第一章 导 论

唐代之史可分前后两期，前期结束南北朝相承之局面，后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会经济者如此，关于文化学术者亦莫不如此。①

除去先秦不论，中国古代社会有三大转折。这转折的起点分别为魏晋、中唐、明中叶。②

六朝和唐代前期在许多方面是古代中国历史的最后阶段；唐代后期与在此之后的宋代(960－1276)组成后来中国历史的最初阶段。事实上人们可以称这一时期为“近代早期’阶段,因为这时的文化直至20世纪初都是中国的典型文化。其中许多东西在以后的一千年中证明是中国最典型的东西，至少在唐代后期开始萌芽，而在宋代开始繁荣。③

①陈寅恪《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年8月第1版,296页。

②李泽厚《美的历程》,中国社会科学出版社1989年11月第1版,113－114页。

③[美]费正清、赖肖尔《中国传统与变革》,江苏人民出版社1996年4月第1版,117页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

这是学者们对中唐的史学定位。将安史之乱视为唐王朝乃至中国历史上的重大转捩点，早已成为学术界的共识。

诗至于中唐，变之始也。①

吾尝上下百代，至唐贞元、元和之间，窃以为古今文运、诗运至此时为一大关键也。……三代以来，诗运如登高之日上，莫可莫逾，迨至贞元、元和之间，有韩愈、柳宗元、刘长卿、钱起、白居易、元稹辈出，群才竞起，而变八代之盛，自是而诗之调、之格、之声、之情凿险出奇，无不以是为前后之关键矣。……变盛者群才之力，肆各途深造而诗之尚极于化。……（今天下）于诗之变盛则未有能知而言之者，此其故皆因后之称诗者胸中无识，不能有所发明，遂各因其时以差别，号之曰‘中唐’，不知此‘中’也者，乃古今百代之中，而非有唐之所独得。②

余谓诗莫盛于三元，上元开元、中元元和、下元元祐也。……开元、元和者，世所分唐宋人之枢斡也。③

吾尝谓诗有元祐、元和、元嘉三关。④

①[元]袁桷《书汤西楼诗后》，《清容居士集》卷 48，宜稼堂丛书，清道光二十年(1840)上海郁氏刻本。

②[清]叶燮《百家唐诗序》，《已畦文集》卷 8，《郎园先生全书》第 125 种，二弃草堂本，5－6 页。

③[清]陈衍《石遗室诗话》卷 1，辽宁教育出版社 1998 年 12 月第 1 版，1 册，4 页。

④沈曾植《与金甸丞太守论诗书》，《沈曾植未刊遗文》(续)，《学术集林》第 3 卷，上海远东出版社 1995 年 4 月第 1 版 116 页。

就唐诗而论，八世纪中年是个分水岭，以前和以后的诗是不同的。①

这是学者们对中唐诗歌的定位。中唐乃中国诗歌发展史上的重要枢纽,迄今亦是不争之论。诗运之变,始于安史之乱,盛于贞元、元和之际。

显而易见,无论就文学抑或历史而言,中唐都是一个极为关键的时期。社会和文学的发展进程往往并不一致，只有当社会的变化导致社会心理的根本改变，并进而影响到文人的精神风貌、思想观念以及艺术思维方式时,历史与文学的变革才有可能同步。历史与诗史上的双重巨变在中唐竟如此合若符契，足以说明社会心理在中唐发生了根本性的变化，并对文学思潮产生了巨大的影响。

那么，社会心理究竟发生了怎样的变迁？又是如何作用于文学思潮的呢？探究当时的风俗，是回答这两个问题的前提。[苏]安德列耶娃在《社会心理学》中说:"对风俗与习惯的分析，其实是一个社会心理学的问题。"②那么反过来也可以说,风俗乃是社会心理形而下的表现形式。风俗的发展与流变在很大程度上取决于民众主体心理的变化，民众的主体心理是在风俗形式包裹下的风俗文化的内核,推动或者制约着具体的风俗,使一切风俗都带上了主体心理的色彩。这就将一个问题首先推到了

①陆侃如、冯沅君《中国诗史》,百花文艺出版社 1991 年 1 月第 1 版，335 页。

②上海翻译出版公司 1984 年第 1 版,197 页。

我们面前,即"何谓'风俗'或曰'民俗'?

