



# “归真”与“无为”： 王褒美政理想中的道家精神探析

单 晨

**摘要:**王褒作为汉宣帝时期歌功颂德的辞赋家,学界对其思想研究多聚焦于儒家,忽略了他所言“何物不乐”的自然境界,及其美政理想中“归真”与“无为”的道家精神。具体而言,王褒之所以将道家精神融入其美政理想的整体建构之中,一是受蜀地自然地理特质的影响,二是受汉宣帝时期儒道融合时代精神的影响。通过深入探析王褒美政理想中的道家精神,可在丰富王褒思想研究的同时,进一步拓宽关于汉代美政理想建构的整体认识。

**关键词:**王褒;美政理想;道家精神;蜀地影响;时代影响

**DOI:** 10.13734/j.cnki.1000-5315.2022.02.021

**收稿日期:**2021-10-20

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大招标项目“先秦两汉魏晋南北朝隋诗学文献集成校笺”(14ZDB064)、四川省社会科学重点研究基地“美学与美育研究中心”项目“《三礼》空间审美意识研究”(19Y006)的阶段性成果。

**作者简介:**单晨,男,河南柘城人,四川师范大学文学院博士研究生,E-mail: 49818046@qq.com。

王褒作品,如《四子讲德论》、《圣主得贤臣颂》等,多属歌功颂德之作,故其虽享有“文章冠天下”<sup>①</sup>的美誉,但学界对其思想研究远不如同为蜀地汉赋名家的司马相如、扬雄等人丰富。学界现有关于王褒的单篇研究仅40篇左右,其中,跳出儒家维度对其思想予以道家维度的探讨更是少数。近代以降,仅有学者姜亮夫、汤炳正、刘跃进等人对此加以关注<sup>②</sup>。事实上,王褒思想确实存在道家精神影响,如其《九怀》中的“归真”之思,以及他为养性修道的王子乔所作的《桐柏真人王君外传》。不仅如此,王褒《四子讲德论》中,还以道家意蕴的“浮游”、“虚仪”词语虚构出“浮游先生”、“虚仪夫子”二人,并且明确地将道家精神融于美政理想的建构之中,崇尚君主“无为”而治的政治理想,最终以达“夫鸿均之世,何物不乐”<sup>③</sup>的万物皆乐式自然境界。

## 一 “道莫贵兮归真”的求“真”精神

王褒在《九怀》中明确提出“违君兮归真”和“道莫贵兮归真”<sup>④</sup>的“归真”之旨。汤炳正等注“归真”云:“即《卜居》所谓‘超然高举以保真’,回归自然本性。”<sup>⑤</sup>姜亮夫在注释“归真”时也说:“按叔师以归真为修朴,其说合于先秦先期之所谓真……王褒之说,盖以反朴为归真,亦贾谊、淮南之流也。”<sup>⑥</sup>二者所注皆道出王褒所论

①班固《汉书》,中华书局1962年版,第1645页。

②姜亮夫《楚辞通故·第四辑》,《姜亮夫全集》四,云南人民出版社2002年版,第718页;《楚辞今注》,汤炳正、李大明、李诚、熊良智注,上海古籍出版社2012年第2版,第319页;刘跃进、彭燕《论王褒的创作及其心态》,《社会科学战线》2015年第7期,第135页。

③王褒《四子讲德论》,萧统编、李善注《文选》,中华书局1977版,第716页。

④《楚辞今注》,第318、326页。

⑤《楚辞今注》,第319页。

⑥姜亮夫《楚辞通故·第四辑》,《姜亮夫全集》四,第718页。

之“真”具有浓厚的道家精神。王褒在《九怀》中又有“与神人兮相胥”、“屯余车兮索友”<sup>①</sup>之语,王逸注曰:“留待松、乔,与伴偕也”,“住我之驾,求松、乔也”<sup>②</sup>。由此,王褒提出以道仙人物赤松子和王子乔为伴,践行其“归真”之路,亦见出其思想中潜在的道家精神。

“真”是一个极具道家色彩的范畴。老子言“朴散则为器”,“道常无名,朴虽小,天下莫能臣也”,王弼注曰:“朴,真也。真散则百行出,殊类生,若器也”,“故将得道,莫若守朴”<sup>③</sup>。“真”即是“殊类”之未“生”、“百行”未“出”时的一种自然本初状态。老子又言“道”为“其中有精,其精甚真”,王弼注曰:“至真之极”即指道、无、朴、常,“物反窃冥,则真精之极得,万物之性定”<sup>④</sup>。由此,“真”便进一步与“道”的“素朴”、“自然”之性相联通,并成为“万物性定”的内在标准。故“守朴”即“守真”,它要求个体通过“修之于身”以达“德真”,进而得“道”,使万物原初状态得以自然、真实呈现。在此基础上,老子提出“守柔处下”、“少私寡欲”、“致虚守静”等具体修养方式,旨在指引世人于“万物并作”而充满“人为之伪”的社会中“观复”、“守真”。基于老子精神,庄子不仅造出“真人”、“神人”等“得道者”形象,还提出“法天贵真”的崇尚“自然”精神,强调对“真知”、“真性”进行把握,即万物在“贵真”中秉承各自“性分”而适性自足生长,以臻于“游心于物之初”的自然澄明之境。

