

宋玉及其辞赋研究

第二屆宋玉國際學術研討會論文集

主 編 李 鷺

副主編 程本興 胡小林 秦軍榮

學苑出版社



宋玉及其辞赋研究

第二届宋玉国际学术研讨会论文集

主编

李 骛

副主编

程本兴 胡小林 秦军荣

學苑出版社

图书在版编目(CIP)数据

宋玉及其辞赋研究：第二届宋玉国际学术研讨会
论文集 / 李骞主编. — 北京：学苑出版社，2016.1

ISBN 978-7-5077-4956-4

I. ①宋… II. ①程… III. ①宋玉(前298～前222)
—人物研究—文集②宋玉(前298～前222)—楚辞研究—
文集 IV. ①K825.6-53 ②I207.22-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第005155号

责任编辑：战葆红

装帧设计：徐道会

出版发行：学苑出版社

社 址：北京市丰台区南方庄2号院1号楼

邮政编码：100079

网 址：www.book001.com

电子信箱：xueyuanpress@163.com

联系电话：010-67601101（销售部） 67603091（总编室）

经 销：新华书店

印 刷 厂：保定彩虹艺雅印刷有限公司

开本尺寸：787×1092 1/16

印 张：36

字 数：600千字

版 次：2016年2月北京第1版

印 次：2016年2月第1次印刷

定 价：120.00元

序言:关于宋玉研究会及宋玉研究

中国屈原学会会长 方铭

在座的各位都是屈原和宋玉研究的专家。我虽然写过一些与屈原和宋玉研究相关的著作和文章,但我的研究领域比较驳杂,算不上是屈原和宋玉研究的专家。机缘凑巧,让我担任屈原学会的执事,现在又被推举为中国屈原学会宋玉研究会的负责人,我既感到非常惭愧,也非常感谢各位。会议到了最后,经过了两天热烈的讨论,马上就结束了,现在我把有关情况向各位朋友汇报一下。

首先,我说一下中国屈原学会宋玉研究会成立的问题。实际上很多年前宋玉研究的一些专家,特别是程本兴教授、刘刚教授多次提到过成立宋玉研究会的问题。要单独成立一个国家一级学会,难度比较大。20世纪90年代以前,各个一级学会会有权利自主设立二级学会,但是到了90年代以后,不允许各个学会自主设立二级学会。今年,作为新一届中央政府简政放权的重要举措,民政部又把二级学会的批准权限还给了一级学会,就是一级学会可以按照国家的有关政策自主设立二级学会,所以给我们提供了这么一个机会。

民政部关于自主设立二级学会的文件大概是今年五六月份发到我们学会的,我们接到文件后,积极响应国家的改革举措,马上请设立在湖北文理学院的中国屈原学会宋玉研究中心启动了宋玉研究会的筹备活动。这次,我们借召开第二届宋玉国际学术研讨会的机会,召开中国屈原学会宋玉研究会的成立大会。

近些年来,我们不断提到“中国文化”和“中国传统文化”的概念,在我看来,我们应该对“中国文化”和“中国传统文化”进行区别。“中国文化”内容可能涉及各个方面,有道有器,有粗有精,有伪有真,但是,“中国传统文化”应该是那些传自轴心时代而体现人类文明方向的核心价值,是“载道”的文化。

如果把“中国传统文化”严格限制在“载道”的区域,中国传统文化的核心价值,来源于孔子,其中心思想,就是“忠恕”“均平”“仁惠”。这三个概念完全包容法国大革命以来西方近代的文明成果——“自由”“平等”“博爱”思想,而内涵则更为丰富和深刻。

孔子所倡导的忠恕、均平、仁惠的思想,具有五个明显特征:一是萌芽和生长在中国的文化,这是主体性特征;二是被中国人长期坚守的文化,这是传承性特征;三是符合人道主义原则的文化,这是普遍性特征;四是符合人类文明方向的文化,这是世界性特征;五是可以作为建构未来的文化,这是永恒性特征。这五个特征,既保证了中国特色,又保证了与人类文明的同一性。在此基础上建设社会主义核心价值观,才是可以带领我们走向世界、走向文明的核心价值观。

我讲这个问题,实际要表达的意思是我们需要在中国传统文化的框架中定位屈原和宋玉。孔子和屈原不尽相同,屈原和宋玉也不尽相同,但屈原和宋玉都是孔子思想的继承人,是中国传统文化的建设者和传承者。

