

九华集

——安徽师范大学
中国古代文学学科论文集

● 胡传志 主编

上海古籍出版社

九华集

——安徽师范大学
中国古代文学学科论文集

● 胡传志 主编

图书在版编目 (CIP) 数据

九华集: 安徽师范大学中国古代文学学科论文选 / 胡传志主编. —上海: 上海古籍出版社, 2008. 5

ISBN 978 - 7 - 5325 - 4916 - 0

I. 九… II. 胡… III. 古典文学 - 古文献学 - 中国 - 文集 IV. I206.2 - 53 G256.1 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 018334 号

九 华 集

胡传志 主编

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海华成印刷装帧有限公司印刷

开本 850 × 1168 1/32 印张 19.625 插页 2 字数 492,000

2008 年 5 月第 1 版 2008 年 5 月第 1 次印刷

印数: 1 - 1,100

ISBN 978 - 7 - 5325 - 4916 - 0

I · 2002 定价: 49.00 元

如有质量问题, 请与承印公司联系

目 录

关于《招魂》研究的几个问题	潘啸龙(1)
“巫医”非为贱业考辨——《论语》“人而无恒,不可 以作巫医”的文化阐释	刘运好 李 飞(18)
司马迁的易学渊源及其易学思想	叶文举(35)
王肃行迹与著述考论	刘运好(50)
“常著文章自娱”——试论陶渊明“自娱”的文学思 想	叶文举(70)
西域胡戎乐在北魏的传播与被接受	李建栋(83)
简析《文馆词林》的文献价值及其校勘	刘运好(98)
《文馆词林》残敕二考	李建栋(112)
唐太宗文学思想新探	鲁华峰(119)
唐玄宗与盛唐诗坛——以其崇尚道家与道教为中 心	丁 放 袁行霈(136)
姚崇、宋璟与盛唐诗坛	丁 放 袁行霈(159)
李林甫与盛唐诗坛	丁 放 袁行霈(187)
李白与长江	余恕诚(210)
论 20 世纪李杜研究及其差异	余恕诚(231)
试论韩愈诗中的虚词运用及其对后代诗歌的影响	吴振华(252)
李商隐梓幕期间归京考	刘学锴(273)
白描胜境话玉溪	刘学锴(285)
赋对李商隐诗歌创作的影响	余恕诚(306)

绮窗凄梦:词中之商隐

- 试论义山诗对梦窗词的穿透性影响 吴振华(325)
- 温庭筠文笺证暨庭筠晚年事迹考辨 刘学锴(349)
- 李清照与魏晋风度 叶帮义(364)
- 宋辽金文学关系论 胡传志(379)
- 论南宋使金文人的创作 胡传志(402)
- 完颜亮诗词命运的启示
- 对因人废文的典型个案的观察 胡传志(424)
- 《全辽金诗》琐考 韩震军(436)
- 论佛教文学对中国文学观念世界的影响 俞晓红(455)
- 惯例形式与古代悲剧的艺术发展 王海洋(470)
- 角色身份及其审美超越
- 关于戏曲创作中道德问题的思考 王海洋(486)
- 《韩擒虎话本》——明清历史演义、英雄传奇的先声 王 昊(493)
- 论曹溶对朱彝尊词学创作的影响
- 兼论其在浙西词派中的地位 潘务正(504)
- 法式善《同馆赋钞》与清代翰林院律赋考试 潘务正(522)
- 对戴震批判朱熹理欲观的再认识 武道房(539)
- 论清中叶学术发展的三个转向 武道房(553)
- 《中国宝卷总目》补遗 王 昊(572)
- 论姚鼐的文化理念与古文创作祈向 吴 微(582)
- “小说笔法”:林纾古文与“林译小说”的共振与转换 吴 微(597)
- 一个世纪的观照——写在王国维《红楼梦评论》发表一百周年之际 俞晓红(607)
- 后记 胡传志(624)

