

陶淵明「飲酒」詩一至五探析 ——詩境與架構之討論

吳元豐*

摘 要

本文撰述的目的，在於針對陶淵明〈飲酒〉詩第一至第五首進行分析，以闡發詩作的內在意涵及其架構。我們以前五首詩的分析為例，這是因為，〈飲酒〉一至五就整組詩而言，具有論道總綱的地位。自〈飲酒〉第六「行止千萬端」始，即針對各別且複雜的人事問題進行討論，與一至五對於道之總括說明可做一區隔。故藉由〈飲酒〉一至五之討論，我們即可對詩人心志向往之道及其深度進行闡釋的工作。總結而言，〈飲酒〉詩的組成，有其結構上嚴謹編排及道理深度。如就〈飲酒〉第一至第五而論，其論述之脈絡次第為：〈飲酒〉第一泛論道與其特性；〈飲酒〉第二論人道之正（道在人）；〈飲酒〉第三論人道之誤（名利問題）；〈飲酒〉第四論自我體道之歷程；〈飲酒〉第五論自我體道之最終心境。從全詩而觀，則〈飲酒〉一至五所討論者，可作為全詩之總論看待。

關鍵詞：陶淵明、飲酒詩、道、德性

* 東海大學哲學博士。

一、前言

本文的工作，在於針對陶淵明〈飲酒〉組詩中第一至第五首進行分析，以闡發詩作之內在意涵與其架構。關於〈飲酒〉所引發的問題，主要有二：

（1）詩題為「飲酒」，但在詩作中所談到的許多問題，卻與飲酒無關，反而更多是對於人道的反省與自我生命意義、取向的抉擇。如是，命名為「飲酒」究竟何意？

（2）〈飲酒〉為組詩，共二十首。既為組詩，則我們應問：究竟每首詩彼此之間的關係為何、有無結構上特意的編排？全詩討論的主題有哪些、如何鋪陳其脈絡？又，從詩句細部探究，其內容與道理深度何在？

針對上述兩項問題，本文先就歷來研究陶詩的文獻進行回顧及討論。

首先，關於詩題命名為「飲酒」的原因，回顧歷代以來的註解，無一認為詩作內容僅侷限於飲酒一事而已；而是借飲酒以寄寓深意。至於借酒寄意的理由，則多半是為遠避刑戮加身。此如【宋】葉夢得《石林詩話》卷下所云：「晉人多言飲酒，有至於沉醉者，此未必意真在於酒。蓋方時艱難，人各懼禍，惟託於醉，可以粗遠世故。」¹、【元】劉履《選詩補註》卷五：「靖節退歸之後，世變日甚，故每每得酒，飲必盡醉，賦詩以自娛。

¹ 【宋】葉夢得：《石林詩話》，《筆記小說大觀》（台北：新興書局，1988年），十三編第二冊，頁676。

此昌黎韓氏所謂『有託而逃焉』者也。」²、【清】陶必銓《英江詩話》：「借飲酒以寓言。驟讀之不覺，深求其意，莫不中有寄託。」³、【清】康發祥《伯山詩話》卷一：「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。」⁴、【清】方東樹《昭昧詹言》卷四：「借飲酒為題耳，非詠飲酒也。」⁵、「此二十首，篇篇具奇悒曠趣，名理名言，非常恣肆，皆道腴也。」⁶等，皆其例證。對此我們認為，詩人為詩之目的非止於飲酒，這從詩文表面粗觀即能證得。然則，何以又必言飲酒、以「飲酒」為名？「有託而逃焉」可以是一種解釋，但絕非唯一及必然的。我們試看〈飲酒〉第十四：「不覺知有我，安知物為貴。悠悠迷所留，酒中有深味。」⁶便知詩人言酒，即當與詩作本身所傳達之深意有所關聯。酒與詩作道理深度之間的連繫，故非只一外援關係而已。究竟其間的關係為何？這是我們在文章的撰述過程中，首先所欲對之進行答覆說明的。

至於第二個問題，即〈飲酒〉內容架構的問題，此為本文撰述之重心。在這個問題的討論上，我們可先看到，大概陶詩內涵所具有的高度，已是歷來研究者所公認的事實。不過在詩意的理解上，卻往往有著不同的解釋。至於如何將道理意涵之深度貫徹在詩作文句中，形成一前後呼應、環環緊扣之架構(此不限於單一詩作或是組詩)，論者意見則更為分歧。以〈飲酒〉

² 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154。

³ 同註2，下冊，頁158。

⁴ 同註2，下冊，頁158。

⁵ 【清】方東樹：《昭昧詹言》(台北：漢京文化事業有限公司，1985年)，頁111、118。

⁶ 【晉】陶潛原著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》(台北：里仁書局，2007年)，頁275。

為例，就目前所看到的相關飲酒詩的討論文獻，大多不重視從組詩本身架構的鋪陳開展這一面向進行探究及分析。多數的論法，或是以萃取或預設詩人之某些想法及精神，並求在詩作中進行蒐羅及證明的工作為主要訴求；⁷或是將每首詩視為單篇獨立之作品，進行各別解讀的工作。⁸在這兩類多數之論法中，後者之論法，多半不重視組詩彼此之間的關係及架構鋪陳，這明顯違背了〈飲酒〉作為組詩在詩作內涵及道理鋪陳上所應具有的整體與連貫性。而前者，即便我們暫且不論這些對於詩人想法與精神的提取，當它在回到文本的解釋時是否能相應、符合詩作在原詩脈絡下的本意。⁹但至低限度，這樣的討論，實非針對〈飲酒〉組詩本身進行脈絡解讀與探討。即便或能說明、證得詩人的某些想法與精神，然而畢竟不必然關係到詩作本身原本所要傳達與討論的問題。事實上，真正從〈飲酒〉作為組詩這一角度、表明此態度來進行脈絡分析的討論並不多。這或許

⁷ 這一部分的研究論著較多，我們在此暫不一一列舉，而在後面進行詩作分析的論述時再分別舉出並行檢討。

⁸ 舉如方祖桑所云：「這二十首的飲酒詩包括的內容很廣，或語平昔，或抒胸臆，或示信念，或談理想，或欽聖賢，或明操守，或寫生活……。」（方祖桑：《陶淵明》（台北：河洛出版社，1978年），頁142-154），便為一例。而廖仲安的說法：「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年），頁53-61），亦同。類似這樣的說法，雖或指出了飲酒詩中所討論的若干問題，然而對於各別討論項目之間的關係及脈絡鋪陳，則沒有做出交代說明。至於傅武光所言：「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。」（傅武光：〈陶淵明的〈飲酒〉詩〉，《國文天地》，14卷10期，頁50-51），則是明確指出了組詩彼此間內在關聯性的缺乏，而對於〈飲酒〉作為組詩的原因理由，則做出了均為醉後所作、累積而成的解釋。關於這一解釋的反省，我們將在正文中做出評論。

⁹ 我們將在正文的討論中對之進行檢討工作。

與陶淵明在〈飲酒〉序言中自陳為詩「辭無詮次」¹⁰有關。¹¹只不過，詩人在〈飲酒〉序言中雖自言為詩「辭無詮次」，然而歷來註解者對於「辭無詮次」一詞的看法，乃至對於〈飲酒〉二十首詩的架構編排，卻各有自己的見解。而陶淵明所說的「辭無詮次」，究竟是實說還是虛說？可否作為某種自謙之語看待？又或者詩人做這樣的陳述，其實反映了心態與心境上之不圖言論力量之彰顯，為一人格德性之呈現？故詮次仍在，只不刻意凸顯造作而已。這些，也都存在討論的必要。本文認為，〈飲酒〉既歸類為組詩，且總括以「飲酒」之名為標題，理當有其深入理由。而組詩之所以為組詩，這說明在每首詩之間，應有其道理論述及脈絡鋪陳上的次第及完整性。又，組詩的關聯性，不能止於皆屬醉後所作累積而成的理由解釋。因為單是飲酒的問題，則詩人之飲酒，本身似已存在某種道理內涵，而非單純嗜酒而已。此道理之內涵為何？如何開展及鋪陳？才是真正的問題所在。從這一角度審視，回顧現今在有關〈飲酒〉編排架構上既有的討論成果。其中，有作部分編排是有固定次序、其餘則無必然次序之見解，舉如近人葉嘉瑩即是。其文章說道：

