“皇权”与“不死”

——汉赋早期两大文本主题与“梁园文学”之兴起

孙少华

【摘　　要】司马相如离开长安赴梁孝王“梁园文学”集团学习辞赋，有两个原因：一个是梁孝王具有继承皇位的可能性，另一个是“梁园文学”具有上层贵族喜爱的“神仙不死”思想。这是“皇权”与“不死”对汉初辞赋写作影响的结果。后来“梁园文学”等地方辞赋与汉武帝的宫廷辞赋相结合，产生了文学史上真正意义的“汉赋”。“皇权”与“不死”就成为司马相如以及其他赋家早期书写汉赋的两大主题。“梁园文学”在汉赋生成过程中具有不可忽视的作用。

【关 键 词】司马相如；“梁园文学”；黄老学说；皇权；神仙不死

【作者简介】孙少华，中国社会科学院文学研究所研究员（北京 100732）。

【原文出处】《文史哲》（济南），2021.1.113～124

【基金项目】本文系国家社会科学基金重点项目“汉赋文本与理论研究”（19AZW006）的阶段性成果。

汉代文学史上的一个重要现象，就是汉赋的兴起。虽然目前我们对汉赋的研究已经非常深入，但仍然有很多疑问无法完美地解决。严格来说，与汉初“辞赋”不同，真正称得上“汉代”之赋者，应该是汉武帝召见司马相如以后的赋作。此前陆贾、贾谊赋，以及曾游吴、梁的枚乘、邹阳、严忌等人之赋，带有鲜明的“楚赋”（或者说先秦楚辞）特征。司马相如入梁以后，汉赋性质开始发生变化。尤其是在汉武帝注意到他的《子虚赋》之后，才开启了具有汉代性质的辞赋之门。但司马相如的《子虚赋》，又产生于梁孝王时期，某种意义上说，汉赋的兴起与发展，梁孝王文人集团起到了关键作用。也就是说，要研究汉赋的兴起与渊源，最绕不开的就是梁孝王文人集团的“东苑”（又称“梁园”）。汉初文学的翘楚，亦多在梁。所以，鲁迅先生曾敏锐地指出，汉初文学的实际情况是，“天下文学之盛，当时盖未有如梁者也”；其文学代表人物有严忌、羊胜、公孙诡、韩安国、司马相如等，“皆词赋高手”[①]。这种概括，给予了梁孝王文人集团以很高的文学评价。

为研究方便，我们将梁孝王及其群臣以东苑为中心形成的这个“文学群体”，姑且称为“东苑文学”或“梁园文学”。由于后者较为知名，且容易为人所理解，故统一称为“梁园文学”，以便将该集团作为一个独立的文学组织与活动形式提出来，供学界讨论。

目前所见各种文学史，或对“藩国文学”偶有涉及，但对“梁园文学”的地位与重要性认识不足。刘跃进先生《秦汉文学地理与文人分布》单列《中原文学一瞥——梁孝王集团的文学想象》一章，从历史上记载的梁孝王集团的文人及其作品、《西京杂记》记载的梁孝王文人集团的文学活动、谢惠连《雪赋》记载的梁孝王与邹阳等兔园赏雪入手，对这个文学集团的作品、活动进行了深入分析[②]，无疑是对“梁园文学”研究的一个推进。在此基础上，我们有必要对汉赋的起源与发展具有原动力作用的“梁园文学”给予必要的重视，并对此时期推动汉赋产生的各种动力，对汉赋的写作主题、目的与作用，作较为深入的辨析。而这些话题，皆与“皇权”与“神仙不死”具有密切关系，兹由此入手，尝试分析。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

一、皇权介入辞赋与梁园文学的“神仙不死”思想

辞赋真正走上汉代的文化前台，从此受到帝王的高度重视，进入文人阶层并为他们所接受，其功臣无非刘勰所言陆贾、贾谊、枚乘、司马相如、王褒、扬雄、枚皋、东方朔八人[③]。但依据刘勰之言，陆贾、贾谊不过是始作俑者，王褒、扬雄继承前代赋风，枚皋、东方朔则又趋下风。真正推动汉赋成为一代之文的关键，则是刘勰所言“枚马同其风”的枚乘与司马相如。此二人恰恰皆为梁孝王的座上宾。可以说，汉大赋的兴起，第一功臣无疑是司马相如，但司马相如学赋的梁孝王东苑，无疑最值得引起我们的关注。

作为“以赀为郎”，好不容易由蜀地进入京城的司马相如，为何轻易辞官从长安走向藩国——梁孝王的属地？史书记载说是因为汉景帝“不好辞赋”，可能使我们更多留意到司马相如对“辞赋”的重视。如果从梁孝王“好辞赋”的角度看，司马相如游梁，首先选择的是“辞赋”，其次是“人”(梁孝王)。但对于司马相如而言，到底哪种力量使他认为学习“辞赋”较“以赀为郎”更为重要？即使梁孝王“好辞赋”，如果没有一定的政治因素，很难促使司马相如转投梁孝王。因为，司马相如本来“以赀为郎”，他的“客游梁”，第一不可能是为了经济上的原因，因为从他投奔梁孝王，直至梁孝王卒，他在经济上一直处于窘困局面[④]；第二，司马相如生活的时代，前有辞赋名家陆贾、贾谊长期生活在长安，当时长安好辞赋者当不在少数，即使汉景帝“不好辞赋”，也阻止不了其他人的“好辞赋”。司马相如选择离开京城的背后，或者另有玄机。

汉景帝曾有传位于梁孝王的想法[⑤]，而这一提议也得到了他们的母亲窦太后的支持。虽然此事最终未能成功[⑥]，并且仅见于《梁孝王世家》，不见于《孝景本纪》，甚至史书明确记载“以事秘，世莫知”，但在当时梁孝王周围文人中，或是公开的秘密。《资治通鉴》记汉景帝与梁孝王对话事，在汉景帝前三年丁亥年(前154)；记司马相如“从游”，则在上一年(前155)“筑东苑”之后。然次年(前154)冬十月，“梁王来朝”[⑦]，是知《资治通鉴》定司马相如入梁的时间有误，且与《史记》所言有出入[⑧]。由此笔者判断：司马相如辞郎游梁的时间，当在本年(前154)汉景帝语梁孝王传位事后。进一步推测，司马相如辞郎游梁，表面上是为了学习辞赋，其实也有投机梁孝王的意图。汉景帝、窦太后对梁孝王的信任与宠爱，是促使司马相如游梁的表面原因；而梁孝王未来对“皇权”掌握的可能性，则是促使他游梁的政治原因。从这个意义上说，司马相如游梁时的赋作，某种程度上可以说是“皇权”介入的结果。

