

楚文化特质论

韩玺吾

(长江大学 期刊社,湖北 荆州 434023)

摘要:楚文化的特质是由楚神话所奠定的尚性主情。其既源于楚人对中原文化以理节情的自觉反叛,又得益于荆人重淫祀习俗的推动,以及传承于蚩尤氏的与王权抗争的情怀。楚人缠绵反复的思维方式,率性而为的行事做派,以及楚文学恣肆重情的独特风格,都得之于楚文化尚性主情特质的引领。楚文化的尚性主情既是对以理节情的中原文化的合理补充,更为士人走出传统文化的固有矛盾,存养审视自我的个性灵魂,提供了一条可供选择的出路。

关键词:楚神话;尚性主情;楚文化;特质

分类号:K231 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2019)04-0030-04

一地有一地之文化,而文化特质一经形成,又会在相当长的时期内被固化下来,进而对居于此地人们的思维方式与行为风格产生深远的影响。中原文化如此,楚文化亦然。与中原文化的以理节情相比,楚文化尚性主情,昭示了楚文化的独特性。这种源于楚人自觉意识的离经叛道,既助成了楚文化的诡谲浪漫,使其成为温柔敦厚的中原文化的必要补充;又以其对人性的直视,性灵的彰显,为人们走出传统文化的固有矛盾,比如说群体与个性之间的矛盾,提供了一条可供选择的出路。

—

神话是文学的源头。楚文学自发轫之初便笼罩在瑰伟奇幻的神话色彩之中。这一点从《楚辞》中见得分外清晰。楚地习俗也浸润着厚重的神话色彩,“楚……信巫鬼,重淫祀”^[1](P1666)]。可以说,神话色彩是楚文学以及楚文化的重要特色之一。因此,要了解楚文化的特质必当回归楚神话之中。

最富代表性的楚神话当为云梦泽的瑶姬神话。《文选》《高唐赋》引《襄阳耆旧传》(又作《襄阳记》《耆旧传》《襄阳耆旧记》)云:“赤帝女名曰姚姬,未行而卒,葬于巫山之阳,故曰巫山之女。楚怀王游于高唐,昼寝,梦见与神遇,自称是巫山之女。王因幸之。遂为置观于巫山之南,号为朝云。后至襄王时复游

高唐。”^[2](P875)]《太平御览·人事部四十·应梦》所引《襄阳耆旧记》则为这一神话增添了《高唐赋》本事以及瑶姬之言:“楚襄王与宋玉游于云梦之野,将使宋玉赋高唐之事,望朝云之馆,上有云气,崑乎直上,忽而改容,须臾之间,变化无穷。王问宋玉曰:‘此何气也?’对曰:‘昔者,先王游于高唐,怠而昼寝,梦一妇人,暖乎若云,焕乎若星,将行未至,如浮如停,详而视之,西施之形。王悦而问焉,曰:‘我,帝之季女也,名曰瑶姬,未行而亡,封于巫山之台,精魂依草,寔为茎之,媚而服焉,则与梦期,所谓巫山之女、高唐之姬。闻君游于高唐,愿荐枕席。’王因而幸之。”^[3](P1844)]而《山海经·中山经·中次七经》所记女尸化为蓀草,正与这一神话相契合:“又东二百里,曰姑嫜之山。帝女死焉,其名曰女尸,化为蓀草,其叶胥成,其华黄,其实如菟丘,服之媚于人。”^[4](P142)]由此可见,瑶姬神话乃蓀草神话之演变。《山海经》的作者大抵为战国中后期的楚人或巴蜀人,而常璩《华阳国志》所言古巴蜀疆界又包括今湖北部分地区,据此,袁珂先生将云梦泽的瑶姬神话看作巴蜀神话^[5]。但瑶姬神话既然产生于云梦泽,又与楚襄王与宋玉相关,因此,将其简单地纳入巴蜀神话系列,恐怕不大妥当;更为重要的是,巴蜀神话带有明显的仙话色彩,“比如巴蜀地区黄帝神话和大禹神话,都带有仙话的烙印。巴蜀古蚕丛王和鱼凫王的神话,

