」（司馬相如：〈長門賦〉，收入【梁】昭明太子撰，【唐】李善注：《昭明文選》（台北：文化圖書，1973），頁 213。）

¹⁶³ 《國語·晉語四》：「蓄力一紀。」韋昭注：「十二年歲星一周，為一紀。」（上海師範大學古籍整理組：《國語》（台北：里仁書局，1981），頁 337~338。）、《昭明文選·夏侯常侍誅》中潘岳〈夏侯常侍誅〉：「疇昔之遊，二紀于茲。」李善注：「孔安國〈尚書傳〉曰：『十二年曰紀。』」（潘岳：〈夏侯常侍誅〉，收入【梁】昭明太子撰，【唐】李善注：《昭明文選》，頁 785。）、謝靈運〈撰征賦〉：「載十二而謂紀。」（顧紹柏校注：《謝靈運集校注》（台北市：里仁書局，2004），頁 366。）

¹⁶⁴ 《國語·周語上》：「若國亡不過十年，數之紀也。」韋昭注：「數起於一，終於十，十則更，故曰紀也。」（上海師範大學古籍整理組：《國語》，頁 27~28。）

¹⁶⁵ 參見丁福保之箋注：「廓，空也。悠悠，渺邈無期貌。詩〈王風黍離〉：悠悠蒼天。」（丁福保：《陶淵明詩箋注》，頁 121。）、王叔岷之注：「『悠悠』以狀路之長遠。『廓悠悠』謂空曠而長遠也。」（王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，頁 334。）

以北。」¹⁶⁶ 其中的「達路」，指四通八達的大道。這裡應是取其意，而非必然與楊朱同情。人生之路往往是遙遠無期而充滿著無數的未知考驗，就像是面對一條遙遠、曲折、充滿歧路的道路一般。因此，走在這條滿是抉擇與考驗的大道上，若非已能善知己所欲行之路，且內心是篤定其志並能堅持到底，否則將是無以心安，亦無所得獲。故「冉冉星氣流，亭亭復一紀。世路廓悠悠，楊朱所以止」雖然看似簡單、平淡，卻是完整的呈現了詩人的品格、志節與堅貞的操守。

最末的「雖無揮金事，濁酒聊可恃」是詩人對未來或其子孫的期盼。「揮金事」之典故出於《漢書》的〈疏廣列傳〉：「今復增益之以為贏餘，但教子孫怠墮耳。賢而多財，則損其志；愚而多財，則益其過。」¹⁶⁷ 疏廣官至太子太傅，後授獲數金以告老還鄉。然終日飲酒宴客，使其子孫憂之將無所剩餘，故請疏廣所親信者勸其勿揮金如土，而應留予子孫。疏廣聞之，答曰：「已設有舊房舍與田產；倘若多留此金，將會增加子孫的惰性。若我的子孫有賢德，這些錢財將折損其志；若我的子孫愚而無德，這些錢將增加他們作惡的機會。」疏廣所打破的是一般常人以為最好的照顧子孫的方式，而以真正的視其所需給予教導，使其能善養其性、勿害其德，這不才是在教養上的真正用心！詩人雖無疏廣那般的揮金之事可以教導子孫，但仍有「濁酒」可憑恃。「濁酒」之意，非只言酒，更意涵了詩人沉浸於道，並於道中無入而不自得、無所對立的愜意自適。¹⁶⁸ 期望自己這一生對道與品格的堅持與努力，能夠深深的影響自己的子孫，使其能明白真實的道理與意義，不盲目跟隨時代的潮流而渾噩度日，或受制於對外在的追求而終日無所安心、用心。這最末一句「濁酒聊可恃」所顯現的，是身為一位父親，盡其一生的努力，以自身的生命用來教導孩子如何辨別價值的真偽與意義。故詩人只

¹⁶⁶ 【漢】高誘注：《淮南子·說林訓》，收入《二十二子》，頁 774。

¹⁶⁷ 其原文為：「廣遂稱篤，上疏乞骸骨。上以其年篤老，皆許之，加賜黃金二十斤，皇太子贈以五十斤。……廣既歸鄉里，日令家共具設酒食，請族人故舊賓客，與相娛樂。數問其家金餘尚有幾所，趣賣以共具。居歲餘，廣子孫竊謂其昆弟老人廣所愛信者曰：『子孫幾及君時頗立產業基址，今日飲食費且盡。宜從丈人所，勸說君買田宅。』老人即以閒暇時為廣言此計，廣曰：『吾豈老諄不念子孫哉？顧自有舊田廬，令子孫勤力其中，足以共衣食，與凡人齊。今復增益之以為贏餘，但教子孫怠墮耳。賢而多財，則損其志；愚而多財，則益其過。且夫富者，衆人之怨也；吾既亡以教化子孫，不欲益其過而生怨。又此金者，聖主所以惠養老臣也，故樂與鄉黨宗族共饗其賜，以盡吾餘日，不亦可乎！』於是族人說服。皆以壽終。」（【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書·疏廣列傳》，卷 71，頁 3039。）

¹⁶⁸ 在〈飲酒〉第一的討論中已做出說明，詩人以飲酒來比喻體道，故非只是單純的嗜酒之徒。而於〈飲酒〉詩中論及酒者，往往不僅只指實質的酒而已，亦隱含有「道」之意。可參見〈飲酒〉第一、第三、第七、第八、第九、第十三與第十四首詩。

言「聊可恃」，實在是太過謙虛了。

第六節 〈飲酒〉第二十：整體之總結（人類歷史中道之發展、隱顯的軌跡）

〈飲酒〉第二十首之詩文為：

羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳。鳳鳥雖不至，禮樂暫得新。洙泗輟微響，漂流逮狂秦。詩書復何罪，一朝成灰塵。屈屈諸老翁，為事誠殷勤。如何絕世下，六籍無一親。終日馳車走，不見所問津。若復不快飲，空負頭上巾。但恨多謬誤，君當恕醉人。¹⁶⁹

