

□ 古代文学研究新视界

陶渊明“神辨自然”生命哲学再探讨

钱志熙

摘要:陶渊明的《形影神》组诗是其生命哲学的表述,包含着丰富的思辨性。陈寅恪、逯钦立两家分别从名教与自然及形神观这两种思想背景中寻求解释,标志现代学者对此问题的研究高度。唯以往研究,注重形影神三范畴内涵的分析,对组诗小序所示的“神辨自然”四字之真义,未有透彻的分析。其中包含多重思辨层次:首先,陶渊明将传统的形神相对的生命学说结构改造为“形”“影”“神”三个范畴,在此将魏晋流行的形神说与名教自然说两个思想脉络结合起来,并且将“神”从传统的生理、生命元素的概念,提升到一个包含着主体精神、最高理性内涵的哲学范畴;其次,陶渊明通过对形所代表的旧自然观的辨析,提出《神释》的新自然观,这一新自然观同时是针对东晋门阀名教与自然合一的主流的思想,显示出陶渊明对玄学自然观原旨的继承与发展。

关键词:陶渊明;生命哲学;形神观;名教与自然;神辨自然

作者简介:钱志熙,长江学者特聘教授,北京大学中文系教授、博士生导师(北京 100871)

DOI 编码:10.19667/j.cnki.cn23-1070/c.2018.01.015

陶渊明的《形影神》组诗,古代学者曾分别从理学、禅学及道家思想的立场出发,尝试对其进行阐释。^①现代学者研究这个问题的一个明显进步,在于开始将这组诗与魏晋思潮联系起来考察。其中陈寅恪与逯钦立两家的阐述影响最大。陈氏将组诗放在魏晋时代由玄学引发的自然与名教之争的思想史脉络中,认为陶渊明的思想是从“旧自然说”中发展出来的一种“新自然说”,并认为这是陶渊明在流行的佛教的生命思想之外,据其自身实践所得,建立的一种可以安身立命的生命思想。^②逯钦立认为《形影神》是针对慧远当时发表的以神不灭为宗旨的佛教形神论而发的,并分析其与佛道及玄学的关系。^③这两个研究的影响都很大,基本上代表了以往有关陶渊明“形影神”思想研究方面的一种高度。^④事实上,对于《形影神》组诗来说,形神之争是其文本直接呈现的内容,而名教自然之争则是属于内部的深层问题,也就是说《形影神》的哲学高度是指向名教与自然问题的。只有结合这两个方向,才能充分

① 钱志熙:《陶渊明〈形影神〉的哲学内蕴与思想史位置》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2015年第3期。

② 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第201—229页。

③ 逯钦立校注:《从〈形影神〉诗看陶渊明的玄学观》,《陶渊明集》附录一,北京:中华书局,1979年,第213—222页。

④ 当代研究者也有运用现代心理学的范畴,将形、影、神分为自我、本我、超我之说。基本上是一种比附,无助于陶渊明生命思想本义的抉发。

地揭示《形影神》的哲学内蕴与思想史位置。^①

在《形影神》组诗中,“形影神”与“自然”是两组性质不同的范畴。但历来在讨论这个问题时,重视“形影神”而忽略了“自然”。陶渊明在用这个传统的“形神”范畴的时候,超越以往玄学、佛、道生命思想中的“形”“神”相对的思考方式,将“神”从一个基本上属于生命学、生理学的范畴提升为一个带有最高理性、主体精神内涵的哲学性范畴。这是对魏晋时代形神讨论问题的一种哲学发展。但是这个哲学发展之所以取得,是陶渊明在讨论形神问题时,引进了“自然”范畴作为它们的思想灵魂。笔者以往的思考,虽然引进了名教自然之争这一脉络,但对《形影神》组诗以形神之争为观念的外在呈现、以名教自然之争为问题的实质这一结构缺少深入的勘察。这一缺失还可能指向另一个更大的缺失,即对陶渊明思想乃至人生、艺术中“自然”问题的重要性的忽略。现在回过头来看,陈寅恪对《形影神》组诗最具洞见性的认识,正在于强调了其中的“自然”范畴,并极其明确地将陶渊明的这个陈述称为“新自然说”。以往我们在关注陈寅恪的这个观点时,比较执着于陈氏新旧自然之说的合理性。其实陈氏用“新自然说”来指称陶渊明《形影神》组诗中的思想,主要是强调陶渊明这种思想的创获性及其在思想史上的地位。陈氏之说云:“考陶公之新解仍从道教自然说演进而来,与后来道士受佛教禅宗影响所改革之教义不期冥合,是固为学术思想演进之所必致,而渊明则在千年以前已在其家传信仰中达到此阶段矣!”^②又云:“然则就其旧义革新,‘孤明先发’而论,实为吾国中古时代之大思想家,岂仅文学品节居古今之第一流,为世所共知者而已哉!”^③但是,作为一种思考的继续,我认为陈寅恪的贡献主要在于揭示陶渊明此一思想的自然说本质及其新意,并展示“旧自然说”的产生与演变历史及渊明思想与之关联之处。这一分析充分展示陈氏作为卓越历史学家的对纷繁历史事实的执简驭繁、勘破表象以揭示历史脉络的非凡能力。但是,对于陶渊明《形影神》组诗所显示的陶渊明自身的思考、思辨的过程,陈氏没有进一步展开。这个以形影神对话的形式展开的陶渊明建构生命哲学的思考、思辨的过程,即组诗小序中已经明白揭示的“神辨自然”四字。陈寅恪正是据此文字,断定其说为自然说:“兹言‘神辨自然’,可知神之主张即渊明之创解,亦自然说也。今以新自然说名之,以别于中散等之旧自然说焉。”^④但是对“神辨自然”的内涵,甚至渊明自然思想的深度,陈氏似未暇及之。至其对于渊明新自然说与前此魏晋自然说之关系,虽为陈文着力所在,但亦仅展其脉络,而彼此关联及区别的复杂情形似是未暇细剖。本文就准备在以往名家及本人研究的基础上,对陶渊明《形影神》的哲学内涵及其自然说做新的探讨。首先纠正本人以往称此为陶渊明“形影神”生命哲学之不准确性,而改称为陶渊明“神辨自然”生命哲学。

—

为了讨论的方便,我们还是先列《形影神》组诗全文,从而展示其思辨层次:

(小序)贵贱贤愚,莫不营营以惜生,斯甚惑焉。故极陈形影之苦,言神辨自然以释之。好事君子,共取其心焉。

《形赠影》

天地长不没,山川无改时。草木得常理,霜露荣悴之。谓人最灵智,独复不如兹!适见在世中,奄去靡归期。奚觉无一人,亲识岂相思?但余平生物,举目情凄洏。我无腾化术,必尔不复疑。愿君取吾言,得酒莫苟辞!

