

Zhongguo gudan
De Jiliyugeyao

中国古代 的

祭礼与歌谣

〔法〕格拉耐著、张铭远译



上海文艺出版社

中国古代 的祭礼与歌谣

〔法〕格拉耐著

张铭远译



上海文艺出版社

53146

责任编辑：张呈富

封面设计：何礼蔚

中国古代的礼仪与歌谣

(法)格拉耐著

张铭远译

上海文艺出版社出版、发行

(上海绍兴路74号)

新华书店经销 上海翔文印刷厂印刷

开本787×1092 1/32 印张9 插页2 字数178,000

1989年7月第1版 1989年2月第1次印刷

印数：1—8,000册

ISBN7-5321-0178-9/I·134 定价：3.45元

目 录

绪论	1
第一编 诗经的情歌	11
第一章 怎样阅读古典	11
第二章 田园的主题	31
第三章 村落的恋爱	56
第四章 山川的歌谣	91
第二编 古代的祭礼	147
第一章 地方的祭礼	147
第二章 事实与解释	157
第三章 季节主义	166
第四章 圣地	178
第五章 竞争	187
结论	201
附录一 关于歌谣(十一)的注——俚谚竞争	231
附录二 关于歌谣(十六)的注——关于虹的信仰	244
附录三 人类学的资料	250
译后记	282

绪 论

我的愿望是想表明这样一个事实——了解古代中国的习俗与信仰并非是不可能的。有关这些早期的可靠文献很稀少，而现在的那些被称为是早期的可靠的文献，多为稍后一些时期的。我们知道当秦帝国废除了周的封建制之后，它决定毁掉这些制度所凭靠的全部经典。然而帝国一旦得到确立它又希望有经典作依据，于是书又被重写出来了^①。人们虔诚地做着这项工作，因为描述前代以规范后代是当时帝国建设的需要。由于人们的严肃的态度，所以前代的史实并没有被任意歪曲，并不至于使历史家无法从中得出满意的结论^②。这就是说，研究诸侯国时期的组织状况是可能的。许多人通过对这些古典本文的比较研究，已经描述了各种各样的祭礼^③。但在完成这一切之后，对于古代中国人的宗教生活，我们所能了解到的只不过是正統的官方的宗教。

对于这种宗教的描述当然是非常好的，但我们必须了解从何种习俗与信仰中萌生出了诸侯国时代的官方宗教的问题。假如不去努力从这些本文中发现正統宗教的浓缩形

绪 论

我的愿望是想表明这样一个事实——了解古代中国的习俗与信仰并非是不可能的。有关这些早期的可靠文献很稀少，而现在的那些被称为是早期的可靠的文献，多为稍后一些时期的。我们知道当秦帝国废除了周的封建制之后，它决定毁掉这些制度所凭靠的全部经典。然而帝国一旦得到确立它又希望有经典作依据，于是书又被重写出来了^①。人们虔诚地做着这项工作，因为描述前代以规范后代是当时帝国建设的需要。由于人们的严肃的态度，所以前代的史实并没有被任意歪曲，并不至于使历史家无法从中得出满意的结论^②。这就是说，研究诸侯国时期的组织状况是可能的。许多人通过对这些古典本文的比较研究，已经描述了各种各样的祭礼^③。但在完成这一切之后，对于古代中国人的宗教生活，我们所能了解到的只不过是正統的官方的宗教。

对于这种宗教的描述当然是非常好的，但我们必须了解从何种习俗与信仰中萌生出了诸侯国时代的官方宗教的问题。假如不去努力从这些本文中发现正統宗教的浓缩形

起源上，而乐于考证表示该事物的词语被第一次使用的历史年代^⑩。而且，人们所追求的，是对于由习俗构成的观念的认可——通过那些记叙它们的人而不是实际运用的人。立证越古，就越易被人们接受。出于对这些立证权限的尊重，从未有人想到对这些立证需要进行严格检验与审定；从未有人注意到这些立证显然是从后代人的观念出发的；甚至没人理所当然地考虑过为了将概念变为实证的叙述，必须把所有的观点，学者们所有的论述中的全部错误加以全面的考虑。

无论是愿意简单地用外部的评论来类别这些本文的文献史学家的方法，还是喜欢以中国本土的报道者们的记述或某一学派的论述为依据的民俗学家的方法，都是无批判的，因而不是有效的方法。依我看，要得到预期的结果必须有双重的小心：首先，在我们从文献中抽出所需事实之前，先要确定这些文献的性质。只有这样，才能确定事实的正确价值；其次，对于已获得的事实材料，尽可能用实证的叙述表现出来。聪明的做法是要避免到它们本身之外去找东西，因为也许它们会被加上这样或那样的解释。这样，我们就把现在这项研究分为两部分：在第一部分中，我试图正确表明所利用的主要文献的性质；在第二部分中，我将要对大量的彼此关联的事实整体进行说明和解释。

文献的选择是非常重要的问题。在对中国古代的祭礼与歌谣的研究中，我们为什么选择《诗经》^⑪里的爱情歌谣做对象呢？《诗经》是一部古典著作，通过它我们可以了解古代中国人的家教形式。这点很重要，但是那些对古典原

文没有较高认识的人是不会利用这一优势而去选择原文的。至于我自己，我并不打算在古代事实中为现代事实寻找来源。在研究过程中，我确认了这样一个事实，那就是要在不同时期的类似事件之间确立一个一般性的结论的做法是徒劳无益的。比如现在收集到的一首客家歌谣，各方面都显得与至少有二十五个世纪历史的《诗经》里的一首歌谣极其相似^③，然而客家歌谣却不是《诗经》的模写。二者都是对于同样的事情的即兴吟唱，客家的歌谣无疑在二十五个世纪之间，每年创造相似的诗句^④。同样地，任何时候风俗都会通过不断更新创造得以存续。一项惯习，不是仅仅把它与从前存在过的相同的惯习相联结就能够说明的，而必须通过确立一种事实上的联结关系，即将惯习作为一种特定环境下的必然产物进行解释。有时候，揭示一种信仰的基础，近代的文献比古代的文献更有效。因此，在面前的这项研究中，我当然也会毫不犹豫地利用这样的近代文献。通过适当的古代的事实来证明现存的真实的事实在过去也是真实的，这是一种好方法。但过去比现在更易于了解，所以我要直接地研究过去。倘若问我为何如此，答案很简单，因为过去的研究只是单纯的事实问题。

《诗经》的文献价值，尤其是情歌各篇的文献价值，是可以准确地确定的。这是挑选《诗经》作为我的研究对象的首先一个理由。同时，象《诗经》这样具有很高程度的准确性的文献别无他见，这也是选用它的主要理由。

诗歌，即使是经过后世的编纂，也难免由编纂者作了些改换。与散文相比，在诗歌中更容易区别本来的思想与掩

盘其上的各种其他思想之间的差异。因而我们对于《诗经》没有注释混入本文之忧^⑨。根据这种情况，我们有可能把本文与对本文的种种解释分别加以研究。人们一方面可以研究诗的本文，同时还可以研究本文的历史。由于对这种历史的理解，能够更加了解诗的本文。

如果本文是古代的东西，那它当然是古代事物的一面镜子。如果正确地理解它，它就会发挥这样的作用。但要理解它很不容易。而且如果没有注释家的帮助，我们从中将不会看出多少东西来，这是事实。我将首先找到一种方法，超越诸种注释书去努力揭示本文的原始意义。要找到各种注释的钥匙，重要的是去了解注释家们，但不是必须去重构他们各自的心理。这些注释家构成了一个团体，这个团体的著作规定了注释的传统原理。这是一种象征的原理，是基于一种共同的公式理论之上的。它在政治活动和自然运动之间虚构了一条相交线。

我要证明这种热衷于象征意义的偏见——对于这点学者们感到象是被一种规范化的伦理的羁绊束缚了起来——将把他们引入他们自己有时也承认的荒唐之中。这样我们就明白了我们的注意力应放在何处。但我们也会看到，这种对于诗歌的比喻式的注释揭示了作文的一条本质规律，一条形式上的法则：就是对称的法则，是对偶的用法。懂得了这一法则的人便可读懂并翻译《诗经》了。

能够阅读本文，并懂得了注释者的心意之后，再将本文同注释进行对照比较则所获甚多。倘若离开注释去阅读，《诗经》中的诗歌确乎是民谣。尽管传统早已把它们当作学

者们的经典。人们很容易这样说：“我们把传统的注释放在一边吧，因为事实证明它把人们导向了对本文的曲解。”那么最好先问一问这些误解是怎样引起的。学者们——并且是这方面的优秀学者们——竟不能解释自己的本族语言，这是怎么发生的呢？那是因为他们不仅仅是学者，他们与其说是艺术的爱好者，还不如说是官吏。他们将诗歌服务于政治伦理，于是不再承认其庶民的起源。从一个政府官吏的思想来推论，道德是天生的。这些诗是出于德义的灵感。因此，诗歌自然而然地被认为是学者们的著作。

因此，这些用于道德教化的歌谣，不能不成为官厅诗人们的作品。但是这种道德的效能是从歌谣的什么地方抽出的呢？让我们先设一个假定便好理解了。如果能在古老的情歌中发现人生的准则，那是因为，尽管人们出于误解，但诗歌的字里行间依然回响着古代道德之声。假如这些歌谣没有一个教义的起源的话，那些象征解释方法将显得毫无根据，也不再充满智慧。

有些一看便知是古老歌谣的诗歌，往往具有很高的教义价值。人必须在适当的时机做事，这种现象恰巧与自然界受季节交替支配的现象相似。于是这种想法就成了从民谣中抽出象征的道德的开端，人们在歌谣中看出了季节规则的形迹，最后，诗歌表现的道德教训给诗歌本身的意义又加上了歪曲的解释。因为这种道德教训决不是注释家们随意的解释，那么我们就有可能通过歌谣了解先于古代道德而存在的习俗。简言之，歌谣对于古代中国的季节仪礼的研究来说，是最为适当的文献。

如果脱离各种注释书来考察歌谣本身，这些歌谣的文献价值将会大大增加。它们使得对一般集体创造物的剖析成为可能；可以看到它们是一种传统的和协同创造力的产物；它们在仪式舞蹈的过程中，针对某种特定的主题即兴而作。古代的农事祭主要是口头仪式，因而产生了即兴吟唱的歌谣。这些歌谣保留了在定期的集会中产生的感情的直接证据，从而我们凭借这些歌谣的研究，可以了解季节仪礼的根本功能。

这样，对于主要文献的研究将不仅使我们确认种种事实，同时能更进一步地了解它们之间的相互关系。

在这部著作的第二部分，我要确定这些歌谣所表现的一般特性属于何种古代祭礼。

首先由于它们自身的关系我要描述某些地方祭礼。对于每一对象我都将列举我能收集到的全部文献，仪式的详细情况以及对各种行为的解释。这样做不是为了重现祭礼的图象，它将证实地方祭礼的特性不是表面化的，从而弥补文献的缺陷以导向祭礼的本质。

有四种祭礼可以得到再现：其中有两种是古代的形式，另外两种是在诸侯时期祭祀中发现的形式。两组之间的关系很清楚。并且在其中之一的现象中，可找到标志祭礼从前者到后者的转换阶段的原型。这样，关于由庶民仪式向官方正统崇拜的仪礼的转化的研究就成为可能的了。

这种研究有必要采取谨慎的态度。首先要区分开真实的信仰与那些多多少少个人化了的解释。事实上，从这些解释中引申不出什么东西来。但是，即使在只剩下信仰自

身的情况下，它们也可能使人产生误解而过于匆忙地把它们同行为联系起来。信仰与仪式并不是非要互相依靠不可的。如此如此的一种仪式或如此如此的一种信仰都不是一个来自另一个——仪式源于信仰，或信仰源于仪式——它们都来自比自身更早的存在；它们可以独立地从中生出。这样当它们在被发现同时并存的那一刻时，它们也许正处于不同的发展阶段。

不论是从现代仪礼的解释中，还是从根据它的每种行事的涵义中，都不能推论出有关原始集会（后来演变为仪式）的功能和集会中发现的类似行为的价值等问题，各种习俗早已被加上了多种多样的功效，唯有行事的效力是永恒的存在。因此，在揭示这种行事的效力如何特殊化之前，必须首先说明行事的效力。

因而我将从古代的仪礼的总体入手，用最一般的眼光进行考察，古代祭礼根本上是季节性的。这种祭礼具有这样的特质——人类的作用能够左右自然事象。我将通过适当的例子来证明这一点。这是一种能够给人类社会带来良好的秩序，同时也能在自然界建立良好的秩序的和亲的祭礼。它们在山岳、河川的神圣区域内实行。通过对诸侯的山川祭拜的研究表明，赋予山川以神圣的威力正是源于对圣地的崇拜。因为圣地是从前原始共同体在此举行季节性集会执行社会契约的传统见证人。重要的是，⁶ 这些节日都是由即兴对歌作为口头伴奏的竞赛构成的。通过对这些对歌所表达的情感的分析，可证实为什么这些仪式竞赛会被选中作为一种在群体与个体之间建立友谊的方法。我也要努

力解释为什么它特别要放在春天，为什么要通过男女之间对抗竞赛的形式，并且通过一种共同的订婚礼，使得地方性的不同组织结合为一个传统的共同社会的同盟。这种在根本性质上就是两性仪礼的演习的集会，直至最后从未成为骚乱的场所。我们通过展示古代中国人在爱情方面的情感与歌谣中表现出的非个性形态的来源，将会使大家看到这一切是如何发生的。

我相信这项工作使得有关中国人信仰的起源问题的某些方面趋于明确。它也会在有关文学样式起源的问题上提供某些信息。它还将把存在于象征主义与中国思想的某种指导概念二者之间的接触点显现出来。最后，它将为研究由庶民集会到官方仪礼的演化过程扫清道路。看来我们已经面临着许多问题有必要给予正确的解决，然而完全解决是不可能的。我并不认为就中国人的宗教史研究的目前状况来一次彻底的探索——就象人们说的，就会其用无穷。倘若能够做到适当地提出和接触一些问题，并已粗略地勾勒了这项工作的轮廓，我将感到欣慰^⑥。

〔注〕

- ① 参照Chavaunes译《史记》的绪论和兰格译《诗经》的序论。
- ② 见Chavaunes, *le T'ai chan*, p. 453. 到地授与的书式。
- ③ 见Chavaunes的*le Dieu du sol (le Tai' chan. App. 497 — 525)*研究。
- ④ 这是初期的传教士Réville, Courant, Franke等人的态度。
- ⑤ 例如 *Annales du Musée Guimet*, t. VII 所说的De Groot的*les Fêtes annuellement célébrées à Emouy*. 见其序文。
- ⑥ 如De Groot的目录、Wieger的*le Folk—lore chinois*.

- ① 参照 De Groot, Emouy 的春火的说明。
- ② 这是 De Groot 的 Fêtes d' Emouy 的态度。
- ③ De Groot, Fêtes du 5^e mois, p. 311. 以下。
- ④ De Groot, Emouy, p. 436 以下。
- ⑤ De Groot, Emouy, p. 231 以下。如关于“上巳”的名称的研究。
- ⑥ 在《诗经》研究中,我利用了如下各种文献:宋本。《毛诗注疏》。《诗经精义集抄》。此外我还利用了《皇清经解》和《皇清经解续编》中的近代述作,特别是其中的《毛诗故训传》(《经解》600—629页)、《毛郑诗考证》(同上,557—560页)、《毛诗传笺通释》(《续编》416—447页)、《毛诗后笺》(同上,448—477页)、《毛诗传疏》(同上,778—807页)、《鲁诗遗说考》(同上,1118—1137页)、《齐诗遗说考》(同上,1138—1149页)、《韩诗遗说考》(同上,1150—1158页)和《诗经四家异文考》(同上,1171—1175页)。
- ⑦ (十七)与客家歌(六)(附录(三))比较;(四四)与客家歌(十二)比较;(二五)和(二八)与客家歌(二七)比较。在比较中我们会时时发现客家歌比中国古代歌谣更洗炼。《卫风·伯兮》的三章、四章与客家歌(十二)、(四)比较。
- ⑧ 《王风·葛藟》的“绵绵葛藟”与罗罗的哭嫁歌(附录三)的“小草哟,是我的伙伴”比较。
- ⑨ 用散文记述的仪礼就不是这样的。见《礼记·郊特牲》中的八蜡的祭礼。

第一编 诗经的情歌

在此，我想研究《诗经》的若干诗篇，这些诗篇主要是从《诗经》的最初部分——《国风》中抽出来的。这些《国风》是恋爱的歌唱，是肆无忌惮的感情的吐露。

第一章 怎样阅读古典

《诗经》^①是古代诗歌的编纂集子，是中国的古典之一。其内容由四部分构成，第一部分是按国别分类的地方歌谣的编纂^②；其他三部分特别含有仪礼的歌谣。

据传统的解释，《诗经》的歌谣是由孔子编选的。据说孔子在宫廷的司乐们保存的诗篇中，把他认为有价值的三百篇采录出来编纂为诗集^③。因为地方歌谣（《国风》）能够证示封建诸侯所统治的各国的风习，所以在诸侯的领国内被定期地编辑^④。《国风》中，开头的两篇（《周南》、《召南》）^⑤虽然一般被认为是宫廷之作，但是后来也多在藩领

的村庄中传诵，起着道德教化的作用。

据《论语》记载④，孔子认为研究诗能够有助于德行的实践，因此规劝弟子们学习《诗经》。他认为培养道德反省的习惯和对于社会的义务责任感，抑恶扬善，这正是学习《诗经》的益处。并且他还认为，不仅是道德的教训，关于事物的实际知识如鸟兽草木的名称等等都能从《诗经》中得到。

于是，《诗经》被当作君子修养的有益书物，被大圣人孔子赋予权威，作为教科书，至今仍被尊重。

《诗经》最初在孔子直系弟子的学派中使用⑤，那些就政治的格言、道德的训言、仪礼上的法则等问题大发议论的孔门高足们⑥，后世称之为儒⑦。这些未来的政治家、仪式的临时教师们，从《诗经》中寻求道德反省的主题，于是，逐渐确立了《诗经》解释的传统。

这些国家的见习顾问官特别重视先例的了解。根据孔子的教导，顾问官们通过这样的方法确实得到许多知识。正因为如此，初期的儒者们，一方面在《诗经》的诗句中看出对历史事实的讽刺，另一方面，又在编年史记载的演说和论说中引出《诗经》的诗句⑧。实际上，《诗经》几乎全篇再现于《左传》⑨，反之，几乎全部的诗都能够用《左传》中抽出的事实加以说明⑩。如此的《诗经》注释和《左传》的编纂都是由孔子学派完成的⑪。

于是，《国风》的歌谣就同历史故事相关联，具备了说明道德和政治的概念的功能。

中国的封建社会存在各种各样的学派。他们有的居家从事，有的巡游列国，他们的学说也或多或少呈现出独立的

立场。因此，不难想象关于《诗经》的理解，其间也存在多种传统的解释。汉代，当遭到秦始皇^⑭焚书厄运的《诗经》被重修时，便出现了四个异本^⑮。然而虽然称之为异本，也不过在缀语细部上有些差异，正文的确切性仍是可信的。传承下来的唯一的注释书是毛氏的注本。而人们又把毛本追溯到孔子的弟子子夏，把《毛诗序》这个简短的解说作为子夏之作。《序》中的解说的性质完全是历史的道德的并且是象征的。

从毛诗以外的现存三家的残留来判断，我们得知这种解释方法是带有普遍性的。倘若其他三家诗的异本完整地保存，根据三者之间的详细的比较研究，藉以明瞭不同学派的见解和各学派的特色，当然是不成问题的。但是退一步讲，即使从现存的本文出发，如果把在史家特别是《左传》《列女传》中能够看到的《诗经》的引用句全部利用上，进行这样的研究也是可能的。这种研究对于中国历史起源的考察是一种卓越的贡献，然而对于歌谣的本质意义的认识来说，却不能有所增进。

这种象征性的解释在汉代是普遍的现象，注意到这一点对于我们来说是非常重要的。由于这种象征性的解释使得《诗经》的教育价值更增进一层。研究《诗经》，不仅是为得到博物学的或关于古代国民的知识，而且同编年史相比，《诗经》研究甚至能更好地了解本国的政治史，人们能够在象征的样式中发现事实之外的价值判断。

从这一点出发，我们可以发现为了表明道德判断的实际方法。这个方法就是封建时代的家臣们最忠诚的表现

——“告”，这是臣下向君主表示忠义、表示与君主共命运的方法之一。倘若君主有恶行，臣下必须对君主加以斥责。这样的“谏”为了不损伤君主的尊严必须间接地实行^⑮。在这种情况下，从《诗经》中选出妥当的具有象征价值的句子^⑯，并用适当的语调加以引证是最明智的方法。于是家臣们在告谏国王的时候必然引证《诗经》作例证，借诗来批评预定的王位继承人——王子，矫正其不良的嗜好，这也是诗的好用途。公历纪元稍前，群臣要废除暴戾的昌邑王，但结果群臣皆被诛。昌邑王的老师王式也以谏书被责以死罪，但王式应用诗三百五篇，依靠《诗经》的解释再谏，结果幸免于死^⑰。

《诗经》在学校里作为教科书，作为针对年轻人的一种伦理提要被使用。甚至其中的情歌如果依据比喻性的解释，也被认为是对青年德义修养的贡献。这样一来，由于若干世纪以来《诗经》对道德教育所发挥的作用，使得关于《诗经》的传统解释始终是牢不可破的。特别是把《诗经》作为公式来讲解的时候，以及把《诗经》作为学问的正统而尊崇的时候，必然附会传统的解释。然而，如果把《诗经》作为个人趣味性读物来阅读的话，恐怕就会有不同的解释吧^⑱。

如此之古，并且同中国的历史有着这样的联结的书物，从各种各样不同的方面唤起了西方学者的兴趣。

初期的教士们特别称赞仪礼歌谣的高雅，在这些歌谣中发现古代启示的形迹^⑲。这些教士们对《诗经》的命运给予同情。如其中的库兰特神甫便明确指出古典的解释是不充分的。他还指出，由于从道德公式的解释上，《诗经》不含所

谓的“淫诗”，所以教师们并没有把全部的诗向孩子们说明。因此他说：“由此可以知道学校的教育是怎样的了吧。”^② 他的《诗经》翻译是按照现代的普遍的解释，因而是正确的反映。在这个意义上说，他的翻译是可贵的。

兰格^③把古典与古代中国更紧密地联系在一起。然而必须指出，兰格这样的见解失之褊狭。他制作孔子述作的目录，认为孔子是真正伟大的人物。除此之外象是没有什么别的明确目的似的；他的批评没有用微观的眼光去看待各种问题；他的博学是一种虽然非常勤奋但是缺乏正确轨道的博学；他的翻译或者出现注释的毛病，或者轻率地在译文中插入选择的解说。这些缺点使得他的翻译即便是在最好的资料条件下进行，最终也是无用的东西。这些缺点在处理地方歌谣的时候尤其显著。

戈利斯^④和葛鲁伯^⑤在撰写关于中国文学的论文的时候，被歌谣的单纯的自然的美和诗的魅力所深深打动，他们便试图选出其中的拔萃之作把这种印象转达给广大读者。因为这种翻译是文学性的，因此不一定是正确的。例如，戈利斯在改订兰格的《诗经》时，仅仅从注释中抽出无用的说明，置换为英国式的诗的套语，除此之外没有任何改动。拉隆^⑥也把若干歌谣翻译成具有几分西洋文学味道的简洁的然而时时表现出滑稽的译句。

以往的《诗经》研究者往往出于实际的目的，或者是历史的或者是文学的。虽然也曾偶然收到一些成果，然而却没有发现《诗经》的原始意义。是没有进行这方面的努力吗？还是不知道这种努力的必要性？总而言之，这种努力

不是轻而易举的工作。

《诗经》的用语是古远而且难解的。甚至连造诣很深的汉学家或有教养的中国人也不能轻易地了解。越是《诗经》的最初部分越是如此。然而我们应如何了解它呢。向读书人或者向良书请教当然都可以。但是，倘若诸君依赖儒学的注释书，依据书中象征性的解释，必然从始至终走错路。如果去向叛逆古典正统的读书人求救的话，大概会深感于《诗经》的优雅，除了满足于审美的嗜好而外不能得到任何东西。他们喜欢诸君象说明优美的诗那样说明《诗经》的歌谣。他们要探求诗人的创作过程，指出作者的技巧。但是他们大概没有想到《诗经》的歌谣是从庶民的灵感中产生出来的呢。

我在本书中不甘于文学性的说明，在历来的象征性的解释之外，力图探求歌谣的原始意义。我要根据确切的例证达到这个目的。

《周南》中有比较易解的结婚歌。人们认为，在歌谣产生的国度里王者之德使结婚适时实行，这是诗的主题。但是我们注意，这种事情是歌谣的附带的历史的传承。因为它是相当模糊的，所以不能不被注释家们注入过多的象征主义。下面我们首先依据注释家们的注释试作歌谣的翻译②。

一、桃夭（《周南》六）

- | | |
|----------|----------|
| 1. 桃之夭夭， | 2. 灼灼其华。 |
| 3. 之子于归， | 4. 宜其室家。 |
| 5. 桃之夭夭， | 6. 有黄其实。 |

- | | |
|----------|----------|
| 7.之子于归, | 8.宜其家室。 |
| 9.桃之夭夭, | 10.其叶蓁蓁。 |
| 11.之子于归, | 12.宜其家人。 |

——《序》：桃夭，后妃之所致也。不妒忌则男女以正，婚姻以时，国无鳏民也（后妃，言文王之妃太姒）。

1、2.《毛》、《郑》都作为“兴”。“夭夭”（描写辅助词）指桃树的“少壮”。用桃树象征年轻人达到结婚年龄。参照《礼记·曲礼上》“三十曰壮、有室”。妇人“壮”曰二十岁。“灼灼”（描写辅助词）形容花繁盛貌。《毛传》解作姑娘的美貌即“有华色”的象征。《郑笺》解作“年时俱当”，即季节与年龄都与婚姻相应（郑玄认为以仲春为婚姻的正时）。

3. 于，往也。

4. 年龄（《毛》，“无逾时”）或者年龄与季节（《郑》）都由仪礼做了种种规定，因此，“宜”表示适于婚姻。“室家”指“有家室”，即男娶妻，女事夫。

6. “实”，《毛传》解作象征女子“有妇德”。《郑笺》在前面已解作“华”，在此未加注。

8. “家室”犹室家也。

9. “蓁蓁”（描写助词）《毛传》解作象征“形体至盛貌”。

12. “家人”《毛传》解作“一家之人”，《郑笺》解作“犹室家”。

在《诗经传说汇纂》中有“治国在其家”……又（文王施

善政故而)“必一国之女皆能宜室”。参照《大学》(《礼记》)“桃华”在历法中指仲春之月。参照《月令》(《礼记》)。

关于桃树,参照De Groot, Emouy, 88, 480页。

文字考异(《皇清经解续编》一一七一卷“诗经四家异文考”); 杕杕、娝娝及漆漆等,皆似描写助词。

结婚歌。植物生长的主题。

我虽然利用注释家们的注释,但是大家可以留意到,我并没有把他们的注释插入我的本文中。诸君倘若严密地检查注释,甚至可以从上述的如此简单的一首歌谣里,看出象征性的解释中实际上包含着许多疑点。

由于文王的德化,婚姻得以适时实行。诗句能够通过象征意义显示的正确的婚姻法则究竟是什么呢?

首先应该考虑的是夫妇的年龄问题。他们不可能年纪过大,因此以夭夭、灼灼的桃树来象征^②。倘若我们进一步推断夭夭、灼灼的桃树象征着从十五岁到十九岁的年轻姑娘,恐怕也不会错吧。但是因为比喻,没有必要这样限定。一般来说,桃花象征姑娘的美貌,果实表示姑娘的品德,叶子象征姑娘成熟的身体。

婚姻不仅取决于姑娘的年龄,而且应该在一年中的特定季节举行。据学者们的意见,因为桃花开时是春季,所以结婚的季节应该是春季。但是,在这里仍然有其他象征主义存在的可能^③。实际上这首歌谣先歌开花后咏果实,由此推论,岂不是结婚是在桃子成熟的时节吗。不管怎样,类似的象征主义暂且到此为止。我们只要知道一点就可以满

足了，即在年龄、季节都适当的时节，文王使姑娘们都能够及时成婚。

恰巧，古代的注释家们也满足于此。然而，近代的注释家们^②却并不满足，他们相信对《诗经》的道德性的解释无论怎样也不过分。

各章的第四句说的都是婚姻的适宜，所以都用“宜”字。第一章“宜其室家”，用表示房屋意思的“家”和表示房间意思的“室”来表示“夫与妇”，这是通常的用法。第二章把相同的词语倒置为“家室”。第三章使用新的表现，用“家人”表示一家的成员即家族。以上三句是仅仅为了履韵而有不同吗？与其这样解释不如解释为王化的功德确实涉及到这样几个方面，这样解释更为有效并且容易理解。以“室”表妇，以“家”表夫有文学通顺的意义。用动词“宜”表示带来正常的秩序的强烈意义。由此出发，被文王施以德化的姑娘们也会给家庭和家族带来良好的秩序。清朝的编纂者们都倾向这种解释，因此库兰特神父翻译为“这些年轻的姑娘们将要结婚。她们将给室与家带来最好的秩序”。

象征性的解释甚至在这首最少歪曲的歌谣中也掺入如此谬误。为了叙述简略，我对如下的象征暂且不论——在某些结婚歌中，婚姻的观念和植物生长的观念，特别是同年轻的桃树苗壮成长的观念相关联。本诗几乎由相同的三章构成，各章第二句与第四句稍有不同。第一章“华”与“家”作韵，第二章“实”与“室”作韵，第三章用几分漠然的表现说了夫妇之事。

下面我们还想对其它歌谣进行研究。倘若诸君读库兰特译的《诗经》，碰到“隰有萋楚”这首诗的下面一段时一定不禁大吃一惊。译诗道：“（大灌木呵），我祝福你没有感情。（大灌木呵），我祝福你没有家族。”据毛萇的注（日译本注：《小序》之误），桧的领主是个淫君，居民痛恨他的行为，想逃脱这种苦难，他们希望象萋楚那样没有感情……。

然而，萋楚有自己的幸福。首先，萋楚与前述的桃树一样，年轻而充满着朝气。加之，萋楚具有人们欣赏的优雅的枝、花和果实。更为有趣的是，表现其优雅的用语与妇德的第一要素“柔顺”是同义语^⑩。人们倘若知道这一点，就不会对诗人假托萋楚祝福它没有家族的事情感到吃惊了。人不希望有家族！这是何等异常的感情呵！桧的属民因为抱有这样异常的感情，他们不能不在罪恶领主的苛政之下痛苦地呻吟！不言而喻，人们忍耐如此不幸的苦难的最好办法，就是不要感情不要家族。……但是，如果考察“隰有萋楚”这首诗我们不禁会问：是什么样的君主施以如此暴政，使属民落入这样的地步自己却仍然怀有邪恶之心呢？不言而喻，这里包含着聪明的象征诗人的文学的意图。

我们先来看“隰有萋楚”的逐字翻译。

二、隰有萋楚（《桧风》三）

- | | |
|------------|-----------|
| 1. 隰有萋楚， | 2. 猗傩其枝。 |
| • 3. 夭之沃沃， | 4. 乐子之无知。 |
| 5. 隰有萋楚， | 6. 猗傩其华。 |
| • 7. 夭之沃沃， | 8. 乐子之无家。 |

9. 隰有萋楚。

10. 猗傩其实。

11. 天之沃沃。

12. 乐子之无室。

二 ——《序》：隰有萋楚，疾恣也，国人疾其君之淫恣，而思无情欲也。

1, 2. 《毛》·兴。猗傩，柔顺也（因为柔顺为妇德之最，所以可用柔顺之词表示女性）。

《郑》·桃夭之性、始生正直、及其长大、则其枝猗傩而柔顺，喻人少而端恣，则长大而无情欲（但有顺应法规的情欲）。

3. 沃沃（描写辅助词），壮俊也。天，少也。

4. 《郑》，知，匹也。《郑》·疾君之恣，故于人年少沃沃之时，乐其无妃匹之意。

8. 《郑》，无家，谓无夫妇室家之道。朱熹·把知解作感情。即人叹其不如草木之无知而无忧也。

在清朝版中，知也解作感情之意。闻以未有室家为苦矣，未闻以无室家为乐也。萋楚之民，乐无室家。困之至矣。朱熹及清朝的编纂者们关于“知”的解释与《小序》的解释非常相似。但是，因为《小序》的解释有几分不明瞭，所以郑玄为了取与《序》不相矛盾的“知”的本义，便导出全然不同的寓喻。据他的说法，这是以表征萋楚那样的行为，来讽谏国王的行为。约婚的歌谣。在植物生长的小山谷邂逅的主题。

这首歌谣的结构与《桃夭》非常相似。《桃夭》、《隰有萋

楚》都是描述茁壮成长的树木，并且都以结婚为主题。第二章“华”与“家”为韵，第三章的“实”与“室”也是履韵。第一章末尾的“知”非常模糊地指夫妇或婚配、配偶者。倘若我们这样来解释，即使不依靠任何象征主义也能理解这首歌谣。它与桧的恶公毫无关系，是一首结婚的歌谣。在第一章中，少女欢乐地歌唱自己选中的年轻人完全是属于自己的。于是最后年轻人与姑娘共同歌唱欢乐。然而第一章也可理解为男女二人的合唱，至少末句“乐子之无知”是他们的合唱。

因为我用法语翻译汉文难免有可笑之处，所以不禁想要逃避诸君的非难。但是即使假令翻译是拙劣的，至少不失真面目。用法语把男女之友称为“知人”*connaissance*是不太恰当的词语，然而对于这样高雅的汉文能够译出另外的词语吗？

表示知识、感觉、知觉意义的“知”字，在最主要的典籍中屡屡被用为“友”的意思。我们只要读库兰特神父的辞书便会明瞭。然而只凭这点是不充分的。问题是《隰有萋楚》这首歌谣中的“知”字是否有“友”字的意义。玩弄文字、误解误译的是我还是那些象征主义的注释家呢？

毛萋在“知”字下面未施训诂，然而在《序》中明明有“国人思无情欲也”的语句。这个序是孔子的弟子子夏所作。一看就与我的解释不同。虽然郑康成的笺^⑩中有“知匹也”，然而能说《郑笺》与我的解释一样吗？不是这样。《郑笺》绝不会推翻道德的解释。他接下去说“乐其无……”。诸君一定会考虑是乐其无妻子呢，还是乐其无知觉呢？因为在原文

中除此之外没有别的。然而郑玄不这样说。他注曰：“人乐无妃匹之意”。就是说，在如此恶政当道之世，人（假托作襄楚）无妻并非轻率之事，相反是值得祝福之事。这样注是因为《小序》中“无情欲”之说。如果这样解释首尾便全然明白。所有词语各自具有不容否认的正确意义，从而道德也受到相应的尊重。因而，“知”正是“友”的意义，而不是“感觉”的意义，我的解释也决不会错误。然而不管怎样，《隔有襄楚》都是对恶政者的讽刺。孔门的子夏说得一点也没错。郑康成^③能够避开误解，保全了诗的教育价值，在这一点上，他也有十分的才能。他对原文的考究相当稳重，是一个把训诂学者的意识同正统派道德家的慎重相调和的人。

同时，他根据《诗经》的整体组织的研究，把一个最重要的事实，即注释家们的训诂学与他们的道德论毫无关系这一事实逐一明示给我们。歌谣能够作用于培养善良的风俗，这只是《序》文表达的意思，而正确地阅读本文是另外的问题。《诗经》在进谏言之际，在学校之中被说明和引证，同时也被艺术家和古代的爱家所鉴赏和研究。我不理解象郑康成那样优秀的学者且通于世故的人既然能够从歌谣中除掉道德公式装饰然而却堕入古典解释的苦心的象征主义之中。他具有良好的贤明品德，他一般不去按照社会的权宜决定可否。而是把《诗经》按照其原样，即通过诗所表现的内容和序加以注释。他为了尽可能地明瞭关于历史或法律的诸点而利用道德的教训。换言之，他为了明瞭古语或学术语的意义，便依据类比的博学而利用事物的教训。在那些象征的解释表现得牵强附会非常严重的场合，他便给

予一种使稍稍用心的读者都能注意到的、并且无损于道德的、稳当的修正。

阅读《诗经》特别是阅读《国风》的时候，对于以下诸点必须引起特别的注意。

一、我们无论如何不能依据古典的解释和现存的同义异语的各种异本。虽然这些解释和本文能够使我们了解后来从《诗经》引申出的仪礼的利用，但是对于歌谣原始意义的阐明没有丝毫贡献。

二、我们应该绝对放弃在证示善良风俗的歌谣和叙述颓废风俗的歌谣之间建立的区别。在《诗经》中当然也含有讽刺的歌谣^⑧，但是，在《隰有萋楚》这样的歌谣中去发现象征性的讽刺，无疑是误解。

三、因此，我们不在《周南》、《召南》与其他国风之间建立区别。而是毫不犹豫地要把不同篇章的歌谣相互比较^⑨。我们知道这种比较是何等的有效。通过这样的方法我们可以发现，那些仅仅被认为是政治性的讽刺作品其实不过是单纯的结婚的歌谣。

四、对于那些把象征的解释和精巧的加工看作是歌谣作者之所为的解释，我们都不予以采纳。

五、象征性的解释为了证实自身的正确性，往往使用一些有关历史和民俗的材料。不言而喻，这些材料作为独立的历史事实，我们应注意搜集。例如毛氏所说女子二十岁前、男子三十岁前应该成婚，再如郑氏认为凡结婚都应在春季举行，这些都必须引起我们的注意。只不过是我們不能把这种材料用于“桃夭”的解释中。

六、一方面我们明白为了维护训诂学的正确性而作的解释和为了维护古典解释的正确性而作的解释之间是存在着区别的,另一方面,我们也欢迎文字或文章构成法的说明。然而这是一个困难的法则。为了遵守这个法则有需要注意以下几点。1. 注重和详读注释。2. 对于我们正在解释的本文、各注释家有哪些态度,就这些态度形成一个意见。3. 了解注释家们的各学派固有的理论和稽古学的理论。4. 最后,关于歌谣的普遍意义的正确概念,必须是最初所有的。我们只要经过长时间的努力,注意深入应用如下两个法则,便可以收到良好的研究成果。

七、我们想对歌谣的韵律做很多说明。这种韵律通过与事物的对偶^⑤相结合的语言表现的对偶而显示出来。并且,这种对偶同时表明了文字的特别意义和诗篇的概括意义。因此在翻译中,我们注意保存了原文的韵律。即在一句一句正确翻译的同时,也明白地译出了表现的反复或对句。^⑥

八、我们决定把各诗篇的意义同与其类似的诗篇进行比较。如果采用这样的方法,我们即使不一定正确知道歌谣的普遍意义,至少可以增加对偶的搜集,进而形成一联诗的主题。

九、不言而喻,根据高尚的宗教思想的推敲,或以虔诚的稽古学者们再构的仪礼的法则和润色的事实来解释《诗经》的歌谣,是非常危险的。解释《诗经》应该尽可能地根据《诗经》本身来解释。要注意了解未被润色的事实,绝不能从事实转来的同时又与事实毫无关系的思想、法则来考

察事实。这才是科学的态度。

十、如果有必要求助于《诗经》之外的典据，与其选择古典的原文，不如从远东文化的发生地选取相应的民俗材料。如果可能当然越古越好，倘若不得已，近代的材料也好，然而应特别注意选取如实地传达古代民俗事实的材料。这样的材料受到法律的或宗教的反省作用最小，其变形可达最低程度。

十一、《诗经》是人为的编纂物。《诗经》中各诗篇的起源，即各首歌谣的发生地、制作年代及其作者等存在很大差异。我们觉得不必拘泥于地方的差异为好。我们研究《诗经》的深切感受就是中国的一致性 *l'unite chinoise*^⑧。然而另一方面，在《诗经》中，特别在《国风》中存在着后世的作品和学者经手的东西，因而存在着达不到预期目的的可能性^⑨。

十二、歌谣在从口诵到书写的过程中，不能不受到某种程度的改变^⑩。应该想到，即使主题是最初的，歌谣也可能是后期的制作。

十三、必然附着感情状态的原始主题能够在表现类似感情的歌谣中出现。在这种情况下，诗篇的内容与关系到主题起源的事实之间理应没有关系^⑪。

十四、某一主题或者某一整篇歌谣虽然一点也未变形或者仅仅稍稍变形，但是也有可能应用于新的仪礼和行事。因此，歌谣也多少被赋予了新的价值与意义^⑫。

十五、情歌和情歌的主题在历史发展过程中伴随着婚姻制度而进化，或者从社会的一阶级向其他阶级发生推移。在这种情况下，由于婚姻制度改变了它的价值，它的意义也

发生变化②。

十六、如果某一主题或某一歌谣未加很大改变而被用于忠告和训诫，由此它便可以发挥谏言和委婉的讽刺的作用③。由于以下所示的原因，诗很容易被这样利用：1. “友”与“伍”意义的词语也被用于恋爱的场合④。2. 妻呼夫，姑娘呼恋人，可以作为普通臣下称呼“子”或“君子”之义来使用。3. 说话的当事者是男是女很难判断，歌谣中一般不言及性别。因此，被遗弃的恋人的怨言——如果除去其激情的性质——可以看作臣下或友人的忠告。这样的混用是一个重要的事实。基于这种事实，可以随意把某人看作是别的身份的人而表示种种亲近的社会关系。

如果信守以上注意事项，由此出发去解释《诗经》特别是《诗经》的情歌，至少在主题上是确切的。虽然不能说对于歌谣的全部是确切的，但是这种的局限对于我们所面对的问题却并不重要。因为我们所面对的研究，不是要考察每个歌谣的文学价值，而是要发现一类歌谣的本质要素。从这个立场出发，我们的兴趣与其说是在于诗的全篇不如说是在于诗的主题。

我在这里所翻译的诗篇是《诗经》歌谣中最为重要的，即情歌。为了对这些歌谣做对照的说明，按我的方便把它们排列成顺序。并且按其本质的主题分类为三个部分，各个部分从其包含的暗示的内容就可明白。

第一部分的歌谣，其主题以自然的简单的叙述为特色。我们可以从古代的历法中发现与这种主题相类似的东西。通过这种田园主题的研究我们可以明白歌谣的诗趣是与季

节的习俗相联系的。由此我们便可以思考在这种歌谣的诗歌中有没有仪礼的起源。

第二部分包括叙述村落恋爱的诗篇。这些田园诗是否果真有学者们解释的起源和道德的意图？对于那些持肯定态度的人，我可以证示这种主张不过是为《诗经》的教育用途的正当性作辩护。即便这样的主张是正当的，这种道德正统的关心对于正确了解古代农民的习俗也是一个妨碍。而能够告诉我们歌谣是在怎样的环境中产生的正是这种农民的习俗。我们对这些田园诗的内容和创作过程的研究也正是从这里开始的。当我们知道了这些田园诗是从舞蹈的合唱者们中间产生的，问题便明白了。

在第三部分中，研究山丘和河边郊游的主题。这些歌谣的研究可以告诉我们，情歌也就是有诗歌相伴随的恋爱是如何从季节祭的仪式中发生的。最后，我想简略叙述，情诗即使后来变成了个人的东西，但也保存了歌谣的原始艺术痕迹。

〔注〕

- ① 关于此书的历史，见库兰特所译《诗经》的“序文”以及兰格所译《诗经》的“序论”。
- ② 我根据王充的用语译作 *fong airs' chansons*。参照本书149页。国风——国家的情况。
- ③ 参照兰格所译《诗经》的“序论”。
- ④ 这是《诗经·大序》中长长的叙述。
- ⑤ 叙述国王之德的《周南》被作为周公之作。叙述诸侯之德的《召南》被作为召公之作。
- ⑥ 《论语·阳货》第九章。

- ① 参照《史记》·《孔子世家》。
- ② 关于这样的议论见《论语》或《礼记》。
- ③ “儒”，应注意这个称呼本来与贵族最下层的“士”是同义语。
- ④ 见劝告或说谕的训辞集——《国语》。
- ⑤ 参照兰格译《诗经》的“序论”。
- ⑥ 又见《诗经·小序》。
- ⑦ 见兰格译《诗经·序论》。
- ⑧ 见兰格译《诗经·序论》，以及卡瓦诺译《史记·序文》中的笈书记载。
- ⑨ 四家指毛诗（现存）、鲁诗、齐诗、韩诗（残存一部分）。参照《皇清经解续编》（1118—1156）。
- ⑩ 主要见《国语》。
- ⑪ 例如，《左传》僖公二十年、文公二年和成公十二年。
- ⑫ 《汉书·王式传》上海版88页“臣以三百五篇谏”。
- ⑬ 又见本书34页以下。
- ⑭ 见库兰特的《诗经》翻译的注（347—348）。
- ⑮ 耶稣教士埃斯、库兰特所译《诗经》的“序文”。
- ⑯ 见他的Chinese Classics的翻译及其序论。
- ⑰ H. A. Giles, A History Chinese Literature 12页以下。此书15页所载的翻译和（六六）比较。
- ⑱ W. Grub, Geschichte der chinesischen Literature 46页以下。
- ⑲ Nouvelle Revue française 1909, I, p. 15, 130, 195所载的Laloy, Les Chants des Rois 的序文和翻译。
- ⑳ 我以下试作歌谣的翻译与原文对照（本书省略格拉耐的翻译——译者）。标题前的罗马字（已改成汉字——译者注）的番号表示出现于本书中的歌谣的顺序。罗马字下面的阿拉伯数字（特别是在诗句勘定中）表示诗句。歌谣的注释包含以下各项：（一）中国人的翻译，很多是关于子夏的序文的解释。（二）各句的注释几乎都引用毛萁（毛）和郑康成（郑）两家的注。在其注前标以诗句的番号。（三）若干注起到难语辞典的作用。（四）关于歌谣的意义或仪礼的解释以及与歌谣有关的信仰的一般性说明。（五）主要主题的说明——参照这些注有效地阅读一首歌甚至其中一句——标题之下的括号内含有歌谣所在的《诗经》的篇及篇中的番号（据朱子集传——译者注），库兰特所译《诗经》和兰格所译《诗经》的页数（本书略去——译者）。
- ㉑ （一·1—2）。
- ㉒ （一·1—2）。
- ㉓ 《御纂七经》中的《诗经传说·汇纂》。
- ㉔ （十一·1—2）。

- ③① (十一·4)。
- ③② 郑康成(公元127—200)是具有古语造诣和学识渊博的最著名的注释家。
- ③③ (六二)是其中一例。
- ③④ 我的分类与正式的分类没什么关系。
- ③⑤ 我在后面将对对偶方法的意义作更详细的考究。
- ③⑥ 为了遵守整然有序的法则,歌谣的逐字翻译是必须的。在汉语的诗句中是对偶的词语我也翻译成对偶,在这种情况下,我就不能不无视汉语词语的顺序。
- ③⑦ 至少在“中国”内部。
- ③⑧ 如(五)、(六七)特别是第三章。
- ③⑨ 如(十七)、(五四·B)。注意展曲主题的展开。比较(四二)《鸡鸣》和《庭燎》(《小雅》)。
- ④① 见本书192页。
- ④② 比较(三三)和《王风·扬之水》。
- ④③ 见(五六)及(五九)的解释。参照 Granet, Coutumes matrimoniales de la Chine antique, T'oung Pao卷十三·552页,附录。
- ④④ 比较马达加斯加人歌谣的用途。见Paulhan, Les Hainteny Merinae 1931年·序文。附录(一)。
- ④⑤ 见本书189页。

第二章 田园的主题

三、隰桑(《小雅》第八·四)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 隰桑有阿, | 2. 其叶有难。 |
| 3. 既见君子, | 4. 其乐如何。 |
| 5. 隰桑有阿, | 6. 其叶有沃。 |
| 7. 既见君子, | 8. 云何不乐。 |
| 9. 隰桑有阿, | 10. 其叶有幽。 |
| 11. 既见君子, | 12. 德音孔胶。 |
| 13. 心乎爱矣, | 14. 遐不谓矣。 |
| 15. 中心藏之, | 16. 何日忘之。 |

三——《序》：隰桑，刺幽王也，小人在位，君子在野，思见君子，尽心以事之。（即王知道君子之德，渴望见到君子）

1、2. 兴。阿，描写辅助词（不是阿阿叠字）（郑玄认为是阿阿然叠字），叙述树木之美。

6. 沃，柔也（《毛》）。

10. 幽，黑色也（《毛》）。

12. 胶，固也（《毛》）。

14. 遐，远（《郑》）。

15. 郑把藏解作善。

13句与14句的对偶由两句末尾的助字“矣”字构成；15句与16句的对偶由“之”字构成。

考异：遐，齐诗作瑕。参照《礼记·表記》。

求恋人于野象征探求隐遁的圣人，圣人亦可被称为“君子”，忠实与德音的主题。

主题为植物的生长——辅助的主题为小谷的邂逅——德音(12)，远离(14)，——忠实(16)。

四、东门之杨(《陈风》五)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 东门之杨， | 2. 其叶牂牂。 |
| 3. 昏以为期， | 4. 明星煌煌。 |

四——《序》：东门之杨，刺时也，婚姻失时，男女多违，亲迎女犹有不至也。

1、2.《毛》：兴。牂牂(描写补助词)，男女失时，不逮秋冬。郑·杨叶牂牂三月中也，兴者，喻时晚也，失仲春之月。

3、4.《郑》：亲迎之礼以昏时，女留他色，不肯时行，乃至大星煌煌然。煌煌，描写补助词。

第二章仅以描写补助词不同。

6. 肺肺，犹牂牂也。

8. 皙皙，犹煌煌也。

据郑玄所说(与序同者勿论)，讽刺为二重意义。即结婚既不按一年应该的季节，也不按一天应该的时辰。据《仪

礼·士昏礼》所记，婚礼应于黄昏举行。毛认为结婚的正时在秋冬，故而结婚的季节过早（春或夏）。郑玄则认为结婚的正时在仲春之月（春分），故而结婚的日期已晚。

朱熹解作东门相期之地也。“期”，有指定婚礼的日子即“请期”之意，在歌谣中意味着幽会的时间或指幽会本身。参照（四四·5）、（二十·7）、（六六·7·10）。主题为植物的成长——幽会——城东树荫之地。

五、何彼穠矣（《召南》十三）

- | | |
|----------|----------|
| 1. 何彼穠矣， | 2. 唐棣之华。 |
| 3. 曷不肃雍， | 4. 王姬之车。 |

五——“何彼穠矣”的最初四句叙述王姬下嫁诸侯，所以王姬必须表示“肃雍”的态度。参照尧之二姬的故事（《史记·五帝本纪》）。

1. 穠，戎（《毛》）。

2. 唐棣，移也（《毛》）。

3. 肃，敬（《毛》）。参照（六七·3）。雍，和（《毛》）。

参照（五十·8）。

宫廷诗，开花的主题。

六、蟋斯（《周南》五）

- | | |
|----------|---------|
| 1. 蟋斯羽， | 2. 洗洗兮。 |
| 3. 宜尔于孙， | 4. 振振兮。 |

六——《序》：螽斯，后妃子孙众多也，言若螽斯，不妒忌，则子孙众多也。

1、2. 螽斯，蚣蝑也（《毛》）。洗洗，描写辅助词，众多之义（《毛》）。

《郑》：凡物有阴阳情欲者，无不妒忌，惟蚣蝑不耳，各得受气而生子，故能洗洗然众多。后妃之德，能如是则宜然。因为后妃不存嫉妒之念，宫廷众妾皆能自由进御（参照五六·序），故而给予君主（以及后妃本人）以众多的子孙。

3、4. 振振，描写辅助词，仁厚之义。

参照《麟之趾》（《周南》十一）第二句和（十四·5）。

《郑》：后妃之德，宽容不嫉妒，则宣女之子孙，使其无不仁厚。

第二章和第三章仅描写辅助词不同。

6. 薨薨，众多也（《毛》）。

8. 绳绳，戒慎也（《毛》）。

10. 揖揖，会聚也（《毛》）。

12. 蛰蛰，和集也（《毛》）。

考异：斯、螽及蜚。

描写辅助词考异，洗又作舜，绳又作愰（《皇清经解续篇》1171卷6页）。

比较（五九·1、2）中，螽与性结合的思想之间的关联。

禽兽之爱的主题。

诗句反映了（人和禽兽的）种的繁衍的愿望和禁忌性质。

七、鸛之奔奔(《邶风》五)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 鸛之奔奔, | 2. 鵲之疆疆。 |
| 3. 人之无良, | 4. 我以为兄。 |
| 5. 鵲之疆疆, | 6. 鸛之奔奔。 |
| 7. 人之无良, | 8. 我以为君。 |

