

# “归去来兮辞”渊源考论

徐国荣

---

对于“归去来”三字相连的理解,古今争议不一。其实,如果探其语源及《归去来兮辞》行文方式之源,问题可逐渐明晰。“去来”与“归来”一样,“去”与“来”皆为实义动词,本指先去而后来,是已然之辞,但陶渊明此文作于“去来”之前,前面加上“归”字语意本难通,但他要坚定地表明其“身归”之意与“心归”之志,所以使用“悬想”手法,在看似扞格难通的表述中恰如其分而又完整地表明其心迹与文章旨意。这种行文手法与思维方式又是受张衡以及道教“存思”法之影响。

---

陶渊明《归去来兮辞》是千古名篇,但关于其名——特别是“归去来”三字的具体解释却众说纷纭,至今尚无定论。究其因,一是由于“归去来”三字联在一起为此前所无,其语义按照汉语语法直释难以圆通;二是《归去来兮辞》前面的序言与正文描写的景象有不合之处,既有写实,又有想象,使得古今论者对其创作时间与地点说法不一,从而更加导致对“归去来”三字解释的争议。这种“不合之处”又恰是其独特的写作方式所致。其实,如果我们探索“归去来”以及此文行文方式的渊源所自,不仅可以解释“归去来”的具体涵义及此文主旨,还可由此把握陶渊明的其他诗文,从而更加准确地理解陶渊明。

## 一、关于“归去来”之争议

古今对于“归去来”具体涵义的争议,主要有三种,兹一一辨之。

(一)“归去来”即“归来”。陶渊明去世后,其好友颜延之《陶征士诔》中即有“赋诗归来,高蹈独善”之语,李善注曰:“归来,归去来也。”<sup>①</sup>但并没有具体解释“归去来”本义,或许认为这是无须分辨、不言而喻的。隋代杨暕有书曰:“彭泽遗荣,先有《归来》之作。”<sup>②</sup>正是受了陶渊明此文的影响,唐代佛曲歌赞中有“归去来”赞曲,文士制有《归去来引》新调曲词,使“归去来”三字成了一固定语,但其义仍只是“归来”而已。所以,唐人在大多数情况下皆用“归去来”,如李白

《九日登山》：“渊明归去来，不与世相逐。”<sup>③</sup>高适《封丘作》：“乃知梅福徒为尔，转忆陶潜归去来。”<sup>④</sup>但有时为了行文的方便，也用“归来”，如孟浩然《仲夏归汉南园，寄京邑耆旧》：“尝读高士传，最嘉陶征君……归来当炎夏，耕稼不及春。”<sup>⑤</sup>独孤及《癸卯岁赴南丰道中闻京师失守寄权士繇韩幼深》：“长叹指故山，三奏归来词。”<sup>⑥</sup>正因为觉得“归去来”意即“归来”，甚至出现在同一首诗中同时使用“归来”或“去来”和“归去来”的情形，如李白《纪南陵题五松山》：“归来归去来，宵济越洪波。”<sup>⑦</sup>贯休《偶作五首》之四：“去来去来归去来，红泉正洒芙蓉霞。”<sup>⑧</sup>至宋代，陶渊明影响渐大，苏轼甚至逐首和之，但对“归去来”的措语并不在意，或称为“归来”，如其《书王定国所藏烟江叠嶂图》诗云：“还君此画三叹息，山中故人应有招我《归来篇》。”<sup>⑨</sup>而大多数情况下则仍呼为“归去来”，如其《减字木兰花》（送东武令赵昶失官归海州）词曰：“归去来兮，待有良田是几时。”<sup>⑩</sup>特别是其《哨遍》词，就是模仿陶文意境，并在序中说明仿陶渊明“《归去来词》”。或许他认为“归来”与“归去来”并无分别，故两用之。宋人中如此两用之例亦不在少，如叶梦得《满江红》词曰：“一朵黄花，先催报、秋归消息。满芳枝凝露，为谁装饰。便向尊前拚醉倒，古今同是东篱侧。问何须、特地赋归来，抛彭泽。”<sup>⑪</sup>此处用“归来”，而其《念奴娇》（南归渡扬子作，杂用渊明语）词有曰：“故山渐近，念渊明归意，翛然谁论。归去来兮秋已老，松菊三径犹存。”<sup>⑫</sup>这里又用“归去来”。辛弃疾《鹊桥仙》（席上和赵晋臣敷文）有“叹折腰、五斗赋归来”<sup>⑬</sup>之语，而其《水调歌头》（赋傅岩叟悠然阁）又云：“都把轩窗写遍，更使儿童诵得，归去来兮辞。”<sup>⑭</sup>至少在清人之前，人们认为“归去来”就是“归来”，根本没有辨别的必要，故往往直用“归来”之典。如宋人吕胜己《虞美人》词云：“古今文士与贤才。为甚独高陶令、赋归来。”<sup>⑮</sup>王安石《钟山西庵白莲亭》：“可笑远公池上客，却因松菊赋归来。”<sup>⑯</sup>元人张翥《洞仙歌》：“好学取、渊明赋归来，但种柳栽花，便成三径。”<sup>⑰</sup>明代妙声和尚《漉酒图》诗云：“弃官赋归来，田家酒初熟。脱我头上巾，漉此杯中绿。”<sup>⑱</sup>甚至在同一首诗中亦前后两用，不作分别，如明人王问《斋中听谈琴师弹归去来辞》云：“惟有归来曲，可以写吾心。”<sup>⑲</sup>由此看来，古人基本上将“归去来”直接理解为“归来”，至于为什么中间加有“去”字，则不作解释，亦未见确解。

