

# 陶淵明的生死世界\*

蔡瑜\*\*

國立臺灣大學中國文學系

## 摘要

本文旨在探究一生以任真自得、復返自然為生命本質的陶淵明，如何以詩思開展生死世界。文分四個主要段落：第一部分探討陶淵明如何承繼漢晉以來普遍的歎逝風潮，進而承擔起面對死亡的恐懼；第二部分分析論〈挽歌〉與〈祭文〉如何從身體感與人倫性體現生死的界限；第三部分透過其〈形影神〉的內容結構揭示其與佛教生死觀的論辯；第四部分則在究析陶淵明如何以儒家倫理的責任、道家氣化的宇宙觀，融匯出委運任化與識運知命的生死智慧。綜言之，透過陶淵明與當代玄學思辯的對話關係、與傳統生死觀的離合分判，本文期望以詩歌史上的生死抒詠為背景，突顯陶淵明詩文中獨特的生死世界，彰明其在儒道傳統中所開出的新局。

**關鍵詞：**陶淵明，生死，任化，知命，人倫，自然

## 一、前言

「天地賦命，生必有死」，<sup>(註1)</sup>人存在於世最根本的處境厥為由生至死的整體過程，死亡是人的存在最遠的邊界、身體主體最終的界限，死亡的降臨意味著人

---

\* 本文曾於 2007/5/25-26 宣讀於「Workshop on Kinetic Vision in Early Medieval China」學術會議。該會由蔣經國基金會、中研院文哲所、哈佛大學東亞系共同合辦，假哈佛大學東亞系舉行。承蒙與會學者提供本文初步修改的意見；茲後再獲兩位期刊審查人惠賜資料、對話商榷，使本人獲益良多，謹此致上誠摯的謝忱。

\*\* 本文作者電子郵件信箱：yutsaitw@ntu.edu.tw。

1. 陶淵明，〈與子儼等疏〉；龔斌，《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1996年），卷七，頁441。本文引據陶淵明詩文皆依此本，後文將只註明頁數。

失去生存於世的所有可能性，誠然予人難以爲懷的傷慟。在中國的詩歌傳統中，自漢末以來，隨著政治動亂社會不安的情境，詩人尤其湧現了憂生與傷逝的詠歎，或從四時感物中體察生命的循環變化，或從主體的覺知抒詠各種年命有窮之懼、生命無常之悲、壯志未酬之憾。古詩十九首及曹氏父子之作堪稱其中的代表，而此期流行的〈挽歌〉在哀婉的曲調中亦直接流露時人對於死亡的認知與感興。(註2) 至於晉代詩人的情感基調正可以用陸機：「遵四時以歎逝，瞻萬物而思紛。」(註3) 來總括；文人對於生死的理性認知則如王羲之所歎：「固知一死生爲虛誕，齊彭殤爲妄作」(註4) 的無可如何；毋怪乎《世說新語》有〈傷逝〉專章記錄魏晉間人面對死亡的「不勝其慟」；(註5) 而自漢魏以迄的〈遊仙詩〉亦某種程度可以視爲從生死之感出發所生的冥想。由這些抒詠已不難見出，面對死亡正是對於生命本質的體察。

這些關注生死現象的文學表現，除了相應的政治社會環境之外，同時也具有深廣的哲學背景，早自先秦時代儒道就以不同的關懷切入生死議題，孔子：「未知生，焉知死」的提法，爲儒家重視現實人生、不語怪力亂神定調。老莊思想則與儒家相異，《老子》既言生亦不諱言死，在生死並舉中更呈顯出生死辯證消長的相互關係。《莊子》則似乎更以一種悲憫的情懷，力圖爲世人懸解樂生惡死的困惑，以物化爲基源說明生死一體相與爲徒的道理。如果由死亡而來的生存界限，對於我們理解和評價生命具有決定性的意義，從生到死這一關聯深刻而普遍地規定了我們的感受，使人存在於世的可能性質依藉死亡而鮮明地綻露出來；(註6) 那麼老

