

论陶渊明“心远”境界的丰富内涵

——兼论其对传统“远游”和“玄远”境界的超越

刘伟安

(昭通学院人文学院 云南昭通 657000)

摘要:“远”是中国传统哲学和美学崇尚的一种境界。在陶渊明之前,中国哲人和文士们追求的远之境界主要不外乎两种“远游”和“玄远”。但这两种远之境界要么受肉身拖累,无法实现,要么只是一种哲学玄思,并成为了某些不婴世务的上流士人标榜清高的一种方式,滋生出了不少流弊。而陶渊明的“心远”,则是一种有所“远”亦有所“近”的人生超越方式:“远”是远离济世理想,远离龌龊官场,远离得失荣辱;“近”是亲近大地,亲近自然,亲近一切真淳质朴的事物。换言之,陶渊明将自己的“心远”境界建构在了平实的人间大地之上,从而完成了对中国传统的远之境界的超越。

关键词:陶渊明 心远 内涵 精神境界

中图分类号: I 206.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-4580(2016)02-0001-(06)

人类文化中似乎有一个永恒主题,那就是:如何超越人生的痛苦,获得心灵的归属。众所周知,人类社会从来都不完美,总是充满了各种天灾人祸,充满了纷争和苦难。人类个体在生命旅程中也总是充满了生老病死,忧患得失,正如常言说的,“人生不如意之事十常八九”。如果对人类的苦难熟视无睹,对人生固有的悲剧性麻木不仁,那也罢了。但如果一个人富于深刻的洞察力,而又多情善感,那么当他看到大地上芸芸众生的苦难,沉思人生的悲剧意味,就不能不悲从中来。德国近代哲学家叔本华就曾深刻指出:天地万物皆有意志,故皆痛苦,而天地万物的痛苦程度并不齐一,智慧越高者越痛苦,人类是天地万物中最有智慧者,故其痛苦程度达于顶点,而人类中又是“具有天才的人最痛苦”^[1]。我国著名现代学者王国维先生也深有同感“呜呼!天才者,天之所靳,而人之不幸也。蚩蚩之民,饥而食、渴而饮,老身长子以遂其生活之欲,斯已耳。彼之苦痛,生活之苦痛而已;彼之快乐,生活之快乐而已。过此以往,虽有大疑大患,不足以撓其心。人之永葆此蚩蚩之状态者,固其人之福祉而天之所独厚者也。若夫天才,彼之所缺限者与人同,而独能洞见其缺限之处,彼与蚩蚩者俱生而独疑

其所以生。一言以蔽之,彼之生于世界也与人同,而其以世界为一问题也与人异。……夫天才之大小与其知力意志之大小为比例,故苦痛之大小亦以天才之大小为比例。”^[2]而知识分子偏偏是人类社会中智慧较高,心性敏感的一群,对自身以及人类的痛苦感受最深。“彼之苦痛既深,必求所以慰藉之道。”^[2]毕竟趋乐避苦、渴求超脱是人类心灵的一种永恒冲动。正因为如此,判断一个知识分子的心灵是否达到了最高精神境界,就不应仅仅看他是否深刻洞察了人生之悲剧性并由此产生了相应的悲剧意识,更得看他在多大程度上超越了它。作为一位伟大的诗哲,陶渊明让人难以企及之处就在于他不但深刻体验到了,而且超越了悲剧意识。

—

当代美学家宗白华先生曾指出“汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最痛苦的时代。”^[3]在这样的时代里,知识分子们敏感的心灵亦承载着空前的痛苦。这只要看当时诗文里满纸的“忧生之嗟”即可知之,毕竟“文变染乎世情”。可以说,中国历史上很少有哪个时代的知识分子比汉末魏晋六朝知识分子的心灵更痛苦,他们仿佛人类中最孤苦的一群,悲凉地踟蹰在冷漠

收稿日期:2016-03-12

作者简介:刘伟安(1970-),男,文学硕士,昭通学院人文学院副教授,研究方向为中国古代文学。

无情的天地间。

就在这样一个时代里，陶渊明虽置身于龌龊、杀戮、混乱、苦难无处不在的环境中，却寻觅到了精神的家园，获得了心灵的归属。那么他是通过何种方式实现这一点的呢？答案可以简单归结为两个字——“心远”。“心远”一词出自他那首脍炙人口的诗歌《饮酒》其五：

