

金時習漢詩的兩個精神淵源

吳 文 善*

〈目 次〉

- | | |
|--------------|--------------|
| I. 緒論 | III. 陶隱精神淵源 |
| II. 屈騷精神淵源 | 1. 徘徊與回歸 |
| 1. 志同道合與離騷之痛 | 2. 飲酒體道與生命意識 |
| 2. 徘徊與抉擇 | IV. 結語 |

I. 緒論

金時習(號梅月堂、雪岑、清寒子等)是朝鮮時代創作漢詩數量最多的詩人之一。他一生創作萬餘首詩，儘管大部分散佚，現仍存有兩千多首，其數量依舊驚人。李晔光認為金時習是朝鮮朝第一位“詩能”，金安老稱金時習為近代詩僧領袖。金時習出入儒佛，有關詩題的素材具有多樣性且日常生活詩化的特點。其詩體裁也多種多樣：有古風、絕句、律詩、騷賦、詞和集句體詩等。他幾乎嘗試了古代漢詩的所有文體，成就斐然，並形成了自己獨特的風格。我們說一個人的詩歌史也是一個人的心靈開發的歷史，有個性的詩歌往往都是在情感的抒發中凸顯作者卓爾不群的品格。比如屈原的高潔孤傲，陶淵明的散淡自足，李白的豪邁灑脫和杜甫的憂患忠貞等等。品格是一種內在力量，它在詩歌中的體現，正是詩歌永恆的魅力。

目前對金時習漢詩的研究，韓國學者集中於作家作品研究，比如鄭炳昱

* 중국 연변대학교 조한문학원 중어중문학과 교수

的《金時習研究》、鄭鈺東的《梅月堂金時習研究》等；中國學者則集中在金時習與屈原或陶淵明作品比較研究，比如吳紹鈞《論朝鮮詩人金時習的和陶詩》、《屈原與韓國詩人金時習之比較》等，開拓了對金時習漢詩研究的視野，然而局限在具體作品比較而沒有深入到詩人精神淵源的挖掘和內在深層關聯性的肌理。

本文探析金時習漢詩創作的兩個最重要的精神淵源，把握其與屈原和陶淵明的精神同構性，以他們對道的堅守為提綱挈領，梳理金時習漢詩徘徊主題與回歸主題的轉換，以及他所持守的道的內涵從儒家修齊治平向道家精神解放的轉換脈絡。

II. 屈騷精神淵源

1. 志同道合與離騷之痛

在《梅月堂集》中，無論是尹春年還是李珥的《金時習傳》中，都不約而同地提到金時習讀《離騷》時的情形。尹春年寫道：“或於月夜，誦離騷經，輒痛哭。”¹⁾；李珥則曰：“值月夜，喜誦離騷經，誦罷必哭。”²⁾正如嚴羽《滄浪詩話·詩評》中所說：“讀騷之久，方識真味；須歌之抑揚，涕淚滿襟，然後為識《離騷》”³⁾，每讀《離騷》便忍不住痛哭的金時習，可謂深諳離騷之味。

韓國古代文人稱《離騷》為《離騷經》，這種稱“經”以示尊重，早在南

-
- 1) 金時習，《梅月堂文集》卷1，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，57頁。
 - 2) 金時習，《梅月堂文集》卷1，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，59頁。
 - 3) 嚴羽，《滄浪詩話校釋》，郭紹虞校釋，台北：東昇出版事業公司，1980年，第17頁。

朝梁昭明太子蕭統(501~531年)編撰《文選》時就已經有了這種稱謂。韓國古代一直忠實地沿用《文選》中“離騷經”的稱謂。《離騷》傳入韓半島的準確時間尚不可考，但最早收錄有屈原《離騷》等楚辭的《文選》傳入的大致時期是在公元600年前後，即統一新羅之前的三國時期。到了統一新羅時期，公元682年(新羅神文王二年)新羅於禮部下屬設置主要講授中國儒學思想的教育機構——國學，而《文選》就是其中主要講授的科目之一。

高麗朝時，剔除了儒家說教而以審美詩文為主的《文選》受到眾多文人的青睞，以至出現“高麗文士皆以詩騷為業”⁴⁾的現象。高麗詩人崔滋的《補閑集》裏記載：

文安公常言，凡為國朝製作引用古事，於文則經三史，詩則《文選》李杜韓柳。此外，諸家文集，不宜據引為用。⁵⁾

這裏“凡為國朝製作引用古事”的詩，只能參考《文選》和詩界翹楚的李白杜甫等人的作品，足可見包含楚辭在內的《文選》在當時受重視的程度。朝鮮朝時期，楚辭文學得到空前繁榮，許多文人都在詩文中提到或引用甚至模仿《楚辭》創作詩文。這與其中作為“詩能”的金時習，對屈原的大力推崇也不無關係。在《梅月堂集》中金時習寫的詩中提及屈原和離騷之處可謂俯拾皆是⁶⁾，從這些詩中可見每讀《離騷》，金時習的心緒總是難以平靜。這是因為相似的經歷，使得金時習對屈原的遭遇有著本質上的感同身受，他對屈原的感情不僅僅是深深的同情，而是自覺在精神上與千年前的屈子有著魂魄上的呼應和契合，他在《汨羅淵賦》和《擬吊湘累》中都有這種感慨。這導

4) 鄭夢周，《圃隱先生集》附錄，《影印韓國文集叢刊》(5)，首爾：民族文化推進會，1990，620頁。

5) 崔滋，《補閑集》，首爾：寶庫社，2012，29頁。

6) 例如：還嗟人事事，誰識屈原醒？(《甘泉》)、運到蘇秦懸相印，命窮正則賦騷章(《壯志》)、古人如可重相見，欲把離騷問宋生。(《秋思》)、悶病每於看史得，愁腸頻向課騷新(《自歎》)、湘江如練月如磐，遙想靈均意不闌(《感懷》)、無端起我悲秋興，細讀離騷心未平(《閒適掃葉》)、試擬離騷不自聊，庭梧雨打聲蕭蕭(《悲秋》)等。

致他每讀《離騷》就忍不住痛哭，為屈子哭，更是為自己而哭。可謂借他人之酒，澆心中之塊壘。

暫且拋開金時習與屈原足以引起感同身受的經歷不談，首先我們注意到兩人神似之處是他們頗為儒家正統和世俗所病垢的鮮明狂放的個性。歷史上第一個對《離騷》給予很高評價的漢淮南王劉安稱頌屈原“不獲世之滋垢”⁷⁾以香草美人象徵其純潔高尚的志節，以不容自疏的死亡來表明自己的清白和廉潔，其高尚的情操與志節可與日月爭光。然而，史學家班固卻以儒家“溫柔敦厚”的詩教否定了劉安的觀點，他認為屈原：