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。

¹⁰ 同註6，頁242。

¹¹ 如龔斌，即持此看法：「《飲酒》二十首是否依一定的原則排列？詩序說得很明白：『辭無詮次』。可見這二十首詩編排並沒有規則。」、「這一組詩乃縱橫感慨之辭，而並非有意組織之篇。」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71。

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。¹²

另外，更有視〈飲酒〉二十首通篇皆嚴密編列，並深於布置之論者。我們可舉【明】黃文煥《陶詩析義》卷三中的分析為例：

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，使人茫然難尋，合漢、魏與三唐，未見如此大章法。¹³

然而，在這些看法論述中，若非語意不夠詳盡，對詩作架構次第的詮釋不夠精確，則是未能盡其義蘊深度。首先，詩作之架構與次第關係，若有，則應本於道理脈絡之論述為依據。而葉嘉瑩以始於飲酒及酒醉作為組詩論述架構之始與終，這固然可以作為一種脈絡解讀的方式，然而在立論上顯得薄弱。實則，〈飲酒〉第一之所以為組詩之首，這是因為在第二首詩裡，詩人宏觀、整體地對於道及其特性做出了概括性的說明。所論在道，以道為本而開啟往後之論述，非著墨於細小之事或徒發牢騷而已。是如此之份量始得將該詩作位列飲酒二十之首。而將〈飲酒〉二十置在最末的原因，乃因詩所論述者，實從人類

¹² 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年），頁60。

¹³ 【晉】陶潛撰，【明】黃文煥析義：《陶元亮詩四卷》，《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），南京圖書館藏明末刻本，頁194、196。

整體歷史的角度來總結人道發展、隱顯之軌跡，以為全詩之結尾。故不論從涵蓋性、論述次第及道理深度上，兩首詩都分別佔有重要的地位。這是〈飲酒〉第一與二十分別作為組詩始末的原因，非由飲酒至酒醉此表面時程性之連結而已。又，文中認為〈飲酒〉前五首在編排上是有明顯次序的，思考的問題包含了人生的意義、價值、目的等。但是文章在有關脈絡次第究竟是如何開展，以及對於開展的連結性等論述上，則未做明確說明。此乃其論述之侷限。

至於黃文煥對於〈飲酒〉內容架構所做的論述，雖能尅就「義多對豎，意則環應」之問題進行申論，然其論述仍與〈飲酒〉二十首本身在脈絡鋪陳上所具有之內涵有些距離。其所著重之對豎、環應，多為對比方式的說明，卻並未對詩文為何做這樣的對比更行深入之討論。如其舉證義多對豎之處時所言「觴忽懽持，標我之達；酒不肯飲，歎人之愚」、「田父故人，為居今之酒伴，孟公、子雲，為尚友之酒侶」、「志意多恥，不能俛隨世路，則當亟以飲酒自壯自恃。六籍莫親，未能仰追古聖，則又姑以飲酒自遣自恕」，¹⁴以及例示字句環應之處時所言「示達則曰『達人解其會』、『達士似不爾』；寄傲則曰『笑傲東軒下』、『兀傲差若穎』；剖疑則曰『逝將不復疑』、『何為復狐疑』…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。」¹⁵這樣的論述，雖對詩文彼此之間所可能存在的關聯做出了說明，但仍未就道理脈絡的鋪陳本身進行分析之工作。此即顯出該文在論述上的侷限性。

¹⁴ 同註 13，頁 194-195。

¹⁵ 同註 13，頁 195。

綜上所述，對於〈飲酒〉架構與詩作意涵深度的重新詮釋，故而成為本文撰述之主要目的與重點。在這個問題的探討上，本文暫就〈飲酒〉一至五進行內涵及架構之分析。這是因為，〈飲酒〉一至五就全組詩而言，具有論道總綱的意義及位置。自〈飲酒〉第六「行止千萬端」¹⁶始，即針對各別且複雜的人事問題進行主題式的討論(如仕隱問題、名利問題、道的傳承與歷史…等)，故與一至五對於道之總體說明可做一區隔。這並非說〈飲酒〉第六以後即不再論道，事實上，〈飲酒〉通篇皆是對於道理深省之文字，只〈飲酒〉一至五乃概括地先對道做一總括性之討論，而之後則針對現實人事上的諸多問題與層面進行細部之探究。故藉由〈飲酒〉一至五之討論，我們可對詩人所志之道做出說明，並同時將陶詩內涵的深度與高度明確闡釋出來。至於〈飲酒〉其餘部分，礙於文章篇幅的限制與論述主題上的差異，對此我們另將為文接續討論。今尅就〈飲酒〉一至五而觀，則在整組詩的編排上具有首要關鍵之地位，因其所討論的實乃「道」的問題(總括地言道)，而可作為整組詩之總論看待。我們先將這五首詩的主旨陳列出來，而後即針對每一首詩進行分析說明。

〈飲酒〉第一：泛論道(與時俱移，與物無對)

〈飲酒〉第二：道在人、人道之正

〈飲酒〉第三：人道之誤(名利)

〈飲酒〉第四：自我體道之經歷過程

〈飲酒〉第五：自我體道之最終心境

現讓我們回到文本，重新閱讀及討論。

¹⁶ 同註 6，頁 257。

二、〈飲酒〉第一：泛論道

先引詩文於下，再行申論。

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。¹⁷

詩起始於「衰榮」二字，衰榮所指，不僅止於人道變化，亦同時指涉天道運行。此可由詩句後面以人道符應自然中寒暑之代謝為例得證。故從「衰榮」，可知詩人首先所關注的，非支離微末之問題；而是整體宏觀來說，從整體的層面泛論道。由整體全面而宏觀地言道，始為此詩作為〈飲酒〉第一的理由及原因，非著墨於細瑣之問題，亦非徒發牢騷而已。而言道，則必繼言此道之特性究竟為何？對此，詩人即以「衰榮無定在，彼此更共之」說明之：衰、榮並非固定、分屬的二物，而是一物之兩面。言定在，則是永恆固定不可更易；言彼此，則有相對、對立性。衰榮並非定在，亦非單純彼此對立地觀而已，而是「更共之」。「共」為共屬，換言之，衰榮實為一體。「更」即更易互換。而「之」可作動詞解釋，指此走向彼，而彼亦走向此。因此，道不能定執、對立地觀，而是存在於變易之中的變易之常。之所以從衰榮來說而不直接言道，這是因為道須藉由衰、榮來顯示，始能具體與落實，單純言道是空泛、空洞無物的。¹⁸但即便道必藉由衰榮而顯示，卻也不能說衰榮本身便即是道。衰、榮，只是道的顯現、表象而已，執著於衰或榮等表面

