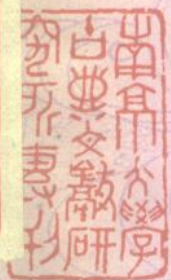


九歌新考

周勛初 著



南京大学古典文献研究所专刊

九歌新考

周勋初 著

上海古籍出版社

封面题签 胡小石

南京大学古典文献研究所专刊

九歌新考

周勋初 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 上海市印刷四厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 5.125 插页 2 字数 115,000

1986年8月第1版 1986年8月第1次印刷

印数: 00,001—5,500

统一书号: 10186·629 定价: 1.10元

序

谨将此书纪念导师胡小石(光炜)先生。

小石师是当代文史研究领域内的著名学者。早在一九二一年任教北京女子高等师范学校时，即以人神恋爱的新说解释《楚辞》中的许多爱情描写，曾把《楚辞》研究工作推进一大步。其后更从神话、宗教、名物、训诂等方面广为阐发，创获很多。我在五十年代初从他受学，五十年代末又回母校当他的研究生，后因工作需要中断了学习，但还是在他的指导下完成了这书的初稿。其中很多重要论点，得之于先生的启发；书稿完成后，还曾送请他审读一过，蒙慰勉有加，并惠予题签。其后由于种种原因，这类谈神说鬼的文字，自然无法问世；今在双百方针的光辉照耀下，获得了出版的机会，只是岁月飘忽，先生去世也已多年了。今日虽已不能再将此书敬呈师门请益，然发蒙启迪，以臻于小成，眷眷此心，无时或忘。抚今追昔，枵触多端，故略叙缘起，聊寓哀思。书中间与各家有商榷处，则不是先生的意思，而是鄙意不敢苟同，愿向各家有所请益。书中涉及的学者人数较多，对于我平素尊崇的一些前辈也未能一一加上尊称，这也是需要加以说明且乞谅的。

周勋初识于南京大学中文系

一九八三年

目 录

序	
一 引言	1
二 《九歌》异说综述	3
三 秦汉宗教一般	22
四 东皇太一考	38
五 楚祀河伯辨	64
六 楚神杂论	87
七 楚郊祀歌说批判	109
八 丰隆及其他	126
九 屈原创作说申述	139
十 结论	156

一、引 言

每年端午，全国许多地方的人民，为了纪念伟大的爱国诗人屈原，都忙着裹粽子，赛龙舟，热烈举行各项传统的纪念仪式。而且这种风俗还远播海外，诸如南洋各地，一些华侨聚居的地方，逢此佳节照例也要热闹一番。这是一种极为罕见的现象。一个死去已过两千多年的文人，仍然受到后人如此爱戴；在中国文学史上，恐怕还没有第二个人享受过这么广泛而且悠久的荣誉。

这种盛况为什么能历久弥新？原因当然很多。屈原的高贵品质，永远值得后人敬仰；他的艺术成就，永远值得后人学习。后代文人经常援引汉初淮南王刘安的一段话来加以称颂：“《国风》好色而不淫，《小雅》怨悱而不乱，若《离骚》者，可谓兼之。蝉蜕浊秽之中，浮游尘埃之外，嚼然泥而不滓。推此志，虽与日月争光可也。”^① 这在过去是对一个文人所能作出的最高评价，在历史上恐怕也是绝无仅有。

我国自古以来“风”“骚”并称，以此作为文学的代名词。屈原是“楚辞”这一文体的奠基者，他写下了数量众多的优秀诗篇，诸如《离骚》、《九歌》、《天问》、《招魂》以及《九章》中的一些篇章，都是传诵千古的名作。历代文人无不向之学习，作为重要的文学源头，从中汲取丰富的滋养。刘勰在《文心雕龙·辨骚》篇中叙

