

从诗歌看中国自然观念的基础

邝龔子

(岭南大学翻译系/中文系, 香港)

摘要：本文尝试从生活、宗教、情志、哲理、审美、精神等不同角度，宏观勾画中国文化中自然观念的基础发展。论述主要运用诗歌材料，因为诗歌是言志抒情的媒介，其内容没有范围的限制，正好涵盖不同层面的经验、感思和体会。

关键词：自然观念；古代诗歌；哲学；宗教

中图分类号：K2 **文献标识码：**A

一．引言

在中国几千年的农业社会和文化传统中，人与自然的整体关系处于一种融和的状态，直到二十世纪大规模的工业生产、工程建设及环境破坏的年代才出现危机性的转变。自然环境本身是一个自生自足、无待于人的客体，可以透过科学去客观认识。自然观念却牵涉到人的心灵于接触、依仰和思索自然环境中逐渐凝聚并经过想象及系统化的感思，往往混合着感情、理智和精神层面的互动元素。人的自然经验先于文字及观念的形成，而自然观念则展现于文学、哲学、艺术和宗教等多个文化范畴中。本文主要透过诗歌文本勾画出中国文化中自然观念的基础发展，因为文学往往比哲学和历史文献更具体地反映切实的生活和体验，而诗歌又是文学传统中最直接抒发情志体验的模式，最能见证人与自然之间的心灵交往。

二．从营生环境到宗教想象的自然

人类初期的经济活动，基本上是从采集到渔猎、进而以农耕为主的发展模式，以土地为本的民族（包括中华民族）尤其如此。最早的自然经验跟劳动求生直接有关，并不涉及“观念”的问题。“自然”一词虽然到《老子》才正式出现，但作为人类的栖身之所和食物之源，自然环境从开始就是中国人生活和意识的一部分。譬如最原始的诗歌，就记录了初民在野蛮的环境中谋生的活动；卜辞和祝咒，则反映初民在自然意识和生活企望提升后，对环境一种神祇化的想象和拜祀。下面是一些例证：

采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。 《诗经》《周南·芣苢》

断竹，续竹，飞土，逐肉。 弹歌¹

射雉，一矢亡。 《易经》 旅卦第五十六·六五²

帝令雨足年？...帝令雨弗其足年？ 《殷商卜辞》³

¹ 载东汉赵晔《吴越春秋》，卷9 勾践阴谋外传。

² 《易经》中此类以禽兽为物象的爻辞，保存了一些比卜辞中所见更原始的生活片段。

土反其宅！水归其壑！昆虫毋作！草木归其宅！ 蜡辞⁴

茅苴 在体式上比 弹歌 成熟，所反映的经济模式却更原始。此诗三章中每章祇换二字，透过“采之”、“有之”等的变唱记下一连串采摘、拾取和装载的谋食动作。弹歌 则重现了从制造工具到捕取猎物的整个营生过程。两首节奏及结构朴素的劳动歌，都如实记下直接关乎生计的个别对象和动作，却没有想象语言或感情色彩，遑论甚么自然意识。爻辞的内容同样反映原始狩猎生活，然而记载它的《易经》和更早的《卜辞》及 蜡辞 等，都反映生产模式进入农耕后，古人尝试了解及协调环境的宗教想象，概念上已对自然作了天地之分。其中占卜是较被动的窥探，而祝咒祭祀则是积极调控自然的幻想。自然环境被想象为由一群可畏的神灵控制的领域；人必须安抚它，却可以尝试透过巫术和宗教手段去保障生计及安全。几段文字反映出初民面对自然时一份双重意识的互动发展：人既依赖、慑服于以“帝”为主宰的神祇化自然环境，同时又尽量适应甚至透过仪式和语言利用众神灵，驾驭其各司本职为人保障幸福。初民由起始时无意识的自然经验发展出实用目标的宗教想象，透过探索自然的奥秘去掌握自己的命运，把超自然化的自然纳入人的生命秩序。

换句话说，当粗野的自然随着文明发展而驯化为农耕领域后，人对这个生活之源的情怀也提升到超自然的想象层面上，反映于一些怀 自然泛灵信仰的卜辞、祭歌和祝祷咒语中。原始社会在劳动中产生了音乐、舞蹈和诗歌，同时又跟自然灾害不断抗争，于是把共同参与歌舞时一种“群兴群力”的感受概念化，幻想当中有一种足以克服自然的力量，祝咒祭祀也随之而生。愿望和意志透过语言和仪式把无助转化为力量，使受崇拜的神灵反顺服于自己，彼此互敬互惠。随着自然观念的复杂化和理性化，近于巫术的祝咒逐渐为制度化的祭祀所取代。《国语》和《礼记》把背后的动机说得很清楚：

