

陶淵明的「自然」

蔡 瑜

中國語文論譯叢刊 第21輯

中國語文論譯學會

2007. 8.

陶淵明的「自然」

蔡瑜*

目次

- 一. 前言
 - 二. 自然作為生命的本源
 - 三. 自然之中的倫理結構
 - 四. 倫理之中的自然本質
 - 五. 結語：儒道和融的自然風貌
-

一、前言

所謂「自然」、依據中文的字源學、「自」具有時間空間的本源意味、是「發自己身」之意、「然」則是狀態詞、「自然」一辭最基本的含義即是「自身如此」、「自然而然」以及由此衍生的「順其自然」。「自然」一辭的使用在先秦典籍中並不乏見、¹⁾但作為重要的思想概念則始於老莊思想、歷經兩漢、而盛行於魏晉時期、在玄學思辯的背景中、「自然」更成為六朝精神史的核心議題、²⁾開展的面向極為廣泛、不但有橫向的義理擴展、也有縱

* 國立台灣大學中國文學系

1) 參見笠原仲二先生就字源學及先秦到兩漢的文獻中自、然二字的分用與合用所作的通盤考證與析論。文見〈自、然——中國古代における自然概念と其の内容の展開(一)〉、〈天と自然——中國古代に於ける自然概念とその内容の展開(二)〉、『立命館文學』八四號、頁16-30；八五號、頁28-42、京都市立命館大學人文學會出版、1952年4月、6月。

向的觀念流變、置於政治、倫理的層面、即有「自然」與「名教」長期的拉鋸與對峙；置於存有論上詮釋、即有「自生獨化」的說法；³⁾而涉及佛家「因緣果報」論時、「自然」又與「因果」成為玄學後期主要離合爭辯的焦點。⁴⁾除此之外、在個人修養方面、「自然」又與「逍遙」、「自得」、「自由」的概念相互詮釋、指的是人「體道」後的境界、人回歸本性、萬物也回歸本真的狀態、人的「自然」與萬物的「自然」同時生起。「自然」不僅攸關對於各種存在根源的解釋、是描述本真世界的狀態、與道屬於同一層次；風會所至、也成為文人以生命體現的主要價值、這可以用名教與自然之爭從義理之辯延燒成社會族群的撕裂、生命型態的判然此一走向得到清楚的明證。⁵⁾

2) 參見：吉川忠夫、《六朝精神史研究》（東京：同朋舍、1984）頁30。又容肇祖先生即有「魏晉的自然主義」一書便以「自然主義」概括魏晉的重要思想家、其中也包括陶淵明、雖然容氏用「自然主義」命名、易與西方的同名概念相混淆、但其基本上是以中國魏晉時的自然概念為主軸、並未涉及西方的naturalism。收在「魏晉思想乙種三編」（台北：里仁書局、1995年）

3) 案此意出於郭象「莊子·齊物論注」頁50、46、「莊子·大宗師注」、頁251。郭慶藩輯、《莊子集釋》（臺北：華正書局、1980）

4) 案：西晉末葉以後、佛學興盛、名士與名僧交往頻繁、在典籍義理必須本土化的需求下、佛學的專門術語大都襲取老莊的名辭。援引「自然」一語詮解諸如因果、輪迴的觀念、便是重要的例子、使自然和佛教思想產生密切的關係。依湯用彤先生的分析「自然」在早期依王弼義、與佛家「因果」說並不相違、但在後期依向郭義的「自然」便與佛家「因果」相悖、因此、「自然」與「因果」是此期重要爭論之一。分別參見湯用彤：〈附錄：魏晉思想的發展〉、〈魏晉玄學流別略論〉《魏晉玄學論稿》收在「魏晉思想乙種三編」、頁134 136、頁54。又蜂屋邦夫：〈三論教學形成過程中的自然與因果〉一文、也就「自然」與「因果」從融合狀態到被視為相互矛盾的概念、此一複雜過程作了說明。參見氏著、雋雪、陳捷譯：「道家思想與佛教」（瀋陽：遼寧教育出版社、2000年）、頁55 75。

5) 根據湯用彤先生的分析「自然」與「名教」之辨、體用本末的關係、以及「最理想的聖人的人格應該是如何」都是魏晉時期「新學」（亦即玄學）的最重要問題。三國以來的學者雖一致推崇「自然」但對於「名教」的態度並不完全相同、早期王弼、何晏態度較溫和、並不公開主張廢棄禮法。其後嵇康、阮籍等人態度則較激烈、於西晉元康年間、在社會各方面發生較大的影響、是自然與名教衝突最烈的時期。至向秀、郭象注莊則從根本上調合孔老兩家的衝突、意圖取消「自然」與「名教」的對立、而主張「名教」合乎「自然」、「自然」為本為體、「名教」為末為用。雖然不廢名教、但「名教」為末、還是形成「莊子注」出、「儒墨之迹見鄙、道家之言遂盛。」說見〈魏晉玄學流別略論〉《魏晉玄學論稿》、頁131 134。從此一演變史可以見

由於「自然」一語原即為傳統道家經典中的重要語彙、透過對老莊的註釋詮解、開展的自以道家體系的內涵為主；⁶⁾而無論是早期的王弼「老子注」或後來的向、郭「莊子注」都有會通孔、老、主張自然與名教不相悖離的論述、但在體用本末的基本框架之下、還是使玄風大暢、「自然」的位階遠遠高於「名教」。再加上現實政治環境的惡劣、「名教」做為倫理規範最重要的試鍊場所即是君臣關係、在生命實踐上欲遵循「名教」者、都無法獲得自由、擁有「自然」、甚至有名節不保的下場。換言之、由莊老體系所開展的「自然」從形上理論到人生哲學自有一套完備的理論、但從否定與批判出發的政治社會觀、的確和「名教」的立場相互矛盾、所開展的自然在社會生活上往往處於割裂的狀態。可以說「自然」與「名教」在生活實踐上始終是對立的局面。「名教」一辭成為慣用語始自晉人、其義原與孔、墨、名、法、道諸家皆有關係、並不限於儒家、但晉人以及此後論者已多有將名教專屬儒家的看法。⁷⁾兩相對照便可看出、儒家與「自然」的關係在六朝時期可以說是距離最遠、甚或背道而馳的。然而、我們仍可追問從道家所開展的自然義界是否即能在士人的生活中具體實現諸如逍遙、自適、乃至本真、自由的生命境界？儒家的倫理精神又真的離「自然」的境界如此遙遠嗎？魏晉名士「唯顯逸氣而無所成」⁸⁾的結果、讓人見出前者的缺憾。若再從思想史的發展又可見到、宋明儒學天理人欲的分辨、理氣說的開展、在自然遊觀的欣趣中所體悟的宇宙性生命、卻證明儒家的身心經驗和宇宙生

出、「自然」與「名教」的關係、在理論層面多主張不相悖離、但在個人的生命實踐上則往往很難兼得、這尤其成為當時士人主要的生命課題。

6) 如湯用彤：〈魏晉玄學流別略論〉一文即論及王弼註老、主萬象之本體貞一、向、郭註莊則重萬物之性分、兩者所言之自然頗有不同、由此不同出發還衍生了與佛教因果說的不同關係。《魏晉玄學論稿》、頁53 54。但學者也常將道家的自然統合言之、如劉笑敢先生論老子的形上學言到、道發揮作用的方式是自動的、它沒有任何的意志和目的、「道法自然」即是道以一個自然的過程發揮作用、在一個自然的過程中呈現自身。而其方法論的本質就是從相反的方面去實現一個目的、此可以「無為」概括。而與「無為」相關的另一重要概念則是「自然」、即「自發的」或「自然的」、道是自然的、世上的萬事萬物也應當自發的發展。不自然的努力最終必然失敗。參見「道教」（台北：麥田出版社、2002年）頁37 43。