《影答形》

① 钱志熙:《陶渊明〈形影神〉的哲学内蕴与思想史位置》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2015年第3期。
② 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,第225页。
③ 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,第229页。
④ 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,第221页。

存生不可言,卫生每苦拙。诚愿游昆华,邈然兹道绝。与子相遇来,未尝异悲悦。憩荫若暂乖,止日终不别。此同既难常,黯尔俱时灭。身没名亦尽,念之五情热。立善有遗爱,胡可不自竭。酒云能消忧,方此詎不劣!

《神释》

大钧无私力,万物自森著。人为三才中,岂不以我故。与君虽异物,生而相依附。结托善恶同,安得不相语!三皇大圣人,今复在何处?彭祖爱永年,欲留不得住。老少同一死,贤愚无复数。日醉或能忘,将非促龄具?立善常所欣,谁当为汝誉?甚念伤吾生,正宜委运去。纵浪大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。

如诗歌文本所示,这一组诗是形、影、神三个“角色”的对话,所展示的最重要的范畴就是形、影、神,核心的问题可以说是如何对待死亡、认识死亡。所以从主题来说,也可以直接说,《形影神》组诗是陶渊明生死观的表述。形、影所表达的是各自的生死观。陶渊明称这两种生死观为“形影之苦”,是“营营以惜生”的情绪,亦即对于生死问题认识上的迷惑。而“神”则是对这种迷惑的解释,提供一种正确的生命态度。所以,从文本本身来看,这一组诗并不难懂。但是它的深层义理及其与思想史的丰富的联系,却使这一组诗具有很大的解释空间,并且不易被发现。我们知道,死亡是差不多每一个成熟的个体都会思考的问题,并由此而形成不同的生死观。这种生死观,往往是一切价值观念的基础。所以,生死观的一个基本的功能就是造成一些特定的价值观,因此它往往成为伦理观念的基础。不仅如此,这些生死观背后还蕴藏着宇宙观,联系着哲学的本体论。虽然普通人也常会对死亡问题提出自己的看法,但是大部分人的生死观都是停留在伦理学的层面上。真正超越伦理学的层面,对生命问题做出深层回答,则是哲学的任务。陶渊明的这一组《形影神》所阐述的就是这样具有哲学高度的生死观。

《形影神》的对话由“形”发起。“形”发表这一通有生必有死的看法,并非简单陈述自己的观点,并非自言自语式的,而是针对“影”的观点而发的,所以最后的结论就是:“劝君取吾言,得酒莫苟辞!”《影答形》则是“影”对“形”的答复。所以,这里存在着“形”与“影”的明显对立,但却只能各言其是,因为它们所阐述的都只是伦理学层面的东西,是“善”的问题,而非“真”的问题。《影》诗所说的“立善有遗爱,胡可不自竭”就是反映这一点。只有“神”是超越伦理学的层面,从哲学层面立论,对“形”“影”的观点做出剖析,达成最高的生命哲学。“神”所辩释的这种生命哲学,陶渊明称为自然,亦即“真”的问题。也就是说,陶渊明通过《神释》正面地展示他对作为魏晋哲学最重要的范畴自然的认识。另外,需要特别指出一点:这一场“形”“影”“神”的对话,之所以由“形”发起,当然是由于生命的消亡首先表现在身体的消亡,“形”是人们对生命最直观的、第一性的印象。不过原因并不仅仅如此,下面我们会论述到,“形”“影”代表自然与名教的两个方面。从魏晋思想的发展历史来说,玄学的兴起,正是汉魏之际的一些思想家对汉代大多数人处之不疑的名教思想与制度的一种挑战。所以,在“形”“影”赠答中,“形”无疑是提出问题的一方,“形”的陈述,其实正是以“影”的观念为反思对象的。由此我们可以体会到,渊明分别用“赠”“答”这两个字,是极其准确的。

《形影神》解读上的复杂性,在于这一组概念是存在于多个层面上的。其中最重要的有两个层面,一个是诗歌直接显示的以形影神来解释生命整体的文本构成,另一个则是形、影、神各自代表的生命观与思想史上各种生命观之间的丰富的联系。传统的解释,尤其是历代众多的《形影神》组诗的和作(或称续作),主要是对第一个层面进行呼应。以陈、逵为代表的现代研究者,才比较深入地揭示第二个层面的问题。

1. 从作为诗歌创造的形象本身来看,《形影神》给读者最直观的印象就是生命体的三个要素,代表着陶渊明对生命体的第一种思辨,即生命由形、影、神三要素构成,彼此相互依存,难以分离。这个看起来很直观的认识,却是陶渊明对传统的生命结构说的一种改造,或者说是传统的生命说的一种改

造。思想史上存在着多种生命结构之说,如《中庸》的性与命之说,庄子则有影与罔两之说。^①玄学家有才性之说、才命之说。又如阮籍《达庄论》曾举身、性、情、神四者以论生命自然之理:“人生天地之中,体自然之形。身者,阴阳之积气也。性者,五行之正性也;情者,游魂之变欲也;神者,天地之所以驭者也。”^②但是最常见的是形神之说,即生命是由物质形式的形体器质与精神形式的心灵思想两者构成的。在这方面,道家与道教的贡献是巨大的。从思想的流别来看,又存在形神相依、形神相离、形尽神灭、形尽神不灭等多种不同的认识。构成了传统所说的唯心与唯物的两大分野。形神之说,其实也正是魏晋自然观的主要思考内容,各种不同的形神说,其实都认为自己在展现“自然”这个最高的范畴。所以,魏晋思想界在通过形神这一对范畴阐述生命自然之理时,存在着不同的思想分野。魏晋玄学与宗教中关于形神问题的丰富讨论,显然是陶渊明最重要的思想材料。陶渊明正是通过对不同的形神观的思考,而建立起他自己对生命自然之理的认识。这是“神辨自然以释之”的“辨”字的用意之处。光从这一点来看,我们就可以断定,陶渊明“神辨自然”是一个长期的思考过程。在这期间,各种不同的形神观都曾不同程度地对他产生影响,但最终形成他自己的形神观。从旧的形神观来说,陶渊明是属于其中哪一种的呢?从全诗对神仙之说的否定以及最后的“应尽便须尽”等语所表达的观点看,再联系渊明一贯的思想,可以断定其属于形尽神灭一派的。这一点,陈寅恪、逯钦立等家已经指出过,陈氏据《神释》中“大钧无私力”以下八句,作以下案语:

寅恪案:此节明神之所以特贵于形影,实渊明之所自托,宜其作如是言也。或疑渊明之专神至此,殆不免受佛教影响,然观此首结语“应尽便须尽,无复独多虑”之句,则渊明固亦与范缜同主神灭论者。^③

逯钦立则直接说:

用《形影神》作题目,不是偶然的。它是针对庐山和尚慧远的《形尽神不灭论》和《万佛影铭》等宣传佛教迷信的东西,借用其专门术语,而反对其“神不灭”谬论的。^④

我们看慧远的《形尽神不灭论》第一段中提出来作为辩驳对象的观点,就是典型的形尽神灭论观点。其大略言:“神虽妙物,故是阴阳之所化耳。既化而为生,又化而为死,既聚而为始,又散而为终。因此而推,固知神形俱化,原无异统,精粗一气,始终同宅。宅全则气聚而有灵,宅毁则气散而照灭。散则反所受于天本,灭则复归于无物。反复终穷,皆自然之数耳!”“故庄子曰:人之生,气之聚,聚则为生,散则为死。若使生为彼徒苦,吾又何患。古之善言道者,必有以得之。”^⑤这段话与《神释》的观点很接近,颇疑慧远所举的论辩对象,正是陶渊明。此事甚大,尚须考证。另外,关于陶渊明属于神灭论派,也是陶渊明研究中的大问题,与其思想、艺术之关涉极大,但在这里不拟展开。总而言之,旧形神论是陶渊明“神辨自然”生命哲学的重要来源与思辨对象,这可作为今后继续探讨此组诗的重要方向。至于与形、神并列为三的“影”,逯钦立认为是渊明借用慧远《万佛影铭》中的“影”。这可能是一个过于属实的解释。《形影神》中的“影”其实是“名”甚至“名教”的代名词,与佛之“影”内涵相差甚大。另外,从词语使用来说,“影”即人的“影子”,它又是一个极日常的词。说渊明之“影”来自佛影之影,又未免求之过深。

《形影神》在思想上的重要创造,在于陶渊明对旧形神范畴的超越。“形尽神灭”果然是《形影神》组诗的一个基本的思想基础,甚至可以说,是“形”“影”“神”三者唯一共同认可的一个基本前提。但是,

① 有关庄子影与罔两之说与陶渊明形影神之说存在的渊源关系,请参看拙文《陶渊明〈形影神〉的哲学内蕴与思想史位置》一文的有关分析。

② 陈伯君:《阮籍集校注》,北京:中华书局,1987年,第140页。

③ 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,第223页。

④ 逯钦立校注:《从〈形影神〉诗看陶渊明的玄学观》,《陶渊明集》附录一,第214页。

⑤ 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷一百六十一,北京:中华书局,1958年,第4788页。

“神辨自然”的成就,决非只在于阐述了这种形尽神灭思想,而在提出自然观念中更高的一个层次。形神对举的思想渊源长久,道家与道教一派在这方面的论述尤其多。形神问题在玄学中也是一个重要问题,其中关于养生、神仙问题的讨论,主要的内容就是形神关系上的不同认识。这一点,我们只要看嵇康的《养生论》《黄门郎向子期难养生论》《答难养生论》等文章就很清楚,嵇氏的养生论主要是对形神关系的一种讨论。养生乃至长生之是否可能,主要就在于对形神关系是持何种认识。嵇康一方面认为神仙“似特受异气,禀之自然,非积学所能致”,但在另一方面又认为“至于导养得理,以尽性命,上获千余岁,下可数百年,可有之耳”。他之所以这样说,就是强调“神”(精神)具有极大的潜在力。“精神之于形骸,犹国之有君也;神躁于中,而形丧于外,犹君昏于上,国乱于下。”“是以君子知形恃神以立,神须形以存,悟生理之易失,知一过之害生。故修性以保神,安心以全身,爱憎不栖于情,忧喜不留于意。泊然无感,而体气和平。又呼吸吐纳,服食养生,使形神相亲,表里俱济。”^①表面上,陶渊明《神释》中的思想与嵇康的这种修性保神的思想很接近,但事实上有本质不同,在陶渊明这里,“神”已经从一个生命生理的范畴,上升为一个生命伦理、更可以说是生命哲学的范畴。陶渊明《形影神》中的“神”,并非传统形神论中的“神”,而是代表了他的一种哲学思想。这个意思,陈寅恪已经有所触及。前举陈氏在论神释后八句时说:“此节明神之所以特贵于形影,实渊明之所自托,宜其作如是言也。”意思就是说,这里“神”已经不能简单理解为形骸、精神之神,而是渊明托此“神”来发表自己的一种思想。所以我们说“形影神”中的“神”,已经超越传统的形神论之“神”。而渊明在这里所要阐述的,也已经不是一般的养生、长生的问题,而是一种新的生命自然之理。这里面最关键的一点,在于渊明将传统的形神二元的生命结构论,改变为形影神三要素的生命结构。只此一“影”概念的进入,将这个学说由生理学、心理学之层面,上升为伦理学、哲学的层次。并且通过“影”这个概念,纳入了魏晋思想发展的另一个脉络的内容,即自然与名教问题的讨论。这正是陈寅恪的文章所探讨的主要问题。我们现在揭示出陶氏依据形影神三范畴所阐述的“神辨自然”是对魏晋以来形神论与名教自然论两个思想脉络的总结及发展,则陈氏所说的陶渊明作为中古时期大思想家的事情,应该是更加清晰了。

陶渊明超越玄学旧自然派的形神之说的另一个重要意义,是使得陶渊明从旧自然说中的“修性保神”的养生、长生之说中超越出来。以嵇、阮为代表的形神之说,极强调“神”的绝对精神作用,这几乎是旧自然说一切修养理论的基础,也是孕育后来的道教神仙说的重要契机。陶渊明对“神”的强调,当然受到这一派的影响。由于他将“神”从一个生理、心理的范畴提高到哲学范畴(即主体精神),这样就摆脱了旧自然说形神论中的这种非理性内容。我们还发现,陶渊明也不太使用“性命”“才命”“才性”这一类的玄学范畴。这与上述的思想倾向是一致的。