七——《序》：鸛之奔奔，刺卫宣姜也(姜姓的王姬、卫宣公之妃。参照《史记》《卫康叔世家》。卫人以为宣姜鸛鵲之不若也。郑注·宣姜(宣公之后妻)与公子顽为淫乱行，不如禽鸟。(参照孔颖达的疏“宣姜失其常匹，曾鸛鵲之不如矣”)

1、2. 奔奔、疆疆，描写补助词。《毛》言其居有常匹(孔颖达的疏中有鸛鵲“不乱其类”之语。类、德有“姓”的意义，参照《国语·晋语》。即鸛鵲近亲不婚)。雌雄“飞则相随”即所谓“其居有常匹”(描写补助词奔奔、疆疆所述的正是这样的飞翔)。

参照(五六·1、2)。

4. 兄，《毛》、《郑》：君之兄，即惠公(宣公后嗣)之兄顽。“兄”字被用于爱人或丈夫。见(三三·3)注，和《谷风》(《邶风》十)第二章以下。

5. 君，国小君(非王)，《郑》：小君谓宣姜。

考异：之、而。

描写补助词考异，奔、贲、疆、姜(《皇清经解续编》1171卷46页)。

禽兽之爱的主题。拒绝皮肉的主题。

八、东山(《豳风》三)

- | | |
|-----------|-----------|
| 41. 仓庚于飞, | 42. 熠熠其羽。 |
| 43. 之子于归, | 44. 皇驳其马。 |

八——征役悲歌的片断。

41. 以莺鸣表示时历的主题。《夏小正》的二月,和《月令》的仲春三月。

44. 婚礼车马的主题。参照(四六)。

九、鹊巢(《召南》一)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 维鹊有巢, | 2. 维鸠居之。 |
| 3. 之子于归, | 4. 百两御之。 |
| 5. 维鹊有巢, | 6. 维鸠方之。 |
| 7. 之子于归, | 8. 百两将之。 |
| 9. 维鹊有巢, | 10. 维鸠盈之。 |
| 11. 之子于归, | 12. 百两成之。 |

九——《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, 乃可配焉。

1、2. 《毛》: 兴。鹊象征王, 鸠象征后妃。

4. 百两, 百乘也。诸侯之子嫁予诸侯, 送御皆百乘(《毛》)。

御, 迎也(《郑》)。注意在《仪礼·士昏礼》中, 称新娘的侍者为“御”。

6. 方, 有(《毛》)。

8. 将，送(《毛》)。注意《仪礼·士昏礼》把“媵”解作“送”。

10. 盈，满也(《毛》)。《郑笺》言满者媵侄娣之多也。诸侯常常一娶同姓女九人：适夫人之娣（从妹）、侄（适夫人兄弟之女），再从同姓的其他两个国家各选同样的三女宛如二组（各组长者称“媵”，其他二女称娣与侄）。主要参照，《左传》隐公元年，杜预注，《公羊传》，何休注，《谷梁传》（日译本注，谷梁隐元无此事）。《春秋》成公八年，杜预注，《左传》原文及杜预注，《公羊传》，《春秋》成公九年，杜预注，《公羊传》，何休注。《春秋》庄公十九年，《公羊传》，何休注。《仪礼·士昏礼》。《诗经》即本书(六一)和《江有汜》（《召南》十一）。

12. 成，“成百两之礼”之义(《毛》)。

第10句的“盈”与此对称。

百是总数。百物即万物。

鹊有“喜”的异名，是华丽的鸟，不知何时与结婚的观念相联。见牛郎织女故事中的鹊桥情节（参照De Groot, Emouy, 439—440页以及本书卷末）。鹊是夫妇贞洁的象征。参照(七)及《礼记·表记》。鹊在十二月初营巢。参照《礼记·月令》。

在月令季春之月(《礼记》)，与采桑相关的山鸠或鵲鸠的歌唱给歌谣带来了春的主题。参照(四六·23、24)。仲春鹰化为鸠(《月令》)。参照《夏小正》的孟春之月。相反的变化，即鸠化为鹰是在八月(仲秋)。《礼记·王制》。

考异：雝，鵲。御，訝及迓。参照《皇清经解续编》1171卷11页。

留意虚字(第一句和第二句的“维”、第三句和第四句的“之”)几次被使用,并注意第10句和第12句的“盈”、“成”字的对称所表示的单纯的韵律。

古典的解释无论怎样与歌谣的意义相近,终究是曲解。诗句的对偶在第一句的鵲和第三句的新娘,第二句的鵲与第四句(乘车)的侍者之间成立。虽然第三章郑笺和毛传认为鵲是侍者的象征。但是郑毛仍然同《序》一样强调妻随从夫的主题,不承认最初的诗句。

结婚歌。鸟的主题。新娘乘车的主题。

十、野有蔓草(《郑风》二十)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 野有蔓草, | 2. 零露漙兮。 |
| 3. 有美一人, | 4. 清扬婉兮。 |
| 5. 邂逅相遇, | 6. 适我愿兮。 |
| 7. 野有蔓草, | 8. 零露漙漙。 |
| 9. 有美一人, | 10. 婉如清扬。 |
| 11. 邂逅相遇, | 12. 与子偕臧。 |

十一—《序》：野有蔓草，思遇时也，君子之泽不下流，民穷于兵革，男女失时，思不期而会焉。(参照《周礼·地官》)(郑注·不相与期而自俱会)。

1、2. 漙，盛多。《毛》，兴。与王化及万民一样，天降甘露与万物。《郑》，谓仲春之时，草始生，霜为露也

〔反之，白露为霜是仲秋之时，参照（五四）〕。《周礼》有“仲春之月，令会男女之无夫家者”。

〔毛把失时解作超龄，郑解作错过仲春之月〕

4. 清扬，眉目之间。婉，美（《毛》）。

5. 邂逅，不期而会（《毛》）。

6. 《毛》，适得其时愿。

8. 瀼瀼，描写辅助词，露多貌。

12. 臧，善（《毛》）。

朱熹，男女相遇于野田草露之间。

考异：溥，团及专。零，灵。婉，醺。扬，阳。逅，遘及覯〔参照（五九·6）和（六十·23·29）〕。据中国学者的意见，产生不伦乱俗的不是青年男女的田园集会（论据出自《周礼》），然而在荒乱年代，这种集会给个人的幽会带来了机会。参照本书“竞争”章。

露的主题。春天邂逅的主题。参照（五四）、（十一·12、13、14）。见附录（一）。

十一、行露（《召南》六）

1. 厌浥行露， 2. 岂不夙夜。

3. 谓行多露。

见附录（一）《行露》全篇及其评注。

十二、北风（《邶风》十六）

1. 北风其凉， 2. 雨雪其雰。

- | | |
|-----------|-----------|
| 3. 惠而好我， | 4. 携手同行。 |
| 5. 其虚其邪， | 6. 既亟只且。 |
| 7. 北风其喈， | 8. 雨雪其霏。 |
| 9. 惠而好我， | 10. 携手同归。 |
| 11. 其虚其邪， | 12. 既亟只且。 |
| 13. 莫赤匪狐， | 14. 莫黑匪乌。 |
| 15. 惠而好我， | 16. 携手同车。 |
| 17. 其虚其邪， | 18. 既亟只且。 |

十二——《序》，北风刺虐也，卫国并为威虐，百姓不亲，莫不相携持而去焉。

1、2. 雩，叙风雨之盛。

《郑》：兴。天候的不调是君主政教酷暴的征兆。参照（十）的序及1、2句。

5. 虚，虚也（《毛》）。邪读如徐（《郑》）。

6. 亟，急也（《毛》）。

7. 喈，疾（《毛》）。参照（十三·2）。

8. 霏，同雩貌，更甚。（《毛》）

13、14. 赤则狐也，黑则乌也（《郑》）。这是寓喻“君臣相承、为恶如一”。

气象的主题。引诱的主题（携手的表示）。参照（六八·15）。

十三、风雨（《郑风》十六）

- | | |
|----------|----------|
| 1. 风雨凄凄， | 2. 鸡鸣喈喈。 |
|----------|----------|

3. 既见君子， 4. 云胡不夷。

十三——《序》：风雨，思君子也，乱世则思君子不改其度焉。

1. 凄凄，描写辅助词，叙风雨之景象。

2. 喈喈，描写辅助词，表示鸡鸣，参照（十二·7）。

1、2. 依毛郑二家注，风且雨凄凄然，鸡犹守时而鸣喈喈然，喻君子虽居乱世不改其节。

4. 胡，何。夷，说。（《毛》）参照（五九·21）。

第二章及第三章仅脚韵与第一章不同。

5. 潇潇，描写辅助词，叙风雨之状。

6. 胶胶，描写辅助词，犹喈喈也。

朱熹，淫奔之女，言当此之时，见其所期之人，而心悅也。

气象的主题。邈邈的主题。

十四、殷其雷（《召南》八）

1. 殷其雷， 2. 在南山之阳。

3. 何斯违斯， 4. 莫敢或遑。

5. 振振君子， 6. 归哉归哉。

十四——《序》：殷其雷，劝以义也；召南之大夫，远行从政，不遑宁处，其室家能闵其勤劳，劝以义也。

1. 殷，雷声（《毛》）。

2. 山南曰阳（《毛》）。山出云雨以润天下（《毛》）。

郑笺解作兴也，即召南大夫以王命，施号令于四方，犹雷殷殷然发声于山之阳。

3. 斯，此(《毛》)。违，去(《毛》)、远(《郑》)。

4. 遑，暇(《毛》)。

5. 振振，描写补助词，信厚也(《毛》)。参照(六·4)及《周南》(十一·2)。

第二章和第三章仅第二句和第四句的脚韵不同。

考异：殷，隐。雷，雷。遑，徨。参照《皇清经解续编》1171卷17页。

不在的主题。气象的主题。

十五、蓍兮(《郑风》十一)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 蓍兮蓍兮， | 2. 风其吹女。 |
| 3. 叔兮伯兮， | 4. 倡予和女。 |
| 5. 蓍兮蓍兮， | 6. 风其漂女。 |
| 7. 叔兮伯兮， | 8. 倡予要女。 |

十五——《序》：蓍兮，刺忽也，君弱臣强，不倡而和也。

1、2. 兴。木叶槁，待风乃落，人臣待君唱而后和也(《毛》、《郑》)。

3. 言群臣长幼也(《毛》)。参照(三五·9、13)。

4. 君倡臣和也。

“和”是倡的应答，即唱和歌的答歌。

8. 要，成。表示结束歌唱。

考异：倡，唱。漂，飘。参照《皇清经解续编》1172卷6页。

参照(三五)的序“阳倡而阴不和”。

恰如月对日、阴对阳、妻对夫的地位在下一样，臣下对君主也处于卑贱的地位，这是象征的解释的思想根据。

树叶枯落的主题。秋天的唱和歌〔十月。参照《豳风·七月》和(六六·31)〕。

十六、蟋蟀(《邶风》七)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 蟋蟀在东， | 2. 莫之敢指。 |
| 3. 女子有行， | 4. 远父母兄弟。 |
| 5. 朝济于西， | 6. 崇朝其雨。 |
| 7. 女子有行， | 8. 远兄弟父母。 |
| 9. 乃如之人也， | 10. 怀昏姻也。 |
| 11. 大无信也， | 12. 不知命也。 |

十六——《序》：蟋蟀，止奔也。卫文公(参照《史记·卫康叔世家》)能以道化其民，淫奔之耻，国人不齿也(不齿者，不与相长稚)。

1、2.《毛》：夫妇过礼，则虹气盛，君子见戒，而惧讳之，莫之敢指。《郑》：虹天气之戒，尚无敢指者，说淫奔之女，谁敢视之。

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

5. 济，升(《毛》)。

6. 崇，终(《毛》)，从旦至食时为终朝。

5、6.《郑》：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。

9、10.《郑》：思昏姻之事乎，言其淫奔之过、恶之大。

11、12.《毛》：不待命。

《郑》：淫奔之女，大无贞洁之信、又不知昏姻当待父母之命。参照《仪礼·士昏礼》。

考异：蛺，蝶。隤，蹠。也，兮。留意最后一章“也”字的特别的韵律。雨与虹的主题。抛弃双亲嫁到异族的主题。恐惧婚姻的歌，即对新娘戒备的仪礼（这是诗的第二义）。见附录（二）关于虹的注记。

十七、候人（《曹风》二）

13. 荟兮蔚兮， 14. 南山朝隤。

15. 婉兮孌兮， 16. 季女斯饥。

十七——这是确实已变形的并且是很难解的一首歌谣的最后一章。

13、15. 留意由末尾文字构成的对句。

14. 山上之隤的主题。参照（十六·5）。

16. 饥饿的主题。参照（四七·4）。

比较附录（三）的客家山歌（六）。

十八、采芣（《王风》八）

1. 彼采芣兮， 2. 一日不见，

3. 如三月兮。

- | | |
|----------|----------|
| 4. 彼采萧兮， | 5. 一日不见， |
| 6. 如三秋兮。 | 7. 彼采艾兮， |
| 8. 一日不见， | 9. 如三岁兮。 |

十八——是以收获和相思为主题的极简单的诗篇。参照(三八·11)。

十九、采芣苢(《周南》八)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 采采芣苢， | 2. 薄言采之。 |
| 3. 采采芣苢， | 4. 薄言有之。 |

十九——《序》：芣苢，后妃之美也，和平则妇人乐有子矣。

1、2. 芣苢，宜怀妊焉(《毛》)，治妇人难产(孔颖达)。

4、6、8. 有，掇，捋，都是表示采集的词。

10、12. 桔、𣎵，有极细微的差别，“桔，执衽”，𣎵“扱其衽于带间”。除桔与𣎵的不同而外，第三章由同一诗句构成。

考异：苢，苢(苢字有表示植物和谷物的种种表现)，禹之母吞薏苢怀禹。

关于𣎵，见《皇清经解续编》1171卷7、8页。

注意此诗的单调。

获取的歌谣，采草药。

二十、采芣(《小雅》第八·二)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 终朝采绿， | 2. 不盈一掬。 |
| 3. 予发曲局， | 4. 薄言归沐。 |
| 5. 终朝采蓝， | 6. 不盈一檐。 |
| 7. 五日为期， | 8. 六日不詹。 |
| 9. 之子于狩， | 10. 言褰其弓。 |
| 11. 之子于钓， | 12. 言纶之绳。 |
| 13. 其钓维何， | 14. 维鲂及鱮。 |
| 15. 维鲂及鱮， | 16. 薄言观者。 |

二十——《序》：采绿，刺怨旷也，幽王之时，多怨旷者也。

1、2. 兴。因为夫行役久不归，妇人思夫烦恼，不能专心于事。

3、4. 《毛》：妇人夫不在则不容饰。特地“曲卷其发”（《郑》）。参照《礼记·内则》和《卫风·伯兮》（二十·B）。

（二十·B）

伯兮朅兮，	邦之桀兮。
伯也执殳，	为王前驱。
自伯之东，	首如飞蓬。
岂无膏沐，	谁适为容。〔比较（三七·4、8、12）〕
其雨其雨，	杲杲出日。
愿言思伯，	甘心首疾。
焉得谖草，	言树之背。
愿言思伯，	使我心痗。

7、8.《毛》：妇人五日一御，参照《礼记·内则》。
《郑》：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（四二·5—12）。夫妇交往的主题。
采花、钓鱼、别居、共同进餐的主题。

二一、七月（《豳风》一）

- | | |
|------------|----------|
| 14.春日载阳， | 15.有鸣仓庚。 |
| 16.女执懿筐， | 17.遵彼微行。 |
| 18.爱求柔桑， | 19.春日迟迟。 |
| 20.采芣苢， | 21.女心伤悲。 |
| 22.殆及公子同归。 | |

二一——这是与赫西俄德的《工作与时日》同型的长诗的第二章，被作为周公的述作。周公为了辅佐君王，用王化使人事与自然界的秩序保持一致，所以作此诗以向成王建议。

15.莺的主题。参照（八·41）及《月令》仲春之月。
注意在田园的主题之下的这个主题。

19.迟迟，描写补助词。

20.芣苢，描写补助词。

21.《毛》：春女悲，秋士悲，感其物化也。

《郑》：春女感阳气而思男，秋士感阴气而思女，是其物化所以悲也。

二二、標有梅(《召南》九)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 標有梅， | 2. 其实七兮。 |
| 3. 求我庶士， | 4. 迨其吉兮。 |
| 5. 標有梅， | 6. 其实三兮。 |
| 7. 求我庶士， | 8. 迨其今兮。 |
| 9. 標有梅， | 10. 顷筐塋之。 |
| 11. 求我庶士， | 12. 迨其谓之。 |

二二、——《序》：標有梅，男女及时也，召南之间，被文王之化，男女得以及时也。

“时”指在季节、年龄上对于结婚都适当的时间。

关于结婚的年龄和季节考据学上的观点不统一，对于这首歌谣的象征的解释其说不一，主要有以下几种说法：

(a) 男子从廿五岁到卅岁，女子从十五岁到廿岁，是结婚的适龄。以梅子成熟的程度(有多少落下来)象征配偶男女的年龄。第一章，树上还留有七个果实，十分之七，落下来十分之三。以梅子成熟的程度，男子二十六七，女子十六七。第二章，梅子剩下三个即十分之三，象征男子二十八九，女子十八九。第三章，梅子全部熟落，象征男子三十、女子二十(《毛》)。

(b) 女子二十岁、男子三十岁不是应结婚的年龄，因此，这个年龄不存在象征的解释。

(c) 结婚的季节应在春天。所以一到梅子的季节就已过期，三十岁的男子二十岁的女子为了人民的繁

衍，只好等待来年春天随意结婚的仪礼集会。（郑玄引证《周礼·地官·媒氏》）。

（d）结婚的季节是秋冬。因为梅子皆落的时节是夏季，这还是求婚的季节。

4. 吉，善（《毛》）。迨，及（《郑》）。

考异：標、标、茭、藁和葶、梅、媒。倾，顷。墜，概。

注意“媒”的谐音同“媒”。参照附录（三）。

注意“求”的用法。参照（四六·4）和（五六·8、9）。比较（六四）。在秋天仪式上互换春季婚约特意送与媒者。

采果实的歌。引诱的主题。

《诗经》的歌谣，其主题往往是从自然借来的，简明而生动但缺乏变化，我用田园的主题来命名的正是这样的主题。这些歌谣有的时候咏的是茁壮成长的树木，并且，在赞赏树木的花、果实和枝叶的时候，必然把植物的生长和人类心情的觉醒相联系①。有的时候叙述相互呼应的一群禽兽。并且歌唱那些或结群的或雌雄相伴的，一边共鸣或相互呼应一边群集于树林或憩息于河中小岛的鸟类②。从动物的爱情便联想到人类的爱情。雷、雪、风、露、雨、虹等天候的状态，以及采摘作物、果实和草药的行为等都给感情的表现造成机会。

诗人们在叙述人的感情的时候，借用自然的象喻是常套手段。或者，在以恋爱为主题时，把风景作为不可缺少的背景。因此，田园的恋爱诗从田园借来最优美的润色是传统的做法。然而，《诗经》的诗人们把田园的主题包含在他

们的歌谣中，是否是单纯的文饰手段？

根据中国学者的意见^③，这些田园的主题是“兴”和“比”。就是说“兴”与“比”是为表达思想服务的文学技巧。如果这样，难道诗人的感发是那样贫乏，是那么缺少象喻的变化，一定要借助田园的主题作文饰吗？如果为了文饰而选择这样的文学技巧，那么要解释如此选择的理由是非常困难的。例如，这些诗中对树木的歌咏要比对花的歌咏多，而歌咏花朵开放的几乎没有。很多情况下，花的主题是第二义的。如果开花的主题具有重要意义，那么可以说歌谣在本质上与普通的情歌不同^④。象喻的选择不是一个爱好问题。即使有必要知道古代诗人爱好怎样的象喻，我们也不可能做出充分的判断。因此关于这个问题的考察，我们还是不纠缠为好，尽管这种考察是有效的。我们必须充分考虑，田园的主题在修饰价值之外是否还有别的东西。

我们必须注意中国学者对“兴”与“比”的论述。因为与文学所用相比，道德家们运用这个方法更为多见。比喻的表现不仅仅是把思想简单地或者用人们喜闻乐见的方式表达出来，它本身还具有道德的价值。在对主题的解释上，这个事实极为明显。例如，歌颂天空中自由飞翔的鸟儿是对自身负节的训诫。即使是为了表现感情而使用自然的象喻，与其说是以自然美的意识为依据，不如说是基于这样的事实——顺应自然就是道德。因此，我们最初认为是艺术意图的存在，实际上都存在着道德的意图。我们从这样的新见地出发，就能够充分了解田园主题具有严肃的重要性^⑤。

时又缺乏变化的原因。

从主题直接导出的教训，在说明主题的注释之外，往往出现于表示时季的其他注释之中。例如，歌咏开花的桃树^⑤既表示其背景是春天，同时又给予桃花以比喻的意义。在这两种解释之间，并不存在如同人们所认为的那样大的不同。因为想要遵从自然秩序的人，更进一步便是仿效自然在一定的时季去做一定的事情。自由飞翔的鸟和为了交尾而隐身的鸟，教给人们夫妇生活的准则，它们相互求偶的时季，便是人们应该结婚的季节。

看到这样的田园主题，我们对主张这是时历谚语的学者便不应感到吃惊。一对恋人如果在洒满露珠的田野里邂逅相遇^⑥，这时春天离去结婚的季节已过，他们的相会证示了国君没有布以善政。反之，如果年轻的姑娘拒绝在早晨或晚上踏上露水浸湿的小路^⑦，这就表示君主的道德^⑧及因之而来的人们的行为都已遵循于自然的秩序即道德的范畴。

对于注释家们解释的详细之点，当然没有一一遵从的必要。然而，如果说注释家们所利用的象征主义都是全然无所根据的，这种看法也稍嫌武断。如果说田园的主题是从对于自然的模糊的诗的感情中产生的，没有象征主义的根据，那么，当这种主题从季节的仪礼中产生的时候，象征主义就能够从中得到某些根据。

在实际农事时历中，被时历分配的田园主题能够在非常相似的俚谚中发现。如果对现在所能看到的种种古代历书特别是其中的四种进行比较考证一定很有成效。《夏小

正》^⑩是最古的历，保存于《大戴礼》之中。《月令》^⑪是《礼记》中的一篇，也存于大致同类型的其他书物中。还有一种历插入《管子》卷三之中^⑫。最后一种历存于《汲冢周书》卷六之中^⑬。通过这些历的研究，我们可以建立如下的事实：（一）这些历是农事历，用乡土俚谚显示一年的区分。（二）这些历用俚谚充当天文学年历的明确日期。（三）对于一年的分配有不同的分割方法。《管子》以十二日为一期，一年分三十期（春秋各八期，夏冬各七期）。《汲冢周书》以十五日为一期，一年为二十四期，十五日内又细分为以五日为一单位的三小期。其中各期都记入一首乡土俚谚。《月令》和《夏小正》不过是把一年简单分为月，然而《月令》把各月用一节或二节来总括。并且《汲冢周书》表示十五日或五日之期名目的俚谚的大部分在《夏小正》中保存，分散于各月的题材中。（四）俚谚不一定以各种历的同一日期为基准而配置。例如，《夏小正》记孟春之月鹰化为鸠，而《月令》和《汲冢周书》都记于仲春之月。

对于这些历的形成我们比较容易了解。人们对于种种伦理的思考、和对于均齐性和准确性的强烈关心产生了分类的欲望和努力，而这些历正是这种努力的产物，同时它们更是研究与田园主题类似题材的稽古学者们的著作。这里产生一个问题，是诗人们在他们的诗中插入时历的俚谚，还是历书是从歌谣的判断中形成的？

我们读《夏小正》时，对此书的编纂不能不怀有奇异之感。此书由非常短的文章构成，而且句与句之间不存在什么关联，三字四字以上的句子很少见。其文字的顺序亦很

异常^⑬，注释家们这样假定，语词的位置是按照语言表现的事物与感觉器官接触（耳闻目睹）的顺序排列。因此，从《夏小正》所记“鸣弋”^⑭中可以知道人们先听到鸣声而后知道是弋^⑮。同样的语法在别处还有^⑯，即“有鸣仓庚”。因为这样的表现形式在历书中是异常的，所以在《月令》中单纯记作“仓庚鸣”。《月令》这种风格的书写方式是散文的正宗文体，同时也是正规的语法。反之，《夏小正》所用的表现在很大程度上是诗歌式的。实际上，它所形成的诗句，在《诗经》中有相同的表现^⑰。

因为我们在最古的历书中发现诗的用语，所以与其说是歌谣的田园主题是诗人们从农事历借来的俚谚，不如说历书是受田园诗的影响而作成。然而我们不能草率从事。因为歌谣的主题与时历的俚谚也许有共同的出处，诗人们也许能够从事稽古家的工作，也许还能够象博学者那样引用无数的俚谚。于是，《诗经》的田园主题的诗便失去非学者起源的论据，大概这些诗是精炼的文学家和尊重古语的学问家的作品吧。

孔子删定的《诗经》中，有一篇颇为特别的《七月》诗^⑱。因为这首诗在诗三百中特别贵重，曾被人认为是大圣人周公之作，它充分描述了王化广布，人事与事物和谐地运行的情形。这首长篇的诗实际是用诗句连缀而成的历书，其中各句是标志年中各期的田园俚谚。因此，这是中国式记录的样式之一。

然而，这种记录既不是学者的诗的游戏，也不是学者编纂的民间俚谚。这些片断都有相互之间的关系，具有统一

的意义。这是具有明确的仪礼价值的歌。人们在一年农事终结的收获祭礼上吟唱这首歌，诗中最后一章正是这种祭礼的叙述^⑩。他们清理出打谷场，摆上供酒，以子羊作牺牲，用犀角作杯饮酒，互相祝福着健康。在飨宴的进行中，歌唱着逝去一年的劳动、时日和Les travaux et les jours。

这样的歌无疑是现存历书的根源。根据这样的事实，就能明白在历书中出现诗的用语的原因。反之，即使在诗篇中发现历书中的俚谚，我们恐怕也能够归结为这个原因吧。实际上，我们从《七月》和类似的歌谣中多少可以直接想到这是季节祭的产物。

至少我们获得这样一个事实：田园诗的主题在《诗经》中的重要性以及对于《诗经》解释者们的重要性（其结果，诗被作为学者的创作），明确地显示了在古代中国人的生活和思想中，季节惯习的重要地位和作用。

〔注〕

- ① 参照(一)、(二)、(三)。
- ② 参照(六)、(七)，见(五十·9)、(五六)、(五九·1—2)、(六十·8)。
- ③ 参照《诗·大序》，参考库兰特译《诗经》的序文，和兰格译《诗经》的序论。
- ④ 参照(五)，关于王姬下嫁齐侯的诗。
- ⑤ 参照(一·1—2)。
- ⑥ 参照(十)。
- ⑦ 参照(十一)。
- ⑧ “道德”即君主对于人世和自然界的统整力。见本书171页以下，和本书187页的注①。
- ⑨ 见《皇清经解续编》(573—578卷)中的《夏小正》刊本。
- ⑩ 库兰特译卷一，331—410页。

- ⑪ 幼官。
- ⑫ 汉魏丛书本。
- ⑬ 一月雁北乡。二月来降燕乃睇，时有见雉始收。九月遯鸿雁。陟玄鸟蛰。十一月陨麋角。十二月鸣弋。
- ⑭ 十二月。
- ⑮ 鸣而后知其弋也。
- ⑯ 《礼记·月令》。
- ⑰ (二二·14)。这是在用诗句叙述的祭礼歌即《七月》中明显露出的诗句。又见以下的叙述。
- ⑱ 《七月》(《豳风》)，见(二一)中的摘抄。
- ⑲ 《七月》第八章。比较《良耜》(《周颂》)(及其前篇《载芟》)。关于十月的祭礼见本书167页以下。关于《七月》的仪礼用途，《周礼》在《春官·籥章职》条下有指示。《周礼》还言及《东山》的仪礼用途。这首歌谣混入许多时历的俚谚，并被注释家作为征役的歌谣。又见《蟋蟀》(《唐风》)。

第三章 村落的恋爱

二三、出其东门(《郑风》十九)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 出其东门, | 2. 有女如云。 |
| 3. 虽则如云, | 4. 匪我思存。 |
| 5. 缟衣綦巾, | 6. 聊乐我员。 |
| 7. 出其闾闾, | 8. 有女如荼。 |
| 9. 虽则如荼, | 10. 匪我思且。 |
| 11. 缟衣茹蘂, | 12. 聊可与娱。 |

二三——《序》：出其东门，闵乱也，公子五争（郑昭公时的五争，突即厉公两次，忽、子亶、子仪各一次。参照《史记·郑世家》），兵革不息，男女相弃，民人思保其室家焉。参照（五二·序）。

2. 如云，众多（《毛》）。《郑》：有女，谓诸见弃者也（由于变乱夫妇相离）。

5. 缟衣，白色，男服也（《毛》）。綦巾，苍艾色，女服也（《毛》）。此句缟衣綦巾并提，象征室家不相离的愿望。郑玄解作“以衣巾言之”。

7. 闾，曲城也。闾，城台也（《毛》）。

8. 荼,茅莠,物之轻者,飞行无常(《郑》)。

11. 茹蘆,茅搜(《毛》)。

12. 娛,乐(《毛》),表示祭礼和祝典的用语。

考异:荼,緡。員,云及黽。娛,虞。

在村落外集会的主题。

比较《郑风》(十五):《东门之墉》(二三·B)。《序》,东门之墉,刺乱也,男女有不待礼而相奔者也。

(二三·B)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 东门之墉, | 2. 茹蘆在阪。 |
| 3. 其室则迩, | 4. 其人甚远。 |
| 5. 东门之栗, | 6. 有践家室。 |
| 7. 岂不尔思, | 8. 子不我即。 |

1,2.《郑》:此女欲奔男之辞。虽然郑把践解作浅,我认为应作如下解释:

3. 你的妻就在近处。

6. 在近处夫妇们成群结队。

考异:(《皇清经解续编》1172卷8页)用践充当表靖和静之义的字。参照《伐柯》(豳风·五)。

7. 参照(四三·7)。

门外会合的主题。(别离和爱惜或者)引诱的主题。

注意,如果承认3和6的解释,试比较日本的“歌垣”习俗和此处所述的惯习。见附录(三)。

二四、衡门(《陈风》三)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 衡门之下, | 2. 可以栖迟。 |
| 3. 泌之洋洋, | 4. 可以乐饥。 |
| 5. 岂其食鱼, | 6. 必河之魴。 |
| 7. 岂其取妻, | 8. 必齐之姜。 |
| 9. 岂其食鱼, | 10. 必河之鲤。 |
| 11. 岂其取妻, | 12. 必宋之子。 |

二四——《序》：政治稳固的赞词。
共同的食事和门外、河岸邂逅的主题。

二五、蟋蟀(《曹风》一)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 蟋蟀之羽, | 2. 衣裳楚楚。 |
| 3. 心之忧矣, | 4. 于我归处。 |
| 5. 蟋蟀之翼, | 6. 采采衣服。 |
| 7. 心之忧矣, | 8. 于我归息。 |
| 9. 蟋蟀掘阅, | 10. 麻衣如雪。 |
| 11. 心之忧矣, | 12. 于我归说。 |

二五——没有兴味的历史的说明。
引诱的主题。

二六、有杕之杜(《唐风》十)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 有杕之杜, | 2. 生于道左。 |
| 3. 彼君子兮, | 4. 噬肯适我。 |
| 5. 中心好之, | 6. 曷饮食之。 |

- | | |
|-----------|-----------|
| 7. 有杖之杜， | 8. 生于道周。 |
| 9. 彼君子兮， | 10. 噬肯来游。 |
| 11. 中心好之， | 12. 曷饮食之。 |

二六——《序》：对“不能亲其宗族”的武公的讽刺。
邂逅，野游和共同食事的主题。参照《杖杜》（《唐风》六）。

二七、丘中有麻（《王风》十）

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 丘中有麻， | 2. 彼留子嗟。 |
| 3. 彼留子嗟， | 4. 将其来施施。 |
| 5. 丘中有麦， | 6. 彼留子国。 |
| 7. 彼留子国， | 8. 将其来食。 |
| 9. 丘中有李， | 10. 彼留之子。 |
| 11. 彼留之子， | 12. 贻我佩玖。 |

二七——《序》：对不思求贤的君王的讽刺。
山丘上郊游的主题。赠物的主题。

二八、木瓜（《卫风》十）

- | | |
|-----------|------------|
| 1. 投我以木瓜， | 2. 报之以琼琚。 |
| 3. 匪报也， | 4. 永以为好也。 |
| 5. 投我以木桃， | 6. 报之以琼瑶。 |
| 7. 匪报也， | 8. 永以为好也。 |
| 9. 投我以木李， | 10. 报之以琼玖。 |
| 11. 匪报也， | 12. 永以为好也。 |

二八——《序》：诸侯国相互扶助的赞颂。
赠物，相互提供义务的厚报的主题。

二九、东门之池（《陈风》四）

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 东门之池， | 2. 可以沤麻。 |
| 3. 彼美淑姬， | 4. 可与晤歌。 |
| 5. 东门之池， | 6. 可以沤紵。 |
| 7. 彼美淑姬， | 8. 可与晤语。 |
| 9. 东门之池， | 10. 可以沤菅。 |
| 11. 彼美淑姬， | 12. 可与晤言。 |

二九——《序》：疾其君之淫昏，而思贤女以配君子也。

3. 姬，用王室（周室）的姓表示卓越的妇人。

8. 语，指唱和句。

郭城墙外的邂逅的主题。作业歌，口头合和的主题。

三十、狡童（《郑风》十二）

- | | |
|----------|------------|
| 1. 彼狡童兮， | 2. 不与我言兮。 |
| 3. 维子之故， | 4. 使我不能餐兮。 |
| 5. 彼狡童兮， | 6. 不与我食兮。 |
| 7. 维子之故， | 8. 使我不能息兮。 |

三十一——狡童，刺忽（郑昭公，见《史记·郑世家》）也，
不能与贤人图事，权臣擅命也〔即祭仲，参照（五一）〕。

2. 《郑》：忽不能受之。

6.《毛》：不使用我，不给我“食禄”。

8.息，安也。

考异：餐，飧（《皇清经解续编》1172卷7页）。

朱熹：淫女见绝，而戏其人之词。

肉体的引诱——共同飧宴的主题。

可以任意解释，任何根据也没有，例如解释为恋人们或诸侯们或臣下们的共同飧宴。

三一、山有扶苏（《郑风》十）

- | | |
|----------|----------|
| 1. 山有扶苏， | 2. 隰有荷华。 |
| 3. 不见子都， | 4. 乃见狂且。 |
| 5. 山有乔松， | 6. 隰有游龙。 |
| 7. 不见子充， | 8. 乃见狡童。 |

三一——山有扶苏，刺忽（郑昭公）也，所美非美然。

1. 扶苏，扶胥，小木也（《毛》）。

1、2.《毛》：兴也，言高下大小各得其宜也。

《郑》：扶胥之木，喻忽置不正之人于上位也。荷华，喻忽置有美德者于下位。

3. 子都，世之美好者也（《毛》）。

4. 且，辞也（《毛》）。狂，忽任用的小人（《郑》）。

5、6.《郑》：兴。乔松在山上，喻忽无恩泽于大臣也（喻忽听恣小臣）。

7. 子充，良人也（《毛》）。

8. 狡童，忽即昭公（《毛》）。狡童有貌而无实（《郑》）。

考异：扶，扶。桥，乔。龙，茏（《皇清经解续编》1172卷6页）。

朱熹：淫女戏所私者。

肉体的引诱，山与谷、植物的主题。

参照(三十)及(五一)。

没有任何根据地把一些名词联系起来，不加任何论证进行象征的解释。

三二、遵大路(《郑风》七)

- | | |
|----------|------------|
| 1. 遵大路兮， | 2. 掺执子之袂兮。 |
| 3. 无我恶兮， | 4. 不寤故也。 |
| 5. 遵大路兮， | 6. 掺执子之手兮。 |
| 7. 无我勹兮， | 8. 不寤好也。 |

三二——《序》：遵大路，思君子也，(郑)庄公失道，君子去之，国人思望焉。(这首歌谣反映了郑国人民希望拉住隐于崖穴的君子的衣袖，把他们请回来的愿望。)

1. 遵，循(《毛》)，参照(四七·1)。
2. 掺，攀(《毛》)。袂，袂(《毛》)。
3. 寤，速(《毛》)。
6. 用手留住。参照(六八·15)，参照 Maupetit, *Moeurs Laotiennes, Bull, et Mémde la Soc. d'Anthropol, de pari's*, 1913, p. 504.

朱熹：淫妇为人所弃，故于其去也，攀其袂而留之。

不愉快的郊游的主题。执手的主题。

三三、扬之水(《郑风》十八)

- | | |
|------------|-----------|
| 1. 扬之水, | 2. 不流束楚。 |
| 3. 终鲜兄弟, | 4. 维予与女。 |
| 5. 无信人之言, | 6. 人实廷女。 |
| 7. 扬之水, | 8. 不流束薪。 |
| 9. 终鲜兄弟, | 10. 维予二人。 |
| 11. 无信人之言, | 12. 人实不信。 |

三三——《序》：扬之水，闵无臣也，君子闵忽（郑昭公）之无忠臣良士，终以死亡，而作是诗也。

1. 扬，激扬(《毛》)。《郑》：不流束楚，言其政不行于臣下。

3. 《郑》：言忽兄弟争国。

6. 廷，诳(《毛》)。

10. 二人，同心(《毛》)，参照(《邶风》十)。

朱熹：淫者相谓。

留意如兄弟之爱的表现用于表现恋人。

比较(七·4)特别是《谷风》(《邶风》十)的第二章，即“宴尔新昏”参照(六六·55、56)和(六十·29)。如兄如弟应解作盟兄弟。

誓约与诚意的主题。注意束薪的河岸。(大概是根据吃水线的高低占卜。参照Sébillat, Paganisme Contemporain, 89页)参照《扬之水》(《王风》四)。

三四、防有鵲巢(《陈风》七)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 防有鵲巢， | 2. 邛有旨苕。 |
| 3. 谁侬予美， | 4. 心焉忉忉。 |

三四——《序》：为无意义的历史的解释。

朱熹：男女之有私。

山丘上漫游的主题。中伤的主题。参照《采芣》(《唐风》十二)。

三五、丰(《郑风》十四)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 子之丰兮， | 2. 俟我乎巷兮。 |
| 3. 悔予不送兮。 | |
| 4. 子之昌兮， | 5. 俟我乎堂兮。 |
| 6. 悔予不将兮。 | |
| 7. 衣锦褰衣， | 8. 裳锦褰裳。 |
| 9. 叔兮伯兮， | 10. 驾予与行。 |
| 11. 裳锦褰裳， | 12. 衣锦褰衣。 |
| 13. 叔兮伯兮， | 14. 驾予与归。 |

三五——《序》：丰，刺乱也，昏姻之道缺，阳倡而阴不和，男行而女不随。(参照《仪礼·士昏礼》第六则——亲迎)

1. 丰，丰满。

2. 巷，门外(《毛》)，参照《仪礼·士昏礼》。

1、2、3. 新郎亲自前往女家，并在赠送野雁的仪礼之后，从女家出来在小路上等待新妇。

4.昌，盛壮貌(《毛》)。

5.堂，赠呈雁的房间，比较《著》(《齐风》三)。

7.8.嫁者之服，非《仪礼》所记之服，故而《郑笺》称之为“庶人之妻嫁服也”。比较《硕人》(《卫风》三)把同一嫁服作为“国君夫人”的嫁服。

9.女呼唤新郎。参照(十五·3)不同的解释。

考异：乎、于。堂，根。娶，絢。

朱熹：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。

村落幽会的主题。乘车的主题。

三六、有女同车(《郑风》九)

- | | |
|----------|----------|
| 1.有女同车， | 2.颜如舜华。 |
| 3.将翱将翔， | 4.佩玉琼琚。 |
| 5.彼美孟姜， | 6.洵美且都。 |
| 7.有女同行， | 8.颜如舜英。 |
| 9.将翱将翔， | 10.佩玉将将。 |
| 11.彼美孟姜， | 12.德音不忘。 |

三六——《序》：有女同车，刺忽(郑昭公)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。参照《史记·郑世家》。

2.舜，木槿(《毛》)。言齐女之美。郑人刺忽不取齐女亲迎(婚礼第六则)(行列从女家出来时)与之(暂时)

同车(《郑》)。参照《仪礼·士昏礼》。

4.因行进之急,衣服和瑶珞随风飘动。参照(四二·5)。

5.孟姜,齐之长女(姜姓)(《毛》)。

6.都,闲(《毛》),闲习妇礼(《郑》)。

10.将将,描写辅助词,表佩物之音。

12.《郑》:后世传其道德。

考异:舜,薳。洵,洵,恂。将,锵。参照《皇清经解续编》1172卷5页。

乘车的主题。

留意花的兴。

孟姜是象征美姬的惯用名称。孟含有敬称“长”之意,姜是诸侯的姓,两者结合为一个一般的名词(参照“姬”的用法)。关于姜和孟姜还可参照(二四·8)和(四四)之注。

三七、葛生(《唐风》十一)

1.葛生蒙楚,

2.薺蔓于野。

3.予美亡此,

4.谁与独处。

5.葛生蒙棘,

6.薺蔓于域。

7.予美亡此,

8.谁与独息。

9.角枕粲兮,

10.锦衾烂兮。

11.予美亡此,

12.谁与独旦。

13.夏之日,

14.冬之夜。

15.百岁之后,

16.归于其居。

17. 冬之夜， 18. 夏之日。
19. 百岁之后， 20. 归于其室。

三七——《序》：刺兵革不息。

15、16、19、20. 参照(四三·9)。

婚姻和离别的主题。

三八、子衿(《郑风》十七)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 青青子衿， | 2. 悠悠我心。 |
| 3. 纵我不往， | 4. 子宁不嗣音。 |
| 5. 青青子佩， | 6. 悠悠我思。 |
| 7. 纵我不往， | 8. 子宁不来。 |
| 9. 挑兮达兮， | 10. 在城阙兮。 |
| 11. 一日不见， | 12. 如三月兮。 |

三八——《序》：子衿，刺学校废也，乱世则学校不修焉。

1. 青衿，学子之所服(《毛》)。

青青，描写辅助词，形容青色。

2. 悠悠，描写辅助词，言心之忧。参照《小雅·十月之交》和《雄雉》(《邶风》八)。悠悠也有用于遥远之意(参照《鄘风》十·3)。

4. 嗣，习，古者教以诗乐(《毛》)。嗣，续也(《郑》)。

5. 《毛》：士佩璫珌而青组纓。

9. 挑达，往来相见貌(《毛》)。人废学业，但好登高(《郑》)。

10、12.《毛》：礼乐不可一日而废。

考异：衿，衿。嗣，诒。悠，攸。桃，岁。达，挹。

朱熹：淫奔之诗。

村落中的分居主题，表示歌与幽会。比较台湾恋人们的小夜曲，见附录(三)。

三九、静女(《邶风》十七)

- | | |
|------------|-----------|
| 1. 静女其姝， | 2. 俟我于城隅。 |
| 3. 爱而不见， | 4. 搔首踟蹰。 |
| 5. 静女其变， | 6. 贻我彤管。 |
| 7. 彤管有炜， | 8. 说怿女美。 |
| 9. 自牧归荑， | 10. 洵美且异。 |
| 11. 匪女之为美， | 12. 美人之贻。 |

三九——《序》：静女，刺时也。卫君无道(道是君主的统制力)，夫人无德(德代表道，是道的行为表示，是统制力的实际作用)。

郑注：以君及夫人无道德，故陈静女贻我以彤管之法，德如是，可以易之，为人君之配。

1. 姝，美色(《毛》)。

2. 俟，待(《毛》)。

1、2. 女德贞静而有法度，乃可说也。……城隅以言高不可逾(即法度)(《毛》)。女……能服从待礼而动，自防如城隅，故可爱也(《郑》)。这是说此女不做淫奔之女的行为，而是等待爱君遣来的媒者之礼。

3、4. 志往而行止（《毛》）。志往谓踟蹰（《郑》）。

（此句是女子自述）

5、6. 既有静德，又有美色，又能遗我以古人之法，可以配人君也，古者后夫人，必有女史（参照《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（参照《礼记·内则》），当御者，以银环退之，著于左手，既御著于右手。

《郑》：彤管，女史之笔赤色管也。

7. 《毛》：彤管以赤心正人也。

8. 《郑》：诂解作释。女史以之说释妃妾之德美之。

9. 牧，田官（《毛》）（是牧人不是牧场）。

9. 萑是茅之芽。取其有始有终。恰似茅之发芽生长那样，妇人以贞静得以匹配人君。参照孔颖达的疏。

9、10. 《郑》：茅，洁白之物也，参照（六四·2），自牧田归，萑……可以供祭祀，独贞女在窈窕之处。参照（五六·3）。媒氏达之（达，通也，《仪礼·士昏礼》，媒氏的郑注），可以配人君。

11、12. 《毛》：非为其徒说美色而已，美其人能遗我以法则。孔颖达以9至12为兴，“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（女应训为女子，不是‘尔’之义）”。《郑》（据孔颖达）：若有人能遇我贞静之女，我则非此女之为美，言不美此女，乃美此人之遗于

我者。近代学者读“尔”不读“女”。

朱熹：此淫奔期会之诗也。

考异：姝，姼，祿。於，乎，于。爱，嫒，嫫。踟蹰，踟蹰，踟蹰。貽，诒。说，悦。洵，洵（《皇清经解续编》1171卷39—40页）。

村落幽会的歌。爱的表征（花）的主题。田园生活的反映。

注意，把幽闲的静女和成为君子好逑之前的窈窕淑女（五六）相对照（9—10的《郑笺》有所暗示）。并特别注意萼具有宗教的性质。

联系（五六）、（五九）、（六七·B）和《采苹》（《召南》四）的解释，对于研究农民阶级女子约婚的观念和法则，向贵族阶级幽居闺阁的女子的许婚观念和法则变迁的过程是非常重要的。

四十、将仲子（《郑风》二）

- | | |
|------------|-----------|
| 1. 将仲子兮， | 2. 无逾我里， |
| 3. 无折我树杞。 | 4. 岂敢爱之， |
| 5. 畏我父母。 | 6. 仲可怀也， |
| 7. 父母之言， | 8. 亦可畏也。 |
| 9. 将仲子兮， | 10. 无逾我墙， |
| 11. 无折我树桑。 | 12. 岂敢爱之， |
| 13. 畏我诸兄。 | 14. 仲可怀也， |
| 15. 诸兄之言， | 16. 亦可畏也。 |
| 17. 将仲子兮， | 18. 无逾我园， |
| 19. 无折我树檀。 | 20. 岂敢爱之， |

21.畏人之多言。

22.仲可怀也，

23.人之多言，

24.亦可畏也。

四十——《序》：将仲子，刺庄公也。不胜其母，以害其弟，弟叔失道，而公弗制，祭仲谏，而公弗听，小不忍以致大乱焉。见《史记·郑世家》。

朱熹：此淫奔者之辞。

1.将，请。仲子——祭仲（《毛》）。

2.逾，越（《毛》）。

3.折，伤害（《毛》）。

1、2、3.祭仲骤谏，庄公不能用其言，故言请固距之，无逾我里。无折我树杞，喻言无伤害我兄弟（叔段）也（《毛》、《郑》）。参照《东方未明》（《齐风》五）第二章。

4.爱之，段（恶弟）（《毛》、《郑》）。

5.我父母，仅指对叔段偏爱的母亲（《郑》）。

6、7.仲子之言，可私怀也，我迫于父母有言，不得从也（《郑》）。

8.墙，垣（《毛》）。

13.诸兄，（段的）公族（《毛》）。

（害怕双亲的监视，约婚期在女子之村落）幽会的主题。

里、村，部落。二十五家为里，这个歌谣反映了女子家族所居之村的情况，家族单位同时又是地域单位，形成地方集团。留意墙壁。恋人从外面即外村来，这是异族婚。参照《东方未明》（《齐风》五）。

这是一个俗谣变为谏言的极好例子。

(被大家熟知的)固有名词成为这样用诗的论据。

四一、东方之日(《齐风》四)

- | | |
|-----------|----------|
| 1. 东方之日兮， | 2. 彼姝者子， |
| 3. 在我室兮。 | 4. 在我室兮， |
| 5. 履我即兮。 | |
| 6. 东方之月兮， | 7. 彼姝者子， |
| 8. 在我闼兮。 | 9. 在我闼兮， |
| 10. 履我发兮。 | |

四一——《序》：刺衰也，君臣失道，男女淫奔，不能以礼化也。

朱熹：淫奔之诗。

村落幽会的主题。参照《月出》(《陈风》八)。

四二、女曰鸡鸣(《郑风》八)

- | | |
|------------|------------|
| 1. 女曰鸡鸣， | 2. 士曰昧旦。 |
| 3. 子兴视夜， | 4. 明星有烂。 |
| 5. 将翱将翔， | 6. 弋鳬与雁。 |
| 7. 弋言加之， | 8. 与子宜之。 |
| 9. 宜言饮酒， | 10. 与子偕老。 |
| 11. 琴瑟在御， | 12. 莫不静好。 |
| 13. 知子之来之， | 14. 杂佩以赠之。 |
| 15. 知子之顺之， | 16. 杂佩以问之。 |
| 17. 知子之好之， | 18. 杂佩以报之。 |

四二——《序》：女曰鸡鸣，刺不说德也。陈古义以刺今不说德而好色也。

郑注：德——谓士大夫宾客有德者。

1、2.《郑》：此夫妇相警戒以夙兴，言不留色也。

3、4.《毛》：言小星已不见也。（《郑》）：明星尚烂烂然，早于别色时。

5.形容快跑将衣服掀动的样子。

6.待（有德的）宾客为燕具（《郑》）。

8.宜，肴（《毛》）。子谓宾客也（《郑》）。

10.对宾客的亲热之言（《郑》），见（六八·16）、（六六·51）、《君子阶老》（《邶风》三）第一句。

11.娱宾的音乐（《郑》），参照（六十·28）和《常棣》（《小雅》）第七章。

12.静，安（《毛》）。

13—18.向宾客赠物（《郑》）。

朱熹：贤夫妇相警戒之词。

拂晓的主题。（约会的恋人共同过夜），拂晓时别离。狩猎，共同的飨宴、和亲（11、12）、赠物和亲热的象征的主题。夫妇的誓约（10）。

比较客家歌谣（十一）。Maupetit, Bull, et Mém Soc. d'Anthropologie de paris, p.510.

参照《鸡鸣》（《齐风》一）和《东方未明》（《齐风》五）、《庭燎》（小雅，拂晓主题的变形）。（四二）开头的主题的解释是根据变形的思想而成立的。

四三、大车(《王风》九)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 大车槛槛, | 2. 毳衣如蓑。 |
| 3. 岂不尔思, | 4. 畏子不敢。 |
| 5. 大车哼哼, | 6. 毳衣如璫。 |
| 7. 岂不尔思, | 8. 畏子不奔。 |
| 9. 谷则异室, | 10. 死则同穴。 |
| 11. 谓予不信, | 12. 有如皦日。 |

四三——《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》)。槛槛，描写辅助词。

2. 大夫之服(《毛》)。

4. 《郑》：古之欲淫奔者之辞。我岂不思与女以无礼与。畏子大夫来听讼，将罪我，故不敢也。

5. 哼哼，描写辅助词。

9. 谷，生。

9、10. 《毛》：生在于室，则内外异，死则神合同为一也。

《郑》：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。

注意《序》中男女之讼的“讼”字用法。参照附录(一)。

田野中的邂逅，村落中的别离的主题。诚实和誓约的主题。祭礼的华丽衣服和车是从属的主题。

仅就田园主题的研究,即使我们还不能得出《诗经》的诗篇是农民诗的结论,那么,上面列举的诸多歌谣可以证明这个假定了吧。事实上,这些歌谣除了在村落中的恋爱内容而外没有别的。

当然,也不排除这样的可能——选择田园风格作文饰,或者从古代俚谚中接受灵感,并以恋爱为背景,用村落的环境和乡土风情作粉饰。我们不是知道最精湛的艺术都汲取自然美和单纯美的优雅吗?然而,这样一来我们对于歌谣的历史又能知道些什么呢?我们知道,对这些歌谣进行鉴赏、研究和分类,并把它们传到我们手中的是古代的廷臣,在宫廷仪式上歌颂歌谣的是王侯的宫廷乐师。那么,这些歌谣为何不是官厅诗人之作呢?《诗经》的诗为何不是宫廷诗呢?

