

龙舟舵手与陶渊明

——以冈村繁《陶渊明新论》为中心的讨论

胡晓明

华东师范大学中文系

摘要：本文针对冈村繁最近在中国大陆出版的陶渊明新论提出批评。认为在下列几方面存在可以进一步探讨的问题：批评概念的使用中，将“凡俗”转为“鄙俗”，使逻辑淆乱；知人论世不足，用现代人的立场看待古人；文献考证上也不够求实。本文最后还讨论了中国文学研究的异域影响，以及此一学术传统中的现代悖论。

关键词：陶渊明 文献考证 现代 客观

中图分类号：

文献标识码：

冈村繁是日本著名汉学家，在六朝文学等领域长期耕耘，成果极丰。最近，上海正陆续出版《冈村繁全集》¹，其中，《陶渊明李白新论》（《全集》第四卷，陆晓光、笠征译）在日本是颇有影响的著作²，这次在大陆首次出版，倘引起学界的反响，完全是应该的³。我阅读其中的论陶部分（以下简称《新论》）之后，则颇觉可议之点甚多，遂撰成此文。不仅为陶渊明确公道话，也触引我对于现代学术方法问题的一些反思。此文纯为学术回应，商量旧学，启发新知，以期中国文化研究之现代化进程、以及中外学术文化之交流更得进境。

一、世俗性：是凡俗还是鄙俗

概括而言，《新论》的主要观点是：揭发陶渊明身上“隐蔽着的世俗性”。具体而言，即：背信弃义（五次出仕的反复）、攀附权贵（向高官乞求）、渴望世俗声名、自我中心、极端利己主义（归隐与出仕的原因）、任性（无原则的处世方法）固执、虚伪、惶惑于富贵、永远的矛盾等。

首先我要对“世俗性”一语略加分疏。严格地说，世俗性（secularity），是社会学上的用语，即为现世的、非宗教的、凡俗的，与圣洁性（sacrifice）相对而言，指两种不同类型的社会。但是用来指称人的文化品质，则有两种用法，第一是从上述社会学意义而来的人生现实性，包含对人生的真实处境的承受（包含它的全部矛盾），对人生的基本需求及对幸福的正当满足、追求的重视等，与“超越性”相对而言。譬如当我们评说某一古人作品“富于世俗性的人生意味”、“充满世俗性的揭示”，这表明他的作品中可见真实生活的浓度厚度，以及作家涉入人生的底部甚深，与神化或圣洁化的生活不同。这个意义上使用的“世俗性”，大概等于“凡俗”一语。

然而“世俗性”还有第二种用法，即是指某种十分功利主义的人生取向，完全无视道德价值等精神生活领域的存在，唯利（名也是一种利）是图，与“高尚性”、“精神性”相对而言，甚而至于以卑劣、低下的手段去谋取个人利益，我们说某某人是个“很世俗性的人”，相当于说他没有多少精神追求。这个意义上使用的“世俗性”，则可用“鄙俗”一语。

这两种用法虽不易分清，却不可混同。因为，你不能说一个凡俗的人，就必然也就是鄙俗的人。换句话说，你不可说一个对真实人生有很深的体验、甚至对其中的复杂性、苦痛、无奈也有很真切的认同的人，正是一个低下、卑鄙的人。不可以用前一义来证明后一义。如果这样，就违犯了形式逻辑中的同一律。这恰是科学研究中的大忌。

《新论》中使用“世俗性”这一关键词，却并不作上述分疏，会出现上述问题就一点也不奇怪了。这一点我们从《新论》的整个结构安排即可见出。譬如，全部《新论》最有根据、具说服力的、同时也是全篇的基础、逻辑起点的章节，是第二章“世俗与超俗”。此章详论陶渊明的人格世界充满着不可化解的冲突矛盾，这种深度的矛盾不仅使陶渊明形象既区别于传统上所形成所谓隐逸高士的形象，甚而也是他成为某种“既是悲剧性也是喜剧性人格”的原因（不仅不超俗，而且极俗）。因此我们可以说这一章可能是构成《新论》的观点主体部分，甚而作者可能正是先有了这一章，得出了这一发现（并不超俗），再往前看，才增写“序章 受人仰慕的隐逸诗人”，梳理了传统陶渊明偶像的建立，然后以此摧破偶像；往后看，又觉得证据不够，欲罢不能，又增写陶渊明一生出仕与归隐的原因是如何恶性发展了世俗性格中的矛盾（而且极俗）。事实上，《新论》的台湾本，正是用这一章的标题“世俗与超俗”作为全书的副标题的。在作者心中真实想法，其实是“真世俗”与“假超俗”而已。然而我们不要忘了，《新论》所谓“世俗性”的真正所指（或作者所发现的“隐蔽的世俗性”），实不过只是陶的人格中的矛盾性。