2. 脱离直观的认识,在思想史的层面上,则形、影、神分别代表了三种生命思想。“形”只关注物质生命的修短,并提出享乐的观点,魏晋玄学中的虚无放废一派代表了这种生命观。这是纯粹从自然物质的方面为人做的定义。这代表了一种最朴素的自然观,即陈寅恪所说的“旧自然观”。所谓“神辨自然”,它的第一层意思,即是“神”对“形”宣称为自然的这种思想进行辨析,提出更高层次的、更能揭示造化万有的真相同时也更能揭示生命真相的更高的自然说,或者也可说是揭示自然的本质。陈寅恪将其称为“新自然说”。从这里我们发现《形影神》诗文本上一个不易觉察的论述层面,即“神辨自然”的第一层意义,为“神”对“形”称之为“自然”的思想进行辨析。诚然,在“形”所陈述的这一部分中,并没有直接出现“自然”这个概念,但它的内容就是一种玄学自然观的生命观。同样,《神释》的部分也没有直接出现“自然”这个概念,但它的宗旨在于自然。但诗序中“自然”这个词,主要就是落实在《形赠影》与《神释》这两部分中的。“影”则关注生命的社会属性,从群体出发来定义生命,强调生命的伦理道德价值,它

^① 戴明扬校注:《嵇康集校注》,北京:中华书局,2015年,第229—230页。

所代表的是从汉至魏晋持名教论的一派。它的哲学基础是反对将生命仅仅理解为一种自然物质的东西,强调人的社会属性与社会价值,其本质则在于名教。阮籍《达庄论》引缙绅之说:“天道贵生,地道贵贞,圣人修之,以建其名。”^①此即名教的要义。又陈寅恪文曾引《后汉纪》献帝初平二年蔡邕述宗庙之议:“夫君臣父子,名教之本也。然则名教之作何为者也?盖准天地之性,求之自然之理,拟议以制其名,因循以弘其教,辩物成器,以通天下务者也。”^②这样看来,我们还发现这样一个现象,即向来被视为儒家一派的名教之说,在汉魏晋之际,也缘引自然之义。也可以说,自然之义,不仅存在于尚自然一派,同时也存在于崇名教一派。这样说,陶渊明的“神辨自然”,不仅辨析“形”说的自然之理,同时也在辨析“影”说的自然之理。其实,汉魏之际名教说者缘自然立义,正是后来两晋时代名教自然合一说的思想渊源之一。上述“形”“影”的各种立论,都是魏晋时代流行的思想,后面我们会说到,陶渊明本人也都曾不同程度地接受它们。但是陶渊明的建树在于在此基础上建立了更成熟的生命哲学。对于这新的生命哲学来说,前两种只是他的思想材料,或者说是他思想的两个出发点。他没有停留在这两种思想上,在形与影之间做出非此即彼的选择,而是在认真地思考这两种生命观各自的缺陷之后,不再简单地停留在任自然与崇名教的对立上。他提出不同于旧自然说与名教说的第三种观点,即他自己认为唯一圆满的、终极性的生命观,即“神”的生命观。“神”的生命观是对形与影的生命观进行分析之后,剖析了其中非理性的成分,保留了其中合理的成分,再加以升华而形成的。这个思想的过程,就叫作“神辨自然”。

二

《形影神》的关键,并非平行陈列三种生命观,而是以“神辨自然”为最高的生命理性。所以,在生命中,形、影、神三者虽然依存,但神是最高主宰。此即方东树说的:“神,运形影者也。”^③所以,我们说这里有三种生命观,只是我们的概括,其实并不符合陶渊明的原意。他的原意是神对形、影两种生命观的理性辨析,即“神辨自然以释之”。同样,作为思想史或社会思潮中的形、影、神三种生命观,也不是平行的或者说具有同等的价值的。很明显,陶渊明是以“神辨自然”来超越形、影两观的。但是陶渊明是不是完全否定前面两种生命观存在的理由呢?或者说,三者之间只是相互否定,而不存在着相互的阐释与补充的关系吗?这个问题关系到对陶渊明思想的整体及其中的复杂矛盾的认识。事实上,形、影、神三种观点之间不是简单的否定关系,而是相互阐释与补充。“形”的生命观里面所拥有的一种理性,即对有生即有死的理性认识,正是后面两种生命观得以产生的基础。“形”说的价值,在于确凿地建立了一种自然死亡的必然性的认识,拒弃了一切非理性的生命幻想,如道教的长生说与佛教的轮回说。所以,从理性的建树来看,“形”的思想是具有一种基本的价值的,它是正确地认识生命真相的开始。魏晋时代这种思想的流行,正是自我觉醒的一种表现。尤其是对魏晋时代文士与名士的世俗生活与艺术的建立,或说人们艳说的“魏晋风度”等的产生,可以说“形”的思想是重要的、坚实的基础。事实上,陶渊明深受这一思潮的影响。“形”的生命陈述,大量地存在于陶渊明的平素表达中,即陶诗中单纯地陈述对生命短暂的无奈、悲哀的主题。《形》诗之外,如《诸人共游周家柏墓下》《拟古·日暮天无云》《杂诗·人生无根蒂》等诗,都是属于“形”诗的思想范畴。而其最直接的表达,无过《归园田居》其四中的“人生如幻化,终当归空无”一语。其实远远不止这些,在陶诗中,这种哀伤生命短暂的情绪表达可以说弥漫于整个生命过程,大多数的作品都会涉及这个主题。从实际的生命体验来看,可以说“形”诗是陶渊明对其日常的生命忧思的集中表达,是陶渊明对个体生命自觉的第一个境界。所以,对于《形》诗的生命表述,陶渊明并非持简单的否定态度。另一方面,《形》代表了生命的物质性与物质需要。这也是一种合理的思想,但

