

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 試論陶淵明隱逸的倫理世界

On the Ethical World of Tao Yuanming's Hermitage

doi:10.6770/CS.200606.0107

漢學研究, 24(1), 2006

Chinese Studies, 24(1), 2006

作者/Author：蔡瑜(Yu Tsai)

頁數/Page：107-140

出版日期/Publication Date：2006/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6770/CS.200606.0107>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



試論陶淵明隱逸的倫理世界

蔡 瑜*

摘 要

人的主體性人格與社會性人倫具有本質性的聯繫，人恆常處於兩者的拉鋸狀態下，合乎自然的倫理如何可能？實為亙古的課題。而倫理與自然的離合在魏晉時期便呈現在名教與自然的爭議中，這也投射出儒家與道家的理想是否可能融合的文化問題。陶淵明身為「古今隱逸詩人之宗」，對於此一時代使命顯然有其深刻的體察，故在詩文中所開顯的隱逸倫理，含括由親族人倫、社會國家，以至歷史風土的層層對話，並由此建立其主體意識。同時，陶淵明也結合其對人間倫理的關懷、對政治社會的批判，進而形構出獨具一格的政治理想，使「桃花源」的象徵深植於中國人的心靈底層。本文即從陶淵明的隱逸實踐中，對家族倫理的安頓、階級流動的安然、社會情境的回應、歷史定位的反思、理想政治的建構、風土自然的融入，層層推展出陶淵明所體現的倫理世界。

關鍵詞：陶淵明、隱逸、倫理、自然、名教

一、前 言

自鍾嶸《詩品》稱美陶淵明（365-427）為「古今隱逸詩人之宗」以來，陶淵明隱逸詩人的形象即告確立，甚至以隱逸詩人的最高典範被推崇，其間透露出隱逸的存在情境經由陶詩而有了獨步古今的開顯。但這樣的意義

收稿日期：2005年11月9日，通過刊登日期：2006年4月19日。

* 作者係國立臺灣大學中國文學系教授。



該如何來談？固然令人直接想到陶淵明的隱士身分，但所謂身分還是得從其身體主體體現出的身分認同，乃至所開顯的與此身分相應的世界來領會。

一般而言，與隱士身分相應的世界，首先會被聚集於政治倫理的層面，因為，「隱逸」與「仕宦」相互定義，是傳統讀書人一生出處抉擇的兩面，也是政治社會結構中相互角力的兩極。「隱逸」的基本意涵是對現實政治的否定乃至逃離，亦是個體與群體關係的抉擇，因此，談陶淵明的隱逸往往會從陶淵明與當時政治的關係入手，這確實是討論仕隱首先必須釐清的核心問題，長久以來也積累了相當的研究成果。¹但是，由於陶淵明直陳時事的作品並不多，從這個角度切入能夠觀照的陶淵明詩文相當有限，對於意欲由其詩文彰顯其隱逸人格，似乎猶有慊然。此外，隱逸人格的建立既然與政治現實相互關涉，正說明了主體性的人格與社會性的人倫具有本質性的聯繫，因為，主體的建構是一種自我與他者的關係，人必須透過他者才能全面整體地認識自己，是主體之間的互相呼喚溝通與回應交流，此一「對話」型態即是關係的具現。因此，主體性即是「相互主體性」，亦即具有意義向度的「關係」，人就是在關係之中建立自我。²由於陶淵明的詩文相當程度展露出深厚的人倫關懷，如果隱逸是全幅人格的展現、詩文是存在情境的開顯，那麼，從政治倫理的基礎開展其隱逸倫理的多元面向，不但是探尋其隱逸人格建構過程的重要進路，也得以較為完整地掌握其人文關懷。

「隱逸」既是個體與群體關係的抉擇，不但反應了政治現實，也對顯出以政治現實為價值核心的社會向度，因此，隱逸也同時被視為「避世」。由於拒絕世俗的價值世界本即是一種不慕名利的超然態度，故使隱逸者一向享有社會的尊榮，同時也必須面對社會的公評，故而，一個士人選擇成為隱逸者本身即是一樁社會事件，並參與社會價值形構的歷程。從這個角度來看，隱逸者雖然拒絕出仕，但仍與政治社會存在一種牽引乃至拉鋸的關係，而這個關係如何繼續進展也相當程度體現出隱逸者的操持，決定了隱逸者的風貌。

1 茲舉二例：齊益壽，《陶淵明的政治立場與政治理想》（臺北：臺灣大學，1968）。袁行霈，〈陶淵明與晉宋之際的政治風雲〉，《中國社會科學》1990.2: 195-211。

2 以上參見和辻哲郎，《人間の學としての倫理學》，《和辻哲郎全集》第9卷第1章（東京：岩波書店，1962），頁7-37。楊儒賓，〈和辻哲郎論「間柄」〉，《現代儒家與東亞文明：地域與發展》（臺北：中研院文哲所，2002），頁399-404。

然而，只從政治社會層面來看隱逸的意義並不充分，一般而言，隱逸的抉擇必須面對生生之資的來源問題，也可能牽涉到自身階級地位的改變。因此，在親疏等級的傳統社會中，隱逸行為首先遭遇的應是家族的情境，而在真正歸隱之後家族更成為最核心的關係場所。由於親族倫理無所逃於天地之間，隱逸者從公領域退出勢必面向私領域，親族倫理關係亦將面臨一番調整。對隱逸者而言，如何安頓其在私領域的關係，應是其具體的生活世界。

除了家族、政治、社會是主體建構顯而易見的倫理關係之外，任何主體的存在還具有長遠而寬廣的時空背景，亦即主體同時是各種文化傳統綜合而成的結果，人是在動態的歷史變遷中認知自身的性格與定位。陶淵明在面對文化傳統中所陸續形塑出的隱逸型態、具現出的價值取向，不但開拓出對話空間，也由此形成其倫理判斷的重要依據。此外，文化的基質是由時間與空間所共同孕育，人的「向外而在」不僅面臨人事，也遭遇自然，任何文明的精神面貌與風土環境的孕育密切關聯。因此，歷史性同時也是風土性，歷史與風土無法區分，共同積累著民族文化的經驗，亦是人走出自身向外瞭解自己的時空根源。³陶淵明的隱逸安頓在傳統的農耕文化，與田園的韻律合和，不但體現出人與自然的和諧關係，也呈現出民族風土的倫理意涵。

由此可見，陶淵明的詩文所開顯的隱逸世界，是由親族人倫、社會國家，以至歷史風土的層層對話，每一層對話都是其存在處境的一種相互關係、一個倫理的面向、一項價值的判斷。這些對話不斷匯聚成一個整體的視域，所謂的主體意識便是由此多元關係所交互投射出的整體而建構。也基於此，陶淵明結合其對人倫的關懷、對政治的批判，進而建構出其獨特的政治理想，使「桃花源」的象徵深植於每一個中國人的心靈底層。本文即擬從親族關係、社會場域、歷史反思、理想建構、風土回歸等多元面向，論述陶淵明如何以詩文開顯其隱逸生活的倫理世界。

二、親族倫理的安頓與開展

陶淵明在其歸隱宣言〈歸去來兮辭〉⁴序文的起首云：「余家貧，耕植不

3 以上參見和辻哲郎，同註2，第4章前3節，頁1-287；楊儒賓，同註2，頁405-413。

4 龔斌，《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1996），頁390-392。以下所引陶淵明詩文皆據此本，只註頁數。

足以自給。幼稚盈室，餽無儲粟，生生所資，未見其術。」極為懇切地表述解決家庭生計問題是出仕的主要考量，而這個決定看起來是經過家族會商的，有云：「親故多勸余為長吏」、「家叔以余貧苦，遂見用於小邑。」然而，最終卻以辭官歸隱收場，則是深切體察到「口腹自役」的生活，有違自然的本性。但基於前述出仕是經過家族會商，歸隱想必也要獲得認可。此外，辭彭澤令的時間點是因遭逢程氏妹之喪，而「因事順心」，遂此素願，「情在駿奔」的心情顯現出一種家族情感的呼喚與家族倫理的醒覺，深有未能及時之歎。「眷然有歸與之情」正是在仕宦的情境下對顯出歸向家族的情感意向，一旦歸隱，就沒有比親族更為重要的關係了。

陶淵明宣示這樣的歸隱理由，或許會予人「避重就輕」之感，但實際上卻又流露出極其懇摯的語調。之所以如此，乃因這是辭彭澤令的告白，而彭澤令的性質與其前在桓玄幕、為鎮軍參軍、建威參軍的情形頗為不同，其先尚有「時來苟冥會，宛轡憩通衢」（頁158）的理想，過著銜命行役，東西游走的生活，延至求為彭澤令時顯然已經過一番沈澱，不再懷抱用世之心，故云：「於時風波未靜，心憚遠役」，因而選擇去家不過百里的彭澤為官。為何不願再遠遊行役，從陶淵明曾追隨過的桓玄與劉裕在其後的篡亂之行，不難想見箇中原因，既是及時隱退保身，也意味著理想的破滅。但這一退還不能徹底離開，仍必須面對家庭生計，因此，陶淵明接任彭澤令時仕宦的目的已經相對單純，如何在亂世中保有至親的家人，反而是心中莫大的祈願。

陶淵明對於血親的眷顧，從其仕宦行役的作品屢言「一欣侍溫顏，再喜見友于」（頁166）、「久遊戀所生，如何淹在茲」（頁169），已可見出陶淵明在為官時對於母親、兄弟的眷戀之情。此外，在其所寫的兩篇祭文中尤其完整流露出陶淵明的手足之情，其一是〈祭程氏妹文〉（頁450-451），文中特別記敘二人共同走過「爰從靡識，撫髻相成」的成長歲月，也在遭遇母喪時經歷「伊我與爾，百哀是切」的相互扶持，有云：「誰無兄弟，人亦同生，嗟我與爾，特百常情。」這份緣於同父同母同居同處的情感，令陶淵明對程氏妹之死備感哀切，成為立刻辭官歸去最直接的動因。

另一篇則是〈祭從弟敬遠文〉（頁455-456），陶淵明與敬遠的關係，不但血親因緣非比尋常，二人更有知音相惜、共耕偕行的深情厚誼，有謂：

惟我與爾，匪但親友，父則同生，母則從母。相及齟齬，並罹偏咎。斯情實



深，斯愛實厚。

陶淵明與敬遠兩人的父親是兄弟，母親是從姊妹，他們應該是有共同的祖父母及外祖父母，這樣的血緣關係似乎比親兄弟還要難得。再加上兩人氣性相和，共同經歷了在貧困中相互砥礪的日子：「念彼昔日，同房之歡，冬無緼葛，夏渴瓢簞，相將以道，相開以顏。豈不多乏，忽忘飢寒。」因此，在陶淵明與眾議相左決意辭官之時，也是敬遠最能體察其意：

