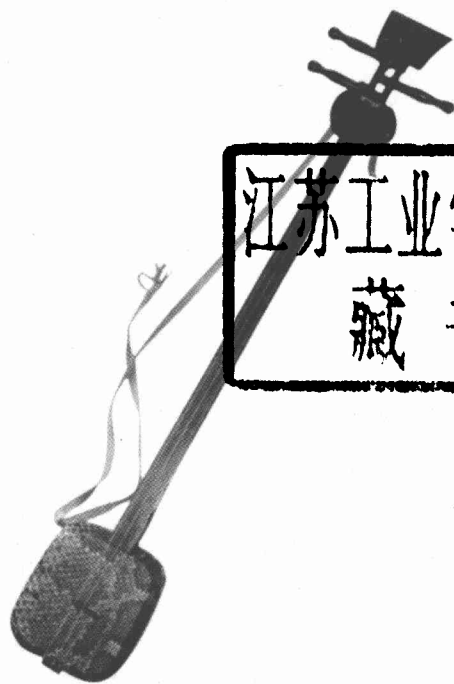


唱响白族歌谣 我们踏歌而来



唱响白族歌谣 我们踏歌而来



江苏工业学院图书馆
藏书章

云南民族出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

唱响白族歌谣 我们踏歌而来/《大理学院文学院人文丛书》编委会编.
—昆明: 云南民族出版社, 2008. 4
(大理学院文学院人文丛书)
ISBN 978-7-5367-3967-3

I. 唱… II. 大… III. 白族—民歌—中国—文集 IV. J607.252

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 179652 号

责任编辑	彭 华 奚寿鼎
装帧设计	一苇工作室
出版发行	云南民族出版社 昆明市环城西路 170 号云南民族大厦 5 楼 ynbook@vip.163.com
印 刷	昆明鹰达印刷有限公司
开 本	787mm×1092mm 1/16
总 印 张	63
总 字 数	1608 千
版 次	2008 年 4 月第 1 版
印 次	2008 年 4 月第 1 次
印 数	0001~1000 套
总 定 价	110.00 元 (全三册)
书 号	ISBN 978-7-5367-3967-3/I • 801

《唱响白族歌谣 我们踏歌而来》

编委名单

顾问委员会主任：王 毅 戴志明

顾问委员会成员：董 鎰 王沛智 钱金楸 李 翔 洪世久
张 明 段利华 杨树元 赵 周 杨韶春

主 编：赵怀仁 纳张元

执行主编：何永福 赵 敏

副 主 编：工藤隆 冈部隆志 赵 敏 张如梅 茅 维 杨红斌
张锡禄 段 伶 何永福 张建雄

编 委：赵定甲 那茂菊 李守林 薛祖军 周锦国 赵淑琴
马永春 邓家鲜 李丹丹 寸云激 倪强华 赵 霞
段利恒 谭 璐

序 言

中共大理学院党委书记 王毅

2006年8月20日~24日,“中日白族歌谣文化学术研讨会”在大理学院举行,20日、21日两天,日本学者18名,中国学者44名,在剑川县石宝山上参加歌会,现场采风,感受白族对歌的热烈场面。22日上午,回到大理学院,22日、23日两天,在大理学院艺术楼演播厅进行学术交流。中日两国学者聚集一堂,他们当中,既有国际知名学者杨知勇教授、工藤隆教授,又有学术后起之秀;既有在高校专门从事文化研究的专家教授,又有长期在专县从事田野调查和研究的贤达人士;既有土生土长的本地学者,又有汉族和其他民族的专家,特别是远在日本的学界同仁,体现了新世纪白族歌谣研究薪火相传,后继有人。与会学者一致认为,本次会议开得十分成功,受益匪浅。大家表示,要以本次会议为契机,加强联系,互通有无,把以歌谣为代表的白族文化研究推上新的台阶。

学术研讨完美地落下了帷幕,会议的论文集现在也已经编就,即将付梓,回忆当时大理盛会,正是胜友难逢,佳会常念。

在当今全球经济一体化趋势日渐明显,全球文化呈多元化的时代背景中,各国、各民族之间增进了解、增强互信、加强合作、共求发展,就成了一项十分紧迫的任务。作为在不同民族之间建立起相互沟通 and 了解之桥梁的学术交流活动,愈来愈显示出它的活力与特殊功能。

