

从王弼玄学看陶渊明的思想属性

韩国良

(南阳师范学院 文学院,河南 南阳 473061)

摘要:虽然初看上去陶渊明的圣人观、功业观和仁义观都是儒家思想的反映,但是稍加辨析便不难发现它们其实与王弼玄学也不矛盾。仅仅以此为依据就贸然断定陶渊明的思想深受儒家影响,这样的论证逻辑显然难成立。东晋时期王弼玄学重获青睐,如果结合当时思想界的实际,把陶渊明的思想归于道家显然更合理。

关键词:王弼;玄学;陶渊明;思想属性

中图分类号:B 235

文献标识码:A

文章编号:1000-5587(2015)01-0017-07

DOI:10.13763/j.cnki.jhebnu.psse.2015.01.003

虽然对于陶渊明的思想属性,长期以来有很多学者都已明确指出它属于道家,或者基本属于道家,但是另一方面也仍有不少学者坚持认为陶渊明的思想乃前儒后道,或者儒道兼具,甚或内儒外道。虽然具体言之,认为陶渊明受了儒家影响的学者所持的论据互有不同,但是概而论之,也都不外以下三个方面:第一,陶渊明对于儒家的圣人、儒家的经典并不反对;第二,陶渊明自小即有建功立业的思想,这一思想直到晚年也未完全消退;第三,陶渊明并不反对儒家的仁义,相反,对于儒家的仁义还有很深的情感。初看起来,以上三点都可作为陶渊明深受儒家思想影响的铁证,可是稍加辨析,便不难发现它们与魏晋玄学其实也并不矛盾。众所周知,魏晋玄学分左中右三派,其中以何晏、王弼为代表的贵无论玄学为中派,以阮籍、嵇康为代表的自然论玄学为左派,以郭象为代表的独化论玄学为右派。中派以老庄哲学融合儒家,倡导“名教出于自然”;左派以老庄哲学排斥儒家,倡导“越名教而任自然”;右派以老庄哲学屈从儒家,倡导“名教即自然”。东晋时期由于钟情老庄玄学的门阀士族与钟情儒家名教的专制皇权相较,力量稍占上风,加之专制皇权对于门阀士族也采取了主动迎合的态度,因此二者的矛盾并不尖锐。在这种情况下,过度排斥儒家的自然论玄学或过度

屈从儒家的独化论玄学,自然都难符合门阀文人的口味。正始玄学之所以在竹林玄学和郭象玄学之后又得以在东晋重获青睐,其根本缘由也正正在此。不过,由于何晏留下的玄学资料十分有限,并且他的学说的系统性、理论性也远较王弼为弱,因此接下来我们就只着重对王弼与陶渊明在尊孔、尚功和崇仁三方面的一致性加以分析,以期对陶渊明的思想属性有一个新的认识。

一、从王弼玄学的圣人观看陶渊明的思想属性

众所周知,道家哲学对于儒墨名法的接纳,应该说早在战国后期即已开始,这在相传大多为庄子后学所著的《庄子·外篇》《杂篇》中就已见端倪。此后到了汉初的《淮南子》,在这方面更是获得了长足的发展。不过,如果就表述的简明性来看,司马谈的《论六家要旨》无疑更具代表性。在这篇论文里,司马谈指出:道家“以虚为本,以因循为用”,“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜”,而儒墨各家所倡导的学说则都不外是偏执之论,它们都只能为道家的与物变化、权宜行事提供借鉴,而其自身则并无什么独立价值^{[1](P2478~2481)}。总观司马谈的论述不难

收稿日期:2014-10-14

作者简介:韩国良(1964-),河南新野人,文学博士,教授,主要从事古代文论与佛道文化研究。

看出:道家哲学对于儒墨名法虽颇有不屑,但是毕竟已开始正视它们的存在,并且展现出了试图将其纳入自我体系的努力。

如果说道家哲学对于其他学派的兼容,直到西汉初年依然呈现着十分明显的歧视性的话,那么到了曹魏正始年间的王弼,这种歧视性就大大淡化了。这在孔子地位的认定上,表现得尤为突出。之所以会出现这样的情状,一个十分重要的原因就在于在汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后,经过此后长达三百多年的发展,不仅孔子的地位早已深入人心,神圣不可动摇,而且人们也由这三百多年的实践,逐渐认识到儒家思想在现实生活中也确实有其不可或缺的地方。所以在这种情势下,王弼等道家学者就不得不改变策略,对儒家学术,特别是儒家的圣人观进行重新定位了。