〈飲酒〉第十九與〈飲酒〉第二十為一組，前首詩是詩人以至當下的人生生平與心中所懷抱的心志來作一總結；而第二十首，則是從人類歷史的進程中，道之顯或隱的發展軌跡來做總結。故兩者皆是總結，然前者是從個人之面向來說，後者是從道的歷史發展來論述。

作為組詩之末篇，詩人在此總結了中國歷史脈絡中人道發展隱、顯之軌跡，亦藉以表明其承繼之心志，以為道之傳承與延續。此詩以道之歷史發展為述，直接從詩作的編排與結構上來看，可明顯的分出四個部分。其一，「羲農去我久，舉世少復真」。「羲農」是上古的三皇時代，這是道顯的一個至高點，而「去我久」、「舉世少復真」可見在羲農之後，已道喪，是道之隱時。其二，「汲汲魯中叟，彌縫使其淳。鳳鳥雖不至，禮樂暫得新」之「魯中叟」即孔子，故是道顯；而接續的「洙泗輟微響，漂流逮狂秦。詩書復何罪，一朝成灰塵」又一道喪。其三，「屈屈諸老翁，為事誠殷勤」為道顯；「如何絕世下，六籍無一親。終日馳車走，不見所問津」再一隱。而最末四句為詩人自言，前兩句「若復不快飲，空負頭上巾」是詩人志願繼承道統，可視為道顯之表示，並以後兩句「但恨多謬誤，君當恕醉人」作為結語。這幾番道的顯、隱過程，並非每次的道之顯皆位列同一水平

¹⁶⁹ 【晉】陶潛原著、龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁 288。

高度，而是如階梯狀的每況愈下。這所表明的是每後一階段的無道問題，是較前一階段更為加劇。

在大致掌握詩的架構與道的發展過程之後，接下來將直接從文句的分析來探究詩的意義與細部的內容。首言「羲農去我久，舉世少復真」，可見詩人是嚮往伏羲氏與神農氏，這上古三皇五帝的時代。¹⁷⁰ 相傳在上古三皇五帝時期，民風是淳樸且良善的，而人民百姓的生活都是安樂而美好的，對此，詩人以「真」一字精簡刻劃之。然而，在三皇五帝之後，真風告逝，大偽斯興，¹⁷¹ 此即後句的「舉世少復真」之意。而大多數的論者，往往據一「真」字即認為此已透顯出詩人思想中的道家心境，故於對之論解註釋時，大多以道家莊子之語來作解讀。¹⁷² 但我們若回到詩作繼續閱讀下去，可以見得在羲農之後，延續這上古先王之道的正統與傳承之人，即是下句「汲汲魯中叟」的孔子，且其接續的「彌縫使其淳」之「淳」字，明顯與首句的「真」相呼應，指孔子是承繼並力求復返上古先王之道的。若從歷史整體觀看，在這首詩中，凡於無道之世中欲求力振道之彰顯者，不論是「汲汲魯中叟」，還是「區區諸老翁」（指漢時傳經之儒者），均是落在儒者肩上。同時，在詩中所提及的「鳳鳥」、「禮樂」、「洙泗」、「詩書」、「六籍」、「問津」等，其用典處與意義，無一不與儒家典籍與思想有關。其中的詩書、六籍（即六經）等，均為儒者修習講論之用典，而禮樂更為儒者所特重。自此可知在詩人心中，上古先王之道的正統為儒所繼；而詩人所志向承繼之道，亦即在儒。¹⁷³

¹⁷⁰ 從下列詩句中亦可察見。〈與子儼等疏〉：「自謂是羲皇上人。」（龔斌：《陶淵明集校箋》，頁 510。）〈扇上畫贊〉：「三五道邈，淳風日盡。」（龔斌：《陶淵明集校箋》，頁 502。）

¹⁷¹ 引自〈感士不遇賦〉：「自真風告逝，大偽斯興，閭閻懈廉退之節，市朝驅易進之心。」（龔斌：《陶淵明集校箋》，頁 425。）

¹⁷² 如丁仲祐即引《莊子·秋水》：「是謂返其真。」為注解。（丁仲祐：《陶淵明詩箋注》，頁 122。）龔斌：「真：自然。《莊子·漁父》：『真者，所以受於天也，自然不可易也。』、《莊子·大宗師》郭象注：『夫真者，不假於物而自然也。』」（龔斌：《陶淵明集校箋》，頁 289。）亦是一例。【清】吳瞻泰引洪度曰：「『不見所問津』上皆莊語。」（【清】吳瞻泰輯：《陶詩彙註》，收入《四庫全書存目叢書》，北京大學圖書館藏清康熙四十四年程峯刻本，頁 315。）亦然。

¹⁷³ 朱自清《陶詩的深度》中曾謂：「『真』和『淳』都是道家的觀念，而淵明卻將『復真』『還淳』的使命加在孔子身上，此所謂孔子學說的道家化，正是當時的趨勢。所以陶詩裡主要思想實在還是道家。」（朱自清撰：《朱自清說詩》（上海：上海古籍出版社，1999），頁 230。）這種說法是錯誤的。不能簡單憑藉「真」字的觀念多為道家所發明及使用，即視陶詩中凡出現真字者，即均予表現道家思想。因顯然的，詩人在此之言真，是針對上古羲農之時代而言，非指道家。直就本詩作而論，則上古先王之道之正統，明為孔子所繼。故言禮樂、詩書、六籍等，皆儒者所重，更不得說這些字詞的出現反映了詩人將儒家的思想道家化，因道家對於禮樂詩書，其基本態度實則是否定而非轉化的。詩人心志所向往之道，故不能單從字詞表面論定，而更須深入其義，視其源委。