^① 班固《离骚序》引，并见《文心雕龙·辨骚》。这段文字，司马迁首先引用于《史记·屈原列传》，但没有说明这是刘安的评价。

及屈原对后代文学的影响时说：

……故其叙情怨，则郁伊而易感；述离居，则怆快而难怀；论山水，则循声而得貌；言节候，则披文而见时。是以枚（乘）、贾（谊）追风以入丽，（司）马（相如）、扬（雄）沿波而得奇，其衣被词人，非一代也。故才高者苑其鸿裁，中巧者猎其艳辞，吟讽者衔其山川，童蒙者拾其香草。……

不过屈原的时代距离现在毕竟太远了，因而关于他的历史，后人已不十分清楚；关于他的作品的真伪，也发生了很多异说。尤其是那几篇脍炙人口而又凄迷隐约的《九歌》，更是众说纷纭，难以确论。自近代以来，不断出现各种新说，试图阐明《九歌》的来源和性质，但见仁见智，至今似乎还未得出一致的意见。

《九歌》的篇幅虽然短小，但内容却极为丰富。它描写了许多神祇的活动，因而具有神话学上的价值；它与古代的祭祀典礼有关，因而牵涉到了宗教学上的问题；它反映了古代人民的原始信仰，因而与民俗学发生关系；它是杰出的抒情诗篇，因而在文学史上占有光辉的一页。我们认为，要想全面地了解《九歌》，就得进行综合的研究，才能对它的来源和性质作出科学的结论。我们对《九歌》中存在的问题进行了一些新的考索，并和各家展开商讨。这只是一个新的尝试，所用的方法是否科学，得出的结论是否正确，还有待于方家的指正。

二、《九歌》异说综述

历代解释《九歌》的异说很多。这些学说往往随着时代的前进而演变。近百年来，我国的社会性质起了急剧的变化，思想界也随之经历着深刻的变革，《九歌》的研究工作出现了同样的情况。各种说法层出不穷，似乎出现了很混乱的局面，但是我们如果仔细地加以考察，则又可以发现这些学说的内容实则也有其相通之处。因为文学的研究工作情况很复杂，这里固然有发展的问题，同时也有它继承的问题，后人总要利用前人积累下的思想资料，吸收其他学术领域中的研究成果，才能开创新的局面。因此，研究工作者在从事新的探讨时，总结前人的研究成果，明确其得失之所在，也就成为十分必要的了。下面先对历代解释《九歌》的几种主要学说作些介绍，对前人的研究成果作一小结，然后提出自己的见解。

忠君爱国说

在整个封建社会中，对后代影响最大的两种“楚辞”注本，是东汉王逸的《楚辞章句》和南宋朱熹的《楚辞集注》。王逸又是第一个传下“楚辞”注本的人，他的意见，对后人自然影响更大。

王、朱二人对《九歌》性质的看法很近似。

《九歌》者，屈原之所作也。昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠。其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧

苦毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作《九歌》之曲。上陈事神之敬，下见己之冤结，托之以风谏，故其文意不同，章句杂错，而广异义焉。（《楚辞章句》卷二）

《九歌》者，屈原之所作也。昔楚南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祀。其祀必使巫覡作乐，歌舞以娱神。蛮荆陋俗，词既鄙俚，而其阴阳人鬼之间，又或不能无褻慢淫荒之杂。原既放逐，见而感之，故颇为更定其词，去其泰甚，而又因彼事神之心，以寄吾忠君爱国眷恋不忘之意。是以其言虽若不能无嫌于燕昵，而君子反有取焉。（《楚辞集注》卷二）

他们都认为《九歌》之中含有忠君爱国的大道理，只是王逸认为《九歌》是屈原的创作，朱熹则认为《九歌》后经屈原写定。大约朱熹感到《九歌》的内容偏于“阴阳人鬼之间”，把它说成民间原有的歌词，屈原只是作了加工改写，似乎更为圆到一些。象王逸《序》中所言，则是把《九歌》看成和《离骚》同样性质的东西，有的地方就不太好解释。《离骚》是用第一人称写成的，所以“济沅、湘以南征兮，就重华而陈词”；“吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在”；“望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚女”，这就正是“上陈事神之敬，下见己之冤结，托之以风谏”的手法。《九歌》不然，十一篇作品都是用第三人称写成的，里面没有主观抒情的成份。“上陈事神之敬”，或许还有可说；“下见己之冤结，托之以风谏”，如果落实到字句上，那就难以避免牵强附会的弊病。朱熹在王氏旧说的基础上稍微改变一下论点，就可以避免《章句》之中过于穿凿的缺陷。