第一节"画鬼魅易,画犬马难"——聚讼不已的'风俗'

> 昔客为齐王画者,王问画孰最难,孰最易。曰:"犬马最难,鬼魅最易。犬马旦暮在人之前,不类不可,类之故难。鬼魅无形,无形者不见,不见故易。"今俗语虽云浮浅,然贤愚所共咨论,有似犬马,其为难矣。①

千余年前,东汉的应劭就为解释'何谓风俗'而苦恼。为'风俗'作出一个准确的界定,的确是一个非常棘手的问题。古人往往含糊其辞,语焉不详且不必说,在现代学科史上,它也从未形成过共识。由于种种原因,民俗学至今尚嫌稚嫩,非但从未出现过被普遍接受的理论体系,甚至连一些最基本的理论问题(例如研究对象、基本性质等等)也没有得到真正的解决。因此,研究者往往避难就易,借助于胪列民俗的种类对其外延作模糊的勾勒,一直未能成功地从内涵上为它下定义。对'民俗'内涵的模糊认识,导致了术语的混乱。尽管在许多语言中往往都存在着使用频率较高的术语(如'Folklore'在英美等国;'民俗'在中国),但由于对术语内涵的认识存在着不少分歧,在同一种语言中,几种术语混用的现象在世界范围内普遍存在,例如在中国,"风俗"、"民俗"、"习俗"等词语在相当程度上具有通用性,仅

① 《风俗通义校释》,吴树平校释,天津人民出版社 1980 年 9 月第 1 版,2 页。

在钟敬文先生《民俗文化的民族凝聚力》一文中,即可找出不少默认“民俗”、“风俗”可以在一定程度通用的语句,如“民俗、或风俗这类语词”、“民俗或风俗”①等等。虽然近年来,钟先生力倡以“民俗文化”替代“民俗”,但直到现在尚未被广泛接纳。基于这种现状,重要的不是采用何种称谓,而是对研究对象形成一个比较明晰的认识。由于作为专门学科术语的“民俗”一词是英文“Folklore”的意译,因此,必须先追根溯源,探究“民俗”一词涵义的变迁。

鉴于“民俗”或“风俗”的涵义一直存在着争议,将近乎现代学科术语的“风”、“俗”、“风俗”、“习俗”、“民俗”等近义词一并加以考察,或对正确理解和看待这些争议有所助益。早在先秦,这类语词便已出现,如《尚书·毕命》:“世变风移”②、“商俗靡靡,利口惟贤,余风未洽”③,《左传·昭公二十一年》:“天子省风以作乐”④,《吕氏春秋·音律》:“是故闻其声而知其风,察其风而知其志”⑤:“风”皆近乎现代所谓的“风俗”;《礼记·曲

①钟敬文《民俗文化学·梗概与兴起》,中华书局 1996 年 11 月第 1 版,47 页。

②《尚书正义》卷 19,《十三经注疏》本,中华书局 1980 年影印本,上册,245 页。下同。

③《尚书正义》卷 19,《十三经注疏》本,上册,245 页。

④《春秋左传正义》卷 50,《十三经注疏》本,下册,2097 页。

⑤《吕氏春秋》卷 6《季夏纪》,《诸子集成》本,世界书局民国 24 年 12 月第 1 版,6 册,59 页。下同。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

礼》“:入国而问俗”①,《尚书·胤征》“:旧染汙俗,咸与维新”②,《尚书·君陈》“:败常乱俗”③,《尚书·毕命》“:道有升降,政由俗革”④“:俗”亦近乎“风俗”:“风”与“俗”并举而同义,以及二者合为一词,约始于《荀子》,《乐论》篇云“:乐者圣人之所乐也,而可以善民心。其感人深,其移风易俗,故先王导之以礼乐而民和睦。”⑤“移风易俗,天下皆宁。”⑥《王制》篇云“:论礼乐,正身行,广教化,美风俗,兼覆而调一之,辟公之事也。”⑦《疆国》篇云“:入境观其风俗。”⑧“习俗”一词,亦可在《荀子》里找到,如《儒效》篇“:习俗移志”⑨,“慎习俗,大积靡,则为君子矣。”⑩《大略》篇“:政教习俗,相顺而后行。”⑪“民俗”一词,在《礼记》中较早出现,《缁衣》篇云“:故君民者章好以示民俗。”⑫在中国古代较早对“风俗”作出明确界定而又被普遍认可的,是东汉的班固,《汉书·地理志》云“:凡民函五常之性,而其刚柔缓急,音声不同,系水土之风气,故谓之风 好恶取舍,动静亡常,随君上之