（二）“归去来”即“归去”，“来”字为语助词。这是近现代以来最常见的解释，而且至今仍是最占优势的解，大多数陶集注本在解释此文时皆作如是观。如逯钦立校注《陶渊明集》、王瑶编注《陶渊明集》、杨勇《陶渊明集校笺》、龚斌《陶渊明集校笺》等皆如此。试取注释较详的袁行霈《陶渊明集笺注》为例：

先秦文献屡见“归来”一词，如《楚辞·招魂》：“魂兮归来！东方不可以托些。”《战国策·齐策》：“长铗归来乎！食无鱼。”此后仍不乏用例……“来”字置于“归”字之后，有强调、呼唤之语气，而其意义或已虚化，“长铗归来乎”，其实是离孟尝君而去，但不言归去，而曰归来，归来犹归去，其方向性已经虚化。至于“归去来”乃六朝习语，《乐府诗集》卷二五梁鼓角横吹曲《黄淡思歌辞》其四：“绿丝何葳蕤，逐郎归去来。”……卢思道《听鸣蝉诗》：“归去来，青山下。秋菊离离日堪把，独焚枯鱼宴林野。”（《艺文类聚》卷九七）尤可注意者，《史记·孟尝君列传》所载《弹歌》：“长铗归来乎！食无鱼。”《北堂书钞》作“大丈夫，归去来兮”。在“归”字与“来”字之间加一“去”字，可见“归去来”义犹“归来”。又有“隐去来”，《晋书》卷九四《祈嘉传》：嘉字孔宾，“年二十余，夜忽窗中有声呼曰：‘祈孔宾，祈孔宾，隐去来，隐去来！修饰人世，甚苦不可谐。所得未毛铢，所丧如山崖。’”总之，“归去来”之涵义重在“归”字，而“去”、“来”之方向性已逐渐淡化，重在表示强调、呼唤之语气。渊明所谓“归去来兮”或本于冯谖，而引祁嘉为同调耶？<sup>⑳</sup>

由于“来”字在古今汉语中当作语助词确有多例,因此说至今仍为多数。需要补充的是,由于“去”字难以释为语助辞,古今论者将“归去来”释为“归来”只能说是简称,却并无实例,故上文所举的第一种说法实则是貌似十分有理想当然。也正因为“来”字可作实词和语助的不同用法,语言学界亦多持此见。有论者曰:“关于‘归去来兮’之类用作语气词的‘来’,近现代的一些学者言之甚详。其中说得最为直截了当的,当为章太炎、杨树达两位学者。章太炎在《新方言·释词》中说:‘来……今语亦作哩。里、来古音一也。’杨树达在《词诠》卷二‘来’字条之(二)说:‘语末助词,无义。按今语之‘咧’,即由此字变来。’与‘哩’、‘咧’相当的‘语末助词’,还有‘咪’等。当然,这个‘哩、咧、咪’现在也还有写成‘来’的,例如人们常说的‘何苦来。’”<sup>②</sup>其实,无论是“归去”还是“归来”,只是在细节上有所区别而已,其着重点都在于“归”字。这个“归”,当然是“归田”、“归耕”、“归家”之意。因而,周策纵在理解此词中用了不少解释,却仍然闪烁其辞。他说:

关于“归去来”的解释,可以得出以下几点结论:(一)“归去来兮”既已有“兮”字,则“来”字似非叹词。(二)“归”字在这里是主要动词,它的基本意义是回家,但它本身不强调这行动的过程或完成。(三)“去来”在这里是“归”字的补助词,以补足及加强其过程之意,“去”可能原有“离去”其家之意。指“去官”本来也可通,但从陶集的其他例子看来,此所离去之地以指现所归来之同一地点,即其家,为更有可能。因此,“去来”本含有去而复来之意。这一词在当时可能是一种成语。“去”字原来的离去之意已逐渐变弱,“去而复来”即成为“回”的意思,不过仍有回返的过程之意味,故用以为“归”字的助词。(四)由于当时“去去!”已有表示强烈的决心与愿望之意,“来!”的声音也便于拖长而成为愿望助词或叹词,所以“归去来兮”在这里表示了这种坚强的决心与愿望。(五)“归去来”虽然表示这行动的方向是向家而来,但说话人或作者无论在到家之前或到家之后都可以用它。这种可能性是由于“去”本指离开,而“来”成为助词或叹词时对方向的限制已比较活动。<sup>②</sup>

周氏虽没有明确地指出“去”、“来”究竟是实词还是语助词,但强调“归去来”之重点在于“归”字,也就是“归田”或“归家”。其实,上述“归去来”即“归来”的着重点也是在于“归”字。因此,无论是“归去”还是“归来”,对于理解“归去来”的基本意思是一致的。但无论是袁文还是周文,其实都没有明确地说明为什么在“去来”之前加上“归”字。如果只是强调其“归”意,用“归”、“归来”、“归去”任意一词均可,为何要画蛇添足地用“归去来”三字呢?周文虽考虑较全,但对此三字的理解用“可能性”解释,最终还是闪烁其辞。袁文认为“归去来”三字“乃六朝习语”,但我们必须注意到,“归去来”三字是陶渊明首创,后人用之,或许正是由于陶渊明的影响所致,而非陶渊明受“习语”影响,故学界所举“归去来”之例皆出于陶渊明之后,自是无法解释陶渊明“归去来”之渊源。至于袁文所举《北堂书钞》所载《弹歌》之“归去来”,我们认为,乃是因为作者为隋唐间人,远在渊明之后,其时正因为“归去来”习语的巨大影响,又以为“归去来”与“归来”意思相同,故而有此改动,并非有什么文献记载上的依据。