「汲汲魯中叟，彌縫使其淳。鳳鳥雖不至，禮樂暫得新」是接在「舉世少復真」後首次的道之延續。「魯中叟」，指孔子；而「汲汲」，乃匆忙營求的樣子。營求什麼呢？即「彌縫使其淳」。「淳」，是指像上古先王時代那般的純樸民風，而孔子生處之時代雖已無道，然其終日奔走於行道，致力於導正存於現實環境中的一切紛亂，以使道顯。下句的「鳳鳥雖不至」，典故出自《論語·子罕》：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。」¹⁷⁴ 鳳鳥、河圖，皆是天下太平的象徵；因此，鳳鳥不至、河不出圖，即指世之無道、且是一亂象頻仍、價值巔錯之社會。世之有道無道，非個人之力所能改變，此亦孔子所自知；¹⁷⁵ 然而，正因其固知無可改變而仍為之，故更顯現其一生之努力與作為均非圖利為己、亦非求自我之突顯與求為人所知，這是實踐了無我之德行。就是這樣的德行，使得禮樂之精神及生命得以復甦、延續，故言「暫得新」。以個體之藐小，相較於悠悠之世道而言，這樣的德行與努力所帶來的光明終究只為「短暫」而已，非即全面與永恆的。然而，也同時因為這一短暫所帶來的光明，使得人類文化之生命得以延續相傳而不朽。

「洙泗輟微響，漂流逮狂秦。詩書復何罪，一朝成灰塵。」即是在孔子振興禮樂、使道昂揚之後的一降。「洙泗」一詞，典故出於《禮記·檀弓》：「曾子謂子夏曰：『吾與女事夫子於洙泗之間。』」¹⁷⁶ 「洙泗」，指的是洙水與泗水，曾經是孔子講學的地方；「輟」，停止；「微響」，猶「微言」，《漢書·藝文志》有「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。」¹⁷⁷ 之言。「微言」所指，乃以精妙的文字表達出深遠的意涵，蓋如《論語》一書。今詩人以「響」代替「言」，是為了呼應前段的「禮樂」，強調儒家的教化，是以禮樂教化人心，使之入人之深並發揮移風易俗之效。孔子之後，微言大義絕；至狂秦，世道風俗皆沉淪。以「漂流」言，是取水性趨下的特色，暗喻世道沉淪與敗壞，且是一發不收拾。「逮」即及，有來到之意。「狂秦」之所以「狂」來形容秦朝，是因為下句的「詩書復何罪，一朝成灰塵」。焚書坑儒，是欲使道義絕，並泯滅掉存在人性中的善良美好；而

¹⁷⁴ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·子罕》，收入《十三經注疏》，頁 199。

¹⁷⁵ 《論語·微子》：「道之不行，已知之矣。」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·微子》，收入《十三經注疏》，頁 413。）

¹⁷⁶ 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《禮記注疏·檀弓上》，收入《十三經注疏》，頁 324。

¹⁷⁷ 【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書·藝文志》，卷 30，頁 1701。

這一切的敗壞，詩人僅以「一朝」言之，可見這發生的速度之快，以及秦朝之狂。

秦政之後，「區區諸老翁，為事誠殷勤」算是停止了自秦朝以來的敗壞，而暫使道顯。「區區」，指數少，亦含有危殆之意。¹⁷⁸「諸老翁」，指漢初時的傳經之儒。¹⁷⁹「為事誠殷勤」，是指這些漢初之儒不遺餘力的復興先秦的原典古籍，並以訓詁考證之工作力求回復其原貌與本意。然至「如何絕世下，六籍無一親。終日馳車走，不見所問津」則又降。此段已至詩人所身處的魏晉亂世，這次的世道沉淪與先前兩次的亂世相較之下，是更形劇烈與困難。比起「漂流逮狂秦」的「漂流」，「如何絕世下」的語氣與用字更顯得沉重與批判，如「絕世」，即言一個無道的時代已墮落、敗壞至無以復加，宛若世已至末。可見其沉淪的速度已非漂流所能比擬；而是如自由落體般的下墜之速。「六籍無一親」之「六籍」，即六經。六經向來是儒者學習、講錄之用典，亦是繼承先古遺留而下的道義與精神之載錄；然而，逮至魏晉，卻已再無一人願意承習（「無一親」）。先前的「詩書復何罪，一朝成灰塵」仍只是上位者的無道，非遍及於人民百姓的心態與想法。故當時雖世無道，但尚有許多有德之仕隱居於山林中避禍，一待改朝換代，隨即傳經諸儒再起。這說明了這些象徵儒家典籍的「詩書」，仍是被人重視的。而至「如何絕世下」等句，所反映的是人類普遍的敗壞情況，這時的世道沉淪，已不再單純只是上位者無道的問題，如「六籍無一親」、「不見所問津」¹⁸⁰所顯示的，則是在當世的環境中再也不見有志於儒家、孔子之道的人了。可見世道已沉淪至谷底，且是最糟糕的情況。

又，孔子、漢初諸儒與詩人，所面臨的時代雖均是亂世，且人心亦皆不古。

¹⁷⁸ 譚元春：「『區區』字，危矣。」（【明】鍾伯敬、譚元春評選：《古詩歸》，收入《四庫全書存目叢書》，清華大學圖書館藏明萬曆四十五年刻本，卷9，頁782。）另，古直引《廣雅·釋訓》：「區區，小也。」（古直：《陶靖節詩箋》，卷3，頁14。）作為解釋。

¹⁷⁹ 丁仲祜引江藩曰：「秦併天下，燔詩書，殺術士，經學廢矣。然士隱山澤巖壁之間者，抱遺經，傳口說，不絕於世。漢興，乃出。言易淄川田生；言書濟南伏生；言詩於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅；言禮魯高唐生；言春秋於齊則胡毋生，於趙則董仲舒。自茲以後，專門之學興，教授之儒起。六經五典，各信師承。嗣守章句，期乎勿失。西都儒士，開橫舍，延學徒，誦先王之書，被儒者之服，彬彬然有洙泗之風。斯經學之隆也。爰及東京，碩學大儒，賈逵服虔外，咸推高密鄭玄。生炎漢之季，守孔子之學。訓義優洽，博綜群經。」（丁仲祜《陶淵明詩箋注》，頁123。）另，古直之注：「文、景之際，申公、轅固、伏生等，皆年八九十矣。故曰『諸老翁』也。」（古直：《陶靖節詩箋》，卷3，頁14。）

¹⁸⁰ 「問津」典故，出自《論語·微子》：「長沮桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。」（【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·微子》，收入《十三經注疏》，頁410。）詩人以此典故慨歎世無孔子之徒。