分封制国家的诸侯统治着农民。人们通常相信,他们的政治同时也保证习俗的统制和季节的调节。反之,自然界的繁荣和人类的安宁也同时表示王侯的幸运。就是说,人与事物的满足可以证实王侯权力的正确。王侯的权力被土地的丰饶所证明,王侯的仁德被人民的习俗所检验^①。于是,从诸侯身上可知其国,从人民身上可知王侯的善恶。“彼茁者葍”是歌咏君主的贤明^②。乡村的男子如果强暴,会成为政治衰乱的起因^③。如果夫妇正,就会成为家庭和乡村内部和谐的基础^④。这都是王侯德行好坏的反映。后妃如果具有多子多孙之德,国中的妇人也会乐其有子^⑤。因此,即使仅仅是对农妇采摘芣苢(治疗难产的草药)的叙述,

也可成为赞赏后妃之辞。然而妇女们接着采芣苢的节奏而唱的歌谣却是对自身的歌颂，其中有着精巧而强烈的、轻妙而率真的表现方法。对于官厅诗人来说，完全没有必要假托牧羊女来歌颂后妃，即没有必要用比喻。因此，二者之间的联系不在于单纯的比喻，而是存在于事实本身之中。歌谣给我们的这样的印象（正确地叙述了农民的习俗）无论多么强烈，都不足以成为歌谣非学者之作的立证。

某些诗人用乡土味的语调来表示对君王的忠节，并且从田园的主题中引出道德的教训，于是，这些诗人也就为使君主们履行正道出了力。但是，不是全部的统治者都是善人，后妃往往成为招致灭亡的祸根^⑥。于是，诗人们作为忠实的臣下，描述了庶民们不伦的堕落，并且，为了惩罚他们，故意创作了淫逸的乡村风味的歌谣。如果真是这样的话，为何孔子的删诗是值得称赞的，为何注释家们认为《诗经》中不过存在极少的情歌的问题不是一目了然了吗？

具有国家宗教的本原和高度道德价值的《周南》、《召南》应该另当别论。坦率地讲，这样的观点是注释家们的自相矛盾。

被司马迁^⑦称为贤人的季札，在公元前五四四年访问鲁侯的时候，曾听到为他演奏的周的音乐。这个音乐就是存于今天的《诗经》，其分类就是现在这个样子。季札赞叹其乐美哉，然而对郑和陈的歌谣却没什么好印象。他还从歌谣推论，预言这两个国家不久便会灭亡。孔子也在《论语》中说到郑声之淫^⑧。其弟子子夏不仅对于郑风宋音，而且对于季札赞叹的《齐风》和《卫风》也加以非难^⑨。在这些圣贤之

间存有异见的确令人奇怪,然而我们要注意,季札、孔子和子夏在认为《郑风》有害这点上是一致的。同时他们还一致认为这些歌谣包含德的宣传,这一点从子夏添加的序中,和孔子把这些歌谣选入《诗经》的做法中都可以明白。

《郑风》含二十一篇诗,其中十六篇明确是情歌^⑩。这是具有渊博学识和传统主义的宋代大儒朱熹的意见。根据他的见解,《郑风》全部的诗只有一篇例外^⑪,其他全部是淫奔之诗,说的是青年男女堕入无秩序的情爱。但是如果凭信《序》(此序是子夏所作,故而是伟大的权威)的论断的话,那么,在这十六篇情歌中,有九篇(几乎占总数的三分之二)是值得赞赏的政治讽刺诗。这样一来,《郑风》二十一篇中有十四篇没有言及恋爱。而在另外的方面,子夏也肯定《郑风》的淫邪。剩下的七篇确实是咏爱情的诗,但是其中的两篇^⑫是歌唱善良的爱情的,这种歌谣是为反映失德之君又复归善道而作。因此,这两首歌谣是勇敢而有效的谏告。余下五篇^⑬的是恶俗,然而五篇中的三篇^⑭(最后的两篇不太明白)在《诗序》中也被认为是诗的谏告。就是说,政治的扰乱常常引起军事的纷争和习俗的颓废。因此,反映习俗的颓废就可以使王侯注意到扰乱的原因。这是刺乱的诗。总而言之,《郑风》的全部的诗都具有善良的意图,这是《诗序》的主张。

朱熹不大承认《诗经》作者的道德意图,特别是对于那些他确认纯粹是情歌的诗,他往往认为是郑国乡村中的人们在淫奔当中自己所作。例如,他对于《丰》这样说:“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。”^⑮

中国人的传承有模棱两可的模糊特点。这种特点可以从以下事例明确看到：在《诗经》被作为修辞学的练习课题之后，特别是成为经典被作为教训题材之后，人们都能利用它（这种利用与当初诗所具有的功用不同）。进而人们便确信这个教育书的道德价值是与生俱来、天经地义的^⑩；歌谣一旦为教训服务，进而就被认为就是为了这个目的而创作的。诗一旦被用于劝善劝德，进而所有诗句都被认为都是为了规劝而作；学者们为了重新考察作者的创作意图，为了给作品加上道德的解释，需要尽量使人感到作品寓意的巧妙，于是诗的手法也就被不断地发现出来。这样一来，学者们为了教育目的而利用的《诗经》最终便被确信为本来就是宫廷学者的作品。

有关《诗经》起源的这种理论显然与歌谣的意义以及歌谣所表现的地方的传统习俗完全不相一致。于是人们想象，因为君主是人类社会与自然界（包括田园乡村）的综合的统制者，所以宫廷诗人们的作品才有了田园歌谣真实的氛围气和题材。到此为止，人们终结了循环论证——没有感到一点困惑。然而把歌谣用于教训，其中有许多漏洞。例如说描写恶德的歌谣可以使道德回归，这种看法便没有顾及到许多疏漏。因为一方面，不论任何传统都把这些歌谣作为淫奔之诗。然而另一方面，《诗经》却是由圣人删定的，按照公式，《诗经》中不能含淫逸之诗，因此，孔子删诗之事就意味着已经排除了歌谣的情歌性质，并从歌谣中剔除了全部有害的影响。但是即使是孔子本人也承认这样的尝试并没有适用于全部的诗，《诗经》中确实存在若干淫诗。

在某种情况下还有可能解除这种困难局面。这要归功于那些考据学者，他们能够把情歌道德化^⑦。即使某些诗显然是说女子对青年男子的渴求^⑧，也可以解释为梅花的季节是结婚的正时，因此，这个女子的“下流”还可以说得过去。还有的歌谣^⑨，描写了女子对自己没有遵守幽会之约而感到悔恨，这个情节也可以认为女子不遵守仪礼没有跟随前来迎亲的男子而去，因此而后悔。这样的后悔不仅充分地显示诗的道德性，而且给叙述古代习惯的人们留下了充分的余地。歌唱女子同其情人同车的歌谣^⑩，使人想起新妇从娘家出发之际，新郎同新妇暂时同车的习惯。于是诗的意义便被解释为向太子的规劝——不要废除约订的政治结盟的婚姻。如果情人们在黎明相别^⑪，那么他们就被认为是夫妇，连夫妇都不相互留恋，于是便成了轻视肉体快乐的证据。并且，因为劝告丈夫早起的是妻子，所以表现了不使丈夫留恋闺房的妇德，于是诗也就成为妇德的赞词。只有经过这些学者的注释，那些适合于道德的诗篇才真正被认为是道德的并且是成于学者之手。

也有的歌谣看不出古典的道德的形迹，它们直率地描写了男女在田野中的野合。这是多么令人吃惊的习俗！针对这样的“恶政”所作的种种解释丝毫不能减轻诗歌留下的淫逸的印象。但是，这样淫奔的诗歌也被认为是道德的歌谣，被忠实的臣下作为向君王训喻的讽诗。然而，关于这一类歌谣的学者起源论的主张却不太多见。注释家们在注释这些歌谣的时候，对于过于明确的事项还是爽快地通过，这是颇为明智的。对于那些难于施以精巧说明的诗篇，怎么

能设想精巧的作者呢？

即使完全从道德的立场注释《诗经》，对那些不能否认其为情歌的歌谣的解释，也存在两种类型。在第一种类型中，古典的道德被加以肯定，其中的诗篇都被注释家们归于同自己相似的某一作者。在另外一种类型中，人们不承认这种做法。他们不同意把诗篇归于相应的“诗人”。《诗经》几乎都应受到宗教似的尊崇，这一点从《诗经》的结构划分中就会明白。道德的歌谣和善良的诗人们被归于有德的君主特别是有德的王，《周南》、《召南》和《王风》仅仅含统治者所作的道德的歌谣。因为这些歌谣是在王的领地内搜集的，所以被认为是王室所作，为了改善习俗之用故而流传于各各村落。然而，在诸侯领域搜集的歌谣却难以明确地肯定是圣贤的作品。于是《诗经》的道德性往往求助于政治的名义。因此，不管论题多么矛盾，详细的说明多么困难，《诗经》的道德性总是可以支持的。

总而言之，或许是中国人对《诗经》的学者起源论的信赖后来成为学者们注释《诗经》的由来；或者因为他们认为巧妙的说明完全是学者份内的工作，于是这种做法便成了想要从歌谣中抽出与儒家的道德相一致的教训的基因。也就是说，歌谣的学者起源论与《诗经》的教育作用密切关联。或者儒者们有时对于《诗经》的道德价值和学者起源偶然感到疑义，那是因为他们《诗经》中所见的习俗与他们在现实中看到的道德习俗的差别过于悬殊。总而言之，注释家们自身遇到的困惑，都是从道德原理不变的信念中产生的。

然而，人们如果不把《诗经》当作应该尊崇的古典，不相信儒家法则的至上价值，也就没有必要去考虑某一歌谣唱的是恶德，另一歌谣咏的是美德，或者王化所及的地区的歌谣是习俗美善的证明，等等。如果把全部的歌谣看作是古代正常习俗的描写，问题就会变得非常简单和实在。

《诗经》的歌谣极其直率地描绘出乡村的恋爱。青年男女的相识是在田野里①。他们会面散步的场所是在门外②。有时在桑树林中③，有时在山谷和山坡，或者在泉边④。他们也走在大街上⑤，并且往往同车而行⑥，甚至还有时携手而行⑦。在无数人的集会上姑娘如云⑧。她们人人都经过一番细心的修饰，穿着美丽的染色的衣服⑨或是有花的绢帛衣服⑩，戴着茜色的头巾⑪。她们自身的美是令人赞叹的，被比喻为洁白的花朵特别是吸引诸君的木槿花⑫。青年男女们有选择地相互接近，姑娘们主动引诱男子的事也往往会发生⑬。但是也有的姑娘傲慢地对待小伙子们⑭，过后又后悔不及⑮。他们相互招待饮食，用粗野的语调交谈⑯。然后相爱娱乐⑰，最后互赠爱情和誓约的信物⑱。他们回到各自的村落，直到下次集会之前必须过着分居的生活。也有的移情者拒绝再结旧情，被拒绝者执手发出哀怨⑲。有的女子也故意引起男子的嫉妒心理⑳。在恋人们争风吃醋的手段中，中伤是最有效的办法㉑，因此，有的诗反映了女子由于被诽谤乃至失恋的悲伤。然而，诗中也到处充溢着农夫的质朴，例如“岂必取妻，必宋之子”㉒，是何等的率真。

村庄里是不许放纵的。分居的期间实在难耐。他们一边劳动一边思念着心上人，这样的思念也充分表现在他们

的劳动歌中④。他们努力设法相会，黄昏是他们幽会的极好时机⑤。他们等在小路⑥或城墙的角落⑦，不能见面时，甚至听见情人的声音，或望见情人穿着盛装在城墙上走过也是一种满足⑧。有时也有深夜的幽会。然而，恐于双亲和兄弟的叱责，提心吊胆的姑娘嗔怪情郎过于胆大⑨，虽然她们从心底盼望着他们的到来。也有的年轻人翻过姑娘所住的村子的围墙和篱笆，当鸡鸣告晓时，姑娘总是不得不停止他们的爱睦，催促心上人快些回村⑩。

这样淳朴的乡村习俗，只要不是装腔作势的道德家，是不会从中看出颓废的情景来的吧。因为道德的正统性，人们便认为，很久以前中国的农民便服从那些变为儒者普遍箴言的生活准则⑪。然而这样认为是欠考虑的。难道不记得有“礼不下庶人”这样的话了吗⑫？既然庶人不许有祖先的庙⑬，那么，庶民阶级的姑娘们十五岁时必须到祖庙进行结婚仪礼的见习又如何实行呢⑭？周以来企图统一习惯恐怕是事实。如果认为《大车》⑮这样的歌谣不是单纯地反映背约的爱情，也许能够解释为贵族阶级已经通行男女分居的法规，并派人来让庶民阶级也必须遵守。但是在这首歌谣中我们并没有感到这种改革造成的伤害。到农家探望情人也好，或在村子幽会也好，昔日农家的姑娘们的所作所为并没有破坏任何法规。她们遵从古老的习惯，约婚在田野里实行⑯。并且，一旦约婚结束，姑娘们就不能避开双亲的监视去偷偷地和情人约会，因为已经进入分居期。只有在这种习俗下，才产生了表现二人相会的欢喜和离别、相思的哀愁的歌谣。因此不言而喻，从这样的歌谣中引出儒教的

教义是不适当的。如果轻率地断定这些歌谣反对善良的风俗，这是缺乏历史的眼光。这些古歌谣确是一种道德的表现，但它们表现的是古老的道德，而不是后来的道德思想。《诗经》既不是道德家的述作，也不是深思反省的产物，更不是从鉴赏的文化环境产生的。那些相信《诗经》是儒者述作的人们尽管相信去好了。

歌谣所含的田园的主题，和所叙述的乡村习俗显示出《诗经》的歌谣是农夫们的述作。这些歌谣是如何被创作出来的呢？本书便打算通过所选择的歌谣的研究了解歌谣起源的某些事实。

这些古歌谣表现出的一个显著的事实，就是其中不含任何个人的感情。这样并非是说《诗经》中不含个人的作品（后面也有例证）。然而从本书收录的田园诗来看，给予这些诗以感兴的不是个人的要素。诗中描写的恋人们的形象全是相同的，他们的感情都能用同样的方法表达。描写个人的诗一首也没有。“君子”这样的代词，“美人”^①、“淑女”^②、“静女”^③、“淑姬”^④这样的固定表现在任何场合都可以用来表示恋人。即使是第二人称的场合，也没有明确地向一个人所说的语言，在任何情况下都可以作为复数来理解。更多的情况下，是用那些最模糊的语言来表示姑娘和年轻人。这无疑是整体的用语。相爱的原因要素也是极其模糊的，对此没有任何叙述。仅仅涉及到女子的德音^⑤和漂亮的衣服^⑥为止，只有一处谈到美丽的眼睛^⑦。直喻很少使用，如把姑娘们比作洁白的花^⑧。与爱人同车的美丽的孟姜被比作象木槿花那样的漂亮^⑨，这在《诗经》中是最

明确的描写，然而美丽的孟姜显然说的不是特定的人物，这个名称被普遍使用，不过是美丽的后妃的一般代名词。

这些没有个性的恋人们仅仅表达没有个性的感情。事实上，歌谣与其说是感情的，不如说是主要含有邂逅、约会、不和、别离等的感情的主题。在这些共通的境遇中，男的女的大家的感情全都整齐划一。既没有只唱个人心中感情的，也没有只说特殊场合的，并且，用独特风格叙述恋爱者苦恼的也没有。个性全然被淹没，只用最一般的方法表现事物。

背景也极少变化。具备背景的是田园的主题。田园的主题不用说是非常具体的，但是人们引入歌谣中的主题却是一般的，是照例的套语。这种主题是从一种固定的风景中产生的，或者即使与感情相联结，也不是意在表现特殊的感情，而是与一般的习惯感情相关^⑧。

如果我们注意到了《诗经》的歌谣不讲特殊性这一点，其他一系列问题就很容易理解了。例如，歌谣的句子或章节都能够被任意抽出引用^⑨，同时诗的各片断又都能被随意赋予各种意义。尤其可以明白歌谣是不追求作者个性的。在程式化的背景下，恋人们一律感到最一般的感情，这种恋人和恋爱决不是诗人想象的产物，换言之，这些没有个性的诗决非个人的创作。

在《诗经》的歌谣中很少看到作者的文学手法和创作技巧。其中的技巧是自然的技巧，没有语言技巧等等的运用。可以说几乎不存在隐喻和比喻^⑩。事物都是被直接地表现。诗的魅力存在于单纯的描写和直率的感情表现的结

合之中。然而这样的结合不是技巧的结果，更不是有意识的安排，而是事实本身的产物。是事物之间存在的对偶表现于诗句之中。在这里不存在联结语言的神秘的线索，我们在句子的形式、词语的位置和表现的反复中感知到的是事物间密切的结合。这样的效果完全不是由有意的设置和慎重的安排得来的。通过诗句的反复能够使人感到某些虚词构成对句^⑧，这已经是最大的技巧了。然而这是纯粹的文学技巧吗？这不也是自然的对偶在诗句中的自然表现吗？相对的二种思想的展开表现为对句是自然而然的。表现上的衔接是从事物的类似现象中自然产生的，象喻的一对对偶通过语言的均齐 *symétrie* 表现就会不言自明。这种没有作者个性的表现往往是最洗炼的艺术的标志。由于我们已经证明歌谣不是学者的作品，那么就不能不相信歌谣的技巧全部是原始的产物。这是比隐喻的用法更早的艺术。由最小限度的技巧来联结思想。也就是说，思想的联结是从最原始的方法——表示均齐的自然关系中产生的。

均齐在歌谣创作中也是基本的方法。歌谣的形态一般是极为简单的，每首歌谣大都由三章或四章构成，各章又含四句或六句。各章的末尾往往是相同诗句的反复。这是诗的一般原则。但事实上，这样的反复句不仅在末尾。在很多情况下一章中都有若干句子（尤其是非对偶句^⑨）没有变化。即使有变化也是微小的，在翻译中甚至无法表现。这是一般的情况。同时，也往往有思想在排列中前进（在音律中行进）的情况。还有若干诗篇有极其复杂的构造，几乎形成叙事的文体。但是，至少在各章的内部结构上依然保持

着均齐。这种诗决不可能是学者的作品。思想的展开几乎完全没有，还有表现的反复，诗句的来回唱叹（所谓一唱三叹），这些不仅说明歌谣是一般民众的歌谣，而且还说明这是合唱的歌和相互应答的歌。总之，我们知道这些歌谣是青年男女的唱和歌^①。“叔兮伯兮，倡予要女。”正是这样的歌谣。主题是传统固定的^②，调子是大家所熟知的。在唱和之间，必然有几分即兴的成分。对于表现主题的诗句的问答总有各种各样的变化，于是，新的对句便被创作出来。

新的诗句是怎样作出来的？他们哪来的神来思想呢？这样的神思是从韵律中迸发的。在那些均齐是唯一表现方法的单纯的诗中韵律是最重要的东西。这种韵律不仅是声音，而且也靠动作来表达。其证据可以从歌谣中发现。在诗中往往有表示对句间的区别而又不能翻译的字，那些表示对句间区别的诗句，除了为了押韵而插入的叠字表现外，没有任何不同^③。注释家们在注释这些叠字时常常感到困惑，他们几乎不能了解它们，不过是给予一些最一般的模糊的说明。这些叠字如实的描绘事物的景状，并且具有强调的作用，或者更确切地说，带有描写补助词的性质。这些叠字表现有时是拟声词，如拟声与鸟名相结合的情况就是如此。而注释家们从这些表现中也要看出更深的意义。按照他们的意见，鸛的奔奔、鵲的强强^④、野雁的雝雝^⑤、雉的关关^⑥等表现，不是仅仅说鸟的鸣声，而是说鸟在结群或依次飞行中相互呼应和飞翔的情景。于是，叠字被认为不只是对声音的模仿，更重要的是动作的表现。这些叠字用声音来表现感觉的印象是很有成效的。也可以借用这样

的表现描写灌木盛开的花朵、繁茂的枝叶和年轻的朝气^⑦。还可以描写风和雨的种种景状^⑧，叙述心理的冲动^⑨。注意叙述心理冲动的词语本身带有道德的意义。叠字甚至也可以用普通用语表现色彩。可以肯定，叠字意义是从描写助词之用中产生的。在《诗经》中所有的印象都毋庸置疑地与语言的声音特别是动作的声音相联。歌手们以动作配合歌声、把歌声诉诸耳的内容同样用形状诉诸眼睛^⑩。由此，我们不能不想到《诗经》的歌谣是舞蹈的韵律的产物。

根据《诗经》的田园主题和乡村风格的题材、个性感情的缺乏、歌谣单纯直率的技巧、均齐 *symétrique* 的结构、进行曲的调子、唱和歌的样态、简单的拟声描写等特点，我们认为《诗经》的恋爱歌是乡村的即兴歌唱的产物。那么，什么机会使得田园的青年男女能够到一起歌唱呢？

〔注〕

- ① 这是有关王的统治力的通行说法，是歌谣的〈序〉中的研究。〈驹〉（〈鲁颂〉一）叙述了王化对于事物的直接影响：“思无期，思马斯才。……思无斁，思马斯作。……思无邪，思马斯祖。”参照〈国风·板荡〉。
- ② 〈召南·驺虞〉。
- ③ 〈十一〉及〈四四〉的〈序〉，亦见〈四六〉的〈序〉。
- ④ 〈五六〉和〈周南〉全部。
- ⑤ 〈十九〉的〈序〉。参照〈周南·置骝〉（叙述后妃有德贤人必多的自然之理）。
- ⑥ 见倾国之妃褒姒的故事（〈史记·周本纪〉）。
- ⑦ 参照〈史记·吴太伯世家〉、〈左传〉襄公二十九年。
- ⑧ 〈论语〉的〈卫灵公〉篇第十一章。
- ⑨ 〈史记·乐书〉和〈礼记·乐记〉。
- ⑩ 〈将仲子〉（四一）、〈遵大路〉（三二）、〈女曰鸡鸣〉（四二）、〈有女同车〉

(三六)、《山有扶苏》(三一)、《蓍兮》(十五)、《狡童》(三十)、《采芣》(五一)、《丰》(二五)、《东门之墀》(二三·B)、《风雨》(十三)、《子衿》(三八)、《扬之水》(三三)、《出其东门》(二三)、《野有蔓草》(十)、《溱洧》(五二)。

⑪ 《女曰鸡鸣》(四二)。

⑫ 《女曰鸡鸣》(四二)、《有女同车》(三六)、《野有蔓草》(十)也是。

⑬ 《丰》(二五)、《东门之墀》(二三·B)、《出其东门》(二三)、《野有蔓草》(十)、《溱洧》(五二)。

⑭ 《丰》(二五)、《东门之墀》(二三·B)、《溱洧》(五二)。

⑮ 参照(三五)。朱熹作为“淫奔之辞”。

⑯ 见《诗经·大序》“先王以是结夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗”。

⑰ 《诗经·大序》“怀其旧俗”。

⑱ (二三)。

⑲ (三五)。

⑳ (三六)。

㉑ (四二)。

㉒ (四三·8)和(十)。

㉓ (二三)、(二三·B)、(二四)、(二九)。又见(六三)、(六六)、(四)。

㉔ (四四)。

㉕ (二七)、(三一)、(三四)。参照(一)、(二)。

㉖ (三二)。

㉗ (三六)和(十二)。

㉘ (三二)和(十二)。

㉙ (二三)。

㉚ (二五)。

㉛ (三五)、(四三)。

㉜ (二三)。

㉝ (三六)。

㉞ (三五)、(二五)、(二六)。

㉟ (三十)、(三一)。

㊱ (三五)。

㊲ (二四)、(二五)、(二六)、(三七)。

㊳ (三九)、(二七)、(二八)。

㊴ (二八)、(三三)、(四三)。

㊵ (三二)、(一二)。

㊶ (三十)。

㊷ (三三)、(三四)。

- ④③ (二四)。
- ④④ (二三·B)、(一八)、(二十)、(二一)。
- ④⑤ (四)、(四一)。
- ④⑥ (三五)。
- ④⑦ (三九)。
- ④⑧ (三八)。
- ④⑨ (四十)。
- ④⑩ (四二)。
- ④⑪ 关于贵族的道德见最近付梓的 *La Famille Chinoise des temps féodaux*, chap. VII. 贵族生活的准则大多见《礼记·内则》。
- ④⑫ 《礼记·曲礼》。
- ④⑬ 《礼记·王制》。
- ④⑭ 《仪礼·士昏礼》“教于宗室”。
- ④⑮ (四三)。
- ④⑯ 格拉耐 *Coutumes matrimoniales de la chine antique T'oung Pao* 卷十三, 543页。
- ④⑰ 参照(十·3)、(五五·3)。
- ④⑱ 参照(五六·3)。
- ④⑲ 参照(三九·1)。
- ④⑳ 参照(二九·3)。
- ④㉑ 参照(三六·12)、(六十·4)。参照(六十·10)“令德”。
- ④㉒ (二五)。
- ④㉓ (十), 确切地说, 称赞的是美如月牙的眉毛。
- ④㉔ (二三·8)。
- ④㉕ (三六)。
- ④㉖ 见田园的主题。
- ④㉗ 参照《出车》(《小雅》)的第五、六章和(五九)、(二一)。
- ④㉘ 此处有三个例外。即(二三·2)“有女如云(蔡)”、(六四·8)“有女如玉”、(六三)“视尔如莪”。
- ④㉙ 例如(二二·10、12)的“之”、(六四·2、4)、(六·6、8)。
- ④㉚ 对句事实上是对联, 不对偶句形成各完全句的最初半句。参 照326页。
- ④㉛ (十五)。
- ④㉜ 大多是不对偶句即最初半句。
- ④㉝ 见本书歌谣的注中所示的现存的异本。这些异本叠字的不同表现最多。一歌谣取它歌谣主题时, 只有补助词的变化。《出车》(《小雅》)及(五九)、(二一)。
- ④㉞ (七)。

- ⑥ (五十·9).
- ⑦ (五六·1).
- ⑧ (一)、(二).
- ⑨ (十三).
- ⑩ (五五·12)、(五九·11)、(六六·55、56).
- ⑪ 关于声音或其它动作语言、描写接尾词，见 Levy—Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* 183页以下。

第四章 山川的歌谣

四四、桑中(《鄘风》四)

- | | |
|-------------|-----------|
| 1. 爰采唐矣， | 2. 沫之乡矣。 |
| 3. 云谁之思， | 4. 美孟姜矣。 |
| 5. 期我乎桑中， | 6. 要我乎上官。 |
| 7. 送我乎淇之上矣。 | |
| 8. 爰采麦矣， | 9. 沫之北矣。 |
| 10. 云谁之思， | 11. 美孟弋矣。 |
| 12. 期我…… | |
| 15. 爰采葑矣， | 16. 沫之东矣。 |
| 17. 云谁之思， | 18. 美孟庸矣。 |
| 19. 期…… | |

四四——《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，疏散民流，而不可止。郑注：谓宣、惠之世(参照《史记·卫康叔世家》、特别是好色的义父的故事)。男女相奔，不待媒氏(仲春之月)以礼会之也。

《诗序》以此诗为卫公室之事，请注意郑玄对孟姜、孟弋、孟庸等名字的注。〔孟姜、孟弋、孟庸等名字实际上是指

姜夫人、姜妃等的一般称呼。参照(三六)。]

1. 爰, 于(《毛》), 于何(《郑》)。唐, 菜名(《毛》)。

2. 沫, 卫邑(《毛》)。

5. 期, 非正当之“会”的个人幽会。桑中, 桑树之中。参照《十亩之间》(《魏风》五)。采桑与引诱的主题。也就是第二句毛传所说的“男女无别”。

7. 淇, 卫之河, 邶, 鄘, 卫之国的青年集于洪水之岸。参照(四五)、(四六·5、6)。又见《泉水》(《邶风》十四)、《淇奥》(《卫风》一)、特别是《有狐》(《卫风》九)。

15. 葑, 蔓青(《毛》)。

河边幽会的主题。采草的主题。

(四四·B)《有狐》(《卫风》九)

1. 有狐绥绥, 2. 在彼淇梁。

3. 心之忧矣, 4. 之子无裳。

1. 绥绥, 描写辅助词, 匹行貌, 参照《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(《毛》)。

比较(五十·3、4)和(五一), 即卷起衣裳过河。

河边幽会和引诱的主题。

《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(参照六四·序)而多昏。令男女之无夫家者, 所以育人民也(参照《周礼·地官·媒氏》)。

四五、竹竿(《卫风》五)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 籊籊竹竿， | 2. 以钓于淇。 |
| 3. 岂不尔思， | 4. 远莫致之。 |
| 5. 泉源在左， | 6. 淇水在右。 |
| 7. 女子有行， | 8. 远兄弟父母。 |
| 9. 淇水在右， | 10. 泉源在左。 |
| 11. 巧笑之瑳， | 12. 佩玉之傕。 |
| 13. 淇水瀼瀼， | 14. 桼楫松舟。 |
| 15. 驾言出游， | 16. 以写我忧。 |

四五——《序》：(嫁与他国的)卫女思归。

1、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，反映了异族婚的情形。参照(十六·4、8)。

5、6.兴(《郑》)：小水有流入大水之道，犹妇人有嫁于君子之礼。见(五二)。

13.瀼瀼，描写辅助词。

15.驾车的游玩。参照(五八)。

参照《泉水》(《邶风》十四)。

驾车于河岸游玩、乘舟游玩、钓鱼，异族婚隔离的主题。

四六、汉广(《周南》九)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 南有乔木， | 2. 不可休息。 |
| 3. 汉有游女， | 4. 不可求思。 |

- | | |
|-----------|-----------|
| 5. 汉之广矣。 | 6. 不可泳思。 |
| 7. 江之永矣。 | 8. 不可方思。 |
| 9. 翘翘错薪， | 10. 言刈其楚。 |
| 11. 之子于归， | 12. 言秣其马。 |
| 13. 汉…… | |
| 17. 翘翘错薪， | 18. 言刈其蔹。 |
| 19. 之子于归， | 20. 言秣其驹。 |
| 21. 汉…… | |

四六——《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。参照（五六·9）“求之不得”。

郑注：紂时淫风遍于天下，维江汉之域，先受文王之教化。

古代男女间的风俗实际上南方比北方保存得多。参照 B. E. F. E. O. 卷八 348 页，参照本书附录（三）。

1—4. 《毛》：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。可想而知在室时更为清洁（孔颖达）。

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，阊守守之”。在文王德化遍及的国家，出游一类的事简直不可想象。因此某些注释家注释说贵族之女与庶人之女有区别。

2. 息，参照（三七·8）、（三十·8）、（二五·8）。

3. 游和遊, 参照(四五·16)、(二六·10), 出遊者是水神即汉神,《韩诗》中保存了这个故事。参照《皇清经解续编》1150卷《韩诗遗说考》11页以下、778卷《毛诗传疏》21页。把这个水神叫做魍魎或者妖服。参照《皇清经解续编》448卷《毛诗后笺》40页。

4. 求(恳望姑娘)。参照(二二·11)、(五六·8、9)。《韩诗外传》第一章以孔子南方巡游南方遇险来说明这首歌谣。

5—8.《郑》:以江之宽长比喻女子的贞洁。

6. 泳, 潜行(《毛》)。

8. 方, 泔也(《毛》)。

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

9. 翘翘, 描写补助词, 薪貌(《毛》)。最高的薪(《郑》)。

12. 秣, 养也(《毛》)。

20. 驹, 五尺以上曰驹。

萋(又作蒿)具有许多仪式的用途。燃萋而生的香可使神降。参照《信南山》(《小雅》六·六, 参照五章的《郑笺》)。妇人的产室叫做萋室(《贾谊新书》)。(六七·13)有关于异种萋的叙述。

考异: 乔, 桥。游, 遊。泳, 漾。方, 舫。刈, 采。第二句的“息”字为“思”。参照《皇清经解续编》1171卷8、9页。

河边的漫步——渡河——丛林——束薪——婚礼——

男子的小心的主题。

注意反复的句子。

萋被作为薪，说明萋可能是能够用于仪式的薪，即被作为圣火之用。参照 Crabouillet 所叙罗罗 Lolo 的习惯 (Mission Catholique 卷五, 106页)。见附录(三)。

四七、汝坟(《周南》十)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 遵彼汝坟， | 2. 伐其条枚。 |
| 3. 未见君子， | 4. 惄如调饥。 |

四七——这首诗大概具有政治意义。但是，同时也有因河边邂逅而产生的歌谣的形象和主题。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》)。参照(三二·1)。坟，大防也(《毛》)。

4. 惄，饥意也。调，朝也。

《郑》：(10、11) 解释此时殷纣王尚存，因为其夫出劳役，妻子到河岸伐薪(如果在善政之国原非女子之事)，用寓言描写自己。

考异：坟，濱。惄，惄，调，调，周。参照《皇清经解续编》1171卷，9、10页。

河岸的漫步——薪——分居——恋爱苦恼的主题。

注意象喻生动如实地给予我们苦恼和艰难的印象。

四八、河广(《卫风》七)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 谁谓河广, | 2. 一苇杭之。 |
| 3. 谁谓宋远, | 4. 跂予望之。 |
| 5. 谁谓河广, | 6. 曾不容刀。 |
| 7. 谁谓宋远, | 8. 曾不崇朝。 |

四八——《序》为毫无意义的历史说明。注意,1—3、5—7的“谁”,2—4的“之”的对偶。

渡河,异族婚的隔离主题。

四九、谷风(《邶风》十)

- | | |
|-----------|-----------|
| 33. 就其深矣, | 34. 方之舟之。 |
| 35. 就其浅矣, | 36. 泳之游之。 |

33—36. 是新妇不幸的哀歌,描写了约婚祭礼之际的感伤的思绪。

参照(六六·5、35、36、53、54句)。

渡河的主题。

五十、匏有苦叶(《邶风》九)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 匏有苦叶, | 2. 济有深涉。 |
| 3. 深则厉, | 4. 浅则揭。 |
| 5. 有济盈, | 6. 有鷺雉鸣。 |
| 7. 济盈不濡轨, | 8. 雉鸣求其牡。 |
| 9. 雝雝鸣雁, | 10. 旭日始旦。 |

- | | |
|-----------|-----------|
| 11. 士如归妻， | 12. 迨冰未泮。 |
| 13. 招招舟子， | 14. 人涉卬否。 |
| 15. 人涉卬否， | 16. 卬须我友。 |

五十一——《序》：匏有苦叶，刺卫宣公（参照《史记·卫康叔世家》）与夫并为淫乱（宣公夫人名夷姜）。

1.《毛》：匏，匏叶苦不可食也。《孔疏》：以兴礼有禁法不可越。

据民间传承说，渡河可用凿开的瓢箪。注意罗罗洪水传说中的南瓜的重要性。瓢箪用于婚礼，新夫新妇各执其半酌以玄酒（参照《仪礼·士昏礼》郑注）。

2. 深涉，据孔颖达，《毛传》以为兴，其寓意是说，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。即“谓八月之时，阴阳交会，始可以为昏礼纳采问名”（参照《仪礼·士昏礼》）。〔郑玄最终认为仪礼和媾合（婚礼和成婚）是在春分〕

3. 以衣涉水为厉，谓由带以上（《毛》）。

4. 揭，褰（《毛》）。参照（五一）。

3、4.《毛》：兴。遭时制宜，如遇水深则厉，浅则揭矣，男女之际，安可以无礼仪。

《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. 涉，深。盈，满。《毛》：深水人之所难也。

6. 鷺（鸕鸕或雉子）是夷姜，夫人有淫佚之志，授人以色，假人以辞，不顾仪礼之难（如渡深水之人）。

7.《毛》：濡，渍也。由辘以上为轨。《郑》：言不濡者，喻夫人犯礼而不自知（即将降临的不幸）。（参看库兰特译《诗经》39页中的解释，即河水泛滥之时，他们却不濡其轨而渡河）。参照（六六·36）。

8.牡（《毛传》注为一般的四足兽）。雉鸣求其牡矣，《郑》：喻夫人所求非所求。或者夫人与公非其耦（注意3、4句的《郑笺》）。

与牡对称的牝字往往用于鸟（库兰特著《中国古典辞书》），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牡。“牡”为“雄”的解释，见民国元年上海出的新字典（取代《康熙字典》的辞书），把这句中的“牡”明确解为雄鸟。参照《伐木》（《小雅》第一、五“求友其声”）。

9.雝雝，描写辅助词，雁和声也（《毛》）。雌答雄，参照（十五·4）。雝象征夫妇和合即妻的顺从。用肃雝表顺从的妇德。参照（五·3）。

10.雁是结婚仪式上用于仪礼的赠物（《仪礼·士昏礼》）。雁作为仪礼赠物的理由主要因为雁是候鸟，随阳（雄）而移居。意味着妻从夫。故而《郑笺》言“随阳而处”。参照《仪礼·士昏礼》郑注。加之雌雁决不离弃雄雁，并常常随雄雁稍后飞行（贞节、服从和谦逊）。〔见《大叔于田》（《郑风》）之郑注〕雁在婚姻的前五项仪礼中（参照第2句的《郑笺》），于早晨赠送，在最后的仪式即迎亲仪式上，于黄昏赠送（参照《仪礼·士昏礼》）。——注意这一点对于理解11句的意义是重要的。

11. 归妻，《郑》，使之来归己，归意味着普通婚礼（参照九·3、四六·11）。如果按照这样理解，11句的“归”就是早晨赠雁的五仪礼（参照第2句《郑笺》）。（参照第10句及其传笺）

12. 迨，及（《毛》）。是表示冰泮的时历用语，解冰是在正月（参照《月令》）。据《郑笺》，除二月实行的迎亲的最后仪礼之外，其他的婚礼必须在二月之前实行（见《家语·本命解》的不同解释）。这里叙述的仪礼，是“请期”，据《郑笺》应在一月中旬以前实行。

13. 招招，描写补助词，号召之邈。毛郑都把舟子解作舟人。

再如其他一些更精妙的解释我们也可以承认，如有的解释舟中的年轻人们在实行招魂续魂仪式。见（五二）的《韩诗》注。

《郑》：号召当济渡者，犹媒人之会男女无夫家者，使之为妃匹。参照（十一）的序和注。

14. 卬，我（《毛》）。

考异：軌，軌。旭，煦，吁。卬，仰。須，顙。

描写补助词的考异：離，離，雍。嚙，邕。参照《皇清经解续编》1171卷，29—30页。

渡河的主题。引诱、鸟鸣的主题。关于结婚的种种习惯的回想。

五一、褰裳（《郑风》十三）

1. 予惠思我， 2. 褰裳涉溱，

3. 子不我思，
4. 岂无他人，
5. 狂童之狂也且。
6. 子惠思我，
7. 褰裳涉洧。
8. 子不思我，
9. 岂无他士，
10. 狂童之狂也且。

五一——《序》：褰裳思见正也，狂童恣行、国人思大国之正己也。

这个诗篇刺昭公与其弟突争国，使郑国堕入纷乱。见《史记·郑世家》。朱熹：淫女语其所思者。

1. 惠，爱（《毛》）。

《郑》：子者，刺大国之正卿。

4. 他人，先乡齐晋宋卫，后之荆楚（《郑》）。

5. 狂童指突。此章最后一句叙述了“使我言此”的理由。

9. 士，人（《郑》）。

溱洧，郑国的两条河。参照（五二）。

考异：褰，擗，褰。洧，澠。童，僮。参照《皇清经解续编》1172卷7页。

渡河、撩衣的主题，肉体引诱的主题。狂童，参照（三十）和（三一）。

五二、溱洧（《郑风》二一）

1. 溱与洧，
2. 方涣涣兮。
3. 士与女，
4. 方秉兰兮。

- | | |
|----------|-----------|
| 5.女曰观乎， | 6.士曰既且， |
| 7.且往观乎， | 8.洧之外， |
| 9.洵訏且乐， | 10.维士与女， |
| 11.伊其相谑， | 12.赠之以芍药。 |
| 13.溱与洧， | 14.溯其清矣。 |
| 15.士与女， | 16.殷其盈矣。 |
| 17.女曰…… | |

五二——《序》：“溱洧刺乱也。兵革不息，男女相弃，淫风大行，莫之能救焉。参照(五一)的序。

朱熹，此诗淫奔者自叙之词。

2.涣涣，描写辅助词，春水盛也。《郑》：时历的用语，仲春之时，冰以释。

4.蒹，兰(《毛》)，参照(五八·8)。

3、4.《郑》：男女相弃，各无匹耦，盛春气并出，托采芳香之草，而为淫佚之行。

5.观，去看祭礼。

6.《郑》：士曰已观矣，未从之也。

9.訏，大(《毛》)。洵，信(《郑》)。此句可解作祭礼非常好看，或者祭礼的场所的景色非常好。《郑笺》采后一说。

11.伊，因。谑，戏(《郑》)。

12.芍药，香草(《毛》)。

13.溯，深貌(《毛》)。

16.殷，众(《毛》)。

23. 将, 大(《郑》)。

考异: 蒹, 兰, 菅。诃, 盱。洵, 询。芍, 芍。溯, 謬。

描写补助词的考异: 涣, 洙。灌, 洹。参照《皇清经解续编》1172卷12、13、14页。

蒹,《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,士女相与秉兰而祓除。”

韩诗中有重要的注(参照《皇清经解续编》1153卷《韩诗遗说考》17页以下)。即三月桃花水下之时至盛也,当此盛流之时,众士与女方执兰、祓除邪恶。郑国之俗,三月上巳之辰,于此两水(溱与洧)之上(或岸边)招魂续魄祓除不祥(《太平御览》)。

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

关于兰,见《夏小正》五月“蓄兰为沐浴也”,《晋书》卷八十《王羲之传》记兰亭在春楔中的作用。

芍药,大概是一种很香的芍药,但我认为在第12句中的芍药不过是用别名称兰即都梁香。中国学者以勺与约同声。参照《皇清经解续编》423卷《毛诗传笺通释》32页以下(又比较芍)。此花用作赠物。

药指有魔药效用的植物。见《晋书》九十四卷《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。

渡河的主题。唱和歌的表现。春水的时历的主题。姑

娘的引诱和青年男子的半拒绝的主题，——采草——爱的信物(花)的主题。

注意罗罗洪水神话中兰的作用。参照 BEFEO, VIII, p. 551, Vial, Lolos, p. 9.

五三、菁菁者莪(《小雅》第三·二)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 菁菁者莪， | 2. 在彼中阿。 |
| 3. 既见君子， | 4. 乐且有仪。 |
| 5. 菁菁者莪， | 6. 在彼中沚。 |
| 7. 既见君子， | 8. 我心则喜。 |
| 9. 菁菁者莪， | 10. 在彼中陵。 |
| 11. 既见君子， | 12. 赐我百朋。 |
| 13. 汎汎杨舟， | 14. 载沈载浮。 |
| 15. 既见君子， | 15. 我心则休。 |

五三——《序》：“君子能长育人材”的赞辞。

1. 菁菁，描写补助词。

水边漫步和荡舟的主题。

五四、蒹葭(《秦风》四)

- | | |
|----------|-----------|
| 1. 蒹葭苍苍， | 2. 白露为霜。 |
| 3. 所谓伊人， | 4. 在水一方。 |
| 5. 溯洄从之， | 6. 道阻且长。 |
| 7. 溯游从之， | 8. 宛在水中央。 |
| 9. 蒹葭凄凄， | 10. 白露未晞。 |

- | | |
|-----------|------------|
| 11. 所谓伊人， | 12. 在水之湄。 |
| 13. 溯洄从之， | 14. 道阻且跻。 |
| 15. 溯游从之， | 16. 宛在水中坻。 |
| 17. 蒹葭采采， | 18. 白露未已。 |
| 19. 所谓伊人， | 20. 在水之涣。 |
| 21. 溯洄从之， | 22. 道阻且右。 |
| 23. 溯游从之， | 24. 宛在水中沚。 |

五四——《序》：为无意义的历史的说明。

1. 苍苍，描写补助词。

2. 露为霜是表示一年劳动终了的时历用语。参照（十二·2、3），《礼记·月令·仲春之月》。

7. 参照附录（三）的南诏国习惯。

在河岸和河中搜寻恋人的主题。

参照《扬之水》（《唐风》三）（五四·B）。

（五四·B）

扬之水，	白石凿凿。
素衣朱襮，	从子于沃。（参照六六·5）
既见君子，	云何不乐。
扬之水，	白石皓皓。
素衣朱绣，	从子于鹄。
既见君子，	云何其忧。
扬之水，	白石粼粼。
我闻有命，	不敢以告人。

利用地理的讽言（沃、鹄）、（五四），主题的变形。

五五、泽陂(《陈风》十)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 彼泽之陂, | 2. 有蒲与荷。 |
| 3. 有美一人, | 4. 伤如之何。 |
| 5. 寤寐无为, | 6. 涕泗滂沱。 |
| 7. 彼泽之陂, | 8. 有蒲与蔺。 |
| 9. 有美一人, | 10. 硕大且卷。 |
| 11. 寤寐无为, | 12. 中心悁悁。 |
| 13. 彼泽之陂, | 14. 有蒲菡萏。 |
| 15. 有美一人, | 16. 硕大且俨。 |
| 17. 寤寐无为, | 18. 辗转伏枕。 |

五五——《序》：对历史事实的讽刺。参照《史记·宋微子世家》。言君臣淫于国，故而国中“男女相说”。记此事证示淫风的是孔子的祖先孔宁仪行父。

5. 参照(五四·8)。

8. 蔺，参照(五二·4)。

河上邂逅与采水草的主题。恋爱的苦恼与不眠的主题。

五六、关雎(《周南》一)

- | | |
|----------|----------|
| 1. 关关雎鸠， | 2. 在河之洲。 |
| 3. 窈窕淑女， | 4. 君子好逑。 |
| 5. 参差荇菜， | 6. 左右流之。 |
| 7. 窈窕淑女， | 8. 寤寐求之。 |

- | | |
|-----------|-----------|
| 9. 求之不得， | 10. 寤寐思服。 |
| 11. 悠哉悠哉， | 12. 辗转反侧。 |
| 13. 参差荇菜， | 14. 左右采之。 |
| 15. 窈窕淑女， | 16. 琴瑟友之。 |
| 17. 参差荇菜， | 18. 左右芼之。 |
| 19. 窈窕淑女， | 20. 钟鼓乐之。 |

五六——《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。（郑注，哀，盖字之误也，当为衷。）（或为闺房的歌谣，是失君宠而无嫉妒的有德之妃的歌谣。注意后妃并未把淑女想象为君宠的竞争者，而是叙述其如何窈窕等等。）

1、2.《毛》：兴。关关，描写补助词，和声也，鸟挚而有别（《郑笺》挚之言至也。谓雌雄情意至，然而有别），水中可居者曰洲（孔疏，不乘匹而相随也），后妃乐君子之德，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。

3、4.窈窕，幽闲也。淑，善。逮，匹也（《毛》）。

《毛》：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王的后宫，后妃决不妨碍）

从《毛传》《郑笺》的说明来看，后妃与淑女不是同

一人，且后妃是如关雎一样有妇德的人，故而窈窕者是后妃，因为淑女与众妾同样仿效后妃之德，所以成为窈窕淑女。

5、6.荇，接余也。流，求也。（《毛》）参差然，不齐（孔颖达）。

《毛》：后妃有关雎之德，乃能共荇菜，备庶物，以事宗庙也。

《郑》：左右，助也。言三夫人九嫔以下，皆乐后妃之事。争先恐后采水草应有仪礼的目的。荇菜是家鸭与雌鸕爱吃的水草。

7、8.寤，觉，寐，寝也（毛）。

《郑》：言后妃觉寝，则常求此贤女，欲与之共己职事也。

8、9.求之，比较（四六·4）、（二二·3）确定此语的正确意义，应为男子把女子作为追求的对象。

10.服，思之也。（《毛》）

《郑》：后妃求贤女而不得，觉寐则思，己职事当与谁共之乎。

11.悠，思也（《毛》）。思之哉（《郑》）。

12.卧而不周曰辗转。参照（五五·18）描写不眠的懊恼。

16.友之，译作“accouei lez-la”不太十分确切，正确地应译为“faites-la nous amie”。郑玄笺释：“同志为友”。音乐给予所有的人以同一的感情。

18.芣，择也（《毛》）。

19. 德盛者，宜有钟鼓之乐。

以上古典的解释能够概括如下。有德的文王后妃大妣不知嫉妒，故而她能够窈窕（幽闲）地生活，并使有德的妇人代替自己配于文王。于是，在大妣的德化所及的闺阁中，没有一个嫉妒的人，众妾皆谦让，努力为她们共有的君主探寻佳耦，她们彼此情意和谐，共同仕奉王与宗庙。

在《皇清经解续编》1423卷（《昏礼重别论对驳义》）17页以下，有非常不同的解释。把此诗与（五九）和（六七·B）（还有《召南·采芣》）相比较。这个诗篇与结婚后第三月的奠菜仪式相关联。又一说，结婚必须经三个月的见习期。从这里产生第3、7、8、9句的意义。这个奠菜的仪式（在仪式上要奏音乐）表示婚礼后的性交禁止的解除，从这里产生第三章的意义。这个非常有意思的议论使我们知道庶民的习惯如何向贵族的习惯推移演变。约婚的性交禁止以及与此相结合的歌谣是和婚礼后的性交禁止相对应的，然而，歌谣与婚礼后的性交禁止的关系是后来的。（参照本书“怎样阅读古典”一章的第15则）。（参照T'oung Pao, Ⅺ所载Granet, Coutumes matrimoniales de la Chine antique, 附录553页以下。

在《韩诗外传》（第五卷开头）的本文，孔子与子夏的问答中，叙述了把《关雎》作为《诗经》开卷第一篇的理由。这个理由与毛传所述的理由是相同的。《韩诗外传》以形而上学的用语来说明，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》与毛传同样把第1、2句解作兴。故人君退

朝，入于私宫，后妃御见。参照《韩诗遗说考》（《皇清经解续编》1150卷2页）。同书把此书说成逸乐的讽刺。参照《后汉书·明帝纪·八年》“昔应门失守，关雎刺时”。

考异：逮，仇及求。苻，落及菩。輶，展。芼，覲。第20句“钟鼓乐之”作“鼓钟乐之”。参照《皇清经解续编》1171卷1—2页。

河岸的邂逅——采草的竞赛——忧惧——分居与女子的隐栖——不眠——和合与音乐的主题。——注意诗句的复唱与此诗几乎是哑剧的情形之间的联系。Skeat, Malay Magic, p. 483.