〔祭祀〕社稷山川之神，皆有功烈于民者也；〔…〕及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州岛名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。⁵

明白祭祀自然的动机，就更能了解上古自然意识中的超自然宗教色彩，源自古人的物质需要和谋生盼望。无涯难测的自然现象固然会唤起敬畏及崇拜奥秘的心理，但祭祀祝咒明显集中于生计的现实意义；朴素的宗教言辞其实是农耕经验和劳动歌的提炼与引伸。

这种揉合经验和想象的宗教化自然观念，随着物质文明和道德意识的发展逐渐移向哲学思维的阶段。《诗经》最早的篇章显示，周初对于自然也有一套因应农业生活的宗教观念和行，包括祭祀天地间有关农业的各类自然神灵，特别是最高的主宰“上帝”和最切身的社稷神⁶。周人的始祖后稷被神话化为上帝之子，因母亲踩踏上帝的拇趾印而生，长而为超凡的农夫（《大雅·生民》），后来更成为布种之功遍惠天下而「克配彼天」的稼穡神（《周颂·思文》），反映周人企望协调自然的宗教情怀。为了报谢收成及保障未来，后稷乃创立祭祀以求与上帝维持良好关系。值得注意的是上帝观念的进一步运用：既然自然动因不能尽如人意，人就试图越过它们直接与自然的主宰建立关系。无论在功绩或身份上，后稷都象征人与宗教化之自然的融合。同样地，祭祀社稷等自然神灵亦是春祈秋报之义，务求保证自然与人的和谐，“以介我稷黍，以谷我士女。”（《小雅·甫田》）⁷大体上，《诗经》中的农事祭歌显示人对自然环境的畏惧和抗争调子轻松了；自然的神秘气氛减少了，被描绘成一个与人类生计互相配合的仁慈实体。

³ 见郭沫若：《卜辞通纂》（北京：科学出版社，1983），页364（第363片）。

⁴ 《礼记》第11章 郊特牲。类似的祝咒亦见于其它典籍，如《山海经·大荒北经》中驱逐旱魃的咒语：“神北行！先除水道，决通沟渎！”；及《文心雕龙》第10章 祝盟 所载向田神祝祷的 祠田辞：“荷此长耜，耕彼南亩。四海俱有！”

⁵ 见《国语》，2册（上海：上海古籍出版社，1988），卷4 鲁语上，上册，页170。参看《礼记·郊特牲》有关蜡祭的解释。

⁶ 例如《周颂·时迈》提到周王“时迈其邦…怀柔百神。”所崇拜的自然“百神”除上帝及社稷外，亦包括日月、风云、雷雨、山川之神等。

⁷ 亦可参看《周颂》的 载芣 及 良耜。

与此同时,“天命靡常, …无念尔祖, 聿修厥德”(《大雅·文王》)的自我警惕, 反映人们的自然意识由祈求切身保护的宗教情绪扩展为具有普遍性的道德视象。自然的主宰由一个庇荫特定宗族、类似人格化祖先神的有限宗教观念(“帝”), 渐转为一个属于宇宙天下、代表无私公义、倾向于人文主义的无限哲学观念(“天”), 成为古人在探索世界和寻求依属中的归宿。文王显示出一种把自然道德化的宗教哲学思维(两者在概念上仍未分得很清楚); 以天为首的自然架构, 成了具有道德触角和政治意命的超越实体。这种观念导致自然现象被视作表达天意的媒介。譬如《小雅》中的《十月之交》、《雨无正》和《大雅·召旻》等, 都反映周人认为天上人间一脉相通: 日月之蚀、雷电交加、川沸山崩、地震土移、饥谨荒年等, 都是由于政治纲纪败坏, 残害贤良百姓, 激起苍天降灾来惩罚统治者。自然的反常现象和祸害, 成了人间状况的表征和彰显天志的警告⁸。这可以视为粗略的天人合一的自然观念。

