

哲学研究

陶渊明的“存在”之思

朱良志

(北京大学哲学系, 北京 100871)

摘要: 如果不以西方存在主义哲学来研究陶渊明的思想,而是基于对陶渊明存世文本的分析,那么,他关于人生命存在意义方面的思考,主要围绕三方面展开:第一,存之有尽。承认生命的有限性,是陶渊明生命哲学的起点。他要荡去追求永恒的迷思,顺应自然的节奏,超越生生的纠缠和痛苦,归复人本然的真性。第二,无遁而存。历史上渊明被视为一位隐逸诗人,他一生似乎都在做遁逃的功课。其实,陶渊明生命哲学的要旨不在“隐”,而在真性敞开。不寻归处,自结衡庐,当下直接生命体验是其唯一的生命安顿处。第三,不存之存。渊明认为,世俗之“惜生”是“生”的坠落,必须超越这种“生”的方式,以不存为存,在朴素平常中显现真性,在超越秩序的荒野中建立新的秩序。渊明的“存在”之思,是中国传统艺术哲学直接体验、当下圆满思想的先声。

关键词: 陶渊明;存在;永恒;一花一世界

中图分类号: B 235.9

文献标识码: A

文章编号: 1000-5919(2018)04-0046-17

本文不是以西方存在主义哲学来研究陶渊明思想,而是基于对渊明存世文本的分析,集中讨论他关于人生命存在意义方面的思考。这是一种由中国传统哲学孕育出的、具有独特发明的生命哲学。白居易说:“常爱陶彭泽,文思何高玄。”^①黄庭坚说:“彭泽千载人,东坡百世士。”^②渊明平淡的文字中,深寓着传统生命哲学的智慧。它对后世艺术的发展产生深远影响。

渊明的生命哲学,极重在短暂脆弱人生中,让生命真性敞开。其诗文唯一立意,就是让人生更好地“在”。他欣赏的世界,木欣欣而向荣,泉涓涓而始流,闪烁着璀璨的光芒。在他看来,“人生无根蒂,飘如陌上尘”^③,生命卑微如一粒尘土,倏然而来,倏然而去,“日月有环周,我去不再

阳”^④,所以要追求此生的亮色。他所坚持的不是颓唐的哲学,更无灰色的调子,他的诗,几乎声声在呼唤,“此生”是唯一的,当以全部之力珍惜之;生命虽卑微,但不能以卑贱之心视之,应起一种生命的高贵和尊严。他以急迫的声音,试图唤醒沉睡于名利中的人们,撤下遮蔽光亮的帷幕,将生命真性请到台前。明陆时雍说:“素而绚,卑而未始不高者,渊明也。”^⑤后世以“临清流而赋诗”代表渊明开拓出的独特生命境界^⑥,良有以也。

本文从存之有尽、无遁而存、不存之存三个方面,来讨论他关于生命存在的思考。

一、存之有尽

承认生命的有限性,是陶渊明生命哲学的起

收稿日期: 2018-03-06

作者简介: 朱良志,男,安徽滁州人,北京大学哲学系教授。

① 《题浔阳楼》,谢思炜撰:《白居易诗集校注》卷七,北京:中华书局 2006 年版,第 593 页。

② 黄庭坚《跋子瞻和陶诗》,《豫章黄先生文集》卷七,四部丛刊本。

③ 《杂诗十二首》之一,逯钦立校注:《陶渊明集》,北京:中华书局 1979 年版,第 115 页。本文下引陶渊明诗文,均本自此版,不另注。

④ 《杂诗十二首》之三,逯钦立校注:《陶渊明集》,第 116 页。

⑤ 陆时雍:《诗镜总论》,见丁福保:《历代诗话续编》,北京:中华书局 1983 年版,第 1405 页。

⑥ 如《宣和画谱》卷七云,李公麟“画陶潜《归去来兮图》,不在于田园松菊,乃在于临清流处”。

点。他要荡去追求永恒的迷思,顺应自然的节奏,超越生死的纠缠和痛苦,归复人本然的真实,使有限存在具有无限意义。

陶渊明哲学的大旨,用他的话说,可以概括为“委运乘化”四字。委运乘化,即顺应自然。渊明的“化”,是一特别概念。渊明认为,宇宙生命是一自然而然的运化过程。他说:“万化相寻绎,人生岂不劳”^①;“目送回舟远,情随万化迁”^②;“形迹凭化往,灵府长独闲”^③。这也意味,一切生物的荣悴兴衰乃自然运化之常理,生生运化,不依人意志而转移,人无法抗拒,故不可执着。他说:“人生似幻化,终当归空无。”^④人生命中种种痛苦,都是由对“幻化”世界的执着所造成的。

渊明特别以“化”为切入点,来谈人个体生命存在的有限性。他存世不多的诗文中大量内容是对人存在有限性的铺展。这与那个时代特殊的思想背景有关。东汉末年以来,人的存在空间被压迫,社会中弥漫着一种追慕生命恒在、灵魂不朽、功名永续的狂热风气,权利在利用各种工具强化威势的绵延,哲学在千方百计地为永恒存在寻求解释,道教和传入不久的佛教,又对此一思潮推波助澜,令生灵涂炭的频繁战争更刺激人们考虑此一问题的急迫。渊明确说:“世短意恒多,斯人乐久生。”^⑤虚妄的臆想支配着人的性灵,人的现实存在被严重扭曲。

似乎渊明一生所有努力,主要目的就是将人们关注的重点由来生、不朽等虚幻世界拉回到现实存在中,由宏阔的“大叙述”拉回到自我、当下、直接的生命体验中。渊明确得好:“皎皎云间月,灼灼叶中华。岂无一时好,不久当如何?”^⑥与其关心那种永恒不朽的驰骋,倒不如关心自己“一时”的美好,自己脚下坚实的存在,比那些永恒的

悬望要重要得多。如果说永恒是人生价值意义的实现,那么永恒就在当下,意义就在自己的体验中。

当然,渊明并不讳言永恒,相反,他将此直面生命的哲学放在永恒的大框架下来考量。他常用“大化”一语。《还旧居》云:“流幻百年中,寒暑日相推。常恐大化尽,气力不及衰。”《神释》云:“纵浪大化中,不喜亦不惧。”大化,不是对那股将人拉向永远消失力量的赞叹,而是强调自然生生不绝的特性,它是由造化伟力所控制的永不消歇的变化过程^⑦。大化流衍,万物生命亦随之而化。宇宙乃无限之世界,个体生命只是其中的一个环节,虽暂生暂灭,却是绵延生命之河的组成部分。他有诗云:“天地长不没,山川无改时。草木得常理,霜露荣悴之。”^⑧天地长不没,说天地永恒。山川无改时,说山川并不因时间流动、世事变迁改其容颜。自其变者视之,世界无一刻不在移易;自其不变者言之,青山不老,绿水长流。他看草木的“荣悴”乃至人的肉体存在也是如此,生之有尽,是宇宙“常理”,人又何能脱之!《自祭文》说:“余今斯化,可以无恨。寿涉百龄,身慕肥遁。从老得终,奚所复恋。寒暑逾迈,亡既异存。”其中“亡既异存”一句值得注意。亡,指身已化。异存,即另一种存在。此身已化,作为一独立生命,化代表其走向生的尽头。但化不等于彻底的消失,而是“异存”——以另一种方式存在,所谓化作春泥更护花,加入另一种生命形式,另一种荣悴崇替中。

“如何蓬庐士,空视时运倾。尘爵耻虚曷,寒华徒自荣。敛襟独闲谣,缅焉起深情。栖迟固多娱,淹留岂无成!”^⑨我虽然居于衡门蓬户间,但心中清澈,忘记万化迁移,就像一朵清逸的菊花在萧瑟秋意中开放,不在乎短长,不在乎无人欣赏,

① 《己酉岁九月九日》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第83页。

② 《于王抚军作送客》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第62页。

③ 《戊申岁六月中遇火》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第82页。

④ 《归园田居五首》之四,逯钦立校注:《陶渊明集》,第42页。

⑤ 《九日闲居》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第39页。

⑥ 《拟古九首》之七,逯钦立校注:《陶渊明集》,第113页。

⑦ 陶渊明之前,“大化”一语就用为天地生生化化之意。如曹植《九愁赋》:“嗟大化之移易,悲性命之攸遭。”

⑧ 《形影神》组诗之《形赠影》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第35页。

⑨ 《九日闲居》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第39页。

人生的“栖迟”像金子般灿烂(多娱),能度过饱满“一生”,怎可说没有意义,怎可说是一无所成!将息自我生命,就是一个微弱生命短暂一生的最大成就。他所持的这一生命态度,是为了享受此生,饮领大化馈赠。不是看着生命急速地向着衰落方向行进,徒然悲伤,那是一种“自尽”的存在方式。典雅而温润的渊明,其实是金 擘海、香象渡河般的人物,他的“猛志固常在”,不是一种颠覆的力量,而是对生命存在价值的确认。

渊明的乘化思想,以“居常”和“待尽”为两翼,所谓“居常待其尽,曲肱岂伤冲”^①。居常,即顺化,保持冲淡之心,颐养真常之性,依附绵延的生命之流而及时展开。“待尽”,不是等待生命终结,而是自然无为,顺其化流。无谓的挣扎,会耗尽生命的资源;渴望不朽的心灵驰骛,只能见笑于大方。居常与待尽二者又有内在逻辑关系,以居常之心,去将息人生。不求形(肉体)上之久生,放弃种种“惜生”之营构;不去做永续握有的狂想,从情滞江山的迷惘中走出,以不粘不滞之心直面世界。惟有如此,才能虽顺化,不为大化所吞;虽有尽,却可超越无尽之痛;直面人生,融于世界,超然于万物之表,此谓真确的存在。