白族是一个以歌为史的民族。白族民间文学内容非常丰富,种类繁多,就歌谣而言,有民歌、打歌、祭祀歌、民谣、儿歌、童谣、民谚、对联、谜语、格言、成语、歇后语等等,被誉为民族文化的宝库。与之相应的是:长期以来,国内白族歌谣研究却一直是一个被遗忘的角落,收集整理多,理论研究少。有鉴于此,举办这次中日白族歌谣文化学术研讨会,其重要的意义在于:通过中日学者的交流与合作,对白族歌谣进行一次系统全面的研讨,共同探讨白族歌谣研究的新方法,打开新局面,扩大影响,抛砖引玉,以期引起国内外学界同仁的研究目光,共同关注白族文化。日本“亚洲民族文化学会”自成立以来便致力于亚洲民族文化研究。尤其重视

将中国各少数民族具体的语言表现、祭祀、咒术、图像等田野调查资料，与日本古代文学和日本民俗进行对比，来研究亚洲民族文化，结合具体的文化生态环境来研究，重视与田野调查相关的影像、音声、照片等资料，改变了从日本国境内部来研究日本古代文学和日本民俗的现状，从中国学、文化人类学等跨学科的角度研究日本文化。该学会曾多次考察了剑川石宝山歌会、洱源茈碧湖歌会，对白族歌谣文化进行了全新角度的研究，并发表了大量白族歌谣文化研究论著。他们这种注重田野，从细微处着眼，从大处作文的学术精神和作风，应为国内学术界所借鉴。研究白族的民间歌谣，是开掘白族历史文化这一宝库的独特的切入点。相信通过中日学者之间持之以恒的学术互动，定能取得更加丰硕的成果。

这本学术论文集中的许多文章，有许多精辟的见解，是一次认真的学术研讨，产生了高水平的学术交流成果。学者们的学风为与会者人人称道，都是抱着虚心探讨来讨论问题的，尤其是日本的不少知名学者，能不辞万里而来，而且写出了长篇论文。与会者对论文的准备很认真，又做了修改补充。大家都抱着认真负责的态度来做事，这是学术研讨活动取得成功的重要保证。至于各人文章中的缺点甚至错误，那恐怕是难免的，现在结集出版，正是希望学界同仁和广大读者给予批评指教。

是为序。

2007年10月

目 录

白族歌文化与日本古代文学	工藤隆 张正军 (1)
白曲曲词音韵格律	段 伶 (28)
白族歌会实况与对歌的持续原理	冈部隆志 张正军 (67)
中国云南省白族的歌文化	板垣俊一 张正军 (77)
白族民歌中的赋比兴	杨瑞华 (103)
关于白族调七七七五体和日本“都都逸”	
七七七五体之间的相关性	甲斐胜二 (117)
论白族民歌曲调的忧伤色彩	赵怀仁 (123)
白族民间歌谣所体现的白族文学精神	张锡梅 (131)
白族情歌中的理想女性美及其社会意义	李晋昆 (136)
白族民间长诗中的女性意识	王建华 (140)
白族“踏丧歌”习俗探析	赵 敏 (146)
白族民间文学中的奇葩——祭文	谢道辛 (152)
白语“打歌”漫谈	章虹宇 (157)
鹤庆白族民歌漫谈	梁 波 (163)
鹤庆田埂调的艺术特色	陈亮旭 (170)
山花常艳树常青	施珍华 (176)
浅谈白族民间小曲	杨伟妹 (179)
试论白族谚语的审美形式特征	何永福 (185)

民族文化的奇葩——白族戏曲	李守林 (193)
白族儿歌探析	张福孙 (199)
白族儿童歌谣与白族儿童教育	张 了 (206)
试谈白族古童谣《白弥哇》与白族对月亮的原始崇拜	张锡禄 (225)
古代白族诗人中的歌谣体诗歌	周锦国 (234)
论白族民间诗歌的产生发展	张亚平 夏 青 (241)
一轴透视桑植白族的画卷	王子荣 (248)
歌随人走 人在歌中	杨知勇 (258)
白族歌谣发祥地剑川石宝山歌会	张 文 (266)
鹤庆石宝山及朝山歌会	熊元正 (272)
大理白族歌谣文化旅游产品开发初探	殷 群 (280)
剑川石宝山匾联集成	木之内 诚 川野 明正 (285)
大理学院文学院(对外汉语教育学院)简介	(306)
大理学院民族文化研究所简介	(308)
亚洲民族文化学会简介	张正军 (309)
唱响白族歌谣 我们踏歌而来	纳张元 (311)

