

# 司马相如《大人赋》献疑

万光治

(四川师范大学 文学院, 四川 成都 610068)

**摘要:**司马相如《大人赋》之题,“大人”并非专指帝王,而是指得道之人。今观《大人赋》内容,可知其叙写的是大人由求仙而至得道的精神历程。再结合《史记》所述司马相如的一生的政治遭际对其心理的影响,可以认为《大人赋》是一篇从传统的“悲士不遇”的主题中游离出来的游仙兼思玄作品。

**关键词:**司马相如;《大人赋》;游仙;主题

**中图分类号:**I207.22 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2005)03-0063-07

《史记·司马相如列传》云:“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。’相如以为列仙之传,居山泽间,形容甚臞,此非帝王之仙意也。乃遂就《大人赋》。其辞曰……相如既奏‘大人之颂’,天子大悦,飘飘有凌云气游天地间意。”[1](3056—3963页)

因有司马迁叙述在前,《大人赋》之“为讽反劝”,遂成定谥。如《汉书·扬雄传》云:“雄以为赋者,将以风也,必类推而言,极丽靡之辞,宏侈钜衍,竞于使人不能加也。既乃归之于正,然览者已过矣。往时武帝好神仙,相如上《大人赋》欲以风,帝反飘飘有凌云之志。由是言之,赋劝而不止,明矣。又颇似淳于髡、优孟之徒,非法度所存、贤人君子诗赋之正也,于是辍不复为。”[2](3675页)

汉世继司马迁、扬雄、班固之说者,犹有王充。其《论衡·谴告》云:“孝武皇帝好仙,司马长卿献《大人赋》,上乃仙仙有凌云之气。孝成皇帝好广宫室,扬子云上《甘泉颂》,妙称神怪,若曰非人力所能为,鬼神力乃可成。皇帝不觉,为之不止。长卿之赋,如言仙无实效;子云之颂,言奢有害。孝武岂有仙仙之

气者?孝武岂有不觉之感哉?然即则天之不为他气以谴告人君,反顺人心以非应之,犹二子为赋颂,令两帝惑而不悟也。”[3](144页)上述评说,一直影响到现代。凡批评汉赋“为讽反劝”者,大都引《大人赋》为证据;凡论及《大人赋》者,又无不以“为讽反劝”视之。

笔者近来细读《大人赋》全文并旁及相关材料,就司马相如《大人赋》的写作动机及赋文主旨,颇多疑惑。兹不辞浅陋,求正于方家。

先试作题解。《大人赋》中的“大人”,究属何指?按先秦而汉,有以大人者为长者,如《史记·高祖本纪》记刘邦语云:“始大人常以臣无赖,不能治产业,不如仲力”[1](387页);有指道德高尚、志行远大之人,如《孟子·告子》:“从其大体为大人,从其小体为小人”[4](467页);又有以大人谓尊上者,如《易·乾》之“九二,见龙在天,利见大人”[5](13页)。有学者以为,《大人赋》中的“大人”,当指帝王。如《史记索隐》引张辑注谓“喻天子”;龚克昌《全汉赋评注·

收稿日期:2004-10-26

作者简介:万光治(1945—),男,四川成都人,四川师范大学文学院教授。

大人赋》注四引《易·乾》“飞龙”句云：“大人：指汉武帝。”《易·乾》有“利见大人”，“大人即指人君”[6]（174页）。按西汉以前，称帝王或谓帝、王、天子，称国君或径谓大王，或王前冠以国号，尚无以大人称帝王者。古代以大人称谓帝王，始于晋唐。陆机《演连珠》之三：“大人基命，不擢才于后土。”[7]（761页）《新唐书·陈子昂传》：“凡大人初制天下，必有凶乱叛逆之人为我驱除，以明天诛。”[8]（4075页）《易》往往以比喻或象征手法解卦爻，学者不应过分拘泥于字面意思。《易·乾·九二》孔颖达疏曰，“利见大人，以人事托之言。”其释大人云：“虽非君位，而有君德，故天下众庶利见九二之大人。故先儒云，若夫子教于洙泗，利益天下，有人君之德，故称大人。”[5]（13页）先儒既以孔子为大人，可见“飞龙在天，利见大人”中的大人，乃尊上者之泛称，其具体所指，当以所言人与事为转移。