作为学习辞赋的最佳去处，梁孝王东苑无疑是司马相如的首选。东苑，后世又称梁园、兔园、竹园；此园建于“东”，是按照阴阳五行说法，东方为木，象征万物生长[⑨]。这里聚集了严忌、枚乘、羊胜、公孙诡、邹阳等文人，这也是吸引司马相如的主要原因。如果将集中在梁孝王东苑的文人与文化，看作一个比较特殊的群体，我们不妨将其称作“东苑文人群”或“东苑文化圈”。而其通过汉赋反映出来的总体文学特征，可统一称为“梁园文学”，其主要代表人物就是除了上述所言严忌、枚乘、羊胜、公孙诡、邹阳，还包括后来的司马相如、韩安国等；其活动区域，主要集中在以梁园为中心的梁地；其作品形式，以赋为主，兼有部分散文作品。“梁园文学”最显豁的特征，是受到了齐文化的深刻影响。目前保留下来的此时期的“文学”形式主要为赋体作品，故本文所言“梁园文学”，主要指的是他们的赋作。

有人根据出土文献研究，梁园以睢阳城内宫殿为起点，东至今永城芒砀山(即今梁孝王陵所在地)[⑩]。无论这种说法是否可靠，有一点是肯定的，即按照今天的距离，当初东苑的东界，距离今齐地的西界，不足二百公里；距离泰山，不足四百公里。梁国的封地，“地北界泰山，西至高阳，四十余城，皆多大县”[⑪]，可以说明梁国的封地的北界，已抵达泰山附近。这是一个什么概念？这证明：梁孝王的封地，已

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

经抵近战国齐地(甚至包括部分旧齐地)。这也是为什么东苑有“齐人羊胜、公孙诡、邹阳之属”的原因。另外,睢阳城距鲁、楚皆近。而贾谊在梁怀王时代由楚入梁为太傅,或者也是楚文化进入梁国的关键。

这里有三个关键点值得我们注意:第一,“齐文化”对梁孝王的影响,尤其是作为封禅首善之区的泰山及其封禅文化对梁孝王的影响;第二,梁孝王身边的赋家,主要来自齐与楚,如枚乘、严忌、邹阳等,皆由吴奔梁,其中邹阳为齐人,枚乘、严忌为东楚人(江淮地区)[12];第三,梁孝王封地,处于齐文化、鲁文化、楚文化的三种文化交汇区。就是说,梁孝王统治的藩国,是各种文化群体的汇集地,其中楚文化、齐文化、鲁文化是主流[13]。当然,有一点我们需要认识到,由于梁孝王作为好黄老之学的窦太后少子,必然自幼学习黄老,故黄老学说应该在梁孝王藩国大行其道。从“齐人羊胜、公孙诡、邹阳之属”游梁,并成为梁孝王座上宾分析,齐文化对梁地影响甚深。当时,齐文化与其他文化尤其是鲁文化存在一定的博弈,即使各地儒生之间,也是如此[14]。可见,入汉以后,齐文化与鲁文化甚至与其他地区文化的矛盾与斗争,是秦始皇、汉武帝时期的一个有趣的文化问题。

但齐文化的影响,应该对梁起到了最直接、最深刻的刺激作用[15]。对由京城进入梁地的司马相如而言,梁毗邻齐的事实,也证明齐文化对司马相如影响深刻。司马相如《子虚赋》中齐、楚之辩,以齐为胜,或者反映了一点问题。其中的原因即在于齐文化中两大特殊元素:海上三神山(蓬莱、方丈、瀛洲)、泰山,二者皆与神仙不死有关。前者主要与“神仙”有关,如《史记》《汉书》记载海上有神仙及其所居之仙山,秦始皇、汉武帝多次派人赴海上求仙;后者主要与“不死”有关,如泰山在汉代的信仰中也属神山,传说山上有不死神药(如诗文、纬书中所说的“玉浆”)[16],且泰山“主召人魂”[17],在当时属于“灵冥世界的一部分”,有可能掌管着人的魂魄[18],是人死后魂归之所[19]。因此,与泰山有关的封禅,更是与神仙不死有着千丝万缕的联系[20]。

需要说明的是,我们在此使用的是“不死”与“皇权”对应,未使用“长生”,就在于“不死”观念的产生,主要与方士改造过的黄老思想有关,如《韩非子·外储说左上》有“客有教燕王为不死之道者”[21]之说,说明“不死之道”与王权、皇权有密切联系。秦始皇、汉武帝后来的封禅,即“合不死”之意。后来,“不死”成为一种观念,影响了两汉人的世界观。另外,“不死”之药,在6、7世纪南印度佛教中的不空罥索密法中有所反映[22]。中国先秦既有的这种“不死药”法,与之有何思想联系,值得深究。

由此我们可以做出一个大胆的判断:梁孝王时期产生的赋作尤其是齐人赋作中,主要的文章主旨,应该是“神仙不死”。梁孝王本人“好辞赋”,也应该与此类观念有关;司马相如游梁学习赋作,主要也是为了此类观念。他在梁园撰写的《子虚赋》草稿[23],就应该有大量神仙不死的描写。只不过由于后来人(如司马迁)的删削,我们已经无从掌握此类描写的数量而已。在此基础上,汉赋的兴起,已经是蓄势待发的问题。司马相如,也在冥冥之中等待比梁孝王还要喜爱辞赋的汉武帝的召见。

二、“皇权”与“不死”的结晶——“梁园文学”

梁孝王卒,“梁园文学”的中坚力量陆续被汉武帝全盘接收,成为汉武帝的御用文人。这里有一个问题:梁孝王一度是汉景帝、窦太后欣赏的继任者,可以说是与汉武帝争夺皇位的有力竞争者。汉武帝即位之后,不但没有打击梁孝王使用的文人,而且全盘接收并非常欣赏他们的作品,其背后的原因,除了汉武帝好辞赋的主观因素,还有当时的主流思想以及“梁园文学”中的“神仙不死”观念。毕竟,汉武帝生活在黄老之学与神仙不死观念盛行的时代。武帝的童年基本上被笼罩在这种思想之下;而其即位之后,好黄老之学的窦太后仍然掌控着大汉帝国的信仰。这一点,对年幼登基的汉武帝不能不有所影响。

汉赋兴起的同时,汉武帝时期政治生活中的另

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

一件大事，就是封禅的实施。汉武帝封禅的本质，与秦始皇“封禅不死”观念完全一致。这导致了大量“神仙”传说的出现，方士成为当时受人尊敬的职业。但同时，儒生是当时较方士更为庞大的文人群体，并且自先秦以来一直是社会管理的主要参与者。在此，儒生与方士之间在政治生活中的矛盾与斗争，是秦始皇至汉武帝中期的主要问题之一。

