

《楚辞》研究(下)

河南大学学人文丛

孙作云文集

河南大学出版社

卷之四

卷之四

卷之四

卷之四

《楚辞》研究（下）

河南大学学人文丛

孙作云文集

河南大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

孙作云文集. 第1卷,《楚辞》研究(上、下)/孙作云著.
—开封:河南大学出版社, 2002. 1
(孙作云文集;第1)
ISBN 7-81041-730-4

I. 楚… II. 孙… III. ①孙作云-文集②楚辞-文
学研究-文集 IV. I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第095333 号

书 名:孙作云文集(第1卷)《楚辞》研究
作 者:孙作云

责任编辑:王 芸 刘小敏
责任校对:李 梁
责任印制:苗 卉
封面设计:张 胜
版式设计:冯爱莲

出 版 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街85号

邮编:475001

电话:0378-2864669(事业部)

0378-2825001(营销部)

网址:www.hupress.com

E-mail:bangong@hupress.com

经 销 河南省新华书店

排 版 河南第一新华印刷厂

印 刷 河南第一新华印刷厂

版 次 2003年9月第1版

印 次 2003年9月第1次印刷

开 本 650mm×960mm 1/16

印 张 53.25

字 数 713千字

插 页 8

印 数 1—1000册

ISBN 7-81041-730-4/K·279

定 价:66.00元

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)



目 录

说《九歌·东皇太一》为迎神曲	(385)
《九歌》湘神考	
——二女传说之分析	(394)
《九歌》东君考	(443)
《九歌》司命神考	(460)
汉代司命神像的发现	(471)
《九歌》山鬼考	(474)
《天问》的写作年代及地点	(512)
从《天问》中所见屈原的唯物论思想	(517)
《天问》对于上古史研究的贡献	(523)
《天问》的表现形式	(534)
《天问》的错简	(542)
从《天问》中所见的春秋末年楚宗庙壁画	(548)
评《天问》三家注	(555)
《天问》今本章次	(571)
《天问》校正本	(575)
《天问》意译	(581)
《天问》新注	(590)
从《天问》看夏初建国史	(749)
《橘颂》的写作年代	(754)

《大招》的作者及其写作年代	(758)
说《招魂》为宋玉招楚襄王之魂	(772)
谈《惜诵》	(791)
关于《渔父》	(803)
《九辩》的写作年代	
——从重九登高说到屈原被放	(809)
《九辩》简注	(821)

说《九歌·东皇太一》为迎神曲

《九歌》十一篇，其第一篇曰《东皇太一》，其最后一篇曰《礼魂》。歌名曰《九歌》，而篇章有十一篇，因此生出种种异说。

我在《〈九歌〉非民歌说》一文中说：《东皇太一》为迎神曲，等于汉代《郊祀歌》的《练时日》；《礼魂》为送神曲，等于《郊祀歌》的《赤蛟》^①。二歌原不在祭祀九神的“九歌”之内，因此也就解决了这个篇名与篇数不符的矛盾。说《礼魂》是送神曲，王夫之《楚辞通释》已言之，其后踵述者有人，并非自我而发。说《东皇太一》为迎神曲，则阙然未之前闻。顾其时未能畅论厥旨，今再补述如下：

一 从歌词上即可证明其为迎神曲， 与祭祀“太一”无关

《东皇太一》全篇内容皆为迎神之事。先言选择时日，继言主祭者主祭（此点最重要，详下第二节），继言祭品的香洁、音乐的繁衍、女巫的舞蹈，最后结之以“五音纷兮繁会，君欣欣兮乐康”。“君”为“神君”，即扮神之巫，此二句甚合于善颂善祷之旨。综观全文，皆迎神之事，无一语道及“太一”，与《九歌》其余各篇凡祭祀某一种，必盛言此一神之事迹者迥乎不同。因此，单就歌词本身上，已可审知其为迎神

^① 见清华大学中国文学会编《语言与文学》，中华书局，1937年版。

曲,与祭祀“太一”无关。

二 《九歌》为楚怀王时郊祀歌,在祭祀时 必有主祭者,此主祭者必为楚怀王, 亦即本篇所言之“上皇”