然在孔子的時代，《詩》、《書》尚保留完好，唯待人重新喚起其精神生命與意義，而孔子自覺於此。至漢初，經歷了秦之焚書坑儒，以致於先秦典籍多半毀損殆盡，唯賴儒生憑其記憶口述傳抄。然傳抄之途已有多種不同版本乃至錯誤之處，故又必須依賴考據訓詁的工作，以期極力復其原貌與本意；漢代諸儒所需處理的問題，已較前者孔子之「彌縫」更加艱鉅。乃至於魏晉，則在詩人眼中，是一至極可悲之時代，因縱然有典籍可供閱讀與承繼，但是人類的價值淪喪，竟至於再無人願意承習之境況。「終日馳車走，不見所問津」，人群終日急急忙忙，似有所目的及向往，然卻終無一人之心在道。

面對這樣的處境及亂世，詩人言：「若復不快飲，空負頭上巾」，這並不是單純的藉酒澆愁而已。如【清】方東樹《昭昧詹言》所云：「而已之所懷則願學孔子，從事如此，亦欲彌縫斯世，而有志不獲，惟有飲酒遣此悲憤也。」¹⁸¹ 即將最末這兩句理解為只是詩人的遣悲懷而已。對此，我們必須注意的是，就本詩作而觀，則對詩人來說，除了上古三皇五帝時代乃一民風素樸而純真道行之時代之外，其他、往後的時代，已均無一為有道的。故縱使如孔子之德行與努力（如「汲汲」、「叟」等字所傳達者），終究仍無法改變這「鳳鳥不至」的整體時代境況。假若詩人所懷乃願學孔子，顯然是不應以有志不獲即視道不得傳承延續而以飲酒來遣此悲憤的，因為孔子亦有志不獲。是以，本篇之主旨固在於說明人道隱、顯發展之軌跡，然而這裡所謂的隱、顯，不是指無道與有道之相對性而言。隱所反映的，固為無道敗壞之情況；然而縱使是顯，也仍只是在無道之世中對道有所堅持及努力，而使道得以傳承延續下去而已，非即以此來說明時代有道，或人的志向已經可以行道於世了。故對詩人而言，鳳鳥不至乃客觀上無法改變的事實，雖然加了一個「雖」字，但這所欲說明的是，後句的「禮樂暫得新」才是詩人真正心志之所在，且具有肯定意思。¹⁸² 詩人之志，若有，則實是不應置於這為不為君所用之層次而論的。言「快飲」，此即寄道於飲酒中，快飲入內，即含承繼之意。而「頭上巾」，非單純《宋書·隱逸傳》中所謂「取頭上葛巾漉酒，畢，還復著之」此表面之意而已。「頭上巾」亦可理解為讀書人所戴之頭巾，有「持守」

¹⁸¹ 【清】方東樹，《昭昧詹言》，卷4，頁19。

¹⁸² 其語法亦如〈飲酒〉第七中所言的「一觴雖獨進，杯盡壺自傾」那樣，反映出詩人之飲，非為消解心中之悲憤、鬱結使然。重點非在前句，而是在後句所傳達的道與相持而樂之意。

的意思。整句故有著心志於道而永不更移之意。

第六章 結論

有關〈飲酒〉組詩的架構編排及其內在義蘊，大致分析說明如前面各章所述。藉此論述，可以看到陶淵明作〈飲酒〉這組詩，並非只是隨意的編寫、排列，更非單純只是情緒上的宣洩抒發而已。其對人境中的真實正道之嚮往與努力，與詩中所自然顯露的詩人心志之善美，是構成全詩之架構與精神的基礎。而其生命之真實，更為後人樹立了榜樣。

論文最後，尚有下列兩點具有爭議性的疑問仍須排解：一、歷代中對陶詩精神歸於儒、道之爭辯。二、詩人於〈飲酒〉第十六、第十七中所顯露之怨所反映之問題。故於下文中進行討論與說明。

第一節 歷代中對陶詩精神歸於儒、道之爭辯

【清】沈德潛於《古詩源》中評論陶詩，曰：

晉人詩曠達者徵引老、莊，繁縟者徵引班、揚，而陶公專用《論語》。漢人以下，宋儒以前，可推聖門弟子者，淵明也。¹⁸³

由此可見，沈德潛是依據陶詩中主要的引據出處，以及自然呈顯於陶詩中的核心精神，來研議陶淵明是自漢代至宋儒之間的儒家繼承者。對此，朱自清於〈陶詩的深度〉一文中，針對陶詩的引用出處提出了實質數據的質疑：

從古箋定本（古直《陶靖節詩箋定本》）引書切合的各條看，陶詩用事，《莊

¹⁸³ 王蕙父箋註：《古詩源箋註》（台北：華正書局，1996），頁 227。

子》最多，共四十九次，《論語》第二，共三十七次，《列子》第三，共二十一次。¹⁸⁴

似乎直接推翻了「陶公專用《論語》」一詞。接續，朱自清更針對陶詩之內容進行細入的分析：

考淵明引用《論語》諸處，除了字句的胎襲，不外『游好在六經』，『憂道不憂貧』兩個意思。這裡六經自是儒家典籍，固窮也是儒家精神，只是『道』是什麼呢？淵明兩次說『道喪向千載』。但如何纔叫做『道喪』，我們可以看《飲酒》詩第二十云：『羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳。』『真』與『淳』都不見於《論語》。什麼叫『真』呢？我們可以看《莊子·漁父篇》云：『真者，所以受於天也。自然不可易也。固聖人法天貴真，不拘於俗。』『真』就是自然。『淳』呢？《老子》五十八章，『其政悶悶，其民淳淳』，王弼註云：『言善治政者無形無名，無事無政可舉，悶悶然卒至大治，故曰『其政悶悶』也。其民無所競爭，寬大淳淳，故曰『其民淳淳』也。』……『真』和『淳』都是道家的觀念，而淵明卻將『復真』『還淳』的使命加在孔子身上；此所謂孔子學說的道家化，正是當時的趨勢。所以陶詩裡主要思想實在還是道家。¹⁸⁵

