

周秦汉唐文化工程·学术研究文库

文史存稿

永年自署



WENSHICUNGAO



三秦出版社

周秦汉唐文化上恒·子术研究文库

文史存稿

黄永年 著

三秦出版社

图书在版编目(CIP)数据

文史存稿/黄永年著. —西安:三秦出版社, 2004.5
(周秦汉唐文化工程/魏全瑞主编)

ISBN 7-80628-708-6

I.文... II.黄... III.史学—文集 IV.K0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 042830 号

周秦汉唐文化工程 文 史 存 稿

黄永年 著

出版发行	三秦出版社 新华书店经销
社 址	西安市北大街 131 号
电 话	(029) 87205106
邮政编码	710003
印 刷	西安交通大学印刷厂
开 本	850 × 1168 1/32
印 张	18.875
字 数	435 千字
版 次	2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷
印 数	1—2500
标准书号	ISBN 7-80628-708-6/K·302
定 价	25.00 元

自序

这本《文史存稿》，是在我们大陆上出版的我的第二本文集。

我最初问世的论文集，是执教美国的友人汪荣祖教授代为编辑，并起了个《唐代史事考释》的书名，交付台北联经出版事业公司在1998年1月出版的。据说销路还不错，不断有人购读，可在大陆上不易买到。因此，我把《唐代史事考释》中的文章挑选了一部分，加上上世纪90年代研究北朝齐周和隋隋史事的成果，以及几篇讲宋以后的文章，编成一册《文史探微》，2000年10月由中华书局出版，成为我在我们大陆上印行的第一本文集。

不过我对这第一本文集仍不怎么满意。因为当时限于字数，篇幅压得太小了。讲唐代文史的将近一半不曾收入，讲版本、讲小说、讲近现代的也多被挤掉。还有半个世纪前上大学时发表的文字，有几篇讲先秦的、讲明器的，现在学术界似还没有出现新的东西可以取代。因此颇拟再结集第二本文集来容纳。这个打算最近得到三秦出版社的支持，于是花了点时间，将上述这些旧作，加上一些新写出的，编成了这本《文史存稿》付印。

旧作中还有一些没有收进这本《文史存稿》。是因为上海书店出版社在2000年9月出了我的一本《树新义室笔谈》，把若干旧作用札记的形式改写后收了进去。还有几篇如当年讲狐与胡的关系和陈寅恪先生商榷的，讲朴刀形制的，也另行收在

2001年1月华东师大出版社出版我的零星文字《学苑零拾》里。现在编《文史存稿》自不宜再收，庶免重复。

真如上小学时作文课上常写的套话，叫什么“光阴似箭，日月如梭”，不知不觉地早过了古稀之年。除出过几种教材并写了本专著外，像样的论文先后不过发了上百篇。和我的老师吕诚之（思勉）先生、顾颉刚先生以及先外舅童丕绳（书业）先生在学术上的重大贡献比起来，实在太渺小了。只是所写的包括收在这本《文史存稿》里的，不论是填补学术领域的空白，还是纠正他人的失误，都好歹拿出了自己的东西，从不曾玩点人所共知的来敷衍凑数，以求名图利。这点自信可以对得起读者，对得起三秦出版社支持出版这本《文史存稿》的各位先生。

2003年10月12日黄永年序于西安南郊

附带说一下，按照新闻出版署及国家语委会（1992年文件）《出版物汉字使用管理规定》，古代历史文化学术研究著述必要时可以使用繁体字、异体字。因此这本《文史存稿》里有的人名就用原来的繁体不予简化，如魏徵不简化为魏征，刘濬不简化为刘浚，因为繁体里也有征字、浚字，用了征、浚等于给古人改名。此外如抄书之抄也可写成钞，讲旧时抄本习惯写成钞本，就不必一律改钞成抄。身分今多仍写作身份，如身份证就没有改写成身分证，凡此均按通行的办法处理，不更立异。