结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。

这首诗受到了古往今来无数读者的激赏。对于陶渊明的“心远”境界，人们无不心向往之。如明代诗人钟惺云：“‘心远’二字，千古名士高人之根。”（《古诗归》卷九）但“心远”二字虽然再简单不过，其内涵却十分丰富，并非人人都能准确把握。或许只有把它同无数前代知识分子苦苦寻觅过的超脱之道相比较，才能真正懂得陶渊明“心远”的内涵，也才能真正认识到其心远境界实属来之不易，难能可贵，诚所谓“看似寻常最奇崛，成如容易却艰辛”。

陶渊明本为具有远大抱负之人：“忆我少壮时，无乐自欣豫。猛志逸四海，骞翮思远翥。”（《杂诗》其五）他在《读史述·屈贾》里亦云：“进德修业，将以及时。如彼稷契，孰不愿之？”在进德修业理想的激励下，他也曾出仕，担任过江州祭酒、镇军参军、彭泽令之类的小官。但他生不逢时，当时统治集团内部争权夺利，杀伐不断，政治异常黑暗血腥。在出仕过程中，陶渊明对政治的险恶、人性的龌龊有了最清醒的认识。残酷的现实让他认识到自己“性刚才拙，与物多忤”（《与子俨等疏》），根本无法实现大济苍生的理想。以其“宁固穷以济意，不委曲而累己”（《感士不遇赋》）的高洁人格，陶渊明不可能像某些奔竞无耻之徒一样，去攀附权贵，以求分一杯残羹冷炙。但他也无意以血肉之躯去与险恶现实搏斗，因为那不过是无谓的牺牲。既然如此，陶渊明退而追求“心远”之境也就自然而然了。

在中国哲学和文学史上，对于“远”之境界的追求并非始自陶渊明。在他之前，中国的哲人和文士们，如老子、庄子、屈原、曹植以及魏晋的玄学家们早已在追求“远”之境界了。那么陶渊明的“心远”境界与之有何区别？又在哪些方面超越了前人呢？

二

在陶渊明之前，中国的哲人和文士们早已在

追求的“远”之境界主要不外乎两种，一种是“远游”，一种是“玄远”。其中“远游”境界的追求者主要是一些在现实生活中遭遇种种挫折，因而倍感压抑，痛苦不堪的哲人和文士们。比如庄子就是一位向往“远游”的哲人。庄子所处的战国时代，其混乱与痛苦也是空前的，争夺无处不在，杀伐无时不有，人间血泪成河，就如孟子说的“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”^[4]（《离娄上》）。在那个时代里，也有以孟子为代表的儒家知识分子奔走救世，但似乎收效甚微，以至于孟子不得不感叹“夫天未欲平治天下也。如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”^[4]（《公孙丑下》）庄子的悲悯之心不亚于儒家圣哲，但他对于救世则彻底绝望了。他根本不相信儒家倡导的圣人之道可以救世，因为“天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少，害天下也多”^[5]（《胠箧》），如果奸邪小人利用圣人之道作恶，有什么办法阻止得了呢？所以庄子激烈地主张“绝圣弃智”、“绝仁弃义”。其实任何一个真正读懂了庄子的人都不难看出，那不过是对现实绝望后的激愤之辞。

庄子不相信现实中的人类社会可以趋于完美，因而向往原始蒙昧时代的至德之世：“夫至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长，是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶知乎君子、小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”^[5]（《马蹄》）庄子其实未必不知道历史的车轮无法倒转，人类不可能退回到那个原始的“至德之世”去，因此他真正追求的还是象征个体精神自由的“逍遥游”：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。《齐谐》者，志怪者也。《谐》之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”……故九万里则风斯在下矣，而后乃今培风。背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。（《庄子·逍遥游》）

这种逍遥游就是一种精神的远游。在《庄子》一书中关于远游的类似描述还有很多，如《齐物论》云“乘云气，骑日月，而游乎四海之

外。”^[5]《田子方》云“吾游心于物之初。”^[5]

