

文学传播与接受论丛

第三辑

武汉大学中国文学传播与接受研究中心

中华书局

文学传播与接受论

第三辑

主 编：王兆鹏 尚永亮

副主编：於可训 陈国恩

中 华 书 局

图书在版编目(CIP)数据

文学传播与接受论丛. 第3辑/王兆鹏,尚永亮主编.
—北京:中华书局,2011.12

ISBN 978-7-101-08320-0

I. 文… II. ①王…②尚… III. 文学-大众传播-中国-文集 IV. I206-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 228052 号

书 名 文学传播与接受论丛 第三辑

主 编 王兆鹏 尚永亮

副 主 编 於可训 陈国恩

责任编辑 罗华彤

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京市白帆印务有限公司

版 次 2011 年 12 月北京第 1 版

2011 年 12 月北京第 1 次印刷

规 格 开本/880×1230 毫米 1/32

印张 11% 插页 2 字数 300 千字

印 数 1-1000 册

国际书号 ISBN 978-7-101-08320-0

定 价 38.00 元

目 录

曹建国:从汉人骚赋看汉代的屈原接受	1
葛刚岩:文化传播模式的史学性思考	
——以佛教东传中原为例	18
李建中、陈永辉:大学讲坛与龙学传播	33
尚永亮:元遗山与白乐天的诗学关联及其接受背景	44
尚永亮:论王若虚对白居易的接受及其得失	61
陈水云:唐宋词籍在明末清初的探访、收藏和传播	75
谭新红:宋词的艺术媒介传播	
——以题画、题扇和题屏词为中心	99
王兆鹏:宋代的“互联网”	
——从题壁诗词看宋代题壁传播的特点	119
王 星:试论石刻传播的基本方式与特点	
——以宋代石刻为中心	145
郁玉英:宋词经典第一名篇《念奴娇·赤壁怀古》	
经典化探析	159
程 芸:《临川四梦》与元杂剧的文体因缘	177

汪 超:论明人文学传播的策略	
——以明词传播为中心	193
黄俊杰:25 年来古代文学传播研究的历程	208
孙 霞、陈国恩:1928 年至 1934 年文学论争与俄苏文学	
文论传播中的期刊	227
李 松:文学叙史观念与文学经典变迁	
——以建国后十七年“中国文学史”的写作为中心	250
纪海龙、方长安:五六十年代美英学者眼中的	
“十七年”文学运动	266
方长安、纪海龙:冷战期间美英关于毛泽东文艺思想	
和诗词的言说	279
赵小琪:当代台湾小说在祖国大陆的批评性	
传播与接受形态	295
赵小琪:当代台港澳小说在祖国大陆的传播与	
接受三维发展论	314
於可训:对现当代文学研究中“过度诠释”	
现象的反思	334
冯黎明:文化研究:从西方到中国	342

从汉人骚赋看汉代的屈原接受

曹建国

学术界普遍认为,从淮南王刘安开始,汉代士人对屈原精神的理解及其作品的解读所采用的策略是将之纳入到儒家政教伦理文化传统中来,并认为这是作为主流文化的儒家文化对楚辞这种异质文化的一种改造^①。然而事实果真如此吗?一个显而易见的问题是,儒家文化在汉代何时获得文化主流地位的呢?当汉宣帝说汉家制度杂王霸时,你很难说儒家文化在西汉便具有了主流的地位。同时你也很难说对屈原及其作品的接受完全是在政治文化层面上展开的,汉武帝对楚辞的喜好也非关治国。所以即便是儒家文化获得主流地位,也不会立刻左右汉代士人对屈原及楚辞的接受。正是因为这些问题的存在,我们认为学术界关于汉代屈原接受这一问题的结论并不准确。为此,我们拟以汉人骚赋^②为中心,来重新探讨这一问题。

