

# 陶渊明对生命一体的神话精神的复活

李剑锋

(山东大学 文学与新闻传播学院, 山东 济南 250100)

**摘要:** 陶渊明的读书方式,使其容易通过审美而与神话精神直接感通。以往人们关注陶渊明与神话的关系,多集中在意识的显在层面,而忽略了潜在层面。陶渊明所接受的神话精神,最根本的一点不是源自刑天、精卫和夸父神话的抗争精神,而是物我生命一体的精神。这主要表现在陶诗对拟人手法的恢复和发展上,也表现在“化物”以回归自然的生命实践上。

**关键词:** 陶渊明; 生命一体; 神话精神

**中图分类号:** I206.2      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1001-9839(2005)02-0057-05

## The Revival of Mythology Spirit of Solidarity of Life by Tao Yuan-ming

LI Jian-feng

(School of Chinese Language, Literature & Journalism, Shandong University, Jinan 250100, P. R. China)

**Abstract:** It was much easies for Tao Yuan-ming to undestand by sense the spirit of mythology through the style that he read books. Formerly, people paid much attention to the relationship between Tao Yuanming and myth on the level of consciousness, though little stress being placed on subconsciousness. The fundamental spirit of mythology that Tao Yuan-ming accepted was not the fighting spirit from mythic images Xingtian, Jingwei and Kuafu, but the spirit of solidarity of life, which was shown both in restoring and developing the skill of personification, and in life practice to combine subject with object in order to be back to nature.

**Key words:** Tao Yuan-ming; solidarity of life; mythology spirit

陶渊明接受的神话传说,主要来自《山海经》和《穆天子传》。其《读山海经》十三首之一云“泛览《周王传》,流观《山海图》。”<sup>[1](第133页)]</sup>《周王传》就是《穆天子传》。至于《山海图》,就是《山海经》的古图。

陶渊明阅读《山海经》和《穆天子传》的态度,是一种摆脱实用理性束缚的感性审美态度,与学者的态度不同,也与世俗人的态度不同。学者对它们的重视也好,世俗人对它们的忽视也好,都是出于功利的、实用的或者理性的态度,而不是审美欣赏的态度。刘秀《上山海经表》认为《山海经》“其事质明有信”,“文学大

收稿日期: 2004-04-02

基金项目: 2002 年国家社科基金项目(02CZW007)

作者简介: 李剑锋(1970-),男,山东沂水人,山东大学文学与新闻传播学院教授,硕士生导师,文学博士,研究方向为中国古代文学。



儒皆读学,以为奇可以考禎祥变怪之物,见远国异人之谣俗”,是“博物之君子”的必读书。<sup>[2] (第540、541页)</sup> 郭璞《注山海经叙》为“闾诞迂夸”的《山海经》辩护,他所采取实用态度与刘秀是一样的,也相信“其事质明有信”,只是郭璞除了从《竹书纪年》、《左传》、《史记》等史书记载中列举事例佐证以外,还从理论上进行阐发,认为《山海经》中的怪异是阴阳精气变化所成。郭璞感于《山海经》“多有舛谬”,世俗轻视,将要“湮灭”,于是整理校注,以期此书“有闻于后裔”。<sup>[2] (第543、544页)</sup> 可见,郭璞对《山海经》的态度是学术理性的态度。就目前的资料来看,陶渊明对《山海经》显然缺少这种学术的兴趣,他的“泛览”、“流观”,主要是一种审美欣赏的态度。这与他平时读书的一般态度是一致的。其《饮酒》二十首之十六云“少年罕人事,游好在六经。”《五柳先生传》云“好读书,不求甚解,每有会意,便欣然忘食。”这都是对两汉繁琐经学寻章摘句式的读书方式的反拨,他的阅读不是皓首穷经,也不是学术整理,而是包含兴致和趣味的欣赏和玩味。所以,读书可以引发陶渊明的诗兴,让他发思古之幽趣,生幻想之奇翼。其《读山海经》十三首、《咏三良》、《咏二疏》和《咏贫士》七首等,都是这种阅读态度的产物。这就使陶渊明容易通过审美而与神话精神直接感通。

