

文本的价值观与行为的模式化

——潮州歌册的女德教育功能对生活中女性“性别角色”的影响

陆小玲

(汕头大学 长江艺术与设计学院, 广东 汕头 515063)

摘要: 文章结合文本分析与田野调查, 从文化人类学的角度, 探讨潮州歌册产生的时代背景、社会根源, 及其女德教育功能对生活中女性“性别角色”的影响。基于这些, 文章认为: 文化最伟大的力量就在于它通过建立一种特定的审美标准, 从而规范群体的行为, 以及文化的影响具有惯性, 不会因时代和社会环境的变更而立刻消失。如果我们试图理解社会关系、社会模式、社会进程, 女性的“性别角色”将是我们研究的一个重要对象。

关键词: 潮州歌册; 女德教育; 性别角色; 文化变迁; 行为模式

中图分类号: J607 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-7389 (2011) 02-0038-08

潮州歌册是潮汕地区流传十分久远的一种说唱艺术, 2008年它被列入国家级非物质文化遗产名录。由于歌册的听、唱者皆为女性, 故有“女性文学”之说。旧时期(建国前)的潮州女性几乎完全被禁锢在家庭中, 所以听、唱歌册是她们十分热衷和喜爱的娱乐活动。从闺房、庭院、大厅、祠堂到绣花、织锦、纳凉, 她们都会让自己沉浸在这种依字著音、高低曲折来行腔的“自由吟唱”之中。“女性文学”之说的另一原因, 是歌册塑造了一系列“光彩夺目”的女性形象, 这些形象自幼便印在了听、唱者的心灵深处。在这里, 本文提出的问题是: 潮州歌册的产生是否受当时社会主流意识形态的影响而具有女德教育功能? 歌册听、唱者是否完全接受其文本提倡的价值观以至在生活中建立起与文本精神相符合的行为模式? 社会的变迁(指新中国的成立)、文化的变更能否彻底冲刷歌册听、唱者的心灵而导致行为模式的改变? 笔者将结合文本分析与田野调查, 从文化人类学的角度对上述问题展开深入的讨论。

一、女德教育与歌册中的女性形象

女德教育, 是针对女性的性别角色而言的。性别角色, “是附加于男人和女人的不同的社会地位的期待行为的总和”^[1]。这些期待行为与指定给男女性别的任务相关, 但它并非具有世界范围的一致性, 在不同的文化之间, 性别角色的差异非常大。在“历史悠久”的潮汕文化中, 旧时期的潮州女性早已习惯于“男性主体化”而被教育、被引导, 她们自幼便懂得倾听男性的声音并在他们的声音中不断校正自己。毫无疑问, 该区域倍受欢迎的潮州歌册为女性提供了近乎完美的“角色模式”, 这种模式“引导”生活中的女性按照社会的期望将自己的角色规范化。值得我们思考的是: 其规范化的标准是否反映了歌册问世时的主流社会意识形态?

其实, 歌册的音乐形态十分简单, 它的演唱不需要任何乐器伴奏, 也无须歌谱, 凡识字者有一定的听觉经验便可即兴吟唱。歌册的歌文多为七字句, 四句为一节, 每节用一韵。偶尔也有三字、四字、五字等句式。尽管歌册的演唱十分简单, 但水平的高低则与其他任何艺术一样, 取决于演唱者对情感理解的深度。女作家肖菲曾根据自己的演唱经验总结出歌册的十种唱法, 她认为: 歌册应随着歌文情节的起伏和感情的变化来唱, 比如唱喜乐的一段, 声调便要轻松活泼, 唱到凄惨的一段, 便要带点凄厉哀怨(谱例见文末)。

收稿日期: 2011-03-07

基金项目: 广东省哲学社会科学规划项目“潮汕民间音乐文化生存与发展的现状调查”(项目编号: 09R-03)

作者简介: 陆小玲(1955-), 女, 湖北荆州人, 广东省汕头大学长江艺术与设计学院艺术教育中心教授, 主要从事音乐人类学的研究。

由于歌册属于不能登大雅之堂的民间文艺，其作者从不署名，因而其源流及产生年代至今仍说法不一。中山大学曾在1928年收集了238部歌册，显然，它的实际数量远不止这些。有学者认为四百多年前的明代潮州歌册就有了木刻印本，清代它开始流行。尽管歌册吟唱是潮州女性的一种自娱自乐活动，而“当音乐被有目的地用来传达特定含意时，它的象征性就开始了扩展。这种象征的扩展性是音乐本身之外的意义，是人们赋予它的。”^[2]一般来说，歌册的撰稿者为男性民间文人。男人的写作是为了绣房里的女人，那么女性形象在他们的笔下会得到怎样的渲染呢？下面以潮州地区家喻户晓的《百鸟名》为例来回答这个问题：