汉人骚赋大致包括三类作品。一是悲悼屈原之作,如贾谊《吊

① 过常宝《楚辞与原始宗教》,东方出版社1997年版,第150-160页。

② “骚赋”这一概念与“骚体赋”不同,它具有内容与文体双重规定。从内容层面看,它和屈原、屈赋相关;从文体层面看,它是骚体。

屈原赋》、淮南小山《招隐士》、扬雄的《反离骚》、班彪《悼离骚》、蔡邕的《吊屈原文》等。二是咏赋屈原之作,如无名氏《远游》^①、贾谊《惜誓》、东方朔《七谏》、刘向《九叹》之类。三是仿拟屈赋之作,如扬雄《畔牢愁》、《广骚》、张衡《思立赋》等。就其内容而言,这些赋尤其是咏赋屈原之作对屈原精神及屈赋进行了解读,体现了汉代文人对屈原及其作品的接受状况。

—

通读汉人骚赋,我们不难从中读出浓厚的仙灵气息。具体说,汉人骚赋的仙灵之气主要体现在以下四个方面:

一、仙人形象。在汉代的骚赋中出现了大量的仙人形象,如贾谊《惜誓》:“乃至少原之野兮,赤松、王乔皆在旁。”东方朔《七谏》:“见韩众而宿之兮,问天道之所在?”注曰:“天道,长生之道也。”庄忌《哀时命》:“与赤松而结友兮,比王乔而为耦。”“下垂钓于溪谷兮,上要求于仙者。”王褒《九怀》:“握精神兮雍容,与神人兮相胥。”“屯余车兮索友,睹皇公兮问师。”刘向《九叹》:“譬若王乔之乘云兮,载赤霄而凌太清。”“登昆仑而北首兮,悉灵圉而来谒。”需要指出的是,与赤松、王乔相比,西王母却仅见于司马相如的《大人赋》和张衡的《思立赋》,而且都还是白首戴胜的形象。似乎在汉代骚赋中,西王母还没有完全脱离那种半人半兽的原始造型。

二、长生之法。汉代骚赋中的长生表达除了那种泛泛的对长

① 自王逸以来,人们普遍将《远游》视为屈原之作。而到了清中叶,尤其是近现代以来,主流观点则否认屈原作《远游》。我们并不从思想层面否认屈原作《远游》的可能性,但其中出现秦时方士韩众,以及对《离骚》原文的大量因袭,使我们更加倾向于认为这是一篇后人咏赋屈原之作,其作年大概在秦末汉初。

生的渴望,如贾谊《惜誓》“乐穷极而不厌兮,愿从容虚神明”、刘向《九叹》“欲与天地参寿兮,与日月而比荣”,还有大量的技术层面的表述,即通过何种途径求得长生。概括地说,这些长生之法包括:1、辟谷。古代服食家认为五谷之气滞留肠胃,使人短寿,故避食五谷。汉代骚赋中没有直接出现“辟谷”、“却谷”、“绝谷”之类的表述,但却多次提到“饥”,如张衡《思玄赋》:“聘王母于银台兮,羞玉芝以疗饥。”王逸《九思》:“吮玉液兮止渴,啖芝华兮疗饥。”相信这里提到的“饥”便是因辟谷而致。但古人辟谷并非不吃,而是另有服食之物,如六气、金丹、黄白、五芝之类。2、食气。古人认为人之生乃气之聚,炼气化神可保长生,故食气乃古人求长生之要途。汉代骚赋也有许多这方面的表述,如《惜誓》:“澹然而自乐兮,吸众气而翱翔。”注曰:“众气,谓朝霞、正阳、沦阴、沆瀣之气也。言已得与松乔相对,心中澹然而自欣乐,俱吸众气而游戏。”《九叹》:“吸精粹而吐氛浊兮,横邪世而不取容。”这里的“精粹”也当是朝霞、沆瀣之类的六气,而“氛浊”则是指恶气。3、食玉。把玉与长生联系起来,应该是一种非常早的观念。汉代骚赋中有大量食玉的记载,如张衡、王逸说到“饥”时,其“疗饥”之物都是玉。此外如司马相如《大人赋》也提到要“叽琼华”,庄忌《哀时命》“愿至昆仑之悬圃兮,采钟山之玉英”,都是以食玉求长生。4、食补。除了上述食气、食玉外,在骚赋中还有一些其它的食补方式,主要是食五芝,如《大人赋》之“咀嚙芝英”,《九怀》之“北饮兮飞泉,南采兮芝英”,《九思》之“啖芝华兮疗饥”等皆是。而骚赋中描述的各种香草,大多是具有滋补作用的药草,也应该具有食补的目的。5、房中术。骚赋中关于“玉女”、“素女”的描写与长生有关,应该是房中术的指代。如《惜誓》:“建日月以为盖兮,载玉女于后车。”《大人赋》:“排阊阖而入帝宫兮,载玉女而与之归。”《思玄赋》:

“载太华之玉女兮，召洛浦之宓妃。”《九怀》：“闻素女兮微歌，听王后兮吹竽。”《九思》：“缘天梯兮北上，登太一兮玉台。使素女兮鼓簧，乘戈和兮讴谣。”

三、仙乡仙所。中国古代神话传说中，常常提到昆仑以及蓬莱等地，顾颉刚先生称之为中国古代神话的两大系统，即昆仑系统和蓬莱系统^①。在上举汉代的骚赋中，蓬莱、瀛洲等海上仙山并不多见，只见于扬雄《反离骚》“凤皇翔于蓬阓兮，岂驾鹅之能捷”、张衡《思玄赋》“登蓬莱而容与兮，鳌虽扑而不倾。留瀛洲而采芝兮，聊且以乎长生”和王逸《九思》“跼飞杭兮越海，从安期兮蓬莱”。相对而言，骚赋更多关于昆仑及其相关地方的表述。据笔者统计，《惜誓》、《哀时命》、《大人赋》、《九叹》、《反离骚》、《思玄赋》、《九思》等篇都提到了昆仑，而《惜誓》、《大人赋》、《哀时命》、《九叹》、《反离骚》、《思玄赋》等篇则提到了诸如丹水、閼风、弱水、飞泉、咸池、白水、悬圃、三危、流沙之类的地方，这些地方多与昆仑相关联，可以看作是昆仑。此外，《惜誓》之“少原之野”、《九怀》之“飞柱”也都是仙人经常出没的地方。事实上，当骚赋写到上述众多的仙乡仙所时，带有强烈的游仙意味。

四、四象仙物。四象或称四灵、四宫，即青龙、朱雀、白虎、玄武。四象本身即是长寿之物，如白虎，葛洪《抱朴子》：“虎及鹿兔，皆寿千岁，寿满五百岁者，其毛色白。”玄武则是龟蛇合体，而不论是龟还是蛇，都被古人视作长生之物，如《淮南子·说林训》曰：“必问吉凶于龟者，以其历岁久矣。”而葛洪则说蛇有“无穷之寿”。更为主要的是，四象都可以充当升仙的使者，传说中黄帝便是乘龙

^① 顾颉刚《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2期。

升仙的。而在汉代墓室或祠堂的画像中,四象是最为常见的题材。可以想见在墓室中经常出现的四象,实际上便是导引死者灵魂升天的使者。正因为长寿且能充当升仙使者,汉代以后四象便成为道教的护法神。在汉代骚赋中,关于四象的内容很多,无一不是充当升仙使者或仙游的工具,如《惜誓》:“飞朱鸟使先驱兮,驾太一之象舆。苍龙螭虬于左骖兮,白虎骋而为右骖。”除四灵外,骚赋中还有诸如凤凰(汉代骚赋的凤凰与龙多是升仙使者,如同马王堆帛画中的龙、凤一样)、白鹿、玄鹤之类的神物,其功能大致与四灵相仿佛,如《哀时命》:“与赤松而结友兮,比王乔而为耦。使臬杨先导兮,白虎为之前后。浮云雾而入冥兮,骑白鹿而容与。”