秦始皇与汉武帝的封禅，因封禅礼仪的需要，征召大批儒生、方士随行。据《史记》之《秦始皇本纪》《孝武本纪》《封禅书》及《汉书·郊祀志》的记载，似乎儒生是被排除在封禅之外的。其实，根据相关文献分析，当时儒生、方士之争，主要在封禅的具体仪式或封禅器物的识别能力上。在具体的封禅礼仪上，秦皇汉武采纳的是方士的说法[24]；而在封禅过程中颂文之类的文本制造上，他们实际上依靠的还是儒生[25]。在此，秦汉统治者实际上是从“政治实际效用”的角度，将方士视作“技术化”人才，而将儒生视作拘泥于《诗》《书》不能融通治世之“腐儒”，故儒生有被政治边缘化的倾向[26]。这样带来的直接后果，就是“儒生的方士化”。董仲舒等人偏离“醇儒”路线，将阴阳五行纳入经学阐释的做法，无疑是这种社会政治思想的反映。

某种程度上说，“皇权”与“不死”的介入，成为汉初辞赋文本产生的一大推手，同时也成为早期汉赋文本书写的两大主题。也就是说，汉武帝之前及其初期的辞赋，并非因为其歌功颂德才为武帝所欣赏，而是因为多数写神仙题材，才引起了武帝的注意。而汉武帝见到司马相如《子虚赋》之前，“梁园文学”中的辞赋作品，已经出现了“神仙不死”题材。

“梁园文学”受到了齐文化的深刻影响，而齐文化的一个重要特征，就是强调“神仙不死”。有人考证，与“神仙”有关的“齐地八神”，即是夷人的生命之神，其兴废与神仙思想紧密相关，因此“仙”的思想在夷人那里可能很早就出现了[27]。就此而言，深受齐文化影响的“梁园文学”辞赋，绕不开“神仙不死”话题。另外，梁孝王如同窦太后一样，尊奉黄老，而黄老也是信仰“神仙不死”思想的。

西汉早期，梁孝王统治的梁地，弥漫着浓郁的“神仙不死”气息。在今河南永城发掘的梁孝王刘武长子梁共王刘买的墓穴中，发现了中国早期的彩色壁画，上有与神仙不死有关的“四神”、仙鹤、白豹画像。墓壁顶部，有龙、朱雀、白虎、怪兽神像，后世题名为“四神云气图”。其中的怪兽，有学者以为是玄武。龙居中央，前与神兽，后与朱雀、白虎形成遨游天际的图景。龙足、龙尾与朱雀颈部皆有荷花图案，且朱雀口衔龙角，龙须勾连神兽之尾，具有较为明显的仙界生活景象。龙尾部的白虎，攀援木上，口衔灵芝，蕴含着“长生不死”主题。值得注意的是神兽形象，鸟首，背有鳍，一翼，似传说中的应龙；而其身又似龙，非常像《山海经》中所说的鸟首龙身神。无论如何，此神兽疑与黄帝时期杀蚩尤的黄龙有关。这样的话，此四神图就与黄帝传说中的“神仙不死”有关系。

另外，亦属梁王墓群之一的僖山汉墓的画像中，也有神兽、瑞兽图案，如苍龙、三首人面兽、熊虎斗图、鸟首翼兽等形象[28]，说明此类神兽，皆神仙生活中的不死之神。而梁共王墓侧壁上的仙鹤、白豹图像，则与西王母神仙思想有关系。图中鹤与白豹立于神木之上，遥遥相对；鹤后下方为灵芝图案，表明长生主题。值得注意的是白豹形象，白豹兽身，似鸟首，与僖山汉墓壁画中的图像相同。在《山海经》等文献中，西王母的形象是人与豹的混合，且“母”即“貘”之音假，貘即白豹[29]。如果此推断可靠，则梁共王墓壁画中的白豹形象，就与西王母有关。综合此处所论，梁共王墓壁画中就存在着与黄帝、西王母有关的思想。这种思想，反映的是梁孝王时期的主流观念。就此而言，梁孝王时期的辞赋作品中，必然对此类思想有所体现。

例如，严忌《哀时命》，具有非常明显的神仙描写，并且有与西王母有关的文献。如：“愿至昆仑之

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

悬圃兮，采钟山之玉英。揽瑶木之檀枝兮，望阆风之板桐。弱水汩其为难兮，路中断而不通。”[30]昆仑乃西王母所居仙山，钟山、阆风、板桐皆神话中的神山，弱水为流经昆仑山的神话中水名。再如：“凿山楹而为室兮，下被衣于水渚。雾露濛濛其晨降兮，云依斐而承宇。虹霓纷其朝霞兮，夕淫淫而淋雨。怊茫茫而无归兮，怅远望此旷野。下垂钓于溪谷兮，上要求于仙者。与赤松而结友兮，比王侨而为耦。使枭杨先导兮，白虎为之前后。浮云雾而入冥兮，骑白鹿而容与。”[31]“凿山楹而为室”有隐居修仙之意；下文的“仙者”、赤松、王侨，皆神仙人物；“枭杨”即狒狒，为山神名；白虎、白鹿是皆与神仙有关的意象。这些文字，在《哀时命》中所占比例未必很大，但足以说明，“梁园文学”中的赋，对神仙题材多有表现。

枚乘《七发》，成篇时间不明，或以为在吴王刘濞谋反之前[32]，或以为在梁孝王卒、枚乘归淮阴后[33]。这两种说法，不是太早，就是太晚。笔者以为，此赋主要讲“养生之道”，当作于六国之乱被平、枚乘游梁安定之后为宜。因此，本文将《七发》归入“梁园文学”之内。

《七发》如何讲“养生”？以往，我们总以为《七发》的主要目的是讽谏吴王，或者以为是劝谏帝王不要穷奢极欲。事实上，从全赋内容看，全部是讲“养生”“延寿”之道，符合道家学说。如全文从音乐之乐、美味之乐、驾乘之乐、美景之乐、校猎之乐、观潮之乐六个方面发问，以楚太子皆不能起病为喻，借太子之口说明此皆非养生之道。下一步，吴客本来要给楚太子所说的“要言妙道”，实际上以道家“养生”甚至黄老“不死”为主[34]。这一点，我们可以结合赋文，提供两点证据：

其一，枚乘《七发》中的“要言妙道”，作者未作详细介绍，然据其中“将为太子奏方术之士有资略者，若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦，使之论天下之精微，理万物之是非。孔老览观，孟子持筹而算之，万不失一”以及“涣乎若一听圣人辩士之言”[35]分析，这第七个内容，实际上就是包括孔子、老子、孟子在内的“奏方术之士有资略者”之言。其中所举九人中，杨朱(宣扬“为我”思想)、庄周、魏牟(庄周弟子)、便蜎(传老子之学)、詹何(继承杨朱道家之学)、老子六人皆属道家学说，是知吴客之言以道家学说为重。