露才揚己，競乎危國群小之間，以離讒賊。然責數懷王，怨惡椒、蘭，愁神苦思，強非其人，忿懣不容，沉江而死，亦貶潔狂狷景行之士。多稱昆侖、冥婚宓妃虛無之語，皆非法度之政，經義所載。謂之兼《詩》風雅，而與日月爭光，過矣！⁸⁾

班固認為屈原個性張揚，不敬重君主，竟多次指責懷王，而且違背孔子“子不語怪力亂神”的聖訓，寫一些神鬼荒誕的詩，這些都違背了儒家禮法。對屈原過於鮮明的個性，就連為屈原立傳的司馬遷也曾表達一定程度的不理解，發出這樣的感慨：“及見賈生吊之，又怪屈原以彼其材，遊諸侯，何國不容，而自令若是。”⁹⁾

司馬遷看到賈宜的吊屈原，在那個“楚才晉用”的時代，如果屈原肯到別國，遊歷諸侯，以他傑出的才能，到哪里不能得到重用，從而一展宏圖呢？何至於到最後投水而亡，徒讓後人唏噓不已。到了宋代，司馬光說屈原“過於中庸，不可以訓”，朱熹雖稱頌屈原的愛國精神，但也認為其志行過於中庸的做法不可取，是不符合儒家禮法的。那麼，燒掉聖賢書，撕毀儒服，剃發出

7) 司馬遷，《屈原賈生列傳》，《史記》卷八十四，北京：中華書局，1982，2482頁。

8) 洪興祖，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，49-50頁。

9) 司馬遷，《屈原賈生列傳》，《史記》卷八十四，北京：中華書局，1982，2482頁。

家的金時習，在當時顯然也是“過於中庸”的。因此朝鮮“理學雙壁”之一的李珣在《金時習傳》的結尾寫道：

若如時習者，於文天得，則文字亦有生知矣。佯狂避世，微意可尚，而必拋棄名教，蕩然自恣，何歟？雖藏光匿影，使後世不知有金時習，抑何悶焉。想見其人，才溢器外，不能自持，無乃受氣豐於輕清，畜於厚重者歟。雖然，標節義，扶倫紀，究其志，可與日月爭光。聞其風，懦夫亦立，則雖謂百世之師，亦近之矣。惜乎！以時習英銳之資，襲磨以學問踐履之功，則其所成就，豈可量乎？噫！危言峻議，犯忌觸諱，訶公罣卿，略無顧及，而當時不聞有舉其非者，我先王之盛德，碩輔之宏量，其視季世使士言遜者，待失何如耶。嗚呼題哉。¹⁰⁾

這裏“危言峻議，犯忌觸諱”顯然是指金時習對世祖迫死端宗僭越篡位行為發表聲討檄文之舉，而“訶公罣卿”的行為至少包括了他對飛揚跋扈，招搖過市的領議政的怒斥。李珣雖然對金時習的才華與志節有著極高的評價，稱“可與日月爭光”(恰是劉安對屈原的評語)，但對他的拋棄名教的行為還是表示了不理解，對他毫無顧忌地危言峻議，犯忌觸諱的行為更不認同。

韓國古代“理學雙壁”的另一位大儒李滉，恰如班固對屈原詩歌中描繪的神鬼不滿一樣，對金時習寫作傳奇小說《金龜新話》也表示了強烈的不滿。他在《退溪文集》附錄《退溪言行錄》中寫道：

梅月別是一種異人，近於索引行怪，而所值之世適然，遂成其高節耳。觀其《與柳襄陽書》、《金龜新話》之類，恐不可以高見遠識許之也。¹¹⁾

顯然，金時習的放浪形骸，特立獨行以及寫作荒誕不經的小說等行為，在李滉看來都是不符合儒家的禮法和倫理道德。

10) 金時習，《梅月堂文集》卷1，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，59頁。

11) 李家源，《朝鮮文學史》(下)，香港：香港社會科學出版社，2005，389頁。

屈原和金時習的人格生命形態卻並不是隨順世俗的，他們鮮明的一個共性，可以說是傲睨世俗。我們看屈原在《離騷》中的形象，是“制芰荷以為衣兮，集芙蓉以為裳”¹²⁾著奇服峨冠，獨來獨往於混濁的塵世之中。他一個人走向最孤獨寂寞的征途：“路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索。”¹³⁾這是屈原的崢嶸傲骨，而金時習的狂放和特立獨行比之屈原也不遜色。他們之所以這樣傲睨世俗，特立獨行，絕不是為了嘩眾取寵，而是為了追求和堅守他們心中的“道”。憑道以抗諫無道政治，憑道以挺立人格尊嚴和氣節，這是屈原和金時習的選擇。此道就蘊於他們用生命寫就的詩中。

金時習的《擬離騷》雖然是模擬《離騷》，但也注入了他的深深體悟，他把自己的身世與屈原相比較，從而不僅在經歷而且在身世上都找到了與屈原的精神息息相通的契合點。他開篇寫道：“承祖考之懿德兮，稟天地之清明。何性命之純粹兮，資氣稟之精英。皇覽餘之鍾秀兮，獎之餘以嘉名。”¹⁴⁾可以說，開篇幾乎與屈原的《離騷》同出一轍。考察金時習的世系也可上溯到偉大的神聖帝王，即三韓時期的新羅王金闍智。他認為自己的天賦源自祖先聖王的懿德，而先祖能夠為王正是因為“德配天地”，因此很自然的認為自己的天賦是“天子我德”，由此“天生我材”的自豪感和使命感便油然而生。同屈原的長輩一樣，金時習的族祖看到他天賦過人，遂在孔子的名言“學而時習之，不亦樂乎”中，取時習二字予他，寄予崇高而遠大的期許。金時習和屈原一樣，通過世系、生辰、名字等追溯自己的人之本初，實際上不僅是在潛意識中對人的本質的一種自我確證，更主要的是通過對他們與生俱來的高貴品德的神聖性和神授性的確證，來尊顯其堅守的道的道義感和生命的尊嚴感。

屈原和金時習對“內美”的體認皆來自“天子我德”和“天生我才”，然而僅有這種與生俱來的“內美”是不夠的，“德配天地”是指德符合天地之道，德是道的體現。作為楚國的史官，“知天道”是屈原的一個重任，屈原對天道有著深

12) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，3頁。

13) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，3頁。

14) 金時習，《梅月堂文集》卷22，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，406頁。

刻的體認和自覺的擔當。他服膺的“天道”，是認同周公的“皇天無私，惟德是輔”。正如他在《離騷》裏寫的“皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔”¹⁵⁾、“指九天以為正兮”¹⁶⁾等語可證。

屈原所追求和堅守的道，是融合了對自我和社會雙重固持的品性，這在本質上與儒家道統的“修身，齊家，治國，平天下”的理念基本一致，以自身和社會的道德實踐，契合天地之道。但屈原是以超乎中庸尺度的強烈的個性風格，尋求自我和社會價值的實現。

“天生我才”的使命感，促使屈原責無旁貸地擔當起為君王“導夫先路”的責任。屈原相信自己既擁有得天獨厚的高貴品德(內美)，又擁有美好的才華(修能)。屈原這種高度的自信心，一方面來自“天予我德”的自我確證，另一方面也和他的用世之心緊密關聯。同樣躊躇滿志的金時習，也在滿懷自信地期待著“志士胸襟存節義，壯夫氣概立功名”¹⁷⁾，並自負地相信“功名節義皆吾事”。然而，高貴的生命，遠大的期許，必然會與舉世皆濁的黑暗現實發生衝突。屈原遭遇兩次放逐，懷瑾握玉卻只能明珠投暗報國無門，一個人踽踽徘徊在汨羅江邊；而年輕的金時習遭受更大的打擊，他的建功立業的事業還未開始，就因世祖篡位事件而宣告結束。當節義與功業不能兩全時，他選擇了堅守節義，髮首明志。遭遇同樣的人生困境，屈原和金時習都選擇“道高於勢”的原則，絕不肯枉道以從勢，亦絕不屈心抑志隨流俗。

儒家之“道”在於入世，出仕是“行義以達其道”。在這一點上既有“內美”又有“修能”的金時習選擇終生不仕，顯然是不符合儒家的倫理要求。然而，假如君王無意行道，孔子的原則是“以道事君，不合則去”(《論語·先進》)、“邦有道則仕，邦無道，則可卷而懷之”(《論語·衛靈公》)，其核心價值仍是一個“道”字。“篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱”(《論語·泰伯》)， “達則兼濟天下，窮則獨善其身”，那麼，堅持“道高

15) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，5頁。

16) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，5頁。

17) 金時習，《梅月堂文集》卷2，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，104頁。

於勢”，選擇“無道則隱”的金時習應該說是“求仁得仁”了，然而為什麼又每每痛感“離騷之痛”呢？這不能僅僅歸因於金時習“性跌宕，不可一日隨世低昂”的個性，本質上，或許應歸因於儒家傳統的深層根源性悲劇。

學者胡曉明認為，傳統儒家文化包含著兩對文化意義上的悖反：一是君臣之義的雙重含義。對於儒家傳統中的士人來說，君臣之義是無所逃於天地之間的，是士人的宿命。雖然孟子曾說過可以“革”，可以“誅”，但荀子、董仲舒以後，絕對君權的觀念得到了發展，尊君卑臣，勢高於道的格局得以在實際政治中實現。由此私臣倫理的服從、盡忠，與社稷良臣的抗諫、死直，往往是糾纏不休，互為體用的。因而“君臣之義”的內在悖論，是許多儒家知識份子共有的一份悲劇體驗的文化心理根源之一。而另一個悖論是，理想自理想，現實自現實。儒家道統是儒家知識份子安身立命的根柢，無論“仕”與“隱”，“兼濟”與“獨善”，最高價值歸宿都是此岸與人間的道德實踐。儒家思想根本上是一種價值哲學，最高境界是人間的善。但是，另一方面，這最高的“善”在歷史中卻是不可落實的，只是一種理想精神。在儒家道統的理想中，天下屬於人民，但實際上，兩千年來始終是“家天下”的格局。在儒家道統的理想中，人通過堅守道德實踐可以盡性贊化，但守死善道始終是屬於少數人的事業。所以理想只是理想，現實只是現實。朱子說：“千百年間正如此，而堯舜三王周公孔子所傳之道未嘗一日得行於天地之間也。”¹⁸⁾儒家知識份子推石不已，填海不止的生命精神，是源於盡性盡命的理想，然而卻是不可為的現實。這是孔子以來中國士人最深的悲劇精神。金時習讀《離騷》，正是體驗到了這感同身受的“不可為的現實”之痛，可以說，他深刻地意識到了自己永遠也無法擺脫的悲劇宿命。因此發出“還嗟人事，誰識屈原醒！”（《甘泉》）的喟歎。

18) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》（四部叢刊本）卷三十六，上海：上海書店，1989。

2. 徘徊與抉擇

屈原的精神主要體現在他的忠君愛國、獨立不遷。與眾不同的是，屈原不但孜孜以求以下四項“全能”，還力圖將其執著不舍的深切眷戀、不屈不撓的鬥爭意志、堅忍不拔的求索精神、好修不懈的崇高品質“完美”地結合在一起。也正是這種對現實的超越是其痛苦、悲劇之根源。因為根據當時的環境屈原是無法進行“全能”操作的。屈原遭受接二連三的打擊之後，面臨的已不僅是“進與退”“仕與隱”“成功與失敗”的選擇，而是“玉碎與瓦全”的選擇。這種決絕的選擇在屈原的《漁父》有著充分的體現。屈原的選擇，是迥異於道家也迥異於儒家的，他是以一種極端的方式來實現自我價值，然而在他的這種同儒道兩家的異質性中，卻又包含著儒道兩家文化精神的部分因素，即他的精神中包含了道家的保持自我個性的獨立精神和儒家積極入世的社會責任感，這便是屈原與眾不同的精神世界。

由於前面講到的儒家傳統文化中存在的兩個文化意義上的悖反，導致大部分儒家知識份子終生都徘徊在儒道的仕與隱之間。金時習一生的大部分時間，也是徘徊和掙扎在這種痛苦裏面。這從他的兩首騷賦中對漁父勸言的矛盾態度中可以體察得到。他的《汨羅淵賦》中，金時習對漁父建議的“漚泥揚波，鋪糟啜醢”並不贊同，他認同的還是屈原“溘死以流亡”的做法，因為那是“素蘊發乎情”，是其高潔本性使然。這正合金時習不可一日隨世低昂的個性，他對屈原“溘死以流亡”，慷慨得乎平生的行為極為讚賞和欽佩，只恨不能一睹其風采。