收稿日期:2019-02-11

作者简介:韩玺吾(1965—),男,湖南华容人,教授,主要从事荆楚文化与古代文学研究。

也都挂着一个得道成仙的尾巴。带有仙话色彩的巴蜀神话占总数的一半以上”^[5],而初始的瑶姬神话,也就是上引瑶姬神话,并未被仙化。直到五代时期,瑶姬神话才开始与道教相结合而仙化。瑶姬神话的后续演变,见于杜光庭《镛城集仙录》卷三所载《云华夫人》。为更好地说明问题,本文节录其文如下:

云华夫人者,王母第二十三女,太真王夫人之妹也。名瑶姬,受徊风混合万景练神飞化之道。尝东海游还,过江上,有巫山焉,峰岩挺拔,林壑幽丽,巨石如坛,留连久之。时大禹理水,驻山下。大风卒至,振崖谷陨不可制。因与夫人相值,拜而求助。即敕侍女,授禹策召鬼神之书,因命其神狂章、虞余、黄魔、大翳、庚辰、童律等,助禹斲石疏波,决塞导厄,以循其流。禹拜而谢焉。禹尝诣之,崇巘之巅,顾盼之际,化而为石;或倏然飞腾,散为轻云,油然而止,聚为夕雨;或化游龙,或为翔鹤,千态万状,不可视也,不可亲也。禹疑其狡狴怪诞,非真仙也,问诸童律。律曰:“天地之本者道也,运道之用者圣也。圣之品次,真人仙人矣。其有禀气成真,不修而得道者,木公、金母是也。盖二气之祖宗,阴阳之原本,仙真之主宰,造化之元先。云华夫人,金母之女也。昔师三元道君,受上清宝经,受书于紫清阙下,为云华上宫夫人。主领教童真之士,理在玉英之台,隐见变化,盖其常也。亦由凝气成真,与道合体,非寓胎禀化之形,是西华少阴之气也。且气之弥纶天地,经营动植,大包造化,细入毫发,在人为人,在物为物,岂止于云雨龙鹤,飞鸿腾凤哉!”禹然之,后往诣焉,忽见云楼玉台,瑶宫琼阙森然,既灵官侍卫,不可名识。狮子抱关,天马启涂,毒龙电兽,八威备轩,夫人宴坐于瑶台之上。禹稽首问道,召禹使坐而言曰:“夫圣匠肇兴,剖太混之一朴,发为亿万之体。”……性发乎天而命成乎人。立之者天,行之者道。道存则有,道去则非。道无物不可存也,非修不可致也。玄老有言,致虚极,守静笃,万物将自复。复谓归于道而常存也。道之用也,变化万端而不足其一,是故天参玄玄,地参混黄,人参道德。去此之外,非道也哉。长久之要者,天宝其玄,地守其物,人养其气,所以全也。则我命在我,非天地杀之,鬼神害之,失道而自逝也。志乎哉,勤乎哉,子之功及物矣,勤逮于民矣,善格乎天矣,而未闻至道之要也。吾昔于紫清之阙受书,宝而勤之,我师三元道君

曰,上真内经,天真所宝,封之金台。佩入太微,则云轮上征,神武抱关,振衣瑶房,邀宴希林,左招仙公,右栖白山,而下眇太空。泛乎天津,则乘云骑龙,游此名山,则真人诣房,万人奉卫,山精伺迎。动有八景玉轮,静则宴处金堂。亦谓之“太上玉佩金珰”之妙文也。汝将欲越巨海而无飏轮,渡飞沙而无云轩,陟厄涂而无所举,涉泥波而无所乘,陆则困于远绝,水则惧于漂沦,将欲以导百谷而浚万川也。危乎悠哉,太上愍汝之至,亦将授以灵宝真文,陆策虎豹,水制蛟龙,断馘千邪,检馭群凶,以成汝之功也。其在乎阳明之天也。吾所授宝书,亦可以出入水火,嘯叱幽冥,收束虎豹,呼召六丁,隐淪八地,颠倒五星,久视存身,与天相倾也。”因命侍女陵容华出丹玉之笈,开上清宝文以授,禹拜受而去,又得庚辰、虞余之助,遂能导波决川,以成其功,奠五岳,别九州,而天锡玄珪,以为紫庭真人。其后楚大夫宋玉,以其事言于襄王,王不能访道要以求长生,筑台于高唐之馆,作阳台之宫以祀之,宋玉作神仙赋以寓情,荒淫秽芜。高真上仙,岂可诬而降之也?有祠在山下,世谓之大仙,隔岸有神女之石,即所化也。复有石天尊神女坛,侧有竹,垂之若翬。有稿叶飞物着坛上者,竹则因风扫之,终莹洁不为所污。楚人世祀焉。^{[6](P347~349)}