《九歌》为楚怀王之郊祀歌,犹如汉武帝时的《郊祀歌》十九章一样,其详具见于《〈九歌〉非民歌说》,兹不赘。

1956年,我在《论〈国殇〉与〈九歌〉的写作年代》一文里,又考证出《九歌》的写作年代在楚怀王十七年秋,即公元前312年秋^①。原来,楚、秦两国为争夺“商於之地”(今陕西东南部商县至河南西南部内乡县一带山地,为楚、秦两国冲要之区)而发生战争,在这一年的春天大战于“丹淅”(河南西南部内乡、淅川一带),楚国大败,几乎全军覆没,又丧失汉中之地六百里。楚怀王为了“报仇雪耻”,在这一年的秋冬,倾全国之师反攻,大战于蓝田。《九歌》就是在反攻蓝田之前,为了战争胜利而向神祷祀、求神福佑所作的祭神歌。由此可见,《九歌》不但是楚怀王的郊祀歌,而且是楚怀王十七年的郊祀歌。

祭祀必有主祭者。《九歌》既然是楚怀王的郊祀歌,则主祭者自然必是楚怀王,这从常理上就可以推断。

又就《九歌》的内容,先言选择吉日,次言:

穆将愉兮上皇,抚长剑兮玉珥,璆锵鸣兮琳琅。

按照歌词内容的顺序,此三句必指主祭者,换句话说,这“上皇”二字必指主祭者;而自王逸以下一直到现在的学者,几乎无一人不说这“上皇”指“东皇太一”。朱熹《楚辞集注》也说:“上皇,谓东皇太一也。”但因为这几句确乎是指主祭者,所以他又说:“此言主祭者卜日斋戒,带剑佩玉,以礼神也。”到底这“上皇”是指“东皇太一”还是指主祭者呢?朱熹以不了了之。

^① 见《开封师范学院学报》1956年第1期。

我以为这“上皇”即指楚怀王。除上文所说的理由之外,更主要的根据,是在战国中期大一统局面即将形成之时,各国国王有称“帝”者。楚国在当时是第一等强国,因之楚怀王也可以称“帝”。“皇”字与“帝”意近,又因为本文全篇皆用“唐”部韵,所以称之为“皇”。又“兮”字下不能用一单字,为了凑合字数,又称之为“上皇”。今略为申述之:

在战国时代(公元前403~前221年),社会的发展已经达到了“天下一家”的地步。既然在经济、文化各方面已经快达到统一的局面,则在政治上的称号也必跟着改变。战国初期,各国相继称“王”(楚国在西周时代已称王),现在,称“王”犹不足以符合这种接近于大一统的事实,因之就有人称“帝”。这“帝”含有统一的意味。在战国中期,即屈原时代,秦、齐两国即曾相约称“帝”。《史记·秦本纪》说秦昭王十九年,即齐湣王十三年、公元前288年,“王为西帝,齐为东帝”。后来虽然取消,但取消的似乎是“西帝”、“东帝”这种平分天下的称号,在国内是否仍自称帝,很难说。其实,不但秦、齐两大国称帝,连二、三等国家如赵、燕亦称帝。《战国策·燕策一》称苏代贻燕昭王书曰:

秦为西帝,赵为中帝,燕为北帝,立为三帝,而以令诸侯:韩、魏不听,则秦伐之;齐不听,则燕、赵伐之,天下孰敢不听!

可见在这时候,称“帝”已经不算什么新鲜事儿。既有统一的条件,则改称统一的“帝”号,人人可为,何必秦、齐!何况在作《九歌》之时,楚国还是堂堂的一等强国(楚国从公元前312年与秦国两次交战大败之后,才逐渐降为二等国。在这之前,公元前318年,楚怀王还在做关东六国的纵约长,率五国之兵伐秦),这时候,楚怀王称“皇”、称“帝”,又有何不可呢?况且,楚国早已称王(在各国称“侯”之时,它早已经称“王”了),在战国时代各国称王之后,它首先称“帝”,也是极有可能的。

证明楚怀王称“帝”,不烦他求,证据就在《九歌》里。《九歌》有一篇《大司命》,祭祀大司命时,祭巫唱道:

吾与君(“神君”,指“大司命”)兮斋(齐)速,导帝之兮九阃
(今本误作“坑”,《考异》本作“阃”)!