① 《礼记正义》卷3,《十三经注疏》本,上册1251页。
② 《尚书正义》卷7,《十三经注疏》本,上册158页。
③ 《尚书正义》卷18,《十三经注疏》本,上册,237页。
④ 《尚书正义》卷19,《十三经注疏》本,上册,245页。
⑤ 《荀子集解》卷14,《诸子集成》本,2册,253-254页。
⑥ 《荀子集解》卷14,《诸子集成》本,2册,254页。
⑦ 《荀子集解》卷5,《诸子集成》本2册108页。
⑧ 《荀子集解》卷11,《诸子集成》本,2册,202页。
⑨ 《荀子集解》卷4,《诸子集成》本2册,91页。
⑩ 《荀子集解》卷4,《诸子集成》本2册,92页。
⑪ 《荀子集解》卷19,《诸子集成》本,2册,329页。
⑫ 《礼记正义》卷54,《十三经注疏》本,下册,1648页。

情欲,故谓之俗。孔子曰:‘移风易俗,莫善于乐’。言圣王在上,统理人伦,必移其本,而易其末,此混同天下,一之虖中和,然后王教成也。’①参照以上胪列的词语所出现的语境,似乎可以得出这样一个结论:风俗是除统治者之外的社会群体具有普遍性的行为与心理,对风俗影响最大的因素乃是地理环境及君王的导向,风俗研究的根本目的,是为了治理国家。此类观念在中国古代基本没有多少争议。

作为专门学科术语的‘Folklore”,产生于 1846 年。英国考古学家威廉·汤姆斯(William Thoms)将撒克逊语“Folk(民众)”与‘Lore(知识)’合而为一,创造了‘Folklore(民众知识,民众学问)’这个新词,以取代当时常用的‘Popular antiquities(大众古俗)”。这一举措对民俗学有首创之功。尽管‘Folklore’在内涵上并未超出‘Popular antiquities”,却有集合概念与非集合概念之别。众所周知,只有将所研究的对象认知为一个独立、统一的整体,才有望建立一门新的学科。然而与此同时,民俗学研究对象聚讼不已的几个焦点也埋下了种子 由于它是十八、十九世纪之交席卷欧洲大陆的浪漫主义和民族主义在知识界形成的颂扬民间文化、发掘民族精神的新思潮的产物,因此,自产生伊始便侧重于传统方面,而且大多关注文化比较落后的人群,尤其是所谓野蛮民族、农民和边民。这种在民俗研究中普遍存在的或隐或显的猎奇心理,使得民俗学研究对象如同散沙,大大影响了对研究对象范围的认知。此外,民俗研究虽始于德国,研究范

① 《汉书》卷 28,中华书局 1962 年点校本,1640 页。下同。

围却相当狭窄，基本局限于民间文学。首次在民俗学意义上全面研究民俗的，是英国人类学派民俗学家。英国绅士好奇尚古的风尚,是他们将‘俗’界定为古代文化‘遗留物(Survivals)’的重要原因，这无疑进一步加剧了民俗研究中的猎奇心理。而人类学派民俗学家所取得的辉煌成就以及所产生的深远影响，更加深了后世对‘民俗’的偏颇理解。

到二十世纪八十年代，人们已普遍从文化的意义上看待民俗，这使得对“民俗”定义的研究进入了从内涵上把握的新阶段。然而也应看到,直至今日,“对远方的迷恋”与崇古意识在民俗学界仍未真正消退。例如不少民俗学家将是否传承三代(或 70 年)以上作为区分民俗和非民俗的标准之一,似乎从未注意到一个显而易见的矛盾现象 纵观中外服饰史,服饰的不稳定性相当明显,符合‘传承了三代(或 70 年)以上’标准的少而又少，但服饰作为风俗的重要组成部分，却从未受到过任何质疑。还有一些民俗学家往往有意无意地将社会地位或文化素养较高的阶层拒诸门外，在中国，由于受到数千年来“风俗教化”