(三)“归去来”是“归去”加上“归来”的意思,也就是先有“归去”,后有“归来”。清人首倡此说。林云铭说:“就彭泽言,谓之归去,就南村言,谓之归来。篇中从思归以至到家,步步叙明,故合言之曰‘归去来’。”<sup>②</sup>毛庆蕃亦云:“于官曰归去,于家曰归来,故曰归去来。”<sup>②</sup>就《归去来兮辞》的内容看,文中确实先写“归去”,再写“归来”,但如果将“去”和“来”均用作实义动词,在其前面又加上一个实义动词“归”字以组合成词,这却不符合汉语用法,甚至可以说是语病,在陶

渊明之前也从未有过。所以,这种貌似折衷而又符合文意的说法影响并不大,至今仍是上述第二种说法最为流行。当然,近年来有学者认可这种说法。如鄢化志作《“归去来兮”辨》,认为这种说法不但可从陶氏本文中找出依据,还注意到陶文序言中“因事顺心,命篇曰《归去来兮》”一句,因而解释说:“其实,‘因事’与‘顺心’是并列关系的两个动宾词组。‘因事’不是‘因为此事’,而是‘就此事’或‘藉此事’;‘顺心’不是‘顺遂了心情’,而是‘顺着心绪’。这二句的准确翻译应是:‘借此事,顺着当时心绪,命篇叫做《归去来兮》。’这样就清楚看出《归去来兮》的命篇用意:因事命篇,曰《归去》,顺心命篇,曰《归来》。合并言之,即是‘因事顺心,命篇曰《归去来兮》。’”<sup>⑤</sup>无论是否可以将“因事”与“顺心”分开解释,但这样的研究已是将此问题推进了一步了。

上面三种说法或释句意,或因篇意,各有依据,但归纳起来,我们可找出其共同点:其一,均强调“归”是其主旨;其二,“归去来”三字是陶渊明首创,其前无之。正因为“归去来”三字相连为前所未有的,故而有论者认为陶渊明此语或许受了佛教影响,此以丁永忠说为代表,他认为《归去来兮辞》“不仅与僧亮的《归去来》佛曲,甚至还与刘遗民当年为慧远诸人所作的《净土发愿文》有着完全一致的感情基调”<sup>⑥</sup>。但此说实属推论,并无直接证据,更何况僧亮与陶渊明约略同时而稍后。在陶渊明之后,“归去来”一词在六朝及隋唐流行起来,佛教徒多作此曲,甚至在题目中表明追和渊明,这只能说明陶的影响,而不能说明“归去来兮”的涵义与渊源,故龚斌认为:“它的语源和语义,都为中土固有,与佛曲毫无关系。‘归去来兮’意思与‘归欤’之叹相同。孔子在陈绝粮,首发‘归欤’之叹。后来,‘归去’或‘归来’,渐渐成为文学作品中游子思乡和宦游思归的呼唤,并且具有了一定的泛指意义,即‘归去’之叹,皆可施于久游不归者。”<sup>⑦</sup>但这也只能说明“归去来”之主旨在于“归”字,对于其来源仍未明之。至于陶渊明与佛教的关系,可另当别论。

看来,欲弄清“归去来兮”几字的涵义,不仅要结合《归去来兮辞》全文和陶渊明当时的心境,还要就此而探其语意渊源。如果能够找出其渊源,则可帮助理解此文与“归去来”涵义。两者可谓相得益彰。

## 二、“归去来”与“去来”、“揭来”

“归去来兮”四字,“兮”为语义助词,古今一致,这是无可辩驳的。其他三字,如果拆开来看,无外乎分为“归去”、“归来”、“去来”三种。“归来”一词容易理解,此前也有很多,无须举例。“归去”一词不太多见,《史记·淮南衡山列传》有云:“妃求去,王乃上书谢归去之”<sup>⑧</sup>。《后汉书·逸民列传·梁鸿传》:“鸿潜闭著书十余篇。疾且困,告主人曰:‘昔延陵季子葬子于赢博之间,不归乡里,慎勿令我子持丧归去。’”<sup>⑨</sup>两处“归去”皆可作“回家”、“归家”解。鄢化志《“归去来兮”辨》谓陶渊明之前的各种典籍中“从未见有‘归去’一词”<sup>⑩</sup>,恐为偶然失考。由此看来,“归去”和“归来”在意思上是一样的,只不过说话者使用时所持方向性不同而已。“去来”一词,在陶渊明之前也多有用之。我们择其要者举例:

1. 神者,物受之而不能知其去来,故圣人畏而欲存之。(《史记·律书第三》)<sup>⑪</sup>
2. 与(燕王卢)绾居,去来归者,赦之,加爵亦一级。(《汉书·高帝纪第一下》)<sup>⑫</sup>
3. 天下尽乐土,何为久留兹。蓼虫不知辛,去来勿与咨。(王粲《七哀诗》三首其三)<sup>⑬</sup>
4. 咄嗟荣辱事,去来味道真。(阮籍《咏怀诗》八十二首其七十四)<sup>⑭</sup>
5. 招彼玄通士,去来归羨游。(阮籍《咏怀诗》八十二首其七七)<sup>⑮</sup>