首先,王弼区分了圣人与圣人学说的不同。对于圣人学说,也即对于儒家思想,王弼的看法与司马谈等颇为相似。如其《老子指略》说:“法者尚乎齐同,而刑以检之。名者尚乎定真,而言以正之。儒者尚乎全爱,而誉以进之。墨者尚乎俭嗇,而矫以立之。杂者尚乎众美,而总以行之。夫刑以检物,巧伪必生;名以定物,理恕必失;誉以进物,争尚必起;矫以立物,乖违必作;杂以行物,秽乱必兴。”^{[2](P196)}可见,和司马谈等一样,王弼也同样认为道家以外包括儒家学说在内的诸子学说,都是偏而不全的东西,它们自身都是没有独立性可言的。可是与司马谈等又有不同,在王弼这里儒家学说虽是“一曲之说”,但儒家的圣人却并非“一曲之士”,并且与老庄相较,儒家之圣的地位甚至还要更高一筹。这在有关文献中展现得也是十分明确的。

如《世说新语·文学篇》云:“王辅嗣(弼)弱冠诣裴徽,徽问曰:‘夫无者,诚万物之所资,圣人莫肯致言,而老子申之无已,何邪?’弼曰:‘圣人体无,无又不可以训,故言必及有;老庄未免于有,恒训,其所不足。’”^{[3](P235)}由这一记载不难看出,在王弼看来孔子与老庄虽然都认识到了大道之“无”,但是前者能够真正将“无”应用于实践,真正做到应时变化,因俗立制,无所预设,与道合一。针对大道凋亡,人失其真的衰乱之世,灵活自如地提出一些权变措施,诸如仁义之教、礼乐之化等,以使人心的颓变受到遏制。而后者则是执着于“无”,为“无”所拘,明明知晓大道超感无象,难以训说,可是偏偏又对它训说不已,始终都未能将大道之“无”所包含的妙义至理与拯救日益衰坏、每况愈下的世俗人心的社会实践结合起来。

换句话说,孔子虽然“言必及有”,但他的内心却能与“无”相通;儒家学说虽属权宜应世的权变之论,但儒家的圣人却是大全之人。道家学说虽为大全之说,但演述它的老庄却非大全之人;《老子》《庄子》虽旨在明“无”,但老子、庄子却只知崇“无”,而不知用“无”。王弼所以把孔子看得比老庄还要高,其中的奥秘正在这里。

其次,对于儒家学说王弼的看法与司马谈等固有相似,但这种相似却只能说是表面上的。由于二者对儒家圣人的定位不同,这也决定了他们对儒家学说的看法有异。再进一步说,也就是在司马谈等看来,由于儒家圣人本身与“道”相隔,所以他所创造的学说在渊源上就不是从“道”衍生的。在某个特定的历史时期,道家采用的应变措施或许与儒家的统治策略会有某些相似,或者说会受到儒家的很大启发,但是由于它们在根本上就不属一个体系,所以即使在这个时候两家的学说也不可能是完全相通的。如司马谈《论六家要旨》云:“窃观阴阳之术,大祥而众忌讳,使人拘而多所畏。然其序四时之大顺,不可失也。儒者博而寡要,劳而少功,是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也。墨者俭而难遵,是以其事不可遍循。然其强本节用,不可废也。法家严而少恩。然其正君臣上下之分,不可改矣。名家使人俭而善失真。然其正名实,不可不察也。”^{[1](P2478~2479)}对此展示得就很清楚。

而与司马谈等不同,由于王弼对儒家的圣人进行了全盘的肯定,所以对于儒家学说的地位也同样作了很大提升。尽管在王弼玄学中孔子所创立的儒家学说仍为“一曲之说”,但是就孔子所处的特定时代来说,它却完全是必要的、圆满的,没有任何缺憾的。它不仅没有任何地方溢出道家体系之外,而且还是圣人心通于“无”,无所拘泥,“与时迁移,应物变化”的实践观念的反映。正是基于这一认识,所以在王弼所注的三部经典——《老子》《论语》和《周易》里,有两部都是儒家的。大概在王弼看来,保存着儒家学说的儒家经典,既然也是大道衍生的产物,则通过对于它们的研究,也同样可以“假有得无”“即有得玄”,从而对道家学说有更加真切的体会。

