

盛世的營構： 張說〈皇帝在潞州祥瑞頌十九首〉與聖王論述*

呂家慧[†]

開元、天寶號稱一代盛世，其政治、軍事、經濟、文學諸方面的特徵與成就，歷史學家與文學史家都有了甚多的論述。¹但史家對於唐代盛世的論述，所持乃是現代學術觀念，而在當時，實亦有一套盛世觀念與設計，對此，學界鮮有討論。事實上，盛唐的政治文化恰與此一套盛世觀念設計息息相關。透視當時盛世觀念，對於了解與重建原生態的盛唐文化面貌，具有重要意義。

一、〈祥瑞頌〉與盛世營構

開元十三年(725)，在玄宗朝(712–756)的歷史上，是一個特別的年份。這一年十一月，玄宗封禪泰山，此一舉動在傳統觀念中具有無比的神聖性與儀式性，乃以其成功告於神明，是盛世的象徵與標誌。而就在同年九月，潞州上《瑞應圖》，於是出現圍繞著此圖的連串詮釋與宣示，最具標誌性的是張說奉敕作〈皇帝在潞州祥瑞頌十九首〉(以下簡稱〈祥瑞頌〉)，代表朝廷對這一套祥瑞的政治意涵作了官方的解釋。以上兩個事件在傳統觀念中互相關聯，玄宗封禪泰山是盛世的宣示，張說奉敕作〈祥瑞頌〉則是聖王的確認，而聖王是盛世的前提。此兩大事件都與宰相張說(667–731)有關。張說策劃與推動兩大事件，目的乃是要進行盛世的營構，而其盛世營構則基於一套盛世觀念。

* 承蒙三位匿名審查人提供寶貴的修改意見，對本文霑溉良多，謹表謝忱。

[†] 呂家慧，香港城市大學中文及歷史學系助理教授

¹ 如王仲犛《隋唐五代史》從人口增長與經濟發達的角度討論開元天寶的全盛時期。高明士等《隋唐五代史》將促成開元治世的因素歸納為五項：(一)「玄宗好學尊儒、崇尚節儉」；(二)「用賢納諫、澄清吏治」；(三)「修訂禮律、改革制度」；(四)「解決財經問題」；(五)「提倡道教」；並從「東亞文化圈的完成」的角度討論開元盛世。袁行霽〈盛唐詩歌與盛唐氣象〉則對盛唐詩的精神有所論述。見王仲犛：《隋唐五代史》上冊(上海：上海人民出版社，1988年)，頁135–43；高明士等：《隋唐五代史》(臺北：里仁書局，2006年增訂版)，頁208–14、201–8；袁行霽：〈盛唐詩歌與盛唐氣象〉，《高校理論戰線》1998年第12期，頁32–38。

張說〈大唐祀封禪頌〉云：「開元神武皇帝再受命，致太平，乃封岱宗，禪社首。」²王者受天命，致太平，封禪告天，此是天人關係觀念架構中的政治敘事。這一觀念淵源有自。班固《白虎通義》云：「王者易姓而起，必升封泰山何？報告之義也。始受命之日，改制應天，天下太平功成，封禪以告太平也。」³張說的盛世營構就是要重建這一套宏大的政治敘事。在他而言，「受命」是指玄宗受天命。張說謂玄宗「攘內難而啟新命」，⁴言玄宗翦除韋后及其群黨，被視為唐王朝的再締造者，故稱「再受命」。⁵「致太平」，是指玄宗統治天下而成太平盛世。當致太平之後，王者必須以其成功告於神明，於是就有封禪之舉。張說云：「反其源，致敬乎天地；報其本，致美乎鬼神。則封禪者，帝王受天命、告成功之為也。」⁶受天命，致太平，告成功，這是盛世營構的三部曲，也是盛世觀念的三個基本面向，還是盛世敘事的三個方面。開元十二年(724)，群臣請封禪，張說固請允力；十二月，玄宗詔行封禪；⁷十三年十一月，舉行封禪。上黨上祥瑞及張說作〈祥瑞頌〉，乃在兩者之間。〈祥瑞頌〉的核心在受命，這是盛世營構的必要環節，與封禪正相呼應。可以斷言，這是一個目的明確的盛世營構計劃。「盛世」的觀念固然不是唐人所獨有，但張說在漢人的基礎上，建立一套適合時代的完整的盛世觀念。以符命作為盛世前提的論述雖亦見於前代，但在當代依然影響巨大，而這方面的內容卻往往為唐研究者所忽略，學者更多地用現代學術的觀念界定盛唐。事實上，符命政治在盛唐的知識與價值世界當中依然重要，張說的〈十九頌〉，正體現此一基本立場。

在傳統的天人感應觀念中，王者即位被視為受天命，天降符瑞以驗證其合法性。王者即位後，祥瑞出現則被視為帝王聖德感天或太平治世的印證。⁸玄宗的繼續也是如此。先是唐隆元年(710)，睿宗立平王李隆基為皇太子，「是日有景雲之瑞，

² 張說(著)、熊飛(校注)：《張說集校注》(北京：中華書局，2013年)，卷十二，頁607。

³ 陳立(撰)、吳則虞(點校)：《白虎通疏證》(北京：中華書局，1994年)，卷六，頁278。

⁴ 《張說集校注》，卷十二〈大唐祀封禪頌〉，頁608。

⁵ 張說〈上黨舊宮述聖頌並答制〉云：「帝德廣運，乃聖乃神，天祚聖兮。唐雖舊邦，其命惟新，再受命兮。」(《張說集校注》，卷十一，頁570)正以玄宗為「再受命」之聖王。

⁶ 《張說集校注》，卷十二〈大唐祀封禪頌〉，頁607。

⁷ 劉昫等：《舊唐書》(北京：中華書局，1975年)，卷二三，頁891。

⁸ 相關研究可參考顧頡剛：《漢代學術史略》，收入劉夢溪(主編)：《中國現代學術經典：顧頡剛卷》(石家莊：河北教育出版社，1996年)，第一章〈陰陽五行說及其理想中的政治制度〉，頁3-6；第十九章〈讖緯的造作〉，頁89-95；第二十章〈讖緯的內容〉，頁95-101；黃復山：《東漢讖緯學新探》(臺北：臺灣學生書局，2000年)；徐興無：《讖緯文獻與漢代文化構建》(北京：中華書局，2003年)，第四章〈讖緯文獻中的天道聖統〉，頁149-217；龔世學：〈論漢代的符瑞思想〉，《文藝研究》2016年第2期，頁69-78；鮑嬌：〈唐代政治與符瑞——以武則天稱帝與S.6502《大雲經疏》中的符瑞思想為中心〉，《西北師大學報》(社會科學版)2015年第6期，頁87-92。

改元為景雲，大赦天下」。⁹玄宗即位後，祥瑞事件不斷。先天二年(713)八月，江州獻靈龜；開元元年(713)十二月，有麟見於峽州遠安縣之鬼谷仙洞；二年(714)正月，涼州獻朱驥尾白馬，原州獻肉角羊；八月，太子賓客薛謙光獻東都九鼎銘，其豫州鼎銘武后所製，銘文曰：「羲、農首出，軒、昊膺期。唐、虞繼踵，湯、禹乘時。天地光宅，域中雍熙。上天降鑒，方建隆基。」¹⁰武則天銘文確立了上古聖王的譜系，其中「上天降鑒，方建隆基」，¹¹含玄宗李隆基之名。宰相姚崇等把銘文事件放到讖緯傳統中詮釋，認為武后銘文「固必先感二儀」，因而銘文含玄宗帝名，並非巧合，而是「靈慶昭彰」，¹²即天地之意，因而玄宗不但具有繼統的合法性，並且上承古聖王的正統。¹³開元七年(719)閏七月，虢州奏醴泉湧出，揚州奏一角獸見；八月，老人星見，其色黃，明而大；八年(720)正月，甘露降；五月，德州奏麥一莖兩岐分秀；八月，老人星見；十二月，隰州慶雲見，璧州甘露降，齊州嘉禾生，鄂州芝草生，徐州獲白野鷄，岐州獲白鷺。¹⁴根據《冊府元龜》卷二十四〈符瑞三〉所載，開元九年(721)、十一年(723)、十二年，祥瑞更多。¹⁵在當時的觀念，眾多祥瑞顯明玄宗聖德，證明玄宗統治的合法性，顯示當時已是太平盛世。這些都是行封禪的依據。

與玄宗即位後出現祥瑞事件不同，〈祥瑞頌〉所述乃是玄宗登基前的祥瑞徵兆。為甚麼登基前的祥瑞現象要在開元十三年重提而且再加論述？關鍵是要宣示盛世。張說認為當時太平盛世，必須告神明，行封禪，而盛世必要歸因於一個受天命的聖王。即位後的祥瑞固然表明此一點，而登基前的祥瑞也不可或缺。玄宗繼承上古聖王，乃天命所歸，在開元十三年張說「奉敕作」〈祥瑞頌〉中得到全面而系統的論述。〈祥瑞頌〉的核心乃在集中論述玄宗是受天命的聖王。

⁹ 《舊唐書》，卷八〈玄宗紀上〉，頁168。

¹⁰ 同上注，卷二二〈禮儀志二〉，頁873。武則天喜用符瑞論述政權的合法性。參見 Stephan N. Kory, "A Remarkably Resonant and Resilient Tang-dynasty Augural Stone: Empress Wu's Baotu," *T'ang Studies* 26 (2008), pp. 99-124; J. E. E. Pettit, "The Erotic Empress: Fantasy and Sovereignty in Chinese Temple Inscriptions," *T'ang Studies* 26 (2008), pp. 125-42; R. W. L. Guisso, *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China* (Bellingham, WA: Western Washington University, 1978)。

