

ZHONGGUO GUDAI
WENXUE TANWEI

中国
古代

文学探微

沈有珠
著



中山大学出版社
SUN YAT-SEN UNIVERSITY PRESS

本书获得以下资金的资助，谨此鸣谢：

教育部人文社科基金：“近现代粤剧海外传播研究”（项目编号：14YJA760025）

肇庆学院学术著作出版资助基金

肇庆学院重点学科研究基金

肇庆学院创新团队研究基金

中国古代

文学探微

沈有珠
著



中山大学出版社
SUN YAT-SEN UNIVERSITY PRESS

· 广州 ·

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代文学探微/沈有珠著. —广州: 中山大学出版社, 2015. 8
ISBN 978-7-306-05383-1

I. ①中… II. ①沈… III. ①中国文学—古典文学研究—文集
IV. ①I206.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 177912 号



出版人: 徐 劲

策划编辑: 吕肖剑

责任编辑: 王延红

封面设计: 曾 斌

责任校对: 陈 芳 张红艳 刘丹萍

责任技编: 何雅涛

出版发行: 中山大学出版社

电 话: 编辑部 020-84111996, 84113349, 84111997, 84110779

发行部 020-84111998, 84111981, 84111160

地 址: 广州市新港西路 135 号

邮 编: 510275

传 真: 020-84036565

网 址: <http://www.zsup.com.cn> E-mail: zdcbs@mail.sysu.edu.cn

印 刷 者: 广州中大印刷有限公司

规 格: 850mm × 1168mm 1/16 17.5 印张 348 千字

版次印次: 2015 年 8 月第 1 版 2015 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 38.00 元

如发现本书因印装质量影响阅读, 请与出版社发行部联系调换

序

程国赋

《中国古代文学探微》是沈有珠女士从事学术研究二十余年心血的结晶。其中一些论文发表于《文献》《西北师范大学学报》《西南民族大学学报》《贵州社会科学》《济南大学学报》《船山学刊》《贵州师范大学学报》等刊物。该书是对古代文学、文化的散点透视，内容涉及哲学、宗教、神话、历史、文学、民俗等方面，虽然时间跨度较大、涉猎面较广，但细读下来，我发现其于钻研处皆用心。归纳起来，该书具有以下几个特点：

一是研究视野开阔且具有创新意识。该书研究内容从《诗经》情歌到苗岭情歌，从中国屈原到外国歌德，从文学到文化思想、宗教、政治、民俗，从诗、赋、词到小说均有涉足，属于综合研究和交叉研究的范围，显示出作者宽阔的学术视野、广泛的学术兴趣与坚实的学术功力，符合20世纪80年代以来文学研究的发展趋势。《中国古代、近代文学研究》（1996年第10期）全文转载的《从汉赋看汉人的人体审美意识》一文认为：汉赋的人体审美意识上承《诗经》，下启魏晋唐宋，在汉大一统帝国的背景中，在儒家中庸思想的熏陶、楚骚美学的浸润、南北文化的冲击下，形成了自己独特的审美意识，那就是欣赏“中和”美，描绘融南北美人之美于一体的美人，提倡自然美与修饰美的统一，汉赋家们陶醉在人体审美境界中，“思无邪”“乐而不淫”的审美态度，对我们当今正确地欣赏人体美有很大的借鉴作用。发表于《贵州师范大学学报》的《从民俗文化的传承看〈诗经〉情歌与当代贵州苗族情歌》，从宗教祭祀、歌舞狂欢与民俗的视角来研究，认为《诗经》情歌、苗族民间情歌从远古唱来，直率坦诚的情歌充满着狂放古朴的山野之美，充实着浪漫的精神内核，裹挟着神秘的宗教信息，是民族文化心理的积淀和展现。发表于《贵州社会科学》的《孔子在中国重人远神文化中的导向作用》认为，孔子以理性思维代替宗教神学，淡化了中国人的宗教意识，奠定了中国文化重人远神精神的主导地位，开辟了古代人文精神的新世纪。全文论点精辟，出自机杼，言之成理，持之有据。

该书具有明确的创新意识，能将传统的研究方法与新颖的切入视角相结合，寻求新的突破点。中国人民大学书报资料中心《中国现当代文学研究》（1995年第3期）全文转载的《漫谈中国新文学的忏悔意识》对“五四”以来具有代表性的中国小说中的忏悔意识进行解读分析，并对文学作品中忏悔意识的发生、发展、转变进行梳理与总结，反思中国知识分子所走过的苦难历程，揭示忏悔意识在知识分子人格重塑以及对文学创作的价值。发表于《西北师范大学学报》的