2. 參見《詩品》卷下評魏侍中繆襲詩：「熙伯挽歌，唯以造哀爾。」曹旭云：「挽歌原送葬之曲，因其詞淒婉，音節動人，漢末遂用於讌樂娛賓，蓋以悲爲美也。」『唯以造哀』，語出《詩經·小雅·四月》：『君子作歌，維以告哀。』……此謂繆襲挽歌詩能夠表達出哀傷之情。」《詩品集注》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁383-384。又，明·史鑑〈挽歌序〉：「魏繆熙伯、晉陸士衡、陶淵明競爲挽歌，大概皆哀人命之短促，述死亡之悲苦，敘喪葬之儀情。若近世以來，遞相承襲，或美其節行，或感其交誼，體既不同，辭亦稍異，然其哀傷惻怛之情則一也。」《西村集》《四庫全書珍本》（臺北：臺灣商務圖書公司，1972年），卷五，頁56-57。此處所引兩則關於挽歌的資料承蒙匿名審查人惠告，謹此致謝。
3. 晉·陸機，〈文賦〉，清·嚴可均輯校，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年），頁2013-1。
4. 晉·王羲之，〈蘭亭集序〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1609-2。
5. 余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984），頁636-647。
6. 案：海德格在《存在與時間》的第二篇第一章〈此有可能的整體存在與向著死亡存在〉中詳細闡釋了死亡概念的本真意義，以及由此達致此有真正的整體。而在此章的註解中，海德格更引經據典的列舉各家說法批評討論。本處即是海德格引據威廉·狄爾泰《體驗與詩》的說法。《Being and Time》，pp.219-311及Notes: Division Two ch.1, vi, p.494。中譯本：海德格著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》（臺北：唐山出版社，1989年1月），頁294-310。

莊的提法顯然較易使人對生死具有一周全的視域與本真的態度。然而，秦漢以迄，世俗以追求長生與施行厚葬為主流，一方面開啓了形神之辨的端緒，<sup>(註7)</sup>另一方面也予道教孕育的溫床。<sup>(註8)</sup>接續的魏晉時代，玄學興盛，透過對玄學經典的詮釋不斷深化著生死議題的向度；加以佛教義理的照見，本土的各種生死觀點皆被逼顯而出，在拒持與融合間拉鋸，形成前所未有的生死辯論。

六朝時期文學與哲學在生死觀上的表現，與當時討論熱烈的「自然」議題實密切相聯，亦即，對生死有一本真的態度是獲致自得逍遙的基礎，從而得以體現自然之生命境界。因此，陶淵明在綜論生死之理的〈形影神〉詩的序言中即明白揭示「神釋自然」，以解世人的生死之惑。而歷來論陶之生死觀者亦多以「甚念傷吾生，正宜委運去。縱浪大化中，不喜亦不懼。」<sup>(頁65)</sup>的「委運任化」釋此「自然」之意，<sup>(註9)</sup>且不乏將之歸於莊老根柢。<sup>(註10)</sup>然而，也有更為細膩的論者努力分辨其中的語意層次，而見出儒者「修身以俟」、<sup>(註11)</sup>「樂天安命」之旨。<sup>(註12)</sup>綜觀魏晉時期的生死觀，瀟灑著不歸道則歸釋的氛圍，如果只著重於「委運任化」的姿態，誠然是較偏於莊老，但是陶淵明直接撫觸死亡的代表作品還有〈挽歌詩〉和〈自祭文〉，其中不難讀出深厚的人倫意涵。而「樂天委分」、「識運知命」<sup>(頁462-463)</sup>也確實深蘊儒者的生命智慧，「聊乘化以歸盡，樂夫天命復兮疑！」<sup>(頁392)</sup>正說明了「委運任化」與「樂天知命」是一體的兩面。「委運任化」雖是面對生命順其自然的態度，但在實踐的歷程，還是有待於「識」運「知」命的智慧化解種種生存的困惑，此一智慧正是通往自然任化、達觀超悟的進路。