6. 去来捐时俗,超然辞世伪。得意在丘中,安事愚与智。(张载《招隐诗》)<sup>⑳</sup>
7. 去失有,时可行。去来同时此未央。(晋《拂舞歌诗·济济篇》)<sup>㉑</sup>
8. 长揖当途人,去来山林客。(郭璞《游仙诗》十九首其七)<sup>㉒</sup>
9. 悠悠大象运,轮转无停际。陶化非吾因,去来非吾制。(王羲之《兰亭诗》二首其一)<sup>㉓</sup>

这些例子中的“去来”,“去”与“来”均作为实义动词使用,意即“往来”或“去而来”。所以,酈化志《“归去来兮”辨》说:“‘去来’连用于句子中间,陶渊明前后均屡见不鲜,但从未见位于去字之后的‘来’作助词者。”<sup>㉔</sup>我们检索了陶渊明之前关于“去来”的用法,可以看出这个判断是正确的。当然,有论者还是根据上述第三、第四、第五之例而驳酈文,认为“去来”之“来”是助词<sup>㉕</sup>,恐是没有细味上述诗意之故。特别是第三例“蓼虫不知辛,去来勿与咨”,此句出自王粲《七哀诗》之三,细读此诗,其意为怜悯战乱中的边城人民,“蓼虫不知辛”是一比喻句,是说“蓼虫”不知辛辣,下句“去来勿与咨”意为边城人不要像蓼虫那样,赶快离开而归来,所以前面说“天下尽乐土,何为久留兹”。“勿与咨”即“勿与商量”、“没商量”之意,也就是当时人常说的“勿言”、“勿道”。其实,论者的主要依据是使用了朱东润主编《中国历代文学作品选》对此诗的注释:“去来,谓离开边城。来,语词。”<sup>㉖</sup>这个注释若单独对此诗句而言,把“来”释为语助词也并不影响对全诗的理解,但如果综合整首诗来看,将“去来”理解为“离开(边城)而来此(王粲当时所处的荆州)”则更符合诗意。也就是说,将此“来”字作为实义动词更好。更何况,我们见到此前所有的“去来”均是“(先)去而(后)来”之义。

如果对“去来”作为“去而来”尚有疑惑的话,我们还可以通过“去来”意思相同的“謁来”一词来辨析之。謁,也是“去”义,“謁来”一词也就是“去而来”,陶渊明及其前后都有此词,我们举陶渊明及其前几例:

回车謁来兮,绝道不周,会食幽都。(司马相如《大人赋》)<sup>㉗</sup>

回志謁来从玄谋,获我所求夫何思!(张衡《思玄赋》。李善注:“謁,去也。善曰:刘向《七言》曰:謁来归耕永自疏。”)<sup>㉘</sup>

咏归途以反旆,登崑崙而謁来。(陆机《吊魏武帝文》)<sup>㉙</sup>

殆而謁来相与,第如滇池,集于江洲。(左思《蜀都赋》)<sup>㉚</sup>

謁来越重垠,一举拔尘染。(张野《奉和慧远游庐山诗》)<sup>㉛</sup>

世路多端,皆为我异,敛辔謁来,独养其志。(陶渊明《读史述九章·张长公》)<sup>㉜</sup>

以上例子中的“謁来”均是“去来”之义,“謁”、“来”都是实义动词,在句中都可简洁地释为“归来”,但此“归来”皆含有“先去而后来”之义。有意义的是,逯钦立对上述陶渊明《读史述九章·张长公》中的注释是:“謁来,去来,即归去来。”<sup>㉝</sup>为了证成己说,在解释“归去来兮”时,他认为“来、兮并叹词,以示兴奋喜悦”。并且没有引用此前的有关“去来”之例,恰恰引用了上引张衡《思玄赋》并李善注引刘向七言中的“謁来”句,认为“謁来即去来”<sup>㉞</sup>。但我们从上引例中来看,“謁来”之“来”作为实义动词很容易理解,而且也使前后文义流畅,非要将其释为语助词只能是深文周纳,过于牵附了。

考察了陶渊明(包括与其同时的张野等人)及其之前所有关于“去来”、“謁来”之例,我们发现,将其理解为“去而来”之义在句中皆非常妥帖,反而将“来”字释为语助词在很多情况下是讲不通或者只能牵附文义。了解了这一点后,再结合《归去来兮辞》的具体描写与文章旨意,

便会发现,林云铭、毛庆蕃等人将“归去来”释为(先)“归去”而(后)“归来”是十分有道理的。至于文中描写场景,或为目前,或为他日,实是出于想象的缘故。正是因为其中有实写,有虚写,所以前人有所不解,如金代王若虚曰:“凡为文有遥想而言之者,有追忆而言之者,各有定所,不可乱也。《归去来辞》将归而赋耳,既归之事,当想象而言之。今自问途而下,皆追录之语,其于畦径,无乃窒乎!‘已矣乎’云者,所以总结而为断也,不宜更及耘耔啸咏之事。”<sup>51</sup>王氏看出了其中的想象之词,但因认为其中应有“追录之语”,又与实际描写不一致,故而感到疑惑,认为“不相侔”。这个矛盾其实涉及到此文与序的写作时间及地点问题。古人大多不予分辨,一直到现在,人们虽然承认其中有想象之词,但对其写作时间与地点还是有所争议的,特别是序言中标明“乙巳岁十一月也”,正文中又多春景等多种场景描写,故而有疑。1949年以后几本重要的教材均取谨慎的说法,认为是初归田时的作品,而近年来影响较大的袁行霈主编的《中国文学史》第二卷则云:“文中所写归途的情景,抵家后与家人团聚的情景,来年春天耕种的情景,都是想象之辞,于逼真的想象中更可看出诗人对自由的向往。”<sup>52</sup>这是吸收了学术界对此文的最新研究成果所致。其实,只要不拘泥于陈说,将“去来”均作为实义动词,理解为“去而来”,问题本无须大费周章。钱钟书在《管锥编》中对此这样分析:

《辞》作于“归去”之前,故“去”后着“来”,白话中尚多同此……本文自“舟遥遥以轻颺”至“亦崎岖而经丘”一节,叙启程之初至抵家以后诸况,心先历历想而如身正一一经。求之于古,则《诗·东山》第三章写征人尚未抵家,而意中已有“鸛鸣于垤,妇叹于室,洒扫穹窒”等情状,笔法庶几相类。<sup>53</sup>

在后来的《补编》中,作者又补充说:

结处“已矣乎”一节,即《乱》也,与发端“归去来兮”一节,首尾呼应;“耘耔”、“舒啸”乃申言不复出之志事,“有事西畴”、“寻壑经丘”乃悬拟倘得归之行事,王(若虚)氏混而未察。“追录”之说,尤一言以为不知,亦缘未参之《东山》之三章也。非回忆追叙,而是悬想当场即兴,顺风光以流转,应人事而运行……《归去来兮辞》写生归田园,《自祭文》写死归黄土陌,机杼仿佛;“永归于本宅”与“田园将芜胡不归”均先事而预拟届时耳。<sup>54</sup>

究言之,人们对其想象与实景描写的争议以及对“归去来”的不同理解,实是由于“归去来”三字相连确为渊明首创,没有探及此语来源及其构思方式所致。其实,在上引逯钦立引证的两个“揭来”中,我们正好看出了“归去来”源自“揭来”与“归”的词句及语意的组合——尤其是张衡的影响。

《文选》卷一五李善注引刘向七言诗“揭来归耕永自疏”一句,此诗今残,不见全貌,然结合所存几句看,当是表示怨愤而欲“归耕”之意。“归耕”在汉代尤其是表示与在朝的方向性对立,也就是“自疏”(与朝廷的自我疏离)故而先“揭来”,再“归耕”。如果说,刘向残诗不足为证,可再由张衡《思玄赋》“回志揭来从玄谋(《后汉书》本传作谋)”来论之。此句是《思玄赋》中最后“系诗”的一句,是作者表明自己将“去而来”,此“去”是离开尘世,此“来”是来从玄圣之道,总结全文的“思玄”之意。在此句之前,作者已有“嘉曾氏之《归耕》兮”<sup>55</sup>之叹,表明“归”意。更可注意的是,“归去来”不仅与此相关,陶渊明更多地是在思维方式上深受张衡——特别是《归田赋》等文章的影响。而《归田赋》的影响非但在“归”意上,尤在于其思维与叙述方式——亦即与

道教关联的“存思”术方面。也就是说,由于“去来”都是归来之后的“追录”或直叙,而陶渊明此赋却是未归之前所作,若是直叙或“追录”,只能名曰“归来赋”或“去来赋”,而他又要突出归意,此“归”不仅为“归耕”、“归田”之“身归”,更是“心归”。故而只能于“去来”之前加上“(心)归”,遂使“归去来”三字相连,读法或不甚圆畅,旨意却恰好被完整地表述了,也因此而成千古之惑,亦可见渊明之用心良苦也。此“心归”之旨虽受张衡启发,也是道教“存思”在渊明当时已经日常生活化的体现。这可结合张衡与张华的同名《归田赋》等作以及陶渊明思想行迹与诗文中与此相关的词句来论证。

### 三、《归去来兮辞》与张衡及道教“存思”的关系

张衡《归田赋》载于《文选》卷一五,李善注曰:“《归田赋》者,张衡仕不得志,欲归于田,因作此赋。凡在曰朝,不曰归田。”<sup>⑤</sup>但虽曰“归田”,张衡其实并非真的“身归”而亲身耕作,故后来庾信《伤心赋》中有“从官非官,归田不田”<sup>⑥</sup>之语,后一句用的正是此典。虽然只是“心归”,但描写归田游乐情景如在目前,宛如真的身归。其中“王雎鼓翼,鹤鹑哀鸣”云云自是想象之词。上引钱钟书在论《归去来兮辞》的想象时,认为是“悬想”,且溯源于《诗经·豳风·东山》。所谓“悬想”就是想象将要可能发生而尚未发生之事。固然,悬想与思归之作,代不乏之,陶渊明此辞与张衡《归田赋》之想象亦可谓“悬想”,却非必溯源于《东山》。前代文学中想象之辞多而富者莫过于《庄子》与楚辞。即便如屈骚之想象,其语意甚明,“想象”者或为抽象之景,或为幻景,常为人类经验世界中无法企及或不可验证者,读者一望便知。而张衡《归田赋》与陶渊明《归去来兮辞》中之想象如此具体而若身经者,却与道教的修炼方法——“存思”相关。