白族歌文化与日本古代文学

工藤隆(作者, 日本·大东文化大学)

张正军(翻译, 中国·宁波大学)

一、白族对歌文化的田野调查

1

2000年,我与冈部隆志出版了《中国少数民族对歌调查全记录1998》(大修馆书店),该书主要是对至今仍保留于中国云南省白族等少数民族地区的以求偶为目的的对歌的实地调查记录,歌词只刊登了日文。出版社在发行该书籍的同时,还发行了该书收录的对歌的录像带。该书原汁原味地收录了在对歌的现场采集到的首尾完整的对歌,我们没有加工整理这些对歌,从这个意义上来说,此书是日本第一的(也许也是世界第一的)。2006年,我又出版了《云南省白族对歌与日本古代文学》(勉诚出版),该书收录了施珍华先生记录的白语国际音标歌词及其汉语翻译、张正军和我翻译的日语歌词,作为现场采集的对歌资料,该书的水准算得上是最高的,但是,因为出版经费不足,这次没有同时出版对歌的声像资料。

作为现场采集到的中国少数民族的歌文化资料,我们还出版了《中国广西壮族对歌调查记录》(手冢惠子,大修馆书店,2002年)、《摩梭人母系社会对歌调查记录》(远藤耕太郎,大修馆书店,2003年)、《四川省大凉山彝族创世神话调查记录》(工藤隆,大修馆书店,2003年),这些歌词都有国际音标、中日文翻译和录像带。我把保留至今的少数民族的神话和对歌称为“原生态的世界遗产”,提倡应该尽早制作它们的影像和文字资料。

2006年出版的《云南省白族对歌与日本古代文学》收录了1995年采集到的对歌【A】(123首)、对歌【B】(41首)和1996年采集到的对歌【C】(848首),我们用国际音标、中文和日文记录翻译了这些在对歌现场录制的对歌全文。

我对1995年采集到的对歌【A】(123首)特别难以忘怀,当时我在云南作为期一年的学术考察,对歌【A】是我最早采集到的年轻男女自发地对唱的真正意义上的对歌。我来云南之前,在日本曾经听说过苗族等几个少数民族还保留着对歌,但

从未听说过白族也有对歌。因此,我从未想过白族有如此丰富的对歌文化。

2

剑川白族对歌原则上以 7(有时是 5 或 3)、7、7、5、7、7、7、5,八句 52 个音节为一首,白族的音节数法与日语基本相同,所以,白族的 7 音节、5 音节与日语的 7 音节、5 音节是相通的。因此,如果把它与日本和歌的 5、7、5、7、7(31 个音节)相比,白族的一首对歌大约是日本和歌的 1.7 倍。所以,对歌【C】(848 首)大约是日本和歌的 1 400 余首,比《古今和歌集》(905 年)的 1 100 首还要多,是《万叶集》(成书于八世纪,收录了大约 4 500 首和歌)的三分之一。令人惊异的是,这么长的白族对歌是两个年轻男女(除少量代唱的歌)连续即兴对唱的(除短暂的吃饭时间)。

对歌【C】由施珍华先生、杨伟妹女士根据我的录音磁带上的对歌标上白语发音,翻译成汉语。对歌【A】【B】【C】由张正军教授翻译成日语,我最终修改定稿。这样,日本民族、汉族、白族出身的 3 人经过 11 年的通力合作,《云南省白族对歌与日本古代文学》才得以面世。

我自 1995 年~1999 年连续 5 年考察了石宝山歌会,1997 年以后,剑川县有关部门在石宝山搭起了真正的对歌台,发展了旅游事业。现在,我猜想像我在 1995 年、1996 年采集到的那种自然发生的对歌【A】【C】已经很少存在(对歌【B】是我请歌手模拟对唱的)。

3

日语中的“歌垣”一词是对歌之意,它散见于日本的古文献,特别是八世纪的各种文献中。因为至今未在中国的古文献中发现“歌垣”一词,所以它是日本制造的词汇,至今仍在使用,日语论文中对歌一般写成“歌垣”。

