陶渊明对庄子自由观的拒绝与吸纳

归 青

摘 要: 陶渊明思想和庄子思想的核心都是追求自由,两人的自由观存在着复杂的关系。《庄子》自由观的要义是道即自由,无待、无我即自由,这种自由主要是发生在观念形态中的一种虚幻的自由感觉。从根本立场上看,陶渊明的自由观与庄子的自由观是两种截然不同的自由观。与庄子无我的自由观相反,陶渊明的自由具有强烈的主观意志和个性色彩,是有我的自由观;陶渊明尊崇的是个性,而不是庄子所谓的近乎或等于本能的自然天性;陶渊明的自由是行动的自由、选择的自由。但在一些个别、局部的问题上,陶渊明对庄子的自由观进行了有限制的吸纳;他在有我的前提下,吸纳了庄子无名、无功的思想;他在退守狭小的自由小天地、赞美隐居生活方面,受到了庄子的影响;他在崇自然和尊天性方面吸纳庄子的思想的同时又有所改造。在考察二人自由观之关系时,注意二者的差异尤为重要,有助于深刻把握陶渊明自由观的独特性。

关键词: 陶渊明;庄子;自由观

中图分类号: I206 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)02-0161-08

探讨陶渊明的人生思想,首先要解决的问题是他对人生自由的想法。但从陶学研究的现状来看,学者们对这个问题似乎兴趣不大,研究成果也比较少见。笔者近年一直在思考这个问题,同时又感觉到如果只是一般地、平面地评述,不一定能充分显现出陶渊明自由观的特点和价值。庄子是中国古代思想家中最早对自由问题进行比较深刻、系统的大师。陶渊明思想和庄子思想的核心都是追求自由,二者的自由观之间存在着复杂的关系,弄清楚陶渊明对庄子的自由观到底拒绝了什么,吸纳了什么,可以更深刻地揭示陶渊明自由观的基本性质和特点。

一、《庄子》自由观的要义

在进入正文前,先要对自由的概念作一个说明。什么是自由呢?从词义的角度看,“自”就是自己,“由”就是听从、听任的意思,例如《论语·颜渊》:“为人由己,而由人乎哉?”^[1]“自”可以是一个反

身代词,当它作为主语后面跟一个动词时,这个动词的宾语常常就是作为主语的“自”。“自由”就是听从自己,也就是由自己做主,这是对“自由”一词的语文学解释。关于“自由”的定义有多种说法,但概括起来,所谓“自由”的基本要件大抵有两个:一是去束缚,对束缚的否定就是自由;二是有主观意志,也就是说人只有随心所欲地思想和行动,才称得上自由。两个要件中第一个要件更为根本,因为人一旦感到束缚,就已经产生想要打破束缚的愿望,这已经是主观意志的体现。我们姑且以这两个要件为准,来看看《庄子》自由观的要义。

1. 庄子怎样看待自由

在《庄子》中相当于自由的词语有“逍遥游”“无待”“忘”“无为”“无心”“悬解”等,而以“逍遥游”和“无待”最为贴切。“逍遥游”是对无拘无束、悠然而游的自由状态的描写,“无待”是对自由原因的解说。无待的反面就是有待,有待就是有条件,就意味着限制,也就是不自由。《逍遥游》中写道,大鹏一飞

收稿日期:2024-09-25

作者简介:归青,男,华东师范大学中文系教授(上海 200241)。

九万里,翅膀动一下,就能轻松飞到南冥,看起来大鹏很自由。但庄子说,鹏之徙于南冥,那是凭借大风的运行,“风之积也不厚,则其负大翼也无力”^{[2]8},倘若没有大风的依托,大鹏则是连分毫也动弹不得的。这样来看,大鹏其实一点也不自由。因为它要飞起来必须依赖大风这一条件,这就是有待,就是为外物所制约,不能完全由自己做主。可见,真正的自由就是要去除有待,成为无待。

大鹏展翅只是一个寓言,庄子想以此来说明人生。在庄子看来,要实现人生的自由,同样也需要去束缚,变有待为无待。《逍遥游》在讲这个问题时采用了递进的方法。讲宋荣子虽已做到了“定乎内外之分”,不以外界的好恶影响自己,但“犹有未树也”^{[2]8}。列子较宋荣子在无待的层次上又高了一层,可以“御风而行,泠然善也”,但还是有所待,“旬有五日而后反”^{[2]8}。彻底的无待是“乘天地之正而御六气之辩,以游无穷者”^{[2]9},这才达到最高境界。“彼且恶乎待哉”^{[2]9},只有在这时才真正到了完全不仰赖外物的“无待”,同时也就是彻底自由的状态,也就意味着与道合一了。可见,自由和道是同一的,道即自由,得道就是得大自由,也就是绝对自由。