目 录

释《天问》	(1)
春秋末吴都江北越都江南考补	(27)
李斯上书谏逐客事考辨	(37)
邳城和三台	(41)
从文献记载看六世纪中期到七世纪初年的洛阳	(52)
尉迟迥相州举兵事发微	(64)
论武德贞观时统治集团的内部矛盾和斗争	(88)
唐太宗生年考实	(122)
李勣与山东	(128)
读唐刘潜墓志	(146)
盛世英主唐玄宗	(161)
开元天宝时所谓武氏政治势力的剖析	(168)
《全唐文·杨妃碑记》伪证	(179)
说马嵬驿杨妃之死的真相	(184)
说唐玄宗防微杜渐的两项新措施	(193)
唐玄宗朝姚宋李杨诸宰相的真实面貌兼论李杨与 宦官高力士之争	(206)
唐肃宗即位前的政治地位和肃代两朝中枢政局	(226)
论安史之乱的平定和河北藩镇的重建	(252)
唐代的宦官	(269)
唐代籍帐中“常田”“部田”诸词试释	(280)
唐天宝宣城郡丁课银铤考释	(327)

唐代家具探索	(342)
论唐代明器中的木明器	(357)
《纂异记》和卢仝的生卒年	(362)
论韩愈在中国思想史上的地位	(374)
《类编长安志》点校前言	(392)
陈寅恪先生称誉赵宋文化之解说	(414)
《西崑酬唱集》旧注本影印前言	(418)
释《西崑酬唱集》作者人数及篇章数	(422)
记修绶山房本《宣和遗事》	(425)
重论施彦端是否施耐庵	(429)
今本《西游记》袭用《封神演义》说辨正	(441)
说《西游记》中欠照应的漏洞	(462)
影印清顺治钞原本《绛云楼书目》缘起	(466)
跋康熙时舒木鲁明钞本《唐摭言》	(472)
从三峰钟板的恢复说清高宗对世宗时事的翻案	(476)
《独秀峰题壁三十首》的版本和校勘	(492)
说《颐和园词》兼评邓云乡《本事》	(521)
百年来的中国古文献研究	(550)

释《天问》

《楚辞》本不易读，其中《天问》历来注家尤感难于通解。早在东汉时王逸的《楚辞章句》里就说：“昔屈原所作，凡二十五篇，世相教传，而莫能说《天问》，以其文义不次，又多奇怪之事。”清初林云铭在《楚辞灯》里也说：“一部《楚辞》，最难解者莫如《天问》一篇，以其重复倒置，且所引用典实多荒远无稽。”林氏注书虽为正统学人所轻视，《章句》则是传世第一部《楚辞》古注。“文义不次”自出现“重复倒置”，“荒远无稽”始成其“奇怪之事”，这二者只要接触《天问》的人都会有此感受，确可说是通解《天问》道路上的一对障碍物。

但王逸以下所见到的《天问》未必就是《天问》的原本。原本《天问》是否已是“文义不次”？王逸答复是肯定的，他在《天问》篇的叙里就这么说，并且对所以“文义不次”作了解释，即所谓：“屈原放逐，忧心愁悴，彷徨山泽，经历陵陆，嗟号旻旻，仰天叹息，见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵琦玮僬佹，及古贤圣怪物行事，周流罢倦，休息其下，仰见图画，因书其壁，何而问之，以渫愤懣，舒泻愁思。楚人哀惜屈原，因共论述，故其文义不次云尔。”案“仑”古训为理为伦，这也就是“论”字本义，这里所谓“论述”就是整理写出的意思，也就是说：屈原在宗庙祠堂的壁画上题了词句，后人加以整理清写出来，因为壁画本来没有次序，所以清写出来的《天问》也就“文义不次”。这种说法颇为后来某些

