

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 陶淵明的生死世界

Tao Yuan-Ming's World of Life and Death

doi:10.6503/THJCS.2008.38(2).06

清華學報, 38(2), 2008

作者/Author：蔡瑜(Yu Tsai)

頁數/Page：327-352

出版日期/Publication Date：2008/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6503/THJCS.2008.38\(2\).06](http://dx.doi.org/10.6503/THJCS.2008.38(2).06)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



陶淵明的生死世界*

蔡 瑜**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

本文旨在探究一生以任真自得、復返自然為生命本質的陶淵明，如何以詩思開展生死世界。文分四個主要段落：第一部分探討陶淵明如何承繼漢晉以來普遍的歎逝風潮，進而承擔起面對死亡的恐懼；第二部分分析論〈挽歌〉與〈祭文〉如何從身體感與人倫性體現生死的界限；第三部分透過其〈形影神〉的內容結構揭示其與佛教生死觀的論辯；第四部分則在究析陶淵明如何以儒家倫理的責任、道家氣化的宇宙觀，融匯出委運任化與識運知命的生死智慧。綜言之，透過陶淵明與當代玄學思辯的對話關係、與傳統生死觀的離合分判，本文期望以詩歌史上的生死抒詠為背景，突顯陶淵明詩文中獨特的生死世界，彰明其在儒道傳統中所開出的新局。

關鍵詞：陶淵明，生死，任化，知命，人倫，自然

一、前言

「天地賦命，生必有死」，^(註1)人存在於世最根本的處境厥為由生至死的整體過程，死亡是人的存在最遠的邊界、身體主體最終的界限，死亡的降臨意味著人

* 本文曾於 2007/5/25-26 宣讀於「Workshop on Kinetic Vision in Early Medieval China」學術會議。該會由蔣經國基金會、中研院文哲所、哈佛大學東亞系共同合辦，假哈佛大學東亞系舉行。承蒙與會學者提供本文初步修改的意見；茲後再獲兩位期刊審查人惠賜資料、對話商榷，使本人獲益良多，謹此致上誠摯的謝忱。

** 本文作者電子郵件信箱：yutsaitw@ntu.edu.tw。

1. 陶淵明，〈與子儼等疏〉；龔斌，《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1996 年），卷七，頁 441。本文引據陶淵明詩文皆依此本，後文將只註明頁數。

失去生存於世的所有可能性，誠然予人難以爲懷的傷慟。在中國的詩歌傳統中，自漢末以來，隨著政治動亂社會不安的情境，詩人尤其湧現了憂生與傷逝的詠歎，或從四時感物中體察生命的循環變化，或從主體的覺知抒詠各種年命有窮之懼、生命無常之悲、壯志未酬之憾。古詩十九首及曹氏父子之作堪稱其中的代表，而此期流行的〈挽歌〉在哀婉的曲調中亦直接流露時人對於死亡的認知與感興。^(註2)至於晉代詩人的情感基調正可以用陸機：「遵四時以歎逝，瞻萬物而思紛。」^(註3)來總括；文人對於生死的理性認知則如王羲之所歎：「固知一死生爲虛誕，齊彭殤爲妄作」^(註4)的無可如何；毋怪乎《世說新語》有〈傷逝〉專章記錄魏晉間人面對死亡的「不勝其慟」；^(註5)而自漢魏以迄的〈遊仙詩〉亦某種程度可以視爲從生死之感出發所生的冥想。由這些抒詠已不難見出，面對死亡正是對於生命本質的體察。

這些關注生死現象的文學表現，除了相應的政治社會環境之外，同時也具有深廣的哲學背景，早自先秦時代儒道就以不同的關懷切入生死議題，孔子：「未知生，焉知死」的提法，爲儒家重視現實人生、不語怪力亂神定調。老莊思想則與儒家相異，《老子》既言生亦不諱言死，在生死並舉中更呈顯出生死辯證消長的相互關係。《莊子》則似乎更以一種悲憫的情懷，力圖爲世人懸解樂生惡死的困惑，以物化爲基源說明生死一體相與爲徒的道理。如果由死亡而來的生存界限，對於我們理解和評價生命具有決定性的意義，從生到死這一關聯深刻而普遍地規定了我們的感受，使人存在於世的可能性質依藉死亡而鮮明地綻露出來；^(註6)那麼老

2. 參見《詩品》卷下評魏侍中繆襲詩：「熙伯挽歌，唯以造哀爾。」曹旭云：「挽歌原送葬之曲，因其詞淒婉，音節動人，漢末遂用於讌樂娛賓，蓋以悲爲美也。」『唯以造哀』，語出《詩經·小雅·四月》：『君子作歌，維以告哀。』……此謂繆襲挽歌詩能夠表達出哀傷之情。《詩品集注》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁383-384。又，明·史鑑〈挽歌序〉：「魏繆熙伯、晉陸士衡、陶淵明競爲挽歌，大概皆哀人命之短促，述死亡之悲苦，敘喪葬之儀情。若近世以來，遞相承襲，或美其節行，或感其交誼，體既不同，辭亦稍異，然其哀傷惻怛之情則一也。」《西村集》《四庫全書珍本》（臺北：臺灣商務圖書公司，1972年），卷五，頁56-57。此處所引兩則關於挽歌的資料承蒙匿名審查人惠告，謹此致謝。
3. 晉·陸機，〈文賦〉，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），頁2013-1。
4. 晉·王羲之，〈蘭亭集序〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1609-2。
5. 余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984），頁636-647。
6. 案：海德格在《存在與時間》的第二篇第一章〈此有可能的整體存在與向著死亡存在〉中詳細闡釋了死亡概念的本真意義，以及由此達致此有真正的整體。而在此章的註解中，海德格更引經據典的列舉各家說法批評討論。本處即是海德格引據威廉·狄爾泰《體驗與詩》的說法。*Being and Time*, pp.219-311及Notes: Division Two ch.1, vi, p.494。中譯本：海德格著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》（臺北：唐山出版社，1989年1月），頁294-310。

莊的提法顯然較易使人對生死具有一周全的視域與本真的態度。然而，秦漢以迄，世俗以追求長生與施行厚葬為主流，一方面開啓了形神之辨的端緒，^(註7)另一方面也予道教孕育的溫床。^(註8)接續的魏晉時代，玄學興盛，透過對玄學經典的詮釋不斷深化著生死議題的向度；加以佛教義理的照見，本土的各種生死觀點皆被逼顯而出，在拒持與融合間拉鋸，形成前所未有的生死辯論。

六朝時期文學與哲學在生死觀上的表現，與當時討論熱烈的「自然」議題實密切相聯，亦即，對生死有一本真的態度是獲致自得逍遙的基礎，從而得以體現自然之生命境界。因此，陶淵明在綜論生死之理的〈形影神〉詩的序言中即明白揭示「神釋自然」，以解世人的生死之惑。而歷來論陶之生死觀者亦多以「甚念傷吾生，正宜委運去。縱浪大化中，不喜亦不懼。」（頁65）的「委運任化」釋此「自然」之意，^(註9)且不乏將之歸於莊老根柢。^(註10)然而，也有更為細膩的論者努力分辨其中的語意層次，而見出儒者「修身以俟」、^(註11)「樂天安命」之旨。^(註12)綜觀魏晉時期的生死觀，瀰漫著不歸道則歸釋的氛圍，如果只著重於「委運任化」的姿態，誠然是較偏於莊老，但是陶淵明直接撫觸死亡的代表作品還有〈挽歌詩〉和〈自祭文〉，其中不難讀出深厚的人倫意涵。而「樂天委分」、「識運知命」（頁462-463）也確實深蘊儒者的生命智慧，「聊乘化以歸盡，樂夫天命復兮疑！」（頁392）正說明了「委運任化」與「樂天知命」是一體的兩面。「委運任化」雖是面對生命順其自然的態度，但在實踐的歷程，還是有待於「識」運「知」命的智慧化解種種生存的困惑，此一智慧正是通往自然任化、達觀超悟的進路。

7. 關於兩漢時期有神論與無神論的爭辯，及其已觸及到的形神問題，參見牙含章、王友三主編，《中國無神論史》（北京：中國社會科學出版社，1992年），〈兩漢編〉，頁190-339。
8. 參見任繼愈主編，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1991年），頁12。
9. 清·吳瞻泰云：「『委運』二字，是三篇結穴，『縱浪』四句，正寫委運之妙歸於自然。」見《陶詩集註》卷二，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997年）集部，第三冊，頁301。
10. 清·方東樹云：「陶公所以不得與於傳道之統者，墮莊、老也。其失在縱浪大化，有放肆意，……莊周、陶公，處以委運任化，殊無下梢。」見《昭昧詹言》（臺北：漢京文化事業有限公司，2004年），卷四，頁111。
11. 《孟子·盡心上》：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁228。
12. 如明·黃文煥云：「輕視生死，亦是道家口中恆套，卻於『不懼』上拈出『不喜』，『宜委』上拈出『甚念』，居然儒者俟命真諦。」《陶元亮詩》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年），集部，第三冊，卷二，頁173；清·方宗誠云：「是謂順天理而行，與孟子順受其正，脩身以俟同旨。」「無入不自得，樂天安命之旨矣。」《陶詩真詮》，嚴一萍選輯，叢書集成三編本（臺北：藝文印書館，1971年），頁2a。