¹⁷ 同註 6，頁 242。

¹⁸ 亦如陰陽，非抽象的概念，而是事物之一體兩面，為落實與具體的。

現實，均只是人自己之無知與錯誤。此言道必及衰榮，而言衰榮則必強調「無定在」、「更共之」的原因。

以下「邵生瓜田中，寧似東陵時」，乃為說明解釋前句而來，以求更進一步地論述衰榮問題，層層落實。邵生典故據【宋】李公煥之注，¹⁹出自《漢書·蕭何傳》：「召平者，故秦東陵侯。秦破，為布衣；貧，種瓜長安城東。瓜美，故世謂『東陵瓜』，從召平始也。」²⁰關於詩句的解釋，歷來多以「邵生瓜田中」作為衰敗之象徵，而以「寧似東陵時」比喻興榮，並將「邵生瓜田中，寧似東陵時」作負面義昔盛今衰的解讀。這是錯誤的。正確的解釋，應視邵生今日表面之衰敗非必為衰，而亦蘊藏興榮於其內；²¹而在故秦為東陵侯之時則非必皆榮貴，亦已蘊含衰敗於其中。如是始得與前句「衰榮無定在，彼此更共之」相呼應。其中，「時」（「寧似東陵時」的「時」），便為一切變易與道之運行的關鍵。總括詩作前兩句，大旨即言道之變動不居，道之表象。

接下來「寒暑有代謝，人道每如茲。達人解其會，逝將不復疑」兩句，即進一步言變中之常、定。首先，「寒暑有代謝」，說明了在一切變易之中，並非單純只是變而已，而是變中有序、有定的。故在論述上較首兩句所涵蓋的道理更推進一層。「人道每如茲」則是說，人道亦應順應天道運行而為。天道之運行並非單純變動不定，而是變中有序，人應善體此變中之常，不執著於表面，如此始真實。此變中之常為何？即「達人解其會」

¹⁹ 李公煥之注為陶淵明詩最早之注本。

²⁰ 引自【漢】班固撰，【唐】顏師古注：《漢書·蕭何傳》（台北：鼎文書局，1974年），卷三十九，頁2010。

²¹ 在典故中，故是以「瓜美」形容邵生今時之境況的，非必從衰敗與負面言。

的「會」。會，即會合、交會，²²指代、謝(亦指衰、榮)二者交會之處，例如在季節交接之際花開至頂盛時而開始轉謝的霎那交會點。於此交會處，既是花開極盛之時，但亦同時是花謝凋零之始。因而在此一交會點上，是再無須執著花開或花謝，唯任道之自然而行而已。達人體會此一道理，故既不必執著於表面之興榮而樂，同時也不因表面的衰敗而感傷。此時的心，便不再隨外在事物的變化而有哀樂情緒之反應(心之被動性、無自主)。也就是說，達人之樂，再非作為情感、情緒反應層級的；而是體道而樂。也唯有如此之樂，始是恆定長久的。我們可能以為，達人之所以能獲此恆常之樂，是因其聰明才智本即在人群之上的緣故。實則不然。在「逝將不復疑」中，「逝」指過去，²³「將」即從今以後，而「不復疑」，更說明了這如今已解其會的達人，也仍是從過去的迷惘疑慮中不斷努力而來的結果。²⁴無此一向往及努力，人終究是難以對道有所體會的。

故在最末句「忽與一觴酒，日夕歡相持」裡，所強調的便是人心善體此理而終得恆常之樂。其中，「日」指白天，「夕」指夜晚，「日夕」連言，即言終日，亦泛指恆常。道的特性既為與時俱移、且與物無對，則人之善體道者，亦應如是，而必先去我執。我執不除，則外物與我永為對列之格局，正如執著於

²² 丁仲祐注解為：「會，調一理渾合之處。」丁仲祐撰：《陶淵明詩箋注》(台北：藝文印書館，1989年)，頁108。亦通。

²³ 「逝」，歷來解作助詞，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。

²⁴ 王叔岷亦提及此一看法：「『不復疑』者。陶公初未嘗不疑，未嘗不為衰榮所惑也。」王叔岷撰：《陶淵明詩箋證稿》(台北：藝文印書館，1975年)，頁278。

衰、榮表面之對立那樣，是難以體道的。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，便要來否定對象；反之，一但提升了外在事物的意義與價值，那必然要否定掉我。其實不然。事實上，外在對象與我之關係，實則是相映而生的。一但突顯了我，對象便已同時存在了；反之，突顯對象事物，那便先已預設了我。我與對象的關係，故而其實是同時發生、且互為證立的。故若人心不再執著於外在之對象，那必定是因為去掉了對於「我」的這份執著。這無我之心境，在詩作中便由「忽與」二字見得。忽與，即偶然得到，乃不經意之得。換言之，詩人之飲酒是沒有「我」的這份執著在背後起發作用的。如此飲酒，非為飲而飲，非執著在酒，同時也非執著在我（我與對象皆放下），如是始無我執、無對立。故言「忽與一觴酒」，乃體道而飲，體道之人在先，而非必藉由酒來體道。如此講，本是不必言酒的。然詩至此似又必言飲酒，這大概與酒本身所與人之影響有所關聯。因於酒中，人之一切世俗羈絆無一不可放下、釋懷，並使人感覺到「我」去掉之後的一種輕鬆。同時，亦如衰榮本身非即是道，然而道又必藉衰榮來顯現那樣，不刻意避諱衰榮所可能引發的誤解。飲酒與證道之間的關係，亦是如此。詩人以飲酒反映證道，故詩題以「飲酒」為名，顯現其詩作均乃體道之文章。²⁵非執著於酒、為物所役以藉酒澆愁，亦非情緒之宣洩抒發而已。【明】黃文煥《陶詩析義》卷三所云：「索解大悟之後，乃可以飲酒，說出酒人大來歷。胸中有疑，酒不許下咽矣。」²⁶、以及【清】吳瞻泰輯《陶詩彙註》卷三引汪洪度：「二十首總冒，卻從達觀說起，可見非胸次豁達，

²⁵ 此應即詩題為「飲酒」的原因。

²⁶ 同註 13，頁 189。

不得輕言飲酒也。」²⁷所言是也。²⁸這人之與其相持且恆常歡樂(「日

²⁷ 【清】吳瞻泰輯：《陶詩彙註四卷》，《四庫全書存目叢書》(台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年)，北京大學圖書館藏清康熙四十四年程峯刻本，頁312。

²⁸ 林智莉〈陶淵明〈飲酒二十首〉的三重悲哀〉中所云：「這首詩呈現的並非一種看透生命道理、瞭解人事無常的達觀，反而隱約透露政治時局決定人道顯隱的無奈。」(林智莉：〈陶淵明〈飲酒二十首〉的三重悲哀〉，《中國文學研究》，第十三期，頁273-274)，這樣的論述非本文所認同。又，該文之論調，認為〈飲酒〉二十首整體所表現的乃是「世道不古」、「知音不存」、「聲名不傳」等三重悲哀，並由此認定〈飲酒〉一致之基調為悲哀、無奈。這一說法也是錯誤的。因為悲哀、無奈的強調，也只源於人心有待於外在對己之肯定，不得始造成。這便等於在說，〈飲酒〉二十首所透顯的心境，全非自主獨立或具任何心境高度；而實為低下、有待於外的。姑且不論這樣的論述從原詩的分析中即已顯見錯誤。至低限度我們要問：詩人之心境，難道僅只於這些負面心情，而從未予以轉化與提升？若有，則我們更應就此心境高度之闡釋而論，如是始構成閱讀詩作之意義及價值。

