

九歌考釋

◎ 国光红 著



齊 魯 書 社



数据加载失败，请稍后重试！

九歌考释

国光红 著

齐鲁书社出版发行

(济南经九路胜利大街)

济南新华印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 8.5印张 180千字

1999年3月第1版 1999年3月第1次印刷

印数 1—4300

ISBN 7-5333-0776-3

I·230 定价:15.00元

献给

我的母亲

自序

—

笔者留心《九歌》研究多年,总的感觉是:从东汉王逸至今,近两千年的研究只是局限于对个别字句的训释,而对大的问题,譬如说诸神身份问题,却很少有令人信服的结论。

首先,王逸并不确知诸神身份。王逸是东汉人,在《楚辞》诸家中占据“去古未远”的绝对优势,因此,他的《楚辞章句》在《楚辞》研究中就是无容替代的权威著作。人们当然要求王逸对《九歌》诸神身份有一个明确交代,但是王逸并没有满足人们理所当然的“好奇心”;事实上,《九歌》中的多数神的身份王逸缺而未注。首篇《东皇太一》,王逸唯于“穆将愉兮上皇”句注云“上皇谓东皇太一”,但要害是“东皇太一”究竟为何神,王逸就只字不提了。二《湘》,王逸注“蹇谁留兮中洲”句:“尧用舜,有苗不服,舜往征之。二女从而不反,道死于沅、湘之中,因为湘夫人也。”这是明确“湘夫人”为尧女舜妻娥皇女英,但是《湘君》为谁?王逸又语焉不详。二《司命》,王逸对二神身份没有提供任何信息。《山鬼》首句“若有人兮山之阿”,王逸注“若有人,谓山鬼也”,但“山鬼”究竟为何方神祇,哪山之鬼,王逸又避而不谈。至少,王逸对东皇太一、湘君、大司命、少司命、山鬼的身份未作说明,这恰恰是在最要紧之处采取了回避。这说明

了什么？难道王逸会在此等紧要之处故意留一手吗？或者王逸认为诸神身份人人皆知，不必一一下注吗？当然不是！我们不得不承认这个事实：王逸已经不知道诸篇所祀究竟是何神祇了。

由此我们就有理由对王逸于其他各篇神祇所作的结论产生怀疑。王逸谓《云中君》祀“云神”，但云神何以于九州之中独垂青“冀州”（“览冀州兮有余”）？《九歌》诸篇皆未云香汤沐浴，何独于云神祀歌言之（“浴兰汤兮沐芳”）？这些问题得不到合情合理的解释，就不能轻信“云中君”为云神。王逸谓《东君》祀“日神”，但祀日神何以屡屡言及黑夜（“夜皎皎兮既明”，“杳冥冥兮以东行”），言及星辰（“操余弧兮反沦降”，“抽长矢兮射天狼”，“援北斗兮酌桂浆”）？这些问题得不到合情合理的解释，也不能轻信“东君”为日神。如果“冀州”云云与“云神”身份还只是不协调，那么黑夜、星斗之辞与“日神”身份就是自相矛盾的了；因此可以说：《云中君》所祀未必就是王逸所说的“云神”，而《东君》所祀则可以断定不是王逸所说的“日神”。《九歌》十一篇，至少有五篇王逸不知其神身份，至少有两篇王逸说之未允。王逸并不理解《九歌》——这是我们很不愿意承认的结论，但这是无情的事实。

王逸之后，唐五臣及李善注《文选》中的《九歌》篇目，以后又有宋洪兴祖、朱熹，清蒋骥，他们都是《楚辞》大家。其中洪兴祖多方搜集典籍资料，用力最勤，大有益于后人的研究，但是他们对《九歌》诸神身份仍然没有突破性的进展。

如《东皇太一》，洪氏《楚辞补注》援五臣“太一，星名，天之尊神”的线索，复引证《汉书·郊祀志》、《天文志》、《淮南子》、

《天文大象赋》诸书，定其为星宿；二《司命》，洪氏博引众书，亦指为星宿；《东君》，洪氏《补注》引《广雅》曰“朱明，耀灵，东君，日也”；《河伯》，《补注》引《山海经》、《穆天子传》、《淮南子》、《抱朴子》诸书，释“河伯”为水死而成神的冯夷；《山鬼》，洪氏引《庄子》“山有夔”，《淮南子》“山出泉阳”，而云：“楚人所祀盖此类乎？”这些都足以开拓后世学者的思路，而除《河伯》接近事实，其余则皆与事实相去悬远。只说《东皇太一》、二《司命》，洪氏皆指为星宿，其根据则是晚出的星象家之说，并无原始神话依据；而即使这些星宿容或为原始神话人物化身，洪氏也没有指明这些星宿与原始神话中的什么神祇相应。

