

中國楚辭學

中國屈原學會編

第二輯



中國楚辭學

第二輯

中國屈原學會 編

學苑出版社

圖書在版編目(CIP)數據

中國楚辭學(第二輯)/中國屈原學會編. - 北京:學苑出版社,2003.1

ISBN 7-80060-076-9

I. 中… II. 中… III. 楚辭-研究 IV. I207.22

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2003)第 015689 號

學苑出版社出版發行

北京市萬壽路西街 11 號 100036

總編室電話:010-68281490 發行部電話:010-68279295

E-mail: xueyuan@public.bta.net.cn

高碑店鑫昊印刷有限公司印刷

890×1240 32 開本 12 印張 240 千字

2003 年 1 月北京第 1 版 2003 年 1 月北京第 1 次印刷

印數:1000 冊 定價:30.00 元

《中國楚辭學》編輯委員會

主 編 方 銘 張宏洪

委 員 安秉鈞(韓) 蔡靖泉 陳怡良(中國臺灣)

方 銘 何念龍 郭建勛 郭 杰

黃鳳顯 黃靈庚 李大明 李亮偉

林家驪 劉毓慶 呂培成 樸永煥(韓)

石川三佐男(日本) 湯漳平 徐定寶

姚小鷗 殷光熹 詹福瑞 張崇琛

張宏洪 趙敏俐

《中國楚辭學》學術委員會

主 任 褚斌杰

委 員 張正明 崔富章 毛 慶 趙逵夫

蔣南華 潘嘯龍 周建忠 李 誠

徐志嘯 方 銘

2002 年楚辭學
國際學術研討會論文專輯

目 錄

宋玉作品研究

- 關於《招魂》研究的幾個問題 潘嘯龍(1)
- 《招魂》爲宋玉作以代屈原自招其魂說 韋若任(21)
- 從《九辯》看宋玉的心態 梅桐生(28)
- 問對式散體賦始創者辨析 張正明(38)
- 《宋玉集序》考與宋玉對問體散文的真偽 劉剛(41)

楚辭文體及修辭研究

- 關於楚辭騷體文學的分離現象 岡村繁(56)
- 關於“騷”“賦”之同異問題
——兼論吳子良等批評《文選》別“騷”於“賦”之得失
..... 力之(70)
- 《九章》修辭藝術舉隅 陳怡良(83)
- 屈原修辭方法考..... 安秉均(124)
- 屈賦“動·名·之·形”句異解 王志瑛(149)

- 《詩》《騷》句法傳承…………… 郭全芝(161)
 探討《詩經》及《楚辭》的押韻字
 ——從太古音到上古音的變化…………… 野田雄史(171)

楚辭與中國早期文化研究

瑤臺考

- 兼論綉樓之起源…………… 劉毓慶(182)

- 昆侖文化與楚辭…………… 張崇琛(197)

絕地天通

- 上古社會巫覡政治的隱喻剖析…………… 張樹國(219)

《風》《騷》“棄婦情結”探論

- 以《氓》、《谷風》、《柏舟》與《離騷》爲中心

- …………… 李金坤(238)

- 屈原詩歌屬於中原文化…………… 張鳴華(263)

- 先秦招魂習俗與《招魂》…………… 李中華(280)

- 試論音樂對楚辭的孕育作用…………… 趙輝 張淑華(286)

- 試論原始宗教精神對楚辭的浸潤…………… 楊子江(302)

- 關於屈原西域昆侖情結的對話…………… 張玉聲 張燕嬰(315)

- 論楚辭與禮樂文化…………… 龍文玲(328)

- 20世紀90年代楚辭研究論著索引(二)…………… 王媛(349)

- 論文部分…………… (351)

- 二、《離騷》研究…………… (351)

1990 年	(351)
1991 年	(353)
1992 年	(355)
1993 年	(356)
1994 年	(357)
1995 年	(359)
1996 年	(361)
1997 年	(362)
1998 年	(363)
1999 年	(364)
2000 年	(365)
三、文化研究	(366)