7) 參見錢鍾書先生論名教的章節、「管錐篇」第二冊頁516 520。第四冊頁1243 1249。

8) 參見牟宗三先生「才性與玄理」第三章「魏晉名士及其玄學名理」（臺北：學生書局、1974年）頁70。

機的同源關係、自然與倫理似乎也並不如此扞格。⁹⁾那麼、在六朝這個人人爭議自然、企圖彌縫自然與名教的時代、是否有人已透過生命實踐洞悉了其中的缺隙、而以一生的歷程創造出一種「新自然說」、¹⁰⁾做為其人生哲學？這個人當即是詩人陶淵明。

「新自然說」是由著名史學家陳寅恪先生所提出、¹¹⁾並將陶淵明提到「中古時代之大思想家」的位置、認為其思想屬性為「外儒而內道」、其造詣「殆與千年後之道教採取禪宗學說以改進其教義者、頗有近似之處。」無獨有偶的是日本

思想史家福永光司先生也定位陶淵明為魏晉時期的重要思想家、並且指出陶淵明在當時堅持反佛的態度、促使後來中國傳統思想的佛教（即禪宗之學）對主體性的重視。¹²⁾雖然兩位學者的論述還有待於細密的推論、但都揭示出哲學思想間相互滲透的事實、以及外來思想依藉本土理論的需要。¹³⁾由於陶淵明所屬的時代是哲學論辯空前

9) 錢鍾書「談藝錄」附說九：心與境、論孔子「樂山樂水」頁52 57；「附說十九：山水通於理趣」、頁236 240。論及陶之自然欣趣未必得之於莊老、而斷言「而今人論西方浪漫主義之愛好自然、祇引道家為比擬、蓋不知儒家自孔子、曾皙以還、皆以怡情於山水花柳為得道。」錢氏一方面綜述山水理趣在儒學中的開展、一方面特別拈出陶淵明的儒學根柢、與本文的論述有相當程度的呼應。錢鍾書：「談藝錄補訂本」（北京：中華書局、1996年）

10) 陳寅恪先生曾以魏晉清談為背景、指出在名教與自然之爭的議題上、陶淵明的主張屬於後者、但若與持自然說最著之嵇阮相比、則陶淵明的行事與生命情趣又多有不同、故陳氏乃以「新自然說」總括陶淵明在此議題上的創獲。然而、陳氏之論雖提出陶淵明與嵇阮等舊自然說的對話關係、指出陶淵明並不積極抵觸名教、亦不求仙養形、卻並未討論陶淵明如何能結合自然與名教的內涵、以及所謂「新自然說」的整全意義、而此正是本文所欲開展的議題。陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉、「陳寅恪先生全集」（臺北：九思出版社、1977年）、頁1011 1035。

11) 陳氏主要的論據是〈形影神詩〉、以形代表舊自然說、影代表名教說、神則為新自然說。本文不完全同意這樣簡單的對應關係、認為陶淵明實有其嚴謹的義理結構。不過其內含確實同時針對舊自然說、名教說、佛教、而具有自然的新解。

12) 福永光司：〈陶淵明之眞について—淵明之思想その周邊—〉「魏晉思想史研究」（東京：岩波書店、2005年）頁418。

13) 關於此期佛學與玄學思想交會的情形、可參考羅因：「『空』、『有』與『有』、『無』——玄學與般若學交會問題之研究」。書中細密分析玄學與般若學相牽合的現象、並提到佛教的中國化以禪宗最為突出、而禪宗之所以能脫離佛教厭離世間的宗教情緒、呈現出一種任運自適、無入而不自在的風貌、便因其是印度佛教與中國老莊玄學高度融合的結果。其說可與福永

激烈的時期、陶淵明的思想也予人複雜多元之感。雖然、可以確定陶淵明反佛的立場、卻不能否認正是因為佛教做為他者的照見、才得以形成其對自我文化的反思與再創造、而此一反思與創造也給予佛教相當的衝擊。至於他本身的思想屬性究係道家或儒家的分辨、歷來也有不同的意見、¹⁴⁾陳寅恪先生「外儒而內道」之說、已指出其兼融兩者的性質、只是所謂外內該如何定位、仍有困難。因此、區劃思想屬性並不是本文的主要目的、本文的意圖是從身體的角度勾勒陶淵明「新自然觀」的整全意含、並從思想史及文學史的雙重背景下、揭示其間的重要文化意義。

從思想史的角度而言、陶淵明在以道家經典為主的「自然」義界中、深植了宇宙天地運化流行的綱常、開展出「自然」中的「倫理」結構、「倫理」中的「自然」本質、從而融合出儒道互補的自然意涵。不但彌縫了自然與名教的鴻溝、使「自然」的生命態度真正得以在人境安居、也匯聚成一種整全的中國文化精神以抗拒佛教的影響。陶淵明的「新自然觀」是其以老莊的自然為基礎、並重溯儒家的倫理精神；一方面堅拒佛教的義理、另一方面也修正了魏晉時期老莊思想不經世務、不守禮法的走向、形成一番儒道合融的新局。此一新局同時令其創造出隱逸田園的積極內涵與價值、而享有中國文人最高的生命典範。若從文學史的角度而言、其離棄玄理的抽象思維與論述、寧為詩人不涉清談的文體選擇、¹⁵⁾益使人之存在獲得整全的開顯。不但體現了「復返自然」的生命境界、也為中

光司之說相互證成。國立臺灣大學文史叢刊、（臺北：國立臺灣大學出版委員會、2003年）頁379。

14) 綜觀陶淵明的評論史、以其屬道家或儒家的主張皆有、有的是就個別篇章而言、有的是就其整體思想而論、大體而言、認為其整體思想屬於儒家者為多。但近人的研究多會注意其承自兩方面的淵源。

15) 見諸陶淵明的詩文、如〈詠貧士〉：「賜也徒能辨、乃不見吾心」（頁316）即是感歎巧辯者不能得其用心。而〈擬古其六〉：「厭聞世上語、結友到臨淄。稷下多談士、指彼決吾疑。裝束既有日、已與家人辭。行行停出門、還坐更自思。不畏道里長、但畏人我欺。萬一不合意、永為世笑嗤。伊懷難具道、為君作此詩。」（頁282）亦表現出對於參與談辯的保留態度。此外、陳寅恪先生也曾指出：清談在東漢晚年至西晉初年時期皆與當日士大夫政治態度實際生活關係密切、至東晉時代則成口頭虛語紙上空文、僅為名士的裝飾品而已。陶淵明對於這種現象當亦有所感。陳氏之論見前揭文、頁1025。陶淵明詩文引自龔斌、《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社、1996年）、以下所引陶淵明詩文皆據此本、只註頁數。