2011年或者2012年的时候,光明日报国学版开过一个有关墨子的对话会,对话会上我的发言后来登载在光明日报国学版上。对话会上有人说墨子比孔子高尚,因为墨子讲“兼爱”,孔子讲“泛爱众”。20世纪的学者讲孔子的时候,常说孔子主张“爱有等差”。我说孔子从来没有说过爱自己要多一点,爱别人要少一点,他是根据“义”来行动的。一个人首先要爱护自己的父母亲,爱护自己的孩子,这是当然的义务。当你兄弟在的时候,你爱自己的孩子多一点,爱你兄弟的孩子可以少一点,你不能超越你的兄弟去爱他的孩子,你不能让你兄弟的孩子觉得你比他的父亲还好,这就是你的角色决定的。但当你的兄弟不在了,他的孩子没人爱护的时候,你就要爱你兄弟的孩子多一点,爱你自己的孩子少一点,这就是“义”。所以从这个意义上来讲,不能把孔子的“泛爱众”与“兼爱”对立起来。墨子虽然很了不起,但是他讲兼爱,没有讲如何去爱。孔子讲要以爱自己父母亲和孩子的方式去爱别人的父母亲和孩子,这就解决了什么是爱的行为,以及怎样做才是爱的问题。孔子高尚的地方还不仅仅在此,孔子讲鳏、寡、孤、独、废、疾者皆有所养,就是一个人没有能力或者懒惰的人,你也要给他饭吃,你不能说他懒惰就让他饿死。郭店楚简《唐虞之道》说“治之至,养不肖”,说的就是这个意思。坏人就不让他吃饭,你说行不行?这是不行的。所以这就是为什么我们说孔子是圣人的原因。

我到山东高密去参加晏子的学术研讨会,山东高密的人就说晏子很高尚。为什么呢?因为晏子很有才能,当过宰相,孔子赞扬过晏子,晏子从来没有赞扬过孔子,所以孔子不如晏子。晏子当然有他过硬的地方。但是古代把孔子定义为“圣人”,把晏子定义为“贤人”,这个说法是历史文化的结晶,也体现了中国古代人的智慧。那么圣人和贤人的区分在什么地方呢?晏子看见鲁国比较重用孔子,鲁国人日子过得比较好,他就天天想着怎么样使个离间计,给鲁国送几个美女,鲁国领导人沉迷女色,孔子就只好离开鲁国了。晏子希望齐国好,但他却不希望鲁国好。孔子见晏婴把齐国搞好了,孔子很高兴,觉得齐国人从此过上幸福生活了。孔子没有从我自身的利益考虑,而是希望别的国家也要过得好。哪个国家过得好,他都高兴。孔子关怀的是一切人,而晏子他的境界达不到这一点。这就是圣人和贤人的区别。

同样,对于我们这些研究屈原的人来说,孔子是圣人,屈原是贤人,这个定位符合中国传统智慧,有人认为屈原比孔子更伟大,显然是把问题简单化了。我自己在文章中也讲过,屈原是战国时期忠实地继承孔子思想的人,因为他是一个坚守理想的人。在春秋的时候,孔子是一个有坚守的人,就是他知道什么可以做,什么不可以做,宁肯困顿终身,也不做不正确的事情。孔子是一个有底线的人,而战国时的屈原也是一个有底线的人。

商鞅到秦国去,先给秦国领导人游说帝道,讲大同世界。其次游说王道,王道就是

德治。再其次讲霸道。帝道就是天下为公,有衣大家穿,有饭大家吃。王道就是群众不吃饭,领导不吃饭;群众不喝水,领导不喝水,但是前提就是群众必须服从领导,而领导之所以要担任领导,就是为了为人民服务。霸道就是仁政,领导吃肉,给群众喝一点汤。我们今天是社会主义制度,从道理上说,应该是天下为公,天下大同,可是做不到,所以退而求其次,号召领导吃苦在前,享受在后。如果能做到这一点,就是“德治”了。当然,实际的情况可能是领导有小轿车坐,给群众每个人发五块钱的交通补贴,这就体现了仁政的思想。如果碰到贪腐的领导,就可能如《战国策》说战国时代的“亡国与役处”,就是顺之则昌,逆之则亡。

商鞅这样一个有智慧的人,他明明知道帝道好,领导不愿意听帝道,他就给领导说王道;领导不喜欢王道,他就给领导说霸道;秦国的领导人对霸道有一点兴趣,那我就干脆来个更差的,叫富国强兵之术。但是商君明白富国强兵之术可以有有用一时,但是不能与殷周的德治文化相提并论。商鞅明明知道这个东西不好,但是他因为想做事,想有成就,就投降了。商鞅是市场需要什么,我给市场提供什么;领导需要什么,我给领导提供什么。而孔子和屈原是无论领导需要什么,我也只提供正确的,如果你不听我正确的,我宁肯不跟你合作,我宁肯无所成就。所以春秋战国时期,很多人忙于做事,而孔子和屈原都是一定要做正确的事。这是一个非常大的区别。