其二，赋中前后两次提及“要言妙道”，“要言”即赋中的七个内容；“妙道”本应在“太子岂欲闻之乎”之后，今却不见。这部分内容，笔者怀疑或者亡佚，或者被删去了。否则，上文七个发问，皆未打动太子，如何在“太子岂欲闻之乎”之后，并无具体内容的情况下，太子即“据几而起”，“霍然病已”？无论从道理上，还是从全赋内容的比重上，这都说不过去。再进一步分析，这个亡佚或被删去的部分，应该从道家(老子等六人)、儒家(孔子、孟子)、墨家中选择一种学说进行阐发。根据此处代表人物的比例与汉初学说的实际情况，此后吴客之言，必然以道家甚至黄老学说为主。道家讲养生、神仙，这说明《七发》中有神仙题材描写。

北大简《反淫》与枚乘《七发》具有文本联系，并且具有比《七发》更明确的神仙不死描写，如“西游昆仑，东观扶桑”，“寿极无穷”等[36]。《反淫》中的两个主角，魂与魄子，显然属于神仙不死思想。从这个意义上说，《反淫》显然保留着汉初赋作中被后来者删去的“神仙不死”描写。笔者怀疑：《反淫》文本中的“魂魄对话”，如果换成以“人物对话”的方式出现，就是枚乘的《七发》文本。

上述现象使笔者怀疑，司马相如“客游梁”的原因，就是“皇权”与“不死”合作的结果：一方面，在司马相如赴梁之先，梁孝王已有储君之象，此即“皇权”在其中起到了部分作用；另一方面，梁孝王集团辞赋作品中的“神仙不死”题材，也是吸引司马相如的一个重要原因，此即“神仙不死”所起的作用。进一步言之，司马相如赴梁学习辞赋，是由“皇权”与“不死”合力促使成行的。而他在梁学赋的文本，亦多“神仙不死”题材，这会进一步增大其中“神仙不死”题材的比重。

枚乘之后，司马相如迅速开启了自然风物描写

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

的模式。此后，汉赋对方位特别强调，并对山、石、水、林着重描写，与《山海经》保持着某些相似联系。例如，《山海经》写山，皆从山的位置、有何草木或奇石、水的流向入手，可知神仙所居之地，多山、林、石、水，并且其方位是特别强调的一面。其中记载的西王母、昆仑山、幽都山等，又见于《淮南子》及汉代纬书[37]，皆与神仙不死思想有关。

今所见《子虚上林赋》，一方面是司马相如后来改写的，另一方面经过了司马迁的删削[38]，故已经看不到他如何写“帝王之仙”。但有一点我们可以判定：其中大量对方位变化、奇山异石、奇珍异草的描写，应该保留着某些神仙思想的痕迹。进一步看，其中的山、石、草、木描写，或者有符合“神仙不死”的成分。

因此，司马相如的《子虚上林赋》，本质上也是写神仙不死。《史记》记载：“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。’”[39]由此处司马相如将“子虚”“上林”与“好仙道”联系起来看，此赋本来是写“仙道”的，并且这个“仙道”，与《大人赋》中的神仙一样，皆属于“帝王之仙”，非“列传之仙”[40]。虽然颜师古、王念孙等人对“儒”“传”的说法不一，但有一点不容置疑，司马相如早期的《子虚上林赋》，与后期的《大人赋》一样，皆写帝王之神仙：非“山泽间形容甚臞”之仙，而是帝王园林中的神仙，并且是与“甚臞”相反的“丰腴”之貌。

目前所见《子虚上林赋》，被分作两篇，上篇为《子虚赋》，为楚使子虚、齐乌有先生各自夸耀本国之事。子虚之辞描绘云梦大泽，提及其中有山，能够掩蔽日月，上接青云，下连江河。这显非人间之山。随后子虚描绘其土，“赤黄青白，五色离陆”；其石，“赤白相间，玉光闪烁”；其果木，“青黄杂糅、光彩鲜艳”；其禽兽，“斑斑可观，无色不有”。其中的“丹青赭垩、雌黄白坿”以及各种香草，皆可入药；他如“神龟蛟鼉”“鹓雏孔鸾”“白虎玄豹”，虽有来历，然疑所写皆属神仙之物。至于写“郑女曼姬”，极力描绘她们的服饰、装束以及动作，赞叹她们“缥乎忽忽，若神仙之仿佛”[41]。如果我们忽略此处为实写，子虚所夸饰的内容与形式，是否受到了神仙思想的影响？《史记正义》引《战国策》云：“郑之美女，粉白黛黑，而立于衢，不知者谓之神仙。”[42]后世的注释，如果将此处看作实写，是否有将史实以就虚造之嫌？

另外，子虚之辞较多，乌有先生之辞不足子虚三分之一。目前多数学者认为，乌有先生之辞本如子虚之辞一样，多夸饰，然被后人删削。其所删削部分，应如子虚之辞形式上大致一样。虽然如此，从乌有先生了了数语中，我们仍然可以发现神仙思想的痕迹，如其中所言琅邪、成山、芝罘，皆秦始皇封禅泰山时的齐地八神。

笔者怀疑，乌有先生被删削的辞，或者能在《封禅书》中找到痕迹。如乌有先生之辞为：“且齐东陼巨海，南有琅邪，观乎成山，射乎之罘，浮勃澥，游孟诸，邪与肃慎为邻，右以汤谷为界。”[43]《史记·封禅书》记齐八神之辞为：“五曰阳主，祠之罘。六曰月主，祠之莱山。皆在齐北，并勃海。七曰日主，祠成山。成山斗入海，最居齐东北隅，以迎日出云。八曰四时主，祠琅邪。琅邪在齐东方，盖岁之所始。”[44]如将二者之辞稍加修改，合并一处，似乎并无扞格不通(括号内为《封禅书》文字)：“南有琅邪，(在齐东方，岁之所始)。观乎成山，(山斗入海，居齐东北，迎日出云)。射乎之罘，(祠之莱山，皆在齐北)，(并)浮勃澥。”

当然，即使增加这些词语，上乌有之辞在规模上仍然无法和子虚之辞相比。但如果乌有所言涉及齐地八神，其规模会更加增大。笔者怀疑，乌有被删之辞，很可能与“八神”的兴废有关[45]。

另外，司马迁在《史记·司马相如列传》说他的赋是“虚辞滥说”，近似于诸子虚妄之说，其中当有神仙不死思想；司马迁又说司马相如赋“其要归引之节俭”，却符合养生学说。我们推断司马相如赋多神仙思想，当合乎史实。可见，司马相如《子虚上林赋》本来是写神仙，其主旨并非为某个帝王歌功颂德，《史记》说相如见汉武帝读《子虚》《上林》，知其好神仙，

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

又专门续写《大人赋》，就是这个原因[46]。司马相如的《子虚赋》，是“梁园文学”的后期作品，其代表性不言而喻。

综上，“梁园文学”的多数辞赋作品，大概皆与神仙不死题材有关，这在此前迎合了梁孝王的喜好，后来又恰好符合了汉武帝的喜好。这是汉武帝在封禅前后大量接纳这些文人的主要原因。