既然自由意味着去除束缚,就是变有待为无待,那么人生中的有待又是什么呢?庄子的回答是有我。他说“至人无己,神人无功,圣人无名”^{[2]9},这是从正面说的;从反面说,就是有己、有功、有名才是人生的大包袱。有功、有名归根还是因为有我。我字当头,突出自我,强化我的意欲,那么功名利禄就会支配人的思想行动,人就会被外物所控制。这个观点在《庄子·外篇》中又有了发展,作者提出了“物物而不物于物”^{[2]388}的观点。“物物”在不同的语境中意思不完全相同,此处不论。要注意的是“不物于物”,就是人应当保持自己的独立性,不被外物所宰制,如果做到了这一点,也就解除了人生的枷锁,获得了自由。可现实世界的情况是怎样的呢?作者说:“自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。”^{[2]188}无论高低贵贱,人们都不惜以身家性命竞相追逐以功名利禄为代表的外物,这就无异于大家争相套上枷锁,甘心情愿地为外物所驱使,从而失去自由。反过来说,只要人们打破了己、功、名的束缚,就可以获得自由。

2. 人怎样才能打破束缚、获得自由

《逍遥游》里描写的绝对自由在现实世界中是不存在的,现实中的人总是处在不自由的境地中,总

是要依赖他物,因而会受到程度不同的制约。人怎样才能打破束缚,在这不自由世界中尽可能地多获取一些自由呢?庄子提出了自己的设想。

一是有针对地破除妨碍自由的执念。针对人们对“有我”的迷恋,他提出要“忘我”。庄子认为对自我的迷恋是导致人生痛苦的根本原因,因此只有破除对自我的执念,降低以至消泯人的主观意欲,人才能从痛苦中解放出来。与其他思想学派不同,庄子并不主张提高人的能力,相反他要求最大限度地消释人的意志和能力,一步一步地忘掉自我,“隳肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘”^{[2]163},要“忘乎物,忘乎天,其名为忘己。忘己之人,是之谓入于天”^{[2]244-245}。这个“忘己之人”就是不断抛弃感官欲望、摒弃聪明智慧,最后成为一个浑朴天然、无知无欲之人。到了这一阶段,可以说是“同于大通”,是一个彻底自由的得道之人了。

在庄子的“忘我”思想中,还包含着崇自然、尊天性的思想。这个思想在《内篇》中并不突出,但在《外篇》中却得到了特别的强调。万物各有其性,天性是与人为相对立的,人为就是伪,就是对天性的戕害。善治天下者不须用仁义礼智信这一套东西来束缚老百姓的身心,而是要让他们“不失其性命之情”^{[2]184}、“任其性命之情”^{[2]190}地生活。或许有人会问,庄子一面说要忘我,要消除人的主观意欲,一面又说要尊天性,岂非自相矛盾?但实际并非如此。庄子所尊之性并不是后世所谓的“个性”,他所推崇的性“解心释神,漠然无魂”^{[2]223},混混沌沌,虽知其然却不知其所以然,乃是一种与生俱来的、近乎本能的自然天性。循着这种天性的行动是感而后应、迫而后动、出于无心的,因而也是忘我的,这与后世所谓的“个性”内涵不同。后世所谓的“个性”是与自然相对、有着独立意志的性,这恰恰是庄子所要破除的“我执”。

针对人的情累,庄子提出无情论的思想。庄子所谓的无情不是要人们取消感情,而是要人们“不以好恶内伤其身”^{[2]127}。人是有感情的动物,人生在世常常处于情感的波澜中。庄子认为情感的波动激荡是人生烦恼的重要原因,人要获得自由就必须勘破情网。那么如何破除情的束缚呢?庄子认为这与人的认识境界高低有关。情深是认识肤浅的表现,无情才是对人生百态认识透彻的结果。他假托孔子的话说,人生中“死生、存亡,穷达、贫富,贤与不肖、毁誉,饥渴、寒暑,是事之变,命之行也。日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也”^{[2]123}。也就是

说,这些能引起人喜怒哀乐的事件都是生活中必然要碰到的,同时又都是相对的、暂时的,就像日夜之相替代,有失就会有得。这样看问题就不会对人生中一时的得失看得太严重,就不会因此破坏人的心情,就可以使内心恒常处于“恬淡寂漠,虚无无为”,“万物无足以挠心者”^{[2]264}的状态。如此对生活中的得失穷达也就不会萦怀,就会“是非不得于身”^{[2]126},于是人也就从得失悲欢的困顿中解放出来。类似的问题还有很多,例如关于生死的问题、是非的问题都可以说是需要破除的我执之障,在《庄子》中都有比较深切的议论,兹不赘述。总之,破除我执就是要在不自由的世界中通过消释人的主观意欲来求得自由的努力,这是一种无己的自由观。

二是在观念形态中通过更新思维方式来获得一种得到自由的感觉,这个思维方式就是齐物论和相对论。庄子认为一般人只注重事物外表的差异,例如得失、贫富、穷达等,但这个差异是暂时的、表面的,因而也是不重要的。重要的是要认识事物的本质,“道通为一”^{[2]36},万事万物、是非曲直都是道的体现,都能在道里找到各自的位置,都有其存在的合理性。人世的变化是永恒的,得失常会互易其位,有得必有失,有失必有得。如果这样看问题,人就从有待中解放出来,就会达观开朗,也就得到自由了。