《夕阳无限好，只是近黄昏——晚唐诗人的夕阳情结》，通过“夕阳”意象来探讨晚唐诗人在动乱年代的思想精神、生活状况、价值评判与人生皈依，分析细腻入微、令人信服。

二是研究方法多样且视角独特。该书从方法上讲，具有相当浓厚的思辨色彩，同时又荟萃多种方法，其中有比较文学、文化人类学、美学、文艺学等，每一篇都力求选准一种角度，变换研究方法，将研究对象从本质上说深说透。例如，论文《东临碣石有遗篇——曹操、李世民、毛泽东的“碣石情结”》借鉴西方文论原型批评的方法，从曹操、李世民、毛泽东这三位独领风骚的政治家、军事家的“碣石诗”入手，探究“碣石”这个原型的根源，把那些浸透着纵贯几千年来帝王、人民领袖深沉情感的情结发掘出来，认为“碣石情结”使伟人们在跨越历史时空中发生了共鸣，“碣石”也成为一条纵贯历史长河的审美观照。《上下求索 自强不息——屈原与浮士德形象比较》一文，通过比较《离骚》中的屈原与《浮士德》中的浮士德这两个艺术形象来了解中西方民族对真、善、美的共同追求。该文认为，屈原对完美人格的追求及其刻骨铭心的忧患意识在悲剧结局中有着震撼人心的人格力量，浮士德永不满足的精神揭示了人类向前发展的方向和动力。《从汉武帝与赋家的关系看汉赋的流变》一文从文体学的角度研究汉武帝的个人好恶与汉赋的赋风、赋旨及赋体的演变。《南朝时期陶渊明的升格文运——南朝时期陶渊明接受史的研究》一文从接受美学的角度研究南朝时期陶渊明接受史，认为，在陶渊明死后的一百多年时间里，南朝宋、梁人对他的认识、评价经历了一个“三级跳”的文学升格运动：从“隐士”到“隐逸诗人”再到“独超众类”“莫之与京”，为唐宋以后的陶渊明研究留下了大量的宝贵资料，并且定下了基调。该书时有会心之论，可供开拓的空间还很大，值得深入探索。

三是打破文史哲割裂的研究现状，提倡多学科融合的综合研究。在中国哲学、历史和文学史研究领域，研究者往往从各自不同的角度来研究中国思想文化，存在一定的片面性。汉代的贾谊、董仲舒、司马迁、班固、扬雄等既是思想家、史学家，也是重要的汉赋家，他们的思想在哲学著作、史书、赋作里都有大量的表现，影响渗透文史哲领域。获得广东省肇庆市人民政府2012年社科成果二等奖的论文《论汉代赋家的民族意识及其历史建树》，从民族学与历史学的角度研究汉代赋家的民族意识，认为司马相如、严助等赋家为汉武帝打开了南夷、西南大门，为汉帝国的大一统做出了卓越的贡献。《论汉代赋家的战国策士化倾向》一文认为，汉大赋是在汉初游士社会角色由策士向辞赋家转变的背景下继承战国纵横家文章的特质而形成的。正因为汉赋家有着战国策士献策劝谏的心态，所以讽喻、劝谏的意图一直贯穿汉赋的始终。论文《汉代君主“好大”的审美意识与汉大赋之“大”的审美互动》认为，以“大”为美作为汉代帝王与文士们共同的审美意识以及他们之间的审美互动，贯穿于汉大赋创作的内外表里

和创作之始终，也就规范着汉大赋具有时代特征的以“大”为美的审美理想。《汉宣帝赋论发微——兼论其在赋论经学化中的导向作用》一文，探讨汉代经学与汉代赋论的问题，认为宣帝赋论拉开了汉代赋论序幕，论及汉赋研究的主要问题，如汉赋的源流、汉赋的讽谏与认识功能、汉赋的语言艺术特征等，引发了汉人关于汉赋的深入讨论，将汉赋研究导入经学领域，并深刻地影响了两千年来的汉赋研究。《论汉赋的“宣汉”思潮》一文探讨“宣汉”思潮产生的时代背景、内涵及发展脉络，文人宣汉的心态，宣汉思潮在历史上的影响，“宣汉”与“润色鸿业”“实录”的联系及区别等。该书的汉赋系列论文，打通文史哲界限来综合研究汉赋，宏观综论与微观剖析交相使用，以史证赋、赋史互证，论从史出，述论结合，时见精彩论述。