这两句话,前人皆不得其解。首先说“九阃”,王逸以为是“九州之山”,洪兴祖、朱熹同。我在《〈九歌〉非民歌说》及《〈九歌〉司命神考》两文里皆说:汉代《郊祀歌·天门》篇也是祭祀司命神的^①,该篇有“专精厉意逝九阂”之句,颜师古引如淳曰:“阂亦陔也……陔,重也,谓九天之上也。”“九阂”即“九阃”,皆谓“九天”。原来古人相信天有九重,以屈原作品而论,《天问》曰:“圜则九重,孰营度之?”《离骚》曰:“指九天以为证兮。”《尔雅·释诂》:“阃阃,虚也。”《说文》云:“阃,阂也。”“阃阂”犹“廓落”,正是形容天体浑圆、空虚之状。“九阃”既是“九天”,则“导帝之兮九阃”,即是导引帝上九天。这“帝”字,自王逸以下至今人皆谓“天帝”,夫“天帝”永居天府,更何必待人“导”之!又《大司命》为祭司命神之歌,祭司命是为了求长生,上帝长生久视,超越生死,更何必再求长生!又上帝是天上惟一的尊神,更有什么神或人能够导引他?因此,这“帝”决不是上帝,一定是人帝。《九歌》既是楚怀王的郊祀歌,则此“帝”字一定指楚怀王。这两句歌的意思是说:祭巫要和神巫(大司命)一块儿赶快地导引楚怀王上九天,使之长生不老。古人相信:人是可以上天的,特别是有“法力”的国王。屈原在《离骚》、《惜诵》中皆曾言己身浮游九天。这个“帝”字既指楚怀王,可见楚怀王也称“帝”,与秦昭王、齐湣王同,并且可能还在他们之前。

“上皇”既指楚怀王,则说此篇是祭祀东皇太一的,更把此迎神曲题名为“东皇太一”,便完全失掉了根据。

说“上皇”是指楚怀王好像有点杜撰似的。假若你认为“怪”,那实在是受了旧说的束缚,有了先入为主的成见。假若你非要我找出一个书本上的证据,证明楚怀王可以称“皇”,则我可以引汉初赋家庄

① 见《清华月刊》1937年第1期。又《汉代司命神像的发现》一文,载《光明日报》1963年12月4日,也可参看。

忌的《哀时命》为证,虽然这个证据不免稍微晚了一点。《哀时命》曰:

灵皇其不寤知兮,焉陈词而效忠!俗嫉妒而蔽贤兮,孰知余之从容!

这四句话无一句不是学屈原的。“灵皇其不寤知兮”,就是学《离骚》中的“哲王又不寤”。这“哲王又不寤”又见于《史记·屈原列传》,曰:“卒以此见怀王之终不悟也。”屈原的话是指怀王的,而《哀时命》作“灵皇其不寤”,亦以“灵皇”指称怀王。由此可见:“上皇”可指楚怀王。

又考此“上皇”三句,大似言楚怀王躬舞于神坛之前。“穆将愉”即肃穆而又愉快,是形容这“上皇”的;“抚长剑兮玉珥,璆锵鸣兮琳琅”,是说这上皇抚摩着他长剑上的玉珥(剑柄饰物),走动时,身上的佩玉璆然锵鸣。这“璆”字是副词,是形容玉声锵鸣的,而“琳琅”则指佩玉。为什么能使这佩玉“璆然锵鸣”呢?一定是有所动作。说到这里,使我想起桓谭《新论》上所说楚灵王起舞坛前的情况。《新论》曰:

昔楚灵王骄逸轻下,简贤务鬼,信巫祝之道,斋戒洁鲜以祀上帝、礼群神,躬执羽葆,起舞坛前。吴人来攻,吴国人告急,而灵王鼓舞自若,顾应之曰:“寡人方祭上帝、乐明神,当蒙福佑焉。”不敢赴救,而吴兵遂至,俘获其太子及后姬以下,甚可伤!(见孙冯翼辑本《桓子新论》,中华书局《四部备要》平装本第154册第15页。)

歌中所写“上皇”的动作,很有点像楚灵王。不用说,他们二人都是楚国的国王,他们这样做是有传统的。从这里也可见:这“上皇”一定指人,指主祭者,不指神。

解决了“上皇”问题,就是解决了本问题的关键。由此不但知道“上皇”指楚怀王、《东皇太一》为迎神曲、《九歌》确实是楚怀王的祭神歌,而且还给战国史增加了一条新材料:除秦昭王、齐湣王称“帝”之外,楚怀王也称“帝”。这是战国时代的新事物。

三 说“太一”之祀始于汉武帝,在此以前不应有; 今本《东皇太一》乃汉人之误题

天上的世界是人间世界的反映,在人间尚无统一的人帝出现时,在天上不应该有统一的至上神。天上的世界照例是要比人间的世界晚一步的。

也许会有人反驳:在中国不是很早就有了天上的至上神——上帝了么?商代卜辞中不是已经有了上帝的记载么?是的,在商代已经有了上帝,这是商代已经有了人帝的反映,商代的国王已称“帝”。

但是,我以为中国最早的上帝是反映人间最高的奴隶主的。奴隶社会的国王与封建社会的国王不同,奴隶社会有统一的政权,而封建制度本身就存在着分权、割据的性质,所以这时候的上帝,其权力有衰落的征兆。

西周是封建社会。商代末年的奴隶起义,使商朝这个空前的奴隶主王国崩溃,因之,对上帝的信仰也发生动摇。特别在春秋时代,“礼乐征伐自诸侯出”(孔子语,见《论语·季氏》篇),在人间既已不复存在统一的“天王”,在天上也必然会产生封建割据式的上帝。这时,统一的上帝为各方之帝所代替。关于这一点,《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》都给我们保存了极有价值的材料。《史记·封禅书》说:秦襄公在平王东迁之后,即列为“诸侯”(以前是“大夫”),“自以为是少皞之神,作西畤,祠白帝”。这“白帝”当然是地方性的“方帝”,不是统一的上帝。其后秦文公作畤(在今陕西洛川县),也祠白帝,而史敦以“上帝”对,可见秦国的上帝就是“白帝”。其后秦宣公又增祠“青帝”,秦灵公祭“黄帝”、“炎帝”。总之,在春秋时代,随着封建割据的进一步加强,天上已无复统一的上帝。到战国时,“五帝”已成为人人习知之神。《封禅书》说:

(高祖)二年(公元前205年),东击项籍而还,入关,问:“故秦时上帝祠何帝也?”对曰:“四帝!有白、青、黄、赤帝之祠。”高

祖曰：“吾闻天有五帝，而有四，何也？”莫知其说。于是高祖曰：

“吾知之矣！乃待我而具五也！”乃立黑帝祠，命曰北畴。

这“五方帝”乃各国诸侯所妄造，连汉代学者也知道。《汉书·郊祀志》载成帝时匡衡曰：

青、赤、白、黄、黑五方之帝……诸侯所妄造，王者不当长遵。这话是一点也不错的。

随着地主阶级建立了统一的、中央集权的大帝国，这分崩离析的天上的世界也必需相应地加以整顿，建立起新的统一的上帝。这新的统一的上帝，我以为即是太一神。

秦朝的统治短促，汉初诸侯王跋扈，到汉武帝时才真正建立起统一的、中央集权的大帝国。恰恰也就在这时候，出现了新的上帝——太一神。《史记·封禅书》说：

老人缪（《汉书》作“繆”）忌奏祠太一方，曰：“天神贵者太一，太一佐曰五帝（‘太一’在‘五帝’之上）。古者天子以春秋祭太一东南郊（‘古者天子’云云，乃方士之托词自重，毫无根据），用太牢七日，为坛，开八通之鬼道。”于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。

