

长江人文丛书

黑龙江人民出版社

中国古代文学与文化研究

ZHONGGUO GUDAI WENXUE
YU WENHUA YANJIU

孟修祥◎著



I206.2/165

2007

长江人文丛书

黑龙江人民出版社

中国古代文学与文化研究

ZHONGGUO GUDAI WENXUE
YU WENHUA YANJIU

孟修祥◎著



图书在版编目(CIP)数据

中国古代文学与文化研究/孟修祥著. —哈尔滨:黑龙江人民出版社, 2007.3
ISBN 978-7-207-07410-2

I. 中... II. 孟... III. 古典文学—文学研究—中国
IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 102092 号

责任编辑:朱佳新

装帧设计:刘 鹏

中国古代文学与文化研究
孟修祥 著

出版发行 黑龙江人民出版社
通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼
邮 编 150008
网 址 www.longpress.com E-mail hljrmcbs@yeah.net
印 刷 黑龙江神龙联合制版印务有限责任公司
开 本 880 × 1230 毫米 1/32
字 数 325 千字
印 张 11.625
版 次 2007 年 3 月第 1 版 2007 年 3 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-207-07410-2/I·991

定 价 23.00 元

(如发现本书有印制质量问题,印刷厂负责调换)

本社常年法律顾问:北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学利、赵景波

总 序

先哲有“智者乐水”之说,何以“智者乐水”?答曰:“夫水者缘理而行,不遗小间,似有智者;动而下之,似有理者;蹈深不疑,似有勇者;障防而清,似知命者;历险致远,卒成不毁,似有德者。天地以成,群物以生,国家以平,品物以正,此智者乐于水也。”(《韩诗外传》卷三)如果说泛指的自然之水使人感发了对自我的认识,意会到水与人的精神契合之处,那么,浩瀚的长江之水以其汇纳百川的广阔胸怀,百折不回的伟岸意志,润泽万物的博大仁爱,激流呐喊的磅礴气势,更能启迪人们的心智,激励人们的精神,生活在长江之畔的长江大学的学人,正是受这种启迪与激励,而有“长江人文丛书”的诞生。

《易·贲》之彖辞云:“(刚柔交错),天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”“人文”指的是与表现自然之变化规律的“天文”相对应的整个社会关系。“人文”与“化成天下”紧密相连,即“以文教化”,包括以诗、书、礼、乐教化世人,增进文明程度,这应该是“人文”的原意。“人文”与蒙昧、野蛮相对,它代表一种文明程度,代表一种文明的价值观念、道德风貌、审美情趣、思维方式,因此,它是社会意识形态的心态文化。

人猿相揖别之后始有“人文”,人类在其历史演进过程中,不仅创造了自己,而且创造了辉煌灿烂的文化。人文学科研究人类活动的历史,观察被人类经验和想象所塑造的对象。于是,有了哲学的研究,宗教的追问,文学和历史学的阐释,对音乐、绘画、雕塑、戏曲等艺术的感

受与批判……人文学者所做的这一切，都意在探讨人类精神的限度、深度及能力。

中国社会正处在文化的转型时期，当农业文明向工业文明转型，计划体制向市场体制转型之时，与经济全球化和后现代世界遭遇，文化转型的过程由此变得长期而复杂。那么，既要推进文化的现代性，又要保持文化的民族性，既要弘扬优秀的传统文化，又要汲纳进步的外国文化，人文学科的研究领域自然而然地面临许多新的课题，长江大学的学人应该为此做出自己力所能及的贡献。虽然我们才刚刚起步，呈现给学界的这点成果犹如不起眼的几滴水珠，但会有更多的学人参与进来，形成涓涓细流，融入浩瀚的大江大河之中。