五七、晨风（《秦风》七）

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 敦彼晨风， | 2. 郁彼北林。 |
| 3. 未见君子， | 4. 忧心钦钦。 |
| 5. 如何如何， | 6. 忘我实多。 |
| 7. 山有苞栝， | 8. 隰有六驳。 |
| 9. 未见君子， | 10. 忧心靡乐。 |
| 11. 如何如何， | 12. 忘我实多。 |
| 13. 山有苞棣， | 14. 隰有树檍。 |
| 15. 未见君子， | 16. 忧心如醉。 |
| 17. 如何如何， | 18. 忘我实多。 |

五七——《序》：刺王奔贤相的诗。

4. 钦钦，描写辅助词。

分居——树木繁茂的山和谷的主题。

五八、卷耳(《周南》三)

- | | |
|------------|-----------|
| 1.采采卷耳， | 2.不盈顷筐。 |
| 3.嗟我怀人， | 4.寘彼周行。 |
| 5.陟彼崔嵬， | 6.我马虺隤。 |
| 7.我故酌彼金罍， | 8.维以不永怀。 |
| 9.陟彼高冈， | 10.我马玄黄。 |
| 11.我故酌彼兕觥， | 12.维以不永伤。 |
| 13.陟彼砠矣， | 14.我马瘠矣， |
| 15.我仆痡矣， | 16.云何吁矣。 |

五八——《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，而无险波私谒之心，朝夕思念，至于忧勤也。

1、2.忧者之兴也(《毛》)。

卷耳，苓耳也(《毛》)。

3、4.寘，置。毛传《郑笺》认为寓喻按功劳排列贤者之位。

5.陟，升(《毛》)。

6.虺隤，病也(《毛》)。

7.姑，且也(《毛》)。金罍，保藏人君。

8.永，长也(《毛》)。

15.痡，忧也(《毛》)。

考异：顷，倾。虺隤，瘵颓及虺隤。姑，戾。罍，鬲。冈，岗。兕，豨。砠，磳及咀。瘠，瘠。痡，铺。参照《皇清经解

续编>1171卷4—5页。

山上的追踪——采草——忧惧——饮酒的主题。——注意犀角。参照《豳风·七月》。

大概是赛马的叙述。在象征性的解释中，把追恋人解作探求圣贤。因为大妣的赞诗包含在《周南》中，所以此诗从来都是由妇人歌唱的。

五九、草虫(《召南》三)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 嘒嘒草虫， | 2. 趯趯阜螽。 |
| 3. 未见君子， | 4. 忧心忡忡。 |
| 5. 亦既见止， | 6. 亦既覯止， |
| 7. 我心则降。 | |
| 8. 陟彼南山， | 9. 言采其蕨。 |
| 10. 未见君子， | 11. 忧心假假。 |
| 12. 亦既见止， | 13. 亦既覯止， |
| 14. 我心则说。 | |
| 15. 陟彼南山， | 16. 言采其薇。 |
| 17. 未见君子， | 18. 我心伤悲。 |
| 19. 亦既见止， | 20. 亦既覯止， |
| 21. 我心则夷。 | |

五九——《序》：草虫，大夫妻，能以礼自防也。

1. 嘒嘒，描写辅助词，声也(《毛》)。

2. 趯趯，描写辅助词，跃也(《毛》)。

《毛》：兴也，大夫之妻，待礼而行随从君子。

《郑》：草虫鸣，阜螽跃而从之，异种同类，犹男女嘉时，以礼相求呼。注意异族婚的暗示，以及“求”字的使用法。参照（二二·2）、（四六·4）、（五六·8、9）。见（六）关于螽与性的关系。

4. 忡忡，描写补助词。《毛》：忡忡，犹冲冲也。忡具有苦恼的意义。参照（六七·8）。

《毛》：妇人虽适人，有归宗之义（走亲戚、离婚、或无子成为寡妇时都要返回娘家）。

《郑》：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，参照《召南·采芣苢》第1句、第18句），故以冲冲然，是其不自绝于其族之情。

6. 覯，遇（《毛》）。郑玄引《易经》“男女覯精，万物化生”，证以性的意义。参照（六十·24、29）和（十·5）。《郑》：既见谓已同牢食也，既覯，谓已昏也，始者忧于不当君子，今君子待己以礼，庶自此可以宁父母，故心下也。

9. 蕨，鼈也（《毛》）。参照《邶风·载驰》第三章。

《郑》：在涂而见采鼈菜者，得其所欲得，犹己今之行者欲得礼。

11. 偃偃，描写补助词，忧也（《毛》）。

14. 说，服也（《毛》）。

16. 薇，菜也（《毛》）。

18. 以表示忧郁的二句结尾，第4句、第11句也是如此，此句不用叠字的表现。

毛传插入了《礼记·曾子问》假托孔子的话，即

“嫁女之家，不息火三日，思相离也”。（注意《礼记·曾子问》中，关于嫁后第三个月由妇人供养的牺牲的叙述。）

21. 夷，平也（《毛》）。

由《草虫》第一句到第七句的诗句，其略为相同的情况可见于《小雅·出车》第33—38句。

某学派把此诗与（五四）、（六七·B）及《召南·采苹》（参照《皇清经解续编》1423卷《昏礼重别论对驳义》12页以下）相联系。即认为这首诗与婚礼后第三个月的奠菜仪礼有关。这个仪礼表示：“妇之义”始成。此诗的采草是为了奠菜的采草。新嫁的妇人在第三月的仪礼之前不能见其夫之面，当然不能同房。这个学派与郑玄不同，不认为这些诗句是婚礼的叙述。但是这个学派也仍然与郑玄同样，从回娘家探问双亲的习惯来说明妇人的悲伤心情。把探问双亲解释为第三个月的“致女”仪礼（参照《左传》成公九年）。也有第三个月丈夫探问妻子的父母的情况（参照《仪礼·士昏礼》）。

这些旧习对于说明庶民的习惯向贵族的准则的推移是重要的。

诸君已知道郑玄把螽的集合看做是性的祭礼的表示，另外，他还认为结婚应在春天实行。然而，螽鸣表示秋天的終了，这也是被他本人所承认的，他对于《小雅·出车》36—38句（几乎与五九的第一章相同）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祭礼。见（五十·1,2）的《郑笺》。

考异：阜，皇。觐，遄。夷，快。

描写辅助词考异：忡，冲和憺。

高地的漫步——禽兽之爱——采草——恋爱的苦恼
——恋爱的满足的主题。

注意在7、14、21句中，表示感情急剧变化的“则”字。

六十、车辇(《小雅》第七·四)

- | | |
|------------|------------|
| 1. 间关车之辘兮， | 2. 思变季女逝兮。 |
| 3. 匪饥匪渴， | 4. 德音来括。 |
| 5. 虽无好友， | 6. 式燕且喜。 |
| 7. 依彼平林， | 8. 有集维鹄。 |
| 9. 辰彼硕女， | 10. 令德来教。 |
| 11. 式燕且誉， | 12. 好尔无射。 |
| 13. 虽无旨酒， | 14. 式饮庶几。 |
| 15. 虽无嘉肴， | 16. 式食庶几。 |
| 17. 虽无德与女， | 18. 式歌且舞。 |
| 19. 陟彼高冈， | 20. 析其柞薪。 |
| 21. 析其柞薪， | 22. 其叶湑兮。 |
| 23. 鲜我觐尔， | 24. 我心写兮。 |
| 25. 高山仰止， | 26. 景行行止。 |
| 27. 四牡骙骙， | 28. 六轡如琴。 |
| 29. 觐尔新昏， | 30. 以慰我心。 |

六十——《序》：刺幽王及其宠妃褒姒的诗。参照《史记·周本纪》。褒姒嫉妒，无道并进，周人思得贤女以配君

子，故作是诗也。

4. 德音，名声。

9. 辰，时也。

23、29. 觐，性的结合。参照（五九）及其《郑笺》。

车，名声，共同的食事，鸟，祭时，唱歌与舞蹈，攀登，薪束，夫妇关系的主题。

六一、绸缪（《唐风》五）

1. 绸缪束薪，

2. 三星在天。

3. 今夕何夕，

4. 见此良人。

5. 子兮子兮，

6. 如此良人何。

六一——《序》刺国乱之时。国乱则昏姻不得其时焉。

1. 以薪束象征男女待礼而求婚（《毛》）。

2. 三星、天玑宫星座的星。因为黄昏时三星现，注释家们便导出表示昏姻已失时的月日。郑玄以三星现为三月之末，四月之中。

3、4. 良人，美宝也。《郑》：女以见良人，言非其时。

8. 《郑》：心星在隅，谓四月之末，五月之中。

10. 邂逅，笄礼之际偶然遇到的女子。参照（十·5）。

14. 《郑》：心星在户，谓五月之末，六月之中。《毛》：参星正月中直户也。

16. 祭，三女为祭，大夫一妻二妾（《毛》）。参照《国

语·周语二》及《史记·周本纪》。

薪束、婚礼的忧惧、邂逅的主题。

六二、宛丘(《陈风》一)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 子之汤兮, | 2. 宛丘之上兮。 |
| 3. 洵有情兮, | 4. 而无望兮。 |
| 5. 坎其击鼓, | 6. 宛丘之下。 |
| 7. 无冬无夏, | 8. 值其鹭羽。 |
| 9. 坎其击缶, | 10. 宛丘之道。 |
| 11. 无冬无夏, | 12. 值其鹭翥。 |

六二——《序》：刺陈幽公。淫荒昏乱、游荡无度焉。

1. 子，大夫也(《毛》)。

3. 洵，信(《毛》)。此君子信有淫荒之情，其威仪无可观望而则仿(《郑》)。参照《周礼·地官·鼓人》。高地、漫步、模仿舞蹈的主题。

六三、东门之枌(《陈风》二)

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 东门之枌， | 2. 宛丘之栩。 |
| 3. 子仲之子， | 4. 婆娑其下。 |
| 5. 谷旦于差， | 6. 南方之原。 |
| 7. 不绩其麻， | 8. 市也婆娑。 |
| 9. 谷旦于逝， | 10. 越以勖迈。 |
| 11. 视尔如荍， | 12. 贻我握椒。 |

六三——《序》：疾乱也，幽会淫荒，风化之所行，男女弃其旧业，亟会于道路，歌舞于市井尔。

1. 粉，白榆。国之交会，男女之所聚（《毛》）。

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

5. 谷，善（《毛》）。于差，比较第9句的于逝。近代学者马瑞辰解作雩（古代祈雨的仪礼）的叫声（《皇清经解续编》428卷4页《毛诗传笺通释》）。

6. 原，大夫氏（《毛》）。南方原子之女（《郑》）。近代学者认为原非姓氏，而是普通平原之意。

7. 纺织工作的终结。

9. 逝，住。

10. 馵，数。迈，行。

11. 葍，芄芣。同芣苢比较。参照（十九）。

11、12.《郑》：男女交会而相说，女乃遗我一握之椒，交情好也。参照（五二·12）。11句为男子的叙述，12句为女子的叙述。

12. 关于香味种子的用途，见《维清》（《周颂》）和《椒聊》（《唐风》）。并参照《皇清经解续编》428卷5页《毛诗传笺通释》。此句如通译应为“送我一束香草”。

漫步于树木繁茂的高地、搜索、劳动的终结、舞蹈、赠花的主题。唱和歌。

六四、野有死麇（《召南》一二）

1. 野有死麇， 2. 白茅包之。

- | | |
|------------|------------|
| 3. 有女怀春， | 4. 言士诱之。 |
| 5. 林有朴橄， | 6. 野有死麕。 |
| 7. 白茅纯束， | 8. 有女如玉。 |
| 9. 舒而脱脱兮， | 10. 无感我悦兮。 |
| 11. 无使龙也吠。 | |

六四——《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。郑注：无礼者，谓不由媒妁、雁幣不至、劫胁以成昏。

1、2. 包，裹（《毛》）。麕，小心的牝鹿。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，以为礼而来（《毛》、《郑》、《周礼·大司徒》）。赠肉的时候，要放在用直作的床上（《礼记·曲礼》），白茅取洁清（《毛》）。《易经》有“藉用白茅”。

3. 怀，思（《毛》）。诱，道（《毛》）。“求”，参照（二三·3）及（五六·8、9）。

3、4. 《毛》：“春不暇秋也（毛传认定婚期的极限是二十岁）。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，盼望着非礼（以及不要仪礼的赠物）的奔婚。

根据《郑笺》，仲春之月是完婚之时，此女“思仲春以礼与男会，言士使媒人道成之（第四句）。因此最初的约婚仪礼就应在秋天。参照（五十·1、2）。

5. 朴橄，小木也（《毛》）。

7.束,包(《毛》)。

5、7、《郑》:皆可以白茅包裹,束以为礼(与凶荒则杀礼为同一说)。

8.玉,德如玉(《毛》),洁白坚牢的硬玉是妇德的象征。

9.舒,徐(《毛》)。脱脱,描写辅助词,言非强暴的态度。

10.感,动(《毛》)。裼,佩巾(《毛》)。是妇人服装的重要部份。生女孩要在家门悬挂佩巾(《礼记·内则》)。女子赴婚礼前,母亲要给予最后教训(《仪礼·士昏礼》),这时要在女儿腰带上扎上佩巾。结婚当夜在新妇脱衣服的时候,侍女要把佩巾给她。用以净体(《仪礼·士昏礼》的郑注)。用手摸佩巾就意味着成婚。

11.虬,狗(《毛》)。特指跑于草丛中的犬。《毛》:非礼相陵则狗吠。关于详细的事情,比较附录(三)的客家歌(十二)。

考异:包、苞。橄,藪。纯,屯。感,撼。

引诱和半拒绝的主题。——薪束——狩猎的主题。

六五、伐柯(《豳风》五)

1.伐柯如何, 2.匪斧不克。

3.取妻如何, 4.匪媒不得。

六五——由有德之人类推周公之德。《郑笺》对于1、2句的解释有“以类求其类”之语。

1. 柯，斧柄(《毛》)。

2. 克，能(《郑》)。

3、4. 《毛》：媒所以用礼也。《郑》：媒者所通二姓之言。

我在《伐柯》第一章的解释中认为，媒者和伐薪的斧子之间在观念上存在着传统的关系。

(六五·B)(《齐风·南山》六)

13. 蓺麻如之何，

14. 衡从其亩。

15. 取妻如之何，

16. 必告父母。

19. 析薪如之何，

20. 匪斧不克。

21. 取妻如之何，

22. 匪媒不得。

16. 告，议于生者，卜于死者(《郑》)。伐薪是在秋天男家与女家交涉的时候，这对于理解媒者与斧的关系是非常重要的。参照(六十·20、21)、(六一)、(六六·7、10)、(二二)、(六六·4)、(六四·5)叙述了薪束是仪礼的礼物。参照(四六·9—12、17—20)。亩沟南北和东西的交叉是二个异姓的交叉的象征(异族婚)。比较从二川的合流点引出的象喻。参照(五二)和(四五)。

六六、氓(《卫风》四)

1. 氓之蚩蚩，

2. 抱布贸丝。

3. 匪来贸丝，

4. 来即我谋。

5. 送子涉淇，

6. 至于顿丘。

7. 匪我愆期，

8. 子无良媒。

- | | |
|-----------|-----------|
| 9. 将子无怒， | 10. 秋以为期。 |
| 11. 乘彼坳垣， | 12. 以望复关。 |
| 13. 不见复关， | 14. 泣涕涟涟。 |
| 15. 既见复关， | 16. 载笑载言。 |
| 17. 尔卜尔筮， | 18. 体无咎言。 |
| 19. 以尔车来， | 20. 以我贿迁。 |
| 21. 桑之未落， | 22. 其叶沃若。 |
| 23. 于嗟鸠兮， | 24. 无食桑葚。 |
| 25. 于嗟女兮， | 26. 无与士耽。 |
| 27. 士之耽兮， | 28. 犹可说也。 |
| 29. 女之耽兮， | 30. 不可说也。 |
| 31. 桑之落矣， | 32. 其黄而陨。 |
| 33. 自我徂尔， | 34. 三岁食贫。 |
| 35. 淇水汤汤， | 36. 渐车帷裳。 |
| 37. 女也不爽， | 38. 士贰其行。 |
| 39. 士也罔极， | 40. 二三其德。 |
| 41. 三岁为妇， | 42. 靡室劳矣。 |
| 43. 夙兴夜寐， | 44. 靡有朝矣。 |
| 45. 言既遂矣， | 46. 至于暴矣。 |
| 47. 兄弟不知， | 48. 咥其笑矣。 |
| 49. 静言思之， | 50. 躬自悼矣。 |
| 51. 及尔偕老， | 52. 老使我怨。 |
| 53. 淇则有岸， | 54. 隰则有泮。 |
| 55. 总角之宴， | 56. 言笑晏晏。 |
| 57. 信誓旦旦， | 58. 不思其反。 |

59.反是不思， 60.亦已焉哉。

六六——《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，刺淫佚也。

1.氓，民。蚩蚩，描写补助词。

2.《郑》：季春始蚕，孟夏卖丝。比较（六三·7）。

4.媒，特指谋于结婚，与媒比较。

7、8.女子之言。良，善。

9、10.男子之言。将，请。

17、18.男子之言。

19、20.女子之言。贿，财。

21.《郑》：谓其时仲秋也。

24.醉的恐惧。

25.注意于嗟。参照（六三·5）。

26.耽，乐。

29.《郑》：至于妇人，无外事，维以贞信为节。

31.《郑》：季秋。

35.汤汤，描写补助词。

36.妇人之车特有的挂布。参照（五五·7）。

40.德，内在的素质，即特性。

41.有舅姑曰妇。

55.结发也。指未笄（未成年）的女子的发饰。参照《礼记·内则》。

57.旦旦，描写补助词。旦，黎明。

不幸的新妇的歌谣。参照《谷风》（《邶风》）。

市场、邂逅、高地和水边漫步的主题。唱和句。媒者，秋天登高的主题。卜筮的习惯。乘车的主题。出嫁准备的习惯。渡河和年轻人求婚的主题。

在德行败坏的君主的统治下，男人们不得不服长时间的兵役，自己孤身一人远离家乡。这种长期的服役也会使人流于放纵。“淫荒昏乱、游荡无度”^①。男女青年不分四季“无冬无夏”^②地在田野里且歌且舞。他们只要能够快乐便不顾任何节度。但是，除此之外在太平^③盛世是否也有被允许的游乐的祭礼？

通过《诗经》歌谣的反映，我们很容易知道古代曾经有过在一定的时间一定的神圣的场所举行田园大集会的习惯。

这种集会在河的沿岸和山上举行。也有的在海或湖边、浅滩和泉边，更多的在二条河流的交点和小丘陵、林木茂盛的山坡和深深的峡谷举行。到时候青年男女都蜂拥而至。有些国家的集会我们能够知道确切的地方。在南方各国^④，姑娘们游玩的地方是在汉水（注入长江的河口）岸边的大树下面。郑国的姑娘们在近于洧水和溱水合流点的洧水对岸美丽的田野上^⑤和小伙子们相会。在陈国^⑥，人们游戏的地方是村东宛丘的榿树之下。在卫国，美丽的孟姜^⑦、孟弋、孟庸和乡间的姑娘们^⑧和她们的恋人漫步在淇水河岸，在淇水转弯的地方，岸边生着一丛丛美丽的竹子^⑨，附近就是顿丘，他们也去那里^⑩。因为歌谣往往同时言及山

和川，从这点来看，他们集会的地方一定是在能够俯瞰河川的丘陵，或有小溪和泉水的小山坡。这样的集会也常常在平原的水草丰美的牧场和苍郁茂盛的树林等地，总之，是在植物繁茂的场所。

田园的主题也告诉我们这种集会的时间。虽然我们没有必要象注释家们那样一定要确立一个正确的时间，况且这种集会的时间在国与国之间也有不同。但是，一般来说大都在春季和秋季，因为泉水、河水涨满是在春天和秋天。在中国有着极其鲜明的两个季节区分，冬天干燥寒冷，夏天潮湿炎热。就是说，在这个东亚广漠的大平原上季节变化是急剧的。严冬的大地就象死人一样，在黄沙的渺茫风尘中一叶草影也看不到，听不到鸟鸣和水流声，能够做的工作什么也没有。当东风吹抚大地，突然间冰消雪化泉水苏醒，小草从大地中钻出在柔软的土块之间发出新芽，动物开始生活，春雨初降，于是田野农事开始了^①。在丰润而又极其狭小的土地上，农民们为了夺得丰收而紧张地劳动，一直到西风初吹。闷热沉郁的夏天一过，就到了秋高气爽的秋天。这是农事的最后季节，也是最后的降雨季，河川和泉水又一次高涨起来。然后，动物、植物和人类的全部生活突然从田园隐去，冬天又回到大地。发叶期、突然的开花期、急剧的落叶、候鸟的往来、虫类的冬眠和惊蛰、雷鸣、虹、露水和冰花、雨季的终始、农事年的终始，所有这些事象都是田园的主题告诉于我们的。也就是说，在田野中的集会特别选定在冬季休养的开始和终末。《夏小正》记“二月绥多士女”、《管子·幼官篇》把祭礼置于春季之末，并且以十二天为

一期，整个祭礼占三期，与此图对称，秋季的祭礼也是三十六天^②。郑康成在《诗经》的笺中反复强调，祭礼中的男女青年的集会决不是非礼的行为。他叙述了青年男女感春气而动相携而出的情景^③。他主张结婚是在春季，其依据是《周礼》，此书是那些通晓封建制度的稽古学者们为了调整理想的政治形态所作的编纂^④，书中记述了二月婚姻集会的情景。据其他注释家解释，结婚的季节是仲秋之月冰花始结的时候^⑤，然而他们同时也承认结婚在雪化的时候^⑥。与此相反，郑康成认为约婚的第二个仪式是在秋季。对于学者们的不一致的意见，只要把结婚的仪礼一个一个地用最最重要的事实来说明，是能说清楚的，即某些时候是约婚的季节，某些时候是成婚的季节。但是，就春秋是男女结合的相应季节这一点来说，是没有任何异议的，即使是哲学的说明也持赞同意见^⑦。也就是说，女（阴）感春气（阳）而思男（阳），反之，在秋（阴）季，男（阴）感到女（阴）的吸引力。歌谣如实地透露了这种消息，告诉我们集会是在一定的时期举行^⑧。

士如归妻， 迨冰未泮^⑨。

说的就是集会的时期尚未到来，其他歌谣还有叙述少女的“怀春”^⑩的。《氓》还叙述了男女二人春季邂逅然后秋季同居的情形^⑪。

春秋祭礼在河岸或丘陵等地举行，青年从附近各个村落和部落而来。这种集会的场所各国只有一个^⑫。青年们相互约会一起出门^⑬。有人提供自己的车；还有人接受邀请^⑭。他们一到祭礼的场合，便看到一片非常热闹的情景^⑮。这里有临时的帐篷、有行商^⑯、有许多车和船，当然还

有摆渡人②。人们一边相互谈笑③，赞叹周围的景色——树林的美丽、山的高峻④、杉木小舟的精致，一边在河岸和山丘上漫步。然后举行渡河和登山的游戏。

他们提起裙子卷起衣裳渡过浅滩⑤，有时也用葫芦渡河⑥，遇到水深流急的情况，有车的人便使用车⑦，但是，当车轴和幔布被水浸湿时，也使人感到几分不安。偶尔他们也租借小船，但是随着波浪的高低一上一下也有些提心吊胆⑧。他们沿着断崖、河堤、拦河坝、或者在中流、在河中的沙洲和暗礁上⑨相互追踪。有时，他们也对钓鱼感兴趣⑩，另外就是采集湿地上的花、或水草、灯心草、睡莲、兰、艾、浮萍、葵和芳草等⑪。

他们也往往乘着马车比赛着登山⑫。也在森林和牧场中采花⑬，也许还有打猎⑭。特别是他们还用斧子砍柵树枝⑮和荆棘等做成薪束⑯。

这些行为都发生在大竞争里，渡河、登山、赛马、采花伐薪等都是竞争的机会。他们互相引诱和挑战⑰，然而，他们相互的快乐的骚扰决不会流于混乱。争斗不是混乱的，挑战也没有混乱的喊声。动作、音乐、相互调和。他们打着大鼓⑱、随着节奏，排着队一边在河边漫步或登山，一边唱着歌跳着舞⑲。

这是一种被尊崇的祭礼，每当田野农事开始和农作物收获入仓的严肃的时期，平时分居的青年男女⑳便来到传统的神圣的场所，邻村的小伙子们和姑娘们相互结交㉑。在这个特别的机会里，姑娘们可以见到自己亲族以外的男子，小伙子们也可以见到不属于自己姐妹和从姐妹的姑娘。

换言之，男子可以在这里会见可能成为自己妻子的姑娘们，姑娘们也摆脱了双亲和兄弟来和其他的男子相会^①。这时即使还有其他的争斗和竞争^②，但是，主要是由青年男女的集团之间举行舞蹈和唱歌的竞争，诗歌和恋爱同时从这种竞争中产生出来^③。

青年们在伴着鼓乐渡河登山的时候，往往由一队向另一队用歌谣进行挑战 and 挑逗，于是便开始以对歌^④的形式进行赛歌。很多歌谣含有调情的语调。姑娘对那些放肆的邻村的小伙子并不拒绝，相反，这种放肆恰恰是姑娘们选择中不可缺少的条件^⑤。是不是因为姑娘们没有充分的选择时间来期待中意的恋人^⑥？决不是这样，相反，往往是小伙子被姑娘所诱惑^⑦。那么，这是否是男子对女子的玩弄呢？也不是这样，男子在这时往往是谦卑的，而女子反而是高傲的^⑧。在挑逗引诱的时候，主动者往往是姑娘们，小伙子却畏缩不前^⑨。在对歌的过程中，互不相识的男女先是互相调笑嘲弄，然后彼此感发爱情，最后二人结成一对，互赠爱情的誓约和花束^⑩，礼仪竞争便告结束^⑪。

然而，对于这样一对对的情人来说，爱情的表白也好，约婚的花束也好，都不能充分满足他们的心情。犹如成双的水鸟隐于河中的小岛^⑫，犹如成对的林鸟隐于森林^⑬，他们也双双对对来到草地上或山上的树林中和高高的灌木丛中^⑭。并且互赠誓约，共同采集花束，到附近市场上购买宝石，一起饮酒吃饭，使他们新结成的爱情关系得以进一步确立^⑮。祭礼以大飨宴告终，在飨宴上要用古代的犀角，因为这种仪式带有庄严的性质^⑯。

从歌谣反映的情况来看，山川的祭礼大致如此，至少这是最一般的特点。渡河、采花是春季祭礼的最重要的内容；登山、播种是秋季祭礼的最重要内容。但是，这样并不是说这些仪礼是定要限于特定的祭礼。因为相应的仪礼的主题在《诗经》的歌谣中杂然出现。实际上有最显著的区别就是春季是订婚的季节，秋季是成婚的季节。姑娘们在舞蹈和唱歌的竞争中寻找对象刚好是鹁鸪雌雄鸣叫求偶的时候。这时候，恋人们约好秋季的再会，等待秋季的祭礼出现，他们便成为夫妇进入同居的生活。由此可知，春秋两季的祭礼的重要性并不相同，春季的是主要的祭礼。意思是说，春季的祭礼是在农村生活出现阶段的交替时期，在此期间，部族的青年男女集合于田圃集会，并在舞蹈歌唱的喧腾的竞争中产生他们的爱情。但是，从他们并非为了表现感情而有意识地做出一定的动作和声音，自他们的感情及其表现是浑然一体的，全部同时表达出来。人因此，他们的歌谣表现出不加修饰和缺乏技巧的特点。并且，从《诗经》的歌谣如实地告诉我们，当时的恋爱是如何产生的。首先，恋爱给人的感受几乎是纯粹近于伤感的苦闷。从《诗经》中似乎看不到歌唱爱情欢乐的歌谣，叙述的都是些恋爱的烦恼，这是一种充满忧郁的缺乏热烈度的感情，好似一种早上空腹的饥饿的烦恼，也是一种无法工作也无法睡眠，有垂泪的极深的苦恼。这种苦恼是爱的煎熬的产物，是恋人分手之后若离相思的产物。然而，在田圃的祭礼中，恋人们相会结合的时候，他们得到新婚的喜悦和破

慰^⑧。注释家则用哲学的概念来说明爱情的苦恼。他们认为,春季阳气的力量一强大,女子便感到一种与她们的本性相反的阳气的作用;同样,秋季一到来,男子便服从于与己相反的阴气的作用^⑨。于是,男女两性都感到一种对自己本性中的缺陷性的悲哀,产生一种失落和缺憾的感情,而男女两性相互感受的牵引力正是从这种感情中产生出来的。因此,春秋两季正是宇宙阴阳结合的时候,同时也是男女结合之时,通过这样的结合,他们便到达本性的充分完整性。这种理论如果用具体的语言可以作如下的表述:如果男女之间先是感到苦恼后来感到安慰和满足,这正是因为他们的相互思念。恋爱是双方对于对方的性情、家庭和国家都完全陌生的两个男女之间产生的,嫁娶的双方是陌生的恋人。因此,这种恋爱便从充满悬念的对立的竞争开始,二人在面对面的竞争中试探对方,从而感知异性的异德,并屈从于异性的引力。他们被各自本性的对立面所动,当这种对立转化为爱情时仍然可以被人模糊地感觉到。他们各自具有相反的异性的人格,并且感到彼此结合的必要。通过对封建制时代中国农民生活的考察,我们能够了解到这种复杂的感情如何强烈地运动。农夫们牢固地依附于他们的土地上^⑩,亲族们一起耕种着家田。男女由于不同的劳动分工,彼此处于相离的生活。在这种社会中,家族集团的对立,男女的对立是社会组织的根本原则^⑪。但是,这种对立原则在国人集合于共同祭礼的重大时期失去了效力。在祭礼的大飨宴中,他们一时全然忘却孤立生活的法则。他们从这里想到自身的姻族关系,并且做着约婚和结婚的努力,在此之前,由于恋人

们的幽闭隔离的生活造成了他们对于恋爱的神圣的恐怖，而当此时，这种恐怖突然变成深深的欣慰，恐怖的感情越强烈其反动的感情也就越强烈。因此，爱情的誓约，象征心结心的花束都不足以表达他们的感情，他们感到永久不分的结合才是最大的满足。在中国的注释家认为是放纵的歌谣中，外国人发现了古代道德胜于现代道德的形迹，在中国古代农民忠诚的爱情誓约中可以确认出古代一夫一妻制的痕迹。事实上，他们在和亲的祭礼上结合以后就决不再分离，从而他们的忧愁和苦恼便被信赖和心灵的安慰所取代了。

与爱情相关的情歌的创作过程也可以通过季节祭的礼仪来说明。歌谣从舞蹈和歌唱的竞争中产生，不管是歌唱恋爱还是歌唱夫妇之间的感情，歌谣都采取交替合唱的形式，有合于舞蹈的节拍，有拟声的描写，最后还有唤起情感的田园主题。这里，我们仅就其中最重要的即最后的特征作一些说明。《诗经》中除我所译出的诗篇外，更含有学者的诗。然而非常奇妙的是，这些诗中也含有与情歌相同的诗句。如一首叙述将军劳苦的诗^⑩（《小雅·出车》，译者注），表现将军离开妻子独身在外的牺牲精神，其中不加变形地插入人们熟知的两个主题（禽兽之爱和摘草的主题，参照《召南·草虫》，译者注）。那么，如何才能证明这两个主题是原初感情的正确反映呢？我们知道，中国的诗歌是以最初的即兴歌唱提供的素材作依据的，从《诗经》中我们可以知道，那些富于创造的天才是如何自由运用这些素材的。我们不妨可以举《氓》^⑪这首长篇的悲歌来说明。这首诗反映了一个婚姻不幸的女子的悲叹，以六章十句的篇幅叙述

丁一个被弃妻子的哀伤。这是一种常见的事情，并且诗中的主人公也不具有特殊的人格。但是即使如此，随着长诗叙述语调的逐渐激昂，毕竟能够使人感到一股个性激情的笔触。这篇感人的长诗便是由已有的主题和里德所构造的。这种主题和佳谚能够以其非常自然的表达方法而唤起感伤的气氛，因而是非常充分的表现。例如，在哀想中回想过去恋爱的幸福情景，全都用现成的惯用语表现。

——高尔基《论托尔斯泰》

或者外單視據按自其在國時自其國而後始創其國之有以
對治其非其國者，則其時其國之有以對治其非其國者。

用这样的素材来表现完满的繁荣。从新鲜的角度去
想，想着笑，想着甜，想着黄，想着绿，想着秋，想着春。新
鲜的题材和题材之间的联想也是有的，但在这个例子里，
诗人和灵感之间的联系是存在于诗兴的发现之中，而诗兴仅仅
是诗人的习惯，诗人的习惯是诗人的习惯。

固同时却中蹙蹙，其中顿挫无食繁。然亦事自然，有即
青新。(幸嗟女等小)《白》无与主就。多难首一也。以古
变时从这样的舞步，我们能够了解诗的发想如何随意借用
传统的题材。但是，也有完全相反的发想法。这就是为
学夫为地而作型对偶而在歌谣的传统结构中插入新的创
作，半截套曾得《石南·小堡》就是用了这种办法。诗中
表现守堡的夫笑为妻的乐，词调为美其青似此举其舞追望而皇
之随捷爽生新展重府邸回城安必须立人一通传御，并且只
再选进年出保和耽捕我自得自己拖去寝真。举国同说才因界
考成平烈随日十零六以一，如悲前气少断终不除程个一二期

六七、小星(《召南》十)

1. 嘒彼小星，
2. 三五在东。
3. 肃肃宵征，
4. 夙夜在公，
5. 寔命不同。
6. 寔彼小星，
7. 维参与昴。
8. 肃肃宵征，
9. 抱衾与裯，
10. 寔命不犹。

六七——《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》注：以色曰妒，以行曰忌。

1、2.《郑》：众无名之星随心(三星星座)(天玑宫)喝(五星星座)(怪蛇)在天，犹诸妾随夫人，以次序进御于君也(后妃德化所及众妾，众妾不行妒忌，共享君宠)。参照(六一·2)。

3.肃肃，描写辅助词。表顺从的态度。肃是服从之义，是妇人仪礼的形容词。参照(五·3)。

4.宵，夜。征，行。(《毛》)

5.寔，是(《毛》)。命，命之数(《郑》)。

3、4、5.《郑》：谓诸妾肃肃然夜行，或早或夜，在于君所，……凡妾御于君，不当夕。(参照《礼记·内则》)

7.参，猎户星座。昴，牡牛星座。

9.衾，被。裯，裯被(《毛》)。裯，床帐(《郑》)。

8、9、10.《郑》：诸妾夜行，抱衾与床帐，待进御之次序，……据有的注释“所施帐者，为二人共待于君”。

考异：寔，实。稠，畴。犹、猷。参照《皇清经解三编》1171卷18—20页。

宫廷歌谣与天象的对应。参照《史记·天官书》。比较(六七·B)。

(六七·B)采蘋(《召南》二)。

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 于以采蘋， | 2. 于沼于沚。 |
| 3. 于以用之， | 4. 公侯之事。 |
| 5. 于以采蘋， | 6. 于涧之中。 |
| 7. 于以用之， | 8. 公侯之宫。 |
| 9. 被之僮僮， | 10. 夙夜在公。 |
| 11. 被之祁祁， | 12. 薄言还归。 |

六七·B——采蘋，夫人不失职也，夫人可以奉祭祀，则不失职矣。

郑玄认为“不失职者”就是“夙夜在公”。

1. 蘋，皤蒿也(《毛》)。

2. 沼，池。沚，渚也。公侯夫人，执蘋藻以助祭(《毛》)。孔颖达把采蘋与(五六)的采芣苢关联。

4. 之事，祭事也(《毛》)。

6. 涧，山夹水曰涧(《毛》)。

8. 宫，庙也(《毛》)。

9. 被，首饰也。仪式之时的发饰。

僮僮，描写补助词，形容肃敬的态度。

《郑》：早夜在事，谓视灌溉饔饔之事。

11. 祁祁,描写补助词,形容体面稳静的态度。参照《豳风·七月》即(二一·20)。在《七月》的采桑描写中,祁祁有众多的意思。参照《大雅·韩奕》。

12. 还归,自庙反其燕寝(《邶》)。

描写补助词考异:僮,童。参照《皇清经解续编》1171卷12页。

这个歌谣是婚礼奠菜仪礼的佐证。所谓奠菜是说新妇出嫁后三个月到祖庙举行奠菜仪礼,然后才以婚礼的完成。这是《皇清经解续编》1423卷(《昏礼重别论对驳义》)17页所利用的四首歌谣之一。参照(五六)、(五九)及《召南·采芣》。

第2句和第5句(参照五六·5、6)的水上摘草的主题同(二一·20)比较,第10句同(六七·4)对照,这些都暗示了王侯祭祀中的妇女献祭,以及夫妇同性的关联。另外,也暗示了这首宫廷诗来源于春季竞争中的摘草歌谣。大家也许注意到了化妆的叙述,参照《礼记·内则》关于妇人夜里的修饰的记述。

这首诗反映了庶民的习惯和诗怎样变为宫廷的习惯和诗的转化。参照《西京杂记》卷三。

宫廷歌。水上摘草的主题。

对于《氓》的作者的个人技巧,和《小星》的作者的洗炼的技巧,没有关于情歌的自然技巧的知识是不可能了解的。或许中国诗的研究者有人会比较容易地体察我下面所说的两个作诗方法的重要性。均齐的技巧一般是完全自然的原始即兴诗的生硬的方法^③。其次,文学的讽示,不过是古

老主题的反复。这种古老主题的运用比玄学的方法好。某一主题的反复展示,是因为它本来就是强有力的,具有丰富的传统意义,能够唤起感情。不知作者是何人,依靠韵律在事物和语言之间建立对偶的均齐,把个人的感情隐寓在古代人的感情之中。这些特点构成文学的讽示。这种文学讽示在中国诗的艺术中造成了无个性的特色。在这种无个性的艺术的原始阶段上,诗是实际的即兴歌唱的产物。虽然我们遇到的是文学样式起源的问题,但是这种文学样式的发展并不是我们眼下的课题,我们只要知道了起源在文学形式的发展史上产生了如何的影响就够了。

以上我们结束了对《诗经》的情歌的研究。在这些研究中,我仅以原文为对象和依据。这种归纳式的研究,可以建立我要证明的假说的一部分。然而,正确的结论还要依靠其他方面的比较才能得出。

情歌的竞争是西南中国和越南东京地方的大部分土民的一般习俗。这样的习俗在西藏也可看到,在古代日本也存在。我们就所知的这些竞争的材料来论证我的结论。

一、歌谣的起源是青年男女相对峙的交互合唱。

在哈卡(Hak-ka)人中,有叫作唱和歌的歌谣。“一节男歌,答歌者必是女人。”^④东京(越南)的蛮(Man)人“为了歌唱四行诗”^⑤结成相对的男女合唱队。“拉乞(Laqua)人的青年男女常用对话的形式演唱歌谣。”^⑥广西土民的青年男女喜欢一边唱歌一边散步^⑦。“他们因为对歌而会合。在苗人中,“青年男女排成两列,在鼓和芦笙的伴奏下携手

舞蹈。一經挑戰，一對男女便奏起歌來。羅馬人的青年男女排成一列橫隊，手回足踏敲擊着節奏（骨片夾在膝的軟草）。在西藏，人們喜於勞動時唱歌，排成對面兩行列，按照拍子一進一退，用詩句相互應答。新詩中由本詩性與着歌垣或耀歌的習慣，男女兩群集於分所場合，唱着相對應交互的歌。青年們利用這個機會向他們選中的姑娘傾吐愛慕。於是她們也用歌來回答他們。

二、合唱被青年男女的排部組成愛情表白的節奏。所分割。

祭礼称为 Con-ci.● “一月中全部安排恋爱。” Cao-bang 地方的 Thos 人●，也在新年的数日间举行年轻人们的祭礼。这一天，青年男女身着盛装在广场正中，并且都集于神殿附近，在神的庇护下沉于游乐。在这附近，卖食品、果物、果子、糖果……的商人开着店铺…… Cao-bang 地方的这种祭礼是在 Pho-Yen 的大半岛，在极好地保存了许多神像的神殿附近进行。每年在这个祭礼中，从 Cao-bang 到 Nuoc-Hai、Mo-Xat 附近的村子来的，甚至从 Luc-khu 和 Tap-Na 等群山的村子来的青年男女和看热闹的人混杂在一起。不久，他们各自选定对手……这些男女二人的小组，散布于野外的灌木丛、朱栾和榕树等的树荫下。他们背靠背……倾诉着胸中的悲伤……正午时分他们再度集合，这次排成略五十步距离的相对两列……男子都拿一个有长线的球，一头拴在手上，向他们选中的女子投去。如果女子接受并拾起投回来，表示女子很快接受男子的求爱。于是一直持续到祭礼结束，这个女子都是这个男子的人。有时候，女子把球投还男子却意味着完全不爱这个男子。求爱失败的男子唱着情歌继续着抛球游戏，一直到姑娘满意。在大部分村落，这样祭礼实际上是约婚的祭礼，在某些地方有人也认为是一种骚乱。据考契霍 (Colquhoun) 所说⑧，广西的 Miao-tseu 人的祭礼叫作 Hoi-gnam (具有淫猥的意义)。正月的一日，男女集于峡谷之中歌唱，男在一方，女在另一方。一旦某个女子被某个男子的歌唱所打动，她就抛给这个男子一个彩球。附近设有市场，男子们在那里为自己的姑娘购买礼物。在云南的 Miao-tseu 人那里，祭礼是初春

之月举行的。“他们沐浴着月光狂舞……集体唱着歌……沉浸于无言的戏剧表演中……他们也持彩色的绣球，选中自己中意的女子，向她投去。一到晚上，他们为了竞争而集合起来，直到早晨还不分散。就此他们商定结婚的条件和日期。他们敲着铜鼓，吹着喇叭，供着感谢的牺牲而缔结婚约。这些都是中国人的目击者提供的情况。”^②“一到新年，苗人的青年男女……身着盛装……集合于特定的场所……这往往是约婚的祭礼。”^③在广西^④每年三月或四月间，村村的男女青年集合起来……邻村的人为了参加这个竞赛，携带食品，集会集合年约二十岁以上的年轻人达一千多。如果这种集会被何事所妨碍或被禁止，土民认为，“这年的收获便不好，各种流行病便会蔓延。”“这样的仪式往往是约婚的借口……相互爱慕的一对男女为了得到未来婚姻的保证，双双隐入附近的丛林和草丛中。”南诏（云南）王素兴“春月之间，经常在宫嫔们的伺候下去浴场，他来到从Yu-Nan三泉到 Kieou-Kiu-Lieou 流域的浴场。男女杂坐赛花，把花插在头上，并日夜游乐。”^⑤在这个国家，“春天河水温暖，泉水到处涌出……到处有酒卖，到处可见钗簪和手镯。人们采摘芳香的花朵，在新成的休息所进行竞赛。在枣树下唱着一支又一支的歌，作着秀逸的诗句……（三月里）对歌。”^⑥

四、集体对歌是在异村的青年男女之间进行。

La-Qua人^⑦“未婚的青年男女们……在山上唱歌，然而男子不能找同村的女子唱。”据鲍恩法(Bonifacy)所言，这是原始的异族婚的遗留习惯。实际上 La-Qua 的年轻女子们在歌谣中已经表明了她们的对象是陌生的人。

[illegible]

到此为止，我们可以作出结论了。通过对《诗经》的分析研究和比较的研究^⑨，可以明白歌谣是季节祭的宗教感情的产物。歌谣表现了与自身共生的爱情。这种定时的爱情通过舞蹈歌唱队的古老的歌唱表现出来。《诗经》辑录的许多歌谣就是这样产生的。这些残留着仪礼起源痕迹的歌谣保持了一种宗教的风格。它们在宫廷仪式之际被歌唱，在《诗经》的编纂中，它们与王朝歌和仪礼歌一道被载录下来。歌谣的田园主题，因为保存着古老的季节准则的形迹而受到尊重，被作为道德的修辞学的练习材料。这些歌谣被国家的顾问官加以研究，他们把君主作为自然界运行和道德秩序的责任者，当他们树立这种学说的时候，当他们企图给那些政治的训示和历史主义的评论引证先例的时候，便常常利用古代的歌谣。他们把《诗经》看作是最好的教育材料，附会种种可以被作为象喻和隐喻的历史故事，并加以道德的说明，最终把《诗经》完全看作是道德的并且是学者的灵感的创作。如实地传达了古代习俗的歌谣，也被列为经典，被注释家们用来宣传他们编造的人生法则，还被用于巩固社会的惯习。这种牵强附会的象征主义是从诗的宗教性质的本原中引申出来的。

如果通过批判的研究，使诗本身的意义得到还原，那么，《诗经》的歌谣对于原始艺术的研究来说就是重要的文献。歌谣是通过声音和动作的结合来表达感情的，感情在没有注入模拟和声音的表现之前并未产生，恋爱、舞蹈和歌谣，这三者是联由种种仪礼构成的祭礼中同时产生的。歌谣的

思想是具体的并且是直接的，它的措辞法同韵律有着不可分离的关系，形成极其自然的对偶。

最后，歌谣在其经典的正统性的背后表现了隐蔽的古代习俗。歌谣显示了在古代存在着决定中国农民生活和男女关系韵律的季节性的田园祭礼，它不加掩饰地反映了在定期的集会和分居期间，青年男女的心底的感情，并具体生动地反映了恋爱是从怎样的感情中产生的，同时这种感情与社会的习惯与一定的社会组织具有怎样的关系。因此，《诗经》的歌谣，不仅给文学史研究提供了极好的机会，而且也给我们提供了真正确认农业祭礼的意义即季节性仪礼的机能的方法，提供了了解歌谣反映的社会状况的方法。

〔注〕

① (六二)的序。

② (六二·7)。

③ 参照《汉书·艺文志》中的《韩诗外传》关于“太平”之世黄金时代的纯风美俗的详细记述。

④ (四六·1—2)的传说、《诗经传说汇纂》和 B. E. F. E. O. Ⅷ, p. 348 (本书附录三)。

⑤ (五一)、(五二)。

⑥ (六二)、(六三)。

⑦ (四四)。

⑧ (六六)。

⑨ 见库兰特第33、34页。在卫、邶、鄘三国，淇水岸边是唯一的漫步场所。这三国古来形成一个桑团，参照《史记·吴太伯世家》的注二、《汉书·地理志》。

⑩ (六六·6)。

⑪ 见《月令》之历的用语。参照雅歌第二章十一节以下，“看呵！冬天已过，雨下个不停，鲜嫩的花儿遍地开放，鸟儿歌唱的季节到来了，遍地都是斑鸠声。”

- ⑫ 合男女。“卯”的用语。
- ⑬ 嘉时。(五九)、(六四)的《诗经传说汇纂》的注，“男女嘉时以礼相求呼”，“有贞女思仲春之月以礼相会”和(五二)的《诗经传说汇纂》的注“感春气并出”。
- ⑭ 《周礼·地官·媒氏》“仲春之月，令会男女”。
- ⑮ 例如在《家语》和王肃的注(本命解篇)中有“霜降而妇功成，嫁娶者行焉，冰泮而农桑起，婚礼始杀于此”。
- ⑯ 参照(五十)的注。
- ⑰ (二一)的注。
- ⑱ 参照(六十·9)“辰”。
- ⑲ (五十·11—12)。
- ⑳ (六四·3)。
- ㉑ (六六)的第一章和第二章。
- ㉒ 鄆、邶和卫三国是古代的地方同盟集团，它们的集合场所只限于淇水岸边。
- ㉓ (六三·5, 9)。
- ㉔ (四五·15)、(三五)、(三六)和(十二·16)。
- ㉕ (六二·3)。
- ㉖ (六三·8)和(六六·2—3)。
- ㉗ (五十·13)、(四五·14)。
- ㉘ (四五)。
- ㉙ (六十·25, 11, 12, 14)。
- ㉚ (五十·3, 4)、(五一·2)。
- ㉛ (四九)、(五十·1—2)。
- ㉜ (五十·7)、(六六·35—36)。
- ㉝ (五三·13—16)。
- ㉞ (五四)、(五五)、(五四·B)。
- ㉟ (四五)、参照(二十)。
- ㊱ (四六)、(五二)、(五三)、(五五)、(五六)、(五八)、(六三)。
- ㊲ 比较(六十·1, 19, 25—27)、(五九·8)、(五八·8)、《齐风》、《山有栲》(《唐风》)。
- ㊳ 参照(四二)。
- ㊴ 注意歌谣中狩猎和渔猎的主题。
- ㊵ (六十·19—21)、(五九·9)。
- ㊶ (六一)。比较(六五)、(六五·B)。
- ㊷ (五二)、(五一)、(五十)明显地反映了挑战。
- ㊸ (六二)。
- ㊹ 见149页和150页。

- ④⑤ 又见(四二)、(三八)。
- ④⑥ 参照(六六)、(四十)。国中多数的“里”是冬天一族的成员即兄弟们聚会的围屏。
- ④⑦ “远”，参照(十六)、(四五)。又见(二三·B·4)。这个“远”字表示了异族婚的法规定域。参照罗罗的出嫁的悲歌，附录(三)423页。
- ④⑧ 见295页。
- ④⑨ 据(十五)证明。(四二)特别是(五一)、(六三·11、12)、(六六·7—10、17—20)、(十一)中有例证。参照附录(一)。
- ④⑩ (五一)。比较(三一)、(三十)。
- ④⑪ (五十)。比较(三五)。
- ④⑫ (六四)。比较(十五)、(二二)。
- ④⑬ (五二)。
- ④⑭ (五二)。
- ④⑮ (五二)、(六三·11、12)。
- ④⑯ (五六)。
- ④⑰ (六十·8)。
- ④⑱ (五九·6)、(六十·23)的“觀”与(五二·10—11)的“行夫妇之事”。
- ④⑲ (五二·12)、(三九·23—24)、(四一·12)、(四二·12)、(二八)、(六三·11—12)。
- ④⑳ (六一)，特别是(五八·11)。
- ④㉑ (五十·6、8、16)。参照(六二·7—10)、(五四)、(四·十五)。
- ④㉒ “期”，参照(六二)第一章和第二章。
- ④㉓ (五五·5—6、11—12、17—18)、(五六·8—12)、(五七·4—7)、(五八·12)、(五九·3—4)、(二一·21)等。通常用“思”(悲伤等语)。
- ④㉔ (四七·4)。
- ④㉕ (四五·16)。参照(五五·5—6、11—12、17—18)、(五六·9—12)。
- ④㉖ (五九)、(六十·23—24、29—30)、(四·十五)、(五五)、(四五)。
- ④㉗ 参照(二一·21)的“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。集会之时即祭礼之时(青年男女结合(春分秋分的祭礼)是阴阳交合。参照(六四·3)的“郑笺”比较(五九·5)的“郑笺”。
- ④㉘ 《周颂·载芣》。
- ④㉙ “男女之别”的原理。
- ④㉚ 参照《小雅·出车》。
- 嗟嗟草虫， 趯趯阜螽。
- 未见君子， 忧心忡忡。
- 既见君子， 忧心则降。
- (以上参照(五九·1—7))。

赫赫南仲， 薄伐西戎。
春日迟迟， 卉木萋萋。
仓庚喈喈， 采芣祁祁。

(后两句参照(二一·19—20))

⑦ (六六)。

⑧ 参照(二一)、(十五)和《鸡鸣》(《曹风》)和《礼记·月令》“季春之月”。

⑨ 这种人为的对偶是把自然的事象附会道德的事实，是从个人的这种观察中成立的，即本质上是艺术的联想，是由欧洲人所说的比喻和隐喻的想象作用而创作的。然而，这种对于一对紧密关联用语的传统表现，在中国严重限制着隐晦感发的自由。

⑩ 附录(三)280页。

⑪ Bonifacy, 本书的附录(三)267页。

⑫ 同上书, 本书附录(三)269页。

⑬ Beauvais, 本书附录(三)266页。

⑭ Deblenne, 本书附录(三)257页。

⑮ Crabonillet, 本书附录(三)256页。

⑯ Grenard, 本书附录(三)254页。

⑰ Florenz, 本书附录(三)250页。

⑱ 同上书, 参照《古事纪》, 本书附录(三)251页。

⑲ Grenard, 本书附录(三)254页。

⑳ Beauvais, 本书附录(三)266页。

㉑ 神代Vial的著述中有Roux神父的见闻记, 本书附录(三)270页。

㉒ 归从云南的蛮人, 本书附录(三)。

㉓ Grenard, 本书附录(三)254页。

㉔ Crabouillet, 本书附录(三)255页。

㉕ Bonifacy, 本书附录(三)268页。

㉖ Billet, 本书附录(三)259页。

㉗ Colquhoun, 本书附录(三)262页。

㉘ Sainson, 本书附录(三)263页。

㉙ Deblenne, 本书附录(三)257页。

㉚ Beauvais, 本书附录(三)266页。

㉛ Sainson, 本书附录(三)263页。

㉜ 同上书, 本书附录(三)266页、267页。

㉝ Bonifacy, 本书附录(三)268页。

㉞ 同上书, 本书附录(三)268页。

㉟ 我在此处力求搜集正确的原文, 如果再把本书附录(三)全部一读的话, 那么, 此处的研究的正确性和严密性不管多么低劣, 也可以从中确认我的结论吧。

100

101

102

103

104

105

第二编 古代的祭礼

《诗经》的情歌反映了山川季节祭的一般特征。以下我试图进行若干地方祭礼的特殊的考察。

第一章 地方的祭礼

郑(河南)的春季祭礼:

在郑国,众多的青年男女集于溱水与洧水两河的合流处。他们成群结队来到这个地方采摘兰花,用唱合相互挑战,然后撩起衣裳渡过洧水。他们各自挑选了中意之人,这些新的恋人们在离别之际相互赠送花朵,作为爱情的纪念和约婚的表示①。

郑的祭礼是在溱水与洧水的水势非常大的时候,即由于雪溶而涨春水的时候举行②。而东风化雪是在孟春之月③。根据其它记载,这个祭礼被置于时历的仲春之月,放在桃花初开春雨初来(农事用语④)的时期⑤。这并不是否定

祭礼是在三月上巳之日^⑥。很明显，最初表示初春的复苏的祭礼，后来被时历指定了特定的日期。

关于祭礼的场所，我们有补充的佐证^⑦。集会是在都梁县的山麓举行的。那里有非常清冽的泉水，山上有名叫“都梁香”的兰花。郑国，这个狭小山国的青年男女的集会祭礼之地就在这山麓和水边^⑧。

采兰是祭礼的特色之一，关于这项活动的报道最值得我们参考。采兰是为了驱除邪气和虫毒，是祓除的仪礼^⑨。郑国全体青年男女各各手持兰花来到河边，祓除邪怒、不祥、秽气或岁秽等等。同时，他们还招唤灵魂，更确切地说，是为了续魄（魄——肉灵、尸灵、身灵）而招魂（魂——气灵）。