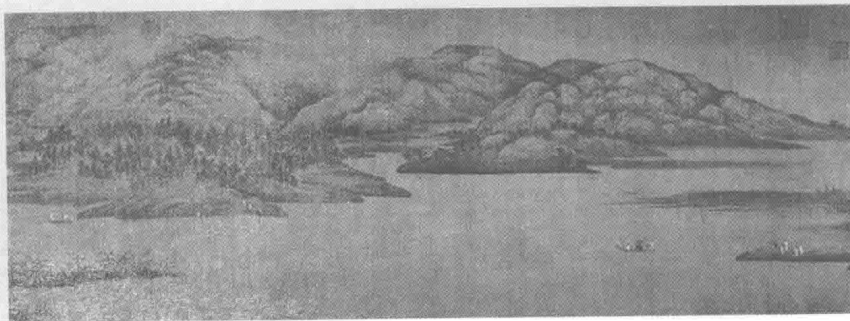
四是资料翔实。作者做了大量的资料收集工作，发现一些新材料，对传统的治学理路驾轻就熟。例如，关于《太史公书》何时以《史记》命名这个问题，各家说法不一。司马迁本人自命其书为《太史公书》；唐颜师古《汉书注》认为首起于班固；朱筠、章学诚、陈汉章、日本人泷川资言等认为起源于唐朝魏征等主编的《隋书·经籍志》；王国维、梁启超等认为起源于魏晋以后；高步瀛认为起源于后汉末年，魏以后因袭之。以上说法皆太晚。沈有珠发表于《文献》（1997年第4期）的《〈太史公书〉何时以〈史记〉命名》考证为东汉中期王逸的《楚辞章句》最早以《史记》命名《太史公书》，比高说约早100年。王逸在东汉今古经文之争最盛时著《楚辞章句》，大量引用司马迁《史记·屈原列传》中的材料。在引文中王逸将《太史公书》命名为《史记》，达52次之多，该材料的发现为论文的展开与论述提供了可靠而有效的资料保证。

沈有珠女士是我的学生。初次见面，她来参加一场答辩会，虽然我为考官，但印象不是很深。一个月后，在汕头大学参加广东省中国文学学会年会，有了一些接触。本年初她来暨南大学访学，做我的访问学者，我渐渐对她有了不少了解。她用长达一年的时间，对已经发表过的内容进行修改，重新搜集补充材料；以前发表的论文注释或过于简单，或无注，她重新注释并统一注释体例，并请我为这本书写篇序言。我很钦佩她在知天命的年龄，在同龄女性跳街舞、谈养生的时候，愿意泡在图书馆，拼搏钻研、对事业的追求矢志不渝。于是我写下以上一些话权为序言。这本《中国古代文学探微》不可避免地存在一些不足，仍有不少可供商榷的问题，但这是开拓者在起步时留下的足迹。期待她在学术探索的路上走得更远。

2015年3月

（程国赋，中国古代文学教授，博士生导师。现为暨南大学文学院副院长，暨南大学中国古代文学学科带头人，国务院特殊津贴专家，全国唐代文学学会理事，广东省中国文学学会副会长兼秘书长、古代文学学会理事、古代文论研究会理事）