“泰山不让土壤，故能成其大；河海不择细流，故能就其深”（李斯《谏逐客书》），有理由坚信，我们所从事的研究工作的意义与价值能够为大家和社会所认同。

是为序。

孟修祥

目 录

论《诗经》的理性精神特征	(1)
荆楚文学的“水”性特征	(14)
古文献中的历史人物宋玉	(19)
论宋玉《九辩》的悲秋模式	(24)
宋玉的文学选择:感伤与艳情	(32)
《陌上桑》与桑林主题	(43)
历史嬗变中的魏晋三诗人	(51)
论阮籍《咏怀》诗中的忧患意识	(60)
唐诗骚影——略论屈骚与唐诗之影响与接受的关系	(69)
从《春江花月夜》的改编论诗乐合一现象	(85)
试论李白游侠崇拜现象	(95)
论李白的怀乡诗	(110)
诗乐合一——李白诗歌艺术论之一	(123)
论李白诗歌的节奏——李白诗歌艺术论之二	(135)
杜甫“史诗”说考辨	(152)
柳宗元作品的悲剧意识及其有限消解	(156)
屈宋式的生命关怀——论戎昱诗	(165)
李贺的变态心理与诗歌创作	(176)

李贺“不合举进士”原因探疑	(188)
论李贺对前人诗歌艺术的继承心态	(191)
苦恼意识与晚唐诗词	(199)
论钟、谭的诗歌审美观	(208)
论中国古代诗人的诗酒精神	(216)
中国文学中有关“月亮”的原型意象	(226)
论中国文学中的莲荷意象	(235)
论中国古代文学中的“石头”意象	(245)
论炎黄崇拜	(254)
论楚人“执”的文化根性	(261)
解读春节的文化意蕴及其在当代的变异	(271)
端午节文化意义的淘汰与选择	(286)
浅议“南音”的音乐特性	(296)
郭店竹简《性自命出》之音乐美学论	(304)
荆楚歌谣的地域文化特色略论	(315)
荆楚文化区域内的语言禁忌现象探析	(328)
楚国科技与楚文化	(339)
嵇康“琴德为优”的审美解读	(351)
文人的人格与人文精神的重建	(362)

论《诗经》的理性精神特征

《诗经》代表着我国早期文化形态中的理性精神。这种理性精神的特点是把理性贯彻落实到现实的日常生活、伦理道德和政治观念中,以维系人与人之间的社会关系,维护社会的伦理道德规范。因此,它不作抽象的玄思,也不带有某种神秘的狂热来解说事物,在理智的引导下,避免了宗教情绪的产生;注重个体情感的抒发,却不与社会伦理道德规范相冲突。概而言之,《诗经》的理性精神特征主要体现在如下三个方面:

一、重人事而轻神事

《诗经》对天神的态度,主要表现在《颂》、《大雅》内的史诗和祭祀诗中。这些史诗和祭祀诗几乎没有描绘出什么具体可感的神,只有抽象的“天”。“天”的作用也不似西方史诗中的天神那么具有权威性,可以随心所欲地支配人民。人与天神处于两个不同的世界,天神高高在上,远离人世,并不直接对人间发号施令,而是指派代理人来承办人间事:“天命玄鸟,降而生商”,“天监有周,昭假于天下”,“有命自天,命此文王”。所以,无论是商的祖先还是周的祖先,都是代表神来管理人间事务的。那么,对天的崇拜在这里转化为对祖先的崇拜。由此表明,人对自身能力和人神关系已经有了初步的理性认识,祖先最初不过是本族的一员,把一个先民上升为同天神相等同的地位,无疑是对

人的升格;尽管祖先是一个特殊的带有一定抽象意义而非普遍意义的人,这也同样意味着神位的下降。因为它为人的觉醒和主体能力的解放创造了条件,故《诗经》时代的先民们把对现实人事的注重看得高于对神的崇敬。其突出的特点,是对自己祖先的颂赞远远多于对天神的崇拜。

《诗经》中带有史诗性质的作品,如《公刘》、《绵》、《生民》等,对人的能力的表现且不用说,就是用以祭祀天神的诗中,也搀和着对祖先的崇拜与颂扬。至于那些专门祭祀祖先的诗则更为突出,而且在数量上远超出祭祀天神的诗。