庄子的逍遥游境界不可谓不美好，如果人真能如天边的大鹏一样自由翱翔，逍遥自适，那么当然也就不会有痛苦了。但可惜人无翅膀，因此如大鹏一样逍遥只能是一种幻想。或许庄子的逍遥游主要是一种心游，虽亦幻想肉身与之俱，但这种幻想并未强烈到对尘世极端厌恶而不愿片刻居之的程度。在日常生活中他也能不遣是非以与世俗处，所以他至少表面上还能优哉游哉，尽管其内心巨大的忧患谁也否定不了。

除了哲人庄子，向往远游的文士尤其是诗人更是不少。如屈原就是其中较早的一位。屈原出身高贵，才能杰出，洁身自好，曾满怀热情与信心投入政治活动，深得楚怀王的信任。但不久他就受到了争宠而心害其能的小人的谗毁，并被怀王疏远，后又被顷襄王流放。在无比怨怼的心理状况下，屈原想到了离弃丑恶龌龊的现实，去寻找一个美好纯净的世界，其《离骚》云“何离心之可同兮，吾将远逝以自疏。”其《远游》亦云“悲时俗之迫阨兮，愿轻举而远游。”

三国时代的曹植也是“远游”境界的追求者。曹植少年早慧，志向远大，曾深得父亲曹操的喜爱，几乎被立为太子。但由于各种原因，曹植最终在与曹丕的太子之争中失败，这已经注定了他后来的悲剧性命运。曹操去世后，曹植倍受曹丕父子的猜忌与迫害，郁郁不得志，名为王侯，实无异于“圜牢之养物”，感到极度压抑，无比痛苦，也想到了离弃现实世界，到另一个世界里远游，如《游仙诗》：

人生不满百，戚戚少欢娱。意欲奋六翮，排雾凌紫虚。蝉蜕同松乔，翻迹登鼎湖。

翱翔九天上，骋轡远行游。东观扶桑曜，西临弱水流，北极登玄渚，南翔陟丹丘。

与庄子不一样，屈原和曹植未停留于心游层面，他们是真的强烈渴望肉身与精神一同远游。除了屈原、曹植，在陶渊明之前因为在现实生活中感受了巨大压抑与痛苦而渴望“远游”以逃离现实世界的文士还有很多，限于篇幅，无法一一枚举。但不论屈原也好，曹植也好，还是其他文士也好，都未能在“远游”中真正达到超越之境，甚至当他们的精神从远游中回归现实，痛苦往往非但没有缓解，反而加剧了。屈原最终在悲愤苦闷中自沉汨罗，曹植则在囚囚压抑中郁郁以终。何以如此？就因为人类是一种有着沉重肉身的存

在，神虽可游乎六合之外，身却扁乎七尺之内。纵然诗人们的精神欲飘举远游，其奈肉身沉重何？可见，屈原、曹植们所追求的“远游”无法安顿心灵，只会让人更加感受到身心撕裂的痛苦。

三

“玄远”境界的追求者则主要是魏晋时代的玄学家和受玄学影响的士人们。玄远境界作为一种生命境界在魏晋时代受到无数士人的推崇与向往，有其独特的时代背景。本来，自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以来儒家倡导的各种价值观念曾经是士人们安身立命的依据和为人处世的准则，但自汉末以来持久的社会动荡使得儒家倡导的价值体系摇摇欲坠，难以再安顿士人们的心灵。至于繁琐的两汉经学与荒诞的谶纬神学，就更让他们厌恶了。而在持久的大动乱中，与社会其他群体一样，士人们也常常感到朝不保夕，因此他们内心充满了沉重的“忧生之嗟”。虽然有不少士人返归自然、啸傲山林，但也未必能彻底化解内心的苦闷与焦灼。在此情况下，他们迫切需要一种新的学说来安顿自我心灵。于是在魏晋易代之际，玄学兴起了。

