

陶渊明与洙泗遗音

——兼及海东文家对陶渊明的儒学想象

曹虹

(南京大学文学院,江苏南京 210023)

摘要:从陶渊明与儒学的关系,颇可以领略陶公的诗性所达到的思想深度。陶渊明的诗文中几乎篇篇有孔门的影子,或遥相映射,或旁见侧出,以至于清儒沈德潜认为他当得起“圣门弟子”。“先师遗训”是陶渊明生命意识之所取资与融会,不仅如此,从洙泗遗音作为一个生生不已的活的传统而言,陶渊明对儒学的灵动体认也成为照察后世理学风景的一个窗口,在李朝中期的赋家手上所发生的“理学化”与“陶渊明化”的迭合现象就是一个有趣的印证。

关键词:陶渊明;儒家;理学;韩国辞赋

中图分类号: I206.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-579(2016)04-0102-08

TAO Yuanming and Confucian Bequeathed Teachings

——Concurrently on the Korean Literati's Confucian Imagination of TAO Yuanming

CAO Hong

(School of Liberal Arts, Nanjing University, Nanjing, Jiangsu 210023, China)

Abstract: From the relationship between TAO Yuanming and Confucianism, we can comprehend better how profound his ideological level is. Almost every piece of his works reflects the influences of Confucian school. Some of his poetry map the shadow of the school, and there are allusions woven subtly in his poetic texts. No wonder that the Confucian scholar SHEN Deqian thought that TAO Yuanming could be regarded as “a Confucian disciple”. TAO Yuanming had taken “the bequeathed teachings of Confucius” as an inexhaustible resource from which he learned and formed his life consciousness. More than this, as a vividly living and inheriting tradition, Confucian teachings endowed TAO Yuanming quite inspiring realizations, which could be considered as a window to glimpse some segments of Neo-Confucianism scenery. During the middle of Ly Dynasty the popularization of Neo-Confucianism coincided with that of TAO Yuanming. This phenomenon interestingly verified this.

Key words: TAO Yuanming; Confucian School; Neo-Confucianism; Korean Odes

如何看待陶渊明的文学精蕴与儒家的关系,晚清刘熙载在其《艺概·诗概》中作了极为显豁而精湛的概括,他在分辨曹植、王粲、阮籍、陶渊明四家诗之学养时指出:“曹子建、王仲宣之诗出于骚,阮步兵出于庄,陶渊明则大要出于《论语》。”又称“陶诗有‘贤哉回也’、‘吾与点也’之意,直可嗣洙泗遗音。”

① 案:王气中师对“陶渊明则大要出于《论语》”句笺注时引沈德潜《古诗源》评陶渊明《饮酒》云“晋人诗,旷达者征引《老》、《庄》,繁缛者征引班、扬,而陶公专用《论语》。汉人以下,宋儒以前,可推圣门弟子者,渊明也。”

收稿日期:2016-02-28

作者简介:曹虹(1958-),女,江苏南通人,南京大学文学院教授、博士生导师。研究方向为中国古代文学、域外汉学。

其贵尚节义,如咏荆轲、美田子泰等作,则亦孔子贤夷、齐之志也。”^{[1](P162)}①梁昭明太子萧统为陶渊明集撰序时提到,当时人“有疑陶渊明诗篇篇有酒”的印象,^{[2](P10)}我想借用这一表述,可以略带夸张却也不失事态真性地说,陶渊明的诗文几乎篇篇有孔门的影子,或遥相映射,或旁见侧出。“先师遗训”既是陶渊明生命意识之所取资与印证,而且从洙泗遗响作为一个生生不已的活的传统而言,他对儒学的灵动体认也成为照察后世理学风景的一个有意义的窗口。

一、一个句式和一种结构

学者在谈论《诗》《书》等六经及《论语》对陶渊明的影响时,惯常要举到的显例,如“诗书敦宿好”(《辛丑岁七月赴假还江陵》)、“游好在六经”(《饮酒》)、“先师遗训,余岂之坠”(《荣木》)、“师圣人之遗书”(《感士不遇赋》)等等。^{[3](P204)}这里有两点想强调的是,其一,孔门的前言往行并不是仅仅作为诗文字句点缀而已,而是融化在陶渊明的家族血脉中,因而可见是一种根深蒂固的价值指南。如其《命子》诗念及家风传统,赞颂其父“于穆仁考,淡焉虚止。寄迹风云,冥兹愠喜。”(其六)即在仕宦生涯中不以官位得失为喜怒。这种淡定的态度源自《论语·公冶长》所欣赏的“令尹子文三仕为令尹,无喜色;三已之,无愠色”。当谈及长子降诞并为其郑重命名时,曰“卜云嘉日,占亦良时。名汝曰俨,字汝求思。温恭朝夕,念兹在兹。尚想孔伋,庶其企而。”(其八)名字取义于《礼记·曲礼》“毋不敬,俨若思”,^{[4](P28-31)}并指明以孔子之孙孔伋(字子思)为企想的榜样,俨与孔伋的名字共享“思”字,这也是陶渊明有心的“循名责实”。在家族长辈中,陶渊明还十分爱重外祖父孟嘉,为他写了唯一的一篇传记《晋故征西大将军长史孟府君传》,^①尽管此传颇能透露孟氏与当时玄学名流的交往,由此也可知陶渊明对玄学界动向的关切与熟悉,然而在全文之末的“赞”,却归结到孔子的教言仍然是思考的纲维所在。

