

目 錄

《河伯》“以女妻河”考	曹勝高/1
南朝皇族與吳聲西曲的創作和傳播	翟景運/14
論晉宋之際文筆之辨的社會背景	王曉萌/26
“王融稱字”考辨	金 溪/36
南宋以來“十四經”說考論	程蘇東/43
《毛詩正義》校文與刊本《毛詩詁訓傳》版本之淵源	
——以國家圖書館藏宋刊《毛詩詁訓傳》為例	徐建委/58
北京師範大學圖書館藏《歷代經籍考》偽書考	王 媛/70
“很”類程度副詞從上古到中古演變的語義基礎	姜仁濤/77
再談“父母唯其疾之憂”	袁健惠/92
談《論語》中的“也已矣”連用現象	曹銀晶/102
《文選》中“於”的用法考察	張 文/118
護羌校尉與前涼張氏政權	王 珊/133
徽宗朝三舍法述論	楊 鑫/146
《宋會要輯稿》職官四一走馬承受公事門史事系年	
正誤	秦克宏/162
燕遼、海岱、中原地區新石器時代玉器關係探討	員雪梅/172
元青花人物故事器物的圖像及相關問題	徐華烽/190
王弼《周易注》卦爻辭釋例	張二平/203
養生：體道之路	
——略論玄學心性論的建構	黃敬愚/215
阮籍的大人先生境界	趙 翔/226

	仁者自愛 ——儒家傳統的道德生命觀及其哲學基礎 王 楷/240 《呂氏鄉約》誕生的關學背景研究 肖偉光/254 易何為而作 ——朱子論《周易》的成書過程 吳 寧/266 一本萬殊與理欲分馳 ——船山論氣質之性的取向及其對孔孟程張的
2	折中 趙 炎/277 “如來藏”新解 岳砥柱/291
目 錄	北大國學研究院博士論文選 如何認識世界的真相 ——從僧肇《物不遷論》談起 蘇 磊/304 南北朝至唐宋時期佛教占相術之研究 石 剛/314 《華嚴五教止觀》的理論貢獻 李海峰/329 禪宗護國思想初探 熊江寧/340 虛雲老和尚戒律思想探析 何小平/349 梁啟超以《大乘起信論》“一心開二門”解中西 哲學述評 翟奎鳳/359 先秦儒家正義思想研究方法芻議 路振召/373 樂教何以育德 ——試以情感主義倫理學詮解 王 玲/383 錢穆論為學次第述要 譚 惟/402 入門之道 ——有感先賢讀書論 陳探宇/412 西南聯大時期的國學研究 閔 軍/427

《河伯》“以女妻河”考

曹勝高*

《九歌》中《河伯》一篇，歷來存在較大的爭議：焦點在於河伯若為黃河之神，則楚地何必祭祀？若非黃河之神，其神格究竟為何？王逸、朱熹、蔣驥、姜亮夫、郭沫若、金開誠等，以其所祀為黃河之神。他們或以為楚人曾至於黃河邊，或以為祭祀黃河乃諸侯望祀行為。也有學者以為河伯非指黃河之神，而是泛指楚國水域之神。^① 湯漳平認為河伯乃楚墓竹簡中的大水。^② 欲解決此問題，需要從文本出發，分析《河伯》所寫祭河之方式，並結合《九歌》的性質，分析《河伯》何以出現在楚人的祀典中，對《河伯》和《九歌》進行系統的考察。本文試論之。

一、“河伯”為黃河之神

首先可以肯定的是，在北方文化系統中，河多專指黃河。如甲骨卜辭中就有“其求年于河，雨”、“庚辰貞，日有食，告于河”的記錄，^③ “河”乃商人對黃河的稱呼。且《左傳》、《竹書紀年》、《穆天子傳》、《韓非子》、《莊子》、《晏子春秋》中提及“河”的，無一例外均指黃河。《爾雅·釋水》：“河出崑崙虛，色白；所渠並千七百一川，色黃；百里

* 曹勝高，北京大學國學研究院 2005 屆文學博士，現為東北師範大學文學院、亞洲文明研究院教授，主要從事中國傳統文化研究。

① 易重廉：《〈河伯〉祀主新考》，《文學遺產》1985 年第 1 期。

② 湯漳平：《再論楚墓祭祀竹簡與〈楚辭·九歌〉》，《文學遺產》2001 年第 4 期。

③ 董作賓：《殷虛文字·甲編》3640，商務印書館 1948 年版，第 303 頁；郭沫若、胡厚宣：《甲骨文合集》第四期（第十二冊）33699，中華書局 1982 年版，第 4176 頁。

