司马相如与汉代郊祀歌诗写作关系新论

文晓华

(江苏师范大学 文学院,江苏 徐州 221116)

摘要:虽然司马相如是否曾经参与过汉代郊祀歌诗的创作难以确考,但其对于汉郊祀歌诗的创作意义重大。相如所作《封禅文》及其他赋文,首次在文学创作上呼应了思想界董仲舒提出的"天人感应"一说,深合武帝心意,由此确立了郊祀歌诗创作的思想基础;其赋文以铺陈祥瑞、描写神人同游来体现"天人感应"的写作方法,亦为汉郊祀歌诗所继承。司马相如的赋文对汉代郊祀歌诗的创作具有直接的指导和示范意义,因而班固在《汉书》中屡次指称相如为汉郊祀歌诗制作的首功之臣。

关键词:司马相如:郊祀歌诗:《封禅文》:天人感应

中图分类号:I206.2 文献标志码:A 文章编号:1000-5315(2014)06-0155-08

一 司马相如与汉代郊祀歌诗写作关系回顾

司马相如为汉代景、武帝时人,景帝朝曾任武骑常侍,后从梁孝王游,武帝时因蜀人杨得意推荐,献赋为郎,曾出使巴蜀,后为孝文园令,卒于家,《史记》、《汉书》有传。相如为汉代著名文人,《汉书·兒宽传》云武帝朝异人并出,"文章则马迁、相如"[1]2634,其所为赋铺张扬厉、气势宏伟,为汉代大赋的代表。由于《汉书》中的两段记载,司马相如一直与汉代郊祀歌诗的制作关联在一起:

至武帝定郊祀之礼,……乃立乐府,采诗夜诵,有赵、代、秦、楚之讴。以李延年为协律都尉,多举司马相如等数十人造为诗赋,略论律吕,以合八音之调,作十九章之歌。[1](礼来志),1045

延年善歌,为新变声。是时上方兴天地诸祠,欲造乐,令司马相如等作诗颂。延年辄承意弦歌所造诗,为之新声曲。[1]《佞奉传》,3725

《汉书》对于司马相如参与汉郊祀歌诗的写作可

谓言之凿凿,后世亦多承此说。如郭茂倩《乐府诗集》卷一即云:"武帝时,诏司马相如等造郊祀歌诗十九章,五郊互奏之。"^{[2]1}《诗源辨体》卷三云:"汉之《房中》、《郊祀》,乃相如之徒所为。"^{[3]55}《日知录》卷六云:"十九章,司马相如等所作,略论律吕,以合八音者也。"^{[4]408}

对于这样一段看来确凿无疑的记载,清代学者周 寿昌却指出了其中的问题:

《郊祀志》云:"其春,既灭南越,嬖臣李延年以好音见",是为元鼎六年;考相如之死当元狩五年,死后七年延年始得见,上定郊祀之乐即安得而举之?^{[5]231-232}

其后,谢无量亦曰:

武帝始立乐府,为后世乐府所昉。王世贞谓 汉郊祀歌十九章"锻意刻酷,炼字神奇",《汉书》 虽称相如等数十人所造,然相如卒于元狩五年, 十九章中不乏元狩以后之作……^{[6]47}

收稿日期:2013-06-16

基金项目:本文系 2011 年国家社科基金重大项目"中国诗词曲源流史"(编号:11&ZD105)、教育部 2012 年规划基金项目"汉代乐府古辞与魏晋六朝文人拟古辞研究"(编号:12YJA751062)、江苏省教育厅项目"汉魏六朝乐府诗俗雅文学性质的演变"(编号:2011SJD750023)的前期研究成果。

作者简介: 文晓华(1971一), 女, 河北唐山人, 文学博士, 江苏师范大学文学院副教授。

二人共同关注到相如卒年早于延年作乐时间的问题, 其中的矛盾有二:一是后作乐的延年如何"举"早卒 的相如作诗赋,二是既是"举"相如作诗赋,为何十九 章中不乏相如卒后的作品。

对此问题,二人的解释不尽相同,周寿昌认为:

《李延年传》云:"是时,上方兴天地诸祠,欲造乐,令司马相如等作诗颂,延年辄承意弦歌所造诗,为之新声曲",明是相如前造诗,延年承帝意而为新声也。此云多举者,言举相如等数十人之诗赋,非举其人也。"人"字不断句,从"多举"至"诗赋"为一句;"为"犹"作"也,言昔相如等所造之诗赋也。[5]232

谢无量认为:

或经后人更定。其署名者惟邹子乐四章,余并不著撰人,大抵当相如时所作者,即不尽出于相如,亦必经相如审正其辞。且至鸿丽瑰玮,与相如词赋体势相类。武帝好新声,故相如创为此体。李延年之属,不过协其声音而已。……疑相如当时颇造数首,武帝善之,乐府既建,于是十九章并用相如体为之。故藻采如一焉。今既不可辨其孰为相如作,乃据《汉书》悉列十九章。[6]47

周寿昌指出《汉书》中的"多举司马相如等数十人造为诗赋"一句不应在"人"字后断句,而应将之作为一个整句来理解,这样,延年所"举"者便是相如所作之诗赋而非相如本人,这就解决了相如卒年早于延年作乐时间的问题,但并不能解释郊祀歌诗为何多产生于相如卒后的问题。谢无量认为其中不乏相如卒后的作品,是因为"或经后人更定"。所谓"更定"应指在前作基础之上所作的修订,前作为基础,更定只是作局部调整,因此,谢说也不能解释大部分歌诗产生于相如卒后的问题。且其言武帝喜"相如体",众人仿之,然相如所作为何,其体为何,皆未能说清。

