

# 《诗经》“二南”对西周礼乐精神的传达

——以出土文献为参照

徐正英

**[摘要]** 季札称《诗经》的《周南》《召南》为国之根基，孔子崇其为立身之本。而依今人眼光看，此二十五首作品多不过是些婚恋诗，似与立国立身相去甚远。另外，汉代以来的儒生为神化其价值，又不惜作出种种穿凿之解。“二南”作品在其所处时代的性质，至今言人人殊。结合出土文献探讨发现，“二南”是西周初年周公制礼作乐时，在东西两都京畿之地采集加工后入乐的城乡诗歌，多反映人伦之首婚姻礼仪内容。其中，《关雎》是贵族依礼求偶的范本，《汉广》是成妇礼和返马礼的形象描述，《野有死麋》是纳征礼、请期礼及“结帨”仪式的再现，后两首还是“执烛前马”礼俗信息的透露。综合并观，各诗是对早期诸种婚仪内容的形象保存，更是对周初下层贵族修身齐家守礼精神的传达。

**[关键词]** 《诗经》“二南”；周初京畿诗；婚姻礼俗；修身齐家

**[作者简介]** 徐正英：文学博士，中国人民大学文学院教授，博士生导师（北京 100872）

## 一、引言

这是一个旧题目，笔者之所以重提，是因为研读《诗经》和《论语》时始终有个困惑：孔子为何把《周南》《召南》（以下简称“二南”）看得那么重？

《论语》中孔子论《诗经》共十八处，几乎每处言论我们都能给出合理解答理由，唯有对“二南”的评论令人费解，难道“二南”真的那么重要么？《论语·阳货》载：“子谓伯鱼曰：‘女为《周南》《召南》矣乎？人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面面而立也与？’”<sup>[1](P185)]</sup>这里孔子不只是要求儿子必须研习“二南”，而是要求所有人至少是“士”以上阶层都必须学习“二南”，认为作为一个人如果不学习“二南”，就会

像面对墙壁而立，寸步难行。这就从立身方面把“二南”提升到了比《诗经》其他作品更为重要的高度。笔者之所以对这一评价深感困惑，是因为依今人眼光看，所见十一首《周南》、十四首《召南》共计二十五首作品，多不过是些婚恋诗，而情诗又怎能直接关乎所有人的立身呢？尤其像《召南》第十二首《野有死麋》，从字面看明明是露骨甚至有些原始野性的“香艳诗”，又怎能做立身的范本呢？但是，孔子作为终生严谨的文化巨人，既然强调“二南”重要，就必有其依据。不仅如此，孔子的“二南”之评也绝非个人私见，代表的无疑是那个时代的共识。《左传·襄公二十九年》载，孔子八岁时吴公子季札至鲁观周乐，就已对“二南”作过高度评价：“使工为之歌《周南》《召南》，曰：‘美哉！始基之矣，犹未也，然勤而不怨矣。’”<sup>[2](P1161)]</sup>季札甚至从

**[基金项目]** 北京市重大社科基金项目“宋前出土文献及佚文献文学综合研究”（15ZDA13）

“二南”中看到了周朝王业虽尚不牢固，但已开始奠基的特征。因此，如何真正体认“二南”作品的本义和所处时代的价值，就成为《诗经》研究领域一个无法回避的重要命题。

汉代以来，儒生对“二南”作了种种穿凿附会的阐释，以神化其经学地位，笔者以为，他们的经学化阐释未必是为了迎合孔子的“二南”之评，主要还是为了服务和强化所处时代的官方意识形态。所以毛序、毛传、郑笺、孔疏、朱传直至清儒，似乎都未能有意识地去解决孔子的“二南”之评问题。近代以来的学者，则多将孔子言论与历代儒生的经学化阐释并录共列，以说明“二南”地位重要，却很少有人想到对孔子推崇“二南”的原因作出探讨。可喜的是，近年来这方面的研究成果逐渐增多<sup>①</sup>，其中青年学者马银琴《论“二南”音乐的社会性质与〈诗经〉“二南”的时代》一文对其原因作出的解答最有启发意义。马文认为，“二南”本是周初周召二公岐南采地的乡乐，在周公制礼作乐时取之以为王室房中乐、燕居乐，由此提高了其音乐地位，但是其被用为王室之乐后，原有歌辞因流传受限便逐渐失传了。至东周平王重修礼乐，“二南”地位进一步上升，成为王室正乐的组成部分，并被用于正式的礼乐仪式场合。但是，现存的《周南》《召南》二十五首诗歌则是“二南”音乐成为王室音乐之后，东周人重新采集编配入乐的歌辞，后人误将两个“二南”概念混为一谈了。<sup>②</sup>据此，孔子将“二南”视为人的立身之本就理所当然了，因为其推崇的只是“二南”中正式升格为王室礼乐仪式场合的音乐，并不包括今本二十五首诗歌：“二南”既然是王室正乐的组成部分，贵族阶层的人若要立身，此修养是必需的。另外，“二南”情歌内容与其所承载的立身使命之

间的矛盾也就解决了，因为孔子推崇的本就不包括今天所见的情歌内容。但是，仔细探研后发现，如上结论亦未必符合历史原貌。其一，依常理，“二南”升格为王室房中乐与歌辞失传应该没有必然的因果关系，西周时代诗乐同体，房中乐限制在王室演奏是辞乐同限同演，而不可能不限音乐只限歌辞。再说，歌辞受限于宫廷可致流传不广，但未必就会失传。其二，《左传》所载季札至鲁观“周”乐，明言“歌”《周南》《召南》，而并未称“奏”《周南》《召南》，说明演奏时是配有歌辞演唱的。因此，季札观乐时对“二南”的评价必是诗乐同评而非仅评音乐。并且，季札所评“二南”歌辞必定与孔子所见歌辞一致，因为他们是同时代人又同观于鲁国。其歌辞应该大致就是流传至今的《诗经》“二南”诗歌，而不可能是所谓西周早已失传了的歌辞。其三，在诗乐趋向分离的春秋末期，孔子对学生和儿子所实施的诗乐教育，应主要是诗教而不是乐教。《论语》所记孔子十八处论《诗经》言论中，仅三处论乐、两处诗乐兼论，其余十三处皆为讨论《诗经》作品内容。依此推断，其要求儿子学习“二南”也应主要是学诗，不会让他抛开诗歌去单学音乐，这是《诗经》作为外交辞令应用价值的时代要求。其四，《孔丛子·记义》载：“孔子读《诗》及《小雅》，喟然而叹曰：‘吾于《周南》《召南》见周道之所以盛也。’”<sup>[3](P44)</sup>《孔丛子》的真实性越来越受到学界肯定，若此处引言不伪，则亦明言孔子是“读”《诗经》内容而非“奏”《诗经》音乐，对“二南”发出的慨叹，则无疑主要是针对其诗歌内容而言。

鉴于如上情况，笔者以为，孔子极力推崇“二南”诗歌与“二南”情歌内容本身的矛盾目前仍未获得解决，需要尝试新的研究思路以期有

① 相关研究成果可参见翟相君：《二南系东周王室诗歌》，载《郑州大学学报》（哲学社会科学版），1985（3）；黄奇逸：《诗周南召南王风地望辨》，载《文史》，第二十七辑，1986；刘不朽：《“二南”新论》，载《湖北社会科学》，1987（6）；张保宁：《婚嫁、家庭与宗族繁衍的组歌——〈诗经〉“周南”主题的整体性考察》，载《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版），2003（3）；吴晓峰：《诗经“二南”所反映的先秦求婚礼俗》，载《长春师范学院学报》（人文社会科学版），2008（3）；曹继华：《“二南”为何在孔子心目中如此重要》，载《现代语文》，2010（2）；金荣权：《论诗经二南的特殊地位及其成因》，载《中州学刊》，2012（5）。另外还有以“二南”为研究对象的博士、硕士学位论文，如吴晓峰：《〈诗经〉“二南”篇所载礼俗研究》，吉林大学博士学位论文，2005；张春珍：《二南诗论》，山东大学硕士学位论文，2006；郑丽娟：《〈诗经〉“二南”与周代礼乐文化》，河南大学硕士学位论文，2007；李昌礼：《〈诗经·二南〉研究》，贵州大学硕士学位论文，2008；肖雷：《〈诗经·召南〉诗旨研究》，首都师范大学硕士学位论文，2009。

② 关于历代经学家对“二南”问题的分歧与争论，可参见马银琴：《论“二南”音乐的社会性质与〈诗经〉“二南”的时代》，载《中国诗歌与音乐关系研究》，北京，学苑出版社，2008；马银琴：《两周史诗》，北京，社会科学文献出版社，2006。