一小曲，千里一曲一直。”“河”專指黃河，當無歧義。

“河伯”神話形成于黃河流域。《山海經·大荒東經》：“王亥託於有易、河伯僕牛。有易殺王亥，取僕牛。河念有易，有易潛出，為國於獸，方食之，名曰搖民。帝舜生戲，戲生搖民。”郭璞注引古本《竹書》：“殷王子亥賓於有易而淫焉，有易之君綿臣殺而放之。是故殷主甲微假師於河伯以伐有易，滅之，遂殺其君綿臣也。”^①王國維、吳其昌、顧頡剛、袁珂等結合《天問》和《易·大壯》“六五”爻辭和《旅》“上九”爻辭，初步推斷這段史實：王亥初與有易友善，受有易歌舞宴飲款待，將牛羊寄託於有易，後被有易所殺，後上甲微向河伯借兵伐有易，滅其國家，肆情其婦子。河伯與有易友善，不忍鄰邦滅亡，讓其中許多人暗地轉移到別處，別立方國^②。《竹書紀年》又云：“洛伯用與河伯馮夷鬥。”雷學淇《義證》卷九：“河、洛二國名，即西河有洛之類，《周禮》所謂澤國也。”《初學記》卷二十引《歸藏易》：“昔者河伯筮與洛戰，而枚占，昆吾占之，不吉。”河伯當為夏商時期黃河流域的諸侯之一，曾與洛伯戰，取勝。後與后羿鬥，被后羿射中，妻子雒嬪也被強占。《楚辭·天問》：“帝降夷羿，革孽夏民，胡射夫河伯，而妻彼雒嬪？”說的正是這段史實。

此一故事在周秦間已經神話化，並和冰（馮）夷神話結合起來。《山海經·海內北經》載有冰夷神話：“從極之淵深三百仞，維冰夷恒都焉。冰夷人面，乘兩龍。一曰忠極之淵。”《莊子·大宗師》亦言：“馮夷得之，以遊大川。”《淮南子·齊俗訓》又云：“昔者馮夷得道，以潛大川。”洪興祖《楚辭補注》引《抱朴子·釋鬼篇》云：“馮夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署為河伯。”河伯不僅成為黃河之神，而且居住在深淵之中。《說苑·正諫》又載子胥諫吳王語：

昔白龍下清冷之淵，化為魚。漁者豫且射中其目。白龍上訴天帝。天帝曰：“當是之時，若安置而形？”白龍對曰：“我下清

① 袁珂：《山海經校注》，上海古籍出版社1980年版，第351頁。

② 參見王國維：《殷卜辭中所見先公先王考》，收入《觀堂集林》；吳其昌：《卜辭所見殷先公先王三續考》，《燕京學報》第十四期；顧頡剛：《周易卦爻辭中的故事》，《燕京學報》第六期。

冷之淵，化為魚。”天帝曰：“魚固人之所射也，若是，豫且何罪？”^①

此事本與黃河無涉，而王逸注《天問》則云：“河伯化為白龍，遊於水旁，羿見射之，眇其左目。河伯上訴天帝，曰：‘為我殺羿。’天帝曰：‘爾何故得見射？’河伯曰：‘我時化為白龍出遊。’天帝曰：‘使汝深守神靈，羿何從得犯？汝今為蟲獸，當為人所射，固其宜也，羿何罪歟？’”漁者射龍目，後演化為后羿射傷河伯左眼，愈傳愈奇。然《龍魚河圖》言：“河伯姓呂，名公子，夫人姓馮，名夷。”顧炎武《日知錄》卷二五就疑惑：“以馮夷為河伯之妻，更怪。”此乃神話古史化的產物。究其實，河伯乃夏商之際黃河流域的一個諸侯，為后羿所滅。

西周以後，河伯開始被作為河神加以禮遇。如《穆天子傳》載周天子祭河，河伯號之曰：“穆滿，女當永致用時事。”《史記·晉世家》記文公元年（前 626）春，秦送重耳至河。重耳與咎犯盟曰：“若反國，所不與子犯共者，河伯視之！”投璧於河以禮之。《韓非子·內儲說上》略言此事：“齊人有謂齊王曰：‘河伯，大神也。王何不試與之遇乎？臣請使王遇之。’為壇場大水之上。而與王立之焉。有間，大魚動，因曰：‘此河伯。’”這說明在春秋時期，河伯神話已經廣泛流傳。

河伯神話亦流傳于楚地。《莊子·秋水》載有“河伯”與北海若的對話。前文所引《天問》中屈原多次言及河伯與后羿的故事，說明在楚文化中，河伯也是作為黃河之神加以流傳的，故不當另有所指。

從《河伯》來看，其內容與黃河關係密切。“與女遊兮九河”、“登崑崙兮四望”，《山海經·西山經》：“崑崙之丘，是實惟帝之下都……河水出焉，而南流，東注于無達。”《爾雅·釋水》言“九河”為“徒駭、太史、馬頰、覆釜、胡蘇、簡、絜、鉤盤、鬲津”，河伯所處乃黃河九曲。其“乘水車兮荷蓋，駕兩龍兮驂螭”，也與《山海經·海內北經》中“冰夷人面，乘兩龍”同。因此，我們有理由確認，《河伯》所寫是為黃河之神。

^① 劉向：《說苑》卷九《正諫》，四部備要本，中華書局上海編輯部據明刻本校刊，第 63 頁。

二、《河伯》“以女妻河”解

與《九歌》其他篇章一樣，《河伯》也由女巫和群巫的唱詞組成。其中，“乘水車兮荷蓋，駕兩龍兮驂螭。登崑崙兮四望，心飛揚兮浩蕩”，“魚鱗屋兮龍堂，紫貝闕兮朱宮”，是描寫河伯出行和居住情形。其餘描述，可以使我們詳細分析女巫和河伯的關係：