日语的“歌垣”在语感上接近对歌。但是,对歌不仅仅指恋歌,还包括主人与客人对唱的寒暄歌,两人以问答形式歌唱的创世神话,以及在其他各种场合对唱的歌。本文所论述的对歌指男女对唱的恋歌。所以,本文中的“歌垣”与男女对唱的恋歌是同义的,我对“歌垣”(对歌)的定义是“不特定的多数男女以寻求配偶、恋人等实用性为目的聚集到一起按照一定的韵律即兴地对唱的歌”。

日本群岛上的古代民族(我称之为ヤマト族)原来也是无文字的民族,后来从中国传入汉字,日本人用汉字编辑的第一本书籍是《古事记》(712 年)。ヤマト族在七世纪前后才真正开始建设国家,在七八世纪时积极引进隋唐文化,发展了日本“古代的现代化”,为便于区别,我把这一时期称为“古代的现代”,把这之前约持续了 11 000 年的绳纹时代、弥生时代、古坟时代称之为“古代的古”。

我们现在几乎无法知道在“古代的古”这一无文字时代ヤマト族如何唱神话

和对歌,因此,我认为有必要从在“古代”与日本列岛有民族交流的中国大陆,特别是定居于长江南部、西部的少数民族文化中去寻找素材,构建模型,以便复原“古代” $\times$ マト族的语言表现。

现在,通过工藤隆(笔者)、冈部隆志对白族对歌,手冢惠子对壮族,远藤耕太郎对摩梭人对歌的调查记录,学术界已经进入可以提出对歌模型理论的阶段。

2006年6月26日至7月4日,我考察了湖南省凤凰县苗族的“六月六”歌会,现简单汇报如下:

①那里每句对歌均为7音节;

②3句为一单元,即7、7、7音节为一单元;

③歌手可以自由地重复三句为一单元的歌,表达完意思后结束一首歌,因此,每首歌长短不一;

④第7个音要押韵,但不严格;

⑤原则上以即兴歌为主,也有插入歌词固定的流行歌词的情况;

⑥一般是年轻男女晚上在树林里悄悄地对唱。

上述几个要素中,①~⑤项与白族、壮族的对歌基本上相通,但是,白族对歌者既不介意周围有无听歌者,也不介意在白昼或黑夜对唱,而摩梭男女在彼此分手时只唱“挖苦歌”。因此,我们不能以一个民族的对歌为范例说对歌是如何如何的,不能妄下定义。

我们现在已经出版了《中国少数民族对歌调查全记录 1998》、《中国广西壮族对歌调查记录》、《摩梭人母系社会对歌调查记录》、《云南省白族对歌与日本古代文学》,可以说构建对歌模型所需要的原生态材料已基本齐全。

4

“少数民族”这一用词,在一个国家内部体现了掌握着政治实权的“优势民族”对“劣势民族”的定位,如果以西欧国家的现代化为标准,“少数民族”意为被现代化遗弃的“落后的民族”,当然,在维持着现代化的西欧社会的理性认识中,没有现代化的民族是“应该接受启蒙的民族”,对抵制现代化的民族可以行使武力,那是19世纪、20世纪西欧列强掠夺殖民地的理论基础。

“古代”的 $\times$ マト族在与古代中国的关系上处于少数民族的地位,而且日本在成立古代国家时,朝廷显然继承了那些少数民族性质的文化,其结果是,精灵崇拜、萨满教、神话、恋歌等反现实主义的绳纹、弥生时期村落层次上的文化与建设国家所必需的现实主义思想这两种相反的思想同时存在着,在思想上形成了二重结构。

我所说的“少数民族”包含着以下意思:即“经营着生产力低下的原始形态的

社会，维持着与自然紧密结合的原始的生存方式，保留着无文字的原始文化的民族”。下面我还将与“少数民族”一词同时并用“原型生存型民族”一词。“原型生存型民族”的“原始的生存方式”的特征如下：

①停留于绳纹、弥生时期的低生产力阶段，以采集、粗放农耕为主；②没有电灯、收音机、电视机等电器制品，塑料等化学制品，电话、公路和汽车、自来水等现代文明的产物；③语言基本上用非文字的音声来表达，保留着歌唱的神话和对歌；④没有教祖、教典、教义、教团、传教活动等组织完备的真正的宗教，而是以与自然紧密结合的精灵信仰及以此为基础的原始咒术为中心，即使外来的人为宗教传入，也会使它接近精灵信仰、萨满教而发生变化；⑤世界观以与自然紧密结合的精灵信仰、萨满教为背景的神话世界为中心；⑥没有建立国家的目标，即使建立了国家，也是弱小的国家。