¹¹ 《舊唐書》，卷二二〈禮儀志二〉，頁873。

¹² 董誥等(編)、孫映達等(點校):《全唐文》(太原:山西教育出版社,2002年),卷二百六,姚崇〈請宣示豫州鼎銘符瑞奏〉,頁1242。

¹³ 以玄宗的名諱應讖,被視為玄宗政治合法性的重要根據,見《舊唐書》卷八〈玄宗紀上〉:「上所居里名隆慶,時人語訛以『隆』為『龍』;韋庶人稱制,改元又為唐隆,皆符御名。上益自負,乃與太平公主謀之,公主喜,以子崇簡從。」(頁166)

¹⁴ 王欽若等(編纂)、周勛初等(校訂):《冊府元龜(校訂本)》(南京:鳳凰出版社,2006年),卷二四,頁241。

¹⁵ 同上注,頁241、242。

〈祥瑞頌〉涉及玄宗登基前的一段政治經歷：中宗景龍二年(708)，任潞州(隋上黨郡，今江西永治)別駕，至四年(710)止。¹⁶《舊唐書·玄宗紀上》載：「〔潞〕州境有黃龍白日昇天。嘗出畋，有紫雲在其上，後從者望而得之。前後符瑞凡一十九事。四年，中宗將祀南郊，來朝京師。將行，使術士韓禮筮之，著一莖孑然獨立。禮驚曰：『蒼立，奇瑞非常也，不可言。』」¹⁷玄宗登基之後，潞州被當成其龍飛之地。《舊唐書》載玄宗開元十一年「幸并州、潞州」，「別改其舊宅為飛龍宮」。¹⁸「飛龍」取意「龍飛九五」，正以上黨為龍興之地。史籍所記上黨符瑞雖在中宗時代，但其提出卻是在開元年間，因而乃是出於追溯。開元八年，元承徵〈上符瑞封事〉，言北魏「上黨有天子氣，在壺關大王山」，正與玄宗相應，於是請朝廷「昭告寰瀛，編列國史」，玄宗詔「從之」。¹⁹全面的調查更是在開元年十三年，玄宗下令「喚取藩邸舊僚，問其實事」。²⁰這說明十九符瑞的論述乃是追論。此事在封禪之前，正是要以十九符瑞為封禪做輿論上的準備。玄宗登基前的眾多祥瑞，加上即位後符瑞頻繁，足以證成玄宗繼統乃受天命，確立其統治的政治合法性；由於玄宗符瑞之多超越前古，乃證明其是超邁往昔的偉大聖王，正是太平盛世的造就者，也是封禪的必要前提。

值得注意的是玄宗對於這次祥瑞事件的態度。《唐會要》卷二十八載：「開元十三年九月十三日，潞州獻《瑞應圖》。上謂宰臣曰：『朕在潞州，但靖以恭職，不記此事。今既固請編錄，卿喚取藩邸舊僚，問其實事，然後修圖。』」²¹可知玄宗同意並且推動此事。但據《通鑑》開元十三年：「九月，丙戌〔十六日〕，上謂宰臣曰：『《春秋》不書祥瑞，惟記有年。』敕自今州縣毋得更奏祥瑞。」²²似乎又反對祥瑞。其實玄宗反對祥瑞乃是在各種奏進祥瑞活動之後的一種政治姿態，並非真正否定祥瑞。開元十三年十一月張說〈大唐祀封禪頌〉云：「人和傍感，神寶沓至，乾符坤珍，千品萬類，超圖溢牒，未始聞記。」²³即以祥瑞作為封禪的前提、典禮中的要素。至開元二十三年(735)玄宗〈答張九齡進龍池聖德頌批〉尚表揚九齡〈龍池頌〉「實靈命之克彰，因斯文之不朽」，²⁴可見以符瑞頌聖一直是唐代重要的政治論述。玄宗「不書祥瑞」乃政治姿態，而事實上祥瑞始終為玄宗朝的盛世營構服務。正如張說〈封禪頌〉，一

¹⁶ 《舊唐書》卷八〈玄宗紀上〉：「景龍二年四月，兼潞州別駕。」(頁165)

¹⁷ 《舊唐書》，卷八，頁165-66。

¹⁸ 同上注，頁185。

¹⁹ 《冊府元龜》，卷二一〈徵應〉，頁211-12。

²⁰ 王溥：《唐會要》(京都：中文出版社，1978年)，卷二八，頁534。

²¹ 同上注，頁533-34。

²² 司馬光(編著)、胡三省(音注)、「標點資治通鑑小組」(校點)：《資治通鑑》(北京：古籍出版社，1956年)，卷二一二，頁6765。

²³ 《張說集校注》，卷十二，頁608

²⁴ 《全唐文》，卷三七，頁248。

方面說「我后以人瑞為心，初不以物瑞為異」；另一方面又說「王公卿士」，「感祥以祈聖，因事以觀天，天人交合，其則不遠」。²⁵

潞州獻圖表面看起來出於地方官自發，但就前言與封禪的關係而言，很可能是朝廷的精心策劃。皇帝下詔編錄並修圖，將此事變成朝廷的行為。根據玄宗的詔命，朝廷當是組織專人調查編錄，十九瑞則是經調查形成的權威結果。十九瑞是日抱戴、月重輪、赤龍、逐鹿、嘉禾、黃龍、羊頭山北童謠、仙洞、大王山三壘、疑山鑿斷、赤鯉、黃龍再見、紫雲、李樹、神蓍、金橋、紫氣、大人跡、神人傳慶這十九事。盛唐文士繪圖並針對這些符瑞作出解釋。永王府長史陳宏畫《上黨十九瑞圖》，²⁶而張九齡作〈聖應圖贊〉，張說作〈十九頌〉。張說〈十九頌〉的特殊處在於他是代表朝廷全面而系統地揭示這套符瑞的政治意涵，也是他盛世營構計劃的一部分。

二、〈祥瑞頌〉與聖王受命

在傳統觀念中，聖王是盛世的前提，〈祥瑞頌〉的重心便是論述玄宗乃聖王受天命。按照張說的說法，王者「執天命，在於俟天符；致天符，在於順天德」。²⁷王者受天命為王，是上天在人間的代表。但要見出王者執有天命，便要有符瑞來驗證。符瑞是對王者受天命的確證，亦即對王者合法性的確證。而要得到上天的符命，則要靠王者順天德。王者必須是聖王，才能得到天符以確認其合法性。張說稱：「仁聖根於內，菁華發於外，祥兆秘於前，謠讖灼於後，自然之理也。」²⁸王者內在的仁聖必然會有符瑞相應，聖德與祥瑞有必然的聯繫。有聖德才會有祥瑞，由祥瑞則知其必定有聖德。

〈祥瑞頌〉所展現的聖王論述，包含觀念來源、歷史依據、當代詮釋三個層次。觀念來源主要是經典或緯書，此是符瑞象徵內涵的觀念根源。歷史依據即是符瑞的傳統。某一個符瑞傳統的形成，有賴於歷史上相同或相類的符瑞形象的疊加與詮釋；而某一符瑞與帝王之間的特殊關聯，也形成了符瑞傳統中的聖王譜系。〈祥瑞頌〉的寫作一方面固然有其觀念的、歷史的依據，另一方面也結合唐朝自身的現實與傳統進行新的建構與詮釋。因為玄宗當時尚未踐祚，李唐王朝又有外戚危機，張說有意強化李氏政權的合法性，並透過玄宗「潛德」、「在田」到「將躍」的過程，建立聖王出世的敘事線索。

〈祥瑞頌〉首先突出的是玄宗的「德王」身份。德與符瑞關聯的觀念，早在《白虎通》中已有論述：

²⁵ 《張說集校注》，卷十二，頁608-9。

²⁶ 歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1975年），卷五九〈藝文志三〉，頁1561。

²⁷ 《張說集校注》，卷十一〈開元正曆握乾符頌〉，頁596。

²⁸ 同上注，頁595。

〔王者〕德至天，則斗極明，日月光，甘露降。德至地，則嘉禾生，萁莢起，秬鬯出，太平感。德至文表，則景星見，五緯順軌。德至草木，則朱草生，木連理。德至鳥獸，則鳳皇翔，鸞鳥舞，麒麟臻，白虎到，狐九尾，白雉降，白鹿見，白鳥下。德至山陵，則景雲出，芝實茂，陵出黑丹，阜出萑蒲，山出器車，澤出神鼎。德至淵泉，則黃龍見，醴泉涌，河出龍圖，洛出龜書，江出大貝，海出明珠。德至八方，則祥風至，佳氣時喜，鐘律調，音度施，四夷化，越裳貢。²⁹

王者至德，流布於天地、草木、鳥獸、淵泉、八方，出現相應的符瑞。這種論述模式，正是十九頌王者至德敘事的觀念基礎。第一頌「日抱戴」之瑞，源出緯書《孝經援神契》：「德至於天，日抱戴。」³⁰張說頌文：「重光五色，四方之主。」³¹根據《孝經內事》：「日和五色，君有德。」³²無論「抱戴」或「五色」，都在凸顯「君德」之至於天。第五頌「嘉禾」，據《孝經援神契》「德下至地，則嘉禾生」，³³與《白虎通》的解釋相同。頌文「有合雙莖」，據《尚書·微子之命》偽孔傳「異畝同穎，天下和同之象，周公之德所致」，³⁴亦強調聖人之德。第十四頌「李樹」，其瑞乃「李樹連理」，《孝經援神契》曰：「德至於草木，則木連理。」³⁵《瑞應圖》曰：「王者德化洽，八方合為一家，則木連理。」³⁶從「日抱戴」證玄宗「至德於天」，到「嘉禾」明其「德至於地」，再到「李樹連理」謂其「德至於草木」，乃至八方協合，再加上慶雲（景雲）和黃龍兩瑞「德至山陵」、「德至淵泉」之義，玄宗之德充塞天地之間，「德王」之義，至為明顯。

按照德王受天命的觀念，玄宗有聖德，其受天命是必然的。〈祥瑞頌〉的中心就是突出此一主題，通過多種瑞應強調玄宗之受天命。第三頌〈赤龍〉載玄宗在廳事據案假寐，百姓等「見赤龍在案」。³⁷按赤龍與高祖劉邦相關，司馬貞《史記索隱》引《詩

