

# 《荀子·赋篇》与楚国巫祭仪式关系考论<sup>\*</sup>

侯文华

**提 要** 《荀子·赋篇》不作于齐国,而是荀子居楚多年以后浸染南方巫祭文化的产物。从语体上看,它是庄重典雅的仪式性话语,不同于文献记载中君臣之间实际进行的说“隐”。《赋篇》带有明显的问卜遗迹,很可能是巫觋以时下流行的娱乐活动说“隐”对先王、先师举行的娱神祭祀。篇末《侏诗》和《小歌》相当于楚辞“乱曰”,是祭祀仪式的赋诵结束语。荀子虽是旗帜鲜明的唯物论者,但他并不一味反对巫卜,而是将祭祀、占卜等宗教活动纳入其礼学体系的构建当中。荀子居老兰陵讲学多年,将当时发生在楚国的某一次娱神祭祀仪式笔录下来,即为《赋篇》。

**关键词** 《荀子·赋篇》 楚国 隐语 祭仪

《荀子·赋篇》是中国文学史上第一篇以“赋”名篇的作品,它包括《礼》、《知》、《蚕》、《云》、《箴》五篇隐语以及《侏诗》、《小歌》。从文体上看,《赋篇》颇为独绝:一方面,它含有五篇先秦时期流行的说隐;另一方面,它又包含类似楚辞篇末卒章的“侏诗”、“小歌”,两种截然不同的文体样式合在了一起。因此,有学者认为五篇隐语与“侏诗”、“小歌”不是一个完整的整体。如梁启雄云:“荀子《赋篇》的原文,至此似已结束了;以下的侏诗,好像本来是另外一篇独立的篇章,不是《赋篇》的卒章;它的标题或是《侏诗》,或是《诗篇》。”<sup>①</sup> 本文认为《荀子·赋篇》是一篇形式完整、浑然一体的篇章,其产生缘于楚国祭祀先王、先师的娱神仪式,是荀子居楚多年浸染南楚巫祭传统后笔录的一篇祭祀之文。归根结底,它是祭祀文化的产物。学者认为《赋篇》是形式割离的篇章,乃是未曾认识到《赋篇》与先秦楚国祭祀文化关系的结果。

## 一 《赋篇》不作于齐国

《赋篇》究竟作于何时,这对于我们搞清楚其文体的发生具有重要意义。赵逵夫先生认为“《赋篇》包括荀卿作于不同时期不同地点的两篇作品:前半的五首是讖,作于齐宣王(前319—前301年)初至稷下时;后半为‘赋’,作于初次适楚,又去而至赵期间。”其理由是:讖的第三首在讲完设辞之后说“弟子不敏,此之愿陈,君子设辞,请意测之”;第一首、

<sup>\*</sup> 本文为2010年度教育部人文社会科学研究一般项目“先秦诸子散文文体及其文化渊源研究”(项目批准号:10YJC751030)与北京语言大学青年自主科研支持计划资助项目“先秦经典阐释与文体研究”(项目批准号:09JBG03)成果之一。

<sup>①</sup> 梁启雄:《荀子简释》,北京:中华书局1983年版,第360页。

第五首在讲完设辞之后说“臣愚不识,敢请之王”,下面接“王曰”二字,引起射覆之语(即所谓的谜底);第二首、第四首也有“臣愚不识”的字样。由此得出两个结论:五首讖作于荀况年轻之时,在其“三为祭酒”之前很早的阶段,他那时不是“老师”,而是“弟子”。五首讖有的是直接献给国君的,因此大体可以确定作于某一好隐的国君在位之时。赵先生根据《新序·杂事篇二》载无盐女向齐宣王献讖,宣王自称“好隐”的记载,推断此王即为齐宣王<sup>①</sup>。赵先生从文本中具体的称谓入手来考察《赋篇》五首隐语的写作年代,确为一个很好的切入点和思考的角度,但结论却有商榷之处。