赞曰:孔子称“进德修业,以及时也。”……道悠逸促,不终远业,惜哉!仁者寿,岂斯言之谬乎!

这里所引孔子之语出于《易经》乾卦《文言》。值得注目的是,此语还被陶渊明用来评价过屈原、贾谊“进德修业,将以及时。如彼稷契,孰不愿之?嗟乎二贤,逢世多疑。”(《读史述九章·屈贾》)^{[4](P169,183)}不难感到,在陶渊明笔下,孟嘉是与屈、贾为同道者,是具有儒家实践能力的理想主义者。陶渊明对《易经》“时”之义是有深刻体会的,“时”看似是德业成就的背景或外在条件,但只有“时”之因素进入了主观领域后,才能显示其积极意义,“天行健,君子以自强不息”。《周易》强调“及时”、重视天行之客观与人力之主观的协同。陶渊明以“孰不愿之”这样的反语句,高度肯定了《易》的“时”之义的君子情怀。当然,陶渊明对于时运之客观与人力之主观的齟齬也感慨极深,“不终远业”的结局并不能抹煞传主的仁德贤明。《论语·雍也》有“仁者寿”之语,这是嘉赏道德的吉言,尽管现实中可能仁者无寿,但陶渊明仍不忍说“仁者寿”是一句谬语!

在《祭程氏妹文》中,陶渊明所呈现的妹妹形象也完全是合于儒家懿范的“咨尔令妹,有德有操,靖恭鲜言,闻善则乐。能正能和,惟友惟孝。行止中闺,可象可效。”^{[4](P191)}

在《与子俨等疏》中,陶渊明传递出的家教观念就包括“天地赋命,生必有死。自古贤圣,谁独能免。子夏有言曰‘死生有命,富贵在天。’四友之人亲受音旨,发斯谈者,将非穷达不可妄求,寿夭永无外请故耶?”^{[4](P187-188)}这里陶渊明为什么重视子夏得之“亲受音旨”的一句格言?“命”或“天”这种外在或超然于人力之上的力量,却可以像自然法则的作用那样,约束人类膨胀的欲望。《论语》中孔子表达过对穷达贫富的态度“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也;贫与贱,是人之所恶也,不以其道得之,不去也。”(《里仁篇》)“道”的衡量固然是出于道德理性,但葆有这种不嫌贫爱富的状态更像是安之若命。据《论语·颜渊》载,司马牛因其兄桓魋“犯上作乱”而不承认这层兄弟关系,在此事态下,“司马牛忧曰‘人皆有兄弟,我独亡。’子夏曰‘商闻之矣:死生有命,富贵在天。君子敬而无失,与人恭而有

① 案:陶渊明所写人物传记,另有寓言体自传《五柳先生传》,未计。

礼,四海之内,皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也?”作为孔门传人,子夏这里劝慰司马牛,说只要自己的言行符合于“礼”,那就会赢得天下人的称赞,就不必发愁自己没有兄弟。这种心态也可以说是内求诸己而外勿“妄求”。陶渊明敦促五个儿子贵在友悌时说“然汝等虽不同生(案指非一母所生),当思四海之内皆兄弟之义。”也是对子夏之言的妙用。

