



现代人类学经典译丛

主 编 赵丙祥
梁永佳
学术顾问 王铭铭

Fêtes et chansons anciennes de la Chine

古代中国的 节庆与歌谣

[法] 葛兰言 (Marcel Granet) 著
赵丙祥 张宏明 译 赵丙祥 校



广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

古代中国的节庆与歌谣/(法)葛兰言(Granet, M.)
著;赵丙祥,张宏明译. —桂林:广西师范大学
出版社,2005.11
(现代人类学经典译丛/赵丙祥,梁永佳主编)
ISBN 7-5633-5479-4

I.古… II.①葛…②赵…③张… III.宗教文
化-研究-中国-古代 IV.B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 077801 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号 邮政编码:541004)
网址:www.bbtpress.com

出版人:肖启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)

开本:690mm×960mm 1/16

印张:17.75 字数:229千字

2005年11月第1版 2005年11月第1次印刷

印数:0 001~6 000 定价:24.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。
(电话:0539-2925659)

作者简介

葛兰言 (Marcel Granet, 1884—1940), 法国著名人类学家, 社会年鉴学派重要成员, 师从爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯和沙畹, 为法国结构主义人类学的形成奠定了重要基础。他的主要著作有《古代中国的节庆与歌谣》、《古代中国的舞蹈与传说》、《中国文明》、《中国人的思想》、《中国宗教》等。

译者简介

赵丙祥, 北京大学社会人类学博士, 中国政法大学社会学院副教授。

张宏明, 北京大学社会人类学博士, 中央党校副教授。



现代人类学经典译丛

古代中国的节庆与歌谣

安达曼岛人

巫术的一般理论

种族、语言与文化

身、心、社会

马塞尔·葛兰言 著

拉德克利夫—布朗 著

马塞尔·莫斯 著

弗朗兹·波亚士 著

马塞尔·莫斯 著

责任编辑 吴晓斌

装帧设计 蔡立国

制 作 杨无惧

杨 雷

<http://www.bbtbook.com>

总 序

王铭铭

西方的现代人类学诸学派萌芽于 19 世纪末,到 20 世纪前期已长成丰满。

所谓“现代人类学”是相对于 19 世纪后半期的人类学古典学派而言的。古典人类学包含种种“大历史”,它先后以进化论和传播论为叙事框架,视野开阔,想像力丰富,但论述多嫌武断,时不时流露出傲慢的西方中心主义心态。

现代人类学是在反思古典人类学中成长起来的。

处在人类学的“现代时期”的学者,鄙视西方中心主义,注重探究非西方文化的内涵与延伸价值。他们质疑西方传教士、探险家、商人、旅行家的见闻和偏见,反思古典人类学获得知识的方法,以不同方式提出了“译释”不同文化和理解人文世界的新思路。

现代人类学并非铁板一块。在英国、法国和美国,现代人类学家分别提炼出功能、社会、文化等概念,围绕着这些概念,他们展开了激烈的辩论,使欧美人类学出现了一个“百家争鸣”的时代。

中国的人类学曾经与欧美的现代人类学并肩。上个世纪三四十年代,吴文藻、费孝通、林耀华等,间接或直接地受到英国功能学派的影响,凌纯声、杨堃等直接师从法国学派大师莫斯(Marcel Mauss)等,还有许多人人类学家,浸染于德国—美国文化人类学/民族学之中。

因为这样,所以西方现代人类学诸学派,早已于 60 多年前为当时的中国学者所熟知。



不过,20世纪中国的学术史充满着断裂。中国人类学家还来不及以自己的“肠胃”充分“消化”西方思想,学科便被“彻底革命”了。随之,人类学的现代思想,迅即在我们这个国度中让位于政治化的“古典思想”。

中国的人类学,在过去的20多年里实行了自我重建。20年中的前10年,中国的人类学家要面对上个世纪50年代“院系调整”留下的问题,重新划定学科疆界,成为学者处理的主要事务。忙于参与学科的“地缘政治”,学者没有充分的时间去思考学术政治化给我们带来的危机。而紧接着,20年中的后10年,中国人类学家突然遭遇了如雨后春笋般冒出来的“后现代主义”。

现在我们一眼看去,在学科废墟上开出的花,有的沉迷于孤芳自赏,有的以鲜艳的色调过早地宣布着“后现代”的胜利和现代人类学的失败……

一个学科,在还没有获得其现代传统的情况下,就赶着回归于政治化的“古典时代”,在还没有反思政治化的古典时代的情况下,就直接进行“后现代解构”。

做学问不是从事灾难故事的反复叙述。现代人类学在中国的命运使我们想到,在我们这个历史悠久却常被遗忘的国度中,坚持一个接近“古老”的理想,兴许恰是学术重建的合适途径。

也许出于偶然的遭际,也许出于必然的思考,21世纪的开初,我与几位朋友和学生寻思着要论证现代人类学派的中国意义,我们商定编出“现代人类学经典译丛”。头一批5本,包含旧译重刊3本,新译2本,体现了英国现代人类学派的面貌,经一些友人的共同努力,它们已于两三年前问世。遗憾的是,世事难料,由于种种原因,“译丛”的出版工作停顿了几年,直到2005年初才重新回到议事日程上来。

欧美现代人类学诸学派有丰富的著述。在编选和翻译的过程中,我们尽力在经典中找经典。马林诺斯基、弗朗兹·波亚士、马塞尔·葛兰言、拉德克利夫—布朗、马塞尔·莫斯、埃文思—普理查德等,成为我们眼中的“经典作家”。我们深深地为他们的叙事所吸引,我们竭尽全力地试图使

更多的同人来共享我们的阅读之乐。在此过程中我们也深感力不从心，我们意识到自己所能完成的工作终究有限。

“现代人类学经典译丛”充其量是一种“局部呈现”。而我们却相信，这一“局部呈现”能从一个有趣的角度表明：现代人类学提出过一个富有良知的学术主张——它要求我们从被近代化边缘化的文化中发掘出具有世界意义的哲学。

在我们这个巨变的时代，这一使命依然光荣。“他山之石，可以攻玉。”中国的人类学若能从它出发去寻找自身的出路，那学科存在的问题或许能得到部分解决。

2005年10月15日

译 序

赵丙祥

对一般读者来说,葛兰言会更像是一个普通中国人的名字而不会引起多大的关注;而对他在人类学这个学科内部的真正价值,即使是社会学家和人类学家也不见得了解多少。我经历的两件小小的事情就能够表明这一点。有一次,当我跟一位朋友说起我正在译这本书时,他对此表示不太理解。他问,有那么多的大师著作,为什么你不去介绍呢。另外一次就是我在厦门开会时,正好旁听到王铭铭教授跟一位国外女人人类学家的谈话,当听说他很推崇这位已经被归入“古典”之列的法国人类学家时,她的眼神不由得现出了惊讶,坦言她对葛兰言所知甚少。与此同时,在法国人类学界内部,葛兰言却是得到广泛承认的一位大师。

作为一个知识人,葛兰言的生涯称得上是平淡无奇:他于1884年生于法国东南部德龙省的一个小镇,1904年考入巴黎高等师范学校,主修历史学。在此期间,他成为涂尔干的门生,并受莫斯的影响。1907年,他参加中学教师资格考试并获得高中历史教师证书。从巴黎高师毕业后,因得狄爱尔基金会的资助,师从沙畹习汉学。1911年到中国作实地调查。1913年回国,在巴黎高等研究院继沙畹任“远东宗教”讲座的研究主任。1914年服兵役。“一战”后于1918年奉法国外交部之命再到中国。次年归国,仍在高等研究院任前职。1920年,在巴黎大学文学院获博士学位,同年受聘于巴黎大学文学院讲师,主讲“中国文化”课。1925年,任巴黎东方语言专门学校“远东史地”讲座教授,次年又任巴黎中国学院教务长。据说葛兰言的辞世与他目睹巴黎被纳粹占领时的抑郁心情有关:1940年,在巴黎陷落于纳粹的情况下,马塞尔·莫斯坚持让他接任第五研究部主



任,有一天,葛兰言被迫去见了纳粹政权下的一个官员,而那人恰是为葛兰言所憎恶的。可以想见,那次会面显然极不愉快,回家后,葛兰言便在抑郁中辞世了。^①

实际上,葛兰言的这本作品我还在北京师范大学念民俗学硕士研究生时就读过了,那时我读的是张铭远先生的译本。不过,可以想见,一个还未入门的学生,又能从中领悟多少东西呢?重读这本书已是四五年之后,在那时,王铭铭教授在北京大学社会学与人类学研究所主持人类学专业博士、硕士研究生的读书会,因为不是在正式课堂上读书,而算是一种对课堂教学的补充和提高形式。他的读书会多少总给我一点“散漫”的感觉,所以这种念书的方式也别具一格,他往往不是让研究生按部就班地去读某位大师或某个领域的作品,而是觉得哪些书有意思,就提出来请大家去选,大家在讨论的时候也常常是七嘴八舌,什么想法都可能有。结果,我虽然已经毕业走人了,但常常借这个机缘从家里跑回去跟他读书,结果又一次读到了这本书。据我自己的猜想,他那时建议读这本书,可能和他自己当时对中国人类学的一些新想法是有关系的。后来,我们和广西师范大学出版社刘瑞琳女士商量继续出版“现代人类学经典译丛”。由于我曾在中国语言文学系呆了七年,于是这个任务就落到了我和张宏明博士的头上。

作为爱弥尔·涂尔干和马塞尔·莫斯的及门弟子,葛兰言选择的研究对象看起来却不太像他的老师和同门,他虽然研究的也是“异文化”,但同时也受到另一位导师沙畹的重大影响。他主要研究他所称的中国社会的“古代时期”或说“封建时代”,大致相当于秦汉以前。在这部著作中,他主要分析了《诗经》“风”部中的“情歌”,试图从这些情歌中看出古代中国社会的“形态”。简单地说,他认为,历代的文学批评家和卫道士往往站在“象征主义”的立场上,希望在诗歌描述的自然现象和当前的社会—政治

^① 有关葛兰言的生平及著述,可参见杨堃先生的一些论文,尤其是“葛兰言研究导论”一文。杨先生在莫斯和葛兰言手下获得了民族学博士学位,他写的关于葛兰言的论文至今仍是研究葛兰言的基本文献之一。

行为之间建立一种对应关系。葛兰言认为,这种阐释方法将“民歌”变成了庙堂之作,由此,《诗经》中的情歌也被从它们原本生长的社会场景中抽取出来,服务于阐释者当前的政治需要。但即便如此,仍然有一个看似简单的问题并未解决:为什么这些天才的阐释者会一再援引这些诗歌来满足他们当前的政治需要呢?确实,他们原本可以自己来创作的,他们并不是没有这种才能。

这成为葛兰言研究“封建社会”的起点。他认为,古代学者不断地研究、注释、援引《诗经》中的诗歌,恰好是因为它们“原本就具有仪式上的价值”,也就是说,这些诗歌原本是在仪式和庆典的场景中被创作和演唱的。这正是这些诗歌在后来时代能够继续拥有权威的历史原因。因此,后世阐释者站在政治伦理立场上所作的象征论解释,其道德源头可以在这样的观念中找到,即人类与自然一样也必须依照恰当的节奏行事,人类与自然、万物都处在同样的秩序之内。

那么,这样一种宇宙论又是从何起源的?葛兰言的回答是社会年鉴学派风格的。他认为,中国古代的社会形态及其社会行为逻辑为这种宇宙观奠定了基础,男女两性的交往为后来时代的社会交往提供了一个基本的“模式”,也成为后来时代的中国哲学核心主题的模式。

葛兰言从《诗经》的情歌中读出了上古的仪式集会。男女两性在春季的特定时间里,在一个特定的场景中举行集会,这种场景一般是山麓、河边等。他们分为两队,相互唱和,“爱情”就是从中产生的,然后他们就缔结“婚约”,而婚礼则在秋季举行。这种季节性约婚的社会形态前提是,人们的日常生活都是在村落中度过的,以家族共同体为单位过着封闭的生活。因此,在举行集会时,村落的日常边界被打破了,人们超越日常生活的界限,缔结了一种社会公约(pacte social)。因此,集会的圣地也由此拥有了神圣的力量,山川的威力是由社会赋予的,而不是相反。这样,在男女集会的竞赛(joute)中,不但人们直接相互交换礼物,当事的女性本身也成为双方家族相互交换的“礼物”(人质)。这是古代节庆的基本特征:它们本身就是性爱仪礼的活动,成为构建社会秩序的模式。但葛兰言并非



全然是“民间”立场的，他对“王霸”时代的研究，主要体现在另外一本著作《古代中国的舞蹈与传说》中。

在论及葛兰言的这种描述时，一种常见的意见是认为他的模式过于浪漫，很多学者都说他有一种“诗人”的风格，“富于想像力”，能给人启发，但同时这也暗示葛兰言的观点是令人难以信服的。另外，人们也认为他错误地将那个时代的“表述”当成“社会事实”本身了。在某种程度上，这种批评多少表明了人类学和其他学科如历史学的不同取向。当然，像丁文江这样的学者则会更严厉地对葛兰言使用的历史材料提出质疑，而李璜在 20 世纪上半叶介绍葛兰言的理论时，又为之辩护，说他是从错误的材料中读出真正的思想。可是，杨堃作为葛兰言的亲授弟子，却以一个人类学家的眼光指出，这种批评同样也误解了葛兰言，葛兰言的本意在于从中读出一种“社会的形态学”，而这种“社会形态学”的取向，从本套丛中马塞尔·莫斯关于因纽特人的研究中，是可以看得非常明显的（“社会形态学：试论因纽特人社会的四季变化”，《身、心、社会》）。

国内学界在援引葛兰言时大多从“思想史”的角度来阅读，这并非事出偶然。在国外，葛兰言的命运也出奇地相似。就连他的老师马塞尔·莫斯，似乎也未充分意识到葛兰言的真正价值，因此他给葛兰言写墓志铭时用了“中国研究专家”的称呼，而不称他是“社会学家”、“人类学家”或“民族学家”，算是对他的盖棺定论，以至于 30 年多后，英国汉学人类学家的领袖莫里斯·弗理德曼仍为葛兰言鸣不平。

但多少令人奇怪的是，葛兰言的学术继承人的取向竟然几乎完全是按照莫斯为葛兰言写下的墓志铭分化和发展的。葛兰言的许多弟子和再传弟子似乎走向了另外一条多少远离人类学的道路，走向了“汉学”，这在康德谟等人的著作中已经隐约显现，如康德谟对于道教术语“灵宝”的有名研究在沿着莫斯和葛兰言开拓的道路上继续前行，虽然仍然不失人类学的关怀，但对讨论人类学中的礼物理论并无直接的兴趣。不过，在他的再传弟子一辈，“汉学”的意味则更加明显。在我们看来，这种“分家”有双重含义：一方面，在对中国汉人社会的理解方面更加深入；但与此同时，他

们似乎不再关心人类学的一般理论。而葛兰言在人类学的一般理论方面的贡献,更多的是由那些“汉学”以外的学者发扬的,其中要以列维—施特劳斯和路易·杜蒙为代表。

在人类学界,在论及列维—施特劳斯及其结构主义的理论来源时,除语言学、精神分析学等学科之外,往往直接追溯到莫斯,而忽略了他的人类学理论实际上更多地源于葛兰言,尤其是关于两性交换的理论。在列维—施特劳斯之后,另一位人类学大师路易·杜蒙也直接受到葛兰言的影响,他从葛兰言阐述中国“阴阳”关系的著作中(如《中国的右与左》等)领悟到“矛盾之涵盖”的奥秘,提出了等级主义的核心问题。在面对一种“文明的人类学”这个问题上,葛兰言的价值仍然是难以估量的。

在研读葛兰言的著作时,我时不时地会想起近年来曾在中国内地学界风行一时的德国社会学家诺贝特·埃利亚斯和他的名著《文明的进程》。“进程”(Process)的基本含义有两个,一个是进程或过程的意思,另一个则是加工程序或机制的意思,而且这两种含义是相互补充的。埃利亚斯考察了西方国家是如何从朴野的“风俗”演化到“文明”的“礼仪”的,由此深入考察了西方现代社会的控制机制是如何通过个人的身体逐渐实现的。我之所以要提到诺贝特·埃利亚斯,是考虑到葛兰言的基本主题之一与他有着异曲同工之处。我还没有考察过埃利亚斯的宫廷社会研究是否与葛兰言有直接或间接的关系,不过埃利亚斯的确承认,在中国这样的社会中,文明的进程早就完成了。虽然他们的研究都是在“二战”前进行的,并且只相隔数年,但数十年后,当诺贝特·埃利亚斯因被后人“重新发现”而声名鹤起的时候,葛兰言的名字却基本上不为人所知,这多少有点令人迷惑不解:是由于“汉学”与“社会科学”的隔膜,还是由于他们研究对象的不同(“本土社会”与“异己社会”)而在读者的接受方面造成了不同的效应?时至今日,在法国学术界以外,葛兰言仍然只在一小群社会学家和人类学家中间发生着影响,甚至他的影响也不为人承认,如列维—施特劳斯的某些结构主义基本原理实际上在很大程度上都是受惠于葛兰言,由于他自己没有明白地说出来,于是导致后人更多地将这种影响归之于涂尔干和



莫斯。

除了人类学学科本身的考虑之外,我们翻译此书还有另外一个原因。在当前,某种类似于“民粹主义”的思潮在学界颇为盛行。举例来说,正如今天从事民俗学研究的学者一样,大多数古典文学研究者的基本意见认为《诗经》尤其是《国风》中的歌谣是民间大众的自由心声的表达,却没有想到这无非是用我们今人的眼光来看待古人,更不用说这种“今人的眼光”甚至不过是“一部分今人的眼光”,从某种程度上说,这种“民粹主义”情绪是20世纪初留给我们当今人的遗产。可是,与其说《国风》是一种自由的表达,倒不如说它更表现了一种古代社会的控制机制,是社会的强令。民众“自由”的“处境”是葛兰言在本书中主要讨论的“节庆”,^①因此,在葛兰言的意义上,“自由”的近义词是“控制”,是社会以节庆为手段预先强加给这些主体一整套控制。

我在和梁永佳博士的一次闲谈中曾经说到了他在云南的调查,他以大理巍宝山调查时的体验特别提醒我,他说:当他随同当地人前去参加当地有名的节日“绕三灵”时注意到,前来参加这种颇有“色情”意味的男男女女们并没有像他当初想像的那样眼里充满了渴望,正好相反,男女双方在轮流向对方唱一些“荤”曲时,都几乎无一例外地面无表情,眼睛从来不看对方,却像是冷漠地在望着天边某个不存在的东西一样。我和永佳两人都是有过民俗学学习经历的,老师们在课堂上不断地教导我们说,“情歌”如何表达下层民众的心声和愿望。但永佳在大理这个地方却没有发现“我们”暗地里期待的那种“人民情感”,而是似乎有某种“莫名”的东西强迫着他们这样不得不这么做:求子、求福或求丰产。当然,永佳在大理所遭遇到的情景和《国风》之间几乎没有直接的关联,然而,它们的社会原理却是一致的。我援引他的这次遭遇,无非是想借此指出,我们这个学术共同体的世界观似乎也经历了一个与“大历史”相为同步的转型,多多少

^① 在人类学家的群体之外,“节庆”这一概念在法国思想家巴塔耶和俄国文学批评家米哈伊尔·巴赫金这两个人那里得到了最充分的发挥。若是将这两人的观点与葛兰言作一个比较,是非常有意思的。

少地都沦入了一种类似于“民粹主义”式的信仰当中。而实际上,我们对支配着社会生活的那个类似于人类学家所说的玛纳(mana)的“东西”(列维—施特劳斯说的神秘的“something”)却始终知之甚少。

在这种“民粹主义”观念的支配下,许多学者都想当然地认为,“下层”或“边缘”的大众拥有一整套与“上层”或“中心”的精英截然不同的风俗、观念和实践——简言之,虽然这两个“阶级”之间从不缺少“学习”和“交流”,但他们从根本上存在着“文化”上的鸿沟。我们当然不是说,这种观念是不正确的,但在很大程度上混淆了“文化”和“文化框架”这两个东西。我们也绝不是说《国风》这类的民间歌谣不反映“人民”的声音,但这种声音究竟在多大程度上能够是“人民的”,却仍是一个悬而未决的问题。对人类学家来说,如果“他者”确实有声音的话,那么,“他者”的这些声音又在多大程度上是“他人”的?当越来越多的人类学家和民俗学家宣称自己的使命是从下层和边缘来反思上层和中心时,我们又怎样看待人类学这门学科的创立?

最后,对翻译过程中的一些问题、版本和相关资料作简单说明。

一、内山智雄翻译的日译本在翻译《诗经》中的诗歌时,采用了原文,并且校订了葛兰言原著中的一些错讹之处。张铭远先生的中译本在翻译时也采用了原文。我们原来也考虑使用原文,但这样一来就出现了一个问题,葛兰言在解读《诗经》时有自己独特的方法和眼光,因此在译成法文时,与传统的解释和现在通行的译法多有不同,在不少地方甚至相去甚远。因此,我们考虑再三,决定用白话直接回译葛兰言的译文,是为了更好地传达葛兰言本人的意思。但为了读者查找和理解上的方便,我们将原文一并附上。

二、(1)现在这个译本是根据 Albin Michel 出版社 1982 年法文版 *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* 译出的;同时还参考了由 E. D. Edwards, D. Litt 翻译的英译本(*Festivals and Songs of Ancient China*, George Routledge & Sons, LTD, 1932)、内山智雄的日译本《支那古代の祭礼与歌谣》(东京:宏文堂,1938年版)和张铭远先生的中译本(《中国古代的祭礼与歌谣》,上



海文艺出版社 1989 年版)。

(2)在上述英译本和中译本中都删去或漏译了一些内容,我们根据法文版全部译出。但原著中尚有一个对照所引歌谣在顾赛芬译本和理雅各译本中不同页码的表格,因考虑到对我国读者没有多大意义,故删去不译。

三、在相关文本的材料方面,主要参考、使用了以下版本:

《十三经注疏》上海古籍出版社 1997 年版;

陈立,《白虎通疏证》(上下),中华书局 1994 年版。

陈奇猷校释,《吕氏春秋校释》(1—4),学林出版社 1984 年版。

段玉裁,《说文解字段注》,成都古籍书店影印(第二版)1990 年版。

孙希旦,《礼记集解》,中华书局 1989 年版。

孙诒让,《周礼正义》,中华书局 1989 年版。

胡培翠,《仪礼正义》,中华书局 1989 年版。

黄晖,《论衡校释》,中华书局 1990 年版。

刘向,《国语》,上海古籍出版社 1998 年版。

刘宝楠,《论语正义》,中华书局 1990 年版。

司马迁,《史记》,中华书局 1982 年第二版。

毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏,《毛诗正义(附校勘记)》,上海古籍出版社 1990 年版。

王先谦,《诗三家义集疏》,中华书局 1987 年版。

在这里,要特别感谢胡千丽女士对我们翻译工作的大力帮助。在出版过程中,我们要特别感谢刘瑞琳女士,感谢责任编辑吴晓斌先生付出的辛勤工作。

2005 年秋,北京·海鹤落寓所

谨纪念
爱弥尔·涂尔干
和
沙畹

导 论

在本书中,我希望表明,了解中国上古的宗教习俗和信仰并非是不可能的。涉及这些早期年代的文献可靠的相当少,现存的那些文献实际上又是稍晚时期的作品。我们知道,当帝国着手废除封建制度的时候,它致力于摧毁封建制度所依赖的种种爵位,还采取了焚书的做法。^①然而,帝国一旦确立起来,它马上就着手创设与帝国本身相适应的爵位,而典籍撰写工作也重新开始了。^②这项工作进行得非常虔诚,而且,由于帝国制度是从封建时代的制度中产生的,同时记述封建制度的目的是要系统地阐明帝国制度,因此,重写典籍并不是肆意的曲解,历史学家凭借应有的谨慎,尚不至于无法从中获得满意的结论。^③这样的话,研究封建时代的体制是可能的,而且,已经有人通过对一些文本的比较研究,尝试去描述封建时代的各种祭礼了。^④但是,当这一步完成之后,我们对古代中国人的宗教生活究竟又了解多少呢?我们所了解的还都只是官方宗教。

尽管这样的描述已经非常精彩,但我们还必须进一步去了解,封建国家的祭祀活动究竟是从习俗和信仰中的哪些源泉中生长出来的。如果在

① 这里的帝国是指秦始皇灭了六国之后的秦王朝,封建制度是指周王朝实行的“封土建邦”的分封制。西方史学界普遍认为,秦王朝结束了中国的封建制度,进入以郡县制为特征的帝国时代。这不同于国内史学界对中国史阶段的划分。本书下文出现的帝国、封建都是同样的意思,不再注出。——译者注

② 参看沙畹(Chavannes)《史记》译序及理雅各《序》(Leggè, *Prolégomènes*)。

③ 例子可见沙畹《泰山志》(*le T'ai Chan*)一书第453页中封土仪式的规则。

④ 见沙畹的研究,《社神考》(*le Dieu du Sol*, 见《泰山志·附录》,第437—525页),这是学术严谨和史实准确的一个范例。



这些文本的研究中,除了发现国家宗教的浓缩形式外,没有人尝试去发现任何别的东西的话,那么,只要一旦试图去解释它们,就会发现自己身陷困境。而且,事实上,当我们讨论了中国人的原始一神论,或断言中国人总是崇拜自然力并实行祖先崇拜时,我们就已经说完了所有可说的东西。^①

如果我们的研究仅止于这种平庸的一般性结论,就会对研究者造成误导。一些研究者没想着如何去把握中国盛行的宗教观念中的基本要素,而是满足于把时下观察到的事实作为研究的起点。^② 他们开列清单,^③ 堆砌文献,但他们究竟想表达什么呢? 有时候,他们对中国人自己关于习俗的解释会给予肯定的评价,如果中国人说某种仪式是用来驱邪的,那么,研究者也就会承认这是个事实:这个仪式确实是为这一目的设计的。^④ 或者,有待解释的习俗就会毫无根据地或随意地与这样那样的流行理论联系起来,并且,根据当前流行的是自然崇拜论还是万物有灵论,这些习俗要么用普遍的灵魂信仰来解释,要么就用未必不普遍的太阳及星辰崇拜来解释。^⑤ 这如何能称得上是一种严密的研究方法! 它会妨碍对事实的准确分类,甚至无法对事实进行编目。下面的说法就足以表明这种研究方法:大致在至点(冬至或夏至)或分点(春分或秋分)时候举行的节庆,马上就会被归入“太阳节”一类。如此分类之后,就试图去推断它所有的特征。^⑥ 如果这是一个关于星辰崇拜的问题那就更好了^⑦;有了对于尚无定论的上古文明的充分信心,以及对分点变化技巧性的运用,还会有什么不能解释呢! 有时候,历史是一种援救办法,人们会有兴趣重游过去为今天寻求答案。这想法很了不起,但这得避过多少危险啊! 对事

① 这就是早期传教士以及 Révill, Courant 和 Frank 的态度。

② 如 de Groot, t. VIII, *Annales du Musée Guimet: Les Fêtes annuellement célébrées à Emouy* (下文引作:德格鲁特,《厦门的节庆》)。见序言。

③ 如韦格尔(Wieger)《中国风俗》(*le Folk-lore chinois*)一书中葛鲁博(Grube)的“目录”。

④ 参看德格鲁特,《厦门的节庆》,第 133 页,对春火的解释。

⑤ 这就是德格鲁特在《厦门的节庆》一书中所持的态度。

⑥ 同上书,第 311 页以下的五月节庆。

⑦ 同上书,第 436 页以下。

物的追本溯源通常具有极大的误导性:尤其在中国的情形下,因为中国本土学者致力于发现的并非事物的真正起源,而仅仅是用来表示这些事物的字词首次使用的年代。^① 不只如此,他们的目的就是要证实从习俗中产生的观念,这种证实与其说是通过实行这些习俗的人,不如说是通过记录这些习俗的人;还有,他们找到的证据越古老,他们获得的快感就越强烈。可以说,承认了这些概念的正确性后,就没有人会想到以批评的眼光去检验和判断这些概念;也没有任何人注意到这样的事实,即这些概念显然都是到了相对较晚的时代才构想出来的;即使想把这些概念变成原级术语(*langage positif*^②),他们也没有意识到要对所有的观念体系、所有的诠释方法及其作者的方法作一番考察。

在我看来,无论是历史学家满足于以局外评论的权宜之计来编排文本的方法,还是民俗学家满足于根据其中国调查对象或某学派的语言来描述事实的方法,都还是远远不够的,因为这两者都很难称得上是一种真正的批判方法。我认为,只有采取双重的慎重态度,才有望取得成效:(1)对于我们希望从中抽取事实的文献,先要作一番研究来断定这些文献的性质,这样我们才能明确事实具有的确切价值;(2)在掌握了事实之后,并且一旦有可能把它们用原级术语翻译过来之后,我们就要避免到这些术语之外去寻找任何解释事实的词。因此,我把这项研究分成两个部分:在第一部分,我尽力表明我打算使用的基本文献的确切性质;在第二部分,在说明已确定的事实能构成一个能够被诠释的整体之后,我才努力作出这种诠释。

① 德格鲁特,《厦门的节庆》,第231页以下,《春季节庆研究》(*Recherches sur la fête de printemps*):关于“上巳之日”名称的研究,是借助百科全书来进行的,这个词主要用于指庆典集会,当这个词不再出现在文本中的时候,对它的研究也就结束了。

② *positif* 在语言学中指原级的意思。在英、法等语言中,形容词、副词具有原级、比较级和最高级的区分,后两者都是在前者的基础上略作变化而成。葛兰言在此用该词,意在表明中国古代学者的研究中已经形成某些最基本的概念、方法,已经成为未经剖析却不证自明的共识,是古代学者研究的基础。——译者注



选择什么样的文献是非常重要的：我们为什么要选择《诗经》中的情歌来作研究对象呢？《诗经》是一部古典著作，^①通过它，我们应该能够很容易地对中国宗教的古代形式有一个大概的了解。这一点很重要，但对古代文本不再有迷信般崇信的人，谁也没有利用这一优势去进行选择。对我自己来说，我并不打算到古代事实中去寻找现代事实的起源。在研究过程中，我确信的一个事实是，要在不同时期的相似事实之间确立一种系谱性的延续是徒劳无益的。例如，一首在我们这个时代收集到的客家歌谣，在每一个细节上都与至少有 25 个世纪之久的《诗经》中的一首歌谣相似^②，但客家歌谣并非是对《诗经》歌谣的模仿；两首歌谣都是在相似的情况下即兴创作出来的，而且，毫无疑问，在 25 个世纪中的每一年里，人们都在创作着相似的句子。^③同样，习俗在任何时刻也会通过持续的更新而延续着。无论与以前的习俗是多么的相似，都不足以解释当前的习俗：充分解释必须能够在两者之间建立某种联系，来说明当前的习俗是一系列特定情境下的必然结果。在某些情况下，现代文献比古代文献能更好地揭示一种信仰的基础；如果在目前的研究中也是如此的话，我就会毫不犹豫地运用这些现代文献，但同时我也会慎重地用足够的古代事实来加以证明，现在真实的在过去同样也是真实的。我将直接研究过去，这是因为过去更容易理解，仅此而已。

凑巧的是，《诗经》的文献价值，或者更确切说，诗集中那些情歌的文

① 在本项对《诗经》的研究中，我利用了以下版本：(1)宋本；(2)《毛诗注疏》；(3)《诗经精义集抄》。我还利用了文集《皇清经解》(HCCC)和《皇清经解续编》(HCCCHP)中收录的一些近代著作，尤其是《毛诗故训传》(HCCC, 600—629)、《毛郑诗考证》(同上, 557—560)、《毛诗传笺通释》(HCCCHP, 416—447)、《毛诗后笺》(同上, 448—477)、《毛诗传疏》(同上, 778—807)、《鲁诗遗说考》(同上, 1118—1137)、《齐诗遗说考》(同上, 1138—1149)、《韩诗遗说考》(同上, 1150—1158)和《诗经四家异文考》(同上, 1171—1175)。

② 参看《候人》与《客家》、《螽斯》(附录三)；《桑中》与《客家》、《北风》；《蟋蟀》、《木瓜》与《客家》、《丘中有麻》。值得指出的是，客家诗歌比上古的中国歌谣更具一种精致的风格。参看《卫风·伯兮》中的第 3 章和第 4 章，以及《客家》《隔桑》和《东门之杨》。

③ 参看《王风·葛藟》，Couvreux, 81：“绵绵葛藟”以及猩猩人的新娘哭嫁歌(附录三)：“小草有小草相伴。”

献价值,是可以相当准确地判定的。这是我选择《诗经》的首要原因。同样凑巧的是,这种价值与上古中国社会的最高秩序有着直接的关系:这才是选择的主要原因。

即使诗歌的收集有一个时间的跨度,诗歌也不太容易被诗集的编纂者改动。与散文相比,在诗歌中更容易区分诗歌的本义和那些会对理解诗歌本义造成干扰的观念;注释无法混入到诗歌的原文中。^① 原文可以不依靠它的各种注释加以分析。一方面,原文本身就可以被研究,另一方面,原文的历史记录也可以被研究——而原文就是在其历史记录中变得越来越容易理解的。

既然原文是古代的东西,它必然会成为古代事物的一面镜子。如果能正确地理解原文,我们肯定也会了解古代的事物,但原文很难理解,而且,如果没有注释家的帮助,我们从中也看不出多少东西来。首先,我要努力寻找一种方法,这种方法比诠释的方法更为深入,从而能够揭示诗歌的本义。要想了解各种诠释的关键,只需了解评注者就够了:这不是说要去重构评注者的个人心理;评注者们形成了一个团体,其成员的组成对诠释的传统原则有着决定性的意义。这种诠释着重于象征的秩序,并且建立在一种公共正义(*droit public*)理论之上:假定,政治行为与自然现象间存在着一种对应关系。

我将证明,这种对象征主义(*symbolisme*)的偏爱(学者们感到这种偏爱对他们的束缚就像职业道德对他们的束缚一样),将他们引入了连他们自己有时也不得不承认的荒唐境地之中。因此,我们就会明白我们的注意力应放在何处。但我们也要注意,对诗歌所作的这些讽喻式诠释,揭示了诗歌创作的一条根本原则——关于形式的法则:这就是对称(*symétrie*)的法则,对应手法(*correspondance*)的运用。懂得了这一法则,也就具备了理解和翻译《诗经》的能力了。

^① 以散文记述的仪式文本不在此列:例如见《礼记·郊特牲》中八蜡节, Couvreur,《桃夭》,第594页以下。



有能力阅读原文,并且了解评注者的思想倾向之后,再把原文和注释相比较就会获益匪浅。撇开注释去阅读,我们会感到,《诗经》中的诗歌都是民歌,尽管传统已经把这些歌谣变成了深奥的学者之作。“让我们抛弃传统的解释吧,因为事实证明它会导致对原文的误解”,这样说说是很容易的。但更好的做法是去追问,误解究竟是如何产生的。学者们(而且是这方面的天才学者)竟然不能诠释他们本族的语言,这究竟是怎么回事?他们都不仅仅是学者;在他们身上,官员的成分比文学爱好者的成分要多一些;他们把诗歌服务于政治伦理,因而没办法承认诗歌来自民间。对政府官员来说,道德责任的原则是源自上天的,而且,只要是德化遍及之地,都会理所当然地认为是学者促成的。因此,用作道德教化的诗歌,只能是官方诗人的作品。但诗歌在道德上的效力是从何而来的呢?让我们来举个例子吧。假如在古老的情歌中发现了人生的准则,那是因为情歌的字里行间依然回荡着古代的道德教诲,不管我们对这些情歌的理解有多么欠缺。如果这些情歌不是源自仪式的话,后世对它们的象征性运用就没有任何根据,也就无法理解。

极有可能的是,初看很像古老民歌的诗歌,原本具有仪式上的价值。此外,从诗歌的象征论中抽取出的道德,其源头可以在这样的观念中找到,即人类与自然一样,也必须在恰当的时间来行事。因而,在歌谣中,我们有可能发现季节规则的某些痕迹。最后,既然诗歌本身及其所传达的道德教诲都遭到了歪曲其义的诠释,至少可以说,教诲并不是评注者本人想表达的意思,那么,我们就可以认为,歌谣透露了先于经典的道德教诲而存在的上古习俗。简言之,歌谣看来适合进行信仰的研究,正是从这些信仰中,产生了中国古代的季节仪式。

如果从歌谣本身来看这些歌谣的话,它们的文献价值将会增加。它们使我们有可能研究由民间创设的风俗究竟是怎样运作的;研究将表明,歌谣是一种传统的、集体的创作,它们是根据某些已经规定的主题在仪式舞蹈的过程中即兴创作出来的。从它们的内容显然可以看到,歌谣创作的场合是古代农业节庆中重要的口头表演仪式,而且,它们因此也成为一份直接的证据,来证明产生这些定期集会的情感。对歌谣的分析会让我

们发现,季节仪式在上古时代具有什么样的功能。

因此,我们对主要文献的研究,将不仅仅是确定事实,而且还要进一步进行诠释。

在本书的第二部分,我将分析一些上古的节庆;从诗歌中,我们可以看到对其一般特征的说明。

首先,出于对节庆本身的考虑,我将尽力描述某些地方节庆。在每一种情形下,我都会列出我所能收集到的所有文献,这包括仪式的细节以及对活动的解释。这样的分组并不是在一种生动重构的眼光下进行的;分组将证明,各种地方风俗的独特性仅仅是表面现象,它们事实上是由于原文中的鸿沟或者风俗本身造成的。

我们能够重构四个节庆:两个是上古的形式,两个是封建时代的祭祀活动中表现出来的形式。这两组节庆间的关系是很清楚的。我们在其中一个节庆中还可以发现标志着节庆正处于过渡阶段的原型。这样我们就有可能去研究从民间仪式到官方祭祀庆典究竟是怎样完成过渡的。

在进行这项研究时,我们必须采取谨慎的态度。表现(représentation)初看起来像是能够解释事实,但我们必须明白表现具有附属性(accidentel)的特点。我们的首要任务就是要把实际的信仰和纯粹的表现区分开来,因为表现或多或少是个人化的东西,而且从表现中也很难推论出什么东西来。但即使就信仰本身而言,如果匆匆忙忙地把信仰和实践活动联系起来,也必然会造成误导的结果。从未有人敢肯定地断言,在信仰和仪式之间存在着直接的相互依赖关系。某项仪式或某种信仰的起源,可能并非一方从另一方起源——仪式起源于信仰或信仰起源于仪式,而是两者都来自一个更早的源头;而且,它们可能是分别从那一源头独立发源的,它们处在不同的演化阶段上,但在某一时刻暂时并存在一起。

无论从对现代庆典的诠释出发,还是从庆典中的每一种活动被赋予的意义出发,在关于庆典从中产生的原初集会的功能方面,或者在与那种集会中发现的类似活动的价值方面,我们都不可能推论出任何确定的东西。可以证明的是,每种习俗都被赋予了无穷多的功用,而唯有习俗的力



量才是一直不变的。这也就是说,只有首先解释了习俗的那种力量之后,才有可能弄清楚习俗究竟是如何被适用于不同目的的。

因此,我将从上古的仪式集会入手,从它们最一般的方面来思考它们。从本质上说,上古的节庆是季节性的:让我举一个恰当的例子来说明这一点:即使在这样的风俗中,节庆也会表现出人类的性质,正是从人类的性质当中,直接产生了他们凌驾于自然事件之上的力量;这些节庆是和谐(*concorde*)的节庆,人们通过它们在社会中同时也在自然界中确立良好的秩序。它们都在山川的神圣地带举行。通过考察那些包括在统治者举行的山川祭祀中的表现,我将说明:这些节庆被赋予的力量来自对圣地的崇拜,因为它们以前曾是社会公约(*pacte social*)的传统象征,而这种社会公约正是土著共同体(*communauté*)在他们的季节集会上所要颂扬的对象。简而言之,这些节庆由各种竞赛(*joute*)组成,这些竞赛都伴有对抗性的、即兴的口头对诗。通过分析这些诗赛所表达出的情感,我们会不难看到,为什么这些仪式竞赛会被用来作为一种粘合个体间的和集团间的友谊的手段。我还会试着解释,为什么是在春季里,通过两性对抗的竞赛和共同的约婚礼,那将各个地方集团结合进一个传统共同体的联盟会得到强化。最后,通过分析中国上古的爱情情感和爱情歌谣中所表现出来的非个人特征,我们将看到这是如何成为可能的,即这些节庆的本质特征是性爱仪礼的活动,它们绝不是无秩序的场合(除了较晚的时期)。

我认为,这项工作将能够阐明中国人的某些信仰究竟是如何起源的。它还将为一种文学形式的产生提供一些有用的信息。这项工作将凸显象征主义与中国思想的主导观念间的某些相通之处。最后,它将为关于一种考究的仪式如何从民间庆典中产生的过程作些铺垫。对我来说,似乎已经具备了准确阐明我们所面对的难题的方法,但靠这方法,难题究竟不能得到完全的解决。就目前关于中国宗教史研究的状况而言,我不认为一项详尽无遗的研究(正如其名)会十分有用。如果我能以适当的方式成功地点明这些问题,并且能够大概描画出这项工作的轮廓的话,我就备感欣慰了。^①

^① 我要特别地感谢 MM. Herr 和 Przulski, 他们校订了本书的大部分校样。

目 录



总 序	王铭铭
译 序	赵丙祥
导 论	(1)
一 《诗经》中的情歌	
如何阅读古代经典	(1)
田园主题	(17)
乡村爱情	(42)
山川歌谣	(78)
二 古代的节庆	
地方节庆	(136)
事实与阐释	(144)

季节的节律	(151)
圣 地	(161)
竞 赛	(169)
结 论	(183)
附录一 关于《行露》四诗的注释	(209)
附录二 关于《蝮蝮》的注释	(222)
附录三 民族学注释	(227)

一 《诗经》中的情歌

在这里,我准备研究《诗经》中的某些诗歌。这些诗歌主要是从《诗经》的第一部分即《国风》中挑选出来的。它们都是情歌,素朴率直,毫不晦涩。

如何阅读古代经典

《诗经》^① 是中国的经书之一,它是中国古代诗歌作品总集,总共由四部分组成,第一部分是按国别划分的地方歌谣的汇集^②,其余三部分大都是具有仪式特点的诗歌。

按传统的说法,这些诗歌都是孔子选编的:从王室乐师保存的所有诗歌中,只有这里的三百多首,孔夫子认为值得收入他的集子。^③ 据说,在诸侯国(“国”)中定期收集地方歌谣(《国风》),是因为它们证实了这些侯国的风俗(“风”),而这些风俗是由封建诸侯们创设的。^④ 《国风》前两部分(《周南》和《召南》)^⑤ 中的诗歌通常被认为是宫廷之作;此后,当这些歌谣在各封地的村庄中传诵时,它们也就成为道德教化的手段。

① 有关此书原文的历史,参见顾赛芬(Couvreur)《译序》和理雅各《序》。

② 参照王充对该词的法,我将“风”译成“和风”或“歌谣”。参见本书第139页,《国风》——各国的歌谣。

③ 参见理雅各《序》。

④ 这就是在《诗经》(指法文译本。——译者注)的长篇序言中所详细理论。

⑤ 描写天子美德之理想的《周南》被认为是周公之作,阐述王侯之德的《召南》被看作是召公之作。



如果承认《论语》^① 中的说法可以作为论据的话,孔子曾极力主张人们学习他的诗选,其理由是,人们可以学习德行:道德反省的习惯,对社会责任的注重,以及对邪恶的强烈憎恶——这些都是学习的好处。除了这些道德训诫之外,还能在《诗经》里找到许多实用的知识,比如,“多识于鸟兽草木之名”。

由于《诗经》有助于君子修身,同时又具有出自大圣人手中的权威,因此成了一本指导性的典籍。

《诗经》最初在那些孔门嫡系弟子的学派中使用^②:在有见识的人中间探讨^③ 政治理论、道德训诫和仪式规则——这就是后来被称作“儒”^④的那批人。这些未来的政府官员和仪式主持者,将《诗经》作为道德反省的主题,从而终有一天,对该《诗经》文本的传统注释被固定下来。

在这群诸侯国未来的幕僚中间,关于先例的知识被奉若圭臬,而且,根据夫子的教诲,幕僚们的力量就蕴含在这种知识之中。^⑤毫无疑问,这就是早期的学者们都渴望能明白《诗经》中的诗歌暗示着历史事件的原因,而且,另一方面,这也是在史籍所记载的言谈和文论中引用这些诗歌的原因。

事实上,《诗经》中几乎所有的诗歌^⑥ 在《左传》中都有翻版,反过来,几乎所有的诗歌都能用《左传》中的事件来解释。^⑦ 目前,对《诗经》的解释和对《左传》的编纂都被认为是孔子学派所为。^⑧

就这样,《国风》歌谣本身就与历史事件联系在一起,用来说明道德哲

① 《论语·阳货》,9(子曰:“小子何莫学夫诗?诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。”——译者注)。

② 参见《史记·孔子世家》。

③ 有关这些探讨,参见《论语》或《礼记》各处。

④ 奇怪的是,这里所用的这个词“儒”与原指最低等贵族的那个词“士”已被当作一回事了。

⑤ 参见《国语》,这是一本演说、劝诫和训斥的集子。

⑥ 参见理雅各《序》。

⑦ 更多内容,见歌谣的序言。

⑧ 参见理雅各《序》。

学的准则和政治学的准则。

在中国封建时代,存在诸多学派和学者,而且所有的学派和学者都或多或少是相对独立的,因此,很容易理解为什么《诗经》的传统注释会发展出那么多流派。还有,当汉代重修遭秦始皇(公元前246—前209年)^①焚书之祸的诗选时,就出现了四种版本^②。然而,这些版本只在字词的具体写法上有所不同,因此,人们丝毫没有怀疑原文本身的真实性,但与之一同流传下来的只剩下多种注释体系中的一种,即毛(萇)氏注本。这个注本据说与孔子弟子夏有关,毛本《序》这个简短注释被认为是子夏之作。他的解释始终具有历史的、道德的和象征的特点。

由其他版本的残篇可以证实,这种注释方法很普遍。如果这些版本都完整地保存下来的话,就有可能作一个详细比较,从而理解各学派的思想状况,准确地了解每个学派的特点。其实即使在原文的当前状况下,这项工作仍然是可以进行的,只要我们能从史籍尤其是《左传》和《列女传》中钩沉出源于《诗经》的所有引文,将之全都利用起来。这种研究可以对检讨中国历史的起源作出杰出贡献,但丝毫也不能深化对诗歌原义的理解。

我们要注意到,在汉代,象征的注释被人们普遍接受,这是最根本的。诗集的教化价值由此进一步得到了强化。习《诗》不仅是为了了解自然的历史或民族的过去,也是为了理解王国的政治史——这种对政治史的理解要胜于从编年史中获得的理解,这是因为,从象征形式中不但可以发现事实,同时也可以发现褒贬观念。

在《诗经》里甚至还能发现阐述道德判断的实用方法。在封建时代,臣子(诸侯)最根本的责任之一就是进谏。这是能证明他的忠诚、表明他与主子共命运的一种方法。如果主子有恶行,臣子就有责任对他予以指摘。事实上,讽谏在相当大的程度上构成了历史的主题。^③为了不挫伤统治者的尊严,讽谏必须是间接的。因此,恰当地引证和强调《诗经》中的

① 有关焚书,见理雅各《序》,以及沙畹《史记》译序。

② 指毛(现存)、鲁、齐、韩(只残留一部分)。参见《皇清经解续编》,第1118—1156页。

③ 主要见《国语》。



某些诗句^① 乃是上策,在这些场合中,这些诗句也就具有了象征的价值。许多歌谣是约束绝对权力所必需的。在帝国的臣僚中,引述《诗经》的习惯一直延续着。不过,对一位由于将来享有的尊贵地位而受到人们重视的年轻王侯来说,用诗谏来矫正他身上的不良癖好也是一种好方法。公元纪年前一些年,废黜一个昏君已势不可挡。但群臣皆被诛,连他的老师也几乎不免。但他的老师因自己的辩护而免于惩罚,因为他曾谏以“三百五篇”。^②

这种象征主义的运用能够说明《诗经》的起源,同样也说明了它的际遇。《诗经》成了一本教科书,属于年轻人专用的伦理手册一类。即使那些情歌本身,只要不去掉对它们的讽喻性注释,照样有助于小子立德。由于多个世纪以来,《诗经》一直服从于道德灌输的目的,《诗经》的传统注释(这正是其成为经典的原因)因此也就成为不可动摇的部分。无论是在发表正式言论的时候,还是在需要尊崇正统的时候,这一点是必须坚持的。当然,私下里为了愉悦而阅读的时候,倒可能有不同的解释。^③

一本如此古老、且与中国历史有如此密切关系的书,当然会以各种方式引起西方学者的兴趣。

最早的传教士们主要感觉到这些仪式诗歌的典雅风格。从某些诗歌中,他们洞悉到一种远古启示的轨迹^④;在说到这整本书的时候,他们都会对它的命运表现出同情之感。顾赛芬(Couvreur)明确指出了经典注释的不充分性,他认为,老师们从没有把诗选中的所有诗歌都解释给孩子们听,而按官方的说法,诗无“邪”。因此,顾赛芬决定要弄明白学校里是如

① 例如,《左传·僖公二十年》;理雅各,第 177 页;同上,《文公二年》;理雅各,第 234 页;同上,《成公十二年》;理雅各,第 378 页。

② 《前汉书·王式传》,上海古籍出版社,上海书店,1988 年,第 8 页,右面:“臣以三百五篇谏。”(《汉书·儒林传·王式》:“式为昌邑王师。昭帝崩,昌邑王嗣立,以行淫乱废……式系狱当死,治事使者责问曰:‘师何以亡谏书?’式对曰:‘……臣以三百五篇谏,是以亡谏书。’使者以闻,亦得减死论。”——译者注)

③ 更多的内容,见本书第 12 页以下。

④ 见顾赛芬在《诗经》译著中的注释,第 347—348 页。

何教授的。^① 顾赛芬的译文准确地反映了我们这个时代对《诗经》的解释,就此而言,它也是有价值的。

理雅各(Legge)^② 在着手研究经典时,虽然更愿意从古代中国入手,但我们必须承认,他对这些经典的见解颇失褊狭。他所做的工作似乎只是在整理一份孔子著作的目录并确定他是否是个伟人。一份没有意识到问题的过于简短的述评,一种没有方向的过于刻苦的学识,一种时而想展示传统注释的荒谬性时而又在其翻译中凭一己之见有选择地采用传统注释的欲望,所有这些因素共同减损了其著作的价值,尽管这些工作是在具备了最有利的资料条件下完成的。这里所指出的缺陷在理雅各对《国风》的处理中表现得尤为明显。

翟理斯(Giles)^③ 和葛鲁博(Grube)^④ 在论及中国文学的著作中曾提到,给他们留下最深刻印象的是诗歌的简约之美或诗学魅力,他们还曾试着摘选一些诗歌向大众传达这种感受。在努力使译作更加文学化的时候,他们的翻译并不总能做到精确无误。比如,翟理斯在修订理雅各的译文时,以我个人的观点看,并没有在原来的基础上提高多少,他不过是把那些注释中无用的解释换成了英式的诗歌套语罢了。拉洛(M. Laloy)^⑤ 曾将其中的一些诗歌改成了短章,尽管有时也令人愉悦,但更多包含了西方文学的偏好,汉语原文中的真实情感几乎荡然无存。

那些曾关注过《诗经》的人有时候是在寻求某些实际的寓意,不论是有关历史的还是文学的,当然,在偶然的情况下,他们多少也取得了一些成功。不过,他们既不会给自己施加进行系统研究的压力——而如若没有这种系统研究,这些诗歌的原意就不能被发现——也不会意识到朝这

① 《书经》,顾赛芬《序》。

② 见顾赛芬译著《中国经典》,也见其《序》。

③ 见翟理斯,《中国文学史》,第五章,第12页以下。可参考他在正文第15页和前言第66页的翻译。

④ 见葛鲁博,《中国文学史》(*Geschichte der chinesischen Literatur*),第46页以下。

⑤ 参见拉洛所译《国风》的《序》及译文,载于《新法兰西评论》(*Nouvelle Revue Française*),1909,ii,第15、130、195页。



个方向努力有什么必要性。说实话,这不是件容易的事。

《诗经》的语言既古老又晦涩。不论对汉学家还是对受过教育的中国人自己,都没有什么捷径可言。而这本书的第一部分尤为甚之。那么,它们如何才能被人理解呢?你可以找一个有文化的中国人,也可以求助于注疏本。不过,在使用这些注释时,有时甚至是在声明了注释之荒谬的同时,依然很可能被那些象征主义的解释所左右。另一方面,如果是从一个受过良好教育的中国人那里寻求帮助的话,那么他很可能会意识到原文的魅力,但是,哪怕他已经摆脱了经典正统的束缚,他也肯定不会在满足其审美品位之外去寻找任何东西。他只会像解释一首优美的诗歌那样来解释《诗经》中的任何一首诗,考究诗人的文学手法,并指出作者的艺术技巧。他绝不会认为这些诗歌可能来自民间大众。

我试图表明,我们可以超越简单的文学解释与象征主义解释,去发现这些诗歌的原初含义。我想举一个无可置疑的例子,来表明这种可能性。

在《周南》中有一首婚嫁歌,要理解它的意思几乎没有任何困难。在这首诗产生的诸侯国里,是王室的美德才导致了婚姻的规范化。这就是对该诗的历史解释,但是,要让那些注释家从其赋予该诗以极深邃象征意义的职责中解脱出来的话,这样做是远远不够的。且让我们依靠这些注释家来翻译一下这首诗。^①

(一)《桃夭》(《周南》六, Couvreur-10, Legge-12)

1. 桃之夭夭, 多么年轻而美丽的桃树,

^① 在后面这些翻译出来的诗歌中,标题前面的罗马数字(已改成汉数字。——译者注)表示他们在本书中的顺序。跟在罗马数字后面的阿拉伯数字(在必要时)表示诗的行数。诗后的注脚包括:(1)中国人的译释,多数为子夏的序文;(2)对单个诗句的说明,大部分是从毛萇(《毛传》)和郑康成(《郑笺》)的注本中选出来的,这些注脚标有前述的诗行数字;(3)有关这首诗的含义,或其在仪式中的解释,或与其相关之信仰的一般说明;(4)基本主题。要想读懂一首诗甚至是一行诗并从中获益,就必须要将所有注脚连在一起参考。

标题右侧的圆括号里包括:(1)该诗在《诗经》中的章节编号;(2)该诗在顾赛芬译著中的页码;(3)该诗在理雅各译著中的页码。本书最后附有所有诗歌的注解索引表。

- | | |
|-----------|---------------|
| 2. 灼灼其华。 | 它的花朵多么繁茂! |
| 3. 之子于归, | 这个女子就要嫁人了, |
| 4. 宜其室家。 | 他们结成夫妻是多么的合适! |
| 5. 桃之夭夭, | 多么年轻而美丽的桃树, |
| 6. 有蕢其实。 | 它的果实多么充足! |
| 7. 之子于归, | 这个女子就要嫁人了, |
| 8. 宜其家室。 | 他们结成夫妻是多么的合适! |
| 9. 桃之夭夭, | 多么年轻而美丽的桃树, |
| 10. 其叶蓁蓁。 | 它的叶子多么茂盛! |
| 11. 之子于归, | 这个女子就要嫁人了, |
| 12. 宜其家人。 | 他们结婚是多么的合适! |

《序》：“《桃夭》，后妃之所致也。不妒忌，则男女以正，婚姻以时，国无繻民也。”（后妃，言文王之妃太姒。）

1. 和 2. 《毛传》和《郑笺》，“兴”。中文用“夭夭”这个描写助词来象征地表示，桃树指代的人（女孩）已到结婚的年龄（“少壮”）。参见 Couvreur, i, 第 8 页的《礼记·曲礼上第一》：“三十曰壮，有室。”妇人之“壮”则在二十岁。该诗又用一个描写助词“灼灼”来描述花之繁茂状。《毛传》解作象征女子之美貌（“有华色”）。《郑笺》则认为，这是指婚姻“年时俱当”，即婚姻应在适当的季节和年龄举行（郑玄认为仲春为婚姻之正时）。

3. “于，往也。”

4. 宜，该句是指到结婚的时候了，因为年龄（《毛传》：“无逾时。”），或者年龄和季节（《郑笺》）都是仪式已规定好的。室家：“有室家。”

6. “实”，《毛传》解作象征女子“有妇德”，《郑笺》在前面对“华”已作解释，在此没有作注。

8. “家室，犹室家也。”（《郑笺》）



10.“蓁蓁”(描写助词,指“貌”),《毛传》认为表示女子的“形体至盛”。

12.“家人”,《毛传》解作“一家之人”,《郑笺》则解作“犹室家也”,认为与第4句和第8句意思相同。

《皇清经解续编》:“治国在齐其家……又(文王施善政)必一国之女皆能宜室。”参看 Couvreur, ii, 第626页的《礼记·大学》。

“桃花”:在历法中,开花时节为二月——“仲春之月……桃始华”。参见 Couvreur, i, 第340页的《礼记·月令》。关于桃树,见德格鲁特,《厦门的节庆》,第88、480页。

考异(《皇清经解续编》卷1171):杕杕、娝娝、溱溱,都是描写助词。

婚嫁歌。

主题:植物的生长。

我遵循着那些注释者的解释,但小心翼翼地避免把他们的评论加到我的行文当中。要是留心去读,你便会发现,即使在这样简单的一首诗里,象征主义解释也会遇到很多困难。

由于文王的功绩,婚姻的缔结才得以有章可循;但是,究竟何为这些诗句所喻指的婚姻规则呢?

初看上去,这似乎是夫妇双方的年龄问题;他们年纪不能太大。进而,又用开花的桃树来象征适宜的年龄。^① 然后,它可以被更精确地确定为15到19岁的年轻女子。但是,既然它是有寓意的,那么,为什么要到此为止呢?在这里,花朵代表女子的美貌,果实代表她宜为人妻的美德,而叶子则代表她形体的美态。

结婚不仅要在某个年龄,还必须在一年中的某个固定季节;有些作者认为是春季,因为桃树在春天开花。在这里,当然还可能存在另一种象征主义的解释。^② 不错,是在提到花朵之后才提到果实的;可是,难道到桃子

① 《桃夭》第1、2句。

② 同上。

成熟之时还要庆祝结婚吗？我们还是不要再追究了！就让我们满足于仅仅知道文王已经成功地使女子们在恰当的年龄和恰当的季节结了婚吧。

到此为止，一切都很好；而且，古代注释者们对此也都很满意；不过近代的^①注释家们却要走得更远一些：那些施教者总是无法意识到，他们自己的确是过于强调道德了。

每章的第四行都在说结婚是适宜的或恰当的：每次都使用同样的字“宜”，意思是“这是正确的或适宜的”，而且，每章都使用不同的词来代表丈夫和妻子。在第一章中，“妻子”用“室”借代，“丈夫”则用“家”来借代，用的都是这两个字的一般用法。在第二章中仍使用同样的字，只是把词序颠倒了一下；而在第三章中却用了一个新的表达法，意指一家的所有成员，即一户人家。那些注释家会不会假定这些诗句仅仅是为了押韵才有所变化呢？证明王室美德泽被黎民的效果甚于纯粹的婚姻规则，这样的解释具有多么大的教育意义啊！这一步其实很简单。只需把“室”的字面意思解作妻子，把“家”的字面意思解作丈夫，而“宜”作动词转义为建立适宜的秩序就行了。因此，在文王的影响力之下，妇女有能力正确安排她们的家及其家人。而清代编撰者正是这样选择来解读诗歌的，这样，顾赛芬就不得不将其翻译为：“这些年轻女孩儿正打算结婚；她们将在自己的居室和家里建立完美的秩序。”

象征主义的解释确实会犯这类的错误，即使是对这首曲解最少的诗歌也是如此。但是，如果我们抛弃象征主义去直接研究它的话，这首诗就是一首结婚歌，结婚的观念是和植物生长的观念尤其是和小桃树苗壮成长的观念联系在一起的。这首诗包括三个几乎相同的章节，除了在每章的第二行和第四行中有一点细微变化之外，其余的全都一样。在第一章中“华”与“家”押韵，在第二章中“实”与“室”押韵，而在第三章则用了一个含糊不清的词来表示丈夫和妻子。

现在让我们来看另一首诗。在阅读顾赛芬翻译的《诗经》时，当你在

^① 《皇清经解续编》。



那首《隰有萋楚》中发现下面这两句时，必定会大吃一惊：

(树啊!)我恭喜你缺乏感觉。(乐子之无知)

(树啊!)我恭喜你没有家庭。(乐子之无家)

据毛萋的注释，桧侯堕落了，其子民也承受着相当的苦难。因此，他们希望能像萋楚那样无知无觉，从而少感受些痛苦。

但是，萋楚还有其他的优点：它年轻且已然充满活力，就像前一首诗中的桃树那样；此外，它还拥有枝杈、花朵以及有着魅力炫人的果实。值得注意的是，正如这些诗已经告诉我们的那样，用来描述这种魅力的词“猗傩”与用来形容妻子之首要美德的词“柔顺”是同义语。^① 考虑到这一点，我们在诗中看到用萋楚树作为象征来恭喜那些无家之人的时候，就一点儿也不奇怪了。不想有自己的家庭！这是多么的反常啊！持有这种观念的人们，该是生活在多么邪恶的统治者之下啊！确实，如果一个人既无情感也无须照顾家庭的话，邪恶时代的苦难的确要相对更容易忍受……但是，哪位王侯在细思这首萋楚之诗后，仍会恶毒到将子民逐入如此绝望的境地呢？简言之，这都只不过是那个“微言大义”的诗人兼象征主义者希望在《隰有萋楚》中暗示的思想罢了。

不过，还是让我们来逐字逐句地翻译一下这首诗吧。

(二)《隰有萋楚》(《桧风》三, C-154, L-217)

- | | |
|-----------|----------------|
| 1. 隰有萋楚， | 山谷中长着一棵阳桃树； |
| 2. 猗傩其枝。 | 枝干的优雅多么迷人！ |
| 3. 天之沃沃， | 它的娇美充满了活力！ |
| 4. 乐子之无知。 | 你没有“朋友”，我多么高兴！ |

^① 《隰有萋楚》第1、2句。

5. 隰有萋楚， 山谷中长着一棵阳桃树；
6. 猗傩其华。 花朵的优雅多么迷人！
7. 夭之沃沃， 它的娇美充满了活力！
8. 乐子之无家。 你没有丈夫，我多么高兴！

9. 隰有萋楚， 山谷中长着一棵阳桃树；
10. 猗傩其实。 果实的优雅多么迷人！
11. 夭之沃沃， 它的娇美充满了活力！
12. 乐子之无室。 你没有妻子，我多么高兴！

《序》：“《隰有萋楚》，疾恣也。国人疾其君之淫恣，而思无情欲者也。”

1. 和 2. 《毛传》，兴。描写枝叶的词“猗傩，柔顺也”，两个字都表示妇人的德行，也可以指代女性。参看 Couv., *Dict.*，“柔”条。

按《郑笺》：“桃弋之性，始生正直，及其长大，则其枝猗傩而柔顺……喻人少而端悫，则长大无(恶的)情欲(只有循规蹈矩的欲望)。”

3. “沃沃(描写助词)，壮佼也。”“夭，少也。”

4. “知(我译为 *connaissance*)，匹也。”据《郑笺》：人民“疾君之恣，故于人年少沃沃之时乐其无妃匹之意”。

8. 《郑笺》：“无家，谓无夫妇室家之道(性关系)。”

朱熹把“知”解作感情：“叹其不如草木之无知而无忧也。”

在清代版本中，“知”也解作感情。“闻以未有室家为苦也，未闻以无室家为乐也。萋楚(所在地)之民，乐无室家。困之至矣。”

朱熹和清代编撰者对“知”的解释，似乎很接近《序》中的意思。由于《序》的意思有些含糊，郑玄为了不违背《序》的意思而又给出“知”的准确意思，就提出了另外一种说法：他认为萋楚提供了一种行为模式，是王侯也应该遵循的。

订婚的歌谣。

主题：植物生长以及山谷中的邂逅。



这首诗的构成与《桃夭》惊人地相似。两首诗都描述了一棵茁壮成长的树,而且,显而易见,婚姻不仅是前者,同时也是后者的主题。在《桃夭》前两章中,“华”与“家”对仗押韵,“实”与“室”也对仗押韵。最后一章中第四行的最后一个字“人”,有没有可能也不那么严格地指代一对已经订婚的男女呢?或者,如果不特指是男性或女性的话,只是随意指他们中的任何一个呢?如果这样解读的话,根本无须借助象征主义就可以理解《隰有萋楚》了;它与邪恶的桧侯毫无关系:它不过是一首订婚歌而已。在这首歌的一章中,女子用歌声表达了自己对她选中的年轻人没有与他人订婚的喜悦,而轮到那个年轻人时,他也唱出了同样的心声;不过,两个人都要唱第一章,而且毫无疑问,他们还要合唱:“依无朋友(*connaissance*),我多么高兴!(乐子之无知)”

当然,我不愿被人指责使用拙劣的法文双关语来翻译中文。即使翻译的东西再乏味,也应该是严肃认真的,且在这个意义上,若用“知”来表示“友”的话,我们定会将其视为二流的。在中文里始终高雅之极的措辞,一旦被翻译出来,是否仍可不失其高雅的文风呢?事实上,知这个词,即知识(*savoir*)、感知(*sentiment*)、相知(*connaissance*),即使是在严谨的著作当中,也经常含有朋友的意思。因此,把这种解释用在这儿也没什么可惊讶的。但这是不够的。尤其在这首诗里,这个词真有朋友的意思吗?到底是我运用双关语并且误译了呢,还是那些象征主义的注释者弄错了?