反观王褒,他对老庄道家“真性”世界亦进行着思考,并将其应用于美政理想的建构之中。若其《九怀》所言“松”、“乔”二人,《列仙传》有得道仙化的记载<sup>⑤</sup>。《淮南子》亦有“吹呕呼吸,吐故内(纳)新,遗形去智,抱素反真,以游玄眇,上通云天”<sup>⑥</sup>的描述。王褒所言与二者为伴,“游玄妙”、“通云天”,正是以其“登九灵兮游神”、“聊逍遥兮播光”<sup>⑦</sup>的“道心”来超越非“真”的“溷兮冥昏”之现世,最终归于“遵游自然之势,恬淡无为之场”<sup>⑧</sup>的“真性”境界。正因如此,王褒在《洞箫赋》中积极营造一个充满“真性”的自然世界,其中与箫竹为伴的“岖崿岩崎,倚岷迤嶙”<sup>⑨</sup>之山势、“萧萧”之“翔风”、“浸润”竹根的“玉液”、润溉竹山的“回江流川”、“清泠”的“朝露”等,皆具“道”的自然本真性,洋溢于此自然世界中的万物得以“去蔽”,“真性”得以自然“显现”。

具体而言,“真”的“守静”内涵影响王褒强调箫竹自然生长的清静本质。王弼注《道德经》曰:“守静,物之真正也。”<sup>⑩</sup>物之“真”即“静”,故老子言“归根曰静,是谓复命”<sup>⑪</sup>。守静即复归于“真性”的“赤子”般澄静状态,以使“真”得以在场,“道”的“我无欲而民自朴”、“天下将自定”<sup>⑫</sup>的自然状态得以生成。王褒《洞箫赋》开篇言箫竹生长在江南自然清静的丘墟,即表达出对“真”的清静之性的深情。藉此,生于其间的箫竹便可“吸至精之滋熙兮,禀苍色之润坚”<sup>⑬</sup>,从而在自然阴阳之精气中守静自化。故反观箫竹之“素体”,亦具有“处幽隐而奥屏”、“宜清静而弗喧”<sup>⑭</sup>的清静本性。

同时,“真”的“性分”内涵决定了箫竹“异于众处”的特征。对于王褒所言箫竹生长的“江南之丘墟”,陶宗仪《说郛》第一百二十卷引山谦之《丹阳记》云:“江宁县南三十里有慈母山,积石临江,生箫管竹,自伶伦采竹岷谷,其后惟此籥见珍……王褒《洞箫》即称此也。其竹圆致,异于众处。”<sup>⑮</sup>箫竹正是由于在慈母山“积石临江”的独特环境中适性生长,其“性分”所赋予的“珍”、“圆致”等特性才得以显现,其“异于众处”的“真性”才得以葆有。以此回溯,庄子在“齐物”之时,亦认可“物之不齐”之美,他要求“以差观之”,目的正是见“万物”、“万

①《楚辞章句疏证》,黄灵庚疏证,中华书局2007年版,第2154、2203页。

②《楚辞章句疏证》,第2154、2203页。

③王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,中华书局2008年版,第74、81页。

④王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第52、54页。

⑤王叔岷《列仙传校笺》,中华书局2007年版,第1、65页。

⑥何宁《淮南子集释》,中华书局1998年版,第797页。

⑦《楚辞章句疏证》,第2186、2194页。

⑧王褒《圣主得贤臣颂》,萧统编、李善注《文选》,第660页。

⑨王褒《洞箫赋》,萧统编、李善注《文选》,第244页。

⑩王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第35页。

⑪王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第35页。

⑫王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第150、91页。

⑬王褒《洞箫赋》,萧统编、李善注《文选》,第244页。

⑭王褒《洞箫赋》,萧统编、李善注《文选》,第244页。

⑮陶宗仪等编《说郛三种》第六册,上海古籍出版社1988年版,第2829页。

殊”、“万理”于其中的“差异性”和“多样性”的世界<sup>①</sup>。“差异性”、“多样性”正是万物适己之性、呈己之美的“性分”思想的呈现。

基于“守静”、“性分”的完成，“性真”的箫竹才得以秉承道家的“真”之超越性，而产生超尘脱俗的箫音。箫竹“因天性之自然”而“幸得溢为洞箫”<sup>②</sup>，故洞箫亦葆有着箫竹自然清静的“真”性，而其后箫竹经由“眸子丧精”的盲人创作成臧氏洞箫“真”性的箫音，故箫音得以产生出“旖旎”、“诡譎”、“浑沌”等多种声貌效果。由此，箫音实现了“本真”音乐性的彰显而不再局限于儒家乐教框架之中。换言之，箫音在“回到事物本身”的同时，使作为听者的万物徜徉在箫音所营构的“逍遥踊跃”、“优游流离”的“本真”境域之中，尽享“足乐乎其敞闲”的适性自由状态。

