臺大中文學報　第五十七期
2017年6月　　頁1～16
臺灣大學中國文學系

詩思與哲思

張　　亨*

一切凝神之思就是詩，而一切詩就是思。

一切偉大的詩的崇高作詩始終在一種思想中游動。

——海德格《走向語言之途》[1]

這裏引用海德格的兩句話並不是從他的哲學思想來理解的。他所謂的「詩」和「思」都不必跟我們的理解完全符合，只是斷章取義地截取他的字面意義，作爲下文討論的引言。

我們實際要討論的是陶淵明的一首詩：

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。

采菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。

此中有真意，欲辨已忘言。[2]

這首詩是大家所熟知的，尤其是「采菊」兩句更是膾炙人口，歷來稱賞和詮釋的文字非常之多。所謂平淡自然，景與意會，意境高遠，……等等。這類贊語當然不錯，也不厭其多。因爲它實在是古今罕見的好詩。不過，這裏想討論的

---

*國立臺灣大學中國文學系已故名譽教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2017.06.57.01

1 （德）馬丁•海德格著，孫周興譯：《走向語言之途》（臺北：時報出版公司，1993年），頁235、143。

2 晉•陶潛撰，清•陶澍集註：《陶淵明全集》（臺北：新興書局，1960年），〈飲酒〉二十首之五，頁221-223。（下稱新興本）

臺灣大學學術期刊資料庫

是詩中的思，這思與哲思又密不可分。所謂哲思是指道、儒、佛思想的精要，淵明之作詩不僅是在他的思想中「游動」，也在這些思想中游動。游動其實是深入的融爲一體，被具象化的詩思中蘊涵著哲思的精華。下文我們將試圖釋出這些與本詩相關的哲思加以討論；一方面理解淵明詩思的豐富性，一方面探索這些哲思的某些特質。

以下姑且循本詩先後之序，略分爲四節。

一

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。

這起首四句不僅是述說，也顯然是「思」。這不是抽象的思，不像數學演算或邏輯推理的思，而是具體的反思。這裏面含有生活的經歷、體驗、感受和理想。我們都知道陶淵明不爲五斗米折腰向鄉里小兒，辭官不做的故事，也讀過他的〈桃花源記〉，可能會認爲他是個逃避現實的隱士之流；但是「結廬」在「人境」就不是避世，事實上他很樂意與鄰居、朋友交往，[3] 只是不喜歡交接權貴顯達的人。沒有車馬的喧鬧，是記實也是象徵。車馬象徵名利、權勢和欲望，陶淵明「不慕榮利」，[4] 固然出自天性，基本上卻是對存在意義和價值的抉擇。

陶淵明歸園田之後，得到復返自然的欣悅，務農的生活卻非常艱苦，「夏日常抱飢，寒夜無被眠，造夕思雞鳴，及晨願烏遷」，[5] 甚至到「乞食」的境

3 陶淵明〈移居〉詩：「昔欲居南村，非爲卜其宅。聞多素心人，樂與數晨夕。……鄰曲時時來， 抗言談在昔。奇文共欣賞，疑義相與析。」又：「春秋多佳日，登高賦新詩。過門更相呼，有酒斟酌之。農務各自歸，閑暇輒相思。相思則披衣，言笑無厭時。」新興本，頁 164-165。

4 見〈五柳先生傳〉，新興本，頁 354。

5 〈怨詩楚調示龐主簿〉，新興本，頁 159。

臺灣大學學術期刊資料庫

況。[6] 只是「田家豈不苦，弗獲辭此難。」[7] 陶詩裏出現多次的「固窮節」[8] 以及歌詠「貧士」，都代表他對人生理念的堅持。「固窮」是孔子說的「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（《論語・衛靈公》），淵明稱之爲「節」，是視同爲「臨大節而不可奪」的「節」，是生命的尊嚴與價值之所在。所以他寧願忍受物質環境的困乏，而把它作爲堅守理念的象徵。這使現實生活上的貧困轉化爲精神上的豐收，雖是「環堵蕭然，不蔽風日，短褐穿結，簞瓢屢空」，他處之安然，「晏如也」。[9] 在「而無車馬喧」的詩句裏，現實中的艱難辛苦隱沒不見，只看到詩人「忘懷得失」的曠達。