需要特别指出的是,汉人骚赋作品写仙灵时特别重视“游”,王乔、赤松之类的仙人并非不死的引导者,而是游伴。我想这也可能是汉代骚赋很少出现“穴处”的西王母的原因吧,甚至于《大人赋》还将西王母的生活想象得暗无天日,因为那种无游的神仙生活缺乏快乐,故不受人青睐。

二

讨论了汉人骚赋中的仙灵之气以后,我们再进一步讨论这种仙灵之气出现的诱因。个中原因,我想主要有以下两点。

首先,汉代是一个求仙风气很盛的时代,上至帝王将相,下至平民百姓无不对求仙求长生怀有浓厚的兴趣。笔者在翻阅两汉史书时发现一个非常有趣的现象,即汉代有许多人以“延寿”、“延年”为名,如韩延寿、甘延寿、焦延寿、王延寿,严延年、田延年、李延年、杜延年、辛延年等等,此实为一时风尚之最直接最真实反映。而就上述诸篇骚赋作者而言,其中也不乏与神仙观念有诸多瓜葛之人。东方朔与神仙的关系自不容赘言,此外如《招

隐士》作者,或曰淮南小山,或曰刘安,但不论为谁,在《神仙传》中俱是神仙中人。《九怀》作者王褒是汉宣帝时人,汉宣帝修武帝故事,也颇好神仙,于是王褒上书也多言及神仙之事,并为汉宣帝赴使益州求金马碧鸡之神。编撰《楚辞》并撰《九叹》的刘向也颇好神仙,对其父刘德得自淮南王刘安的言神仙黄白之术的《枕中鸿宝苑秘书》自是深信不疑,并献之朝廷,还差一点为之送命。而张衡、王逸等虽然和神仙扯不上直接的关系,但张衡精于“天文、阴阳、历算”,且喜好扬雄的《太玄经》,王逸也喜好历算,与著名的方士樊英关系密切,他们的思想中具有神仙观念实在不是什么值得奇怪的事情。

当然,汉人骚赋中的神仙之思在更大程度上与屈原有关。游国恩先生曾在《屈赋考源》中讨论了屈原思想中的四大观念:宇宙观念、神仙观念、神怪观念、历史观念,并认为屈原的神仙观念来自道家 and 阴阳家^①。而在我看来,除了历史观念以外,其它的三大观念都可以归到神仙观念中来。姜亮夫先生在《论〈远游〉及其它》一文中从历史地理、楚族风俗与屈原天官兼史官的身份等方面力辩屈原具有道家与神仙家思想的历史必然性^②。但游国恩与姜亮夫先生都是结合《远游》讨论屈原神仙观念,而我们并不认可屈原作《远游》,因而下文的讨论以《离骚》为中心。事实上,《离骚》最完整地代表了屈原思想。

《离骚》中有众多关于香草的记述,不仅被服香草,而且饮食之。如“老冉冉其将至兮,恐修名之不立。朝饮木兰之坠露兮,夕餐秋菊之落英”,王逸注以为以阴阳为说,洪兴祖补注则引曹

① 游国恩《游国恩学术论文集》,中华书局1989年版,第1-36页。

② 姜亮夫《楚辞今绎讲录》,云南人民出版社2002年版,第84-95页。

不“芳菊含乾坤之纯和，体芬芳之淑气”之说，认为“屈原悲冉冉之将老，思漄秋菊之落英，辅体延年”。尽管王逸、洪兴祖的解释受到了诸如汪瑗、蒋骥等人的批评，但我们认为这样的理解更加合理，与上下文语境也更加协调。下文之“折琼枝以为羞兮，精琼靡以为粢”，王逸注曰：“言我将行，乃折取琼枝以为脯腊，精凿玉屑以为储粮。饮食香洁，冀以延年也。”我们也同样认为合乎文意。