毛茛没对这个词作任何注释,在其《序》中却说得很明确:“国人……思无情(*sentiment*)欲(*désirs*)者也。”这篇序言是孔门子夏所作;这样看来,该是我错了。不过,再让我们看看郑康成是如何注解的吧:“知:相知,意指配偶、伴侣(知,匹也。^①)。”那么,郑康成会不会接受我的译法?不会,因为那会扰乱道德的解释。于是,他在后面又说:“乐其无……”到底乐其无什么呢?是配偶,还是感知?除此之外,文中这一段没有别的提示了。

① 《隰有萋楚》第2句。

但是,不,这不是郑氏所说的。他说的是:“人乐无妃匹之意。”这句话的意思是,在如此恶政之世,要恭喜他(大概是指莠楚)如此聪明,以致避免了需要照顾妻子这种负担。而且,这就是他无情欲的原因,正好与《序》一致。因此,所有的一切都是一致的:这些词都有其不能被忽视的正确含义,道德也有它必须被尊重的正确性。知确实是朋友而非感知的意思,因此,我根本就没错。不过,总的来说,《隰有莠楚》却是对坏主子的一种讽刺,因此,孔门子夏也是完全正确的。郑康成^①相当有独创性,他在不诋毁诗的教化意义的同时避免了一个拙劣的误译。只对这段话稍微下了番工夫,他便使自己作为训诂学家的良知与其身为卫道士的审慎协调起来。

同时,他还给我们揭示了一个事实,即研究《诗经》时最重要的方法:在细节上,注释者的训诂学是独立于他们的道德原理的。在《序》中指出这些诗歌有助于移风易俗是一回事,而准确地阅读文本则是另一回事。《诗经》可以在学校和劝谏中被解释和引用,也可以为艺术家和好古者赏析。我不明白郑氏是如何剥去这些古老诗歌的道德外套的——它们的正统打扮,但另一方面,我很难相信,这位如此高明的学者和洞达世事的人怎么会受标准注释这种叫人遗憾的象征主义之左右呢。郑氏以罕见的智慧,在不抗拒那些与人们普遍接受的社会惯例相一致的价值的时候,仍然坚持己见地阐释了《诗经》,包括那些解释性的故事和《序》。他借助那些道德训诫来阐明尽可能多样的历史的或法则的含义,而通过“喻含在事物中的教训”,他以无与伦比的学识考定了那些古老的或专门的词语的意义,并且,如果象征注释已经到了曲解各种表达的真正意义的地步,他就对这种象征解释作适度的修正,因此,那些足够细心的读者也不会失望,因为道德的解释仍然保留下来了。

在阅读《诗经》尤其是《国风》时,应遵循以下规则:

1. 无须关注经典的解释及其各种残留变体。只有当我们想要找出那些源于《诗经》的仪式性用法时,它才是有用的,而绝对不能用来探索诗歌

^① 郑康成(127—200),最杰出的经典注释家,他精通古语意义,学识渊博。



本身的原始含义。

2. 忽略那些彰善诗歌与瘴恶诗歌之间的公认差别。确实,《诗经》中可能有一些讽喻诗^①,但要在一首像《隰有萋楚》这样的诗中也能看到象征性讽喻的话,那毫无疑问是一种误解。

3. 相应的,我们在《国风》前两部分和其余部分之间不作区分。编入不同部分^②的诗歌可以毫无顾忌地进行比较。上文已经表明,这种比较会十分有用,而且这种方法最终使我们发现:一首假想的政治讽喻诗只不过是一首简单的订婚歌而已。

4. 摒弃所有那些象征解释或暗示诗人“微言大义”的解释。

5. 仔细收集所有可能有助于证明象征解释之正确性的有关历史或习俗的信息,但只能看作是与象征解释毫不相干的资料。例如,这样的事实就要注意:据毛氏的解释,所有妇女都必须在20岁前结婚,所有男子都要在30岁前结婚;还有,根据郑氏的看法,所有的婚姻都要在春天举行。不过,这些事实不能在翻译《桃夭》时使用。

6. 要注意对词语或句法的注释,但要区分那些竭力追求训诂精确性的注释和那些仅被拿出来证明其理论解释之正确性的注释。这是一条很难遵循的定律;要想遵循它,就必须:第一,专注而细心地阅读这些注释;第二,在参考每个注释者所注解的特定段落的同时,对每个注释者的态度有所把握;第三,必须理解各个注释学派的特定的考据原理;最后,从一开始起,就必须对诗歌的大意有一个准确的把握。要取得好的效果,只有通过长期实践,并认真履行下述两条规则。

7. 对诗歌的韵律给予最大关注。经验表明,这种押韵方式能够揭示措辞的某种一致性与特定的事物之间的一致性之间的关联关系,^③这同时能够阐明词的特殊意义和诗的一般意义。因此,在翻译时要尽力保留诗的原

① 《宛丘》可能是一个例子。

② 我采用的分类方法没有涉及官方分类。

③ 对一致性的过程将在后面作进一步研究。

始韵律；翻译一定要逐行进行，以展现这种复沓或者平行的措辞^①。

8. 与类似的诗歌相比较，可以确定每首诗的含义。如果在某些情况下找不到某首诗的大意，那么，用这种方法至少也能有助于增添相关资料的收集，采用这种方法也能确定一系列诗歌主题。

9. 经验表明，如果求助于在一种发达的宗教法则中精致化的或者被虔诚的考古学家们重构出来的仪规，去解释《诗经》中那些只传递给我们极少事实的诗歌，那将是十分危险的。要尽量以《诗经》解《诗经》：与其冒险将事实直接同那些与《诗经》既无渊源又无关联的观念或规则联系起来，还不如下决心只知道事实的原貌。

10. 如果有必要求助于外在依据，那么，与其选择古典文本，还不如求助于那些包含着民俗事实的东西，当然时代越早越好，但在必要时亦可选择现代的，这都是从远东的文明竞技场中借来的——它们作为公正思想或宗教思想的结果，遭到歪曲的可能性是最小的。

11. 《诗经》是一部人为编纂的诗集；所收诗歌来源各不相同，众所周知，其起源、时间和作者都各不相同。通晓《诗经》后就不难发现一种事实，即在《诗经》中地方性的差别是不受关注的。确实，我们在研究《诗经》时，会对中国的一体性产生很深的印象。^② 但另一方面，如果我们没想到要在这部诗集中，甚至是在《国风》中，去发现其中那些较晚期的作品，或者经学者加工过的作品，那也是很不明智的^③。

12. 比方说，很可能发生了这样的事情，当歌谣被写定时，它们其实已经经过了相当大的改造^④。因此，我们必须牢记这样一种事实：即使主题仍然保留着最初的编排方式，但诗歌本身可能已经重新编排加工过了。

① 为了遵循这条规则，我的翻译在文字上绝对毫无修饰。有时我不得不忽略汉语的字序，这时，我便尽力让我翻译的这些词仍然像原文那样相互对应。

② 至少在“Confederacy of Chinese”或者“Middle Kingdom”中（两个词都是“中国”或“中央之国”的意思。——译者注）。

③ 参见《何彼裵矣》和《小星》（特别是第三节）。

④ 参见《候人》和《唐风·扬之水》。注意：比如晨曲的演变。参照《女曰鸡鸣》；《郑风》，第一章，Couvreur, 第 103 页。《小雅》，第三章，第 8 节，Couvreur, 第 212 页。



13. 原初主题必然与当时的情感状态联结在一起。这些主题可能会出现在表达类似情感的诗歌之中,出于这种原因,这些后来的诗歌和原初主题所起源的事实之间是没有任何关联的^①。

14. 在某个特定的时候,虽然某些主题甚至整首诗都没有遭到任何更改,或者只经过略微的修改,却可以获得全新的仪式性运用或实践,这些运用和实践反过来赋予它们或多或少是新的价值观念或意义^②。

15. 情歌及其主题尤其可能被赋予新的含义,不论是由于婚姻制度在时间历程中的演变,还是由于这些制度在从一社会阶级移入另一社会阶级的过程中改变了其自身的价值^③。

16. 换个角度来看,某个主题或某首诗,即使没有经过重大的修改,也可能会用作忠告或暗讽,这与上文提到的“告”和“谏”的用法是一样的。^④这种用法是由下述事实促成的:(1)表达友谊和战友关系的词语也用来表达爱情^⑤;(2)一个女子谈及丈夫或一个姑娘谈及情人时,都称“子”或“君子”,而这些称谓又是臣子们一般使用的;(3)诗中通常都不指明性别,因此很难确定表白之人是男还是女,因而,弃妇之怨(除了她们的多情之外)也可能被看作臣僚或友人的规谏。导致这种混淆的可能性,本身就是一个重要的事实,因为,在这些诗歌所透露的各种社会亲缘关系当中,人们很可能会因此将某种关系误认为是另一种关系。

当我们具备了足够的谨慎之后,只就主题而言,对《诗经》的注解实际上是可以明确的,尽管就歌谣本身而言,并不是在每种情况下都能够确定的。但这种局限在目前研究中并不怎么重要,研究是为了揭示某类诗歌的基本要素,而不是去逐个考察诗歌的文学价值。从这个立场上来看,有

① 见本书第 123—124 页。

② 对比《郑风·扬之水》,并见《王风·扬之水》,以及 Couvreur, 第 128 页。

③ 见《关雎》和《草虫》。参照葛兰言,《中国古代婚服制度》(*Coutumes Matrimoniales de la Chine antique*),《通报》,xiii, 第 533 页。

④ 与马达加斯加歌谣的用法相比。参见 Paulhan, *Les Hainteny Merinas*, 1913, 序言。另见本书附录一。

⑤ 见本书第 172—173 页。

意思的是主题,而不是诗歌本身。

本书逐译的诗歌在《诗经》中是最重要的,它们都是情歌。为了使这些诗歌能够相互解释,我特意编排了一种顺序;我按特定的主题归类并把它们分成三组,在每组的后面都附上对它的相应评述。

我要分析的第一部分歌谣都简短地描述自然界主题。在古代历法中,我们也能找到类似的描述。对这些田园主题的研究会证明:这些歌谣的诗艺是和季节习俗密切相关的。而且,我们也许还要怀疑,这种诗艺的起源难道真与仪式无关吗?

第二部分由描述乡村爱情的歌谣组成。这种田园诗是否出自学者之手?是否真的充满了说教的意图?我将证明:如果有人提出这样的看法,那仅仅是作为一个正当理由来证明《诗经》的教化作用。不过,这种意见之所以能持续到今天,是因为对道德正统性的渴望妨碍了人们对古代乡村行为的理解。正是这些乡村行为使我们发现这些诗歌是在怎样的环境中创作出来的。对这种田园诗的内容和创作方法的研究将继续下去,而且,只有当我们发现了这些诗歌是在舞蹈者集团中创作出来的时候,这些内容和方法才会变得清晰起来。

最后,第三部分诗歌都以到山丘或河边远足为主题。它们会让我们看到,情歌、爱情和诗意是如何从季节性节日的仪式中产生的。在结论部分,我将简短地说明,情诗,即便是私人的情诗,也必定保存了歌谣的原始技巧。

田园主题

(三)《隰桑》(《小雅》八·4, C-310, L-414)

- | | |
|----------|-----------------|
| 1. 隰桑有阿, | 山谷中的桑树啊——多么的茂盛! |
| 2. 其叶有难。 | 它们的叶子,多么的美丽! |
| 3. 既见君子, | 一见到我的君子, |



- | | |
|-----------|-----------------|
| 4. 其乐如何？ | 我是多么的快乐！ |
| 5. 隰桑有阿， | 山谷中的桑树啊——多么的茂盛！ |
| 6. 其叶有沃。 | 它们的叶子，多么的迷人！ |
| 7. 既见君子， | 一见到我的君子， |
| 8. 云何不乐？ | 啊！我怎么会不快乐！ |
| 9. 隰桑有阿， | 山谷中的桑树啊——多么的茂盛！ |
| 10. 其叶有幽。 | 它们的叶子，多么碧绿！ |
| 11. 既见君子， | 一见到我的君子， |
| 12. 德音孔胶。 | 他的魅力，有多么的强大！ |
| 13. 心乎爱矣， | 他是我心中的至爱， |
| 14. 遐不谓矣？ | 难道我只能在梦中见到远方的他？ |
| 15. 中心藏之， | 我全心全意地珍视他， |
| 16. 何日忘之？ | 何时才能把他忘怀？ |

《序》：“《隰桑》，刺幽王也，小人在位，君子在野，思见君子，尽心以事之。”（意思是说，王侯知君子之德。）

1.和 2.“阿”（描写助词）指树木之美态（“美貌”）（《郑笺》：“阿阿然。”）。

6.“沃，柔也。”（《毛传》）

10.“幽，黑色也。”（《毛传》）

12.“胶，固也。”（《毛传》）

14.“遐，远。”（《郑笺》）

15.《郑笺》释“藏”为“善”。

由每一句末同样的虚词“矣”，可以证明 13.和 14.两句的对应，15.和 16.两句同样也有虚词“之”。

考异:遐,《齐诗》作“瑕”。参见《礼记·表记》(Couv., II, 第504页)。

“君子”一词也有“贤人”之义,而诗的主题是关于忠贞和德音,这都说明了,在田野中寻找恋人,如何会被解释为寻访隐遁的贤人。

主题:植物的生长。副主题是山谷里的邂逅,德音(12.),分离(14.),以及忠贞(16.)。

(四)《东门之杨》(《陈风》五,C-148,L-209)

- | | |
|----------|-------------|
| 1. 东门之杨, | 东门外的杨树, |
| 2. 其叶牂牂。 | 它们的叶子多么繁茂! |
| 3. 昏以为期, | 我们约定在黄昏时分见面 |
| 4. 明星煌煌。 | 天上的星光多么明亮! |

《序》:“《东门之杨》,刺时也,昏姻失时,男女多违,亲迎女尤有不至者也。”

1. 和 2.《毛传》:“男女失时(不遵守结婚季节的规定),不逮秋冬。”

《郑笺》:“杨叶牂牂,三月中也。兴者喻时晚也,失仲春之月。”

3. 和 4.《郑笺》:“亲迎之礼以昏时,女留他色,不肯时行,乃至大星煌煌然。”

煌煌,描写助词。

第二章与第一章仅仅在描写助词上不同。

6.“肺肺,犹牂牂也。”

8.“皙皙,犹煌煌也。”

按郑注(毫无疑问,还有《序》)看来,诗中的讽刺具有两重含义,即婚期既不是一年中的适宜季节,也不是一天中的规定时间。按《仪礼·士昏礼》的规定,婚礼应在黄昏时分。但毛认为婚期太早(此时是春季或夏季),在他看来,合适的季节是在秋季和冬季。而郑认为婚期太晚,只有仲春之月(春分)才是婚之正时。朱熹则把东门解作男女“相期之地也”。

“期”在婚姻用语中指婚礼举行的日子(“请期”),在诗中则指幽会的



时间或幽会本身。参见《桑中》第5句,《采绿》第7句,《氓》第7和10句。

主题:植物的生长,幽会,城东的树阴茂密之地。

(五)《何彼裵矣》(《召南》十三,C-27,L-35)

- | | |
|----------|--------------|
| 1. 何彼裵矣, | 那美丽的花朵, |
| 2. 唐棣之华。 | 不是野樱花吗? |
| 3. 曷不肃雝? | 难道你没有感到她的谦和, |
| 4. 王姬之车。 | 当你看到王姬的马车时? |

这首庆典诗的前四句叙“王姬……下嫁于诸侯”。因这桩婚姻使她有失身份,她必须显示“肃雝”的风范。参见尧以二女妻舜的故事,《史记·五帝本纪》(SMC., Chavannes, i, 第53页)。

1. “裵,戎。”(《毛传》)

2. “唐棣,移也。”(《毛传》)

3. “肃,敬。”(《毛传》)参见 LXVII,3。“雝,和。”(《毛传》)参见《匏有苦叶》第8句。

求偶之诗。

主题:花开时节。

(六)《蠡斯》(《周南》五,C-10,L-11)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 蠡斯羽, | 长翅膀的蚱蜢, |
| 2. 洗洗兮。 | 你们如此的众多! |
| 3. 宜尔子孙, | 祝愿你们的子孙, |
| 4. 振振兮。 | 将有很大的美德! |

《序》:“《蠡斯》,后妃子孙众多也。言若蠡斯不妒忌,则子孙众多也。”

1. 和 2. “蠡斯,蚱蜢也。”(《毛传》)

“洗洗”,描写助词,“众多也”(《毛传》)。按《郑笺》:“凡物有阴阳情欲

(性欲)者,无不妒忌,维蚣蝑不耳。各得受(雄性之)气而生子,故能洗洗然众多。后妃之德能如是,则宜然。”

因后妃不存嫉妒之心,是以后宫众妾皆能受君宠(参看《关雎·序》),因此为其夫(和她自己)生育众多后代。

3.和4.“振振”,描写助词,“仁厚也”。参看《周南·麟之趾》第2句及《殷其雷》第5句。

按《郑笺》:“后妃之德,宽容不嫉妒,则宜女之子孙,使其无不仁厚。”

第二和第三章仅仅描写助词不同。

6.“薨薨,众多也。”(《毛传》)

8.“绳绳,戒慎也。”(《毛传》)

10.“揖揖,会聚也。”(《毛传》)

12.“蛰蛰,和集也。”(《毛传》)

考异:斯,蜚及蜚。

描写助词考异:“洗”又作“舜”,“绳”又作“慄”。《皇清经解续编》卷1171,第6页。

试比较《草虫》第1和2句;螽与两性结合的观念有关联。

主题:动物的交配。

很难不得出这样的印象,这些诗句包含着一种愿望和咒语,提高物种(人和动物)的繁衍。

(七)《鹑之奔奔》(《邶风》五,C-56,L-80)

- | | |
|----------|------------|
| 1. 鹑之奔奔, | 鹑鹑成双, |
| 2. 鵲之疆疆。 | 鵲鸟成对…… |
| 3. 人之无良, | 一个没有善行的人, |
| 4. 我以为兄。 | 怎么可以做我的兄长? |
| 5. 鵲之疆疆, | 鵲鸟成对, |
| 6. 鹑之奔奔。 | 鹑鹑成双…… |



- 7.人之无良， 一个没有善行的人，
8.我以为君。 怎么可以做我的君子？

《序》：“《鹉之奔奔》，刺卫宣姜(姜姓王姬，宣公[公元前 718—前 699 年]之妃，参看 SMC., iv, 第 196 页以下)也，卫人以为宣姜(之所为)，鹉鹊之不若也。”

《郑笺》：“宣姜(宣公的第二任妻子)……与公子顽(宣公之子)为淫乱，行不如禽鸟。”(参见孔颖达第 3、4 句注疏：“宣姜失其常匹，曾鹉鹊之不如矣。”)

1. 和 2. 按《郑笺》(误作《毛传》)，第 1、2 句的描写助词“奔奔，疆疆，言其(鹉鹊)居有常匹，(孔颖达疏：“不乱其类。”[类：德：姓，见《国语·晋语》]即，近亲不婚。)飞则相随之貌。”(这两个描写助词叙鹉鹊飞则相随之貌)参见《关雎》，1. 和 2.。

4. “兄”指“君之兄”顽，惠公(宣公的继承者)之兄(《毛传》、《郑笺》)——兄亦指情人或丈夫，见《郑风·扬之水》第 3 句(注)及《邶风·谷风》第二章及下页。

5. 君，国小君(即王妃，非指国君)。《毛传》：“小君谓宣姜。”

考异：之，而。

描写助词考异：奔，贲；疆，姜。《皇清经解续编》，卷 1171，第 46 页。

政治性解释依靠其字面义“兄”，以及政治义“君”。

主题：野兽的交配，反讽的拒绝。

(八)《东山》(《豳风》三，C-167，L-235)

41. 仓庚于飞， 金莺在天空飞翔，
42. 熠熠其羽。 它的翅膀闪闪发亮！
43. 之子于归， 这个姑娘就要出嫁了，
44. 皇驳其马。 她的马匹浑身染满红色！

征役悲歌的片断。

41.“仓庚鸣”，来自历法的主题。《夏小正》二月，《礼记·月令》(Couvreur, 第340页)。

44.主题:婚礼队伍中的马,参见《汉广》。

(九)《鹊巢》(《召南》一, C-16, L-20)

- | | |
|-----------|-------------|
| 1. 维鹊有巢, | 喜鹊做好了窠巢, |
| 2. 维鸠居之。 | 斑鸠却住进里面! |
| 3. 之子于归, | 这个女子要出嫁了, |
| 4. 百两御之。 | 百辆车子亲迎她! |
| 5. 维鹊有巢, | 喜鹊做好了窠巢, |
| 6. 维鸠方之。 | 斑鸠却占在里面! |
| 7. 之子于归, | 这个女子要出嫁了, |
| 8. 百两将之。 | 百辆马车去送她! |
| 9. 维鹊有巢, | 喜鹊做好窠巢, |
| 10. 维鸠盈之。 | 斑鸠却住满里面! |
| 11. 之子于归, | 这个女子要出嫁了, |
| 12. 百两成之。 | 百辆马车成就她的荣耀! |

《序》：“《鹊巢》，夫人之德也。国君积行累功，以致爵位。夫人起家而居有之，德如鸛鳩，乃可以配焉。”

1. 和 2. 按《毛传》，鹊象征国君，鸠象征后妃。

4. “百两，百乘也。”按《毛传》：“诸侯之子嫁于诸侯，送御皆百乘。”

“御，迎也。”按《郑笺》，注意在《仪礼·士昏礼》中，新郎的随从称为“御”。

6. “方，有之也。”（《毛传》）



8.“将，送也。”(《毛传》)按《仪礼·士昏礼》，新娘之随从称“媵”，意思是护送。

10.“盈，满也。”(《毛传》)按《郑笺》，“满者，言众媵姪娣之多”，房间都塞满了人。诸侯一次娶同姓九女，即：一个正妻的娣(表妹)，一个正妻的姪(晚正妻一辈者)，再从同姓的其他两个国家选出同样关系的三个女子组成另外两组(每组长者称“媵”，其他两人称“娣”和“姪”)。主要参看：《左传·隐公元年》(Leg.3)；杜预《公羊传》及何休《穀梁传》中《春秋·成公八年》注(Leg.366)；杜预《左传注》；杜预《公羊传·成公九年》注(Leg.370)；杜预《公羊传》及何休(《穀梁传》)中《春秋·庄公十九年》注(Leg.98)。《公羊传》注及何休——《仪礼·士昏礼》——《唐风·绸缪》和《召南·采芣》；Couvreur, 第25页。

12.成，“能成百两之礼也”(《毛传》)。第10句“盈”与之相对应。

“百”指全部。参看，“百物”即万物。

鹊是预示好兆头的鸟，称“喜鹊”，通常与结婚的观念联系在一起。见其在《牛郎织女》中的角色(参看德格鲁特，《厦门的节庆》，第439—440页，以及本书卷末)。鹊亦是婚姻忠贞的象征。参看《鹊之奔奔》及Couvreur, *Li chi*, ii, 507的Piao chi(《礼记·表記》)。鹊在12月初营巢；Yueh ling, Couvreur, I, 第405页(《礼记·月令》)。

斑尾林鸽或斑鸠，在3月鸣叫(《礼记·月令》，Couvreur, *Li chi*, i, 第350页)，与采桑联系在一起，使歌谣具有春天的氛围。参看《周南·汉广》第23和24句。“仲春二月，鹰化为鸠。”(见《月令》，Couvreur, i, 第340页)参看Hsia hsia cheng(《夏小正》)，孟春之月。“(仲秋)八月，鸠化为鹰”，见《礼记·王制》(*Li chi*, Wang shih, ii, Couvreur, i, 第283页)。

考异：雝，鹊；御，讶及迓。《皇清经解续编》，卷1171，第11页。

注意：韵律极为简单，从虚词的重复出现和词的对仗可以看出，如：第1句和2句的“维”，第3句和4句的“之”，第10句和12句的“盈”、“成”。

古典注释虽然较接近诗的原意，但仍有所曲解。

诗句格式上的对称在鹊和新娘、鸠和“御”(所乘马车)之间建立了对

应关系。在第三章,虽然郑和毛都承认,鸠是“御”的象征。但他们并不承认这同样适用于第一句,其目的是使他们能够像《序》中表达的那样强调妻子对丈夫的服从。

结婚歌。

主题:鸟,新娘的马车。

(十)《野有蔓草》(《郑风》二十,C-101,L-147)

1. 野有蔓草,	野间长满了蔓草,
2. 零露漙兮。	草上坠满了露珠。
3. 有美一人,	他是一个英俊的青年,
4. 清扬婉兮。	长着美丽的眼睛。
5. 邂逅相遇,	我们偶然相遇,
6. 适我愿兮。	这正是我所期望的。

7. 野有蔓草,	野间长满了蔓草,
8. 零露瀼瀼。	草上覆满了露珠。
9. 有美一人,	他是一个英俊的青年,
10. 婉如清扬。	长着美丽的眼睛。
11. 邂逅相遇,	我们偶然相遇,
12. 与子偕臧。	这一切是多么确当。

《序》:“《野有蔓草》,思遇时也,君之泽不下流,民穷于兵革,男女失时,思不期(诸侯规定的年轻男女的集体聚会)而会(个人单独的幽会)焉。”参见《周礼·地官·媒氏》(《郑笺》:“不相与期而自俱会。”)。

1.和2.“漙,盛多也。”《毛传》:兴。《毛传》以为郊外野中有蔓延之草,草之所以能延蔓者,由天有陨落之露漙漙然,露润之兮以兴民,所以能藩息者,由君有恩泽之化,养育之兮。《郑笺》则认为,这句是表示时间,“谓仲春之时,草始生,霜为露也”(参见《蒹葭》,在秋天的相应时期,这些



事件也随之相反)。引《周礼》可证：“仲春之月，令会男女之无夫家者。”（《毛传》：失时意为超龄。《郑笺》：失时意为错过了合适的仲春二月）

4. 清扬，眉目之间。“婉，美也。”（《毛传》）

5. 邂逅，指他们相逢在习俗规定的大聚会上，并没有预先的约定（《毛传》：“邂逅，不期而会，适其时愿。”）。

6. 按《毛传》：“适其时（适龄而婚）愿。”

8. 瀼瀼，描写助词，“露多貌”。

12. “臧，善也。”（《毛传》）

朱熹：男女相会于野田草露之间。

考异：溥，团及專；零，靈；婉，碗；扬，阳；逅，遴及觀（参见《草虫》第6句和《车辇》第23、29句）。《皇清经解续编》，卷1172，第11、12页。

这些注释非常重要：这表明，在中国学者看来，《周礼》规定的乡村青年男女集会并没有不道德的因素，但在乱世，这些集会实际上给个人之间预先约会提供了场合。参看本书“竞赛”一节，以及卷末。

主题：露水，春天的邂逅。

参看《蒹葭》（《行露》，第12、13、14句；参见附录一）。

（十一）《行露》（《召南》六，C-20，L-27）

- | | |
|----------|---------------|
| 1. 厌浥行露， | 道路上覆满了露水。 |
| 2. 岂不夙夜？ | 为什么不是早晨也不是夜晚？ |
| 3. 谓行多露。 | 道路在露水下有多么潮湿。 |

《行露》全篇及其评注见附录一。

（十二）《北风》（《邶风》十六，C-48，L-67）

- | | |
|----------|-----------------|
| 1. 北风其凉， | 北风多么寒冷， |
| 2. 雨雪其雱。 | 雨雪正在吹袭。 |
| 3. 惠而好我， | 啊，如果你真心爱我，就请温柔地 |

- | | |
|-----------|-----------------|
| 4. 携手同行。 | 与我携手同行。 |
| 5. 其虚其邪？ | 为什么要逗留？为什么要延迟？ |
| 6. 既亟只且。 | 时间多么匆忙，多么紧迫。 |
| 7. 北风其喈， | 北风多么狂暴， |
| 8. 雨雪其霏。 | 到处都是雨雪成堆。 |
| 9. 惠而好我， | 啊，如果你真心爱我，就请温柔地 |
| 10. 携手同归。 | 与我携手同行。 |
| 11. 其虚其邪？ | 为什么要逗留？为什么要延迟？ |
| 12. 既亟只且。 | 时间多么匆忙，多么紧迫。 |
| 13. 莫赤匪狐， | 没有什么比狐狸更红， |
| 14. 莫黑匪乌。 | 没有什么比乌鸦更黑。 |
| 15. 惠而好我， | 啊，如果你真心爱我，就请温柔地 |
| 16. 携手同车。 | 与我携手同行。 |
| 17. 其虚其邪？ | 为什么要逗留？为什么要延迟？ |
| 18. 既亟只且。 | 时间多么匆忙，多么紧迫。 |

《序》：“《北风》，刺虐也。卫国并为威虐，百姓不亲，莫不相携持而去也。”

1. 和 2. 雩，叙风雨之盛貌。

按《郑笺》，兴：天气恶劣为暴政之征兆（“寒凉之风，病害万物。兴者，喻君政教酷暴，使民散乱。”）。参看《野有蔓草·序》，第 1、2 句。

5. “虚，虚也。”（《毛传》）邪读如徐（《郑笺》）。

6. “亟，急也。”（《毛传》）

7. 按《毛传》：“喈，疾貌。”参看《风雨》，第 2 句。

8. 霏，同雩貌（《毛传》）。

13. 和 14. 按《郑笺》，应译为：



那些狐狸，它们都是红色的， 赤则狐也，
那些乌鸦，它们都是黑色的。 黑则乌也。

这是寓喻“君臣相承(臣受君恶之影响),为恶如一”。

主题:天气,邀请。

表明极力劝说的作用,参见《邶风·击鼓》,第15句。

(十三)《风雨》(《郑风》十六,C-98,L-143)

1. 风雨凄凄， 风雨到处弥漫，
2. 鸡鸣喈喈。 公鸡开始报晓！
3. 既见君子， 一见到我的君子，
4. 云胡不夷？ 我怎会不感到平静？

《序》：“《风雨》，思君子也。乱世则也思君子，不改其度焉(不像其他人那样放纵无度)。”

1. 描写助词“凄凄”，叙风雨之状。

2. 描写助词“喈喈”，鸡鸣声。参看《北风》，第7句。

1. 和 2. 按《毛传》和《郑笺》：“风且雨凄凄然，鸡犹守时而鸣……喻君子虽居乱世，不变改其节度。”

4. “胡，何；夷，说也。”(《毛传》)参见《草虫》，第21句。

第二章和第三章除脚韵之外，余皆与第一章相同。

朱熹：“淫奔之女，言当此之时，见其所期之人，而心悦也。”

主题:天气,幽会。

(十四)《殷其雷》(《召南》八,C-23,L-29)

1. 殷其雷， 天上雷声滚滚，
2. 在南山之阳。 在南山的南坡之上。

- | | |
|----------|------------|
| 3. 何斯违斯？ | 为什么他还没有到来？ |
| 4. 莫敢或遑。 | 难道他不敢偷闲吗？ |
| 5. 振振君子， | 啊，我的君子， |
| 6. 归哉归哉。 | 请你回来吧，回来吧。 |

《序》：“《殷其雷》，(以臣子对国君承担的义务)劝以义也。召南之大夫，远行(到外国)从政，不遑宁处，其室家能闵其勤劳，劝以义也。”

1. “殷，雷声也。”(《毛传》)

2. “山南曰阳。”(《毛传》)按《毛传》：“山出云雨以润天下。”

按《郑笺》：“召南大夫以王命施号令于四方，犹雷殷殷然发声于山之阳。”

3. “斯，此。”(《毛传》)“违，去”(《毛传》)、“远”(《郑笺》)。

4. “遑，暇。”(《毛传》)

5. 振振，描写助词，“信厚也。”(《毛传》)参见《螽斯》第4句及《周南·麟之趾》第2句。

第二章和第三章仅仅是第二句和第四句押韵的不同。

考异：殷，隐；雷，雷；遑，惶。《皇清经解续编》，卷1171，第17页。

主题：不在家，天气。

(十五)《蓍兮》(《郑风》十一，C-95，L-138)

- | | |
|----------|------------------|
| 1. 蓍兮蓍兮， | 枯叶啊，枯叶， |
| 2. 风其吹女。 | 风来将你吹起。 |
| 3. 叔兮伯兮， | 叔呀，伯呀， |
| 4. 倡予和女。 | 请你们歌唱吧：我们会与你们同唱。 |
| 5. 蓍兮蓍兮， | 枯叶啊，枯叶， |
| 6. 风其漂女。 | 风来将你吹动。 |
| 7. 叔兮伯兮， | 叔呀，伯呀， |
| 8. 倡予要女。 | 请你们歌唱吧：我们会与你们同唱。 |



《序》：“《莛兮》，刺忽(郑昭公，公元前 696—前 695 年在位)也，君弱臣强，不倡而和也。”(按《郑笺》：“君臣各失其礼，不相倡和。”)

1. 和 2. 兴，“木叶槁，待风乃落”(《郑笺》)，“人臣待君倡而后和”(《毛传》)。

3. 按《毛传》：“言群臣长幼也。”参看《丰》，第 9、13 句。

4. “君倡(只有这时候)臣和也。”

“和”是对“倡”之应答，即唱和歌中的答歌。

8. “要，成。”表示歌唱之结束。

考异：倡，唱；漂，飘。《皇清经解续编》，卷 1172，第 6 页。

参看《丰·序》：“阳(男)唱而阴(女)不和。”

象征主义注释的立足点是，如同月对日、阴对阳、妻对夫，臣子相对于国君亦处于卑贱的位置，由此可见主题的转换。

主题：枯萎的树叶，秋天的唱和歌(十月；参见《邶风·七月》及《氓》第 31 句)。

(十六)《蟋蟀》(《邶风》七，C-58，L-83)

1. 蟋蟀在东，	彩虹悬挂在东方，
2. 莫之敢指。	谁也不敢指点。
3. 女子有行，	当姑娘出嫁之后，
4. 远父母兄弟。	远离了父母和兄弟。

5. 朝济于西，	晨雾弥漫在西方，
6. 崇朝其雨。	整个早晨都会下雨。
7. 女子有行，	当姑娘出嫁之后，
8. 远兄弟父母。	远离了兄弟和父母。

9. 乃如之人也，	你看到的这个姑娘啊，
-----------	------------

10. 怀昏姻也。 她正梦到她的婚姻。
 11. 大无信也, 她不再保有她的贞洁,
 12. 不知命也。 就在定下婚事以前。

《序》：“《蝮蛛》，止奔也。卫文公（公元前650—前634年，参看SMC., iv, 第200页）能以道化其民，淫奔之耻，国人不齿也。”（不齿的字面意思是，不与他们按照年龄长幼来定尊卑秩序。）

1. 和 2. 按《毛传》：“夫妇过礼，则虹气盛，君子见戒，而惧讳之，莫之敢指。”

《郑笺》：“虹，天气之戒，尚无敢指者，况淫奔之女，谁敢视之。”

3. 和 4. “妇人生而有适人之道（于理当嫁者，孔颖达疏），何忧于不嫁而为淫奔之过乎，恶之甚。”

5. “济，升。”（《毛传》）

6. “崇，终也。”“从旦至食时为终朝。”（《毛传》）

5. 和 6. 按《郑笺》：“朝有升气于西方，终其朝则雨。气应自然，以言妇人生而有适人之道，亦性自然。”（即郑对第3、4句的解释）

9. 和 10. 按《郑笺》：“思婚姻之事乎，言其淫奔之过恶之大。”

11. 和 12. 按《毛传》，此女“不待命也”。按《郑笺》：“淫奔之女，大无贞洁之信，又不知婚姻当待父母之命，恶之也。”参见《仪礼·士昏礼》。

考异：蝮，蛛，济，跻；也，兮。《皇清经解续编》，卷1171，第47页。

注意最后一章的独特押韵。每行的最后一字是休止虚词。

主题：雨和虹，离别亲人（外婚制规则），也可能是（附带的意义上）结婚歌，对新娘的仪式性预兆。

见附录二关于虹的注释。

(十七)《候人》(《曹风》二, C-156, L-222)

13. 荟兮蔚兮, 多么轻薄啊, 多么漂浮,
 14. 南山朝济。 晨雾正弥漫在南山上。



15. 婉兮变兮， 多么漂亮啊，多么迷人，
16. 季女斯饥。 年轻姑娘们是多么饥饿。

上面是歌谣的最后一章，因被曲解过甚，难以理解。

13. 和 15. 注意每句最后一个字构成的对句。

14. 主题：山上的薄雾。参看《蝮蛛》，第 5 句。

16. 主题：饥饿。参看《汝坟》，第 4 句。比较附录三的《客家山歌》六。

(十八)《采葛》(《王风》八, C-82, L-120)

1. 彼采葛兮， 他正在采集葛草。
2. 一日不见， 我一天没有见过他，
3. 如三月兮。 好像过了三个月那么久。
4. 彼采萧兮， 他正在采集蒿草。
5. 一日不见， 我一天没有见过他，
6. 如三秋兮。 好像过了三个秋天那么久。
7. 彼采艾兮， 他正在采集艾草。
8. 一日不见， 我一天没有见过他，
9. 如三岁兮。 好像过了三年那么久。

以丰收和不在家为主题的一首很简单的诗。参看《子衿》第 11 句。

(十九)《采芣苢》(《周南》八, C-12, L-14)

1. 采采芣苢， 让我们来采，来采车前草，
2. 薄言采之。 来吧，我们来采吧。
3. 采采芣苢， 让我们来采，来采车前草，
4. 薄言有之。 来吧，我们来摘吧。

《序》：“《芣苢》，后妃之美也。和平则妇人乐有子矣。”

1. 和 2. “《芣苢》……宜怀妊焉。”（《毛传》）“治妇人难产。”（孔颖达）

4. 和 6. 以及 8. 有，掇，捋，都是表示采集的词。

10. 和 12. 袺，撝，有极细微的差别。“袺，执衽”；撝，“扱其衽于带间”。

第三章由同样的诗句构成。

考异：苢，苢（苢字有表示植物和谷物的种种表现）。禹之母吞薏苡而生禹。

关于撝，见《皇清经解续编》，卷 1171，第 7、8 页。

注意此诗在写作手法上的单一性。

主题：收获的歌谣，采集草药。

（二十）《采芣》（《小雅·都人士之什》二，C-307，L-411）

1. 终朝采芣，	整个早晨我都在采芣菜，
2. 不盈一掬。	却不满一捧。
3. 予发曲局，	看，我的头发都散乱了，
4. 薄言归沐。	我要回来洗濯。

5. 终朝采蓝，	整个早晨我都在采蓝草，
6. 不盈一襜。	却装不满我的裙兜。
7. 五日为期，	他约定在第五天，
8. 六日不詹。	到了第六天也没有出现。

9. 之子于狩，	如果你去打猎，
10. 言鞞其弓。	我会把弓放进弓匣。
11. 之子于钓，	如果你去钓鱼，
12. 言纶之绳。	我会把线连在绳上。



- | | |
|-----------|-------------|
| 13. 其钓维何? | 你钓到了什么鱼? |
| 14. 维鲂及魴。 | 有鳊鱼,有鲢鱼。 |
| 15. 维鲂及魴, | 有鳊鱼,有鲢鱼, |
| 16. 薄言观者。 | 看吧,一下钓了这么多! |

《序》：“《采绿》，刺怨旷也，幽王之时，多怨旷者也。”

1. 和 2. 兴，表示夫妇长久的分离，造成劳动中“不专于事”。

3. 和 4. 按《毛传》：“妇人，夫不在，则不容饰。”《郑笺》特别提到不修饰头发。参看《礼记·内则》(Couvreur, i, 第 661 页)和《卫风》八(Couvreur, 第 73 页, XXb)。

(二十 B)《伯兮》(《卫风》八)

伯兮揭兮，	我的君子，啊，他是多么英武！
邦之桀兮！	在整个国家中他都没有对手！
伯也投殳，	我的君子，啊，他身佩长矛，
为王前驱。	在君王车前充任护卫。

自伯之东，	自从我的君子他去了东方，
首如飞蓬。	我的头就像那飞蓬一样。
岂无膏沐？	难道是我没有香膏和香水？
谁适为容？	但我修饰容颜给谁看？

(参看[三七]第 4、8、12 句)

其雨其雨，	下雨吧，下雨吧！
杲杲出日。	太阳闪闪地升起了。
愿言思伯，	我多么思念我的君子，
甘心首疾。	苦在心上，痛在头上。

焉得谖草？	在哪里才能得到忘忧草？
言树之背。	我要把它种在房屋前面。
愿言思伯，	我多么思念我的君子，
使我心痲。	直到心中无法承受。

7.和 8.按《毛传》：妻应五日与夫同房一次（“妇人五日一御”）。参看《礼记·内则》（Couvreur, i, 第 661 页）。按《郑笺》，五日为五月这整个月，六日为六月这整个月，意思是已经过了该回来的日期了（“五日、六日者，五月之日、六月之日也。归期已过犹未到也。”）。

9.—16. 比较《女曰鸡鸣》第 5—12 句。

主题：性交，收获，渔猎，分离，会餐。

(二十一)《七月》(《豳风》一, C-160, L-226)

14. 春日载阳，	当春天日子变得温暖时，
15. 有鸣仓庚。	金莺开始歌唱。
16. 女执懿筐，	姑娘们手里挎着筐子，
17. 遵彼微行。	走在野间小路上。
18. 爰求柔桑，	采集纤柔的桑叶，
19. 春日迟迟。	春天的日子开始变长。
20. 采蘩祁祁，	她们成群结队采白蒿，
21. 女心伤悲。	姑娘们心中无限伤悲，
22. 殆及公子同归。	时间到了，她们要与公子们同归。

这是一首可冠以“工作与时间”之名的长诗的第二章，被认为是周公（约公元前 1144 年）之作。他赋诗向成王进言，希望能说服成王运用自身的王室之德，使人事与自然秩序合拍。

15. 主题：莺。参看《东山》第 41 句，及《月令》中的仲春二月。关于这个主题评论，见《田园主题》。



21. 按《毛传》：“春女悲，秋士悲，感其物化(身体变化)也。”按《郑笺》：“春女感阳气而思男，秋士感阴气而思女，是其物化，所以悲也。”

(二十二)《摽有梅》(《召南》九, C-24, L-30)

1. 摽有梅，	梅子掉落下来了，
2. 其实七兮。	只剩下七个。
3. 求我庶士，	年轻的男子，来向我们求婚吧，
4. 迨其吉兮。	这正是吉利的时候。

5. 摽有梅，	梅子掉落下来了，
6. 其实三兮。	只剩下七个。
7. 求我庶士，	年轻的男子，来向我们求婚吧，
8. 迨其今兮。	现在正是好时候！

9. 摽有梅，	梅子掉落下来了，
10. 顷筐暨之。	拿筐子来装满吧。
11. 求我庶士，	年轻的男子，来向我们求婚吧，
12. 迨其谓之。	现在正是开口的时候！

《序》：“《摽有梅》，男女及时(而婚)也，召南之国，被文王之化，男女得以及时也。”

这里用的“时”字，既指结婚合适的季节，也指合适的年龄。由于在考据方面对结婚年龄和季节还争论不下，因此，对这首诗的象征解释众说纷纭。大概的意见是：

(a)按《毛传》，男子的适婚年龄是 25 到 30 岁，女子是 15 到 20 岁。快成熟的梅子(梅子的掉落依照成熟程度)象征着订婚男女的年龄。在第一章，还剩下七个——意思是还剩十分之七，即十分之三的梅子掉下来了。在这一成熟阶段，梅子代表的是男子 26 或 27 岁，女子 16 或 17 岁。第二

章,梅子剩下三个,即十分之三。这是代表男子 28 或 29 岁,女子 18 或 19 岁。第三章一个不剩了;全都熟透了;男子满 30 岁,女子满 20 岁。

(b)女子 20 岁和男子 30 岁是必须结婚的年龄:在这个年龄,没有任何象征的应用。

(c)春天是结婚季节。梅子季节过后就已经可以结婚的男女,要等待下一个春天的到来,届时他们不需要任何结婚仪式,就可以主动地婚配,以繁衍国家的人口(《郑笺》引自《周礼·地官·媒氏》)。

(d)结婚的季节是秋天。梅子落光之时,是夏末最后一个月,这是求婚的时候了。

4. 吉,善(《毛传》)。迨,及(《郑笺》)。

考异:標,標;葶,蕤及葶;梅,媒;倾,顷;墜,撻。

“媒”与“媒”谐音。波尼法西(Colonel Bonifacy)告诉我说,在蛮子(Man)的诗歌中,梅子树(或者梅子树的花)是童贞的象征。参看附录三。

注意“求”的用法。参见《野有死麕》第 4 句和《关雎》第 8、9 句。比较《野有死麕》第 4 句。在春季里订下婚约;还要有秋季的仪式,特别是请媒人出面。

一首收获的歌谣。

主题:邀请。

显而易见,《诗经》歌谣中常常包含一些从自然界借来的主题,对这些主题的描述不仅生动感人,而且闪烁着火花。对于这些变化甚微的题目,我称之为田园主题。有时,展示在我们面前的是一棵生机盎然的树,当人们赞美它的花、果、枝叶时,似乎在植物的生长与人类心灵的觉醒之间画上了一条平行线。^①

有时,我们看到,田野间动物呼朋唤友,并聚集在一起,或者,鸟儿比翼双飞或成群翱翔,共同鸣叫或交相应答,聚集在密林深处,或栖息于河

^① 参见《桃夭》、《隰有萋楚》、《隰桑》。



心小岛。^① 因此,动物之爱似乎是与人类之爱相对应的。雷、雪、风、露、雨和虹等天候,或者收获,果实和草药的采集都为情感的表露提供了一个框架或契机。

诗人在描写人类情感时,常常借助自然界的景象,这是我们熟悉的做法。当以爱情为主题时,基本上都用风景作背景,而且,传统的做法是,田园诗应该借助乡野景象来精雕细琢。那么,《诗经》的诗人们将这些田园主题包含在诗歌里面,这是否仅仅出于修辞上的考虑?

中国人显然是这么认为的^②:他们认为,这些主题是“比”或“兴”,也就是说,它们显然都是诗歌表意的文学手法。但如果真这样的话,那这些诗人是多么的缺乏想像力啊!他们的想像力又是多么的单调!如果这些主题只是起修辞作用,那么,仅仅关于田园景象的选择就令人难以理解。例如:树比花要更多入诗;开花极少提及;花通常只是次要的。否则,即使花本身代表什么的话,我们用其他方法也可以发现,这些诗歌与通常的情歌是不一样的。^③ 田园景象的选择并不是一个个人鉴赏力的问题,但是,即使我们有必要了解古代诗人喜欢什么样的景象,我们也不能够判断,最好还是不要太苛求我们的观察。尽管这样做也有帮助,但我们必然会问,田园主题除了修辞作用外,就没有其他什么意义了吗?

我们必须注意中国学者所说的“比”和“兴”。这些术语与其说是文学家使用的创作手法,不如说是卫道士运用的一个体系。田园景象的运用并不仅仅是简单地表达观念,或使之更能吸引人们的注意,其自身就具有道德价值。这在某些主题上极为明显。例如,鸟儿比翼双飞的景象,其本身就是对忠诚的告诫。那么,如果借助自然界的比喻(“比”)来表达情感的话,其原因与其说因为人们感知到自然之美,还不如说因为顺应自然是合乎道德的这一事实。在最初我们认为具有艺术内涵的地方,可能都包

① 参见《螽斯》、《鸛之奔奔》,也见《匏有苦叶》第9句;《关雎》、《草虫》第1—2句;《车舝》第8句。

② 参见《诗经》的《序》。参考顾赛芬的《序》和理雅各的《绪论》。

③ 参见《何彼裵矣》。周王姬下嫁齐侯的仪式歌。

含着道德的内涵。基于这种新的见地,我们就容易理解,为什么田园主题会是如此的重要,又是如此的单一。

除了一些注释用从主题直接派生出来的教义来解释主题外,还会经常出现其他一些注释,这些注释在该主题中发现了^①对时间的指代。例如,如果诗句中提到开花的桃树^①,那就表明诗歌的场景是春天,花也就被赋予“兴”的意义。这两种解释之间的差异并没有想像的那么大。能够顺应自然秩序的人,应该更进一步地效仿自然,在规定时间内行事。鸟儿比翼双飞、躲起来交尾,就是婚姻生活法则的例证;鸟儿交尾的时间也正好是人们结婚的季节。

文学家把田园主题视为历法时谚,对此我们无须感到诧异。这一看法极为支持对诗歌所作的道德诠释。当野间蔓草布满露水的时候,两个恋人还会相会吗?^②这首诗在事实上证明了,春天已经过去了;结果就是说,结婚的季节已经结束,诗歌最终要说的是,由于男女仍然继续幽会,这表明他们所在国家的国君没有布民以善政。另一方面,如果年轻的女子,无论在清晨还是夜晚,都拒绝踏上布满露水的小径去幽会呢?^③那就证明了诸侯的道德^④,因此,其臣民的行为处事都符合自然秩序(“道”)。

当然,我们没有必要处处遵循注释家的解释;但另一方面,如果认为他们所运用的象征主义在其领域内完全没有依据,那也是过于武断了。显然,如果田园主题是从人们对自然的某种朦胧的诗性情感中产生的,象征主义就没有什么根基可言。但如果田园主题是从季节性仪式中产生的,那么,象征主义就有根基了。

事实上,在农业历法中,从相似俚谚中的同样日期中,我们照样可以发现这些田野主题。现存的古历还有好几种。其中有四种是特别值得我

① 参见《桃夭》第2句。

② 参见《野有蔓草》。

③ 参见《行露》。

④ 道德,统治者对人和自然具有的调控能力,见本书第182页以下,以及第75页的注一。之所以要解释道德,是这个词被到处使用,尤其是在每首诗的《序》里。



们来作一番比较的:《夏小正》^①,这是最为古老的一种,保存在《大戴礼记》中;《月令》,^②这是《礼记》中的一卷,出现在其他书中的都大同小异;《管子》卷三中有一部分也是一种历法^③;最后一种是在《汲冢周书》卷六^④。通过以上这些历法的研究,我们可以得出以下事实。(1)所有历法都是农事历法,以俚谚来划分一年。(2)所有历法都尽力将每句谚语与天文历法上的一个日子配在一起。(3)一年的划分方法有好几种:《管子》把一年分为三十期,每期十二天(春、秋各八期,夏、冬各七期)。《汲冢周书》把一年分为二十四期,每期十五天,且每期又分三小期,每小期五天。每期都用一句农谚来表示。《月令》和《夏小正》都只是把年分成月,但在以一至两段来总括各个月的《月令》中,可以发现《汲冢周书》中用来代表十五天或五天的名称。上述这些名称也大都出现在《夏小正》中,用于每月的主题。(4)在不同的历法中,农谚并不总是指同一天。例如,《夏小正》记“孟春之月,鹰化为鸠”,而《月令》和《汲冢周书》都认为是“仲春之月”。

这几种历法的形成很容易解释:各种理论思考,对于对称和精确的日益关注,共同激发着分类工作,最终促成了历法的产生。它们是由考据家在研究类似于诗歌中田野主题的对象时创造出来的。但这样会带来一个问题:究竟是诗人在作品中引用了历法的俚谚呢,还是历法是由歌谣的片断组成的?

读《夏小正》,没有人不被它独特的形制所震动。全文语句极短,也不连贯,最长的句子也不过三四个字,文字顺序也非常怪异^⑤,注释家不得不加注,大意是说,只有假设这些文字的顺序是按照它们所代表事物对感官刺激的先后顺序来排列的,才能解释得通。换言之,“鸣弋^⑥”的排序就

① 《夏小正》,见《皇清经解续编》卷 573—578 的版本。

② Couvreur, i, 第 331—410 页。

③ 《管子·幼官》章。

④ 存于《汉魏丛书》。

⑤ 一月雁北乡。二月来降燕乃睇,时有见睇始收。九月遵鸿雁。陟玄鸟蜚。十一月陨麋角。

⑥ 鸣弋。十二月。

是因为先听到鸣叫声,然后才知道是弋^①。类似的还有其他句子^②:“有鸣仓庚”。这种表达法在历书中看起来很怪异,事实上,《月令》中说得很简单,“仓庚鸣”。^③《月令》才是真正的散文文体和句法。而另一方面,《夏小正》的表达法是诗歌性质的。事实上,这让我们想起《诗经》中的一句诗,也正好是这样的形式。^④

由于在最古老的历法中发现了诗歌用语的例子,我们似乎可以合理地认为,诗歌的田野主题并非是诗歌从农历中借来的谚语,历法反而是借助田园诗写成的。但我们还是不要太草率了。诗歌的主题和历法的谚语还可能拥有共同的源头;诗人们也可能去做稽古工作,就像学者那样,利用许多谚语。在这种情况下,田园主题根本无法证明,那些诗歌的起源与学者无关;它们可能就是精练的文学家因尊重古语而写就的作品。

在孔夫子删定的《诗经》中,有一篇非常特别的诗《七月》^⑤,它的地位是无与伦比的,被认为是大圣人周公在上古时所作,他的目的是要证明,统治者的美德(“王化”)足以促成人事和万物之道的和谐秩序。这首长诗是一篇诗体历书,每一行都是一句农谚,标志着一年中的一个时期。这是一种中国“岁时记”。

现在我们应该明白,这些“岁时记”绝不是学者们以诗消遣的产物,也不是学者编纂的民间谚语。这首诗是一个实体;它具有统一性,也具有意义;它具有无可置疑的仪式重要性。在一年农事终结时的收获节上,人们唱着这首歌,而且,在本诗的最后部分,还描述了这一节庆。^⑥ 打谷场打

① 鸣而后知其弋也。

② 有鸣仓庚;啼莺。

③ Couvreur, i, 第 340 页的《礼记》。仓庚鸣:莺啼。

④ Couvreur, 第 161 页的《摽有梅》第 14 句:这句出现在一首节庆的诗歌中,即七月,这完全就是一首用诗写成的历书。见下面的注。

⑤ Couvreur, 第 161 页的《豳风·七月》。见《七月》的摘录。

⑥ Couvreur, 第 165 页第八章。比较 Couvreur, 第 441 页的《周颂·三》(以及前面的诗)。关于十月的节庆,见本书 168 页以下。《周礼》在菑章条中证明,《七月》具有仪式用途。参看 Biot, ii, 第 65—66 页。同一段还提到《东山》也有仪式用途,诗中充满了历书中的谚语,而注释者把它解作关于军事的诗歌。也见 Couvreur, 第 120 页的《唐风·蟋蟀》。



扫得干干净净,酒坛也搬到了那里,用羊羔做牺牲,人们用犀角杯饮酒,相互庆祝,在持续的欢乐氛围中,人们开始歌唱过去一年中的“工作与时日”。毫无疑问,这些诗歌是现存的或多或少更具系统性的历书的源头,这一事实说明了何以会在历书中发现诗歌用语。反过来,如果诗歌中出现了历书的谚语,我们也有可能去推导缘由。难道我们没有被引导着认为,如同《七月》这首歌谣一样,诗歌或多或少是从季节性节庆中直接产生的?

至少我们确定了一个事实:田园主题在《诗经》歌谣中的重要地位,以及,对诗歌的注释者来说(即使诗歌被认为是学者之作,而注释者也在某种程度上犯了错误),标志着季节习俗在中国古代生活和思想中的重要地位。

乡村爱情

(二十三)《出其东门》(《郑风》十九,C-100,L-146)

- | | |
|-----------|-------------|
| 1. 出其东门, | 出了东门外, |
| 2. 有女如云。 | 女子们好似些云彩。 |
| 3. 虽则如云, | 好似些云彩者不假, |
| 4. 匪我思存。 | 不是我心念的个人儿。 |
| 5. 缟衣綦巾, | 那个身穿白袍和青巾的, |
| 6. 聊乐我员。 | 才是让我欢欣的人。 |
|
 | |
| 7. 出其闾闾, | 在门堡之外, |
| 8. 有女如荼。 | 女子们好似些白茶。 |
| 9. 虽则如荼, | 好似白茶不假, |
| 10. 匪我思且。 | 不是我心想的个人儿, |
| 11. 缟衣茹蘂, | 那个身穿白袍和红巾的, |
| 12. 聊可与娱。 | 才是让我迷醉的人。 |

《序》：“《出其东门》，闵乱也。公子五争^①，兵革不息，男女相弃，民人思保其室家焉。”参看《溱洧·序》。

2.按《毛传》：“如云，众多也。”按《郑笺》，到处游荡的女子或与丈夫失散的女子（“有女，谓诸见弃者也。”）（乱世遭致的夫妇相离）。

5.按《毛传》：“缟衣，白色，男服也。綦巾，苍艾色，女服也。”这句诗象征性地表达了綦巾缟衣并存以及夫妇不相离的愿望。按《郑笺》，缟衣綦巾是指代妇女（“以衣巾言之”）。

7.《毛传》：阨，曲城也；阨，城台也。

8.按《郑笺》，“荼，茅秀，物之轻者，飞行无常”，指代反复无常。

11.《毛传》：“茹蘼，茅蒐。”

12.《毛传》：“娱，乐”，指节日中的欢娱。

文字考异：綦，鞞；员，云及兔；娱，虞。

主题：村落外的聚会。

比较《郑风·蔹兮》，《东门之墉》。《序》：“东门之墉，刺乱也，男女有不待礼而相奔者也。”

(二十三 B)《东门之墉》(《郑风》十五)

- | | |
|----------|-----------|
| 1. 东门之墉， | 东门外有平地呢， |
| 2. 茹蘼在阪。 | 茜草长上个坡坡了。 |
| 3. 其室则迩， | 那所房子近在咫尺， |
| 4. 其人甚远。 | 那个人儿却很遥远。 |
| 5. 东门之栗， | 东门外有栗树呢， |
| 6. 有践家室。 | 立着个矮房子了。 |
| 7. 岂不尔思？ | 谁说我不思念你？ |

^① 皆发生于郑昭公在位期间。历公[突]两次；忽一次；子亶一次；子仪一次。参看《史记·郑世家》(SMC., iv, 第458页以下)。



8. 子不我即。 你却不肯寻我来。

1. 和 2. 按《郑笺》：“此女欲奔男之辞。”

《郑笺》：“践，浅。”尽管郑这样解释，但我认为应该解释如下：

3. 你的妻就在附近。

6. 夫妇相会在那里。

考异(《皇清经解续编》，卷 1172, 第 8 页)：以“践”充当表“靖”及“静”之意义的字。参见《豳风·伐柯》(Couvreur., 171)。

7. 参看《大车》第 7 句。

主题：城门外相会，也是(分别、歉意或)邀请。

注意：如果承认第 3、4 句的解释，可以把这里描写的习俗与附录三收录的日本的活动进行比较。

(二十四)《衡门》(《陈风》三, C-146, L-207)

- | | |
|-----------|--------------|
| 1. 衡门之下， | 在这衡门的下面， |
| 2. 可以栖迟。 | 可以从容游息。 |
| 3. 泌之洋洋， | 茂盛的泉水流啊流， |
| 4. 可以乐饥。 | 可以赏玩，可以饮用。 |
| 5. 岂其食鱼， | 要想吃鱼， |
| 6. 必河之魴？ | 何必一定要黄河的魴鱼呢？ |
| 7. 岂其取妻， | 要想娶妻， |
| 8. 必齐之姜？ | 何必一定要齐国的公主呢？ |
| 9. 岂其食鱼， | 要想吃鱼， |
| 10. 必河之鲤？ | 何必一定要黄河的鲤鱼呢？ |

- | | |
|-----------|--------------|
| 11. 岂其取妻， | 要想娶妻， |
| 12. 必宋之子？ | 何必一定要宋国的公主呢？ |

《序》：对善政的褒扬（“《衡门》，诱僖公也，愿而无立志，故作是诗以诱掖其君也。”）。

主题：公共的宴会，以及城门外和河边的聚会。

(二十五)《蟋蟀》(《曹风》一, C-155, L-220)

- | | |
|-----------|-------------|
| 1. 蟋蟀之羽， | 啊，蟋蟀的羽翅， |
| 2. 衣裳楚楚。 | 啊，多么漂亮的衣裳。 |
| 3. 心之忧矣， | 我的心中多么忧伤…… |
| 4. 于我归处。 | 来吧，请来与我同居。 |
| 5. 蟋蟀之翼， | 啊，蟋蟀的羽翼， |
| 6. 采采衣服。 | 啊，多么鲜丽的衣袍。 |
| 7. 心之忧矣， | 我的心中多么忧伤…… |
| 8. 于我归息。 | 来吧，请来与我共眠。 |
| 9. 蟋蟀掘阅， | 蟋蟀从土中生出， |
| 10. 麻衣如雪。 | 麻衣像雪那样洁白。 |
| 11. 心之忧矣， | 我的心中多么忧伤…… |
| 12. 于我归说。 | 来吧，请你与我共欢乐。 |

历史性解释，没有重要意义。

主题：邀请。

(二十六)《有杕之杜》(《唐风》十, C. 129, L. 185)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 有杕之杜， | 这棵孤独的杜梨树 |
|----------|----------|



- | | |
|-----------|------------|
| 2. 生于道左。 | 生长在大路的左边地。 |
| 3. 彼君子兮， | 我的君子啊， |
| 4. 噬肯适我。 | 请来与我共处。 |
| 5. 中心好之， | 我的心中多么爱你， |
| 6. 曷饮食之？ | 为什么不来同饮同食？ |
| 7. 有杕之杜， | 这棵孤独的杜梨树 |
| 8. 生于道周。 | 生长在道路的转弯处。 |
| 9. 彼君子兮， | 我的君子啊， |
| 10. 噬肯来游。 | 请来与我同游。 |
| 11. 中心好之， | 我的心中多么爱你， |
| 12. 曷饮食之？ | 为什么不来同饮同食？ |

《序》：讽刺“不能亲其宗族”的诸侯。

主题：集会，野游和公共宴会。

参看 Convreur, 125 的《唐风》六。

(二十七)《丘中有麻》(《王风》十, C-84, L-122)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 丘中有麻， | 田丘里生长着麻， |
| 2. 彼留子嗟。 | 子嗟就在那里休息。 |
| 3. 彼留子嗟， | 子嗟就在那里休息， |
| 4. 将其来施施。 | 他会来与我同乐。 |
| 5. 丘中有麦， | 田丘中长着麦子， |
| 6. 彼留子国。 | 子国就在那里休息。 |
| 7. 彼留子国， | 子国就在那里休息， |
| 8. 将其来食。 | 他会来与我同食。 |

- | | |
|-----------|-----------|
| 9. 丘中有李， | 小丘上长着李树， |
| 10. 彼留之子。 | 君子就在那里休息。 |
| 11. 彼留之子， | 君子就在那里休息， |
| 12. 贻我佩玖。 | 他赠给我玉佩琼玖。 |

《序》：讽刺不思求“贤”的诸侯（“丘中有麻，思贤也。庄王不明，贤人放逐，国人思之而作是诗也。”）。

主题：山丘上的远足，礼物。

(二十八)《木瓜》(《卫风》十, C-75, L-107)

- | | |
|------------|-----------|
| 1. 投我以木瓜， | 投给我的个木瓜呢， |
| 2. 报之以琼琚。 | 回报给他个琼琚呢。 |
| 3. 匪报也， | 不是报答的意思呢， |
| 4. 永以为好也。 | 我们要永远相爱呢。 |
| 5. 投我以木桃， | 投给我的个木桃呢， |
| 6. 报之以琼瑶。 | 回报给他个琼瑶呢。 |
| 7. 匪报也， | 不是报答的意思呢， |
| 8. 永以为好也。 | 我们要永远相爱呢。 |
| 9. 投我以木李， | 投给我的个木李呢， |
| 10. 报之以琼玖。 | 回报给他个琼玖呢。 |
| 11. 匪报也， | 不是报答的意思呢， |
| 12. 永以为好也。 | 我们要永远相爱呢。 |

《序》：对相互扶助的封建习俗的赞颂。

主题：礼物，回报的义务（“厚报”）。



(二十九)《东门之池》(《陈风》四,C-147,L-208)

1. 东门之池,	在东门外的池子里,
2. 可以沤麻。	可以沤渍新割的麻。
3. 彼美淑姬,	我要与我那美丽、贤淑的姑娘,
4. 可与晤歌。	一起和谐地唱歌。

5. 东门之池,	在东门外的池子里,
6. 可以沤纈。	可以在里面渍荨麻。
7. 彼美淑姬,	我要与我那美丽、贤淑的姑娘,
8. 可与晤语。	在一起和谐地谈话。

9. 东门之池,	在东门外的池子里,
10. 可以沤菅。	可以在里面渍菅茅。
11. 彼美淑姬,	我要与我那美丽、贤淑的姑娘,
12. 可与晤言。	在一起和谐地交谈。

《序》：“《东门之池》，刺时也。疾其君之淫昏，而思贤女以配君子也。”

3. 姬：(周)王族之姓，代表出生尊贵的女子。

8. 语，谈话，暗示唱和。

主题：城墙外的相会，劳动歌曲，口头约定。

(三十)《狡童》(《郑风》十二,C-95,L-138)

1. 彼狡童兮，	那个狡猾的家伙，
2. 不与我言兮。	竟然不和我交谈。
3. 维子之故，	难道是你的缘故，
4. 使我不能餐兮。	我就不能进餐？

- | | |
|------------|----------|
| 5. 彼狡童兮， | 那个狡猾的家伙， |
| 6. 不与我食兮。 | 竟然不和我共食。 |
| 7. 维子之故， | 难道是你的缘故， |
| 8. 使我不能息兮。 | 我就不能休息？ |

《序》：“《狡童》，刺忽（参看 SMC., iv, 第 458 页以下）也。不能与贤人图事，权臣擅命也（即蔡仲，参见《褰裳》）。”

2. 按《郑笺》：“忽不能受之。”

6. 意思是不起用我。《毛传》：“不与贤人共食禄。”

8. “息，休息。”

考异：餐，滄。《皇清经解续编》，卷 1172，第 7 页。

朱熹：“淫女见绝，而戏其人之辞。”

主题：反讽的邀请，公共宴会。

无须如何理由，通过制度的转换来进行象征解释，如恋人间的宴会和君臣之间的宴会。

(三十一)《山有扶苏》(《郑风》十, C-94, L-137)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 山有扶苏， | 山上么树有扶苏， |
| 2. 隰有荷华。 | 谷里么草有荷花。 |
| 3. 不见子都， | 没见上个子都呢， |
| 4. 乃见狂且。 | 偏偏碰下个狂徒！ |
| 5. 山有乔松， | 山上么树有高松， |
| 6. 隰有游龙。 | 谷里么草有游龙。 |
| 7. 不见子充， | 没见上个子充呢， |
| 8. 乃见狡童。 | 偏偏碰下个狡童！ |

《序》：“《山有扶苏》，刺忽也。所美非美然。”



1.《毛传》：“扶苏，扶胥，小木也。”

1.和2.按《毛传》，“言高下大小各得其宜也”，意思是山坡和山谷都生长着适应其地的植物，忽也应该因地制宜地给德行高的人与高官，德行稍逊的人次之。

按《郑笺》：“扶胥之木生于山，喻忽置不正之人于上位也。荷华生于样阳，喻忽置有美德者于下位。”

3.《毛传》，“子都，世之美好者也。”

4.《毛传》：“且，辞也。”

按《郑笺》，狂，是忽任用的小人。

5.和6.按《郑笺》，兴。“乔松在山上，喻忽无恩泽于大臣也。红草放纵枝叶于隰中，喻忽听恣小臣。”

7.《毛传》：“子充，良人也。”

8.《毛传》：“狡童，昭公也。”按《郑笺》：“狡童，有貌而无实。”

考异：抹，扶；桥，乔；龙，茏。《皇清经解续编》，卷1172，第6页。

朱熹：“淫女戏其所私者。”

比较《狡童》和《褰裳》。

象征性解释：没有任何佐证，甚至没有尝试去辨别那些专有名词。

(三十二)《遵大路》(《郑风》七，C-92，L-133)

1.遵大路兮，	走在那大道口，
2.执子之袂兮。	揽住你的袖。
3.无我恶兮，	莫对我无情，
4.不寔故也。	一点儿也不念故旧。

5.遵大路兮，	走在那大道口，
6.执子之手兮。	拉住你的手。
7.无我魏兮，	莫对我无情，
8.不寔好也。	一点儿也不念旧好。

《序》：“《遵大路》，思君子也。（郑）庄公失道，君子去之，国人思望焉。”

这首诗被认为是郑国人民真诚地恳求一位贤人，希望他留在他们国家。

1.《毛传》：“遵，循。”参见 XLVII, 1。

2.“掺，攥。”（《毛传》）“祛，袂。”（《毛传》）

3.“寃，速。”（《毛传》）

6. 极力劝说。参看《邶风·击鼓》第 15 句。参看 Maupetit. *Mœurs laotien-ennes. Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthropol. de Paris*, 1913, 第 504 页。

朱熹：“淫妇为人所弃，故于其去也，揽其袂而留之。”

主题：争吵，远足，极力劝说。

(三十三)《扬之水》(《郑风》十八, C-99, L-145)

1. 扬之水，	一江河水流啊流，
2. 不流束楚。	一捆荆子载不动。
3. 终鲜兄弟，	像兄弟那样共同生活一生，
4. 维予与女。	只有你和我才能做到这样。
5. 无信人之言，	不要轻信别人说的话，
6. 人实廷女。	他们实在是对你撒谎。

7. 扬之水，	河中的流水多么缓慢，
8. 不流束薪。	载不走一捆树枝。
9. 终鲜兄弟，	像兄弟那样共同生活一生，
10. 维予二人。	只有我们二人才能做到这样。
11. 无信人之言，	不要轻信别人说的话，
12. 人实不信。	他们实在是没有诚信。

《序》：“《扬之水》，闵无臣也。闵忽之无忠臣良士，终以死亡，而作是诗也。”



《毛传》和《郑笺》俱言,缓慢的水流,连一捆捆柴薪都无法载动,而忽更糟糕,“其政不行于臣下”。

1. 扬,激扬(《毛传》)。

3. 按《郑笺》:“忽兄弟争国。”

6. “迂,诳。”(《毛传》)

10. 按《毛传》:“二人同心也。”参看《邶风·谷风》。

朱熹:“淫者相谓。”

注意这样的表达:兄弟之间的友爱,用来指代恋人。参看《鹁之奔奔》第4句,以及《邶风·谷风》的第二章:“宴尔新昏”(参看《氓》第55、56句,以及《车牵》第29句)。

如兄如弟(这指的是盟兄弟)。

主题:誓约与忠诚。

注意束薪和河岸(或许是通过水线高低来断吉凶)。参看 Sébillot, *Paganisme Contemporain*, 第89页。参看 Couvreur, 78的《王风·扬之水》。

(三十四)《防有鹊巢》(《陈风》七,C-149,L-211)

- | | |
|----------|-------------|
| 1. 防有鹊巢, | 坝上么垒了鹊子的窝巢, |
| 2. 邛有旨苕。 | 山上么长了美丽的陵苕。 |
| 3. 谁侖予美? | 谁诱骗了我的爱人? |
| 4. 心焉忉忉。 | 我的心里多么苦恼! |

《序》:历史性解释,没有重要意义。

朱熹:“男女之有私。”

主题:山丘上漫步,流言。

参看 Couvreur, 131的《唐风·采苓》。

(三十五)《丰》(《郑风》十四,C-96,L-141)

1. 子之丰兮, 你的容貌丰润呀,

- | | |
|-----------|-----------|
| 2. 俟我乎巷兮。 | 等待我在里巷呀。 |
| 3. 悔予不送兮。 | 悔我没跟你同去呀! |
| 4. 子之昌兮， | 你的风度翩翩呀， |
| 5. 俟我乎堂兮。 | 等待我在中堂呀， |
| 6. 悔予不将兮。 | 悔我没随你同去呀! |
| 7. 衣锦褰衣， | 穿上我的锦衣罩衣， |
| 8. 裳锦褰裳。 | 穿上我的锦裳罩裳， |
| 9. 叔兮伯兮， | 叔呀，伯呀， |
| 10. 驾予与行。 | 驾车载我同行呀! |
| 11. 裳锦褰裳， | 穿上我的锦裳罩裳， |
| 12. 衣锦褰衣。 | 穿上我的锦衣罩衣， |
| 13. 叔兮伯兮， | 叔呀，伯呀， |
| 14. 驾予与归。 | 驾车载我同行呀! |

《序》：“《丰》，刺乱也。昏姻之道缺，阳(男性，订婚的男子)倡而阴(女性，订婚的女子)不和，男行而女不随。”(参看《仪礼·士昏礼》第六则：亲迎)

1. “丰，丰满也。”

2. “巷，门外也。”(《毛传》)参见《仪礼·士昏礼》。

1. 和 2. 以及 3. 新郎亲自前往女家(赠送野雁的仪式结束后)，出门在外面的巷子里等待新妇。

4. “昌，盛状貌。”(《毛传》)

5. 堂，接受赠雁的房间(《仪礼·士昏礼》)。参看 Couvreur, 第 105 页的《齐风·著》。

7. 和 8. 按《毛传》，这是指“嫁者之服”。但这并非《仪礼》所记之服，



《郑笺》称之为“庶人之妻嫁服也”。参看 Couvreur, 第 65 页的《卫风·硕人》;同一嫁服被称作“国君夫人”之服。

9.可能是在叫新郎(因此用单数)。参看《蓍兮》第 3 句,以及不同的解释。

考异:乎,于;堂,棖;褻,綯。

朱熹:“妇人所期之男子,已俟乎巷,而妇人有异志不从,既则悔之而作是诗。”

主题:乡村中的幽会,马车。

(三十六)《有女同车》(《郑风》九,C-93,L-136)

1. 有女同车,	这个女子同车坐,
2. 颜如舜华。	容颜好像木槿花。
3. 将翱将翔,	摇摇摆摆在风中,
4. 佩玉琼琚。	佩玉就像琼琚。
5. 彼美孟姜,	这个美人孟姜呀,
6. 洵美且都。	多么美艳又贤淑!