目 录



上 编

从民俗文化的传承看《诗经》情歌与当代贵州苗族情歌 / 2

孔子在中国重人远神文化中的导向作用 / 14

孔子与古代中国人的宗教观 / 21

孟子“性善论”与歌德“向善说”的异同 / 27

上下求索 自强不息

——屈原与浮士德形象比较 / 37

中 编

从汉赋看汉人的人体审美意识 / 46

汉代君主“好大”的审美意识与汉大赋之“大”的审美互动 / 54

汉宣帝赋论发微

——兼论其在赋论经学化中的导向作用 / 64

论汉代赋家的民族意识及其历史建树 / 74

论汉代赋家的战国策士化倾向 / 83

论汉赋的“宣汉”思潮 / 92

从汉武帝与赋家的关系看汉赋的流变 / 101



从汉武帝对赋家的任用看其用人之策 / 108

“相如文君”经典故事的当代文化阐释 / 117

超埃尘以遐逝 与世事乎长辞

——张衡《归田赋》评析 / 127

《太史公书》何时以《史记》命名 / 131

《史记·报任安书》诸疑试解 / 136

司马迁的忧患意识及其消解 / 143

东临碣石有遗篇

——曹操、李世民、毛泽东的碣石情结 / 150

南朝时期陶渊明的升格文运

——南朝时期陶渊明接受史的研究 / 159

下 编

夕阳无限好，只是近黄昏

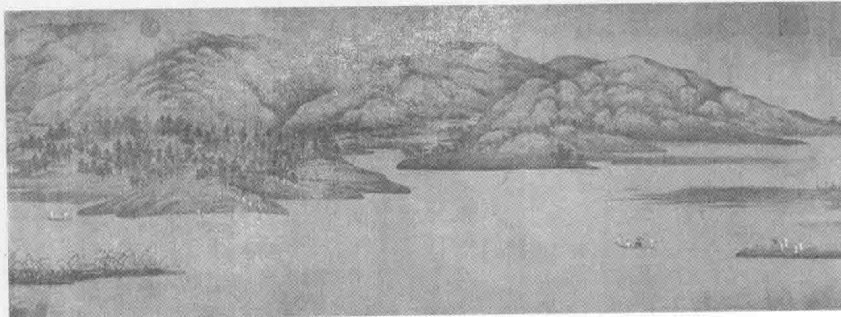
——晚唐诗人的夕阳情结 / 170

晚唐诗人残缺意象的审美心理透视 / 179

万象销沈一瞬间，空余月外闻残佩

——晚唐诗人的残缺情结 / 187

目 录



落絮游丝皆有情

——唐代诗人的杨柳情结 / 196

柳宗元的吏治改革思想 / 203

而今识遍愁滋味

——漫谈辛弃疾的“愁”意象 / 211

耶律楚材诗文研究回顾与展望 / 219

外 编

近现代粤剧在越南的演出与传播 / 230

当代粤剧海外传播的五大趋势 / 240

《芙蓉风》：市井百姓的《红楼梦》 / 250

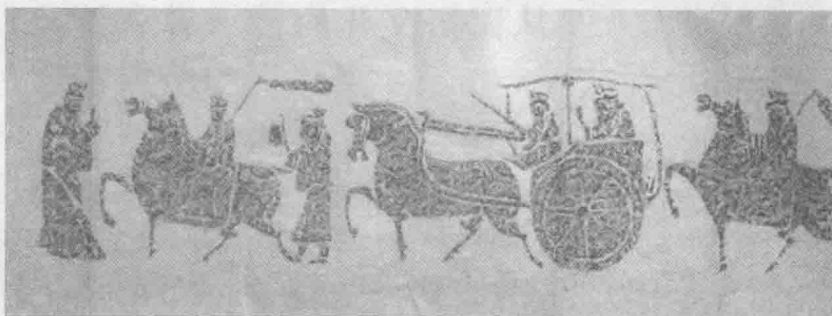
柳载春：于连式的个人奋斗者

——柳载春、于连形象之比较 / 254

漫谈中国新文学的忏悔意识 / 260

后记 / 268

上
编



从民俗文化的传承看《诗经》情歌与 当代贵州苗族情歌

瓦西列夫在《情爱论》中说：“爱情是一种复杂的、多方面的、丰富的现象。爱情的根源在本能，在性欲，这种本能的欲望不仅把男女的肉体，而且把男女的心理推向一种特殊的、亲昵的、深刻的相互结合。但是，爱情又不仅仅是一种本能，不仅仅是柏拉图式的神奇剧、淫欲、直观和精神的涅槃。爱情把人的自然本质和社会本质联结在一起。它是生物关系和社会关系、生理因素和心理因素的综合体，是物质和意识多面的、深刻的、有生命力的辩证体。”^①而民歌中的情歌生动形象地反映了爱情和婚姻生活的各个方面：男女青年对爱情的渴望与追求，初恋的喜悦与羞涩，相思的煎熬，离别的惆怅与被弃的悲伤，家庭生活的情趣与夫妻间的深情厚爱。情歌对于社会生活的描写，使社会生活融汇于社会习俗的画廊中，体现出一种民俗文化。作为一种文化现象，民俗伴随着历史的发展而发展。我们考察《诗经》特别是《国风》中的民间情歌，发现三千多年前的《诗经》时代中原地区的情歌、婚恋习俗竟与当代贵州苗族情歌、婚恋习俗有着惊人的相似。

一、宗教·祭祀·歌舞·狂欢·野合

《诗经》时代的情歌表现了民间自由恋爱的风俗，并且带有原始社会宗教与性爱不易分的特点。一切宗教节日、祭祀活动都成了男女聚会狂欢、寻求爱情的节日。《墨子》记载：“燕有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也，此男女交所属观也。”^②《郑风》中《出其东门》《溱洧》所描述的“有女如云”“有女如荼”“维士与女，伊其相谑，赠之以勺药”就是对这种古代狂欢节的描述。《陈风·东门之枌》描绘在舞蹈中表达爱情的情景：“东门之枌，宛丘之栩。子仲之子，婆娑其下。……视尔如茝，赠我握椒。”^③节日里，美丽的少女，与狂欢的人们在树下婆娑起舞，姑娘还送情人一把象征多子的花椒。《诗经·陈风·宛丘》：“坎坎击鼓，宛丘之下，无冬无夏，值其鹭羽。”^④诗人在鼓声喧闹

