

郭象玄学与东晋赏物模式的确立

——兼及山水诗发生之理据问题

洪之渊

内容提要 郭象玄学与东晋赏物模式的确立及山水诗的发生间，在理据上有着重要的关联。郭象的理论，一方面强调着物之殊性、殊相，以及物物间之相因、映发的关系；同时又强调着人对于物的无怀之心，及藉由对事物外形的独特性和差异性全方位的观照而入于玄冥之境。东晋赏物模式的诸种要点，均可于郭象玄学理论中找到它们的理据所在。郭象玄学，为中国文化传统中新型的人与物间的关系模式的自觉和确立，以及此后山水诗的发生，提供了理据上的重要支撑。

本篇标题中的“物”字，主要指山水而言。将山水作为独立审美对象意识，东晋中期已得以确立；而此意识的萌生和最终的确立，就其理据方面的原因来说，自是玄学思潮运动过程中的产物。^①本文即拟从这方面研究中、尚未受到足够关注的郭象玄学的角度切入，来论述郭象玄学与东晋赏物模式的确立及山水诗的发生间，在理据上的关联。

一

山水审美意识真正得以发生的关键性前提，就物自身而言，在于每一具体山水各有其殊相的存在。这即是说，只有当某物在某个具体的时空点上，以其自身的某种/些质素——如深度、颜色、形状、线条、运动等等——呈现为某个具体的富于独特意味的视像，并由此而引发人们对此视像的长时间的观看，甚至是身体上的接触和爱抚时，方能被称之为真正意义上的审美观照。虽然在观照过程中，审美主体可进一步由此人与物之融合无间的关系升华为对人生在世的哲理性感悟，但这种感悟的发生，却必是以某物在特定时空点上所发显的形体上的殊相为其始基。从老庄至于嵇阮的思想发展，都明显有着崇本息末、重神轻形的理论倾向，此种倾向，直至郭象“独化”

论出始得以根本性的扭转。

“独化”之独，即独性，自性，指一事物之所以成其为该物并区别于它物的独特本性。郭象说：“物各有性，性各有极。”^②所谓“性”，是指每一事物与生俱来的并决定着它之所以如此且仅能如此存在与发展的根本属性和规律。就此“性”是一事物之存在与发展所必得依循之属性和规律而言，它可被称为“理”，“物物有理，事事有宜”^③；而就此“性”之决定并贯穿于一事物存在与发展的整体过程而言，又可被称为“道”，“物之所由而行，故假名之曰道”^④；同时又因此“性”，“不可逃，亦不可加”^⑤，是一事物于其存在与发展的整体过程中所必得依循无可脱解者，则“性”也就是“命”，“夫物皆先有其命，故来事可知也。”^⑥

无论称此属性为“性”、“理”、“道”、“命”，它们都必得落实于某一具体的存在物中，并无一个作为所有存在物共有本质的“性”的存在。因此，这所谓的“性”、“理”、“道”、“命”，归根结底，便只是一个“得（德）”字：“自天地以及群物，皆各自得而已。”^⑦

将自老子以来以抽象的无所不包的“道”为中心的道家及玄学学说的发展，一举翻转为以“得（德）”为基点的中朝玄学体系，这确乎是郭象思想中最富于创造性的所在。

而将“性”字与“自”字挂搭，落实于每一具体的存在物中时，也即是“道”翻转为“得（德）”时，这就意味着此前道家及玄学观念中的“道”，其本所具有的无限性意味的取消。因为决定某事物之所以为某事物的，正是该事物在与它物的对待中所呈现出的有限性，“性各有极”。物与物之间的“际”（区分），使得它们各自的“极”（有限性）在对较中得以发显；同样，“物”各自的“极”（有限性），也就决定了物与物之间必有“际”（区分）的存在，“物有际，故每相与不能冥然，真所谓际者也”^⑧。这句话中的第一个“际”字，是指明了事物间分际的事实性存在；第二个“际”字，则是指对这事实性分际所做的价值评判。郭象认为，既然“性”是每一事物所本然具有，并构成为该事物存在和发展的无可悖离的根本属性，那么，这也就意味着，每一事物的存在，就其自身而言，便已先验地具有它的合理性和自足性、圆满性。因之，物与物之间，固然有着事实性的分际，但这分际，却无任何的是非、优劣、胜负的价值性对较在：

夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！^⑨

夫箫管参差，宫商异律，故有短长高下万殊之声。声虽万殊，而所禀之度一也，然则优劣无所错其间矣。^⑩

由道体中心论转向以得（德）为核心，这一哲学观念上的重大突破，也就意味着人对这世界的观照和把握方式，以及由此必然带来的，他在这他所体认的世界中生存方式的改变。对这世界的观照，不再是在取消万物的差异性、同时也在取消着自我“自性”的弃表入里的过程中，去把握万殊背后那个至高无上却又是纯然抽象的空无之“道”；而是通过对事物外形的独特性和差异性全方位的观照，来由表及里地体悟每一事物内在的活泼泼的生命脉动，并进而与这世界上的所有事物一起，既差异（事实性）又无别（价值性）地，来共同构成并融融于这和谐而又灵动的宇宙整体，“万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣”^⑪。

然而，我们对这世界的体认和把握，又为何定要仰观俯察于万物之殊形呢？由物的方面说，

形出于性，形是性外在的发显，“夫长者不为有余，短者不为不足，此则骈赘皆出于形性，非假物也”^⑫。由我的方面说，则人生在世，必与物接，“人之生，必外有接物之命，非如瓦石，止于形质而已”^⑬。接于物，则必有感，“人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也”^⑭。而我们对于事物的认知，也正是始于因此“感物而动”而产生的物之表象：

吾人所有一切知识始于经验，此不容疑者也。盖若无对象激动吾人之感官，一方由感官自身产生表象，一方则促使吾人悟性之活动，以比较此类表象，联接之或离析之，使感性印象之质料成为“关于对象之知识”，即名为经验者，则吾人之知识能力，何能觉醒而活动？是以在时间次序中，吾人并无先于经验之知识，凡吾人之一切知识，皆以经验始。^⑮

有殊性（所以迹），必有殊相（迹），“故夫昭昭者，乃冥冥之迹也”^⑯，我们对物的把握，又是由形而始。那么由察形而体性，也就成为郭象哲学中所必有之理路。由此则对物之殊相的把握，自亦提升到前所未有的高度，这一判定，显然是合乎郭象哲学之实际。于是，“赏物”，对事物殊相的觅求、观照并力求加以准确的表达（而非如汉大赋般仅做着纯符号化的枚举的观看方式），便在东晋那一个时代，当郭象哲学已全面地落实、展开时，便因之而前所未有的发扬于时人的生活之中：

谢太傅寒雪日内集，与儿女讲论文义。俄而雪骤，公欣然曰：“白雪纷纷何所似？”兄子胡儿曰：“撒盐空中差可拟。”兄女曰：“未若柳絮因风起。”公大笑乐。^⑰

桓征西治江陵城甚丽，会宾客出江津望之，云：“若能目此城者有赏。”顾长康时为客，在坐，目曰：“遥望层城，丹楼如霞。”桓即赏以二婢。^⑱

而举其大略言之，对万物殊相之体认的观念及藉此观念而发生、或进一步加强的生活方式，又可分为两脉同时并驱地展开。其一，物性各异，故物相必殊；而对殊性的把握，也必始基于我们对于物相之殊的详加观察，亦即努力寻求一物在形象上，所不同于它物的独异性所在。由此，便

有了逐新好奇之风气的盛行:

常闻峡中水疾,书记及口传,悉以临惧相戒,曾无称有山水之美也。及余来践跻此境,既至欣然,始信耳闻之不如亲见矣。其叠嶂秀峰,奇构异形,固难以辞叙。林木萧森,离离蔚蔚,乃在霞气之表。仰瞩俯映,弥习弥佳,流连信宿,不觉忘返。目所履历,未尝有也。既自欣得此奇观,山水有灵,亦当惊知己于千古矣。^①

省足下别疏,具彼土山川诸奇……益令其游目意足也。……要欲及卿在彼,登汶岭峨眉而旋,实不朽之盛事。但言此,心已驰于彼矣。^②

涉湘千里,林阜相属。清川穷澄映之流,崖湫无纤埃之秽。修途逾迈,未见其极;穷日所经,莫非奇趣。^③

“奇”,意味着迥异于日常生活寻常所见的陌生化,所以“逐新好奇”,也就每每相伴着“涉险”旅程的展开:

虽林壑幽邃,而开途竞进;虽乘危履石,并以所悦为安。既至则援木寻葛,历险穷崖,猿臂相引,仅乃造极。于是拥胜倚岩,详观其下,始知七岭之美蕴奇于此。^④

跨穹隆之悬磴,临万丈之绝冥。践莓苔之滑石,搏壁立之翠屏。揽樛木之长萝,援葛藟之飞茎。虽一冒于垂堂,乃永存乎长生。必契诚于幽昧,履重险而逾平。^⑤

虽然按照李周翰的注解,《登天台山赋》是孙绰“使图其状,遥为之赋”,但这艰难跋涉的描写,却确实合乎于“天台山石桥,路径不盈尺,长数十步,步至滑,下临绝冥之涧”、“济石桥者,搏岩壁,援女萝葛藟之茎”的实际^⑥;也不能不说是有着东晋时人“纵意游肆,名山胜川,靡不穷究”的共有的生活经验在。

但也正如我们前所指出的,物性自足,则物与物之形虽殊,其间却并无任何是非、优劣、胜负的差异。物既无价值性之别存在,那么我们对于世界的体认,“会心处不必在远。翳然林水,便自有濠、濮间想也”^⑦。由此自能进一步推动着田园栖逸生活的发展:

物莫不以适为得,以足为至。彼闲游者,奚往而不适,奚待而不足。故荫映岩流之际,

偃息琴书之侧;寄心松竹,取乐鱼鸟,则淡泊之愿,于是毕矣。^⑧

顷东游还,修植桑果,今盛敷荣,率诸子,抱弱孙,游观其间,有一味之甘,割而分之,以娱目前。^⑨

由这两种不同的赏物及与其相关的生活方式,遂分别流衍为谢灵运、陶渊明之山水、田园诗作。从这个角度来说,陶谢之诗虽无论其内容、风格都看似判若泾渭之别,但深究它们所以发生之理据,固皆从“物各有性,性各有极”一语中来。他们笔下的自然景物,无论是穷山陟岭、搜奇寻异而得,还是随其所见、会心不远,就对于物之殊性的欣爱而言,并无本质性的差异。谢灵运诗之怀新寻异,固已无须多言;即就陶渊明诗而论,傅刚先生早已指出:“陶诗中有两个字使用率很高,即‘新’和‘欣’。笔者粗略的统计,‘新’字出现十八次,‘欣’字出现十六次,但若加上文和赋,则达二十四次。‘新’是对田园生活和景物的形容,‘欣’便是对‘新’的赞赏。”^⑩若无“殊”,又何来“新”?这样看来,硬币两面之喻,于二人之诗间此种既差异又无别的关系,大约是最为适惬的了。我们若用王羲之的一句诗来点明他们共同之处的话,那就是:“群籁虽参差,适我无非新”^⑪。然而,这“适我无非新”中“新”字的涵义,是否仅限于我们上述的这些呢?

二

物与物之间的“际”(区分),使得它们各自的“极”(有限性)在对较中得以发显,而这“极”的发显,又必得通过“迹”方能够实现。因之,我们前面指出,由察形而体性,由循“迹”而得其“所以迹”,也就成为郭象哲学中所必有之理路。但另一方面,郭象在《庄子注》中,又强调着不可执“迹”,“夫迹者,已去之物,非应变之具也,奚足尚而执之哉!执成迹以御乎无方,无方至而迹滞矣,所以守国而为人守之也”^⑫。

在郭象看来,所有的事物都处于念念不忘、流转无尽的变化过程之中,日新不已,“夫天地万物,变化日新,与时俱往”^⑬、“故不暂停,忽已涉新,则天地万物无时而不移也”^⑭。天地万物的变化既然是“不暂停”、“无时不移”的,这自然就

决定了每一事物，都没有其呆板的固定相存在。因为在事物的每一现在相中，都已潜在地包涵了其过去相和未来相在；它既是过去相的终结，又同时具有将发未发的向未来相转换的动态势能。从这个角度来说，天地万物连其可确立的单一的现在相亦属乌有，又如何可能存在着恒定无迁的“迹”呢？“迹”既无定，其“所以迹”者自亦无可定处，若说这世上确有万物所共有之“性”，则此共有之属性，亦不过指动而不息一点而已。“更生者，日新之谓也。付之日新，则性命尽矣。”^③“日新”既终始无极，“死生代谢，未始有极”^④，“于今为始者，于昨为卒，则所谓始者即是卒矣。言变化之无穷”^⑤。则这“性命尽矣”的“尽”字，不过是说“尽”此“无尽”之理而已。故即令“性”本不动，也无法以已去之“成迹”，来求此“所以迹”者，更遑论此“所以迹”者本身亦动荡不定。所以郭象以“独化”一词来标识性理之旨，“故人之所因者，天也；天之所生者，独化也”^⑥，实已兼摄有极（独）、无极（化）二义于一体。这在表面上看，和庄子以化与不化二义来解说物化之理有些相似，但根子上却有着极大的不同。盖庄子所说的物化，是形化而神不化，在变迁不定的万物背后，自有一绝待、恒定的精神本体在，“指穷于为薪，火传也，不知其尽也”^⑦。而郭象将独、化二义结合在一起，事实上是连此精神本体也给抽空了，既已釜底抽薪，则火又何传呢？