所突破。

## 二、“二南”当为西周初年采集于王畿之内的城乡诗歌

研究《诗经》“二南”的性质和价值,首先遇到且不能回避的问题是,这二十五首诗歌产生及编辑的时间是什么时候?产生地域及作者群体究竟如何?而这些问题,自毛序以来已讨论了两千多年也未能真正解决,在现有资料条件下更非本人学力所能为。但是,我们有责任在前修时贤研究基础上表达自己的认同方向及其理由。如上问题的讨论情况,台湾学者裴溥言《诗经二南时地异说之研讨》,前注所引吴晓峰博士论文、张春珍硕士论文、郑丽娟硕士论文都先后做了较为系统的梳理,可供参阅。“二南”诗歌产生及编辑时间有文王时期说、西周前期说、西周说、两周之交说、东周前期说等;其产生区域有二公采邑岐山以南、今河南、陕西、湖北、四川、重庆等相关省市的广大地域说,黄河以南、长江以北、淮河以西、汉水以东较大区域说,江汉流域为中心的楚地风诗说,东西两都为中心的京畿诗歌说;其创作群体有民歌说、非民歌说、部分民歌部分贵族诗歌说。

笔者以为,“二南”主要是西周初年周公召公分陕而治周公摄政时期采集于东西两都京畿之内的城乡作品,被用作了周公制礼作乐的仪式乐歌,可能有少数诗篇是后来续补进去的,但续补作品最晚亦不会在宣王之后。

首先,笔者以为,“二南”诗歌采于周文王或周武王时期的说法太早了。“二南”各诗在采集入乐之前分别流行了多长时间,确实不好考证。毛诗大小序和郑玄《周南召南谱》称,其为文王时期(郑谱与毛序稍有不同)雍、梁、荆、

豫、徐、扬六州广大地域披文王教化的诗歌,并称其表现的是从岐山之阳周公召公采邑自北而南所进行的教化<sup>①</sup>,孔疏、朱传亦从其说。很显然,这一对“二南”集录时间和产生区域的确认是穿凿附会,其将两组诗的集录时间定得太早了,也将教化地域定得太广了。曲解的原因可能是为了证实孔子所称周文王“三分天下有其二,以服事殷”(《论语·泰伯》)的言论。从事实上讲,周文王时期并未取代殷王朝而代表国家政统,尚无资格制礼作乐;周武王时期忙于推翻殷王朝,伐纣灭商之后一年多即死,其制礼作乐至多处于筹备阶段,采诗活动未必来得及进行。从地域上讲,文王时期偏于西部一隅,其势力范围远未达到东部和南部六州,即便武王灭商后,其统治力量也没有达到上述六州的大部分地区,是周公旦东征之后才逐步东扩了一部分;真正实现向南拓疆则已晚到厉王、宣王时期了。就所谓自北而南的教化讲,据《尚书·禹贡》《汉书·地理志》《周南召南谱》《帝王世纪》《九经疑难》《括地志》载,周召二公的采邑仅局限于岐山之阳今陕西岐山县一隅,地方是很小的<sup>②</sup>,若自此而南进行文王教化,直线便到今四川境内,再深入则到今重庆市市中心,而这一地区当时本就不是汉族人聚居区,文王时怎能对他们进行教化?再说,毛序郑谱所称的“化自北而南也”与其所称的六州本身就是矛盾的,因除《尚书·禹贡》所载传说中的古九州有包括今四川、重庆在内的梁州外,先秦典籍《周礼·职方氏》《吕氏春秋·有始览》及汉代的《尔雅·释地》《汉书·地理志》所列商周九州,都只有东北方的幽州而无西南方的梁州,即当时所谓南化的梁州可能并不存在,而其他五州皆远在岐山之东或东方偏南很远处,是与“南化”搭不上界的。所以清人崔述称,若文王时从周召二公采邑进行教化,只能向东而不

① 《毛诗序》云:“《关雎》《麟趾》之化,王者之风,故系之周公。南,言化自北而南也。《鹊巢》《驺虞》之德,诸侯之风也,先王(周文王)之所以教,故系之召公。”毛诗各篇小序除将《召南》之《甘棠》《何彼秾矣》二首确认为武王时诗外,其余二十三首皆定为文王时诗。郑玄《周南召南谱》则云:“至纣又命文王典治南国江、汉、汝旁之诸侯。于时天下三分有其二以服事殷,故雍、梁、荆、豫、徐、扬之人咸被其德而从之。文王受命,作邑于丰,乃分岐邦周召之地为周公旦、召公奭之采地,施先公之教于已所职之国。武王伐纣定天下……分而国之。其得圣人之化者,谓之周南,得贤人之化者,谓之召南,言二公之德教自岐而行于南国也。”

② 郑玄《周南召南谱》云:“周召者,《禹贡》雍州岐山之阳,地名,今属右扶风美阳县,地形险阻而原田肥美。”孔疏云:“周召之地,共方百里,而皆名曰周,其召是周内之别名也。”《帝王世纪》云:“至于岐下,南有周原。”宋代张文伯《九经疑难》引《地志》云:“扶风雍县东北有周城,西南有召城。”据《括地志》,岐山县西南十里有召亭。可见,“周”乃岐山之南的一块肥沃平原高地,即今陕西省岐山县境,而“召”则为今岐山县西南的一部分,周公、召公采邑合在一起也仅为今天一个县的地盘,范围是很小的。

可能向南,则两组诗歌也就不应叫做《周南》《召南》而应叫做《周东》《召东》了<sup>[4]</sup>(P101-102)。从二十五首“二南”文本中,也似乎看不出任何文王的影子。

其次,笔者又以为,所谓“二南”诗歌采集于东周时期或两周之交的说法又太晚了。综合崔述、傅斯年、陈盘、陆侃如、翟相君、马银琴等人“东周说”的主要理由<sup>①</sup>,大致有三:一是“二南”二十五篇作品多无年代可考,而有年代可考的三首作品却反映的都是东周的内容,其中《周南·汝坟》“王室如毁”一句反映的是周幽王骊山之乱亡周事件,《召南·甘棠》中后人追忆的“召伯”是西周末年宣王重臣召穆公虎而不是周初重臣召公奭,《召南·何彼秣矣》“平王之孙”一句明言周平王的外孙女出嫁,既然三诗皆为东周作品,类推其他无年代可考者亦当为同时期之作;二是逐一研究二十五首诗,多写周洛阳名物,即便有写“江”“汉”“樛木”等南方名物者,也是以站在北方向南遥望的口吻书写,并且南方名物多用作比喻,这些名物及诗歌句式多与东周《王风》对应;三是之所以称其为《周南》《召南》,是因为东周平王重修礼乐时用的仍为西周“二南”之乐,只是所配诗歌重采于东周。关于《汝坟》《甘棠》《何彼秣矣》三诗内容所反映的年代问题讨论已多,其中吴晓峰博士论文《〈诗经〉“二南”篇所载礼俗研究》对这一问题的探讨最为精深,笔者完全赞同。吴文认为《汝坟》中“鲂鱼赪尾,王室如毁”之“毁”字并非是指王室毁灭之意,《礼记·檀弓上》《说文》《经典释文》皆解其为地方俗语,马瑞辰解为“火”,而宋人早已述及商尚金、周尚赤,取火胜金之义,“火”即周人所主之义,故两诗句恰恰是写周王室的兴盛之象,因此《汝坟》乃西周诗歌。关于《甘棠》诗,吴文考辨的结果是,尽管人们习惯地认为诗中的“召伯”当指召穆公虎,“召公”指召公奭,但其实先秦文献中召公奭既称“召公”,也称“召伯”,穆公虎既称“召伯”

也称“召虎”,不仅传世文献《左传》昭公二年、襄公十四年所称“召伯”即指召公奭,《史记·燕召公世家》明言召公奭在甘棠树下决狱而后人有《甘棠》诗;而且先秦出土文献《大保方鼎》《大保簋》等七种铜器铭文中的“召伯”“大保”都指的是召公奭;甚至上博简《孔子诗论》中孔子早已明断“《甘棠》之爱,以邵公”,确认《甘棠》为西周早期怀念召公奭之诗。吴文还借助毛传、郑笺、孔疏解“平”为“正”,判定《何彼秣矣》“平王之孙”句中的“平王”为“承平之王”而非东周的周平王,称“平王之孙”乃指周文王外孙女出嫁。笔者以为,除称“平王”即指周文王证据稍嫌不足外,其他考辨皆可信从。