類似這種由負面角度切入來探討陶詩的文章，尚有許多。舉如李長之論陶淵明之孤獨感與否定精神：「寂寞和孤獨就是陶淵明的精神的特色。」、「寂寞和孤獨之感，可說是和陶淵明的生命之深處永遠相固結著的。」(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，頁18)，陳怡良論陶淵明創作意識之根源來自寂寞：「今試探淵明是源於何種意識而創作？依作者個人探究之結果，以為淵明創作意識之根源，當來自『寂寞』。」、「其寂寞乃是一種對『時代失望』，及『知音難覓』二種心結下所產生之『心之寂寞』。」(陳怡良：《陶淵明之人品與詩品》(台北：文津出版社，1993年)，頁333)，王國瓔論詩人之嘆貧(見王國瓔：〈陶詩中的嘆貧〉，《文學遺產》，第4期，1993年)等。推究這類論法的撰文動機與起因，蓋欲強調詩人作為「人」所具有的人性情感諸面向，從而降低自宋代以來對陶淵明人格極高的評價推崇所導致的距離感。換言之，具有如聖賢般崇高人格地位的陶淵明，也始終是人，有其人性情感的一面，乃至脆弱的一面，並且認為這人性情感之面向，才是真正構成詩文主體及成立的主要因素。對此本文認為，宋代對於陶淵明的評價，自深受其時代理學風氣之影響，重心性問題之探討，由此而對陶淵明之人格地位給予高度的推崇。這當中的問題，因牽涉到對於整個宋明理學的反省討論，故非本文在此所能解決。不過，即便我們尅就詩人作為「人」的這一角度而論，則人性中之情感，固可有種種負面性之強調，如悲哀、怨嘆、激憤、無奈等。然而人性之情感，亦無一不可轉化此種種負面與被動，而成為一自覺、主動之心之感受。這樣的感受仍為人心情感之面向，甚至更是人之所以高尚、而為後世人所詠懷的主

夕歡相持」)者，酒也，同時亦指持道而言。

以上，為〈飲酒〉第一首之分析。

三、〈飲酒〉第二：道在人(人道之正)

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。²⁹

〈飲酒〉第一總論道及其特性，並加說明人道自應順應、善體天道而行，以去我執及對立。然則道究竟何存？此一問題即為〈飲酒〉第二所答覆。

首言「積善云有報，夷叔在西山」，典故出自《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，糴糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？」³⁰從表面來看，詩人引據典故的用意，似欲對天道施報之不公提出質問。而在「善惡苟不應，何事空立言」一句裡，立言者即指上句「積善云有報」的「云」。誰云？誰立言？指古人(古籍)所云，亦泛指傳統之言論，此乃對於古籍傳統的

要原因。陶淵明在詩作中從不諱言自己的貧困、孤獨，這是他自覺客觀現實上之限制及其生而為人平凡的一面，然而於一切客觀之限制與現實之平凡中，詩人卻又能時時轉化此客觀上之限制，使其心不單只為此限制所妨礙、侷限，而更能於一切日常、平凡中無不見道、體道，從而轉化生命之心境。而這，才是吾人閱讀詩作時所應就討論之關鍵。

²⁹ 同註 6，頁 246-247。

³⁰ 【漢】司馬遷撰：《史記·伯夷列傳》(台北：洪氏出版社，1974 年)，卷六十一，頁 2124-2125。

質疑。換言之，詩作首兩句似既對天道報應不公提出疑問，同時亦認為古書乃不可信。故為詩人憤恨不平之言。³¹但做這樣解釋，那麼詩人便同時與天道及人文傳統皆成對立分裂，此與〈飲酒〉第一所論之道理明顯違背。因此，對於這首詩前兩句的解釋，還應另求善解。³²對此，我們其實可反過來看，即天倘若真對人間之善惡無相應之施報，似另有緣由。其理何在？天果真不善體人道乎？抑或天之不施報應，實有深義存焉？對此我們認為，詩人在此詩作藉由首二句，即先予播除「天」之一面，以回歸至「人」而言道。播除天非質疑、否定天，亦非與天對立；而是說天道若不可問，故暫存而不論，至此使人止於向「天」之一面無盡窮索而終落於無根無實。〈飲酒〉第一雖言人應善體天道而行，然其目的本不在向天求索道，而是在於屏除自我。我執既去，則人至此回歸人道而論便無不正。故〈飲酒〉第二

³¹ 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年），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），以詩人對人事、天道之無常乃持悲嘆之態度，均類此。然而本文則認為，詩人之舉衰榮無定及善惡不應的例子，實非慨歎世事變化無常與天道施報不公，而更是正面的找尋、說明其背後之道理，並於表面之變化無定中見常道，而於表面天道報應之不公中更識得天道之所以如此的深層理由，從而正視之、肯定之。關於此部份之說明，見正文以下的論述。

³² 【清】邱嘉穗《東山草堂陶詩箋》卷三中所云：「此詩前四句作勢反起，後四句收轉本意，一翻一覆如時文之故作波瀾，而後乃正解之也。」（引自【清】邱嘉穗：《東山草堂陶詩箋》，《四庫全書存目叢書》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），湖北省圖書館藏清康熙刻本，頁247），應是。唯對如何收轉本意則未見其說明。

即順承前詩而發，並先予播除天，同時更予強調，如不言道則已，若言道，則必主於人而言。道無他，在「人」而已。

上面之論述是如何看出？又，道若在人，那天作何為？而道又在人之何處？天人之間的關係究竟是怎樣的？事實上，對於這些問題的答覆，詩人便是以「九十行帶索，飢寒況當年。不賴固窮節，百世當誰傳」而深為之解的。「九十行帶索，飢寒況當年」一句，典故出自《列子·天瑞》。³³帶索者，指以索為衣帶，以喻貧也。【宋】范溫《潛溪詩眼》所言：「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。」³⁴即是。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。」³⁵所云：「言老彌戒得，則壯盛之厲節可想，所以使百世興起也。」³⁶，解釋更佳，亦可從而導出後句「不賴固窮節，百世當誰傳」之意。今若順由詩文脈絡重新思尋：其言道在人，而先予播除天，並暫置而不論。而道固在人，卻又必由人固窮之厲節而見，故引榮啟期鹿裘帶索一事為證。然而，何

³³ 《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。」引自張湛處注：《二十二子·列子》（台北：先知出版社印行，1976年），頁26。

³⁴ 同註2，下冊，頁161。

³⁵ 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。」《論語·季氏》【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年），頁376。

³⁶ 【清】何焯：《義門讀書記》（台北：中文出版社，1982年），頁440。

以人道由固窮節而見、賴固窮節得傳？又，以固窮節與天道報應問題對舉，傳達了甚麼意義？反映出怎樣一種天人關係？實則，「固窮節」之意涵實為深刻。「固窮」一詞引自《論語·衛靈公》：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」³⁷而來。「固」，指內心之安定、不移；「窮」，指外在之困厄。「固窮」因而是說，人心不隨外在境況之變化即有所改變，而是自主貞定且自適的。人道須賴固窮節來顯現，這是因為，正因人之善惡不定然會有相應的施報，君子亦有外在境況困厄之時，如此才得見人真實之自己、以及自己究竟是怎樣的一個人。唯在固窮中，人之品格節操才得如實的呈現出來。亦唯有如此，人之主體性、人文的意義及價值才得以真正的彰顯。今若假定天意必對人間之善惡有相應之施報，則人類一切之作為，即便為善，充其極也僅在求上天之回饋而已，人為天所役。在這樣的關係之下，人道恆受天意之操控支配而非人所自主、自發，人文的意義即無法顯出。由此可知，天之不施報應，非天之不善，亦非天真欲對立人；反而是助成人道之善美，以成就人類自身存在之價值及光明。故言天之道，亦以人道為其道，本無所對逆。而先前暫為詩人所擱置不論的天道，至此亦可藉由人道本身之彰顯而同時顯示出來。由此論，固窮之意始深。³⁸因由固窮，一可知人文之價值

³⁷ 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。」《論語·衛靈公》（引文出處同註 35，頁 343-344）。