7. 有女同行,	这个女子同路行,
8. 颜如舜英。	容颜好像木槿花。
9. 将翱将翔,	摇摇摆摆在风中,
10. 佩玉将将。	佩玉响得锵锵。
11. 彼美孟姜,	这个美人孟姜呀,
12. 德音不忘。	魅力叫人永难忘!

《序》:“《有女同车》,刺忽也,郑人刺忽之不昏于齐,太子忽尝有功于齐,齐侯请妻之,齐女贤而不取,卒以无大国之助,至于见逐,故国人刺之。”参看 SMC., iv, 第 458 页以下。

2.“舜华,木槿。”(《郑笺》)此句指“齐女之美”,“郑人刺忽不娶齐女亲

迎”(《士昏礼》第六则)。只是(只是队伍从女方家出来的时候,参看《仪礼·士昏礼》)与之同车了(一会儿)。

5.按《毛传》:“孟姜,齐之长女。”(姜姓)

4.形容队伍前进的速度——连衣服和玉饰都在飘动。参看《女曰鸡鸣》第5句。

6.“都,闲。”(《毛传》)按《郑笺》:“孟姜……闲习妇礼。”

10.“将将”,描写助词,表示佩饰发出的声音。

12.按《郑笺》:“后世传其道德也。”

考异:舜,薳;洵,询,恂;将,锵。《皇清经解续编》,卷1172,第5页以下。

主题:礼车。

注意以花作“兴”。

孟姜(固定用来作象征解释的一个专有名词):美丽的王姬。孟:年长,尊称;姜:诸侯之姓。两个字合在一起,组成一个总称。参看《衡门》第8句,以及《桑中》第4句注释。

(三十七)《葛生》(《唐风》十一,C-130,L-186)

1.葛生蒙楚,	葛藤长了嘞蒙上荆树,
2.蒺藜于野。	乌蒺多了嘞盖满山野。
3.予美亡此,	心爱的人儿离我远去,
4.谁与独处。	我和谁双双居处?

5.葛生蒙棘,	葛藤长了嘞蒙上枣树,
6.蒺藜于域。	乌蒺多了嘞盖满墓地。
7.予美亡此,	心爱的人儿离我远去,
8.谁与独息。	我和谁双双寝息?

9.角枕粲兮,	角枕儿闪光,
---------	--------



- | | |
|-----------|------------|
| 10. 锦衾烂兮。 | 锦被儿鲜亮! |
| 11. 予美亡此， | 心爱的人儿离我远去， |
| 12. 谁与独旦。 | 我和谁双双到天亮? |
| 13. 夏之日， | 夏天的长日! |
| 14. 冬之夜。 | 冬天的长夜! |
| 15. 百岁之后， | 百年之后， |
| 16. 归于其居。 | 我归到他的圻舍! |
| 17. 冬之夜， | 冬天的长夜! |
| 18. 夏之日。 | 夏天的长日! |
| 19. 百岁之后， | 百年之后， |
| 20. 归于其室。 | 我归到他的墓室! |

《序》：“刺兵革不断。”

15.—16. 和 19.—20. 参看《大车》第 9 句。

主题：婚姻的结合与分离。

(三十八)《子衿》(《郑风》十七, C-98, L-144)

- | | |
|-----------|--------------|
| 1. 青青子衿， | 青青闪亮着嘞是你的衣领， |
| 2. 悠悠我心。 | 悠悠牵挂着嘞是我的忧心! |
| 3. 纵我不往， | 纵然我不往你那里去， |
| 4. 子宁不嗣音? | 你就不能继续诵歌? |
| 5. 青青子佩， | 青青闪亮着嘞是你的配玉， |
| 6. 悠悠我思。 | 悠悠牵挂着嘞是我的愁绪! |
| 7. 纵我不往， | 纵然我不往你那里去， |
| 8. 子宁不来? | 你就不到我这里来? |

- | | |
|----------|----------|
| 9.挑兮达兮， | 快来和我漫步啊， |
| 10.在城阙兮。 | 到那城墙和城阙。 |
| 11.一日不见， | 一天见不到个你， |
| 12.如三月兮。 | 好比过了三月呢！ |

《序》：“《子衿》，刺学校废也。乱世则学校不修焉。”

1.按《毛传》：“青衿，青领也，学子之所服。”

2.悠悠，描写助词，言心之忧（参见《小雅·十月之交》及《邶风·雄雉》），也有悠远之义（参见《邶风·载驰》第3句）。

4.“嗣，习也”（《毛传》），“古者教以诗（《诗经》）乐”。“嗣，续。”（《郑笺》）

5.按《毛传》，贵族所穿青领衣服上要悬挂佩玉。

9.“挑达，往来相见貌。”（《毛传》）按《郑笺》：“国乱，人废学业，但好登高。”

10.和12.按《毛传》：“言礼乐不可一日而废。”

考异：衿，襟；嗣，谄；悠，攸；挑，岁，兆；达，挹。

朱熹：“淫奔之诗。”

主题：乡村中的分离。

提到了歌谣和幽会。比较附录三台湾恋歌。

(三十九)《静女》（《邶风》十七，C-49，L-68）

- | | |
|----------|------------|
| 1.静女其姝， | 文静的女子多么美丽， |
| 2.俟我于城隅。 | 等候我在城隅！ |
| 3.爱而不见， | 心里爱她么见不上， |
| 4.搔首踟蹰。 | 我挠着头皮不知所措。 |
| 5.静女其变， | 文静的女子多么迷人， |
| 6.贻我彤管。 | 赠我一枝彤管来。 |



- | | |
|------------|-----------|
| 7. 彤管有炜， | 彤管有色红炜炜， |
| 8. 说怿女美。 | 我爱恋着你的美！ |
| 9. 自牧归荑， | 从牧场送来的白茅， |
| 10. 洵美且异。 | 真是嫩美又稀奇！ |
| 11. 匪女之为美， | 不是你的怎么样美， |
| 12. 美人之贻。 | 你是美人赠来的！ |

《序》：“《静女》，刺时也。卫君无道（‘道’是诸侯之统制力），夫人无德（‘德’是‘道’的表征和体现，是统制力的实际效用）。”

按《郑笺》：“以君及夫人无道德，故陈静女遗我以彤管之法（第6句），德如是（遵守法度），可以易之（夫人）为人君之配。”

1. “姝，美色也。”（《毛传》）

2. “俟，待也。”（《毛传》）

1. 和 2. 按《毛传》：“女德贞静而有法度，乃可说也……城隅，以言高不可逾（即法度）。”

按《郑笺》：“女……能服从待礼而动，自防如城隅，故可爱之。”

这就是说，此女非淫奔之女，她期待诸侯遣媒妁来求婚。

3. 和 4. 按《毛传》：“志往而行正（愿意嫁给诸侯，但行为上遵循法度）。”按《郑笺》：“志往谓踌躇，行正谓爱之而不往见。”（这几句被认为出自静女之口）

5. 和 6. 按《毛传》：“既有静德，又有美色，又能贻我以古人之法，可以配人君也。古者，后夫人必有女史（参看《周礼·天官》）。彤管之法，史不记过，其罪杀之。后妃群妾以礼御于君所，女史书其日月，授之以环以进退之。生子月辰，则以金环退之（参看 Couvreur, i. 第 662 页的《礼记·内则》）。当御者，以银环进之，著于左手；既御者，著于右手。”

按《郑笺》：“彤管笔，赤管也。”

7. 按《毛传》，彤管之所以是红色的，是因为女史“以赤心（尽心尽职）”

正人(妇女的行为)也”。

8.按《郑笺》，恠解作释。“女史所书之事，成其妃妾之美，我欲易之以为人君之妃。”

9.按《毛传》：“牧，田官。”(不是牧场)

9.“萑，茅之始生也。”“取其有始有终。”(《毛传》)“言始为萑，终为茅，可以供祭祀，以喻始为女，能贞静，终为妇，有法则，可以配人君。”(参见孔颖达《疏》)

9.和10.按《郑笺》：“茅，洁白之物也(参看《野有死麕》第2句)，自牧田归萑，其信美而异者，可以供祭祀，犹贞女在窈窕之处(参看《关雎》第3句)，媒氏达之(诸侯的指令)(参看《仪礼·士昏礼》篇首：‘媒氏’郑注)，可以配人君。”

11.和12.按《毛传》：“非为萑徒说美色而已，美其人能遗我法则。”

孔颖达解释9—12句是“兴”：“自牧田之所，归我以茅萑，信美好而且又异者，我则供之以为祭祀之用，进之于君以兴我愿；有人自深宫之所，归我以信贞之女，信美好而又异者，我则进之为人君之妃。”

郑(据孔颖达的说法)认为：“若有人能遗我贞静之女，我则非此女之为美，言不美此女，乃美此人之遗于我者。”

朱熹：“此淫奔期会之诗也。”

考异：姝，媼，秣；於，乎，于；爱，僇，蔓；踟蹰，踟蹰，蹢躅；贻，诒；说，悦；洵，询。《皇清经解续编》，卷1171，第3—40页。

一首乡村的约会歌。

主题：爱的象征(花)。反映畜牧生活。

注意，(根据郑对第9和第10句的注)可以把退隐的“静女”和《关雎》中的“淑女”，她在成为“君子好逑”之前也曾退隐，进行一番对比。也应该注意“萑”所具有的宗教意味。

尽管在这首诗中没有发现与《关雎》、《行露》、《采芣》以及《召南·采蘋》中相似的解释，但要了解适用于农家订婚女子的观念和规则是如何转换到贵族阶层女子中的，这首诗却具有重要的意义。



(四十)《将仲子》(《郑风》二, C-86, L-125)

- | | |
|------------|--------------|
| 1. 将仲子兮, | 请仲子啊, |
| 2. 无逾我里, | 不要进到我的村里来, |
| 3. 无折我树杞。 | 不要折我的杞树枝。 |
| 4. 岂敢爱之? | 难道我会吝惜它? |
| 5. 畏我父母。 | 害怕我的父母啊! |
| 6. 仲可怀也, | 仲子啊,我是多么爱你, |
| 7. 父母之言, | 但我父母的言语 |
| 8. 亦可畏也。 | 也着实叫人畏惧啊! |
| | |
| 9. 将仲子兮, | 请仲子啊, |
| 10. 无逾我墙, | 不要跳进我的墙里来, |
| 11. 无折我树桑。 | 不要折我的桑树枝。 |
| 12. 岂敢爱之? | 难道我会吝惜它? |
| 13. 畏我诸兄。 | 害怕我的兄长啊! |
| 14. 仲可怀也, | 仲子啊,我是多么爱你, |
| 15. 诸兄之言, | 但我兄长们的言语 |
| 16. 亦可畏也。 | 也着实叫人害怕的! |
| | |
| 17. 将仲子兮, | 请仲子啊, |
| 18. 无逾我园, | 不要跳进我的园子里, |
| 19. 无折我树檀。 | 不要折我的檀树枝。 |
| 20. 岂敢爱之? | 难道我会吝惜它? |
| 21. 畏人之多言。 | 害怕别人的风言风语。 |
| 22. 仲可怀也, | 仲子啊,我是多么的爱你! |
| 23. 人之多言, | 但人们的风言风语 |
| 24. 亦可畏也。 | 也着实叫人害怕的! |

《序》：“《将仲子》，刺庄公也。不胜其母以害其弟，弟叔(段，姓太叔)失道而公弗制，祭仲谏而公弗听。小不忍以致大乱焉。”参看 *SMC.*, iv, 第 453 页。

朱熹：“此淫奔者(女子)之辞。”

1. “将，请也。”按《毛传》：“仲子，祭仲也。”

2. “逾，越。”(《毛传》)

3. “折，言伤害也。”

1. 和 2. 以及 3. 按《郑笺》：“祭仲骤谏，庄公不能用其言，故言请固距之；无逾我里，喻言无干我亲戚也；无折我树杞，喻言无伤害我兄弟也。”参看 *Couvreur*, 107 的《齐风·东方未明》的第二章。

4. 按《毛传》和《郑笺》，“之”是指段(恶弟)。

5. 按《郑笺》，父母本指我的父亲和母亲，这里只是表示母亲，即段的女性辩护者。

6. 和 7. 《郑笺》解作：“仲子之言，可私怀也。我迫于父母有言，不得从也。”

8. “墙，垣也。”

13. “诸兄，公族。”(他们疼爱段)(《毛传》)

主题：(在女子的村庄里)幽会，(女子担心她的父母；约会的时间)。

里：村落。25 家为一里。歌谣表明这个村子住的都是女子所在家族的族人；家族单位也是地域单位和地方集团。注意篱笆和围墙。恋人来自外面，来自另外的村子：外婚制。参看 *Couvreur*, 106 的《齐风·东方未明》。

这是把民谣用作谏言的一个极好例子。一个专有名词^①(极其普通的一个)使这种应用成为可能。

(四十一)《东方之日》(《齐风》四, C-106, L-153)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 东方之日兮， | 太阳就在东方， |
| 2. 彼姝者子， | 她是一个美丽的女子 |

① 指的是“仲”字。——译者注



- | | |
|----------|-----------|
| 3.在我室兮。 | 在我的屋室之内…… |
| 4.在我室兮， | 她在我的屋室之内， |
| 5.履我即兮。 | 跟着我进来。 |
| 6.东方之月兮， | 月亮就在东方， |
| 7.彼姝者子， | 她是一个美丽的女子 |
| 8.在我闼兮。 | 在我的门户之内…… |
| 9.在我闼兮， | 她在我的门户之内 |
| 10.履我发兮。 | 跟随我出门。 |

《序》：“刺(齐侯之)衰也。君臣失道，男女淫奔，不能以礼化也。”

朱熹：“淫奔之诗。”

主题：乡村的幽会。

参看 Couvreur, 150 的《陈风·月出》。

(四十二)《女曰鸡鸣》(《郑风》八, C-92, L-134)

- | | |
|----------|------------------|
| 1.女曰鸡鸣， | 女子说：“鸡叫了么！” |
| 2.士曰昧旦。 | 男子说：“天刚亮么。” |
| 3.子兴视夜， | 你起来看看夜色！ |
| 4.明星有烂。 | 那不是明星还在闪烁吗？ |
| 5.将翱将翔， | 快去吧！快去吧！ |
| 6.弋凫与雁。 | 去猎杀野鸭和大雁。 |
| 7.弋言加之， | 你猎来野鸭和大雁，我就准备美味， |
| 8.与子宜之。 | 我和你一起享用它们。 |
| 9.宜言饮酒， | 我们一边享用一边饮酒。 |
| 10.与子偕老。 | 啊，我愿与你白头到老， |
| 11.琴瑟在御， | 琴瑟协调在旁， |

- | | |
|------------|----------|
| 12. 莫不静好。 | 莫不安静和好。 |
| 13. 知子之来之， | 知道你要来呢， |
| 14. 杂佩以赠之。 | 将这杂佩赠送你。 |
| 15. 知子之顺之， | 知道你的宠爱呢， |
| 16. 杂佩以问之。 | 将这杂佩赠给你。 |
| 17. 知子之好之， | 知道你的情爱呢， |
| 18. 杂佩以报之。 | 将这杂佩报答你。 |

《序》：“《女曰鸡鸣》，刺不说德也。陈古义以刺今，不说德而好色也。”

《郑笺》(解释第二和第三章)：“德谓士大夫宾客有德者。”

1. 和 2. 按《郑笺》：“此夫妇相警觉以夙兴，言不留色也。”

3. 和 4. 按《毛传》：“言小星已不见也。”按《郑笺》：“明星尚烂烂然，早于别色时。”

5. 这句表示疾步行走时，衣服掀动状。参看《有女同车》第 3 句(两句的中文是一样的)。

6. 按《郑笺》：“言无事则往弋射鳧雁，以待宾客为燕具。”

8. “宜，肴。”(《毛传》)“子，谓宾客也。”(《郑笺》)

10. 按《郑笺》，对宾客的“亲爱之言也”。见《邶风·击鼓》第 16 句、《氓》第 51 句《鄘风·君子偕老》第 1 句。

11. 飨客之乐(《郑笺》)。参看《车辚》第 28 句和 Couvreur, 180《小雅·鹿鸣》第七章。

12. “静，安。”(《郑笺》)

13.—18. 赠送宾客的礼物(《郑笺》)。

朱熹：“贤夫妇相警戒之辞。”

主题：黎明；黎明的分别(订婚男女共同过夜后)；追逐，公共的宴会，融洽(11、12)；礼物和爱情的信物；海誓山盟(10)。

请比较附录三客家歌谣第 11 首。参看 Maupetit, *Bull. et Mém. de la*



Soc. d' Anthropologie. de Paris, 1913, p.510.

比较《齐风·鸡鸣》和《东方未明》；《小雅·皇皇者华》第8句（黎明主题的变形）。对《女曰鸡鸣》本义的解释基于“兴”的用法。

(四十三)《大车》(《王风》九,C-83,L-121)

- | | |
|-----------|--------------|
| 1. 大车槛槛， | 官家大车隆隆响呢， |
| 2. 毳衣如蒺。 | 绣袍绣的荻杆色呢。 |
| 3. 岂不尔思？ | 想你终日里呢， |
| 4. 畏子不敢。 | 心里怕他么不敢呢。 |
| 5. 大车哼哼， | 官家大车慢腾腾呢， |
| 6. 毳衣如璩。 | 绣袍绣的红玉色呢。 |
| 7. 岂不尔思？ | 想你终日里呢， |
| 8. 畏子不奔。 | 心里怕他么不跑呢。 |
| 9. 穀则异室， | 咱俩活着么各住各的屋呢， |
| 10. 死则同穴。 | 死了么埋进一个坟坑呢。 |
| 11. 谓予不信， | 说我的话没凭呢， |
| 12. 有如皦日。 | 看这白日作证呢！ |

四十三、《序》：“刺周大夫也。礼义陵迟，男女淫奔，故陈古以刺今，大夫不能听男女之讼焉。”

1. “大车，大夫之车。”(《毛传》)

2. “毳衣，大夫之服。”(《毛传》)

4. 按《郑笺》：“此二句者，古之欲淫奔者之辞。我岂不思与女以为无礼与？畏子大夫来听讼，将罪我，故不敢也。”

5. 哼哼，描写助词。

9. “穀，生。”

9. 和 10. 按《毛传》：“(妇)生在于室，则外(夫)内(妇)异，死则神合同

为一也。”

按《郑笺》：“古之大夫，听讼之政，非但不敢淫奔，乃使夫妇之礼有别。”

12. 誓约的惯用语。

主题：田野中的相会，村落中的离别，也包含忠贞和誓约。副主题是礼车和华服。

如果仅仅对田园主题进行研究还不足以断言《诗经》里的诗歌是田园诗，那么，上面所举的诗歌，现在看来可以证实这个假设是能够成立的吧。如果诗歌描写的不是乡村爱情的话，那又是什么呢？

同样一种精细的区别可以选用田园风格，也可以受古代谚语的激发，它也会被引导着为爱情的场景选择一身乡村的外衣和一种田园的背景，这是千真万确的。即使最精妙的艺术也汲取了自然之美和素朴之美，这难道不是事实吗？我们对于这些诗歌的历史又有什么了解呢？那些吟赏诗歌、研究诗歌、甄别诗歌并传承诗歌的人，是朝臣；那些保管诗歌，并在宫廷典礼中吟唱诗歌的人，是侯国和王室的宫廷乐师“太师”。那这些诗歌为什么不可能是宫廷诗人写的呢？《诗经》中的诗歌为什么不可能是宫廷诗呢？传统的说法就认定这些诗歌是宫廷诗，并给出了很好的理由。

封建诸侯统治着从事农业的人民，他们的统治同样也保证了风俗和季节的规律性。自然的丰饶和人民的安康都显示出上天对王侯的眷顾。人与物的丰足证明了其权威的合法性。他们统治的好坏要以土地的丰饶来衡量，而其德行的高低也要以其臣民的道德来判断。^① 有其君，则有其

^① 这就是关于诸侯的统制力的官方理论；在《诗经》的《序》中也一再提到。《驹》(Couvreur, p. 445 的《鲁颂·驹》)中有一句戏剧性地描写了王化对事物立竿见影的直接影响：

思无疆，	王公的思虑没有限量，
思马斯臧……	他惦念着马匹，它们都很强壮……
思无期，	王公的思虑没有穷期，
思马斯作……	他惦念着马匹，它们奋蹄腾跃……
思无邪，	王公的思虑没有邪曲，
思马斯徂……	他惦念着马匹，它们勇往直前……

参看 Couvreur, p. 124。



国；有其民，则有其君。“彼茁者葭”，意味着诸侯的贤明。^① 乡民过于粗野，则是由于君主的暴政。^② “家齐”，则后宫有序。^③ 后妃会不会在他的影响下有“宜其子孙”的美德？由此，国中妇人也会乐有其子。^④ 要颂扬一位后妃，只需描述农妇采摘治疗难产的草药，而且，有韵律地配合着采摘动作的歌谣本身就是一篇颂词。又有哪一种风格比这更精巧、更有力、更微妙和更直白呢？对宫廷诗人来说，在他歌颂一位后妃的时候，完全没有必要给她戴上一副牧羊女的面具，根本不需要任何比喻——两者的联系就明明白白地存在于事实本身之中：只要一幅真实的乡村景物写照就足够了。

因此，无论诗歌展现给读者的生活有多么真实，无论诗歌描绘的乡土风情有多么精确，也没有任何凭据能够证明这些诗歌不是学者之作。

如此一来，如果诗人用充满乡土气的话来向君王表示效忠（因为道德训诫是从田园主题中引申而来的），他就是在坚定地辅导他的君主行正道。但既然并非所有统治者都行正道，而后妃也常常是邪恶的祸根^⑤：那么，为什么那些作为忠实臣仆的诗人们不去描述庶民的沉沦，相反却要出于正风俗的目的而创作出故意带有淫逸味道的乡村歌谣？但是，为什么孔夫子删诗之举又是值得称道的呢？为什么注释家们坚持认为《诗经》中只收录了极少量的情歌呢？

平心而论，除了《周南》和《召南》中的诗歌被认定出自官方，并且具有很高的道德声调之外，注释家们明显地发现自己面临困境。

据《史记》^⑥ 记载，公元前 554 年，吴公子季札聘鲁时荣幸地聆听了“周乐”的演奏。“周乐”就是《诗经》中的《周南》和《召南》，其诗歌编排与今天我们看到的是一样的。除“郑乐”和“陈乐”外，季札都予以褒美。他

① Couvreur, 第 28 页的《召南·驹虞》。

② 《行露》和《桑中》的《序》，也见《汉广》的《序》。

③ 《关雎》和《周南》大部分。

④ 《采芣苢》的《序》。参看 Couvreur, 第 11 页的《周南·兔置》的解释（拟证明后妃之美德能保证众多忠心耿耿的臣民）。

⑤ 见 SMC., vol. i, 第 292 页：褒姒的故事，很典型。

⑥ SMC., vol. i, 第 8 页以下。参看《左传·襄公二十九年》。

发现“郑乐”和“陈乐”都“细弱无主”，由此预言两国将亡。

孔子也在《论语》^①中表达了对于郑声之“淫”的看法。他的门人子夏，不仅对《郑风》、《宋音》，连季札所赞叹的《齐风》和《卫风》都加以非难。^②在这么早的时期，学者们意见就如此不一致。但并不全然如此：季札、孔子和子夏一致认为《郑风》是有害的；现在，从子夏的《序》中可以看得很明白，他认为诗歌的目的是倡导美德。孔子把《郑风》选入《诗经》也进一步证明了这一点。

《郑风》包括二十一首诗，其中有十六首毫无疑问是情歌^③；这是宋代大儒朱熹的观点，他良好的判断力冲淡了他对传统的坚持。他认为，除一首诗外^④，其他诗歌全都是淫奔之辞，表达了青年男女的淫乱之情。然而，如果我们听信《序》（毕竟这是子夏所作，有很重的分量）的话，那么，其中有九首，几乎达到总数的三分之一，都是值得称道的政治讽刺诗，在这些诗中，都只有男子出现。在二十一首诗中，有十四首没有涉及爱情，然而，另一方面，子夏仍然断定《郑风》是淫邪的。确实，剩下的七首诗是关于爱情的，但其中两首^⑤描写的是善政，目的在于通过美德的展示而将失德之君挽回到正道上来，因此这两首诗是高尚的和有益的规谏。五首歌谣^⑥描写的是恶俗；《序》表示，其中三首^⑦——另外两首的正面意义较少——也是以诗来作谴责。乱政常带来兵革之灾和道德的沦丧，对这些淫俗的描述会促使统治者思考混乱的前因后果（“刺乱”）。最终，整部《郑风》就这样基于美好的愿望出炉了。

朱熹不大承认这些作者具有道德的意图，尤其是对那些他自己确定

① 《论语》，xv, 10。

② SMT., iii, 275, 以及 Couvreur, ii, 第40、90页的《礼记·乐记》。

③ 《郑风·将仲子》、《遵大路》、《女曰鸡鸣》、《有女同车》、《山有扶苏》、《蓀兮》、《狡童》、《褰裳》、《蟋蟀》、《东门之墀》、《风雨》、《子衿》、《郑风·扬之水》、《出其东门》、《野有蔓草》、《溱洧》。

④ 《女曰鸡鸣》。

⑤ 《女曰鸡鸣》、《有女同车》，可能《野有蔓草》也算得上。

⑥ 《蟋蟀》、《东门之墀》、《出其东门》、《野有蔓草》、《溱洧》。

⑦ 《蟋蟀》、《东门之墀》、《溱洧》。



是情歌的诗,他认为都是郑国乡民自己在淫奔过程中创作的。例如,他这样评论《丰》:“妇人所期之男子,已俟乎巷,而妇人以有异志不从,既则悔之而作是诗也。”^①

很显然,中国传统既复杂又令人困惑。我们可以这样来解释:《诗经》成为修辞中运用的一个主题之后,尤其是成为经典和教材之后,很自然会被赋予道德的价值;这种道德价值既独立于《诗经》的运用,也独立于《诗经》原本具有的价值观。^②既然诗歌被用于教育的目的,它也就被认为是为了这种目的创作出来的。诗歌用来规劝世人行正道,人们也认定,每一首诗歌都是宣扬美德的劝世文。学者们考查了作者的创作意图,而且,为了使诗歌显出应有的道德水准,一定的技巧也是必要的,这样,人们也就相信诗人运用了一定的娴熟的创作技法。最终,人们相信,学者作为教育之用的《诗经》出自诸侯国的宫廷学者之手。

这种《诗经》起源理论,在面对诗歌所表达的显而易见的意义或视诗歌为地方风俗之反映的传统时,遇到了显然的困难。因而,人们假设,由于宫廷诗人所运用的公共正义理论宣称,统治者是人类与自然的调控者,所以宫廷诗人在其作品中不仅添加了乡村歌谣的真实氛围,甚至还添加了乡村歌谣的真实内容。

如此一来就能自圆其说了——简直是天衣无缝啊。但就诗歌所要谆谆劝导的道德而言,有些诗歌似乎太过淫邪了;用展示“恶”的办法来唤起美德,这似乎称不上充足的理由——因为传统已经宣称它们是“淫辞”。值得庆幸的是,还有这样的看法,即《诗经》是经圣人之手删定的;这样一来,既然在正统观点看来《诗经》中没有淫诗,那么人们就可以对绝大多数诗歌进行解释,这种解释撇开了诗歌的情歌性质,从而被除了所有的负面影响。但在某些情况下,这种方法仍然是无效的,人们也不得不承认,《诗经》确实收录了若干淫诗。

① 参见《丰》。朱熹视之为“淫奔之辞”。

② 见《诗序》:“先王以是结夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗。”

在某些情况下,还是可能避免这种困境的,考据学能够给这些情歌刷上一层道德的色彩。^①当一首诗表现女子急切地渴望男子“求我”^②时,这种无礼的公然挑逗被忽略了,注释家强调说她们渴望在李子成熟季节结婚,因为这样才能坚持李子成熟的季节才是正时的说法。在另一首诗里^③,当一个女子为一次幽会的爽约而后悔时,注释家所作的解释是,当她的未婚夫来迎亲时,她没能随他同去,因此羞愧不已。除了她的悔恨能够给诗歌增加道德的色彩外,这也能够乘机宣讲一下古礼。诸君是否还记得一首描写女子与恋人同车的诗歌?这很容易让人们想起,当新娘离开母家时,按风俗,新郎要在新娘的马车里停留一会儿。毫无疑问,诗歌描绘的就是这幅场景,但在卫道士们看来,这首诗的目的是要向诸侯谏言,如果有人提出一桩有利的婚姻,千万不要犹豫。

恋人要在黎明时分开吗?^④那他们就被认为是夫妇,他们准备分开,表示他们轻视情欲之欢,而且,由于是女子催促她的恋人快走,她也就被颂扬为有德之妇,因为她没有使丈夫沉湎于温柔乡而误了一天的工作。在学究式的解释中,这些诗歌是完全合乎道德规范的,由此,诗歌作者的身份就一定是有德之士和饱学之士。

有时候,在歌谣中怎么也找不到古代道德的影子。这些歌谣直截了当地描写男女两性的野合。多么反常的恶俗!无论怎样连篇累牍地斥责混乱的统治,丝毫也无法减轻诗歌给人留下的淫荡印象。为了将这些诗歌与《诗经》主旨协调起来,注释家认为,这些诗歌是忠实的臣子为劝谏诸侯改过而作的讽刺诗,但这时就不太强调这些诗出自学者之手。对于这些过于明目张胆的个别诗歌,注释家们明智地采取了快速略过的策略。对一首没有任何微言大义的诗歌,还需要给它加上一个微言大义的作者吗?

因此,与对道德的迫切需求相一致,对《诗经》的解释导致了这样的结

① 见《诗序》：“怀其旧俗。”

② 《摽有梅》。

③ 《丰》。

④ 《宛丘》。



论：在人们公认的情歌中有两类歌谣。在一类歌谣中，能发现古代的道德，其中的诗歌被注释家归于他们视为同道的作者。另一类歌谣则透露了不太可能的风俗，因而，在注释家看来，诗的格调不高，其作者也有负诗人之名。《诗经》得到了有如宗教般的尊崇，《诗经》的区分就表明了这一点。具有道德意义的歌谣与品德高尚的诗人都被归功于有德的诸侯，尤其是周王。诗歌被苦心创作出来却又不含任何道德寓意，这样的诗歌是绝不可能在《周南》、《召南》甚至《王风》中找到的，因为这些诗歌都是在王畿内收集的。因此，人们一致认为，这些诗歌首先在宫廷里创作出来，然后在村庄里传唱以宣讲道德。而另一方面，对于那些在诸侯国中收集的歌谣，就无法像上面那么肯定它们全都出自学者之手。因此，至少站在政治的立场上，《诗经》被涂上了一层道德色彩；尽管诗歌本身和在对诗歌的详细解释过程中遇到的困难很难调和起来，这种道德主义的解释却仍然一直延续下来。

简言之，如果中国人相信《诗经》出自学者之手，其原因在于对《诗经》的学究式注解；如果他们不得不把注解弄得越来越具有“微言大义”的意味，那是因为他们想从中汲取符合正统道德规范的认识。对《诗经》出自学者之手的看法与诗歌的教育功能是密切相关的。有时，如果学者对《诗经》的道德价值以及它们出自学者之手产生某种疑虑的话，那是因为年代的久远在诗歌描述的习俗与他们所珍视的习俗之间制造了隔阂。注释家们发现自己陷入的困境，是由于他们坚信道德原则亘古不变而必然导致的结果。

但那些不把《诗经》奉为经典、不把儒家声明奉若圭臬的人，不必去相信这首诗惩恶而那首诗扬善，或者去证明只有王化之地才有合乎道德的风俗。更简单的也更稳妥的看法就是，诗歌所描述的风俗是上古时期盛行的风俗。

诗歌对乡村的爱情作了十分朴实的描绘。青年男女在田野里相识。^①

^① 《大车》第8句，以及《野有蔓草》。

他们相会的场所是在城门之外^①——有时在桑林^②,有时在山谷,有时在山丘或者山泉边^③。他们沿着大路漫步^④,他们常常携手同行^⑤并同车共乘。^⑥

参加集会的人很多^⑦;有女如云;她们精心装扮:身穿绚丽的外衣^⑧,花团锦簇的礼服^⑨,头戴綦巾^⑩,美艳照人,令人倾倒。美人如同洁白的花朵,如同木槿花(“舜华”或“舜英”)^⑪;心爱的人一经选中,就适时地靠过去。通常都是女子主动,先向男子开口。^⑫她们有时也很傲慢,有意冷淡那些愣头愣脑的小伙子^⑬,但过后又后悔不迭。^⑭年轻人按乡村方式表示爱意,互邀对方宴饮。^⑮他们在一起欢娱无限,然后互赠礼物和爱情的标记^⑯,许下山盟海誓^⑰;当这些订婚仪式结束后,他们就各自返回自己的村落,回到自己家里,只能期待下一次的相聚。有时候,薄情郎不愿再续旧情^⑱,痴情女子会拉着他的手苦苦哀求,而在其他时候,女子也会刺激他们的嫉妒之心。^⑲在爱侣们使用的所有这些花招中,流言飞语是最有效

① 《出其东门》、《东门之粲》、《衡门》;也见《东门之枌》、《氓》、《鹊巢》。

② 《野有死麇》。

③ 《丘中有麻》、《山有扶苏》、《防有鹊巢》;参看《桃夭》、《隰有萋楚》。

④ 《遵大路》。

⑤ 《遵大路》和《北风》。

⑥ 《有女同车》和《北风》。

⑦ 《出其东门》。

⑧ 《蜉蝣》。

⑨ 《丰》和《东门之枌》。

⑩ 《出其东门》。

⑪ 《有女同车》。

⑫ 《丰》、《蜉蝣》和《有杕之杜》。

⑬ 《狡童》和《山有扶苏》。

⑭ 《丰》。

⑮ 《衡门》、《蜉蝣》、《有杕之杜》和《丘中有麻》。

⑯ 《静女》、《丘中有麻》、《木瓜》。

⑰ 《木瓜》、《遵大路》、《大车》。

⑱ 《遵大路》、《北风》。

⑲ 《狡童》。



的。^①不止一人对流言愤愤不平,其他人也在悲悼失去的爱情,但乡村的善良天性仍然是主要的:

岂其取妻,
必宋之子?^②

显然,村落里的自由是有限的。分离的日子极其难熬。他们一边劳动一边思念着远方的恋人,这些思念就在劳动歌中透露出来。^③他们想方设法地碰面和幽会;黄昏是最好时机。^④他们在巷子里^⑤或围墙的角落^⑥里等候恋人。没有办法相会的时候,哪怕是听到心上人的声音,或是看见他一身盛装地从寨墙顶上走过^⑦,都会心花怒放。偶尔他们在晚上还要再幽会,由于担心胆大包天的恋人弄出大动静,招致四邻口舌和父兄责备,姑娘总是提心吊胆的。^⑧不过,她打心底里还是愿意他来。但当青年男子翻过姑娘所住村落的围墙和篱笆,成功地与姑娘相会后,到鸡鸣报晓时,姑娘就得催着心上人赶紧离开,不得不结束相互的缠绵。^⑨

除了迂腐的学究,人们从这些朴实的乡村习俗中看不到任何堕落的迹象。但学究们出于宣扬他们自己的道德标准的目的,却一厢情愿地认为,上古时期的乡民已经接受了封建时代所流行的道德准则了,甚至在这些道德准则还没有明确形成之前他们就已经接受了,这是因为,在学者们

① 《郑风·扬之水》、《防有鹊巢》。

② 《衡门》。

③ 《东门之墉》、《采葛》、《采绿》、《七月》。

④ 《东门之杨》、《东方之日》。

⑤ 《丰》。

⑥ 《静女》。

⑦ 《子衿》。

⑧ 《将仲子》。

⑨ 《女曰鸡鸣》。

看来,这些准则乃是万世不易的原理。^① 这种看法明显欠妥。不是有“礼不下庶人”这样的话吗?^② 庶人不允许建祖庙^③;那他们的女儿又如何会在 15 岁的时候隐退到祖庙中度过婚前必需的仪式过渡期呢?^④ 实际情况可能是,从周代开始,人们才努力有意识地对习俗加以规范。例如《大车》这首诗^⑤,如果不是仅仅反映了横遭阻挠的爱情的话,那就可能描述了一位官员的到来,他的职责就是要按贵族理解的那样来强化男女两性分离的规定。但在那种情况下,歌谣清清楚楚地表明了,这样的改革是多么令人忧伤! 青年男女在野间相识或在村里幽会时,农家的女儿只是打破了从未加之于她们身上的规则,她们依旧在遵循着古老的风俗行事。订婚礼在田野里举行^⑥,其后紧接着是一段分离期,在这期间,女子只能背着她的父母去探情郎。这是一个约会的时期。约会的兴奋,相思的无尽,都是诗歌的情感基调。无疑,从这些诗歌中不容易抽取出儒家的信条,但若是认为它们不合乎道德,则是缺乏历史感。这些上古的歌谣是合乎那个时代的道德的:它们描绘了一个上古的道德体系。但它们绝不是在随意地描绘。这些诗歌不是道德家的作品,也不是心智活动的产物,产生它们的社会也尚未像后来欣赏这些诗歌的社会那样有教养。要是有人还是相信这些歌谣出自学者之手的话,那就随他们的便好了。

诗歌的田园主题以及它们表现出来的朴素风貌,都表明了《诗经》中的歌谣产生于乡村。那它们是怎么创作出来的呢? 通过分析本书逐译的那些诗歌,已经能够让我们确定某些事实,从而能够了解它们的起源。

在这些上古歌谣中,一个显著的事实是,诗歌中不含任何的个人情感。这当然不是说,《诗经》中没有表达个性的诗歌(下文会举这样一个例子),我

① 关于贵族承担的道德义务,见我希望能够很快出版的《中国家庭与封建时代》(*La Famille chinoise des temps féodaux*), chap. vii。贵族的生活准则多见《礼记·内则》。

② Couvreur, i, 第 53 页的《礼记·曲礼》。

③ Couvreur, i, 第 289 页的《礼记·王制》三。

④ 《仪礼·士昏礼》记:“教于宗室。”

⑤ 《大车》。

⑥ 见葛兰言《古代中国的婚服制》,《通报》, xiii, 第 543 页。更多了解见第 120 页。



的意思是说,这项研究中的诗歌并非是由个人的因素激发出来的。所有的恋人都是一副面孔,都以同样的方式表达她们的情感。没有哪怕一幅画面是展示一个独特的个人的。代名词“君子”,加上现成的“美人”^①、“淑女”^②、“静女”^③以及“淑姬”^④,几乎在所有的场合都指代恋人。即使用到了第二人称,它所指代的人也是非常宽泛的,可以理解成是复数的人。最常用的词,意义也最含糊,表示青年男女的词毫无疑问都是集体名词。没有哪个词能够表示恋人的可爱之处,根本没有。至多会涉及她的魅力^⑤,她的华服^⑥,也有一次提到了她美丽的眼睛^⑦。明喻手法也非常之少。有一首诗把女子比作洁白的花朵^⑧,而这种比喻用法同样可以用在所有人身上,绝不是要描写某个独特的个人。与恋人同车的“美孟姜”,据说就像木槿花一样美丽。这在《诗经》中已经算是最精确的肖像画了。但“美孟姜”并不是哪一个具体的人。这个名字经常出现,可即使它作为名字,也只是一个总称,刚好就是美丽的后妃的意思。

这些没有个性的恋人表达的只是没有个性的情感。实际上,与其说歌谣表达了情感,不如说表达了情感主题,举例来说,约会、订婚礼、口角和分离。这些事情对所有人都是同样的,而且所有男男女女都以同样方式对此作出反应。没有哪颗心感受到一点点任何个人的情绪,没有哪件事是独一无二的,没有哪个恋人完全用他自己的方式爱过或痛苦过。所有的个人性都被全然淹没,哪怕是表达个人性的努力都无从得见。

场景本身也尽量地一成不变。场景是由田园主题提供的,尽管它们都是完全真实的,但主题毕竟只是主题,只是一个要塞进歌谣里的固定程

① 参看《野有蔓草》第3句,《泽陂》第3句。

② 参看《关雎》第3句。

③ 参看《静女》第1句。

④ 参看《东门之池》第3句。

⑤ “德音”,参看《有女同车》第12句,及《泽陂》第4句;参看《车舝》第10句“令德”。

⑥ 参看《蟋蟀》。

⑦ 严格意义上说,赞美的是弯弯的眉毛。

⑧ 《出其东门》第8句。

式。它们构成了一种固定不变的图景,即使主题与所要表达的感情联系在一起,其目的也不是要将感情独特化,反而是如我们所看到的,是要把感情与普遍的风俗联系在一起。^①

独特性没有得到任何的关注。这马上就说明了一个事实,即诗歌之间在相互借用诗句,或者整章整章地借用。^②这也进一步解释了,为什么能够轻而易举地将意义随意塞进诗歌里面去。但最重要的是证明了,要想在单首诗里发现作者的个性,只不过是徒劳之举。这些没有个性的恋人们,全都在一个纯粹程式化的背景里,体验着完全相同的没有个性的情感。因此,他们绝非诗人的创作。诗歌缺乏个人性,这必然可以假定,诗歌的起源是非个人性的。

诗歌没有显示出任何标志作者创作技巧的文学手法,其技巧完全是自然而然的,没有运用任何花哨的语言。可以说,隐喻和明喻也几乎没有。^③事物都是直截了当地表示。毫无疑问,诗歌的魅力可以归结为简洁的景象和直露的感情的结合,这其中不需要任何技巧;诗歌的魅力并非人们有意为之,而是事实本身的结果。诗歌只不过再现了事物间的对应关系。没有任何迹象表明存在着一根把各种要素串起来的隐秘主线,事物间的密切联系是靠句式的复沓、词语的排列和表达的重复来完成的。这绝不是说,诗句是在考虑到这种结果的前提下刻意排列的。有时,通过反复,由某些虚词我们注意到了对仗,这已经是最具技巧性的东西了。这算技巧吗?这种对应,这种自然的对应,难道不是在诗句中自然地出现的吗?比类思维(*deux pensée*)的演变必然会重新表现在表达它们的诗句的形式中,这是不可避免的。事物的相似性自然而然地导致了措辞的对应:形象的融合必然要用对仗来解释自身。毫无疑问,作者的个人色彩几无

① 见“田园主题”。

② 参看《小雅·桃夭》第8句;Couvreur, 187的第5、6章,以及《卷耳》和《七月》。

③ 这是三个孤零零的例子:《出其东门》第2句“有女如云(茶)”;《野有死麕》第8句“有女如玉”;《东门之枌》“视尔如苕”。



流露,通常都是艺术已臻化境的标志,但已有太多的证据反对《诗经》出自学者之手的观点,因此我们不能不承认,这种艺术手法完全是原始的手法,甚至比隐喻的运用还要早。它表达观念时几乎没有使用任何技巧。它们是自然关系的产物;由最基本的技巧即对称,可以很清楚地看到这种自然的关系。

对称也是诗歌创作中的基本技巧。诗歌的形式通常非常简单,每首诗一般由三到四章构成,每章通常包含四句或六句。在有些诗歌中,每一章的诗句都是类似的,实际上每章中都有叠句。事实上,在所有的诗歌中,那些通常不押韵^①的诗句会保持不变,而在其他的诗句中,变化又是如此之小,以致在翻译中根本没法把其中的细微差异表现出来。然而,有时候也可以看到观念的变化有如一首节奏鲜明的进行曲。有些诗歌在形式上显得更为复杂,其中一些诗歌与叙事体非常接近,但至少在一章的内部结构上,对称的形式是始终不变的。显然,这样的编排手法并不是文学的技巧。几近缺失的变化,措辞和诗句的复查,都有力地证明了,这些诗歌不仅是民歌,还是合唱的,极有可能采取了对唱的形式。因此,男女是轮流对唱的^②:

叔兮伯兮,
倡予要女。

难道这还会让我们认定,这些歌谣的每一个字都是事先斟酌好的吗?主题是固定的^③,曲调是相近的,而在男女的唱和中,必定还会有一些即兴的发挥。主题通过固定的诗句来表达,回应的诗句却是有变化的。这样,新的对仗句也就被创作出来了。这些新诗句是如何创作的呢?激发创新的源泉是什么呢?它们或许是从韵律本身中迸发出来的。在这些率

① 这里的对句实际上是对偶句,奇数行的诗句构成了一行完整诗句的前半句;参看 186 页。

② 《邶兮》。

③ 大概是在奇数行的前半句。

直的诗歌中,唯一的表达方法就是对称,很显然,押韵是至关重要的。当然,诗歌并不完全依赖于声音,还要辅以动作。我们可以从歌谣里面找到这种证据。我们之所以通常很难译出对句之间的差异,是因为唯一有所差异的那一行诗中,除了插在句中起押韵作用的叠词外,其他部分都没有任何的变化^①。当注释家试图解释这些叠词时,他们显然陷入了困境。他们似乎无法理解这些叠词,只能作最含糊、最一般的说明。而这些叠词生动地描绘了事物的某些方面,具有加强语气或副词小品词的性质,或者用一个更好的表达,就是描写助词。有时候它们也被视为象声词。例如,有些跟鸟名联系在一起的词,是表示鸟鸣。但注释家告诉我们,甚至在这里面也表达着更深的含义。因此据他们的意见,鹑之“奔奔”^②、鹊之“疆疆”^③、雁之“雝雝”^④和雉之“关关”^⑤这些描写助词,不仅在表示这些鸟的声音,也在表达鸟儿的相互应答,甚至还表现它们成群或成双飞翔的姿态。因此通过这些叠词的表达法,人类的声音不仅竭力去模仿鸟儿的喧闹,而且还表示运动。这些表达法是用声音来表现各种各样的感官印象。有一些是表达灌木的青翠、花朵的绚丽和枝叶的繁茂状^⑥。另外一些则是描写风雨的种种景状^⑦,还有一些描写心跳的感觉^⑧。值得注意的是,描述心跳的那些词本身就具有道德的意义。同样,用来组成表示颜色的叠词的字,在日常的会话中也指代那种颜色。如果说,这些字的意思是从它们用作描写助词而来的,这可能吗?尽管有这种可能,但毫无疑问的是,在《诗经》中,各种各样的表达法都与字的发音联系在一起,尤其是表

① 参见本书歌谣注释中所存异体字;这些异体叠字的不同表现最多。一首歌谣在表现它的主题时,只在助词方面有所变化:《小雅·出车》(Couvreur, 189)及《草虫》和《七月》。

② 《鹑之奔奔》。

③ 同上。

④ 《匏有苦叶》第9句。

⑤ 《关雎》第1句。

⑥ 《桃夭》、《隰有萋楚》。

⑦ 《风雨》。

⑧ 《泽陂》第12句,《草虫》第11句,《氓》第55、56句。



示动作的字。除了歌手的歌声要借助动作,即用手势把歌谣中唱出来的变成看得见的之外,这还能如何解释呢?^①但是,既然那样的话,这些歌谣会不会是由舞蹈的节奏而衍变来的呢?

根据《诗经》中表现的田园主题和乡村景物,个人情感的缺乏,简单直白的艺术手法,对称的形式,进行曲的步调,以及似乎适于轮流对歌和需要借助手势补充语言表达的特点,我认为,《诗经》中的歌谣是在乡村的即兴对歌中产生的。这些乡村里的男女是在什么样的场合中进行即兴对歌呢?

山川歌谣

(四十四)《桑中》(《邶风》四)

- | | |
|-------------|---------------|
| 1. 爰采唐矣? | 菟丝子么哪里采? |
| 2. 沫之乡矣。 | 沫水的乡野间。 |
| 3. 云谁之思? | 你知道我在思念谁吗? |
| 4. 美孟姜矣。 | 美人孟姜呀。 |
| 5. 期我乎桑中, | 她在桑中等待我; |
| 6. 要我乎上宫, | 她在上宫中思念着我; |
| 7. 送我乎淇之上矣。 | 她送我直到淇水之上呀! |
| 8. 爰采麦矣? | 在哪里采麦呀? |
| 9. 沫之北矣。 | 在沫水的北边。 |
| 10. 云谁之思? | 你知道我在思念谁吗? |
| 11. 美孟弋矣。 | 美人孟弋呀。 |
| 12. 期我…… | 她在……等待我……(下略) |

^① 关于姿态、声音及其他的词语,见列维-布留尔,《低等社会的思维机制》(Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*),第183页以下。

- | | |
|-----------|------------|
| 15. 爰采葑矣？ | 在哪里采蔓菁呀？ |
| 16. 沫之东矣。 | 在沫水的东边。 |
| 17. 云谁之思？ | 你知道我在思念谁吗？ |
| 18. 美孟庸矣。 | 美人孟庸呀。 |
| 19. 期…… | 她在……(下略) |

《序》：“《桑中》，刺奔也，卫之公室淫乱，男女相奔，至于世族在位，相窃妻妾，期于幽远，政散民流，而不可止。”

“谓宣、惠之世。男女相奔，不待媒氏(仲春之月)以礼会之也。”(《郑笺》)

注意：《郑笺》认为，孟姜、孟弋、孟庸等名字证实了此诗为卫公室之事(这些名字实际上都是一般的称呼，指美人、淑女)。

1. “爰，于也。”(《毛传》)于何(《郑笺》)。“唐，蒙菜名。”(《毛传》)

2. “沫，卫邑。”(《毛传》)

5. 期，非正当之“会”的个人幽会。桑中，桑林之中。参见《十亩之间》(《魏风》五)、Couvreur, 第117页。主题是采桑与邀请。第2句毛注：“男女无别。”(男女都不再遵从异性隔离的限制)

7. 淇，卫之河，邶、鄘、卫三国青年集于岸上，他们形成了一个传统的群体：参见《竹竿》、《汉广》第5、6句。又见《泉水》(《邶风》十四)、《有狐》(《卫风》一，尤其是第9句)。

15. “葑，蔓菁。”(《毛传》)

主题：河边的幽会，丰收。

(四十四 B)《有狐》(《卫风》九)

- | | |
|----------|------------|
| 1. 有狐绥绥， | 有只狐狸多孤单， |
| 2. 在彼淇梁。 | 走在那淇河的堤堰上。 |
| 3. 心之忧矣， | 我的心里多悲伤， |
| 4. 之子无裳。 | 那个人儿没有衣裳。 |



1. 参见《南山》(《齐风》六)。

4. 正是此男无裳(下衣、配衣),表示此男未婚无室家,“所以配衣”(《毛传》)。

参见《匏有苦叶》第3、4句和《褰裳》,即卷起衣裳涉河。

主题:河边幽会和邀请。

《序》:“《有狐》,刺时也,卫之男女失时,丧其妃耦焉。古者国有凶荒,则杀礼(参见《野有死麕·序》)而多昏,会男女之无夫家者,所以育人民也。”(参见《周礼·地官·媒氏》)

(四十五)《竹竿》(《卫风》五)

1. 籊籊竹竿,	竹竿子么长条条,
2. 以钓于淇?	抛在个淇河把鱼钩。
3. 岂不尔思?	怎不念你在心里?”
4. 远莫致之。	路远迢迢咋能到!