從這個角度來看，陶淵明所開展的生死哲學顯然更近於儒道雙修的質性，一方面具有莊老「委運任化」的根柢，另一方面亦呈顯出對於人倫的關注。從而陶淵明的「生死世界」不僅是個人由生至死的時間歷程，更是其由生死輻射出的關係叢聚，既深蘊存在之感，也煥發著哲理的洞見，堪稱以詩思全幅開顯生死世界的詩人，為「自然」的生命境界提出新詮。陶淵明的生死智慧雖與其「質性自然」的個人特質有關，實亦深受時代潮流的衝擊，其〈形影神〉詩即顯現出在社會場域中與廬山慧遠僧團的對話關係，足以見出其生死觀的社會向度。而在與佛教思潮對抗的同時，陶淵明返歸傳統思想中的生死觀，以道家氣化的宇宙觀為基源結合儒家的人倫關懷，融匯出委運任化的態度與識運知命的境界。因此，透過陶淵明與當代玄學思辯的對話關係、與傳統生死觀的離合分判，本文期望突顯陶淵明詩文中獨特的生死世界，以說明其所體現的自然意蘊。

二、從歎逝到面對死亡的恐懼

在中國詩歌史上，面對生死問題引生的愴痛與無常悲感，可謂漢晉五言詩的主調，進而催生了詩歌理論史中重要的「物色論」與「緣情說」。如〈古詩十九首〉的共同主題即被視為是「人類意識到自己生存於時間之上所引起的悲哀」，^(註 13)此後直接摹擬或踵事增華者亦不絕如縷。所謂物色論在其成熟期固然具有普遍化的容攝力，但在初始階段則是人面對萬物自然的榮瘁與一己生死情境的共振；緣情說所緣的「情」從後世的理解來看理應是「人稟七情，應物斯感」的巨細靡遺，但在漢魏以降，「情」是「作為人面對死亡的自覺而被深刻意識到的」，^(註 14)王戎因喪子而悲不自勝，有云：「情之所鍾，正在我輩」即是最好的證明。^(註 15)因此，在漢晉詩歌中，生死是生存最重要的哲學議題，歎逝則為抒詠的主調。而歎逝的主題結構便是藉著感物的方式表達。^(註 16)陸機：「遵四時以歎逝，瞻萬物而思紛。」

13. 吉川幸次郎著、鄭清茂譯，〈推移的悲哀上、下〉，《中外文學》六卷 4、5 期，頁 113。

14. 參見呂正惠，〈「物色」論與「緣情」說〉，《抒情傳統與政治現實》（臺北：大安出版社，1989 年），頁 28。

15. 余嘉錫，《世說新語箋疏》，頁 638。

16. 參見呂正惠，〈「物色」論與「緣情」說〉，頁 14。蔡英俊先生也曾指出漢晉之際生死問題的愴痛，帶給人自我生命的醒悟與自覺，並由此推衍出緣情的創作理念。《比興物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1986 年），頁 36。

正是最精準的涵括。

在「感存念亡，觸物增眷」(註 17)的循環中，個人以不同的氣性呈顯著主體的覺知，而形成種種歌詠的內涵，或悲不勝情的抒詠繁華易盡、人生無常之感，或慷慨任氣的悲歌時不我予、志不獲騁之憾；在死亡的怖懼中，亦或不免耽溺於現實的物質享樂。漢晉詩歌中普遍存在的歎逝主題，對抒情主體而言雖有不同的倫理抉擇，但都共同反映出詩人經由死亡的體認而益顯清晰的存在之感與生死關聯。

魏晉詩人由感物歎逝與發存在之感的文學傳統，顯然為處境相似的陶淵明所承繼，而時時流露於詩作之中。(註 18)但是，與魏晉詩人不同的是：陶淵明往往更進一步明示出運化與人道的呼應關係，(註 19)而此體察實有著具體的身體感為基礎，如云：「流幻百年中，寒暑日相推。常恐大化盡，氣力不及衰。」(頁 193)而〈與子儼等疏〉更明白言及：「病患以來，漸就衰損，親舊不遺，每以藥石見救，自恐大分將有限也。」(頁 441-442)可以說已從「感物歎逝」具體化為一種陶淵明特有的「傷老歎逝」，對於人的存在處境有更為貼近的凝視。

循此而往，自不免落入「從古皆有沒，念之中心焦」的憂懼心境，此一心境尤其具體呈現在〈榮木〉詩，序云：「榮木，念將老也。日月推遷，已復九夏。總角聞道，白首無成。」(頁 13)已明示出所憂懼者正是「君子疾沒世而名不稱焉」。(註 20)類似此種由感物傷老而興憂懼之情的體會，最集中地展露在〈雜詩〉十二首，明代黃文煥曾評此組詩云：「十二首中愁歎萬端，第八首專歎貧困，餘則慨歎老大，屢複不休。」(註 21)慨歎老大的情懷在〈其三〉與〈其七〉中最為明晰：

榮華難久居，盛衰不可量。昔為三春蕖，今作秋蓮房。嚴霜結野草，枯悴未遽央。日月有環周，我去不再陽。眷眷往昔時，憶此斷人腸。(〈雜

17. 盧謐，〈贈劉琨詩〉，遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》(臺北：木鐸出版社，1988年)，頁881。

18. 在陶集中此類的作品多不勝數，茲舉一二，如〈和胡西曹示顧賊曹〉：「流目視西園，曄曄榮紫葵。於今甚可愛，奈何當復衰。感物願及時，每恨靡所揮。」(頁152)；〈己酉歲九月九日〉：「靡靡秋已夕，淒淒風露交。蔓草不復榮，園林空自凋。清氣澄餘滓，杳然天界高。哀蟬無留響，叢雁鳴雲霄。萬化相尋繹，人生豈不勞。」(頁202)

19. 如〈飲酒其一〉：「衰榮無定在，彼此更共之。……寒暑有代謝，人道每如茲。」(頁211)；〈己酉歲九月九日〉：「萬化相尋繹，人生豈不勞。從古皆有沒，念之中心焦。」(頁202)

20. 此詩從木槿起興，有云：「人生若寄，憔悴有時。靜言孔念，中心悵而。」「先師遺訓，余豈云墜。四十無聞，斯不足畏。」可證此說。

21. 明·黃文煥，《陶元亮詩》，《四庫全書存目叢書》(臺南：莊嚴文化公司，1997年)，集部，第三冊，卷四，頁206。

詩其三〉，頁 293)

日月不肯遲，四時相催迫。寒風拂枯條，落葉掩長陌。弱質與運頹，玄鬢早已白。素標插入頭，前途漸就窄。家為逆旅舍，我如當去客。去去欲何之，南山有舊宅。(〈雜詩其七〉，頁 301)

二詩皆從具體的節氣變化、草木榮悴感知自身的老邁衰朽，此中所含蘊的即是「氣變悟時易，不眠知夕永。」中所覺察到的「日月擲人去，有志不獲騁」(〈其二〉，頁 291)，此一情懷殆可用「傷老悲志」總括。(註 22)而「古人惜寸陰，念此使人懼。」(〈其五〉，頁 296)正是與〈榮木〉相聯的「白首無成」的怖慄。(註 23)

面對「死亡將至」與「無成無名」交織而成的怖懼心境，陶淵明對於存在處境的反思又更推進一層，直探「成」與「名」在人生中的意義。相對於前述的怖懼之情，陶淵明不但在〈雜詩〉中有「百年歸丘壟，用此空名道。」(頁 295)之語；他處也有「吁嗟身後名，於我若浮煙」(頁 99)之歎；臨終之時更對世人「懼彼無成，愒日惜時」的生命態度有所保留，反以「寵非己榮，涅豈吾緇」(頁 463)質疑名實間的必然關係，與「立善常所欣，誰當為汝譽？」(頁 65)可謂同一基調。因此，「養真衡茅下，庶以善自名」(頁 171)實道出了陶淵明的「有成」是由發自己身的「真」、「善」所充實，(註 24)並呈顯在生命歷程中的每一個當下。此意在〈飲酒〉詩中有更直接的析辨，如云：「鼎鼎百年內，持此欲何成。」「雖留身後名，一生亦枯槁。」都呈現出對於「成」與「名」的淡然，而「所以貴我身，豈不在一生。」「死去何所知，稱心固為好。」更道出一切的生命意義都在生命歷程中此身的稱心縱情下獲得實踐。(註 25)此一通達的人生態度便是從逼視人生有窮的界

22. 案：齊益壽先生曾言及像陶淵明這樣實寫老人情懷又如此密集的，在此以前極為罕見。齊益壽，〈傷老悲志中的省思——陶淵明〈雜詩〉前八首析論〉，《中國韻文學刊》第 19 卷第 3 期，2005 年 9 月，頁 6。如果再結合散見於其他陶淵明詩文中的相似心緒，陶淵明或許堪稱是文學史上最不掩飾傷老情懷的詩人，這固然與其志不獲騁的遺憾有關，但從更基源的身體感來看，這應該與其多病早衰的境遇具有直接的關係。