万物的流转不定，使得晋人在仰观俯察万物之殊形时，不仅要把握其“物各有性，性各有极”之处，且亦对物相之“日新”，特加关注。因时节变易而发生的物象之“新”变，尤能触发他们内心的情致：

萧瑟仲秋月，颺戾风云高。山居感时变，远客兴长谣。疏林积凉风，虚岫结凝霄。湛露洒庭林，密叶辞荣条。抚菌悲先落，攀松羨后凋。垂纶在林野，交情远市朝。澹然古怀心，濠上岂伊遥。^⑧

虽然明显有着此前文学中强大的感物传统的影响，但笔下的景物，却已由感物模式中观念性的描写，转为诗人对其当下寓目所见来做着较为细腻的刻画；由秋景兴发的忧愁和悲哀之情，也为一份澹然的濠上之心所取代：诗人们每每由对

物相“日新”的观照，而明虚心任物、纵浪大化之理：“夫荣凋之感人，犹色象之在镜。事随化而迁回，心无主而虚映。”^⑨

谢安的《与王胡之诗》（其四）在这些方面，较之孙绰来得更为纯净：

往化转落，运萃勾芒。仁风虚降，与时抑扬。兰栖湛露，竹带素霜。蕊点朱的，薰流清芳。触地僂僂，遇流濠梁。投纶同咏，褰褐俱翔。^⑩

以“栖”、“带”、“点”、“流”等动词的精心选用，来表现事物于特定时间中所呈发的殊相，这正可见诗人在诗歌语词上的雕琢之功。而这些诗歌中所透出的在写作上种种变化的朕兆，无疑对晋宋间山水诗的勃兴起着导夫先路的作用。甚至于在谢灵运诗中，他所喜欢使用的从事物变化之促动因上着眼，勾连出未有此因之前事物之状态，以发显物象“日新”的写法，如“日没涧增波，云生岭逾叠”^⑪、“鸟鸣识夜栖，木落知风发”^⑫等，在东晋时人的笔下，亦可时见端倪：“云过远山翳，风至梗荒榛”^⑬、“郊邑正自飘瞥，林岫便已皓然”^⑭。

但另一方面，东晋时人又往往于体悟虚心任物、纵浪大化之理后，却由此“日新”，反更为痛切地体悟着人生无常之感：

夫人之相与，俯仰一世，或取诸怀抱，悟言一室之内，或因寄所托，放浪形骸之外。虽趣舍万殊，静躁不同，当其欣于所遇，暂得于己，快然自足，不知老之将至。及其所之既倦，情随事迁，感慨系之矣。向之所欣，俛仰之间，已为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化，终期于尽。古人云，死生亦大矣，岂不痛哉！^⑮

乃席芳草，镜清流，览卉木，观鱼鸟，具物同荣，资生咸畅。于是和以醇醪，齐以达观，决然兀矣，焉复觉鹏鷃之二物哉。耀灵纵轡，急景西迈，乐与时去，悲亦系之。往复推移，新故相换，今日之迹，明复陈矣。^⑯

此种痛切之情，看似与郭象之学说全然相悖，但究其实质，却又不能不说是与郭象的理路，有着莫大的关联。因为既如前述，依郭象的理路，“性”自身也成为变迁不居者，则他的理论之中，

即已隐然有一难以解决的问题在。大凡哲学,总难避得开生死问题。郭象在《庄子注》中,对这点也是反复地陈说:

夫哀乐生于失得者也。今玄通合变之士,无时而不安,无顺而不处,冥然与造化为一,则无往而非我矣,将何得何失?孰死孰生哉!故任其所受,而哀乐无所错其间矣。^⑧

明终始之日新也,则知故之不可执而留矣,是以涉新而不愕,舍故而不惊,死生之化若一。^⑨

这些阐述,从字面上看,和庄子的思想颇为相似。但细究起来,却大有差别。盖人如欲洞彻生死,则必得解决一个生命之意义究竟何在的问题;而此意义所由生发的基点,又必得为一绝待之存有。如无此基点的存在,则意义自身必失却其恒定性而动荡不定,又如何可居恃为生命之存在与展开的根本所系?所以庄子虽横说纵说无己之理,但仍执定一绝待永存的精神本体斯须不离。而郭象却把这精神本体也抽空了,则人生在世,终期于灭,岂非形神俱灭,而全无把持挂靠者在?慧远《沙门不敬王者论·形尽神不灭五》中记“问曰”云:“夫禀气极于一生,生尽则消液而同无,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;散则凡所受于天本,灭则复归于无物。”^⑩

系生死于一气,这本是庄子中固有之义,但连“神”也一并收拾于内,恐怕就有郭象的影子在了。形神既同归于灭,人生在世,岂非纯然为虚空之飘荡,绝无依凭?魏晋时人,于生死问题上,本自情钟;更何况郭象哲学,一方面将万物日新之理发挥到极致,另一方面,却又无法真正地解决生死问题。这就使得“死生亦大矣”的痛感,越发尖锐而厚重地横梗于东晋时人心中:

吾谓形既粉散,知亦如之。纷错混淆,化为异物。他物各失其旧,非复昔日:此有情者所以悲叹!^⑪

由此看来,因日新而明不喜不惧纵浪大化,和因日新而痛感人世无常,看似全悖,实则亦为硬币之两面。尤其是痛感无常一点,恰凸显了郭象理论中所未能周全之处。《世说新语·文学篇》

“《庄子逍遥篇》旧是难处”条刘孝标注引支遁《逍遥论》云:

夫逍遥者,明至人之心也。庄生建言大道,而寄指鹏、鹄。鹏以营生之路旷,故失适于体外;鹄以在近而笑远,有矜伐于心内。至人乘天正而高兴,游无穷于放浪,物物而不物物于物,则遥然不我得,玄感不为,不疾而速,则逍然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足,足于所足,快然有似天真。犹饥者一饱,渴者一盈,岂忘烝尝于糗粮,绝觞爵于醪醴哉?苟非至足,岂所以逍遥乎?^⑫

支遁此论的新义究竟何在?如果仅是至人“物物而不物物于物”,则郭象《庄子注》中亦多此类话头,恐怕很难说在郭象义外另有“卓然标新理”而为“诸名贤寻味之所不得”之处。但值得注意的是,我们前所举王羲之与孙绰的《兰亭》诗序,却正吻合于支遁新论中对郭象的批评,“若夫有欲当其所足,足于所足,快然有似天真。犹饥者一饱,渴者一盈,岂忘烝尝于糗粮,绝觞爵于醪醴哉”,这恰也证明孙、王二序与郭象理论间的关联。那么,由此推论,支遁较之于郭象的“拔理”、并为诸名贤后遂用之之处,当在于他在“至足”“逍遥”一点上,别有申发。又《世说新语·文学篇》云:“(支)因论《庄子·逍遥游》。支作数千言,才藻新奇,花烂映发。王(羲之)遂披襟解带,留连不能已。”^⑬王羲之对支遁本是“殊自轻之”,却因支论而“披襟解带,留连不能已”,则支论中必有切中其心中固所郁结之块垒者在。按支遁《大小品对比要钞序》:“夫至人也,览通群妙,凝神玄冥,灵虚响应,感通无方。……故千变万化,莫非理外。神何动哉,以之不动,故应变无穷。”^⑭又《善宿菩萨赞》:“体神在忘觉,有虑非理尽。色来投虚空,响朗生应轸。”^⑮《维摩诘赞》:“维摩体神性,陵化昭机庭。无可无不可,流浪入形名。”^⑯将这些与我们前所述的郭象义相对照,自可发现支遁于纵浪大化、物物而不物物于物外,恰针对“向、郭之注所未尽”之处,又别标一绝待不动的形上本体“神”者在。此后慧远作《形尽神不灭》、宗炳撰《神不灭论》,进一步发挥、阐述神不灭的理论,或许也和注意到了郭象理论中的这个问题有些关系吧。