其二,在陶渊明的论辩式的思想结构与表达结构中,儒家观念是否趋于消解了呢?应该说,在其学养中,儒学旨趣是他思想结构中的基础因素之一,正如其《荣木》小序所言“念将老也。日月推迁,已复九夏,总角闻道,白首无成。”在他的生命感和时间意识中,早年“闻道”实即儒学之道,直到“白首无成”的挫败之下,这种历练也形成对“总角闻道”的挑战或质疑,但陶渊明给出的答案是“先师遗训,余岂之坠!”^{[4](P15-16)}这是一种论证式的结论,似乎遭遇过另一种相反的声音,但经过辩难又获得了新的信力。像“余岂之坠”这样的决疑式的句子,在陶渊明表述儒学意趣时并不罕见,上述《孟府君传》“仁者寿,岂斯言之谬乎”可为另一例。再如其《读史述九章·七十二弟子》:“恂恂舞雩,莫曰匪贤,俱映日月,共飡至言。恂由才难,感为情牵。回也早夭,赐独长年。”“贤”是孔门进德修业的标格所在,“莫曰匪贤”其实也是对遭遇了“匪贤”质疑或动摇之后的更坚忍的肯定。探讨孔子人格相当充分的一首诗是陶渊明《饮酒》其二十:“羲农去我久,举世少复真。汲汲鲁中叟,弥缝使其淳。凤鸟虽不至,礼乐暂得新。洙泗辍微响,漂流逮狂秦。诗书复何罪,一朝成灰尘。区区诸老翁,为事诚殷勤。如何绝世下,六籍无一亲?终日驰车走,不见所问津?若复不快饮,恐负头上巾。但恨多谬误,君当恕醉人。”^{[4](P99)}此诗可以集中看到作者的学术思考和文化关怀。将真淳之风尚寄托于伏羲、神农这样的上古之世,通常这像是道家意识,而陶渊明把孔子探求治世之道的意义也与此相联结。可见儒道二家学说的终极价值,在陶渊明心中是归为一致的。这首诗中出现的两个疑问句,恰是自有答案的,代表着对洙泗遗音的守望之心。“诗书复何罪”?儒家《诗》《书》等六经在历史上被暴政所摧折,虽经秦汉之际幸存的儒叟护惜传授,但汉世以下直到陶渊明之时,“如何绝世下,六籍无一亲”?六经真该负罪吗?六经从此就没有亲近的价值了吗?这样的质问表明对世风与学风日下的沉思与反抗。处在这样的颠倒之世,诗末用一醉表示失望,用“君当恕醉人”的戏谑之语,稍稍平缓上述责问的尖锐。但“快饮”沉醉的姿态,并不意味着要消解前文对六经之功罪的审定。

关于陶渊明诗善用论辩式的结构而展现“内心的自传”,《形影神》就富于这方面的典型意味。兴膳宏先生在《陶渊明》一文中精辟地指出,“‘形’‘影’‘神’三者,各是代表陶渊明某个方面的化身”,并没有哪一方可以最终吞没或消融另两方。“形”“影”“神”的构想大约是从司马相如《天子游猎赋》设子虚、乌有先生、亡是公“三者鼎立形式得到启发”,但结构意味已有所改变。在司马相如赋中,子虚、乌有先生意见相左,最终都对亡是公的见解甘拜下风。而理解《形影神》时,则很难说“神”是压倒一切的,“‘神’的说法只是陶渊明的一种理想而已。不论‘神’的主张如何达观,‘形’与‘影’的意见仍然存在于陶渊明内心之中,三者的对话几乎可以无尽期地循环往复地进行下去”。^{[5](P299-302)}遵从这一结构思路,有助于把握该诗中所显露的思想旨趣的立体感。通常人们不难读出,“影”说立善,“身没名亦尽,念之五情热。立善有遗爱,胡为不自竭”。这种精神热力来源于《论语·卫灵公》孔子曰“君子疾没世而名不称焉。”使人感到陶渊明形象中的儒者面向。正是这种儒者情怀的缠结,陶渊明对生死观的思考与参悟也格外坚忍。“神”说“纵浪大化中”、“应尽便须尽”,实则“委运”的通达与“自竭”的诚挚所形成的对话与辩证关系,形塑着陶渊明的心灵空间。再稍延伸一点看,陶渊明在饮酒上的心态其实也是具有这种论辩式的张力的,同样出自他的笔底,既有《饮酒》又有《止酒》,如此相反相成的命题关系也堪寻味。

二、“木荣泉流之趣”