关于第二点所说的“现代文明的产物”，最近即使边境地区也慢慢地开始受到现代化浪潮的冲击，但是那里还依然保留着原型生存型文化的基础。

在上述六个特征中，最重要的是第四点，即，那里没有所谓的严格意义上的宗教，相反保留着与自然紧密结合的精灵信仰及其咒术（萨满教）和作为世界观的神话。神话的特征是一般它只对该民族内部起作用，而不向外流传，而严格意义上的宗教有教祖、教典、教义、教团，信徒要进行传教活动，通过传教，宗教会跨越民族、国境而流传，它试图把原型生存型文化改变成自己的宗教，并使之消失，其典型代表是与西方的现代化同时推进的少数民族文化的基督教化运动，这是文化的一神教化运动，而原型生存型文化基本上属于多神教。

自绳纹、弥生时代至古坟时代，我认为日本群岛上的民族（ヤマト民族）属于这种“原型生存型民族”的范畴。

因此，要研究从古代中国看来是少数民族之一的ヤマト民族的古代文学，为了比较研究ヤマト民族与其他少数民族（原型生存型民族）的文化，用少数民族语言记录的原汁原味的资料是必不可少的。幸运的是，我生活于可以携带小型录音机和小型摄像机作田野调查的时代，可以摄录对歌及祭祀仪式的现场，再请当地的少数民族出身的学者用文字记录下来。

以往中国方面发表的对歌资料大部分是研究人员、文化局的工作人员等请村民唱而记录下来的，有人为加工的痕迹，或者是已演变成独立歌曲的优秀的对歌歌词，或者是熟练的歌手有意创作的“作品”。这些与自然发生的对歌相比具有很大的不同，它们缺乏不特定的多数男女为求偶或恋人而唱的目的性，不是没有设定结尾的绵绵不断地唱下去的对歌，不是只唱一遍的对歌。

以求偶为目的的自然发生的对歌最近 10 年以很快的速度在消失，《云南省白族

对歌与日本古代文学》中收录的对歌【A】(123首)和对歌【C】(848首)几乎是从对歌一开始就进行完整地录音、摄像的对歌,从这点上来看是极其珍贵的资料,而且所有歌词用白族语记录,并翻译成汉语、日语,这在将来也有重要的参考价值。

《云南省白族对歌与日本古代文学》是笔者与白族出身的白族文化研究者施珍华先生,汉译日的张正军先生,协助拍照、采访和整理资料的工藤绫子女士等长达10年以上的共同合作的成果。有效地组织这种国际上的共同合作研究,其成果不仅对日本和中国、对国际社会也是值得推广的。

二、从少数民族对歌模型看日本古代文学

1. 与对歌相关的日本古代文献资料

在以原始形态的对歌资料作模型时,我认为原始形态的对歌是指“不特定的多数男女以求偶、恋爱为目的而聚集到一起,按一定的旋律互相对唱即兴的歌词的对歌”。在8世纪的日本文献中,“歌垣”、“嬬歌”(嬬謡)、“踏歌”(蹈歌・蹋歌)等明显与对歌相关的资料达10余处。其中可能符合上述定义的材料有以下7处:

A.《常陆国风土记》“筑波郡”条说,“自坂已东诸国男女”春秋季节在筑波山上唱对歌。

B.《万叶集》第1759首和歌说,未婚、已婚男女在筑波山的“嬬歌会”上唱对歌。

C.《常陆国风土记》“香岛郡”条说,在“童子女松原”的“嬬歌会”上有两个男女邂逅相遇,互唱对歌,天亮后化为松树。

D.《摄津国风土记逸文》说,摄津国(今大阪府、兵库县一带)有“歌垣山”,以前男女常在那里唱对歌。

E.《古事记》“清宁天皇”条说,志毗臣与袁祁命(显宗天皇)为争夺某女子而在对歌场以歌决胜负。

F.《日本书纪》武烈天皇“即位前纪”条说,皇太子(武烈天皇)与鲋为争夺某女子而在海柘榴市的对歌场以歌决胜负。

G.《肥前国风土记逸文》“杵岛县”条说,在肥前国(今佐贺县与长崎县一带)的杵岛山,春秋时男女举行以歌取乐的节日活动。

日本在8世纪末似乎已经完全消失这7则资料上所说的对歌民俗活动(至少已不再出现于中央政府的官方文献记录中)。因此,许多研究者对对歌的实况作了各种推测,因为其推测的素材几乎都是日本中世、近世以后的祭祀和民谣,所以那些研究者在许多地方歪曲了对歌的实际情况。