然而这一结构上最重要的安排，却恰好暴露了《新论》在使用“世俗性”一概念时，逻辑上的前后不一致所导致的混乱。因为，作者所谓陶的世俗性，其实只不过是陶的凡俗性而已。其具体内容，即这具有核心作用的一章所证明的陶的世俗性的一系列矛盾，如：“归返田园时的悲与喜”、“对‘拙’的生活态度的自负与自嘲”、“在贫穷与富裕之间的惶惑”、“清廉与卑屈”、“对生死的达观与执迷”、“对身后名的淡泊与热衷”，——且不说还有可以商讨的地方，——就算全部接受罢，依我在上面所作的关键词分疏，也只不过是完成了对陶渊明的“世俗性”的第一义即凡俗性的发现，而决不能推导出第二义即鄙俗性。而《新论》将此“凡俗性”作为陶渊明“卑鄙无耻”（鄙俗性）的理由，于是在学理上无论如何不能成立；而用来证明陶的凡俗性人格的一对对矛盾，虽然《新论》确是一空依傍、直面现象，揭发有力，惜乎其实并不是《新论》的创见，近现代以来的陶学史，顾及全人的批评，发现矛盾的研究，已经将陶从神化的偶像地位降下来，成为大家可以接受的陶渊明形象⁴，然而正如上述世俗性的关键词分析所示，《新论》恰恰利用了这一词语中“凡俗”/“鄙俗”的意义含混，也利用了人们已经接受的陶的世俗性，以李代桃僵之法，换成了随意地涂就的一幅陶渊明漫画。下面举几个具体的例子。譬如陶渊明的“乞食”：

他为苟延生活而开始向官场朋友恳请生活物质方面的救助。《有会而作》无疑是因此而写的作品。此外又有一首《乞食》诗（略）。其中表现出的这种为摆脱饥饿而卑屈挣扎之态，归根结底也是出于同样的一种生活态度。……从这种为求生而向官场朋友乞讨的行为中，我们可以感受到内心的卑贱。（第100页）

这里的逻辑是：乞讨=变节=内心卑贱。《新论》接下来更写道：

他的自负、以及他所博得的清廉无欲之隐者美名，这一切实际上也都无疑是虚假的。（第105页）。

于是，乞讨/固穷的凡俗性人生，变成了内心卑贱/虚假的鄙俗性人格。《乞食》等诗中，所表现的宁肯去向朋友要饭，也不去腐恶虚假的官场上去混饭，——这一人生重大的抉择中，所包含的做人基本态度的诚实，以及价值取舍的高下等问题，就这样被《新论》一笔抹杀了。⁵

又譬如“出仕去留”问题，《新论》较细考述了陶渊明几次出仕又几次辞官的经历，不管细节的考证有多少出入，就真实地揭示了陶渊明求生避祸的心理而论，是完全正确的。如果加之以同情的了解，深入古人的“之所以不得不如此的苦心孤诣（陈寅恪语）”，本来《新论》是可以有发明的。但是作者却不满足于此，简单地从道德批评上给陶带上“怯懦”、“自我保存”、“背信”等帽子，——不仅如此，更直指“真”，——渊明所珍视的人格意识核心，作诛心之论：

怯懦而却被积极肯定，为自我保存的背信行为又反被自夸，这种奇怪的道德究竟是怎么回事呢？我想，渊明在任官之际所频频声称的，作为其最高理想的“真”（即自由）这一道德，不外乎就是这种东西罢了。如果这种意味着追求个人绝对自由的所谓“真”，在渊明身上只不过是自由卑劣行径作辩解的法宝，那么当这种冷酷无情的利己主义生活原则支配他行动时，其结果就自然会是：与他相关的周围所有人，在某种程度上都将会成为他满足自己欲望的工具。（第 66—65 页）

求生避祸（凡俗性）=怯懦、背信（鄙俗）=利用别人以满足自己的极端利己主义（低下）。在这里，特定时代、具体社会生活的真实复杂性，士人出处去留的思想传统（详后），统统一笔勾销了。只剩下一个抽象的道德批判。《新论》就这样痛快地完成他的对于超俗的陶渊明形象的颠覆工作。有两处总结性的文字这样说道：

总之，通观渊明一生，他一方面追求以自我为中心的、任性的自由生活，另一方面又执拗地企图获得世俗名声。他所声称的“真”和“固穷之节”这一类话都只是其内心形态的美化形态罢了。……总之，表面上看渊明似乎脱离世俗荣达纷争，而始终坚守恬淡无欲的孤高精神，而实际上他却是个任性地固执于自我本位主义生活方式，且有很强世俗欲望的人物，换言之，支撑他隐逸生活的是一个极其任性的自我意识和奇妙变形了的世俗欲求。（第 120、126 页）