《离骚》两次谈到游昆仑。第一次是上下求索时途径昆仑，“少留此灵琐”。此行的目的是为了求女，故曰：“哀高丘之无女。”关于《离骚》的求女，古往今来歧义纷纷。但如果从神仙观念的角度解读，则求女也与求仙有关。一者求女与房中术有关，或者说是房中术的隐晦表达；再者求女也是逍遥神仙生活的乐趣之一。司马相如《大人赋》：“排阊阖而入帝宫兮，载玉女而与之归。”似乎屈原登昆仑，叩帝阍，目的也是为了求得仙女与之一同逍遥。第二次游昆仑时抑志弭节，神驰邈邈，更是仙游。这时诗人的计划已经落空了，十分绝望，便哀叹“何离心之可同兮，吾将远逝以自疏”，所以听从了灵氛及众神的劝告去到处游历。在这一次远逝中，诗人游览了昆仑、不周、西海等众多仙乡仙所，他只想求得快活了。

《离骚》以及屈原其它赋中都提到了“彭咸”。王逸以彭咸为殷商时期的贤大夫，并没有实在的根据，所以受到人们的质疑。有人说彭咸是巫彭、巫咸，或是老彭、巫咸的合称，这也不大合理，因为楚辞中提到彭咸，似乎更像是一个人。清代学者俞樾认为彭咸

是彭铿^①、闻一多^②、姜亮夫^③等也认同此说。检诸《楚辞》，我认为彭咸即彭铿应是最为合理的解释。《离骚》说“愿依彭咸之遗则”，所谓的“遗则”承上文“老冉冉其将至兮，恐修名之不立”而来，此“遗则”与《远游》之“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，美往世之登仙。与化去而不见兮，名声著而日延”相同，应该都是指登仙留名之事。《离骚》在“乱曰”中说：“已矣哉！国无人莫我知兮，又何怀乎故都？既莫足与为美政兮，吾将从彭咸之所居。”此乃承接上文游昆仑之文脉而来，只是非常绝望而已，表明要离开楚国，并无必死之意，与上文“何离心之可同兮，吾将远逝以自疏”等表述也相近。而所谓的“从彭咸之所居”当即是《九叹》之“思彭咸之水游”，这也是屈原思彭咸则“独茝茝而南行”的原因。因为彭咸是一位自在逍遥且善水游的神仙，其遗形去智，不为世俗所累，东方朔称其擅“娱乐”。所以“从彭咸之所居”不能解为水死，而应该是效法彭咸仙游或仙隐。也许在神仙家看来，屈原之死并非是世俗意义上的死，而应看作是登仙意义上的“尸解”，而水解正是尸解方法之一。所以东方朔在《七谏》中特意描述了屈原死后与水蛟为徒，与神龙休息，且“戏疾濑之素水兮，望高山之蹇产”，与楚辞写彭咸水游恰合。

王逸《招隐士》解题云：“小山之徒闵伤屈原，又怪其文升天乘云，役使百神，似若仙者。”此所谓“其文”，当即是指《离骚》。所以我们认为汉人骚赋的神仙之思与屈原有着莫大的关系，甚至于汉人骚赋也可以被看作解骚之文，是以韵文的形式解读屈原及屈赋，

① 游国恩《离骚纂义》，中华书局1980年版，第125-127页。

② 闻一多《离骚解诂乙》，《闻一多全集》第五册，湖北人民出版社1993年版，第295页。

③ 姜亮夫《楚辞今绎讲录》，第80页。

而非仅仅是拟骚。以东方朔、王褒、刘向、王逸等人的骚赋为例,细读这些作品便会发现,它们实际上涵盖了蒙冤、斥责奸人、述古、远游等几个方面的内容,而这些正是《离骚》、《天问》、《九章》,尤其是《离骚》所表达的主要内容。为了具体说明这一问题,兹以刘向《九叹》为例,谈汉人骚赋对《离骚》等屈赋的文本解读,并将其与王逸注作一比较。