23. 案：牟宗三先生曾分析魏晉名士的人格為「唯顯逸氣而無所成，無所成而無用，是為天地之棄才。」《才性與玄理》(臺北：學生書局，1974 年)，頁 70。而陶淵明在詩文中時時以無成為念，可能也有與魏晉名士所彰顯的這種人格特質對話的意圖。

24. 案：龔斌先生對於「庶以善自名」的解釋為「善于保持自己的名聲」(頁 175)，不以「善」為名詞。但綜觀歷來對此句之評，則多有強調陶淵明對於「善」的堅持，筆者亦認為舊說較勝。參見《陶淵明詩文集評》(臺北：世界書局，1974 年)，頁 123-125。

25. 以上分見〈飲酒第三〉與〈飲酒第十一〉，頁 216、232。

限，正視內在對無成無聞的恐懼，進而洞察古今名實關係的弔詭，而終於開出「發自己身」、「爲善自名」的生命邏輯。在「善惡苟不應，何事立空言？」的深切認知下，乃以「居常待其盡，曲肱豈傷沖」、「不賴固窮節，百世當誰傳」^(註 26) 做爲「自名」的依據。

陶淵明從傷老的身體經驗反覆咀嚼「人之將死」的況味後，乃以固窮守節安立此身，也就是在這一理性分辨與身體實踐上，陶淵明承擔起面對死亡的怖慄，而顯現出與漢晉詩人同中有異的情調。此一基礎使「委運任化」的生命態度有了穩固的根柢，即使縱情肆志亦不致浮游失據，也因「安立此身」而對當下之所擁有分外珍惜。因此，在充滿傷逝歎老的〈雜詩〉中，陶淵明也呈現出「爲歡作樂」的一面，如云：

丈夫志四海，我願不知老。親戚共一處，子孫還相保。觴絃肆朝日，樽中酒不燥。緩帶盡歡娛，起晚眠常早。（〈其四〉，頁 295）

此詩所呈顯的是身心相與、隨心所欲的適意生活，而「我願不知老」則是以「欣於所遇，暫得於己，快然自足」^(註 27) 的即事快意取代「老之將至」的悲悽。至於〈其一〉更表現在人倫關係的珍視上：

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。盛年不重來，一日難再晨，及時當勉勵，歲月不待人。（頁 289）

此詩以氣化的身體爲基具現偶然與流變的生命境遇，肯定人與人之間的關係是人在世開顯存在意義的核心，親戚骨肉自不待言，朋友鄰里亦所珍惜，此處的「作樂」更具體的落實在這種關係的擁有與確認。綜言之，面對年命有窮、憂彼無成的怖懼，陶淵明以任真固窮、及時爲歡實踐身心相與、真誠無僞的生活，在孤絕中凝視著生命的怖懼不安，進而尋獲自我超越的契機。

26. 以上分見〈飲酒第二〉，頁 214-215，〈五月旦作和戴主簿〉，頁 107。

27. 王羲之〈蘭亭集序〉：「當其欣於所遇，暫得於己，快然自足，曾不知老之將至。」此意正可解陶淵明「我願不知老」之意。前揭書，頁 1609-1。

三、〈自祭文〉與〈挽歌詩〉體現的生死界限

前述詩作的可貴之處在於具體呈現出：陶淵明如何在體衰多病與萬化變遷中感知「死亡將至」的事實，由憂懼不安的情緒啓引，分從理性與感性兩個面向確立自己生存的原則。但這些作品對於「死亡」本身的探索仍有一見之隔，陶淵明詩文中還有為至親之人乃至自己所寫的「祭文」與「挽歌」，這些都是直接關涉死亡的體裁，其中沒有應酬套語，只有真情流露，而且首開「自祭」、「自挽」的先例，在詩歌史與思想史的「生死」主題上皆有重要的意義。其如何感知死亡本身、區隔生死的界限，以打開「死亡」之結，實有必要進一步分析。

陶淵明為至親所寫的祭文，如〈祭程氏妹文〉、〈祭從弟敬遠文〉以及〈自祭文〉，（註28）都以「如何一往，終天不返！」、「死生異方，存亡有域」、「寒暑逾邁，亡既異存」反覆哀歎天人永隔、無法跨越的生死界域。而此一界限之所以令人悲不自勝，便在於它隔絕了人與人的相互聞問。雖然同樣在「日徂月流，寒暑代息」之中，卻因「事不可尋，思亦何極」，時間也彷彿失去意義，徒留無可如何的歎惋。由於從弟敬遠與陶淵明知音相惜，因此，在〈祭從弟敬遠文〉中陶淵明呈顯出更為深刻的主體關係，不但具體表彰了敬遠的人格，同時，在諸如：「相將以道，相開以顏。豈不多乏，忽忘飢寒。」「斂策歸來，爾知我意，常願攜手，寘彼眾議。」的兄弟扶持中，具現了陶淵明與敬遠的互動關係如何成為其自我建構的重要支撐。大體而言，為至親所寫的祭文便以曾經擁有的「關係」與此刻的「失落」為主軸，開展生死阻隔在人際間的意義。

至於陶淵明為自己所寫的祭文、挽歌，則因以自己的死亡為審視的對象，在死亡的照見下產生與自我更本真的關係，而進一步撫觸死亡更原初的意義。陶淵明的作品中有自撰的〈挽歌〉與〈祭文〉，是相當異乎尋常的表現，〈挽歌〉是生者為死者送終之禮，〈祭文〉是生者於祭悼死者時所誦詠之文，於禮於理皆應出自他撰。但陶淵明不但自撰而且不止一篇，這在此前是絕無僅有之事，似乎突顯出陶淵明較一般人面對死亡更為真切的自我承擔，以至於嘗試以生者所能感知的極

28. 三篇祭文分見卷七，頁450-451、頁455-456、頁462-463。

限描述瀕死的經驗。這些詩文極細膩地從身體感的漸泯、人際互動的消失逼視生死的界限。〈挽歌詩〉共有三首，三首間的聯繫極為緊密，抒寫了從臨終、入殮、喪禮、出殯、安葬，乃至葬後的情景；與之前文人的〈挽歌〉最大的不同便是以第一人稱發聲。雖然，在〈挽歌〉這種樂府體裁中，作者、歌者、登場人物可以自由換位，隨意往來；此前的作品中亦有作者以死者身份發聲，但這個死者都不是作者自己。^(註 29)因此，陶淵明的自抒自詠實為〈挽歌〉與〈祭文〉別開生面，形成一種書寫死亡的新傳統。其重要意義在於：從視死亡為一發生在他者身上的客觀事件，轉為將死亡納入自我的生存結構中，形成無法置身其外、冷眼旁觀的生死相連的世界。以下即落實在身體感知與倫理關係兩個面向析論〈挽歌詩〉與〈自祭文〉體現的生死界限。

身體感的漸泯可以說是死亡對於人最直接可感的改變，陶淵明在〈挽歌其一〉云：「魂氣散何之，枯形寄空木。」承繼傳統氣化的身體觀，視人之生死為一氣的聚散，氣聚而生，氣散而死。「枯形」是死後身體僅餘的物質性存在，「魂氣」則不再凝聚為人的形神。而在〈其二〉：「欲語口無音，欲視眼無光」、「荒草無人眠，極視正茫茫。」與〈自祭文〉「候顏已冥，聆音愈漠。」都呈現出人之死亡不但失去動覺，也逐漸失去觀視言語的主動性、只能被動地映入與聆聽，再至於感官知覺的全然喪失。^(註 30)而〈其一〉、〈其二〉以「但恨在世時，飲酒不得足」、「在昔無酒飲，今但湛空觴。」相聯，則是以對於酒的欲望作為身體存在感的核心，突顯生死的差異。酒不但是味覺，它的影響可以周遍全身，允為嗜酒的陶淵明生存時最具代表性的身體感受。^(註 31)

而身體感同時也是關係性的基礎，當不再氣聚為人的形神，即不復擁有隨身體主體所投射而成的世界，因此，便無所謂關係，也就不再有價值與是非，故〈其一〉云：「得失不復知，是非安能覺。千秋萬歲後，誰知榮與辱。」死亡意味著

29. 川合康三著、蔡毅譯，《中國的自傳文學》（北京：中央編譯出版社，1999年），頁128-129。

30. 根據胡塞爾的分析，透過人的觸覺和痛覺所形成的「本體感受」，是人具有「自我身體」或「身體主體」感知的根源，而這本身即具有主體性的意義。而從病理學的實例可證，人如果只有視覺或聽覺甚至動覺，也無法產生身體主體的感知。參見龔卓軍，《身體部署——梅洛龐蒂與現象學之後》（臺北：心靈工坊，2006年），頁40-47。從這項研究對照陶淵明描寫瀕死過程的層次，乃是從具有接觸關係的主體性的喪失而至於只剩視、聽覺，再到失去所有的感知能力，確實呈現出身體主體消失的具體過程。

31. 關於陶淵明與酒的關係，參見蔡瑜，〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》22期（2004年），頁223-268。