关于荀子初入齐的年龄,史书记载多有抵牾。刘向《孙卿新书叙录》曰:“方齐宣王、威王之时,聚天下贤士于稷下而尊宠之。是时孙有秀才,年五十始来游学。”而《玉海》卷三十一引刘向此语,“年五十”改作“年十五”。《史记·孟荀列传》作“年五十始来游学于齐”。宋代晁公武《郡斋读书志》曰:“《史记》所云‘年五十’为‘年十五’之误。”《盐铁论》卷四《毁学》载:“李斯之相秦也,始皇任之,人臣无二,然而孙卿为之不食。睹其罹不测之祸也。”春申君死于公元前 238 年,李斯相秦在春申君死后二十五年,也就是公元前 213 年,荀卿至少这一年还是活着的,我们就以此年为荀卿卒年的上限。即便以齐宣王最末一年(公元前 301 年)荀卿始来齐,若以“年五十”来算的话,荀卿出生于公元前 351 年,其寿命至少 138 岁;若以“年十五”来算,其寿命在 103 岁左右。相比之下,显然后者更近情理。也就是说,荀子初至齐游学的年龄大概是 15 岁。

荀子在《赋篇》中自称为“臣”。如果《赋篇》真的是荀子“年十五”始来游学时献给齐宣王的话,我们不禁要问:在硕儒林立、名士满园的稷下学宫,一位初来乍到的十余岁的少年他有可能被封为“臣”而跻身于士大夫之列,并被君主多次接见吗?上古时期,“臣”应该不是随便就可以自称的。《孟子·滕文公下》曰:“古者不为臣,不见。”只有在诸侯国官僚体系中占有一席之地,方可称臣,方可正式地被君王接见。相信到了荀子时期,这一儒家基本原则还是继续延用的。荀子初来齐国游学之时并无官守,不可以随便称“臣”。即使荀子在齐襄王时期“修列大夫之缺”而“三为祭酒”,也不能认为他就是官僚体系中一员。对于此一问题,余英时先生有一段话特别值得我们重视:

稷下学有两个特点最值得我们注意:第一是君主待知识界领袖以师友之礼;第二是这些知识界领袖的专职即是各持其道以批评故事。……这些稷下先生并不是齐王廷的臣僚。所以田骈虽名列稷下,受政府奉养,但仍然自居为“不宦”(见《战国策·齐策》)。“先生”也是齐王对他们的一种尊称,表示以师礼相待之意。齐襄王时荀卿在稷下号称“最为老师”即可为证。……稷下先生的“不治而议论”……“不治”表示他们“无官守”,即不在官僚系统之内;易言之,即不是君主的臣下而是“师”或“友”。<sup>②</sup>

《孟子·公孙丑下》曰:“我无官守,我无言责也,则吾进退,岂不绰绰然有裕哉!”也就是说,如果没有官守,那么士人在与君王对话时应该是进退自如,比较放松的。但是我们看《荀子·赋篇》所记载的君臣之间的问答很是庄严肃穆。从这一角度看,荀子自称为“臣”,向君王说“隐”,不当是在齐国,而应该在别处。下文将逐渐言明。