“乾坤万里眼,时序百年心”^②,渊明的思想具有旷观宇宙的气质,他似乎要跳出红尘外,悬视人的生命。他说:“久去山泽游,浪莽林野娱。”^③浪莽者,广大无边也。他不喜欢山泽的局促,喜欢林野的旷达,性灵在旷野中奔驰,无所羁縻,才可畅饮生命的欢娱。“相顾无杂言,但道桑麻长”——虽然如此,渊明绝非埋头田园生活的混沌者,而是一个透脱自在人。入于他心目的,大都是凡常小事,他由此思考的,却是攸关人这个类存

在物生命的大问题。他的心意常有“云鹤有奇翼,八表须臾还”的回旋,总被超迈的情愫所充满,长吟掩柴门——透过东篱的狭窄空间,透过知识的雾霭,透过历史的迷朦,他要追踪本初的生命真实。他读《山海经》,写道:“泛览周王传,流观山海图。俯仰终宇宙,不乐复何如!”^④周王传,说的是历史,那写满无尽悲欢离合和你方唱罢我登场的大书。《山海》图(《山海经》所描绘的宇宙图式),说的是空间,是现实的,又是传说的,是人间的,又是仙国的。渊明的思绪就在无限的时空中伸展,“瞻望邈弗逮”^⑤,据此校正生命的坐标,如何活在当下。他一生以直接生命体验得出的结论,可概括成一句话,即:永恒在当下。

《形影神》三首,就是围绕“生”——人的存在意义而展开的。序言说:“贵贱贤愚,莫不营营以惜生,斯甚惑焉!故极陈形影之苦,言神辨自然以释之。好事君子共取其心焉。”炼丹食药,期望不朽;树碑立传,希冀功名永续;信神鬼鬼,渴求超自然力量的保护;放弃此生,愿去往生净土,等等,都是“营营以惜生”的手段,其共同特点,都试图否认人生命存在有限性的事实,都是以“另一种方式的存在”去替代现实存在的狂想,都是在永恒理想的驱动下,对人有限生命资源的攫取。渊明认为,这是造成人生痛苦的根本原因。

缘此,渊明极陈“形影之苦”,突出人的生命“存之有尽”的特点。一个“尽”字,是进入渊明思想的关键。渊明确人生命存在的有限,主要包括形、名两端:一是形有生灭,这是从物性方面谈存在的有限性,属于生命存在基础的范畴;一是名为虚妄,此就精神存在方面谈人的有限性,属于生命价值意义方面的内容。

① 《五月旦作和戴主簿》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第53页。

② 杜甫《春日江村五首》之一,仇兆鳌:《杜诗详注》卷十四,北京:中华书局1979年版,第1205页。

③ 《归园田居五首》之四,逯钦立校注:《陶渊明集》,第42页。渊明这方面的表述极多,如“洲渚四缅邈,风水互乖违”(《于王抚军座送客》)。他生平有大量的与登高有关的诗,登高望远,驰骋情思,乃晋人风度之表征也,然渊明却与之不同,其旷观宇宙,不是放纵无限的欲念,而是归于当下此在。千载非所知,万里无所至,人唯一可以控制的“聊以永今朝”。

④ 陈寅恪说:“盖《穆天子传》《山海经》俱道家秘籍,而为东晋初期人郭璞所注解。景纯不是道家方士,故笃好之如此,渊明于斯亦习气未除,不觉形之吟咏,不可视偶尔兴怀。”(《陶渊明之思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店2001年版,第228页)这样的判断与诗意不符。

⑤ 《癸卯岁始春怀古田舍二首》之二,逯钦立校注:《陶渊明集》,第77页。

(一)形之尽

“一形似有制”^①,人生而有肉体生命,有形就有制约,就有生灭。《形赠影》诗云:“谓人最灵智,独复不知兹。适见在世中,奄去靡归期。奚觉无一人,亲识岂相思?但余平生物,举目情凄湫。我无腾化术,必尔不复疑。愿君取吾言,得酒莫苟辞。”造化生物,物有其形,人在其中。人的肉体生命,一如万物,必有生灭。世界是人客居之所,人是世界的“短旅客”。人生是不可逆的(靡归期)、迅速向终点移动的过程,一切物质的握有终将变虚无(所谓“人生无根蒂,终当归虚无”),对自我肉体生命的执着了无意义。存在就意味着不在,成形也意味着形灭。

陶诗大量的咏叹围绕着人生“缺场”而展开。“宇宙一何悠,人生少至百”^②,千余年后读此诗,似能听到诗人当时的深长叹息(“一何”二字应长读)。宇宙的绵延无限,与人生短暂的短暂,构成了强烈的反差,压迫着人的性灵。诗人写道:“遥遥从霸役,一心处两端。掩泪泛东逝,顺流追时迁……”^③“霸役”一词极富象征意义。在他看来,人生即是一次“霸役”——被强行征取到某种艰难旅程的过程,欲觅归处,而无归处。总是这样急迫匆匆,似被“押”向生命的终点,那不知所之的地方。谈到“家”——一个止定之所,诗人忍不住动情:“家为逆旅舍,我如当去客。去去欲何之,南山有旧宅。”^④人并没有“家”,这是一个残酷的现实。没有“家”的目的地,何谈“归”的可能!生生化化,让我出场,也就决定我必然缺场,人是一个“当去”之“客”。如果真说有“宅”,那千古以来人人必去的旧宅,就是人的归程。“日月掷人去”——人被岁月抛弃,被他万般留恋的世界抛弃,以彼弱质,独临寒风,思量起来,怎不令人潸然!其诗云:“日月不肯迟,四时相催迫。寒风拂枯条,落叶掩长陌。”^⑤一句“日月不肯迟”,最令人辛酸,岁月将人悲壮的企慕撕得粉碎,没有一丝

怜惜。

(二)名之尽

《形影神》组诗第二首《影答形》云:“存生不可言,卫生每苦拙。诚愿游昆华,邈然兹道绝。与子相遇来,未尝异悲悦。憩荫若暂乖,止日终不别。此同既难常,黯尔俱时灭。身没名亦尽,念之五情热。立善有遗爱,胡可不自竭。酒云能消忧,方此诟不劣?”

渊明的形、影之喻,当受到《庄子》影响。《齐物论》云:“罔两问景曰:‘曩子行,今子止;曩子坐,今子起,何其无特操与?’景曰:‘吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇蚺蜺翼邪?恶识所以然!恶识所以不然!’”渊明的形、影之苦,与《庄子》批评惠子所言“形与影竞走”(《天下》)含义庶几相当。影答形,化人的精神与外在形体存在的对话,极言人精神存在有限的痛苦。人的功名追求、情感缠绕,都“有待”于形而产生,形之不存,影将何附?一旦形不在,善可竭,名将无,魂魄亦无所得系。

对永恒的期冀,是人类最根本的冲动之一。在渊明看来,在追求永恒上,人类大体存在三种迷妄见解:第一,追求声名不朽,期望声名传之后世,发挥持续性影响。“日月依辰至,举俗爱其名。”^⑥渊明认为,人为名利而存,目的性行为支配着世俗中人的存在。“惟此百年,夫人爱之。惧彼无成,愒日惜时。存为世珍,没亦见思”,《自祭文》这几句话以生动的语言,描绘人类这方面的迷思。但他认为,“身没名亦尽”——当身之形不存于世,功名便丧失了意义。在渊明看来,欲望的恣肆,是人类痛苦和疲敝的主要根源。因有“爱”(欲念)故,得之则喜,失之则忧,存当为人上之人(存为世珍),没亦要高人一等(没亦见思),期望将声名镌刻在永恒的时间秩序中(如树碑、豪奢的墓葬等),这是人类的沉疴。

① 《乙巳岁三月为建威参军使都经钱溪》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第79页。

② 《饮酒二十首》之十五,逯钦立校注:《陶渊明集》,第96页。

③ 《杂诗十二首》之九,逯钦立校注:《陶渊明集》,第120页。

④ 《杂诗十二首》之七,逯钦立校注:《陶渊明集》,第118页。

⑤ 《杂诗十二首》之七,逯钦立校注:《陶渊明集》,第118页。

⑥ 《九日闲居》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第39页。

第二,从终极价值上说不朽,人常常将自我慷慨地交给外在一种不确定的东西,个体存在本身似乎是微不足道的,甚至没有意义,意义是外在的神、道、理等所给予的,错误地认为人生命本身无光,因外在终极价值的照耀,生命才有光芒。而渊明指出,人的生命并不是“反光”,生命的光源就在自我心中。

渊明躲避“道”这类“大叙述”的思想,在其作品中清晰可辨。其诗云:“先师有遗训,忧道不忧贫。瞻望邈难逮,转欲志长勤。秉耒欢时务,解颜劝农人。平畴交远风,良苗亦怀新。虽未量岁功,即事多所欣。耕种有时息,行者无问津。日入相与归,壶浆劳近邻。长吟掩柴门,聊为陇亩民。”^①诗虽写得隐晦,道理却可窥知。孔子说:“君子忧道不忧贫。”^②渊明说自己少就有弘道之愿,但这一愿望太高渺,远而弗逮,与其整日里眷恋此虚空之想,还不如转入山林,志在农耕,在自己亲力亲为的生活中,去体会“平畴交远风,良苗亦怀新”的鲜活。虽是小叙述,却是切己的功夫。如果说要奉行大道,这就是他的“道”。他又有诗说:“安贫守贱者,自古有黔娄。好爵吾不荣,厚馈吾不酬。一旦寿命尽,弊服仍不周。岂不知其极,非道故无忧。从来将千载,未复见斯俦。朝与仁义生,夕死复何求!”^③这首诗长期以来被当作渊明奉行儒学的铁证,诗句中所涉“朝闻道、夕死可矣”、

