

說原舌父 漁三魚

李正浩

生命的問題原像謎一般，難於求得答案，即使求得了答案，但那是經過了多少命運的折難與血淚的付出，才發現生命到底是怎麼回事。可是這樣的一個答案，對於另外一個稟賦不同且環境相異的人，他能立時拋却自己的世界圖象，完全地信服你的描述嗎？還是他依然生活在熟悉而習慣的世界中，以你的體悟為不切實際？或者我們也可以這樣想：經由不同的追尋途徑，所獲得的人生深切的解悟，兩者之間的溝通，是否完全沒有齟齬？還是各有各的側重點，自以為是，而難於互相了解？譬如說，抱持著儒家與道家思想的雙方，是否那麼容易取得思想上的協調？還是雙方爭論不休，認為對方的思想不夠深刻高明呢？這個問題的解決，唯有發心尋求宇宙間的至極真理，並立基在生命事實的共同認識上，作進一層的體驗與思想層次的辨析，才能使我們知曉意識型態間的同異，並跳出盲目爭論和企圖貶抑的圈子，對真理作更完整更圓融的把握。

如果上述的解決方法可以成立的話，無疑的，楚辭中的漁父篇已為我們提供了最好的論題。屈原和漁父，代表著兩個不同的評價系統，反映了他們對人生不同的處理態度，屈原所執持的是儒家的思想，漁父所懷抱的是道家的思想，這兩種思想的人生觀點和世界圖象既然相異，那麼作者如果是

1 屈原——便是以漁父的隨波逐流之說，反襯自己處世態度的正確。同時屈原對於道家應該也有某種程度的認識，這是底下我們將再進一步析論的。

2 屈原以後的儒家人士——則是在戰國晚期儒道未流的相爭斥下，深深地受到屈原人格的感召，藉漁父篇以贊揚屈原偉大的節操，並企圖貶抑道家。

3 屈原以後的道家人士——則是藉屈原與漁父的問答，發明道家的超脫思想，並予儒家的屈原以一定的思想分位，互相對照。

對於以上三種情況，我們無須多作辯說，以確定作者之誰是。因為推想與事實之間，尚有不可測度的距離，我們還是保留它的各種可能，作更多層面的欣賞，透過文字，獲得對我們生命的某種啓示，這是最重要的的一件事。至於作者誰屬，在新資料沒有出土以前，證據不足的胡亂臆測，那不是值得效法的事（註一）。

熟讀漁父全文，至漁父放歌，去而不復與言之時，很明顯的，漁父是那麽超然而不滯，言而未言，以歌寄意，就像楚狂接輿歌而過孔子一樣（論語微子篇，莊子人間世俱載）。假定本文是道家人士所作，這是以思想上更高的境界俯視較低的層次，莊子外篇中的漁父篇，便是在這種方式下寫出來的（註二）。其中對於儒家思想的抑低，一種可能是：當時儒道後學相辯之下企圖的作法；另一種可能是：並非出於故意的動機，而根本就是思想者本身的想法或體認。孔學在戰國之時，是具有著某種公認的圖象，這種情形，可以回想到論語中的隱士（如長沮、桀溺、荷蓀丈人之屬）對孔子的意見。孔子是一個栖栖皇皇，想以仁義之道維繫住人群秩序的倫理學家，他們對於孔子的正直與抱負，並無過多的微詞，但總以譏刺或指導的態度出現，規勸孔子要認清社會

正之性，為邪淫之態。）

他是寧以生命為代價，守護真理而不作任何的讓渡。是以遂必然地掀起了正邪的相互激盪，在這特定的場合中，鑄就了屈原的悲劇。而屈原以「知其不可而為之」的悲劇情操，亦塑造了中國式悲劇人物的典範，給予了後代在人性上的崇高啓示與提昇。

如果以上的敘說還算忠實的話，我們確實看不到屈原會對隱遁之義有何深刻的了悟。從屈原的一貫思想來說，隱的道理確因屈原行仁由義，公忠體國的個性之堅定，而被放置一旁存而不論了。遠遊的高舉，就思想上的考證來說，將被排斥到屈原的作品之外，即就文字而論，模擬痕迹亦太多，很難算是屈原的真作。屈原的性格是十足的入世性格，規避人世的退隱意念不入他的意識（並非對隱完全沒有感覺，只是拒絕去體認。），而由於對隱遁之義缺乏了解，事實上屈原對於儒家的真理也只有片面的體認，無法整全的把握。說到這裏我們得對儒家真理稍作相關的闡述。