① [保] 瓦西列夫：《情爱论》，赵永穆、范国恩、陈行慧译，当代世界出版社2003年版，第42页。

② （清）孙贻让：《墨子间诂》，中华书局1986年版，第20页。

③ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第191页。

④ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第190页。

的祭典上单单爱上了那位插着美丽的鹭鸶羽毛而轻歌曼舞的巫女。《诗经·邶风·简兮》：“简兮简兮，方将万舞。……硕人湫湫，公庭万物。”^①这是一首祭祀生育女神的歌，舞蹈曾是巫术和祭祀的主体，万舞带有性蛊惑，即男性挑逗女性边歌边舞。朱光潜认为：“原始人类也在图腾部落的意识发达之后，才在节日聚会在一块唱歌、奏乐、跳舞，或以媚神，或以引诱异性，或仅以取乐。”^②也就是说在原始时代，诗歌是与神话和宗教相联的。《诗经·大雅·生民》：“履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。”^③以前的注书一直解释为：姜嫄践天帝的拇趾迹，心中欢喜乃怀孕而生后稷。同样关于古帝是履迹而感生的还有伏羲。为了解释产生这种神话传说的社会习俗的真实面目，闻一多先生从研究周以前的原始宗教形态入手，说明履迹乃是原始宗教祭祀仪式的一部分，是一种象征性的舞蹈。在“郊禘之祭”仪式中，巫覡扮神尸代表上帝舞蹈在前，祭者随着其后践足迹且舞，“攸介攸止”，舞后相悦相携止息于幽静之处因而有孕。^④了解了这幅风俗画，我们对于诗中所载后稷出生后被弃的遭遇，就能完全理解了。《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”^⑤《毛诗正义》认为：“契母简狄，于春分玄鸟至日，祈于高禘而生契，封商，后世有此殷国。”^⑥由此可知，简狄怀孕实际上是群众性乞子活动的结果。这种群婚的残余甚至在后来很长一段时间内也还存在。《左传·庄公二十三年》：“公如齐观社。”^⑦《后汉书·乌桓鲜卑传》载：“以祭春月，大会于饶乐之上，饮宴毕，然后配合。”^⑧在这里，古老的原始宗教与性爱不分，群婚残余也还存在，甚至后来很长时间也还存在。陆侃如先生在《中国诗史》中认为“叙野合的《野有蔓草》”^⑨值得注意。孔子是贵族的后裔，《史记·孔子世家》并不讳言孔子的父亲叔梁纥“与颜氏女野合而生孔子”^⑩。《诗经》时代，民俗在一定程度上制约着统治阶级的礼法，情歌也表现了保持在民间自由恋爱的风俗，是高禘遗风在民间的传承，也与宗教祭祀有关。“爱情是作为男女关系上一种特殊的审美感而发展起来的。爱情创造了美，使人对美的领悟能力敏锐起来，促进对世界的艺术化认识。”^⑪这就是《诗经》及后世大量情歌得以产生的背景。

① 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第54页。

② 朱光潜：《朱光潜美学论文集》（第二卷），上海文艺出版社1982年版，第18页。

③ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第423页。

④ 《闻一多全集》卷三，湖北人民出版社1993年版，第50页。

⑤ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第547页。

⑥ 李学勤主编：《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社1999年版，第1446页。

⑦ 左丘明：《左传》，郭丹、程小青、李彬源译注，中华书局2012年版，第257页。

⑧ 范晔：《后汉书》，中华书局2007年版，第887页。

⑨ 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，人民文学出版社1956年版，第65页。

⑩ 司马迁：《史记》，中华书局1986年版，第321页。

⑪ [保]瓦西列夫：《情爱论》，赵永穆、范国恩、陈行慧译，当代世界出版社2003年版，第35页。

巫教信仰是苗族传统文化的重要组成部分。数千年来，巫教一直作为实体存在，绵延于苗族社会生活中，影响着人们的思想观念和行为。信奉巫鬼的宗教千百年来与生产力低下的苗族社会形影相随，排斥着一切包括服饰、语言、习俗变化在内的外来“异端邪说”，《民国民间苗族论文集》有“苗族崇信神巫，尤其于古”说。“婚丧建造，悉以巫言决之，甚至疾病损伤，不以药治，而卜之于巫，以决休咎。”^① 歌舞狂欢是苗族巫术的一个组成部分，以娱神为主，祈求神灵暗中保佑，以娱人为目的。广西融水苗族的芒蒿节，其目的是消灾免难，祈求多子多孙，民族繁衍。贵州丹寨有一种叫“宁岗先略”的祭祀，举行前祭师要念祈祝多生多育的祝辞，“男女多交配，传宗又接代”。黔东南地区的“鼓社祭”，苗民们成群结队到山洞迎接“央公央婆”来与子孙同乐，围着象征祖先灵魂的木鼓起舞，背着用枫木雕刻成祖先半身裸体像的木雕狂欢，鼓主家的枫木柱上粘着许多用糯米捏成的“央公央婆”的生殖器模型，已婚未育的夫妻只要把它偷去吃，就可抱儿抱女了，显示出浓厚的生殖色彩和民族繁衍意识。原始宗教在民间传承，和原有的民族民间风俗相结合，形成了带有浓厚色彩的独特的风俗习惯和信仰。丹纳在《艺术哲学》就写到古希腊的生殖器崇拜：“它反复出现在众目睽睽下的舞台上的敬神赛会上，当着众多官员的面，一群年轻的少女捧着生殖器的模型游行，对山人们奉若神明（注：比如阿里斯托芬的喜剧《阿卡奈人》）。”^② 随着社会的发展，有的原始宗教信仰作为全民性的活动消失了，但它的某些仪式和与之相关的活动，作为民间习俗传承了下来。苗族节日集会，大都带有祭祀祖先、祈祝吉祥、丰收、多生多育的性质。刘锡蕃《岭表纪蛮》说：“祭祀神祇，馨香膜拜，肃穆敬畏之时，亦常涉及男女风流娓娓之事。”^③ 宋代陆次云《峒谿纤志》记载苗人在跳月狂欢之际，目许心成，“渡涧越溪，选幽而合。”^④ 清乾隆《永绥厅志》记载：“鼓藏跳至戌时乃罢，然后择寨傍旷野地处，男女各以类相聚，彼此唱苗歌，或男唱女合，或女唱男合，往来互答。”^⑤ 苗族至今还保持着自己的文化传统、原始宗教信仰、巫术活动，以及由此演化而来的节日歌舞。苗族风俗中男女交往相当公开和自由，苗族祭祀活动场所同时也是青年们求偶的场地。“跳花场”“芦笙会”都是播种爱情的土地，保留着原始宗教与性爱不分的特点。