我们再来看看庄子如何解决人的生死问题。“死生亦大矣”^{[2]111},在一般人看来,人生最痛苦的问题就是有生必有死。求生而恶死是人之常情,也是人永远无法解决的困惑。对此庄子认为,这也是一般人太执着于事物的表面,认识太肤浅的缘故。要解决这一问题,首先要从“道通为一”的角度去看待生死问题,也就是说对生死的本质要有清晰的认识。在他看来,所谓生死只是生命形态的不同表现,二者的本质是一样的。“察其始而本无生,非徒无生也,而本无形;非徒无形也,而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生。今又变而之死。是相与为春夏秋冬四时行也。”^{[2]359}人活着是气之聚,人死亡是气之散,形体虽异,物质不灭,仍然存在于宇宙中。这种生死之间的转变是在不断进行的,就好像一年四季的交替循环。这是从齐物的观点来看问题,注重本质,而忽略差异。

庄子还从相对论的角度来看生死。他认为,人们之所以贪生怕死,这是绝对论思维导致的结果。人们通常只站在生的角度去看待死亡,这样看问题永远是片面的,倘若站在死亡的角度看,生就未必是一件好事。人生其实是很痛苦的,“一受其成形,不

亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,黷然疲役而不知其所归,可不哀邪”^{[2]30}!人一旦死去,则种种约束完全消失,既没有君臣尊卑的不平等,也没有仁义礼智信的枷锁。正所谓“死,无君于上,无臣于下,亦无四时之事,从然以天地为春秋,虽南面王乐,不能过也”^{[2]361},这种状态不正是人们梦寐以求的彻底解放的大自由吗?所以当庄子要为骷髅复活为人时,遭到它的坚拒:“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎?”^{[2]362}经过如此这般的观念运作,现实并没有变化,但人的想法变了,由痛苦、执着变为通透、解放了。

可见,齐物和相对的方法可以在观念形态中化不自由为自由,这也说明庄子所谓的自由并不是行动的自由,只是发生在观念中的一种自由的感觉。现实中的问题一点都没有改变,改变的只是人对世界的看法,从而使人能够心安理得地适应这个不自由的世界。由此可见,在庄子看来,道即自由,无待、无我即自由,顺性、遂性即自由。这种自由是一种主要发生在观念形态中的虚幻的自由的感觉。

二、两种根本立场截然相反的自由观

在对庄子自由观有了基本了解的基础上,再来看看陶渊明的自由观,很容易发现二者在根本的立场上是截然相反的。这表现在以下几个方面。

1.“无己”与“有我”:对自我的态度不同

与庄子以无己为核心的自由观相反,陶渊明的自由观恰恰是有我的自由观,是突出主观意志,以是否符合自己心愿为判断标准的自由观。他明确表示不愿受到束缚,追求的是人生的自由:“吾生梦幻间,何事继尘羈。”^{[3]91}他有过几次短暂的出仕经历,感受很不愉快,在他看来官场生活如同“羈役”,他说:“望云惭高鸟,临水愧游鱼。真想初在襟,谁谓行迹拘。”^{[3]71}面对高飞的鸟儿和悠游的鱼儿,他自愧不如,但回归田园,过安逸悠闲生活的初衷却始终没有改变。面对出处的选择,他毫不犹豫地选择了归隐。在他看来,官位就是一种羈束,不值得留恋。“宁固穷以济意,不委曲而累己。”^{[3]148}他把是不是合自己的心意作为决定去取的首要标准。他初回田园,美好的自然风光、淳朴的民风与刻板拘束的官场生活形成了强烈的对比,他由衷地赞叹道:“久在樊笼里,复得返自然。”^{[3]40}回到田园,他要从事一些农耕劳作,体力上有了付出,但他很能体味到其

中的乐趣。“四体诚乃疲,庶无异患干”^{[3]84}，“但愿长如此,躬耕非所叹”^{[3]84},这正是他愿意过的生活。

在陶渊明看来,自由不是忘掉自我,而是以我的意愿是不是得到满足,也就是我的“性”是不是得到伸展为判断的标准。能够满足我的意愿,就能使我快乐,也就意味着获得了自由。这是陶渊明的自由观和庄子自由观根本不同之所在。由于这个根本点的不同,也就引发了一系列观念的不同。

一是陶渊明没有把情看作是束缚,而是深于情,执着于情,并且鲜明地表达了他的好恶。他笃于友情,自言:“我求良友,实覩怀人。欢心孔洽,栋宇惟邻。”^{[3]22}他深于亲情,想到自己不久人世,孩子还小,担心他们的生活,“念之在心,若何可言”^{[3]188}。一饭之赠,使他感激莫名,“感子漂母惠,愧我非韩才。衔戢知何谢,冥报以相贻”^{[3]48};旧地重游,发现昔日民居已成荒墟,他感伤不已,发出“人生似幻化,终当归空无”^{[3]42}的悲叹。他自律很严,由荣木的朝华夕落联想到自己少年学道,却白首无成,内心焦虑不已,“我之怀矣,怛焉内疚”^{[3]16},决心抓紧时间,争取早日学道有成。感情的浓烈,只要读他作品的人很容易感受到。在情感的问题上,陶渊明不像庄子那样刻意用齐物和相对的方法来弱化以至消退感情,而是让自己的感情真实自然地流泻出来,不管感情的波荡是否会“内伤其身”^{[2]127}。