① 陈伯君:《阮籍集校注》,第136页。

② 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,第214页。

③ 方东树:《昭昧詹言》卷四,北京:人民文学出版社,1961年,第111页。

这种思想指向两个方向,即重视物质生活的合理性与陷入将物质生命作为生命的唯一依据的物质主义这两层。前一层是清晰的理性,陶渊明多次表达物质生活的必要性,这也是他自力躬耕的依据:“人生归有道,衣食固其端。孰是都不营,而以求自安?”(《庚戌岁九月于西田获稻》)“衣食当须纪,力耕不吾欺。”(《移居》其二)扩大这方面的范围,可以说这是陶渊明所有田园诗的一种思想基础,甚至包括《劝农》这样的诗。可以说,陶渊明对生命物质性及物质需要的合理认识,是其对世俗生活中的合理成分充分肯定基础,展示了其充分的入世精神。从这个意义上,我们甚至可以说,将陶渊明简单视为隐士是不准确的。陶渊明自己面对檀道鸾指责他清高逃世时,就否定自己并非在学古代那些以逃世为高的清流隐士。但当世人显然没有充分理解陶渊明的心曲,将他归于高节遁世之士。颜延之的《陶征士诔》就将其成功地塑造成为一个隐士。其实按照隐士形象来塑造陶渊明,是来自当时的政治与社会的认识,并非这个独特的生命的原有本质,也遮蔽了陶渊明躬耕生活的真正意义。这个问题,我们在这里也不打算展开讨论。当然,“形”诗中表现的物质主义的倾向,亦即及时行乐的非理性的生命观,在陶渊明的生活中也同样存在,最典型的就是饮酒这一行为。《影》《神》两诗都否定了《形》诗的饮酒,这与陶渊明的好饮酒、嗜酒存在着矛盾。从这个层面上,我再次感觉“形”的生命观在陶渊明日常思想中的位置,可以说既是其自我觉醒的依据,但也造成他长期的矛盾与困惑。

同样,陶渊明对“影”的生命观也不是简单否定的。“影”即“名”,而“名”则以“立善”为主要内容。这是一种具有正面价值的伦理道德生命观。《影》诗的主要思想为立善求名:“立善有遗爱,胡可不自竭。”这种生命观由儒家一派发展到极致。其典型的表达,为《论语·卫灵公》所载孔子之语:“君子疾没世而名不称焉。”更早于孔子的有《春秋左传》襄公二十四年所载的叔孙豹对范宣子问的“三不朽”说。屈原虽非儒家人物,但他的《离骚》中也比较典型地表现了这种生命观,其最直接的表达即是“老冉冉其将至兮,恐修名之不立”,可以称之为屈原的修名说。正如许多学者都曾指出的那样,陶渊明是具有很强的建功立业的思想的,也曾服膺立名之说,其《感士不遇赋》云:“咨大块之受气,何斯人之独灵!稟神智以藏照,秉三五而垂名。”这种思想在许多作品里都有表现,尤以《荣木》《杂诗·白日沦西阿》《读山海经·夸父诞宏志》《杂诗·忆我少壮时》等诗为突出。同样,“善”这一伦理目标也是陶渊明正面追求的。“养真衡茅下,庶以善自名”(《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》)这一表述,至少在逻辑上与《影》诗的“立善有遗爱”是相同的。同样,陶渊明将“善”作为一人生的准则,“天道幽且远,鬼神茫昧然。结发念善事,倏俛六九年”(《怨诗楚调示庞主簿邓治中》)。一直到《神》诗中,陶渊明也不否认“善”,并且以“立善”为欣悦的行为,即“立善常所欣”。但却对“立善有遗爱”之说提出异议,其结论是“谁当为汝誉”。这方面思想的根源,当然可以追溯到司马迁《史记·伯夷叔齐列传》里对善恶有报思想的质疑。《感士不遇赋》里,陶渊明感慨“真风告逝,大伪斯兴”,痛感“怀正志道”“洁己清操”之士的不遇与“没世以徒勤”。《怨诗楚调》中对这个思想情结表达得更加清晰。这一切,到《神》诗里,简化为“立善常所欣,谁当为汝誉”。反映陶渊明从服膺名教到摆脱求名思想的一个比较长期的思考过程。但是如果认为陶渊明只从善恶无凭的理由出发否定了立善求名的思想,那就比较浅视了。作为一种情绪,陶渊明在一些场合提出过对善恶无凭的怨恨、对天道福善祸淫之说的质疑,避免自己的思想陷入当时佛教的因果报应与道教报施之说。这是他在建立坚定的自然死亡观念之外的理性认识方面的又一重要建树。但这有可能也像《形》的因获知死亡必然陷入及时行乐那样,容易因祸福无凭、天地不仁、以万物为刍狗,而陷入对作为人类伦理根本的“善”的范畴的否定,导致行为的迷茫甚至罪恶。使陶渊明真正破除立善求名思想的并非仅仅是对福善祸淫之类说法的简单质疑,而是被理性观照过、经过重新阐识的“自然观”。可以说,陶渊明对福善祸淫、因果报应之类的宗教学说的舍弃,同样是依据着“自然”来达到的。这也是“神辨自然”的内容之一。

上述形、影、神之间呈现的这种相互包含又逐层扬弃的关系,体现陶渊明这一生命思想的阐述,带有浓厚的哲学思辨的特点,这正是“神辨自然”这个表达着落之处,这里最需要注意的是“辨”这个词。

三

《形影神》是一篇辨析自然之义的哲学诗。自然之义,源于《老子》“道法自然”之说,发挥于《庄子》。至魏晋玄学家论自然,仍以自然为老庄之义,然又引申出圣人无言而体自然之说,并将“自然”引入儒家思想的范畴,或者融合道儒。其主要的论题,涉及政治、人生与天地。政治上自然是魏晋玄学自然说的出发点,以正始何晏、王弼的贵无说为代表,是一种政治自然说。到以阮籍、嵇康为代表的竹林七贤等人,多发挥自然为道之根本,名教多有拘限、虚伪、割裂之弊。由政治上崇无为,发展为人格上崇自然,几乎可以说是同时发生的事情。人格自然的这一义,在阮、嵇等人的学说里得到充分的展示,其中又联系形神之说,构成玄学人格的塑造,乃至引申出养生、求神仙等议题。同时有关自然的讨论,也发展到艺术、历史等各种领域。上述即所谓正始之音及竹林之说的要义,可以说是魏晋玄学的原义。天地自然之说,原本就是老庄的旧义,至魏晋玄学发挥此义,最先的功劳在于廓清两汉儒学中关于天道意志的神学成分。两晋之际则山水自然之说盛,实为构成玄学山水观、玄学山水文学的基本内核。“兰亭集”诸诗文就是阐发这种自然观的。孙绰《游天台山赋》劈头“太虚辽阔而无阂,运自然之妙有”,结尾又说“浑万象以冥观,兀同体于自然”,^①正是对这种自然观的阐述。对于这个问题,本人在《魏晋诗歌艺术原论》有关东晋自然观的部分中已经有详细的讨论。陶渊明的《归园田居》一诗,也是这种自然观的展示,其开头说“性本爱丘山”,而结尾又说“复得返自然”,展现出与“兰亭集”诸作、《游天台山赋》相近的思维方式。

