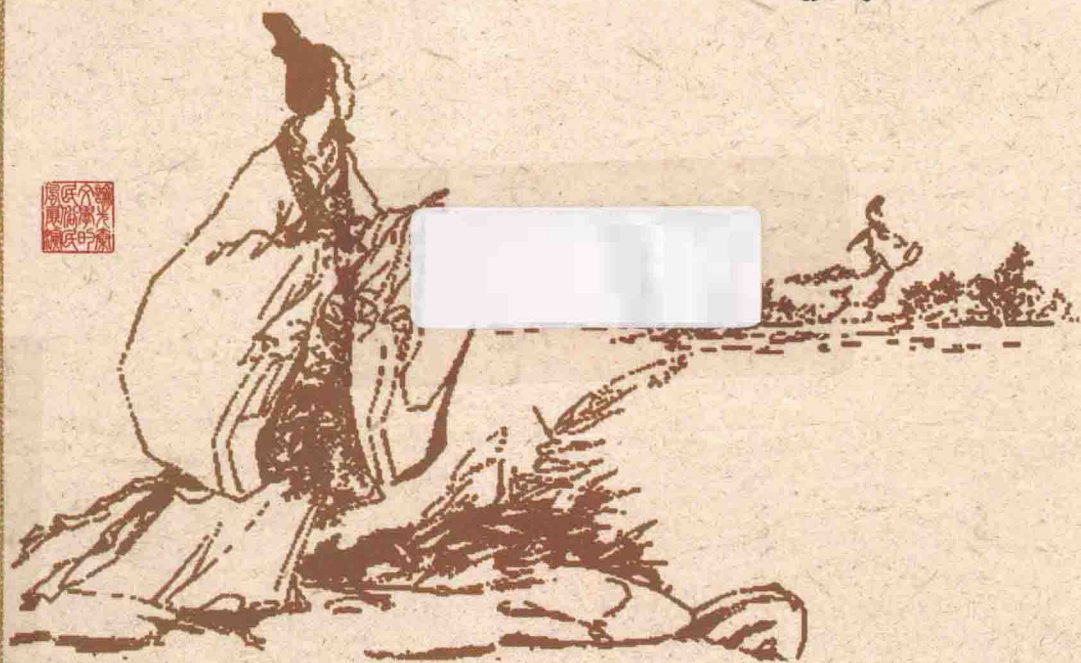


沙野◎著

论先秦文学 的民俗民风展演



中国出版集团
现代出版社

中国文学史

论先秦文学

的民俗民风背景



沙野◎著

论先秦文学 的民俗民风展演



 中国出版集团
 现代出版社

图书在版编目(CIP)数据

论先秦文学的民俗民风展演 / 沙野著. —北京: 现代出版社, 2014. 6

ISBN 978-7-5143-2751-9

I. ①论… II. ①沙… III. ①中国文学—古典文学研究—先秦时代 ②风俗习惯史—研究—中国—先秦时代 IV. ①I206.2②K892

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第085373号

论先秦文学的民俗民风展演

作者 沙野

责任编辑 陈世忠

出版发行 现代出版社

地址 北京市安定门外安华里 504 号

邮政编码 100011

电话 010-64267325 010-64245264(兼传真)

网址 www.xiandaibook.cn

电子信箱 xiandai@cnpitc.com.cn

印刷 北京天颖印刷有限公司

开本 710×1000 1/16

印张 19

字数 260千字

版次 2014年7月第1版 2014年7月第1次印刷

书号 ISBN 978-7-5143-2751-9

定价 58.00元

版权所有, 翻印必究; 未经许可, 不得转载

前言：古代文学文献与民俗

虽然关于民俗的解说莫衷一是，但在本质上把民俗界定为存续于特定范围内的价值观，应该是可以得到认同的。因此，古籍所说的“入乡随俗”，那需要随的俗，应当是属于正面价值评判的俗；而“移风易俗”所要改易的俗，就一定是被这一观点秉持者不看好的俗。比如南北朝时期的刘勰，就在《文心雕龙·时序》中把民俗分为“化钧”、“化淳”等值得褒扬之俗；褒贬倾向模糊的“茂俗”；和从字面就可以看出不以为然的“诡俗”。民俗在世代传承中与时俱进不断演变，以至于我们很难对身边、眼前、耳闻的光怪陆离民俗贸然进行价值评判。所以我们要再现民俗演变的婉转蜿蜒轨迹并在其中探赜寻幽试图对其价值有所评估，必须依靠现存传世文献。