诚如刘载熙所言,“陶诗有‘贤哉回也’、‘吾与点也’之意”,这在更为内在的意义上决定着陶渊明与儒家的关系。

对于孔门贤人,陶渊明确实对颜回最为情牵心动。作为孔子最得意门生,颜回之“贤”孔子早就定

义了。《论语·雍也》载孔子曰“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也。”“回也，其心三月不违仁。”贫穷之境对于一个人能否安然乐道是一种考验，孔子认为“君子固穷，小人穷斯滥矣。”（《论语·卫灵公》）陶渊明对此有清醒的意识，其《有会而作》有“斯滥岂攸志，固穷夙所归”之咏，又在具自传性质的《五柳先生传》中写道“环堵萧然，不蔽风日；短褐穿结，箪瓢屡空，晏如也。”其境其情全然迭印着颜回的影子。颜回“屡空”的生活与夭折的年命对陶渊明的道德思考也带来忧愤，这主要反映在《饮酒》其十二与十三中：“积善云有报，夷叔在西山。善恶苟不应，何事立空言。九十行带索，饥寒况当年。不赖固穷节，百世当谁传。”伯夷、叔齐饿死在首阳山，荣启期这位善人九十岁还以绳索为衣带，那么善有善报之类的劝善说教岂不是流于空言？“颜生称为仁，荣公言有道。屡空不获年，长饥至于老。虽留身后名，一生亦枯槁。死去何所知，称心固为好。”尽管孔子赞许颜回之“仁”，称荣启期：“善乎，能自宽者也。”但或早夭或穷老，令人对儒家所重视的身后名感到心情沉重。陶渊明伤痛于颜回“屡空不获年”，并有激愤之语，这是他的颜回论述的一个方面。另一方面，也是更具有思想与审美上的开拓意义的，陶渊明通过安身立命的亲证实践，诠释与发展了颜回“不改其乐”的内涵。儒家的贞志固穷本来就具有不慕荣利富贵的道义理想色彩，正如萧统《陶渊明集序》所言，陶渊明为人的特质就包括“贞志不休，安道苦节，不以躬耕为耻，不以无财为病，自非大贤笃志，与道污隆，孰能如此乎！”从《归去来兮辞》所咏的“世与我而相违”、“富贵非吾愿”，作者守志脱俗必定基于内心的自信与自足。其《感士不遇赋》云“宁固穷以济意，不委曲而累己。”刘熙载指出“此即‘屡空晏如’之意。”^{[1] (P282)} 由于获得主体选择的自主与自由，那么在人性的层面必然是快意而安适的，其《劝农》诗中的“傲然自足”可作诠释。

陶渊明在退隐躬耕中享有的快乐，既具有德性的内涵，又洋溢为文辞的风格，刘熙载极有意味地概括为“木荣泉流之趣”。他有一种本领，能把主体的快乐投射到客体景物，最典型的如《归去来兮辞》咏“木欣欣以向荣，泉涓涓而始流。善万物之得时，感吾生之行休。”另外如《与子俨等疏》自述“偶爱闲静，开卷有得，便欣然忘食。见树木交荫，时鸟变声，亦复欢然有喜。”

在陶渊明时代，儒学还没有发展到理学阶段，还没有开辟出“寻孔颜乐处”的理学命题。“寻孔颜乐处”的命题，最早由北宋周敦颐提出，后来二程和朱熹等人对此均多有发挥。除了道德自尊的基本儒学价值以外，理学家所看重的“孔颜乐处”乐在何处呢？大概最见功夫的在于随处能获“洞见道体”的本体之乐。由于这种快乐是融入世界本原、本性的根本之乐，所以就如张横渠所称“吾能乐天地之命”（《宋元学案》卷十七），融贯浹洽于主客体用之间，依中正仁义来上体天心，妙达明通公溥的自在与纯粹。

无疑，理学所抉发出的人与宇宙万物的关系，在道德成就的意义上是更为浑成且富于生意的。相比之下，陶渊明处于前理学时代，但凭着他超卓的思致和人格倾向，他所把捉到的生命意趣可以与后世理学的某些气息相投契。陶渊明的“木荣泉流之趣”正是一种有人格底蕴的吟弄风景。由于他在田园中甘于“守拙”，生命能量从“尘网”中得到释放，陶渊明的可贵不仅在于个体获得安贫脱俗的自由，而且将生命的达观引向善待万物的仁厚之心。“善万物之得时，感吾生之行休”，以澄明之心融入宇宙万物之生机中，此一“万物之得时”实也含摄了心体的存善博大。由此就不难理解，何以陶渊明笔下“木荣泉流”能写出积极活泼的生命意趣。陶渊明笔下田园风景与他的心性修养之间的相融关系，都不妨作如是观。再如《癸卯岁始春怀古田舍》诗曰“先师有遗训，忧道不忧贫。瞻望邈难逮，转欲患长勤。秉耒欢时务，解颜劝农人。”达观悟道的欢喜与民生业农劳作的贯通，也扩充了德性之体用。

当欢怡的心性陶然于春景时，陶渊明出于对孔门轶事的心仪而“悠想清沂”，想到了孔子赞同曾点浴沂咏归的襟怀。当曾点述志曰“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰“吾与点也。”（《论语·先进》）陶渊明《时运》诗序谓“时运，游暮春也。春服既成，景物斯和，偶影独游，欣慨交心。”圣人的“风乎舞雩”也吹拂出陶渊明的神采“山涤余霭，宇暖微霄。有风自南，翼彼新苗。洋洋平泽，乃漱乃濯。邈邈遐景，载欣载瞩。”陶渊明体悟“清沂”之于生命境界的提升是活泼泼的，他以自己“爱静”的修养，感触到万物的生意，他笔下的“新苗”既是触眼之物，又在物态中投射着他心通万物的本领。