三. 情志共鸣与哲理视象的自然

当然, 天毕竟是遥远和抽象的宗哲自然观念, 因此古人更多时候是从具体的环境物象得到感发。自然所含蕴的感情回响和精神启示, 在春秋战国的哲学思想中已清晰可见, 其基础信念是天上人间一脉相通, 自然的生机与人世的生命相连。《易经》以阴阳两仪的交感结合涵盖天地万物的生长变化, 谓“天地之大德曰生”、“天地絪縕, 万物化醇; 男女构精, 万物化生”⁹。虽然儒家思想本于人伦, 但自然环境对孔子(前 551-479)仍然充满启示:“在川上曰:‘逝者如斯夫! 不舍昼夜’”和“岁寒, 然后知松柏之后雕”, 大概可以为“知者乐水, 仁者乐山”作注释。无怪孔子听了四名侍坐的学生“各言其志”后, 特别认同曾皙“莫春者…浴乎沂, 风乎舞雩, 咏而归”的心愿¹⁰。几句说话都反映孔子在自然中感到一种人生哲理和情志共鸣。孟子(前 371?-289?)阐释心性时亦每好用自然物象作道德比喻, 例如以“水之就下”喻“人性之善”, 牛山本茂喻心本仁义, 一暴十寒喻心智不能成长, 谷之待熟喻仁之待圆《孟子·告子上》。

其实我们可以说, 儒家自“天”的理念以来就维持着一种“伦理自然”的观念传统, 表现于不同层面和尺度的行为及言语。先说文化中另一个主题——隐——因为它跟儒家的自然意识和观念特别息息相关。仕原是古代文人的生命基调, 但当政治现实背离理想、违道而行时, 不少人于无力改变中选择退隐, 既是批判抗议, 也是存身待时。东方朔(前 161-87)曾自许为“朝隐”《史记·滑稽列传》, 王康琚(四世纪)亦辩称“小隐隐陵薮, 大隐隐朝市”(反招隐); 这些都有概念上的立足之点, 甚至颇切合庄子说的“无所待”。但古来的高人隐士, 无疑大都选择了远离朝市而隐居林野。上古山林隐士如尧时“山居不营世利, 年老以树为巢而寝其上”的巢父¹¹, 或者不受尧让天下而遁居于颍水之阳箕山之下的许由¹², 皆为传说中贤君时代的隐者, 可以不论。但是《论语·微子》中耦耕的长沮接溺和荷蓑耘田、强调“四体勤, 五谷分”的丈人, 无疑都是辞弃乱世、托身自然的隐士。孔子虽反驳“鸟兽不可与同群”, 但也明言“天下有道则见, 无道则隐”(《论语·泰伯》)。隐的课题深化了古代自然观念的道德和精神意义, 因为自然比尘世更能存心养节: 例如荀爽(128-90)隐居时就曾告诉李膺(110-69)“知以直道不容于时, 悦山乐水, 家于阳城”¹³, 把山水和圣贤“直道”联系起来¹⁴。无怪自然物象往往成为象征或寓言的载体: 离骚中的屈原披满品德的香草;《九章·橘颂》意不在树而在歌颂“受命不迁, …深固难徙”的品格和美德; 湛方生(公

⁸ 《大雅·瞻卬》劝周幽王“无忝皇祖, 式救尔后”, 说明来者犹可追, 天意亦有回转之余地。这仍是一种道德化的看法。

⁹ 分别见《易传》系辞 下第 1、5 章。

¹⁰ 分别见《论语》子罕、雍也及先进。

¹¹ 见晋·皇甫谧《高士传·巢父》; 亦参看汉·王符《潜夫论·交际》。

¹² 事见《庄子·逍遥游》及《史记·伯夷列传》。

¹³ 荀爽 贻李膺书, 收入《全后汉文》卷 67。

¹⁴ 至于以隐为“终南快捷方式”式的行为, 既不在讨论范围, 亦不影响这里的课题。

元四世纪) 还都帆 中的“白沙穷年洁, 林松冬夏青”亦富有激荡精神的气质。乐府古辞 长歌行 同样继承了“人伦自然”的传统, 从“常恐秋节至, 焜黄华叶衰, 百川东到海, 何时复西归”的慨叹引出“小壮不努力, 老大徒伤悲”的道理。诗人截取了自然时空中某些带有直线式意味的片段和物象, 化出劝勉的警策。当古人感受到自然各方面的启发而连系上自身的生命时, 儒家的自然观念也添上道德启示的意蕴。

假如儒家把自然与人的情志共鸣伸展到道德范畴, 真正把自然万物的“真意”从伦理宗哲的层次提升到宇宙本体的哲学层次的, 无疑是道家的老子(前六世纪?)和庄子(前 369? -286?)。《老子》说过“人法地, 地法天, 天法道, 道法自然”, 把自然视为天地及人生的最高运行法理, 故“圣人...辅万物而不为”(二十五、六十四章)。《庄子》亦认为宇宙万物“自本自根”, “自生”“自化”¹⁵, 因此应该“顺物自然”、“应之以自然”、“莫之为而常自然”¹⁶。自然之道当然涵盖人的自然之性, 纵使老庄并未直接用“自然”一词形容人性。儒家的荀子(前 313? -238?)却曾用这个名词解释人性(尽管他的人性观与道家截然不同), 谓“不事而自然谓之性”; 自然“是皆生于人之情性, ...不待事而后生之者也”(正名、性恶)。从道家的角度来看, 自然之性是“自然而然”, 在人世的范围内就是与“伪”对立的观念。《老子》的“大道废, ...有大伪”(十八章)和《庄子》的“道恶乎隐而有真伪”, 基本上同出一辙: “伪”可以指人为、诈巧、假装或虚伪, 但都如《庄子》说“非可以全真也”。“真”是人的最高境界, 与“自然”本质上是同义语: “真者所以受于天也, 自然不可易也”¹⁷。