“君子忧道并忧贫”、求仁求义等,确与儒家哲学有关,但此“道”非名教中所言之“道”,它在具体人生道路中,在当下直接的生活中,在自我的体验中。可以如黔娄之妻说他的先生“求仁得仁,求义得义”^④,此可谓“触类是道”。渊明的观点,一如唐代禅宗赵州大师所说的“道在道中”^⑤。他的“非道故无忧”——不追求外在道,只有现实生命的落实,故而无忧。此与“孔颜之乐”正好相反。远离大道而得道,渊明是也。

渊明反对“理”的辨析,他不认为有一个绝对的真理在^⑥,所谓“行止千万端,谁知非与是”^⑦。他说:“春秋多佳日,登高赋新诗。过门更相呼,有酒斟酌之。农务各自归,闲暇辄相思。相思则披衣,言笑无厌时。此理将不胜,无为忽去兹。衣食当须纪,力耕不吾欺。”^⑧正所谓“此中有真意,欲辩已忘言”,其“理”就在凡常的生命体验中。没有一个超出于直接体验本身的外在玄理值得去追求。就像《神释》开始所云:“大钧无私力,万理自森著。”天地轮转,无往不复,大道如常,就在一草一木中,在凡常生活中,森然现出,不必置真实生活于不顾,躲进终极价值世界中去寻求意义。他的“即理愧通识”“欲辩已忘言”等表达,与当时流行的清谈之风划然有别。唐末寒山有首诗颇能表达渊明这方面的深思:“惯居幽隐处,乍向国清中。时访丰干道,仍来看拾公。独回上寒岩,无人

① 《癸卯岁始春怀古田舍二首》之二,逯钦立校注:《陶渊明集》,第76页。

② 《论语·卫灵公》。

③ 《咏贫士》七首之四,逯钦立校注:《陶渊明集》,第125页。

④ 宋末元初李公焕《笺注陶渊明集》云:“刘向《列女传》,鲁黔娄妻者,鲁黔娄先生之妻也。先生死,曾子哭之,毕曰:‘何以为谥?’其妻曰:‘以康为谥。’曾子曰:‘先生生时,食不充日,衣不盖形,死则手足不敛,何乐于此,而谥为康宁?’其妻曰:‘昔先生君尝欲投之政,以为国相,辞而不受,是有多余贵也;君尝赐之粟三十钟,辞而不受,是有多余富也;彼先生者甘天下之淡味,安天下之卑位,不戚戚于贫贱,不忻忻于富贵,求仁得仁,求义得义,其谥曰康,不亦宜乎?’”

⑤ 《赵州录》:“问:‘如何是道?’师云:‘墙外的。’云:‘不问者个。’师云:‘问什么道?’云:‘大道。’师云:‘大道通长安。’”

⑥ 但在他的时代,肯定这个“极”,是普遍的看法,如宗炳论画,以“圣人含道应物,贤者澄怀味像。至于山水,质有而趣灵……山水以形媚道而仁者乐”为论,一个抽象的、绝对的终极真理(道、神)是其核心,画只是其外形,其存在的意义是外在确定的。他在《答何衡阳书》中云:“佛经所谓本无者,非谓众缘和合者皆空也,垂荫轮奐处,物自可有耳,故谓之有谛。性本无矣,故谓之无谛。”(《广弘明集》卷十四)

⑦ 《饮酒二十首》之六,逯钦立校注:《陶渊明集》,第90页。此颇有庄子于《齐物论》中所表达的思路,反对是是非非的分别见解。

⑧ 《移居二首》之二,逯钦立校注:《陶渊明集》,第76页。

话合同。寻究无源水,源穷水不穷。”^①渊明的“理”也是无源之水,它是非给予的,无终极之道,虽无源头。虽无源却无穷,因生命的泉源由自己的心灵中转出。

第三,从灵魂永续上说不朽,肉体与精神分离论者常持此说,精神(魂)飘离于肉体之外,获得持续性存在。渊明所持与此观点截然不同。《影赠形》说,“诚愿游昆华,邈然兹道绝”,海上三山的悬望,昆仑县圃的神往,不知搅动多少善男信女的魂灵,但渊明认为,这样去求不朽,只是徒然耗费生命。他有诗云:“即事如已高,何必升华嵩。”即事,指当下之存在;升华嵩者,成仙之狂想。躬耕南亩,陶然一觞中,就有华山嵩山之高,就有圆满俱足的生命意义,不必旁求。《形赠影》中所说的“我无腾化术,必尔不复疑”,“腾化”指超越造化的腾空之术,也即不死之术,他要断去此臆想。其《游斜川》诗别具深意,诗作于414年,时渊明年五十,游斜川时在正月十五,可谓五十抒怀。其中描写观曾城(或称层城)之景的感受。曾城在庐山之北,与传说中的神山昆仑山最高峰同名。他写道:“迴泽散游目,缅然睇曾丘。虽微九重秀,顾瞻无匹俦……中觞纵遥情,忘彼千载忧。且极今朝乐,明日非所求。”^②在遨游中,偶然中一瞥曾城,虽然没有昆仑神山的高耸,但在我当下的游目中,照样感觉到它是无与伦比的。我只在兴一时之乐,哪里管得了凡圣、高下、尊卑、今日明日的计量。“神”不在神山,就在自己心中。

渊明反对当时流行的“形尽神不灭”的观念。“颓基无遗主,游魂在何方?”^③面对中原逐鹿的古战场,古往今来多少英雄豪杰峥嵘于斯,也彻底消失于斯,见说到人去魂还在,渊明要问:他们的游魂在何方?《连雨独饮》又云:“运生会归尽,终古谓之然。世间有松乔,于今定何间……顾我抱

兹独,傴俛四十年。形骸久已化,心在复何言?”^④有生就有灭,有始就有终,生命有穷尽,灵魂无法脱离形而存在。形骸不在,灵魂不复存在。他又说:“应尽便须尽,何复独多虑”“魂气散何之?枯形寄空木”。世间并无神仙在,真正的神仙就在自己心灵中,陶然沉醉处,就是蓬莱仙国。

要言之,渊明认为生之有尽,形尽神灭,没有一个超然物质之外的永恒的精神存在,没有一种外在终极价值标准赋予此在以意义,生命的意义就在短暂此生中,掌握生命的枢机在自我,而不在“化外玄路”的别样追求中^⑤。

由此看《形影神》组诗中“神辨自然以释之”“神释”两处“神”的含义,“神”显然不是宗教信仰的崇拜对象,它没有“神性”。《神释》开始所说的“大钧无私力,万物自森著。人为三才中,岂不以我故”,天地自然,包括人,都因“我”(神)而存在,神就是任运自然的创化本身,它与超然于造化之外的种种神秘力量毫无干涉。对于人之存在而言,不需要去挣脱大化,作无谓的臆想,契合世界,委运任化是唯一出路。“试酌百情远,重觞忽忘天。天岂去此哉?任真无所先”^⑥，“天”就在人心中,此“天”，就是他的“神”。“神辨自然以释之”，“辨”，不是知识的辨析；“释”也非言辞的解释。辨，是神融以会；“释”是畅然大化。“神”说：“与君虽异物，生而相依附。”君，指形和影，“神”虽说与二者为“异物”，但其绝非于形、影之外的另外存在，而就是形、影（人的精神活动）之所以存在的自然而然之理。

陈寅恪先生认为，陶渊明所主张的是“新自然主义”，与嵇康等所持的融合养生吃药的“旧自然主义”相区别。他说《神释》诗之意，“谓形所代表之旧自然说与影多代表之名教说之两非，且互相冲突，不能合一，但己身别有发明之新自然说，

① 《惯居幽隐处》，见项楚：《寒山诗注》，北京：中华书局2000年版，第110页。

② 《游斜川》，逯钦立校注：《陶渊明集》，第44—45页。

③ 逯钦立校注：《陶渊明集》，第111页。

④ 逯钦立校注：《陶渊明集》，第55页。

⑤ 邓小军说：“依渊明，生死是自然的事，应当委运任化，顺应自然，与自然合一，无须多虑。易言之，人生应该注重的是生的意义，而不是死的烦恼。”（《陶渊明与庐山佛教之关系》，《中国文化》第十七、十八期，第149—150页），此说颇有义理。

⑥ 《连雨独饮》，逯钦立校注：《陶渊明集》，第55页。

实可以皈依,遂托于神之言,两破旧义,独申创解”^①。进此,他认为渊明所皈依的“神”,实是他家传的天师道。他说:“既无旧自然说形骸物质之滞累,自不致与周孔入世名教说有所触碍,故渊明之为人实外儒而内道,舍释迦而宗天师道也。”^②陈先生的观点在学界影响较大,他的“新自然主义”一说几乎成为定评,其实此观点是大可商榷的。如此看来,渊明是在崇拜的对象中做选择,选择一个更合理的“神”,一个化外玄路的别样追求,这与渊明真实思想大相龃龉^③。

学界在讨论渊明此方面的观点时,多将其与慧远哲学相比较,由此突出渊明反释教的思想倾向,敷衍历史上传说渊明不入莲社的原因^④。渊明思想与慧远确有差异,他认为解脱此生痛苦的途径,在凡常生活中,在与一草一木的相与优游中,它是内在的,自我的,非给予的。而慧远认为,摆脱生生纠缠的根本途径在“化表玄路”,在归宗,在泥洹(涅槃)。渊明以不归为归,田园农耕中,处处都是安宅。而慧远却以“泥洹不变,以化尽为宅”。二人思想立基都在生生之痛苦,然慧远说:“夫生以形为桎梏,而生由化有。化以情感,则神滞其本,而智昏其照,介然有封,则所存唯已,所涉唯动。于是灵轡失御,生涂日开,方随贪爱于长流,岂一受而已哉!是故反本求宗者,不以生累其神;超落尘封者,不以情经其生。不以情累其生,则生可灭。”^⑤要人们放弃生的乐趣,灭当下之生,而那个不生者、无极者,是不可灭的,是永恒的,那是归宗,是人生意义实现之所在。而在渊明看来,这是本末倒置。但即便如此,并不能证明陈先生“舍释迦而宗天师道”的推论,甚至都很难说渊明是一位反佛教的思想者。

