

华中师范大学

硕士学位论文

粉面与素描——陶渊明新论

姓名：桂耀华

申请学位级别：硕士

专业：中国古代文学

指导教师：戴建业

20070513



中文摘要

无论是通过“闲静少言，不慕荣利”的五柳先生形象，或是“采菊东篱下，悠然见南山”的田园生活，还是“不知有汉，无论魏晋”的理想世界，陶渊明有时确实以非同凡响的干净笔法向世人展示了一种超然洒脱的生命境界，展现了一种宁静自然而又令人神往的生活形态。本文由此对陶渊明一些重要人生阶段的诗文进行解读与分析，指出他的诗学以及由此折射出的诗化人生，像一棵生命力极强的种子，在不同的土壤与气候中将会结出不同的硕果。

同时，本文还将着重通过对陶渊明另一些重要文本的具体解读与阐释，指出陶渊明作为一个平凡朴实的人，在现实生活中也曾面临了诸多的困难与挫折，他生前活得也是如此矛盾而痛苦、卑微而孤独、失落而悲观。陶渊明所表现出的整体人生境界并非十分高远，思想并非十分净化。他所表现出的苦闷、彷徨、矛盾、幻灭、孤独、悲观正是其个体所具有的局限。毕竟陶渊明留给我们最有价值的是质朴与自然，而不是涂抹脂粉的华丽。虽然陶渊明并不克服自我尊严、信念与良知去捞取外在声名的显赫，去追求个体现实利益的最大化。这也是常人所不具有的也是难以达到的，但在道德和价值的认识层面与实践方面，陶渊明并不是一个很好的理解者与实践者。他生前既受到个人自然欲求的束缚，又遭到家庭生活长久的多重拖累。这样，他既无法到达自己的既定目标，又无法找到解决他困惑与苦恼的钥匙。

本文共分五章：

第一章：指出由最初的湮没无闻，到后来的描摹涂掩，陶渊明被抹上了越来越多的脂粉，从而在整体上指出其高远与卑俗、豪情与悲情、缠绵与哀怨等真实的一面。

第二章：通过对陶渊明重要人生时期的价值取舍、生命态度等方面的论述，指出作为一个现实的牢笼者，陶渊明在理想的阵地上既坚守过，也退却过。

第三章：再现陶渊明的回归之路。指出仕途曾予陶渊明以枷锁，回归也给予其自由与超脱，但作为隐者的陶渊明依然痛苦而孤独。

第四章：显示陶渊明崇高与超越的一面。人类也正如陶渊明一样，总是不断向往与追求理想，从而走向了不断解放自身的历程。

第五章：死亡对陶渊明来说，有一种独特的滋味。面临死亡，陶渊明并非没有旷达、超脱，但他骨子里依然夹杂着始终无法挥去的无奈与悲愤。

关键词：陶渊明 粉面 素描



Abstract

Abstract: Through tranquil life and ideal kingdom, Tao Yuanming has displayed a kind of free, easy, peaceful and natural living pattern to us with his concise language and distinctive writing style. This thesis will comprehend Tao Yuanming's poems and prose in his important life stages, and point out his works significant influence on Chinese literary realm.

Meanwhile, this thesis will point out Tao Yuanming's authentic feeling ----contradict and suffering, humble and lonely, disappointed and pessimistic in the face of difficulties and setbacks as a common human being. Tao Yuanming's life state is not extremely lofty and pure. To some extent, what he showed the contradiction, suffering, loneliness, pessimism is his individual limitations. Therefore, what Tao Yuanming left us is his plain and natural quality instead of painted.

This thesis includes five parts except preface.

Part One explains how Tao Yuanming was over-decorated from an ordinary person, and points out his authentic aspect----humble and lonely, enthusiastic and pessimistic as a whole.

Part Two presents a restricted image by discussing Tao Yuanming's viewpoint on life value and living attitude during his important life stages.

Part Three represents Tao Yuanming's returning to nature, and points out, as a hermit, Tao Yuanming was bounded by an intangible string.

Part Four shows a lofty and transcend Tao Yuanming. He unceasingly pursues great ideals and heads for ego-liberation just like every person.

Part Five analyses Tao Yuanming's attitude towards death. Although he was not afraid of death, he still was full of helpless, worry and suffering as death was coming.

Key words: Tao Yuanming; painted; plain



华中师范大学
学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：桂耀华 日期：2007年5月12日

学位论文授权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

学位论文作者签名：桂耀华 指导教师签名：彭建生
日期：2007年5月12日 日期：2007年5月13日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：半年；一年；二年发布。

学位论文作者签名：桂耀华 指导教师签名：彭建生
日期：2007年5月12日 日期：2007年5月13日



引 论

人们对某一事物与现象进行判断的时候，往往会采取不同的立足点与陈说方式。如对静止于桌面上半杯水的陈述，有人会说这个杯子空了一半，另有人可能会说这个杯子满了一半。虽然两种说法不一样，但都没有改变与否定杯子里水的实质。然而，在诸如此类的判断过程中，如果有人因那空着的一半而去忽视那实有的一半，或因那实有的一半而去否定那空着的一半，那么这种僵硬的而又不可接受的说法不是代表判断者的虚无，便是显示他的懵懂与浅薄。令人遗憾的是，人们在日常判断中多次重复这样的错误，在文学评论与研究过程中更是屡次出现这样的缺点。在一些喜欢和欣赏陶渊明的读者与评论者眼里，陶渊明只是一个清高耿介、洒脱恬淡、质朴真率、醇厚善良而又不食人间烟火的隐士现象。陶渊明几乎成了他们理想失落和人生挫折的寄托与麻醉品，以致他们几乎忽视和否定陶渊明本身所存在的平凡与卑微、痛苦与矛盾、幻灭与孤独、伤感与悲观。即便有些论家有时曾面临过陶渊明的此种表现与其它各种挣扎时，他们有时要么偶有提及，有时要么进行极力掩饰。这种类似的曲解，既是对陶渊明的不公，也是对读者的误导。鲁迅先生曾就此进行了如此的评论与慨叹：“被论客赞赏着‘采菊东篱下，悠然见南山’的陶潜先生，在后人心目中，实在飘逸得太久了”“我每见近人的称引陶渊明，往往不禁为古人惋惜。这也是关于取用文学遗产的问题，潦倒而至于昏聩的人，凡是好的，他总归得不到。”^①

当然，作家和他的作品难免会在接受的历史过程中被充实与丰富。一种现实的历史含义总会在读者的头脑中生根发芽。因为人是深深地根植于他所处的文化传统、历史语境、社会实践之中，他的每一认识活动都是以其对事物的前理解为前提的。读者与论家对自己所喜爱的作家作品有所偏好和肯定在所难免，但不能由此而不讲实事求是地对一些最基本的东西进行否定与掩盖。陶渊明及其作品的历史意义肯定不仅仅在于其诗文所体现出的魏晋时期中国文学与美学的新观念与新趋势。在玄风大盛的时代，陶渊明不随流俗而行，而是以其诗文特有的形象性、写意性、韵味性以及抒情性而独树一帜。他不仅使魏晋诗歌艺术走出玄言诗歌重重包围的阵地，而且给古朴的诗文注入了新鲜血液和施加了新的力量。正是由于远离了当时残酷的现实斗争与轮转快速的政治朝代，陶渊明才能把自己置身于简朴的田园生活，恬美的自然风光，并让自己的精神作自由的诗性飞翔。在平淡与质朴的部分和谐中，陶渊明达到了许多诗人难以企及的高度。也许是由于陶渊明个人仕途的不幸带来

^① 鲁迅：《〈题未定〉草（六）》，《鲁迅全集》第六卷，人民文学出版社1981年版，第422—423页。



了中国古典诗坛的大幸。由此，一些有代表性的论者从陶渊明及其作品中读出了更多的含义。朱光潜先生认为：“他和我们一般人一样，有许多矛盾和冲突；和一切伟大诗人一样，他终于达到调和静穆。”^① 罗宗强先生通过对陶渊明一些短暂时间里的委运任化以及与自然泯一的人生境界的精心解读，认为陶渊明最后宣告了玄学人生观是不可能独立存在的，即陶渊明是玄学人生观的一个句号。^② 戴建业先生通过对陶渊明生命境界特征的揭示，进而探寻形成这一境界的文化底蕴和其生命的意识与存在的意义，挖掘其自我体认的价值。^③

毫无疑问，在“人生归有道，衣食固其端，孰是都不营，而以求自安”（《庚戌岁九月中于西田获早稻》）的淡泊思想指导下，陶渊明的确在许多地方与一般士人的生活价值和行为表现得十分不同。在与农人“共话桑麻” 田园生活中，他“不言春作苦，常恐负所怀”；（《丙辰岁八月于下渚田舍获》）他“息交游闲业，卧起弄书琴”；（《和郭主簿二首》其一）他“既耕亦已种，时还读我书”；他“欢言酌春酒，摘我园中蔬”。（《读山海经十三首》其一）他在“户庭无尘杂，虚室有余闲”（《归园田居五首》其一）的情趣之外，他以质朴的情感，无累淡然的思想歌咏那美妙的田园风光：“平畴交远风，良苗亦怀新”；（《癸卯岁始春怀古田舍》其二）“暧暧远人村，依依墟里烟，狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。”（《归园田居五首》其一）更为重要的是，在淡笔抒写之际，在恬美的景色与简朴的田园生活之间，诗人为人们展现了一种悠然自得而无印记的心境：“采菊东篱下，悠然见南山”，（《饮酒》齐物）“云无心而出岫，鸟倦飞而知还”，（《归去来兮辞》）“晨兴理荒秽，带月荷锄归”。（《归园田居五首》其三）

所有这些“质而实绮，癯而实腴”^④ 的诗句象一颗颗流光异彩的珍珠在中国文学的大观园发挥出独特的魔力。正是由于这种独特的魔力吸引着越来越多的人对陶渊明的关注与解读。随着时光长河的一泻千里，人们在有限的篇章不断地进行挖掘，以致历代为陶渊明诗作笺注与评析的篇目几可与研杜甫的篇目比肩。通过一代又一代普通读者、论家以及艺术家的阅读与阐释，陶渊明的意义在不断发生变化。因此从这个意义上讲，陶渊明既是历史的，又是永久的。然而在这些研究中，许多论者有意抛开陶渊明的全部文本，长期恪守一些老式的、死板的实证主义研究方法，过于注重一些细枝末节，纠缠一些并不清晰的生平传记来对陶渊明作出许多过于拔高的评价。甚至一些论者过多地从陶渊明生活的经济、社会的、政治等外部条件来

^① 朱光潜：《诗论》，上海古籍出版社 2005 年版，第 183 页。

^② 罗宗强：《因缘集——罗宗强自选集》，南开大学出版社 2004 年 10 月版，第 268 页。

^③ 戴建业：《澄明之境——陶渊明新论》，华中师范大学出版社 1999 年版，第 11，161 页。

^④（宋）苏轼：《与子自由书》，《苏轼文集》第六册，中华书局 1986 年版，第 2515 页。



探索陶渊明及其作品的意义。文学的发展肯定与现实社会、历史时代紧密联系，但如果过分强调这层关系而忽略对作家文本作具体、全面的研究，那么论者很容易得出一种空中楼阁式的研究结果。有鉴如此，鲁迅先生说过：“倘要论文，最好是顾及全篇，并且顾及作者的全人，以及他所处的社会状态，这才较为确凿。”^①

本文在这一思想的指导下，通过对陶渊明重要人生阶段的一些有代表的文本进行阅读与阐释，向人们揭示一个具体、真实的陶渊明。在其一生较为贫困的艰难岁月中，陶渊明既向人们展现了超然洒脱、质朴真率的一面，又向人们表现了其不能忘怀世事和面临不幸遭遇而出现苦闷、痛苦、孤独与激愤的一面。在超然静穆的境界之外，他有许多的消极与矛盾的思想。在多次的希望与失望、欢乐与悲哀的强烈对抗中，人们仿佛能够看到，在陶渊明的心里现实与理想之间的距离是如此之巨。从陶渊明许多作品中，人们几乎都能读出一种持续的、并不淡弱的忧伤与哀怨。忧生之嗟、惧死之叹、贫富之战、穷达之争都曾在其心中产生过焦虑与紧张、矛盾与痛苦。如果对绝大多数人来说，一定的焦虑、紧张、烦恼、痛苦都是完全可能的，几乎也是无法避免的。但是，如果任它们恣意地进入甘于平淡、追求归隐生活的陶渊明心灵的乐园，而且让其长期伴随着他并不长久的生涯，那么他个体的生存质量与生命境界值得重新探讨与检阅！那些对生与死有着过多焦虑与痛苦的人，并不能成为一个生活的觉者，也并不能最终真正地提高其个体的生存质量与生命境界。室利阿罗频多说过：“已明觉的人，既不为生者忧伤，也不为死者哀恻，因为他知道患难与死亡，在性灵史上皆偶然的小事而已。”^②

在许多无法解决的个体与社会的矛盾与痛苦面前，陶渊明有时也会采取酒的麻醉：“偶有名酒，无夕不醉。顾饮独尽，忽焉复醉”，（《饮酒二十首·序》）有时会对是非善恶产生怀疑与进行拷问：“善恶苟不应，何事空立言？”（《饮酒二十首》其二）“行止千万端，谁知非与是？”（《饮酒二十首》其六）在仕与隐二者之间，他有时也会首鼠两端：“遥遥从此役，一心处两端。掩泪泛东逝，顺流追时迁。”（《杂诗》其九）忧生之嗟与穷达之争都在其心中有过纠缠：“从古皆有没，念之中心焦。”（《己酉岁九月九日》）“贫富常交战，道胜无戚颜。”（《咏贫士》其五）卑微的陶渊明是如此的深感孤独：“怅恨独策还，崎岖历榛曲。”（《归园田居五首》其五）“栖栖失群鸟，日暮犹独飞。徘徊无定止，夜夜声转悲。厉响思清晨，远去何所依。”（《饮酒二十首》其四）失落的陶渊明是如此的悲观：“人生无根蒂，飘如陌上尘。分散逐风转，此以非常身。”（《杂诗十二首》其一）“量力守故辙，岂不寒与饥？知音苟不

^① 鲁迅：《〈题未定〉草（七）》，《鲁迅全集》第六卷，人民文学出版社1981年版，第430页。

^② （印度）室利阿罗频多著，徐梵澄译：《周天集》，生活·读书·新知三联书店1991年九月版，第58页。



存,已矣何所悲!”(《咏贫士七首》其一)

自古以来,力求公正客观地评论陶渊明的批评家虽然不是很多,并且他们如许的理论也没有进一步的展开而成为系统理论,但他们毕竟对此有过有益的探讨,并给了我们有益的启示。特别是现当代的一些批评家,如逯钦立先生、谭丕模先生、罗宗强先生等对陶渊明的平凡与真实、消极与颓唐都有过精辟的论述。逯钦立先生说过:“陶渊明有许多行动与当时一般相同。譬如他的赴任祭酒,说不上高洁,他的作桓玄官吏,也不能表示高洁。他要做彭泽令‘聊欲弦歌,以为三经之资’,更说不上高洁。把陶渊明看出是生下来就是一位高洁人物,显然不符合事实。但是陶渊明的历次出仕,要求是正当的,去留是有原则的。当他认识封建官府的丑恶以后,能够见机引退,毫不犹疑,不因为照顾生计而玷污自己的灵魂,这又要承认一定程度地取决于他的高操劲节。”^①罗宗强先生对始终纠缠于世俗情结和对死亡有着常人一样忧虑与伤感的陶渊明曾作过这样的评述:“他始终未能摆脱浓重的伤感,未能摆脱死亡的阴影对于他的与宇宙混一的心灵的遮蔽。本来宇宙一体是齐死生的,齐死生就不存在为生命之短暂而悲伤的问题。因此庄子妻子死了鼓盆而歌,委运任化便应该做到这一点。但陶渊明心中常常有一个死字纠缠着。”^②日本学者冈村繁先生摆脱传统的陶渊明观,以自己的眼光重新审视了陶渊明,并作出如下结论:“他的诗文中的确有不少与超然隐逸形象相合的作品,这些作品是历来对他作高度评价的依据。但是另一方面,恐怕谁都难以否认,在他的苦笑之中也包含着寂寞、忧伤与痛苦。他时刻安慰着深受挫折的自我,悄然孤独地站于道边;或为了生活而筋疲力尽,在绝望的深渊中发出阵阵苦闷哀叹。其中时时流露出一种渴望救助而又不得救助的凄惨心情。”^③

基于前辈如此正反两方面的具体分析,本文论者由此进一步加强重点文本的具体解读,加深对陶渊明的个性人格方面的认识。通过陶渊明的对立与矛盾来了解他人格之中伟大而狭隘、坚忍而又脆弱的双重特点,以此把握一个真实而平凡的陶渊明——时而洒脱,时而矛盾,时而怡然自乐,时而痛苦。为此还要稍加提示的是,笔者并没有试图夸大陶渊明本身所具有的矛盾、痛苦以及其他局限。自始以来,人类的命运真相就是通过一系列高尚与卑下、明亮与晦暗、坚强与懦弱等矛盾现象和本质所揭示。人本身所固有的自我矛盾斗争犹如宇宙运行中引力与斥力两种对抗力量的斗争,没有这两种力量的运动与相互作用,便不可能产生宇宙的太阳系和其他宇宙体。如果没有人自我的矛盾与痛苦斗争,人便不可能获得最终自我的解放与超

^① 逯钦立著:《汉魏六朝文学论集》,陕西人民出版社1984年版,第271页。

^② 罗宗强:《因缘集——罗宗强自选集》,南开大学出版社2004年10月版,第274页。

^③ (日)冈村繁著,陆晓光、笠征译:《陶渊明李白新论》,上海古籍出版社2002年10月版,第14页。



越。因此，从这个层面上讲，人自身所有的伟大而狭隘、坚忍而又脆弱的两重性并不可怕，可怕的是我们自己对此的忽视与故意否认。即便是人类最伟大的文化巨人有时也难以逃脱这种固有的分裂的双重性。恩格斯曾就歌德个人的性格问题作过这样的评价：“在他心中经常进行着天才诗人和法兰克福议员的谨慎的儿子、可敬的魏玛的枢密顾问之间的斗争；前者厌恶周围环境的鄙俗气，而后者却不得不对这种鄙俗气妥协、迁就。因此，歌德有时非常伟大，有时极为渺小；有时是叛逆的、爱嘲笑的、鄙视世界的天才，有时则是谨小慎微、时时知足、胸襟狭隘的庸人。”^①由此，笔者认为只有通过陶渊明本身所具有的矛盾、痛苦以及其他性格的局限分析，才能洗去选文家与摘句家所涂抹的粉底，才能真实地使人们见证一个不矫揉造作的、朴实的陶渊明，并最终让陶渊明的优点能真正地历久而弥新。

由于人们对有关陶渊明个人资料，时代背景、政治资料等文学外部研究已经够多，并且其中有些认识前后也过于矛盾与不统一，所以本文论者将会对这一方面的论述进行简化。同时也由于人们对陶渊明的清高耿介、洒脱恬淡、质朴真率等方面说得太多，本文论者也将对此有所涉及的情况下，有意识地稍作淡化，而对痛苦而又矛盾的陶渊明——清高而又媚俗、洒脱而又拘谨、崇高而又自卑、伟大而又狭小，以及对生死既达观又依恋不舍，对贫困既困守又深感无奈——稍作重点分析与探讨。特别通过对陶渊明在自己的暮年时期于死亡的咀嚼与思考的分析，充分见证他始终未能摆脱生的重负与死的恐怖。他最终的哀嚎——“人生实难，死之如何”（《自祭文》）——的确切含义，并不在于陶渊明此前对生活作了多少乐观的陈述，而更在于其乐观背后的骨子里所透露出对生死的厚重悲哀。世界上的许多智者对死的淡然态度既印证了陶渊明有时的旷达，又反驳了他有时的鄙俗狭隘。苏格拉底说过：“怕死只是不聪明而以为自己聪明、不知道而自以为知道的另一种形式。没有人知道死亡对人来说是否真的是一种最大的幸福，但人们害怕，就好像他们可以肯定死亡是最大的邪恶一样，这种无知，亦即不知道而以为自己知道，肯定是最应受到惩罚的无知。”^②蒙田对死也作出了类似达观的陈述：“勇敢赐给我们的最大祝福便是死。这方法使我们的生命得到一种温柔的清静，使我们感到它的甘美与纯洁的滋味，没有这一点，其他一切快乐也都全部熄灭。”^③

须强调的是，当分析陶渊明媚俗、拘谨、狭小的一面时，笔者将会努力提醒自己去思考陶的另一面：陶渊明并不克服自我尊严、信念与良知去捞取外在声名的显赫，去追求个体现实利益的最大化。这是常人所不具有的也是难以达到的。当分

^①（德）恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第四卷，1958年版，第256页

^②（古希腊）柏拉图著，王朝阳译：《柏拉图全集》第一卷，人民出版社2002年1月版，第17页。

^③（法）蒙田著，梁宗岱、黄建华译：《蒙田随笔》，人民出版社2005年1月版，第53页。



析陶渊明清高、洒脱、崇高的一面时，笔者将会想到：在道德和价值的认识层面与实行方面，陶渊明并不是一个很好的理解者与实践者。他生前既受到自然欲求的束缚，又遭到家庭生活长久的多重拖累。这样，他既无法到达自己的既定目标，又无法找到解决他困惑与苦恼的钥匙。因此，他长期的矛盾与痛苦便在所难免了。陶渊明的人生经历与表现也许足以印证康德所提到的纯粹理性的二律背反：人向往自由而又无法完成自由，试图解决自身矛盾而又无法摆脱矛盾。也许从主观上，本文论者想探讨出一个真实的陶渊明，但在客观上，本文的陶渊明只是笔者自己的陶渊明。也许这也是任何一个研究陶者都难以逃脱的二律背反。毕竟我们有可能在陶渊明诗中寻找和强调了自己所需要的原料与成份，并带着自己的预先理解与情感来强化这一认识。任何试图摆脱自己的前理解与情感以达到纯粹理性的想法都将是一种自欺。但在研读陶渊明所想象的、虚构的、创造的诗文中，我们无论是在寻找到儒家思想、道家精神和佛家因子，还是探询其他的有益成份，我们都在可能试图将陶渊明一些不朽的精神与力量的种子播洒到我们现实的心田，并通过不断地施肥与培植，从而成为我们新的人生精神与力量。毕竟文学的目的不是为文学而文学，也不是以绕开现实的人生为目的。通过现实与理想的中庸路线，把他人和我们自己的真实与矛盾认识清楚，进而把我们的丰满建成。所以说，尽管人类自身也都有着诸多无法解决的矛盾，但我们相信，人类前进的道路上依然存在着光明。人类也最终会在自己前进的道路上，以自己美的尺度来生产与创造自己。这也许是我们研究陶渊明的最终与最高目的。