当然,正始玄学对于孔子及其儒家学说的接纳,一方面固然是为了扩大道家学说的涵盖面,增强道家学说的适应力,但是另一方面王弼毕竟也把孔子及其儒家学说全都玄学化了。儒家学说由原来的永世不变的常则变成了只能疗救一时之疾的权宜之策,儒家圣人也由原来的至死不苟的君子变成了心

通于“无”的智者。盖正基于此，所以陈澧《东塾读书记》卷十六《三国》评王弼说：“辅嗣谈《老》《庄》，而以圣人加于老庄之上。然其所言圣人体无，则仍是老庄之学也。犹后儒谈禅学而以圣人加于佛之上，然其所言圣学，则仍是禅学也。”^{[4](P11)}这样的评述无疑是能揭示王弼援孔入道的基本用意的。

弄清了王弼玄学对于儒家圣人及其学说的积极融合，弄清了儒家圣人及其学说在王弼玄学中的道家色彩，那么再来看陶渊明对于儒家圣人及其典籍的态度，其性质如何就要三思了。在陶渊明现存的诗文中，对于儒家的圣人及其典籍加以直接或间接的肯定，这样的文句应当说是很多的。如其《感士不遇赋》说：“奉上天之成命，师圣人之遗书。”^{[5](P366)}《荣木》说：“先师遗训，余岂云坠？”^{[5](P13)}《饮酒二十首》其二十说：“羲农去我久，举世少复真。汲汲鲁中叟，弥缝使其淳。”^{[5](P248)}这里的“圣人”“先师”和“鲁中叟”显然便都是指孔子说的。又，《命子》说：“名汝曰俨，字汝求思。”“尚想孔伋，庶其企而。”^{[5](P42)}“孔伋”即孔子之孙，字子思。“求思”，其字面涵义即求子思。孔子之子孔鲤由于早死，未能绍继父志，孔子的学说主要是由子思传承的。陶渊明希望长子陶俨能像子思一样，这其中显然也有以孔子自比的意思。又，《饮酒二十首》其十六说：“少年罕人事，游好在六经。”^{[5](P240)}又，其二十云：“如何绝世下，六籍（也指六经）无一亲？”^{[5](P249)}据此以断，陶渊明对于儒家经典也同样是十分肯认的。毫无疑义，前人之所以认为陶渊明的思想是内儒外道，或儒道兼具，或前儒后道，这与陶渊明这些诗文对于孔子以及六经的认同显然是分不开的。

但是正如上文所说，在陶渊明时代重获青睐的王弼玄学，已经将孔子及其儒家学说纳入了玄学的体系，仅仅以此为据就从而认为陶渊明的思想应是内儒外道，或受了儒家的很大影响，这样的逻辑理路显然是很难成立的。尤其需要注意者，从陶渊明现存的诗文看，其道家色彩可谓自始至终都是非常鲜明的。有关这一点，即使是那些坚持认为陶渊明具有儒家思想的学者也不得不承认。陶渊明的思想具有鲜明的道家色彩，这一点是大家公认的，而其对于孔子以及儒家典籍的肯认，则既可看作道家思想的体现，也可看作儒家思想的展示。在这种情况下，我们究竟应该认同一个思想统一的陶渊明，还是应该认同一个思想分裂的陶渊明，如果结合当时玄风弥漫、玄言诗繁荣的实际，则孰是孰非、何去何从恐怕也就不难定论了。

二、从王弼玄学的功业观看陶渊明的思想属性

认为陶渊明具有浓厚的儒家思想，除了以陶渊明对于孔子和儒家典籍的肯认为据外，还有另外一个论据也常被述及。具体说来，也就是终陶渊明一生都有十分殷切的功业思想。只不过在他的早年表现得比较凸显，在他的晚年表现得比较隐伏罢了。希望建功，希望立业，希望自己的一生有一番作为。陶渊明的一生既然对此如此渴望，那么，我们又当如何看待呢？实际上它与王弼玄学也同样是矛盾的。试想一下，王弼既然肯定了儒家的圣人、典籍，那他又如何会反对功业、反对“有为”呢？这显然是不可思议的。

由王弼现存的文献看，他有关建功立业、积极“有为”的论述也是非常之多的。如《周易·蛊卦》王弼注说：“蛊者，有事而待能之时也。可以有为，其在此时矣。”^{[2](P308)}又，《困卦》注说：“处困之极，行无通路，居无所安，困之至也。凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。”^{[2](P457)}又，《丰卦》注说：“处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行，大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也”^{[2](P494)}等等。由以上所述足以看出，对于人们的“有为”之举王弼是并不反对的。不仅如此，王弼还进一步认为当历史发展到某一时期，需要“有为”而不“有为”，需要“用谋”而“隐不为贤”，则必将落一个“凶其宜也”的下场。