儒家雖然以仁義為心，肯定人性的崇高價值，但是對於「時」義的把握却也非常注重。也即是說不僅以體認文物制度的精神為已足，還要使這種精神在時空的綜合序列中圓融的展現為生活（所謂時中）。人文精神本身即是創造而惻動不已的仁心，在不同的人際關係中表現為種種倫理，凝結成繁複的禮文制度，但是仁心並不等於五倫及禮文制度，它是創發一切事物價值的本體，是以孔子說：「吾道一以貫之」，出世入世亦因一貫之道而得到它的實質

的客觀狀況，早在亂世中收攤隱居，不要作過度的追求（註三）。這裏引出的是在混亂的社會中，對於出世入世（古代所謂仕隱）的看法問題。孔子有自己的觀念，他完整的把握著「隱居以求其志，行義以達其道」的道理，他的入世至是基於「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與！天下有道，丘不與易也」的情

不容已，但却苦於不能和這些人交談，如果有一次坦誠的晤談，是否這些隱士們還會認為孔子不了解隱的道理，我想他們的觀念會即時改觀的。孔子在一般人的把握中，是他講仁說禮，以及周遊列國以求行道的表現。就是這些表現，交織成一般人對他的印象。祇以這麼表面的印象去了解一個人已嫌不足，何況是孔子？自然孔子有一種「人莫己知」的寂寞，只是他不怨。

但孔子是思想界的聖哲，屈原的思想是否和孔子一樣博大精深？以孔子的人格，尚不得隱者的了解，屈原是否就如一般所認識而無誤呢？屈騷是否能包括屈原的思想，而斷定他昧於隱的道理呢？對於這些問題，在此試著加以解說。首先我們不得不承認：了解一個具有深度的人是很困難的，除非你與他長期相處，透過細心的體察，由部份的認識累積綜合為全盤的了解，否則所謂了解或只是止於第一印象，而絲毫不能再深入。古人已遠，了解的媒介限於作品與史書等資料，要把捉古人的真相，我們只有憑其誠心，根據可靠的資料，盡量地重建事實，並直坦的承認再創造中可能的「原意誤謬」。只有這樣，才是一條較能接近真實的

路。我們對於屈原的認識，便是以這個意念為前提，其原始資料則是以屈騷和史記為主——當然還得加上自己的體驗去詮釋。

屈騷和史記給我們建立的屈原形象，是一個堅持人生的操守，關懷國家宗室命運的忠貞典型。稍微剖析屈原的個性，我們可以發現，屈原執守的堅定，是以整個生命的犧牲奉獻來支持的。由於缺乏退一步的想法，他的激情處處顯發，他的生活充滿論斷，十足的「嫉惡如仇」的性格，這種性格可以「癡」之一字來詮表。癡是執着人生的片面，以生命為投注，作極度的發揮。而這種激烈的表現，遂成為自我思想及個性最突出的部份。屈原癡於人生的美德，並以論斷及直諫作了極度的發揮，在他人可能退為隱者或淪為鄉愿，而屈原告訴自己說：不能！離騷云：

