

从司马迁依经论赋看汉代经学文论形态

刘朝谦 付肖宛

摘 要：中国古代文论在汉代随经学创起而有经学文论，经学文论在汉代的一个典型形态就是“依经论赋”之经学赋论。所谓经学赋论指人们站在经学的立场，用经学的尺度绳律赋文学活动。汉初经学尚未创起之时，淮南王已经“依儒说赋”，用儒家《诗》教法则和旨趣来要求赋、评价赋，强调赋文活动应受儒家《诗》教之宰制。司马迁在经学创起之后，搬用刘安的说赋语言建构自己的经学赋论，司马迁的经学赋论之经学色彩虽然不如扬雄的那样纯粹，但他依经论赋的话语却被后来的赋学当作说赋的基础和根据，固化了中国古代赋学的方向与路径，导致人们不再从赋文学本身进入赋的理论思考与批评，不再对赋学本位之路给予关注。

关键词：司马迁 依儒说赋 依经论赋 经学赋论

DOI: 10. 13760/b. cnki. csal. t. 2019. 0010

经学文论，或可说成是经学文学理论，指经学创起之后，经学对文学的谈论，从内容上讲，经学文论首先是经学经典中关于文学的谈论，《尚书·尧典》中的“诗言志”，《论语》中所说“乐而不淫，哀而不伤”等，就是这类经学文论的典型例子。其次，经学家的释经文字用于阐释经学文论时，总有意义的生产与再生产，总有经典文字原义的溢出，已经是与经学文论有区别的了，但是，由于经学家释经的动机、立场和目的都是经学的，因此，它也是经学文论的一种特殊形态。《诗大序》在“诗言志”的基础之上，说“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗”，等于是把《尧典》未展开的命题给予了展开，也是经学家对经学经典的一种理解。但经展开的释经文字，显然不完全等同于“诗言志”三个字了。因为，“诗言志”三字本蕴含多种可能。人们动用经学文论谈说经学经典，会涉及文学之外的内容，且谈说的动机和目的是让言说对象经学化，这是经学文论的一种特殊形态。汉代人在谈论新兴的赋文学时，喜欢

用经学的诗乐话语,从而形成“依经论赋”的汉代文论话语模式,这一文论话语模式本身,以及这一话语模式所产生的文学理论,本质上是经学文论。在谈论者的主观意识中,他们的“依经论赋”,目的是实现经学文论对一切文学的宰制。司马迁评论辞赋时使用的正是“依经论赋”的方法,由此产生的赋文学论评,本质上应属经学文论。

中国经学文论主动走出经学圈子,去诠释审美的文学,期望让诠释对象经学化,此过程始于汉代经学家对赋文学的深度介入。从董仲舒有《士不遇赋》开始,两汉立身经学的大师中不乏同时写赋的人,一些经学家甚至也是创作赋文学的大家,像马融、扬雄、班固等便是其中的代表。经学家除了主动地成为赋这一新文学的创作主体,同时也把赋文学活动和现象视为经学必须面对的新现象,因而努力尝试用经学的话语逻辑去讨论、理解和诠释赋文学,从经学的角度讨论和判断赋文学的功能、价值。经学家所做的这些工作的直接结果是产生了一种新理论、新批评,我们在此不妨把它们称为汉代的赋文学理论和赋文学批评。

汉代赋文学理论“依经论赋”的话语模式,始作俑者是西汉的淮南王刘安,但最早将之较充分地展开,具体化为对赋文学活动的基本介入路径的人则是司马迁。

以司马迁为代表的汉代人从经学的立场、角度诠释赋文学,由其产生的赋论是独立于经学的文学理论,还是经学在新的历史语境中,因应历史变化而衍生出来的新的形态呢?