① 赵逵夫:《〈荀子·赋篇〉包括荀卿不同时期两篇作品考》,《贵州社会科学》,1988 年第 4 期。

② 余英时:《内在超越之路》,北京:中国广播电视出版社 1992 年版,第 163—164 页。

《赋篇》中多处出现了“兮”字。《云》篇曰：“忽兮其极之远也，攬兮其相逐而反也，印兮天下之咸蹇也。”《蚕》篇曰：“有物于此，倮倮兮其状。屢化如神，功被天下，为万世文。”“兮”字是南方楚语的典型标志，屈原、宋玉等楚辞作品中含有大量的“兮”字以示感叹。而北方民族的作品似乎不曾见。《诗经·周南》《召南》中虽有“兮”字，如《葛覃》“葛之覃兮，施于中谷，维叶莫莫”，《標有梅》“標有梅，其实七兮。求我庶士，迨其吉兮”，但学者们考证“《二南》不是周初的北方的诗，而是东周的南方的诗”<sup>①</sup>。此“南方”也就是楚地。关于“兮”字与南方楚骚的关系，有学者指出：“‘兮’（些）字句是骚体的本质特征。”<sup>②</sup>我们基本上可以这么认为，“兮”在最初原本是南方楚骚特有的产物，只是后来南北文化融合以后，才有北人作品中出现“兮”字情况。《荀子·赋篇》即是一例。荀子为赵国人，齐宣王北居齐国当然也是北方人，荀子有没有可能创作一篇带有南方楚骚意味的“隐”语去取悦于一位北方的君主呢？显然是不太可能的。对于《赋篇》中的“王”究竟为何人，我们要重新考虑。

战国时期，说“隐”极为盛行，是宫廷极为普遍的娱乐活动。爱好说“隐”的君王实不止齐宣王一位。《史记·滑稽列传》曰：“齐威王喜隐，淳于髡说之以隐。”《汉书·艺文志》也录有《隐书》十八篇。而楚国也有一位好“隐”的君王，那就是楚庄王。《新序》和《吕氏春秋》都记载了此事。《新序·杂事》曰：

楚庄王莅政，三年不治，而好隐戏。社稷危，国将亡，士庆问左右群臣曰：“王莅政三年，不治，而好隐戏，社稷危，国将亡，胡不入谏？”左右曰：“子其入矣。”士庆入再拜而进隐曰：“有大鸟，来止南山之阳，三年不蜚不鸣，不审其故何也？”王曰：“子其去矣，寡人知之矣。”士庆曰：“臣言亦死，不言亦死，愿闻其说。”王曰：“此鸟不蜚，以长羽翼；不鸣，以观群臣之愚。是鸟虽不蜚，蜚必冲天；虽不鸣，鸣必惊人。”士庆稽首曰：“所愿闻已。”王大悦士庆之问，而拜之以为令尹，授之相印。士庆喜，出门顾左右笑曰：“吾王成王也。”中庶子闻之，跪而泣曰：“臣尚衣冠御郎十三年矣，前为豪矢，而后为藩蔽。王赐士庆相印而不赐臣，臣死将有日矣。”王曰：“寡人居泥涂中，子所与寡人言者，内不及国家，外不及诸侯。如子者，可富而不可贵也。”于是乃出其国宝璧玉以赐之。曰：“忠信者，士之行也；言语者，士之道路也。道路不修，士无所行矣。”<sup>③</sup>

《吕氏春秋·重言》对此事的记载与《新序》大体相似：

荆庄王立三年，不听而好隐。成公贾入谏，王曰：“不穀禁谏者，今子谏，何故？”对曰：“臣非敢谏也，愿与君王隐也。”王曰：“胡不设不穀矣？”对曰：“有鸟止于南方之阜，三年不动不飞不鸣，是何鸟也？”王射之曰：“有鸟止于南方之阜，其三年不动，将以定志意也；其不飞，将以长羽翼也；其不鸣，将以览民则也。是鸟虽无飞，飞将冲天；虽无鸣，鸣将骇人。贾出矣，不穀知之矣。”明日朝，所进者五人，所退者十人。群臣大说，荆国之众相贺也。故《诗》曰：“何其久也，必有以也；何其处也，必有与也。”其