对此,赵敏俐则审慎地说:"《汉书·礼乐志》说……,给人的印象,似乎十九章大都是由司马相如等人所作,其实不对。考察历史,司马相如死于武帝元符六年(前117),而郊祀歌章的大部分都作于前113年以后。可见,《汉书》里的这段话是不准确的。《史记·乐书》说:'至今上即位,作十九章,令侍中李延年次序其声,拜为协律都尉。通一经之士不能独知其辞,皆集会五经家,相与共讲习之,乃能通知其意,多尔雅之文'。以此,可知十九章的歌辞可能是经过许多文人共同参与创作过。其创作的时间不一,参加的人也没有明确记载。也许司马相如曾参加过早期一

些诗篇的创作。"[7]406赵敏俐首先认为《汉书》所记有误,其后又指出汉郊祀歌诗的写作非一时而成,也许相如只参与了早期郊祀歌诗的写作,因此大部分郊祀歌诗出现在相如卒后就不奇怪了。此说解释了周、谢未能说明的问题,但相如究竟参与过哪些早期诗篇的写作,却并未言明。

相如与郊祀歌诗写作的关系究竟如何? 最为直 接的做法莫过于考证相如究竟创作过哪些歌诗。对 于此问题,学者们结合司马相如的行迹、郊祀歌诗的 内容、武帝朝的礼乐建设进程及祥瑞出现的时间等进 行考证,但结果却往往莫衷一是。有学者以为,相如 曾经部分参与郊祀歌诗的创作,如罗根泽《乐府文学 史》云"郊祀歌泰半出司马相如等"[8]20.张永鑫《汉乐 府研究》一书认为司马相如是郊祀歌十九章的作者之 一[9]164:也有学者以为相如并未参与写作,如吴朝义 的《郊祀歌的作者非司马相如辨》一文即持此观 点[10]。在承认相如参与写作之后,学者们对于哪些 篇章为相如所作,仍然意见不一。郑文《汉诗研究》 认为:"相如可能参加写作的诗颂,仅《帝临》、《练时 日》、《赤蛟》及《朝陇首》"[11]34;龙文玲则认为这其中 "司马相如有可能参与创作的只有《练时日》《赤蛟》 和《帝临》等几章"[12];李昊则认为"《郊祀歌》之《练 时日》、《帝临》、《青阳》、《朱明》、《西颢》、《玄冥》、 《天地》、《五神》八章,为相如所作的可能性比较 大"[13];李程在《司马相如"骚体制歌"考》一文中认 为只有《朝陇首》、《天马》(一)为相如所作[14]。

张树国的《汉武帝时代国家祭祀的逐步确立与 〈郊祀歌〉十九章创制时地考论》[15]一文写作目的并 不在于考证相如作过哪些郊祀歌诗,但其从武帝时代 的郊祀制度及郊祀进程入手,确定出各篇郊祀歌诗的 创作时间,将此时间表与相如卒年相比较,仅有《朝陇 首》与《天马》(一)二首产生于相如生前。《天马》 (一)的作者是否为相如,由于缺乏直接的证据,因而 很难断定:《朝陇首》一首为相如所作的可能性很小。 据《汉书》载《朝陇首》乃"元狩元年行幸雍获白麟 作"[1]1068;《汉书·终军传》亦提及此事,"从上幸雍祠 五時,获白麟,一角而五蹄。时又得奇木,其枝旁出, 辄复合于木上",对于这两种祥瑞的出现,"上异此二 物,博谋群臣。军上对曰……对奏,上甚异之,由是改 元为元狩"[1]2814-2817。此段记载表明,在出现白麟祥 瑞后,武帝曾博谋于群臣,群臣皆有对,但唯有终军所 对最合武帝心意,并因此而改元,那么,若言《朝陇 首》初诗的作者,终军的可能性更大一些。

围绕着郊祀歌诗进行创作年、作者的考辨,似乎走入了一个死胡同。龙文玲对此问题的思考另辟蹊径,她认为:"至于《汉书》为何把司马相如当成《郊祀歌》创作集体的领衔人物,较合理的解释应是当时司马相如的文名太大,加上武帝对相如的文才推崇有加,所以才产生了这样的说法"[12]。此说法跳出了相如必定作过郊祀歌诗的传统思维定势,转而从相如的影响去进行解说,对我们深有启发。当我们循着相如对于郊祀歌诗的写作具有重大意义这一思路去进行考察,会发现问题迎刃而解。

我们再看班固《汉书》中的"多举司马相如等数十人造为诗赋","是时上方兴天地诸祠,欲造乐,令司马相如等作诗颂"语句,明言司马相如等人"造为诗赋"、"作诗颂",这表明其中有相如等的赋颂作品被采入郊祀歌诗,其可能的情况是截取赋颂之文或吸收赋颂之意以入郊祀歌诗。我们认为,司马相如的赋颂在创作思想及创作风格上极大地影响了汉代郊祀歌诗的写作,甚至在某种程度上可称之为郊祀歌诗的写作范本,对于郊祀歌诗的写作具有极为重要的意义。

