

《楚辞》“二湘”误读之解释

熊良智

(四川师范大学 文学院, 四川 成都 610068)

摘要:秦汉以来,不少学者以舜与二妃解读《九歌》中的《湘君》、《湘夫人》,并成为楚辞研究中最有影响的代表。用历史传说人物指代神话形象,这是一种历史化的诠释方法。尤其不依据文学作品的语言文本,这种诠释就更带有了一种先行的预设,不过在表达诠释者自己的价值取向。这表现在“二湘”诠释中就是借助对偶神话的故事去强调一种现实人生的男女配偶的伦理关系,这是中国史官文化精神的态度,也是家国同构的中国古代伦理价值观念的体现。

关键词:楚辞;二湘;对偶神;舜与二妃;历史化;伦理化

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 1000-5315(2001)06-0053-06

《湘君》、《湘夫人》是《楚辞·九歌》中两篇优美的抒情诗。诗人屈原借二位对偶神的相思相慕,抒写人神敬慕之意,创造出一派缠绵悱恻、摇荡心灵的意境,表达了盼望神灵临享的深情厚意。这本是楚国沅湘之间作歌乐鼓舞以娱诸神的习俗,表现事神的敬诚。可是,后世学者对“二湘”的神话原型作了不遗余力的考索。有人统计说,仅仅湘君、湘夫人是谁,这个问题就有20个左右的答案[1]。而王从仁《二湘原型考索》则主要分为两类:一类以为“二湘”是有关舜或他的两个妃子娥皇、女英的神话,另一类则认为与舜和二妃完全无关[2]。还有人更把“二湘”与后世各种二妃的民间传说以及历代文人作品中的“湘妃情结”联系起来,肯定说:“二湘故事被除少数楚辞专家以外的绝大多数读者理解为描写娥皇、女英与舜之间爱情的作品则是无可争议的事实。”[3]但

是,笔者认为,《楚辞》中的《湘君》《湘夫人》是屈原的艺术创造,而不是原始神话的集体表象,尽管它可能与某种古老的神话传说有关,后世学者的解释也允许具有某种再创造的性质,“但是这种再创造所根据的不是一个先行的创造行为,而是所创造的作品形象”,因为“文学所依据的唯一条件就是它的语言流传物以及通过阅读理解这些东西”[4]。因此,用舜和二妃的故事解释《楚辞》中的《湘君》《湘夫人》,是否依据的《楚辞》中“二湘”形象,这种阐释的文化背景和深层的动因何在?这是本文想作的检讨。

一 “二湘”的神话形象

在《楚辞》中,“二湘”描写了湘君、湘夫人期待约会的一段情节。首先由相望写起,“望夫君兮未来”,“登白蘋兮骋望”,再写二人为赴约会,盛饰相待,一个是“美要眇兮宜修”,一个是

“与佳期兮夕张”，其间有未见的猜疑，甚至以“捐”、“遗”的诀别表示一种深层的苦恋，最后写相见的欢乐：“时不可兮再得，聊逍遥兮容与。”从作品内容看，没有舜和二妃的影子，真不知说“二湘”是描写的舜和二妃的爱情故事，是依据的什么根据。

在屈原的作品中，舜与二妃作为历史人物与“二湘”是分得很清楚的。《天问》中“舜闵在家，父何以鯀？尧不姚告，二女何亲？”讲的是舜与二妃的历史传说。而《远游》更是将湘水之神与二妃作为两个形象在描写：

张《咸池》奏《承云》兮，二女御《九韶》。

使湘灵鼓瑟兮，令海若舞冯夷。

前两句从黄帝、唐尧之乐说到舜乐《九韶》，正是历史传说，二女即舜妃尧女；而后两句湘灵、海若、冯夷都是神话人物。所以顾炎武就说：“上曰二女御《九韶》歌，下曰湘灵鼓瑟，是则二女与湘灵，固判然为二，即屈子之作，可证其非舜妃矣。”[5]（卷二十五）他肯定说：“《楚辞》湘君、湘夫人，亦谓湘水之神，有后有夫人也。”[5]

“二湘”为湘水之神，它的原始面貌在古代神话中也有载述。《山海经·中山经》云：

洞庭之山，其上多黄金，其下多银铁，其木多粗梨橘柚，其草多蕝芜、芍药、芎藭。帝之二女居之，是常游于江湖。澧沅之风，交潇湘之渊，是在九江之间，出入必以飘风暴雨。是多怪神，状如人而载蛇，左右手操蛇，多怪鸟。

