

拉曼大學

中華研究院中文系

從《世說新語》論 魏晉名士及酒之關係

科目編號：ULSZ 3094

學生姓名：楊婉璇

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：余曆雄 師

呈交日期：2017 年 3 月 31 日

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部份條件

從《世說新語》論
魏晉名士及酒之關係

宣誓

謹此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面文字、電子資訊或口述材料，皆已於註釋中具體註明出處，並詳列相關的參考書目。

簽名：

學號：13ALB02851

日期：2017 年 3 月 31 日

摘要

本文以《世說新語》方正、雅量、任誕、簡傲、排調五篇為範疇，窺探魏晉名士的飲酒風貌。出仕，是魏晉以前士人的必然選擇。魏晉之際，竹林名士不滿于司馬氏黑暗政權，對絕對君權產生質疑，開始遠離政治，轉而追求老莊之“自然”。飲酒、酗酒成了他們玄學精神的表現形式與避禍之道，藉此表達對司馬氏標榜之虛偽“名教”的不滿。士人飲酒，原本依循儒家之“酒德觀”，講究“德將無醉”，“酒德”不過是“酒禮”的附庸。魏晉之際，這種傳統“酒德觀”開始鬆動，到了正始竹林名士身上便有了全面的顛覆，講究飲酒盡歡、酒後自我放縱，這種對酒的癡迷，劉義慶將其歸類為“任誕”，而竹林賢者自稱為“酒德”。張伯偉將魏晉之“酒德”總結為“新酒德”觀，以魏晉之際為分界。

竹林名士之飲酒，有其憂生之嗟與境界追求，西晉名士慕名循之，卻只得其形而不得其神。東晉名士生活少憂，以致遠為生命的目標，將飲酒作為達到此境界的途徑。由此，任誕飲者可以分為兩種，一種是兼具政治困頓經歷與老莊思想的飲者，一種是沒有現實困頓，而寄情于老莊的飲者。其中又有飲者的末流，即純粹模仿竹林名士之任誕作風的飲者。

任誕篇以外之酒，更多展現的是其政治功能。“酒德”一開始是為“酒禮”服務，正始時期名士身上還可見對飲酒“長幼之序”的堅持。往後，所謂“酒禮”進而轉化為“交友之道”，以志向為可否共飲的標準。同時，士人對喪禮以及朝夕禮中“酒”的處理方式亦顯得隨性。魏晉之名士亦活用、化用酒禮，藉此言平時所不能言，由此又展現了度量與氣節上的境界之分。

本文將分四章討論，第一章緒論回顧與總結近年《世說新語》研究成果與方向，并闡述本文書寫意義；第二章談魏晉士人面對政局動蕩的思想轉變與傳統“酒德”觀的演變；第三章論任誕篇的不同飲者，并探討劉義慶對他們的評價；第四章以度量與氣節分辨方正、雅量、簡傲、排調四篇之飲者的境界。篇末，總結“任誕”與“酒德”，何者才能詮釋魏晉名士及酒之關係。

關鍵詞：《世說新語》、劉義慶、任誕、酒德、酒禮

謝誌

這篇論文寫了半年有餘，我在此期間受益良多。首先特別感謝論文導師大雄，繁忙時仍願意逐字逐句批閱文稿，並悉心指導。學生愚鈍，他不曾苛責與催促，反而願意提攜，師恩無以回報。我從他身上學習做學問的竅門，亦願意效仿他忠厚真誠的為人。

其次，我欲對大學四年所有授業恩師表達感謝，包括先修班的林秋顏師；教授唐宋詩的林志敏師；教授魏晉詩文的葉秀清師；教授文學史、詩經和宋詞的林良娥師；教授古代漢語、文字學和金瓶梅的莫德厚師；教授思想史、元明清文選和哲學文選的陳明彪師；教授國學概要和近代思想的方美富師；教授馬華研究與斷代史的陳愛梅師；教授現代漢語的杜忠全師；教授馬華文學與現當代文選的許文榮師；教授中國通史和文選與習作的曾維龍師；還有教授近代史的李樹枝師。感恩這幾年的教誨與鼓勵。

最後，我要藉此感謝父母與家人，在求學期間的支持，使我豐衣足食，能專心向學，是我最堅強的後盾。同時，也感謝同窗摯友仕銘、小慧，攜手走過大學生涯。

目次

題目	i
宣誓	ii
摘要	iii
謝誌	v
第一章	緒論1
	第一節、文獻回顧1
	第二節、論文構想4
第二章	魏晉新風6
	第一節、魏晉士人的政治困境6
	第二節、“酒德”與“新酒德”13
	小結17
第三章	《世說新語》之酒與任誕19
	第一節、任誕兩種人19
	第二節、劉義慶自身仕途選擇26
	小結32
第四章	《世說新語》之酒與酒德33
	第一節、酒禮嬗變33
	第二節、醉語真言38
	小結42

結語	43
參考文獻	45
附錄	51

第一章、緒論

清末民初以來，關注魏晉之學人不少，單論《世說新語》者便層出不窮。《世說新語》記錄了漢末魏晉以來文人的生活面貌與奇聞軼事，包括舉止、容貌、言談、飲食、文學等，是魏晉研究的豐富史料。第一節主要梳理近幾年學界研究《世說新語》之成果，內容並不局限于酒文化，以使《世說新語》研究的視角、題材與動向更為清晰。第二部分依憑第一部分的梳理結果，尋找可以繼續探索的縫隙，闡述研究動機、範疇、方法並提出研究發問。

一、文獻回顧

《世說新語》在古代多以註、校、評點之研究方式出現，如其成書以後，相繼有敬胤與劉孝標之註解。南朝梁劉孝標註本為學界沿用至今，其注保留了許多亡佚的文獻與史料，是研究《世說新語》或魏晉士人必讀之作。

放眼如今，隨著學界視野之擴大，對《世說新語》之研究視角亦逐漸豐富多彩，使之出現不少針對性較強之專題論文。早可追至魯迅於 1923 的演講稿〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，此文以《世說新語》為基礎，對魏晉時期文人風氣作了諸多探討，尤以標題所示之藥、酒為突破點，取點新穎，奠定了此後學界對《世說新語》之看法。除魯迅之外，同時期仍不乏開山辟荒之人，如宗白華於 1940 年所作之〈論世說新語和晉人的美〉，文中尤以魏晉文人所展現之精神風貌兼比西方文藝復興。正如文中所提：“這是強烈、矛盾、熱情、濃於生命彩色的一個時代。”

（宗白華，1994：268）不難發現，前二者均有一相通點，即皆從文學與美學角度立論。相較之下，魯迅貢獻更甚，尤以提出“魏晉風度”此命題而影響深遠，後之學界研究無不以此為基準。

後湧現之學人尚有馮友蘭、陳寅恪二人，如馮友蘭於 1944 年所發表之〈論風流〉，翌年陳寅恪發表之〈陶淵明之思想與清談之關係〉。值得注意的為，二人對《世說新語》之定位，馮友蘭謂《世說新語》為“風流寶鑒”（馮友蘭，2001：310），誠如論題所示，而陳寅恪則命《世說新語》為“清談之全集也”（陳寅恪：2009：217）。由此可見，馮陳二人較之於魯宗二人，關注點則更偏向於哲學思想一域。綜合此四學者，比之有清以來考據、訓詁之風，《世說新語》之研究漸趨向於專題式探討。在新舊文學相互碰撞的二十至四十年代，魯迅、宗白華、馮友蘭、陳寅恪相繼發其新見，從文學、藝術、思想三方面入手，此對於後世《世說新語》之研究可謂為奠基石，正猶如魏晉士人之覺醒一般，傳統與革新，必定孕育出時代之新寵兒。

如若將二十至四十年代視為《世說新語》研究的興盛期，則自 1949 年新中國政權建立之後，《世說新語》研究較於之前二十年，顯得暗淡無光。據學者劉強所述：“由於政治因素的影響和制約，80 年代以前 30 年的《世說》研究，與世紀末的近二十年相比，顯得沉寂、低迷，成果不多”。（劉強，2000：120）但此時期亦有佳作出現，即湯用彤於 1957 年之《魏晉玄學論稿》，雖湯氏多重於思想哲學層面之探討，然《世說新語》作為魏晉時期之產物，亦對湯氏之研究影響甚大。另值得注意的是，馬森於 1959 年所著《〈世說新語〉研究》，從文化學角度理論，與傳統研究所關注的考據、訓詁大為不同。

跳出此時期而轉向二十世紀末端，《世說新語》相關研究猶如鳳凰涅槃，開始復興。以楊勇於 1975 年之《世說新語校箋》，余嘉錫 1983 年之《世說新語箋疏》與徐震堦 1984 年之《世說新語校箋》為首，此三人集前輩之成果，反復修訂，楊

氏之校箋著重於訂正訛誤，余氏之箋疏多側重於考案史實，徐氏之校箋多重於文字訓詁，各有千秋，均為後來學者研究《世說新語》必定參考書目。

其後十年左右，始見有《世說新語》研究之專著，當以王能憲於 1992 年之《世說新語研究》為最，全書包括《世說新語》成書考、版本考、時代分析、文學賞析、語言辨析，可謂涵括眾長，為學術界一大幸事。同年亦有蕭艾之《〈世說〉探幽》，論題深刻趣味，開始關注文人的娛樂活動如吃、喝、玩、樂等議題。尤雅姿於 1993 年所發表的《〈世說新語〉所記錄之休閒活動及其意義探究》一文，上接蕭艾之議題而另闢新路，以馬斯洛（Abraham H. Maslow）的需求階層理論（hierarchy of human needs），對《世說新語》人物治休閒動機進行揣測，認為他們符合基本“食”與“色”之追求，亦有自我實現的追求。1998 年范子燁之《〈世說新語〉研究》對成書、體例、古注、殘卷等源流考訂詳備，並對“竹林七賢”之創造與嵇、阮之“嘯”闡發新論，是繼王能憲一書后的又一巨作。

此外，亦開始出現不少與文化議題相關之研究，尤以張伯偉於 1999 年發表之《從〈酒德頌〉看魏晉人的新酒德觀》是魏晉“酒德”觀的典範論述。此文詳細論述了“酒德”觀于魏晉時期從儒家之“德將無醉”到“飲酒盡歡”的轉變。其實 1990 年江建俊早在張伯偉之前發表了《由劉伶“酒德頌”談到魏晉名士的酒德》，然而，江之文章視角環繞在飲酒為“避禍遠害”、“消憂解愁”、“達生豁情”、“隱諷暗規”、“寬樂雅適”、“養生延年”之用，是魏晉研究之常談，遠不及張之文章的深刻精闢。

現今學界的新作，如周靜佳 2006 年發表的《從世說新語論名士飲酒》、王妙純 2011 年《從〈世說新語〉看名士飲酒之風貌》、吳佳靜 2014 年碩論《世說新語飲

食研究》，都在一定程度上對“酒”做出探討，包括名士飲酒緣由分析、飲酒現象歸納，但對於“酒德”與“任誕”的回應甚少。王妙純 2012 年所著《魏晉士人的生死關懷——以〈世說新語〉為核心的考察》延續其 2011 年之議題，將文人行為的心理活動歸結為“生死”課題，豐富了前人的既定理論，對於研究《世說新語》而言，無異於是錦上添花。

二、論文構想

《世說新語》共 1130 則，與酒相關的條目有 103 則¹，相較於清談之 44 則²與服藥之 4 則³，佔了相當大的比重。魏晉名士具有代表性並成為時代風氣的活動，不外清談、飲酒、服散，然而學界對於魏晉清談的研究不勝枚舉，對飲酒、服藥的關注則相對少，或僅僅將它們作為魏晉玄學盛行的象征展開討論。從《世說新語》記載之多寡而言，魏晉之“酒”的分量，可見一斑，以目前學界的研究成果而論，似乎還有可深入的空間。

關於魏晉名士飲酒的討論，大多環繞在阮籍、劉伶為代表的竹林七賢身上，主要對他們酒後任誕的行為進行詮釋，而討論的結果，往往歸結到崇尚老莊、背棄禮教、借酒避禍幾點。張伯偉〈從《酒德頌》看魏晉人的新酒德觀〉一文以“酒德”為視角談論魏晉名士飲酒風貌，加強了魏晉之“酒”的主體性之上升，猶如東晉之“山水詩”，是真正以山水為主體進行描寫，而不再是“興寄”之附庸。然則，魏

¹ 詳見附錄表一《世說新語》中酒之分佈。

² 與清談相關的條目有：言語 23、言語 70、言語 79、文學 6、文學 9、文學 13、文學 19、文學 22、文學 26、文學 38、文學 41、文學 60、文學 65、文學 73、文學 74、雅量 34、雅量 42、賞譽 5、賞譽 18、賞譽 20、賞譽 21、賞譽 23、賞譽 25、賞譽 41、賞譽 51、賞譽 86、賞譽 115、品藻 39、品藻 67、規箴 6、規箴 14、容止 8、容止 23、企羨 2、賢媛 19、巧藝 10、簡傲 2、排調 1、排調 24、排調 34、排調 48、尤悔 16。然，此為粗略統計，並未經過嚴謹考證，僅是作為輔助論述之用。

³ 與服藥相關的條目有：言語 12、言語 27、品藻 46、排調 32。

晉朝代更替迅速，大致又可分為魏晉之際、西晉、兩晉之際、以及東晉，不同時代之飲者經歷不同政治與學術氛圍，若僅僅以單一之“任誕”或“酒德”區分、歸納，都不足以詮釋魏晉飲者面貌之多元性。從《世說新語》記載可見，魏晉名士與酒之關係是相當豐富的，飲者在“任誕”與“酒德”之間如何選擇，亦或是時而“任誕”時而“酒德”，他們在“任誕”與“酒德”之外是否另有選擇，這些都是本文的討論重點。

《世說新語》中任誕篇與“酒”相關條目最多，共計 30 則，次之雅量篇 10 則，而后方正篇 9 則。簡傲篇與排調篇各有 6 則並列第四。這些篇章是名士飲酒較為集中的篇章，遂本文以此 5 篇為範疇，對魏晉飲者進行分析。本文以余嘉錫箋疏之《世說新語》版本為主要探討對象，輔以各家校注并以典籍文獻進行對證，后引名家觀點深化討論，以求對魏晉之飲者能有最準確的認識。