豈余身之憚殃兮，恐皇輿之敗績……余固知寒蹇之為患兮，忍而不能含也。

（王逸注：言己知忠言蹇蹇，諫君之過，必為身患，然中心不能自止而不悔也。）

既替余以蕙纕兮，又申之以攬茝。亦余心之所善兮，雖九死其猶未悔。（言己履行忠信，執守清白，亦我中心之所美善也，雖以見過支解，九死終不悔恨。）

固時俗之工巧兮，何規矩而改錯。背繩墨以追曲兮，競周容以為度……寧溘死以流亡兮，余不忍為此態也。（言我寧奄然而死，形體流亡，不忍以中

意義。這種高明的思想，到了孟子及中庸時代，闡發得更爲詳盡。創造本體不侷限於實際的事物之中，而是超越於形象，復又貫注到現實的運作上；一方面爲在萬物之上的超越實體，一方面又爲在萬物之中的內在本質。就其超越於形象而言，創造本體顯現爲一和同宇宙之廣大遠景，涵容了一切形限的差異而並育之，不執一以自限，唯在純然造化的世界中創生不已，是在人心中開拓了一形上的世界，以其生生的創造眞質，與萬類共生，與至道遨遊，充滿了活潑與新生的氣息，這便是孔子贊許曾點的世界，也是中國形上的道德與美感世界。而就其內在於現實而言，則藉着形上世界的導引，並以對社會與歷史的了解爲輔助，創造本體可貫注到現實事務的運作之間，本其情之不容已與憂患意識的顯發（仁心之應幾感通），唯求對當前一事盡心，由此而言道德倫理的世界。「盡心所以知性，知性所以知天」，這當下盡心的工夫便是一無限的過程，這過程一方面是人行不已地自我實現其人性的過程，而另一方面同時便也是解悟形上宇宙的過程，因此與道似二而無分。

唯是在人生的種種活動中，包含了許多明顯的和隱藏的客觀因素，在人性實現的歷程中，固然一方面此心可對這些因素故意忽略，而常使現實的規劃無法遵照理想來完成，這是此心之不盡。但另一方面，客觀因素本身亦是因緣萬千，難於周知，即盡心亦未必能做得妥善完美，這是此心之難盡；是以儒者對天下常有憾疚之感，這便是「天下之大，聖人猶有所憾

」（中庸）的深歎；（當然，這種憾疚之心，事實上也只是人的負責及敦厚之個性的一種深刻表示。）既然現實的運作有那麼多複雜深微的客觀因素，因此，在盡心的過程中，因素的取擇便成爲儒者的要務，所謂「一物不知，儒者之恥」，對於客觀情勢的演變先要瞭然在胸，以爲取擇之資，儒之「多聞」「知幾」由此而來。歷史上的儒家人士，大都對於歷代典章文物瞭如指掌，並且對於當代情勢能執其大端，說來亦不過是爲天下盡心而已。可是在混亂的時局中，受形勢所限，盡心亦未必能貫徹於外，因此，仕隱的問題便常在知識份子的心中激盪，於此，儒者以仕隱有「時」解決了這個問題，時的主觀義是理性的適當抉擇與表現，客觀義是現前局勢運會的動向。對於客觀的局勢運會，能以道德原則作適當的抉擇與表現，便是儒者的「時」義。儒者認爲：實現德治理想，是道德理性表現在可爲的時勢及機遇，無窮喜深幸之可言；如果環境真正不允許，則隱居潛藏，如深山龍蛇，亦無煩悶孤獨之可言，如此光風霽月的心胸，唯浩然廣潤的天地可爲寄託，故曰：「道之將行，天也，道之不行，天也」。傲執自己的才能，表現摧折的強勁，強爲出頭，不知隱退的話，便是昧於「時」之大義，也是昧於大易「知幾」之教，雖然表現出極爲壯烈的氣節，但在思想上是並未圓融而上達於更廣大的世界，屈原在揚雄、班固的批判下正是這樣的形態（註四）。雖然如此，但我們試想：道消魔長之時，若大家都隱居淵默，任由惡勢力坐大猖獗，是否人心所能安處？

所以殺身成仁的自覺行動，還是得到孔子的贊許，因爲殺身的行動是爲了召喚被軟禁的人類良知，所以也是一種極偉大的犧牲精神。隱居者是默默地用心，藉獨善的行爲和學術的述作以保留天地的元氣，維持良知的清醒，假如他也沒有一個更爲廣大的世界以生活於其中，那麼隱居與殺身只是個性表現的不同，並無思想層次的高下分別，而且若失却了形上世界的滋潤，隱居之士亦未有不麻木或鬱憤以終者。