程本兴先生专门写过《宋玉人品本高洁》一文,指出宋玉是一个有高洁人品的人,这个观点我完全同意。当然,虽然宋玉和屈原并称,但屈原是英雄。宋玉可能比我们才有才能,比我们要漂亮一些。但是,他仍然是和我们一样的普通人。我们讲屈宋并称,不是说宋玉也是英雄,当然也不是说屈原是英雄宋玉不是英雄。司马迁说宋玉不敢“直谏”也不是说他人品不高洁。我们普通人也可以有高洁的人品,也可以是高尚的人,脱离了低级趣味的人,但是,你可能不是英雄。我们没有必要一定要比较屈原和宋玉的人品高低。每一个人都有的特点,你不能说这个人水平高,那个人水平一定低,他也有他高的地方。

宋玉的成就,既表现在对楚辞文体的贡献方面,更体现在赋体文学及杂文的贡献方面。刘勰《文心雕龙》强调宋玉对赋的首创之功,也认为宋玉是“对问”这种杂文文体的创始人。我曾在光明日报的文学遗产版写文章谈赋的内涵和外延问题,我认为应该把赋体文学专门限制在以赋名篇的界限内,比如说《高唐赋》《神女赋》这些是赋,那么《高唐对》它就不是赋,虽然《高唐对》和赋有类似的地方。如果把《高唐对》看作赋,就对宋玉的认识打了折扣。我们要区分什么是赋体文学,什么是受赋体影响的文学形式,什么是影响了赋体的文学形式。我看到何新文先生写的文章里面专门批评到我主编的《中国文学史》在宋玉一章中有“屈原赋”和“屈原辞”的提法,在这个问题上定位不科学,以后修改的时候我们一定会注意这个问题。

随着宋玉作品的真伪问题变成一个伪问题,宋玉在中国赋体文学发展史上的重要地位得到拨乱反正。但是在某些学者的著作中,甚至是文学史教材中,我们找到介绍宋玉赋的成就的章节有时候还有困难。我们在研究或者介绍中国文学史的时候,并不

是一定要把屈原和宋玉并列,而是希望学术界对宋玉的成就有一个客观的介绍。赋体文学是中国历史上一个独特的而且延续时间很长的文学形式,不能因为赋体文学不能归入近代西方文论的“三分法”,或者在中国人根据西方中心主义的思维提出的“四分法”中找不到位置,就把赋体文学的价值低估了。我们知道,中国古代的文学之士的写作都是文学,其内容编入《四库全书》的时候,可能分布在经史子集四部中。20世纪以后,受西方19世纪文论的影响,文学主要定义在集部的少部分内容中。在集部文集中,文学之士总是把赋体文学排在最前面,这就说明中国古代文人真正推重的,实际上是赋文体。而宋玉就是这个文体的创始人。

这些年,宋玉研究取得了非常巨大的成绩。昨天我参观了中国屈原学会宋玉研究中心,观看了他们建设的网站,非常佩服,也很受鼓舞。刘刚教授一直在仔细收集有关宋玉的文献和文物及传说,这个工作很有意义。我们还应该在这方面继续投入精力。我非常高兴地看到这次会议代表中有钟祥、临澧、宜城等地的领导和学者,我希望这些学者们回去以后,把你们有关宋玉的一些历史文献或者传说好好整理一下。正史里面记载宋玉的文献很少,我们要复原宋玉,就要参考口传历史或者民俗遗存。传说虽然可能荒诞,但是里面肯定有历史的真实存在。所以,要尽可能全面地把有关宋玉的历史传说和遗迹都收集起来,不要有排他性。

宋玉研究虽然取得了很大成就,但是,还有许多问题我们并没有搞清楚,或者没有取得统一的认识,这就说明我们的研究还有继续深入下去的必要。

这次会议中,有学者提到了如何对宋玉在楚国的角色进行定位的问题。我们今天提到的“文学侍从之臣”,是不是就一定等于弄臣或者滑稽家,我觉得未必。从春秋一直到清代,中国人所讲的文学,都是涵盖了文人的一切写作,和我们今天所讲的写小说的、写诗歌的这些人还是有区别的。宋玉作为一个言语侍从之臣,实际上他更多地可能就是一个言谏官。他和楚王的关系非常密切,和楚王之间的君臣关系还是很融洽的,宋玉言论自由是得到保障的。我们如果仅仅把宋玉理解为一个陪君主消遣解闷的弄臣,虽然不影响宋玉的文学成就,但肯定是有偏差的。

在研究宋玉的时候,我们还需要注意梳理宋玉的影响。这次会议的论文中,有学者研究这个问题,过去,包括“宋玉悲”的问题等等,都是非常受大家关注的一个问题。很多人都提到我们应该系统地去一做这方面的研究,对此我是完全赞同的。