第二章、魏晉新風

論《世說新語》中的諸條“酒”以前，了解魏晉士人對政治以及酒德的觀念是尤為重要的。本章有兩個關注重點，即一，面對魏晉政權的動蕩，名士于仕途如何選擇，這種選擇又有何思想淵源；二，魏晉名士為何大量飲酒，他們對於酒有何興寄，這種興寄應該如何定義。魏晉名士于此兩點展示了有別于傳統的思想模式，這種突破經歷了內心的掙扎而成，所以名之為“魏晉新風”。新風初起之時，雖能成為一時的主流趨勢，然舊派的擁護者必有微詞，這種新舊的火花，才是魏晉飲酒風氣的完整面貌。

第一節、魏晉士人的政治困境

魏晉是歷史上的亂世。由於東漢政權腐敗、社會經濟制度崩壞、宦官專權，先有了黃巾之亂，后有了盜賊與軍閥割據⁴。漢帝國由此瓦解，迎來了魏晉南北朝長達 370 年的分裂局面。此時的政局黑暗紛亂，朝權更替頻繁，由於政治而死於非命者多。

《晉書》在介紹阮籍的時候便有這句：“魏晉之際，天下多故，名士少有全者。”（房玄齡，1974：1360）司馬氏篡魏以後，為了鞏固自己的政權，迫切於得到名士的支持，便標榜以“孝”治天下。不同於曹魏“九品中正制”之選人以才，《晉書·帝紀第三》記載司馬炎於泰始四年詔曰：“士庶有好學篤道，孝弟忠信，清白異行者，舉而進之；有不孝敬於父母，不長悌於族黨，悖禮棄常，不率法令者，糾而罪之。”（房玄齡，1974：57）此則詔書說明了司馬氏政權對於“孝”的看重、

⁴ 王瑤《政治社會情況與文士地位》一文言及這些割據的將領大多為東漢末年的名士，他們由此掌握了社會地位與經濟，再到後來的“九品中正”制度，無不奠定了他們作為高門士族的優越地位，文士在魏晉時期的地位因此提升。（王瑤，1999：14-44）

對“名教”之推崇。然則，司馬氏標榜之“名教”卻不得儒家聖賢之旨，僅僅是利用“名教”以達到個人的政治目的⁵。正始名士夏侯玄、何晏，以及後來不願與司馬氏為伍的竹林名士嵇康都被冠以“悖逆”的罪名謀害。天下紛亂之際，這些被政治謀害的士人不過是冰山一角，所有罪名亦不過是“莫須有”，是以，魏晉之際士人的生死之嗟不言而喻。

面對這樣的局面，魏晉之際的士人難免在出仕與保命之間有所動搖。魏晉以前，士人出仕似乎是必然的選擇。春秋戰國時期與魏晉同為亂世，但儒家仍然對出仕的選擇不為所動，認為“仕”是“士”的必然歸屬，如《論語·子路下》：

子貢問曰：“何如斯可謂之士矣？”子曰：“行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。”曰：“敢問其次。”曰：“宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。”曰：“敢問其次。”

曰：“言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。”（程樹德撰，1990：927）

孔子之言涵蓋了君臣、宗族、個人修為三方面對“士”的要求，最上等的士，便是忠於君臣一倫。《論語·子張》子夏亦言“仕而優則學，學而優則仕”（程樹德撰，1990：1324），這些都確定了“仕”對於儒家之“士”的影響。對於“士”與“仕”的討論，較為著名的還有《孟子·滕文公下》的記載：

周霄問曰：“古之君子仕乎？”孟子曰：“仕。傳曰：‘孔子三月無君，則皇皇如也，出疆必載質。’公明儀曰：‘古之人三月無君則弔。’”“三月無君則弔，不以急乎？”曰：“士之失位也，猶諸侯之失國家也。”……曰：“出疆必載質，何也？”曰：“士之仕也，猶農夫之耕也。農夫豈為出疆舍其耒耜哉！”曰：“晉國亦仕國也，未嘗聞仕如此其急。仕如此其急也，君子之難仕荷葉？”曰：“……古之人未嘗不欲仕也，

⁵ 錢穆《國史大綱》認為司馬氏提倡名教，是想藉此籠絡曹氏所不能得的人心。然而，他們提出“孝”字，卻不能不捨棄“忠”字，此名教不過是“私門張目”。（錢穆，1996：221）

⁶ 余英時認為“士之失位”句指古代封建制度下“士大夫”的“士”，而“士之仕也”句指四民之首的新“士”了。（余英時，2003：16）

又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。（焦循，1987：420-427）

孟子道盡了“仕”對於“士”的重要性。在殷週時代，掌權的都是諸侯，而平民百姓是做不到官的，因此孟子才會稱做官的士人失職，猶如諸侯失去國家那麼嚴重。如此看來，若能有正當管道出仕，是斷然不可放棄的，否則便是失了本位。

處於亂世的墨家亦是強調積極有為的，他們對於“仕”與“不仕”的看法與儒家相近。有《墨子·親士》之：“入國而不存其士，則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國，緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也。”

（孫詒讓，2001：1）又，《墨子·尚賢上》提出了對“士”的要求，即“厚乎德行，辯乎言談，博乎道術”（孫詒讓，2001：44）。儒墨兩家的觀念都是傳統社會對於士人的既定觀念，既要注重個人修為、德行優良，又要有為于政治、忠心不渝。這些觀念加諸于士，即是一種知識分子的責任，又是一種無形的枷鎖。

與此同時，道家的觀點與儒、墨兩家卻大相徑庭，他們的看法可以說是超越的。

《莊子·繕性》篇提出了對於“出仕”的前提：

古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無跡；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待。此存身之道也。（王先謙，1987：136-137）

“當時命”便是決定是否“出仕”的先決條件，相對於經國治世之志，道家更看重個體生命的保全。只是在春秋之時，百家爭鳴，有志之士急於展露頭角，道家的學說並沒有辦法成為主流。同於春秋戰國時期，魏晉亦是一個亂世，甚至有過之而無不及。如此局勢底下，道家的“存身之道”有了復甦的跡象，甚至逐漸成為魏晉名士的主要選擇。

魏晉之際，由於政治因素的逼迫，士人對於這種枷鎖有了自覺的反思，向道家思想靠攏。余英時詳細分析了東漢到魏晉士人的思想轉變，大致可分為君臣關係的危機、家族倫理的危機以及名教與自然之爭。（余英時，2003：359-377）君臣關係的危機主要始於《後漢書·逸民傳·漢陰老父傳》：

漢陰老父者，不知何許人也。桓帝延熹中，幸竟陵，過雲夢，臨沔水，百姓莫不觀者，有老父獨耕不輟。尚書郎南陽張溫異之，使問曰：“人皆來觀，老父獨不輟，何也？”老父笑而不對。溫下道百步，自與言。老父曰：“我野人耳，不達斯語。請問天下亂而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔聖王宰世，茅茨采椽，而萬人以寧。今子之君，勞人自縱，逸遊無忌。吾為子羞之，子何忍欲人觀之乎！”溫大慙。問其姓名，不告而去。（范曄，1965：2775）。

漢陰老父的一番言論，重新審視了君臣關係，亦為後人提供了更多的理論空間。君何以為君，臣何以為臣，對於這種絕對君權的思辨，由此接踵而至。其中較為系統與深刻的反省，便有嵇康的《答向子期難〈養生論〉》：

且聖人寶位，以富貴為崇高者，蓋謂人君貴為天子，富有四海。民不可無主而存，主不能無尊而立。故為天下而尊君位，不為一人而重富貴也。……聖人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同於自得。穆然以無事為業，坦爾以天下為公，雖居君位，饗萬國，恬若素士接賓客也。雖建龍旂，服華袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘於上，蒸民家足於下。豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？（嚴可均，1997：479-480）

嵇康不滿于君王在政治與經濟上的絕對主導權，所以他寧死都不願屈從于司馬氏的政治壓迫，激烈地反抗司馬政權。另一位竹林賢者阮籍亦著有《大人先生傳》：

蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。……君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。……竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。（嚴可均，1997：466）

從阮籍之言亦可見君臣一倫的動搖。然則，阮籍對司馬氏政權的反抗不如嵇康激烈，而是選擇一種不反抗亦不合作的態度，這是他處於亂世的“養生”之道。以魏晉之際紊亂的政治秩序而言，君臣關係的危機可謂是必然的，除了嵇康、阮籍，竹林其他賢者未必就沒有對絕對君權有所質疑，唯沒有表露于外而已。除了效忠于司馬氏的山濤、王戎，向秀、劉伶與阮咸都曾在司馬政權下出任大小官職。然而，必須認清的是，劉伶與阮咸為官期間都有任誕不拘的行為，向秀更是在嵇康死後才屈從于司馬氏，他們對於出仕的選擇，并非儒家般的理所當然。

家族倫理的危機主要是對於禮教的背棄。漢末便有許多違反禮教者，如《抱朴子·疾謬》之：“漢之末世，則異於茲。蓬髮亂鬢，橫挾不帶。或褻衣以接人，或裸袒而箕踞”。（楊明照，1991：631）這簡直是魏晉“任誕”作風的源頭。如《世說新語·任誕 6》：“劉伶恒縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。”⁷又如《世說新語·任誕 11》阮籍喪母之時：“散髮坐床，箕踞不哭。”違反禮教還有更為標誌性的一點就是對喪禮的挑戰，如《世說新語·任誕 9》阮籍喪母時居然“蒸一肥豚，飲酒二斗”，體現了魏晉士人對於“孝”的重新思考。⁸

前面所談君臣與家族倫理的危機其實都與“名教”與“自然”之爭有關，只是這種現象在竹林七賢的放縱任達才真正聚焦。陳寅恪在《陶淵明之思想與清談之

⁷ 《世說新語》原文皆引自余嘉錫箋疏，周祖謨、余淑宜、周士奇整理，上海古籍出版社 1993 年出版之《世說新語箋疏》。為免行文繁冗，後文不再贅注。

⁸ 余英時《名教思想與魏晉士風的演變》言及夫妻情誼、交友情誼的變化，認為崇尚自然者更看重“情”而非“禮”，由於並非本文著重點，是以不論。（余英時，2003：366-369）

關係》的論述詳細解釋了“名教”與“自然”所爭何事：

故名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主張與崇尚自然，即避世不仕者，適相違反，此兩者之不同，明白已甚。

（陳寅恪，1977：1013）

竹林七賢對於司馬王朝的選擇不同，其中嵇康、阮籍、劉伶是堅決不從；而山濤、王戎則是選擇效力。嵇康對於山濤的選擇大為鄙夷，寫了〈《與山巨源絕交書》〉，為此送了性命。值得注意的是，嵇康、阮籍、劉伶都是“越名教而任自然”⁹之輩。

前文所言的思想轉變，大致可以歸為魏晉之際的產物。西晉初期的政治局勢相較穩定，錢穆甚至稱這一時期為“統一政府之迴光返照”（錢穆，1996：228）。司馬炎推崇儒家，《晉書·列傳第四十五》便載：“置博士十九人。九州之中，師徒相傳，學士如林，猶選張華、劉寔居太常之官，以重儒教。”（房玄齡，1974：1977）司馬炎此舉重塑士人“學而優則仕”的人生規劃。然則，司馬氏雖然重“名教”，社會秩序卻并不如儒家所倡導的有禮有德。《世說新語·德行 23》載：“王平子、胡毋彥國諸人，皆以任放為達，或有裸體者。樂廣笑曰：‘名教中自有樂地，何為乃爾也！’”由此可知，社會雖然重新標榜“名教”，士人的言行卻深受竹林“任誕”作風影響，去儒家之旨遠矣。劉注引王隱《晉書》曰：“魏末阮籍嗜酒荒放、露頭散髮、裸袒箕踞，其後貴遊子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之通，次者名之達。”是以，西晉名士雖然模仿竹林七賢之風範，卻未得其韻味，亦不能在思

⁹ “矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能審貴賤而通物情”（嚴可均，1997：491）出自嵇康的《釋私論》，表達了對儒家崇尚聖賢、講究忠君之禮的不滿，而偏向道家思想，以順應自然本性的“情”為主。錢穆《國史大綱》形容他們為“因尚名節、務虛偽，反動而為自然率真，歸於莊、老。”（錢穆，1996：223）

想上有所突破與發現，所展現的不過是承襲與流弊。

西晉政局之穩定僅是曇花一現，司馬炎死了以後，“八王之亂”掀開序幕，西晉重陷亂世，而後走向滅亡。司馬睿遷都建康，成立東晉。是時局勢未定，過江諸人沉寂于“黍離之悲”，對於回復故土感到迷茫。東晉高門士族雖然擁戴晉室，其實並不是出於“忠君”¹⁰，而是為了自保家門，相較于儒家君臣人倫，他們更重視小我的門第觀念。高門中人憑藉自己的社會地位，代代世襲，根本不用為功社稷，所以世家子弟，便嚮往精神追求。他們展現了與竹林賢者一樣的品質，即對世事都漠不關心，崇尚老莊，追求高雅致遠。魏晉之亂，不僅僅是政治局勢之亂，其學術思潮亦千頭萬緒，魏晉之際、西晉、西晉之際至東晉之名士，有異有同，不能一概而論。

學界關於魏晉士人的評論，似乎仍可見“名教”與“自然”之爭的遺韻。魯迅、余英時等學者以近代追求思想開放的學術視角論魏晉士人，對於他們敢於背叛禮教的自覺與精神表示讚賞。然則，仍有學者以治國之道論魏晉士人，對於他們任誕的作風表示批評。顧炎武《日知錄》言：“國亡于上，教淪于下。羌、戎互僭，君臣屢易。非林下諸賢之咎而誰咎哉！”（顧炎武，2007：721）值得注意，顧炎武是清代“乾嘉考據學派”的創始人，在此學術基礎上，顧炎武勢必對不切實際的”任誕風氣“有所鄙夷。