屈原承受五經之教及清白的家風，對於人性的純良本質特爲注重，並不斷的接受歷史上人性的啓示，鑄就對眞性執守不貳的堅定性格。又以宗臣身份，注意到政治方面的事務，而特別嚮慕堯舜以來中正的政治傳統（武王問政箕子時，尙有皇極之說，見尙書洪範）。離騷中的香草，一方面是自己所堅守的美德，同時也是美德監護人的代表；又歷數堯舜禹湯文王的優良政風，以爲政治方面的借鑑；孔孟之名雖不見（屈原思想祖述堯舜，非祖述孔孟，屈原出生，孟子年方而立），確是秉持著儒家思想的。而就思想上的品評來說，屈原以其個性之癡，昧於隱遁之義，又以宗室之關懷，至於死諫而後已，在思想的深度及高度言，俱不能和孔子的博大精深相比。但即使屈原僅知以殷賢彭咸的死諫爲法，而缺乏一個生命可以回歸的形上的廣大宇宙；我們仍不應對他的殉身率意輕估，因爲他畢竟是楚國的宗臣，在國家情勢岌岌可危之時，他可以有自己處死的態度。據史記楚世家記載：「（襄王）廿年，秦將白起拔我西陵。廿一年，秦將白起遂拔我郢，燒

先王臺夷陵。楚襄王兵散，遂不復戰，東北保於陳城。廿二年，秦復拔我巫黔中郡。」當一個社稷之臣，看到一個本來可以走上軌道的國家，却一再傾敗於盲目的行動，以至於瀕臨滅亡的邊緣，其衷心的慘痛固不是局外人所能體會，漠視痛切的存在感受而僅從思想的角度去對他作冷冰冰的批判，反而是一種不誠。本著論人當恕之旨，我們應正視屈原的孤憤及其心緒的淪落，並諒解他在真正不得已之時，基於對人性上一切值得死守與懷念的事物，以身相殉！而且事實上他的殉國確成為楚人復國精神的支柱（楚懷王的死及郢城失陷之恥，也是重大刺激），其意義也是我們所當領略的。

至於漁父，是古代隱逸的形象之一，他的思想和屈原不同，這裏我們暫時歧出略談一談古代的隱者。中國先秦的知識分子，不管是注重人文，或基於人文的反動，都有對於整體而超越的要求，這只要從先秦談道的普遍便可想見。古代的隱者雖然發生於對社會人心紛爭的厭惡，却嚮往原始純真心靈與廣大宇宙的結合，他們大體於道深造有得，而活在一個紛爭消盡的和諧宇宙中。這一個和諧廣大的宇宙，不再是成制困限，人心紛爭的人文社會，而有偏向於無機的大自然的傾向，大自然與人在無機上的相親，可以說是隱逸和自然結緣的內在必然因素（王瑤中古文學史論「論希企隱逸之風」可參看）。因為隱者生活在大自然裏，維生的方法不同，所以隱者的形象也各異其面。論語中出現的隱士有長沮、桀溺、荷蓀丈人、荷蕢者之屬，而漁父樵夫山顛水涯的生活，

更爲詩人筆下最常見的隱逸形象（註五）。漁父則在先秦有楚辭及莊子中的專篇。

屈原是在第二次放逐時遇見漁父，漁父在江濱怡然自樂，知道眼前的人影就是三閭大夫，於是發爲問答。然而漁父是不是清楚的認識屈原呢？可以說未必。他可能只聽聞屈原懷瑾握瑜的忠貞之行，知道這一位三閭大夫原是懷王寵信的左徒，曾以成功的外交，使懷王當上縱約長，領導六國合力抗秦，未幾而疏遠，被放逐漢北，襄王之時，再被放逐江南，究竟什麼因素造成他的放逐呢？上官大夫等人的嫉妬嗎？懷王襄王的昏庸嗎？屈原正是這般設想，可是漁父存而不論。爲何？無他，道家本是非

人文的心靈，不汲汲於是非善惡的分辯，自然亦不從事於正邪的交爭，這些爭辯只是物論的相非，並不是宇宙的整然。在一整體而無分的宇宙之大心下，一切物論都要停止而兩行，「是非不由，而照之於天」，消滅一切形限的爭端，上投於虛廓無垠的大造化中，實現其純然而廣大的自然之性。是以道家以和諧廣大爲心，和諧廣大即是自然，由於其和諧廣大，故一切變化亦虛靈而不滯；由於其自然，故保存萬物之真性而不至於扭曲。由於有這個形上世界爲導引，道家的人生論唯是求此心的虛明應物，拒絕人欲及小知帶來的爭端（絕欲棄知），使執著於外物的人生傾向，回歸於注重自我生命的廣大和諧，啓開靈臺，以應萬物。這種非人文的心靈，與一注重人文的心靈相較，儒家便比較穩重，而道家比較超脫，其原因即因爲真正儒者的創化心靈，既上通於形上宇宙之廣