然而在另一篇《擬吊湘累》中，對漁父的勸言金時習卻表現出認同的姿態，認為漁父之言是吉辭，是有道理的，應學習“與世推移”，先保全生命，然後“俟河清以一返”。頗有留得青山在，不怕沒柴燒，以退為進的策略。此處金時習遵循的顯然是“以道事君，不合則去”的儒家原則。因為他不忍心一個具有這麼“內美”又兼“修能”的高貴生命，還沒來得及大放異彩，德澤眾生，就殞命江流。顯然，以天下為己任的儒士精神，使得金時習認為未能盡性盡命，實現天道是很可惜的。其實，細讀《離騷》就會發現，屈原在最終抉擇

時也不是沒有掙扎，他那強烈的實現自我價值的願望是與他強烈的入世精神息息相關的。即便在所有希望破滅之後，他還想著“吾將從彭鹹之所居”。其實“從彭鹹之所居”並非就是投水自殺，這是王逸在注《離騷》時，根據屈原的經歷和《離騷》之文意猜測而下的妄斷，結果以訛傳訛，謬種流傳。趙逵夫在《屈騷探幽》考證，注所謂(彭鹹)“殷賢人，投水而死”云云，乃是《楚世家》“殷之時嘗為侯伯”附會，又誤解《離騷》文意而成。¹⁹⁾

屈原作品中提到彭鹹共四次：“雖不周於今之人兮，願依彭鹹之遺則”²⁰⁾，“既莫足以為美政兮，吾將從彭鹹之所居”²¹⁾，“指彭鹹以為儀”²²⁾，“思彭鹹之故也”²³⁾。據考證彭鹹為楚三王時代的賢人，《史記·楚世家》記載“陸終生子六人，三曰彭祖”，趙逵夫先生認為陳遠新的《屈子說志》所雲：“大抵鹹是處有為、出不苟、才節兼優、三閭心悅誠服之人。”²⁴⁾看法是準確的。彭鹹又名彭祖，而彭祖在道家傳說中卻是以長壽而聞名，顯然不可能是投水而死。屈原屢次提到彭鹹，是因為首先他是楚先人，而且他所佩服的彭鹹“處有為、出不苟、才節兼優”。也就是說，彭鹹是有所作為的，在三王時期建立過豐功偉績，而且志節高尚不苟且，這才是屈原的根本理想。當一切建功立業的希望破滅之後，屈原想的是效仿彭鹹保持高尚的志節，然而在那惡劣的環境中，以屈原強烈的個性，發現很難保持自己的志節不受沾染。讓他如道家隱居從而全性保真則不僅與他強烈的用世之心格格不入，而且就像愛惜羽毛的鳥哪怕是表面上的隨俗和與世推移，都會讓他感到痛苦和悲哀。這痛苦和悲哀無處排遣，他徘徊在苟活與清白死之間，最終選擇了以極端的方式來踐履自己的理想，用生命來完成最後的詩篇。

千古艱難惟一死，作為“生六臣”的金時習雖也以頗為極端的出家方式，

19) 趙逵夫，《屈騷探幽》，成都：巴蜀書社，2004，35頁。

20) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，4頁。

21) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，4頁。

22) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，87頁。

23) 洪興祖補注，白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，121頁。

24) 趙逵夫，《屈騷探幽》，成都：巴蜀書社，2004，35頁。

保全了自己精神人格的獨立不染，但仍不免徘徊在失望和痛苦之中，因為他還活著，仍在感受著屈原生前的痛苦和悲哀。難怪他“每值月夜，讀離騷經，則痛哭”了。

人總是要給自己的心找到安頓之處，總不能一輩子在痛苦和悲哀之中煎熬。正如“用之則行，舍之則藏。”行是兼濟天下，是仕；藏是獨善其身，是隱。現代心理學告訴我們，當一個人向外無法實現自己的理想時，往往會轉向內尋求自我的實現。金時習領悟滄浪之歌中漁父提倡的“與世推移”的僅是人的外在生命，而他可在其中保持內在人格精神的獨立，在亂世全性保真，由此他才不憚放浪形骸，髡首與緇者遊。在領悟了這些之後，在宕遊了祖國山河之後，金時習選擇了歸隱。他在《濯清泉也自潔》中寫道：“濯纓濯足從吾好，觀水觀瀾任意行”²⁵⁾，可以看到他已經深得漁父滄浪歌之三昧，也難怪他後來會把隱逸詩人陶淵明引為精神上的知己了。

屈原對金時習的影響是深刻的，金時習不僅創作了《擬離騷》、《擬楚辭九歌》、《擬天問》和《汨羅淵賦》《擬吊湘累》等騷賦，而且寫有《屈原傳》、《屈原贊》和論文《懷沙正義》等。並且為屈原所推崇的人物，如堯、舜、伯夷、叔齊、比幹、箕子、伍子胥等先後立傳和贊。屈原對金時習的影響，不僅是體現在其人格品質和精神追求上，而且對其詩歌風格也有一定的影響，那些直沖胸臆奔放的情感，沖決一切形式的酣暢詩形，神奇瑰麗的想像和鋪陳在金時習的一些作品中都有體現。正如李籽在《梅月堂集》序裏所說：“其為詩浩蕩，朝夕煙雲，驅風罨雨，怒噴喜笑，皆成句語。不規規於聲律，而典章不紊；不刺刺於詞華，而大璞愈麗。”²⁶⁾而金時習對屈原的理解也是深刻的，感同身受的經歷和同樣個性張揚的性格，尤其是對心中之道的堅守，使得金時習對屈原有著極其接近的精神契合，無形中把屈原引為自己精神上的導師和摯友。《離騷》是他一生不忍釋卷的夥伴，可以說屈原的

25) 金時習，《梅月堂文集》卷2，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，120頁。

26) 金時習，《梅月堂文集》卷1，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，53頁。

精神已經融入了金時習的血液當中。金時習的詩歌是他的思想、品格和情感的結晶，也熔鑄了屈原的精神。

III. 陶隱精神淵源

1. 徘徊與回歸

長久以來，陶淵明備受尊崇，不僅僅因為其詩文所體現的獨特美學風格，更主要的還是由於他的一生所體現的道德價值和人格力量，給後世文人提供了一種可供效仿的模式和精神寄託。他提供了封建社會儒家文人“修、齊、治、平”之外的另一種價值選擇，即在出處徘徊之後向生命本真的回歸。

陶淵明所開創的田園詩，是他用全部的生命能量構築的精神家園，他把田園生活題材帶進詩歌，開拓了一個全新的藝術表現領域，對後世產生了深遠而廣泛的影響。其惠風所及，在韓國古代也引起了經久不衰的淵明熱。