关于《招魂》研究的几个问题

潘啸龙

在《楚辞·招魂》的研究中,有关此文的作者、所招对象、招魂礼俗以及开头、结尾二段的文章,自明清以来就有过许多争议。前些年我曾撰文梳理过此一课题的争议历史,并发挥钱鍾书先生的意见,对上述问题提供了自己的浅见。我的看法大体是:《招魂》的作者仍应依王逸序言定为宋玉,后世学者疑为屈原所作并无根据;其所招对象当为射兕云梦受惊失魂的楚襄王,而非客死于秦而归葬的楚怀王;此文开头一段乃设为顷襄王口吻求告上帝复其失魂,结尾“乱曰”则为作者追述襄王射猎云梦的失魂之由;并引述世界各地原始部族以及中国古代的招魂礼俗,证明这种解说符合古代“招魂续魄”以望其病愈、复生的民俗^①。

近读金式武先生的专著《〈楚辞·招魂〉新解》^②,颇为金先生四十年来锲而不舍研究《招魂》的精神所感动,亦为金先生不拘成说、敢破敢立的勇气所钦服。金先生提出的不少新见,有助于推进《招魂》研究的深入展开。不过也有一些见解,因缺少坚实依据,似还颇有可疑之处,今特提出以求教于金先生及学界同仁。

① 见拙作《〈招魂〉研究商榷》,刊《文学评论》1994年4期。

② 金式武《〈楚辞·招魂〉新解》,文汇出版社,1999年9月版。

一 先秦“复”礼是庶其“复生” 还是安其“亡魂”

在考察先秦“招魂”的礼俗时,历来的研究者多不忘征引《仪礼》、《周礼》、《礼记》所提及的“复”礼,并据汉人郑玄之注,判断“复”礼之行,其用意在于招引“绝气”的初死者之魂归体,而望其“复生”。其征引诸书中说得最明白的,莫过于《礼记·丧大记》及郑玄、孔颖达的注、疏,今遂录于下(重点号为笔者所加,下同):

复,有林麓,则虞人设阶,无林麓,则狄人设阶。小臣复,复者朝服:君以卷,夫人以屈狄;大夫以玄纁,世妇以檀衣;士以爵弁,士妻以税衣。皆升自东荣,中屋履危,北面三号,卷衣投于前,司服受之,降自西北荣。其为宾,则公馆复,私馆不复。其在野,则升其乘车之左轂而复。复衣不以衣尸,不以敛。妇人复,不以衾。凡复,男子称名,妇人称字。唯哭先复,复而后行死事。(《礼记·丧大记》)

郑玄注“复”曰:“复,招魂复魄也。”注“复衣不以衣尸,不以敛”曰:“不以衣尸,谓不以衾也。复者庶其生也,若以其衣衾敛,是用生施死,于义相反。《士丧礼》云:‘以衣衣尸,浴而去之。’”又注“唯哭先复,复而后行死事”曰:“气绝则哭,哭而复,复而不苏,可以为死事。”孔颖达疏曰:“复是求生,若用复衣而衾敛,是用生施死,于义为反,故不得将衣衾尸及敛也。”又疏曰:“唯哭先复者,气绝而孝子即哭,哭讫乃复,故云唯哭先复也。复而后行死事者,复而犹望生,若复而不生,故得行于死事,谓正尸于床及浴衾之属也。”①

① 《十三经注疏·礼记正义》,中华书局影印本,1980年版,第1572页。

这就是先秦时代的“复”礼内容及郑玄、孔颖达的有关解说。从《礼记》所述“唯哭先复，复而后行死事”看，在先秦礼俗观念中，确是并不将“招魂”包含在“死事”中的。故郑、孔注疏解说“复者庶其生也”、“复是求生”，也并非出于无根据的臆断。但是金式武先生却以为不然。金先生在其著第二章《招魂研究》中断然指出：“郑、孔诸人的解释对不对？答：不对。”其主要理由是：“《周礼》、《仪礼》、《礼记》是先秦典籍，郑玄（东汉末期）、孔颖达（唐初）、马希孟（北宋）等后生不大懂得先秦典籍。”后又在第四章《〈招魂〉头两段文字如何理解》中，指斥以“复”为“使死者得魂气而复活的观念”，是“东汉末期郑玄注释三《礼》时想当然地胡诌出来的，也就是他捏造出来的……郑玄之前从未有此理论”。最后又在《自序》中颇为自豪地宣称：“在第二章中，我驳斥了郑玄首创的被后人一再重复，百般称是的，所谓招死者之魂是为了使死者得魂气而复生的谬论，我认为招死者之魂是要让游离在外的灵魂，重新和尸体相结合，即神形合一。如此鲜明，如此明白无误地提出神形合一，在现代，除了文怀沙先生的《屈原〈招魂〉今绎》外，大概只有我一个人吧！”^①