将渊明思想归宗于儒学,这是古今说陶者最有影响的观点,有论者直接将渊明归于“儒隐”,他之所以归隐农耕,是儒学时行则行时止则止思想之所然。隐于山林,是为了避祸,是一种权宜之计,他的思想基础在六经中。其实,渊明思想与传统儒学有重要差异。他有诗云:“少年罕人事,游好在六经。行行向不惑,淹留遂无成。竟抱固穷节,饥寒饱所更。弊庐交悲风,荒草没前庭。披褐守长夜,晨鸡不肯鸣。孟公不在兹,终以翳吾情。”^⑥其实这里暗含的意思是,游好在六经,至于不惑之年,则一事无成(《荣木》中所谓“总角闻道,白首无成”,也是言此),圣人之学并没有给他提供生命拯救的方法,因此他改弦易辙。

渊明的“神”,是一种自然而然的态度,而不是那神圣的、外在于我的、具有先行合法性的决定者。他所推宗之“神”,是将那神圣性的“神”拉下神坛,依他的思想逻辑可以推知,他不是从古往今来的种种学派中选择,他的探究不是比较权衡哪一家更合适他,他是纵浪于大化之中,游弋于生命之海,倾泻自己对生命直接的体会。他的思想可以说非儒非道亦非释,没有任何一种既成的“智慧”适合于他。所谓“万族各有托,孤云独无依”^⑦。

二、无遁而存

陶渊明生命哲学的要旨不在“隐”,而在敞亮。

历史上,渊明被视为一位隐逸诗人,读其诗文,常使人感到,他一生都在做遁逃的功课,从官场、从世俗中超拔而出,逃到一个理想世界去,他的东篱下、蓬庐旁,是一个绝俗的世界;他的桃花

① 陈寅恪:《陶渊明思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》,第233页。

② 陈寅恪:《陶渊明思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》,第229页。

③ 詹石窗等:《陶渊明道教信仰及其相关诗文思想内涵考论》一文指出:“判定陶渊明宗天师道教,实在缺乏充足论据,在逻辑上无法成立。”(《湖北大学学报(哲学社会科学版)》2017年第1期)

④ 慧远(334-416)结白莲社教,可能并非有其事,而“虎溪三笑”更是后人之附会。然慧远在庐山前后有三十余年,陶渊明可能与其有交往,陶集中有他与慧远弟子刘遗民、周续之等的交往记录。陶与慧远思想旨趣大异,但并不意味陶集中一些观点是针对慧远而发的。

⑤ 《沙门不敬王者论·求宗不顺化之三》,见《弘明集》卷十四。

⑥ 《饮酒二十首》之十六,逯钦立校注:《陶渊明集》,第96页。

⑦ 《咏贫士七首》之一,逯钦立校注:《陶渊明集》,第123页。

源,就是一个想象中的乌托邦。这样理解,是对渊明思想绝大的误解。

他说,“误落尘网中,一去三十年”。尘网,不仅是官场。表面看来,他是扬山林,贬庙堂,但其思考并非确立官场是泯灭人性的场所,要远离之,只能说当时官场的生活不适合他,官场并不一定都是压抑人的场所,而山林之中、农耕生涯也不一定必然演绎着自由野逸的本分事。不是职业的选择,他的尘网,包括一切与人的生命自由相对的因素,如是是非的拣择,言辩的争锋,尊卑的秩序,学派的依附,功名利欲的追逐,乃至习惯势力,等等。他的“本性丘山”是一种生命态度,不必然就在“开荒南野际,守拙归园田”的农耕生涯中展开。

渊明身后,品陶者,罕有不重其隐逸之思的。然也有特别之人,清人钟秀即是一位。其《陶靖节记事诗品》品陶,着语不多,却颇具识见。他说:“谓陶公为仕宦中人固非,谓陶公为山林中人尤非。”山林中人,乃隐逸者流,在他看来,以隐逸读陶,几失陶矣。他解释说:“隐逸者流,多以绝物为高,如巢父、许由诸人,心如槁木,毫无生机,吾何取焉!又如老子‘知我者希’,则亦视己太重,视人太轻,以为天壤间竟无一人能与己匹比,是诚何心!今观靖节以上诸诗,情致缠绵,词语委婉。不倖俗,亦不绝俗;不徇人,亦不袭人。”他认为,渊明“不以隐为高雅,有无可无不可本领,即其临流赋诗,见山忘言,旨趣高旷,未尝拘于境地”,他“有时慨想羲皇,而非狃于羲皇;寄托仙释,而非惑于仙释”^①。他所说的“无可无不可”,是一种从容洒落的人生态度;“未尝拘于境地”,强调渊明不是通过外在空间的调整,来达到超越之境的。钟秀所言,洞见幽微。陶之妙,不以隐逸为高雅^②,不以复古为标的(不狃于羲皇),不以仙灵为理想依托,不以弘道为远离现实之托词。在俗中,又不悖于俗;不向一人,又不背一人。他不是要逃进意念中的理想国,他的理想国,就在临流赋诗处,在见山忘言的“生机”世界里。其诗语

不离柴桑间、稼穡里、农耕中,并非说明他重视农务,只在与其应而不藏的存在哲学相关涉。

面对变化无息之世界,人是无法藏匿的,执着空间遁逃获得存在的可能,是昧者的妄念。庄子开出的路径是“无遁而存”。他的“藏天下于天下”,就是无藏,直面世界本身。“善吾生死”,要超越生死;“不得所遁”(此“遁”与“葆有”意相对,指失落),乃在于不遁不逃。在隐匿、逃遁中寻求苟且的存在,终究不是真存在。无所逃遁,才是真正的生命葆有之道。庄子的“用心若镜,不将不迎,应而不藏”,一如老子的“和光同尘”、佛家的“一切烦恼乃如来所赐”,都在强调心无挂碍、直面世界本身的存在哲学。渊明“委运乘化”思想要旨正在直面生命、不隐不藏中,这反映出中国古代生命哲学的重要思路。

渊明《时运》四言,写暮春之际,春服既成,景物斯和,独自冶游之事,隐括孔子“吾与点也”之内容,呈露自己的人生选择,所谓“欣慨交心”,与历史对话,与万物对话,也与自己深心对话。诗云:“迈迈时运,穆穆良朝。袭我春服,薄言东郊。山涤余霭,宇暖微霄。有风自南,翼彼新苗。洋洋平津,乃漱乃濯。邈邈遐景,载欣载瞩。称心而言,人亦易足。挥兹一觞,陶然自乐。延目中流,悠悠清沂。童冠齐业,闲咏以归。我爱其静,寤寐交挥。但恨殊世,邈不可追。斯晨斯夕,言息其庐。花药分列,林竹翳如。清琴横床,浊酒半壶。黄唐莫逮,慨独在余。”^③此诗如被初夏的南风吹过一般,以怡然的格调写生命的欣喜,珍惜独自的体验,当然也有淡淡的忧伤。过去不可求,未来不可追,唯有当下属于自己。他有诗云:“千载非所知,聊以永今朝。”^④永,或同“咏”,咏叹今朝,享受今朝;也可释为永恒。或许后一种解释更合渊明的思想。“永今朝”——如果有永恒的话,那么永恒就在今朝,在当下自我生命体验中。

当下即永恒,存在即意义,这是陶渊明对中国

① 以上几条评论见《陶渊明资料汇编》上册,北京:中华书局1962年初版,第238—245页,据清刻本。

② 他有诗云:“褰襟茅檐下,未足为高栖。”(《饮酒二十首》之九,逯钦立校注:《陶渊明集》,第92页)他反对那种作秀式的高栖,如晋人所谓“翛然有林下一种风流”。

③ 《时运》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第13—14页。

④ 《己酉岁九月九日》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第83页。

传统艺术哲学思想的重要贡献。如“采菊东篱下,悠然见南山”,人与世界共成一天,在瞬间体验中,物从对象化中超升而出,而获得“实存”意义。渊明爱菊,所谓“菊为制颓龄”^①,就爱她于清逸中的超越之意。渊明所说“此中有真意”的“真意”,也即上文所说的道在道中的“道”,它无法通过知识究诂分别(“辨”),不能诉诸概念。宋僧道璨云:“天地一东篱,万古一重九。”^②南山,还是平素所见之山,然在重九的这个片刻,在东墙之外的篱笆边上,通过渊明的直接生命体验,凝固成一个永恒的生命宇宙。此时的“南山”,是当下的,也是直接的;是唯一的,也是全部的;是即成的,更是绝对的。无垠的天地(空),绵延的万古(时),都在东篱下重九片刻的飘瞥中,凝固成“时空合一体”,这就是渊明所说的“聊以永今朝”。

《时运》诗中“斯晨斯夕,言息其庐”一句,可谓陶一生理想之总结。在这个清晨,在这个黄昏,在我的村前,在菊花满地处,我歇息,我安顿。用渊明的话说,就是“怀良辰以孤往”,用今人之语云,即“当下直接的生命体验”。“存在”二字,正可概括渊明这方面的思想,唯“在”,方可“存”,存在是当下生命的敞开。以下便以这两句诗为引子,来讨论渊明无所遁逃、直面生命的生存观。