第一，“與女遊兮九河，沖風起兮橫波”，“與女遊兮河之渚，流澌紛紛將來下”。這兩句中的“女”當解為汝，與《湘君》中“揚靈兮未極，女嬋媛兮為余太息”相同。王夫之《楚辭通釋》注：“女，音汝；謂神當念己之切望，而亦以不即之為歎也。”^①實女巫向河伯自訴之辭，希望能和河伯一起乘車遊於河中，上溯昆侖，下及河渚。在這裏，女巫顯然希望托身河伯，否則怎能偕河伯一起遊於九河？

第二，“日將暮兮悵忘歸，惟極浦兮寤懷”。先說日暮時分河伯不至。前面巫者言希望與河伯一起遊于河中，為想像之辭。這裏則回到現實，言夕陽西下，河伯還沒有回來，而巫者只有站在水邊傷感：“言已復徐惟念河之極浦，江之遠碕，則中心覺寤，而復愁思也。”^②點明了祭祀河伯的時間為黃昏。這與《雲中君》在晚上、《東君》在凌晨稍有不同，很值得我們注意。

第三，“靈何為兮水中，乘白黿兮逐文魚。”這裏所謂的“靈”，習慣解釋為河伯，但前文已經說到河伯遊於九河，且日暮未歸，轉眼又問河伯為何在水中？顯然文理不通。應當解釋為巫。其一，楚人稱巫為靈，故此當為女巫在水中。錢鍾書說：“《九歌》則‘靈’兼巫與神二義。……之‘吾’、‘予’、‘我’或為巫之自稱，或為靈之自稱，要均出於一人之口。”“作者假借神或巫之口吻，以抒一己之胸臆。忽合而一，忽分而二，合為吾我，分相爾彼，而隱約參乎神與巫之離坐離立者。”^③其二，詩中已經寫到：河伯出行是“駕兩龍兮驂螭”，而非“乘

① 王夫之：《楚辭通釋》卷二《九歌·湘君》，上海人民出版社1975年版，第29頁。

② 洪興祖：《楚辭補注》卷二《九歌·河伯》，中華書局1983年版，第77頁。

③ 錢鍾書：《管錐編》第二冊，中華書局1979年版，第599頁。

白鼃兮逐文魚”。《楚辭》舊注云：“言河伯遊戲，遠出乘龍，近出乘鼃，又從鯉魚也。”^①按照史料記載，白鼃、文魚，當為河伯的隨從。《古今注》卷中《魚蟲》：“鰲，一名河伯從事。”《晏子春秋》引古冶子語：“吾嘗從君濟於河，鼃銜左驂以入砥柱之流。當是時也，冶少不能遊，潛行逆流百步，順流九里，得鼃而殺之，左操驂尾，右挈鼃頭，鶴躍而出。津人皆曰：‘河伯也！’若冶視之，則大鼃之首。”^②言河伯化作大鼃出現，顯然大鼃非河伯座駕。因此，這裏的“乘白鼃兮逐文魚”，乃指女巫所乘。若稍加延伸，則或為河伯隨從出現，作為女巫的乘坐，此白鼃、文魚顯然是河伯的使者。

第四，“子交手兮東行，送美人兮南浦”。《河伯》在描寫“與女遊兮河之渚，流澌紛兮將來下”之後，接着唱出此句。這裏的“子”是女巫對河伯的稱呼，前文說河伯上溯九河，這裏說河伯東行，顯係描述河伯順河而下。“交手”當為牽手或拱手，乃古人相見之禮。《漢書》卷六三《武五子傳》：“諸侯交手事之八年。”顏師古曰：“交手，謂拱手也。”朱熹《楚辭集注》亦言：“交手者，古人將別，則相執手，以見不忍相遠之意。晉、宋間猶如此也。”故交手後即分手。也就是說，河伯出現之後，迅速順流而下。這其中最值得注意的是“送美人兮南浦”。《藝文類聚》卷九《水部》引《說文解字》：“浦，水濱也。”又引《風土記》：“大水小口別通為浦。”今本《說文解字》作：“浦，瀕也，從水，甫聲。”故此南浦當為水之南岸，非具體地名。前文提到“靈何為兮水中”，這裏又言“送美人兮南浦”，當是敘女巫於近岸水中娛神。

第五，“波滔滔兮來迎，魚鱗鱗兮媵予”。王逸章句：“媵，送也。言江神聞已將歸，亦使波流滔滔來迎，河伯遣魚鱗鱗侍從，而送我也。”前面剛說到“送美人兮南浦”，接着便是“波濤來迎”，“遊魚相送”。這裏的波濤和遊魚是來迎接前文所說的美人。從先秦兩漢典籍記述來看，言“媵”物者，但釋為“送”。而“媵”人者，多與婚嫁有關。《春秋·莊公十九年》：“公子結媵陳人之婦於鄆。”《左傳·襄公二十三年》亦云：“晉將嫁女於吳。齊侯使析歸父媵之。”皆言送女歸