不再具有知覺能力，由此延伸亦無所謂千秋萬歲後的榮辱之感，因為，是非榮辱都是關係性的知覺。而〈其二〉的「昔在高堂寢，今宿荒草鄉」到〈其三〉的「幽室一已閉，千年不復朝」則說明了生死屬於完全不同的世界，死亡意味著人即將失去人生在世所投射而成的意義世界，「千年不復朝，賢達無奈何」，賢者達人不但無法改變生死，在死亡的場域當亦沒有賢達與否的區分。此外，從〈其一〉「嬌兒索父啼，良友撫我哭」、〈其二〉的「親舊哭我傍」，到〈其三〉的「向來相送人，各自還其家。親戚或餘悲，他人亦已歌。」歷敘親友因親疏不同，在喪事的過程各依倫際而有相應的行止。這意味著隨著人的死亡，主體間的關係也漸趨淡漠，與前述人死之後不復覺知到是非、得失、榮辱正相呼應，因為價值世界是經由人與人的互動關係所建構，沒有關係便沒有世界。

至於〈自祭文〉雖然首尾仍有送行場面、臨葬過程，以及訣別人世的想像，但是基於文體性質，〈祭文〉本即有蓋棺論定的作用，陶淵明自撰〈祭文〉當有自我論定的用心。因此，〈自祭文〉更著重在由關係世界所建構的主體，故全文以綜敘平生的方式呈現自我生命的意義；亦即是從主體的建構、完成與終至失去此一可能性作為生死的界限。先看下面這段自述：

茫茫大塊，悠悠高旻，是生萬物，余得為人。自余為人，逢運之貧，簞瓢屢罄，絺綌冬陳。含歡谷汲，行歌負薪。……冬曝其日，夏濯其泉。勸靡餘勞，心有常閑。樂天委分，以至百年。

本段的起首在氣化流行的背景中，具現了天地人三才的倫理。因此，接續的抒詠，與其說是歎窮怨貧，毋寧是其躬耕的身體節奏如何與天地的樂章合拍，「樂天委分」既是主體的建構過程也是以死亡做為終點。

而這樣的主體建構乃是經由與世界的對話所確認的：

惟此百年，夫人愛之。懼彼無成，憫日惜時。存為世珍，沒亦見思。嗟我獨邁，曾是異茲。寵非己榮，涅豈吾緇？

世人面對死亡的態度決定了他們面對生命的態度，故世俗之人窮其一生以求有成，俾不負此生。相對於此，陶淵明顯示出不依附世俗毀譽的自我覺知，而以樂天委分盡其天年。至於生命向外與世界遭逢的歷程，則以「識運知命」詮解自我

與世界交互投射的意義：

識運知命，疇能罔眷？余今斯化，可以無恨。壽涉百齡，身慕肥遯。從老得終，奚所復戀。

在「委運任化」的生命歷程，沒有回顧便無法形成對運命的感知，因此「識運知命」與「疇能罔眷」是一迴旋前進的過程。「曾經」的意義也因此重新朗現，才能「奚所復戀」、「可以無恨」。在真誠面對死亡中展開順化的視域，而最後歸結於「匪貴前譽，孰重後歌，人生實難，死如之何？」人對於死後種種的愛顧，實基於對於生時種種的眷戀。然而，死後的世界並不能由生存的種種所延伸，因此以前譽而求後歌，甚至為求後歌而使此生失真，皆有味於生死的真象。

綜言之，在這些直接撫觸死亡的作品中，我們不難讀出陶淵明從身體感與關係性兩個面向呈顯出生與死的界限。死亡是人身為人之生命的終結，對於生物而言，失去生命即失去所有知覺的能力，這是一個共相，但對於人而言，更是失去持續感知世界並建立意義的基源。人生存於世界之中，在與世界對話中建構主體以完成自我，因此失去感知世界的能力，等於失去建構主體的可能性，也就喪失由人倫性所架構起來的意義世界。因為主體的建構是在自我與他者的對話關係中推進，主體性便立基於人倫的關係，死亡使人失去了感知能力，也就失去了關係的世界。對於以完成自我為目標的主體而言，失去建構主體的可能性即是死亡的核心意義，可由這個角度判定身體主體的死去。生死為一必然的循環是萬物的常理，但只有人能夠由人倫關係建立意義的世界，得以由死之將至返視生命的整體，省思生死的意義。如此，便能從生物學上單純的「存亡」，分離出屬於人的存在本質所特有的「生死」。

陶淵明從身體的存在感與主體的相互性奠立其生死世界的基礎，如此的進路仍不出孔子「未知生，焉知死」的提法，亦即不視死為一對象作客觀的討論；但卻深切感知著生命的界限，承擔著由此而生的孤獨之感。因此，觸及死亡旨在賦予生存一合實的態度，也展露陶淵明一向的人倫關懷。由於，人的存在結構本即是戒慎恐懼地走向死亡，在感知著死亡將至的情境中，賦與自身存在的意義。故而揭示死亡的目的是解除生命的遮蔽，而不在論述死後的種種，死後種種是人的存在極限所無法實觀的，終究是個問號。只是，不可否認的，從死之必然降臨、

形軀的終將消亡、以及人倫關係的失去來看，生命的不可逆誠然是人難以逾越的。如何對生死有一超越的態度是宗教的重要課題，陶淵明如何與其所處時代的宗教生死觀對話，從而深化自身生死觀的哲理向度，是下一步要探討的問題。

四、〈形影神〉與佛教生死觀的對話關係

在陶淵明身處的時代，同時具有道教與佛教的氛圍。道教緣自於中土，與陶淵明同樣立基於氣化的身體觀，因此，陶淵明雖然並不認同由此衍生的肉身成仙、長生久視的論述及方法，但對之並非全盤否定。至於外來的佛教在此時期從義理的層面不斷深化與本土知識分子的對話關係，以強大的宗教力量撞擊本土生死觀，實為陶淵明主要的論辯對象。就地緣關係而論，高僧慧遠在廬山率眾行道，四方名士望風遙集，成為中國南方佛教中心的廬山，與陶淵明隱居之所近在咫尺。陶淵明幾近於以孤軍之力與整個知識分子界抗衡，在深度的對話交鋒下，陶淵明個人獨具的生死觀不但具有厚實的哲學基礎，也同時達到宗教的高度，其〈形影神〉組詩即是最著名的例子。

自陳寅恪先生〈陶淵明之思想與清談之關係〉一文以〈形影神〉為根據，析理陶淵明安身立命的哲學，一方面提出陶淵明不受佛教影響之說；另一方面則論證〈形影神〉同時與魏晉時期的「名教與自然」之爭形成對話，並且認為陶淵明創闢了「新自然說」，有別於嵇阮等人服食求仙及沉湎任誕之行所體現的舊自然說。陳寅恪先生明白揭示陶淵明此組詩與時代社會的對話關係，而「新自然說」尤其切中肯綮。但因為文章焦點的問題，陳先生在此文中對於陶淵明與佛教的關係只是點到為止。（註 32）

其後遼欽立先生則集中討論〈形影神〉詩的思想內涵，指出此詩論旨意在反對佛教的「報應說」及「形盡神不滅說」。遼先生之說不但更清楚地揭示〈形影神〉

32. 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。

與佛教的論辯關係，同時也點明其爭議焦點是生死觀的問題。^(註 33)如果再結合陳寅恪先生的見解，陶淵明所著意的或可謂「合乎自然的生死態度」。換言之，〈形影神〉詩是陶淵明正面回應廬山慧遠僧團所追求的淨土理想，同時也兼及對於舊自然說與名教說的反省，以這些對話層次為背景，辨析面對生死的自然態度，不但足以見出其生死觀的社會向度，也可視為陶淵明建構個人生死觀的理論基礎。

陶淵明在〈形影神〉詩的〈序言〉首先說明其發為此論的動機與對象：「貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯甚惑焉。」「好事君子，共取其心焉。」而其理路則是：「故極陳形影之苦，言神辨自然以釋之。」^(註 34)乃在形影與神的結構關係上，以「自然之理」論析合乎自然的生死觀。從這個角度言，很容易令人聯想到在此同時慧遠所著的〈形盡神不滅論〉，以及此後在南朝熱烈展開的形神之辯。然而，形神對舉自先秦以來已不乏其例，迨至魏晉，玄學興盛，其例更夥，^(註 35)兩相結合更可見出慧遠在本土思維上為佛理紮根的意圖。而陶淵明解惑的對象包括「營營惜生」的「貴賤賢愚」，從其詩作的內容及語氣來看，除了可以指向佛教徒，也是就世人廣泛的生存之困惑而言。但值得特別注意的是，陶淵明除了「形神」的結構外，還加入了「影」，雖然，形影對舉為譬，自先秦以來亦不乏其例，但提出形影與神三者的結構關係者，似乎前無所見。只是，在慧遠的著作頗有形聲影響之論，於〈佛影銘〉中亦偶及形影神三者的並論。^(註 36)或可推知，陶淵明特別拈出「影」的概念，當與慧遠的論述有關，^(註 37)但建立形影與神三者的關係，則為陶淵明在佛教異文化的照見衝擊之下，對傳統生死哲學的省思與重構。