笔者还可为“二南”西周初年采集说补足一些理由。其一,《左传》既然载季札至鲁“观于周乐”,就自然当是指西周之诗乐而非东周之诗乐,因为周公旦制礼作乐的副本由代为赴任的儿子伯禽带到鲁国,别说东周无重修礼乐之事,即便真有,其重修之乐也没有理由让作为诸侯国的鲁国代周天子保管。既然最先演唱给季札的是“二南”,就说明“二南”在十五国风中时间最早、地位最重要。尤其是季札用“始基之矣”来评价“二南”,其表现的不正是西周初年的王业基础吗?其二,众所周知,将恢复周礼作为自己最高政治目标的孔子,其所要恢复的周礼就是指周公旦在周初“监于二代”而制定的“郁郁乎文哉”的周礼,而不可能是所谓东周重修之礼乐,因为孔子对礼乐在东周的崩坏是痛心疾首的,既然孔子将“二南”提升到立身高度对其进行崇高评价,正好可以反过来证明“二南”不会是东周才采集入乐之诗歌。其三,如果《孔丛子·记义》所载孔子“吾于《周南》《召南》,见周道之所以盛也”的言论可信,就说明这组诗只能采集于周朝兴盛的前期,而不可能采集于西周趋向衰落的中后期,更不会采集于日趋分崩离析的东周。其四,既然有学者逐首考订“二南”各诗多写东周京都名物,与《王风》诗歌名物及格式相

① 参见崔述:《崔东壁先生遗书》,下册,《读风偶识》卷一,北京:北京图书馆出版社,2007;陈盘:《周召二南与文王之化》,载《中山大学语言历史学研究所周刊》,第四集第三十七期,1928;傅斯年:《诗经讲义稿》,上海,上海古籍出版社,2011;陆侃如、冯沅君:《中国诗史》,北京,人民文学出版社,2007;翟相君:《二南系东周王室诗歌》,载《郑州大学学报》(哲学社会科学版),1985(3);马银琴:《论“二南”音乐的社会性质与〈诗经〉“二南”的时代》,载《中国诗歌与音乐关系研究》,北京,学苑出版社,2008。

同,又为何不称其为《王风》而称作《周南》呢?殊不知西周初年周公营洛后西周就已实行了双都制,周公长驻并制礼作乐的地点就在东都洛阳,此时流行于东都的诗歌当然多写洛阳名物。由此,笔者以为,“二南”诗歌采自西周而非东周当是不成问题的。进而,既然《汝坟》《甘棠》《何彼秣矣》三诗已考订为西周初年作品,依此类推,其他“二南”主要作品也大抵流行于同一时期及以前。

那么,“二南”多数作品流行于周初及以前,怎么就能判定其主要被采集于周公召公分陕而治的周公摄政时期呢?道理很简单:其一,《周南》《召南》名称本身就意味着其被采集于周召二公分陕而治的直辖区域之内,名称具有不可替代的唯一性和标志性意义;其二,采“二南”入乐是周公制礼作乐的需要;其三,周公制礼作乐的具体时间虽不好确定,但完成于他的摄政期内是没问题的,旧题汉初伏生所撰《尚书大传·洛诰传》有关“周公摄政,一年救乱,二年克殷,三年践奄,四年建侯卫,五年营成周,六年制礼作乐,七年致政成王”<sup>[5](P101)]</sup>的说法,时间未必都那么精准,但所解历史事件发生的时间顺序还是可信的。既然制礼作乐的时间在周初,那么其采诗入乐的时间也必在周初。下面试对前两个问题略作阐发:

先谈第一个问题。既然“二南”这两组诗歌当时就被命名为《周南》《召南》,其必然是被分别采集于周公和召公的治理区域之内,前文已辨,这些诗不可能采集于所谓周召二公采邑的岐山县境狭小一隅,那么这个二公的直辖区域就只能是文献所载周公召公西周初年“分陕而治”的两个区域了。二公分陕而治历史事件早已定论,考辨从略,可参阅《礼记》《公羊传》《史记》等传世文献及铜器铭文等<sup>①</sup>。周召二公分陕而治的性质和各自治理的范围到底有多大,综合《尚书》之《召诰》《洛诰》、《史记》之《周本纪》《鲁周公世家》《燕召公世家》及已有研究成果,

武王伐纣途经雒邑时即认为此地居天下之中,“四方入贡道理均”,决定统一天下后即迁都于此,灭商第二年武王病逝,摄政的周公旦乃禀武王遗志营建雒邑,虽未能实现迁都扼守东方愿望,但为了东部稳定,还是以雒邑为东都而实行了双都制,周公东征平叛后居守成周雒邑,并将其作为周人政治、经济、军事、文化中心而在此制礼作乐昭告天下,由召公奭居守镐京护佑新主,二人以陕县为界分守东西两都,以成互补之势,共维新生政权,即为著名的“分陕而治”。这就说明他们二人除代新主治理国家之外,还把镐京、雒邑两块京畿之地连为一体,作为各自代天子直接管辖的重点安全保护区域。因当时生产力低下,朝廷祭祀防御和贵族国人生活之需,皆需从京畿赋税中支出,地盘过小恐难承受供养重任。所以,《诗经·商颂·玄鸟》“邦畿千里,维民所止”<sup>[6](P678)]</sup>,《国语·周语中》周襄王语晋文公“昔我先王之有天下也,规方千里以为甸服”<sup>[7](P51-52)]</sup>,《汉书·地理志》“昔周公营雒邑”,“初雒邑与宗周通封畿,东西长而南北短,短长相覆为千里”,颜师古注“宗周,镐京也,方八百里”,“雒邑,成周也,方六百里”<sup>[8](P1650-1651)]</sup>等等,应当是可信的。因此,以《周南》《召南》命名的这组诗歌,应主要就是采自这一时期的东西长、南北短、方圆千余里的京畿区域之内。

至于《周南》《召南》的两个“南”字引发的两千多年纷争,笔者以为,现有的假说多数都有难以自圆其说之处。“南化说”前文已否;“南国说”与“南化说”相近,也可用同样理由否之。西周初年中央向南直接统辖的区域是不远的,如当时楚国首都丹阳就在今河南南阳淅川县,与东都雒邑南北直线距离不足五百华里,若《周南》之诗采自周公所直辖的东都以南,为何称《周南》而不称为《楚风》呢?再说,不少学者已逐首证实诗中南方名物“江”“汉”“樛木”等是站在北方书写遥望南方,且“樛木”“葛藟”“蘩”“蘋”等同为《王风》中雒邑植物名,“南

① 《礼记·乐记》:“且夫《武》始而北出……五成而分,周公左,召公右。”《公羊传·隐公五年》:“自陕而东者,周公主之;自陕而西者,召公主之,一相处乎内。”《史记·燕召公世家》:“其在成王时,召公为三公。自陕以西,召公主之;自陕而东,周公主之。”《太保玉戈》铭文:“(成)王在丰,令太保省南国,帅汉,遂殷南,令厉侯辟。”

山”乃秦岭山脉今西安市西南的终南山而非南方之山<sup>①</sup>。“南任说”解“周南”为“周男”再转解为“周任”，认为是“周公任职之国”简称为“周南之国”，再简称为“周南”。若此，当时为何不直名组诗为《周任》《召任》，反而转弯抹角用一个笔画多的“南”字代替一个笔画少的“任”字呢？再说，周召二公分别直辖的京畿雒邑和镐京并不是两个国家，怎能称“周任之国”“召任之国”？所谓“南乐说”或“南音说”似乎更站不住脚，难道作为北方政权代表的周公，制礼作乐时会将他心目中的蛮夷音乐放在所有“风诗”最前面，以示正统和最重要吗？

其实，所谓“周南”“召南”，很可能本来就是周召二公分陕而治时期，人们出于尊敬对两都京畿之地所作的别称。虽然至今还未发现以“召南”代称西都镐京的文献实证，但以“周南”代称东都雒邑的汉代文献是为人所熟知的。依常理，这两个别称应当只适用于周公旦和召公奭直接掌管两都时期。他们去世后，“周南”“召南”的别称也自然成为历史地名而少为人用了。后人再从这两个区域采诗也就自然不再用《周南》《召南》之名，会根据实际情况改换新的名称，如东周定都于雒邑而且天子地位下降，所采诗歌就改称为《王风》。不过，“周南”这个被废弃不用的历史地名，虽然后来已鲜为人知，但直到汉晋时代还被学者和历史学家们运用着。如鲁诗称：“古之周南，即今之洛阳。”“洛阳而谓周南者，自陕以东，皆周南之地也。”<sup>[9](P1)</sup>司马迁云：“太史公留滞周南……见父于河洛之间。”裴驷集解转引挚虞曰：“古之周南，今之洛阳。”<sup>[10](P3295)</sup>足见这些饱学之士并未忘记“周南”曾是洛阳的别称。