《百鸟名》有一百个段落，每段写一个未能展开的历史故事或传说，每段四句，每句都用一种鸟名作开头。笔者做了统计，在这一百个段落中，有33个段落与女性相关。每个女性的出场都牵连着一个故事，透过故事我们可清晰地看到，当时的社会对女性的审美标准：美貌、忠贞，且富于牺牲精神。众贤女中，“令女”的形象尤为突出。歌册唱道：“第楮成群宿竹篱/令女割鼻喜家妻/立志守节孝义存/养子代夫传宗支”。^[3]当丈夫遭受政治打击时，令女竟割去自己的鼻子表示死不离弃！“明清时期，理学思想渗透到社会的各个领域，贞节观成为衡量婚姻道德基本尺度。从明代到清代，皇帝及各级政府倡导并推行妇女贞洁观念，甚至将此当成治国安天下的国策。”^[4]毫无疑问，令女的行为完全符合程朱理学的主张：“存天理，灭人欲。”以灭女色的办法来抑制人的欲望。因此笔者有理由认为，歌册是明清时期应时而生的“女德”教育性唱本。那么，歌册的撰稿人到底是如何将“女德”教育思想贯穿于唱本之中的呢？

《刘明珠全歌》是一部有21卷之多的大部头歌册，尽管情节极其复杂，而它始终围绕着一个中心点展开，既“失节事极大，饿死事极小”。刘明珠是一个因孝顺而得到神仙庇护的孝女，可她结婚不久就丧失了夫君。其父见她这么年轻守空房便劝其“另配龙凤到百年”。刘明珠一听火了，开口便大骂：“只个老狗真不堪，自古嫁女嫁一次……”。更为极端的是她越骂越火，最后操起金钟砸向老父以至鲜血直淌，而此时的刘明珠仍然不依不饶，继续愤怒地“就骂人熊老了头……”。无独有偶，在《西番珊瑚枕全歌》中，洪宝珍也是个贤淑的孝顺女，她父亲洪爷拥有四房夫人，他们是唯一的女儿。可宝珍新婚刚满一个月，丈夫文贵进京赶考就再也没有回来。与刘明珠的父亲一样，洪爷力劝女儿改嫁，宝珍则认为她若改嫁，除非“蛇头生角鳗生鳞，河水化油好点火”。后父亲怒骂女大不孝，并告知为了年迈的父母她必须改嫁。情急之下，宝珍从墙上取下一剑，对准父亲便刺了过去。四位夫人见状斥宝珍无法无天，宝珍则义正严词地回答她们“烈女不做二人妻”。无奈，父母只得依从女儿的意愿让她去了寺庙。歌册不仅把汉族女性描写为从一而终的“节女”，连西番姑娘也一样是坚守贞节的“烈女”。番王之女与为皇帝讨要珊瑚枕的文贵成亲后，发现文贵内心的痛苦来自于思念家中的老母与前妻宝珍，便向父王提出要同夫君一道回中国，当她的要求遭到父王强烈反对后，她竟“店前撞死命归阴”！这里我们不禁要问：歌册中的女性怎么可以漫骂甚至暴打父亲而不受指责呢？显而易见，歌册撰稿人为强化其价值观而把“贞节”置于“孝道”之上。其实，歌册中的女性除非贞洁受到威胁，否则她们永远是胸怀宽广、柔情似水。《西番珊瑚枕全歌》中的西番公主在“店前撞死命归阴”之后，其精神感动了神仙并被救活重返人间。当她与丈夫一同回到中国，从寺庙里接回丈夫的前妻洪宝珍后，两个女人竟互相谦让着谁与夫君先度良宵：“让尔正房我偏房，今夜共君先配合”。在歌册中，女性决不会因为丈夫的再娶而成为怨妇，似乎爱情的排他性在这里根本不存在。

刘明珠和洪宝珍是已婚女性，她们的守节是为了自己的丈夫，而《双退婚鸾凤图全歌》中的全冰心是一个并未出嫁的姑娘，男方家庭因为她的家道破落而借故退婚，当有人劝其另配郎君时，她的守节之心与已婚女性同样坚贞：“情愿守节不嫁翁，为人在世唯名节”。只要有了婚约，哪怕并未出嫁，“守节”一样是女性无条件遵从的行为模式。而一旦出嫁，无论境遇如何，贞节重于生命，不得再嫁。《再和鸳鸯全歌》中，玉奴是一个富有的丐帮头的女儿，父亲为她配了个穷秀才夫婿。在岳父的资助下，穷秀才终于有一天被朝廷宣召派到某县赴任。没想到有了官职的秀才开始嫌弃岳父丐帮头的身份，在他带着玉奴上任的途中竟将她推入了湖底。可当玉奴被一达官贵人救起并打算为她再择夫婿时，她说什么也不肯。“若重婚，再改嫁臭名万年。”再嫁既失节，失节则名臭，所以“再嫁”对女性来说是比地狱还要恐怖的“雷池”。谁敢越“雷池”一步，心灵的枷锁将导致她生不如死。歌册中的女性很少对婚姻说不。在《行乐图全歌里》，一个七十九岁的太守爷看中了一位花容月貌的十七岁少女月枝，当外婆为这门亲事征求她意见时，她居然点头答应：“月枝是个贤孝人，三从四德伊尽知。”