²⁹ 《白虎通疏證》，卷六，頁283–85。在漢人的觀念中，不僅王者德有符瑞之應，地方官德政亦可有符瑞之現，例如後漢有《五瑞圖》，圖繪黃龍、白鹿、木連理、嘉禾、甘露降五道祥瑞，以明武都太守李翕「盛德周至，惠及天、地、鳥獸、池淵」。見龔世學：〈論《五瑞圖》與《西狹頌》的圖文關係〉，《文藝評論》2015年第7期，頁77–81。

³⁰ 安居香山、中村璋八（編）：《重修緯書集成》（東京：明德出版社，1971–1992年），卷五，頁41。

³¹ 《張說集校注》，卷十一，頁575。

³² 《重修緯書集成》，卷五，頁80。

³³ 同上注，頁41。

³⁴ 孔安國（傳）、孔穎達等（正義）：《尚書正義》，《十三經注疏》（簡體字本）（北京：北京大學出版社，1999年），卷十三，頁355。

³⁵ 《重修緯書集成》，卷五，頁42。

³⁶ 歐陽詢（撰）、汪紹楹（校）：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982年），卷九八，頁1699。

³⁷ 《張說集校注》，卷十一，頁577。

含神霧》云：「赤龍感女媧，劉季興。」³⁸《漢書·哀帝紀》顏師古注引應劭曰：「高祖感赤龍而生，自謂赤帝之精。」³⁹張說頌謂「昔有王媪，預睹漢興」，出《史記·高祖本紀》，劉邦醉臥，「王媪見其上常有龍」。⁴⁰由上可知，赤龍之瑞乃是玄宗比劉邦，此王者之瑞。第六頌〈黃龍〉、第十二頌〈黃龍再見〉所涉者是潞州伏牛山兩次現黃龍。黃龍除了有一般龍的王者之象，在符瑞的系統中還有特殊的涵義，一是土德的符瑞，正如「漢得土德」，則有「黃龍見成紀」。⁴¹二是聖人的符瑞。據《瑞應圖》，黃龍「出入應命，以時上下。有聖則見，無聖則處」。⁴²三是君王盛德的符瑞。《春秋繁露》云：「王者，人之始也。王正則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。」⁴³《孝經援神契》曰：「德至水泉，則黃龍見者，君之象也。」⁴⁴根據《瑞應圖》，「舜東巡狩，黃龍負圖，置舜前」。⁴⁵張說頌文綜合以上諸說，云「黃龍土精，五方之長。在田而見，文明厥象」，「既見將躍」，⁴⁶此王者之瑞。⁴⁷「惟德可應」，「聖人其作」，⁴⁸強調玄宗聖德受天命。〈逐鹿〉述玄宗騎馬涉水逐鹿，過河，「水不及馬羈」，而從者隨涉，「纔入數步，馬溺焉」。張說將此事詮釋為「王者之畋，必有天佐」。⁴⁹玄宗涉河馬不溺，正是天佐，從而證明玄宗是得到天命的王者。〈羊頭山北童謠〉謂有童謠云「羊頭山北作朝堂」，張說把童謠與天意聯繫起來，「熒惑降精，是為天使。會合齟齬，謳謠街肆」。⁵⁰在讖緯系統，熒惑是天使，如《春秋文曜鉤》云：「熒惑者至陽之精，天子之使也。朱雀之屬，其精又為風伯。」⁵¹而天使往往藉助童謠傳達天命。張守節《史記正義》引《天官占》云：「〔熒惑〕其精為風伯，惑童兒歌謠嬉戲也。」⁵²與張說之言正同。如此童謠在讖緯的系統中意義重大，乃是天使借兒童之口傳達的天命。羊頭山北童謠乃是玄宗受天命的符瑞。

³⁸ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷八，頁342。

³⁹ 班固（撰）、顏師古（注）：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷十一，頁340。

⁴⁰ 《史記》，卷八，頁343。

⁴¹ 同上注，卷二六〈曆書〉，頁1260。

⁴² 《藝文類聚》，卷九八，頁1703。

⁴³ 蘇輿（撰）、鍾哲（點校）：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷四〈王道〉，頁101。

⁴⁴ 《藝文類聚》，卷九八，頁1704。

⁴⁵ 同上注，頁1703。

⁴⁶ 《張說集校注》，卷十一，頁580、586。

⁴⁷ 張說〈上黨舊宮述聖頌並答制〉云：「黃龍晝見，攀天而上，九五象兮。」亦是此意。見《張說集校注》，卷十一，頁570。

⁴⁸ 《張說集校注》，卷十一，頁580、586。

⁴⁹ 同上注，頁578。

⁵⁰ 同上注，頁581。

⁵¹ 《重修緯書集成》，卷四上，頁152。

⁵² 《史記》，卷二七〈天官書〉，頁1318。

「仙洞」(〈仙洞〉)作為符瑞始於三國孫吳：「憑乘山穴，應吳建號。」⁵³孫權未建號時，得到秦山洞穴的啟示，以為符瑞，因建吳稱制。⁵⁴此是仙洞成為符瑞的歷史依據，張說給予它觀念上的解釋：「天將佑之，陰靈啟道。」這樣玄宗遇仙洞與孫權之瑞相當，「襄垣洞開，神亦我報」，⁵⁵也是神告天命。至於〈大王山三壘〉所示符瑞，也涉及一歷史事件。張說序引《魏書》云：「望氣者言，其山有天子氣，故太武壘石為三封，欲以厭之。」並據此作頌：「昔望茲山，當出天子。太武心忌，厭以軍壘。地氣雖廢，河清有俟。三百餘年，聖人方起。」⁵⁶上黨大王山有天子氣，北魏世祖太武皇帝拓跋燾試圖壘石以壓之。張說認為，此天子氣終為玄宗之瑞。按關於此山與玄宗的符瑞上的關聯，早在開元八年元承徵〈上符瑞封事〉已有所論述：「謹案《魏典》及《北齊》，至後魏太平真君年中，內學者奏言：上黨有天子氣，在壺關大王山。於時太武南巡，親幸上黨，掘山封石，將以厭之。」⁵⁷此亦引魏太武壘石壓天子氣之事，不過元承徵又將它與秦始皇壓金陵天子氣相比：

亦猶秦始皇東游，望氣者云：五百年後金陵有天子氣。始皇乃改金陵為秣陵，塹北山以絕其勢。孫權僭號，吳人以為當之。孫盛《晉陽秋》云：從始皇東游之歲，至孫權僭號之時，中間四百三十七年，權數未當應及。晉元帝南渡，始有五百二十六年，以彼金行，奄居四海，金陵之瑞，其在茲乎？⁵⁸

秦始皇欲絕金陵天子氣，之後有孫權建號，有人認為孫權就是預言中的天子了，但就時間來看，他的時代稍早，不能應五百年之期，所以最後以時代稍後的晉元帝作為金陵天子氣的應瑞者。元承徵敘述金陵的符瑞歷史，乃在說明金陵天子氣經歷了長久的歷史終有王者應之，目的是借金陵天子氣瑞應的曲折歷史來類比上黨天子氣亦經曲折，而最終應在玄宗：

又按太武之後百有餘年，高歡以內學之言，復欲妄干符命，因勒兵馬，來在晉陽，舍於壺關，六旬而去。更有上黨百姓從在晉陽，因名上黨之坊，實曰晉陽之地。歡又居此，偽以應之。論其僭應，則高歡不異於孫權；語以虛攘，則太武有同於嬴政。暗於時運，豈不惜哉！臣等恭尋符命，壺關天子之氣，正是陛下當焉。元穹上眷，符命下鍾，故使歷試潞州，所以用當其應，

⁵³ 《張說集校注》，卷十一，頁582。

⁵⁴ 吳望山，「舊名秦山，吳孫權未建號。初，山忽有聲如雷，因開洞穴，石有文彩，權以為瑞。唐天寶中改吳望山」。見李賢等：《明一統志》，《文淵閣四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1987年），卷六五，頁十八下至十九上。

⁵⁵ 《張說集校注》，卷十一，頁582。

⁵⁶ 同上注，頁583。

⁵⁷ 《全唐文》，卷三百四，頁1836。

⁵⁸ 同上注。

此天意也，豈人事乎？……內學之言，果合符契。又按內學所奏符應年月太平真君，太平則叶今辰，真君則更明陛下。自唐至魏，三百餘年，觸類而推，無不驗應。⁵⁹

在大王山天子氣的歷史當中，先有魏太武帝壓之，後有高歡造作，意圖「妄干符命」，「偽以應之」。在這個過程中，魏太武帝相當秦始皇，高歡則類似孫權。那麼依照前例，孫權之後，當有真正的應符者出現；大王山之天子氣也是如此，真正的應者就是玄宗。元承徵提出「壺關天子之氣，正是陛下當焉」，並反過來解釋玄宗之所以「歷試潞州」，正是要「用當其應」。同時，所謂符應年月「太平真君」實是北魏太武帝的年號，又被用來應證「太平則叶今辰，真君則更明陛下」，進一步強化玄宗天命的身份。張說〈大王山三壘〉在表述上雖未與金陵天子氣建立聯繫，但頌文「三百餘年，聖人方起」，與「五百年後金陵有天子氣」的邏輯一致，這就將二者縮合，確立玄宗正是當此天子氣者。

〈疑山鑿斷〉也有相似的論述邏輯。張說序文云：「《上黨記》：後魏太和末，孝文帝自代幸洛，見此山有伏龍，疑而不進，遂斷山東麓以厭之。其斷處猶存，因名疑山。」頌文云：「王命必有，厭勝多無。不徵綠錯，虛役丹徒。舊山伏氣，今聖靈符。魏雖穿鑿，能違天乎。」⁶⁰其中「丹徒」實際上是秦始皇時故事，根據《元和郡縣圖志》，丹徒「本春秋吳之朱方邑，始皇改為丹徒」。同書又云：「初，秦以其地有王氣，始皇遣赭衣徒三千人鑿破長隴，故名丹徒。」⁶¹亦以始皇斷王氣類比斷山東麓事。始皇二代而亡，故曰「虛役」，正如「魏雖穿鑿，能違天乎」，刻意穿鑿都無法違天，恰可證明玄宗正是當此伏龍之瑞的真命天子。〈大王山三壘〉和〈疑山鑿斷〉的天子氣和伏龍說，都是北魏時代的符瑞，用以證明玄宗受命天子的合法性，則需要比附性質相類但更為著名的秦始皇斷天子氣的傳說，北魏符瑞的作用方可在唐人的歷史詮釋當中彰顯出來。