第一章 粉面与素描

“读书可以作为消遣，可以增添情趣，也可以增长才识。”^① 培根的这句话有时也包含着这样的道理：人们总是会怀着不同的目的来读书。然而即使目的相同，只要读书方法以及立场不同，那么最终的结论也将不同。人们对莎士比亚及其著作的不同甚至相反的评价就是一个很好的见证。经济学家凯恩斯（J.M.Keynes）在阅读莎士比亚的著作后得出如此的观点：“当莎士比亚出现时，我们正好处于可以资助他经济发展的地位上。伟大的作家们免除了统治阶级所感受的经济上的忧虑，处于轻快和振奋的气氛之中，他们的事业便欣欣向荣。这种情况是在利润极大增长的情况下产生出来的。”^② 前苏联一位著名学者卢纳察斯基在阅读莎士比亚的过程中却得出一个相反的观点：“莎士比亚之所以以悲剧眼光看待世界，是由于他的戏剧所要表现的是伊丽莎白时期失掉从前权利地位的封建贵族阶级。”^③

在中国文学史上，这样的例子并不少见。本文所要研究的晋宋时代著名诗人陶渊明及其著作便是一例。他在不同时代受到人们不同的重视与评价。钱钟书先生对此有过论述：“晋代人文，略备于《文心雕龙·才略》篇，三张、二陆、潘、左、刘、郭之徒，无不标其名字，加以品题，而独遗渊明。沈休文《宋书·谢灵运传论》亦最举作者，别为三体，穷源分派，与钟记室《诗品》相近，而仍漏渊明。记室《诗品》列渊明于中颉，《自序》上篇历数三张、二陆、两潘、一左，以及刘、郭、孙、许，推谢客为极致；与休之论指，无所不同，而于渊明，勿加齿列。”^④ 刘宋以后的昭明太子在《陶渊明集序》倒是陶渊明有着极高的评价：“其文章不群，辞采精拔，跌宕昭彰，独超众类，抑扬爽朗，莫之与京，横素波而傍流，干青云而直上。语时事则指而可想；论怀抱则旷而且真……”^⑤ 虽然这样，陶渊明在昭明太子的心目中还数不上一个一流的作家。直到宋代陶渊明才逐渐被人们称为大诗人，而且还有人认为应该给予陶渊明“诗人之冠冕”的地位。大文豪苏轼甚至把陶推崇到“李杜诸人皆莫及”^⑥ 的高度。他曾和陶诗一百二十首，并以此而得意，自谓不甚愧对陶渊明。明初的开国文臣宋濂在《题张渤和陶诗》中曾这样评价陶渊明：“陶靖节

^①（英）弗兰西斯·培根著：《人生论》，何新译，湖南人民出版社1987年5月版，第204页。

^②J.M.凯恩斯著：《论金钱》，引自勒内·韦勒克、奥斯丁·沃伦著，刘象愚等译《文学理论》，江苏教育出版社2005年8月版，第116页。

^③卢纳察斯基：《听众》，引自勒内·韦勒克、奥斯丁·沃伦著，刘象愚等译《文学理论》，江苏教育出版社2005年8月版，第116页。

^④钱钟书：《陶渊明显晦》，《谈艺录》，中华书局1984年版，第90—91页。

^⑤（梁）萧统：《陶渊明集序》，《全梁文》卷二十，中华书局1958年版，第3067页。

^⑥（宋）苏轼：《与子自由书》，《苏轼文集》第六册，中华书局1986年版，第2515页。



诗，如展禽仕鲁，三仕三止，处于冲然，出言制行，不求甚异于俗，而动和于道，盖和而节，质而文，风雅之亚也。”^①到了清朝中期，人们将其置于第一流大诗人行列。现代学者陈寅恪先生认为陶渊明既是“文学品节古今第一流，”又是“吾国中古时代之大思想家。”^②

对于陶渊明的不同评价，显然不能用非彼即此的划一标准做出僵硬的判断。因为立场不同，结论也将不同。但可以肯定的是，诸多类似的结论只是对事物进行了局部的判断，并不是最终的真理。否则，对个别理论的偏执，只会导致一叶障目，或只见树木不见森林的结局。如果仅从伦理道德的角度入手，我们便可能会把陶渊明的作品与其人品联系起来；如果仅从审美价值的角度入手，我们便会以陶渊明所创造的独特风格来褒贬其作品的价值；如果仅以社会政治的角度来评价陶渊明的作品，我们便可能会以忽视作家个体的自我存在的价值来谈论其对所仕王朝应作的贡献，如此等等，不一而足。然而一个真正的作家留给后人的往往是一座丰富的宝库。这座宝藏通过后人多次探寻与挖掘，总会有诸多新的发现。

的确，无论是通过“闲静少言，不慕荣利”的五柳先生，或是“采菊东篱下，悠然见南山”的田园生活，还是“不知有汉，无论魏晋”的理想世界，陶渊明的确以其非同凡响的干净笔法向我们展示了一种超然洒脱的生命境界，展示了一种宁静自然而又令人神往的生活形态。陶渊明的诗学以及由此折射出的诗化人生，像一棵生命力极强的种子，在不同的土壤与气候中（因读者的不同挖掘方式与解读视角）得以结出不同的硕果。同时，从另一立场来讲，陶渊明的有些作品是中国自远古至中古时期所有作品中，较为真诚与典范的、自然而又不矫揉造作的。它们是陈酿的酒，是涅槃的凤凰，它们也将历久而弥新。正如郑振铎先生在《插图本中国文学史》中论及陶渊明时所说：“陶渊明便是这样一位‘出于污泥而不染’的大诗人……在这个时代而有了渊明那样的真实的伟大的天才，正如孤鹤之展翻于晴空，朗月之静挂于夜天。大诗人终于是不会被幽囚于狭小的传统的文坛之中的！”^③

另一方面，我们还应该看到，陶渊明作为一个平凡朴实的人，也曾面临了生活诸多的困难与挫折，他生前活得也是如此矛盾而痛苦，卑微而孤独，失落而悲观。如果把陶渊明人格看得非常单纯，思想十分净化，那么不是论者的糊里糊涂，便是论者的口是心非。谭丕模先生在论及陶渊明时说：“有时他想歇歇气，对他的田园生活表示满意；有时不知怎么办，对他的现实表示苦闷；有时他在彷徨，表现了幻

^① 北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局1962年1月版，第132页。

^② 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第205页。

^③ 郑振铎：《插图本中国文学史》（一），人民文学出版社1957年12月版，第180页。



灭、颓唐的精神。”^① 谭先生显然是在分析陶渊明的所有作品的基础上得出较为客观的评价。类似这样的客观评论也见于罗宗强先生的《陶渊明：玄学人生观的一个句号》论文中。在罗先生看来，陶渊明之所以达到物我一体、心与道冥的人生境界，就在于他真正持一种委运任化的人生态度，并且真正做到了委运任化。同时罗先生又认为，“陶渊明做到委运任化，达到与自然泯一的人生境界，只是暂时的，存在于一段时间里。为什么他不能做到终生如此？最根本的一点，就是他心中纠结着一个未能免俗的情节”^②。因为在罗先生看来，从陶渊明的诗文中可以感受到一种深藏的孤独感，而且，更重要的是他未摆脱的伤感。吴云先生也说过：“今天看来，陶潜一生中，内心真正平和时是极少的，用‘去日苦多’来形容较为确切，因为他一生都是在矛盾与痛苦中度过的”^③。

在陶渊明的研究中，如此的论述虽然不很多，但的确是较有见地的评论，并值得我们思考与借鉴。在我们的研究与评论圈子里，常常出现两种非常明显的极端倾向：“爱之欲其生”与“恶之欲其死”^④。当人们喜欢某一人或某一物，似乎他的所有缺点也都成了他的优点，当痛恨某一人或某一物，似乎他的所有优点也都成了他的缺点。我们许多论者要么将陶渊明本身所具有的苦闷、彷徨、伤感、矛盾、幻灭、孤独、悲观忽略不计，要么将其个体的局限完全上升到人类本身存在所具有的局限。的确，苦闷、矛盾、伤感、矛盾、幻灭、孤独和悲观，这些是人类心灵情感中不可挥去的存在。但人毕竟是人，在自己高贵品质与智慧历程中，人往往会激起许多不可或缺的能力。在多次磨难之后，许多平凡而伟大的智者学会了抵制、淡化甚至消融和转化了生活所给予他的矛盾、卑微、痛苦、悲观等许多消极影响。最令人遗憾的与鄙视的是，在频繁的日常苦难中，有人缴械投降了，有人陷入不能自拔了，有人甚至让苦难给吞噬了。这样，人实际将自己投入了一种不可救药与可悲的境地，从而彻底地毁灭了人自身的伟大与不朽。公正地说，陶渊明在苦难与痛苦面前，并没有被吞噬，并没有陷入一种不可救药与可悲的境地。在诗与酒中，他部分地找到人生归宿：篱有菊则采之，樽有酒则饮之，书有读则不甚解之，诗有感则赋之。但在很多很多时候，他悲日月，叹黄鸟，苦田家，责妻子，忧功名，畏死生，怨天道。也就是说，陶渊明的超脱、恬淡、高远只能达到一定的限度与高度。在陶渊明部分的超脱、恬淡、高远之外，他象许多常人一样对痛苦、烦恼、苦难缺少先天与后天的免疫力，以致他自己局部地降低了自身的伟大与不朽。所以说，陶渊明留给我们

^① 谭丕模：《中国文学史纲》上册，人民文学出版社1958年5月版，第184页。

^② 罗宗强：《因缘集——罗宗强自选集》，南开大学出版社2004年10月版，第272页。

^③ 吴云：《魏晋南北朝文学研究》，北京出版社2001年12月版，第313页。

^④ 《论语·颜渊》，朱熹《四书章句集注》，中华书局1983年版，第136页。



的并不是一种纯粹的、不食人间烟火的伟大。事实上，所有真正的伟大都要源于一种真实的平凡，只有真正的平凡都能走向真实的伟大。因此，在我们景仰陶渊明的不俗之处时，不应该将所有推崇的情感变得虚伪不实。毕竟陶渊明留给我们最有价值的是质朴与自然，而不是涂抹脂粉的华丽。

第一节 高远与卑俗

乔姆斯基曾就人类在知识研究过程中所出现的问题提出了反问：（1）为什么我们获得的材料如此之少，而产生的知识却如此多？（2）为什么我们利用的材料如此之少，而我们的知识却如此多？^①这两个问题也一直纠缠于陶渊明的研究之中。例如，有关陶渊明是否耻事二姓问题一直是人们争论的一个焦点——陶渊明是否对桓玄政权存有好感？对刘裕夺晋是否持反对态度？对晋朝的留恋是否是其归隐的主要原因？要完整地回答这些问题实在太难。相关的历史资料和陶渊明生前的诗文涉及此方面内容实在太少。即使偶有涉及，也都是以隐喻与象征的方式出现。况且魏晋南北朝的文学已经进入自觉时代，文学更加趋入个性化，文学语言的不确定性也较为明显，文学表现个人的情感方面得到加强，因此所有的因素都加大回答这一问题的难度。

事实上，直到南宋以后，陶渊明的忠愤与耻事二姓形象才较为明确。在此之前，陶渊明多被称为“隐逸诗人之宗”。虽然我们民族一直有着“君道与国共存亡，臣节尽忠死国事”的政治道德传统，但是君道与臣节常常不可分离。惟有“君使臣以礼，臣事君以忠”^②，二者才有牢固的基础，否则“君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾岂得而食诸？”^③关于陶渊明的忠愤说，朱光潜先生的说法值得参考：“他不是一个行动家，原来为贫而仕，未尝有杜甫的‘致君尧舜上，在使风俗纯’那种近于夸诞底愿望，后来解甲归田，终身不仕，一半固由于不肯降志辱身，一半也由于他惯尝了‘樊笼’的滋味，要‘返自然’，庶几落得一个清闲。”^④

还有，关于陶渊明的思想究竟受道家的影响多，还是受儒家的影响多，这实际也是一个可获得资料少，但得出结论较多的一个研究问题。形成一个士人的人生态度与生命境界的文化底蕴实在是太复杂。就象一个吃着萝卜、白菜、大米饭等长大的人一样，如果想得出此人一辈子所吃的食物各自数量，岂不是一件得力不讨好的事情？也许我们可以从陶渊明诗文所引用的书籍条目进行量化，如朱自清从古直

^① 引自赵汀阳：《论可能生活》，中国人民大学出版社2004年7月，第6页。

^② 《论语·八佾》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第66页。

^③ （汉）司马迁：《史记·孔子世家》，中华书局1959年版，第1911页。

^④ 朱光潜：《诗论》，上海古籍出版社2005年版，第185页。



《陶靖节诗笺定本》引书切合的各条指出：“陶诗用事，《庄子》最多，共 49 次，《论语》第二，共 37 次，《列子》第三，共 21 次。”^①但是所引用的条目数量与所受的哪一家思想绝不会是简单的一一对等。况且人类一切杰出的思想家最终的目标并无多大的区别。正如《系辞传》中所说：“天下同归而殊途，一致而百虑”^②这就是说，古往今来一切圣贤，一切在思想上与精神上成就的伟人，尽管成就的方式不同，以及因时因地的所传化的方法不同，但都完成了一个最高的目的。

虽然陶渊明没有达到生命存在与人生境界的浑融完整，但我们还是从许多方面能够看到一个高远与超脱的陶渊明。当他面临生活的种种贫穷与艰难时，他有时会用儒家的固穷思想激励自己：“不赖固穷节，百世当谁传”（《饮酒二十首》其四）^③；“竟抱固穷节，饥寒饱所更”（《饮酒二十首》其十六）。当他遭遇耕作劳累生存艰难的时候，他有时会以一种独特的生存方式消遣自己：“时还读我书”（《读山海经十三首》其一）“卧起弄书琴”（《和郭主簿二首》其一），“欢言酌春酒，摘我园中蔬”，（《读山海经十三首》其一）“户庭无尘杂，虚室有余闲”。（《归园田居五首》其一）当他面临岁月如水一样逝去，人事如草木一样枯荣时，他有时会用类似于道家的超脱与佛家的般若来安慰自己：“去去百年外，身名同翳如”（《和刘柴桑》）；“人生似幻化，终当归空无”（《归园田居五首》其四）；“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。”《形影神》

对于乔姆斯基所提出的第二个问题，似乎在陶渊明的研究中表现得更明显。无可否认，陶渊明确给我们留下了一些晶莹圆润的诗句，如“暧暧远人村，依依墟里烟”（《归园田居五首》其一）；“种豆南山下，草盛豆苗稀”（《归园田居五首》其二）；“采菊东篱下，悠然见南山。”（《饮酒二十首》其五）这些诗句如天边外一朵朵随意舒卷的白云，如山间里一股股沁人心脾的泉流，如田野中一幅幅美轮美奂的山水画。“他们有一种魔力，一捉了你，是再也不会放走了你的。他们是那样深如于读者的内心，不是以辞语，而是直捷的以最天真最浓挚的情绪和你相见的。”^④陶渊明也给我们创造了一些超凡脱俗的诗赋，如表达了醉人的生活情趣与理想情怀的《五柳先生传》；宣誓脱离社会生活枷锁，回归人生本位的《归去来兮辞》；描绘了梦幻般美妙世界的《桃花源记》；体现了田园生活的自然纯朴的《归园田居》。通过

^① 北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局 1962 年 1 月版，第 288 页。

^② 周振甫译注：《周易译注》，中华书局 1991 年 4 月版，第 260 页。

^③ 为节省篇幅起见，本文中凡陶渊明的作品（主要选自王瑶编注的《陶渊明集》（人民文学出版社 1983 年版），并参选袁行霈的《陶渊明笺注》（中华书局 2003 年版）以及龚斌的《陶渊明集校笺》（上海古籍出版社 1996 年版），一律随文夹注，仅注篇名。

^④ 郑振铎：《插图本中国文学史》（一），人民文学出版社 1957 年 12 月版，第 182 页。



这些篇幅，陶渊明毫无争议地在许多人头脑中，成为一个清高耿介、洒脱恬淡、质朴真率、纯厚善良的隐士。

然而，相对于陶渊明所有的作品（120多首诗歌与一些文赋），上面所举的篇章不过占一部分而已。也就是说，可供研究利用的材料其实并不少，而我们常常如此简单地把陶渊明概括为一个纯净化的隐逸形象。通读陶渊明所有的文章，我们很容易发觉陶渊明在展示他娴静清雅、高远纯朴的一面，也展现了他悲观苦闷、痛苦卑屈、摇摆卑俗的一面。当面临于出与处的重大人生抉择时，他也是如此的矛盾与摇摆不定：“遥遥从此役，一心处两端。掩泪泛东逝，顺流追时迁。”（《杂诗》其九）当有感于物的盛衰存亡时，他也会怨恨抱负之不能实现，从而陷入长时间的悲痛与苦闷：“感物愿及时，每恨靡所挥。悠悠待秋稼，寥落将除迟。逸想不可掩，猖狂独长悲。”（《和胡西曹示顾贼曹》）当困于“弊襟不掩约，藜羹常乏斟”（《咏贫士七首》其三）的煎熬时，他也会有“贫富常交战”（《咏贫士七首》其五）的烦躁与紧张。当无法排除饥饿的威胁时，他也会卑屈地进行乞讨：“饥来驱我去，不知竟何之。行想至斯里，扣门拙言辞。”（《乞食》）当置于人生的劳苦与无法摆脱的死亡恐惧时，他何尝没有表现出惜生的自恋情结：“万化相寻异，人生岂不劳！从古皆有没，念之中心焦。”（《己酉岁九月九日》）相对于陶渊明的清高耿介、洒脱恬淡的隐士形象的一面，他内心深处的贫富交战、穷与达的斗争、生与死的焦虑莫不是其人格的另一面。或者说，真实的陶渊明并不是一个单面人，而是一个具有丰富内涵与双重人格的人！有鉴于此，顾炎武在论及陶渊明时曾这样说过：“粟里之徵士，淡然若志于世，而感愤之怀，有时不能自止而微见真情者，真也；其汲汲于其表暴而为言者，伪也。”^①（《己酉岁九月九日》）每个人的人格是其个体的心理面貌。如果要完全地认清陶渊明的人格，那的确是一个复杂而又困难的问题。本文试着从多角度、多方面阅读陶渊明作品，着重探讨其个性（在人格结构中，个性处于核心地位），以此揭示一个真实的、而非虚拟的陶渊明。

第二节 豪情与悲愤

无论日月运行，还是寒暑变换，都在见证着宇宙整体的丰富与变化。宇宙也以其整体的统一性与变化的丰富性，使我们更清楚地认识世界的事与理，从而坦然的心理去安其所居、乐其所乐。就像季节转换，秋天来临之际，有时天地会显示其秋色高远、秋气通爽令人心醉的一面；有时天地也会举起刀刃般的秋风使草木凋零，

^① 北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局1962年1月版，第176页。



使寒蝉失语，从而显示其萧杀的一面。做为万物中的特有一员，人更是一个对立与矛盾的统一体。歌德笔下的浮士德对人的对立与矛盾，有着清醒的认识：“有两种精神居住在我的心胸，一个要想同别一个分离！一个溺的迷离的爱欲之中，执拗地固执着这个尘世，别一个猛烈地要离去风尘，向那崇高的灵的境界飞驰。”^①这就是说，人本身内在具有某种极其伟大的品质，也有某种狭隘、脆弱的特性。当人能够清楚地意识到两者之间可怕的对立时，便会为此而痛苦、愉悦。我们不知道陶渊明是否清楚地意识到这两者之间可怕的对立，但是伟大而狭隘、坚忍而又脆弱的双重特点鲜明地交织于陶渊明的人格之中。在论及陶渊明的人格时，梁启超先生概括了三点：“第一，须知他是一位极热烈有豪气的人”；“第二，须知他是一位缠绵悱恻最多情的人”；“第三，须知他是一位极严正——道德责任心极重的人”。^②也许一些“金刚怒目式”的诗歌能够表现陶渊明豪气的一面。在少年时代，陶渊明便有着豪迈的情怀与宏大的抱负。在他看来，只有深蕴、涵养元气，才能最终显示自己的远大的志向：“年始三五间，乔柯何可依。养色含津气，粲然有心理。”（《杂诗十二首》其十二）显然，对未来充满希望，对建功立业充满幻想，这是人性中不可或缺的部分，也是青年时代的陶渊明个性倾向性的一部分。直至中年或中年之后，陶渊明还曾反映了自己青少年时期的满腔热血与雄心勃勃：“忆我少年时，无自欣豫，猛志逸四海，骞翮思远翥。”（《杂诗十二首》其五）“少时壮且厉，抚剑独行游。谁言行游近？张掖至幽州。”（《拟古九首》其八）

然而，我们必须清醒地看到，除了十五岁写的那首诗外（那样的年龄都有些少年不知愁滋味的心理），其它两首都是陶渊明在面临自己的衰老与失落时，对过去生活所进行的回顾。通读全篇，我们既可了解到陶渊明并不甘心于虚度余年的忧郁心理，又可观察到陶渊明中晚年身心的巨大变化：“忆我少年时，无自欣豫，猛志逸四海，骞翮思远翥。荏苒岁月颓，此心稍已去。值欢无复娱，每每多忧虑。气力渐衰损，转觉日不如。舟壑无须臾，引我不得住。前涂当几许，未知止泊处。古人惜寸阴，念此使人惧。”（《杂诗十二首》其五）除此以外，陶渊明还在《拟古》中表达了知音难求的孤愤与消沉心理：“少时壮且厉，抚剑独行游。谁言行游近？张掖至幽州。饥食首阳薇，渴饮易水流。不见相知人，惟见古时丘。路边两高坟，伯牙与庄周。此士难再得，吾行欲何求。”我们更应该看到，陶渊明在此更多地是以少年的豪情与欢愉，来反衬中年的悲愤与疼痛。因此，我们于悲中愈见其苦，于苦

^① 歌德：《浮士德》，引自外国文学简编（欧美部分第四版，黄晋凯主编），中国人民大学出版社1980年6月版，第150—151页。

^② 北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局1962年1月版，第271—273页。



中愈见其悲。事实上，无论是心怀两端的出仕时期，还是对生活道路进行反思的归田时期，陶渊明写了如此大量的、表明自己遭受精神折磨与生活艰难困苦的诗。遗憾的是，我们对此要么忽视，要么进行粉饰。