我们认为,汉代立足于经学产生的赋论,本质上应该是经学文论的一种新理论形态。下文详述理由。

第一,赋文学活动、赋文学现象在贾谊发现屈原之前。依王逸在《楚辞章句序》里的说法,屈原死后的很长时间里,屈原和他的赋文只为楚人所知。让屈原不再只是楚地文学家,让屈原的赋文不再只是楚地的地方文学,要归功于一个人,他就是中国的北方才子贾谊。贾谊政治失意,被贬到南方,在楚地始知百年之前,楚国有屈原这位伟大的辞赋作家,始知屈原在现实政治生活中遭遇种种不幸,始知屈原所写作的《离骚》等辞赋美文。贾谊在经历最初的震惊之后,继而动手摹写屈赋。贾谊在后来又将屈原其人其文传播到北方,导致汉代人立刻掀起了评价屈原其人、摹写屈赋其文的狂潮。^①汉赋文学在此基础上汹涌而起,速度快到汉代人还来不及在理论方面做好准备,

^① 司马迁写《史记》,把屈原和贾谊合传,应该是司马迁已经感知到贾谊是将屈原其人其文天下化和文人化的第一人。贾谊所做的工作,同时也是汉代骚体赋的创始工作,在骚体赋的语境里,楚辞同赋有着历史的亲缘关系。正是因为这一关系,自班固起,人们才会情不自禁地把屈原称为赋祖。

他们就已经被驱迫着面对骚赋文学这一崭新的文学现象，被驱迫着对之做出阐释了。当他们想要对辞赋这个十足陌生之物说点什么的时候，却发现能用的只是自己熟悉的经学话语或礼乐话语。也就是说，历史给了汉代人一个崭新的文学现象，却没有给汉代人言说此文学现象的新的理论话语。思考新文学活动、新文学现象，从而产生新的思想、理论，是需要时间的，历史显然没有给刘安、司马迁预留时间。这样一来，汉代人第一次想到要言说辞赋文学活动与现象之时，就只能习惯性地借用自己在以往的岁月里习得的旧言语。这样的旧言语必须是刘安、司马迁这样的汉代人熟悉的，而且还必须是与文学辞赋天生有着亲缘关系因而可以被借用的。经学中的诗学话语刚好符合条件，所以，被刘安、司马迁借过来言说赋文学。

第二，汉代“依经论赋”的言说路数源于汉代人的“依儒说赋”，“依儒说赋”话语之出现又与政治考量相关。司马迁在《史记·屈原贾生列传》中说《离骚》犹如“《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱”。这句话其实是刘安说的。据班固：

淮南王安叙《离骚传》，以《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱，若《离骚》者可谓兼之。蝉蜕浊秽之中，浮游尘埃之外，皜然泥而不滓。推此志，虽与日月争光可也。^①

也就是说，《史记·屈原贾生列传》里评论屈原其人其文的文字，应当被视为刘安与司马迁二人的共同观点。但刘安主要是“依儒说赋”，而司马迁虽多用刘安的文句，他自己却主要是在“依经论赋”，毕竟司马迁是经学时代创起的经历者、见证人，他以经学时代创立者之一董仲舒为师，他的思想的一大构成内容即是六经。

司马迁径直把刘安的话拿过来作为自己的观点。刘安评说《离骚》明显是用《诗三百》的诗教话语在说诗：《离骚》多写美人香草，这等同于《国风》写男女爱情；《离骚》写屈原的骚怨之情，这同于《小雅》写乱世愤怨之情。《诗三百》之风言雅语依中和原则而行，《离骚》亦复如是，二者皆“好色”却不失德。^②刘安如此依儒说赋，无非要证明屈原其人其文本质上是符合儒家诗教之中庸原则的，其存在具有合法性和正当性。刘安何以要如此言说屈原的《离骚》？我们认为，这与刘安说赋的对象有关。刘安言说屈原《离骚》，是对汉武帝说的。汉武帝希望实现中央集权，以改变汉初分封制所带来