① 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，天津：百花文艺出版社1999年版，第72页。

② 郭建勋：《论骚体的形式特征及其变异形态》，收入《聂石樵教授七十寿辰学术纪念文集》，成都：巴蜀书社1997年版，第69—71页。

③ [汉]刘向撰，石光瑛、陈新校释：《新序校释》，北京：中华书局2001年版，第271—271页。

庄王之谓邪！成公贾之隐也，贤于太宰嚭之说也。太宰嚭之说，听乎夫差，而吴国为墟；成公贾之隐，喻乎荆王，而荆国以霸。<sup>①</sup>

可见这位楚庄王对说“隐”这一娱乐活动是极其迷恋的。

那么，荀子有没有可能向楚庄王献“隐”呢？据《史记·春申君列传》载，春申君事顷襄王。据钱穆先生考证，此顷襄王即为楚庄王<sup>②</sup>。《史记·孟荀列传》载：“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。”身为兰陵令，也就可以说已经进入楚国的官僚体系之中，在楚王面前自称为“臣”当然是合情合理的。

不过在此我们需要提出的一个问题是：这五篇“隐”是荀子当面呈给楚庄王的吗？不是。《史记·春申君列传》载：“歇至楚三月，楚顷襄王卒，太子完立，是为考烈王。考烈王元年，以黄歇为相，封春申君。”也就是说，黄歇是在楚庄王死后，被其子楚考烈王封为春申君的，而荀子被封兰陵令是在黄歇成为春申君之后，此时楚庄王已死，因此他不可能当面呈给楚庄王这五篇“隐”。如此看来，《赋篇》中的“王”应该是指“先王”，即已逝的、好隐戏的楚庄王。唐代杨倞注“臣愚不识，敢请之王”条曰：“言礼之功用甚大，时人莫知，故荀卿假为隐语，问于先王云‘臣但见其功，亦不识其名，惟先王能知，敢请解之。’先王因重演其义而告之。”<sup>③</sup>清代王先谦《荀子集解》承此说。而其他《荀子》注本对此多模糊言之或干脆跳过。杨氏把“王”释为“先王”，是极具眼力的，遗憾的是他未曾给出具体的证据和理由，也未曾指出此“先王”是指哪一君王。荀子在楚国有官职，因而可以在楚庄王面前自称为“臣”；楚庄王好隐戏，因而荀子有可能在祭祀过程中说“隐”以取悦其魂灵。只有把“臣愚不识，愿闻之王”中的“王”理解为楚庄王，并且是已逝的楚庄王，我们才可以清楚地解释荀子为何在《赋篇》中自称为“臣”，以及其中所含有的南方楚语“兮”字等一系列相关的问题。同时，《蚕》篇“弟子不敏，此之愿陈，君子设辞，请测意之”中所言弟子和老师的关系，应该是指荀子和已逝的春申君的关系。春申君曾提携荀子作楚国兰陵令，有知遇之恩，以师徒相称当然是非常合乎逻辑的。

认识到《赋篇》中的“王”是已逝的先王，“师”是已逝的先师，对于我们进一步解释《赋篇》的发生具有重要意义。我们说，《赋篇》与楚国对先王、先师的祭祀活动密切相关。

## 二 《荀子·赋篇》源于楚国祭祀仪式

《荀子·赋篇》与楚骚传统一脉相承，是楚国巫祭娱神活动的产物。

首先，从语体上看，《赋篇》五首隐语的记述是庄重严肃的仪式性话语，与史书中所记载的君臣之间实际发生的说“隐”游戏迥然有别。上文中我们引到《新序·杂事篇二》和《吕氏春秋·重言》中楚庄王与大臣说“隐”的记载，可以清楚地看到，其语调是轻松活泼，活灵活现的。再看《赋篇》中的隐，以《礼》为例：

爰有大物，非丝非帛，文理成章。非日非月，为天下明。生者以寿，死者以葬，城郭以固，三军以强。粹而王，驳而伯，无一焉而亡。臣愚不识，敢请之王。

王曰：此夫文而不采者与？简而易知而致有理者与？君子所敬而小人所不者与？

① 王利器：《吕氏春秋注疏》，成都：巴蜀书社 2002 年版，第 2141—2144 页。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，石家庄：河北教育出版社 2002 年版，第 43 页。