郭璞注说：“天帝之二女，而处江为神，即《列仙传》江妃二女也，《离骚·九歌》所谓湘夫人，称帝子者是也。”他又说：“《九歌》湘君、湘夫人自是二神，江湘之有夫人，犹河洛之有虞妃也。”

郭璞以《九歌》湘夫人为《山海经·中山经》中“天帝之二女”，这在近年出土的考古资料中也可以得到证明。1987年，在湖北荆门十里铺镇的王场村发掘的包山二号楚墓中，有卜筮祭祷竹简54枚，其中祭祷的神灵多与《楚辞·九歌》相合，包括有天神、地祇、人鬼三类，可以证明与《九歌》属于相同系统，并已构成一组相对完整的祭典和体系。比如213号简：

赛祷众備(佩)玉一环，戾(后)土、司命、

司禘各一少环，大水備玉一环，二天子各一少环。[6]

又236—237简：

塞祷必一糝，戾(后)土、司命各一牂；塞祷大水一膚、二天子各一牂、倭山一牂；塞祷楚老僮、祝鞮(融)、媿會各两牂，高祭；筭之高垂、下垂各一全鞮。[6]

这里的“众”即“太”，在各简中都居于祀典之首，与《九歌》中“东皇太一”相应。具有至上神的地位。有的学者将这组楚简中神灵与《九歌》诸神一一加以对应[7]，也有不完全相同的解说[8]。不过，包山楚简屡见有“二天子”，刘信芳先生认为：“应即楚人辞赋所描绘的湘君、湘夫人。”[7]我们考其渊源正在《山海经》中的“帝之二女”。古人即以“天”释“帝”。《诗·大雅·皇矣》“即受帝祉”，郑笺：“帝，天也。”《史记·郑世家》“梦帝谓己”，集解引贾逵说：“帝，天也。”宋人黄伯思更言：“《山海经》凡言帝者，皆谓天帝，如所谓帝之密都，帝之下都、帝之平圃与帝之二女，皆谓天帝也。”[9]而“子”，亦可释作“女”。《大戴礼·帝系篇》：“帝舜娶于帝尧之子，谓之女匿氏。”女匿或即娥皇也。检《九歌·湘夫人》称“帝子降兮北渚”，则“二天子”即《山海经》中“帝之二女”、《湘夫人》之“帝子”。再从《九歌》的来源，看《楚辞》与《山海经》的同源关系。《山海经·大荒西经》言“开(启)上三嫫于天，得《九辩》、《九歌》以下”[10]，屈原《离骚》即有“启《九辩》与《九歌》兮，夏康娱以自纵”，《天问》也说：“启棘宾商，《九辩》《九歌》。”可以充分说明，《九歌》“二湘”与《山海经》“帝之二女”属楚国神话人物，而绝非舜或二妃。

不过，我们也应该看到，屈原笔下的“二湘”已脱离了《山海经》中“帝之二女”的原始面貌。二女的人兽同形，所谓“状如人而载蛇”，已变成了深情绵邈的对偶神，既有神的灵异，又有了人的性情，并由个别零散的神话，进入了相对完整的体系神话之中，证之包山楚简，与《九歌》对照，“二湘”已确为楚国祭典中不可或缺的一组神灵了。

二 “二湘”神话的历史塑形

《九歌》中的“二湘”是楚国的神话人物，并非舜与二妃的原型。可是，以“二湘”为二妃的传说

却很古老,流传也很广。就现存的文献,最早见于《史记·秦始皇本纪》的记载;

始皇还,过彭城,斋戒祷祠。……浮江,至湘山祠。逢大风,几不得渡。上问博士:“湘君何神?”博士对曰:“闻之,尧女舜之妻而葬此。”

秦博士的回答,并没说就是《九歌》中的“湘君”。“闻之”,或只是一种民间传闻,这在刘向的《列女传》中就是这样说的:“舜陟方死于苍梧,号曰重华。二妃死于江湘之间,俗谓之湘君。”而真正最早将《九歌》的“二湘”与二妃联系起来,则是《楚辞章句》的作者王逸。他在《湘君》注中说:

言湘君蹇然难行,谁留待于水中之洲乎?以为尧用二女妻舜,有苗不服,舜往征之,二女从而不反,道死于沅湘之中,因为湘夫人。所留,盖谓此尧之二女也。

洪兴祖《补注》说:“逸以为湘君为湘水神,而谓留湘君于中洲者,二女也。”在《湘夫人》“帝子降兮北渚”下,王逸又云:

帝子,谓尧女也。降,下也。言尧二女娥皇、女英,随舜不反,没于湘水之渚,因为湘夫人。

后来的郑玄在《礼记·檀弓》“舜葬于苍梧之野,盖三妃未之从也”注中说:“谓之三夫人,《离骚》所歌湘夫人,舜妃也。”[11]

不过《史记》和《列女传》将二妃说成“湘君”,王逸和郑玄则认为“湘夫人”,虽然有人认为这是“总而言之”,其实都是一种神话的历史化现象,但其中所反映的历史化过程和思想倾向,却是有区别的。在历史人物活动的记述中,援引神话传说,是历史与神话的相互渗透,是一种将历史人物神化的倾向,所以《史记》中用了“闻之”,《列女传》用了“俗谓”。就“二湘”而言,这种渗透表现在历史与神话材料的相互混杂,让历史人物的活动带有神话色彩,这在《列女传》中二妃的故事中可以看出。洪兴祖《楚辞补注·天问》中引述《列女传》云:

瞽叟与象谋杀舜,使涂廩。舜告二女。二女曰:“时唯其戕汝,时唯其焚汝。鹄如汝裳衣,鸟工往。”舜既治廩,戕旋阶,瞽叟焚廩,舜往飞。复使浚井,舜告二女。二女曰:

“时亦唯其戕汝,时其掩汝。汝去裳衣,龙工往。”舜往浚井,格其入出,从掩,舜潜出。

舜能躲过瞽叟与象的谋害,借助的是“鹄如裳衣,鸟工往”而飞,“龙工往”而出,使得舜和二妃身上都带有了神话色彩。然而,在今本所传的《列女传》中却没有了这类情节和细节,这当然并不是洪兴祖的臆造,我们在《史记·五帝本纪》唐人司马贞、张守节注中仍然可以找到佐证。如果再与《史记·五帝本纪》比较,舜“鹄如裳衣,鸟工往”,“舜往飞”,变成了“以两笠自杆而下”;“龙工往”,变成了“穿井为匿空旁出”。由此可见,唐宋人所见的《列女传》的二妃故事显然带有更加丰富的神话色彩,目的还在借助神话故事来神化历史人物。

但是,王逸《楚辞章句》的解读,却是将神话直接转化为历史,将神话形象化成了历史人物,《九歌》中湘君、湘夫人的描写完全成了二妃的行为。湘君的蹇然难行,是尧之二女所留,降兮北渚的帝子,就是没于湘水之渚。“二湘”的神话描写,完全成了二妃死于江湘的历史传说。当然,如果说王逸的解读还只是将“二妃”看作湘夫人,“二湘”的故事还掺杂着神话与历史,二女所留的“湘君”还是一位神灵,到了唐人,就更将神话的因素全部消解了,历史人物取代了神话人物,历史传说取代了神话。《史记·秦始皇本纪》司马贞索隐说:

按《楚词·九歌》有湘君、湘夫人,夫人是尧女,则湘君当为舜。

至此,“二湘”的故事,完全成了舜和二妃的故事,“二湘”这一对偶神的关系,也就变成了现实的社会人伦关系。虽然,这一现实社会的人伦关系,还有不同内涵的争论,但是,他们的性质并没有根本的改变。唐人韩愈有一篇《黄陵庙碑》的文章,对有关“二湘”的解读作了一个历史的清理。他说:

秦博士对始皇帝云:湘君者,尧之二女舜妃者也。刘向、郑玄亦皆以二妃为湘君。而《离骚·九歌》既有《湘君》,又有《湘夫人》。王逸之解以为湘君者自其水神,而谓湘夫人乃二妃也,从舜南征三苗不及,道死沅、湘之间。《山海经》曰:洞庭之山,帝之二女居之。郭璞疑二女者帝舜之后,不当降小水为冥天

人,因以二女为天帝之女。以余考之,璞与逸俱失也。尧之长女娥皇为舜正妃,故曰“君”,其二女女英自宜降曰“夫人”也。故《九歌》辞谓娥皇为“君”,谓女英“帝子”,各以其盛者推言之也。

韩愈以“湘君”为娥皇,以“湘夫人”为女英,这在“二湘”解读中是又一新说。但是,以现实社会的人伦关系来解构“二湘”的神话形象的方式仍然没有改变,只是韩愈是以长幼嫡庶的伦理关系来解释罢了。这在楚辞研究中也有相当广泛而深刻的影响。这当然是一种神话历史化的解读方式,是一种历史意识的塑形。虽然,这在中国文化中早已是一种传统,但在“二湘”神话的解读中,它包含着一种什么意指呢?