思文后稷,克配彼天。立我烝民,莫匪尔极。贻我来牟,帝命率育。无此疆尔界,陈常于时夏。(《思文》)

对祖先的崇拜超过对神的崇拜,这种崇拜心理导致的结果,必然是对人的重视。《诗经》中许多歌颂君王的诗中,增多了现实人事的内容,就表明对人的认识正在走向深入。《假乐》虽有“宜民宜人,受禄于天。保右命之,自天申之”之说,但在更多的诗句之中,如“威仪抑抑,德音秩秩。无怨无恶,率由群匹”、“不解于位,民之攸暨”等,则是充分肯定修明政治,使万民归附才是国运长久的根本。诗中的倾向是:受禄于天,受天下于民,对人的基本权力予以肯定,“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”^①连天帝也告诫人间君主主要爱护百姓,实行仁政、德政:“帝谓文王,无然畔援,无然歆羨……帝谓文王,予怀明德,不大声以色,不长夏以革……帝谓文王,询尔仇方,同尔兄弟。”^②世上的君主实行仁政、德政,天神才赐福。它体现了上帝授天下于君王并非盲目而是有要求的。这个要求就是要人间君主在现实政治中勤务政事,爱民德民,而不是声色犬马、荒淫无道。这种要求与其说是天神提出的,不如说是现实生活中广大人民的反映。上帝的意愿同人民的

① 《大雅·烝民》

② 《大雅·皇矣》

意愿相一致,天代人言,这较之殷商时代盲目迷信天神的权力和意志来说,无疑是一个巨大的进步。对于社会政治来说,表明人们对社会政治的自觉参与意识的增强,对于民主政治的渴望。“夫民,神之主也,是以圣王先成民,而后致力于神。”^①“祭祀以为人也。民,神之主也。”^②证之于史,亦可见《诗经》重人事而轻神事,关注并尊重人民的意志和愿望的创作倾向。这实际上反映了当时人们对现实政治的一种非常清醒的理性精神。

形成这种理性精神并非一朝一夕,而是经过了对历史变革的认识积累和对历史规律的理性思考。“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于殷,骏命不易。”^③诗中把天命和人事的作用相等同,透露出极清醒的历史理性的思考,表明当时周人对历史发展的根本力量的认识。周人能够战胜殷人取得政权,固然有天帝赐福的力量,但是,当初殷革夏命,也是秉承天命,却又为何丧国于周呢?周人从这种政权的更迭中认识到“天命靡常”,进而开始对天命与历史发展规律的思考。周人根据历史和现实的状况,殷纣与文王的统治相对比,看到了美政令闻、谨遵帝命对取得政权和巩固统治的作用,认为只要做到这两点就可以保持国运的长久:“命之不易,无遏尔躬。宣昭义问,有虞殷自天。上天之载,无声无臭。仪刑文王,万邦作孚。”^④虽然上天在人们眼中是不可测的,但终于还是有可遵循的东西,即现实人的努力,这就从对历史的借鉴中,看到了人的作用。虽然诗中的一些爱民、德民的思想有的是用“帝谓文王”的方式表达出来的,但其意义已明白体现出对人民群众推动历史前进力量的认识。通过周人灭殷的历史过程,已使他们清楚地认识到是什么力量在对历史