不仅如此，王褒还对“归真”之路提出道家式的实现路径。道家老庄主要是“涤除玄览”<sup>③</sup>、“心斋”和“坐忘”<sup>④</sup>等方式，反观王褒，其《九怀》言“济江海兮蝉蜕”、“载云变化”，王逸注曰：“遂渡大水，解形体也”，“升高去俗，易形貌也”<sup>⑤</sup>。黄灵庚《疏证》曰：“蝉蜕，喻形化。”<sup>⑥</sup>王褒正是吸收了老庄体“道”、求“真”的方法，提出了对现世形、身、貌进行“解”、“易”、“化”的方式路径。正如老庄所言，人因有“身”、“形”之“患”而有“欲”、“为”之碍，若要“涤除”世俗的熏染，唯有“堕肢体”、“离形”，方可排除现世形、身、貌的限制而“玄览”“真”之“大通”境界。

又，《黄帝内经·素问》曰：“以欲竭其精，以耗散其真。不知持满，不时御神。”<sup>⑦</sup>人之“欲”导致“精”竭“真”散，使人愈加悖离“持满”、“御神”的“真”之“常态”。故庄子言，“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”<sup>⑧</sup>，因“气”为“虚而待物者”而超越了身体对“心”、“耳”的物理束缚，由此，“虚而待物”的“心斋”便可通达“集虚”之“道”的“真空”状态，这种使形驱“虚空”以体“道”、求“真”的方式，亦影响着屈原在《远游》中提出以“形枯槁”、“因气变”的方式而达“至清”、“与泰初为邻”<sup>⑨</sup>的“道”域。正因如此，王褒亦在《洞箫赋》中认为创造箫音的乐师正是因其盲不可“睹”而“暗”的优势，才使其天然摆脱形之困扰，进而用“寡舒”其“思虑”的“虚”心作出蕴含“真”性的箫音，以成就万物对“道”之“真性”的体认。

## 二 基于“无为”精神的修身治国一体观

关于“归真”，王逸注曰：“执守无为，修朴素也。”<sup>⑩</sup>王褒“归真”的主旨亦内在地与道家“无为”精神相通，故王褒基于修身治国一体观，为汉宣帝开出“无为”治国精神这剂良药。王褒此举是基于老子“清静无为”思想为根基的黄老之学，通过内在“无为”之精神对外在“有为”之行为的校正，使统治者重视并秉持身心一体、身国一体的“无为”精神，进而保障其美政理想的实现。

在早期道家思想中，“无为”是基于万物本体的“道”而衍生，是“道性”和“道之德”所呈现的处世方式和精神境界。老子所言之“道”乃“有物混成，先天地生”，“可以为天下母”<sup>⑪</sup>的形而上哲学本体，故“道之为物，惟恍惟惚”<sup>⑫</sup>，“道”即虚无、玄远且超越于物质世界之上。为使“道”可言说、可描述，老子向下衍生出“道”“不争而善胜，不言而善应，不召而自来”，“生而不有，为而不恃，长而不宰”的可感之“玄德”<sup>⑬</sup>，此“玄德”即老子“道”之“分有”。故作为“道生之，德畜之”<sup>⑭</sup>的人，在“尊道而贵德”的精神笼罩下，自然会以“不宰”、“不言”等

① 王中江《“差异性”和“多样性”的世界：庄子的“物之不齐论”》，《社会科学战线》2021年第4期，第39—40页。

② 王褒《洞箫赋》，萧统编、李善注《文选》，第244页。

③ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第23页。

④ 郭庆藩撰、王孝鱼点校《庄子集释》，中华书局1961年版，第147、284页。

⑤ 《楚辞章句疏证》，第2206、2219页。

⑥ 《楚辞章句疏证》，第2207页。

⑦ 姚春鹏译注《黄帝内经》，中华书局2010年版，第18页。

⑧ 郭庆藩撰、王孝鱼点校《庄子集释》，第147页。

⑨ 《楚辞今注》，第180、181、192页。

⑩ 《楚辞章句疏证》，第2204页。

⑪ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第62、63页。

⑫ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第52页。

⑬ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第181—182、24页。

⑭ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第136页。

“无为”而“无不为”的“道之德”反求己身,继而具化出谦卑守下、少私寡欲、守柔处静等治身观念。黄老之学为满足治世的现实需求,其将“无为”精神延伸为更加经世致用的统治术,从而完成道家“无为”思想兼具修身与治国双重性的一体化转变。正如冯友兰所言,“黄老之学改造和发展了早期道家的养生的思想和方法,认为这种方法不但可以养生而且可以治国”<sup>①</sup>。反观王褒,受汉代黄老思想影响,正是以这些具体可感并兼具“无为”精神的修身养性方法和治国方略为标准,使“人之德”自由地向“道之德”敞开,进而达到“无为”而“无不治”的“圣人”之治。

显然,对于凸显君主意志的封建社会而言,君主的外在行为将在很大程度上决定着国家治理走向,故基于“无为”精神的修身治国一体观的完美践行者只有君主才最适合。正如顾彬所言,汉赋中的“自然”是“统治思想范围内的自然”,“即以在中国根本不存在的自然勾画一个广阔、完美世界的映象,这个世界的主人就是中国的皇帝”<sup>②</sup>。因此,只有君王心理上认可“不言之教,无为之益”<sup>③</sup>,才会主动接受道家修身养性的方法来治身,并同时将“无为”精神透过其日常治身行为延续至政治治理,最终自然实现“无为”美政局面。