^① 班固撰：《离骚序》，见黄灵庚，《楚辞章句疏证》，中华书局，2007年，第2965页。

^② 在儒家的话语中，最早把“好色”与道德联系起来的是孔子。孔子在《论语·子罕》中说：“吾未见好德如好色者也。”刘安论《离骚》的话，根基在此。

的纷乱局面,在思想文化上,汉武帝讨厌黄老学说不做为的政治主张,并因此对儒家之外的诸子思想也颇为不喜。先秦诸子中,独有儒家讲君尊臣卑,符合汉武帝的想法,故儒家深得武帝信任。汉武帝一掌权,马上做的事情就是同董仲舒一起为汉代创起经学,提出“罢黜百家,独尊儒术”的口号。当刘安向武帝献上自己主编的《淮南子》一书后,汉武帝进而要求刘安献进各类儒家文章,刘安即在后来献上的文章中评说《离骚》。按王逸的叙事,“至于孝武帝,恢廓道训,使淮南王作《离骚经章句》则大义粲然。后世雄俊,莫不瞻写,舒肆妙虑,续述其词”^①。王逸认为刘安、汉武帝已视《离骚》为“经”,《离骚》的经学化至此完成。但是,王逸的这一说法恐怕未必站得住脚。因为,《淮南子》一书写成并进献给武帝的时间是建元二年,这一年正是汉武帝着手创经学时代的年头。到建元五年,经学之五经尚在确立的过程中,称五经之外的非儒家文本《离骚》为“经”,就缺乏依据。刘安依儒家诗教论说《离骚》,不是“依经论经”,甚至不是“依经论赋”,而是“依儒说赋”。“依儒说赋”是将《离骚》儒家化的过程,儒家化与经学化在表象上虽有共通之处,但在本质上却完全不同。

在王逸的叙事里,是刘安得汉武帝之命作《离骚经章句》的,但汉武帝何以要命刘安做这样的文章?我们认为,背后的原因复杂而险恶,所以,王逸不愿或无法言明。对此,我们做出两点推测。

其一,汉武帝是否出于文学的动机而令刘安作《离骚经章句》?刘安本来先进献给汉武帝的是“杂家”之书《淮南子》,汉武帝何以还要求刘安为《离骚》作传?我们当然可以推测是因为武帝也是伟大文学家,毕竟美国意象派诗歌创始人庞德在看了汉武帝写的《秋风辞》之后,称汉武帝为中国中古时代最伟大的抒情诗人。这一推测可以让汉武帝命刘安评论《离骚》这一要求获得文学的动因。但是,这与刘安用儒家诗教伦理来绳律《离骚》是对不上号的。刘安献上《离骚传》时,武帝喜,这一态度说明刘安并不曾误读武帝的动机,所以,汉武帝命刘安作《离骚传》的动机不应当是文学的。

其二,如果汉武帝不是因为文学上对《离骚》的热爱而想看到刘安的《离骚传》,那么,我们不妨从政治权力话语较量的角度来揣度汉武帝要求刘安写作的动机。刘安向来是有谋反之心的,汉武帝以此亦多有察觉。刘安未反之时,汉武帝与他的君臣关系微妙而复杂。武帝希望刘安能回心转意,最终站到自己一边,同时又渴望强干弱枝,实行中央集权,因此对“杂家”之书《淮南子》并不真正看好,毕竟“杂家”之书于中央集权的建立并没有什

^① 宋兴祖:《楚辞补注》,中华书局,1983年,第48页。

么裨益。屈原《离骚》处处写屈原作为臣子对君王的一片忠心，很难说汉武帝不是正看重了这一点。加上武帝素喜儒家君尊臣卑之说，故而特别叫刘安为《离骚》作传。刘安在当时的语境里对武帝的政治意图自然特别敏锐，即便不情愿，也得做足表面文章。故其所写，刻意用儒家诗教之说来框定屈原其人其文。如此写成的《离骚传》进献给武帝，能得到武帝欢心是情理之中的事。从历史的角度看，这一推测是诸多推测中最为可信的一种。而按照这一推测，我们可以判断：汉代人“依经论赋”最初的设计者和推动者是汉武帝刘彻，刘安是将武帝的设计实现出来的第一个人。如果这一判断能够成立，我们就可以说汉代人的“依经论赋”由“依儒说赋”演化而来，这一论说方式之所以能成为汉代赋论、赋评的主要话语，从一开始就不只是经学自身的冲动，而是来自王权与诸侯的权力较量。也就是说，由屈原代表的辞赋本身是审美的，但其进入汉代后，就被儒家诗教话语占取，被政治化了。

第三个理由是，汉代论说赋文学的人如果是经学家，那么他们会因对经学的信仰而把经学视为世界的最高真理，会认为世界的一切莫不归结经学宰制，他们会自觉地把赋文学强行纳入经学的框架，让赋文学经学化。王逸就是其中的典型代表，他说西汉的刘安已经称《离骚》为“经”，应当是要为自己的说法建构一个历史传统。六朝刘勰同意王逸的说法，说：“昔汉武爱《骚》，而淮南作传。以为‘《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱’若《离骚》者，可谓兼之。”^①解“经”者为“传”，刘勰称淮南王所写的文章为“传”，也就是承认《离骚》为“经”。