细绎《大人赋》全文，笔者以为，相如所云大人，应指得道之人，与上述诸义皆无关涉。

在先秦道家著作中，“大”与道，往往相提而论。《老子》第二十五章云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”[9]（14页）进而凡与道有关联者，多以大名之，如第二十八章：“大制无割”[9]（16页）。第三十五章：“执大象，天下往。”[9]（20页）第四十一章：“大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。”[9]（26页）第四十五章：“大成若缺，其用不弊。”[9]（28页）第五十三章：“大道甚夷，而人好径。”[9]（32页）第六十五章：“玄德深远，与物反，然后乃至大顺。”[9]（40页）按老子所云，道与大同义。在其哲学范畴内，大人自当谓得道之人。又《庄子·大宗师》：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏大小有宜，犹有所遯。若夫藏天下于天下，而不得所遯，是恒物之大情也。”成玄英疏解云：“此乃体凝寂之人物达大道之真情，岂流俗之迷途，运人间之小智耶？”[10]（110—111页）常物之理，谓之大情，亦可谓之道。是得物之大情，亦可谓之得道。依理推之，得常物之理的人，自可谓之大人。故作为哲学概念的“大”，在老子与庄子，均有同样的内涵。汉世以大人为得道者，并非始于司马相如。贾谊《鹏鸟赋》云：“大人不曲兮，意变齐同”。“至人遗物兮，独与道俱。”“真人恬漠兮，独与道息”[1]（2500页）。此“大

人”与“至人”、“真人”相提而论，皆指得道之人。是知相如所谓大人，关乎老庄哲学，而非专指帝王。

《大人赋》中，尚有“真人”一词，应予辨析。赋中大人“悲世俗之迫隘”，乃“轻举以远游”。他以云为幡，以星为旗，以应龙、象舆为驾，以赤螭、青虬为骖，“载云气而上浮”。大人远游的最初目的，在于求仙。“邪绝少阳而登太阴兮，与真人乎相求”。这里所说的“真人”，当属后天修炼服药而成仙者。《太上四明玉经》云：“真仙之道，以耳目为主。淫色则目闞，广爱则耳闭。此二病从中来而外奔也，非复有他。今令其聪明益易耳，但不为之。当洗心绝念，放弃淫贪，所谓严其始矣。保利双关，启彻九门，朝液泥丸，列为上真。视彻甚远，听于绝响，此真仙之高，不但明耳目而已。”[11]（2949页）又《天平经》云：“后学得道，各有品阶，至于指极，圣真仙人。”[11]（2950页）大人在向真人求取成仙之道后，按其指示部署众神，以五帝为先导，以仙人陵阳子明、王子侨、羨门高、岐伯等为侍从，以雷神雨师等为护卫，“遍览八紘而观四荒兮，揭渡九江而越五河”。按陵阳子明、王子侨、羨门高皆以修炼成仙。岐伯乃黄帝太医；“属岐伯使尚方”，意谓奉药以供修炼。上述人物，既属此类，则推荐他们为大人引路的真人，应属后天修炼而成的仙人。

在仙人的指引下，大人历崇山，经九嶷，入帝宫，载玉女，登阆风，“低徊阴山翔以纡曲兮，吾乃今日睹西王母”。在古代仙道传说中，西王母亦属真人。《太平御览》卷661《道部》将西王母列在《真人》一类。《集仙录》云：“王母者，龟山金母也。西华至精之气化而生金。母生而飞翔，处极阴元位，配西方。母养群品，所居宫阙在春山昆仑之圃，阆风之苑。”[11]（2951页）可见这位西王母乃精气所化，属先天而仙的真人。但就是这位西王母，“鬋然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使。必长生若此而不死兮，虽万世不足以喜”。在司马相如看来，虽为先天而仙，其形劳苦如此，即因此长生，也是很不可取的。