中国屈原学会宋玉研究中心成立以来取得了非常显著的成绩,今天,中国屈原学会宋玉研究会正式成立,以后要在这些方面多做工作:一是加强与宋玉研究学者的联系。我希望宋玉研究中心的网站上可以给所有的学者每人建立一个网页,请他们及时把自己的文章放在宋玉研究中心的网上去,宋玉研究中心也可以定期给学会的成员发送通讯。二是要加强与地方学者的联系。一定要调动起与宋玉相关地区的学者对宋玉研究的积极性。三是要定期举行宋玉专题研讨会。我们四年前开过一个会,这是第二次,隔的时间太久了。宋玉研究会成立以后,我希望可以两年开一次会议,会议规模可大可小,我建议小一点,最好开圆桌会议,讨论起来方便。四是要促进宋玉研究成果

的公布。湖北文理学院宋玉研究中心可以牵头出版一套研究丛书,作者可以不局限于宋玉研究中心。

现在,这次会议正式结束了。我要感谢在座的各位会议代表,无论是境外还是境内的,辛苦你们了!也感谢湖北文理学院的各位领导和湖北文理学院宋玉研究中心的各位老师,感谢我们的会务人员,你们太辛苦了。

(本文是宋玉研究会成立大会闭幕式上的发言,根据会议录音整理)

目 录

第一编 文献研究

再论《惜往日》《悲回风》的作者问题	赵逵夫 2
宋玉《九辨》校理	赵逵夫 12
五十九部宋玉研究著述解题	吴广平 17
小说家《宋玉子》试探	王齐洲 43
《招魂》,屈原而非宋玉营构的奇诡世界	常 森 53
从《楚辞》的对话结构看宋玉作品的真伪问题	魏 宁 70
高唐神女传说和宋玉作品辨伪	黄震云 76
《大言赋》编年考	李 骞 87
宋玉《神女赋》三家英译本的比较研究	王 慧 95
关于宋玉作品真伪问题的共识与分歧	金荣权 107
《笛赋》伪作性质的几点思考	尚永亮 116
从《白雪初唱集》看宋玉对后世的影响	颜家庆 120
《〈招魂〉“些”字的来源》商榷	熊人宽 127

第二编 文学研究

宋玉赋与倡优话语体系及赋的创始	赵 辉 136
关于宋玉《高唐》、《神女》赋的两个问题	金荣权 146
文学与学术分离之终结	
——论宋玉辞赋对先秦文学意象的重构	胡小林 152
论宋玉《风赋》及后人的拟作	詹杭伦 沈时蓉 161
宋赋三昧,主文而谲諷	
——《对楚王问》、《风赋》、《登徒子好色赋》的曲諷之风	苏慧霜 172
古代宋玉文学批评的三种视点及其评析	胡吉星 白晶玉 184
中国文学史著作宋玉书写的新收获	
——读方铭主编《中国文学史》之《宋玉及战国赋体文学》	
.....	何新文 黄爱武 189
空间叙事:宋玉辞赋与汉代散体大赋关联的新角度	

——兼论汉赋空间叙事的类型及其特征	彭安湘	197
取娱君主,非关微言:宋玉赋作主旨新探		
——以《高唐赋》、《神女赋》为核心	马世年	208
明代《招魂》研究述评	陈炜舜	218
宋玉赋与古代早期文学叙事	阳清	232
融史与阙史		
——《离骚》、《九辩》比较论	张德恒	241
误读的传播与影响		
——析郭沫若对宋玉形象的塑造	金鑫	252
论宋玉作品中的自我形象	刘渐娥	257
“咽咽学楚吟”而“得《骚》之骨”		
——李贺的屈宋接受	祁国宏	265
论李杜对宋玉辞赋的接受	唐婷	275
探索宋玉生平	熊人宽	282
浅谈宋玉对中国文学的影响	余建东	291
宋玉的高洁人品和文学贡献	杨斌庆	297
宋玉“情”赋及其影响略论	龙文玲	300

第三编 文化研究

高唐神女传说的炎帝部落文化属性	李炳海	刘 洋	305
《庄子》的思想资源与宋玉的文化接力	罗 漫		320
鲜明的今文经学特色			
——论王闿运对宋玉《高唐赋》的阐释	肖友芳	吴广平	330
清代经学与宋玉研究	毛 庆		338
道家道术派与兰台作家	徐文武		348
论宋玉《登徒子好色赋》与《高唐、神女赋》中的情欲问题	鲁瑞菁		354
看花人已矣,花落自成蹊			
——湖南临澧宋玉传说的文化意蕴管窥	何桂芬		368
宋玉作品与文士主体性的成长	陈詠红		383
宋玉对中华文化基因的贡献	江 柳		388
宋玉其人考	蔡崇友		398
《高唐赋》和《神女赋》的女神形象	马 婷		402
宋玉《登徒子好色赋》“东邻女”意象研究	唐旭东		405
高唐梦非白日梦			