然而，屈原所作的《离骚》要成为经学经典，首先得成为儒家文本。其次，它需要完成经学化。在屈原其人其文刚刚得到汉代人关注之时，要实现这两点几首是不可能的。

最大的一个困难就在于屈原与儒家的仁人君子颇为不同。司马迁对屈原的评价是：“屈平正道直行，竭忠尽智以事其君，谗人间之，可谓穷矣。”《离骚》中屈原的人品则是“其志洁，其行廉。……其志洁，故其称物芳；其行廉，故死而不容自疏”。司马迁糅合道德批评和审美批评，首先认为屈原是道德的，正因为如此，屈原遭到的不公正的对待才能得到人们同情的，屈原用赋文来抒发自己的怨愤之情才是正当的。至于《离骚》文本之中屈原道德的善，则成为审美意象创造的根据。司马迁的上述批评，虽然说不上是纯粹儒学的批评，但其先道德而后审美，尤其是说到《离骚》的语言特征时，如

^① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，人民文学出版社，1962年，第45页。

“其文约，其辞微。……其称文小而其指极大，举类迩而见义远”^①，语言方式显然来自经学，这说明他的批评总体上乃是经学式的批评。司马迁从这一角度评论屈原其人其文的做法受到了班固的猛烈抨击：

淮南王叙《离骚传》，以《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱，若《离骚》者可谓兼之。蝉蜕浊秽之中，浮游尘埃之外，皜然泥而不滓。推此志，虽与日月争光可也。斯论似过其实。又说五子以失家巷，谓五子胥也。及至羿、浇、少康、二姚、有娥佚女，皆各以所识有所增损。

且君子道穷，命矣。故潜龙不见是而无闷，《关雎》悯周道而不伤，蘧瑗持可怀之智，宁武保如愚之性，咸以全命避害，不受此患。故《大雅》曰：“既明且哲，以保其身。”斯为贵也。

今若屈原，露才扬己，竞乎危国群小之间，以离谗贼。然责数怀王，怨恶椒兰，愁神苦思，强非其人，忿怼不容，沈江而死。亦贬洁狂狷景行之士，多称昆仑冥婚宓妃虚无之语，皆非法度之政，经义所载。谓之兼诗风雅而与日月争光，过矣。

然其文弘博丽雅，为辞赋宗。后世莫不斟酌其英华，则象其形容，自宋玉、唐勒、景差之后，汉兴，枚乘、司马相如、刘向、扬雄，骋极文辞，好而悲之，自谓不能及也。虽非明智之器，可谓妙才者也。^②

班固的这些话，同刘安、司马迁的观点针锋相对，认为屈原绝非儒家君子，而只是“贬洁狂狷景行之士”，性情偏激而不中庸，在处世的智慧方面完全不懂全命避害之道；认为屈原的辞赋文章充满原始神话意象，与经学之拒绝怪力乱神说法不同，其非理性的文学话语同儒家经学的理性话语根本不能相提并论。班固认为，屈原的辞赋文章为汉代人开启的是经学之外的另一条道路，即辞赋文学之路。在这条文学审美的道路上，“弘博丽雅”的审美精神是辞赋主要的力量所在，是辞赋吸引后世文人的根本原因。辞赋文学的这条道路，屈原是源头，是宗主，因此班固认为，从经学的角度认定屈原其人其文不朽这一说法不能成立。言下之意，屈原辞赋流传后世，有赖于辞赋文学自身的美的力量。

以今天文艺学的眼光看，班固的意见当然要比刘安、司马迁的观点正确，而正因为如此，汉代像刘安、司马迁、王逸这样的人想将《离骚》儒家化、经学化的努力是阻力重重的。刘安、司马迁无视辞赋文学不同于儒家经学的新特质，坚持要“依儒说赋”“依经论赋”，只能说明当时政治的力量是强大