我想已不用太费篇幅分析，《新论》整个逻辑是：由人们所基本认可的凡俗性（包含陶诗中所有真实写到的人生体验，痛苦、艰难、无奈以及价值的复杂性），滑到鄙俗性（卑贱与虚假），然后是批判。不错，鲁迅先生曾说过：

据我的意思，即使是从前的人，那诗文完全超越政治的。所谓“田园诗人”、“山林诗人”是没有的。既然是超出于世，那当然连诗文也没有，诗文也是人事。既有诗，就可以知道于世事未能忘情。由此可知陶渊明总不能超于尘世。而且，于朝政还是留心，也不能忘掉“死”。

6

注意：鲁迅讲的不能忘情，主要指陶不能忘掉政治。而且，除非根本不写作，只要写作，就不能忘情于世。这里，鲁迅对于人的在世真实处境的体察，以及由此而来的理解，仍不可及。然而，是何时，不能忘情的陶渊明，竟变成了内心充满着卑俗之欲望的陶渊明？学术史之间的误读、利用，有时实在令人惊叹。

二、顾及全人以及古人所处的时代社会状态

《新论》作者自承受到鲁迅关于陶渊明看法的影响⁷。鲁迅的研究，有个最大的好处，即充分地尊重事实，突出客观了解，在这样的思想指导下，将传统所谓整天飘飘然只在东篱下采菊的陶潜，还原他现实人生的真面貌。鲁迅的成果，有个最重大的意义，即昭示着一切古代圣贤赞叹歆美的人物，都必须经过现代客观理性的洗礼。但是鲁迅的方法即现代学术方法之所以是科学的，正是因他有法可依，有章可循。譬如他说：

我总以为倘要论文，最好是顾及全篇，并且顾及作者的全人，以及他所处的社会状态，这才较为确凿。要不然，是很容易近乎说梦的。⁸

鲁迅先生没有想到的是，后来竟有不说梦的一派，也是不顾及全篇全人以及作者的社会状态的。我们就用《新论》所服膺的鲁迅先生话，来验证他是否符合现代学术的理性要求。

这里再论所谓“节操”问题。陶渊明仕宦生涯中，先后投身于桓玄与刘裕的军幕之中，这两个人物接下来又是仇人，《新论》就以仕于先后为仇的主人，作为陶渊明无操守、变节、利用别人来满足自己欲望的证据⁹。如果客观顾及陶的全人及其时代社会状态，这里的问题是，一、陶渊明的大节如何？他的政治人生的大关节上的实践如何？二、投身于不同的幕主，古人那里算不算失节？三、在乱世的政治风云中，究竟是做牺牲品符合道德，还是全身而退合情合理？四、陶在仕隐去留上的矛盾踌躇，究竟有没有正面的人生价值意义？

关于第一个问题，其实几乎不成其为问题。有点奇怪的是，《新论》口口声声斥责陶渊明厚颜无耻、背信变节，却只字不提陶渊明所身处的时代最重大的事变，即晋宋易代；只字不提陶渊明“耻事二姓”的真实思想材料、史载行为以及诗文心事；只字不提历代陶学所讨论的“义熙之后但书甲子”等重大课题。这不能不说是丧失了客观了解的前提，即故意隐瞒、回避了重大的材料、史实和问题。因为《新论》不止讨论了陶诗如何艺术的问题，而更是讨论了陶渊明的政治操守问题！换言之，即使是不承认陶四十岁以后归隐以及不赴召，有所谓“耻事二姓”的问题，也不能对历代陶渊明评说传统中的“忠愤”“义士”等命题避而不谈，因为现代学术要求用摆事实、查证据的方式，驳倒定说，建立新见，总不能面对别人的事实和证据视而不见。《新论》作者自称写此书下了“尽可能客观”的材料功夫，¹⁰这就更不能说他没有看见过这样的史实、材料了，然而正是由于这样的证据严重缺失，使他关于陶“失节”的结论，有点建立在沙滩上的危险。¹¹

关于第二个问题，在古人那里，先后事奉彼此为仇敌的主人，并不算失节。譬如魏征曾在窦建德手下任起居舍人，后窦建德为李世民所杀；魏征入唐又成为李世民的谏议大夫，并没有人说魏征有什么不对。这样的例子很多。儒家经典也主张士人之出处去留，标准在于是否仕之有道，合乎礼义，是否实践心中的道德理想与原则，而不在乎主人是否彼此仇讎。孔子曾表彰伯夷叔齐柳下惠等，又说：“我则异于是，无可无不可。”（《论语·微子》）孟子说：“孔子有见行可之仕，有际可之仕，有公养之仕。”（《孟子·万章下》）《新论》说陶之仕与隐，完全没有原则，只是以自己的利益为转移。这是不准确的。陶如果真的没有原则，他就不会在四十岁时归隐，以后一直不出仕、不赴召。他仕事桓与刘，除了为贫而仕的原因之外，还是内心真想有所为，当时又没有看出桓玄与刘裕的篡晋野心（二人的野心还没有暴露出来），也就是说，他的出仕，主要还是为了有所贡献于晋室。当他发现桓与刘皆不足以有为，又有损于他自己的真性情，也就洒然而去。这几乎已经成为陶渊明研究的常识了¹²。至于如果说他为贫而仕，也算“追求自我功利”，那倒决不能算是不正当的。孔子有“待贾而沽”之喻（《论语·子罕》），孟子也说：“仕非为贫也，而有时为乎贫。”（《孟子·万章下》）。