梁孝王的好辞赋，属于皇权对辞赋文本书写的第一次介入，这是促使司马相如游梁的主要原因，同时使得“梁园文学”通过“不死”题材实现了对辞赋文本书写的第一次改造。汉武帝对辞赋的喜好，客观上造成了皇权对辞赋文本书写的第二次介入，并将梁地的辞赋引入宫廷，实现了对辞赋文本书写的第二次改造。汉赋文本的产生，是“皇权”与“不死”信仰合力的结果。而从皇权的角度处理“不死”信仰，就是皇帝的封禅。这在客观上实现了此前带有齐文化、楚文化色彩的“辞赋”向“汉赋”的转化。冈村繁就认为，当时属于楚系的长安宫廷辞赋与属于本地系的江淮辞赋形成对立，至汉武帝发生了融合[47]。至于其融合的“契合点”，笔者以为就在于各系辞赋均被皇权统一在“神仙不死”这一思想下，成为汉武帝封禅泰山、追求长生的思想工具。而“汉赋”产生的标志性事件，应该是司马相如觐见汉武帝，并撰写《上林赋》。如果说司马相如的《子虚赋》，只能称作具有“梁园文学”特征的藩国辞赋作品，其《上林赋》则是在藩国文学基础上对“大汉”的颂扬，属于具有宫廷辞赋性质的“汉赋”作品。

三、披着“皇权”圣衣的“黄老”：“梁园文学”之“不死”观念与黄老之关系

结合枚乘、司马相如赋中多神山、灵草，以及当时的主流文化看，“梁园文学”中的神仙不死观念，应该符合黄老学说。

汉景帝时期乃至此前，汉王朝的主流信仰就是黄老。尤其是窦太后的“好黄老”，使得皇宫弥漫着浓厚的黄老学说气息。这就给“黄老”深深印上了“皇权”印记。

先秦黄老之学的流行区域，主要在战争比较激烈的韩、赵、魏三地，其次是齐、楚；入汉以后，兴盛于齐，其他地区也有流传。梁孝王时，传入梁地的齐文化，最主要的应该是黄老。就此而言，梁孝王推崇齐文化与黄老，或者与窦太后的好黄老有关[48]。黄老本来与神仙不死无关，至多蕴含着各种养生思想[49]。后来由于方士攀附黄老，“黄老学”与“方仙道”出现融合[50]，融合的时间，应在汉景帝之前。

秦始皇封禅泰山，其神仙不死观念，即属于黄老之学体系。其证据有二：

其一，秦始皇称帝之后，信奉帝系始于黄帝之说，故“或曰”论“五德终始”，自“黄帝得土德，黄龙地螾见”开始[51]，此其信奉黄老之学证据。后来汉武帝继承秦始皇的封禅思想，其中一条就是采纳齐人公孙卿之言，模仿黄帝封禅以致怪物与神通的方术[52]。公孙卿、丁公等方士之言，即齐地的黄老之学。另外，秦始皇东巡海上，首先祭祀的就是“齐地八神”[53]；汉武帝东巡海上，继承了这个思路[54]。后来汉宣帝又有祭祀八神之事。这个“齐地八神”的作用，主要是“延年”[55]，并且八神皆蕴含着“永恒”“不死”的意象[56]。这正是黄老学说的核心思想。

其二，秦始皇采用的“五德终始”，属于齐文化，其本意在于黄老之学、神仙不死，非针对王命而言。如《封禅书》记载：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”[57]其下，接着是宋毋忌等人“形解销化，依于鬼神之事”的“方仙道”、驺衍的阴阳学，并称“燕齐海上之方士传其术不能通”，由此分析，“五德终始”“方仙道”“邹衍阴阳主运”说这三种方术，本来皆与神仙不死有关，否则，当时齐人如何知道周必亡、秦必兴？为何不言“齐为火德”？进一步而言之，与“阴阳”相关的“五行”说，秦汉时期也与神仙不死有关。

由此可知，秦始皇、汉武帝之间的五德终始、阴阳五行的初衷或者说某个方面，非惟针对王命、王统而言，实有黄老“神仙不死”学说在其中。这种帝王所好，也给秦与汉初的黄老抹上了“皇权”色彩。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

枚乘《七发》中的“要言妙道”，应属黄老之学。事实上，《七发》中的七个发问，皆属人间之“学”的内容。单纯的人间“要言”，未必真的能够打动楚太子。在当时的历史环境中，只有神仙不死，才能打动楚太子。毕竟，秦皇汉武都看重的神仙不死学说，在楚太子那里必然奏效。因此，赋中两次提及而未做解释的“要言妙道”，实际上即是与“神仙不死”有关的黄老之学。吴客举九人，其中六人为道家，皆属老子之学，然对老子的尊奉，是黄老道家共同的信仰[59]。吴客将要阐述的“要言妙道”之中，除了老子道家学说，不排除包括黄帝学说的可能。根据秦末汉初的实际情况，《七发》亡佚或被删的文字，很有可能就是关于黄老学说的表述。这个推断，我们还可以借助北大简《反淫》进行分析。

比较枚乘《七发》、司马相如《子虚赋》与北大简《反淫》，我们可以对黄老之学在汉赋中的发展轨迹做一个简单梳理：枚乘《七发》单纯讲养生，未尝出现司马相如《子虚赋》中较为明显的“神仙不死”文字，说明枚乘身处的吴地，或者说枚乘本人信仰的黄老，仍然是先秦汉初以治国、养生为主的学说。司马相如《子虚赋》，已经开始出现与“齐地八神”有关的文字，而这正是齐文化被秦始皇采纳入封禅祭祀中的元素。这说明入梁之后的司马相如，或者说梁地流行的黄老，属于被齐文化、齐地民间信仰、齐地方士改造过的思想学说，并且“神仙不死”思想已经被融入黄老之学。《反淫》中的魂魄对话，证明此文有“魂魄不死”观念，而黄老道相信魂魄不死、阴阳不死[60]。这说明，《反淫》中的黄老思想，已经是融合了“不死”“阴阳”等思想的学说，具有齐地文化的特色。比较《子虚赋》与《反淫》对黄老的表现，《反淫》更为直接，数量也更多，不仅《子虚赋》无法与之相比，《七发》更是望尘莫及。也就是说，《反淫》中的“黄老”属于方士攀附黄老之学后进一步发展的结果。由此推断，《反淫》的写作时间，不会早于司马相如的《子虚赋》。

目前所见赋作，找不到如《反淫》那样赤裸裸对黄老道的神仙不死描写，最根本的原因就是，后来大多数作品亡佚，现存作品中的黄老道“神仙不死”描写被删除。其原因当然很复杂，大致说来，我们可从以下几个方面展开分析：