相如留下的作品,《史记·司马相如传》共提到赋文11篇,《汉书·艺文志》著录有29篇赋,《隋书·经籍志》著录有《汉文园令司马相如集》一卷。明人张溥辑有《司马文园集》,收入《汉魏六朝百三家集》。清人严可均一并辑录其赋、文及散篇,收入《全汉文》。

二《封禅文》、天人感应与武帝意愿

相如在景帝朝以赀为郎,然景帝不好辞赋,而梁孝王好交接游说之士、文辞之徒,相如遂客游于梁,梁王死,归家,武帝朝复以献赋为郎。相如聪明谨慎,颇知进退,深谙武帝心意,几乎每一篇赋都能得到武帝的喜爱。

武帝读到相如的第一篇赋是《子虚赋》,《子虚赋》写诸侯狩猎场面,极为壮观,颇合武帝好大喜功的心理,因此"善之",并有"朕独不得与此人同时哉"[1]2533之叹,表露出欣羡、喜爱之意。召问相如时,相如曰:"然此乃诸侯之事,未足观也。请为天子游猎赋,赋成奏之。"[1]2533《天子游猎赋》(即《上林赋》)中,充斥着穷形尽相的景物铺排、夸张壮观的围猎场面及君临天下的天子气势,果然又得到了武帝的喜爱,"赋奏,天子以为郎"[1]2575,相如遂因赋为官。相如《大人赋》的极大成功更是来自于对武帝好仙之意的深刻体察:"天子既美子虚之事,相如见上好仙道,

因曰:'上林之事未足美也,尚有靡者。臣尝为大人赋,未就,请具而奏之。'"[1]2592 相如投武帝所好,在《大人赋》中,极力发挥想象,铺陈为仙之道,把大人"载云气而上浮"[1]2592、"与真人乎相求"[1]2595 的自在漫游状态作尽情渲染,又写大人"视眩眠而无见兮,听惝恍而 无闻。乘虚 无而上假兮,超 无友而独存"[1]2598,描写大人得道时的超脱、惚恍、虚静、永恒的状态,"相如既奏大人之颂,天子大说,飘飘有凌云之气,似游天地之间意"[1]2600,获得了武帝的极度认可。

相如不仅在作赋一事上颇中武帝心意,在国家政事上也能够积极参与,并且妙合武帝意愿。在通西南夷道之事上,天子问相如,相如曰:"邛、筰、冉、駹者近蜀,道亦易通,秦时尝通为郡县,至汉兴而罢。今诚复通,为置郡县,愈于南夷。"[1]2581 武帝此时正大展宏图,内修政治,外扬国威,靖边扬德,建立功勋,相如此说投合武帝所想,因而"天子以为然,乃拜相如为中郎将",并派相如建节往使,相如遂为略定西南夷,"还报天子,天子大悦"[16]3046。此外,《资治通鉴》卷十七又载:

上自初即位,招选天下文学材智之士,待以不次之位。……庄助最先进,后又得吴人朱买臣、赵人吾丘寿王、蜀人司马相如、平原东方朔、吴人枚皋、济南终军等,并在左右,每令与大臣辨论,中外相应以义理之文,大臣数屈焉。[16]562

《汉书·严助传》亦有类似记载。又《汉书·淮 南衡山济北王传》载:

时武帝方好艺文,以安属为诸父,辩博善为 文辞,甚尊重之。每为报书及赐,常召司马相如 等视草乃遣。[1]2145

由上述材料可见,相如在武帝身边,并非仅仅是被"俳优畜之"、以辞赋巧思获得立身之基,其颇有政治才干也是获得武帝青睐的重要原因。无论是为赋还是为官,其中最为关键者,是相如深谙武帝心理,颇知见机行事,投其所好,因而讨得武帝欢心。

武帝对相如及其赋文的喜爱,更体现在临终索书一事:"相如既病免,家居茂陵。天子曰:'司马相如病甚,可往从悉取其书;若不然,后失之矣。'使所忠往。"相如似乎预知其事,"长卿未死时,为一卷书,曰有使者来求书,奏之"[1]2600。这篇"天子异之"的文章便是《封禅文》,其言汉德广大,宜封禅泰山、梁父。武帝对此文一直念念不忘。相如卒后四年,(元鼎四年)六月,得宝鼎后土祠旁,"自得宝鼎,上与公卿诸生议封

禅","时武帝与儒者五十余人议'仿古巡狩封禅之事',未能有所定。先是,司马相如病死,有遗书,颂功德,言符瑞,足以封泰山。上奇其书,以问宽"[1]2630。这篇《封禅文》遂成为武帝封禅的重要依据,极大地推进了武帝的封禅活动。