其余诸家，多是在个别字句的训释上，在主客对待之辞的所指上，打些无休无止的官司。唯王夫之《楚辞通释》谓《少司命》“司人子嗣之有无”，蒋骥《山带阁注楚辞》本之，而谓“少司命主缘”，足以震聋发聩，可惜仍然没有确指少司命为原始神话中之何神。

清代以后，现代及当代《楚辞》家，已经把前修涉足的《九歌》字句诠释进行过多次重复“再研究”，但是在《九歌》诸神身份的研究上却极少有破的之论。

二

《楚辞》研究自王逸《章句》算起经历过将近两千年数百家学者辛勤探索（更早的有西汉淮南王刘安，可能只对《离骚》作过注释），直到现在，《九歌》诸神身份仍然没有令人信服的结论，这说明以往诸家对《九歌》研究的总体思路可能是错误的。总体思路的错误导致《九歌》诸神身份的研究陷入泥淖不能自拔，今后的研究如果不改弦更张，便只能在此泥淖之中越陷越

深。因此,有必要对以往的《九歌》研究作一番检讨,看一下人们是在什么地方失误的。

1、对《九歌》诸篇措辞之无容取代的针对性缺乏认识

《九歌》十一篇,每篇歌辞都不长,多至几十句,少至十几句,最短的《礼魂》只有五句。这样短的歌辞容不得冗辞闲片,也就是说,每篇的每一句,每一措辞,都应当与该神的经历、业绩、身份吻合;反言之,每一位神祇都应当,而且都只能用该篇的措辞去表现,而不能用其他篇的措辞去表现。也就是说,各篇神祇与措辞的关系是必然的,不能作挹此注彼的处理。篇幅短小的《九歌》诸篇,篇目既不同,措辞则绝不雷同(二《湘》例外,而事出有因,详见此二篇之《索隐》),这就足以证明《九歌》诸篇措辞是分别专为某一既定的神祇而设的。以往的研究恰恰对此缺乏清醒的认识。

随便举例。

《东皇太一》,首句“吉日兮辰良”,至少“吉日”是哪一天应当确定,因为祭神的日子有可能与神的身份、经历有关,但是以往诸家一直满足于王逸注“日谓甲乙,辰谓寅卯”,而不知王逸此注是毫无信息量的。第二句“穆将愉兮上皇”,“上皇”固然“谓东皇太一”(王逸注),但是此注原是人人下得,根本不必专赖王逸——谓予不信,我们可以拿一篇无注的《东皇太一》,让从未读过此篇的中学生读一遍,再问他“上皇”是谁,看他怎么说。我们对王逸及《楚辞》诸家寄托的希望恰恰不在这里,我们希望他们解答这样的问题:为什么《九歌》诸篇唯有《东皇太一》称“上皇”,而其余则绝不称“上皇”?“扬枹兮拊鼓,舒缓节兮安歌,陈竽瑟兮浩倡”,以及“灵偃蹇兮姣服”云云当然是说