我以中国的白族、壮族、纳西族摩梭人、苗族等几个少数民族的现场的对歌资

料为素材构建对歌模型，对以往的对歌作了若干修正。现简要归纳如下：

①以往的学术界强调对歌是预祝丰收的农耕仪式。但是，实际上只要是不特定的多数男女聚集在一起就有可能唱对歌，这与节日活动的性质、目的无关。云南省剑川县石宝山的白族歌会与宝相寺的佛教祭祀活动的日子相一致，这有利于大家在规定的时间聚集到固定的场所。人们为了从遥远的地方聚集到一起，如果不规定日期和场所，就不能决定从村里出发的时间。如果对歌日与特别的日子相一致，那参加歌会的人就更多、更热闹。这种特别的日子可以是赶街的日子，也可以是举行葬礼的日子。

②《常陆国风土记》说，离筑波山 100 多公里远的足柄坂（静冈、神奈川两县县境）以东的男女也来筑波山参加歌会，以往学者多认为这是夸张的说法。但是，根据我在白族对歌会上的调查，以前没有交通工具，人们需要徒步来参加歌会，即使是那时，直径 300 公里左右范围内的白族人会自带干粮一边露宿一边赶来参加歌会。因此，我认为《常陆国风土记》上的记载决不是夸张的说法。

③以往有的学者认为集市设在两地区的边界上，赶集的人在集市上唱对歌，这是“异民族”间互相接触的机会。但是，实际上，集市不仅设在边界上，还设在市镇的中心区。在市镇的中心区的集市上，虽然也有完全不同的“异民族”来赶集，但是，总的来说，它是散居的“同民族”聚会的机会。在集市上唱对歌的话，歌手间的语言和歌的韵律必须相同，而不同民族的语言和韵律不同，不能进行对歌。

④以往学术界不太注意对歌与韵律间的关系，在对歌现场，固定的韵律是对歌的绝对条件。正因为韵律固定，歌手才可以集中精力选择歌词。

⑤以前有的学者认为歌词的定型是歌词脱离韵律作为文字的歌来吟唱之后才发生的。但是，在现场的对歌中，韵律固定，而且其韵律中的歌词也有句数和韵律的定型现象，即韵律的定型和歌词的定型是同时存在的。

⑥以前有的学者认为无文字时代的对歌其语言表达是朴素而不成熟的。诚然，在现场的对歌中，虽然有的歌词好像是固定的，但是，对歌本体部分句子数量庞大，是歌手根据现场的氛围、对方的情绪而即兴表达出来的，在即兴演唱的歌词的背后潜在着该民族孕育出来的丰富的对歌技巧。这种对歌的技巧包括一首歌的句数，各句的音数，押韵的方法，歌词所含的知识量，临机应变的能力，使对歌持续下去的表达技巧等。歌手如果不是从小倾听大人门的对歌，并掌握对歌的技巧，就不能长时间地即兴唱出数量庞大的歌词。

⑦以前学术界不太清楚无文字阶段的对歌的歌词与文字文化占统治地位后的和歌歌词间的区别。在现场的对歌中，对方一唱完，自己必须马上回答对方，所以，在对方唱歌的时候，自己就要思考回答对方的歌词内容，没有像创作文字歌那样有

认真推敲的时间。因此，在歌会上重要的是两人要毫无时间空隙地对唱下去，像文字文化的和歌那样提炼歌词是次要的问题。

但是，如果我们把现场的对歌之歌词从录音转化为文字，人们很容易像文字文化的和歌那样去理解它。这样，以持续唱下去为第一目的，韵律可能逐渐减弱的每首歌的“语言意思”就会浮现出来，一字一音的歌词原来是按一定的韵律歌唱的，这是文字歌与无文字的即兴唱的歌之间的区别。我们也必须分析《古事记》、《日本书纪》中的歌谣的歌词。