赎罪，种种祓除、采花、渡河、赛歌、性的仪礼和约婚，这些活动在郑国都与春天的山川祭礼结合在一起。

鲁（山东）的春季祭礼：

某一日，孔子和侍坐于旁的四个弟子交谈^⑩，问他们如果偶然有哪个诸侯看中了他们的才能请他们出任的话，他们将如何展示其才。于是，其中一人表示要给予被战争和饥饿困扰的国家以勇气和信心；第二个人表示要努力学习音乐和典礼的教育；第三个人表示要尽力于宗庙和宫廷的仪礼。最后一个人一边放下正在弹奏的瑟（按中国的注释家和欧洲的翻译家的解释），一边回答：“簞食壶水，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”孔子对最后的回答大加称赞。

孔子的态度有些令人费解。难道他对田园游乐魅力的

喜爱超过对国政最高策谋的重视吗？难道他接受了老子的感化决心参与人心的教化吗？或者最后的回答中含有令孔子感动的委婉的阿谀吗？这最后的印象是从何晏的集解中得出的。按集解的说法，这个聪敏的弟子希望赏玩于春天的愉悦，歌颂古来君王的德化，然后回到夫子身边，此外别无他求^①。多么纯洁的愉悦！多么令人动情！然而，集解的这个温柔的说明却几乎是毫无道理的。如果这个弟子希望获得暂时的自慰，为何一定要身着春服，要伴以一定数量的冠者和童子，尤其是还要到指定的舞雩之下呢？

如果仅仅从原文来判断，孔子所称赞的这个最后一个弟子的愿望恐怕与其他三个弟子的愿望没有什么区别。不言而喻，他们所说的都是各自治国的志向。从这点来看，雨水是国家大事，欲希以善政，必须能够在适当的季节降雨。与季节相应的降雨比物质的进步，仪礼的整然等更能证示君主的善政。因此，孔子这样的态度不是很有道理吗？中国人关于《论语》的这个章句几乎都是这样来解释。只有王充的《论衡》^②解释为这是对孔子生国——鲁国的乞雨春祭的叙述。

王充与种种注释保持了不同的看法。这段章句的“归”字，注释家们都解作“返回”之意，并给予愉快的注释。而王充却认为“归”应是“食事”的意义，并与“馈”同音，后者表示带有牺牲的飨宴。他认为“归”是“馈”的代替词，表示仪式的歌唱之后举行飨宴。

在其他方面他也有颇有趣味的注释。春服既成并穿着以赴仪式是在二月而不是三月。参与仪式的人们是特别被

委任的仪礼的舞蹈家和音乐家。他们组成两组，一方是六七个童子，另一方是相同数量的大人（因为想要参与这个祭礼并作祭礼指导的孔子的弟子也把自己算作冠者之数）。他们一起涉过沂水，奔向乞雨的舞雩场所，在圣丘上“风”。说他们沐浴，然后风干身体都是没有道理的。因为仲春之月寒天未过。因此王充认为，“在舞雩之下享受舒适的微风”或者“在舞雩之上风干身体”的解释都应被“在舞雩上歌唱”所取代。即“风”是“歌”或“歌谣”的意义。最后还有更有意义的解释，他认为在渡沂水之际，这些人在水中表演了象龙一样的行列舞蹈。

从以上来看，春天的季节（尽管时间有所变化，但无论如何也在春服做完之时）^⑬为了乞雨而在河岸举行祭礼。祭礼由两组表演者参加，进行舞蹈和歌唱，然后以牺牲和飨宴而告终。仪式的主要部份是渡河。

郑国的祭礼也在同一季节举行并且在主要性质上也是渡河仪礼。在郑国，人们渡洧水的时候也模仿龙的形象。公元前五二三年，这个国家下了大雨，有龙在洧水之渊格斗，因此国人请求向龙奉献牺牲^⑭。郑国的大臣哲学家子产反对这个请求。然而，即使大臣不认为对雨水之主——龙有尊崇的必要，但是普通庶民还是非常崇信的。他们在渡洧水之时，青年男女排成数队模拟龙的形象，希望这样一来就会天降喜雨。

在鲁国，没有采花和性的仪礼。鲁国仪式的参加者只有数组成人和青年，可以认为不存在性的仪礼^⑮。据《周礼》记载，周人乞雨用男女之巫^⑯，但是在鲁国却全由男子

实行。孔子对于这种零的公祭也一点没有非难。

陈(河南)的祭礼:

“陈由大姬”是《国语》所记^⑭。然而,《诗经》的注释家们正是把大姬当作陈的乱俗的责任者。大姬是周王室之女,同陈的君主结婚。她没有孩子,借巫覡的舞蹈消遣。后世的陈国人在宛丘的榆树下无节度地狂歌狂舞就是从这里来的^⑮。

这荒谬的舞蹈,是大姬被非难的第一个原因^⑯。高贵出身的子弟们也在他们不应去的地方任意出入。对于陈人不分时季的狂乱的舞蹈,有一首歌谣用几分讽刺的口吻说他们“无冬无夏”^⑰。这种集会男女混交的确是事实。他们相互唱和,倾吐爱慕,赠送花朵^⑱。然而,关于最高门阀的高官显贵们也同样出入于这样的场所,是出于注释家们的武断。注释家们把子仲和原解作历史上的人名,当作败坏名誉的两家门阀。

关于子仲,歌谣叙述了他的孩子在公开场合跳舞的事情^⑲。子仲被说成有名的官吏。他的名字在陈国的历史上可以到处看到。原的名声更大,歌谣的原文也有叙述:

谷旦于差, 南方之原。

我对此的解释不同而明瞭,这个“原”在这里就是普通“平原”的意思。而把“原”解作陈国名门的注释家们却作了如下巧妙的诠释:

明媚的清晨, 他们去与(住在)南方的原(家的姑娘)相会。

于是,注释家从诗句中看出“原”无疑是姑娘,她们被子仲的

孩子们所诱惑，因此，子仲的孩子肯定是男子。

如此巧妙的解释还很多，注释家在诗篇中努力去发现官更考索的做法令大叹佩服。因此，他们把这首歌谣作为乞雨公祭的叙述是当然的了。出现于祭礼中的子仲之子是舞蹈的领导者，在榑榆树下跳舞是他的工作，那么为何他受到非难呢？因为男巫指导的是妇女舞蹈者。但即使这样，《周礼》不也写着男巫之长指导女巫吗？但是子仲之子指导的求雨巫女，而是管理纺织纺织娘。因此让这些姑娘们到这种场合来本身就是一件丑闻。古典的解释就是这样充满矛盾相矛盾。然而，注释家们为何不能从这些矛盾中解脱出来呢？这是因为他们一定要在歌谣叙述的普通庶民的祭礼中看出与鲁国祭礼相类似的公式仪式。陈国的祭礼是在纺织工作结束之时举行（人们就此可以穿着麻布的轻衣）。祭礼有古代的乐器伴奏。他们一边摇着扇子和白鹭的羽毛，一边歌唱。从宛丘之下直到上面组成美丽的舞蹈合唱队。为了乞雨也许渡了什么河，也许模拟了颛的升天。注释家们用所有的方法论证乞雨祭的问题，例如，把《东门之粉》的第五句和第九句的最后两个字“差”与“逝”解作乞雨祈祷的叫声。

歌和舞必须由男女而构成。郑国是在清水的河岸，陈国是在宛丘之上。臂年男妾以诗互相问讯，互赠花朵，倾诉爱慕。性的仪礼也混入祭礼之中，而性的仪礼的盛行造成了天愈的名声。

大姬没有孩子，且好祭礼。她仅仅希望笑降喜雨吗？孜孜不倦守着年男女互赠散着香气的种子以表现甘霖使土

地肥沃吗？事实上，这样的种子是多产的象征^②，赠送一把香草也不仅仅是爱的证明，而带有多产的祝愿。芳草之薰被认为可以唤来神力。因此，在渭水有用都梁香招魂的做法。在陈的春祭中，国中的妇女们仿效大姬之例祈求怀妊。采兰的郑国妇女不用说也是为了同样的目的。郑国的穆公不是其母燕姑接受了一枝兰花而怀胎所生的吗^③？

唱歌与舞蹈的竞争，伴有采花和性的仪礼的乞雨、求子、约婚，这些都是苑丘的祭礼。

春天的王祭。

王祭不在河岸和山麓，而在首都的南部，于春分（玄鸟至之日）举行。这一日“以牢祠于高禘，天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禘之前”^④。

仪式的意义一目了然。弓与矢表示男儿^⑤，因此这是祈求高禘授与男儿。那么这个高禘是什么样的神，为何祭礼要使男女在旷野相聚，并且，这个祭礼在古典祭礼中是否是特殊的呢。

中国的神很多都是古代官吏的神格化。古代曾有过叫做媒氏的官，据《周礼》所记^⑥，媒氏是管理仲春之月（春分之日）青年男女集会的官职。媒氏起源于结婚制度的开始，其职责是在结婚仪礼上执行“祓除”的仪式^⑦。

玄鸟降临之日的国王仪式与结婚没有任何关系。但是，问题是高禘的功能究竟是什么？值得注意的是高禘并未与已经消亡的媒氏之职同一起来，却与帝王同一起来了。高禘被视为是高辛帝^⑧。周的部族认为自己与前王朝殷都是高辛的后裔。有的学者发现，在郊外向媒神的献祭往往写作

“郊禘”的字样，但是，向高禘的献祭都没有写作“郊禘”。可见，就我们所知，这个在春天祭祀的模糊的神应与婚礼有某种关系，但是，人们只是说为了请这位神授子而到乡间去祭祀。

殷与周是高辛的后裔。高辛的二妃奇迹般地怀孕，生下了神奇的男儿——殷周的祖先。

周部族之母是姜嫄^①，由于禘祀（一种纯洁意志或者清静的献祭）而怀孕。诗中反映了这件事即“以弗无子”，笺解释为“以祓除其无子之疾”。我们可能知道的这种清静的仪礼方式，只有姜嫄踏了脚印^②而怀孕^③。她所践之足迹是巨人的，还是上帝的，或是其夫高辛的，众说纷纭。一般说法是奇迹出于高禘和南郊的祭礼，只有司马迁简单地说是因为姜嫄在乡间散步。

殷之母简狄^④在沐浴时而怀妊。即“三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄吞之，因孕”。这是司马迁的叙述，《竹书纪年》之注更加完备^⑤，“以春分元鸟至之日，从帝祀郊禘，与其妹浴于元邱之水，有元鸟衔卵而坠之，五色甚好，二人竞取^⑥，复以玉筐，简狄得而吞之，遂孕。”

伴有清静、沐浴、竞争的山川春祭是妊娠的祭礼，是祈求多子的王祭的原型。

（注）

① 参照（五一）、（五二）。

② （五二·1—2）。

③ 《月令》孟春之月“东风解冻”。

- ④ 《月令》仲春之月“始雨水，桃始华”。
- ⑤ 韩诗的注。
- ⑥ 韩诗。
- ⑦ 康熙字典“南”的注。
- ⑧ 参照《汉书·地理志》。
- ⑨ 见韩诗关于(五二)之注的传说。
- ⑩ 《论语·先进》。见《论语正义》(虽然在章句上有几分混杂，但议论很充分。《皇清经解续编》1064卷以下)。
- ⑪ 歌咏先王之道，而归夫子之门。
- ⑫ 《论衡》卷十五《阴雪篇》：“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，吹也。”
- “归”应作“馈”，即饷牲之圣宴。
- 根据以上的说明，此章句应作如下的翻译：那是春衣敝成(并穿上)的季节，在一个春日的黄昏，我与担任雩祭乐师的五六个冠者(加上我自己共六七人)，还有六七个童子(与冠者同数量)一起，(一边模拟从河里现身的龙的模样)一边渡过沂水的浅滩，来到舞雩之上咏诗唱歌，随后列席饷牲的飨宴。
- ⑬ 参照《诗经·七月》，织大麻是冬天的劳动。
- ⑭ 《左传》昭公十九年，“郑大水，龙斗于时门之外洧渊，国人请为禴焉，子产(孔子的弟子，郑国的大臣)(此处有误，孔子生于子产之后。——译者注)弗许，曰：我斗龙，不我觊也，龙斗，我独何觊焉”。根据子产的意见，最好让龙随便斗于洧渊之室。
- ⑮ 注意冠者与童子形成同数相对的排列。
- ⑯ 《周礼·司巫、男巫、女巫》“若国大旱则帅巫而舞雩”，又“女巫……旱暵则舞雩”。
- ⑰ 《国语·周语》“陈由大姬”。
- ⑱ 《陈风》序之注“大姬无子，好巫覡，祷祈鬼神，歌舞之乐，民俗化而为之”。参照《汉书·地理志》。
- ⑲ 见(六二)、(六三)及其注。
- ⑳ (六二)。
- ㉑ (六三)。
- ㉒ 我们据近代注释家所说，解“子”为女子。
- ㉓ 参照注⑱。
- ㉔ (六三·7)。
- ㉕ 机织只在寒冰的季节。参照《豳风·七月》。又参照(六六·2—3)。
- ㉖ 参照(六二·5、9)、《周礼·籥章》。在岁末的蜡祭上，敲鼓能使旧物休息，并且祈请新年。

- ②⑦ (六二·8、12)。参照《邶风·简兮》特别是《王风·君子阳阳》：
 君子阳阳，左执簧，右招我由房，其乐只且。
 君子陶陶，左执韶，右招我由敖，其乐只且。
 参照《周礼·简章》。
- ②⑧ 《皇清经解续编》428卷《毛诗传笺通释》4页。
- ②⑨ 与别名苳苳的苳和妊娠的灵药苳苳比较，参照(十九)。
- ③① 《左传》宣公四年。
- ③② 《礼记·月令》“仲春之月”。
- ③③ 《礼记·内则》。《月令》“求男子之祥也”的郑注。
- ③④ 《周礼·媒氏》。
- ③⑤ 《列女传》卷六《赵津女嬀传》。祝拔以为夫人。
- ③⑥ 郑康成所述高辛的传说。高辛之世，玄鸟遗卵，有姚简狄吞之而生契，后王以为媒官嘉祥，而立其祠。
- ③⑦ 《大雅·生民》、《鲁颂·閟宫》。《生民》“克禋克祀，以弗无子”。
- ③⑧ 同上，履帝武敏。
- ③⑨ 《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。”
- ④② 参照《商颂·玄鸟》“天命玄鸟，降而生商”。
- ④③ 《史记·殷本纪》。
- ④④ 参照《荆楚岁时记·二月》。

第二章 事实与解释

第二章 事实与解释

19110602 1 0085 2 21

以上所搜集的文献对四个地方祭祀的研究是非常充分的。这四个祭祀显然属于同一类型。我们只要加以注意，就会发现这些祭祀之间的关联。如果发现它们有异同之处，与其说是因为地区不同不如说是由于原文的状态及其性质的不同。显然，汉景帝将高陵县的高祖庙迁到长安，其中两个祭祀在诸侯的领国举行，一个在中央朝廷举行。四个祭祀中三个是公式的形式，一个由典礼的典籍（《礼记》，译者注）所知，另一个由文学的原文（《论语》，译者注）所知。剩下的两个祭祀可直接由一般的谚语和文献（《诗经》，译者注）得知。我们通过三者（两个公式的祭祀和其他两个祭祀）的比较，可以充分了解公式的仪礼是如何从庶民的仪礼中产生的。汉景帝迁高祖庙，诸侯国由祭高祖庙开始，在庶民的祭祀向公式的祭祀变迁的过程中，种种古代的要素被逐渐地抛弃。国主举行的玄鸟降来的仪式在一日内完成。这个日子是太阳历上确定的日期并且有明确的记载^①。鲁国的公祭时间也不太长。虽然日期没有明确，但是一个随时机（因有变化）决定的重要日期。庶民的祭祀的日期比鲁的祭祀日期更加模糊。因为日期的不定，所以随

着习俗的颓废，与习俗关联的祭礼便可以非法地延长。这个事实在郑的祭礼中非常显著。郑的祭礼遍布在冰消雪化、大地回春和初雨开花的整个春季的三个月中。即使只从歌谣的研究来判断，郑的祭礼也不能说是在确定的一天。虽然据后世的文献记载，祭礼在一天内完成^②。但是，要注意这一天不是太阳的日期，而是与天文学上的年历没有一定关系的干支历的日期。

祭礼的场所也逐渐被限定。郑国的青年男女在河流的汇合处，牧场和山岳等广大的景色中游戏。陈国在宛丘附近舞蹈。鲁国祭礼的重要部分被限定在宗教的祭坛上举行，然而这个祭坛却在作为圣地的河流的边上。国王的仪式必须在首都的南郊高禘的祭坛。但是，国王仪式也曾在山间涌出的泉水之畔举行^③。如同祭礼的时间逐渐趋于限定一样，祭礼的场所也被选定并局限于一定的地点。

祭礼的参与者也愈趋减少。郑与陈的青年男女全部参与歌舞的竞争。而南郊的祭祀只限于王族出席。这个王祭的原型之一甚至是只有二个王妃参与小小的竞争。在玄鸟降临之日的仪式上，角色还是由男女两性构成，而到了鲁国却已经全由男性组成。他们分成等数的二队（古代舞蹈和歌谣的遗留），都是具有特别资格的角色。这种公祭并不是人人随便参加，其中存在着选择参加者的法则，并且这种原则也并非处处一样。

再从祭礼的仪礼内容来考察，就会发现仪礼逐渐趋于贫弱化、特殊化。竞争、约婚、性的仪礼、采花等一并出现的祭礼只限于郑国和陈国。鲁国的祭礼只有无声的乞雨仪

礼。在更后的王祭上，除了为求男儿而实行的巫术而外没有其他内容。由此可见，祭礼在愈趋简单化并最终被看作公式的仪礼的时候，它便化为了特别目的的特殊习惯。

考察庶民的祭仪向着组织化的祭祀推移的贫乏化特殊化的过程，不仅对过程本身有认识价值，而且是一个方法问题。对于上述的祭礼，了解它们的最后期形态是比较容易的。但是试想，古代的祭礼是非常复杂的，如果我们用它的最单纯并且最明白的形态来说明古代的祭礼，这样的方法能说是正确的吗？

鲁国的祭礼和高禖的祭祀明显是祈求降雨和求子的祭祀，这种祭礼是从类似陈和郑的祭礼原型中产生的。它的目的是同时保证田野的降雨和妇人的受胎。这里有个难点，如果在庶民的仪礼中，我们发现了那种在公式仪式中出现的为了一定目的的习惯，那么这种习惯是否一定会导出本来的目的？

即使我们了解了公式祭祀的仪式是从庶民的祭礼自由进化而来，并了解了公式祭祀的意义，也不能以后世的习惯为基点来说明原初的形态。况且我们对于公式祭祀的意义又有多少了解？如果我们一旦对这些祭祀进行个别考察就会发现其意义也是不明确的。也只有通过这样个别的深入的考察才能确切理解这些公式祭祀。关于玄鸟降临之日的仪式，那些只谈古典叙述的人都确信这是追慕传说中的王朝创始者的祭祀。事实上，玄鸟是王朝的保护者，祭祀感谢它给部族带来的妊娠使部族得以繁衍，并向它祈求男儿使部族永远强盛。人们用最简明的方法向玄鸟表达祈求，男儿

出生之时，其家门悬挂弓与矢，这是男子气概的最好象征。在高禘面前向嫔妃授与弓矢，是祈求高禘让她们一定生个男孩子。祭祀在万象繁殖的春季举行。在鲁国这时举行求雨。因为这个季节需要雨水，所以在水中实行有关水的巫术是自然而然的了。他们相信龙主于雨。龙在干燥季节隐于深渊，然后升天降雨。因此，在春天模仿龙从水中升天的形象，就能诱发龙从休息和隐遁中现身。

古代的复杂祭礼的许多要素虽然消失在后来极其单纯的祭礼之中，但是还留下许多问题的痕迹。上述的个别的祈祷为何要到乡村举行？为何在这个祭礼的原型上，后妃们必须到野外沐浴净身^①？为何多产之神既是殷周两代的始祖，同时又具有婚礼除净的司仪者的名字？为何乞雨的模拟仪礼伴随着歌谣、牺牲和飨宴等内容？诱发龙从沂水升天的仪礼舞蹈为何排成相对峙的两队？为何童子与冠者一一相对？最后，为何必须穿着春服？

人们也许会简单地回答这是古代的遗俗。这样的回答尽管简单却很值得回味。依据这样的回答，庶民祭礼仪典是由具有各种不同目的的仪礼行事综合而成的总体。局限于唯一目的的后世祭礼其中也有一个为了特定目的而举行的仪式，同时附着其他的仪式，它们都是由于传统的习惯力量的支持。仪式自身的解释恐怕不能说明附着的要素，然而又不能说这个自身的解释是错误的或片面的。因为这种解释说明了祭礼的本质。——这种简单的合理的说明是否确切有力，我们应该要求证明，因为我们知道仪式经常被随意地特殊化，同时还有其他合理主义的并拥有赞成

者的解释。这些合理解释很可能带有个人随意的因素。

鲁国的舞蹈者们穿着与新的季节相应的衣服。服装的变换是季节变换的仪礼。如果这样考虑，那么整个祭礼就有了不同意义。我们就知道鲁的祭礼中含有被除的仪式^⑥。同样，沐浴的意义也可一目了然了，因为用水净除是当然之事，郑国的青年男女不是在洧水中洗净季节的淫秽吗？那么鲁国的沂水为何不能发挥同样的作用呢？从这个角度来看，就能易于了解仪式的性质。谁能以何种证据说明这个仪礼本来就是为了降雨呢？王充的乞雨的解释只能说是后来的注释，并且没有注意到其它的因素。然而，王充的解释是合理的，另外的解释也是合理的，很难品评其优劣。

这里存在着消极的但是意味深长的结论。从上述的考察中可以概括出两个研究方法的原则。一、当文献把习惯和习惯关联的表象 *representations* 一起呈现给我们时，必须把二者置于同一平面来看待。因为其中的信仰很多是学者或个人反省作用的结果。换言之，这不是事实的信仰而是经过解释的结果。然而又不能说解释和事实没有任何关系。事实与解释的关系依据解释者的见识而变化，有时接近事实有时远离事实。无论如何，解释不过是间接的说明。二、在某些时候，被认为与某种习惯相关的信仰（多少与随意的解释相同）不一定能够说明这个习惯的成立。在鲁国沂水河畔举行的春季仪式，在孔子或王充之时很可能是乞雨的仪式，然而却不能说这个仪式的祭礼原型是为了降雨（哪怕有几分因素）。由此可见，祭礼有不同的两个进化阶段，在

后期的阶段中被认为具有唯一效应的行事，只有在后世祭礼本身具有特殊目的的时候，才能有特别的效力。在王充之时，渡河为了降雨，但是最初的渡河也许不是出于这个目的（即使从最初就具有特定的目的）。

对于仪礼最初就具有一定目的之说，即仪礼是为了实现某种结果的方法之说，我们很难苟同。应该说行事的整体无论对什么目的都有效应。渡河的仪礼有降雨的功能也有除净的功能，同时还有招魂的功能，不言而喻，这也是参加性的仪礼之前的沐浴^⑥。散发香气的花也具有多种用途，有除净消毒的效用，也是恋爱和魔法的象征。这样的花是契约和生育的保证。姑娘接受了花束即是接受了婚约和受孕。为了同一目的也有别的方法，例如有的妇人吞了鸟卵，有的妇人去踩别人的足迹。花和种子都带来同一效果，然而并不限于特定种类的花和种子，而是使用极其杂多的花和种子^⑦。目的和方法之间的关系不是确然的，不过是一种抽象的关系。带来妊娠带来恋爱的不是花本身，而是在一定场所，一定时间，伴随一定事情的采花授花。最初的行事并非各各具有个别的意义。只有在原始的总体性行事被任意缩减变成简单的仪式的时候，只有在受宗教思想的影响，证明通过有特别目的的行事达到希望的结果的方法是最适当的方法的时候，原初的形式才被赋予特定的价值。然而，因为分类和分析是可能的，并且分类和分析的结果也是多种多样的，因此，被加以分类和分析的材料必然能够适用任何目的。由此可见，具有普遍意义并且能够说明全体的东西不是个别的行事，而是给予各个行事以种种效用的

祭礼的整体。

综上所述，为了解中国古代的祭礼需要明确以下两个法则：一、避免使用有玩弄字句之嫌的解释和借用转来的可疑的表象说明事实。二、不能以部分说明全体。这第二个法则更为重要。这个法则可以使我们避免用我们认为能够反映本质的一个行事来说明祭礼的整体行事。事实上，我们是在按照我们自己的意愿任意推理——其它全部行事都是经过类似宗教思想分类研究的精神过程，在一个我们认为是本质的行事中（如前所述，这种认为是极其容易的）产生的。

我们再来回顾一下事实。通过考察，我们发现了中国境内共通的并在郑和陈保存更多的古代祭礼的形迹。这种祭礼是公共的，对任何人都开放，并且是季节性的，在近山、近川的原野上举行。渡河、登山、采花或伐薪集薪都是祭礼的重要组成部分。出席仪礼的人数极少，以其国的青年男女为主角举行各种仪礼。歌谣和舞蹈的竞争是祭礼的最重要部分。在竞争中异村的青年男女对面相峙。诗的集体竞争一完，他们便成为二人一组。通过性的仪礼完成他们的婚约，并以大飨宴为全部祭礼的结束。由于这种祭礼焕发的感情是非常强烈的，因此从这种感情和感情的表现中产生出了所有的文学样式、文学内容和文学形式。

在祭礼实行的时代，虽然还可以看出游牧经济的形迹^④，但农业已作为中国人的主要职业，并产生了农业上的男女分工。谷物的耕作是男子的劳动，养蚕和纺织是妇女的

工作。季节观念调整他们的生活。他们的生活顺应于寒来暑往、雨旱交替的气候变化。农夫们在寒冷的季节幽闭于部落和家中，在暑热的季节散布于田野^①。他们一年二度完全变换其生活样式。如果当时存在一种国家的感情^②。这种感情的主流就是对土地的依恋观念^③。劳动的季节，亲族成员共同到家田中工作^④；休息期间（寒冷季节），他们又共同隐栖于血族的村落^⑤。由于同一地域的共同社会各集团间存在极其强烈的对应^⑥，当然有必要实行异族通婚，由于异族婚的法规，女子必须嫁到远离自己近亲的陌生的异族，可以想见，她们的心情是多么悲伤^⑦。

〔注〕

- ① 春分。注意春分与时历的讹误有关，与玄鸟的归来（春分的象征）有关。
- ② 三月上巳之日。
- ③ 简狄的传说。
- ④ 中国的批评家从道德正统说的立场出发，否定这个美丽的故事，其理由就是因为妇人参加。
- ⑤ 据Tcheng tseu t'ung所说，禊有二个阶段。其一是春禊，是沂水（鲁）仪礼、兰亭仪礼（见（五二）的注）、消水的祓除（韩诗的传统）、上巳之日的仪礼等。其二是秋禊（《西京杂记》），这是从七月七日到十四日的仪礼。（《周礼·女巫》的郑注和《后汉书》卷十四）
- ⑥ 婚姻的祓除。《仪礼·士昏礼》。参照（六四·10）。性交前的除净。《礼记·内则》和《伯兮》（《卫风》）第八、九句。
- ⑦ 兰（五二）、葳、椒（六三）、山椒（参照《荆楚岁时记》“五月”）、石菖（Do Groat Emoug, 336页）、睡莲之实（参照（五五））、禹之母吞薏苡。
- ⑧ 牛马饲养的重要性。关于牧畜的叙述，参照（三九·9）。
- ⑨ 这种生活观念在中国最古的时历中就有明示，《史记·五帝本纪》中有“中春其民析，……中夏其民固，……中秋其民夷，……中冬其民燠。”又《月令》中有“仲春之月，耕者少舍。……季秋之月，霜始降，则百工

休，……其皆入宝。”

- ⑩ 分封制时代人民与支配者有一体的国家连带感，这种连带感能够使国内的全体居民一起随支配者迁徙于他国。又见《公刘》（《大雅》），参照《史记·周本纪》。

- ⑪ 这种对土地的执著的感情往往有生动的表现。见《载芣》（《周颂》）的结尾处的夸耀。又见《信南山》（《小雅》）。

- ⑫ 《载芣》（《周颂》）有“侯主侯伯，侯亚侯旅，侯疆侯以，有嘏其疆，……倬略其耜，倬载南亩”。

- ⑬ 《七月》（《豳风》）有“十月蟋蟀入我床下，穹窒熏鼠，塞向墁户，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”。

- ⑭ 作为地方性共同社会的一个国家又被分成由城墙和障壁分隔的家族村落——里。参照（四十）。

- ⑮ 见本书144页的注（47）关于“远”字的研究。见附录（三）罗罗的哭嫁歌。

第三章 季节主义

中国古代的祭礼是季节性质和田园性质的，春季的祭礼是最重要的，其次是秋季的祭礼。

这种祭礼是否与太阳的运行有关？我们的回答是否定的，祭礼与太阳时历并无关系。决定祭礼一定日期的是民间历。这种民间历的依据与太阳运行毫无关系，最初是仅仅依据季节的状态决定祭礼的日期。

祭礼是否与植物生长的周期有关？倘若如此，那么为何春的祭礼和秋的祭礼在内容上几乎毫无变化。或许可以说秋的祭礼中登山的仪礼比较重要，春的祭礼中渡河的仪礼比较重要。然而，这种特殊化即使存在也是无足轻重的。并且，如果认为这种特殊化是从一阳复始的祭礼与植物衰灭的祭礼的差异中产生出来的，这种观点是一个谬误。

那么，祭礼是否与农业上的周期相关联？如果从这种看法出发，祭礼就应是单一的特定的，例如，有的祭礼是播种的祭礼，另外的祭礼或是耕作的祭礼，或是收获的祭礼，或是纺织的祭礼等等。这种看法也不妥当。只有认为祭礼依据农民生活的观念才是较为确切的见解。

事实上，祭礼的确与结婚仪礼有关系^①。据中国学

者所见，春与秋是结婚的适当时期，但是也有人说这个时期是农夫们从一种生活方式向另外一种生活方式过渡的时期。这些都表明了学者之间存在异议。据某种传统的说法“霜降而妇功成，嫁娶者行焉，冰泮而农桑起，昏礼始杀于此。”^①这是说妇女的丝织的生产恰好在田野农作終了之时结束。“霜始降则百工休。”^②这是说初霜一降，男子须结束田野劳动生活，（大祝祭一完）“其皆入室”^③。冬眠之季，男女都从事室内劳动，例如男子搓绳子^④，妇女织大麻^⑤。麻布织好便可以出卖^⑥。春服作成便可以在春季仪式上穿出^⑦，完成纺织工作的姑娘们在祭礼上去找邻村的青年们^⑧，这正是冰消雪化之时^⑨。这时的农夫们已经开始结束了村落生活^⑩。

不断变换劳动和居住地的人们每当进入新的群居生活之时，正是极为感伤的时期。社会活动在这个时期不能不带有庄重的性质。与这个重大时期相关的祭礼恐怕是农民生活规律的标志。这个推断可以由下列事例得到证明。

田园的劳动一经结束，男子们便返回村落，进行八腊^⑪的祭礼（我们所了解的已是公式的形相）。

《月令》在十月条目之下言及八腊祭礼，并且把它置于最重要的一系列仪式之中^⑫。可是，《郊特牲》却把祭礼置于十二月条目之下，并且仅仅单独地叙述这个祭礼^⑬。

《月令》与《郊特牲》采取的祭礼日期不同。《月令》采用的是孟冬之月即农事年終了之时，《郊特牲》采用的是季冬之月即历年終了之时。据中国学者们的意见，祭礼日期的变更是在秦朝，因此《月令》制作的年代应是秦代。秦朝所

采用的宇宙观原理符合农事年和历年。所以他们认为这个祭礼无论何时都是历年终结的标志(过去是十月,新历是十二月)。但是,对于宇宙万物的感谢祭难道不应是在收获之际吗?实际上这个问题已经解决,《诗经》^⑩与《月令》同样把这个祭礼置于十月。由此可见,十月是古代祭礼采用的日期,后来才被改为十二月。最初,这个祭礼表示生产周期的一年的终结,后来才被用于表示历年的即天文学上的周期的结束^⑪。

这个仪式整个具有大飨宴的特色^⑫。人们肆意地大吃大喝。古代还实行性的仪礼,然而,后世却被善意地误解了,出于道德的考虑,各种供物中的牡鹿和妇女从献纳的目录中被取消^⑬。祝祭期间,一国之人如醉如狂^⑭。人们随着音乐的伴奏举着武器和军旗跳舞^⑮。甚至模仿猫和虎,如同化装舞会^⑯。还有射箭的竞技,靶子是动物的模型^⑰,争取竞技的优胜是当时分封制时代获得名誉的极好捷径。我个人极力主张,这个当初与收获和狩猎相关的复杂的活泼的戏剧式的祭礼保持了两个主要特征——它是闭塞的祭礼,是感谢的祭礼。

八腊祭礼是对宇宙万物的感谢祭。在《月令》记述的一系列仪式中,有向天祈求来年丰收,有对公社奉献大量牺牲,有献于先祖五祀以腊(猎物),等等^⑱。《郊特牲》所举的^⑲(已不甚明了)的奉献对象,首先是先啬(们?)(神农?^⑳),其次是司啬(们?)(后稷?)、百种、农(或田畯)、邮表畷(或在田间建立的监视小屋)和禽兽等。祭礼便是向他(它)们供献八种蜡祭。这八种腊祭的列举直到经文中插入了注

释，人们才开始明白其意义。古代的君子为何要向猫和虎献祭？因为猫吃田鼠、虎吃野豮。从这个仪式所反映的祈愿来看，很明显仪式与大地、水、虫类、草木等相关。据《周礼》^②记载，音乐的演奏献于有羽毛的动物和河川湖沼之示，无羽毛的动物和山岳森林（或山林）之示，有鳞的动物和丘陵小山（或断崖和海岸）之示，有毛的动物和平野高原之示，有角的动物和大地之示，以及星神和火神等。这是对于全部有生命的和无生命的、幻想的和实在的、集体的和个别的事物——客观存在的整个范畴的感谢。并且，“蜡”（此语语源不明）又作“索”，被解为“索鬼神而祭祀”^③。还被解释为向百物即万物奉献牺牲^④。

用万物向万物实行感谢祭，即“岁十二月，合聚万物而索飨也”^⑤。大罗氏在天子的腊祭上掌管诸侯贡献的鸟兽。田野的产物也作为贡品^⑥。

全国的人民根据收获的多寡而贡献^⑦。诸侯派遣使臣向天子献贡^⑧，这些使臣们都参加这个仪式。君主为忠臣们举行一个盛大酒会。农民也都被准予休息^⑨，党正按年纪次序召集全体乡民^⑩。社会秩序的全部法则^⑪——孝、祖先崇拜、对尊长的敬、谦让的精神、对清廉的思慕、恭敬的观念等在这个仪式中都表示出来了。参加者分为二组，一组是主人一方，另一组是宾客一方^⑫。两组的位置根据方位来定，它们代表着决定四季交替和对立的相反的两种宇宙力——天与地、日与月、阳与阴^⑬。宾主的代表相互酬谢。两组笙乐先是交互演奏，继而共同合奏^⑭。通过这个祭礼达到全体的和亲，这是最高的仁（作为社会人的道德）

和至尽的义(社会关系的法则)的标志③。

综上所述,我们可以明白,向着宇宙万物的感谢祭是基于万物——物质世界和人类世界的一致性,这种一致性的意识是从相反的事物的对立中产生的。把牺牲献给万物,同时万物又作为牺牲而被奉献。换言之,全部的物都应得到奉献,同时,全部物又都参与奉献。在向万物供献期间,人类集团的成员如同自然界恰好分成两个范畴一样分为两个集团。

从另外的方面看,八腊是闭塞的祭礼,是农事年的终末祭礼。因此人们身着丧服,这就是素服与葛带、榛杖共同穿戴的原因④,带有“送终”的意义。

这种送终的祭礼又是老人的祭礼⑤。祭礼应教给人们,对老人的尊敬。飨宴上最高名誉的坐席是老人的位置。在飨宴上,他们“以介眉寿”⑥,并饮用表示“长寿无疆”⑦的香料混合的酒。

这个祭礼又恰好如同用休息来犒劳人们的劳动一样,具有让疲于生产的老物得到休息的功能⑧。“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽”,这个模糊的祈祷文可以从这里找到明了的说明。

《月令》告诉我们这种闭塞的二重作用的方法。人们隐蔽于家中过着孤立的生活,万物也返回它们各自的领地内,它们相互之间也停止了往来。季秋之月“霜始降,则百工休⑨……寒气总至,民力不堪,其皆入室,⑩……蛰虫咸俯在内,皆瑾其户”⑪。《诗经》也说,十月之时“蟋蟀入我床下,穹窒熏鼠,塞向墐户,嗟我妇子,日为改岁,入此室

处，……嗟我农夫，我稼既同，上入执宫功”^④。在其他地方也有“（我秋天归家之时）洒扫穹窒”（《豳风·东山》，译者注）。《月令》中还有“（孟冬之月）水始冰，地始冻，雉入大水（洧）为蜃，虹藏不见^⑤，……天气上腾^⑥，地气下降，天地不通，闭塞而成冬，……（命百官）谨盖藏……无有不斂，坏城郭，戒门闾，脩键闭，慎管籥。固封疆、备边境、完要塞、谨关梁、塞徯径^⑦，……（仲冬之月）冰益壮，地始坼^⑧，……土事毋作，慎毋发盖，毋登室屋及起大众，以固而闭，（如若不然）地气沮泄，是谓发天地之房，诸蛰则死，民必疾疫^⑨，……必重闭，……农有不收藏积聚者，马牛畜兽，有放佚者，取之不诘^⑩，……。”“涂阙廷门闾，……此所以助天地之闭藏也^⑪，……”

人类休息之时，认为万物也与人类一样需要休养。人们返回家中，幽居于家族的村落内，因此，他们觉得在这个无活动期，万物都回到本来的住居，与自己的同类一起蛰居，没有任何其他的交往。因此，不能侵害它们，应该让它们免与任何外界接触，置于全然无干涉状态的禁制下。土地已经不再承受人们的劳作，人们的所有权已远远不及。除近邻和同质者之间的关系之外再无其他的关系。人们在家族生活中恢复元气，通过近亲间的接触，使部族的本质得以复兴，并且，由于近亲间也存在身分境遇的种种不同，他们得以认识到各自的性质，于是便返还自己的本质，为不久要到来的春天做准备。由此可见，八腊的习惯既实现万物离散，同时又实现万物再生。

以上我们考察了这个祭礼的两种主要本质形相，以下

我们想努力发现祭礼的深层意义。对于宇宙万物的感谢祭礼表明了森罗万象的和亲，并且，祭礼作为乡村的年终祭，是农民们局限在同质的集团内进入狭隘的无活动季节的序曲。也就是说，祭礼是在人们各自即将进入家族的孤立生活之际，为了强调同国人们共同的类缘关系的意识而做的集合。

在大飨宴上，社会契约得到更新，然而，这个大飨宴又是契约者表明各自价值的场合。竞争给予他们以表示能力的机会。他们根据各自的地位占有座席。他们凭自己的财力进行献纳。献纳的多寡能够标志地位的高下。只为私用而贮存财富的人被人们看做是不足以共事的人。倘若君主要巩固自己的权威^②，那么，在自己的直接领地内，几乎不允许任何人有任何私藏，这不正是当时封建制（分封制）法规的原理吗？善良的诸侯们是不应蓄财的。他们在举行仪式的时候想起这样的道理——“好田好女者，亡其国，天子树瓜华，不敛藏之种也”^③。因此，祭礼戒专利^④。它告诉人们即使在繁荣的情况下节度也是重要的。有德之士爱好不过度淫逸的愉乐。傲慢是灾难的根源。因此，应该使利益布之于上下，通过这样的宽仁“使神人百物无不得其极”。如果这样对待收获，则可达到社会秩序的巩固，可以获得宇宙最大的利益。此时此刻，充满人们心中的既欢喜又有节制的感情使人们推己及物，想到大自然的福利。于是，祭礼的效果已经超出人类社会而达于自然界。

古代的中国人以他们遵奉的生活准则的模式想象自然的法则，他们认为这个法则只要不违反他们固有的生活原

理，它的正常运用就是适当的。由此出发，他们的生活规律决定季节的交替；他们休息的祭礼也允许自然休养；他们冬天的蛰居也使万物相互独立；他们的习惯一旦失去秩序宇宙的秩序便会紊乱。在这个无活动的期间，他们如果不安然地蛰居于全部修缮的房屋内，便会出现“冻闭不密，地气上泄”^②的结果。反之，如果他们继续保持在祭礼（从一种生活样式转向另一种生活样式的仪式）期间内心充满对于秩序的感情，地气便会下降，不会与天气混交，因此也不会有不合时宜的降雨。如果还想要招致干燥的季节，只要庄严地祈愿水归其壑^③，便会达到目的。中国的农夫们为了不让不合时宜的雨水降临，而用巫术行为达到预期的结果，但这种行动似乎不应与冬季的蛰居有关。然而，道理恰恰寓于其中，他们从自己在无雨的季节蛰居于家中的习惯出发，推想自然的习惯与人类的习惯相同。接着他们便认为人类习惯的种种行为可以作用于物质世界，是物质世界习惯的戒律。实际上，他们生活的规律是事物规律的模写。然而，农夫们可了解的自然的正常秩序却表现为他们自身生活秩序的正常性。他们基于这种认识，感到自然界秩序的正常性和他们自身生活的正常性之间的连带性。同样，他们对于自己的戒律效果的信仰，是从习惯带给他们的尊敬和信赖的观念中产生的。因此，标志社会生活悲壮期的季节祭同时可以作用于自然界，我们不仅不应对此感到惊奇，而且也同样不应惊奇于下列事实——给予自然界以影响的办法决不是为了达到这个目的而设置的手段，而是从仅仅为了人类生活的需要而设置的习惯中产生的。

我们把八腊的研究的结论普遍化,推演其他的季节祭,这种做法大概不会受到非难吧^①。中国的农民们在有节奏的生活的转换期所举行的祭礼,与告别残年的个人和集团为了巩固他们的共同社会而集会的时机相吻合。粗略地说,这是同盟的祭礼,参加祭礼的人们意识到把他们结合在一起的羁绊,同时意识到这种羁绊与他们居住的自然环境有连带关系,还意识到这种羁绊是人与物的繁荣,以及自然的正常规律的保证。

〔注〕

- ① 参照本书,126页以下。
- ② 《家语·本命解》,“霜降而妇功成,嫁娶者行焉,冰泮而农桑起,昏礼始系于此”。
- ③ 《月令·季秋之月》,“霜始降则百工休”。
- ④ 同上书,参照《豳风·七月》。
- ⑤ 《豳风·七月》。
- ⑥ 同上书,参照(六三·7)。
- ⑦ (六六·2—3)。
- ⑧ 参照本书149页。
- ⑨ 见(六三·7)和(六六·1—2)。
- ⑩ 见(五十)和(五二)。
- ⑪ 参照《月令·仲春之月》和《史记·五帝本纪》。
- ⑫ 关于这个祭礼据我们所知,其时代和起源各种各样,并且其价值也说不统一。若要了解八腊祭在何时如何形成几乎是不可能的。然而我们所有的全部原文对于本研究来说仍是最为重要的。因为我所处理的是这个祭礼的事实,不是祭礼的原貌恢复(况且,这种恢复是不可能的)。
- ⑬ 《月令·孟冬之月》。
- ⑭ 《礼记·郊特牲》。
- ⑮ 《豳风·七月》在最后一章叙述这个祭礼,明白地点出时间“十月”。并在另外一章的说到十月时有“蟋蟀入我床下”的历语。而蟋蟀又在叙述同一腊祭的《豳风·蟋蟀》中成为主题。这两首诗无疑都指出了历

年终于十月。并且，中国人归之于三代王朝所为的三种不同的历法，其一作为民间历，其他作为农事历和宗教历，实际上被同等使用（《豳风·七月》就是明证），因为三种历法都以十月为历年的终结。

- ⑩ 《豳风·七月》的最终一章清楚地说明了，十月的年终祝祭即收获和休息的祭礼是在农事之末即白露降临开始结冰之时。因此也就表明了十月的祭礼是与冰消水涨的春的祭礼相对应（参照五二）。这个事实也可以从《史记·封禅书》得到证明——在秋冻和春融两季向山岳和河川贡献牺牲。比较在霜降和雨露之际祭祖的仪式（《礼记·祭礼》）。

- ⑪ 参照《月令》、《豳风·七月》、《唐风·蟋蟀》。

- ⑫ 《郊特牲》有“罗氏致鹿与女”。《周礼》记载，罗氏为八腊祭礼“蜡则作罗罝”。郑玄解罗氏任取禽兽之职。那么，为何罗氏与妇女的罗罝相关联呢？中国的注释家分析了《郊特牲》的本文，解释说，罗氏的职责是通过诸侯的使臣们向他们的君主告诫沉溺于狩猎和女色的危险性。从来的注释家在谈到妇女的赠物的原文的时候，都给予正统学派的道德意义的解释。然而，这里有重大的误解。“致”是表示赠物的仪礼的用语，参照“致福”（赠送牺牲的肉）。“致”也用于表示完婚的最后仪礼。结婚后三个月之时，最后引渡新娘的使者叫做“致女”。这个词语的正确价值在《国语·周语》（参照《史记·周本纪》）最重要的原文的使用中可以极其明确地显示出来。更为详尽的研究见于 Granet: la polygynie et le sororate dans la chine féodale. 密之康公之母有把三女“致于王”之言（根据中国的礼俗，须取同一家族的三人，然而在只有三姐妹的情况下，可以姐妹的侄女补充）。由上所见，在八腊仪式中，各种贡物（尤其是诸侯所猎的鸟）的确由罗氏负责（《郊特牲》中有“大罗氏天子之掌鸟兽者也”。在这其中加入了贡献给天子的妇人和鹿。鹿与妇人之间的关联不足为奇，因为结婚要以鹿肉或鹿皮为赠物。参照（六四）和《仪礼·士昏礼》。在中国人的思想中，这个赠物与结婚仪式的制定相关联。参照《史记·三皇本纪》“（庖牺氏）于是始制嫁娶，以鹿皮为礼”。

注意赠物的观念即义务地提供的观念与节度的观念相联结（并且，就是这种情况易于使中国的注释家落入误解）。本来，在实行赠物和妇女的交换的仪式中用严肃的语言表达不要沉溺于狩猎和女色之意，这是仪式的一种形式，见《唐风·蟋蟀》。八腊祭礼的歌谣在关于密之康公之母《古列女传》（仁知传）的章句中也曾被引证。

- ⑬ 《礼记·杂记下》“国之人皆若狂”。

- ⑭ 《周礼·大司乐》“凡祭祀，百物之神，鼓兵舞佾舞者。”“舞师，掌教兵舞，帅而舞山川之祭祀，教帗舞，帅而舞社稷之祭祀，教舞，帅而舞四方之祭祀（参照六二），教皇舞，帅而舞旱暵之事（参照六二）”。

- ②① 《礼记·郊特牲》及苏眉山之注“迎猫则为猫之尸，迎虎则为虎之尸”。
- ②② 《周礼·梓人》及其注。
- ②③ 《礼记》。
- ②④ 《礼记》。
- ②⑤ 《史记·三皇本纪》“神皇于是作蜡祭，以赭糗粢草木(对照《礼记·郊特牲》中的八腊的祈愿)，始尝百草，始有医药(比较山川祭礼中的植物和草药采集之举)”。
- ②⑥ 参照《大司乐》。
- ②⑦ 《礼记·郊特牲》、《周礼·地官·党正》。
- ②⑧ 《周礼·地官·鼓人》。
- ②⑨ 《礼记·郊特牲》。
- ③① 同上。
- ③② 同上。
- ③③ 同上。
- ③④ 《礼记·月令》。
- ③⑤ 《周礼》“国索鬼神而祭祀，则以礼属民，而饮酒于序(参照《礼记·月令》的‘大饮丞’的记事)，以正齿位”。
- ③⑥ 见《礼记·乡饮酒义》。又见同书“尊让，系敬也”之注。
- ③⑦ 孔子作为宾客出席鲁国的祭礼，参照《礼记·杂记下》和《礼运》。
- ③⑧ 《礼记·乡饮酒义》。
- ③⑨ 同上。
- ④① 《礼记·郊特牲》。
- ④② 同上。注意注释家们对“终”、“冬”的比较。参照《唐风·蟋蟀》。
- ④③ 《周礼·党正》、《礼记·乡饮酒义》。
- ④④ 参照《周颂·载见》、《唐风·七月》和《鲁颂·閟宫》。
- ④⑤ 同上。参照《小雅·天保》、《小雅·大田》。
- ④⑥ 《周礼·春官·大司乐》。
- ④⑦ 《礼记·月令》。
- ④⑧ 同上。
- ④⑨ 同上。
- ⑤① 《唐风·七月》。参照《唐风·蟋蟀》。
- ⑤② 《礼记·月令》。
- ⑤③ 同上。反之，参照《礼记·孟春之月》。
- ⑤④ 同上。
- ⑤⑤ 同上。
- ⑤⑥ 同上。
- ⑤⑦ 同上。
- ⑤⑧ 同上。

⑤ 参照《商颂·玄鸟》。

⑥ 《礼记·郊特牲》。比较《国语·周语》“众以美物归女，而河伯以思之，王犹不堪，况尔小丑乎，小丑备物，终必亡”。注意韦昭在其注中言及的关于诸侯狩猎应遵守的节度。比较《古列女传·仁知传》。注意《唐风·蟋蟀》的叙述：

蟋蟀在堂，	岁聿其莫。
今我不乐，	日月其除。
无已大康，	职思其居。
好乐无荒，	良士瞿瞿。
蟋蟀在堂，	岁聿其逝。
今我不乐，	日月其迈。
无已大康，	职思其外。
好乐无荒，	良士蹶蹶。
蟋蟀在堂，	役车其休。
今我不乐，	日月其徂。
无已大康，	职思其忧。
好乐无荒，	良士休休。

参照《唐风·山有枢》。

⑦ 参照《史记·周本纪》和《国语·周语上》“王室其将卑乎，夫荣宠之所好，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。”比较《史记·夏本纪》关于宇宙万象的恩惠的记载。

⑧ 《礼记·月令》。

⑨ 见八腊的祈祷文。

⑩ 我们根据八腊的研究特别得出以下两个事实：一、原始的八腊祭礼是与秋冻相关联的秋分祭礼，与关于春融的春分祭礼相对应（《周礼·七月》），春天的祭礼与山岳特别是河川的崇拜有关，因此，八腊与山川的秋祭有关。二、这个祭礼以性的仪礼为主（密之康公贡献于共王的妇人拒绝献身而在河岸逃向康王之所，这个故事也可用于说明山川祭礼的集会）。然而，八腊祭一度成为公式仪式，受到流行于贵族中的道德观念的影响，性的大飨宴丧失，继而饮食的大飨宴具有极度的重要性。

第四章 圣 地

国王的八腊祭礼自然有特定的场所，但是庶民的祭礼一般是在河岸和山麓举行。

如前所述，在中国的国家宗教中也好，或是在普通的信仰中也好，山岳河川都占有重要的地位。从中国的太古时代起，山岳河川就被作为崇拜对象。然而，这样说容易引起误解，恐怕使人们感到山岳河川可能是单独被作为圣山圣河加以特别崇拜。这样的误解又特别具有诱惑力，使任何人都能凭借一些表象的分析——山岳的崇高和河川的威力——去说明山川的崇拜。

对这个问题我们不是从一般的角度去看，即祭礼不是简单地在随便什么河岸或丘陵处举行，而是在草木植物繁茂的河川和山岳地带举行。文献中仅仅有关于某个山岳或河川的记叙，但是，被省略的记述往往可以通过别的方法去发现，并且是意味深长的^①。这里我们要说明的不是山川的崇拜，而是关于包括岩石、湖沼、森林等等全部要素在内的神圣的圣地。

即使通过一个事实也可以表明这种见解的正确性。在中国人的信仰中，川、山、森林具有同等的神力，这三者是被

合祀的②。如果其中某一种神圣的要素被认为非常重要，恰恰是全部要素的整体神力最显著的表现。请看下面的经文③，“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，于是乎禁之。”关于献给这些山川的牺牲有一个非常有名的故事。即殷朝始祖汤王在大旱之际以自身为牺牲祈祷于桑林之礼⑤。还有，后来（公元前五六六年），郑国遭遇大旱⑥，大夫三人祭于桑山，三人砍伐山林但旱情不减。郑国贤相子产说：“有事于山，艺山林也，而斩其木，其罪大矣”，因此剥夺了三人的官邑。

事实上，因为山顶缭绕着云，森林和峡谷上空弥漫着雾，所以往往被认为是雨水的源地。然而山川为何被认为具有驱除流行病的魔力呢？也许是因为传染病往往是在湿气过重或过分干燥的时候开始蔓延的。那么这样一来，山川的威力就成了实际上的自然界的事实，而不是想象的产物。因此，山川不是单纯的雨水的贮藏所，而是季节循环的调整者，它们对于自然界恰如王侯对于人间一样，属于同样的角色。