歌舞,这也是人人可以看出而不必《楚辞》家手把手教的,我们希望《楚辞》家解答的问题是:为什么《东皇太一》(以及《东君》、《礼魂》)有歌舞之辞,而其他八篇则绝无歌舞之辞?事情糟就糟在:这样的问题,《楚辞》家们不能解答,因而也就不屑于解答。再如《云中君》,首句“浴兰汤兮沐芳”,无疑是说香汤沐浴,《楚辞》家热衷于讨论的是:沐浴者是谁,是神还是祀神者;唯独不问:沐浴之辞何不见于其他各篇,而唯见于此?《云中君》又云“览冀州兮有余”,王逸援引《尔雅·释地》而云“两河间曰冀州”,“云神”的身份毕竟与冀州并无必然联系,照王逸的理解,“冀州”句在《云中君》中就显得极不协调了。直到清朝的蒋骥作《山带阁注》,终于忍受不了,于是据《福地记》和《淮南子》高诱注,释“冀州”为“中国之总名”,企图调解“云神丰隆”与“两河间”的矛盾,而不悟当楚巫高唱“览冀州兮有余”的时候,哪来的《福地记》和《淮南子》注!又如《少司命》云“荪何以兮愁苦”,“荪独宜兮为民正”,为什么其余诸神皆不称“荪”,而唯独少司命特称之?又如《东君》,言及黑夜(“夜皎皎兮既明”,“杳冥冥兮以东行”),言及星斗(“操余弧兮反沦降”,“抽长矢兮射天狼”,“援北斗兮酌桂浆”,王逸以“天狼”为星宿,《补注》又以“弧”、“北斗”为星宿),这是祀日神所当必有的内容吗?又如《山鬼》自状其貌云“既含睇兮又宜笑”,又云“子慕予兮善窈窕”。姑且不论“含睇宜笑”与一般人们理解的“窈窕”是何等的不协调,只问一句:这幅“斜着眼睛笑嘻嘻”(“既含睇兮又宜笑”)的形容何以唯用于《山鬼》?这类句子和措辞在《九歌》中几乎俯拾皆是,不必选择,以上只是随便举例。《楚辞》家首先应当告诉我们:为什么这样的句子和措辞必须出现

于此篇，而那样的句子和措辞必须出现于彼篇。可惜如此要害的问题都被《楚辞》诸家好像是理所当然地忽略了。我们不明白：在对此类句子和措辞的意义并无确切认识之前，便承旧说而认某篇为祀某神，或创新说而指某篇为祀某神，能够心安理得吗？有谁告诉过我们说《九歌》诸篇之辞可以不必针对诸神身份吗？没有，但是不少学者却是自觉或不自觉地按照这一信条行事。

2、没有认真从上古神话考虑问题

《九歌》既然是祀神巫歌，所祀诸神就应该是上古神话人物。王逸以《湘夫人》为娥皇、女英，以《河伯》为黄河神，是合于事实真相的；而以《东君》为日神，是错误的，但思路还算失之未远，因为上古神话毕竟有日神。洪兴祖指《东皇太一》、二《司命》为星宿，这在总的方向上是犯了错误。蒋骥据王夫之而谓《少司命》为“主缘之神”，已经接近事实，又谓“殆月老之类”，是以晚近神话为说，方向又偏了。

我们理解的《九歌》诸神应当是上古神话中人物，而且是著名人物：只有著名的神话人物，其事迹、情节，以及其祀歌，才能经得住历史的沙汰而流传至屈原时代；而且只有著名的神话人物，才有可能使楚国人在紧要关头想起他（她）们。

我国上古神话资料较为集中地见诸《山海经》，情节已是极不完整；有的散见于先秦及汉后的典籍传注中，更是支离破碎。这还是重要的神话人物，次要的则只有名字。而凡是流传下来的情节，肯定是最重要的情节，而关乎重要的神话人物。譬如伏羲，我们知道他“风”姓，与女娲为兄妹而兼夫妻，作过一部以《易》为名的经典，画过太极图；关于女娲，我们知道她

是“皋繇”，抟黄土做人，补天；关于黄帝，我们知道他取代炎帝，他与蚩尤大战而取得最后胜利；关于蚩尤，我们知道他是兵器的发明者，战死于冀州，死后被奉为“兵主”；关于河伯，我们知道他是好色的典型，等等。这些神话情节流传百世屡经沙汰而残存至今，当然都是原始神话中的重要人物情节，《九歌》诸篇所祀神祇就应当、也必须从这类神话人物中物色。我们不能舍弃上古神话而从别处做不着边际的寻觅，除了上古神话，我们别无选择；说到家，如果《九歌》诸神中偶尔有一、两位不幸完全失传，其名字、事迹绝不见于现存的上古神话资料，那么该篇所祀神祇就永远不能证明了。

以往诸家恰恰没有从上古著名神话人物中着眼物色，他们没有认准这个方向。

3、没有从巫歌特点考虑问题

《九歌》是巫坛诗歌，它首先是诗歌，具有一般诗歌的特点；它又是巫歌，具有不同于一般诗歌的特点。当然，作为巫歌，它也可能使得诗歌的某些特点更为突出。

上古的诗歌多用隐语，如《诗经》（主要体现于《国风》）以饥饿为性爱之隐语，以鱼为女色之隐语（见闻一多先生《说鱼》），以伐柯为媒妁之隐语（《齐风·南山》：“析薪如之何？匪斧不克；取妻如之何？匪媒不得。”《邶风·伐柯》：“伐柯如何？匪斧不克；取妻如何？匪媒不得。”）。援《诗经》而推论《九歌》，亦应多用隐语。