張說〈祥瑞頌〉將玄宗符瑞放到符瑞傳統中，力圖建立玄宗與古聖王之間的聯繫。〈日抱戴〉、〈神著〉、〈紫氣〉、〈大人跡〉等是有經典依據的傳統符瑞，〈日抱戴〉王者「德至於天」之義如前文所述，但張說頌文進一步以「日告帝符」發揮，恰與第十五首〈神著〉「告帝之期」對應，⁶²在時間上涵蓋玄宗試潞州的首尾。⁶³「帝符」、「帝期」之說，出自《論語比考》：「仲尼曰：吾聞，帝堯率舜等，游首山，觀河渚。有五老，游河渚。一曰：河圖將來，告帝期。二曰：河圖將來，告帝謀。三曰：河圖將來，

⁵⁹ 同上注。

⁶⁰ 《張說集校注》，卷十一，頁584。

⁶¹ 李吉甫（撰）、賀次君（點校）：《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983年），卷二五〈江南道一〉，頁589、591。

⁶² 《張說集校注》，卷十一，頁575、589。

⁶³ 十六首〈金橋〉以下，玄宗離開潞州，返抵京城。

告帝書。四曰：河圖將來，告帝圖。五曰：河圖將來，告帝符。」⁶⁴一方面暗合堯舜典故，另一方面，正如河圖是上古帝王的受命之符，十九符瑞亦是玄宗為天命所歸的顯徵。

玄宗符瑞不僅與堯舜相關，也與黃帝相關。「紫雲」(〈紫雲〉)是慶雲的一種，觀念上表示王者「德至山陵」，在符瑞的歷史當中，又與帝王氣聯繫，《焦氏易林》云：「黃帝紫雲，聖哲且神；光明見祥，告我无殃。」⁶⁵《宋書·符瑞志上》又載：「吳亡後，蔣山上常有紫雲，數術者亦云，江東猶有帝王氣。」⁶⁶玄宗瑞同黃帝，言玄宗亦有黃帝之德。紫雲被視為「帝王之符」，⁶⁷又將玄宗納入受命帝王的歷史當中。同時，因黃帝土德，如此亦應李唐「土德」。玄宗有「赤鯉」之瑞(〈赤鯉〉)，《河圖》云：「黃帝游于洛，見鯉魚，長三尺，青身無鱗，赤文成字。」⁶⁸也是黃帝所得之瑞。再有「神蓍」(〈神蓍〉)，「神蓍」即「神策」，⁶⁹《史記·封禪書》云：「黃帝得寶鼎神策。」⁷⁰又與黃帝的符瑞相關。在緯書的系統當中，蓍草是聖人設卦所用。《萬形經》云：「蓍生地於殷，凋殞一千歲一百歲，方生四十九莖，足承天地數。……一千歲上有紫氣，下有靈龍神龜，伏於下。」⁷¹〈神蓍頌〉「纖纖靈蓍，下有伏龜」即本於此。⁷²「神蓍」本事見於前引《舊唐書》：「〔玄宗〕將行，使術士韓禮筮之，蓍一莖孑然獨立。禮驚曰：『蓍立，奇瑞非常也，不可言。』」此「不可言」之瑞的意涵在玄宗登基之後，方由張說揭示。在千歲神蓍的神聖基礎上，張說賦予「一蓍特起，自天立之」的當代詮釋。⁷³此外，「大人跡」(〈大人跡〉)祥瑞寫玄宗離開潞州，「百神從王，一舉西適」，留下了「連步雲跡」。張說以「躡似郊媒，痕同雷澤」，⁷⁴類比高辛氏「祈于郊禱而生契」、「有大人跡出於雷澤，華胥履之而生包犧」事。⁷⁵張說依託經典進行詮釋，將相應於上古

⁶⁴ 《重修緯書集成》，卷五，頁117。

⁶⁵ 焦延壽(著)，尚秉和(注)，王鶴鳴、殷子和(整理)：《焦氏易林注》(北京：九州出版社，2010年)，卷三，履之漸，頁88。

⁶⁶ 沈約：《宋書》(北京：中華書局，1974年)，卷二七，頁782。

⁶⁷ 景平「二年，江陵城上有紫雲。望氣者皆以為帝王之符，當在西方」。見李延壽：《南史》(北京：中華書局，1975年)，卷二〈文帝紀〉，頁37。

⁶⁸ 《重修緯書集成》，卷六，頁136。又見於《河圖錄運法》：「黃帝遊於雒，見鯉魚，修三尺，身青無鱗，首尾赤文成字。」(《重修緯書集成》，卷六，頁101)

⁶⁹ 《史記索隱》曰：「神策者，神蓍也。」見《史記》，卷一，頁8。

⁷⁰ 《史記》，卷二八，頁1393。

⁷¹ 《重修緯書集成》，卷一上，《易緯乾坤鑿度》，頁85。

⁷² 《張說集校注》，卷十一，頁589。

⁷³ 同上注。

⁷⁴ 同上注，頁592

⁷⁵ 毛公(傳)，鄭玄(箋)，孔穎達等(正義)：《毛詩正義》，《十三經注疏》(簡體字本)，卷二十，頁1444(鄭箋)；王弼、韓安國(注)，孔穎達等(正義)：《周易正義》，《十三經注疏》(簡體字本)，卷八，頁299(引《帝王世紀》)。

聖王的傳說或符瑞再現於玄宗身上，從而建立玄宗與古聖王之間的關聯，由此將玄宗納入這套聖王譜系當中。

除了與上古聖王的事蹟傳說相印證，張說也從符瑞傳統的角度將玄宗置於前代帝王的譜系當中。「赤龍」是王者的符瑞。張說頌云：「昔有王媪，預覩興漢。今此潞人，亦兆靈觀。」⁷⁶以漢高祖的「興漢」擬玄宗的興唐。「月重輪」既是天文祥禎，也是樂府題，乃是漢明帝為太子時，群臣歌其德而作。崔豹《古今注》云：「《日重光》，《月重輪》，羣臣為漢明帝作也。明帝為太子，樂人作歌詩四章，以贊太子之德。」⁷⁷睿宗即位，正以「平王有聖德，定天下」，⁷⁸立玄宗為皇太子。這樣此瑞正好建立關聯，頌玄宗之德。〈嘉禾〉序文：「長子縣界內，有嘉禾合穗。」「合穗」即「合穎」，即頌文所稱「有合雙莖」，⁷⁹典出《尚書·微子之命》：「唐叔得禾，異畝同穎。」⁸⁰但頌文又說「或分九穗」，⁸¹則脫離「嘉禾」原本對應的「合穗」內容，而帶入帝王受命的線索。「九穗」源出《後漢書·光武帝紀下》：「以建平元年十二月甲子夜生光武於縣舍，……是歲縣界有嘉禾生，一莖九穗，因名光武曰秀。明年，方士有夏賀良者，上言哀帝，云漢家歷運中衰，當再受命。」⁸²「九穗嘉禾」因此有「再受命」之意。張說引此乃是將玄宗比作劉秀，所要表達者正是李唐在武周之後，玄宗再受命之意。

〈祥瑞頌〉的另一個脈絡強調玄宗與唐高祖之間的符瑞聯繫，以凸顯玄宗作為李姓王朝再興者的合法性。武德二年(619)二月，「涪州上言李樹連理。……三月，安昌縣言太行山聖人崖響云『唐國興治萬年』。四月，有獻李樹連理，盤屈如龍」。⁸³「李樹」連理對於唐王朝來說，是重要的受命證據。玄宗歷試上黨到正式登基，最重要的政治威脅是韋后黨人與殘存的武后勢力，是以在十九頌的敘事中，李唐王朝的正統性被不斷地強化。「李樹」連理不但是「王者德澤純洽」的證明，⁸⁴連理的是「李樹」，發現的地方又在「延唐寺」，凸顯的正是李唐王室得天授命，「本枝百代，永永蕃昌」的地位。⁸⁵這種符瑞模式又見於〈赤鯉〉頌文：「龍或魚服，鯉同國姓。」⁸⁶亦是以「鯉」和

⁷⁶ 《張說集校注》，卷十一，頁577。

⁷⁷ 郭茂倩：《樂府詩集》（北京：中華書局，1979年），卷四十，頁589引。

⁷⁸ 《舊唐書》，卷八〈玄宗紀上〉，頁167。

⁷⁹ 《張說集校注》，卷十一，頁579。

⁸⁰ 《尚書正義》，卷十三，頁355。

⁸¹ 《張說集校注》，卷十一，頁579。

⁸² 范曄（撰）、李賢等（注）：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷一下，頁86。

⁸³ 《冊府元龜》，卷二四〈符瑞三〉，頁237。

⁸⁴ 《全唐文》，卷四一六，常袞〈為宰相賀連理木表〉引《中興書》，頁2524。

⁸⁵ 《張說集校注》，卷十一，頁588。

⁸⁶ 同上注，頁585。

「李」同音，⁸⁷這是在傳統的符瑞詮釋中，賦予當代的政治意涵，形成唐代的符瑞系統。此外，前引《冊府元龜》卷二十四載武德二年三月「太行山聖人崖響云『唐國興治萬年』」，是以神秘的聲音作為符徵，這種表現方式又見於同書卷二十一：「高祖……後為太原留守鎮并州時，武士護為司鎧參軍事，詰朝，嘗於街內獨行，聞空中有人言曰：『唐公是天子。』士護尋聲，不見有人，乃以此白高祖，並進兵書。」⁸⁸〈祥瑞頌〉中〈神人傳慶〉之瑞與高祖空中傳音之瑞相類。張說序云：「皇帝唐隆元年六月二十日夜，除妖孽後，其明日，州佐吏索崇嗣於州南門外，聞空中有人云：臨淄王誅韋氏，相王得天下。」⁸⁹張說正是改寫唐高祖的符徵來為玄宗服務，從而確立玄宗繼承的合法性。