山岳河川有与封建阶级相当的地位，这其中含有深刻的意义。它们具有王侯的地位，并且拥有与他们的权力相应的称号⑦。另一方面，山川的祭祀是王侯们的责任⑧，同时又是天子的特权⑨。统治者们用人间的名称来对待自然事象还具有更深一层的意义。但是，这样的词语是不太正确的用语。因为这些词语认定相对峙的两种力量。实际上，当旱魃来临，忠臣们大都去赴死，连汤王本身也自献于桑山，这样做不能认为是疲敝困急的人民的领袖去投身于

上天，同时，也不是靠自己的奉献去平息敌对的力量，并且，也不能说这样做是向上天的力量求援。如果说在不幸遭遇面前谁是最大的受害者，应该是首领们。在旱魃面前，王侯们无能为力^⑩。“散无友纪”^⑪，“云我无所，大命近止，靡瞻靡顾，……”^⑫。然而，山岳和河川也遭受同样的苦难。“旱暵太甚，涿涿山川”^⑬。河水干涸，山无草木。山川与王侯一样全然失去了它的威力和尊严。

山川的威力不过是王侯权力的一半。王侯如果不德社会秩序就紊乱；山岳如果失去威力雨水便会失时^⑭。如果这时有人将责任归于山岳，那么恰恰颠倒了责任的次序^⑮。因为自然界秩序的紊乱正是人类社会秩序被破坏的结果。不论是旱还是涝都必须由君主承担责任^⑯。君主必须更新自身德行以恢复圣地的威力。倘若君主不能改过，自然界的惩罚就会降临。但是，虽然自然界的山川实行这种惩罚，但同时山川也把惩罚降于自身。随着恶君主的权力被消灭，与恶君主的命运相同，给该国带来灾害的山川也同时崩溃灭绝。幽王^⑰是不祥的君主，在他治世的二年中，地震震撼三川流域。圣人们说：“国将亡矣，……夫国必依山川，山崩川竭，亡国之征也。”这个征兆在十年之前就确定了幽王的灭亡。幽王被杀是公元前七七二年，三川涸竭岐山崩溃是在公元前七八〇年。

幽王因迷一女色而亡国^⑱。听信妇言而国政紊乱，国政的紊乱又扰乱了自然界。朝中阳伏而阴迫，于是便发生“地震”、“原塞，山崩”^⑲等灾害。在这样的灾害面前，人们无法逃避，不仅活人无处安身，连死人都无葬身之地。人民

在饥馑、疫病和死亡中挣扎^②。

由此可见，山川之德只有靠君主之德发生效力。如果山川给人民的的生活和健康带来了保障，这也不是山川自身的固有的特性。它们从固有的本性中产生不出任何东西。它们完全依赖于人间的政治。山川之德与政治的价值相关联，倘若人间广布善政，山川也就给人们带来庇荫。

恶君主总是出现于王朝之末。他的失德并非因为他自身，而是因为其部族之德已经耗尽^③，同时，该国的山川之德也已耗尽^④。“昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡”。孔子将死^⑤曾预见到周的灭亡，歌曰，“泰山其颓乎。”王室的权力与该国的山川威力之间存在着完全的一致性。

王侯的氏族用氏来命国名。在传说时代，许多王侯用山岳或河川的名称来表示^⑥。不言而喻，这不仅是简单地表示王侯的住地，而且指明了山川与王侯部族国家精神之间的密切关系。黄帝和炎帝是少典的两个儿子，而且是同母的兄弟，然而他们都分别成为相敌视的两个王室的始祖。这是因为他们分别受到不同的两条河的影响。“成”这个汉语词不可能确切译出。这个词有“完全”、“十全”的意思，也可表示大人即成年人。因此，可表示王朝的建立，完全的成功。河川形成黄帝和炎帝的整个属性。他们以河川为姓^⑦。“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，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。”河川对于君主的这种影响并非表明二者之间的物质上的父子关系，表现出父子关系的唯一标志是河川决定了君主的姓。该部族的命运、精神和势力等也都源于河川。

由此展开来看，山岳则是地方各王朝的产生地^⑧。诗中有“崧高维岳，骏极于天，维岳降神，生甫及申”。

由此可见，山岳和河川是国家执行政治统制力的中介者^⑨。山川被赋予这样的威力并非由于山川的本质，山川不过是统制力的一种委托。只要这种统制力还具有权威，山川也就保持其威力。从这个意义上说，山川具有支持所属国的地方政治权力的作用和德行。因此，它们作为表现政治形态的原理而存在。

如上所述，王侯对于山川的祭礼是一种信仰，这种信仰和季节祭的信仰之间的关系是很容易察觉的。担负保持社会与宇宙良好秩序的二重责任的王侯通过山岳河川的威力维持其政治。另一方面，季节祭在山川附近集合地方性的共同社会，表明社会生活秩序的正常性，同时也表示自然界的整然运行。事实上，社会生活的观念和季节观念是一致的。因此，标志这个特殊时期的祭礼被赋予二重统整力。那么，这个权力又如何归于王侯了呢？因为倘若王侯之德具有与季节祭相同的效力，那么他的政治的努力首先被周期的季节祭所表明，并且，从社会的秩序开始一直连带到自然界的秩序。如果王侯认为他的权力的原理寓于其国的山川之中，那么，季节集会当然要在山川的圣地举行。这时的圣山圣河不过是政治权力的代理者，因此，圣地自身并不存在德行，圣地是地方性共同社会集会的传统的见证人，它通过季节祭实现其圣力的原理。

人们通过祭礼期待着免除疫病，得到合乎时宜的雨水和子孙的繁衍。他们相信圣地的庇荫是现在和未来生计的

保证。因此，地方性的共同社会相信自身与他们集合的圣地有一种深切的利益关系，于是，共同社会象忠臣依附于伟大的王侯那样依附于圣地。因为祭礼具有多种恩惠，所以，在共同社会举行集会祭礼之际，人们各自希望得到全部的恩惠，他们相信那些亲密的同时又是敬畏的河、山和树木具有各种各样的效力，他们希望自身与这个给全族人带来任何希望的传统中心所具有的守护力融合同化在一起，以期最后获取力量。因此，在这个严肃神圣的机会里，他们想尽办法与圣地接触，向所有的方向来回奔驰，半裸地跳入河中，采集各种体现圣地整体力量的花、枝和果实等等。当此之际，敬畏的观念深入忠实的人们心中，同时，乡土的意识也扎下了根子②。

如前所述，许多王侯的部族传说中的祖先的特别德行是由圣地得来的，因而这些祖先拥有圣地的名称。并且，在某些场合，部族之名来源于其始祖的不可思议的怀胎。禹之母吞薏苡③而妊娠，故而夏以姒为姓。在这里，夏王室的姓是从妊娠的仪礼产生的，而这种妊娠的仪礼与山川所行的仪礼相似。简狄④吞了玄鸟的卵(子)而孕育殷之祖也是在山川的祭礼中，因此，殷王室以子为姓。在这种时候，表示部族性质的名称有直接从圣地产生的，也有由混杂在祭礼中的某种目的所带来的。不论哪种情况都表明，人们把圣地看作是实现其部族特质的祖地，并且在圣地的祭礼之际，能够得到妇人怀胎的保证。

作为以上设想的立证有必要指出，怀胎也在山川祭礼中实行，并且是依靠祖先的力量。我能够举出的例证虽然

是唯一的但是十分明瞭的。郑国的君王明明是平凡地诞生，却有一个故事显示他是当然的当权者。为了明确理解这个故事，我想到以下三个事实：一、郑国的祭礼有采兰的习惯。并且在恋人们结合之际，女子常常接受作为爱情信物的花^①。二、在郑国，青年男女还手持兰花招魂。也许这是为了魂魄结合而招魂的好方法^②。三、最后，相信魂与人名之间有非常密切的关系，在临终之际，为了魂与尸灵（魄）和合而呼唤其名以招魂^③。下面我再呈示上面提到的故事^④。“初郑文公有贱妾曰燕姑，梦天使与已兰，曰余为伯儵，余而祖也^⑤，以是为而子。此兰有国香，人服媚之如之。既而文公见之，与之兰而御之。辞曰，妾不才，幸而有子将不信，敢征兰乎。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。”这个故事显示了灵、人名、祖先的冥护，与外在的灵或生命的表象相结合的种^⑦（植物）、母性的原理、爱的信物、父亲的表征、权力的称号，等等。那么，由此我们想到了下面的情形，郑国的姑娘们在祭礼的地域摘花而招魂^⑧，并且相信同样的花可保证妊娠。因此，她们一定想象到，从自己部族的圣地产出的这种东西，是她们的保护力的断片，能够把祖先之灵产生的小儿之灵带到她们的胎中^⑨。

如同封建诸侯认为其权力的情形表现于国内的山川一样，地方性的共同社会也认为在他们的圣地中能够实现部族的性质。地方性的共同社会与他们严肃地举行集会的场所之间从远古就存在着联系，由于这样远古的联系，他们把圣地当作祖地。另一方面，他们还认为，圣地举行的祭礼的

正确规则具有支配自然秩序的力量。圣地既是灵魂的授与者，又是季节的调整者，从而能够保障土著集团的生存和延续。他们不是把圣地作为自己的河、自己的山、自己的森林来加以尊崇。山川森林之所以被尊崇是因为它们是传统的季节祭的场所。因此，圣地是周期性地更新的社会契约的见证人，同时又是保护者。圣地的尊严就是从这当中而产生的。在王侯树立权威的时候，他们作为人民的统一保证人被赋予与土地同样的威严。人民相信在圣地与王侯之间存在着一种共同关系。

〔注〕

- ① 参照本书123页。
- ② 《史记·封禅书》记，在圣地有众多的牺牲献于所有的神力。
- ③ 《礼记·祭法》。
- ④ 《左传·昭公元年》。《史记·郑世家》。
- ⑤ 参照《竹书纪年·商王汤二十四年》。
- ⑥ 《左传·昭公十六年》。
- ⑦ 《礼记·王制》及其注。参照《史记·封禅书》。
- ⑧ 《礼记·王制》。参照《汉书》卷二十五“郊祀”之条。
- ⑨ 《史记·楚世家》。楚王拒绝在非自己领地的霍山奉献牺牲。他确信应该向本国的河川如扬子江和汉水等奉献牺牲。参照《鲁颂·閟宫》：
泰山岩岩，鲁邦所詹。
奄有龟蒙。……保有凫绎。
- ⑩ 《大雅·云汉》第四章。
- ⑪ 同上第七章、第二章。
- ⑫ 同上，第四章。
- ⑬ 同上，第五章。
- ⑭ 见《云汉》之注及其诗序。
- ⑮ 参照本书179页。
- ⑯ 参照《礼记·檀弓下》。参照《十月之交》（《小雅》）第三章。
- ⑰ 《史记·周本纪》。参照《小雅·何人斯》第三章。比较《小雅·天保》。

第六章。

- ⑮ 衰似。参照《史记·周本纪》。
- ⑯ 《史记·周本纪》。
- ⑰ 注意《国语·周语下》，山为埋葬之地。清明春祭中有登山西墓之举。参照De Groot, Emouy 231页以下。
- ⑱ 部族的固有之德一旦耗尽，这个部族就不能不灭亡。“大福不再祗”是说已知楚王纘归灭亡。参照《史记·楚世家》。
- ⑲ 《史记·周本纪》。
- ⑳ 《礼记·檀弓》。
- ㉑ 《史记·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，予（启之父禹）辛壬娶涂山。”尤其是《五帝本纪》有“自黄帝至舜禹皆同姓，而异其国号，以章明德（参照‘以祖为氏姓，之注）’。
- ㉒ 《国语·晋语》。原文给予“德”以恰当的定义，德即是个性化的圣力，是特质。
- ㉓ 《大雅·崧高》“维岳降神，生甫及申”。
- ㉔ 《道德》。参照《诗序》。
- ㉕ 古语有“狐死正首丘”。参照《礼记·檀弓上》。
- ㉖ 《竹书纪年·夏书》“帝禹夏后氏元年”条下记述了两则故事：（一）禹之母出行时见流星而怀胎。（二）禹之母吞薏苡而生禹，因姓姒氏。
- ㉗ 见本书140—141页。《白虎通·姓名章》“禹姓姒氏祖以亿生，殷姓子氏祖以玄鸟生，周姓姬氏祖以履大人迹生也”。
- ㉘ 参照郑的祭礼及（五二）。
- ㉙ 参照（五二）的韩诗注。
- ㉚ 《礼记》《曲礼下》和《丧服小记》。《仪礼·士丧礼》。
- ㉛ 《左传·宣公三年》（参照《史记·郑世家》）。
- ㉜ 注意带来奇迹诞生的天使是燕姑之祖。
- ㉝ 在十月。
- ㉞ 完全明显的图腾主义。
- ㉟ 注意在清明墓祭时叫名招魂的习惯。
- ㊱ 圣地与墓地存在的关系有待今后的考究。我们注意孔子之母（其夫年事已高几乎无望生育）与嫫嫫同样去堕祀。孔子之母的堕祀是在尼丘大夫叔梁纥的家庭（参照《史记·孔子世家》）。孔子名丘字仲尼，大概是因为其母堕祀于尼丘而得名。而以往的注释家们都用孔子头的形状解释其名字。然而为什么孔子之长兄也名伯尼呢？二兄弟的名字都应解释为叔梁纥的妻妾二人堕祀家庙巡拜尼丘得以怀胎生育而来。

第五章 竞 争

山川的季节祭不能理解为向山岳和河川的祭祀，或者是为了纪念生成化育的循环期和太阳的循环期的祭祀。这种季节祭是古代中国人在生活样式转折变化的悲壮时期，在世代尊崇的传统场所集合地方共同社会成员的会盟。那么，我们以下将要考察，祭礼为何有舞蹈和歌唱的竞争，为何在性的仪礼中间缔结婚约。

在祭礼中，除情歌的竞争之外还有种种竞争。事实上，我所注意到的习惯都存在争斗或竞争的机会。

过浅滩渡河：王充认为在沂水中相对的二组舞蹈者们为了降雨而模仿龙的动作，实际上，在很多情况下雨被想象成由于龙的争斗而降^①。也有乘小船渡河：河里有许多小船。很明显，在中国原始的乞雨祭礼中有二条龙舟竞渡的表演^②。登山：现在的登山祭礼产生了风筝的竞赛^③。这种竞赛与八腊的射击竞赛为了开创立身发迹之途一样，是立身成功的预言。割草木：罗罗的青年男女列队割祝火用的草，他们的对歌就在此时^④。在大竞争中采花：《荆楚岁时记》记述了斗百草的祭礼^⑤。在南诏王国的春天集会之际，男女间进行集体的花的竞赛^⑥。春分时。傩狄和她的

妹妹为了得到美丽的五色卵而竞争。而在荆楚，仲春之月时，人们用彩绘的卵争斗^①。

在祭礼中，全部仪礼活动的题材内容几乎都是次要的，然而任何仪礼都必须采取竞争的形式，换言之，任何祭礼中都必须进行仪式的争斗。各种行事都不过是用各种不同的方法来表现祭礼表演者们的相对而置，而且是整齐的对面排列。

这种整列的情形即使在已经成为贵族祭礼的八腊仪式中依然可以见到^②。在八腊祭礼中，由于人类和事物被分为两个范畴，整个宇宙（物质世界和人类世界）便产生了统一的情感。山川的季节祭以竞赛和争斗贯穿始终，这表明山川的季节祭同时又是和亲的祭礼。在祭礼中，分布在各个狭小的同质的巩固的小集团中生活的地方共同社会的成员会合在一起。他们的眼界在温热的季节局限于耕作的家田，在休息的季节局限于蛰居的家族部落。他们只有纯粹的家族生活，因而能深深地体会到家族精神^③，由于完全不变动的亲族间的共同生活，亲族全体具有强烈的同质性意识。虽然家族集团的闭塞是极为顽固的，但并非绝对的孤立的生活。它与邻接的集团在定期的祭礼上相会。同一地方共同社会的成员在祭礼之际一时结成亲交。相互扶助的感情打破了集团的狭隘，与家族的单独主义构成了瞬间的对立。这种场合激起的感情不是造成家族结合的单纯的平常的感情基础。地方共同社会的复杂的结合不是建立在绝对的恒久的意识上，也不是建立在不断更新亲谊的意识上。这种感情能够在异常的场合把平常对抗的各要素在

一个高层次上联系起来。青年男女们一等到彼此的考验决出胜负，他们的感情马上发生转变，迫切地感到缔结永久的同心和友谊的必要^⑨。由于竞争，使得平时被埋没的男女的亲近意识突出地显露出来，克服了日常对立的感情。通常隔绝的闭塞的集团间的同盟在瞬间突如其来的来临，不能不使得人们的对立意识首先觉醒。他们在最初的接触中必然首先大胆地造成冲突。平时，家族靠的是习以为常的平和感情的连续而维持，与此相反，集体和亲的异常感情的突然出现是通过一个激烈的过程。习惯的对立、严肃的接近、抗拒、邻近村落的相互扶助等等这一切都通过竞争和争斗的仪礼表现出来。季节的集会通过生活样式转换的时机来巩固社会的结合。因此，竞争作为山川祭礼的主要内容是非常自然的。

吟咏的竞争最为盛行。不言而喻，这是口头对立，同时又是情歌的竞争。这种竞争不仅把各各集团表现为个人与个人的对置，而且还表现为男女性别的对置。对手必须是别村的成员，小伙子的对手一定是姑娘。竞争的结果使他们男女之间心心相印，并缔结婚约。符合婚龄的全部青年男女都参加竞争，这一年的全部婚姻都在这个场合决定下来，集体和亲的祭礼集会又是结婚的集体祭礼。地方共同社会的各各集团就是在这青年男女的恋爱祭礼中更新他们之间的传统的亲谊。

婚姻的契约与忠实的誓约以及战友的誓约之间没有明确的区分。吟咏者可以作为同僚的军人，也可以作为妻子^⑩。

死生契阔， 与子成说。

执子之手， 与子偕老。

如果把这首歌谣看作军歌，表现的当然是战友的忠诚^⑧。然而，如果感到这样理解有疑义^⑨，那是因为战士誓约言语与夫妇誓约的惯用语有瓜葛^⑩。在古代语言中，友与夫、忠节的臣下与诚实的丈夫、友人与爱人之间没有区别。表示这些意义的最常用的词语（以两手做象征的友字）是分为两半的一对东西。青年女子称呼自己的心上人时用这个词语最多^⑪。还有许多场合用相互呼应的成对的鸟来表示。那么，是不是所有结盟结社都是以夫妻关系为基准呢？我们看到，在同姓的诸侯之间互称兄弟^⑫。异姓的诸侯如果结盟便相互以甥舅称呼^⑬。这是不是表明婚姻同盟是全部同盟的原理呢？

同姓的封建诸侯依据固有的同德而结合，因此，他们之间不需要契约，并且严禁相互嫁娶通婚^⑭。反之，在异姓的诸侯之间，通过联姻而达到协同，通过这样的同盟而结合是最为合适的。然而事实上并非全部如此，因为某些诸侯的部族（不属于同一同盟）相互异德非常严重，他们的所有交涉都只能带来不幸^⑮。婚姻或者盟约契也只能是“取祸”。在他们传统的组织之外缔结新的关系等于“弃旧”或“离亲”，不是“利内”而是“利外”。与此相反，即使在异德的情况下，具有同盟关系的部族可以缔结姻族关系作为互相亲爱的立证。在这样的部族之间，也只有在这样的部族之间，才有可能通过外交关系的交换和女子的交换缔结亲密的血缘（亲）关系。通过交换而连结的各各血族达到不间断的

“利内”和“亲亲”，交换成为“福之阶”。在这种交换的作用下，同盟的结合才具有牢固的凝聚力。

使节和嫁娘是表示结合的牢固性的严格的凭据。以战争和耕作维持其存在的国家以警惕的戒心保留这样的使节和嫁娘。使节不过在派遣期间留滞，只能作为例外的人质。他们被派遣去的那个国家非常希望长期留住他们，而达到这个目的的唯一办法就是缔结婚姻关系^②。婚姻政策能够建立最坚实的关系，嫁娘成为决定的因素。虽然嫁娘作为永久的人质把命运付与夫家，然而，在夫家她是娘家的代表者。

在同盟国之外或在自己血族之内娶妻就会被剥夺同盟国公认代表的资格^③。另一方面，把女子嫁到同一血族内或同盟国之外的国家，等于从同盟国中取消了担保。对于亲族内的通婚和传统的同盟之外的通婚的二重禁制通过永久性的同盟组织给同质的排他的狭小集团规定了消极的义务。这种同盟要求各血族集团之间用婚姻交换来表达相互扶助的情感，而各血族的所有女子都是为了这个交换而准备的。

如果二次性的集团是完全闭塞的，那么传统的各集团的更高层次的结合便濒于危机。人们使用人的交换来减弱这种闭塞，结婚就是交换的重要机会。因此，由婚姻构成同盟是同盟的基本原理。婚姻同盟可以缔结人们所希望的永久延续的社会契约，并且这种结婚契约是不能够解除的。社会契约有必要定期地更新，因此每年都需要举行当年的结婚仪式。血族的异族婚削弱了家族的单独主义，与此相

皮，联盟内通婚以及禁止联盟外通婚的规则明确表示了共同社会的优越性。正是这个规则，造成了在共同社会集合之际，各各家族的全部男青年和全部姑娘都可以各各相婚。地方的共同社会的各集团突然放弃习惯的单独主义，在他们的圣地举行季节集会，以此来唤起新的结合力。此时，彼此相互交换女子的异族集团，促使平日闭塞于家族生活的全体青年男女一齐相互接近^②。这些青年在这样突如其来的接近中仍然残留着抗拒意识。但是，继而便唤醒了以前不知不觉的亲近的感情。接着，马上在复杂的感情激流的歌咏竞争中迅速地坠入突然的爱恋之中。

婚姻同盟破坏了家族的排他主义，是人的交换的极好形式。因此被视为支持并巩固社会的凝聚力。然而，婚姻同盟所有的力量是否仅仅归于这样一个简单的事实，恋爱的竞争除了促进地方集团更为密切的结合之外，还有无其他目的？

在排他性的集团之间，不仅人的交换可以增强相互扶助的意识，还有物品的交易。同一地域的邻接部落的人们通过八腊祭礼复活了他们的姻族意识，他们不仅仅为了家族的需要而贮藏粮食，而且把他们各自私有耕地的生产物拿来共同消费。物品的交换^③作为外交的交易，大婚宴作伪性的放纵，都具有和亲的功能。另外，伴随着竞争的婚嫁祭礼即使在地方集团的抗拒乃至协力的薄弱之际也有理由继续存在。在罗罗人的部族（或者至少在某些部族），即使同村的青年男女也有共同唱歌的权利^④。因此，可以说，促使地方诸集团相互结合并不是歌谣竞争的最主要功能。但

是，无论如何，歌谣竞争被用于了这样的目的，并且发挥了非常的作用。

与秋天的情歌的竞争相比，春天的情歌竞争就显得更为重要。青年们的嫁娶是在秋季，但是实际上他们的结交是在春季。从八腊（性的仪礼几乎绝迹的秋季的祭礼）的研究中可以明确，这个祭礼是孤立的家族集团闭居于村舍生活的序幕，从此进入室内劳动时期，男女共同生活。与此相反，春天的祭礼是农事季节的序幕，这个时期不仅各地方集团进入孤立生活，而且男女两性也在这个季节中形成分别的团体，从事不同的工作。在家庭生活中的家族孤立主义开始强化的前夕，秋季祭礼强调了地方共同社会的结合。同样，在男女由于工作分工被分为不同集团的前夕，春季祭礼为了削弱男女两性间的抗拒，通过全体约婚将男女联结在一起。

歌谣竞争表现了复杂的社会结合，另外也以两个方法更新社会的结合。歌谣竞争使异村异性的青年们得以接近，削弱了性别团体的对立和各个集团的对立。地方集团的对立与男女对立同样存在于中国社会组织的基础之中。前者仅仅由地理的区别造成，后者由劳动技术的分工造成。如果以两个性别集团分割社会集团，并以此为事实的本源，那么，把社会的两半接合的祭礼便是社会原初结合的恢复。因此，这种男女的结合必须认为是全体的盟约原理。传统的同一地域的诸集团通过结社结合而成为一个共同社会，在这个更为复杂的社会中，婚姻无疑是最有效的结合方式。因此，在乡村和亲的季节祭中，特别在春天的大祭中，以缔

结一年的全部婚姻为目的的恋爱竞争不能不占据首要地位。

由于男女的结合无论从本源上还是从本质上都是社会凝聚力的原理,所以,对于男女的结合不能不有所规定。联盟之外的婚姻禁忌和血族的族外婚是相互对应的两个法则。这两个法则不过是婚姻同盟必须服从的最一般并且是最单纯的法则。随着社会结构的复杂化,婚姻法则也愈趋复杂。我们注意到,这种恋爱并不表现个人的情感和欲望,这个事实说明了法则规定的严重性。实际上,在竞争的歌谣中大都不存在特定的个性。歌谣并不是从独创的灵感中自由奔放地咏出,并不表达个人的情感。相反,我们知道,它是通过相应的套语和俚谚来表达集团的日常感情^②。在竞争中,那些相互挑战相互对歌的青年们,他们歌咏的感发并不是出自他们精神的特别素质、他们心情的个性骚动以及他们的天性的幻想。这样,感发完全出自传统的主题模式,并且,最终在集合的感情冲动之下,伴随着全体的舞蹈节奏而形成。由此可见,表达他们恋爱情绪的是传统的俚谚^③。很显然,在这种由传统模式的俚谚表达的恋爱中,感情不是从个人的好恶选择中产生的。如果不是出于这样的原因,不能设想青年们会一点也不考虑个人的语调而照旧一句一句重复那些现成的对句。一般说来,在歌谣中,新形成的对句不仅由于描写补助词的更换,其他形式的创造也会形成新的对句。因此,一些感发在变文中表现出来是歌谣中常有的事。但是,这种情况并不适于情歌。情歌的创作与其他歌谣截然相反,以千篇一律为基本特色。青年男女们曾

先是性的代表者，同时还是他们自己家族集团的代理者，甚至在这种时候他们也要服从义务。他们所关心的不是只有对方才有的美和爱的魅力，他们互相迷恋的是对方的威信和德望。未来丈夫的男子汉的权威是靠世袭的性质，而不是靠个人的性质。因为恋爱的感情中没有特定的个性，并且带有强制的性质，所以，正如歌谣竞争中不允许有奔放的感发一样，在约婚中也没有任何选择的自由，必须取决于媒介者的命令。之所以这样说的理由：第一，如果在竞争中配偶可以自由选择，那么，这种集会习惯就不可能成立。并且，春天的男女祭礼在传说中就是由媒氏统辖的②。由于恋爱而产生的竞争决不是个人好恶的放纵，它不过是把那些相互既定的必须相爱的青年男女拉在一起。这种所谓的恋爱是没有个性的并且是义务的，如同亲族间必然存在血缘关系一样，同盟也有必要建立于男女之间的恋爱之上。通过媒介者决定的约婚当然不能说完全尊重昔日的绝对严正的法则——不承认选择的自由，但是，至少在结婚不参考个人的好恶这一点上，二者的原理是一致的。因此，中国人并不认为恋爱能够酿成纷争、扰乱和放荡的感情。

中国人认为相互倾轧不和的原因不在恋爱，而在夫妇间的感情。《诗经》中那些带有个人色调的诗提供了第一义的素材。并且，在古代法则中，一个男子的所有妻妾彼此都有血缘关系，在最初，她们必须是姐妹(侄娣)③。这种方式的婚姻能够消除相互的嫉妒，各自的孩子对于每个人也象自己的孩子一样，能够得到全体的爱抚④。这种妻姐妹的一夫多妻婚⑤的更古形态，男性配偶也应是同家族的兄弟。这样

一来，以亲族构成的家族便具备了同一结构。所有的妻子都是姐妹，她们和丈夫都有同一精神和同一利害关系。这样的婚姻可以巩固社会的结合，同时通过这样的社会结合削弱集团的单独主义。因此，它能够消除集团内的男女对立和强烈的分割要素。但是后来，那种不允许根据个人意愿选择配偶，只容忍各集团依照集团利益的选择的结婚同盟已经不能保持它的严格的法规。从前，多妻家族的全部妻妾，同一辈份的全部嫁娘必须出于同一家族，但是，后来这种同质性已经不存于各家族集团的女性成员中。由异质成员构成的家族或夫妇使集团内部浸透了分割的要素。于是，引起了摧毁家族结合力的抗拮。对妻子、义姐妹或养女的偏爱，容不下竞争者的妻子的嫉妒，这些都成为不和的原因^⑤。内部的争斗表明了婚姻的不安定，这种不安定又影响到由婚姻带来的同盟^⑥，因此，夫妇间爱情的存否不仅是家族扰乱的原因，而且又是社会纷乱的原因。这种情况使得婚姻同盟的结果与其本来的功能全然相反。这就造成了后来的比较自由的婚姻同盟（其同盟规定已被认为是社会组织不安定的结果）成为权势竞争的工具。然而在此之前（在单纯的安定的社会），婚姻同盟是社会秩序巩固的重要因素。

随着王侯的权力的增强，春季竞争的功能已被其他方法所代替，此后，春季竞争就仅仅作为庶民的习俗而维持下去。但是，王侯的二重统整力（通过山川的公式祭祀和政治的立法给自然界和人类社会带来秩序，调整季节的工作和男女关系）仍然向我们交代了古代祭礼的多方面功能。随

着对祭礼最初的功能的意识的消失，对祭礼功能所产生的法则的尊崇观念也随之消失。于是，这种田园的祭礼尤其在混乱的年代便激起性的放纵，已经失去祭礼第一义的意图——社会的结合。于是，这种情景便成了中国学者对祭礼蔑视的证据。

从《诗经》提供的模糊的轮廓中我们认识到，中国古代的祭礼反映了中国农民有韵律规则的生活，标志着地方集团和性别集团集会的时期，是他们的盟约的祭礼。祭礼通过社会契约引出了地方共同社会势力存续的原理。祭礼调整了社会生活过程。祭礼的正确规则被看作与四季自然秩序相一致，因此，能够保证事物的正常运行和自然的繁荣。所以祭礼的功能是扩大变化的。首先，祭礼的神圣性和整合效力移行于祭礼的传统场所。接着，当周期更新的同盟祭礼在王侯指导下进行的时候，这个同盟便把从当初事物中显现的威力给予人类的媒介者，这种威力便与王侯的权力相统一。于是，宫廷的祭司们对原始的素材进行推敲加工，国家宗教便由此产生。由于原初的祭礼在这个过程中变形过甚，所以在残存的习俗中不可能一下子便看清庶民习惯的起源。

〔注〕

① 参照本书150页。

② 参照De Groot, Emouy, p. 356以下。

③ 同上, p. 536以下。

④ 附录(三), 本书255页, Crabouillet的记述。

⑤ 《东楚岁时记》“五月五日”，参照《史记·三皇本纪》。

- ⑥ 附录(三),本书263页,Sainson的记述。
 ⑦ 斗鸡子,《荆楚岁时记》“二月”。
 ⑧ 参照本书169页。
 ⑨ 比较冬眠蛰居的动物、植物或其他事物同样的生活方式。参照本书170页以下。
 ⑩ 见本书129页以下。
 ⑪ (六八)《邶风·击鼓》。

- | | |
|-----------|-----------|
| 1. 击鼓其镗, | 2. 踊跃用兵。 |
| 3. 土国城漕, | 4. 我独南行。 |
| 5. 从孙子仲, | 6. 平陈与宋。 |
| 7. 不我以归, | 8. 忧心有忡。 |
| 9. 爰居爰处, | 10. 爰丧其马。 |
| 11. 于以求之, | 12. 于林之下。 |
| 13. 死生契阔, | 14. 与子成说。 |
| 15. 执子之手, | 16. 与子偕老。 |
| 17. 于嗟阔兮, | 18. 不我活兮。 |
| 19. 于嗟洵兮, | 20. 不我信兮。 |

此诗描写的事件《史记·卫康叔世家》有记载。叙述州吁杀其兄卫桓公,并联合陈、宋讨伐立卫公子冯的郑国。

1. 镗,击鼓声也(《毛》)。
 3. 国,卫之首都。漕,卫邑也。土,以土坯做城壁。城,做墙壁。
 5. 孙子仲谓公孙文仲也。
 8. 忡,参照(五九·4)。
 9. 爰,于也(《郑》)。
 12. 山木曰林(《毛》)。
 13. 契阔,勤苦也(《毛》)。
 14. 说,数也(《毛》)。
 13-16. 从军之士,与其伍约,死也生也,相与处勤苦之中,我与子成相说爱之恩,志在相存救也(《郑》)。五人成偕。参照《周礼·大司马》。
 16. 偕,俱也(《毛》)。
 15、16. 约誓于信也(《郑》)。执手,参照《礼记·内则》。
 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》)。
 20. 信,伍之誓约(《郑》)。

比较《击鼓》的第十六句与(六六·51)《邶风·君子偕老》的第一句、《邶风·谷风》第三句“同心”,第八句“同死”,第十六句“如兄如弟”。比较《桑风·无衣》中的“与子同袍”……“同仇”……“偕作”……

“偕行”……等。考异：契，挈。洵，洵。童，鎗，暨。参照《皇清经解续编》1171卷，27和28页。

军歌。誓约的主题。

⑫ 一兵士说与另一兵士的话(《郑》)。

⑬ 丈夫对妻子的心(王肃)。

⑭ 特别是第16句的表现是情歌中经常出现的语法。见(六六·51)。比较《郑风·谷风》中的“同心”、“同死”、“如兄如弟”等表现。

⑮ 参照(五十·16)。

⑯ 参照《小雅·伐木》的第6句“求其友声”。

⑰ 或因年龄的不同，或对尊敬的人称叔父(《礼记》)。参照《小雅·棠棣》。

⑱ 《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，畏敬也。敬则生怨，怨乱毓灾，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。

⑲ 《国语·周语中》，夫婚姻祸福之愷也，由之利内则福，利外则取祸(以下举出了种种遵奉婚姻同盟的法规而导致繁荣的各国的例证)，是皆能内利亲亲者也。(以下举出不遵从婚姻的法规而招来衰灭的各国的例证)，是皆外利离亲者也。

比较韦昭之注“利内取得偶而有福”。注意“福”的正确意义是“多子孙”，即是说王侯部族的不朽。

《史记·楚世家》“为婚姻，所从相亲久”。《史记·郑世家》还列举了这样的事实，选择继承人把其母与王室的祖先后稷的元妃同姓作为理由。

⑳ 参照《史记》“吴太伯世家”、“齐太公世家”、“晋世家”。利用婚姻对女子“以固子之心”(《史记·晋世家》)。

㉑ 《史记》“晋世家”、“齐太公世家”、“郑世家”。

㉒ 祭礼把婚龄适龄的全部青年男女集合于圣地。他们男女分为二组，最后以男女的配合告终。因此，这种祭礼具有明显的 initiation 的特色。《夏小正》的注释家保存了这样的记录，在“二月绥多士女”之下注曰：“冠子取妇之时也”。(注意《仪礼》的注释家们关于冠礼是在一年的某个特定时期举行的讨论)这是我们看到的具有男女竞争的 秘密授与式(initiatore)性质的唯一参考文献。因为《诗经》是被正统的道德学者们所保留下来的文献，所以在《诗经》中当然缺乏关于这一点的报道。根据比较研究，可以使获得具有二重深义的事实。Ovide在著作Fastes, I, p. 523以下极为详细地叙述了与山川祭礼非常近似的昂纳白菜纳祭礼。这个祭礼在Tiber河畔举行，男女们分为二组在草地上躺卧(同书526页)，大口地喝酒(同书532页)，唱歌并且随着歌声表演(同书535页)，跳舞(同书538页)，女子们唱着淫荡的诗

句(同书675页),在这个机会里,举行玛尔斯和昂纳的假演的婚礼(Harrisson, Themis, p.197以下)。——Ovids 的这个叙述由 Martial 的以下二句结束,这二句是处女奉献给昂纳白菜纳的立证(Martial, II, p.64, 16—17句):

森林生长昂纳白菜纳的果实,
是因为饮了姑娘的血。

这两句本来是极其明白的。欧洲古典的注释家们与中国的注释家们有着同样的正直,他们不承认文中有处女的血的表示,并且完全无视原文,用礼仪、廉耻心 pudore 或者腠膜 rubore 等词来代替血 cruore。见 Friedlander, I, p.371.

比较泉、河、井与处女性的关系的叙述 La grâce primitive, p.69以下 Glotz Ordalie 的注。特别是关于“埃莱乌希斯美丽的姑娘(处女的)(参照花的、姑娘的花)井”、“特洛阿德的姑娘浴场(斯卡芒特洛川呵,接受了我的姑娘)”以及“哈利阿尔特斯的卡斐萨泉(结婚前在此奉献牺牲)”的注。

- ② 如前所述,年轻人们的祭礼呈现市场的样子。参照(六三)和(六六)。比较附录(三)、Billet 的特特人祭礼的记述。注意歌垣在日本是公开场所。子仲的女儿在市场跳舞,还有在村落门外的集会与高榊的祭礼,同样都在交易的郊的场合举行的情况。
- ③ 附录(三)、Bonifacy, 参照本书268页。
- ④ 参照本书83页以下。
- ⑤ 参照附录(一)。
- ⑥ 注意被注释家们所忌讳的东西与其说的男女之“会”或男女的接近,不如说是个人的约会。参照(十)的注、(五十·13)的注、特别是(四四)的序。
- ⑦ 关于姐妹多妻的婚姻,见 Granet La polygynie sororale et le sororat la Chine ancienne. 见《左传》“隐公元年”、“成公八年”及杜预的注“必以同姓者,参骨肉至亲,所以息阴讼”,还有“成公九年”、“隐公七年”、“公羊传”“庄公十九年”何休的注“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。”参照“襄公二十三年”和《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(九)、(六一)中有回忆。参照《卫风·硕人》、《召南·采芣》、《小雅·我行其野》、《大雅·韩奕》。
- ⑧ 参照《史记·齐太公世家》。
- ⑨ 参照 polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale.
- ⑩ (六六)和《邶风·柏舟》。
- ⑪ 《史记》“吴太伯世家”和“齐太公世家”。

结 论

以上,我的努力在于叙述中国宗教史的最古的部分。古代的诗集——《诗经》供给我报导的资料。我并不是匆忙地从原文中摘出事实,而是联系有关的比较后的历史和原始的历史,首先把《国风》作为整体而考察。我把有关文献作为一部分材料,即前人对于古代歌谣的保存、感想与解释等。这些材料必须与《诗经》本文作比较考察,才能构成事实。即使对于这些事实,如果不作全体的考察,也不能轻率地作出结论。只有洞察了全体^①,才能正确地概括那些似乎已经很明白了的事实,才能比较容易地探寻古代制度的根基。基于这样的考虑,诗的本文的研究与有关事实研究便紧密地联系起来。在这样联系的研究中逐步得到的结果,并且已经接近于成功。因此,我认为,把在文学史与宗教史的渐进的二重研究过程中完成的考察,用结构的方法进行排列是适当的^②。

作为《国风》的大部分恋爱诗,是从古代民谣的集册中选出来的,这些歌谣是以在传统的即兴歌唱的竞争中所感发的诗的主题为基础作成的。所谓即兴歌唱的竞争,指的

是在古代农民社会的季节祭之时，青年男女集体的竞赛的交互合唱。

古代中国的农民，在举行周期性的大集会的时候，从最单调的私生活中蝉脱出来，这种集会寄托了他们的最高理想，是传统的预祝祭礼的盛会。他们一时间放弃了田野中和村落中的孤立生活，为了缔结受保护的联盟契约，而全部聚集起来。他们以最高的诚实行为，即最可怕而且是最有力的宗教联盟(communion)来获得契约。换言之，他们把全体年轻的儿女，同时导入性生活及公共生活(具有人质，即交换的资格)，以人质或交换形成婚姻同盟。婚姻同盟在家庭生活中树立了必须严格遵守的同盟公约。传统的威信，祭礼的严肃，参加者的众多，仪礼的庄重等等都给神圣的大飨宴带来异常的兴奋。这时，给会众带来鼓舞的感情一定非常强烈！然而，仪礼的主角们的心情又是怎样的复杂呵！由于性的固有惯习和家族的特性的缘故，使得惯习和特性不同的青年男女突然面面对，而且在大庭广众之下，在众目睽睽的监视之下，扮演神秘的角色，难免怀着一种不安与希望的错综心情。也就是说，他们一边怀着崇敬，猜疑，恐怖，小心和顾虑的心情，一边被难以逃避的魅力所吸引。这种混杂的强烈的感情有一股悲壮的力，这种力量在他们的最炽烈的感情的高潮——对歌竞争中，剧烈地冲击着他们。在他们的日常生活的贫乏用语中，看不出这样的感情表现。这说明表现严肃的感情需要严肃的语言③，这就是诗歌。

青年男女们组成两组合唱队相互进出。他们由对立到接近，越来越兴奋，从心底奔涌而出的感情完全地占有了他

们，这种感情是用他们的举动和声音，换言之，是用伴随着举动和声音的模拟而表现的。不相识的同盟者对面而立，全体与会者注视着他们的相会。因为，这是一族对他们的举动的最好的评判。他们被竞争的心情所驱使，一个合唱队对另一个合唱队，用语言和动作相互应答，进行着模拟的争斗。就好象两军对垒时箭在空中交叉，各合唱队轮番往来，象抛送物件一样地抛送问答。恰似二组表演者互抛球类的游戏④。球在对手之间往返直到游戏告终。即兴诗歌的这种反复应答决定了诗歌语言的特色。

最单纯的中国歌谣，一般是由稍稍变形的一联对句（四个单句）所构成。各对句又是由两句严密的对偶的并置所构成。就是说，最初的诗作，是对联⑤的合唱，这才是诗的原始形态。事实上，相对而立的表演者们，以伴唱表演扮演着舞剧的形象，把自己的感情表现为对称的二句构想。相对又相接的二句构思，由相同数量的要素构成。构成一个对联一半的两句，大抵含有同样的字数⑥。也就是说，双方以结合着动作和力点的发音相对偶，即一个对句是从音乐语言的对偶中形成的，音乐的对偶要求各句的末尾语要用脚韵明确标出⑦。在构思的对称各要素中间，还存在着意义的对偶，即形成交互文的词语相对置，并且，在这样相对置的交互文的意义之间，存在着对句或对偶⑧。这种对称的语言在各句中起着同样的文章构成作用⑨。由这样的对偶所组成的二句，构成一对诗句。

对称的模拟动作交互进行的结果使对偶成为诗歌形式的原理。另一方面，这种对联的很少变化的反复，并没有成

为诗歌创作的原则。然而，当诗歌创作形成固定方法的时候，也产生了把已有的诗句混用于比较通融的作品的方法。这种进步，是由于以下的一个事实。对联的二要素，分别由两个部分所构成。即一方面，是叙述被全体规定的行为体现出的关系所制约的主题；另一方面，是实际行为本身的叙述。这两个要素的头一部分，形成一个词一个词的对偶，第二部分也是同样。并且，重要的是各自用自体组成全体。因此，按正确规则押韵的一组对联，关于它的句读如果象我所主张的，可以看出由隔句韵的四句构成的一组对句^⑩。由此可以推断，一对联合的诗句，不一定有相互意义上的关联。对句插入两个对联的诗句而组成。作诗法依照这两道手续，形成了它的循环性；把同一要素作较少的变化进行反复，作为不变的根本原则。然而这种反复一旦更为自由地实行，歌谣便进化为两种型式。有的时候^⑪，尽管是由反复的要素构成的反复的句子，然而，人们以这样的对句充当思想的抒发，也能使思想的音律得以进行，由此把充分展开的原理导入其中。还有的时候^⑫，各对句后句不比前句有更大的思想展开，而是一直推进。这种做法象是主张思想的进展是阶段性连续性似的，而把仅少变化的要素，纳入歌谣的反复吟唱中。

由他们的活动给予诗感情的表现，是模拟竞争的结果，并以象喻的形式表现出来。它是激烈的综合的，没有个性，而且是复杂的，直接的，全然未分析的，高度具体的，是精神的单纯的感动。这种感情仅仅在由交互合唱勾画的动作的形象中，能够看出十足的表现。这种形象有两种类型。一是原初的，是单纯的身姿。因为发声和身体动作的非常好

的结合，所以伴声身姿在短的描写乐曲中，是综合的具体的。换言之是整体的表象，并永久保持整体的力^⑬。不言而喻，诗竞争创作的主要努力，在于那些描写辅助词^⑭的感发^⑮。很明显，这种感发的具体表现，对于极其丰富的中国语汇^⑯的形成是十分重要的。对于模仿事物的图像和形态的表意文字的创作和发展也是重要的^⑰。在某种时候，最复杂的比喻，是从韵律性的动作的构成中表现出来的。由相互对面排列的合唱队所描写的形象，是向着对手的问答，是作为反复问答的代用品^⑱。那么，一对联系的两个成句之一，是关于人的动作的叙述；是比较直接的易于理解的。其他的一句，是动作的环境，即与行动相对称的自然现象的叙述，因此，可以认为是稍稍间接地言及整体的事实^⑲。韵律的结果，以及语言形象的结果，象对偶那样被处置为两个惯用句，其中之一，是其他象征的副写。也就是说，自然的象喻是根据传统的经验把与某种自然现象相结合的人间世界的事实，用间接比喻的手法加以表现。由技巧而创作的自然对偶，可以认为接近于象喻。然而这种感发绝不是由学者的文章构成法所助成的幻想的游戏。它产生自然对偶的并且是诗作第一原理的韵律效果，它不过是在传统的神圣的种种形态中人与事物的神秘关系的表现。

由比喻和象征所赋予的道德的魅力，是来自何处呢？象我们所熟知的那样，从极古的时代起，人们便认为，如果熟读玩味《诗经》的诗句便可体会其中充满着德行的深意^⑳。《诗经》的诗句具有异常的权威。即，颂诗具有使善行变为必然的力量，讽诗具有禁恶的强制力。例如，对后妃说“尽妾

务”是最简单的谏言，然而引证“关关雎鸠，在河之洲”^①的诗句，也可以带来后妃之德，因为这里包含着象征的语言。同样的话，用委婉的方法比率直的方法易于接受。古代的诗集就是从这样的诗中抽出的。并且，为了说明诗句而作的历史的追忆，给被引证的本文增添了某种更大的尊严^②。然而对于这种尊严并不是完全的直接的服从。我们认为单纯^③的象喻，如何会具有强制力的某种fomule的价值？至少在我们所用的意义上，不是单纯的象喻。自然现象和人类的习惯之间实际存在的对偶铭刻在即兴歌谣的主题中。例如，冬眠的动物在人类退隐到住所的时候也到隐身处蛰居起来^④。通过这种回归的规则可以了解表现在人类习惯象喻中的自然的循环，这两者是相互连带的。在诗的主题中被记述的对偶，明白地表示了自然法则和社会法则的连带关系。从此产生出对偶的威力，其效力被认为可以达到自然的领域。因此，对偶被人类的习俗赋予新的尊严。另外，自然现象接受了道德的价值，成为社会生活准则的表象。具体地说，由于人类留滞于居所内，冬眠的动物也就能够过冬而不死。相反，当动物闭塞其隐身场所的入口的时候，它们表示采用了人类的入冬的风习。社会生活的指导原理，它不仅表现于对惯习的遵守，它还铭刻在口述这种遵守的非常强烈的命令式的公式主义中^⑤。而且，对于与人类习惯相连带的自然事实的表象主题的叙述，同样也是命令式的强烈的公式主义的。这种比喻式的公式主义本来是神圣的，所以具有能够自由加以解释的通融性。就是说，公式主义同所对应的习惯一样，被新的需要加以解释，被各种各样的目

的所利用。这种解释，比现实的习惯更容易具有公式主义。然而，它终将成为误解。实际上，这种误解成了当时普遍的道德规律，然而是由表象的公式主义产生的道德规律，甚至成为毫无关联的东西^②。然而，这种委婉的公式主义的效果即推敲比喻的效果，却毫无改变地残留下来。因为只有在这种形式中，才能充分明了自然对偶的性质。

这种具有强制力的表象的公式主义，起源于仪礼的竞争中。从下面的这个事实中（《诗经》中的一例，但这已是极为模糊的了），可以了解俚谚竞争的意义^③。在这样的竞争中，对手各自声称想要获胜，然后在祝圣的一联俚谚中间建立对偶^④。他们各自以我称之为“类似音律”的形式，而且，在受尊崇的许多^⑤公式之下来压倒对手。也就是说，把这些公式先言尽者为负。负者一般来说传统知识比较贫乏，或者不知道在一般的知识集蓄中发现适当的表达即有效的对偶^⑥。这种确切表达法的原理，可以叫做中国式的“连锁论法”^⑦，它在中国的思想中具有重要的作用。这种连锁论法是从被对偶排列的类似韵律所认可的一联命题中成立的。在原初的自然对偶中，依据类似音律所建立的形式关系，不外是对自然的内在关系的明白表现。所谓内在关系，产生于一对关联着的公式所表现的事实中的传统的即强制的必然联系。因此，无论如何必须承认这种内在关系与韵律有着连带关系。换言之，韵律是它的必然标志。在全部对偶（即使是人为的）的建立中起作用的是类似韵律。由类似韵律的作用^⑧，在公式与公式之间，认定自然的联系，从而用密切的关系把它们结合成公式主义。从这个原理出

发,利用类比的排列法,在这种排列和被神圣化的公式主义之间有意识地建立对偶,形成命题。由于形式的原因,特别是由于被认定的基于事物本质的连带关系的原因,这种命题马上就从公式主义那里借来了神圣的价值。于是,对手们在对于神圣化的公式主义的最高尊严和无上的权力表示肯定的同时,对插入这个连锁中的命题一一加以否定。

当一个地方的青年男女,在必须产生所谓夫妻间的爱情的竞争中对峙的时候,如果要在各自的诉讼中获胜,必须诉讼诗的先例句的复联(如两个诉讼者)⑤。他们怀着这样的心情,并遵从于命令他们结合的传统法规,彼此相对着⑥,编成应受尊崇的二重连锁的类推句。最终从彼此相对的连续祈祷中生出相互的欢喜⑦。他们代代歌唱恋爱的古老公式,反复着极少变化的对句。需要注意的是,他们的即兴诗完全是传统的,没有产生独自的感情和独自的选择的余地。因此,在他们的感发中蓄藏的丰富天份也无用武之地。他们认为不需要以新的议论得到新的胜诉。他们的论据从古来就是一定的,其争论本身也是从古来就是固定的。青年们只要能参与竞争,能对姑娘歌唱就满足了。或者,他们即使咏唱即兴诗,但其感发也是从舞蹈的象征中产生的,除了若干具体的象喻,即若干伴声身姿的发现之外,没有别的。

只有当社会形态发生变化,恋爱成为自由⑧的个人的感情的时候,个人的感发才成为使歌谣技巧发生变化的因素。传统习俗首先在贵族阶级中发生变化,取代庶民诗的是宫廷诗⑨。

宫廷诗的作诗法继承于俗诗。宫廷诗再发明伴声身姿

是不可能的。然而，至少是从中吸取对偶的效果创造新的象征^②。这种宫廷诗为了展开一个思想，往往将传统的主题纳入更自由的诗歌形式^③。宫廷诗还往往依靠稍稍的修饰，在古代的陈述中，导入一些环境意识的暗示，并以此为满足^④。如果把宫廷诗的环境叙述剔除出来，那么，学者的作品与民谣几乎没有区别。这两种作品由同一注释家集团保存于同一编纂物中。

如果庶民的作品本来就没有任何神圣的因素，几乎没有理由说明在古代这些作品之所以被编纂的原因。这些作品后来有许多依附于结婚的仪礼而残存^⑤。这种残存随着结婚仪礼的变化多少，有的明显有的模糊。并且，这些作品在仪礼的功能上已经失去了受人尊敬的色彩。其它的歌谣，因为用语的暧昧以及与恋爱友情观念的接近^⑥，特别是由于诗的公式主义的象征的可塑性^⑦和歌谣中存在的强制力，被作为讽诗颂诗用于改善习俗的训诫之用。

古歌谣在宫廷中，被赋予新的效用新的意义而重新歌颂。并同新的宫廷诗一起被编纂，形成不统一的诗集。诗集中统一因素的产生，始于用一贯的原理对诗集中全部的诗歌进行解释的时候。全部的歌谣与当时制作的宫廷诗一样，被认为是起源于学者，并具有政治道德训诫的性质。后来的廷臣们，把对君主进行基本教育的训辞和颂辞^⑧集录起来，利用诗的公式的象征力，在其中插入许多从歌谣中借来的并与历史事件关联的引用句。直到此时，歌谣的解释才被确立^⑨。此后，这个诗集便供教育之用，具有了经典的性质。于是，构成诗集的诗篇的神圣性便移行于诗的解释