在对两性关系的描写上，《诗经》情歌与苗族情歌常常把构成爱情的本能因素和社会因素作为一个整体加以描绘，它既使人感到男女间强大的自然吸引力，

①（民国）刘锡蕃：《苗荒小纪》，商务印书馆1935年版，第13页。

②[法]丹纳：《艺术哲学》，曹园英编译，陕西人民出版社2007年版，第225页。

③（民国）刘锡蕃：《岭表纪蛮》，上海书店1991年版，第18页。

④（宋）陆次云：《峒谿纤志》，见骆小所主编《西南民俗文献》（第四卷），影印本，兰州大学出版社2003年版。

⑤（清）段汝霖纂修：《永绥厅志》（缩微制品），全国图书馆文献缩微中心2003年版。

又陶醉在至情至性的本能一面。正如瓦西列夫《情爱论》中所说：“爱情的内容是丰富的、无穷尽的，它是冲动和意识的仙境，是性欲和精神渴求的神奇融合。”^①“好男好女好风光，好女今晚配好郎，好日好时生贵子，好心好意比鸳鸯。”在这里，本能的肉欲冲动，已在审美的过程中隐匿起来了，没有猥亵之感，反而给人纯洁的美感。由此可看出，这种祭祀、巫术、舞蹈、狂欢、野合的苗族风俗原是古代华夏民族童年时期共有之俗，只不过在中原，这种奔放的情爱习俗经过封建礼教的教化而湮失了，而苗族得以保存下来。中原逐鹿的失利，被迫迁出中原，苗民们世代都牢记着他们民族的耻辱，固执地保持其语言、服饰、习俗，幻想有朝一日能够回到故土，以此得到祖先的认同。原始荒蛮的自由背景与社会人生内容的紧紧交融，形成了独特的苗族文化内涵，这就使得他们较多地保留了古代中原情爱文化的浪漫、自由、奔放的内核。加之贵州苗民的生活环境闭塞，交通不便，自给自足的生存方式，与外部经济、文化、政治信息交换很少，缺乏开放观念，养成了眷恋故土的情怀和归属血缘家族群体的内聚力，从而使其思维方式不可避免地追求群体意识，遵守本民族习俗。

二、奔者不禁，恋爱自由

《诗经》中情歌有七八十首之多，多出自《国风》。宋代朱熹《诗集传·序》中说：“凡诗之所谓风者，多出于里巷歌谣之作，所谓男女相与咏歌，各言其情者也。”^②陆侃如先生认为：“江南方言，男女野合，恐人撞见，请人守卫，谓之‘望风’，与情敌竞争，谓之‘争风’，亦可助证。故‘风’的起源大约是男女赠答之歌。”《诗经》时代，礼教还来不及控制约束人们的情爱生活，男女青年爱情生活极为热烈奔放，活动的天地极其宽广。“淇水”“桑中”“城隅”等可能是古代公开求偶的活动场所，不过更多的是在春天里，河水边，恋爱的歌声更为动听，那无边无尽的江水恰似恋人们感情的长河，青春的热血奔腾不息，《周南·关雎》：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。”^③《蒹葭》：“蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。”^④《卫风·氓》：“淇水汤汤，渐车帷裳。女也不爽，士贰其行。士也罔极，二三其德！”^⑤该诗一再提到淇水，无限伤心之事都集中在淇水之上，想当初淇水边的欢聚多么恩爱，情意绵绵，如今夫妻反目，如何叫人不想起这令人哀痛的淇水呢？在城隅恋爱的：“静女其姝，