仙道之盛，始于道教；道教的兴起，又始于东汉。以上所引，虽属东汉以来典籍，但道教的思想体系与修养方式却非一夕而成。事实上，秦汉以来，仙道之事，已成风气。神仙信仰乃巫文化遗存。汉世尚楚文化，楚文化巫风尤盛。观汉代史书，宫闱多巫蛊之事。宫廷尚且如此，民间可想而知。贾谊《惜誓》有云：“临中国之众人兮，托回鹑乎尚羊。乃至少原之

野兮，赤松王乔皆在旁。……澹然而自乐兮，吸众气而翱翔。念我长生而久仙兮，不如反余之故乡。”[12](228—229页)严忌有《哀时命》云：“怊茫茫而无归兮，怅远望此旷野。下垂钧于溪谷兮，上要求于仙者。与赤松而结友兮，比王乔而为耦。”[12](264—265页)从司马相如到贾谊、严忌所云，皆可看出当时风气。秦皇汉武的求仙之举，不过是在此大文化背景下的极端反映而已。

但司马相如对“真人”和“西王母”，却持不赞同的态度；赋中的大人对于人生，显然还有更高层次的追求。

## 二

司马相如所追求的，是另一种真人的境界。《庄子·天下》称关尹、老聃为“古之博大真人”[10](474页)。这里的真人，与方术之士及后来道教所说的真人，有所不同。《庄子·大宗师》于真人多有叙说，兹辍其要者，概述如下：

知天之所为，知人之所为者，至矣。……且有真人，而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热，是知之能登假于道也若此。……古之真人，不知说生，不知恶死；其出不斲，其入不距；然而往，然而来而已矣。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡，凄然似秋，煖然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，与天为徒；其不一，与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。[10](101—109页)

观《庄子》所言真人，同天人，齐万物，不言生死，与其《逍遥游》所言“至人”相同。《逍遥游》有云“至人无己”[10](11页)。无己即无我，无我即无物，无物即无所待。无我两忘，外生外死，何来修炼服食，妄求长生？故庄子所言真人、至人，与仙道所言“真人”，实有天壤之别。《史记正义》云：“三足乌，青鸟也。主为西王母取食。”西王母有三足乌可供使唤，依穴处而求长生，足以证明她尚有待于外物，而未能进入齐衡物我，外生外死的境界。《大人赋》中大人

的追随真人只是过程，而非其追求的终极目的。

《大人赋》其下有言：

回车揭来兮，绝道不周，会食幽都。呼吸沆瀣兮餐朝霞，噍咀芝英兮噉琼华。媿侵淖而高纵兮，纷鸿涌而上厉。贯列缺之倒影兮，涉丰隆之滂沛。骋游道而脩降兮，鹜遗雾而远逝。迢区中之隘陕兮，舒节出乎北垠。遗屯骑于玄阙兮，轶先驱于寒门。[1](3062页)

乍看此段所赋，与上面所言游仙，并无二致。但认真领会，却有很大的不同。在这里，大人“遗屯骑”，“轶先驱”，彻底放弃诸神的护卫，完全进入了无待于物的境界。《汉书》颜师古注“轶”云：“轶，过也，音逸。”龚克昌《全汉赋评注》亦释“轶”为“逸”，谓“让前导奔驰到北极之门”[6](184页)。按“遗”与“轶”对举；“轶”通“佚”，《史记·五帝纪赞》：“书缺有间矣，其轶乃时时见于他说”。遗、轶皆有弃置之意。此云大人之行，无待于物，其主观精神乃能进入物我两忘、与道和光同尘的境界：