① 《左传·僖公六年》

② 《左传·僖公十九年》

③ 《大雅·文王》

④ 《大雅·文王》

的兴亡起作用。虽然他们不否认天神的力量存在,但只是把天的力量视为一种间接力量的存在,而现实中直接起决定作用,决定历史发展进程的还是自己。

二、人的觉醒与民主启蒙

从《诗经》中我们可以看到,春秋时期的人们已表现出中华民族特有的重实际而轻玄想的文化心理。人们对事物的评定都是以现实功利为目的的,对天神的崇拜也是为了取得现实生活的安乐、富庶。当自然与人类社会发生冲突,即天灾降临时,人们祈求神灵的帮助,是出于现实功利目的,为了消除现实灾难;在社会政治失道时,祈求天神的帮助也是如此,并非灵魂上的安慰。如果得不到天神的帮助,则会表现出最大程度上的不满。《云汉》通过自然旱灾给人民带来痛苦,人们在祭祀、祈求天的帮助而不得的情况下,对天神的能力产生了不满和怀疑:“天降丧乱,饥馑荐臻。靡神不举,靡爱斯牲。圭壁既卒,宁莫我听……昊天上帝,则不我遗……群公先正,则不我闻。昊天上帝,宁俾我遁……昊天上帝,则不我虞。”朱熹《诗集传》说:“言云汉者,夜晴则天河明,故述王仰诉于天之词如此也。”面对上天,那么虔诚、慷慨的祭祀,可神却无动于衷,在关系到百姓生死、民族存亡的关键时刻,却一点也不帮助人民摆脱灾害。

如果说《云汉》对天神持一种温和的不满与怀疑态度的话,那么,《雨无正》则对天神不分好坏,不辨是非的行为给予了强烈的指斥:

浩浩昊天,不骏其德。降丧饥馑,斩伐四国。旻天疾威,弗虑弗图。舍彼有罪,既伏其辜。若此无罪,沦胥以铺。

事实上,《诗经》中由对现实政治的不满而导致对天神的否定的诗,比上述情况要多得多,而且,否定和批判的程度也比因自然灾害而否定天的诗要强烈得多。由于“以德配天”和“天命神权”的思想在春秋时仍然是统治者执掌政权的理论依据,而一旦政治失道,人们很自然地

会把造成这种罪恶的根源追究到天神,把对君主任用奸佞、政治失误、人民生活艰苦等一系列对社会政治的不满,发泄到天神身上,将天神与现实君主一起否定。《小旻》中有“曰文天疾威,敷于下土。谋犹同遁,何日斯沮?谋臧不从,不臧覆用。我视谋犹,亦孔之邛。”《巧言》中有“悠悠昊天,曰父母且。无罪无辜,乱如此怙。昊天已威,予慎无罪。昊天泰怙,予慎无辜。”人们在现实君主统治政权的不满和对天神否定的同时,也对社会政治有了深刻的认识。《板》中体现出人们对君主专制制度下的政治昏暗,不用圣人之言,到头来只能是人民受苦的结果的清醒认识,因此,能自觉进谏:

主帝板板,下民卒瘁。出话不然,为犹不远。靡圣管管,不实于亶。犹之未远,是用大谏。

《烝民》中对上帝意志与人民权力之间的关系的认识则比《板》更进了一步,不仅仅用进谏的方式,而且指出了民权的合理性,认为民权是天神赐予的具有神性的东西,人的自觉程度比《大雅》和《颂》中的史诗有了更深入的表现:

天生烝民,有物有则,民之秉彝,好是懿德。

《荡》并以文王——祖先神的劝告方式表明老百姓的权力和意志的不可违背,能够自觉用民权来对抗神权、君权:

荡荡上帝,下民之辟。疾威上帝,其命多辟。天生烝民,其命匪谌。靡不有初,鲜克有终。文王曰咨,咨女殷商。曾是强御,曾是掇克,曾是在位,曾是在服。

《荡》的作者认为,殷商的亡国不是别的原因,主要是因为对民权的违抗。还有如《桑柔》,通过写自然灾害和政治失道,从这两方面来对君主政治加以干涉,等等,都表现出民众自我意识的觉醒。

从以上所引的几首诗来看,它们所产生的时间大概不会相差太远。虽然西周前期,由于生产力发展水平低下,社会结构单一,人们对社会政治的认识和理解很肤浅,民主政治观念尚未自觉,民主政治制