① 司马迁：《史记·屈原贾生列传》。中华书局，2013年，第2994页。

② 班固：《离骚序》，见黄灵庚，《楚辞章句疏证》，中华书局，2007年，第2964—2965页。

的，经学的思想惯性也是巨大的。当班固已经说辞赋文学本质上不同于经学之后，王逸还要正面驳斥：

且人臣之义，以忠正为高，以伏节为贤。故有危言以存国，没身以存仁，是以伍子胥不恨以浮江，比干不悔于剖心。然后忠立而行成，荣显而名著。若夫怀道以迷国，详愚而言，颠则不能扶，危则不能安，婉婉以顺上，逡巡以避患，虽保黄耆，终寿百年，盖志士之所耻，愚夫之所贱也。

今若屈原，禀忠贞之质，体清洁之性，直若砥矢，言若丹青，进不隐其谋，退不顾其命，俊彦之英也。而班固谓之露才扬己，竞于群小之间，怨恨怀王，讥刺椒、兰，苟欲求进，强非其人，不见容纳，忿恚自沈。是亏其高明，而损其清洁者也。^①

王逸强调屈原有讽谏之言，但正如孔子所说，诗人讽谏而不失为大雅君子，且“屈原之词，优游婉顺”，完全符合经学诗教“主文而谲谏”的精神，“宁以其君不智之故，欲提携其耳乎？而论者以为露才扬己，怨刺其上，强非其人，殆失厥中矣”^②。在王逸的眼中，屈原直接是完全经学化的诗人，在这一点上，王逸同提出“诗人之赋丽以则”命题的扬雄形成了完美的呼应。王逸为了强调屈原作为经学诗人的本质，更说屈原创作《离骚》完全是在依经立义：“夫《离骚》之文，依托五经以立义焉。”^③李大明细论王逸所举的例子，最后得出的结论：

综上，若一定要说《离骚》之文是“依托五经以立义”，或多或少可以找出二者联系，但仅言“依托”，是否完全探得屈原创作《离骚》时的用心，则要存疑。《文心雕龙·辨骚》有云：“观其骨鯁所树，肌肤所附，虽取镕经意，亦自铸造伟辞。”这一议论自然要贴当得多。^④

刘勰认为屈原的创作总体上是取意的，但在枝节上也有自己的独创。这一说法确实比王逸偏执经学的说法要宽容一点，多少承认屈原与经学还是有所不同的。但是，刘勰的说法总体上肯定屈原“取镕经意”，其内涵同于“经学诗人”，依然是经学对屈原的专横的占取。屈原的辞赋创作意图在于抒发对国家政治生活失序的怨愤，在于揭示导致社会政治崩坏的原因，在于对正常秩序、正义尺度的寻求与建构。其创作首先是为了宣泄个人情感。也就是说，

① 洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局，1983年，第48页。

② 洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局，1983年，第49页。

③ 洪兴祖：《楚辞补注》，中华书局，1983年，第49页。

④ 李大明：《汉楚辞学史》，中国社会科学出版社、华龄出版社，2004年，第363页。

《离骚》在总体上不仅仅是一种社会的公共话语，它之所以在汉代感动了一代文人，更在于它是一个个体之人抚摸其人生伤痛时发出的私语。《离骚》首先是屈原个人的人生苦难史，其次才是楚国的兴亡史。正是因为《离骚》所写到的政治生活是由屈原个人承担的，《离骚》才从根本上是文学的抒情长诗，而不是经学用于政治讽谏的工具。总之，我们认为，《离骚》在取意与造形两方面，都是文学创作，与明道、征圣、宗经那种经学式的政治、道德工具打造有着本质的差异。

从辞赋本身来讲，自屈原到汉代人的辞赋文本都是十足的文学文本，它们的形式是文学的，它们的创作是主体在场的——《离骚》署名屈原，而《诗经》则没有作者的署名；《离骚》、汉赋的创作历程是见诸文献的，而《诗经》文本的创作历程则少有记载；辞赋是文学家针对人生的苦难而吟出的私语，而《诗经》则只有接受主体、阐释主体和工具主体活动，是公共性的、工具性的，不与创作诗歌的现实个体之人发生关系；辞赋从屈原起就自觉地、强烈地携带着审美意义，《诗经》在经学的阐释话语里则整体地向政治和道德而生。辞赋与经学因此是完全不同的两种东西。既然如此，汉代有些人还热衷于把《离骚》定性为经学经典，其动机才让我们不得不深思。