那么，儒法各家主张“有为”，王弼玄学也主张“有为”，他们的差别何在呢？其实正如儒家学说被看作“一曲之说”一样，对于各种“有为”举措王弼也同样是把它们当作一时的权便看的。再具体说，也就是当某一“有为”举措达到目的后，就要适时将它舍弃，以使人重新回复到以“无”为守的状态。对于这一点，王弼也同样阐发得很明白。如其《周易·复卦》注说：“复者，反本之谓也。”“天地，以本为心者也。……虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”“先王则天地而行者也，……不远而复，几悔而反，以此修身，患难远矣。”^{[2](P336-337)}宇宙万象再大也大不过天地，可是即使“富有万物，雷动风行，运化万变”的天地，最终也只有“寂然至无”。先王之行以天地为法，所以不管何事他们都不会走得太远，都能在马上就要后悔但是还没有后悔的时候适时而返。正因为先王们能够遵循这一原则自我修养，所以他们才能终生无患。由以上这些表述不

难发现,王弼并没有把“有为”看作处世的常则。他依然主张以“无”为宗、心通于“无”,在这方面他与儒家各家显然是有根本差别的。

有关王弼立功行事的“有为”思想的基本特征已如上述,为了进一步对这个问题有一透彻了解,下面有两个疑点还需再作进一步说明。其一,生逢乱世,理当“有为”,但是如果小人当道,迫害贤人,这时也要积极引退。如果拘泥于生逢乱世,理当“有为”的定则,不知隐处,这样的做法也同样与“无”相隔。有关这一点,王弼也同样阐述得很明白。如《周易·困卦》王弼注说:“处困而言,不见信之时也。非行言之时,而欲用言以免,必穷者也。”^{[2](P454)}又,《遁卦》注也云:“遁之为义,宜远小人,以阳附阴,系于所在,不能远害,亦已惫矣,宜其屈辱而危厉也。”^{[2](P384)}又,《周易略例》述《遁卦》之义曰:“遁,小人浸长。难在于内,亨在于外,与《临》卦相对者也。《临》,刚长则柔危;《遁》,柔长故刚遁也。”^{[2](P619)}在这里所谓“以阳附阴”也即以贤士附小人,所谓“系于所在”也即留恋官位,所谓“亨在于外”也即利在于外,所谓“柔长故刚遁也”也即小人用事,君子宜遁。众所周知,“天下有道则仕,无道则隐”乃是儒家之圣孔子的名言,王弼这里倡导即是生逢乱世,如果小人当道,也要积极引退,这一论述与孔子的“仕隐”之论显然有着千丝万缕的联系。由于王弼对于孔子“仕隐”之论的大胆接纳和积极改造,这就使得他的立功行事思想不仅与儒家实现了更好的融合,而且也使它自身的涵蕴变得更为严密。

其二,王弼对老庄言不及“有”的批评并不准确,他的尊孔抑老也同样带有因俗立言的权变性质。其实就如司马谈一样,老庄对于孔子及其学说的认同程度固然远没有王弼大,但是在他们现存的著作里,我们也是不难找到“有为”的表述的。如《老子》31章说:“兵者非君子之器也,兵者不祥之器也,不得已而用之。”^{[6](P390)}这显然就是说如果社会已经颓化到了无可遏止的地步,那么即使发动战争也是在所不惜的。又,《庄子·大宗师》说:“圣人之用兵也,亡国而不失人心。”^{[7](P232)}这意味着战争有时候即使灭掉一个国家也是不失其宜的。不过,由于老庄毕竟都是主张以“无”为本的,因此如王弼一样,在对待“有为”的态度上,他们也同样是把它当权变看的。如《老子》30章在论及战争的态度时说:“善者果而已矣,毋以取强焉。果而毋骄,果而勿矜,果而勿伐。”一言以蔽之,也即“果而不强”^{[6](P382~384)}。绝不能因为取得了一时的胜利,自此就对战争偏爱有加。对