度也是在自然力的迫使下,为了维护社会生产和种族的生产而产生的,尚处于一种低级状态,人们对于民主政治的认识尚不全面,没有把它作为一种自觉的追求;但到西周后期和春秋时期便不同了,民主政治观念已成为一种自觉的社会认识。仅从上面所引的作品来看,可以想见在周政权存在的情况下,尚能把这些对他们的先王或现实中的统治者的不满和指斥的诗作流传下来,恐怕不仅仅是因为统治者为了把这类诗作为历史借鉴的缘故;如果是作为现实政治的参考,那么,他们所采取的政策就一定是能顺应民心的;而无论目的如何,都表明当时的统治者对反对意见是比较宽容的,因为,当时统治者把握教育权,如果要禁止甚至销毁这些文字材料并非难事。再从周史上“国人暴动”推翻厉王统治和其后周、召共和的例证,也足以证明,民主观念已走向自觉。《阿卷》中就已向我们形象地展现了当时周天子出巡,君臣和睦的气氛和场面,“维君子命,媚于庶人”已经指出了政治上的民主思想的存在。

正因为人们清楚地认识到君主的政治手段对政权的存在与民族的进步起着巨大的作用,并认识到自身的能力和人权的合理性,所以,在《大雅》、《小雅》以及《国风》的许多作品中出现了许多宣扬仁政、德治、爱民思想或从反面讽刺政治腐败、君主昏庸的诗。结合当时的历史事实来看,如果没有民主政治空气的熏陶,子产或许会为了消除异己意见而毁掉西周民主政治的遗迹——乡校;当然,百里奚也不会由一个只值五张羊皮的奴隶而成为一国之相了。民主政治的一个突出表现便是举贤授能。贤人自然是有才能,能使国家兴盛的人,并不一定是有血缘关系的人,也不是靠世袭的官员。施行贤人政治的统治方式,自然要比依靠血缘关系而建立君主专制和世袭制更富有理性精神,如《鹤鸣》之类的作品,主要表现的就是求贤的思想感情。“他山之石,可以攻玉”,直到今天仍被作为吸取外来先进思想或事物的依据,这里包含着多么深刻的社会理性精神啊!

三、礼乐文化与善的追求

“礼”和“乐”萌芽于原始社会,经过长期的发展过程,逐渐从简单到完备,西周时达到成熟。礼,最初并不是直接用以约束人的行为的一种道德规范力,而是用来事神的,《礼记·礼运》所谓“夫礼之初,始诸饮食,其燔黍捭豚,汙尊而杯饮,蕢桴而土鼓,犹若可以致敬于鬼神。”礼对人的约束在于人对神的态度上,约束人的行为是为了取悦于神。后来,由祭神的约束力而扩大为整个社会行为的约束力,由专门事神而变为既事神也事人,所谓“奉神、人之事通谓之礼”^①。西周时代,人们对社会政治、伦理道德的认识比原始先民、殷商时更具有了理性的态度。为了维系社会关系,巩固统治,人们根据社会生活经验,把源于原始社会,为宗教服务的一系列节仪、规范以及一些生活习惯加以改造和发展,使之制度化、规范化、现实化,并把这一系列规定作为统治社会、维系人与人之间的关系的理性法则加以颁布,就成为“周礼”。“乐”当初和“礼”一样,也是宗庙祭祀的精神产品,本是用来娱神的,但由于人们对人的认识超过了对神的崇拜,乐和礼一样,由事神降而为人服务,成了“礼”的辅助手段。如果说礼是一种纯粹的外在的社会对人的规定,乐则是作用于人的心、潜移默化的、沟通心灵的一种内在的感召力,其目的在于对人性情的陶冶中,达到一种思想和情感上的沟通,使人与人之间的关系和谐融洽,异中求同,使礼得以顺利地贯彻和执行。“夫乐以安德,义以处之,礼以行之。信以守之,仁以厉之,而后可以殿邦国,同福禄,来远人,所谓乐也。”^②把礼乐完全视为社会政治和伦理道德中的一个因素。礼和乐作为一种社会约束方式被当做一种文化形态固定并延续下去,就形成了我们常讲的礼乐文化