依前文所述，汉代人最初选择用“依经论赋”，原因是汉代人还没有时间产生出可以言说辞赋的新的话语。那么，我们在此就看到了汉代文论和文学批评领域中的一种倒置现象：汉代人把自己本来的历史无奈当作了历史的真理，把起初历史的窘困当成了历史必须永远地继续下去的康庄大道。

王逸认为“依经论赋”的真正始作俑者是汉武帝，把“依经论赋”的路强行让淮南王去走的人也是汉武帝。但是，正如我们所说的，汉武帝在建元二年还在设法让各方能真正走上尊崇儒家的道路，经学尚未完全创起，所以汉武帝的旨意应该是让淮南王刘安“依儒说赋”。

“依儒说赋”虽与“依经论赋”有关系，但绝不能等同。经学创起之前“依儒说赋”的“儒”，不过是诸子语境中的子学，是诸子之一，在政治上相对其他诸子思想并不具有优势。“经学”确实是由先秦儒学发展而来的，但是，它在汉代已经达成同王权的共谋，已经是国家意识形态话语，王权取消了经学之外诸子之学的存在，只给予经学存在、活跃的特权。经学一方面被纳入汉代的政治制度之中，另一方面成为一代人的信仰而显现于人的全部现实生活中。

司马迁沿用刘安的话来“依经论赋”，其动机当然已经不再限于政治利益，毕竟司马迁并未陷入刘安所处的政治危机。司马迁“依经论赋”应当与他自己的文化兴趣、思想信仰有关。古人认为，司马迁这个人在文化上是

“先黄老而后六经”的。西汉时期，汉武帝掌权之前，统治者崇尚的是黄老学说，此时司马迁重黄老甚于重六经，说明他的思想与国家意识形态是合拍的。但是，司马迁是经学时代创始人董仲舒的学生，他在掌握经学之后开始看重六经。司马迁以重视六经之心，取刘安“依儒说赋”的话语论《离骚》，表面上看是对刘安的亦步亦趋，其实内容已经有本质不同。刘安的“依儒说赋”在司马迁那里已经质变成“依经论赋”。司马迁用刘安的原话来践行自己的“依经论赋”，或许是因为经学从儒学蜕变而生，经学继承了先秦儒学的全部话语，这使得“依儒说赋”和“依经论赋”可以使用完全相同的能指符号。不了解儒学与经学在历史上的这一相互关系，我们就无法找出刘安和司马迁言说辞赋的本质区别。司马迁因信仰六经而“依经论赋”，这是他自主的选择，不像刘安“依儒说赋”是因为政治上的被动。也就是说，汉代真正开创“依经论赋”话语模式的是司马迁，而不是刘安。

司马迁“依经论赋”主要来自其作为经学家自身的言说冲动。不过，必须说明的是，他的言说话语披着史学的外衣，毕竟，司马迁总是以史家的自觉意识和历史话语来作赋论和赋评的。由于司马迁“依经论赋”发生在汉代赋论、赋评产生的早期，所以，他的经学话语方式对整个汉代的赋文学言说影响十分巨大。

司马迁“依经论赋”，不只依托《诗经》，而是依托整个经学。他在评论大赋作家司马相如时说：

太史公曰：《春秋》推见至隐，《易》本隐之以显，《大雅》言王公大人而德逮黎庶，《小雅》识小己之得失，其流及上。所以言虽外殊，其德合一也。相如多虚辞滥说，然其要归引之节俭，此与《诗》之风谏何异？^①

司马迁的这段话表明，他是依《春秋》《易》及《诗》之《大雅》《小雅》来论说赋文学的，而这几个文本几乎就是汉代经学赖以生成的全部。汉代经学尚五经，即《诗》《书》《礼》《易》《春秋》。司马迁最终以《诗》为尺度评价司马相如的赋，强调司马相如的赋在语言形式上“多虚辞滥说”，但其赋主要内容和旨趣还是“讽谏”，这一点是符合《诗》的基本精神的，因此司马相如的赋文学创作成就值得肯定。司马迁就这样通过他的“依经论赋”，将汉代赋文学阐释为经学的新内容。