金先生如此坚决地断言郑玄的解说为“捏造”，并称在郑之前“从未有此理论”，这恐怕是过于自信了。别的不说，就在金先生承认是“先秦典籍”的《礼记》中，就有郑玄对“复”礼解释的“理论”依据在！请看《礼记·问丧》的下述记载：

三日而敛，在床曰尸，在棺曰柩。……

或问曰：“死三日而后敛者，何也？”曰：“孝子亲死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若将复生然，安可得夺而敛之也。故曰：三日而后敛者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之

^① 分见金式武《〈楚辞·招魂〉新解》第12页、63页、6页。

心，亦益衰矣。家室之计，衣服之具，亦可以成矣。亲戚之远者，亦可以至矣。是故圣人为之断决，以三日为之礼制也^①。

这一段记述，正与《礼记·丧大记》关于“唯哭先复，复而后行死事”的记述相应，解释了亲死之初，为什么要先哭泣，再行“复”礼（招魂），非要等到“三日”之后再办袭敛之类“死事”的原因。这原因就在于希望初死之亲“复生”。文中“以俟其生也”五字，正如此清楚地说明了袭敛以前包括“复”礼（招魂）在内的行事之意愿和目的。由此反观郑玄关于“复者庶其生也”、“气绝则哭，哭而复，复而不苏，可以为死事”的注释，实在是确有根据，决非出于他自己的“胡诌”或“捏造”了。金先生在《〈招魂〉三论》中，曾经“惊讶”于某些教授、先生“既治《楚辞》，为何不读《周礼》，凭什么就说‘先秦没有生招的文献’”等等，并讥讽说：“假如以这种臆测去教学生，甚至带研究生，怎能让人安心？”^②倘若人们也像金先生这样对待争鸣中的不同见解，是否也可据此反问一下：“金先生既然研究《招魂》多年，为何就不去读一读《礼记·问丧》，竟就如此轻率地断言先秦‘从未有此理论’，并斥责郑玄的‘复者庶其生也’之注是‘胡诌’、‘捏造’呢？”

金先生否定先秦“复”礼是“庶其生”的另一论据，是元人陈灏对《礼记·檀弓》一段记述的“牢骚”。《礼记·檀弓》云：“邾娄复之以矢，盖自战于升陞始也。”郑玄注曰：“战于升陞，鲁僖公二十二年秋也。时师虽胜，死伤亦甚，无衣可以招魂。”金先生即引陈灏之语批驳说：“但是陈灏大发牢骚：‘夫以尽爱之道，祷祠之心，孝子不能自己，冀其复生也。疾而死，行之可也。兵刃之下，肝脑涂地，岂有再生之理？复之用矢，不亦诬乎！’这通牢骚道出了实

① 见前引《十三经注疏》本，第1656页。

② 见前引《〈楚辞·招魂〉新解》，第37页。

质:承认‘复是让死者复生’,就应否定《檀弓》这段话……。反之,若承认《檀弓》的话,就得认为‘复是让死者得魂气而复苏’这种解释是错误的。”^①其实,《檀弓》的记述和郑注均没有错,错的恰正是陈灏的“牢骚”。唐人孔颖达早就对此节文意及郑注作过明确的解说:

郑云此者解“复之以矢”之意,以其死伤者多,无衣可以招魂,故用矢招之也。必用矢者,时邾人志在胜敌,矢是心之所好,故用所好招魂,冀其复反。然招魂唯据死者,而郑兼云伤者,以其虽胜故连言死伤以决句耳。若因兵而死身首断绝不生者,应无复法。若身首不殊因伤致死,复有可生之理者,则用矢招魂。^②