余嘗學仕，纏綿人事，流浪無成，懼負素志。斂策歸來，爾知我意，常願攜手，冀彼眾議。

由此亦可窺知陶淵明辭官歸隱的決定，當時並未獲得家族成員積極的認同，敬遠的相知相惜便更令人感念。⁵不僅如此，在陶淵明躬耕秋穫時，二人更嘗連袂而行：

每憶有秋，我將其刈。與汝偕行，舫舟同濟。三宿水濱，樂飲川界。靜月登高，溫風始逝。

此情此景宛若一幅長沮溺耦耕圖。而在陶淵明的描述中，敬遠本即是一位篤性仁厚不與世競的隱者：「心遺得失，情不依世。其色能溫，其言則厲。樂勝朋高，好是文藝。遙遙帝鄉，爰感奇心。絕粒委務，考槃山陰。淙淙懸溜，曖曖荒林。晨採上藥，夕閑素琴。」這分志同道合的情誼，不能不說是呼喚著陶淵明歸來的重要情感因素，陶淵明詩文屢有沮溺耦耕的描述，或許也是對與敬遠共耕情境的無限眷戀，這篇祭文作於義熙七年（411），亦即陶淵明歸隱後的第六年，陶淵明日後的孤寂落寞不難想見。

血緣親族關係是向上追溯與向下綿延，在〈命子〉詩（頁41-42）中陶淵明作了最為完整的向上追溯。值得注意的是在歷述上自陶唐下迄東晉的祖先基業時，貫穿其間的是「時有語默，運因隆窳」的時運之感，以及「功遂辭歸，臨寵不忒」的氣度，父祖留與子孫的更是「淡焉虛止」、「冥茲愜喜」的典範。雖然陶淵明面對兒子難掩「既見其生，實欲其可」的期望心情，但「實欲其可」的內涵應是如何承繼德業家風，而非顯耀的官階。因此，在向上

5 案：早在晉安帝元熙二年（403）陶淵明在家居母喪時，即有〈癸卯歲十二月中作與敬遠從弟〉一詩向敬遠表明固窮守節之心，並以「寄意一言外，茲契誰為別」相期，頁184。

追溯親族關係時，陶淵明似乎更以外祖孟嘉爲傲，⁶在〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉（頁411-413）中徵引許多事蹟與時人的評論，對孟嘉的才學修養與行事風格深致其意。總括言之，即是「清蹈衡門，則令聞孔昭；振纓公朝，則德音允集。」一生出處得宜，進德修業皆能及時有成。如此自然合度的生命型態，堪稱陶淵明心中的最高典範，景仰之情溢於言表。而其爲外祖孟嘉立傳，也深繫凱風之思，在傳統的父亲價值中，對於承衍自母系的風範似乎獨有會心。⁷這也顯現出陶淵明不矜誇爵位，唯德行是重的價值觀。

至於血緣親族向下綿延，則主要見於陶淵明與兒子們的互動，分別有〈命子〉、〈與子儼等疏〉、〈責子〉等作品，表現出陶淵明與孩子們不同面向的對話，〈命子〉詩面對的是宗族血脈的繼承，陶淵明取《禮記》〈曲禮〉開篇第一句「毋不敬，儼若思」，⁸鄭重其事地爲子命名爲「儼」，又以取自《詩經》的「溫恭朝夕，念茲在茲」做爲兒子的行事準則；⁹至於「字汝求思」，則是「尚想孔伋，庶其企而」之意，乃是以孔子之孫子思相期。〈命子詩〉作於甫獲長子之時，乃在歸隱之前，陶淵明呈現出紹繼孔門，禮敬傳家的願望。這樣的祈願置於六朝的玄學背景中，已不免特出，但至少是士家大夫的子嗣可以相期之事。然而，既歸之後，這項心願是否還有實現的機會？

如果說〈命子詩〉寫得矜莊鄭重，〈與子儼等疏〉（頁441-442）則亦父亦友，親切慈祥，讀之令人動容。文章之末歷舉史事告誡兒子們親親友善之道，有謂：「汝等雖不同生，當思四海皆兄弟之義。」強調兄弟間同居同財之義，於手足人倫之情反覆規勉，對家庭的和諧三致其意。¹⁰這也是陶淵明這封書信對兒子們唯一的訓示，書中大部分的篇幅是陶淵明以子爲友，傾訴

6 孟嘉不但是陶淵明的外祖，也是陶侃的女婿，陶、孟二家的姻緣實不止一層。見〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉，頁411。

7 陶淵明既對外祖孟嘉敬愛逾恆，又在詩文中屢有「同生」之語，可以見出他對於來自母系的親族關係也同樣看重。

8 《禮記》〈曲禮〉，《禮記注疏》（十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1979），頁12。

9 《詩經》〈商頌·那〉：「自古在昔，先民有作，溫恭朝夕，執事有恪。」此詩爲成湯子孫祀成湯之詩，《詩經注疏》，同前註，頁788-789。陶詩的援引不但取意深刻，就連克紹箕裘的語境也若合符節。

10 依《晉書》〈陶侃傳〉記載陶侃妻妾眾多，死後有子嗣相殘的事情發生，此事陶淵明當不會無所感，故再三耳提面命，期免重蹈覆轍。《晉書》（北京：中華書局，1974），卷66，頁1779-1780。

生平，於個人的性情操守表露無遺。窮達壽夭雖早已覷破，唯獨對兒子們「幼而飢寒」、「稚小家貧」的苦況難以釋懷，疼惜之情溢於言表。在這篇書信中所流貫的正是爲己與爲子的兩難，有謂：「性剛才拙，與物多忤，自量爲己，必貽俗患。僂俛辭世，使汝等幼而飢寒。」其誠摯的自剖正是期待兒子們的理解，這個問題不可謂不是陶淵明仕隱抉擇的關鍵之一。蕭統〈陶淵明傳〉曾言其任彭澤令時不以家累自隨：「送一力給其子，書曰：汝旦夕之費，自給爲難，今遣此力，助汝薪水之勞，此亦人子也，可善遇之。」¹¹而〈與子儼等疏〉則謂：「汝輩稚小家貧，每役柴水之勞，何時可免？念之在心，若何可言。」兩相對照，可見其慈愛之心。

然而，此事不僅是貧富之別，同時也是貴賤之差，〈疏〉中有言：「余嘗感孺仲賢妻之言，敗絮自擁，何慚兒子。」此處陶淵明所引的史傳深切傳達了自身的心事，王霸字儒仲，《後漢書》〈逸民傳〉言其：「隱居守志，茅屋蓬戶。連徵不至，以壽終。」其妻則入《後漢書》〈列女傳〉，¹²在此傳中記載了非常精采的故事：王霸與同郡令狐子伯爲友，王霸隱居鄉野，子伯則官至楚相。一日子伯令其子奉書於霸，霸子見之，「沮忤不能仰視」。事後王霸語其妻曰：「吾與子伯素不相若，向見其子容服甚光，舉措有適；而我兒曹蓬髮歷齒，未知禮則，見客而有慙色。父子恩深，不覺自失耳。」其妻則曰：「君少修清節，不顧榮祿。今子伯之貴孰與君之高？柰何忘宿志而慙兒女子乎！」令陶淵明有所感的即是這份父子恩深，不覺自失的內愧之情，亦是不忘宿志，隱居以終的堅定。這則故事很傳神地呈顯出隱逸的抉擇牽動了整個家族的階級地位，最直接影響的即是兒女，對於隱逸者而言由貴至賤跨越兩個階級是自身的選擇，但從此之後諸子的長養過程便被決定在庶人的階級，對於天下父母心確實有其難忍之處。¹³

陶淵明的〈責子詩〉則用另外一種方式表達這種心情：

白髮被兩鬢，肌膚不復實。雖有五男兒，總不好紙筆。阿舒已二八，懶惰故

11 蕭統，〈陶淵明傳〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年7刷），頁3068。

12 分見《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷83〈逸民列傳〉，頁2762；卷84〈列女傳〉，頁2782-2783。

13 類似的意旨亦見於〈詠貧士其七〉：「年饑感仁妻，泣涕向我流。丈夫雖有志，固爲兒女憂。」頁323。

無匹。阿宣行志學，而不愛文術。雍端年十三，不識六與七。通子垂九齡，但覓梨與栗。天運苟如此，且進杯中物。（頁262）

陶淵明筆下的諸子樣貌，正是庶民兒女無用智巧、天真無憂的生活。「天運苟如此，且盡杯中物」則是視此階級流動為天命運化，坦然接受自身及兒女復返到庶民的階級。從〈命子〉到〈責子〉陶淵明經歷了由出仕到歸隱的現實考驗與安貧守賤的身心調整，或許安於愚賤比甘於貧苦更需要勇氣。

順此脈絡還可接續討論陶淵明的夫妻關係，其先後有兩任妻室，但卻沒有留下什麼具體的描述。最著名的大約就是〈與子儼等疏〉：「但恨鄰靡二仲，室無萊婦。」之語，由於此語是面對兒子們，故不應是責怨之意，而且接續的語境是：「抱茲苦心，良獨內愧。」所強調的是獨自承擔面對兒子的內愧之情而無相互慰藉之人。這應該不是其妻是否能安貧守賤的問題，¹⁴而是更高層次的知音之求。「萊婦」的故事出於劉向《列女傳》，¹⁵故事敘述老萊子逃世隱居，楚王親臨敦聘，老萊子先拒後迎，其妻甚不以為然，誠之曰：「今先生食人酒肉，受人官祿，為人所制也，能免於患乎？妾不能為人所制。」語畢，乃逕自離去。老萊子追之，後遂隨其妻所至之地安居。故事透露出：無論是萊婦或是前述的王仲儒妻都極其堅毅剛強，甚至比其夫更能堅定隱逸之志，故能如誼友般地使其夫在進德修業上得到針砭與輔佐，陶淵明所期待的應是這樣的同志夫妻，¹⁶故與「鄰靡二仲」並提，皆為知音之歎。

由此可知，陶淵明的歸隱確實面對著一個具體的家族情境，其中交織著不同的倫理情感，也肩負著與生俱來的家族榮譽，更有至死方休的家庭責任。依陶淵明所述，陶氏的家業就陶淵明這支而言，已呈貧困的光景，但應該還能勉強維持仕宦家族的地位，而陶淵明是否出仕以提振家聲，實為關鍵的選擇。但陶淵明終因「性剛才拙，與物多忤」的經驗、「質性自然，非矯勵所得」的體察，而決意歸隱，勢必面臨家庭生計愈益貧困，家族地位一蹶

14 蕭統《陶淵明傳》有云：「其妻翟氏，亦能安勤苦，與其同志。」同註11，頁3069。

15 漢·劉向著，張敬註譯，《列女傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁83。

16 此外黔婁之妻亦屬此類，〈詠貧士其四〉，頁318，即專詠黔婁。而〈五柳先生傳〉云：「黔婁之妻有言：『不戚戚於貧賤，不汲汲於富貴。』」所引即為黔婁妻向曾子說明黔婁何以諡為「康」的操守。可見黔婁生平志業多賴其妻於其死後表而彰之，故曾子曰：「唯斯人也而有斯婦也」。可參皇甫謐，《高士傳》（四部備要本，臺北：中華書局，1972），卷中，頁5；劉向，《列女傳》，同註15，頁75。

不振的命運，這顯然是倫理責任的難題。但人倫的責任該如何扛起？總該由一個真誠自由的主體來承擔。不論選擇隱逸是因亂世保身，還是因質性自然，就情感關係言，或許反而有其及時把握積極擁有的一面。陶淵明歸隱之前已經歷父母之喪，母親之喪且在其遊宦之時。決定重返家族的空間，最主要的便是自己的手足之情與家庭情感，陶淵明及時把握了與從弟敬遠耦耕共刈的歲月，雖然天命終違，卻已克盡人事。陶淵明也及時享有「弱子戲我側，學語未成音」（頁128）、「命室攜童弱，良日登遠遊」（頁125）的天倫之樂，乃至於「試攜子姪輩，披榛步荒墟」（頁80）的家族和合之聚。親族是人倫最自然的關係，根植於一片共有的空間經驗與成長記憶中，回歸家鄉田園，正是親近己所從出的根源。置身其中，人的願望也變得單純，在亂世中有什麼比「悅親戚之情話」更令人欣慰，比「親戚共一處，子孫還相保」（頁295）更值得慶幸。陶淵明為家族計的心意，難道不是既深且遠？