7. 關於兩漢時期有神論與無神論的爭辯，及其已觸及到的形神問題，參見牙含章、王友三主編，《中國無神論史》（北京：中國社會科學出版社，1992年），〈兩漢編〉，頁190-339。
8. 參見任繼愈主編，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1991年），頁12。
9. 清·吳瞻泰云：「『委運』二字，是三篇結穴，『縱浪』四句，正寫委運之妙歸於自然。」見《陶詩集註》卷二，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997年）集部，第三冊，頁301。
10. 清·方東樹云：「陶公所以不得與於傳道之統者，墮莊、老也。其失在縱浪大化，有放肆意，……莊周、陶公，處以委運任化，殊無下梢。」見《昭昧詹言》（臺北：漢京文化事業有限公司，2004年），卷四，頁111。
11. 《孟子·盡心上》：「夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁228。
12. 如明·黃文煥云：「輕視生死，亦是道家口中恆套，卻於『不懼』上拈出『不喜』，『宜委』上拈出『甚念』，居然儒者俟命真諦。」《陶元亮詩》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年），集部，第三冊，卷二，頁173；清·方宗誠云：「是謂順天理而行，與孟子順受其正，脩身以俟同旨。」「無入不自得，樂天安命之旨矣。」《陶詩真詮》，嚴一萍選輯，叢書集成三編本（臺北：藝文印書館，1971年），頁2a。

從這個角度來看，陶淵明所開展的生死哲學顯然更近於儒道雙修的質性，一方面具有莊老「委運任化」的根柢，另一方面亦呈顯出對於人倫的關注。從而陶淵明的「生死世界」不僅是個人由生至死的時間歷程，更是其由生死輻射出的關係叢聚，既深蘊存在之感，也煥發著哲理的洞見，堪稱以詩思全幅開顯生死世界的詩人，為「自然」的生命境界提出新詮。陶淵明的生死智慧雖與其「質性自然」的個人特質有關，實亦深受時代潮流的衝擊，其〈形影神〉詩即顯現出在社會場域中與廬山慧遠僧團的對話關係，足以見出其生死觀的社會向度。而在與佛教思潮對抗的同時，陶淵明返歸傳統思想中的生死觀，以道家氣化的宇宙觀為基源結合儒家的人倫關懷，融匯出委運任化的態度與識運知命的境界。因此，透過陶淵明與當代玄學思辯的對話關係、與傳統生死觀的離合分判，本文期望突顯陶淵明詩文中獨特的生死世界，以說明其所體現的自然意蘊。

## 二、從歎逝到面對死亡的恐懼

在中國詩歌史上，面對生死問題引生的愴痛與無常悲感，可謂漢晉五言詩的主調，進而催生了詩歌理論史中重要的「物色論」與「緣情說」。如〈古詩十九首〉的共同主題即被視為是「人類意識到自己生存於時間之上所引起的悲哀」，<sup>(註 13)</sup>此後直接摹擬或踵事增華者亦不絕如縷。所謂物色論在其成熟期固然具有普遍化的容攝力，但在初始階段則是人面對萬物自然的榮瘁與一己生死情境的共振；緣情說所緣的「情」從後世的理解來看理應是「人稟七情，應物斯感」的巨細靡遺，但在漢魏以降，「情」是「作為人面對死亡的自覺而被深刻意識到的」，<sup>(註 14)</sup>王戎因喪子而悲不自勝，有云：「情之所鍾，正在我輩」即是最好的證明。<sup>(註 15)</sup>因此，在漢晉詩歌中，生死是生存最重要的哲學議題，歎逝則為抒詠的主調。而歎逝的主題結構便是藉著感物的方式表達。<sup>(註 16)</sup>陸機：「遵四時以歎逝，瞻萬物而思紛。」