——关于昼寝、昼梦与白日梦文化解读的思考	程地宇 411
----------------------------	---------

第四编 其他研究

宋玉遗迹传说田野调查报告

——宋玉所赋“巫山”之地望调查报告	刘刚 王梦 关杰 422
宋玉作品入选语文教材的可行性分析	姚守亮 程本兴 450
姜嫄与后稷文化的碑刻民俗志	
——以岐山县周公庙的碑刻文献为研究对象	王志清 陈 曲 456
宋玉形象考	彭 德 463
不宜把《九辩》定为宋玉的唯一代表作	程本兴 张法祥 474
浅析宋玉辞赋修辞手法的妙用	姚守亮 482
宋玉的审美理想与艺术创造	张法祥 程本兴 488
位卑未敢忘忧国	江从镐 506
人间万事皆可变唯独里居难更变	陈子成 511
宋玉生年初探	李伶俐 515
宋玉作品中的美女形象来龙去脉	张端彬 520
略议宋玉及其与辞和赋的关系	于 试 524
为宋玉故里“钟祥说”的编纂者说两句话	
——兼谈我们对宋玉研究的治学态度	刘永贵 533
从《高唐赋》中巫山地望探析宋玉辞赋创作地	史新林 杨绪穆 538
楚辞新议	
——兼论《惜往日》《悲回风》的归属问题	覃柏林 544
用通俗弘扬宋玉文化	何志汉 553
扬雄之宋玉批评语境探微	陈丽平 557
愿见君而不得的阻隔感之抒写	
——《九辩》的抒情结构略探	侯文学 559
宋玉生平事迹发微(摘要)	罗运环 560
唐勒和宋玉论御残简新论	吴广平 561
后记	562

第一编 文献研究

再论《惜往日》《悲回风》的作者问题

赵逵夫

(西北师范大学 甘肃兰州 730070)

—

《惜往日》《悲回风》两篇中所咏叹的伍子胥、介之推，其思想与屈原大相径庭。在可以确定为屈原的作品中没有写到这两个人物的，更没有称赞他们的地方。《离骚》和《惜往日》中都提到伊尹、吕望、宁戚，但《离骚》中是借以说明只要“中情好修”，就会被明君所重用（“苟中情其好修兮，又何必用夫行媒”），《惜往日》中却用以表示生不逢时，怀才不遇的思想（“不逢汤武与桓缪兮，世孰云而知之”），也明显地表现出思想上的差异。班固批评屈原“露才扬己”、“数责怀王”，刘勰批评屈原“从子胥以自适，狷狭之志也”，也正是基于《惜往日》中说“吴信谗而弗味兮，子胥死而后忧”，以伍子胥为“忠信死节”之臣，说吴王“弗省察而按实兮，听谗人之虚辞”，形成伍子胥的悲剧；基于《惜往日》中自称为“贞臣”，而称楚王为“壅君”；基于《悲回风》中说要“浮江淮而入海兮，从子胥而自适”。因为屈原是不可能赞扬为报父兄之仇而协助敌国攻克楚都，造成楚国宗庙专圯毁、君臣离散之灾，又掘楚王之墓而鞭尸的伍子胥的^①。《离骚》中虽对怀王的昏聩不明十分气愤，但形诸文字仍然说“哲王又不寤”，没有不顾礼数、完全打破君臣关系的情况。

事实上，只从《惜往日》《悲回风》两篇中的措辞上已可以断定非屈原所作。今举出五例：

（一）《惜往日》：“不毕辞而赴渊兮，惜壅君之不识。”《悲回风》云：“骤谏君而不听兮，重任石之何益？”这显然是旁人、后人所说的话，而非跳江者的夫子自道语。《惜往日》的作者遗憾屈原结束了自己的写作，该说的话没有说完，便投江而死，然而他的死也并未唤醒糊涂的楚王醒悟；《悲回风》的作者说屈原屡次谏君，君王不听，自己背负着石头投江而死，但并无益于情形的转变。这难道是屈原自己说的吗？

（二）《惜往日》中说：“情冤见之日明兮，如列宿之错置。”这完全表现了楚国在屈原

^① 参拙文《〈楚辞〉中提到的几个人物与班固、刘勰对屈原的批评》，刊《西北师院学报》1983年第2期，人大复印资料《中国古代近代文学研究》，1983年第5期；收入拙著《屈原与他的时代》，人民文学出版社，1996年第1版，2002年第2版。