國文學開創了最合於民族歷史與風土的「田園」母型、為中國文明的特質建立了永恆的象徵。

如前所述，道家哲學中的「自然」是「自身如此」之義，若論及根源，則萬物皆是「本來如此」、「自然而然」、相應的、人亦應以「順其自然」之方式符應萬物與成就自我。因此，所謂「萬物的自然」並不是一個外在於人的物質世界的總合、與今日所謂客觀世界的「大自然」迥然不同，而是根源於感知主體與世界的相互關係上。「自然而然」、「順其自然」、「逍遙自得」都是指根基於此相互關係的身心境界。只是，此一境界的悟得與體現往往與具體的自然環境密切相關，而在六朝更是從理論辨析進展到生活實踐的關鍵時期，山水田園的自然物象正是文人體悟自然境界最重要的氛圍，自然物象與自然境界的依存關係，或許正是其兩重語義始終難分難捨的根本原因。因此，本文標題所謂的「自然」、自是指一種境界形態，但依隨著詩人陶淵明的體現之路，田園世界永遠是其具體的背景，感知主體與田園世界的交流互滲、展演的便是其「復返自然」的具體進路。而這樣的「自然」顯然牽涉到身體主體在世存有的狀態，這樣的境界形態實難用抽象的語言表述，即或可以表述也不足以等同於實踐，因此在呈顯這樣的生命境界時，我們有必要透過詩意所開顯的世界，回到最根源的身心狀態來詮釋。而傳統氣化的自然觀與身體觀，具有一種基源的原始聯繫，這種原始的和諧即是人與物諧、人之自得逍遙得以成立的基本預設。因此，詩人體現的自然是在身體與世界不斷變化生成的「關係」上，而具現於身體主體的實踐。因此不論是身體與田園世界的相互蘊涵、或是人世間的「相互主體性」、都是「體現自然」的具體情境，兩者得以統合於一種整全的身心狀態。

二、自然作為生命的本源

在陶淵明詩文中有四處言及「自然」一辭，分別是「神釋自然」、「質性自然」、「復得返自然」與「漸近自然」。這些援引首先形成與六朝時期重要相關議題明顯的對話關係，前兩句具有本質的根源意味，後兩句則具有價值回歸的方向意味，不難見出陶淵明視其整個生命歷程即為一「回歸本真」、「復返自然」的體現。此中不但具足了自然的哲理深

度，同時也展演了生命回歸於自然的具體過程。

首先「神釋自然」出自〈形影神詩〉（頁59-65）是陶淵明詩文中最具論理性的作品，一般咸認為這是針對世俗尤其是佛教的生死觀所提出的反駁，可由此確立陶淵明反佛的立場。然而，生死觀正是以整全的宇宙觀為背景所呈顯的生命觀。以「通天下一氣耳」為基礎，視生死為氣之聚散，彙通人之身體與宇宙世界，進而得出死生為徒、互為終始、循環無已的生死觀，¹⁶⁾是陶淵明承繼「莊子」哲理開展其生死世界的根柢。而氣的流動亦是「莊子」談「化」的物質性基礎，「莊子」稱死為「物化」¹⁷⁾即是從氣的聚散、變化、歸趨消解人對生而為人之形體的我執。陶淵明詩文中類似「吾生行歸休」、「感吾生之行休」之語，都具有身體在大化流行中一步步向著死亡的意味，有云：「翳然乘化去，終天不復形」、「客養千金軀，臨化消其寶」、「常恐大化盡，氣力不及衰」、「余今斯化，可以無恨」，¹⁸⁾「化」皆意味死亡，有時尤指人之形軀的變化，如：「形跡憑化往」、「形骸久已化」。¹⁹⁾以「化」觀照死亡得以深體生死整體的進程與變化，並消解對形軀的我執。在〈神釋〉：「甚念傷吾生，正宜委運去。縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮。」中所表現的「委運任化」、「不喜不懼」的態度與〈歸去來兮辭〉：「聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑」（頁391-392）諸語，最足以見出氣化論是陶淵明生命觀的基礎。

「神釋自然」是陶淵明藉由生死的態度展現其面對世界的自然觀，而「質性自然」、「復得返自然」更揭示了自然是其存在的本質，是一個向著本源回歸的運動，但是越是本質的東西越難表述，尤其陶淵明更有意摒棄抽象的描述，因此陶淵明在言及「質性自然」與

16) 「莊子·知北遊」：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死，若死生為徒，吾又何患！」清·郭慶藩輯、《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），卷七，頁733。

17) 「莊子·齊物論」：「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」頁112。「莊子·天道」：「其生也天行，其死也物化。」頁462。「莊子·知北遊」：「已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。」前揭書，頁746。

18) 以上引文分見〈悲從弟仲德〉頁154-155、〈飲酒其十一〉頁232、〈還舊居〉頁192-193、〈自祭文〉頁462-463。

19) 以上引文分見〈戊申歲六月中遇火〉頁199、〈連雨獨飲〉頁111。

「復得返自然」時都是結合著具體的處境言之。前者出自〈歸去來兮辭〉的序言：「質性自然、非矯厲所得、飢凍雖切、違已交病。」（頁391）、後者則出自〈歸園田居其一〉：「久在樊籠裡、復得返自然」（頁73）、與「稟氣寡所諧」²⁰、「性本愛丘山」²¹交相呼應、自然實根於氣性、並且體現在隱逸與田園的生活實踐中。「隱逸」的基本意含是對現實政治的否定乃至離棄、同時也是個體與群體關係的抉擇、出仕是以君臣關係為核心、建立起複雜的人際網絡、在極權專制的政治體制中、君臣上下的權力結構是無法逾越改變的。也可以說、君臣之間既不可能平等、士人便很難在君臣關係中獲得合乎自然的個體自由、更何況、身當倫理失序的亂世、士人不但有憂生之嗟、也會面臨扭曲失真的危機。在魏晉時期、儘管許多名士都企圖綜合名教與自然兩者、但事實上、只要妥協於名教者皆無法兼有「自然」。²²因此、不受仕宦的羈束、以隱逸持守自然的本性、自來就是士人的「養真」之道。

不過陶淵明選擇隱逸的自我覺知還不止於此。綜觀中國隱逸史、早期的隱逸是以逃離政治體制、清貧守節為基調、並採取安於自我價值、超越世俗的生活方式、隱逸與自然的關係可謂理所當然。然而、自晉室南渡以後、隱逸的型態與場所有了相當大的改變、仕宦與隱逸的界限變得混淆不清、不但朝隱、市隱、通隱者所在多有、仕隱的身分亦可隨時轉換。隱逸的意義自先秦發展至東晉乃從以反體制為根柢轉變到以追求自適自得為目的、在與階級利益結合後、此一自得自適的隱逸形態便成為不須避世的逸民、不守清貧的隱者、由於強調心與跡兩不相妨、故亦可同時保有官位、財富。²³長久以來、隱逸所擁有的政治抗拒的意識日趨淡薄、隱者立身的原則日益模糊、隱逸的場所可以是山林、田園、乃至於朝市。對於這種現象我們不免要探問：隱逸的價值如果只從自身的利益證成、是否即是一種本真的狀態？怎樣的隱逸才能不流於欺世盜名、自私自利的虛偽表象？相形之下、陶淵明對於隱逸之後展開怎樣的的存在空間、而此空間如何實踐

任真自然的生活實有深一層的反思。

自陶淵明以後、田園做為隱逸的場所已成為再自然也不過的事情。然而、綜觀自先秦以迄魏晉、逸民隱者生存場所的選擇原有多種型態、「古巢居穴處曰巖棲、棟宇居山曰山居、在林野曰丘園、在郊郭曰城傍。」²⁴可約其大概；此外、還有浮於江海、隱身漁釣者。但基本上仍以深山、田園為主、只是隱於深山者或是「鑿穴為居」或即「不知所終」、生活所資多為「采藥自業」；至於隱於丘園者、「茅屋蓬戶」以「耕織為業」是最常見的記載。²⁵不過、如前所述、在陶淵明所身處的東晉與宋初、隱逸的精神與型態大為改變、仕隱界限的模糊姑且不論、結合著佛道修行的山林之隱日益增加。反之、在嚴酷的門閥階級、世俗風尚下、士人親身耕稼不免是違反常理的選擇。若再從文學作品的表現來看、雖然一向以來、隱逸者皆有「歸田」之說、但史傳限於文體無法展開生活描寫、而文學上的表現則多出以想像擬構、視之為相對於仕宦場域的樂園、實有美化失真之嫌、真正以田園生活為範本者殊少。²⁶另一方面、由山林之隱所開展出的盤遊之勝也與隱遁之適日漸區隔。²⁷因此、在魏晉時期以田園和隱逸、自然密切結合、並開展