13. 吉川幸次郎著、鄭清茂譯，〈推移的悲哀上、下〉，《中外文學》六卷 4、5 期，頁 113。

14. 參見呂正惠，〈「物色」論與「緣情」說〉，《抒情傳統與政治現實》（臺北：大安出版社，1989 年），頁 28。

15. 余嘉錫，《世說新語箋疏》，頁 638。

16. 參見呂正惠，〈「物色」論與「緣情」說〉，頁 14。蔡英俊先生也曾指出漢晉之際生死問題的愴痛，帶給人自我生命的醒悟與自覺，並由此推衍出緣情的創作理念。《比興物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1986 年），頁 36。

正是最精準的涵括。

在「感存念亡，觸物增眷」(註17)的循環中，個人以不同的氣性呈顯著主體的覺知，而形成種種歌詠的內涵，或悲不勝情的抒詠繁華易盡、人生無常之感，或慷慨任氣的悲歌時不我予、志不獲騁之憾；在死亡的怖懼中，亦或不免耽溺於現實的物質享樂。漢晉詩歌中普遍存在的歎逝主題，對抒情主體而言雖有不同的倫理抉擇，但都共同反映出詩人經由死亡的體認而益顯清晰的存在之感與生死關聯。

魏晉詩人由感物歎逝興發存在之感的文學傳統，顯然為處境相似的陶淵明所承繼，而時時流露於詩作之中。(註18)但是，與魏晉詩人不同的是：陶淵明往往更進一步明示出運化與人道的呼應關係，(註19)而此體察實有著具體的身體感為基礎，如云：「流幻百年中，寒暑日相推。常恐大化盡，氣力不及衰。」(頁193)而〈與子儼等疏〉更明白言及：「病患以來，漸就衰損，親舊不遺，每以藥石見救，自恐大分將有限也。」(頁441-442)可以說已從「感物歎逝」具體化為一種陶淵明特有的「傷老歎逝」，對於人的存在處境有更為貼近的凝視。

循此而往，自不免落入「從古皆有沒，念之中心焦」的憂懼心境，此一心境尤其具體呈現在〈榮木〉詩，序云：「榮木，念將老也。日月推遷，已復九夏。總角聞道，白首無成。」(頁13)已明示出所憂懼者正是「君子疾沒世而名不稱焉」。(註20)類似此種由感物傷老而興憂懼之情的體會，最集中地展露在〈雜詩〉十二首，明代黃文煥曾評此組詩云：「十二首中愁歎萬端，第八首專歎貧困，餘則慨歎老大，屢複不休。」(註21)慨歎老大的情懷在〈其三〉與〈其七〉中最為明晰：

榮華難久居，盛衰不可量。昔為三春藻，今作秋蓮房。嚴霜結野草，枯悴未遽央。日月有環周，我去不再陽。眷眷往昔時，憶此斷人腸。(〈雜

17. 盧謏，〈贈劉琨詩〉，遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》(臺北：木鐸出版社，1988年)，頁881。

18. 在陶集中此類的作品多不勝數，茲舉一二，如〈和胡西曹示顧賊曹〉：「流目視西園，曄曄榮紫葵。於今甚可愛，奈何當復衰。感物願及時，每恨靡所揮。」(頁152)；〈己酉歲九月九日〉：「靡靡秋已夕，淒淒風露交。蔓草不復榮，園林空自凋。清氣澄餘滓，杳然天界高。哀蟬無留響，叢雁鳴雲霄。萬化相尋繹，人生豈不勞。」(頁202)

19. 如〈飲酒其一〉：「衰榮無定在，彼此更共之。……寒暑有代謝，人道每如茲。」(頁211)；〈己酉歲九月九日〉：「萬化相尋繹，人生豈不勞。從古皆有沒，念之中心焦。」(頁202)

20. 此詩從木槿起興，有云：「人生若寄，憔悴有時。靜言孔念，中心悵而。」「先師遺訓，余豈云墜。四十無聞，斯不足畏。」可證此說。

21. 明·黃文煥，《陶元亮詩》，《四庫全書存目叢書》(臺南：莊嚴文化公司，1997年)，集部，第三冊，卷四，頁206。