即便是其它被人们称为充满激情的诗作，也莫不充满着陶渊明心底深处的不平与悲情。自古以来，荆轲便是一个悲壮的形象出现于历史传说中：“风萧萧兮易水寒，壮士一去不复还。”^①在《咏荆轲》诗中，陶渊明既肯定了荆轲为义献身的壮烈行为，又赞扬了荆轲视死如归的大无畏精神，从而也表达了自己渴望建功立业理想与愿望。虽然这样，陶渊明还是以激情来抒写悲情：“素骥鸣广陌，慷慨送我行。雄发指危冠，猛气充长缨。饮饯易水上，四座列群英。渐离击悲筑，宋意唱高声。萧萧哀风逝，淡淡寒波生。商音更流涕，羽奏壮士惊。心知去不归，且有后世名。”最后，陶渊明以极其遗憾的心情叹息荆轲大功的落空：“惜哉剑术疏，奇功遂不成。其人虽已没，千载有馀情。”正因为陶渊明用其豪情雄健的一面，来抒发他的不平与愤激，所以朱熹才说：“其露出本相来，是《咏荆轲》一篇。平淡底人，如何说得这样言语出来。”^②清朝蒋薰则这样评论：“摹写荆轲出燕入秦，悲壮淋漓，知浔阳之隐，未尝无意奇功，奈不逢会耳，先生心事迫露如此。”^③在《咏三良》中，陶渊明以悲惨凄楚的笔调结尾表达自己无法实现的抱负与追求：“恩固难忘，君厚命安可违？临穴罔惟疑，投义志攸希。荆棘笼高坟，黄鸟声正悲；良人不可赎，泫然沾我衣。”与陶渊明幽静闲逸的田园诗不同，这类诗无不表现他特有的、“金刚怒目”式的哀鸣。茅坤曾就这类诗评论道：“及读《咏三良》、《咏荆轲》、《感士不遇赋》，其中多呜咽感慨之旨。”^④龚自珍也有诗评论：“陶潜酷似卧龙豪，浔阳万古松菊高。莫谓诗人兢平淡，三分梁父一分骚。”^⑤

第三节 缠绵与哀怨

能够表现陶渊明缠绵悱恻而又多情的篇章莫如《闲情赋》。此赋作于何时，意见不一。王瑶先生认为作于三十岁左右，而袁行霈先生则认为作于十九岁，还有人认为作于二十多岁左右。但从序中“余园间多暇，”句以及文章情感流露之强烈，庶几可断定此赋作于陶渊明血气方刚之时。历来关于此赋阐释不同褒贬不一。萧统

^①（汉）司马迁：《史记·刺客列传第二十六》，中华书局1959年版，第2534页。

^②北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局1962年1月版，第74页。

^③（清）蒋薰评点：《陶渊明诗集》，转引自袁行霈《陶渊明集笺注》，中华书局2003年4月版，第392页。

^④北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局1962年1月版，第143页。

^⑤（清）龚自珍：《己亥杂诗》之一三〇，刘逸生《龚自珍己亥杂诗注》，中华书局1980年版，第183页。



在《陶渊明集序》中说：“白壁微瑕，惟在《闲情》一赋……惜哉，无是可也。”^①与萧统意见几乎完全相对的苏轼却如此说：“渊明《闲情赋》，正所谓‘《国风》好色而不淫’，正使不及《周南》，与屈、宋所陈何异？而统乃讥之，此乃小儿强作解事者。”^②有人认为其主旨是政治寄托，有人认为是悼亡前妻，有人认为是思念友人，也有人认为是学人之求道。鲁迅先生在《且介亭杂文二集·题未定草（六）》中曾说：“被论客赞赏着‘采菊东篱下，悠然见南山’的陶潜先生，在后人的心目中，实在是飘逸得太久了，但在全集里，他却有时很摩登，‘愿在丝而为履，附素足以周旋，悲行止之有节，空委弃于床前’，竟摇身一变，化为‘啊呀呀，我的爱人’呀的鞋子，虽然来自说因为‘止于礼义’，未能进攻到底，但那胡思乱想的自白，究竟是大胆的。”^③

此种聚讼与其是对《闲情赋》的莫衷一是，不如说是对文学主题本身的争论。毫无疑问，文学是把语言作为自己的建筑材料，它在摹写与陈述的过程中，并不是为了见证一个逻辑上的命题。文学的魔力也许在于其语言所展示的隐喻性与不确定性。“如果非摹想出诗中每一隐喻（metaphor）的具体形象不可，那么我们对于诗将全然困惑不解。”^④即便这样，我们还是从陶渊明的表情达意中，较为容易地发掘到他特有的语调、态度以及潜在的个性等。

自古以来，爱情一直是人类的生活主题之一，也是诗人歌咏的主题之一。泰戈尔曾这样赞美过爱情：“爱情若被锁缚，世人的旅程会即刻中止。爱情若被葬入坟墓，旅人就是倒在坟上的墓碑。”^⑤因此，没有理由将爱情从陶渊明生活中，以及其众多的作品里完全剔除。从字面上的或最初的表达出发点上来看，赋中还是可能表现了作者对一位德貌双全的女子的爱慕与追求，同时也由此可能反映了作者对某一信念的渴望与某一理想的追求。因此，不能武断地说《闲情赋》仅仅只是一篇爱情赋，而没有其它的寄托。正如陶渊明在序中所述：“缀文之士，奕代继作；因并触类，广其辞义。”

作者一开始便塑造了一位外貌奇特俊逸，秀美超群与品质高洁的女子：“夫何瓌逸之令姿，独旷世以秀群。表倾城之艳色，期有德于传闻。佩鸣玉以比洁，齐幽兰以争芬。”接着写美人哀叹时光之易逝，乐少而苦多；知音之难求，孤独无依之悲愁：“悲晨曦之易夕，感人生之长勤；同一尽于百年，何欢寡而愁殷！”但她清越而美妙的琴音在“我”心中激起爱之旋律的时候，“我”“愿接膝以交言”。然而，

^①（梁）萧统：《陶渊明集序》，《全梁文》卷二十，中华书局1958年版。

^②（宋）苏轼：《题文选》，《苏轼文集》第五册，中华书局1986年版，第2093页。

^③鲁迅：《鲁迅全集》第六卷，人民出版社1981年版，第422页。

^④勒内·韦勒克、奥斯丁·沃伦著，刘象愚等译：《文学理论》，江苏教育出版社2005年8月版，第17页。

^⑤任柏良主编：《智慧日记》，辽宁民族出版社1998年版，第80页。



由于自己的矛盾而迟疑不决，所以又引起了“我”的哀怨悱恻：“欲自往以结誓，惧冒礼之为愆；待凤鸟以致辞，恐他人之我先。意惶惑而靡宁，魂须臾而九迁”。

尤其需要注意的是陶渊明在诗中所展开的“十愿”与“十悲”。这是了解他矛盾的性格与悲观消极的人生态度之关键：“我”愿作伊之衣领，悲的是宵寝时之离身；“我”愿作伊下衣之衣带，叹的是寒暑时脱故而服新；“我”愿作伊发上之膏泽，恨的是沐浴时被冲洗而枯干……“我”愿作伊膝上之鸣琴，怨的是乐极哀来终弃而辍音。诗之原文为：“愿在衣而为领，承华首之余芳；悲罗襟之宵离，怨秋夜之未央！愿在裳而为带，束窈窕之纤身；嗟温凉之异气，或脱故而服新！愿在发而为泽，刷玄鬓于颓肩；悲佳人之屡沐，从白水以枯煎！愿在眉而为黛，随瞻视以闲扬；悲脂粉之尚鲜，或取毁于华妆！愿在莞而为席，安弱体于三秋；悲文茵之代御，方经年而见求！愿在丝而为履，附素足以周旋；悲行止之有节，空委弃于床前！愿在昼而为影，常依形而西东；悲高树之多荫，慨有时而不同！愿在夜而为烛，照玉容于两楹；悲扶桑之舒光，奄灭景而藏明！愿在竹而为扇，含凄飏于柔握；悲白露之晨零，顾襟袖以缅邈！愿在木而为桐，作膝上之鸣琴；悲乐极而哀来，终推我而辍音！”“十愿”的不可实现，“十悲”的缠绵与热烈，一方面表达了作者对爱情痴狂的幻想与追求，另一方面也传达了作者对爱情追求不及所产生的深切的悲哀与惆怅。

从这种希望与失望、欢乐与悲哀的强烈对比中，人们仿佛能够看到，在陶渊明的心里现实与理想之间的距离是如此之巨。这种差异也许正是陶渊明之所以出现矛盾、痛苦以及双重人格的客观原因之一。同时，更应该找一找陶渊明自身人格的主观原因。几乎从陶渊明大部分作品中，都能读出一种持续的、并不淡弱的忧伤与哀怨。忧生之嗟、惧死之叹、贫富之战、穷达之争，都会在许多人心产生焦虑与紧张，从而使其生活缺少一种积极与上升的力量。而且对绝大多数人来说，一定的焦虑、紧张、烦恼、痛苦都是完全可能的，几乎也是无法避免的。但是，如果任它们恣意地进入我们心灵的乐园，而且让其长期伴随着我们并不长久的生涯，这样个体的生存质量与生命境界值得探讨与怀疑！持如此置疑态度，并不是为了故意贬抑陶渊明，而是还陶渊明一个清白。因为陶渊明被涂抹的胭脂太多太厚了，选家与论客笔下的陶渊明“实在是飘逸得太久了”。

在“十愿”与“十悲”之后，“我”只有对着夕阳不停叹息，形影相吊而不知何去何从。此时在作者笔下，连日月鸟兽莫不遍披悲凉之雾：“敛轻裾以复路，瞻夕阳而流叹。步徙倚以忘趣，色惨惨而就寒。叶燮燮以去条，气凄凄而就寒，日负影以偕没，月媚景于云端。鸟凄声以孤归，兽索偶而不还。悼当年之晚暮，恨兹岁之欲殫。思宵梦以从之，神飘飘而不安；若凭舟之失棹，譬缘崖而无攀。”钱钟书



先生就陶渊明理想与现实的矛盾以及“十愿”与“十悲”的缠绵作如此评论：“实事不遂，发无聊之极思。而虚想生焉，然即虚想果遂，仍难长好常圆，世界终归阙陷。‘十愿’适成‘十悲’，更透一层，禅家所谓‘下转语’也。张蔡之作，仅具端倪，潜乃笔墨酣饱矣。”^①可见，作者把情感的悲喜变化抒写得是如此曲折跌宕，以致整篇赋之气氛凄切哀怨，缠绵悱恻，透露出诗人悲凉的心境。最后在清凄哀婉的失意中，突起兀笔以归闲正，终是时文作法，非一定是作者之原意也：“迎清风以祛累，寄弱志于归波。尤《蔓草》之为会，诵《召南》之余歌。坦万虑以存诚，憩遥情于八遐。”

鉴于陶渊明曲折的情感和强烈的悲喜变化，应该如何评价他的真实性情呢？在论及陶渊明的为人时，刘大杰先生认为：“他心中有一个高远理想，那就是逍遥自适，凡与此有违反的，他不管饥饿与穷困，都要加以排除。”^②显然，刘大杰先生把陶渊明的人格看得几乎失真了，看得太单纯与太理想化了。在爱情面前，陶渊明表现得如此的如醉如狂，如此的缠绵与温柔；在流逝的时光面前，他是如此的如此的欢寡而愁殷；“悲晨曦之易夕，感人生之长勤；同一尽于百年，何欢寡而愁殷！”在世俗的礼仪面前，他是如此的担心而又主意惶惶：“欲自往以结誓，惧冒礼之为愆；待凤鸟以致辞，恐他人之我先。意惶惑而靡宁，魂须臾而九迁。”……这是那个逍遥自适、恬淡寡欲的陶渊明吗？

不能说陶渊明心中没有高远理想与逍遥自适，但他内心一直有着深刻的寂寞与孤独、颓唐与放诞、恍惚与焦虑之感。或者从根本上讲，陶渊明所坚持的并不是一以贯之的超脱与洒落。如果他真能够做到一贯的不喜也不惧，真能够实现不委曲而累己，他就不会常常感到寂寞与痛苦！如果他能够真正为一种价值、理想与道德而活着的话，他就会视寂寞与平淡为享受，视挫折与简朴为财富。孔子说过：“仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”^③也就是说，真正有仁德的人没有常人的忧烦。大而言之，对国家天下事，都有办法解决，所以做到无忧。纵然没有办法解决，也能坦然处之。小而言之，仁者的修养能够超越个人日常生活的羁绊，而达于“乐天知命”的无忧境界。真正有高度智慧的人，没有什么难题解不开，没有什么迷惑化不掉。上自宇宙问题，下至个人问题，都了然于心。真正大勇的人，只要心胸光明磊落，也就没有什么可恐惧的了。正是有了如此的信念、修养与精神境界，孔子又说：“不仁者，不可以长处约，不可以长处乐。仁者安仁。知者利仁。”^④这就是说，

^① 钱钟书：《管锥篇》第四卷，中华书局1979年版，第1222—1223页。

^② 刘大杰：《中国文学发展史》上，中华书局1941年版，第201页。

^③ 《论语·宪问》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第156页。

^④ 《论语·里仁篇》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第69页。



学问、修养与人格如果达不到一定的境界，是不可能安然处于简朴与贫困的环境中，是不可能达到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”^①的道德操守。惟有乐天知命、安之若泰的君子，才能如颜回一样，即使一箪食，一瓢食，也不可以改其乐，也不可以失其节。当然，我们不能完全用圣人的境界来要求陶渊明。然而，面临贫困与苦难，陶渊明所表现的与所坚守的、所追求的、所向往的怎么会有如此反差呢？这是一个值得深思与研究的问题。

^① 《孟子·滕文公下》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第266页。



第二章 理想与牢笼

在所有的读者立场和判断中，事实上都包含了每个读者复杂的政治、经济、思想意识形态，没有不包含自己理解的中性读者。此外，也没有什么一成不变的接受意识始终存在于绝对的、独立的篇章之中。因为文本的内涵在历史的变化视野中曾进行过不断的交替演化。只有接受这种理解，才能较为容易地走出一种僵化的、权威的文本思想中心观。也只有这样，才可以把作者与文本的研究置于一种较高的历史维度，从而使他们在不同时代的社会惯例与意识形态的历史语境之中得到新的阐释。正如海德格尔所说：“世界之为世界的分析始终都把整个在世现象收在眼中，只不过还未曾把在世的所有组建环节后像世界现象本身一样从现象上清清楚楚地崭露出来。我们首先通过对世内上手事物的研究提供出世界的存在论阐释，这是因为此在在其日常生活中——日常状态中的此在还始终是一个课题——不仅一般地在一个世界之中，而且它是在一种占统治地位的向世界存在的方式中有所作为的。”^①海氏在此指出了任何的阐释都是从“前见”出发，人的存在始终是存在于“此在”，而且存在的具体性，完全与个体的生存有关，与一切具有此时此地有关。由此得知，阐释的目的并不是把握原意。唯有这样才能显示阐释的意义，才能深化我们对“此在”的理解与把握。所以，在某种程度上，不可完全否认不符合本人价值判断的读者立场。

与一个无所利念的洒脱诗人形象不同，日本著名汉学家冈村繁教授在其研究陶渊明专著《世俗与超越》中展示了一个完全不同的诗人形象——一位汲汲于功名而又计较个人得失的俗人。他在书中这样评论陶渊明：“表面上看陶渊明似乎脱离世俗的荣达纷争，始终恪守恬淡无欲的孤高精神，但实际上，他却是个极其任性地，固执于自我本位主义生活方式，并且有很强世俗欲望的人物。换言之，支撑他隐逸生活的是一种极其任性的自我意识和奇妙变性的了世俗欲求。”^②

对于如此的评论，持肯定态度的也许很少。但反面的意见总会给我们以有益的启示。判断事物的价值应力求以多角度多层面来考虑。只有这样，才能会得出一个全面公正结论。也只有这样，才能疗治许多论者对陶渊明所作的过高评价的通病。不可否认，陶渊明在主观上确实追求过一种脱离世俗荣达纷争的人格境界，也向往过一种恬淡无为的孤高精神。但由于其个人的先天局限性和后天形成的内在个性，

^①（德）海德格尔著，陈嘉映、王庆节合译：《存在与时间》，（北京）生活·读书·新知三联书店1999年12月版，第131—132页。

^②（日）冈村繁著，陆晓光、笠征译：《陶渊明李白新论》，上海古籍出版社2002年10月版，第126页。



甚至于他本身所具有的自我本位主义，所有这些都使其常常带有一定强烈的世俗欲望，也最终使其所追求的隐逸生活中的松柏、菊花、玉石都铺上了一层并不很薄的世俗浮尘。

尽管伟大的作家常常会在自己的作品中表达出一种更为普遍的（或更有特征的）意义，然而普通的读者对此或进行片面地认识，或人云亦云，狭隘的评论家只能从其作品中挖掘出一些个别的思想与艺术形式，并以此故步自封。如有人从一些诗句中读出“归隐”是陶渊明的人生理想和主题，而其“出仕”只不过是是为了解决温饱问题：“田园日梦想，安得久离析”（《乙巳岁三月为建威参军使都经钱溪》）。“静念园林好，人间良可辞”（《庚子岁五月中从都还阻风于规林二首》其二）。“凄迟固多娱，淹没岂无真”（《九月闲居》）。“久在樊笼里，复得返自然”（《归田园居五首》其一）。而有些人从另外的诗句中认为陶渊明人生理想与归宿是“出仕”，有关“归隐”只不过是不得已而为之：“猛志逸四海，骞翮思远翥”（《杂诗十二首》其五）。“少时壮且厉，抚剑独行游，谁言行游近，张掖至幽州”（《拟古九首》其八）。“少年罕人事，游好在六经”（《饮酒二十首》其十六）。戴建业先生则从更高的立场上去把握陶渊明：“关注的是个体存在的终极意义，而不是某种某姓的兴衰；他所探寻的是存在的本体和理想的人格，而不是个人在政治倾轧和改朝换代的是非；他所求的是生命的自在洒落，而不是在现实中的春风得意……”^①

不管是带着先入为主的成见去阅读作家，还是力图以一种客观的态度去探索作者的创作意图，事实上都难以摆脱自己的固有的价值标准。各种文本的阅读本质都包含着在特定的时代与不同的读者以其特有的立场去发现与挖掘作品所出现的新的含义。这种新的含义实际上表明每一个读者在把握自身的局部世界过程中，他在自觉或不自觉地重新创造着自己。当然我们还是应该着重强调，在阅读过程中“必须防止虚假的相对主义又防止虚假的绝对主义”^②。“我们要研究某一艺术作品，就必须能够指出该作品在它自己那个时代的和以后历代的价值。”^③这就意味着把诗和其他类型的文学，“看作一个整体，这个整体在不同时代都在发展着，变化着，可以互相比较，而且充满着各种可能性。文学不是一系列独特的、没有相通性的作品，也不是被某个时期的观念所束缚的一长串作品”^④。

这实际要求应该以一种更为开放的态度进行阅读，对于伟大的作品更是如此。陶渊明许多杰出的作品都包含着一种为许多读者向往的精神内容。这种内容总是能

^① 戴建业著：《澄明之境——陶渊明新论》，华中师范大学出版社1999年版，第3页。

^② 勒内·韦勒克等著，刘象愚等译：《文学理论》，江苏教育出版社2005年8月，第37页。

^③ 勒内·韦勒克等著，刘象愚等译：《文学理论》，江苏教育出版社2005年8月，第37页。

^④ 勒内·韦勒克等著，刘象愚等译：《文学理论》，江苏教育出版社2005年8月，第37页。



够抓住人类意识生活中最为本质的、最为令人震撼的方面。这些杰出的作品也与人类最为高级的智慧与意识密切相关。不管怎样自觉地努力和事先的未加考虑，陶渊明许多作品都是从他深不可测的灵魂深处自然涌现，就像树木在大地的怀抱中成长，彩虹在天空中凝聚。然而，除了所构建的自然与理想的精神家园，除了所塑造的清高耿介、洒脱恬淡、醇厚善良的自我形象之外，在苦难的现实面前，陶渊明的灵魂深处自始至终有一个无法突破的牢笼。所以，不能用一种单的尺度来评论陶渊明，因为自始至终陶渊明并非仅仅只表现出一种人格力量与人生形象。那个渴望自我的矛盾与痛苦者，既带有隐者的情怀，又背负进取者的思想。它们彼此曾多次进行过肉搏式的战斗，只要认真地细读陶渊明所写的全部篇章，我们完全可以通过他的内心激起的观念、意象、气氛与情感所显示的矛盾与痛苦。

第一节 现实和理想

虽然陶渊明留给了世人一笔巨大的精神财富，但陶渊明也是一个凡人，他生前也是活得平凡而朴实，矛盾而痛苦，悲观而又卑屈。陶渊明不可能永远是一副“采菊东篱下，悠然见南山”（《饮酒二十首》其五）的超脱形象。在早期的日常生活中，陶渊明不仅受到一种建功立业的内在压力，也受到窘迫而需要养家糊口的外在压力影响。在多数时候他还会面临社会生活与个体生存的诸多难题。在这些问题面前，陶渊明固然一方面有其“静念园林好，人间良可辞”（《庚子岁五月中从都还阻风于规林二首》其二）的洒脱，另一方面还有“望云惭高鸟，临水愧游鱼”（《始作镇军参军经曲阿》）、“人生实难，死如之何”（《自祭文》）的患得患失、矛盾痛苦的一面。

为了更好的理解这一点，让我们来看一看陶渊明而立之年所作的《命子》篇。魏晋南北朝时期，门阀士族控制着国家政权。在经济上，他们以自己的田庄经济为基础，在政治上，他们以垄断的世官世禄为资本，在意识形态上，他们以严格的门第观念为思想阵地。为了加强自己的政治支配力量，“门阀士族最注重门第、血统、婚宦，其勋阶阀阅和门第高低的评定，端赖于对其祖宗世系的追述。在门阀制度下形成了郡望观念，人们喜欢标举郡望，以便显示门第，而门第的高下又直接关系到每个人的社会地位和政治权利。”^① 魏晋南北朝时期谱牒的大量出现便是这一理论的最好注释。而谱牒既是一个人族姓的尊卑与家世的一种见证，又是其选举的直接依据。宋代学者郑樵也就此说道：“官之选举，必由于簿状，家之婚姻，必由于谱