大和諧，並本於人情之不容已，對人世的種種事業作任重道遠的規劃工作，以期天下蒼生能生活在安康樂利的社會之中。一落到人文成制的注重，則創化的心靈便要受到現實的困限；雖然真正的儒者絕不侷促於事務表象或泥古不化，可是學儒不至者，却容易喪失了創造的精神與廣大的宇宙，成爲死守文字規矩的拘拘小儒，鼓其迂腐之見，迷於大道之門，於是儒者竟給人封閉的，迂腐的印象，高明的一面，便漸漸的付諸蕩來了。

屈原本著注重人文的傳統，分辨是非之所屬，決定自己之所當爲。自覺到他的悲劇是一舉世皆濁我獨清，衆人皆醉我獨醒，是以見放。一個人的清醒竟成爲混亂的世俗所排斥的對象，則人性的墮落可想。屈原自爲左徒，主張合縱抗秦，出使於秦，連結強黨，以是秦國將他列入黑名單之中，使張儀暗中賄路上官大夫，俟機陷害；上官大夫利欲熏心，果然未幾即有草憲之讒。草憲之讒是莫須有的罪名，懷王却聽信讒言，不察實情，是以屈原一直孤憤難平。一個正直無私的人，受到衆口鑠金的冤誣，遂以騷賦寄託其不平之鳴，其情亦可哀。而先後兩遭放逐，希望的幻滅，給予屈原悲哀的交疊，心事的負荷，又豈是「顏色憔悴，形容枯槁」所能形容於萬一？漁父初見江畔的屈原，先是被其形象所嚇，「見而問之」是驚問的語氣，他想：一個放逐的人，也不至於這樣啊！可是他如何知道屈原個性之癡，如何體會得到屈原身遭的人性風雨？屈原看到的原是：蘭芷變而不芳兮，荃蕙化而為茅。

何昔日之芳草兮，今直為此蕭艾也。豈其有他故兮，莫好脩之害也。

余以蘭為可恃兮，羌無實而容長。

委厥美以從俗兮，苟得列乎衆芳。

椒專佞以慢愒兮，櫛又欲充夫佩幃。

既干進而務入兮，又何芳之能祇。

固時俗之流從兮，又孰能無變化。

覽椒蘭其若茲兮，又況揭車與江離。

離騷。

一個情感豐富，感覺敏銳的人，看到周遭環境的轉變，由大有可為而落到無可挽回的地步，他感受的真切深刻，情懷的千迴百轉，非到離騷的纏綿悱惻，哀郢的沈鬱悲傷，懷沙的激憤壯烈，天問的光怪陸離，不足以宣洩其萬一。幾乎所有的人對他都變為陌生了，他們無非是違經叛道，注重私利，不可信任。屈原驀然發現到自己生命的孤立，而獨有高貴的人性堪與為鄰（若說楚國能諫之臣，亦只剩陳軫而已）。

然而漁父與屈原只是萍水相逢，他不是屈原的生死知己，不必去了解這許多背景。他以人性的高度智慧下觀，從屈原那充滿牢騷的答辭裏，便足以敏感到：又是欲知惹的禍！當人失去形上世界的活源，落在現實人欲的交牽之中，執著片面的理由，也只是作為拒斥對方的準備。不能排除形限小我的私見，則終生大患在身，亦不可能展開純然本性的生活（為無為）。果能破除小我的私見，斷絕欲知的侵蝕，則宇宙大道因此而開，道德仁義都在無心的舉動中得以完成，所以說：「貴以身為天下。」（老子）屈原是不了解這個道理的，他想。一

個人如果契悟了宇宙的大道，與宇宙同其廣大和諧，則必可與天地精神相往來，與外死生無終始者為友。當萬物各以純然的自性相見，而生活在欣然逍遙的太和世界時，人於世俗，也必無相忤互爭之事。於是他告訴屈原：