关于第三个问题。其实也不算是问题。孔子说：“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）又说：“君子哉！蘧伯玉。邦有道，则仕，邦无道，则可卷而怀之。”避祸全身，人之常情，何况夫子许为君子之行。在晋宋之交这样一个乱世，《新论》作者竟奇怪地指责陶在“自己任职的国家和军队正处于严峻危急关头而企图找机会逃避”，让一介书生去当炮灰，这有点怪，不大像学术研究。¹³

最后一个问题，陶渊明自己反复强调的、历代评陶所认同，陶渊明出处去留的决定性原则：“任真”，在《新论》那里只是极端的任性，以及对任性的自我美化。换言之，将一个“义理”问题，变而为一个“血气”问题；将一个具有正面人生精神追求的价值问题，转化而为一个只具有精神病理学的心理问题。我认为，提出这样的问题并不是没有意义的，这恰恰表明《新论》的作者特具一空前人依傍的独立思考勇气，也恰恰表明现代学术具有的特殊的祛魅的功能。所以毋宁说《新论》的态度是我所赞同的。我之所以不能同意他的结论，是因为，第一，他的证据依然不充分，不足以说服人。譬如，他说陶渊明先后事于仇讎，是“反复无常”，案之古人出处之理，并不能成立。又譬如，他猜测陶以“任性”辞官的一个“证据”，是因为陶出于嫉恨，不肯向比他升得高的同乡（乡里小人）折腰，——这几乎只是一可笑的猜谜游戏而已，而《新论》所谓“任性”的解释，几乎都如此轻率以至失去了辩驳的意义。第二，还是鲁迅先生那句话，如果顾及时代社会的状态，顾及到一个真有良知的诗人对于他所生活的时代社会的真实的回应，拿出生命之痛的回应，我们还会像《新论》那样总是不断去斥责陶渊明“任性”么？好象陶渊明只是一个专注在自己的世界里撒娇赌气的无聊文人，——这样的心理分析，恐怕越是科学、越是精密，离古人的真相只会越遥远罢？¹⁴而且，《新论》又总是批评陶渊明由于自我中心，任性固执，而不能与环境相谐调，然而如果我们承认

晋末是“真风告逝、大伪斯兴”社会状态，要陶渊明去向这样的“环境”相“谐调”？这也不大像学术研究。¹⁵ 第三，如果顾及全人，渊明一生的归宿，在穷困潦倒中的最终坚守，晚年征著作佐郎不赴召，不正表明了他并不是任性、并不是情绪化的冲动，也并不是为了自己的口腹之欲，才选择最终辞官，他最后的安身立命之地，不正是经受了人生真正的考验，而成熟为严肃认真的追求，难道不正是具有回俗向真的思想力量与正面价值，作为人类思想文明的宝贵财产，值得后人珍视传承么？

三、文献考证的客观性？

任何惊听回视的新见，都不能不建立在客观材料、具体文献的考订的基础上。从文献客观的了解看，不能不遗憾地指出，《新论》仍做得十分不够，随处充满主观武断与率意简单做法。下面从诗文考据学的角度，仅作两个个案的具体讨论。

个案一：关于移居南村是否投靠贵族社会。

陶渊明四十六岁时从上京移居南村（寻阳县郊），原因是两年前上京宅遭大火所毁，以及他自己说的南村多“素心人”¹⁶。《新论》也承认火灾是移居的一个客观原因，但却认为“素心人”只是陶的一个藉口，真正的原因，是陶“以隐士的招牌沽名钓誉”，“想重新投入上流社会”。证据是，一、此期陶诗，多写给一些做官的朋友，表明他与官员有密切往来。二、在此期间，对官员，“他的言行中明显地表现出真正隐者所不应有的卑躬屈膝态度”。¹⁷ 关于第一个证据，即使如实，也并不能证明陶想重新回到官场。可以不论。关于第二个证据，《新论》文献根据之一，即《怨诗楚调示庞主簿》，为完整理解，引全诗如下：