余嘉錫在《世說新語》任誕篇題注亦提出了他對於阮籍等人的看法：

國於天地，必有興立。管子曰：“四維不張，國乃滅亡。”……自司馬昭保持阮籍，而禮法廢。波靡不返，舉國成風，紀綱名教，蕩焉無存。以馴致五胡之亂，不惟亡國，

¹⁰ 錢穆《國史大綱》以為，晉室有天下是由於篡魏，本不光明，所以世族與功名之世都不能忠心翊戴。（錢穆，1996：245）

且幾亡種族矣。君子見微而知著，讀世說任誕之篇，亦千古之殷鑒也。文選四十九干寶晉紀總論曰：“風俗淫僻，恥尚失所，學者以老、莊為宗，而黜六經；談者以虛薄為辯，而賤名檢；行身者以放濁為通，而狹節信。”又曰：“觀阮籍之行，而覺禮教崩弛之由。”……李善註引王隱晉書曰：“貴遊子弟，多祖述於阮籍，同禽獸為通。”抱朴子外篇刺驕篇曰：“世人聞戴叔鸞、阮嗣宗傲俗自放，見謂大度，而不量其材力非傲生之匹，而慕學之。”

從上文可見，余嘉錫認為劉義慶寫任誕篇之用意在於引以為鑒，又引管仲、干寶、李善、葛洪之言指斥魏晉之任誕敗壞禮教。他們的看法更偏向于名教，即傳統儒家尊禮、積極入仕的觀念。值得注意的是，不同于管仲與干寶，李善、葛洪僅是批評模仿阮籍等名士作風的後進之士，而沒有批評阮籍等人背棄禮法的舉動。顧炎武、余嘉錫一脈抑或魯迅、余英時等新興派的見解，何者更能詮釋劉義慶對於魏晉名士的評價，將是後文之論述重點。

第二节、“酒德”與“新酒德”

《世說新語》之“酒”之所以耐人尋味，在於側面反映了魏晉“名教”與“自然”之爭。魏晉人所飲之“酒”與魏晉以前之“酒”，不能一概而論。其不同之處，並非釀酒技術的改變，而是飲者形象的轉化。

魏晉以前之飲者循“酒德”而飲酒。“酒德”二字早在《尚書》與《詩經》中出現。《尚書·無逸》周公告誡成王：“無若殷王受之迷亂，酗于酒德¹¹哉！”（皮錫瑞，1989：376）周滅殷商以後，借商亡之鑒，頒布了《酒誥》，勸君臣乃至庶民“無彝酒”、“德將無醉”、勿“群飲”、勿“湎于酒”（皮錫瑞，1989：

¹¹ 何謂德？宋代蔡沉《書經集傳》引韓愈之言道：“酗酒謂之德者，德有兇有吉，韓子所謂道與德為虛位也。”（蔡沉：1975：169）由此可見，酒德之德並非只有一種準則，而關乎個人的抉擇，因人而異。

323-326)。值得注意，這則誥令並非是絕對禁酒，可以喝酒的情況有三：一為祭祀之用；二為子女辛勤勞作侍奉父母，父母高興，家人同飲；三為進獻酒食給老人和國君，便可飲酒。此禁與不禁諸條，便是儒家“酒德”理論的依據。

《詩經·楚茨》載有：“以為酒食、以享以祀”（程俊英、蔣見元，1991：656），確認了酒食為祭祀服務的特點。《詩經》另有諸條言及酒後不要放縱荒淫，如《詩經·既醉》：“既醉以酒，既飽以德”（程俊英、蔣見元，1991：813）；又如《詩經·小宛》：“人之齊聖，飲酒溫克”（程俊英、蔣見元，1991：595）。

《詩經·賓之初筵》更是對酒後種種醉態進行譏諷，不齒“三爵不識”¹²者流（程俊英、蔣見元，1991：701）。總而言之，儒家之“酒德”與“酒禮”相互聯繫，密不可分，此可見於《三禮》。《儀禮》與酒有關者有《士冠禮》、《鄉飲酒禮》、《士喪禮》等；《禮記》之《曲禮》、《禮器》、《投壺》等諸篇；《周禮》之《天官冢宰》、《地官司徒》、《秋官司寇》等。可見“酒”與各種禮皆有牽涉。《論語·鄉黨中》載：“惟酒無量，不及亂。”（程樹德撰，1990：694）這也是承襲了周公“德將無醉”之意。

到了漢代，隨著釀酒業的興盛，飲酒者眾¹³，難免有醉酒者滋事，漢代因此禁止無故群飲。文穎注《史記·孝文本紀》“酺五日”道：“《漢律》三人以上無故羣飲，罰金四兩。”（司馬遷，2014：529-530）帝王在具有特定意義的日子賜酺外，

¹² 《禮記·玉藻》：“君子之飲酒也，受一爵而色灑如也，二爵而言言斯，禮已三爵而油油以退。”

¹³ 漢代釀酒技術成熟，酒滲透到社會各階層。《中國酒文化應用辭典》言及，除了一般的祭祀活動，皇室宴飲大為興盛，文人飲酒賦詩，在長安和洛陽一代甚至經營起了“酒市”。（沈道初、榮翠琴、夔寧、張金海，1994：37-39）

百姓群飲便會受罰。而後，飲酒便與于各種文化聯繫，形成“飲酒日”¹⁴。除了避免孳生事端，禁酒亦與天旱有關，《漢書·景帝紀》載景帝三年：“夏旱，禁酤酒”。（班固，1962：146）釀酒極為耗糧，《漢書·食貨志下》道：“一釀用麴米二斛，麴一斛，得成酒六斛六斗”。（班固，1962：1182）天旱時，受災百姓無飯可食，若用珍貴的糧食釀酒，是應當受到譴責的。這種酒禁在東漢依然存在，東漢王充《論衡·對作》有：“酒糜五谷，生起盜賊，沈湎飲酒，盜賊不絕，奏記郡守禁民酒，退題記草，名曰《禁酒》。”（王充，2010：571）三國時期劉備的酒禁更為嚴峻，擁有釀酒器具的人甚至與釀酒者同罪¹⁵，同時期的呂布甚至因為酒禁讓部屬懷恨心中而送了性命¹⁶。從西周之“酒德”到漢代之“禁酒”，說明酒與政治之緊密聯繫，“酒”所承擔之社會責任加劇，所以從禮法到刑法都受到管制。此處論證了前文蔡沉所謂酒德“有兇有吉”之意，酒可以是莊嚴的象征，亦可以是禍患的源頭，其差異者，在於人對於酒的駕馭。是以，莊嚴是因為人，禍患亦是因為人，酒不過是掩體。

魏晉名士飲酒形象的轉變可以說始於建安。建安時期，儒家的“酒德”觀開始有所鬆動，以曹植、曹丕、王粲為首的文人出現言行不一之現象，一方面歌頌儒

¹⁴ 飲酒日包括臘日飲酒、伏日飲酒、社日飲酒、節日飲酒、上巳飲酒、婚禮飲酒、大酺日飲酒等等。（沈道初、榮翠琴、夔寧、張金海，1994：37-39）

¹⁵ 《三國志·蜀書八·簡雍傳》：“時天旱禁酒¹⁵，釀者有刑。吏於人家索得釀具，論者欲令與作酒者同罰。”（陳壽，2004：971）

¹⁶ 《三國志·魏書七·張邈傳》裴松之注言呂布將領侯成追回被盜馬匹，備酒肉慶賀，并獻酒于呂布，卻得呂布一頓臭罵與責罰，“布禁酒，卿釀酒，諸將共飲食作兄弟，共謀殺布邪？”侯成懷恨心中，拉攏其他將領叛變，投奔曹操。（陳壽，2004：228）與呂布一樣因為禁酒送了性命的還有孔融，《後漢書·孔融傳》記載建安年間，孔融反對曹操因天災和戰爭缺糧而“表制酒禁”，於是“頻書爭之”。（范曄，1965：2272）此舉開罪了曹操，孔融最終被冠以“不孝”罪名殺害。

家酒德觀，一方面卻追求飲酒盡歡。¹⁷竹林七賢的出現對儒家“酒德”觀形成不小的衝擊，竹林七賢飲酒屢屢受人討論，成了研究文人與酒之關係的重點對象¹⁸。劉伶所著《酒德頌》，通過對比“唯酒是務”的“大人先生”與“陳說禮法”的“貴介公子”（嚴可均，1997：682），表達對飲酒豁達瀟灑肆意生活的嚮往，蔑視死守禮法之徒，張伯偉《從〈酒德頌〉看魏晉人的新酒德觀》一文為這種新興酒德觀冠以“新酒德”之名。阮籍所著《大人先生傳》：“與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成”（嚴可均，1997：466），亦表達了一種超脫世俗的生命追求¹⁹。

“新酒德”觀的產生與魏晉玄學興起息息相關，社會風氣從推崇儒家轉向道家，風靡一時的清談便是顯例。在這種時代氛圍之下，對名士飲酒的解析大抵有兩個層面²⁰：一、受道家精神影響，渴望臻至逍遙、“物我兩冥”的境界，對舊有虛

¹⁷ 曹植飲酒不節，《酒賦》依然回歸儒家酒德觀；曹丕《與吳質書》中顯好久本色，卻著有《酒誨》；王粲《酒賦》說明飲酒危害、宣揚儒家酒德觀，卻又有《公讌詩》期許“醉酒”、“極歡”。張伯偉《從〈酒德頌〉看魏晉人的新酒德觀》以為建安時人之行為與酒德觀不一，新酒德觀不遠矣。（張伯偉，1999：236-237）

¹⁸ 王瑤《文人與酒》一文指出，竹林七賢飲酒受人關注，一方面是由於漢末以來處士橫議的餘風和文學觀念的發展使他們在社會上有卓特的地位，一方面是酒在他們生活中佔據了極顯著的地位，幾乎是生活的全部。（王瑤，1999：184）又，魯迅道：“正始名士服藥，竹林名士飲酒。”（魯迅，2005：532）。可見飲酒是竹林名士的顯著標誌。

¹⁹ 魯迅《魏晉風度及文章與藥及酒之關係》以為，竹林名士不承認舊傳下來的禮教而終日酗酒，原因有二，一是由於他們覺得天地神仙、世上道理皆是虛無；二是由於對司馬氏政權的無奈。更因為第二層的無奈，他們雖然破壞禮教，卻又是相信禮教到固執之極的。（魯迅，2005：532-537）

²⁰ 對於魏晉名士飲酒緣由的討論，各家各有說辭，卻不離左右。王瑤《文人與酒》以為，竹林名士飲酒是由於道家思想抬頭，文人受道教對生命的悲觀感染，“對生命強烈的留戀，和對死亡會突然來領而形神俱滅的恐懼”。由於政治氛圍不樂觀，文人朝不保夕，他們不能延長壽命便只能以酒增加生命的“密度”，並渴望達到老莊“物我兩冥”的自然境界。（王瑤，1999：185-200）

寧稼雨《魏晉風度——中古文人生活行為的文化意蘊》以為魏晉名士飲酒有四個原因：一、及時行樂；二、為達逍遙境界；三、為逃避現實；四、酒作為社會生活的一部分，包括借醉說平時不敢說的話、避難等。（寧稼雨，1992：254-264）

張伯偉《從〈酒德頌〉看魏晉人的新酒德觀》以為，不同於儒家將飲酒與禮樂結合，道家以莊子為旨，講究飲酒必醉，才是至真至誠，才能去虛偽禮法，醉酒能夠保持全神，與道合一。此外，他們也藉此掩蓋消勢內心痛苦，不同後世爛醉如泥，純粹模仿名士飲酒而毫無意志諸人。（張伯偉，1999：237-243）

偽禮法存在不滿；二、為逃避現實，名士無法在政治上有所發揮，卻畏懼政治迫害，為保性命，選擇飲酒避禍。這兩層面其實也是“新酒德”觀所謂“德”的意義。若沒有道家脫俗的精神追求，名士便沒有辦法擺脫有酒禮的束縛，對“酒德”提出新的詮釋。與此同時，若沒有政治失意，名士忙於實現濟世之志，斷然不會沉溺于飲酒。此二者于“新酒德”觀中唇齒相依，缺一不可。

然而，伴隨這種新興“酒德觀”的，卻還有所謂“任誕”，即醉後行為之失德。竹林七賢以後，也有一批人打著“新酒德”的名號，其實只為及時行樂，填補精神生活的空虛，不為什麼道家精神亦不為了自保。這批人便是飲者的末流，是沒有“舊酒德”也沒有“新酒德”者。他們純粹是模仿竹林名士的“任誕”風範，以為名士便是如此。《世說新語》一書中，便有秉持“新酒德”的新興派與假借“新酒德”而行為失德者，值得辨析。

小結

魏晉整體政治局勢都是黑暗混亂的，然而若細分之，卻能尋得其異。魏晉之際的名士受司馬氏逼迫，不願為不合理取得政權的司馬氏效勞，卻擔心喪命，便有了不同的選擇，有的反抗、有的周旋、有的失節。西晉雖仍是司馬氏的天下，士人對於司馬氏的反感不如魏晉交際之時，政局相對穩定。此時的貴游子弟傾慕竹林賢者，模仿他們的風範，包括飲酒之習氣，雖然行為相似，其思想與志氣卻不同。兩晉之際到東晉以後，這種任誕之風大為削弱，名士卻仍然崇尚無為，追求致遠，飲酒亦是手段之一。然，這些政治局勢與飲者面貌的關係並非絕對，其中可以有轉換

蕭艾《〈世說〉探幽》將酒與清談比較，認為清談早期與政治關聯，東晉后僅剩虛空理論。同樣，魏晉之際阮籍等人為逃避現實保全身家性命而飲酒，東晉則是為了填補精神生活的空虛。（蕭艾，1992：230-236）

與重疊之現象，因為現實多元，個體的經歷豐富，不能一言以蔽之。是以，后兩章的論述，將環繞這種多元現象，具體分析。

第三章、《世說新語》之酒与任誕

《世說新語·任誕》關於酒的記載有 30 則，佔了總篇幅一半有餘，相對於其他篇章，酒在任誕篇的分量尤為明顯。²¹《世說新語》始於上卷之德行、言語、政事、文學²²，至中卷之雅量、品藻、豪爽，再至下卷之輕詆、儉嗇、汰侈等，從劉義慶之品題選擇上，可見其對魏晉名士由褒至貶的無聲評價，往前為褒，往后為貶。范子燁將《世說新語》之體例與“九品文化”聯繫，四篇一品，乃成“上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下”九品。²³若從篇目辭藻或九品模式分析，劉義慶將任誕位列第二十三，亦即中下品，是否對名士飲酒之形象評價不高？這些都有待商榷。若能將任誕篇之各類飲者分而論之，則能從字裡行間論證劉義慶所謂“任誕”。