正是在这则神话中,“原本是爱情女神的瑶姬,便摇身一变,成了修炼有素、道法高强而诡谲的仙人。仙化了的瑶姬又和大禹治水的神话粘附在一起,给大禹治水的神话蒙上了一层仙话的色彩。其道教思想浸染神话的痕迹斑斑可见”^[5]。很显然,五代时瑶姬神话的面目,完全不同于早期的瑶姬神话。因此,如果说瑶姬神话的后期演变可以归入巴蜀神话的话,那么早期的瑶姬神话就不宜被看作巴蜀神话,而应被当作楚神话。五代时瑶姬神话的后续演变,当是流传于楚地的瑶姬神话传于巴蜀后,在巴蜀文化影响下改造而成的结果。明确这一点是非常重要的。这既印证了楚文化与巴蜀文化的不同,又说明了不同地域对形成文化特质所产生的重要作用。在云华夫人神话中,瑶姬的身份发生了改变,由赤帝之女一变而为王母第23女,同时又由未嫁处子一变而为云华夫人。这一身份的改变也是至关重要的。它不仅决定了瑶姬神话的后续走向,也改变了瑶姬神话的初始特质。正是在这一背景下,后期的瑶姬神话才摈弃了“宋玉作神仙赋以寓情,荒淫秽芜”的

初始特质,以瑶姬辅助大禹治水的事功,转而使其归于雅正敦厚。而这一改变,在彰显巴蜀文化与楚文化分野的同时,也消解了其源自于楚文化的鲜明特质。

“荒淫秽芜”四字是杜光庭对初始瑶姬神话所下的断语,而楚文化的鲜明特质,恰在于此;尽管在正统士子看来,这是难以登大雅之堂的。在《山海经》所载菀草神话,以及《高唐赋》《襄阳耆旧传》所载瑶姬神话中,所谓“荒淫秽芜”的精神始终是一脉相承的。瑶姬“未行而卒”,以处子之身而亡,未能完成女性的本来使命,故而其以媚人为务,闻襄王游于高唐,愿自荐枕席。神话所带有的泄欲功能,以及充满性压抑意味的表述,在正统人士看来,自然是与雅正无涉,但这何尝又不是人性的自然流露?瑶姬通过致人于巫境而满足自己生前未遂的恋爱遗愿,以此间接实现自己的女性欲望,这实际上只是梦欲中的情愫而非生活里的做爱。^{[7](P267)}因此,这种爱情愿望的达成,与现实中的纵欲还是有着本质上的不同。其所导向的,只是被压抑情愫的宣泄与表露。因此,这种本乎人性,发于人情的爱情愿望,所彰显出来的实际上是尚性主情的文化质素。而这正是楚文化不同于其他文化尤其是中原文化的本质特征。

在中原文化以理节情观的影响下,中国古籍中所出现的女神不仅大多与爱情无关,而且连女性的性别也一并消失了,女娲、西王母、日神羲和与月神常羲、桓娥、娥陵氏、女丑之尸等等无不如此。谢选骏认为,这是因为神话哲学中没有爱情内容,虽肯定了生殖行为,但却漠视了爱情冲动。^{[7](P275)}但我们认为,这实际上源于宗法国家对中国文明特质的规定。宗族社会的基本存在单位是宗族和家族,个人只有依附于宗族和家族之中,才能实现自我人生价值,而宗族与家族的繁衍则取决于生殖行为。因此,在祖先崇拜观的主导下,延续后嗣必然成为宗族和家族的首要使命。从另一层面而言,宗法国家本身就是一个由血缘宗族和家族构成的国家。正因为如此,“中国文明始终处在与自然难解难分的缠绕之中”^{[8](P22)}。自周代以尊尊定亲亲后,由血缘温情成长起来的人文精神(亲亲),为文明所具有的专制主义(尊尊)统领。这使得人文精神始终没有得到充分的发育,其最明显的表现就是个性灵魂和权益等的缺失。既然亲亲之情未能得到充分的发育,且亲亲又为尊尊所替代,这就自然意味着爱的缺失,因此,当个体利益服从于群体利益之时,就必然会导向肯定生殖行为而漠视爱情冲动。中原文化的以理节情