朱自清認為陶詩中除了「游好在六經」與「固窮」的精神有直接表露出詩人對儒家思想的意志之外，其他詩句中對《論語》的引用，大多只屬於文字上的胎襲。反觀在討論「道喪」的詩句裡，詩人以「舉世少復真」、「彌縫使其淳」之「真」、「淳」的老莊思想文字，來說明其「道」的內容與境地。故以據此，再綜上所述之舉證陶詩中引用《莊子》的數量，便足以說明陶詩裡的思想主要還是老莊的道家。

這種說法雖看似嚴謹，但其中卻有些許疏漏需要一一釐清。

其言：「『真』和『淳』都是道家的觀念，而淵明卻將『復真』『還淳』的使

¹⁸⁴ 朱自清撰：《朱自清說詩》，頁 229。

¹⁸⁵ 朱自清撰：《朱自清說詩》，頁 230。

命加在孔子身上；此所謂孔子學說的道家化，正是當時的趨勢。」這裡的問題是，雖然「真」、「淳」的引用出處可以追溯至《莊子》與《老子》，但不應只簡單憑藉這兩字的觀念大多為道家所使用，即認為陶詩中凡出現「真」、「淳」者，則均為道家思想的表現。因為對於詩作的理解，應當回歸詩作本身的敘事脈絡整體而觀，才是較客觀而不失偏頗的作法。

若回歸〈飲酒〉第二十首之詩文來看，「羲農去我久，舉世少復真」詩人之言真，是針對上古羲農之時代而言，非指道家。而繼續的「汲汲魯中叟，彌縫使其淳」可以見得在羲農之後，延續這上古先王之道的正統與傳承者，即是由孔子所繼承，且「彌縫使其淳」之「淳」字，明顯與「真」相呼應，指孔子是承繼這羲農的精神並力求復返上古先王之道的。若如朱自清所言，陶詩中將「復真」、「還淳」的使命加在孔子身上是所謂的孔子學說道家化，那麼，在此詩作中繼孔子之後，欲求力振道之彰顯的「屈屈諸老翁」之漢代儒生們，以及詩中所提及的「鳳鳥」、「禮樂」、「洙泗」、「詩書」、「六籍」、「問津」等與儒家典籍或思想有關的字詞，又該如何被釋義？莫非皆同是儒家思想的道家化？

以這樣的說法作為解釋並不合理。因為其中的詩書、六籍（即六經）等，均為儒者修習講論之用典，而禮樂更為儒者所特重。反觀道家對禮樂詩書等傳統的基本態度是抱持著否定的立場，而非只是轉化。¹⁸⁶ 如此，豈能隨意的將之冠上「孔子學說道家化」、「儒家思想道家化」。故對於詩人心志所向往之道，實不應只單就字詞表面的意涵來論定，而需更深入其義，視其原委才是。

另外，有些說法之所以認為陶詩之精神乃道家式，這根本的原因在於視儒家之思想是用心在入世、淑世上，而道家則無。因此，便依據陶淵明最終選擇歸隱田園，過著遠離塵囂的隱士生活，而判斷陶淵明的思想乃歸於道家。如包根弟於〈論陶淵明的道家思想與佛家思想〉一文中說道：「避亂世以保身：按亂世之民，

¹⁸⁶ 如《莊子·大宗師》：「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日，復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。』」（莊子撰、郭象註：《莊子》，頁 161~162。）其中的顏回先忘仁義，次忘禮樂，而後終得大道。由此可見，莊子認為必須將這些外在或外加的形式、知識（如仁義、禮樂、肢體、聰明等等）通通捨棄、忘卻之後，才能達至與「道」合一的最高境界。

多思恬退保身，如老子當衰周之世，故主張澹泊少欲，以保天真。陶公亦處於晉、宋易代之亂世，故亦思竭力避亂以保身。」¹⁸⁷ 但這種對儒家思想的解釋，實為刻板的。如羅秀美對仕、隱的看法：「『仕』是在儒家思想體系中所建構的知識分子的使命感，而『隱』則是在經過道家冷凝明淨的洗禮而更顯出保性全真的意念。」¹⁸⁸ 而孫克寬則對這樣的看法，提出了反省：「一般人論儒家、觀察儒家，只是從戰國以後，孟子的『巖巖山立』的氣象，與荀子的隆禮閑惡的主張來看，卻把孔子的全部思想形態忽略了。一般人又習於戰國以後各家林立，思想的壁壘分明，認為莊列的曠達蕭散是道家獨有。」¹⁸⁹ 事實上，儒家雖不諱言入世，但於時代無道而不可行之時，亦有如《論語》：「天下有道則見，無道則隱」¹⁹⁰、「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」¹⁹¹、「用之則行，舍之則藏」¹⁹²之語，亦非必只能由仕論人生的責任與真實。故若只以歸隱與否來判斷陶詩之精神究竟是歸屬於道家或儒家，實是有失客觀，亦不妥。

那麼，陶詩精神之歸屬終究是只歸向儒家，而道家全無？亦不然。如朱自清所舉，陶詩中引用《莊子》的數量之繁，可見詩人並非完全不曾受到道家思想的影響。畢竟，詩人生於魏晉，自然同時受到儒、釋¹⁹³、道三家思想的洗禮，故亦無僅僅只宗於一家，而全然排除他家思想的可能。但若單純 尅就〈飲酒〉二十首而觀，則其思想精神傾向，應在於儒：