24) 謝靈運：〈山居賦序〉、「謝靈運集校注」（臺北：里仁書局、2004年）頁449。

25) 以上參見「後漢書·逸民列傳」卷八十三、頁2755-2777。「魏書·逸士列傳」卷九十、頁1929-1939。「晉書·隱逸列傳」卷九十四、頁2425-2463。楊家駱主編：「新校本二十五史」（臺北：鼎文書局、1976年）

26) 可參見仲長統〈昌言〉：「使居有良田廣宅、背山臨流、溝池環市、竹木周布。場圃築前、果園樹後。舟車足以代步涉之難、使令足以息四體之役。…」『全後漢文』卷八十九、頁956。亦可參看張衡〈歸田賦〉『全後漢文』、卷五十三、頁769、張華〈歸田賦〉『全晉文』、卷五十八、頁1789。清·嚴可均輯校、《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局、1999年）案：比較例外的是東晉、著有〈貧家賦〉頁1962、〈讀書賦〉頁1962、〈近遊賦〉頁1962、〈勸農賦〉頁1962-1963等、頗有涉及田園農事、但多偏於從外在描寫農家貧苦、田園景觀著墨並不多、與陶淵明的親驗性與內省性情味不同、不過所述與前述諸人適可形成一對比關係。『全晉文』卷八十七、頁1962-1963。關於東晉的研究亦可參見佐竹保子「西晉文學論—玄學の影と形似の曙—」（東京：汲古書院、2002年）頁217-245。

27) 田園之樂與山水之賞的差異：可參考錢鍾書先生從仲長統〈昌言〉談其「尚是田園安隱之意多、景物流連之韻少。」『管錐篇』第三冊頁1036-1038。以及從謝靈運〈山居賦〉談「隱遁之適非即盤遊之勝」、「管錐篇」第四冊1289。

20) 〈飲酒詩其十三〉、卷三、頁228。

21) 〈歸園田居其一〉、卷二、頁73。

22) 參見陳寅恪先生所舉向秀、山濤諸人的例子、前揭文、頁1013-1018。

23) 參見村上嘉實、「六朝思想史研究」（東京：平樂寺、1976）、第4章、第2節、〈隱逸〉、頁242-263。

出田園世界的文學空間、實由陶淵明所創始、此後隱於田園幾已具有典範的意義。

至於「漸近自然」出自陶淵明引述其外祖孟嘉論飲酒之語。²⁸⁾乍看之下、似與前面所論的宇宙觀、生命觀、乃至於安立生命於田園之中等理想人格的自然意味頗為不同。然而若從魏晉生活史來看、飲酒尤為和自然關係最為密切的活動、在玄學背景下、宗主自然的名士在生活上即時時展現出與酒的親密關係、竹林七賢群聚而飲肆意酣暢的狂放、便是最具代表性的例子。由於陶淵明在〈五柳先生傳〉曾自稱「性嗜酒」、所以、飲酒當是「發自己身」、「順其自然」的行為、而酒後醉境不受意識控制的身心狀態、則儼然是一種「自然而然」、從而、可以說身心隨飲酒而變化的歷程即是「漸近自然」的體現。陶淵明的飲酒與性與氣相連、更具有直溯生命本源的意味、因此就酒對人身心的作用言、飲酒是身體處於自然狀態的展現、從這個角度來看、陶淵明與魏晉名士並無不同。但是、陶淵明的自然總是從人與自然以及人與人的雙重觀照來安立、對於人間倫理的關注使其展現了與眾不同的飲酒境界、不但與不同的體現方式形成對話、也使飲酒成為境界形態的象徵。

從四處言及「自然」的語境及時代背景可以明顯見出、不論是山水田園、隱逸、飲酒、乃至於委運任化的生命觀、都是六朝時期士人體現自然最基本的情境與氛圍、亦是士人共參的議題。「神釋自然」、「質性自然」可以視為直接回應佛教以及追求自然人格的時代風尚；「復得返自然」則是一種實證工夫、而在田園中形成典範；「漸近自然」則是以飲酒作為釋放身心臻至自在的方法、這些都足以證明陶淵明與時代的對話關係、以及以自然為生命根源的立場。

但是在這些共同的體現主題上、我們也見到陶淵明在其身體實踐上所做的改變、這或許與另一個相輔相成的概念有關。在陶淵明詩文中與「自然」可以等量齊觀的另一個辭語即是「真」、「自然」和「真」都不是儒家經典的用語、「莊子·漁父篇」對於兩者的關係有較清楚的說明：「真者所以受於天也、自然不可易也。故聖人法天貴真、不拘於俗。」、「真者、精誠之至也。不精不誠、不能動人。」²⁹⁾「真」指形成一切萬物的根源性真理、具有本質的、純粹的意味、其意實與「自然」相當；若要區以別之、則「真」偏於本

質、「自然」則是偏於「狀態」、亦即一種本真的狀態。「真」在六朝的使用極為普遍、基本上是承繼老莊的體系、陶淵明的使用最重要的即是「任真無所先」、「養真衡茅下」、「此中有真意」³⁰⁾等與個人生命本質及宇宙根源相關的用語。就六朝的文人而言、「養真」、「葆真」的具體表現即在於「反俗」、這也同樣表現在陶淵明「舉世少復真」、「自真風告逝、大偽斯興」的感歎。³¹⁾因此、陶淵明詩文中屢屢呈顯出對於上古社會的嚮往、懷抱著回歸文明初階的意向、這已經將「自然」的意蘊從個體擴展到集體。直是之故、陶淵明雖然成為反體制反世俗的隱者、卻仍然深刻地凝視著現實社會、尋求「真」在人世間該有的狀態與可能性。他所推衍出的「真」是人與天感通、並且以「善」以「誠」來實踐。³²⁾換言之、他始終懷抱著超俗而不絕世的態度、善盡做為社會良知的責任、使真與自然都不僅是由個人的自得與逍遙定位、而是一種集體的氛圍、或許他終究不能立刻改造當前的世風、但其所建構的理想卻具有深植人心的普遍性、成為永恆的象徵。

三、自然之中的倫理結構

如前所述、陶淵明以「自然」作為生命的本源、是顯而易見的事實、只是他的體現方式又顯現出與魏晉名士明顯不同的風格、其原因即在於陶淵明的自然之中都存在著某種倫理結構、呈現出令人安穩的秩序感。在〈形影神詩〉所歸結出的「委運任化」、即是一種順其自然的生命態度、但是面對不斷氣化流變的宇宙、個體生命仍必須找到自我的節律與安頓的秩序、故在「天地長不沒、山川無改時。草木得常理、霜露榮悴之。」（〈形贈影〉）與「大鈞無私力、萬理自森著。人為三才中、豈不以我故。」（〈神

28) 〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉、卷六、頁413。

29) 「莊子·漁父」、前揭書、頁1032。

30) 分見頁111、170、220。關於六朝人以及陶淵明使用「真」的意涵、參見福永光司先生的分析、前揭文、頁395-414。

31) 分見頁248、365。

32) 陶淵明論及真與善、誠的關係分見以下的詩句：〈連雨獨飲〉：「天豈去此哉、任真無所先。」頁111；〈辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口〉：「養真衡茅下、庶以善自名。」頁170、〈感士不遇賦〉：「原百行之攸貴、莫為善之可娛。」「推誠心而獲顯、不矯然而祈譽。」頁366。