一般情况是，非文学或者文学因子不强的文献，和民俗的关系稍微疏远一些甚至从文本中看不到民俗，这是因为非文学文献中的民俗礼乐化，即被统治阶级纳入主流文化范畴，成为所谓“礼俗”了。因此，传世文学文献是精英文化和世俗文化、民俗的契合点。关于民俗与文学之间的契合点，钟敬文先生有这样的说法：“民俗，即民间风俗，指一个国家或民族中广大民众所创造、享用和传承的生活文化。民俗起源于人类社会群体生活的需要，在特定的民族、时代和地域中不断形成、扩布和演变，为民众的日常生活服务。”比如作为传统文学（有别于后世产生的叙事文学小说、戏剧之类）代表样式的诗歌，其萌芽就应归功于民俗风土人情这块沃土的滋养。民俗对诗

论先秦文学的民俗民风展演

歌的发展又有直接的浇灌作用，清朝的程廷祚就说过：“《汉志》云：‘民性有刚柔缓急，系水土之风气，谓之风；好恶取舍，随君上之情欲，谓之俗。’……此皆论事者之权衡也。”引文中所说的“论事”就是论诗亦即古代论说习惯中所谓的“文学”，当然我们今天看到的古人诗歌是记载在文献中的白纸黑字。我们要说的是：程廷祚这种说法即使以《汉志》论也不算太早，但是锁定在民俗和文学文献的关系方面，这个说法是最靠谱的。

文学与民俗的联系非常紧密，二者相互依存相互交融，而这种联系又非常自然。“因为文学作品是用人的生活形象来表达思想感情和传达真理的。而民族的民俗正是同人们的生活发生着最密切关系的文化事象。”（钟敬文语）而从文学的起源看，无论何种起源论，都脱离不了民俗的土壤。民俗对文学的贡献主要表现为“干预人文情怀的形成、影响社会文化的体系构建、提供该时代文学现象的解码方式”等，而最直观的便是民俗为文学提供了丰富的素材，反之，我们又可以通过文学作品，从中探求当时的民俗风情。

关于文学文献和民俗的关系，是本书论说的主体内容，因此作为前言，我们先就民俗论民俗，从五个方面进行定位式解说。当然即使这样，我们也无法避开古代文学文献和民俗的关系。

一、民俗形成的三元素

民俗形成的因素很多，并且偶然因素超过必然因素，所以人类学家在谈及这个问题的时候总是显得东拉西扯不得要领。其实有三种因素是一种民俗形成过程中必须具备的，这就是逻辑学上的充要条件，可以称之为要素或者元素。

首先是血统、人种元素。这种元素不能套用在现代社会的一切领域，否则会形成习俗歧视进而引发信仰歧视乃至诱发社会冲突。那么这种元素如何显现并影响民俗存续流变呢？我们可以简单概括为：源于母系社会痕迹的母子生活习惯同构交叠，和源于父系社会痕迹的父子求同定势。这些看似深奥的道理只要点破，就很容易在现实生活中找到数不清的例证，故而从略。

其次是地理环境元素。沙漠居民不会涵澹出龙船戏水习俗，江南水乡也不会养成用马奶洗面的习惯，因此上海滩牛奶浴被称为超级奢侈。正所谓“夫山居而谷汲者，腰腊而相遗以水；泽居苦水者，买庸而决窦。”（《韩非子·五蠹》）几乎没有例外。

第三是文明程度元素。《易经》保留了大量民俗文化的记忆，为我们解码上古民俗提供了极其宝贵的资料。如在《屯》卦中对抢婚场面的描写，我们可以从中窥见抢婚仪式的来源及其过程；《大有·九三至上九》、《益·六二》、《升·六四》等卦中的古代祭祀典礼以及在易传中所谓“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”（《周易·系辞下》）等，都是和文本形成当时的文明程度接轨的。