天道幽且远，鬼神茫昧然。结发念善事，黽免六七年。弱冠逢世阻，始室丧其偏。炎火屡焚如，螟蜮恣中田。风雨纵横至，收敛不盈廛。夏日抱长饥，寒夜无被眠，造夕思鸡鸣，及晨愿乌迁。在己何怨天，离忧凄目前。吁嗟身后名，于我如浮烟。慷慨独悲歌，锺期信我贤。

奇怪的是，稍具读诗常识的人，皆不可能从这首诗中读出向高官权势者乞求的意思。如果有上述意思隐藏于字面背后，《新论》又并没有为我们作任何分析。所谓“投靠”的理由，一是题目中有两个官名（这其实是当时普通的称谓礼俗，与我们今天称先生、博士，并无区别）。二是“最后四句，可以说是全诗主旨所在，它们表明渊明已开始想利用友人关系而向这两位高级官僚乞求以贫穷潦倒困境，为此他甚至可以不惜放弃‘隐士’的声名”。但是我们看这最末四句，黑纸白字，无非是说：（你们说我会很高的名声么？）但是身后名声对于我来说不过如浮烟一样渺茫。我这里独自慷慨悲歌，听歌的你们是我的知音啊。——是不是用了“知音”的典语，就算“乞求”？要真如此，恐怕陶不会这样信息量为零的表达吧？是不是否定了身后名，就等于“乞求回到官场”？那样等于说只有两种选择，或求名，或做官。然而难道不可以既不要身后名，也不要回官场么？《新论》说得那样肯定：“终于不顾廉耻地向官僚们乞求生活资助”。本来乞求一下也没什么，可惜看来去也无半条证据显示陶渊明这样做。于是《新论》又找另一个文献根据，《和胡西曹示顾贼曹》：引诗如下：

流目视西园，烨烨荣紫葵。于今甚可爱，当奈行复衰。感物愿及时，每憾靡所挥。悠悠待秋稼，寥落将赊迟。逸想不可淹，猖狂独长悲。

且不论引者对此诗的时间缺乏考订，全诗不过是感叹岁月流逝而已。而《新论》竟说这是“厚颜无耻地以暗示方式去乞求”。如何“厚颜”？又如何“暗示”？同样没有分析。我想是不是将赊迟一语作了望文生义的解释？赊迟是指秋天时间迟缓之义，但愿《新论》作者没有将此作为“赊帐”的意思吧？

我们知道，了解一首诗，最好将有关这首诗的材料，尽可能收集起来，作互相参证，才可以避免逞主观臆断。譬如《怨诗楚调》一诗，此前一年，有《赠羊长史》，明言：“路若经商山，为我少踌躇。多谢琦与角，精爽今何如？”借商山四皓之典，表明不仕的心迹。又有

《饮酒》，有：“托身已得所，千载不相违”；“且共欢此饮，吾驾不可回”；“杜门不复出，终身与世辞”，皆说得绝决。《宋书·隐逸传》：“义熙末，征著作郎，不就。”渊明用行动来表明心迹的一件大事，亦在此时 18。此诗的次一年，江州刺史王弘想与渊明交，初被拒绝。倘若这些史实材料旁证都一一加以考察，会发现：所有因素都指向陶渊明决然告别官场的严肃认真肯定的态度，《新论》那样论断，未免失之草率。

个案之二：《饮酒》第十六首的时间考订。

《新论》最有眼力的，是发现陶有两首诗，描绘了截然不同的两幅陶渊明自我形象。我们先看作品：

《饮酒》第十六首：少年罕人事，游好在六经。行行向不惑，淹留遂无成。竟抱固穷节，饥寒饱所更。弊庐交悲风，荒草没前庭。被褐守长夜，晨鸡不肯鸣。孟公不在兹，终以翳吾情。

《和郭主簿》：蔼蔼堂前林，中夏贮清荫。凯风因时来，回飙开我襟。息交游闲业，卧起弄琴书。园蔬有余滋，旧谷犹储今。营己良有极，过足非所钦。春秫作美酒，酒熟吾自斟。弱子戏我侧，学语未成音。此事真复乐，聊用忘华簪。遥遥望白云，怀古一何深！ 39

前一首是穷困潦倒的陶渊明，后一首则是欢欣快乐的陶渊明。从第一首的“行行向不惑”一句，以及第二首的“弱子戏我侧，学语未成音”两句，可以考证出时间都是渊明四十岁前后，也就是说，这两首诗，几乎写于同一年。《新论》说，这表明陶渊明内心深处仍“惶惑于贫穷与富贵之间”，更有甚之，由于他真实的经济状态并不好，所以，第二首写得那样兴高采烈，“他的创作态度何以变化如此之快，他的写作技巧何以如此高超”，暗示陶在做假。

如果这两首诗真的如《新论》所说作于几乎同年，那么，我们也不得不相信《新论》虽然苛刻却言之有理的判断。因为，只要初具诗歌欣赏经验，都会发现，这两首诗中的主人公形象，太不一样了。但是遗憾的是，我们经过反复细读，不能不说，这两首诗绝不是作于同一个时间；《新论》由此得出陶诗做伪的惊人判断，仍是不能成立的。