三

让我们重新回到前所述的郭象哲学中“极”、“际”、“迹”三者间关联的理路上来。本文前两个部分的重点主要落实于“极”和“迹”上，本部分所着重阐发的将是“际”字。物性之“极”既然是通过“迹”而在与它物的“际”的对较中得以发显，则对于“迹”的考量，亦必是藉由着“际”来进行。这就是说，殊迹，即某事物所具有的能引发主体关注的具有特异性的某种/些质素，之所以能成其为“殊”而被主体从它所处的整体性空间中所关注和提取，其原因恰在于通过这整体性的空间对它的支托和滋养，以及通过处于该空间中其它事物对它的映衬对照，而呈现出它迥异于它物的具体的殊相。这正如杜夫海纳在《审美经验现象学》中所说的：“背景是形体的保证，因为世界是对象的保证”，“对象通过世界才成为真实对象”。^⑤用郭象的话来表达，则是“故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也”^⑥，“天下莫不相与为彼我”^⑦。事物之所以能显示出差别，每个事物之所以能表现出自己质的规定性，就是因为每个个体均与它之外的别的个体处在相互联系和作用中。此种万物之间的联系和作用，郭象名之为“相因”。

但郭象所说的“相因”，和庄子理论中的“有待”，又有着根本性的区别。郭象说：“彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。”^⑧在“彼我相因”中，彼、我关系是各自本性自然发显的结果，其间并无任何因果与倚赖的成分在，它只是自然而然地玄妙而又默契地凑泊为一体。所以，一方面，某物之得以存在和发展，必有赖它物的存在，“一物不具，则生者无由得生；一理不至，则天年无缘得终”^⑨；而另一方面，它们之间又无任何的因果和倚赖。物与物之间关系，由此而恰构成为一种无目的的合目的性：

夫体天地，冥变化者，虽手足异任，五藏殊官，未尝相与而百节同和，斯相与于无相与也；未尝相为而表里俱济，斯相为于无相为也。^⑩

某物与它物以相因之关系而构成的整体性空间，郭象称之为“处”或“场”，“非冥海不足以

运其身，非九万里不足以负其翼。此岂好奇哉？直以大物必自生于大处，大处亦必自生此大物，理固自然”^⑪，“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”^⑫而与某物相关联之它物，自身又与另外之物构成为相因之关系；如此因因相继，流衍无已，遂使得我们所处之邈邈宇宙，因之而成为一活泼泼的有机的空间整体——玄冥之境：

是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。^⑬

由“迹”而“相因”，由“相因”而“场”，由“场”而“玄冥之境”，我们以此理路勾勒出了郭象笔下那个万物既“独化”又“会聚”的至高的理想境界。这一境界，就空间的角度而言，它是无限的宇宙自身，但同时，又不必在远，触手可及；在时间上，它既无穷，又永是当下，寓目即存。所以，我们固不能以感官来感知永恒绵延的时空境界，也根本不必去勉强汲汲地以感官来追逐这无限的存在。郭象说得好：

若夫法之所用者，视不过于所见，故众目无不明；听不过于所闻，故众耳无不聪。^⑭

用万物之自见，亦大目也。^⑮

只须视其之所见，把握住这生存的当下，便可以目击而道存了，我们试看兰亭诗人们眼中的景物：

肆眺崇阿，寓目高林。青萝翳岫，修竹冠岑。^⑯

回沼激中逵，疏竹间修桐。因流转轻觞，冷风飘落松。时禽吟长涧，万籁吹连峰。^⑰

秀薄粲颖，疏松笼崖。游羽扇霄，鳞跃清池。^⑱

青萝修竹、时禽游鳞、素波鲜葩，无不于其自得之场中各安其性，作着活泼泼的呈现。而诗人们也正在这肆目寄欢、纵觞任适的当下，心冥二奇，神散宇宙了。

那么，东晋时人又是以何种观看方式来把握这生存的当下呢？大致说来，可分成互为关联的两种，其一是游目，亦即定点的仰观俯察，王羲之的《兰亭诗》（其三）最可为此类的代表：

