

道教文献中的“颂”及其文体学意义

成娟阳

提 要 颂是道教文献中一类非常重要的文体,道教文献中的颂可分为三类:道经中的颂、用于解经的颂以及道教科仪中的颂。这三类颂各有不同的特征。除第二类外,其他两类与偈、赞存在界限的模糊性,虽然如此,道教文献中的颂从其起源与作用、精神实质,与仪式、音乐相结合等方面,都与历代文体学著述所言之颂之“正体”相一致,因此,道教文献中的颂是先秦颂体在后世的持续发展,它是古代颂体研究一个不可忽视的文本内容。

关键词 颂 道教文献 文体特征

—

《太平经》云:

令天下俱得诵读正文,如此天气得矣,太平到矣,上平气来矣,颂声作矣,万物长安矣,百姓无言矣,邪文悉自去矣……^①

“颂声作矣”之“颂”不一定专指道教之颂,因为其后还有“万物长安”、“百姓无言”等语,可见它只是写出一种太平的状态。“颂声”盖为颂扬神灵功德之声,既可能是道教信徒对神灵神功的赞颂,也可能是类于《诗经》颂诗之祭祀歌曲。但《太平经》言“颂声作”,说明颂作为告神之辞,自道教诞生之日起便存在,“颂声作”是道教的理想境界。

其后的道教文献中,颂是一种非常重要的文体,试分三类述之。

第一种存于道经之中,作为道经的一部分,假托神灵之口说出,用韵散结合的形式,传达道经主旨。这类颂语一般来说又有两种形式,一是假托天尊之口说出,以韵散相间的形式阐发经义,如《无上内秘真藏经》在阐述修道理论的同时,间以五言或七言颂语重宣经意。二是天尊讲经之后,众生献颂,既重宣经意,又表达对天尊的赞颂,如《太上升玄消灾护命经》中除天尊所说《长生延寿咒》、《集福德咒》外,末尾云:“天尊说此,广大福报冥心谛信,稽首叩头,仰谢玄恩,高发雅音而作颂”,^②即为无极众生对天尊的颂赞之词;再如《太上九天延祥涤厄四圣妙经》载元始天尊所说“通天祈佑延祥涤厄四圣神咒”,又授“四圣真君名号真符”,谓众生若有急难,可面北焚香,存神静虑,至心礼念,或贴灵符,四圣即统兵前来消灾灭殃。而后云:

诸天仙圣得闻妙义,得获真篇,踊跃欢欣,喜不可计。天君进前作礼,上谢天尊而献颂

^① 王明:《太平经合校》卷51,北京:中华书局1960年版,第192页。

^② 《道藏》第1册,北京:文物出版社1983年版,第774页。

曰:至道尊元,包育诸天。本宁本静,乃圣乃仙。抱黄回紫,出青入玄。天尊悲慈,开演真篇。妙理希夷,上坤下干。非雕非凿,弗党弗偏。体而用之,身登大千。元罡万化,播运机权。无为无碍,处乎湛然。今获灵文,上圣亲言。若悟之者,浩劫绵绵。寿龄遐远,福祿长坚。得处清静,永向道前。^①

该颂以四言形式赞颂元始天尊“包育诸天”、“乃圣乃仙”,并赞颂天尊所说道经之“妙理希夷”、“弗党弗偏”,若能体悟,则能“寿龄遐远,福祿长坚。得处清静,永向道前”。

从这些经文的产生时间来看,《无上内秘真藏经》和《太上升玄消灾护命经》是魏晋南北朝或隋唐之际的道经,而《太上九天延祥涤厄四圣妙经》产生于宋代,可知无论是早期还是道教发展的鼎盛时期,其经文中都存在“颂”这一形态。

第二种也存在于道经之中,但它不是假托神灵之言,而是后世道教学者以韵语阐发经义的一种形式。如《元始无量度人上品妙经注》,每段之后,都有“颂曰”,这些颂语言质朴空灵,有机趣,与宋代理趣诗相似。如:

一国山川在己身,定中观处坦然平。纯为玉色元无异,高下都从妄里生。^②

又如题为“修江混然子”的《太上升玄说消灾护命妙经注》。该书原经仅三百余字,言隋唐重玄派道士所持之有无、色空之理,注文大抵依经作解,文辞简明。每段注文后附一颂,以韵语的形式揭示道经主旨,如:

大道本无色,真空非是空。若人明得透,显出旧家风。^③

又:

众生心自昧,造业受轮沉。爱滞于声色,何如兽与禽。

《道藏》文献中,相同体例的还有《黄帝阴符经夹颂解注》。所谓“夹颂解注”,即其注都是先释经义,后附颂语,此注之颂为七言韵语,简言释经之主旨。其次,金朝道士侯善渊《上清太玄九阳图》亦是先有简论,后以六言四句颂语重言内丹修炼之法及阐释玄理。

上文所列之颂,都是对道经的解说,是注经者为便于读者理解经的主旨所造,而非天尊或神灵所说。其产生时间,笔者所见均在宋代及以后:《元始无量度人上品妙经注》原题“东海青元真人注”,书末附南宋淳熙、绍熙、庆元、嘉泰年间念诵《度人经》应验小故事数则,可见该书系南宋道士所造;《太上升玄说消灾护命妙经注》和《黄帝阴符经夹颂解注》之作者“修江混然子”,乃宋末元初道士。

第三种为道教科仪中的颂。道教科仪中的颂起源甚早,《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》是现存早期道教科仪之重要资料,它的出现,至晚也是唐代前期。该书载有八种科仪轨范,其中记录了道教科仪中行道者均要念诵一定的颂语,如《学仙颂》:

学仙行为急,奉戒制情心。虚夷正气居,仙圣自相寻。若不信法言,胡为栖山林。^④

《诵经颂》:

乐法以为妻,爱经如珠玉。持戒制六情,念道遗所欲。淡泊正气停,萧然神静默。

① 《道藏》第1册,第812页。

② 《道藏》第2册,第253页。

③ 《道藏》第2册,第589页。

④ 《道藏》第24册,第763页。

天魔并敬护,世世受大福。^①

从其语言风格与形态来看,颇似汉魏六朝文人五言之作。这些颂语在其它道教经籍中多有出现,如:

《初入堂上香旋行颂》:吕元素《道门通教必用集》录为《启堂颂》,并列于该书“词赞篇”之首。蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》及《玉音法事》中亦录此颂。

《诵经颂》:《太上老君戒经》云:“老君西游,将之天竺,以道德二经授关令尹喜,喜受经毕,又请持身奉经之法,老君于是复授喜要戒……,于是说颂三章。”^②即为此颂,并附注逐句阐明颂意。托为太上老君所说,可见该颂在道教文献中有着崇高的地位。《太上经戒》录为《礼经祝》三首。陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》录为《礼经颂》三首。《云笈七签》录此颂为《礼经祝》三首,并注云:“真人口诀云:侍经仙童玉女闻此祝,皆欢喜而佑兆身也。是大经悉用此祝而礼拜矣。若冥心礼经者,亦心祝其文,乃上仙之秘祝也。”^③吕元素《道门通教必用集》之“词赞篇”录此颂,但名为《三启颂》。

《学仙颂》:宋代天心派科仪文献《天心正法修真道场设醮仪》有“知髻举大学仙赞”^④录此颂。亦见于北宋张商英《金箓斋投简仪》和《云笈七签》(题为《本愿大戒经颂》)。

由此可知,在道教科仪中,颂是一个非常重要的环节,这一环节随道教科仪的产生而产生,并不断发展完善。早期道教科仪中的颂数量较少,至集黄箓斋法之大成的《无上黄箓大斋立成仪》,该书之“斋法修用门”、“修奉应用门”中便收录了数量众多的颂。如:《还戒颂》、《太极颂》、《学仙颂》、《空洞颂》、《三途五苦颂》、《明灯颂》、《灭灯颂》、《建斋之始投词颂》、《请玄师颂》、《请天师颂》、《请监斋颂》、《请天官颂》、《请地官颂》、《请水官颂》、《请五帝颂》、《请正一三师颂》、《请经师颂》等,可知,在道教科仪中,使用颂的环节越来越多,道教科仪文献中的颂也随着科仪的发展完善而趋于丰富。