③ 《四库全书》子部·儒家类·荀子，第 18 卷。

性不得则若禽兽,性得之则甚雅似者与?匹夫隆之则为圣人,诸侯隆之则一四海者与?致明而约,甚顺而体,请归之礼。礼。<sup>①</sup>

《知》、《蚕》、《云》、《箴》语体与此基本相同。设隐部分基本上都是四言韵语,句式整饬,予人以庄严肃穆之感。接之以“臣愚不识,敢请之王”之语则更是谦卑之至。“王曰”之后的话是“王”猜测和思考的过程,结尾之辞“请归之礼”表现出君王不常见的谦恭,这种谦恭也是只有在仪式活动中才可以看到的。对比《新序·杂事》、《吕氏春秋·重言》等史书所记载的君臣说“隐”时楚庄王的傲慢,其仪式性质显而易见。

说“隐”原本就是一种游戏,游戏的目的是使人轻松快乐,因此史书中所记载的战国时期君臣之间实际发生的说“隐”,皆轻松诙谐。虽深含大道,重在垂教,但并不庄重凝滞,句式也是寻常的生活语言。而《赋篇》的语言风格却庄严肃穆,整饬规范。游戏,只有在回忆或想象中变成一种仪式的时候,它才会变得肃穆,与真实的游戏拉开了距离。

其次,《蚕》篇设辞结束时曰“臣愚而不识,请占之五帝”,向我们透露了以说“隐”进行占卜的仪式活动的信息。杨倞注此条曰:“占,验也。五帝,少昊、颛顼、高辛、唐、虞。理皆务本,深知蚕之功大,故请验之。”<sup>②</sup>很明显,这是向远古贤明的五帝占验的问卜活动,保留了远古占卜的遗迹。朱光潜《诗论·诗与谐隐》说:“隐语在近代是一种文字游戏,在古代却是极严重的事。它的最早应用大概在预言谶语。”<sup>③</sup>上古时期,说隐原本是巫史阶层的职业传统,春秋战国则逐渐被士大夫或俳优学用,渐渐地娱乐化,成为宫廷流行的游戏。最初存于《周易》中的许多卦爻辞具有隐语的性质。《归妹》上六爻辞曰:“女承筐,无实。士刳羊,无血。”这是一首夫妻二人合作割羊毛的隐语。丈夫宰羊,却不见血;妻子承筐,却感觉不到收获,因为羊毛的比重太小,感觉不到分量。《左传·僖公十五年》记载,这首卦爻辞直接进入占卜活动中:

初,晋献公筮嫁伯姬于秦,遇《归妹》之《睽》。史苏占之曰:“不吉。其繇曰:‘士刳羊,亦无亡也。女承筐,亦无貺也。西邻责言,不可偿也。《归妹》之《睽》,犹无相也。’《震》之《离》,亦《离》之《震》,为雷为火,为嬴败姬,车说其輶,火焚其旗,不利行师,败于宗丘。《归妹》《睽》孤,寇张之弧,侄其从姑,六年其逋,逃归其国,而弃其家,明年其死于高粱之虚。”及惠公在秦,曰:“先君若从史苏之占,吾不及此夫。”<sup>④</sup>史苏将《归妹》完全看作一则隐语来占卜现实世界的祸福吉凶。隐语本身带有神秘意味,《蚕》篇保留了这种带有原始宗教性质的神秘色彩。

以说“隐”来祭祀先王,这一祭祀形式目前在先秦文献中似乎还找不到相关的记载,但我们可以完成这样一段逻辑:上古娱神活动都是根据人间的喜好向神进贡,投其所好的。楚辞中绚烂多彩的香草美人,就是以男女相悦之情来取悦神灵,以达到人神沟通的目的。后来的河伯娶妇也是同一逻辑。即使是在最普通的祭祀活动中,也是供以人间珍贵的鲜果美食以取悦于神。同样,以说“隐”取悦于王也是同一道理。楚庄王莅政三年,荒于政事而迷恋隐语,对说“隐”如痴如醉,以“投其所好”的思维来看,现实中的人完全可以