理由不是别的，正在“竟抱固穷节，饥寒饱所更”二句之中。“固穷”一语是没有岐解的，即归隐；因为出仕不存在“固穷”的问题。“竟”，终也。作为一个时间副词，表示一件事情或一个行为，发展到某一个时间点，从此又开始一个新的行为或事件。完全是回忆生平的语气。这样理解“竟抱固穷节”的上下文，意思是：我快要到四十岁的时候，开始意识到光阴消磨，一事无成，终于下了决心辞官归隐。打那以后，过惯了饱尝饥寒交迫滋味的日子。由此可见，“行行向不惑”所示四十年的时间，并不是诗歌写作的时间，而是回忆中的四十岁那年。倘若不是这样，而将此诗看成四十岁所写，“竟抱固穷节”回忆的语气不能落实，接下来“饱所更”三字的写实，也根本挂搭不上了 19。

考订清楚了《饮酒》第十六首的时间，《新论》臆断自破。此首写于渊明晚岁，饱经沧桑岁月洗磨，深识人生滋味，自与初初归隐时欢快心情不同。由此可见，任何一个判断，都必须经得起考据学规范的检证，不然文学研究或只会造成冤案，或只会制作神话，离求真求实的科学性格越来越远。

余论：现代学术的理性价值

在上海古籍版的《新论》前面，我注意到两张照片。一张是与王瑶的合影，一张是五十年代在滋贺师范学院读书时，作者作为年级委员长舵手，与他的龙舟队友们获胜后的合影。如果这两张照片是作者精心挑选的，那么第一张可以说是对鲁迅的致敬；而第二张则用来追忆他写作陶诗新论时的心境、意态和思想渊源。透过这第二张照片，我们或许可以感受到《新论》的作者研究陶渊明时的知识前提与思维旨趣。于是，我们或许也就不再奇怪作者竟是那样地不能同情于陶渊明的思想人格，也不能平心静气地客观了解陶的时代社会状况。毕竟，作为龙舟赛艇的舵手与自由任性的陶渊明，实在太不能投缘了。这引发我思考现代学术理性

的两面性。

一方面，作为学术的现代性，越来越清楚的是，我们不断发现知识背后的权力机制和利益操心，表面上是在探讨学术问题，然而细考其实，多半是在借题发挥，借古人之酒杯，浇今人之块垒。甚至当事人并不自觉，潜意识之中，既已经入了现代性规划、现代性大叙事之“彀中”。《新论》大肆批评陶渊明极端利己主义、自我中心、不能与环境相谐，其中有没有包含着对于战后日本的团队精神、公司伦理和职业精神的倾向性，有没有包含日本文化以及现代化进程大叙事的种种潜在的修辞，还不清楚么？进而言之，日本人几乎没有“世俗污浊”这一语境，与中国学者有着深深的时代社会环境忧患，这种差异性中所含有的阐释学问题，仍可深思；再进而论之，《新论》从破除传统偶像的启蒙知识立场出发，结果却变而为集体与国家的新拜物教，这一启蒙话语在异邦的回响，也是文学现代性的表现？这些事实都告诉我们，所谓现代学术的进程，与现代化进程的一体化，其间所包含的知识社会学问题和学术场与政治场的关系，有多少需要疏理的纠葛、多少待发之覆？所以，从现代知识论的立场来清理现代学术自身的神话，确有很多工作要做的。

但是另一方面，《新论》的宗旨是破除偶像，解惑祛疑，这又是体现了现代学术的正当性要求。换言之，现代学术的基本情境是，必须对传统学术文化中的一切，重新加以理性化的审视，包括它的一切说梦。譬如，传统陶学中只以歆喜感叹之情而出之美好世界，当然要能经受住理性的分析和客观的求证。为什么要这样做呢？这正是现代文化自身的逻辑所决定的。因为主观的认定（感叹歆喜）并不成立为普遍性客观的价值，即客观价值并不来自于偏好。在现代文化中，美好的事物如要不仅仅是个人的私事，而成其为公共的价值，就必须在经受客观和公共的论述中重获其普遍性。因为只有在这样的论述中，才会有一个对话交流的领域（以及规则），达成相互承认的共识，美好事物才会由私人的唱叹而成为具有正当性的公共普遍价值（至于选择与否则是另一回事）。陶诗也不例外。正是在这个意义上，鲁迅的方法，具有真正的现代理性，因为一方面他是祛魅的，另一方面他又要求用客观性整体性来保证对于祛魅工作自身加以检证、加以“去主观性”。因此，我们认为《新论》破除偶像崇拜的工作是有意义的，只是，正如本文所论证的，他做得不够彻底，理性的发挥，并没有尽其能事，而保留了太多的臆断。