这篇《封禅文》之所以得到武帝的重视,在于它 以"天人感应"为创作思想,颂扬了大汉王朝的顺天 命而昌盛。《封禅文》的创作思路非常明晰,即:由于 大汉之德沾濡四方,因而国家祥瑞频出,祥瑞频出则 大汉可以封禅,因此,大汉封禅实乃天意。《封禅文》 篇首即云:" 罔若淑而不昌, 畴逆失而能存?"[1]2600 师 古注曰:"言行顺善者无不昌大,为逆失者谁能久存 也。"[1]2601全文即以此为基调,显现大汉的顺善而昌。 "大汉之德,逢涌原泉,沕潏曼羡,旁魄四塞,云布雾 散,上畅九垓,下泝八埏。怀生之类,沾濡浸润,协气 横流,武节焱逝。尔狭游原,迥阔泳末,首恶郁没,暗 昧昭晰,昆虫闿怿,回首面内"[1]2601,大汉之德笼盖天 下,上畅下泝,偃武兴文,协和怿乐,惩恶昭暗,沾溉万 物,因而各种祥瑞纷沓而至,"然后囿驺虞之珍群,徼 麋鹿之怪兽,导一茎六穗于庖,牺双觡共抵之兽,获周 馀放龟于岐,招翠黄乘龙于沼。鬼神接灵圉,宾于闲 馆。奇物谲诡, 俶傥穷变"[1]2602, 随后以"大司马"之 口指出大汉应承天意而封禅。文中有赋一篇,假托为 "天子之赋",这篇"文中之赋"亦遵循同样的思路,首 先"诗大泽之博",并用两章来表现大汉泽润天下之 功:

自我天覆,云之油油。甘露时雨,厥壤可游。滋液渗漉,何生不育!嘉穀六穗.我穑曷蓄?

匪唯雨之,又润泽之;匪唯偏我,泛布护之; 万物熙熙,怀而慕之。名山显位,望君之来。君 兮君兮,侯不迈哉!^{[1]2607}

这二章,写汉有天下之后,风调雨顺,滋育万物,嘉禾 六穗,农业丰收;同时,"甘露时雨"又比喻大汉德被 万物,润泽天下,令万物怀慕。接下来,"天子之赋"又 着力描写各种祥瑞,以突出上天对汉朝统治的满意:

般般之兽,乐我君囿;白质黑章,其仪可喜; 旼旼穆穆,君子之态。盖闻其声,今视其来。厥 涂靡从,天瑞之征。兹尔于舜,虞氏以兴。

濯濯之麟,游彼灵畤。孟冬十月,君徂郊祀。 驰我君舆,帝用享祉。三代之前,盖未尝有。

宛宛黄龙,兴德而升;采色玄耀,炳炳煇煌。 正阳显见,觉寤黎烝。于传载之,云受命所乘。[1]2607-2608

此三章中,选取了般般之兽、濯濯之麟、宛宛黄龙三种 祥瑞。"般般之兽"即"驺虞"、《诗经・召南・驺虞》 篇所写即是。《山海经·海内北经》载:"林氏国有珍 兽,大若虎,五彩毕具,尾长于身,名曰驺虞,乘之日行 千里。"[17]315《毛诗传》释之为"义兽也。白虎黑文,不 食生物,有至信之德则应之",并云:"若人伦既正,朝 廷既治,天下纯被文王之化,则庶类蕃殖,搜田以时, 仁如驺虞,则王道成也。"[18]124-125这是一种昭示仁义 之瑞兽。"濯濯之麟"则指麒麟,刘向《说苑》云:"麒 麟, 屬身牛尾, 圜头一角, 含信怀义, 音中律吕, 步中规 矩,择土而践,彬彬然动则有容仪"[19]455,"麒麟在圃, 鸾凤来仪",昭示有圣明君主出现。"宛宛黄龙"则更 是皇权天授的象征,是"受命所乘"。对于《易·乾 卦》,《彖》曰:"大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨 施,品物流形。大明终始,六位时成,时乘六龙以御 天。乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。首出庶 物,万国咸宁。"[20]8其中的龙,行云施雨,天下遂平,顺 天道,见天则,实已蕴含主宰天下之意。而黄帝乘龙 升天的传说,更增添了龙作为天人沟通的媒介作用。 赋文在描写祥瑞之物光彩神耀的外表之后,极力突出 其"三代之前,盖未尝有"的稀见,"天瑞之征"、"受命 所乘"的承天命、合天意的征兆身份。

综观全文,展示了"天人之际已交,上下相发允答"[1]2609的天人感应关系,突出了汉帝修德而天赐祥瑞、奉祥瑞而封禅的合理性。这篇文章,正是董仲舒"天人感应"一说在文学创作上的首次表现,亦是相如深刻把握武帝思想之后的文学创作。

《汉书·董仲舒传》载,元光元年(前 134),武帝 "举贤良对策",追问天人之关系:"三代受命,其符安 在? 灾异之变,何缘而起?"[1]24%董仲舒以"天人感 应"之说相对,他认为,皇帝即天子,代表"天"来统治 天下,但天亦反过来对人间帝王的所作所为进行回 应,"国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之, 不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃 至。……及至后世,淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背 畔,残贼良民以争壤土,废德教而任刑罚。刑罚不中, 则生邪气;邪气积于下,怨恶畜于上。上下不和,则阴 阳缪盭而妖孽生矣。此灾异所缘而起也"[1]2498-2500。 在这里,"天"授命皇帝来统治天下,但如果皇帝不按 "天"的意志行事,"将有失道之败",上天便降下灾异 进行惩罚。董仲舒此后不断强化着"灾异"之说。在 《春秋繁露·王道》篇中,他——点数着春秋时期因 妄行败政而导致的种种天灾人祸;又在《五行五事》