应该指出, “自然”在道家思想中原是哲学观念而不是物质环境; 老庄并没有用此词形容山川草木, 也没有强调自然之道和自然之性必须置身于自然环境中才能持续不断地体验。不过以自然之道为本的道家思想, 原是一种超乎人世俗事及价值的“方外之学”, 因此对与朝市相对的自然环境也有深入的体会。譬如就仕与隐的课题来说, 道家固然不必刻意标榜隐, 但老子也说过“功成身退, 天之道”(九章); 《庄子·刻意》则谓“就薮泽, 处闲旷, 钓鱼闲处, 为无而已矣。此江海之人, 避世之人, 闲暇者之所好”, 不啻指出谢退尘俗的隐者心中既有丘壑, 自然乐于寄身于浩渺幽玄、朴素静谧的山水林田。把生命寄托于尘世以外齐物逍遥的宇宙中, 形迹行为就人间来说亦是隐居。意深言简的《老子》更不时用自然物象比喻恒常的道德运作, 例如说“道之在天下, 犹川谷之于江海”, “上善若水, 水善利万物而不争”; 或者在解释“坚强处下, 柔弱处上”时谓“万物草木之生也柔脆, 其死也枯槁”, “天下莫弱于水, 而攻坚强者莫之能胜”¹⁸。与“天地并生, 万物为一”的庄子, 并没有抽象解说人要“与时俱化”和“日与物化”, 在时空中体会万物的“自化”之道¹⁹。《庄子》书中多处直接或间接提到自然景物: 我们看见他“行于山中”, “钓于濮水”及“游于濠梁之上”, 见鱼“出游从容”而分享“鱼之乐”。我们也听到《庄子》中的孔子说“山林与, 皋壤与, 使我欣欣然而乐与!”(纵然作者重申不应牵系于物。)《庄子》中的神人, 亦是居于“姑射之山”, “与天地精神往来”, 被形容为逍遥自乐地“乘云气, 骑日月, 而游乎四海之外”, 意味着壮丽的自然可以洗涤心灵, 把精神扩至高远处与无限之道合一。另一方面, 人与道的融合也见于空间尺度的另一端: 庄周亦藉“梦为蝴蝶”体悟“物化”²⁰。这些例子都显示人是在具体的自然中与道融合的。虽然融合于道最终不受时空限制, 但《庄子》无疑已间接指出, 自然环境是自然之道最纯朴和不受人类伪饰污染的体现。

以上说明, 自然环境虽然在春秋战国时代尚未被清楚确认为直接证验道的实体, 但先人最迟在这个年代, 就已经领会到大自然展示的宇宙天人之道及其愉悦和启迪心灵的意义了。透过道家思想

¹⁵ 分别见《庄子》大宗师 及 在宥。《老子》37 章亦云“万物将自化”。“自然”在《庄子》中有时也被理解为一个实体, 称“天地”、“宇宙”或“万物”。

¹⁶ 分别见 应帝王、天运 及 缮性。

¹⁷ 《庄子》引文分别见 齐物论、盗跖 及 渔父。

¹⁸ 分别见第 32、8、76 及 78 章。

¹⁹ 分别见 山木、则阳、在宥 及 秋水。

²⁰ 引文分别见 齐物论、山木、秋水、知北游、逍遥游 及 天下。

的开展，中国文化中的自然观念已隐然涵盖自然之道、自然之性和自然之境三个归合于一的范畴。汉代的《文子》、《淮南子》及《论衡》等都对自然之道有所阐释，例如王充（27-97?）就提到万物的“自生”、“自为”和“自然”（《论衡·自然篇》）。对于天地无为万物自然的宇宙观，魏晋玄学之士在论述形而上的本体时更颇多发挥。例如王弼（226-49）谓“道不违自然，乃得其性”，“万物以自然为性，...可因而不可为也。”²¹郭象（?-312）亦说“天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳”；他甚至认为“物各自然，不知所以然而然”²²，即“自然”在根本意义上包括不自觉。所谓“可因而不可为”、“自然而然”，指的是道及天地的本体和运行法理。他们当然明白这包括人的自然之性：“人生天地之中，体自然之形”，“故自然者，即我之自然”²³。陶渊明亦谓自己“质性自然”（《归去来辞·序》）。自然之性重视个体的适性归真，逍遥自由，进而齐物乘化，神游天地。这种开阔的宇宙及人生观，可以弥补儒家“方内之学”的不足，更能切合人心对生命和个性解脱的需求。于是一种统称为“自然”的哲学观念和人生态度，于魏晋以后就在文化中更根深蒂固了。