注家所承用，如朱熹《楚辞集注》的《天问》篇叙就几乎全抄《章句》这段话。只是这段话并经不起推敲。(1) 先秦时虽有宗庙却未必有公卿的祠堂，有祠堂、祠堂里有画像已是汉代的事情，如现存武氏祠、孝堂山等画像石均是其遗存，王逸是否见到这类祠堂里的画像从而想当然地推测《天问》的来历？(2) 先王宗庙是庄严神圣的场所，未必能让人家罢倦休息，更不可能随便让人家在画像上题句，即使公卿有祠堂也不可能让人家在画像上题句。(3) 这些壁上的画像就是排列有序的，看破坏得不厉害的武氏祠画像石拓本就可知道，因此即使可以在上面题句，或者不在上面题而直接依次写成《天问》，那《天问》的内容也应次序井然，何能“文义不次”。(4) 更重要的是，今本《天问》虽确似有“重复倒置”之处，可大体上仍有其次序，如辈分先于林云铭的王夫之在《楚辞通释》里就说，《天问》“篇内事虽杂举，而自天地山川，次及人事，追述往古，终之以楚先，未尝无次序存焉”，并进而认为此“固原自所合缀以成章者，逸谓书壁而问，非其实矣”。这种见解自比王逸高明，至少《天问》原本并非“文义不次”这点可成定论。

原本本有次序，何以今本看上去确有点“文义不次”？其原因颇为复杂。首先，是在传抄中发生了错简，远在先秦古籍里本是常有的，就《楚辞》本身来说，《九歌》中《少司命》篇“与女游兮九河，冲风至兮水扬波”，和《河伯》篇“与女游兮九河，冲风起兮横波”相重，前人已指出《少司命》篇这句话是因错简致衍。只是《天问》在讲人事即历史部分的错简更多些，前后倒置得更厉害些。但这还好办，更难办的是《天问》作者的历史观念和传统的不完全一样。在这个问题上二三十年代我国研究古史的前辈学者、包括顾颉刚师倡导的所谓“古史辨派”本已取得了丰硕的成果，遗憾的是还没有被讲说

《天问》的人所充分利用。

我国同胞对古史的传统观念，大体是秦汉时候形成的。司马谈、司马迁父子合撰的《太史公书》即《史记》，就本此观念写出了五帝、夏、商、周几个本纪。这实际上是先秦黄河流域诸夏集团历史观念的延续和发展。这种历史观念在春秋时期留下的资料已多欠完整，这里不妨举几个战国时期的。如《孟子》所说“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，……举舜而敷治焉，舜使益掌火，……禹疏九河，……后稷教民稼穡，……契为司徒”（《滕文公上》），以及尧禅舜，舜禅禹，禹传子（《万章上》），汤、武、周公征诛（《滕文公下》）；《荀子》的《成相》篇所说“尧授能，舜遇时，……舜授禹，以天下，……禹敷土，平天下，……契玄王，生昭明，……十有四世乃有天乙是成汤”，“武王怒，师牧野，纣卒易乡启乃下”，就都与后来《史记》的口径相一致。《古本竹书纪年》辑校本保存的魏国史官所追记春秋以前世系史事，也和《史记》基本相符。

再说《天问》。《史记·屈原贾谊列传》有“太史公曰：余读《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》，悲其志”的话，说明司马迁或司马谈认为《天问》是屈原的作品，王逸以来多数注家也如此认为，有异议的只是少数，对此可姑置不论。因为从文辞，从内容“终之以楚先”来看，《天问》至少绝无问题是战国时楚人的作品。而楚在春秋时是和诸夏处于对立地位的蛮夷，鲁、齐、晋、郑等诸夏的统治者是周的宗室亲戚，是周文化的继承传播者，而楚则属于商和东夷的文化系统。这种迹象不仅在一部《左传》中层出迭见，即在西汉时候的文献里仍有明文可稽。如《史记·楚世家》就说楚王熊渠自称“我蛮夷也，不与中国之号谥”；《公羊传》讲到诸夏受楚和狄的夹攻时说“南夷与北狄交，中国不绝若线”（僖四年）。对此前辈学者也