三 “二湘”解读的伦理价值指向

用舜和二妃去解读《楚辞》“二湘”神话,在中国封建时代有相当广泛而深刻的影响。在楚辞研究中,最重要的代表,象王逸、洪兴祖、朱熹、蒋驥、戴震等都持此说。这是中国史官文化对待神话的态度,是对“二湘”的一种误读。但人们要问,为什么古代学者们要用历史去解说神话呢?或者说这种神话历史化的动因是什么呢?就“二湘”来说,人们为什么恰恰选择了舜和二妃的历史传说来解说“二湘”呢?

《史记》秦博士回答的“湘君”是尧女舜妃,刘向《列女传》也以“二妃”为湘君,而王逸、郑玄以及郭璞引《河图玉版》则说是“湘夫人”。这一变化,并不仅仅是湘水神的分化,而是对湘水神的性别的强调和社会地位的确认。王逸解释了这个称谓的原因:“言尧二女娥皇、女英,随舜不反,没于湘水之渚,因为湘夫人。”这个“因为”,正是在说明它的因果关系,她们“随舜不反”。郭璞在《山海经》注中也有这样的引述:“说者皆以舜陟方而死,二妃从之,俱溺死于湘江,遂号为湘夫人。”“号为湘夫人”的前提,根本的还是在随从舜,她们是舜的随从。因为“夫人”,无论是上至帝王的妾,下至普通官员的妻,还是作为封号、尊称,都是妇女的称谓。在中国封建礼法制度中,确认“夫人”是:“夫,扶也。言扶持于王也”,解释“妇”是:“妇,服也,言其进以服事君子也。”[11]可以看出这些都是被看作男性权力社会的附属

物。虽然,在《礼记·檀弓》中,有“舜葬于苍梧之野,三妃未之从也”的说法,郑玄认为“未之从”是“不合葬”,但是在舜南巡狩中,二妃是随从南巡的,所以才会有“留江湖之间”的记载。不过,《尚书》、《史记·五帝本纪》都没有这个情节,然而,这却成为王逸立论的依据,这里就有一个解说者们“先行”的行为定式,“尧女舜妃”就是这样的定型模式,也就决定了她们的角色和行为。这个模式的内涵在历史形象中就是强调二女的“妇道”典型,“随”与“从”的表述,正是女子依附地位的故事演绎,因为妇女最根本的德行就是“从”,“尧女舜妃”就是二妃德行角色的标准表述。刘向在《列女传》评价二妃,就因为她们“不以天子之女而骄盈怠慢,犹谦恭俭,思尽妇道”。《史记·五帝本纪》也一再强调二女“甚有妇道”,“如妇礼”,因而“二妃”当然不能称“君”,只能称“妇人”,在人间是这样,在神界同样也是这样。

既然二妃只能是“夫人”,而“夫人”的存在前提是君王,于是,以“湘君”为舜的说法出现了。唐人司马贞振振有词地说:“夫人是尧女,则湘君当是舜。”“湘君”由秦汉时的尧女,变成了“舜”。这一变化,就将“二湘”神话形象的关系,完全变为现实的人伦关系,并且是完全由现实的社会人生的对偶关系推演出来的。有二女这两个妻妾,就有了舜这样一个丈夫,二女是后妃,自然有舜这个天子,因而二女只能是“夫人”,舜才能称“君”。“天子有后,有夫人”[11](《曲礼》)。确认了这样的关系,在家庭中是夫妇,在社会上是君臣。这样强调的目的,根本的还是在强调封建社会那个最高的伦理纲常。这个秘密被洪兴祖的两条注释揭了出来。在《湘君》“美要眇兮宜修”下,他说:“此言娥皇容德之美,以喻贤臣。”在《湘夫人》“帝子降兮北渚”下,他又说:“帝子,以喻贤臣。”试想,不先摆正湘君、湘夫人这对“夫”与“妻”的关系,如何能摆正他们的“君”与“臣”的关系呢?