在此三首聯章的作品中，形、影、神各以一首詩陳述自身的困惑或理念，只

33. 遼欽立，〈形影神詩與東晉之佛道思想〉，《陶淵明研究》（臺北：九思出版社，1977年），頁668-693。案：其後鄧小軍先生在陳、遼二人的基礎上，更補充論證，從廬山佛教徒的立誓文、慧遠的〈沙門不敬王者論〉、廬山諸沙彌〈觀化決疑詩〉與陶淵明〈形影神詩〉在思想文字上的互文性說明其與當代佛徒的對話關係。〈陶淵明與廬山佛教之關係〉，載於朱耀偉主編，《中國作家與宗教》（香港：中華書局，2001），頁89-99。

34. 本組詩全文見卷二，頁59-65。

35. 遼欽立，前揭文，頁669-671。

36. 慧遠，〈佛影銘〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁2402-2403。首先指出此一關涉的為遼欽立先生，前揭文，頁676。案：遼先生提出的這一對應關係極有見地，但僅點到為止，未對「影」的內涵做具體的討論，而其後的研究者也多未著意於此，故本文擬就此做進一步申論。

37. 慧遠所在的廬山實為當時的文化中心，影響甚鉅。陶淵明居住其側，不可能不感受到來自廬山集團的影響。關於慧遠在六朝初期文化史上的地位，參見常盤大定，〈廬山の慧遠を中心として〉，《支那の佛教の研究》（東京：名著普及會，1938），冊1，頁125-143。

是在結構上前二首是形影相互問答，並未及於神，最後一首則是神對形影的解惑，顯出三者的層次關係。〈形贈影〉詩以「形」為主體，從萬化流轉體察人的生命歷程。人對照於草木榮悴的循環之理，人之形體一往不返永無歸期的現實性誠然令人歎惋。然而，對人而言，悲痛的根源或更在於失去平生在世的種種情感關係，離開人世意味著人倫性的消亡，必須承擔起絕對的孤寂。而「我無騰化術，必爾不復疑」與其後「影」所言的「誠願游崑華，邈然茲道絕」、「神」所言的「彭祖愛永年，欲留不得住」都是對於肉身成仙的否定，也是二者對於「形」的回應。因此「形」的自述中蘊涵著面對死亡的恐懼之情，故以飲酒的身體感為代表，藉以擁抱形體存在的實感與價值。

而在〈影答形〉詩中，「影」作為主體發言，相對於「形」的情緒與感傷，顯現出理性的一面，所代表的是與形體並生於世的價值世界，形成「立善」以遺愛、以留名的人生方向，進而否定形體以酒消憂的耽溺。「影」作為人生在世如影隨形的價值世界，可以參考慧遠的論述，慧遠的形聲影響之說主要用在解說佛教的因果報應，有云：

是故心以善惡為形聲，報以罪福為影響，本以情感而應自來，豈有幽司，由御失其道也。然則罪福之應，惟其所感，感之而然，故謂之自然，自然者，即我之影響耳。……形聲既著，則影響自彰，理無先期，數合使然。（註38）

慧遠在此文中反覆說明的形聲與影響的關係，即是善惡之心與罪福之報的相應之理，而且以緣自莊老的「自然」稱之，此亦所謂「自然果報論」，這種「自然」實乃一種宗教法則的必然。（註39）慧遠如此的形影關係與自然之解，雖亦從善惡發論，卻與陶淵明截然不同。就形影關係而言，陶淵明的「形」是指人生存於世作為存在根基的形體；所謂的「影」是與形體相依存的價值世界，是立善的心所投射出的意義世界。但也如前文所述，這是由人與人的相互關係所建立的世界，也因此時或不免為外所爍而具有目的性，「立善」是為了「有遺愛」，是為了免於「身

38. 慧遠，〈明報應論〉，前揭書，頁2397。

39. 關於老莊與佛教圍繞「自然」產生的爭辯，參見福永光司，〈自然と因果——老莊道教と中國佛教〉，《中國の哲學・宗教・藝術》（東京：人文書院，1993），頁88-93。

沒名亦盡」，這是人爲了延續有限生命、使生命不朽的世俗觀點。然而，陶淵明不但不認爲善惡與果報具有如影隨形、如響應聲的自然關係，同時也有意窮究善惡發念的根源意義。

不論是「形」對死亡的恐懼，或是「影」以立善超越，就神的觀點來看都是不透徹而有所遮蔽的，〈神釋〉從縱化委運的層次，解開「形」對個體形軀的執念，同時也以「立善常所欣，誰當爲汝譽」拆解立善與世譽的關聯，質疑爲求延續有限生命而求名、立善的工具論，此說可以同時指向名教所帶來的虛偽與佛教自然果報說的悖實，兩者的動機都可能導向虛妄的人生。尤其，玄學後期的議題隨著佛教的發展，從自然與名教之爭轉爲自然與因果的關係，慧遠以「自然」說明善惡之心與罪福之報的相應之理，顯然不合於陶淵明所體現的自然。在陶淵明的詩文中對於立善是積極肯定的，但是，對「積善有報」則持懷疑的態度，如面對程氏妹的死有：「我聞爲善，慶自己蹈。彼蒼何偏，而不斯報」（頁 450）之歎；在〈感士不遇賦〉中更會聚歷史事實對善惡報應全面的質疑。

兩方爭議的關鍵在於善惡的議題對於儒家並不陌生，卻並不結合善惡與果報的關係，自有一套克己復禮即身體現的功夫，故很難接受這樣的自然果報之說，至少從自然果報以勸善，並不是行善的根柢。正如戴逵〈釋疑論〉所云：「此則君子行己處心，豈可須臾而忘善哉，何必循名責實，以期報應哉！」^{（註 40）}對熟悉儒家學說的人而言，爲求福報而行善本身即是一種偏離。陶淵明在善的實踐上堅持「發自己身」的價值，便是一方面指向徇俗求名的價值觀，一方面指向報應輪迴的價值觀。而陶淵明在〈感士不遇賦〉所寄寓的也正是在感昧無常的天道運行中，士人如何推誠爲善、持守任真固窮的節操。

就如「神」對「影」的質疑，並不是對立善本身的否定，「神」對「形」的告誡，也不是對飲酒本身的否定，而在於是否爲本真的體現，立善不能以世譽果報爲目的，飲酒不能用以遮蔽死之真相，甚至殘生害命。那麼，相對於形影，能以本真的觀照來爲形影釋疑的「神」，又是何物？在「大鈞無私力，萬理自森著。人爲三才中，豈不以我故。」^{（註 41）}中，神既是陶鈞萬類使萬理森然具現的活動，亦是

40. 戴逵，〈釋疑論〉，同前註，頁 2251。

41. 類似的意思亦見於〈感士不遇賦〉：「咨大塊之受氣，何斯人之獨靈。稟神智以藏照，秉三五而垂名。」頁 365，〈自祭文〉：「茫茫大塊，悠悠高旻，是生萬物，余得爲人。」頁 462。

人感通天地並列為天地人三才的作用，在人的身心活動中居於主宰起用的地位，「神」落在人的形軀上而言，幾乎等同於「心」的作用，^(註 42)但就其感通於天地的質性而言，則名之以「神」更能顯其神妙的變化與通感的根源。「神」與「形」雖屬不同性向卻彼此依附，不可分離，同時也寄託於「影」以體現共同的價值世界，但「神」在此又具有超越形影的思辨能力與境界。只是，託身於形體的「神」，儘管足以展現強大的精神力量，卻仍將隨著人的死亡而消解。此處「應盡便須盡」與〈挽歌詩〉：「魂氣散何之」乃至於「死去何所知」，都說明人的神是依附於形體，與形體共存共亡，並無死後靈魂不滅的可能。^(註 43)

慧遠為了建立罪福報應的理據而提出的〈形盡神不滅論〉，顯然與陶淵明的立場相反。^(註 44)慧遠認為形神有精粗不同，「神」是「精極而為靈者也」，「神」的感應更是靈妙：

神也者，圓應無生（主？），妙盡無名，感物而動，假數而行。……推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根，情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者返本，惑理者逐物耳。^(註 45)

依慧遠之解，不隨形體而滅的「神」，便是人處於生死輪迴中，連續前世與後生的因果報應的承擔者。因此，慧遠除〈明報應論〉之外，又有〈三報論〉，即所謂見報、生報、後報，其中只有「見報」是「善惡始於此身，即此身受」，其他皆是經來生、百生，「然後乃受」，慧遠的解釋是：「斯乃自然之賞罰，三報之大略也。」^(註 46)正是這種多生輪迴的假設，使自然果報儘管不能及身驗受，仍然具有合理的基礎，對於信者而言，其道德約束力似乎更強，故慧遠稱佛經「所以越名教絕九

42. 參見周與沉，《身體：思想與修行》（北京：中國社會科學出版社，2005年），〈第四章：心：家族類似的視角〉，頁147-158。

43. 林麗真先生曾將「神」字在傳統的用法區分為四：一、指超自然的神祕主宰，二、指人死後的靈魂，三、指人的精神意識，四、指事理的玄妙難測。〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁93-94。如依此分，陶淵明在此所論的「神」主要取第三義，而就作用言，則亦含第四義，並能與第一義的神感通。至於以下所論的慧遠之說，雖亦指第三義，但此義可與第二義相連，且同樣具有第四義的作用。