(一)时

渊明说,“遥遥望白云,怀古一何深”^③,一如他的“俯仰终宇宙,不乐复何如”,都是纵望宇宙,俯仰人生,将自我放在绵延的时空中,一种深深的

安宁由内心渐渐弥散开来。他是极具历史感的人,在他看来,人活在以历史星空为背景的当下中。此在,即历史本身,它是幽深的历史,在我,在当下的跃出。渊明常将思维拉向茫茫远古,其云:“常言五六月中,北窗下卧,遇凉风暂至,自谓是羲皇上人。”^④他要做一个羲皇上人,此绝非对上古生活的向往,毋宁可视为对质朴观念的推重。“悠悠上古,厥初生人。傲然自足,抱朴含真”^⑤,上古,在他看来,不是遥远的时间段落,或一种理想的社会模式,而是淳朴精神的载体。桃花源中人的“不知有汉,无论魏晋”,就在于超越时间,以当下生活为满足。他与唐宋以来的复古派逃避现实观念有根本差异。在渊明看来,一代有一代之生活,一人有一人之价值,不必以他时他人之范式为自己之生活样,如辛弃疾咏陶词所云:“都无晋宋之间事,自是羲皇以上人。”^⑥

斯晨,零露漙兮;斯夕,月光皎洁。自然每时每刻的律动,都映于目,会于心,端为我所有。每一个清晨都会如约来到我面前,每一个黄昏也不会与我爽失。生活是我时刻展开的行为和体验之序列,存在,正在我脚下延伸,此便有意义,便有价值,便是道,便是神。他吟咏道,“木欣欣以向荣,泉涓涓而始流。善万物之得时,感吾生之行休”^⑦,万物皆在得时,而人不可错过其时,契合其时,契合世界的节奏,顺应大化的腾迁,不必他求。心的安宁,处处都是桃花源,他的理想既不在淳朴的陶唐之世,也不在渺远的天国,更不在不知有

① 《九日闲居》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第39页。

② 道璨《潜上人求菊山》:“具郎号菊山,秀色已衰朽。潜郎号菊山,清香满襟袖。天地一东篱,万古一重九。绝爱陶渊明,揽之不盈手。后人不知秋,多向篱边守。璨璨万黄金,把玩岂长久。西风容易老,回首已如簫。因潜忆具郎,有泪如苦酒。”(道璨《柳塘外集》卷一,清文渊阁四库全书本)据曾燠《江西诗征》卷八十八:“道璨字无文,豫章人,姓陶,渊明之后。宝庆时住饶州荐福寺,旋住开元寺,后复还荐福。能诗。有《柳塘外集》。”

③ 《和郭主簿二首》之一,逯钦立校注:《陶渊明集》,第60页。朱自清先生说此怀古,也许是“怀的是这种乘白云望帝乡的人”(《评古直陶靖节诗笺定本》),这样的判断其实不符合陶的思想情况,陶的怀古,其实是在深沉的历史感中寻求自我的位置,而不是对往古某种人或生命状态的向往。

④ 《与子俨等疏》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第188页。

⑤ 《劝农》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第24页。

⑥ 辛弃疾《鹧鸪天》:“晚岁躬耕不怨贫。支鸡斗酒聚比邻。都无晋宋之间事,自是羲皇以上人。千载后,百遍存。更无一字不清真。若教王谢诸郎在,未抵柴桑陌上尘。”(见唐圭璋:《全宋词》,北京:中华书局1965年版,第1963页)

⑦ 《归去来兮辞》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第161页。

汉、无论魏晋的乌托邦中,意义就在他足下延伸。他的《桃花源记》,是一篇“脱俗”的悬想,而不是某种社会模式的营构。

要得时,在“行休”。所谓行休,使“行”——孜孜的利益追逐,离人远去。渊明说:“我实幽居士,无复东西缘。”^①追逐,是人类痛苦的根源,逆大化节奏而动,是生命意义遁而失落的根源。得时,是得其所哉,适其所存,遇其所安。万物善不失其时故有,人也因契合万物之时而生。渊明由此提出“及时”之观念,所谓“盛年不重来,一日难再晨。及时当勉励,岁月不待人”^②;“感物愿及时,每恨靡所挥”^③。

“及时”之“及”,是抓住,是契合。眼前韶华尽现,转眼一片愁城,万物存之有尽,故要及时。他说,“且极今朝乐,明日非所求”^④;“未知明日事,余襟良已殚”^⑤。他一反儒家哲学藏器待时的观念,他认为无时可待,离此时,无再好之时。“当”时,就是最好之时;当(读去声)其时,便有最好之位(如《易传》所言“当位”说)。时,不是过去、现在、未来无限延伸的序列,而是自我生命存在于此、体验于此的宇宙(时空合一体)。渊明诗云:“虽无纪历志,四时自成岁。”^⑥又云:“穷居寡人用,时忘四运周。”^⑦忘记四时,就是及时,一如北宋唐庚所言:“山静似太古,日长如小年。”^⑧在无时的生命体验中,自入永恒。瞬间永恒,其实就是没有瞬间,没有永恒,是对时间的淡忘。陶提倡一种与时间回旋的观念。其诗云:“虚舟纵逸棹,回复遂无穷。”又云:“纵浪大化中,不喜亦不惧。”往复回环,浮沉于天地变化、阴惨阳舒之表,顺化以尽,即得无限之意也。唐庚云:“唐人有诗云:

‘山僧不解数甲子,一叶落知天下秋。’及观元亮诗云:‘虽无纪历志,四时自成岁。’便觉唐人费力。”^⑨不是语词的精简,而是一语道破“瞬间即永恒”的要义。

渊明“及时”思想,与楚辞大异其趣。“及时”是楚辞的重要观念。屈原美政愿望的急迫,是奠定在“往者余弗及,来者吾不闻”的时间之轴上,时间的步步进逼与人对时间延长的渴望,构成强大的张力,形成屈赋独特的节奏。在楚辞中,以“朝……夕……”构成的句式多见^⑩。这一句式,动态性很强,紧迫如鼓点阵阵。“惟草木之零落兮,恐美人之迟暮”“老冉冉其将至兮,恐修名之不立”。而在渊明看来,这是一种追逐的时间观,时间与理想之间的紧张,挤压着人的性灵。

(二) 庐

“斯晨斯夕,言息其庐”,渊明一生,念念在生命的止息。其诗云:“壑舟无须臾,引我不得住。前涂当几许,未知止泊处。”^⑪壑舟,显然来自庄子“藏舟于壑”之喻,变化之词也。面对密密移动之世界,人总要有寄托。如鸟栖枝,如舟泊岸,人也要寻求自己性灵“止泊”之处。然在渊明看来,从外在空间上说,永无止泊之所,此生为暂时生涯,天地为暂息之地,人生是注定漂泊的过程,就像飘蓬在天涯。

渊明所言之“庐”,一个宁定的止息之所,一个可以托付的生命斋宇,它由当下直接体验中营造,为安顿生命而存,非外在物质之空间。他要“结根于兹”——于兹世,于兹时,灌溉生命止息之大树。《归去来兮辞》言及生命之庐的创造时说:“三径就荒,松菊犹存。携幼入室,有酒盈罇。

① 《答庞参军》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第52页。

② 《杂诗十二首》其一,逯钦立校注:《陶渊明集》,第115页。

③ 《和胡西曹示顾贼曹》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第68页。

④ 《游斜川》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第45页。

⑤ 《诸人共游周家墓栢下》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第49页。

⑥ 《桃花源诗》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第167页。

⑦ 《酬刘柴桑》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第59页。

⑧ 据宋张邦基《墨庄漫录》卷九《唐子西诗多新意》条引,北京:中华书局2004年重印本,第250页。

⑨ 《文录》,见何文焕编:《历代诗话》下册,北京:中华书局1981年版,第442页。

⑩ 如“朝饮木兰之坠露兮,夕餐秋菊之落英”,“朝搴阰之木兰兮,夕揽洲之宿莽”,等等。

⑪ 《杂诗十二首》之五,逯钦立校注:《陶渊明集》,第117页。

引壶觞以自酌,眄庭柯以怡颜,倚南窗以寄傲,审容膝之易安。园日涉以成趣,门虽设而常关……”真是半在小楼里,灵光满大千。虽仅容膝之所,以从容之意待之,便有无限腾挪之空间。庐在心体之创造,稟兹固陋,安于此,乐于此,固于此。荣亦随之,枯亦随之。不必置远念,不必羨千里。“众鸟欣有托,吾亦爱吾庐”^①,渊明以如此轻松愉悦的语气谈他的爱庐,是身心之“息”者,是性灵之“托”者。这与秦汉以来威权所释放的存在观完全不同,那种由物质控制滋生的霸凌之势和永续狂想,与渊明无丝毫瓜葛处。

陶诗中谈所居者,为弊庐,为衡门,为蓬庐,极言其简陋;所腾挪处,总在俯仰终宇宙、八表须臾还的纵肆逍遥。虽一弊庐,却是他的圆满宇宙。他说:“傲然自足,抱朴含真”(《劝农》);又云:“衡门之下,有琴有书。载弹载咏,爱得我娱。岂无他好,乐是幽居。朝为灌园,夕偃蓬庐。”(《答庞参军》)乐是幽居,此中有饱满的生命体验。这一植根兹土、傲岸自足的存在观,是传统哲学“万物皆备于我”思想的体现。后来成为中国艺术推崇的至高境界。

渊明对传统哲学中“归”的思想,又有新的回答。此庐,是其性灵止息处,也是其归所。除此之外,再无其他理想目标需要达至。“天岂去此哉,任真无所先”(《连雨独饮》),他反对任何先行存在的终极道理决定人存在的命运,为某种“道”而存,为“神”而存,或为某种权力的合法性而存,在渊明看来,实是非存在。人短暂的行旅,似乎被预约了,被先行确定了,被某种外在因素绑架了。人生沦落为一个负债的人生,人只是为践约而存在。如此,则何谈生命的真实价值!渊明于瞬间体验中搭就的性灵衡庐,是其终极理想世界,一个超越理性与信仰的生命净土。其诗中说,“山气日夕佳,飞鸟相与还”,黄昏里,清气氤氲中,我与那寻觅归程的鸟儿一起盘旋,没有目的地,就在远离俗韵的超脱境界中。所以,他的“庐”,不是一个固