陶淵明其人其詩為後人倍加推崇，但在生前，卻並不特享詩名，當時也沒有作品集刊行。直到去世一百多年後，才由梁昭明太子蕭統收集整理他的遺文，編輯《陶淵明集》八卷，並在他著名的詩文選集《文選》中收入了陶淵明的八首詩和一篇文章。

《陶淵明集》何時傳入韓半島不可考，《文選》傳入的大致時期是在公元600年前後。到高麗時期，在同時期的宋朝，由於諸多名家詩人的大力推崇，陶淵明及其作品獲得前所未有的崇高地位。“無所甚好，獨好淵明詩”的蘇軾把陶淵明說成是自己的前生，不僅如此，他還開了作和陶詩的先河，元祐七年，蘇軾在揚州任上，作了《和陶飲酒二十首》。後來被貶嶺南後，還一一追和陶詩，共寫作了一百二十多首和陶詩，並自編成冊，請其弟蘇轍寫了《東坡與陶淵明詩引》。

高麗與宋朝往來十分頻繁，政治、經濟、文化上多有交流。據統計，麗

宋之間有記錄的使節往來，僅北宋時就有87次之多。在高麗，《文選》的時代過去之後，便迎來了蘇東坡的時代。“海左七賢”之一的林椿在給當時文壇領袖李奎報的書信中寫道：“僕近視東坡之文，大行於時”²⁷⁾；而李奎報在《答全履之論文書》中則說：“方今為詩者，尤嗜讀東坡之文，故每歲榜出之後，人人以為今年又三十東坡出矣。”²⁸⁾，而且李奎報在《全州牧新雕東坡文集跋尾》中說道：“文集之行乎世，以各一時行尚而已。然今古以來，未若東坡之盛行，尤為人所嗜也。”²⁹⁾其受歡迎的程度可見一斑。

那麼，受蘇軾影響，陶淵明在高麗也廣泛地受到當時士人們的喜愛。李奎報不僅寫了《陶潛傳》、擬寫了陶淵明的《歸去來辭》，而且他的《白雲居士傳》完全脫胎於陶淵明的《五柳先生傳》，詩人在文中亦自稱“古陶淵明之徒”。

進入朝鮮時代，崇陶風尚並未減弱，金時習是當時創作和陶詩最多的詩人，這使得陶詩在朝鮮影響日益深遠。金時習不僅是把陶淵明當作精神上的知己，而且在生活上也是以陶淵明為則，選擇了歸隱山林，躬耕隴畝。在其詩文中隨處可見陶淵明之名和陶詩痕跡，而且一人便創作了五十二首和陶詩，無論從數量上還是品質上，都達到了朝鮮和陶詩前所未有的高度。這使得崇陶風日熾，深深地影響了其後的詩人。後來學者總結時，一致認為朝鮮時代中後期山水文學的發展受陶淵明的影響最大。

金時習作大量和陶詩，並最終選擇過陶淵明式的生活，自然與他的經歷和性格分不開。中國學者袁行霈曾提出陶淵明賦予屈原和阮籍的徘徊主題以新的意義，創新出徘徊——回歸的主題。的確，陶淵明的詩融入了他對宇宙、人生的深刻思考，用自己獨特的踐行方式，構築了一個令人嚮往的精神家園。他的詩不僅滋養撫慰了中國後代無數文人的心靈，也為異邦的金時習提供了一個安放自己靈魂的棲所，讓他從屈騷的痛苦徘徊向和諧田園和人之本真回歸。

27) 林椿，《西河先生集》卷3，首爾：흐름，2018，230頁。

28) 李奎報，《東國李相國集》卷21，首爾：景仁文化社，1994，557頁。

29) 李奎報，《東國李相國集》卷21，首爾：景仁文化社，1994，515頁。

當然，在那動蕩、黑暗的時代，陶淵明和金時習並不是笑著奔向田園，而是經過了痛苦的掙扎和徘徊，內心也曾充滿矛盾，多少都有些無奈地走向田園。因為他們自小接受的都是儒家的教育，“修齊治平”的儒家理念，“仕之行其義”的道義感以及以天下為己任的責任感，使得他們夢想著為國家和人民建功立業，實現儒家修齊治平的人生理想。陶淵明的《擬古》洋溢著少年英雄躊躇滿志，仗劍收復北方故土，為國家建功立業的豪邁氣概。這表明陶淵明並不是人們想像的，天生就是恬淡平靜，而是也有著滿懷的壯志和激情。他也曾“刑天舞幹戚，猛志固常在”³⁰；他也曾痛惜荊軻“惜哉劍術疏，奇功遂不成。”³¹，對荊軻刺秦的壯舉景仰不已。陶淵明的《雜詩》十二首之五中有“猛志逸四海”³²的躊躇滿志，也有“日月擲人去，有志不獲騁。”³³的壯志未酬的悲慨。金時習《壯志》也有同樣的回憶和慨歎：

壯志桑弧射四方，東丘千裏負青箱。
欲參周孔明仁義，又學孫吳事威揚。
運到蘇秦懸相印，命窮正則賦騷章。
如今落魄無才思，曳杖行歌類楚狂。³⁴

陶淵明和金時習都生活在動盪、黑暗的時代，金時習不僅經歷了一次篡逆的變亂，而後又經歷統治階級內部無休止的黨爭，看到殘酷的黨同伐異所掀起的一場場血雨腥風，使得金時習徹底放棄了出仕的念頭，隱居金龜山。開始躬耕隴畝，體驗陶淵明的田園生活

陶淵明生活在東晉和劉宋兩代，曾親身經歷兩次篡逆的變亂，並親見東晉的滅亡。在那“篡”、“亂”交替的動盪不安的時代，個人很難主宰自己的命

30) 陶淵明，《讀山海經》，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003，228頁。

31) 陶淵明，《詠荊軻》，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003，47頁。

32) 陶淵明，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003，136頁。

33) 陶淵明，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003，181頁。

34) 金時習，《梅月堂文集》卷2，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，99頁。

運。陶淵明不是不知道，辭官回家會遭遇多少生活上的貧困。因家貧“耕植不足以自給”，然而“饑凍雖切，違己交病”，饑餓和寒冷固然讓人痛苦，但是違背自己的本性和意願則更加讓人難以忍受。他的歸隱固然與他對那個時代和環境的清醒認識有關，但更主要的還是與他“少無適俗韻，性本愛丘山”³⁵⁾的自然任真的本性和他所貴的持守有關。因此蘇東坡說陶淵明：