44. 遼欽立，前揭文，頁671-675。

45. 慧遠，〈形盡神不滅論〉，前揭書，頁2395。

46. 慧遠，〈三報論〉，前揭書，頁2398。

流」便在於「覽三報以觀窮通之分」，^(註 47)從而具有跨越名教之功，可見自然果報說仍是自然與名教議題的延伸。

然而，對於陶淵明而言，善惡是主體相互間的課題，不可能抽離具體之生存情境來談。且「三報說」在中國傳統的思想體系下實有理解體會的困難，既不同於儒家「未知生，焉知死」，也不同於道教祈求肉身飛升。對於慧遠的「求宗不順化」之說，陶淵明事實上也有回應。所謂「求宗不順化」意謂生命不離生住壞滅的遷流變化，輪迴不已，至為可懼，此之謂「順化」；必須體證至極不變的泥洹，方能獲得解脫，入極樂世界，此之謂「求宗」。^(註 48)對於這樣的觀點，陶淵明從「形盡神滅」與「委運任化」表達對反的意見，亦即「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮。」對陶淵明而言，「萬化相尋繹」（頁 202）正是人體驗生命的情境，以不喜不懼、不憂不疑的態度體現現世人生的價值，才是人即身可以證成的面對生命的自然態度。

儘管陶淵明對於「神」的靈妙作用同樣肯定，但這是就「神」體現森著萬理、人與天地感通並展現意志作用而言，人的形軀死亡後，神就其極精極妙的作用言，或許仍靈化不已，但此神已不再等同於原先與形軀並存之精神主體，因此，也無所謂承受著原先主體之罪福之應。與其說陶淵明是在理性思辨上無法接受多生輪迴的自然果報論，毋寧說陶淵明因重視現世人生，而無法接受對現世人生持否定態度的論點。人生在世如何認識自我、建立主體性以完成生命的意義，乃是通過與他者的「關係」展現，人倫是主體間當下體現的存在感受，此生現世即是道場，因此，生的意義正必須在現世人生的關係體現。〈挽歌詩〉與〈自祭文〉談生死的界限皆觸及主體的建構與消解，可以證明陶淵明認為人死之後便無由此身體主體所形成的一切，因此也就沒有依存於形軀的「神」此一精神主體。或許陶淵明並未否定宇宙世界具有某種不滅的精神活動力量，但這與慧遠證成此一不滅之「神」即為接引前世來生、承載輪迴的精神主體全然不同。^(註 49)陶淵明既然從人倫性來

47. 慧遠，〈三報論〉，前揭書，頁 2398。關於慧遠的「三報說」或「報應說」的問題，詳見梶山雄一，〈慧遠の報應說と神滅論〉一文。木村英一編，《慧遠研究：研究篇》（東京：創文社，1962），頁 89-120。

48. 區結成，《慧遠》（臺北：東大圖書公司，1987 年），頁 71-73。

49. 林麗真先生指出：先秦諸子已開始使用形與神的關係來說明人的生命現象，他們同具兩個基本觀念，一是將形神並舉，一是「形神合則為生」，至於「形神合」的理論基礎則是「氣」。前揭文，頁 94-95。如從傳統醫家的觀點，所謂生是「形與神俱」，所謂死是「失神者亡」、「失神者死」。參見蔡璧名，《身體與自然：以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：國立臺灣大學文史叢刊，1997

談生死的界限，便無法想像在沒有實質關係的死後情境中仍然具有同樣的價值世界，甚至還將此世的善惡回應建立在不可證成的來生。

顯然，陶淵明無法認同佛教對生死的超越觀點，因此，在與佛教抗衡的過程中，陶淵明歸返傳統文化的基盤，重新建構自身的生死哲學，在這些感受自然運化、撫觸死亡乃至於理性論辯的作品中，陶淵明都同時具有傳統氣化的宇宙觀與身體觀。人的生命固然可以從主體性、社會性加以定義，但亦可由偌大的宇宙來定位，故陶淵明承繼莊子視死為物化，認為人死後雖不再氣聚為人，卻仍在萬化流行之中，同時也一本儒家精神不談死後不可知的世界。但是，為了回應時代思潮與社會場域的衝擊，陶淵明則能擴充儒家定位生死的視域，正視死的本真性，以開顯生命的意義，並由此結合氣化的宇宙觀視死只是一種轉化，並非結束。陶淵明「樂天委分」、「識運知命」的達觀之所以可能，便植基於此儒道融合的氣化身體觀。

五、任化與知命

以「通天下一氣」為基礎，彙通人之身體與宇宙世界，是陶淵明承繼《莊子》哲理開展其生死世界的根柢。《莊子》云：「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！」^(註 50)從氣之聚散得出死生為徒，互為終始、循環無已的生死觀。而氣的流動亦是《莊子》談「化」的物質基礎，《莊子》稱死為「物化」，^(註 51)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」、「余今斯化，可以無恨」，^(註 52)「化」皆意味死亡，有時亦指生命過程的變化，如：「形跡憑化往」、「形骸久已化」。

年)，頁 116。失神尚且稱之為死，若形軀死亡，神自無展現的場域，更不得不謂之死。然而，慧遠所說的「神」是主體性的靈魂，所以，神滅論者與神不滅論者所說的「神」有精神活動與精神主體的不同。

50. 《莊子·知北遊》，清·郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華書局，1995 年），卷七，頁 733。

51. 《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。」，頁 746。

52. 以上引文分見〈悲從弟仲德〉，頁 154-155、〈飲酒其十一〉，頁 232、〈自祭文〉，頁 462-463。

(註 53)

以「化」觀照死亡得以深體生死整全的進程與變化，並消解對形軀的我執。然而，這不能只是一個哲學概念，而是基於體察而獲致的生命態度。陰陽四時的運行、草木的榮悴、萬物的盛衰，皆在自然的化遷之中，觀物所以體化，感物所以知時。(註 54)由此推衍，人秉天地之氣，生存於宇宙之中，經歷的生死禍福人事推移亦當在此自然遷化中，此即所謂「盛衰之殺，變化之流也」，(註 55)人即是在此自然大化之中體現其自身的存在。然而，人對於所感知的世界具有解釋乃至決斷的能力，人文世界不免是人的意志、作為的展現。如果說自然物的「委運任化」是天經地義、自然而然，那麼，人卻必須學習與時運相應的存在方式，才有「委運任化」可言。

人事推遷雖然與自然運化是同一軌跡，但觀物體化所得的自然律則似乎易於領會，人事推遷的複雜往往其理難測，因此，欲究其理，首先必須在萬化中體察自身的生命歷程。人在萬化的更替推移中，同樣經歷著自然生命的盛衰消長，而人事變遷所牽動的窮達境遇與哀樂之感，波動起伏亦足以勞悴人心。陶淵明時時感知著自身的生命軌跡，體認到「弱質與運頹」、「人乖運見疎」、「自余為人，逢運之貧」，(註 56)然而，無論是運頹與運疎的生命圖象皆是自我與時運互動的結果，形成個體生命在萬化中的不同韻律，故不免「撫己有深懷，履運增慨然。」(註 57)這是萬化銘刻在己身的印記，形成自我獨一無二的存在。如在〈戊申歲六月中遇火〉(頁 199)中陶淵明面對變故，卻以開闊的視野返視自我的人生，以「總髮抱孤介」、「貞剛自有質」為根柢，堅定此心不為世俗撓擾，遂此「形跡憑化往，靈府長獨閒」的任化之姿。又於〈五月旦作和戴主簿〉有云：「既來孰不去，人理固有終。居常待其盡，曲肱豈傷沖。遷化或夷險，肆志無窟隆」(頁 107)前二句是體化的感

53. 以上引文分見〈戊申歲六月中遇火〉，頁 199、〈連雨獨飲〉，頁 111。

54. 如〈擬古其六〉：「蒼蒼谷中樹，冬夏常如茲。年年見霜雪，誰謂不知時。」(頁 282)；〈蜡日〉：「風雪送餘運，無妨時已和。」(頁 269)；〈酬劉柴桑〉：「窮居寡人用，時忘四運周。櫛庭多落葉，慨然知已秋。」(頁 125)；〈五月旦作和戴主簿〉：「發歲始俛仰，星紀奄將中。明兩萃時物，北林榮且豐。神淵寫時雨，晨色奏景風。既來孰不去，人理固有終。」(頁 107)都是詩人在自然變化中體察時、運流轉的自述；而〈時運〉詩(頁 7)則更以暮春景象呈顯時運在萬物上的具現。

55. 《莊子·天道》，前揭書，頁 469。

56. 分見〈雜詩其七〉，頁 301、〈贈羊長史〉，頁 143、〈自祭文〉，頁 462。

57. 〈歲暮和張常侍〉，頁 148。

知，次二句則是面對人事變遷的倫理堅持，分別用榮啓期「處常得終」，(註 58) 孔子「曲肱枕之」(註 59) 的典故說明其在向著死亡的生命旅途，以安貧守節為常，保此沖虛之道。因此，在任化的過程即或有夷險的不同，縱心肆志、任真自得就是存在的意義，這亦是「委運任化」的實踐。