^① 庞天佑著：《中国史学思想通史·魏晋南北朝卷》，黄山出版社2003年11月版，第28页。



系。”^①

在《命子》篇中，陶渊明几乎是以谱录的形式，从家族的荣耀角度来考虑其人生出处的问题。全诗共十章。从源于上古陶唐的先祖氏族，说到汉代时陶舍、陶青之德业，再到东晋开国名将的曾祖长沙公之功德，直至祖父、父亲之德操，真是累世名德、功臣辈出：“悠悠我祖，爰自陶唐。邈焉虞宾，历世重光。御龙勤夏，豕韦翼商。穆穆司徒，厥族以昌……肃矣我祖，慎终如始。直方二台，惠和千里。於皇仁考，淡焉虚止。寄迹风云，冥兹愠喜。”虽然到了陶渊明的父辈时家道已经中落，但他在此想表达的是自己并非出自寒门。称述完祖先，诗人便表达了对自己寡陋之嗟叹与盼望香火延续之急切：“顾惭华鬓，负影只立。三千之罪，无后为急。”最后，虽然陶渊明希望孩子不要像自己一样寡陋，也希望孩子成才并能光宗耀祖，但是如果孩子不才，亦无可奈何也：“厉夜生子，遂而求火……日居月诸，渐免子孩。福不虚至，祸亦易来。夙兴夜寐，愿尔斯才。尔之不才，亦已焉哉！”

对于陶渊明的《命子》有着两种不同的评价。逯钦立先生认为，陶渊明强烈的门第观念，表现在《命子》诗中，其中歌颂有周代陶叔，汉代陶舍、陶青，曾祖陶侃、祖陶茂、父陶逸等人。并认为陶侃是个少数民族，浔阳陶家跟唐尧尤其陶叔、陶青等不可能有血缘关系。陶渊明标榜陶家是唐尧的后代，显然也因袭了封建士大夫的一般习气，用假冒手段吹嘘自己氏族传统的可贵，这表露出一个“望非世族，俗异诸华”的贵族后裔的自卑感和自尊心。^②郭维森、包景城两位学者则认为：《命子》诗前六章历数祖上功绩德泽。不能单纯看作东晋门阀观念的反映。这里，陶渊明继承了我国诗歌中自尊自勉的传统写法，屈原于《离骚》开头即写：“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。”陶渊明歌颂祖上用舍行藏都合乎道，颇为求实；又歌颂的传统品德，并且期望儿子不辱没祖辈光荣风范，这些都具有积极的意义。^③

笔者认为以上说法都有一定的道理，但都显得有些片面。不能说陶渊明没有一种炫耀家族的自尊感与自卑感的心理。如果能够始终保持淡泊功名、乐天知命的人生境界，为何要大篇幅地追求祖先，并训诲儿子呢？如果真正是高蹈独善，视世事无一可芥其中，为何作命子诗，责子诗，又有告俨等疏呢？清朝蒋薰在阅读到《命子》篇时，曾这样评析道：“初读之，叙次雅穆，嫌其结语不称前幅，以少浑厚也。虽然，俨既渐免于孩，不好纸笔，已见无成矣，陶公有激而言，盖不得已哉。”^④

在《命子》篇后，陶渊明写的《责子》诗更有一种无法排遣的失望与痛苦心理：

^①（宋）郑樵：《通志》卷二十五《氏族序》，商务印书馆1935年版，第439页。

^②逯钦立：《陶渊明集》，中华书局1979年版，第207页。

^③郭维森、包景城：《陶渊明集全译》，贵州人民出版社1992年版，第31页。

^④（清）蒋薰评点：《陶渊明诗集》，转引自袁行霈《陶渊明集笺注》，中华书局2003年4月版，第53页。



“白发被两鬓，肌肤不复实。虽有五男儿，总不好纸笔。阿舒已二八，懒惰故无匹。阿宣行志学，而不爱文术。雍端年十三，不识六与七。通子垂九龄，但觅梨与栗。天运苟如此，且进杯中物。”白发被两鬓的陶渊明，面对一个个无所成就的、对祖先功业无所感动的儿子们，实在是感到无可奈何。他唯有以一种无可逃脱的宿命观来自我聊慰：“天运苟如此，且进杯中物。”谁能完全否认陶渊明不看重自己的门第并有意进行标榜呢？谁能完全否认陶渊明不在努力追求一种幸福的尘世生活呢？在一个极其讲究门阀家世的东晋社会里，宣扬高贵出身以自抬身价从而博取功名早已成为一种风尚。在这里，一向被许多人认为有着高远情趣的陶渊明，也是如此带着高昂的热诚进行着未能脱俗的宣扬。对于陶渊明望子成龙的心理，杜甫并不以此为是：“渊明避俗翁，未必能达道。……有子贤与愚，何其挂怀抱。”（《遣兴》）

当然，我们也不可完全否认诗人对孩子的教育和殷切希望：“既见其生，实欲其可”、“夙兴夜寐，愿尔斯才”。显然努力去获得一种很好的物质生活，并力求在社会上建功立业是人类一种普遍的愿望。它在许多地方、许多时代、许多人身上都会起到很大的作用。然而在这样一个残酷的现实里，在这样一个大分裂与大混乱的历史时期里，任何一个“猛志逸四海”、“抚剑独行游”的人，即使想振兴门庭，要大济苍生，无疑更需要将自己的精力、人格、智慧、天赋等一切扭曲以致折腰，否则要想坚持自己的个性，而又不摆脱这些外在的追求，一个真正的知识分子肯定会面临一些巨大的内在痛苦。

处于自我追求与自身本性范围之内的每一个体，时常都会置于理想与现实的矛盾思考之中。显然，没有理想的现实生活是一次没有航向的人生旅程，没有现实基础的或对现实没有清醒认识的理想是生命中的磨砖作镜。而立之年的陶渊明不是没有理想，但在现实生活的艰难纠结之下，他的理想之树并非常青。在灰色的现实重压下，陶渊明不得不在崇高与自卑、伟大与狭小之中徘徊，不得不在强求与淡泊、不屈与知命中斗争。生活显然不是仅由一堆抽象的理念与价值所堆积而成，它实在是由具体的现实内容所界限，包括食物、空气、水、感觉、经验、思想、运动、操作、制度等等。只有在虚拟的彼岸与真实的此岸的冲突中，人最终才可能会获得一种切实的生命含义。而只有有了具体的生命职能的陶渊明才是真正的陶渊明。否则，陶渊明的所给予我们的只是一堆抽象的概念。

第二节 矛盾和困惑

在他不惑之年所作的《荣木并序》更是表达了自己“四十无闻”的怅然若失却又不甘寂寞的心理。全诗四首，每首八句。第一首由荣木起兴，以木槿花的早谢来叹息人生的短暂，因而产生老之将至而事业无成的遗恨：“采采荣木，结根于兹。



晨耀其华，夕已丧之。”在诗人看来，人生犹如早晨盛开，夜便凋落的花一样迅速。陶渊明对生命的忧叹——“人生若寄，憔悴有时”——就像《古诗十九首》中那样令人感伤：“人生忽如寄，寿无金石考”，“人生天地间，忽如远行客”。在怨艾与悲叹中，陶渊明的感伤是如此的令人惆怅：“静言孔念，中心怅而”。这种老之将至而事业无成的遗憾使诗人陷入巨大的失落感之中。接着在第二首中，诗人依然由荣木易谢进一步慨叹人生易逝，虽说是坚贞与懦弱由人决定，然而人之祸福却无由：“采采荣木，于兹托根。繁华朝起，慨暮不存。贞脆由人，祸福无门。”结句提出疑问：没有正道怎么去依归？没有大善怎么去勤勉？表达了诗人对现实的反诘与质问：“匪道曷依，匪善曷敦！”第三首慨叹时光飞逝，自己学无长进，却安此日酒醉，实在是令人忧伤悲苦：“嗟予小子，稟兹固陋。徂年既流，业不增旧。志彼不舍，安此日富。我之怀矣，怛焉内疚。”第四首写诗人虽“四十无闻”，且面临晚境的忧心烈焚。但认为只要有会，便会奋心自励、扬鞭驱马，为实现自己的凌云壮志而自强不息：“先师遗训，余岂云坠！四十无闻，斯不足畏。脂我名车，策我名骥。千里虽遥，孰敢不至！”最后四句更是勾勒了陶渊明不忘进业与功名的一面。这显然与后人心目中那位吟唱着“采菊东篱下，悠然见南山”的隐者形象大相径庭。

事实上，在现实生活中，很少没有人不把自己的努力的目标定格在获得人生的幸福上。正是有了这样的基础与目的，人类才发明技艺，制定律法，提倡教育，建构社会。中国古代的知识分子一方面希望通过建功立业来确定自己的生命价值，另一方面也总是力求通过自己的努力为自己和家族创造一种应有的社会地位与条件。当初，陶渊明也是一心巴望施展自己的才能与抱负来达到自己的目标。然而到了四十岁时，最初追求的目标与现实的生活已是相差万里，现实与结局已经使生活的意义和真正的满足感已多次下降。虽然陶渊明并没有让其推崇的理想与愿望彻底落入低谷，虽然年过四十，壮志依旧不衰，也不为先圣的遗训所拘，但应该看到，他的策动名车名骥以建功立业的决心还是有着诸多“有志不获聘”的失落，有着急切希望成就功名的焦灼心理。

为了进一步看清陶渊明的矛盾心态，我们再来看陶渊明四十岁写的另一首诗《始作镇军参军经曲阿作》：“弱龄寄事外，委怀在琴书。被褐欣自得，屡空常晏如。时来苟冥会，宛辔憩通衢。投策命晨装，暂与园田疏。眇眇孤舟逝，绵绵归思纡。我行岂不遥，登降千里馀。目倦川涂异，心念山泽居。望云惭高鸟，临水愧游鱼。真想初在襟，谁谓形迹拘。聊且凭化迁，终返班生庐。”

晋安帝元兴三年（公元404）左右，陶渊明即将任镇军将军刘裕的参军时，做了此诗。全诗分四段：前四句自述少时淡泊自持之志，颇有遗世风范。生活虽贫困，



但却安然。然而，作者在这里与其说是在追忆寄身于世外、置心于琴书的欣豫生活，倒不如说是在表达一种对现实生活的不满。因为在接下的四句里，诗人叙说了自己本非仕进之人，然而时运却眷顾了自己，那么便只好驾息于世路的仕途之中，并且也是兴致极高地辞家出仕。然而在诗的后半部作者的心情出现了巨大的反差。作者以“暂”、“眇眇”、“绵绵”等词语以及对赴任途中的景物描写，抒发了自己对田园生活的深切怀念：“目倦川涂异，心念山泽居。”特别是“望云惭高鸟，临水愧游鱼”更是将诗人的矛盾心情与痛苦过程描写得尤为深刻。最后两句“聊且凭化迁，终返班生庐”虽包含了作者委运任化的人生观，表现了作者其有反抗世俗，不肯与统治者同流合污的可贵操守和终返田园的决心，但同时还是流露了作者一些宿命的思想倾向。其实，在每次出仕之际，陶渊明心情都颇为矛盾与犹豫：前途未卜、进退两难。请看以下诗句：“怀役不遑寐，中宵尚孤征。商歌非吾事，依依在耦耕。投冠旋旧墟，不为好爵萦。养真衡茅下，庶以善自名。”（《辛丑岁七月假赴还江陵夜行涂口》）“伊余何为者，勉励从兹役。一形似有制，素襟不可易。园田日梦想，安得久离析。终怀在归舟，谅哉宜霜柏。”（《己巳岁三月为建威参军使都经钱溪》）这些直率的自陈都充分表现了陶渊明心中两种不可调和的、尖锐的矛盾：“遥遥从羈役，一心处两端”（《杂诗十二首》其九）。

作者对田园生活的深切怀念，对出仕的矛盾心情，对命运生活的宿命倾向，实际是诗人自己对人生意义持有疑问的一种反映。而这种疑问的产生也正是诗人对生活一向不满足的征兆。一个人如果把整个身心都献给某种事业或甘心过一种自己愿意过的平淡朴实生活，他便不会反复焦虑地寻找一种生活，他便不会反复地反问自己生活的意义。“反思和对价值进行批判性的再评价，通常都是因为在活动或与他人交往中出现了间歇、真空所致”^①，个人自我价值当然与外界的社会人和事息息相关，但最终的价值定位总是由个人内在信仰决定。大多数人在他们盲目地推崇的价值观面前最终会失望与痛苦。即使他们愿望得到部分实现，他们还会抱怨，他们终究还是会认为生活还是有那么多的挫折与不如意。然而真正的有德之士与哲人在生活的缺憾之间，终究能够支配自己有限的欲望。他们认为只有严格控制自己的情感才能改造自己的劣行；只有征服隐藏在内心深处最凶恶的敌人，才能真正战胜世俗的罪恶；只有战胜了心里深感的悲苦，才会体会到一种真正的崇高快乐与价值的深度实现。

第三节 坚守和退却

^①（俄）伊·谢·科恩著：《自我论》，佟景韩等译，生活·读书·新知三联书店，1986年12月版，第311页。



列夫·托尔斯泰说过：“自古以来，人类的各个不同民族的伟大导师就越来越清楚地向人们揭示了能解决生命内在矛盾的生命的定义，向人们指出什么是真正的幸福，什么是他们所可能有的真正生活。世界上每个人所处的地位都是一样的，因为对每个人来说，追求个人幸福与认识到这种幸福的不可能之间的矛盾是同样的。人类的最伟大的智者人们对人们揭示的真正的幸福的所有的定义，在本质上都是同样的。”^① 这就意味着，任何个体如果想过上一种真正的有意义的生活，就必须认识到幸福的真实含义。那么什么是真正的幸福呢？孔子说过：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”^② 在这里，孔子用极其简略的语言概括了自己的人生历程与奋斗精神。虽然生活曾给予了孔子许多的艰难，但是他一辈子依然按照自己所定的人生目标而努力。他说他十五岁便立志作学问；三十岁做人做事的标准便确立了；四十岁的时候，由于所经过的事更多了，对人生的诸多现象与实际再也不感到困惑；五十岁已经真正地乐天知命，无所畏惧了；六十岁的时候，心气更加平和，毫不为人世的不平而轻易动心了；七十岁时生命已进入一种较高境界，能够从心所欲而又不越过一定的规矩与范围了。事实上，孔子的人生自我报告也揭示了儒家的人生观念：唯有经过人情练达、世事透彻，才能在贫穷中能够坚持操守而毫无怨艾，在富贵中乐善好施而无骄易；才能真正乐天知命而能真正仁民爱物；才能真正做到修身、齐家、治国、平天下。在儒家看来，这才是人生命的最高定义，这才是幸福的真实含义。

不能说陶渊明在贫穷中不曾坚持过操守，在现实中没有过仁民爱物。面对贫困时，他曾对自己的从弟说过：“高操非所攀，谬得固穷节。”（《癸卯岁十二月作与从弟敬远》）在田舍中曾缅怀过古之躬耕隐士，“先师有遗训，忧道不忧贫”。（《癸卯岁始春怀古舍》）他也曾在田间劳作中明志：“贫居依稼穡，戮力东植隈。不言春作苦，常恐负所怀。”（《丙辰八月中于下墦田舍获》）在饮酒中激情感慨：“不赖固穷节，百世当谁佳。”（《饮酒二十首》其二）然而当“人生短促”的悲哀袭击他的时候，人世的灾祸降临他的时候，他却并不能处之泰然而任其自然。当生活艰难箠瓢屡空时，他不能达到真正的“晏如”：“寝迹衡门下，邈与世相绝。顾盼莫谁知，荆扉昼常闭。凄凄岁暮风，翳翳经日雪。倾耳无希声，在目皓已洁。劲气侵襟袖，箠瓢谢屡设。萧索空宇中，了无一可悦！”（《癸卯岁十二月作与从弟敬远》）当田园景物不全是恬美，田园生活不全是惬意时，他是如此的孤独、寂寞：“余闲居寡欢，兼比夜已长，偶有名酒，无夕不饮，顾影独尽。”（《饮酒二十首》序）“栖栖失群鸟，

^①（俄）列夫·托尔斯泰著，许海燕译：《人生论》，四川人民出版社1999年5月版，第47—48页。

^②《论语·为政》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第54页。



日暮犹独飞。徘徊无定止，夜夜声转悲。”（《饮酒二十首》其一）“吾生梦幻间，何事继尘羁！”（《饮酒二十首》其五）“弊庐交悲风，荒草没前庭。披褐守长夜，晨鸡不肯鸣。”（《饮酒二十首》其八）读到这些诗句，难道没有体会到陶渊明心上那层厚厚的冷落与寂寞吗？

五十岁的陶渊明还是有着诸多类似的冷落与寂寞、矛盾与疼痛。自始至终的功名感使其焦灼得“终晓不能静”。请看《杂诗八首》。据王瑶先生考证，《杂诗》十二首中前八首即是陶渊明五十岁所作。这八首诗的内容虽颇为丰富，但都能反映晚年的陶渊明心里有着一挥之不去的浓重感伤。在陶渊明看来，人生如风尘一样无常，盛年一过，日月一逝，时不待他：“人生无根蒂，飘如陌上尘。分散逐风转，此已非常身。”“盛年不重来，一日难再晨。及时当勉励，岁月不待人。”唯有忧愁者才知夜长，因为他有志却无法施展，每次想到这些总是终夜无法安宁：“风来入房户，夜中枕席冷。气变悟时易，不眠知夕永。”荣华难以久持，盛衰不可预计。日月环复，他终将不再生还。每每眷恋往昔，便使他断肠：“挥杯劝孤影。日月掷人去，有志不获骋。念此怀悲凄，终晓不能静。”“荣华难久居，盛衰不可量。昔为三春蕖，今作秋莲房。严霜结野草，枯悴未遽央。日月还复周，我去不再阳。眷眷往昔时，忆此断人肠。”百年也是要终归丘垄，又何必必要那样空名呢：“百年归丘垄，用此空名道！”……诗中虽有少年“无乐自欣豫”的乐趣，但更多是老来“值欢无复娱”的悲凉；虽有“骞翮思远翥”的少年天真，但更有“气力渐衰换”的老年现实；既有“前途当几许”的惶恐，又有“未知止泊处”的茫然；既有不求空名，愿不知老的希望，又有拙于谋生，慨叹贫苦的悲伤……

随着年龄的增长以及老之将至，陶渊明实际上认为自己并不是一个胜利者。在客观的身心变化和社会角色的定位下，他认为自己几乎是一个失败者：“弱质与运颓，玄鬓早已白。素标插人头，前途渐就窄。家为逆旅舍，我如当去客。”事实上，所有的失败者都认为自己在现实世界里陷入了一个不利于自己的社会环境中：家是客舍，人是过客。如果陶渊明是真正的甘心委身于琴书和寄情于田园，他便不会有“白首无成”的惶恐；如果说其长期能“采菊东篱下，悠然见南山”，不受尘俗喧嚣的干扰，他便不会一次又一次遭受挫折，而又去走上仕途，重新感受“意志多所耻”的含义；如果说陶渊明能象颜回一样：“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不该其乐”（《论语·颜渊》）。“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”。（《论语·述而》）那么他便不会有此喟然长叹：“何旷世之无才，罕无路之不涩，伊古人之慷慨，病奇名之不立。”（《感士不遇赋》）

托尔斯泰说过，“可怕的是，人越老越到他身上的生命力变得更宝贵（就对世



界的影响而言),因此,浪费生命力,用非所当就也很可怕”。由此科恩得出这样的结论,“没有一个年龄象老年这样被人描述得矛盾百出”^①。陶渊明就是这样在思想上一个把自己描绘成矛盾自出的人,这种矛盾性事实上存在于个体对自身所形成的那种价值观的判断力上。当他较多地考虑于社会对自己的认定性,而较少考虑自我个人价值认定性的时候,个体便难得到在社会中求得真实的和谐。这时如果不以一种智者的思想去求得一定的生命意义与价值,那么人与社会的冲突将会更加的明显,自我的矛盾社会更加突出,那么人的处世观带有的宿命论、感伤色彩将会更加明显。请看《杂诗八首》中的最后二首,其中所透露出的感伤与悲愤色彩是如此的浓厚:“日月不肯迟,四时相催迫。寒风拂枯条,落叶掩长陌。弱质与运颓,玄鬓早已白。素标插人头,前途渐就窄。家为逆旅舍,我如当去客。去去欲何之?南山有旧宅。”“代耕本非望,所业在田桑。躬亲未曾替,寒馁常糟糠。岂期过满腹,但愿饱粳粮。御冬足大布,粗絺已应阳。正尔不能得,哀哉亦可伤!人皆尽获宜,拙生失其方。理也可奈何!且为陶一觞。”

^① (俄)伊·谢·科恩著:《自我论》,佟景韩等译,生活·读书·新知三联书店,1986年12月版,第328-329页。



第三章 隐者的绳索

可以肯定地说，中国的知识分子大都是崇尚隐士思想的，或者说在中国文化中隐士思想占有重要地位。作为人生的一种崇高境界，解脱世事与超然无累的生存方式，自古以来令许多仕人羡慕不已，而在乱世中，人们更是视此为一种风行的时尚。个人在现实生活中深感自我的渺小无力，以及产生的个人无法与社会和谐相处的茫然感，这些都会使某些个体对一定社会集团的价值进行否认，对弊履功名，薄视帝王而不为的另一种价值观的认可。于是他们会放弃虚名的追求，重新追求新的自由与自我；他们会斩断尘世信念的羁绊，解脱思想的束缚，从而去做一个真正的隐士。

南朝的范蔚宗在探索隐逸的起源和隐士的动机时指出：“《易》称‘《遁》之时义大矣哉。’又曰‘不事王侯，高尚其事。’是以尧称则天，不屈颖阳之高；武尽美矣，终全孤竹之洁。自兹以降，风流弥繁，长往之轨未殊，而感致之数匪一。或隐居以求其志，或回避以全其道，或静己以镇其躁，或去危以图其安，或垢俗以动其概，或疵物以激其清。然观其甘心畎亩之终，憔悴江海之上，岂必亲鱼鸟林草哉，亦云性分所至而已。故蒙耻之宾，屡黜不去其国；蹈海之节，千乘莫移其情。适使矫易去就，则不能相为也。彼虽硜硜有类沽名者，然而蝉蜕尘埃之中，自致寰区之外，异夫饰智巧以逐浮利者乎！荀卿有言曰，‘志意修则骄富贵，道义重则轻王公’也。”^① 同时还应该认识到一点，过去的许多真正的隐士自从归隐后，是能够真正做到“遁世不见知而无闷”的。否则，始终是患得患失，时而进行激烈的思想斗争时而，时而唉声叹气，深感命运不济，即使有嘉遁幽栖之志，其实也做不到真正的归隐。