王逸对产生《九歌》的原因作出的说明看来没有什么可靠的材料作为依据。所谓“昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠”云云，可能只是根据当时民间习俗推论出来的拟测之词。

和中原各国比较，楚国的文化发展稍迟，原始宗教信仰的习俗保存得比较广泛，举国上下，巫风很盛，这在古代文献中屡见

记载。

《吕氏春秋·孟冬纪·异宝》：“荆人畏鬼而越人信禩。”《淮南子·人间》：“荆人鬼，越人禩。”

《汉书·地理志下》：“〔楚地〕信巫鬼，重淫祀。”

《后汉书·宋均传》：“调补辰阳长，其俗少学者而信巫鬼。”

《隋书·地理志下》：“大抵荆州率敬鬼，尤重祠祀之事。”

元稹《赛神》：“楚俗不事事，巫风事妖神；事妖结妖社，不问疏与亲。”（《元氏长庆集》卷三）

《旧唐书·刘禹锡传》：“贬朗州司马。地居西南夷，土风僻陋，举目殊俗。……蛮俗好巫，每淫祠鼓舞，必歌俚辞。”

《湖南风土记》：“长沙下湿，丈夫多夭折。俗信鬼，好淫祀。”（乐史《太平寰宇记》卷一百十四“潭州·风俗”下引）

王逸是南郡宜城人。他在《九思序》中说：“逸与屈原同土共国，悼伤之情与凡有异。”因此他拿自己的心情，揣度屈原的心情；拿自己的所见，假设屈原当年“出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐”，因而产生了《九歌》。应该说，讨论这些篇章而以楚地盛行的巫风作解释，本无大错，但王逸对《九歌》中叙及的神鬼未能从宗教与神话的角度一一辨析其特性，只就目之所见泛泛地作出推论，这样作出的说明，缺乏科学根据，结论并不可信。朱熹是徽州婺源人，早年又侨寓建阳，他一直生活在南方，对楚地的巫风也有亲身的体验，因而为《九歌》作序时大部份的文字沿袭王逸旧说，也就难以避免《章句》之中固有的缺点。

忠君爱国，这是封建主义伦理道德观念的最高原则。以此加在以身殉国的诗人身上，本是合适的评语。因为它与屈原的思想符合，粗粗看来，和屈原的行迹也契合，因而易为封建社会中的学者所接受，后人大都沿袭此说。只是如何具体解释《九歌》中的字句，把王逸的说法贯彻其中，一一落实，各家的说法又有

不同了。

许多学者煞费苦心，运用古代所谓“比兴”说诗之法，曲解《九歌》中的词句，证明其中都寓有深意，例如清代的戴震就曾拟测过《九歌》各篇中的微言大义。他说：

《九歌》，迁于江南所作也。昭诚敬，作《东皇太一》。怀幽思，作《云中君》，盖以况事君精忠也。致怨慕，作《湘君》、《湘夫人》，以己之弃于人世，犹巫之致神而神不顾也。正于天，作《大司命》、《少司命》，皆言神之正直，而惓惓欲亲之也。怀王入秦不反，而顷襄继世。作《东君》，末言狼、狐，秦之占星也，其辞有报秦之心焉。从河伯水游，作《河伯》。与魑魅为群，作《山鬼》。闵战争之不已，作《国殇》。恐常祀之或绝，作《礼魂》。（《屈原赋注》卷二《九歌序》）