對人而言，「委運任化」的前提是「識運知命」的修養，如此方能有「樂天委分」的境界。那麼何謂識運知命？識運知命又如何可能？「識」與「知」可以說都具有感知進而理解的意思，「運」與「命」則並非客觀知識，而是自然遷化在個人生命歷程的呈顯。因此，「識」與「知」並不是知識性的理解而是體知。「識運」即是人在自然大化與時世變遷所共構的世界中，體察其中蘊涵的規律常理。「知命」則是一方面對此常理的深究把握，體察生存的界限性與可能性，另一方面又對不可知的天懷抱虔敬的態度，而知命之不可知，因此知命是知與不知的辯證，是個人命運與天命的交會。陶淵明對此反覆推究，〈與子儼等疏〉即有清楚的論述：

……天地賦命，生必有死。自古聖賢，誰能獨免。子夏有言：「死生有命，富貴在天。」……將非窮達不可妄求，壽夭永無外請故耶？……病患以來，漸就衰損，……自恐大分有限也。……（頁 441-442）

「命」表現在生死的分限上，其自然的規律性至為明顯，是人最易體察到的存在限制，即或不願，也深寓無可如何之感。至於窮達富貴則在人世間顯現出複雜多元的樣貌，其規律似未易求得，但在此陶淵明揭示的是「不可妄求」，是從人的這一面規定，至於「富貴」是否在我，則歸之於「天」，其中蘊涵著雖不可知，但又信任的態度。《莊子》有云：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。」(註 60) 人即是在人事的變遷上體認命運的軌跡。〈榮木〉詩的「貞脆由人，禍福無門」，〈命子〉詩的「福不虛至，禍亦易來」（頁 42），都有著在惕厲怖懼中有所堅持、進而「安之若命」的況味。

58. 《列子·天瑞》：榮啓期有云：「貧者士之常也，死者人之終也，處常得終，當何憂哉！」晉·張湛，《列子注》，《新編諸子集成》（北京：中華書局，1990 年），頁 6。

59. 語見《論語·述而》。宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994 年），頁 130。

60. 《莊子·德充符》，前揭書，頁 212。《莊子》所言可與陶淵明所述相應，但陶淵明似乎更堅定了人與天符應的原則。

而〈感士不遇賦〉（頁 365-367）序云：「夫履信思順，生人之善行；抱樸守靜，君子之篤素。」所言亦是人與天命相應之理，語出《易》〈繫辭上〉：「天之所助者順也；人之所助者信也。」^(註 61)「信」是人與人之間，「順」則是人與天之間的關係，故〈感士不遇賦〉反覆申明「原百行之攸貴，莫為善之可娛」、「推誠心而獲顯，不矯然而祈譽」的誠善行止作為基源的意義，儘管「蒼昊遐緬，人事無已。有感有味，疇測其理。」卻仍以任真固窮堅定對天命的信任，這便是「順」的實踐。正因為天道幽遠、人事變幻，兩者的感昧之理，從人的角度言，自有不可測知者，^(註 62)更何況天道的運轉非為一人一時，誠不易在有限的時空中立即一一符應。畢竟人類的歷史相較於天地之生，何其短也。陶淵明不僅在歷史時空中感知人受既定時世的限制性，同時也為人類歷史文明的墜落尋得規律，由此確認不可徇俗的原則。^(註 63)因此，〈感士不遇賦〉表面上似乎是對天道的質疑，實則是對世俗的詰問，士人正是要在「舉世少復真」的境遇中，重新體現天道的正軌，堅定對天道的信任。並從「奉上天之成命，師聖人之遺書」尋得士人為己身志業確立的方向，以詩書禮樂承擔起對天命開顯的責任，以接續上古的淳真之世。^(註 64)換言之，「真」是宇宙萬物的本真狀態，唯有人人開顯真，才能感通於天。因此，當人感到天道幽遠難測其理時，未嘗不是由於人的遮蔽，有志之士正是要從自身的祇修自勤以開顯天命。因為，人除了具有一個實感的經驗世界，同時也受著未知世界的牽動，「命」作為不可知的領域，是藉由人自身的行為所形成的世界，而與人相關。

陶淵明如此的運命觀與世俗流行的命定說有著明顯的差異，如郭象從「自己而然，則謂之天然」出發，認為「君臣上下，手足內外，乃天理自然，豈真人之

61. 《易·繫辭上》：「天之所助者順也；人之所助者信也。履信思乎順，又以尚賢也，是以『自天佑之，吉無不利也』。」前揭書，頁 157。而嵇康亦曾援引云：「『積善之家，必有餘慶』『履信思順，自天佑之』必積善而後福應，信著而後祐來。」用以說明人的行為與天命的相應關係。戴明揚校注，《嵇康集校注》（臺北：河洛出版社，1978 年），頁 276。
62. 陶淵明在〈怨詩楚調示龐主簿鄧治中〉（頁 98-99）一詩開首即揭明「天道幽且遠，鬼神茫昧然。」但仍以「結髮念善事」貫徹此生的行止，對於一生所遭逢的困窮，則以「在已何怨天，離憂懷目前。」具現其雖感懷惻卻「不怨天」的態度。
63. 陶淵明在〈飲酒其六〉中亦有對世俗價值混亂的批判：「行止千萬端，誰知非與是。是非苟相形，雷同共譽毀。三季多此事，達士似不爾。咄咄俗中愚，且當從黃綺。」（頁 223）
64. 如〈飲酒其二十〉（頁 248）便是從六經的漂流不彰對世俗走向提出質疑，並以孔子的禮樂典章接續上古的淳真之世。因此陶淵明念茲在茲的「任真」之途，亦是遵循著孔子：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎？」（《論語·憲問》）的進路，依憑六籍參知天命，確立自己與天命不可分割的關係。

所爲哉！」將人與人之間的上下尊卑、貴賤智愚，都視爲一種天理自然，因此，人只能與萬物一樣「使其自己，當分各足，率性而動，不由心智。」^(註 65)在各守其性，各安其命的前提下，尊卑賢愚皆是性命所在。這樣的命定說雖亦本於「自然」，並以完全棄絕人的意志與作爲，一任命運擺佈爲其基本樣態。與陶淵明在人事變遷中識運知命，反覆推究天道的常軌實大相逕庭。

綜言之，「識運知命」是道德主體的實踐過程，主體受個人氣稟所限，開展出不同個體的眞性本心，同時也與既定的時世互動，而形成自身歷史性與社會性的有限存在。然而從天地宇宙觀之，人亦同時與無限遼遠感通，有限的時間與空間，都只是使天道具現的條件而非全貌，固不免顯現出偶然性與限制性。因此，人必須窮究其運化規律，方能在偶然的不順遂中有所堅持，而窮究之法又在「信順」，推誠爲善，虔敬諦聽。唯有堅持爲善的主體以超越困難，才能感受自身存在的能量與可能性，由此展開自我存在的意義，從而開顯天命。換言之，個人命運的限制性表現在既定的時空下，未能盡人事則無以全幅開展，便無所謂「知天命」。因爲，天命雖然遐緬，難以窮盡，但人的行爲既在運化之中，亦足以與天交感，相互牽引。因此，「識運知命」是自我與天命不斷對話以體現自身之存在的過程。

「識運知命」的境界由推誠爲善、任眞固窮的自我人格所展開，以「不怨天、不尤人」的泰然自若面對命運的睽違，從而開顯道德主體的存在意義。然而，道德主體實建立在更基源的身體主體之上，必須以本眞的身體感受來證成體現。所以，修身與行樂是「及時有成」、「即事多欣」的表裡兩面，唯能識運知命、俯仰不忤，身體主體方能稱情縱心眞正獲得自由。陶淵明在〈詠貧士〉中稱慕的榮啓期與原憲即爲體現者：「榮叟老帶索，欣然方彈琴。原生納決履，清歌暢商音。」^(頁 316)榮啓期曾回答孔子「先生所以樂？」之問，有云：「貧者士之常，死者人之終也。處常得終，當何憂哉？」對自身「九十行帶索」的景況安之如飴。^(註 66)原憲則曾與子貢對話，言明己身雖貧非病，對於「仁義之匱，車馬之飾」的行爲不忍爲之，且歌商頌之音「聲淪於天地，如出金石」。^(註 67)兩人皆顯現出內德外現，

65. 以上分見〈齊物論注〉，頁 50、58，〈大宗師注〉，頁 251。

66. 見晉·張湛，〈天瑞〉，《列子注》，頁 6。陶淵明關於榮啓期其人其事之詠選見於〈五月旦作和戴主簿〉，頁 107；〈飲酒其二〉，頁 214；〈飲酒其十一〉，頁 232。