釋》)等詩句中、即透顯出對宇宙秩序的感知與信念。自然宇宙的循環之「理」、與「樂夫天命復奚疑」的「天命」都是身為人與天地感通的根源。這與其說是來自於「莊子」、不如說是來自於「易經」。³³⁾陶淵明在不斷化生的宇宙自然中、體察出足以引領人不斷地趨近其理的強烈秩序感。就是這樣的宇宙觀與生命觀、建構出陶淵明面對生死的基本態度。不但與佛教的生死觀判然有別、與同樣本於「自然」的玄學生死觀、也有了分離點。如果從觀化中體察到的是一種大而化之的理型、那麼親身耕稼的生活所體驗的則是具體而微的依存關係。因為、田園環境是人類的勞作與自然相應最重要的秩序生活、農耕活動是人的作為和天的惠賜最直接的交會、日積月累自然而蘊蓄出對天地的虔敬態度、並由此產生「萬化相尋釋、人生豈不勞」、「寒暑有代謝、人道每如茲」或是「達人解其會、逝將不復疑」的認知和信念³⁴⁾。

因此、人要實踐委運任化的境界、和一般的自然物並不相同、而必須植基於識運知命的體悟。³⁵⁾舉凡自然的規律、人與天的相應都是具體的內涵、兩者具有交互的關係、在這樣的意義下實已召喚出一個能與天命相感通的主體來、如「大鈞無私力、萬理自森著。人為三才中、豈不以我故。」與「茫茫大塊、悠悠高旻、是生萬物、余得為人。」(頁462)的自我定位、便蘊涵著「鳥獸不可與同群、吾非斯人之徒與而誰與？」³⁶⁾所突顯的人之所以為人的自覺意識。這也是陶淵明為何必須一一推尋人事變遷之理以安頓己身的道理、因為、人的主體意識必須在「人境」中方能展開。

從而、陶淵明體現的自然不僅是在自然萬化中、也是從人境出發、既在「自然而然」、「順其自然」中追尋根源的倫理秩序、也在具體的身體感知與情感關係體察自身存在的意義。在〈挽歌詩〉(頁355-360)及〈自祭文〉(頁462-463)等感受死亡臨在的作品中、陶淵明以身體為基礎由感知的能力與主體的建立兩個面向呈顯出生死的界

限。人生存於世界之中、在與世界對話中建構主體、完成自我。死亡使人失去感知世界的能力、等於失去建構主體的可能性、也就喪失身為人的意義世界、而一切因主體存在而建構的價值世界也隨之消逝。這是由人的本質觀照生死的洞見、由這個定義出發、「人境」便成為實踐「自然」最根本的場域。所以、在陶詩中從現實的親族相守到鄰里存問都凝聚在一片素樸的自然情感中、而「人生無根蒂、飄如陌上塵。分散逐風轉、此已非常身。落地為兄弟、何必骨肉親。得歡當作樂、斗酒聚比鄰。」(頁289)更完整地呈顯這種基於氣化流轉的情感價值、使他所體現的自然深蘊即身與及時的況味。

因此、即或是縱放的飲酒行為也有為歡成禮的一面、即或是避世隱居、也懷抱著不曾或減的社會責任。因為自然的內裡存在著人得以安頓的倫理、此理正是人與天感通的根源。對陶淵明而言、「復返自然」是以「推誠為善」作動力、從而對現世人生不喜不懼、不憂不疑的態度；是面對倫理關係及時把握、不離不棄的承擔；也是面對現實政治真誠無偽的批判與敢於絕裂的良知。唯有公平對待、相互尊重的社會倫理才能帶給個體真正的自由。因此、「復返自然」應當在自得自適中體現人世的倫理價值、人的自然首先必須是人境的自然、這是陶淵明以身體實踐在六朝為自然灌注的新義。

對陶淵明而言、人境的自然便具現在田園生活。田園生活以大地為安居、體察生命依附於土地的節奏、由家宅、庭園而農田、聚落、乃至於附近的林野、從與四時相應的農務活動到人際間的素樸互動、形成一種意義的聚焦。因此、田園不僅是避世隱逸的空間、更是能夠與萬物共存的生命安頓之所。³⁷⁾從這個場所出發、我們不難感受到陶淵明和諧的心靈與根植於傳統的農業生態關係密切、在其作品中標誌節氣的題目、依時耕稼的描述、都讓我們不能忽視農業生活的韻律與陶淵明身心的共振和合、乃至於其參與自然化育的具體經驗及感動。也就是這種與天與地依存和合的關係、顯現出田園之隱與山林之隱截然不同的況味。因此隱於田園以復返自然的意義、在陶淵明而言、不僅是個人的體驗修為、也是奠基於中國農業文明共有的歷史風土、標示出自然、文化與主體間的關係。

因此陶淵明的自然理型、不是獨我式的「遊於無何有之鄉」、而是共同體式的桃花

33)「易·說卦」：「是以立天之道曰陰與陽、立地之道曰柔與剛、立人之道曰仁與義。兼三才而之、故易六畫而成卦。」「老子周易王弼注校釋」(臺北：華正書局、1981年9月)頁576-577。

34) 分見：〈己酉歲九月九日〉、頁202、〈飲酒其一〉、頁211。

35) 語出「自祭文」、頁463。

36)「四書章句集注」(台北：大安出版社、1994年)「論語·微子第十八」、頁258。

37) 詳細分析請參見蔡瑜：〈試從身體空間論陶詩的田園世界〉、「清華學報」新三十四卷第一期、pp.151-180。

源、唯其能以田園為安居、方能真正開展出以土地作為生命本源的田園詩。他以田園三部曲：〈歸去來兮辭〉、〈歸園田居〉、〈桃花源記〉、完成田園作為象徵母型的創塑、是其從親驗實作逐步找出理想社會的可能雛型³⁸⁾。而「勸農」一詩的典正、則宛若一篇記敘民族文化與風土親附的歷史、蘊藏由農返樸的理想。桃花源理想中的元素相當多元、一方面結合魏晉時期的無君思想隱含對於當時重賦酷役的社會批判、³⁹⁾另一方面再揉合上古理想社會的原型所形構而成。其中無君思想實由道家無為思想所擴延、與自然可謂一體的兩面。但細加深究、陶淵明所著意的是一個人民不受政治擾擾、人人順性適情、而自然體現的和諧社會。既不是文明未開、也不是文明腐化的世界、而是文明初階、人性素樸真淳、一任自然的世界。因此、同時具有道家自由自適以及儒家倫理秩序的性質、桃花源中人們的情感親密單純、無論是對內或是對外、皆具有積極的相互關係與默認一致的態度、是生機勃勃的渾融整體、這樣的共同體生活讓人得以在自然的狀態下形成完善的和諧統一。⁴⁰⁾這是人們所共同嚮往的境界、即或在混亂的東晉也有人過著類似的生活：「衣食有無常與村人共。值已匱乏、村人亦如之。甚厚、為鄉閭所安。」⁴¹⁾此人即是〈桃花源記〉末尾言及「欣然規往、未果、尋病終。」的南陽劉子驥、

38) 案：三篇詩文的創作年代以〈歸去來兮辭〉最早、寫在歸隱前夕、是為想像之辭、(參見錢鍾書「管錫篇」引周振甫之說所作的析論、頁1225 1227。)；〈歸園田居〉則寫於甫歸之後的次年、(楊勇、龔斌、袁行霽編年俱同)；至於〈桃花源記〉的寫作年代各家說法較有歧異、但皆繫於前述二作之後、而多主張作於晉亡之後。可參考袁行霽先生的編年說明、《陶淵明集箋注》(北京：中華書局、2003年)頁484 485。

39) 參見齊益壽：〈「桃花源記并詩」管窺〉「臺大中文學報」創刊號、1985、年11月。文中舉證許多與桃花源內容相關的史實與社會現象做為證明、並以反賦稅之苛為主論點、頁285 319。