玄学家们和热衷谈玄的士人们大都喜爱老庄哲学，将《老子》《庄子》《易经》称为三玄，深受其影响。“玄”作为一个哲学概念，最早见于《老子》一书，其第一章云“玄之又玄，众妙之门。”^[6]王弼在《老子指略》中解释说“玄，谓之深者也。”^[6]除了玄，魏晋玄学家和士人们还追求“远”。玄学家们和热衷谈玄的士人们的这种追求，就是“玄远”。“玄远”一词在魏晋时代常被用于描述士人的言谈风度或人物品鉴，如《世说新语·文学》云“荀粲谈尚玄远。”^[7]《世说新语·德行》则载司马昭曾称赞阮籍“言皆玄远，未尝臧否人物。”^[7]而《世说新语·规箴》亦云：“王夷甫雅尚玄远。”^[7]玄学与老庄哲学在义理上的异同不属于本文探讨的范围，姑且不论。但有一点可以肯定，如果说庄子不但追求精神的远游，也幻想肉身的远游的话，那么大部分玄学家们仅仅以哲学思辨的方式追求之，并不企盼肉身尘世之外远游，羽化成仙。而受玄学影响的士人们则进一步将其化而为了风神潇洒的生活情调，形成了后人津津乐道的名士风度。

应当说，玄学家和受玄学影响的士人们对于玄远之境的追求确有其不可抹杀的积极意义。与那些强烈憎恶现实世界，欲携肉身随精神一同远游而不能，以致肉灵撕裂痛苦不堪的诗人们相比，通过对玄远之境的追求并将其化而为生活情调，

魏晋的玄学家和士人们尽可能把自我的身心与苦难的现实区隔开来，的确获得了一定程度上的精神解脱。并且通过追求玄远境界的姿态，魏晋的一部分玄学家和士人们还至少表明了对于齷齪世俗，尤其是齷齪政治、虚伪礼法的鄙弃态度，也表明了他们对于精神超越的自觉追求。这种玄远境界还在一定程度上培育了中国艺术的超越精神，提升了其审美品格。

但这种玄远之境也有其与生俱来的不足。比如某些玄学家和受玄学影响的士人将对玄远之境的追求当成自命清高的一种方式，却未必真能践行之，宋沈作喆《寓简》卷三称“晋人雅尚玄远，宜于世情澹薄。今观其书，感叹睽离，极于凄怆沉思，缠绵不能自己。至有自新妇母子去，寂寞难言之语。所谓玄远澹薄者，得无妄乎？大率晋人以心迹不相关为自解免，此最是膏肓也。”还有些玄学家和受玄学影响的士人一味崇尚玄远，将实际做事的人称为俗物，却不知道自己不过是一群寄生虫而已。更有些玄学家和受玄学影响的士人口谈玄远却又贪恋禄位，未免滋生出了更大的流弊，以致出现了如下状况“学者以庄老为宗而黜六经，谈者以虚薄为辩而贱名检，行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪”（干宝《晋记·总论》）。如果说在屈原、曹植等诗人的远游境界里，精神和肉身之间存在着巨大张力，那么在玄远境界里，张力消除了，口谈玄虚与身逐名利可以并行不悖。更有甚者，一些掌握国家命运的上层士大夫也崇尚玄远虚浮之学，不以经国为念，结果造成了国家倾覆。比如王衍就是一个典型，“衍字夷甫，神情明秀，风姿详雅”^[8]（《王戎传》附王衍传），曾任尚书令、司空、司徒、太尉等职，“虽居宰辅之重，不以经国为念。”^[8]，最终导致国破身亡。史称“衍将死，顾而言曰‘呜呼！吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日’。”^[8]其悔恨之言不可谓不由衷，但为时已晚。后人也常常将西晋灭亡的责任归于王衍为首的清谈家们，比如桓温自江陵北伐，“过淮泗，践北境，与诸僚属登平乘楼，眺瞩中原，慨然曰‘遂使神州陆沉，百年丘墟，王夷甫诸人不得不任其责’。”^[8]（《桓温传》）也许将国家倾覆、神州陆沉的责任完全归罪于崇尚谈玄的士大夫并不公允，但他们对此负有不可推卸的责任则是无可疑义的。可见，一味追求玄远之境所滋生的流弊也实不容低估。当然到了东晋中叶以后，士人们在追求玄远之境的同时的确也让自己