因此，《周南》就是采集于周公直辖雒邑时期东都京畿之内的城乡诗歌，依此类推，《召南》也应该是采集于西都京畿之内的城乡诗歌。

再说第二个问题。与历代礼仪典章的制定一样，周公制礼作乐首先要制定的应当是本朝宗庙祭祀礼仪典章，因而创制了一组以《清庙》为首的诗歌，作为宗庙祭礼的仪式乐歌，这就是配合

乐舞演唱的《诗经·周颂》主要篇章；其次，要制定追念周族发展历史、歌颂文王奠基功业的祭奠礼仪，因而创制了一组以《文王》为首的诗歌，作为仪式乐歌，这就是《诗经·大雅》主要篇章；为了宗庙祭祀典礼的完整性，同时整理出了一组以《鹿鸣》为首的诗歌，用作宗庙祭祀典礼结束之后设宴招待宾客的仪式乐歌，这就成了《诗经·小雅》的部分作品。依此类推，周公制礼作乐采集“二南”诗歌入乐同样有他的礼仪目的，只是这一礼仪目的后代各有其解，一直扑朔迷离，不像前三类那么易于把握。依笔者理解，毛序解“风诗”虽多穿凿附会，但就其对“二南”所作“用之乡人焉，用之邦国焉”的礼仪定位，很可能是符合历史实际的。也就是说，其确认周公将“二南”用作京畿乡一级的燕享饮酒礼及乡射礼的仪式乐歌。这一点可从先秦文献《仪礼》中找到实证，如《燕礼》载：“遂歌乡乐。《周南》：《关雎》《葛覃》《卷耳》；《召南》：《鹊巢》《采芣》《采蘋》。”<sup>[11](P156)</sup>《乡射礼》和《乡饮酒礼》载：“立于县中，西面，乃合乐。《周南》：《关雎》《葛覃》《卷耳》；《召南》：《鹊巢》《采芣》《采蘋》……乃奏《驺虞》以射。”<sup>[12](P98-124)</sup>

周公制礼作乐时为何将“二南”纳入其中作为诸侯国乡礼的仪式乐歌呢？依笔者推测，这恐怕主要在于他想把这些产生于自己管辖的首善之区首善之民的作品，作为地方文治的样板。那么这些创作作品的京畿之民又是哪些人呢？逐一解读二十五首作品文本发现，一部分当为京畿乡民口头创作，一部分则为京畿城市下层贵族的文字书写。笔者以为，可能在周公看来，这些诗歌不仅有京畿特色，而且相对于《周颂》《大雅》更贴近下层，生活气息浓厚，感情真挚明快，同时又有颇强的文学性和娱乐性，经官方整理改造入乐后重新投放回基层，合乎民众口味，易为民众接受。所以，正适用于作周礼中教化基层民众的娱乐性仪式乐歌。

那么，这些作为西周礼仪中的《乡饮酒礼》《乡燕享礼》《乡射礼》的仪式乐歌为什么就那么简单呢？我们不妨从三个方面去思考问题。首

① 相关论述参见翟相君：《二南系东周王室诗歌》，载《郑州大学学报》（哲学社会科学版），1985（3）；吴晓峰：《〈诗经〉“二南”篇所载礼俗研究》，吉林大学博士学位论文，2005。

先,依当时的国体推测,也正是因为“二南”这些基层诗歌的内容多关乎婚恋家庭生活的言说和书写,才为以伦理家庭为治国之基的西周所最看重。西周礼仪特别重视婚姻礼乐,这在周代礼仪文献中有反复申述<sup>①</sup>。周公制礼作乐以“二南”为《诗经》之首,很可能考虑的正是这一治国之基的根本问题。季札称颂“二南”也许正是发现了西周文治的这一伦理根基。其次,我们必须清楚,今天所见这组诗歌的歌词,是当时被采入宫廷、经过深度加工改造后才入乐的,并非人们以前所理解的仅是润色规范一下而已,这一点李山教授有专文讨论<sup>②</sup>。这种深度改造加工,自然融入了周初统治者强烈的国家伦理意识和礼仪典章理念。再次,这些采自京畿城乡的诗歌,本身就包含有不少为周公所认同甚至赞赏的婚礼婚俗及价值取向的内容,为其制定完备的周朝礼乐典章提供了启示。这也可以理解孔子为何倡导以学习西周“二南”为立身之本了,他是将这组诗歌视为君子“修齐治平”的基础教本。关于这一点,朱熹《论语集注》说的是对的:“《周南》《召南》,《诗》首篇名,所言皆修身齐家之事。”<sup>[13](P178)</sup>《礼记·孔子闲居》也曾借孔子之口称:“诗之所至,礼亦至焉;礼之所至,乐亦至焉。”<sup>[14](P874)</sup>

### 三、“二南”对西周礼乐精神传达举隅

“二南”各诗具体传达了西周哪些婚仪内容和礼乐精神呢?限于篇幅,本文谨选取几首争议最多的作品予以讨论,以窥斑见豹。

#### (一)《周南·关雎》

《关雎》位列《诗经》三百篇之首,在“二南”中无疑是产生较早的作品。尽管历代对该诗性质所作讽刺康王说、后妃之德说、思慕贤才说、爱情说、婚嫁说<sup>③</sup>的判断都各有理由,但依笔者理解,还是出土文献上博简《孔子诗论》中

孔子的“依礼相求”说最合周公采集运用该诗的初衷:

第十简:《关雎》之改……曷?曰:终而皆贤于其初者也。《关雎》以色喻于礼。

第十一简:情爱也,《关雎》之改,则其思益矣。

第十四简:其四章则愉矣。以琴瑟之悦,拟好色之愿。以钟鼓之乐,第十二简:〔喻婚姻之〕好,反纳于礼,不亦能改乎?<sup>[15](P139-144)</sup>

综观如上残简中的孔子言论,其对《关雎》一诗的基本理解是:《关雎》首先是一首“情爱”诗,但其次这首诗的主要价值则在于叙写了男主人公对爱情态度的前后改变,具体表现为,勇于变求之不得则更加强烈追求(“其思益矣”)而为主动退让(“《关雎》之改”),进而内心和悦(“则愉矣”)地依礼相求(“以琴瑟之悦,拟好色之愿;以钟鼓之乐,喻婚姻之好”、“反纳于礼”)。笔者以为,孔子对《关雎》的这一解读,是符合周公采集加工入乐初衷的,可启示我们还原《关雎》的礼乐化过程。

依常理推测,尽管“风诗”被采集入乐时都经过了官方的统一润色雅化甚至深度加工,但是原有自然状态的基本内容还是保留了。因此,透视今本《关雎》可知,原诗言说的内容是一青年男子爱上了一青年女子,因求之不得而单相思,后在想象中以琴瑟弹奏获取芳心,并在钟鼓声中迎娶该女子为妻。如果这一推测不错的话,原诗中男青年的想象或幻想部分未必就含有礼仪成分,充其量只是蕴有“礼”的因子。但周公采其入乐时看重的恰恰正是男主人公这一由痛苦到想象的转折,可能认为在抢婚遗俗尚存的上古时代,对钟爱的美女求之不得而用想象去缓解痛苦却不去强夺,已是颇为难得的文明行为。将其修

① 《周易大传·序卦》云:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼仪有所错。”《礼记·中庸》云:“君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地。”《礼记·昏义》云:“昏礼者,将合二姓之好,上以事宗庙,而下以继后世也,故君子重之。”可见,周朝确实是将男女婚姻关系视为人伦之首的。

② 具体论述参见李山:《礼乐大权旁落与“采诗观风”的高涨——“王官采诗”说再探讨》,载《社会科学家》,2014(12)。

③ 讽刺康王说见于三家诗;后妃之德说和思慕贤才说分见于《毛诗序》开头和结尾的小序及毛传、郑笺、孔疏、朱传等清前经学家言论;爱情说、婚嫁说主要见于胡适《谈谈诗经》、闻一多《风诗类钞》、郑振铎《中国俗文学史》等近现代以来众多学者的观点,其中贵族婚姻或贵族求良配的说法,清人姚际恒《诗经通论》、崔述《读风偶识》、方玉润《诗经原始》等已有言及。