三春启群品，寄畅在所因。仰望碧天际，俯瞰绿水滨。廖朗无厓观，寓目理自陈。大

矣造化功，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非新。

虽然宇宙寥朗无际，但寓目所见，群籁俱新，又何往而不是万殊于此玄冥之境中，各各的独化之自性的发显呢？

仰观俯察，目的是为着尽自己视力所及的去把握身边的空间整体，则所处位置越高，所见范围也就越大。庐山诸道人《游石门诗序》云：“于是拥胜倚岩，详观其下，始知七岭之美蕴于此。双阙对峙其前，重岩映带其后；峦阜周回以为障，崇岩四营而开宇。其中则有石台石池，宫馆之象。触类之形，致可乐也。”^⑧双阙、重岩、峦阜等等诸种景物间以其相因、映带而形成的秩序化的空间，唯当观察者置身于高处时，方能得以做整体性的把握。所以，东晋时人写山水之诗，便有把写景的重点，落实在临于高处的运目四顾之中的一脉，我们且来看王乔之的《奉和慧远游庐山诗》：

超游罕神遇，妙善自玄同。彻彼虚明域，暖然尘有封。众阜平廖廓，一岫独凌空。宵景凭岩落，清气与时雍。有标造神极，有客越其峰。长河濯茂楚，险雨列秋松。危步临绝冥，灵壑映万重。风泉调远气，遥响多噌吰。遐丽既悠然，余盼覩九江。事属天人界，常闻清吹空。^⑨

诗以“有标造神极，有客越其峰”两句为界，“众阜”四句，纯为此所登绝顶之峰造势，而“长河”以下十句，则畅写登顶之所见所闻。

它如庾阐《衡山诗》、孙绰《秋日》、谢混《游西池》等，亦均写己高处所见。即令支遁《八关斋诗》（其三）：

广漠排林箬，流飏洒隙牖。从容遐想逸，采药登崇阜。崎岖升千寻，萧条临万亩。望山乐荣松，瞻泽哀素柳。解带长陵岵，婆娑清川右。冷风解烦怀，寒泉濯温手。^⑩

笔下景物，虽以移步换景法出之；其瞻望顾盼，却仍在千寻崇阜之上。

移步换景则是第二种观看之方式，指在身体移动的过程中，对象们互为主体和背景的连续性的呈现。王敬之的名言最可道出此种境界：

“从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。”^⑪

所谓“相映发”者，岂不恰是指山川在连续

性的互为主体和背景的因因相继的过程中，而毕呈其各自的殊相吗？而一“自”字，也不恰是最为适愜地表现出这山山水水间，虽则“相因”、却绝非“有待”的天然而玄妙的凑泊吗？郭象有云：“物有相使，亦皆自尔。”^⑫也正可做这个“自”字最为贴切的注脚了。

无论游目也罢，移步也罢，东晋时人又是如何具体地去把握并表现这万物间“自相映发”的关系呢？顾恺之的《画云台山记》为我们提供了一个极珍贵的绝妙范本。因为这篇文章，作为云台山的构图设计，正集中体现了东晋时人对其所寓目的空间的位置经营。在这篇文章中，顾恺之详述了如何去表现景物乃至人物间种种相因而映发的关系：

山有面，则背向有影，可令庆云西而吐于东方。清天中凡天及水色尽用空青，竟素上下以暎日。西去山别详其远近：发迹东基，转上未半，作紫石如坚云者五六枚。夹冈乘其间而上，使势蜿蜒如龙。因抱峰直顿而上。下作积冈，使望之蓬蓬然凝而上。^⑬

虽然只是《画云台山记》发端的寥寥数句，但把握景物间以相因、映带之关系来构成整体性空间的诸般手段，如阴阳、上下、东西、远近、隐显、浓淡等等，已是表露无遗。我们由此，自可悟入东晋时人是如何以物物间相互的映发，来表现出众物各自的殊相和殊性。此后谢灵运山水诗中，对于景物空间的诸种配置方式，也多可在这篇《画云台山记》找到它们的前源。

四

我们前已指出，“自相映发”中的“自”字，恰是最为适愜地表现出这山山水水间，虽则“相因”、却绝非“有待”的天然而玄妙的凑泊。然而，这一“自”字，仅做如是解就可以了吗？“自”字既指万物间相因而无待的关系，亦即物之自性自然而然、圆满无碍、未经任何外在干扰的发显。则我们由此又可体认“自相映发”中的“自”，尤指山川景象并未经过作为观照者的“我”，无论以何种目的的主观化、有意识的改造，而只是如其本来面目的原样自呈。正因此点，郭象虽然并不否认感物而动是人的天性所在，但他