「心遠地自偏」是回答何以能夠如此，所以是「完成式」的句法，意思是實際做到的，不僅是說理，也不是虛擬。「心遠」類似「虛室絕塵想」[10] 之意，淵明所謂「心」雖是一般平常的用法，「心遠」卻接近莊子的哲思。遠離塵想也就是虛靜。詩人在寫作的時候，只是想呈現超越於現實的感受，並沒有意識到跟什麼哲思相關。即使他深受某種哲思的影響，作爲具象化的詩思仍然是創造性的。下面將看到詩思與哲思更密切的關聯。

二

采菊東籬下，悠然見南山。

這兩句詩不只是以自然的語句、呈現出優美的意象，而是傳達出作者和外物融爲一體的境界。在悠然自得心境下，沒有目的，沒有預想，無意中遇見南山。「見」字有的陶詩版本作「望」。見和望雖然都是「看」的意思，望卻有期望、盼望的之意，表示人先有意願和希求，這顯然不合作者當下的情境。蘇

6 見〈乞食〉詩，新興本，頁 154。
7 〈庚戌歲九月中於西田穫早稻〉，新興本，頁 215。
8 如〈飲酒〉之十六「竟抱固窮節」，〈有會而作〉「固窮夙所歸」，〈癸卯歲十二月中作與從弟敬遠〉「謬得固窮節」。……等。
9 同註 4，頁 355。
10 〈歸園田居〉，新興本，頁 144。

臺灣大學學術期刊資料庫

東坡早就指出來作「望」是錯的。[11]

王國維曾以「無我之境」來詮釋這兩句詩：

> 有有我之境，有無我之境。……「采菊東籬下，悠然見南山」，……無我之境也。有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩；無我之境，以物觀物，故不知何者為我，何者為物。[12]

所謂「無我之境，以物觀物」，就是淵明在悠然的心境中，並沒把南山作爲觀看的對象，在當下，南山是以它自己的本來面目呈現，南山自然的與我相遇，我不以我的認知官能去知物，物與我也不是對立的關係。這種物我不分，融爲一體的境界，不僅在詩文中是最高的境界[13]，在哲思中也是。這也深刻地顯示出人與外物、或者人與自然的關係。下文將引用些哲思的資料來說明。

（一）早期相關的哲思涉及最多的是莊子。

> 若一（汝）志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。[14]

莊子要人集中心志，不要用耳去聽，而用心去聽；（進一步）不要用心去聽，要用氣去聽。耳只是停止在聽上，心只是停止在應（物）上。這是說人不要用外部的感官活動，而要內心的辨識；進一步則停止心的辨識的活動，而只以「氣」跟外物接觸。使耳只是聽而不去對聽到的聲音作分辨，心只接觸外物，但不加認識和分別。什麼是「氣」呢？「氣」就是以「虛」來接觸外物的意思。

---

11 《蘇東坡題跋》卷二：「『采菊東籬下，悠然見南山』因採菊而見山，境與意會，此句最有妙處。近歲俗本皆作『望南山』，則此一篇神氣都索然矣。」北京大學中文系、北京師範大學中文系編：《古典文學研究資料彙編：陶淵明卷》（北京：中華書局，1965 年），下編，頁 167。又清・吳淇《六朝選詩定論》卷 11：「『望』有意，『見』無意。」同前引書，頁 172。