多已有所论证，同时，这些前辈学者也弄清楚商和周是地处东西的两个民族，商和东夷为一体，周则以夏的继承者自居。因此，商和东夷文化系统自有其不同于诸夏的历史观念。《天问》既是楚人所作，其历史观念自必有所同于商和东夷。同时，《天问》又是战国时楚人所作，经过春秋时楚和诸夏的多次交往，包括武力争战和和平聘盟，势必不同程度受到诸夏文化的影响。加之楚人究竟不算商和东夷的正统嫡系，在春秋时且和商的嫡系继承者宋襄公打过一大仗，宋人所作《商颂》中“武王靡不胜，龙旂十乘，大辂是承，邦畿千里，维民所止，肇域彼四海”云云的气魄和感情，对楚人来说已不复具有。总括这三项因素，就形成了战国时楚人特有的历史观念，即既以商和东夷的观念为基础、又渗入了诸夏的传统、与商和东夷已不尽相同的历史观念，这也就是《天问》里的历史观念。

这种观念，秦汉以还的古人自己无从知悉，今人又少考虑，自然容易把并非“重复倒置”之处也误认为“文义不次”。这应是产生“文义不次”之感的又一个原因，而且是比真的错简倒置更重要的原因。

弄清楚这一点，对通解《天问》的另一个障碍——“多荒远无稽”“奇怪之事”也就可以理解。商人的文化水准本来应比周人高，《尚书》的《多士》篇里就说到“惟殷先人有册有典”，可见商人已有为数不少的典册即文献，可是后来留下了什么呢？《尚书》的所谓《商书》里只有《盘庚》三篇可算是真正商人的文献，加上《商颂》是宋人的作品而已。此外《史记》的《殷本纪》里有个商先公先王的世系，经出土的甲骨文证实确系商人所遗留。祝史们撰写的《山海经》和其他先秦古籍里则保存了一点零星的商人神话传说。更多的神话传说、文献典册统统在诸夏政治文化的高压下毁灭了。至于楚人，在春

秋时本也有他们的文献典册，《左传》昭十二年楚灵王说他的左史倚相所能读的“三坟、五典、八索、九丘”，就应是当时楚人拥有的文献典册，可惜同样失传了，没有片言只语遗留下来，只有《国语》的《楚语》以及《左传》里残存部分楚国史官的纪言纪事。因而《天问》里许多本来有文献可资稽考的东西也就成为了“荒远无稽”的“奇怪之事”，除非将来也像商人的甲骨那样出土大量的楚人典册，这些“奇怪之事”恐怕永远得不到解答。

以上就是我从整体上对《天问》的理解。根据这些理解，可以对《天问》重新作一次疏释。(1) 主要是摒弃过去用传统历史观念来硬套《天问》的错误做法，而改就《天问》的历史观念来疏释《天问》；同时又可借此把《天问》特有的历史观念具体化起来，让人们看到它和传统观念有哪些异同。(2) 王逸《章句》以来的错简，自然得同时更正复原。对此前人和今人本已作过多次尝试，我所见到的就有清人屈复《楚辞新注》所附的《天问校正》，今人林庚先生的《天问论笺》和金开诚先生《楚辞二题》中的《〈天问〉商周史事错简试说》。金先生所说有些地方与鄙见相同，可惜仅局于商、周而未及其他部分，因而在这里仍有必要把全篇存在的错简重新试作更正，当然更正时同样得遵循《天问》特有的历史观念而不能被传统历史观念所束缚。(3) 《天问》中所用典实，凡前人今人已作了较妥善的解说而不致滋生疑义者，则概从省略。因为本文并非正式给《天问》作笺注，而且游国恩先生主编，金开诚先生、董洪利先生、高路明女士补辑的《天问纂义》已经出版，对王逸以来下迄清人的各种解说搜罗略备，民国后的新说则有闻一多先生的《天问疏证》和林庚先生的《天问论笺》，研读者自可参阅。只有在旧说新解有所失误而易引读者入歧途时，本

文才酌事匡正或重作疏说。由于文献沦丧不得其解之处则一概阙疑，不敢效某些旧说新解之想当然。

由于王逸《楚辞章句》真正的单行原书恐已不传，《天问》正文姑从次一等的洪兴祖《楚辞补注》。

曰：遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？

案以上是讲浑沌时的情况。

“明明暗暗，惟时何为？”是说浑沌时明明暗暗，其时究竟在干什么。“阴阳三合，何本何化？”则讲由浑沌进而化出上帝和天地万物。“三合”之“三”即“参”，说所以能化出上帝和天地万物者，是由于浑沌中有阳和阴在参合之故。有的注家把“明明暗暗”释成昼夜，释成日月星辰，把“阴阳三合”的“阴阳”释成天地，加进人成为“三合”，都错了，因为这些东西都是浑沌结束后才出现的，浑沌时何能有之？