这种说法未免言之过凿。例如他在具体解释《大司命》、《少司命》时说：“《论语》曰：‘道之将行，命也；道之将废，命也。’怀王初甚任屈原，后乃以谗疏黜之，故二歌并托于与司命离合为辞。天之司命，亦犹下之居位大臣，所以有‘与君齐速’及‘宜为民正’之语。”又如他在具体解释《河伯》时说：“屈原之歌河伯，歌辞但言相与游而已。盖投汨罗之意已决，故曰‘灵何为兮水中’，亦以自谓也；又曰：‘波来迎’、‘鱼媵予’，自伤也。”可见这种学说的根本缺陷在于不能认识《九歌》的神话性质。在原始信仰的基础上产生的人神恋爱，亦真亦幻，幻中见真，似乎超出了尘世，却又充塞着人间的感情。戴氏无法理解《九歌》的这种特点，却想一一用屈原的“眷顾怀王”、“怨恶椒兰”去比附，非但显得扞格难通，而且近于大煞风景了。

有的学者看出了此中存在着障碍，不敢过于臆断，于是采取灵活的态度，措词留有馀地。蒋骥在《山带阁注楚辞》的《楚辞徐论·卷上》中说：“《九歌》之托意君臣，在隐跃即离之际，盖属目

无形者，或见其意之所存，况睹其形之似者乎？有触而发，固其理也，必欲句栴字比以求合之，则剗方为圆矣。”说明他已看到穿凿说诗的弊病，如他在《东皇太一》一章的《序》中说：“《九歌》所祀之神，太一最贵，故作歌者但致其庄敬，而不敢存慕恋怨忆之心，盖颂体也。亦可知《九歌》之作，非特为君臣而托以鸣冤者矣。朱子以为全篇之比，其说亦拘。”然而他仍不能彻底背离王、朱之说，只是修修补补，从而又陷入了进退失据的困境。如他在《九歌序》中标明主旨时说：“（《九歌》）本祭祀侑神乐歌，因以寓其忠君爱国、眷恋不忘之意，故附之《离骚》。或云楚俗旧有辞，原更定之，未知其然否也。”足以说明蒋骥思想上的混乱。他对传统的说法有所怀疑，然而提不出新的解说，无力形成完整的见解。

戴震恪守传统，蒋骥力求折衷，不能摆脱王、朱羁绊。但早在明代，也已有一些识见高明的学者，不愿拘守王、朱旧说，对此提出疑问了。

汪瑗说：

屈子《九歌》之词，亦惟借此题目漫写己之意兴，如汉、魏乐章、乐府之类，……其文意与君臣讽谏之说全不相关，旧注解者多以致意楚王言之，支离甚矣。（《楚辞集解·九歌序》）

王夫之说：

熟绎篇中之旨，但以颂其所祠之神，而婉婉缠绵，尽巫与主人之敬慕，举无叛弃本旨，阉及己冤。……（《楚辞通释》卷二）

这些学者已经完全抛弃了传统的说法，但因时代所限，新的学术思想还未形成，因而不能提出新的学说作出解释。辛亥革命后，西洋资产阶级学术思想不断传来，封建主义学术思想日趋衰

微，所谓“忠君爱国”之说，也就益发失去市场了。大家都不再相信汉、宋学者的旧说，改从民间祭歌方面着眼了。

民间祭歌说

清代末年，严复翻译了赫胥黎的《天演论》，介绍引进了资产阶级进化论的学说，曾在学术界的各个领域起过很大的影响。在文学问题上，随之也兴起了进化的观点。这时也已出现了重视民间文学的观点，认为各种文体的形成，都由民间文学作为嚆矢。这样，随着上述几种观点的出现与形成，在《九歌》问题上也就产生了新的学说。

按照文学发展史上的一般通例，每一种文体的形成，起先总是出现短句，其后才会发展成长句；其先总是出现篇幅短小的作品，其后才会发展成篇幅巨大的作品。但在屈原的伟大作品《离骚》出现之前，却正缺少一种短句、短章的东西，于是那些本有异说的《九歌》，便被考虑用作“楚辞”发展史中的桥梁，用来填补自《越人歌》、《接輿歌》、《孺子歌》到《离骚》、《九辩》之间所出现的一段空白了。胡适首先提出这样一种论点，他先后曾说：