所有真正的隐士除了都具有共同的心态与隐逸方式以外（即“遁世不见知而无闷”），他们还应有着特有的道德内涵与知识才干。只有这样，他们才能始终与腐朽的当局以不合作的态度，过着一种令人难以企及的隐居生活。《史记》之《吴太伯世家》里提到吴太伯为了让太王季历继承王位，“乃奔荆蛮，文身断发，亦不可用，以避季历”^②，《宋徽子世家》载箕子多次劝谏无道纣王无效后，“隐而鼓琴而自悲”^③。司马迁极力颂扬伯夷与叔齐高风亮节，拒绝接受王位，让国出逃；武王伐纣时，又以仁义扣马而谏，等到天下宗周后，他们又耻食周粟采薇而食，作歌明志，饿死首阳山。对于自己的所作所为，他们都是毫无怨言，所以孔子说：“伯夷、叔齐，不

^①（南朝宋）范晔：《后汉书·逸民传序》，中华书局1965年版，第2755页。

^②（汉）司马迁：《史记·吴太伯世家》，中华书局1959年版，第1445页。

^③（汉）司马迁：《史记·宋徽子世家》，中华书局1959年版，第1609页。



念旧恶，怨是用希”，“求仁得仁，又何怨乎？”^①

从《论语》中记载的一些隐士们言行，可以看出孔子对于隐士的态度。作为一个心怀天下的大成至圣，孔子积极入世，往往知其不可为而为之。在一般情况下，他反对对社会与国家的不负责任态度，然而他也曾讲到“邦有道，危言危行，邦无道，危行言逊”^②，“宁武子，邦有道则知，邦无道则愚，其知不及也，其愚不可及也”^③的观点。这表明孔子尽管自己具有入世救世的愿望，但对于隐士思想的做法也不是完全不赞同，甚至他的某些处世方法与隐士一些思想不谋而合。从“贤者避世，其次避地，其次避色，其次避言”^④中可以看出孔子其实也是有着避世隐遁的思想观念。《论语·微子》记载：“楚狂接舆歌而过孔子，曰：‘凤兮凤兮，何德之衰！往者不可谏，来者犹可追。已而已而，今之从政者殆而！’孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言”。楚狂接舆是楚国一个经常装疯的道家人物，他把孔子比作凤凰（即人中之君子），告诫孔子说，既往的历史既然不能挽回，就不要去挽救，否则，劳而无功。孔子听其言连忙下车，准备向他请教，可是楚狂接舆连忙避开了。该篇紧接着又记载孔子路遇隐士长沮、桀溺，他们告诉子路说：“滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从避世之士哉？”显然孔子对他们所说躲避乱世的思想并不反对。即使受到对方的针砭而感到难受，但孔子对他们还是充满着敬意。他由此发出感叹：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”这句话表明了孔子对隐士的态度：人各有志，正如鸟是飞的，兽是走的那样只能各行其道。但“吾非斯人之徒与而谁与？”^⑤这句话正显示了孔子潜在的隐士情怀——抛开现实的恩怨与是非，走他们的路线又何尝不可！只是天下如今是“戎马生于郊”^⑥为了改变社会衰败的局面而牺牲自己又有何妨呢？如果天下有道，我又何必去改变它呢？

类似于孔子的观点其实很多，并把这种观点运用于实际的也很多。正如南怀瑾先生所说：“在中国文化历史上，对隐士思想大都持肯定态度。据历史记载，帝尧试图让位给许由，周初文王听从姜太公的建议，尊重伯夷叔齐的志节，还有历代帝王向山中的隐士动问国家大计的，也例不胜举，有名的陶弘景被称为山中宰相。因此，在历史文化的著作中，便有上古的‘隐士’，秦汉以后的‘神仙’。唐、宋时代的‘高士’与‘处士’等无位而得高名的称号产生。尤其在宋代，有一类处士，以

^① 《论语·公冶篇》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第81页。

^② 《论语·宪问》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第149页。

^③ 《论语·公冶篇》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第81页。

^④ 《论语·宪问》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第158页。

^⑤ 《论语·微子》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第183—184页。

^⑥ 《老子》第四十六章，朱谦之撰《老子校释》，中华书局1984年版11月版，第185页。



半隐士的姿态而得到一举成名的光荣，致使后人关于他们功名‘捷径在烟霞’的讥讽，以及后来两宋理学家们，讲学不仕的作风，都是由这种传统文化幕后主角的隐士流风所造成的。清兵入关以后，英明的康熙屡开博学鸿辞科来网罗不称的不投降的汉族知识分子，也是对隐士的一个政策。”^①

关于隐士之所以采取隐逸的生活方式的原因肯定是多方面的。具体概括起来不外乎下面几点：一、社会混乱，君主无道，仁人志士因此失望而选择退隐，如箕子、庄周等人。二、改朝换代之际，有人耻事二姓，于是或归隐山林，或大隐于市，如伯夷、叔齐等人。三，由于官场险恶，一些人往往激流勇退选择“功成身遂”的生活方式，以免落得“狡兔死走狗烹”的悲惨下场，如范蠡等人。历史上传说的隐士还有许多，如许由、巢父、卞随、务光等人。他们都真正能“不汲汲于富贵”，“视富贵如浮云”。即使给予他们九五之尊，他们也不要。他们的道德、人品、学问上都是常人难以企及的。事实上后来有些与历史政治有关的归隐人物也完全不能称之为真正的隐士。他们或在发迹前或在发迹后曾过着隐居生活。有的坚信“潜龙勿用”，“阳气潜藏”，一旦临危受命才挺身而出，有的是真正坚持了“功遂身退，天之道”^②的人生格言。这样的例子较多，伊尹、傅说、姜尚、张良、诸葛亮、陶弘景、刘基等人物。虽然不能完全说他们是隐士，但根据他们的思想与处事行为，可发现他们的确发扬了隐士的诸多精神与风尚。

陶渊明在当时人们以隐士称之。后来的论者又多以陶渊明彻底觉悟到世俗与自己崇尚的自然的本性是相违背的，由于他不能改变其本性以适应世俗，于是便彻底地辞官去做隐士了。陶渊明真是一个隐士吗？他果真甘心归隐山林吗？

第一节 仕者的枷锁

在晋宋易代之际的陶渊明是否一直安心入仕和甘心归隐呢？非也！在其《命子》篇中，追述其先辈的勋业的时候，便透出无限的骄傲与光荣。特别是当他述说到其曾祖父的显赫时，更是充满对自己的叹息与羞愧！其实，他一辈子都在叹息自己毫无建树。他的“猛志固常在”，“功竟在身后”，“少时壮且厉，抚剑独行游”等诗句显露出强烈的英雄壮志情节、功名理想。初为州祭酒时，其人生理想便与现实进行了一次有力碰撞。沈约在《宋书·隐逸传》中说他“不堪吏职，少日自解归。”^③既然“不堪更职”，“质性使然”为何几年之后，又入主荆州刺史兼江州刺史桓玄幕呢？当时的桓玄幕可谓是权倾天下，炙手可热，并且野心勃勃。隆安五年（公元401）

^① 南怀瑾：《禅宗与道家》，复旦大学出版社1996年版，第150页。

^② 《老子》第九章，朱谦之撰《老子校释》，中华书局1984年版11月版，第35页。

^③ （梁）沈约：《宋书·隐逸传》，中华书局1974年版，第2287页。



年冬，陶渊明因母逝回浔阳居丧，从此以后政局发生巨大变化。安帝元兴年（公元402年）野心勃勃的桓玄举兵东下，攻入京师。元兴二年（公元403年）桓玄改国号为楚。元兴三年（公元404年）刘裕起兵讨伐桓玄。此时刘裕也是权倾天下，而陶渊明也是“时来苟冥会”，又出任镇军将军的参军。可几个月后，陶渊明辞去刘裕的参军又入建威将军的参军。义熙元年乙巳（公元405年）三月，陶渊明因幕主刘敬宣自表解职而罢参军之职。同年八月，他又请求改任彭泽县令。陶渊明在官八十日后便辞官回家。对于陶渊明的多次入仕与出仕，不能简单地认为他仅仅是为了生计问题。

由此，人们会提出许多疑问：在出仕与入仕之间，他为什么出现多次的摇摆？他有建功立业的思想吗？他有为国效力的打算吗？他有荣华富贵的企图吗？他有寻求依托权势的算盘吗？给予这些问题一个完全的肯定与否定的回答实在是太难。如果非要选择唯一的答案的话，那简直是自欺欺人。毕竟没有什么具体可以令人信服的历史材料。而且个人的思想倾向与态度实在包含着诸多的要素，既包括个人认知与情感，又包括个人的意向等。这些要素之间的关系又比较复杂。它们既有外显性，又有内隐性；既有潜在性，又有多样性。如果还考虑弗洛伊德所说的个人无意识理论会给个人思想心态带来重要的影响，那么这一问题将更加复杂。所有个人内心的被压抑或遗忘的精神状态，它包括心理活动中的欲望、野心、悲惧、情欲和非理性的东西，都会给我们带来分析陶渊明思想与复杂的心态带来困难。

对于出仕，他有慷慨激昂的情怀，对于归隐，他也没有表现出十分断然的行为。当然我们光不能从社会与政治的角度来要求来考察陶渊明，我们也不能把陶渊明看出一个单纯的人。他的许多作为毕竟与他的乐天知命、洒脱恬淡、委任运化的人生态度有太多的出入与矛盾。正如罗宗强先生所说：“他一生就是如此为现实人生的不如意所纠缠，他的超然物外、心与道泯也不过是暂时的。”^①每次居官前后陶渊明都表现了极为矛盾的心情。入仕便又思归，归后又去求官。每次过程都经历了诸多的人生挫折，遭受了痛苦的精神折磨。总之，求不得功名，陶渊明感到痛苦，求到功名，陶渊明也感到痛苦。每一次的期望最终带来了一次深深的失望。陶渊明痛苦、苦闷、焦灼等心理情绪的不平，实际是其个性使然，也是其对生活的反思的标志和结果。在反思与内省的过程中，由于个体价值与社会观念发生激烈的冲突（这种冲突渗透了他生活中的一切领域），于是不满、不安、牢骚、孤独便自然而然充斥于他的内在空间了。

^① 罗宗强：《因缘集——罗宗强自选集》，南开大学出版社2004年10月版，第275页。



第二节 归者的恬淡

魏晋以来隐逸之风大盛，以至成为几个世纪的风尚，这样必然带来一些新的隐逸方式与对隐逸思想新的评价标准。东晋王康琚有“小隐隐陵薮，大隐隐朝市”^①的大隐之说。东晋史学家邓粲也曾提倡一种与此类似的思想：“夫隐之为道，朝亦可隐，市亦可迹。隐初在我，不在于物。”^②这是一种行为与思想合为一体的最高隐逸方式。这就意味着“朱门”与“蓬户”无别，“仕”与“隐”无差，无论是在朝在野，都只是一种人生的形态，最为重要的是追求积极入世与自我旷达脱俗精神境界。另一种是心形俱隐于尘外。这种隐逸方式脱离世俗现实生活的形态而逃入或深山或寺院，力求与世隔绝，即使朝廷屡召，但孤隐至死不就，如伯夷、叔齐等人。还有一种是形隐心不隐。这种所谓隐逸是“身在江湖之上，心存魏阙之下”^③，即身在野外而心怀高官厚禄，甚至有先借退隐之盛名，后登高台。唐以后所谓“终南捷径”即是此种方式的最高翻版。追求类似的还有一些附庸风雅者，他们一面屡抒“箕山之志”，一面又招权纳货，如太康时代的潘岳、石崇等人。他们表面上企希隐逸与热衷清谈，但实际上耽禄求荣，追求一种豪奢淫逸的腐朽生活。这三种主要的隐逸方式有时还会嫁接一些其他的隐逸方式，如力求形隐于世，也求心隐于世，但终难以栖心于尘外。

陶渊明到底属于哪种类型的归隐呢？在东晋南北朝时期，陶渊明便是有名的隐士。沈约《宋书·周续之传》云：“（续之）入庐山事沙门释慧远。时彭城刘遗民遁迹庐山，陶渊明亦不应征命，谓之‘浔阳三隐’。”^④稍后萧统的《陶渊明传》亦云：“时周续之入庐山事惠远，彭城刘遗民亦遁迹匡山，渊明又不应征命，谓之‘浔阳三隐’。”^⑤自此以后陶渊明更是闻名遐尔。钟嵘在《诗品》中称其为“隐逸诗人”，鲁迅先生也称其为“赫赫有名的大隐”。显然，晋代隐逸之风比任何时代都盛，固然有历史文化的思想原因，最重要的是与当时的社会时代和个体的思想休戚相关。据有人统计，魏晋南北朝三百七十一年间，一共经历过四十四位皇帝，平均每人在位不过九年，而每一次政权的更迭，莫不以干戈杀戮为手段。所以在此乱篡频繁的历史时期，陶渊明有“逃禄归耕”的思想也便见怪不怪了。据《晋书·桓玄传》记载：“百姓疲苦，朝野劳瘁，怨思乱者十至八九焉。”^⑥《晋书·魏舒传》记载：“晋

^①《反招隐诗》，见逯钦立辑《先秦汉魏晋南北朝诗》之《晋诗》卷十五，中华书局1993年版，第953页。

^②（唐）房玄龄等：《晋书·邓粲传》，中华书局1974年版，第2151页。

^③陈鼓应注译：《让王》，《庄子今注今译》，中华书局1983年4月版，第762页。

^④（梁）沈约：《宋书·周续之传》，中华书局1974年版，第2280页。

^⑤（梁）萧统：《陶渊明传》，《全梁文》卷二十，中华书局1958年版第3069页。

^⑥（唐）房玄龄等：《晋书·桓玄传》，中华书局1974年版，第2597页。



兴以来，三公能辞荣善终者，未之有也。”^①

在“八表同昏，平路伊阻”《停云》险恶的政局和昏暗社会，个人的禀性更是其选择回归的最重要原因之一。“少小罕人事，游好在六经”，（《饮酒二十首》其十六），“少无适俗韵，性本爱丘山”（《归园田居五首》其一）这既是生活的写照，也是一种实际性格的反映。如此类似的思想性格在许多诗句中得到体现：“一形似有制，素襟不可易。园田日梦想，安得久离析？”（《己巳岁三月为建威参军使都钱溪》）“尝从人事，皆口腹自役，于是怅然慷慨，深愧平生之志。”（《饮酒二十首》其十九）“宁固穷以济意，不委曲而类己；既轩冕之非荣，岂缁袍之为耻？诚谬会以取拙，且欣然而归止。拥孤襟以毕岁，谢良价于朝市。”（《感士不遇赋》）陶渊明“性刚才拙”的性格特点无疑是与“真风告逝，大伪斯兴”的社会是不相融洽的。在《饮酒二十首》其十九里陶渊明交代了辞官回归，固穷守节的原因：“畴昔苦长饥，投耒去学仕。将养不得节，冻馁固缠己。是时向立年，志意多所耻。遂尽介然分，拂衣归田里，冉冉星气流，亭亭复一纪。世路廓悠悠，杨朱所以止。虽无挥金事，浊酒聊可恃。”

经过长期矛盾与痛苦的斗争之后，陶渊明最终走向回归之路，并在躬耕过程中，通过描写田园景物之恬美、田园生活之简朴，表现了自己的清高耿介、超然脱俗的人生境界。梁启超在《陶渊明之文艺及其品格》文中如此评论陶渊明的田园生活感受：“渊明在官场里浑的那几年，像‘一位一生儿爱好是天然’的千金小姐强逼着去倚门卖笑。那种惭耻悲痛，真是深刻入骨，一直到摆脱过后，才算得着精神上解放了。”^②在简朴疏淡的生活中，陶渊明也的确部分地摆脱了尘俗，回归到自然，从而部分地找到他所追求和欣赏的生活境界和艺术境界：宁静、纯朴。正如元好问所说：“一语天然万古新，豪华落尽见真淳。”^③

在“缀响联辞，波属云委，莫不寄言上德，托意玄珠”^④的东晋诗坛上，陶渊明的田园诗是另一种风景。这里没有世俗社会的尔虞我诈，没有官僚机构中的荣达利禄。这里只有纯朴的自然风光和真淳美好的田园生活：夏日里草木丰茂、清阴满庭、南风徐来、心波不起；秋日里天高景濛、芳菊林耀、青松岩列、志意益坚。这里是人间的仙境：“见树木交荫，时鸟变声，亦复欢然有喜。尝言五六月中，北窗下卧，遇凉风暂至，自谓是羲皇上人。”（《与子俨等疏》）即便这是一个清贫寂寞的

^①（唐）房玄龄等：《晋书·魏舒传》，中华书局1974年版，第1188页。

^②北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》上册，中华书局1962年1月版，第275-276页。

^③（金）元好问：《论诗三十首》，引自郭绍虞主编《中国历代文论》一卷本，上海古籍出版社2001年11月版，第215页。

^④（梁）沈约：《宋书·谢灵运传论》，中华书局1974年版，第1778页。



现实世界，但在陶渊明所创造的恬美静穆的艺术境界里，我们似乎见证了一个身心与景物融为一体的神话世界。

在所有的田园诗中，最能反映陶渊明恬淡的田园生活是他的《归园田居五首》。第一首诗中：“少无适俗韵，性本爱丘山。误落尘网中，一去十三年。羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。开荒南野际，抱拙归园田。方宅十馀亩，草屋八九间。榆柳荫后檐，桃李罗堂前。暧暧远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。户庭无尘杂，虚室有馀闲。久在樊笼里，复得返自然。”诗人如画家一般信笔勾勒出农村中平常物象：草屋、榆柳、桃李、村落、烟雾、鸡狗，然后以一种点石成金的笔法将浑厚朴茂的真情、恬淡洒脱的精神、志满意足的心态贯穿整个艺术画面，使其带来一种如释重负，自然惬意的愉悦。其中远村近烟，鸡鸣狗吠使整个画面静中有动、动中有静，呈现出灵气盎然的韵味。

特别是在第三首中：“种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，带月荷锄归。道狭草木长，夕露沾我衣。衣沾不足惜，但使愿无违。”作者种豆南山、带月荷锄，虽草盛苗稀，但将一种劳动的愉快、精神的解放表现得如此的生动别致。袁行霈先生对此极其推崇，并有很高的评价：“此诗妙处全自生活来，从心底处来，既无矫情，又无矫饰。渊明似乎无意作诗，亦不须安排，从胸中自然流出即是好诗。‘带月荷锄归’一句尤妙，区区五字即可见渊明心境之宁静、平和、充实。李白《下终南山过斛斯山人宿置酒》：‘暮从碧山下，山月随人归。’意趣相似，而天趣盎然，唯厚朴蕴藉犹有不及。”^①

第三节 形役者的孤独

然而我们还是应该看出，在这些充满无穷满足的田园诗的背后，作者的田园生活也并非都是悠然自得与恬美静穆的。就像日暮不总是无云、春风不总是微和一样；就像清风脱然之后，花木不再繁荣一样，田园生活不可能使陶渊明永远地超越纷扰世事。陶渊明不可能永远地能够享受那份独处的恬静，也不可能永远地去品味那份现世的清闲。面临生活的日趋现实，陶渊明心中的不满情绪依然明显。即使有时他表现得较为隐晦，心中的痛苦与矛盾依然是剧烈的。此时，人生的态度并不超脱旷达，心中的物我并不泯然；田园诗的色彩不再明朗，格调不再高雅。可以看出，前期田园诗歌透露出的那种恬淡的、引入趣闲思远的诱人辉光几乎消失了。

事实上，在那个易代频繁的时代里，官场固然污浊黑暗，现实生活未必前途一片光明。面临此种情况，陶渊明也没有真正地调整好个人的自我位置。在官场生活

^① 袁行霈：《陶渊明集笺注》，中华书局2003年4月版，第86页。



之外，“性刚才拙”的陶渊明依然会“冰炭满怀抱”。也可以这样说，在现实的农村生活，陶渊明所遭遇的困难更多，所受到痛苦与挫折更大。其实这种迹象在早期归园田居生活中便有所反映。请看《归园田居五首》其四：“久去山泽游，浪莽林野娱。试携子侄辈，披榛步荒墟。徘徊丘陇间，依依昔人居。井灶有遗处，桑竹残朽株。借问采薪者，此人皆焉如？薪者向我言：‘死歿无复馀’。‘一世异朝市’，此语真不虚！人生似幻化，终当归空无。”在战乱、疾疫、灾荒之后，农村出现一遍凋零的景象：“徘徊丘陇间，依依昔人居。井灶有遗处，桑竹残朽株。”面临此种景象，诗人表达了人世沧海桑田、变化无常之感叹，又流露了自身矛盾无法解决的疼痛和勉强消极自慰的思想：“人生似幻化，终当归空无”。与此相类似的愤激之比比皆是：“田家岂不苦，弗获辞此难”（《庚戌岁九月中于西田获早稻》）“慷慨独悲歌，钟期信为贤。”（《怨诗楚调示庞主簿邓治中》）“抚己有深怀，履运增慨然。”（《岁暮和张常侍》）“知音苟不存，已矣何所悲。”（《咏贫士七首》其一）

很久以来，陶渊明便一直把自己看作是现实生活的过客。从其诗中多次运用“聊”字便可以看出现实的陶渊明是多么的百无聊赖：“此事真复乐，聊用忘华簪。”（《和郭主簿二首》）“长吟掩柴门，聊为陇亩民。”（《癸卯岁始春怀古田舍二首》）“聊且凭化迁，终返班生庐。”（《始作镇军参军经曲阿作》）“遥谢荷蓑翁，聊得从君栖。”（《丙辰岁八月中于下溪田舍获》）“啸傲东轩下，聊复得此生。”（《饮酒二十首》其七）“人事固以拙，聊得长相从。”（《咏贫士七首》其六）这些是多么的与陶渊明在欣赏自然美景时所达到的浑融精神境界所矛盾。那种“采菊东篱下，悠然见南山”的超然气象呢？那种“不觉知有我，安知物为贵”（《饮酒二十首》其十四）的宠辱皆忘的清高耿介的品质呢？