观念的影响,这种现象尤为普遍①。

随着民俗学的发展,越来越多的研究者认识到,民俗的创造既非古人之专利,也绝非仅仅存在于文化不发达或社会地位低下的人群中。民俗产生于群体生活的需要,并为这种需要服务。作为一种重要的生活文化,民俗在各个社会群体中广泛存在,每一个生活圈都必然存在着为这一生活圈绝大多数成员②所认同的游戏规则亦即相应的民俗③,以此来调适这个群体的生活,无论深宫禁掖抑或田园山野,莫不如是。换句话说,“民俗”之“民”,并非与官方相对应的民众,而是特定的社会群体;“民俗”之“俗”,亦非那些能引发对远方的迷恋或思古之幽情的现象,

①例如钟敬文先生主编的《民俗学概论》,既云‘民间,顾名思义,是指民众中间。它对应官方而言。概而言之,除统治集团机构以外,都可称作民间。’又云‘它(按即‘民俗’之‘民’)的主要组成部分,是直接创造物质财富和精神财富的广大中、下层民众。’(上海文艺出版社 1998 年 12 月第 1 版,2 页。下同。)若就‘民’之数量而言;直接创造物质财富和精神财富的广大中、下层民众‘是’民俗‘之’民‘的主要组成部分自然毋庸置疑,但若因此而强调他们乃是“民俗”之“民”的主要组成部分,似乎并无必要。况且既云“民俗起源于人类社会群体生活的需要”(1 页);“为民众的日常生活服务”(1 页),官方人员又岂无群体生活和属于这一群体的日常生活?这种认识显然基于中国古代的风教说,因而将‘民俗’之‘民’界定为民间之人而非特定的社会群体,以致前后抵牾。

②例如玛格丽特·米德(Margaret Mead)在《三个原始部落的性别与气质》中就指出:“某些个体由于先天气质缺陷、早期意外经历和异质文化作用影响,与既定文化格格不入,致使这些个体对现有社会文化价值表示怀疑,并认为是不真实的、靠不住的、甚至是荒谬的。”(浙江人民出版社 1988 年 4 月第 1 版,276 页。)

③当然,具体到每一个体,却往往并非始终处于一个生活圈。

而是特定社会群体中的绝大多数成员在本生活圈活动时所认识和遵循的游戏规则。美国著名民俗家阿兰·邓迪斯(Dundes, Alan)在为《世界民俗学》中译本所写的序言里说:

> 我希望研究者们从我的书中,了解到"民间(Folk)"的概念已不再局限于农民或无产者,所有的人群——无论其民族、宗教、职业如何,都可以构成一个独特的民间,并具有值得研究的相应民俗。①

这种认识诚然与唐人对风俗的理解相距甚远,但拙著之所以择取民俗这一角度,乃是希望通过对中唐生活文化的考察,阐释中唐诗歌之嬗变。陈寅恪先生云:"凡著中国古代哲学史者,其对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔。盖古人著书立说,皆有所为而发。故其所处之环境,所受之背景,非完全明瞭,则其学说不易评论";"所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情,始能批评其学说之是非得失,而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说,与今日之情势迥殊,何一不可以可笑可怪目之乎?"②对于中唐风俗诗而言,又何尝不如是。既然如此,仅从中唐人的观念出发观照当时的社会风俗,似乎无甚

①[美]邓迪斯《世界民俗学》,陈建宪、彭海斌译,上海文艺出版社1990年7月第1版,2页。

②《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社1992年7月第1版,507页。

必要。既然类型化乃是民俗的根本属性、民俗属于特定的社会群体已达成共识,我们或可为民俗或曰风俗下这样一个定义 属于特定社会群体的类型化的生活现象。

第二节　　中唐风俗诗研究现状之一瞥

顾名思义,风俗诗就是以风俗为写作重心的诗歌,或对风俗进行具体生动的描绘,或就风俗抒情、议论。“中唐”则界定为肃宗至德元年(756)至敬宗宝历二年(826)这一历史阶段。由于一些诗歌在系年上存在困难,故对于难以确定写作时间的诗歌,则根据作者的主要创作年代来取舍。