一般来说,歌册都会以大团圆为结局,而结尾处往往会显示皇恩浩荡:凡守节成功者将得到来自皇上的各式封赏。由此可见,封建官府大张旗鼓地表彰节妇烈女,并借助朝廷的力量将这些纲常礼教内化为女性坚贞的人格操守,如此世风之下的女性竞相以青春和生命为代价来捍卫自我和家族的荣誉。对当时的社会人来说,“三纲五常”是每个成员必须遵守的行为准则,而代表男权的父亲在规劝女儿再嫁的问题上却屡屡失败。显然,歌册撰稿人把孝道与贞节的矛盾置于风尖浪口,其目的是宣扬后者神圣不可违背以推行其女德教育思想。在人类历史上,贞节观念的形成与发展经历了不断衍变的历史过程。有人曾对周代至清代历代妇女节烈人数做过统计。自周以来节妇烈女的绝对数呈增长趋势,宋代是个明显的界限,节烈妇女人数陡增,至明清达到极致。^[4]明洪武元年明太祖朱元璋曾下诏令“凡民间寡妇,三十以前,夫亡守志,五十以后,不改节者,旌表门闾,除免本家差役。”^[5]这是中国历史上第一个代表国家嘉奖贞节的特别命令。明清时期,肩负着“女德”教育的“女书”数不胜数:《女诫》、《女训》、《女范》、《女镜》、《女鉴》、《内训》、《女范编》、《女论语》、《女儿经注》、《女小儿语》、《女学言行录》、《闺训千字文》……这些“女书”中有的皇帝亲自为其作序,有的则由皇后亲自撰稿。^[4]可见国家最高掌权者对女性教化之重视程度。然而,所有这些直接对女性喊话的“女书”同潮州歌册比较起来都会黯然失色。因为歌册不是纯粹的说教,而是通过委婉动听的吟唱,将“失节事极大,饿死事极小”的“道理”深藏于跌宕起伏的故事之内,导致女性在不知不觉中便认定其价值观。“那么,很清楚,音乐对文化的延续和稳定起着重要的作用。在这个意义上,音乐的功能作用不会弱于文化的其他任何方面。”^[6]实际上,“女德教育”最开始是以“外在的”吟唱形式出现在女性面前,再度出现时却已成为她们自己的意识。被熏陶、被教育的结果,导致她们建立起“良心”和“内疚”的反省机制,而这种“机制”正好满足了男性的权利欲。

二、女德教育与生活中的女性角色

如前所述,“男权社会通过男性话语对女性进行教导、规范和监督,并把男性话语内化成女性心理和精神,最终达到让每一个女人成为男性和父权社会要求的女性,同时更是自己心理、精神、身体和行为的监视者和凝视者。”^[7]男性文人顺应主流社会意识,撰写歌册以实施“女德教育”,其结果,现实生活中的女性把歌册里的“刘明珠”、“洪宝珍”视为人生楷模而效仿。在完全接受“文本”的价值观后,歌册听、唱者认同自我的“女性角色”,她们会做一个怎样恪守妇道的贤妻良母呢?当社会的变迁(指新中国的成立)、文化的变更导致歌册内容发生了翻天覆地的变化之时,她们的行为模式会发生改变吗?

旧时期的潮州女性最基本的劳动方式是理家和做绣活(主要是抽纱),如果仅仅是理家,歌册传唱的可能性会因为“家”的局限而大大降低。抽纱虽然是一种以家庭为单位的劳动方式,但它欢迎伙伴的加入。扎堆“绣房”的女人们往往会因为听、唱歌册而忘了吃饭、睡觉。对女孩来说,歌册的“熏陶”会使她们在成长的过程中更容易早熟,这一点是长辈们乐意看到的。早年,有钱的潮州女孩的陪嫁中,会有热心“教育”的长辈们赠与的歌册藏本。田野调查中笔者得知,当年的“雅姿娘”(旧时潮州人对女人的称谓,是美女、靓女的近义词)对歌册的喜爱,一如今日时尚女性对电视连续剧的沉迷。那么,这些从小受歌册“熏陶”的“雅姿娘”如今生活的怎样呢?笔者深入潮州市潮安县(这里是著名的“侨乡”)进行调查,并把调查对象集中于75岁以上的老阿姆。

2010年8月,笔者曾三次赴潮安县溜龙乡寻找当年的“雅姿娘”,诚然,见到的是几位满头银发的老奶妈。在一幢灰墙黑瓦宽大的老房子里,佝偻着腰的沈阿姆(88岁)第一个出来迎接我们,随即还叫来了她的侄女许阿姆(86岁)。两个阿姆年龄相仿,但是姨侄关系。沈阿姆告诉我,她的姐姐是许阿姆的婆婆。