的生活方式雅化了，故上述流弊有所减轻。但这种对玄远之境的追求依然局限于生活优裕的上流士人群体中，因而其作为自命清高的方式之一的本质并未有根本性的改变。

四

面对社会和人生的巨大苦难，陶渊明并非完全没有幻想过肉身的远游，如《拟古》其八云：“少时壮且厉，抚剑独行游。谁言行游近？张掖至幽州。”考察陶渊明的平生事迹以及游踪可知，他从未到过张掖、幽州，因而诗中所言只是一种浪漫的远游幻想。至于像神仙一样御风而行，游于四海，陶渊明则从未幻想过，他曾说“迁化或夷险，肆志无羸隆。即事如以高，何必升华嵩？”（《五月旦作和戴主簿》）对仙游持一种否定态度，可以看出他的理性主义精神。同时，陶渊明也没有驰骋于形而上的哲学玄境。由于生活在玄风大畅的时代里，陶渊明受其影响是难免的，但并未如某些玄学家那样一味手执麈尾，畅言玄远，自诩清高。那么他是如何达到“心远”的呢？他采用的方式就是当疏远者疏远之，宜亲近者亲近之。

在中国历史上，总有许多儒家士人抱持着内圣外王、拯民济物的理想而努力参与现实政治。在风云际会，上有圣君、下有贤臣的时代里，儒家士人未尝不可以为实现政治清明，天下太平而贡献一己的才智。上文说过，陶渊明本是具有猛志逸四海的远大政治抱负之人。但在东晋末年，政治腐败，杀伐不断，对于陶渊明这样一个身份低微的士人来说，根本无力扭转乾坤，解民倒悬。与其继续在官场里降志辱身，虚掷光阴，还不如毅然挂冠而去。因此，当他感受到在官场为五斗米折腰的痛苦以后，就深情地吟唱着《归去来兮辞》，怀着“悟已往之不谏，知来者之可追。实迷途其未远，觉今是而昨非”的心情，归耕田园了，从此“杜门不复出，终身与世辞。”（《饮酒》其十二）可见，陶渊明的“心远”，首先就是远离曾经有过的大济苍生的理想，远离齷齪凶险的官场。与此同时，陶渊明的“心远”自然也就远离了人间的荣辱得失，所谓“不戚戚于贫贱，不汲汲于富贵”，“忘怀得失，以此自终”（《五柳先生传》）是也。试想，如果一个人热衷于钻营奔竞，他能义无反顾地摆脱功名利禄的诱惑与羁绊而归耕田园吗？当然，既然“结庐在人境”，有些丑恶的东西实际上是远不了的，比如野心家们争权夺利的杀伐声，名利客们趋膻逐臭的车马声，但对于这些东西至少可以心远之。陶渊明所处的时代，东晋王朝早已进入多事之秋，农民起义此起彼伏，

军阀政客们争权夺利，混战不休，社会动荡，民生困苦自不待言，陶渊明的故乡寻阳的状况尤其如此。但这一切在陶诗中较少得到反映，或许也可用“心远”解释之：既然阻止不了野心家们的杀伐，那就对他们杀得人间尸横遍野血流成河的“丰功伟绩”不提也罢！显然，这种态度中蕴含着陶渊明对于他们的极端蔑视。可以说，辞官归隐将陶渊明从无法自主的生命沉沦状态中拯救了出来，其归耕田园虽含有无奈的成分但却不失为在浊世里自我拯救的可行途径。

但陶渊明的“心远”，并没有远离人间和世俗。人间有大量让他亲近的东西，如《归园田居》其一：

少无适俗韵，性本爱丘山。误落尘网中，一去三十年。羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。开荒南野际，守拙归园田。方宅十余亩，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，虚室有余闲。久在樊笼里，复得返自然。

陶渊明离开官场以后，就如羁鸟重返了旧林，池鱼回归了故渊，政治的黑暗与杀伐，从此眼不见为净了。而后檐的榆柳、堂前的桃李、远处的村庄、袅袅的炊烟、深巷的犬吠、桑颠的鸡鸣，这些在农村极为常见的朴实之物，都让他感到无比温馨，无比亲切。至于饮酒、赋诗、弹琴，与淳朴的农人共话桑麻，这些在他人看来寻常不过之事，对陶渊明而言也都是其乐融融。又如“孟夏草木长，绕屋树扶疏”（《读山海经》其一），“蔼蔼堂前林，中夏贮清阴”（《和郭主簿二首》其一），“芳菊开林耀，青松冠岩列”（《和郭主簿二首》其二），“日入群动息，归鸟趋林鸣”（《饮酒》其七），“平畴交远风，良苗亦怀新”（《癸卯岁始春怀古田舍二首》其二），这一幅幅平凡而又富于清新诗情的乡村风景画，无不令陶渊明赏心悦目、流连忘返。