饰入乐,强化“转折”内容,原本不大关乎礼仪的《关雎》,也就被强化成了由“非礼相求”失败,转而为“依礼相求”收获美满婚姻的样板,因而《关雎》这首诗也就具备了建立和谐夫妇关系的礼学化意义。周公将《关雎》编入《乡饮酒礼》《乡燕享礼》《乡射礼》,成为其所制礼乐的一部分,在基层民众中举行宴享活动时演唱,教化乡民依礼求偶,建立和谐稳定的夫妻家庭关系,在以宗法血缘为国政之基的西周,其礼学意义就非同小可了。因而,孔子视其为人的立身之本就不太难理解了。

借此,笔者还想澄清一个问题。《关雎》的“钟鼓乐之”诗句是否合乎“婚礼不用乐”的礼制规范?《礼记·郊特牲》载:“昏礼不用乐,幽阴之义也。乐,阳气也。昏礼不贺,人之序也。”<sup>[16](P440)</sup>《礼记·曾子问》亦载:“孔子曰:嫁女之家,三夜不息烛,思相离也。取妇之家,三日不举乐,思嗣亲也。”<sup>[17](P312)</sup>因如上礼书文献有婚礼不用乐及不用乐原因的记载,所以后代解《关雎》“钟鼓乐之”诗句时,担心解得不合如上礼仪,便多将该句释为夫妇婚后礼乐和鸣的和谐生活,回避了其为喜庆迎娶场面描写的史实。笔者以为,其实这种将《诗经》句意作出屈从礼学文献解释的做法是本末倒置的。因为《关雎》诗句才是最早最可靠并且最形象的婚礼(至少是婚俗)文献。虽然《礼记》中保存了大量先秦礼学文献,但毕竟是汉代学者整理而成的,具体到上引文本,《郊特牲》被学术界确定为战国末期或汉代文献<sup>①</sup>,《曾子问》一般被视为秦汉间的礼学家假托孔子言论之作,持早期说者也仅将其定为战国早期文献<sup>②</sup>,无论怎么确认都比《关雎》所处的时代晚得多,怎么能以晚出并且不太可靠的礼学文献去桎梏早期可靠的形象性礼学文献呢?再说,依生活常理,女方嫁女,相离伤感而不息烛可以理解,但称男方娶妇不举乐也因传宗接代而伤感,就不可思议了。所以,《关雎》“钟鼓乐之”之句为我们传达出的信息是,西周初年

所制礼乐中的贵族迎亲之礼,是钟鼓齐奏热闹喜庆的,并非如后代礼书所规定的那么阴冷伤感,至少在东京畿洛阳地区是如此。

## (二)《周南·汉广》

传统观点对《汉广》诗旨的解说有三:一是韩诗《韩诗序》的说(悦)人说,即恋歌说;二是齐诗《易林》、鲁诗《列女传》的江汉女神说;三是毛序、毛传、郑笺、孔疏及朱传等的文王德化说;现当代学者皆将该诗定性为一位男子爱慕一位游江汉的女子而不能如愿以偿的民间情歌。

如上各说很可能都未必合《汉广》本义,起码未必全合周公采集运用该诗的本意。《汉广》可能是一首写贵族婚娶的诗歌,诗中传达出的当是西周成妇礼与留车返马礼的相关信息。对《汉广》性质的这一体认,尹荣方《〈诗经·汉广〉新解》<sup>③</sup>一文已阐释详尽,笔者拟再作些发掘。

其一,尹文认为《汉广》中的“游女”并非人们所理解的江汉女神或在江汉游览的女子,“游”当解作“行”“出行”,与“之子于归”句合读则指该女子出嫁。笔者以为此说有理,并补述如下理由:“游”甲骨文写作“𣎵”,早期铜器铭文写作“𣎵”,春秋晚期的铜器铭文写作“𣎵”,《说文》古文写作“𣎵”,《说文·𣎵部》写作“𣎵”。说明“游”字直到春秋晚期时才有了“水”字旁。《说文》云:“游,旌旗之流也,从𣎵,汙声。𣎵(逕)古文游。”可见“游”本义是旌旗飘动的意思。所以商承祚《殷墟文字类编》称:“从子执旗,全为象形,从水者,后来所加,于是变象形为形声矣。”<sup>[18](P209)</sup>也就是说,从甲骨文到《说文》古文,“游”字都与游泳、游玩无关。因此,与西周铜器铭文同时的《汉广》诗中之“游”当是传写中用的今体,“游女”确实不当理解为在江汉游泳或游玩的女子。从《说文》“游”字的古体“𣎵(逕)”可知,“游”与“逕”即“遊”是通用的,由“走”字旁之“游”确认其有“行”“出行”义项则是自然的。对此,先秦元典可为佐证,《论语·里仁》:“子曰:父母在,

① 《郊特牲》“战国末期说”参见王鐸:《礼记成书考》,248页,北京,中华书局,2007;“汉代说”参见王梦鸥:《礼记今注今译》,413页,台北,台湾商务印书馆,1970;吕友仁:《礼记全译》,478页,贵阳,贵州人民出版社,1998。

② 《曾子问》“秦汉假托说”参见杨天宇:《礼记译注》,300页,上海,上海古籍出版社,1997;“战国早期说”参见王鐸:《礼记成书考》,53页,北京,中华书局,2007。

③ 关于《汉广》性质可参见尹荣方:《〈诗经·汉广〉新解》,载《上海海关学院学报》,2009(3)。



不远遊，遊必有方。”孔子的话很明白，是说如果父母健在，做子女的应留在身边尽孝心，不应该外出远行去谋生，其“不远遊”之“遊”就是出行的意思。因此，清人刘宝楠《论语正义》解“遊，行也”是深谙孔子原意的。孔子去西周未远，并且当时语言发展缓慢，《论语》之“遊”与《诗经》之“游（遊）”应该能够互证。可见，尹文解《汉广》“游（遊）女”为出行之女，并进而解出行之女为出嫁之女，是符合《汉广》原意的。

其二，尹文又认为，《汉广》“之子于归，言秣其马（其驹）”的意思，不是人们所理解的男主人公想象游女如果肯嫁他，他就会喂饱马儿去迎娶，而实际上是写这位女子已经嫁到他家，他天天在喂女方留下来的马匹。笔者再补充两点：第一，“之子于归”直译则为这位女子往夫家，其含义确实是指女子正在出嫁途中或已嫁到夫家，而不是虚指女子可能出嫁。这一含义，《诗经》各篇相同或相近诗句都可印证。依次如，《周南·桃夭》“之子于归，宜其室家”，述这位女子出嫁之后如何对待夫家；《召南·鹊巢》“之子于归，百两御之（将之、成之）”，写这位贵族女子出嫁时的迎送场面；《召南·江有汜》“之子于归，不我以（与、过）”，称这位女子已出嫁，但嫁的却不是我；《邶风·燕燕》“之子于归，远送于野（将之、于南）”，叙送出嫁女子于途中；《豳风·东山》“之子于归，皇驳其马”，回忆当年车马迎娶新娘的情景。可见，《诗经》全部“之子于归”诗句都是写女子出嫁或已嫁情景，《汉广》诗句也不当例外。第二，疏通“言秣其马（驹）”句，“其”字只能指对方“她的”或“那匹”，而不可能是诗人自指“我的”，“其马”解作我的马，不符合“其”字基本用法规范，因此不合诗句原意。《诗经》中凡是言说自己“我的”，一般都直接用“我”字，而不可能用“其”字，句例俯拾皆是。据此，疏通《汉广》“之子于归，言秣其马（驹）”上下文意，只能是这个或那个女子嫁了“我”，“我”天天帮忙喂养她的马匹之意。若如上解读符合文本本义的话，《汉广》一诗传达的确实就是西周成妇之礼和留车返马之礼的信息。