自然之能够感发多种思情和启迪，固然来自主体的心理需要和主观投射的价值，但更根本的是源于自然物象所体现的道理及其与人情世事的相通之处。松柏若不是岁寒后雕，就不易成为君子坚毅耐寒的文化象征。古人谓“气之动物，物之感人”，“感物吟志，莫非自然”²⁴，就是说环境物象可以自然摇荡情志，感动精神。事实上，我们在诗歌中最常见到的自然并不是超越性质的观念，而是一个心灵共鸣的载体。就是《诗经》，除了记录季节循环的劳动生活和取自山川的衣食住行物料（如《豳风·七月》）外，更展现着那些无处不在，用以比喻、起兴、衬托、表达情事的景物，例如睢鸠兴情意，桃夭衬新妇，木瓜为信物，硕鼠喻贪官，山川象君权等²⁵。登山胆望，使人宽怀思家；踏水戏游，可以谈情写忧²⁶。不管其色彩情调是悲是喜，这些景物都反映人与自然之间一种亲和共鸣的关系²⁷。至于《楚辞》中“袅袅兮秋风，洞庭波兮木叶下”（《九歌·湘夫人》）的细致观察和“悲哉秋之为气也，萧瑟兮草木摇落而变衰...”（《九辩》）的感思，都是更深化的情志共鸣，俨然表现出陆机（261-303）在《文赋》中所说面对自然时“遵四时以叹逝，瞻万物而思纷，悲落叶于劲秋，喜柔条于芳春”的情景交融。自然的生机和形态已感发起初步的审美意识，使自然与人的心灵关系更亲切。

但假如人主要在尘世感思的层面连接自然，以它为主观情意的共鸣空间，则自然的清音只能暂时洗涤胸次，明静心神，却无法彻底化除心中的负面情绪。像《古诗十九首》中某些作品，就反映诗人徒然在自然景象身上找到深化生命叹惜或时光飞逝（特别是“悲秋”式）的情绪²⁸。又如阮籍（210-263）的“薄帷鉴明月，清风吹我襟，...徘徊将何见？忧思独伤心”（《咏怀 八十二首之一》）、谢灵运（385-433）的“密林含余清，远山隐半规，...戚戚感物叹，星星白发垂”（《游南亭》）、柳宗元（773-819）的“羈禽响幽谷，寒藻舞沦漪，去国魂已游，怀人泪空垂”（《南涧中题》）等，都显示自然不足以化尽心内的抑郁。徘徊于感遇和委屈的人，往往面对自然的浩渺而落入更孤绝怆然的心境，甚至于“前不见古人，后不见来者”（陈子昂《登幽州台歌》）中惟见“千山鸟飞绝，万径人踪灭。孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪”（柳宗元《江雪》）。同样是不得志，阮籍、谢灵运等就不能如苏轼（1037-1101）那样自适于“云散月明谁点缀，天容海色本澄清。...九死南荒吾不恨，兹游

²¹ 《老子道德经注》，第25及29章注。

²² 《庄子注·齐物论》注。

²³ 分别见阮籍《达庄论》及郭象《庄子注·齐物论》注。王弼《老子道德经注》第29章注亦说“圣人达自然之性，畅万物之情。”

²⁴ 见鍾嶸《诗品序》和刘勰《文心雕龙·名诗》。

²⁵ 分别见《国风·周南》中《关雎》及《桃夭》、《卫风·木瓜》、《魏风·硕鼠》和《小雅·天保》。此类例子很多，无庸赘述。

²⁶ 分别见《邶风·定之方中》、《魏风·陟岵》及《郑风·褰裳》、《卫风·竹竿》。

²⁷ 古代神话中夸父逐日或精卫填海那种与自然抗争的精神没有进入诗歌主流，正因为与中国人的自然意识并不配合。

²⁸ 如《古诗十九首》之七、十二、十六、十七，李陵《录别诗二十一首》之九及十一等。季节中以悲秋悲冬最多，亦有用寓言式的自然意象代表人事。

奇绝冠平生”(六月二十日夜渡海)的自然之间,各人慧心领会的差异很大。精神上需要先具有某程度的超越修养,才能把“明月松间照,清泉石上流”、“返景入森林,复照青苔上”(王维《山居秋暝》、《竹里馆》)的灵感转化为深切的启示。