首先，汉武帝“独尊儒术”政策的影响，导致“不语怪力乱神”的儒家，在重新整理或收编此类赋作时，对涉及黄老道的描写进行了删除。

其次，汉武帝封禅之后，对“神仙不死”产生怀疑，不再喜好此类“神仙不死”描写，导致赋体思想发生转向：由描写神仙生活转向部分地对现实生活的直接表达。

再次，神仙不死说仍然存在，但除了黄老的“神仙不死”说，西王母的“神仙不死”说又进入汉人主流信仰系统[61]。黄老道的神仙，大概属于“帝王之仙”，故方取得上层社会的认同。西王母所居之处在昆仑之虚，这种“穴处”特点，符合《史记·司马相如列传》中所说的“列仙之传”，在当时主要属于民间信仰系统。目前出土的最早的西王母画像，见于西汉昭、宣时期的卜千秋墓壁画[61]，说明汉昭帝之前上层士人已经开始重视西王母的“不死”信仰[62]。这也为我们推断汉武帝后期从主要信仰黄老“不死”转而信仰西王母“不死”，提供了证据[63]。民间信仰崇拜对象上移，进入官方主流信仰系统，成为与其他“不死”信仰分庭抗礼的一种信仰，说明当时的神仙信仰是多元的、多层次的。西王母超越黄老道，其所居之昆仑山也逐渐超越泰山、三神山成为神仙圣地，对后来道教的神仙系统产生了主要影响[64]。而赋文中关于黄老的描写文字，则被同时代整理典籍者大量删除，相应保留了关于西王母的表述。这种皇权与信仰对文本书写、文本改造的干预，值得关注。结合此论，笔者提出一个假设：《七发》最后一段被删或亡佚的文字，可以结合《反淫》进行推导。

另外，汉初赋作中的神仙，皆属黄老。汉代的主流思想，就是“神仙不死”。例如，封禅强调的是“不死”，牛郎、织女神话，不仅仅歌颂爱情，而且将人间生活与仙界生活联系起来了。汉墓中的龙虎，皆与“不死”中的“飞升”有关。因为龙是仙界神兽，黄帝

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

乘龙得以飞升；虎是地上群兽之王，或者有与龙交通的象征。五德终始、阴阳、五行，实质是讲国家、社会与人的“不死”。

可以说，梁孝王的东苑，以及当时赋家的作品中，主要与黄老学说的“神仙不死”有关。这就说明：起码在汉景帝、武帝的大多数时间内，与封禅、园林有关的赋作，大多体现着被改造过的黄老学说的“不死”观念。

汉武帝的神仙幻想破灭之后，黄老之学必然走向末路，其“皇权”色彩被大大削弱。“独尊儒术”的推行，是黄老之学在汉代衰微的重要推手。汉成帝建始二年废齐地八神，代表着黄老在西汉的终结。但是，我们应该考虑到，皇权虽然抛弃了黄老，而“不死”身上的“皇权”圣衣依然存在。信仰思想的变化，必然促使汉赋写作风格发生变化。至刘向、扬雄、桓谭时代，已经基本上将神仙作为书写的对象，而非歌颂的对象[15]。他们对汉赋功能、作用与写作的认识由此发生变化。

四、“梁园文学”的确立及其文学史意义

以往我们一提到枚乘《七发》、司马相如的《子虚上林赋》这样的作品，总是很自然地将它们的作用，归结为委婉劝谏、歌功颂德。就其内容、形式而言，这样总结也似乎有其道理。但结合上文我们的分析，如果将所有的汉大赋的作用，都笼统称为“歌功颂德”或“委婉劝谏”，又有简单化之嫌。

任何文本的产生，都出自特定的“作者”之手，然而“作者”又受到特定的政治、信仰或其他社会因素的制约。因此，“作者”的写作目的，很大程度上决定了作品的“性质”和“作用”。就枚乘《七发》而言，作者本意是为了劝谏，但最终归于养生，是对黄老之学的体现。如果抛弃历史文本的解说，我们可以忽略该赋讽谏吴王的说法，而将该赋的作用归为强调养生、宣传黄老学说。

司马相如的《子虚上林赋》更是如此。如果过分关注其中的夸耀成分，我们可以将其归结为“歌功颂德”。但如果按照司马相如本人的说法，《子虚上林赋》与《大人赋》一样，属于“好神仙”之作，则以往的旧说是否值得怀疑呢？

至此，我们可以将司马相如之前的辞赋做一个文学史的总结。我们不得不承认，在司马相如入梁前后，梁孝王的梁园已经形成了一个“文学圈”，上文我们将其称作“梁园文学”，是由以下几个条件所决定的：

首先，这个“梁园文学”群体有一定的代表人物与代表作品；有其写作共性，即写神仙不死题材；还有后世的文学影响。这些代表人物，就包括上文所说的枚乘、严忌、邹阳、司马相如以及后来的韩安国等。其代表作品，《汉书·艺文志》、鲁迅《汉文学史纲要》、刘跃进《秦汉文学地理与文人分布》皆有详细著录，兹综合介绍如下：

枚乘，《汉书·艺文志》载枚乘赋九篇，现存《梁王菟园赋》《柳赋》见于《西京杂记》；《临灞池远诀赋》《笙赋》仅存其目，见《文选》李善注；《七发》见于《文选》；另有两篇上吴王书。

严(庄)忌，《汉志》有《庄夫子赋》二十四篇；今存《哀时命》一篇，见于《楚辞》。

邹阳，有《上书吴王》一篇、《狱中上书自明》一篇。

羊胜，《屏风赋》，见《西京杂记》。

公孙诡，《文鹿赋》，见《西京杂记》。

邹阳，《几赋》，见《西京杂记》。

公孙乘，《月赋》，见《西京杂记》。

路乔如，《鹤赋》，见《西京杂记》。

另外，其他还有丁宽《易》说三万言，韩安国《韩子》。

在“梁园文学”作品中，对后世影响比较大的还是辞赋作品，《西京杂记》记梁孝王集诸游士，各使为赋，谢惠连《雪赋》记司马相如、枚乘、邹阳为赋事，即说明“梁园文学”对后世辞赋创作或文人具有一定影响，其影响甚至一直延续到唐代。尤其是，江淹、谢惠连与“梁园文学”有关的赋，说明“梁园文学”影响下，已经产生了拟作、仿作。这是一个文学团体成熟的标志。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

其次，他们遵循大体一致的信仰，掌握了辞赋的写作方法，并用辞赋表现他们的信仰。从这个方面，得以让我们管窥汉初文人的精神世界。

再次，梁园文学作品，题材广泛，反映了汉初文学发展的新趋势。梁园赋家的本意，或者是为了迎合国家信仰的需要，但也有大量表现其生活、交游、宴饮的作品，某种程度上反映了汉初文人的物质生活状态与品位。他们可能已经开始随意以身边的事物为对象，进行辞赋创作的训练，如《柳赋》《几赋》《屏风赋》《文鹿赋》《鹤赋》《月赋》等。这些作品的真伪或有争议，但起码在后人看来，“梁园文学”理应会注意到这些题材。