由於史志記載潞州十九瑞出現之時，玄宗尚未登基，〈祥瑞頌〉是開元十三年所作之詞，故十九頌的敘事，往往強調玄宗未登大寶，受命「將躍」、「將飛」的身份。〈月重輪〉：「維帝潛德，受天眷命。」⁹⁰以「潛德」暗示其身份。〈赤鯉〉：「躍泉將飛，告我天命。」⁹¹「將飛」，謂天命將應。又「黃龍」符瑞在十九頌當中出現兩次，先是「景龍二年九月五日，黃龍見於州城東五里伏牛山南崗」，頌文曰：「黃龍土精，五方之長。在田而見，文明厥象。」⁹²黃龍「土精」，合乎於唐之土德，故云。「在田而見」典出《易·乾》「九二：見龍在田，利見大人。」王弼注：「出潛離隱，故曰『見龍』，處於地上，故曰『在田』。德施周普，居中不偏，雖非君位，君之德也。」⁹³「出潛離隱」正與「潛德」相應，雖然「在田」，但具「君德」，又暗示將來的「君位」。⁹⁴第二次則是〈黃龍再見〉，頌文「蜿蜿黃龍，既見將躍」，⁹⁵與《易·乾》「九四：或躍在淵，无咎」相契，⁹⁶表將躍之象，預示玄宗功成。

綜上所說，張說〈祥瑞頌〉建立了一套以符瑞為中心的王者敘事，將上古聖王、前代帝王與唐代開國皇帝的符徵疊加到玄宗身上，確立他受命的正當性。

⁸⁷ 《舊唐書·玄宗紀上》載：「〔開元三年，715〕二月，禁斷天下採捕鯉魚。」正是因為「鯉」與國姓「李」同音。可見玄宗朝的政治，深受這套符瑞所構成的象徵意涵影響。見《舊唐書》，卷八，頁175。

⁸⁸ 《冊府元龜》，卷二一〈徵應〉，頁210。

⁸⁹ 《張說集校注》，卷十一，頁592-93。

⁹⁰ 同上注，頁576。

⁹¹ 同上注，頁585。

⁹² 同上注，頁580。

⁹³ 《周易正義》，卷一，頁3。

⁹⁴ 《冊府元龜》卷二一〈徵應〉載：「周文王父季歷之十年，飛龍盈於殷之牧野，此蓋聖人在下位將起之符也。」（頁205）

⁹⁵ 《張說集校注》，卷十一，頁586。

⁹⁶ 《周易正義》，卷一，頁5。

三、十九頌的確立過程與詮釋變化

張說〈祥瑞頌〉對於十九道符瑞的次序安排，表面是按照時間先後排列，但張說開元十一年曾作〈上黨舊宮述聖頌〉序，亦涉及上黨符瑞，兩相對照，可以發現十九道符瑞的內容並不是一開始就固定下來的，而有一個定形的過程，此一過程正體現張說對於帝王受命之符的思考與詮釋軌跡。〈上黨舊宮述聖頌〉序云：

臣聞天之所啟，人之欣戴，必憑睿聖玄懿之德，元命貞符之紀，……陛下昔居是州也，紫雲在天，神光照室，白鹿來擾，黃龍上昇。隴出仙洞而神魚躍，山開禪穴而靈鐘韻；謠言合讖，巨迹引途，嘉李傍連，神著自起。……昔龍負圖而大舜登，狼銜鉤而后殷昌。玄珪錫於夏禹，赤伏歸於漢光。猶言先運吐符，希代稱寶；未有窮祥極瑞，俶儻瓌異如今之至者矣。⁹⁷

張說這裡羅列十餘項符瑞，並舉前代符瑞相對照，強調玄宗「窮祥極瑞」，如此繁多的祥瑞證明玄宗的「先運吐符」，超軼前古。玄宗「窮祥極瑞」，張說極力枚舉，但若對照〈述聖頌〉序與〈祥瑞頌〉所及祥瑞，可以發現二者所列祥瑞是有出入的。〈述聖頌〉的寫作時間稍早於〈祥瑞頌〉，二者的差異，一方面體現出朝廷組織調查確認的結果，另一方面亦可以看出張說對符瑞的詮釋變化。

對照兩個文本，最突出的是列於〈祥瑞頌〉最前的「日抱戴」與「月重輪」未見於〈述聖頌〉。就符瑞的性質來說，「日抱戴」和「月重輪」具有「大明經天」的象徵意義，⁹⁸應是天命聖王所不可或缺符徵，⁹⁹張說列在十九頌之前二，其重要性可知。但〈述聖頌〉列舉甚繁，竟遺此兩瑞，絕不合理，故可以推測，「日抱戴」和「月重輪」當為後增。¹⁰⁰玄宗踐祚，兼有「再受命」與「繼統」的雙重身份，日月符瑞自是受命符徵，但〈大唐祀封禪頌〉追溯「高祖創業，四宗重光，德有格天漏泉，……若天地之覆載，日月之照臨」，¹⁰¹也正是以日月之光比喻創業帝王之德。玄宗在潞州得日月符瑞，證明其繼承高祖皇統的必然性。此外，「日抱戴」作為十九頌之首，又與盛世的營構密切相關。根據張說對於封禪的描述：「及行事之日，則天無點翳，地無纖塵，嚴冬變

⁹⁷ 《張說集校注》，卷十一，頁569。

⁹⁸ 同上注，頁575。

⁹⁹ 《易緯乾坤鑿度》卷下注云：「天地得日月，恆久明輝。日月得天地，恆行明。聖人理法亦然。」（《重脩緯書集成》，卷一上，頁108）即以日月象徵聖人理法。李百藥〈皇德頌〉云：「聖人與天地合其德，與日月合其明。」（《全唐文》，卷一四二，頁866）亦是以日月為聖人之徵。

¹⁰⁰ 《舊唐書》卷八〈玄宗紀上〉頁166記及十九符瑞，但只列出「黃龍白日昇天」、「有紫雲在其上，後從者望而得之」及「著一莖孑然獨立」三事。

¹⁰¹ 《張說集校注》，卷十二，頁608。

為韶景，寒谷鬱為和氣，非至德，其孰能動天如此其順者乎！」¹⁰²至德動天，故能使天地為封禪而動；而「日抱戴」，恰是王者至德於天的證明。據《舊唐書》載，玄宗封禪完成後，「上還齋宮，慶雲見，日抱戴」，¹⁰³表明以成功告神明的封禪已得到上天的接納與回應。十九頌以「日抱戴」為首，封禪以「日抱戴」作結，貫串聖王受命到功成的過程。

至於〈述聖頌〉所及的「神光照室」和「白鹿來擾」則經過改造，在〈祥瑞頌〉中被改寫為「紫氣」（〈紫氣〉）和「逐鹿」（〈逐鹿〉）。從這些符瑞背後的傳統與象徵意涵，可以看出這套符應論述背後的政治考量。

根據《宋書·符瑞志上》，「神光照室」可歸為帝王降生的祥瑞：「元帝以咸寧二年夜生，有光照室，室內盡明」；「宋武帝居在丹徒，始生之夜，有神光照室，其夕，甘露降於墓樹」；¹⁰⁴都是此意。〈祥瑞頌〉有意以符瑞的方式，建立創業帝王高祖與繼承的玄宗之間的關聯。高祖出生時，「紫氣充庭，神光照室」，¹⁰⁵也可證明「神光」被用以證明受命帝王降生的傳統。¹⁰⁶但是，「神光照室」固然在誕聖的層次上，可與受命王者的身份聯繫，但卻無法關聯玄宗「歷試」的背景。〈祥瑞頌〉將「神光照室」改寫為「紫氣」，「紫氣」雖然也是高祖降生的神異，但「紫氣」與「誕聖」的聯繫在符瑞系統中並不穩固，它更常被當成一種「太平之應」。¹⁰⁷薛道衡作〈高祖文皇帝頌〉，恰縮合「神光」與「紫氣」兩道聖王符瑞：「誕聖降靈則赤光照室，韜神晦迹則紫氣騰天。」¹⁰⁸「赤光」即「神光」，與「誕聖」之說印證；而「紫氣」對應的卻是「韜神晦迹」，更符合玄宗歷試、將登大統的現實。張序云：「皇帝臨潞州，景龍三年十月二十有五日還京，後州內所居寢堂有紫氣，七日不散。」¹⁰⁹可知「紫氣」與玄宗離開潞州事相關。「紫氣」除了象徵太平之應與韜神晦迹，又與老子的傳說有關。《史記索隱》引《列仙傳》云：「老子西遊，關令尹喜望見有紫氣浮關，而老子果乘青牛而過也。」¹¹⁰李唐奉老子李耳為先祖，〈祥瑞頌〉的〈赤鯉〉和〈李樹〉都有彰顯國姓之意。改「神光照室」為「紫氣浮宮」

¹⁰² 同上注，頁610。

¹⁰³ 《舊唐書》，卷八〈玄宗紀上〉，頁188。

¹⁰⁴ 《宋書》，卷二七，頁782、783。

¹⁰⁵ 《冊府元龜》，卷二〈誕聖〉，頁18。

¹⁰⁶ 張說〈請八月五日為千秋節表並敕旨〉：「月惟仲秋，日在端五，恆星不見之夜，祥光照室之期，群臣相賀誕聖之辰也，焉可不以為嘉節乎？」（《張說集校注》，卷十五，頁758）亦建立「祥光照室」與「誕聖」之間的關係。