5. 泉源在左,	泉源在左边,
6. 淇水在右。	淇河在右边。
7. 女子有行,	女子出嫁了么,
8. 远兄弟父母。	远离了兄弟和父母。

9. 淇水在右,	淇河在右边,
10. 泉源在左。	泉源在左边。
11. 巧笑之瑳,	笑声如同白玉,
12. 佩玉之雝。	佩玉丁当作响。

13. 淇水滢滢,	淇水悠悠地流啊流,
14. 桧楫松舟。	桧木的槽桨,松木的船舟……

15. 驾言出游， 驾着车马出游，
16. 以写我忧。 只是为了宣泄我心里的忧愁。

《序》：“(嫁于他国的)卫女思归也。”

1. 和 2. 兴。如同细竹竿可用于钓鱼，履行礼仪的妇人可以出嫁。
4. 远，地理的远隔；外婚制的一个阶段。参见《蟋蟀》第 4、8 句。
5. 和 6. 兴：“小水有流入大水之道，犹妇人有嫁于君子之礼。”（《郑笺》）见《溱洧》。

13. 漙漙，描写助词。

15. 驾车游玩。参见《卷耳》。

参见《泉水》（《邶风》十四）。

主题：驾车于河岸游玩，乘舟游玩；钓鱼；外族婚规定的隔离。

(四十六)《汉广》（《周南》九）

- | | |
|-----------|---------------|
| 1. 南有乔木， | 在南方生长着高大的树木， |
| 2. 不可休思。 | 但谁也不能在它们下面休息。 |
| 3. 汉有游女， | 汉水边上有游荡的女子， |
| 4. 不可求思。 | 但谁也不能向她们求爱。 |
| 5. 汉之广矣， | 汉水是多么的辽阔， |
| 6. 不可泳思。 | 不能涉水渡过。 |
| 7. 江之永矣， | 江水多么宽广， |
| 8. 不可方思。 | 不能坐船渡过。 |
| 9. 翘翘错薪， | 多翘翘的灌木林！ |
| 10. 言刈其楚。 | 我割取它的楚荆。 |
| 11. 之子于归， | 这个姑娘就要出嫁了， |
| 12. 言秣其马。 | 我愿意喂她的马匹。 |



13. 汉……

汉水……

17. 翘翘错薪，

多翘翘的灌木林！

18. 言刈其萎。

我割取它的艾蒿。

19. 之子于归，

这个姑娘就要出嫁了，

20. 言秣其驹。

我愿意喂她的马驹。

21. 汉……

汉水……

《序》：“《汉广》，德广所及也，文王之道被于南国，美化行乎江汉之域，无思犯礼，求而不可得也。”参见《关雎》第9句“求之不得”。

按郑注：“邆时淫风遍于天下，维江汉之域先受文王之教化。”

注意：古代的性风俗实际上南方要比北方保存得多。参见 *BEFEO.*, viii, 348；及本书附录三。

1. 和 4.《毛传》：兴。《郑》：“木以高其枝叶之故，故人不得就而止息也。兴者，喻贤女虽出游流水之上，人无欲求犯礼者。”可想而知，处室时更为贞洁（孔颖达疏：“游女尚不可求，则在室无敢犯礼，可知也。”）。

最后的“不可求思”思想从不太相信出游的希望中产生。《礼记·内则》中有“女子十年不出”、“居内，深宫固门，阍寺守之”。在文王教化之国，在“出游”时是一定要说明白理由的。因此在某些注释家说“贵家之女”与“庶人之女”有别，庶人之女要出门干一些只有成年妇女才可以做的工作。

2. 息，休息，参见《葛生》第8句，《狡童》第8句，《蟋蟀》第8句。

3. 游和遊，参见《竹竿》第16句，《有杕之杜》第10句。遊女是水神即“汉神”（汉水之神），《韩诗》中保存了这种传统说法。参见《皇清经解续编》卷1150，第11页以下及卷778第21页以下。水神又被称为“魅服”或

“妖服”，参见《皇清经解续编》，卷 448，第 40 页。

4. 求，恳求（姑娘），参见《摽有梅》第 11 句，《关雎》第 8、9 句。《韩诗外传》第一章以孔子南方巡游历险来解释这首歌谣。

5.—8.《郑笺》：以汉之“广长”喻女之“贞洁”。

6.“泳，潜行。”（《毛传》）

8.“方，泔也。”（《毛传》）

9.—10.《郑》：“楚杂薪之中，尤翘翘者，我欲刈取之，以喻众女皆贞洁，我又欲取其尤高洁者……谦不敢斥其适己，于是子之嫁，我愿秣其马，致礼饩。示有意焉。”

9.翘翘，描写助词，“薪貌”（《毛》）。最高的薪（《郑》）。

12.“秣，养也。”（《毛传》）

20. 驹，“五尺以上曰驹”。

萎（或蒿）具有多种仪式用途。据说燃萎而生的香可使神降临，参见《信南山》（《小雅》六·六第五章《郑笺》）。妇人的产房称“萎室”（贾谊《新书》）。《召南·采芣》提到了另一种萎。

考异：乔，桥；游，遊；泳，漾；方，舫；刈，采；第二句的“息”字在第 2、6、8 句中换为“思”字。参见《皇清经解续编》，卷 1171，第 8、9 页。

主题：河边漫步，渡河，丛林，采薪，婚礼及男子的不自信。

注意反复的句子。

“萎”被作为“薪”，这很可能表明萎是用于点燃仪式之火的薪，即作为圣火之用。参见 Crabouillet 所叙猺人的习惯（Mission Catholique, v, 第 106 页）。见附录三。

(四十七)《汝坟》（《周南》十）

- | | |
|----------|-----------|
| 1. 遵彼汝坟， | 沿着那条汝水大堤， |
| 2. 伐其条枚。 | 我砍伐树枝和树干。 |
| 3. 未见君子， | 没有见到君子， |
| 4. 惄如调饥。 | 心痛就像晨饥。 |



这首诗大概具有政治含义,但它同时也包含着一些因河滨聚会而产生的歌谣的风俗和主题。此处仅列出第一章。

《序》:“《汝坟》,道化行也,文王之化,行乎汝坟之国,妇人能闵其君子,犹勉之以正也。”

1.“遵,循也。”(《毛传》)参见《遵大路》第1句。

“坟,大防也。”(《毛传》)

4.“怒,饥意也。调,朝也。”

《郑笺》释第10、11两句:此时殷纣王尚存,因其夫远役,妻子到河岸伐薪(若在善政之国则非女子之事),用寓言描写自己(“君子仕于乱世,其颜色瘦病如鱼劳则尾赤,所以然者,畏王室之酷烈,是时纣存。”)

考异:坟,濱;怒,焮;调,輶及周。《皇清经解续编》,卷1171,第9、10页。

主题:河岸的漫步,束薪,分离与恋爱的焦躁。

注意,这幅生动的画面给我们以苦恼和若有所失的印象。

(四十八)《河广》(《卫风》七)

- | | |
|----------|-----------|
| 1. 谁谓河广? | 谁说河水宽又广? |
| 2. 一苇杭之。 | 一束芦苇就能过。 |
| 3. 谁谓宋远? | 谁说宋国很遥远? |
| 4. 跂予望之。 | 我踮踮脚尖能望见。 |
| 5. 谁谓河广? | 谁说河水宽又广? |
| 6. 曾不容刀。 | 它还容不了一条船。 |
| 7. 谁谓宋远? | 谁说宋国很遥远? |
| 8. 曾不崇朝。 | 还走不了一个整天。 |

《序》为毫无意义的历史说明。

注意第 1—3、5—7 句的“谁”，第 2—4 句的“之”的对偶。

主题是渡河以及外婚制所必须实行的隔离。

(四十九)《谷风》(《邶风》十)

- | | |
|-----------|-----------|
| 33. 就其深矣， | 我们渡河在深水间， |
| 34. 方之舟之。 | 乘着木筏、坐着船！ |
| 35. 就其浅矣， | 我们渡河在浅水中， |
| 36. 泳之游之。 | 浅滩走过深水游。 |

33—36 句是新妇不幸的哀歌，描写了订婚宴会中感伤的情怀。

参见《氓》第 5、35、36、53、54 句。

主题：渡河。

(五十)《匏有苦叶》(《邶风》九)

- | | |
|-----------|----------------|
| 1. 匏有苦叶， | 匏瓜么，长了些苦叶， |
| 2. 济有深涉。 | 渡口么，有深水要涉。 |
| 3. 深则厉， | 水深么，就连云过， |
| 4. 浅则揭。 | 水浅么，就撩裤脚。 |
| 5. 有弥济盈， | 渡口盈盈的嘛，是大水涨了， |
| 6. 有鹭雉鸣。 | 叫声鹭鹭的嘛，是野雉唱了！ |
| 7. 济盈不濡轨， | 这河水涨了嘛，是湿不到车轴， |
| 8. 雉鸣求其牡。 | 这野雉叫了嘛，是找她的配偶。 |
| 9. 雝雝鸣雁， | 大雁嘎嘎应答么， |
| 10. 旭日始旦。 | 正是旭日升起呢！ |
| 11. 士如归妻， | 男子要娶妻子么， |
| 12. 迨冰未泮。 | 趁着寒冰没化呢！ |



- | | |
|-----------|-----------|
| 13. 招招舟子， | 那里招手的是艄公！ |
| 14. 人涉卬否。 | 他人渡河俺不成！ |
| 15. 人涉卬否， | 他人渡河俺不成！ |
| 16. 卬须我友。 | 俺等朋友来同行。 |

《序》：“《匏有苦叶》，刺卫宣公也（参见《史记·卫康叔世家》）。公与夫人并为淫乱（宣公夫人名夷姜）。”

1. “兴也。匏谓之瓠，瓠叶苦不可食也。”（《毛传》）孔颖达疏：“以兴礼有禁法不可越。”根据某种传统，据说凿开的瓢箬可用于渡河。注意猩猩洪水神话中的南瓜的重要性。BEFEO., viii, 551。

瓢箬用于婚礼，新夫新妇各执其半酌以玄酒（参见《仪礼·士昏礼》郑注）。

2. 《毛传》：深涉，兴也。据孔颖达，礼之禁不容违犯如同河之深不可涉一样。

《郑笺》解作时节的表示，“谓八月之时，阴阳交会，始可以为昏礼、纳采、问名”（参见《仪礼·士昏礼》）。《郑笺》认为，最后的仪式（婚礼和成婚）是在春分。

3. “以衣涉水为厉，谓由带以上也。”（《毛传》）

4. “揭，褰衣也。”（《毛传》）。参见《褰裳》

3和4句。《毛》：“兴。遭时制宜，如遇水深则厉，浅则揭矣，男女之际，安可以无礼义。”

《郑》：“以水深浅喻男女之才性，贤与不肖及长幼也。各顺其人之宜，为之求妃耦。”

5. “渊，深水也；盈，满也。”《毛》：“深水人之所难也。”

6. 鸛（鸛或雉子）是夷姜，“夫人有淫佚之志，授人以色，假人以辞，不顾礼义之难（如渡深水之人）”。

7. 《毛传》：“濡，渍也；由辘以上为轨。”《郑》：“渡深水者必濡其轨，言

不濡者,喻夫人犯礼而不自知(即将降临的不幸)。(参见 Couvreur, 第 39 页,他不过是用现代说法发展了同一种解释,即河水泛滥之时,他们却不濡其轨而渡河)。参见《氓》,第 35、36 句。

8. 牡,雄性(郑注为一般的四足兽)。《郑笺》:“雉鸣反求其牡,喻夫人所求(不幸)非所求(快乐)。”“或者夫人与公非其耦。”(第 3、4 句《郑笺》)

与“牡”相对的是“牝”,往往用于鸟类(Couvreur, Dict.),注意第 8 句、第 16 句的“其”与“我”、“牡”与“友”的相对。姑娘唱歌以求友,如同鸛鸣以求其牡(“牡”为“雄”的解释,见民国元年上海出版的《新字典》[取代《康熙字典》]),将该句中的“牡”明确释为雄鸟)。

比较《伐木》(《小雅》五)第 6 句“求其友声”。

9. 雝雝,描写助词,“雁和声也”(《毛传》)。雌答雄,参见(《痒兮》,4)。雝象征夫妇和顺即妻的顺从。用肃雝表顺从的妇德。参见《何彼裵矣》,3。

10. 雁作为礼品,尤其要用在婚礼中(《仪礼·士昏礼》)。雁作为礼物的理由主要是因为雁是候鸟,“随阳而处”。妇亦应从夫(《郑笺》)。参见《仪礼·士昏礼》郑注。雌雁绝不离弃雄雁(“不乘”),并常随雄雁稍后飞行(贞节、服从和谦逊)(参见《郑风·大叔于田》4; Couvreur, 第 88 页注释)。

在婚姻的前五项仪礼中(参见第 2 句的《郑笺》),雁于早晨赠送;只有在最后一道仪式即“亲迎”中,才在黄昏赠送(参见《仪礼·士昏礼》)。——这一点对理解第 11 句的意义是非常重要的。

11. “归妻,使之来归于己”(《郑笺》),“归”一般指的是婚礼(参见《鹊巢》,3;《汉广》,11)。如果按照这样来理解,11 句的“归”就是早晨赠雁的五种仪礼(参见第 2 句《郑笺》)(参见第 10 句及其《传》、《笺》)。

12. “迨,及。”(《毛传》)泮,时历用语,解冰是在正月(参见《月令》)。据《郑笺》,除二月实行最后一道仪礼即亲迎以外,所有其他婚礼仪式都必须在二月之前举行(见《家语·本命解》的不同解释)。郑玄认为这里叙述的仪礼是“请期”,应在一月中旬以前举行。

13. 毛、郑都把“舟子”解作“舟人”。

虽然还有另外一种更巧妙的解释,但这里的解释我们是可以接受的。



可以认为,舟中的年轻人们正在实行“招魂续魂”仪式。见《溱洧》的《韩诗》注。

《郑》:“号召当渡者,犹媒人之会男女无夫家者,使之为妃匹。”参见《行露》的《序》及《传》、《笺》。

14.“叩,我也。”(《毛传》)

16.《郑笺》:“人皆涉,我友未至,我独待之而不涉,以言室家之道,非得所适,贞女不行;非得礼义,昏姻不成。”

考异:轨,軋;旭,煦,盱;叩,仰;须,顛。

描写助词考异:雝,隳,雍;噍,邕。《皇清经解续编》,卷 1171,第 29—30 页。

主题:渡河,邀请及鸟鸣。

关于种种结婚习俗的回想。

(五十一)《褰裳》(《郑风》十三)

- | | |
|------------|------------|
| 1.子惠思我, | 如果你真的思念我, |
| 2.褰裳涉溱。 | 我卷起衣裳渡溱河, |
| 3.子不我思, | 如果你不思念我, |
| 4.岂无他人? | 难道没有别人吗? |
| 5.狂童之狂也且。 | 你真是狂童的狂呀咯! |
| 6.子惠思我, | 如果你真的思念我, |
| 7.褰裳涉洧。 | 我卷起衣裳渡洧河。 |
| 8.子不我思, | 如果你不思念我, |
| 9.岂无他士? | 难道没有别人吗? |
| 10.狂童之狂也且。 | 你真是狂童的狂呀咯! |

《序》:“《褰裳》,思见正也,狂童恣行,国人思大国之正己也。”

该篇刺昭公与其弟突争国,使郑国陷入混乱。见《史记·郑世家》。

朱熹：“淫女语其所私者。”

1. “惠，爱也。”（《毛传》）

“子者，斥大国之正卿。”（《郑笺》）

2. “他人，先乡齐、晋、宋、卫，后之荆楚。”（《郑笺》）

5. “狂童”，指突。此章最后一句叙述“使我言此”的理由。

9. “他士，犹他人也。”（《郑笺》）

溱、洧，郑国的两条河。参见《溱洧》。

主题：渡河，撩衣，挖苦式的邀请。

“狂童”，参见《狡童》及《山有扶苏》。

（五十二）《溱洧》（《郑风》二十一）

- | | |
|------------|--------------|
| 1. 溱与洧， | 溱水与洧水， |
| 2. 方涣涣兮。 | 河水已经上涨到堤坝。 |
| 3. 士与女， | 少年与姑娘， |
| 4. 方秉兰兮。 | 来这里采兰。 |
| 5. 女曰观乎， | 姑娘邀请少年说： |
| | 我们前去看一看吧？ |
| 6. 士曰既且。 | 少年回答道： |
| | 我们已经去过。 |
| 7. 且往观乎？ | 就算这样，难道 |
| | 我们不能再去一次吗？ |
| 8. 洧之外， | 在洧水之外的地方， |
| 9. 洵訏且乐。 | 有片碧绿的草地非常迷人。 |
| 10. 维士与女， | 于是少年与姑娘， |
| 11. 伊其相谑， | 在一起快乐地游玩， |
| 12. 赠之以芍药。 | 少年送给姑娘一朵芍药， |
| | 作为爱情的信物。 |



- | | |
|-----------|------------|
| 13. 溱与洧， | 溱水与洧水 |
| 14. 浏其清矣。 | 流淌着清冽的河水。 |
| 15. 士与女， | 少年与姑娘 |
| 16. 殷其盈矣。 | 成群结队聚在一起。 |
| 17. 女曰…… | 姑娘邀请……(下略) |

《序》：“《溱洧》，刺乱也。兵戈不息，男女相弃，淫风大行，莫之能救焉。”参见《褰裳·序》。

朱熹：“此诗淫奔者自叙之辞。”

2. 涣涣，描写助词，“春水盛也”。时历用语，“仲春之时，冰以释，水则涣涣然也”（《郑笺》）。

4. “藺，兰也。”（《毛传》）参见《卷耳》第8句。

3. 和4. “男女相弃，各无匹偶，盛春气并出。托采芬香之草，而为淫洙之行。”（《郑笺》）

5. 观，去观节庆。

6. “士曰已观矣，未从之也。”（《郑笺》）

9. “诂，大也。”（《毛传》）洵，信（《郑笺》）。此句可解为节庆非常吸引人，或者其场所景色非常悦人。《郑笺》采后一说（“女情急，故劝男使往观于洧之外，言其土地信宽大又乐也。于是男则往矣。”）。

11. “伊，因也。”谑，戏（《郑笺》）。

12. “勺药，香草。”

按《郑笺》：“士与女往观，因相与戏谑，行夫妇之事，其别则送女以勺药结恩情也。”

13. “浏，深貌。”（《毛传》）

16. “殷，众也。”（《毛传》）

23. “将，大也。”（《郑笺》）

考异：藺，藺(兰)，菅；训，盱；洵，询；勺，芍；浏，漻。

描写助词考异:涣,汎,洹。《皇清经解续编》,卷 1172,第 12、13、14 页。

“蘭”,《康熙字典》载:“都梁县有山,山下有水清泚,其中生兰草,名都梁香,因山为号。其物可杀虫毒除不祥。故郑人方春之月,于溱洧之上,士女相与秉兰而祛除。”

《韩诗》中有重要的注(参见《皇清经解续编》卷 1153,《韩诗遗说考》17 页以下):“三月桃花水下之时至盛也,当此盛流之时,众士与女方执兰,祛除邪惡。郑国之俗,三月上巳之辰,于此两水(溱与洧)之上(或岸边)招魂续魄祛除不祥(载《太平御览》)。”

考异:“于溱洧之上,招魂续魄,秉执兰草,祛除不祥(《宋书》)。”——祛除氛秽——或祛除岁秽。

关于兰,见《夏小正》五月“蓄兰为沐浴也”,《晋书》卷 80,《王羲之传》记兰在“春禊”中的作用。参看《周礼·春官·女巫》:“掌岁时祓除、衅浴。”参见《郑笺》。

作为信物的这种花,大概是一种很香的芍药。我认为,第 12 句中的芍药指的是另一种兰即都梁香。中国学者以“勺”与“约”同声。参见《皇清经解续编》卷 423,第 32 页以下(比较“灼”)。有必要明白:这种花是用作赠物的。

“赠之以芍药”,指有魔力效用的药用植物,见《晋书》卷 94,《夏统传》关于三月上巳之日洛市药会的记述。

由第 1 句同第 3 句、第 13 句同第 15 句的“与”,第 2 句同第 4 句的“方”,第 14 句同第 16 句的“其”构成对偶。

在翻译本诗时,我不得不把几行复沓的句子分开,因为它们的含义是相当丰富的。

主题:渡河,轮唱的表现。

其他主题尚有:春水,它与时历有关联;女子的邀请和男子的半推半就;收获与爱情信物(花)。注意兰在猩猩人洪水神话中作用。参见 BE-FEO, viii, 第 551 页;参见 Vial, *Lolos*, 第 9 页。



(五十三)《菁菁者莪》(《小雅·彤弓之记》二)

1.菁菁者莪， 美丽的莪蒿呢，
2.在彼中阿。 长在那个山湾里。
3.既见君子， 见了我的君子呢，
4.乐且有仪。 欢乐又有礼仪！

5.菁菁者莪， 美丽的莪蒿呢，
6.在彼中沚。 长在那个洲里。
7.既见君子， 见了我的君子呢，
8.我心则喜。 我的心里就欢喜。

9.菁菁者莪， 美丽的莪蒿呢，
10.在彼中陵。 长在那个斜坡里。
11.既见君子， 见了我的君子呢，
12.锡我百朋。 赠我贝钱一百个。

13.汎汎杨舟， 杨木小舟游啊游，
14.载沉载浮。 在波浪里沉浮。
15.既见君子， 见了我的君子呢，
16.我心则休。 我的心里就安休！

《序》：“乐育材也。君子能长育人材，则天下喜乐之矣。”

1.菁菁，描写助词。

主题：河岸漫步和荡舟。

(五十四)《蒹葭》(《秦风》四)

1.蒹葭苍苍， 芦苇色苍苍，

2. 白露为霜。	白露已成霜。
3. 所谓伊人，	我想念的个人儿，
4. 在水一方。	在水中的一方。
5. 溯洄从之，	溯流而上去随他，
6. 道阻且长。	路途险阻又漫长。
7. 溯游从之，	顺流而下去从他，
8. 宛在水中央。	他宛然就在水中央。

9. 蒹葭凄凄，	芦苇青又青，
10. 白露未晞。	白露还未干。
11. 所谓伊人，	我想念的个人儿，
12. 在水之湄。	在靠水的岸边。
13. 溯洄从之，	溯流而上去随他，
14. 道阻且跻。	路途险阻又难攀。
15. 溯游从之，	顺流而下去从他，
16. 宛在水中坻。	他宛然就在水中滩。

17. 蒹葭采采，	芦苇绿又绿，
18. 白露未已。	白露还未收。
19. 所谓伊人，	我想念的个人儿，
20. 在水之涘。	在靠水的坝边。
21. 溯洄从之，	溯流而上去随他，
22. 道阻且右。	路途险阻又陡峭。
23. 溯游从之，	顺流而下去从他，
24. 宛在水中沚。	他宛然就在水中洲。

《序》为无意义的历史的说明。

1. 苍苍,描写助词。



2.“露为霜”是表示一年劳动终了的时历用语。参见(《北风》,2、3),《礼记·月令·仲春之月》。

7.参见附录三的南诏国习俗。素兴和他的宫娥经常到河边游乐,玩斗花游戏。

主题:在河岸和河中寻找恋人。

参见《唐风·扬之水》, Couvreur, 第 123 页。

(五十四 B)《扬之水》(《唐风》三)

1. 扬之水,	河水缓缓流,
2. 白石凿凿。	白石高又高。
3. 素衣朱褱,	白衣么红领,
4. 从子于沃。	跟你到曲沃(参见《氓》第 5 句)。
5. 既见君子,	见到我的君子,
6. 云何不乐?	怎会说我不快乐!

7. 扬之水,	河水缓缓流,
8. 白石皓皓。	白石明皓皓。
9. 素衣朱绣,	白衣么朱绣,
10. 从子于鹄。	跟你到鹄邑。
11. 既见君子,	见到我的君子,
12. 云何其忧?	怎会说我心忧愁!

13. 扬之水,	河水缓缓流,
14. 白石粼粼。	白石清粼粼。
15. 我闻有命,	我听说有命令,
16. 不敢以告人。	不敢告诉人!

利用地理的讽言(沃、鹄)完成《蒹葭》主题转换。

(五十五)《泽陂》(《陈风》十)

- | | |
|-----------|------------|
| 1. 彼泽之陂， | 那湖边堤坝上么， |
| 2. 有蒲与荷。 | 长着香蒲与荷花。 |
| 3. 有美一人， | 这么俊美的一个人， |
| 4. 伤如之何。 | 我心里悲伤哪有办法？ |
| 5. 寤寐无为， | 日日夜夜什么都不管， |
| 6. 涕泗滂沱。 | 眼泪鼻涕好像雨下！ |
| | |
| 7. 彼泽之陂， | 那湖边堤坝上么， |
| 8. 有蒲与兰。 | 长着香蒲与兰草。 |
| 9. 有美一人， | 这么俊美的一个人， |
| 10. 硕大且卷。 | 身材高大又仪表非凡。 |
| 11. 寤寐无为， | 日日夜夜什么都不管， |
| 12. 中心悁悁。 | 心里悁悁结着忧烦！ |
| | |
| 13. 彼泽之陂， | 那湖边堤坝上么， |
| 14. 有蒲菡萏。 | 长着香蒲与菡萏。 |
| 15. 有美一人， | 这么俊美的一个人， |
| 16. 硕大且俨。 | 身材高大又仪表威严。 |
| 17. 寤寐无为， | 日日夜夜什么都不管， |
| 18. 辗转伏枕。 | 伏在枕上反复辗转。 |

《序》：影射历史事件，参见《史记·宋微子世家》，主角是孔子先祖孔宁仪行父，他证实了淫风的存在。言君臣淫于国，故而国中“男女相悦”。

5. 参见(《蒹葭》，8)。

8. 兰，参见(《溱洧》，4)。

主题：河上邂逅与采水草，恋爱的苦恼与不眠。



(五十六)《关雎》(《周南》一)

1. 关关雎鸠，	关关地唱和的雎鸠，
2. 在河之洲。	在河中呀在礁洲。
3. 窈窕淑女，	悠闲深居的好女子，
4. 君子好逑。	堪作君子的好配偶。

5. 参差荇菜，	长长短短的苻丝菜，
6. 左右流之。	左右两手来采它。
7. 窈窕淑女，	悠闲深居的好女子，
8. 寤寐求之。	醒呀睡呀追求她。
9. 求之不得，	追求她呀不能得，
10. 寤寐思服。	醒呀睡呀地相思切。
11. 优哉优哉，	相思苦呀，相思苦！
12. 辗转反侧。	翻来覆去睡不着。

13. 参差荇菜，	长长短短的苻丝菜，
14. 左右采之。	左右两手来采它。
15. 窈窕淑女，	悠闲深居的好女子，
16. 琴瑟友之。	琴呀瑟呀来亲悦她。

17. 参差荇菜，	长长短短的苻丝菜，
18. 左右芼之。	左右两手来摘它。
19. 窈窕淑女，	悠闲深居的好女子，
20. 钟鼓乐之。	琴呀瑟呀来欢娱她。

《序》：“《关雎》，后妃之德也……是以《关雎》乐得淑女以配君子，忧在进贤，不淫其色，哀窈窕，思贤才，而无伤善之心焉。是《关雎》之义也。”

(或为闺房诗,是失君宠而无嫉妒的有德之妃的歌谣。注意:尽管淑女被想像成对手,但后妃才是“窈窕”之人)

1.和2.《毛》:兴也。关关,描写助词,雌雄“和声”。《郑笺》:摯,至也。“鸟摯而有别。水中可居者曰洲。后妃说乐君子之德,无不和谐,又不淫其色,慎固幽深,若关雎之有别焉。然后可以风化天下。夫妇有别,则父子亲;父子亲,则君臣敬;君臣敬,则朝廷正;朝廷正,则王化成。”(孔颖达疏:“不乘匹而相随也。”)

3.和4.“窈窕,幽闲也;淑,善;逮,匹也。”(《毛传》)

《毛传》:“言后妃有关雎之德,是幽闲贞专之善女,宜为君子之好匹。”郑玄附言之曰:“能为君子和好众妾之怨者,言皆化王妃之德,不嫉妒。”(因此成为君子好匹的众妾皆能进入后宫,后妃绝不妨碍)

注意:《毛传》、《郑笺》之所以要作出这些复杂的解释,目的是要表明后妃与淑女不是同一人,且后妃是如关雎一样有妇德之人,故而窈窕者是后妃(第3句)。淑女仿效后妃之德,其他后妃亦是如此,故此成为窈窕淑女。

5.和6.“苕,接余也;流,求也。”(《毛传》)参差然,不齐(孔颖达)。“后妃有关雎之德,乃能共苕菜,备庶物,以事宗庙也。”(《毛传》)

《郑笺》:“左右,助也……言三夫人九嫔以下,皆乐后妃之事。”

注意:争先恐后采水草应有仪礼的目的。苕菜是家鸭与雉鸩爱吃的水草。

7.和8.“寤,觉;寐,寝也。”(《毛传》)

“言后妃觉寐,则常求此贤女,欲与之共己职也。”(《郑笺》)

8.和9.“求之”,比较《汉广》,4和《標有梅》,3有助于确定此语的确切意义,应是男子追求意中女子,赢得女子的芳心。

10.“服,思之也。”(《毛传》)

《郑笺》:后妃“求贤女而不得,觉寐则思,己职事当谁与共之乎”?

11.“悠,思也。”(《毛传》)“思之哉,思之哉。”(《郑笺》)

12.“卧而不周曰辗。”参看《泽陂》第18句,“辗转伏枕”。



16.“友之”，译为“友好地欢迎她”是不太确切的，更确当的译法是“以她为友”。“同志为友。”（《郑笺》）音乐给予所有人以同样的感受。

18.“芼，择也。”（《毛传》）

19.《毛传》：“德盛者，宜有钟鼓之乐。”

我们可以这样来概括一下经典的解释：文王的德妃大姒不知嫉妒，因此她能够窈窕（悠闲）地生活，并使有德女子代己配于文王。在大姒德化所及的闺阁中，无人生嫉妒之心，众妾皆窈窕。她们努力为她们共有的君主探寻佳偶，共奉君子与宗庙。

《皇清经解续编》卷 1423,（《昏礼重别论对驳义》）第 17 页以下对此的解释迥然不同。该处比较了此诗与《草虫》和《召南·采芣》（以及《召南·采蘋》）。这些诗歌与婚后第三月的奠菜仪式有密切的关系。根据某种说法，婚姻必须经三个月的考验期才算正式完成：第 3、7、8、9 句的意义就是这样产生的。这个奠菜仪式（在仪式上要奏音乐）表示婚后禁忌的解除：从这里产生第三章的意义。这个饶有趣味的解释使我们知道民间习俗是如何向贵族习俗演变的。订婚禁忌以及与此相结合的歌谣是和婚后禁忌相对应的，然而，歌谣与婚礼后性交禁止的关系是后来的（参看《如何阅读古代经典》第 15 条）（参见 Granet, *Cout. Matrim., T'oung Pao*, xiii, 第 553 页以下）。

在《韩诗外传》（卷五，开篇）里孔子与子夏的问答中，叙述了把《关雎》作为《诗经》开篇的理由。这个理由与《毛传》所述理由是一样的，但却是以形而上学的用语来说明的，称夫妇之德是社会秩序和自然秩序的根基，即子夏所说的“天地之基也”。

《韩诗外传》与《毛传》都把第 1、2 句解作“兴”：“故人君退朝，入于私宫，后妃御见。”参见《韩诗遗说考》（《皇清经解续编》，卷 1150，第 2 页）。同书认为本诗是对逸乐的讽刺。参见《后汉书·明帝纪·八年》：“昔应门（君主在此门处理公共事务）失守（在性方面），关雎刺时。”

考异：逮，仇及求；苻，苻及苻；辘，展；芼，现。第 20 句“钟鼓乐之”亦作“鼓钟乐之”。参见《皇清经解续编》卷 1171，第 1—2 页。

主题：河岸相会，采草集会，忧惧，分居与女子的隐栖，无眠，和谐与音乐。

注意诗句的复唱与一些相互有联系的事物,后者使本诗充满了哑剧的气氛。见 Skeat, *Malay Magic*, 第 483 页。

(五十七)《晨风》(《秦风》七)

- | | |
|-----------|-------------------------|
| 1. 𩇑彼晨风, | 快飞的鷓子似那晨风, |
| 2. 郁彼北林。 | 葱葱郁郁的是那北林。 |
| 3. 未见君子, | 没见到我那君子啊, |
| 4. 忧心钦钦。 | 忧闷的心中久久难禁。 |
| 5. 如何如何, | 奈何? 奈何? |
| 6. 忘我实多。 | 他将我忘记得实在太多! |
| | |
| 7. 山有苞栝, | 麻栝丛丛生在山上, |
| 8. 隰有六驳。 | 梓榆 ^① 棵棵长在谷里。 |
| 9. 未见君子, | 没见到我那君子啊, |
| 10. 忧心靡乐。 | 忧闷的心中无可为乐。 |
| 11. 如何如何, | 奈何? 奈何? |
| 12. 忘我实多。 | 他将我忘记得实在太多! |
| | |
| 13. 山有苞棣, | 唐棣丛丛生在山上, |
| 14. 隰有树檖。 | 赤梨棵棵长在谷里。 |
| 15. 未见君子, | 没见到我那君子啊, |
| 16. 忧心如醉。 | 忧闷的心如同酒醉。 |
| 17. 如何如何, | 奈何? 奈何? |
| 18. 忘我实多。 | 他将我忘记得实在太多! |

① 作者将“六驳”译为“榆树”。而历代注释家一般将“六驳”释为兽类,“驳,如马,偃牙,食虎豹”,不过,据陆机疏:“驳马,梓榆也。其树皮青白驳犖,遥视似驳马,故谓之‘驳马’。下章云:‘山有苞棣,隰有树檖’,皆山隰之木相配,不宜云兽。”故此处将之译为“梓榆”。——译者注



《序》：刺王弃贤相的诗（“《晨风》，刺康公也。穆公之业，始弃其贤臣。”）。

4. 钦钦，描写助词。

主题：分离，树木繁茂的山和谷。

（五十八）《卷耳》（《周南》三）

1. 采采卷耳，

采采卷耳菜，

2. 不盈顷筐。

不满一浅筐。

3. 嗟我怀人，

叹我想念人，

4. 寘彼周行。

置它大路旁。

5. 陟彼崔嵬，

我登上那崔嵬的山顶，

6. 我马虺隤。

我的马儿多么疲累。

7. 我姑酌彼金罍，

我姑且酌饮那金罍，

8. 维以不永怀。

想要不至长相挂怀！

9. 陟彼高冈，

我登上那高高的山冈，

10. 我马玄黄。

我的马儿病得毛色玄黄。

11. 我姑酌彼兕觥，

我姑且酌饮那犀角觥，

12. 维以不永伤。

想要不至长相忧伤！

13. 陟彼砠矣，

我登上那个土石岭呀，

14. 我马瘠矣，

我的马儿病得不能前行呀，

15. 我仆痡矣，

我的马仆累得不能驾车呀，

16. 云何吁矣。

我又能如之奈何呀！

《序》：“《卷耳》，后妃之志也。又当辅佐君子，求贤审官，知臣下之勤劳，内有进贤之志，而无险诋私谒之心，朝夕思念，至于忧勤也。”

1.和2.“忧者之兴也。”(《毛传》)

“卷耳,苓耳也。”(《毛传》)

3.和4.“寘,置。”《毛传》、《郑笺》都认为寓喻按功列(贤者之)位。

5.“陟,升也。”(《毛传》)

6.“虺隤,病也。”(《毛传》)

7.“姑,且也。”(《毛传》)金罍是人君的特权。

8.“永,长也。”(《毛传》)

15.“痛,忧也。”(《毛传》)

考异:顷,倾;虺隤,瘵颓及虺隤;姑,孕;罍,鬯;冈,岗;兕,兕。砮,碯及岨。瘖,屠。痛,铺。参见《皇清经解续编》,卷1171,第4—5页。

主题:山猎,收获,忧惧,饮酒。

注意犀角,参见《豳风·七月》。

大概是赛马的叙述。

在象征解释中,把追恋人解作求贤。因为对大妣的赞诗包含在《周南》中,所以此诗从来都是由妇女们演唱的。

(五十九)《草虫》(《召南》三)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 嘒嘒草虫, | 嘒嘒叫的是草虫, |
| 2. 趯趯阜螽。 | 趯趯跳的是蚱蜢。 |
| 3. 未见君子, | 没见到我的君子呀, |
| 4. 忧心忡忡。 | 忧闷的心头忡忡。 |
| 5. 亦既见止, | 只有等我见到他, |
| 6. 亦既覯止, | 只有等我遇合他, |
| 7. 我心则降。 | 我的心中才平静。 |
| 8. 陟彼南山, | 我登上那南山呀, |
| 9. 言采其蕨。 | 采摘那里的蕨菜。 |
| 10. 未见君子, | 没见到我的君子呀, |



- | | |
|-----------|-----------|
| 11. 忧心悒悒。 | 忧闷的心悒悒难安。 |
| 12. 亦既见止， | 只有等我见到他， |
| 13. 亦既覯止， | 只有等我遇合他， |
| 14. 我心则说。 | 我的心中才欢悦。 |
| 15. 陟彼南山， | 我登上那南山呀， |
| 16. 言采其薇。 | 采摘那里的嫩薇。 |
| 17. 未见君子， | 没见到我的君子呀， |
| 18. 我心伤悲。 | 我的心中多伤悲。 |
| 19. 亦既见止， | 只有等我见到他， |
| 20. 亦既覯止， | 只有等我遇合他， |
| 21. 我心则夷。 | 我的心里才平哉！ |

《序》：“《草虫》，大夫妻能以礼自防也。”

1. “嘒嘒”，描写助词，“声也”（《毛传》）。

2. “趯趯”，描写助词，“跃也”（《毛传》）。

《毛传》：“兴也……卿大夫之妻，待礼而行，随从君子。”

《郑笺》：“草虫鸣，阜螽跃而从之，异种同类，犹男女嘉时，以礼相求呼。”注意这种对外婚制的暗示。关于螽与性的关系，见《螽斯》。

4. 忡忡，描写助词。《毛传》：“忡忡，犹冲冲也。”忡，有苦恼之义。参见《小星》第8句。

《毛传》：“妇人虽适人，有归宗之义（走亲戚、离婚或无子为寡时都要返回娘家）。”

《郑笺》：“未见君子者，谓在涂时也。在涂而忧，忧不当君子，无以宁父母（归宁，参见《召南·采蘋》第1、18句），故以冲冲然，是其不自绝于其族之情。”

6. “覯，遇。”（《毛传》）郑玄引《易经》（“男女覯精，万物化生”）证“覯”有性的含义。参见《车辚》，24、29和《野有蔓草》，5。“‘既见’，谓已同牢而

食也；‘既覯’，谓已昏也。始者忧于不当，今君子待己以礼，庶自此可以宁父母，故心下也。”（《郑笺》）

9. “蕨，鼈也。”（《毛传》）参见《邶风·载驰》第三章。

《郑笺》：“在涂而见采鼈菜者，得其所欲得，犹已今之行者欲得礼。”

11. 憊憊，描写助词，“忧也”（《毛传》）。

14. “说，服也。”（《毛传》）

16. “薇，菜也。”（《毛传》）

18. 以表示忧郁的二句结尾，不用叠字表现，第4句、第11句也是如此。

《毛传》引《礼记·曾子问》中假托孔子之语，即“嫁女之家，不息火三日，思相离也”（注意《礼记·曾子问》同一段话中有关于嫁后第三个月由妇人供养牺牲的叙述）。

21. “夷，平也。”（《毛传》）

由《草虫》第1句到第7句，其类似的情况又见于《小雅·出车》第33—38句。

某学派将本诗与《蒹葭》、《召南·采芣》及《召南·采蘋》（参见《皇清经解续编》卷1423，《昏礼重别论对驳义》，12页以下）相联系，即认为这首诗与婚后第三月的奠菜仪礼有关。采草是为了奠菜。新嫁妇人在第三月的仪礼之前不能见其夫之面，当然更不能同房。这个学派与郑玄不同，不认为这些诗句是婚礼的叙述，认为《郑笺》把采草弄得过于复杂了。但该学派也仍与郑玄一样从回娘家探问双亲的习俗来解释妇人的悲伤心情。把探问双亲解释为第三个月的“致女”仪礼（参见《左传·成公九年》）（试比较丈夫对岳父母的拜访，也是在第三个月，参见《仪礼·士昏礼》）。

这种传统对于解释民间习俗向贵族准则的转化是非常重要的。读者已经知道，郑玄认为螽的集会象征着性爱节庆，另外，他还认为结婚应在春天进行。然而，螽鸣表示秋天的终了，这也是他本人所承认的，他对于《小雅·出车》36—38句（与《草虫》第1章几乎相同）的笺释就是“草虫鸣，晚秋之时也”。还有一些情况都表明郑玄不知道有秋季的男女性爱节庆。见《匏有苦叶》1、2的《郑笺》。



考异：阜，皇；覯，遺；夷，快。

描写助词考异：忡，冲及爨。

主题：高地漫步；禽兽之爱；采草；恋爱的苦恼及其满足。

注意在第7、14、21句中，表示感情急剧变化的“则”字。

(六十)《车辘》(《小雅·桑扈之计》四)

- | | |
|------------|----------------|
| 1. 间关车之辘兮， | 飞快旋转的轴辘呀， |
| 2. 思变季女逝兮。 | 我去寻找梦中思念的美丽少女。 |
| 3. 匪饥匪渴， | 不在乎饥呀也不在乎渴， |
| 4. 德音来括。 | 只要她的魅力来相会。 |
| 5. 虽无好友， | 虽然没有好朋友， |
| 6. 式燕且喜。 | 且让我们欢宴又喜乐。 |
|
 | |
| 7. 依彼平林， | 在那平原的丛林中， |
| 8. 有集维雉。 | 野雉在那里相会。 |
| 9. 辰彼硕女， | 及时前来的那美女， |
| 10. 令德来教。 | 以她的美德来相教。 |
| 11. 式燕且誉， | 让我们欢宴且悦乐， |
| 12. 好尔无射。 | 爱你永远不相违！ |
|
 | |
| 13. 虽无旨酒， | 虽然这里无美酒， |
| 14. 式饮庶几。 | 还是请你饮几杯。 |
| 15. 虽无嘉殽， | 虽然这里无佳肴， |
| 16. 式食庶几。 | 还是请你尝一尝。 |
| 17. 虽无德与女， | 虽然我德望不能与你比， |
| 18. 式歌且舞。 | 且让我们唱歌又起舞。 |
|
 | |
| 19. 陟彼高冈， | 登上那高高山冈， |

20. 析其柞薪。	我砍伐那柞树条。
21. 析其柞薪，	我砍伐那柞树条，
22. 其叶湑兮。	它的叶子多青绿。
23. 鲜我覯尔，	我与你婚配多幸运，
24. 我心写兮。	我的内心得消停。

25. 高山仰止，	高山可以仰望到，
26. 景行行止。	大路可以供驱驰。
27. 四牡骅骝，	四匹良马多温驯，
28. 六轡如琴。	六条缰轡像弦琴。
29. 覯尔新昏，	我今与你成婚配，
30. 以慰我心。	我的内心得慰藉。

《序》：“大夫刺幽王也(参见《史记·周本纪》)，褒姒嫉妒无道，并进谗巧败国，德泽不加于民，周人思得贤女以配君子，故作是诗也。”

4. 德音，声望。

9. “辰，时也。”

23. 和 29. 覯，两性的结合。参见《草虫》及《郑笺》。

主题：车，魅力，公共宴会，鸟，祭时，歌与舞，登山，束薪，夫妇合和。

(六十一) 绸缪(《唐风》五)

1. 绸缪束薪，	我缠了又缠地捆束枝儿，
2. 三星在天。	有三颗星星在天中。
3. 今夕何夕，	今夜是怎样的一夜，
4. 见此良人。	我见到了我的妻子！
5. 子兮子兮，	你啊，你啊，
6. 如此良人何。	我能奈我妻子何！



《序》：“绸缪，刺晋乱也，国乱则昏姻不得其时焉。”

1. 主题是薪束，以此来象征男女待礼而成婚(《毛传》)。

2. 三星，即天蝎宫星座的星。因为黄昏时三星现，注释家们便导出表示婚姻已失时的月日。郑玄以三星现为三月末到四月中。

3. 和 4. “良人，美室也。”由夜晚见良人，可知此时不是婚姻之时(《郑笺》：“女以见良人，言非其时。”)。

8. 《郑笺》：“心星在隅，谓四月之末，五月之中。”

10. 邂逅，节庆上所遇到的女子。参见《野有蔓草》，5。

14. 《郑笺》：“心星在户，谓五月之末，六月之中。”《毛传》：“参星正月中直户也。”

16. 粲，“三女为粲，大夫一妻二妾”(《毛传》)。参见《国语·周语》二及《史记·周本纪》。

主题：薪束，婚姻的忧惧，相会。

(六十二)《宛丘》(《陈风》一)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 子之汤兮， | 你游游荡荡呀， |
| 2. 宛丘之上兮。 | 在宛丘之上呀。 |
| 3. 洵有情兮， | 你实在是有情呀， |
| 4. 而无望兮。 | 我却没有望见呀！ |
| 5. 坎其击鼓， | 坎坎地敲起皮鼓呀， |
| 6. 宛丘之下。 | 在宛丘的脚下呀。 |
| 7. 无冬无夏， | 没有冬呀没有夏， |
| 8. 值其鹭羽。 | 你手里挥着鹭羽呀。 |
| 9. 坎其击缶， | 坎坎地敲起土鼓呀， |
| 10. 宛丘之道。 | 在宛丘的路上呀。 |
| 11. 无冬无夏， | 没有冬呀没有夏， |

12. 值其鹭翱。 你手里挥着鹭翱呀。

《序》：“刺幽公也。淫荒昏乱，游荡无度焉。”

1. “子，大夫也。”（《毛传》）

3. “洵，信也。”“此君信有淫荒之情，其威仪无可观望而则效。”（《郑笺》）

参见《周礼·地官·鼓人》。

主题：高地，漫步，哑剧式舞蹈。

（六十三）《东门之枌》（《陈风》二）

- | | |
|-----------|--------------|
| 1. 东门之枌， | 东门外长着些白榆， |
| 2. 宛丘之栩。 | 宛丘上生着些栎树。 |
| 3. 子仲之子， | 子仲的女儿呀， |
| 4. 婆娑其下。 | 婆娑起舞在树底下。 |
| 5. 穀旦于差， | 在一个美丽的早晨， |
| 6. 南方之原。 | 他们相会在南方的平原上。 |
| 7. 不绩其麻， | 还要纺什么麻呀， |
| 8. 市也婆娑。 | 同到市上去跳舞。 |
| 9. 穀旦于逝， | 在一个美丽的早晨， |
| 10. 越以鬲迈。 | 他们成群去玩耍。 |
| 11. 视尔如苕， | 我看你像一多锦葵花， |
| 12. 贻我握椒。 | 赠我花椒一把！ |

《序》：“疾乱也，幽公淫荒，风化之所行，男女弃其旧业，亟会于道路，歌舞于市井耳。”

1. “枌，白榆也。”（《毛传》）《毛传》：“国之交会，男女之所聚。”



2.“子仲，陈大夫氏。”(《毛传》)“之子，男子也。”(《郑笺》)近代注释家解为“贵族之女”。

5.“谷，善也。”(《毛传》)比较第9句。

5.“于差”，参见第9句的“于逝”。近代学者解作“雩”(古代的祈雨仪式)中的求雨声(《皇清经解续编》，卷428，第42页，《毛诗传笺通释》)。

6.“原，大夫氏。”(《毛传》)“南方原氏之女。”(《郑笺》)近代学者认为“原”非姓氏，它的意思很普通，就是“平原”。

7.纺织工作的结束(“绩麻者，妇人之事也，疾其今不为。”)。

9.“逝，往。”

10.“馵，数；迈，行也。”

11.“苳，芘苳也。”参见《芘苳》。

11.和12.《郑笺》：“男女交会而相说曰：‘……女乃遗我一握之椒，交情好也。’”参见《溱洧》，12。第11句为男子之语，第12句为女子之语。

12.关于这种有香味的种子的用途，见 Couvreur, *Shih Ching*, 第420和124页(即《周颂·维清》和《唐风·椒聊》)。参见《皇清经解续编》，卷428，第5页，《毛诗传笺通释》。巫师将它们用于敬神仪式中(“以事神”)。

12.此句直译就是“送我一束香草”。

主题：流连于树木繁茂的高地，寻求，劳动的结束，舞蹈，赠花，轮流歌唱。

(六十四)《野有死麇》(《召南》十二)

- | | |
|----------|------------|
| 1. 野有死麇， | 野地里有一头死麇， |
| 2. 白茅包之。 | 用白茅草将它来包裹。 |
| 3. 有女怀春， | 这个女子正思春， |
| 4. 吉士诱之。 | 美男子来诱惑她。 |
| 5. 林有朴椒， | 森林里长着小树， |
| 6. 野有死鹿。 | 野地里躺着头死鹿。 |

- | | |
|-----------|-------------|
| 7.白茅纯束， | 用洁白的茅草来捆束， |
| 8.有女如玉。 | 这个女子如美玉。 |
| 9.舒而脱脱也， | 轻轻地呀慢慢地， |
| 10.无感我帨兮， | 不要碰我的配巾， |
| 11.无使龙也吠。 | 不要让我的长毛狗吠叫！ |

《序》：“《野有死麕》，恶无礼也，天下大乱，强暴相陵，遂成淫风，被文王之化，虽当乱世，犹恶无礼也。”

“无礼者，谓不由媒妁，雁币不至，劫胁以成昏。”（《郑笺》）

1.“包，裹也。”（《毛传》）麕，易受惊的牝鹿。“凶荒则杀礼……故贞女之情，欲令人以白茅（鹿皮礼物的代用品）。”（《仪礼·士昏礼》）裹束野中田者所分麕肉，为礼而来（《毛》、《郑》、《周礼·大司徒》）。若以饭食赠人，要用“苞苴”（《礼记·曲礼上第一》）。白茅取其洁净（《毛》）。参看《易经》（“藉用白茅”）。

3.“怀，思也。”（《毛传》）“诱，道也。”（《毛传》）参见“求”，《出其东门》第3句及《关雎》第8、9句。

3.和4.《毛传》：“（女子）春不暇待秋也。”《毛传》认为婚期的极限是20岁。女子不能等待秋冬（《毛传》以秋冬为规定结婚期），而是期待春天，在那时，婚礼只能草草进行（“奔”），也没有最基本的仪礼和仪式礼物。

据《郑笺》，仲春之月是完婚之时。此女“思仲春以礼与男会，吉士使媒人道成之”（第4句）。郑玄认为，最初的订婚礼应在秋天。参见《匏有苦叶》第1、2句。

5.“朴楸，小木也。”（《毛传》）

6.“束，包。”（《毛传》）

5.和6.《郑笺》：“（朴楸和死鹿）皆可以白茅包裹，束以为礼。”（与凶荒则杀礼之说相反）

7.玉，“德如玉也”（《毛传》）。因玉之质地洁白、坚牢，遂为妇德之象



征。我在翻译时用了—个同义词“diamond(钻石)”。

9.“舒,徐也。”(《毛传》)

脱脱,描写助词,言非强暴的态度。

10.“感,动也。”(《毛传》)

帨,佩巾(《毛传》),附在女子腰带上的方巾,是女性服装中的重要物件。在门上悬巾表示生的是女孩(“子生……女子设帨于门右”,见《礼记·内则》)。女子赴婚礼前(《豳风·破斧》),母亲要给予最后教训,这时要在女儿要带上扎上佩巾。结婚当夜在新妇脱衣时,侍女要把佩巾给她,用以净体(《仪礼·士昏礼》郑注)。用手摸佩巾(“感我帨”)意味着“成昏”。

11.“虬,狗也”,特指跑于草丛中的大猎狗(《毛传》)。“非礼相陵则狗吠。”(《毛传》)

关于这一细节,比较附录三的《客家歌谣》第12首。

考异:包,苞;虬,簌;纯,屯;感,撼。

主题:邀请和半推半就,束薪,狩猎。

(六十五)《伐柯》(《豳风》五)

- | | |
|---------|----------|
| 1.伐柯如何? | 斫个斧柄怎么办? |
| 2.匪斧不克。 | 没有斧头就不能! |
| 3.取妻如何? | 要想娶妻怎么办? |
| 4.匪媒不得。 | 没有媒人就不成! |

以诘问方式颂周公之德(其德足以使人向善)。《郑笺》对1、2句的解释有“以类求其类”之语(《序》:“《伐柯》,美周公也。周大夫刺朝廷之不知也。”)。

1.“柯,斧柄也。”(《毛传》)

2.“克,能也。”(《郑笺》)

3.和4.《毛传》:“媒所以用礼也。”

《郑笺》:“媒者,能通二姓之言。”

我曾举《伐柯》(《豳风》五)第一章来证明,媒者和伐薪的斧子之间在观念上有着传统的联系。

参看《齐风》六; Couvreur, 107, 13—15 句, 及 19—22 句, 《齐风·南山》。

(六十五 B)《南山》(《齐风》六)

- | | |
|------------|-----------|
| 13. 蓺麻如之何? | 种麻怎么办? |
| 14. 衡从其亩。 | 要纵横地犁沟呀! |
| 15. 取妻如之何? | 娶妻怎么办? |
| 16. 必告父母。 | 要告诉她的父母呀! |
| | |
| 19. 析薪如之何? | 伐柴怎么办? |
| 20. 匪斧不克。 | 没有斧头就不能! |
| 21. 取妻如之何? | 娶妻怎么办? |
| 22. 匪媒不得。 | 没有媒人就不成! |

16. “告,议于生者,卜于死者。”(《郑笺》)

秋天通常是成家和男女双方家庭交涉的时节,如果采薪在秋天是一项很重要的活动,那么我们就可以理解这些观念之间的关系了。参见《车鞅》,20、21 句;《绸缪》;《氓》,7、10 句;《摽有梅》;《氓》,4 句。《野有死麕》表明薪束可以用作礼仪赠物。参见《汉广》,9—12 句及 17—20 句。

我认为,“亩”沟的南北和东西交叉象征着两个不同家族的交叉(外婚制)。试比较从两河汇流引出的比喻。参看《溱洧》和《竹竿》。

(六十六)《氓》(《卫风》四)

- | | |
|----------|------------|
| 1. 氓之蚩蚩, | 那个样子朴实的农民, |
| 2. 抱布贸丝。 | 抱着布来换丝。 |
| 3. 匪来贸丝, | 不是来换丝, |



4. 来即我谋。 来打我主意。
5. 送子涉淇， 我随你渡淇河，
6. 至于顿丘。 最远直到顿丘。
7. 匪我愆期， “不是我有意推迟呀，
8. 子无良媒。 是你没有好媒人。”
9. 将子无怒， “请你不要生气，
10. 秋以为期。 我们约定秋天为期。”
11. 乘彼坵垣， 我登上那颓墙，
12. 以望复关。 眺望那复关。
13. 不见复关， 望不见那复关，
14. 泣涕涟涟。 我涕泪滚涟涟。
15. 既见复关， 望见你在复关，
16. 载笑载言。 我有笑又有言：
17. 尔卜尔筮， “你以龟卜、以耆草筮，
18. 体无咎言。 我的身体无凶咎。”
19. 以尔车来， “赶着你的车来，
20. 以我贿迁。 搬走我的财物。”
21. 桑之未落， 桑树没枯落，
22. 其叶沃若。 叶子柔沃沃。
23. 于嗟鸠兮， 斑鸠呀斑鸠，
24. 无食桑葚。 莫吃那桑葚。
25. 于嗟女兮， 女子呀女子，
26. 无与士耽。 莫与男子把情耽。
27. 士之耽兮， 男子去耽乐，
28. 犹可说也。 他还有的说；
29. 女之耽兮， 女子去耽乐，

30. 不可说也。

她可没的说。

31. 桑之落矣，

桑叶的落呀，

32. 其黄而陨。

它黄了就坠下。

33. 自我徂尔，

自我嫁给你，

34. 三岁食贫。

三年苦吃过。

35. 淇水汤汤，

淇河水荡荡，

36. 渐车帷裳。

渐湿车帷裳。

37. 女也不爽，

女子未背誓，

38. 士贰其行。

男子变花样。

39. 士也罔极，

男子不诚实，

40. 二三其德。

两意三心肠！

41. 三岁为妇，

三年做你妻，

42. 靡室劳矣。

不怕家务劳。

43. 夙兴夜寐，

早起又晚睡，

44. 靡有朝矣。

没有个晨朝。

45. 言既遂矣，

这也就算了吧，

46. 至于暴矣。

你待我多凶暴。

47. 兄弟不知，

兄弟不知情，

48. 啜其笑矣。

开口把我笑。

49. 静言思之，

静静地想想呀，

50. 躬自悼矣。

只好自己暗伤悼。

51. 及尔偕老，

与你白头偕老呀，

52. 老使我怨。

到老也使我怨呀。

53. 淇则有岸，

淇河还有岸呀，

54. 隰则有泮。

沼泽也有边。



- | | |
|-----------|-------------|
| 55. 总角之宴， | 想你与我幼年欢宴！ |
| 56. 言笑晏晏。 | 你的言谈笑容叫我欢悦。 |
| 57. 信誓旦旦， | 你的誓言明白如旦， |
| 58. 不思其反。 | 却想不到你会改变。 |
| 59. 反是不思， | 我没想到你会改变， |
| 60. 亦已焉哉。 | 唉！也只好这么算。 |

《序》：“《氓》，刺时也，宣公之时，礼义消亡，淫风大行，男女无别，遂相奔诱，华落色衰，复相弃背，或乃困而自悔，丧其妃耦，故序其事以风焉，美反正，刺淫泆也。”

1. “氓，民也。”

蚩蚩，描写助词。

2. 《郑笺》：“季春始蚕，孟夏卖丝。”参见《东门之枌》，7。

4. 谋，指谋于婚姻，试与“媒”比较。

7. 和 8. 女子之言。“良，善也。”

9. 和 10. 男子之言。“将，请也。”

17. 和 18. 男子之言。

19. 和 20. 女子之言。“贿，财。”

21. 《郑笺》：“谓其时仲秋也。”

24. 担心沉醉。

25. 注意“于嗟”。参见《东门之枌》第 5 句。

26. 耽，乐。

29. 《郑笺》：“至于妇人，无外事，维以贞信为节。”

31. 《郑笺》：“季秋。”

35. 汤汤，描写助词。

36. 妇人之车特有的挂幕。参见《泽陂》，7。

40. 德，内在的性征，即特性。

41. 有舅姑曰“妇”。

55. 结发；未及笄(未成年)女子之发饰。参见《礼记·内则》。

55. 和 56. 晏晏，描写助词。

57. 旦旦，描写助词。旦，黎明。

弃妇之歌。参见《邶风·谷风》。

主题：市场，相会，高地和河边漫步，唱和，媒氏，登山，卜筮，乘车，为女子备妆奁的习俗，涉河以及年轻男子的求婚。

在无道之君的统治下，男人们不得不经年在外服役，因此常常导致家庭的破碎，很多人孤身无偶。这正是经年服役的必然结果，也是荒淫之风的起因：“淫荒昏乱，游荡无度。”^① 男女不分四季——“无冬无夏”^②——在野间且歌且舞；只要一有可能，他们就会毫无节制地寻欢作乐。但是，在太平盛世^③ 是否也有专门规定的时间以供远足和节庆呢，而在这时候游乐是得到正式认可的？

我认为，从《诗经》歌谣中的证据可以知道，在一定的时间和在一定的地方，一定有大规模乡村集会的习俗。

这些集会都在河岸或山上举行。这些地点可能是海或湖，浅滩或泉水，两河交汇处或高山，草木葱茏的山坡或深邃的山谷，届时，男女青年蜂拥而至。在有些国家，集会地点是固定的。在南方诸国^④，女子游荡在汉水岸边的大树下，这里离汉水汇入长江的地方不远。在郑国，在洧水与溱水交汇处的芳草地上，姑娘们和乡间的傻小子们相会^⑤。在陈国^⑥，人们在村东宛丘的橡树下游玩。

① 《宛丘》《序》。

② 《宛丘》，第7句。

③ 参见《汉魏丛书》中《韩诗外传》关于“太平之世”以及黄金时代之美德的详细描述。

④ 《汉广》第1—2句的《传》、《笺》，及附录三，参考 BEFEO. , viii, 348。

⑤ 《褰裳》、《溱洧》。

⑥ 《宛丘》、《东门之枌》



在卫国，“美孟姜”、“美孟弋”和“美孟庸”^①，还有被乡下小子们^②吸引的姑娘们，和她们的恋人漫步在淇水岸边，在淇水转弯的地方，生长着一丛美丽的竹子^③。在附近不远处就是顿丘^④，她们也去那里。因歌谣往往同时言及山和川，从这一点可以知道，他们相会之处通常都是一个下临河流的丘陵，或者是在山边的小溪或泉水旁，而最有可能的情况，是在山脚下的草地上，或者是在茂盛的树林。总之，一定是在草木繁茂的场所。

在什么时候才能进行这样的出游呢？田园主题本身就表明了时间，我们没有必要像注释家那样精确地确定这些主题的农历时间，虽然这些历法是它们的基础。确实，国与国间的日期是不一样的。但有一点是很明显的，合适的月份一般都是春秋两季，因为正是在这些季节里，泉水才会特别充沛，而河流也都涨满了。在中国干冷的冬季和湿热的夏季之间有两个气候宜人的季节。在东亚广袤的大平原上，季节的转换是急剧的。在冬天，大地一片死寂：在漫天黄沙中，看不到一片草叶，听不到一丝野兽的声息，也没有流水的潺潺声，更没有什么可做的工作。当东风开始吹拂大地，日子也一天比一天拉长。突然间，冰消雪融，泉水苏醒，从松软的泥土中钻出的小草开始萌发新芽，动物的生命也开始悸动，春雨初降：又一个农事季节开始了^⑤。在肥沃而又狭小的土地上，农民为获得大丰收在田间忙碌着。这样一直到西风吹来。从这时起，闷热、沉郁的盛夏天气变成了秋高气爽的天气；最后的雨水也开始降落，这使农民们能够完成这个季节最后的劳动，并再一次溢满泉水和河川。最后，所有的生命，不管是

① 《桑中》。

② 《氓》。

③ 见 Couvreur, 第 63 页；亦见 p. 74。对卫、邶及鄘三国，淇水岸边是唯一的漫步场所。这几个国家从古以来就形成了一个集团。参见 SMC., iv, 8, n. 2(《史记·吴太伯世家》注 2)。

参见《汉书·地理志》(Ts' ien Han chou monog. Géog. édit. de Changhai. chap. 28b. p. 15v.)。

④ 《氓》第 6 句。

⑤ 见《月令》的时历用语。参见《雅歌》第 2 章第 11 节以下：“因为冬天已往，雨水止住过去了；地上百花盛开，百鸟鸣叫的时候已经来到，斑鸠的声音在我们境内也听见了。”

动物、植物还是人类,都突然从乡村销声匿迹了。萌芽期、突然到来的开花期、急剧的落叶、候鸟的往来、虫类的惊蛰与冬眠、动物的求偶、雷鸣、彩虹、露水与霜冻,所有这些事物或其他事物都标志着雨季的开始或终结。总言之,任何一种标志着农事开始或终结的事物——田园主题就与这些事物紧密地联结在一起,而正是这种事实使得在漫长的冬季休耕期的开始或终末举行野间集会成为正当之举。《夏小正》载:“二月绥多士女。”《管子·幼官》篇记节庆在春末举行,长达3个周期,每期12天。同样,在秋天也要举行36天的节庆^①。郑康成在笺注《诗经》时几次提到了这种节庆,男女青年遵循古礼,相互吸引。他认为,男女感春气而相携出行^②。郑康成一派认为,婚礼应在春天举行,他的依据来自《周礼》,这部典籍汇集了由精通封建制度的稽古学者假以乌托邦形式写就的著作^③。与这个节庆有关的是一位官员,其职责是在仲春时掌男女之会。据其他某些注释家的意见^④,婚姻季节是在仲秋之月白霜初降时,但他们也都承认结婚是在冰解之时。郑康成持不同意见,认为订婚的第二个仪式是在秋季。^⑤

这些不同考据学意见的分歧完全可由下列事实得到圆满的解释,即,在某个时候,某种结婚仪式被认为是最重要的,而在另外一个时候,另一个结婚仪式则又是最重要的。在某个时候是订婚礼,而在另一个时候则是成婚礼。但所有人都认为春秋季节是男女集会的最佳时节,这是没有任何异议的。这也有哲学上的解释^⑥:女子(阴)感春气(阳)而思男。反之亦然,男子(阳)在秋季(阴)而思女(阴)。最后,歌谣本身也是非常明确

① “合男女。”“卯”的用语。

② “嘉时”,参见《草虫》、《野有死麇》的注释,“男女嘉时以礼相招呼”,“有贞女仲春之月以礼相会”,以及《溱洧》,“感春气并出”。

③ 《周礼·地官·媒氏》:“仲春之月,令会男女。”

④ 例如,《家语》及王肃注(《本命解》):“霜降而妇功成,嫁娶者行焉,冰泮而农桑起,婚礼始杀于此。”

⑤ 参见《匏有苦叶》注。

⑥ 参见《七月》注:“春女感阳气思男,秋男感阴气思女。”



的,我们由歌谣可以清楚地知道,集会要在一定的时间(“辰”)进行^①。

士如归妻,
迨冰未泮。^②

在一首诗中就是这样说的。另一首诗描述了少女的“怀春”^③,而《氓》一诗则描述了两个年轻人在春天相会,而在秋天成家^④。

在这些春秋节庆中,在河边和高地上发生了什么事情?年轻人从各自的村庄中汇集到一起,可以认为,在每个国家中只有一个这样的集会场所^⑤。他们相互约定,一起出发^⑥。有些人提供自己的车,有些人接到了邀请^⑦。当他们到达目的地时,一片热闹非凡的场面便呈现在眼前^⑧。毫无疑问,那里有临时搭建的帐篷,有行商^⑨,有许多车和船,还有召唤旅人的摆渡人^⑩。许多人在河岸或山坡上漫步,他们一边谈笑着^⑪,一边欣赏周围的景致,优美的树木,高峻的山峦^⑫ 和华丽的杉木舟等……然后人们就举行竞赛:渡河和登山。

人们提着或卷起衣裳的下摆渡河^⑬,或者干脆游过去^⑭(可能借助挖

① 参见《车辚》第9句。

② 《匏有苦叶》第11—12句。

③ 《野有死麕》第3句。

④ 《氓》第1、2章。

⑤ 邶、邶、卫三国在古代就结成了一个同盟集团,它们唯一的集会场合就是洧水岸边。

⑥ 《东门之枌》第5、9句。

⑦ 《竹竿》第15句、《丰》、《有女同车》和《北风》第16句。

⑧ 《宛丘》第3句。

⑨ 《东门之枌》第8句、《宛丘》第2—3句。

⑩ 《匏有苦叶》第13句、《竹竿》第14句。

⑪ 《竹竿》。

⑫ 《竹竿》。

⑬ 《车辚》第25、11、12、14句。

⑭ 《匏有苦叶》第3、4句、《褰裳》第2句。

空的葫芦^①)。如果河水过深,或水流过于湍急,那些有车的人就会乘车渡河^②,要是河水浸到了车轴或帷幔,也会使人有些惴惴不安。有时人们也会雇一只小舟,这时便能体会一下随波逐流的滋味^③。他们沿着河畔、堤岸、河坝甚至在河中沙洲和礁洲^④上相互追踪。他们也花时间钓鱼^⑤,但大部分时间则是采集湿地上的花草,或者是水草、睡莲、兰花、艾草、浮萍、葵和香草等^⑥。

他们也经常乘着马车飞快地登山,直到他们的马累得筋疲力尽^⑦。他们也在森林和草地上采花^⑧,也可能会去打猎^⑨。最重要的是,他们还收集树枝(“束薪”)^⑩,用斧子砍下榭树枝,并收集灌木和蕨类^⑪。

在所有这些运动中必定有相当的竞争。涉河、登山、赛马,采花和伐薪,这都是人们进行相互竞争的机会;他们轮流邀请并挑战别人^⑫。不过可以肯定,在这种充满快乐氛围的青年人集会当中,绝不是毫无规则的。只有在竞赛当中,才会有拥挤;也只有在挑战当中,才会有大喊。人们敲着皮鼓,击打着陶鼓^⑬,这些舞蹈者伴随着鼓声的节奏,一边唱着歌,一边排队沿河边和山脚向前行进^⑭。

在这种有如乐器一样古老的节庆场合,在开始农事或储藏收获物的

① 《谷风》,《匏有苦叶》第1、2句。

② 《匏有苦叶》第7句,《氓》第35—36句。

③ 《菁菁者莪》第13—16句。

④ 《蒹葭》,《泽陂》,《唐风·扬之水》。

⑤ 《竹竿》。参见《采芣》。

⑥ 《汉广》,《溱洧》,《菁菁者莪》,《泽陂》,《关雎》,《卷耳》,《东门之枌》。

⑦ 《车辚》第1、19、25—27句,《草虫》第8句,《卷耳》。参见《还》(《齐风》二)和《山有枢》(《唐风》二)。

⑧ 参见《女曰鸡鸣》。

⑨ 请注意歌谣中关于狩猎和捕鱼的主题。

⑩ 《车辚》第19—21句,《草虫》第9句。

⑪ 《绸缪》。参见《伐柯》,《齐风·南山》。

⑫ 从《溱洧》,《褰裳》和《匏有苦叶》中可以清楚地看到这种挑战。

⑬ 《宛丘》。

⑭ 见本书第139页。



庆典场合,在神圣传统所规定的美丽场所,平时分居^①的男女青年都汇集到一起,同邻村的男女青年们^②结交。在这些独特的场合,姑娘们可以见到和她们没有血缘关系的男子,而男子也可以见到姐妹或堂姐妹(或表姐妹)之外的姑娘,他们可以同这些邻村的姑娘结婚,而姑娘们也会见到她们愿意背着父兄偷偷约会^③的男子。

因此,除了其他必须举行的竞赛和竞争^④以外,男女青年也会分成两队,举行唱歌和跳舞的竞赛,而诗歌就像爱情那样从这里面产生了。

当男女青年们列队伴着鼓乐涉河或登山时,通常都会由一队向另一队挑战,挑战的形式就是赛歌。在轮流演唱的诗句或歌谣^⑤中,经常会出现一些即兴的句子,这种即兴创作的句子通常都是以戏谑的语气开始的,这个事实也说明了何以在许多诗歌中会有嘲弄的语调。她们值得为邻村的这些傻小子们、这些鬼家伙们^⑥费心思吗?她们并非没有选择的时间,难道没有足够的时间等待一个自己可心的伴侣吗^⑦?小伙子们也为了姑娘的魅力所吸引,他们几乎不敢主动出击,举止都很谦卑,于是姑娘们也就越来越高傲^⑧。当挑战变成邀请时,往往是姑娘们采取主动,而小伙子们则显得有些畏缩^⑨。随着即兴对歌的进行,刚才还是陌生人的男女青年们,现在却由赛歌把他们的距离拉近了;刚才他们还在相互嘲弄,现在他们却感到朋友般的情谊,并最终成双成对地离去^⑩,于是,竞赛便

① 见《女曰鸡鸣》、《子衿》。

② 参见《氓》、《将仲子》。在一个国家(“国”)中,各个村落(“里”)是同一氏族的成员(“兄弟”)在冬天聚会的围廓。

③ “远”。参见《蟋蟀》、《竹竿》。又见《东门之墀》,第4句)。“远”表示距离,这表明了外婚制法则的地域方面。试比较翟人的哭嫁歌,见附录三,本书第245页。

④ 见本书第169页。

⑤ 《蓀兮》提供了这方面的证据。《女曰鸡鸣》,特别是《褰裳》、《东门之枌》第11、12句,《氓》第7—10、17—20句,《行露》都有这样的例子。参见附录一。

⑥ 《褰裳》。参见《山有扶苏》、《狡童》。

⑦ 《匏有苦叶》。参见《丰》。

⑧ 《野有死麇》。参见《蓀兮》、《摽有梅》。

⑨ 《溱洧》。

⑩ 《溱洧》。

以爱情和赠花这样一种合乎礼仪的结尾宣告结束^①。

但对这样一对对恋人来讲,不管是爱情的表白,还是订婚的花束,都不足以满足他们正在体验到的结合欲望。就像河洲上成对的水鸟^②和密林中成双的林鸟^③那样,这些年轻人也双双躲到草地上,或山上的大树和高灌木丛中^④。誓言、爱情信物,采来的花朵,从邻近市场上买来的小饰物,还有宴饮,所有这些共同确立了他们新的爱情从中诞生的友情^⑤。节庆以一场宴会宣告结束,在宴会上要用古老的犀角杯,因为这些庆典带有庄严的性质^⑥。

由歌谣可以断定,山川的节庆情况大体如此;无论如何,这就是它们的一般特征。我认为,涉河和采花在春季节庆中起着重要作用,而登山和采薪则在秋季节庆中起着重要作用。但这些仪礼并不一定要限定于一个节庆。与之相应的主题散见于歌谣里面。一个更明显的区别是,春季似乎是订婚的季节,而秋季则是成婚的季节。在雌雉鸣叫求偶的季节里^⑦,姑娘们也在舞蹈和唱歌的竞赛中选择配偶。然后,恋人们就约好秋天再相会^⑧,等到秋季节庆结束后,他们就会同居在一起,也就是说,结为夫妇。在其他地方,春季节庆和秋季节庆好像并不具有相同的重要性;毫无疑问,春季节庆是给人最大欢娱的季节。

季节庆典标志着农村生活中每个具有决定意义的阶段,竞赛也将相邻村落的青年男女以相互冲突的方式汇集到一起,在这其中,爱情就从乡村集会和歌舞中产生了。但是,我们不可能从歌谣或舞蹈中看到一种哑

① 《溱洧》、《东门之枌》第 11 和 12 句。

② 《关雎》。

③ 《车舝》第 8 句。

④ 《草虫》第 6 句,《车舝》第 23 句中的“觀”与《溱洧》第 10—11 句,《郑笺》云“行夫妇之事”。

⑤ 《溱洧》第 12 句,《静女》第 9—12 句。参见《女曰鸡鸣》第 13—18 句、《丘中有麻》第 12 句、《木瓜》、《东门之枌》第 11—12 句。

⑥ 《宛丘》,尤其是《卷耳》第 10 句。

⑦ 《匏有苦叶》第 6、8、16 句,《宛丘》第 7—10 句。

⑧ “期”,参见《宛丘》第 1 章和第 2 章。



剧,好像这种哑剧是为了通过声音和姿势来表现情感而特意设计出来的。情感和情感的表现本身是浑然一体的,并且是同时形成的;此外,在表现原始的情感时,歌谣是极少动用什么艺术手法的。

由歌谣可以很清楚地知道,究竟什么是爱情。首先,爱情是人们在心里体验到的一种痛楚,它几乎和实际的肉体伤痛一样真切。我们很少看到关于爱情的欢娱;歌谣叙述的是爱情的病态,就好比原始的动物需要^①,这是一种揪心的感觉,好比一种饥饿、一种晨饥^②。这是真正的痛苦,无法工作,也无法入睡,唯有暗自垂泪,这是由爱情引起的烦恼所导致的结果,何以解忧,唯有漫步^③。但当年轻的恋人们在乡村集会上再度相聚、结合的时候,他们马上就会感到安宁和慰藉,这使他们又回到了幸福之中^④。注释家们则用哲学的术语来说明爱情的苦恼。他们认为,在春季,当阳气上升时,女子会感应到这种与其本性相反的阳气,而在秋季,男子则会感应到与他们本性相反的阴气^⑤。