在婆婆没有去世的日子里,三个女人同住在一个屋檐下,那是村里一间七平米的小屋。眼前这幢有着八十多年历史的大房子改革开放后才归还她们。三个女人的丈夫都去了南洋,走的时候,沈阿姆和许阿姆都才结婚两年。在场的郭先生(许阿姆61岁的儿子)告诉我们,当年虽然被“干部”扫地出门,但他的奶奶、妈妈和老婢在那间小屋里相处的十分融洽。年轻时她们的手很巧,做的抽纱远近闻名,他和他的堂叔(老婢的孩子)上学就靠这手绣活儿。当然,还要靠“侨批”接济(“侨批”,是潮汕地区特有的一种“信史”,实际上是指海外的汇款凭证,一般附有简短留言)。家里如果来了“侨批”,就由辈分最高的奶奶掌管,奶奶去世后由老婢当家。“侨批”,是这三个女人与海外男人之间唯一的联系。这种联系在她们内心是温暖的,经济供给证明远方

的男人心中有家，而她们则是永远在家里恭候着的“贤妻良母”。两位阿姆对我们的到来十分高兴，许阿姆还拿出了丈夫年轻时的照片。郭先生说：文革时他们的家被抄，好多照片、歌册都被烧了，这张照片被母亲深藏着才幸免。沈阿姆上过几年小学，因此她能够独立的回复海外来信。临别时，沈阿姆用极其轻柔的声音给我们唱了一段歌册。不难想象，年轻时她是一位标准的雅姿娘。

陪同笔者调查的是曾写过县志的杨启献先生，退休前他是文化站站长，对潮安县的历史文化，以及人情世故都十分熟悉。在走进郭家大门之前杨站长叮嘱我：尽量不要去触碰人家的伤心事。然而，背着老人我还是问了郭先生：你父亲和老婶的丈夫在新加坡再娶了吗？郭先生回答：他们一直没回来，肯定已再娶。其实，即使知道再娶，阿姆依然会深爱自己的男人。

在潮州地区，女性的从一而终是一种符合社会认可的文化模式，即典范人格。典范人格对于同一社会的成员来说将产生同一情感。因此，从小接受歌册熏陶的她们很容易找到作为女人，即“女性角色”的特殊心理体验根源。她们会象自己的祖母、母亲、隔壁的老阿姆一样依顺，谦恭、忍耐，并认为自我不完善、没有价值，缺乏安全感。她们的“第一个心理规范是他必须服从他人——服从他们的引导，把她们的需要同别人的需要联接起来”。她们必须根据“一个男人的意愿来设计自己的生活。一个女人的地位来自于她的配偶。”^[8]但配偶并非由自己选择，所以她必须隐瞒自身的愿望去实现那个男人的生活目标。一旦男人已不能指望（或去世、或另娶），剩下的岁月就只能与孤灯相伴了。

杨站长的姐姐杨阿姆18岁就出嫁了，她丈夫是1946年去的新加坡，丈夫走后她带着两个女儿和婆婆一起生活。她和婆婆的关系很好，可惜婆婆活了90多岁都没见儿子回来。杨阿姆曾找过算命先生，知道自己的命苦。七十年代丈夫终于回来，可在新加坡他已另娶，并有了两个儿子。杨阿姆信命，所以以平和的心态接受生活中的一切。命是什么？命是人们经历苦难而感到无助时的妥协；是对生命意义感到怀疑时的“自圆其说”。“在人们的灵魂中，有一条不与社会相通的小道，人们在这条小路上踽踽独行，这是一个避开众目睽睽的私人世界。生活不仅包括了可耕种的肥田沃土，也包括梦的山峦、悲哀的地窖和渴望的塔楼。”^[9]⁵⁴有谁知道杨阿姆在“悲哀的地窖和渴望的塔楼”中的痛楚呢？其实，潮州女性在“认命”的同时是怀着希望的。在朝阳、陆丰、饶平等海边码头，每过一段时间就有女人在那里等候送“批”的船（旧时期邮政不发达，乔批员把黄金绑在身上，千辛万苦通过水路到达家乡，再把黄金换成现钱分发给侨眷。“乔批”被侨眷们视为命根子。送批人，被尊称为“客头叔”）。侨眷们相信：能等得到“批钱”，就一定能等得到寄“批钱”的人——正如歌册里赶考的男人在多年后都会荣归故里。那不时在码头停泊的小船，让侨眷们有足够的理由和耐心在日复一日的岁月里等待。

铁铺镇西陇乡的肖阿姆是一位作家，丈夫早年去了泰国，阿姆独自抚养一儿一女。解放后她有了新的社会角色，县里的歌册教员。她借此走出家门，以文化教员的名义去教人唱歌册，当然，唱的是革命的新歌册。她家的房子很大，也不用为生计发愁，丈夫的“批”钱足够她生活。与社会的频繁接触使她对生活有了新的认识，她开始尝试着写歌册。她成功了，她居然也能同男人一样加入省里的作家协会！然而，事业的成功并没有给她的生活带来本质上的变化，他的丈夫始终没有回来。