从风格与语言形态来说,道教科仪中的颂也并非一成不变。如产生时间较早的《学仙颂》、《奉戒颂》、《智慧颂》等,多五言,语言纯朴。南宋《太上无极总真文昌大洞仙经》中记录持诵该经礼法中“发愿已周,次当赞颂”,其赞颂之言云:

桂香殿上仁孝主,教雨周流洗业根。业根化作桂华香,善本种成长寿果。一家骨肉无烦恼,七曲子孙同获持。普愿今世与来生,紫云崖前成道果。步步心心帝左右,生生世世天主张。骨凡身换形可灰,一点真心自金石^⑤。

此段七言之颂语句流走,音韵和谐,其内容强调行善、长生、因果等,明显具有宋元世俗道教的特色,而与产生于六朝的颂完全不同。

二

以上简述道教文献中“颂”的三种形态,其中第二种是用韵语阐释经义的一种形态。“颂”当为“诵”,即吟哦、诵读之意,之所以名为“颂”,意在标志其韵语形态,以区别普通

① 《道藏》第24册,第763页。

② 《道藏》第18册,第201页。

③ 张君房辑:《云笈七签》,北京:中华书局2003年版,第834页。

④ 《道藏》第18册,第325页。

⑤ 《道藏》第1册,第505页。

的注解形式。第一种情况所包含的颂,虽然都是神明所说,但细味其内容与在道经中的存在形态,可分为两类:一为说颂,二为献颂。如《无上内秘真藏经》中,即有天尊讲经以后,接着说颂,如:

天尊于是重宣是义而说颂曰:真藏微妙无形假,无状无名不腐坏。随流混合常自然,寂静惠光照无碍。圆法究竟无轨式,常湛清静善能贷。无量贤圣由此悟,万劫淡然不移度。轨法消伏功德林,灭除三毒贪瞋路。……汝等徒众各努力,绝想因缘各内寻。方寸自在金刚力,成真证果不劳心。^①

此颂长达34句,为天尊所说,其内容既重宣经义,揭示玄妙之理,又包含对道经功德的赞颂,以及对众生的劝勉之意。同时,该经内亦有天尊讲经后其他众神的献颂,如:

善明童子欢喜叹曰:“善哉!善哉!”四众各各伏地,同声赞叹而说颂曰:天尊显法王,微妙无虚假。功德随心生,慧原无不普。种种色相好,大心平等土。度脱诸众生,消灭三涂苦。四众各得法,法城自然睹。迷者不信真,沉沦系在五。天尊善方便,说法无偏普。道眼一时照,狐疑无不洗。五阴豁朗开,六情不相染。方寸坚得道,思微志可显。^②