这种浑沌思想，是商和东夷独有的，还是周人也具有的，尚有待探讨。

二

厥萌在初，何能亿焉？璜台十成，谁所极焉？登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之？

案这一段今本在讲商史舜事的“舜闵在家，父何以鰥？尧不姚告，二女何亲”和“舜服厥弟，终然为害，何肆犬体，而

厥身不危败”之间，显然是错简，应移到这里。这是讲主宰天地万物的上帝和制造人类的女娲的出现。

“厥萌在初，何所亿焉？”是讲浑沌结束最初萌现了上帝、女娲这些事，究竟是谁把它亿度出来的？

“登立为帝”的“帝”就是上帝^①，“登立为帝，孰道尚之？”是讲这第一个上帝究竟是谁把他捧上去的？“璜台十成”的“璜台”，即用璜玉装饰上帝驾临的台，古人多认为上帝生活在高山、高台上，这“十成”即言其高，“谁所极焉”者，即说这十成高的璜台是谁给上帝建成的？因为当时除上帝之外还没有出现其他生命。

“女娲有体”的女娲即制造人类的女娲，闻一多先生《疏证》引用《太平御览》卷七八所载《风俗通》“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇给，乃引绳于垺泥中，举以为人，……”认为：“此问万民之身，女娲所作，女娲之身，复谁所作邪？”是讲对了的。《风俗通》虽出东汉末年应劭手，所载俗说固不妨其为先秦时流传下来的旧说。至于讲了上帝就讲女娲造人，下文再讲天地者，则由古人不懂得生物起源和进化理论，认为除了上帝主宰一切外，天地万物都是为人服务的，这也就是较早的一种人为“天地之性最贵者”（《说文》八上）的思想。

① 《天问》以至《楚辞》中较古诸篇均绝无以“帝”称人王的，《惜诵》“令五帝以枳中兮戒六神与响服”中的五帝，也只是战国时出现“五方帝”即东南西北中五个上帝，而不是包括帝尧、帝舜在内的作为人王的“五帝”。至于《天问》讲汤伐桀时有“不胜心伐帝”之语，这“帝”当是误字，否则本句别有脱误，而决不能如注家所说这“帝”是指夏桀，因为先秦古书里从无以“帝”称桀者，“帝桀”一词在《史记》的《夏本纪》里才出现。

这种浑沌结束后先有上帝，再有女娲造人，然后再是天地万物的思想，不见于《诗》、《书》、《左传》等诸夏文化系统的典籍，当为商和东夷或楚人所特有。

三

圉则九重，孰营度之？惟兹有功，孰初作之？斡维焉系？天极焉加？八柱何当？东南何亏？九天之际，安放安属？隅隈多有，谁知其数？天何所沓？十二焉分？日月安属？列星安陈？出自汤谷，次于蒙汜，自明及晦，所行几里？夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹？女岐无合，夫焉取九子？伯强何处，惠气安在？何阖而晦？何开而明？角宿未旦，曜灵安在？

案以上是讲天。

这部分旧注大体正确。只是“女岐”和“伯强”应如闻一多先生《疏证》释为九子星和箕星，因为这样才能放进讲天里边，而且上面已讲了“出自汤谷”的日和“夜光何德”的月，接着讲星也正合适。

至于这种天的观念是商和东夷抑或周人所有，尚有待探讨。

四

不任汨鸿，师何以尚之？金曰何忧，何不课而行之？鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹愎鲧，夫何以变化？纂就前绪，遂成考功，何续初继业，而厥谋不同？洪泉极深，何以