① 洪興祖：《楚辭補注》卷二《九歌·河伯》，中華書局1983年版，第77頁。

② 吳則虞編著：《晏子春秋集解》卷二，中華書局1962年版，第165頁。

嫁。《呂氏春秋·本味》：“有仇氏喜，以伊尹為媵送女。”孫詒讓解釋說引《呂氏春秋》曰：“有仇氏以伊尹佚女。今經典皆以‘媵’代‘佚’，‘媵’行而‘佚’廢矣。”^①《漢書》卷二七：“董仲舒以為釐娶於楚，而齊媵之，魯公使立以為夫人。”《一切經音義》卷八九注“妾媵”：“《爾雅》云：媵，送也。何休注《公羊傳》云：媵謂侄娣之媵也。”《續一切經音義》卷九“嫁娶”：“《廣韻》：納婦也。《公羊傳》云諸侯娶一國，二國往媵之。《爾雅》云媵，送也。”^②由此可見，“媵”當與婚嫁有關，而“媵予”一詞，顯示出此句為女巫所唱。

聯繫到前文所寫巫者期待與河伯同遊，又寫女巫在日暮時分抵達河邊，悵望河面，女巫乘上河伯派來的白電、文魚，在水中等待河伯出現。河伯出現之後，巫師將“美人”送到南浦，女巫唱着“波滔滔兮來迎，魚鱗鱗兮媵予”遠行。而這一過程，與舊俗以女妻河極為相似。

按照史料記載，以女妻河的風俗流傳很久。甲骨文載有河伯娶妻的典故：“丁巳卜，其雒于河牢，沈妾卩。”^③“丙子卜，賓貞：妾卩𠂔〇河。”^④“辛丑卜，於河妾？”^⑤“𠂔于河”等^⑥，“妾卩”字，王襄釋為“嬖”^⑦，陳夢家讀為“璧”^⑧，皆難通解。“妾”本為女奴隸，原文加表意符號“卩”，象人俯首下跪之形，表示其身份的低賤。^⑨故此當直釋為妾，乃沉女祭河之雛形。《史記·六國年表》記秦靈公八年（前417），“初以君主妻河”。司馬貞《索隱》解釋說：“謂初以此年取他女為君主——君主猶公主也。妻河，謂嫁之河伯，故魏俗猶為河伯娶婦，蓋其遺風。殊異其事，故云初。”祭祀河伯的性質是以女娛神，方式是河伯娶妻。《史記》載西門豹治河伯娶妻事：“當其時，巫行視小

① 孫詒讓：《墨子閒詁·墨子附錄》，中華書局1954年版，第624頁。

② 《一切經音義》（正續編），臺灣大通書局1985年版，第1908頁。

③ 《殷墟書契後編》卷上，民國五年上虞羅氏景印本，第23、24頁。

④ 《鐵雲藏龜新編》一二七·二，臺灣藝文印書館，1975年版，第127頁。

⑤ 《殷墟書契後編》卷上，民國五年上虞羅氏景印本，第12頁。

⑥ 《鐵雲藏龜新編》九六·四，臺灣藝文印書館，1975年版，第129頁。

⑦ 《董室殷契類纂》卷十二，天津博物院石印增訂本。

⑧ 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》：“嬖疑即璧一雙，沈嬖疑即沈璧。”中華書局1988年版，第598頁。

⑨ 詹鄺鑫：《河伯娶婦古俗考》，《福州大學學報》2000年1期。

家女好者，云是當為河伯婦，即聘取。洗沐之，為治新繒綺縠衣，閒居齋戒。為治齋宮河上，張緹絳帷，女居其中。為具牛酒飯食，行十餘日。共粉飾之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，行數十里乃没。其人家有好女者，恐大巫祝為河伯取之，以故多持女遠逃亡。”^①西門豹所處的魏文侯時期（前 424—前 387），正與秦靈公“妻河”同時，這說明此時河伯娶妻傳統根深蒂固，不僅國君多次妻河，而且百姓也只能任由巫者挑選，雖然逃亡也不敢拒。而且在長江流域，也有以女妻江神之舊俗。《藝文類聚》卷九四引《風俗通》言秦昭王時期（前 306—前 251），“使李冰為蜀守，開成都兩江，溉田萬頃。江神歲取童女二人為婦，冰自以其女與神為婚。往至神祠，勸神酒，杯但澹水。冰厲聲責之。因忽不見，良久，有兩蒼牛鬥於岸傍。有間，冰還，流汗，謂官屬曰：吾鬥大極，不當相助耶。南向腰中正白者，我綬也。主簿乃刺殺北面者，江神遂死”。李冰面對當地“以女妻江”的傳統，和西門豹一樣，並未指破；而且還以己女婚江神，借故殺之。李冰所處時代為戰國後期，大致與屈原同時。魏、秦、蜀皆有以女妻江河的行為，足以說明這一傳統的根深蒂固。