另外“昔楚国南郢之邑，沅、湘之间，其俗信鬼而好问。其祠必做歌乐鼓舞以乐诸神。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，其祠鄙陋，因为作九歌之曲。”，被汉代人认作屈原作《九歌》的人文环境亦即当时的文明氛围（王逸《楚辞章句》）也是这个道理。

因此，后代文人“下生活”、“作田野”考察书写对象文明程度，成为风气。比如司马迁“二十而南游江、淮，上会稽，探禹穴，窥九疑，浮于沅湘；北涉汶、泗，讲业齐、鲁之都，观孔子之遗风，乡射邹、绌。”写《史记》；左思考察“其山川城邑，则稽之地图；鸟数草木，则验之方志，风谣歌舞，各附其俗。”（《三都赋序》）即以民俗作依托写《三都赋》；王安石“聊向村家问风俗”开工夫在诗外创作风气（《郊行》）等等，都是可圈可点的文明程度作为书写依托的典型例子。

二、民俗存续的三种形态

一种民俗一旦形成，其存续形态无非三种，

一是小范围延续。比如饮食习俗中川陕桂的酸口、江浙沪甜口、湘鄂云贵川的辣口，都是这种存续形态的显例。

二是中范围流布。比如唐代柳宗元到柳州当“市长”推行废奴政策，后

论先秦文学的民俗民风展演

来演化为皇帝下诏书予以推广，使得边鄙地区顺利完成了奴隶文化向封建文化的跨越式过渡；明末清初中央政府对边疆地区的改土归流，也属于这个范畴的流布。至于新中国建立初期的土改、工商业改造等，则是完成白色文化向红色文化转化的重要措施，也是中范围流布的典型例子。因为中范围流布往往局限在某个政权有效统治范围内，所以这种流布以政府推动为主，其显现方式往往表现为对歪风陋俗的改造，也叫做“移风易俗”。

三是大范围匡范。以华夏民族的龙凤文化为例。

龙文化秉持的古老，近年来已经可以从考古学成果中得到证明了，东北红山文化出土的猪龙、中原濮阳出土的贝龙，都是远在五六千年之前人们头脑中存储的龙形象。文字产生之后，现在见到的甲骨文中龙的象形写法多达六七种，后起文字中文字学家又把禹、虹等和龙挂上了钩。而口传文学中“太阳与龙车”以及关于龙的系列神话传说也是美不胜收的。

从传世典籍看，远在夏代末年（《诗经》的史诗时代，如《诗经·商、周、鲁颂》、以及三《礼》中的古礼记述），就出现了诸如“龙旗”、“龙首”、“龙盾”之类标识性仪仗，说明龙的观念早已经形成。只是后世文献，才开始追述或者叫做集体共意识搜寻，认为龙的原型一为蛇，一为蜥蜴。

比如蛇，很多典籍称：伏羲乃人面蛇身，即人与蛇相交的产物。在传世信史级典籍《左传·襄公二十一年》中有“深山大泽，实生龙蛇”的记载，是把龙和蛇捆绑表述的；唐人描述苍松树枝的形状，写成：“蛇子蛇孙鳞蜿蜒，新香几粒洪崖饭。绿波浸叶满浓光，细束龙髯剪刀剪……”（李贺《五粒小松歌》），在写到蛇的形象时马上想到“龙髯”等等，都是典籍记载的认知显现。

至于蜥蜴，自魏晋南北朝之后极少见人提及。晋崔豹说：“蚯蚓，一名龙子……其长细五色者，名为蜥蜴”（《古今注·中》），北周庾信有“花鬘醉眼纈，龙子细文红”（《夜听捣衣诗》）；我国西部民间称蜥蜴为“马蛇子”；而中原地区蜥蜴又名之曰“变色龙”。看来，蜥蜴无非蛇之一种，这一