存思,亦称存想,或简称存,是道教的一种修炼方术。行此术时,要求修炼者闭合或微闭双眼,凝神静思,去除心中杂念,想象所思对象的具体形貌,从而在幻觉中达到通神的目的与境界。一般认为,道教正式形成于东汉时期,但其来源却是一个漫长而复杂的过程。存思作为集中意念以祛除疾病的一种方术,在道教正式形成之前就已经存在了。《汉书·郊祀志》记载汉成帝时谷永上书,论及当时不少奸人以道术欺罔世主,其中道术之一为“化色五仓之术”,颜师古注引李奇曰:“思身中有五色,腹中有五仓神,五色存则不死,五仓存则不饥。”<sup>⑦</sup>此术正是道教之存思法。因为早期的道教存思主要就是为了治病消灾而用的,道教相信一切皆有神灵,人的五脏等各种器官俱有神守之,失之则成病,故须时时存念之,使之回归。早期道教经籍《太平经》已多载之。这种方法随着道教的发展而更加成熟,后来的上清派尤重此法,其重要经籍《大洞真经》和《黄庭经》尤多此论。

道教来源多元化,时间较长,过程也很复杂,无论张衡在世时道教有没有正式确立,但他确实生活在一个类似于道教性质的社会氛围中,诸如巫术盛行、重视祭祀、神仙信仰,这是有文献依据的。张衡虽不信图讖,但却认为九宫、风角之类甚为可信,对当时流行的灾异之说尤为重视,更毋须说他对道教理论的重要来源之一——道家理论的服膺。在张衡一生几次重要的上封事与对策中,虽期望儒家的修齐治平,而其理论依据都是天人感应论。在这样的社会氛围中,存思术虽为一种修炼方法,却因道教本身的影响而已为社会上下所熟稔,后来《真诰·阐幽微》列道教谱系将张衡列入其中,虽不足说明其与道教的关系,但我们从其抒写性情的文学作品却可发现他与道教之间无法割舍的关系。因兹事牵涉颇繁,本文不拟详细展开,故下文略论之。

张衡《四愁诗》描写“我所思兮”在东南西北四方,或许与古老的招魂之礼相关,但其中值

得注意的是,他写到“美人”之赠与自己欲以报之的分别是:金错刀、英琼瑶、金琅玕、双玉盘、貂襜褕、明月珠、锦绣段、青玉案。这些皆是金玉类,或许不能直接说与道教崇奉的玉相关,但至少与当时道教关系密切的神仙传说相牵连。在此前的文学描写中,我们尚未见到如此集中地对金玉意象的艳羨描述。张衡《同声歌》中有曰:“衣解金粉卸,列图陈枕张。素女为我师,仪态盈万方。众夫所希见,天老教轩皇。”<sup>⑤</sup>描写的正是房中术,而房中术是道教的重要来源,后来也成为修炼方术之一。故黄节《汉魏乐府风笺》释曰:“张衡《七辨》曰:‘假明兰灯,指图观列,蝉绵宜愧,天绍纤折,此女色之丽也。’盖即所言列图陈枕,仪态万方也。方,法也。《汉书·艺文志》房中八家,有天老杂子阴道二十五卷,黄帝三王养阳方二十卷。‘列图’以下,盖即《汉志》所言房中也。”<sup>⑥</sup>张衡《定情赋》今为残篇,但从文献资料来看,却是后来汉魏六朝艳情赋的渊藪。而艳情赋与道教渊源很深,六朝时的许多艳情之作(包括小说、诗歌等题材,如《杜兰香传》、杨羲降真诗等),实是出于“存思”。而张衡作品中颇多的“美人”、“玉女”、“素女”形象,前人多用香草美人的比兴手法来理解,其中确实或有比兴,但若全作此解,很多时候实在扞格难通,其中不少“玉女”形象都是道教人物。

张衡《思玄赋》:“载太华之玉女兮,召洛浦之宓妃……双材悲于不纳兮,并咏诗而清歌。歌曰:‘天地烟氲,百卉含葩。鸣鹤交颈,睢鸠相和。处子怀春,精魂回移。如何淑明,忘我实多。’将答赋而不暇兮,爰整驾而亟行。”<sup>⑦</sup>借美女清歌在“玄思”中加入天地美景,所述颇类《归田赋》中想象的自然景色。而整个《思玄赋》在文学描写上诸多创造性的意义常为学界忽略,如其以卦象组合成游仙情景,描写在星座之间的恣意遨游,这些都是前此文学中所未见的,有论者指出此赋“在描写游拜东方神仙时,加入了登蓬莱三神山仙境和有关禹会群神、杀防风的情节,从而将天上与海上的仙境连为一体,使得仙境时空更为阔大而生动。这是此前文学作品中所没有的,是张衡创造性的融会贯通。”<sup>⑧</sup>其实,这些创造性的描写与想象,正是借助于“存思”之功。因为存思卦象、存思日月星辰是道教“存思”法中所常见的,而如此跨时空联结或“创造性的融会贯通”也是“存思”对文学想象的嫁接与影响。近年来已有论者注意到这些问题<sup>⑨</sup>。至于张衡《归田赋》,其“心归”之旨全用“存思”出之。如果还怀疑其中的“悬想”与道教“存思”相联系的话,再看看张华的同名之作——《归田赋》及孙绰的《游天台山赋》,问题将逐渐明晰。