四.从审美自然到多重义蕴的融会

就生活体验来说,把精神寄托于自然山水可说是道家思想推演的逻辑发展。相对于朝市,自然环境本来就是自生自化的方外之域,而道家又囑人超越尘世羁缚,则自然山水之能怡情养性,洗涤心灵,使人重返素朴去体验无为之道的真谛,亦属情理中事。不过应该指出,尽管自然事物本就包含在“天地任自然”²⁹的道理中,而道家思想亦必然展现一种爱好山水的生命情趣,但是实质将抽象、宇宙性的自然之道聚焦到具体可感的自然事物上,让哲学性的宇宙观落实为现象的实体,却是透过魏晋文人对自然观念的体验而得以完成。魏晋时期政治动荡,道家再盛,思潮以《老子》、《庄子》及《易经》构成的“三玄”为中心。历史环境和哲学气候的成全,加上希企隐逸之风、任诞放纵的生活和服药求仙的时尚,使一个饱含形神超越意味的自然环境成为魏晋艺术创造和学术思维的焦点。尽管当中不乏有违真实及自然的转折,但魏晋文士的自然体验整体是循着切实经验的方向发展的。这种体验也跟一份对自然山水日渐成熟的审美感觉互相配合:文人除了借自然景物抒发情志外,较多把自然作为一个独立、具有超越及宇宙意义的审美对象整体地观照,玩味它的真与美(甚至善)。因此,文人失落时固然借登临山水消忧,即使是平日也以游山玩水为乐事。譬如《晋书》载阮籍“登临山水,经日忘归,博览群籍,尤好庄老”;嵇康则自谓“老子、庄周,吾之师也...游山泽,观鱼鸟,心甚乐之”(见本传):两人都把自然之道和自然环境视为一体。西晋政权的南奔使迁徙的北方士人更接近大自然;王谢等世家大族重新植根于会稽沿海地区,很快便闲适于游山玩水的生活。例如许询(?-365)“好游山水,而体便登陟”;谢安(320-85)仕宦前曾“居会稽,与支道林、王羲之、许询共游处,出则渔弋山水,入则言咏属文”³⁰。公元353年构成《兰亭诗集》的郊游盛会,大概是东晋士人优游山水的活动中最有名的一次。谢灵运(385-433)亦在诗中写到“景夕群物清,对玩咸可喜。”

如上所述,贯通着宇宙自然之道和山水自然之趣的,还有一份人性的自然作为中介和汇点,寻求精神的满足和个性的解放。谢灵运说“夫衣食,人生之所资;山水,性分之所适”,又形容祖父谢玄的生活为“选自然之神丽,尽高栖之意得。”³¹所谓“适性分”、“选自然”、“尽意得”,就是自觉地借着神丽的自然景象去尽量培养和实现心灵的自然,因为在审美的自然观念中,“山水以形媚道”,而人亦可“以玄对山水”³²去成全本就是道之一征的自然之性。这些都说明到了东晋时代,人性自然和景物自然已被同样理解为体现宇宙自然之道的形体;三者之间有一种相辅相成的直接关系。陶渊明在《归田园居五首》其一所说的“复得返自然”,岂非既是重返田园山水,亦是回归到“爱丘山”的心灵“本性”以至自然之道的真谛?

此外,东晋时期日渐发展的佛教也促使士人趋赴大自然,因为幽静的高山流水不但是寺院所建之址,更是参悟佛理、士僧同游、道释交流之地。老庄思想本与佛家有连类之处(如此方能有不准确的“格义”),而当时名僧复亦玄亦佛,雅好山水,甚至有入山采药者,总的来说“既理趣符《老》《庄》,风神类谈客”,故名士乐与往还。例如“雅尚《庄》《老》”的支遁(314-66)“养马放鹤,优游山水,...一代名流,...均与为友”;并擅玄释儒学的慧远(334-416)卜居庐山三十余年,当时亦多名士与之往来及入山从学³³。名僧亦如名士喜欢玩味自然山水,并藉此参道悟理(如慧远《庐

²⁹ 王弼《老子道德经注》,第5章注。

³⁰ 分别见《世说新语》栖逸及雅量篇引《中兴书》。类似的记述亦见《晋书》王羲之传及孙绰传等。

³¹ 分别见《游名山志》序及《山居赋》。

³² 见《世说新语·容止》24节注引《庾亮碑文》中对亮之形容。

³³ 详见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,2册(北京:中华书局,1983),上册,第7,9及11章。