以女妻河和以女妻江風俗的出現，正是以性娛神觀念的產物。在遠古祭祀中，“宗教與性愛頗不易分，所以雖猥褻而仍不妨為享神的樂（舞）”^②。實際是採用人神相戀的模式進行祭祀。《河伯》以人神相戀來祭祀河伯，這當無疑義。但對其是否描寫河伯娶妻時女巫的唱詞，我們應當極為謹慎。因為河伯娶妻是陋習，西門豹、李冰皆反對。然殷商卜辭有“沉妾於河”的記載，秦靈公八年，“初以君主妻河”，既云“初”，必有後續。且戰國時期，仍有人牲殉葬、坑卒數萬之記述，此秦楚傳統，不必諱言，何況楚地本有以性娛神的傳統。這是《河伯》以女妻河的外證。

我們再回頭來看，河伯所描寫的“日將暮兮悵忘歸”，正是寫傍晚時分，楚巫為河伯舉行娶妻儀式。按照古俗，婚禮多在傍晚進行。

① 《史記》卷一二六《滑稽列傳》，中華書局 1959 年版，第 3211 頁。

② 聞一多：《神話與詩·什麼是九歌》，華東師範大學出版社 1997 年版，第 122 頁。

《釋名》卷三釋“婚”：“言婿親迎用昏，又恒以昏夜成禮也。”^①而“歸”言女子出嫁，《詩經·周南·桃夭》：“桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。”《河伯》中此兩句正是說時辰已到，女巫乘白黿居於水中，而河伯尚未出現，似乎忘記了娶妻的大事，以致到達水濱的巫者極為惆悵。接着寫河伯出現，女巫開始順流而下，只有“魚鱗鱗兮媵予”，作為陪嫁前往送行。

而且，《九歌》中各神的祭祀方式是不同的。《東皇太一》的“蕙肴蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿”，以饌酒為祭之；《雲中君》的“浴蘭湯兮沐芳，華采衣兮若英”，女巫盛裝邀請；《湘君》、《湘夫人》的“捐余玦兮江中，遺余佩（褋）兮醴浦”，乃埋帛沉玉。其餘《大司命》、《少司命》、《東君》、《山鬼》等直接描寫神靈形象，乃以巫扮神靈的口吻出之。唯獨《河伯》乃巫自訴于河伯，女巫訴相思之辭：“與女遊兮九河，衝風起兮橫波。乘水車兮荷蓋，駕兩龍兮驂螭。登崑崙兮四望，心飛揚兮浩蕩。日將暮兮悵忘歸，惟極浦兮寤懷。魚鱗屋兮龍堂，紫貝闕兮朱宮。……與女遊兮河之渚，流澌紛兮將來下。……波滔滔兮來迎，魚鱗鱗兮媵予。”另有群巫之和之，禱于河伯：“靈何為兮水中，乘白黿兮逐文魚。”“子交手兮東行，送美人兮南浦。”從《河伯》所描寫的整個過程看，正與當時流行的以女妻河的風俗相符合。

三、《河伯》為祭河樂舞之遺留

周勳初先生曾考證楚人信守“祭不越望”的原則，並結合戰國時人對楚國疆域的描述、河伯傳說的區域性等，證明楚國疆域從未擴展到黃河邊上，一反游國恩、劉永濟、孫作雲、馬茂元等成說，認為楚人並不祭祀河伯。^②這就為我們提出了一個問題，《河伯》顯然是祭祀黃河水神，而楚地不嘗祭祀河伯，那麼《九歌》為何將之列入？這就要求我們必須結合《九歌》的性質來討論。

目前關於《九歌》的性質，主要有兩種意見：一為民歌說，即王逸

① 王先謙：《釋名疏證補》，上海古籍出版社1984年版，第163頁。

② 周勳初：《九歌新考·楚祀河伯辨》，上海古籍出版社1986年版，第64—86頁。

《楚辭章句·九歌序》所言：“《九歌》者，屈原之所作也。昔楚國南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祠。其祠，必作歌樂鼓舞以樂諸神。屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱。出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋。因為作《九歌》之曲。”認為是屈原根據沅湘民眾祭祀所唱而改編。二為國家祀典，論者多引《周禮·春官·大司樂》“九德之歌，九磬之舞，於宗廟之中奏之”之類的論述證之。^① 如聞一多說《九歌》是屈原為楚國宮廷祭祀所作的樂歌^②，湯炳正言是“屈原根據楚國國家祭典的需要而創作的一組祭歌”^③。這種說法存在諸多疑問。《左傳·哀公六年》明確記載楚昭王有疾，而卜者勸其祭河，“王弗祭”，並說“三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。”最終也沒有祭河。這一記載明確說明楚昭王時期，楚國並不將祀河列為常禮。且從出土楚簡所載楚人祭祀物件來看，雖然有大水之類的神靈，顯然是針對楚地的水神，並無祭河之記錄。既然楚王不曾以《河伯》為祀，且楚簡不載河伯之祀，則可反證《九歌》並非楚之國家祀典。此其一。《國語·楚語下》載昭王問觀射父祭祀之事，觀射父所言，皆無娛神之說，近于周制而遠《九歌》之俗。觀射父乃楚大夫，故楚地雖重巫術，但並非舉國皆以娛神為法，此其二。既然是民間歌舞，其中有無祭河的內容，就與楚國的祀典並無直接關係，這就需要我們結合《九歌》的形成，來分析楚人何以列《河伯》於其中。