其三，关于西周的“成妇之礼”，尹文讨论

已颇精细，但尹文忽略了成妇礼举行时间以及辨明成妇礼与庙见礼是否一回事，这两个关键性问题需要辨析一下。

先谈第一个问题。《礼记·昏义》载“成妇礼”云：“是以古者，妇人先嫁三月，祖庙未毁，教于公宫；祖庙既毁，教于宗室。教以妇德、妇言、妇容、妇功。教成祭之，牲用鱼，芼之以蘋藻，所以成妇顺也。”<sup>[19](P1058)</sup>尹文直接引用此文，解读《汉广》一诗写新妇嫁到夫家后的前三个月，在夫家宗庙先后完成妇德、妇言、妇容、妇功四项德能“培训”之后，才能在夫家宗庙中行“成妇礼”，标志结婚程序正式完成，此后新婚夫妇才可同床成为夫妻。此前的三个月，在婆家的新妇仅是“准新娘”身份，依礼的要求，是不能与丈夫同居的。所以，《汉广》男主人公在诗中反复咏叹“游女”可望而不可即，情感备受煎熬。这样，问题就来了，因现行所有《礼记》译注本，都将“妇人先嫁三月”解读为女子出嫁之前的三个月，其四项德能“培训”是在娘家祖庙中完成的。若此，则西周婚礼中也就并不存在女子出嫁后的最初三个月不能与丈夫同床的规定，也就是说，新妇婚后没有所谓三个月的“准新妇”阶段。这样，对《汉广》一诗内容的体认就会回到了原点。

笔者细品《礼记》文本，以为历代学者的解读很可能有误，尹文直接引用当无可厚非。理由有三：一是上引“妇人先嫁三月”一语中的“妇人”一词，本身就已说明其指的应是出嫁后的女子，否则，只可称“女”、“女子”、“女氏”、“淑女”等等，而不可能提前预称其为“妇人”；同时，“先嫁三月”，从字面上疏通，既可解为出嫁前的三个月，也可解为出嫁后的最先三个月。二是若将“成妇礼”理解为出嫁前已在娘家完成，就与同为《礼记》的《曾子问》篇所载相关礼仪相矛盾。《曾子问》载：

孔子曰：“三月而庙见，称‘来妇’也；择日而祭于祢，成妇之义也。”曾子问曰：“女未庙见而死，则如之何？”孔子曰：“不迁于祖，不祔于皇姑，壻不杖，不菲，不次，归葬于女氏之党，示未成妇也。”<sup>[20](P312)</sup>

由上可见，按《曾子问》的婚礼规定，若女子婚后未及完成“庙见”礼而死，其灵柩只能运

回娘家安葬而不能留葬夫家,以表示其尚“未成妇也”,就是标志着该女子还不是男方正式的媳妇,这也就暗示了其仍保持着未与丈夫同床的处子之身。制定礼仪是从人性、人情出发的,女子唯有保持处子之身,其灵柩被运回娘家才能讲得通,否则是讲不通的。何况《曾子问》中明言婚后三月择日而祭是“成妇之义也”,“成妇之义”就是“成妇之礼”。三是《左传》所载史例可以作为贵族“成妇礼”在婚后而非在婚前举行的铁证。其隐公八年载:“四月甲辰(初六日),郑公子忽如陈逆妇妘。辛亥(十三日),以妘氏归。甲寅(十六日),入于郑。陈鍼子送女。先配而后祖。鍼子曰:‘是不为夫妇,诬其祖矣,非礼也,何以能育?’”<sup>[21](P58-59)</sup>郑国公子忽是光明正大到陈国迎娶妻子妘氏的,就因为迎娶到郑国后先直接同房,后来才到祖庙补行了“庙见”礼,结果便遭到了陈国送婚臣子鍼子的怒讥,认为他们的“先配后祖”行为是违礼欺祖,不承认其夫妻关系。可见,“庙见”“成妇”之礼确实是婚后在丈夫祖庙而不是婚前在娘家祖庙举行的。并且,依礼“庙见”之前确实是不能同房的。回看《汉广》一诗,相较于春秋时代公子忽等的违礼行为,《汉广》诗中男主人公感叹而守礼的毅力,确实不易而可贵,该诗在礼崩乐坏时代受到孔子的高度认同,则是必然的。

再谈第二个问题。上引《曾子问》中有关女子出嫁三个月后才有资格行“庙见”礼的记载,虽然没有与上引《昏义》中相衔接的三个月时段中进行妇德、妇言、妇容、妇功“培训”内容的记载,但时过三月才行“庙见”之礼本身,就暗示了这三个月是对“准新妇”的“培训考验”过程。这就说明,《曾子问》中的“庙见”礼与《昏义》中的“成妇”礼是一码事。《曾子问》中“庙见”与“成妇”二词同时出现也说明这一点。之所以自汉儒开始人们都未能从“庙见”“成妇”礼仪的角度去体认解读《汉广》一诗,也许真的

是因该礼在汉时已不再实行之故。

其四,“留车反(返)马”之礼。由于文献亡佚,先秦有没有留车返马之礼,汉儒已有争议。《左传·宣公五年》载有返马实例,东汉何休则不承认,认为古代本就无此礼,郑玄则又驳何休其论无据,晋杜预注、唐孔颖达疏及宋《仪礼·士昏礼》贾公彦疏皆申郑说<sup>①</sup>。所谓留车返马之礼,是指大夫以上身份的贵族嫁女,迎送车辆相等,女子乘娘家送行之车,到夫家后车马随人留下,待三月夫妇关系正式确定之后,夫家才将女方马匹送还其娘家,其车则永留夫家以备回娘家探亲时乘坐。若女子三月考验不合格,则乘所留马车遣返娘家。笔者以为,此礼在西周当是客观存在的。上古文学研究需要文献实证,也需要形象思维和生活常理推测,何休出于今古文经学之争的需要,对《左传》所载返马实例有质疑,我们可以撇开不管,而更早更可靠的西周《诗经》文本,同样透露出了当时“返马”之礼的某些信息。一是《召南·鹊巢》首章“之子于归,百两御之”言夫家迎亲车队,而二章“之子于归,百两将之”就是写对等的娘家送行车队了,依“庙见”“成妇”之礼,就必然会留下车马,否则若“准新妇”三月考验不合格如何遣返娘家就会成难题。二是《召南·何彼秣矣》“曷不肃雍,王姬之车”句,虽然古人有王姬出嫁时自乘己车与王姬用自己当年出嫁之车嫁女两种不同解释,但都不妨碍对贵族女子乘娘家车马出嫁的体认,依“成妇”礼和生活常理,此车马亦自然会留下来的。另外,《豳风·东山》及春秋时期的《卫风·硕人》《氓》也有一定参照作用。所以,笔者以为上古不仅贵族有返马之礼,甚至个别有经济实力的平民也行返马之礼。

通过对如上《诗经》作品内容的梳理,再比对《汉广》“之子于归,言秣其马(言秣其驹)”诗句,笔者以为,其意确实是写女子嫁男主人公后,接受“成妇”礼“培训”期间,男主人公天

① 《左传·宣公五年》载:“冬,来,反马也。”何休《左氏膏肓》据《士昏礼》驳《左传》,以为《士昏礼》本无“反马”礼,郑玄《箴膏肓》以为天子、诸侯、大夫、士婚礼皆异,何氏以《士昏礼》论“无反马”礼不足据,大夫以上有“反马”礼。(何、郑二书皆佚,其说详孔颖达疏征引)。郑玄注《仪礼·士昏礼》亦云:“士妻之车,夫家供之。大夫以上嫁女,则自以车送之。”《左传·宣公五年》杜预注:“礼,送女留其马,谦不敢自安,三月庙见,遣使反马。”孔颖达疏云:“礼,送女适于夫氏,留其所送之马,谦不敢自安于夫,若被出弃,则将乘之以归,故留之也。至三月庙见,夫妇之情既固,则夫家遣使,反其所留之马,以示与之偕老,不复归也……大夫以上,其嫁女皆有留车反马之礼。留车,妻之道也;反马,婿之义也。”《仪礼·士昏礼》贾公彦疏“妇车亦如之”句,大意与孔疏内容相近。

天主教代这位“准媳妇”喂养留下来的马匹，以表对她的钟爱之情，而不是当今学者所普遍体认的，男主人公在幻想中喂饱自己之马，准备去迎娶假设中的新娘。如此，诗人面对已嫁给自己并且就在身边的钟爱美女，却碍于礼仪制约长期可望而不可即，不能同床共寝，不正如面对又宽又长的江汉水面而不可逾越一样吗？其反复咏叹“南有乔木，不可休思。汉有游女，不可求思。汉之广矣，不可泳思。江之永矣，不可方思”，也就可以理解了。因此，《汉广》一诗无疑传达了西周“成妇”礼、“返马”礼中的守礼精神。男主人公反复咏叹而又主动放弃原始的生理欲望，忍耐坚守，从修身角度讲，不是颇为难得吗？这种精神在以恢复周礼为使命、以君子人格修养为最高境界的孔子心目中自然异常可贵。