人倫之始即在血緣親族，這是體察一切關係的根源，親疏遠近的秩序也由此安頓。在陶淵明的作品中，我們處處可見陶淵明體現這份親親之愛並推己及人，由家人手足進而至於鄰里鄉人，如云：「落地為兄弟，何必骨肉親，得歡當作樂，斗酒聚比鄰。」（頁289）正是親親而仁民的感情。

三、社會場域與多元對話

就家庭倫理而言，理性的責任原則根植於血親關係與日常的互動，呈現出一種以感性為基質的體驗。然而，家庭也同時在社會之中，家族中的對話關係也可能具有多元指向，如在〈與子儼等疏〉中便顯現出父子關係是社會倫理結構的一環，貧富貴賤不僅是父子的處境，亦關乎社會的族群認同。倫理的建構是從血緣的親疏形構出一個家族的規模，再經由地緣的遠近而形構出鄉里的聚合，更進而有了社會國家的組織。而人的存在總是同時具有這些層層的倫理關係，不管是隱默或是明晰的，人都身在其中。對於一個隱逸者而言，他可以逃離政治，避世遠俗，但都必然與社會國家存在某種關係，雖然這層關係往往轉為隱默，但隨著隱逸者不同強度的自省與角色定位，這種看似隱默的對話關係也可能非常積極而具體，其中社會場域從朋友相交到群體價值，是理性與感性交織的道場，其思辨的層次亦可由社會風氣而同時指



向家庭倫理與國家體制，情境最為複雜。

陶淵明曾云隱逸生活是「復得返自然」，而「自然」本即是六朝士人藉以展開種種生活樣態的基本精神，¹⁷因此，六朝時期士人在理論思辨或生活體現上往往都在詮解著「何謂自然？」陶淵明「復得返自然」的理想，理當與自魏晉以來的種種自然論述形成對話，甚至可以說，陶淵明在與社會場域的對話關係裡逐步建構出自身的新自然說，¹⁸而論證名教與自然的關係乃是玄學倫理思想的主題。¹⁹

「名教與自然」論題的發展大致可以分成三個階段，首先是王弼「名教本於自然」之說，是以自然為本，名教為末，但仍云：「不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。」²⁰立名分定尊卑便是名教的原則精神。第二階段則以嵇康「越名教而任自然」為代表，「名教」一辭也確立於此。嵇康認為名教是由外以框限人心，故與自然之道相違。因此主張順心從欲，連帶的也「非湯武而薄周孔」。²¹嵇康戳破名教受制於統治階層的造作性，以反體制的姿態突顯名教之害，痛擊不能究極的調和之論。放達之士身為名教的破壞者，益使自然議題與國家體制的關係受到關注。第三階段便是郭象所提出的「名教即自然」，郭象所謂的自然是「自己而然」，亦即：「掘然自得而獨化也。」以這樣的自然為根柢，人與人之間的上下尊卑、貴賤智愚，也都被視為一種天理自然。²²也因為名教與天理自然屬於同一層次，因此，各守其性，各安其命，不但不可逃，而且也是通往逍遙之路。這樣的進路以「自己而然」將人文社會的階級與萬物自然的區分等同起來，將尊卑賢愚以天理自然、性命所在加以確立，不但未能正視名教作為一種制度必然存在的人為造作性，也忽略了人文社會中互動互涉的複雜關係。

17 吉川忠夫，《六朝精神史研究》（東京：同朋舍，1984），頁30。

18 案：「新自然說」為陳寅恪所提出。陳寅恪，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《陳寅恪先生全集》（臺北：九思出版社，1977），頁1028-1033。

19 參見朱貽庭主編，《中國傳統倫理思想史》（上海：華東師範大學出版社，2004），頁238-240。

20 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981），頁82。

21 關於嵇康對於名教的態度參見〈與山巨源絕交書〉、〈釋私論〉、〈難自然好學論〉，戴明揚校注，《嵇康集校注》（臺北：河洛出版社，1978）。

22 以上分見郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980），〈齊物論注〉，頁50、58；〈大宗師注〉，頁251。

綜觀三個階段的「名教與自然」之論，王弼給予二者合一的形上基礎，卻頗涉玄虛，不易在現實世界檢證；嵇阮為代表的名士集團則創造性地體現自身的自然，卻形成名教與自然空前的撕裂；郭象之說，為自然開拓了「自得而獨化」的意蘊，但是在與人事結合時，則不免蔽於政治體制的種種人為操作，而使其論成為穩固階級門閥制度的利器。「名教與自然」之爭是關乎個體自由與群體和諧的議題，嵇阮之行乃在探求個體自由的極致，而無法維繫基本的群體秩序，使人因斷絕與群體的關係而難以安立此身。郭象之說則為門閥階級冠以「自然」之名，使之牢不可破，以至於縱情享樂也被視為性也、命也的必然之勢。雖然，門閥貴族的勢力對最高統治階層形成某種壓力，卻因利益結合而不再構成真正反動的力量，反而加劇上層社會與下層階級的矛盾。²³因此，無論是嵇康還是郭象之說，都存在個體自由與群體和諧的兩難，無法凝聚整體社會的團結意識，真正基於平等、根於自然的秩序如何可能？便是這個時期重要的社會議題。

與自然名教議題相應而生的是隱逸形態的改變，一向以來，隱逸都以逃離政治體制、清貧守節為基調，並採取安於自我價值，超越世俗的生活方式。然而，自晉室南渡以後，隱逸型態有了相當大的改變，仕宦與隱逸的界限日益模糊，不但仕隱的身分可隨時轉換，朝隱、通隱者更所在多有。隱逸的意義自先秦發展至東晉乃從以反體制為根柢轉變到以追求自適自得為目的，在與階級利益結合後，此一自適自得的隱逸形態便成為不須避世的逸民，不守清貧的隱者，由於強調心與跡兩不相妨，故亦可同時保有官位、財富。²⁴長久以來，隱逸所擁有的反體制的精神、不慕榮利、固窮守節的操守已可有可無，不再是必然的隱逸結構。隱逸的價值可以只從自身的利益證成，隱逸本身不無可能即是一種欺世盜名、自私自利的表現。陶淵明曾有「舉世少復真」之歎，隱逸行為的虛偽化，顯然是社會現象的重要指標之一。

面對這樣的社會氛圍，陶淵明在確認自身的隱逸型態時，首先可以通過與當代隱者的對話關係見出。當時與陶淵明有地緣關係的重要隱者，正是與陶淵明合稱「尋陽三隱」的周續之、劉程之，三人分別體現了三種不同類型

23 參見吉川忠夫，《六朝精神史研究》，頁32-36。

24 參見村上嘉實，《六朝思想史研究》（東京：平樂寺，1976），第4章第2節〈隱逸〉，頁242-263。

的隱逸方式，陶淵明與二人皆有詩歌往還，經由隱逸形式的商榷，具體表露出個人的價值取向。依《宋書》〈隱逸傳〉的記載，周續之少時曾從范寧受業，名冠同門，號曰「顏子」，既而閑居讀《老》、《易》，後入廬山事釋慧遠。常以嵇康《高士傳》得出處之美，而為之注。可見其同時具有儒學、玄學與佛學的根柢。至於與當權者的關係，則是曾三次拒絕徵辟，又三次應邀講學。史傳所載兩次的應邀講《禮》皆與劉裕有關，一次是在東晉義熙十二年（416）應世子劉義府之請，另一次則是在宋永初二年（421）劉裕踐祚之後，受邀在京師東郭開館授徒。此外，據蕭統《陶淵明傳》所記周續之還曾應江州刺史檀韶苦請，在鄰近馬隊之處講《禮》，時間當在檀韶任江州刺史的義熙十二年至十四年（416-418）期間。²⁵對於這樣「身為處士，時踐王廷」的作風，在當時即曾引發質疑，但周續之的回答是：「心馳魏闕者，以江湖為桎梏；情致兩忘者，市朝亦巖穴耳。」故時號「通隱先生」。²⁶其論實為郭象：「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」²⁷的實踐。

對於這樣的棲逸方式，陶淵明曾有〈示周續之祖企謝景夷三郎〉論及：

負病頽簷下，終日無一欣。藥石有時閒，念我意中人。相去不尋常，道路遼何因。周生述孔業，祖謝響然臻。道喪向千載，今朝復斯聞。馬隊非講肆，校書亦已勤。老夫有所愛，思與爾為鄰。願言誨諸子，從我潁水濱。（頁90）

詩題所及祖企、謝景夷二人事蹟不詳，而其事當即蕭統所敘應檀韶之請講《禮》。陶淵明此詩的中段便以傳述孔子之業使禮樂之道復聞，稱許三人的講校工作。然而，詩的末尾卻結以招隱的口吻，「潁水濱」即是相傳許由、巢父逃禪洗耳之處，此則故事經歷了一段增益的過程，在早期《莊子》及《史記》的記載皆以堯讓天下於許由而許由辭禪為故事主軸，²⁸但至魏晉時的嵇

25 以上參見《宋書》（北京：中華書局，1974），卷93〈隱逸傳〉，頁2280-2281；蕭統，〈陶淵明傳〉。而齊益壽曾做過詳細的考證梳理為本文所本，見〈試論尋陽三隱——陶淵明三首交遊詩探析〉，載於臺大中文系主編，《王叔岷先生學術成就與薪傳研討會論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2001），頁339-343。

26 晉·佚名，《蓮社高賢傳》（叢書集成初編本，北京：中華書局，1991），頁13。

27 同註22，〈逍遙遊注〉，頁28。

28 見《莊子》，〈逍遙遊〉、〈讓王〉，同註22；《史記》（北京：中華書局，1959），卷61〈伯夷列傳〉，頁2121。

康《聖賢高士傳》、皇甫謐《高士傳》則發展到許由巢父的對話，並分別有〈許由傳〉與〈巢父傳〉，同時還增益了洗耳的情節。²⁹而洗耳本身即代表恥聞利祿之言、禪讓之說，在許由、巢父的對話中具體呈現出：「汝何不隱汝形，藏汝光」、「子故浮游欲聞，求其名譽」³⁰的質疑。兩相對照，陶淵明引用巢由之典，或正所以質疑隱逸者不能真正安其隱，仍有求美名令聞之心。陶淵明約長周續之十二歲，故全詩是以前輩語氣明褒實貶的訓誨諸人，可見陶淵明對缺乏明確立場的通隱形式並不苟同。此外，史載陶淵明對先後江州刺史檀道濟、王弘皆不假辭色，而周續之卻應允江州刺史檀韶的苦請，然史載檀韶的為人乃是「嗜酒貪橫，所莅無績」，³¹由此可見陶淵明面對權貴的態度與周續之截然不同。

至於劉程之，於元興二年（403）桓玄篡晉稱楚之時，隱居廬山事釋慧遠，入山之後，自謂是國家遺棄之民，故改名遺民，此前為謀入山之資曾為柴桑令。³²劉程之歸隱的時間比陶淵明還早兩年，且曾為柴桑令，就地緣關係以及二人的性向，可以推知二人相交匪淺，陶集中兩首與劉遺民往還的詩也顯現出彼此深厚的情誼，〈和劉柴桑〉：