定的物质化的居所,如鸟儿盘旋于天际,归所就在心灵的飞翔过程中,逢岭即可暂息,遇林即有所依。不怀远游,不思天路,陪着清风,沐着山岚,听清泉之为声,欣好音之款会,到处江山即为家,是处处即归所。

庄子中有“蓬庐”之说,渊明开“蓬庐”之论,与后代文人艺术所说的“云客宅心、韵人纵目”,为一脉之理想,宋元以来艺术在一定程度上就是“造庐”之作业,为心灵造一个止息的空间。如倪云林的《容膝斋图》、金农的《荷风四面图》,极言心性之腾挪,此皆为庄陶思想之遗绪也。

(三) 人境

渊明的“庐”在“人境”中,所谓“人境庐”^②。人境,是渊明思想的重要概念。他说:“结庐在人境,而无车马喧”。于人声喧哗之声利地,结自我性灵之清洁所,即人境,即净土。

“人境”有两层意,一则是与“物境”相对之概念。人与人交,构成活动之世界(社会);人与物交,欣赏物,利用物,为欲望控制而起争执,人认为高于万物,人与物处于分离之状态,分人分物,分我分他,世事峥嵘便由此起。此人境,便是通常所说的“俗境”,它是人痛苦的根源,也是人生畏惧的深渊。二则,人的性分之境,如万物一样,是人境,也是物境,唯与万物无分,所以最得人之性分。人守其分,安其心,即成止息之庐。

渊明思想显然是要去去除作为俗境之“人境”,回归性分之本初境界,亦即万物一体之“人境”。他所选择的道路,不是超拔而去,而是于俗境里,在人间纷杂中,成就心灵之超脱。正所谓,于喧哗声利处寻清洁,于迷离浑浊处立精神。

渊明“人境”思想中,最重要的一条,是放弃“人”的身份,超越以“人”(大人主义)视角去看世界的方式,回到世界中,回到“云无心以出岫,鸟倦飞而知还,景翳翳以将入,抚孤松而盘桓”的物我相与境界中。渊明对自然观察之细腻,描绘之传神,非出于爱自然、爱万物之情愫,而是放下

① 《读山海经十三首》之一,逯钦立校注:《陶渊明集》,第133页。

② 清人黄遵宪名其斋为“人境庐”。明画家项圣谟曾作隐居诗三十首,以题其画,其中有一首云:“隐居何所居?居此人境庐。非独行自洁,即方舟而渔。吾惟不失我,又谁毁谁誉!”见清人陆心源《穰梨馆过眼录》卷三十一所载。此中“人境庐”,正取渊明于世俗而出世俗之意。

人的“身份”,与万物一体之观。《自祭文》开篇即云:“茫茫大块,悠悠高旻,是生万物,余得为人。”我与万物一样,并不因造化为人,而高于物,我是万物中一分子,如寒来暑往、春生夏长一样自然而然。庄子曾说,天地为炉,造化为冶,阴阳为炭,大化造物,造出树啊,草啊,虫啊,鱼啊,皆无所说,唯造出人,“而曰‘人耳人耳’,夫造化者必以为不祥之人”^①,此乃人这个生物的浅薄,人生命悲哀也由是而生。自春秋战国以来,三才之说流传广泛,天人合一思想,在一定程度上发展为以人律天之观念,人为五行之秀,实天地之心,人高于万物,天地无心,而人代之为心^②,这是儒家哲学的基本看法,在渊明时代也比较流行。渊明思想与之完全不同,他说:“草木得常理,霜露荣悴之。谓人最灵者,独复不如兹。”(《形赠影》)人与自然是一体的,都有兴衰荣悴。他的结庐人境说,实则人物一体、持守自然性分之说,他任一山黄菊说平生,说人与万物相与相洽的本分哲学。不是站在世界的对岸看世界,而是融于其中,与物相与为一,没有分别。“采菊东篱下,悠然见南山”,所呈现的就是人与万物一体为量的境界,南山“见”(现)于前,超越主观相对之关系,南山与渊明共同组成一意义世界,是诗人当下直接体验中所发现的“真实世界”。

钟秀读陶,常能烛照幽微。他曾就陶渊明的境界,谈到隐者之乐和真性之乐的区别,对我深有启发:“景象无他,其能合万物之乐,为一己之乐者;在于能通万物之情,以为一己之情也。若后世所称,不过如宋濂溪所云,‘竹溪逸民,戴青霞冠,披白鹿裘,不复与尘事接,所居近大溪,篁竹脩脩然,当明月高照,水光潋潋,共月争清辉,辄腰短箫,乘小舫,荡漾空明中,箫声挟秋气为豪,直入无际,宛转若龙吟深泓,绝可听。’此得隐之皮貌,未

得隐之精神;得隐之地位,未得隐之情性。”^③

这一区分极为重要,隐者隐于山林溪涧之间,远离尘嚣,怡然与外在世界相优游,此境与渊明相比,尚有两点不同:一是外在世界是隐者所处之空间、欣赏之对象,因其宁静优美,为主人把玩赏鉴,然而,此仍然是“外境”,是对象化存在;二是“不复与尘事接”,隐者屏蔽与外在世界之联系,获得心灵宁静。而渊明所乐之境,就在尘事中,在当下直接的生活里,通万物之情为一己之情,会世界之乐为自身之乐。宋濂所描绘的竹溪逸民之乐,绝迹人境,而渊明是于“人境”而出“人境”,变尘境为空灵之世界,不必晴雪满溪,不必月弄青竹,心中陶然,立地即为净土,处处皆是须弥。《时运》诗所谓“我爱其静,寤寐交挥”,交挥者,与物交相往复、相与为一之乐也。

(四)浅

“斯晨斯夕,言息其庐”一语,可与唐赵州和尚“春有百花秋有月,夏有凉风冬有雪。若无闲事挂心头,便是人间好时节”同参。性中平和,每一个早晨都有晨曦微露,每一个黄昏都有月在高枝,日日都是好日,时时都是好时,处处都是福地。所以,在渊明,特别强调这一感会的真处、浅处,他在至平至浅处求“真意”。不像左思那样“振衣千仞冈,濯足万里流”,飘飘然有凌云之志,他的哲学是“山涧清且浅,遇以濯吾足”^④,在凡常生活中,在一草一木的相与优游中,体味圆满的生命。

生当晋宋之交,那是一个好言辩、炫名理的时代,他年轻时也爱读书,“开卷有得,便欣然忘食”,然而他却说自己“好读书,不求甚解”,又说“此中有真意,欲辨已忘言”——似乎把握住了,想以名言去表达,不知怎么又忘记了,无非是强调超越知识、物我两忘的生命境界。他归来之后,常

① 《庄子·大宗师》,见王叔岷:《庄子校注》,北京:中华书局2007年版,第245页。

② 如秉持儒家宗经思想的刘勰在《文心雕龙·原道》中写道:“仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所锺,是谓三才。为五行之秀气,实天地之心生,心生而言立,言立而文明,自然之道也。”

③ 钟秀:《陶靖节记事诗品》,见《陶渊明资料汇编》上册245页。明宋濂《竹溪逸民传》云:“乃戴青霞冠,披白鹿裘,不复与尘事接,所居近大溪,篁竹脩脩然,生当明月高照,水光潋潋,共月争清辉。逸民辄腰短箫,乘小舫,荡漾空明中,箫声挟秋气为豪,直入无际,宛转若龙鸣深泓,绝可听。”(《宋学士文集》卷九)

④ 西晋左思《咏史诗八首》之五,引见逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,晋诗卷七,北京:中华书局1983年版,第733页。

见“清琴横床,浊酒半壶”,然而这是一张无弦琴,荏染柔木,言缙之丝,方为琴,无弦琴何能听妙音?无非是强调在意不在琴(后真有痴人说无弦琴之妙)。

他总是说志趣不在深,在浅。《与子俨等疏》说:“常言五六月中,北窗下卧,遇凉风暂至,自谓是羲皇上人。意浅识罕,谓斯言可保。日月遂往,机巧好疏。缅求在昔,眇然如何?”^①这“意浅识罕”四字颇关键,日月往矣,盛衰兴替,种种庆赏爵禄,渺然不萦我心,我便在无思无虑中生活,云无心以出岫,人得意而且安。他有诗云:“即理愧通识,所保诎乃浅!”^②他哪里需要追求玄深之理,凡常的生活,浅浅的感受,就是通达之境,即合于存在之理。

王维诗云:“晚年惟好静,万事不关心。自顾无长策,空知返旧林。松风吹解带,山月照弹琴。若问穷通理,渔歌入浦深。”^③“若问穷通理,渔歌入浦深”,即由渊明“即理愧通识,所保诎乃浅”化来。《易传》说“穷则变,变则通,通则久”,斟酌阴阳之道,权衡通变之方,从而把握永恒之道。魏晋清谈中,穷通之理常是辩题。而在陶渊明、王维看来,即理愧通识,渔歌入浦深的心灵自适,比那永恒的高调更加重要。渊明所谓“穷通靡攸虑,憔悴由化迁”^④;“介焉安其业,所乐非穷通”^⑤,也是言此。王维有诗云:“徒然万虑多,澹尔太虚缅。一知与物平,自顾为人浅。”^⑥此“自顾为人浅”,大得陶意。浅者,近也,当下所见所历,在直接体验中,荡起心灵的轻漪,这是一种浅近的“真实”。它是中国艺术哲学在陶之后,所出现的重要转向,是一种与传统价值观念不同的倾向,“大乐与天地同和”、文章“乃经国之大业、不朽之盛事”的沉