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

41) 見「世說新語·棲逸」。余嘉錫：「世說新語箋疏」(臺北：華正書局、1984年)、頁655 656。此外「晉書·隱逸傳」亦言及劉子驥是一位應對進退依禮而行的隱者、「雖冠冕之族、信義著於羣小、凡斯伍之家婚娶葬送、無不躬自造焉。」乃以「仁愛隱惻」實踐社會道德於鄉里之間。卷94、頁2447 2448。

這裡陶淵明顯然有引為同道的意味。唯有「結廬在人境」、桃花源才能成為生命最自然、最真淳、也是最根源的象徵。

由此再來看陶淵明觀物體化最具代表性的作品〈時運〉詩：

序：時運、遊暮春也。春服既成、景物斯和、偶景獨遊、欣慨交心。

邁邁時運、穆穆良朝。襲我春服、薄言東郊。山濤餘靄、宇曖微霄。有風自南、翼彼新苗。

洋洋平津、乃漱乃濯。邈邈遐景、載欣載矚。人亦有言、稱心易足。揮茲一觴、陶然自樂。

延目中流、悠想清沂。童冠齊業、閒詠以歸。我愛其靜、寤寐交揮。但恨殊世、邈不可追。

斯晨斯夕、言息其廬。花藥分列、林竹翳如。清琴橫床、濁酒半壺。黃唐莫逮、慨獨在余。(頁7 8)

這首詩不但直接呼應曾點之語：「暮春者、春服既成、冠者五六人、童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸。」⁴²⁾同時也將此一境界更加推演。以暮春之游總攝運化之感、將人與萬物在天地之間的和諧秩序體現無遺、可謂直承孔子、曾點以還儒家典型的山水欣趣、此一生命趣味後來在宋明理學家的系統中獲得充分的發揮。⁴³⁾但在魏晉時期、陶淵明當是孤明先發、其中的閒靜之美、孤獨之感、乃至於追慕黃唐、則又深具陶淵明因揉和了老莊自然之旨所散發的獨特韻味。

四、倫理之中的自然本質

如果說魏晉時期「自然」與「名教」的爭議中、陶淵明有意彌縫兩者的差異、在自然

42) 〈論語·先進篇〉、前揭書、頁179。

43) 參見錢鍾書先生分析儒家自孔子、曾皙以還所開展的自然欣趣、「談藝錄補訂本」「附說十九」頁236 240。

的內蘊中深植倫理的秩序、那麼「名教」派為倫理辯護的立場理應獲得陶淵明的支持。但是我們卻發現相對於「自然」一語屢屢在陶淵明詩文中的關鍵處出現，「名教」一辭則是從未現身。不過，詩文中因「名」而有的感慨與評論卻相當多，仍與漢晉以來的名實之辯形成對話關係。因此，基本上，對於古人名實相符者仍是高度肯定、有云：「伊古人之慷慨，病奇名之不立」（頁366）「生有高世名，既沒傳無窮。不學騶騶子，直在百年中。」（頁275）自身也不否認有這樣的考量：「恐此非名計，息駕歸閑居。」（頁231）但是在〈影答形〉：「身沒名亦盡，念之五情熱。立善有遺愛，胡為不自竭。」（頁63）中已對名教派為名立善的邏輯有所質疑，因此詩文中出現最多的便是「吁嗟身後名，于我若浮煙」（頁98-99）、「去去年外，身名同翳如」（頁119）⁴⁴的價值觀，而在此議題上陶淵明最重要的創獲便是「養真衡茅下，庶以善自名」（頁170）、確立了善必須「發自己身」、一語掃除了「以名為教」所造成的形式化與虛偽性。

由於「以名為教」本身即是從統治階層立場出發的制度、不僅出於人為造作、同時還被不斷的政治化與工具化。自東漢以來察舉制度推行，使「名」成為人在政治社會面的依憑符號，難免作偽失真、甚至虛矯僵化。因此，王弼在談「名教出於自然」時便一方面肯定「始制官長、不可不立名分以定尊卑、故始制有名也。」另一方面則對過此以往的「任名以號物」深切警惕。⁴⁵這實際規範了「名教出於自然」的原則、唯有在上者「無為」才足以保障自然。但見諸人類的歷史、除了「史不足徵」的遠古社會之外，似乎並不存在這樣「無為」的統治階層、文明的走向更是日趨墮落。⁴⁶而「名教」本身「以官長君臣之義為教」是入世求仕者奉行的規範，⁴⁷其立意本身即是違反「自然」精神的。所以，在魏晉時期透過對於「老子」無為思想的擴伸、便產生相應的「無君」思想、可以視為對整個政治體制的反動。換言之，倫理之中「君臣」一倫、有其結構上的限制、是名教與自然爭鋒之場、這是此時各種隱逸盛行的重要原因、也是為什麼〈桃花源記〉的理想藍圖必須開

出無君臣的「共同體」世界、來回應名教與自然的爭議、就這點來看，陶淵明是站在自然這一邊的。

而「名教」之所以在此時的位階無法與「自然」比擬，一方面固然在於名教的出發點是從統治階層設想、與個體的自由形成對立；另一方面就實踐而言、為名教辯護者往往前後言行不一、缺少令人動容的堅持、無法成為生命的典範。⁴⁸然而，宗主自然最激烈的嵇康、以違反名教之罪被誅、其行雖云可感、卻未能保生遂性、嚴格說來於自然的實踐仍是慊然。相對的、阮籍對司馬氏的虛與委蛇、放蕩違禮、苟全性命以終、差可保有自然的生命；但所造成的內外衝突、還是難以成為自然的完美典範。綜觀兩位自然名士對於名教的反動主要顯現在反禮法、而其行止於自然至境雖仍有一見之隔、但吊詭的是其結果反而獲得後世極高的道德評價、成了「大德不踰閑、小德出入可也」的註腳。這似乎意味著從「發自己身」的自然出發、才有可能實踐真正的道德。相形之下、名教中人由統治階層設想、局限於禮法形式的作風、則不但違反自然、也終將與道德倫理漸行漸遠。從這個角度來看、魏晉名士違反禮法的行徑恰恰是為道德必須「發自己身」、倫理根於自然、做了最佳的詮釋、也暴露出政治結構的限制是自然的最大阻力。

在清談早期、「自然」與「名教」的爭議和政治生態息息相關、知識分子藉此表達各人的立場、攸關個人的出處抉擇、往往聚焦於君臣關係與政治體制、對於倫理面向的討論並未充分展開、大抵集中在君臣、父子二倫的原則性討論。到了陶淵明的時代、已進入清談後期、名教與自然仍是名士必談的主題、但已無政治的實際性、而漸落於空談、反而必須面對佛教精深新奇的義理所帶來的挑戰。⁴⁹因此、陶淵明首先必須對承自前代的君臣關係與政治體制的問題徹底反省、至於在前期未能充分展開的倫理問題也在佛教的衝擊下、益顯重要、如何體現「發自己身」的倫理、進而重建人與人的秩序、形成和諧的社會、是對當前倫理問題做通盤反省的核心。如果在君主政體之下、個體的自由可以用仕隱的抉擇獲得保障、那麼陶淵明所處的東晉以至宋初、隨著隱逸形態的多元化、士人似乎有了比較大的空間可供抉擇。但隱逸形態的多元未嘗不是妥協的無奈、結構的