因此,男女两性间的吸引力在于一种缺失感,在于一种对他们本性之不完整的缺憾。在这些季节之间的间歇期,阴阳在世界中合为一体,而男女青年则通过结合而充分发展他们的本性。这种学说只需要用具体的术语表达出来:如果从一开始就有苦恼,而后来才有安宁与满足,那是因为爱情本是一种沟通。它把两个本属不同性别、不同家族和国家的陌生人结合在一起。它是从一种对抗开始的,每一方心中都充满了忧虑:这个陌生的女孩将被带进他的家中,这个陌生的男子就是她要跟着走的——在

① 《泽陂》第5—6句,第11—12句,第17—18句;《关雎》第8—12句;《晨风》第4—7句;《卷耳》第12句;《草虫》第3—4句;《七月》第21句,等等。通常都用“思”、“伤悲”等说法。参见《候人》第16句。

② 《汝坟》第4句。

③ 《竹竿》第16句。参见《泽陂》第5—6句,第11—12句,第17—18句;《关雎》第9—12句。

④ 《草虫》和《车辚》第23—24句,第29—30句。

⑤ 参见《七月》第21句《郑笺》:“春女感阳气而思男,秋男感阴气而思女,是其物化所以悲也。”在机会的时刻和节庆的时刻,阴阳也像男女结合(春分节)那样进行交合。参见《野有死麕》第3句《郑笺》;参见《草虫》第12句《郑笺》。

对方来说,每个人都是一本神秘的书。他们在竞赛中面对面地相互考验着。每个人都充分意识到他们是异德的,每个人也都为对方所吸引。他们都受他们各自不同的本性的激发作用,模模糊糊地意识到,对抗可以变成友情。他们的人格是完全相反的,他们觉得有必要把它们统一起来。为了弄明白这些复杂的情感究竟有多么强大,我们只须思考一下中国封建制时代的农民生活就够了。他们被牢牢地束缚在土地上^①;他们要靠亲戚的帮助来耕种土地;男人和女人有不同的劳动分工,并分开过着隔离的生活。这种家族集团和性别间的对立是社会组织的基本原则^②,而分离原则只有在一些重大场合才能暂时缓和一下,在这些场合中,整个国家的人民聚集起来举办一个共同的节庆。

于是,在狂欢节期间,他们会暂时忘却单调而闭塞的日常生活的原则,他们意识到他们之间的亲和力,青年人相互约婚,成婚,而恋人们忧惧的苦恼此时也突然让位于深切的慰藉;他们先前的情感越强,此时得到的反应就越烈。爱情的誓约和信物尚不足以把两颗心维系在一起,只有最终的结合才能让他们永远占有对方。中国注释家们只在歌谣中看到了淫邪,而外国人则在其中发现了远胜于现代道德的古代道德的痕迹,这一点也不令人惊奇。这是由于以下事实,从恋人们忠诚的慷慨施报中,他们看到了古代的一夫一妻制。实际上,从他们在全面和谐的节庆中的结合开始,恋人们就认为他们已经牢不可破地联结在一起了,而他们的忧惧和苦恼已经让位给心灵的信赖和慰藉了。

就像爱情的情感一样,由季节节庆的仪式也可以说明情歌的技巧。由于诗歌是在歌舞竞赛中即兴创作出来的,因此不管诗歌描绘的是村落里的爱情,还是夫妇间的情爱,它们都仍然保持了适合轮流合唱的形式,与舞蹈合拍的韵律,模拟对象的拟声状物,以及特意要唤起情感的田园主题。在这里,我只强调这最后一个特征,这个特征是非常重要的。在《诗

① 《周颂·载芟》。

② “男女之别”的原则。



经》中,有许多诗歌出自学者之手,但非常奇妙的是,在这些诗歌中也含有与情歌中相同的诗句。有一首诗^①描述了一位将军的辛劳,它描绘了他在履行职责、远离妻子的忘我精神,但在其中插入了两个为人熟知的主题,而没有加以任何的改写。如果不是因为这两个主题能够恰如其分地反映它们最初就密切相关的情感,我们又怎么来解释这个现象呢?中国诗歌是在原始的即兴歌谣提供的素材基础上发展起来的,我们由《诗经》可以很清楚地知道,富有创造力的天才是如何根据他自己的考虑来运用这些素材的。我翻译了《氓》^②一诗,这首长诗通篇是弃妇之怨,在六章(每章10句)篇幅中以自白口气叙述她是如何被丈夫抛弃的。这本是一个很平常的故事,它里面的主角也没什么特别之处,但在这个长篇故事中,有一种个人的笔触,它逐渐加剧,最终变成了一种畅酣的恸哭。这首哀歌是由已有的主题和谚语构成的,但这些主题和谚语马上就会在我们心中唤起它们原本就有的心灵状态。为了唤起他们先前的爱情曾带给他们的美好时光,一些现成的程式就足够了:

淇水汤汤,

① 参见《小雅·出车》:

嘒嘒草虫,	嘒嘒叫的是草虫,
趯趯阜螽。	趯趯跳的是蚱蜢。
未见君子,	没见到我的君子呀,
忧心忡忡。	忧闷的心头忡忡。
既见君子,	只有等我见到他,
我心则降。	我的心中才平静。

(以上参见《草虫》第1—6句。)

赫赫南仲,	威仪赫赫的南仲,
薄伐西戎。	正在讨伐西戎!
春日迟迟,	春天日脚迟迟,
卉木萋萋。	草木多么茂盛。
仓庚喈喈,	黄莺儿正叫得欢,
采芣苢。	采蒿人儿一群群。

(后四句参见《七月》第19—20句)

② 《氓》。

渐车帷裳。

或者

淇则有岸，
隰则有泮。

显然，要表现这样的情形，不需要特意准备什么诗歌素材。

由新鲜的嫩叶会自然地回想起春天的初会，而由枯叶则会回想起秋天的再会。新生桑叶与斑鸠的关联^①也是现成的套语，但在这个例子中，则有个人的联想，这是一种技巧，这由诗歌本身的韵律也可以看得出来：

于嗟鸠兮，
无食桑葚。
于嗟女兮，
无与士耽。

在我看来，由这些诗句，我们有可能理解诗歌联想所能借用的技巧，以及诗歌想像是如何改造传统题材为己所用的。但在诗歌中也存在着相反的过程，这就是说，将新的诗歌题材插到传统的诗歌框架里面，以这样的艺术手法创造出对偶。为了说明这一点，我们来看一个例子。下面这首诗《小星》用诗歌的语言规定了君之正妃与妾的不同地位，正妃可以独自且庄重地进入王的寝室，而妾只能悄悄地在黄昏时刻进入他的寝室侍御，还要自己带上寝具，而且因为她们每次都必须同时有两人侍候他，她们还必须带上床帐（“裯”）。

^① 参见《七月》、《蓀兮》和《鸛鸣》（《曹风》三），以及《礼记·月令》“季春之月”。



(六十七)《小星》(《召南》十)

1. 噤彼小星， 微弱的小星呀，
2. 三五在东。 心星、柳星在东方。
3. 肃肃宵征， 我们谦卑地夜行，

4. 夙夜在公。 早晚都要到宫中……
5. 寔命不同。 这是命和人不同！
6. 噤彼小星， 微弱的小星呀，
7. 维参与昴。 上有参星与昴星。
8. 肃肃宵征， 我们谦卑地夜行，
9. 抱衾与裯。 抱着被衾和床帐。
10. 寔命不犹。 这是命中不如人！

《序》：“《小星》，惠及下也，夫人无妒忌之行，惠及贱妾，进御于君，知其命有贵贱，能尽其心矣。”

《郑笺》认为，有两种类型的妒忌：“以色曰妒，以行曰忌。”

《郑笺》：“众无名之星随心（心，三星星座）（天蝎宫）、囀（五星星座）（长蛇座）在天，犹诸妾随夫人以次序进御于君也。”（《郑笺》）（后妃德化所及众妾，众妾不行妒忌，共享君宠）参见《绸缪》，2。

3. 肃肃，描写助词，表示顺从之义。用以表示顺从的“肃”字通常都用于妇人。参见《何彼裯矣》，3。

4. “宵，夜；征，行。”（《毛传》）

5. “寔，是。”（《毛传》）命，“命之数”（《郑笺》）。

3. 和 4. 以及 5. “谓诸妾肃肃然夜行，或早或夜，在于君所……凡妾御于君，不当夕。”（《郑笺》）（这种表现也见于《礼记·内则》，不过用法有所不同）

7. 参，猎户座；昴，牡牛座。

9.“衾，被也；裯，禪被也。”（《毛传》）裯，“床帐”（《郑笺》）。

8.和9.以及10.《郑笺》：“诸妾夜行，抱衾与床帐，待进御之次序。”据一种看法，“所施帐者，为二人共侍于君。”

考异：寔，实；裯，幬；犹，猷。《皇清经解续编》，卷1171，第18、19—20页。

宫廷歌。天象的对应。参见《史记·天官书》。试比较《召南·采芣》。

（六十七 B）《采芣》（《召南》二）

- | | |
|----------|-----------|
| 1.于以采芣？ | 我到哪里采蟠蒿？ |
| 2.于沼于沚。 | 在池沼呀在河洲。 |
| 3.于以用之？ | 我到哪里去用它？ |
| 4.公侯之事。 | 用在公侯的祭事中。 |
|
 | |
| 5.于以采芣？ | 我到哪里采蟠蒿？ |
| 6.于涧之中。 | 就在溪涧中。 |
| 7.于以用之？ | 我到哪里去用它？ |
| 8.公侯之宫。 | 用在公侯的宫殿中。 |
|
 | |
| 9.被之僮僮， | 我的头饰多端庄， |
| 10.夙夜在公。 | 早晚都在宫殿中。 |
| 11.被之祁祁， | 我的头饰多从容， |
| 12.薄言还归。 | 祭祀完毕就回还。 |

“《采芣》，夫人不失职也，夫人可以奉祭祀，则不失职矣。”

郑玄认为，所谓“不失职者”，就是第10句“夙夜在公”。

1.“芣，蟠蒿也。”（《毛传》）



2.“沼，池；沚，渚也。”(《毛传》)“公侯夫人，执繁菜以助祭。”(《毛传》)孔颖达认为采繁与《关雎》的采萍有关联。

4.《毛传》：“之事，祭事也。”

6.涧，“山夹水曰涧”(《毛传》)。

8.“宫，庙也。”(《毛传》)

9.“被，首饰也。”举行仪式时所戴发饰。

僮僮，描写助词，形容肃敬之态。《郑笺》：“早夜在事，谓视濯漑饔饔之事。”

11. 祁祁，描写助词，形容娴静、体面之态。参见《七月》(即《豳风》一)第20句。在《七月》一诗中，“祁祁”也用来描写“众多”人之“采繁”。参见《大雅·韩奕》^①(该处表明对描写助词的注释是毫无用处的)。

12.“还归者，自庙反其燕寝。”(《郑笺》)

这首诗在《皇清经解续编》中被用作婚礼奠菜仪式的四个佐证之一。这种说法认为，只有当新妇婚后第三个月到祖庙中行奠菜之礼，婚礼才告正式完成。参见《关雎》、《草虫》及《召南·采蘋》。

在江畔采集(草)的主题，一方面，第2、5句(参见《关雎》，5、6)同(《七月》，20)相关联，另一方面，第10句同(《小星》，4)非常相似，这表明，这首宫廷歌同王室崇拜中的妇女献祭有关联，也表明了夫妇间的关系。同样，它也表明，这首诗起源于在春季竞赛中演唱的采草歌。请注意诗中对妇女装束的描绘。试比较《礼记·内则》中关于女性夜装的描述。

在说明民间诗歌和习俗如何演变成宫廷诗歌和习俗方面，这首诗是非常重要的。参见《西京杂记》卷3。

宫廷之歌。

主题：江畔采草。

如果我们不明白情歌的自然技巧，那么，我们也就没法理解《氓》诗作

^① 原文误以《韩奕》为《小雅》之诗，现改正。——译者注

者的个人技巧,也没法理解《小星》作者的洗练技巧。对中国诗歌的研究很容易证明我在这里所说的两种创作方法的重要性。对称句法的技巧是一种与早期即兴创作的自发本质相对应的学院派方法^①。文学讽喻不过是对古老主题的重复。这种对主题的运用绝不仅仅是因循守旧,这是因为,提到一个主题,也就等于唤起了它最初所具有的力量,并最大可能地唤起了传统的意义,以及与之相联的原始情感。平行句法以韵律确立了事物和世界间的平行关系,这其中丝毫没有作者的影子;而在文学讽喻中,个人的情感则深深地掩藏在古老的情感之下。由此,平行句法与文学讽喻共同使得中国诗歌具有了非个人性的特征;在艺术发展的早期阶段,这种特征是即兴创作诗歌的实际环境的必然结果。不过,虽然我们已经发现了一种文学形式的源头,但追溯它的发展过程,却不是我们当下的任务;我们所要做的只是想表明,这些起源对它的发展具有怎样巨大的影响。

以上就是我们对《诗经》情歌的研究。我们的研究对象是原文,而且我们只研究了原文本身。这些归纳研究构成了我们想要证明的假说的一部分,但要得出正确的结论,恐怕还要做一番比较研究来加以证实才行。

在中国西南地区和(越南)东京地区,赛歌是一种普遍的习俗。这样的赛歌也可以在西藏地区和古代的日本看到。就我们目前所知的材料,已经证实了我们的推论。

(1) 歌谣起源于青年男女间的轮流合唱。

在客家人中间,有欧德理(Ernest John Eitel)所称的“唱和歌”。“男子唱完一节,必须由女子来和。”^② 东京的蛮人组成合唱队“演唱‘四行诗’”。^③ “拉枯人非常喜欢用男女对话的形式来唱歌。”^④ 在广西土人中间,青年

① 这些人对应的观察是个人的观察,它将自然事实和道德事实联系在一起。这种从根本上属于艺术手法的联想,是在与我们西方人中明喻与暗喻被激发的类似想像力的作用下产生的。但在中国,它又是和传统要素密切地结合在一起,这种传统要素的存在本身就表明了,在中国,自由地感发隐喻受到严格的限制。

② 见附录三,本书第250页以下。

③ Bonifacy,见附录三,本书第242—243页。

④ Bonifacy,见附录三,本书第243页。



男女们喜欢在散步时成对成对地唱歌。^①“他们集合起来,用对句的形式轮流唱歌。”在苗人中,“青年男女手拉手、面对面站成两排,随着鼓和芦笙的乐声翩翩起舞。每队都向对方挑战,结成对的男女青年相互即兴应答”。^②“(猓人的)青年男女面对面排成队,一边即兴唱歌,一边割草。”^③在西藏,“人们喜欢男女二重唱,按音乐节拍或进或退,酬歌互答”。^④在古代日本,也有歌垣(Uta-gaki)或耀歌(Kagai)的习俗。两队男女聚集在市场上,面对面排队站好,轮流对唱……年轻的男子用这个办法向意中人倾吐爱慕之情,而女子们也以歌相答……^⑤

(2)合唱随即兴歌谣的改变而改变,男女青年以之相互挑战或表达爱情。

我们已经看到,苗人的习俗就是这样的。在古代日本也是如此:“一群人先有一个人站出来,随口唱出一首歌,而对方也会有一个人站出来以同样的方式应答。”^⑥在西藏地区,在婚礼结束时,“青年男女轮流合唱,要是轮到谁时没有唱出联句或四句歌时,就要交纳一定的罚金”。^⑦“男女青年面对面排成队,以轮流唱歌的方式表达爱情……这是一种竞赛。”^⑧在贵州的仡家族人中也有男女两性在山上集会的习俗,在集会中,他们要举行口才和歌谣竞赛。^⑨“若是一对(摩梭)男女青年^⑩因对歌而相互中意的话,他们便一同到山谷或森林里去,并在那里行鱼水之欢。”

(3)赛歌与其他的竞争方式一道出现在大规模的季节节庆场合中。这些节庆包括性的仪礼,被认为是约婚或结婚节庆。

在春季,藏人沉湎于歌谣表演。“一种肃穆庄严的气氛笼罩着他们。

① Beauvais, 见附录三, 本书第 242 页。

② Deblenne, 见附录三, 本书第 245 页。

③ Crabouillet, 见附录三, 本书第 231—232 页。

④ Grenard, 见附录三, 本书第 230 页。

⑤ Florenz, 见附录三, 本书第 228 页。

⑥ 同上。参见《古事记》, 见附录三, 本书第 228—229 页。

⑦ Grenard, 见附录三, 本书第 230 页。

⑧ Beauvais, 见附录三, 本书第 243—244 页。

⑨ Roux, in Vial, 见附录三, 第 245 页。

⑩ 云南境内的蛮族, 见附录三, 本书第 240 页。

时间是预先规定好的；无论男女都必须事先斋戒，穿上整洁的衣裳，像参加宗教庆典一样严肃。如果跳舞只是出于娱乐的目的，不遵守既定的规则，就会认为是大不敬。”^① 在新年的场合中，云南的猩猩人要聚集到一起，还要到山上游览，割取薪草以供生野火之用。^② 东京的猩猩人把这个节日叫 con - ci。^③ “在整个正月里人们都忙于恋爱。”“(越南)高平地区的土人(Thos)在新年不久之后为年轻人举行节庆^④。这一天，青年男女身着盛装聚集在一片开阔的平地上，通常都在佛塔近旁，在神明庇护下游乐。在这附近，聚集着出售食物、水果、果子和甜食的小贩……在高平地区，节庆在福安半岛上举行，通常都选在佛塔旁，佛塔中保存着许多神像，每年都有大批年轻人从各个村落赶来参加节庆，从高平到 Nuoc-Hai 和 Mo-Xat，甚至从 Luc-Khu 和 Tap-Na 的森林地带……当年轻人选中了意中人之后……他们就双双分散到野外……开始倾诉心中的悲伤。到中午时分，他们再一次集合起来，这次是面对面地分成两队，相距约 50 步……每个男子手里都用长线拴着一个绣球，并抛向意中人。如果她接住绣球或从地上拣起来，那就表明她接受对方的求爱，在节庆剩下的时间里，她就成为他的‘战利品’。相反，如果女子把绣球抛还给对方，则表明他还没有足够的魅力来迷住她。这位失败的求爱者就要继续唱歌，继续抛他的绣球，直到女孩子表示满意为止，当然，女孩子通常很快就会答应。在大多数村落里，这实际上是一种约婚节，但在某些地方，它实际上不过是一种纵欲行为的借口，如果认为它是婚姻的话，那就大错特错了。”在广西的苗人中，这种节庆叫作 Hoi-gnam，据柯乐洪(A. R. Colquhoun)的意见^⑤，这个词颇有淫褻的意味。“在新年的第一天，男女集中在一条峡谷当中，男子站在一边，女子站在另一边。他们一直在唱歌，如果哪个男子用歌声打动了

① Grenard, 见附录三, 本书第 230 页。

② Crabouillet, 见附录三, 本书第 231 页。

③ Bonifacy, 见附录三, 本书第 243 页。

④ Billet, 见附录三, 本书第 236 页。

⑤ Colquhoun, 见附录三, 本书第 237—238 页。



一位姑娘,她就会抛一个彩球给他。附近就有集市,男子可以在那里给他的情人购买各种礼物。”在云南的苗族人中,这个节庆是在新年的第一个月举行。一个中国目击者^①说:“他们在月下跳舞……并合唱……他们喜欢无言的眉目传情……他们手里拿着彩绣球,一旦选中了可意的女子,就把绣球抛给她。到了晚上,他们就聚集到一起相互竞争,他们非常热衷这种活动,一直要到早晨才肯散去。然后,他们就开始商议结婚的条件和日期。他们敲着铜鼓,吹着喇叭,向神献祭牺牲,并缔结婚约。”“在新年的时候,(苗族的)姑娘和小伙子们……都要身穿盛装……在固定的地点集会……这往往都是约婚的节日。”^②在广西^③，“每年的三四月,(土人的)男男女女都从各自的村落汇集到一起……相邻村庄的居民都带着食物前来观看男女竞赛。每一次这样的集会都有不少于1000个20岁的年轻人参加。当地人认为,不管出于什么原因,如果这种集会被阻碍或被禁止了,庄稼就不会成熟,而人们也会遭到瘟疫”。“这些庆典通常都是为了为婚姻做准备的目的而举行的……那些相互倾心的年轻人通常都躲在附近的丛林和树丛中,在那里互换未来婚姻的信物。”南诏王素兴(1041—1044)“在春季常在妃嫔的前呼后拥下去沐浴;他从玉案三泉溯流而上,最远到达九曲流。男女杂处,并相互斗花,把花插在头上,他们耽于游乐,日夜不倦”。^{④⑤}“在这个国家里,到了春天,河水变得很温暖,泉水随处可见……到处都有酒卖,到处可见钗簪和手镯。人们采摘芳香的花朵,在修饰一新的草厅中,人们举行竞赛;人们在枣树下一首接一首地唱歌,这样,

① 见 Sainson, 见附录三, 本书第 239 页。

② Deblenne, 见附录三, 本书第 233 页。

③ Beauvais, 见附录三, 本书第 241 页。

④ Sainson, 见附录三, 本书第 238 页。

⑤ 出于行文风格的考虑,本段文字采取直译。但这段译文中对原文中“九曲流觞”的译法有误,据《南诏野史》作:“每春月,挟妓载酒,自玉案三泉溯为九曲流觞,男女列坐,斗草簪花,昼夜行乐。”《夔古通纪浅述》仅稍有不同,作:“每春月,挟妓载酒,自玉案三泉溯为九曲流觞,男女列坐,斗草簪花以为乐。”另外,在法文本和英文本中都将溯流而上错译为顺流而下,现据以改正。参见:《南诏野史》(南诏大理历史文化丛书第一辑)“素兴”,巴蜀书社 1998 年版;尤中,《夔古通纪浅述校注》,第 104 页,云南人民出版社 1988 年版。——译者注

许多优美的歌谣就被创作出来……(三月)则是对歌的季节。”^①

(4)赛歌在不同村落的男女两性间进行。

在拉枯人中间^②，“未婚的男女青年们……在山上唱歌，但这时男子一定不能是女子同村之人”。据波尼法西的看法，这是早期外婚制的遗留。确实，由他们的歌谣可以知道，拉枯女子将他们的恋人看作陌生人。

此地从未见生人，
这个生人从哪来？
这个生人好迷人，
我们唱歌祝福他。
这个生人哪里来？
他是从河那边来？
见过几多河与地？
穿过几多深水河？
翻山涉水多英武！

在越南东京的猩猩人当中^③，也实行同样的外婚制法则，但不是所有的部落里都是这样。他们的歌谣也表明，他们认为这是天经地义的。

男子：

……

美丽姑娘从哪来？
姑娘家住在何方？
我虽从未见你面，
如今一见我倾心。

① 见附录三，本书第 240 页。

② Bonifacy，本书第 243 页。

③ 见附录三，本书第 243 页。



女子：

……

你的言语最动人，
你的心思我明白。
若是真堪做我夫，
先让我来看真切。

现在我们可以下结论了。我们分析了《诗经》中的歌谣，又通过比较研究^①来证实我们的观点，这都表明，这种诗歌是春季节庆中神圣情感的产物。诗歌表达了与这种神圣情感相伴生的爱情。在另外的场合，爱情仍然能够把自身表达出来，其表达的方式是与古老的即兴对歌相一致的，《诗经》辑录的歌谣就是这样产生的。这些歌谣带有仪式起源的印记，在歌谣里保留了某种神圣起源的东西。它们都是在宫廷庆典中演唱的，在《诗经》中，它们同王朝和仪式歌谣并放在一起。这些歌谣因年代久远而得到了尊崇，同时又在其田园主题中保留了季节准则的痕迹，由此，它们也就成了后世道德修辞的素材来源。国家幕僚们研究这些诗歌，当他们建立一种学说即统治者应为自然秩序和道德秩序负责时，以及当他们要为自己的政治学说和历史理论寻找先例时，他们就拿诗歌为自己所用。因为人们把这些诗歌看作是有启发意义的材料，并且当作象征和讽喻加以利用，所以，它们似乎非常适合教育的目的，而且，由于人们给它们以学者的和道德的解释，它们也就以道德著作和学者著作的面目出现在后世人们面前了。这些诗歌是古代习俗的一面镜子，由于它们被当作经典树立起来，它们因此服务于传布那些由其注释者制定的生活准则，并因此保证人们会遵从社会习惯。象征主义的解释虽然曲解了这些诗歌，但象征主

^① 我在这里汇集的都是一些最清楚不过的段落，如果读者通读过附录三的全部内容，这些观点想必可以得到证实吧，还可以推广应用到其他材料上去，尽管它们在正确性和细节上可能存在一些问题。

义为何具有如此大的力量？这种力量恰恰起源于诗歌最初具有的神圣性质。

经由批判性的研究，我们能够复原诗歌的原本意义，毫无疑问，对早期艺术的研究来说，这些诗歌是非常之重要的。它们表明，声音和姿势共同表现情感，并且，在以模仿的、口头的方式来表达情感之前，情感也是不存在的；但是，歌谣、舞蹈和爱情是从节庆中同时生成的，正是这三种事物构成了节庆的不同仪式阶段。由此，它们揭示了一种状态，在这种状态中，思维是具体的、直接的，句法也不可能同韵律相脱离，隐喻性的联想尚未取代自发的联系和自然的对应。

最后，它们阐明了隐藏在经典正统背后的古老习俗。它们揭示出，确实存在着乡村的、季节的节庆，正是这些节庆决定了中国农民生活和两性关系具有的节奏性。它们以其原始状态展示了男女青年在这些定期集会、在隔离期中的感情。它们也为我们提供了具体的例子，表明爱情的情感，以及这些情感与社会习俗和一定的社会组织之间的关系。因而，这些诗歌的价值绝不仅仅限制在文学史研究上。这些歌谣让我们确实能够确定农业节庆的意义，确定季节仪式的功能，并由此理解社会实在(*réalités sociales*)本身是如何向前发展的。

二 古代的节庆

由《诗经》中的情歌，我们可以确定山川节庆的一般特征，现在，我们继续研究几个地方节庆。

地方节庆

郑国(河南)的春季节庆——在郑国，成群的青年男女聚集在溱、洧两河交汇处。在那里，他们成双结对地采集兰花，以对歌形式相互挑战，然后卷起衣裳过河。当新的恋人结合后，他们就互赠花朵作为爱情的信物与约婚的象征。^①

节庆在溱、洧河水泛滥时举行^②，也就是说，当孟春之月东风解冻时^③。但另一个传统则认为节庆是在桃树开花、春雨初降时^④举行的，这两个农时事件在农历中都是在仲春之月^⑤。然而，这个事实并不否认节日是在三月上巳之日举行的^⑥。显而易见，节庆一开始是与初春的复苏相联系的，但后来则指定在由历法固定下来的某个日期举行。

关于节庆的场所，我们可以举出进一步的证据^⑦。集会是在都梁县

① 参见《郑风》《褰裳》、《溱洧》。

② 《溱洧》第1—2句。

③ 《月令》孟春之月“东风解冻”。

④ 《韩诗》注。

⑤ 《月令》仲春之月“始雨水，桃始华”。

⑥ 《韩诗》。

⑦ 《康熙字典》“蕝”的注释。

山麓举行的。清澈的泉水从山上潺潺流下,在泉水旁边,生长着名为“都梁香”的兰花。由郑国这个狭小山国的男男女女参加的节庆,就在河边和山麓举行^①。

采兰是节庆的特色。在这一方面,我们还有很多的资料可用。我们被告知说^②,采兰是为祛除“邪气”和“虫毒”,是一种祓除仪式。我们还被告知说,郑国的青年男女在河边手持兰花祓除“邪恶”、“不祥”和“气秽”或“岁秽”。同时,他们也举行“招魂”和“续魂”仪式,或者说得更确切一点,他们召唤神魂(“灵魂”)复^③于形魄(“肉魄”、“鬼魄”、“亡魄”)。

在郑国,慰抚、各种祓除仪式、采花、涉河、赛歌、性爱仪礼、约婚,所有这些,在山川的春天节庆中都是融为一体的。

鲁国(山东)的春季节庆——某日,孔夫子与四弟子同坐,问他们各自的志向如何:如果有哪个诸侯看中他们的才能并请他们出仕的话,他们怎样施展自己的才华?一人表示,他能够让一个饱受饥馑与战乱的国家强大起来;另一人愿意尽力于礼乐;第三人愿意协助举行庙堂礼仪。但最后一人一边放下正在弹奏的瑟,一边回答说(如果中国注释家和欧洲翻译者没有弄错的话):“在春天的三月,我身穿春天的衣裳,与五六个成年人和六七个年轻人一起,去到沂河里面洗浴,并在祈雨坛下面享受微风的吹拂,唱完歌以后(或者,一边唱着歌),就回到家里。”^④孔子对这种回答称赏不已。

孔子的赞赏实在有些令人费解。难道这位圣人对田园之乐的喜好要胜于对国家大政的重视吗?难道他接受了老子的影响决定从此不再教化人心吗?还是这个弟子的回答中含有令他感动的曲婉奉承?这是我们从

① 参见《汉书·地理志》。

② 见《韩诗》关于《溱洧》注释的传说。

③ 先秦时称招魂为“复”,取其回复、归来之义。参见《仪礼》、《礼记》中各处关于招魂仪式的记载。——译者注

④ Legge: *Lun Yü*, xi, 15(《论语·先进》)。见《论语正义》(《皇清经解续编》卷1064以下)中的讨论,虽然有些含混,但非常充分:“暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”



注释家那里获得的印象。按照他^①的说法,这个聪慧的弟子希望表达的意思是,在赏春并歌颂古代帝王之后,他愿意马上回到夫子身边,除此之外,他别无所求^②。多么单纯的愉悦!多么令人感动的情怀!但这种苍白的解释根本无法令人满意,这是因为,如果这个弟子确实想自娱自乐的话,他为何还要身着春服,为何还要伴以一定数量的冠者和童子,为何还要在舞雩(祈雨之坛)下面的特定位置呢?

由原文本身来判断,极有可能的是,孔夫子予以首肯的这种愿望与其他三个弟子的愿望实际上不会有很大差别。毫无疑问,这个弟子也像其他三个弟子一样,希望以自己的方式从事治国,而雨水正是关系到国计民生的大事。一个良好的政府,其职责就是要在适当的季节里降雨。与物质的进步、仪式和庆典的规整相比起来,这种与季节相应的降雨更能够证实君主的美德。孔夫子很可能就是坚持这种观念的;我们可以肯定,在中国,《论语》中的这段话就是这样阐释的。在《论衡》^③一书中,王充相信这是对春季祈雨节庆的描述,在孔夫子的生国鲁国就实行着这些节庆。

王充在其著作中保存了对这段话的几种不同注释,同时他也提出了自己的看法。“归”字通常都被翻译成“归来”,这种译法使注释家们能够对孔夫子极尽赞美之情,但“归”同时也与另一个字即“馈”同音,“馈”的意思是“馈食”,这意味着在祭祀献祭之后的飨宴。王充就作出了这种解释,他认为在庆典歌舞之后要举行一场飨宴。

其他的注释也饶有趣味。时间不可能在三月,因为“春服既成”是在

① 指何晏。——译者注

② “歌咏先王之道而归夫子之门。”

③ 《论衡·明雩》篇:“鲁设雩祭于沂水之上。‘暮’者晚也。‘春’谓四月也。‘春服既成’,谓四月之服成也。‘冠者’‘童子’,雩祭乐人也。‘浴乎沂’,涉沂水也,象龙之从水中出也。‘风乎舞雩’,‘风’,歌也。‘咏而馈’,咏歌馈祭也。”

“归”不应解作“归来”,而应解为“献祭中的公共飨宴”。

如果这样来解读的话,那么,这段话应该这样翻译:“在春季(二月)的黄昏,那时春衣已做成(并穿在身上),我愿意与五六个成年人(算上我自己是六七个)、六七个童子(与冠者数量等同), (一边模仿龙从水中现身)一边涉过沂河,来到舞雩之坛上咏诗唱歌,然后,在歌咏数章之后,我就参加献祭飨宴。”

二月,并且人们身着春服是为了参加典礼。那些参加者都是舞蹈家和乐师,他们的职责就是举行祈雨仪式(“雩”)。这些人分成两组,一组由六七个童子组成,而另一组则由同样数量的冠者组成,因为想要参加并主持这个节庆的孔子弟子必须把自己也算在冠者之列。他们一起涉过沂河,在小丘上且歌且舞进行祈雨(“舞雩”)。说他们在河中沐浴然后在风中晾干身体(“风干身”),这是没有道理的,因为二月依然春寒料峭。因此,王充认为,将“风乎舞雩”解释为“在舞雩之台上享受微风吹拂”或“在舞雩之台上吹干身体”是不对的,而应解为“在舞雩之坛上唱歌”,这种解释把“风”的原意改为“歌”或“谣”的意思,比方说,《诗经》第一部分《国风》就取了这种含义。最后一点,也是具有指导意义的一点,王充认为在涉沂河的过程中,人们列队跳舞,这代表着龙由河中现身。

因此,在鲁国,在春天的某个时间(这种时间虽然有所变化,但一定要与“春服既成”的时间^①相吻合),要在河边举行一个祈雨的节庆。两组表演者且歌且舞,这个庆典以献祭和飨宴宣告结束,其基本特征是涉河。

显而易见,在这种节庆和郑国的那些节庆之间存在着关联,郑国节庆也是在一年内的同一时间举行的,并且其主要仪式也是涉河。我们有理由相信,在郑国,当青年男女一起渡河的时候,他们也要模仿龙的形象。在公元前523年,“(在这个国家里)郑大水,龙斗于时门之外洧渊。国人请为祭^②焉”。^③贤相子产拒绝了请求。但是,虽然子产本人不认为有必要对主雨之龙进行祭祀,普通民众却是深信不疑的,而我们可以想到,当他们渡过洧水时,年轻人必定要模仿龙出于水的形象,如此一来就会天降甘霖。

在鲁国有没有采花和性的仪礼?显然,后者是必定没有的,因为参加

① 参见《豳风·七月》。Couvreur,第162页,纺织麻布是冬天的工作。

② 祭,一种企求免灾的祭祀之名。——译者注

③ 《左传·昭公十九年》。“子产(孔子弟子,郑国上卿。按:此处作者有误,孔子生于子产之后。——译者注)弗许,曰:‘我斗龙,不我觐也,龙斗,我何独觐焉。’”按照子产的看法,还是让龙独自留在洧渊之室为好。



的人只是一些官员和年轻人^①。据《周礼》的记载,周人祈雨用巫(女)覡(男)^②。但在鲁国,只有男性(即“覡”)才能参加,孔夫子一点也不非难这种官方的祈雨节庆。

陈国(河南)的节庆——据《国语》的记载^③,陈国国运系于大姬(“陈由大姬”)。《诗经》注释家都认为大姬是陈国风俗淫乱的始作俑者。大姬是周王室之女,下嫁陈国国君为妃。她没有子嗣,沉湎于巫覡的歌舞,这也正是何以后世陈国之人毫无节制地在宛丘树下式歌且舞的原因^④。

说陈国人这样毫无理由地耽于歌舞,这无非是一种诋毁^⑤;但更大的诋毁却是指责他们在舞蹈中行淫乱之事。连高贵的少年人也出现在这种场合,而这是他们本不该来的地方。很可能,他们确实过于沉湎于舞蹈了,对此,一首诗歌以不无讽刺的口吻说道:“无冬无夏!”^⑥ 男女混杂确实是事实;他们相互对唱情歌,倾吐爱情并互赠花朵^⑦,但是,要说高门大第也为此蒙羞,却决然只是注释家们自己的意思,他们把“子仲”和“原”都解作人名,因此在注释家那里,也就出现了以“子仲”和“原”为代表的两大家族。

关于子仲,歌谣中曾经提到他的孩子^⑧ 在市中跳舞之事。他被说成是一个名吏。要从陈国史书中找到一个像“子仲”这样常见的名字,这原本就不是什么难事。关于“原”,人们就更相信他是一个人。“原”可见于歌谣中,他(或他的女儿)出现在我在上文翻译过的诗句中:

① 请注意,童子的人数与冠者的人数是相同的。

② 《周礼·司巫》、《男巫》、《女巫》, Biot, ii, 第 102 页。“若国大旱则帅巫而舞雩。”第 104 页,女巫也参加这些舞蹈(“女巫……早暵则舞雩。”)。

③ 《国语·周语》。

④ 《陈风》。见《序》注:“大姬无子,好巫覡,祷祈鬼神,歌舞之乐,民俗化而为之。”参见《汉书·地理志》。

⑤ 见《宛丘》、《东门之枌》及其注释。

⑥ 《宛丘》。

⑦ 《东门之枌》。

⑧ 与现代注释家的意见一致,我把“子”解作女子。

在一个美丽的早晨， 穀旦于差，
他们相会在南方的平原上。 南方之原。

我采用的这种解释既简单又明了。在这段话中，现代注释者恢复了“原”的本义，即“平原”。

古代注释家们却真是好运气，他们居然在陈国发现了“原”氏家族，他们将这两行诗作了如下巧妙的解释：

在一个美丽的早晨，
他们前去寻找南方的原氏(的家族的女儿)。

既然注释家们在这些诗句中发现“原”确定无疑是一个女儿身，那么显而易见，她必然是受到子仲之子的引诱，因此子仲之子必定是一个男子。

这种天才的解释还不止于此。注释家们注定要在这首歌谣中发现官吏名字的做法也是一以贯之的。在注释家们看来，该诗描述的是祈雨节庆，而且必定是官方主持的节庆。在该场合中出现的子仲之子是舞蹈者的领袖，因此，他的职责就是要在榆树下跳舞。但何以他还要遭到非难呢？因为他招来的是一帮女性舞者。但即使这样，《周礼》中不是也说，男覡之长率女巫跳舞吗^①？关键在于，这些人都不是专职舞女，她们显然是一些普通的女子，纺织才是她们的日常工作^②，而她们来参加这样的露天集会显然是件丑闻。显而易见，经典解释处处都是自相矛盾的，而注释家们也没法逃脱两难的境地，因为他们是非要从歌谣描述的民间节庆中看出与鲁国相似的官方庆典来不可的。

陈国节庆是在纺织工作结束时(纺织在整个寒冷季节中都在进行^③)

① 参见本书第 152 页注释 1。

② 《东门之枌》第 7 句。

③ 参见《东门之枌》第 7 句；Couvreur，第 162 页；及我们已经引用过的《家语》，第 132 页。亦参见《氓》第 2—3 句。



举行的(这样人们就可以穿上轻便的麻衣)。人们要演奏古代的乐器^①。他们一边摇着扇子和白鹭羽毛,一边唱歌。舞蹈队伍沿着宛丘斜坡上上下下地来回游移,一边祈祷雨水降临。他们渡河是否就是为了这个目的?他们是否代表龙出于水的形象?所有学派的注释家都十分肯定,他们确实正在举行祈雨节庆,某些注释家认为,《东门之墀》的第5句和第9句的最后两个字即“差”与“逝”是一种特殊的呼声^②,用以召唤雨水^③。

歌者和舞者由男女两性组成。正如在陈国洧水岸边一样,男女青年在宛丘上用歌声相互问讯,互赠花朵,表达爱情。性爱的仪礼在节庆中占有很重要的地位,大姬的名声是造成性爱仪礼包含在节庆之中的原因。

大姬没有子嗣,而且大姬非常喜好这些节庆。她会不会仅仅关心是否天降甘霖呢?那些贡献香椒种子的人是否满足于土地的丰产力?事实上,种子是一种生育力的象征^④,恋人赠送“握椒”不仅仅是爱情的象征,同时也是生育力的象征。据说,它们的芳香气味能够召来神性的力量;因此,在洧水岸边,人们用“都梁香”来招魂。在陈国的春天节庆中,女人们仿

① 《宛丘》第5、9句。参见《周礼·籥章》, Biot, ii, 第66页。正如在岁末蜡祭上一样,人们要敲打土鼓使“老物”休息,在祈请新年的节庆中也要敲打土鼓。

② 《宛丘》第8、12句。参见《邶风·简兮》; Couvreur, 第44页,尤其是《王风·君子阳阳》; Couvreur, 第78页。

君子阳阳,	君子啊意气扬扬,
左执簧,	左手拿着笙簧,
右招我由房。	右手招我用房中之乐!
其乐只且。	我是多么快乐!

君子陶陶,	君子啊兴致陶陶,
左执翾,	左手拿着,
右招我由敖。	右手招我以鹭羽之扇!
其乐只且。	我是多么快乐!

参见《周礼·籥章》, Biot, ii, 第65页。

③ 《皇清经解续编》, 卷428, 《毛诗传笺通释》第4页。

④ 与“茱”相近的还有“茱萸”、“茱萸”, 皆宜生子。参见《茱萸》。

效大姬的做法来求子。因此,毫无疑问,郑国妇女们采集兰花也是出于这种目的,因为,一位郑国国君不就是因为其母获赠一枝兰花而降生的吗?^①

祈雨、生育、约婚的节庆,伴随着歌舞赛会、采花和性仪礼,所有这些就是在宛丘上举行的节庆。

王室的春季节庆——不在河边和山麓,而是在首都的南边,在春分日(玄鸟归来之日),“以太牢(牛羊豕三牲)祠高禘,天子亲往。后妃帅九嫔御。乃礼天子所御,带以弓鞬,授以弓矢,于高禘之前”。^②乍看上去,这种庆典是非常清楚的。弓和矢是得男子之兆^③,因此高禘是求子之神。但高禘究竟是个什么样的神,为何在古典仪式中,这个所有节庆中独一无二的神灵要把男女两性都集中到旷野之中呢?

中国的神灵经常是古代官吏的神化。古代曾设“媒氏”一职。据《周礼》所载^④,媒氏的职责是在仲春之月(春分之月)聚会男女。他的职务从婚姻制度确立伊始就已经有了,他负责在婚礼中执行某些祓除仪式^⑤。

在玄鸟归来之日举行的王室仪式与婚姻没有什么联系。那么,高禘在其中扮演着什么样的角色?饶有趣味的是,他并未与已经消亡的媒氏一职等同起来,而是与帝王等同起来。据说,高禘就是高辛帝^⑥,就像前朝殷一样,周王室也认为自己是高辛帝的后裔。其他学者指出,“郊禘”也是一个经常使用的词汇:也就是在郊外向“媒氏”的献祭,而不是向“高禘”的献祭。更合理的说法应该是,这位身份模糊的神灵是在仲春之月举行飨宴,而不是与某些结婚净化仪礼有关,而且,人们到郊外远游的目的是向他求子。

① 《左传·宣公四年》,Legge,第294页。见本书第168页对该段文字的分析。

② 《礼记·月令》“仲春之月”。

③ 《礼记·内则》。见《月令》“求男子之祥也”的郑注。

④ 《周礼·媒氏》。

⑤ 《列女传》,卷6,《赵津女媧传》:“祝祓以为夫人。”

⑥ 郑康成所述高辛帝的传说:“高辛之世,玄鸟遗卵,有豸简狄吞之而生契,后王以为媒官嘉祥,而立其祠。”



殷、周都是高辛帝的后裔，这也就是说，高辛帝的两个后妃奇迹般的怀孕，生下了殷、周的先祖。

周人女祖是姜嫄^①，她在举行“禋祀”时怀孕，禋祀是一种纯洁心志的献祭或是为了洁净身体的献祭。“她因此拔除了无子的厄运（‘以弗无子’）”，或者根据注释家的说法，“以拔除其无子之疾”。这种拔除仪式采取了怎样的形式？

我们只知道姜嫄履大人迹^②而有子^③。这究竟是巨人的足迹，还是上帝的足迹，抑或是她丈夫高辛的足迹呢，这问题尚悬而未决。一般的看法是，这种奇迹是在高禘和南郊的节庆中发生的。司马迁只简单地提到姜嫄是在野间漫步时怀孕的。

殷人女始祖简狄^④在沐浴时怀孕，“（简狄）为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契”。这是司马迁的叙述，《竹书纪年》^⑤对此叙述得更加完备，“以春分玄鸟至之日，从帝祀郊禘，与其妹浴于玄郊之水，有玄鸟衔卵而坠之，五色甚好，二人竞^⑥取，覆以玉筐，简狄先得而吞之，遂孕”。

山川的春季节庆，伴随着拔除、沐浴及竞赛，这是一个求子的节庆，它是玄鸟回归节庆最原始的形式，在后来的古代仪式中，它逐渐被简化成了一个纯粹的丰产节庆。

事实与阐释

由以上搜集的文献中，我们有可能研究四种地方节庆，它们显然都属于同一种类型。由对它们的描述中散布的一些评论就可以确知它们的关

① 《大雅·生民》（“克禋克祀，以弗无子”）及《鲁颂·閟宫》（“赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，无灾无害。弥月不迟。是生后稷，降之百福。”）。

② 同上，“履帝武敏”。

③ 《史记·殷本纪》：“（姜嫄）出野，见巨人迹，心忻然说欲践之，践之而身动如孕者。”

④ 参见《商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”

⑤ 《史记·殷本纪》。

⑥ 参见《荆楚岁时记·二月》。

系。它们之间的差异,与其说是由地方之间的差异,还不如说是由于原文的情景或特点的不同而造成的。

在这四种节庆中,有三种是在诸侯国内举行的,一种是在王室举行的;其中又有两种已经采取了官方的形式,一种是通过仪式,另一种通过典籍。还有另外两种仍然保持着民间的形式,我们可以通过文献来直接进行研究。通过比较这四种节庆,我们就有可能知道官方仪式是怎样由民间节庆中生长出来的。

在由民间仪式向官方仪式演变的过程中,种种古老的特征逐渐被抛弃了。庆祝玄鸟回归的王室节庆最终只在一天内完成,而那一天也被固定并记录在太阳历中^①。鲁国的官方节庆也不会持续更长的时间:它的举办时间虽然是不确定的,却表明它的举行日子是一个长周期中的一个关键阶段(虽然是可以变化的)。陈国节庆的举行日期甚至更不确定:因为日期是很不确定的,所以随着风俗的弛禁,与之相联的节庆可以无限制地延长下去。这种情况在郑国节庆中是非常明显的:它在冰消雪融、春水泛滥和初雨花开的时候举行,这么长的时间要一直延续春季三个月中。即使我们只根据歌谣的内容来判断,它也不可能简化到一天之内;只是到了后来的文本中,它才这样被简化成一天^②。值得注意的是,这一天并不是太阳历中的日期,而是一个干支日,它与天文学年历之间的关系不是固定的。

节庆的场所也变得越来越固定。郑国的青年男女在河流、草地和山峦汇合处的旷野间游乐。在陈国,人们在宛丘上下跳舞。在鲁国,节庆大部分都在一个严格界定的地方举行,也就是说,在一个祭坛上举行;还有,它一定是在河边,河流在节庆中扮演着重要的角色。王室庆典举行的地方要在首都南郊举行,高禘祭坛就坐落在这个场所;但在以前,这个节庆是在山泉边^③举行的。随着节庆时间的固定,地点也逐渐确定下来,并最终固定在一个选定的场所。

① 春分:但请注意,玄鸟的回归(春分的象征)与一句时历俗谚有着关联。

② 三月的上巳之日。

③ 简狄的传说。



这些节庆参与者的数量也逐渐减少。郑国和陈国的所有男女青年全都参加歌舞和竞赛活动。但在首都南郊的高禖节庆中,只有王室成员才可以参加,而且,在这个节庆最古老的原型中,甚至只有两个王妃在水中进行竞争。还有,在玄鸟归来之日的庆典中,参与者包括男女两性,而在鲁国,这种情况已经发生了变化,全都改由男子参加。他们分成人数对等的两组——这应该是古老的歌舞竞赛的遗留——他们是受过专门训练的官员,专门来履行这些职责。官方节庆并不是面向所有人的;表演者根据规则选出,而且选择的原则也不完全一致。

从庆典本身来讲,它们也变得越来越趋向于单薄化、专门化。只有在郑国和陈国,竞赛、约婚、性爱仪礼、采花等才会同时发生。在鲁国,整个庆典似乎已经简化成了一幕哑剧式的仪式,它的目的是求雨,在其最后的形式中,王室节庆则只是一种乞求生子的祈祷。因此,节庆继续趋向于简单化,直到最后,它们以官方仪式的面目出现,最终简化成一种出于求子的特定目的的简单习俗。

单薄化和专门化的过程将民间崇拜变成了有组织的崇拜,但这种过程的价值并不仅仅在于认识它自身。对那些了解它的人而言,一个新的问题就摆在了面前。对我所描述的这些节庆,通过其最晚近的形式是不难理解的。上古的节庆要更加复杂,我们试图根据那些简单的、更明了和更清楚的形态来解释它们,但这样的做法能否说是明智的?鲁国和高禖的节庆是一种祈请降雨和丰产的节庆,它们来源于与郑国、陈国的节庆相类似的原型。我们能否说,它们是出于同时保障妇女的生育力和土地的降水这样明确的目的才确立起来的?

从另一种观点看,也存在着同样的困难:虽然王室仪式的目的是要促成一定的结果,但我们是否必然要假定民间仪式中的同样行为最初也是出于同样的目的呢?当我们知道官方庆典是民间节庆人为演变的结果之后,我们就再不会贸然地把后来的行为当作解释早先形式的出发点,不管这些行为的意义看起来是怎样地明晰。但其明晰性的价值又何在呢?如果我们不对它们进行个别的研究,其意义的明晰性也会大打折扣。它的

意义确实是超凡的,但如果我们从其本身来探讨官方节庆的话,就能够更好地确定它们的意义。任何只阅读过对玄鸟回归仪式的经典描述的人,都会肯定地说,它是一种用以纪念王朝之神话先祖的节庆。玄鸟是王朝的保护神,因此,感谢它对妇女之生育力(这其中蕴含着延续种族的希望)的保护以及向它求子以保障王朝的权威,也是顺理成章的。人们借以表达这种愿望的风俗也是非常明确的。如果生了男孩,就要在门边悬挂弓矢,弓矢是男子气概的象征,而在高禖前面将弓矢授予王室妃嫔,则意味着以高禖之名赐赠她们生子之兆。节庆在春天时候举行,这是一个世界万物都在繁殖的时期。在鲁国,人们乞求的是雨水:为了获得雨水,人们在水中,用水来表现龙的化身,还有什么能比这更顺理成章的呢?龙主水,这不是人所共知的吗?在旱季,它们潜伏于深渊,然后升到天空行云布雨,因此,人们相信,在春天时候模仿龙出于水的形象,将能够促使甚或迫使它们在适当的时间里从其隐身处和静止状态中现身降雨。

假如那种在已知的古老而复杂的节庆中激发的意图,我们却没有在更简单的节庆中发现它的某些特征(这些特征是无法用在复杂节庆中得到证实的解释来解说的),那么,我们就可以承认,上述所有观点确实都是顺理成章的,而且毫无疑问也是结论性的。但是,为了向高禖求子,人们为什么必须到乡村中去向他祈祷呢?为什么在最古老的节庆原型中,后妃必须到郊野去沐浴、净身呢^①?为什么生育之神要冠以一位官吏(其职责是执行与婚礼有关的祛除仪式)的名字,而同时他又被认为是两个王朝的创始人?为什么无声的祈雨仪式一定要伴以歌谣、献祭和飨宴?邀请龙出沂水的人群为什么一定要分成相互对立的两组呢?为什么一定要有童子与冠者一一相对呢?最后,为什么必须身着春服呢?

当然人们可以说,所有这些都不过是远古的遗留物。这个回答非常简单,但我们最好还是更深地挖掘它的含义。这种回答假定,民间仪式的

^① 中国批评家站在卫道士立场上,否认这些故事的真实性,其原因正在于妇女在其中扮演着重要的角色。



综合节庆是一系列相互关联的行为,每种行为都服从于其自身的特定目的。同样,后世的节庆因服从于一个单一的目的,则基本上由一个仪式组成,这个仪式服从于其单一的目的,而其他的仪式则是附带性的,并且只是由于传统的力量才得以保留下来。我们的解释当然没有对这种附加的要素加以解说,但并不是因为这个原因我们才说它是不正确的甚或不完整的,因为它说明了节庆的基础。这种解释是确定的吗?我们必须要求有确切的证据,因为我们有理由相信,在某种程度上,庆典的专门化乃是人为的结果。如果我们能够找到另外一种解释,它同样也能令人满意,有人表示赞成,那么,上述这种暗含的解释就会被证明是随意的。

鲁国舞蹈者身着与新季节相应的衣服:这种服装的变换难道不可以认为是一种能够促使季节转换的仪礼吗?这样一来,整个节庆马上就拥有了一种崭新的意义;我们必须从中看出一种祓除仪式来^①。从这个观点出发,沐浴也就变得非常容易理解了:为了祓除的目的而用水洗浴,还有什么会比这更顺理成章的呢?我们不是已经确定地知道,郑国的青年男女在洧水中沐浴以祓除季节的秽气吗?为什么同样的事情就不能在沂水中发生呢?如果我们肯定这是祛除礼仪的话,庆典的更多特征也就不难理解了。有什么证据可以证明,它从一开始就是出于祈雨的目的而创设的呢?这种求雨的目的,也就是王充做出的解释,是后来才产生的;其他人并没有看到这一点。这种解释是合理的,但其他的解释同样也是合理的;我们没办法证明孰先孰后。这样一种结果虽然有些消极,却是意味深长的。由以上评论中,我们可以发展出两种方法论批评的规则:

(1)如果文献在我们眼前将一系列习俗和表现联系在一起,我们一定得非常谨慎才行,避免把它们都放到同一个平面上来考察,因为我们当作信仰来看待的东西,极有可能是后来学术思想的或个人思想的产物。换言之,它们实际上并不真的是信仰,而是后人的解释。毫无疑问,这些东

^① 据郑司农的意见,有两种不同的禊礼。其一是春禊,由沂水(鲁国)、兰亭(见《溱洧》注,《韩诗》的说法提到了洧水的祛除仪式)和上巳之日的仪式组成;其二是秋禊(《西京杂记》),是七月七日到十四日期间的礼仪。参见《周礼·女巫》的郑注及《后汉书》卷14,第4页。

西并不是与事实没有关联：关联肯定是有的，却是根据解释者的价值观而随时可能发生变化，并且它们与事实的距离是时远时近的；在任何情况下，这些解释只具有间接的说明价值。(2)信仰(同样，还有各种多多少少具有随意性的解释)——我们发现，在既定的环节上，它与特定的习俗是有关联的——并不必然能够说明这些习俗究竟是怎样确立起来的。在孔子或王充的时代，在鲁国沂水河边举行的春季节庆确实是一种祈雨仪式，这是极有可能的。但我们无论如何都不能由此得出结论说，它的原型节庆也是出于祈雨的目的而创设的，哪怕是部分地出于这种目的。因而，在两个不同的节庆演化阶段上发生的行为，以及在后一个阶段上其目的在于促成某种后果的行为，极有可能只是到了后来的时期，而且只有当节庆本身被赋予某种目的的时候，才被赋予了这种特定的力量。在王充的时代，人们可能会设想渡河的目的就是为了祈雨，但在其最开初的阶段，渡河行为即使在它刚产生时有某种特定的目的，也决然不会是出于这种祈雨的目的。

对于仪式从一开始就有特定目的的说法，对于它是人们用以导致某种后果之手段的说法，我们不敢苟同：不管人们有什么样的目的，所有的行为都被认为是有效的。渡河的目的是为了降雨或祛除，以及同样的，人们相信，它能够招魂，更不用说下面这个事实了——沐浴是性爱仪礼之前的有益手段^①。香花也有许多用途：除了可作为灵验的祛除药、有效的疗毒剂之外，它们还可以充当爱情的象征和护身符，同样也能够用于缔结盟誓，确保生育力。难道不可以认为，当某个姑娘在接受赠花时，她实际上是将之作为订婚花束或多产的征兆来接受的吗？反过来说，各种不同的手段都用来达到同样的结果。要想怀孕的话，妇女可以吞下一枚鸟卵，也可以去踩巨人的足迹，这两种办法的效果是一样的；花朵也有同样的效果，或者用种子也可以，不是只有某种花朵或种子才行，有许多种类的花朵或种子可用^②。手段

^① 婚姻祛除。《仪礼·士昏礼》。参见《野有死麕》第10句。性爱之前的净身。《礼记·内则》及《卫风·伯兮》第7—8句。

^② 兰，《溱洧》；苕、椒，《东门之枌》；山椒(参见《荆楚岁时记》“五月”)，石菖(德格鲁特，《厦门的节庆》，第336页)，睡莲子(参见《泽陂》)；大禹之母吞蓂莢。



与目的之间的关系是非常含糊的,或者说,它们的关系只是间接地确定下来的。促成怀孕或缔结友谊的,并不是花朵本身,而是在某个特定的地点、某个特定的时刻和特定的情景下采摘或接受花朵这一事实。在开始的时候,行为并不具有个人的特殊含义:最初的行为逐渐被人为地简化成更简单的仪式;而且,由于宗教思想的影响,人们将特殊的目的指派给它们去完成,人们试图努力表明手段适合满足他们所渴望的目的,只有在这种时候,特定的效验才会被归功于行为的结果。但既然这种分类和分析工作是可能的,而且,既然其效果是如此的多变,那么,显而易见,被加以分类和分析的素材本身就能够被用于任何渴望的目的。因此,有意义的、能够解释整体的东西并不是个人的行为,而是节庆使得行为具有了多种多样的效验。

相应的,要想理解中国古代的节庆,我们必须运用以下法则:(1)不能根据表现和信仰来解释事实,表现有容易臆测之嫌,而信仰则可能是后来衍生形态的结果;(2)不能用部分来解释整体。这后一条法则尤为重要。它可以让我们避免用一种行为来解释节庆中的所有行为,这种行为被认为是节庆中最基本的行为,所有其他行为全都经过一种与宗教思想的分类工作相类似的精神过程而从这种基本行为中衍生出来(我们已经看到何以这种看法会很容易地产生)。

现在让我们来回顾一下事实。我们已经发现了古老节庆的证据,这些节庆通行于所有诸侯国中,其中又以郑国和陈国盛行的最广为人知。这些面向所有人的节庆都是季节节庆,在野间、山麓或河边举行。渡河和登山是节庆的重要特征,当然还有采花和伐薪。参加的人数非常之多,要表演很多仪式,邦国的青年男女是主要参加者。歌舞竞赛形成了集会的基本特征,在这些竞赛中,不同村落的男女青年两两相对。在即兴对歌的竞赛之后,他们双双结对;他们的约婚以性爱仪礼结束,而整个集会以宴饮宣告结束。这些节庆产生的感情是如此之强烈,从节庆情感和情感表现当中,诞生了一种文学体裁,这种文学体裁的形制和内容都是这样产生的。

在这些节庆所实行的时代^①,虽然还可以看到游牧秩序的迹象,但农业已经成为中国人的主要职业。两性分工也出现了:男人从事耕种,而女人负责养蚕和纺织。生活是根据季节节律组织起来的,建立在寒来暑往、雨旱交替等气候变化的基础之上。在寒冷的季节里,农民蛰居在村落和家中;在酷热的季节里,他们分散在野外^②;他们在一年中两度完全改变他们的生活方式。虽然当时已经出现了某种国家情感^③,但他们的主导情感仍然是对乡村的依恋^④。在劳动期间,家人们一起到家田中干活^⑤;而到了寒冷的季节,他们又共同栖居在氏族村落中^⑥。同一地方社区内不同单位的相互对立是如此的明显^⑦,因此,在实行外婚制的情况下,当新娘不得不离开她自己的亲人远嫁到陌生人家族中时,她的心情会是多么的悲伤^⑧。

季节的节律

古老的中国节庆是季节性质的和乡村性质的。显然,那些在春天举行的节庆是最重要的,但它们也在秋天举行。它们与太阳的运行之间有什么关系吗?回答是否定的:它们与任何太阳周期之间都没有关联。

当某个固定日期被分配给它们时,它们是以民用历的日期作为标志的,这种历法并不完全遵循太阳的运行周期。在最初的时候,日期仅仅是

① 饲养牛马的重要性。关于畜牧的叙述,见《静女》第9句。

② 这种节律在最古老的历法中就有明示,《史记·五帝本纪》:“中春其民析……中夏其民固……中秋其民夷……中冬其民燠。”又,《月令》:“仲春之月,耕者少舍……季秋之月,霜始降,则百工休……其皆入室。”

③ 在封建制时代,这种国家团结感被理解为与统治者是一体的,能够促使整个国家的全部人口跟随其首领迁徙别处。《大雅·公刘》,参见《史记·周本纪》。

④ 这种对土地的依附感往往得到生动的表达。见《周颂·载芟》,该诗结尾处表达了土著农民的自豪感,亦见《小雅·信南山》。

⑤ 《周颂·载芟》:“侯主侯伯,侯亚侯旅,侯强侯以,有嘏其馐……有略其耜,俶载南亩。”

⑥ 《豳风·七月》:“十月蟋蟀入我床下,穹窒熏鼠,塞向墐户。嗟我妇子,曰为改岁,入此室处……嗟我农夫,我稼既同,上入执宫功。”

⑦ 一个“国”或地方共同体分成许多氏族村落,它们相互分立,周围有围墙或树篱环绕着。参见《将仲子》。

⑧ 见本书第120页对“远”字的分析,见猩猩人的新娘哭嫁歌,附录三。



根据季节的状态来确定的。

它们与植物生长周期之间有无关联？如果有的话，就难以理解，不管它们属于春季还是秋季，它们的内容却相差无几。很有可能，渡河在春天里是相对重要的仪式，而登山则是秋天里相对重要的仪式。但就算有这种专门规定的話，那也是非常含混的，我们觉得这也是难以令人信服的。此外，它可能起因于春季节庆和植物枯萎节庆之间的差别。

它们与农业周期之间有无关联？由它们的一致性可以断定，说某些节庆与播种相关，某些与收获有关，或与耕耘、纺织有关，这基本上是不可能的。只有认为它们依赖于农民生活的节律，才是比较合理的看法。

实际上，我们可以肯定，在这些节庆与婚姻仪式之间存在关联^①。由学者们的不同见解可以知道，在中国人的观念中，春秋两季是举行婚礼的适当时期——或者，在春秋两季中间的时间，农民由一种生活方式转向另一种截然不同的生活方式。一种说法是这样的：“霜降而妇功成，嫁娶者行焉，冰泮而农桑起，昏礼始杀于此。”^② 这是说，妇女的工作与纺织联系在一起，田间工作结束时，也是纺织结束之时。“霜始降则百工休。”^③ 男人们结束了田间的活计，（等大祭结束后）“其皆入室”^④。在万物休眠的季节里，他们呆在室内做活计，如搓绳子^⑤，而妇女们则忙于织麻^⑥；当织好麻布并可以出卖时^⑦，当春服已经做好可以穿上去参加春天仪礼时^⑧，姑娘们就停下手里的纺织工作，跟随邻村的小伙子^⑨ 前去参加节庆。寒冰也在这时候开始融化，农民们开始结束村落生活的时候到了^⑩。

① 参见本书第 117 页以下。

② 见《家语·本命解》。

③ 《月令》“九月”。

④ 《月令》“九月”。《豳风·七月》。

⑤ 《豳风·七月》。

⑥ 同上，本书 141 页；参见《东门之枌》第 7 句。

⑦ 《氓》第 2—3 句。

⑧ 参见本书第 132 页。

⑨ 见《东门之枌》第 7 句和《氓》第 1—2 句。

⑩ 见《匏有苦叶》和《溱洧》。

当个人变换劳动和居住方式并组成新的群体时,毫无疑问,这是令人感伤的时间,而社会活动必然也带上了新的庄重性质。与这些重大时期相对应的节庆也许就标志着农民生活的节律时间。这种推断究竟有多大的说服力,我们这里正好有一个例子可以证明。

当农民结束田间劳动回到村落时,就要举行节庆,我们已经通过官方形式对它们有所了解,这就是“八蜡”节^①。

《月令》在“十月”下提到八蜡节,并且把它算在一些最重要的节庆之列^②。《郊特牲》则把八蜡节置于“十二月”之下,并且只叙述了这个仪式^③。这两种记载的时间是不一样的。《月令》描述的节庆是在孟冬之月(冬季第一个月),即农事年结束之时;《郊特牲》则是在季冬之月(十二月),即民间历年结束之时。据中国学者的意见,节庆的日期是在秦朝更改的,他们认为《月令》的成书年代是秦朝。这个王朝采用的宇宙观原理导致的结果是,农事年与民间历年开始相互吻合。因此,八蜡节的举行时间提前了,被放在了十月(在新历法中则变成了十二月),八蜡节也始终标志着民间历年的终结。但是,全面报恩节不都是在收获之后举行的吗?实际上——这决定着问题的所在——《诗经》^④同《月令》一样,也把八蜡节放在十月份。因此,这是一个古老的日期,只不过后来又重新恢复到这个日期罢了。最初,这个节庆标志着实际一年的终结,即生产周期的终结,只是到了后来,它才

① 关于这个节庆,我们只有零散的资料可用,这些资料分散在不同的年代,其来源各不相同,在使用价值上也有所差别。要想知道在任何时代八蜡节的具体内容,几乎是不可能的,比方说,孔子亲眼目睹的时代。另一方面,我们所拥有的所有资料都能够说明某些典型的事实,这对这项工作具有极其重要的意义。我要分析的就是这些事实。我并不想恢复八蜡节的原貌;况且,这也是不可能的。

② 《月令》“十月”。

③ 《礼记·郊特牲》。

④ 《邶风·七月》最后一章中在描述八蜡节使明确说是在“十月”;一句由历法中来的俚谚说“蟋蟀入我床下”。在另一首诗《唐风·蟋蟀》中,“蟋蟀”也是一个主题,该诗同样也描述了八蜡节。这些诗歌都表明,“一年”是在十月份终结的。由这种评论可以知道,实际上,中国人认为分属不同王朝的不同历法的同时使用着的(《邶风·七月》就是明证),一种是民间历法,另一种则是农事和宗教历法。



标志着民间历年的终结。民间历年乃是对天文周期的人为中断^①。

八蜡祭礼具有狂欢的所有特征^②。参加者都肆意地大吃大喝。在更古老的年代,性爱仪礼也是其中的一个重要特征。到了后来的时代,出于有意的误解,原本和其他礼物一起献给君主的鹿和女人都被从礼单中抹去了,这是因为,到了那个时代,这样的礼物已经被认为是与道德不符的了^③。