此颂是对天尊讲经的赞颂,虽然存于道经之中,然从其内容与表现形式来看,与科仪中的颂十分相似。^③

由此可见,道教文献中的颂除用于解经的韵语外,尚存在两种有区别的形态:一种是对道法或经义的阐扬;另一种是对道法或神灵的赞颂。前者不一定与科仪相关,而后者却与特定的科仪形式相联系。在道教与文献中,前一种颂颇类佛教之偈。《史通·论赞》云:“释氏演法,义尽而宣以偈言。”^④《敦煌变文集·妙法莲华经经讲文》亦云:“前解长行文已了,重宣偈诵唱将来。”可见,佛教徒讲说法告一段落时,便唱诵偈语,以重宣佛经之意,即“尔时世尊欲重说此义,而说偈言”。^⑤关于偈在道教文献中的出现时间:从《道藏》所存文献看来,《太平经》、《老子想尔注》等汉代文献中,尚未有关于偈的记录,但至魏晋南北朝时期,偈便大量出现于道教文献之中。如:《太上三十六部尊经》,《无上秘要》已著录,该书包括36部短经,各篇经文皆先述经文,后附四言偈语;《太上洞渊神咒经》为晋道士王纂假托太上道君降授,约成书于东晋末刘宋初,其中有关于“太上说偈”的记载,并有五言偈语两节;《洞真太上素灵洞元大有妙经》是早期上清派重要经典,该经中有《太帝君偈大有妙赞》,虽未有偈文,但仍然可见偈在此时已进入道教领域;《太上洞玄灵宝业报因缘经》应出于南北朝末至隋唐之际,因《三洞奉道科戒》、《玄门大论》等唐初道书已引该经,其中“受罪品第四”载太上为开度普济真人而说偈,长达540句,列举三世因果的各种报应现象。至唐、宋及以后,道教文献中偈的数量便更多了,如《太上洞真安灶经》、《太玄真一本际妙经》、《道门经法相承次序》等,都是在每说一段经文之后,附以偈语。由此可

① 《道藏》第1册,第460页。

② 《道藏》第1册,第464页。

③ “四众伏地,同声赞叹”,具有仪式的意味,且该颂的内容、形式与仪文风格和其后的道教科仪文献如《无上黄箓大斋立成仪》中的颂相似。

④ 刘知己著,张振珮笺注:《史通》,贵阳:贵州人民出版社1985年版,第99页。

⑤ 王重民、王庆菽、向达等编:《敦煌变文集》,北京:人民文学出版社1984年版,第497页。

见,道教文献亦模仿佛教之格式,在说经的过程中,以含蓄隽永的偈语重宣经义,开启世人。

在很多道教文献中,颂与偈并没有严格的区分,有时干脆“偈颂”连用。如《无上大乘要诀妙经》中载太上道君闻元始天尊说太乘法以后,“不胜欣释,以偈颂曰”,^①实为对无上大乘要诀至法的赞颂之辞。再如《洞玄灵宝钟磬威仪经》云:“若行道礼诵,赞唱斋戒,击以节之,皆当作架悬之智德,因说祝颂十三章。”^②后附祝颂13章,但第13章名为《常鸣钟磬偈》,且其后又云“此颂偈龙汉劫初元始传诸天帝王”云云,可见在此经中,颂、偈也是通用的。《道藏义枢》云:“赞以表事,颂以歌德。故诗云:颂者,美盛德之形容,亦曰偈者,憩也。四字五字为憩息之意耳。”^③言颂“亦曰偈”,直接将颂与偈混为一谈。

但并非所有道教文献都将偈等同于颂。如《太上老君说益算神符妙经》假托太上老君与张天师讨论众生灾祸罪报之源及解灾益算之法,针对天师所问罪源,老君为之说偈,指出众生所罪报的各种原因,并声称只要佩戴灵符,即可驱逐恶缘。经后又有天师所作颂文,赞颂神符功德。在该经中,偈与颂在内容与使用上的区别显而易见:偈揭示道经要义,颂则是表达对道经功德的赞颂之意。可见区别道教文献中的颂和偈,要根据具体内容而定。

上文谈到道教文献中颂的两种情况,类于偈者为天尊或神灵所说,不一定与科仪相关。此云不相关,是指其在造作过程中并不与特定的科仪形式相联系。但这些颂被造作出来以后,却可能运用于科仪,如前文所列《太上老君戒经》中提到老子“说颂三章”,^④此三颂又见于陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》中:“(师)次北向诵礼经颂三首”;^⑤《奉戒颂》见于《太上洞玄灵宝本行宿缘经》,而陆修静《洞玄灵宝授度仪》和蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》中均有此颂。这种情况在早期道教文献中尤为普遍。对此,可以这样理解:天尊所说之颂,因为其包含丰富玄妙的内容,具济世度人之功用,所以在科仪中唱诵这些文辞,既能愉悦神灵,又有益于自身的修炼。因此,许多由天尊所说之颂,后来又成为了科仪中的颂。唐代以后的道教科仪文献中,由于科仪内容更加丰富,而天尊所说之颂有限,所以除继续沿用以前的颂外,又有很多新的颂被造作出来。从这个意义言之,道经中天尊的说颂与道教科仪中的颂并非泾渭分明。