张华《归田赋》曰:“随阴阳之开阖,从时宜以卷舒……低徊住留,栖迟淹蔼,存神忽微,游精域外。藉纤草以为茵,援垂阴以为盖。瞻高鸟之陵风,临儵鱼于清濑。眇万物而远观,修自然之通会。以退足于一壑,故处否而忘泰。”<sup>⑩</sup>虽曰“归田”,亦非真的身归,不过借田园美景以抒怀,主旨就是所谓“以退足于一壑,故处否而忘泰”,其实不过表明其仙隐之意。张华与道教的密切关系自不待言,此赋中亦多道教之语,如“存神”等。而孙绰《游天台山赋》也不是真的身游,而是“心游”。虽曰“心游”,但描写的景色却非常具体,宛如身经。其序言曰:“然图像之兴,岂虚也哉!非夫遗世玩道,绝粒茹芝者,乌能轻举而宅之?非夫远寄冥搜,笃信通神者,何肯遥想而存之?余所以驰神运思,昼咏宵兴,俯仰之间,若已再升者也。方解纒络,永托兹岭。不任吟想之至,聊奋藻以散怀。”<sup>⑪</sup>他是根据图像而想象的,其中的“通神”、“遥想而存之”、“驰神运思”、“吟想”直接表明其为存思之物。这正是建立在道教“存思”术已经深入人心且进入日常生活的背景之下的。因为自东汉后,“存思”因道教影响的扩大而为社会上下所熟悉,文人不但在创作时不知不觉地使用了“遥思”、“存思”、“存想”、“目存”、“心存”等语词,甚至还有“耳想”、“耳存”、“目想”、“口存心想”等,在文学艺术理论中的“吟想”、“神思”、“迁想妙得”甚至“传神”等皆与此密切相关。可以说,“存思”已经进入了魏晋以来文人们的日常生活,故创作时信手拈来,我们略举几例:

1. 耳存九成,目想率舞。(曹植《请赴元正表》)<sup>⑥</sup>
2. 暂与司业畴人肄修乡饮之礼,然所咏之诗,或有义无辞,音乐取节,阙而不备,于是遥想既往,存国在昔,补著其文,以缀旧制。(束皙《补亡诗序》)<sup>⑥</sup>
3. 何用存思?不忘德音。何用纪述?托辞翰林。(左芬《元皇后诔序》)<sup>⑥</sup>
4. 心存言宴,目想容辉。(陆机《与弟清河云诗》十章之十)<sup>⑥</sup>
5. 目想清惠姿,耳存淑媚音。(陆云《为顾彦先赠妇往返诗》四首之一)<sup>⑦</sup>
6. 情存口咏,心忆目想。形游神还,身去意往。(曹摅《答赵景猷诗》)<sup>⑦</sup>
7. 目想妍丽姿,耳存清媚音。(李充《嘲友人诗》)<sup>⑦</sup>
8. 感今惟昔,口存心想。(卢谔《赠刘琨诗》二十章之五)<sup>③</sup>
9. 遐想存玄哉,冲风一何敞。(支遁《咏大德诗》)<sup>④</sup>

关于陶渊明与道教的关系,陈寅恪曾认为陶氏本属少数民族之溪族,而又世为天师道信徒<sup>⑧</sup>。此说虽为推论,但我们可进一步从陶渊明诗文中证得陶氏与道教——特别是神仙道教之关系。陶渊明喜欢采菊、服菊,相信神仙的存在,固然与道教信仰有关。如果说其《桃花源记》中的“桃”《归去来兮辞》中“登东皋而舒啸”之“啸”与道教关系尚有待证说的话,而他在诗文中尤喜“静”与“闲”,强调“会”意,追求“自足”与“委运任化”,将自然“田园”与世俗“人间”对立起来(此类例子甚多,论者亦多,无须举例),不能说当时神仙道教——特别是上清派的修炼方式对其没有影响。上清派尤其重视存思术,往往视隐逸山林为游仙方外,将“人间”与“山林”分为两个对立的世界,《真诰》中屡记此类“清静”与“游心山泽”之言:

清静愿东山,荫景栖灵穴……寥朗远想玄,萧条神心逸。(卷三《运象篇第三》)<sup>⑧</sup>

清池带灵岫,长林郁青葱。玄鸟翔幽野,悟言出从容。鼓楫乘神波,稽首希晨风。未获解脱期,逍遥丘中山。(卷一三《稽神枢第三》)<sup>⑦</sup>

数游心山泽,托景仙真者,灵气将愍子之远乐,山神将欣子之向化。(卷六《甄命授第二》)<sup>③</sup>

静睹天地念飞仙,静睹山川念飞仙,静睹万物念覆载,慈心常执心如此,得道也。(卷六《甄命授第二》)<sup>⑨</sup>

上四例中,前两者似为写景,实则正是“存思”之幻想,后者则是修炼方法,所谓“游心山泽”者,与孙绰之心游天台山如出一辙。此类描写与陶渊明诗文中所述何其相似,不过一为“山林”,一为“田园”而已。陶渊明《游斜川序》云:“若夫层城,傍无依接,独秀中皋。遥想灵山,有爱嘉名。欣对不足,共尔赋诗。”<sup>⑩</sup>这是直接对“存思”与创作联接的表述。“层城”或作“曾城”,既是其游览的小山之名,又借指传说中的神仙所居昆仑山中之增城,故曰“灵山”,故而“遥想”。在陶渊明生活的晋宋之际,“存思”已经为人熟谙并被作为思维方式运用于创作想象,道家道教理论与佛、玄相互渗透,相互影响,有时甚至难以辨之,故“灵山”一词可指想象中神仙之居,亦可指佛徒心目中圣地。甚至于佛亦仙化,仙亦佛化,观之湛方生《庐山神仙诗序》、慧远《庐山记》中佛徒形象,宛若神仙,可见一斑。其实此前郭璞《游仙诗》、支遁《咏怀诗》中的人物形象亦皆可作如是观。