¹⁰⁷ 「紫氣」歸入「慶雲」一類，根據《宋書·符瑞志下》「雲有五色，太平之應也，曰慶雲。若雲非雲，若煙非煙，五色紛緼，謂之慶雲」所列「紫氣」瑞：「宋孝武帝大明元年五月壬子，紫氣從景陽樓上層出，狀如煙，回薄良久。」（卷二九，頁836）與「誕聖」傳說無關。

¹⁰⁸ 魏徵、令狐德棻：《隋書》（北京：中華書局，1973年），卷五七〈薛道衡傳〉，頁1409。

¹⁰⁹ 《張說集校注》，卷十一，頁590。

¹¹⁰ 《史記》，卷六三，頁2141。

(〈紫氣〉)，一方面暗示玄宗與李唐先祖老子的關聯，另一方面「老子西遊」又與當下玄宗返京、「駟馬西朝」(〈金橋〉)的事實貼近。

張說〈述聖頌〉以「白鹿來擾」證明玄宗繼大統的祥徵，但〈祥瑞頌〉的〈逐鹿〉序卻說：「皇帝景龍二年二月二十有八日，巡屬縣，至潞河，有鹿奔走渡河，水深三丈。帝馳鞭逐鹿，水不及馬韉，應時獲鹿。司戶參軍崔弼，隨帝而涉，纔入數步，馬溺焉。」頌文則曰：「王者之畋，必有天佐。逐鹿深水，乘躍而過。不失其馳，舍矢如破。後騎沒溺，乃驗靈跡。」¹¹¹序與頌都無提及鹿的顏色，只是強調玄宗「天佐」的身份。「白鹿」代表的是傳統符瑞，《宋書·符瑞志中》云：「白鹿，王者明惠及下則至。」¹¹²《瑞應圖》云：「王者承先聖法度，無所遺失，則白鹿來。」¹¹³唐人亦有「白鹿、白兔，王者嘉瑞，和平之應」之說。¹¹⁴「明惠及下」、「承先聖法度」、「和平之應」三句，著重的是在位皇帝的治績。根據《宋書》，從漢章帝建初七年(82)到劉宋後廢帝元徽三年(475)，「白鹿」共出現四十七次，絕大多數不是天子親見，而是太守「以獻」、「以聞」。這就無法突出「白鹿」與身在上黨並未登基的玄宗之間的關係。因此，稍後的〈祥瑞頌〉改變詮釋策略，「白鹿」的形象隱而不見，突出的是王者「逐鹿」之說，直接突出玄宗與此事的必然關聯。

「逐鹿」在符瑞的傳統中雖無前例，但在修辭的層次上，卻可與受命聯繫。《宋書·符瑞志上》云：「見聖人利天下，謂天下可以為利，見萬物之歸聖人，謂之利萬物。力爭之徒，至以逐鹿方之，亂臣賊子，所以多於世也。」¹¹⁵可知「逐鹿」是爭天下之喻。初唐蘇世長云：「自古帝王受命，為逐鹿之喻，一人得之，萬夫斂手。」¹¹⁶雖然仍是以「逐鹿」為喻，但已建立逐鹿與帝王受命之間的關係，又與《宋書》的角度略異。張說〈逐鹿頌〉進一步將「逐鹿」坐實為符瑞靈跡，強化「逐鹿」與某一受命帝王之間的聯繫。這就在傳統的基礎之上，創造了新的符瑞文化。張九齡〈聖應圖贊(并序)〉對此有進一步的詮釋，可以更清楚地見出「逐鹿」之瑞的天命論述策略：

臣聞啟聖者天也，宜有以覺悟；受命者聖也，必有以明徵。故神不言而可知，時將至而先兆。當陛下龍潛上黨也，……又以潞水之泓深，山鹿之捷走，馳騎是獲，厲流不濡，非力所能，以明或躍。乾之上體，時在九四，神道幽贊，聖期密邇。自後而占，何著明其若此？蓋天福海內，地降聖迹，以瑞非常之后，以決如神之策，至於再三，明必信耳。有郡掾崔弼，時其從

¹¹¹ 《張說集校注》，卷十一，頁578。

¹¹² 《宋書》，卷二八，頁803。

¹¹³ 李昉等：《太平御覽》(北京：中華書局影印上海涵芬樓影印宋本，1960年)，卷九百六〈獸部十八〉，頁五下。

¹¹⁴ 《全唐文》，卷四六，代宗：〈答魚朝恩獻苑內白鹿白兔手詔〉，頁311。

¹¹⁵ 《宋書》，卷二七，頁759。

¹¹⁶ 《舊唐書》，卷七五〈蘇世長傳〉，頁2628。

行，見龍騎先馳，謂河流可涉，亦既數步，遽已滅頂。不沉也，安足以驗飛；無凡也，於何以昭聖？事來自久，命常惟新。臣不勝至願，謹為聖圖。¹¹⁷

特別點明「時將至而先兆」，正是因為符瑞出現的時間，是玄宗尚未登大寶之時。「以明或躍」則合〈乾〉九四「或躍在淵，无咎」，與張說〈祥瑞頌〉第十二頌〈黃龍再見〉「蜿蜒黃龍，既見將躍」的意旨一致，均強調王者「將躍」的意涵。¹¹⁸玄宗「厲流不濡，非力所能」，崔弼隨駕涉河，「纔入數步，馬溺焉」，兩者對照，突出玄宗之受天命，非人力所及。張九齡總結「不沉也，安足以驗飛；無凡也，於何以昭聖？」恰足以說明此一符瑞的設計邏輯。「白鹿」作為傳統符瑞，文獻可徵，但「逐鹿」並無前例可循，故要在事件中說明玄宗受天之佐的特殊性，作為「驗飛」、「昭聖」的證據。

從張說和張九齡的詮釋，可知唐人如何改寫傳統符瑞以達到政治目的。張說〈大唐祀封禪頌〉為彰顯盛世氣象，以「人和傍感，神寶沓至，乾符坤珍，千品萬類，超圖溢牒，未始聞記」。說明唐代的符瑞範圍超出前代，而前所未見未聞的「符瑞」，何以成其「符瑞」的身份，從而為聖王所開展的盛世服務？這又有賴於文士的詮釋。從這個意義來說，符瑞的建構正是唐代文儒潤色鴻業、參與盛時的重要方式。

四、潘炎的十四賦：祥瑞與文體

頌本《詩》之一體，〈毛詩序〉解釋「頌」：「頌者，美盛德之形容，以其成功，告於神明者也。」¹¹⁹其後從詩中分離成為一種獨立的文體。劉勰《文心雕龍·頌讚》云：「頌者，容也，所以美盛德而述形容也。」又云：「頌主告神，義必純美。」¹²⁰即從〈毛詩序〉引出。頌體的內容是盛德形容，其功能是告神，與祭祀活動密切相關，故具有強烈的神聖性與儀式性。孔疏云：「萬物本於天，人本於祖，天之所命者牧民也，祖之所命者成業也。民安業就，須告神使知。」¹²¹此道出了頌作為一種文體背後的觀念內涵。頌體基於天人神人關係的觀念架構，因為人受命於天與祖，所以功成之後，要使天知祖知。天人神人之間有互動關係，頌乃是溝通天人神人的媒介。功成告神，

¹¹⁷ 張九齡（撰）、熊飛（校注）：《張九齡集校注》（北京：中華書局，2008年），卷五，頁404-5。

¹¹⁸ 類似的詮釋又可見第十一頌〈赤鯉〉：「龍或魚服，鯉同國姓。躍泉將飛，告我天命。鱗昭武德，翼贊興慶。昔去隨仙，今來迓聖。」（《張說集校注》，卷十一，頁585）「鯉」自與李唐國姓同音，但「初登龍門，即有雲雨隨之。天火自後燒其尾，乃化為龍矣」，則有將成龍躍飛的意思。見李昉等（編）：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷四六六「龍門」條引《三秦記》，頁3839。

¹¹⁹ 《毛詩正義》，卷一，頁18。

¹²⁰ 劉勰（著）、黃叔琳（注）、李詳（補注）、楊明照（校注拾遺）：《增訂文心雕龍校注》（北京：中華書局，2012年），頁107、108。

¹²¹ 《毛詩正義》，卷一，頁18。

天人的互動關係才算完整。如此一來，「頌聲作」就不是功成之後的妝點，而是功成的必要步驟了。

符瑞以頌體表之，即體現了頌體告神明的功能。頌體具有悠久的文體傳統，《論衡·宣漢》云：「觀杜撫、班固等所上〈漢頌〉，頌功德符瑞，汪濊深廣，滂沛無量。」¹²²是在漢，已以頌體言符瑞，如蔡邕之〈麟頌〉。至三國，薛綜有〈麒麟頌〉、〈白鹿頌〉、〈赤烏頌〉等。晉宋以來，頌體未絕。唐人繼承了此一傳統。武后時，崔融有〈洛圖頌〉，其〈進洛圖頌表〉云：「美盛德者，莫近於《詩》什，〈頌〉以之成焉。」¹²³陳子昂有〈大周受命頌〉，其〈上大周受命頌表〉稱：「臣聞昔周道昌而〈頌〉聲作，遂能昭配天地，光烈祖宗，垂之無窮，永為代典。」¹²⁴「道昌」之意要由「〈頌〉聲」發顯，才能返本報恩，「昭配天地，光烈祖宗」。張說則進一步指出「頌」的必要性，其〈上黨舊宮述聖頌〉云：「若玄貺集而不彰，則神心不悅；鴻業成而不贊，則祝告無聞；是掩天休而蓋聖德也。」¹²⁵功成告神的「頌」體成為完成盛世鴻業必要的一環，鴻業功成而無文頌之，是對神靈的不敬；若「掩天休而蓋聖德」，則有損鴻業的莊嚴，「頌」之作就有其必然了。前引元承徵〈上符瑞封事〉云：「元穹上眷，符命下鍾，故使歷試潞州，所以用當其應，此天意也，豈人事乎？」聖王應符，關鍵在「天意」。玄宗〈答濮陽郡王等請改修龍池聖德頌表批〉云：「夫頌者，美盛德之形容。每省朕躬，曷稱奇紀。歲月斯積，符瑞屢臻，欲備敘之，復茲誠請。實賴人事，不遺神明。允來意也。」¹²⁶又強調「人事」，即修「頌」的重要性，恰可與元承徵形成對應關係，天降符命予聖王，文士作頌以告神明，這樣才完成天人互動的過程。