山澤久見招，胡事乃躊躇？直為親舊故，未忍言索居。良辰入奇懷，挈杖還西廬。荒塗無歸人，時時見廢墟。茅茨已就治，新疇復應畬。谷風轉淒薄，春醪解饑劬。弱女雖非男，慰情良勝無。栖栖世中事，歲月共相疏。耕織稱其用，過此奚所須。去去百年外，身名同翳如。（頁119）

〈酬劉柴桑〉：

窮居寡人用，時忘四運周。樹庭多落葉，慨然知已秋。新葵鬱北墻，嘉穗養南疇。今我不為樂，知有來歲不？命室攜童弱，良日登遠遊。（頁125）

29 嵇康，《聖賢高士傳》，同註21，頁399，現今傳本為輯佚所得。皇甫謐的《高士傳》也有類似的記載，所述更為詳盡，但洗耳的人一為巢父，一為許由，頗為不同。關於魏晉時期的許巢論述可參考小林昇，〈三・許由・巢父說話考〉，《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》（東京：早稻田大學出版部，1983），頁307-327。

30 皇甫謐，同註16，頁2-3。

31 《宋書》，卷45〈檀韶傳〉，頁1373。

32 參見唐・釋元康，《肇論疏》卷中，引述慧遠的〈劉公傳〉，《大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1996），第45冊，頁181。關於劉程之的生平事蹟及其與廬山教團的關係，齊益壽曾有詳盡的考辨可資參看，同註25，頁328-333。

此二詩皆作於陶淵明歸隱之後，〈和劉柴桑〉乃是婉拒劉柴桑赴廬山修行佛法的邀約，「直爲親舊故，未忍言索居」一語道出陶淵明的隱居是安頓於人倫關係中，無法如劉柴桑選擇服膺佛法、離群索居的山林之隱，詩中同時寄寓了世事滄桑之感，並對自身漸趨安定的生活感到滿足。至於〈酬劉柴桑〉則經由田園生活的抒寫，向劉柴桑說明自身隱居的價值在知足守分、及時行樂以安享天倫，此一選擇也顯露出其對當世廣爲流行的佛教倫理不能認同。

雖然劉柴桑與周續之的隱逸型態不盡相同，卻都是以親近佛法，隱於廬山爲根據，這已是當時文化界相當重要的潮流。慧遠在廬山率眾行道，四方名士望風遙集，使廬山成爲中國南方的佛教中心，而陶淵明歸隱於江州尋陽的故里則正在廬山北麓，近在咫尺，同處於一個流動的場所空間，彼此互有往來，³³雙方經由主體與他者的相互定義，在交流中有對立堅持，在互動中有創造激發。然而，兩方的陣仗實不成比例，陶淵明幾乎是以孤軍之力與整個知識分子界抗衡，陶淵明所作最具哲理意味的〈形影神并序〉（頁59-65），便是以委運任化的生死觀反駁因果輪迴的生死觀，其論辯的焦點厥爲面對生死的態度，這也是佛教與傳統中國文化的重大分歧。陶淵明質疑廬山佛徒甚念生死之苦、以形盡神不滅之說爲理據、共期死後往生西方淨土的人生態度。³⁴此態度既不合於儒家「未知生，焉知死」的投身現世，也不同于道家視生死爲氣之聚散的順化達觀，而儒道結合的人生態度或可用陶淵明屢言的「樂夫天命復奚疑」來總括。對陶淵明而言要達到不喜不懼、不憂不疑才是體現現世人生價值最自然的態度，此一自然態度即是「正宜委運去」、「縱浪大化中」。因此，陶淵明與廬山佛徒論辯的焦點雖是生死觀，但對陶淵明而言，價值判斷的關鍵乃在是否合乎自然，故而也牽涉了兩方的自然觀。

33 如《蓮社高賢傳》〈不入社諸賢傳〉：「時遠公與諸賢結蓮社，以書招淵明，淵明曰：若許飲則往。許之。遂造焉，忽攢眉而去。」頁17。

34 自陳寅恪〈陶淵明之思想與清談之關係〉一文以〈形影神詩〉爲根據，提出陶淵明未受慧遠佛教影響之說；遂欽立則進一步論證〈形影神詩〉的思想內涵爲反佛教「報應說」及「形盡神不滅說」。其後鄧小軍在二人的基礎上，更補充論證，從廬山佛教徒的立誓文、慧遠的〈沙門不敬王者論〉、廬山諸沙彌〈觀化決疑詩〉與陶淵明〈形影神詩〉在思想文字上的互文性，說明其與當代佛徒的對話關係。參見遂欽立，〈形影神詩與東晉之佛道思想〉，《陶淵明研究》（臺北：九思出版社，1977），頁668-693；鄧小軍，〈陶淵明與廬山佛教之關係〉，載於朱耀偉主編，《中國作家與宗教》（香港：中華書局，2001），頁89-99。

綜上所述，陶淵明對於隱逸型態的抉擇，是經由在社會場域中的對話與抗衡才逐漸建立，其中又以廬山慧遠的教團為主，陶淵明信從以老莊為主的氣化生死觀、以儒家為主的人倫價值觀，因而反對果報輪迴之說以及切斷人倫的修行。雖然，慧遠聚眾於廬山建立教團的聲望，與政治人物保持不趨不避的態度，為佛教爭取一不受政治干擾的發展空間，本質上應是宗教活動，與避俗潛修的隱士生活仍有不同。³⁵但其社會影響卻並不單純，慧遠將出家的沙門定位為「方外之賓」而云：「是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道」，³⁶乃將孔子「隱居以求其志，行義以達其道」³⁷的德行標準轉換到沙門身上，使出家人及入山修行的佛教徒與隱逸者間產生等而同之的直覺。然而，不論是儒是道在隱逸行為上所強調的求志與保身皆與慧遠所謂「不存身以息患」、「不順化以求宗」³⁸的義理迥異。因此，以沙門為隱者、為高士，已形成相當程度的社會衝擊，慧遠教團在廬山的成員有許多雖非出家人，卻遠離人倫，幾近於出家。這些界限的模糊在當時已有時論，如王坦之〈沙門不得為高士論〉云：「高士必在縱心調暢，沙門雖云俗外，反更束於教。非情性自得之謂也。」³⁹便突顯出兩者的差別在於是否縱心自得。與佛徒相較，陶淵明所堅持的隱逸便是安頓於現世人倫關係的任真自得。

此外，廬山道場也延續著魏晉以來清談作為知識份子知性對話場域的社會風氣，清談在東晉更顯現為觀念性、遊戲性的論辯，知識份子在其中獲得知性滿足而高蹈獨善，⁴⁰然而，觀念遊戲並不能解決社會問題、促進社會和諧。在此追求知性滿足的氣氛下，陶淵明體察到抽象的理論無法滿足人基於身體根於關係的存在感受，這也是倫理建構的根源。「賜也徒能辨，乃不見吾心」（頁316）之語正是感歎巧辯者不能得其用心，而〈擬古其六〉：

厭聞世上語，結友到臨淄。稷下多談士，指彼決吾疑。裝束既有日，已與家人辭。行行停出門，還坐更自思。不畏道里長，但畏人我欺。萬一不合意，

35 區結成，《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987），頁37-38、59-62。

36 慧遠，〈沙門不敬王者論·出家二〉，同註11，頁2393。

37 《論語》〈季氏〉，朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁242。以下所引《論語》皆依此本，只註頁數。

38 慧遠，〈答何無忌難沙門袒服論〉，同註11，頁2396。

39 余嘉錫，《世說新語箋疏》〈輕詆篇〉（臺北：華正書局，1984），頁845。

40 吉川忠夫，同註17，頁22-23。

永爲世笑嗤。伊懷難具道，爲君作此詩。（頁282）

更意有所指的道出自身與世俗相違，雖欲結交知友，卻對徒能談辯者的真誠心生芥蒂。這應是陶淵明對時風的具體態度，因此，陶淵明即或在最富哲理意味的〈形影神詩〉都不以抽象論理爲主，而是出之以具體可感的生存情境。社會本即是理性與感性相互滲透的道場，陶淵明身在其中，體察流動其間的氣氛，以不雄辯、不虛矯的態度獲致自身的諧和。對陶淵明而言，能夠「復返自然」的隱逸是以「爲善」爲動力，對現世人生不喜不懼、不憂不疑的態度，是面對倫理關係及時把握、不離不棄的承擔，也是面對現實政治真誠無偽的批判與敢於絕裂的良知。因此，理想的隱逸者應當體現一切現世的倫理價值，唯有維繫人倫的自然，才是隱者的自然。唯有公平對待、相互尊重的社會倫理才能帶給個體真正的自由。這個理想除了社會結構外，尤其牽涉到政治制度。該如何界定上與下的權力關係，是陶淵明身爲隱者仍不斷探索的問題，因爲，隱逸本身即是一種政治倫理的主張。

四、歷史反思與君臣倫理

主體性的人格與社會性的人倫具有本質性的聯繫，因此，主體的覺知是社會性的，而社會性的深度並不僅止於現實當下的靜態空間，而是同時存在於動態的歷史變遷中。換言之，主體是各種文化基質綜合的結果，主體的社會性同時銘刻著歷史的印記，主體是在現實與歷史的往復中認知自身的性格與定位。在陶淵明的詩文中，便明顯存在向著歷史投射的意向性，陶淵明的隱逸不僅是與家族情境、社會場域的對話關係，也是深刻的歷史反思。陶淵明一方面走入個別的歷史情境裡設身處地的體察，另一方面也進行選擇與判斷；通過與歷史人物的對話建構自我，進而樹立典範。典型在夙昔成爲安於現實的價值支撐，「隱居以求其志」之「志」正在古人的行事中獲得印證。陶淵明由其具體的生活情境向歷史投射，構設出一幕幕士人面對政治處境的價值取向。在緬懷古人中，呈顯出從仕隱抉擇走向理想政治的思辨歷程、以及經由隱逸實現美善人格的堅持。

今人與古人對話自然是以文本爲媒介，在陶淵明的詩文中，最頻繁的便

是與《論語》構成的對話關係，⁴¹如「先師有遺訓，憂道不憂貧。瞻望邈難逮，轉欲志長勤。」（頁181）與「孔耽道德，樊須是鄙」（頁35）是分別針對《論語》中「君子謀道不謀食，耕也，餒在其中矣。學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」以及樊遲問孔子學稼與學圃，孔子以「吾不如老農」及「小人哉，樊須也」⁴²的回應，其間的互文性至為明顯。可見陶淵明在轉換角色、面對生存問題的經營時，孔子對士人的教誨如影隨形地成為極具批判力的他者。因為，陶淵明在安頓生命於田園時，乃以長沮桀溺、荷蓀丈人等隱者自期，和過去以孔子為師的士人身分，大相逕庭，如以下各段的自述：