以往人们关注陶渊明与神话的关系,多集中在意识的显在层面,而忽略了潜在层面。比如,肯定了陶渊明对于源自刑天、精卫和夸父神话的抗争精神的吸收,这无疑是正确的;但是,人们却忽视了陶渊明与神话的深层精神联系。即,对刑天、精卫和夸父神话的抗争精神的吸收,陶渊明采取的不是简单的拿来主义的做法,而是在对以太阳神炎帝家族神话英雄精神的认同中,折射出自身仕途的失败和对于失败的抗争的潜意识心理;<sup>①</sup>又如他借助《山海经》神话抒发隐忧与愤懑,这是人所共见的,而在《闲情赋》的爱情追求中也透露出神话情结的潜在作用,则为人所忽视。陶渊明从神话传说中,有意或者无意地吸取了多方面的精神营养。本文无暇对此一一论析,仅就被人忽视而对理解陶诗具有根本意义的一个问题略陈己见,以请教于方家。我认为,陶渊明所接受的神话精神,最根本的一点不是源自刑天、精卫和夸父神话的抗争精神,而是物我生命一体的精神。这主要表现在陶诗对拟人手法的恢复和发展上,也表现在其“化物”以回归自然的生命实践上。

神话时代,对于先民来说,自然“既不是一种单纯的知识对象,也不是他的直接实践所需要的领域”<sup>[3] (第105页)</sup>,而是一种“交感的”(sympathetic)对象,是建立在“生命一体化”(solidarity of life)基础之上的生命与生命之间对等或平等的交流。在人类自我意识还没有独立的上古神话世界里,“对神话和宗教的感情来说,自然成了一个巨大的社会——生命的社会。人在这个社会并没有被赋予突出的地位。他是这个社会的一部分,但他任何方面都不比其他成员更高。生命在其最低级的形式和最高级的形式中都有同样的宗教尊严。人与动物,动物与植物全部处在同一层次上”<sup>[3] (第106页)</sup>。原始神话的体系性,表明它不是完全没有条理性的,但这种条理性“更多地依赖于情感的统一性而不是依赖于逻辑的法则。这种情感的统一性是原始思维最强烈最深刻的推动力之一”<sup>[3] (第104页)</sup>。外物的性质不是排除情感的客观性,而是弥漫着浓烈情感的主观性,外物在原始人的眼里,总与具有属人特性的爱憎喜惧联系在一起,没有纯粹的脱离自我情感的独立的物象。因此,先民同外物的交流就不是思维的,而是情感的,是建立在“生命一体化”基础上的情感交流。随着人类自我意识的增强,人与物(自然和神)的交流越来越远离情感,被一种理智化的态度所代替。

中华民族中的周文化,就具有尚德轻神的实用理性的特点。周文化的总结者孔子,更是以理智化的态度将神话历史化、理性化。这样,就有意抽掉了神话的情感特质。也就是说,神话世界中人与物之间的情

① 夸父、精卫、刑天,都属于被黄帝打败的炎帝部族。(参袁珂先生编著《中国神话传说辞典》,上海辞书出版社1985年版,第145、147页)陶渊明对失败神话英雄的接受,折射了陶渊明通过仕途建功立业理想的失败和对失败的抗争。在归隐田园的生活中,陶渊明有两种难以平抑的情感。一种是自问“淹留岂无成”(《九日闲居》),其潜台词就是隐居也会有所成就,并非只有出仕才能够建立功名。这正像夸父,并非只有逐日宏志的实现才能建立功业,失败也可以建立功业。陶渊明以此来向世俗社会抗争。另一种是惊惧于“盛年不重来,一日难再晨”(《杂诗》十二首之一)。这正与感叹刑天、精卫“徒设在昔心,良辰讵可待”如出一辙。陶渊明以此自警,要及时进德修业,“庶以善自名”(《辛丑岁七月赴假还江陵夜行涂口》)。以上两种情感的主旋律,都是不向社会服输,立足自我向社会抗争,以期通过自身守死善道的人生实践,赢得影响世风的功业。这正好对应了刑天、精卫虽死犹生的“猛志”和夸父“功竟在身后”的结局。这种对应决非偶然,而是陶渊明仕隐人生心理的必然投射。“意识心理需要援助,因为如果没有援助,如果不从根植于无意识心理的力量源泉中汲取力量,那么意识心理就不能完成某些任务,恰在此时,引起了英雄象征的需要。”(荣格《人及其象征》,河北人民出版社1989年版,第103页)失败的神话英雄,仿佛无意识释放的梦一样,它缓解了陶渊明仕途失败所带来的功业焦虑,也带给他超越失败的力量。