值得注意的是，同樣的符瑞主題在當時有不同的文體呈現。張說〈祥瑞頌〉以「頌」體出之，潘炎則以「賦」體表之。¹²⁷這恰好提供一個觀察當時文體的角度。¹²⁸

潘炎關於玄宗上黨符瑞的十四首賦，就其內容觀之，可與〈祥瑞頌〉中十四道符瑞一一對應：〈李樹連理賦〉、〈日抱戴賦〉、〈月重輪賦〉、〈赤龍據桝賦〉、〈嘉禾合穗賦〉、〈潞河逐鹿賦〉、〈童謠賦〉、〈黃龍見賦〉、〈漳河赤鯉賦〉、〈黃龍再見賦〉、〈九

¹²² 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），卷十九，頁822。

¹²³ 《全唐文》，卷二一七，頁1308。

¹²⁴ 同上注，卷二百九，頁1262。

¹²⁵ 《張說集校注》，卷十一，頁569。

¹²⁶ 《全唐文》，卷三七，頁248。

¹²⁷ 潘炎生平不可確考，根據十四首賦「臣炎作賦，天子萬年」，可知該賦當作於玄宗時代。又據《舊唐書·代宗紀》，大曆十二年（777），「以右庶子潘炎為禮部侍郎」，以及潘炎為劉晏（716?–780）婿的事實推測，潘炎的時代稍後於張說，十四賦可能作於天寶年間。見《舊唐書》，卷十一，頁311。

¹²⁸ 關於賦、頌文體的相互滲透與分合，目前的討論集中在唐前。可參王長華、郗文倩：〈漢代賦、頌二體辨析〉，《文學遺產》2008年第1期，頁138–41；劉祥：〈論漢魏六朝頌與賦的分合〉，《江西社會科學》2017年第12期，頁109–15。

日紫氣賦》、〈神蓍立賦〉、〈金橋賦〉、〈寢堂紫氣賦〉。¹²⁹又從「賦」的文體功能來說，班固〈兩都賦〉序云：

賦者，古詩之流也。昔成康沒而頌聲寢，王澤竭而詩不作。大漢初定，日不暇給。至於武宣之世，……眾庶說豫，福應尤盛。白麟、赤鴈、芝房、寶鼎之歌，薦於郊廟。神雀、五鳳、甘露、黃龍之瑞，以為年紀。故言語侍從之臣，若司馬相如、虞丘壽王、東方朔、枚臯、王褒、劉向之屬，朝夕論思，日月獻納；……或以抒下情而通諷諭，或以宣上德而盡忠孝，雍容揄揚，著於後嗣，抑亦雅頌之亞也。¹³⁰

班固論述武宣治世，亦以「福應尤盛」作為盛世表徵，故有「白麟」等郊廟歌辭及「神雀」等帝王紀年。而與漢盛世相應的文體是「賦」，其作用在於「抒下情」、「宣上德」，故被認為是「雅頌之亞」。從班固的論述來看，漢賦雖是盛世文體，也具有頌美的功能，但並不承載像薦於郊廟的頌歌之告神功能，故翻檢《全漢賦》、《歷代賦彙》，書寫符瑞的作品未有所見。唐人已注意到此一現象，顧況〈高祖受命造唐賦（并序）〉云：「昔司馬相如賦〈子虛〉，諸侯之事，非天子之事。漢武聞之，猶曰朕獨不得與此人同時。班固、張衡、左太沖所賦〈兩京〉、〈三都〉，各務誇大，而王者受命，則闕而不書。」¹³¹認為司馬相如作為漢賦大家，代表作如〈子虛賦〉，亦僅涉諸侯而非天子之事。班固以下，作賦務求誇大，更沒有涉及王者受命的內容，「闕而不書」，正是漢賦的缺憾。然此一狀況在後來發生改變。魏劉劭有〈嘉瑞賦〉、〈龍瑞賦〉，很可能是現存最早寫祥瑞的賦，但整個六朝鮮有繼者，而到唐代，祥瑞卻成為一個突出主題。檢陳元龍《歷代賦彙》，「禎祥」類共收魏二首、唐五十六首、宋六首、元七首、明八首。¹³²禎祥賦的背後即是「受命」觀念。這些作品雖不能窮盡現存所有禎祥類的賦作，但亦足以看出唐人對於相關主題極感興趣。不僅如此，唐代科舉考試中，亦有以祥瑞為賦題者，如《歷代賦彙》卷二天象類所載〈慶雲抱日賦〉、〈黃雲捧日賦〉、〈日載中賦〉、〈日五色賦〉等皆是。這是賦的主題在唐代的一大變化。

唐人作「禎祥」或「符瑞」一類的賦，往往要賦予這一文體有類於「頌」的功能，這正是班固以賦為「雅頌之亞」的觀念體現。例如顧況云：「我唐文德，宜在三代之上。」

¹²⁹ 張頌與潘賦的創作時間有異，作品數量有別，張頌代表朝廷而作，潘賦則是個人作品。潘氏對於十九瑞可以選擇性作賦，當然潘炎作品也可能有部分亡佚。

¹³⁰ 班固：〈兩都賦序〉，載蕭統（編）、李善等（注）：《六臣注文選》（北京：中華書局，2012年），卷一，頁一上至三上。

¹³¹ 《全唐文》，卷五二八，頁3172。

¹³² 《歷代賦彙》所收「禎祥」類賦，唐前除了劉劭〈嘉瑞賦〉外，另有繆襲〈青龍賦〉。又劉劭〈龍瑞賦〉（「鱗蟲」類）、鍾會〈孔雀賦〉（「鳥獸」類）、顏延之〈赭白馬賦〉（「鳥獸」類），亦是從祥瑞的角度賦寫鳥獸。總體來說，唐前此類賦作極為罕見。見陳元龍（輯）：《歷代賦彙》（北京：北京圖書館出版社，1999年）。

微臣賦頌，耻居數子之下。」¹³³即以「賦頌」連稱。¹³⁴顧氏又云：「初論隋氏顛覆，次論皇家開統，末論告厥成功。」¹³⁵「告成功」，本亦是「頌」體的職責。潘炎十四賦既云「臣炎作賦，天子萬年」（〈李樹連理賦〉），又曰「皇天告符，微臣頌之」（〈日抱戴賦〉），¹³⁶可知潘炎正是以賦為頌。賦與頌二者，在功能上是有所重合的。

然而，賦與頌雖在頌美上具有相通性，但美是頌體的主要功能，卻只是賦體的功能之一。即便是在頌美功能上，二者又因各自文體傳統的不同，而呈現出相異的特徵。就賦與頌的文體特徵來說，頌因有「告神明」義，而在文體上更具有神聖性和儀式性，而賦在理論上則無此義。因而頌是告神的正式文體，而賦則非。張說奉敕作頌，而潘炎之所賦雖意亦在頌，但並非奉敕告神的官方正式文體。劉勰《文心雕龍·頌讚》云：「頌惟典雅，辭必清鑠；敷寫似賦，而不入華侈之區。」¹³⁷頌與賦兩者雖同敘寫，在敘事模式上相通，但頌無賦之華麗而繁侈。唐人對於頌美性的賦體的特徵有自覺意識。李白〈大獵賦〉也是頌賦，其〈序〉云：「白以為賦者，古詩之流，辭欲壯麗，義歸博遠。不然，何以光贊盛美，感天動神。」¹³⁸頌賦要實現其頌美、告神目的，必然「辭欲壯麗，義歸博遠」，意義要多方面地明白呈現，就要從多側面去鋪陳展開，這樣才會繁富，劉勰所謂「侈」乃是對這種特徵的負面表述；壯麗之辭就是形式上要有宏壯華麗的特徵，與劉勰所謂「華」相通。〈大獵賦〉要表達「普天之下莫非王土」之意，便說：「大章按步以來往，夸父振策而奔走。足跡乎日月之所通，囊括乎陰陽之未有。」¹³⁹「大章按步以來往」，用的是禹臣大章自極東步行至極西的典故；¹⁴⁰「夸父振策而奔走」，則出自夸父逐日的神話。作者援引與王者無關的文學性典故，誇耀辭藻，以達到壯麗博達的效果，這與頌體的「典雅」、「清鑠」明顯不同。

以上的分別亦體現在張說頌與潘炎賦之上。兩篇文章都有序，敘述此符出現的日期，這是事實的敘述部分。正文部分，張說〈日抱戴頌〉云：「日告帝符，王起乘土。重光五色，四方之主。或抱或戴，氣華暉嫵。大明經天，豈忘忠輔。」¹⁴¹這部分

¹³³ 《全唐文》，卷五二八，頁3172。

¹³⁴ 相關研究見王德華：〈東漢前期賦頌二體的互滲與散體大賦的走向〉，《文學遺產》2004年第4期，頁4-13、157；易聞曉：〈論漢代賦頌文體的交越互用〉，《文學評論》2012年第1期，頁49-54。

¹³⁵ 《全唐文》，卷五二八，頁3172。

¹³⁶ 同上注，卷四四二，頁2672。

¹³⁷ 《增訂文心雕龍校注》，頁108。

¹³⁸ 李白：〈大獵賦（并序）〉，載王琦（注）：《李太白全集》（北京：中華書局，1977年），卷一，頁57。

¹³⁹ 同上注，頁62。

¹⁴⁰ 《淮南子·墜形訓》：「禹乃使太章步自東極至于西極，二億三萬三千五百里七十五步。」見何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），卷四，頁321。