杨站长说，潮州地区相同命运的老阿姆很多，但大部分都已经去世。在所有的人中，有一类阿姆最可怜，她们一辈子没见过自己的男人。这类阿姆本文称之为“无名氏”（请原谅这样称呼的不敬，实际是因不便采访所致）。一般来说，“无名氏”由婆婆做主将其娶回，婆婆的想法是一旦儿子回家，即可传宗接代。结果从窈窕的“雅姿娘”到白发的“老阿姆”，孤独的“无名氏”从未见过自己的丈夫一面，而人在异国的他早已娶妻生子。

解放前，很多潮州男人冒着生命危险去南洋各国谋生（大约有四十万华侨）。主要原因是人们的生活十分困难，这里人多田少，又长期发生自然灾害。男人们走了，剩下女人扶老携幼支撑起贫困不堪的家（一般富有的家庭不会选择离开本土）。男人走后，女人有了一个新的称谓，即“侨属”，即便从未见过自己丈夫的“无名氏”也是一样。“无名氏”虽然没有举行过洞房的婚礼，但有婆婆的认可，她们就是过了门的儿媳妇，一样孝敬公婆、一样以媳妇的名义承担起家里的一切。年龄稍大的时候，她们会领养一个孩子以防老。许阿姆、沈阿姆、肖阿姆、杨阿姆……众多的潮州女性虽然有过短暂的婚姻生活，但漫漫人生，仅剩依稀回忆。令笔者感叹不已的是，在这个群体的自我感觉中，她们并没有被抛弃，“侨批”即可证明一切——“侨批”就是家的

象征。一般来说,在外谋生的潮人因生活所需会选择另娶。但他们会把家有发妻的事实向对方说明。如果有一天新嫁娘随他返乡,她首先要做的事情就是拜见老家的大姐(丈夫的发妻),而大姐也会以诚相待。“见很多人携妻儿归国,大受唐山(指潮州)妻儿欢迎。”^[10]这是笔者在《泰国侨批文化》一书中看到的描述,它足以证明潮州女性对待丈夫另娶的态度。

实际上,潮州地区并非只有许阿姆、肖阿姆这样的侨属才忍受没有配偶陪伴的煎熬,其他女性也一样。有位潮剧女编剧告诉我,她的大伯母结婚才四个月,丈夫就因故去世了。大伯母连丈夫的长相还没看清楚,无夫无后的“守节”之路就这样糊里糊涂的开始了。四个月怎么连长相都没看清楚呢?编剧说,旧社会刚出嫁的女性害羞,夜晚上床一定要灭灯,而男人一大早就溜出家门了。中国传统社会是单以男系为主的父系社会。“一般都认为男人在家守着老婆是没出息的,尤其是不敢在父母面前表现夫妇间的亲热。年轻男人经常在外乡工作,即使未在外乡,也少停留在家中,而是经常盘桓在街头巷尾、茶馆酒铺中,回到家中只是极短的时间……”^[11]潮州男人最喜欢去的地方是“闲间”,在那里他们可以吹拉弹唱:潮州弦诗乐、潮州大锣鼓、笛套音乐、英歌舞等都是他们生活中的“必需品”(这里有句俗语:“锄头粪箕筐,三弦琵琶箏”)。对潮州女人来说,听、唱歌册是她们唯一的消遣,只有在岁时节日的祭祀活动中,才能够远远地观看在村头巷尾大规模展示的男人的“必需品”。直到新中国建立,“时代不同了,男女都一样”的观念深入人心之后,“必需品”才让女性与他们共同分享,就连气势磅礴,有如万马奔腾的英歌舞也有了女性参加(英歌舞是潮汕地区特有的一种广场情绪性舞蹈,舞者最多可达108人,画着英雄脸谱的武士们手持木棒,一路狂舞,极其壮观)。

值得我们进一步思考的是,社会籍社会化的方法规范了潮州女性个人的行为,使之成为社会所认可的典范人格。而新中国建立后,整个社会结构发生了难以置信的变化,同样,潮州歌册的内容也有了翻天覆地的变更。“刘明珠、洪宝珍”之类在“破旧立新”的口号声中变成了灰烬,取而代之的是《红色娘子军》、《翻身女性把歌唱》、《花好月圆》等。当社会发生重大的变更而引起文化变迁之时,对于个体而言将面临改变“模式行为”,而这种改变包括“消除过去习得”与“重新学习”两个步骤。可当社会要求人们把“破旧立新”的思想落实到行为时,已经成为人民公社社员的潮州女性对这个千载难逢的“重新学习”机会却表现出少有的冷漠,她们依然坚持“从一而终”的信念,连从未见过自己男人的“无名氏”也一样坚守“一女不嫁二夫”的传统模式。那位以反对包办婚姻为主题的新歌册创作者,明明知道丈夫已在他国再娶,却硬将夫妻各自的照片拼合后以结婚照的形式挂在床头以示忠贞。由此可见,“翻身女性”在思想上接受了新歌册、新思想,可在行动中却很难挣脱已经内化为坚贞的人格操守的束缚。

三、性别差异与文化中的道德观念

我们不得不承认下面的事实:社会的变迁对潮州文化的冲击远没有内陆地区那么猛烈。深入了解后你将发现,潮州文化之间各个因素具有十分紧密的关联,人们基本的价值观、宇宙观、生活态度、民间传说、以及宗教信仰等投射体系不易改变而引起“文化模式”的彻底变更。那么,区别于“贤妻良母”性别的潮州男性又具有怎样的社会行为呢?他们的价值观是否同样能在歌册的“女德”教育中找到根源?