下峥嵘而无地兮，上寥廓而无天。视眩眠而无见兮，听悄悄而无闻。乘虚无而上假兮，超无友而独存。[1](3062页)

赋的前两句，写大人已超越时空，与道同体。《庄子·大宗师》云：“夫道……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深；先天地生而不为久，长于上古而不为老。”[10](111—112页)道无起点，亦无终点。天地于道，只是瞬间的存在。大人的无天无地，乃是超越了天地万象，与道翱翔而归于无穷。赋第三四两句所写，乃是对得道者主观精神的描述。《老子》第二十一章：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”[9](12页)《庄子·大宗师》云：“夫道有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。”[10](111—112页)以上所言，乃道的本体特征。人之主体只有泯灭感官与意识的活动，处于澈底虚静的状态，方能与道之本体相契合。故《老子》第十四章：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；抟之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓忽恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”[9](7—8页)收视返听，澄怀观

道,乃是大人此时此刻所达的境界。

赋的末二句,写的是以主观之虚无,契合道之虚物。龚著释“无友”云:“意为块然独处,绝不结交朋友”。又云:“友,一作‘有’,似是。意为大人进入无闻无见的空虚之境,超越尘世而块然独处。”[6](184页)此注前者非,后者近似。按《庄子·齐物论》:“是亦彼也,彼亦是也。……果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。”成玄英注云:“偶,对。枢,要也。体夫彼此俱空,是非两幻,凝神独见,而无对于天下者,可谓会其玄极,得道枢要。”[10](32页)据此,“无友”当释为“无偶”,亦即取消外物之异己状态。人与物的差别既不复存在,人与物的关系亦无复存在,人方能摆脱物我关系的羁绊,随化而往,从而获得《逍遥游》所标举的绝对精神自由。

由以上分析可知,《大人赋》所叙写的,应是大人由求仙而至得道的精神历程。现在需要解决的问题是,这个历程是写给司马相如写给自己的,还是写给汉武帝的。

### 三

姚鼐《古文辞类纂》卷六十六云:“(《大人赋》)末六句与《远游》语同。然屈子意在远去世之沉浊,故云‘至清’而与太初为邻。长卿则谓帝若果能为仙人,即居此‘无闻’、‘不见’、‘无友’之地,亦胡乐乎此耶?与屈子语同而意别矣。”[13](1页)姚鼐所论,是建立在“讽谏”说基础上的。但相如作赋的目的,是否还存在另一种可能呢?

《史记·太史公自序》云:“《子虚》之事,《大人》赋说,靡丽多夸,然其指风谏,归于无为。”[1](3317页)由“风谏”二字,可见司马迁认为赋乃是为武帝而作。由“无为”二字,又可见司马迁承认《大人赋》不仅在讽劝武帝的求仙;他对赋文的旨归其实是有认识的。

嵇康有《圣贤高士传》三卷,录上古以来圣贤隐逸遁心遗名者凡119人集为传赞。传赞多有散佚。严可均《全三国文》卷五十二辑录52传、5赞,凡61人。其中《司马相如传赞》云:“长卿慢世,越礼自放。犢鼻居市,不耻其状。托疾避官,蔑此卿相。乃赋《大人》,超然莫尚。”[14](1348页)自司马迁、扬雄、班固之论出,对《大人赋》的批评,几乎众口一词。唯嵇康不仅与传统评价唱反调,而且把司马相如归入

慢世越礼、遁心遗名一类。观《史记·司马相如列传》所载卓文君事及所云“相如……其进仕宦,未尝肯与公卿国家之事,称病闲居,不慕官爵”等语,嵇康所论并非毫无依据;嵇康认为司马相如著《大人赋》为的是抒发自己超然出世的情怀,亦非毫无道理。问题讨论到这里,有一条过去不太为人注意的材料就显得分外重要。按《史记·司马相如列传》云:“臣尝为《大人赋》,未就”。可知在司马相如献赋以前,曾有一个未完稿。只是这个未完稿是否预先为讽谏武帝求仙而作,司马迁未作任何暗示。由于缺乏相关的资料,解决这个问题只能靠推理。