政治、生命、天地(以山水为主要内容)三重自然中,都存在着一个与名教对立的问题。比如政治上有崇尚儒家的名教之治与崇尚道家一派的无为之治之区别。生命方面,在个人的生活行为方式方面,当然存在着服膺名教礼法与体任自然两种不同的认识。山水自然是自然观中最后起的一义,它本身与名教无关,但由于魏晋士人以游赏山水、隐逸丘园等为体自然的行为,所以这里也存在着与名教的对立。在魏晋时期,这种对立用“黄屋”“山林”或“庙堂”“丘壑”这样的词汇来分别指称。

从上述自然思想的三个范畴或者说名教与自然的三重对立关系来看,陶渊明的思想与行为都是偏向于自然一派的。我们也可以说陶渊明是魏晋玄学自然说的比较典型的继承者。在政治上,陶渊明个人有避世的倾向,并且如《时运》诗中慨叹“黄唐莫逮,慨独在余”,《桃花源诗》及《桃花源记》中存人伦而废君臣、无赋税,以及自称“北窗下卧”“自谓是羲皇上人”,都可以看出,陶渊明在政治上深受道家及玄学一派的无为而治思想的影响。这也可以说是他怀古情结的基础。在天地自然方面,陶渊明的隐逸行为已经明显地表现了他在庙堂与山水之间,是选择了后一场合的。落实到生命方面,就是“神辨自然”所阐释的思想。

如一般思想史界已认识的那样,魏晋玄学中的自然与名教关系的讨论,随着历史政治的发展,也可以说随着讨论者主体的性质的演变,经历了从名教与自然的对立到名教自然合一、名教即自然这样不同的论证方式。名教与自然的对立,从最初的直接的对立(这一点在阮籍的《达庄论》《大人先生传》中表现得最突出,竹林名士则是贱名教、崇自然的具体实践者),到嵇康等人提出“越名教而任自然”的思想,其实已经是一个发展。“越名教而任自然”并非简单地否定名教,而是一种将道德行为建立在自然基础上的思想。嵇康《释私论》是这种思想的最为系统的表达:

夫称君子者,心无措乎是非,而行不违乎道者也。何以言之?夫气静神虚者,心不存于矜尚;体亮心达者,情不系于所欲。矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情。物情顺通,故大道无违;越名任心,故是非无措也。是故言君子,以无措为衷,

^① 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷六十一,第3611、3612页。

以通物为美。言小人,则以匿情为非,以违道为阙。^①

嵇康对“自然”的这一解释,在魏晋玄学中是属于高真一派。他所重视的是主体的“气静神虚”“体亮心达”,这样就能照鉴自然之理,通于物情,达于大道。这其实是将儒家孔子的随心所欲不逾矩与老子的道法自然进行了结合,符合玄学家以圣人体自然的思想逻辑。所以,虽然后来的学者强调玄学来源于道家(事实也是如此),而玄学家们却一直认为他们是在儒家的本位立场上。这种情况与后来宋明理学吸取禅宗的思想方法却又坚持辟佛的立场有类似的地方。这是另一个问题,此处暂置不论。

从思想的继承来讲,正如陈寅恪已经指证的那样,陶渊明的“新自然说”来自嵇阮等人的“旧自然说”。其基本的看法,认为旧自然说不崇名教,且有消极不与当局合作、饮酒等行为方面的标志。后期则有周孔老庄并崇、自然名教两是之徒,名利兼收,实最无耻之巧宦。“东晋之末叶宛如曹魏之季年,渊明生值其时,既不尽同嵇康之自然,更有异何曾之名教,且不主名教自然相同之说如山、王辈之所为。盖其己身之创建乃一种新自然说,与嵇、阮之旧自然说殊异,惟其仍是自然,故消极不与新朝合作,虽篇篇有酒(昭明太子陶渊明集序语),而无沉缅任诞之行及服食求长生之志。夫渊明既有如是创辟之胜解,自可以安身立命,无须乞灵于西土远来之学说,而后世佛徒妄造物语,以为附会,抑何可笑之甚耶?”^②我们还可进一步说,陶渊明的《形影神》所展开的也正是类似于嵇康《释私论》中的一番思辨,是一个“越名教而任自然”的论辩。只是陶渊明的自然即“神”,不仅是超越了“影”即名教的思想,而且还反思“形”所代表的“旧自然说”的思想。说到底,这还是一个“越名教而任自然”的思想。我们知道,两晋玄学思想的主流甚至说正统即名教与自然合一,名教与自然同。学者常举的《世说新语·文学》所载的阮瞻答王戎问“圣人贵名教,老庄明自然”的同异时的“将无同”之说,正是名教自然合一论的起点。其后如郭象注《庄子》,阐述山林与黄屋之同,以及东晋诸家论情礼的问题,都是这方面的例子。可以说,这是当时门阀士族政治学与人格学方面的一个主流意识。那么,陶渊明在此期倡论“越名教而任自然”的“神辨自然”之说,显然是与主流意识违异的。当然也是由于东晋门阀士族的自然即名教、丘壑即庙堂,或如谢灵运颂雅诗所写“玉玺戒诚信,黄屋示崇高。事为名教用,道以神理超”(《从游京口北固应诏诗》)所表达的那样,^③其实已经是一种为门阀士族政治辩护的工具。陶渊明显然很清楚这一点,也预料有可能引起误解,被视为老庄之流。所以在小序的最后,郑重地说“好事君子,共取其心焉”,即怕因此而遭致正统舆论的非议,同时也怕好事者不明其中的深度思辨,将其误认为废无放诞的旧自然一派。事实上后世仍然有不少论者将陶渊明的《神释》简单地归于老庄之流。值得提出的是,陶渊明之所以提倡纯粹的自然之说,继承竹林一派越名教而任自然的思想,与当时门阀正统的名教即自然相异,与他平生出处之节及寒素士族的身份有直接的关系。本来竹林诸人的自然之说就有以在野者对抗司马氏当局及高门势族的性质。提出这一点,也可以补充陈氏之说。