《诗》代表的是儒家诗教义理，诗教在政治上向来强调诗歌必须把臣子对

^① 司马迁：《史记·司马相如列传》，中华书局，2013年，第3698页。

君王的讽谏放在首位，所谓“上以风化下，下以风刺上，主文而谏。言之者无罪，闻之者足以戒”^①。经学诗教认为一首诗有讽谏，才有价值，没有讽谏的诗是没有存在意义的。讽谏，是评判诗歌社会功用和价值的主要尺度，这一尺度是政治的，而不是文学的。司马迁用《诗》的讽谏尺度评价司马相如的赋文学成就，反而表明汉代人已经注意到司马相如的赋文学创作是以审美为本位的，是与儒家的诗教要求相悖的。司马相如的赋那样的富于想象力，语言是那样的繁复、华丽，让汉代人无法接受，因为《诗》所提倡的语言简约、文质相符才是正理。司马迁于是站出来为司马相如辩解，用经学的义理为司马相如赋争取存在的合法性与正当性，用司马相如赋作之核心在于讽谏，驳回了某些经学家士对司马相如赋作的否定。在这里我们看到，汉代人对赋文学价值的否定和肯定都必以经学诗教为根据，因此汉代人的赋论不是文学的赋论，而是经学的赋论。经学的赋论，乃是经学文论在汉代的新形态。同时，我们在此也可以看到，汉代人对赋文学进行价值评估时，内心是颇为矛盾的。一方面，置于他们面前的赋文学本身的确与他们熟悉的《诗》太不同，而且，他们对这种本质的不同是有感觉的；另一方面，他们又会觉得，自己喜欢赋文学这件事伤害了他们对诗教的信仰。如何能做到既喜欢新兴的以文学为本位的赋文学，而又不违背自己对经学的坚守，成为汉代文人普遍面对的一个令人头疼的问题。司马迁对司马相如赋作的言说，就是他给出的答案。司马迁依照经学诗教而肯定司马相如赋作的价值，当然比简单否定司马相如赋作的价值要好得多。文学走向审美自觉，是历史发展的必然趋势。否定司马相如的赋作，从根本上讲，是否定文学的历史发展趋势，这样的观点注定会被边缘化并最终消亡。

经学说诗的另一重要原则是中和。孔子评价《关雎》“乐而不淫，哀而不伤”^②，运用的就是中和这一尺度。中和是对诗歌抒发情感之程度的道德规约、边界划定，要求诗歌对哀乐之情的抒发不能走向极端。中和在先秦只是儒家的诗教原则，但在经学时代，却成了经学的诗教原则。司马迁说屈原的《离骚》是由愤怨所生，《离骚》是否符合经学诗教的中和原则就成了一个问题。司马迁沿用刘安的话，就是要告诉大家，《离骚》虽然是抒发骚怨之情，但仍然符合经学诗教中和原则的：

“离骚”者，犹“离忧”也。夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人穷则反本。故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨怛，未尝不呼父

^① 《毛诗序》，见阮元刻，《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社，1999年，第13页。

^② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局出版，1983年，第66页。

母也。屈平正道直行，竭忠尽智以事其君，谗人间之，可谓穷矣。信而见疑，忠而被谤，能无怨乎？屈平之作《离骚》，盖自怨生矣。^①

在司马迁看来，屈原转化为创作冲动的生活之怨是正当的。屈原那么正直，那么忠君，其人格那么符合经学对君子的要求，却受到小人诽谤，屈原由此生怨，乃在情理之中。屈原将这种生活之怨转化为创作《离骚》的冲动，司马迁认为属于“《小雅》怨诽而不乱”的范围。《离骚》多写美人香草，此是屈原赋文学创作“好色”的特征，但司马迁认为《离骚》赋文显现出来的“好色”都没有过度，而是守着中和的尺度，因此是《离骚》世界中健康的风景。这里，司马迁所理解的中和以及他关于《离骚》符合中和原则的观点是否得到其他经学家的认可并不重要，重要的是司马迁是用经学诗教的中和法则来评判赋文学文本的。这就说明，司马迁的确是在自觉地“依经论赋”。

在中国文学理论史上，司马迁的发愤著书非常有名。在讲发愤著书时，司马迁说：“屈原放逐，著《离骚》。”^②“愤”与《屈原传》里所说的“《小雅》怨诽而不乱”的“怨”，应是同一种情感之不同说法。用“怨诽而不乱”来论赋，不管是在《屈原传》里，还是在《太史公自序》里，都是在“依经论赋”。