在八蜡节期间,“国之人皆若狂”^④。人们随着音乐节奏跳舞^⑤,敲打着土鼓举着武器和旗帜跳舞。人们甚至还仪式性模仿动物的形象,比方

① 《豳风·七月》最后一章明白地表明,十月的节庆,与年终、收获和休养相关的各种节庆,是与一个农业周期、白霜初降开始结冰密切关联在一起的,由此也表明,十月节是与冰消水涨的春天节庆相对应的(参见《溱洧》)。这一事实可与《史记·封禅书》的记载进行比较,在秋冻与春融两季要向山川献祭牺牲。参见在霜降和雨露时的祭祖仪式(《礼记·祭礼》)。

② 《月令》“大饮”,参见《豳风·七月》,《唐风·蟋蟀》。

③ 《郊特牲》有“罗氏致鹿与女”。《周礼》提到了这个官职。参见《周礼·夏官司马·罗氏》,该处说到罗氏的职责是“掌罗乌鸟,蜡则作罗襦(女人的衣裳)”。郑司农认为罗氏掌取禽兽一职。为什么他们要与妇女的“罗襦”联系在一起呢?中国注释家在分析了《郊特牲》一文后指出,罗氏的职责是通过诸侯的使臣向其君主告诫,不要沉湎于田猎和女色之中。因此,他们在解读这段致赠女人的文字时,都赋予它一种符合正统道德的意义。但这种解读却极大地误解了我译为“赠送”的那一字眼,即“致”,该词实际上是表示“礼物”的仪式用语。“致”这一词语也用于表示婚姻中的最后一道礼仪,在婚后三个月时,最后送新娘的使者称“致女”。最后,在《国语·周语》一段非常重要的文字中,该词的用法确定了它的确切价值(参见《史记·周本纪》)。

关于对这段非常详尽的文字的分析,见葛兰言《中国的媵妾制度》。密之康公的母亲劝其子把他得到的三姐妹(礼俗规定可以取同一家族的三个女子,但其中只有两个可以是姐妹,另外一个必须是姐妹的侄女)奉赠给天子(“致于王”)。因此,我们可以断定,在八蜡节中,罗氏确实负责各种贡物(尤其是诸侯们赠送的禽兽),这其中就包括作为礼物而献给天子的女人和鹿。因而,鹿和女人之间的关联也就不足为怪了。鹿肉或鹿皮作为礼物的观念是与婚姻的观念紧密地联结在一起的(参见《野有死麕》,及《仪礼·士昏礼》该处描述了鹿皮是如何被当作礼物赠送的)。在中国人的观念中,这种礼物与婚姻仪式的创立有着密不可分的关系。参见《史记·补三皇本纪》:“(庖牺氏)于是始制嫁娶,以俪皮为礼。”我们应该注意到,贡献礼物(这是诸侯对天子的义务)的观念是与“节制”的观念密切联系在一起的(这一事实正好说明了中国注释家们何以会对“致女”有所误解)。这也是人们何以会认为,在仪式中严肃地告诫不要沉湎于狩猎和女色是明智之举,但这种仪式原本是交换女人和猎物的。关于这一点,见《唐风·蟋蟀》,我们还应注意到,《古列女传》有关密之康公之母的段落中也引用了八蜡节上的这种仪式歌。见本书159—160页。

④ 《礼记·杂记下》

⑤ 《周礼·鼓人》:“凡祭祀百物之神,鼓兵舞帔舞者”;“舞师,掌鼓兵舞,帅而舞山川之祭祀;教羽舞,帅而舞社稷之祭祀;教弱舞,帅而舞四方之祭祀(参见《宛丘》);教皇舞,帅而舞旱暵之祭祀(参见《宛丘》)”。

说猫和虎^①；也要举行射箭比赛，靶子上画着动物的形象^②。优胜是获得封建荣耀的途径。这种包罗万象的、热烈的、戏剧性的节庆最初与收获和狩猎密切相关，它具有两个我要加以着力强调的主要特征。这是一个具有终结意义的节庆，是一个报恩的节庆。

在这个节庆中，人们进行全面性的报恩。《月令》所述仪式包括向天宗祈“年”（即“丰收”），向“公社”献祭各种牺牲，同时还要在村落和城镇的大门处向祖先和五祀奉献“腊”祭（肉）^③。《郊特牲》^④列举了八种（“八”）不同的牺牲（“蜡”），这些牺牲奉献给先啬（人还是神农^⑤？）、司啬（们？）（后稷？）、百种、农^⑥、邮表畷（农官田畷在田间居以督导耕作的房舍）、禽兽（飞鸟和走兽）。这份名单直到在原文中插入注释时才算完成了：“（人们）迎（猫尸、虎尸^⑦）而祭之（猫、虎）也”，这是因为猫捕田鼠而虎吃野猪。由人们使用的祷辞可以清楚地知道，仪式还涉及到土、水、昆虫和草木^⑧。据《周礼》^⑨所记：“凡六乐者，一变而致羽物及川泽之祇，再变而致裸物及山林之祇，三变而致鳞物及丘陵之祇，四变而致毛物及坟衍之祇，五变而致介物及土祇，六变而致象物及天神。”^⑩因而，人们是向所有种类的有生命的和无生命的、虚构的和实在的、集体的或单个的存在物报恩。“蜡”（其语源不明）也被赋予“索”的意义，“索鬼神而祭祀”^⑪。也有人认为，这

① 《郊特牲》及苏眉山注：“迎猫则为猫之尸，迎虎则为虎之尸。”

② 《周礼·梓人》及注释。

③ 《礼记·月令》（“天子祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾，腊先祖五祀。”亦见《周礼·月令》。——译者注）。

④ 《礼记》。

⑤ 参见《史记·补三皇本纪》：“神皇于是作蜡祭，以赭鞭鞭草木（参见《礼记·郊特牲》中八蜡祷辞），始尝百草，始有医药（参见山川节庆中的采集草药之举）。”

⑥ 即农官田畷。——译者注

⑦ 即在祭祀中代表猫和虎的人。——译者注

⑧ 即《礼记·郊特牲》中所载祷辞：“土返其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽！”——译者注

⑨ 参见《春官宗伯·大司乐》。

⑩ “羽物”即有羽的动物，“裸物”即无毛的动物，“鳞物”即长鳞甲的动物，“毛物”即有毛的动物，“坟衍”即小丘和小山，“介物”即长角的动物，“象物”即星象。——译者注

⑪ 《礼记·郊特牲》。参见《周礼·地官党正》。



是向“百物”即万物奉献牺牲^①。

人们以万物向万物报恩。“岁十二月，合聚万物而索飨也。”^② 在天子蜡祭上，大罗氏掌管诸侯进贡的鸟兽，也包括田间出产的谷物^③。

以同样的方式，每个人都要进行献祭，每个人也都参与。整个国家的人民根据出产的多少而进贡^④；诸侯派遣使者向天子献贡^⑤。使臣们都要参加这个节庆；天子设盛大的飨宴招待臣子们，就用献祭牺牲的肉作为食物。“劳民以休息之。”^⑥ 党正召集本乡全体人民^⑦。社会秩序的所有基本法则^⑧都在庆典期间展示出来了：孝道、长幼、上下、谦让、贤良、恭敬。参加的人分成两组：一组为主，一组为宾^⑨。宾位根据方位来定，两组分别代表两种相反的宇宙力量（天与地、日与月、阴与阳）^⑩，这两种宇宙力量决定着季节的交替和对立。两组的领袖及其助手都轮流向对方敬酒。两对乐师先是轮流演奏，然后再合奏^⑪。这种节庆能够促成全面的和谐状态^⑫；这被认为意味着“仁（社会状态中的人德）之至、义（人际关系的准则）之尽”^⑬。

由上述报恩节的内容可以明白地知道，节庆促成了万物的和谐统一状态，即物质世界与人类世界的和谐状态；这种和谐意识是从基于对立原则的事物安排方式中产生的。向万物供奉牺牲，也用万物作为牺牲来供奉；所有事物都被献祭，同时，所有事物也都接受献祭。当他们参与献祭

① 《周礼·地官·鼓人》。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《礼记·月令》。

⑦ 《周礼·地官司徒·党正》：“国索鬼神而祭祀，则以礼属民，而饮酒于序（参见《月令》提到的“大饮烝”），以正齿位。”

⑧ 见《礼记·乡饮酒义》；又见同书“尊让，系敬也”的注释。

⑨ 孔子曾以宾的身份出席鲁国的祭礼。参见《礼记·杂记下》和《礼运》。

⑩ 《礼记·乡饮酒义》。

⑪ 同上。

⑫ 即《礼记·郊特牲》所谓“阴阳和而万物得”。——译者注

⑬ 《礼记·郊特牲》。

时,人类群体的所有成员都被分为两个对立的集团,正如自然界中的万物也被分成两个对立的范畴一样。

从另一个观点来看,八蜡节是一个具有终结意义的节庆。它意味着农事年的结束。唯其如此,人们才会身穿丧服,这就是何以人们要身着素(白色)服、葛带与榛杖的原因^①。这因而意味着“年”正在终老。

这种“老年”的节庆同时也是“老人”的节庆^②。老人们应受到尊重:飨宴中最尊贵的席位要留给老人,他们饮用掺入香料的酒,这是祝福他们“以介眉寿”^③,座中人也都举杯祝愿他们长寿:“万寿无疆!”^④

正如节庆的目的在于“以息老物”^⑤一样,人类也应该为他们的辛苦劳作得到休养的回报。一种祷辞就是这样说的:“土返其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽!”——这是多么神秘的表达啊,正好在这里找到了合理的解释。

《月令》表明,冬季是怎样转变成一个双重的幽闭过程的:人类幽居在自己的家里,过着隐蔽的生活;生物也退回自己的领地,不再相互来往。在季秋之月,“霜始降,则百工休^⑥……寒气总至,民力不堪,其皆入室^⑦……蛰虫咸俯在内,皆瑾其户^⑧”。《诗经》^⑨也说,在十月之时,“蟋蟀入我床下,穹窒熏鼠,塞向瑾户。嗟我妇子,曰为改岁,入此室处……嗟我农夫,我稼既同,上入执宫功”。在另一处又说:“(当我在秋天回家时,妻子)洒扫穹窒。”返回《月令》,我们又发现:“(孟冬之月)水始冰,地始冻,雉入大水(淮)为蜃,虹藏不见^⑩……天气上腾^⑪,地气下降,天地不通,闭塞而成冬……(命百官)谨盖藏……无有不敛。坏城郭,戒门闾,脩键闭,

① 《礼记·郊特牲》。注意注释家们对“终”与“冬”的比较。参见《唐风·蟋蟀》。

② 《周礼·党正》,《礼记·乡饮酒义》。

③ 《诗经·周颂·载见》,《豳风·七月》;参见《鲁颂·閟宫》。

④ 同上。参见《小雅·天保》,《小雅·大田》。

⑤ 《周礼·春官·大司寇》。

⑥ 《礼记·月令》。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 《豳风·七月》。参见《唐风·蟋蟀》。

⑩ 《礼记·月令》。

⑪ 同上。相反的情况,参见《礼记·孟春之月》。

慎管葇,固封疆,备边竟,完要塞,谨关梁,塞徯径^①……(仲冬之月)冰益壮,地始坼^②……土事毋作,慎毋发盖,毋发室屋,及起大众,以固而闭。(否则)地气沮泄,是谓发天地之房,诸蛰皆死,民必疾疫^③……必重闭……农有不收藏积聚者,马牛畜兽有放佚者,取之不诘^④……涂阙廷门闾……此所以助天地之闭藏也^⑤……”

人类休养生息之时,也应当是万物休养生息之时,他们认为自然界的这种休息有如他们自己一样。因为他们在冬天蛰居在家中,幽居在氏族村落里,他们也将这个死寂的季节看作一个全面幽闭的时期,万物都应返归本来的居处,与自己的同类一起隔绝起来,不与外界发生任何交往。任何已经蛰居的物种都必须远离其他物种,避免任何外界的接触,处于完全隔绝的状态之中:人类不能再耕种已经衰竭的土地;人类的独占权也已鞭长莫及;除了彼此相邻的和具有相同本质的物种之外,不存在其他任何纽带。当人类在密切的家族范围内并只与他们自己的族人交往以恢复元气时,当人们正在恢复自己族群的本元时,他们相信,不同种类的生命也正与自己的近亲同居,以与人类相同的方式恢复它们自己的属性,它们重新获得的本元也是在为春季的复归做准备。因此,八蜡节既促成了世界万物的隔离状态,也促成世界万物的复苏。

我们已经从两个主要方面考察了节庆,我们接下来还要理解它的深层含义。作为一种全面报恩的节庆,它表明了世界万物的和谐状态;而作为农事年终结的节庆,它展示了无生命力的季节,在这期间,每个物种都生活在狭小的、同质的圈子里面。作为这种家族隔绝状态的肇端,一个地域中的所有居民都要集合起来,以强化他们休戚相关的意识。

在大飨宴中,社会契约(social covenant)得到了更新,但这也是一个有着明确规则的飨宴,缔约者各自的价值就在其中得到证明。竞争给了他们展示各自能力的机会;他们根据各自的地位排列座次,根据自己的财力多寡来

① 《礼记·月令》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

施舍。施舍是地位的尺度；谁若只为私利蓄财，谁就会失去威信。倘若君主想巩固自己的权威^①，他就不能把什么东西都牢牢控制在自己手里，这难道不是那个封建时代的法则吗？一个称职的君主不应蓄财；在仪式中，他得到这样的告诫：“好田好女者，亡其国，天子树瓜华，不敛藏之种也。”^②”

① 《商颂·玄鸟》。

② 《礼记·郊特牲》。参见《国语·周语》：“众以美物妇女，而何德以堪之，王犹不堪，况尔小丑乎？小丑备物，终必亡。”在《国语》韦昭注中提到了诸侯田猎时应有所节制。参见《古列女传·仁知传》；请注意《唐风·蟋蟀》的叙述：

蟋蟀在堂，	蟋蟀进到堂中，
岁聿其莫。	一年又将终结，
今我不乐，	为何没有欢宴？
日月其除。	日月飞速流逝，
无已大康，	但我们仍要节制，
职思其居。	也要想想我们的庄园。
好乐无荒，	喜好娱乐却不糜费……
良士瞿瞿。	贤良之士切须谨慎。

蟋蟀在堂，	蟋蟀进到堂中，
岁聿其逝。	一年又要终结，
今我不乐，	为何没有欢宴？
日月其迈。	日月飞速流逝，
无已大康，	但我们必须节制，
职思其外。	也要未雨绸缪。
好乐无荒，	喜好娱乐却不糜费……
良士蹶蹶。	贤良之士可要适度。

蟋蟀在堂，	蟋蟀进到堂中，
役车其休。	马车闲置起来，
今我不乐，	为何没有欢宴？
日月其愆。	日月飞速流逝，
无已大康，	但我们仍要节制，
职思其忧。	也要想到艰难之日。
好乐无荒，	喜好娱乐却不糜费……
良士休休。	贤良之士适可而止。

试比较《唐风·山有枢》。

因此,节庆的教导意义是:切忌专利^①;“节制”对繁荣状态具有怎样的价值,是非常清楚的。“好乐无荒,良士瞿瞿。”傲慢是祸根。另一方面,对一个人来说,最重要的是要知道如何用自己的财富使他人受益(“导利而布之上下”),以其宽仁的做法“使神人百物无不得其极”。因此,如果用这样的宽仁态度来处理收获物,社会秩序就能得到巩固,从而使宇宙万物获得最大的受益。人们心中由此充满了愉悦和平和之情,从而能够预见自然的安宁,理解自然的秩序。人类节庆的效验也就会立刻远达人类社会的领域之外。

中国人依照他们自身生活的原则来想像自然的法则,在他们看来,只要他们自己服从于人类的法则,自然法则就会以同样的方式正常运行。他们自身生活的节奏决定着季节的交替,他们的休养节庆也允许自然进行休养。他们冬天的幽居保障了物种在该季节中的独立性,而如果他们的习俗没有规律的话,宇宙也会马上陷入紊乱状态。倘若在这个沉寂的季节中他们没有隐居在完全修缮好的房屋里面,就会导致“冬闭不密,地气上泄^②”的后果。另一方面,倘若他们还继续保持着他们在节庆(这标志着他们从一种生活方式过渡到另一种生活方式)中产生的那种秩序感,他们就会陷入一种新的生存方式;那像他们同样密闭的地气就不会与天气混交,因此也不会有雨水降落。为了促使干季顺利到来,只须严肃地命令水归其壑^③。中国农民并不是出于什么巫术的目的,或者预期他们的行为能够禁闭不合时令的雨水并阻止它的降落,才在冬季里蛰居家中的,恰恰相反,正是因为已经习惯于在这个无雨的季节里幽居家中,他们才由此假定,自然的行为与人类的行为是完全一致的。从这种观点看来,他们的各种习俗是许多行为的原则,它们影响着物质的世界。实际上,他们惯

① 参见《国语·周语上》及《史记·周本纪》：“王室其将卑乎？夫荣夷公好专利而不知大难，夫利百物之所生也，天地之所载也，而或专之，其害多矣……夫王人者将导利而布之上下者也，使神人百物无不得其极。”参见《史记·夏本纪》所记载的一个传说中的普泛性恩惠的例子。

② 《礼记·月令》。

③ 见八蜡节祷辞。

常的生活节律是对事物的惯常活动的精确模仿；但这种自然的规律性却只有通过他们自身生活的统一过程才能为他们所理解，而且正是由于这同一种过程，他们才会用规律性来统领整个宇宙。^① 同样，他们之所以坚信他们的做法是有效的，是因为他们的习俗在他们心中激起了信赖和尊敬之感。因而，我们不应对此感到惊奇：首先标志着共同体生活之情感时刻的季节节庆也会对自然界施加影响，而且，造成影响的手段并不是为了这种目的而刻意设计出来并加以采用的，它不过来自于为了满足人类需要的目的而创设的习俗。

倘若我们把考察八蜡节时得出的一般性结论运用到其他节庆上，应该不会遭到非难。节庆都是在中国农民有节律的生活中的转折时刻举行的，它们与个人和小群体的时间是吻合的，在这些时间里，他们隐居起来等待一年中的其他季节，集合到一起重新构造他们与之休戚相关的共同体。宽泛地说，它们是结合的节庆，在其中，人们清楚地意识到那些将他们维系到一起的黏合剂，意识到他们与自然环境的一体性。不只如此，在确保人与物的繁荣状态的同时，它们也能够保障自然界的正常运行。

圣 地

王室的八蜡祭礼并不在任何特定的场所举行，而民间节庆则通常都在河边和山麓举行。

我们已经知道，山川在中国的官方宗教和民间信仰中都扮演着重要角色。从最远古的时期开始，山川就是中国人崇拜的对象。然而，这样的

^① 事实上，通过研究与八蜡节有关的资料，我们得到这样的印象，即这个节庆可能起源于中国人于秋季在圣河边举行的民间节庆。倘若我们充分考虑过以下事实，就更能够确信这种观点：

1. 最初的八蜡节是与霜降有关的秋分节，与之相对的是同解冻（《豳风·七月》）有关的春分节。因此，它与山川崇拜有关，尤其与河流崇拜有关，由此，它也与山川的秋季节庆联系在一起。

2. 八蜡节是一个狂欢节，在这个节庆中，性爱仪礼占据着重要的地位（密之康公拒绝献给共王的三位女子曾与他会于河边（“会”这个词也用来指山川节庆中两性的结合）。

等到八蜡节成了一个官方节庆之后不久，饮食的狂欢就成为节庆的主导特征了，而由于贵族阶层的道德原则的影响，性爱的狂欢也随之退居其次了。



说法很容易引起误解：这其中的危险在于，它可能会被理解成是人们对山川进行特别的崇拜，个人祭祀也是从这座圣山或那条圣河的联系中生成的。因而，人们会试图通过分析中国人对于山川的观念，比方说，山岳之雄伟和河流之威力，来解释对山川的崇拜。

我们应该换个角度来思考这个问题。我们已经看到，节庆不是在河边的这个地方或山脚的那个地方举行的，它们始终是在一幕草木繁茂的山川场景中举行的。即使在某些情况下，文献中只提到是在某座山岳或某条河流处举行的，我们通常也能够在别处发现那些被忽略了的东西^①，这一事实是非常重要的。因此，我们要解释的绝不是对山川本身的崇拜，而是圣地的存在本身，圣地的每个要素如岩石、水和树木等也是神圣的。

这种见解可由下述事实得到证实：中国人相信，河流、山岳和森林是同一个秩序中的神圣力量，并将它们一起祭祀^②。在有的情况下，如果神圣场景中的某种要素显得特别突出，那显然是因为它看起来能够最生动地体现整体中的神圣力量。还是让我们来看一看经文^③中是怎样说的吧：“山林川谷丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神”；“山川之神^④，则水旱疠疫之灾，于是乎祭之”。在这些献祭中，有一个是非常著名的，即殷朝立国之主汤在一场大旱中的献祭。为了解除旱情，汤以自身为牺牲祷于桑林^⑤。后来，在公元前566年，郑国也遭受了一场大旱^⑥，三位大夫被委派前去献祭桑山。他们砍伐了树木，但旱情仍然不减（“斩其木，不雨”）。贤相子产惩罚了三人，他的理由是：“有事（祭祀）于山，蓺山林也；而斩其木，其罪大矣。”

确实，山顶经常有云彩缭绕，而森林和峡谷上也时时雾气弥漫；是否

① 参见本书116页。

② 据《史记·封禅书》载，在圣地，要奉献许多牺牲给众神。

③ 《礼记·祭法》。

④ 《左传·昭公元年》；《史记·郑世家》。

⑤ 参见《竹书纪年》“商王汤二十四年”。

⑥ 《左传·昭公十六年》。

由于这种观察,人们才会认为雨水来自于云雾形成的地方?但是,人们不也认为山川具有祛除瘟疫的力量吗?可以肯定的是,这种力量一定来自另一种力量。疫病的传播被认为是过分潮湿或过分干燥所致。实际上,倘若山川的力量是基于对自然事实的观察,那它们就绝不可能得到这样的尊崇。它们绝不是雨水的储藏室,而是季节循环的控制者。它们在自然秩序中的地位,与统治者在人类社会中的地位是一模一样的。

值得注意的是,它们被安排在封建等级制当中的地位上。它们拥有王侯的地位和与其力量相当的头衔^①。另一方面,只有王侯才能祭拜它们^②,这是君主的特权^③。更重要的是,当关系到自然的事务时,统治者是以人类的名义与它们协商的。但“协商”这个词是很不确当的,这等于意味着是两种对等的力量。当大旱降临汤的臣民,而他以身为牺牲祷于桑林时,他绝不是以战败人民之首领的身份匍匐在更高力量脚下的。对他来说,这根本不是一个用表示效忠的方法来取悦于敌对力量的问题。如果它是敌对的力量,他就应该征服它了,但正好相反,它是根本不能被削弱的;比方说,树木不应当砍伐,而应该让它生长得更加繁茂。这也不是一个号召前来扶助一个更高力量的问题。在一场全面的灾难面前,谁的境况是最悲惨的?是领袖。在大旱期间,王侯们变得根本没有力量^④,“散无友纪^⑤”,“云我无所,大命近止,靡瞻靡顾^⑥”……但山川也同样遭受

① 《礼记·王制》及其注释;参见《史记·封禅书》。

② 《礼记·王制》。参见《汉书》卷二十五,“郊祀”。

③ 《史记·楚世家》。楚王拒绝向霍山献祭,因为霍山并不在他自己的国家境内。他确信自己只能向本国的河流如江和汉献祭牺牲。参见《鲁颂·閟宫》:

泰山岩岩,	泰山多么高峻,
鲁邦所詹。	鲁国举头瞻仰。
奄有龟蒙……	鲁国统有龟山和蒙山……
保有兔绎。	保有兔山与绎山。

④ 《大雅·云汉》第4章。

⑤ 同上,第7章、第2章。

⑥ 同上,第4章。



着苦难，“早既太甚，滌滌山川^①”，河川干涸，山陵不毛。它们与王侯们一样沦入困境。

事实上，它们的力量不过是王侯力量的另一个面相。如果王侯失德，人类秩序就会紊乱^②；而如果山岳失去力量，雨水也不会适时降落。但倘若有人将失雨的责任归罪于山岳，那正好找错了对象^③。自然界的混乱不过是人类社会的混乱所导致的后果，无论雨水过少还是过多，受谴责的都应是君主本人^④。他必须修德，也必须恢复圣地的元气。如果他不能改过，惩罚就会接踵而至；这种惩罚可能借助人民之手，但他是咎由自取。恶君的力量会瓦解或干涸，而与他同样邪恶的山川也会崩塌或干涸。周幽王^⑤（公元前 782—前 772）是一个多灾之君。在他即位次年，一场地震就改变了三川的流向；圣人所言极是：“国将亡矣……夫国必依山川，山崩川竭，亡国之征也。”果然，不到十年，幽王就身死国灭。他于公元前 722 年被杀。三川枯竭、岐山崩坏的时间是在公元前 780 年。

幽王之所以亡国是因为他沉迷于一个女子^⑥。妇人乱国，这种混乱又导致自然的紊乱：阴胜阳，则“地震”，“泉塞，山崩”^⑦。对人民来说，这种灾难是不可避免的：不仅活人无安身之所，连死人也无葬身之地，他们必须承受饥馑、疫病甚至死亡的后果^⑧。

由此可见，山川之德完全依赖于君主之德。如果它们保障了人民的生命和安康，那绝不是由于它们的内在属性，它们的存在本质中完全没有这样的属性。在任何方面，它们都依赖于人类政治：只要人类政治运行良

① 《大雅·云汉》，第 5 章。

② 《云汉》注释及该诗《序》。

③ 参见本书第 193 页。

④ 参见《礼记·檀弓下》；参见《小雅·十月之交》第 3 章。

⑤ 《史记·周本纪》。参见《小雅·何人斯》第 3 章；参见《小雅·天保》第 6 章。

⑥ 褒姒。参见《史记·周本纪》。

⑦ 《史记·周本纪》。

⑧ 《国语·周语下》。请注意，山为埋葬之地。春季清明节有登山扫墓之举。参见德格鲁特，《厦门的节庆》，第 231 页以下。

好,它们也就运行良好;而一旦人类政治走向终途,那么它们也必然要遭到同样的结局。

恶君总是出现在朝代之末。他们的邪恶并非是他们自身所固有的,而是因为王族之德已告衰竭^①,其山川之德也同时衰竭^②。“昔伊洛竭而夏亡,河竭而商亡。”孔子将死时^③已预见到周王朝的覆亡命运,于是作歌曰:“泰山其颓乎?”王室的力量与该国山川的力量是完全一致的。

王族以国名为姓。在传说时代,有许多帝王都是以山川之名来命名的^④。毫无疑问,这并不是简单地表示住地,而是标志着王族与国家的中心及灵魂之间有着极为密切的关系。黄帝和炎帝都是少典之子,他们显然是同母兄弟,但他们建立了两个相互敌对的家族。这是因为他们分别受到两条不同河川的塑造和形塑作用(即“成”)。我们没法把“成”这个汉语词确切地译成我们的语言。它可以表示“完美”、“完满”的意思,可用来指一个成人,也可表示任何事情的完成,包括王朝的建成。河川成就了黄帝和炎帝:他们也以河川为姓^⑤。“昔少典娶于有娇氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成,成而异德,故皇帝为姬,炎帝为姜,二帝用师相济也,异德之故也,异姓则异德,异德则异类。”与河川的作用相比,父子关系显得无足轻重,是前者决定着他们的类、德和姓(这是他们血缘关系的唯一标志)。河川造就了族群的命运、精神和疆域。山岳是各地方王朝的缔造者,这还有什么疑义吗?“崧高维岳,骏极于天!维岳降神,生甫及申。”^⑥

① 一旦某个家族的德已经衰竭,它就必然走向灭亡的命运:“大福不再”(“大福不再”,谓楚灵王亡国事,据《史记》中华书局标点本,原文应断句为“大福不再,祇取辱耳”;而葛兰言则断句为“大福不再祇”,误,现据标点本改之。——译者注),是说楚王已知濒临灭亡。《史记·楚世家》。

② 《史记·周本纪》。

③ 《礼记·檀弓上》。

④ 《史记·补三皇本纪》:“神皇本起烈山,故左氏称烈山氏之子曰柱。”《夏本纪》:“启母,涂山氏之女也,(启之父禹说:)予辛壬娶涂山。”尤其见《五帝本纪》:“自黄帝至舜禹皆同姓,而异其国号,以章明德(参见虞翻‘以德为氏姓’注)。”

⑤ 《国语·晋语》。

⑥ 《大雅·崧高》。



因而,山川是国家之统治力量得以施行的代理者^①。它们之所以具有这样的力量,并不是它们自身就有这样的属性,而是因为这种调控力量的授权。这种调控力量所拥有的权威,它们同样也拥有,而只要这种力量能够维持下去,它们同样也能够维持下去。它与那种赋予任何国家的统治权力以权威的“德”之间的关系是如此紧密地同一,可以说,山川乃是统治显示自身的原理。

这就是与王族山川崇拜相关的信仰。它们同与季节节庆有关的信仰间的关系是很容易理解的。王侯负有维持社会与宇宙的良好秩序的双重责任,而季节节庆则将地方共同体的人民会集到山川附近,其首要目的就是展示共同体生活的正常进程;王侯们想利用山川的力量来维护其统治,季节节庆则进一步保障了自然界的正常运行。确实,地方共同体的生活节奏与季节的节律是相为同步的,这就是为什么像我们已经看到的那样,那些作为其时期转换标志的节庆会拥有双重的调控力量。但王侯究竟是怎样拥有了这种力量的?如果王侯之德能够像季节节庆那样带来益处,难道不是因为社会秩序在地方权威不断努力维持它之前,就已经在这些节庆中以有规律的间断方式显示出来了吗?难道不是因为社会秩序在人们心目中是与自然秩序完全一致的吗?而且,如果王侯们相信他们的权威来自于山川的话,这难道不是因为季节性的集会正是在山川附近的圣地上举行的吗?但在那种情况下,既然神圣的山川并不占有任何力量,而只拥有统治权威授予它们的力量,那么,圣地并不具备自己特有的“德”,这难道不也是千真万确的吗?它们的神圣性完全来自于这一事实:在山川附近集会的地方共同体使得由季节节庆所激发的神圣力量的原理在这些地方生效,这些共同体代代都在这些地方实现他们的重新团结。

人们通过这些节庆祈求免遭疫病,确保雨水适时降落,也祈求子孙的繁衍。由于坚信集会圣地的恩惠能够保障他们现在和将来的生活,地方共同体的成员感到他们与圣地之间有着牢不可破的联系,正是这种关系

^① “道德”;参见诗《序》。

能够赐予他们以福祉；这促使他们像诸侯效忠于天子那样依附于圣地。当他们集合起来举行这些让他们受益无穷的节庆时，每个人都因希望得到恩惠而将各种美德归于山岳、河川和森林，他与它们是非常亲密的，而且他觉得自己应该尊敬它们。他努力吸收这种保护力量，争取它的支持，在他的眼里，圣地充满了这种力量，无论何时，他的共同体都能够从中满足自己的愿望。在这些庄严的节庆中，人们与圣地自由接触，在圣地中随处游玩，半裸着跳入河中，同时还采集圣地出产的花朵或树枝（圣地的力量就显示并蕴含在这些东西里面），每当这种时候，在他们心中就会不由自主地产生一种敬畏之感，一种此生此土的乡土意识^①。

我们已经看到，某些王族以圣地之名为姓，他们始祖的德行就来自这些圣地。在其他情况下，族姓的由来可以由其始祖的神奇诞生得到解释。夏以姁为姓，因为禹母吞薏苡^②而有身。在这里，族姓来自一个妊娠仪式。这种仪式与人们在山川节庆间实行的那些仪式非常相似。在同样的节庆中，简狄^③吞玄鸟卵（子）而生殷人之始祖，因此，殷王室以子为姓。因而，在某些时候，作为族性表征的姓直接来自圣地，而在另外一些时候，还包括一些与在圣地举行的节庆相关的东西。这两种情况有什么根本的不同吗？无论在哪种情况下，圣地都被认为是族性所发源的祖先中心，而族人们也相信在节庆场合中能够从圣地获得确保部族女性成员多产的力量。

为了证明这个说法，我们有必要举出几个例子：就像在节庆中一样，妊娠也可以归功于祖先。这样的例子我只见到一个，但其意义却很重大。某位郑国国君虽是一个平常女子所生，但最终执掌国政。这故事表明，他有资格登上王位。为了更清楚地说明这个故事，我将援引三个事实：（1）

① 这在谚语中表现得很明显：“狐死正首丘。”参见《礼记·檀弓上》。

② 《竹书纪年·夏书》“帝禹夏侯氏元年”下记载了两种版本：（1）禹母出行见流星而妊娠；（2）禹母吞薏苡而生禹，因姓姁氏。

③ 见本书 134—135 页。参见《白虎通义·姓名》：“禹姓姁氏祖以億生，殷姓子氏祖以玄鸟子生，周姓姬氏祖以履大人迹生也。”



在郑国节庆期间,采兰是一项特别的习俗,当恋人们结合时,男子会将花当作爱情的信物赠给情人^①; (2)还是在郑国,男女青年手持兰花招魂,或者说,他们召唤“神魂”复于“形魄”^②; (3)最后,因人们相信“神魂”与人名有非常密切的关系,所以,当某人死亡时,人们会呼唤他的名字,这样就能招来神魂复于形魄^③。这个故事是这样讲的^④:“郑文公有贱妾燕媧,梦天使与己兰,曰:‘余为伯儵。余,而祖^⑤也,以是为而子。以兰有国香,人服媚之如是。’既而文公见之,与之兰而御之。辞曰:‘妾不才,幸而有子,将不信,敢微兰乎?’公曰:‘诺。’生穆公,名之曰兰……穆公有疾,曰:‘兰死,吾其死乎?吾所以生也。’刈兰^⑥而卒。”这个故事意味着,灵魂、个人的名字、祖先保护神、外部灵魂或生命与类(植物)的象征^⑦(这两者是合一的)、母性的来源、爱情的信物、父道的证物以及获取权力的资格等,都是同一的。很可能,郑国的姑娘们就是通过举行节庆的山川附近采兰的办法在那里招魂的,并且^⑧相信兰花能够保障她们拥有同样的母性,她们认为,采集部族圣地的这些产物,也就是说,一点一滴地把圣地的保护力量收集起来,她们也就将祖灵^⑨赐予的婴魂接纳到自己的身体里面了。

就像封建诸侯认为山川能够昭示他们的权威原理一样,地方共同体

① 参见郑国节庆,及《溱洧》。

② 参见《溱洧》《韩诗》注。

③ 《礼记·曲礼下》和《丧服小纪》。参见《仪礼·士丧礼》;参见《溱洧》《韩诗》注。

④ 《左传·宣公三年》(参见《史记·郑世家》)。

⑤ 请注意:给她带来奇迹般妊娠的是她的祖先。

⑥ 时间是在10月。

⑦ 这显然是图腾主义最好的例证。

⑧ 请注意招魂的做法与清明节期间在墓旁呼唤死者之名的做法。

⑨ 圣地与墓地的关联仍有待进一步的研究。在这里,我们只须注意到:孔子的母亲因其夫年事已高而几乎没有生育的希望,就像姜嫄一样进行了献祭。她是到丈夫叔梁纥的家庙中献祭牺牲的,其家庙坐落在尼丘上。参见《史记·孔子世家》。孔子名丘,字仲尼,大概是因为其母在尼丘献祭而得名。注释家们认为,这是因为孔子的额头很高,但是,他的兄长伯尼为何也取“尼”为名呢?这两兄弟都以“尼”取名,大概是叔梁纥的妻妾二人都到家庙中献祭,并因朝拜尼丘而得子吧。

也在他们的圣地中实现他们的族性。因他们与举行庄严集会的地方自古以来就存在着联系,他们遂将这些地方认作祖先中心,同时,在那里定期举行的节庆也给他们这样的印象,支配自然的力量就蕴含在这里。作为灵魂的赐予者和季节的支配者,圣地是土著人民的生存之源和延续之源。这些圣地之所以受到如此的尊崇,并不是由于它们的河川、山岳和森林;它们之所以如此被人敬畏,是因为它们传统上就是季节节庆的连接点。它们目睹并保护着社会的契约,在周期性的间断时刻,社会契约会通过这些集会而得到更新。这就是它们拥有如此威灵的原因。此外,当王族统治确立起来,当王侯们树立同样的威信以统一全体人民的时候,他们设想圣地和王侯之间存在着一种合作关系。

竞 赛

我们不能设想,出于向山川表示尊崇或者庆祝生长周期或太阳运行周期中任何特殊事件的目的,人们才举行山川节庆。它们是整合的节庆,在一年中人们的生活方式发生转换的重大时期,地方共同体的成员在一个世代尊崇的圣地集合到一起。为什么要进行歌舞的竞赛?为什么要性爱仪礼中进行约婚?

这些节庆并不只有情歌竞赛,还有许多其他的竞赛:实际上,在我所注意到的所有习俗中,没有哪一种习俗不是带有竞赛或竞争性质的。

人们涉水渡河。王充的意见是,两组舞蹈者出于祈雨的目的而面对面地在沂水中模仿龙的动作。在很多情况下,雨水是由于龙斗而导致的^①。人们也乘船渡河。这样的行为非常之多。有资料证明,在一个非常确定的日子里举行的中国雨节包括龙舟竞渡^②。人们也进行登山竞赛。登山节又导致出现了赛风筝^③,就像八蜡节中的射箭比赛那样,这预示着荣身之路。人们也进行割草木的比赛。猺人的青年男女列队面对

① 参见本书 139—140 页。参见德格鲁特,《厦门的节庆》,第 373 页以下。

② 德格鲁特,《厦门的节庆》,第 356 页以下。

③ 同上,第 538 页以下。



面地割取祝火用的柴草,对歌就是在这时候进行的^①。有在大规模的对抗中采花的习俗。《荆楚岁时记》描述了一个斗草的节庆^②,而在南诏国的春季集会中,也有男女斗花的习俗^③。简狄和她的妹妹在春分时为得到一枚五彩华卵而竞争。在荆楚地区的二月,人们则有斗彩蛋的游戏^④。

因此,在我们所研究的节庆中,每一种仪式活动——人们活动中使用什么东西实际上是无关紧要的——都采取了竞争的形式,无论出于何种原因,人们都会热衷于仪式性的竞赛。那么,为什么每种行为似乎都必然是一种将节庆参与者引入面对面的对立状态之中的新鲜手段呢?群体间呈对立状态,又是出于什么原因才进行这样的安排方式呢?我们看到,即使在已经贵族化的八蜡祭礼^⑤中,仍然坚持要将群体安排成对立状态:物和人 都被划分成两个范畴,这种划分方式在节庆中导致了将所有事物即物质世界与人类世界统一起来的观念。山川节庆何以都要服从于竞赛和竞争,其原因在于它们同时也是“和谐”的节庆。它们是地方共同体的成员再度结合的场合,在平常时期,他们生活在小群体中,这些群体是有限的、同质的和排外的。在干季期间,他们的活动范围局限在家族耕地之内,而在休养季节期间,又局限在他们蛰居的氏族村落之内。

当人们全然过着家族生活的时候,每个成员都浸染在氏族精神当中^⑥,所有的亲属也都因生活在完全而持久的同宗关系中而清楚地意识到他们的同质性。由于内在的相似性,相互一致的情感将他们牢牢维系在一起。将集团成员维系在一起的纽带,亲属关系的纽带,因日常生活的持续强化作用而无须刻意地强调,它们自为地存在着。在那些没有纽带关系的亲属之间,就需要人为地创造纽带。另一方面,在那些彼此基本陌

① 见附录三,本书第 233 页,Crabouillet 的记录

② 见《荆楚岁时记》“五月五日”。参见《史记·补三皇本纪》。

③ 见附录三,本书 238 页,Saison 的记录。

④ 《荆楚岁时记》“二月”,“斗鸡子”。

⑤ 参见本书 157 页。

⑥ 参见在冬天休眠的动物、植物和其他事物的类似方式。参见本书 158 页。

生的集团之间,则几乎不可能创造出纽带来。然而,虽然这些家族集团生活在全然排外的状态之中,我们却绝不可认为他们是全然孤立的。毗邻的集团会在节庆间隔期间相互接触。

在这些场合中,一个地方共同体的成员会发现他们暂时进入了亲密关系之中,这种关系打破了排外集团间的壁垒,并且暂时抵制了家族排外主义。这种周期性的情感绝不像家族统一所基于的日常情感那么单纯那么确定。地方共同体的复杂的统一,并不是建立在一种持久的确切类似感上,也不是建立在一种经常重演的伙伴感上;它是一种更高的统一,在非常的情境中,这种统一将各种通常表现在对立之中的要素联结起来。当竞争即将开始之际,青年男女在情感的转换过程中体验到他们因永久的友谊纽带而联系在一起,并被一种强烈而突发的交往需要所吸引;在这种情感的转换状态中,那在日常生活中不易觉察的亲密感便克服了更明显的、习以为常的对立感。除非两个通常距离遥远的排外集团在突然相会的情况下意识到彼此之间的敌对态度,否则就不会达成相互的结合。在最初接触的时候,它们不可避免地会相互冲突,面对面地遭遇^①。人们在日常生活中平静、惯常的感情之流培养出家族情感,但全面和谐的非常情感却是在剧烈的过程中突然形成的。习以为常的对立、庄严的会合与对抗、相邻村落的统一就是通过竞争和竞赛通过温和且平静的比赛而表现出来的。既然在一年中的重大时刻,季节集会强化了社会团结,那么,山川节庆在很大程度上用于竞争也就是顺理成章的了。

音乐竞争是最主要的,而且毫无疑问也是其他所有竞争方式的口头形式。这就是情歌竞赛,在其中,不同的集团彼此对立起来,不仅是个人间的对立,也是两性间的对立。如果对立双方必须分属不同村落的话,那么姑娘的对手就不可避免的是小伙子。赛诗的结果是,男女双方情投意合,并且最终约定婚事。所有达到婚龄的青年人都参加竞赛;所有当年的婚事也都在那里约定下来。每个集会都不仅仅是一个全面和谐的节庆,

^① 见本书 121 页以下。



也是一个全面的婚姻节庆。在年轻人的节庆中,在爱情的节庆中,地方共同体的各成员集团重建了它们传统的友好关系。

婚约和友好盟约或军队中的忠诚及战友的誓约之间没有什么明显的区分。下面这首诗既可以是战士唱给战友的,也可以是丈夫思念妻子时所唱^①:

① 六十八、《邶风·击鼓》《邶风》六:

- | | |
|-----------|----------|
| 1. 击鼓其镗, | 敲鼓声音响冬冬, |
| 2. 踊跃用兵。 | 我们踊跃去出征。 |
| 3. 土国城漕, | 修筑国城与漕邑, |
| 4. 我独南行。 | 我们独自向南行。 |
| 5. 从孙子仲, | 追随将军孙子仲, |
| 6. 平陈与宋。 | 约好友邦陈与宋。 |
| 7. 不我以归, | 我今不能把家还, |
| 8. 忧心有忡。 | 心里难免忧忡忡。 |
| 9. 爰居爰处, | 我们宿营又驻扎, |
| 10. 爰丧其马。 | 我们丧失了战马。 |
| 11. 于以求之? | 到哪里去找寻它? |
| 12. 于林之下。 | 寻它直到树林下。 |
| 13. 死生契阔, | 誓同生死与苦难, |
| 14. 与子成说。 | 与你约定话凿凿。 |
| 15. 执子之手, | 我紧握着你的手, |
| 16. 与子偕老。 | 和你相伴到终老! |
| 17. 于嗟阔兮, | 叹我勤苦多深重, |
| 18. 不我活兮。 | 我今活命难上难。 |
| 19. 于嗟洵兮, | 叹人与我相疏远, |
| 20. 不我信兮。 | 无人肯信守誓言。 |

《史记·卫康叔世家》记载了这一事件:州吁杀其兄卫桓公,并联合陈、宋讨伐立卫公子冯的郑国。

1. 镗,击鼓声也(《毛传》)。

3. 国,卫的首都。漕,卫国之邑。土,以土坯做城砦。城,修城墙。

死生契阔，	誓同生死与苦难，
与子成说。	与你约定话凿凿。
执子之手，	我紧握着你的手，
与子偕老。	和你相伴到终老！

毫无疑问,如果我们把它看作一首战歌的话,那么这位士兵歌唱的就是战友的忠诚^①。但这种解释不能令人信服^②,因为士兵的誓词与婚姻的誓约^③是非常相似的。那么,是不是战友间的盟约是模仿婚约的呢?在古代语言中,战友与丈夫、忠实的诸侯与忠实的丈夫、朋友与恋人之间并没有明确的区分。用来表示上述任何一种意义的最常用的词汇(“友”,像

(接上页)

5. 孙子仲:谓公孙文仲也。

8. 仲,参见《草虫》,4。

12. “山木曰林。”(《毛传》)

13. “契阔,勤苦也。”(《毛传》)

14. “说,数也。”(《毛传》)

13. 和 14. “从军之士,与其伍约,我与子成相爱说之恩。”(《郑笺》)“五人成偕。”(《毛传》)参见《周礼·大司马》。

16. “偕,俱也。”(《毛传》)

15. 和 16. “约誓,示信也。”(《郑笺》)参见《北风》(《邶风》十六)第 4、10、16 句和《礼记·内则》(Couvreur., 第 667 页)。

13.—16. 王肃:“言国人室家之志,欲相与从生至死,契阔勤苦而不相离。”

19. “洵,远。”(《毛传》)

20. 信,伍之誓约(《郑笺》)。

试比较《击鼓》第 16 句与《氓》第 51 句,还有《邶风·君子偕老》第 1 句及《邶风·谷风》第 3 句“同心”、第 8 句“同死”和第 16 句“如兄如弟”。

试比较《秦风·无衣》(Couvreur., 第 142 页)中的“与子同袍……同仇……偕作……偕行”等。

考异:契,挈;洵,询;簠;鏜,鏗。《皇清经解续编》,卷 1171,第 27、28 页。

一首战歌。

主题:誓约。

① 从军之士与其伍约。(《郑笺》)

② 王肃:男女之言。

③ 第 16 句尤其是情歌中常见之辞。如,《氓》第 51 句。试比较《邶风·谷风》中的种种表达,如“同心”、“同死”、“如兄如弟”等。



两只相握的手)表示“一双中的任何一方”。姑娘经常用“友”指代意中人^①。它也经常用来指鸟,如果一只鸟正在追求另一只鸟,那么后者就是前者之“友”。那么,是不是所有的结合都是以夫妻结合为原型的呢?同姓诸侯之间以兄弟相称^②。异姓诸侯如果结盟,便以舅甥互称^③。那么,是不是婚姻同盟是所有同盟的基础?

同姓封建诸侯因同心而结合在一起,他们是无须盟约的,并且严禁相互通婚。^④另一方面,对异姓诸侯来说,联姻或结盟是允许的;当然,并不所有异姓诸侯间都是如此。有些不属于同一联盟的王族认为,它们相互之间的异心是如此严重,以至于任何交往都可能是灾难性的^⑤;联姻或结盟都是取祸之道。超出传统的关系范围之外就是“利外”而不是“利内”。另一方面,联盟家族虽然异德,它们却能相互产生亲和力,从而发展彼此间的友好关系。在这些家族之间,并且只能在它们之间,才可能产生足够亲密的关系,从而进行外交关系的交换和女性的交换。这种交换始终保持在一定的范围之内,由此,每个家族都从同一些盟友那里得到福祉,与盟国保持密切关系,这是好运的基本原则。由于这种交换,联盟才会在一种稳定的结合状态中稳定下来。

使节和新娘是同盟关系的明证,也是它的保障之所在。但一个以耕

① 参见《匏有苦叶》第16句。

② 参见《小雅·伐木》第6句“求其友声”。

③ 或者因年龄相差较大,或表示尊敬时,称“伯父”或“叔父”。见《礼记·曲礼下》。参见《小雅·棠棣》。

④ 参见《国语·晋语四》:“异姓则异德,异德则异类,异类虽近,男女相及,从生民也。同姓则同德,同德则同心,同心则同志,同志虽远,男女不相及,畏黷敬也。黷则生怨,怨则毓灾,灾毓灭姓,是故取妻,避其同姓,畏乱灾也。故异德合姓,同德合义。”

⑤ 《国语·周语中》:“夫婚姻祸福之偕也,由之利内则福,利外则祸(以下举一些国家为例,它们都因遵守这些通婚原则而繁荣)……是皆能内利亲亲者也(以下又举一些国家为例,它们因没能遵守这些原则而灭国)……是皆外利离亲者也。”

试比较韦昭注:“利内取得偶而有福。”请注意:“福”的确切含义是“多子孙”,即是说,王族的不朽。

试比较《史记·楚世家》:“为婚姻,所从相亲久。”

亦见《史记·郑世家》,一位王位继承人得以确立的理由是,其母与王室始祖后稷同姓。

战为本的国家也许会在猜忌心理的驱使下留住所有的人员,使节一般只在对方国家短暂停留,只有在非常特殊的情况下,他们才会被扣作人质。受访国总会想方设法尽可能地扣留住他们,因此会以照料他的名义将本国女子嫁给使节,或者用联姻的办法来羁绊使节^①。确实,联姻被认为是最稳固的关系,因为女子是要从一而终的。这正是何以她自己的家族绝不会因忌妒之心而将她留在族内的原因。她注定要成为对方家族的永久人质,在这个家族中,她是她自己家族的代表。

从联盟之外娶妻,或者在自己家族内娶妻,无疑等于剥夺了其他同盟国的公认资格^②;而将一个女子嫁在她自己的家族内,或者嫁到同盟集团之外的国家去,也等于剥夺了她们作为可靠保障的价值。禁止同姓通婚和禁止同盟外通婚以负面的方式表现为强加给那些封闭的同质集团的义务;在永久性同盟体系的约束下,这些集团都具有排外性的特征。这个同盟规定,每个家族的所有女子都必须用来交换,这在每一个集团内都促成了一种全面的团结感。

如果在较少的集团中允许完全排外的话,那么,由那些有传统联系的集团组成的更大统一体就会面临解体的威胁。个人的交换则削弱了这种排外性,集团的构造也由此改变了。最主要的交换方式就是婚姻,联姻因此被认为是实现统一的手段。它的功能在于巩固它想要永久保持的社会契约,它也被认为是不可破坏的。社会契约必须在周期性的间隔中重新

^① 参见《史记·吴太伯世家》、《齐太公世家》、《晋世家》。以联姻赠女的目的是“以固子之心”(《晋世家》)。

^② 某国君在战争中败给了另一国国君,他的姐姐是后者的夫人,她于是身穿丧服出现在庆祝胜利的典礼上,并促成了丈夫与其弟的结盟。参见《史记·晋世家》(指晋惠公于六年春在韩原败于秦缪公并被俘事:晋君姊为缪公夫人,衰经涕泣。公曰:“得晋侯将以为乐,今乃如此。且吾闻箕子见唐叔之初封,曰‘其后必当大矣’,晋庸可灭乎?”乃与晋侯盟王城而许之归。——译者注)——另外一些例子可参见《史记·齐太公世家》。在有些情况下,女性仍然坚持效忠于她原来的家族,以致她几乎像一个在夫家卧底的敌人:《史记·郑世家》(一位妻子因为其父而背叛了她的丈夫)(指郑厉公四年雍纠欲杀祭仲事:厉公四年,祭仲专国政。厉公患之,阴使其婿雍纠欲杀祭仲。纠妻,祭仲女也,知之,谓其母曰:“父与夫孰亲?”母曰:“父一而已,人尽夫也。”女乃告祭仲,祭仲反杀雍纠,戮之于市。——译者注)。



恢复,因此,节庆就是为了庆祝一年中的婚姻。族外婚削弱了家族排外主义,而联盟内通婚的规则证明了共同体要更为重要,这就是何以同盟中的各家族必须无一例外地在集体庆典中带上他们所有的儿女。地方共同体在其圣地庆祝某个节庆时,表明其结合力量再一次得到了更新,各外婚制集团突然从日常的隔离状态中解脱出来,出于相互交换女儿的直接目的,将直到此前还严格地封闭在家族生活中的所有年轻成员^①一下子聚集在一起。一开始,他们仍然清醒地感到他们彼此间是如此的不同,但接着他们潜在的亲密便突然间被唤醒了,于是,他们在竞赛中相会、结伴;在竞赛中,他们的复杂情感就在情歌中爆发出来,并迅速陷入恋爱的旋涡之中,由此也迅即确立了他们终生的和谐状态。

因婚姻联盟确实会促进人与人的交换从而削弱家族本位主义,它由

^① 节庆将所有达到婚龄的男女青年都集中到圣地上。他们第一次结成伴侣,节庆以男女间的性爱结束。因此,节庆很明显地具有成年礼的特征。《夏小正》注释家保存了对它的记忆。在“二月绥多士女”下注曰:“冠子取妇之时也。”(注意:在《仪礼》中所记成年礼是否在一年中的某个特定时间举行这一问题上,注释家们尚无定论)这是我们目前所看到的唯一关于性爱竞赛具有成年礼特征的资料。《诗经》是由站在正统道德立场上的学者保存下来的文献,如果充分考虑到这一事实的话,那么,在《诗经》中找不到这方面的资料,也就毫不令人奇怪了。通过比较研究,我们可以得到一种非常有趣的事实。在《岁时记》(iii, 523 sqq.)中,奥维德详细地描述了 Anna Perenna 节庆,这与山川节庆是非常相似的。Anna Perenna 节在泰伯河边举行,恋人们并排躺在草地上(同上书,526页)。他们不断地喝酒(532),唱歌并表演歌曲(535),跳舞(538),姑娘们嘴里唱着淫亵的诗句(675)。这个场合是为了庆祝玛尔斯与安娜的伪婚(见 Harrison, Themis, 197 以下)。马提雅尔(Martial)的两行诗句完成了奥维德的描述。它们表明,要把一根木头献给 Anna Perenna(Martial, iv, 64, lines, 16—17):

森林中生长着 Anna Perenna 的果实,
因为它饮了处·女·之·血。

这两行诗是再明白不过了。有意思的是,我们的注释家在注释典籍时,与中国的注释家一样道学,一样聪明。他们无视所有的原文,居然用 pudore 或 rubore 来取代 cruore(“血”),这样看上去就更为得体,更令人愉悦,因为他们不愿承认处女之血所表达的意思。见 Friedlander, i, 371。参见 Glotz Ordalie 在《原始希腊》(La Grèce primitive)第 69 页以下所作的关于泉、河、井及处女之联系的注释。尤其见关于“埃莱乌希斯的美丽姑娘(处女的)(参见花的,姑娘的花)井”、“特洛阿德的姑娘浴场(斯卡芝特洛川呵,接受了我的姑娘)”以及“哈利亚特的卡叟萨泉(结婚前要在此献祭牺牲)”的注释。

此被视为保障并加强社会团结的有利因素。但它的力量是否仅仅归于这一事实？而另一方面，爱情中的竞赛除了促进地方集团间的团结以外，是否还有其他的目的？

在增强地方集团间更大的团结意识方面，人的交换不是唯一的途径，还有物品的交换。慷慨地使用他们的粮食，而不是全都留作私用，以及共同消费他们私人土地上所有的生产物，由此，当毗邻村落的人们以乡为单位聚集在一起时，也就在八蜡节飨宴中复苏了他们的亲密感。物品的交换^①就像外交的交换一样，而飨宴也就像性放纵一样，它们因此有助于增强全面的和谐状态。另一方面，即使地方集团的对抗或统一遭到了削弱，伴有竞赛的约婚节庆也会在足够的土地上保留下来。这就是我们在罗罗人中看到的情况，即使属于同一个村落，青年男女也有权利（至少在某些部落里）在一起唱歌^②。赛歌最持久的、最主要的功能并不在于将各个地方集团集合到一起。但就像我们刚才已经看到的那样，它会被用于这个目的，与其他方法相比，人们甚至还优先选择赛歌，虽然其他方法同样也能很好地达到目的。

虽然在秋天有情歌比赛，但它们在春天则扮演着更重要的角色。年轻的男子们在秋天迎娶新娘，但他们结为伴侣的时间却是春天。对八蜡节这个已几乎全然没有性爱仪礼痕迹的秋季节庆的研究表明，它是农村生活中某个阶段的序幕。从此，各个封闭的集团开始了它们的家族生活。这是一个室内工作的时期，男女再度结合在一起。另一方面，春季节庆则是田间工作时期的序幕，在这个时期内，各地方集团都过着单独的生活，但男性和女性则形成了各自的群体，分别从事不同类型的工作。在家族排外主义开始主导家庭生活以前，秋季节庆强化了各地方共同体的统一状态。同样，在共同生活削弱了性别对立以前，难道不是那伴有竞赛的春

① 如前所述，年轻人的节庆看上去同时也具有集市的样子；参见《东门之枌》和《氓》。参见附录三，Billet。我们须注意：在日本，歌垣的场所是一个公共广场；子仲的女儿在市场中跳舞；而就像高樛节庆一样，在村落门外的集会也是在用于交易的郊外举行的。

② 参见附录三，Bonifacy，本书第243页。



季节庆试图以全面约婚的方式将两性统一到一起吗？

歌谣竞赛在表达复杂的社会统一状态的同时，也以两种方式更新了社会的统一状态。它将不同村落的年轻人和男女两性集合起来，同时，它也削弱了次级集团间的对抗和两性集团间的对抗。地方集团间的对立，就像性别的对立一样，是在中国人的共同生活的基础上确立起来的，但前者不过是一个地理区位的问题，而后者则依赖于劳动的分工，这是上述两种对立中更稳定的一种对立，很显然，它也是最根本的对立。如果社会从一开始就确实根据性别划分成两个对立集团，那么，将社会的这两半结合起来的节庆，便恢复了它最初的统一状态。由此，两性的结合必定会成为所有结盟的基础。在一个复杂社会中，因极为强调分工，一些传统上有关联的集团发现它们在一个共同体内统一起来，两性的结合就不能不被认为是实现结合的最佳方式。这就是用来缔结当年所有婚姻的情歌竞赛何以会在乡村和谐状态的季节节庆尤其是大规模的春季节庆中，拥有优先权的原因。

从一开始，并且在实质上，两性的结合是社会结合的原则，由于这个原因，对于两性的结合就不能不有所规定。联盟外婚制和家族外婚制的相应义务，只是在最开始的时候，才是所有的婚姻结合都必须遵循的最普遍、最基本的规则。毫无疑问，当共同体的构造变得越来越复杂时，这些规则也必然会随之变得更加详尽。这种严格的规定可由这一事实得到证明：爱情全然不受欲望的折磨，不受激情的驱使。确实，在人们即兴创作的歌谣中，几乎找不到个人的迹象。它在表达自身的时候，并不是自由地运用鲜活的灵感，它的措词和用语更适合表达群体的日常情感，而不是个人的特殊感受^①。在竞赛和挑战中，当参加者们面对面地彼此挑战和即兴吟唱时，他们的灵感并不是从灵魂深处的储备库、个人的心灵激情和精神的迷狂中迸发出来的，恰好相反，是遵照舞蹈的节律而对传统主题的模仿，而这种节律是所有人受集体情感驱动时都必须遵守的。用传统俚

^① 参见本书第76页以下。

谚的方式,他们宣告即将开始的爱情^①。但这种爱情的宣告之所以能在传统俚谚中找到表达的方式,恰是由于情感本身并不是由任何有选择的个人情感喜好引起的。倘若不是出于这样的原因,如果参加者是出于天性的冲动才相互挑战,那么,在可能的范围之外,他们将永远也不可能出现个人情感的迹象。他们将始终面对着一个不确定的、无人称的、无特指的人。在一般情况下,都是用更换描写助词的办法来造成新的诗句;少许变动就表明某种创新;但尽管如此,情歌的想像也总是以最单调的格式为特征的。这是因为,即使在竞赛中,青年男女是以个人的身份彼此挑战的,他们也主要是其性别的代表和各家族集团的使节。即便在这时候,他们也不是遵从他们的想像力,而是在履行一项义务。实际上,男子迷恋的不仅是对方的美丽,女子爱慕一个男子也不仅仅是因为他具有非同寻常的高雅气质。在通常情况下却是,他为之折服的东西乃是她的名望,他为之屈服的乃是她的德行,而且,对一个女子来说,那种将某个男子命定为她的丈夫的属性,是世代相传的而不是个人的。既然爱情情感在非个人的氛围中具有一种强制的性质,因此,正如在赛歌中没有自由的想像一样,在原初的婚姻中也不会有真正的个人选择的力量。在古典时代,约婚没有任何的选择自由,必须遵从媒氏之命。那么,如果从一开始就有选择的自由,这样的习俗还有可能形成吗?根据传统,春天的性爱节庆是由一位拥有“媒氏”头衔的官吏^② 掌管的,这难道不是很有意义吗?爱情得以产生的竞赛,绝不是个人选择和放纵的场合,它只不过把青年男女集合到一起,他们相互需要,并且必须相互爱恋。在一种非个人性的、强制性的爱情的驱使下,他们很快就陷入恋爱之中,这样一种爱情必须存在于个人之间,他们必然要结合,就像亲属之间必然存在血族关系一样。媒氏所判的婚约很可能和古代不允许有选择自由的所有选择规则是不一致的,但

① 参见附录一。

② 我们会注意到,注释家所憎恶的有些事情,其实并不是性的集会甚至乱交(“会”),只不过是一些个人的约会(“期”)。参见《野有蔓草》注释,《匏有苦叶》第13句注释,尤其是《桑中·序》。



它们至少在理论上都服从于一个原则,那就是,个人的喜好在婚姻中是无足轻重的。因此,爱情绝不表现为一种冲动的、泛滥的情感,而这种情感的后果是混乱与无序。

确实,在中国人看来,分裂和冲突的起因并不是爱情本身,而是婚姻的感情、夫妇间的情感,这是一个值得注意的事实。另一个值得注意的事实是,正是这种特定类型的爱情,为具有个人色彩的诗歌提供了原始素材。在古代法律中规定,男子所有的妻妾应当拥有血缘关系,在最开始时,她们甚至应该是姐妹(或堂姐妹^①)。这样一来,就能够消除妻妾间的忌妒之心,而且,每一个妻子的孩子都会得到其他母亲的爱抚,就像他们从自己的母亲那里得到爱抚一样^②。这种姐妹婚的一夫多妻制^③很可能起源于一种更古老的婚姻形式,每个家族集团(不单是某一个成员,而且包括他所有的兄弟)都必须从另一个家族中娶妻。因而,所有亲属的家庭都具有相同的形式。所有的妻妾,所有的妯娌,都像她们的丈夫一样同心、同利害。在有助于增强社会统一状态的同时,在削弱次级集团的排外主义以有利于这种统一状态的同时,婚姻并不会给它们带来比性别对立更多的隔离因素。但是,为了允许每个集团根据自己的利益来选择同盟而不是允许个人根据自己的喜好来选择丈夫,通婚联盟已经不再根据严格的规则加以安排了。从此,由于一个丈夫的所有妻妾,某一代中的所有新娘,因不再必然从一个单一家族中娶来,每个家族集团的女性成员间的同质性也就不复存在了,隔离的要素也通过那些夫妻不再保持完全一致的家庭而进入到集团之中。因而,敌对也就是可能的,其后果是危害了

① 关于姐妹婚的一夫多妻制,见葛兰言,《古代中国的媵妾制》。见《左传·隐公元年》,《成公八年》,及杜预注“必以同姓者,参骨肉至亲,所以息阴讼”。《成公九年》,《隐公七年》,《公羊传·庄公十九年》何休注“必以侄娣从之者,欲使一人有子二人喜也,所以防嫉妒,令重继嗣也”。参见《襄公二十三年》。此外还有:《史记·吴太伯世家》、《鲁周公世家》、《天官书》、《五帝本纪》。这种习俗在歌谣中常有回忆,如《鹊巢》、《绸缪》。参见《卫风·硕人》、《召南·采芣》、《小雅·我行其野》、《大雅·韩奕》。

② 参见《史记·齐太公世家》。

③ 参见《媵妾制》。

家族的统一。丈夫对某个妻子、舅姑对某个妯娌或舅姑对某个子妇的偏爱,而且尤其是容不下竞争者的妻子对丈夫的嫉妒,显然是纷争的祸根^①。而且,既然内部纷争显示在婚姻的不稳定性中(这种不稳定性可以在联姻的所有同盟中觉察到^②),夫妇之爱也就极有可能导致家族的混乱。另外,这也会导致共同体的混乱。婚姻结合的这些后果是与其最初的功能全然相反的。这其中的原因要归于一种新的事实:因社会结构日趋不稳定或日趋复杂而越来越难于控制,导致婚姻联盟也由此具有越来越大的自由度,从而,婚姻联盟必然会首先考虑如何为了获得权力而结盟或斗争。然而在此之前,在一个更简单的社会中,在一种能够更好地控制它的情形下,婚姻联盟曾是巩固公共秩序的主要手段。

随着王侯权力的崛起,虽然春季竞赛的角色已经逐渐为其他方式取代了,但它们仍然作为民间习俗保留了下来。通过赋予自然界和人类以秩序,控制季节性工作和两性关系,王侯所拥有的双重调整力量,官方的山川祭祀和政府的法令,继续执行着这些古老节庆的诸多功能。伴随着人们关于节庆之最初功能的知识的消失,人们对源于节庆的规则尊崇,也就自然消失了。尤其是在混乱时期,乡村节庆很可能退化为放荡和性放纵。因此,乡村节庆如今是在遭人鄙薄的氛围中举行的,而在本土学者看来,它们也成为混乱状态的明证,但人们早已忘却了一个事实,那就是,它们的最初目的是为了巩固社会的结合。

《诗经》所记载的上古节庆是作为结合的节庆出现的,在中国农民有条不紊的生活中,它们标志着地方集团和性别集团的集会时期。它们显示社会契约,对地方共同体来说,社会契约是力量和稳定的源泉。它们组织着社会生活的进程。但因为它们的秩序实际上正好与自然的季节秩序相吻合,人们由此也相信它们拥有保障万物的正常过程和自然的安宁状