12 清・王國維著，滕咸惠校注：《人間詞話新注》（臺北：里仁書局，1987 年），頁 57-58。

13 王國維下文云：「古人爲詞，寫有我之境者爲多，然非不能寫無我之境，此在豪傑之士能自樹立耳。」同前註，頁 58。

14 清・郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年），頁 147。

臺灣大學學術期刊資料庫

這「氣」，並不是指謂實有之「氣」，而只是形容心「虛」的樣態。[15] 也就是說心像「氣」一樣的虛柔，跟外物相接觸的時候，外物一點也不會受到心的干涉或被改變。換言之，心不作任何感官和認知的活動，讓外物自由的、以它的本來面目出現。莊子稱這種工夫爲「心齋」，使心像齋戒一樣，清除得乾乾淨淨。不但是「絕塵想」、不可有種種現實的欲望，根本要停息心的一切活動，特別是認知的活動。在心停止活動，成爲至虛的狀態下，也就是拆除了一般思維中主客對立的架構。心不向外物運作，外物也不成爲心的對象。也可以說「物」不再是可感知的「對象」，而是它自己。《莊子・應帝王》說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」，[16] 是同樣的意思。心只是像鏡子一樣反映出「物」來，而不把它藏在記憶中，物以它自己的原貌進來或出去。這原貌或本來面目自然不是指現象中的物而言，現象中的物只是認知活動下產生的，已被染上人的主觀色彩，不是純粹的物自己。

「不藏」的另一說法就是「忘」，「忘」是莊子另一重要的觀念，所謂「坐忘」（〈大宗師〉）[17] 實際上跟「心齋」的意義相同。陶淵明在採菊東籬下的時候，「悠然」的心境，也就是一種「忘」的狀態，他既沒想什麼，也沒希望什麼，甚至忘去自我。這時跟「南山」不期而遇，「南山」直接呈現在他的心中。雖然經過眼睛的「見」，但除見之外並沒有辨別的活動；雖然進入他的心中，但心也沒有認識的活動。正是「見止於視，心止於符」的狀態。「南山」不是悠然之心的對立物，而是與忘我之我[18] 融爲一體。這被稱爲「物我合一」或「主客合一」，在中國文學裏被認爲是最高的境界。只是淵明雖是無意間自得之，卻必然潛隱著莊子的哲思。

莊子另有一個有名的寓言也是說明「物我合一」的境界。

---

15 成玄英《疏》：「心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。」同前註。

16 同前註，頁 307。

17 同前註，頁 284。

18 莊子把這種我也稱爲「喪我」。〈齊物論〉：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」即是喪我的境界。形如槁木指去欲，心如死灰指去知。同前註，頁 43。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也，不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。[19]

這個有趣的寓言本身就是詩，它把哲思具象化了。夢表示難度，也表示可能。在夢中人可以脫出形體的侷限，也就是不執著自我，乃至忘我；也不再運作官能和知識，不去分辨何者爲我，何者爲物。所以周與胡蝶能互相轉化。事實上，人若能忘我、去知，也能泯除物我對立，而達到圓融和諧的精神境界。

所謂「物化」的關鍵，實在於停息人的認知活動，莊子稱這種「徇耳目內通，而外於心知」的狀態爲「無知之知」。這應該就是一種直覺。莊子與他的好友惠施，曾經因爲這種知與一般知識之知不同，而有過辯論：

> 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」[20]

這一精采的論辯其實涉及到相當複雜的哲學問題。首先，兩個主體之間能否證明彼此可以相知，就很困難，莊子和惠子都意識到這一點。而主體對客體（物）如何能知，尤其難說。在這論辯中，惠子是用一般日常語言中「知」字的意義，莊子開始也順著惠子說，及至被惠子嚴謹的推論駁倒，才警覺到自己所謂知魚樂的「知」，跟惠子所問意涵不同，所以說：我在濠上看到儵魚游來游去，從容自得，就直覺到魚之樂。這種直覺之「知」是不經思辯和反省的，即莊子所謂的「無知之知」。而稱「魚之樂」，也不是心理意義的「移情作用」，而是在「無知」的虛靜之心中，儵魚自得逍遙的樣態。魚是在其自己的呈現，而不是惠子之知或一般所謂知識的對象。這樣就形成兩種不同的看世界的態度，莊

19 《莊子・齊物論》，同前註，頁 112。
20 《莊子・秋水》，同前註，頁 606-607。

臺灣大學學術期刊資料庫

子以虛靜心所見的世界是「天地有大美而不言」[21] 的世界，也就是陶淵明「悠然見南山」所見的世界，跟惠子所見的經驗知識中的世界是不同的。

莊子以虛靜心觀照外物，顯露審美的或藝術的精神；這對後世的文學、繪畫等有深遠的影響；而由於解消認知活動，對外物不作知識性的了解，[22] 就無助於科學知識的發展。事實上，佛家與儒家對外物的看法雖然不同，但都要求轉化或超越一般的認知活動，在這層次上跟道家有近似之處。