《九歌》与屈原的传说绝无关系，细看内容，这九篇大概是最古之作，是当时湘江民族的宗教舞歌。^①

(一) 若《九歌》也是屈原作的，则“楚辞”的来源便找不出，文学史便变成神异记了。(二)《九歌》显然是《离骚》等篇的前驱。我们与其把这种进化归于屈原一人，宁可归于“楚辞”本身。^②

^① 胡适《读楚辞》，《胡适文存二集》第一卷第一四四页，一九二二年上海亚东图书馆出版。^② 陆侃如记述，见《屈原评传》，载陆著《屈原》第一二一页，一九二三年上海亚东图书馆出版。

陆侃如随即附和此说。他说：

我们只消把《楚辞》约略研究一下，便可知《离骚》等篇确是从《九歌》演化来的。篇幅的扩张，内容的丰富，艺术的进步，都是显而易见的事实。我们若懂得一点文学进化的情形，便知这个历程决不是一个人在十年二十年中所能经过的。……至于他们的时代，大约在前五世纪；因为在形式上看来，他们显然是楚语古诗与《离骚》间的过渡作品。^①

这种新起的意见，在当时来说，曾把“楚辞”的研究工作推进一步。因为他们能从历史发展的角度观察问题，而且把握住了“楚辞”文艺创作的特点，比起封建学者横加比附的臆断作风，显得合理多了。然而这种学说得出的结论仍然缺乏科学的根据，因为他们的研究方法带有形而上学的缺点。“民间祭歌”这个结论并不是从研究具体材料自然得出的。他们先树立起文学进化的一般原则，然后拿具体材料去凑合，只是他们对文学上的许多复杂现象不作具体分析，没有估计到情况的多种可能性，因而论证之时往往违反一般逻辑规律。照常例说，某种文体，在其形成阶段，如果还只出现短句短篇的东西，那时的作家固然不能突然写出长句长篇的作品，但当这种文体已趋成熟，已经出现长句长篇的作品，那时的作家在写作长句长篇的东西的时候，尽可以同时写作短句短篇的作品。因此，处在战国中后期的屈原，既有可能写出象《离骚》之类长句长篇的宏伟的作品，同时也并不妨碍他写出句子较短篇幅较小的《九歌》。如拿后代的情况来说，唐代的伟大诗人杜甫，既写有象《自京赴奉先县咏怀五百字》、《北征》、《洗兵马》、《乾元中寓居同谷县作歌七首》、《壮游》这样一些

^① 陆侃如《屈原评传》，《屈原》第一二一至一二二页。

波澜壮阔的作品，也写有象《赠花卿》、《武侯庙》、《八阵图》、《江南逢李龟年》这样一些短小精悍的文字，那我们是否可以只肯定其前者的著作权，而断言《八阵图》之类的作品非杜甫所作呢？至于说到作品之间形式上的某些差别，这也不能用来说明问题，因为一个伟大的作家本来就能写出许多格局不同的作品，我们又怎能拿衡量一般文人的尺度来否定屈原杰出的创作才能呢？况且《离骚》与《九歌》的风格甚为近似，这是古今文士一致无异词的。

不过“民间祭歌”说毕竟起来代替了“忠君爱国”说，这是时代发展的必然结果，况且后一说的解释毕竟更合情理，易于为人接受。

楚郊祀歌说

西方资产阶级的各种学说不断传来，一些学者系统地学习了宗教学与民俗学等新的学说，发现民间祭歌说中含有根本的缺陷，那就是《九歌》中的一些神祇，按理来说，不能由楚国南鄙之人来祭祀，因而上述说法实难成立。于是他们根据祭祀制度的原理，另立新说，阐释《九歌》的性质。这种考辨工作曾把“楚辞”研究推进到另一个新的水平。