待战争是如此,对待其他“有为”举措也同样应如此。《庄子·秋水》说:“知道者,必达于理;达于理者,必明于权。”^{[7](P588)}

可见,认为老庄为“无”所拘,言不及“有”,这样的评价并不符合老庄的实际。老庄只是由于为理论架构所限,对于“有为”的谈述比较少罢了。王弼之所以批评他们言不及“有”,恐怕更多的还是为了缓和老庄与世教的矛盾,以为道家哲学争取更大的生存空间。既然道家哲学从一开始就不反对“有为”,则显而易见王弼的“有为”思想也同样不外是对道家哲学的进一步发挥。

弄清了王弼玄学“有为”思想的具体内容及其与道家哲学的渊源关系,那么下面再来探讨陶渊明功业思想的儒道归属就容易多了。试想,连王弼的“有为”思想也是对老庄的发挥,那以陶渊明具有立功行事的“有为”思想为据,来证明陶渊明深受儒家影响,这样的论证逻辑其可信度如何也就无需赘言了。通观陶渊明的功业思想,不难发现它主要包涵以下三大内容。

其一,建功立业是陶渊明一生的诉求。其《感士不遇赋》说:“伊古人之慷慨,病奇名之不立。”^{[5](P366)}认为建立奇功、垂名后世,自古以来都是广大文人梦寐以求的理想。也正因如此,所以陶渊明自小即有建功立业、不甘平庸的壮志。如其《杂诗十二首》其五说:“忆我少壮时,无乐自欣豫。猛志逸四海,骞翮思远翥。”^{[5](P296)}对此即是一个有力的说明。然而由于命运多舛,世事难料,陶渊明尽管幼有壮志,可是一直到死他的这一愿望也未实现。也正如此,所以终其一生陶渊明对于这一缺憾也难忘怀。如其《杂诗十二首》其二说:“日月掷人去,有志不获骋。念此怀悲凄,终晓不能静。”^{[5](P291)}可以说把他有才难展、有志难申的复杂心理展现得非常充分。

其二,功成身退是陶渊明功业思想的基本理念。陶渊明虽然有十分强烈的功业思想,但是“立功”“有为”在他心里却并不具有“常则”的性质。其《咏二疏》说:“大象转四时,功成者自去。借问衰周来,几人得其趣?”^{[5](P325)}由此诗所述不难看出,在陶渊明看来立功行事的“有为”之举实为不得已的行为,就像春夏秋冬四季自然更替一样,当某个“有为”活动达到目的后,就要及时将其终止。如果“功成”之后,为功所拘,不知回返,继续为而不已,那与天地的运行规则显然是相抵牾的。在《命子》诗中,他赞扬他的曾祖长沙郡公陶侃说:“桓桓长沙,伊勋伊德。天子畴我,专征南国。功遂辞归,临宠不忒。孰谓斯

心,而近可得?”^{[5](P41)}应当说表达的也是同样的意思。不过,对于他的这一思想,展现得更为充分的还是他的《始作镇军参军经曲阿》诗:“时来苟冥会,宛讐通衢。投策命晨装,暂与园田疏。”“聊且凭化迁,终返班生庐。”^{[5](P158)}通观这六句诗文不难发现,它们把陶渊明立功行事的思想旨向呈示得可谓是非常清楚的。

其三,不失本真是陶渊明功业思想的最后底线。功成身退虽然是陶渊明功业思想的基本理念,但是这也是以不失本真为前提的。如果适逢小人当道,不能使自己正道直行,在陶渊明看来那就没有必要再继续执守“功成身退”的教条,一定要等到功业就才抽身引退。其《咏贫士七首》其三说:“岂忘袭轻裘?苟得非所钦。”^{[5](P316)}《癸卯岁十二月中作与从弟敬远》说:“平津苟不由,栖迟讵为拙?”^{[5](P184)}十分明显,在陶渊明看来如果出仕不能使我们感到荣耀、感到快乐,那放弃功业、屈身独善也未尝不是我们最佳的选择。

总观陶渊明的功业思想,不难看出他与魏王弼实可谓一脉相承。王弼认为生逢乱世,立功“有为”势在必行,陶渊明一生也有十分强烈的立功思想。王弼认为立功“有为”乃是不得已的权变之举,陶渊明也极力主张功成身退。王弼认为乱世“有为”,虽势在必行,但是如果小人当道,也应及时隐退,陶渊明也谓如果出仕有违本性,那放弃功业、栖迟守拙,也同样不失为处世良策。一方面陶渊明身处王弼玄学空前盛行的东晋时代,一方面陶渊明的功业思想又与王弼如此相近,在这种情况下如果仍然怀疑陶渊明的思想属性,显然是很不明智的。