中，这样的诗集最后成为很难到达俗民之手的东西。

以上，是这个文献的历史^④，然而不过是歌谣与诗集产生的历史事实的一个方面。

古代中国祭礼的大集会，标志着社会生活的季节主义的时期。这个祭礼，与社会生活的短时期的高度集中相联，这个时期一结束，社会生活几乎杜绝。开始了长期离散的生活。这种集会，归根结底是一种社会同盟活动。把小型的地方的诸集团结合成共同社会的联结力量是同盟的契约。这种契约在传统的大飨宴上受到新的神圣化。这个大飨宴用集合的兴奋打破了平时诸集团的闭锁，是各集团间开展交易的机会。这种以物为对象而主要是以人为对象的交易，交换的是担保各集团相互关系的人质，用这种人质来保证各集团对基本契约的永久的诚实。婚姻同盟是联邦集团间保证制度的基础。因此，古代的祭礼的主要性质，是使婚姻的交流变为可能的两性的飨宴。在这种机会中，全体未婚的青年男女，即从未参与共同社会交易的人们^⑤，为加盟集团的相互扶助，通过他们的人格，以性的 initiation 获得结成婚姻关系的资格，为此而集合起来。因此，祭礼表现为年青人的集会形态。其中最显著的祭礼是舞蹈和歌唱的竞赛，这是按照共同社会的法规，为了在预定成为夫妇的男女之间发生恋爱行为而实行的韵律的模拟争斗。

这个本质可以由古代社会形态本身说明，在原初，仅仅把调整性的关系作为目的祭礼，是标志实际社会生活的唯异的时机。地方小集团的成员，用突然的共同的努力，为至

高无上的共同社会奠定新的基础。在这一瞬间，突然到达恒久的调和与和平的理想境界，这种印象使他们感到震惊。他们想象自己狂热的齐心协力的努力行为的功德，超越了人类生活的范围，无限地扩大到宇宙。他们认为，宇宙的永存与调和是他们以自身的义务带来的社会的凝聚力的结果。因此，即使祭礼中人们的活动表现为极多的样式，即使这些活动具有综合的性质，但祭礼的异常激烈性，它的严肃的威情，特别是它的成功和效力，使得这种特异的活动得以同平日的全部活动区分开来。这种活动属于崇高的特别的秩序，属于宗教的秩序。古代祭礼中的行事即充满希望的集团性的单纯动作，是神圣的行事，是形成祭礼的要素。同样，对人类的命运以及人类所居住的自然环境的命运给予的决定影响是这种行为的功德。对于这种功德的信赖的感情，形成了中国的宗教和思想教义的基础信念。

依据古代祭礼的研究，可以叙述上古中国的社会形态。其一地方的住民形成一个共同的社会，社会生活被一种有韵律的结构所支配。社会被劳动分割为两种元素集团，这种分割的第一原理，是男女间在劳动技术上的分工。男女形成两个团体，各自在适当的时期从事相应的工作。因此，不同的性的团体，具有在习惯和风俗上相异的生活样式。分割的第二原理，是劳动土地的地理划分。共同社会的成员以家族为单位分割土地。因此，在孤立生活的各家族集团中发展了独立主义的精神。地方集团的男女，在各自家族的所有地，从事相隔的工作。即，在气候和暖的季节，男的在田野里劳动，女的在果园中采桑，在家中养蚕。气候寒冷的

季节，田野工作全部停止，男的不过做些修缮建筑物的小事，进入冬眠期。然而这时纺织女的工作却异常繁忙。如上所述，男女基于季节交替的韵律，从事各自的劳动。甚至在男女一起生活的冬季，由于工作的多样性，他们仍然保持不变的对峙的生活。在他们几乎不能相见的夏季，男女的对立达到最高程度。与此相反，在家庭村落聚居的冬季，地方诸集团之间的对立最为强烈。孤立的限于日常辛劳的小集团的单调生活是一年中的通则。在表示生活样式发生交替的时机之外，也就是在恢复共同社会原初结合的一般集会的时机之外，所谓的社会生活是不存在的。春天的集会两性对抗最激烈季节的序曲，因此，以性的大飨宴为最好的标志。秋天的祭礼，由于孤立的地方集团贮藏粮食^④，预示着增强他们的孤立性的时期即将到来，因此，是饮食的大飨宴。春天的祭礼也好，秋天的祭礼也好，都依靠竞争和竞技勾勒出了共同的社会结构的图样，把这种象喻铭刻于全体人员的心中。这是春秋祭礼的本质功能。

在古代的亲亲祭礼中，最重要的的确是春的祭礼。这其中，性的仪礼占了大部分。这样的仪礼暂时消除了男女集团的对立，并把分成两半的男女宛然配合成一对，从而恢复了基本集团的凝聚力。把男女一对的结合作为目的的性和解，并且依靠这样的和解，把对立的同时也是联带的双方融汇为一个整体，这种活动在本质上成为同盟的原理，特别是给异质的要素之间带来凝聚力。也就是说，男女的结合对于同质的集团是无效的。因此，地理形态的劳动分割以及技术的劳动分割形成时，基本的集团结构不仅含有男

女性别集团的分割，而且也含有被某种独自的性质加以区别的地方集团的分割。这时，各原来的集团，因为其内部的同质性是完全的，所以不需要婚姻同盟。因此，除了表示邻近集团的连带关系的场合，禁止利用这种凝聚的原理。只有共同社会内部的各集团实行异族婚，为了共通的结合，婚姻的交流才得以形成并且是强制性的^⑧。

性的仪礼的强烈效果，也带来了可怕的性质。它使相互抱有反感平时分居的人们暂时地接近。这对于个人是戏剧性的机会。恋爱和诗都产生于此时。对于希望着将来和繁荣的社会团体来说，这是令人战栗的时机。在此时，共同社会感到有必要取缔的行为也不少。性的交往和婚约必须遵从传统的法规，必须在公众的眼前在集团的制约下进行。违反法则的男女交涉会惹起社会关系的全盘混乱。因此，结婚被加以严格的规则，不允许有任何个人的随欲和好恶。在适当的时机，全体成员^⑨发出命令，强制共同社会的新成员使恋爱感情与社会组织的企图保持一致。存在于异性之间的感情，是邻近社会集团成员出于义务而结合的类似友谊的感情^⑩。

男女的竞争，从集会中产生的综合的信念，给宗教的行为赋予了特别的效力，这是十分重要的。然而，群集的各种各样的活动，从整体上看，是一种宗教性质的活动。他们的全部活动形成祭仪的要素。但这是综合的要素，其中各种行事并不具有一定的目的^⑪，不过是用各种各样的方法表明社会规划的成功的情感。因此，古代的祭仪呈现了与社会活动同样的性质，即祭仪与社会活动同样集中于特定的

时间和空间中。在时间方面，限定祭礼的时期，在空间方面，限定于一定的圣地。另外，祭仪与社会生活同样从社会的全体成员中发生，在这里，祭司与信徒没有区别。但全部的活动都由一个动作及其反面所构成，所以，全体人员分别扮演着两种角色，交互演出②。

原始的全部信仰从这样的祭礼中形成。首先，宗教的行事是具有效应的，这种效应可以超越人类的利害关系，是特异的无限止的。中国人认为，他们祭仪的行为可以左右自然现象，他们根据祭礼活动的模式来想象自然界的运行。换言之，如同他们这样的集会中想象社会秩序的恩惠那样，他们也在这样的集会中了解了自然秩序的理念。因为，他们根据他们行事的构想，来想象带来秩序的法则。所以，自然被想象成为也遵从于一定惯习，并且是遵从与他们所意识的社会法则非常相似的法则③。在所有时代的中国思想中，支配宇宙运行的原理的根源，都可以在古代的社会组织中，或者更确切地说，在古代祭礼的行事所表示的结构想象中有所发现。

一、宇宙被阴阳所支配。阴阳是中国思想本原的两个范畴。万物都根据这两部分分类，分属阴阳。这种阴阳的两个原理是具体的两个范畴即宇宙形质论的两个原理。体现男女两性原理的阴阳，凭借由男女结合的模式所理解的阴阳的竞争来实现宇宙的调和。如上所述，社会集团的全体成员，分属于两个性别的集团，社会秩序也依存于彼此相对的集团主义的协力之中。在祭礼中社会组织的规划被展示于人们眼前。每个参加者加入集体的会合，男性合唱队

与女性合唱队双双对置相互竞争，最后以男女的结合而告终。于是，使每个与会者都明白社会秩序就是产生于这种竞争之中。他们想象，宇宙生活世界万象的分配都是在结合于一定时机的两性集团的相对而又连结的活动中产生的。中国人这种分类的原理有实际的道理。中国思想的范畴是具体的，具有宇宙形质论原理的价值。在这里，生物和事物的类别被分为两个部类，这是有性的宇宙形质论的二元原理。

二、在中国的思想中，所谓空间，不是从同质要素的并置中产生的简单扩展，即整体不是等质要素的堆积和扩大，而是由阴阳对置的异质的扩展而形成的总体，也就是相对扩展的类的集合。男女性别的团体保持着适当的距离，各自具有工作的场所。例如，男性到田野的苍穹之下劳动，女性在家中或果园的树荫下劳动。同时，为了与其他的团体避免接触，各团体有独自的场所特别是祭祀的场所。即使在山谷的圣地旁，男的也站在日照的一侧，女的置身于日阴的一方^①。男性的地位是阳，女性的位置是阴^②（或者毋宁说，女性即是阴本身，男性是阳本身。在原始的意义，adret 和 hubac 是为了表示具体的两个范畴所选的两词）。把社会成员以及万物分割为两个集团，首先在空间的形态下被确认。而且，这种分割在祭礼中通过表演者们的区分表现出来。因此，空间范畴从属于阴阳的本质范畴，成为扩展的两种存在。然而，以上的情形并不是全部，中国人关于空间的观念是举行竞争的圣地的外现，或者更确切地说，是从相对峙的男女二集团的所作所为的形象中形成的。两合唱队相对置而展开，语言与语言、人与人相互对偶，这些全

都表示一个意义,描绘一个形象,即空间是由相反性质的相对扩展而形成的整体^⑤。最后,韵律的感觉和动作的视觉的许多因素同空间的表象融为一体。因此,空间的表象不能不与时间的表象相联结。

三、中国人的所谓时间,不是等质瞬间的一定运动的简单持续,而是从对置的阴阳,即男女的相反性质的二个 *Périodes* 的反复交替而形成的,并被认为是时时对偶的。在这里,由男女的性别决定的团体为了保全其独立生活而分割一年的劳动工作。即,一个季节因为耕作属于男性;另一季节因为室内劳动属于女性。男女两性交互活动。为了避免男女活动的混乱,有必要把这种交替加以组织安排,特别是在祭礼中间。因此,在竞争中,男合唱队和女合唱队交互应答。祭礼的时间的每一时都被对偶对称音乐 *Périodes* 的反复交替所占据。由男声或女声的唱和歌联系而成的一联的表象,是中国人时间概念的存在根基。由此观念出发,所谓时间除阴阳竞争活动的交替性质而外,没有其他^⑥。

四、时间与空间都被一分为二,成为阴阳两范畴,无论如何也不能成为一个同质的整体。在这里有两个种的扩展和两个种的持续。一个方面的持续,与同种的扩展相关联,反之,异种的持续与异种的扩展相联结。对于由阴阳原理^⑦而形成的空间观念与时间观念的关系,当我们知道这两个概念是由戏剧性的表象而形成时候,就更加易于理解。在这种表演中,相对种类的合唱队用声音和动作表现同一精神,动作的形象与音乐 *Périodes* 相对应。即与作为时空观念基础的交互对偶的原理对合均齐的原理发生连带关

系。这种原理，不过是在祭礼的异种演出者的各集团间，分配各自适宜的角色两个结果。竞争不外乎用戏剧的形式来表现以男女的劳动分工为基本事实的古代社会组织。社会分为男女两个团体。万物归属于阴阳两个集团。男女两性的协力和结合，是社会的生产与集团增长的保证。所谓的阴与阳是性的结合，并且是创造的原理。男性在田野的苍穹下劳动，女性在家中工作。就是说，阳，是日照的侧面，是南方的，光明的原理；阴是日影的侧面，是北方的，黑暗的原理。人类主要的劳动是男性的工作，在气候最好的季节达到高潮，这期间，农夫散居全国。因此，阳是夏天的原理，是劳动的原理，因而也是发展的原理^⑤。妇女的工作时期，是在人类活动的最闲散、并且是各自在住所里孤立生活的时期，因此，阴是冬眠期，即冬天的原理，进而是隐退，无气力，屈服和潜伏活动的原理。在这里我们了解到使社会活动形成秩序的法则即古代劳动分工的法则给中国思想带来了秩序的原理、具体的原理，换言之，带来了在宇宙概念中起指导作用的并且被认为实际上支配自然进化的活动的原理^⑥。

一个历史事实，标志着中国文化史上的一个重要时期。这就是领主都邑的建立。这是在人口密度增大恒久集团的存在成为可能的时候社会结构的变革。

都市，必然留有领主分配的痕迹，封建王朝的建立常常由都邑的建立所标志^⑦。事实上，恒久的集团，使人们日常的相互接触成为可能。并且，社会活动成为日常性的。定期地更新对社会组织的恩泽的信念的祭礼，对于社会秩序

的维持已显得不很重要，相反，不间断的统治成为必要。由都市生活联结的人们把政治作为必需。于是，实行政治的领主象过去的祭礼形态一样，成为社会秩序的原理。即领主的统治力被赋予了与古代祭礼同样尊严的性质。换言之，领主的统治力，成为浸透人类与事物的统整力——领主的神圣，照耀着他的周围，并传达给直属的忠臣，给予他们以统治的技能。因而形成了统治者的集团——贵族。领主的神圣也影响到他的居住地，那里成了集会和进行各种交易的圣地。领主在这些地方建立庙宇开辟市场。自此，人们的活动象曾经集中于圣地那样集中于领主的周围。同时，这些活动虽然依然保持几分周期的性质，但已被扩大为一年中的节日。表示臣礼的宫廷集会，市场举行的大市，都有定时，这种定时，给社会生活以崇尚韵律的要素。但是，总而言之，到此为止，生活已获得了不再变易的新的特性，全部原有的制度已被改变。

男女的对立依然是社会的主要规律之一，然而已采取了新的形态。男性的活动，虽然在领主周围，并不失去其贵族性。但时时要被召集于宫廷。与此相反，女子一般除外。她们从社会生活的庄重中孤立出来，埋头于纷繁的日常家事，过着闺房中隐居的生活^②。依然强烈残存的男女对立，被男女间价值的不同所决定，产生了新的内容。男女的接触被认为是可怕的，因为由于男女的靠近会使男性的尊严受到危害。因而男女的接触常常带有强烈的恐怖心理。不管女性是否会使公共生活受到破坏，女性都被认为是非常不纯的，没有参与公共生活的权利。妇女的蛰居生活因

为其不纯的缘故而日益严重。伴有性的结合的行事被作为镇压女性发出的不祥之气的救济法。性的仪礼从宗教的仪式中湮没之后获得了巫术的性质，除此之外再也找不到其他形迹^⑤。妇女作为有较高地位的巫而出现^⑥，这是古代仪礼的重要遗物。但这只是极个别现象，在公共祭仪中再没有任何其他表现。妇人能够参与的只限于私人的祖先崇拜的祭仪^⑦。

由于对称的变化，婚姻也不再是公共的事件。在古代共同社会内部有着永恒不变的政策。与此相反，领主却需要各种针对不同目的的灵活方针。他们为了缔结外交的关系，为了他们的势力竞争而利用婚姻同盟。从这点来看，至少在贵族阶级中，由婚姻带来的结合不是由传统的法则所支配，而是依据家长的一时的政策。结婚，不再是严肃的仪式和集团的制约下的契约行为，而是基于政治的事件由外交所支配。并且，为了避免性行为的危险而立即缔结。

在同盟国的传统的范围以外缔结的婚姻，特别是无视异族婚法规的婚姻，常常被看作是不幸的。其中存在使领主灭亡的深刻原因。领主的婚姻比该国国民全部的婚姻还要重要。在领主的德行中，集中了由昔日的祭礼抽出的全部神圣力。因此，后日领主的婚姻，也能够把与昔日全体的婚仪所具有的相同的影响带给国民生活^⑧。闺房是产生偏爱和嫉妒的根源，封建的外交竞争势力在闺房中也有反应。诸侯的闺房，被认为是产生社会的紊乱和不安的中心。妇人的本性在本质上被认为是有害的，因此，王侯根据德化来改造后妃的本性，使其具有国家习俗调整者的重要德行，否

则，后妃一定是灭国的祸水。

贵族与贵族的习俗刚一产生，就把妇女推入蛰居，远离所有的公共生活。并且出于对妇女的轻蔑的感情和与妇女接触的恐怖观念，把青年们的祭礼从通俗的习俗中拉出来^⑥，把这种祭礼曾经具有的功能全部归属于领主。祭礼的多方面的而且是非凡的力，全部凝聚在先前的传统祝祭的场所。并且，人们认为，市民间的和亲、婚姻的幸福与生育、农事丰年等等都产生于这些场所。因为圣地被认为能够支配人类生活与自然生活，能够给每家带来后代，给作物带来雨露和阳光，所以，万物是圣地的保护力的产物。信仰者们，想象他们自己也是从祖地而生。并且，从此而生的直系子孙即被允许带有系谱的伟大祖先名字的人们，形成了强有力的部族。这种部族的首领们，依据圣地的一种 *collégialité*，分有支配人类与事物的天禀之德。首领们依靠向圣地奉献的祭仪维持其德，信徒们也通过首领奉献尊崇来培养其德。然而恒久性政府的首领们为了恢复其完整的统治力，与周期的山川祭礼相比，更需要方便的日常的祭礼。宗教行事中被被专家们所垄断并被他们特殊化的日常的祭礼，最终被领主们从原始时代的综合性的活动中区分出来。他们分裂了原来的祭礼，并且为了维护他们的权威，在都市中建立了各种各样的庙宇。在原来的圣地中留下了他们权力的外部精神。即圣地是与领主共命运的，因此，某种圣地成了伴随诸侯的瓦解的巡礼地，也有的随着某一王朝的兴起而成为国家的祭仪对象^⑦。——并且，这种国家祭仪的对象，作为宗教思想分类作用的结果，有时是山岳，有时是河

川⑥。

没有不具有都市的领主，也没有不具备市场、祖庙、社稷的城市⑦。这些市场，祖庙和社稷都是都邑对田舍圣地的继承。市场与年轻人们的祭礼中的大市相似，实行着类似的交易。正如物品的交易如果没有人类的贸易不能进行一样，市场的场所一直是幽会⑧的地方，这是值得注意的。祖庙的仪式明确了社会成员间的关系。祖先是社会秩序的保护者。生活中重要问题的决定要仰仗祖先的命令。婚姻与盟约的缔结要在祖先的监督之下进行。能否生儿育女也要靠祖先的力量⑨。社，虽然在本来的形态上已经湮灭或变换，但却是圣地的圣力最直接的继承者。地神被植物的丰饶所表示。地神在圣林中，其次在圣木中，最后在用神圣的木材做成的碑⑩中栖居。这样的碑能够移动。领主把它建在住居的附近。祈请地神维持气候的顺调，因为这是社会存在的条件。在地神面前，用雄辩的讨论（这种雄辩是古代竞争的遗物）判定某种诉讼，特别是男女问题的诉讼⑪。例如召公在众所尊崇的树木之下听取用唱和句诉说的婚姻诉讼。

于是，曾经在一年中的某个特定时期，在国内某个特定场所进行的宗教的综合性的活动，最终成为不拘泥于一定的时期和场所，由特别的团体所掌管，综合性减弱的活动。原有的宗教活动的综合性、整体性一经减弱，与政治因素的情况一样，其中的经济因素也被世俗化，失去了宗教的性质。因此，仅存的被称作真正宗教的活动，便不再依据社会事实的总体，而是听任注释家们的分析，逐渐适应于特殊的

目的。其结果，是仪礼技术的创造。原来带有多性质质的古代行事具有总体效果，但根据分类学者的研究，这种行事的每种活动——具有单独的明确目的。古代的祭礼被分配于不同的宗教思想体系，被分解成仪礼的粉末^⑤。

在诸侯的宫廷中，成为宗教的传统保护者的人们，都用对称的方法来感知他们的行事和信仰。根据宗教注释学派的推究，关于阴阳的原始观念的分析给仪式技术的制造提供了指导的原理。在另一方面，古代的信仰承受了新的社会秩序的直接的影响。以封建组织为根基，伴随着祖先祭仪的发达而发达。突出英雄个性的社会组织在信仰领域内作为个别化的宗教的概念而出现。山岳和河川成为公、伯等英雄形象^⑥。系谱学作为封建政治的必备物，为了外交上的目的，以英雄传说的形态为根本，用来组织地方的祭礼的历史。作为证据，我们可以举出以奇迹诞生为主题的传说。这种传说所叙述的事实，往往是对似故事 *doublets*，显示了把王室与英雄相互联结的关心，并证示了系谱学者们的几分构想。可以看出，这不过是十分典型的教训。奇迹妊娠的类型几乎全部如此^⑦，妊娠是因为女丈夫见到了流星，脚踏了一个足迹，吞下了卵、花、种子、或在梦里与祖先相交而带来的。这种类型的传说全部或至少其中的二个与山川的祭礼有关。很明显，简狄的妊娠，或者兰伯的诞生等系谱学的传说，其全部详细之点都产生于古代祭礼的行事和关于祖地的古老信仰^⑧。

甚至连不能成为封建宗教的关于圣力人格化的要求，也从国民古老的惯习里产生了不支持公式祭仪十分强有

力的民间神话。古代仪礼的竞争最终以男女合唱队的性的结合为终结，在雨季这种仪礼在水中表演。因此从中产生了行云主雨的龙的争斗与结合的神话^①。而且，以青年男女性的祭礼为本质的仪礼今天仍以星的神话形态^②，即织女星的故事在远东到处流行。中国^③和日本^④的妇女，为了手巧和生育而向织女星祈祷。这个织女，一年中在银河的河畔过着孤独的劳动生活，然而，当七月七日之夜来临的时候，这个天上的少妇与地上的农妇一样，渡过天河，去赴牵牛之约^⑤。

〔注〕

- ① 无论是企图建立事实，还是进行理论的考察，都把批判地省察全部原文材料作为开始。
- ② 这样的考察(例如关于诗的韵律的起源，或者关于异族婚法则的意义)都是最富有普遍性的。通过这样的考察可以充分明了那些有关中国事象的暗示，对于与中国事象有关联的问题的普遍研究能够给予一个明确的方向。这是我们的唯一意图。
- ③ 诗的语言是适应特别的形式活动的特别表现形式。诗的表现常常是强制的尊敬。因为这种表现是与宗教的事象相适应的。诗是预言者的语言。《左传》和《史记》记录的许多预言几乎都采取童谣的形式。参照《史记》“晋世家”、“周本纪”。《左传》“僖公五年”、“昭公二十五年”。
- ④ 请比较与诗歌竞争同时的特人和苗人用球求爱的仪礼。见本书138页。
- ⑤ 各对联自身具有完整的意义，两句一对叙述一个共同的思想。这种对联实际上是隔句韵四句的对句(其原因后面叙述)。头二句和后二句实际上分别是同一句子中的两个不完全句，因为思想只有在对句的最后才有完整的表达。并且在许多情况下用不变语来标明句读。如(二三)和(五二)的“兮”，还有(四六)的“矣”和“思”。
- ⑥ 对联中的各组成部份一般采取八言的形式。其意义在八言末尾而终结(罗罗的歌谣以五言完结，参照Vial, Les Lolos, 17—18页)。并非所有的词都有意义，有的是为了均齐的需要。如在句终(参照(二

二))或在句头(“维”(九·1.2))插入的虚词。

- ⑪ 韵由类音型而构成(参照 Vial, *Les Lolois*, 17页)。在许多情况下,韵由置于句末的不变语的强烈发音而表示。在 Touei-tseu 人的学校游戏中相对的词语有音乐的对应的关系,这是最理想的对应。

- ⑫ 例如(四六):

南有乔木, 不可休息。
汉有游女, 不可求思。

- ⑬ 上例中,“游”、“乔”是相同品质的形容词,“息”、“思”都是无意义的词尾。

- ⑭ 作为例子请比较(五二):

溱与洧方涣涣兮,
士与女方秉简兮。
此诗真正的韵在第七字,“兮”是虚词。
又,(四六):

汉之广矣, 不可泳思。
江之永矣, 不可方思。

此诗真正的韵在第八字“思”,第四字的虚词“矣”(第二韵)以强烈发音的句读把大河的奔流和渡河的行为分为截然不同的两部分。

- ⑮ 参照《汉广》(四六)、《草虫》(五九)。

- ⑯ 《野有死麕》(六四)、《竹竿》(四五)、《关雎》(五六)。这种类型的完整形式是Pantoun。司各特(Skeat; *Malay Magic*, 483页)特别记述了马来人对牧歌式的诗竞争的嗜好。Pantoun是唱和歌。

- ⑰ 注释同时确认了描写补助词的令人吃惊的具体性质和异常丰富的象征主义,这些词都是无法翻译无法分析的。例如(五六)中表现关雎的“关关”十分生动地描绘出鸟的飞翔方式和鸣叫的方式。同时,又令人想起人类与鸟类共通的性的习惯。

- ⑱ 这种补助词的显著特点是从伴声动作中形成的。相同的表现形式在罗罗人中(参照哭嫁歌第一节的leu-leu的表现,见附录三)也存在,又见于Ewe人的描写接尾词(参照 Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales, dans les sociétés inférieures*, 183页以下)。考察这种表现形式被使用的原因是具有重要意义的。我们知道,这种伴声象喻的反复能够增强文脉的气势,但是,为何只采取二次反复呢?这里我们需注意中国人的一个思维模式,一个对象被置于相反的两种因素(阴与阳)之下(例如对于虹就有蜺与蜺、蜺与蜺、虹与蜺等表现,参照附录(二)和《说文》、《皇清经解》651卷、653卷)加以重复表现。这种伴声象喻是男女二重合唱的感发,因此有二次反复。我这个假定在所有的场合,尤其在韵律的问题上表现得突出,《诗经》的诗句大多是由二个字的对似语构成的。

- ⑮ 例如,见现存的许多异本。见歌谣的注。
- ⑯ 注意许多叙述具体感情状态的用语。这些都是从原始的描写接尾词而来的。
- ⑰ 人们为了表现事物而发明了动作,这种动作的表现对于文字的产生具有重要作用。如果汉字在根本上是表意文字的话,那么就一定伴有由描绘或动作表现的形像,否则,仅仅靠声音表现语言中的综合的具体观念是不充分的。对于这一点,我们看到中国人把自己的话用指头画出来的情景就非常清楚了。参照 Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans Les sociétés inférieures*, p.167页以下。
- ⑱ 见本书133页及其注。
- ⑲ 例如:
 漳与南方浹浹兮,
 士与女方聚离兮。
- ⑳ 见本书50页以下及本书75页以下。
- ㉑ <关雎>(五六)。
- ㉒ 例如,对于<关雎>有文王后妃之德的传说。
- ㉓ 见本书171页以下。
- ㉔ 例如八蜡的formule,见本书171页以下。
- ㉕ <行露>(十一)(见附录一)。比较马达加斯加人用诗的假说竞争的习惯。<史记·齐太公世家>可能是竞争的一例。值得注意的是这样的争斗往往在水上祭礼中举行。
- ㉖ 这种方法被分解为两个过程。一种是被神圣化了的强迫力的直接使用,就是凭借正确的类推进行推论。另外一种是这样强迫力的间接使用,这是采取错误的类推而进行推论。其推论的逻辑是“如果你主张……,那么你恰好主张(各种不合理的类推)”。
- ㉗ 假说竞争的胜利属于那些传统智慧最丰富的竞争者。这种竞争使竞争的对手们得到充分的陈述。陈述的丰富性(雄辩是演说家的必备条件)是论理的主要因素。
- ㉘ 假说竞争的技巧给竞争筹集了丰富的类推,使竞争能够打得响。
- ㉙ Mason-Oursel 的研究见 *Esquisse d'une théorie comparée du sorite*, *Rev. de métaphysique et de morale*, 1912年11月号。又见 *Revue philosophique*, 1917年7月号 and 1918年2月号。我认为Mason-Oursel 仅仅从严密的形式论理学的立场考察连锁论法是错误的。形成原始连锁论法的主要因素是存在于结合的公式间的实际的连带关系。而这种连带关系是由排列的类似音律表明 的,后世成为本质要素的形式关系不过是原来的实际关系中易于认知的一个方面。
- ㉚ 当中国的文人利用连锁论法的形式来表达他的思想时,这种表现常常是韵律性的。通常的韵律都是以不变的联结语即用含“微”的文字来

标示。韵律是对公式之间联结关系的暗示。第二个公式从前一个公式借用来一个概念，由联结语把二者结合。其结果是建立了公式与公式之间的原始的联带关系。在原始的概念与概念之间直接建立了一种渐近法的推论。因此，铺陈不是在公式与公式之间设立同义关系，而是在概念与概念之间建立包容关系。在《礼记·大传》的章末可以看到典型的连锁论法。

- ② 见《行露》((十一)和附录(一))。以唱和歌的形式表现的恋爱争论与法律上的争论同称为“讼”。召公在圣树之下听取恋爱的争论。参照《召南·甘棠》和《行露》。
- ③ 在特特人那里，恋人们在诗的禁咒时背对着背，在玩球时面对着面。见本书138页及附录(三)。
- ④ 观察者们注意到这样的求婚歌用一支调子而且是拖拉得很长的调子。特特人的恋人们从开始就反复陈述着长长的怨言。但是，情人们大多最终都能达到目的。参照附录(一)。欧洲的歌谣也有一种诉讼式的调子和连诗式的调子。玛加利的歌谣是其中一例。关于中国的例子见附录(一)和本书241页。
- ⑤ 最初的个人诗是以弃妇为主题的。参照(六六)和《邶风·谷风》。在一夫多妻的封建家族组织内(参照本书192页)，出现个人的感情是可能的，妻妾之间在爱情方面的纠葛是个人情感的胚胎。
- ⑥ 即使是所谓的宫廷诗也是带有乡土风的粗朴的宫廷诗。中国的封建领主权是对于农村而言的，因此，贵族的习俗依然保持乡村风俗。我在“村落的恋爱”的标题下所采纳的歌谣大部分是在这样的环境中产生的。例如晨曲 *anbade* 型的歌谣。参照(四二)的注(见附录(三)台湾的约婚者们的夜曲)。日本的宫廷诗后来独自发展。在日本，为了获得美人在一种恋爱裁判所进行诗竞争，这种封建习惯的例证仍然存在(见附录(三)和《古事记》)。这里有许多对于我们的研究宫廷恋爱的起源的极有意义的事实。
- ⑦ 参照(六七)《小屋》。
- ⑧ 见本书131页以下。这些传统的主题形成诗的背景中不可缺少 的风景。(一般说来；那些称做文学讽示的古代主题的再用，是中国诗的，重要艺术方式。与诗的独特韵律是从古代竞争的结构中产生的一样，唤起诗的独特感情的象喻也是从祭礼的状景中借来的。因此，神圣化了的象喻越是失去它的风景情趣就越能保持它的神圣力量。因此，中国的诗无论是其韵律的形式也好还是感情的题材也好，都保持传统的形相)。神圣的风景不仅表现为诗的想象，而且在绘画艺术中也可看到。圣地是诗与画的极好主题。赏玩神圣的风景画时的感受与玩味《诗经》时的感受是相同的。如果把圣地的典型风景加以缩小再现，就能获得朝拜的效力。大概中国和日本用小石、小树和珍贵植物来表达民族的宗教意识和艺术感受的印象，构造缩微的世界，是他们的园林

艺术的本质意义。

- ⑤ 见《史记·宋微子世家》，注意地理限定的重要性。在某河上的求偶，向某国君求知遇。参照(五四·B)。
- ⑥ 特别见于反时贵族婚礼后性交禁制习俗的歌谣。参照(五六)、(五九)、(六七·B)。
- ⑦ 见本书26页和本书189页以下。
- ⑧ 例如(五十)“匏有苦叶”。
- ⑨ 如《国语》、《列女传》、《左传》，历史的编纂与训辞或颂辞的编纂的区别是中国式的。
- ⑩ 《列女传》所有故事的结尾都一定附上《诗经》的引用句。
- ⑪ 在《诗经》和原始的中国诗的综合研究中应该注意，诗的种种型式是竞争的感发形态的产物。由此而产生下列的诗：(一)时历的诗，属于《工作与时日》型的诗，《七月》是最好的例证；(参照(二一)，这样的诗对后世乡村时历供给了俚谚的材料。(二)预言，格言和讽刺的诗，这种诗的例子在《史记》和《左传》中多有表现(参照《史记》“赵世家”、“晋世家”)，这种诗的感发是由青年男女制作的。(三)颂诗，这是《品达》型的诗，它的主题包括：英雄传说和谱系传说(《商颂·玄鸟》、《大雅·生民》)、婚礼的赞辞(《大雅·韩奕》、《卫风·硕人》)、封地授予的纪念(《大雅·崧高》)、领主郡邑的建立纪念(参照《公刘》)等。(四)仪礼的诗，包括祭礼歌(《豳风·七月》、《载芣》、《良耜》)和宗庙圣歌(参照《那》、《烈祖》)。(五)诗剧的雏形，由问答礼的即兴诗和舞蹈的模拟以及交替合唱的原始竞争构成。
- ⑫ 这种祭礼的重要性质可以说是 initiation 的祭礼。见本书191页以下和本书199页注②。
- ⑬ 八蜡祭礼的研究，见本书167页以下。
- ⑭ 这种考察的理论重要性在于，对于异族婚的法则的研究只从消极的方面观察是片面的。同一集团内禁止结婚以及禁止与同一同盟外的其他集团通婚，这两个禁制是并行的，从而达到实现在一定的范围内通婚的义务。换言之，他们有一个近亲结婚的交际圈，在这其中有每个人的婚姻义务。异族婚是积极的婚姻义务的消极的反面。
- ⑮ 这种观念在主宰婚姻仪礼的伟大媒介者的概念以及祭礼保护者的神格概念中得到具体的体现。见本书195页以下。
- ⑯ 在这里存在着在用语上不能区别的恋爱与友谊观念的根本关系。
- ⑰ 见本书162页以下。
- ⑱ 相对置的合唱队交替地唱歌。同样，八蜡祭礼的排列也具有相反的性质，交替的韵律调整着蜡祭仪礼的动作。
- ⑲ 八蜡仪礼的研究，见本书167页以下。
- ⑳ 任何原文材料也不能明白地告诉我们象我所断言那样的男女的配置。然而，附录(三)，本书235页和本书262页由Legendre和Colgu-

houn带来的珍贵报道可以看到这一点。

- ⑤ 为了明确阴阳两词的本原意义,我利用从阿尔卑斯地方借来的语言,阴=hubac=adopacum=日阴的斜面、山之北、河之南,阳=adret=adirectum=日光照耀的斜面、山之南、河之北。这是阴阳两词的本原意义,因此(在其他方面,阴是女性,阳是男性),妇女站在hubac的一侧,男子站在adret一侧。
- ⑥ 从这里产生出非常特殊的“中央”的观念,中央就是在intlux radiant上的相反的对置的二力的焦点。在这里是祖地的观念即中央的观念与圣地的观念的结合。在汉语中,中央的观念令人想起和合、调和的观念。
- ⑦ 由交替节奏的转换表示的重大时机(二种生活方式的转折点)是祭礼的时期,这是男女集会阴阳交合的对机。见本书126页及其注。
- ⑧ 冬、夜、北、夏、昼、南。
- ⑨ 见载于《书经》和《史记》的古历。参照本书164页及其注,以及附录(二)。
- ⑩ 我在此处想简明地表现本研究推导出的假定。从忠实的研究看,阴阳是有性的、相对交互类集力的一对。我们能够充分说明竞争的结构中这种复杂观念的全部构成要素。这种说明是根本的实证,它证明阴阳的基本观念起源于中国的原始祭礼。当然,我们不能从文献中发现有重要价值的历史的实证。任何文献资料也没有明确告诉我们男女的交互合唱队在圣谷相对峙时,女子们在日影的一边,男子们在日溢的一面。但是,关于这一点如果从反面看就容易理解了。倘若不是如此,那么今日汉语中具有adret和hubac意义的词就不会有这样的意义了吧。我们有充分的理由承认在竞争中男女的位置象我们的假说那样。我们可以明白地认识到这种位置安排方式的原因。男女团体的劳动分工使女子的工作主要处于阴郁的季节和阴暗的环境,使男子的工作主要处于炎热的季节和阳光照耀之下。作为这种原始劳动分工的结果,女子们的合唱队在日影hubac的一侧,男子们的合唱队在日照adret的一侧。于是,分类的原理首先在空间形态下表现出来,但是,最终是由男女二团体的劳动分工的交替韵律所决定的。阴与阳是这种韵律活动的二个类群,是主宰万物创造的力量。我们的假说如果以比较社会学的研究作参考会增加更大的权威。杜尔干(Durkheim)和莫斯(Mauss)在他们的主要著作中把中国人的类别体系与原始民族的类别体系作了比较。见Année sociologique,卷六。
- ⑪ 当一个王朝感到自己开始衰退时,便企图通过建造新的都城来更新其命运。见《大雅·公刘》。
- ⑫ 家务事是妇人的任务。男子的全部力量都用在室外的的工作,女子闭锁在深院之中。见《礼记·内则》。
- ⑬ 例如乞雨的巫术仪礼。参照《礼记·檀弓》。

- ④ 参照《史记·封禅书》。
- ⑤ 主妇在祖庙的祭礼中扮演最重要的角色，对于避免与主妇接触这一点要给予注意。参照《礼记·祭统》。
- ⑥ 见《礼记》关于大雩的记述。《关雎》(五六)的注。
- ⑦ 这是《周礼》和郑康成的记述。见本书126页。
- ⑧ 见《史记·封禅书》所记的臣子对圣地的祭祀，和秦国诸侯对国家祭仪的奉献。
- ⑨ 例如泰山的祭仪。见《诗经·召南》第六章。
- ⑩ 见《诗经》中关于纪念都邑创建的歌谣。《韩奕》和《公刘》。
- ⑪ 参照(六三)和(六四)。注意高禘的祭祀是在国都南郊的市场。
- ⑫ 见孔子诞生的故事。这个故事反映了古老习俗向新习俗的演进。参照《史记·孔子世家》。
- ⑬ 参照《周礼》“地官·大司徒”和《论语》“八佾·哀公问”中有“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”
- ⑭ 参照(十一)《行露》及《召南·甘棠》。参照附录(一)。
- ⑮ 我们认为原始仪礼的总体是逐渐崩坏的。仪礼的各种行事在这个过程中都演变为单独的仪式。这些仪式有时按照太阳的月日，有时按照特定的周期日期，还有时按照记忆方便的月日(例如三月三，参照《荆楚岁时记》)。祭礼的次数随着周期的缩短而增加。分裂了的祭礼的仪式大多在一般休祭日的月份。人们从观念上对仪礼的分别安排是与仪礼的总体分解一致的。例如，九月九日是登山的日子(参照D. Groot, *Fêtes d'Emouy*, 530页)，五月五日是水上仪礼的日子(同上643页)。然而，也有登山的仪礼随便在春季举行的情况(一月七日与一月十五日，《荆楚岁时记》)。并且，水上的仪礼也有在秋天举行的(七月七日与七月十四日，同上)。在这里我想提醒大家注意，根据在原来的祭礼中占重要地位的仪礼及其日期来考察祭礼的起源及其意义应该十分慎重。
- ⑯ 见本书179页。
- ⑰ 见本书183页。这是最富有独创性的传说。可以设想踏足迹而怀胎的传说与圣地(圣石)的祭仪之间的关系。
- ⑱ 参照本书154页和183页以下。
- ⑲ 见本书149—151页。鲁国的仪礼和郑国的信仰明白地显示出这个神话和古代祭礼的关系。
- ⑳ 关于这个神话的危险性的解释见 Groot, *Fêtes d'Emouy*, 436—444页。
- ㉑ 在中国(见《西京杂记》和《荆楚岁时记》)，有把人像放在水上漂流的习俗(参照郑国的仪礼，本书147页)。参照 Groot, *Fêtes d'Emouy*, 443页。《西京杂记》记述了百子池畔仪式的状况(日译本补，《西京杂

记》载，七月七日临百子池，作于阕乐，乐毕以五色缕相碍，谓为相连爱）。这是禊的仪式。

- ② 在日本有盂兰盆舞，男女几组互相对歌，这是祭祀死者灵魂的日子（参照附录（三），本书251—252页）。在七月中旬举行，数日前是祭祀织女星的七夕。中国佛教祭祀鬼魂的日期也是同一天。大概七月十四日（7×2）是与春禊（三月三日）相对的秋禊献祭的日期。
- ③ 喜鹊是象征婚姻的鸟，织女星随着喜鹊的行列渡河（参照（九））。参照De Groot, *Fêtes d'Emouy*, 440页。《风俗记》载“织女七夕当渡河，使鹊为桥”。

附录一

关于歌谣(十一)的注

——俚谚竞争

(十一)行露

- | | |
|----------------|------------|
| 1. (男) 灰沔行露， | 2. 岂不夙夜。 |
| 3. (女) 谓行多露。 | |
| 4. (男) 谁谓雀无角， | 5. 何以穿我屋。 |
| 6. 谁谓女无家， | 7. 何以速我狱。 |
| 8. (女) 虽速我狱， | 9. 室家不足。 |
| 10. (男) 谁谓鼠无牙， | 11. 何以穿我墉。 |
| 12. 谁谓女无家， | 13. 何以速我讼。 |
| 14. (女) 虽速我讼， | 15. 亦不女从。 |

(十一)——序·行露，召伯所讼也，衰乱之俗微，贞信之教兴，强暴之男不能侵袭贞女也。

召伯是与周文王和殷纣王同时代的圣人。殷纣王是造成纷乱和恶德的魁首，诗中的青年的强暴就是一例。然而，文王用德化再建善良的习俗。他的德化可以从歌谣表现的

女子的贞节反映出来(参照《郑笺》)。

1、2、3. 厌浥，湿意也。行，道也(《毛》)。夙，早也(郑)。

结婚最初的五个仪礼要行于黎明，第六个仪礼(迎亲的队伍)要行于黄昏(《仪礼·士昏礼》)。

露表示仲春三月(《郑》)[参照(十·2)、(五四·2)]。因为秋季九月露变为霜(植物周期完结)。所以，秋露在八月(仲春三月)。春露是二月(仲春之月)的标志，此时霜变为露(植物的周期开始)。

《郑笺》言“二月中嫁取时也”。

《毛传》对这三句作了如下的解释。旅行者怕(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，女子不能成为强暴的男子的妻子。害怕在露水中行走，是害怕缺少礼仪的象征(参照孔疏)。

(认为二月是嫁娶之时的)郑玄解释，年轻人的出现已经是露水非常多的时候(三月四月)。但是，没有备全婚姻礼仪而触犯了女子。

7. 速，召。狄，埵也(《毛》)。

9. 《毛》：结婚仪礼不足。币不备。《郑》：室家不足，谓媒妁之言不和，六礼之来强委之。

这首诗的难点在于第四——第七句和第十——第十三句的类推不明确。

注释家们认为作者是女子，是表示拒绝的理由。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。人们都说你与我有婚约(似有室家道于我)，这样说是不对的。人们的看法犹如在屋顶上看见有洞，于是就认为

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。然而‘有似而不同’。事实上我们没有婚约。”

这样的解释有两点通不过：（一）诗中的推论使用了表示“夫”之意的“家”这个词。因此，是男子的叙述。（二）不能说明第二个类推。如果鼠从壁孔中穿过，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”字译为“嘴”(bec)，而不是“角”(corne)。当然这是一个假定。但是把“角”解释为“牙”确实是合理的。我根据“家”的词语把四——七句和十一——十三句作为男子所歌，同时又根据“从”的词语（“从”只有被妇人所用，是妇人必须服从的命运。参照三从说），把十四——十五句以及与此相对偶的八——九句作为女子所歌。因为露是春季时期的表象，所以最初的二句是男子的邀请，第三句是女子的遁辞。

因此，这首诗是男女的对话。

考异：浥，挹。穿，窅。女，尔。参照《皇清经解续编》1171卷15页。

春天相会的主题。有关气象的主题。

注意“颂”（赞赏歌，参照《诗经》第四部分）和“浦”（赞歌，参照《诗经·大雅》中的“崧高”、“烝民”，然而又被解作普通讽诗。参照《左传》“襄公四年”以及《诗经·大雅》的“桑柔”第三章）与“讼”同音。

《周礼·地官·媒氏》有“凡男女之阴讼，听之（参照四三序）于胜国之社”。社与圣林的关系我们已经知道。这首诗中裁决诉讼的是召伯，他在人们尊崇的树木之下，裁决习

俗问题(参照《召南·甘棠》)。如果我们再回联想起媒氏是春季祭礼的司宰(《周礼·地官·媒氏》)以及祭礼也是在圣林中举行,那么,我们就能较为容易地认识到诉讼使用的法律的条则与竞争中的诗句之间的关系。

《荆楚岁时记》记述了一月七日登山的仪礼。人们为了吟诗而登高,这就是所谓“登高赋”。这种“登高赋”是与巫术观念有关的活动。

“狱”与“语”(只有四声有别)是同音。“语”是对话的意思。参照(二九·8)。

我认为,第七——八句的“速我狱”,是对歌时的召唤。第十三——十四句的“速我讼”是用巫术语言 incantations 召唤。整个诗篇就是用交互的巫术咒语构成的对歌竞争。

顺便提及一句,这首诗也可与(十一)和《小雅·无羊》进行比较。

这个《行露》的诗篇非常难解。我除了以上的翻译之外还要作如下的解释。注释家们认为是男女之间关于婚姻的口角,这是不无道理的。但是他们把这种口角看作是真实的诉讼。与此相反,我认为这种口角是纯粹形式的,这首诗简略地反映出情歌的竞争,全篇十五句的回答表现了在春季约婚之际,青年男女用何种方法求爱。这样认为的理由如下。

我们知道,“室家”(9)可以解作“家政”、“结婚”〔参照(一·4—8)〕,那么“家”(6—12)也可以这样理解。但是,如果把“家”作为“夫”之义,那么,含有“家”字的诗句以及有这样的诗句插在其中的诗的排列,一定是男子的叙述(4—7)、(10—13)。另外,因为有“从”字的诗句只能用于妇人,所以

有“从”字的第十五句是妇人所说，与十五句相联的第十四句亦然。根据均齐的原理，第八——九句也同样是妇人之语。于是，全诗可区分为男女各自不同的话。

思想的联系如下：(1—2) 是男子引诱女子一起去春季的祭礼活动。男子说，正当春祭的季节〔参照第一句的露，(十)〕，姑娘为何不与青年人一起去呢〔参照(四)、(四一)和《仪礼·士昏礼》〕？——(3) 姑娘没有答应，因为时间太迟了，已经错过时机〔参照第三句，多露，(十·1、2)〕。——(4—7) 男子说服姑娘。——(8—9) 姑娘再度拒绝。——(10—13) 男子又用新的话题说服。——(14—15) 姑娘还是拒绝。

诗句的这样安排是为了表现青年男女的相互述说(男，7—13。女，8—14)。如果解释为原告与被告的实际诉讼是难于理解的。如果作为恋爱的争论就容易说明。

下面我们看看口角是为何引起的。男子大体上反复申辩这样的话：“你虽然不答应我，但是，你只拒绝了我的邀请，其实我们还有商量的余地。”这是一种如俗语“没有火处便没有烟”的推理方法。因为这种推理是强有力的，所以，女子只好明确回答自己的决心。对于这种口角如果用道德的眼光来看，那么只有注释家们的说明是最恰当的。就是说，这对男女实际上已经约定婚姻关系，并且也丝毫没有动摇对未来婚姻关系的信念。女子只是因为男子尚未备全礼仪而拒绝。这是注释家们的一致看法。即使最终的结局是一定的，草率从事也会损伤自己的名誉〔参照(六四·9—11)〕，因此，女子的拒绝表示了她的相应的身价。即

使这个争论必然最终解决，也多少需要有些拖延，因为重要的是双方相互的威信。女子要拖延自己的承诺，男子要马上得到女子的承诺，这是争论的唯一目的。这就是说，争论的意义不在其结果，而在其过程的持续。

因此，这样的恋爱争论在本质上不是诉讼。它的结局是确定的，争论者们只不过是议论礼仪体面的问题。他们彼此的矛盾已经脱离利害关系，所以是一种游戏，是竞争。苗人的青年男女在互相倾诉爱情之前要相互抛球。与此相同，不想在露中行走的姑娘对于男子引诱的诗句，也以拒绝的诗句回答〔与此相反的男拒绝女的回答，参照（五二·5—7）〕。如果对歌的仍被拒绝，那么，为了得到姑娘的承诺，就要象特特人那样，耐心地用好言好语反复几次，直到打动对方。

因为诉讼的结果是确定的，并且一定能够达到结合的目的，所以年轻人们用不着变换他们议论的内容。重要的在于传统的形式，和来回投球一样，不断重复相同的议论是最好的做法。因此《行露》中的男子才不断重复同一推论，他们所有感发都不过是把已有的主题重说一遍。

如果我们的考察不错的话，那么，这篇《行露》就是情歌竞争的一个例证。这首诗可以使我们知道，在那些把恋爱感情作为义务的人们中间，浸透这种感情的对话是如何形成的。

恋爱的争论是从男子的一般性断言开始的，他说：“现在是约婚的春祭，不正是我们结婚的季节吗？”女子以简单的遁辞回答：“时季已经过去了。”〔比较（六六·7—10）中与此非常相似的竞争开端〕于是由这样的相互应答开始

了诗的论战。男子引用一条俚谚，在颠扑不破的公理和他所主张的论旨之间设立对句，并且，他还催促女子用挖苦的话驳倒这个二重公理。女子却什么也不反驳，她只是表白她的不服输。

最初的议论的势头是从时历的俚谚导出的。从季节的仪礼借来的象征的准则具有强制力。因此，能够引用这个准则的人便获得了束缚对手的胜利。然而这种运用并不是简单地对号入座。时历的俚谚是非个人的东西，不能形成直接感动个人的议论。还需要运用附带的议论作为感动对方的中介。这种议论只有在主张的宗旨和俚谚的公理之间所建立的对偶中才能成立。作为对偶的结果也就是最终被呈示出来的结论已经分有俚谚的权威。俚谚表现的自然现象中所具有的性质在连带的结论中当然也有。男子既然使女子不能否认雀有嘴、鼠有牙，也就能使她不能否认自己是她的许婚的丈夫。同时，男子在路上还指出了象征春祭时期的露，以此否定了女子关于结婚时机尚未到来的说法。然而，时历的俚谚 *dicton* 是一定社会法则象征的准则，具有不可变更的意义，反之，谚语不过是单纯的传统语言。因此，在这种语言与自然现象的关联中表现出的道德意义是不明确的可变的。这种俚谚语言没有必然的严肃的回归 *réurrences* 意义。因为它是通俗易变的，所以在道德的构成中，比较容易接受必然的结论。与时历俚谚相比，它更具有适应性，更易于使用，因此非常适于不同场合的个人应用。谚语能够由包含在象征的准则中的前提引出预期的结论。然而，结论又由谚语给予其令人尊敬的自然对

偶，并由谚语自身的权威给予其以支持。而时历的象征的准则是确定的命令。从个人的观察和感发而产生的象喻和比喻因为是新的东西故而缺乏威信，因此不能给予思想以任何论据。反之，许多俚谚的语法给诗竞争以珍贵的象喻。因为这种语法与象征的准则有关系，所以能引起人的尊敬感，并且，还因为这种语法的改作通融的便利，在作为象征的同时，还能成为不同命题的论据。由于这些缘故，能够充分利用俚谚的人就能够获得恋爱竞争的胜利。

运用神圣性的比喻使个人的论旨具有必然的真理性，这样做没有技巧是不行的。法则与法则的应用之间的桥梁就是技巧。用质问的形式同时提出自己的论旨和自然的对偶，再用连续的质问展开论战，把对手连连追到理屈词穷的地步。当然，希望得到合理的答复是另外一回事。于是，趁着对手在俚谚类推的强迫力之下慌乱之际，进一步加强反问。这不是单纯的用语的技巧。这种反问并非是想冲破对手的弱点，因为它不是对于对手的真正的质问，所以质问超出对手本身而诉说一般的意识。这种一般的意识是为了保证议论的正当性而诉说的，是为了纠正反对的论旨中的逆说、邪说和无条理性。论者在说服人的场合不使用缺乏权威的个人的议论，而是使用没有争论余地的权威性公理，同样，被说服的人接受对方的要求，也不是由于一般地承认而是由于舆论的压力。和俚谚一样，反问之所以具有强制力，之所以可以充当辅助武器，是因为通过质问而体现的准则无论是从内容上也好或是从形式上也好，都能唤起人们不同于对待一般智慧的特殊的尊敬。

能够让对方接受要求，主要靠的是几度反复的质问，也就是靠俚谚的堆积或质问类推的连续。在《行露》的诗中我们注意到，在求得对方承认的攻击中一个反击也没有。对手始终是被动的，只有攻击者一个人使用俚谚和反问的力量。于是，对歌竞争采取有对抗的单纯的肯定形式。这种情况说明，按照诉讼的条件只有对手一人具有使用反问和俚谚的权利。因为约婚在以前已经完成，所以只需要击败对方的抗辩然后马上结婚。因此，诗歌竞争的首要任务是尽可能迅速地战胜抗辩取得应诺。女子一方遵照强制性的传统恋爱的游戏的法则做出拒绝，男子一方依靠运用古典主题的技能尽量缩短女子拒绝的时间。于是，男子便获得了最终使女子屈服的势力和威信。那些最会使用反问和俚语的强制力的恋人也就能最快达到目的。也就是说，那些最具有爱的魅力的人同时也是最具有智慧的感知力的人。爱情的表白是超个人的力量，获得的爱慕也是超个人的。用反问歌唱俚谚类推的咏叹调来表示求爱，说明爱情不是对个人性质的爱慕的产物，个人的感情是从义务感情的胜利而产生的。由于一般的智慧的召唤，巫禁使团体精神的感情（家族的和男女的廉耻和名誉的感情）全部消失，于是唤起了作为结合与和亲源泉的、作为公共秩序原理的、违反全部单独主义的感情——爱情。

如果与歌谣（十一）以及 Paulhan 氏编纂的书（Les Hain-teny Mérimas）39页、115页（特别是123页）、183页的马达加斯加的诗进行比较就更加清楚。参照同书的序文，特别是52页和58页以下。下面列举其中一例（参照58页）：

男子歌——

也许你认为自己是块没有凿过的大石头吧。

也许你认为自己是块没有侵蚀的大石头吧。

也许你认为自己是没有被火烧的干草丛。

也许你认为自己是只铁也不怕的鸡。

也许你认为自己还是个装模作样的粘土牡牛。

但是姑娘，请你仔细想一想，

哪里有从没有火伤的铁匠？

哪里有从不湿衣的运水人？

哪里有从不出汗的伙夫？

哪里有从不疲劳的旅行者？

于是，过了一会女子回答——

啊，我一下子被打垮了，

只好答应你吧。

——于是二人手拉手乘着独木舟去了。

请比较与此相类似的同时具有诉讼和连续祈求调子的马加利(Magali)的欧洲歌谣。

〔注〕

我在写此书的时候，对于与马加利的主题相同的中国诗一点也不知道。其后，一九一九年三月在北京，Hornon氏让我注意到非常有趣的中国剧。这个剧已经不上演，但是被收于《戏考》中。这个剧叫“小放牛”即以牧童为题。是以非常单纯的笛子伴奏演出的舞剧。中国人认为这是纯粹

想象的作品，但事实上，它非常生动地描写了情歌竞争的结构。

表演者是一同散步的牧童和姑娘。牧童请求姑娘唱歌，姑娘答应牧童的要求，于是求爱开始。这个过程大致可分三个部分：（一）姑娘只不过是敷衍一句，“二郎爷爷身黄”。少年接下去却突然表白“爱你的小脚脚”。于是姑娘向少年提出结婚。少年说要告诉母亲，姑娘请少年马上打铜锣决定。少年先是不同意，一会儿终于打开了锣。这个场面反复表演二次。（二）这个重要的事情完成后，牧童给姑娘出了四联谜语。姑娘猜解。（三）不久，他们结束了相互问答。开始二部合唱，达成相互了解。请注意在普本斯人的歌谣中，恋爱仪礼的调子与基督教思想基调的混杂。在中国，可以看到佛教的信仰与天然的野趣相混杂的情况。下面是《小放牛》最后的歌谣原文：

丑唱：姐儿门前一道桥，有事无事走三遭。

旦唱：休要吵来休要闹，我男儿怀揣杀人刀，
我男儿怀揣杀人刀。

丑唱：怀揣杀人刀，那是也无妨，
去了头首冒红光。纵然死在阴曹府，
变一个魂灵儿，扑在你身上。
变一个魂灵儿，扑在你身上。

旦唱：扑在奴身上，那是也无妨。

我家男儿会阴阳，三鞭两鞭下了你。

将你抛在大路旁，将你抛在大路旁。

丑唱：抛在大路旁，那是也无妨。

变一个桑枝在路旁藏，但等姐姐来采桑。

桑枝抓破你的衣裳，桑枝抓破你的衣裳。

旦唱：你破奴衣裳，那是也无妨。

我家男儿是个木匠，三斧两斧破下了你，

将你抛在了养鱼缸，将你抛在了养鱼缸。

丑唱：抛在养鱼缸，那是也无妨。

变一只金鱼水里藏，但等姐儿来换水，

学一个张生戏红娘，学一个张生戏红娘。

旦唱：张生戏红娘，那是也无妨。

我家的男儿会撒网，三网两网打上了你，

吃了你的肉，喝了你的汤。

吃了你的肉，喝了你的汤。

丑唱：喝了我的汤，那是也无妨。

变一条鱼刺在碗边上藏，但等姐儿来喝汤，

鱼刺卡在你嗓子眼上，鱼刺卡在你嗓子眼上。

旦唱：卡在嗓子上，那是也无妨。

我家的男儿会开药方，三方两剂打下了你，
将你拉在臭茅房，将你拉在臭茅房。

丑唱：拉在臭茅房，那是也无妨。
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，蜜蜂钻在你的底衿上。

旦唱：钻在底衿上，那是也无妨。
我家男儿会扎枪，三枪两枪扎死了你。
管叫你一命见阎王，管叫你一命见阎王。

丑唱：我命见阎王，那是也无妨。
阎王爷面前诉冤枉，纵然死在阴曹府，
转一世来也要配成双，转一世来也要配成双。

附录二

关于歌谣(十六)的注

——关于虹的信仰

据歌谣(十六)的古典的解释,虹是对性紊乱的天戒(《毛传》,1,2)。虹是自然紊乱的异常现象。人们象避免正视淫奔之女那样不敢指视虹(《郑笺》,1,2)。

另外,虹还提供了二个时历的主题。其一,季春之月“虹始见”(《礼记·月令》);其二,孟冬之月“虹藏不见”。由此可见,虹从三月到十月,或者至少在三月中和十月中出现,并非是异常现象。那么,是否在这个季节里必然要发生性的紊乱?是否这样的紊乱在二月以前或十月以后就决不会发生?