山东林杂诗》。诚如庐山诸道人在《游石门诗并序》中所说，游赏山水“乃悟幽人之玄览，达恒物之大情，其为神趣，岂山水而已哉？”佛家既老庄义理有相通之处，对尘世俗事有更彻底的否定，复借自然环境的气氛以助修行，因此士僧交往，对士人们体验自然亦有一定的启发。参思自然的虚空、变化、清静，是亦玄亦佛的活动，祇要不为山水本身所系，也有助于释放世情和洗涤心灵。像支遁的《五月长斋诗》及《游石门诗并序》，都可说是表现“山水佛理”的例子。种种因素，使自然山水的多重义蕴达到了前所未有之丰盛。

然而审美和哲学的自然观，也可能因为将自然视作客体观照而把它抽象化，造成一种理性思维的疏离及内心体会的障碍。曾经短暂成为风尚的玄言诗正代表这种倾向。下面是一组以《兰亭诗》为题的篇什中的两个例子：

驰心域表，寥寥远迈。理感则一，冥然玄会。（庾友）

仰想虚舟说，俯叹世上宾。朝荣虽云乐，夕弊理自因。（庾蕴）

如果哲学是对观念的思考理解，诗歌则反映对观念的心神领会。谓“山水以形媚道”，恰好说明抽象的道应透过具体物象落实和内化于生活经验中。这两首诗却由理念主导，反映一份以自然万象去见证自然之道的理性努力。第一首正可为好些《兰亭诗》所显示的思维过程作注脚：首先是“驰心域表，寥寥远迈”，然后是“理感则一，冥然玄会”。诗人在“仰想俯叹”之间聚焦于“自因之理”，反而忽略了眼前的“崇山峻岭，茂林修竹”及“映带左右”的“清流激湍”³⁴。要有生命地融会和重现这个多义蕴的自然，不能单靠“理性的顿悟”³⁵，而是有待于较全面的生活体验和心灵感悟把观念内化。谢灵运的山水诗不时展示像“游至宜便习，兼山贵止托。…怀抱既昭旷，外物徒龙蠖”那样生吞活剥的理语³⁶，原因之一也是诗人的自然观念过分审美化和哲学化。

上面说过，很多文人未能真正安身立命于自然，部分跟个人的内心质素有关。然而就经验本身来看，文人的自然体验大都是游历山水，而这种观赏的行为到底是间接而非直接参与自然生命的模式，算不上是全面体验自然的生活实践。如果说中国文化中的人生价值最终要求一种实践性的体会，那么自然所含蕴的价值之不能稳固扎根于部分文人的内心，也是不难理解的事。魏晋游仙诗只能成为短暂的风尚，正是因为它虽然对山川草木多有描写，但游仙情怀的立足点早已脱离真切的自然经验，只能偶然被借作言志抒情的象征，却无法体现自然的人生价值。因此，田园生活的实践就提供了另一个与自然交往的体验模式。农业本身就是一种适应及协调自然的生活，其作息有序、和乐稳定、简朴自足之处早见于诗经的农事诗，歌唱着一种以劳动生活为触觉的集体自然意识。随着文明的发展和阶级的分工，劳心劳力的距离愈远，古代知识分子转而“谋道不谋食，…忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》），肢体意识都渐与土地疏离，而活泼真淳、朴素自安的农耕生活亦消声匿迹于诗歌一千年之久，直到陶渊明（365-427）的出现。事实上，孔子批评樊迟学圃问稼（《论语·子路》），使不少后世文人在诗歌中忌作“田家语”，而部分论者更曾批评陶渊明的田园诗作俚俗³⁷。然而陶渊明的自然体验比别人深切可贵之处，正因为它建基于风霜雨露的实际作息之中，使他在观赏的闲逸以外更直接感受到自然的脉搏和气息。他整体上没有以哲学和审美的态度把自然概念化，或者刻意用自然景象见证太虚之道，所以与自然神交也没有理性的隔阂。自然之道既超越世俗藩篱，又固存于日常的物事中：榆柳荫檐，桃李罗堂，狗吠深巷，鸡鸣桑树，已切实地把诗人植根孕育于大自然中，内化眼前的乡村环境而认识生命，无待抽象的理性解释。“久在樊笼里，复得返自然”所代表的，是一个真淳朴素的心灵在自然环境的贴切生活中体会自然之道和自然本性的宝贵经历，而我们也感到在他身上，三者确是融合为一了。