（二）下面的引述雖然是在陶淵明之後，他們哲思蘊涵的境界卻很相近。同時，這些哲思也是出於早先的淵源，這種思維的特色並不在淵明之後，只是他們表達的比較顯豁，又爲了討論的方便，所以舉以爲例。這些哲思整體的深奧與複雜當然不能只看這兒簡單的舉例。

> 吉州青原惟信禪師上堂：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見，知識有箇入處，見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山秖是山，見水秖是水。……」[23]

這是我們所熟知的一個禪宗的公案，道出學禪的三層進境。第一層「見山是山，見水是水」自然是感官經驗下的認知活動，眼前所見，山是山，水是水。（這同時也含有以心辨識的活動）。參禪之後，親自悟得，山、水不過是真如佛性的一種顯相，[24] 山、水並不是認知中的現象。我與山、水不再是對立的存在，

---

21 《莊子・知北遊》，同前註，頁 735。

22 《莊子・天下》曾批評惠子：「散於萬物而不厭」，「逐萬物而不反」。只是惠子以其知與辯者之徒辯，而流於詭辯，「卒以善辯爲名」。並沒能對知識理論有積極的貢獻。同前註，頁 1112。

23 見宋・普濟編：《五燈會元》（臺北：廣文書局，1971 年），下冊，卷 17，頁 1679。

24 真如佛性即指空如性。唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 39，《佛藏》（上海：上海書店，2011 年），第 12 冊，頁 105：「佛性甚深真法性，寂滅無相同虛空。」壇經云：「世界虛空，……一切大海、須彌諸山，總在空中。世人性空，亦復如是。」唐・釋法海撰，清・丁福保箋註：《六祖壇經箋註》（臺北：文津出版社，1990 年），〈般若品〉，頁 24a-b，總頁 101-102。又「用自真如性，以智慧觀照，於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。」頁 28a-b，總頁 109-110。

臺灣大學學術期刊資料庫

互相融入，互爲一體。然而，再進一層，會體驗到山、水並沒有消失；只是山、水是山、水又不是山水。所謂「得箇休歇處」後所見的山水，雖然表象跟未參禪一樣，實質上卻不相同。[25] 陶淵明采菊時所見的南山，應該同於這種第三層意境下的南山。他眼前所見固是山的表象，但也見到山的「真意」，這真意不必是佛家的「真如」，卻是同一境界之真實。（參看下文）

（三）儒家孟子有「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」[26]《中庸》有「誠者物之終始，不誠無物。」[27]「誠」雖然不同於莊子的「虛」，其所謂的物也不是現象中之物，而是與主體的誠合而爲一的物。宋明儒在這方面說得更清楚。

宋代程顥（字明道）〈秋日偶成〉詩有云：

萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。[28]

所謂「靜觀」跟「心齋」的意思是相近的。也是在摒除心中的雜念，無欲無知的狀態下去「觀」萬物。這觀不是「觀察」，甚至不是「觀看」，而是以像明鏡止水般的心，讓萬物以它們本來面目顯現。除去人的目的或意圖，不加干擾，萬物才能自由自在的呈現，就是所謂「自得」。這「自得」並不是客觀現象，而是因靜觀者的心境而生，跟「悠然見南山」的情形類似。「萬物」或「南山」這時候都不是經驗中的現象，而是心靈所直覺到的它們自身。因爲它們不受人的知覺、或感性的影響，也不是人的工具或目的物，所以它們是完全自由的；相對於它們的人的心靈也是自由的。但是，所謂「自得」還是出於主體心靈的觀照，也就是主體心靈的欣趣。這種「欣趣」可以是純粹的觀賞，也可以是一

25 《般若經》云：「如來說世界，非世界，是名世界。」一切法是因緣和合生的，都是無常無我而自性空寂，所以如來說世界，即非世界。而幻化的世界宛然，所以又是名世界。參看印順：《般若經講記》，《妙雲集》，（臺北：正聞出版社，1981年），上編之一，頁 79-82。幻化之山亦宛然是山，所以見它還是山。