第一節、任誕兩種人

魏晉南北朝之司馬氏篡位以後，又有八王之亂、王敦之叛、蘇峻與祖約之亂、桓溫專政等。在這樣的背景下又有了名教與自然之爭，即儒家的出仕忠君與道家的

²¹ 《世說新語·任誕》篇相關條目有第 1、2、3、4、5、6、8、9、11、12、17、18、19、20、21、24、28、29、30、33、35、38、41、45、47、48、50、51、52 及 53 則。

²² 《世說新語》首四篇之排序與“孔門四科”相同，見《論語·先進上》：“子曰：‘從我於陳蔡者，皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子遊、子夏。’”（程樹德撰，1990：739-742）。劉強〈有竹居新評《世說新語》篇評輯錄〉認為《世說新語》以四科為首四篇雖有“宗經、征聖”之意，卻可見其“新精神與新風尚”。

《世說新語》反映魏晉儒釋道相融之時代風氣，如德行篇“儒表道裏，禮玄交織”；言語篇之狂言、傲語；政事篇頗有老莊無為之旨；文學篇論及玄學、清談與佛學，有別於四科之要。（劉強，2014：9-11）《世說新語》之四篇在思想內容層面雖有別於四科，然二者在品第論人方面卻關係密切。楊亦博〈魏晉時期玄學與儒學的共融——從《世說新語》談起〉一文言及孔門四科與古代選官制度關係密切。魏晉時期品評人物之所以興盛，離不開政治之九品論人制度，而《世說新語》受此風氣影響，收錄了諸多人物品評之語，“不僅反映了作者劉義慶個人的人物品評標準，更隱含著魏晉南北朝時期社會群體特別是士族階層對於人物的評價標準。”（楊亦博，2015：15）

²³ 范子燁《〈世說新語〉研究》指出《世說新語》是漢魏以來九品文化的重要現象，沿襲班固《漢書·古今人表》之九品模式。文中亦引楊勇《清談對於佛學的影響》解釋《人表》有等第而無題目，後漢有品題而無等第之現象。后對比《世說新語》及東漢《士女目錄》之品題詞彙，均顯示二者同源。（范子燁，1998：328-335）

無為避世產生了衝突。如此前提之下，魏晉名士飲酒大抵有兩個原因，一為出仕難；一為崇尚自然。出仕難，所以不願追求功名，不願在政治上有所作為而終日飲酒；崇尚自然，所以飲酒盡歡，酒後行為任誕，反叛虛偽禮教。這樣的前提下，任誕飲者又分為兩種：第一種飲者兼具出仕難與崇尚自然的心理掙扎，比如阮籍、劉伶與張翰；第二種人不曾經歷政治困境，飲酒是為追求自然的境界，如畢卓、王蘊、王薈、王忱。在這兩種人之外又有末流飲者，以阮咸、王恭為例。

阮籍和劉伶²⁴是兼具政治困頓以及崇尚自然的飲者，可以稱作任誕第一種人。

任誕篇中記載阮籍出仕的目的不是為了求取功名，而是為了能飲美酒：

步兵校尉缺，廚中有貯酒數百斛，阮籍乃求為步兵校尉。（任誕 5）

這違背了儒家積極入仕的理念。然而，阮籍並非本是沒有志向的好酒之徒，《晉書·阮籍傳》便評價他有“濟世之志”²⁵，不過是生不逢時，在亂世之中選擇沉溺酒中保身而已。

劉伶與阮籍屬於同類人，他對酒沉迷，終日醉熏熏，妻子本著養生之意，要求其戒酒，劉伶卻不聽勸，因為酒是他的“命”²⁶：

²⁴ 阮籍出現在德行篇、言語篇、文學篇、傷逝篇、棲逸篇、賢媛篇、排調篇各一次，簡傲篇 2 次，唯任誕篇出現了 11 次。劉伶出現在文學篇、賞譽篇、容止篇各 1 次，唯任誕篇 3 次。由此可以推論，劉義慶對阮籍、劉伶的整體評價，是趨向任誕的。

²⁵ 阮籍在亂世之中總小心翼翼地生活，《世說新語·德行 15》便載“晉文王稱阮嗣宗至慎，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。”又見《晉書·阮籍傳》：“籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。”（房玄齡，1974：1360）阮籍此為甘願無用于世，以求保身之大用。阮籍從“有志”到“酣飲”的轉變，亦可見於他的詠懷詩，如《詠懷詩》其十五：“昔年十四五，志好尚書詩，被褐懷珠玉，顏閔相與期。”他的《樂論》一文亦肯定了禮樂維護社會綱紀的作用。范子燁《中古文人生活研究》分析了阮籍早年與晚年之詩文，認為他有從現實到隱逸的轉向，他早年懷有積極入仕之思想，並非一開始就捨棄現實而追求玄遠。（范子燁，2001：316-332）

²⁶ 余嘉錫箋疏引《黃生義府》：“《世說》：‘天生劉伶，以酒為名。’古名、命二字通用，謂以酒為命也。《孟子》：‘其間必有名世者。’漢《楚元王傳》作‘命世’。此二字通用之證。”可見劉伶對酒之癡迷。禚寶斌的〈劉伶與酒——劉伶研究中的兩個問題〉一文指出，劉伶一生的行為

天生劉伶，以酒為名，一飲一斛，五斗解醒。（任誕 3）

劉伶曾經當過建威參軍，《晉書·劉伶傳》記載他“盛言無為之化”²⁷。值得注意的是，此處的盛言，當是一種積極的表現，可以反映劉伶曾經對政治的抱負，不過是自己的政治理念不被接納，所以最終因為無用而被朝廷罷免。此處可以推論，劉伶正是因為道家“無為”的理論在政治上不能舒展，轉而將這一理念實踐于飲酒之上，所以有了酒後任誕而但求盡興的“新酒德”觀，如下：

劉伶恆縱酒放達，或脫衣裸形在屋中，人見譏之。伶曰：“我以天地為棟宇，屋室為幃衣，諸君何為入我幃中？”（任誕 6）

劉伶之“脫衣裸形”有別于儒家之“垂衣裳”²⁸，褪去身上的服飾，還原人最原始最自然的形態，對儒家以服飾區分貴賤表達不滿。而這種不滿的表達，只能透過飲酒醉後的神智不清隱晦的表現，讓人只覺其任誕。

同劉伶一樣背棄禮教的當然還有阮籍，阮籍喪母而飲酒肉一事在任誕篇竟記載了三條之多，是《世說新語》中同一事件反復記載的特例，如下：

阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉。（任誕 2）

阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗。（任誕 9）

阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐床，箕踞不哭。（任誕 11）

阮籍的三條記載顯示了他對喪禮的背棄，分別描繪他居喪不哀、食肉飲酒、以及散

與為文皆系之與酒，他不是一般意義上的“酒徒”，而是借酒入玄，從醉中尋得“自然”。（嵇寶斌，2012：22）

²⁷ 《晉書·劉伶傳》載“泰始初對策，盛言無為之化。時輩皆以高第得調，伶獨以無用罷。竟以壽終。”（房玄齡，1974：1376）所謂無用必有大用，劉伶最終能夠壽終正寢，不死於政治迫害，可見無用確為當時亂世的保身之道。

²⁸ 《周易·繫辭下》：“黃帝堯舜垂衣裳而天下治。”韓康伯註曰：“垂衣裳以辨貴賤”。（王弼、韓康伯，1979：52）由此可見儒家的觀念里服飾是為君臣道統服務的。

髮箕踞。對於極為推崇“三年之喪”²⁹的孔子而言，阮籍恐怕就是“不仁”之人。

值得注意的是，阮籍居喪無禮的所作所為可在《莊子·大宗師》³⁰尋得源頭，反映了道家以自然變化看待生死的豁達心境。此處居喪所飲之酒，不過是一個掩體，是借飲酒顯其豁達心境而已。

在阮籍劉伶之後，仍有士人違背儒家入仕的選擇，而將生命之志寄託在酒，如：

張季鷹縱任不拘，時人號為江東步兵。或謂之曰：“卿乃可縱適一時，獨不為身後名邪？”答曰：“使我有身後名，不如即時一榼酒！”（任誕 20）

張翰在名與酒的選擇之中，決然選擇了酒，時人以為他是“無求曠達”³¹，但從他與好友顧榮的對話³²卻可以得知，他其實是不能選擇名，因為有名之人在亂世之中想要全身而退，那近乎是不可能的。張翰對酒的選擇，可以看出他擁有與阮籍一樣的避禍心態，所以有“江東步兵”的稱號。此處的棄名而從酒，與劉伶的“以酒為名”同源，都是他們處於政局困境之中共同的選擇。不僅是高門志士，平民百姓在亂世之中亦有這樣的思想。蘇俊之亂時，有一無名小卒救了庾冰，庾冰予報答他，他竟不求“名器”，只求“酒足餘年畢矣”，時人以為他“非唯有智，且亦達生。”

²⁹ 《論語·陽貨下》：“宰我問：‘三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。’子曰：‘食夫稻，衣夫錦，於女安乎？’曰：‘安！’‘女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！’宰我出。子曰：‘予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎！’”（程樹德撰，1990：1231-1237）孔子評價不願居喪三年的宰我為“不仁”，可見他對喪禮的重視。

³⁰ 《莊子·大宗師》假借孔子之口，對“其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀”的孟孫才表達了讚譽，認為他“進於知矣”，超越了那些懂禮之人。莊子言“不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後；若化為物，以待其所不知之化已乎”。（王先謙，1987：66-67）此論表達了道家不拘泥于生死，而順應自然變化的居喪精神。

³¹ 劉孝標注引《文士傳》曰：“翰任性自適，無求當世，時人貴其曠達。”

³² 余嘉錫箋疏引《晉書·張翰傳》中張翰與顧榮的對話，曰：“天下紛紛，禍難未已。夫有四海之名者，求退良難。吾本志山林，無望於時。”

（任誕 30）張翰以及此無名小卒，可以與阮籍、劉伶一同稱作任誕第一種人，因為他們共同的特征即是在現實困境中有所掙扎，最終在名教與自然之間選擇了後者，寄情于酒中。

任誕第二種人篤信老莊，將飲酒作為寄託自然的表現方法，即是以酒為“迹”，以求“所以迹”³³。第二種人與第一種人的區別在於他們並沒有經歷現實的困境，而是純粹崇尚老莊、喜愛飲酒，而沉迷于飲酒之中，酒對他們而言並沒有現實寄託的功能。任誕篇中相關的飲酒觀共有四則：

畢茂世云：“一手持蟹螯，一手持酒卮，拍浮酒池中，便足了一生。”（任誕 21）

王光祿云：“酒，正使人人自遠。”（任誕 35）

王衛軍云：“酒正自引人著勝地。”（任誕 48）

王佛大歎言：“三日不飲酒，覺形神不復相親。”（任誕 52）

畢卓、王蘊、王薈、王忱四人有一共同特點，即官運相對順遂，其中王蘊貴為外戚³⁴而王薈是王導之子³⁵，他們皆是高門中人。對於畢卓³⁶以及王忱³⁷的記載，也不見他

³³ 《莊子·天運》曰：“夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉！今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！”（王先謙，1987：130）所謂“迹”，便是思想流傳的面貌，而“所以迹”，才是思想之“真性”。傳統“酒德”透過儒家典籍記載流傳，並非飲“酒”本該就有的準則，所以舊有的“酒德”即為“迹”。魏晉士人飲酒，擺脫固有“酒德”的框架，以求回歸本真之“自然”，即為“所以迹”。

³⁴ 《晉書·外戚傳》：“（王蘊）孝武定皇后父，司徒左長史濛之子也。起家佐著作郎，累遷尚書吏部郎。性平和，不抑寒素，每一官缺，求者十輩，蘊無所是非。……補吳興太守，甚有德政。屬郡荒人飢，輒開倉贍卹。”（房玄齡，1974：2420）記載顯示王蘊的官運平穩，并在政治上表現積極、有所作為。

³⁵ 《世說新語·雅量 26》劉注：“薈字敬文，丞相（導）最小子。有清譽，夷泰無競。仕至鎮軍將軍。”又《晉書·王導傳》載：“（薈）恬虛守靖，不競榮利，少歷清官，除吏部郎、侍中、建威將軍、吳國內史。時年饑粟貴，人多餓死，薈以私米作饘粥，以飴餓者，所濟活甚眾。”（房玄齡，1974：1759）皆可見他在政治上與王蘊同樣順遂。

³⁶ 《晉書·光逸傳》：“（逸）初至，屬輔之與謝鯤、阮放、畢卓、羊曼、桓彝、阮孚散髮裸裎，閉室酣飲已累日。”（房玄齡，1974：1385）

³⁷ 劉孝標注：“忱少慕達，好酒，在荊州轉甚，一飲或至連日不醒，遂以此死。”又《晉書·王湛傳》：“太元中，出為荊州刺史、都督荊益寧三州軍事、建武將軍、假節。忱自恃才氣，放酒誕節。……婦父嘗有慘，忱乘醉吊之，婦父慟哭，忱與賓客十許人，連臂被發裸身而入，繞之三帛而

們對自身政治處境的憂慮，更多的是描繪他們如何好酒。不同於西晉士人之有憂，東晉士人普遍無憂，這是由於政治環境的變化，他們享有政治與經濟上的特權。這四則引文展現的，都是一種感官的享受，進而追求自然之適。他們借酒渴望臻至“形神相親”和“物我兩冥”的高層次精神境界³⁸，然則，有境界者自然能得其門而入，若必須借酒以行此意，則拘泥于“有所待”，此四人未必能真正反映老、莊之託。

相比阮籍與劉伶之有意識的任誕，後者則似無意識地繼承了阮籍與劉伶在《大人先生傳》與《酒德頌》所表現的那種“唯酒是務”與“逍遙浮世”的“新酒德”觀。這種飲者其實與崇尚清談者相同，即在玄學氛圍下的一般愛好，只是表現方式不同。正始時期，崇尚玄學的表現方式為清談，而竹林七賢以後，阮籍、劉伶等人飲酒形象影響甚遠，飲酒成了崇尚老莊的標誌。然而，他們對於“新酒德”觀的擁抱過於迅速了然，不見內心的糾結與無奈。魯迅以為，阮籍、劉伶等致力反叛禮教的人，其實心裡對禮教最為珍視³⁹。余英時亦指出道家雖然批判禮教，但他們有“內在限制”⁴⁰，他們是不會決然與世俗決裂的。是以，此第二種人所表現的任誕，缺失了現實意義，也不見內心更深層的憂思，他們所飲的酒只有玄學的韻味，