《九叹》	《离骚》、《九章》	王逸注
云余肇祖于高阳兮,惟楚怀之婣连。原生受命于贞节兮,鸿永路有嘉名。齐名字于天地兮,并光明于列星。	帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸。摄提贞于孟陬兮,惟庚寅吾以降。皇览揆余于初度兮,肇锡余以嘉名。名余曰正则兮,字余曰灵均。	屈原自道本与君共祖,俱出颢项胤末之子孙,是思深而义厚也。言己以太岁在寅,正月始春,庚寅之日,下母之体而生,得阴阳之正中。
始结言于庙堂兮,信中涂而叛之。	初既与余成言兮,后悔遁而有他。	言怀王始信任己,与我平议国政。后用谗言,中道悔恨,隐匿其情,而有他志也。
怀兰蕙与蘼芷兮,行中壅而散之。	余既滋兰之九畹兮,又树蕙之百畝。畦留夷与揭车兮,杂杜衡与芳芷。冀枝叶之峻茂兮,愿竢时乎吾将刈。虽萎绝其亦何伤兮,哀众芳之芜秽。	言己所种众芳草,当刈未刈,蚤有霜雪,枝叶虽蚤萎病绝落,何能伤于我乎?哀惜众芳摧折,枝叶芜秽而不成也。以言己修行忠信,冀君任用,而遂斥弃,则使众贤志士失其所也。
不顾身之卑贱兮,惜皇舆之不兴。	岂余身之惮殃兮,恐皇舆之败绩。	
不枉绳以追曲兮,屈情素以从事。	忽奔走以先后兮,及前王之踵武。	

续表

《九叹》	《离骚》、《九章》	王逸注
端余行其如玉兮,述皇舆之踵迹。 出国门而端指兮,方冀壹寤而锡还。 兴《离骚》之微文兮,冀灵修之壹悟还余。	出国门而軫怀兮,甲之鼃吾以行……羌灵魂之欲归兮,何须臾而忘返。	(《离骚》)上述唐虞三后之制,下序桀纣羿浇之败,冀君觉悟,反于正道而还己也。
顾屈节以从流兮,心巩巩而不夷。	悔相道之不察兮,延伫乎吾将反。回朕车以复路兮,及行迷之未远。	言回旋我之车以反故道,及已迷误欲去之路尚未甚远也。
览屈氏之《离骚》兮,心哀哀而怫郁。声嗷嗷以寂寥兮,顾仆夫之憔悴。拨谄谀而匡邪兮,切诋诤之流俗。荡澁淩之奸咎兮,夷蠹蠹之溷浊。怀芬香而挾蕙兮,佩江蓠之菲菲。握申椒与杜若兮,冠浮云之峨峨。登长陵而四望兮,览芷圃之蠡蠡。游兰皋与蕙林兮,睨玉石之嵒嵒。扬精华以眩耀兮,芳郁渥而纯美。结桂树之旖旎兮,纫荃蕙与辛夷。芳若兹而不御兮,捐林薄而菀死。 下袂于后堂兮,迎宓妃于伊雒。刺谗贼于中厖兮,选吕管于榛薄。丛林之下无怨士兮,江河之畔无隐夫。		《离骚》之文,依《诗》取兴,引类譬喻。故善鸟香草,以配忠贞;恶禽臭物,以比谗佞;灵修美人,以媲于君;宓妃佚女,以譬贤臣;虬龙鸾凤,以托君子;飘风云霓,以为小人。其词温而雅,其义皎而朗。