当然,治身治国虽一体,但治身是基础。正如《黄帝四经》所言,君主要确立其“执政者”身份,才能与“道”的绝对性相契合,制定出“弗敢犯”、“弗敢废”之“法”<sup>④</sup>,从而“把百姓引导并条理到一种自然的秩序中”<sup>⑤</sup>,最终实现万物“自为名”、“自为舍”、“自为正”<sup>⑥</sup>的“自然无为”状态。而“执政者”身份确立的关键是治身。在老子思想中,“虚静”、“卑弱”、“柔”等不仅是“道性”,亦是得“道”之状态。故谦卑守下、少私寡欲、守柔处静,既是治身方法,又是目标。反观王褒,其在《四子讲德论》中正是受到老子修身方法的影响,使君主“执政者”身份确立的同时,完成“无执也,无处也,无为也,无私也”<sup>⑦</sup>的治国目标,从而促成王褒美政理想的整体建构和“何物不乐”境界的实现。

具体而言,基于老子所言“守卑贱”、“善为下”的治心方法,王褒提出君主应尚贤以修“卑弱”之心。如《四子讲德论》所言,君王需“崇能以招贤”,“进淳仁,举贤才”<sup>⑧</sup>,王褒此说本于老子之言。老子言“以其善下之,故能为百谷王。是以圣人欲上民,必以言下之”<sup>⑨</sup>,正是强调居“上”、处“高”、位“贵”的“圣人”应“以贱为本”、善处下,亦如班固所言道家“卑弱以自持”的“君人南面术”之一<sup>⑩</sup>。故王褒于《圣主得贤臣颂》中勾勒出“不遍窥望而视已明,不殫倾耳而听已聪”<sup>⑪</sup>的君王“无为”以“观天下”之势。对此,王褒认为,君王秉持“无为”精神而选贤于四海,使贤才各尽其能,便可“羽翼百姓”,自然达到“上下无怨,民用和睦”<sup>⑫</sup>的状态。王褒“尚贤”观点虽看似与老子“不尚贤”思想无关,但其正是受老子守卑处下思想影响,将举贤任能与君王修养“卑弱”之心产生直接联系,并进一步使它与“淑人君子,人就者众”<sup>⑬</sup>的现象产生因果关联。这就从“无为”层面实现与老子“不尚贤”思想的统一,即通过君主“尚贤”,使贤“有为”而君“无为”,最终自然通于老子所言的“不行而知,不见而名,不为而成”<sup>⑭</sup>的状态。

此外,基于老子所言“为腹不为目”的养性方法,王褒则认为君王应少私寡欲以节己之为。如《四子讲德论》所言,君王要“减膳食,卑宫观,省田官,损诸苑,疏繇役,振乏困,恤民灾害,不遑游宴”<sup>⑮</sup>。反观老子之言,

① 冯友兰《中国哲学史新编》第2册,冯友兰《三松堂全集》第8卷,河南人民出版社2000年第2版,第471页。

② [德]W.顾彬《中国文人的自然观》,马树德译,上海人民出版社1990年版,第54页。

③ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第120页。

④ 《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,陈鼓应译,商务印书馆2007年版,第2页。

⑤ 姚裕瑞《在秩序与自由之间——“理”在黄老政治哲学中的意义和作用》,《诸子学刊》2020年第2期,第81页。

⑥ 《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,第25页。

⑦ 《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,第10页。

⑧ 王褒《四子讲德论》,萧统编、李善注《文选》,第715、716页。

⑨ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第169页。

⑩ 班固《汉书》,第1732页。

⑪ 王褒《圣主得贤臣颂》,萧统编、李善注《文选》,第660页。

⑫ 王褒《四子讲德论》,萧统编、李善注《文选》,第716页。

⑬ 王褒《四子讲德论》,萧统编、李善注《文选》,第714页。

⑭ 王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》,第126页。

⑮ 王褒《四子讲德论》,萧统编、李善注《文选》,第715页。

沉溺于膳食、宫观田苑、宴猎等会使人“目盲”、“耳聋”、“口爽”、“心发狂”，进而扰乱人内心的清静，这种乱心之象，正如王弼注曰：“为腹者以物养己，为目者以物役己，故圣人不为目也。”<sup>①</sup>因“目”与“私”、“欲”直接关联，“为目”便容易对“私”、“欲”过分追求，役使君王“不知常”而“妄作”，即出现《淮南子·主术训》所言“百姓黎民，憔悴于天下，是故使天下不安其性”<sup>②</sup>的状态，从而使人性出现与“道”悖离的“异化”状况。对此，老子早已建言，“圣人”要“见素抱朴，少私寡欲”<sup>③</sup>，以使万物安于“自化”、“自正”、“自富”的“无为”状态。