¹⁴¹ 《張說集校注》，卷十一，頁575。

一方面敘寫符瑞，另一方面詮釋其政治意涵，總體上是緊緊圍繞著緯書之意發揮。¹⁴² 潘炎〈日抱戴賦（有序）〉云：

日麗於天，是曰太陽。經千里，臨八方。符一人之元聖，曜五色之重光。祚我休徵，莫先懸象。表至聖之無二，呈繼照於明兩。陽光杲耀，抱黃道而再中；喜氣氤氳，戴赤霄而直上。聖有感，天無私，八紘占其瑞色，六合仰其重離。終古不虧，得天長久。豈止大章之步，非齊夸父之走。惟抱也，同眾星之拱北辰；惟戴也，比萬邦之奉元后。則知天為父，日為兄，同符叶慶，以應文明。我皇首出而御極，光被無垠而太平。¹⁴³

同一主題用賦體寫，體現了鋪張的特色。如寫日，張說直說日，沒有鋪陳，而潘炎則以「日麗於天，是曰太陽。經千里，臨八方」四句來鋪陳。又云：「終古不虧，得天長久。豈止大章之步，非齊夸父之走。」共同襯托太陽長久不虧的崇高地位，象徵受命天子至聖不二。這些鋪張描寫是頌體所沒有的。不僅如此，這類鋪張描寫，又因為所用大章、夸父典故與符瑞無關，神聖性便比不上頌體所具有的。

再比較〈月重輪頌〉與〈月重輪賦〉。頌曰：「維帝潛德，受天眷命。月之重輪，示我金鏡。璧彩內澈，環規外映。君心用明，神道協慶。」¹⁴⁴ 賦云：「我皇初列唐侯，潛蟠藩國。英武方斷，文明表德。穆然思道，順帝之則。……金波耀景，非懸闕澤之名；璧彩揚輝，不入士衡之手。理殊吳夢，符炳漢謠。……彩溢重輪，告於天表。大人占之，夏啓以兆。亦所以類星珠，表金鏡。兩耀齊美，一人之慶。於萬斯年，受天之命。」¹⁴⁵ 在「月重輪」的詮釋上，張、潘都強調玄宗「潛德」、「潛蟠」的身份。張說以月比「金鏡」，有聖人心智如金鏡之意，典出《文選》劉孝標〈廣絕交論〉「蓋聖人握金鏡，闡風烈，龍驤螻屈，從道汗隆」，¹⁴⁶ 即頌文「君心用明」之旨。但與頌文的表現方式不同，賦云：「金波耀景，非懸闕澤之名；璧彩揚輝，不入士衡之手。理殊吳夢，符炳漢謠。」「非懸闕澤之名」，據《太平御覽》引《會稽先賢傳》「闕澤年十三，夢見名字炳然在月中」。¹⁴⁷ 「不入士衡之手」，說的則是陸機〈擬明月何皎皎〉「安寢北堂上，明月入我牖。照之有餘暉，攬之不盈手」。¹⁴⁸ 闕澤，三國吳人，受孫權所

¹⁴² 《孝經援神契》：「德至於天，日抱戴。」（《重修緯書集成》，卷五，頁41）《孝經內事》：「日和五色，君有德。」（《重修緯書集成》，卷五，頁80）《春秋合誠圖》注云：「正黃而名之曰五光者，蓋以黃為質，而眾彩就飾之，故曰五色。」（《重修緯書集成》，卷四下，頁13）

¹⁴³ 《全唐文》，卷四四二，頁2672-73。

¹⁴⁴ 《張說集校注》，卷十一，頁576-77。

¹⁴⁵ 《全唐文》，卷四四二，頁2673。

¹⁴⁶ 《六臣注文選》，卷五五，頁四上。

¹⁴⁷ 《太平御覽》，卷四〈天部四〉，頁七下。

¹⁴⁸ 《六臣注文選》，卷三十，頁三四上。

賞識；¹⁴⁹陸機則是西晉著名文人。二者的生平或作品雖與「月」相關，但與「月重輪」的符瑞無涉，二人亦僅為人臣，與帝王之業無關。因此，潘炎鋪陳「月」的意象，只能夠以「非懸」、「不入」這些表示否定的方式將月的相關典故引入賦，但也因為闕澤典和陸機的典故非帝王意象，遂使得〈月重輪賦〉的神聖性因而減弱。

類似的表現方式又見於潘炎〈漳河赤鯉賦（有序）〉：「事稱嘉瑞，匪琴高之所乘；詩有樂胥，似相如之獻賦。」¹⁵⁰「琴高」典出《水經注》：「趙人有琴高者，以善鼓琴，為康王舍人，行鼓涓之術，浮遊碭郡間二百餘年，後入碭水中取龍子，與弟子期曰：皆潔齋待于水旁，設屋祠。果乘赤鯉魚出，入坐祠中，碭中有可萬人觀之，留月餘，復入水也。」¹⁵¹取「赤鯉」與「龍」轉化之意，但琴高事畢竟與帝王之業無關，只能強化「赤鯉」的形象，亦是賦體的鋪張手法。又〈寢堂紫氣賦（有序）〉：「欲見峰巖之上，先形藩邸之間。異張華之寶氣衝斗，殊尹喜之真人度關。」¹⁵²尹喜用老子出關典，潘炎在此似不考慮李唐王室與李耳的關係。但「張華」事出自《晉書·張華傳》，云：「初，吳之未滅也，斗牛之間常有紫氣，道術者皆以吳方強盛，未可圖也，惟華以為不然。及吳平之後，紫氣愈明。華聞豫章人雷煥妙達緯象，乃要煥宿，屏人曰：『可共尋天文，知將來吉凶。』因登樓仰觀。煥曰：『僕察之久矣，惟斗牛之間頗有異氣。』華曰：『是何祥也？』煥曰：『寶劍之精，上徹於天耳。』」¹⁵³與帝王受命之事無關，只能用表達否定的「異」，將張華故事的「紫氣」形象援引至賦。將歷史上的相關典故疊加入賦，是詠物賦的慣用手法，但十四賦所詠的對象是帝王符瑞，書寫對象的特殊性決定潘炎採取否定語的作法，援引大量與帝王歷史無關的典故入賦，以增強符瑞作為物象的豐富性，但同時也消滅符瑞承天的神聖感。

在有聖王方有盛世觀念的前提下，張說〈祥瑞頌〉是盛唐文化建構不可或缺的一環。〈祥瑞頌〉確立玄宗天命聖王的身份，而張說的受命論述，又建立在以符瑞為中心的經典與歷史之上，並賦予當代的意義。這套論述方式貫串唐人的符瑞文化，體現文士以詞章參贊鴻業王猷的方式。對照潘炎十四首賦的表現方式，可以發現在頌聖的主題下，賦、頌各依其文體傳統，呈現不同的特徵。

¹⁴⁹ 見陳壽（撰）、裴松之（注）：《三國志》（北京：中華書局，1959年），卷五三〈吳書·闕澤傳〉，頁1249-50。

¹⁵⁰ 《全唐文》，卷四四二，頁2674。

¹⁵¹ 酈道元（原注）、陳橋驛（注釋）：《水經注》（杭州：浙江古籍出版社，2001年），卷二三，頁370。

¹⁵² 《全唐文》，卷四四二，頁2675。

¹⁵³ 房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷三六，頁1075。

盛世的營構： 張說〈皇帝在潞州祥瑞頌十九首〉與聖王論述

(提要)

呂家慧

開元、天寶時代號稱盛世，不同於現代學者的論述，當時有一套自己的盛世觀念。玄宗時代(712-756)的盛世觀念在天人關係的觀念框架下以聖王為中心展開。聖王受命於天，順天德治理天下，聖王之至德與政績會上達於天，天降祥瑞，以示對聖王德與政的認可。聖王舉行封禪，以其成功告於神明，此是所謂盛世的根本象徵性標誌。盛世而頌聲作，盛世文化正是在這一套觀念下展開的。張說(667-731)是玄宗朝盛世觀念提出與設計的核心人物，其奉敕所作〈皇帝在潞州祥瑞頌十九首〉，是從官方立場對於玄宗的聖王論述。張說根據經典觀念、歷史傳統與現實需要，提出一套全面而系統的受命論述。他一方面以經典為中心，將玄宗置於以祥瑞為中心的帝王譜系當中；另一方面又建立新的祥瑞，為玄宗這位新的聖王服務。這套祥瑞的政治論述展示出盛唐文士以其文詞潤色鴻業、參贊王猷的方式。與張說以頌體表祥瑞不同，潘炎則以賦體表述，對照張頌與潘賦的表現方式，可以發現在頌聖的主題下，賦、頌各依其文體傳統，呈現不同的文體特徵。

關鍵詞： 玄宗 張說 盛世 祥瑞 文體

The Construction of Cultural Fluorescence: Zhang Yue's "Huangdi zai Luzhou xiangrui song shijiu shou" and Discourse on the Sage King

(Abstract)

Lu Chia Hui

Tang people's thought of *shengshi* (cultural fluorescence) during the age of Emperor Xuanzong (712–756) is different from the discourse used by modern scholars. The thought of cultural fluorescence held by the Tang people was developed within the basic conceptual framework of the relations between heaven and human beings. The sage king received the mandate of heaven. Heaven sent down auspicious omens, as an affirmation of the sage king's virtue and governance. The sage king reported to heaven through the *fengshan* ritual, which is the most essential mark of the *shengshi*. Zhang Yue was the core initiator and driving force of the idea of *shengshi* during the Xuanzong reign. His "Huangdi zai Luzhou xiangrui song shijiu shou" was an official take of the sage king discussion. According to classical texts, the historical tradition, and practical requirements, Zhang provided a comprehensive and systematical discussion of "the mandate of heaven." This political discussion about auspicious omens showed how the literati in High Tang contributed their rhetorical talents in praise of the king and his reign. Unlike Zhang who wrote in ode form, Pan Yan wrote in *fu*. A comparison of Zhang's and Pan's works shows that their odes and *fu* boast divergent characteristics distinct to the respective genre's tradition.

Keywords: Xuanzong Zhang Yue cultural fluorescence auspicious
Literary genre