商歌非吾事，依依在耦耕。投冠旋舊墟，不為好爵榮。養真衡茅下，庶以善自名。

寒竹被荒蹊，地為罕人遠。是以植杖翁，悠然不復返。即理愧通識，所保詎乃淺。

貧居依稼穡，戮力東林隈。不言春作苦，常恐負所懷。……遙謝荷蓀翁，聊得從君栖。

人生歸有道，衣食固其端。孰是都不營，而以求自安。……遙遙沮溺心，千載乃相關。但願長如此，躬耕非所歎。⁴³

這些作品或作於歸隱前，或作於歸隱後，都不斷重新肯認長沮桀溺、荷蓀丈人為心期的典範，除了因為這些隱者都是躬耕的實踐者，更在於他們都與孔子或其弟子有過互動，如陶淵明〈扇上畫贊〉云：「四體不動，五穀不分；超超丈人，日夕在耘。遼遼沮溺，耦耕自欣，入鳥不駭，雜獸斯羣。」（頁436）便是以當時的重要對話內容作為各人的素描，⁴⁴對於這樣的互動，陶淵明明顯流露出關注之情。

陶淵明不止一次模擬《論語》中的場景，而聚焦於「問津」之事，如：

41 沈德潛云：「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。」《古詩源》（臺北：臺灣商務印書館，1956），卷9，頁19。

42 分見《論語》〈衛靈公〉，頁234；〈子路篇〉，頁197。

43 以上分見〈辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口〉，頁170-171；〈癸卯歲始春懷古田舍其一〉，頁177；〈丙辰歲八月於下潁田舍穫〉，頁208；〈庚戌歲九月於西田穫早稻〉，頁205。

44 孔子與隱者相關的對話請參考《論語》〈微子〉，頁258-259。

先師有遺訓，憂道不憂貧。瞻望邈難逮，轉欲志長勤。秉耒歡時務，解顏勸農人。平疇交遠風，良苗亦懷新。雖未量歲功，即事多所欣。耕種有時息，行者無問津。日入相與歸，壺漿勞近鄰。長吟掩柴門，聊爲隴畝民。

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。區區諸老翁，爲事誠殷勤。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。⁴⁵

「問津」一向是仕宦的象喻，本身也是一個最典型的對話姿態，陶淵明從士人轉換爲如長沮桀溺一般以躬耕爲生的隱者，仍期望能夠與像孔子一般的問津者相遇。而在《論語》原本的對話情境中，長沮稱孔子「是知津矣」，當是一種肯定的態度；相形之下，陶淵明對於身處的現實情境不免有著「耕種有時息，行者無問津」的悵然，與「終日馳車走，不見所問津」的質疑。如此的悵然與質疑，是陶淵明經由與《論語》的對話，將孔子的時代情境轉換成對自身時代的理解。尤其在〈飲酒詩二十〉中，陶淵明將孔子「知其不可而爲之」的努力定位在「彌縫使淳」，更對藉由六經與後世建立起的永恆對話關係，再三致意。這些論述不但對終日驅馳之人是否「知津」高度質疑，也對仕隱能否互動所透顯的整體社會意義反思深刻，從而在自身角色的變換與《論語》情境的轉移中，對於所身所在的世界擁有更加明晰的體認。

由此可見，陶淵明從仕者轉換爲隱者，自然會以古之隱者自期自許，但其所投射的對話空間實較古之隱者更爲深遠。亦即陶淵明雖然與孔子角色相對，卻因設身處地的同情共感，交互投射出眞淳世界的理想，進而能夠具有與孔子同樣熱切的對話期待。從這個角度而言，陶淵明其實開出了具有對話熱忱的隱者形象，這乃是對《論語》中仕隱對話的深刻體認，也因此超越了隱者向來有的避世、隱身、藏言的形象。

《論語》中的仕隱對話固然是陶淵明體知其隱逸價值最基源的歷史情境，但除此之外，陶淵明與其他歷史人物的對話關係也很密切，如〈詠二疏〉、〈詠三良〉、〈詠荊軻〉、〈詠貧士〉、〈讀史述九章〉、〈扇上畫贊〉等，在歷史多元影像的交互投射中，陶淵明所勾勒的是一個個在特定時空下回應著世界以安頓自我的身影。其中具現出君臣互動與出處抉擇、權力關係與主體自

45 以上分見〈癸卯歲始春懷古田舍其二〉，頁181；〈飲酒詩二十〉，頁248。

由相互拉鋸的士人處境，在選擇與評述間投射出陶淵明隱逸的價值世界。首先看〈詠二疏〉、〈詠三良〉、〈詠荊軻〉三篇具有對照意義的詠史作品。〈詠三良〉抒詠秦穆公以秦之良臣子車氏的三子奄息、仲行、鍼虎從殉之事，詩中有云：「忠情謬獲露，遂爲君所私。」（頁328）一個「謬」字道出士人在上下定分的君臣關係中當隱卻顯，終至失去主體自由而無可贖回。陶淵明所著意的或許是怎樣的關係才是恰當的君臣關係，一個「忠」字似乎不足以盡之。〈詠荊軻〉（頁330-331）則是另外一種形式的君臣關係，詩中有云：「君子死知己」、「猛氣衝長纓」、「公知去不歸，且有後世名」。然而，結果是功未成而身已死，不免令人扼腕。陶淵明感歎的或許是，即使在君臣知遇的關係裡，又如何能夠真正實踐理想成就功業？

此一困難在君臣的權力結構中似乎就已經註定了，荊軻的壯烈成仁，雖然令人感佩，但陶淵明真正心期的實是二疏的例子，〈詠二疏〉：

大象轉四時，功成者自去。借問袁周來，幾人得其趣？游目漢廷中，二疏復此舉。高嘯返舊居，長揖儲君傅。餞送傾皇朝，華軒盈道路。離別情所悲，餘榮何足顧。事勝感行人，賢哉豈常譽。厭厭閭里歡，所營非近務。促席延故老，揮觴道平素。問金終寄心，清言曉未悟。放意樂餘年，遑恤身後慮。誰云其入亡，久而道彌著。（頁325）

「大象轉四時，功成者自去」揭示了及時建功與即時隱退的更替正如四時運轉一樣自然，然而綜觀歷史卻少有實踐之人，這是二疏超越尋常之處。二疏指西漢的疏廣與疏受，二人是叔姪的關係，情同父子，分別官至太子太傅與太子少傅。在位五年，疏廣謂疏受：「吾聞『知足不辱，知止不殆』，『功遂身退，天之道』也。今仕官至二千石，宦成名立，如此不去，懼有後悔，豈如父子，相隨出關，歸老故鄉，以壽命終，不亦善乎？」⁴⁶遂相率辭官歸鄉，臨行時送者盈道，這便是陶淵明所謂的「餘榮何足顧」，能夠真正體現「知止不殆」，才有「久而道彌著」的成就。這是就君臣關係而言，在既定的政治格局裡君臣知遇受制於上下的權力結構，士人當以完成公領域之事爲足，適可而止。不過，這只是歸隱的一個面向，二疏歸隱後處理家族事宜的洞見，完美體現的家族倫理，才是其歸隱最可貴的價值。史載疏廣既歸鄉里，日設酒食與族人故舊歡飲，直欲散盡家財以爲樂，或有勸其購置田宅以爲子孫計，

46 《漢書》（北京：中華書局，1962），卷71〈疏廣傳〉，頁3039-3040。以下引文亦同。

疏廣卻云：「顧自有舊田廬，令子孫勤力其中，足以共衣食，與凡人齊。今復增益之以爲贏餘，但教子孫怠墮耳。」疏廣認爲皇上所賜是「所以惠養老臣」，「故樂與鄉黨宗族共饗其賜」，以盡餘年。這即是陶詩所言「厭厭閭里歡，所營非近務」、「放意樂餘年，遑恤身後慮」，疏廣所體現的宗族之情、閭里之歡，乃至於重情輕利、不爲兒女憂的豁達，都深獲陶淵明之心。雖然，陶淵明隱居後的經濟情形與二疏迥異，但是背後卻有相同的價值觀支撐，與二疏對話顯然使陶淵明在歸隱後的人倫安頓上獲得知音。

〈詠三良〉在陶淵明之前即頗有其人，連詠三良與荊軻的亦有其例，兩者是士人盡忠君主的極致表現，彼此的對照性也很鮮明，分別與這樣的歷史情節對話，呈現出土人對君臣知遇關係的反思。至於二疏之詠也曾見於晉人張協，⁴⁷而張協本身即是一位先仕後隱的高士。但陶淵明將二疏與三良、荊軻並詠，在其間所建立的參照關係具體呈現出君臣互動與主體自由的幽微關聯，由此形成了饒富意味的政治觀照，仕隱價值的判讀也可由此獲得新詮。

如果三詠詩是以相互對照的方式呈現君臣關係與主體自由的關聯；〈讀史述九章〉（頁424-435）的組合則頗爲特別，去取之間流露陶淵明獨特的史觀，首先，這九篇所涉及的歷史人物皆非功成名就的政治人物，即或間及管仲，也不在抒詠他的政治功業；其次，各篇人物事蹟往往形成兩兩的對照，在對照中彰顯其意，而其中三組尤其關涉士人出處大節。⁴⁸如〈夷齊〉與〈箕子〉分述三人當殷末之時，分別做出各自的選擇。「天人革命，絕景窮居」、「矧伊代謝，觸物皆非」之語深寓易代之感，「貞風凌俗，爰感懦夫」不但是對夷齊的稱美，也是對世俗價值的批判，「哀哀箕子，云胡能夷！」則是對箕子的悲切之情感同身受。⁴⁹

〈屈賈〉與〈韓非〉則是另外的一種對照，二篇首先以「君子進德修業，欲及時也」做爲士人共同的背景，又以「如彼稷契，孰不願之？」做爲共同

47 如：王粲，〈詠史詩〉，頁363；曹植，〈三良詩〉，頁455；阮瑀，〈詠史詩二首〉，頁379；張協，〈詠史〉，頁744-745。逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（臺北：木鐸出版社，1988）。

48 案：其中〈管鮑〉與〈程杵〉是述朋友之情，〈七十二弟子〉則獨立成章，故不在本節討論之列。

49 由於這兩篇詩作的著作時間難以考訂，故很難斷定是否寄寓晉宋易代之感，但兩篇作品所描述的情境實可作爲易代之感的普遍性情境。



的祈願。然而，各人遭逢的世運不同、回應的方式有別，也就形成人人各異的命運，在這兩篇作品即聚焦於士人文章關聯於時運的不同表現。屈原、賈誼俱屬不遇而懷憂之人，屈原「候詹寫志」，賈誼「感鵬獻辭」，分別寫下〈卜居〉與〈鵬鳥賦〉，藉以抒懷自廣，亦即〈感士不遇賦〉所云：「夫導達意氣，其惟文乎？」的體現。至於韓非同樣擅於為文，卻是以文邀時，不免於「巧行居災，伎辯召患」，最後「竟死〈說難〉」，應證了「豐狐隱穴，以文自殘」的常理。在此陶淵明以文章作為士人品德的外現，當逢運之乏時即應身與文共同隱默，若當隱而顯便不免招患。藉由這兩篇的對照，陶淵明一方面呼應著《易》〈乾·文言〉：「子曰：君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。」⁵⁰對於士人文章有本於忠信以立其誠的呼籲；另一方面也說明了保身與待時的必要關聯，亦即「仁者用其心，何嘗失顯默」（頁245）之意。

最後一組的對照則是〈魯二儒〉與〈張長公〉，他們共同的特色是只在歷史上驚鴻一瞥，並非一般認定的重要人物，但他們都對自己的理想非常堅持，〈張長公〉云：

遠哉長公，蕭然何事？世路多端，皆為我異。斂轡竭來，獨養其志。寢迹窮年，誰知斯意。（頁434）

張長公名摯，是漢廷名臣張釋之之子，在《史記》中只有短短幾句生平：「官至大夫，免。以不能取容當世，故終身不仕。」⁵¹然而，就在這寥寥數語中，卻令陶淵明想像飛馳，寄予無限感懷。除了陶淵明嚮往張長公蕭然何事、獨養其志的風範之外，顯然對其寢迹窮年、不獲人知，深有所感，「誰知斯意」不免是隱者的宿命，也是陶淵明自身的投影。