然而，若要摒弃过分追求私欲而引起的“妄作”、“妄为”，还需“清静无为”以“守正”。关于“清静无为”，河上公注《老子道德经》曰：“人乃天下之神物也。神物好安静，不可以有为治。”<sup>④</sup>故“圣人”只有以“无事”取天下、以“烹小鲜”方式来治国，百姓才可不被强制外力和过度欲望所扰动。王褒因此对君主提出“去烦黜苛，以绥百姓”，“崇简易、尚宽柔”<sup>⑤</sup>的建议。当然，“简易”、“宽柔”、“去烦”并不是说“私”、“欲”、“为”完全不需要，而是要秉持“节”、“柔”、“俭”之心来对待，以完成老子所言“去甚，去奢，去泰”<sup>⑥</sup>和文子所言“省刑罚，反清静”<sup>⑦</sup>的治身要求，从而达到“辅万物之自然”的“圣人无为”<sup>⑧</sup>状态。对此，曹峰认为：“在《老子》中，‘自然’最主要还是指‘万物’和‘百姓’的‘自然’。从这个角度看，这实际就是一条‘屈君伸民’的思路。也就是说‘君’要懂得克制，懂得退让，通过不干涉、不主宰、不强制来使‘百姓’获得更大的伸展空间，这样才能激发‘万物’‘百姓’的生机。”<sup>⑨</sup>曹峰对“自然”、“屈君伸民”的阐释既道出王褒对汉宣帝提出修身治国一体观的主张是基于老子“无为”精神所作的延伸，又证实了该主张的合理性和必要性。

### 三 蜀地自然地理环境利于道家精神的融入和传播

《左传·成公九年》记范文子曰：“乐操土风，不忘旧也。”<sup>⑩</sup>可见，自然地理环境对文学艺术和思想文化的潜在影响在历史上早有记载。与此关联，康德曾提出“文学地理学”概念，丹纳亦提出“三因素”说<sup>⑪</sup>，这使学界更加关注地理对文学艺术思想的影响。如近来钟仕伦的“地域审美观”和邹建军的“地理基因”等诸多概念的创立<sup>⑫</sup>。在认可“地域”（“地理”）具有文学性的同时，开拓出其具有审美性的新思维。据此反察王褒，并结合《汉书·王褒传》、《圣主得贤臣颂》等文献，可从王褒生长之蜀地自然地理环境的角度分析，探究他何以选择道家精神来构建其美政理想。

一方面，蜀地因具有与楚地相同的自然地域特质而具备吸收道家审美精神的天然优势。对楚地而言，第一，“泽国”的自然地理特征影响楚地道家形成尚“自然”、“虚无”的审美思想。刘师培所谓“楚国之壤，北有江汉，南有潇湘，地为泽国，故老子之学起于其间。从其说者大抵遗弃尘世，渺视宇宙，以自然为主，以谦逊为宗……溯其起源，悉为老聃之支派，此南方之学所由发源于泽国之地也”，以及“南方之地水势浩洋，民生其际，多尚虚无”<sup>⑬</sup>，皆是有力证明。张智彦“只有在日常生活中对水的性能进行长期观察，才能将它提升到抽象的意义用以形容‘道’”<sup>⑭</sup>的评价，从以水喻“道”的角度阐释了“泽国”对道家审美精神产生所具有的重要作用。第二，“泽国”呈现的自然地理优势影响楚地形成崇尚自然闲适之美的道家思想。因“泽国”河川众多、资源丰

①王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第28页。

②何宁《淮南子集释》，第652页。

③王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第45页。

④王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第118页。

⑤王褒《四子讲德论》，萧统编、李善注《文选》，第715、716页。

⑥王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第76页。

⑦王利器《文子疏义》，中华书局2000年版，第360页。

⑧王弼注、楼宇烈校释《老子道德经注校释》，第166页。

⑨郑开、曹峰、丁四新《〈老子〉新知——从文本到思想》，《中原文化研究》2021年第3期，第31页。

⑩杜预注、孔颖达疏《春秋左传正义》，阮元校刻《十三经注疏》，中华书局1980年版，第1906页。

⑪康德《自然地理学》，李秋零主编《康德著作全集》第9卷，李秋零译，中国人民大学出版社2013年版，第162页；傅雷《译者序》，丹纳《艺术哲学》，傅雷译，江苏凤凰文艺出版社2018年版，第2、4页。

⑫钟仕伦《南北文化与美学思潮》，四川大学出版社1995年版，第107页；邹建军《文学地理学批评的十个关键理论术语》，《内江师范学院学报》2015年第1期，第28页；邹建军《文学地理学关键词研究》，《当代文坛》2018年第5期，第44页。

⑬刘师培《南北学派不同论》，刘梦溪主编、吴方编校《中国现代学术经典 黄侃 刘师培卷》，河北教育出版社1996年版，第733、757页。

⑭张智彦《老子与中国文化》，贵州人民出版社1996年版，第134页。

富、交通便利,故楚人衣食无忧,神思闲适幽远,并形成“江、汉、睢、章〔漳〕,楚之望也”<sup>①</sup>的多河川祭祀对象,沅湘和汉水等多具阴柔美的女神形象崇拜,以及重水轻山的审美趣旨。同时,它们又促使楚人对水的流动、明净和变化等进行形式审美,进而触发出灵动、浪漫、飘逸的自然审美风尚。