³⁸ 陳巍仁於〈陶淵明「固窮」析論〉一文中，對於詩人志於「固窮」所做的解釋：「細查淵明的心情，『困窮』無疑必須忍受，而到了『固窮』，似乎成了一種享受，這樣的情態與其說是精神的超越，不如說是『耽溺』。當淵明瞭解這輩子恐脫不了貧窮之後，他也漸漸習於貧窮，就是俗稱的『認命』，接下來就是麻痺，對貧困視若無睹。當他發現這種阿 Q 的精神式勝利法可以減輕心理上的痛苦時，便愈發不可自拔地沉溺其中了。淵明動不動就強調『固窮』，作〈詠貧士〉詩，恐便是自我耽溺的

與意義，二可知天道實不與人道對立違背，天人之關係由此得證。³⁹而詩人創作為詩之目的，更非徒作義憤不平之言論而已。

以上，為〈飲酒〉第二首之分析。

四、〈飲酒〉第三：人道之誤(名利問題)

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。⁴⁰

〈飲酒〉第二承第一而發，繼言道在人，且言人道之正大光明(固窮節)。然而在現實中的人道，固然有正向的一面，但同時也存在、夾雜著各種虛假及錯誤。甚至相對而言，此錯誤之道反較人道之正更為世俗人群所傾向與追求。此〈飲酒〉第三必與第二關連對舉，以揭示人道錯誤的一面，並予撥亂返正之原因。這人道錯誤之一面，主要即指名利問題而言，此可由詩文「但顧世間名」、「所以貴我身」等得證。又，〈飲酒〉第二所言「百世當誰傳」者，所以傳世者表面為名，然根底實為固窮之節。亦即，非為名傳後世而固窮(求之於外)，而是由固窮始名傳後世(求之於內)。⁴¹故繼〈飲酒〉第二播除天以回歸人道

表現。」(陳巍仁：〈陶淵明「固窮」析論〉，《中國語文》，558期，2003年，頁62)，此實極端錯誤之見解。

³⁹ 擴大來說，亦可由此得知在詩人內心中所深植的想法(為一儒者心懷)與其他文明宗教之根本差異。

⁴⁰ 同註6，頁248。

⁴¹ 亦如【清】方宗誠《陶詩真詮》所云：「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

之後，〈飲酒〉第三即予播除人道之錯誤以回歸人道之正，層層播除，而愈見精髓。

「道喪向千載，人人惜其情。」一遠一近；「有酒不肯飲，但顧世間名。」一近一遠，兩兩對應。首論「道喪向千載，人人惜其情」。此「道」所指，主要是指人道(因天亦不與人道對逆，天道即由人道豁顯)；向，約、近之意。總結即言人道已離喪近千年之久。喪失近千年，不得不謂久遠，然而對此我們卻也要問：道喪千年之久遠，是否是因為道本難能、不易行的緣故？實則不然。這是因為，詩人對於「道喪向千載」的原因解釋，是以「人人惜其情」為之說明的。關於「人人惜其情」一句，【明】黃文煥《陶詩析義》的解釋為：「『惜』字搜出病根，留情以為別用，故不復用之於道。」⁴²這是正確的。「惜」字確是關鍵所在。如從留情以為別用來解釋，那麼「惜」字之意非

會，故第三篇復將名駁去。」(引文出處同註2，下冊，頁159)，所論即是。而王國瓔在〈陶淵明對聲名的重視〉一文中，認為陶淵明在詩文中每欲「以固窮、曠達的隱士形象留名後世，聊以彌補不能以功業傳世的遺憾。」(王國瓔：〈陶淵明對聲名的重視〉，《中國文哲研究通訊》，第二卷・第二期，1992年，頁56)，著重於刻劃、論證詩人對於聲名的重視情形，所論即有偏差。又其例舉《論語·衛靈公》：「子曰：君子疾沒世而名不稱焉。」一章，藉以說明陶淵明對聲名的重視實乃繼承儒家想法而來，則更顯錯誤。首先，「君子疾沒世而名不稱焉」之「稱」，乃「相稱」之意，意指君子之名當與其實質能力或人格有所相稱；非指謂君子應務求聲名顯揚之意。又此章之前後章句分別為：「子曰：君子病無能焉，不病人之不己知也。」、「子曰：君子求諸己，小人求諸人。」(引自【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年)，頁355)，所重皆求之於內而非求之於外。而「人不知而不愠」的主體人格，更是《論語》首章即予肯定並強調的。蓋在《論語》，還是陶淵明詩作中，皆不避諱言名，因名的存在乃本來即有；唯其論及名之問題時，乃更求正名，使名與其所指之實能有所相稱而已。重在主體自身，而非外在對象人群對我之肯定。

⁴² 同註13，頁189。

指「珍惜」，而是「吝惜」的意思。此如遼欽立所言：「惜其情，吝惜心之所好，指顧戀聲名。」⁴³所謂吝惜，指在人而言本極易之事，只是自己不為而已。今言道非在天、更不做他求，而直在人，人向內自返即得之，本非困難之事。因而道喪千載，非其難能所致，唯世俗之人自愚而已。故詩文接續便說：「有酒不肯飲，但顧世間名。」「有酒」，指就在身旁，拾之即得之物；至於有關詩人飲酒之意，在〈飲酒〉第一的討論中已做出說明，實乃以飲酒喻證道，而非單純嗜酒之酒徒。「有酒不肯飲」因而是說，道本即在人，人之不行正道，這並非道遠人、捨人，人自棄（「不肯飲」）而已。⁴⁴人自棄於道，而去追求那表面看似容易獲得的名與利，實則名利之追求乃求之於外，而非己所操存即得之者，故反較行道更難、亦更遠。

以下「所以貴我身，豈不在一生。一生復能幾，倏如流電驚。」即針對名利而論。所以顯貴外在我身者，即指名利而言。然而世間名利的追求，至多也只有一生（百年之內）的時間，再不能更多，且瞬間即逝。名利之追求本非在我，而有待於外。故終其一生致力於求名求利，實已愚昧。縱使得到，然而人道之價值與意義仍不在此，故終無所成。「驚」一字中，人乃為被動，且事既已發生，便再難挽回，故含追悔莫及之意。詩末之「鼎鼎」⁴⁵百年內，持此欲何成」，實與〈飲酒〉第二「不賴固窮

⁴³ 見遼欽立校注：《陶淵明集》（北京：中華書局，1979年），頁88。

⁴⁴ 亦如《論語·述而》：「子曰：仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（引文出處同註35，頁167）那樣，實操之在己之事。

⁴⁵ 有關「鼎鼎」之意，歷來有幾種解釋：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。」（引文出處同註22，頁109）；二作「迅速」之意。如【清】方東樹《昭昧詹言》卷四：「『鼎鼎』

節，百世當誰傳」兩相對舉而觀，百年(瞬間即逝，以喻短暫)、百世(一世一百年，百世為萬年，以喻永恆)相對，便見安身立命之道，莫如固窮，而原不為成名。總括本詩主旨，乃在〈飲酒〉第二確立了人道之正在於固窮之餘，因恐世人視行道為艱難不易即不為，⁴⁶故於此詩特加釐清，一則言道實近人，唯人自棄於道而已；二則言人之不行正道，唯求世俗名利者，實為捨近求遠，而更顯其愚。

以上，為〈飲酒〉第三首之分析。

五、〈飲酒〉第四：自我體道之經歷過程

〈飲酒〉第一至第三，大致已對道做出一統括之說明。其論述次序為：泛論道及其特性、道即人道(兼言人道之正)、人道錯誤之面向(揭示其錯誤而復歸於人道之正)。然而，今「道」之所指既為人道，則終究必落實在人身之體驗而說。不落實於自我生命中，則即便說得再完滿，仍屬空泛。因而〈飲酒〉第四及第五所接續者，即由我(詩人自己)作為「人」對於道的體會而論。其中，〈飲酒〉第四論述自我體道的經歷過程；而〈飲酒〉第五則討論自我體道最終之心境。讓我們先對〈飲酒〉第四做一討論。