關於《招魂》研究的幾個問題

潘嘯龍

在《楚辭·招魂》的研究中，有關此文的作者、所招對象、招魂禮俗以及開頭、結尾二段的文章，自明清以來就有過許多爭議。前些年我曾撰文梳理過此一課題的爭議歷史，並發揮錢鍾書先生的意見，對上述問題提供了自己的淺見。我的看法大體是：《招魂》的作者仍應依王逸序言定為宋玉，後世學者疑為屈原所作並無根據；其所招對象當為射兇雲夢受驚失魂的楚襄王，而非客死於秦而歸葬的楚懷王；此文開頭一段乃設為頃襄王口吻求告上帝復其失魂，結尾“亂曰”則為作者追述襄王射獵雲夢的失魂之由；並引述世界各地原始部族以及中國古代的招魂禮俗，證明這種解說符合古代“招魂續魄”以望其病愈、復生的民俗。^[1]

近讀金式武先生的專著《〈楚辭·招魂〉新解》，^[2]頗為金先生四十年來鑊而不舍研究《招魂》的精神所感動，亦為金先生不拘成說、敢破敢立的勇氣欽服。金先生提出的不少新見，有助於推進《招魂》研究的深入展開。不過也有一些見解，因缺少堅實依據，似還頗有可疑之處，今特提出以求教於金先生及學界同仁。

一、先秦“復”禮是庶其“復生”還是安其“亡魂”？

在考察先秦“招魂”的禮俗時，歷來的研究者多不忘徵引《儀禮》、《周禮》、《禮記》所提及的“復”禮，並據漢人鄭玄之注，判斷“復”禮之行，其用意在於招引“絕氣”的初死者之魂歸體，而望其“復生”。其徵引諸書中說得最明白的，莫過於《禮記·喪大記》及鄭玄、孔穎達的注、疏，今迺錄於下：

復，有林麓，則虞人設階；無林麓，則狄人設階。小臣復，復者朝服：君以卷，夫人以屈狄；大夫以玄纁，世婦以禮衣；士以爵弁，士妻以稅衣。皆升自東榮，中屋履危，北面三號，卷衣投於前，司服受之。降自西北榮。其為賓，則公館復，私館不復。其在野，則升其乘車之左轂而復。復衣不以衣尸，不以斂。婦人復，不以禭。凡復，男子稱名，婦人稱字。唯哭先復，復而後行死事。（《周禮·喪大記》）

鄭玄注“復”曰：“復，招魂復魄也。”注“復衣不以衣尸，不以斂”曰：“不以衣尸，謂不以襲也。復者庶其生也，若以其衣襲斂，是用生施死，於義相反。《士喪禮》云：‘以衣衣尸，浴而去之’。”又注“唯哭先復，復而後行死事”曰：“氣絕則哭，哭而復，復而不蘇，可以為死事。”孔穎達疏曰：“復是求生，若用復衣而襲斂，是用生施死，於義為反，故不得將衣服襲尸及斂也。”又疏曰：“唯哭先復者，氣絕而孝子即哭，哭訖乃復，故云唯哭先復也。復而後行死

事者，復而猶望生，若復而不生，故得行於死事，謂正尸於床及浴襲之屬也。”（重點號爲筆者所加，下同）^[3]

這就是先秦時代的“復”禮內容及鄭玄、孔穎達的有關解說。從《禮記》所述“唯哭先復，復而後行死事”看，在先秦禮俗觀念中，確是並不將“招魂”包含在“死事”中的。故鄭、孔注疏解說“復者庶其生也”、“復是求生”，也並非出於無根據的臆斷。但是金式武先生卻以爲不然。金先生在其著第二章《招魂研究》中斷然指出：“鄭、孔諸人的解釋對不對？答：不對。”其主要理由是：“《周禮》、《儀禮》、《禮記》是先秦典籍，鄭玄（後漢末期）、孔穎達（唐初）、馬希孟（北宋）等後生不大懂得先秦典籍。”後又在第四章《〈招魂〉頭兩段文字如何理解》中，指斥以“復”爲“使死者得魂氣而復活的觀念”，是“東漢末期鄭玄注解三《禮》時想當然地胡謔出來的，也就是他捏造出來的……鄭玄之前從未有此理論。”最後又在《自序》中頗爲自豪地宣稱：“在第二章中，我駁斥了鄭玄首創的被後人一再重複，百般稱是的，所謂招死者之魂是爲了使死者得魂氣而復生的謬論，我認爲招死者之魂是要讓遊離在外的靈魂，重新和尸體相結合，即神形合一。如此鮮明，如此明白無誤地提出神形合一，在現代，除了文懷沙先生的《屈原〈招魂〉今繹》外，大概只有我一個人吧！”^[4]