44) 此外尚有：「有酒不肯飲，但願世間名」（頁216）、「百年歸丘壟，用此空名道」（頁295）等。

45) 王弼：「老子注」、前揭書、頁82。

46) 這原即是老莊思想基本的認定、而陶淵明在〈感士不遇賦〉（頁365-366）中也有類似的看法。

47) 陳寅恪、前揭文、頁1013。

48) 如向秀、山濤等人棄老莊而遵名教、雖各自有一番說辭、卻難以自圓其說。參見陳寅恪、前揭文、對諸人事蹟的分析。頁1013-1025。

49) 關於清談前後期的差異、參見陳寅恪、前揭書、頁1019、頁1025。

限制仍具有干擾的作用、所造成的價值混亂、問題可能更加嚴重。因此，不僅對於政治體制的發展仍須究心，即或是選擇隱逸，也還有個人的道德實踐必須完成。「入境」不僅是倫理實踐的場所、凝聚群體的共同意識才是改變社會、撼動統治階層的唯一可能。

然而，陶淵明所面對的是已經被「名教」化的倫理道德、失去了「發自己身」的自然本質與內在動力，所以「返樸歸真」是其復返自然最重要的軌跡。「返樸歸真」以上古真淳之世為藍圖，寄寓的是道德倫理的「反其本」、「復其初」、而其體現的場所即是隱逸的生活世界——田園。隱居田園因為摒除了君臣一倫反而樣樣俱足、人與人之間的美善品質不因政亂世紛而或減。所謂「倫理之中的自然本質」、便是立基於世界與自我共同之「真」的基礎上，亦即人與天的感通中、人無論是在萬物或是入境之中，都體現為身體的自然，其中深蘊即身、即物、及時的相即之理，是身體主體不假思索的趨向、近似一種直觀。其「由內而外」、「由下而上」的體現過程，和兩漢以來與政教密切結合的「名教」判然有別。因此，在陶淵明的自然中自有一秩序原理支撐、而在倫理的結構中，也都以自然為其根柢。這種以自然為本質的倫理亦是魏晉名士以生命所詮解的核心價值，到了陶淵明才真正以自然的風貌在人間安立，他以詩思與意象成功的召喚人心向生命根源回歸。他著名的代表作品無不貫串這樣的自然質性，如〈遊斜川〉詩：

序：辛丑正月五日、天氣澄和、風物間美。與二三鄰曲、同遊斜川。臨長流、望曾城、鯁鯉躍鱗於將夕、水鷗乘和以翻飛。彼南阜者、名實舊矣、不復乃為嗟歎。若夫曾城、傍無依接、獨秀中阜、遙想靈山、有愛嘉名。欣對不足、率爾賦詩。悲日月之遒往、悼吾年之不留、各疏年紀鄉里、以記其時日。

開歲候五十、吾生行歸休。念之動中懷、及辰為茲遊。氣和天惟澄、班坐依遠流。弱湍馳文舫、閑谷矯鳴鷗。迴澤散游目、緬然睇曾丘。雖微九重秀、顧瞻無匹儔。提壺接賓侶、引滿更獻酬。未知從今去、當復如此不？中觴縱遙情、忘彼千載憂。且極今朝樂、明日非所求。（頁84）

此詩始於具體的時序之感、從人與自然、人與人的相即、到盡收山川之美、最後則以眾人的酣飲、完整呈現天地人的和合之美。

又如〈讀山海經其一〉：

孟夏草木長、繞屋樹扶疏。衆鳥欣有托、吾亦愛吾廬。既耕亦已種、時還讀我書。窮巷隔深樾、頗迴故人車。歡言酌春酒、摘我園中蔬。微雨從東來、好風與之俱。泛覽周王傳、流觀山海圖。俯仰終宇宙、不樂復何如？（頁335）

〈遊斜川〉的情境是群聚、這首詩則是獨處，但全詩的無限生機卻予人無比欣悅之感，自然之理與身心的感通交織在泛覽流觀的閱讀活動，此一交融既在身體與田園共構的閒靜中、也因春酒的發酵而周遍、經由身體溝通了有限與無限、身體乃與宇宙合而為一。再如〈飲酒其五〉：

結廬在人境、而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。採菊東籬下、悠然見南山。山氣日夕佳、飛鳥相與還。此中有真意、欲辨已忘言。（頁219）

此詩具現出心靈與情境氛圍的共構關係、心與境相融相涵一體延伸、共構出悠遠的身心處境，此時之「見」是漸次消泯感官的分殊、純任身體與世界的自然冥合。不受意識活動拘執的身心狀態、與萬物的自然同時生起、共返原初、使世界湧現本然的真。此詩所呈顯的心與境譜、忘言、忘我的境界、與「不覺知有我、安知物為貴」、「試酌百情遠、重觴忽忘天」⁵⁰實如出一轍，其題曰〈飲酒〉、不亦宜乎。

上舉各詩都是人在世界之中自得自適的豐美呈顯，其中具現了一個自在不拘、不受意識左右、純任自然的身體圖式。⁵¹從現象的層面來看，此一身體圖式與各詩皆映襯著飲酒的底色密切關聯、酒意周遍所呈現的出神之美、恰是物我冥合、與物為一的境

50) 分見〈飲酒詩其十四〉頁238、〈連雨獨飲〉頁111。

51) 身體圖式的概念本於梅洛—龐蒂的「知覺現象學」、Merleau Ponty, *Phenomenology of Perception*, Colin Smith Trans. (New Jersey: Routledge & Kegan Paul, 1962) p98 100。中譯本：梅洛—龐蒂著、姜志輝譯「知覺現象學」（北京：商務印書館、2001年）頁136 138。所謂「身體圖式」是身體主體自發地透過身體的感應而與環境氛圍對話、從而創造空間情境的根本條件、故是對所感知的處境具有轉圜力的一種「非思維」的意向性、也是身體與其生活世界不斷辯證而成的動態完形。它是身體之所以能夠引領我們出入真實與想像領域的基礎。請參看龔卓軍：「身體與想像的辯證」、蔡錚雲、陳文團指導、〈國立台灣大學哲學研究所博士論文、1998年6月〉頁200 204；以及蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉、「台大中文學報」第二十二期、pp247 248。

界展現。但這應該還具有隱喻的層面、因為、飲酒經由魏晉名士的詮解幾已成為自然的身體最主要的表現方式、早有「形神相親」⁵²⁾亦即身心合一的體會、如果飲酒使人的意識漸泯、將人的全幅身心最自然地呈顯出來、那麼以飲酒的狀態所呈顯的任何倫理關係、當然也即具有自然體現的本質。『莊子』曾有一段關於醉者的著名論述：「夫醉者之墜車、雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異、其神全也、乘亦不知也、墜亦不知也、死生驚懼不入乎其胸中、是故遯物而不懼。彼得全於酒而猶若是、而況得全於天乎。」⁵³⁾在『莊子』「得全於天」自是一種得道的經驗、「得全於酒」差可比擬之、此處陶淵明的關懷雖與莊子未必相同、但必須自然體現的境界高度則是相同的。因為、人在酒醉的身體所自然呈顯出的日常修為與身心經驗、正是人無法用意識力量偽裝的。陶淵明稱其外祖孟嘉酒後「任懷得意、融然遠寄、傍若無人」、便是一種自然身體的呈顯、而「好酣飲、逾多不亂」、「孟生善酣、不愆其意」(頁412 413)則又深契倫理的精神、這才是陶淵明所謂的「漸近自然」。類似的情況在阮籍身上還有更著名的例子、『世說新語』記載：「阮公鄰家婦有美色、當壚沽酒、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。」⁵⁴⁾阮籍醉臥鄰婦身旁而不及亂、說明其依禮而行的行為並不需要通過意識層的控制、而是自然呈現於酣醉的身體上。這種「發自己身」、「自然而然」的行止、正是道德實踐最高的境界、同時也是最根源的質性。