① 参见《氓》及《邶风·柏舟》。

② 参见《史记·吴太伯世家》,《齐太公世家》。



态。因此,它们的力量扩展开去,采取了多种形式。它们的神圣性和它们所有的德性(vertu)延伸到它们举行的传统场所。由此,当同盟首先在圣地于定期的间隔中得到恢复时,在王族的控制下,虔诚的人们便有了人类中介者,他们与他们最初具体实现在万物中的力量保持着密切的接触,王侯的力量与这种力量也由此等同起来。在祭礼的领袖即王室中,原始的素材经历了一个逐渐精致化的过程,从这里面又生长出官方的仪式,在此过程中,民间节庆遭到的扭曲是如此之大,以至于我们竟无法一眼看出那些仍然以民间习俗面目延续着的行为究竟是由何处起源的。

结 论

在上文中,我致力于描述中国宗教史中最古老的事实。《诗经》这部古老的诗集为我们提供了必需的材料。我并不是匆忙地摘选有关的事实。我是把《国风》当作一个整体来研究的,既考虑到它晚近的历史,也考虑到它最初的事实。我把文献本身当作基础:古老歌谣的起源、保存和解释都是事实,必须将它们与原文提供的素材放在密切的关系里面来看待才行。在对作为一个整体的作品形成清晰的认识之前,我不会贸然开始解释文本^①。当我理解了整体的统一性之后,就能够相对容易地对事实进行综合的考察,我可以不带偏见地来叙述它们,并由此发现那些古老制度的基础。以这种方式来考察,对原文和事实的研究,就能够发现它们彼此间存在着密切的关系,而我在特定阶段上得出的一些结论,也就能够相互支持。接下来要进行的工作,只须有系统地把在这种循序渐进的文学史和宗教史的双重研究过程中^②作出的观察安排起来。

《国风》的大部分内容都是情歌,它们是从古代的民间歌谣总集中选编出来的。这些歌谣是在传统的诗歌主题的基础上创作的,而这些主题又起源于人们即兴创作歌谣的集会中。在古代农民共同体举行的季节节

① 在我看来,在有系统的研究当中,最根本的步骤必须从认真地思考所有资料开始着手,这既包括我们要研究的著作中的资料,由此我们可以确证并核查事实,也包括那些已得到公认的推论中的资料。

② 在这些观察中,有一些(如诗歌的韵律、外婚制规则的起源和目的等)具有最普遍的意义。诸君须知道,本书唯一的意图,首先是要廓清中国事实的真实含义,然后为探讨相关问题的更广泛研究指明方向。



庆过程中,青年男女在竞赛中相互挑战,轮流演唱,歌谣就是这样创作出来的。

当他们定期举行集会时,中国古代的农民从单调的私人生活的隔离状态突然转而共同融入一个庄严的节庆;这种节庆具有神圣的性质,这种性质来自与他们最崇高的理想相关的传统。他们离开自己的狭小的地界、安静的村落和孤立的生活,来共同庆祝他们的联盟,这是每一个小集团的保障。他们以至诚的行动、最激烈最有效的沟通来表示它的神圣性:他们引导着年轻的一代同时进入公共生活和性爱生活中,从而赋予年轻人以必需的地位成为(其他集团的)人质并参加交换。由此,在平常的家庭生活中,婚姻伙伴会牢记并恪守结合的契约。传统的权威性、节庆的庄严性、仪式的重要性和参加者的数量,所有这些共同赋予神圣的狂欢一种非同寻常的情感力量。激励着公众的情感该是多么的强烈!但对那些在仪式中扮演主角的人来说,这种情感又是多么的复杂^①!每个人都要遵从由其性别规定的行为,每个家族也都各有不同的本性。因此,每个人在对方眼里都是陌生人。他们就这样以陌生人的身份突然出现在对方面前,而且在全体公众面前扮演最主要的角色,神秘的而又独特的角色。每个年轻人在相互接近时都带着焦虑和希望的心情,心里充满了敬意、疑虑、忧惧和警惕,但同时又不得不屈从于那难以避免的诱惑力^②。这些混杂而有力的情感力量迫使他们在对抗中面对面相遇,在此过程中,他们的感情涌入生活并最终表现出来。他们在日常生活的贫乏语言中找不到合适的表达办法:要想真实地表达这些庄严的情感,就必然需要一种庄严的语言,即诗歌的语言。

^① 诗歌语言是与特殊活动相对应的一种特殊的表达形式。诗歌表现总有一种强制性的敬重。这是与宗教活动相适合的:诗歌是先知的语言。《左传》和《史记》中记载的预言几乎无一例外地采取了童谣的形式。参见《史记·晋世家》,《周本纪》;《左传·僖公五年》;《昭公二十五年》。

^② 参见土人和苗人在抛球游戏中的求爱仪式,其中同时也伴随着诗歌竞赛。见本书第132页以下。

在男女二重唱中,每个演员都洋溢着最强烈的感情,合唱相互促进。正像它们的意义越来越明晰一样,它们的对立,它们的相合,最终从他们心灵最深处出现了表达情感的方式,这些情感完全占有着他们,而由他们的全部举止,由他们的姿势和声音,由一种姿势化的、语言化的哑剧表现出来。虽然彼此间仍是陌生人,他们现在却面对面地站在一起,置身整个集会的注目之中;整个家族的良好声誉都依赖于他们的举动。在竞争的驱使下,男女二重唱开始激烈的比赛,他们以姿势和语言相互应答,就好像两支军队对垒时箭支在空中交互穿射一样。每一队都轮流应答,就像两队选手相互抛球一样:球刚抛到第一队,马上又抛给对方,然后再抛回来。这样一直持续到游戏结束。同样,只要比赛还在继续,双方就得一直进行模拟的对唱。这种重复的轮流对唱是诗歌语言的节律原则。

中国歌谣在形制上极为简单,一般都由一系列仅有少许变动的双行节(couplet)组成;每组双行节又是把两组严格对应的单句并置起来。最早的诗歌不过是几段对句(distique)^①,对句是诗歌的基本形式。实际上,为了表现他们的情感,面对面的演员借助这样一种芭蕾舞似的言语姿势逐渐地展开。因而,他们发展出两两对称的布局。这两组既对立又相似的布局由一些实际上均等的要素组成:构成一个对句的两半的两组单句包含着数量几乎相同的词语^②。在整体布局的两边,其韵律和乐章都是对应的:对称单句由在音节上对应的词语组成,在每句结尾处的押韵词语尤其强调音乐韵律^③。布局的对称要素在意义上也是对应的:互文句的

① 每个对句都是一对单句,每个单句都有其自身的意义,并与同样的总体思想联系在一起。对句实际上是一对四个轮流换韵的单句——其原因我们很快就可以看到——但头两个单句(最后两个单句亦然)实际上只是同一单句的两个半句,因为,只有到了相关的单句最后才能完整地将思想表达出来。句读通常都用结尾处的虚词来表示。参见《出其东门》第2、4、6、8句和《溱洧》第2、4句的“兮”;亦见《汉广》第6、8句的“矣”和“思”。

② 对句的每一半通常都是八言句。其意义在第八言末尾完成(就像罗罗人在第五句完成一样)。并非所有的词都有意义;出于对称的需要,有时就要在结尾处(参见《摽有梅》)或开头处(《鹊巢》第1—2句“维”)插入无意义的虚词。

③ 韵律是一种类韵(参见 Vial, *Lolo*, 第17页);它经常在结尾处用虚词表示。这是考虑到,一对词语的发音在音乐上是对应的,就像 Tui-tzu 人的学校游戏那样。



词语是成对出现的,或平行,或对照^①。简言之,对立布局就像对称的曲线,在界定整体时具有相似的功能:在每个单句中,成对的均衡词语扮演着类似的句式角色^②。两个体现这样一种对应的单句形成一个双句。

对称姿态的交互出现是从对偶的运用过程中出现的,对偶是诗律的基本原则;同时,重复运用只有少许技巧变化的对句是诗歌创作的原则。但当诗律技巧的规则固定下来后,其他的技巧就会形成,即是说,运用现成的诗节进行更灵活的创作。这种进步因一个事实而变得更加容易。在一个对句中的两个要素中,每一个要素都由两部分组成:一个要素描述对象(根据对象与由整体确定的行动的关系),另一个要素则描述这个行动本身。两要素中的每个要素的第一部分字与字相对应,第二部分亦然。每个要素自身都是作为一个整体而存在的,因此,一个有规律地押韵的章节可以被看作是由隔句押韵的四言组成的两个对句^③。由此,成对的诗

① 例如,《汉广》:

南有乔木,不可休息。
汉有游女,不可求思。

② 在上面同一例子中,“游”是一个与“乔”类似的形容词。“息”与“思”都是没有意义的词尾。

③ 如,试比较《溱洧》:

溱与洧,
方涣涣兮。
士与女,
方秉兰兮。

实际的韵脚是第七个字“兮”,一个无意义的虚词。

又,《汉广》:

汉之广矣,
不可泳思。
汉之永矣,
不可方思。

实际的韵脚是第八个字“思”,为虚词。第二个无意义的词在第四个字处(第二韵),这是句读所在,将对象(汉水之广阔)与行动(渡河)截然分开。

句就不必一定要相互押韵了。这样一来,可以用两个诗节的诗句相互穿插的办法构成对句。通过同时使用两种手法,创作的技巧也更为灵活多变,虽然最基本的原则仍然是重复同一些只经少许改动的要素。只不过这种重复是在一种不那么严格的顺序中进行的,而诗歌也发展出两种类型。有时^①,重复的要素构成叠句,同时,出现在对句中的不同程度的差别也引入了发展的原则,这足以表明观念的有节奏的前进了。有时^②,这些逐渐改变的要素用来表达诗歌的主旨,每个对句都在表达观念如何发展,但后句与前句并没有很大差别,而是将观念逐步地向前推进,这样,这些对句采取了一种梯级运动方式(如果可以这么说的话)来表达观念的。

竞赛以诗歌形式来表达情感,情感也在竞赛中得到具体的表达;此外,情感也通过这种模拟比赛体现在形象的形式之中。情感是强烈的和集体性的,非个人化的和复杂的,直接的,非分析性的,高度具体的,它们只能在轮流对唱的运动中才能得到充分的表达。这些运动主要有两类。有时候是基本的,它们是一些简单的姿势,发音和肢体运动是如此密切地联系在一起。因此,有声姿势在其简短的独特音乐中,完完整整地保存了整个表象的所有具体意味和所有的召唤力量^③。毫无疑问,为了举行这些诗歌竞赛,最初的创新主要就是致力于寻找^④描写助词^⑤;在汉语

① 参见《汉广》,《草虫》。

② 参见《野有死麕》,《竹竿》,《关雎》。这种完美的形式是“潘顿诗(pantoum)”, Skeat (*Malay Magic*, 第 483 页)记录了马来亚人对这些诗歌竞赛的喜好。潘顿诗就是交互换韵的歌谣。

③ 参见本书第 77 页以下。注释家肯定这些描写助词的性质是极为具体的,这使得它们既是无法翻译的,也是不可能分析的,同时,他们也肯定这些词汇具有异常丰富的象征意味。例如,《关雎》一诗中“关关”一词(参见《关雎》),就恰倒好处地描写了雉鸣相伴翱翔、彼此应答的形态,同时也令人联想起人类与鸟类共通的性习俗。

④ 见现存的许多异体;见上文歌谣的注释。

⑤ 这些描写助词有一个值得注意的特征,那就是,它们是从对有声姿势的重复形成的。这也同样出现在猩猩人中间(参见哭嫁歌第 1 节中 leu-leu 的表现方式;见附录三),此外,也出现在埃维人(Ewé)当中,他们的描写后缀词总是以重复的形式出现(参见 Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 第 183 页以下)。探究一下这究竟是什么原因,这会是一件非常有意思的工作。显而易见,有声姿态的重复增强了它的强度,但为什么又只重复一次呢?就中国人的情况而言,有一个情况是很值得注意的。有许多词汇都是重复表现,在其中,一个对象可



词语^①的形成过程中,寻找这些词汇乃是最重要的工作,我们不要忘了汉语词语擅长具体的表达;而在表意文字的创造和历史中^②,这无疑也是最重要的工作,象形字恢复了词汇的图形和姿势,因词汇始终是与人们看到的事物联系在一起。有时候,更复杂的意象是从节律运动的组合中产生的。面对面的交互对唱所描绘的每个形象就像是对另一方的应答,每个形象都可以替代它所重复的那个形象^③。一般来说,在两个并置的句子中,有一个句子描述一个与人有关的现象,可以很容易地理解;另一个句子则描述该现象的场景,或者也可以说,描述一个与该现象对称的自然现象,它不那么直接地指整体中的行动^④。作为韵律的结果,或者也可以说,作为言语形象的结果,这两个对立程式中的每个程式都是作为对方的象征互体出现的:一个自然的意象间接地以比喻的方式来表现人类的事实,传统经验将这两者联系在一起。通过某种与技巧非常类似的东西,自然对应物变成了像我们所想像的意象。然而,自然的对应并不是人们在一套句法帮助下运用想像力创造出来的,韵律效果作为自然对应的源泉,作为诗歌的首要原则,只不过在由传统予以神圣化的不同方面中表现了

(接上页)以表现在两种既相对又相合的方面,既表现在阴又表现在阳中(例如,“蛰”与“蛰”,“蠕”与“蛰”,“虹”与“蜺”;参见附录二及《说文》。《皇清经解续编》,卷 651、653)。这些有声观念之所以被重复,有没有可能是因为它们是在男女二重唱中被创造出来的呢?不管怎么样,我提出这种假设:我更倾向于相信这种假设,这是因为,它首先是与韵律关联在一起的;《诗经》中的诗句大部分都是由二言对词构成的。

① 例如,请注意,大量描写具体情感状态的词汇似乎都是从原始的描写后缀词演变而来的。参见本书第 77 页及注释。

② 我禁不住想到,那些作为人们用来表现对象的表达的有机部分的姿势,仍然制约着文字系统。我还认为,如果汉语书写从根本上说自始至终都是象形性质的,这是因为,如果不辅以描画或姿势,声音就完全不足以表达词语中固有的具体观念。我们知道,一个中国人经常用手指向别人比划与他正在说的词语相应的笔画。参见 Levy-Bruhl, *Les Fonctions mentales*, 第 167 页以下。

③ 参见本书第 126 页及其注释。

④ 如下面这个例子:

溱与洧,
方涣涣兮。
士与女,
方秉兰兮。

人与物之间的神秘关系。

那么,比喻和象征拥有的那种力量或效力,是否就是这样产生的呢?就如我们知道的那样,在它们的历史中,《诗经》的诗篇充满了深奥的意义,一旦人们完全理解了这些诗歌,它们本身就能够传达美德^①。它们语气带有一种奇异的权威性:如颂诗具有彰善的力量,而刺诗则具有抑恶的力量。对后妃说“守妇道”,这不过是一条简单而直接的忠告,但要让她遵从妇德,则只需举诗歌为例:“关关雎鸠,在河之洲。”^②因为这是象征的词语。当词语以间接的形式说出时,它们就会产生更大的说服力。诗句是从古代的诗集中抽出来的,这无疑也给人们引证的诗句增添了一种令人肃然起敬的色彩,但与之配合的历史记忆更增加了这种色彩^③。不过即便这样也不能够在人们心中唤起完全而直接的敬畏感。那么,在我们看来不过是一个简单的意象,它究竟是如何具有制约性程式的力量?至少在下面我们使用的意义上,我们并不是将它作为一个简单的意象来对待的:在即兴创作的诗歌的主题中,铭刻着自然现象和人类惯行间实际存在的对应性。例如,当人类隐退到居室内时,原本活跃的动物们也要寻找隐身之所^④。这种有规律的反复表明以人类习俗面目出现的自然方式,而这两者被认为是统一的。诗歌主题中铭刻着的对应性表明了自然规则和社会规则的统一,它们的权威也正是由此而来的。人类惯行被赋予了新的威力,因为它们的力量已经渗透进自然领域当中了。反过来说,自然事件也拥有了道德价值,并且成为社会生活规则的象征。人们留在自己的居室内,允许动物独自过冬:而当动物封住洞口时,它们就是在提醒人类,现在该是采取与冬季相应的习惯的时候了。社会生活的主导原则不仅表现在人类的惯行中,也铭刻在他们必须遵从的程式^⑤当中,这

① 见本书第 38 页以下及 65 页以下。

② 《关雎》。

③ 例如,关于关雎,就有文王后妃之德的传说性记忆。

④ 见本书第 158 页以下。

⑤ 例如,八蜡节的程式,见本书第 157 页。



些事物都具有同样强大的力量,同样是强制性的。人类习惯不可避免的自然事实不仅表现在象征主题中,当它们表现在程式中时也同样强制性的,同样是强大的。因人类思想不断地对它们进行解释,这些譬喻性程式的含义也变得越来越丰富。它们从根本上说是神圣的,这使得人们能以任何一种方式来具体地表达它们;就像它们对应着的那些行为一样,它们可被用于各种不同的目的,人们可以出于新的需要对它们加以解释。人们将这些解释强加给它们,这比将之强加给人类的实际惯行要容易得多了;同时,人们也继续对它们进行曲解,这实际上是绝不能避免的,因为当前的道德与象征规范所产生的那个时期的道德相比起来是截然不同的^①。但这些被一再曲解的规范,这些被一再曲解的譬喻,仍然具有不变的效力,这是因为,在它们本身的形态中,它们的自然对应性这一特征仍然是非常明显的。

这些象征的规范和它们的强制力是从彬彬有礼的竞赛中产生的。这一事实有助于理解俚谚竞赛的意义,在这一方面,《诗经》提供了一个例子,虽然有些含混^{②③}。在这种竞争中,每一方都要努力在他想证明的命题和一系列神圣的俚谚之间确立一种对应关系,除非他以大不敬的态度来怀疑所有的民族智慧,否则这些俚谚是无法推翻的^④。他运用我所称的“类韵”来证明自己的命题,并运用许多^⑤受尊崇的程式来压倒对手。

① 例如,用贵族结婚仪式中的创新来对《关雎》、《草虫》、《采芣》《召南·采芣》进行象征的解释。

② 这种方法可以采取两种形式。有时候,人们可以直接运用平行的神圣规范的强制力。也就是采用确切的类似性(或者通过表面上确切的类似性)进行推论。有时候人们可以间接地运用这种力量。也就是采用虚假的类似性进行推论,这采取以下的形式:如果你主张……那么你正好主张(这种或那种荒唐的类似性)。用反话,荒唐性来推论。

③ 《行露》,见附录一。参见马达加斯加人中间的诗歌俚谚竞赛。《史记·齐太公世家》或许就是一个荷马式斗争的例子。值得注意的是,这发生在水上节庆中间。

④ 这种方法可以采取两种形式。有时候,人们可以直接运用平行的神圣规范的强制力,也就是采用确切的类似性(或者通过表面上确切的类似性)进行推论。有时候人们可以间接地运用这种力量,也就是采用虚假的类似性进行推论,这采取以下的形式:如果你主张……那么你正好主张(这种或那种荒唐的类似性)。用反话,荒唐性来推论。

⑤ 如果竞争者拥有丰富的传统智慧所提供的逻辑武器,他就能赢得谚语竞赛。它迫使每个对手都必须充分地发展他的论点。这种冗长的处理方式——雄辩是演说家的必备武器——本身就是证据的一部分,是逻辑的部分。

先言尽程式者即告败北,也就是说,他的传统学识比较贫乏,他不能在民间知识宝库中发现有用的证据,不能从中发现有效的对应性^①。在中国思想史上,有一种东西起着非常重要的作用,这就是我们所称的“中国三段论(诡辩法)^②”;这表明,这是论证技巧中的主要因素。三段论由一连串命题组成,它们之间的对应关系通过类韵来证实,用类韵来阐发这些命题。在原始的自然对应中,由类韵确立的形式关联不过是内在关联的自然的、外在的表现,所谓的内在关联来自传统的并置关系,这种并置关系是由人们强加于那些表现在并置规范中的事实之上的。由此,只要韵律表明了逻辑关联,这种内在关联就必然被认为是理所当然的;我们不要忘记,逻辑关联是与韵律、韵律的标记和韵律的表现确定地联系在一起。这就是为什么虽然对应是借助类韵^③(其目的就是要确立它)的力量人为地构造出来的,每一种对应也会将各种程式非常密切地统一在一起,由此也明确地假定了这些程式间的自然联系。因此,当人们通过类比延伸在某个命题和某些神圣程式间有意地建立一种对应关系,并提出这个命题让别人接受时,这个命题就马上从那些程式中获得它们作为传统神圣真理的特征。之所以如此,是因为人们事先假定,一致性(solidarité)是事物的本质中所固有的,虽然这是形式的一致性。这样一来,对手在受到挑

① 在俚谚竞赛中,运用类比进行推论的技巧在于提供能够引起回响的类比。

② 见马松·乌尔色(M. Masson Oursel)的研究, *Esquisse d'une théorie comparée du sorite*, *Rev. de métaphysique et de morale*, Nov. 1912。亦见 *Rev. philos.*, July, 1917, 及 February, 1918。在我看来,马松·乌尔色只从严格的形式逻辑的角度来思考三段论,这是错误的。是各规范间的实际一致和实际关系构成了原始三段论的力量,这种一致性显示在阐述的类比韵律中。到了后来的阶段,形式关联成为基本原理,但在一开始,形式关联不过是实际关联中容易知觉到的一个方面。

③ 当中国作者以三段论来展开他的思想时,这种展开过程始终具有非常明显的韵律要素。在通常情况下,还会使用一个连接虚词来进一步加强韵律。韵律表明观念(程式将它们集合到一起,它们具有确定的关系),而连接虚词则有助于使这种表现更加强烈。有时候,三段论还能以更精致的形式出现。被程式以同样方式集合到一起的概念因而是被一个连接虚词两两相联和统一起来的,也就是说,第二个程式接过前一个程式的两个概念中的一个。由此导致的结果是以渐进的方式进行推论,在这一过程中,程式与程式间的一致性是在基本概念自身之间直接地建立起来的。因而,展开过程似乎证明的并不是程式间的对等性,而是概念间的包容关系。见《礼记·大传》结尾处一个极好的例子。



战时只能否定诸连锁命题中的某个具体命题,而无法否定那最受尊崇的、最有力的神圣程式。

当乡里的年轻人集合在一起进行竞赛时(未来的夫妻在其中初次体验到爱情的诞生),他们就像诉讼案中的两造^①一样,各自援引一系列的诗歌先例,由此赢得这场官司的胜利。他们面对面地^②站成两排,各自编排出一连串古老的类比,以此劝说对方遵从那些命令他们结合的传统规则。随着时间的流逝,从他们难分伯仲的诗歌创编中^③,最终产生了相互的吸引力。他们要做的全部工作就是轮流演唱古老的爱情规范:他们在不断地重复这些规范时,只需在每一节中加以少许轻微的改动就可以了;他们的即兴创作完完全全是传统的。他们的创新才华完全不是取决于任何情感的或选择的独创性,也不是出于必须新的论证当中获得新的理由而受到刺激。他们的原因很古老,其结果也是早已确定好的,各个阶段都是预先规定好的。对年轻人来说,只须演好他们在竞赛中的角色,就已经足够了。如果说他们有什么即兴创作的话,那么这些即兴创作也仅仅是从舞蹈的韵律中产生的,除了发现几个具体的意象、几个有声姿态外,绝不可能比这走得更远。

当社会形式发生变革,爱情变得更自由^④而成为个人情感之事时,这时候,也只能在这时候,个人的创新才能修正歌谣的技巧。正如风俗首

① 见《行露》,附录一。以轮流唱和形式进行的爱情论争是用与官司论辩一样的名称来称呼的。召伯被认为就是在一棵圣木下听取这样的婚姻论争的。参见《召南·甘棠》和《行露》。

② 在越南土人中间,恋人们在这种歌谣竞赛中背对背站着,而当进行抛球游戏时则面对面站着,见本书第131页和附录三。

③ 观察者已经注意到,这种求爱歌谣总是使用同一曲调,并且时间拖得很长。在越南土人中间,小伙子们发出长长的抱怨,然后再从头开始。但他到最后总是能够达到目的。参见附录一。从欧洲的某些歌谣中,我们能够发现一种争论性的要素和类似于(冗长的)连祷文的东西。马加利类型的歌谣就是一个例子。关于一个中国的例子,见附录一,本书第218页。

④ 由个人创作的最早诗歌全都是以弃妇为主题的。参见《氓》和《邶风·谷风》。这是因为,一夫多妻制家庭的封建组织方式必然意味着妻妾间的争斗,由此也导致个人情感的出现。这最终使得幻想在爱情领域内占有了一席之地。

先在贵族阶层中发生变革一样,取代民间歌谣的是宫廷诗^①。

这种宫廷诗从民间歌谣那里继承了诗歌技巧的规则。虽然依然不能发展有声姿态,但宫廷诗至少从韵律中汲取了对应效果,从而创造出新的意象^②。为了铺陈一种观念,它用一种更灵活的创作方法来处理传统的主题^③。在经常的情况下,它满足于以只作少许改动的做法引入一个典故,这赋予古老的陈述^④一种情境的氛围。除了这种即时要素之外,这些精英作品与民间歌谣几乎毫无差别。它们由同一些注释家保存在同一个集子中。

如果民间歌谣不是继续保持了它们原有的某些神圣特征的话,我们就很难说明这些远古年代的民间歌谣为什么会被编纂起来。有许多歌谣因依附于婚礼而存留下来^⑤,对它们的理解能够达到什么程度要看婚礼

① 这些诗歌确定无疑都是宫廷诗,不过却是乡村的、农民的宫廷诗。中国的贵族统治自始至终都是农村的贵族统治,贵族的习俗也始终是乡村的。正是这一事实使得这种转变成为可能。在“乡村爱情”部分中包括的大多数诗歌必定都是从这样一种环境中产生的。例如,见夜曲类的歌谣。参见《女曰鸡鸣》注释(关于台湾的此类歌谣,见附录三)。在日本,这种宫廷诗则是沿着创新的路线发展的。在一种追求美女的爱情宫廷中进行赛诗,这种封建习俗有例可证(见附录二及 Chambelain 所译《古事记》,第 530 页)。这是原始的竞赛被改造成封建习俗。在这一方面,我们有许多材料,这对研究宫廷爱情的起源是大有裨益的。

② 参见《小星》。

③ 见本书第 123 页以下。这些传统主题为诗歌场景提供了基本的风景。古代主题的运用习惯上被当作文学譬喻,在中国诗歌技巧中扮演着重要角色。这是因为,正如诗歌形式的韵律起源于古代竞争的组织方式中一样,能够唤起诗歌情感的背景也来自于节庆的场景。因此,最具神圣色彩的意象并没有丧失原有的意味,仍然极大地保留了它们的这种力量。在其韵律形式和情感素材中,中国诗歌保留了传统氛围。神圣的场景并不只是对诗歌的想像力造成了影响,在绘画中同样也能够发现。圣地是艺术家钟爱的主题,我们没有理由不认为,神圣场景的特有因素从总体上赋予山水画一种确定的风格。毫无疑问,当我们在观赏神圣场景的绘画时,与源于《诗经》诗句的影响一样,我们同样可以确定地看到同样的影响所产生的有益后果。再现这样一种场景,也就等于获得了有益力量的帮助。即使不可能进行一次朝圣,但只要圣地的典型特征能够以微缩规模忠实地再现出来,这种效力就能够得到保障。这可以由中国和日本的园林艺术得到解释,只需几块山石、几株小树和几棵花草,就能够以微缩的比例再现那些圣地的主要方面,一个民族的宗教天才和艺术天才就是在这些圣地中被同时唤醒的。

④ 《史记·宋微子世家》。注意地理定位的重要性。在某条河边寻找朋友等于寻求某个国家的君主的友情。参见《唐风·扬之水》。

⑤ 尤其是那些被解释为贵族阶层在婚后实行诫律的证据的诗歌。《关雎》、《草虫》和《召南·采芣》。



发生了多大的变化。在这种情况下,歌谣的仪式功能为它们赢得了尊重。其他一些歌谣也得以保存下来,这出于下述原因:由于它们的语言相当含混,而爱情观念与友情^①观念间的关系也是含混的,并且,尤其是诗歌规范^②具有象征的可塑性,因此有可能通过利用其强制力量,将歌谣当作刺诗或颂诗而用于推行道德教化的训辞。

古老的歌谣被用作新的目的,赋予新的意义,它们在宫廷中被演唱,宫廷中创作的诗歌与它们的差别甚微。当它们被搜集起来时,只是松散地编成一个集子,只有当人们用一致的原则来解释它们的时候,这个集子中的所有诗歌才会成为一个统一体。人们断言,就像现在创作的诗歌一样,所有的诗歌都起源于学者,并且所有的诗歌都具有政治道德训诫的特征。诸侯国中的廷臣们利用了诗歌规范的象征力量,当他们出于教育王侯的目的而撰写那些训辞和“故事诗”^③时,他们就明确地将对歌谣的解释固定下来了。在这些集子中,他们大量引用歌谣片断,他们将歌谣与确定的历史事件联系在一起。^④从他们的时代开始,这部诗集本身因服务于教化的目的而以“经”的面目出现在世人面前。诗歌的神圣特征也随之传到了对它们的解释中,这是无可挽回的,非俗世之人所能为。

以上就是文献的历史^⑤。但就作为歌谣之产生基础的事实的历史而

① 见本书第16页和172页以下。

② 例如,《匏有苦叶》。

③ 比如,《国语》、《列女传》和《左传》。训辞或“故事诗”的历史编辑的区别是中国式的。

④ 《列女传》中所有故事的结尾处都引用《诗经》的句子。请注意,这与我们西方著作引用《圣经》是一样的。讽喻主题是以这样的方式来使用的,为了使人更好地理解一种道德或它的价值。

⑤ 我们要想系统地研究《诗经》和最早形式的中国文学,就必须考虑到一个事实,好几种类型的诗歌作品都是从竞赛中发明的形式演变而来的。因此,产生了以下几种:(1)时历诗,描写不同形式的工作与一定的日子间的关系,《邶风·七月》就是这种作品的最好例证,它为后来农历中的俚谚提供了素材;(2)预言诗、格言诗和讽刺诗,这在《史记》和《左传》中屡见不鲜(参见《史记·赵世家》、《晋世家》),这似乎只是年轻人的作品;(3)颂诗,类似于品达类型的诗歌(品达,希腊抒情诗人。——译者注),其创作的基本素材有英雄传说和系谱传说(《商颂·玄鸟》、《大雅·生民》)、婚礼赞辞(《大雅·韩奕》、《卫风·硕人》)、分封授职纪念(《大雅·崧高》)、诸侯城邑建立的纪念(参见《公刘》);(4)仪式诗,包括节庆歌(《邶风·七月》、《载芣》、《良耜》)以及宗庙祭歌(参见《那》、《烈祖》);(5)雏形的诗剧,这是从原始竞赛本身中演变而来的,包括它的轮唱、插入即兴的对话,以及舞蹈的模拟。

言,这只不过是一个方面。

中国古代节庆是盛大的集会,它们标志着社会生活的季节节律步调。它们是与短暂时期相对应的,在这些时期内,人们聚集到一起,社会生活也变得非常热烈。这些短暂时期与漫长时期相互交替,在这些漫长时期中人们分散生活,社会生活实际上也处于停滞状态。在每个这样的集会上,将小型地方集团组织成一个共同体的结合公约将在传统规定的飨宴中得到重新认可。在飨宴中,这些通常极其封闭的集团在集体激情的作用下暂时解除了它们各自的封闭性,它们由此允许每一个成员都有交换的可能。这些交换与物品有关,但主要是与个人有关;交换使每个集团都能够占有抵押品,尤其是人质,这都永久地保障了它们将忠于基本公约。婚姻联盟构成了各结盟集团间抵押品体系的基础。因此,古代节庆的基本特征是性爱的狂欢,这使得婚姻交换成为可能。当举行节庆时,所有的未婚男女青年,也就是说,那些尚未在共同体事务^①中扮演角色的人,都被聚集到一起,他们由此得到进入婚姻合约的权利(连同性爱人会),和约就是通过他们维护着结盟集团的团结状态。节庆由此表现为年轻人节庆的形态。最引人注目的礼仪是歌舞竞赛,一种韵律性的竞赛,在竞赛中,爱情就在那些在共同体传统规则的规定下必定要结婚的年轻人中间诞生了。

我们可以由古代社会的形式本身来解释这些节庆的本质。因它们本身固有的原则,这些节庆不会越出人类兴趣的范围之外。它们甚至除了表现为对两性关系的规定之外,没有任何其他目的,但它们实际上标志着社会生活中的独特时刻:在这个时刻中,社会生活突然进入了一种高度紧张的状态中,由于它近乎奇迹般的强化作用,它激发那些成员对他们正在共同实行的行为所具有的效力产生了一种无可压制的信赖感。当地方小集团的成员在集体的突然努力下发现作为他们最高力量的共同体得到更新时,他们便获得了这样的印象:他们突然达到了理想的和谐状态和最终的太平状态,在

^① 这些节庆的一个重要特征在于,它们是入会的节庆。见本书第176页及注释。



那一时刻,这种状态以更新的威望显示在他们面前。每个人都在狂热氛围中想像他正参加的行动拥有无限的效力(vertu),这种效力远远超出了人类生活的圈子,扩张到整个宇宙的领域。在他看来,世界的延续性与和谐状态是由社会稳定状态和社会凝聚状态促成的,而这种状态是他自身产生的结果。因此,虽然一般活动具有全面的包容性,并以多种不同的形式在节庆期间展示出来,但它那超凡的强度,其庄严表现形式的威望,特别是它的成功和它的深远力量,将这种奇异的活动与日常生活中的活动区分开来。这种活动属于一种崇高的、非凡的秩序,就像它们属于宗教秩序一样。古代节庆中的行为,即一个集体在希望鼓舞下而作出的简单姿势,都是神圣的行为,它们是宗教崇拜的基本要素。与此相类似,人们相信这些姿势能够对人类命运和他们所生活的自然环境造成决定性的影响,这种虔信感是中国宗教和中国思想的教义原理得以形成的信仰基础。

依据对古代节庆的考察,我们有可能描述远古时代的中国社会形式。一个乡的居民形成一个共同体,而共同体这种基本的集合形式则根据劳动分工划分为两类基本的集团,社会是由一种有节律的组织体系制约的。首要的分配原则是两性间的劳动技术分工。男性和女性形成两个团体,每个团体都在适当的时间里从事那些与他(她)们相适合的工作。每个性别团体都有其自身的生活习惯和习俗,正是这些事物确立了它与另一个团体的对立关系。另一个原则是土地的地理分配。共同体成员们在家族间共同划分土地,而在每个彼此隔离的家族集团中,又发展出一种本位主义精神。在每个家庭领域内,地方集团的男性和女性分别从事自己的工作。在天气晴朗的季节里,这是从事繁重的田间劳动的时期,这是男人们的工作,女人们只到园中采桑,在室内养蚕。而在气候寒冷的季节里,没法在田间工作,这时,男人们就只干一些修补房屋的简单活计,而女人们要全力以赴地从事繁重的纺织工作。以这种方式,男女两性相互轮换,按照在季节交替节律的基础上形成的体系从事各自的工作。即使在冬季当男女会合时,工作的多样性也在男女两性间制造出分野。在他们几乎没

有会面机会的夏季,这种区分达到了顶点。另一方面,正是在冬季,由于各地方集团都局限在自己的家族村落中,集团间的分野也是最强的。但在全年中,隔离是规则,小集团的单调生活严格限制在日常的私人领域中。在这时,是没有所谓的“社会生活”这种东西,除非等到标志着另一种生活到来的时刻。这就是全面集会的场合,只有到了这种时刻,共同体才能恢复它以前的统一状态。春季集会具有更强烈的性爱狂欢的标志特征,因为它标志着一个季节的开始,在这个季节中,男女两性间的对抗状态是非常强烈的。而秋季集会则是饮食的狂欢,因为在它之后的时期中,各个彼此隔离的地方集团在储存生活用品的过程中,会进一步加强他们的独立性^①。在这两种集会中,竞争和竞赛描画出一个体系,共同体就是在这个体系的基础上组织起来的,并在每个人的心里深深地烙下它的印象。在这里,我们看到了这些节庆的基本功能,这是一个社会的社会生活中独一无二的场合;在社会中,人口的密度不足以长久地维持一种凝聚状态,由此就有可能在日常生活中实行政治力量。

在古代的会合节庆中,最重要的就是在春季举行的那些节庆,性爱仪礼在其中占据着主要的地位。由于这些仪礼的作用,两性团体间的对抗会暂时宣告消失,而在将它的两个组成部分集合到一起的过程中,基本的集团也会由此恢复它的内聚力。性爱方法的目的是将两个部分结合到一起,并将各个相互对立但又密切相关的部分融合为一个单一的整体,由此,从根本上说,它是结盟的原则:它能够将各种高度异质的要素结合为一体。这是它的作用。在一个同质集团中,男女两性的结合是没有什么价值可言的:这与外婚制是明显冲突的。因此,建立在地理因素上的劳动分工巩固了建立在技术因素上的分工过程;当基本集团的结构不仅将分工引入两性集团,而且也引入既相互联合又因各自的特性而彼此区分的地方集团时,每个基本集团(在这些基本集团中,它们自身是完全同质性的,所以婚姻联盟完全是不可能的)都避免运用这种结合原则,而只用它来表明自

^① 见对八蜡节的分析,本书第153页以下。



己与邻近集团间的统一状态。这种原则只能用在实行外婚制时,同时,也只用来参与共同体内部的婚姻交换当中,以有利于实现全面的结合^①。

性爱仪礼的有效后果解释了它们的严正特征所达到的程度。它们能将人们聚集起来相互沟通,他们在平时过着分离的生活,并且通常彼此间充满了反感。对个人来说,这也是一个戏剧性的时刻:爱情从心底觉醒,诗歌也被创作出来。这对社会机体也是一个严正的时刻,它的未来和昌盛都处在危险的境地。还没有其他行动如这般重要,需要共同体来监督。性爱人会意识和约婚都在其他所有行动之前发生,它们由集体来控制以便符合传统的规则。两性间任何非法的结交都会引起社会关系陷入全面混乱的状态。因此,婚姻受到严格的规定:在确定的时刻,秩序^②将爱情情感强加到共同体的新成员身上,这种情感一定是与社会组织体系相一致的。在不同性别的个人之间,这些情感与友情^③是相类似的,相邻集团的成员就是在友情的强制下统一在一起的。

性爱比赛是所有行为中最重要的一种,人们在集会中所有的那种含混信赖感又给它增添了宗教行动特有的那种灵力。但如果作为一个整体来看,人群的各种活动实际上是宗教活动。所有的姿势都是宗教崇拜的因素,不过却是一种综合性的崇拜,其中的每种行为并不具有确定的目的^④,而只不过以不同的方式表达了社会规划(l'entreprise sociale)的成功感。在古典时代,崇拜体现出与社会活动同样的特征。就像后者一样,它浓缩到一定的时间和空间里面,限制在集会的时间里,限制在节庆时期,也依附于这些再结合发生的地方,即圣地。仍然像后者一样,它同样也是从共同

① 这个意见的理论重要性在于:如果它是正确的,那就表明,如果在研究外婚制规则时,只考虑到它们的负面,必定无益于研究本身。禁止集团内通婚是与禁止在对方集团之外的范围内通婚相同步的。这导致了在一定范围内通婚的义务。换言之,只有在一定的关系范围内,才能相互通婚,也只有在这个范围内,婚姻才是义务性的。外婚制是正面的婚姻义务的负面。

② 这种观念具体体现在主婚姻之职的媒氏概念和作为节庆保护神的神灵概念中。见本书第179页以下。

③ 因此,爱情观念和友情观念的基本关系在语言中并没有作出区分。

④ 见本书第149页。

体全体成员那里产生的；在信徒和祭司之间没有什么区别；我们只能说，既然所有的活动既意味着主动(action)，也意味着反动(réaction)，那么，所有的人都在轮流扮演着这两种角色^①。

所有的早期信仰都是从这些取代了所有其他类型的崇拜的节庆中起源的。首先是认为宗教行为拥有灵力(efficacité)的观念，这种特定的、不受限制的灵力越出了严格意义上的人类利益领域。当中国人开始相信他们的文化行动决定着自然现象的进程时，他们就按照节庆活动的模式描绘出一幅自然进程的图像。正如他们在集会中努力实现社会秩序的利益一样，他们也在集会中来构想自然秩序。当他们按照自己的行为方式来描绘自然秩序得以产生的规则时，在他们的想像中，既然自然要遵从特定的习俗，它必然也要遵从同他们刚刚意识到的社会规则相类似的习俗^②。总言之，在中国人的思维中，那些制约着世界进程的原则都起源于社会的结构，或者说得更确切一些，起源于这种结构的表现，而这种表现是由古代节庆的行为提供的。

1. 世界是由阴、阳主宰的。这是两个基本的思想范畴。由于二元分类系统的作用，所有事物都属阴或属阳。但这是两个具体的范畴，两个字宙论原则。阴阳(女性原则和男性原则)合一，促成世界的和谐状态，这种结合是按照两性结合的模式来构想的。正如我们已经看到的那样，社会机体的所有成员都分别属于男性团体或女性团体，社会秩序按一定的节律依赖于这些对立集团的合作。社会组织体系在节庆中形成并呈现在人们面前，在节庆中，每个个体都看到了由竞赛导致的全面和谐状态，在竞赛中，男性与女性站成对立的两队轮流合唱，两性的结合达到顶点。由此，在他的想像中，所有的生活都是从两个性别集团的对立活动、密切结合的活动产生的，性别集团将世界分成两个部分，并在明确规定的时间内结合起来。这就是为什么对中国人来说，分类的原则也是现实的原则——这

^① 面对面的合唱是轮流进行的。同样，八蜡节的布局也具有对立的特征，轮替性的节律支配着仪式行动的秩序。

^② 见对八蜡节的分析，本书第153页以下。



就是为什么他们的思维原则是具体的,并具有宇宙论原则的有效性——这也是为什么万物都分属的两个部类表现为两个受性别支配的宇宙论原则。

2. 在中国人的思维中,空间并不是一个简单的延展体,只是把同质的要素排列起来,将各个性质上完全相同的部分依次叠加在一起。恰恰相反,它是一个有机的整体,由不同种类,即男性和女性或者阴和阳的延展构成的,它们是正好相对的;它是面对面的延展体的集合。每个性别团体都有单独的位置,以进行自己的工作,它们必须相隔着明显的距离。男人在田间太阳下从事工作,女人则在园子的树阴下或在屋顶下工作。尤其当他们置身节庆的场合时,每个团体为了避免全面的接触,都必定拥有一个单独的确定地方。在山谷中,在圣地的斜坡上,男子站在太阳地里,而女子站在阴影下^①。男性的位置是 adret,属阳;女性的位置是 hubac,属阴^②。这两个词的原意是“朝向太阳的一面”和“背向太阳的一面”,用来确定地指两个具体范畴,这无疑表明,社会成员和万物被分配成两个集团首先是从其空间方面被感知的。人们是根据演员在节庆中的配置场景来构想它的。因此,空间范畴是依据阴阳这两个基本范畴来确定的。人们公认,存在着两类延展体,但这并不是全部。中国人的空间观念来自竞赛圣地的外观,或者说,来自两个对立的男女集团形成的芭蕾形象的外观。两组对立的合唱在进行过程中勾勒出一个形象,这个形象中所有彼此对应的要素的目的都在于赋予整体以一种含义,因此,空间被认为是一个确定的整体,它是由各种相反的、对立的种类的外观构成的^③。最后,

① 我必须承认,没有什么资料出于明确的原因像我认为的那样公开断言男女两性的位置是正好相对的。但是,请诸君参见附录三,本书第 231 页和 237 页,在那里,勒让得(Legendre)和柯乐洪(Colquhoun)都给出了非常有价值的材料。

② 为了准确地传达阴、阳这两个词的原义,我从阿尔卑斯方言中借用了两个词 adret 和 hubac。阴 = hubac = adopacum = 向阴坡,山之北,河之南。阳 = adret = ad rectum = 向阳坡,山之南,河之北。这就是阴、阳的原初意义,因此(只要我们承认“阴”是女性的,而“阳”是男性的),女性的位置就是在 hubac 一边,而男性的位置则在 adret 一边。

③ 由此产生了一种非常特殊的“中心”观念,它被想像为一个能够将各种对立力量聚合起来的点,对立的力量在一个辐射点上集合起来。在中心的观念和圣地即祖先中心的观念间存在着密切的联系。在汉语中,中心的观念令人想起一致与和谐的观念。

运动的许多韵律感觉和视觉印象与这种空间的表现仍然是融为一体的,因为运动还没有与时间的表现联系在一起。

3.对中国人来说,时间并不是一个均质的延续体,由一连串处在同一运动中的同质的时刻组成。相反,在他们看来,时间是由两类对立(阴或阳,男性或女性)的时期的重复轮替构成的,这些时期在时限上是等长的。两性团体为了保持自己的独立性而在他们中间划分一年的工作。一个季节由于男人要在田间耕作而属于男性,另一个季节由于女性要在室内工作而属于女性,两性相互交替。在节庆中,为了避免两性活动陷入混乱,就更有必要组织这种两性活动的交互轮替。在竞赛中,男性合唱和女性合唱轮流应答。节庆的时间是由对称的等长的音乐时段的重复交替组成的。这一系列的时段是由男女对唱确定的,时段的观念深深地扎根于中国人的时间概念之中,时间被认为不过是同时进行的阴阳活动的交替节律^①。

4.既然时间和空间都遵从阴阳范畴,它们也就形成了一个同质的整体。存在着两类延展体和延续体。相反种类的延续体和延展体处于对立的关系中,而延续体又与同属一类的延展体关联在一起。如果我们明白,这两个概念都是根据哑剧场景呈现到脑中的观念而成形的,而在此场景中,两种相反类型的对立合唱中的声音和姿态都表达了同一种节律,表达了对应于每个音乐时段的活动形象,也就不难理解这种时间观念和空间观念的成对关系^②了。由此,交替对应的原则和位置对称的原则必定是密切联系在一起的,它们构成了时间和空间的基础。这些原则的产生,只不过是出于在节庆当中,不同类别的行动者集团都必然要被赋予一个确定的、适当的角色。但竞赛只是古老的社会结构的一个戏剧性表象,两性劳动分工是社会结构中的原初事实。社会分成两个性别集团。万物分属阴、阳两个集团。男女两性的合作与结合保障了社会生产和集团的增殖:阴阳以两性方式结合在一起,它们是最初的造物主。男性在太阳下从事

① 节律进行交替的关键点,两种生活的转换时刻——节庆的时间,被想像为一种再结合,性的结合,阴与阳的和合。见本书第117页及注释。

② 冬、夜、北、夏、昼、南,等等之类。



田间工作,女性则在室内。阳是阳坡、南方和光明的原则,而阴则是背坡、北方和黑暗的原则。男性工作是主要工作,在晴朗的季节中达到顶点,在此期间,农夫们散布在整个田野间:阳是夏天的原则,工作的原则。它是一个扩展的原则^①。而当人类活动处于最弱、每个人都在居室里过着孤立生活的时候,女性则开始她们的工作:阴是无生命季节即冬季的原则;它是退隐、惰性、内向活动和潜伏的原则。因此我们看到,古代的劳动分工规则(它们规定着社会的活动)给中国人的思维提供了秩序原则。这些原则都是具体的原则,现行的原则,它们主导着人们的世界观念,并在现实的习俗中主宰着自然的演化过程^②。

中国文明史上的一个重要时期,就是诸侯都邑建立的时期。当人口密度不断增加,足以使永久聚居地的存在成为可能时,社会的结构也随之

① 见《书经》和《史记》中保存的古历。参见本书第151页及注释,附录二。

② 在这里,我简明地提出本项研究所作的假设。如果经过进一步的研究,我们就不难发现,阴阳是一对集团力量,充满了性的意味,它们彼此处于非常密切的关系中。竞赛组织足以说明这些复杂观念中的所有构成要素。这证实了一个假设,这些基本观念都起源于中国的原始节庆,这是一个合乎逻辑的证据,而且在我看来,也是最基本的。当然,因文献所限,我们不能提出具有同样价值的历史秩序的证据;也没有资料明确地说,当男女间进行轮唱时,他们的位置是在神圣的山谷间彼此面对的,女子站在阴面,男子站在阳面。但是,如果不是这样的话,原义为“adret(向阳面)”和“hubac(向阴面)”的中国词语就绝不可能拥有它们现在的含义。而如果我们接受了与此相反的看法后,这是非常容易理解的。

此外,对为什么我们承认两性在这些竞赛中的位置正是我们的假设所需要的,有一个决定性的理由。我们清楚地看到为什么这种布局会被采纳。劳动分工是在男女两性间分配的,因而,如果在表象上没有一方面将女性与她们工作的阴沉季节和阴暗地方联系起来,另一方面又将男性与其工作的炎热季节和明亮日子联系起来,这是无法想像的。作为劳动的基本分工的直接后果,就是预先将女性合唱组的位置安排在阴面,而将男性合唱组的位置安排在阳面。

分类的具体原则在最初的时候就是从空间方面来考虑的,但对之具有主导意义的意象范围却是由劳动组织的基本事实决定的,而劳动的组织方式又是在两性团体间交替的节律基础上形成的。阴阳从一开始就是对不同物种进行归类的两个范畴,它们从根本上说是两个有性别区分的集团,其有节律的活动主宰着万物的创造。我们还可以用事实进一步证实我们的假设,它不仅考虑到我们要解释的观念所包含的所有构成要素,也考虑到它们彼此间的关系以及它们拥有的等级。要提高我们的假设的权威性,我们还可以提到比较社会学的研究。涂尔干和莫斯在他们研究原始分类体系的权威著作中指出了中国分类体系与某些原始民族之间的相似性,其文献材料可以让我们假设,其起源与我们的假设中所暗含的起源是极为相似的。见 *Année sociologique*, vol. vi(涂尔干和莫斯,1903,《原始分类》)。

发生了变革。

我们尚未发现有迹象能够表明存在着可以不受领主统治的城邑,封建王朝的开创始终是以城邑的建立为标志的^①。确实,永久聚居地第一次使人们可能在彼此间产生日常关系。当社会活动成为日常生活的特征时,虽然在大的间隔时段内举行的节庆能够更新人们对社会组织的恩泽观念,但它们已经不足以维持社会秩序了。这时,直接的控制就是必要的了:聚居在城邑中的人们需要一个政府。由此,君主统治成为社会秩序的原则,就像节庆从前之为原则一样;他的统制力量被赋予了同样的威严性质,而这曾是古代节庆的主要特征。它被赋予一种调整力量,其行动会延及人类与万物。君主的神圣向周围散射,渗透进与他保持密切接触的臣僚们的力量中,并使他们更好地行使治理职责。以这种方式,由官员组成的贵族阶层就随之形成了。君主的神圣特质延伸到他的居留地。这就成了举行集会、进行各种交换的圣地。君主在那里修建庙宇和集市。因此,人类活动围绕着他来开展,就像人类活动在以前是集中在集会圣地中一样。同样,这种活动也延伸到全年之内,虽然它依然保留着某种定期的本质。在诸侯觐见的宫廷中举行的集会,在集市中进行的交易,以定期举行的方式,给了社会生活一种节律要素,但一般来说,生活现在呈现出一种新的持久性特征,而正是出于这种原因,它全部的制度都被修正了。

两性对立仍然是社会最主要的规则之一,但它采取了新的形式。男性(尤其是那些在近旁服侍君主的男性)的活动并没有失去它的高尚特征。完全相反。不过,当男性经常被召集起来参加王室集会时,女性却基本上被排除在外。她们幽居在闺阁^②之中,经常忙于家务,远离庄严的公共生活。两性对立虽然依旧相当强烈,现在却是由男性和女性的不同

① 请注意,当一个王朝开始认识到它的力量正在衰微,并希望恢复它的天命时,就会建设一个新的帝都来确保它的成功。见《大雅·公刘》。

② 家务事是女人的职责,男人则忙于室外的所有工作。女人局限在闺阁之内,见《礼记·内则》。



价值决定的。两性接触越来越成为一件令人恐惧的行为,这是因为,当男性接近女性时,他的威严特征好像会受到损害似的。随着女性被从公共生活中排除出去,现在她被认为是不洁的,由此也失去了参加公共生活的权利。对她的隔离也越来越严厉,这正是因为她的这种不洁特征才强加到她身上的。与两性结合相伴随的行为被认为需要制定许多措施来加以补救,这是为了抵消女性的致命影响;性爱仪礼也从宗教庆典中销声匿迹了,其形迹只能在那些多少还保留着巫术特征的仪式^①中找到。最后,女性也不再参加公共祭祀,只有在极少情况下还有少数女性参加,例如,充任“上林”祠^②的女巫。她们扮演的另外一个唯一的角色就是在祭祖仪式中,而这是个半私人性质的祭祀活动^③。

在对称的演化过程中,婚姻实际上不再是一桩公共事务。从其所有的意图的目的来说,古老的共同体只有家庭政策,这也是不可改变的,君主则出于多种目的而发展出一整套外交策略。他们以婚姻联盟为手段建立外交关系,以此来增强斗争的实力。因此,至少在贵族阶层中,婚姻的结合不再是传统规则强加的,而是依赖于家族首领的临时策略。婚姻不再在庄严的仪式中和整个共同体的控制下缔结,而是完全服从于政治的权谋,每次都是出于外交策略的要求,并且只有当必须采取防范行动的措施时才会缔结。

那些在传统联盟范围之外缔结的婚姻结合,尤其是那些并不遵从外婚规则的结合,仍然被认为是有害的。我们可以从中辨识出一些导致君主覆亡的深层原因。但君主的婚姻与其疆域内的所有婚姻相比起来要具有更大的重要性。正如原来在节庆中释放的神圣力量现在集中到君主的德行中一样,领袖的婚姻现在所拥有的力量与全面的婚姻仪式一样大,对

① 例如,乞雨的巫术仪式,参见《礼记·檀弓》。

② 参见《史记·封禅书》。

③ 在这种祭祀中,主妇扮演着主要角色。我们仍然要注意,对避免与她接触的警告。参见《礼记·祭统》。

国家生活的影响力也一样大^①。在君主的宫闱中,因个人好恶和忌妒导致的纷争是竞争影响力(这是封建外交策略的特征)的主要形式,这种斗争会产生反作用。由此,宫闱成为无序的中心,混乱状态和社会的不稳定状态就是由此蔓延开来的。正如女性的本质从根本上被认为是有害的,后妃会毁灭整个国家,除非君主的力量足够强大,通过施行他那至高无上的感化力,能够确保她改变自己的本质,并足以胜任调整国家习俗的角色。只有当贵族阶层开始形成,并且贵族习俗也随之形成时,那种将女性保持在隔离状态并使她们远离任何一种形式的公共生活的蔑视情感,才会成为强大的动机,有意识地将年轻人的节庆降低到民间风俗的层次上^②。除此之外,这些节庆从前担负的职能现在也被归到君主身上。在最初的时候,节庆所有的多重赐福力量是与它们传统上举行的地方融为一体的。人民、婚姻的幸福与多产、每年的繁荣之间的和谐状态,都是从这些地方中产生的。它们主宰着人类与自然的生活,将婴儿赐予家庭,将雨露和光辉布给禾稼。万物似乎都来自它们的守护力量:人们虔诚地相信,他们自己也是从这些祖先中心降生的。最直接的后裔,其神圣谱系使他们拥有伟大祖先的声誉,他们形成了强大的部族,其首领与圣地共同分享权力,共同分享赐予人类与万物以秩序的德行。他们通过向圣地的崇拜来保持这种德行,向圣地表示尊崇之意。当他们成为永久性政府的首领时,为了复兴他们的控制力量,他们需要一种更直接的崇拜,一种与定期的山川节庆相比更切近日常生活的崇拜。在他们的周围,有一批专家专门负责宗教事务,由此,他们最终在早期时代的综合活动中明确地作出了区分。以这种方式,他们扫清了终结原始崇拜的道路,找到了在城邑中建立不同庙宇的方法,他们在这些庙宇中能够经常地更新自己的权威。圣地仍然是他们的权力的外部灵魂,他们依然与圣地共命运。随着诸侯部族的衰落,有些圣地变成了只供民间朝圣的地方;而随着王朝的崛起,

① 见关于《礼记》中“大昏”(王侯的婚礼)的注释,以及《关雎》的注释。

② 这是《周礼》和郑康成的说法。见本书第117页。



另外一些圣地则变成了国家祭祀的对象^①。因宗教思想也会在山岳或河川间作出区分,所以国家祭祀的对象有时是山岳有时是河川^②。

没有哪个君主没有城邑,也没有哪个诸侯没有自己的集市、自己的宗庙和自己的土地神坛(“社稷”)^③。这都是乡村圣地在城市中的延续。在集市中,人们进行交换,这使得年轻人的节庆具有了一种交易的意味。值得注意的是,集市仍然是约会的场合^④,虽然如果人们之间没有交易,也就没有物品的交换。宗庙祭祀表明了人类社会成员间的关系。祖先是社会秩序的守护神:子孙们向他们祈求训喻,以此获得作出最重要的生活决策的权威;婚姻和联盟在他们的控制下进行缔结;生儿育女也要经过他们的干预作用^⑤。虽然土地神^⑥已经有所削弱并脱离了原来的环境,但它仍然直接继承了圣地的神圣力量。它的神圣力量显示在植物的繁盛状态之中;它似乎先是栖居在神木中,再是圣木中,最后才栖居在一块用有神圣性质的材料雕成的木碑中^⑦。这种木碑可以移动,君主也可将之放在自己的居室附近。人们向社稷献祭祈祷,以保障季节正常交替,因为唯其如此社会才能存在。某些诉讼案件,尤其是涉及到两性问题的诉讼^⑧,要在它的面前进行辩论(这是古代竞赛的遗留),然后作出裁决。例如,召伯就曾在一棵树下,在助手的协助下,听取了一桩婚姻诉讼,诉讼的两造轮流陈述。

因此,宗教类的综合活动在以前是与一年中的特定时期和疆域中的

① 见《史记·封禅书》所载秦国国君将他们与一些圣地联系在一起,并用国家祭祀来崇拜它们的尝试。

② 例如,泰山的崇拜。参见沙畹,《泰山志》。《鲁颂·閟宫》。

③ 见《诗经》中纪念创建都邑的诗篇(《韩奕》和《公刘》)。

④ 参见《东门之枌》和《野有死麇》。请注意,高禘的节庆是在城邑的南郊举行的,这也是通常进行交换的地方。

⑤ 见孔子诞生的故事。这个故事表明了从旧习俗向新习俗的转变过程。参见《史记·孔子世家》。

⑥ 土地神即“社”。——译者注

⑦ 参见《周礼·地官》和《论语·八佾》:“夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗。”

⑧ 参见《行露》及《召南·甘棠》。参见附录一。

特定场所相适应的,但在经过漫长的时期之后,则变得与时间要素和空间要素完全无关了。它脱离了集体的领域,归专家团体掌管。一旦失去了它的综合性,经济事务和政治事务也就部分地世俗化了,虽然它们仍然可以说是宗教活动,但如今却越来越不依赖于社会事实的机体,而听任注释家们进行分析,从而逐渐在特殊目的的要求下被加以改造,这样一来,仪式技术(une technique rituelle)就形成了。古代的行为因其本质各不相同,也具有不确定的效验。由于学者们有系统的分类工作,这些行为的每一种都被赋予了特殊的目的;古代节庆由此被简化成了仪礼,不同系统的宗教思想将它们分配到历法之中^①。

那些在宫廷中守护着宗教传统的人,他们的行动在信仰中也是如同在实践中那样被知觉的。由于宗教解释学派的推测,对原始阴阳观念的分析提供了在确立仪式技术时作为主宰原则的智识原理。在另一个方向上,古代信仰直接受到新的社会秩序的影响。人格是封建组织的基础,如今得到了极大的张扬,并经历着与祖先祭祀同步的发展过程,这在信仰领域中是作为个人化宗教力量的观念出现的。因而,山川是以公、侯^②等英雄面目出现在人们的头脑中的。谱系学作为封建政谋的一个基本要素,出于外交的目的并以英雄传说的形式,被用来营造地方崇拜的历史。例如,我们已经看到,传说是如何被按照神异诞生的主题加以编排的。在这里,事实总是成对的,而它们在解释方面更具有主导性的意义,因为它们表明了将王族与英雄起源关联起来这一点有多么重要,并且为系谱学

^① 我们发现,原始的仪式是逐渐崩坏的。不同的行为让位于那些与各种原则相适应的各自独立的仪礼。有时候,它们与太阳日期有关联,有时候与周期的日子相关,有时候又与一种便于记忆的日子相关(如3月3日,参见《荆楚岁时记》)。当节庆解体之后,其仪式分散到各个月份,成为节日。随着节庆时间的缩短,节庆的数量却增加了。仪礼的合理分配是与它们作为一个确定的整体而解体的过程相一致的。例如,9月9日成为登山的日子(参见德格鲁特,《厦门的节庆》,第530页),5月5日是在水上举行仪式的日子(同上,第346页)。但登山仪式并不一定要在秋天举行,在春天也可以举行(7月7日和14日,参见《荆楚岁时记》)。我想举出这些简单的注释已经够了。对那些想根据仪式的日期或其中最主要的仪礼来追溯节庆的起源或意义的人来说,这都是一些慎重的忠告。

^② 见本书第163页。



家设想的图式提供了一些证据。以下实际上是神异观念的最佳例证^①：妊娠是由女主角目睹的流星，她踏过的巨人迹，或她吞下的卵、一朵花、一粒种子或在梦中与祖先的沟通而导致的。在这些类型的传说中，所有的传说，或至少有两个传说，是与山川节庆有着直接关联的。我们可以肯定，简狄妊娠或兰伯的系谱传说中的每个细节都可以在古代节庆的行为和与祖先中心有关的古代信仰中一一找到^②。

将神圣力量人格化的需要甚至在封建宗教的框架外都能感觉到，这种需要从古代的民族风俗中产生了一定数量的民间神话，这些神话拥有足够的活力，即使没有官方崇拜的帮助也能继续存在下去。在古老的节庆中要举行男女两性的对唱，在雨季或水中举行，这种彬彬有礼的竞赛以男女两性的结合宣告结束，由此，从这些节庆中，产生了那些主宰雨水的龙相互争斗并最终结合的神话^③。而年轻人节庆的基本仪礼在今天我们这个时代仍然以星辰神话即织女故事^④的形式流行于远东地区。在中国^⑤和日本^⑥，女性要向织女星乞巧、求子。在一年当中，织女都生活在银河对岸，过着孤独的劳动生活，而到了7月7日这天，这个天上的少妇，就像一个农妇终于熬够了日子一样，要渡过天河^⑦，去与牵牛(牛郎)相会。

① 见本书第167页以下。这是最具原初意义的传说，将自己的脚放进足迹中的观念，似乎与圣地(圣石)有着某种关系。

② 参见本书第144页和167页以下。

③ 参见本书139页以下。鲁国的仪礼和郑国的信仰明白地表明了这个神话与古代节庆的关系。

④ 对于这个故事，在我看来，有一种最危险的诠释，见德格鲁特对这个神话的解释(《厦门的节庆》，第436—444页)

⑤ 在中国(见《西京杂记》和《荆楚岁时记》)，有将小儿像放在水上漂走的习俗(参见郑国的礼仪，本书第137页)。参见德格鲁特，《厦门的节庆》，第443页。《西京杂记》提到了在百子池畔举行的仪式。这都是祛除仪式。

⑥ 在日本，在举行盂兰盆会这天，夫妇要在草间唱歌(参见附录三，本书第227页)。也就是说，在7月中旬。祭祀织女的日子在几天前举行。在中国，佛教盂兰盆会仍然是在这一天举行的。还应提到的是，7月的第14天(两个7天)是古代举行秋楔献祭的日子，它与春楔(三月三日)是相对的。

⑦ 她随喜鹊渡过天河。喜鹊是婚姻的象征(参见《鹊巢》)；德格鲁特，《厦门的节庆》，第440页；《风俗记》“女织七夕当渡河使鹊为桥”。

附录一 关于《行露》一诗的注释

(十一)行露

1. (男) 厌浥行露， 路上覆满了露水。
2. 岂不夙夜？ 为什么不是早晨也不是夜晚？
3. (女) 谓行多露。 道路在露水下有多么潮湿。

4. (男) 谁谓雀无角？ 谁说麻雀没有嘴？
5. 何以穿我屋？ 要不怎会穿到我的屋顶上？
6. 谁谓女无家？ 谁说你没有家？
7. 何以速我狱？ 你怎么能归咎于我？
8. (女) 虽速我狱， 虽然你可以归咎于我，
9. 室家不足。 我们还是不能完婚。

10. (男) 谁谓鼠无牙？ 谁说老鼠没有牙齿？
11. 何以穿我墉？ 要不怎会挖穿我的屋墙？
12. 谁谓女无家？ 谁说你没有家？
13. 何以速我讼？ 你怎么能归咎于我？
14. (女) 虽速我讼， 虽然你可以归咎于我，
15. 亦不女从。 我也不会跟随你！



《序》：“《行露》，召伯听讼也，衰乱之俗微，贞信之教兴，强暴之男不能侵陵贞女也。”

召伯是与周文王、殷纣王同代的有德之士。殷纣王是无法无天和道德败坏的罪魁祸首，诗中的男子就是一例。文王却能以其美德重建道德，他的德化可以从歌谣中女子的贞信行为中得到证明（参见《郑笺》）。

1. 和 2. 以及 3. 厌浥，湿；行，道（《毛传》）。夙，早（《郑笺》）。

婚姻的前五道仪式在黎明举行，后六道仪式则在黄昏举行（《仪礼·士昏礼》）。

露表明日期是在仲春之月（《郑笺》）（参见《野有蔓草》第 2 句；《蒹葭》第 2 句）。季秋之月（植物生长周期的结束），露变为霜，因此，秋露属仲秋之月（秋天的第二个月）。因此，春露标志着 2 月（春天的相应月份），霜变为露（植物生长周期的开始）。

《郑笺》：“二月中，嫁取时也。”

《毛传》对这三句作如下解释：旅人怕（在露水中走路）湿，所以都不在早晨、晚上走路。同样，由于礼仪不能履行，女子也不能成为强横男子之妻。怕在露水中行路，象征着害怕缺少礼仪（参见孔颖达疏^①）。

《郑笺》（认为 2 月为嫁娶之时）解释道：年轻人的出现已经是露水很多的时候（3 月或 4 月），但是，没有备全婚姻礼仪而触犯了女子^②。

7. 速，召。狱，埶（《毛传》）。

9. 《毛传》：结婚仪礼不足。币不备。《郑笺》：“室家不足，谓媒妁之言不和，六礼之来强委之。”