后世的理学家对“吾与点也”境界的讨论,在此不妨作一番映照比对。程颢自称:

诗可以兴。某自再见茂叔后,吟风弄月以归,有“吾与点也”之意。^{[6](卷三P59)}

《性理群书句解》卷六解释此段云“由再见周濂溪,见其胸襟洒落,怡然自得,吟咏光风,饱揖霁月而归。”^{[7](P151)}关于周敦颐光风霁月般的精神境界,自其创发“寻孔颜乐处”的命题之外,还有一则轶事可资证明,也是来自程颢的记录“周茂叔窗前草不除去。问之,云‘与自家意思一般。’”^{[8](卷十四P319)}“窗前草不除”与“自家意思”同是天理之流行,程颢从中体认到自然中的天理与自己内心之天理为一,也就是一种超越万物局限而与道同体之乐,为此他还吟出了“云淡风轻近午天”等诗句,自觉“有‘吾与点也’之意”。至此不难理解,曾点浴沂之境界到了理学家那里,已生发凝结出“胸襟洒落”的新风范。在理学脉络中,“吾与点也”的精神价值还在于,能将日常平凡生活与天理流行相凑泊,朱子《四书章句集注》曰:

曾点之学,盖有以见夫人欲尽处,天理流行,随处充满,无少欠缺。故其动静之际,从容如此。而其言志,则又不过即其所居之位,乐其日用之常,初无舍己为人之意,而其胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙,隐然自见于言外。^{[9](P130)}

朱子突出了“乐其日用之常”,在自身平凡位置上都可以充溢天理的流行发见,那么,愈是“日用之常”,愈能使人人有安身立命之乐。而“初无舍己为人之意”,人事与天理的相即并没有那么强的道德目的性,并不要一上来就硬扛着行善的旗子,这样反而更能从容于天地万物之间,隐然呈现万物各遂其性的天道。顺此思路返观陶渊明的胸次,他在秉耒劳作、短褐穿结的平常生活中,油然而产生“善万物之得时”的不限于一己的快乐,既洒脱又朴茂。尽管他初无“天理流行”那样的理学框架横亘于心,但他的怡然自得实含有对儒学的灵动体认,对后世理学襟怀的形成应有一定的前导作用。

当然,从思想史的脉络来说,不宜把陶渊明与理学并置,毕竟他的哲思是魏晋自然观的一种个性化的发展,陈寅恪先生将之定性为魏晋“新自然观”,^{[10](P202)}由此可以更好地理解其“乐夫天命复奚疑”的思考是如何凝结着儒家与道家的成份。但诚如清代沈德潜《说诗晬语》卷上云“陶诗胸次浩然,其中有一段渊深朴茂不可到处。”^{[11](P207)}陶渊明的诗性所达到的思想深度,也令刘熙载感到是对孔子“贤哉回也”、“吾与点也”之意的某种新的发展。到了两宋理学时代,讨论天道性命问题进入了更为系统化的时期,讲究“圣人之学”,某些理学命题的贡献是划时代的,如周敦颐所发“寻孔颜乐处”、理学宗师探讨“曾点气象”等等。不过,理学中处理天理与心性关系的心物涵融方式、理学的“无欲主静”的趣味等,其中的一些思致或思维的触角,在陶渊明身上不能说是完全没有呼应的。

三、见仁见智说《责子》

陶渊明《责子》诗约作于“白发被两鬓,肌肤不复实”的知命之年,在标示人生各个进阶时,他习惯于用孔子式的方法,如《荣木》其四“先师遗训,余岂之坠!四十无闻,斯不足畏”,用《论语·子罕》“四十五十而无闻焉,斯亦不足畏也已”。《责子》述“虽有五男儿,总不好纸笔”,尤其是说二子“阿宣行志学,而不爱文术”,联系到孔子“吾十有五而志于学”之语,这里语意双关,用“志学”指代年龄,且孔子一生好学成圣的起点也是潜在的标竿。对于子弟失学的这种令人失落的状况,陶渊明的策略是“天运苟如此,且进杯中物。”至少是没有恨铁不成钢的叫呼与叹息。

对此诗的意旨,后代两位大诗人作出了很不相同的理解。一个是杜甫,他在《遣兴》中写道“陶潜避俗翁,未必能达道……有子贤与愚,何其挂怀抱。”这是说,陶渊明虽是避世隐居,但尚未进入忘怀是非得失的境界,对儿子品学优劣何其关心!一个是黄庭坚,他在《书陶渊明责子诗后》说“观渊明之诗,想见其人岂弟慈祥、戏谑可观也,俗人便谓渊明诸子皆不肖,而渊明愁叹见于诗,可谓痴人前不得说梦也。”这两种解读在后世各有拥护者,“或为杜辩,或为黄辩,仁者见仁,智者见智,莫衷一是”。^{[12](P305-306)}实则这两种解读都关乎陶渊明与儒学的交涉。