金先生如此堅決地斷言鄭玄的解說爲“捏造”，並稱在鄭之前“從未有此理論”，這恐怕是過於自信了。別的不說，就在金先生承認是“先秦典籍”的《禮記》中，就有鄭玄對“復”禮解釋的“理論”依據在！請看《禮記·問喪》的下述記載：

三日而斂，在床曰尸，在棺曰柩。……或問曰：“三日而後斂者，何也？”曰：“孝子親死，悲哀志慙，故匍匐而哭之，若將復生然，安得奪而斂之也。故曰：三日而後斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心，亦益衰矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣。親戚之遠者，亦可以至矣。是故聖人為之斷決，以三日為之禮制也。”^[5]

這一段記述，正與《禮記·喪大記》關於“唯哭先復，復而後行死事”的記述相應，解釋了親死之初，為什麼要先哭泣，再行“復”禮（招魂），非要等到“三日”之後再辦襲斂之類“死事”的原因。這原因就在於希望初死之親“復生”。文中“以俟其生也”五字，正如此清楚地說明了襲斂以前包括“復”禮（招魂）在內的行事之意願和目的。由此反觀鄭玄關於“復者庶其生也”、“氣絕則哭，哭而復，復而不蘇，可以為死事”的注釋，實在是確有根據，決非出於他自己的“胡謔”或“捏造”了。金先生在《〈招魂〉三論》中，曾經“驚訝”於某些教授、先生：“既治《楚辭》，為何不讀《周禮》，憑什麼就說‘先秦沒有生招的文獻’”等等，並譏諷說：“假如以這種臆測去教學生，甚至帶研究生，怎能讓人安心？”^[6]倘若人們也像金先生這樣對待爭鳴中的不同見解，是否也可據此反問一下：“金先生既然研究《招魂》多年，為何就不去讀一讀《禮記·問喪》，竟就如此輕率地斷言先秦‘從未有此理論’，並斥責鄭玄的‘復者庶其生也’之注是‘胡謔’、‘捏造’呢？”

金先生否定先秦“復”禮是“庶其生”的另一論據，是元人陳澧對《禮記·檀弓》一段記述的“牢騷”。《禮記·檀弓》云：“邾婁復

之以矢，蓋自戰於升陞始也。”鄭玄注曰：“戰於升陞，魯僖公二十二年秋也。時師雖勝，死傷亦甚，無衣可以招魂。”金先生即引陳澧之語批駁說：“但是陳澧大發牢騷：‘夫以盡愛之道，禱祠之心，孝子不能自己，冀其復生也。疾而死，行之可也。兵刃之下，肝腦塗地，豈有再生之理？復之用矢，不亦誣乎！’這通牢騷道出了實質，承認‘復是讓死者復生’，就應否定《檀弓》這段話……。反之，若承認《檀弓》的話，就得認為‘復是讓死者得魂氣而復蘇’這種解釋是錯誤的。”^[7]其實，《檀弓》的記述和鄭注均沒有錯，錯的恰正是陳澧的“牢騷”。唐人孔穎達早就對此節文意及鄭注作過明確的解說：

鄭云此者解“復之以矢”之意，以其死傷者多，無衣可以招魂，故用矢招之也。必用矢者，時邾人志在勝敵，矢是心之所好，故用所好招魂，冀其復反。然招魂唯據死者，而鄭兼云傷者，以其雖勝故連言死傷以浹句耳。若因兵而死身首斷絕不生者，應無復法。若身首不殊因傷致死，復有可生之理者，則用矢招魂。^[8]