篇中指出:"王者与臣无礼,貌不肃敬,则木不曲直,而夏多暴风。……秋多霹雳,……王者视不明,则火不炎上,而秋多电。……王者听不聪,则水不润下,而春夏多暴雨。……王者心不能容,则稼穑不成,而秋多雷。"[21]387-389反之,若君民合治,政治清明,上天便会下呈祥瑞,"故天为之下甘露,朱草生,醴泉出,凤凰麒麟游于郊,囹圄空虚,画衣裳而民不犯"[21]102。这正是"视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也"[1]2498。

"天人感应"学说,正符合武帝加强中央集权的政治需要。汉朝初立,国弊民疲,百废待兴,休养生息政策下,黄老无为学说颇占上风。在这种统治思想下,轻徭薄赋,约法省刑,经济逐渐复苏,国力日渐强盛。到了武帝朝,经济繁荣,民富国强,"并有天下,海内莫不率服,广览兼听,极群下之知,尽天下之美,至德昭然,施于方外。夜郎、康居,殊方万里,说德归谊,此太平之致也"[1](董仲新传》,2511。雄才大略的武帝当然不满足于"清静无为",而若要建立万世功业,就必须大力加强中央集权,确立君主的绝对权威,寻找更为有力的统治思想。"天人感应"学说,恰恰确立了皇帝统治天下乃受命于"天"的无可争辩的正统性质,树立了皇帝统治的无上权威,因而得到武帝的认可。

武帝接受这一学说,特别偏爱"天人感应"说中的"祥瑞"一端,对"灾异"一端则甚为反感。在元光元年的征贤良对策时,武帝的制策诚恳地询问治世之道,虽言及天命、祥瑞,但并不讳言灾异,但在元光五年复征贤良对策时,其制策问及天人之道、吉凶之效、天命之符,便只言祥瑞,不及灾异。而为武帝构筑"天人感应"思想体系的董仲舒本人也在言"灾异"时遭受重大打击:

先是辽东高庙、长陵高园殿灾,仲舒居家推说其意,草稿未上,主父偃侯仲舒,私见,嫉之,窃其书而奏焉。上召视诸儒,仲舒弟子吕步舒不知其师书,以为大愚。于是下仲舒吏,当死,诏赦之,仲舒遂不敢复言灾异。[1]2524

在武帝身边随侍的相如,又怎会不理解武帝的思想意图?其在《封禅文》中就极力突出祥瑞,以展示大汉德行之广,功业之巨,通过祥瑞纷至来宣扬上德、"润色鸿业"[22]《两都赋序》,21。刘勰早已注意到此篇赋文的重要政治意义:"观相如《封禅》,蔚为唱首,尔其表权舆,序皇王,炳玄符,镜鸿业,驱前古于当今之下,腾休明于列圣之上,歌之以祯瑞,赞之以介丘,绝笔兹文,固维新之作也。"[23]394细读汉代郊祀歌诗的内容,

正是以"天人感应"说为写作的思想基础,并以歌颂祥瑞来润色大汉鸿业,《宋书·乐志》曰:"汉武帝虽颇造新哥,然不以光扬祖考、崇述正德为先,但多咏祭祀见事及其祥瑞而已"[24]550。武帝对"天人感应"一说的欣然接受及对相如《封禅文》的念念不忘,使我们看到这样一个创作上的链条:《封禅文》首次用文学作品的形式贯彻了"天人感应"学说,对这一学说如何通过文学作品进行反映作出了初次的文学实践,并且相当成功,这就为后来郊祀歌诗的写作打下了坚实的思想基础,对郊祀歌诗的创作具有直接的指导和示范意义。

三 郊祀歌诗的"天人感应"书写

郊祀歌诗作品共十九章,其中共有五章六首描写 祥瑞,它们是《天马》(二首)、《景星》、《齐房》、《朝陇 首》、《象载瑜》。这组祥瑞歌诗展示了武帝朝各种祥 瑞之事,它们分别是:获二天马之瑞,一为带有传奇色 彩生于渥洼水中的天马,一为出兵大宛所获的汗血马 (《天马》);一为于后土祠旁所得宝鼎之瑞(《景 星》);一为甘泉宫中产芝,九茎连叶之瑞(《齐房》); 一为行幸雍获一角兽白麟之瑞(《朝陇首》);一为行 幸东海,所获的赤雁之瑞(《象载瑜》)。天马之瑞,意 在神异其出身,其一"从水中出也",其二者则由于其 马"汗血,言其先,天马子也",而成为祥瑞。其他四物 则为传统祥瑞:宝鼎者,乃合天意、兴皇权之象征,"闻 昔泰帝兴神鼎一,一者壹统,天地万物所系终也。黄 帝作宝鼎三,象天地人。禹收九牧之金,铸九鼎。皆 尝亨上帝鬼神"[25]1392;其芝者,如淳注"《瑞应图》: '王者敬事耆老,不失旧故,则芝草生'"[1]193,系王者 敬老之天应;其麟者,乃是圣明君主的象征(如上文所 云);赤雁者,亦是一种兆示嘉祥的瑞鸟。如此众多祥 瑞之物,"遭圣则兴"、德衰则隐,"唯受命而帝者心知 其意而合德焉"[25]1392,它们的集体出现正是君王圣 明、受命于天的象征。