26 宋・朱熹著，曹美秀校對：《四書章句集注・孟子集注卷十三・盡心（上）》（臺北：大安出版社，1994 年），頁 491。

27 同前註，《中庸章句》，頁 44。

28 宋・程顥、程頤：《二程集》（臺北：里仁書局，1982 年），頁 482。

臺灣大學學術期刊資料庫

種不含目的性的關懷。前者是道家的態度，後者是儒家的態度。進一步看，道家僅僅是虛靜心的觀照，儒家則是出於無私的仁心。

明道又說：「靜後，見萬物自然皆有春意。」[29] 這所謂「春意」雖也指自得之物，卻多了一層意思。「春意」是譬喻生機，所以又說：「萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之，何耶？」[30] 春意或生意都是象徵，象徵道德的根源，也就是「仁」的呈顯。「人與天地一物」是從道德本體上說，這跟道家的物我合一可謂是同一境界，但在內涵上自有差異。明道常說：「仁者，以天地萬物爲一體。」「仁者，渾然與物同體。」[31] 意思是到達仁者的境界之後，全無私意，就不會有物、我對立。儒與道、佛的取向不同，對生命的體認和詮釋各異，卻有類似的工夫境界。

明代王陽明《傳習錄》記載：

> 先生遊南鎮。一友指岩中花樹問曰：「天下無心外之物。如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」[32]

一友提的問題，類似惠子對莊子提的問題，都是以認識心看外物，魚和花是知覺的對象，是現象界主客對立的關係，所以花開花落與我心不相關。這與陽明「天下無心外之物」的心不相同。陽明所謂心，簡單地說是能自發自主的道德本心，他稱之爲「心之本體」，[33] 這本體呈顯時，物是在其自己之物。陽明

29 同前註，頁 84。
30 同前註，頁 120。
31 同前註，頁 15、16。
32 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 332。
33 王陽明主「致良知」，謂「良知是心之本體」，弟子問「知如何是心之本體？」先生曰：「知是理之靈處。就其主宰處說便謂之心。就其稟賦處說便謂之性。孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄。只是這個靈能不爲私欲遮隔，充拓得盡，便完完是他本體。便與天地合德。自聖人以下，不能無蔽。故須格物以致其知。」同前註，頁 140。

臺灣大學學術期刊資料庫

是順問者的話回答，「未看此花」，是指心體有蔽，或寂然不動之時，此花就不是在其自己的真實存在。「來看此花」指心體朗現，這花之自己也同時朗現，這花自是不離心體，一離心體這花之自己就不存在。[34] 這就像《中庸》「不誠無物」的意思。陽明說的「未看」「來看」只是譬喻性的說法，並不是感官層次的活動。這跟陶淵明所見的南山，或見山不是現象中的山是類似的境界。心外無物，心物即非對立。所以說：「人心與物同體」，[35] 又說：「大人者，以天地萬物爲一體者也。」[36] 這跟程明道「仁者，以天地萬物爲一體」是同樣的，也是儒者所共有的哲思。

三

山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。

「山氣」兩句雖只是寫眼前的景物，同樣是在心境悠然之下所見，就不僅是對現象的描述。程明道「四時佳興與人同」詩意與此相近，都呈現物我交融之境。「相與」兩字不只寫群鳥連翩，也寓彼此關懷之情。這樣自然中有情意流注其間，就不是機械觀下的自然。同時，不只鳥與鳥之間，人鳥之間也同有此關懷，淵明詩「孟夏草木長，繞屋樹扶疏。眾鳥欣有託，吾亦愛吾廬。」[37] 也表示這種迴還交注的情意。道家不從這種關懷之情去看自然，這比較讓人聯想到張載的「民吾同胞，物吾與也。」[38] 因此，我們對下句說的「真意」，恐

34 參看牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），第三章，II.3，〈由知體之為存有論的實體開存在界〉，頁 92-98。

35 同註 32，頁 380。

36 王陽明〈大學問〉。見吳光、錢明等人編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），下冊，卷 26，頁 968。

37 〈讀山海經〉詩，新興本，頁 287。

38 張載：〈西銘〉。清・全祖望修訂，何紹基等校刊，黃百家纂輯：《足本宋元學案》（臺北：廣文書局影印本，1971 年），上冊，卷 17，〈橫渠學案〉，頁 4b，總頁 329。