正是宗法制下的特定产物。可以这样说,没有以理节情,便无法将由不同个体团聚而成的家族凝聚为宗族,并由此将不同的宗族团结为国家,进而完成家国同构。但自然与文明的矛盾,并不会因为家国一体同构而得到消解,反而会因为群体意识的不断强化而渐趋激烈。灵与肉的分离,使士人陷入长久的精神苦痛之中。于是,尚性主情就成为文人以之消解现实苦痛的手段。战国而后,文人津津乐道于多方诠释瑶姬神话,所看中的,正是其所带有的尚性主情的特质。从这一层面而言,尚性主情的楚文化在成为中原文化异质的同时,为人们尝试走出传统文化的固有矛盾,提供了一条可供选择的途径。

二

楚文化尚性主情特质的张扬,源于与中原文明异质的自觉的文化追求。《史记·楚世家》云:“当周夷王之时,王室微,诸侯或不朝,相伐。熊渠甚得江汉间民和,乃兴兵伐庸、杨粤,至于郢。熊渠曰:‘我蛮夷也,不与中国之号谥。’”^{[9](P1692)}“不与中国之号谥”意味着对中原宗法制的自觉反叛,尽管这一反叛是有限度的,如楚国宗法在很大程度上仍然遵循立子立嫡的原则。《左传·哀公六年》:“命公子申为王,不可;则命公子结,亦不可;则命公子启,五辞而后许。将战,王有疾。庚寅,昭王攻大冥,卒于城父。子闾退,曰:‘君王舍其子而让,群臣敢忘君乎?从君之命,顺也;立君之子,亦顺也。二顺不可失也。’与子西、子期谋,潜师闭塗,逆越女之子章立之,而后还。”^{[10](P1635)}公子申即子西,公子结即子期,公子启即子闾。越女,杨伯峻注:“越王勾践之女,即十六年《传》之昭夫人。”^{[10](P1635)}从这一段文字中,便可以看出嫡长制对楚国王位继承所既有的强大的约束力。也正因为如此,楚人这一种有自觉反叛,就使得楚文化能在中原文化的总体框架下,成为中原文化的合理补充。

荆楚一地本为荆人所居。荆人习尚淫祀。《淮南子·人间训》云:“荆人鬼。”^{[11](P589)}荆人即苗族。《左传·昭公二十六年》:“兹不穀震荡播越,窜在荆蛮,未有攸底。”^{[10](P1478)}而苗族君长则为九黎。《国语·楚语下·观射父论绝地天通》:“九黎乱德。”^{[12](P562)}韦昭注:“九黎,黎氏九人,蚩尤之徒也。”^{[12](P562)}蚩尤,《路史后纪四·蚩尤传》:“蚩尤姜姓,炎帝之裔也,兄弟八十人。……帝榆罔立,诸侯携?,胥伐虐弱,乃分正二卿。命蚩尤宇于小颢,以临西方,司百工。德不能驭,蚩尤产乱,出羊水,登九

淖,以伐空桑。逐帝而居于浊鹿,兴封禅,号炎帝。”^{[13](P79~80)}此后,蚩尤与黄帝战于涿鹿,虽为黄帝所擒杀,但其骨子里不宾服的精神,却为其后的三苗之君所承袭,始终未去。随着楚国征服荆人,楚人自觉的反叛意识与蚩尤的抗争意识融合为一体,再在荆人淫祀的播动下,便终于汇成了楚人自觉地有别于中原文化以理节情的文化特质。反叛则张性灵,淫祀则主情意,于是,楚文化尚性主情的文化特质得以形成。