我們可以先從形成上來考證《九歌》為楚地民歌。《山海經·大荒西經》載：“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏侯開。開上三嬪於天，得《九辯》與《九歌》以下，此天穆之野，高二千仞，開焉得始歌《九招》。”《天問》：“啟棘賓商，《九辯》《九歌》。”有學者考證天穆之野即“若水、沅湘一帶”，後演化為楚地民歌。^④ 我們還可以繼續補充：

① 蘭甲雲、陳戊國：《〈九歌〉祭祀性質辯析》，《西北師範大學學報》2006年第3期。

② 聞一多：《神話與詩·什麼是九歌》，華東師範大學出版社1997年版，第122—140頁。

③ 湯炳正等：《楚辭今注》，上海古籍出版社1996年版，第42頁。

④ 潘嘯龍：《九歌六論》，《中國社會科學》1986年第4期。

一為《莊子·天運》載北門成問于黃帝曰：“帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠。”《至樂》又言：“咸池九韶之樂，張之洞庭之野。”言九韶之樂乃天帝流傳於洞庭之野。九韶又名九招，古本《竹書》言：“夏后開舞《九招》也。”今本《竹書紀年》又說：“十年，帝（啟）巡狩，舞《九韶》於大穆之野。”言天帝或夏啟將音樂傳之下界，乃神話之言，實神化《九歌》、《九招》及咸池之樂。以今日眼光視之，乃古帝王採民間樂曲為之，用於禮儀活動而已。《莊子》所言的洞庭之野，自古屬楚地。

二則夏啟之母本為塗山之女。《史記索隱》引杜預言：“塗山在壽春東北”，壽春正是楚都，《史記·六國年表》：“王東徙壽春，命曰郢。”《尚書·益稷》載禹言：“娶于塗山，辛壬癸甲，啟呱呱而泣。”劉向《列女傳》卷一言“啟母者，塗山氏長女也。夏禹娶以為妃。既生啟，辛壬癸甲，啟呱呱泣，禹去而治水，惟荒度土功，三過其家，不入其門。塗山獨明教訓，而致其化焉。及啟長，化其德而從其教，卒致令名。禹為天子，而啟為嗣，持禹之功而不殞。君子謂塗山強於教誨。”正是塗山女教誨夏啟。又據《呂氏春秋·音初》載，“禹行功，見塗山之女，禹未之遇而巡省南土。塗山氏之女乃令其妾待禹于塗山之陽，女乃作歌，歌曰‘候人兮猗’，實始作為南音。”故夏啟自幼受母教育，且其母熟悉南音，因而其極有可能合南音而成《九歌》。《左傳·哀公七年》：“禹合諸侯於塗山。執玉帛者萬國，今其存者，無數十焉。”大禹在塗山大會諸侯時，以之為國家樂典，《尚書·大禹謨》：“九功惟敘，九敘惟歌；戒之用休，董之用威；勸之以九歌，俾勿壞。”這說明《九歌》之形成，正是採集楚地歌舞而成。

既然《九歌》得之天帝，夏人又重鬼神祭祀，因此《九歌》當為娛神樂曲：一則《九歌》及其變異曲目，後代多用於祭祀。二則夏商頗重鬼神，《禮記·表記》：“夏道尊命，事鬼敬神而遠之。”夏代史料多闕，從殷商甲骨卜辭逢事占卜的風氣以及商人隆祀的記載來看，夏代隆祀鬼神的習俗更為熾烈，因而其祭禮及其樂舞，主要服務于事敬鬼神的需要。三則這種音樂具有濃鬱的娛樂成分，如《離騷》言：“啟《九辯》與《九歌》兮，夏康娛以自縱。”不僅說啟以此樂娛樂，而且屈

原說自己“奏《九歌》而舞《韶》兮，聊假日以愉樂”。^①《墨子·非樂》也說：“啟乃淫溢康樂，野於飲食，將將銘莧磬以力。湛濁於酒，淪食于野，萬舞翼翼，章聞於天，天用弗式。”說明這種音樂本來就具有消憂、娛樂的功能。這就證明，屈原《九歌》所載之娛神習俗，本是原初《九歌》所固有，而非楚地所獨生。故前文提及商周以女妻河之傳統，乃發生于黃河流域，與楚地娛神的習俗相似。

由此可見，夏之《九歌》無論在音樂、語言等形式還是在所傳祭祀之風俗上，皆與楚地所傳《九歌》有着天然的聯繫。這樣我們就能推斷：如果今傳《九歌》為夏代所遺留，那麼《河伯》完全有可能出現其中。因為夏禹曾經疏通黃河，“導河積石，至於龍門，南至於華陰，東至於底柱，又東至於孟津，東過洛汭，至於大邳，北過降水，至於大陸，洛北播為九河，同為逆河，入於海”^②。在這過程中，必有祭河活動。緯書《尚書中候》列舉“堯沈璧於河”、《古微書》卷四言“舜沈璧於河”，卷十三言“周成王舉堯舜之禮沈璧於河”^③，則三代有祭河之事。而《九歌》作為夏之樂舞，後世增益，列入《河伯》，實在情理之中。