孔疏发明郑注之意,区分了伤死者的不同情况,指明可行“复法”(招魂)者,乃是“身首不殊因伤致死”者;陈灏却用“肝脑涂地”、无“可生之理”者发难,岂非文不对题?倘若人们不能否认升陞之战中当有相当数量“身首不殊因伤致死者”,则《檀弓》之记、郑玄之注又有何错?不仅无错,而且《檀弓》之记恰又证明:即使在战场上施行“复”礼,其意也是希冀“有可生之理”者复生,而决不是为了让灵魂与“肝脑涂地”、决无生理的尸体“合一”埋葬。金先生引此为例,不正反驳了自己的论断?

至于金先生所引其他例证,因为与先秦时代的“复”礼无关,这里只能略加评述。例如他征引古朗士所述古代希腊、罗马人有“久信在第二世界魂亦不离肉体,魂既与体同生,死亦不能使之分离,皆幽闭于墓中”的信仰。但这一信仰与中国的“复”礼又有什么关系?正因为他们相信死亦不能使神形分离,所以他们的丧葬

① 见前引金式武《〈楚辞·招魂〉新解》,第14页。

② 见前引《十三经注疏》,第1278页。

就根本没有“招魂”之礼。金氏引此信仰,又岂能解释中国古代的“复”礼?又如金氏所引我国汉晋时代流行的“招魂葬”之例,同样难以证成其说。“招魂葬”本就专为死于异乡、尸骸不存者而设,即使真能招回游荡他乡的死者之魂墓葬,但由于墓中并无尸骸,其形神岂非依然二分?金先生认定“招魂”的目的,是为了“使灵魂与尸体一同置之棺内,埋于地下”,“使灵魂安居墓中”。则上述形神不能合一的“招魂葬”,又怎能让死者之魂“安居”?可见,金先生的“神形合一”招魂说,正是在他花了相当篇幅征引的“招魂葬”之例中,也遭遇了有力的反驳。

金先生还引“近世”中国人祭祖的“家祭仪式、墓祭和浇酒于地的行为”证明,“普通中国人都认为魂居于墓中、至少认为魂居于地下”。其实这种“家祭”、“墓祭”礼仪,早在先秦就有。如《礼记·王制》除规定王者、诸侯、大夫、士等得立庙祭祖外,即有“庶人祭于寝”的限制。《礼记·曾子问》记孔子回答“庶子无爵而居者”如何祭的问题时,亦有“望墓而设为坛,以时祭。其宗子死,告于墓,而后祭于家”^①之说。可见,究竟是庙祭还是家祭或墓祭,反映的只是古代祭祖的贵贱等级区分,与死后灵魂居于何处的观念并无直接联系。对于后者,就连相信有鬼神的古人,也始终说不清楚。《礼记·郊特牲》称“魂气归于天,形魄归于地,故祭,求诸阴阳之义”;《祭义》亦引孔子语曰:“众生必死,死必归土,此之谓鬼。骨肉毙于下,阴为野土;其气发扬于上为昭明,焄蒿凄怆,此百物之精也,神之著也。”似乎相信死后魂魄也一分为二:一升天为“神”,一降地为“鬼”。所以《礼记·问丧》有“送形而往,迎精而反”之“送殡”、“虞祭”之礼,《祭义》亦有祭祀中的“报气”、“报魄”之分^②。古代称帝王之死为“陟”(升天),《诗经》亦称“文王在上,於昭于天”

① 分见前引《十三经注疏·礼记正义》,第1335页、1399页。

② 同上书,第1457页、1595页、1656页、1458页。

(见《诗经·大雅·文王》);但汉乐府《蒿里》却称“蒿里谁家地,聚敛魂魄无贤愚”,《怨诗行》则称“人间乐未央,忽然归东岳”——这灵魂究竟是“归天”还是入地,究竟是居于“宗庙”还是“墓中”,本就是一个未有定论的疑案。所以连晋代朝廷的饱学之士也众说纷纭,从而在是否禁止“招魂葬”上引发了一场大争论。可见,从金先生片面征引的“近世”家祭、墓祭之例,并不能得出普通人均认为死后灵魂居于墓中或地下的结论,当然更不能由此推论:先秦“复”礼是为了使死者“神形合一”而“安居墓中”^①。

二 《招魂》所招是客死于秦的 “楚怀王死魂”吗?