不论在奴隶社会或在封建社会之中，都曾制订严密的身份等级制度。统治阶级制订出种种烦琐的礼制，作为各个阶级或不同阶层行动的准则，藉以达到“上下有序、贵贱有等”的目的。况且古代社会之中，所谓“国之大事，在祀与戎”，祭祀制度特别受到重视。统治阶级把各个阶级或不同阶层所能祭祀的范围，所能施行的祭典，规定得都很详细，这在先秦两汉的典籍中数见不鲜，下面引用一些这方面的材料作为例证：

《国语·晋语八》：“夫鬼神之所及，非其族类，则绍其同位。是故天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下，不过其族。”

《公羊传》僖公三十一年：“天子祭天，诸侯祭土。天子有方望之事，无所不通。诸侯山川有不在其封内者，则不祭也。”

《礼记·曲礼下》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”

《礼记·祭法》：“有天下者祭百神。诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭。”

《礼记·王制》：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。天子诸侯祭因国之在其地而无主后者。”

这是见之于古代典籍的一些记载。可能有人会说，这些整齐划一的规章制度，北方各国或许实施过，南方楚国与此不同，他们向来不受宗周礼制的约束，并且有其特殊的文化系统，因而这些规定未必曾在楚国实行过。这是一种合乎情理的诘难。但是我们也应了解到，自西周起，楚国和中原各国不断交往，已经深受中原文化的影响，时至战国中后期，南方的楚国和北方的中原各国所处的社会发展阶段已经大体相当，由于产生礼制的背景相同，都受同样的宗教原理所支配，因此楚人所遵从的礼制，就拿祭祀典礼来说，与北方各国实施者区别不大。这在先秦古籍中也有明文记载。

《国语·楚语下》记观射父曰：“古者先王日祭月享，时类岁祀。诸侯舍日，卿大夫舍月，士庶人舍时。天子遍祀群神品物，诸侯祀天地三辰及其土之山川，卿大夫祀其礼，士庶人不过其祖。”

《国语·楚语上》记申叔时教育太子的方法和经典，与中原各国所用者大体相同；屈建论祭典中的供品，亦与北方各国的规定大体相同。又一九五三年长沙仰天湖出土竹简四十三枚，乃

生人赠送死者的物品清单，据叶恭绰说，此即《仪礼》中的“遗策”。^①凡此可证战国时楚国贵族遵从的礼制与北方各国所曾实施者已无多大差别。

考察上述情况之后，也就可以得出如下结论：古代的人所能祭祀的范围，随其阶级地位的高低而决定。由此看来，《九歌》中的许多天神与地祇，显然不是普通的百姓所能祭祀的了。闻一多、孙作云等人就是援引了前面举出的某些材料，试图推翻民间祭歌说。

既然《九歌》不可能是楚国沅、湘之间的民歌，那它又是什么东西呢？闻、孙等人仍然认为《九歌》的性质是祭歌，但非民间所能祭祀，按照礼法规定，只能把它提升到楚国的宫廷中去。因为按照祭典上的规定，只有楚王才有资格祭祀这些天神、地祇和人鬼。就是这样地，“楚辞”研究中又兴起了所谓《九歌》为楚郊祀歌的新说。

闻一多说：

东皇太一是上帝，祭东皇太一即郊祀上帝。只有上帝才够得上受主祭者楚王的专诚迎送。其他九神论地位都在王之下，所以典礼中只为他们设享，而无迎送之礼。^②

根据纯宗教的立场，十一章应改称“楚郊祀歌”，或更详明点，“楚郊祀东皇太一乐歌”，而《九歌》这称号是只应限于中间的九章插曲。^③

这种说法实际上已经否定了民间祭歌说。不过闻氏的说法比较含蓄，没有直接加以批判罢了。他的学生孙作云就不同了，

① 湖南省文物管理委员会《长沙仰天湖第二十五号木椁墓》，载《考古学报》，一九五七年第二期。参看史树青《长沙仰天湖出土楚简研究》，上海群联出版社一九五五年版。② 闻一多《什么是九歌》，《神话与诗》（闻一多全集选刊之一）第二六七页，古籍出版社版。③ 同上第二六九页。