由于“性嗜酒”以及“抱疾多年”，脱离了所谓世俗荣达纷争的陶渊明愈来愈孤独了：“竟寂寞而无见，独悁想以空寻。”（《闲情赋》）“逸想不可淹，猖狂独长悲。”（《和胡西曹示顾贼曹》）“静寄东轩，春醪独抚。”（《停云》）“偶影独游，欣慨交心。”（《时运》）“怅恨独策还，崎岖历榛曲。”（《归园田居五首》其五）“敛襟独闲居，缅焉起深情。”（《九日闲居》）“顾影独尽，忽焉复醉。”（《饮酒二十首序》）“慷慨独悲歌，钟期信为闲。”（《怨诗楚调示庞主簿邓治中》）“连林人不觉，独树众乃奇。”（《饮酒二十首》其八）“万族各有托，孤云独无依。”（《咏贫士七首》其一）“嗟我独迈，曾是异兹。”（《自祭文》）

一个恬淡无欲的人会感到愈来愈孤独吗？一个隐居田里还怕“举世无知音”（《咏贫士七首》其六）吗？如果是一个真正的隐士，即便面对人生的挫折也并不感到失落，也并不会感到孤独的精神打击。因为这是一种他所选择的自己心甘情愿



的生活，是他并不求博到世俗同情与赞美的生活。因为只有真正固穷的知识分子，才不会软弱与愠忿。既然他“不言春作苦，常恐负所怀”，他就就应该学习惯于劳苦。作为一个在恶浊的政治环境中作过挣扎的，并且毅然归田的士子，他应该在思想做出与当权者决裂，并且也准备承受现实的艰难与打击。如果在绝望的现实面前，即便没有被击垮，并且的确做到与那些招权纳货者完全不同，但终归不能说完全找到一种超然的生命境界，最终得到一种自我的体认。

两晋时期，社会急剧动荡，战乱频繁，于是隐逸之风鼎盛。许多在统治集团内斗争中败下阵来的为“去危以图其安”，有的纵情山水，有的以琴书自娱，有的服气求仙……。作为一个对现实有着清晰认识的知识分子，陶渊明是有着“含和隐璞，乘道匿辉，不屈其志，激清风于来叶者矣”^①的隐逸思想的。然而在实际隐居生活中，陶渊明的内心还是有着仕与隐的矛盾与痛苦：“苍苍谷中树，冬夏常如兹；年年见霜雪，谁谓不知时。厌闻世上语，结友到临淄。稷下多谈士，指彼决吾疑。装束既有日，已与家人辞。行行停出门，还坐更自思。不怨道里长，但畏人我欺。万一不合意，永为世笑嗤。伊怀难具道，为君作此诗。”（《拟古九首》其六）苦闷与徘徊的心理依然象游丝一般缠绕着陶渊明的隐居生活，使其不能真正开心颜：“日月掷人去，有志不获聘。念此怀悲凄，终晓不能静。”

对于陶渊明的隐逸思想与回归行为，还要应该以一种辨证的态度来进行评价。一方面，陶渊明确彻底觉悟到世俗与自己所崇尚的自然本性相违背，因此坚守自己的道德标准，以不合作的态度来表明自己对现实的反抗，表明对自我存在意义的体认。另一方面，也应看到陶渊明的隐逸也包含着他对现实的厌恶与逃避的因子。蒋星煜先生在《中国隐士与中国文化》一书中认为，形成隐士的主观原因既有隐者的个人主义，又有隐者的失败主义。他认为隐者“丝毫没有服务的观念，对于人类全体的生活和宇宙继起的生命，只是用一种漠不关心的态度去对付。只知道盲目地为着自己生活着，盲目地珍惜自己的物质生命。”^②蒋星煜先生的话不一定绝对正确，但绝对值得玩味与参考。当一个儒者不能“达则兼济天下”，便“独善其身”，这的确是一个不错的人生境界。然而，儒家固然重视个人的道德修养，但更重要的是要求儒者积极入世。有些隐逸者如同佛教中的小乘人士，他往往把世间看作是一个痛苦烦恼的世界。因此要求出离世间，从而自求澡雪精神、砥砺操行而达到个人的解脱。但是无论是儒家，还是道家的最高立人境界如同佛家的大乘人士一样，是以济世利众生为基础的，是以牺牲自我、抛弃小我、济世济人为人生准则的。事实

^①（唐）房玄龄等撰：《晋书·陶潜传》，中华书局1974年版，第2463页。

^②蒋星煜：《中国隐士与中国文化》，生活·读书·新知三联书店上海分店1988年版，第6页。



上，历史上的真正隐士或半隐士们都主张找到人之本性，返回到大自然，追求一种少私寡欲的简单生活。他们也知道混乱的现实如同无可奈何与改变的洪水，但他们绝不忽视与麻木这股洪流。他们始终心怀天下而又悲天悯人，并且以潜龙的姿态等待时机，并试图以因势利导的道家方法来救世治平。就像庄子所说：“古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则根深宁极而待。此存身之道也。”^①

^① 陈鼓应注译：《缮性》，《庄子今注今译》，中华书局 1983 年 4 月版，第 402 页。



第四章 痛苦的超越

分析陶渊明的苦闷与愤慨、矛盾与悲观，并不是反对和否认其崇高一面。我们反对与否认的是，经过历史的灰尘与风沙之后夸大的伟大与崇高。在通常情况下，后世的评论家总会有意或无意跨越一种事实的范畴，毫无保留地加以赞赏自己喜欢的作家，使所赞美的作家常常呈现出失真与涂抹的状态。我们既要看到作家积极进步可取的一面，如陶渊明对文人气节的坚守，自我本真的坚持等；又要注意到作家消极退让不可取的一面，如陶渊明对现实的逃避，对命运的悲观无奈感等。总的说来，生活在这样的一个战乱频繁、黑暗腐朽、清淡空虚的历史时期，陶渊明尽管有着许多的矛盾与痛苦、苦闷与愤慨，但他还是能够部分地超越这些，并在现实生活和文学创作过程中，走上了一条非同一般的道路。这条道路自始至终在中国的文化大观园充满生机。陶渊明的诗歌、散文和辞赋在中国古典文学的殿堂中立下了一座丰碑，并将传统古朴的文风演绎到更高的境界，将个体“任真自得”的人生风韵提炼到令知识分子极其羡慕的理想境地，将人于现实生活的羁绊处解脱到最简单、最本质的平常中，将人类的乌托邦社会描绘到令人心醉的地步。一千多年来，虽然人们对于陶渊明的认识，不时地跌宕于冷落和推崇之间，但推崇者似乎基本上取得了较为一致的看法：陶渊明直“写胸中天”的诗句源于生命深处的自在之趣，他的任真其实来自于对得失、穷达和生死的超脱。尽管他使用的是一把无弦的素琴，但他还是以其无声的天籁般的一种和谐之音拨动了我们的心弦。这种和谐之音渗透到他生命中每一深处的核心。人们也正由陶渊明这一核心思想体会到了生命中最为深刻的本质与奥秘。下面将就陶渊明的三篇散文与辞赋来探讨一个清高耿介、洒脱恬淡、纯厚善良、充满理想的超脱诗人形象。

第一节 五柳枝下的高趣

首先让我们来看看《五柳先生传》：

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。闲静少言，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，箠瓢屡空，晏如也！常著文章自娱，颇示己志。忘怀得失，以此自终。



赞曰：“黔娄之妻有言：‘不戚戚于贫贱，不汲汲于富贵。’其言兹若人之俦乎？衔觞赋诗，以乐其志，无怀氏之民欤？葛天氏之民欤？”

《晋书·陶渊明》曰：“潜少有高趣，尝著《五柳先生传》以自况……时人谓之实录。”^①陶渊明的《五柳先生传》显然与司马迁的《自序》、王衡的《自记》不同，采用正史纪传体的形式，但不叙述自己的生平，仅仅自叙情怀。这种写法在他之前未曾见过，以后类似这样的体式却不少见，如王绩的《五斗先生传》、王安石《醉吟先生传》。《五柳先生传》开篇交代“五柳先生”号的由来，这个既无爵位又无姓名的“五柳先生”显然不是一个汲汲于富贵、不戚戚于贫穷的钻营者，同时文章也表达了自己对当时门阀特权以及世俗的荣耀的鄙弃。这位“好读书”先生读书不求甚解，却只重在“会意”，且性嗜酒。然而嗜酒与家贫又是对立的，即使这样，他依然不为五斗米而折腰。他虽然家徒四壁，衣食不足，但依然怡然自乐。他打发人生的除了酒之外，便是“常著文章自娱”，正是这种不入尘网的消遣方式，使得他“每有会意，便欣然忘食”。

于是在这里他一方面把自己与世俗之达官显贵的虚伪、丑恶划清界限，另一方面也给自己设置了安身立命的诗酒人生。这种视富贵为浮云，功名如敝履的境界难道不是为千百年来那些追求超脱的失意文人筑起了一个可供休息与逃避的精神家园吗？自古以来，没有多少个诗人对生活做出如此达观的陈述。作者以简洁的笔法向读者展示了生活的本质。这种生活不是一种象征、不是一种寓言的虚构，是东方人对现实生活认真体验后的认识。这种生活没有掺杂道德宣言，没有强加人对生活所应有的义务，它只是一种生命本真状态的自然流露。

在文章结尾，作者以隐士妻子的话来示五柳先生的隐士身份，同时又以“无怀氏之民欤？葛天氏之民欤？”两句意味深长的话，表达了作者对上古社会淳朴风尚的向往之情，又有力地针砭了当时现实社会。清朝林云铭在读到《五柳先生传》曾于《古文析义》中这样评论陶渊明：“看来此老胸中，浩浩落落，总无一点粘着。即好读书亦不知有章句，嗜饮酒亦不知有主客，无论富贵贫贱，非得孔、颜乐处，岂易语此乎？”^②

《五柳先生传》仅只一百七十三字，却是一篇寄托作者人生理想与志趣的传记。陶渊明以极其经济的笔墨、新奇的立意、虚实相间的白描手法刻画出一个不同流俗、清高洒脱、安贫乐道的隐者形象。伟大的天才诗人李白对这样理想的人物形象极其

^①（唐）房玄龄等撰：《晋书·陶潜传》，中华书局1974年版，第2460—2461页。

^②北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》下册，中华书局1962年1月版，第365页。



神往。他在被贬夜郎时曾作诗：“梦见五柳枝，已堪挂马鞭。何日到彭泽，长歌陶令前。”^①（《寄韦南陵冰余江上乘兴访之遇寻颜尚书笑有此赠》）希望像陶渊明那样，回归田园，放松身心。也难怪鲁迅曾称陶渊明与李白一样，在中国文学史上，都是头等人物。如果说陶渊明在《五柳先生传》中自叙情怀，表明自己的人生态度的话，那么他在《归去来兮辞》便真实地记录了自己辞官归隐的过程，表明了自己高洁的志趣和对田园生活的热爱之情。这正是陶渊明实现自己个人理想的真实写照。

第二节 砸断枷锁的宣言

接着再来看看《归去来兮辞并序》：

余家贫，耕植不足以自给。幼稚盈室，瓶无储粟，生生所资，未见其术。亲故多劝余为长吏，脱然有怀，求之靡途。会有四方之事，诸侯以惠爱为德，家叔以余贫苦，遂见用为小邑。于时风波未静，心惮远役，彭泽去家百里，公田之利，足以为酒，故便求之。及少日，眷然有归欤之情。何则？质性自然，非矫励所得。饥冻虽切，违己交病。尝从人事，皆口腹自役。于是怅然慷慨，深愧平生之志。犹望一稔，当敛裳宵逝。寻程氏妹丧于武昌，情在骏奔，自免去职。仲秋至冬，在官八十馀日。因事顺心，命篇曰《归去来兮》；乙巳岁十一月也。

归去来兮！田园将芜胡不归？既自以心为形役，奚惆怅而独悲？悟已往之不谏，知来者之可追；实迷途其未远，觉今是而昨非。

舟遥遥以轻飏，风飘飘而吹衣。问征夫以前路，恨晨光之熹微。乃瞻衡宇，载欣载奔。童仆欢迎，稚子候门。三径就荒，松菊犹存。携幼入室，有酒盈樽。引壶觞以自酌，眇庭柯以怡颜。倚南窗以寄傲，审容膝之易安。园日涉以成趣，门虽设而常关。策扶老以流憩，时翹首而遐观。云无心以出岫，鸟倦飞而知还。景翳翳以将入，抚孤松而盘桓。

归去来兮，请息交以绝游。世与我而相遗，复驾言兮焉求？悦亲戚之情话，乐琴书以消忧。农人告余以春兮，将有事乎西畴。或命巾车，或棹孤舟。既窈窕以寻壑，亦崎岖而经丘。木欣欣以向荣，泉涓涓而始流。美万物之得时，感吾生之行休。已矣乎！寓形宇内复几时？何不委心任去留？胡为惶惶欲何之？富贵非吾愿，帝乡不可期。怀良辰以孤往，或执杖而耘耔。登东坳以舒啸，临

^①（唐）李白：《寄韦南陵冰余江上乘兴访之遇寻颜尚书笑有此赠》，《全唐诗》卷一百七十二，中华书局1960年4月版，第1771页



清流而赋诗。聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑？

对于陶渊明的辞官，有多种说法。《宋书·陶潜传》载：“郡督邮至县，吏白‘应束带见之。’潜叹曰：‘我不能为五斗米折腰向乡里小人’。即日解绶去职，赋《归去来兮辞》。”^① 这种说法显然只道出其一，无论是耻见督邮，还是为奔妹丧，这应该都是其中的一部分。真正原因应该是其个性使然：不愿“心为行役；是其“质性自然”，“少无适俗韵，性本爱丘山”的内在人生追求所致；是其政治理想在现实中幻灭，由此对腐朽王朝产生的本质认识的结果；是其对整个仕宦生涯的回顾与否定；是其对长期的痛苦与矛盾之后痛定思过的超越。

诚如古人所说，“《归去来兮辞》沛然如肺腑中流出，殊不见有斧凿痕”^②。本篇辞赋结构紧凑，几乎一气呵成。作者写舟引、问路、赶路，笔势突兀，正说明其归心似箭，更表明他对“实迷途其未远，觉今是而昨非”的深刻认识。其中“既自以心为形役，奚惆怅而独悲？悟已往之不谏，知来者之可追”犹见作者的心酸与悲愤，心酸的是自己过去曾长期“心为形役”，悲愤的是流逝的时光一去不返。相比之下，下文归去之后的生活的快乐跃然纸上。抵家之后，作者扶策涉园，农事西畴，其乐无穷。作者于此既进一步形象地阐明了自己的人生理想，也为最后乐天知命，乘化任远的思想作了铺垫。

在这里作者告诉世人：离开了牢笼的官场生活回到日常的家庭生活，他才真正找到安身立命之所，才真正过上了自由幸福生活。在居家生活中，作者以松菊、幼子、酒为伴侣，以流云、归鸟、琴书为生活之情趣。在这样一个并不是最高的、最唯美、最神圣的实际生活中，陶渊明以自己的方式享受自身的存在以及日常的幸福生活。事实上，人类许多人大多时候都在不停地寻找另类的存在方式，从而失去了本有的幸福生活。正如蒙田在《随笔集》中所说：“我们不懂得利用自身的生存条件却去追求别的什么条件，我们不不知道自身的内部是怎么一回事，却要自我超脱。我们踩在高跷上，那又有什么用呢？即是在高跷上，还是运用双腿才能走啊！我以为，最美满的生活，就是符合一般范例的生活，井然有序，但不带奇迹，也不超越常规。”^③

陶渊明正是通过“息交”、“绝游”、“悦亲戚”、“乐琴书”这样平凡无奇的生活实现了自我。他的这种自我认识、自我实现经过了一个矛盾的否定与痛苦的超越的辩证过程，依靠着这种否定与超越，陶渊明才不断地突破自身的局限与外在的壁垒，最终达到自己理想的彼岸。显然，陶渊明的自我认识、自我实现有其特有的漫长性、

^①（梁）沈约：《宋书·陶潜传》，中华书局1974年版，第2287页。

^②引自李公焕：《笺注陶渊明集》卷五，《四部丛刊本》。

^③（法）蒙田著，梁宗岱、黄建华译：《蒙田随笔》，人民出版社2005年1月版，第288页。



矛盾性与曲折性。他的自我认识、自我实现是一个不断走向自由的进步过程，正如黑格尔在《精神现象学》中把人类意识的发展看作是一种不断走向自由进步的过程一样，“在这个发展过程中的每一个阶段，都是前一阶段所包含的内在矛盾获得解决的必然结果，都是自由的一个前进性步骤”^①。

陶渊明在不断走向自由进步的过程又进一步认识了自己，他的这种认识自我不是以否认和摧毁一切外部世界的客观确定性，他是把自己的一切思想与认识回溯到人本身的存在上来，并从中寻求自身的欢欣与幸福。这种幸福不是说与外部世界没有联系，而是运用一种将外部世界与人自身幸福的锁链进行砸碎的方式，达到灵魂的栖息。正如卡西尔在《人论》中所说：“所有那些从外部降临到人身上的东西都是空虚的和不真实的。人的本质不依赖于外部的环境，而只依赖于人给予他自身的价值。财富、地位、社会差别，甚至健康和智慧的天资——所有这些都成了无关紧要的。唯一要紧的就是灵魂的意向、灵魂的内在态度；这种内在本性是不容扰乱的。”^②

此篇辞赋通过精炼的词语、和谐的音节、跌宕的节奏表明了作者不与世俗市侩小人同流合污的决心，对乡土田园的向往和对自由的热爱，对日常幸福生活的真实把握，对外在锁链的砸碎直至灵魂的栖息地的寻找。对于陶渊明来说，所有有关生命意义的回归，一切自由的向往都可以从这篇文章中得到清楚的表现。这样，这篇文章也由此得到了永恒的生命力。难怪宋朝欧阳修称道：“晋无文章，唯陶渊明《归去来兮辞》一篇而已。”^③

第三节 彼岸上的乌托邦

最后让我们来分析一下《桃花源记并诗》：

晋太元中，武陵人捕鱼为业，缘溪行，忘路之远近。忽逢桃花林，夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜美，落英缤纷；渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光；便舍船从口入。初极狭，才通人；复行数十步，豁然开朗。土地平曠，屋舍俨然，有良口、美池、桑竹之属；阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣著，悉如外人；黄发垂髫，并怡然自乐。见渔人，乃大惊；问所从来，具答之。便要还家，设酒，杀鸡作食；村中闻有此人，咸来问讯。自云先世避秦时乱，率妻子邑人來此绝境，不复出焉；遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。此人一一为具言所闻，

^① 张世英著：《自我实现的历程——解读黑格尔〈精神现象学〉》，山东人民出版社，2001年版，第251页。

^② (德)恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海译文出版社2003年版，第12—13页。

^③ 引自李公焕：《笺注陶渊明集》卷五，《四部丛刊本》。



皆叹惋。余人各复延至其家，皆出酒食，停数日，辞去。此中人语云：“不足为外人道也。”既出，得其船，便扶向路，处处志之。乃郡下，诣太守说如此。太守即遣人随其往，寻向所志，遂迷不复得路。南阳刘子骥，高尚士也；闻之，欣然规往。未果，寻病终。后遂无问津者。

嬴氏乱天纪，贤者避其世。黄绮之商山，伊人亦云逝。往迹浸复湮，来径遂芜废。相命肆农耕，日入从所憩。桑竹垂余荫，菽稷随时艺。春蚕收长丝，秋熟靡王税。荒路暖交通，鸡犬互鸣吠。俎豆犹古法，衣裳无新制。童孺纵行歌，斑白欢游诣。草荣识节和，木衰知风厉。虽无纪历志，四时自成岁。怡然有余乐，于何劳智慧！奇踪隐五百，一朝敬神界。淳薄既异源，旋复还幽蔽。借问游方士，焉测尘嚣外？愿言颺轻风，高举寻吾契。

尼采说过：“只要诗人想告慰人生，他们就或是把双眼从汗渍斑斑的现实人世移开，或者是借逝去的旧日之光为现实投下新的色彩。”^①陶渊明就像汉代人通过想象着尘世外的仙人和仙境，来表达自己在现实中的悲哀一样，他通过对当时社会的反叛，借逝去的无怀氏、葛天氏时代生活模式为他自己和我们创造一个乌托邦。就像朱光潜所说，“《桃花源记》所写是一个理想的农业社会……这世界颇类似卢梭所称羨的‘自然状况’。渊明身当乱世，眼见所谓典章制度足以扰民，而农业国家的命脉还是系统耕作，人生真正的乐趣也在桑麻闲话，樽就消忧，所以寄怀于‘桃花源’那样一个醇朴的乌托邦。”^②也许有人认为所有的乌托邦是作家对人类中无可救药的现状彻底失望和对未来所进行的一番空洞主张，是人对所有现实社会反意识形态所进行一次夸大而又放自流地构想。但我们还是应该想到，它也与我们的生活有一定的同构性。它是对现实黑暗社会的批判与挖苦，是对我们现实苦难生活中所进行的一种艺术升华与创造，是人类丰富想象中的积极成果与传奇。人类也正是在对如此理想的不断向往与追求的基础上，走上了不断解放自身的历程。

一个作家如果始终仅仅只是思考个体的存在，只是关心着自己的荣辱进退，那么这样的作家并不能“留取丹心照汗青”。立足于自我本真的存在方式，陶渊明以类似如杜甫“安得广厦千万间”的宗教家般关怀与热情，关心着社会民生。在《桃花源记》里，陶渊明表明了自己关心的不仅是个人的进退清浊，而是他心怀着整个社会的最终目的以及广大人民的幸福生活。在漫长的田园生活中，他躬耕于田野，接触过劳动大众，他深深地体会人民生活之艰难。特别是在战乱频繁的晋宋易代之

^①（德）尼采著，威仁译：《尼采文选——上帝死了》，上海三联书店1997版，第107页。

^②朱光潜：《诗论》，上海古籍出版社2005年版，第186页。



际，人民更是处于水深火热之中。显然陶渊明晚年在《桃花源记》中所描写的美好的世界仙界是其生活实践、社会理想的艺术结晶。尽管有着苦涩的仕途记忆和艰苦的田园生活的现实遭遇，但他还是以其超人的想象，心怀天下百姓的胸怀为我们描绘了一个理想的桃花源社会。桃花源有对人类终极理想与幸福的深切关怀，有对民生疾苦的深沉悲怜，对人类前途与命运的美好设想。这里几乎没有对个人遭际的自伤自怜，几乎没有对命运的颓废与悲凉之感。