《招魂》研究中争议最大的问题,是“被招者”是谁?金先生在考察了古今研究者的十五种说法后,在第六章明确提出:“《招魂》是招楚怀王死魂。”金先生的理由大抵有二:一、《招魂》开头那位自称“朕幼清以廉洁兮”的招魂者,“就是屈原的写照”,除了屈原,找不出还有谁符合这前六句所述的身世的人了。既然如此,被招者就只能是“和屈原关系密切”,当得起“人主之礼”身份的,“遭受了很大的不幸”而“魂魄离散”,并能引起“‘哀江南’的局面”的楚怀王了。二、倘若因楚怀王陷秦且病而招其生魂,则“怀王躯干在秦,招魂入郢,就使神形无合一之望,而促怀王早死快死。所以,《招魂》只能是招楚怀王死魂”。金先生进而推断,“怀王始死,秦国不会为他举行复礼”;“即使秦国为之举行了复礼,但由于没有人墓安居,灵魂又会逸出尸体远逝,所以无论如何,楚国在丧舆抵

① 《礼记·檀弓下》记延陵季子观其长子之葬曰:“骨肉归复于土,命也。若魂气则无不之也。”由此亦可见春秋时期人们对死后灵魂何归的观念,并非认为必居于墓中或地下。

郢后,都要重新为之招魂”。“这种既是招魂又不同于‘复礼’的仪式”,金先生将它“归入‘招魂葬’一类”^①。

对于金先生的第一条理由,我将在后文另作探讨,现在先探讨第二条理由。金先生的第二条理由,包含着许多似是而非的判断,今分别辨析如下:

一、楚怀王客死于秦,其“复”礼应该怎样进行?对于这一问题,《礼记·杂记》即有明文规定:“诸侯行而死于馆,则其复如于其国。”孔颖达疏此句文意曰:

诸侯行而死于馆者,谓五等诸侯朝覲天子及自相朝会之属,而死者谓诸侯于时或在主国死,于馆者谓主国有司所授馆舍也。则其复如于其国者,其复谓招魂复魄也,虽在他国所授之舍,若复魄之礼则与在己本国同,故云如于其国也。^②

按照这一记述可知,楚怀王虽客死于秦,其“复”礼却不能由秦人代行,而亦应由随从怀王入秦的楚之“小臣”施行;施行的地点,则只能在怀王客寓的秦之咸阳馆舍,而不会是“归其丧于楚”的郢都官中。之所以如此,正与施行“复”礼在于冀望初死者“复生”有关,故必须在“他国所授之舍”立即举行,而不能拖延到归丧返郢之后。金先生不明“复”礼之义,又不知《杂记》有此明确记述,竟以为怀王客死,“复”礼须由“秦国”为之施行,从而作出了秦国会不会为怀王举行“复”礼的猜测,岂非有误?

二、楚怀王在秦被施行了“复”礼后,其灵柩返郢,还需要不需要“重新为之招魂”?对于这个问题,《礼记》有关丧礼的记述,均没有对死于国外而归丧者,还需要重新“招魂”的规定。之所以如此,恐也与对“复”礼性质的认识有关:“复”礼之行本只是为冀

① 分见金式武《〈楚辞·招魂〉新解》,第91页至98页。

② 《十三经注疏·礼记正义》第1545页。

望初死者复生,既已在国外“复而不生”,则其归丧返国,更无“复生”之理,又何须重新招魂?金先生完全否认郑玄等对先秦“复”礼含义的正确解释,试图用自己臆造的“灵魂与尸体合一而葬”说取而代之,才会有此既行过“复”礼,又要“重新为之招魂”的奇想。事实上,从《礼记》所述“天子七日而殡,七月而葬;诸侯五日而殡,五月而葬;大夫、士、庶人三日而殡,三月而葬”^①的礼俗可知,先秦时代的丧礼也并不是行了“复”礼,即就让死者“入墓安居”的。而且安葬之处,也并非就在宫庙或住家附近,故灵柩也还要在运送中遭受道路颠簸之扰。按照金先生的说法,其“灵魂”岂不“又会逸出尸体远逝”?是整个“入墓安居”之前的袭敛、停殡、送殡、下葬阶段,岂非都要不断地为死者“重新”招魂?仅此一端,就可看出金先生对先秦“复礼”的误解有多大了。