二是在生死问题上,他不取庄子齐同生死说,不用生不如死、生死齐一之类的话来抚慰自己怕死的心理。陶渊明不回避生死,而是正视现实,承认这是一个无解的问题。《形影神》中的神虽然否定了形及时行乐的人生观和影立善扬名的人生观,但并没有找到出路。他说:“纵浪大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。”^{[3]37}该怎样便怎样,多想也没用,说穿了也就是以不解为解,听天由命,让生命在大化的洪流中去自行解决。这与其说是坦然,还不如说是无奈。

陶诗中有很多以死亡为主题的作品,都写得非常真切动人。如《拟挽歌辞三首》(其二):

在昔无酒饮,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。欲语口无音,欲视眼无光。昔在高堂寝,今宿荒草乡。荒草无人眠,极视正茫茫。一朝出门去,归来良未央。^{[3]141}

诗人想象他死后被幽墓室,虽有所感,但身体已经不听使唤,只能无奈地品尝着孤独与绝望,这里流露出的是对死亡的恐惧和忧虑。如果说陶渊明真的已经对生死释然了,就很难解释为什么在其作品中

会一再出现死亡的主题。这只能说无论从庄子的自由观还是从我们今天对自由的理解看,陶渊明在生死的问题上实际并没有得到解脱,这个人类永恒的难题纠缠了陶渊明一辈子。

由上可见,追求自由,但又承认人处身于现实世界和大化运行之中,从根本上看是不自由的,人只能在绝对的不自由中求取相对的自由,这才是陶渊明自由观的基本特点,也是陶渊明自由观不同于庄子自由观的根本所在之一。

2. 顺遂天性与尊崇人性:对性的理解不同

陶渊明对性的理解与庄子的尊性观念也有着根本的不同。《庄子》中明确提出了尊性的思想,认为万物都有性,顺其自然就是要顺从其天性,对于人而言,当然也要顺遂其天性。但《庄子》所讲的性乃是一种近乎或者等同于本能的自然天性,而不是后世所谓的个性。陶渊明也尊性,他也讲要依随自己的本性。他说自己“少无适俗韵,性本爱丘山”^{[3]40},在官场上的感受是“性刚才拙,与物多忤”,辞官归隐的原因也是因为“质性自然,非矫励所得”^{[3]159}。但这里所讲的性都不是庄子意义上的那种自然天性,而是有着明确自觉意识的个性。陶集中用来表达类似意思的词语还有很多,例如:“何以称我情,浊酒且自陶。”^{[3]83}“当年诂有几,纵心复何疑。”^{[3]74}“衣沾不足惜,但使愿无违。”^{[3]42}“迁化或夷险,肆志无窟窿。”^{[3]53}“天岂去此哉,任真无所先。”^{[3]55}“一形似有制,素襟不可易。”^{[3]79}例句中“情”“心”“真”“愿”“志”“素襟”等在相当程度上可以作为“性”的近义词甚至同义词来使用。

与庄子倡导无己不同,陶渊明作品中的性是有着浓厚“有我”色彩的个性。对于这种个性,陶渊明不但不去消释它,反而毫不含糊地张扬之、发挥之。在他看来,个人自由的标志就是看其个性是否得到伸展,如果能“肆志”“任真”,也就是放任自己的个性,那就快乐,也就得到了自由。反之,则个性就会受到压抑和束缚。

陶渊明对性的理解还有他独到的一面。在《庄子》中,作者屡屡讥笑儒家的仁义道德,认为这是出于统治的需要而强加于人的枷锁,是对人天性的戕害。陶渊明完全不同意庄子的这种看法。他尊崇儒学,高度肯定和赞扬仁义道德,“朝与仁义生,夕死复何求”^{[3]125}。他甚至把这些一般认为是教化的东西也理解为人性的一部分,因此顺遂天性也就包括了要尊重和发扬根于天性的这部分内容。陶渊明在解释自己归隐的原因时说:“是时向立年,志意多

所耻。遂尽介然分，终死归田里。”^{[3]98}这里的“多所耻”差不多就是“望云惭高鸟，临水愧游鱼”^{[3]77}的意思。“遂尽介然分”中的“分”就是性，尽分就是尽性。“介然”之性也就是“质性自然”、秉性刚正的意思，其中也包括了儒家所看重的道德操守的成分。