尚性主情的文化特质,必然使得楚人的行事风格趋于率性一涂,又以情之所适为衡准。屈子之行吟泽畔,自沉汨罗,项羽之破釜沉舟,不过乌江,除了其他原因外,在很大程度上,也是受到楚文化这一特质影响的结果。率性主情发之于文学,则一变而为以抒发内心幽情为使命,或汪洋恣肆如《庄子》,或反复铺陈如《高唐赋》;甚而在某种程度上,趋向于内心深处的呓语。这一方面最为杰出的代表,自然是屈原的《离骚》。《文心雕龙·辨骚》有云:“昔汉武爱《骚》,而淮南作传,以为:‘《国风》好色而不淫,《小雅》怨诽而不乱,若《离骚》者,可谓兼之。蝉蜕秽浊之中,浮游尘埃之外,皜然涅而不缁,虽与日月争光可也。’班固以为:‘露才扬己,忿怼沉江;羿浇二姚,与左氏不合,昆仑悬圃,非经义所载,然其文辞丽雅,为辞赋之宗,虽非明哲,可谓妙才。……至于托云龙,说迂怪,丰隆求宓妃,鸩鸟媒娥女,诡异之辞也;康回倾地,夷羿殛日,木夫九首,土伯三目,谲怪之谈也;依彭咸之遗则,从子胥以自适,狷狭之志也;士女杂坐,乱而不分,指以为乐,娱酒不废,沉湎日夜,举以为欢,荒淫之意也;摘此四事,异乎经典者也。’”^{[14](P40~43)}刘安认为《离骚》“好色而不淫”,“怨诽而不乱”。班固认为《离骚》“露才扬己,忿怼沉江”,“非经义所载”。刘勰认为《离骚》异乎经典之四事中,其一为“士女杂坐,乱而不分,指以为乐,娱酒不废,沉湎日夜,举以为欢,荒淫之意也”。凡此等等,都说明《离骚》是以抒发性灵,宣泄内心隐秘的情愫为目的的,而其所沿袭的,正是瑶姬神话尚性主情的文化特质。正因为如此,才有了班固的微词,才有了刘勰的曲为辩护。其实,不需要为此而替屈原掩饰辩护,因为《离骚》的独特魅力,恰在于自我性灵与内心情愫的真实袒露。当这一种最为真切的性情之文,与屈原经天纬地的天纵奇才相遇时,其所迸发出的耀眼炽热的火光,足以烧毁长久以来以理节情的中原文化禁锢人性的藩篱。惟其如此,才有正统守

节之士心虽爱之而有微词,才有远见卓识之士以其与风雅相提并论而曲为辩护。《离骚》的伟大与永恒的魅力,恰在于此。这一点,不仅可以从《离骚》给予后人无限的启迪与营养中得以见到,更可以从以发抒性灵为使命的文人尤其是荆楚文人对《离骚》传统的自觉继承中见到。从李白、岑参、李贺的诗歌中,我们不难见出《离骚》对其所产生的深远影响;而从公安派、竟陵派的诗学主张中,我们更不难见到尚性主情的楚文化特质对其所产生的决定性影响。公安派“独抒性灵,不拘格套”的诗学主张,竟陵派将“幽情单绪”和“孤行静寄”直接视为古人之精神,倡导“幽深孤峭”的风格,凡此等等,简直就是尚性主情的翻版。很显然,没有楚文化尚性主情特质的引领,就不可能有公安派与竟陵派诗学主张的提出。单从这一点上,就可以看到楚文化特质是如何潜在地影响楚人的思维方式,并对中国文化所起到的重要推动作用了。

要之,楚神话所奠定的尚性主情的文化特质是楚人在自觉反叛中原文化以理节情对人性的禁锢的背景下产生的。这一文化特质不仅决定了楚人独特的思维方式与行事风格,也决定了楚文学艺术独特的发展方向。这一独特性既体现在楚人与楚文学艺术的卓尔不群中,更体现在其为士人指明了一条可行的走出传统文化固有矛盾的道路。甚至可以这样说,正因为有了楚文化尚性主情的引领,传统文人才有可能在宗法的重重禁锢中,存养审视自我鲜活的个性灵魂。楚文化于传统文化之伟力正在于此。

参考文献:

- [1]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [2]萧统.文选(第二册)[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [3]李昉等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [4]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [5]袁珂,岳珍.简论巴蜀神话[J].中华文化论坛,1996(3).
- [6]李昉,等.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- [7]苑利.二十世纪中国民俗学经典·神话卷[M].北京:社会科学文献出版社,2002.
- [8]刘广明.宗法中国[M].上海:三联书店,1993.
- [9]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [10]杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1981.
- [11]刘文典.淮南鸿烈集解[M].北京:中华书局,1989.
- [12]国语[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [13]罗泌.路史[M].上海:中华书局,1912.
- [14]周振甫.文心雕龙今译[M].北京:中华书局,1986.

责任编辑 周家洪 E-mail:zhoujiahong2004@163.com