最后，“梁园文学”有特定的主流文化——齐文化的影响，又有楚文化的底蕴，故基本形成了刘勰所言“兴楚盛汉”的文学理念。上文说过，梁地处于齐、鲁、楚三种文化交汇处，在各种地区文化的博弈中，作为楚人建立的大汉政权，上层统治者及其御用文人，当然自有他们的考虑。在这种情况下，“楚文化”必然会上升至特殊地位，成为其他各地文化的统领者。梁孝王本为楚人，故他对楚文化也有很深的感情。同时，此时梁孝王一度有入京为帝的幻想，“大汉帝国”的美梦，必然激发他以及周围的人，有积极服务于大汉王朝的意识。“七国之乱”中，梁国成为抵抗叛军的中流砥柱，就是这种意识的反映。就此而言，梁孝王时期的赋作中，已经存在刘勰所言的“兴楚而盛汉”[66]。

以上所述，也可看作是“梁园文学”确立的条件与基础。针对“梁园文学”，我们可以形成以下几点结论：

第一，“梁园文学”不仅存在，而且为汉武帝初期汉赋的兴盛储备了人才，是汉赋兴盛的主要推手。其写神仙不死的共性、齐文化特征、对汉武帝封禅的影响、与黄老之学的关系，都证明“梁园文学”的确如鲁迅先生所言，是“天下文学之盛”的翘楚。就这一点而言，汉代文学史的开端，是绕不开“梁园文学”的。

第二，“梁园文学”与汉武帝初期的辞赋，并非专门歌功颂德，也不能用“歌功颂德”笼统作为所有汉大赋作品的文学特征。司马相如《子虚上林赋》写神仙题材的事实，就说明了这个问题。

第三，“梁园文学”的兴起、发展及其对后来的影响，有辞赋文学本身发展的内部作用，同时离不开政治、文化需要产生的外部推动作用。尤其是，我们看到，辞赋的神仙不死题材及其与黄老之学的关系，迎合了汉武帝好神仙的心理需求，从“信仰”角度推动了辞赋的生产；汉武帝后来的封禅，除了儒家人物的参与，还在吸纳司马相如《封禅书》的同时，大量招致文人参与其中，这可以说直接从“皇权”角度为辞赋发展打开了便利之门。

第四，“梁园文学”的存在，告诉我们一个文学事实，普通文人是将地方文化融入作品，并实现民间文化与上层贵族文化交流、融合的中介。就汉赋的产生而言，藩国与地方文化是汉赋酝酿、产生与革新的重要土壤，后来皇权的介入，实现了汉赋的合法化与标准化。可以说，某种文学形态的产生，不是一蹴而就的事情。有时候，地方或民间才是新文学种子培育与生长的适宜土壤。文学史上，新的文体的产生，其策源地往往在民间，但其合法化或标准化，则需要官方与民间的合力作用才能实现。归根结底来说，地方文化、普通文人甚至民间文化是文学新变的主流，皇权不过是将其插入花瓶，送上主流文学案头的那只手而已。

第五，汉赋的产生，主要推手是“皇权”与“不死”，而汉赋产生之后，很快又成为“皇权”与“不死”的御用者。这充分证明一个事实：政治与宗教，在文学新体的酝酿与产生过程中具有非常重要的内部推动作用。反之，某种文学新体产生之后，会很快服务于政治与宗教，并迅速蓬勃发展起来，成为具有代表性的一代之文学[67]。这种现象，在历代文学新变中都有不同程度的表现，而民间底层与宫廷上层之间的文化交流与互动，则是造成这种现象的外部力量。由此看来，一种新文学(表现在体式或思想上的“新”)

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

的产生，有一个从“边缘”到“中心”的移动过程；而脱离了需要它的特定时代，这种“新文学”又会缓慢地出现从“中心”到“边缘”的滑动，最终被另一种新文学所取代，直至消亡[68]。文学史的发展，正如人类生命的进程一样，不断有一个后浪推前浪的变化。这种文学现象，我们姑且称其为文学的“边缘—中心”论[69]。这一点，其实可以概括为中国古代学术的总特征，无论是经学、谶纬、史学、子学研究，都存在大致类似的发展变化轨迹。

“梁园文学”给我们研究汉赋起源一个启示，即“辞赋”的策源地在楚，但真正的“汉赋”的发源地在梁。汉赋的直接起源，是否与梁地所受的齐文化有关？如果说，《诗经》、楚辞是汉赋的渊源，其近因是否应当从“梁园文学”身上寻找答案？枚乘《七发》、司马相如《子虚赋》，无论是吴客使楚，还是楚使使齐，其实都是出使问对之辞，而它们中又都离不开楚国的影子，本此，出使问对、楚文化、齐文化、神仙这四大元素，是否是汉赋产生的直接动因？这些问题，还需要我们结合文本进行更加深入的思考。

注释：

①鲁迅：《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》第9册，北京：人民文学出版社，2005年，第410页。

②刘跃进：《秦汉文学地理与文人分布》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第203-221页。

③刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》上册，北京：人民文学出版社，1958年，第134页。

④《史记·司马相如列传》称“会梁孝王卒，相如归，而家贫，无以自业”，即可证明。

⑤《史记》卷五八《梁孝王世家》，北京：中华书局，2014年，第2532页。

⑥《史记》卷五八《梁孝王世家》，第2535页。

⑦《资治通鉴》卷一五《汉纪七》、卷一六《汉纪八》，上海：上海古籍出版社，1987年，上册，第104、105页。

⑧《史记·梁孝王世家》记筑东苑事后，称“招延四方豪杰，自山以东游说之士莫不毕至。齐人羊胜、公孙诡、邹阳之属”，未提及司马相如。《史记》记筑东苑事在梁孝王第一次入朝之前，可知司马相如游梁，当在梁孝王入朝后。

⑨《史记》卷五八《梁孝王世家》注，第2534页。

⑩刘海燕：《西汉梁孝王东苑初探》，《商丘师范学院学报》2005年第3期。

⑪《史记》卷五八《梁孝王世家》，第2533页。

⑫冈村繁：《周汉文学史考》，《冈村繁全集》第1卷，上海：上海古籍出版社，2002年，第115页。

⑬冈村繁认为早于司马相如的贾谊的辞赋学习，受到了长安齐、楚之人，尤其是北楚系统廷臣作家的影响（《周汉文学史考》，第126页）。这证明，在汉初的辞赋产生的过程中，齐文化、楚文化对辞赋创作起到了主要作用。

⑭故《史记·封禅书》称“徐偃又曰‘太常诸生行礼不如鲁善’”（第1678页），根据后来汉武帝“于是上绌偃、霸，而尽罢诸儒不用”看，徐偃当为鲁儒生。而秦始皇曾“征从齐鲁之儒生博士七十人”，可知齐、鲁儒生之间也有矛盾。