聖人不凝滯於物，而能與世相推移。世人皆濁，何不泥其泥而揚其波。衆人皆醉，何不舖其糟而歎其醜。何故深思高舉，自令放為？（史記屈原賈生

列傳所引，字句稍異，末作「何故懷瑾握瑜，而自令見放為？」）

這段話表面上看，像是在宣揚鄉愿哲學，如果是這樣，那麼本文就是屈原或儒家人士所作的。由於屈原不了解道家，或戰國晚期儒家人士企圖貶抑對方的思想，於是有了此篇之作，可是我們還是從漁父是道家代表的觀點，予這段文字另一番新的解說。漁父標舉聖人，是從道家的境界反照「深思高舉」之遠於大道。「世人皆濁，何不揚其波而泥其泥；世人皆醉，何不舖其糟而歎其醜」兩句，以虛擬的姿態說明「聖人不凝滯於物，而能與世相推移」的人生態度，也即是要打消相對的交爭的想法，而聽任變化的自然停止。「濁」與「泥其泥而揚其波」不是對立；「醉」與「舖其糟而歎其醜」也不是對立；而唯有「深思高舉」或「懷瑾握瑜」的霜潔之行，是與「濁」「醉」的世俗相對立，對立則破壞了宇宙的和諧，哀樂入乎其中，不能休乎天鈞，上達更為廣大的世界。這樣說來，深思高舉與濁醉都是受到小我的拘制，無能破形限而致廣大，歸向於絕欲棄知的形上

宇宙。

漁父的這番想法，屈原也不必深知，他從言語中聽曉的只是漁父的鄉愿哲學，對於這種處世的態度，屈原幾乎是先天的不贊同，因為他自小承受的就是人性的優良傳統。他有理由相信自己所實踐的是永恆不變的真理，在人性成長的過程中，他曾經兩次的放逐，與長時間的考驗。若要改變原則，那可以是一念之間的事，困窮的處境也可以因此立刻改善，但那是作賤自己的靈魂，讓自己行屍走肉般卑鄙的活著，那時的 he 還是屈原嗎？所謂屈原，那就是高貴的人性的象微，絕不是其他！屈原於是表達了他一貫的態度：

吾聞之：「新沐者必彈冠，新浴者必振衣。」安能以身之察察，受物之汶汶

者乎？寧赴湘流，葬於江魚之腹中。

安能以皓皓之白，而蒙世俗之塵埃乎

？（史記：而蒙世之溫蠖乎？）

這段話只有一個意思：人性不可讓渡，讓渡即無人性之可言。如果是一個儒者，一個真人，他便要鍛鍊人性到純一的境地，不可夾雜著鄉愿的聰明（聰明與智慧有別）。「吾聞之」一句，藉格言以印證自己的行事，說明自己所聽聞而實踐的是人性的事業；反過來說，就是未曾聽說過鄉愿的態度可以作為處世的原則。一方面為自己立陣腳，一方面暗示對方處世態度的錯誤。接著提出人類良知不能埋沒之說，假如良知可以非人性來代替的話，則生不如死。就儒家而言，知識尚不是最重要的事，生死以之的操守才是最重要的，屈原是向漁父談到操

守問題了。

豈知屈原這樣的回答，漁父的反應並不是點頭首肯，而是：

漁父莞爾而笑，鼓枻而去，歌曰：「滄浪之水清兮，可以濯吾纓，滄浪之水濁兮，可以濯吾足。」遂去不復與言。

漁父知道自己的意思遭受屈原的誤解，也明瞭屈原執守人性的堅定；要他暫時放棄人性的論斷，再向上探及一超越人性的形上世界，以使個人的悲苦化為天地之情懷，那是不太容易的。人由廣袤的宇宙中來，經由不同的環境提供，塑造了他特殊的個性，却往往正陷於此特殊之中，受到欲知的牽掣，不能衝破形體的限制。人性固然可守，但是沒有了悟人性的本源，則人性的流衍將會乾涸枯竭，甚至成爲一個懷疑論者。只有再回到那個廣大的宇宙，鍛鍊人的本性到純然的極至，則可知宇宙般的純性大心是一切的活源，人性只是天地無心成化的自然展露，並不是兩間最突出的東西，人性最多也只能說到人的本相，而不能說到宇宙的本相。