由于风俗诗同时扮演着文学作品和风俗史料载体的双重角色,因此对风俗诗的研究,大要亦不出此二端。目前的中唐风俗诗研究,在广度上足可称道,涉及中唐风俗方方面面的诗歌几乎无一例外地得到了不同程度的关注。这无疑扩大了风俗与诗歌研究相结合的畛域,同时也为诗史研究提供了新的思路。例如过去的文学史研究,大多强调经典文化对作家的影响,却有意无意地忽视了民俗文化这一重要外因,程蔷、董乃斌《唐帝国的精神文明——民俗与文学》中关于民俗文化对作家养成的论述,填补了这一空白。然而,中唐风俗诗研究就总体而言,深度却似嫌不足,视角、方法也比较单一,按类别分析风俗诗艺术风貌或钩稽史料探究中唐风俗的做法最为常见。作为一种特殊题材的诗歌,风俗诗受到关注与以题材划分诗歌类别的编次方式的出现和兴盛有密切的关系。萧统《文选》诗歌部分共分 23 类,大

需要全本请访问 www.ertongbook.com

致以题材来划分,是最早采用这种编次方式的总集 初唐《李峤杂咏》分乾象、坤仪、芳草、嘉树、灵禽、祥兽、居处、服玩、文物、武器、音乐、玉帛 12 部,每部 12 首诗,是典型的分题材编撰的别集;顾陶大中丙子岁(856)编纂的 20 卷《唐诗类选》,今虽不存,从序里却可以知道是一部按题材分类的大型诗歌总集。除此之外,类书《艺文类聚》除了分类编辑故实外,每类还附有诗、赋、书、赞等作品,也可以看作是一种按类分诗的特殊形式。然而,这种编纂方式的盛行却在宋代,《文苑英华》编诗 180 卷,皆按类区分。为了便于学习和借鉴,许多宋人重编的唐人诗集都采用了按题材分类的编次方式。在这种风气的影响下,还出现了某种题材的诗歌的专集,节令诗就是其中之一。北宋宋绶编有《岁时杂咏》20 卷,将宋代以前吟咏岁时节气的诗歌按自然节序加以编排,南宋初,蒲积中又在此基础上添加了北宋的作品,厘为《古今岁时杂咏》46 卷。它不仅是现存最早的风俗诗集,而且影响甚大,《四库全书总目提要》誉之为'古来时令之诗,摘录编类,莫备于此。'[①]元末,又出现了吟咏地方风俗的专集——杨维桢所编的《西湖倡和竹枝词》。近年来随着题材、主题研究的兴盛,除节令诗、竹枝词之外,其它风俗诗也得到了应有的关注,选本如同雨后春笋,种类、数量之多,涉及面之广,可谓空前,并出现了以丘良任《历代宫词纪事》、雷梦水《中华竹枝词》等为代表的大型风俗诗总集。正是由于风俗诗在相当长时期内一直是被作为类型诗来认识的,迄今仍有不少研究者沿袭着这种视角。

①《四库全书总目提要》卷 187,下册,4147 页。

撷取风俗的某一方面，分析相关诗歌艺术风貌的做法最为常见，其中又以研究《竹枝词》者为最①。题材研究自有其不可忽视的意义,歌德曾说:"还有什么比题材更重要呢?离开题材还有什么艺术学呢?如果题材不适合,一切才能都会浪费掉。"②如果能够像闻一多先生的《诗经》、《楚辞》研究那样,通过对风俗的辨析,力求复原当时的文化环境,在特定的风俗背景下还原文本的意义，那么艺术分析必定能够得到深化而且有一日之长。遗憾的是，由于不少研究者往往仅将风俗诗视为中唐诗歌的一个侧面，只希望借此更好地认识中唐诗歌的全貌，而在实际操作中,又常常就诗论诗,实际上不过是在一个特定的圈子里用新瓶装旧酒，这种狭隘的研究视野和僵化的思维模式使得艺术分析亦难体现出特色与优长。