陶渊明作品中颇多赞美刚正的言辞，特别喜欢赞美具有刚性特征的事物。例如：“终怀在壑舟，凉哉宜霜柏。”^{[3]79}“青松在东园，众草没其姿。凝霜殄异类，卓然见高枝。连林人不觉，独树众乃奇。”^{[3]91}“因值孤生松，敛翮遥来归。劲风无荣木，此荫独不衰。”^{[3]89}陶渊明赞美霜柏、青松的坚强、挺拔，经得起考验，有担当的品质，很容易使人联想起孔子的名言“岁寒，然后知松柏之后彫也”“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”^{[1]115}、“刚毅、木讷，近仁”^{[1]148}。如同道家崇拜水，具有柔性特征；儒家则赞美松柏，具有刚性精神。陶渊明在《戊申岁六月中遇火》一诗中又写道：“总发抱孤介，奄出四十年。形迹凭化往，灵府长独闲。贞刚自有质，玉石乃非坚。”^{[3]82}诗中说自己从小性格孤介，四十多年来，体貌已经有了很大改变，但内心却始终保有着自由的状态。“贞刚自有质”，“质”也就是性，是说刚正的品格出自天性，那是连白玉都无法相比的。我们感觉到，陶渊明受儒家思想的影响太深刻，习已成性，把儒家提倡的德行操守直接等同于人性的一部分。在他看来，发扬个性也就意味着要发扬人类的美德，这也是崇自然、尊天性的表现。

3. 观念与行动：实现自由的方式不同

与庄子只是发生在观念形态中的自由不同，陶渊明的自由并不只停留在观念中，更体现在行动上，陶渊明的自由是行动的自由，选择的自由。在庄子那里，人的选择空间是很小的。庄子既然提倡无己，那就意味着放弃人的主观意志，随顺大流，如贾谊《鹏鸟赋》中所言“乘流则逝兮，得坻则止”，“纵躯委命”，“泛乎若不系之舟”^{[4]199-200}，又如谢惠连《雪赋》中的白雪，“凭云升降，从风飘零，值物赋象，任地班形，素因遇立，污随染成，纵心皓然，何虑何营”^{[4]196}。在庄子看来，无自性就是它的本性，没有意志，不选择，不执着，一任外物支配，也就永远不会与外物发生矛盾，所以就不会痛苦，也算是自由了。

陶渊明并不认同庄子这种自由观，他对于认定的事情相当执着，一定要付诸行动。他有好几次徘徊在仕隐之间，这里的矛盾并不是因为他对仕途有什么留恋，而是因为他渴望过自由自在的田园生活，

但因生活困难不得不通过出仕来谋求经济条件的改善。只要生活有所好转，他便毫不犹豫地要回到乡村生活中去，他在诗中屡屡流露出这种心情：

闲居三十载，遂与尘事冥。诗书敦宿好，林园无世情。如何舍此去，遥遥至南荆。叩枻新秋月，临流别友生。凉风起将夕，夜景湛虚明。昭昭天宇阔，皛皛川上平。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。^{[3]74-75}

这里表达了他对仕隐两种生活的选择。他把官场生活称为“尘事”“世情”，把公务活动比作服役，无不显示出被拘束的痛苦。他说建功立业（“商歌”）于我无关，心中怀恋的还是舒适悠闲的田园生活，因此他决心挂冠而去，养真茅屋，去过隐居生活。又如《饮酒》（其九）：

清晨闻叩门，倒裳往自开。问子为谁欤？田父有好怀。壶浆远见候，疑我与时乖。褰襟茅檐下，未足为高栖。一世皆尚同，愿君汨其泥。深感父老言，稟气寡所谐。纡轡诚可学，违己诟非迷！且共欢此饮，吾驾不可回。^{[3]91-92}

田父是一个庄子式的人物，他劝陶公不必那么认真，那么清高，既然社会风气如此，何不随波逐流，为什么非要走辞官归隐之路呢？“尚同”就是不必做什么选择，大家怎样，你就怎样，这正是庄子提倡的混世的生活态度。对此陶渊明立场鲜明地加以拒绝：“纡轡诚可学，违己诟非迷。”可见是否根据自己的心愿作出选择才是最重要的，付诸行动才是最有效的。与庄子的态度比较起来，陶渊明的自由观要积极得多。

三、陶渊明对庄子自由观的有限接受

虽然陶渊明的自由观与庄子的自由观在根本立场上截然不同，但我们从陶渊明的诗文和他的人生实践中可以很清楚地发现，庄子自由观的某些方面还是对陶渊明的自由观发生了或大或小的影响。只是这种影响只是局部的、有条件的，而且在接受的过程中又经过过滤或改造，最终消化成为陶渊明自由思想的一部分。陶渊明对庄子自由观的有限接受从根源上说，是基于他们都是个人主义者，正因为如此，庄子的某些思想才会引起陶渊明的共鸣，这主要体现在以下三个方面。

1. 不受外物宰制的自由

庄子自由思想的一个重要方面就是对外物的警

惕。他认为人对外物的迷恋会刺激起人的贪欲,从而使人受制于外物。人要获得自由,除了要“无己”外,还要“无名”“无功”。这是因为名声和事功对人的诱惑很大,如果一个人对此看得很重,以此作为人生目的的话,那就无异于人生被名声和功业绑架,也就失去了自由。因此,庄子明确提出要“无己”“无功”“无名”以及“物物而不物于物”^{[3]388}的主张。