以杜甫而论,诗圣无疑当有自觉的儒家贤愚是非观,他体会到陶渊明的失落感,在子弟教育上他察

觉到陶渊明不容易超然物外,也就是脱不出儒家的基本教育理念。这种观察也不能说没有依据。就陶渊明自身而言,他本有不愿“坠”失“先师遗训”之念,他还愿意“亲”近儒家六艺之学,无论在什么境遇下,“好读书”、“乐琴书”而成性(《五柳先生传》、《归去来兮辞》)。此诗中“文术”一词,“泛指学问”。^{[12](P304)}将“爱文术”导入文明方向的,正是孔子的贡献。这种文化的血脉已潜流于陶渊明身上,一旦看到它断代无继,于无奈之余而挂怀愁叹,岂不是说明了陶渊明与孔子维系的文明精神的潜在联系。

以黄庭坚而论,他认为陶渊明此诗透出了一派“岂弟慈祥”之气息,姑不论“戏谑可观”的修辞风味,“岂弟慈祥”所形容的是一种和乐安闲的情调,其中包含着父子人伦之爱。但关键是陶渊明在这里怎么就表现出“岂弟慈祥”了呢?他见诸子不肖而能有“一切顺乎自然,有所求而不强求”的姿态,^{[12](P306)}反映了处世态度上的洒落不拘。黄庭坚的解释思路其实并不是道家或修辞主义的,而属于理学的脉络。

在理学史上,“光风霁月”用来指周敦颐的洒落气象,成为具有特定理学内涵的精神境界的象征。^{[13](P244-247)}这要归首功于黄庭坚。黄庭坚《濂溪词序》云“春陵周茂叔人品甚高,胸中洒落,如光风霁月。”^{[14](卷九P169)}李侗在他的理学论述中对黄庭坚的这句话评价甚高“此句形容有道者气象绝佳。胸中洒落,即作为尽洒落矣。”如何达到“洒落”之境的功夫则在于:“由此持守之久,渐渐融释,使之不见有制之于外,持敬之心,理与心为一,庶几洒落尔。”(《延平答问》)理学讲究“洒落”,心纯乎天理,其气象神态中要能够“不见有制之于外”,即外在道德规范准绳逐渐内化,以致任心所发,自由自在,看不到是出于外在的道德制约。

若如杜甫之理解,贤愚之教育标准仍然固滞于心,心灵的喜怒之发仍“有制于外”,且这一义项有凌驾于父子情份之嫌。儒家还讲父慈子孝。凡人智愚不齐,接受教育的条件亦不齐,父亲督学之责如果过分强硬,便可能抵拒于父子情感之和乐。儒家思想在面临人伦诸况难免矛盾时,也不乏稍予退过过渡。司马牛因其兄桓魋“犯上作乱”而失去其兄,却不能不忧曰“人皆有兄弟,我独亡。”其实此忧也暗示与儒家兄友弟恭之义的冲突,子夏宽慰司马牛之语中就用到了“死生有命,富贵在天”,略类似于“天运苟如此”。那么,心胸为之廓然,兄友弟恭之义不仅没有丢失,而是更为扩充了。

那么,借用理学家李侗对“洒落”的上述释义,黄庭坚所理解的《责子》诗义,父亲所表现的人伦情怀,已全然“不见有制之于外”。陶渊明虽有好学之心,但这一标准渐渐融释;不必横亘心头而羡慕人家子弟,愁叹已不如人,又落入营营外求之欲壑。黄庭坚善于“想见”陶公“岂弟慈祥”,这种眼力,与他善于看出周濂溪“胸中洒落”,似可相通。在理学家的评判倾向中,陶公因其多有“洒落”之致而位相略高于杜甫。^①从《责子》诗的讨论,或许可以提供一窗口。

四、《宇宙一北窗赋》——海东人对陶渊明的儒学想象

两千多年来,洙泗遗响是一个生生不已的活的传统,而且空间的范围也传衍至域外。韩半岛尤其是李朝时期受性理之学的影响颇大,阅读其时其地的相关作品,他们对陶渊明的理解与想象中,理学化的色彩较为浓烈。或许对于陶渊明的“书之本量”而言,^②东人的想象不免借题发挥,但正如陶渊明的一句诗“人当解意表”(《饮酒》其十三),这些域外的材料在儒学化上达到怎样的幅度,对儒学史与陶学的交迭有何作用,值得作些了解和参照。