三、从王弼玄学的仁义观看陶渊明的思想属性

最后再看陶渊明的仁义思想。以陶渊明的仁义思想为据证明陶渊明源出儒家,也是儒家论者的主要理由之一。然而在实际上正如陶渊明的圣人观和功业观一样,陶渊明的仁义思想与道家哲学也同样是不相悖的。

长期以来有不少学者都有这样的认识,即认为道家的人性论只有 how 的问题,而没有 what 的问题,也即只有如何实现人的本性、真性的问题,而没有究竟什么才是人的本性、真性的问题。这就是学界长期以来都十分流行的道家人性“光板论”。如牟宗三说:“道家对圣、智、仁、义,既不是原则上肯定,也不是原则上否定。从实有层面上正面肯定或否定,

就是原则上肯定或否定,道家没有这个问题,那就是说道家没有 what 的问题。道家只是顺着儒家,你儒家正面肯定圣、智、仁、义。好!我问你一个问题,……你如何以最好的方式,来体现你所说的圣、智、仁、义呢?这是 How 的问题。”^{[8](P126~127)}很明显,在牟先生看来,儒道之间有两大差别:一是儒家在人性的实有层面上肯定仁义的内在性,也即认为仁义是人的禀赋天生而具的,而在道家那里人性则是空洞无物的,是并无任何具体内容可言的。二是在仁义的实现途径上,儒家在这方面主张“有为”,而道家则是崇尚“无为”的。那么,牟先生的这一看法究竟对不对呢?据实而论,应当说是很难成立的。

之所以这样说,其主要原因乃在无论是老庄还是玄学,它们所否定的都只是观念化、礼仪化、说教化的仁义,而在实际上他们其实也同样认为人的内心是天生就含具着仁义之性的。也即在人性论上儒道之间不仅有差异,也有统一。统一的是他们都认为人性天生而善,天生而仁(注:这里主要是就以孟子为代表的儒家主流思想而言的),不同的是二者在如何把人性现实化的途径上产生了分歧。有关这一点我们也是不难证明的。

首先来看王弼之前一些道家学者的相关论述。如《老子》第 18、19 章云:“大道废案(焉),有仁义”,“绝仁弃义,民复孝慈”^{[6](P310~311)}。在这里老子之所谓“仁义”显然就只是观念上的,或者说概念化的,而并非是在人的本性的意义上说的。否则,“孝慈”云云就很难解释了。因为所谓“孝慈”正是仁义的核心:“孝”即“老吾老”,是子对父;“慈”即“幼吾幼”,是父对子。只有“老吾老”,才能“以及人之老”;只有“幼吾幼”,才能“以及人之幼”。据此而断,则老子这里所说的显然是:只有绝弃观念性的说教化的仁与义,才能回复人的本然性的原发性的孝与慈。又,《庄子·骈拇》云:“意仁义其非人情乎?自三代以下者,天下何其器器也?”^{[7](P319)}其意显然也是说难道仁义不是人的本有性情吗?三代以下,人们何以总是那样叫个不停呀?其实说的再明确一点,也正如当今著名研老专家张松辉所说:在庄子看来在人的自然之性中是“本来就包含着仁义”^{[9](P125)}的。又,《淮南子·泰族训》说:“人之性,有仁义之资。”^{[10](P671)}对此也同样说得 very 明确。

我们知道,道家历来都是以“自然无为”为旗帜的。人的心体既天生慈仁,那它与“自然无为”又有何联系呢?其实这一点也并不难理解。具体说来,也就是人的内心尽管天生慈仁,也即天生具有特殊

的质性,但是在其心体受到外物的刺激前,它的这一质性是并不会有任何表征、任何兆端的,就像水体虽有荡生波澜之性,但在受到风的吹激前,在它的表面并无任何征象一样。水体荡什么样的波形,心体会作什么样的反应,二者都没有预先的设定。它们都能在具体的刺激到来的瞬间,当下自动完成。这就是我们今人常说的“智的直觉”,也是道家历来倡导的“自然无为”。如果一个人或一个社会一定要执着于某种特定的反应,以这种特定反应所呈现出的情感模式、行为模式为标准,不管刺激的强弱、性状如何,都要显示出这一特定样态,那么这一情状就会被道家斥之曰“伪”。《老子》2章说:“天下皆知美之为美,恶已(矣);皆知善,斯不善矣。”^{[6](P229)}《庄子·天地》述其理想中的“至德之世”说:“端正而不知以为义,相爱而不知以为义,实而不知以为忠,当而不知以为信。”^{[7](P445)}又,《淮南子·俶真训》也云:“诚达于性命之情,而仁义固附矣。”^{[10](P71)}三部著作虽然立论的角度互有不同,但是在主张人的仁义之情、仁义之行应当由其本心自然发出方面,则可以说是完全一致的。