司马相如《大人赋》作在武帝元朔四年(公元前125)。在此之前,他曾三度为郎,两次使蜀。景帝前元七年(公元前150年),司马相如“以赏为郎”,为武骑常侍。会景帝不好辞赋,乃称病免官,游于梁。六年后,梁孝王卒,归蜀。建元三年(公元前138),司马相如奏《上林赋》,武帝以为郎。武帝的恩赐,不过是使司马相如回到从前“以赏为郎”的地位。此后八年中,司马相如的活动,史书未见记载,大抵待诏而已,无所作为。

元光五年(公元前130),汉武帝在今贵州北部和四川南部设置夜郎郡。为进一步加强中央对西南地区的控制,以唐蒙为中郎将,修造由今四川宜宾经云南昭通、贵州咸宁到昆明的石门道,即当时称为西南夷道的南路。唐蒙“发巴蜀吏卒千人,郡又多为发转漕万余人,用兴法诛其渠帅,巴蜀民大惊恐”[1](3044页)。逃亡与自杀者甚众,乃至民心浮动,谣言四起。为此,汉武帝派司马相如使蜀责备唐蒙,抚慰巴蜀父老。武帝的决定,显然与司马相如的蜀人身份有关。

这是司马相如第一次实际参与的政治活动。他入蜀后除批评唐蒙,抚慰百姓外,还写了《谕巴蜀檄》。一篇檄文,既承认朝廷官员举措不当,又对巴蜀父老晓之以大义,谕之以利害,更通过与中原人士的比较,批评了巴蜀父老的不良心态,可谓有理有节,恩威并重,起到了安抚人心的作用。不了解当时巴蜀的实际状况,是写不出这样文章来的。

司马相如回朝复命时,通往夜郎的南夷道已大致修好,唐蒙计划继续修筑西夷道。他花了两年的时间,征发民工数万,费钱以亿万计,死人无数。道路尚未修通,蜀中人士和朝中一些当权者又纷纷起来反对。司马相如上次使蜀,了解到巴蜀西边的邛、

苻等部族的君长闻南夷道已经打通,很希望开通西夷道,借此臣服中央,加强与内地的联系。汉武帝举棋不定,乃征求司马相如的意见。相如云:“邛、苻、犍、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。”上以为然。“乃拜相如为中郎将,建节往使……,驰四乘之传,因巴蜀吏币物以赂西南夷”[1](3046—3047页)。相如至蜀,太守率下属郊外迎于道;县令背负弓矢,为其先驱;卓王孙亦与临邛诸公一道,献牛酒以交欢。“司马长卿便略定西夷,邛、苻、犍、駹、斯榆之君皆请为内臣,除边关,关益斥,西至沫、若水,南至牂柯为徼,通零关道,桥孙水,以通邛都”[1](3047页)。