该诗的难点在于第 4—7 句和第 10—13 句，其间的类比不明确。

① 孔颖达疏：“毛以为厌浥然而湿，道中有露之时，行人岂不欲早夜而行也。有是可以早夜而行之道，所以不行者，以为道中之露多，惧早夜之濡己，故不行耳。以兴强暴之男，今来求己。我岂不欲与汝为室家乎？有是欲与汝为室家之道，所以不为者，室家之礼不足，惧违礼之汗身，故不为耳。”——译者注

② “二月中，嫁娶时也。言我岂不知当早夜成昏礼与？谓道中之露大多，故不行耳。今强暴之男，以此多露之时，礼不足而强来，不度时之可否，故云。”——译者注

注释家们认为,该诗作者是一位女子,是在表示拒绝男子的理由。因此,诗中的推论应作如下理解,女子说:“你来召唤我去接受裁判。人们都认为你和我有婚约(‘似有室家道于我’),但这样说是不对的。人们的看法就像看到屋顶上有洞,因此认为从洞中穿过的鸟有角。同样,你来召我诉讼,也犹如男子与约婚的对象诉讼。但是,‘有似而不同’。事实上,我们之间没有婚约。”

但这样的解释在两点上是说不通的:(1)诗中的推论使用了表示“夫”之意的“家”这个词。因此,该诗只能是男子的叙述;(2)不能说明第二个类比,如果老鼠从壁孔中穿过,那是因为老鼠确实有牙齿。

只有理解为男子的叙述,这个类推才能成立。因此,我把“角”解作“嘴”,而不是“角”。当然,这是一个假设。但将“角”解释为“牙”是合理的。我根据“家”一词将第4—7句和第10—13句解作男子之歌,又根据“从”一词(“从”只能为女性使用,是女性必须服从的命运)将第14—15句以及与之相对偶的第8—9句解作女子之歌。因为露是春季的表征,所以,最初的两句是男子的邀请,而第3句则是女子的遁词。

在我看来,该诗是一场对话。

考异:浥,挹;穿,穿;女,尔。参见《皇清经解续编》,卷1171,第15页。

主题:春天的约会,气象。

注意:“颂”(参见《诗经》第四部分)、“诵”(参见《大雅》中的《崧高》和《烝民》),然而,又被解为一般的刺诗。参见《左传·襄公四年》和《大雅·桑柔》第4章)和“讼”同音。

据《周礼·地官·媒氏》载:“凡男女之阴讼,(媒氏)听之于胜国之社。”(参见《大车·序》)社稷与这些神圣树木间的关系是得到公认的。召伯是我们现在考察的这桩诉讼的仲裁者,他被认为是在一棵得到众人尊崇的树下对双方关于道德的争论进行裁决(参见《召南·甘棠》)。如果我们能够回想起媒氏是主持春季节庆之官(《周礼》,同上),并且所有这些都是在神树下进行的,那么我们就不能不承认,道德诉讼中运用的司法程式和竞



赛中即兴创作的歌谣之间是有密切关系的。

《荆楚岁时记》记载了登高的仪礼(1月7日)。人们登山诵诗,即“登高赋”,在中国人的观念中,这种习俗仍然与巫术咒语有关联。

最后,在我看来,第7—8句的意思是:用诗歌比赛向我挑战;第13—14句的意思是:用巫术咒语召唤我。这种交互的咒语构成了一场诗歌竞赛。

我们可以将本诗与《小雅·无羊》比较。参见《鄘风·相鼠》。

这首诗殊为难解。只有在有所保留的情况下,我才进行了以上的翻译并试图作出解释。注释家正确地承认,这是发生在一男一女间关于一桩已经约定的婚姻的争论,男子想完婚,而女子婉拒。但他们都相信这场争论是一桩真实的诉讼,诗歌的前两章虽然表达了男子的想法,不过整首诗却是女子之语。但我坚持认为,这场争论纯粹是形式上的,诗歌简洁地表现了以歌谣方式进行的竞赛,在全篇十五句诗中贯穿的对话表明男女青年是如何在春季约婚中相互示爱的。

现在说说我的理由。人们承认,“室家”可按第二义解作“成家”和“成婚”(参见《桃夭》第4—8句)。在我看来,“家”(第6—12句)也可按第二义来理解。但如果“家”意味着“夫”的话,那么含有“家”的诗句以及这些诗句所插入的那些部分,就必定是男子之语(第4—7句)(第10—13句)。另一方面,“从”以及它前面的第14句,只能是女子之辞,因此第15句和前面的第14句一定是女子之语。我也认为,出于对称的考虑,第8—9句也必定是女子之语。这就是全诗的分配情况。

至于全诗的思想主线,则是这样的:(1—2句)男子邀请女子一同参加春季节庆;这是举行节庆的季节(1句,“露”,参见《野有蔓草》):为什么她不肯与他在适当的时间里一起去那里呢(2句,“夙夜”,参见《东门之杨》、《东方之日》及《仪礼·士昏礼》)?女子则予以拒绝:太晚了,时间已经过去了(3句,“露水太多了”[行多露],参见《野有蔓草》第1、2句);(4—7句)男子想说服她,(8—9句)女子再次拒绝,(10—13句)围绕一个新主题再次进行争论,(14—15句)再次拒绝。

诗歌的这种排列表明,这两个年轻人都认为是对方的过错(男子:第7、13句;女子:第8、14句)。如果这真是发生在原告和被告间的一场真实诉讼的话,那么上述情况就是不可能的。而如果事情本来就是一种爱情争论的话,那么解释起来就很容易了。

争论的主题是什么?男子满足于重申这样的话:“你拒绝了,但你拒绝我的请求这本身就证明我们还是有商量余地的。”这种推理模式和我们的谚语是非常相似的:“无火不起烟。”这个论点是非常有力的,因此女子只能简单地宣称她的决心。对这样一种辩论,只可能有一种合理的解释:这两个年轻人实际上已经约定了婚姻,谁也没有动摇结婚的决心。注释家们也没有怀疑:正像他们说的那样,女子之所以拒绝,只是因为仪式不是在适当的时间举行的。一下子就到了最后的结婚阶段会有损于她的声誉(参见《野有死麕》第9—11句):她的拒绝表明了她的价值,因为,虽然最终的结果是毫无疑问的,但将争论的时间尽量延长,这对双方的自尊都是非常重要的。对女子来说,是要尽量延缓她的允诺,而对男子来说,则要尽快地得到对方的允诺,这就是双方争论的唯一目的:其利害不在于争论的结果,而在于争论的过程本身。

因此,从根本上说,恋人间的争论并不是一场诉讼。结果是早已定好的,争论者只是为了荣誉才争辩,而争辩过程又是彬彬有礼的:他们的冲突只是形式上的;这是一场游戏,一场竞赛。正像苗族青年男女在约婚前要花一些时间来玩抛球游戏一样,本诗中的女子当然并不是真的不想在露水中行走,对于男子的诗句,她要以拒绝的诗句来应答(参看一个与此相反的例子,《溱洧》第5—7句)。而如果诗歌仍然以拒绝为结尾,那么这就意味着就像在越南土人中间那样,求爱需要很长的时间,男子们要做出几次尝试才能赢得女子的允诺。

既然诉讼的问题已经没有疑问,而青年男女也一定能够达到已经指定的目的,争论也就没有必要变换。只须稍微修改一下,不断地重复就够了,就像彩球在两队之间被来来回回抛够必需的次数一样。这就是为什么年轻人只须重复他的观点,而他的技巧只是用来以新的形式重申他的



观点。如果我的分析是正确的,那么我们研究的这首诗就正好证明了那些产生爱情的诗歌竞赛。它向我们表明了求爱的本质,对个人来说,求爱是一项义务,这种情感就是从个人的头脑中被唤起的。

恋人的争论是以年轻人间的一般声明开始的。我们正在约婚的春季节庆当中:这不是我们成婚的时间吗?对此,女子则只以一个简单的借口来回答:时间太晚了(试与《氓》第7—10句中这种非常类似的竞赛的开头相比较一下)。歌谣竞赛就从这第一轮挑战开始了,它接下来就进入一系列非常相似的应答(这首歌谣展现出两组几乎完全一样的应答)。男子引用一条俚谚,接下来就确立他的公理和论题间的平行关系,并讽刺性地请女子拒绝他的双重命题。女子却什么也不反驳,只是表明自己决不服输的意图。

第一个论点的强大力量来自这一事实,即它是一条时历谚语:作为从季节仪式中借来的一个象征程式,它被赋予了强制性的力量;无论谁引用这种谚语,都会难住对手,保证自己赢得胜利,但也绝不会很快地取胜。时历谚语无法用于个人,并不会直接影响到具体的个人,为了击败对手,就需要某些起连接作用的环节,比方说次级的论点。这些论点能够在他主张的论题和一个谚语公理间确立平行的关系。由于这些平行的关系,他的结论也就分享了谚语的权威。谚语所指的自然现象具有必然性的特征,毫无疑问地证明了与之相关的那些结论。男子在使女子无法否认雀有嘴或鼠有牙的同时,也就是不许女子否认她有一个已经许婚的丈夫(他本人),这正如当她指出路上多露(春季节庆的象征)而坚持说他们的结合尚未到期时他已经全盘否认了一样。但虽然时历谚语是一定的社会规则的象征程式并带有一种不可变更的意义,谚语也只是一种传统的俚谚,而与俚谚所指的自然现象相关的道德含义既不是明确的,也不是始终不变的。俗谚并不包含固定的、庄严地确立起来的循环(recurrence),因对它的运用也是平常的不确定的,可用于不同的结论:与时历俗语相比起来,它具有更大的适应性和可操纵性,更容易适用于具体的例子和个人的目的。这就是它的用处。谚语是从象征程式中包含的前提推出所需结论的手

段。通过赋予结论以一种受人尊崇的自然对应性,它巩固了结论的可信度。历法的象征程式是实际的戒律,它们是不充分的,因为一个法定的习语不能用于言说。一个因个人观察而浮现在脑海中的意象,一个由个人才智想像出来的譬喻,对观念来说都是无所助益的,因为它们个人独创的,没有什么分量可言。另一方面,俗谚则提供了一些受人尊敬的意象,从而确保赢得诗歌竞赛的胜利。它们必然是令人崇信的,因为它们与象征程式有密切的关联,而且因它们可被用于多种目的,所以它们可以充当象征,支持人们想要证明的具体命题。谁用谚语说话,谁就是这场恋爱争论的胜利者。

以举出令人尊崇的比喻这样方式将个人的命题与不可辩驳的真理联系起来,并不是没有技巧的:技巧是架通法则与其运用的桥梁,而质问的形式则是割断桥梁和掩饰技巧的手段。他在一个问题中同时提出自己的论旨和一种自然对应,从而开始了向对方的进攻。这样一来,他就迫使对手去捍卫最薄弱的环节并作出回答,由此,除了他想要的那个答案,每个回答都是荒谬的。而且,因对手无法逃避谚语类比的强制性力量,讽刺的强制力量也就增强了。这是怎么回事呢?这并不是由于使用语言技巧而造成的结果。如果讽刺性质问能够在薄弱环节上击败对手,如果他不能自由地回答,那是因为他并没有被真正地提出问题,实际上,问题超出了个人的能力而指向了一般意识。他之所以召唤这种意识,是为了支持论点的合法性,因而任何与之相反的命题听起来也具有了荒谬、矛盾或歪理的意味。正如为了说服对方而不会动用缺乏权威性的个人论点,却从具有公认权威性的公共知识库中借用主题一样,要想得到对方的允诺,也不需要对方自愿地声明,而是通过公共意见的压力。就像谚语一样,讽刺所拥有的强制力,这种使讽刺被当作一种补充武器的力量,来自于这一事实,即以质问方式体现在形式和内容中的程式能够唤起人们共同认可的尊崇之感。

正是通过不断地质问,通过大量运用谚语,通过运用讽刺性类比,对方才不得不作出允诺。值得注意的是,在我们研究的这个例子中,对挑战者并没有作出回应。其中一个对手仍然是被动的,只有另一方在运用谚



语和讽刺的武器。因而,竞争只呈现了一方的言辞,不时被抵抗方仍在坚持的简单声明所打断。这难道不正是因为,根据竞赛的规则,只有一方有权使用讽刺和谚语吗?既然婚姻是早已定好的,那就只剩下一件事,即如何说服对方尽快完成这桩婚事。因此,在诗歌竞赛中最根本的事情就是尽可能快地击败对方的抵抗,迫使对方作出允诺的声明。他通过运用古典说服诗句的技巧,男子迫使女子不能过度延长拒绝的时间,而女子则根据害羞和爱情的传统游戏规则尽可能地拒绝。他由此确立了他的优胜地位,并最终促使她作出允诺。最娴熟地运用讽刺与谚语的强制力量的恋人,将最快地达到他的目的:也就是说,最熟知公共智慧的人,才是最值得爱慕的。迫使对方作出爱情允诺的力量也是非个人性的。如果求爱是在以讽喻形式演唱一系列谚语式类比的过程中完成的,那是因为,爱情并不是因为突然对个人的良好品行产生敬慕感而引起的,而是因为义务的情感压倒了私人的感情而产生的。因其诉求于公共智慧,咒语成功地压制了团体精神(*esprit de corps*)(家庭和性别团体)的情感、谦逊和荣耀的情感,并由此导致了爱情的觉醒:这是一种与所有本位主义正好相对的情感,是结合与和约的源泉,是公共秩序的支柱。

如果我们把歌谣《行露》与 M. Paulhan 集子(*Les Hain-teny Mérimas*)中第 39、115(尤其是 123)、183 页处的马达加斯加诗歌比较一番,那就更加有用了;参见 M. Paulhan 同书的《序言》,特别是第 52 页以下和 58 页以下。下面就是一个例子(参见第 39 页):

(男子唱)

也许你认为自己是块巨石,
还没有凿子开凿呢?
也许你认为自己是块巨石,
还没有水流侵蚀呢?
或者你认为自己是干燥的灌木,
还没有烈火焚烧呢?

或者你认为自己是只多彩的公鸡，
连铁也不害怕呢？
或者你认为自己是只土牛，
没有人来摘你的角呢？
哪里的铁匠
不被火烧伤呢？
哪里的背水人
不被水浸湿呢？
哪里的取火人
不被汗水湿透呢？
哪里的走路人
不曾感到劳累呢？

过了一会儿，女子回答道：

啊！我实在是不能拒绝了，
就答应了你吧。

于是，他们手拉着手，就像一只没人划桨的独木舟那样，一起走到什么地方去了。

试比较同样表现出诉讼争论特征的欧洲歌谣，和（比如说）马加利的冗长祷文。

按：当我写这部著作的时候，我对中国类型的马加利主题一无所知。到1919年3月我在北京的时候，好运突然降临到我头上，我居然遇到了一种非常奇妙的中国戏剧，这是 M. d' Hormon 先生使我注意到的。这是



一幕很少在舞台上演出的戏剧,但录在《戏考》中:它的名字叫作《小放牛》^①。它曾被译成法语,虽然译文不甚精确,但却非常聪明(译者为一位无名氏,译后发表在《北京杂志》(*Journal de Pékin*)1918年2月8日,标题是“*Une Soirée au Théâtre Chinois*”)。这是一幕田园芭蕾舞式的戏剧,有简单的长笛伴奏。中国人认为它是纯粹想像的作品,但实际上它是对情歌竞赛非常贴切的模仿。

主角是一位牧童和他在野外放牛时遇到的一位姑娘。牧童借口向她索酬^②,让姑娘唱小曲儿给他听,她答应了,但条件是他也要对歌(“帮腔”)才行。于是求爱过程就开始了。这幕戏剧总共分成三个部分:

(1)姑娘唱了一首小曲儿,歌词内容不过是应付音乐伴奏。“二郎爷爷黄。”牧童却在音乐的掩护下,突然向她表白爱情:“爱你的小脚脚。”姑娘让他娶自己:他说要告诉妈妈。姑娘催他马上做决定,但要让他先打锣。牧童先是婉言拒绝,然后又同意了^③。这幕场景要重复两次。

① 《小放牛》在华北各地流传很广,内容大同小异,实际上葛兰言所用的译文只是该剧的一部分。译者在翻译时参考了河北梆子《小放牛》,见张紫晨编,《中国民间小戏选》,第706—716页,上海文艺出版社1982年版;同时也参考了张铭远先生的译文,谨此一并致谢。——译者注

② 因女子向牧童问路。——译者注

③ 关于该部分内容,我们可以参考河北梆子《小放牛》,以对之有所了解(张紫晨编,1982:710—711):

王小:(唱)爱你嘴难说。

江氏:(唱)哥哥既爱我,就该娶下我。

王小:(唱)手中无有钱,看看没奈何。

江氏:(唱)手中无有钱哪,对你妈妈说。

王小:(唱)对我妈妈说呀,将你许配我。

江氏:(唱)许你便许你,与我打个锣。

王小:(唱)我便不打锣。

江氏:你要是不打锣,我就回去。

王小:喂!喂!姐儿你回来呀,姐儿你回来。

江氏:(唱)你叫我回来,与我打个锣。

王小:(唱)打锣便打锣。

江氏:(唱)打个什么锣?

王小:(唱)打个太平锣。——译者注

(2)然后,牧童给姑娘出了四组谜语。姑娘都猜出来了。

(3)他们随即结束了这种谈话,开始二重唱,这是中国版本的马加利歌谣。他们达成了默契。

下面就是这首歌谣的译文,是依照我在翻译《诗经》时遵循的原则翻译的,同时也力求符合长笛伴奏的韵律。普罗旺斯民歌以其彬彬有礼的调子和基本的基督教观念而闻名遐迩,而中国歌谣则混合了佛教信仰和朴野风格。“学一个张生戏红娘”这句戏词,指的是一部著名戏曲《西厢记》中的求爱转向。

丑:姐儿门前一座桥,
有事无事走三遭。

旦:休要走来休要跑,
我男儿怀揣着杀人的刀吧咿呀咳,
我男儿怀揣着杀人的刀。

丑:怀揣杀人刀,那个也无妨。
去了头首冒红光,
纵然死在阴曹府,
变一个灵魂儿扑在你身上吧咿呀咳。
变一个灵魂儿扑在你身上。

旦:扑在奴身上,那个也无妨。
我家男儿是个“阴阳”,
三鞭两鞭下了你,
将你抛在大路旁吧咿呀咳,
将你抛在大路旁。



丑：抛在大路旁，那个也无妨。
变一个格针在桑中藏，
但等姐儿来采桑，
桑格针抓破你的衣裳吧咿呀咳，
桑格针抓破你的衣裳。

旦：你破奴衣裳，那个也无妨。
我家男儿是个木匠，
三斧两斧破下了你，
将你抛在了养鱼塘吧咿呀咳，
将你抛在了养鱼塘。

丑：抛在养鱼塘，那个也无妨。
变一个小鲤鱼在水边藏，
但等姐儿来打水，
学一个张生戏红娘吧咿呀咳，
学一个张生戏红娘。

旦：张生戏红娘，那个也无妨。
我家的男儿会撒网，
三网两网打着你，
吃了你的肉喝了你的汤吧咿呀咳。
吃了你的肉喝了你的汤。

丑：吃肉又喝汤，那个也无妨。
变一个鱼刺碗边藏，
但等姐儿来喝汤，
鱼刺扎在你嗓子眼儿上吧咿呀咳，
鱼刺扎在你嗓子眼儿上。

旦：扎在嗓子上，那个也无妨。

我家的男儿他会开药方，
三方两剂打下了你，
将你拉在臭茅房吧咿呀咳，
将你拉在臭茅房。

丑：拉在臭茅房，那个也无妨。

变一个蜜蜂儿茅房里藏，
但等姐儿来小解，
蜜蜂钻在你的底衿上吧咿呀咳，
蜜蜂钻在你的底衿上。

旦：钻在我的底衿上，那个也无妨。

我家的男儿会扎枪，
三枪两枪扎死了你，
管叫你一命见阎王吧咿呀咳，
管叫你一命见阎王。

丑：我命见阎王，那个也无妨。

阎王爷面前诉冤枉，
纵然死在阴曹府，
转一世来也要配成双吧咿呀咳，
转一世来也要配成双。

附录二 关于《蛰蛰》的注释

——对于虹的信仰

对《蛰蛰》一诗的经典解释建立在这一假说上,即虹是对性混乱的天诫(《毛传》,1、2)。这意味着,虹本身就被认为是一种异常现象,是自然的一种失序状态,而就像人们避免正视淫奔之女那样,也无人敢对虹指指点点(《郑笺》,1、2)。

此外,虹还为历法提供了两个主题。其一是在3月,“季春之月……虹始见”(《礼记·月令》)。其二是在冬季的第一个月即10月,“孟冬之月……虹藏不见”(同上)。由此可见,从3月到10月,虹的出现是正常现象,或者,至少在3月和10月是正常的。难道在这个时期内也有性混乱现象的出现吗?是否这些现象在2月之前或10月之后就不会发生了?

虹通常都用两个字来表现,如《蛰蛰》、蛰蛰或虹蜺(见《说文解字》,《皇清经解续编》卷651,下,第11页及卷653,第4页;霓与蜺同音)。学者认为,其中的一个字(如蛰、蛰、虹)体现了彩带中较亮的部分,而另一个字如(蛰、蜺)则体现彩带中较暗的部分。无论彩带是明是暗,都是蒸气或积气,明者为雄,为阳;暗者为雌,为阴:“虹双出,色鲜盛者为雄,雄曰虹;闇者为雌,雌曰蜺。”(《尔雅·释天》疏)因此,虹为天地之阴、阳二气所发。虹也被认为是“阴阳交之气”。还有,虹不会在10月以后出现,从这时起为天地休息之期。地气不升,天气不降;阴阳不相交,彩虹不见(孔颖达疏:“纯阴纯阳,则虹不见。”)。但它在春季重新出现,此时地气上升而天气下降,二气相合(《礼记·月令》)。

阴阳的对立与交合产生季节的轮替。如果虹为阴阳交合所致,那么它又如何成为无序的男女结合的象征呢?中国学者们明确地意识到了这

个困境,让我们来看一看他们是如何处理的。

第一种解释从“虹”与“攻”的相似性开始。“虹”是“纯阳纯阴气”相攻的结果(见《释名》卷1)。我在必要时,可以从相攻的观念引出无序的观念。但仍然存在困难,如果混乱是阴阳过激相交的结果,那么,能否说这是世界秩序中的必然现象?

第二种解释似乎更有道理。并不是每种彩虹都标志着混乱,只有某些彩虹才是混乱的标志。虹一定要根据太阳的升落而出现于东方或西方(朱熹注:“虹随日所映,故朝西而暮东也。”)。在早晨,虹一定要出现在太阳照亮的西方,而在下午则一定要出现在太阳照亮的东方。虹在早晨现于东方(就像本诗中所说的那样)是不吉之兆。此外,我们可以很容易理解为什么虹是淫奔之女的真正象征。程子说:“蝮蛛,阴阳气之交,映日而见,故朝西而暮东。在东者,阴方之气,就交于阳也。阳天倡而阴和,男行女随,乃理之正也。今阴来交阳,人所丑恶,故莫敢指之。女子之奔,犹蝮蛛也。”

因此,有不同的虹。如果虹发自阳和照亮的一边,那它就是正当的:它象征着正当的结合(就像人们可以与可敬之人结交一样),人们可以用手指点它。

这样,《郑笺》和《毛传》的解释似乎是非常合理的,而它导致的物理学问题和形而上问题也似乎迎刃而解了。然而,还存在着唯一的困难:这样建构起来的理论与它要证明的解释的作者绝对是相冲突的。他们确信每种虹都是违禁结合的征兆,是禁令的标志,而他们没有说,连诗歌也没有说,人们不敢指点的“弓”会在早晨现于东方。

出于要合理地解释诗歌注释的需要,人们才求助于物理学和形而上学,这是饶有趣味的;它也使我们怀疑,关于虹的整个理论是否真正与诗歌讲述的故事有关联。

情歌的主题意象是在季节节庆的举行过程中获得的,田园主题是从节庆举行的场景中借来的。节庆在冬季的开始和结束时举行。在冬季和旱季,虹并不会出现。但当冬天过去,男女青年集中在田野中时,他们会



看到挂在天空的彩虹。在他们结合的神圣时刻给他们留下深刻印象的现象,这会成为结合的象征:虹是与两性结合的观念密切联系在一起的。

有规律地循环的节庆,引发了人们对自然秩序的规律性的观念:人们按照人类习俗的模式来想像自然的运行方式。对地方共同体举行的约婚仪式,必须在自然界中寻找一种对应现象:虹恰好满足了这种需要。作为两性结合的象征,它本身就被看作婚姻。但这种婚礼的实质究竟是什么呢?

在寒冷的季节里,人们在封闭的家室中过着隐居的生活。在夏天,他们又散布在田野间,在辛勤的劳作中耗光他们的精力。在他们看来,两个支配着他们生活的要素必定也支配着季节的变换。一个是阳,它是生长、活动和光明的原则——它是夏天的主宰者。另一个是阴,它是静止、黑暗和蛰居的原则——它是冬天的主宰者。这就是中国人最古老的关于万物进程的观念。它们也体现在《书经》保存的神秘的古老历法中(见《史记·五帝本纪》)。它们成为所有人类知识都必须遵从的框架。

两两相对的万物都被归入阴阳两个范畴。冷与热、明与暗、天与地、日与月等,全都源于这两个范畴。而这两个范畴除了可用于对事物进行分类以外,还可以用于对现象的分析和解释。它们是作为宇宙论原则而出现的,世界万物都是根据这两个范畴形成的。在春、秋性爱节庆中由自然主宰的两性结合是阴与阳的结合。由于这些时期调整着它们控制下的季节,因此它们是相互对立的,并在竞赛中面对面地作为两性团体彼此结合,在约婚中统一起来。这种结合也发生在彩虹中。天地因彩虹而交接;也就是说,天发明亮的阳气,而地散阴暗的阴气。这些自然的节庆,这些庄严的婚姻,迫使人们对它们保持崇高的敬意。正如在今天任何人也不敢用手指向东北方这个诸神之国一样,在古代,谁又敢指点彩虹呢?

当贵族习俗的威望已经判定下层民众的古老风俗既粗野又不道德的时候,当周文王、魏文公这样的有德之君开始施行教化的时候,田园约婚是被鄙夷地当作奴隶的风俗来看待的。阴阳的交会关系仍然被继续运用于学术解释,作为天文实体,作为学术思索的工具,它们的抽象结合并没有对人们的贞洁造成影响;此外,更精细的规则(天文学家的计算)支配着

它们的交会。但虹虽然曾经是阴阳交会的表现,这个与民间欢庆紧密相关的现象,如今却与那些欢庆共同背上了恶名。就像田园节庆一样,它们也从神圣变成了丑秽。虹不再是神圣之物,而变成了淫邪之物。当虹所象征的性爱节庆被禁止以后,它也就随之变成了犯禁结合的象征。由此,人们就必须绞尽脑汁去发现阴和阳是如何在其中不正当地媾和的。显然,阴阳交会之所以是不伦的,正是由于某些事件判定它是不伦的,而正是这些事件根据新的法则判定某桩婚媾是非法的。没有什么事情比那些比其丈夫更早采取主动的女子的不贞行为与正当的行为规则相抵触的了。虹就是因为阴主动行事而导致的一种媾和。在一篇经典文献中,虹出现在东方。我们得承认,这是早晨的虹,因此它是从太阳照不到的地平线部分出现的,这证实了以下结论,即虹是由于阴即黑暗原则的淫褻挑衅而产生的,因此它是一种异常的、无耻的虹。最终,从所有围绕原文而精心谋划以证实虹之荒唐的观点中,从所有建立在最薄弱的学术理论之上的推论中,产生了虹在一天的不同时间内露面的(在物理学家看来)精确观察。

说到信仰,如果人们对虹的情感发生了变化,那是因为神圣与不贞的联系,注意到这一点将是饶有趣味的。变化究竟是怎样发生的,这不难解释。虹通常都在雨后出现,它是停雨的标志;毫无疑问,这就是为什么当历法越来越精密后,与虹有关的主题都被放在春秋两季雨期的结束时,即在3月和10月,也就是说大都在春分或秋分之后。现在,在严密的天文学体系中,只有春分和秋分是阴阳交合的实际时刻和正常时刻。同样,当人们确定了举行节庆的日期,并认识到不可能摧毁古老的风俗时,人们便试图调整它们,而媒氏在其中掌管乡村两性结合的节庆也被固定在春分。另一方面,紧接着两性在其中实现结合的欢乐时期之后,就是一个禁止所有两性接触的时期。男女在秋天成婚立家之后,成婚的夫妇要分居一段时间。同样,在春天约婚结束之后,就是田间劳动的季节,在这时两性团体要分开单独生活。这也是一个约会的时期,已经订婚的双方只能在晚上偷偷地相会,瞒着他们的父母,毫无疑问,在这段时间内,他们被禁止结



合。在新的历法中,俚谚被系统地分类并被分配到不同的日期,禁止两性接触的时期与以雨虹主题为标志的日期是一致的。这或许能够解释,为什么本来作为两性结合之标志的虹,现在反倒象征着在禁止两性结合时期中的结合,象征着被禁止的、不吉利的和不道德的结合。我们可以引用下面的资料来证实这一点。《月令》将春分确定为举行庆祝玄鸟回归的王室仪式的日子(正如《周礼》将春分确定为结婚节庆一样),但《月令》还说,在春分之后,公人要振木铎以告民人:“雷将发声,有不戒其容止者,生子不备。”若在春天节庆之后违反禁令,将遭受流产的厄运。如果在《月令》中以雷的主题来表示禁令的话,那么在《汲冢周书》中流产则与虹的主题相关联,也就是说与虹表明的日期相关的季节规则相关联。由此,在这种历法中,虹表明春天的禁令。在我看来,这解释了虹是怎样成为明令禁止的两性结合的象征的。

附录三 民族学注释

R. KARL FLORANZ, *La Poésie archaïque de Japon*. Premier Congrès International des Études d'Extrême-Orient, Hanoi, 1902, p. 41 sqq. Compte rendu analytique.

日本最古老的诗歌保存在《古事记》(712)和《日本书纪》中,总数大约有二百首。它们都插在历史著作中最适当的地方,但插入的顺序与它们的创作顺序并不一致。大体上说,它们是5世纪到7世纪间的作品……最常见的主题是肉体的爱情,常用的表现形式是直喻。作为后世日本语言之基础的诗歌想像还未出现。最常见的诗歌表现形式是直喻,但比喻也出现了。另一方面,抽象观念和情感的个人化,则很少在古代诗歌中出现……长歌的典型特征是短句与短句相对应,这与古代希伯来人的诗歌很相似。但除了那些对所有语言都通用的形式之外,日本诗歌还有三种独特的修饰手法。那就是:枕词(makura kotoba)、jo(introductions)和双关词(kenyogen)。枕词是程式化的形容词,就像荷马的形容词一样,固定地附到特定的词语上,虽然它们与这些词语的关系都很难发现(至少在现代诗歌中是这样的)。jo则是发达的枕词,有时候贯穿在数章之中。双关词则是具有双重意义的词语,属于不同的短句,这些短句就是由它们连贯在一起的。我们把最后一种技巧放在双关语的范畴内,它在日本诗歌中有时会产生优雅的效果。头韵法也能在古代诗歌中发现。

有一种特别值得一提的习俗是“歌垣”(uta-gaki)或“耀歌”(kagai)。两个群体聚集在公共广场上,面对面排成队轮流合唱,合唱不时被即兴歌谣



打断。先是某队中有一个人站出来,向对方即兴唱一首歌,而对方的一个成员也会以同样的方式即兴演唱一首。年轻人用这种办法向意中人表达爱情或求爱。她也以歌谣来应答。有时这会演变成对立双方间的一场诗歌竞赛:最著名的一场竞赛记载于《日本书纪》中,在498年,仁贤天皇的长子(后来的武烈天皇)和名叫志毗的贵族之间为了争夺影媛而进行了一场竞赛。虽然后来贵族阶层接受了中国思想的影响而放弃了歌垣的习俗,但它仍然存在于乡村地区的盆舞中,盆舞是在佛教盂兰盆会上表演的舞蹈。”

《古事记》(B. H. Chambelain 译)

交合前的对话:

—“汝俊壮男也!”

—“汝丽美人也!”(第20—21页)

—“汝丽美人也!”

—“汝俊壮男也!”^①(第22页)

恋爱问答的结局:“其夜者未合,而于次夜者。”沼河姬唱道:

“八千矛神且闻之,
妾者弱女心似鸟,
沙洲水鸟慕求夫。”

(参见《邶风·谷风》第6句和《周南·关雎》第1句)(第99页以下)

^① 这两次赞美辞是在伊邪那岐与其妹伊邪那美间进行的,第二次之所以要颠倒过来,是因为他们前两次都生下了“不良子”(水蛭和淡岛),遂请示于天津神,天津神占卜后告诉他们,这是因为女性其妹伊邪那美先开口说话,于是两人又再行赞美,由男性(其兄伊邪那岐)先开口。——译者注

婚姻的争论。(第 95 页)

赤珠辉光,闪耀逼人,
串珠之丝,通体光明。
然汝之形,同于白珠,
高雅脱俗。至于永远!

远海之岛,鸟栖之所,
共枕吾妻,今生难忘!(第 155 页)

大和之高佐士野上有七女行,
欲与何女共枕?

接下来是三首唱和歌,然后

苇原之荒芜脏污小屋,
有清爽菅茅之席垫乎其上,
于此席上,我俩共寝。(第 179—180 页)

于是献大御食之时,其美夜受姬捧大御酒盏以易。此时,美夜受姬者于被衣之下摆上著月经之血。倭建命见其月经而御歌曰:

似在嘲杂锐鸣而越渡天之香山之鹤,
汝之细腕正如鹤般弱细,
吾欲以此为枕,吾欲与汝共寝眠。
然汝衣裾,却现月色。



闻歌，则美夜受姬亦歌以答之：

闪闪光辉，日之御子，
欲为休憩，妾之夫君。
待之复待，年过年逝，
待之复待，月过月逝。
君之到来，待之不及，
是以妾嬾，现有月色。

倭建命闻美夜受姬之答歌，此二人故御合。（第 267 页）

对话

遥国古波陀，其国少女矣，
虽然其传说，喧闹似雷鸣，
今能双成对，互枕手共眠。

……

古波陀少女，坦率不以避，
此与吾共寝，时诚善且愉！（第 308—309 页）

为了向一位美女求婚，清宁天皇与志毗进行赛诗，见关于对歌秩序的注释。（第 412 页以下）

Grenard in Dutreuil de Rhins. *Mission scientifique dans la Haute Asie*.
2nd p. — *Le TURkestan et le Tibet*.

（在西藏）他们喜欢男女二重唱，他们面对面站成两队，相互应答，伴随着音乐的节奏有进有退。他们大都在春天举行这样的活动，并且洋溢

着庄重的气氛。时间是预先规定好的,参加活动的男男女女都必须沐浴,并穿上洁净的衣裳,就像要举行宗教仪式一样。跳舞很少是为了单纯的娱乐,而与规定的规则不相符合的举止便会被认为是不庄重的。藏族人习惯于在耕地、播种和收获的劳动过程中唱歌。(第 357 页)

(婚礼)以盛大的宴会和青年男女轮流进行的合唱结束,轮到自己却不能唱出歌来的人就要交罚金(同样的习俗也见于 Kagak 人中间)。(第 352 页)

许多湖泊和山岳都拥有神圣的性质,并受到人们的崇拜……每个山谷,即使没有人居住,也都有自己的守护神。邪恶的守护神则居住在洞穴里面……河流的源头由许许多多的“蛇人”(lou-klou)守护,这使我们想起那伊阿得斯(naiads,水泉女神),佛教徒将之与吠陀神话中的那伽(naga)神联系在一起。在所有这些神灵之上的,是天龙。天龙是云彩的人格化形象,或许更一般地说,它也是布满云彩的天空的人格化形象,天空产生暴风,普降甘霖,引发洪水,降下瘟疫和传染病。这正是中国人和蒙古人的龙:赤虎与之为敌。(第 402 页)

水节在九月举行;在此期间,水被认为具有超自然的灵性;每个人都到河中去沐浴,相信这样就能够延年益寿。(第 403 页)

为了平息没有被正常埋葬的鬼魂的怒气,喇嘛要向河里和泉中抛撒糌粑,邀请所有游荡的鬼魂来分享。(第 401 页)

E. ROCHER. *La Province chinoise de Yun-Nan*, Paris, 1879, 2 v. In-8.

(在罗罗人中,当插秧的时候)每天晚上,在结束了一天的劳动之后,他们不是想着好好休息以恢复精力以进行第二天的劳动,女人都集中起来,到草地上与当地的小伙子们跳舞,用六弦琴和响板伴奏。他们的舞蹈



非常独特,花样也多,与印度的舞蹈非常相似。当跳舞的人围成一圈后,按照当地的习俗,每个跳舞的女子要选一位男子,向他献上一小杯米酒,当他饮完后,她自己也要饮一杯。每一对都要这么做,直到所有人都饮了酒。欢乐的气氛逐渐高涨起来,在乐器伴奏下,歌与舞相伴,这种田园游戏要一直持续到夜晚,这就是春天夜晚的快乐。每个人都带着更热切的情绪回到家里。(Vol. ii, 第 13 页)

A. E. LEGENDER. *Le Far-west chinois, Deux ans au Setchouen* (Paris, 1905).

(在福林的猩猩人中)我因测量他们的头形指数而搞得很疲倦,于是就走出村子,走进一个深邃而狭长的山谷。山谷两侧都是险峻的高山,在陡峭的山坡上散布着许多山羊和绵羊。放羊的男女照看着它们,同时他们也以歌声相互应答,他们那简单的牧羊小调既活泼又嘹亮,但听起来非常悦耳,在山谷间回荡着。在山谷的寂静中,在大自然的怀抱中,倾听着那简单的心灵用歌声来表达他们最隐秘的情感,真是太美妙了。(第 292 页)

晚饭过后,Gue-leou-ka 以及附近村庄的人都聚集到一起,而为了证明欧洲人和猩猩人的友情,每个人都用同一个吸管从同一个坛子里喝酒。就像红发印第安酋长所用的烟管一样,吸管也在所有人中间依次传递使用着,这是一种友好情谊的交换。这种小小的娱乐场面以唱歌结束。男人们的低沉音调会突然变得极高,在我们的小房间里听起来很不协调……然后是女人们在一个大房间里唱……各种低沉的、高亢的调子,汇成一种充满和谐的旋律。(第 295 页)

那些姑娘和小伙子们高高兴兴地唱着歌走了,每个人腰里都别着镰刀,到灌木丛里去砍柴火。(第 480 页)

CRABOUILLET. *Les Lolos* (Missions Catholiques, v, 1873, p. 108).

新年从十一月底开始,至于具体哪一天,则各部落间都不相同。在新年之夜,男女青年组成一队,爬到山上去砍木头和干草以备点火堆。这个任务是有系统地完成的。他们面对面排成几队,一边即兴唱歌,一边砍柴。这些朴野的声音显然是非常动听的,具有极大的魅力……返回村庄后,他们每个人都把自己砍的柴火堆放好,到了晚上,他们就点起许多堆篝火。家家户户都被火把照得通明,焰火让整个村庄都笼罩在欢乐的氛围之中。节日在全面的陶醉气氛中结束。

DENLENNE. In *Mission lyonnaise (Récits de voyage)*, pp. 249 sqq.

在一年中的某些时候,那些比邻而居而又属于同一部落的苗人,都要集会起来进行娱乐。每个村庄都要过新年。但他们的新年和汉人的新年并不在同一天开始,而是稍微靠后。在新年期间,男女青年都要集合在一起,庆祝与广西苗人一样的节日。柯乐洪(M. Colquhoun)曾记述过广西苗人的节日,而 A. Billet 博士也曾在他对(越南)高平地区的研究中以“土人年轻人的节日”(Festival of youth among the Thos)为题描述过苗人的节日。他们穿着最漂亮的衣裳,戴着首饰,男女青年们在一块定好的场地上举行集会。他们手拉手、面对面站成两队,伴随着小鼓和芦笙的节奏翩翩起舞。每一队都要向对方发起挑战,那些已经成双结对的姑娘和小伙子们,则继续即兴唱歌。这通常都是一个约婚的节日。小伙子们利用这个场合向意中的姑娘求爱,而如果姑娘应允的话,他们就开始征求双方家庭的同意,考虑订婚的事宜。然而,正像 Billet 博士指出的那样,在有些地方,这些节日不过是人们放纵自己的借口,至于婚姻的功能,则从来也没有听说过。在这些诗歌竞争中的失败者都必须喝下一定数量的酒,胜者坚持让失败的对手喝,就这样一直喝到酩酊大醉。



SILVESTRE. Les Thai blancs de Phong-Ho. *BEFEO.*, 1918, No. iv.

在一天的田间劳动结束后,漫长的月夜就在游乐中度过。当双亲人睡后,小伙子们就用歌声向姑娘求爱,姑娘也要以歌应答。(第 25 页)

在两家进行交涉之前,两家的儿女一等到一天的稻田工作结束后的晚上,也就是说,安南历三月到九月期间,便会跑出来幽会。在这些晚上,姑娘和小伙子就在棚屋附近相会,他们的双亲就在棚屋里面。姑娘们纺线,她们的情人就坐在脚边上,一边唱着情歌,姑娘也以歌作答。这些歌谣对我们没有什么意义,但给他们带来了极大的欢乐。他们笑着,在相互的应答中感到非常幸福。有时,这些歌谣是真正的情感,两人相互交换信物:它们是真正的约婚。但他们很少有人会滥用这种自由。(第 29 页)

当一个姑娘在晚上让一个青年小伙儿明白,他的真挚已经感动了她时,小伙儿就会告诉自己的双亲,如果双亲赞成的话,他们就会请两个媒人去向姑娘的父母求婚。(第 30 页)

泰人的女子,一等到结婚后便不再唱歌。(第 24 页)

成年的男子在一起进餐,而年轻的小伙儿和孩子则与妇女们在一起吃饭。(第 26 页)

在新年期间,姑娘和小伙子们便在一起玩抛球游戏。球是一个用某种材料包裹起来的果实,还要安上一码左右的尾巴,上面有许多纸节,看上去就向风筝的尾巴一样。他们用手掌击球。任何输掉的小伙儿都要被对手拧一下耳朵。(第 25 页)

正月十五的节日。在十五日这天,所有拥有“色恩”(seng)的人都要

举行一项特别的仪式。色恩是在香蕉干或树干中发现的一种极少见的石灰质结石,人们相信它能够带来好运。在举行仪式时要推选出一位老人来主持,他从急流中汲一大罐水,将水放在棚屋的窗户边。他将各种花朵放进水中,并用水来洗色恩,然后他就对色恩念如下简单的祷词:“今天是一月十五,你的主人用香水为你洗濯,请你保护他的家族,保护他的财产不被盗窃,并保证百病不生。”然后就用一块红布擦干色恩,放进一个盛有一只刚会打鸣的小公鸡和花朵的盘子上。然后,游戏就在 li-troung 中间开始进行。男女面对面站成两排,想法将球从悬挂在他们中间的木板上的洞洞中间抛过去。男子取胜则奖以金钱,女子取胜则奖以戒指。然后,男女分成两队举行拔河比赛。女子向村子里面的方向拽,男子则向村子外面的方向拽。如果女子一方赢了,则吉兆。相反,如果是体力强壮的男子一方赢了,则是大大地不吉。失败者被判罚喝下大量的 chum-chum 酒,还得叫胜方臭骂一顿。每个人都参加玩球游戏。失败者总是要被迫喝得酩酊大醉。(第 47 页)

花节则只能由女子来举行。(第 48 页)

A. BILLET. “Deux ans dans le Haut-Tonkin (région de Cao-Bang)”
(in *Bul. Scient.*, vol., xxviii, Lille, 1895).

(死者的节庆)在三月份举行,与安南人的日期是一样的。在这一天,死者的亲友要整修坟墓,并供上花和白纸串;坟墓总是非常简朴,只是一个小土堆,有时在前面竖一块墓石。

其他的节日,如新年和土神节以及特殊的童子节(像我们的圣诞节一样,在这天也要送玩具和糖果)也能在土人中间看到。

然而,也有安南和中国都没有的节日。就像我们下文将要描述的“活人象棋”一样,这个节日必定是这块土地的原住民土人的古老习俗的遗留。我在这里描述的这个节日是年轻人的节日,在新年之后数天举行。在这些日子里,姑娘和小伙子们身穿漂亮的衣裳,戴着首饰,在野间相会,



地点通常都在佛塔附近,他们在佛塔的保护下开始游戏。周围都是小贩的货摊,出售一些食物、水果、糕点和糖果。这时也出售用彩纸做成的小鼓,小鼓边上还用线系着两个小圆果,小鼓的手柄用细竹竿制成。当摇动手柄时,小圆果就会不断地敲打鼓面冬冬作响。小伙子们很快就选好了女伴,接着就进行在我们外国人看来极其滑稽的奇异场面。每一对都躲到竹子、柚树和榕树的阴影里。每个人都背对着同伴,就像《格罗斯-勒奈和玛丽奈特》中的场景那样,用土人民歌特有的那种带有浓重鼻音和感伤的语调不断地吟唱一些哀歌。等到中午时分,他们再度集合起来,然后面对面排成两队,相距大约五十步左右,好像大型的四对舞一样。每个小伙子手里都拿着一个系着长索的彩球,投向自己中意的姑娘。如果姑娘接住球或拾起来的话,那就表明投掷者很令她满意,在节日剩下的时间里,她就是他的“战利品”。如果姑娘把球抛回去,那就意味着她没有相中对方。求爱者就要再一次唱起情歌,抛球的游戏也要一直进行下去,直到姑娘满意为止,通常都不会花很长的时间。

在大多数村庄中,这实际上是一个约婚的节日。但在某些地区,它却是一个放纵的借口,其中完全看不到婚姻的影子。在高平地区,这个节日在丰安半岛上举行,附近有一个古老的佛塔,塔中完好地保存着许多神圣的佛像。每年它都会吸引从高平到诺海和 Mo-Xat 甚至 Luc-Khu 和 Tap-Na 的山区村庄的大量人群前来参加。

在节日的玩乐和游戏中,能够看到安南和中国的影响。这在 Tet 即新年节日中尤为明显,这个节日从二月初开始。一个更叫人惊讶的事实是,有些游戏与我们自己的游戏很相像,比方说玩球、打嘎儿骨、打陀螺、放风筝或踢毽子。与中国人一样,他们也用非常娴熟脚法来踢毽子。还有掷骰子、纸牌和多米诺游戏,但还有一种叫作 ba-kouan(一种奇偶游戏)的赌博,他们会花光所有的赌注,甚至不惜连身上的衣裳也扒下来。

除了这些从中国和安南传入的游戏外,还有两种游戏是当地土人独有的,其中的一种叫秋千会,与我们自己在游乐场中玩的秋千很相像,但有一点是不同的,土人的秋千是完全用竹子做成的,绳索也用坚韧的藤条制成。

另一种游戏在三角洲很少见,但在暹罗却非常流行,甚至可以说是土人特有的。说得广泛一点,这就是我们自己玩的象棋,但有一点是完全不同的:棋子王、后、相、马等,全由活人来扮演,玩家根据游戏规则移动这些活人棋子……这些扮演棋子的人都是当地最有名望的家族中的年轻人。谁要是能被选为棋子,那真是无上的荣耀。这种活人象棋一年中只能玩一次,而且是在新年期间的两三天内。在其他特殊场合,也只能在七月十四日这天举行一次。(第 87 页以下)

BONIFACY. “La fete Thai de Ho-bo” (*BEFEO.*, 1915, No. 3, pp. 17—23).

在 1915 年 4 月和 5 月,波尼法西亲眼目睹了三个有名的地方节日,分别在平辽社、同中和纳属这三个地方举行。此外,他还从别人那里听到了在保乐举行的集会。这些节日叫作 Ho-bo,据波尼法西本人的意见,这指的是混交、乱交的意思。每个年轻姑娘和年长的妇女都要分开,这里面丝毫也看不出外婚制的迹象。女人们结队走在一起,男人们也是一样;在成功地相互挑逗后,他们就到丛林里发生性关系;这并不必然伴随着婚姻。

波尼法西的意见是,这些节日具有农业的特征,性爱仪礼会对当年的丰收产生巫术效力。

波尼法西毫无批评地接受了原始乱交的假说,但他忽略了一个事实:到他观察到这些节日的时代,它们早就已经由于外来的影响而发生了极大的变化。他记下的一个事实是极为重要的。外来人(例如,安南士兵)可以参加这种放纵活动,但他又说道:“这些抓住了机会的安南狙击手们,只能得到老女人的欢心!”正如《诗经》注释家们只看到了山川节庆的衰落形态一样,波尼法西也只看到了傣人节日的衰落形态。

COLQUHOUN. *Across Chryse*, ii, 238.

猩猩人在一月初举行节日。他们挖空一棵大树干,做成他们所称的“水槽”。男人和女人坐在一起用竹棍敲击。树干发出的声音和鼓的声音



非常相像。男女相互用胳膊抱住对方的腰,节日就在性放纵中结束。

同上,i,第213页,记载了苗人的 Hoi-ngam(该词有淫猥的意思)节。在新年的第一天,男女集中在一个狭长的山谷里,男女分两队站在两边。然后他们就相互对歌。如果一个男子用歌声打动了某个女子,她就将彩球抛给他。在附近就有市集,男子在这里给他的心上人购买一些小礼物。

IMBAULT HUART. *L' lle de Formose*

如果一个青年男子看中了哪位姑娘,想向她求婚的话,他就会经常带着乐器带她家的门前去;如果这个姑娘也中意,她就会走出来和他相会。要是他们意见一致,就会告诉自己的双亲。婚宴在新娘家里举办,在结婚以后,丈夫会继续住在这里,不再回到从前的那个家。从此以后,他就把岳父的家当成他自己的家。(第248页)

O. SAISON. “Histoire particuliere de Nan-tchao” (in *Publ. de l' Ec. de Lang. or. viv.*), 1894.

素兴(1041—1044年在位)年幼好佚游,广营宫室于东京,筑春台、云津二堤,分种黄、白花于其上,有绕道金陵、紫城银陵之名。每春月,挟妓载酒,自玉案三泉溯为九曲流觞,男女列坐,斗草簪花以为乐。时有一花,能遇歌则开,遇舞而动。素兴爱之,命美人盘髻为饰,因名素兴花。^①(第93页)

在沐浴时,会因龙而神奇地怀孕。(第69页)

在河中因触漂木而神奇地怀孕。(第86页)

^① 本段文字采用《夔古通纪浅述》中的记载,但与作者所据译文有些须出入。参见尤中,《夔古通纪浅述校注》,第103—104页,云南人民出版社1988年版。——译者注

(苗子)在每年春天的一月,他们都要在月光下跳舞;男子吹芦笙,女子摇小铃,男女一起唱歌。他们终日不知疲倦地手舞足蹈。他们也制作彩球,如果男子相中哪个姑娘,就将彩球抛给她。到了晚上,每个人都带着接受了他的绣球的那个姑娘回家,两人共度良宵,然后他们就商量结婚的条件和日期。在订婚时,要敲铜鼓,吹喇叭,并向神灵献祭。(第 188 页)

(嫫且人)中国的十二月相当于他们的正月。因他们天性好饮酒,男女在这时举行集会。男子吹着芦笙,女子弹琴。他们在整整一个月里都耽于玩乐和饮酒。他们甘愿生活穷困,用野草充饥。(第 183 页)

(卡隋人)他们天性愚钝,喜欢唱歌和跳舞。男女大都像野兽那样野合,但要想结婚则需要媒人。(第 178 页)

(獭喇人)说到结婚,他们开始的时候像野兽那样野合。(第 178 页)

(黑乾夷人)在结婚的时候,男子吹芦笙,女子弹琴,合着拍子唱歌。他们就是这样娱乐的。他们开始就像野兽那样野合,在这之后才请媒人。(第 171 页)

(蒲人)在结婚的时候,老老少少都吹芦笙跳舞,他们把这叫作孔雀舞。女婿要把装着五谷和银器的彩钱袋悬挂在竿子上面。两个家族的男男女女都纷纷下手争抢,谁抢到手谁就是优胜者。(第 164 页)

(阿成人)在这些人中,哪个青年男子要结婚,他就赶着牛羊到他的意中人家去,然后,他把水撒在她的身上,这样就算订婚了。(第 173 页)

(杨慎诗歌译文)正月滇南春色早……艳李夭桃都压倒……采架秋千



骑巷策……二月滇南春婉婉,美人来去春江暖,碧玉泉头无近远……沽酒宝钗银钏满,寻芳争占新亭馆,枣下艳词歌纂纂……(三月)罗天锦地歌声应……(九月)鬓插茱萸歌献寿……十月滇南栖暖屋。^①(第 264 页)

Les barbares soumis du Yun-nan (chap. Du Tien hi) in *BEFEO.*, VIII, 333 3qq.

(麽些人)在有空的时候,他们就唱叫作“阿合子”和“悉比体”的情歌。(当他们)以商调唱时,会伤心地哭泣。当一对男女对唱完以后,他们就会双双进入山谷或丛林中,行夫妇之事。(第 371 页)

(窝泥人)他们喝完酒后,就由一个男子合着芦笙起唱,男男女女一起手拉手,围成圆圈欢乐地跳起舞来。(第 353 页)

(妙罗罗人)男女在平日里都赤着脚,但当他们开始唱歌跳舞的时候,他们就穿上皮靴。男子吹芦笙,女子穿着镶边的衣裳,边跳边唱。(第 343 页)

在结婚和所有的欢庆场合,他们都搭起一个松树棚,在里面举行宴会和奏乐。(第 344 页)

(栗栗人)他们用山草做爱情的符咒。为了尽快地得到对方,恋人只需把一道符咒藏在她的衣服里就行,这样他们就永远也不会分离。(第 378 页)

(罗罗蛮)十二月是春节。他们搭建一个木架子,上面搭上一块木板:一头坐一个男子,这样一上一下地玩耍。(第 336 页)

^① 这些诗句出自杨慎《渔家傲·滇南月节词》,见王文才辑校,《杨慎词曲集·长短句续集》,第 76—79 页,四川人民出版社 1984 年版。——译者注

(夔夷)他们是很浪费的人。在正月他们要举行一个祭土主的节日。他们到处借贷,目的就是为了打扮自己;但即使付成倍的利息,他们也毫不吝惜。那时也举行秋千会,男女都可以参加。(第 349 页)

(那马人)当一男子与一女子结成恋爱关系时,父母是不能干涉的,但女子绝不能让她的长兄看到,否则他可能会把那个男子杀掉。(第 375 页)

(蒲人)在他们中间,女子可以自己选择丈夫。(第 360 页)

(夔夷)男女在成婚之前可以发生性关系。(第 350 页)

他们不尊重处女,在长江与汉水交汇处,可以自由地四处游荡,只在青春期才禁止外出。现在,这种(禁止他们的)风俗正在逐渐消失。(第 348 页)

在结婚时,他们杀牛宰羊,把水浇在一个女子的脚上,就表示她是自己的妻子。(第 361 页)

(卢鹿蛮)夫妇在这一天内不许见面。(第 355 页)

BEAUVAIS. "Notes sur les coutumes des indigenes de la region de Long-tcheou," *BEFEO.*, viii, 265 sqq.

《龙州纪略》译文：“在每年三四月间,各村青年男女便集会对歌。邻近村庄的人们都带着吃的东西前来参加这些集会。每个集会都有不少于 1000 名 20 岁左右的青年人参加。当地的土人认为,不管出于什么原因,如果这些集会遭到阻止或禁止的话,当年一定不会有好的收成,疾病也会蔓延开来。”

同一著作中另一段文字也说：“该地的青年男女喜欢四处游荡对歌。作为一种习俗,对歌并不值得称许,但通行于粤西(广西)。”



M. Beauvais 补充说：“这些集会通常只不过是约婚的借口。青年男女面对面地对歌示爱。我们不得不承认，这些集会确实有放纵的情形，那些相互爱恋的男女会隐入丛林或草丛中，早早地度起他们的蜜月来，这是常有的事儿。汉人官吏根本无法制止这些习俗，一旦这些风俗遭到禁止，一定会引起叛乱。”

BONIFACY. *Etudes sur les chants et la poesie populaire des Mans de Tonkins*, p. 85 sqq., Premier Congres internat. Des Et. D'Ext.-Orient, Hanoi, 1902; Compte rendu analyt., Hanoi, 1903.

(这些歌谣都是用汉语写成的。)这些诗句的优雅在于脚韵和某些句子的反复。其文学内容包括：(1)采取对话形式的四行诗；(2)神圣歌谣；(3)传奇故事。为了演唱四行诗，他们采取了男女轮流对唱的合唱形式。圣歌都在请神时演唱，伴随着舞蹈，表现战争或其他事迹；圣歌也在祛除仪式中演唱，但在献祭时则停止；也在葬礼上演唱，但这并不通行于所有的部族中。传奇故事在用韵方面颇类似于我们古老的冒险故事诗。

婚礼歌(Man quan coc)

耳闻歌声见伊人，
席上拴着四福钱，
席上拴着四福钱，
四福之上又有梅^①

情歌(Man cao lan)

穷在大路不敢问，
愧见才女与富男。
穷贱怎敢与你配，

^① “梅”是贞洁的象征。

BONIFACY. Etudes sur les coutumes et la langue des Lolo et des Laqua du haut Tonkin, in *BEFEO.*, VIII, 531 sqq.

(拉祜人)未婚的青年男女都很自由,在山上唱歌。但同村男女之间是绝对禁止交往恋爱的。毫无疑问,这是原始的外婚制的遗留。(第 537 页)

(罗罗人)未婚的青年男女都很自由。虽然他们同属一个村庄,但可以在一起唱歌。在整个正月里,青年男女间都忙着搞恋爱,他们是完全自由的。这就是 Con-ci 节(参见 *BEFEO.*, VIII, 336),但随部落的不同而有所不同。

拉祜人非常喜欢唱歌,他们的歌谣往往采取男女对唱的形式。他们的歌谣在结束时伴随着一种喊叫:pi houit! 有一个颇叫人觉得奇怪的事实,这些词语都是泰语。拉卡人不能逐字逐句地说出歌谣的意思,他们现在也只能知道这些歌谣的大概意思。(第 538 页)

罗罗人不像拉祜人那样经常唱歌,至少在陌生人面前是这样的。

一首拉祜歌谣(泰语)

此地从未见生人,
这个生人哪里来?
这个生人好迷人,
我们唱歌祝福他。
这个生人哪里来?
他是从河那边来?
见过几多河与地?
穿过几多深水河?
翻山涉水多英武!



一首罗罗人的情歌

男子：

……

姑娘你从哪里来？

姑娘家住在何方？

我虽从未见你面，

如今一见我倾心。

女子：

……

你的言语最动人，

你的心思我明白。

若是真堪做我夫，

先让我来看真切。

(在罗罗人和拉枯人中间)年轻人先要相互了解,然后男子告诉自己的父母,有父母派媒人到女方家中去。参见第 536 页。(第 545 页)

(在罗罗人的婚礼上)他们假装劫掠新娘,一边还要唱歌。(第 545 页)

LE P. Vial. "Les Lolo," in *Etudes Sino-orientales*, fasc. A, P. 16 sqq., Chap. IV, "La Litterature et la poesie chez les Lolos."

罗罗人的文学就像汉人的文学一样,有固定的句法和冗长的重复,但其魅力不在于措辞的韵律或节奏(它们总是一样的),而在于观念或情感的清新……比喻经常是出乎意料地出现……重复是常见的手法,当作者想表达同样的观念时,他就使用同一些短句:观念的表达通常都与第五个字有密切的关系……这个规则是诗歌必须遵守的,通过稍微变换韵律或

音律,这也是诗歌的显著特点,因诗歌通常都是三音节或五音节的……并不是每个字都是有意义的:有许多词只是为了使诗歌能够琅琅上口,或者能够让一个诗节在第五个词处结束……

他们每天都要唱歌。他们可以歌唱任何事物,可以用任何事物来即兴创作歌谣……姑娘们尤其善于表达自己的感情……唯一可与词句的简单相匹敌的,是曲调的简单:转调、唏嘘、眼泪和叹息,总是同样的眼泪,总是同样的唏嘘。

描述了 Gni 人和阿细人的摔跤比赛,这可与(法国)布里多尼地区的 pardon 相比。

在任何一个地区,当庄稼歉收,或死人过多时,族长便会将人们召集起来,许愿举行一天、两天或三天的摔跤比赛……当比赛的日子到来时,要专门清出一块场地,一块专门用于摔跤的场地,这个地点是不能变换的……摔跤手只在下身穿一条裤子。双方先用胳膊相互拥抱,然后用沙子擦擦手,就开始准备比赛……比赛以祈祷结束。(第 31 页)

(引自 Fr. Roux 的注释)贵州的“仲家子”非常喜欢唱歌。他们所唱的歌都是悲伤忧郁的相思情歌。他们没有什么舞蹈,但很注重音乐。在山上举行的男女赛歌集会仍然存在,但正在逐渐消失。(第 35 页)

据维亚尔(Vial)神父说,在猺人中间,姑娘和妇女从来不跳舞。年轻的男子整夜整夜地谈天、弹琴、吹笛、摔跤或跳舞。风气放纵,而且非常的放纵,但在这一方面,他们并没有越出我所说的那种“异教徒的礼节”,说实话,除了激情以外,还有直率。(第 26 页)

哭嫁歌

1

阿妈,您的女儿多伤心,
三天前您走了,



阿妈，回来吧，回来吧，
阿妈，我多么想您。

2

阿妈，您的女儿多伤心，
树干枯了，树根还活，
树根活着，树叶干了，
阿妈，您的女儿多伤心。

3

风吹树叶沙沙响，
阿妈，您的女儿多伤心，
树叶也有再活的时候，
您的女儿却不能再活一次。

4

阿爸用他的女儿，
换回来一瓶烧酒，
我也没有喝一滴，
你的女儿要伤心一辈子。

5

阿妈用她的女儿，
换回来一笼大米，
我也不能吃一粒，

你的女儿要伤心一辈子。

6

我的兄长用他的妹妹，
换回来一头牯牛，
我也不能用一回，
你的女儿要伤心一辈子。

7

他们都去睡觉了，只有我还醒着，
好像我是一个贼。
他们都起床了，我还没有起，
好像我得了瘟疫。

8

我每天都要采野菜，
每天都要采三捆，
三天里采了三个三捆，
他们的话还是那么刺耳。

9

阿妈，您的女儿好伤心，
伤心时只好到树林里去。
树林里边有什么？
只有知了在树林里唱歌。



10

阿妈,您的女儿好伤心,
伤心时只好到野地里去。
野地里长满了小草,
小草还有小草来做伴。

11

阿妈,您的女儿好伤心,
您的女儿没有朋友;
她一辈子都在想,
她的心里多么悲伤。

参见《王风·葛藟》。(第20页)

EITEL. In *Notes and Queries on China and Japan*, vol. i, 1867.
Ethnographical Sketches of the Hakka Chinese.

山歌选

1

太阳一出上东山,
好似山树怕藤缠,
好似远洋怕贼船,
姑娘怕把情人见。

2

太阳一上上中天，
每日情语口舌干。
双双对天来发誓，
她若变心遭雷劈。

3

太阳一照热烘烘，
她在门口栽玉葱，
每日里她说葱没长，
每夜里她说妾没夫。

4

太阳晃眼人求云，
田地太干人求水，
天上无云人求雨，
姑娘一身去求谁。

5

虽有日头也下雨，
虽有花木也凄凉，
草木虽好庄稼坏，
姑娘虽美未许人。



6

暴雨突降勿责天，
勿忘几年前大旱，
米贵一升三十六钱，
女子饿死千千万。

7

香已燃尽只剩灰，
灯心烧尽也剩灰，
要娶就娶姐妹俩，
姐做活来有妹陪。

8

我与情妹去爬山，
脚下受伤血淋淋，
她撕衣裳裹我伤，
痛我脚来痛她心。

9

情妹不理别丧气！
有山就会有洼地，
有谷就会有积水，
这边不行走那边。

10

世道大不如以前！
指环要大像门环。
过去女子要戒指，
今日女子要金钱！

11

两次约在日脚落，
我与情妹会屋后。
有人过路看见了，
她手抓树枝忙喊猪！

12

狗在门外咬三咬，
定是情郎已到门。
叫狗莫咬开门来，
手拉手儿进门中。

采茶歌选

13

正月里来桃花开，
旧年去后新年来，
寒风吹得鹅毛白，
帘内女子想郎爱。



14

二月里来柳花开，
小芽抽出小叶开，
新芽嫩叶蒙露水，
柳下女子想郎爱。

15

三月里来茶花开，
谁家女子逛花园，
轻移莲步花中走，
采茶不忘想郎爱。

16

四月里来榉花开，
又烂漫来又洁白，
人在冷天想酒肉，
梳妆台前想郎爱。

17

五月里花满院开，
燕子嬉闹常飞来，
园中燕子惹人愁，
洗衣盆前想郎爱。

18

六月里来稻花开，
稻花开后新穗来，
新穗要成谷粒时，
姑娘心急想郎爱。

19

七月里来菱花开，
许多姑娘出门来，
来到野外洗衣裳，
姑娘河边想郎爱。

20

八月里来野花开，
旧年要迎新年来，
小伙儿似蝶到处飞，
翻山越海想妹来。

21

九月里来菊花开，
家家户户做酒来，
冷茶冷饭光棍汉，
冷床冷席想妹来。



22

十月黄瑞香花开，
人人手拿剪花刀，
剪花去到市上卖，
边卖边想小妹来。

23

十一月树上雪花白，
手拿扫帚出门来，
扫院清道除积雪，
扫雪也想情妹来。

24

十二月只有枕花开，
床上双枕并排摆，
这是鸳鸯合欢枕，
我枕双枕想妹来。

对歌选(男女之间的对歌,男子唱而女子和)

25

女 我有一千零一文，
问你几人分得均，
每人不多也不少，
谁能把钱分得均，

你我成婚娶媒人。

26

男 一七得七，一人百钱共七人，
四七二十八，各拿四十七人分。
三七二十一，一人再拿三个文。
共合一千又一文，一共七人正平均。
算完难题叫一声，咱俩成婚娶媒人。

27

男 我的情妹长得俊，
好似天上五彩云，
她把身子给了我，
我拿什么还她心。

28

女 如果你要真心爱，
汕头鞋上羊角云。
广西麦秆帽一顶，
骨牌大小金一块。

29

男 为你花光钱万千？
卖掉良田得芳心？
卖田惹得父责怪？

妻子儿女泪涟涟？

30

女 日夜烧香求老天，
保佑情郎多赚钱，
赚来铜钿千千万，
卖出良田再买还。