而〈魯二儒〉云：

易大隨時，迷變則愚。介介若人，特為貞夫。德不百年，汙我詩書。邈然不顧，被褐幽居。（頁433）

魯二儒生並無姓名留傳，只因劉邦初定天下，叔孫通徵魯諸儒生與之共訂朝儀，在三十餘人中有二儒生不肯行，且對叔孫通曰：「今天下初定，死者未

50 同註20，頁214。

51 《史記》，卷102〈張釋之馮唐列傳〉，頁2756。



葬，傷者未起，又欲起禮樂。禮樂所由起，積德百年而後可興也，吾不爲公所爲。公所爲不合古，公往矣，無汙我！」因此被叔孫通譏爲「若真鄙儒，不知時變。」⁵²魯二儒生雖然名不見經傳，但在與叔孫通的對話中，卻將儒士不受執政者操弄利用的介然氣骨表露無遺，而被陶淵明以「貞夫」美之。其行實與夷齊的「貞風凌俗，爰感懦夫」同一高度，也從不同面相體現了隱的至高典範。此外，陶淵明所言的「易大隨時」、「迷變則愚」也形成與叔孫通「不知時變」的對話關係。所指涉的都是《易經》：「隨時之義大矣哉」，「隨時」固是隨時而動與隨時而變，但「時」義必須經過判讀，回應也因此不同。隨時可以是進取也可以是隱遯，故又有謂：「遯之時義大矣哉。」⁵³時而「隱遯」的抉擇或許更爲艱難。叔孫通的「時變」是要「知當世之要務」，⁵⁴以乘時立功；但在魯二儒則因堅持依古制禮，而選擇隱遯其身，故被譏爲「不知時變」。因此，陶淵明「迷變則愚」之語看似概括叔孫通對魯二儒生的批評，實則更可能是質疑叔孫通一味地依現實需求而變換操作之法，又豈是真正的「隨時」，恐怕才是真正的「迷變」。在此政治氛圍中，魯二儒不與當道合作，而「逝然不顧，被褐幽居」，正體現了「遯之時義大矣哉」的精神。陶淵明「德不百年，汙我詩書」之語便不無可能同時指向當世未行德政卻屢興禮樂之教的當權者。⁵⁵前文曾敘及周續之爲當權者講《禮》，陶淵明頗不以爲然，其理由亦由此可見。

從〈魯二儒〉與〈張長公〉兩個例子可以見出，陶淵明有意發舉歷史上被遺忘的人物，重新對話，也重新解讀。這些人物的「隱而不彰」正基因於「隱遯」的處世態度，但隱如能全其德性，則亦理該有彰顯的一日。陶淵明又有〈扇上畫贊〉一篇，其中合詠了八位事跡不算喧赫的隱士，⁵⁶而總論其行事爲：「三五道遯，淳風日盡。九流參差，互相推隕。形逐物遷，心無常準。是以達人，有時而隱。」（頁436）在詭譎多變、價值混亂的時代，「有

52 《史記》，卷99〈劉敬叔孫通列傳〉，頁2722。另皇甫謐，《高士傳》卷中，頁8，亦以〈魯二儒〉爲傳，記載雖頗簡略，應是首先將二人獨立爲傳的例子，陶淵明蓋有所承，但寄意特深。

53 以上分見《易經》〈隨·彖傳〉，頁303；《易經》〈遯·彖傳〉，頁383。同註20。

54 〈劉敬叔孫通列傳〉，同註52，頁2724。

55 依吉川忠夫的研究，魏晉時期是經學衰微卻禮學興盛的時期。同註17，頁31-32。

56 此八人分別是：荷蓀丈人、長沮桀溺、於陵仲子、張長公、丙曼容、鄭次都、薛孟嘗、周陽珪，嚴格說起來應是九人。

時而隱」乃是達人回應世界與時推移的根本修養。陶淵明經由與這些隱士的對話，而有了「緬懷千載，託契孤遊」的寄託，同時也因歷史的多元投射而對自身的隱逸情境有了深層的理解，進而開顯出更整全的隱逸世界。因此，仕隱價值除了從君臣關係判讀之外，更在於自我人格的完成，斯亦「隱居以求其志」之謂。故而，陶淵明經由歷史反思所開顯的隱逸價值，最後還當結合〈詠貧士〉組詩，證成隱逸的道德修養，才足以形成隱逸的完整論述。

〈詠貧士〉組詩共有七首（頁311-323），第一首詠孤雲與歸鳥，作為古今貧士的隱喻，總攝全組詩作。第二首從自身窮陋的景況，經由古籍重回孔子在陳絕糧時與子路的對話情境，以「閒居非陳厄，竊有愠見言」含蘊「君子固窮，小人窮斯濫矣」的道德標準。至於「何以慰吾懷，賴古多此賢」則是呼應第一首的知音之歎與尚友古人之情，以引起下文。之後各首便分詠如榮啓期、原憲、黔婁、袁安、阮公、張仲蔚、黃子廉等古之貧士，在各個貧士生活的苦況中彰顯各人堅定不移的操守，而「重華去我久，貧士世相尋」（〈其三〉，頁316）則從政治環境說明貧士的產生實是一種政治的結果，其間具有相互的關係。然而，〈詠貧士〉全組詩除了一一與古之貧士對話之外，還共同凝聚了指向孔子的對話關係，這在第二首以孔子開啓尚友古人之意時已經彰明，其後如「苟得非所歛」、「非道故無憂」、「朝與仁義生，夕死復何求」、「道勝無戚顏」，乃至於以「誰云固窮難，邈哉此前修」總結，皆與《論語》有互文性。至於榮啓期曾與孔子對話、⁵⁷原憲是孔子弟子，亦皆與孔子相關。可見陶淵明在反思隱士的道德操守時是以孔子所言的「固窮」之節為核心，以貫通孔子對士人的道德訓誨。之所以如此亦與當時的時代風氣相關。如前所述，東晉盛行但求自適、不守清貧的隱逸，仕隱間的界限日益混淆，歸根究柢正在於無法「固窮」。隱逸者安貧樂道、固窮守節是面對榮祿得以真正獲得自由的基礎，因此，陶淵明有云：「不賴固窮節，百年誰為傳」（頁215），「固窮」之節實為隱逸倫理的核心價值。⁵⁸

57 見晉·張湛，《列子注》〈天瑞〉，《新編諸子集成》（北京：中華書局，1990），頁6。陶淵明關於榮啓期之詠還見於〈飲酒〉其二、其十一。

58 此意亦可與《易經》〈否·象傳〉：「天地不交，否。君子以儉德避難，不可榮以祿。」相互參證，同註20，頁281。在這個語境中固窮之節主要是根據儒家所揭示的道德修養而言，但固窮的清貧生活，也正是回返素樸的生活情境，實亦道家返樸歸真的修行，兩相結合更能體現陶淵明的理想。

至於最能綜合與歷史的層層對話，對士人處境體察幽微，並確立士人推誠爲善、任真固窮之倫理價值的，則是〈感士不遇賦并序〉一文（頁365-367），此文乃出於與董仲舒〈士不遇賦〉、司馬遷〈悲士不遇賦〉⁵⁹的對話情境，在序言中陶淵明有云：「夫履信思順，生人之善行；抱樸守靜，君子之篤素。自眞風告逝，大僞斯興，閭閻懈廉退之節，市朝驅易進之心。」履信思順、抱樸守靜是君子亙古不變的行爲準則，然而文明的走向卻與此漸行漸遠，美善的人性也因此泯沒不彰，這不僅是對歷史趨向的感歎，也正是對現世的批判。面對這樣的歷史走向，「懷正志道之士，或潛玉於當年；潔已清操之人，或沒世以徒勤」，有志之士乃做出隱身的抉擇，由於群體社會的規律是物以類聚，在價值混淆之際，「彼達人之善覺，乃逃祿而歸耕」。隱者不但不求顯於世，而且是作爲社會的良知而存在，故「獨砥脩以自勤，豈三省之或廢」，對於士人而言或仕或隱其道德操守並無不同：「原百行之攸貴，莫爲善之可娛。」「推誠心而獲顯，不矯然而祈譽。」在群體關係裡無不以推誠爲善作爲根基。因此，仕隱抉擇除了避世保身之外，更根源的是任其自然氣性：「稟神智以藏照，秉三五而垂名。或擊壤以自歡，或大濟於蒼生。靡潛躍之非分，常傲然以稱情。」「任眞」乃成爲仕隱抉擇的共同基源。

陶淵明在此賦中也用了很長的篇幅敷陳自古以來不遇之士的事蹟，並對「天道無親常與善人」深切質疑，這也是不遇之士必須面對的信念危機。在陶淵明以前對於此事的思辨與其最爲同調的厥爲司馬遷，司馬遷在〈悲士不遇賦〉有云：「逆順還周，乍沒乍起。理不可據，智不可恃。」正是對天道運行的蒙昧難知深寄其意；而陶淵明則以「蒼昊遐緬，人事無已。有感有味，疇測其理」遙相呼應。面對感昧難測的天道，司馬遷以「無造福先，無觸禍始。委之自然，終歸一矣」應之，並且在「沒世無聞，古人惟恥」、「朝聞夕死，孰云其否」的一抑一揚中堅定信念；而陶淵明則以「寧固窮以濟意，不委曲而累己」、「擁孤襟以畢歲，謝良價於朝市」實踐這樣的價值。由此可知，陶淵明的〈感士不遇賦〉並不在於寄懷悲慨，而是在感昧無常的天道運行中，爲士人以及自己尋得安身立命的思辨邏輯。陶淵明從歷史情境中反思君臣遇合的互動關係、士人顯隱的價值判斷，乃至於士人堅守主體自由所應具備的節操，並由此寄寓其對現實政治、世情的批判，不但尋獲自己身爲一

59 二文出處同註11，頁250、271。

介隱士的歷史定位，也經由他者的衝擊建構自身的價值體系。

五、理想建構與回歸風土

陶淵明的隱逸通過多元的對話，思索著如何將自身安頓於層層的倫理關係之中，以獲致任真自得的人生。在前述的分析中，可以見出陶淵明對於人必須與人建立關係而保有人倫秩序有其一定的堅持，這種堅持既不贊成徹底摧毀名教，也不同意統治階層隨意操弄禮法，人與人的關係如何可能以自然的方式體現在生命歷程中，無疑是陶淵明的隱逸生活所身體力行的。在陶淵明的詩文中很清楚地呈現了傳統的五倫關係，人文秩序是其一向的關懷，不分或仕或隱。但最終必須從政治場域退出而以隱逸的方式實踐自然的倫理，乃因在君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五倫關係中，屬於私領域的四倫中，朋友可謂是立基於平等關係。而父子、夫婦、兄弟的關係雖有尊卑長幼的規範，卻因基於血親的聯繫，在互愛的基礎上也可因相互尊重而獲致平等自由，至少，這是可能的。因此，只有屬於公領域的君臣關係最為複雜，因為，對於士人而言的公領域實是君主的家天下，在極權專制的政治體制中，君臣上下的權力結構是無法逾越改變的。也可以說，君臣之間既不可能平等，士人便很難在君臣關係中獲得合乎自然的個體自由，更何況文明的趨勢是「自真風告逝，大偽斯興」，制度的走向是「密網裁而魚駭，宏羅制而鳥驚」，士人處在以君臣關係為主軸的政治社會，不但有憂生之嗟，也會面臨扭曲失真的危機。陶淵明透過與歷史的對話，於君臣互動、士人處境多有設身處地的反思，從而對於士人的操持歸結為安貧固窮，以俾及時建功亦能及時隱退。除此之外，陶淵明同時建構了「桃花源」的理想，積極安頓其自身對人倫秩序的關懷，此一理想根植於平實的田園生活，以近乎歷史的記實語調表而出之，但此中遠離政治紛擾，怡然自樂的生活，又似「世外」方能擁有；在實與虛的張力中，恰如其分地將「桃花源」種植在每一個中國人的心田，成為永恆回歸的樂土象徵。