在这个几乎是乌托邦的理想社会里，政治上没有等级森严的君臣级别，经济上没有剥削，所有的社会成员都从事农耕桑事，家家富足，无饮食之忧，无赋税之苦，过着知足自乐的生活。在社会关系上，它保持着古老社会的人与人之间友好的人际关系和美好的社会公德。人们淳朴相爱，亲密无间。“黄发垂髫”、“怡然自乐”，这里人与人之间没有尔虞我诈，没有相互倾轧，而且对一个素不相识的外客也邀其还家，“设酒杀鸡作食”。这里“土地平旷，屋舍俨然；有良田粪池，桑竹之属，阡陌交通，鸡犬相闻”，生活环境是如此优美、安乐，以致渔人流连忘返。显然这是一个与现实社会完全对立的理想社会。无论是古希腊神话时期、柏拉图时代还是早期基督教时代，人类都渴望建立一个类似于桃花源式的社会。古希腊时期的扬布鲁斯在他的小说中，曾向我们描述过地中海上的“幸福岛”。这个岛自然资源丰富，民族公社管理良善，所有人轮流从事生产等等。柏拉图在《理想国》中将哲学融入政治，以理性精神为我们建立一个不依赖神而靠哲学家统治的理想国。早期的基督教教义就反对剥削与贫富悬殊，要求人人平等与幸福。陶渊明的桃花源如那些理想国一样，没有战乱，没有剥削，人们平等相处真诚相待，过着安乐的生活，同时这个神话般的新世界又有着东方特有的魅力：人们能尽情享受无为之治——“不知有汉，无论魏晋”。从此以后，中国许多士人在失意落魄时，常常把桃花源当作一个休憩的港口，一个精神寄托的海湾。愈至后来，每个研陶咏陶诗者都把桃花源作为陶渊明情结的一个象征，同时都表达了对桃花源理想的认同与向往。现存的唐人以“桃花源”为题的诗便有二十多首，试以诗人皎然的诗为例：“武陵何处访仙乡，古观云根路已荒。细草拥坛人迹绝，落花沈涧水流香。山深有雨寒犹在，松老无风韵亦长。全觉此身离俗境，玄机亦可照迷方。”^①

当然也许有人认为陶渊明的桃花源是一个孤独者的错觉，是一个虚拟的人类社会，甚至只是一种理想与一种隐喻。因为当对真实生活无法把握时，人便对幸福怀有一种虚幻的设想与期盼。而且在这个理想的社会里，无论政治制度、意识形态、生活方式都是非自然形成的。如果试图让后世人都生活于其中，无疑是一种头脚悬

^①（唐）皎然：《晚春寻桃源观》，《全唐诗》卷卷八百十七，中华书局1960年4月版，第9211—9212页。



空的想法。然而，除了这种反面的乌托邦，还有着正面的乌托邦。我们宁愿相信桃花源是一个正面的乌托邦。即便这是陶渊明想象力的一种思辩产物，我们还是可以通过对这种思辩产物的乌托邦进行分析而寻找实在的理想国。如卡尔·曼海姆所说：“逃避意识形态式的歪曲和乌托邦式的歪曲的尝试，归根结底是一种对实在的寻找。这种观念可以向我们提供有关某种合理的怀疑态度的基础，而且，我们还可以从积极的方面，把它们用于避开我们的思维有可能使人们陷入其中的陷阱。”^①如果是这样，那么苏格拉底有关理想国的话永远值得我们思考与借鉴。当有人就理想国向苏格拉底提出问题时：“你说的合意的城邦，指的是我们之前在理论中建立起来的理想国。但是理想国在地上并不存在啊。”苏格拉底回答道：“也许只有天上有这样一个理想原型，凡是希望看见它的人，都能看到自己在那里定居。至于它是现在存在还是将来才能存在，又有什么关系。反正优秀的人只有在这种理想城邦里才能参加政治，而不是在别的任何国家。”^②

^①（德）卡尔·曼海姆著，艾彦译：《意识形态和乌托邦》，华夏出版社2001年1月版，第108页。

^②（古希腊）柏拉图著，侯雯雯译：《理想国》，人民日报出版社1月版，第205页。



第五章 死亡的滋味

“凡事都有定期，天下万物都有定时：生有时，死有时。栽种有时，拔出所栽种的也有时。杀戮有时，医治有时，拆毁有时，建造有时。哭有时，笑有时。哀恸有时，跳舞有时。抛掷石头有时，堆聚石头有时。怀抱有时，不怀抱有时。寻找有时，失落有时。抱守有时，舍弃有时。撕裂有时，缝补有时。静默有时，言语有时。喜爱有时，恨恶有时。战争有时，和好有时。”^①

这是一个大约生活在耶稣诞生二百年前的人所说的话。尽管他经历过许多大灾大难和令人绝望的时刻，但他还是说出这些充满智慧的话语。凡事都有定期并不是对人类命运的阴暗看法，这是一种对生命规律与实践的经典论述。如同栽种与拔出、杀戮与医治、拆毁与建造一样，生与死从来就是天下万物一体的两面。没有生哪来死，没有死哪来死。在生与死的循环中，世界显示了自身存在的意义。

自古以来，有关人的生死的讨论实在太多。死亡是每一个体都无法避免的。人为什么会死，生与死的意义何在？当个体认识到死亡的不可避免，有的会更加关心自己存在方向和意义，从而表现出更加积极的生活态度，因此会把自己生活的重心放入现实生活之中。而有的会因此更加贪恋现实所拥有的一切并寻求及时行乐，同时也会表现出对死的不同寻常的恐惧，这样的人实际上把自己放入一种生命毫无意义的劣势之中，这是一种及时行乐唐璜式人生。人愈是能意识到自己这些难以逃脱的宿命，愈是能体现到他的价值之所在。正如帕斯卡尔在《思想录》中所说：“纵是宇宙毁灭了他，人却仍然要比置于他死命的东西高贵得不多，因为他知道自己要死亡，以及宇宙对他们所具有的优势，而宇宙对此却是一无所有。”^②

从一个生理的角度来说，生命从胚胎发育的起点便开始走向了变化的旅程，而生命的最终结局也只是胚胎发展到顶点而已。也就是说，我们称之为死亡的东西，实际上是无时不刻地在塑造我们的生命。即便是在结束的那一瞬间，它给我们带来某种程度的局限性，但在瞬间之前，也就是在生与死之间，我们还是可以尽可能确定生命的更高质量与塑造生存更优雅的形式。所以说，生命每向前挪动一步，死亡就向我们接近一次，而我们也许会更高、更好地突出生命的质量与意义。

对于很多人来说，死亡是他们生命运头颅上的一把利刃。这把利刃曾给他们带来痛苦、无奈以及更大的恐惧，就像卡西尔所说的“对死亡的恐惧无疑是最普遍最

^① 何光沪选编：《希里希选集》下，上海三联书店1999年版，第820页。

^② （法）帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆1985年1月版，第157—158页。



根深蒂固的人类本能之一。”^① 托尔斯泰也说过：“对死亡的恐惧只不过是对于无法解决的生活矛盾的意识。”然而人所有的高贵品质之一是：在面临死亡的时候，他能构建思想、超越死亡。从这一点出发，许多真正的生命超脱者会对死亡采取无所畏惧的态度。甚至从更高的角度上，他们还会勇敢地蔑视死亡。这也正如托尔斯泰所说：“‘死亡是不存在的’，世界上所有伟大的导师都这样说过，现在还在这样说，千千万万理解生命意义的人也以自己生命证明了这一点。每一个活着的人都能在自己的心灵里、在意识觉醒的时刻感觉到这一点。但不理解生命的人却不可能不害怕死。他们看得见死亡，也相信死亡。”^②

如果我们理解不了这一点，也许是因为我们存在着康德所说的，在我们的认识中，先验的理论起着作用。他人所固有的和自己头脑所存在的恐惧意识导致我们没有把死亡当作我们生命的一部分。我们害怕肉体的死亡会导致我们许多悲观的宿命论。在肉体死亡之外，我们忽视了生命价值存在的含义。生命价值的存在不会因死亡而消失。恰如格奥尔格·西美尔所说：“个体会死去，但种属却不会；通过进一步的观察，可以看到：个别种属会死去，不过生命却不会；生命会死去，然而物质却不会；最后物质作为现在的一种特殊情况也许会消逝，可是存在却不会。”^③

伟大的导师所说的“死亡是不存在的，”并不是没有让我们不思考死亡，不理解死亡。我们正是在思考死亡的时候体验到存在的含义。同时通过对死亡的认识作出对人的道德以及其他价值的评判，正如福柯在对斯多葛箴言的回忆中所说：“使对死亡的思考产生特殊价值的东西，不仅仅是死亡先于舆论普遍代表的最不幸的东西，不仅仅是曾有助于承认死亡不是一件坏事，而是它用提前的方式提供了向自身生活回眸一瞥的可能性。在把自己看出是死亡起点时，人们可以判断人们正在其自身价值中做出的每一个行为。死亡，爱比克泰德曾说过，在耕耘时耕耘时，在水手航行时攫住他：‘那么你呢？你希望在做什么时被它攫住？’而塞涅卡则在思考死亡的时候，把它看成是人们可以最终对自己下断语和衡量人们直至生命最后一天实现道德进步的时刻。他在第二十六封信中写道：‘关于我们所能实现的道德进步，我相信死亡……我期待着自己判断自己和了解道德是停留在口头还是长存于心里的那一天。’”^④

^① (德) 恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海译文出版社 2003 年版，第 111 页。

^② (俄) 列夫·托尔斯泰著，许海燕译：《人生论》，四川人民出版社 1999 年 5 月版，第 180 页。

^③ (德) 格奥尔格·西美尔，刁承俊译：《生命直观》，(北京) 生活·读书·新知三联书店 2003 年 10 月版，第 110 页。

^④ 米歇尔·福柯著：《课程概述》，1970—1983，(Résumés des cours. 1970—1983) Julliard 出版社，1989 年，第 165—166 页。转引自(法) 迪迪埃·埃里蓬著，谢强、马月译《权力与反抗——米歇尔·福柯传》，北京大学出版社 1997 年版，第 374—375 页。



第一节 最后的挽歌

作为一个具有哲学家胸怀的诗人，陶渊明对生命的意义与死亡的态度是有着自己的认识。他对个体生存的含义也有着自己的理念。在平凡宁静的田园生活中，他有时确实有其悠然自得的心境。然而作为生活的道路上极不如意的人，一个有着强烈建功立业愿望的儒者，陶渊明对生活的态度并非十分积极，对死亡并非超脱。他早期对现实世俗生活的理想向往，中年对田园生活的不甘心，都可能对其晚年的生活带来很大的影响。在晚年的诗作《怨诗楚调示庞主簿邓治》中，他曾交代他少年时代以来遭遇世图混乱，三十多岁妻子离开人间的人间悲痛；夏日于田中劳作，酷烈的骄阳如火一般燃烧，而肆虐的害虫任意糟蹋田里的庄稼，再加上无情的狂风暴雨，致使可怜的收获根本不够一家人的温饱；冬夜无被可以御寒，黄昏盼望天明鸡叫，清晨盼望日落西山。在悲叹行役的辛苦以及对仕官生活厌倦的思想下，他于宋元帝元嘉四年丁卯（公元427年）十一月，便与世长辞了。在生前，陶渊明多次对死亡有过思考，并作过有关生死的诗文，如《挽歌诗三首》与《自祭文》。这是我们研究陶渊明生死态度的最好见证。人之将死，其言也善，其言也真。遗憾的是，我们许多论者要么对此忽视，要么对其进行粉饰。面对死亡，陶渊明并不平静，并非静穆，也并不超脱。当他思考生死问题，或当他敏感地嗅到死亡气息的时候，迟暮之感与生死之虑更加明显地充斥于其心胸与笔端了。

陶渊明的《挽歌诗三首》是自挽之歌。《晋书·礼志》记载：“新礼以为挽歌出于汉武帝役人之劳歌，声哀切，遂以为送终之礼。”^①但挽歌到底产生于何时，历来没有一个统一的说法。一般情况下，挽歌都有感伤的味道，毕竟挽歌与丧葬礼俗有关。早期的挽歌辞《薤露》、《蒿里》不仅音曲调摧枪，而且歌辞极其哀伤。由于古人对丧礼的重视，于是挽歌便成为汉魏时期凶礼的一项重要内容。《晋书·礼志》记载：“汉魏故事，大丧及大臣之丧，执紼者挽歌。”^②后来的挽歌诗是文人歌咏丧葬的诗，内容多写出殡葬埋葬的经过和哀叹人对死亡的无可奈何。诗的基调悲哀恻怆。魏晋文人有生前为自己写挽歌的风尚。尽管有人会在诗中表面露出旷达的形相，但骨子里都有哀丧之气。这可能与那个篡乱频繁的朝代和人生变幻无常的时代哀嚎有关。所以魏晋人触处皆悲，歌哭万端。

陶渊明三首挽歌诗拟写了自己刚死后的收殓，被祭奠后的出殡，最后是自己被送到远郊安葬。整组诗透露了作家对死的哀悼。尽管诗人的哀情并没有直露，但孤寂情怀并非不显得悲切。第一首首先以旷达之词为自己开怀：“有生必有死，早终

^①（唐）房玄龄等撰：《晋书·礼志》，中华书局1974年版，第626页。

^②（唐）房玄龄等撰：《晋书·礼志》，中华书局1974年版，第626页。



非命促”——人之有生必有死，世间无所谓长短寿夭。这有些近似如庄子的齐物观：彭祖未必长寿，殇子未必短命，也似乎表明诗人看破了人之生死大观。但紧接一句便慨叹生命变化之无常：“昨暮同为人，今旦在鬼录。”接下来大意是：如今魂魄已散，唯有枯体寄于棺木。骄儿良友为我啼哭，此时得失是非已毫无意义。千年万岁之后，谁又在乎人世间的某些荣辱与酸楚呢？“我”所感到遗憾的是，当“我”在世的时候，饮酒却得不到满足。“千秋万岁後，谁知荣与辱。但恨在世时，饮酒不得足。”此句表面上有对死亡的诙谐与旷达，但还是以淡笔写死之悲凉。第二首诗人以讽吟与诙谐的笔调表达了自己过去生命活动的酸楚：“昔在无酒饮，今但湛空觞。春醪生浮蚁，何时更能尝。肴案盈我前，亲旧哭我傍。”在生前活着时缺食少酒，死后自己的灵前却飘散着美酒的芳香，真是“欲语口无音，欲视眼无光”。诗句中所透露的感慨确是“会理极尽，言哀极深”。“昔在高堂寝，今宿荒草乡。一朝出门去，归来夜未央”。诗人由此明显地交代了对尘世的一种极强的留恋与不舍：朝发高堂上，暮宿黄泉下。一旦出门宿于荒草之野，归来的日子却是无尽无期啊！第三首作者以郊野荒草连天，落叶萧瑟衬托出墓地的凄凉：“荒草何茫茫，白杨亦萧萧。严霜九月中，送我出远郊。四面无人居，高坟正嵒峽。”此时老马为其悲鸣，寒风奏起哀响：“马为仰天鸣，风为自萧条。”墓穴一朝封闭，自己再也不能重见天日。对此，即使智士贤达也无可奈何。“亲戚或馀悲，他人亦已歌。”以冷峻、深刻的笔法刻露人情之冷暖，世态之炎凉。“死去何所道，托体同山阿”虽有着哲理的闪光处——死后终归大地，然而在字里行间处透露出了对死亡的无限悲哀。

如此看来，生与死的困扰象贫富的交战一样时常成为陶渊明心中的负担，并形成浓重的苦恼与悲伤。这显然与有些人头脑中陶渊明的静穆与逍遥自适大相径庭。对于陶渊明所受到的环境困扰以及对生活所产生的深度悲伤与恐惧，我们有理由表示同情与理解。但他这些的实际表现与其所受到的过度仰慕并不相符。中华民族儒家所提倡的积极有为和刚健不息的观念、道家所追求的逍遥洒脱和自我超越的境界、佛家所向往的安身立命和修行解脱的理想，都在陶渊明的身上产生过一定的影响，但都并不深刻。无论过去、现在，还是将来，如果有人能够长期经受住生活的艰难与打击，并能保持心中的轻松与平淡，也能以自己所保持的独立人格而自豪，那么我们才有理由相信与欣赏他所坚持与追求的理想与价值。也许我们还可以换一个角度来对陶渊明作进一步的理解。按照黑格尔的思想，任何事物都有它的对立面，并同它交汇到一种更高的汇合。通过对死亡的惧怕和对生活不可避免所感到的压力，从而在某种程度上给人提高生之乐趣，使人更主动地发挥生命的现实力量。然而从陶渊明的现实境况和最终对死亡的态度与认识，我们看不到这些明显的迹象。



为了说明这一点，我们还需要进一步解读他生前最后的文本。

第二节 临终的咀嚼

《自祭文》是陶渊明的自奠之文。为了更好地弄清陶渊明写《自祭文》的深层动机与死亡的认识与态度，我们有必要回忆古代儒家和道家对死亡的见解。因为人之死亡是每一民族的思想家都会思考的问题，而且他们的思想都会对这一民族的人们产生深远的影响。同时，我们由此可以反过来对个体的生死观进行一番客观地考察与见证。

没有死亡的人生肯定不是真实的人生。死亡是人生不可逃避的重大问题。无论上至帝王将相，还是下至贩夫走卒，都将难逃一死。在死亡的宫殿，人类都将脱去一切的伪装与重负，最后停息于同一终点。我们的老祖宗早就通过了解天地的法则来理解生死：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”^①这种认识代表着中国文化对生死的达观态度：生死是生命两端的自然现象，就像每天太阳的上升与落下。有生必有死，有夜必有昼。生者寄也，死者归也。因此在死与生的轮换过程中，不必有那么多痛苦。由此，在对死亡的态度上，儒家和道家没有什么较大的不同。当子路向孔子询问死的问题时，孔子巧妙地回答道：“未知生，焉知死？”^②孔子认为，人应该以竭尽人事而听天命的态度去完成人每天应该完成的事情。对于必至的死，不必挂虑。在曾子看来，死亡是人生的静息。静息之后，一个真正的儒者才能免去战战兢兢的谨慎勉力的人生态度。在道家看来，由生到死，由死到生，都是自然而然的。因此不必悦生，也不必恶死。顺其自然，才是人生最好的认识态度。如庄子所说：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”^③如果将生与死看成是截然相反的过程与阶段，为生而悦，为死而悲，那么这是对生的不解，对死的逃避。对生死的误解实际上也是忽视了生死的一体和否认了生命的真实价值。佛家对生死更有着自己的透彻之悟。在他们看来，万物之死恰如尘之归尘，土之归土。只有对生死采取彻底的达观与超脱态度，只有对生死之理真正地达到了悟的程度，人才不会被生死的恐惧与忧虑所牵引、所捆绑。

由于有了对古代文化的长期教育与接受，陶渊明对生死的认识有其达观与超脱的一面：“咨大块受气，何斯之独灵？禀神智以藏照，兼三五而垂名。”陶渊明的世界观受庄子的自然观影响（寄寓逆旅，与大块荣枯），认为人与万物一样，气聚而生，气

^① 周振甫译注：《周易译注》，中华书局1991年4月版，第222—223页。

^② 《论语·先进篇》，朱熹撰《四书章句集注》，中华书局1983年版，第125页。

^③ 陈鼓应注译：《大宗师》，《庄子今注今译》，中华书局1983年4月版，第177页。



散而亡。与此相类似的诗句还有：“聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑？”（《归去来兮辞》）“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。”（《神释》）“既来孰不去，人理固有终。居常待其尽，曲肱岂伤冲。”（《五月旦作和戴主簿》）“运生会归尽，终古谓之然。……形骸久已化，心在复何言。”（《连雨独饮》）这些诗句似乎表明陶渊明完全领悟到了生生不息的大自然是自己生命的最好安归之所，似乎透露了陶渊明在乐天知命的生活态度上完全解脱了烦恼与困扰，在坦荡无惧的人生境界中完全超越了生死。事实上，在生与死以及个体的存在与非存在之间的思考中，陶渊明心中一直有着常人一样的错觉与恍惚。面临死亡，陶渊明心中一样有着常人的恐惧、忧虑与疼痛。如下的诗句将会给我们勾画出一个另类的陶渊明：“悲日月之遂往，悼吾年之不留。”（《游斜川诗序》）“开岁倏五日，吾生行归休。念之动中怀，及辰为兹游。”（《游斜川诗序》）“流幻百年中，寒暑日相推。常恐大化尽，气力不及衰。”（《还旧居》）“万化相寻异，人生岂不劳！从古皆有没，念之中心焦。”（《己酉岁九月九日》）“日月掷人去，有志不获骋。念此怀悲凄，终晓不能静。”（《杂诗八首》其二）这是那个不以死为意，既安于生又安于死的陶渊明吗？这是那个摆脱了人生的困扰，走向心境宁静的陶渊明吗？这是那个能够真正地委运任化，摆脱了人世尘网的种种羁绊与纠结的陶渊明吗？显然，前后不一致的情感与态度表明陶渊明对事物的本质与世界的真正秩序并没有完全认识清楚。他并没有表现出一个智者，一个极其优秀的诗人所不应有的多重忧虑、矛盾与恐惧。

也许陶渊明的临终咀嚼更能帮助我们看清他深融于心底的死亡情结。死前为自己祭吊本身便带有诗人深藏的孤独感、感伤感和虚幻感。在《自祭文里》，作者以简练的文字高度地概括自己一生的境况，表达了自己对苦难生活与生死的态度。文章表面看起来作者情怀旷达，实则在字里行间语气十分沉痛，情感十分哀伤。诗人首先以色彩灰暗的字眼、低沉和凄凉的语调、孤寂的幽人情怀渲染了一种死亡之际的悲凉气氛——时值萧杀的九月，天寒夜长，四野萧索，大雁南飞，草木枯落。“岁惟丁卯，律中无射。天寒夜长，风气萧索。鸿雁于征，草木黄落。”

接着以亲人的怆然伤怀来悲叹诗人生命的凋零：“陶子将辞逆旅之馆，永归于本宅。故人凄其相悲，同祖行于今夕。羞以嘉蔬，荐以清酌，候颜已冥，聆音愈漠。呜呼哀哉！”其大意是说，陶子将辞世间，永归于墓地。亲友相送以肴酒，然而他们的音容渐渺，真是令人深感悲哀啊！接着作者陈述了自己虽然遭遇贫寒的命运，但自己还是能甘于贫穷而勤为的生活。虽然身体劳苦，但心情闲静，且能够不与世俗同习，也能够不受世俗的污染。然而，虽然自己从老得终，但是死亡如同寒暑消逝，不再复再来。死后一切也都成为空虚遥远，现实人生实在太难，死后还是这样