感统一性让位于现实的伦理规范和理性法则,物自物,人自人,人与物之间缺少了生命共感和平等的情感交流。人与物的和谐,也仅仅建立在“比德”的伦理层次上,而少有情感的沟通。倒是在诗人的笔下,神话人物和事物保持了生命和情感的特质。《诗经》里的比兴,固然多是古人熟悉和倍感亲切的自然物象,但若考察其渊源,总与神话有割不断的亲缘联系,而不仅仅是索物为比和触物起兴。其中偶尔出现的拟人性质的比喻,就透露出人与物之间的情感统一性特点。如《魏风》中的《硕鼠》,虽然以硕鼠比喻贪得无厌的奴隶主,但“硕鼠”是被拟人化的,它身上具有人的憎恶情感。《小雅》中的《蓼莪》云“瓶之罄矣,维罍之耻。鲜民之生,不如死之久矣。无父何怙?无母何恃?出则衔恤,入则靡至。”<sup>[4] (第353页)</sup>从整体上看,这里是以瓶罍作比,抒发无父无母,无法施报的哀痛;但仅看“瓶之罄矣,维罍之耻”二句,它们又自成一种拟人做法,物与人一样也有了耻辱和遗恨。这也是以生命一体化为基本特点的原始神话思维的遗留。至于《生民》等民族史诗中“诞真之寒冰,鸟覆翼之”这样的传说之中的人与物(鸟)的关系,其原始神话思维的留存就更加明显了。战国末期的诗人屈原,虽然在《天问》中以渗透感性的理性方式对神话提出质疑,但在诗性的思维中却保持了神话情感的统一性。在他的《离骚》、《九歌》等作品中,人神共处,现实自我和神话人物在幻想的审美领域里获得生命的沟通和交流。屈原将神话的生命延续到诗歌领域,也就将神话中物我生命一体、情感统一的精神复活到了诗歌艺术里。

春秋战国时期毕竟是民族理性觉醒的时期,物我之关系也不可避免地打上了民族理性的烙印。《诗经》以物作比兴,屈骚以神话人物作寄托,已经渗透了理性。而这个时期诸子言论中随处可见的寓言就更加如此。如《庄子》可谓寓言的渊藪,在《庄子》寓言里,连鬻髅都有类人的情感和思想,呈现了原始神话思维的浓郁气息。但《庄子》寓言是用来说理的。理性影响所及,就是人与物的关系脱离情感一体,走向以人为中心的比喻、起兴、寄托,甚至役使,在人与物的关系中,神话精神越来越潜隐化,乃至丢失。虽然神话精神仍然借助文学传递不息,但儒家文化的实用态度对两汉影响甚深。天人合一尚不是天人之间的生命和情感沟通,而是建立在利害基础上的功利化利用。天假天子以统治人间,天假兆讖以警示人们。人天之间的对等交流变为天(子)对人、人对物的统治和奴役关系,天人之间、人物之间的情感被抽象或者抽空了。因此,在文学中,物我疏离,物由于缺乏情感色彩的特性而难以进入审美的领域。两汉时期,在主要的文学样式汉大赋中,人与物的关系就基本远离了神话精神,没有了情感的维系和生命的交流,自然外物成为人享用的物产和驱使的猎物。

拟人,我们今天将它看作一种艺术手法,就它的深层历史蕴涵来看,其实它是物我生命一体的神话精神在诗歌艺术领域的延伸。如果以人类自我为中心,所有的神话可以看作一个大的拟人体系,因为神话中的神都是自然物和社会的灵化。人类理性觉醒以后,理智的态度破坏了人与物的情感一体关系。在汉代文学作品和诗歌中,能够透露人与物的生命一体关系的拟人手法也就几乎不见踪影。就是在建安诗歌、正始诗歌和西晋诗歌里,拟人手法也几乎销声匿迹。王粲《杂诗》五首之一云“上有特栖鸟,怀春向我鸣。”<sup>[5] (第364页)</sup>这虽然有一些拟人的意味,但更多的还是感物起情,以人为中心“冀写忧思情”,物(鸟)缺少生命的独立性。其实,从宏观上说,人、物之间的关系,魏晋时期仍然停留在“感物”阶段:

孤兽走索群,衔草未遑食。感物伤我怀,拊心常太息。<sup>[6] (第279页,曹植《赠白马王彪》)</sup>

感物多远念,慷慨怀古人。<sup>[5] (第685页,陆机《吴王郎中对从梁陈作诗》)</sup>

感物多所怀,沉忧结心曲。<sup>[5] (第745页,张协《杂诗》十首之一)</sup>

陆机《文赋》“遵四时以叹逝,瞻万物而思纷”,说的就是当时诗歌创作中的“感物”现象。从“物”而言,是自然物象的某些特性触发了诗人的思绪。从“我”而言,是我的思绪投射到了自然物象之上。与“感物”现象相联系的是“比物”现象,“感物”似兴,是物触发情思,而比物似比,是情志借(索)物自发。“比物”在魏晋诗人那里,典型地表现在寓言诗和借物言志的诗作里。如曹植的《野田黄雀行(高树多悲风)》、《吁嗟篇》,王粲的《杂诗》五首之五(鸢鸟化为鸠),刘桢《赠从弟》二首,枣据失题诗(有凤适南中),张华的《荷诗》、《橘诗》等。西人立普斯从主体出发将物我之间的审美关系阐发为“移情说”<sup>[7] (第597页)</sup>,是“我”的情感投射使物我同感;而格式塔心理学则注重客体,将物我审美关系阐发为“异质同构”<sup>[8] (第38页)</sup>,是物我之力的相似性引发了审美的产生。这皆可谓得其奥理。然而“移情说”和“异质同构”说没有解决物我关系的心理历史原因,只是横断面的客观凝视,而非纵向的历史观照。如果追源溯流,物我审美关系实质上是神话生命一体观念和心理学积淀的结果。物我之间的情感、趣味交流,正是原始时代物我关系在审美时代的文明形态。



物我审美关系的成熟,产生于人的觉醒和文学自觉的魏晋时代,但却成熟于陶渊明。其明显标志,就是陶渊明借助拟人手法,传承并发展了神话中物我生命一体的精神。从这个意义上说,陶渊明是继借助寓言的庄子、借助神话的屈原之后第三个复活神话精神的诗人。从陶渊明诗歌中,我初步梳理出二十余例拟人现象,而这之前的魏晋诗歌中却几乎找不到。其中最多的是将物人化:风可以“负心”(《庚子岁五月中从都还阻风于规林》二首其一),可以“因时来”(《和郭主簿》二首其一),可以让新苗长上翅膀(《时运》);云会感到孤独无依,也会有心无心,被月所媚,为人传情;①林“贮清阴”,菊为“霜下杰”(《和郭主簿》二首其二);新苗感念新春,晨鸡有心不啼;②酒如幼女,酒樽有耻;③最有灵性的就是鸟儿:鸟儿会歌唱着欢迎春天(《癸卯岁始春怀古田舍》二首其一“鸟哢欢新节”),眷恋往日的树林(《归园田居》五首其一“羈鸟恋旧林”),为清晨的到来而欣喜(《丙辰岁八月于下渚田舍获》“林鸟喜晨开”),为了回归家园“翩翩求心”、“顾俦相鸣”,到了家园“性爱无遗”、“悠然其怀”,感慨“赠缴奚施,已卷安劳”(《归鸟》)，“托身已得所,千载不相违”(《饮酒》二十首其四)。有时是以我拟物,如:

忆我少壮时,无乐自欣豫。猛志逸四海,骞翮思远翥。<sup>[1]</sup>(第117页《杂诗》十二首之五)

望云惭高鸟,临水愧游鱼。<sup>[1]</sup>(第71页《始作镇军将军经曲阿》)

有时是以物拟物,如:

弱湍驰文鲂,闲谷矫鸣鸥。<sup>[1]</sup>(第44页《游斜川》)