就在司马相如使蜀期间,蜀中长老依然反对修筑西南夷道,朝中也有大臣随声附和。司马相如怕汉武帝犹豫不决,作《难蜀父老》,借以坚定武帝的信心,同时也令人广为传播,晓谕蜀中父老。文章借蜀中耆老大夫、缙绅先生的二十七位弟子之口诘问使者,称通夜郎“三年于兹,而功不竟,士卒劳倦,万民不赡;今又接以西夷,百姓力屈,恐不能卒业”。且“仁者不以德来,强者不以力并”。“今割齐民以附夷狄,弊所恃以事无用,鄙人固陋,不识所谓”[1](3049页)。相如对此,义正辞严:“必若所云,则是蜀不变服而巴不化俗也。”“盖世必有非常之人,然后有非常之事;有非常之事,然后有非常之功。非常者,固常人之所异也。……及臻厥成,天下晏如也。……且夫贤君之践位也,岂特委琐握龊,拘文牵俗,循循习传,当世取悦云尔哉?……是以六合之内,八方之外,浸溥衍溢,怀生之物有不浸润于泽者,贤君耻之。今封疆之内,冠带之伦,咸获嘉祉,靡有阙遗矣。而夷狄殊俗之国,辽绝异党之域,舟舆不通,人迹罕至,政教未序,流风犹微,……举踵思慕,若枯旱之望雨,熬夫为之垂涕,况乎上圣,又恶能已?”其下,司马相如又为汉武帝安抚与征讨四夷辩护,认为这才是偃息甲兵,远近一体,济民于溺,共享幸福的根本急务。“百姓虽劳,又恶可以已哉?”一席话说得诸大夫茫然若失,忘其本来之意,失其应对之辞,只是慨然长叹:“允哉汉德!此鄙人之所愿闻也!百姓虽怠,请以身先之。”[1](3050—3053页)

文景而至武帝,对于国家如何稳定边防、开拓疆土,朝中是有不少的争议的。观司马相如的作为及文章,可见他对建设西南通道,移风易俗,发展西南的经济和文化,促进中国的政治统一,以及加强西南

各民族和中原人民的团结,共同走向文明与富裕,有相当自觉的认识。两汉之世,入蜀道路极为艰险,宣帝时王褒即死于奉使途中。司马相如历尽千辛万苦,两次入蜀,不辱使命,圆满处理好令汉武帝深感棘手的问题,尤可见他极具政治家的才干与知行合一的精神。而后来邛、苻、冉、駹、斯榆等纷纷向汉朝称臣,一些影响交通和通商的关卡被废,到邛、苻的道路从此畅通无阻,司马相如对此有卓越的贡献。汉代赋家,类同“俳优”;观司马相如的两次使蜀,其政治眼光和政治才干,是不当仅以赋家视之的。

对于司马相如的两次出使,汉武帝尽管深表满意,但在相如返回长安不久,他不仅不予褒奖,反以“受金”的罪名将他免职。这对于正处于巅峰状态的司马相如来说,无疑是一个巨大的打击。年余,司马相如复召为郎;元朔四年(公元前125),拜孝文园令。但孝文园令官俸不过六百石,朝廷大事有袞袞诸公,相如不得与闻。其一生三次为郎,两次使蜀,有功无赏,反遭免官,有此经历,他对自己的政治命运不能不彻底绝望。

笔者由此做出一个大胆的推论,《大人赋》定稿前的未完稿,是司马相如在极度失望的情况下,为自己寻求精神出路而写的。《大人赋》开篇云:“世有大人兮,在乎中州。宅弥万里兮,曾不足以少留。悲世俗之迫隘兮,揭轻举而远游。”[1](3056页)此大人非指其他,乃是作者自己的写照。他孤独地伫立中州,虽有天广地阔,却举足偃蹇,无所容居。如此开篇,为《大人赋》定下基调:《大人赋》乃是一篇失意文人因世事多舛,将高蹈以远引的宣言。赋未定稿,因与汉武帝言及仙道之事,司马相如乃将此赋略作修改,聊以充作帝王的游仙之赋。由于赋中的主人公始终云里雾里,没有俯视过人间;赋的最后两句“乘虚亡而上遐兮,超无友而独存”,既可理解为出世者的宣言,也可理解为以寡人自居的天子的愿望,如此模棱两可的内容,不免造成后人的误读。