出。其所行多此類。”（房玄齡，1974：1972-1973）不見王忱的政治生涯有何困頓，卻更顯其飲酒任誕的作風。

³⁸ 精神境界追求，是中古文人生活各種行為中的普遍現象，如清談亦有境界之分。唐翼明《魏晉清談》一文言及“清談的理想境界”，包括“拔新領異”、貴“理中”、貴“辭約旨達”、貴“詞條豐蔚”、“花爛映發”、貴風度優雅、以及貴語音節奏之美。（唐翼明，1992：71-80）此處說明，飲者追求飲酒之境界，是一種渴望、一種過程，不代表他們必然能達到那種高境界。

³⁹ 魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉以為，魏晉時期反叛禮教的人其實內心恐怕比推崇禮教的人更為相信禮教。他們不過是因為禮教被政權所利用，認為他們褻瀆了禮教，所以怒而“不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教”。（魯迅，2005：535-536）

⁴⁰ 余英時《士與中國文化》指出道家對禮俗的突破有一種“內在限制”，儘管道家在批判現實禮樂表現激烈，但是在更高層次上，他們對禮樂的意義依然有所肯定。余例舉《老子》之“和其光，同其塵”與《莊子·天下》之“不譴是非，以與世俗處”，說明道家在追求“方外”世界時，並不與“方內”的世界決裂。（余英時，2003：87）

遠不如第一種飲者來得豐富。

追求境界的過程中，這第二種飲者又有不同的表現，王蘊和王薈都是性格平和之人，史書記載他們皆有救濟災民之舉，而無酒後任誕的行為；而畢卓和王忱的個性仁達，他們更多地表現了酒後任誕的行為。此處說明，醉後任誕的行為并不一定是“新酒德”觀必然的表現，而或許由於天性狂放，縱容自己醉後妄為，并不能歸咎于飲酒。不同于阮籍、劉伶，畢卓和王忱之任誕行為並不是有意識地反對虛偽禮教，僅僅是醉後失德。

任誕兩種飲者之外，還有一種純粹醉後行為失德的末流飲者。這種人即沒有面對現實困境轉而寄情于酒的內心焦慮，又沒有崇尚老莊而對“新酒德”有所詮釋，他們僅僅是模仿前人醉後的任誕行為，如：

諸阮皆能飲酒，仲容至宗人間共集，不復用常杯斟酌，以大甕盛酒，圍坐，相向大酌。時有群豬來飲，直接去上，便共飲之。（任誕 12）⁴¹

阮咸的荒誕行徑對比阮籍、劉伶，可謂有過之而無不及。阮咸名列竹林七賢，音樂造詣奇高，並非不學無術之徒。然而，若言他的任誕是有意批判禮制的表現，與豬共飲之舉卻是矯枉過正，並不能說他對“新酒德”有正確的理解。魏晉之際，任誕之風盛行以後，對“新酒德”錯誤詮釋之輩大有人在，如：

王孝伯言：“名士不必須奇才。但使常得無事，痛飲酒，熟讀離騷⁴²，便可稱名士。”
（任誕 53）

⁴¹ 西晉時期和阮咸一樣行為過於荒誕的人特別多，舉例不盡。除了德行篇行為任達、愛好裸體的胡毋彥國與王平子等，還有汰侈篇中各類淫糜的飲者。如，《世說新語·汰侈 1》記載石崇宴客時，若賓客不願飲酒，便要“交斬美人”，實為飲者末流中的最末者。

⁴² 余嘉錫《世說新語·賞譽 155》箋疏：“王恭有清辭簡旨，而讀書少”，批評王恭所謂“熟讀離騷”的標準是自飾其短。王恭此說，導致無知輕薄的少年附庸風雅，而紛紛仿效以自稱名士，堪稱時弊。

王恭對名士的總結，可謂誤人甚深，所言不過是阮籍、劉伶等真正名士所展示的表象，不得名士的精髓所在。此例一開，欲做名士者循此捷徑，末流飲者便層出不窮了。

魏晉之際，阮籍、劉伶等名士不願效忠司馬氏，所以隱于酒中，崇尚老莊，借飲酒盡歡以表達對自然的追求。西晉與兩晉之際的士人憧憬阮籍等人的名士風範，盲目模仿卻只得其任誕，落於流俗。東晉之士人生活相對安逸，轉而追求老莊之高雅致遠，對於“酒”闡發的玄學論調多，卻未必能真正得老莊之旨。當然，這種大框架區分下又有例外，例如西晉飲者張翰亦能得阮籍之神韻；東晉之無名小卒經歷蘇俊之亂而能在“酒”與為官中做選擇前者。是以，對於各種飲者的分類，並不是絕對的，此中例外者不少，因為魏晉飲者的面貌是豐富多元的。

第二節、劉義慶自身仕途選擇

上節言及根據任誕篇的記載能將魏晉飲者歸類為三種，有者是因為時局無奈，而隱身于酒中；有者是因為愛好老莊，而寄情飲酒；有者僅僅繼承了醉後任誕的行為，而自引為名士。除了行為過於荒誕的末流飲者，劉義慶對士人以酒為生命之志的選擇，似乎沒有貶意，甚至記載了時人對無名小卒“非唯有智，且亦達生”的好評。那為何魏晉士人飲酒的記載被冠以“任誕”之名，又位列中下品？或可從劉義慶對自身仕途的選擇尋得端倪。

劉義慶所處的元嘉，由於宋文帝善妒，宗室之間手足相殘的事多。⁴³同於阮籍、劉伶等名士，他的政治處境亦是兇險，《宋書·宗室列傳》便記載他：“少善騎乘。

⁴³ 宋文帝劉義隆殺害劉義康以後，劉宋皇朝宗室之間的殺戮便拉開序幕，《廿二史劄記·宋子孫屠戮之慘》載：“宋武九子，四十余孫，六七十曾孫，死於非命者十之七八，且無一有後於世者。”（趙翼，1984：241）可見當時皇室相殘之激烈。

及長以世路艱難，不復跨馬。招聚文學之士，近遠必至。”（沈約，1974：1477）

“世路艱難”⁴⁴一句道盡了他的現實困境，而面對這樣的困境，他同阮籍等人一樣是有意保身的。然而，不同于任誕篇的飲者，他的保身之道並非以酒避禍，而是棄武從文。又見《宋書》載：“（元嘉）六年，（義慶）加尚書左僕射。八年，太白星犯右執法，義慶懼有災禍，迄求外鎮。太祖詔譬之曰：……義慶固求解僕射，乃許之，加中書令，進號前將軍、常侍、尹如故。”（沈約，1974：1476）這則記載進一步論證了劉義慶面對混亂政局的小心翼翼，又說明他另一處亂世之道，即遠離中央政權以避開皇室鬥爭。

劉義慶雖無心于政治鬥爭，但他卻不似阮籍、畢卓等人以消極姿態面對世事。

《金樓子·說蕃》記載：

劉義慶為荊州刺史，性謙虛。始至及去鎮，迎送物並不受。在州八年，為安於西土。撰《徐州先賢傳》奏上之，又擬班固《典引》為《典序》，以述皇代之美。為性簡素，寡嗜欲，愛好文義，為宗室之表。受任歷蕃，無浮淫之過。善騎乘，招聚才學之士，近遠必至。文冠當時，為衛軍諮議參軍。吳郡陸展、東海何長瑜、鮑照等引為佐史。（蕭繹，1999：577）

這則引文展現了劉義慶與任誕篇飲者出仕心態之不同。劉義慶雖無心政治，卻在任內盡忠職守，他寫《典引》表揚皇室，說明他在名教與自然之中，是更偏向名教的。

⁴⁵劉義慶與魏晉飲者在面對政治困境時的選擇可謂兩極，對於劉義慶而言，處在亂

⁴⁴ 周一良〈《世說新語》和作者劉義慶身世的考察〉認為劉義慶雖然是待遇優渥的宗室之地，此“世路艱難”並非指他身處社會動亂或生活苦難，而是指劉義隆統治時期的為了鞏固政權而產生的內部矛盾，尤其是面對劉義隆的猜忌，諸王和大臣的憂患心理。（周一良，1997：331-337）

⁴⁵ 劉義慶寫《典引》或許並無意于表揚皇室，僅為一種表面用意。然，劉義慶偏向名教，卻可以他對樂廣的推崇進行推論。樂廣不屑于西晉士人荒誕行徑，認為“名教中自有樂地”。《世說新語》中關於樂廣的記載有：德行篇1次，言語篇4次，文學篇3次，賞譽篇4次，品藻篇4次，賢媛篇

世之中雖然應該避免禍端，卻也絕不應該消極無為，不能建功于沙場，亦可舞文弄墨。尤其值得注意，劉義慶不“浮淫”，所以面對頹喪而又行為荒誕的飲者，自是評價不高。

劉義慶遠避皇室之亂，似乎得老莊處事之旨，但另一方面他卻不消極怠政，還著有《典引》，似乎又是儒家積極入仕的表現。對於名教與自然的選擇，劉義慶應當是一個中庸之人，可見於他對於趙氏殺死兒媳之事：

時有民黃初妻趙殺子婦，遇赦應徙送避孫讎，義慶曰：“案周禮父母之仇，避之海外，雖遇市朝，鬪不反兵。蓋以莫大之冤，理不可奪，含戚枕戈，義許必報。至於親戚為戮，骨肉相殘，故道乖常憲，記無定准，求之法外，裁以人情。且禮有過失之宥，律無讎祖之文。況趙之縱暴，本由於酒，論心即實，事盡荒之王母，等行路之深讎。臣謂此孫忍愧銜悲，不違子義，共天同域，無虧孝道。（沈約，1974：1475-1476）

從文中可見，劉義慶雖然遵循儒家所謂君臣倫理之道，卻不是迂腐的名教中人，他不拘泥于周禮，卻亦不背棄周禮，而是在禮法的基礎上另尋他路。這說明了他對於“禮”所作的選擇，即不死心塌地，又不分道揚鑣。更為關鍵的是，這則引文反映了劉義慶對於酒的態度。他將趙氏殺人之禍端歸咎于酒，說明他認為酒後放縱、任誕的行為，其源頭是在于酒而不是在於個人。劉義慶的觀點是出於儒家“德將無醉”之意，即沉迷飲酒、飲酒而醉皆是惡端。然而，縱使酒能使人神志不清，醉後仍可有失德與不失德之分，個人醉後失德，其咎其實在於個人無德，不能推卸于酒中。同理，以酒為生命選擇的飲者，未必就是無德之人。劉義慶對於“酒”的理解，停留在傳統“酒德觀”，他不能理解“新酒德”觀的含義，這也解釋了他為何將沉迷

1 次，大多集中于上上品與上中品。此處說明，劉義慶不喜西晉作風荒誕的後進之士，卻極為讚揚固守名教聖地的樂廣，可見他心系名教。

飲酒、崇尚老莊、喜好無為的飲者，普遍列入任誕中。由此，劉義慶與魏晉名士選擇之不同便趨於明朗，即于避禍之道、為政之志、禮法與飲酒觀都是背道而馳。

固然劉義慶對魏晉盛行的荒誕飲酒風氣評價不高，但從任誕篇的幾條記載中，卻可以窺見作者對阮籍的偏愛之心。前文言及阮籍喪母之事記載有三條之多：

阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉。司隸何曾亦在坐，曰：“明公方以孝治天下，而阮籍以重喪，顯於公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。”文王曰：“嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也！”籍飲噉不輟，神色自若。（任誕2）

阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言“窮矣”！都得一號，因吐血，廢頓良久。（任誕9）

阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐床，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：“凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？”裴曰：“阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。”時人歎為兩得其中。（任誕11）

此三條精彩之處在於，阮籍並不似劉伶或者王蘊、王忱等人，為自己的飲酒或荒誕行為辯護，而是作者以旁觀視角敘事，以“他人”之口為阮籍開脫。何曾在司馬昭面前批評阮籍居喪不哀，由司馬昭之口道出阮籍因喪母而“毀頓”與染“疾”。這是司馬昭對於阮籍的偏袒，此偏袒之意，目的不外乎是籠絡阮籍以為晉室服務。裴楷與旁人對談，引出阮籍是“方外之人”所以可以不拘禮，則是他對於阮籍的理解，知道他無禮而有孝，不哭而有哀。

阮籍喪母之事有如此多的記載大致可以說明兩點，一為阮籍居喪行為已在街頭巷尾廣泛流傳，一為劉義慶對阮籍是有理解與喜愛的。如若不然，他寫阮籍喪母

而飲酒食肉即可，又何必耗費篇幅敘寫何曾與司馬昭、裴楷與時人的對話？這種旁觀視角塑造了阮籍居母喪時內心極為複雜的形象，他想要達到莊子“鼓盆而歌”⁴⁶的境界，但身體上的疾病與吐血等症狀卻顯示了他心裡對於母喪最真實的哀傷，達不到莊子不喜不悲的境界。劉義慶或許注意到了阮籍心中的矛盾，又或許明白他的有口難言，所以記載了王忱之言：“阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。”（任誕 51），藉此為阮籍終日酗酒找到了理由。

劉義慶對阮籍的偏愛除了喪母諸條，還可以從另一則記載得到驗證：

阮公鄰家婦有美色，當壚酤酒。阮與王安豐常從婦飲酒，阮醉，便眠其婦側。夫始殊疑之，伺察，終無他意。（任誕 8）

文末“終無他意”說明阮籍表面上雖然醉後行為任誕不拘禮法，卻不逾越基本原則，是有德之人。對比與豬共飲的阮咸，《晉書·阮籍傳》⁴⁷載阮咸居母喪時竟與姑姑家之婢女私通，不見阮籍居喪時之情感流露。此處可見，同為任誕中人，卻有德行高下之分，不能一概而論。

劉義慶對阮籍的喜愛，除了際遇相近，大抵還有一個原因，即顧惜阮籍的奇才。王恭雖言：“名士不必須奇才”，但因任誕而位列中下品的阮籍、劉伶，亦曾因為酒而位列上品：

魏朝封晉文王為公，備禮九錫，文王固讓不受。公卿將校當詣府敦喻。

⁴⁶ 《莊子·至樂》載：“莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：‘與人居長子，老身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！’莊子曰：‘不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。’”（王先謙，1987：150-151）