死后国势日衰,屈原的话被验证,屈原政治主张的正确性越来越被人们认识的情况下一些人的看法。

(三)《惜往日》云:“临沅湘之玄渊兮,遂自忍而沈流。卒没身而绝名兮,惜壅君之不昭。”曹道衡先生的《评〈关于屈原作品的真伪问题〉》一文中说:“在这段文字中,屈原已经遂自沉而‘卒没身’,哪里还能赋诗?如非相信有鬼,恐怕没法子叫已死的屈原来写这篇《惜往日》了吧!‘遂’和‘卒’分明是已经完成了的话。……再说这里的‘贞臣’、‘壅君’等辞和文句本身,都显然是第三者追述之口气。”^①

(四)“芳与泽其杂糅兮”一句,《楚辞》中出现三次,在对“泽”字的理解使用上,《惜往日》同《离骚》《思美人》完全不同。《离骚》中说:“芳与泽其杂糅兮,唯昭质其犹未亏。”《思美人》中说:“芳与泽其杂糅兮,羌芳华自中出。”从下句可以看出,这两处中的“泽”与“芳”都是指好的性质。王逸注:“芳,德之臭也。泽,质之润也。糅,杂也。”朱熹《集注》:“芳,谓以香物为衣裳。泽,谓玉佩有润泽也。”此后各家大体依违于以上二说之间。闻一多《离骚解诂》云:“泽所以沐发者也。”“草取其芬芳,膏取其光泽,即此所谓芳与泽也。……馨香为草之质,光耀为泽之质。纳芳草于膏泽中糅而合之,膏之光泽与草之芬芳,俱无亏损。《思美人》曰:‘芳与泽其杂糅兮,羌芳华自中出’。芳谓馨香,华谓光泽,二者俱能秀出,即此昭质未亏之义。”其说虽与王、朱二说不同,然而也以“泽”为美好之物。但《惜往日》中说:“芳与泽其杂糅兮,孰申旦而别之?”言无人对“芳”与“泽”加以明白分辨。显然这里“泽”是作为“芳”的对立面来说的。也正由于这一句对屈原这两个“泽”字理解上的偏差,王夫之以来,一些学者并上两例也从“芳”的反义方面去寻找答案,或解作“垢”(王夫之),或解作“垢泽,指小人污秽者”(鲁笔),或解作“汗气”(陈远新),或解作“殫”,或解作“衰衣”(郭沫若),不一而足。其实,只是《惜往日》的作者误解了《离骚》与《思美人》中有关句子而已,当分别诠释。

(五)“申旦”一词,《惜往日》中的用法也同屈原作品用法不同。《思美人》云:“申旦以舒中情兮,志沈菀而莫达。”王逸未注,则是视为常见义。“申”在《楚辞》中多用为“重”之义,“旦”在楚辞中多用为“晨旦”之义。朱熹注:“申,重也。今日已暮,明日复旦也。”汪瑗注:“旦,天将晓也。申旦,犹言累日也。”说并是。然而《惜往日》云:“孰申旦而别之。”是以“申旦”作“明白”、“明明白白”解,也显然是误解了屈原的文意,因而也用错了意思。

由以上五点来看,《惜往日》《悲回风》非屈原所作,可以肯定。一些学者陈陈相因,维护旧说,以此两篇为屈原所作,既对屈原生平有关问题与屈原思想的研究造成混乱与障碍,也对楚辞作家与作品其他问题的解决造成了障碍。不能因为王逸以来都如此说,便一定要维护。正如鲁迅《狂人日记》中所说:“从来如此,便对吗?”为了楚辞学的发展,为了靠近真理,我们必须纠正这类“从来如此”的误说。其实,科学所要纠正的正是“从来如此”的各种误说和错误观念。

① 《光明日报·文学遗产》专栏 1956 年 4 月 1 日。

南宋李壁(1159—1222)的《王荆公诗注》在《闻吕望之解舟》注附《诗后漫记》附诗云:

《回风》、《惜往日》，音韵何凄其！追吊属后来，文类玉与差。

李壁推测这两篇是宋玉、景差(《史记》中作“景差”，“差”为“瑤”之借)所作，真是卓见！近代以来疑《惜往日》《悲回风》非屈原所作的学者更是不少，近人如曾国藩在戊午年(1858)日记中写道：“《九章·惜往日》似伪作，当著论辨之。”后在其《经史百家杂钞》中“宁溘死而流亡兮，恐祸殃之有再”二句下云：“此不似屈子之词，疑后人伪托也。”吴汝纶《古文辞类纂评点》也从词气方面对《惜往日》、《悲回风》二篇提出疑问。此后陈钟凡《楚辞各篇作者考》，陆侃如《楚辞·引论》，陆侃如、冯沅君《中国诗史》，刘永济《屈赋通笺》及《笺屈馀义·〈惜往日〉、〈悲回风〉非屈作之证》，闻一多《论九章》、林庚《说橘颂》附《说九章》，谭戒甫《屈赋新编》，胡念贻《屈原作品的真伪问题及写作年代》等都对《惜往日》《悲回风》的作者提出怀疑，理由也越来越充分。但一语破的，不仅疑其非屈原所作，而且准确地指出作者的，是李壁。李壁的可贵处在于，他不像有的学者一样把它们看作“伪作”、“拟托”的结果，而只是指出从文字本身看，与宋玉、景差相近，疑为宋玉、景差所作。又明许学夷云：