言方來之年，甚速如流電，吾人僅此百年之內，何足恃乎？」(引文出處同註 5，頁 113)；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。」(引文出處同註 2，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』。」(引文出處同註 24，頁 285)。

⁴⁶ 故詩人在〈詠貧士〉第七中有「誰云固窮難」之言，此即反映了世俗一般對於固窮所持有的態度，乃視固窮為難能者。

栖栖失群鳥，日暮猶獨飛。徘徊無定止，夜夜轉聲悲。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。⁴⁷

在詩作中，詩人藉「鳥」自況，而以「松」喻道。首句「栖栖失群鳥」，「栖栖」一詞引自《論語·憲問》：「丘何為是栖栖者與？」⁴⁸為匆忙不安定之狀。傳統注解為：「東西遑遑，屢適不合。」⁴⁹即含尋求之意。所找尋者，乃安身立命之所。今詩人在此借用「栖栖」一詞，亦是此意。如問：何以匆忙不安？以其「失群」故。「失群」所指，蓋指脫離世俗人心(知世俗價值之非)而別有向往。或者更應這麼說，即這一失群之鳥(指詩人)，他其實是因脫離了群體(世俗人群)而感到倉皇不安的，心本不願離群(故言「失」)，然而卻又深感世俗價值之非而不願同流合污，故欲他往而另尋正道。只是此一向往究竟為何？我們從「日暮猶獨飛」可知，詩人對此實則是尚未尋獲的。「日暮」，本為眾鳥歸巢安歇之時，然而此時這失群之孤鳥，依舊獨自在天空中盤旋不已而不得棲身之所，找不到歸宿。此時之獨(「日暮猶獨飛」的「獨」)，是既不願與世俗之人同流合污，然而在自己，卻又無法根本尋獲生命自立安頓的立足點。如此之生命，是無處可住，故實屬可悲。而可深自悲哀之處尚不止於此。更由「徘徊無定止，夜夜聲轉悲」一句，突顯了詩人這一尋求之過程，實為漫長，且其間內心之衝突與矛盾從無一日間斷。「徘徊」之意，為空間向度，指在兩端(世俗價值與對立世俗價值)

⁴⁷ 同註6，頁251。

⁴⁸ 全文為：「微生畝謂孔子曰：丘何為是栖栖者與？無乃為佞乎？孔子曰：非敢為佞也，疾固也。」《論語·憲問》(引文出處同註35，頁330)。

⁴⁹ 見【梁】皇侃：《論語集解義疏》(台北：廣文書局，1991年)，下冊，頁516。

之間游移不定，忽來忽往；而「夜夜」所指，則為時間向度，言時間之長久。「聲轉悲」者，即言在這漫長的追尋過程中，一次比一次哀傷，同時一次比一次更為絕望。

詩人最終找到答案沒有？最後確是尋到了生命的歸宿。在「厲響思清遠，去來何依依。因值孤生松，斂翮遙來歸」兩句中，「厲響思清遠，去來何依依」乃由近及遠；而「因值孤生松，斂翮遙來歸」則由遠而近。其中，「來」字更為關鍵所在。首先，將「厲響思清遠」接在「夜夜聲轉悲」之後，這便明確指出了詩人之所以深悲的原因：其所思之清遠，既與舉世之混濁低下相對，然而卻又是詩人所無法達成體現的，故言「思」，即蘊含著唯在意念之中而尚未體現之意。或者可以這麼說，即當清遠與混濁低下兩相對立，詩人固然深知世俗價值之非是而不願同流合污；然而刻意背反世俗人心、遠離人群的一種自視清高，卻又使得詩人恆無法擺脫深植在內心之中的孤獨感受，進而使得詩人對自己所堅持之道理有所懷疑。換言之，既不能單純肯定世俗人心，但卻也不能單純對立世俗人心，而在兩端之間徘徊不定。是這樣的矛盾，讓詩人始終在去(遠離人群)、來(回歸人群)之間不得決定與自信。只不過，從詩作之言「去來」而不言「來去」；言「來歸」(歸來)而不言「歸去」，則應可知詩人內心最終之向往，以及「來」一字所具有的深度。〈飲酒〉第三(「有酒不肯飲」句)言道在人，即近而非遠，唯人自棄於道而已。如就道本即在人之意言之，則道實屬平易近人；然今若從人對自身之明白與自信不疑而論，則人因其身處於時空、歷史之中而為一歷時性之生命，故而道的體現，其間又必然存在諸多歷程、艱辛。前述由失群、日暮猶獨飛，至徘徊無定止、夜夜聲轉悲之過程即是。唯此一歷程，無論其如何艱辛與漫長，最終仍必回歸人自我內在之純真為其歸宿。故最終仍應言

「來」，而不言「去」。相較於「去來何依依」仍帶有的懷疑及猶豫，「斂翮遙來歸」則顯然說得篤定。「來」字之意，即言道畢竟在人，非離開人而別立他道。道既在人，便不能單純否定、遠離世俗(因世俗之人亦是人)，而必求在世俗的混濁低下中致力自身清遠之心境，以為世俗人心所震撼，同時更興人群進取向往之動力，以為人道之極矣。

若「遙來歸」說明了人道之體現固然終究在人自身(故言「來歸」)，然而人之回歸自身，本身卻又是一漫長之歷程(故言「遙」)。那麼，在這漫長的過程中，道之體現究竟是否可期？對此，詩人答覆的關鍵即在於「因值孤生松」之「因值」二字。詩人以松喻道，此可由詩末之「託身已得所，千載不相違」得證：以鳥得此孤松棲身，以喻詩人之證道自持。而千載不相違者，鳥之不離松，意喻詩人之不離道也。然而，詩人之證道，實則是「因值」(適逢)而已，非可預期的。如能預期，則亦如〈飲酒〉第二中天道報應之問題那樣，是無法證立人道的。不過，道之證得固屬偶然，然而在這一偶然之中，卻莫不蘊含著肯定與自信。即，若無之前一切之用心及努力，倘使人從未歷練其過程(「因值」之「因」指此)，則必然是連這份偶然的機遇都將喪失的。

詩人藉由鳥之託身得所：棲於松，暗喻自己亦得安身立命而再無須與間離道。此松雖為孤生，然非在遠方，而直在眾草林木之中。「因值孤生松」之「孤生」，非謂周遭全無他物，而是說在樹林之中唯有此一樹松故而與眾不同。此可由「勁風無榮木，此蔭獨不衰」一句得證。故詩人最終之心境，其所持之道，即非捨離世俗，而是直於世俗中確立。如是始接〈飲酒〉第五「結廬在人境」一句，實說得斬釘截鐵，再無半點疑惑。然而，在這首詩當中，所言因主要是從體道之過程而論，乃與

世俗錯誤之對較而彰顯，故尚未完全脫去對比意味。【明】黃文煥《陶詩析義》卷三所言：「前既說百年無成，掃倒一世之凡流，此又說千載獨得，高臺自身之身價，卻借鳥出之。」⁵⁰即是。故詩人以松比喻道，然而此松之特性，既是孤生(與眾不同)，同時亦由經歷勁風之摧殘而與其他林木相較始突顯。此與〈飲酒〉第五以「菊」作比喻者即有所差異。關於此一差異情形，我們將於討論〈飲酒〉第五時再行說明。

以上，為〈飲酒〉第四首之分析。

六、〈飲酒〉第五：自我體道之最終心境

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。⁵¹

繼〈飲酒〉第四言自我體道之過程後，〈飲酒〉第五主要所討論的，便即自我體道之最終心境。首句「結廬在人境」，「廬」，指人安居之所；「在」一字，有根植意味。結廬在人境，是說不論外界或自身境況作何改變，人境(指人所身處之現實環境與其中之人倫關係)始終是人心最終之安頓處，而非有其他向往。「車馬」，在古代乃仕宦階級所有；⁵²而「喧」，指喧囂、吵雜，應有