不过,就如道家的“有为”论在王弼之前虽有论说,但是论述的并不充分一样,道家的“自然仁义观”在王弼以前的道家学者那里,也同样属于偶尔道之。直到王弼卓尔出世,这一学说的丰富蕴含才真正得到了全面的揭示。如《论语·学而》王弼释疑说:“自然亲爱为孝,推爱及物为仁。”^{[2](P621)}又,《老子》38章注说:“夫仁义发于内,为之犹伪,况务外饰而可久乎?”^{[2](P94)}又,王弼《老子指略》说:“甚矣,何物之难悟也!既知不圣为不圣,未知圣之不圣也;既知不仁为不仁,未知仁之为不仁也。故绝圣而后圣功全,弃仁而后仁德厚。夫恶强非欲不强也,为强则失强也;绝仁非欲不仁也,为仁则伪成也”^{[2](P199)}等等。由以上阐述不难看出,王弼对于“自然无为”与“仁义”之情之行的关系表述得无疑是非常透彻的。在他看来人的亲孝仁爱之情乃是由人的内心“自然”产生的。如果不是“自然”产生而是有意“为之”,乃至刻意“为之”,那就必然会造成言不由衷、行不由心的虚诈之“伪”。也正是基于这一原因,所以王弼倡言:就像不仁必不能产生仁情、仁行一样,对于仁义之情、仁义之行的有意标榜也同样不会使人的真正的仁情、仁行出现。足见,之所以要绝弃对仁义之情、仁义之行的标榜宣传,并不是说仁义本身有什么不好,我们对它有什么不满,而实在是只有如此,才能使真正的仁义情、行出现。

弄清了道家人性论的特色及其与儒家人性论的差别,那么,我们可以说,如果仅只在陶渊明是否有仁义思想的范围内打转转,那我们显然是很难得出令人信服的结论的。儒道二家人性论的不同,既然主要地并不体现在对人的仁义本性的肯认上,而只体现在对这一本性的实现途径的不同认识上,那么,对于陶渊明的“仁义观”的思想归属的判定,显然也就要以他对仁义之性实现途径的描述为凭借。

由陶渊明现存的诗文可以看出,和老庄、王弼一样,陶渊明也同样认为人性天生即善。有关这一点,我们在他的《感士不遇赋并序》中可以看得分清楚。其文曰:“咨大块之受(授)气,何斯人之独灵!禀神智以藏照,秉三五而垂名。”^{[5](P365)}对于这段文字逯钦立分析说:“三五,三才五常。三才,天、地、人。五常,仁、义、礼、智、信。人以具三才五常之德著称,故曰秉三五而垂名。”^{[11](P148)}结合陶渊明的原文与逯钦立的解释不难看出,在陶渊明看来天地授气,人禀特灵,心藏五常之良智,身怀三才之正道,人之所以得以称人,最根本的原因就在于人的本性天然而善,天生就是含具仁义的。

大概也正因为看到了人性天生而仁、天生而善,认识到了仁义与人的原初本性的天然联系,因此对于仁义陶渊明才充满了由衷的敬意。如其《咏贫士七首》其四与《饮酒二十首》其十八说:“朝与仁义生,夕死复何求”^{[5](P318)}、“仁者用其心,何尝失显默”^{[5](P245)}。这样的情感、这样的心迹,在当时,不要说那些以放达闻名的玄学家,以多才著称的诗人,即使在那些以儒宗自居的儒门正统人士中也是不多见的。古往今来有不少学者都认为陶渊明虽生长在玄学佛学的氛围中,但其一生的得力处和用力处却都在儒学,甚至认为“汉人以下,宋儒以前,可推圣门弟子者,渊明也”^{[12](P172)}。之所以会有这样的认识,与陶渊明认为人性天生而善,以及对“仁义”的热情讴歌显然是分不开的。