³⁴ 《晋书·王羲之传》引《兰亭集》序。

³⁵ 钱志熙：《唐前生命观和文学生命主题》（北京：东方出版社，1997），页300。

³⁶ 富春渚；用典分别出自《易经》坎卦、艮卦及系辞下。

³⁷ 见北京大学北京师范大学中文系编：《陶渊明研究资料汇编》，2册（北京：中华书局，1962），上册，页178-179，184载王夫之及毛先舒语。“田家语”一词见钟嵘《诗品注》。

以审美和哲理态度主导的自然体验,因为既定的思想范围及倾向而产生一定的限制。事实上,从道家的自然观本身来看,体验自然也应该是随物感兴,“自然而然”。陶渊明并不是个十足的农夫,却绝非优游的士人。“晨兴理荒秽,带月荷锄归”、“相见无杂言,但道桑麻长”、“日入室中暗,荆薪代明烛”(《归园田居五首》之三、二、五)等诗句所写的,都是较一般士人所见闻广阔深切的体验——一种在日常生活中依赖和融入自然的体验。桃花源的社会理想,其核心精神是让人类超越百般冲突的历史时空,回归到无阶级与自由和平的自然时空里生活。这种构思正是个人的自然体验在群体层面的伸展和投射。后世文人尽管不再像陶渊明那样具备体切的田园经验,但它所代表的心灵体会以至桃花源的农业社会理想,都成为人世纷争中共同企慕的境界和依归。透过内心视象的扩阔和精神的移情投入,古代文人的自然观念亦得到普遍的拓展。

五. 结语

以上主要透过诗歌简单探讨了中国文化传统中对自然的一些代表性的经验、感思和观念。“自然”观念在中国文化(主要指士人文化)中发展到这样一个无大不包、无小不至的地步,并不是偶然的事。它涵盖道、儒、佛各家触觉的多重意义(从现世到超越,形而下到形而上),是古人在精神、思想、情志和审美各方面的追求所汇合而成的结晶。古人最早接触的自然,是初民提取物质所需的整体生活环境。随意识的开拓、文明的建构及思想的发展,现象界的自然环境逐渐变作一个与人类情意相通的现实,更先后在宗教、道德、哲理、审美的层面上被概念化为与尘世文明相对的领域。在道家的世界观里,自然更提升为涵盖天地万物,既包括人类又独立于人类以外的客观实体,有自本自足、可观可感的运行原则。自然万物因自然之道的作息而生,又循道所赋予的自然之性而运作,却与主导文明建构的人间价值取向并无固有关系。天地不仁,自然既不必包含文明价值系统的属性,亦不带有随着这些属性而来的局限性。在感受个体和人世的有限及自然的无限之中,人把自己的价值、情思及宇宙人生观等投影到自然去,而自然中某些客观现象,则反过来成为对主体生命的超越见证和共鸣³⁸。对古代士人来说,自然是真、是美、是善,亦是友。

假如人世的架构制度接循正道运作,文人在体味欣赏自然的同时,会比较安于历史的时空。否则在反其道而行的乱世和患变中,文人就会更热切地追慕一个超越人间灾难的自然时空作为身心的依归。特别在失落于人间世、进退徘徊寻找生命方向的时候,自然环境就更成为一个贯通儒道佛、存心养性、安身立命的经验实体。尽管很多时候心灵未必能与自然契合,但古人对自然的企慕和依傍仍然是无可置疑的心理及精神现实。特别是对道家来说,体会自然之道是一种自本自足、无待外力的“内在超越”:“山水以形媚道”,人亦以身体道。这与西方人最终依归创世的上帝有根本性的分别,而西方文化中的自然,也绝无可能攀上等同“外在超越”的地位³⁹。中国文化中的自然观念,因此同时是现世和超越的。需要记住的是,自然之道和天地万物并不依赖人类的识悟而存在;道与物之自然,亦无待于人的机心机事而运行。只有人性才能违背自然而抽离于三者之间的本体结合,因此也只有人性回归自然,三者才能复而为一。

³⁸ 李春青在其《乌托邦与诗——中国古代士人文化与文学价值》(北京:北京师范大学出版,1995)中谓人与自然的关系“是人们对自然的一种价值赋予:由人的价值来规定自然的价值,再以自然价值印证人的价值。”(页94)拙意以为人对自然的价值赋予并非完全主观:自然物象本身各有特性,而人则选择性地给自然物象赋予价值的属性。

³⁹ 有关中西文化中“内在超越”和“外在超越”的问题,可参看余英时,《从价值系统看中国文化的现代意义》,收入氏着《中国思想传统的现代诠释》(台北:联经,1987),页1-51,特别是页7-22。文中主要讨论到儒家的价值源头“天”。其实道家之体现道和佛家之体现佛性(包括“一阐提”之佛性),同样是内在超越。