而且，《九歌》本為南音，夏代以為祭樂，故當于楚地流傳最廣。夏亡後，商不用此《九歌》，故其在北方地區失傳，但卻在南楚保存。特別是商湯流放夏桀于南楚，無意之中使《九歌》得以保存。《史記》卷二《夏本紀》言：“湯脩德，諸侯皆歸湯，湯遂率兵以伐夏桀。桀走鳴條，遂放而死。”言夏桀敗走蒲州鳴條，不言所放之地。後夏桀南遁巢湖，張守節《史記正義》引《括地志》言：“廬州巢縣有巢湖，即《尚書》‘成湯伐桀，放於南巢’者也。《淮南子》云：‘湯敗桀於歷山，與末喜同舟浮江，奔南巢之山而死。’《國語》云：‘滿於巢湖。’”^④商湯攻之，又南遁至楚。上博竹簡《容成氏》言：

（桀）自為不量其力之不足，起師以伐岷山氏，取其兩女琰、

① 洪興祖：《楚辭補注》卷一《離騷》，中華書局1983年版，第46頁。

② 《尚書·禹貢》，十三經注疏本，中華書局1980年版，第151頁。

③ 參見方詩銘、王修齡：《古本竹書紀年輯證》，上海古籍出版社1981年版，第8頁。

④ 《史記》卷二《夏本紀》，中華書局1959年版，第88、89頁。

琬，□北去其邦，□為桐宮，築為璿室，飾為瑤台，立為玉門。其驕泰如是狀。湯聞之，於是乎慎戒征賢，德惠而不□，三十仁而能之。如是而不可，然後從而攻之，升自戎遂，入自北門，立於中□。桀乃逃之鬲山氏，湯又從而攻之，降自鳴條之遂，以伐高神之門。桀乃逃之南巢氏，湯又從而攻之，遂逃去，之蒼梧之野。湯於是乎征九州之師，以四海之內，於是乎天下之兵大起，於是乎亡宗戮族殘群焉服。^①

由此可見，夏桀最終被流放到“蒼梧之野”。《通典》卷八三《州郡十三》：“岳州，古蒼梧之野，亦三苗國之地，青草、洞庭湖在焉。”正是洞庭湖流域。夏桀流放到南楚，當攜帶夏之祭樂至此，故楚地所傳《九歌》當為夏樂之遺存。^② 這樣的話，我們就不難理解祭祀黃河之神的《河伯》何以出現在《九歌》之中。此乃《河伯》雜於《九歌》的可能之一。

而且，楚莊王祭河，也成為《河伯》列入《九歌》的另一可能。《左傳·宣公十二年》曾載邲之戰後，楚莊王“祀於河，作先君宮，告成事而還”。現在必須回答的是：楚王是採用何種方式祭河的？楚國大勝晉軍，楚王用祭河的方式表明其為春秋霸主。且“作先君宮”以告功，既為祭祀告功，必有樂舞，祭河必有儀式。當時祭河不外乎兩種方式：一是所謂的沉璧祭河，二是採用魏、秦乃至蜀地“以女妻河”的方式進行。事在前 598 年，此後一百五十年左右，魏文侯時仍以“河伯妻女”祭河。魏國本為分晉之產物，則楚莊王祭河時期，晉地仍用妻河之俗。此後近二百年為秦靈公時期，靈公尚以君主妻河，故楚莊王祭河完全可能採用妻河的儀式。楚國舉行過祭河之禮，其所用樂舞，或沿襲舊曲，或另制新曲。若沿襲舊曲，則楚地當有祭河之樂，《九歌》的《河伯》，採而用之。若另制新曲，必用楚樂工為之，因楚音而成祭河之樂，此雖臨時祭河，故樂舞不列入國家祀典，後昭公不復祭。然而用樂舞來向先祖言功，為西周、漢代乃至後代常例，如《周

① 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書》（二）《容成氏》，上海古籍出版社 2002 年版，第 279—282 頁。

② 參見黃靈庚：《簡帛文獻與〈楚辭〉研究》，《文史》第六十輯，中華書局 2006 年版。

頌》、漢《郊祀歌》多如此。這一最能代表楚國強盛的歌舞,即便夏代《九歌》不錄《河伯》,楚莊王時期也有可能被列入其間,成為楚地民間歌舞的曲目。

至於說楚莊王是採用夏傳《九歌》之舊曲目,還是另制新曲,限於資料,不能確考。但無論如何,《河伯》為祭河之歌,當可確定;其採用“以女妻河”之風俗,則較合理;以《河伯》為楚地之民歌,最為穩妥。從楚王和楚地竹簡不祭河伯來看,《河伯》當是夏樂《九歌》或楚莊王祭河之歌的遺留。屈原整理民歌時,將之收入,故楚民間不必有祭河之風俗,然可有祭河之曲目。