歷來討論〈桃花源記并詩〉（頁402-403）的論著已多不勝舉，本文只擬聚焦於幾個與倫理相關的議題做進一步的闡明，以彰顯陶淵明隱逸倫理的最終歸趨。首先是〈桃花源詩〉有云：「嬴氏亂天紀，賢者避其世」、「春蠶收



長絲，秋熟靡王稅」，〈桃花源記〉亦有「乃不知有漢，無論魏晉」之語。自宋·王安石即直指其中具有「雖有父子無君臣」⁶⁰的倫理觀，陳寅恪也贊同「無君臣官長尊卑名分之制度」是陶淵明的理想社會。⁶¹此後論〈桃花源記并詩〉者多數承認此文確實具有「無君臣」的思想，只是各人的重點略有不同。⁶²「無君臣」的思想放在當時的文化脈絡下並不特別突兀，不但在老莊思想中已露端倪，魏晉時期則分別在阮籍的〈大人先生傳〉、鮑敬言的〈無君論〉有更進一步的推進，而嵇康的〈太師箴〉與葛洪的〈詰鮑篇〉則有相反的意見。⁶³可見此一議題已在知識分子界公開討論，陶淵明對此做出回應亦不足為奇。再加上經由歷史陶淵明認知到君臣上下的權力結構是無法逾越改變的，而政治文明的走向則是一再的「以暴易暴」，亦即王安石所云：「重華一去寧復得，天下紛紛經幾秦」。無論從個體自由或群體和諧的角度，「君臣」這一倫都很難達到雙向的平衡。換言之，一個國家的政治體制可以決定社會的階級秩序，更關乎全體人民的和諧，然君主所擁有的絕對權力形成的不平等關係，使士人的理想並無實踐的保證。因此，身當篡亂頻仍的陶淵明選擇成為反體制反世俗的隱者，對君主制度抱持悲觀的看法是可以想見的。

只是，我們可以進一步追問，在陶淵明詩文中屢言的上古社會是不是即是其理想的「桃花源」？而其時是不是即是「無君」的狀態？諸如「黃唐莫逮，慨獨在余」、「望軒唐而永嘆」、「愚生三季後，慨然念黃虞」的感慨；「羲農去我久，舉世少復真」、「仰想東戶時，餘糧宿中田。鼓腹無所思，朝起暮歸眠」的悵惘；乃至於「自謂是羲皇上人」、「無懷氏之民歟？葛天氏之民歟？」⁶⁴的自比。這其中包括傳說中的三皇五帝：伏羲氏、神農氏、黃

60 宋·王安石，〈桃源行〉，《王安石詩集》（臺北：廣文書局，1974），卷4，頁25。

61 同註18，頁1033-1034。

62 如齊益壽認為陶淵明確實承繼了魏晉以來關於無君的論述，但這並不是一種體系性的思想，而是出於憤怒情緒的發洩，並認為陶淵明並非「無君論」的主張者，而是反對重賦酷役。而張亨則一方面指出魏晉以來關於無君的論述本於道家的政治理念，〈桃花源記并詩〉便出於此，但另一方面則又指出其與道家的政治理想具有明顯的差異，而是一個尊重人倫關係重視社會秩序的人文化成的世界。齊益壽，〈「桃花源記并詩」管窺〉，《臺大中文學報》創刊號(1985.11): 23-31；張亨，〈〈桃花源記〉甚解〉，載於臺大中文系編，《鄭因百先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2005），頁73-76。

63 齊益壽已對這些文章做了很詳細的分析，為本文所本。同前註，頁23-31。

64 以上同註4，分見頁8、366、142、248、199、441、421。

帝、唐堯、虞舜，以及傳說色彩更濃的無懷氏、葛天氏、東戶季子、赫胥氏，他們所處的時代俱難確考，但據說都早於堯舜，這些時代雖不能以信史視之，但都寄託了論者的社會理想。如赫胥氏之時，在《莊子》即為至德之世：「民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此也。」⁶⁵《莊子》原文之意明顯為陶淵明沿用，也正是「怡然有餘樂，于何勞智慧」的寫照。其他如無懷氏、葛天氏、東戶季子之世的人民生活亦莫不如此。⁶⁶這些上古時期的情境實可以《列子》中一任自然的華胥國為代表，而華胥國正是羲皇上人的國度。⁶⁷這些上古社會所顯現出的「甘其食，美其服，樂其俗，安其居」⁶⁸的無知無欲生活確實富有濃厚的道家色彩。

但除了道家所強調的自由自適的生活面向之外，〈桃花源記并詩〉也在「俎豆猶古法」、「童孺縱行歌，斑白歡遊詣」具現了一個承襲古禮、長幼有序的人文世界。⁶⁹可以說，桃花源中的人們雖然生活不受任何羈束，個體卻並不呈現為放浪形骸，群體間也自然形成和諧的整體。因此，桃花源雖以道家屢屢稱述的上古社會為雛型，以返樸歸真為基調，但對於此一真淳世界的想像卻更在於人倫關係。〈飲酒二十〉有謂：「羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳。」（頁248）羲農以後，真風告逝，有賴於孔子的禮樂世界彌縫使淳，則真淳之所繫正在美善的人倫關係。換言之，陶淵明以上古社會為原型所建構的桃花源理想是一個人民不受政治攪擾，人人順性適情，而自然體現的和諧社會。因此，陶淵明對於「回歸上古」的理想更在於人倫禮法的返樸歸真，而不在強調無知無欲的物質環境與茫茫昧昧的原始生

65 《莊子集釋》，同註22，卷4〈馬蹄〉，頁341。

66 唐·徐堅等著，《初學記》（北京：中華書局，2004），引子思子曰：「東戶季子之時，道上鴈行而不拾遺，耕耨餘糧宿諸畝首。」卷9帝王部，頁208。宋·羅泌撰，《路史》，卷9〈禪通紀〉：「無懷氏，帝太昊之先，其撫世也，以道存生，以德安刑，過而不悔，當而不愉。當世之人，甘其食樂其俗，安其居而重其生，……於是天下益趨於文矣。」《景印文淵閣四庫全書》〈史部〉，頁13。明·袁了凡、王鳳洲，《袁王綱鑑合編》（臺北：第一文化社，1963），則云葛天氏之時：「其治世也，不言而信，不化而行，蕩蕩乎無能名之，俗以熙熙。」上冊，頁9。

67 《列子注》，同註57，卷2〈黃帝〉，頁13。案：《列子》所記的華胥國，即是伏羲所都之國。參見袁珂，《中國神話傳說》（臺北：里仁書局，1995），第4章，頁123-124及頁130註1、2。

68 《莊子集釋》，同註22，卷4〈胠篋〉，頁357。

69 張亨曾對此詳加比較論述，見〈〈桃花源記〉甚解〉，頁74-75。

活。之所以要以上古社會為模型，正因為唯有遠古時代才可能擁有這種不擾、不斷傷人民的政治環境，也是儒道政治理想得以交會的所在。⁷⁰故而，與其說桃花源是個無君的國度，不如說這是人民不會感覺到君主或政府存在的世界，因為在上者不是以由上對下的統馭方式宰制人民。用《莊子》的話來說即是：「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。」其精神在於「貴其無為而任物之自為」的「自在寬宥」⁷¹；也是《淮南子》所謂「故能有天下者，必無以天下為也。」⁷²天下既能不為君主所私，便無君臣上下的貴賤關係，這也是唐堯之世擊壤老人所云：「吾日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，堯何等力？」⁷³陶淵明將桃花源建構一個宛若無君的國度，正是對堯舜以後的君主集權制度於人性的斷喪最沈痛的批判。然而，儘管對於君臣倫理抱持悲觀，陶淵明顯然還深信人自然向善的本性，從而融合了道家「返樸歸真」與儒家「人文化成」的精神，重新織繪出桃花源的理想。

桃花源的建構，表現出陶淵明對群體生活的省思與及身體現人間倫理的理想。桃花源中的人們過著親密而單純的共同生活，彼此間深切感受到此中成員的相互隸屬性，無論是對內或是對外，皆具有積極的相互關係與默認一致的態度。桃花源是由血緣進而至於地緣，乃至於精神文化的共同體，是真正而持久的共同生活，而非表面與暫時的結合。換言之，桃花源不是個體的加總，而是生機勃勃的渾融整體，是一自然狀態下人的意志的完善統一，這樣的共同體生活在人類史上最易實踐在農村的生活型態。⁷⁴然而，現實世界

70 值得注意的是，陶淵明雖然屢稱道家所謂至德之世的人物，如伏羲氏、神農氏、無懷氏、葛天氏、東戶季子、赫胥氏等人，但對於儒家所稱美、道家所揶揄的唐堯、虞舜，亦相提並論。可見其對文明的發展未若道家持反文明的態度，而是相信人的美善道德可在相應的政治環境中得到發展。於此不難見出其融合儒道理想的用意，這也是其超越時俗的思辨。

71 《莊子集釋》，同註22，卷4〈在宥〉，郭象注與成玄英疏，頁364。

72 漢·劉安，《淮南子》〈俶真訓〉，《新編諸子集成》，頁30。

73 此事分見《論衡》〈藝增篇〉，《新編諸子集成》，頁388；皇甫謐撰，清·宋翔鳳集校，《帝王世紀》卷2，《續修四庫全書》，頁3。唯文字略有出入，引文據前者。

74 參見斐迪南·滕尼斯(Ferdinand Tönnies)著，林榮遠譯，《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》(北京：商務印書館，1999)，頁52-94。案：依滕尼斯之見，人類的群體生活有兩種結合類型，亦即共同體與社會，前者是古老的，後者是新興的。由於人的意志處在相互的關係中，因此，不同的共同生活型態關乎人的意志的發展。

中政治倫理的走向明顯與這個理想背道而馳，或許在現實世界中只有逸民生活因拒絕君臣的這一倫，而庶幾近乎桃花源的生活。陶淵明在田園中安居，與親人鄰里共處，夙興夜寐，安貧樂道，正是此一理想生活的體現。〈桃花源記〉雖不免被視為一個虛構的世界，卻又予人無比親切之感，並且出現一位現實存在的人物劉子驥，依《晉書》〈隱逸傳〉所載，劉子驥是一位應對進退依禮而行的隱者，「雖冠冕之族，信義著於羣小，凡廝伍之家婚娶葬送，無不躬自造焉」，乃以「仁愛隱惻」實踐社會道德。⁷⁵〈桃花源記〉引入這個人物，當非偶然，隱逸者作為社會的良知，也同樣以其修為擔負著促成理想社會的責任。