兹从李朝中期金范(1512-1566)的《宇宙一北窗赋》来切入。他拈出这个题目是向陶渊明致敬的,

^① 案:理学家张栻曰“陶靖节人品甚高,晋宋诸人所未易及。读其诗,可见胸次洒落,八窗玲珑。岂野马扬尘所能栖集”(《采菊亭赠张建安并序》)人品洒落表现在性情上则乐易平和,黄庭坚《和答李子真读陶庾诗》特赏“乐易陶彭泽”,朱子《楚辞后语》特赞《归去来兮辞》“虽托楚声,而无尤怨切感之病”。据李剑峰《元前陶渊明接受史》考察,宋人不满于前代诗人的穷愁之叹,“在所有这些被批评的诗人中,连宋人最推崇的人品与诗品高度统一的典范之一杜甫也未能幸免,所幸免的只有陶渊明一人”,可参。济南:齐鲁书社,2002,第240页。

^② 案“书之本量”这一概念采自刘熙载,见王气中《艺概笺注·文概》第38页。

篇末有“悦九原之可作，微先生兮吾谁依”之句。“北窗”之所以具有体道之趣，确是陶渊明的创意，其《与子俨等疏》描述回归真性的生活时有曰：“五六月中，北窗下卧，遇凉风暂至，自谓是羲皇上人。”在其《归去来兮辞》中也说“引壶觞以自酌，眄庭柯以怡颜，倚南窗以寄傲，审容膝之易安。”将日常生活赋予了精神意义时，势必凸显屋宇的存在感，窗子正是一个供居者遐观畅神的部件。金氏的《宇宙一北窗赋》写出了“倚幽户”的感兴：

余生世之旷达，邻太初之真朴。倚幽户而兴感，窃托慕于靖节。属伪时之纷嚣，予孤醒于群醉。寄一身于田园，任逍遥而肆志。笼宇宙于北窗，玩万理而徜徉。

逍遥田园、含真抱朴的价值寄托是对立于世俗的“纷嚣”的，因而也是孤寂清高的。虽然屋以人灵，不必在乎窗子是南是北，但若从这份清寂幽独的情味上说，“北窗”的意象胜于“南窗”而更像是陶渊明的标符。“北窗”是居者寓目骋怀、心通天地的凭籍，实也见证了居者“笼宇宙”、“玩万理”的心路历程。那么，金范是如何来拟写这一过程的呢？赋中是这样展开的：

覩事物之建化，甘日适而熙熙。迨古往而今来，旷天地与四极。寓理气于浩漭，混万像于块圯。岂意萧然之一窗，尽输入于胸臆……欣五柳之春和，乐三径之秋深……处寂寥而俯仰，观窈窕之天化。室生白兮心天地，肯外累之来舍？窗引风兮阖辟，悟乾坤之在此。迹已同于无怀，蔼浩然于一己。审容膝之易安，复何美于厦屋。伟斯人之真逸，远尘想而脱落。遐怀归于圣门，齿点也之鼓瑟。（《后溪先生文集》卷一）^①

这里的“斯人之真逸”，诚然是符合于陶渊明的精神色调的，心迹之“同于无怀”即《五柳先生传》所自拟的“无怀氏之民”。不过，金范具有理学素养，存世作品中有理学味浓烈的《存养赋》这样的题目（《后溪先生文集》卷一）。在理学的范畴体系内，“太极”、“理”、“气”的内涵及其相互关系的探讨也强化了士人对天地宇宙的道德本体自觉，也使得孟子所乐称的“浩然之气”有了更大的理学能量。那么，金范在遥想陶渊明的“北窗”生活时，“寓理气于浩漭”、“室生白兮心天地”、“蔼浩然于一己”等句意就含有理学的思想脉络，并提炼为“遐怀归于圣门”，这已是金氏赋于陶渊明的理学想象。