南朝皇族與吳聲西曲的創作和傳播

翟景運*

14

傳播

南朝皇族與吳聲西曲的創作和

北大國學研究院博士論文選

郭茂倩《樂府詩集》“清商曲辭”部分，所收歌辭均為東晉南朝進入樂府的吳聲歌和西曲歌。相對於漢魏清商樂，這部分樂歌稱為清商新聲。民間樂歌向社會上層滲透需要一個過程，東晉雖然吳歌流行，士人對俗樂的激烈批評也更為多見，而且東晉皇族對興起不久的吳聲歌曲似乎沒有明顯的反應。這種情況到南朝時代就有很大改變，蔑視和批評大大減少，摹擬作品大量出現，而且皇族成員對吳聲西曲的熱情空前高漲，他們不僅熱衷於欣賞和表演，還親自參與創作，通過各種途徑提高民間俗樂的地位，直接推動了吳聲西曲走向雅化的歷史進程。本文擬就南朝皇族的出身及其審美趣味、皇族子弟任職荊州、皇族參與商業運作以及梁武帝改樂等幾個方面，闡明南朝皇族對吳聲西曲創作和傳播的貢獻。

一、南朝皇族的審美趣味和吳聲西曲的流行

南朝帝王出身於東晉中後期建立的北府兵，在進入北府效力之前，則是西晉永嘉前後從北方逃到長江流域的流民。宋武帝劉裕少時生活貧苦，以賣履為業，曾經伐荻薪洲。受到生存條件的限制，劉裕的文化修養遠遠不能同東晉皇族或者中原高門相比，即便做了皇帝，也長久保持着舊日作風。齊、梁皇族同出過江僑姓南蘭陵蕭氏，他們曾經是劉宋外戚，屬於南朝時期後起新門。《宋書》卷七八《蕭

* 翟景運，北京大學國學研究院 2006 屆文學博士，現任山東青島大學文學院講師，主要研究中國古代文學。

思話傳》：“南蘭陵人，孝懿皇后弟子也。”孝懿皇后是劉裕繼母，劉裕出身微賤，按照當時婚配通例，他的繼母大抵也出於寒門。齊、梁皇室是蕭思話同宗，他們都是出身寒微的將家。再如陳霸先，為晉成帝咸和土斷之後被列為南方土著之一的吳興長城下若里人，不是軍功豪門，而出自經土斷後被列為吳人的低等北人，門第較劉、蕭更低。長期以來，南朝皇族在文化上已經與土著吳人高度同化，審美趣味比較貼近江東民間和世俗。南朝樂府歌辭的絕大部分都是情歌，“純為一種以女性為中心之豔情謳歌，幾於千篇一律”^①，這就是《宋書·樂志》所說的“淫哇不典正”的歌辭，它最貼近普通平民的日常生活，反映的本是人類最普遍、最基本的感情。劉宋以及後來齊、梁、陳三代皇族，審美趣味受到舊日家風的影響，對通俗音樂非常容易接受。奢侈浮華的宮廷生活需要種種感官刺激，民間歌詩的男女情愛主題能夠迎合他們的興趣，於是品味、欣賞吳聲西曲，甚至直接摹擬和創作，就成了南朝皇族娛樂生活的重要組成部分。

南朝皇族摹擬或改作吳聲、西曲的情形十分普遍。宋少帝劉義符曾製作吳聲《前溪歌》若干首^②；還創作過吳聲《懊儂歌》，《樂府詩集》卷四六引《古今樂錄》云：“《懊儂歌》者，晉石崇綠珠所作，唯‘絲布澀難縫’一曲而已。後皆隆安（晉安帝年號）初民間訛謠之曲。宋少帝更製新歌三十六曲。”宋孝武帝劉駿曾作吳聲《丁督護歌》五首^③。《宋書·樂志》講到西曲時說：“隨王誕在襄陽，造《襄陽樂》；南平穆王（鑠）為豫州，造《壽陽樂》……並列于樂官，歌詞多淫哇不典正。”齊武帝蕭頊曾經寫過西曲《估客樂》，《樂府詩集》卷四八云：“《估客樂》者，齊武帝之所制也。帝布衣時，嘗游樊、鄧。登祚以後，追憶往事而作歌。”梁代武帝、簡文帝、元帝更是擬作了大量的清商新聲，其中西曲歌占了絕大多數。天監年間，梁武帝在西曲基礎上大

① 蕭滌非：《漢魏六朝樂府文學史》，人民文學出版社1984年版，第197頁。

② 樂史：《太平寰宇記》卷九四，金陵書局，光緒八年（1882）《古逸叢書》本。

③ 《玉臺新詠》卷十選錄《丁督護歌》二首，署名宋孝武帝劉駿作。《樂府詩集》卷四著錄六首，認為前五首為宋武帝作，末一首為梁武帝內人王金珠作。宋武帝為宋孝武帝之訛。當以《玉臺新詠》為是。王運熙先生《吳聲西曲雜考》第九節《丁督護歌考》辨之甚詳，參見《樂府詩述論》，上海古籍出版社2006年版，第81—85頁。