在这样的背景下,陶渊明《归去来兮辞》中的“悬想”之所以由实而虚,正是利用了当时社会普遍了解的“存思”方法。又由于存思法,故可在“去来”未成为现实之前加上“归”字,成为

“归去来”的组合。“归”是未归前的“归心”之旨，“去来”是“去而来”之后的方向性指向，两者确实本“不侔”，但又因“存思”法而可合为一体，遂使此篇成千古之疑。

- ①④⑤⑥⑤⑤⑥⑤⑥⑦ 萧统编《文选》，上海古籍出版社1986年版，卷五七第2473页，卷一五第677页，卷六〇第2599页，卷四第188页，卷一五第676页，第692页，卷一一第494页，卷一九第905页。
- ② 《隋书》，中华书局1973年版，第1737页。
- ③④⑤⑥⑦⑧ 《全唐诗》，中华书局1960年版，第1831页，第2220页，第1619页，第2762页，第1849页，第9330页。
- ⑨ 苏轼：《东坡诗集》，中华书局1982年版，第1608页。
- ⑩ 龙榆生校笺《东坡乐府笺》，上海古籍出版社2009年版，第86页。
- ⑪⑫⑬⑭⑮ 唐圭璋编《全宋词》，中华书局1999年版，第995页，第993页，第2534页，第2517页，第2281页。
- ⑯ 傅璇琮等主编《全宋诗》，北京大学出版社1992年版，第10册第6667页。
- ⑰ 唐圭璋编《全金元词》，中华书局1979年版，第1015页。
- ⑱⑲ 钱谦益编《列朝诗集》，中华书局2007年版，第6265页，第4115页。
- ⑳㉑ 袁行霈：《陶渊明集笺注》，中华书局2003年版，第464—465页，第91页。
- ㉒⑳ 任继：《〈“归去来兮”辨〉献疑》，载《周口师范学院学报》2007年第24卷第1期。
- ㉓ 周策纵：《“归去来”解》，《弃园文粹》，上海文艺出版社1997年版，第381—382页。
- ㉔⑳⑮ 北京大学中文系等编《陶渊明资料汇编》下册，中华书局1962年版，第333页，第337页，第330页。
- ㉕⑳④⑩ 鄢化志：《“归去来兮”辨》，载《文艺研究》2001年第3期。
- ㉖ 丁永忠：《陶诗佛音辨》，四川大学出版社1997年版，第117页。
- ㉗ 龚斌：《陶渊明传论》，华东师范大学出版社2001年版，第218页。
- ㉘⑳⑬③ 《史记》，中华书局1982年版，第3083页，第1252—1253页，第3062页。
- ㉙⑳① 《后汉书》，中华书局1965年版，第2768页，第1932页。
- ㉚⑳③ 《汉书》，中华书局1962年版，第77页，第1261页。
- ㉛⑳⑥⑦③③③④⑦④⑦⑦⑦⑦⑦④ 逯钦立编《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局1983年版，第366页，第740页，第846页，第866页，第895页，第938页，第676页，第717页，第755页，第856页，第881页，第1082页。
- ㉜⑳⑤ 陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局1987年版，第389页，第397页。
- ㉝ 朱东润主编《中国历代文学作品选》上编，上海古籍出版社2002年版，第249页。
- ㉞⑳⑨⑤⑩ 逯钦立校注《陶渊明集》，中华书局1979年版，第185页，第185页，第159页。
- ㉟ 袁行霈主编《中国文学史》第2卷，高等教育出版社2005年版，第69—70页。
- ㊱⑳⑤④ 钱钟书：《管锥编》，三联书店2008年版，第4册第1929—1930页，第1931页。
- ㊲⑳ 倪璠：《庾子山集注》，中华书局1980年版，第63页。
- ㊳⑳ 张震泽：《张衡诗文集校注》，上海古籍出版社2009年版，第7页。
- ㊴⑳ 黄节：《汉魏乐府风笺》，中华书局2008年版，卷一四第278页。
- ㊵⑳ 张宏：《秦汉魏晋游仙诗的渊源流变论略》，宗教文化出版社2009年版，第180页。
- ㊶⑳ 参见詹石窗《道教文学史》，上海文艺出版社1992年版，蒋振华《宗教与文学的玄想契合——论上清道修炼方术对魏晋南北朝文学思想的影响》，载《南开学报》2007年第5期。
- ㊷⑳⑧ 严可均编《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1958年版，第1789页，第1535页。
- ㊸⑳ 赵幼文：《曹植集校注》，人民文学出版社1984年版，第491页。
- ㊹⑳ 参见陈寅恪《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》与《桃花源记旁证》，《金明馆丛稿初编》，三联书店2001年版。
- ㊺⑳⑦⑦③⑦⑨ 陶弘景：《真诰》，影印天津阁《四库全书》本，商务印书馆2005年版，第353册第115页，第145页，第121页，第122页。

(作者单位 暨南大学中文系)

责任编辑 山木