尤其可贵的是，辞官归隐后的陶渊明并没有做一个四体不勤五谷不分的寄生者，而是躬耕田亩，“先师有遗训，忧道不忧贫。瞻望邈难逮，转欲志常勤”（《癸卯岁始春怀古田舍》其二），他的日常生活就是“种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，戴月荷锄归”（《归园田居》其三），“晨出肆微勤，日入负耒还”（《庚戌岁九月中于西田获早稻》）。只有这样，他才能获得衣食之源，“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》）更重要

的是，在躬耕中他还获得了心灵的宁静与愉悦，如《癸卯岁始春怀古田舍》其二云“虽未量岁功，即事多所欣”《杂诗》其八云“代耕本非望，所乐在田桑。”常人多以安逸为快乐，陶渊明的快乐则不然，正如现代学者梁启超所说“渊明一生快乐，都是劳动后的休息求得。”^[9]尤其值得一提的是，陶渊明具有农本思想，他有一组《劝农》诗：

悠悠上古，厥初生民。傲然自足，抱朴含真。智巧既萌，资待靡因。谁其贍之，实赖哲人。（其一）

民生在勤，勤则不匮。宴安自逸，岁暮奚冀？儋石不储，饥寒交至。顾尔俦列，能不怀愧！（其五）

孔耽道德，樊须是鄙。董乐琴书，田园不履。若能超然，投迹高轨。敢不敛衽，敬赞德美。（其六）

自从孔子批评“樊迟学稼”以来，躬耕田亩就被视为“小人”之鄙事，而陶渊明打破了这种偏见。正是通过躬耕田亩，自食其力的方式，陶渊明获得了一片坚实的土地，足以建构精神的家园。在世事的纷纭喧嚣中，世界的本质常常受到遮蔽，生命的本质也常常晦暗不明，但在亲近自然，躬耕田亩的过程中，陶渊明的生命世界已经呈现出一片澄明。人在天地间本来是非常孤独的，有如浮萍，永远在漂泊，但陶渊明回归了田园，回归了自然，就如同回归了精神家园，从此灵魂告别了漂泊之苦。尽管陶渊明物质生活困窘，经常处于“夏日长抱饥，寒夜无被眠”（《怨诗楚调示庞主簿邓治中》），“躬耕未曾替，寒馁常糟糠”（《杂诗》其八），“环堵萧然，不蔽风日。短褐穿结，箪瓢屡空”的状态，精神却能“晏如也”（《五柳先生传》）。梁启超说陶渊明“最能领略自然之美，最能感觉人生的妙味。”^[9]又说“爱自然的结果，当然爱自由。渊明的一生，都是为精神生活的自由而奋斗。”^[9]可谓准确道出了陶渊明的人格特征和精神境界。

五

现实社会中的人类充满了深重的苦难，当洞见了这一点自己却无能为力，任何一个富有同情心的知识分子恐怕都免不了要承受心灵的煎熬。但趋乐避苦毕竟是人类的普遍心理，没有人愿意让自己的心灵在炼狱里承受长久的煎熬，知识分子也不例外。于是对社会现实绝望却又无力改变它的知识分子往往就会另求解脱之道。但须指出的是，不同个性、气质、人生经历、价值观念的

知识分子所寻求的具体解脱途径并不一样,效果也迥然有别,有的帮助个体获得了心灵的解脱,有的却加剧了个体心灵的痛苦。而陶渊明则以“心远”的方式成功地超越了生命的苦难,获得了心灵的超脱。