虹通常有二重表现。即“蜺蜺”、“蜺蜺”或“虹蜺”(见《说文解字》,《皇清经解续编》651卷,下,11页,653卷,上,4页。比较霓与蜺)。蜺、蜺、虹等是表示明亮的七彩带的词语;蜺、蜺等是表示黑色带的词语。这明暗两带是蒸气或气。“色鲜盛者为雄曰虹,闇者为雌曰蜺”。其弓形是由天地之气的阴阳二气构成。被认为“虹者阴阳交之气”。因此,虹决不会

出现于十月以后。因为十月是天地开始休息的月份，地气不能上升，天气不能下降，阴阳不能相交，所以虹的出现是不可能的（孔疏“纯阴纯阳则虹不见”）。春天虹再现，是因为上升的地气和下降的天气混交在一起（《礼记·月令》）。

季节的循环就是由于阴阳的对立和交会。如果说虹是由阴阳交会而生，那么它为何是男女关系无秩序的象征呢？中国学者们已经感到这个问题的困难。下面我们大略看看他们是如何解决这个困难的。

一种说法，认为“虹”、“攻”两字类似，所以虹是纯阴纯阳之气相攻的结果（见《释名》第一章）。如果有必要，便可以从攻争的思想引出紊乱的结论。然而，阴阳交会多少有些过激是宇宙秩序的必然现象，所以从这个角度来论证紊乱还是颇为困难的。

第二种说法，不认为全部的虹都是紊乱的象征，只有其中的某些现象才是不正常的。主要表现如朱熹所说的“虹随日所映，故朝西而暮东”。就是说，虹在早晨出现于太阳照亮的西方，黄昏出现在阳光反映的东方。所以，午前出现于东方的虹是不吉的，并且是淫奔女的象征。程子说：“蜺蜺阴阳气之交，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，犹蜺蜺也。”从这段话中我们可以看到，从阳的自发性并且从太阳映射而生的虹是正当的，是正当结合的象征，因此，人们能够指示它。

这样一来，歌谣（十六）的《郑笺》和《毛传》的正确似乎

完全确立了，同时《郑笺》所提出的物理的和形而上学的问题也似乎解决了。然而，这里还存在着唯一的难点。即，这样理解的说法与这种说法所认可的注释家的意见全然相矛盾。注释家们认为所有的虹都是不义婚姻的象征，因而都是被禁制的象征。并且，人们不能指不能看的虹是早晨出现于东方的虹，对于这一点，歌谣也好，注释家也好，都丝毫未有提及。

物理学和形而上学对于歌谣的注释是非常重要的，这种说法引起我们的兴趣。因为从这里我们得出一个疑问，关于虹的全部说法是否与歌谣的历史有关。

情歌的象喻材料是在季节祭期间采集的。田园的主题也是从祭礼场所可见的风景中采纳的。祭礼在干燥的冬季之始举行的时候，不可能出现虹。但是，冬天一过，青年男女集合于田野之时，他们便看到空中出现的虹。这个在他们严肃地结合时刻出现的现象，深深打动了他们的心灵，成为他们性的结合的一个标志。于是，虹便与男女结合的观念联系在一起。

祭礼由于在固定的正规的时期举行，因而也可以同时知道自然秩序规则的正确性。人们以人类的行事为基准去推想自然的习惯。对于地方共同社会举行的约婚行为，人们也到自然界寻求对称物，于是，标志着性结合的虹便被认为是结婚的象征。下面我们有必要再接着来考察结婚仪式的原理。

人们在寒冷的季节退居密封的家中。夏天一到，他们又散居于阳光照耀的田野，在那里倾注他们全部的精神，

于是他们认为，支配他们生活节奏的相反的原理也可以支配季节的交替。这两个原理一个叫做阳，生长、活动、光明的原理，是夏天的支配者；一个叫做阴，是不动、黑暗、隐遁的原理，是冬天的支配者。这是古代中国人关于事物运行的最古老的观念。这种观念在书经中保存的神秘的古代历法中就有表现（见《史记·五帝本纪》）。阴阳两概念成为调整人类所有知识的基本结构。两两相对的万物都可以归属于阴阳两个分类范畴。寒与热，光与影，天与地，日与月等等，都是阴或阳的产物。这两个范畴除了用于事物分类之外，还可以用于现象的分析与说明。它们构成了宇宙论的原理。在春秋的男女祭礼期间举行的婚礼是阴与阳的婚姻。阴与阳在各自所支配的季节的中间期间（春与秋），通过男女的团体竞争、约婚和结合表现出“攻”与“会”的关系。同时，阴阳的这种结合也表现于虹的现象中^①。天地通过虹而达到互相接合。虹凭借阳放出的灿烂和阴放出的黑暗而形成。所以，对这种自然的祭礼、阴阳的庄严的结合必须采取非常尊敬的态度。恰如今日对于神坐守的鬼门任何人也不敢用手指一下一样，在古代又有谁敢指向虹呢？

当贵族的习俗兴起，庶民保留的古代习惯被视为丑恶的不道德的时候，也就是当周文王、魏文公那样的名君的德化普及的时候，田园的约婚，便被看作是百姓的鄙俗而遭到蔑视。当然，从学术上看，阴与阳的关系并未消失，因为，从后来天文学的学术思想来看待的阴阳抽象的结合并不伤害贞洁的观念。而曾经表示阴阳婚姻的虹因为与庶民祭礼的关系也受到了恶评。曾经是神圣的田园祭礼变成了丑秽的

活动，神圣的虹也成为淫秽的东西。随着虹所象征的性的祭礼的被禁止，虹也就变成了犯禁结合的象征。于是，人们便认为虹是阴阳不伦的结合。根据新的法则，阴阳的不伦是因为女子一方主动迎诱男子一方。这种现象在虹也有，就是阴先于阳而出。某些文献记载了虹出于东方的现象。象这样的虹是被黑暗原理的阴所挑发而生的，所以被断定为破坏廉耻的异常的现象。为了使这个断定得以成立，必须肯定这是早晨的虹，在太阳光尚未升起的时候，它便出现于地平线上。

从信仰来说，人们看见虹所产生的感情变化为何与神圣或淫猥联系起来呢？一般虹都出现于雨后，因此在时历上，关于虹的主题都被置于春秋雨期的终末，即春分、秋分之后。然而，在精确的天文学上只有春分、秋分才是阴阳结合的正规时刻。但是同时，祭礼的日期也是一定的，不可能打破古昔遗留下来的习惯，所以在调整日期的时候，由媒氏主持的田园祭礼便被定于春分。男女结合的祭礼之后是禁止两性接触的日期。秋季的婚嫁一完夫妇暂时进入别居的生活。同样，春季的约婚一完，造成男女团体相隔绝的田野劳动的季节便开始了。男女们在这个季节，只有瞒着双亲偷偷相会。这个期间他们需非常谨慎地性交。在新的历法中，俚谚经过有结构的分类并且分割成一定的日期。在新的历法中，禁止两性接触的期间与由虹的主题歌标志的期间相符合。这样一来，虹就变成了性禁忌期间不吉的淫乱的性结合的象征。《月令》把春分定为玄鸟到来的王祭的日期（同时《周礼》以春分为结婚大祭），《月令》还在春分之后

接着记述了下面的情形，传令的公差一边敲着木铎一边警告民众：“雷将发声，有不戒其容止者，生子不备”。这说明，对破坏春季祭礼之后的禁制者，以流产作为刑罚。在《月令》中这个禁制是以雷的主题表达，而在《汲冢周书》中，流产与虹的主题，与虹所表达的季节的准则相联系。因此，在《汲冢周书》中，虹意味着春天的禁制。于是，虹为何被作为禁止结合的象征的问题就可以明确了。

〔注〕

① 亦起于雨中。龙的结合与争斗的主题。

附录三

人类学的资料

卡尔·福梭伦兹《日本的古代诗歌》。第一届国际远东研究会,河内,1902年,41页以下。概要。(R. Karl Florenz. *La poésie archaïque du Japon*. Premier Congrès international des Études d'Extrême-Orient, Hanoi, 1902, p. 41 sqq.)

日本最古的诗记载于《古事记》(公历712年)和《日本书纪》(公历720年)之中,约二百首。而且这些诗都被插入在历史记述中的最适当之处。然而,插入的顺序应该与诗歌创作的顺序相对应。……概括地说,这些诗是从五世纪至七世纪的创作。……其中最多的主题是关于肉欲的恋爱。这些诗篇通常所用的表现形式是兴,作为后世日语基础的诗的象喻尚未出现。……最常用的诗歌形象是兴,然而也有比喻存在。反之,抽象的思想和感情的拟人化的例证在古代诗篇中几乎见不到。……长歌的特征是对句。如同古希伯来人诗中的短语 Phrase。然而,除能够在所有国语中看到的表现形式之外,日本诗还具有三种独特的文饰,这就是枕词、序和兼用言。枕词是冠以一定词语之首的程

序化的形容语句。这种一定的词语和形容语句的关系在近代诗歌也往往可以看到。序是敷陈数句的枕词。兼用言用以连结不同的二句，而且它本身同时具有两个句子所含的两种不同的意义。这种属于语言游戏式的技巧往往是日本诗的优雅之所在。另外，在古代诗中还存在一种头韵法。

值得特别一提的是“歌垣”或“耀歌”的特殊习惯。两个集团会合于公共场合对面交互唱歌。合唱往往被即兴诗所打断。一群人中一人出来挑战式地先唱，然后另一群人也出来一人回答。男子们用这种方法表达爱情，向选中的女子求婚。女子也用歌来回答男子。这种方法常常导致竞争者之间的诗歌竞赛。最有名的事件是仁贤天皇的太子（后来的武烈天皇）与叫做志昆的贵族之间惹起的竞争。（《日本书纪》公元498年）。“虽然上流阶级接受了中国思想，取消了歌垣的习惯，但是，它作为佛教祭祀死人的舞蹈——盆舞至今还存在于乡村中”（译者注，旧历七月十五盂兰盆会跳的民间舞）。

《古事记》（安万侣译，1979年人民文学出版社版。译者注）

4—5页，伊邪那岐命和妹妹伊邪那美命的对话：

伊邪那岐命问他妹子伊邪那美命：“你的身体是怎样长成的？”她回答说：“我的身体已经完全长成了，只有一处没有合在一起。”伊邪那岐命说道：“我的身体也都长成了，但有一处多余，我想把我的多余处塞进你的未合处，生产国土，你看怎样？”伊邪那美命回答说：“这样做很好。”

31—32页，八千矛神和沼河比卖的恋爱问答：
沼河比卖……歌唱道：

八千矛神哟！
我本是一介弱女如纤草，
我的心象那河边鸟，
尽管现在我仍是河边鸟，
可今后总归是你的鸟。

(参照《邶风·谷风》第6句，《周南·关雎》第一句)
57页，夫妻的唱和：

“红玉连同那穗儿都闪着光辉，
赛似白玉的我那夫君的姿容哟，
更是高贵！”
“水鸭群集的海岛上，
和我同栖共寝的妻子哟，
我一生一世不忘。”

69页(有七个少女在高佐士野游玩，被天皇看中一个，
经过三首唱和歌之后)结果是：

“苇塘边上潮湿的小屋里，
铺着厚厚的清洁的菅草席哟，
我们俩曾在那里共寝。”

167页，(在酒宴上，美夜受比卖衣上沾了月经) 看见这
经痕，皇子歌唱道：

“永世长青的天香山
天鹅横空叫着翅儿弯弯，
纤细的白手臂儿，
虽然今夜我要把它枕着，
虽然我想和你睡中抱着，
但是你那衣裾上，
出现新月一轮哟！”

美夜受比卖和唱道：

“高照天空的太阳神御子，
平定天下的我的君主，
一年又一年消逝，
一月又一月过去。
多么焦急地等待着你哟，
穿着的衣裾上，
一轮新月又出来了。”

于是两人就结婚了。

176—179页，为了向美女求婚，清宁天皇与志毗臣发
生矛盾，用歌对唱，见对歌的注。

卡利纳尔编纂的《上部阿沙的学术考察报告》第二部《土耳其斯坦与西藏》(GRENARD in DUTREUIL DE RHINS. —Mission scientifique dans la Haute, 2^e p. Le Turkestan et le Tibet.)。

357页——(在西藏)“人们爱好男女的二重合唱，他们对面排列，一边打着拍子有进有退，一边以诗句相互应答。尤其在春天，他们沉浸在这样的行事之中。这种歌谣一般都充溢着庄严的气氛，演奏的时间都是从前固定下来的。参加这种活动的男女象对待宗教仪式一样，必须沐浴并穿着清洁的衣裳。不适当的无规则的单纯娱乐的舞蹈被认为是不懂规矩。西藏人有一边进行着耕作、播种、收割等农事劳动一边唱歌的习惯。

352页——(结婚)“以大飨宴和年轻人们的混声歌结束。轮到自己而不会唱四行诗的人要被罚金”(同一习惯Kagak人也有)。

402页——“湖沼和山岳大都具有神圣的性质，作为崇拜的对象。……谷地即使不住人也有守护灵。岩石上和洞窟中栖居着恶灵。……泉与河川大多有蛇人保护，令人想起泉水和河水中的水精，以及印度佛教吠陀神话中的那伽(Naga)。在这些特殊的神灵之外还有把云人格化，或者更加概括地说，是把突发雷雨、降下慈雨、兴起洪水、流行疫病的阴暗天空人格化为天龙。这正是蒙古人和中国人的龙，是赤虎之敌……”。

403页——“水祭在九月举行。这个时候的水被认为具有超自然的性质。人们全部到河里去沐浴，相信这样能够

长寿。”

401页——“为了镇压没有正规埋葬的鬼魂的愤怒，喇嘛向河水和泉水中扔下糌粑，让迷失的全部精灵都得到供养。”

罗彻尔《中国云南的土民》(E. Rocher, —La Province chinoise de Yun-Nan, Paris, 1879, 2v. in-8)。

卷二·13页——(罗罗人在种稻的时候)“一天的劳动一结束，他们不去好好休息以准备明日的劳动，每天晚上妇女们围成数圈，随着琴声和响板声与青年男子们跳向牧场或草地。他们的舞蹈与印度人的舞蹈非常相似。习惯上形成圆形，舞蹈中一个女子走出来向她所选中的对手献上一小杯米酒，等对手一饮而尽，她自己也喝掉。照这样两人对饮直到全体每人都演一遍。逐渐地他们的愉悦达到高潮，在乐器伴奏下，歌与舞交融在一起。这种春宵的田园欢乐在夜幕刚刚降临就结束，大家怀着高涨的情绪走在回家的路上，准备迎接新的一天。”

里吉恩德尔《在极西中国的二年》(A. F. LEGENDRE, —Le Far-West chinois, Deux ans au Setchouen, Paris, 1905)。

292页——(在Foulin的罗罗人那里)“我们因为测定他们的头形指数搞得很疲倦，于是，我一个人走出村子，进入两侧是险峻高山的深深的峡谷。在山腰上可以放羊。(绵羊和山羊)，男女牧羊人一边牧羊一边用歌相互呼应。他们用高亢而又柔和的旋律把他们天真烂漫的牧歌投响在山谷之

间。在这幽谷的寂静、伟大的自然的寂静中，倾听着他们从心底涌出的单纯的心魂的歌，我感到一阵说不出的愉悦。”

295页——“晚饭之后夜幕降临，哥罗卡 Gué-leou-ka 的住民与邻村的住民举行大集会，为了缔结哥罗卡人和罗罗人的友谊，他们依次用同一吸管从同一瓶中饮玉蜀黍酒。这种吸管很象北美印第安人酋长所用的烟管，从一个口中传到另一个口中交换着友情。这个小祭礼以歌谣告终。男子先唱，开始是调子很低的歌，突然变化为极高的调子。……然后，是妇人歌唱。……柔美而又高亢的声音是从一种调和的旋律和节奏中形成的……”。

480页——“他们的青年男女拿着镰刀在杂木林里一边割草砍柴一边说笑歌唱”。

卡拉布里特《罗罗人》(《加特利传道》卷五, 1873年, 106页)[CRABOUILLET, —Les Lolos (Missions catholiques, V, 1873, p. 106)]。

“他们的新年与其他部族不是同一日期，从十一月终开始。在除夕之夜，青年男女结成一群，上山去砍伐祝火用的柴和干草。为了使工作井然有序，他们相互排成一列，一边唱着即兴歌谣一边割草。那种粗野的朗朗歌声不能不使我们感到极大的魅力。……一回到村子，他们把薪木堆成山一样，一到晚上，便燃起许多祝火。家家都被火焰照明，空中响起火花和小枪射击的声音。这个祭礼在众人的狂热中告终”。

蒂布里恩《传道旅行记》249页以下 (DEBLENNE, —Mission lyonnaise)。

“在一年的某个时期,属于同一部族的邻近的苗人集合在一起举行祭礼。新年的祭礼在各个村落举行,日期不同于中国普遍的正月,而是更迟。新年一到,青年男女为举行祭礼而会合。而且,这种祭礼与 Colquhoun 氏报道的广西苗人的祭礼,以及 A. Billet 博士在《Thos 人的青年祭礼》中记述的 Cao-bang 地方的祭礼非常相似。青年男女身穿盛装佩带宝石,集合于特定的场所。男女对面排成二列,手拉手随着小鼓和芦笙的音乐起舞。一经挑战,便有互相选中的一对男女相互用诗歌应答。这种活动常常是约婚的祭礼。男子们为了取得意中的姑娘的应诺而利用这个机会。一旦女子答应,并且还要等到以后两家的承认,这一对男女便达成婚约。然而,正如 Billet 博士指出的,在某些地方这种祭礼并没有婚姻的功能,只是一种放纵的借口。诗歌竞争的失败者不管答应不答应,都必须饮烧酒。胜者让负者喝,一直喝到酩酊大醉。”

希利斯特尔《Phong-Tho 的白泰人》。法兰西远东学院学报, 1918年第4号 [SILVESTRE (Cap.) . — Les Thai blancs de Phong-Tho. B. E. F. E.O., 1918, no. IV.]。

25页——田野中的一天劳动一完,便开始了月夜的游乐。待到双亲就寝,青年男女便开始唱歌问答,小伙子向姑娘求爱。

29页——在两家的交涉开始之前，一到白天的劳动做完，青年男女们便在月光之夜相会，在安南这个期间从三月到九月。每到夜晚，他们趁双亲在家中休息之时，在小屋附近约会。姑娘们纺纱，小伙子们坐在她们脚旁唱情歌，她们也用歌来作答。这些歌谣没有脉络，对于他们也没有什么意义，尽管如此，却能使他们进入一种恍惚的境界。他们二人一起即使互相调笑也是幸福的。有时这种歌谣也能相互交换恋爱的约定，使他们在交换证文之前成为确实的约婚者。然而他们几乎没有人滥用这种自由。

30页——如果女子对男子的求爱不表示冷淡，男子便把结婚的希望告诉双亲。双亲一旦同意，便请二个媒人向女子的双亲说媒。

24页——Thai人的妇女一到完婚便不再唱歌。

26页——男子有男子的共餐，青年男子和孩子们不与妇女一同进餐。

25页——在新年祭礼期间，青年男女有抛绣球的游戏。绣球是用布包上一个果实，后面还拖着一条风筝尾巴式的一米长的布条。男女二人相对峙互相抛打，被打中者要被对手打耳朵。

47页——一月十五日的祭礼。十五日这一天，全体Thai人要举行一个叫做色恩(Seng)的仪式。色恩是在香蕉茎或树干中的一种极少见的石灰质的结石。可以做手镯……大家推选一位老人用大瓶从急流中汲水，并且把水瓶放在小屋的窗口。他在水中放入许多种鲜花，用这水洗色恩。然后向色恩祷告：“今天是一月十五日。你的主人用

香水来洗你，你要保护他的家族，保证他的财产不被抢夺，还要保证百病不发。”祷告完毕，把色恩与刚刚打鸣的小鸡和花朵一起放在铺着红布的器皿上。接着便开始男女投球的游戏。男女相对，把球从挂在空中的木板的洞中投过。男子得胜可以获得金钱，女子得胜可以获得指环。然后，他们用长藤进行拔河竞争，女子向村子的内侧拽，男子向村子的外侧拽。女子得胜是吉兆，男子得胜则是最不吉利的。败者要受到胜者的极为厉害的嘲骂。最后，他们又玩球……。不论什么游戏，败者都必须喝酒喝到酩酊大醉。

48页——妇人的花祭。

比莱特《上部东京的二年》[A. BILLET, —Deux ans dans le Haut-Tonkin (région de Cao-Bang) in Bul. Scient., t. XXVIII, Lille, 1895]。

87页以下——(死者的祭祀)……“三月中举行，与安南人的祭礼日期相同。极其简朴的墓，是一个小小的土塚，偶尔有墓石。在祭日这天，死者的亲属特意修缮一番，供上花和白纸小旗等。

其它的祭礼，新年祭、大地祭都和我们的圣诞节等节日一样，还有给孩子们玩具和糖果的儿童祭等在 Thos 人中也可以随便看到。

但是，也有安南人和中国人所没有的祭礼。这些祭礼与古代 Thos 人(本地原住民)遗留下的习惯不同。这里我们要叙述的是新年中青年们所举行的祭礼。新年中的几天时间，青年男女穿着盛装佩戴宝玉，来到广场中，并常常在

塔的附近集合。在广场周围都是卖食品、果品和糖果的商店。这时也正是卖彩色的小纸鼓的时候。这种小鼓有一个柄，两边用丝线拴着两个小球，鼓面用柔软的纸做成，用手摇动，小球就会打在鼓面上。不一会儿，青年们各自选定对手，然后展开的是最不可思议的场面，从我们异国人的眼光看来那是非常滑稽的。几组男女分散于田野的竹子、朱栾和榕树的树荫之下。男子们如同莫利哀《爱的遗憾》剧中的库鲁·勒耐和玛利耐特一样，与姑娘背靠着背，用 Thos 人的演唱特色唱着一首悲歌。正午时分，他们再度聚集起来，这次他们间隔约五十步距离，排成如大四班舞蹈那样的二队。男子们手里拿着有长纽带的球向他们各自选中的姑娘扔过去。如果姑娘抓住或拾起这个球，那就意味着这个男子已经让姑娘中了意，并且，从这时一直到祭礼終了，这个姑娘都是这个男子的人。如果姑娘把球扔回去，就意味着对抛球的男子没有多少好感，于是男子再一次唱起求爱的歌并且反复地抛球，一直到打动姑娘的心为止。

在大部分村落中，这实际上是约婚的祭礼。然而，在某些地方这种活动只是一种与婚姻无关的放纵的借口。在 Cao-Bang 地方，这种祭礼的地点是在 Pho-Yen 大半岛的保存了许多神像的古塔附近。每年的祭礼吸引了从 Cao-Bang 到 Nuoc-Hai 和 Mo-Xat 的许多村庄，以及 Luc-Khu 和 Tap-Na 的山地的众多青年男女和观众。

在诸多其他祭礼所表现的祝祭和游戏中，至今仍可看出安南人和中国人的影响的痕迹。这些痕迹在二月初举行的 Tet 祭礼中，或者在新年祭中特别显著。更令人吃惊的

是游戏，例如玩鞠、玩小骨、玩陀螺、玩风筝，还有踢键子。他们也玩骰子、骨牌，还有一种赌博叫 *ba-kouan*（一种奇偶游戏），把所有的东西甚至衣服之类都拿来赌。

除了从中国和安南传入的游戏之外，可以肯定有两种是土人自己的游戏，一种是秋千游戏，这种秋千用竹子做成，用硬藤做吊绳，除此之外，其他都与我们通常所见的秋千相似。

另一种游戏在三角洲很少为人所知，但是在暹罗非常普及，其实是 *Thos* 人特有的游戏，大略的说相当于我们的象棋，但是其中的棋子全由活人扮演，按照竞技的规则，二人置换移动。……（他们）是从地方门阀的青年男女中募集的。一个人被选作象棋扮演者是全家族的荣誉。……这种生动的游戏在 *Tet* 的二、三天期间举行，一年只有一次。作为例外，也有七月十四日举行的。

鲍尼法希《泰人的霍波祭礼》（法国远东学院学报，1915年，第3号，17—23页）[*BONIFACY, —La fête Thaï de Ho-bo. (B. E. F. E. O., 1915, no. III, pp. 17—23)*].

1915年4月至5月，鲍尼希法考察了三个有名的地方祭礼。这三个地方是平辽社（*Binh-liêu*）、同中埗（*Dông-trung+poi*）、那属（*Na-thuoc*）。并且，他还注意到在 *Bao-lac* 的集会。这些祭礼叫霍波，鲍尼希法认为是杂婚的意思。在祭礼中，异族婚的法则丝毫不起作用。女人们男人们组成各自的集团，他们互相挑逗，然后在草地上发生性关系。但这种性关系对婚姻不起作用。

鲍尼法希主张这种祭礼具有农事的性质。通过性的仪礼的巫术效力可以决定一年的丰收。

鲍尼法希坚持无论证的原始杂婚制的假说，他忽略了他在考察这些祭礼的当时，祭礼已经由于异国的影响发生了很大变化。从他特意记述的一个事实就可以充分发现他的这个缺陷。对于异国人如安南的士兵也参与放纵这一事实，他说：“这些利用侥幸的安南阻击步兵们所放纵的对象只限于上年纪的妇女！”如同《诗经》注释家们考察山川祭的时候山川祭本身已经衰落，鲍尼法希考察祭礼也不过是仅仅看到 Thai 人祭礼的衰落形态。

克罗霍《横跨Chryse》，英国版，卷二，238页（法文，东京的周围）[COLQUHOUN, —Across Chryse, éd. angl., I, 238(Autour du Tonkin)]。

罗罗人在一月初举行祭礼，他们把大树干挖空，做成“水槽”，男女同时用竹棍敲打。声音与鼓相似，男女相互捕捉，祭礼在放肆中告终。

同书，卷一，213页——在苗人中有叫做 Hoi-gnam 的祭礼(Hoi-gnam 有淫猥的意义)。正月一日，男女集于峡谷，男的一方，女的一方，相互对歌。男子用歌引诱女子，女子便向男子抛去一个彩色的球。附近设立市场，男子们在市场给自己的意中人购买礼品。

霍尔特《台湾岛》(IMBAULT HUART, —L'île de Formose.)。

248页——小伙子如果看中哪位姑娘，想要向她求婚的话，就带上乐器屡次三番地到姑娘家门口演奏。倘若姑娘喜欢他，就会从家里出来与他相会。如果他俩意见完全一致，于是就向各自双亲说明。婚礼的飨宴在新娘家举行，男子婚后就再也不能回到自己父家，而是把岳父的家作为自己的家。

塞音逊《南诏野史》（东方语学校发行）1894年〔C. SAINSON. — Histoire particulière de Nan-tchao (in Publ. de l'Éc. de Lang. or viv.), 1894〕。

93页——素兴（公元1041—1044年的统治者）喜好散步，还喜欢居住在宽阔的地方。他建宫殿于东部，其处种植许多花木。在Tch'ouen-teng堤上，种上黄花。……在Yun tsin桥上种上白花。……春季期间，他经常带着宫娥们去浴场。男女坐在一起，斗花，在头上插花，并且日夜游乐。花中有一种特别芳香，素兴非常喜好，赋予这种花以王的名字。还有一种花更加特异，人一唱歌花就开放，在旁边一舞剑长枝就摇动。素兴为了欣赏这种奇异的情形，便招来人们在花周围唱歌舞剑。

69页——沐浴中奇迹般的妊娠是龙之所为。

86页——在河中奇迹般地妊娠是女子触动了浮起的棍棒之类。

188页——（苗人）“他们每年春天正月，在月光下狂舞。男子吹芦笙，女子摇着小铃铛，一起唱着歌。他们终日里不知疲倦地沉浸在舞蹈的无言剧中。男子们还用彩色的绢球，投给中意的女子。他们聚集在一起以本领和意志竞争，到天

亮仍旧不散。然后他们就结婚的条件和日期进行商议。敲着铜鼓，吹着喇叭，供献感谢的牺牲，缔结结婚的契约。”

183页——(Man tsie人)“中国的十二月相当于他们的正月。男女在这时集会。男子吹着芦笙，女子弹着琴。整整一个月都是娱乐和饮酒。然后忍饥挨饿，以野草充饥。”

178页——(Kia Touo人)“他们本来愚钝，但是非常爱好歌谣和舞蹈。一般男女都有野合，但是结婚需要媒介。”

176页——(Pou la人)“他们的结婚以野合开始。”

171页——(Hei Kan Yi 黑干夷)“结婚之际，男子吹芦笙，女子弹琴，合着拍子唱歌。在此之前他们先野合后通过媒介定下婚约。”

164页——(P'ou Jen 蒲人)“结婚之际，青年人、老年人都随着芦笙跳舞。他们叫做孔雀舞。女婿把装着五谷和银器的彩色花钱袋悬在竿子上。两个家族的男女老少都纷纷去抢夺，抢到手的是胜利者。”

173页——(A Tcheng 人)“青年男子一打算结婚，便赶着牛羊去未来的妻家。然后，他向女子撒水，相互便订下了婚约。”

264页——(Yang Tchouang-Kiai 氏的韵文论文的翻译)

“在Tien nan，一月里的春天萌芽很快就长了出来。……梅树、桃树都开满了花朵。……他们喜欢玩秋千。……二月里的春天既快乐又美丽。活泼的青年们已经不再老老实实地呆在家中。春水处处暖，到处却是甘泉。……到处都有酒卖，到处可见簪和手镯。青年们采集芳香的花，在枣

树下一首一首地唱着歌。作着美丽的诗句。……(三月)的歌有唱有答。……(九月)妇女在头上插上茱萸的小枝。……(十月)各人在温暖的室内休息。”

《云南的归从蛮族》，法国远东学院学报，卷八，333页以下[Les barbares soumis du Yun-nan(chap. du T'ienhi) in B.E.F.E.O., VIII, 333 sqq.]。

371页——(Moso 摩梭人)“他们闲暇的时候唱一种叫做阿合慈和悉比梯的情歌。(唱的时候)以五音中的商音哭泣。一对男女和谐地唱完，然后就双双进入山谷或密林做夫妇之交。”

353页——(Woni 人)“他们饮完酒，由一个男子合着芦笙起头，众多男女手拉手围成圆圈欢乐地跳起来。”

343页——(Miao Lolo 苗罗罗人)“男女平时都赤足而行，只是到了唱歌跳舞的时候才穿上皮靴。男子吹芦笙，女子穿着无缘的衣服，一边跳一边唱。”

344页——“他们在结婚和节日之时一边演奏音乐一边举行飨宴。”

378页——(傈僳人)“恋爱的巫符用山草做成。恋人为了尽快地得到自己家中的对象，便把巫符藏在他(她)的衣服中，这样他们就永不能分离。”

330页——(Barbares Lou-lou 卢卢蛮)“十二月实行春祭。竖立一根木柱，在上面搭上木板，有男子坐在两端，上下起落快乐地游戏。”

349页——(P'o yi 彝夷)“他们是浪费者。一月里祭土

主。为了置服装甚至不惜借钱。然后以成倍利息归还，决不后悔。他们还有男女都参加的秋千会。”

375页——(Na-ma 人)“青年男子与女子结成恋爱关系，女子的双亲并不干涉，但是，女子不能见自己的兄长，因为他可能杀害自己的恋人。”

360页——(P'ou Jen 蒲人)“妇女可以选择自己的丈夫。”

350页——(P'o yi 彝夷)“男女首先在一块交际，然后结婚。”

348页——“他们不尊重处女，在长江与汉水合流的地方，他们可以自由地散步，只有结婚适龄时禁止外出。现在，(他们封闭的)风习逐渐地衰退。”

361页——“在结婚时，他们杀牛宰羊。如果把女子的两脚浇上水就表示是自己的妻子。”

335页——(Barbares Lou-lou 卢卢蛮)“夫妇在这一天内不准相见。”

鲍威斯《龙州地方土民的习惯》，法国远东学院学报，卷七，265页以下 (Beauvais.—Notes sur les coutumes des indigènes de la région de Long-tcheou, B.E.F.E.O.' VII. 265 qq.)。

“龙州纪略的翻译：

每年三月或四月间，各村的年轻男女便集会对歌。外村的人们为了参加集会，都纷纷携带食物。这种集会，一般规模约有二十岁左右的年轻人千人以上。如果这些集会被

什么事情所妨碍，或者被禁止的话，当地的土著居民便认为这一年的年景会欠收，疾病也会蔓延。”

鲍威斯附言：“这种集会往往是约婚的借口。面对面的青年男女对唱着歌谣，相互表明爱情。这种集会确实有非常放纵的情形。相互爱恋的一对对男女为了得到将来结婚的保证，双双隐入附近的丛林、草丛中是常有的事。中国的官吏想要制止这种风习也是不可能的，如果谁敢推行这种禁制一定会引起反乱。”

鲍尼法兹《东京蛮人民谣俗诗的研究》85页以下，1902年，河内，第一届远东国际研究会，概要，河内1903年发行。（BONIFACY, — Études sur les chants et la poésie populaire des Mans du Tonkin, p. 85 sqq. Premier Congrès internat. des Ét. d'Ext.-Orient, Hanoï, 1902. Compte rendu analyt., Hanoï, 1903.）

（这种歌谣是中国的东西）“他们诗句的文饰在于脚韵和某些句子的固定反复。文学内容含有以下三点：一、采取对话形式的四行诗；二、圣歌；三、冒险故事。他们为了演唱四行诗而组成男女合唱队。圣歌在降神时唱。表现战争或其他活动的舞蹈中也有歌伴唱。在除魔式上也有歌，只有在供奉牺牲时不唱歌。还有举行葬礼时的歌唱，这种歌不是某个部族的歌。冒险故事象我们古代的功勋诗。”

结婚歌的例子——

我一边高兴地歌唱一边倾听着我的恋人的声音。

之上联结着一厘钱，上面组合着四个福字，
之上联结着一厘钱，上面组合着四个字。
不久这四个字之上又加了个梅字（梅是处女的象征）。

情歌的例子——

我是贫穷的。

呵，心上的姑娘，即使路上相遇我也不敢上前问
候。

聪明的姑娘和有钱的小伙子！

我不会永远贫穷下去。

我会得到美丽的姑娘。

鲍尼法兹《上部东京的罗罗人和拉卡人的习惯与语言的研究》。法国远东学院学报，第8卷531页以下。（BONIFACY.—Études sur les coutumes et la langue des Lolo et des La-qua du haut Tonkin, in B.E.F.E.O., VIII, 531 sqq.）。

537页——（拉卡）“未婚的青年男女们极为自由，在山上唱歌。但是禁止同村的男女交往。这是原始的异族婚的遗风。”

（罗罗）“未婚的男女是自由的，他们即使同村的也一起唱歌。一月份整个充满了男女的恋爱活动。他们完全自由地放纵。”Con-ci的祭礼因部族的不同而有变化（参照法国远东学院学报，8卷336页）。

538页——拉卡人的青年男女非常爱好用对话的形式唱的歌谣。这种歌谣以 pi houit 的叫声结束。奇怪的是这种语言是 Thai 语。并且，拉卡人的歌谣不能逐字地翻译，他们也不过知道歌谣大概的意义……。

罗罗人不象拉卡人那样常常地唱歌，至少在异国人面前是这样。

(泰语的)拉卡人的歌——

在这个地方没有不认识的人，

这个没见过的人来自什么地方？

他是个可爱的陌生人，

为他我不想唱得房屋震响。

这个可爱的人到底来自何方？

是不是从河那边来？

跋山涉水来自遥远的地方吧，

他渡了多么深的河哟！

山河千里，真是英雄呵！

罗罗人的情歌——

男 姑娘你来自何方？

姑娘你家在何处？

我从未见过你，

却使我一见倾心。

女 你的口才是上等的，

说出来最动人的话语，
但是如果把妾说成妻，
呵，怎样才能证实你？

545 页——（在罗罗人和拉卡人那里）男女情人首先相互了解，然后将自己的心愿告诉双亲，于是男子的双亲便派媒人去女方家。参照536页。

545页——（罗罗人在婚礼中）用歌假装引诱新娘。

维亚尔神父《罗罗人》。《东方中国研究》第一分册，16页以下，第四章“罗罗的文学与诗”（Le P. Vial. — Le Lolo, in Études sino-orientales, fasc. A, p. 16 sqq. chap. IV, La littérature et de la poésie chez les Lolo.）。

“罗罗的文学与中国的文学一样，常套的文句经常反复。始终相同的用语表现的拍子乃至韵律比作品的思想感情更加缺乏魅力。……比喻突如其来……经常运用反复，在表达同一思想时，作者往往使用同一句子。诗是五言诗，……这个规则是诗歌的规矩。五音节或三音节的句子、脚韵乃至类音，这些都是诗的特性。……所有的用语并非都具有意义，有的用语是为了声调的需要或者为了适应五言句式的需要。”

“他们每天唱歌，特别是哀歌。他们歌唱所有的事物。……青年女子尤其善于表现自己的感情。……这种感情的表露极为简单，用声音的抑扬、唏嘘、眼泪和泣涕，而且在任何时候任何情况下，都可以用一样的叹息和泪水。”

31页——对 Gni 人和 Ashi 人角力的叙述。

“一遇到国中庄稼欠收和死人太多，村长们便召集人们连续三天举行摔跤。……有专门的摔跤场，地点不能变换。摔跤者只穿一条裤子。二人先拥抱，然后用沙子擦擦手。……摔跤最后以祈祷结尾。”

35页——（引证卢西神父 Le P. Roux 的见闻）

贵州的 Tchong-kia-tse 人“爱唱歌。这些歌都是悲伤忧郁的情歌。他们没有舞蹈，但注重音乐。在山上举行的男女的对歌集会现在仍然存在，然而正在逐渐消失。”

26页——罗罗人“年轻姑娘和妇人决不参加舞蹈”。“青年男子们一夜在一起谈天、弹琴、吹芦笙、摔跤、跳舞。”“风习放荡，甚至极为放荡。但是，这种放荡可以说是异教徒的放荡。并且，直率地说，从中还可以看到孩子般的热情。”

20页——新娘的哭嫁歌：

妈妈，你的女儿可怜哟，
三天前我离开了你，
妈妈，你不能让我再回来了，
妈妈，我心里在想着你。

二

妈妈，你的女儿可怜哟，
树干干枯了，只剩下根，
根还活着，叶子却干了，

妈妈，你的女儿可怜哟。

三

风摇着树叶沙沙地响，
妈妈，你的女儿可怜哟。
树叶还活着，
你的女儿却已经死去了。

四

我的爸爸，嫁出去自己的女儿，
得到了一瓶酒，
我也不能喝一滴。
你什么时候可怜过你的女儿哟。

五

我的妈妈，嫁出去自己的女儿，
得到了一笼米，
我也不能吃一粒。
你什么时候可怜过你的女儿哟。

六

我的兄长，嫁出去自己的妹妹，
得到了一头牛，
我也不能用一下。
你什么时候可怜过你的妹妹哟。

七

家中大家都睡熟了，只有我一个人起来，
象小偷一样；
家中大家都起来了，只有我一个人卧床，
象鼠疫患者一样。

八

每日我去采野菜，
一日三束，
三日却不是九束，
因为这是很劳累的。

九

妈妈，你的女儿可怜哟，
悲伤时，我走进树林，
树林在想什么，
树林只有蝉鸣。

十

妈妈，你的女儿可怜哟，
悲伤时，我走向原野，
原野上生着小草，
小草哟，是我的伙伴。

十一

妈妈，你的女儿可怜哟，
你的女儿没有朋友，
只有没有尽头的忧思，
只有没有尽头的悲伤。

(这首歌谣一定有异文)

据埃特尔(E. J. Eitel)博士《客家人的人类学概说》摘抄 (Notes and Queries of China and Japan. I, 10, 11, 1867所载)。

山 歌

一

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。

二

太阳一上上中天，
每日情话口舌干，
双双对天来发誓，
她说变心遭雷劈。

三

太阳一照照窗棂，
她在门口栽玉葱，
每日里她说葱没长，
每夜里她说妾没夫。

四

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。

五

虽有日头也下雨，
虽有花木也凄凉，
草木虽好庄稼坏，
姑娘虽美也有灾。

六

暴雨突降勿责天，
勿忘几年前大旱，
米贵一升七十二钱，
女子饿死千千万。

七

香已燃尽只剩灰，

灯芯烧尽也剩灰，
要说就说姐妹俩，
姐做的事也有妹。

八

我与姑娘去爬山，
脚下受伤血淋淋，
她撕衣服裹我脚，
痛我脚来痛她心。

九

如果情人不理你，
再想办法别丧气，
有谷就要有积水，
有山难免有洼地。

十

过去姑娘要戒指，
今日姑娘要金钱，
世道越来越艰苦，
要的钱多如山。

十一

我与情妹约定好，
相会她家后门外，

有人过路看见了，
她抓树枝忙喊猪。

十二

狗在门外吠三声，
定是情郎已到门，
赶紧开门迎出去，
手拉手儿进屋中。

采 菜 歌

十三

一月里来桃花开，
旧年去后新年来，
寒风吹得鹅毛白，
窗内女子想郎爱。

十四

二月里来柳花开，
柳条细细随风摆，
新芽嫩叶探头时，
柳下女子想郎爱。

十五

三月里来菜花开，
谁家女子出院来，

轻移莲步花中走，
采花不忘想郎爱。

十六

四月里来槐花开，
又烂漫来又洁白，
人想酒肉妹不想，
梳妆台前想郎爱。

十七

五月院中花盛开，
燕子嬉闹常飞来，
花香鸟语惹人愁，
姑娘采花想郎爱。

十八

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。

十九

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。

二十

八月里来野花开，
旧年将要迎新来，
小伙儿似蝶到处飞，
翻山越海想妹来。

二一

九月里来紫苑开，
家家欢喜做酒来，
冷菜冷饭光棍汉，
冷床冷席想妹来。

二二

十月黄瑞香花开，
人人去采结香钗，
剪花去到市上卖，
边卖边想小妹来。

二三

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。

二四

十二月只有枕花开，
床上双枕并排摆，
人说双枕野鸡送，
我枕双枕想妹来。

唱 和 歌

二五

女 我有一两一厘钱，
问你几人分得完，
每人不多也不少，
算得对，
你我成婚不用媒。

二六

男	一七得七，	一人十钱共七人。
	四七二十八，	各拿四钱七人分。
	三七二十一，	一人再拿三个厘。
	共合一两一厘，	一共七人正平均。
	算完难题叫一声，	咱俩成婚不用媒人。

二七

男 我的情妹是美人，
好似空中五色云。

她把美丽给了我，
我拿什么还她心。

二八

女 如果你要真心爱，
汕头短靴送上来，
还有广西麦秆帽，
骨牌大小金一块。

二九

男 为你我不是花掉所有的钱吗？
为你我不是卖掉最好的田吗？
卖了田老父亲不是发了怒吗？
卖了田老婆孩子不是很悲伤吗？

三十

女 我日夜烧香来祈天，
请上天赐给情郎钱，
有钱情郎就不用愁，
为我卖的田再买还。

译 后 记

本书著者格拉耐(Granet, Marcel 1884—1940)是法国著名的社会学家和“中国学”专家。他曾从师于法国社会学的代表人物迪尔凯姆(E. Durkheim 1858—1917)和莫斯(Mauss, Marcel 1872—1950); 同时也是法国著名的“中国学”专家夏旺内(Edouard Chavannes 1865—1918)的学生。1926年起任巴黎中国高等学术研究所所长。曾于1911年至1913年和1918年至1919年两次来中国从事实地调查和研究。他从社会学的角度研究中国文化史, 用社会学理论和社会学分析方法来考察中国古代的社会、文化、宗教和礼俗。他的“中国学”的著述较多, 其中主要著作有: 《中国古代的媵制》(La Polygamie Sororale et le Sororat dans la Chine féodale, étude sur les formes anciennes de la polygamie Chinoise, 1920); 《中国人的宗教》(La Religion des Chinois, 1922); 《中国古代舞蹈与传说》(Danses et Légendes de la Chine ancienne, 1926); 《中国的文化——公众生活与私人生活》(La Civilisation Chinoise—La vie Publique et la vie privée,

1929);《中国的思想》(La Pensée Chinoise, 1934);《中国古代的婚姻范畴与宗族关系》(Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne, 1939)等。遗憾的是,这位博学的“中国学”家的丰富著述在中国很少介绍,以至于格拉耐其人也鲜为中国学界所知,唯一的只有他的《中国古代舞蹈与传说》一书有过中文的译述本,书名为《中国古代的跳舞与神秘的故事》,由李璜译述,中华书局1933年出版。

本书《中国古代的祭礼与歌谣》(Fêtes et Chansons anciennes de la Chine)原是作者的博士论文,1919年初版于巴黎,1929年曾再版,并无多大改动。书中运用法国社会学的方法分析研究中国古代的歌谣文献——《诗经》,同时利用了丰富的民族学资料作为比较研究,阐明了《诗经》中的民众的歌谣与古代乡村中的农事季节祭礼的关系,论证了这些歌谣的宗教的和社会的功能。这部著作虽然成书于本世纪初,但是,其中的观点和方法对于今日的中国学界来说仍然是很新颖的,它将给古典文学、古代文化史、宗教史的研究提供一个新的消息,并给民族学、民俗学的研究提供一些参考。译者是在作有关民间信仰观念的课题时翻阅了此书,觉得大有介绍给诸多同仁的必要,同时也希望格拉耐的其他“中国学”论著早日介绍给国内读者。

此汉译本主要依据内田智雄的日译本(弘文堂书房, 1938年)和E·D·EDWARDS的英译本 Festivals and Songs of Ancient China (伦敦 1932年)。其中日译本译者还订正了原著中一些文献引文和出处的错误。因限于

水平，书中的不足之处在所难免，希望得到读者和专家们的郢正。

张铭远

1987年11月9日于中国人民大学

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名=中国古代的祭礼与歌谣 [法] 格拉耐著 张铭远译 上海文
艺出版社 1 9 8 9 年 7 月第 1 版 2 8 4

作者=

页数= 2 8 4

S S 号= 0

出版日期=

封面
书名
版权
目录
正文