孔疏發明鄭注之意，區分了傷死者的不同情況，指明可行“復法”（招魂）者，乃是“身首不殊因傷致死”者；陳澧卻用“肝腦塗地”、無“可生之理”者發難，豈非文不對題？倘若人們不能否認升陞之戰中當有相當數量“身首不殊因傷致死”者，則《檀弓》之記、鄭玄之注又有何錯？不僅無錯，而且《檀弓》之記恰又證明：即使在戰場上施行“復”禮，其意也是希冀“有可生之理”者復生，而決不

是爲了讓靈魂與“肝腦塗地”、決無生理的尸體“合一”埋葬。金先生引此爲例，不正反駁了自己的論斷？

至於金先生所引其他例證，因爲與先秦時代的“復”禮無關，這裏只能略加評述。例如他徵引古朗士所述古代希臘、羅馬人有“久信在第二世界魂亦不離肉體，魂既與體同生，死亦不能使之分離，皆幽閉於墓中”的信仰。但這一信仰與中國的“復”禮又有什麼關係？正因爲他們相信死亦不能使神形分離，所以他們的喪葬就根本沒有“招魂”之禮。金氏引此信仰，又豈能解釋中國古代的“復”禮？又如金氏所引我國漢晉時代流行的“招魂葬”之例，同樣難以證成其說。“招魂葬”本就專爲死於異鄉、尸骸不存者而設，即使真能招回遊蕩他鄉的死者之魂墓葬，但由於墓中並無尸骸，其形神豈非依然二分？金先生認定“招魂”的目的，是爲了“使靈魂與尸體一同置之棺內，埋於地下”，“使靈魂安居墓中”。則上述形神不能合一的“招魂葬”，又怎能讓死者之魂“安居”？可見，金先生的“神形合一”招魂說，正是在他花了相當篇幅徵引的“招魂葬”之例中，也遭遇了有力的反駁。

金先生還引“近世”中國人祭祖的“家祭儀式、墓祭和澆酒於地的行爲”證明，“普通中國人都認爲魂居於墓中、至少認爲魂居於地下”。其實這種“家祭”、“墓祭”禮儀早在先秦就有。如《禮記·王制》除規定王者、諸侯、大夫、士等得立廟祭祖外，即有“庶人祭於寢”的限制。《禮記·曾子問》記孔子回答“庶子無爵而居者”如何祭的問題時，亦有“望墓而設爲壇，以時祭。其宗子死，告於墓，而後祭於家”^[9]之說。可見，究竟是廟祭還是家祭或墓祭，反映的只是古代祭祖的貴賤等級區分，與死後靈魂居於何處

的觀念並無直接聯系。對於後者，就連相信有鬼神的古人，也始終說不清楚。《禮記·郊特牲》稱“魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義”；《祭義》亦引孔子語曰：“衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土；其氣發揚於上爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之者也。”似乎相信死後魂魄也一分爲二：一升天爲“神”，一降地爲“鬼”。所以《禮記·問喪》有“送形而往，迎精而反”之“送殯”、“虞祭”之禮，《祭義》亦有祭祀中的“報氣”、“報魄”之分。^[10]古代稱帝王之死爲“陟”（升天），《詩經》亦稱“文王在上，於昭於天”；^[11]但漢樂府《蒿里》卻稱“蒿里誰家地，聚斂魂魄無賢愚”，《怨詩行》則稱“人間樂未央，忽然歸東岳”——這靈魂究竟是“歸天”還是入地，究竟是居於“宗廟”還是“墓中”，本就是一個未有定論的疑案。所以連晉代朝廷的飽學之士也衆說紛紜，從而在是否禁止“招魂葬”上引發了一場大爭論。可見，從金先生片面徵引的“近世”家祭、墓祭之例，並不能得出普通人均認爲死後靈魂居於墓中或地下的結論，當然更不能由此推論：先秦“復”禮是爲了使死者“神形合一”而“安居墓中”。^[12]