从上文分析可知,陶渊明的“心远”确实蕴涵了一个“远”字,远离了济世理想,远离了龌龊官场,远离了荣辱得失,达到了不滞于物的超脱境界。但他的“心远”其实更蕴涵了一个“近”字,亲近大地、亲近自然、亲近一切真淳质朴的事物,就如当代学者叶嘉莹所说的,陶渊明诗歌“时时流露出对好风、微雨、众鸟、新苗以及田夫、稚子、亲旧、近邻的一种亲切冲和的爱意。”^[10]当代学者李泽厚也说“自然景色在他的笔下,不再是作为哲理思辨或徒供观赏的对峙物,而成为生活、兴趣的一部分。”^[11]成为了生活与兴趣的一部分,不就是近,而且近得亲密无间么?因此,陶渊明的“心远”境界既是孤洁的、超脱的,又是平实的、人间的。陶渊明的“心远”,不是“远游”或逍遥游。真正的“远游”或逍遥游,只能在幻想或艺术领域实现,而陶渊明的“心远”却可以在人间实现。陶渊明的“心远”,也不是“玄远”。魏晋玄学家及受其影响的士人们的玄远,是以在一定程度上与苦难现实脱节为前提的哲学玄思及由此而来的生活情调,而陶渊明的“心远”则是一种人生实践方式。概而言之,“心远”的内涵有“远”亦有“近”,无远无以成其近,如果不远离那些虚伪龌龊的东西,陶渊明怎能忘情地亲近真纯质朴的事物呢?同时,无近也无以成其远,如果不亲近那些真纯质朴的事物,陶渊明怎能坚定地远离虚伪龌龊的东西呢?在那个势利与无耻的时代里,许多人为了功名利禄而汲汲奔走,他却“量力守故辙”(《咏贫士七首》其一)。当有人以“举世皆尚同,愿君汨其泥”相劝时,他却坚定地表示“深感父老言,稟气寡所谐。纡轡诚可学,违己讵非迷!且共欢此饮,吾驾不可回。”(《饮酒》其九)陶渊明之所以能达到这种境界,固然得益于一个“远”字,但其实也同样得益于一个“近”字之功啊。

陶渊明并不是第一个在其诗文中使用“心远”一词的诗人,如嵇康在其《琴赋》中就曾云:“体清心远。”但第一个赋予“心远”一词如此丰富内涵并使之成为一种人生模式的诗人显然非陶渊明莫属。德国当代大哲学家海德格尔曾说“大道是不显眼的东西中最不显眼的,是质朴的东西中最质朴的,是切近的东西中最切近的,是遥远

的东西中最遥远的,我们终有一死的人终身栖留于其中。”^[12]这句对大道之本质的精辟概括,用之于陶渊明也可谓恰如其分。如果说“远游”导致的可能是身心撕裂,“玄远”导致的也许是身心分离,那么“心远”导致的则是身心合一。正是因为“心远地自偏”的境界中把握到了宇宙的大道与生命的真谛,所以当其他许多诗人通过远游在彼岸世界里苦苦寻觅身心归属而不得之时,当其他许多玄学家以及受玄风影响的士人雅尚玄远而隔离了现实人间之时,陶渊明却将自我的精神家园建构在了“人境”亦即平实的人间大地之上,从而完成了对于“远游”、“玄远”两种传统的远之境界的超越。

参考文献:

- [1](德)叔本华著,石冲白译.作为意志和表象的世界[M].北京:商务印书馆,1982.45.
- [2]王国维.叔本华与尼采[A].王国维遗书(第三册)[C].上海:上海书店,1983.476.
- [3]宗白华.论世说新语和晋人的美[A].美学与意境[C].北京:人民出版社,1987.183.
- [4]杨伯峻.孟子译注[M].北京:中华书局,2008.82.
- [5](清)郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2012.102.
- [6](魏)王弼.老子道德经注[M].北京:中华书局,2011.2.
- [7]余嘉锡.世说新语笺疏[M].北京:中华书局,2007.21.
- [8](唐)房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,2000.1235.
- [9]梁启超.陶渊明之文艺及其品格[A].陶渊明研究资料汇编[C].北京:中华书局,1962.277.
- [10]叶嘉莹.迦陵论诗丛稿[M].上海:上海古籍出版社,1984.43.
- [11]李泽厚.美的历程[M].天津:天津社会科学出版社,2001.172.
- [12](德)海德格尔著,孙周兴译.在通向语言的途中[M].北京:商务印书馆,2008.259.

(责任编辑 秦川)