冀之？地方九则，何以墳之，河海应龙，何尽何历？鲧何所营，禹何所成？康回冯怒，坠何故以东南倾？九州安错？川谷何洿？东流不溢，孰知其故？东西南北，其修孰多？南北顺蹇，其衍几何？昆仑县圃，其尻安在？增城九重，其高几里？西北辟启，何气通焉？日安不到，烛龙何照？羲和之未扬，若华何光？何所冬暖？何所夏寒？焉有石林，何兽能言？焉有虬龙，负熊以游？雄虺九首，儵忽焉在？何所不死？长人何守？靡蓀九衢，臬华安居？一蛇吞象，厥大何如？黑水玄趾，三危安在？延年不死，寿何所止？鲧鱼何所？魓堆焉处？羿焉弹日？鸟焉解羽？

按以上是讲地。地上的神话比天上多，所以文句也比天上多出许多。

“不任汨鸿”到“禹何所成”，是讲治理洪水。古人认为先有洪水，治理好才露出大地供人类生存。谁来治理，这里讲了鲧和禹两位。最早注意到禹有神性的是顾颉刚师，其最后定论见所撰《九州之戎与戎禹》以及和童丕绳（书业）师合撰《鲧禹的传说》（后均编入《古史辨》第七册），指出禹即句龙，鲧即共工，本都是今河南嵩山以西到陕西陇山秦岭之间的“九州之戎”的宗神，后来禹又成为周人的社神即土地的主宰神。《山海经》的《海内经》所说“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复生禹，帝乃命禹卒布土以定九州”，就是鲧、禹治水的原始神话。这里的“帝”和《天问》“帝何刑焉”的“帝”都是上帝，“息壤”据郭璞注是“土自长息无限，故可以塞洪水”，本系上帝的治水法宝，鲧未经上帝许可偷了它去治水才被杀，后人说他“堙”即“塞”的办法失败致被惩处，乃是战国时北方晚出之说。《海内经》的“鲧复生禹”也就是《天问》的“伯禹復鲧”，“復”、

“復”本都是“腹”字，是说鯀虽被杀，肚子里却生了个禹出来。禹奉上帝之命用息壤把洪水治好，即《天问》所说“洪泉极深，何以寘（填）之”。《海内经》的“以定九州”即《天问》的“地方九则，何以填之”。《海内经》的“以定九州”即《天问》的“地方九则，何以填之”，“填”是使之高，即把低洼的九州用息壤填高。最早本是填高“九州之戎”所居的小九州，战国时才变为把中国划分成的大九州。“九州之戎”本早和诸夏相融合，《天问》和《海内经》里有这个治水神话显然是接受了诸夏文化。但这个治水神话的细节在《天问》和《海内经》里又略有不同：（1）“不任汨鸿，师何以尚之？金曰何忧，何不课而行之”，确如旧注所说和《尧典》四岳荐鯀治水一段话相吻合，这已是晚出之说，《海内经》里就无此痕迹。（2）鯀治水时听任“鸱龟曳衔”以引路，禹则改用应龙来划河海即所谓“河海应龙，何尽何历”，好像鯀的失败被杀和鸱龟引得不得法也有关系，这也是《海内经》里没有的。（3）既说禹“纂就前绪，遂成考功”，即禹只是继续鯀的堙水而得到成功，接着又说“何续初继业，而厥谋不同”，则已知道了战国时以为鯀堙填而禹改用疏导之新说，不过作《天问》者不信此新说，故用“何续初继业，而厥谋不同”来反诘。凡此颉刚师、丕绳师文章中似尚未有所分析^①。

① 至二师文中所考社神禹的形体为龙，已为闻一多先生《疏证》所接受。我并认为《招魂》“君无下此幽都”一段所说“土伯九约，其角觺觺些”的“土伯”，也就是社神或其分化。王逸《章句》：“约，屈也。”“九约”就是龙蛇盘屈，“九”只是多数即盘了好多盘的意思，龙有角，所以说“觺觺”。旧时神庙中有塑成龙蛇盘屈状放在地上供养的所谓“土龙”，即其遗制。《招魂》无疑亦出战国时楚人手，由此也可见诸夏文化对楚文化的渗透。