《惜往日》：“不毕辞而赴渊兮，惜壅君之不识。”《悲回风》云：“骤谏君而不听兮，任重石之何益？”是岂屈子口语耶？盖必唐勒、景差之徒为原而作，一时失其名，遂附入屈原耳。

说这两篇非屈原作品，但并非后人有意作伪，必为“唐勒、景差之徒”所作，混入屈原作品中，因而与李壁之说相近。

这里必须谈一谈的是，有个别主张《惜往日》《悲回风》非屈原作的学者认为这两篇是汉代人所作。关于这，我们先引闻一多先生《论九章》中的一段话：

对于先秦文籍之可疑者，世人动辄斥为汉人赝作。一部分或许真是如此。但大部分恐怕是经过汉人窜乱而已。至于今本《九章》中《思美人》《惜往日》《悲回风》三篇，我们认为时代较晚于前五篇，但恐怕晚也晚不到汉朝。最具体的证据是在属意和造句上，《九叹》剿袭《思美人》者两处，《七谏》剿袭《惜往日》者四处，剿袭《悲回风》者六处，可见《思美人》至迟在刘向时，《惜往日》《悲回风》至迟在东方朔时，已经是脍炙人口的古代名著了。贾谊《吊屈原赋》云：“袭九渊之神龙兮，沕深潜以自珍，弥(徇)融爚以隐处兮，夫岂从螳与蜚螾。”这与《惜往日》中“惭光景之诚信兮，身幽隐而避(原误备)之，临沅湘之玄渊兮，遂自忍而沉流”四句语言相似。贾谊(前一六九年卒)去东方朔(前一三八为大中大夫给事中)不远。这里与其说被东方朔所剿袭的《惜往日》曾抄袭过贾谊，倒不如说东方朔抄袭的《惜往日》在前一二十年也被贾谊剿袭过。总之，《思美人》《惜往日》《悲回风》三篇，虽非屈原所作，却也离屈原的时代不远。《惜往日》性质与贾谊《吊屈原赋》相近，大概是屈原死后，一位好打抱不平的无名作家作来凭吊他的文字。

论述十分精到。唯其中提到《思美人》，不过只是同《惜往日》《悲回风》一样都以篇首三字为题，因而也置于被怀疑的范围之中。但取篇名的情形比较复杂，原有题已失去，后人以首三字为题的可能性有；屈原以为“思美人”三字正好可以概括本篇之意因而作为篇名，后来之作《惜往日》、《悲回风》者加以效法的可能性也有。因之，这不能作为《思美人》非屈作之理由。抛开这一点不说，以闻一多的精辟论述同李璧的卓见结合起来，《惜往日》、《悲回风》两篇的作者问题，也便可以解决。

我以为《惜往日》为景瑳的作品，《悲回风》为宋玉的作品。下面在李璧、闻一多的基础上再加以论证。

二

先说《悲回风》。

首先，《悲回风》不是楚怀王和顷襄王前期的作品，而是楚都迁陈之后的作品。诗中说：“浮江淮而入海兮，从子胥而自适。”前一句显然是楚都迁于淮河流域以后人的口吻。伍子胥投江而死，尸入于海，但只有淮河流域才言由淮入海。楚都迁陈（今淮阳）以前作家的作品多言“江汉”、“江夏”，而没有以淮河为喻的。所以，是宋玉、唐勒、景瑳之徒所作没有疑问。

其次，所反映思想不像《远游》、《惜誓》那样具有明显的道家思想，而在很多方面同宋玉的《九辩》相同或相近。

陆侃如、冯沅君《中国诗史》中说：“篇中‘吸湛露之浮凉兮，漱凝霜之雰雰’一段，全为方士口吻，与《远游》‘餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞’一段相近，所以是同样的不可靠。”陆、冯二氏认为《悲回风》非屈原作是对的，但认为这一段文字全为方士口吻则欠妥。因为“吸湛露”、“漱凝霜”同《离骚》的“朝饮木兰之坠露”之类，并无大的不同。受《中国诗史》影响以为《悲回风》表现了道家思想的还有胡念贻。他说：