如第二首：「不賴固窮節，百世當誰傳」提出落實於人境中的道需藉由「固窮」之精神來實踐並延續下去。而「固窮」即是儒家的思想。

¹⁸⁷ 包根弟：〈論陶淵明的道家思想與佛家思想〉，《輔仁國文學報》第2期（1986年6月），頁11。

¹⁸⁸ 羅秀美：〈陶淵明〈飲酒二十首〉中的仕隱觀念〉，《元培學報》第5期（1998年12月），頁6。

¹⁸⁹ 孫克寬：〈陶淵明詩中的儒家思想〉，《孔孟月刊》第5卷第12期（1967年），頁1。

¹⁹⁰ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·泰伯》，收入《十三經注疏》，頁182。

¹⁹¹ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·衛靈公》，收入《十三經注疏》，頁348。

¹⁹² 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·述而》，收入《十三經注疏》，頁154。

¹⁹³ 如黃惠菁於《唐宋陶學研究》一書中，曾提到：「陶淵明生當名僧與儒仕往來，玄談與佛理結合的晉宋時代，統治者又大力推尊這種宗教信仰，而一些名僧在講倡之時，又將中華學術教化與佛教思想混同，或玄佛合一，或儒佛回歸，以利宣揚，調和傾向十分明顯。在這種情形下，文人要置身這股強勢風潮之外，顯然是不太可能的。從淵明的詩文中，我們隱約可以看到這種思想濡染的痕跡，如『銜戢知何謝，冥報以相貽』（〈乞食〉）、……、『人生似幻化，終當歸空無』（〈歸園田居〉第四）、『有生必有死，早終非命促』（〈擬挽歌辭〉）。這種『無我』、『無常』之念，與《涅槃經》所稱，極為相近。」「在哲學的思想，他的見解雖和佛教教義有著深刻的分歧，但在社會風潮下，他也不免會有情感上的靠攏，心靈深處，不自覺地接受某些佛教思想的影響。如『人生似幻化，終當歸空無』（〈歸園田居〉第四）、『銜戢知何謝，冥報以相貽』（〈乞食〉）、『明明上天鑿，為惡不可履』（〈讀山海經〉其十三）等，多少都流露出人生無常，善惡報應，乃至因果輪迴的佛教思想。」（引自黃惠菁：《唐宋陶學研究》（台北：花木蘭文化，2007），頁227~232。）

第三首：「鼎鼎百年內，持此（名利）欲何成」即與第二首的「不賴固窮節，百世當誰傳」相對。「百年」最多只是人一生的長度；而「百世」則為整個人類歷史的長度，是致為永恆的。而透過「百年」與「百世」的比較，則可以明白詩人認為「固窮」之精神才是人道延續的憑藉，而非名利。

第四首：「因值孤生松，斂翮遙來歸。勁風無榮木，此蔭獨不衰」之「來歸」一詞，除了說明詩人疲累於尋道的心，終於獲得一個安身立命之處而有返家之感外；其所歸之樹（「勁風無榮木，此蔭獨不衰」）亦與〈飲酒〉第八首：「青松在東園，眾草沒其姿。凝霜殄異類，卓然見高枝。連林人不覺，獨樹眾乃奇」之情境，青松生長於眾草雜生的東園之中相呼應。在〈飲酒〉第八中，詩人以眾草來比喻一般的世俗之人，並以青松自喻，而整個東園即是人境世俗之縮影。故可揣想〈飲酒〉第四中所遇到的這棵松，即是生長於東園之松；因此，言「歸」之意，即是歸返於人境之中。是以知詩人最終仍未遠離人群。

第五首：「結廬在人境」即與第四首相呼應。「在」一字有根植之意味，詩人選擇人境而居，意味著並未放棄人群、人倫的關係，而這也正是詩人選擇歸隱田園而非山林的主要原因。¹⁹⁴

第十一首：「稱心固為好」一句，肯定了顏淵與榮啟期對固窮的堅持。

第十五首：「若不委窮達，素抱深可惜」則直接道出詩人的心懷是依據「窮則獨善其身，達則兼善天下」來作為。

第十六首：「少年罕人事，游好在六經」說明自己游好於儒家之「六經」的心懷。

第十八首：「仁者用其心，何嘗失顯默」之仁。

第二十首：「魯中叟」（孔子）、「鳳鳥」、「禮樂」、「洙泗」、「詩書」、「諸老翁」（漢代儒生）、「六籍」皆出自於儒家。

因此，綜上所述，並依其全文整體的前後脈絡而論，〈飲酒〉這組詩的主要精神是貞定於儒家。

¹⁹⁴ 選擇山林之隱，即意味著其心已對世俗與政治之敗壞感到絕望，轉而將心志寄託於自然，求心能與大自然呼應，進而超越於世間現實之外、之上。此種方式，雖能擺脫世俗中的一切污濁，卻也同時放棄人境中仍可努力維持的美好（例如人倫）；就某種程度而言，此是將心置於自然而非人境，即已是對人的一種否定與放棄。而隱於田園者，雖亦對世間無道與政治敗壞感到絕望，但基本上仍正視人、與人一起的，甚至是致力於維持在現實中人倫本有的美善。歸隱田園所欲遠離的，是政治之宰制及可能帶來的危害而已，並非求離群索居。

第二節 詩中之怨

在〈飲酒〉詩中，第十六首與第十七首特別是詩人在抒發自己身歷無道的過程與心境。故於詩文中，可以明確的見到詩人心中難以排解的幽怨之情，如〈飲酒〉第十六：「孟公不在茲，終以翳吾情」、〈飲酒〉第十七：「覺悟當念還，烏盡廢良弓」。而這種難以消解的負面情緒是否會妨害詩人向道的自主精神，以及其品德、志向？

憲問恥。子曰：「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」「克、伐、怨、欲，不行焉，可以為『仁』矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」¹⁹⁵
子曰：「詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。」¹⁹⁶

藉由《論語》之言可以發現，孔子認為要作到完全無怨是一件很難的事情，甚至也非要人必定作到完全無怨的。但這個「怨」，並非毫無來由，任性自為的隨的放射。那麼，在何種境況下的「怨」是足以被明白與體諒的？即當人的心志是志於真實之道，卻囿限於外在無道而無法作為時（如同詩人），此種怨，不也是一種真實為人的情感之流露。故此怨亦無妨害於詩人。

因此，藉由以上兩節之討論，除了可以明白詩人在〈飲酒〉這組詩中所呈現的精神乃歸屬於儒家之外，亦體會到這志於真實之道的詩人，是如此真誠的在面對自己的生命，以及這個人境。而於〈飲酒〉這組詩中所體會到的精神與感懷，亦再再的證實了陶淵明在文壇史上的地位與高度。最末，引【清】方東樹《昭昧詹言》之言，作為結語：「昔人云：讀杜詩，當作一部小經書讀。余謂陶詩亦然。但何必云小也。」¹⁹⁷ 期望能藉由本文的論述，使得陶詩之深度能更廣泛的為人