這些道理，漁父沒有強使對方認同的必要，兩種不同的世界圖象很難疊合一起，唯有讓人自然的在環境的提供之中，自然的去體悟，也許有一天屈原會再上達一層的。漁父的臉上綻開一朵智慧的微笑，悠閒的划著槳遠去了，風中飄蕩的是他寓意的歌聲：與其入世憔悴若此，不如放下人間的擔子，暫時隱居吧！放下擔子，並不是放下人性的原則，何必自苦如此呢！沒有元氣，是沒有明天的。滄浪歌詮釋了

屈原的激情，但屈原還是難於領略其中的深理的幻滅之後，「用君之心，行君之意」（卜居），以死諫結束了悲劇的生命，那是楚襄王廿二年，享年六十七歲。五十年後，楚亡於秦。

由屈原與漁父的故事看來，引發我們對於人生之道的另一角度的自覺：以道德理性建立社會的支柱，是否即是不可動搖的真理？在漁父來說，道德理性還是有待超越的，可是這個問題的解決方式，道家是太理想化了，簡直遠遠隔絕了我們在人文社會中的體驗。正因為我們在社會中體會到人性的純良可以堅持不輟，我們才高奉道德理性爲人間的綱極，這一精神活動在盡心的過程中漸歸純一，我們才又發覺道德理性的創造意義，其創造只是自然的流露，匯聚成一條生生不已的大流，淹有宇宙，一切事物在創造中，才得到它的價值意義。這樣道德理性是超越了相對的現象界，而如漁父所持的形上絕對真理，但是漁父不作人文成制的關懷之想，儒家却以其創造義貫注人間，開創純正的現實，這種解決方式比起漁父，正不知圓融親切了多少。屈原不是孔孟，無法解決這個問題，但他基底是個實踐的性格，奉行他所體會的道德真理而不輟，不作妥協退讓之想，不作諂媚阿諛之想，這樣的性格，正是社會亂流中的砥柱，我們還能非議什麼！尤其正當我們已活在人文的社會之中，我們的成長代價與屈原何其相同，我們也可以默默無聞地用心，但無論如何，那都是堅持人性的一種方式。漁父沒有錯，屈原也沒有錯，他們兩個正代表了

人性上達的兩個階段。

在中國文學史上，沒有其他文學家給予人的悲劇震撼勝過屈原，他的作品裏那麼集中的處理著生命的題材，而楚騷的體裁又是那麼適宜表現孤憤纏綿的深情，一觸屈騷，但覺滿紙血淚。以上分析屈原個性的「癡」，又判定屈原的思想層次，無非藉題發揮，使我們的思想行爲從中得到啓示。屈原是一個充分人文的心靈，他堅決實踐人性的崇高價值，雖然不能領悟人生更深的哲理，開拓一個形上的廣大世界，以使其生命得到永恆的滋潤，其人生境界得到更爲深刻的提高，但這只能說他不是個哲學家，如果哲學家是對宇宙的整體，人生的根源有所智慧的把握的話。天寄屈原以才，選他文學家的性格，表現了自覺心靈的追尋、激盪、絕望的情境，使我們深深感受到偉大的悲劇情操，其人格典範，其精神光輝，亦足以滌蕩一世之心胸，使百世以下聞風而興起。在現前的社會裏，工商業文明的流波浮泛起人欲小知的泡沫，鄉愿的圓滑哲學更替代人性的智慧而時興，惡勢力盤結爲社會的毒害，官僚習氣歪曲了民主政治的正確軌道，沒有屈原式的人物，何由見宇宙之光明？我願爲狂爲癡，樹立人間氣節，縱招漁父嘲笑，唯以淵默答之。最後謹引唐君毅「中國文化之精神價值」人格世界章一段，作爲本文的結束：