所说的“感物”，和此前文化传统中的感物说，已有着极大的区别。盖自《诗经》时代开始，诗人们对外界景物的捕捉和描写的主流，大抵是采用着“兴”、亦即是触物起情的方式，并由此而形成强大的“感物”文学传统。诗人因受着外界景物的感触，起着喜怒哀乐的种种情感上的变化，并又将此种情感投射于外物之上，由此而使得万物皆着我之色彩，这便是王国维所说的“有我之境”了。

但在郭象的眼中，“我”以一己的情感，对物来进行主观的改造，这样的一种感物方式，恰恰是对物之真性、同时也是对于“我”之自性的极大破坏，“感物大深，不止于当，遁天者也。将驰骛于忧乐之境，虽楚戮未加而性情已困，庸非刑哉！”^⑧“人在天地之中，最能以灵知喜怒扰乱群生而振荡阴阳也。”^⑨

由此，郭象指出，人对于物的正确态度应当是“任”、“因”、“顺”、“从”；这一类表达，在他的《庄子注》中在在皆是：

圣人不显此以耀彼，不舍己而逐物，从而任之，各冥其所能，故曲成而不遗也。^⑩

无己，故顺物，顺物而至矣。^⑪

唯所遇而因之，故能与化俱。^⑫

这些词在《庄子注》中被反复、频繁、大量地使用，正意味着郭象理论的出现，标示了一种新型的人与物间的关系模式的自觉和确立，亦即于传统的人、物间的双向互动（人因物而兴感，又由此而使万物皆著我之色彩）外，又转出人在外物之前纯为受动的新的脉。郭象认为，唯其如此，方能使物、我之自性得以完全的发显，而共入于玄冥之境：“况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉！”^⑬我们若再以郭象的一句话来加以强调的话，那就是：“物来则应，应而不藏”^⑭。

而我们既已体认此点，再回过头来看“从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇”一语，则自能领悟到其中的“自”字和“应接”一词间的一气直下、血脉贯穿。那么郭象所说的“物感而后应”^⑮、“任理之必然者，中庸之符全矣，斯接物之至者也”^⑯，也正可以做本句中“应”、“接”二字绝妙的注脚了。

那么，当我们外与物接之时，又如何才能做

到“任”、“因”、“顺”、“从”呢？郭象说：“故以有心而往，无往而可；无心而应，其应自来，则无往而不可也。”^⑰对这种物来斯应的无怀之心，郭象将其喻之为“镜”：“至人之心若镜，应而不藏，故旷然无盈虚之变也。”^⑱这个比喻很容易让我们想起王羲之的话来：

山阴路上行，如在镜中游！^⑲

物“镜”的澄澈清朗，与心“镜”的空明无怀，遂于此际妙合无间。“镜”字既结合人、物两极，则“如在镜中游”的“游”字，也就兼具身、心于一体矣。而此一物性与“我”性在共处玄冥之境之中既相因、又各各得以通透的发显的状态，郭象以一“畅”字来拟之：

故任而不助，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹。^⑳

物各有极，任之则条畅。^㉑

至人无喜，畅然和适，故似喜也。^㉒

这个“畅”字，自然也就是王羲之《兰亭诗》中“寄畅在所因”一句的所本了。而王诗此句中的“寄”字，也同样多见于郭象《庄子注》：

夫达者无滞于一方，故忽然自忘，而寄当于自用。^㉓

夫寄当于万物，则无事而自成；以一身制天下，则功莫就而任不胜也。^㉔

形与物夷，心与物化，斯寄物以自载也。^㉕

什么是“寄”？“寄”犹“寄顿”，表明了“寄”之主语相对于宾语的非主体性和因顺性（“我”因顺于某物而寄托“我”自己），所以“寄”可与“任”、“因”并举。同时，“寄”又有“短暂”义，《论语》：“可以寄百里之命”，皇侃《疏》：“寄是暂寄有反之目也。”^㉖因为所有的事物都处于念念不住、流转无尽的变化过程之中，则我们自亦不能执定某成迹而不放，所以“寄”又可与“化”、“无滞”并举。因物之“独”，所以为“寄顿”；因物之“化”，所以为“暂”。王羲之《兰亭集序》中的“欣于所遇，暂得于己”，正是对此“寄”之两义的极贴切的表明。则王诗此句中“寄”字所蕴含的理据，也同样是出自于郭象《庄子注》无疑了。那么，正如钱志熙先生所指出的：“王羲之所说‘寄畅’、‘畅’，是东晋士人一个重要的思想”，“可以说‘寄畅’是一种