由此可以进一步论，关于现代理性的另一层启示意义：经过了理性洗礼的美好事物，究竟还美不美？在现代情境中，美与真还可不可以统一？《新论》认为不可能统一。作者比喻说：“正如夜空中浮现的皎洁月亮一样，它曾经被人们想像为有天女翩翩起舞的梦幻般神仙境界，…但是实际上它却全然相反，那里只不过是岩石、砂土等构成的一片干燥无味的世界罢了。这种真相使我们有幻灭之感。虽然如此，我们还是不妨保留这种美丽的梦幻形象为好。渊明的诗文理想形象同样如此。”这是有待于进一步探讨的理论问题。现代性的一个重要规定是，在多元价值与理性分化的前提条件下，美与真不仅常常对立、破裂，而且是可以分开的。此即韦伯所说的多神的世界来临²⁰。就这一层意思论，我是赞同《新论》的说法的。换言之，我们可以在不同的领域里观照一个事物的不同的侧面，而不失其价值的妥当性。譬如陶渊明所创造的桃花源，哪怕它不存在于真实的历史与地理空间，也具有不朽的美好价值。但是问题是，难道我们一旦了解了美好的价值有着根源性的真实，就一定与美好的价值是对立的么？难道如果知道了桃花源有“坞堡”的来历、有“避秦时乱”的真实特定情境，就减少了桃花源的美好价值了么？所以，美与真仍是可以统一的。回到月亮之喻，月球的表面，有两种喻义，一是真实、客观，我们仍可以接受。譬如陶渊明的人生苦痛无奈与挣扎；另一义，与陶诗完全相反的丑恶、瞒与骗，我们必须予以揭穿。

在这个意义上，坚守现代立场，与尊重人类文明的美好价值，可以并行不悖。

编者按：

冈村繁教授是日本著名汉学家。在中国中古文学研究领域内有丰富的成果和广泛的影响。尤其是他最近在上海出版的《陶渊明新论》，是对传统的陶学进行颠覆的“惊世骇俗”之作。

“十多年前一位在日本访学的年长教授，就对它在大陆出版后的可能反应流露出某种担忧”（中译者后记）。现在终于有这样一组文章来认真回应来自异域的声音（尽管是迟到了十多年的声音）。学术研究固然是二三素心人的荒山冷寂事业，同时也是学术共同体的沟通交流作业，不然一切学术讨论会都不必召开了。我们当然想讨论陶渊明的思想人格及其学术文化价值意义，我们也想通过陶渊明谈论一些关于现代学术的方法、理想、学术伦理等问题。毕竟迈向一个公共、平等、自由谈论的学术平台，是知识社会的共同理想。欢迎大家一起来参与。

注释：

1 已出四卷，由华东师范大学东方文化研究中心主持翻译，上海古籍出版社 2002 年 10 月。

2 据此书后记，此文作为日本广播出版协会出版的《NHK 丛书》之一种，仅上世纪七十年代即印行约十次之多。日本学界有人评此为与吉川幸次郎《陶渊明传》并列的“划时期的代表作”（大上正美语）。上海本中《陶渊明新论》是台湾 1992 年译本的重刊。

3 实际上，龚斌新著《陶渊明传论》（华东师范大学出版社，2001 年），已经用了一些篇幅对冈村的观点作了十分有力的批评，惜乎他为了全书的体例统一之故，基本上是采用随文辩驳的方式，没有作系统专门的论述，甚至目录上都没有反映出来，以至他的观点没有引起学界的注意。本文与龚著可互参。

4 实际上，从“未能免俗”的角度来评论陶渊明，从杜甫“渊明避俗翁，未必能达道”，一直到近现代皆有。最近的一个例子是罗宗强的《玄学与魏晋士人心态》（浙江人民，1991），以及作家王蒙对此的引申发挥（见《心有灵犀》第 290 页，人民文学出版社，2002 年）。很明显，要是《新论》仅止于此，我们也就不必讨论了。

5 《新论》对此诗的评价近乎骂：“显得卑屈而近于厚颜无耻”（第 42 页），可见他并未读懂陶诗的精彩。他对《有会而作》中“常善粥者心，深念蒙袂非”的理解也不对。（第 43 页）参龚斌《陶渊明集校笺》第 265 页，上海古籍，1996 年；《陶渊明传论》第 101 页，华东师范大学出版社 2001 年。