这些祥瑞歌诗是被特意选入郊祀仪式演唱的。《天马》其一、《汉书·武帝纪》载:"(元鼎四年)秋,马生渥洼水中,作《宝鼎》、《天马之歌》。"[1]84《天马》其二、《汉书·武帝纪》载:"(太初)四年春,武师将军广利斩大宛王首,获汗血马来,作《西极天马之歌》。"[1]202《汉书·礼乐志》、《西域传》、《张骞传》、《史记·乐书》等均有记载。这些记载表明,《天马之歌》、《西极天马之歌》皆系首先为记述获天马之事而作,《史记·乐书》载其二歌辞原为:"天马来兮从西极,经万里兮归有德。承灵威兮降外国,涉流沙兮四

夷服。"[25]1178《汉书·礼乐志》载其进入郊祀仪式歌 唱后,重新命名为《天马》歌,其歌辞已经删去"兮" 字,并且全以三言句构成:"天马来,从西极,涉流沙, 九夷服。天马来,出泉水,虎脊两,化若鬼。天马来, 历无草,径千里,循东道。天马来,执徐时,将摇举,谁 与期?天马来,开远门,竦予身,逝昆仑。天马来,龙 之媒,游阊阖,观玉台。"[1]1060-1061 此郊祀歌辞的内容 与形式和上述《西极天马之歌》的歌辞具有明显的传 承关系,但又加以变化。这表明,《西极天马之歌》是 被有意识地采集并改变之后才进入郊祀仪式歌唱的。 其他四首歌诗亦可找到确凿的先歌后祀的证据。《景 星》歌,一曰《宝鼎歌》。《汉书·武帝纪》曰:"(元鼎 四年) 六月, 得宝鼎后土祠旁, ……作《宝鼎之 歌》。"[1]184其初名为《宝鼎之歌》,显系为得宝鼎而 作,然其在被采集进入郊祀仪式演唱时,则改名为《景 星》。"景星"者,系此歌诗之首二字,这种歌诗命名 之法正是汉乐府整理采集歌诗后的统一命名原则,即 无关歌诗内容, 只取歌诗首二字或几字来命名。《齐 房》、《朝陇首》、《象载瑜》三首歌诗与《景星》一首情 况相同。刻意选取祥瑞内容以入文学作品,其源头不 得不推为司马相如的《封禅文》,而其刻"意"者,乃是 秉承武帝之意,《汉书·佞幸传》便言"延年辄承意弦 歌所造诗"[1]3725,武帝的个人意志主导了国家礼乐建 设活动。

在用丰富的祥瑞歌诗展示"天人感应"之外,郊 祀歌诗更将这种祥瑞扩大化,并在各章郊祀歌诗中加 以体现。天子郊拜泰一后,有司云"祠上有光焉",公 卿言"是夜有美光,及昼,黄气上属天",太史公、祠官 宽舒等曰"神灵之休,祐福兆祥,宜因此地光域立太畤 坛以明应"[25]1395,黄气、美气正是郊祀时上天对下民 所作的"明应"。《汉书·礼乐志》亦载:"以正月上辛 用事甘泉圜丘,使童男女七十人俱歌,昏祠至明。夜 常有神光如流星止集于祠坛,天子自竹宫而望拜,百 官侍祠者数百人皆肃然动心焉。"[1]1045"神光"自然也 是上天之"应"。诗人们多次把这种"明应"写入诗 歌:"长丽前掞光耀明,寒暑不忒况皇章"[1]《天地》,1058; "光夜烛,德信著,灵寖鸿,长生豫。……星留俞,塞陨 光,照紫幄,珠熉黄"[1]《天门》,1061;"沛施祐,汾之阿,扬 金光,横泰河,莽若云,增阳波"[1]《华烨烨》,1066;"璧玉精, 垂华光,交于神,若有承"[1]《五神》,1067。这些诗句中的 神光描写,正是"天人感应"的进一步体现。

《封禅文》与郊祀歌诗中大量祥瑞现象的出现, 实是"天人之际已交,上下相发允答"[1]2609的明证,是 董仲舒"天人感应"说在文学上的反响,郊祀歌诗承继《封禅文》的做法并大力发展之,遂使郊祀歌诗成为武帝宣告承天意而治天下的政治工具。

天人关系自然不只天降祥瑞这么简单,天神与地人之间自由无碍的交流来往,构成了天人关系的另一个侧面。其他郊祀歌诗作品,虽未歌颂祥瑞,但多写祭祠神灵的过程,地上的人们诚心祭祀,天上的神灵则快乐地受享,作品中的人、神往往毫无障碍地相互交流,展示了一种和谐美好的天人关系。如《练时日》一首:

练时日,侯有望,焫脊萧,延四方。九重开,灵之游,垂惠恩,鸿祜休。灵之车,结玄云,驾飞龙,羽旄纷。灵之下,若风马,左仓龙,右白虎。灵之来,神哉沛,先以雨,般裔裔。灵之至,庆阴阴,相放悲,震澹心。灵已坐,五音饬,虞至旦,承灵億。牲茧栗,粢盛香,尊桂酒,宾八乡。灵安留,吟青黄,遍观此,眺瑶堂。众嫭并,绰奇丽,颜如荼,兆逐靡。被华文,厕雾縠,曳阿锡,佩珠玉。侠嘉夜,茝兰芳,澹容与,献嘉觞。[1]1052