“性别差异与社会文化和社会化有关,我们是按照自己社会的关于每一性别角色的行为规范去学会成为男性或女性的。”^[17]对一个潮州男性来说,生活是征服和冒险的召唤。实际上,无论是男性还是女性,在潮州文化中成长的人都具有极强的道德观念。道德观念是人们对自身,对他人,对世界所处关系的系统认识和看法。同一“模式行为”的人其道德观念必然相近。当然,父母亲是孩子们观察到的第一个性别角色模式。对于在异国谋生的潮州男性来说,诚信与孝顺,是他们共有的品格特征,在现实生活中它体现为对家庭具有高度的责任感。潮州男性选择在外打拼,而把漫长的等待留给女性,作为对女性的回报,他们会把千辛万苦挣来的钱尽可能寄回。抵达异国后,他们会切实履行出洋前的承诺:以最快的速度给家眷寄出“平安批”,并附有少量的“批钱”。以后无论生活多么艰难,都会尽一切力量寄回“批钱”。从下面一个泰国华侨的文字中可见一斑:“自从他有收入那天开始,便时不时听到他寄批回家乡。家乡二婶带着四个小女儿和一个幼男,生活费主要就是靠二叔父的‘批钱’。……十多年如一日:他生病可以不寻医,但不可以不寄批。”^[12]文中的二叔终“因手头贫乏而失去医疗”以致客死他乡。由此可见,漂泊在外的潮人把寄批养家看得比自己生命还重。对于未曾见面的“无名氏”,出洋的“丈夫”也会一样寄批给她。对“丈夫”来说,由母亲娶回的媳妇就是他的“草头妻”,

无论将来发达与否，他都不可以任何名义将她抛弃。然而，“抛弃”的认定标准是经济供养关系是否延续，而与他乡再娶无关。也就是说，他乡再娶在潮人群体的观念中不受道德约束。比如一位陈姓的泰国华侨，出国之前，已婚育一子，因妻须在家伺奉母亲未能同行，便只身南渡入泰。后在泰国另娶，并发达。他的公司在泰注册时便写明，股东为七人，其中“唐山妻儿”的一份就作为长期每月寄养家批之用。一般来说，以此模式处理新、旧家庭之关系者，会被认为情深意重而获得两边妻儿及社会的尊重。

由此可见，男性只要坚持承担对家庭的经济供给，就符合约定俗成的道德规范，而女性则只有“从一而终”，才不会被人指责。显然，男性与女性间存在着明显的不公。除了女性没有独立的经济地位（靠男性养活）以外，造成这种不公的根本原因在于文化的力量。我们说潮汕文化，实际上是指潮人群体所习惯的、共享的生存和生活方式。文化是一个可以涵盖很多事物和现象的性质的抽象概念。“不同数目的个体行动者可以汇聚在一个群体里，形成一定的公共集体性……任何对社会文化互动体系的理解，都必须抓住这种高度复杂的关系。脱离个体的运用和背景，单独谈论行为的形式，将会导致某种具体苍白的事物。”^[13]