6 《魏晋风度及文章与药和酒之关系》。

7 作者极称赞鲁迅的新见给后人以勇气，并明确表示受到学鲁迅的李长之《陶渊明传论》和王瑶《陶渊明集》的启发，见《新论》第 30 页。

8 《题未定草（七）》，《鲁迅全集》第六卷。

9 见《新论》第二章《东西游走》。渊明为镇军参军一事，出仕时间、镇军为谁，说最纷歧。《新论》基本采用陶澍和古直的旧说。且不论其中的考证关节与朱自清杨勇等不同，但总不影响《新论》要得出的唯一结论，因为按后说，桓玄与刘裕也是仇人。作者总结说：“以上要言之，渊明在其三十岁至四十岁一段仕宦生活中，其为人处世是相当不顾节义并十分功利主义的。”（第 75 页）换言之，哪怕是他采用了朱自清杨勇等的考证成果，也会得出完全同样的结论。所以本文不在这里作过多细部纠缠。

10 作者自称“以渊明的诗文为主要依据，对他的人生观作了尽可能客观的探讨。”（第 118 页）

11 从古到今的陶学研究史中，认为陶渊明在晋宋易代之际体现了“耻复身事异姓”的士人道德操守，毕竟是主流。这表明，越是重视材料，越是冷静精细的客观了解，就越能尊重陶的人格。这尤其是在近现代以来古直、朱自清、逯钦立、杨勇、龚斌诸家的研究中可以看出。在陶学研究中，当然有少数人是不承认陶晚岁是有政治关怀的，如梁启超说陶的归隐田园，“只是看不过当日仕途的混浊，不屑与那些热官为伍”，对整个政治的厌恶而已。但是，除了梁启超毕竟还谈不上真正客观了解之外（参陈寅恪对梁的批评），梁启超等也并没有提出过所谓陶的政治操守问题，他们根本就不认为陶的几次出仕有什么“耻”与“无耻”的问题。由此而想到，《新论》这里的认知图式有没有日本文化的因素，倒是陶诗接受史上另一个有意思的问

题。日本的“忠”观念与中国的不同，武士道与士大夫不同，我想将来一定会有人从这角度去探讨的。

12 参袁行霈《陶渊明与晋宋之际的政治风云》，载《陶渊明研究》（北京大学出版社 1997）；龚斌《陶渊明之仕隐经历及政治倾向》，载《陶渊明传论》（华东师范大学出版社 2001）等。

13 在后记中，作者说《新论》想法酝酿于战后的学生年代。其间民族主义、国家主义知识背景，从这些地方依然可见掩不住的痕迹。

14 《新论》有一节文字专论陶的情感起落不定。举《己酉岁九月九日》为例：“靡靡秋已夕，凄凄风露交。蔓草不复荣，园木空自凋。清气澄余滓，杳然天界高。哀蝉无留响，丛雁鸣云霄。万化相寻异，人生岂不劳？从古皆有没，念之中心焦。何以称我情，浊酒且自陶，千载非所知，聊以永今朝。”《新论》作诛心之论：“该诗每隔四句就有一次情感起落变化，这同样是他任性性格的反映。”“因此，主导他轨迹的决不是某种始终不变的原则，而毋宁说是任性的性格及由此伴随而来的情绪变化。”（第 126 页）这分明是医生看病，而不再是文史研究。

15 龚斌曾一针见血指出：“冈村繁是用现代日本公司总裁对员工的基本要求，来评论千年之前中国的陶渊明了。”见《陶渊明传论》第 53 页，华东师范大学出版社 2001。

16 《移居诗》：“昔欲居南村，非为卜其宅。闻多素心人，乐为数晨昏。”所毁为上京宅，采杨勇《陶渊明年谱汇订》之说。

17 《新论》第 95 页。

18 《怨诗》“黽免六九年”，即陶五十四岁（义熙十四年）。诏征著作郎时间，为义熙十三年，采杨勇《汇订》。逯钦立《年谱》定为义熙十一年，失之过早。诸家系年无太大歧解。《饮酒》系年几无歧见。

19 此诗系年向来有争议。吴仁杰、梁启超、逯钦立和陶澍诸家皆执“行行向不惑”一句，以为渊明四十岁前后作。而傅东华、杨勇则定为“追怀往事语气”，与《饮酒》其他诗一样，作于陶五十三岁时。参杨勇《年谱汇订》。案，四十岁作之说误。

20 《学术与政治》第 27 页，三联书店 1998 年。

Dragon Boat helmsman and Tao Yuanming -- argument on Okamura "Tao Yuanming new" at the center of discussion

Hu Xiaoming

Ea

st China Normal University

Abstract : This paper argument on Okamuva recently published in the Chinese mainland on the new Tao Yuanming criticism. That in the following aspects can be further explored : the use of the notion of criticism, "Ordinary" to "vulgar" and the result is sheer logic; Commenting on inadequate, with a modern look at the position of the ancients; Literature research also not realistic. Finally, also discussed China Foreign Literature Studies, and is this an academic tradition of the modern paradox.

Keywords : Tao Yuanming objective of modern literature research

收稿日期: 2007-06-01

作者简介: 胡晓明, 男, 华东师大中文系教授