人们选好祭祀的好日子,燃起脂肪,烟气上冲云霄, 遍邀神灵。神灵们受到邀请后,马上驾车乘龙来到 人间。他们听着美妙的音乐,品尝着美味的祭品,其 乐融融。而《赤蛟》一首,写神灵降临人间享用祭 品,居然贪图人间佳酿而喝醉了,"百君礼,六龙位, 勺椒浆,灵已醉"[1]1052。这些神灵们已经完全融入 了人间社会,享受着世俗的欢乐。享用已毕的神灵 无限留恋人间,他们徘徊着,恋恋不舍,"神裴回若 留放"[1]1061,"灵安留,吟青黄,遍观此,眺瑶 堂"[1]1052, "盛牲实俎进闻膏,神奄留,临须 摇"[1]1058。郊祀歌诗中的神灵,通达人意,亲民和 善,饮酒赏乐,进食祭品,不乏物质欲望与精神欲望, 犹如邻家阿翁一般,和蔼喜乐又善解人意。可以说, 这样的神灵形象是全新的,它旨在突出神灵与人的 和谐亲密关系,而这正是汉人所追求的真正的天人 合而为一的状态。

这种无间的亲密状态以人上天一游,与神共舞而达到极致,真正"实践"了"天人合一"。《象载瑜》云:"神所见,施祉福,登蓬莱,结无极。"[1]1069《天马》(其二)云:"天马来,开远门,竦予身,逝昆仑。天马来,龙之媒,游阊阖,观玉台。"[1]1061"我"突破了天、人界限,登上蓬莱,来到昆仑,恣意游玩。

《天门》一诗则重在营造凡人随神上天的气氛:

神裴回若留放,殣冀亲以肆章。函蒙祉福常若期,寂漻上天知厥时。泛泛滇滇从高斿,殷勤此路胪所求。佻正嘉吉弘以昌,休嘉砰隐溢四方。专精厉意逝九阂,纷云六幕浮大海。[1]1062

神灵在空中飘荡裴回,似乎无比留恋,"我"觐见神灵,把内心的愿望亲自禀告。"我"跟随神灵飘举上天,一路殷勤服侍。在那茫远无际的九天之间尽情遨游,在那浩渺的大海上任意飘浮,颇有与天同在、超脱虚无之感。这种极具神秘气氛的渲染,正宣告了神人无间的理想境界。

"天人关系"一直是上古以来的哲学探讨中心, 正如刘咸炘所云:"凡古今学术之纷歧,皆在天人之 际,或偏主自然,或偏主当然。庄荀之相对,人皆知 之矣,即慎到之主势,商鞅之主法,亦由顺天、制天而 推极者也。……一切学术以此为总据。"[26]292从殷 商时期的敬畏上天、到姬周时代的敬天保民天命靡 常、再到汉朝的天人感应,"天"为"人"用,天人关系 已经悄然发生了变化。对天人关系体认的背后,不 仅仅是哲学观念的发展,表明着人认识社会、认识自 然的深入程度,更是社会政治话语的深远体现。 "事各顺于名,名各顺于天,天人之际,合而为一", "天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相副,以类合之, 天人一也"[21]341;"受命之君,天意之所予也,故号天 子"[21]288。"天人合一",是潜话语"天赋君权"、"君 顺天道"的外化。在国家礼乐的建设过程中,武帝 正是借助郊祀歌诗的写作,全面阐释自己统治的天 授正统性,并彰显统治的巨大成功。当时,中尉汲黯 面对充满祥瑞的郊祀歌诗曾当面批评武帝,其后班 固亦云:"今汉郊庙诗歌,未有祖宗之事,八音调均, 又不协于钟律,而内有掖庭材人,外有上林乐府,皆 以郑声施于朝廷。"[1]1071这些批评实未能深刻体会 武帝之良苦用心。

四 相如赋与郊祀歌诗在文句、体势上的关联

司马相如的《封禅文》引祥瑞进入文学作品,其 所载之道为"天人感应"思想,在武帝的授意下,郊 祀歌诗再次进行了充分表现。此外,我们还可以在 相如众多的赋作与郊祀歌诗之间找到更为直接的文 句联系(当然其中不排除存在一些传统意象)。如 《上林赋》:

于是乎背秋涉冬,天子校猎。乘镂象,六玉

虬,拖蜺旌,靡云旗,前皮轩,后道游;……^{[1]2563} 此赋中对天子校猎时的车驾描写,恰如《练时日》 (见前引)中神灵降临人间的仪仗,二者几无区别。

又如,相如《封禅文》末所作颂文:

自我天覆,云之油油。甘露时雨,厥壤可游。滋液渗漉,何生不育;嘉穀六穗,我穑曷蓄。[1]2607

此中刻意突出汉德,并将之比为甘露时雨润泽万物。郊祀歌诗中亦有甘露时雨的描写,它们源于神灵的恩赐。如《汉书·礼乐志》所载《练时日》、《华烨烨》、《惟泰元》:

灵之车,结玄云……灵之来,神哉沛,先以雨,般裔裔。^{[1]1052}

神之来,泛翊翊,甘露降,庆云集。[1]1066

云风雷电,降甘露雨。……百姓蕃滋,咸循厥绪。继统恭勤,顺皇之德。[1]1057

此后,"庆云甘雨"便成为神灵送给人间的必备礼物,不断出现在后世郊祀歌诗作品中。

其南则隆冬生长,涌水跃波;其兽则 旄貘 犛,沈牛麈麋,赤首圜题,穷奇象犀。其北则盛 夏含冻裂地,涉水揭河;其兽则麒麟角端,騊駼 橐驼,蛩蛩驒騱,駃騠驴骡。[1]《上林赋》,2556