① [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局1988年版,第472—473页。

② 《四库全书》子部·儒家类·荀子第18卷。

③ 朱光潜:《诗论》,合肥:安徽教育出版社2006年版,第28页。

④ 杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局1981年版,第363—365页。

其生前所钟爱的隐语对其进行祭祀。这是完全可能的。

《赋篇》是中国文学史上第一篇以“赋”名篇的作品。荀子之前并无文体称“赋”。班固《汉书·艺文志》曰“不歌而诵谓之赋”,<sup>①</sup>“诵”是一种介于“歌”与“说”之间的表达形态。《墨子·公孟篇》曰:“诵诗三百,弦诗三百,歌诗三百,舞诗三百。”<sup>②</sup>《论语·子路》曰:“诵诗三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”<sup>③</sup>诵的对象中包含押韵的诗。《左传·襄公十四年》有“工诵箴谏”<sup>④</sup>之语,刘勰《文心雕龙》说“箴诵于官”,<sup>⑤</sup>诵的对象也包含箴,箴也是押韵的文体。中国早期文献的传播,一般都是通过口头传诵的形式流传下来,所以“诵”的对象一般都讲求韵律,以便于记诵。总之,在先秦时期,诵的对象都是有韵的文体。“赋”也是用来“诵”的,所以它也是韵文。我们看到《荀子·赋篇》五首隐语统统用韵。隐语本身并不押韵,但当它被投注于一种宗教仪式,并以吟诵的形式表达出来时,它就被改造成押韵的了。《赋篇》中这五首隐语的用韵,也反过来证明了它的宗教性质。

第三,《赋篇》有着与楚辞基本相同的结构。楚辞的产生乃是缘于巫术祭歌,学者多有论证。聂石樵先生云:“屈原采取楚地之声调,将民间祭歌加工、修润成《九歌》,又由《九歌》演变成《离骚》《天问》等鸿篇巨制。”<sup>⑥</sup>过常宝先生通过细致地考证进一步指出,《离骚》后半段的结构“神游求女”“上下求索”乃是对南楚索祭仪式的模仿。<sup>⑦</sup>《赋篇》也是缘于南楚的娱神活动,与楚骚一脉相承。从结构上看,《赋篇》与楚辞极其相似。以离骚为例,其结构主要有两大部分组成:一是正文的“上下求索”,即祭祀神灵的主体活动;二是篇末的“乱曰”。它以比正文更加简短、整齐的话语对整个篇章作结,是真个祭神活动的卒章。“乱曰”既有在内容概括总结的作用,同时又是音乐演奏的卒章。王逸《楚辞章句》认为:“乱,理也。所以发理词指,总摄其要也。屈原舒肆愤懣,极意陈词,或去或留,文采纷华,然后总括一言,以明所趣之意也。”<sup>⑧</sup>认为“乱曰”是放在篇末总括全章大意的概要。朱熹首先从诗乐舞角度对“乱曰”进行考察,《楚辞集注》曰:“乱者,乐节之名。”也就是说,“乱”是歌乐演唱的节奏。这一观点揭示了“乱曰”发生的根本原因,为后世学者广泛接受。我们认为,“乱曰”既是歌乐演唱的卒章,同时也有内容上的概括总结作用。

我们再来看《赋篇》。其结构也由两部分组成:主体部分是对先王、先师说“隐”的娱神活动,是整个祭祀活动的主干。篇末“侏诗”和“反辞”,其作用正同于楚辞“乱曰”。王先谦《荀子集解》注“反辞”曰:“反复叙说之辞,犹楚辞‘乱曰’。”<sup>⑨</sup>也是在篇末对整篇赋的内容作概括总结,句式是简短的四言韵语,与正文说“隐”的问对句式颇不相同。只不过不同的是,楚辞中的“乱曰”是歌乐演唱的,而《赋篇》“侏诗”“反辞”是用来赋诵的。