品种的“蛇”成为龙的一种——“变色龙”，还是蛇变龙。但是，这并不说明蜥蜴为龙之原型的说法没有存在价值。许慎《说文解字》云：“易，蜥易，蝺、守宫也”。用蜥蜴解《周易》之“易”因此在日本大为盛行。而《易经》的首卦便取龙为象，正是从书名《易》来的。广西梧州龙母庙门口碑文中讲述龙，也是从“守宫”即蜥蜴开讲，反映了当地信仰民俗的特点。

用归纳统计的方法，可以把现存典籍中关于龙的记载分为六种九类，其中星座名、地（山、邑）名、玉名与草名三类属于一种，都是从龙的形体来“象”所指，可置毋论，还剩五种六类，足可看出龙之形象的演进轨迹。

第一种，龙为带有图腾崇拜印记的官名或人名。《左传·昭十七》载，郑子说：“太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名”。（《孔疏》引服虔：“太皞以龙为官，春官为青龙氏，夏官为赤龙氏，秋官为白龙氏，冬官为黑龙氏，中官为黄龙氏”。这太皞氏就是做八卦的伏羲）；《山海经·大荒北经》：“黄帝乃令应龙攻之冀州之野，应龙蓄水……”；《尚书·舜典》中舜帝的臣子“龙”，是与四岳、十二牧、禹、垂、益、伯夷、夔并列的“二十有二”部落酋长；《管子·五行》中能“辨乎东方”而“为土师”的奢龙，是黄帝的臣子。

在这个阶段，龙图腾与官名、首领与其统领的部落、人名与部族名称，是扭结在一起的概念，史书中虽然竭力试图将之分离、将遥远的模糊记忆尽量清晰化，还是处处透露出远古初民的图腾崇拜、原始宗教信仰痕迹。龙图腾的形成，标志着中华民族主体部分的完成融合，所以中国人至今自称龙的传人。

第二种，龙为充溢图腾崇拜追忆意识的神名。《山海经·大荒北经》：“有神人面蛇身而赤……是谓烛龙”；《汉武帝内纪》：“……钟火山，日月不照，有青龙啣烛，照山四极”；《楚辞·天问》：“应龙何画？”闻一多《疏证》采王逸、洪兴祖旧注以及众多古籍的记载，综之曰：“禹治洪水时有神龙以尾画地”。这似乎是对前引《山海经》中听命于黄帝、参与对蚩尤作战

论先秦文学的民俗民风展演

之应龙部落的神化，应龙又成为指导大禹治水的神龙。

第三种，对图腾之龙、神化之龙的具象化。当时龙作为意象，经常与外部奇异天象重合，促使人们产生各种关于龙的遐想，比如龙卷风、雨脚等，人们都可以将之补充为龙象。这大概与今天的 UFO 以及外星人差不多。如《左传·昭十九》：“郑大水，龙斗于时门之外洧渊”；《左传·昭二十九》“龙见于绛郊”；“龙斗”和“龙见”，都不见于《春秋》经，是“左氏浮夸”好异而不“经”的证明；《尔雅》：“有鳞曰蛟龙，有翼曰应龙，有角曰虬龙，无角曰螭龙，未升天曰蟠龙”。是对前代关于龙之意象见于典籍的总结；《庄子·列御寇》：朱泚漫学屠龙“三年技成而无所用其巧”；《礼记·礼运》：“麟、凤、龟、龙，谓之四灵”；《新序·杂事》：“窥头于牖，施尾于堂”；《说文解字》：“鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长。春分而登天，秋分而潜渊”等等，都是具象化的典型例子。但是这种具象化导致的结果却是将龙描画成五花八门，一直发展到宋代，罗愿在著名的传世典籍《尔雅翼·释鱼》中引用王符失传了的说法：龙有九似，角似鹿，头似驼，眼似鬼（春秋鬼方人），项似蛇，腹似蜃（蛤蜊：小曰蛤，大曰蜃。《国语·晋语九》：“雀入于海为蛤，雉入于淮为蜃”——虫鸟互幻），鳞似鱼，爪似鹰（海东青部落），掌似虎（长江上游虎图腾部落），耳似牛。完成了 UFO 上古版的定型。