重负载,在这里被稀释。北宋以后文人艺术发展的理论清流,其源盖出于此。

陶的出现,平淡一格才有了落实,东坡所言“绚烂之极归于平淡”,也脱胎于陶。读渊明诗,见他常说深,说远,说缅^⑦,所谓“试酌百情远,重觞忽忘天”^⑧。不过此远,与晋人翛然有玄远之趣的追求不同。《世说新语》载,“王右军与谢太傅共登冶城。谢悠然远想,有高世之志”(《言语》);“郭景纯诗云:林无静树,川无停流。阮孚云:泓峥萧瑟,实不可言。每读此文,辄觉神超形越”(《文学》)。晋人乐在存高世之想,有远翥之思。而在渊明,“远”在近中,在浅里,不是陶唐时之远,不在蓬莱路之遥,非功名之追求,乃当下之自足。

陶的浅,与浅陋、浅薄不同。他以“浅”走上一条脱略世俗的道路。他推崇“寒华徒自荣”的境界,一朵在凄冷、萧瑟的气氛中,独自开放的花(主要指秋菊,亦可指冬梅),自开自落,不慕世之荣名,不需别人欣赏,自有其“荣”,自有其生命的完足充满。所谓“徒”者,徒然而无所获得,无所领取,高名没有她,羡慕的眼光跳过她,爱怜的情愫远离她,但她还是这样独自开放。

综合以上四方面论述可见,渊明对庄子的“无遁而存”哲学又有新的推展。“无遁而存”的“遁”有二意,一是遁逃,二是失落。渊明围绕此方面的思考,也包括两重意,一是无所遁逃,直面当下而存在;一是无所失落的饱满生命状态。二者又有内在逻辑关系,惟不寻归处,自结衡庐,归于当下直接的生命体验,其生命存在的状态才能得到滋育而不坠落。若以一语统摄之,即:惟在,故存。

① 《与子俨等疏》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第188页。

② 《癸卯岁始春怀古田舍二首》其一,逯钦立校注:《陶渊明集》,第76页。

③ 《酬张少府》,陈铁民:《王维集校注》卷五,北京:中华书局1997年版,476页。赵殿成《王右丞集笺注》卷七,“君问穷通理”,或作“若问穷通理”。

④ 《岁暮和张常侍》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第67页。

⑤ 《咏贫士七首》之六,逯钦立校注:《陶渊明集》,第127页。

⑥ 《戏赠张五弟 三首》之一,陈铁民《王维集校注》卷二,第198页。

⑦ 《九日闲居》云:“敛襟独闲谣,缅焉起深情。栖迟固多虞,淹留岂无成?”《游斜川》云:“迴泽散游目,缅然睇曾丘。”《扇上画赞》云:“缅怀千载,托契孤游。”缅,是远、深的意,写其一意回环的心灵。

⑧ 《连雨独饮》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第55页。

三、不存之存

上一节说渊明当下敞亮的“在”的思想,此节则论其唯不在、故能在的思考。重点讨论其“野”的哲学。

渊明云:“秋菊有佳色,裛露掇其英。泛此忘忧物,远我遗世情。一觴虽独进,杯尽壶自倾。日入群动息,归鸟趋林鸣。啸傲东轩下,聊复得此生。”^①东坡读此诗的最后两句,反问道:“靖节以无事自适为得此生,则见役于物者,非失此生耶?”^②

这一提问触及渊明的重要思想,它有几个逻辑点:一、安顿此生,颐养生命,达到“自适”的境界,是存在获得价值意义的根本。二、世俗之生存,为名而生,为欲而生,为控制外在世界、与物相磨相戛以为生,此非其生也,是人的真实生命(性)的坠落,是对“此生”的漠视。三、荡涤世俗生存的迷思,超越物我相互奴役的关系,回归生命的自由(无事),便得其所生。

在渊明看来,世俗所谓“生”,是“生”的坠落,必须超越这种“生”的方式,获得真正“生”的安顿。所以,他的存在观,包含以不存为存、以不生为生、在无意义中追求意义、在朴素平常中显现真性的重要内涵。

渊明“生”的概念,不光指人活着,它涉及三层内容,一是肉体生命,这是人之有生的基础;二是生命之过程,包括存在方式、存在目的(如追求功名、情爱等)等;三是存在意义。渊明将人的肉体存在、精神存在和价值意义裹为一体,凝聚在对“生”的讨论中。

渊明多次谈到卫生、存生的问题。《形影神》组诗,讨论的核心问题就是“生”的问题,对世俗“莫不营营以惜生”的方式提出质疑。所谓“惜生”,指太看重自己肉体生命,太眷恋世俗荣名,更期望精神永恒不朽,等等。渊明认为这样的“惜生”,是不明生命之理的迷思,所谓“斯甚惑

焉”,对人的生命造成极大伤害。《影赠形》云:“存生不可言,卫生每苦拙。”众人对生命认识的茫然无着,人人都愿意很好地“存”、永恒地“存”,用尽心机,刻意谋划,希望出人头地地“存”,最终却走向它的反面,加速“生”的衰落,使其不“存”。众人都知“卫生”,每每感叹自己“拙”而未能周全,于物质上养生,在精神上养生,但不知为何,生命却在坠落,渐渐褪去它的光芒。此与嵇康的“养生”论截然不同。渊明在《神释》中开出自己的“存生”之方:“甚念伤吾生,正宜委运去。”甚念——太重视生、厚待生,他认为,此乃伤生之道,是遮蔽存在进而绝灭存在的根源。“世短意常多”,生命短暂,人们扭曲真性的非分想法却很多,欲望竞逐的情感却炽热,最终耗干了生命资源。“长风无息时,久游恋所生”^③,他将人的荣名等利益追逐,比喻为无止息的长风,这样的“恋生”,便是葬送生命。

人生一世,草木一秋,渊明常用“一生”概念。其《饮酒二十首》之三云:“道丧向千载,人人惜其情。有酒不肯饮,但顾世间名。所以贵我身,岂不在一生?一生复能几,倏如流电惊。鼎鼎百年内,持此欲何成。”^④此组诗之十一又云:“虽留身后名,一生亦枯槁。”一生者,言其唯一也,不可重复,无法延续。正因其是唯一的,必须“贵”之,所以一生又含有“圆满生命”的意思。在渊明看来,真正的“贵生”,是让生命完满、独立地展开,使其价值得到真正的释放,不扭曲它、压制它,一个从属性的生命,是“枯槁”的生命,生命没有力量,没有光芒,生为别人生,是对人之“一生”——一个完满生命的荼毒。“一生”概念,包含他的生命理想,实现此一理想的内在理由,也包含它是丈量此生是否虚度之标尺的内涵。

渊明认为,过好“一生”,实现圆满的生命理想,就应该“不伴生”。明潜玉评陶云:“靖节先生,孤士也。篇中曰孤松,曰孤云,皆自况语……

① 《饮酒二十首》之七,逯钦立校注:《陶渊明集》,第90页。

② 《东坡志林》卷七,引见孔凡礼点校《苏轼文集》卷六十七,北京:中华书局1986年版,第2091页。

③ 《庚子岁五月中从都还阻风于规林二首》之一,逯钦立校注:《陶渊明集》,第73页。

④ 《饮酒二十首》其三,逯钦立校注:《陶渊明集》,第88页。

颜延年曰:“物尚孤生。”先生真孤生也。”^①渊明喜欢用飞鸟栖孤松的意象。孤松者,非偶也。松,又寓不随时而变的意思。一个放弃归程的鸟,落在一株不随时而变的古松之上。诗云:“栖栖失群鸟,日暮犹独飞。徘徊无定止,夜夜声转悲。厉响思清远,去来何依依。自值孤生松,敛翮遥来归。劲风无荣木,此阴独不衰。托身已得所,千载不相违。”^②孤生之松,独飞之鸟,飘渺无着,不计东西。又有诗云:“青松在东园,众草没奇姿。凝霜殄异类,卓然见高枝。连林人不觉,独树众乃奇。提壶挂寒柯,远望时复为?吾生梦幻间,何事继尘羁!”^③青松郁郁,因其不伴生,故能卓然立于世。抚孤松而盘桓,成为渊明无所羁縻哲学的象征^④。他的思想在不儒、不道、不佛间,在非古非今、非人非我间,在超越世相纠缠、回归完满“一生”中。不伴生,才是圆满俱足生命境界的落实。

渊明更通过“不以生为生”的思考,来回应自先秦以来人们重视的“乐生”思想。俯仰终宇宙,不乐复何如!仰观俯察,性灵翻飞于八极之中,无所遮蔽,自在自适,此时如庄子所谓“朝彻”——生命的朝阳初启,感到从未有过的愉悦感。他的快乐,是不乐之乐,是超越世俗的得之则喜、失之则悲的快乐。在他看来,“孔颜之乐”,实是悲途;而“与点之乐”,方有真乐。这是两种不同的快乐观。

《饮酒》组诗之十一云:“颜生称为仁,荣公言有道。屡空不获年,长饥至于老。虽留身后名,一生亦枯槁。死去何所知,称心固为好。客养千金躯,临化消其宝。裸葬何必恶,人当解意表。”^⑤颜回于孔门,最称仁德,簞食瓢饮,居于陋巷,瓮中屡

空,人不堪其忧,回却不改其乐。荣启期独守空山,鹿裘带索,常常是饥肠辘辘,但自得其乐^⑥。其乐何为?颜子以守仁、闻道而乐,饭疏食饮水便不在话下;荣子以自己生为高于万物之人、生为高于女子之男人、生为长寿之人而快乐,腹中常饥也晏然。渊明认为,“虽留身后名,一生亦枯槁”,二人是以身殉名、漠视生命的典型。虽有其浮名,实令人可悲。精神上的“营营卫生”,将自己导入偏狭的生命之道上。枯槁的人生,是残缺的人生,没有生的怡然,只有生的呻吟。