至于韩愈以“湘君”为娥皇,以“湘夫人”为女英,看似不同,其实仍没有超越封建伦理关系的教条,只是将一组对偶神话,解释为后与妃的故事,湘君又由男性的舜,变为了女性的娥皇。韩愈的解说,根本不顾及《湘君》、《湘夫人》一对情侣的怨慕相思的如“心不同兮媒劳,恩不甚兮轻绝”这

一类的语言,不知他如何解释这些话语在姊妹二人的关系之中的意义?而根据的就是:“礼有小君、君母,明其正,自得称君也。”按古时有称诸侯之妻为君的说法。《左传·庄公二十二年》:“癸丑,葬我小君文姜。”但“小君”,仍然不过是依附,《谷梁传》说:“小君,非君也。其曰君,何也?以其为公配,可以言小君矣。”韩愈区别的不过是长幼嫡庶之分,强调的仍然是社会的人伦秩序而已。

对于以舜与二妃解说“二湘”的现象,历史上也有过讨论。郭璞认为,“致谬之由,由乎俱以帝女为名”,因而“名实相乱,莫矫其失”,后来又“习非胜是,终古不悟”[10],意即混淆天神上帝与人王尧帝的名号,所以把“尧之二女”说成是“帝之二女”。顾炎武则认为是“后世文人,附会其说,以资谐讽”,而强配湘妃与舜,是“犹禹之圣姑也”,是“人之好言色”的原因[5],总喜欢给神灵配为夫妇。还有学者,从湘水与九嶷山的地理关系,认为“湘水出九疑为舜灵,号湘君;以二妃尝至君山,为湘夫人焉”[12]。《山海经·海内东经》有记载:“湘水出舜葬东南陬,西环之,入洞庭下,一曰东南西泽。”这些研究或许不无道理,但是,他们并没有注意到解说中那些相互联系的意义,这里我们可以借用法国文化人类学家列维-斯特劳斯寻求神话意义的方法来作探讨,他说:

一个神话不是从它所反映的当代或古代的制度中取得意义,而是从它在一个变换群里与其他神话的关系中取得意义。[13]

这正是启示我们思考“二湘”解读中的意义的触发点。而英国文化人类学家泰勒又说过:

流行神话的情节,通常是其产生的那个时代人们严肃信仰的教条,可以把它们当作智力发展史的重要纪录看待。[14]

那么,对于神话的解说,是否也可以看到传承者历史的曲折反映呢?中国神话研究,早已显示出中国神话历史化特点,在于伦理化、等级化。“二湘”解说中的历史化现象,也可以充分证明这一点。韩愈在《黄陵庙碑》里说得最明白:

二妃既曰以谋语舜,脱舜之厄,成舜之圣。尧死而舜有天下为天子,二妃之力,宜当为神。

二妃所以受尊崇,甚至为神,根本就在于她们助舜

成圣,成为天子。这似乎是在“二湘”神话解读中一开始就确定的基调,刘向《列女传》也是这样来叙述二妃的故事和德行的,只是刘向将二妃作为《母仪传》的第一篇,作为母仪天下的典范来昭示的,这就让我们真实地看出了将“二湘”解作“舜”或“二妃”的本质意图,不过是在借一组对偶神话的故事,通过落实到具体的历史人物舜和二妃身上,以神话历史化方法,强调一种人间的现实性,强调男女配偶之间所应遵循的社会伦理关系,用以维护家国同构的中国封建时代的那一套社会组织结构:“阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合”[15]。只是他们竭力所想阐释封建伦理使用的方法,就象黑格尔所指出的那样:

正如人原来是按照神的影象造成的,现在神却是按照人的影象而造成了。[16]

不过,在刘向和王逸的解说中,还有更加强烈的现实性。刘向的时代,正是汉成帝“湛于酒色”,宠幸赵飞燕姊妹,害及后宫皇子。清代的何焯作过这样评价:“国之将亡,未有不甚于伦纪不立者,其微则又自成帝昧夫妇判合之重”[17]。于是,有刘向撰《列女传》。《汉书·刘向传》载:

向睹俗弥奢淫,而赵、卫之属起微贱,逾礼制。向以为王教由内及外,自近者始,故采取《诗》、《书》所载贤妃贞妇兴国显家可法则及孽嬖乱亡者,序次为《列女传》八篇,以戒天子。[17]