四

通过上述论述,我们已经知道,《形影神》的贡献不在于简单地重提“自然”,也不在于认识到生命的自然本质,即生死是一种自然规律,而在“神辨自然”这个哲学表达上。所以,“自然”虽然是陶渊明哲学中的最高范畴,但“神”却是其最有创造性的范畴,或者说陶渊明创造性地发展了“神”这个范畴。形神问题是当时佛道两家都使用的概念,并且形成不同的思想。道教通过炼神而长生,佛教主张形神为两种不同事物,形灭神不灭。与陶渊明有交往的慧远,就是主张神不灭。陶渊明是持“神”灭论,与慧远文中的“或问者”观点相同,此点上文已述。但陶渊明赋予“神”这一概念以更高的思辨,使之由一个生理

① 戴明扬校注:《嵇康集校注》,第402页。“以无措为衷”,“衷”原文作“主”,此据戴氏校文引张溥本、《三国文》本改。

② 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》,第220页。

③ 逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第1158页。

的概念上升为哲学范畴,却获益于慧远等人所代表的佛教哲学的思辨成果。在慧远所阐述的“求宗不顺化”的思想中,“神”被赋予一种超越存在的性质:

有情于化,感物而动,动必以情,故其生不绝,其生不绝,则其化弥广而形弥积。情弥滞而累弥深,其为患也,焉可胜言哉!是故经称:泥洹不变,以化尽为宅;三界流动,以罪苦为场。化尽则因缘永息,流动则受苦无穷。何以明其然?夫生以形为桎梏,而生由化有,化以情感,则神滞其本,而智昏其照,介然有封,则所存唯己,所涉唯动。于是灵轡失御,生途日开,方随贪爱于长流,岂一受而已哉?是故反本求宗者,不以生累其神;超落尘封者,不以情累其生。不以情累其生,则生可灭;不以生累其神,则神可冥。冥神绝境,故谓之泥洹。^①

慧远持佛教观念,认为三界流动,以罪苦为场。如果有情于化,就是情累弥深,为患不尽。所以,主张采取照鉴的方式,让“神”超越于情感之上,“不以生累其神,则神可冥。冥神绝境,故谓之泥洹”。从让“神”超越于情之上,超脱“化以情感,则神滞其本”的说法来看,与陶渊明的“神辨自然”有相同的地方。陈寅恪论文中所说的“或疑渊明之专神至此,殆不免受佛教影响”,即是指这种情况,因为两者都是强调了“神”的主宰、主体的作用。同时,陶渊明没有简单地将“神”与形视为同种物质,而是强调“与君虽异物,生而相依附”。这种对“神”与形不同的认识,即来自于佛学与玄学。或许受佛教涅槃说的影响,陶渊明形成了“神”可独立而超越于形名的思想。更重要的是,在他的哲学里,“神”不再是一般意义的精神、灵魂这种生理层次的概念,而成为一个具有主体精神意义的哲学范畴。或者说,形、影、神可以分析为三种自我认识,即局限于身体来认识自我,超越到伦理价值来认识自我即“影”所暗示的“名”,和对上述两种各有封域的自我超越的“神”的自我。在哲学上,我们只能用“主体精神”来指称这个自我。它所指向的,或者说实际所包含的,是一种可以称为最高理性的内容。陶渊明对“神”的概念的这种赋予,是历来的各个思想流派所没有的。慧远让“神”超越于“尘封”的方法很可能启发了他,但他对“神”的含义做了这样的提升。事实上,陶渊明只是借用了人们熟悉的“形”“影”“神”三个词,但并非在日常概念的层次上使用这三个范畴。而陶渊明与慧远形神之说的根本不同,在于他是持形尽神灭之论。他借助于佛学的,其实只是一种高度思辨的思维方式。

陶渊明对于佛教的空无观甚至“苦集灭道”四谛,应该是有所接受的。《形影神》小序中“极陈形影之苦”,这个“苦”字,是无论如何也不能摆脱受佛教学说的影响的嫌疑的。但是对四谛中的“道”,陶渊明却有全新理解。他与佛教徒、道教徒的最大区别,就在这个“道”字上。他以一种彻底的自然观代替了佛道两家之“道”。

五

《形影神》组诗所阐述的哲学内涵,其实不仅仅是一种生命哲学,事实上包含或者指向一种本体论。首先,我们看到,陶渊明是在宇宙自然即诗中所说的“天地”“大化”这样的宏观背景中落实生命的位置,并且认为生命属于万物运化的一部分,所以要纵浪大化。纵浪大化,即委运任化。这种思想,当然是来自道家,尤其是与《庄子》有一定的渊源关系。但老庄在强调人类的个体是自然的一部分的时候,取消了人的主体性。陶渊明则通过“神”这个范畴的建立阐述人的主体精神。在这方面,陶渊明在思想方法上受益于魏晋玄学甚至佛教般若学等的启发。这些哲学,都强调人的智慧以及智慧所具有的最高作用,即“照鉴”的功能。陶渊明早年所作的《感士不遇赋》中说:“咨大块之受气,何斯人之独灵。禀神智以藏照,秉三五而垂名。”可见“神”这个范畴是与“智”“照”联系在一起的。晚年的陶渊明,显然已经脱略了魏晋玄学与佛学这些名相,所以在《形影神》组诗中,没有提出这一类概念。事实上,这一组

^① 严可均:《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷一百六十一,第4786—4787页。

与当时思想潮流相呼应的哲学诗,并没有用当时习惯使用的哲学论述方式进行。正如他并不关心当时哲学里的名教与自然关系及形神俱灭或神不灭这些问题。它其实是超越魏晋玄学与佛道哲学的层面,但仍然受益于那个时代的思辨风气。

我们反复强调,“神”的概念并非一般形神之说的“神”,而是指一种主体精神与最高理性。正是在这个意义上,“神辨自然”生命哲学,其实具有本体哲学的性质。也就是说,陶渊明从“大化”中确立了主体的最高理性之后,这种理性也就具有冥合于道的性质。