雖然因為摒除了君臣關係，桃花源更能開展和諧的人倫世界，而具有豐富的人間性。然而，使桃花源深具人間性的還在於桃花源與風土的親附，亙古以來，人可以沒有國家的制度，卻不能沒有風土的滋養。換言之，環境與個體的關係即是生命的延續，人永遠必須從風土獲得生生之資、從風土累積祖先的經歷；在風土歷史中認識自己，也在風土之中建立文化。陶淵明安居於家鄉田園是人倫在風土中的豐美實現，桃花源之所以能成為中國人心中的樂土，也因為它展現在再熟悉不過的傳統農耕文化中。風土深入人的身心底層，既是身體的基質，也是文化的成因。⁷⁶從而，不選擇山林之隱、對於佛教文化的拒持，也有著最基本的風土的理由。陶淵明不但有〈桃花源記〉呈顯此一風土文化的至境，同時也有〈勸農〉（頁34-35）記敘民族文化與風土親附的歷史，以彰顯其由農返樸的進路。此詩以四言體寫就，其體制口吻引人聯繫到《詩經》雅頌有關民族起源及稱美農事的篇章。⁷⁷〈勸農〉詩首章由上古敘起，抱樸含真、傲然自足揭示的仍是陶淵明一貫的理想。其後智巧既萌，欲廣用奢，便有待哲人之勸農。次章即歷敘自虞舜以迄夏周所確立的「八政始食」，以農為本的立國精神即在於依其風土符應人民生活的需求。第三、四章所展開的上行下效的勸農之業，正基於「和風清穆」卻也「和澤難久」，既然「氣節易過」，故得「趨時競逐」，因此，所勸正在及時與長勤。第

75 《晉書》，卷94〈隱逸傳〉，頁2447-2448。

76 以上參見和辻哲郎，《倫理學》（東京：岩波書店，1949），下卷，第4章第2節〈人間存在の風土性〉，頁128-269。

77 如〈甫田〉、〈載芟〉、〈生民〉、〈良耜〉等篇。又王國瓊也曾指出〈勸農〉似雅頌體，《古今隱逸詩人之宗——陶淵明論析》（臺北：允晨文化公司，1999），頁182。

五章便展開「民生在勤，勤則不匱」的意旨。第六章則從勸農翻出勸學之意，以不勸之勸回歸勸農之旨。⁷⁸關於〈勸農〉全篇的用意，明·黃文煥曾經指出：「杜民智巧，惟在勸農，民農則必朴，移風易俗，返朴在是。」「讚德美，卻仍與含真抱朴相映，真朴散而德美壞，返朴還真之法，無處下手，不得不以勸農救之。」⁷⁹黃文煥的析論揭示出陶淵明經由躬耕田園臻至返樸歸真的理想，末段的勸學也正同於稱美孔子「彌縫使其淳」之意。然而，在天下滔滔之際，勸以農事，反而更能回溯根源，達到民心民性返樸歸真的理想。而《孟子》亦謂：「士之仕也，猶農夫之耕也。」「雖有智慧，不如乘勢，雖有鎡基，不如待時。」⁸⁰也說明了士人學仕與農夫耕作有相似的原理，人與風土的倫理正在於得時，得時即為萬物生存之所繫。〈勸農〉詩從民族命脈的延續展現了農耕文化的歷史縱深，〈桃花源記并詩〉則從人倫關係呈示了田園文化的境界型態，兩相結合正可見出陶淵明身體力行的隱逸生活，透過多元的對話關係，不斷回返傳統文化的基層，建構出最符合民族文化的倫理世界，成為中國人永恆回歸的樂土。

六、結 語

在失序的社會中，重新體現人倫的秩序，以獲得自在自適，是陶淵明以隱逸行為所實踐的倫理自然。人的存在本即在主體性與社會性的拉鋸狀態下，合乎自然的倫理如何可能？這是人類永恆的理想，也是亙古的課題，倫理與自然的離合在魏晉時期便呈現在名教與自然的爭議中，這也關乎儒家與道家的理想是否可以融合的問題，陶淵明對於此一時代使命，顯然有其深刻的體察，故在其隱逸世界裡，對家族倫理的安頓、階級流動的安然、社會情境的回應、歷史定位的反思、理想政治的建構、風土自然的融入，在在體現出陶淵明的倫理自然。

78 明·黃文煥析義：「必勤學而後不暇勸農，……以不勸為深於勸，結局最工。」《陶元亮詩》卷1，南京圖書館藏明末刻本影印，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997），第3冊，頁169。清·邱嘉穗，「題前從上古不知耕翻入，題後從聖賢不必耕翻出。」《東山草堂陶詩箋》，《四庫全書存目叢書》，卷1，頁231。

79 同上註，《陶元亮詩》，頁169。

80 《論語》〈滕文公下〉，頁372；〈公孫丑上〉，頁316。



從中國的人文傳統來看，中國人的理想存在情境本即在儒道的並行交融之中，也可以說儒道的互補合和是中國文化的宿命。陶淵明身處玄學盛行、儒家倫理被曲解的情境下，一方面針對時代的需要表現出衛護儒家基本價值的姿態，另一方面也深切體認到知性的論辯既不能解決社會問題，也不代表生命的安頓。一向以來，對於儒道以區辨為主的思惟方式，在外來佛學的衝擊下，亦即他者的照見下，逐步展現出儒道合融的整體視域，這是中國文化的具體情境，因此反思的方向未嘗不可能是叩其兩端的儒道交會。陶淵明對於隱逸倫理的整體觀照，正是安頓自身於儒道的關係之中，陶淵明對於上古社會的嚮往，正宣示著其所接續的是上古儒道合融或是未如許分化的傳統，爲了回歸這種理想世界，陶淵明在儒道交界的邊緣重構和諧的人我關係、價值秩序，並獲致自然。

附記：本文爲國科會多年期整合型專題計畫〈重探中國人文傳統的自然觀——中古詩學中的自然〉(91.8-94.7) 第三年的研究成果，計畫編號：NSC 93-2411-H-002-002-AD。

引用書目

一、傳統文獻

- 《易經注疏》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1979。
《禮記注疏》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1979。
《詩經注疏》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1979。
漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1959。
漢·劉安，《淮南子》，《新編諸子集成》，北京：中華書局，1998。
漢·劉向，張敬註譯，《列女傳今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1994。
漢·王充，《論衡》，《新編諸子集成》，北京：中華書局，1990。
漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
三國·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
晉·張湛，《列子注》，《新編諸子集成》，北京：中華書局，1990。
晉·皇甫謐，《帝王世紀》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995。
晉·皇甫謐，《高士傳》，四部備要本，臺北：中華書局，1972。

- 晉·佚名，《蓮社高賢傳》，叢書集成初編本，北京：中華書局，1991。
- 唐·釋元康，《肇疏論》，《大藏經》第45冊，臺北：新文豐出版公司，1996。
- 唐·徐堅等著，《初學記》，北京：中華書局，2004。
- 唐·房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 梁·沈約，《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 宋·王安石，《王安石詩集》，臺北：廣文書局，1974。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994。
- 宋·羅泌，《路史》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·袁了凡、王鳳洲，《袁王綱鑑合編》，臺北：第一文化社，1963。
- 明·黃文煥，《陶元亮詩》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997。
- 清·邱嘉穗，《東山草堂陶詩箋》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997。
- 清·沈德潛，《古詩源》，臺北：臺灣商務印書館，1956。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1980。
- 清·嚴可均輯校，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999。
- 余嘉錫，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1984。
- 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1981。
- 逢欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》，臺北：木鐸出版社，1988。
- 戴明揚校注，《嵇康集校注》，臺北：河洛出版社，1978。
- 龔斌，《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社，1996。

二、近人論著

- 小林昇 1985 《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》，東京：早稻田大學出版部。
- 王國瓊 1999 《古今隱逸詩人之宗——陶淵明論析》，臺北：允晨文化公司。
- 吉川忠夫 1984 《六朝精神史研究》，東京：同朋舍。
- 朱貽庭主編 2004 《中國傳統倫理思想史》，上海：華東師範大學出版社。
- 村上嘉實 1976 《六朝思想史研究》，東京：平樂寺。
- 和辻哲郎 1949 《倫理學》，東京：岩波書店。
- 和辻哲郎 1962 《人間の學としての倫理學》，《和辻哲郎全集》，東京：岩波書店。



- 袁行霈 1990 〈陶淵明與晉宋之際的政治風雲〉，《中國社會科學》1990.2: 195-211。
- 袁 珂 1995 《中國神話傳說》，臺北：里仁書局。
- 區結成 1987 《慧遠》，臺北：東大圖書公司。
- 張 亨 2005 〈〈桃花源記〉甚解〉，載臺大中文系編（2005.7）《鄭因百先生百歲冥誕國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣大學中文系，頁 67-85。
- 陳寅恪 1977 〈陶淵明之思想與清談之關係〉，載《陳寅恪先生全集》，臺北：九思出版社，頁 1028-1033。
- 斐迪南·滕尼斯（Tönnies, Ferdinand）著，林榮遠譯 1999 《共同體與社會——純粹社會學的基本概念》，北京：商務印書館。
- 遂欽立 1977 〈形影神詩與東晉之佛道思想〉，載《陶淵明研究》，臺北：九思出版社，頁 668-693。
- 楊儒賓 2002 〈和辻哲郎論「間柄」〉，載李明輝、陳瑋芬主編，《現代儒家與東亞文明：地域與發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 399-425。
- 齊益壽 1968 《陶淵明的政治立場與政治理想》，臺灣大學文史叢刊，臺北：臺灣大學。
- 齊益壽 1985 〈「桃花源記并詩」管窺〉，《臺大中文學報》創刊號(1985.11): 285-319。
- 齊益壽 2001 〈試論尋陽三隱——陶淵明三首交遊詩探析〉，載臺大中文系主編（2001.8）《王叔岷先生學術成就與薪傳研討會論文集》，臺北：臺灣大學中文系，頁 325-348。
- 鄧小軍 2001 〈陶淵明與廬山佛教之關係〉，載朱耀偉主編，《中國作家與宗教》，香港：中華書局，頁 89-127。



On the Ethical World of Tao Yuanming's Hermitage

Yu Tsai *

Abstract

The complex relationship between ethics and nature has appeared in the debates about Confucian ethical codes and “Nature” during the Wei-Jin period, which was also projected onto a cultural question about whether the ideals of Confucianism and those of Taoism could be reconciled. As the founding figure of “eremitic poets,” Tao Yuanming 陶淵明 was profoundly aware of the epochal mission. Therefore, his writings opened up a hermetic ethics which covered a layered dialogue between the issues of kinship ethics, society and state, and history and *Fudo* 風土, as well as establishing a unique sense of subjectivity. Meanwhile, Tao combined his concerns of human relationships and critique of socio-politics to build a distinct political ideal which led to the emblem of “The Peach Blossom Spring,” deeply entrenched in the Chinese mind. This essay attempts to explore step by step Tao Yuanming’s ethical world as embodied in his eremitic practices, his settling of familial ethics, his resignation in class mobility, responses to social situations, reflections on historical positions, establishment of an ideal politics, and emersion into the nature of *Fudo*.

Keywords: Tao Yuanming 陶淵明, hermitage, ethics, nature, Confucian ethical codes

* Yu Tsai is a professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.