庄子提出“无功”“无名”是和“无己”联系在一起的,功、名的根子还是在有己。庄子要否定“我”,当然也就要连带着否定名和功。“至人无己,神人无功,圣人无名”^{[3]9},将己和功、名一并消释掉,彻底击碎人的迷妄,从根子上消除人生不自由的痛苦,具有理论上的彻底性。对此,陶渊明却有着自己的思考。他并不认为人要“无己”,相反他执着于我,追求个人的自由是陶渊明人生观的基本主题。如何才能求取个人自由呢?陶渊明有限度地吸收了庄子提出的三无思想,祛除了其中的“无己”,在有我的前提下,一定程度地接受了庄子所谓的功、名是人生不自由的根源的看法。

先来看陶渊明对事功的看法。陶学界有一种流行的看法,认为陶渊明弃官归隐是因为他在官场上不得意,理想壮志无法实现,才不得不归隐田园的。笔者认为这种看法可能并不完全符合实际。陶渊明的归隐固然与官场黑暗有很大关系,但最根本原因还是和他中年以后的人生理想有关。不管早年的陶渊明是否一定抱有建功立业之想,至少中年以后的陶渊明并不存在这样的想法,保守一点说,即使存在也是很微弱的。他在《拟古九首》(其四)中写道:

迢迢百尺楼,分明望四荒。暮作归云宅,朝为飞鸟堂。山河满目中,平原独茫茫。古时功名士,慷慨争此场。一旦百岁后,相与还北邙。松柏为人伐,高坟互低昂。颓基无遗主,游魂在何方?荣华诚足贵,亦复可怜伤。^{[3]111}

面对垒垒荒坟,诗人不禁感慨万千,想到古往今来的功名之士你争我斗,为此消耗了人生的光阴,死后也不过是一抔黄土而已,因而发出“荣华诚可贵,亦复可怜伤”的慨叹,充满了悲悯的情怀。对于官场生活,他感到最大的痛苦是“心为形役”。为了满足改善经济的要求,他不得不牺牲自由。他身在官场,却因“性刚才拙,与物多忤”^{[3]187},犹如置身囚笼。他用服役来形容官场生活,在“伊余何为者,勉励从兹役”^{[3]79}的感慨中,我们可以感受到他在官场上的感受:这是不得不服的劳役,而不是甘愿为之奋斗的事业,回到田园过悠闲的生活才是他梦寐以

求的生活。他说:“真想初在襟,谁谓形迹拘。聊且凭化迁,终返班生庐。”^{[3]71}他的“真想”就是要摆脱羁绊,回到田园和家人亲友相守相伴,过一种恬静安逸的生活。“丈夫志四海,我愿不知老。亲戚共一处,子孙还相保。觞弦肆朝日,樽中酒不燥。缓带尽欢娱,起晚眠常早。”^{[3]116}这才是中年以后陶渊明的生活理想,在这个理想中功名事业并不预焉,这就是陶渊明对庄子“无功”思想的有限接受。

陶渊明对于名声并不完全否定,他对古今杰出之士表达了崇高的敬意。他歌颂崇尚节义的田子泰“生有高世名,既没传无穷。不学狂驰子,直在百年中”^{[3]110},认为浮躁的狂驰子最多只能博得暂时的名声,身没名亦灭,比不上享誉千古的田子泰。但陶渊明对名声又很淡泊,在他看来名声应该是实至而名归,是自然产生的,而不是刻意营造出来的,正所谓“推诚心而获显,不矫然而祈誉”^{[3]147}。如果一个人为了名声而活着,那就等于人被名声所控制,也就无自由可言了。

陶渊明在《饮酒二十首》(其三)中云:“道丧向千载,人人惜其情。有酒不肯饮,但顾世间名。所以贵我身,岂不在一生。一生复能几,倏如流电惊。鼎鼎百年内,持此欲何成。”^{[3]88}他认为,如果为了博取一个好名声,就要克制自己正常的生活享受,不敢舒放真性情,那就太不值得了。人生已经很短了,为了一个空名而牺牲生活的乐趣,又有什么必要呢?在《饮酒二十首》(其十三)中作者假托两个人物,“一士长独醉,一夫终年醒”^{[3]95},长独醉者代表不重名声的快意当下者,终年醒者代表为名声所拘的克制性情者。两相比较,陶渊明赞成长独醉者,对于那位克己者却是嘲讽态度。“规规一何愚,兀傲差若颖”^{[3]95},陶渊明把克己者称为愚者,因为他分不清孰轻孰重,为了空名不惜牺牲生活的快乐,也就辜负了生活,白白浪费了人生,没有领悟人生的真谛。

陶渊明在《自祭文》中说:

惟此百年,夫人爱之。惧彼无成,愒日惜时。存为世珍,歿亦见思。嗟我独迈,曾是异兹。宠非己荣,湟岂吾缙。摔兀穷庐,酣饮赋诗。^{[3]197}

“存为世珍,歿亦见思”,意思是说,有一个好名声既能为人尊敬,又足以流传后世,这相当于《形影神》中神的观点:“立善有遗爱,胡可不自竭。”^{[3]36}对于这种人生观,陶渊明确表示否定。他所采取的态度是“宠非己荣,湟岂吾缙”,即名声的好坏不能对我有什么影响,这与《逍遥游》中宋荣子“举世

而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮”^{[2]8}类似。庄子说,宋荣子虽然与圣人的境界还相差很远,但在摆脱名声的束缚,从而获取个人自由这一点上却已远远超越了一般人。由此看来,陶渊明看轻名声,“匪贵前誉,孰重后歌”^{[3]197},正是他反对束缚、谋求自由精神的体现,无疑与庄子的“无名”思想有着一定的渊源关系。

2. 夹缝中的自由

这个夹缝指的是隐居世界。对现实不满,又无力改变,只能退回到一隅之地,在这个小世界里至少可以保有一点小自由,这是庄子和陶渊明共同的想法。和庄子一样,陶渊明的隐逸首先是为了避祸。官场充满了风险,官场的规矩也不是陶渊明所能习惯的。他对于所谓的人事向来是拙于应付的,在这样的一个世界里“缠绵人事”^{[3]194},无论身心都是很疲累的。他难以适应这样的生活,短期内尚可勉强维持,日子长了,他就撑不下去了。义熙元年(405年),他任江州刺史刘敬宣的建威参军,曾作为使者到建康公干,经过钱溪时,故地重游,对当地的自然风光和淳朴民风赞叹不已,同时也对自己的仕宦生活产生了深深的质疑:“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?”^{[3]79}他认为回到自然朴素的乡村中去,才合乎自己的天性。这样的小世界才是最惬意人意,最有安全感和审美感,因而也是最自由的,他的田园诗就是对这种悠游自在生活的由衷歌唱。

陶渊明对隐逸生活的赞美,还包括对隐士的赞美,其中既包括道家式的隐士,也包括儒家式的隐士。在《论语》中道家派的隐士是很看不起孔子的,认为他终日栖栖惶惶,四处奔波是没有必要的,天下大乱不是人力所能挽救的,不如像他们那样隐居起来。而儒家一方面对隐士持批评态度,如子路批评他们“欲洁其身,而乱大伦”^{[1]185},只顾自己的清高,不管天下的安危;另一方面又非常尊崇其学识人品。儒家的主流虽然致力于救世济民,但也不排斥隐逸。即使是孔子,在听了曾皙对想象中的出世生活的描绘后,也情不自禁地赞叹道“吾与点也”^{[1]130},表现出对出世生活的向往。在陶渊明的隐士论里,对儒道两家的隐士都抱着同情之理解。他明确表示,自己只能做到保一己,而没有能力保天下,“即理愧通识,所保讵乃浅”^{[3]76}。《后汉书·逸民传》载,刘表礼请庞公出山救济天下苍生,却遭到庞公的拒绝,说他只能保一身,“天下非所保也”^[5]。陶渊明使用这个典故表示自己也像庞公一

样,可以做到独善其身,却没有能力也没有志趣去救济天下,这也是陶渊明和庄子相似的地方。

3. 因顺自然的自由

庄子的因顺自然有两种内涵:一是遵循万事万物的本性,即所谓尊性论;二是委顺自然,这与陶渊明委运乘化的思想有直接的渊源关系。但庄子的这个思想消泯了人的主观意志,将个人完全放在外在世界的巨流中,任其波荡,完全丧失了主观意志的作用,体现的不是自由自主的思想。庄子的尊性论与陶渊明的尊性论内涵的差异,上文已作了讨论。若从二者相关性的角度看,又不难发现庄子的尊性论与陶渊明的尊性论有着渊源关系,二者有着共同的思想基础,即自然主义的思想。

庄子认为,性就是天然的、与生俱来的本质,是与人为相对立的。万物都有性,都要依性发展,顺性而安,顺性、遂性就是自由。陶渊明也认同这个说法,他在《归园田居》中解释归隐的原因时说:“少无适俗韵,性本爱丘山。误落尘网中,一去三十年。”^{[3]40}他在《归去来兮辞》中又说:“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。”^{[3]159}这里强调热爱自然山水、喜爱自由才是他的本性,这种本性是无论怎样的强力都无法使之就范的。如果违拗了自己的本性,就会因为不能适应而被折磨成病。“平生之志”指的是过自由生活的闲居之志,也相当于本性的意思。在出处隐显的选择上,陶渊明的第一标准就是看是否合他的心意,也就是他的本性。合则遂性,就快乐;不合则痛苦,就不自由。