尽管早在宋代,风俗诗就已受到关注,严格意义上的风俗诗研究却起步于二十世纪三十年代，其发轫要归功于中国民俗学的蓬勃发展。由于西方民俗学被引入中国是从文学切入的，中国民俗学自诞生伊始,就具有相当明显的文学化倾向,文学作品成为风俗研究的重要对象之一。因此，风俗诗的史料价值也一向颇受重视。侧重于描绘的风俗诗，固然能为我们提供具体的风俗史料;从针对风俗的抒情、议论里,也可以了解到时代心理。尤其从陈寅恪先生《元白诗笺证稿》问世以来,从风俗诗中钩稽

①尽管有人认为《竹枝词》非咏风俗,如胡怀深《辨《竹枝词》非咏风俗》(《小说世界》,第 13 期,民国 15 年 1 月第 1 版),但不被大多数人认同。

②《歌德谈话录》,人民文学出版社 1978 年 7 月第 1 版,11 页。

史料以探究中唐风俗的做法相当普遍，近年来尤为盛行。其间尽管出现了刘维治《从唐诗看唐代三月三上巳节俗的流变》、翁俊雄《唐代牡丹》、吴玉贵《白居易‘氈帐诗’所见唐代胡风》、柴德赓《从白居易诗文中论证唐代苏州的繁荣》等成功之作，然而，相当一部分论著往往失之于一味求全求备，汲汲于资料的搜集，缺乏理论的建构与升华，难免显得破碎、零乱甚至前后抵牾。

由于人文学科内部的交叉渗透已日益成为一种令人瞩目的思潮，民俗作为观照文学的独特视角越来越广受重视，打通风俗研究和诗史研究遂成为学术界新的努力方向，并产生了罗时进《孤寂与熙悦——唐代寒食题材诗歌二重意趣阐释》、刘学忠《茶与诗——文人生活对艺术的渗透》、戴伟华《唐代方镇使府与文人送别诗》等佳作，然而，将风俗诗视为单纯的文本或风俗史料者多，真正实现二者结合的少；将风俗事象与诗歌作简单、机械的对应者多，深入分析、判断习俗的内在意义的少；沿袭古典文学或民俗学传统路数者多，具有实质性开拓的少。这三多三少仍然是当今中唐风俗诗研究格局的一贯倾向与问题所在。应当看到，这种状况的出现，亦有其客观因素，除了不可避免地受到民俗学本身尚有待进一步发展的制约之外，风俗本身散碎庞杂的特点，也在无形中增大了寻求适当的理论框架整合纷繁复杂的资料的难度，这或许是将诗歌置于特定历史时期的总体风俗中考察的力作至今未能出现的根本原因。

第三节　选题缘由与设想

从以上对中唐风俗诗研究现状的述评中，已约略透露出拙

著的意旨。拙著虽以中唐风俗诗为研究对象，却力求跳出类型诗研究的窠臼，意欲从风俗诗兴盛于中唐这一引人注目的现象入手，探究作为古今诗运之关键的中唐诗歌的变易及其缘由。中唐作为中国历史与诗史上的重大转折点，迄今虽是不争之论，但风俗诗的兴盛作为中唐诗歌的重要新变之一，却一直未能得到应有的重视。拓展题材，是中唐诗人追求新奇的重要手段，而风俗则是最承好奇尚异的中唐诗人青目的题材之一。尽管风俗诗出现得很早，但是在中唐之前，涉及面一直相当狭窄。即便是与风俗关系最为密切的《诗经》、《楚辞》，也基本上囿于祭祀和婚恋习俗。虽然《诗经》的祭祀诗直接影响了后世的郊庙歌辞①，在中唐以前，祭赛诗歌几乎就是郊庙歌辞的一统天下，但由于礼仪的确立，它们所描写的内容已经发生了质的变化，不再是风俗，而是礼仪，可以说民俗意义上的祭祀诗在西汉至盛唐这一阶段基本中断。其它内容的风俗诗更是稀少，节令几乎是汉代至盛唐唯一增添的新内容。随着节令在这一时期的逐步成熟和确立，节令诗逐渐成为风俗诗的主体，几乎无异于风俗诗的代名词。直到中唐，这种状况才发生了根本改变，诗人们对‘米盐种种家常话”的兴味空前浓厚，将目光投向了世俗生活的各个层面，地域风俗、民族习尚、社会风气、生产习俗、冠服妆梳等诸多内容在他们笔下异彩纷呈，祭祀诗也冲破了郊庙歌辞的藩篱，实现了向《诗经》、《楚辞》的回归，民间赛神活动频繁地出现在