⁴⁷ 《晉書·阮籍傳》：“（咸）而居母喪，縱情越禮。素幸姑之婢，姑當歸于夫家，初云留婢，既而自從去。時方有客，咸聞之，遽借客馬追婢，既及，與婢累騎而還，論者甚非之。”（房玄齡，1974：1362-1363）

司空鄭冲馳遣信就阮籍求文。籍時在袁孝尼家，宿醉扶起，書札為之，無所點定，乃寫付使。時人以為神筆。(文學 67)

劉伶著酒德頌，意氣所寄。(文學 69)

從上述兩條記載可以得知，劉義慶雖然不喜醉後任誕之行為亦不認同以酒作為生命的選擇，但他卻極為肯定阮籍、劉伶的文學成就以及才華。或許正是因為阮籍、劉伶之奇才，劉義慶對任誕飲者並非一味貶低，而能肯定他們對於生命的“任達”。

劉義慶對阮籍的喜愛，或許是由於魏晉士人對於阮籍普遍的高度推崇，他的著述不過是反映了魏晉時代對阮籍的偏愛，他並非首例。然而，對於南北朝時代甚至於後世對於阮籍任誕之內心掙扎的理解，劉義慶的記載卻極為關鍵。鍾嶸《詩品》列阮籍為“上品”，認為他的詠懷詩：“可以陶性靈，發幽思。言在耳目之內，情寄八荒之表。洋洋乎會於風雅，使人忘其鄙近，自致遠大，頗多感慨之詞。”

(王叔岷，2007：165) 鐘嶸認為阮籍的詩內涵豐富、興寄深遠，但若沒有《世說新語》對於阮籍言行的細緻刻畫，時代較后的鐘嶸或許沒有辦法掌握阮籍的經歷，也沒有辦法準確解讀他詩中的“感慨”。《晉書》能讚美阮籍“外坦蕩而內淳至”，劉義慶亦功不可沒。

劉義慶將任誕飲者列為下品，是因為他們對於出仕、禮法與飲酒觀念的選擇不同。劉義慶心向名教，沒有辦法認同任誕飲者敗壞禮教的舉止。然而，他雖然將阮籍列入任誕，字裡行間卻可見他對於阮籍的辯護與理解。阮籍是任誕之祖，不得不入任誕，但他有才有志，卻讓人傾慕。是以，劉義慶對於任誕下品的評價，並不能詮釋為貶低與鄙夷，而是選擇不同。

小結

以任誕為表現形式的“新酒德”觀始於阮籍、劉伶，西晉後進之士只繼承其任誕，而不能其志。東晉士人崇尚無為，不務世事，認為飲酒便能達到自然之境界，其實所得不過是感官的享受。劉義慶不認同這種任誕的表現形式與無為而終日飲酒的選擇，卻能理解第一種飲者之志，即處在政治亂局中轉而追求老莊的內心變化。是以，顧炎武、余嘉錫一脈，抑或是魯迅、余英時一脈對《世說新語》之任誕的詮釋都不夠準確。前者批評阮籍等人敗壞綱紀，加劇了晉朝的紛亂，卻不能將他們視作腐朽晉室的產物，即是晉室之亂而產生了任誕之士，而不是有了任誕晉室才亂，先後有別。後者推崇任誕所反映的意識自覺，卻不見任誕而行為失德是個體少德或無德之表現。阮籍、劉伶有志有才，但孰能無過，任誕而行終究還有自我放縱的成分。過度的貶低抑或是推崇，都不是劉義慶作任誕的本意，也不是任誕篇所反映的飲者真實面貌。

第四章、《世說新語》之酒与酒德

《世說新語》任誕篇關於酒的記載有 30 則，佔據了相當比重，但《世說新語》中關於酒的記載其實有 103 則。其中，雅量篇有 10 則⁴⁸而方正 9 則⁴⁹，數量僅次於于任誕篇。若按九品模式論，雅量與方正篇所反映的飲酒風氣位列上品，劉義慶對此應當有所讚揚之處。另外，簡傲⁵⁰以及排調⁵¹篇的各 6 則寫酒，分別位列中下品和下上品，劉義慶對此則應當有所貶謫。由此可知，任誕只是飲者面貌的其中一隅，并不能代表整體魏晉名士與酒之關係。劉義慶對於上品至下品飲者輯錄之異同，展示了現實中的多元面貌，如此，魏晉酒德觀的內涵應是豐富的。

第一節、酒禮壇變

魏晉以前，世人以“酒禮”為“酒德觀”，上至君臣燕飲，下至鄉飲家宴，都自有其序。《儀禮·燕禮》對燕飲之森嚴禮節有詳盡記載，包括君臣無事宴樂、君賜宴有功勳之卿大夫、君賜宴出使鄰國而歸之卿大夫、君宴請四方貴賓等。（鄭玄，1972：64-77）《禮記·經解》亦言明鄉飲酒禮之目的在於“明長幼之序”（鄭玄，1981：172）。前文言及建安時期的曹植、曹丕、王粲等文人表現出對於儒家傳統酒德觀的矛盾，表明歌頌酒德，其所行卻偏離酒德之旨，儒家之“酒德觀”從此趨於式微，到了竹林名士身上便了無影蹤。然而，這種大勢所趨下，《世說新語·方正》之記載卻可以看到例外，曹魏正始年間，仍有名士對飲酒之禮有所講究：

⁴⁸ 《世說新語·雅量》篇相關條目有第 8、9、10、16、18、20、21、29、38 及 40 則。詳見附錄表一《世說新語》中酒之分佈。

⁴⁹ 《世說新語·方正》篇相關條目有第 7、10、26、29、30、36、54、63 及 65 則。

⁵⁰ 《世說新語·簡傲》篇相關條目有第 1、2、5、8、14 及 17 則。

⁵¹ 《世說新語·排調》篇相關條目有第 3、4、5、14、26 及 35 則。

夏侯泰初與廣陵陳本善。本與玄在本母前宴飲⁵²，本弟騫行還，徑入，至堂戶。泰

初因起曰：“可得同，不可得而雜。”（方正 7）

夏侯玄之所以拒見陳騫，因其年齡德位都不如自己，“徑入”之舉有失所謂“長幼之序”⁵³。又見《世說新語·方正 6》：“鍾會先不與玄相知”句，劉注歸結其原因在於“鍾會年少于玄”，可見夏侯玄交友極其堅持“長幼之序”。朱鑄禹《世說新語彙校集注》卻對夏侯玄不與陳騫交往另有看法，認為是出於志向不同：“按玄與騫志向不同，故云可得與我同堂相見，不可與我雜坐燕語，是遇騫以分類也。”

（朱鑄禹，2002:255）然則，朱注并未說明夏與陳二者因何“志向不同”。余嘉錫箋疏引《漢晉春秋》夏侯玄對陳騫的對話曰：“相與未至於此”，此句更為準確，夏侯玄與陳騫並非志向不同，而是不相熟之故。以此推敲，不相熟而不可貿然徑入同飲，最終還是因為陳騫年幼于夏侯玄。其實，不論是長幼之序抑或是志向之不同，都可以說明夏侯玄以其交友之道為其“酒禮”，是因為不與之相交，所以不與其共飲。

竹林七賢時期，森嚴禮節之燕禮，已是強弓之弩。《世說新語·簡傲》篇記錄了這樣的景象：

晉文王功德盛大，坐席嚴敬，擬於王者。唯阮籍在坐，箕踞嘯歌，酣放自若。（簡

傲 1）

從“擬於王者”可以推論，司馬昭之“坐席嚴敬”并非純粹尊崇“燕禮”，其主要目的在於借森嚴之禮儀鞏固自己的政權。值得注意的是，司馬昭能容忍阮籍的無禮行為，應是在權衡之間不拘其禮。非眾人能如司馬昭，亦非司馬昭能容眾人，阮籍

⁵² 謂以酒食宴客，不直接寫酒，而酒作為待客之必備自然存在。

⁵³ 劉注引《名士傳》曰：“玄以鄉黨貴齒，本不論德位，年長者必為拜。”說明夏侯玄認為陳騫失長幼之禮。

能不拘禮，亦非眾人皆能如此，當是阮籍有用于司馬氏之故。阮籍在席間“酣放自若”，這“酣”⁵⁴字說明他飲酒自得其樂。《儀禮》、《禮記》、《周禮》中皆不見“酣”字，因為宴飲之主要目的僅僅是為君臣關係服務，而不在乎飲者是否盡興。阮籍在席間行為任誕、飲酒盡歡，說明他處於席間是為了飲酒，而不願意屈從于司馬氏之“禮”⁵⁵與其“禮”背後所代表的政權，說明“禮”的異化。

“酒禮”從森嚴的宴飲習俗到以“交友之道”為主流，亦可以從阮籍身上得到驗證，如：

阮謂王曰：“偶有二斗美酒，當與君共飲。彼公榮者，無預焉。”二人交觴酬酢，公榮遂不得一椀。而言語談戲，三人無異。或有問之者，阮答曰：“勝公榮者，不得不與飲酒；不如公榮者，不可不與飲酒；唯公榮，可不與飲酒。”（簡傲2）

嵇、阮、山、劉在竹林酣飲，王戎後往。步兵曰：“俗物已復來敗人意！”王笑曰：“卿輩意，亦復可敗邪？”（排調4）

“阮答曰”六句，是阮籍借劉公榮之言⁵⁶諷他。阮籍不與公榮喝酒之緣故，大概是因為劉公榮與人喝酒“雜爨非類”，境界不及並列“竹林七賢”的阮籍與王戎⁵⁷。

然而，阮籍與嵇康、嵇康、山濤、劉伶共飲時，卻又為何稱王戎為“俗物”？阮籍與王戎之交，可以從劉義慶遣詞用字上尋得端倪。阮籍與王戎飲酒為“交觴酬酢”

⁵⁴ 謂飲酒盡歡。《說文解字注》道：“酣，酒樂也。”（許慎，1981：749）又《史記·高祖本紀》載：“酒酣，高祖擊筑，自為歌詩。”裴駟《集解》引應劭曰：“不醒不醉曰酣。一曰酣，洽也。”（司馬遷：2014：489-490）酣當是飲酒之最高境界。

⁵⁵ 嵇康拒絕與司馬氏合作，寫了〈與山巨源絕交書〉，因“非湯武而薄周孔”得罪了司馬氏。司馬懿借呂安之不孝連坐嵇康，將其殺害。司馬氏之政權，是篡逆而來，所以處處循周禮、講忠孝，其實不過是藉此為自己的政權服務。阮籍等人沉溺飲酒、反對禮制，正是因為不有心人倡導虛偽禮教。詳見本文第三章注17。

⁵⁶ 此六句可見於《世說新語·任誕4》：“劉公榮與人飲酒，雜穢非類，人或譏之。答曰：‘勝公榮者，不可不與飲；不如公榮者，亦不可不與飲；是公榮輩者，又不可不與飲。’故終日共飲而醉。”徐震堦校箋：“此文與任誕四劉公榮之言相類，蓋公榮先有賜宴，故嗣宗稍變其語以戲之，入簡傲不如入排調”（徐震堦，1984：411）阮籍不與劉公榮飲之所以入簡傲而不入排調，其原因應是阮籍是在旁人問起時才以此戲語回復，而非當面戲弄劉，所以不復合排調之慣例。

⁵⁷ 劉注引《竹林七賢論》阮籍之言曰：“與卿語，不如與阿戎語。”此處可見阮籍對王戎之賞識。

⁵⁸，與嵇康、山濤、劉伶飲酒卻為“酣飲”。“酬酢”者互相敬酒，注重主客之禮，只能將其視作一般應酬，主客之間相互尊敬，實非交情深厚。其“酣”者，但求盡歡、盡興，阮籍與竹林名士親疏之別不言而喻。究其原因，一方面大概是因為王戎與阮籍年齡差距二十餘歲，與其他三人相比或許在思想、見識上有代溝。另一方面更重要的原因大概是“志向不同”。史書上關於王戎嗜財如命⁵⁹的記載甚多，其未得老莊“自然”之旨。若是阮籍劉伶對於司馬政權的選擇是歸隱在酒中，王戎便是歸隱在錢財之中，此選擇之不同便是“俗物”之緣由。

東晉初期，飲酒分長幼貴賤的習氣趨於淡化，如：

過江初，拜官，輿飾供饌⁶⁰。羊曼拜丹陽尹，客來蚤者，並得佳設。日晏漸罄，不復及精，隨客早晚，不問貴賤。羊固拜臨海，竟日皆美供。雖晚至，亦獲盛饌。時論以固之豐華，不如曼之真率。（雅量 20）

曹魏施行“九品中正制”加劇了高門與寒門之對立，士人相交極其講究門第⁶¹。共

⁵⁸ 謂賓主互相敬酒。客還敬主人曰“酢”，主人再次敬客曰“酬”。《淮南子·主術訓》載：“觴酌俎豆酬酢之禮，所以效善也。”（何寧撰，1998：683）

⁵⁹ 劉注引《魏氏春秋》曰：“時謂王戎未能超俗也。”劉孝標之言並未點明王戎為何世俗，但從當時輿論推敲，大概是因為王戎對錢財的執著。《晉書·王戎傳》記載可見，王戎並非一開始便貪財，南郡太守劉肇曾以“筒中細布五十端”賄賂王戎，但王戎並沒有接受。後來他卻轉而嗜財如命，其“廣收八方園田水碓”、“積實聚錢”、“儉嗇”，甚至被時人評價為“膏肓之疾”。（房玄齡，1974：1233-1234）翟佳瑜〈論《世說新語》中的王戎形象〉以王戎處於司馬氏政權下夾縫求生的矛盾心理進行剖析，更為貼合西晉士人之政治困境。（翟佳瑜，2011：98-99）魏晉之際王戎的轉變，一如漢魏之際，孔融的轉變。少時能讓梨的孔融，竟發表了“父之於子，當有何親”、“子之於母，亦復奚為”（范曄，1965：2278）的言論，讓曹操以此冠以不孝的罪名殺害。孔融的表現，是在亂世之中對儒家人倫重新審視，正如王戎在錢財與廉德之中重作選擇。天下無道，王戎的生存之道，在阮籍、嵇康之外，別具一格，以得安年。