① [保] 瓦西列夫：《情爱论》，赵永穆、范国恩、陈行慧译，当代世界出版社2003年版，第31页。

② (宋) 朱熹：《诗集传》，上海古籍出版社1958年版，第2页。

③ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第1页。

④ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第180页。

⑤ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第84页。

俟我于城隅。”^① 描写在郊外的：“有女怀春，吉士诱之。”^② 男女交游十分自由。《礼记·月令》：“仲春之月，是月也，玄鸟至。至之日，以大牢祠于高禘。天子亲往，后妃帅九嫔御。”^③ 《列子·汤问》：“男女杂游，不媒不聘。”^④ 这既是当时的民间婚俗，也是统治者为了繁衍人口，对民间婚俗的默认，转而利用之，《诗经》中大量的情歌就是这些史实在民歌中的反映。《周南·汉广》：“南有乔木，不可休思！汉有游女，不可求思！汉之广矣，不可泳思！江之永矣！不可方思！”^⑤ 反映了汉水流域的青年男女在水边结识、恋爱的情景，婉转的语言，敦厚的情谊，却掩盖不住男主人公的凄凄哀思。《邶风·匏有苦叶》：“雝雝鸣雁，旭日始旦。士如归妻，迨冰未泮。”^⑥ 这位姑娘希望意中人趁河水冰冻未封时早日迎娶。随处可见的草木，经意中人一赠，成了定情物，它是爱情的象征，爱恋之情借它表露出来：“静女其娈，贻我彤管……匪女之为美，美人之贻。”^⑦ 《木瓜》：“投我以木瓜，报之以琼琚，匪报也，永以为好也。”^⑧ 你来我往地互赠信物，是永结同心的心迹显露。

苗族女青年心灵手巧，荷包、花带、头帕上飞针走线，寄托着她们的缕缕情思，如“花边挑来像彩虹，哥心妹心挑在中，哥心妹心联得紧，花边缝在妹袖筒”^⑨，“这根花带织得丑，送给阿哥表表心，劝哥莫嫌花带丑，花带虽丑情意深”。春天来了，苗族男女交游择偶，奔者不禁。青年从十五六岁就开始唱游方歌，与寨上年长一些的青年们结伴到外寨游方。清人陈鼎《滇黔土司婚礼记》载：“跳月为婚者，是夕立标于野，大会男女……盘旋跳舞，各有行列。讴歌互答，有洽于心者即奔之。”清人方亨咸《苗俗纪闻》中记下了贵州苗族的婚姻习俗：“吹树叶呦呦声，则知马郎（未婚男子）至矣，未字之女，群往从之。任自相择配，先合而后议婚。”^⑩ 《郑风·溱洧》“溱与洧。方涣涣兮。士与女，方秉蕳兮，女曰‘观乎’！士曰：‘既且’，‘且往观乎！洧之外，洵訏且乐，维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。”^⑪ 这首诗所歌唱的，就是春秋战国时代郑国三月上巳节的情况，这一天男男女女在溱洧岸边自由欢快地交游，寻找友谊和爱情，互诉心曲，赠送礼物。周以后，统治者总是要利用各种手段，对民风民俗加以束

① 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第60页。

② 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第31页。

③ （清）朱彬：《礼记训纂》（上），饶钦农点校，中华书局1996年版，第228页。

④ 《列子》，叶蓓卿译注，中华书局2011年版，第127页。

⑤ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第13页。

⑥ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第48页。

⑦ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第60页。

⑧ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第93页。

⑨ 本文引自石光炎、唐春芳、麻树兰等收集的苗歌。

⑩ 《丛书集成续编·史部》，上海书店1994年影印本。

⑪ 周振甫译注：《诗经译注》，中华书局2002年版，第131页。

缚，纳入他们既定的轨道，史称周公制礼作乐就是实证。但统治者颁布的礼法，总是遭到民俗的抵制，于是统治者也对民俗进行利用。作为一种文化现象，民俗在发展中的传承性更为突出。

贵州苗民所居住的高原地区，群山奔腾，江河纵横。莽莽的森林，清澈的溪流孕育了人们的浪漫幻想情结。苗族风俗里传唱情歌的习惯把浪漫幻想情结转化为现实生活中浪漫不羁的情歌，当代苗族青年受苗族传统文化习俗的影响，恋爱婚姻的自由是汉民族所不能比拟的。就是在其他少数民族中，其婚恋的开放、热烈、多姿多彩也是独具特色的。贵州省凯里市舟溪的春节芦笙会、雷山千户苗寨西江苗年芦笙会，贵阳四月八苗会，黄平重安镇、谷陇镇九月二十六、二十七芦笙会，飞云洞四月八的苗会……每会都长达三至五天，四乡八县的苗族青年必盛妆前往，这些苗会都是苗族青年公开择偶的大好时机。清人贝青乔在描绘苗俗的诗《苗妓诗六首》自注中记载：“孟春合男女于野以择偶，……男吹芦笙于前，女牵带从之，绕场三匝，入丛箐间，先为交合。”木叶、芦笙吹奏着动人心弦的曲调，苗歌悠悠，情深意长。“哥到下边山，等妹到坳上。摘木叶来吹，像芦笙悠扬。”^①“月亮出来月亮明，出门走路不打灯。村边一声木叶响，妹妹会哥在林中。”^②通过盘歌、对歌、赛歌，互诉衷肠，互相了解，增进感情，合心者相互赠饰物，喜结连理；不合意者，歌唱道别，互不埋怨。“骑马要骑元宝黑，跟哥要跟大角色，跟哥要跟英雄汉，偷跑私奔也值得。”姑娘游方后随男青年私奔，为苗俗所容许。