⑧以前有的学者认为对歌是男人组与女人组面对面地对唱的。但是，在现场的对歌中，歌手只要能听到对方的声音，其位置是无所谓的，尤其是晚上的对歌，在月亮也不出来的漆黑的夜幕中，歌手只要能听到对方的声音，他(她)在哪里都行。

⑨以前根据《肥前国风土记逸文》“提酒抱琴”、“饮酒歌舞”的记载，有的学者认为乐器是对歌的必需品。在现场的对歌中，虽然歌手为了活跃气氛，会用乐器伴奏，但是，对歌的中心始终在于歌词中，没有乐器也是可以唱的。

另外，以前有学者认为宴席中喝酒起兴时唱对歌。但是，在现场的对歌中，有时两个歌手要对唱10小时以上，他们神经紧张地倾听着对方的唱词，思考自己问答给对方的歌词，想方设法地不让对歌在中间停止，歌手如果酒喝醉了，就不可能使对歌持续下去。

当然，在现场的对歌中也有边喝酒边唱的情况，这一般是老人或迎客入宴席时主人家的礼节性劝酒。对歌本来是年轻男女求偶或恋人时唱的，他们态度诚恳，专注于对歌，是不会喝酒的。

⑩《万叶集》第1759首和歌说，在筑波山的“耀歌会”上，“我与人妻交，人与我妻攀”。有的学者以此为根据，认为对歌是“性解放”。诚然，在白族的对歌会上，我们也听说过“不道德”的性关系，但是，重要的是对歌的现场多被许多观众包围着，它是在众人监督下的对歌求爱，所以，在那种场合男女双方是不可能一下子发展到性关系的。

⑪对歌场一般有观众，对唱的歌具有公开性。一般来说，恋爱是恋人间秘密的私事，要避人耳目。《万叶集》的恋歌也是把“人言”、“人眼”、“谣言”等作为妨碍恋爱的东西来吟唱的，白族的歌会中经常会唱到“我不怕别人谣言”，“击败谣言结连理”，“即使有流言蜚语，我俩也要恩爱亲”等意思的对歌，在对歌表现中，“谣言”是障碍物。但是，另一方面，白族也唱“如果劳燕终分飞，欲请众人评是非”，“你若负心抛弃我，众人证明爱过我”。这又是把大家的眼睛作为自己恋爱的援军来歌唱的表达方式。

《万叶集》中的恋歌既然被收录到诗集中，这也说明有一定的公开性，但不像

对歌的现场那样把别人的眼睛放在实现自己恋爱的“证人”的位置上，因此，《万叶集》的恋歌是丧失了对歌的“现场性”的和歌。

⑫以往中国少数民族的对歌资料都是经研究人员翻译成汉语歌词后出版的，它们按照研究者认为的“歌路”按顺序来编辑，有人为修改整理的痕迹。以壮族的对歌为例来说明的话，壮族的对歌出版物按照“初会、探情、赞美、离别、相思、重逢、责备、热恋、定情”等顺序来整理，这样，读者很容易把理想的对歌与村里实际唱的各种现场的对歌混淆起来。

但是，现场的对歌不是完全按照所谓的“歌路”来唱的，它的发展是自由自在的，即使歌手意识到理想的对歌的“歌路”，也要按照现场对歌的发展自由地组合“各种恋爱的局面”，因此，假使有按照理想的对歌的“歌路”顺序来唱的对歌，那只能是民俗技能或舞台技能层次上的对歌。

⑬以往学术界一般认为，对歌是在非日常的时间和神圣的地点举行的节日活动，这时，神下凡来与巫女通婚。但是，如果是“神话世界中的广义的通婚”，那另当别论，如果是处于绝对地位的神单方面地下凡与女子举行狭义上的通婚，那么，那女子是绝对不能拒绝的。这类似《古事记》中八咫大蛇与其供牲栲名田比卖的关系。但是，在现场的对歌中，男女双方处于对等的关系在对唱，彼此都在自由地选择或拒绝对方，即使现实社会中男人处于优越的地位，在对歌中男女双方却始终处于对等的地位。