臺灣大學學術期刊資料庫

怕不能只從莊子去想。

《莊子》用「真」字最多。〈大宗師〉篇有「真人」，[39] 可謂是「道」的人格化。陶淵明用莊子「真」字之意也是很自然的。不過，詩人的詩思只是當下的體悟，詩人的主觀也必不可免，「真意」不必就是莊子之道，而是與「道」相當的真實，或稱之爲絕對的真實。這真實跟道一樣，不能用語言表明，所以只有託以「忘言」來暗示。所謂「忘言」也出於《莊子》：

> 荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！[40]

對語言的否定態度是道家所共有的，因爲基本上他們認爲語言不能傳達「道」的本身。《老子》第一章就說：「道可道，非常道。」莊子更不斷地顯示出他對語言的懷疑和不滿，乃至攻擊與破壞；但是他又無法避免對語言的需要。在深知語言的限制下，他儘力想去突破，「得意而忘言」就是他突破的方式之一。這裏是說語言只有工具性的用途，工具用過就可以丟棄；如果能得到言說中的意，就可以忘記言說。只是語言是一種特殊而複雜的工具，並不像荃、蹄那樣容易丟掉，也不是只有簡單的用法。即使言說本身不能傳達「真意」（道），它仍然能暗示或隱喻出來，否則更無法讓人「得意」。莊子採用「寓言」、「重言」、「卮言」的辦法，[41] 就是靈活的使用這種工具，實際上也發揮了它的功能。莊子用文學的、象徵的語言，用「弔詭」的、[42] 非邏輯的方式突破一般使用上的限制。這使得他的書充滿寓言、故事和生動的描述，讓讀者在欣悅中領悟其「言外」的「真意」；也達到了他道雖不能言傳而言傳的目的。

不過，莊子雖然巧妙地運用了語言，卻一直認爲語言與道本質上是疏離的。在〈齊物論〉篇中他說明在人能破除種種時間、空間中的相對觀念的限

39 《莊子・大宗師》，同註 14，頁 226。
40 《莊子・外物》，同前註，頁 944。
41 《莊子・寓言》，同前註，頁 947。
42 見〈齊物論〉，同前註，頁 105。「弔詭」跟「辯證」意思相近。

臺灣大學學術期刊資料庫

制，就可以到達所謂「天地與我並生，而萬物與我爲一」[43] 的絕對境界（道）。「物我爲一」之境是實踐的主觀心靈狀態，不屬於經驗知識的範疇，也不能用語言表達。所以說：「既已爲一矣，且得有言乎？」如果已經到達絕對的境界，還能用語言說嗎？但是，畢竟還是用「一」來表示了這一境界（「萬物與我為一」）；「一」就是語言，雖然它是最簡單的語言符號。所以接著說：「既已謂之一矣，且得無言乎？」既然已經稱它是一，怎麼能說沒用語言呢？然而那絕對境界的本身跟表示它的「一」是不同的「兩者」，所以說：「一與言爲二，」這「二」的符號跟「絕對境界的本身」的相異，又會出現「三」的符號。這樣下去再精明的計算家也無法數計了。這自然不是在作邏輯的推論，而是說明語言的疏離性，說得越多，離道越遠。

佛家也是以「無有文字語言，是真入不二法門」。[44] 禪宗尤其主不立言說。儒家也有「言不盡意」與「默而成之，不言而信，存乎德行」[45] 的說法。基本上他們都重在主體的體證與實踐，無論是入道或成德都是在語言世界之外的真實。只是道、佛常用否定的、辯證的方式，用負面的語言反顯其哲思；儒家不用這種方式而已。

陶淵明在當下直覺到的「真意」，也是他體會到的「道」，同樣不能以思辨的方式去「辨」，也無法以語言說清楚，只有借莊子的「忘言」來表現。不過，淵明詩思的表現不同於哲思，他的表現風格也不必同於莊子。莊子書瑰瑋俶詭，陶詩自然質樸。他是另一善於運用語言的典型，使他的詩思能有最好的呈現。金元好問〈論詩絕句〉稱他：「一語天然萬古新，豪華落盡見真淳。」[46] 陶詩出語自然，卻是經過藝術創造的融化；他掌握了語言的真淳之美，所以萬古常新，成爲不朽的詩篇。