① [汉]班固撰,[唐]颜师古注:《汉书》,北京:中华书局1963年版,第1755页。

② [清]孙诒让:《墨子闲诂》,北京:中华书局1986年版,第456页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局1980年版,第135页。

④ 杨伯峻:《春秋左传注》,第107页。

⑤ [梁]刘勰著,范文澜注:《文心雕龙》,北京:人民出版社2006年版,第195页。

⑥ 聂石樵:《先秦两汉文学史稿·先秦卷》,北京:北京师范大学出版社1994年版,第451页。

⑦ 过常宝:《上下求索:一个祭祀的模式》,《文学遗产》,1996年第2期。

⑧ [汉]王逸:《楚辞章句》,北京:中华书局1985年版,第20页。

⑨ [清]王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局1988年版,第482页。

第四,从语词的角度考察,除了前文中我们所指出的《赋篇》中含有南方楚地的“兮”字之外,《赋篇》用语和词藻亦多承继楚骚。赵逵夫先生文中已作出细致周全的总结,录之如下:

《涉江》“阴阳易位”——《侏诗》“天地易位,四时易乡”;

《橘颂》“秉公无私”——《侏诗》“公正无私”;

《涉江》“忠不必用兮,先不必以”,“鸾鸟凤凰,日以远兮。燕雀乌鹊,巢堂坛兮……”——《侏诗》“仁人绌约,暴人衍矣;忠臣危殆,谗人服矣。”

《涉江》“伍子逢殃兮,比干菹醢”——《侏诗》“比干见剖,孔子拘匡”;

《怀沙》“玄文处幽兮,矇眊谓之不章。离娄微睇兮,瞽以为无明”——《侏诗》“以盲为明,以聋为聪,以危为安,以吉为凶”;

《怀沙》“凤凰在笱兮,鸡鹳翔舞”——《侏诗》“螭龙为螭蜺,鸱枭为凤凰”;

《惜往日》“妒佳冶之芬芳兮,嫫母姣而自好。虽有西施之美容兮,谗妒入以自代”——《侏诗》“閭嫫子奢,莫之媒也。嫫母力父,是之喜也”;

《天问》“冥昭瞢闇,谁能极之?”“日月安属,列星安陈?”——《侏诗》“列星殒坠,旦暮晦盲。闇暗登昭,日月下藏”。<sup>①</sup>

我们不妨设想一下这次以“说隐”为中心的娱神仪式:有两个阵营的巫师,一方作为现实中的祭祀者,另一方扮演彼岸世界的先王、先师或被卜问的五帝。首先是作为祭祀者的巫师设隐,呈奉给神灵揣摩;然后代神灵宣言的巫师进行揣测,设覆,完成一个问对过程。每一次献“隐”程式基本相同。最终再由祭祀的巫师诵读《侏诗》和《反辞》,作为整个祭祀活动的终结,并向神灵表达自己的情绪和愿望。《赋篇》很有可能就是荀子在居楚多年以后对楚国某一次娱神活动的笔录。

### 三 荀子与楚国巫祭之风

在此,有一个问题我们必须注意到:荀子是一个旗帜鲜明的唯物主义者,在天人关系上,他肯定人的力量,主张“制天命而用之”,一再强调人对客观世界的主观能动作用。这样一个坚定的唯物主义者,他能容忍祭祀、占卜等带有神秘宗教意味的活动吗?