欲仕則仕，不以求之為嫌；欲隱則隱，不以去之為高；饑則扣門而乞食，飽則雞黍以迎客；古今賢之，貴其真也。³⁶⁾

陶淵明這種本真的個性中，包含著一份持守，正是那份持守讓他感覺“饑凍雖切，違己交病”，從而做出棄官回家的選擇。這份持守，是從屈原到陶淵明，再到金時習皆所珍視的價值。正是在此一點上的認同，使得金時習把屈陶二人作為自己精神上的知己，其實也可以說，金時習在屈原和陶淵明身上，看到了自己的影子。

金時習歸向田園，世祖的篡位事件固然是個導火索，但也與他自己的性格不無關係。正如李籽的《梅月堂集》序中說他“性跌宕，苦厭羈束，忠義憤激，不能一日隨世低昂。”³⁷⁾金時習在《宕遊關西錄後志》中也寫道：

餘自少跌宕，不喜名利，不顧生業，唯以清貧守志為懷。素欲放浪山水，遇景吟玩。嘗為舉子，朋友過以紙筆，複勸薦鶻，猶不幹懷。一日，忽遇感慨之事，以謂男兒生斯世，道可行則潔身亂倫，恥也。如不可行，獨善其身，可也。³⁸⁾

35) 陶淵明，《歸園田居》，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003，76頁。

36) 蘇軾，《蘇軾文集》卷68，北京：中華書局，2020，2148頁。

37) 金時習，《梅月堂文集》卷1，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，53頁。

38) 金時習，《梅月堂文集》卷9，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，237頁。

金時習循儒家義理，認為道可行而不仕，是可恥的亂倫，而當不可行時，則獨善其身是明智的。儒與道的互補性使得“仰慕圖南思邈之風”的金時習首先想到的是做個隱居的道士，然而當時國內由於崇儒教而排斥其他宗教，道教在朝鮮發展式微。最終，金時習選擇了剃發出家成為一個雲遊僧人，目的是為了能徜徉山水，得自然之道。當然，限於當時的環境，他不僅把世祖篡位事件隱晦地說成是“可感慨之事”，而且隱藏了自己剃發出家時髮首明志反抗世祖的初衷。因為當時仍是世祖在位時期，對反對派和異見者的殘酷鎮壓尚未結束。後來，世祖駕崩，金時習在《柳襄陽陳情書》中就相對比較真實地敘述了自己出家的緣由。他寫道：

（餘）自少不喜榮建，而且以親戚鄰里濫譽為惡矣。既而，心事相違，顛沛之際，英廟（世宗）、顯廟（端宗）相繼賓天，光廟（世祖）之初，故舊喬木，盡為鬼簿，而異教大興，斯文陵夷，僕之志已荒涼矣。遂伴髡者遊山水。³⁹⁾

因自己效忠的世宗、端宗先後去世，世祖的篡位導致自己的好友皆“成鬼簿”；世祖崇佛斥儒，廢除集賢殿，殘酷屠殺反對者，使得金時習出仕的希望破滅，是直接導致他出家的原因。但這裏也並不排除他個性中，苦厭羈束，嚮往自然的因素。

金時習在《上柳自漢書》中稱“僕本性癖好煙霞，嘲弄風雲”⁴⁰⁾，又道“性本疏宕，以山明水麗自娛”⁴¹⁾，表明自己向來喜好自然山水，出家並非為了信仰，而是為了可以自由地親近自然山水，過一種曠達而任真的生活。他在《上柳自漢書》中又寫道：

39) 金時習，《梅月堂文集》卷21，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，403頁。

40) 金時習，《梅月堂文集》卷21，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，401頁。

41) 金時習，《梅月堂文集》卷21，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，401頁。

髡本物外人也，山水亦物外境也。欲身遊物外，與髡者伴而遊於山水也。若形髡態俗，則莫之待也。與僕遊者髡二三人，皆物外人也。方欲與吾徜徉煙霞，各樂其樂。⁴²⁾

這裏，金時習與髡者遊，是為“各樂其樂”。與陶淵明的回歸田園略有不同的是，開始召喚年輕的金時習回歸的是山水而不是田園，是道家的山林隱逸而不是陶潛的躬耕隴畝。他鍾情於祖國的明山麗水，瀑布林泉；他徜徉山水，嘲弄風雲，足跡踏遍關西、關東、湖南、嶺南等地。他“半生長以路為家，萬水千山眼底賒。”⁴³⁾，“自甘雲水寄閑情，不管頭邊歲月更”⁴⁴⁾。三十多歲後，才在新羅故都慶州南面的金龜山結廬隱居，六年後去楊州水落山中的瀑泉捨舍隱居十年，隱居期間帶僧徒燒荒種田，釀酒自足。44歲時蓄發娶妻生子，這時他似乎也曾有過短暫的出仕經歷。在《上柳襄陽陳情書》中寫道：

今聖上登極，用賢從諫，冀欲筮仕。十餘年前，複於六籍，溫熟稍精。而承我宗祀，僕其重矣，故將仕祭先，屢見身世相違，如圓鑿方枘。舊知以盡，新知未慣，孰知餘之素志？故複放浪形骸於山水間矣。⁴⁵⁾

新國王登基，國家需要啟用賢人，金時習似乎看到了實現修齊治平理想的曙光，他又重新拾起儒家典籍，復習精熟，等待步入仕途，施展抱負。然而現實卻讓他大失所望，朝廷中黨爭勢力，爾虞我詐，互相傾軋，弄得人人自危。金時習跌宕的個性，又讓他感覺自己與他人如圓鑿方枘，格格不入。

42) 金時習，《梅月堂文集》卷21，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，401頁。

43) 金時習，《梅月堂文集》卷11，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，257頁。

44) 金時習，《梅月堂文集》卷3，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，137頁。

45) 金時習，《梅月堂文集》卷21，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，403頁。

老朋友幾乎都已散盡，而新人卻又難有共同話語，沒人理解他高遠的志向與氣節。讓他深深地感受到陶淵明的“世與我相違”的痛苦和悲哀。他在《上柳襄陽陳情書》中寫道：“雖故舊見憐，薦以一宦，秩微祿薄，不能遽伸。又僕性慙直，不能容於碌碌之輩。”⁴⁶⁾此間遭遇，與陶淵明任彭澤令時頗為相似。不久他的妻子皆亡故，他又成了孑然一身，這回他終於選擇徹底回歸田園。他來到襄陽和故鄉江陵等地乞地務農，開始躬耕隴畝，過起了自給自足的生活。他對此解釋道：“且士之身世矛盾，退居自樂，蓋其素分耳。安得受人嗤謗而強留人世乎。”⁴⁷⁾，表達了他歸隱的決心。他的《不如歸》正如陶淵明的《歸去來兮辭》一樣道出了回歸田園的心聲：