综观全文,《大人赋》不像为讽谏帝王而作的神仙赋,倒是后来文人文学中常见的游仙而兼思玄作品。其所咏叹的由求仙而至得道,属典型的文人之思,而非帝王之思。

#### 四

在《大人赋》以前,如这样的文人之思,已成为文

学的传统主题。这个传统主题根植于古代知识分子的历史宿命,最常见的表现类型乃是“悲士不遇”。

屈原受谗被逐,因有《离骚》。贾谊自伤生世,先后作《吊屈原文》、《鹏鸟赋》、《惜誓》。严忌游于梁孝王之门,梁孝王卒,无枝可依,作《哀时命》以终。与司马相如同时或稍后者尚有董仲舒《悲士不遇赋》、司马迁《士不遇赋》[14](250页、270页)。以上作品,已有较为固定的模式。它们就文体而言,大抵属于骚体;就内容而言,无外吊古伤今;就风格而言,皆属低回悱恻一类,就构思而言,又大都具有游仙的形式,从而构成“悲士不遇”的作品系列。不同的是,因作者身世性格的差异,其归宿各有特点。如《离骚》的主人公在仙界的辗转求索,最终还是回到诗人不得不予以关怀的现实。《鹏鸟赋》、《惜誓》疾世浑浊而归于“知命不忧”,“远浊世而自藏”。《哀时命》反复悲叹自己“生不遭时”,“恐终不永年”。董仲舒悲士不遇的归宿,在于“返身于素业”,“正心而归于一善”;司马迁悲士不遇的归宿,在于“无造福先,无触祸始。委之自然,终归一矣”。

就司马相如的遭际而言,其《大人赋》亦当属“悲士不遇”一类。然而比较起来,《大人赋》却最少牢骚语,而更近庄玄,更显达观。“悲士不遇”的主题所以在司马相如那里发生偏移,因素应是多方面的。司马相如“慢世”“越礼”的性格,两次入蜀的政治经历,对武帝“刻薄寡恩”的切身认识,晚年较为优裕的生活条件,以及令他极为痛苦的消渴之疾,都可能使他较为彻底地从“悲士不遇”的哀叹中摆脱出来,而写出像《大人赋》这样潇洒达观的作品来。可以这样说,《大人赋》是汉代第一篇从“悲士不遇”作品系列中游离出来的文人游仙而兼思玄的作品。其后扬雄《太玄赋》、张衡《思玄赋》以及汉末至魏晋的游仙诗赋,均可以从中看到《大人赋》的影子。而与司马相如堪称异代知己的阮籍,其《大人先生传》与《大人赋》更是一脉相承。这位大人先生“以应变顺和,天地为家;运去势隤,魁然独存。自以为能足与造化推移,故默探道德,不与世同之”。他“飘飘于天地之外,与造化为友。朝飧阳谷,夕饮西海,将变化迁易,与道周始”[14](1315页)。其所周游之规模、气势,颇与《大人赋》相类。所不同者,由于有魏晋之际特殊的政治与思想背景,阮籍在文章中对礼法之士有十分激烈的批判,对老庄思想有更为深入的发挥。可以这样说,从传统的“悲士不遇”主题中游离出来

的《大人赋》,与汉末、魏晋以游仙、思玄为主题的文学又形成一个新的传统。这个文学传统的特点在于,它力求摆脱知识分子的历史宿命,企图以老庄的自然哲学实现对现实社会的超越,从而使主体在精神世界获得解放与自由。以此而论,对司马相如及其《大人赋》应有新的审视和新的评价。

最后还要讨论一个问题,作为本文的余论。按司马相如作《大人赋》在元朔四年(公元前125),其时,司马迁二十岁左右,尚在江南等地漫游。司马迁继父职任太史令在元封三年(公元前108);太初元年(公元前104)与落下闳等完成“太初历”。此后,司马迁承父志著《史记》,其间距司马相如作《大人赋》大约有二十一年。刘知己《史通·序传》云:“司马相如始以自序为传,然其所叙者,但记自少及长立身行事而已。”[15](256页)又《史通·杂说》上云:“马卿为自序传,具在其集中。子长因录斯篇,即为列传。班氏仍旧,曾无改夺。”[15](470页)如果《史记》所载汉武帝读《大人赋》之后的反映来自司马相如自叙传的原文,其所云“飘飘有陵云气游天地间意”也只是司马相如的观察所得。武帝的心理反映倘不诉诸言辞,旁人很难有准确的把握。但如果司马迁仅据口传耳闻作此记载,则其准确的程度,更要大打折扣。所以,因《史记》“飘飘有陵云气游天地间意”而造成对《大人赋》“误读”,可能性是完全存在的。