陶淵明從不諱言自己好飲、並頻繁地在詩作中詳述飲酒的感受、其縱放的程度並不亞於魏晉名士、但卻有著截然不同的氛圍。其予人「篇篇有酒」⁵⁵⁾的印象不能只從題材或嗜好來看、飲酒作為一種社會符碼、代表身心處於自然的狀態、陶淵明在詩文中以此為其所體現的生命之理、渲染根於自然的底色、實亦可謂另一種向度的卮言。⁵⁶⁾由

52) 『世說新語箋疏·任誕篇』：「三日不飲酒、覺形神不復相親。」(臺北：華正書局、1984年9月)、頁763。

53) 『莊子·達生』、郭慶藩輯：『莊子集釋』、頁636。此意亦由『列子·黃帝篇』所承、楊伯峻撰：『列子集釋』(臺北：華正書局、1987年)、頁51。

54) 『世說新語箋疏·任誕篇』、前揭書、頁731。

55) 蕭統：『陶淵明集序』、嚴可均校輯：『全上古三代秦漢三國六朝文·全梁文』、卷二十、頁3067。

56) 「卮言」出於『莊子·寓言』、本意為「圓酒器」。見王叔岷：『莊子校詮』、(臺北：中央研究

於、酣醉之境使人的意識不斷回向生命的底層遨遊、一任自然的應感、能夠仰體無所繫著的終極存在、與創作活動中的「應感之會」、「神與物遊」⁵⁷⁾或是美感活動的純任直觀、資深相契、皆是基於一種自然的身心狀況。

五、結語：儒道和融的自然風貌

「自然」做為一種境界形態、誠然是在老莊的原典以及玄學的詮釋下獲得豐富的意涵、而「自然」做為人之存在的根源、也具有極為重要的人文精神。但是老莊避世保身的社會向度、不免使其自然境界傾向於個體本位的自得逍遙、因此、一向以來、它也與隱者的身分、自然物象的關係較為密切、而有著超凡脫俗的形象。但是就人的「在世存有」而言、是不可能不和他者產生關係、面對危殆的人世、也不可能採取無窮後退的態度、至少這不是順其自然、也不是人之本然的狀態。因此、只從個體面所開展的自然、與人之本真狀態仍有一見之隔。因為就人的存在質性而言、人的自得逍遙是一種情境式的展現、無法從孤伶伶的個人獲得證成、而必須實踐在世界之中、一般而言、具有自然世界與人倫世界兩個面向、當這兩個面向展現根源的和合時、自然才得以實現。陶淵明之所以洞燭此理即在於他的人生哲學是身體力行的而非抽象概念、他生活於田園世界、依附於天地、與親人鄰里直接相關、在田園中完成自我、並以無比親切近人的桃花源理想呼喚人類集體的共感。

在陶淵明詩文中有許多對上古社會緬懷的篇章、大抵可以用「一任自然」的「華胥國」做為代表、⁵⁸⁾而桃花源也與之有許多神似之處、而之所以要以上古社會為模型、正因

院歷史語言研究所、1988年) 頁1090。

57) 分見陸機：『文賦』、『昭明文選注』、(臺北：河洛出版社、1975年5月)、頁349 357。劉勰：『神思』、楊明照注：『文心雕龍校注』(臺北：河洛出版社、1976年3月)、頁195 196。

58) 華胥國出於列子的記載、伏羲氏之母曰華胥、『列子』所記的華胥國、即是伏羲所都之國、陶淵明嘗以羲皇上人自比。前揭書、卷二、頁41 42。相關的神話故事、參見袁珂：『中

為唯有遠古時代才可能擁有不擾擾、不斷傷人民的政治環境、是人民不會感覺到君主或政府存在的世界、這即是唐堯之世擊壤老人所云：「吾日出而作、日入而息、鑿井而飲、耕田而食、堯何等力？」⁵⁹⁾陶淵明將桃花源建構一個宛若無君的國度、正是對堯舜以後的君主集權制度於人性的斷喪最沈痛的批判。然而、儘管對於君臣倫理抱持悲觀、陶淵明顯然還深信人自然向善的本性、期冀人間倫理的返樸歸真、從而融合了道家「返樸歸真」與儒家「人文化成」的精神、⁶⁰⁾織繪出桃花源的理想。桃花源的境地具有極質樸的風土與最真淳的倫理、但卻是一個外人「尋向所誌、遂迷不復得路」的世界、桃花源之所以是個不能被承諾的理想世界、是因為其中境界不是客觀的存在而是被人所體現的、而且是在一定的群體之間。人的行止如何才是合宜的、是由整體情境所共同決定的、必須人人具有復返自然的意向、才能趨近於桃花源。

從中國的人文傳統來看、中國人的理想存在情境本即在儒道的並行交融之中、也可以說儒道的互補合和是中國文化的宿命。陶淵明身處玄學盛行、儒家倫理被曲解的情境下、針對時代的需要表現出衛護儒家基本價值的姿態、同時也洞察到從政治倫理所開展的儒家有逐漸偏離本質的問題。其在〈飲酒其二十〉云：

羲農去我久、舉世少復真。汲汲魯中叟、彌縫使其淳。鳳鳥雖不至、禮樂暫得新。洙泗輟微響、漂流逮狂秦。詩書復何罪、一朝成灰塵。區區諸老翁、為事誠殷勤。如何絕世下、六籍無一親。終日馳車走、不見所問津。若復不快飲、空負頭上巾。但恨多謬誤、君當恕醉人。(頁248-249)

此詩開首的四句以孔子接續羲皇神農的淳真傳統已有儒道一貫的況味、其後則對

於儒家典籍的示微以及世風日下深致其意；從孔子、詩書、六籍敘起、也是對儒家溯其本、復其初、全詩主旨是極為嚴肅的。但最後的醉語卻消解了這份鄭重其事之感、其用意可能是藉酒逃避現實、也可能是託酒免禍、但未嘗不無可能是『莊子』：「卮言日出、和以天倪」、意謂「渾圓之言、不主故常、順其自然之分而已。」⁶¹⁾、以渾圓之言打破執著、空泛、冥合儒道的差異、而盡自然之分。

陶淵明捨清談而就詩篇的選擇、既是對「言不盡意」的自覺、也是深切體認到知性的論辯既不能解決社會問題、也不代表生命的安頓、一切的生命學問都在於實踐。一向以來、對於儒道以區辨為主的思惟方式、在外來佛學的衝擊下、亦即他者的照見下、逐步展現出儒道合融的整體視域、這本即是中國文化的具體情境、因此反思的方向當即是截長補短的儒道交會。陶淵明對於自然的整體觀照、對於上古社會的嚮往、正是安頓自身於儒道的互補和合中、體現自身所謂的自然。

國神話傳說」第四章、(臺北：里仁書局、1995年7月)頁123-124及頁130註1、2。

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

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

61) 王叔岷：『莊子校詮』、(臺北：中央研究院歷史語言研究所、1988年)頁1089-1091。

陶淵明的「自然」

채 유

국문제요

본고는 육조 시기 '명교와 자연' 논쟁을 배경으로 하여, 도연명 '신 자연관'의 중요한 문화적 의의를 부각시켰다. 도연명의 '신 자연관'은 도가의 경전적인 '자연' 세계를 바탕으로 삼으면서도, 유가의 윤리정신을 깊숙이 착근시키고 있다. 즉, 한편으로는 불교의 도리를 단호히 거부하고, 또 한편으로는 위진 시기 노장사상의 세상에 얽매이지 않고 예법을 준수하지 않는 경향을 수정함으로써, 문인의 생명 실천에 있어서 유가와 도가가 융합된 새로운 면모를 펼쳐내었다. 나아가 중국문학에 있어서 '전원'의 모형을 세움으로써, 중국 문명에 있어 영원한 상징을 수립하였다.

중심어: 자연, 명교, 도연명, 윤리, 전원