上博简《孔子诗论》孔子对《汉广》的解读与称赞，充分印证了如上分析：

第十简：《汉广》之智……曷？

第十一简：《汉广》之智，则智（知）不可得也。

第十二简：〔《汉广》不求其〕第十三简：〔不〕可得，不攻不可能，不亦智恒乎？<sup>[22] (P139-142)</sup>

孔子将《汉广》一诗的诗旨概括为“智”，即明智、智慧。而“智”的具体体现则是诗人明白什么是自己“不可得”的东西。一般认为，孔子如此欣赏《汉广》诗旨和男主人公的爱情态度，主要是符合孔子一贯的中庸思想。其实，此解未必符合孔子的全部想法，很可能孔子本就知道《汉广》是一首蕴有“成妇”礼内容的诗歌，他赏识的不只是男主人公明智地放弃可遇不可求的单相思问题，也不仅仅是中庸思想问题，更主要的是“不攻不可能”的问题。这个“不可能”并非是指男主人公钟爱的“游女”本人，而是不可逾越的“江汉”屏障——婚礼中的“成妇”礼。孔子看重的根本是诗人的守礼精神。因此，笔者以为，孔子推崇的“不亦智恒乎”，也就不仅仅是单指诗人恒久的智慧，而且是包含有恒久的理智精神，看重的是它的礼学价值。即便这首诗刚开始在京畿地区流行时未必全有此意，但其经周公采集加工入乐后已用此意，应当是确定的。

另外，《汉广》“翘翘错薪，言刈其楚（其

妻）”诗句对礼学信息的传达也可留意。虽然学界有多种解释，但笔者更倾向于认同该诗句透露了贵族婚娶途中，以火把照明于车马之前的仪式信息。因为相对而言，记载此仪式的《仪礼·士昏礼》时间较早，属于春秋时期的文献，云：“（迎娶途中）从车二乘。执烛前马。”<sup>[23] (P30)</sup> 其他文献则晚在汉代以后。而《汉广》“翘翘错薪”两句，明言砍伐薪柴，当寓于作火把迎亲之意。若此理解不错的话，该诗四句连读，则便构成了结婚程序的完整内容：“错薪”“刈楚”，迎娶途中；“之子于归”，娶到家中；“言秣其马”，耐心等待“成妇”礼完成。如此，《汉广》一诗对西周礼仪内容和礼乐精神的传达意义就更大了。

### （三）《召南·野有死麕》

《野有死麕》是《召南》的第十二首，其诗旨在“二南”中歧解最多也最受质疑。至少有六种观点：一为恶无礼说，以《左传·昭公元年》载春秋时期郑国大夫子皮借题发挥赋诵此诗、毛序、韩说为代表；二为凶荒杀礼说，以汉毛传、唐孔疏、今人公木为代表；三为贞女抗暴说，以东汉郑笺及今人陈子展为代表；四为淫诗说，以宋儒欧阳修《诗本义》、朱熹《诗集传》、王柏《诗疑》为代表；五为隐士诗说，以清人方玉润《诗经原始》为代表；六为猎人情诗说，以宋儒王质《诗总闻》、清儒姚际恒《诗经通论》和当代学者如程俊英、余冠英、林庚、袁梅等为代表。如上诸说虽各有道理，但都未必全合文本本义，受龚红林《从楚地婚俗看〈诗经·召南·野有死麕〉本义》一文启发，笔者尝试逐句解读后发现，其当是一首述婚礼的诗。

首章“野有死麕，白茅包之”二句，很可能是男方依礼向女方求婚行纳征礼的描述。据《礼记·昏义》，上古求婚礼依次有纳采、问名、纳吉、纳征、请期五个环节，而《仪礼·士昏礼》所载纳征的具体内容为：“纳征，玄纁束帛、俚皮。”郑玄注：“俚，两也”，“皮，鹿皮也”。可见，士一级的贵族行纳征礼时，男方遣媒人去女家所带礼物有玄色和纁色的帛一束，鹿皮两张。这说明鹿皮是西周贵族纳征礼中的重要礼品，而此诗虽然用的不是鹿皮，但以整鹿（麕，鹿属）代鹿皮（传统解为群猎分鹿肉，似不妥），其礼更重，所以称该句为婚礼中纳征礼的具体反映，

当不会有错。要知道,该诗是周公制礼作乐之前就流传的,被采集入乐时润色加工未必都全合礼制规范。“白茅包之”句,郑玄笺为“白茅,取洁清也”,也是符合原诗用意的。因《左传·僖公四年》广为人知的齐桓公伐楚理由便是“尔贡苞茅不入,王祭不共,无以缩酒”<sup>[24](P290)</sup>,其实就是指应该进贡王室的苞茅不进贡,导致天子祭祀物资缺乏,不能漉酒请神。其“苞茅”“缩酒”就是用白茅捆束漉酒去滓,祭神时,又束茅立之,浇酒下流,糟存茅中。可见白茅确实是洁净之物的象征。由白茅漉酒祭神联系白茅包鹿求婚,不难想见其郑重程度。龚红林甚至由天子用白茅包土方式分封诸侯称“授茅土”,推测“诗中吉士用它来包束纳征之聘礼”,是“以便女方祭祀祖先,祈求吉利”<sup>[25](P103)</sup>,其言甚确。因此,所谓“强暴”“恶无礼”“拒暴”“淫奔”等说法,并不符合诗句表达的内容。

“有女怀春,吉士诱之”二句,笔者以为毛传解“怀,思也”“诱,道(导)也”即劝导,郑玄笺为“有贞女,思仲春以礼与男会,吉士使媒人道(导)成之”,孔疏为“有善德,故称吉士”,都是符合文本本义的。毛序视其为“天下大乱,强暴相陵,遂成淫风”<sup>[26](P292)</sup>的产物,欧阳修释“诱”为引诱、挑逗,释“吉士”为“犹然强暴之男”<sup>[27](P171)</sup>,众学者将“吉士”解为未婚男青年的统称,应该都是不确切的。道理很简单,“吉士”之句与第二章的“有女如玉”句是对应关系,既然后者是对有德之女的褒称,前者就必是对有德之男的褒称。以如玉之女比貌美似玉,更喻女子品德美好,是先秦兴起的普适观念,即毛传所谓“德如玉也”、郑笺所谓“如玉者,取其坚而洁白”是也。如《荀子·法行》就曾对以玉喻德作了全面概括:“夫玉者,君子比德焉。温润而泽,仁也;栗而理,知也……暇适并见,情也。”<sup>[28](P535-536)</sup>既然玉的品格如此高贵,“吉士”就不可能是“强暴之男”,其求婚就不可能是引诱、挑逗、淫乱之举。对此,古人早就有过辩护,王质云:“女至春而思有所归,吉士以礼通情而思有所耦,人道之常。或以怀春为淫,诱为诡;若尔,安得为吉士?吉士所求必贞女,下所谓如玉也。”<sup>[29](P20)</sup>姚际恒亦云:“女怀吉诱,言及时也。吉士玉女,言相当也。”<sup>[30](P231)</sup>所以,用有德待嫁

之女情感萌动而思嫁,媒人代有德之男劝导女子及早出嫁疏通二句,才符合诗句本义。因此,依笔者推测,这两句诗应该是婚礼中第五个环节请期礼的具体反映。

第二章“林有朴楸,野有死鹿。白茅纯束,有女如玉”中二三句与首章一二句意同,第四句已解,从略。毛传解首句“朴楸,小木也”<sup>[31](P293)</sup>,未言及用途;郑笺解句意为“朴楸之中及野有死鹿,皆可以白茅包裹,束以为礼”<sup>[32](P293)</sup>,言及小木之用,但可能解错了,小木未必是与鹿同样的纳征礼物;孔疏认为该句指“林中小木之处”<sup>[33](P293)</sup>,称此小木是麋鹿在树林中被猎获的地方,似更偏离诗句本义。笔者以为,既然早于毛传的《尔雅·释木》释“朴”为“朴,抱者”<sup>[34](P475)</sup>,即“朴”指丛生的树木,释“楸朴”为“心”即小树<sup>[35](P482)</sup>;而早于郑笺的《说文·木部》又解“朴”为“木素也”,即未经修剪的树丛,解“楸,朴楸”<sup>[36](P445)</sup>,就说明早期文字学家都认为“朴楸”就是指未经修整的丛生杂集的小树木,也就是烧火用的薪柴。联系该诗各章文意不难理解,所谓“林有朴楸”,是说树林中有《仪礼·士昏礼》所载迎亲时“执烛前马”作火把照明用的薪柴。该句与《周南·汉广》“错薪”、《唐风·绸缪》“束薪”“束刍”“束楚”等句的性质和用意相同。因此,笔者认为,《野有死麋》第二章所写内容是西周婚礼中以薪柴火把照路迎娶礼仪的反映,传达的是依礼迎娶的相关信息。