⑭日本有些学者以往根据前述 E《古事记》清宁天皇条和 F《日本书纪》武烈天皇“即位前纪”条，认为对歌的本质在于“斗争性”，是两个男人为了得到某个女子而用对歌争斗。但是，对歌中也有两个人为使对歌持续下去或想赢得某个异性的爱情结婚一起过日子的“亲和性”，在这种亲和性的基础上，对歌中才包含比赛歌技或三角关系中吸引、争夺对方使之成为自己配偶或恋人的“斗争性”。因此，我认为对歌中“亲和性”和“斗争性”是同时存在的。

2. 对歌现场的八个层次

以往学术界对“对歌”一词的内涵理解不但不明确，因人而异，而且许多人是参考中世、近世的盂兰盆舞、民谣来研究的。在中国研究人员对“对歌”的理解似乎也是不统一的。因此，我以少数民族现场的对歌为模型，构建对歌的原型，并以此为第一层次的对歌，通过测定作为研究对象的对歌与第一层次对歌的相近度，尝试性地构建了其他层次的对歌，这就是下面所述的对歌的八个层次论。当然，今后随着现场的对歌资料的收集，以下的对歌层次论可能会作适当修改。今后，研究人员需要参照这样的对歌层次论来考虑自己研究的对歌的内容及处于哪个层次。

第一层次：这是村落层次上的最接近原型的对歌，一般在婚丧典礼、集市贸易

等人们聚集的地方或年轻人临时去访问其他村落时对唱，它以寻求配偶、恋人为目的，只有实用性，是按一定的旋律即兴地对唱的歌，这种对歌的背后一般存在着“作为神话事件的婚姻”故事。另外，歌手虽然意识到想象中的各种恋爱的局面，但更重视对歌的持续性，尽可能地用歌来吸引对方的爱慕，当外部有人请其唱对歌时，往往以害羞为由而拒绝。听众可能会记住名歌手的一部分歌词，并把它作为歌词固定的歌来流传，但这种情况很少。

第二层次：这是在村落的节日、集市时搭起的在对歌台上竞唱的对歌，歌手往往注重歌技，内容具有虚构性，重视艺能表现，尽量娱乐听众，一般不以寻求配偶、恋人为目的，没有第一层次上的对歌的自然性和实用性，在规定的唱歌比赛时间内巧妙地编唱恋爱的各种情景。歌手也会因外人的请求而演唱，歌唱的技能一般比第一层次上自发的对歌技能要高。这种对歌的表现技巧娴熟，具有“艺能”、“文学”的倾向，赛歌台上杰出的对歌可能成为固定的歌曲被其他人模仿演唱。文化人可能会加工、整理、记录其中优秀的歌曲，使之成为首尾连贯、意思相通的对歌。

第三层次：这是专门的歌手以获取某种报酬为目的被邀请去其他村落、地区表演的艺能化了的对歌。

第四层次：“国家”成立后，相对于优势民族来说，处于少数民族地位的民族的对歌文化等有两种截然不同的情况，即要么受到镇压，要么受到保护。当被镇压时，对歌文化要么消亡，要么因该民族的一部分人员逃到更偏僻的边境地带而作为第一层次的对歌保留了下来。当受到保护时，作为国家的民族政策的一环，国家会成立“民族歌舞团”之类的团体，民族歌舞团把对歌作为舞台艺能进行重新编排而保留下来。但它显然已经向艺能、艺术的方向发展，不是自然的、以寻求配偶为目的的对歌。

第五层次：从别的大国关系上来说，处于少数民族地位的民族成立了国家后会上升为国家的实权者，他们会把农村的优秀歌手召集到城市和宫廷里，让他们表演精炼度极高的宫廷艺能。

第六层次：这是日本古代国家的宫廷中模拟第一、二层次上的对歌让男女两人假装对等的关系互相对恋歌。他们编造出恋爱时的各种场面，唱理想的对歌，使宫中的恋歌兴盛起来。日本古代国家继承了少数民族性的对歌文化，使恋歌成为近代意义上的文学样式。《万叶集》就是日本宫廷恋歌的集大成者。

这一时期日本也存在着像在筑波山等地举行的第一、二村落层次上的对歌，在“古代的现代化”的侵蚀下，随着带有国家权威的宫廷技能向民间扩展，日本的对歌大概在8世纪末几乎全部消失了。

第七层次：这是在村落层次上的对歌消失后由演员表演的艺术化了的对歌。这