⁵⁰ 同註 13，頁 189。

⁵¹ 同註 6，頁 253。

⁵² 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。」

負面意涵。「車馬喧」，故泛指政治、時局之敗壞，並由此敗壞所導致的人間世道之混亂。事實上，人間現實之有道無道，正是由「車馬」所象徵的政治活動所主導著。「人境」之好壞，主要取決於上位政治，故繼言「車馬」。此「人境」與「車馬」表面不可分離之關係。不過，人境之好壞雖由車馬所象徵的政治所決定，然而人境中之形態，畢竟並非只有政治所及的勢力範圍而已，亦如古詩〈擊壤歌〉所云：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉」那樣。故在對現實政治感到絕望之時，人仍可有山林或田園之選擇。唯山林與田園雖表面皆隱(歸隱)，實則仍是有所區別的。隱於山林者，心在自然而非在人間、非在人，此乃求心與大自然之呼應而超拔於世間現實之外、之上而有之境界。就某種程度而言，這是對於致力於人間現實的放棄與否定，故為遠離人時之一種心境。若嚴格來說，選擇山林者，是不能真正算作置身「人境」的，而是自然之境。至於擇田園者，雖仍對政治及世道之敗壞絕望，但基本上仍正視人、並化人而一體，更求在人倫現實中致力其所有、亦本有之善美。田園所遠離的，唯政治力之宰制及其可能帶來的危害而已，而非求離群索居。此「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，既遠離政治勢力所能及之現實範圍，但仍求對人間、對人正視及肯定，而這，便即為田園了。

選擇田園的心境，不僅與山林有別。我們更應提問的是：這樣的心境是如何可能、如何而來的？詩作以下「問君何能爾，心遠地自偏」一句，便行提出了這樣的發問，同時作了「心遠

地自偏」的初步回應。「心遠」，即心境高遠；而「地自偏」之「地」，既可指心之境界、境地而言，意謂因與世俗人群不同，故相對於普遍而居於主流的世俗價值而言，為偏；然「地」亦可指現實之地而言，此即指涉著確切的田園環境。但不論怎樣，我們終究得問：這高遠之心境，其內涵究竟是怎樣的？首先，「心遠」之意義，不能單純止於心境高闊故無入不自得的解釋。因若只是心境高闊，那麼詩人顯然亦可居於深山曠野之中，而非必選擇田園，亦非必與人親近。如此，即與「結廬在人境」所傳達之意義有所偏離。然而詩人於此似又自發地選擇田園、在人境，而無絲毫存疑。因而答覆不能僅至於「心遠」即止，更需對「心遠」之內涵做進一步的說明。⁵³實則，心不能只居於高遠處而不求回返，若只求一己之提升而不思對人群之諒解、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。「回返」（「飛鳥相與還」之「還」）並非降低自身高度、與世俗同流合污之意；回返是指歸返道於「人」這一根本，知人之心境無論走到如何高遠的地步，始終都是由平易之處漸進而升的。人道之根本，最終仍將重回

⁵³ 〈飲酒〉第五歷來深受後世一致的推崇讚揚。而試觀前人對於此詩作的推崇理由及解讀工作，大致均將重點放在「心遠」一詞、以及「見」（如作「悠然見南山」）、「望」（如作「悠然望南山」）二字的差異分析，繼由「見」字析入「無我」之境而做出說明。此如王國維《人間詞話》中之論述即為一例。對此本文認為，對於詩作心境的分析，不能僅於「心遠」即止，而更需對心遠之內涵做出說明，同時應說明詩人結廬在人境之道理根據。而事實上，詩人對於心遠內涵的說明是存在的，此即後面所接續的「採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還」等句。前人的解釋，雖能由「望」、「見」二字在意義上的差異切入討論，從而析入詩人無我之心境層面，但這是從版本的問題切入所進行的分析結果。若直接從詩句討論，那麼問題顯然不僅止於見、望之差異而已，採、見、東籬之菊、南山、悠然、山氣、佳、相與、還等字詞，背後所傳達之意涵及其關聯為何，此仍須做出說明。而通過對於這些字詞背後所存在的意涵之討論，始能對「心遠」之意有一真正完整而嚴謹的解釋。

到人本身，本其平凡而立此高遠之境的。故隨著人心境之提升，人應更無我，同時予人包容、信任及肯定。回返，故是出自對人道深切之明白所致，並與人和諧，非單純樹立難能之事、突顯自我而已。而詩人對此的體會，便可由以下之詩句「採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還」而得。

在「採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還」中，「採菊東籬下，悠然見南山」，是由近及遠，從有限至無限，象徵著人升進之歷程；「山氣日夕佳，飛鳥相與還」，則由遠返近，從無限回歸到有限，以重拾人道之根本。一往一返，可謂呼應〈飲酒〉第四之「斂翮遙來歸」。其中，「東籬」（東籬之菊）與「南山」對，前者指詩人屋舍外的庭院，即言其近；而後者則顯在遙遠處，故一近一遠。「採」與「見」對。採，有「拾得」、「得到」之意，指為詩人內在之品質而已然實現者；而言「見」，則有所見之對象，此對象(南山)雖能目視然畢竟身仍未及，故是詩人所尚未體現的，亦泛指對更善更好之自己的期盼而言。⁵⁴所採的是「菊」，以菊反映詩人當前內在之心境。但何以是菊？菊與松(如在〈飲酒〉第四中所提到的松)，在中國古代人的想法裡，都同樣象徵著人的美好德性。但在〈飲酒〉第四及第五所分別提到的松跟菊，始終還是有些差異。一方面，它們固然都反映了人的某種美好品德；然而另一方面，作為德性之象徵，松與菊似又有些不同。松之德，乃在其堅韌，如由歲寒而知松柏之後凋那樣，是必經外在環境嚴峻之考驗、同時與其他林木

⁵⁴ 何以見得是從「善」的一面來說的？關鍵在後面「山氣日夕佳」的「佳」字。這是說，由南山所散發而出的山氣為佳。佳，即佳善，其善乃由內而外發，成為氣。故南山之意有善的意思，且其善與「採菊東籬下」所反映的詩人當前之內在品質有所不同而對舉，故應是指更善之自己這一面向而論。

相較始突顯的。故在〈飲酒〉第八中所言的「青松在東園，眾草沒其姿。凝霜殄異類，卓然見高枝。」⁵⁵亦是如此。菊則不然。菊之德，在其自身之謙讓不爭而已。菊之獨榮於秋，只是不與萬卉爭豔奪麗，非必與萬卉相較、對比而顯。菊之意象，其德故在自己本身、內斂，非必須與人有所對立比較。⁵⁶此即言詩人在現實中，其心境實則是與外界無所對立的。不止於此，同時亦不與未來更善可能之自己對立(即不以更善之自己否定原先之自己)。故繼言南山之高遠，非與即近之東籬對立而顯；而是「悠然」顯出的。換言之，其高遠並非因對立而顯得突兀，而是如山水畫般，乃為東籬依靠之屏障，同時更襯托出東籬之美，是兩相呼應、一體和諧而美的。故在接下來的「山氣日夕佳，飛鳥相與還」一句中，「山氣」的流動性，一方面給了「悠然」一詞在視覺上面的感受；而另一方面，也說明了在東籬與南山之間，並非固定、對立而無可更移的。如是始可言「飛鳥相與還」，那與之共伴相隨而回返者，可指山氣，亦可指鳥群。如言山氣，即指人之更善與人之現實無所對立之意；而言鳥群，則便指詩人之心境亦可與外在世俗之人群全無對立。兩種解釋都可符合詩作所傳達的意思。故必至於「飛鳥相與還」，始深刻道