不仅道经中天尊说颂与偈语具有相似性,而且有时二者还通用。道教文献中的颂与赞也存在界限模糊不清的情况,如许多道教经文中有天尊说赞,像《太上洞神天公消魔护国经》中假托元始天尊和太上老君说赞,早期上清派经典《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》后假托天官说赞,《洞真太上素灵洞元大有妙经》之《天帝君赞》长达44句,其内容与风格颇类于六朝玄言与游仙诗。无论从内容还是存在形态而言,都很难说这些赞与颂存在本质的区别。事实上,在道教文献中,除了单独言“颂”或“赞”以外,很多情况下是“赞颂”连用。如《太上无极总真文昌大洞仙经》、《玉清无极总真文昌大洞仙经》

① 《道藏》第2册,第1页。

② 《道藏》第9册,第865页。

③ 《道藏》第24册,第817页。

④ 《道藏》第18册,第201页。

⑤ 《道藏》第9册,第853页。

中均有“发愿已周,次当赞颂”之语,可见“赞颂”是道教科仪中的一个环节,即吟诵赞咏之词。对于同一文辞,在不同的道教文献中,有的称为颂,有的称为赞,如《真人颂》亦名《真人赞》、《华夏颂》亦名《华夏赞》、《智慧颂》亦名《智慧赞》。《元始天尊说梓潼帝君应验经》假托元始天尊为梓潼帝君演说,后有“天仙等众即说赞曰”:

寂寂玄玄为人道,昏昏杳杳是凡愚。今朝得睹天尊教,凡愚从此免嗔痴。^①

此为众仙对天尊说经的赞颂,但其后又云:“说此颂毕,诸天仙众、梓潼帝君再拜天颜,作礼而退,信受奉行。”可见此处赞与颂通用,都是指的同一内容。

总之,虽然《道藏义枢》区别赞与颂云:“赞以表事,颂以歌德。”^②但在大量的道教文献中,二者并无区别,至少在上文所列之道教文献的造作过程中,作者未曾有意将这两种文体区别开来。^③

三

前文言道教文献中颂的大体情况,并论述了颂与偈、赞之间界限的模糊性,那么,道教文献中的这些颂对于文体学研究是否具有参照意义?道教文献中的“颂”是否已失去了作为一种文体的认识价值呢?

首先,关于颂的起源,历代文体学著作,大多皆以颂起于《诗经》,为六诗之一,如《文体明辨》、《文章辨体》、《铁立文起》等,均持此论。《文心雕龙·赞颂》云:“四始之至,颂居其极。昔帝尝之世,咸黑为颂,以歌九韶。自商已下,文理允备,夫化偃一国谓风,风正四方谓雅,容告神明谓颂。风雅序人事,兼变正,颂主告神,义必纯美。”颂原于原始宗教祭祀仪式,而《诗经》三颂则保存了最早最集中的颂体文学式样。