吗？从诗中结尾部分我们可以清楚感受到陶渊明心中所有的孤独感，一种对生与死无法挥去的悲观情节，一种对死亡很深的恐惧和对人生短暂的遗憾：“廓兮已灭，慨焉已遐，不封不树，日月遂过。匪贵前誉，孰重后歌。人生实难，死如之何！呜呼哀哉！”由此看来，于“悠然见南山”的美妙境界和“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑”的旷达胸怀之外，陶渊明心中诸多的恐惧和悲伤正是其性格与人生态度的真实的另一面。所以罗宗强先生说：“如果真个委运任化，那是什么都不用写的，听其自然就是，甚至连听其自然都不去想，也听其自然。但是写《挽歌》与《自祭文》，却分明心头反复缠绕着一个‘人生实难，死如之何！’《自祭文》结尾的这两句话，其实是一条通向内心深处的隐约小径，循此以往，我们不惟可窥知旷达、静穆心境背后有多么浓重的苦恼与悲伤，而且可以知道他写《挽歌》与《自祭文》的更深层的动机。他是怀着对于人生的深深遗憾或者不满甚至愤慨方起了自挽自祭的念头。”^①类似如“人生实难，死之任何？”这样的诗句在陶渊明的作品中并不少见，这些都真实表达了作者心中的深刻的隐痛。如果说作者只是象人们常常理解的那样，一生甘于归隐田园生活，不计较一辈子的贫穷困苦，却始终怡然自得，那么“人生实难，死之任何”，“呜呼哀哉”，将作何解释？作者在自己的人生扉页上的确写了春游、登高、酌酒、读书、与朋友谈心，与家人团聚，采菊耕作的人生悠乐，然而在人生的整篇正文处他还告诉了我们 在“真风告逝，大伪斯兴”的社会里，作者的深深感到“岁月移人去，有志不获骋，念此怀凄凉，终晓不能静”。所有这些才是陶渊明一生真实的写照——清高而媚俗、洒脱而拘谨、崇高与自卑、伟大与狭小以及对生死的达观与不舍、对贫穷的固守与无奈。

^① 罗宗强：《因缘集——罗宗强自选集》，南开大学出版社 2004 年 10 月版，第 275 页。



结 语

以上通过对陶渊明诗歌和散文、辞赋的简要分析，我们能体会到陶渊明新颖的风格和不可朽的艺术魅力，正如萧统在《文选》序中说“渊明文章不群，辞美精拔，跌宕昭彰，独超众类。”^① 同时我们也能透过其诗歌、散文、辞赋揣摩到陶渊明一些独特的人格魅力。也许在陶渊明信念范畴内，人应该不是最大程度的政治动物，也不应是最大程度的道德动物。也许他所关心的，或者说他主观上追求的不是为了一种规范的、为他人全身奉献的社会生活。而正是这一点，陶渊明也在很大程度上吸引了我们的眼球。因为在中国这样群体意识非常深厚的文化氛围中，在一个“君立而虐兴，臣设而贼生”社会里，每一个体都是渺小而无足轻重的，每一个体也都在放弃着自我的独立。由于家庭以及个人的性格使然，陶渊明也并没有完全放弃自我的自由意志与独立人格，也不心甘情愿地依附与屈从于某个集体权力与愿望的官僚体系。虽然陶渊明由早年的热血沸腾、豪气万丈逐渐走向老年的深邃、矛盾与感伤，但矛盾、痛苦的陶渊明经过多次的挫折以后，有时还是能够以超然的态度来吟其别样平淡的诗句。那些别样的诗句是一杯杯烈火烹过的清茶，是一棵棵经过霜雪的青松，具有持久的风味与生命力。陶渊明的意义还可能不止这些。在某种意义上，他是中古中国地主宗法社会经过多个世纪的沉寂、突变后，国人认识自我生存状态的代言人。他的一些有关人的生存状态的歌，并非是神秘之歌，而是一种凡人的、非宗教的、非流行的歌，是一种发自我灵魂深处直率的歌。他一些歌没有受到当时社会时尚的影响与限制，是不随外在的瞬息变化而变化的歌。因此不论在过去、现在还是将来，这些歌将是我们永远拥有的生命之歌。从这种意义上说，他不仅是属于中国的，也是属于世界的。无论如何，我们是不能以现实具体的功业来衡量陶在人类文化中的价值。也许，现实中的许多人的确就其所做事来说可能是重要的，然而事实上，他们对人类物质和精神的事业并不起推动作用。而且我们还须记住，在现在这个喧嚣、价值标准混乱而忘记自我、放弃自我的时代里，陶渊明质朴与超脱的一面更是我们一笔不可忘怀的精神财富。如今陶渊明已离我们离去了多年，但他从苦难生活中的体会到生命存在的意义依然存在。我们依然会作为一个永远的现实继承下去。不论什么时候、什么地方，时常会有一种新的阶级和党派借一种空洞的主义、一种虚假的爱国的情操，来要求所有的人民大众，来“团结”或捆绑所有的民众，但这些与每个个体真实的生命体验与把握相比，都将显得苍白。我们只有像

^①（梁）萧统：《陶渊明集序》，《全梁文》卷二十，中华书局1958年版，第3067页。



陶渊明那样认真去体会生命真正的内涵，才会开拓出一种更高境界的思想——真正为民族、国家和人类做出更加崇高的贡献。总之，陶渊明用自己的言行、诗文最终使自己的人生艺术化了。也许在生前，陶渊明是孤独的，但自他去世以后，他的一些思想与艺术的光辉一直照耀长空。

在我们承认陶渊明能坚持自己信念并表达出物我一体的一方面时，我们还应该注意，在支撑这些结构层次背后的个性倾向性和个性心理特征等方面，陶渊明还是存在着诸多的不足和缺陷。这些也许都非关个人的智力因素和情商因素，是其“质性使然，非矫厉所得。”《归去来兮辞·序》在传统文化中刚健有为、自强不息的根深观念以及陶渊明的个人性格中多重心理因素的影响下，陶渊明一生并不平和，他一辈子都在矛盾与痛苦中挣扎。正如他在《杂诗》中这样写道：“风来入房户，夜中枕席冷。气变悟时易，不眠知夕永。欲言无余和，挥杯劝孤影。日月掷人去，有志不获骋。念此怀悲凄，终晓不能静。”（《杂诗十二首》之二）这就说明了：作为个体的陶渊明虽然获得了一定程度的自我个性发展和拥有了一定心理自由空间，但在对社会、群体、家庭等整体问题与态度上有着无法解决的矛盾与痛苦。他和许多常人一样心中长期“生长”着迟暮之感与生死之虑。在重重的矛盾与冲突中，他并没有调和到最终的“静穆”。在生活面前，陶渊明并没有以一个隐士特有的胸怀去消解生存的忧愁与烦恼。虽然大自然与田园生活向其敞开了巨大的怀抱，但他并没有在种豆与采菊的悠闲中寻找理想的避难所。他并不能象《隐逸传》记载的那样：“古先智士体其若兹，介焉超俗，浩然养俗，藏身江海之上，卷迹嚣氛之表，溯流而激其清，寝巢而韬其耀，良画以符其志，绝机以虚其心。玉辉冰洁，川渟岳峙，修至乐之道，固无疆之体，长往邈而不追，安排奄而无闷，修身自保，悔吝弗生，诗人《考槃》之歌，抑在兹矣。”^①而在生死面前，陶渊明并没有表现出诗人特有的豁达与超越，而是表现出了一种不应有的恐惧与震颤，对死亡的恐惧与震颤成了陶渊明一种无法解决的痛苦与矛盾。陶渊明所有这些真实的矛盾与痛苦都叫人不得不对其做出进一步的思索与评判。许多过高的评价都不符合现实中的陶渊明，或者说，那些美化的陶渊明只是人们理想中的陶渊明，而不是全面的、真实的陶渊明。例如《晋书·陶潜传》所描：“未尝有喜愠之色，惟遇酒则饮，时或无酒，亦雅咏不辍。尝言夏日虚闲，高卧北窗之下，清风飒至，自谓羲皇上人。性不解音，而畜素琴一张，弦徽不具，每朋酒之会，则抚而和之，曰：‘但识琴中趣，何劳弦上声！’”^②那些过多的粉饰既涂黑了陶渊明，又显示了选文家与摘句家的局限。唯有洗出浓厚

^①（唐）房玄龄等撰：《晋书·隐逸传》，中华书局1974年版，第2425页。

^②（唐）房玄龄等撰：《晋书·陶潜传》，中华书局1974年版，第2462—2463页。



的粉底，才能真实地见证一种不矫揉造作的朴实与美丽，并让陶渊明真正地历久而弥新。



参考书目

- 王瑶：《陶渊明集》，人民文学出版社 1983 年版。
- 龚斌：《陶渊明集校笺》，上海古籍出版社 1996 年版。
- 逯钦立：《陶渊明集》，中华书局 1979 年版。
- 郭维森、包景城：《陶渊明集全译》，贵州人民出版社 1992 年版。
- 袁行霈：《陶渊明集笺注》，中华书局 2003 年 4 月版。
- 李锦全：《陶潜评传》，南京大学出版社 1998 年 12 月版。
- 戴建业：《澄明之境——陶渊明新论》，华中师范大学出版社 1999 年版。
- 廖仲安：《陶渊明》，上海古籍出版社 1979 年 7 月版。
- 钟优民：《陶渊明论集》，湖南人民出版社 1981 年 5 月版。
- 李文初：《陶渊明论略》，广东人民出版社 1986 年 2 月版。
- 魏正申：《陶渊明探稿》，北京文津出版社 1990 年 6 月版。
- 杜景华：《陶渊明传》，百花文艺出版社 2005 年 1 月版。
- 刘中文：《唐代陶渊明接受研究》，中国社会科学出版社 2006 年 7 月版。
- 北京大学北京师范大学中文系、北京大学中文系文学史教研室编：《古典文学研究资料汇编·陶渊明研究资料汇编》，中华书局 1962 年 1 月版。
- 马晓坤：《趣闲而思远——文化视野中的陶渊明、谢灵运诗境研究》，浙江大学出版社 2005 年 6 月版。
- （唐）房玄龄等：《晋书》，中华书局 1974 年版。
- （梁）沈约：《宋书》，中华书局 1974 年版。
- （宋）郑樵：《通志》，浙江古籍出版社 1988 年版。
- （南朝宋）范晔：《后汉书》，中华书局 1965 年版。
- （梁）萧统：《文选》，中华书局 1977 年版。
- （宋）苏轼：《苏轼文集》，中华书局 1986 年。
- （宋）朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。
- 陈鼓应注译：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年 4 月版。
- 钱钟书：《谈艺录》，中华书局 1984 年版。



- 钱钟书：《管锥篇》第四卷，中华书局 1979 年版。
- 南怀瑾：《禅宗与道家》，复旦大学出版社 1996 年版。
- 鲁迅：《鲁迅全集》，人民出版社 1981 年版。
- 郑振铎：《插图本中国文学史》，人民文学出版社 1957 年 12 月版。
- 谭丕模：《中国文学史纲》，人民文学出版社 1958 年 5 月版。
- 罗宗强：《因缘集——罗宗强自选集》，南开大学出版社 2004 年 10 月版。
- 吴云：《魏晋南北朝文学研究》，北京出版社 2001 年 12 月版。
- 黄晋凯主编：《外国文学简编（欧美部分第四版）》，中国人民大学出版社 1980 年 6 月版。
- 刘大杰：《中国文学发展史》，中华书局 1941 年版。
- 庞天佑著：《中国史学思想通史·魏晋南北朝卷》，黄山出版社 2003 年 11 月版。
- 蒋星煜：《中国隐士与中国文化》，生活读书新知三联书店上海分店 1988 年版。
- 赵汀阳：《论可能生活》，中国人民大学出版社 2004 年 7 月版。
- 张世英著：《自我实现的历程——解读黑格尔〈精神现象学〉》，山东人民出版社 2001 年版。
- 何光沪选编：《蒂里希选集》，上海三联书店 1999 年版。
- 朱光潜：《诗论》，上海古籍出版社 2005 年版。
- （印度）室利阿罗频多著，徐梵澄译：《周天集》，生活·读书·新知三联书店 1991 年九月版。
- （英）弗兰西斯·培根著：《人生论》，何新译，湖南人民出版社 1987 年 5 月版。
- （德）海德格尔著，陈嘉映、王庆节合译：《存在与时间》，（北京）生活·读书·新知三联书店 1999 年 12 月版。
- （日）冈村繁著，陆晓光、笠征译：《陶渊明李白新论》，上海古籍出版社 2002 年 10 月版。
- （俄）伊·谢·科恩著：《自我论》，佟景韩等译，生活·读书·新知三联书店，1986 年 12 月版。
- （俄）列夫·托尔斯泰著，许海燕译：《人生论》，四川人民出版社 1999 年 5 月版。
- （美）勒内·韦勒克、奥斯丁·沃伦著，刘象愚等译《文学理论》，江苏教育出版社 2005 年 8 月版。
- （法）帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆 1985 年 1 月版。
- （德）恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海译文出版社 2003 年版。
- （德）格奥尔格·西美尔，刁承俊译：《生命直观》，（北京）生活·读书·新知三



联书店 2003 年 10 月版。

(法) 迪迪埃·埃里蓬著，谢强、马月译：《权力与反抗——米歇尔·福柯传》，北京大学出版社 1997 年版。

(德) 尼采著，威仁译：《尼采文选·上帝死了》，上海三联书店 1997 版。

(德) 卡尔·曼海姆著，艾彦译：《意识形态和乌托邦》，华夏出版社 2001 年 1 月版。

(法) 蒙田著，梁宗岱、黄建华译：《蒙田随笔》，人民出版社 2005 年 1 月版。

(古希腊) 柏拉图著，王朝阳译：《柏拉图全集》，人民出版社 2002 年 1 月版。

作者：[桂耀华](#)
学位授予单位：[华中师范大学](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [文爱军 陶渊明与华兹华斯诗歌艺术的差异 - 株洲师范高等专科学校学报 2001, 6 \(6\)](#)

陶渊明和威廉·华兹华斯是两位杰出的田园诗人,不同的历史、文化背景使得他们的诗歌在思想性、题材和意象选择上各不相同,并折射出他们不同的自然观。

2. 期刊论文 [魏彤光 从陶谢诗歌看魏晋南北朝诗歌艺术发展 - 职大学报 2002 \(1\)](#)

陶渊明与谢灵运是魏晋南北朝时期的著名诗人,但他们二人的诗歌创作却有着明显的区别。陶渊明的诗是写意的、含蓄的;而谢灵运的诗则是摹象的、写实的。他们诗歌风格的不同也体现着魏晋南北朝诗歌艺术的发展轨迹。

3. 期刊论文 [开健,张迪平, Kai Jian, Zhang Diping 陶渊明和华兹华斯田园诗艺术比较 - 池州学院学报 2008, 22 \(4\)](#)

陶渊明和华兹华斯是中西两位伟大的田园诗人,两位诗人的田园诗作如同一座艺术桥梁沟通了中西田园诗歌艺术之流。本文试从“浪漫主义风格”、“语言特色”两个方面探讨两位诗人田园诗歌艺术的相同之处,并试从“思想内涵”、“美学境界”两个方面分析两位诗人田园诗歌艺术的相异之处。

4. 期刊论文 [张旭东 浅谈陶渊明的隐逸情怀——性本爱丘山 - 科学咨询 2009 \(5\)](#)

东晋建立后一百年间,诗坛几乎被玄言诗占据着。从建安、正始、太康以后诗歌艺术正常发展的脉络中断了,玄言成分的过度膨胀,使诗歌偏离了艺术,变成老庄思想的枯燥注疏。陶渊明的出现,才使诗歌艺术的脉络重新接上,并且增添了许多新的充满生机的因素。他的清高耿介、洒脱恬淡、质朴真挚、醇厚善良,对他人生所作的哲学思考,连同他的作品一起,为后世的士大夫筑了一个“巢”,一个精神的家园。

5. 学位论文 [陈玉杰 陶渊明诗歌的“静穆”论 2002](#)

在中国传统文化中,典雅静穆被看作艺术所能达到的最高境界,朱光潜先生首先提出的诗学“静穆”说认为,“静穆”之美是诗歌艺术的一种最高理想。围绕陶渊明的“静穆”说引发了不少争论,文章分三部分对“静穆”范畴进行了阐释。首先是从“静穆”争论切入,结合时代背景和主体个性分析了争论的实质;其次则紧紧围绕陶诗“静穆”范畴,从静穆思想、静穆技巧和静穆风格角度来进行论述;最后,在前面基础上揭示“静穆”说所折射的中国传统文化精神。文章分三部分对“静穆”范畴进行了阐释。首先是从“静穆”争论切入,结合时代背景和主体个性分析了争论的实质;其次则紧紧围绕陶诗“静穆”范畴,从静穆思想、静穆技巧和静穆风格角度来进行论述;最后,在前面基础上揭示“静穆”说所折射的中国传统文化精神。

6. 期刊论文 [杨冬梅 浅析陶渊明作品的理想性和现实性 - 现代语文\(文学研究\) 2006 \(9\)](#)

东晋建立后一百年间,诗坛几乎被玄言诗占据着。从建安、正始、太康以来诗歌艺术正常发展的脉络中断了,玄言成分的过度膨胀,使诗歌偏离了艺术,变成老庄思想的枯燥注疏。陶渊明的出现,才使诗歌艺术的脉络更为清晰,并且增添了许多新的充满生机的因素。

7. 期刊论文 [刘中文, LIU Zhong-wen 论隋唐士人对陶渊明的拒斥 - 求是学刊 2006, 33 \(3\)](#)

伴随着士人对陶渊明人生模式和诗歌艺术的认同接受,批评陶渊明的声音也一直未断。这些批评涉及了除陶渊明的人品和道德以外的所有方面,包括陶渊明的思想信仰、人生观、价值观、生存方式、生活态度、社会理想,以及陶渊明的“酒”、“拒陶”现象从侧面反映了唐代文化的发展与变化。

8. 学位论文 [王丽娜 论郝经的慕陶情结——兼论元代和陶诗 2007](#)

元代文学家郝经创作了一百一十八首和陶诗,在他的诗歌作品中占了相当大的比重,反映出郝经对陶渊明及其诗歌的敬慕之情。本文旨在对郝经的慕陶情结作深入细致的研究,同时对元代和陶诗的情况作一简要整理。本文采用归纳推理的方法,在对具体的和陶诗人和作品进行深入分析的基础上,归纳出元代和陶诗所具有的共同特征。

本文主要论述的是郝经和陶诗中反映出来的慕陶情结,以及元代和陶诗的概况。正文分为五部分:前言,简要论述了和陶诗的发展轨迹;第一部分,元代和陶诗综述;第二部分,郝经的和陶诗;第三部分,郝经的慕陶情结;第四部分,以郝经为代表的元代诗人和陶的原因。

前言:继宋代大文豪苏轼写和陶诗之后,和陶诗的形式受到了历代文人的关注。从宋代到清代,写和陶诗的诗人众多,和陶诗的数量可观。

第一部分:元代的和陶诗作者有资料可查的有十二人,他们分别是郝经、刘因、戴良、方回、安熙、牟巘、戴表元、吴莱、王恽、仇远、程文海、汪克宽等,他们的和陶诗各有特色,表达了各自不同的人生感悟。

第二部分:在了解郝经的基础上解读他的和陶诗。郝经是一个积极进取的人,他在少年时就树立了远大的志向。在被拘真州的十六年间,面对贾似道的威逼利诱,郝经从未妥协。郝经的和陶诗就作于这一时期,真实地反映了郝经这一时期复杂的心理活动和坚定的信念。

郝经的和陶诗不仅数量可观,而且内容丰富,大约可分为五个方面:表达对回归的热切渴望;描写饮酒的乐趣并揭示饮酒所蕴含的人生哲理;表达固穷安贫与乐天知命的思想;倡导儒家的修身养性及忠孝节义的思想;表现生死抉择间的坦然气度。

第三部分:郝经数量众多、内容丰富的和陶诗,表明他对陶渊明及其诗歌怀有敬慕之情。尽管郝经与陶渊明的追求并不相同,陶渊明追求心灵的自由和美好的田园生活,而郝经追求在政坛上大展宏图。但在他们之间还是存在一些相同之处,如他们都生活于易代之际,看到了战乱给百姓带来的巨大灾难,他们都对民生多艰有着深刻的体会,并渴望和平、渴望百姓能过上安宁的生活。正因如此,郝经在陶渊明的诗歌中感受到知己般的亲切,进而对陶渊明及其诗歌产生了敬慕之情。

郝经的慕陶情结集中表现在三个方面:一是对陶渊明天真自人格的仰慕,二是对陶渊明诗歌自然诗风的欣赏。三是借陶诗之酒浇胸中块垒。郝经的和陶诗并不是对陶渊明诗歌的亦步亦趋式的模仿,而是借陶诗的丰富题材表达自己复杂的思想感情,具体体现在三个方面:借饮酒诗以抒怀、藉固穷之诗守自己的节操、以回归之诗排解对故国的思念。

第四部分:造成元代和陶诗人、作品众多的原因较为复杂,概括起来就是,由于蒙古统治者不平等的民族政策、元代科举制度的中断、传统隐逸观念的影响使得元代隐逸思潮盛行,从而产生了大量的和陶诗。其中,郝经写和陶诗的原因之一还在于他被拘真州的痛苦经历。阅读陶渊明的诗歌使郝经学会以达观的态度地面对痛苦,创作和陶诗使郝经的心态变得平和,意志更为坚定。

9. 期刊论文 [刘学武 平淡无味和变化应节——论陶渊明人格和诗歌的复杂与单纯的统一 - 黄河科技大学学报](#)

2008, 10 (6)

陶渊明是我国历史上的一位大诗人。他呈现在世人面前的是立体的形象、多棱的视角,无论从思想行为、诗歌艺术还是对后世的影响来看,不同的人会得出不同的陶渊明。陶渊明冶炼自己的最大武器是“中和”,既出世又入世,能洒落不羁于心;既是道德上的“靖节先生”,又是置身尘外的“逍遥真君”。

10. 期刊论文 [傅正义, FU Zheng-yi 中国诗歌“无我之境”奠基者——陶渊明 - 西南民族学院学报\(哲学社会科学版\)](#)

2002, 23 (10)

意境是中国诗歌最为独特的审美理念和艺术观照方式。王国维将中国诗歌意境分为“有我之境”与“无我之境”。陶渊明奠基中国诗歌“无我之境”的艺术境界,这也是陶渊明对中国诗歌艺术的一大贡献。陶渊明之所以成为“无我之境”的奠基者,有其深刻的美学及文化的背景。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1122172.aspx

下载时间: 2010年5月24日