笔者曾应一位苗族同事之邀参加一位苗族青年的婚礼，我们跟在男方的亲友后面，在约定的时间、地点“抢走”了新娘（苗族女青年有婚后不落夫家的习俗，直到生第一个孩子时才坐家）。这种形式上的“抢婚”，是原始氏族社会抢婚习俗的残余，《周易正义》记载：“賁如皤如，白马来如。匪寇，婚媾。”^③“抢婚”曾在古老的中原大地屡屡发生。从母权制过渡到父权制，女子离开自己的氏族，嫁到丈夫所在的氏族，这就涉及家庭劳动力的转移，由于母权制的残余，女子不能顺利地嫁出，于是男方就不得不借助抢婚方式得到妻子。恩格斯说：“随着对偶婚的发生，便开始出现抢劫和购买妇女的现象，这是一个发生了深刻得多的普遍迹象。”^④当时的抢婚不仅要受到武力抵抗，而且还常常引起战争，从荷马史诗《伊利亚特》到许多民族英雄史诗中写的战争，都是抢劫其他部落的妇女而引起的。在当代的一夫一妻制婚姻形式中，苗族抢婚习俗仍然保留下来，但它从内容到形式，发生了许多变化，由原来的真抢变为摹拟性、象征性

① 唐春芳：《苗歌选》，贵州民族出版社2000年版，第79页。

② 薛汕编：《苗歌》，自强书局1953年版，第184页。

③ 李学勤主编：《十三经注疏·周易正义》，北京大学出版社1999年版，第106页。

④ 中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局编译：《马克思恩格斯选集》（第四卷），人民出版社1972年版，第43页。

的婚礼仪式。为什么时代环境变了，而苗族婚俗没有多大变化？这是因为婚姻习俗是人类创造的文化积累，它和其他精神文化一样，具有相对性和稳定性。当一种婚姻形态如群婚、对偶婚随着社会经济发展和制度的变革而消失后，有关的婚姻习俗却仍在传承，或以某种变异的形式保存下来。苗民居住在偏僻的群山峻岭中，与外界信息隔绝，心态趋于保守，其婚俗文化形态被保留在原生态文化意识中，另外，寨中发起民俗传统活动的德高望重的寨老们，总是有目的地积极地使原有的民俗文化一代一代延续下来。这种文化是一种潜在的心理力量，很难抵御。苗族的婚恋习俗最具民族色彩，它是在长期的历史发展过程中适应该民族的具体历史条件而产生发展的，与苗族人民的思想感情一脉相承，为苗族文化、道德行为所包容。苗族的各种风俗习惯，经过长期的社会生活的传承和积淀，具有较大的稳定性。

三、大胆主动的女性意识

母系氏族社会的文化状况，现仅能从古代的壁画、祭祀活动、民歌记载中可窥见一斑。原始宗教一般属于母系文化范畴，大多表现为对女性、女始祖的崇拜，各民族的神祇基本上是女性：汉族的造人始祖是女娲，苗族的是蝴蝶妈妈，殷民族的始祖是简狄，周民族的始祖是姜嫄，都是女性。在人类的繁衍过程中，女性占有更重要的地位，陆侃如先生在《中国诗史》中统计的《周南》《召南》25篇诗“其中十分之九与女性有关”^①。在这种文化背景下，确立了女性中心意识。也许是母系氏族社会的遗风吧，歌颂女性的功绩，表达对女性的崇敬，很自然就成为民间口头创作的一个重要内容。女性的地位常常被夸张放大，其本质特征完全不同于今天的父系文化。在这种文化背景下，建立了女性的自信心，完全没有三千多年来“男尊女卑”的意识。原始婚姻形式也是男就女家的多，苗族古歌：“远古的时候，人类的婚姻，儿子嫁出去，姑娘留下来，留下来做哪样？留下来讨新郎。”就是这种婚姻形式的反映，与宗法制统治较强的中原文化比较起来，苗族文化没有太多的“男尊女卑”“男女授受不亲”的约束。在中国长达千年的妇女缠足历史中，苗族女青年仍是一双可跋山涉水、挑担飞奔的天足，由此可看出她们受封建礼教的束缚甚少。由于父系文化逐步从主导文化走向专制文化，一直到晚清，中国文学的女性意识从未突破《诗经》情歌和苗族情歌中的女性意识。

在自给自足的农耕文明社会中，苗族女性与男子一样下田劳作，上山打柴，充当了家庭的主要劳动力。父母去世后，她们虽然不能分到房产、田地，但家中的银首饰均为女儿所得，且不论是否出嫁。在苗族集会上，谁家女儿穿得最鲜

^① 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，人民文学出版社1956年版，第84页。