反观蜀地,则具有与楚地相同的自然地理特质。《华阳国志·蜀志》云:“《夏书》曰:‘岷山导江、东别为沱。’泉源深盛,为四渎之首,而分为九江”,“山林泽渔,园圃瓜果,四节代熟,靡不有焉”<sup>②</sup>。可见,蜀地不仅具有与楚地相同的“泽国”特征,且在秦汉时期还享有“天府”之美誉。又,《汉书·地理志》云:“巴、蜀、广汉本南夷,秦并以为郡,土地肥美,有江水沃野,山林竹木疏食果实之饶……民食稻鱼,亡凶年忧,俗不愁苦。”<sup>③</sup>蜀地与楚地近乎相同的自然地理条件,为当时蜀地与楚地的文化共融互通奠定了基础,当然,也包括蜀地对楚地道家思想的接受并吸纳。

另一方面,楚、蜀思想确实存在着深度交流。第一,密切的楚、蜀地缘关系促使两地产生不断的思想交流。首先,《淮南子·兵略训》对楚地“西包巴、蜀,东裹郟、邳”<sup>④</sup>的版图描述,说明两国地缘关系的密切,由此发生思想交流亦属正常。其次,《史记》中《六国年表》、《楚世家》有蜀国伐楚国兹方的记载<sup>⑤</sup>,《水经注·沔水》有“蜀有褒汉之地,至六国,楚人兼之”<sup>⑥</sup>的记载,楚蜀战争则同样促使着两地的思想文化交流。最后,道家人物主动入蜀而带来的思想交流也对蜀地思想产生着影响。如扬雄《蜀王本纪》中有老子让关令尹喜于成都青羊肆来寻的记载<sup>⑦</sup>,老子的到访势必会对道家思想在蜀地传播产生促进作用。

第二,楚蜀墓葬形制与器物的相似性,亦反映出两地密切的思想文化交流。正如徐中舒所说,蜀王的“墓葬形制,铜器形制,特别是铭文,反映出的却是楚文化”<sup>⑧</sup>。不止如此,楚放鹰台第二层的土砖材质、层台上的墙壁由原始红砖砌成的形制与成都羊子山土台具有渊源关系<sup>⑨</sup>。此外,由楚蜀两地随葬器物亦可见出两地思想文化交流,如蜀王墓的墓主人佩戴的不是蜀人的叶形铜剑,而是楚式剑;楚贵族昭氏的器物亦出现在蜀地,即新都战国墓的铜鼎盖内铭文上的“邵”字,分别与江陵望山楚墓“邵”和寿县楚墓“昭”字相同。

第三,楚蜀共同的审美取向反映出两地思想文化的密切交流。关于蜀地,《华阳国志·蜀志》有蜀国“九世有开明帝,始立宗庙。以酒曰醴,乐曰荆。人尚赤。帝称王”<sup>⑩</sup>的记载。首先,关于古蜀国重要首领开明氏,《水经注》、《蜀王本纪》皆有其为荆人“鬻灵”的记载。而关于蜀国的“乐曰荆”,任乃强认为,“此帝改称蜀乐为荆,盖亦如先秦称楚、巴之乐为南,名其所自来也。盖开明氏本出自‘荆人’,虽阅九世,仍嗜荆楚之乐”<sup>⑪</sup>。可见,蜀地与楚地共通的音乐审美取向是有历史渊源的。其次,蜀人“尚赤”,楚地亦同。据《新序·杂事》记载,“秦欲伐楚,使使者往观楚之宝器”,楚人昭奚恤使秦国使者就上位东面<sup>⑫</sup>,以及考古发现楚墓、墓道绝大多数朝东的现象<sup>⑬</sup>,皆显现出楚人的尚东精神。结合学界对于屈原“东皇太一”所作“东皇”为“上皇”、“东君”、“日神”等相关阐释<sup>⑭</sup>,可看出,尚东与尚日具有相同的精神内涵,故楚人尚东即内含尚赤思想。而

① 杜预注、孔颖达疏《春秋左传正义》,阮元校刻《十三经注疏》,第2162页。

② 常璩撰、刘琳校注《华阳国志校注》,巴蜀书社1984年版,第175、176页。

③ 班固《汉书》,第1645页。

④ 何宁《淮南子集释》,第1060页。

⑤ 司马迁《史记》,中华书局1959年版,第716、1720页。

⑥ 酈道元著、陈桥驿校证《水经注校证》,中华书局2007年版,第645页。

⑦ 扬雄著、张震泽校注《扬雄集校注》,上海古籍出版社1993年版,第257页。

⑧ 徐中舒、唐嘉弘《古代楚蜀的关系》,《文物》1981年第6期,第24页。

⑨ 宋公文、张君《楚国风俗志》,湖北教育出版社1995年版,第114页。

⑩ 常璩撰、刘琳校注《华阳国志校注》,第185页。

⑪ 常璩著、任乃强校注《华阳国志校补图注》,上海古籍出版社1987年版,第124页。

⑫ 马达《新序译注》,湖北人民出版社1986年版,第19页。

⑬ 黄纲正《长沙楚墓文化因素试析》,中国考古学会编辑《中国考古学会第七次年会论文集1989》,文物出版社1992年版,第150页;燕睿《二十年来南阳地区楚文化的考古发现与研究》,楚文化研究会编《楚文化研究论集》(第十三集),上海古籍出版社2018年版,第390页;湖北省荆沙铁路考古队编《包山楚墓》,文物出版社1991年版,第338页。