67. 漢·韓嬰，《韓詩外傳》（臺北：臺灣商務印書館，1991 年），頁 11。

無憂有樂的境界。

唯能「識運知命」，才得以在面對死亡的真實中，本真的瞭解存在的真諦，也才能有委運任化的達觀。這或許是所有得道之人所共同體現的，但是陶淵明對於貧士「行樂」的意義似乎還有更進一步的體驗與推展。陶淵明雖然對古來貧士的道德操守極度推崇，但也不免有「顏生稱為仁，榮公言有道。屢空不獲年，長飢至于老。雖留身後名，一生亦枯槁。」^(註 68)之歎惋。在魏晉普遍存在的歎逝風氣下，似乎使陶淵明比古之貧士更多一份「及時」以「行樂」的現實感。此意流露於許多篇章，如：「所以貴我身，豈不在一生。一生復能幾，倏如流電驚。」^(註 69)從生命的最終界限反觀人的一生，而將意義聚焦於此生的此身，故能擺落為死後種種的憂慮，如云：「去去百年外，身名同翳如」(頁 119)，「死去何所知，稱心固為好」(頁 232)，珍重此身當下之意總是與生死感知相互表裡，而使生命的意義獲得全幅的開展。至於「嘯傲東軒下，聊復得此生」^(註 70)正說明稱心自得正是生存意義之所繫。諸如：「今我不為樂，知有來歲不？」(頁 125)、「未知從今去，當復如此不？」(頁 84)的感受如影隨形，而「且極今朝樂，明日非所求」(頁 84)，「當年詎有幾，縱心復何疑」，(頁 111)便是當下立見的圓滿。

六、結語

漢晉以來生死議題在哲學與文學上都獲得前所未有的突顯，陶淵明身處其中面對自己的生存界限，自不可能無動於衷。他以一貫的「任真」態度，追求「自然」的極致，承擔起「死亡將至」的真實，由此展開全幅的生命意義。因此，他的歎逝顯得比其他詩人都更為蒼老而孤獨。他以身體感知及人與人的關係作為生存意義的根源，而開展出以「人倫」為本的自然觀，他謝絕了劉遺民廬山之隱的召喚，其根本原因即是「直為親舊故，未忍言索居」。他以「人倫」貫徹其間的生死觀與佛教的淨土理想針鋒相對，在玄學論辯的背景下多了幾許真切的人情。他時時惕勵怖懼，以「無成」為念，也與魏晉名士在死亡的愴痛下所開展的「唯顯

68. 〈飲酒其十一〉，頁 232。

69. 〈飲酒其三〉，頁 216。

70. 〈飲酒其七〉，頁 224。

逸氣而無所成」的虛無頹廢大異其趣。

陶淵明「委運任化」的生命境界，實是以儒家「識運知命」的修養厚實其內涵。使委運任化的生死達觀與世俗所謂的「命定說」截然不同。陶淵明既重生命的現實性，也融合了對於不可知的虔敬態度，將消極的認命轉為積極的諦聽，把握人與天命相感的每一個契機，以確立自己生存的意義。更以身體感為基礎冥合人我、物我的關係，在及時行樂中體現委運任化，將運命轉為當下可以證成的完滿。換言之，陶淵明從身體主體與道德主體兩個面向體察萬化遷變，開顯識運知命的內涵，在「善萬物之得時，感吾生之行休」中，以「縱浪大化中，不喜亦不懼」的稱情自在，體現「寓形宇內復幾時，曷不委心任去留？」乃至於「聊乘化以歸盡，樂夫天命復兮疑！」（頁 390-392）的美善境界。陶淵明在生死世界如此整全的開顯，或許是其作為田園詩人之祖、隱逸詩人之宗，並使飲酒成為詩歌重要主題之外，對中國詩歌史的另一重大貢獻。

引用書目

一、傳統文獻

漢·班固，唐·顏師古注，楊家駱主編，1962，《新校本漢書》，北京：中華書局。

漢·韓嬰，1991，《韓詩外傳》，臺北：臺灣商務印書館。

晉·張湛，1990，《列子注》，《新編諸子集成》，北京：中華書局。

宋·朱熹，1994，《四書章句集注》，臺北：大安出版社。

明·史鑑，1972，《西村集》，四庫全書珍本，臺北：臺灣商務圖書公司。

明·黃文煥，《陶元亮詩》，1997，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，集部，第三冊。

清·方宗誠，1971，《陶詩真詮》，嚴一萍選輯：叢書集成三編本，臺北：藝文印書館。

清·方東樹，2004，《昭昧詹言》，臺北：漢京文化事業有限公司。

清·邱嘉穗，1997，《東山草堂陶詩箋》，《四庫全書存目叢書》集部，第三冊，臺南：莊嚴文化公司。

清·吳瞻泰，1997，《陶詩彙註》《四庫全書存目叢書》集部，第三冊，臺南：莊嚴文化。

清·郭慶藩輯，1995，《莊子集釋》，北京：中華書局。

清·嚴可均輯校，1999，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局。

《易經注疏》，1955，十三經注疏本，臺北：藝文印書館。

《陶淵明詩文集評》，1974，臺北：世界書局。

二、近人論著

川合康三著、蔡毅譯，1999，《中國的自傳文學》，北京：中央編譯出版社。

- 王 瑤，2000，《陶淵明集編注》，《王瑤全集》，河北：河北教育出版社。
- 牙含章、王友三主編，1992，《中國無神論史》，北京：中國社會科學出版社。
- 吉川幸次郎著、鄭清茂譯，〈推移的悲哀上、下〉，《中外文學》六卷4、5期，頁24-54、113-131。
- 牟宗三，1974，《才性與玄理》，臺北：學生書局。
- 朱耀偉主編，2001，〈陶淵明與廬山佛教之關係〉，《中國作家與宗教》，香港：中華書局，頁89-99。
- 任繼愈主編，1991，《中國道教史》，上海：上海人民出版社。
- 呂正惠，1989，《抒情傳統與政治現實》，臺北：大安出版社。
- 余嘉錫，1984，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局。
- 周與沉，2005，《身體：思想與修行》，北京：中國社會科學出版社。
- 林麗真，1991，〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收於《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，頁89-131。
- 海德格著，陳嘉映、王慶節譯，1989，《存在與時間》，臺北：唐山出版社。
- 曹 旭，1994，《詩品集注》，上海：上海古籍出版社。
- 陳寅恪，1977，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，收於《陳寅恪先生全集》，臺北：九思出版社，頁1011-1035。
- 陳榮華，2003，《海德格《存有與時間》闡釋》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 遼欽立，1977，〈形影神詩與東晉之佛道思想〉，收於《陶淵明研究》，臺北：九思出版社，頁668-693。
- 遼欽立輯校，1988，《先秦漢魏晉南北朝詩》，臺北：木鐸出版社。
- 區結成，1987，《慧遠》，臺北：東大圖書公司。
- 齊益壽，2005，〈傷老悲志中的省思——陶淵明〈雜詩〉前八首析論〉，《中國韻文學刊》第19卷第3期，頁29-37。
- 劉見成，1997，〈形神與生死—魏晉南北朝時期的形神之爭〉，《中國文化月刊》208期，頁24-50。
- 蔡 瑜，2004，〈從飲酒到自然—以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》22期，頁227-268。
- 蔡英俊，1986，《比興物色與情景交融》，臺北：大安出版社。
- 蔡璧名，1997，《身體與自然：以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，林麗真先生指導，國立臺灣大學文史叢刊。
- 戴明揚校注，1978，《嵇康集校注》，臺北：河洛出版社。
- 龔 斌，1996，《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社。
- 龔卓軍，2006，《身體部署——梅洛龐蒂與現象學之後》，臺北：心靈工坊。
- 木村英一編，1962，梶山雄一，〈慧遠的報應說と神滅論〉，《慧遠研究：研究篇》，東京：創文社，頁89-120。
- 常盤大定，1938，〈廬山の慧遠を中心として〉，《支那の佛教の研究》，東京：名著普及會，冊1，頁125-143。
- 福永光司，1993，〈自然と因果——老莊道教と中國佛教〉，《中國の哲學・宗教・藝術》，東京：人文書院，頁88-93。
- Martin Heidegger, John Macquarrie & Edward Robinson Trans., 1962, *Being and Time*, New York: SCM Press.

Tao Yuan-Ming's World of Life and Death

Yu Tsai

Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

This paper explores how Tao Yuan-Ming, a poet whose existential conviction is based on the ideas of truthfulness, self-contentment, and return to nature, represents life and death in his poetry. The first section of the paper delineates the way in which Tao, in the cultural milieu of lamenting mortality prevalent in the Han and Jin dynasties, developed equanimity in the face of death. Through an analysis of his elegies and funeral orations, the second part deals with how Tao's sense of body and views on ethics embody the borderline between life and death. Through a structural analysis of his poem "Flesh, Shadow, and Spirit," the third section lays out his dialogue with the Buddhist views of life and death. The final section demonstrates how Tao integrates Confucian ethical obligations with the Taoist cosmology of energy transformation, creates an existential position of "attending to destiny and following the cosmic transformation," and develops a wisdom of life and death based on an understanding and recognition of the destiny. Tao's view of life and death—unique in the history of Chinese poetry—and the conceptual innovations he made to the Confucian and Taoist traditions are highlighted through our examination of the dialogues between him and his fellow metaphysicians.

Key words: Life and death, Tao Yuan-Ming, coping with changes, understanding destiny, nature, ethics