三、金先生也似乎感到了此说的不妥,故在第二、第六章中一再提醒人们:对怀王的“这种招魂完全不是‘始死’时的复礼”,而应“归入‘招魂葬’一类”,“楚辞《招魂》就是招魂葬的一幅绘画”。但是,正如我在上文已经指出的,所谓“招魂葬”之俗,是专为在离乱、征战或其他祸难中死去,而且尸骸无法找到者所设的葬俗。金先生所节录的徐乾学《读礼通考》的“招魂葬”之例,也均为无尸而“葬魂”者,并没有金先生断言的“也有有尸体的特殊情况”之例。至于金先生所举“死者入葬后,家人在坟上插一竹竿,挑以长条形旗子,这就是招魂幡”,并称“在中国的东南西北,几乎所有汉人居住的农村、城镇甚至大城市都有”这种风俗。但据我所知,这类旗幡只是在丧礼或墓祭时,供鬼魂识别、受祭的标帜,与“招魂葬”中引导亡魂入墓而葬的“招魂幡”根本不是一回事。所以连金先生自己也未敢断言,这种遍及“中国东南西北”的插幡之俗就是“招魂葬”。由此考察楚怀王的丧葬,毫无疑问也不是“招魂葬”。因

① 《十三经注疏·礼记正义》第1334页。

为楚怀王虽客死于秦,但与尔后刘邦“丧皇妣于黄乡”的无尸之葬^①,与晋代东海王司马越被石勒“烧其骨以告天地”的尸灰难寻不同^②;楚怀王不仅有尸留存,而且明明被“归其丧于楚”,则其葬礼的性质,完全属于《礼记·杂记》所称“诸侯行而死于馆”的情况,根本没有须行“招魂葬”之说。金先生怎么可以毫无根据地将其归入“招魂葬”之类?

我之所以不嫌其烦地与金先生讨论上述问题,根本原因就在于试图以先秦礼俗证明:楚怀王客死于秦,其“招魂”(复)之礼只会行之于其在咸阳的馆舍,而不会行之于楚之郢都;楚怀王之葬根本不属于“招魂葬”,因此也无须在客死于秦、“归其丧于楚”时,在郢都“重新为之招魂”。辨明这两点十分重要,因为当我们以此考察《楚辞·招魂》的内容时,即会发现:这篇文章所反映的“招魂”地点,却不是在咸阳,而是在“魂兮归来,入修门些”的郢都!这意味着什么?我以为它至少从招魂的地点上,推翻了所招对象为客死于秦的“楚怀王死魂”的结论。

当然,这只是我的一部分论据。我的另一论据,就是《招魂》开篇一段所透露的“被招者”的生命状况:“帝告巫阳曰:‘有人在下,我欲辅之,魂魄离散,汝筮予之。’”我在《〈招魂〉研究商榷》一文中,曾征引世界各地原始部族中的有关“招魂”实例,证明“未开化部族的‘招魂’,从来就是为生人而招的;其原因在于睡眠、惊厥或病中的灵魂离体;目的是召回离体的生魂,使人恢复健康、避免死亡”^③。如果仅从《招魂》对“被招者”生命状况的描述,是“有人