⑭ 屈会《〈东皇太一〉与神农氏炎帝——兼谈〈东皇太一〉的主题》,《第一师范学报》1999年第1期,第57页;杨琳《〈东皇太一〉与〈东君〉当为一篇考》,《贵州教育学院学报(社会科学版)》1997年第4期,第7、10页;萧兵《东皇太一和太阳神——〈楚辞·九歌·东皇太一〉新解》,《杭州大学学报(哲学社会科学版)》1979年第4期,第27—30页;丁山《中国古代宗教与神话考》,上海书店出版社2011年版,第75页。

且,根据安金槐的研究,先楚文化在大溪文化时期的陶器显示出以红陶为主<sup>①</sup>。以上诸多事实反映出楚蜀思想文化的深度交流,为楚地道家思想在蜀地扎根传播提供了基础。

综上,基于蜀地自然地理特质,它在与楚地进行思想文化交流之时,很大程度上会吸收楚地道家思想,而形成具有道家精神特质的蜀地地域文化,也难怪蒙文通会提出“名、法、儒、墨和六经的经师,巴蜀在西汉时是找不出来的”,“巴蜀和楚,从文化上说是同一类型,应该是可以肯定的”<sup>②</sup>等论断。故生活于蜀地的王褒,其思想更易受到道家精神的影响,形成极具道家精神色彩的浪漫情怀,并创作出适性自足精神的文艺作品。

#### 四 时代人文风貌利于道家精神的承继

道家精神从汉初到王褒所处的汉宣帝时期,一直存在于历史舞台,并在汉宣帝时期以儒道融合的趋势发挥着作用,影响着王褒美政理想的整体建构。整体观之,汉初百废待兴,君臣百姓亟需“无为”而休养生息,以道家“清静无为”思想为根基的黄帝思想便作为主流意识登上政治舞台。经汉惠帝、吕太后、汉文帝、汉景帝以及陆贾、曹参等臣子共同努力,最终完成了将“无为”精神自上而下的推行。鉴于黄老道家思想纵横汉初政坛并在上层社会和民间产生了深远影响,因而无法在短时间内被完全抹去。因此,如果说汉初是黄帝思想的自觉实践阶段,那么,汉武帝和汉宣帝时期则呈现为延续汉初黄帝思想的惯性发展阶段,由此,“自然”、“无为”等道家精神便一直或浅或隐地存在并发挥着作用。

即使看似无争议的汉武帝时期亦如此。一方面,“罢黜百家,独尊儒术”<sup>③</sup>只是董仲舒《举贤良对策》所提的建议,汉武帝并未完全采纳,他只是“尊”了儒术,而并未“黜百家”,这当然也包括道家在内。反观董仲舒,其本人也对道家思想颇有研习。《春秋繁露》吸收了道家的“无为”、贵“神”精神,认为“万物之祖”的“天”也具有“无为”、“无事”的特性,故“法天之行”,人君一贵神,即“志如死灰,形如委衣,安精养神”以致“寂寞无为”<sup>④</sup>,二要以“不私”、“不言之教”行“无为”之“道”<sup>⑤</sup>。同时,汉武帝本人并非真正反对道家思想。第一,汉武帝热衷于追求具有养生体“道”以成“真人”的道家色彩的黄帝、仙道<sup>⑥</sup>。第二,汉武帝提出“博开艺能之路,悉延百端之学”<sup>⑦</sup>和对“负俗之累”、“泛驾之马”、“蹶弛之士”等“非常之人”皆在御用之列的政策<sup>⑧</sup>。开放的选才机制,对基于研习道家精神、推行政治理想的人才参与国家治理提供了便利。第三,汉武帝晚年颁布的轮台诏令,忏悔之余重申了“休养生息”的重要性,这从侧面反映出汉武帝当时已意识到没有综合运用道家“无为”精神治国的失误之处。同时,此诏令亦开启了汉代思想由“尚武”向“守文”的转变。据《黄帝四经·经法》所言“动静参于天地谓之义”,“武刃而以文随其后,则有成功矣”<sup>⑨</sup>可推知,“守文”的政治生态环境从某种程度上有利于道家精神更好地与儒家思想相融后而进入政治治理领域。

另一方面,汉武帝时期,多位官员均研习或崇尚道家思想,如“好黄老言”的郑当时;“学黄老言,治官民,好清静”,“治务在无为而已”的汲黯;“修黄老术”,“持老子知足之计”的刘德;编撰《淮南子》的刘安;“习道论于黄子”的司马谈;“论大道则先黄老而后六经”的司马迁<sup>⑩</sup>。同时,这些人或是位列九卿高位,或为太史令以撰文史,或受到汉武帝“千里驹”的称赞,这些皆说明汉武帝内心对道家思想并非持排斥态度。

汉昭帝时期,霍光组织召开盐铁会议,班固对此作了“光知时务之要,轻徭薄赋,与民休息”<sup>⑪</sup>的评价。之后汉宣帝时期,桓宽依此会议而作《盐铁论》,并表明盐铁会议开始从政治层面终止汉武帝的战争策略,使汉代进入新一轮的休养生息状态。由此可知,昭、宣二帝在当时皆已认识到“休养生息”的必要性,这种认识也