那么，在潮人群体的“公共集体性”中，这种有着明显差异的价值判断标准能否在歌册的“女德”教育中找到根源呢？回答是肯定的。

旧歌册中有一些描写一夫多妻的“美满姻缘”，如《八美图》、《四美图》、《五美缘》、《圣母破六奇阵》、《五凤朝阳》等。《八美图》中的柳树春大言不惭道：“若得八美全匹配，不枉为人在世间。”后其“美梦成真”，八位美女被一一娶回。使这种腐朽的人生观得到进一步强化的方法是，在结尾处让最高掌权者出面，亲自下诏：“眷籍八人不分大小俱为姊妹相称各封一品夫人”。这类歌册具体面世时间无法得知，但它的确反映了早期掌握话语权的部分男性的人生态度。“潮州歌册一方面宣扬妇女要保持贞节，烈女不嫁二夫；另一方面却肆意渲染一夫多妻的“美满姻缘”。^[14]值得深思的是，这些拥有三房四妾的成功者往往被描摹为“忠诚、孝顺、成功”的好男人。这种另类的“忠贞观”对女性来说更具迷惑性，因为对“好男人”的迷恋将导致她们更加丧失自我。《西番珊瑚枕全歌》中的李文贵，在“异国”的洞房花烛夜，因“久念前妻恩情重”而“状元饮酒全无心”，后向西番公主呈文：“男负约，刀下死……”。结果，公主与他成婚十多年却未曾同房。十六年后当新、旧两妻相会时，两位女性居然为“先与夫君合佳期”而相互推让。在歌册里，无论发达与否，好男人决不抛弃自己的发妻，哪怕只是口头承诺过婚配。《四美图全歌》中的主人翁刘怀义，在口头承诺娶第一位美女为妻后，其后的三位美女则均以“妾”身相许。并掷地有声的说：“草头结发被我抛，不是读书人所举”。也就是说，“三妻四妾古来有，无妨多娶一二妻”，只要不弃草头妻，娶回多少女性都无损其好男人形象。根据年龄推算，许阿姆她们的孩提时期是三、四十年代。新中国建立之初，阿姆们已经具备了相对稳定的思想意识和道德观念，所以在经历了社会从一种形态到另一种形态之间的快速转换后，旧文化对她们的影响并没得到根除。一女不嫁二夫，在三、四十年代出生的潮州女性看来是天经地义的。而且受此观念束缚的并非只有绣花女，知识女性也一样。有位八十高龄老奶奶的孙女告诉我，她奶奶曾是“惠潮嘉师范学堂”（现韩山师范学院前身）漂亮的女学生，毕业后一直在潮州的一所中学任教，四十年代爷爷去香港后另娶，奶奶则靠工资独自把两个女儿抚养成人。如果“绣花女”是经济不独立而坚持“从一而终”，“奶奶”的“守节”则完全是社会环境所致。“人言可畏”，即使深明“妇女解放”之大义者，也一样不敢面对来自区域长老、乡亲质疑的目光。“令人难以相信的是女性在接受自我卑微地位的同时，她们之间也形成了一种“潜规则”：谁若做了出格事，同伴的鄙弃会让她的生活会变得暗无天日。不重视自我的心灵感受，而在乎旁人的眼神与评说。”^[15]事实上，旧道德对知识女性的束缚会更具切肤之痛，因为心灵丰富的她们有可能做“思想的巨人，行动的矮子”，以至造成身、心分离。“人的存在的力量和奥秘既存在于人为自己创造的各种表达形式中，也存在于未说出和未宣布的事物中，存在于沉默不语和不可言喻之中，存在于无法表达的意识活动之中。”^[9]¹⁰对这位中学教员来说，她的思想，就是她的处境。

“在人类学所谓的‘文化’，意味着一个民族的生活方式的总体，以及个人从其集团得来的社会性的遗产。”^[16]社会集团挥舞着文化的意义之网，只有通过一种公共的方式才能获得具体的形式。无论是女性坚守的“贞节观”，还是男性另类的“忠贞观”，潮州文化不存在私人的象征化过程，因为任何思想只有通过群体之间的交往过程才得以实现。实际上，一种具有特色的文化，往往指向这个区域的群体是按照他们共同的信仰和价值观在进行思考和判断。为什么众多的阿姆们从窈窕淑女到白发老嫗始终坚持与孤灯相伴？因为她们拥有一个

共同的表面(文化)和一个私人的根基(生存),每个阿姆都在生活中把文化当作“抽纱”编织着,正如编织一个程序化的梦。然而,她们的孩子,尤其女孩子(五、六十年代出生的女性)把她们从梦中叫醒并告知:时代不同了,必须在我们所熟悉的生活中接受文化的变迁!其实,“哪怕我们只是回顾了一代人的生活,我们就会看到发生了多大的变化,这种变化有时就发生在我们最熟悉的行为之中。……抵制变迁在很大程度上是我们对于文化惯例的误解所造成的结果”^[17]。诚然,女儿不可能为纠正“误解”而奉劝母亲放弃无望的等待,因为她深深懂得,对老一辈的潮州女性来说,旧的行为模式已无法改变,因为经过长时间的学习(从孩提到年老)——“女德”即“美德”,已内化为自我生命的一部分。但有一点可以肯定的是,新中国建立后出生的潮州女性尽管依然贤惠、善良和勤劳,但她们将不再重复长辈们的生活轨迹,她们开始关心作为一个独立的人的自我愿望与需要。与此同时,歌册的内容已摈弃“三从四德”的旧观念,取而代之的是“妇女能顶半边天”。至此,传统的性别角色规范也随着社会进程而注入了新的意义。

综上所述我们认识到:社会的变迁、文化的变更并不能彻底冲刷自幼接受传统文化熏陶者的心灵——文化最伟大的力量,就在于它把思想灌输其成员的头脑,从而影响该群体的行为并构成独特的社会文化环境。如果我们试图理解社会关系、社会模式、社会进程,家庭将是我们研究的一个重要对象;如果试图理解潮汕文化,我们就必须重视对潮州歌册的女德教育功能及其对生活中女性“性别角色”影响的研究。