¹⁹⁵ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·憲問》，收入《十三經注疏》，頁 305。

¹⁹⁶ 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《論語注疏·陽貨》，收入《十三經注疏》，頁 390~391。

¹⁹⁷ 方東樹：《昭昧詹言》，卷 4，頁 14。

所知。

致謝詞

隨著這本論文的完成，想藉由這個機會向一些人表達我心中的感謝。

首先，是我的父母親與爺爺、奶奶。謝謝您們的支持與栽培，才能讓我一路安穩的念書至今。特別是我的母親，犧牲了自己的青春年華，拋棄自己的柔弱與嬌羞，成為所向無敵的堅強母親，努力守護著我。雖然生命中總有波瀾曲折，但是母親對其人生低潮所展現出的韌性與毅力，卻已深深的烙印在我的心中，成為我生命中的養分。謝謝您的照顧與愛護，讓我平順的走到今日。

尤其要感謝我的指導教授，蔡家和老師。謝謝老師不吝惜的給予教導，在多次與老師會談中，老師提供了許多寶貴的意見，展現其深厚學養。在整部論文撰寫與考試過程中，對於我的文章，不論好的與壞的，都一肩承擔。之所以能順利的完成這部論文，拿到碩士學位，實在要感謝老師的照顧。另外，也要謝謝論文的口考委員，林顯庭教授與簡良如教授。謝謝老師們以其專業的素養，在內容上提出許多深入的見解與指正。其中簡良如教授，在口考過程中提點的幾項問題，確實指出了我寫作與思想上的盲點，實在值得我深省與學習。

在這段艱澀而苦悶的寫作過程中，也要感謝許多陪伴在我身邊給予支持、鼓勵的長輩與朋友。周阿姨、小嘉姊姊、盈馨學姊、淑貞、昀燕與一起同甘共苦的研究所同學們。在這段過程中，最常與阿姨一起吃飯，阿姨總是不吝惜的分享她的經驗之談，不論是在生活上或是論文的撰寫上，使我受益匪淺，在此謝謝她。

最後，謝謝陪伴在我身邊，給予我協助並總是以身作則的元豐。其面對書本的真誠，以及在各種層面上所展現的思想與解析，往往讓我驚豔並由衷的感到佩服。期望自己在面對書本時，亦能作到如此的平心靜氣、專心致志。另外，也謝謝謬斯的忠心陪伴，為我消解了生活上的苦澀而增添了許多歡樂。

引用暨參考書目

引用書目

一、書目

- 【漢】司馬遷撰：《史記》，台北市：鼎文書局，1981。
- 【魏】何晏等注、【宋】邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》，台北：新文豐出版公司，2001。
- 【漢】高誘注：《二十二子·淮南子》，台北：先知出版社，1976。
- 【漢】班固撰、【唐】顏師古注：《漢書》，台北市：鼎文書局，1986。
- 【漢】趙岐注、【宋】孫奭疏：《十三經注疏·孟子注疏》，台北：新文豐出版公司，2001年。
- 【漢】鄭玄注、【唐】賈公彥疏：《十三經注疏·禮記注疏》，台北：新文豐出版公司，2001。
- 【晉】左思著、丁福保編：《全漢三國晉南北朝詩》，京都：中文書版社，1979。
- 【晉】杜預注、【唐】孔穎達等正義：《十三經注疏·春秋左傳正義》，台北：新文豐出版公司，2001。
- 【晉】張湛處注：《二十二子·列子》，台北：先知出版社印行，1976。
- 【晉】陶潛撰、【宋】李公煥箋註：《箋註陶淵明集》，台北：中央圖書館，1991。
- 【晉】陶潛撰、【明】黃文煥析義：《四庫全書存目叢書·陶元亮詩四卷》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，台北：里仁書局，2007。
- 【劉宋】范曄撰：《後漢書》，台北市：鼎文書局，1981。
- 【梁】昭明太子撰、【唐】李善注：《昭明文選》，台北：文化圖書，1973。
- 【梁】蕭統：《四部叢刊初編縮本·梁昭明太子文集》，上海：上海商務印書館，1967。

- 【唐】房玄齡等撰：《晉書》，台北市：鼎文書局，1980。
- 【宋】葉夢得：《石林詩話》，台北市：新興書局，1988。
- 【明】林兆珂註：《楚辭彙編》〈離騷〉，台北：新文豐出版社，2000。
- 【明】鍾伯敬、譚元春評選：《四庫全書存目叢書·古詩歸》，濟南市：齊魯書社出版，1997。
- 【清】朱熹：《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1998。
- 【清】何焯：《義門讀書記》，台北：中文出版社，1982。
- 【清】宋長白撰：《四庫全書存目叢書·柳亭詩話》，濟南市：齊魯書社，1997。
- 【清】吳淇撰：《四庫全書存目叢書補編·六朝選詩定論》，濟南市：齊魯書社出版，2001。
- 【清】吳瞻泰輯：《四庫全書存目叢書·陶詩彙註》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 【清】邱嘉穗評註：《四庫全書存目叢書·東山草堂陶詩箋》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 【清】陳澧著，陳之邁編集：《陶淵明集札記》，香港：龍門書店印行，1974。
- 【清】郭慶藩：《莊子集釋》，台北：華正書局，1975。
- 丁福保：《陶淵明詩箋註》，台北：泰華堂出版社，1975。
- 丁仲祐《陶淵明詩箋注》，台北：藝文印書館，1989。
- 上海師範大學古籍整理組：《國語》，台北：里仁書局，1981。
- 方東樹：《昭昧詹言》，台北：廣文書局，1962。
- 王叔岷：《陶淵明詩箋證稿》，台北：藝文印書館，1975。
- 王蕤父箋註：《古詩源箋註》，台北：華正書局，1996。
- 王先謙：《荀子集解》，台北：藝文印書館，2000。
- 方祖燾：《陶潛詩箋註校證論評》，台北：蘭臺書局，1971。
- 方祖燾：《陶淵明》，台北：河洛出版社，1978。
- 北京大學北京師範大學中文系，北京大學中文系文學史教研室編：《陶淵明資料彙編》，北京：中華書局，2005。
- 古直：《陶靖節詩箋》，台北市：廣文書局，1969。
- 《古詩十九首集釋》，台中：普天出版社，1971。