此中铺写瑞草祥兽,是《封禅文》与郊祀歌诗中祥瑞描写的早期预演。

若夫青琴宓妃之徒,绝殊离俗,妖冶娴都,靓妆刻饰,便嬛繛约,柔桡嫇嫇,嫵媚纤弱,曳独茧之榆袣,眇阎易以恤削,便姗嫳屑,与世殊服,芬芳沤郁,酷烈淑郁,皓齿粲烂,宜笑的皪,长眉连娟,微睇绵藐,色授魂与,心愉于侧。[23]《上株赋》,2571

这样一段对于女色的描写,又恰与《练时日》(见上文)对"众嫭"的描写相似。

除了文句上的秉承之外,郊祀歌诗的气势与辞 采也正与相如赋相类。前文所引谢无量语提到相如 "体",与汉郊祀同样为"鸿丽瑰玮"之作。"鸿丽" 有鸿伟壮丽之意,"瑰玮"者,则指文辞瑰丽奇特。 相如自云:"词赋者,合綦组以成文,列锦绣而为质。 一经一纬,一宫一商,此赋之迹也。赋家之心,包括 宇宙,总览人物,斯乃得之于内,不可得而传"[27]12, 故其作品上天人地,充满奇思壮彩,读之令人神飞。 《文心雕龙》曾多次指出相如赋文奇丽瑰玮的特色: "长卿傲诞,故理侈而辞溢"[23]《体性》.506;"相如赋仙, 气号凌云,蔚为辞宗,乃其几力遒也"[23](风骨),513;"是以枚、贾追风以入丽,马、扬沿波而得奇,其衣被词人,非一代也"[23](辨驗),47;"相如好书,师范屈宋,洞入夸艳,致名辞宗"[23](才略),698。而郊祀歌诗中同样充满奇思妙想与壮辞丽句。如:"我"乘天马、籋浮云、晻上驰、游阊阖、观玉台;春天"众庶熙熙,施及夭胎,群生谌谌,惟春之祺"[1](青阳),1055,同样是"包括宇宙,总览人物"。"灵之游"、"灵之车"、"灵之下"、"灵之来"、"灵已坐"、"灵安留"的写作模式充满赋家铺排之意,语辞瑰丽。如果说写作宗旨的相同与文本语辞的袭用,是相如赋文与郊祀歌诗间的

显性继承,那么,赋文与歌诗体势特色的相似则是隐性的关联。

司马相如是否参与过汉代郊祀歌诗的写作,已然难以确考,但这并不能磨灭他在郊祀歌诗写作中的重大作用。在武帝强烈的个人意志及统治需求下,相如展现"天人感应"思想的赋文,为郊祀歌诗的写作提供了重要借鉴,对之具有直接的指导和示范意义。正是有鉴于相如对郊祀歌诗写作的巨大贡献,班固才毫不犹豫地推举相如为郊祀歌诗创作的首功之臣。

参考文献:

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [2]郭茂倩. 乐府诗集[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [3]许学夷.诗源辨体[M].杜维沫校点.北京:人民文学出版社,1987.
- [4] 顾炎武, 黄汝成. 日知录集释[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [5]周寿昌.汉书注校补[M].北京:中华书局,1985.
- [6]谢无量.中国六大文豪[M].上海:中华书局,1929.
- [7]赵敏俐.周汉诗歌综论[M].北京:学苑出版社,2002.
- [8]罗根泽. 乐府文学史[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [9]张永鑫.汉乐府研究[M].南京:江苏古籍出版社,1992.
- [10]吴朝义.《郊祀歌》的作者非司马相如辨[J].康定民族师范专科学校学报(文科版),1988.
- [11] 郑文.汉诗研究[M]. 兰州: 甘肃民族出版社, 1994.
- [12] 龙文玲.汉《郊祀歌》十九章作者辨证[J].学术论坛,2005,(4).
- [13] 李昊.司马相如作品考辨[J].中华文化论坛,2006,(3).
- [14]李程.司马相如"骚体制歌"考[J].西华大学学报(哲学社会科学版),2012,(2).
- [15]张树国.汉武帝时代国家祭祀的逐步确立与《郊祀歌》十九章创制时地考论[J].杭州师范大学学报(社会科学版),2009, (2).
- [16]司马光.资治通鉴[M].胡三省音注."标点资治通鉴小组"校点.北京:中华书局,1956.
- [17]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [18] 毛亨,郑玄,孔颖达.毛诗正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [19] 刘向,向宗鲁.说苑校证[M].北京:中华书局,1987.
- [20]王弼,孔颖达.周易正义[M].北京:北京大学出版社,2000.
- [21]董仲舒,苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,1992.
- [22]萧统.文选[M].北京:中华书局,1977.
- [23]刘勰,范文澜.文心雕龙注[M].北京:人民文学出版社,1958.
- [24]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [25]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [26]黄曙辉.刘咸炘学术论集子学编[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.
- [27] 葛洪.西京杂记[M].北京:中华书局,1958.

[责任编辑:唐 普]