⁶⁰ 謂酒食。《儀禮·燕禮》載：“膳宰具官饌於寢東。”鄭玄注：“具其官之所饌，謂酒也，牲也，脯醢也。”（鄭玄注，1972：64）又《論語·為政》載：“有酒食，先生饌。”（程樹德撰，1990：88）可見饌不離酒。

⁶¹ 曹操推行“九品中正制”，本欲選賢以能，奈何“九品中正制度”與“門閥士族”掛鉤，形成“上品無寒門，下品無勢族”的現象。胡寶國〈魏西晉時代的九品中正制〉一文指出，高門勢族壟斷上品，以享有政治、經濟上的特權，他們愈是靠門第過活，愈要排擠沒有門第的人，因而形成輕視寒人的風氣。（胡寶國，1987：86-87）

飲者身份是否匹配，亦是部分士人所謂“酒禮”之要素。⁶²羊曼供饌不問貴賤，卻能得時人的讚譽，可以說明時代風氣已經不興此種“酒禮”，而更看重士人之“真率”。

除了傳統酒禮不興，簡傲篇亦記載了士人在喪禮、朝夕禮中對酒的不同處理方式：

陸士衡初入洛，咨張公所宜詣；劉道真是其一。陸既往，劉尚在哀制中。性嗜酒，禮畢，初無他言，唯問：“東吳有長柄壺盧，卿得種來不？”陸兄弟殊失望，乃悔往。

（簡傲5）

（謝）奕既上，猶推布衣交。在溫坐，岸幘嘯詠，無異常日。宣武每曰：“我方外司馬。”遂因酒，轉無朝夕禮。桓舍入內，奕輒復隨去。後至奕醉，溫往主許避之。主曰：“君無狂司馬，我何由得相見？”（簡傲8）

劉寶以居喪飲酒為方達，二陸以居喪飲酒為“無禮”，代表了兩種居喪之酒德觀。

⁶³此處可以推論，儘管阮籍居喪飲酒食肉之事跡為後進士人所傾慕，卻遠不能完全左右士人之思想，使士人對儒家舊有喪禮全面否定。這兩種酒德觀是同時存在，而又相互制衡，正如“名教”與“自然”之爭難分高下。劉寶居喪失禮，是由於個人不願拘禮亦或是嗜酒之故？謝奕無朝夕禮，劉義慶總結為“遂因酒”，以此類推，士人若是因為酒而行為失禮，則錯在於酒。其實不然，魏晉老莊思想佔據主流，部

⁶² 《世說新語》中對於這種門第之交亦有所細察，如方正 12 與方正 13 關於杜預的記載。杜預少時貧賤，所以與人相交不分貴賤，但是身為外戚的楊濟與羊稚舒卻無法容忍他的所為。杜預與楊濟、羊稚舒代表了時代風氣下所形成的兩種“交友”理念。

⁶³ 余嘉錫箋疏：“蓋自阮籍居母喪，飲酒食肉，士大夫慕其方達，相習成風。劉道真任誕之徒，自不免如此。……士衡兄弟，吳中舊族，習於禮法，故乍聞道真之語，為之駭然失望。”二陸對劉道真的看法說明魏晉之際、晉吳之際與中原洛陽、江南建業的差別。晉滅魏于正始年間，而晉滅吳卻是在太康時期。晉滅魏耗時漫長，滅魏以後仍建新朝于洛陽；但晉滅吳卻較為迅速，僅以軍事滅之，滅吳后把軍事力量遷回洛陽，并邀建業名士入洛陽，然留士人吳者居多。是以，東吳之名士對西晉文化影響不大，西晉文化對建業一代亦影響不大，而形成二陸對劉道真之文化衝擊。

分士人對舊有禮制有所醒覺，不願受其束縛，轉而飲酒只是他們表達思想的一種途徑，而不是根本原因。另有部分士人，生性不羈，謬視禮教，酒後無禮，不過是稟性難移，錯亦不在酒。阮籍居喪無禮，飲酒食肉，最終吐血染疾；劉寶關注“長柄壺盧”卻僅僅是個人嗜好所致，因為個人嗜好而失喪禮，不能言無過于孝。同理，謝奕自恃與桓溫交情甚篤而失朝夕禮，不能言無過于忠。是以，劉義慶對於阮籍、劉伶之輩與劉寶、謝奕之徒，有任誕與簡傲之分，其緣由蓋因如此。

第二節、醉語真言

《世說新語》中酒所扮演的另一角色，即其社會功能。任誕篇中，阮籍、劉伶等飲者借酒反對禮制、躲避禍端，而在方正、雅量、排調中，亦有人借醉語吐真言，或行其目的。三篇之中飲者的不同表現，亦可看出其為人之氣節，即所謂以人品入酒品，其中大致可分為三個境界，一為有度量、二為有氣節、三為戲弄他人。第一種境界以庾敳、周顛為例；第二種境界以孔群、諸葛靚、江斲為例；而第三種境界又以王導、高靈為例。前文的任誕飲者因時代背景不同而在思想與行為上展現差異，但此酒品的境界之分卻是以個人人品為衡量，所以相同時代的飲者境界不同，不能以時代作為分界。

西晉時期，孫興任職于太傅，名士多為其所構陷。庾敳縱心事外，難得其把柄，孫興便以其性儉家福，遊說司馬越向其借錢千萬，希望庾敳因吝嗇而獲罪：

太傅於眾坐中問庾，庾時頽然已醉，幘墜几上，以頭就穿取，徐答云：“下官家故可有兩娑千萬，隨公所取。”於是乃服。後有人向庾道此，庾曰：“可謂以小人之慮，度君子之心。”（雅量 10）

值得注意的是，司馬越於“眾坐”中向醉酒的庾敳開口借錢，此時場景應為宴席。

這便是所謂借宴席之酒，以行其本意。西晉另有一愛財名士王戎，王戎之愛財，甚至對親人一毛不拔。庾歆雖是愛財⁶⁴，但他卻可以在酒後輕易舍財，說明其度量之大。西晉天下多故，庾歆是善於保身之人，他之所以大方借錢，亦或許是因為酒醉而神智清醒，不敢獲罪于司馬越之故。

還有一種飲者，是以酒壯愆人膽，如：

周仲智飲酒醉，瞋目還面謂伯仁曰：“君才不如弟，而橫得重名！”須臾，舉蠟燭火擲伯仁。伯仁笑曰：“阿奴火攻，固出下策耳！”（雅量 21）

周嵩借醉表達對哥哥的嫉妒⁶⁵，周顛卻不以為意。前文言及夏侯玄對於“長幼之序”的堅持，而周顛卻能容忍弟弟對自己的不敬。周顛之所以能容忍，大概有兩個原因，其一為他極為顧念兄弟親情⁶⁶，不忍責怪周嵩；其一為周嵩是借醉抱怨，而醉後失言是可以被原諒的。正因為可以被原諒，士人往往借酒抒懷，而失言，便是醉者心中之語。

劉義慶雖然讚賞酒桌上有雅量之人，但《世說新語》中還可見另一種情況，即劉義慶往往對於不顯度量之人評價更高，如：

諸葛靚後入晉，除大司馬，召不起。以與晉室有讎，常背洛水而坐。與武帝有舊，帝欲見之而無由，乃請諸葛妃呼靚。既來，帝就太妃間相見。禮畢，酒酣，帝曰：“卿

⁶⁴ 《晉書·庾歆傳》載：“歆有重名，為搢紳所推，而聚斂積實，談者譏之。”（房玄齡，1974：1396）說明庾歆聚財之性為時人所皆知。《世說新語·賞譽 8》載時人對庾歆的評價：“善於託大，長於自藏。”劉注引《名士傳》曰：“歆雖居職任，未嘗以事自嬰，從容博暢，寄通而已。是時天下多故，機事屢起，有為者拔奇吐異，而禍福繼之。歆常默然，故憂喜不至也。”同為西晉名士之王戎，以錢財為隱，庾歆聚財之目的是否與王戎相同，則不得而知了。

⁶⁵ 《世說新語·識鑒 14》亦載周嵩曾跟周顛母言道：“伯仁志大而才短，名重而識闇，好乘人之弊，此非自全之道。”此處說明周嵩醉後之語並非酒後神智不清的胡言亂語，而是一直有此意。

⁶⁶ 《世說新語·方正 26》記載了周顛和周嵩與弟弟周謨分別時的不同態度：“叔治以將別，涕泗不止。仲智慧之曰：‘斯人乃婦女，與人別唯啼泣！’便舍去。周侯獨留，與飲酒言話，臨別流涕，撫其背曰：‘奴好自愛。’”此處可見兄弟親情對於他們的分量，周嵩不顧念弟弟臨別時的不捨反而嫌其如婦女，周顛卻與弟弟好好話別，凸顯其對弟弟的留戀。《晉書·周顛傳》對此事的評語“顛性寬裕而友愛過人”（房玄齡，1974：1851），妙也。

故復憶竹馬之好不？”靚曰：“臣不能吞炭漆身，今日復睹聖顏。”因涕泗百行。帝於是慚悔而出。（方正 10）

司馬炎篡魏，害死了諸葛靚的父親諸葛誕⁶⁷。諸葛靚因為父仇不願在司馬政權下為官，所以他在酒桌上駁回司馬炎，是因為“孝”。由此可以推論劉義慶將此條列入方正，說明他認為忠孝是比度量更為重要的士人品德的衡量準則，若是關乎孝道，則不能以酒輕易淡化，萬不可拘泥于酒禮，而要活用、化用酒禮。值得注意的是，諸葛靚並非直接拒絕司馬炎，是在“禮畢”、“酒酣”之後才有這樣的言語，而司馬炎面對諸葛的拒絕，卻並非犯怒而出，而是“慚悔而出”。這是說明，諸葛與司馬炎之交與絕交，都是循“禮”而行。此處的“酒酣”，與司馬睿戒酒⁶⁸時之“酣”用意相同，即痛飲此番，便訣別于酒中。

除了孝道，劉義慶亦極為重視“忠”：

蘇峻時，孔群在橫塘為匡術所逼。王丞相保存術，因眾坐戲語，令術勸酒，以釋橫塘之憾。群答曰：“德非孔子，厄同匡人。雖陽和布氣，鷹化為鳩，至於識者，猶憎其眼。”（方正 36）

王導讓匡術以酒與孔群和解，孔群卻不領情，若以雅量而言，他實在是不合格。但是，孔群之所以不領情，是因為匡術參與了蘇峻之亂⁶⁹。此處之拒飲，突出了孔群忠義之心，所以劉義慶將其列入方正，評價較雅量為高。忠義即孔群之人品，也是他的酒品。由此可見，忠孝二者便是劉義慶較雅量更為注重的飲者氣節。

飲酒亦是一種拒絕別人的方式。王恭欲請江斡出任長史，江斡不答應，卻不

⁶⁷ 劉注引《晉諸公贊》曰：“吳亡，靚入洛，以父誕為太祖所殺，誓不見世祖。世祖叔母瑯琊王妃，靚之姐也。帝後因靚在姐間，往就見焉，靚逃於廁中，於是以至孝發名。時嵇康亦被法，而康子紹死蕩陰之役。談者咸曰：‘觀紹、靚二人，然後知忠孝之道，區以別矣。’”

⁶⁸ 《世說新語·規箴 11》載：“元帝過江猶好酒，王茂弘與帝有舊，常流涕諫。帝許之，命酌酒，一酣，從是遂斷。”

⁶⁹ 劉注引《晉陽秋》曰：“匡術為阜陵令，逃亡無行。庾亮徵蘇俊，術勸峻誅亮，遂與峻同反。”

直言拒絕：

江不應。直喚人取酒，自飲一碗，又不與王。王且笑且言：“那得獨飲？”江云：“卿亦復須邪？”更使酌與王，王飲酒畢，因得自解去。未出戶，江歎曰：“人自量，固為難。”（方正 63）

江斂以酒婉拒王恭，既不傷了和氣，又不違背自己的心意；王恭知江斂意，以酒為台階，即不強求于江斂，又能顧全自己的顏面，所以說他能“自量”。此處的酒，使交際過程蒙上一層含蓄的美。

《世說新語》之中又有許多人借酒調戲他人，劉義慶將此列入排調，歸為下上品，可見其評價不高。如兩晉之際的王導以“琉璃碗”嘲笑周顛無能：

王公與朝士共飲酒，舉琉璃碗謂伯仁曰：“此碗腹殊空，謂之寶器，何邪？”答曰：“此碗英英，誠為清徹，所以為寶耳！”（排調 14）

前文言及周顛之弟弟周嵩亦認為其名聲與實學不符，王導對周顛的嘲笑或許是時人的共同評價，然則，在酒桌上以比喻戲弄他人確實有失風度。

謝安少年便富有盛名，卻在四十歲時才出仕，時人對於他隱而復仕的行為議論紛紛，高靈便借酒醉，以言語嘲諷謝安：

先時，（高靈）多少飲酒，因倚如醉，戲曰：“卿屢違朝旨，高臥東山，諸人每相與言：‘安石不肯出，將如蒼生何？’今亦蒼生將如卿何？”謝笑而不答。（排調 26）

謝安東山之志不渝⁷⁰，其心中五味雜陳。笑而不答，是因為高靈酒醉，可以權當他神智不清，免去尷尬。周顛與謝安應對別人嘲諷之表現，顯示了自己的智慧，一者機智，一者淡然。

⁷⁰ 劉注引《婦人集》謝道韞對桓玄的回應，說明謝安之隱為何“遂復不終”：“亡叔太傅先征，以無用為心，顯隱為優劣，始末正當動靜之異耳。”謝安于二十至四十歲之美好年華隱居東山，卻因為謝氏後繼無人而選擇出仕。胡秋銀〈析謝安“東山之志始末不渝”〉分析了謝安于出仕與歸隱間的掙扎，說明他雖然尚隱，其政治作為卻又不馬虎。（胡秋銀，2011：39-40）