⁵⁵ 同註6，頁261。

⁵⁶ 同作為德性的象徵，松與菊應是有此差異的。相較於青松而言，菊之意象是更為內斂、內在自己，此亦可藉由〈飲酒〉第七與第八的對照顯示出來(我們將在分析〈飲酒〉六至十對之進行討論)。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。」(引文出處同註6，頁148)亦同時提及松、菊。其中青松對應「卓為霜下傑」；而芳菊則可對應「懷此貞秀姿」。「卓為霜下傑」之意，即〈飲酒〉第八的「凝霜殄異類，卓然見高枝」，故指青松而言。而「懷此貞秀姿」一句，「懷」與「貞」(如貞定)，均強調內在自己而不移之意，與菊之內斂相符；輔以「秀」字，故應是指芳菊而言。松、菊在意象上故應有此分別。不過，這種區別是否即具有某種心境程度上的差距？對此我們仍持保留的態度。

出「心遠」一詞之內涵意義，同時表明了詩人之所以「結廬在人境」的根本原因。⁵⁷詩意至此，心境何其高遠，但卻又如此平凡。⁵⁸

以上，為〈飲酒〉第五首之分析。

七、結論

關於〈飲酒〉第一至第五的分析，本文即討論至此。從中可以看到，詩作的撰寫，既非隨意無編排之用心，更非單純詩人情緒之宣洩抒發而已；對人間正道的向往、努力與體會，以及從中所顯現出的詩人心志之善美，始是構成全詩架構與生命真實之基礎。如是，「飲酒」之意始深，亦可得知陶淵明在中國文壇上所具有的高度地位，並非虛言。【清】方東樹《昭昧詹言》卷四中所言：「昔人云：讀杜詩，當作一部小經書讀。余謂陶詩

⁵⁷ 關於詩作的「還」字，王叔岷亦曾對之重視而言道：「陶公又喜用還字，蓋有深意存焉。」「知還，則知止泊處矣。」（王叔岷：〈陶淵明飲酒詩第五首箋證〉，《現代學苑》，第五卷・第10期，1968年，頁384-385）。惟本文更深入就「還」字背後所顯現之心境高度及其人文意涵做出說明及探討。

⁵⁸ 尉天驄在其文〈從陶淵明的飲酒詩談起〉中曾予以強調：「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）。蓋尉天驄所指的「生活」，乃於一切日常之平凡事物中無不見道、體道之心境，並由此申論陶淵明飲酒之本意。若暫不考究竹林七賢之飲酒是否真如作者所陳述的那樣，只是為了逃避現實。然其申論陶淵明飲酒之意及其心境之言，誠是也。

亦然。但何必云小也。」⁵⁹所言即是。至於〈飲酒〉其餘部分(第六至二十)的分析與討論，我們另將為文撰述說明。

⁵⁹ 同註 5，頁 112。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷撰，《史記》，台北：洪氏出版社，1974年。
- 〔漢〕班固撰，顏師古注，《漢書》，台北：鼎文書局，1974年。
- 〔魏〕何晏等注，邢昺疏，《十三經注疏·論語注疏》，台北：新文豐出版公司，2001年。
- 〔晉〕陶潛撰，袁行霈撰，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年。
- 〔晉〕陶潛撰，古直箋注，《陶靖節詩箋》，台北：廣文書局，1964年。
- 〔晉〕陶潛撰，龔斌校箋，《陶淵明集校箋》，台北：里仁書局，2007年。
- 〔晉〕陶潛撰，逯欽立校注，《陶淵明集》，北京：中華書局，1979年。
- 〔晉〕張湛注，《列子》，台北：先知出版社印行，1976年。
- 〔南朝梁〕皇侃撰，《論語集解義疏》，台北：廣文書局，1991年。
- 〔清〕吳瞻泰，《陶詩彙註》，《四庫全書存目叢書·集部三》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。
- 〔清〕何焯，《義門讀書記》，台北：中文出版社，1982年。
- 〔清〕邱嘉穗，《東山草堂陶詩箋》，《四庫全書存目叢書·集部三》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年。

〔清〕方東樹，《昭昧詹言》，台北：漢京文化事業有限公司，1985年。

〔清〕陳澧著，陳之邁編集：《陶淵明集札記》，香港：龍門書店印行，1974年。

〔清〕丁福保撰，《陶淵明詩箋注》，台北：藝文印書館，1989年。

二、現代文獻

方祖燊，《陶潛詩箋註校證論評》，台北：蘭臺書局，1971年。

方祖燊，《陶淵明》，台北：河洛出版社，1978年。

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，頁5-7。

王叔岷，《陶淵明詩箋證稿》，台北：藝文印書館，1975年。

王國維著，周錫山編校，《人間詞話匯編匯校匯評》，太原：北岳文藝出版社，2004年。

王國瓊，〈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6月，頁49-65。

王國瓊，〈陶詩中的嘆貧〉，《文學遺產》1993年第4期，頁29-36。

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。

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，頁14-19。

李麗英，〈陶淵明〈飲酒詩之五〉篇旨探析〉，《國文天地》第19卷第5期，2003年10月，頁18-23。

- 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 5 月，頁 269-286。
- 周敏華，〈陶淵明〈飲酒詩〉淺析〉，《中國語文》第 540 期，2002 年 6 月，頁 79-82。
- 尉天驄，〈從陶淵明的飲酒詩談起〉，《文藝月刊》第 43 期，1973 年 1 月，頁 21-24。
- 陳怡良，《陶淵明之人品與詩品》，台北：文津出版社，1993 年。
- 陳巍仁，〈陶淵明「固窮」析論〉，《中國語文》第 558 期，2003 年 12 月，頁 53-63。
- 傅武光，〈陶淵明的〈飲酒〉詩〉，《國文天地》第 14 卷第 10 期，1999 年 3 月，頁 48-53。
- 黃文煥，《陶元亮詩四卷》，《四庫全書存目叢書·集部三》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 黃淑貞，〈陶淵明〈飲酒〉詩試探〉，《中國文化月刊》第 233 期，1999 年 8 月，頁 112-127。
- 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 年。
- 葉夢得，《石林詩話》，《筆記小說大觀》，台北：新興書局，1988 年。
- 廖仲安，《陶淵明》，台北：群玉堂發行，1992 年。
- 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 71-78。

An Examination of Tao Yuanming's "Drinking" Poems I to V

Wu, Yuan-Feng

The objective of this paper is to analyze the intrinsic meaning and structure of the first five of Tao Yuanming's "Drinking" poems. We have chosen to focus on the first five poems due to the fact that they contain a discussion of the dao's general principles. Beginning with the sixth poem in the series, "Traversing Thousands of Miles," the discussion focuses on the complexity of specific human affairs, and this topical shift can serve to distinguish the first five poems from those that follow. Hence, through an examination of the first five "Drinking" poems, we are able to interpret the depth of the poet's aspirations towards the dao. As a whole, the makeup of the "Drinking" poems has a tight organizational structure and a profound rationale. With regards to the first five "Drinking" poems, the logic of their layout is as follows: the first "Drinking" poem broadly discusses the dao and its characteristics; the second "Drinking" poem discusses the correctness of the human dao (with the dao being located in the human realm); the third "Drinking" poem discusses mistaken views of the human dao (the problems of fame and fortune); the fourth "Drinking" poem discusses the process of realizing the dao for oneself; and the fifth "Drinking" poem discusses the ultimate mental state that accompanies the dao's realization. From the perspective of the entire series of "Drinking" poems, the topics discussed in the first five poems can

be viewed as providing an overview of their content.

Keywords: Tao Yuan Ming, the Drinking poems, dao, morality