附录:潮州歌册十种唱法的谱例之一

平唱慢板

潮州刺绣 名声香,绣花姑娘好 潮工, 昔日放花 布包 措,四乡 六里去
放工 且唱潮城 一 后生, 专门放花到 农家, 人品端正 相貌好 惹的 姑娘心 窝窝。

(潮州群艺馆柯秉智根据肖菲的演唱记谱)

参考文献:

- [1] 丽莎·斯冈茨尼柱. 角色变迁中的男性与女性 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1988: 21.
- [2] 洛秦. 音乐中的文化与文化中的音乐 [M]. 上海: 上海书画出版社, 2004: 70.
- [3] 陈锡权. 人物风流史如歌 [M]. 潮州: 广东省潮州市群众艺术馆, 内部资料: 117.
- [4] 王传满. 明清社会贞节观念的强化与其实践 [J]. 唐山学院学报, 2009 (1): 58-61.
- [5] 王丽樞. 从徽州贞节牌坊的盛行看徽商妇的生存状况 [J]. 铜陵学院学报, 2007 (6): 88-90.
- [6] 洛秦. 学无界 知无涯: 释论音乐作为一种历史和文化的表达 [M]. 上海: 上海音乐学院出版社, 2007: 218.
- [7] 王凤华, 贺江平. 社会性别文化的历史与未来 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2006: 283.
- [8] L·爱森堡. 了解女性 [M]. 北京: 光明日报出版社, 1990: 5.
- [9] 赫舍尔. 人是谁 [M]. 隗仁莲, 译. 贵阳: 贵州人民出版社, 1994: 54.
- [10] 谷子. 侨批诉沧桑 一片冰心在玉壶 [M]. 曼谷: 泰国侨批文化, 泰国泰中学生会丛刊, 2006: 135.
- [11] 李亦圆. 文化与行为 [M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1966 (中华民国五十五年): 94.
- [12] 文风. 二叔父与批仔 [M] // 曼谷: 泰国侨批文化, 泰国泰中学生会丛刊, 2006: 49.
- [13] 奈杰尔·拉波特. 社会文化人类学的关键概念 [M]. 鲍雯妍, 译. 华夏出版社, 2005: 74.
- [14] 吴信奎. 潮州歌册 [M]. 广州: 花城出版社, 1999: 71.
- [15] 陆小玲. 潮州歌册传承中的女性意识 [J]. 广东技术师范学院学报, 2010 (1): 17-19.
- [16] 石川荣吉. 现代文化人类学 [M]. 周庆明, 译. 北京: 中国国际广播出版社, 1988: 5.
- [17] 露丝·本尼迪克特. 文化模式 [M]. 王炜, 等, 译. 北京: 三联书店出版, 1988: 12.

【责任编辑: 吴志武】

(下转第174页)

原则是寓教于乐^{[4]129}原则。这条原则的基本涵义是教师要在教学中操纵各种教学变量,使学生怀着快乐一兴趣的情绪进行学习,也就是说使教学在学生乐于接受、乐于学习的状态中进行。在视唱练耳教学中,关注学生的学习情绪与状态,及时对教学内容与方法进行调整,有利于学生更好的掌握教学内容。

随着社会的不断发展,我们这辈年轻的教师在教学中,除了积极学习老一辈教师的教学经验以外,在教学内容,思想观念上并没有随着时代的发展,给自己提出一个富于时代要求的、具有挑战性的内容,笔者认为这恰恰是阻碍学科进步的关键因素。如果要成为一名优秀的视唱练耳教师,我们必须反思我们的教学活动,对视唱练耳教育教学价值问题有所认识。只有这样才能更好地进行我们的教学任务,使得我们的教学内容直接与社会需求相衔接。从而提高学生的

学习积极性,同时也担负起对视唱练耳学科教育教学的价值整合与学科理论构建的使命。

参考文献:

[1] 廖乃雄. 音乐教学法 [M]. 北京: 中央音乐学院出版社, 2005: 51.

[2] 吴钊, 刘东升. 中国音乐史略 [M]. 北京: 人民音乐出版社, 1993: 290.

[3] 陈雅先. 视唱练耳教学论 [M]. 上海: 上海音乐出版社, 2006: 39.

[4] 卢家楣. 情感教学心理学 [M]. 上海: 上海教育出版社, 2000.

【责任编辑: 胡 博】

(上接第44页)

Value Concept of Text and Its Impact on Mode of Behavior

—The Effect of Female Moral Education Function of
Chaozhou Gece on the “Sexual Role” of Women

Lu Xiao-ling

(Cheung Kong School of Art & Design, Shantou University, Shantou, Guangdong, 515063)

Abstract: Based on text analysis and fieldwork, the article expounds the time and social background of Chaozhou songbook’s generation and effect of its female moral education function on “sexual roles” in the life. The article concludes that the greatest power of a culture is to set up a specific aesthetic standard so as to standardize a group’s behavior. Culture’s influence is inertial, it does not vanish immediately when the time and social condition change. If we want to comprehend the social relationship, pattern and progress, the “sexual role” of female is an important object.

Keywords: Chaozhou Gece; female moral education; sexual role; mode of behavior