借醉語吐真言的三種飲者，其實並非真醉，“酒”與“醉”不過是一種達到目的的手段。這三種境界之分，對劉義慶而言，評價最高的是以忠孝為氣節的方正篇之名士，次之則是在酒桌上能寬宏大量的飲者。居於末流的，便是那些借酒來嘲諷別人者，即使別人難堪，也失了自己的氣度。值得注意，前文的分類只是一種概括，並非是一種定論，因為現實是多元的，飲者的面貌是豐富的。飲者的境界往往可以轉換或者重疊，例如《世說新語·方正 30》記載司馬紹曾在酒桌上自比堯舜，周顛大膽回應道：“今雖同人主，復那得等於聖治！”周顛不計較周嵩出言不敬是因為有度量，能駁回司馬紹卻是有氣節，他應該兼有兩種境界。又如《言語·31》記載，過江諸人集于新亭燕飲時，周顛感傷于亡國，王導斥責道：“當共戮力王室，克復神州，何至作楚囚相對。”王導雖然嘲諷周顛顯得量小，但他此番言論卻是大義凜然，可以歸入有氣節之飲者。是以，飲者的境界應該根據飲酒情況具體分析，而不是硬性歸類，才能面面俱到。

小結

方正、雅量、簡傲、排調四篇中所見的“酒德觀”，較任誕篇之“酒德觀”顯得散漫、零碎，并不能形成一種主流趨勢。然則，他們代表的是現實社會中所存在的各種文化現象。其中，又見新與舊的交織，有些名士極力模仿阮籍、劉伶之任達不拘，卻有些人仍然緊守儒家正統酒德觀。飲者醉后失言，而吐真言，顯氣度之高下。此氣度之境界，應是“名教”中的境界，而不是任誕飲者所追求的“自然”境界。“名教”與“酒德”，“自然”與“任誕”，便是魏晉飲者與酒最直接的關係。

結語

莊子言無用之用，是為大用，處世之道不過是處於有用與無用之間而已。何謂“任誕”，何謂“酒德”？“任誕”者並非無德，“酒德”者又非至德，飲者之道，當是處於“任誕”與“酒德”之間。阮籍居喪無禮，卻非無孝；有度量氣節的王導，卻又調侃周顛，當是人無完人。“任誕”是為避禍、是為表達對虛偽“名教”的不滿，而“酒德”卻是為人的根本、人品境界的高下，所以“任誕”不可沒有下線，不然何以別于禽獸，而“酒德”亦不必追求盡善，過而失真。由此可見，“任誕”與“酒德”並非是對立關係，而是現實之多元面貌，重在取捨之道而已。

魏晉“新酒德”觀，當從“思想上”的酒與“行為上”的酒辯別，“行為上”的酒易得，“思想上”的酒卻難得。飲者崇尚老莊，將內心之困苦寄託于酒中，而又借任誕抒發于外，如此“思想上”與“行為上”的一致，才能算是真正的“新酒德”。然，能得此境界者畢竟在少數，往往做的人未想，而想的人未做。西晉後進之士循竹林賢者而任誕，便是做而未想；嵇康能得老莊之旨而不入“任誕”之流，則是想而未做。在做和想之間，能取得平衡的，普遍認為是阮籍、劉伶而已。然，阮籍若能在酒中覓得樂地，又何須沉迷酒中以澆胸中壘塊？劉伶自以為自然真性，卻病于酒中，是避開了政治之困頓，卻又為酒所困，如此怎能言“得道”。避之于酒中者，本是困頓之士，如屋漏之人但求茅棚，此茅棚，又如何能成為自然之歸宿。是以，魏晉所展現的“新酒德”，與竹林名士所謂的“新酒德”不同，應當只是一種保身之道、一種苦中作樂、一種心靈的自適，這便是現實與理想的距離。

魏晉之“酒”源于政治失意，而成于老莊；內有飲者個人之品德，外有時代之趨勢。由此推論，魏晉名士及酒之關係，也是名士及酒和政治、老莊、時代之關

係。是以，“酒德”又具有見微知著的功能。“酒文化”歷史悠長，時至今日而不滅，魏晉以後的唐代之《通典》、《唐六典》，宋代之《新唐書》、《宣和博古圖錄》、《冊府元龜》，關於酒德記載豐富，亦可以作為後續考察唐宋“酒德”觀的依據，以見唐宋之士人的政治、思想變化。

參考文獻

書目

1. 【漢】班固撰，【唐】顏師古注（1962），《漢書》第1、4冊，北京：中華書局。
2. 【宋】蔡沉撰（1975），《書經集傳》，台北：學海出版社。
3. 【晉】陳壽撰、【宋】裴松之注（2004），《三國志》第1、4冊，北京：中華書局。
4. 陳寅恪（2009），《金明館叢稿初編》，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
5. 程俊英，蔣見元著（1991），《詩經註析》下冊，北京：中華書局。
6. 程樹德撰、程俊英，蔣見元點校（1990），《論語集釋》全4冊，北京：中華書局。
7. 【宋】范曄撰、【唐】李賢等注（1965），《後漢書》第8、10冊，北京：中華書局。
8. 范子燁著（1998），《〈世說新語〉研究》，哈爾濱：黑龍江教育出版社。
9. 范子燁著（2001），《中古文人的生活研究》，濟南：山東教育出版社。
10. 【唐】房玄齡等撰（1974），《晉書》第1、5、7、8、9冊，北京：中華書局。
11. 馮友蘭（2001），《三松堂全集》卷五，〈論風流〉，鄭州：河南人民出版社。
12. 顧頡剛（1963），《史林雜識·初編》，〈武士與文士之蛻化〉，北京：中華書局，頁85-91。
13. 【清】顧炎武著、陳垣校注（2007），《日知錄校注》中，合肥：安徽出版社。

14. 何寧撰（1998），《淮南子集釋》中冊，北京：中華書局。
15. 【清】焦循撰，沈文倬點校（1987），《孟子正義》，北京：中華書局。
16. 【清】李道平撰，潘廷點校（1994），《周易集解纂疏》，北京：中華書局。
17. 【南朝宋】劉義慶著、【南朝梁】劉孝標注、余嘉錫箋疏、周祖謨、余淑宜、周士奇整理（1993），《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社。
18. 【南朝宋】劉義慶著、【南朝梁】劉孝標注、朱鑄禹彙校集注（2002），《世說新語彙校集注》，上海：上海古籍出版社。
19. 魯迅著（2005），《魯迅全集》卷三，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，北京：人民文學出版社。
20. 馬森（1959），《〈世說新語〉研究》，台北：台灣師範大學國文所。
21. 牟宗三（1997），《才性與玄理》，台北：台灣學生書局。
22. 寧稼雨著（1992），《魏晉風度——中古文人生活行為的文化意蘊》，北京：東方出版社。
23. 【清】皮錫瑞撰；盛冬鈴、陳抗點校（1989），《今文尚書考證》，北京：中華書局。
24. 錢穆（1996），《國史大綱》，北京：商務印書館。
25. 【梁】沈約撰（1974），《宋書》第5冊，北京：中華書局。
26. 沈道初、榮翠琴、夔寧、張金海（1994），《中國酒文化應用辭典》，南京：南京大學出版社。
27. 【清】孫詒讓撰、孫啟治點校（2001），《墨子閒詁》上册，北京：中華書局。

28. 【漢】司馬遷撰、【宋】裴駙集解、【唐】司馬貞索隱、【唐】張守節正義（2014），點校本二十四史修訂本《史記》第2、4冊，北京：中華書局。
29. 唐翼明（1992），《魏晉清談》，台北：東吳圖書。
30. 湯用彤（1957），《魏晉玄學論稿》，北京：人民出版社。
31. 【魏】王弼、【晉】韓康伯注（1979），《周易王韓注》，台北：新興書局。
32. 【漢】王充著、張宗祥校注、鄭紹昌標點（2010），《論衡校注》，上海：上海古籍出版社。
33. 王妙純（2012），《魏晉士人的生死關懷——以〈世說新語〉為核心的考察》，台北：文津出版社。
34. 王能憲（1992），《世說新語研究》，南京：江蘇古籍出版社。
35. 王叔岷撰（2007），《鐘嶸詩品箋證稿》，北京：中華書局。
36. 王叔岷（1975），《世說新語補正》，台北：藝文印書館。
37. 【清】王先謙撰（1987），《莊子集解》，北京：中華書局。
38. 王瑤著（1999），《王瑤全集》卷一，《政治社會情況與文士地位》、《中古文人的生活》，石家莊：河北教育出版社。
39. 蕭艾著（1992），《〈世說〉探幽》，長沙：湖南出版社。
40. 【梁】蕭繹撰、【清】鮑廷博輯（1999），《知不足齋叢書》第3冊，《金樓子》，北京：中華書局。
41. 【漢】許慎撰、【清】段玉裁注（1981），《說文解字注》，上海：上海古籍出版社。
42. 徐震堦（1984），《世說新語校箋》，北京：中華書局。

43. 【清】嚴可均著，陳延嘉、王同策、左振坤校點主編（1997），《全上古三代秦漢三國晉南北朝文》，石家莊：河北教育出版社。
44. 楊明照撰（1991），《抱朴子外篇校箋》上冊，北京：中華書局。
45. 楊勇著（1975），《世說新語校箋》，台南：平平出版社。
46. 尤雅姿（1987），《魏晉士人之思想與文化研究》，台北：文史哲出版社。
47. 余英時著（2003），《士與中國文化》，上海：上海人民出版社。
48. 【清】趙翼撰、王樹民校證（1984），《廿二史劄記》上冊，北京：中華書局。
49. 【漢】鄭玄著（1981），《禮記鄭注》，台北：新興書局有限公司。
50. 【漢】鄭玄注（1972），《儀禮鄭注》卷六，台北：新興書局有限公司
51. 周一良（1997），《魏晉南北朝史論集》，〈《世說新語》和作者劉義慶身世的考察〉，北京：北京大學出版社。
52. 宗白華（1994），《宗白華全集》卷二，〈論世說新語和晉人的美〉，合肥：安徽教育出版社。

論文

1. 江建俊（1990），〈由劉伶“酒德頌”談到魏晉名士的酒德〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（第一輯），台北：國立成功大學中文系編輯，頁 599-632。
2. 張伯偉（1999），〈從《酒德頌》看魏晉人的新酒德觀〉，《學術集林》，上海：上海遠東出版社。
3. 胡寶國（1987），〈魏西晉時代的九品中正制〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，1987年第1期，頁 81-91。

4. 胡秋銀 (2011), 〈析謝安“東山之志始末不渝”〉,《襄樊職業技術學院學報》, 2011 年第 10 卷第 4 期, 頁 39-41。
5. 劉強 (2000), 〈二十世紀《世說新語》研究綜述〉,《文史知識》, 2000 年第 4 期, 頁 119-127。
6. 劉強 (2015), 〈近六十年台灣地區世說學研究的回顧與展望〉,《上海師範大學學報(哲學社會科學版)》, 2015 年第 44 卷第 1 期, 頁 87-88。
7. 劉強 (2014), 〈有竹居新評《世說新語》篇評輯錄〉,《書屋》, 2014 年第 2 期, 頁 9-11。
8. 翟佳瑜 (2011), 〈論《世說新語》中的王戎形象〉,《山西師大學報(社會科學版) 研究生論文專刊》, 2011 年第 38 卷, 頁 96-99。
9. 禚寶斌 (2012), 〈劉伶與酒——劉伶研究中的兩個問題〉,《牡丹江大學學報》, 2012 年第 21 卷第 2 期, 頁 22-27。
10. 王妙純 (2010), 〈《世說新語》食衣住行娛樂疏解〉(博士論文), 台北: 彰化師範大學國文學系。
11. 王妙純 (2011), 〈從《世說新語》看名士飲酒之風貌〉,《屏東教育大學學報-人文社會類》, 2011 年第 37 期, 頁 95-114。
12. 吳佳靜 (2014), 〈《世說新語》飲食研究〉(碩士論文), 台北: 國立中山大學中國文學系(暑碩專班)。
13. 楊亦博 (2015), 〈魏晉時期玄學與儒學的共融——從《世說新語》談起〉,《現代語文(學術綜合版)》, 2015 年第 1 期, 頁 14-16。

14. 尤雅姿（1993），〈《世說新語》所記錄之休閒活動及其意義探究〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（第二輯），台北：國立成功大學中文系編輯，頁 23-74。
15. 周靜佳（2006），〈從《世說新語》論名士飲酒〉，《六朝學刊》，2006 年第 2 期，頁 15-42。

附录

《世說新語》中“酒”之分佈

篇章	涉及則目	涉及則數	篇章總則數	比重(%)
上卷				
德行第一	6, 12, 33	3	47	6.38
言語第二	4, 12, 31, 100, 101	5	108	4.63
政事第三	-	0	26	0
文學第四	67, 69, 90	3	104	2.88
中卷				
方正第五	7, 10, 26, 29, 30, 36, 54, 63, 65	9	66	13.64
雅量第六	8, 9, 10, 16, 18, 20, 21, 29, 38, 40	10	42	23.81
識鑒第七	14	1	28	3.57
賞譽第八	38, 130, 151	3	156	1.92
品藻第九	18, 44	2	88	2.27
規箴第十	7, 11, 17, 19	4	27	14.81
捷悟第十一	5	1	7	14.29
夙惠第十二	3	1	7	14.29
豪爽第十三	4, 8	2	13	15.38
下卷				
容止第十四	5, 23	2	39	5.13
自新第十五	-	0	2	0
企羨第十六	-	0	6	0
傷逝第十七	2	1	19	5.26
棲逸第十八	-	0	17	0
賢媛第十九	11, 18	2	32	6.25
術解第二十	20	1	11	9.09
巧藝第二十一	-	0	14	0
寵禮第二十二	-	0	6	0
任誕第二十三	1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 28, 29, 30, 33, 35, 38, 41, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53	30	54	55.56
簡傲第二十四	1, 2, 5, 8, 14, 17	6	17	35.29
排調第二十五	3, 4, 5, 14, 26, 35	6	65	9.23
輕詆第二十六	7, 12, 13, 24	4	33	12.12
假譎第二十七	-	0	14	0
黜免第二十八	-	0	9	0

儉嗇第二十九	-	0	9	0	
汰侈第三十	1, 3	2	12	16.67	
忿狃第三十一	7	1	8	12.50	
讒險第三十二	3	1	4	25.00	
尤悔第三十三	6, 14	2	17	11.76	
紕漏第三十四	-	0	8	0	
惑溺第三十五	-	0	7	0	
仇隙第三十六	3	1	8	12.50	
		總	103	1130	9.12