然而正如上文所说,强调人的仁义本性也是老庄哲学和王弼玄学人性论思想的重要内容,尽管在道家学者的阵营里,还从没有发现哪位成员像陶渊明这样对人的仁义本性,以及这种仁义本性的顺利外化,表现出如此强烈的热心,但是毋庸置疑这一热心与老庄和王弼的人性论思想显然也并不矛盾。陶渊明的这些表述,我们也完全可以将其视为他对道家仁义观的进一步发挥。尤其需要注意者,陶渊明不仅倡导“仁义”,而且也提倡“自然”,这就更足以说明他的“仁义”观念是应归属道家的。在陶渊明的诗

文中曾多次言及“自然”，如《归园田居五首》其一：“久在樊笼里，复得返自然。”^{[5](P73)}又，《形影神并序》：“贵贱贤愚，莫不营营以惜生，……故极陈形影之苦，言神辨自然以释之。”^{[5](P59)}又，《归去来兮辞并序》：“及少日，眷然有归与之情。何则？质性自然，非矫厉所得”^{[5](P391)}等等。在人性论上追求“自然”，换句话说也就是崇尚“直觉”。相信人天生即有“仁的直觉”，这实为道家“自然论”思想的根基所在。对于道家的“自然直觉论”思想，陶渊明看得如此之高如此之重，这是很能说明他的思想路子的。

四、余论

总之，对于陶渊明的思想属性，我们的理解不能太机械，一定要把它放在当时的历史背景下来看待。老子庄子虽是道家的元祖，但是他们所作的论述有很多都是针对当时的现实而发，而并不是把建立一个严密的哲学体系作为他们著述立言的首要目标。也正如此，所以我们现在所看到的《老子》《庄子》，即

使在流传过程中并无什么佚失，那它们也不是道家哲学的全部。所以本文特将陶渊明置于魏晋玄学特别是王弼玄学的视域下，针对儒家论者所提出的最能体现陶渊明儒家倾向的三大论据，也即“圣人观”“功业观”和“仁义观”，对它们一一作了辨析。通过辨析，不难发现前人所谓最可信的坚证其实都是有很大缺憾的。它们不仅不能证明陶渊明的思想属于儒家，而且恰恰相反，从它们出发我们完全能够得出陶渊明的思想属于道家的结论。尤其需要注意者，“圣人观”“功业观”和“仁义观”这三者乃是互为一体的，它们要么都属儒家，要么都属道家，说它们有的属儒、有的属道，这显然是不可思议的。可是如上所言，“功成身退”乃是陶渊明功业思想的基本理念，“自然直觉”乃陶渊明仁义思想的关键所在，这两者既然都属道家哲学的范畴，那么其“圣人观”性质如何自然也就不待详述了。足见，将陶渊明的思想划入道家，或者说陶渊明的思想基本属于道家，这无论从哪个角度来看都是言之成理、持之有故的。

参考文献：

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| [1] 司马迁.史记[M].上海:上海古籍出版社,1997. | [7] 郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961. |
| [2] 楼宇烈.王弼集校释[M].北京:中华书局,1980. | [8] 牟宗三.中国哲学十九讲[M].上海:上海古籍出版社,1997. |
| [3] 余嘉锡.世说新语笺疏[M].北京:中华书局,2007. | [9] 张松辉.庄子疑义考辨[M].北京:中华书局,2007. |
| [4] 陈澧.东塾读书记[M].北京:商务印书馆,1930. | [10] 刘文典.淮南鸿烈集解[M].北京:中华书局,1989. |
| [5] 龚斌.陶渊明集校笺[M].上海:上海古籍出版社,1996. | [11] 陶渊明.陶渊明集(逯钦立校注)[M].北京:中华书局,1979. |
| [6] 高明.帛书老子校注[M].北京:中华书局,1996. | [12] 沈德潜.古诗源[M].北京:中华书局,2006. |

On ideological attributes of Tao Yuanming in the view of metaphysics of Wang Bi

HAN Guo-liang

(School of Chinese, Nanyang Normal University, Nanyang, Henan 473061, China)

Abstract: Although Tao Yuanming mirrors Confucianism about saints, achievements and benevolences, it is also in agreement with the metaphysics by Wang Bi. This is not sufficient to support that Tao Yuanming is deeply influenced by Confucianism. Wang Bi gains popularity with scholars for his metaphysics in the Eastern Jin dynasty. Likewise, the ideological attributes of Tao Yuanming fall into Daoism.

Key words: Wang Bi; metaphysics; Tao Yuanming; ideological attribute

[责任编辑 许婉璞]