司马迁在讲《离骚》之“怨”时，运用了“人穷反本”这一经学思想。司马迁认为，《离骚》这一标题命名的是作家在创作之际悲愤到极点的情感，此情感最初产生于赋家作为人生存在世的“穷”。屈原作为政治主体在世时，因为人品正直高洁而不见容于君王及其左右，进而被谗毁、被疏远。这一绝望处境之“穷”是屈原心中的大痛，且这痛驱迫屈原写作赋文，完成自己从现实人生中的政治主体向赋文学作者的身份转换，驱迫赋家屈原在赋文中向天和父母呼告。司马迁认为此呼告起于人的本能，这个本能就是“人穷则反本”。“穷”到极端的人唯有返回到自己生命的母体那里，他的诉求才可能是有效的诉求，才可能得到抚慰。“天”和“父母”是人生命之本源、故乡、最终的庇护所。赋家出于拯救自己现实人生的本能向它们呼告，并不过激。赋家在赋文学文本中的如此呼告依然自守于“怨诽而不乱”的经学尺度之内。

司马迁“人穷反本”思想多多少少受到了其师董仲舒的影响。董仲舒讲天人感应，认为人世有善恶，天即相应有奖惩，正义法则在于天，而不在于人。在“三礼”和《易传》中，“天”和“父母”向来被理解为具有同一性，即它们都是人生命的本源。天生万物，其中有人；人以形相生，父母因而是

① 司马迁：《史记·屈原贾生列传》，中华书局出版，2013年，第2994页。

② 司马迁：《史记·太史公自序》，中华书局出版，2013年，第3978页。

生命之源。正是这种“父母”与“天”的同一性导致了赋家对二者同时有所诉求。司马迁“人穷反本”的赋学思想肯定了文学主体“穷”到极致时生出的“怨”，但显然司马迁并不认为屈原因此走上了狂狷之路。他用“人穷反本”思想论《离骚》之“怨”，仍然是在“依经论赋”。

司马迁对中和诗教原则、“人穷反本”思想的理解和阐释见证了他对经学的坚守，但是，司马迁与纯粹的经学家还是有所不同的，他坚守的经学文学思想一直受到几个方面的扰动。其一，受到他的历史家身份的扰动。其二，受到他作为文学家身份的扰动。司马迁的历史书写是文学式的书写，其历史书写中人的两种身份同时在场。文学家的身份让司马迁重书写本身甚于重经学义理，重文学价值甚于重经学价值，亦让司马迁在使用“中和”这一经学诗教原则时，隐隐有突破“中和”的经学边界而尽情书写的冲动。其三，受到屈原和汉代赋家之辞赋的文学力量的扰动。屈原的《离骚》里，主人公呼告之激烈、悲愤之极致，就是文本强大的文学力量。司马相如赋文学文本的“虚辞滥说”，其实是充盈的文学虚构与想象。这些文学力量让司马迁情不自禁地滑向文学的一边。

总之，一方面，司马迁的赋论、赋评是在“依经论赋”，他所使用的范畴、命题、价值观等，都是对经学文学理论和思想的搬用。当他使用经学文论话语评论辞赋之时，赋文学之诸问题还没有被提出，自然也说不上有随之而来的各种独立的文论范畴。司马迁的赋论因此在总体上是经学文论在赋文学领域里的运用，其理论是经学文论的一种新的形态，其新颖之处在于应对的不再是礼乐，而是辞赋文学这一新的现象。另一面，司马迁的赋论在客观上又已经明显逸出了经学文学思想的藩篱，有了文学赋论的萌芽，把“诗可以怨”说成是发愤作诗，有越出中和之尺度的意思。在司马迁“依经论赋”的赋论、赋评里，存在着明显的经学与文学二极，其显示，司马迁赋论、赋评的核心思想已经处在不稳定的状态中，其赋论、赋评充满经学与文学之间、新旧时代不同文化和不同文学之间紧张的张力，具有未定型思想特有的混沌、摇摆和自由特性。

作者简介：

刘朝谦，文学博士，四川师范大学文学院教授、博士生导师，中国赋学会副会长，四川师范大学国学研究所所长。

付肖宛，四川师范大学文学院博士研究生。