狂者爲世間立理想，而擔當世間之任，匪特隱居以求其志，抑且欲行義以達其道，故其精神不逃避世俗，而不能不與世俗相激揚，宏願孤懷，若與天

通，而所志不能驟現於當今，此志乃五時間之長流而過，以逶迤古之人，兼寄望於來者。

六十五年八月十一日爲初執教鞭

所認識的一些直諒之友而作

附註：

一、司馬遷在屈原的傳裏，曾引到漁父篇的文字，似是俗已相傳爲屈原所作，太史公亦如此認定。漢書藝文志詩賦略中著錄屈原賦廿五篇，今所傳劉向編校的楚辭集中，屈原辭賦恰爲廿五篇，其次序爲離騷一篇，九歌十一篇，天問一篇，九章九篇，遠遊、卜居、漁父各一篇，正與漢志篇數相符，且王逸亦認定是屈原的作品，這一篇在作者上應無疑問了。可是他們的證據是否充足？王逸的看法是否正確（參看漁父題註）？我們今日都可提出疑問，所以保留作者的幾種可能，因爲從漁父篇的內容看，發現問題重重，這就如招魂一篇，在司馬遷和劉向間有出入一樣，真僞之辨，必須慎重。

二、莊子裏的漁父篇，大約是戰國末期莊子後學所作，主要是批判儒家思想的淺陋不足，而置之於道家之下，不管這篇作者對於二家思想的把握是不是深刻而整全，他的文章反映了一個事實：孔子在一般人心目中的形象是什麼樣子。如果結合先秦典籍中，隱者們對孔子的看法，則可寫一篇「隱者心目中的孔子」。

就漁父篇言，漁父對孔子的觀感是：「仁則仁矣，恐不免其身，苦心勞形以危其真，嗚呼！遠哉其分於道也！」繼則孔子請教漁父，漁父告以八疵四患及息影之理，又告以真誠之理，抑揚之迹甚明。通篇文字滯重不靈，表達亦太露骨，思想也不高明。與楚辭漁父篇相較，文學性更是缺乏。

三、子擊磬於衛，有荷蕢而過孔子之門者，曰：「有心哉！擊磬乎！」既而曰：「鄙哉！硜硜乎！莫己知也。斯已而已矣。深則厲，淺則揭。」子曰：「果哉！末之難矣！」（憲問篇）

長沮桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者爲誰？」子路曰：「爲孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣。」問於桀溺，桀溺曰：「子爲誰？」曰：「爲仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者天下皆是也，而誰以易之。且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！耒而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（微子篇）

子路從而後，遇杖人以杖荷蓀，子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰爲夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺鷄爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告，子曰：「隱者也。」使子路反見之，至則行矣。子路曰：「不仕無義，長幼之節，不可廢也。君臣之義，如之何其廢之。欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也，道之不行，已知之矣。」

！」（微子篇）
三則都可說是勸孔子隱居。楚狂接輿一章亦在微子篇，更是直接而有意的規勸。
四、揚雄作畔牢愁（反離騷），班固作離騷序，都認爲屈原不知明哲保身之理。揚雄以「夫聖哲之不遭兮，固時命之所有」爲說，班固以「君子之道窮命矣！故潛龍不見，是而無悶」爲說。顏之推贊同這種說法，並順班固的觀點說：「自古文人常陷輕薄，屈原露才揚己，顯暴君過。」但從宋玉以來，大人都贊賞屈原忠貞的德行，淮南王安敍離騷傳，司馬遷作屈原賈生列傳，已給屈原絕高的評價：「國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，若離騷者，可謂兼之矣！蟬蛻濁穢之中，浩遊塵埃之外，嚼然泥而不滓。推此志，雖與日月爭光可也。」王逸、洪興祖更在班固後爲屈原作辯，認同屈原偉大的人格。

五、羅蘭中國詩畫中的老人與童子：「我國文學與藝術家，多受道家影響，或其本身即是道家。所以詩人畫家筆下的智者，不但是老人，而且是村叟、漁父、樵夫等等非知識份子。國畫中有許多極美的漁隱圖，老漁父不爲釣魚，而只爲親近水域，由水域的浩渺澹盪，來象徵天地遼闊，宇宙恒久，而人類渺小，人生短促，因此而應該心胸豁達，不爲不知小得而沾沾自喜，元朝白樸曲中『傲殺人間萬戶侯，不識字煙波釣叟』，就是對這一人生境界的謳歌。」此文極富參考價值，刊於中國時報，惜剪貼之間忘了寫下年月。