不如歸去好，何處可安歸。
宦路風濤惡，侯門知識稀。
爲人長戚戚，弔影正依依。
莫若甘吾分，林泉不履機。⁴⁸⁾

2. 飲酒體道與生命意識

陶淵明的《飲酒》詩，被認為無論就內容還是藝術上而言，都代表了陶詩成熟時期的風格。這一組二十首詩，總題為《飲酒》，然而其內容卻並不都是關於飲酒。正如昭明太子在《陶淵明集序》中認為陶淵明真正的用意並不在酒，而是把喝酒作為一個思考的線索而已。這些詩是陶淵明在獨自飲酒之後，抒寫的自己對人生的感慨和思索。這二十首詩裏包含著他對生命的思索和人生態度，帶著他深切的生活經驗和生命感受，因此也被視為他最重要

46) 金時習, 《梅月堂文集》卷21, 《影印韓國文集叢刊》(13), 首爾: 民族文化推進會, 1990, 403頁。

47) 金時習, 《梅月堂文集》卷21, 《影印韓國文集叢刊》(13), 首爾: 民族文化推進會, 1990, 403頁。

48) 金時習, 《梅月堂文集》卷10, 《影印韓國文集叢刊》(13), 首爾: 民族文化推進會, 1990, 243頁。

的作品。陶淵明嗜酒不僅是因為酒可以排遣寂寞，而且是與他的悟道和體道緊密相關。他在《飲酒》中“悠悠迷所留，酒中有深味”這酒中的深味，就如同他在《飲酒》第五首中所說的“此中有真意，欲辨已忘言”，是一種深細幽微的境界。飲酒讓他進入一種物我兩忘的境界，“不覺知有我”，也不以“物為貴”。因為以道觀之，物無貴賤，所有外物的貴賤與人生的得失都消融在逍遙自在的道之中。陶淵明是把酒作為一種自我解脫、自我了悟的工具，在體會了飲酒所帶來的解脫的自由和歡快之餘，更體會到一種人生的覺悟與生命意識。

生命意識作為一種人文精神，一般是指人類對自身生命所進行的自覺的理性思索和情感體驗。時光飛逝，人生苦短，人類如何超越有限的自然生命，而實現生命的永恆和不朽呢？儒家是以著名的“三不朽”作答，這種不朽只是相對的，卻也是激勵著歷代儒家士人秉承修齊治平的理念，積極入世的主要動因。然而在專制的封建社會，因其制度本身存在的悖反，使得儒家的入世，在邁向不朽途中，卻屢屢遭受挫折。因此才會有孔子的“天下有道則見，無道則隱”以及“達則兼濟天下，窮則獨善其身”的折衷選擇。也使得仕與隱的矛盾成為歷代士人永遠無法回避的難題。與儒家“有待於外”，注重事功不同，道家追求的是“無待於外”的徹底精神解脫。他們追求的是回歸自然，縱浪大化，與永恆的大道融為一體從而實現生生不息。陶淵明的飲酒詩中表現出的超脫曠達，無疑體現的是道家順其自然的生命意識。

金時習也嗜酒，即便出家為僧也不改此嗜好。李籽《梅月堂集》序中寫道：

又入一山，勸僧徒治火田。所收差饒，即刻木為桶，列置澗曲。釀酒其中，持瓢導飲，經數月乃止。⁴⁹⁾

金時習不僅自己釀酒暢飲，而且對朋友南孝溫的戒酒行為大不以為然。

49) 金時習，《梅月堂文集》卷1，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，53頁。

他寫信給南孝溫道：

且古人設酒，本為祭先享賓，養老治病，祈福交歡，百福之會，非酒不行……極人之情，盡人之事，非欲使後世之人袒裼叫號，巢鼃以飲，出入狗竊者也。不此之省，反以酒為生禍，直欲專止，是猶炊飯而逸火，欲一生不設熟食也。專醜，已不可言；專止，大昧於禮，失中庸已甚。非君子所行。⁵⁰⁾

他認為飲酒是古禮所傳，要區別對待那些酗酒行為，不能因為那些酒鬼濫飲，而把所有罪過怪罪到酒上。並把飲酒行為上升到禮樂高度，認為戒酒禁酒行為皆不妥，有違中庸之道。金時習從儒家義理的角度為飲酒行為辯解，同時也有著飲酒體道的道家實踐傾向。他欣賞陶淵明的飲酒，也理解陶詩中的酒中之趣和酒中之意，因此有《和淵明飲酒詩》二十首。這些詩不僅是對陶淵明的致敬和對陶詩精義的理解，也融入了他自己的情感和思索，包含著他對道與生命的體悟。

陶淵明的《飲酒》屢次提到“道”，如第一首中“寒暑有代謝，人道每如茲”；第三首“道喪向千載，人人惜其情”；第十一首“顏生稱為仁，榮公言有道”；第十七首“行行失故路，任道或能通”；以及在《詠貧士》之四中的“豈不知其極，非道故無憂”和之五中的“貧富常交戰，道勝無戚顏”等等。陶淵明一再提到的道，簡而言之，可以說是他一生所持守的最高原則和理想。此道中融合著儒家的君子固窮的操守，然而更主要的是道家的“與天地精神獨往來”的“無待於外”的自然之道。憑著對此道的持守，可以恬淡從容地面對清貧甚至窘迫的生活，在飲酒中讓精神進入逍遙遊的境界。他的《飲酒》前三首寫到人生榮衰的不定，天道的無常和大道的淪喪，第四首則寫到自己經歷彷徨困惑，終於找到心中的道。“托身已得所，千載不相違”，找到了安身立命之所在，便再也不想違道而行。金時習的《飲酒》前三首也寫到人生的彷徨和困惑，和決心追隨陶淵明悟道和去體驗逍遙遊的境界。在《飲酒其二》金時

50) 金時習，《梅月堂文集》卷21，《影印韓國文集叢刊》(13)，首爾：民族文化推進會，1990，398頁。

習同陶淵明一樣提出了“善惡苟不應，何事空立言”的疑問。誓不食周粟的伯夷叔齊隱居在首陽山采薇饑餓而死，“積仁行潔如此而餓死”，這樣的天道公理又何在呢？天道無常，讓人困惑，而道不傳也久矣。金時習忍不住問：千載之下，還有誰在洙水和泗水畔，傳續孔子的道呢？當儒家修齊治平的理想無法實現時，那麼轉而向內，聽從內心的呼喚，去尋求精神的徹底解脫是陶淵明給他的啟示。《飲酒其十二》明確表達了把自己的生命納入到宇宙大化流行中，順其自然的道家思想。