颂首先是一种事神的文体,正如《诗大序》之所言:“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。”说明颂是国家祭祀活动的产物,是人神交流的媒介。来裕恂《汉文典》云“(颂)始于黄帝时焱氏《咸池》之颂,若商之《那》,周之《清庙》等篇,皆用以告神,无关人事。”^④明确指出颂是一种“告神”的文辞,无涉人事。吴讷《文章辨体》亦云“故颂之名,实出于《诗》。若商之《那》、周之《清庙》诸什,皆以告神为颂体之正。”^⑤认为告神乃“颂体之正”,言下之意为,虽然由述德告神衍生出的颂功称美之辞亦为颂,但他认为那些只是支流,并非颂之正体。正因为颂具有事神传统,“告神为颂体之正”,道教作为一种宗教,借用颂这一文体以表达对神灵神功的赞颂以及修习、皈依的宗教感情,并以此沟通神灵,便是自然之理,何况道教作为中国本土宗教,其产生受到了远古神灵信仰、祭祀文化等的共同影响,神灵祭祀中的颂便不免由此而进入到道教之中。道教文献中的颂,不仅是具有事神传统的“颂体之正”,追溯颂体之始,还可以从道教文献中找到踪迹。

其次,颂是一种与一定仪式相结合的文体。颂的告神功能,必须依附于一定的仪式才

① 《道藏》第1册,第816页。

② 《道藏》第24册,第817页。

③ 此处所言之赞为道经与道教科仪中的赞。在道教神仙传记中,亦有关于史赞的内容;《道藏》中还收录有司马承祯《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》等图像赞。这些赞与颂不同,而非道教文献之同类文体具有相同的特征。

④ 来裕恂:《汉文典》,上海:上海辞书出版社1997年版,第330页。

⑤ 见于北山点校:《文章辨体序说》,北京:人民文学出版社1962年版,第47页。

得以完成。

汉代以前,颂与仪式相结合的具体情况,尽管根据出土文物有各种猜测,但毕竟由于年代久远,文献稀缺,很难获得具体的描述。而道教科仪中颂与仪式的结合,则在各种科仪文献中有具体详尽的记载。由于道教科仪的本质是依科闡事,各种科仪文献是依科闡事的底本,故这些文献十分详尽的记录了科仪过程中每个环节的实行情况。关于颂与威仪的结合,如《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》中常朝仪中有“初入堂上香旋行颂”、“人各平立唱一礼,北向平立,诵经颂”、“咏学仙颂”等环节;中斋仪中有“行道行香一切众官诵无上尊行香颂”;中会议中有“诵三契颂”、“旋行颂出”;度人仪有“师面东平立诵智慧三首”、“诵奉戒颂”等,^①这些记载清晰地描述了颂与仪式结合的情况。道教科仪中的颂,大多是借助于科仪文献才得以保存,从其在科仪文献中的存在状态,可知其与仪式相结合的具体情况。

第三,颂既与仪式相结合,在仪式进行中,亦包含一定的音乐元素,故颂又是一种与音乐密不可分的文体。《文章流别论》曰:“颂,诗之美者也。古者圣帝明王功成治定而颂声兴,于是史录其篇,工歌其章,以奏于宗庙,告于神明。”^②“工歌其章”,说明告神之颂还与音乐相结合。《郝氏续后汉书》亦云:“颂者,称美之辞。不歌而颂谓之赋,既诵而歌谓之颂。”^③关于颂与音乐之关系,刘师培如此论述:

秦之刻石,与三代之颂不同,颂之音节虽无可考,然三代之时皆可入乐,颂为诗之一体,必可被之管弦。秦刻石则恐皆不能谱入乐章。故三代而后,颂与诗分,此其大变迁也。^④

认为三代之颂皆可入乐,然自秦之刻石颂以后,就不能谱入乐章。可见,颂之为体,至少在其诞生之日,是一种合乐的歌章。

颂的这一特征,在道教科仪中也得到了完全的继承,如《玉音法事》是宋代道教斋醮科仪音乐的重要资料,其中收录了《奉戒颂》、《启堂颂》等,皆有曲谱,标注四声及和声,并于字下画屈曲蜿蜒符号,以示声调之抑扬转折。至于颂语在科仪中的唱诵,《天心正法修真道场设醮仪》中云“知磬举大学仙赞”,^⑤又云“知磬举出堂颂”,^⑥据《天皇至道太清玉册》:

知磬:一名右司仪。其职也:吟咏词章,歌扬玄范。调和气宇,步虚声彻于云霄;净一身心,《华夏》音传于坛墀。弘敷至道,会感真灵。^⑦

“华夏”即《华夏颂》,见于《道门通教必用集》及《玉音法事》等。《天皇至道太清玉册》又云:“执威仪道童须要先习步虚,举唱《华夏吟》令熟,登坛旋绕时,随声赞咏。”^⑧从这些材料可知颂语在道教科仪中的表现形式,即由知磬为首“调和气宇”、“传音于坛墀”,

① 见《道藏》第24册,第763页。

② 《太平御览》卷588引。

③ 《景印文渊阁四库全书》第385册,第623页。

④ 陈引驰编校:《刘师培中古文学论集》,北京:中国社会科学出版社1997年版,第151页。

⑤ 《道藏》第18册,第325页。

⑥ 《道藏》第18册,第326页。

⑦ 《道藏》第36册,第391页。

⑧ 《道藏》第36册,第383页。

执威仪道童“随声赞咏”。可见道教文献中关于颂与乐、舞相结合的描述之丰富与完善。可以说,道教科仪中的颂,始终都与一定的道教乐舞相结合。

总之,道教文献中的颂无论从起源、功用还是其实现方式而言,都与历代文体学著述所言之颂一致。颂是远古神灵祭祀、巫术文化的产物,而道教的产生也与古代神仙信仰、民间巫术、方土方术等密不可分,因此,道教文献中的颂与后世非道教文献之颂具有同源性。诚然,颂产生以后,其体渐变,正如《汉文典》所述:

若《左传》所载舆人之颂,则近乎讥刺。《孔丛子》所载麀裘之颂,则近乎谤毁。此颂之变体,而用之于人者也。若屈原《橘颂》,又用之于物者也。至秦始皇刻石颂德,则专事形容美善矣。后世用斯体者,亦有二:一用以告神,一用以颂德。如傅毅依《清庙》作《显宗颂》十篇,告神也;李思《孝景皇颂》十五篇,颂德也。然班、傅之《西巡》、《北征》,流而为序,马融之《广成》、《上林》变而为赋,韩愈《伯夷颂》,又似乎论,其流别不无少异焉。^①

此外,《赜斋论文》曰“颂主美君父,亦可移赠尊行畏友,及自写己怀。”^②吴曾祺也说:“颂为四诗之一,盖揄扬功德之词,其初本臣子施之于君上,后则自敌以下,亦相与为之,……盖文人游戏之作,非正体也。”^③此云非道教文献中颂体的流变。而道教文献中,《道教义枢·十二部义》分述《道藏》12部类的含义,其中关于赞颂的论述云:“十一赞颂者,如五真新颂、九天旧章之例是也。赞以表事,颂以歌德,故诗云:颂者,美盛德之形容。”^④可见道教文献之颂也是建立在“美盛德之形容”的基础之上。

综上所述,从起源来看,颂始于原始宗教,“皆以告神,无关人事”,这与道教以颂沟通神灵的作用相通;从精神实质来看,道教之颂建立在对文学领域中颂乃“美盛德之形容”的体认之上,并与之相一致。这些正是历代文体学著作所言之“颂之正体”的特征,甚至其与仪式、乐舞相结合的传统,也在道教文献中得到了很好的体现。从这个意义言之,道教文献中的颂,正是颂体本质特征的集中体现者,而其他非道教文献中的颂,则是“枝与流裔”,研究古代颂体的形态特征,不可忽视道教文献中数量众多的颂体文本。

(作者通讯地址:成娟阳 长沙 中南大学文学院 410006)

(责任编辑:晓 文)

① 来裕恂:《汉文典》,第330页。

② 《续修四库全书》第1714册,第438页。

③ 吴曾祺:《文体刍言》“颂赞类”,《涵芬楼文谈》附录,第41页。

④ 《道藏》第24册,第817页。