① 见《史记·高祖本纪》“正义”引《陈留风俗传》:“沛公起兵野战,丧皇妣于黄乡。天下平定,使使者以梓宫招幽魂……。”上海书店,1988年版,第207页。

② 见《晋书·东海王越传》,中华书局,1974年版,第1625页。

③ 此文收于拙著《屈原与楚辞研究》,安徽大学出版社,1999年版,第175—176页。

在下,魂魄离散”看,人们自然还难于判定,这“被招者”究竟是死了还是活着;但若从“我欲辅之”的关键之语作综合考察,则“被招者”只是失魂而已,决不是真的已经死亡。倘若真已死亡,就根本谈不到“我欲辅之”了。这一点也为王逸所作的《招魂序》所证明:“宋玉哀怜屈原……魂魄放佚,厥命将落,故作《招魂》,欲以复其精神,延其年寿。”且不论宋玉所欲“招”者是否为屈原之魂(后文将另作讨论),但确定其所招对象尚未死亡,则显然可与文中“帝曰巫阳”所称“我欲辅之”相印证的。倘若被招者实已死亡,则文中所称“我欲辅之”,王逸所言“厥命将落”、“欲以复其精神”云云,岂非均没有了着落?

如此看来,金先生关于《招魂》所招乃“楚怀王死魂”的判断,不仅在何处进行“复”礼的关节上,遭到了先秦礼俗的有力否定;而且与《招魂》开篇所指明的“被招者”尚未死亡的事实相违背。金先生在考察世界上的招魂习俗时,虽也列出了有“招生者之魂”的一类,但在考察《招魂》时,却完全排斥了《招魂》所招为“生者”的可能性。这大抵正是金先生《招魂》研究的又一失虑之处罢?

三 《招魂》的开头所述,能证明作者是屈原吗?

现在再回到前文所说的第一条理由,也就是金式武先生推定《招魂》所招乃“楚怀王死魂”的前提,即《招魂》的作者只能是屈原而不能是宋玉。从何证明这一点呢?金先生的主要论据,就是《招魂》开头的一节文字:

朕幼清以廉洁兮,身服义而未沫。主此盛德兮,牵于俗而芜秽。上无所考此盛德兮,长离殃而愁苦。

金先生征引张兴武、陈子展等学者的论述称,“以‘盛德’自夸,坚

持清廉高洁的人格,是屈子思想的又一重要方面”^①;“自叙从幼修德服义,长为恶俗牵累,以至芜秽。而君上不能明此盛德高义,长罹忧而愁苦。此亦可为屈子‘露才扬己’之一例”^②。金先生由此确定:“熟悉楚辞的人都知道这六句就是屈原的写照。除了屈原,我们在有关当时的史书上,还能找得出符合前六句所述的身世的人吗?”

初看起来,金先生的征引文字和论断似乎言之有据、颇有道理,但若仔细考察上引《招魂》的开头六句,人们将会发现:它们所体现的,恰恰不可能是屈原的人格风貌。诚然,屈原确是“朕幼清以廉洁兮,身服义而未沫”的。这在《卜居》所称“宁诛锄草茅以力耕乎?将游大人以成名乎”的二难之问中,在《桔颂》的“嗟尔幼志,有以异兮。独立不迁,岂不可喜兮”所反映的人生态度中,都可得到旁证。但是后面二句的“主此盛德兮,牵于俗而芜秽”,则无论如何也套不到屈原身上了。什么叫“芜秽”?“芜者荒也,秽者恶也”。在屈原的心目中,只有那些不修德行、折节从俗,而导致人格有亏、行止秽恶者,才得称为“芜秽”。所以在《离骚》中,他曾谆谆劝导楚王“不抚壮而弃秽兮,何不改此度”?更在目睹了朝中同僚的贪婪逐利、苟且“偷乐”后,发出过“哀众芳之芜秽”的沉痛慨叹。至于屈原自己,却从来没有向世俗屈服、退让,更没有改变过自身人格、美德之分毫。“亦余心之所善兮,虽九死其犹未悔”,“宁溘死以流亡兮,余不忍为此态也”,这就是屈原永不更改的心志;“惟此佩之可贵兮,委厥美而历兹。芳菲菲而难亏兮,芬至今犹未沫”,这才是屈原在利欲横流的俗世,始终保持自身美德的写照!屈原是何等自信和高傲之人,他只会面对祸殃和迫害宣告:“知死不可让,愿勿爱兮”,“宁赴湘流,葬于江鱼之腹中。安能

① 见张兴武《〈楚辞·招魂〉作者考辨》,《青海师范大学学报》1992年第4期。

② 见陈子展《楚辞直解》,江苏古籍出版社,1988年版,第321页。