陶渊明还将自我分化为形、影、神,令其都具有独立的生命,互相辩论,“我”在其三者之间抉择,“我”愁闷了可以“挥杯劝孤影”(《杂诗》十二首之二),聊慰孤寂之情。这在陶渊明以前的诗歌中是找不到的。

物(包括从“我”中分化出来的形、影、神)和我各自有自己的生命和情感,但彼此不相凌压和欺骗,相互之间有情感交流,真诚相待,忧戚与共,痛痒相关,融为一体,有时候,我们分不出是物拟我,还是我拟物:

东园之树,枝条载荣。竞用新好,以怡余情。……翩翩飞鸟,息我庭柯。敛翮闲止,好声相和。<sup>[1]</sup>(第11-12页《停云》)

翩翩新来燕,双双入我庐。先巢故尚在,相将还旧居。自从分别来,门庭日荒芜;我心固匪石,君情定何如?<sup>[1]</sup>(第110页《拟古九首之三》)

众鸟欣有托,吾亦爱吾庐。<sup>[1]</sup>(第133页《读山海经》十三首之一)

这样一种物我互相尊重、生命互拟的交融,与生命一体的神话世界一脉相承,正是神话精神在审美世界的复活。只是,在神话中,人对物的实在性是深信不疑的,认为情感和灵性就是物的特性。陶渊明却不是采取这种“泛神论”的思想,他仅仅是基于生命一体的观念而与宇宙万物的生命交流,带有非功利性的审美特点。因为陶渊明毕竟已经经历了文明理性的洗礼,能够分清物与我在灵性上的差异。物与我的分化是人类的进步,但也面临着人与“天”生命一体原始和谐状态的结束。尽管古代哲人努力弥补天人之间的裂缝,提倡和阐发天人合一的哲理,但是物与我之间的矛盾,特别是情感上的不和谐却在所难免。魏晋时期的“感物说”,就是人们对物我矛盾进行解决的一种努力。但“感物说”的弊端在于没有摆脱人类中心主义,是以“我”的情感奴役万物的情感。而陶渊明则摆脱了人类中心主义,将审美中的“感物”发展为“化物”,“化物”是自我回归自然,也是众物回归自然,归隐的诗人同“归鸟”一起回到“生命一体”的自然世界和自然生存状态。通读陶渊明的诗文可以发现,有一个细节体现了他自己重视生命的特点,那就是,被张衡《归田赋》、潘岳《闲居赋》等纳入田园生活的狩猎活动,在陶渊明那里却无踪无影。我想,其中原因就是神话“生命一体”的文化心理起了作用:狩猎是人类中心主义者对“物”的践踏行为,所以为陶渊明所不取。陶渊明喜欢闻见“好鸟时鸣”,而决不会因看到飞鸟“触矢而毙”(张衡《归田赋》)而欣喜,至少在审美的理想中是如此。但陶渊明曾经说“只鸡招近局”(《归园田居》五首之五),又说理想的桃源人也“杀鸡作食”(《桃花源记》)招待客人,那么现在的问题是如何解释他对“杀鸡”行为的肯定?这是不是与“生命一体”的观念相违背?从“鸡鸣桑树颠”、“造夕思鸡鸣”和“鸡犬之声相闻”等语来看,鸡也是陶渊明的审美对

① 《咏贫士》七首其一:“万族各有托,孤独无依”《归去来兮辞》:“云无心以出岫”《闲情赋》:“日负影以西没,月媚景于云端。……意夫人之在兹,托行云以送怀;行云逝而无语,时奄冉而就过。”

② 《饮酒》二十首其十六“晨鸡不肯鸣。”

③ 《和刘柴桑》:“弱女虽非男,慰情良胜无”(《古诗源》卷八“弱女非男,喻酒之薄也”)《九日闲居》:“尘爵耻虚罍,寒华徒自荣。”

象。我曾经与我的几个学生一起谈论人在动物身上所体现的“地球伦理”问题,问题之一是“人应不应该杀生?”其中一个学生说“野生的动物不能杀,家养的可以杀。”我理解他所谓的“家养的”,是指人类为了自己生存所必需的畜牧动物。陶渊明的“杀鸡”观念也可以从此理解:陶渊明接受了“生命一体”观念,但他也有保留地接受了文明价值观念。即使他的“生命一体”观念,也已经不是原始的神话观念了,何况原始人和动物都是“杀生”的。