陶詩《飲酒》最後一首說，“羲農去我久，舉世少復真”，回顧從伏羲神農時代到孔子復興禮樂，再到暴秦以後“大偽斯興”，真淳樸實的世風不在，而人們也不去追求真理，在這樣混亂的時代，“若復不快飲，空負頭上巾”，只有歸隱田園，養真守拙。所謂“養真”就是保持自己的自然之性的純潔，不讓自己的自然之性受到任何扭曲或傷害。陶淵明率真自然的性格，正是他“法天貴真，不拘於俗”的體現。金時習對“舉世皆奔趨”的時勢也有清醒的認識，因此為了守住自己內心的本真，他願去學陶淵明歸園田居，有了陶淵明這個前賢榜樣，讓他體會到體道的“清真”之樂，稱道陶淵明為“百世真可人”。

陶淵明和金時習的《飲酒》詩，其意都不盡在酒，而是借酒為媒生髮出他們面對宇宙自然的生命意識。這種生命意識在陶淵明最直接的反映是在其哲理詩《形影神》中。以形、影、神三者的對話展開三種不同的人生觀。陶淵明認為生命應該從名韉利鎖中解放出來，“縱浪大化中”，讓人的心靈獲得真正的自由。讓人在回歸自然的過程中，提升自己的生命意識，使自己融入到天地大化流行之中，從而實現天人合一。

金時習《和靖節形影神》，以《形贈影》、《影答形》、《神釋》為題，也以形、影、神的對話展開。金時習的形對“苦相累”的影歎息，歲月荏苒，鏡裏朱顏改，人生苦短，莫若及時行樂。因此勸以“願言百歲內，為歡君勿辭”；而影子對形並未提出“立善遺愛”留名後世的儒家主張，只是勸形不要汲汲追求名和享受，徒勞形也連累到影子。神對前兩者提出反對意見，他用彭祖和顏回舉例說明，即便長壽如彭祖，也不免一死；留清名於後世的顏回，也不過是“千秋萬歲名，寂寞身後事”，生前忍饑挨餓導致英年早逝。因

此追求享樂與生前身後名都是不足取的，不如讓自己從名利中解放出來，順其自然，返璞歸真，讓精神與大化合一，使自己的心得到真正的解脫，作莊子的逍遙遊。由此金時習潛心於道，成為韓國古代道教內丹派的重要人物，有關於道教的專文《修真》、《服氣》、《龍虎》等傳世。

IV. 結論

士志於道，金時習對屈原和陶淵明的欽慕與推崇首先源於“志同道合”，他們對心中所貴的道的堅守是一切的基础。金時習與屈原一樣以“天子我德”“天生我才”的“內美”和“修能”欲履行天地之道，卻遭遇現實無情的打擊，遭遇同樣的人生困境時，都選擇“道高於勢”的原則，絕不肯枉道以從勢，在經歷痛苦與彷徨之後，以各自決絕的方式實現了遵道。同樣出於遵道而“不為五鬥米折腰”的陶淵明的歸隱田園，為甫經“離騷之痛”的金時習提供了安放心靈的精神家園，只是此道的內涵由儒家的修齊治平向道家的精神自由和生命本真轉換與回歸。

性格中亦可體現品格，金時習“忠義激憤”的性格類同屈原，而在“苦厭羈束”中又不難看出陶淵明的影子，而在“不能一日隨世低昂”中，我們看到三人共同的本質特徵。可以說屈原和陶淵明是金時習性格的一體兩面，他們矛盾卻又和諧地集中在金時習的性格中，成為他一生行動的指引，成為他所創作的大量漢詩中兩個最重要的精神淵源。

< 參考文獻 >

洪興祖，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983.

胡曉明，《詩與文化心靈》，北京：中華書局，2006.

- 金寬雄、金東勳,《中朝古代詩歌比較研究》,哈爾濱:黑龍江朝鮮民族出版社,2005.
- 林庚,《詩人屈原及其作品研究》,上海:古典文學出版社,1981.
- 李劍鋒,《元前陶淵明接受史》,濟南:齊魯書社,2002.
- 聶石樵,《屈原論稿》,北京:人民文學出版社,1992.
- 司馬遷,《史記》,北京:中華書局,1982.
- 蘇軾,《蘇軾文集》卷68,北京:中華書局,2020.
- 陶淵明,《陶淵明集箋注》,北京:中華書局,2003.
- 王德華,《屈騷精神及其文化背景研究》,北京:中華書局,2004.
- 王夢白,《陶淵明詩文校箋》,哈爾濱:黑龍江人民出版社,1985.
- 嚴羽,《滄浪詩話校釋》,郭紹虞校釋,台北:東昇出版事業公司,1980.
- 葉嘉瑩,《葉嘉瑩說陶淵明飲酒及擬古詩》,北京:中華書局,2007.
- 俞紹初校注,《昭明太子集校注》,鄭州:中州古籍出版社,2001.
- 趙達夫,《屈騷探幽》,成都:巴蜀書社,2004.
- 《東文選》,首爾:民族文化促進會,1970.
- 安大會,《韓國漢詩의 分析과 視角》,首爾:延世大學出版社,1971.
- 李家源,《朝鮮文學史》,香港:香港社會科學出版社,2005.
- 李奎報,《東國李相國集》,首爾:景仁文化社,1994.
- 林椿,《西河先生集》卷3,首爾:흐름,2018.
- 鄭炳昱,《金時習研究》:《古典小說研究》,首爾:正音文化社,1968.
- 崔滋,《補閑集》,首爾:寶庫社,2012.
- 《漢文學研究》,首爾:正音文化社,1978.

<Abstract>

Throughout Kim Si-sup's Chinese poetry, Qu Yuan and Tao Yuanming

are undoubtedly the two most important spiritual origins. They not only gave Kim Si-sup a profound influence on the art of poetry, but also on his personality and spirit. Adherence to the Tao is the commonality of the three ancient poets. Kim Si-sup's creation of Chinese poetry experienced the transformation from the wandering theme of "the pain of Li Sao" to Tao Yuanming's theme of regressing to nature, during which the connotation of the Tao followed also changed from the Confucian practice(cultivate one's moral character), harmony(regulate one's family), governance and peace(rule the country and the world) to the spiritual liberation and the true life of Taoism.

Key Words : 金時習(Kim Si-sup), 離騷之痛(The pain of Li Sao), 徘徊主題(Wandering theme), 精神解放(Spiritual liberation)