《庄子》中的尊性思想延伸到社会问题上,就形成了无为而治的社会理想。既然万物都要循性而动,那么最好的管理方式就是以不治为治,放任社会每个成员的天性,人人循性而动,“民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游”^{[2]198},这样的社会才是最好的社会。这里没有法律和礼仪的约束,人们在不知不觉中享受着自由自在的生活。陶渊明《戊申岁六月中遇火》中所说“仰想东户时,余粮宿中田。鼓腹无所思,朝起暮归眠”^{[3]82},同样表达了对远古社会的憧憬。不过对于陶渊明来说,这样的社会毕竟太原始,他在此基础上,又构想出一个更接地气的理想社会。他在《桃花源诗并记》中描写了一个无君臣、不收税、共同劳动、生活富足、民风淳朴又深受礼乐文明熏染的社会,兼容了儒道二家对远古盛世的想象。

余 论

在上文的基础上,我们可以对陶渊明对庄子自由观有限吸纳的限度问题做一个简要的说明。从陶渊明对庄子无名、无功思想的接受看,两人的差异体现在对事功和名声拒绝的程度上。庄子对功名的否定是彻底的,既然功和名都是束缚人自由的绳索,那么只有彻底否定它们,人们才能得到彻底的解放。陶渊明的自由观却不是忘我的,相反是有我的,他只是淡泊功名,却不否定功名。可见,在这个问题上,陶渊明较庄子态度要温和得多。

在赞美隐居的问题上,二人的差别在于,庄子的隐居是彻底的消极,陶渊明的隐居不是消极避世。庄子的隐居是对现实世界的彻底失望,他所谓的自由就是希图通过改变看法来求得一种自欺式的安慰,所能做的也只是尽可能地消释自己的主观意志,用随波逐流的方式保全自己。陶渊明的隐居则是生活在乡村里,过着普通人的生活,只是不出去做官而已。他有是非观念,又关心时政,坚守儒家的德行操持,这是行动的自由,主动选择的自由。如果说庄子是彻底的消极,那么陶渊明的自由还是相当积极的。用庄子的眼光来看,陶渊明的隐居还不能算是真正的自由。从陶渊明对庄子的有限肯定来看,则是以不滑向彻底的虚无主义为底线的。

在尊性的问题上,陶渊明有意无意地在崇自然的基础上对庄子所尊之性的内涵进行改造。庄子是

把性理解为人的原始本能,陶渊明则把性理解为人的个性,尊性要尊的是人的个性,而不是那种人类共有的本能。从庄子的眼光看,陶渊明所尊之性恰恰是他竭力要破除的我执,陶渊明如此张扬个性也就意味着他被罗网束缚得很紧。

相比而言,陶渊明在前两个问题上采用的方法是比较偏于消极的防守,也就是设置底线,不至过度,在尊性的问题上,他更偏于积极改造。这种改造从陶渊明的主观愿望上来说也许是不自觉的,但不管是有意还是无意,陶渊明对性的新阐释使其自由观带上了张扬个性的“有我”特色,从而也就走到了庄子消泯个性、主张无我思想的对立面。

综上所述,陶渊明的自由观和庄子的自由观在根本立场上是两种截然不同的自由观,但在局部的、个别的观点上,陶渊明对庄子的自由观进行了有条件、有限制的吸纳,这种吸纳的限度也从一个侧面说明了这两种自由观在根本立场上的对立。在考察二者关系的问题上,注意二者的差异更为重要,只有这样才能更清晰地把握陶渊明自由观的独特性。

参考文献

- [1] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [2] 南华真经注疏[M].郭象,注.成玄英,疏.北京:中华书局,1998.
- [3] 陶渊明集[M].逯钦立,校注.北京:中华书局,1979.
- [4] 萧统.文选[M].李善,注.北京:中华书局,1977.
- [5] 范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965:2776.

Tao Yuanming's Rejection and Absorption of Zhuang Zi's Concept of Freedom

Gui Qing

Abstract: The core of both Tao Yuanming's and Zhuang Zi's thoughts is seeking for freedom. There is a complex relationship between their concept of freedom. The essence of Zhuang Zi's concept is that the Tao is freedom, and that uncondition and selflessness is freedom. This kind of freedom is mainly an illusory feeling of freedom that occurs in conceptual form. On the fundamental position Tao Yuanming's and Zhuang Zi's concept of freedom are entirely different. Contrary to Zhuang Zi's concept of freedom without self, Tao Yuanming's freedom has strong subjective will and individual color, and is a concept of freedom with selfhood. Tao Yuanming's respected nature is individuality, not the nature which Zhuang Zi regarded near or equal to instinct. Tao Yuanming's freedom is the freedom of action and choice. However, on some isolated and localized issues, Tao Yuanming made a restricted absorption of Zhuang Zi's concept of freedom. He absorbed Zhuang Zi's thought of no fame and no merit under the premise of selfness. He was influenced by Zhuang Zi in retreating to a confined world of freedom and praising the secluded life. He absorbed Zhuang Zi's thought and modified it in venerating the nature. When exploring the relationship between their concept on freedom, it is especially important to pay attention to the difference between them. It can facilitate the grasp of the uniqueness of Tao Yuanming's concept of freedom.

Key words: Tao Yuanming; Zhuang Zi; concept of freedom

责任编辑:采 薇