二、《招魂》所招是客死於秦的“楚懷王死魂”嗎？

《招魂》研究中爭議最大的問題，是“被招者”是誰？金先生在考察了古今研究者的十五種說法後，在第六章明確提出：“《招魂》是招楚懷王死魂。”金先生的理由大抵有二：一、《招魂》開頭那位自稱“朕幼清以廉潔兮”的招魂者，“就是屈原的寫照”，除了

屈原，找不出還有誰符合這前六句所述的身世的人了。既然如此，被招者就只能是“和屈原關係密切”，當得起“人主之禮”身份的，“遭受了很大的不幸”而“魂魄離散”，並能引起“‘哀江南’的局面”的楚懷王了。二、倘若因楚懷王陷秦且病而招其生魂，則“懷王軀干在秦，招魂入郢，就使神形無合一之望，而促懷王早死快死。所以，《招魂》只能是招楚懷王死魂”。金先生進而推斷，“懷王始死，秦國不會爲他舉行復禮”；“即使秦國爲之舉行了復禮，但由於沒有入墓安居，靈魂又會逸出尸體遠逝，所以無論如何，楚國在喪輿抵郢後，都要重新爲之招魂”。“這種既是招魂又不同於‘復禮’的儀式”，金先生將它“歸入‘招魂葬’一類”。^[13]

對於金先生的第一條理由，我將在後文另作探討，現在先探討第二條理由。金先生的第二條理由，包含着許多似是而非的判斷，今分別辨析如下：

一、楚懷王客死於秦，其“復”禮應該怎樣進行？對於這一問題，《禮記·雜記》即有明文規定：“諸侯行而死於館，則其復如於其國。”孔穎達疏此句文意曰：

諸侯行而死於館者，謂五等諸侯朝覲天子及自相朝會之屬，而死者謂諸侯於時或在主國死，於館者謂主國有司所授館舍也。則其復如於其國者，其復謂招魂復魄也，雖在他國所授之舍，若復魄之禮則與在己本國同，故云如於其國也。^[14]

按照這一記述可知，楚懷王雖客死於秦，其“復”禮卻不能由秦人

代行，而亦應由隨從懷王入秦的楚之“小臣”施行；施行的地點，則只能在懷王客寓的秦之咸陽館舍，而不會是“歸其喪於楚”的郢都宮中。之所以如此，正與施行“復”禮在於冀望初死者“復生”有關，故必須在“他國所授之舍”立即舉行，而不能拖延到歸喪返郢之後。金先生不明“復”禮之義，又不知《雜記》有此明確記述，竟以為懷王客死，“復”禮須由“秦國”為之施行，從而作出了秦國會不會為懷王舉行“復”禮的猜測，豈非有誤？

二、楚懷王在秦被施行了“復”禮後，其靈柩返郢，還需要不需要“重新為之招魂”？對於這個問題，《禮記》有關喪禮的記述，均沒有對死於國外而歸喪者，還需要重新“招魂”的規定。之所以如此，恐也與對“復”禮性質的認識有關：“復”禮之行本只是為了望初死者復生，既已在國外“復而不生”，則其歸喪返國，更無“復生”之理，又何須重新招魂？金先生完全否認鄭玄等對先秦“復”禮含義的正確解釋，試圖用自己臆造的“靈魂與尸體合一而葬”說取而代之，才会有此既行過“復”禮，又要“重新為之招魂”的奇想。事實上，從《禮記》所述“天子七日而殯，七月而葬；諸侯五日而殯，五月而葬；大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬”^{〔15〕}的禮俗可知，先秦時代的喪禮也並不是行了“復”禮，即就讓死者“入墓安居”的。而且安葬之處，也並非就在宮廟或住家附近，故靈柩也還要在運送中遭受道路顛簸之擾。按照金先生的說法，其“靈魂”豈不“又會逸出尸體遠逝”？是整個“入墓安居”之前的襲斂、停殯、送殯、下葬階段，豈非都要不斷地為死者“重新”招魂？僅此一端，就可看出金先生對先秦“復禮”的誤解有多大了。

三、金先生也似乎感到了此說的不妥，故在第二、第六章中