既“以戒天子”,而《有虞二妃》为第一篇,刘向申述封建君臣男女伦理的意义,自然有非常鲜明和强烈的现实针对性。这种现实性还可以在汉成帝的妃子班婕妤那儿找到证据。她遭受赵飞燕姊妹的嫉妒,曾作赋咏叹:“美皇英之女虞兮,荣任妣之母周”,都在宣扬二妃为妻的典范,从而讽刺赵飞燕姊妹不遵妇道,逾越礼法,变乱宫闱,有损后妃之德。而刘向在《列女传》二妃故事中引入“湘君”的俗谓,不过是在讽谕之中,表现出来的不语怪力乱神的中国史官文化传统中以神道设教的惯性思维。而王逸在《楚辞章句》中以二妃为湘夫人,这也可能与他因邓太后下诏入东观校书有关:而当时的邓太后就被人称颂,比作虞妃。《后汉书·和熹邓皇后纪》云:

元初五年,平望侯刘毅以太后多德政,致

令早有注记,上书安帝曰:……伏惟皇太后膺
 大圣之姿,体乾坤之德,齐踪虞妃,比迹任姒。
 刘毅上书安帝,要史官为邓后著《长乐宫注》、《圣
 德颂》,安帝表示了赞同,那么当时正在东观校书
 的王逸绝不会无动于衷。而且据有关学者考证,

王逸《楚辞章句》可能是在永宁元年邓后下诏修
 史时所上[18]。那么,在《楚辞章句》以二妃为湘
 夫人,表达对邓后母仪的颂扬,应该不是一种妄测
 吧!

参考文献:

- [1]萧兵.九嶷山神和湘江燕子女神[A].楚辞新探[M].天津:天津古籍出版社,1988.
- [2]王从仁.二湘原型考索[J].民间文艺季刊,1987,(3).
- [3]何长江.湘妃故事的流变及其原型透视[J].中国文学研究,1993,(1).
- [4]汉斯-格奥尔格-加达默尔.真理与方法:上卷[M].上海:上海译文出版社,1999.
- [5]黄汝成.日知录集释[M].郑州:中州古籍出版社,1990.
- [6]湖北省荆沙铁路考古队.包山楚简[M].北京:文物出版社,1991.
- [7]刘信芳.包山楚简与九歌神祇[J].文学遗产,1993,(5).
- [8]陈伟.湖北荆门包山卜筮楚简所见神祇系统与享祭制度[J].考古,1999,(5).
- [9]黄伯思.论黄陵碑二女[A].东观余论[M].北京:中华书局,1988.
- [10]郝懿行.山海经笺疏[M].成都:巴蜀书社,1985.
- [11]孔颖达.礼记正义[A].十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
- [12]王闾运.楚辞释[M].成都尊经书院刊本.
- [13]转引自:叶舒宪.结构主义神话学[M].西安:陕西师范大学出版社,1988.
- [14]爱德华·泰勒.原始文化[M].上海:上海文艺出版社,1992.
- [15]基义[A].董仲舒.春秋繁露[M].四部丛刊初编[Z],1936.
- [16][德]黑格尔.美学:第二卷[M].北京:商务印书馆,1986.
- [17]成帝纪[A].王先谦.汉书补注[M].北京:中华书局,1983.
- [18]李大明.王逸生平事迹考略[A].楚辞研究[M].济南:齐鲁书社,1988.

Explanation of *Xiang Jun* and *Xiang Fu Ren* Misreading in *Chu Ci*

XIONG Liang-zhi

(Chinese Institute, Sichuan Normal University Chengdu, Sichuan 610068, China)

Abstract: Quite a few scholars read Shun and his two wives in *Xiang Jun* and *Xiang Fu Ren* of *Jiu Ge* since Qin and Han, which is most influential and representative in *Chu Ci* study. It is a cultural explanation of mythical images by historical legendary figures, which does not depend on the text of literary work, is kind of preconceived notion, and expresses but the explainers' own value. Its significance in the explanation of the two poems lies in stressing moral relation of mate-ship in real life by antithetical myth. It is a cultural spiritual attitude of Chinese official historians, and an embodiment of China's ancient ethic and value: family and country co-building.

Key words: *Chu Ci*; *Xiang Jun* and *Xiang Fu Ren*; antithetical god; Shun and his two wives; historicalization; ethicalization