《史记·封禅书》有蒧弘的一段故事：“是时蒧弘以方事周灵王，诸侯莫朝周，周力少。蒧弘乃明鬼神事，设射狸首——狸首者，诸侯之不来者——依物怪欲以至诸侯。诸侯不从，而晋

人执杀菰弘。”菰弘所为“鬼神事”即巫覡厌胜之事，而以“狸首”的隐语暗示出之（狸，缓气言之为“不来”，首、朝双声、叠韵，故“狸首”乃是“不来朝”之隐语），可以证明上古巫事用隐语。《论语·八佾》篇记“哀公问社于宰我”，宰我回答说：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗——曰：使民战栗。”社为“事鬼神”之场所，而以栗木暗示战栗，此亦可以证明上古巫事用隐语。

《诗经》用隐语，上古巫事用隐语，由此而论，《九歌》之用隐语应当是大量的（至少应当多于《诗经》之用隐语），而以往诸家有谁想到过《九歌》可能有隐语呢？

其实《九歌》中许多以常理（通常意义的训诂）不能说通的地方极有可能是用隐语。随便举例：《东皇太一》“璆锵鸣兮琳琅”，此句分明是袭用了《尔雅·释地》之“西北之美者，有昆仑虚之璆琳琅玕焉”，故王逸《章句》及洪兴祖《补注》皆引之。但是《尔雅》云“璆琳琅玕”，何以《东皇太一》于此四字只取前三而落其后一呢？此等关键处皆应下注，而研《九歌》诸家偏偏皆无注，学子习焉不察，因循至今而听任齟齬至今。《诗经》两见“远父母兄弟”（《邶风·泉水》、《鄘风·蟋蟀》），两见“远兄弟父母”（《鄘风·蟋蟀》、《卫风·竹竿》），可见“父母兄弟”、“兄弟父母”为古之恒言，亦犹“璆琳琅玕”之比。《诗经》不云“父母兄”，或“兄弟父”，何以《九歌》独可云“璆琳琅”？唐人恒云“王杨卢骆”，今语恒云“江河湖海”，试问唐人及今人行文若说“王杨卢”，若说“江河湖”，行不？唐人、今人这样说不行，为什么我们的《楚辞》家却听任《东皇太一》如此说而不问个所以然呢？我们为什么不能由此想到《东皇太一》是用歇后辞格设计了一

个隐语，暗示了一个“环”字，而“环”字就是锁住“东皇太一”真实身份的密码呢？《少司命》特称“荪”，“荪”是什么？它有没有暗示意义？据王夫之、蒋骥说，少司命是“主缘”的神，而婚姻是子孙延续的保证，那么《少司命》特称的“荪”不正是子孙的隐语吗？今人已经习惯了用牡丹象征富贵，用菊花象征隐逸，用莲花象征君子，此固然是受周敦颐《爱莲说》的影响，但是周敦颐又是受了谁的影响呢？《离骚》以香草暗示君子，以恶草暗示小人，远在《爱莲说》之前，《离骚》有无可能对《爱莲说》产生过影响呢？《离骚》的“名余曰正则兮，字余曰灵均”，无疑就是屈原名字之隐语，这是大家都承认的事实，那么为什么没有人想到这个唯有少司命可以当得的“荪”就是隐语，就是锁住神祇真实身份的密码呢？

那是一个普遍用隐语的时代，巫坛又是一个极适宜用隐语的场合，忽略了《九歌》诸篇中的隐语，诸神身份岂有索解之日？

三

以往的《九歌》研究实际上还停留在打外围战的阶段。当然，王逸《章句》为我们保存了《九歌》，为我们疏通字句开辟了蹊径；洪、朱、蒋诸家，以及现、当代诸家，在许多方面提出了足以给人启发供我借鉴的见解，我们应当感谢他们。但是我们不能在他们失误过的地方再次失误，不能在以往大家曾经涉足过的死胡同中继续徘徊，我们得走另外一条路。另外的路可能走至中途却发现也是一条死胡同，但是总得有人走一走试试。