接着又说：

其后人有上书，言：“古者天子三年一用太牢祠神三一：天一、地一、太一。”天子许之，令太祝领祠之于忌（缪忌）太一坛上，如其方。

从这里可见：在这一年以前是没有太一的。所以《封禅书》又说：

今天子（汉武帝）所兴祠，太一、后土，三年亲郊祠；建汉家封禅，五年一修封。

这是当时人、当事人记当时事，最属可信。

说太一之祀始自武帝，《汉书·郊祀志》中屡见不鲜。今只择取成帝永始三年（公元前14年）诏书：

盖闻王者承事天地，交接泰一，尊莫著于祭祀。孝武皇帝大圣通明，始建上下之祀：营泰一时于甘泉，定后土于汾阴，而神祇安

之，脩国长久，子孙繁滋，累世遵业，福流于今。
皆可见在汉武之前，绝无太一之祀。

“太一”之祀始于汉武，是新统一的帝国在天上的反映。“太一”统治了“五帝”，等于汉武帝统治了诸侯王。那么，在汉武之前，在战国时代，在人间尚未出现统一的人帝之前，是不应该有太一的。由此可见：《九歌》中无祭太一之歌，今本题曰《东皇太一》者，是汉人的误题。

也许有人会反驳：《文选》卷十九宋玉《高唐赋》里不是已经有“礼太一”的话吗？这不是战国时代已经有祭祀“太一”的明证么？我认为《高唐赋》、《神女赋》不是宋玉作的，而是汉武帝时代辞赋家所作。譬如这两篇赋的体裁，就是从汉武帝以后才兴起的，战国时代还没有这种赋体。又，从这篇赋的最后一句“延年益寿千万岁”看，哪里像是战国时代人的话，只有汉代瓦当文“延年益寿”才与之相若。

我们知道，屈原所作的抒情诗是有题目的，如《离骚》、《惜诵》、《抽思》、《哀郢》、《涉江》、《怀沙》以及《橘颂》、《天问》等等，皆是屈原的原题。《九歌》是屈原奉楚怀王之命而作的国家祭神乐章，与以上诸文的性质迥然不同，当初是否有题，大是疑问。我想：当初是没有题目的，因为乐工们人人皆知它是祭什么神的歌，是无需题名的。今本之所以会有这些题名，大概是汉代编集《楚辞》的人，也许就是刘向所加的。

刘向是一个相当迷信的人^①，又是“拥护”太一神的人，看他对汉成帝说的话及驳辩匡衡说的话即可知。他说：

且甘泉（按即祭祀太一、五帝之处）、汾阴（按指祭祀后土处）及雍五畤，始立皆有神祇感应，然后营之，非苟而已也！武、宣之世奉此三神，礼敬教备，神光尤著。祖宗所立，神祇归位，诚未易动。

看他是如何地拥护对“太一”的祭祀！刘向是“宗室遗老，历事三王”

① 见《汉书》卷三六《刘向传》。

(宣、元、成,《汉书》卷三六《刘向传》载刘向对陈汤语),“居列大夫官,前后三十余年”,久居长安,深知汉宫中隆事太一:“神君(祭神时扮神之人)最贵者太一,其佐曰太禁、司命之属,皆从之。”(《封禅书》)他见屈原所作的祭神歌有《东君》、《云中君》、《大司命》、《少司命》等篇,又不知第一篇为迎神曲,不知篇中之“上皇”指楚怀王,因此篇为祭祀太一之歌;又因长安城的太一坛在东南郊,而此篇又有“上皇”二字,遂拈合“东”、“皇”二字,杜撰出“东皇太一”的题名。其实,“东皇太一”这个名词本身就不通,既曰“东皇”(东方之帝),就不能称为“太一”(统一之帝);既曰“太一”,就不能称为“东皇”。

(原载《文史》1980年第九辑)