43 同前註，頁 79。

44 見姚秦‧鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，〈入不二法門品第九〉，大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1995 年），第 14 冊，頁 551。

45 唐‧孔穎達疏：《周易正義》（北京：中華書局，2009 年，影印清嘉慶二十年《十三經注疏》阮刻本），〈繫辭上〉，第 12 章，頁 172。

46 同註 11，頁 121。

臺灣大學學術期刊資料庫

四

從上面可以看到〈飲酒〉這首詩中，詩思與哲思交融，構成完美的整體。不過，因爲分句詮釋，引述較繁，反而不易有統一的印象。以下試作概括性的討論。

（一）就「詩思」而言，我們必須把陶詩這種思理解爲與一般不同的思。甚至與它接近的哲思也有一點距離，因爲它更具象化，更與作者當下的感受結合。同時，一般詩人可能想像豐富，他的詩思也可以展現出一理想之境來，但未必能實到此境。陶淵明在說「心遠地自偏」的時候，已經說出他是實際做到的。這首詩是他到此境之後自然流出，不是有意的製作。[47] 因此，我們不僅是在讀一首意境高妙的詩，同時面對高情遠志、神遊象外的詩人。他在無意中正探觸到宇宙的奧祕（真意），這奧祕並非客觀宇宙的實相，而是詩人精神世界的象徵。實際上，他把自我升華到與宇宙萬物合一的境界。這也是儒、道哲思中，共同希求的境界，而陶淵明自然無意中得之。不過，這固然是出於他的天賦者多，卻不是偶然的。他高曠的心志和對生命體驗的積累，都是助成這一升華的因素。所以在古典文學裏，往往重視詩人的人格，勝過他在詩文上的表現。梁蕭統的對陶淵明的評論最能顯見這一觀點，其〈陶淵明集序〉云：

> 其文章不群，辭采精拔，跌宕昭彰，獨超眾類，抑揚爽朗，莫之與京。橫素波而傍流，干青雲而直上。語時事則指而可想，論懷抱則曠而且真。加以貞志不休，安道苦節，不以躬耕為恥，不以無財為病，自非大賢篤志，與道污隆，孰能如此乎！余素愛其文，不能釋手，尚想其德，恨不同時，故加搜校，粗為區目。……嘗謂有能觀淵明之文者，馳競之情遣，

47 〈飲酒・序〉云：「余閒居寡歡，兼比夜已長。偶有名酒，無夕不飲，顧影獨盡，忽焉復醉。既醉之後，輒題數句自娛。紙墨遂多，辭無詮次。聊命故人書之，以爲歡笑爾。」新興本，頁 218。宋・陳師道說：「淵明不爲詩，寫其胸中之妙爾。」《後山詩話》，見註 11，頁 42 引。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄙吝之意祛，貪夫可以廉，懦夫可以立，豈止仁義可蹈，亦乃爵祿可辭！不復旁游太華，遠求柱史，此亦有助於風教也。[48]

這是從作品、作者和讀者三方面作的完整的論述，而特別凸顯出陶淵明的人格典型。詩人把他的生命寫入詩中，詩思呈現出生命的境界。中國古典詩裏能夠到達陶詩這種境界的雖然不多，但把詩人的人格、德行視爲最高的價值，則是傳統中共同的取向，文辭表現的藝術反而是次要的。

（二）上引的哲思資料雖然不多，卻足以看出其中一些特質來，以下略提幾點來說明：

1. 這些哲思首先關切的是人的本身，從反思、內省中體認真我或生命存在的意義。他們體認生命的切入點雖然不同，指出的方向有異，卻都是就「存在」的立場省思。因此，這些思不是抽象的或思辨性的思，也不是把人作爲研究的對象。這種思不能離開自我主體，一離主體就成非存在的了。但是不離主體並非只是主觀，它仍然是有普遍性的。就像美感經驗雖是主觀的，而有普遍性一樣。每個人讀陶詩的感受不盡相同，卻能共知陶詩之美。莊子知魚樂、禪家見山的體驗、程明道所見的春意都是如此。