《悲回风》“上高岩之峭岸兮”以下就是写的凌空飞渡的事，所以东方朔《七谏·自悲》有“乘回风而远游”一句。东方朔可能是因为见到《悲回风》与《远游》题意相近，因而把“回风”与“远游”两个词儿连在一起的。《悲回风》的意境大部分是萧索、寂寞、枯槁，和《远游》的意境很相像，虽然它的道家方士化的思想和《远游》有某种程度上的差别。这种意境和屈原作品所反映的完全不同。屈原的作品都是表现他是热爱生活的，他写得有生趣，有情感，哪怕是写鬼神如《九歌》，绝笔如《怀沙》，都是如此。^①

《悲回风》同《远游》在意境上相像，乃是因为作者处于同一时代，反映了同样的社会气息，尚不能说明就是同一作者的作品。胡氏所说“这种意境和屈原作品所反映的

^① 胡念贻《屈原作品的真伪问题及其写作年代》，见其《先秦文学论集》，中国社会科学出版社，1981年12月第1版，第326页。

完全不同”，是正确的。其所指出的东方朔《七谏》有取于《悲回风》，指出《悲回风》同《远游》在思想上有差别，也是真知灼见。唯胡念贻受陆、冯《中国诗史》的影响，仍认为《悲回风》有一点道家思想，是其小眚。

《悲回风》同《远游》反映的思想，完全不同，其中并不存在道家、神仙家思想。这只要作具体、深入、细致的分析，而不是人云亦云地承袭前人之说，问题本来是很清楚的。请看：

(一)从两篇中提到的人物进行比较，《远游》中提到赤松子、韩众、王乔、王子(王子晋)，全是传说中的仙人；也提到傅说，却是从其“托星辰”言之。《悲回风》中则只提到彭咸、申徒狄和介子(介之推)、伯夷，全是楚先贤或古代贤人。^①

(二)从提到的类型人物而言，《远游》中提到的“真人”、“羽人”是庄周、杨朱以来道家向宗教转变过程中产生的理想人物，而《悲回风》中只说到“佳人”、“孤子”、“放子”，全为现实社会所有。

(三)从人生态理想言，《远游》中提到“登仙”、“得一”、“化去”、“气变”、“绝氛埃”、“餐六气”、“漱正阳”、“含朝霞”、“丹丘”、“不死之旧乡”、“遐举”，全是神仙和方仙道的一套。《悲回风》中则只有“远志”、“抗迹”、“赋诗”、“谏君”之类，上面那些道家和原始道教的东西全然不见。

(四)从思想范畴言，《远游》中提到“神倏忽而不反兮，形枯槁而独留”，已为后来道教尸解说之滥觞；提到“虚静”、“澹无为”、“精”、“壹息”、“审壹气”、“道”、“太仪”、“玄武”，也全是道家和早期道教理论的产物。而《悲回风》中则只有“情”、“志”、“远志”、“眇志”、“性”、“愁”、“文章”、“统世”、“从容”、“老”、“思心”、“省想”、“想感”等，完全属于不同的两种思想类型。

由以上四点看《悲回风》中毫无道家因素，思想上与《远游》泾渭分明，相去悬绝。陆侃如以来皆曰“有道家思想”，实皮相之论，殊不足取。

我已有文考证《远游》《惜誓》同山东银雀山出土《论义御》皆为唐勒所作，并钩稽有关唐勒的史料，证明其任太史之官，主天官、掌星占，则其有道家、神仙家思想，也是自然的(至西汉时掌天官的司马谈、司马迁父子尚重道家，其道理相同)。先秦至汉天官为世职，则唐勒应为唐昧之后。计其年，应为唐昧之孙。^②《悲回风》非唐勒所作，可以肯定。

从各方面看《悲回风》实与宋玉的《九辩》相近，应为宋玉之作。理由有九：

^① 彭咸为楚远祖陆终之后。春秋时楚有名臣彭仲爽(《左传·襄公七年》)。《离骚》中说：“愿依彭咸之遗则”，即“法夫前修”之意。前人言彭咸为投水而死者，乃是臆说。申徒狄，“申徒”为楚官名，即见于《随县曾侯乙墓楚简中的“陞徒”。《史记·留侯世家》言“项梁使良求韩成，立以为韩王，以良为韩申徒”。韩国以前无申徒之官，此楚项梁以楚官制所立。又申徒狄最早见于《庄子·大宗师》与《盗跖》，“申徒狄谏而不听，负石自投于河”，亦南方楚地习水者自杀方式。联系各方面记述看，申徒狄为战国初年楚人。

^② 参拙文《唐勒〈论义御〉与楚辞向汉赋的转变——兼论〈远游〉的作者问题》，刊《西北师大学报》1994年第5期；收入拙著《屈原与他的时代》，人民文学出版社，2002年第2版，第528—542页。