《史记·孟荀列传》载:“荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信祥,鄙儒小拘如庄周等又滑稽乱俗,于是推儒墨道德之行事兴坏,序列数万言而卒。”从这段材料看,荀子似乎的确反对祭祀、巫卜等带有原始意味的宗教活动,但是,他并不一味反对祭祀占卜,而只是反对荒于大道的过度巫卜。对于一般的祭祀活动,他并不反对,而是将其纳入到竭力主张的“礼”教活动中。对于古老传统的祭典,荀子不排斥,他说:

故社祭土也,稷祭稷也,郊者并百王于上天而祭祀之也。(《荀子·礼论》)  
祭祀土地之神和穀神,并且在郊祭中对百王进行群祭,荀子完全继承而无反对之意。

对于丧礼,荀子给予极大的关怀:

月朝卜日,月夕卜宅,然后葬也。(《荀子·礼论》)

<sup>①</sup> 赵逵夫:《〈荀子·赋篇〉包括荀卿不同时期两篇作品考》,《贵州社会科学》,1988年第4期。

处理丧礼,必须经过巫师卜日、卜宅,然后才能确定丧礼的时间和地点。

甚至连祭礼本身,也必须经过卜筮这一环节才能决定日期:

卜筮视日,斋戒修涂,几筵馈荐告祝,如或飧之,物取而皆祭之,如或尝之,毋利举爵,主人有尊,如或觞之,宾出,主人拜送,反,易服即位而哭,如或去之。(《荀子·礼论》)

天子的活动也应该有巫觋宗祀人员跟从:

出户而巫觋有事,出门而宗祀有事。(《荀子·正论》)

政府组织机构中也应该有宗祀人员的席位和职能:

相阴阳、占祲兆、钻龟陈卦,主攘择五卜,知其吉凶妖祥,伛巫跛击之事也。(《荀子·正论》)

对于求雨这种近乎迷信的仪式,荀子也并不反对:

雩而雨,何也?无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也,故君子以为文,而百姓以为神,以为文则吉,以为神则凶。(《荀子·天论》)

求雨而得雨,百姓认为是神应许了他们的祈求,而荀子则认为不求神也会降雨的,下雨与否只不过是偶然,与祭祀与否没有必然联系,但他并不反对“雩”祭,而主张将其人文化——“以为文则吉,以为神则凶”,也就是将祭祀纳入其“礼”教思想体系之中。

礼,原本就是来自于原始的宗教祭祀,充满了敬畏、恐惧、神秘和祈求之情,荀子则予以人文化的解释和升华:

祭者,志意思慕之情也,忠信爱敬之至矣,礼节文貌之盛矣。苟非圣人莫之能知也,圣人明知之,士君子安行之,官人以为守,百姓以成俗,其在君子,以为人道也,其在百姓,以为鬼事也。(《荀子·礼论》)

祭祀就是亡灵表达缅怀思慕之情。君子以为是人道则可,而百姓以为鬼事则不可。但是,祭祀是完全可以“礼”的样态保存下来的。

对于礼的根本,荀子认为:

礼有三本,天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡焉无安人。故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。(《荀子·礼论》)

祭祀天地、祖先,是远古以来就有的宗教传统,也是巫师传统的核心内容,荀子对此加以继承。不同的是,荀子在此加上“君师”,确立了祭祀天、地、君、亲、师完整的儒家宗教仪式。因而在《赋篇》中不仅看到他记载对先王的祭祀,也有对先师的祭祀。荀子把祭祀占卜等宗教活动,纳入了其一贯主张的“礼”教体系中了。《汉书·地理志》曰楚国向来“信巫鬼,重淫祀”,巫祭文化极其发达,荀子在楚国居留多年以后,在思想意识上浸染巫祭之风,在创作上也承继了楚骚传统,因此,他在将当时举行的某一次祭祖、祭师仪式笔录下来时,就带有明显的楚骚意味和结构上的祭仪特征。这份笔录,作为完整的文本保留下来,就是我们今天看到的《赋篇》。

(作者通讯地址:侯文华 北京 北京语言大学人文学院 100083)

(责任编辑 晓 宁)