第三章“舒而脱脱兮,无感我帨兮,无使龙也吠”,是全诗争议和遭受质疑的焦点。陈子展甚至说过“末章得其本义,则全诗之本义明矣”<sup>[37](P65)</sup>的话。尽管自古对该章定性和评价言人人殊,但从毛传到当今学者对其字面意思的疏通却大体一致,是指女子提醒男子轻些慢些,别鲁莽地对自己动手动脚,不要强解自己腹前的佩巾,怕惊动狗儿吠叫。其实,如上识读很可能并不合诗句本义。龚红林一反传统解读思路,重点辨析了如上诗句中的关键词“帨”字,颇令人信服。依龚文之解,笔者以为该章确实很可能是写女子出嫁时所行“蒙盖头”仪式。摘引其相关考辨如下:

帨,《说文》:“帨,褻也。上古衣蔽前

而已，市以象之。天子朱市，诸侯赤市，大夫葱衡，从巾象连带之形。”因为最初用树叶树皮遮蔽，故此字又为“蒂”，如《诗经·小雅·采芣》：“赤蒂在股，邪幅在下。”可见，汉代称远古男女蔽于腹前遮羞的衣物叫“市”。

巾，《说文》：“巾，佩巾也。从巾丨象系也。凡巾之属皆从巾。”接着解释“悦，帅。”“帅，佩巾也”。可见，“巾”“悦”是同义词，指佩巾……梁武帝时太学博士顾野王撰《玉篇》载：“巾，佩巾也，本以拭物，后人著之于头。”<sup>[38](P101-102)</sup>

龚文发现，历代学者所解“悦”为“佩巾”虽无误，但“佩巾”并不是女子系在腹前的“蔽膝”，原是手帕一类的饰物，后成为头巾，该头巾相当于后世新娘的“红盖头”。系在腹前的饰物叫“市”而不叫“悦”。同时，“蔽膝”在古代虽有多种名称，但就是没有叫过“悦”。笔者以为，尽管载佩巾著于头的文献《玉篇》较晚，但其讲的并非当朝之事，而是自有渊源的，所以称《野有死麇》末章前两句是写新娘出嫁时蒙红盖头的仪式并非臆测。“舒而脱脱兮，无感我悦兮”，是新娘提醒嬉闹的女伴轻轻动手脚，不要弄掉我的红盖头。《仪礼·士昏礼》中确实有送女儿出门时“母施衿结帨”<sup>[39](P51)</sup>礼仪的记载，只是历代注释者语焉不详地将“结帨”解释为系佩巾，没说明是系在腰上还是系在头上。试想，

出嫁贵族女子，有出家门时不穿婚服却系好蔽膝（围裙），提前做好到婆家操持家务准备的道理吗？同时，笔者还认为，龚文将“无使龙也吠”作为古代婚礼的禁忌解之，其根据也可信从。因郑玄或其门生《郑志·答张逸》确有“正行婚礼，不得有狗吠”<sup>[40](P293)</sup>之忌的记载，此句当是女子出嫁时求吉利的心理期待。

综上，笔者以为，《野有死麇》很可能确实是一首写依礼婚娶的诗，其中传达出了西周不少礼仪信息和文化内涵，主要还是守礼精神。若仅是女子恶无礼或言辞拒暴甚至温婉从之，是提升不到孔子所说的立身高度的。这样解读该诗，至少是持之有故、言之成理的一家之言。

除如上三篇争议最多的作品之外，“二南”中其他作品也多是大体相类的内容，如《周南·葛覃》及《桃夭》，《召南·摽有梅》，都是写女子适时及早出嫁、和睦家庭、孝敬公婆，以使父母心安的作品，传达了西周贵族修身齐家的礼仪精神。出土文献上博简《孔子诗论》对此有专门讨论，孔子认为其宣扬了“敬本”思想。《周南·卷耳》、《召南·殷其雷》都是写丈夫行役、妻子坚持守家的诗，反映了西周重视家庭责任的理念。《召南·采芣》描写了女子“成妇礼”的具体过程，《召南·江有汜》叙述了妻妾依礼和睦相处的人伦关系。综合统观，“二南”组诗从多个方面集中反映了西周宗法血缘时代，极重家庭伦理关系的礼乐精神。

## 参考文献

- [1] 杨伯峻：《论语译注》，北京，中华书局，1980。
- [2] [21] [24] 杨伯峻：《春秋左传注》，北京，中华书局，1981。
- [3] 王钩林、周海生译注：《孔丛子》，北京，中华书局，2009。
- [4] 崔述：《崔东壁先生遗书》，下册，北京，北京图书馆出版社，2007。
- [5] 伏生撰，陈寿祺辑：《尚书大传》，北京，中华书局，1985。
- [6] 程俊英：《诗经译注》，上海，上海古籍出版社，1985。
- [7] 徐元诰撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，北京，中华书局，2002。
- [8] 班固：《汉书》，北京，中华书局，1962。
- [9] 王先谦：《诗三家义集疏》，北京，中华书局，1987。
- [10] 司马迁：《史记》，北京，中华书局，1982。
- [11] [12] [23] [39] 杨天宇：《仪礼译注》，上海，上海古籍出版社，2004。
- [13] 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983。
- [14] [16] [17] [19] [20] 杨天宇：《礼记译注》，上海，上海古籍出版社，1997。
- [15] [22] 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一），上海，上海古籍出版社，2001。

- [18] 商承祚:《殷墟文字类编》,载《甲骨文研究资料汇编》,第十三册,北京,北京图书馆出版社,2008。
- [25] [38] 龚红林:《从楚地婚俗看〈诗经·召南·野有死麕〉》,载《云梦学刊》,2007(4)。
- [26] [31] [32] [33] [40] 孔颖达:《毛诗正义》,载阮元校刻:《十三经注疏》,北京,中华书局,1980。
- [27] 欧阳修:《诗本义》,载中国诗经学会编:《诗经要籍集成》,第四册(上),北京,学苑出版社,2003。
- [28] 王先谦:《荀子集释》,北京,中华书局,1988。
- [29] 王质:《诗总闻》(1—4册),北京,中华书局,1985。
- [30] 姚际恒:《诗经通论》,载田国福编:《历代诗经版本丛刊》,第42册,济南,齐鲁书社,2008。
- [34] [35] 王世伟整理:《尔雅注疏》,上海,上海古籍出版社,2010。
- [36] 段玉裁:《说文解字注》,上海,上海古籍出版社,1981。
- [37] 陈子展:《诗经直解》,上海,复旦大学出版社,1983。

## On the “Two South” of *The Book of Songs* and Their Conveyance of the Ritual Music Spirit in Western Zhou Dynasty ——Taking the Excavated Documents for Example

XU Zheng-ying

(School of Liberal Arts, Renmin University of China, Beijing 100872)

**Abstract:** While Ji Zha viewed the “Two South” of *The Book of Songs* as the roots of the State, Confucius also hailed them as the soul of cultivating one’s morality. However, people today have realized that the 25 poems contained are mainly concerned with love and marriage, which are far from the teaching of the very foundation of establishing one’s self and constructing the State. Since Han dynasty, Confucianism scholars have exerted utmost efforts to maintain their special status, coming up with the many farfetched interpretations. So far there remain disputes over the nature of “Two South” of *The Book of Songs*. This paper, by using the excavated documents, attempts to reveal the real meaning of some of most controversial poems. It’s found that, “Two South” were collected and artistically processed within the core area of the East and West Capital during early Western Zhou period when Zhou Gong was creating rituals and music. Those poems mostly depict the etiquette contents of the relationships of marriage. Among them, *Guan Ju* is a template of the nobles’ courtship in the formal way. *Han Guang* is a vivid description of the etiquette of turning a girl into a woman and that of returning a horse. *Ye You Si Jun* is the reproduction of the etiquette of bride-price, reconfirming an appointment and “arranging the bride’s head scarf” during the marriage. The latter two poems are also a reveal of information of etiquette and custom of “Zhi Zhu Qian Ma”. In a word, these poems are not only vivid preserving of the nobles’ etiquette and custom related to love and marriage, but also the conveyance of the spirit of observing the etiquette related to how the noble cultivate their moral character and manage the family’s affairs well.

**Key words:** “Two South” of *The Book of Songs*; poems related to the Capital in early Zhou Dynasty; the spirit of observing self-cultivation and governing family

(责任编辑 张 静)