造成对《大人赋》的误读,还可能有其它原因。

第一,《史记·武帝纪》乃截取《封禅书》而成,而《封禅书》所记,皆武帝求仙受骗的闹剧。其实帝王求仙,不自武帝始。武帝自践位以来,雄才大略,所在多有,司马迁不将它们载入《武帝纪》,而宁愿以“互见法”分散到其他人物传记。故读《武帝纪》、《封禅书》给人的感受是武帝一生不做大事,只在求仙。《史记》何以有此现象,非本文所论。但违背了《史记》通例的作法,客观上也不免造成对《大人赋》的误读:武帝求仙,顽冥不灵;《大人赋》“为讽反劝”,因成定论。

第二,即使承认武帝“飘飘有陵云气游天地间意”一句话为可靠,仍不足以证明武帝对《大人赋》有“误读”之嫌,更不能以此为司马相如赋“为讽反劝”证据。陵云气,游天地云云,一方面可见《大人赋》所具有的艺术感染力,另一方面也未尝不可见出武帝当时的某种心态。事实上,作为帝王,其生活与心境,并不比常人轻松。观武帝践位以来,其所面临的

严峻事态不在少数,如窦、田之争,伐闽越之役,水旱虫灾不断,匈奴数次入侵等等。何况武帝历来被史家视为“多欲政治”的代表人物。欲望愈多,则压力愈大,短暂的解脱心理,不能不有。观其后所作的《秋风辞》:“箫鼓鸣兮发棹歌,欢乐极兮哀情多,少壮几时兮奈老何!”[7](636页)无可抵抗的生命衰老过

程,也是被号称为“万岁”的帝王不能不面对的现实。从武帝之赞赏《大人赋》,到曹操写作《游仙诗》,都反映出这类人物内心的压力和矛盾,以及由此而生出渴求解脱的心理欲求。故汉武帝的感慨,亦可解为因《大人赋》而产生的共鸣,非为至死不悟也。

#### 参考文献:

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [2]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [3]王充.论衡[M].诸子集成[Z].北京:中华书局,1954.
- [4]孟子[M].诸子集成[Z].北京:中华书局,1954.
- [5]周易正义[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [6]龚克昌.全汉赋评注[M].石家庄:花山文艺出版社,2003.
- [7]萧统.文选[M].北京:中华书局,1977.
- [8]欧阳修.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [9]老子[M].诸子集成[Z].北京:中华书局,1954.
- [10]郭庆藩.庄子集释[M].诸子集成[Z].北京:中华书局,1954.
- [11]李昉.太平御览[Z].北京:中华书局,1960.
- [12]洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1983.
- [13]姚鼐.古文辞类纂[M].上海:广益书局,1923.
- [14]严可均.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958.
- [15]刘知几.史通[M].上海:上海古籍出版社,1978.

## Query About Sima Xiangru's Da Ren Fu

WAN Guang-zhi

(Chinese Institute, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610068, China)

**Abstract:** In Sima Xiangru's Da Ren Fu, "da ren" (His Excellence) does not specially refer to an emperor or a king, but to a person of morality. Its content tells the reader that it is about the spiritual experience of a da ren who acquires morality from his pursuit of celestial being. In the light of the impact on his psychology of Sima's life-long political circumstances, we take it as a poem about immortals and metaphysics diverging from a traditional poem of shi (scholar) who does not find favour with the authorities.

**Key words:** Sima Xiangru; Da Ren Fu; poem about immortals; theme

[责任编辑:李大明]