陶渊明对神话物我一体观念的传承,既有间接的,也有直接的。间接的,是指陶渊明对神话时代之后物我观念的继承,比如《庄子》已经将物与我分离,认为物皆遵循自然之道“消息盈虚”、“自化”、“自生”(《秋水》、《在宥》),而人应当“与万化冥合”、“乘物以游心”(《人间世》),因此庄子就能够感知水中游鱼自由自在的快乐:

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰:“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”<sup>[9]</sup>(第488页《秋水》)

由于借助了感性形象进行体悟,这种融我于化、乘物游心的哲理境界与基于神话生命一体的审美境界相通相似,只是庄子的物既是抽象的道,也是道所寄寓的具体的物象。神话中人神之间的平等交流转化为观物体道,而这对陶渊明的观物方式产生了直接影响。所以说,神话观念就借助庄子的转化对陶渊明产生了间接影响。直接的,是指陶渊明的拟人观念径直得益于神话的滋养。比如他诗中的鸟意象,最具有人的灵性和情感,“精卫”鸟、“三青鸟”直接取材于神话不言自明,其他鸟类也受到神话观念的无形浸润。在《山海经》中到处可以见到有灵性的神鸟,尽管神鸟中有些恶鸟,但大多可亲可爱,有神异功能,容易引发人们的肯定性情感,况且人与鸟之间有亲缘关系,人的祖先被认为是鸟的后代,有的鸟成为原始先民的图腾,如凤凰和燕子就是其中的两种鸟。《山海经·大荒东经》云“东海之外(有)大壑,少昊之国。”<sup>[2]</sup>(第390页)少昊专门设立鸟官。《左传》昭公十七年载“少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。凤鸟氏,历正也;玄鸟氏,司分者也……”<sup>[10]</sup>(第349页)少昊为百鸟之王,百官为百鸟。又《诗经·商颂·玄鸟》云“天命玄鸟,降而生商。”<sup>[4]</sup>(第587页)商族的始祖契,就是其母吞玄鸟卵所生的。又《生民》中的后稷,从一个肉球中诞生,诞生前受到鸟的翼护,是后稷也与鸟有亲缘关系。陶渊明作品中四次提到凤鸟,它们是“凤隐于林,幽人在丘”(《命子》)、“凤鸟虽不至,礼乐暂得新”(《饮酒》二十首之二十)、“灵凤抚云舞,神鸾调玉音”(《读山海经》十三首之七)和“待凤鸟以致辞,恐他人之我先”(《闲情赋》)。凤凰乃吉祥之鸟,它的出现预示着世道的升平与幸福。所以孔子感叹“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫”(《论语·子罕》)陶渊明对凤凰鸟的感情,直接受到神话凤鸟的影响是毋庸置疑的。即使非凤鸟的其他鸟意象的情感特性,也受到神话鸟的无形浸润。山川草木皆有生命灵性,这就是《山海经》等神话让陶渊明体悟到的真理,也是他喜读《山海经》的原因之一。因此,陶渊明诗文中的拟人,决不仅仅是一种艺术手法,而是神话精神直接影响下有着深远意味的自觉不自觉的艺术表现;扩而充之,陶诗中人与物的和谐关系正是物我一体的神话精神的诗性复活。

#### 参考文献:

- [1] 逯钦立校注. 陶渊明集[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [2] 袁珂校注. 山海经校注[M]. 成都: 巴蜀书社, 1996.
- [3] 卡西尔. 人论[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1998.
- [4] 沈泽宜译注. 诗经新解[M]. 上海: 学林出版社, 2000.
- [5] 逯钦立辑校. 先秦汉魏晋南北朝诗[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [6] 赵幼文校注. 曹植集校注[M]. 北京: 人民文学出版社, 1998.
- [7] 朱光潜. 西方美学史(上卷)[M]. 北京: 人民文学出版社, 2000.
- [8] 滕守尧. 审美心理描述[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987.
- [9] 崔大华编. 庄子歧解[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1988.
- [10] 汉魏古注十三经(下册)·春秋左传集解[M]. 北京: 中华书局, 1998.

(责任编辑: 刘运兴)