①安金槐主编《中国考古》,上海古籍出版社1992年版,第124、125页。

②蒙文通《巴蜀古史论》,四川人民出版社1981年版,第97、100页。

③班固《汉书》,第2523、2525页。

④钟哲点校《春秋繁露义证》,中华书局1992年版,第166—167页。

⑤钟哲点校《春秋繁露义证》,第165、175页。

⑥卿希泰主编《中国道教史》第一卷,四川人民出版社1988年版,第52、55—57页。

⑦司马迁《史记》,第3224页。

⑧班固《汉书》,第197页。

⑨《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,陈鼓应注译,第103、119页。

⑩班固《汉书》,第2323、2316、1927、1741、2709、2738页。

⑪班固《汉书》,第233页。

为道家“无为”精神与儒家政治治理相融合创造了有利的政治生态环境。不仅如此,汉宣帝还重申了“霸王道杂之”<sup>①</sup>的政治文化模式,这无疑确立了兼容并包各家思想以治国理政的时代文化氛围,进而利于王褒选择道家精神融入其美政理想的整体建构。

此外,“以文辞为后世师”的司马相如开辟了后世蜀人“以文辞显于世”的路径,成为蜀地文人效仿的理想范式<sup>②</sup>,正如《汉书·地理志》曰:“繇文翁倡其教,相如为之师。”<sup>③</sup>关于司马相如,《西京杂记》记载其作赋之时,有“意思萧散,不复与外事相关,控引天地,错综古今,忽然如睡,焕然而兴”<sup>④</sup>的道家守“虚”之心;其《大人赋》所言“大人”、“真人”也具有明显的道家精神;司马迁亦在《太史公自序》中对其评价道,“《子虚》之事,《大人》赋说,靡丽多夸,然其指风谏,归于无为”<sup>⑤</sup>,等等。这些皆证明司马相如的思想具有浓厚的道家精神。故作为蜀地文人的王褒,其在“师法相如”以实现人生价值之时,应当会受到其文学、政治思想中的道家精神影响<sup>⑥</sup>。而且,《汉书·楚元王传》附《刘向传》有王褒与张子侨、刘向等同朝并侍汉宣帝的记载<sup>⑦</sup>,故刘向、张子侨思想中的道家精神亦可能对王褒思想产生影响。《别录》曰:“孝宣皇帝重申不害《君臣》篇,使黄门郎张子乔正其字”<sup>⑧</sup>,又“申子之学本于黄老”<sup>⑨</sup>,故张子侨在“正”申不害《君臣篇》时亦会直接或间接地受到其道家思想影响;与王褒皆作谏议大夫的刘向,其道家思想不仅有家族渊源,且《汉书·艺文志》著录其“《说老子》四篇”<sup>⑩</sup>,其所著《说苑》、《新序》、《列女传》亦有对崇尚道家“无为”精神的直接表达。由此可推知,王褒美政理想之所以具有道家精神,其影响因素还有可能是受司马相如、张子侨、刘向等人影响。

整体而言,王褒美政理想的道家精神体现为以“自然而然”之方式,通达“何物不乐”之境界。在“修武帝故事,讲论六艺群书”,“欲兴协律”<sup>⑪</sup>以表盛德的汉宣帝时期,像王褒这样提出“真”和“无为”等具有道家精神色彩的修身治国理念,并将其融入美政理想整体建构的人并不多见。那么,结合地域、时代等因素,理析王褒美政理想所具道家之精神,一方面,有助于学界更为清晰地把握战国以来的儒道关系,即儒道争鸣→儒为道用→以道援儒→儒道融合的发展演变脉络;另一方面,则可借探析王褒美政理想建构以洞见汉代思想文化建构的潜在因素,完善学界对汉代美政理想的认识,进而更加全面地关照整个中国古代美政理想的思想建构特征和美学精神。

[责任编辑:唐 普]

①班固《汉书》,第277页。

②刘开扬《三谈司马相如生年与所谓“东受七经”问题》,《成都大学学报(社会科学版)》1987年第4期,第58页;段渝主编《刘咸忻论史学》,上海科学技术文献出版社2008年版,第208页;舒大刚著、尤潇潇编《〈孝经〉论衡——百善之先,群经之统》,福建人民出版社2018年版,第236页。

③班固《汉书》,第1645页。

④刘歆撰,葛洪集,向新阳、刘克任校注《西京杂记校注》,上海古籍出版社1991年版,第91页。

⑤司马迁《史记》,第3317页。

⑥杨树达《汉书窥管》,商务印书馆2017年版,第616页;张建均《中国古代文学心理学》,天津古籍出版社2017年版,第125页;刘开扬《再谈司马相如游梁年代与生年》,《文学遗产》1985年第2期,第15页。

⑦班固《汉书》,第1928页。

⑧刘向、刘歆撰,姚振宗辑录,邓骏捷校补《七略别录佚文 七略佚文》,上海古籍出版社2008年版,第60页。

⑨司马迁《史记》,第2146页。

⑩班固《汉书》,第1729页。

⑪班固《汉书》,第2821页。