笔者少好《楚辞》，尤喜《九歌》，而不能有所发明。1978—1981年从山东大学殷孟伦、殷焕先二位先生学音韵、训诂，后

(1992年)又从四川大学常正光先生学古文字。音韵、文字、训诂之学为我重新认识《九歌》奠定了基础,这时我已经觉察到诸家之说《山鬼》全无是处:我认为《山鬼》乃是祈雨巫歌,以祈雨女巫命篇,“山鬼”就是祈雨女巫,所祀神则是雨师。我把这个观点写进一篇题为《关于古代的祈雨》的文章,发表于《四川大学学报》(1994年第4期),以后又撰文专论《山鬼》,题为《楚国巫坛上的舞雩歌》,发表于《山东师大学报》(1996年第3期)。《山鬼》秘密的破译造成思维的连锁反应,我随即发现《云中君》为蚩尤祀歌,《东君》为月神祀歌,二《司命》分别为伏羲、女娲祀歌;写成《楚国巫坛上的蚩尤祀歌》、《楚国巫坛上的月神祀歌》以及《〈九歌〉“司命”探原》。但是自1994年文章反复寄出,或泥牛入海,或铩羽而归。几经周折,《月神祀歌》在《山东大学学报》(1997年第1期)发表;《〈九歌〉“司命”探原》在《贵州教育学院学报》(1996年第3期)发表;日前,《河北师大学报》电话通知用《蚩尤祀歌》。这对艰难踟蹰四处碰壁的我无疑是莫大的鼓舞。

笔者呈献于读者面前的这本《九歌考释》,从1993年上半年起酝酿,下半年起笔发轫,1995年完成,其间几经易稿,不计其数。现在看来,纰漏仍然处处可见,学识、精力俱不逮,也只好如此了。

拙著分《索隐》和《句释》两部分(《句释》后附今译),读者从中可以看到笔者思路及论证方法的三个特点:其一,笔者认为《九歌》诸篇的每一句话都是针对所祀神祇的,此篇的句子只能用于祀这一位神祇,彼篇的句子只能用于祀那一位神祇;也就是说,《九歌》诸篇绝无废话,每句话都着落于一个既定的

神祇。因此拙著于《九歌》之每一篇都设《句释》，于逐字逐句的诠释中落实该神祇之内证。这就避免了攻其一点，不计其余的失误，限制了结论的任意性。其二，笔者认为《九歌》诸篇中都程度不同地存在隐语，这些隐语往往就是神祇真实身份之密码，破译了这些密码，所祀神的身份也就明确了。因此拙著于《九歌》之每一篇都设《索隐》。《索隐》其实就是考证，而鉴于《九歌》的隐语特点，我的考证与以往诸家的不同之处就在于索解这些隐语，故名“索隐”。有考证（索隐），有诠释（句释），故拙著名曰《九歌考释》。其三，笔者认为《九歌》绝大多数篇目并非屈原手笔，《九歌》原是现成的，屈原只是从这些现成的《九歌》中进行了一番遴选而已；屈原是奉命为了战争的目的而整理《九歌》的，战争的目的使这些原本独立的巫歌产生了联系，因此，如果要证明《九歌》某篇所祀神，除了篇中措辞及隐语的证明，还得说明该神祇何以能够在服务于战争的目的下入选。这在某种意义上也起到了限制结论任意性的作用。由于思路及论证方法的不同，笔者的结论也就迥然不同于前修时贤，这是读者很容易看出来的。

方家教正，是所望焉。

写于 1997 年 12 月 30 日泉城济南

目 录

目 录

自序·····	1
---------	---

上编:九歌索隐

一、《九歌》杂论·····	3
二、《东皇太一》祀高阳说·····	19
三、楚国巫坛上的蚩尤祀歌·····	34
四、二《湘》再探·····	48
五、楚国巫坛上的伏羲、女娲祀歌·····	59
六、楚国巫坛上的月神祀歌·····	80
七、楚国巫坛上的黄河神祀歌·····	104
八、楚国巫坛上的舞雩歌·····	111
九、《国殇》散论·····	124
十、《礼魂》考·····	133
附:关于《离骚》的几个问题·····	143

下编:九歌句释

东皇太一·····	163
云中君·····	168
湘 君·····	175
湘夫人·····	183
大司命·····	191
少司命·····	201

目 录

东 君	211
河 伯	221
山 鬼	225
国 殇	233
礼 魂	236
附：九歌今译	239