- 朱熹：《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1998。
- 朱熹：《詩經集注》，台北：群玉堂出版，1991。
- 朱自清：《朱自清說詩》，上海：上海古籍出版社，1999。
- 何文煥訂：《歷代詩話》，台北：藝文印書館，1971。
- 黃惠菁：《唐宋陶學研究》，台北：花木蘭文化，2007。
- 莊子撰、郭象註：《莊子》，台北：藝文印書館，2000。
- 溫謙山：《陶詩彙評》，台北：新文豐出版公司，1980。
- 廖仲安：《陶淵明》，台北：群玉堂發行，1992。
- 葉嘉瑩：《陶淵明〈飲酒〉詩講錄》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2000。
- 鍾京鐸：《左思詩集釋》，台北：學海出版社，2001。
- 譚家哲：《論語與中國思想研究》，台北：唐山出版社，2006。
- 顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，台北市：里仁書局，2004。

二、期刊

- 王國瓔：〈陶淵明對聲名的重視〉，《中國文哲研究通訊》第2卷第2期，1992年。
- 包根弟：〈論陶淵明的道家思想與佛家思想〉，《輔仁國文學報》第2期，1986年6月。
- 李麗英：〈陶淵明〈飲酒詩之五〉篇旨探析〉，《國文天地》19卷5期，2003年10月。
- 林顯庭：〈莊子、陶潛「三層自我觀」之比較〉，《東海哲學研究集刊》16輯，100年7月。
- 林智莉：〈陶淵明〈飲酒二十首〉的三重悲哀〉，《中國文學研究》第13期，1999年。
- 周敏華：〈陶淵明〈飲酒詩〉淺析〉，《中國語文》540期，2002年。
- 孫克寬：〈陶淵明詩中的儒家思想〉，《孔孟月刊》第5卷第12期，1967年。
- 尉天驄：〈從陶淵明的飲酒詩談起〉，《文藝月刊》43期，1973年8月。
- 傅武光：〈陶淵明的〈飲酒〉詩〉，《國文天地》14卷10期，1999年3月。
- 黃淑貞：〈陶淵明〈飲酒〉詩試探〉，《中國文化月刊》1999年8月第233期。
- 裴金華：〈陶淵明《飲酒二十首》初探〉，《沙洋師範高等專科學校學報》2006年

第 6 期。

廖曉煒、朱燕玲：〈「窮」、「通」之道—《莊子》與先秦儒學「命」論的比較分析〉，
《淡江人文社會學刊》第 48 期，2011 年 12 月。

羅秀美：〈陶淵明〈飲酒二十首〉中的仕隱觀念〉，《元培學報》第 5 期，1998 年
12 月。

龔斌：〈試論陶淵明〈飲酒〉二十首〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版）
1986 年第 4 期。

參考書目

一、書目

丁福保：《全漢三國晉南北朝詩》，京都市：中文發行，1979。

王叔岷：《鍾嶸詩品箋證稿》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2004。

河北師範學院中文系古典文學教研組編：《三曹資料彙編》，北京：中華，2004。

徐復觀：《中國藝術精神》，台北：學生書局印行，1979。

高專誠：《孔子·孔子弟子》，山西省：山西人民，1991。

唐汝詢選釋，王振漢點校：《唐詩解》，保定市：河北大學，2001。

國立臺灣大學中國文學系編輯：《王叔岷先生學術成就與薪傳論文集》，台北：國
立臺灣大學中國文學系，2001。

楊勇：《陶淵明集校箋》，台北市：成偉，1975。

阮廷瑜：《陶淵明詩論暨有關資料分輯》，台北：國立編譯館，1998。

逢欽立校注：《陶淵明集》，北京：中華書局，1979。

郭紹虞：《宋詩話考》，台北：漢京，1983。

陳怡良：《陶淵明之人品與詩品》，台北：文津出版社，1993。

蔡家和：《羅整菴哲學思想研究》，台北：花木蘭出版社，2010。

鍾優民：《陶學史話》，台北市：允晨，1991。

二、期刊

王叔岷：〈陶淵明飲酒詩第五首箋證〉，《現代學苑》第5卷第10期，1968年10月。

王國瓔：〈陶詩中的隱居之樂〉，《臺大中文學報》7期，1995年。

吳元豐：〈陶淵明「飲酒」詩一至五探析——詩境與架構之討論〉，《清華中文學報》第4期，2010年12月。

李長之：〈陶淵明的孤獨之感及其否定精神〉，《文學雜誌》第2卷第11期，1948年4月。

余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉，《二十一世紀評論》第58期，2000年。

袁行霈：〈陶淵明的哲學思想〉，《北京大學國學研究》第1卷，1993年6月。

康全誠：〈朱熹《詩集傳》初探〉，《遠東學報》第21卷第1期，2004年1月。

張俐盈：〈方東樹《昭昧詹言》論陶詩〉，《東華漢學》第10期，2009年12月。

陳巍仁：〈陶淵明「固窮」析論〉，《中國語文》第558期，2003年12月。

陳啟仁：〈「高人性情」與「細民職業」之辨——論齊梁文人對陶淵明「田園詩」的理解與接受〉，《中國文學之學理與應用——紅樓夢國際學術研討會論文集》，2010年5月。

蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》22期，2005年6月。

蔡瑜：〈試論陶淵明隱逸的倫理世界〉，《漢學研究》24卷1期，2006年6月。

鄭源發：〈陶淵明的變身手段——陶詩中的酒與鳥〉，《國文天地》198期，2001年。

蘇珊玉：〈「比德說」在陶淵明〈飲酒〉組詩的審美深化〉，《國文學報》8期，2008年。