⑮一般认为辞赋的策源地在楚，但入汉以后，吴、梁成为辞赋中心，齐文化的影响逐渐扩大。

⑯姜生：《汉帝国的遗产：汉鬼考》，北京：科学出版社，2016年，第320页。

⑰《孝经援神契》，赵在瀚辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬》，北京：中华书局，2012年，第693页。

⑱龚韵蘅：《两汉灵冥世界观探究》，台北：文津出版社，2006年，第45-53页。

⑲孙机：《仙凡幽明之间》，《仰观集》，北京：文物出版社，2012年，第200页。

⑳秦始皇封禅泰山的主要目的，实际上并非为了宣布王权正统，而是因为神仙不死，所以《史记·封禅书》中齐人丁公言：“封禅者，合不死之名也。”（第1677页）后来汉武帝的封禅泰山，一方面有前秦始皇封禅的影响，另一方面，梁孝王引入的齐文化对汉武帝的影响，同样值得注意。另外，从秦始皇、汉武帝先封禅泰山、再赴海上求仙的思路看，秦汉方士有可能设计了一套神仙不死的逻辑：即人王若实现长生不死，必须经过封禅阶段的“不死”（或者向灵魂归宿的泰山祈求“不死”），才能走向下一步的海上“见仙”而长生。

㉑周勋初：《韩非子校注》，南京：凤凰出版社，2006年，第306页。

㉒周广荣：《不空罥索密法探源》，《世界宗教研究》2016年第2期。

㉓刘跃进：《秦汉文史论丛》，南京：凤凰出版社，2008年，第72页。

㉔《史记》卷二八《封禅书》，第1644、1678、1644页。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/

㉕《史记》卷六《秦始皇本纪》,第311页;卷二八《封禅书》,第1644、1678页。

㉖《史记》卷二八《封禅书》,第1644、1677页;卷二八《封禅书》,第1678页。

㉗张华松:《八主析论》,《管子学刊》1995年第2期。

㉘李俊山:《永城僖山汉画像石墓》,《中原文物》1995年第1期。

㉙《尔雅·释兽》:"貘,白豹。"

㉚赵逵夫、韩高年主编:《历代赋评注(汉代卷)》,成都:巴蜀书社,2010年,第31页。

㉛赵逵夫、韩高年主编:《历代赋评注(汉代卷)》,第36页。

㉜《历代赋评注(汉代卷)》即持此论(见第1页)。

㉝刘跃进:《秦汉文学编年史》,北京:商务印书馆,2006年,第124页。

㉞朱勇:《养怡之福,可得永年:从古代辞赋考察中华文化的养生思想》,《济南大学学报(社会科学版)》2017年第2期。

㉟赵逵夫、韩高年主编:《历代赋评注(汉代卷)》,第20、21页。

㊱傅刚、邵永海:《北大藏汉简〈反淫〉简说》,《文物》2011年第6期。

㊲萧登福:《谶纬与道教》,台北:文津出版社,2000年,第353-358页。

㊳孙少华:《〈天子游猎赋〉的文本书写、知识来源与思想传播》,《四川师范大学学报》2018年第2期。

㊴《史记》卷一一七《司马相如列传》,第3702-3703页。

㊵班固著,王先谦补注:《汉书补注》卷五七下《司马相如传》,上海:上海古籍出版社,2012年,第8册,第4178页。

㊶《史记》卷一一七《司马相如列传》,第3642-3651页。

㊷《史记》卷一一七《司马相如列传》,第3653页。

㊸《史记》卷一一七《司马相如列传》,第3655页。

㊹《史记》卷二八《封禅书》,第1645页。

㊺八神在汉成帝时期被废,故可知此处所删,若非司马迁所为,当刘向时代整理汉赋时所为。

㊻如果单纯因为歌功颂德,即使有狗监杨得意的举荐,汉武帝也不至于从众多"歌功颂德"者中注意司马相如。

㊼冈村繁:《周汉文学史考》,《冈村繁全集》,第1卷,第133页。

㊽《史记》卷四九《外戚世家》,第1975页。

㊾陈丽桂:《秦汉时期的黄老思想》,台北:文津出版社,1997年,第13页。

㊿汪涌豪、俞灏敏:《中国游仙文化》,北京:法律出版社,1997年,第24页。

(51)《史记》卷二八《封禅书》,第1643页。

(52)《史记》卷二八《封禅书》,第1678页。

(53)《史记》卷二八《封禅书》,第1644-1645页;《汉书》卷二五下《郊祀志下》,北京:中华书局,1962年,第1258页。

(54)《史记》卷二八《封禅书》,第1678页。

(55)《汉书》卷二五下《郊祀志下》,第1247页。

(56)张华松:《八主析论》,《管子学刊》1995年第2期。

(57)《史记》卷二八《封禅书》,第1646页。

(58)姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,第140页。

(59)姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,第318页。

(60)在汉代,西王母的昆仑山如泰山一样,被认为有"不死之药"(孙机:《仙凡幽明之间》,《仰观集》,第197页)。

(61)姜生:《汉帝国的遗产:汉鬼考》,第120页。

(62)"帝王之仙"出自司马相如,先秦没有此类说法,如《史记》之《赵世家》《穆天子传》记载周穆王西巡见西王母,即可证明。大概入汉以后,随着社会的发展,"仙"逐渐被分阶层。汉哀帝时期"行诏筹"事件中各阶层对西王母的信仰,说明西王母在汉末已经被各阶层所接受。

(63)司马相如时期,西王母信仰尚未成为官方主流,例如,司马相如献汉武帝的《大人赋》,尚称西王母为"穴处"之仙,且说其"虽济万世不足喜"。

(64)蒲慕州引他人观点认为,仙人所居之地最初在东方海上,后来转到昆仑山,与西王母一起成为人们求仙的对象(蒲慕州:《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海:上海古籍出版社.2007年,第169页)。笔者判断,这不过是官方主流系统对信仰对象的改变,民间仍然部分保留着长期以来的信仰习俗。西方的西王母与昆仑山,并未完全代替东方的三神山或黄老神仙,不过人们重视的程度有差异而已。

(65)桓谭《仙赋》即为此类作品。

(66)刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》上册,第135页。

(67)从儒术、汉赋对政治、信仰的"文之"作用看,经学、文学一上来就成了政治与信仰的附庸与"点缀"。

(68)当它不能被任何时代所认可的时候,该文学体式将会退出历史舞台,使命完成,其生命亦将终止。

(69)文学的"边缘—中心"论,属于文学的积极发展趋势;另一个发展趋向,即"中心—边缘论",属于消极发展趋势,故对其命名将在文学上升趋势的主轴线上做文章,而不宜将其消极或消亡趋势作为命名的标准。

China Social Science Excellence .All rights reserved. https://www.rdfybk.com/