续表

《九叹》	《离骚》、《九章》	王逸注
升虚凌冥，沛浊浮清，入帝宫兮。 摇翘奋羽，驰风骋雨，游无穷兮。 周浏览于四海兮，志升降以高驰。	吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在。 何离心之可同兮，吾将远逝以自疏。 及余饰之方壮兮，周流观乎上下。	宓妃，神女也，以喻隐士。言我令雷师丰隆乘云周行，求隐士清洁若宓妃者，欲与并心力也。宓妃佚女，以譬贤臣。言贤愚异心，何可合同。知君与己殊志，故将远去自疏，而流遁于世也。 上谓君也，下谓臣也。言我愿及年德方壮之时，周流四方，观君臣之贤，欲往就之也。 《九思》：迫中国兮窄狭，吾欲之兮九夷。

从上文比较中我们可以发现，刘向《九叹》与王逸注有着惊人的相似。如《离骚》开始交代自己的身世，《九叹》曰：“云余肇祖于高阳兮，惟楚怀之婣连。”楚怀当指楚怀王，婣连，族亲也，是以刘向认为屈原写“肇祖于高阳”是表明自己是楚怀王的族亲。王逸注也认为屈原是自道与楚王共祖，故有下文种种不舍宗国之思深义厚之举，二者相同。刘向认为屈原作《离骚》是“冀壹寤而锡还”，王逸《离骚》解题也认为屈原是“冀君觉悟，反于正道而还己”，二者同。王逸注《离骚》，强调其“依《诗》取兴，引类譬喻”，故对其中香草等意象作出了伦理化解释。而刘向在解读《离骚》时，对其中花草意象也是以引类譬喻为原则进行解释的。尤其是其中的求女意象，王逸释为求贤，将诗中的宓妃等释为贤人隐士，这与刘向在《九叹》中的解释完全相同。凡此种种，皆可使我们有理由相信，《九

叹》等骚赋是释读屈赋之文,而非模拟因袭之作。

如果我们把汉代骚赋看作是解骚之作,则其对屈赋远游情节的释读便值得注意。“游”是《离骚》中非常重要的组成部分,是屈原化解现实愁苦的方式。从它“升天乘云,役使百神”的文风看,《离骚》之游应是仙游。尽管《离骚》正文以悲乡结束,但从乱辞说“既莫足与为美政兮,吾将从彭咸之所居”来看,屈原之游并未收场,他将效法彭咸离世游隐而已,与投水而死无关。所以汉代骚赋都有大量的内容写屈原之仙游或隐遁,所谓“下垂钓于溪谷兮,上要求于仙者”(《哀时命》),《远游》、《惜誓》、《九怀》甚至几乎通篇写游,而且继承了《离骚》的文风。《九怀》还以大量的篇幅写了屈原的水游:“望淮兮沛沛,滨流兮则逝。榜舫兮下流,东注兮磕磕。蛟龙兮导引,文鱼兮上濫。抽蒲兮陈坐,援芙蕖兮为盖。水跃兮余旌,继以兮微蔡。云旗兮电骛,儵忽兮容裔。河伯兮开门,迎余兮欢欣。”这应该是王褒对屈原“从彭咸之所居”的阐释。

值得注意的还有王逸对屈原游或隐的叙写。《九思》中,屈原无论是仙游还是归隐都面临着痛苦的抉择,而且屈原最终也没有以隐或游的方式获得解脱,“欲静居兮自娱,心愁戚兮不能”。所以《九思》每一章的结束都写到了屈原欲辞世而不能的痛苦,如《逢尤》之“望旧邦”,《悼乱》之“怀我兮圣京”,《伤时》之“顾章华”等等。这与汉代其它的骚赋对屈原游隐的处理有很大的不同,如《九怀》、《九叹》等写游都有强烈的辞世意味,不愿意再“骚骚自苦”。

三

从汉代骚赋对屈赋神仙思想的彰显,我们进一步思考汉代的屈原接受的问题。学术界的主流意见认为汉代的屈原接受是在儒