第四种和第五种分为三类，第一类是龙乃马之别称；第二类是龙为天子、君子、贵族的代称；第三类是成为帝王的标识，典籍中这样的记载俯拾皆是，这里就不浪费篇幅细说了。

综以上所述，龙的取象，应始于对蛇或者蜥蜴的观察，后来加上图腾崇拜为心理机制的想像，龙便成为“一种只是在思想中想像的本质，这种本质作为某种异物与人们对立着”。这种本质被《象》、《文言》阐发为龙德、又经后人从中发明出义理；而那“异物”就是“见首不见尾”的神龙。于是，龙的原型逐渐从人们的视野中淡化、消失，从而在人们的想像中完成了与人

间的剥离（对立），终于成为人们必须向它祈祷风调雨顺的龙王爷，并演化为人间帝王狐假虎威的重要标志之一。在《易经》产生时代，龙还是令人亢奋仰慕的刚健精神代表，这就决定了《易经》中龙之形象的美学取向。

凤文化也是这样，作为考古学的最权威成果，是长沙马王堆帛画太阳中的神鸟三足乌。后代民间传说中还有乌鸦把野鸡描绘成凤凰，而凤凰把乌鸦涂抹成一塌糊涂即所谓“涂鸦”的故事，说明了汉代乌鸦和凤凰关系不但“源远流”而且保持了“流长”。当然在口传文学中有凤凰为雄雌二鸟的说法，司马相如琴挑文君唱《凤求凰》就是例证。不过这个意象到汉代之后就少有提及了。

考古发现和口传文学之外，典籍记载的凤鸟文化也是很丰富的。比如早在春秋时期，山东的郯子就有这样一段名言：“太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名；我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也……”（《左传·昭公十七年》）。在上述文献记载中，其他鸟类比如爽鳩（司寇）、丹鸟（司闭）、鸛鳩（司空）、鵙鳩（司马）等，也各有所附着的官名。之后，《论语·子罕》记载：“（子曰）凤鸟不至，河不出图（龙马），吾已矣乎”；《姓考》：“颛顼以鸟名官，有凤鸟氏”；《礼记·礼运》：“麟、凤、龟、龙，谓之四灵”（和龙共用文献）；《说文解字》（《韩诗外传·卷八·八章》文字稍异）：“神鸟也。天老（汉代经师）曰：凤之象也，鸿前麐（麟）后，蛇颈鱼尾，鹳颡鸳思（腮），龙文虎背，燕颌鸡喙，五色备举。出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫宿风穴（穴居并且风姓，和禹同姓），见则天下大安宁”。是对汉代之前典籍记载的总括，也属于UFO的上古版。

这种流布基本匡范在汉语文化圈内，除了华夏大地之外，还形成了中日韩越在内的文化圈现象

三、民俗与“礼文化”的关系

在“礼”与“俗”的扭动流布方面，应当可以勾画出这样一个轨迹：民

论先秦文学的民俗民风展演

间——官方——民间。这方面可以举上古先民的日常生活（《易》曰：即有典常）卜筮工具为例，最初用的是可以就地取材的土块（“卦”的意符，从重土），然后发展为内陆稀有的贝壳，等到甲骨卜辞出现，卜筮的贵族化转型完成，就不符合“百姓日用”了，到“金钱卦”的出现，又完成了从官方到民间的回归。

当然从文化学角度考量，从俗到礼是一个体系化过程，先哲所谓的古礼三千应当是古代民俗的代称，到吉凶军宾嘉五礼出现，才具有礼文化的发生学意义可以圈点。到了三礼完备并且形诸典籍，就完成了体系化的过程。关于这个发展过程的功过评判，可以简单厘定为：既有对上古礼俗的集录与整理之功，也有将神学枷锁变为璀璨项圈的自我麻醉之过。

孔颖达在《礼记正义·序》中认为“人之所生，礼为大也。非礼无以事天地之神，辩君臣长幼之位，是礼之时义大矣哉！”在强调礼仪重要性的同时饱含民俗认知。按照现行民俗学、民间文学理论，民间文学四项社会功能之一就是礼俗伴生功能，礼仪通过文学得以宣传推广，使得民俗与文学极有默契地走在一起。