①《九歌》虽然是楚地赛神的产物，但对后世郊庙歌辞的影响远不如《诗经》显著。

诗人笔端,巫术卜筮也受到了前所未有的青睐,风俗诗如同风俗本身一般丰富多彩。由于视角的转变，即便是沿用传统的风俗题材,也往往独具慧眼,深入挖掘,予人耳目一新之感。

风俗诗兴盛于中唐这一现象本身即已值得关注，如若再考虑到中唐文化普遍存在着的世俗化倾向、中唐风俗诗在艺术上对当时乃至后世的巨大影响等诸多因素，便不难断定，若要全面、深入地认识中唐在诗歌抑或社会文化流变中的枢纽作用,中唐风俗诗研究都是不可或缺的一环。中唐文艺的世俗化倾向，在李泽厚先生《美的历程》中有相当全面的论述,并因此将中唐称为先秦以来中国古代社会三大转折的起点之一。中唐商品经济的发展和城市的兴盛，为适合市井生活需要的各种艺术的萌芽和发展提供了温床,词、讲经、变文、话本、俗赋等俗文学空前兴盛。作为音乐文学,词虽然从隋代就已开始萌生,但在中唐之前,创作活动一直呈现偶发、散在的状态。中唐‘歌酒家家花处处’[①]的都市生活,有力地推动了词的发展与传播,张志和、刘长卿、韦应物、戴叔伦、白居易、王建、刘禹锡等多位诗人从事填词，正式开启了文人词的创作历程。刘禹锡在创作《忆江南》(‘春去也’‘春过也’)时‘‘和乐天春词依《忆江南》曲拍为句。’[②]这种依照一定曲调的曲拍制作文辞的写作方式，标志着词的创作走向自觉。俗讲和变文在文学由雅趋俗的演变过程中，更有着不容忽视的意义。六祖慧能用平常说话代替高深学理来表达佛

①白居易《送东都留守令狐尚书赴任》,《全唐诗》卷 449,中华书局 1960 年点校本,14册,5061 页。下同。

②《全唐诗》卷356,11 册,4009 页。

学心要的创举,虽然开启了佛学平实化之门,但直到再传弟子马祖道一、百丈怀海等人手中，才成为南传禅宗曹溪顿教的风格，并在全国产生了巨大的影响。这一历史性的变革深刻地影响了宗教宣传手段,俗讲作为僧徒为俗众讲解佛家教义、邀取布施的一种宗教性说唱活动虽然早已产生,兴盛却在元和以后①,俗讲的底本讲经文在敦煌遗书中尚存十余种,从中不难发现,为了吸引听众,一些作品广譬博喻,把深奥的宗教义理转化为对现实世界的展示，充满了浓郁的生活气息。例如《妙法莲华经讲经文》，就是通过一位国王毅然舍弃世间的富贵荣华，虽屡遭磨难,仍然执着地追求大乘真理,甘于为仙人供给走使的故事,来阐明供养人间师僧即是敬奉佛菩萨的道理的。这种别具一格的宣传方式使得民众对俗讲趋之若鹜，以至出现了“仍闻开讲日，湖上少鱼船”②“远近持斋来谛听,酒坊鱼市尽无人”③的盛况。变文在产生伊始,虽然也是为了宣传宗教义理,但不久便渐渐偏离了宗教内容，出现了大批以历史故事和现实生活为题材的作品。例如吉师老《看蜀女转昭君变》云：

妖姬未着石榴裙，自道家连锦水濆。檀口解知千载事，清词堪叹九秋文。翠眉颦处楚边月，画卷开时塞外云。说

①请参见《敦煌变文论文录》(周绍良、白化文编，上海古籍出版社1982年4月第1版)所收《俗讲新考》、《谈变文》、《试谈变文的产生和影响》等论文。

②姚合《赠常州院僧》,《全唐诗》卷497,15册,5650页。

③姚合《听僧云端讲经》,《全唐诗》卷502,15册,5712页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com