这种创作路径也是时代学术思潮的一种投射。随着程朱理学在高丽末期传入海东，进入李朝后，特别是在十六世纪前后达于鼎盛，称为韩国儒学双璧的退溪李滉（1501-1570）和栗谷李珣（1536-1584）就标志性地出现于这个阶段。披检这个时代的赋篇，性理学的话头往往成为赋题，如金希参（1507-1560）《风月无边赋》曰：“厌尘务之溷浊，浩濯心于碧空，冀摆累而凝静，开八窗之玲珑。澹光霁之风月，涵古今之夜气，独溯源于濂溪，嘉得师于千载。”“活水泼泼于源头，天光淡淡于方塘，谁知乾坤之浩气，尽输入于寸腔。”（《七峰先生逸集》）。将“胸中洒落，如光风霁月”的周敦颐和吟出“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许？为有源头活水来”的朱子作为理想；他还有《心学赋》咏“幸濂洛承波于洙泗，喜斯学之重明。首寻孔颜之所乐，遥缵千圣之一统”（同上）。再如周博（1524-1568）《活水赋》“万川之一月同圆，一水之万状毕涵”诸句，钟情于理学的存心养性功夫，并以水为喻而称“洙泗之渊源可寻，濂洛之余海可接”（《龟峰先生遗集》卷一）。权杠（1567-1626）《月照万川赋》也是发挥理学“太极”说（《方潭先生文集》卷一）。朴齐仁（1536-1618）因周敦颐的《爱莲说》而转写《爱莲赋》，结句“濂溪千载，继之者谁？”其实是自任继承者，故“光风霁月，襟韵洒落，赏斯莲之清标，日爱玩而无斲，自以为有此净友兮，如助余之道德”（《篁岩集》卷一）。金致宽（1569-1661）《尊德性赋》“玩孔门之心法，悟德性之是尊”，所看重的居敬穷理之义则表述为“无物欲之抵隙，顺自然而常裕。全所赋之正理，绝查滓之为累。懿一敬之涵养，蔼万善之流出。”（《亦乐斋先生文集》卷二）另如黄应清（1576-1665）《不诚无物赋》“洋洋发育之万类兮，孰不本乎斯诚”的主客体用之谈（《大海先生集》卷一），以及都慎与（1605-1675）《心如一家主赋》的“仰晦翁之格说”（《搗轩先生文集》卷一），诸如此类延续着理学的主旨之作，不胜枚举。因朱子流露过苏文害道之评，黄信龟（1633-1685）以此入题而有《苏文害道甚于老

^① 本文所用李朝时期文集均据景仁文化社《韩国历代文集丛书》本。

佛赋》：“何朱子之明辨，更加严于苏氏。”（《云溪先生文集》卷一）于此也可以了解李朝学者文人对理学崇信的感情之深。

经过理学洗礼的这种文学心灵，往往更容易把陶渊明的恬淡、乐天、超旷与理学家的寡欲、主敬、虚灵不昧相融摄。兹再看两例，权克中（1554-1608）《次归去来辞》以继承陶渊明的“碧山不负吾当归”而发端，其中“既自食其家食兮，匪欲衣乎君衣”、“宦情本微”等句都承接着陶渊明原作的趣味，又添加了“吟风弄月，吾道斯存”这样的理学话头（《枫潭遗稿》卷六）。他还有《咏而归赋》敷衍孔子“吾与点也”之意：

从容问志之一夕，纷各陈其所欲。视余心之独异，宁事为之屑屑。鲁城三月，韶华将歇，习习兮谷风，迟迟兮春日，美万物之得时，顾余服之既成。岂曰无人七兮，携冠童而同行。沂有水兮可濯，埤有树兮宜息，或涓涓而始流，或森森而争立。澡余肤兮振衣，开余襟兮向风，涤尘垢于身上，挹灏气于胸中。咏一般之清思，将浩然而归欤。人欲净尽，万事遽除，天理流行，一心水月。（《枫潭遗稿》卷六）

“吾与点也”之意在理学中获得了天理流行之表达范式，值得注意的是，权克中对夫子叹赏的“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”之境的描摹，一方面是理学化的，另一方面又是陶渊明化的，赋中的“美万物之得时”、“或涓涓而始流，或森森而争立”，对应于陶渊明《归去来兮辞》的“善万物之得时”与所谓“木荣泉流”之表达。在李朝中期的赋家手上所发生的“理学化”与“陶渊明化”的迭合，对了解陶渊明与洙泗遗音结缘，大约也是有意味的材料。

参考文献：

- [1]王气中. 艺概笺注 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1986.
- [2]萧 统. 陶渊明集序 [A]. 逯钦立校注. 陶渊明集 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [3]逯钦立. 关于陶渊明 [A]. 逯钦立校注. 陶渊明集 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [4]逯钦立. 陶渊明集 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [5](日)兴膳宏. 六朝文学论稿 [M]. 彭恩华译. 长沙: 岳麓书社, 1986.
- [6]程 颢, 程 颐. 二程集 [M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [7]熊 节. 性理群书句解·通书序 [M]. 熊刚大注. 文渊阁《四库全书》(第709册) [Z]. 台北: 台湾商务印书馆景印.
- [8]陈荣捷. 近思录详注集评 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2007.
- [9]朱 熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [10]陈寅恪. 陶渊明之思想与清谈之关系 [A]. 金明馆丛稿初编 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1980.
- [11]沈德潜. 说诗碎语 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1979.
- [12]袁行霈. 陶渊明集笺注 [M]. 北京: 中华书局, 2003.
- [13]陈 来. 有无之境: 王阳明哲学的精神 [M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [14]周敦颐. 周濂溪集 [M]. 上海: 商务印书馆, 1936.
- [15]朱杰人, 等. 朱子全书(第13册) [M]. 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 安徽教育出版社, 2002.

(责任编辑: 张立荣)