2. 這些哲思從個別的存在體驗中發展出來，基本上是反求諸己的實踐工夫。如果沒有實踐就沒有意義。他們不相信語言能傳達所體驗到的真實，語言的本質也與真實疏離，所以並不重視語言向外的表現，或者經由語言概念所構設的理論。三家所要求實踐的內容固然與成道、成德或成佛的目標相關，各有不同；而工夫造詣則都可用「境界」來說。「境界」是隨主體升降的，個人主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的世界就有升進，而達到什麼程度。（這世界是屬於實踐方面之精神價值的，不是說現象界。）就工夫境界而言，他們都有相通之處。從現實欲望中超離出來，從一般知識的追逐中扭轉過來，是他們實踐工夫的初階。而「萬物與我爲一」、「與萬物同體」或「得箇休歇處」的「見山祇是山」都是最高境界的呈現。陶詩的「悠然見南山」也暗合這種境

48 新興本，頁 21-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

界，雖然他不是這些哲思工夫所至的結果。

3. 這些哲思撤除了主客對立的思考，外物或自然並不是思或知的對象，在不與外物對立，進而到萬物一體的境界。「天地有大美」、「萬物有春意」也都顯示這是一個價值宇宙，或意義宇宙。其中預設了一種人對自然宇宙的態度，那就是視自然宇宙是一和諧的整體，人與自然宇宙不是衝突的。這樣形成的宇宙觀影響到文化的各個層面。

對於這些哲思豐富而複雜的內容，不是現在所能討論的。這裏只簡略提出幾點他們共有的特質來。我們可以發現這些特質也多隱涵在陶淵明的詩中，所以就中國傳統而言，這種詩思與哲思呈顯出共通的精神世界，只是表現的方式不同而已。

海德格是把「詩」與「思」分立，再說明它們的「近鄰」關係，兩者都出於「道說」，也就是既澄明又遮蔽著地把世界呈顯出來。[49] 我們用詩思與哲思來討論、自然不符合他的原意，所以引述他的話是明顯的斷章取義。不過，無論詩還是詩思，思還是哲思，都是要把「世界」呈顯出來則是一致的。只是陶淵明呈現的更真實而已。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

晉・陶潛撰，清・陶澍集注：《陶淵明全集》，臺北：新興書局，1965 年。

北京大學中文系、北京師範大學中文系編：《古典文學研究資料彙編：陶淵

[49] 參看《走向語言之路》〈語言的本質〉與〈走向語言之路〉兩篇。「詩與思乃是道說的方式。……道說（sagen）……意思就是顯示：讓顯現，既澄明著又遮蔽著之際開放亦即端呈出我們所謂的世界。」同註 1，頁 169。

臺灣大學學術期刊資料庫

明卷》，北京：中華書局，1965 年。
姚秦・鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，大藏經刊行會編：《大正新修大藏經，臺北：新文豐出版公司，1995 年， 第 14 冊。
唐・實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《佛藏》，上海：上海書店，2011 年，第 12 冊。
唐・釋法海撰，清・丁福保箋註：《六祖壇經箋註》，臺北：文津出版社，1990 年。
唐・孔穎達疏：《周易正義》，北京：中華書局，2009 年，影印清嘉慶二十年《十三經注疏》阮刻本。
宋・程顥、程頤：《二程集》，臺北：里仁書局，1982 年。
宋・朱熹著，曹美秀校對：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994 年。
宋・普濟編：《五燈會元》，臺北：廣文書局，1971 年。
明・王守仁著，吳光、錢明等人編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。
清・全祖望修訂，何紹基等校刊，黃百家纂輯：《足本宋元學案》，臺北：廣文書局影印本，1971 年。
清・郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974 年。
清・王國維著，滕咸惠校注：《人間詞話新注》，臺北：里仁書局，1987 年。

二、近人論著

印　順：《般若經講記》，《妙雲集》上編之一，臺北：正聞出版社，1989 年。
牟宗三：《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975 年。
陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。
（德）馬丁・海德格著，孫周興譯：《走向語言之途》，臺北：時報出版公司，1993 年。

臺灣大學學術期刊資料庫