“神辨自然”哲学中所表现出来的委运任化,其实质是强调精神相对于运化的独立地位。就“形”与“影”两个层次来说,生命是直接地受制于物质世界与一般所说的社会的。生老病死,祸福荣辱,乃至属于主观反映的喜怒哀乐,这一切,都是属于“形”“影”层次的生命内容,都是受运化支配的。而“神”作为最高理性,却是宁静、澄明的。这种宁静、澄明的理性是具有本体性质的。前者陶渊明曾用“形迹”来称呼,后者则用“灵府”来称呼:

形迹凭化往,灵府长自闲。(《戊申岁中遇火》)

“形迹凭化往”,即委运任化的意思;“灵府长自闲”即认为精神可以保持一种永恒的宁静。这里关键是强调精神有一种可以独立于运化、不受运化支配的作用。当然这个精神属于理性的范畴,而非一般理解的心灵活动,尤其与平常所说的心理活动不一样。可以说,这个“灵府”与“神”是同等的概念,具有哲学范畴的特点。这类思想,在陶氏作品中经常出现。如:

既来孰不去,人理固有终。居常待其尽,曲肱岂伤冲。迁化或夷险,肆志无窟隆。即事如已高,何必升华嵩。(《五月旦作和戴主簿》)

所谓“迁化有夷险,肆志无窟隆”,与“形迹凭化往,灵府长自闲”显然是一样的意思。其中“肆志”即灵府自闲的意思。本诗中所表现的委运任化思想,与《神》诗是完全一致的。此外,《连雨独饮》中的“形骸久已化,心在复何言”也是同样的意思:

运生会归尽,终古谓之然。世间有松乔,于今定何间?故老赠余酒,乃言饮得仙;试酌百情远,重觞忽忘天。天岂去此哉,任真无所先。云鹤有奇翼,八表须臾还。自我抱兹独,僂俛四十年。形骸久已化,心在复何言?

按逯钦立《陶渊明集》:“曾本云,一作形体凭化往,又云形神久已死。”又云:“和陶本作在心。曾本云,一作在心。”按宋刊汤汉注《陶靖节诗》、元刊李公焕《笺注陶渊明集》并作“形骸久已化,心在复何言”。按此两句,实亦《五月旦作和戴主簿》“迁化或夷险,肆志无窟隆”,《戊申岁中遇火》“形迹凭化往,灵府长自闲”之意,特措辞稍异尔。其言之意,是说“形骸”即“形迹”,“形骸久已化”“形迹凭化往”,皆有纵浪大化之意,亦即生命本身及人生之种种遭遇,都是运化所致,主观并无执着与决定之能力,所以只有委运任化。“心在复何言”之“心”即“灵府长自闲”之“灵府”,亦即“肆志无窟隆”。“心在复何言”为感叹自慰之言,此两句言:形骸久已委运任化,然此“心”则是自我之唯一体现,此心即能自我拥有,则迁化之夷险、生命之短长,复有何可系虑者?故上述三诗中的这三联诗句,所表达的思想是一样的。

由此可见,在陶渊明的表达习惯中,“神”“灵府”“志”“心”这些概念,与一般的生理或心理意义不太一样,都是一种具有哲学内涵的范畴。这是因为陶渊明是用这些范畴来阐述一种生命的哲学。渊明诗文中多“心”字,其中最富哲学范畴意味的用法的,即《归去来兮辞》中“既自以心为形役,奚惆怅而独悲”“寓形宇内复几时,曷不委心任去留”。这些表述,都是属于“神辨自然”范畴的内容。可以说,陶渊明将“心”“神”“志”理解为一种独立于形影之上的理性,将此作为真正的自我所在。他对“心”的独立作用的强调,与后来的禅学、心学是有相通之处的。

从以上所论可知,陶渊明并非简单地接受玄学自然思想,而是对魏晋以来的崇自然论者、形神论者及其所有行为方式有诸多的思考与辨析,并落实在人生行为与艺术创作之上。由此可见,“神辨自

然”的意义,并不仅仅局限于《形影神》组诗之内,作为一种单纯的生命哲学存在,而是包含在渊明思想与行为的整体之中。陶渊明通过对“自然”“神”等旧有范畴的创造性发展,建立了最高理性的哲学范畴,其《形影神》组诗中的哲学表述,也就具有了可与古今中外一切阐述主体精神、理性、本体的哲学相互阐发、印证的条件。从这个意义上说,陶渊明哲学的研究,并非已经完成的工作,而是一种刚刚开始的工作。至于“神辨自然思想”的实践性,则是需要通过不同个体来证悟、实践的。事实上,这一组形影神范畴作为中国古代士人体验生命、建构个体或群体的生命伦理学、生命哲学的重要传统资源,及其在历史上的影响,足以构成一种独特的思想史,即形影神的思想史。在这些方面,除了陈寅恪对陶氏思想史地位的强调之外,基本上没有引起思想史研究领域的注意。这不能不说是一种有待弥补的缺憾。

[责任编辑 马丽敏]

Re-Exploration into Life Philosophy of “Spirit-Oriented Nature” of TAO Yuan-ming

QIAN Zhi-xi

Abstract: “Form, Shadow and Spirit” written by TAO Yuan-ming is his expression of life philosophy with rich speculation. CHEN Yin-ke and LU Qin-li try to find explanation from the perspective of Confucian Ethical Code and concept of form and spirit, which reflects the level of study by modern scholars. Past study pays attention to the analysis of the connotation of form, shadow and spirit, but as for the essence of “Spirit-oriented nature” reflected in the preface of the series of poems, the analysis is not complete. There are many levels of speculation: first, the structure of life theory with the contradiction of form and spirit is changed into three fields of “form”, “shadow” and “spirit”, which combines the popular theory of form and spirit in Wei and Jin Dynasty with the theory of nature of the Confucian Ethical Code. “Spirit” is elevated into a philosophical field with subjective spirit and supreme rational connotation from traditional physiology and life elemental concept; secondly, through the analysis of old concept of nature represented by form, he proposes a new concept of nature with “Interpretation of Spirit”, which is aimed at the integration of the Confucian Ethical Code with nature in east Jin Dynasty, and reflects inheritance and development of the essence of the metaphysical concept of nature by TAO Yuan-ming.

Key words: TAO Yuan-ming, life philosophy, concept of form and spirit, the Confucian Ethical Code with nature, Spirit-Oriented Nature