从民俗与礼文化发展走向看，是经历由简趋繁，又由繁归简的过程的，在这个过程中某些元素的消失与元素整合中的融新，是变动不居的常态。比如招魂民俗在上古物质条件匮乏的时代，是应当很简单的，但是到《楚辞·招魂》的上下四方铺陈蔓延华丽繁缛，却是需要很贵族的物质条件支撑的。虽然招魂风俗到现在还流传于大江南北，但《楚辞》中展演的方式已经难以再现，大多是弄个破扫帚蒙一件逝者衣物，在附近周游一圈完事，更有甚者，在房顶上摇摆逝者熟悉的劳什子，象征性招呼而已（这时肯定招魂者自己也知道是徒劳）。民间的七夕与清明寒食，和唐玄宗杨玉环的七夕、“轻烟飞入五侯家”的清明寒食，在繁简程度上也不是可以同日而语的。

总而言之，俗是礼的原初形态生发土壤建构材料，而礼只不过是俗的体系化官方程式化。

四、关于民俗的价值评判（意义）

因为这个问题是贯穿全书的论说核心，这里只简单罗列一下：一是认知模式的承传，就像《孟子》所说的：“以意逆志”（《万章上》）“知其人”、“论其世”（《万章下》）那样。这包括个体关注和社会共意识评判等内容。

再一个问题，就是雅俗生存空间的争夺。尽管“百家讲坛”中的媚俗文化现象比如易中天、于丹现象（还有更加媚俗的，此两人影响大，故以为例），曾经或者正在引发口水战，但是在为俗文化争夺生存空间方面，这种文化现象无疑是对俗文化的地盘扩充（生存空间开拓）有贡献的。至于近年来政府操作的“免费教育电影”、或者叫做“免费媒体教育”，则是雅文化（主流文化）对俗文化的一种定向挤压（或者叫做疏导）。这种现象本身就充斥关于民俗的价值评判，是民俗文化意义（内蕴）的考量。

第三个问题是文化现象的大众、草根认可，与市场价值实现的扭结。即便认知属于理性导引，但是拥趸现象并非受定向导引的制约，提倡学院派音乐或者民歌土风，并不能遏制追星族对流行歌曲、摇滚音乐、诡诞乐律的迷狂。在这个领域谈遵循什么成规，不是徒劳无益就是事倍功半。民俗价值的意义评判是多元流变的，什么“仁者见仁，智者见智”之类都难以囊括其流动不居。

五、文学文献的民俗解读

这是本书要解决的主要问题，也是论说平台。钟敬文先生早期并不注意文献和民俗的关系，但是中年以后接受了郑振铎先生的意见，开始强调民俗学研究中文献学方法的重要性，认为“不仅搞古代民俗文化研究，即使研究现在的民俗，也要参考文献”，让文献“与用现代科学方法搜集来的资料互相比较分析，为今天田野调查提供历史佐证”（1998年，《民俗学概论》）。

正如钟老所言，在典籍文献中，凝聚着巨大的历史和现实信息，像民俗学这样与历史学紧密联系的学科，在具体工作中必须依赖文献工作，这是民俗研究的实践所证实了的。我们在实地调查中遇到的许多民俗事象复杂多样，

论先秦文学的民俗民风展演

而且在不同的历史时代会有变异，特别是民间文学作品，会有很多异文，如果我们不借助古代典籍，而只通过口传，也许就无法知道它们在数百上千年前的原型，无法知道它们为什么变、如何变。而研究民俗现象必须注意典籍考察的另一个重要原因就是雅文化、文学中蕴含大量的俗文化、文学因子。远古的歌谣、神话，先秦的寓言，汉代的乐府民歌，晋代的乐府，南北朝的小说，唐代的传奇、变文，宋代的话本、南戏、诸宫调，元代的杂剧，明清章回小说、俗曲、笑话，新民主主义革命时期的新秧歌剧，以及我国少数民族的史诗等，原本都是很难“登大雅之堂”的俗文学，但是现在大部分已经进入主流文学史的视野了。而其中所蕴含的俗文化文学因子，却并没有因为跻身主流文学而丧失，反而成为其中最生动活泼成就其某种文学特色的元素。