东坡曾说:“‘客养千金躯,临化消其宝。’宝不过躯,躯化则宝亡矣。人言靖节不知道,吾不信也。”^⑦东坡所言渊明“知道”,乃是对生命至理之理解。秦汉以来,养生之学盛行,炼丹吃药,以求长生,蔚为风尚,道教的方术中多有此论。然在渊明看来,世俗中的生之厚养、没之厚葬,如此护持外在肉体,实是愚昧之举。如东坡所说:“长恨此生非我有”,明末祁彪佳日记中所云:“此身是天地间一物,勿认作自己”^⑧。肉体上的营营卫生,何足谬也!自己只是肉体生命暂时的看管者,当有“勿认作自己”之心,任其“托体同山阿”方是正道,方是真“卫生”。

渊明的“卫生”哲学,具有清晰的理路。在他看来,真正的“卫生”,不是“恋生”,而是对“生”的超越。惟超越“生”,才可“存生”,才可“乐生”。此与道家哲学密切相关,其“卫生”一语就来自《庄子》。《庄子·庚桑楚》云:“行不知所之,居不知所为,与物委蛇,而同其波。是卫生之经已。”这正是渊明乐天委命哲学之所本。道家有“生生者不生”的思想,它认为,太把“生”当

① 出自清陶澍集注《靖节先生集》之《诸本评陶汇集》,引见《陶渊明资料汇编》,上册,第174页。

② 《饮酒二十首》之四,逯钦立校注:《陶渊明集》,第88—89页。

③ 《饮酒二十首》之八,逯钦立校注:《陶渊明集》,第91页。

④ 抚孤松而盘桓,成为后代重要画题,文徵明、石涛、张大千等都画过此题。

⑤ 逯钦立校注:《陶渊明集》,第93页。

⑥ 《列子·天瑞》:“孔子游于太山,见荣启期,行乎廊之野,鹿裘带索,鼓琴而歌。孔子问曰:先生所以乐何也?对曰:吾乐甚多,天生万物,唯人为贵,而吾得为人,是一乐也。男女之别,男尊女卑,故以男为贵,吾既得为男矣,是二乐也。人生有不见日月,不免襁褓者,吾既已行年九十矣,是三乐也。贫者,士之常也;死者,人之终也。处常得终,当何忧哉?孔子曰:善乎能自宽者也。”

⑦ 见宋魏庆之:《诗人玉屑》卷十三所引,北京:中华书局2007年版,第408页。

⑧ 《祁忠敏公日记》之《山居拙录》(1637年),杭州:古旧书店1982年版。

“生”,是不能久“生”的,而“不生”(不以生为生)者,反而能长生。道家由人颐养生命推至宇宙万物,反对“生生之厚”^①。善于“摄生”的人,要“出生入死”,超越肉体生命,超越物我之分,淡然而处,寂然而生,不去累积“死地”,这才是生之大道。

从老庄的“生生者不生”,到渊明的“不存之存”,再到禅宗由大乘佛学转出的“无生法忍”,构成了中国哲学超越生命的重要内涵,它在中国思想发展史上具有重要价值。中国艺术哲学在此影响下也有新的发明,尚疏野的审美理想便是由此生存哲学滋生出来的。

梅尧臣诗云:“宁从陶令野,不取孟郊新。”^②陶渊明是疏野审美风尚的开创者。他的审美理想世界,是以荒村篱落为背景写就的。他的疏野,不是西方环境伦理学家罗尔斯顿(Holmes Rolston)的“走向荒野的哲学”^③,所涉非生态伦理,而是一种情性疏野、超越秩序的自由哲学,它彰显的是一种与传统礼乐文明不同的精神境界。自他以后,一朵开在篱墙边小花的意义溶入人们的心目,荒村篱落的美跃登大雅之堂,朴拙疏野,成为扭转繁文缛节、忸怩作态文明的利器,“野梅空试小园春”,被推为中国艺术的崇高境界。清李调元说:“渊明清远闲放,是取本色,而其中有一段深古朴茂不可及处。”^④正道及陶的审美理想世界。

《五柳先生传》,是他的自传,是一篇阐述自己“活得像柳树一样”观念的宣言,也是一篇疏野哲学的写作纲要:“先生不知何许人,也亦不详其姓字。宅边有五柳树,因以为号焉。闲靖少言,不慕荣利,好读书不求甚解。每有会意,便欣然忘食。性嗜酒,家贫不能常得,亲旧知其如此,或置酒而招之,造饮辄尽,期在必醉,既醉而退,曾不吝

情去留。环堵萧然,不蔽风日,短褐穿结,箪瓢屡空,晏如也。常著文章自娱,颇示己志,忘怀得失,以此自终。”

此传,如禅家宣扬的平等法门,通篇在写朴拙疏野的趣尚,可分五层来把握:名姓可有可无,来历一片迷朦,脱略宗法制度,放弃功名追求。如有的论者所说:“透露出对郡望、阀阅、族姓等决定士人身份高下的种种因素的蔑视。”^⑤没有追逐,就没有得失之叹,就不会起忿怒之念,就有无惧的情怀。这是第一层。第二层引出五株柳。柳者,最平凡之物也,普通人家院落中的常物,没有高贵的名声,春来叶自婆娑,老去满目轮囷,主人平凡之命运一如其相,故以为号。第三层写好读书,不求甚解,意在对知识的超越,不是废弃书本,而是以知识之事为过眼之云,荡去它的遮蔽。只求会意者,合生命之情趣也。所谓“怡然有余乐,何必劳智慧”。第四层写此先生好酒,在陶然沉醉之中,忘却纷争,逃离峥嵘世态,规避功利碾压。第五层写心灵的“晏如”,处于物质的贫困之中,却有深心的平宁。

活得像柳树一样,就是以“不生”——超脱世俗的种种纠缠而为生,成就畅然的生命,以此自终,如花开花落。超越时间的分际,须臾即永恒。五柳先生胸中装着非秩序、非名言、非从属、非庙堂的执着念头。他谈酒意在陶然沉醉,说贫是袒呈不伴生的性情,言农耕,是为了要过另外一种生活。这篇传记,意在表露自己在追求功名、爵望、尊贵之外,朝向另外人生方向前行的决心。渊明不想做外在之光的影子,坚信光芒就在自性中。他说“养真衡茅下,庶以善自名”^⑥,善如平凡像柳树一样的疏野之名。

渊明崇尚疏野朴质的人生哲学,带有强烈

① 《老子》五十章说:“出生入死。生之徒,十有三;死之徒,十有三;人之生,动之于死地,亦十有三。夫何故?以其生生之厚。盖闻善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵;兕无所投其角,虎无所用其爪,兵无所容其刃。夫何故?以其无死地。”

② 《宛陵集》卷二十八,四部丛刊本。

③ 罗尔斯顿:《哲学走向荒野》(Philosophy Gone Wild),刘耳、叶平译,长春:吉林人民出版社2000年版。

④ 《雨村诗话》,函海本卷上。沈德潜曾也引过此语。

⑤ 莫砺锋:《隐逸诗人陶渊明》,《古典文学知识》2014年第2期。

⑥ 《辛丑岁七月赴假还江陵夜行途中》,逯钦立校注:《陶渊明集》,第75页。

的“反人文”色彩,他的思想,是对“观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下”人文构架的质疑,对传统礼乐文明基本思路的质疑。野,与“文”相对。渊明“野”的基本特点,就是对“文”的超越,或者说对具有先天合法性的既有秩序的超越。它所带有的反“人文”、反“文明”的色彩,不是对人存在大道的背离,而是要在“反人文”中建立一种他所崇尚的人文,或者说是回归人的真性、回归人所应有的世界秩序之人文。一句话,他要在反虚与委蛇的假性“人文”中建立新的人文大厦。

结 语

元艺术家倪瓒《题兰》诗云:“兰生幽谷中,倒影还自照。无人作妍暖,春风发微笑。”一朵小花,开在幽深的山谷中,没有名贵的身份,也无人注意,它照样自在开放,荡漾在春风中。并不因人们不去欣赏(“妍”),就感觉缺憾;也不因人们不给她温暖,而凄然可怜。当下圆满,无所欠缺,所谓一花一世界,一草一天国。

中国艺术观念中当下圆满的生命体验哲学,在陶渊明这里奠定了坚实的理论基础。

Tao Yuanming's Thinking on Human Existence

Zhu Liangzhi

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: This paper discusses Tao Yuanming's (陶渊明) thinking on the meaning of human existence, which is an analysis based on the existing original texts written by Tao Yuanming, rather than an interpretation from the perspective of Western existentialism. This discussion is mainly concerned with three respects as follows: Firstly, every existence has its end. The starting point for studying Tao Yuanming's philosophy of life should be the recognition of the limit of human life. While Tao Yuanming sought for eternal myth throughout his life, he kept in conformity with the rhythm of Nature, and avoided falling in the fallacy of attaining perpetual life, so that he could get rid of the tangles and pains of life, and return to the true nature of man. Secondly, man should exist without escaping. Although in most cases Tao Yuanming was regarded as a hermitic poet in history, and appeared to practise a life of living in seclusion, his real idea on the philosophy of life consisted in the openness of the true human nature, rather than being hidden in seclusion. For Tao, the only way for him to settle down was to face his life experience directly, instead of seeking a place like Mountain Heng (衡山) or Mountain Lu (庐山) to spend his remaining years till death. Thirdly, non-existence is existence. In his view, taking care of worldly life precisely meant the decline of life. In order to make manifest the true nature of existence in simple and ordinary life, one should go beyond this mode of lifestyle, learn to live in a manner of non-existence, and establish a new order in the wilderness which transcended order. In a sense, Tao Yuanming's thinking on human existence was an immediate experience of traditional Chinese philosophy of art, and also a herald of the idea of perfection at present.

Key words: Tao Yuanming (陶渊明), human existence, eternity, to see a world in a flower

(责任编辑 刘曙光)