比如婚俗，《易经》的《屯》卦、《贲》卦中骑马迎亲婚俗；在《诗经》的《小雅·我行其野》中的妇女坐家婚遗俗；《左传》对隐公八年郑公子忽迎陈侯之女的记载中提到了“庙见之礼”；《仪礼·士婚礼》中，可以看到古代婚礼的六个仪节；在《孔雀东南飞》中，则透露了遣归习俗的信息。等等，都可以说是民俗事象进入文学世界的一个视角，并且随着社会的发展，这种现象越来越受到文人们的关注。

这里还要注意晚期定向整理文献与传统文献的区别。比如我们今天可以把花山壁画图像解释为祭祀水神习俗的遗存，一方面是我们可以在那些仍保持原始习俗的少数民族的祭神活动中发现类似的活动，另一方面则是人们在历史文献中发现了对此的记述，象《广西左江流域崖壁画考察与研究》、《壮族古壁画》、《壮族文化遗产的整理与研究》等现代文献那样。这些文献是对古迹的定向解说，而不是可以印证古迹的传世文献，所以其权威性经常受到挑战，就像郭沫若老的甲骨文释读经常变化一样。

另外作为传世古代文献尤其是文学文献，还可以凸显民风民俗的固有文学文化意义，比如形象的鲜活灵动、境象的立体多维、涉情的感动人心和人情味的浓郁等等。当然通过这些功能的演绎，也可以让我们摆脱对典籍名物

一知半解的尴尬境遇。比如为什么把做生意从事物流的人叫做“商贾”或“商人”、“绥靖”的原始意义、“造舟”和“为梁”的联系与区别、“聂耳”与“重华”的生理符号含义及其附着人文意义、夏历与阴历的天文学意义和民俗学意义（日历、月历的所指和能指）等等。而涉及文化积淀方式变化的诸如庠序、辟雍（廡）、泮宫、芹藻等关于教育的话题，更是在民俗心理的构建、民俗信仰的形成与流动方面具有更为直接的意义。

目 录

前言：古代文学文献与民俗	1
第一章 周秦风范：民俗展演平台	1
第一节 传统风习干预文化认同	1
第二节 民俗信仰惯用文学表述	11
第三节 祭祀民俗伴随角色转换	25
第四节 缺失环境凸显人格完美	35
第五节 群体俗信遍历视角腾挪	50
第二章 巫覡风流：展演生活民俗	62
第一节 从巫风覡俗到秉笔良史	63
第二节 从浑沦合一到匠心独具	71
第三节 从传统卜筮到星兆梦相	79
第四节 从辅助叙事到构建篇章	92
第五节 从形象刻画到启蒙浪漫	100
第三章 附庸风雅：展演社会民俗	109
第一节 移风易俗：民间与庙堂的互动	110

论先秦文学的民俗民风展演

第二节 礼俗缤纷：民俗与文学的互动（上）	117
第三节 礼俗缤纷：民俗与文学的互动（下）	130
第四节 原始契合：民俗与审美的互渗	142
第五节 功用解析：歧义与新义的互映	148
第四章 稼穡风情：展演生产民俗	155
第一节 鸿爪雪泥——稼穡观念细追寻	157
第二节 妙句奇思——逻辑思维巧修辞	163
第三节 文质彬彬——农家之道撰美文	170
第四节 整齐实用——主体审美蕴功利	179
第五节 洁净精微——合谐文雅定品位	187
第五章 太岳风姿：展演信仰民俗	196
第一节 西岳膜拜变东岳信仰	197
第二节 神话传说变典故掌故	206
第三节 神学枷锁变璀璨项圈	215
第四节 神话情结变瑰丽幻想	225
第五节 壮美崇高变山林意趣	234
第六章 潇湘风韵：展演游艺民俗	245
第一节 本土文化积淀与主体文化渗透	246
第二节 氏族精神内核与精英忧患意识	254
第三节 特色审美趋向与共同价值取向	263
第四节 世俗创作手法与浪漫意象塑造	272
第五节 文学品味提升与社会价值定位	280