① 王国维:《观堂集林卷六·释礼》。

② 《左传·襄公十一年》

传统。

《诗经》中的宴飨诗就是礼乐文化形态的典型体现。如果说,宴饮、享乐、美声、美色在事神上只是表现人对神的虔敬,那么,在事人上,其意义则远超出了感官享受的范围。《鹿鸣》云:“吹笙鼓簧,承筐是将。人之好我,示我周行。……我有嘉宾,德音孔昭。视民不佻,君子是则是效。”本来是写朋友相会、宴饮庆祝的内容,以表现宾主之间的殷厚礼遇的诗,却特别强调“德”的意义,而没有过分热烈的情感流露。道德伦理作为一种社会约束力与人的情感本来是对立的,但在诗中并没有让人觉得有什么压抑感,反而显得情感的内涵更有意义。这种意义就在于把作为外在规范的道德伦理变成了一种应内在的要求而产生的精神力量,从而觉得这种外来的约束力是发自内心的,和情感相一致的。这也表明,礼、乐在由事神到事人的变革过程中,已经同原始的宗教目的分离,而把道德作为人的情感所追求的终极目的,把情感引向了理智化的道路,礼、乐也成为专门的维护社会道德伦理的文化形态。

由于礼、乐的社会伦理意义,《诗经》中的宴飨诗几乎都具有道德意识的渗透。《湛露》突出赞美君子的美好德操与庄重的仪节:

湛湛露斯,在彼杞棘。显允君子,莫不令德。其桐其椅,其实离离。岂弟君子,莫不令仪。

再如《大雅·行苇》通篇洋溢着和乐、礼让、安详的气氛。通过宴饮来体现伦理道德情操,歌颂兄弟相亲、尊敬长者、平等待人、和睦相处等伦理美德。《伐木》中则把礼、乐的伦理意义与作用,夸大到连天神都受感动而赐福于人类的程度:“相彼鸟矣,犹求友声,矧伊人矣,不求友生?神之听之,终和且平。”诗中通过鸟求其友声起兴,引起人们对道德的追求。在诗中,礼、乐不仅是维系人与人之间社会、伦理关系的纽带,而且,还是感天动地,引神赐福的一个条件,这充分表达出人类对和平、友爱的渴望和追求。

宴饮诗中重视道德约束力不仅仅限于正面宣扬,而且也用道德力量去批判、贬斥那些不守礼法规范的人和行为。《宾之初筵》是宴飨诗中较特殊的一首带有讽刺意味的诗。诗中通过对“宾”在饮酒之前“温温其恭”,未醉之时的“威仪反反”的形象和他在饮酒之后,“威仪幡幡”、“不知其秩”、“载号载呶”,甚至“乱我筵豆,屡舞欺欺”等无礼行为相对比,形象地描绘出伪善面目暴露之后的丑态,并对其加以毫不留情的贬斥,强调遵守道德仪节的要求:“既醉而出,并受其福;醉而不出,是谓伐德。饮酒孔嘉,维其令仪。”体现人们对道德礼仪的自觉维护,表达出人们对善的追求心愿。

除上述诗作外,还有一些宴飨诗,如《鱼丽》、《南有嘉鱼》、《蓼萧》、《彤弓》、《瓠叶》等,无论其如何描述酒肴之丰美,还是表达款待之盛情,其旨皆不在于宴飨本身的美味、美声与美色,而是在于表现宾主之间的和谐、亲切的礼仪与道德风范。

《诗经》的宴飨诗及礼、乐文化传统所突出强调的道德规范,在许多人眼中被认为是只维护群体和谐而抹煞个体自由的思想体现而加以批判的。实际上,从《诗经》的宴飨诗中所体现的礼、乐文化特质来看,的确具有维护人伦关系、君臣关系的作用,但它并不是伦理的化身,也不能简单地根据其道德伦理目的而断言这种文化形态是用道德伦理等社会观念来抹煞个性自由意识的;恰恰相反,礼、乐文化形态决不是对个体的否定,礼、乐中的理性精神,不仅体现在对社会伦理道德规范的遵从,对集体利益的自觉维护上,而且,还体现在对个体自由的承认和尊重上。

在西周时代,愚昧和野蛮尚未被彻底清除,用以维系人际关系的礼乐诗酒,以其温和的道德感召力来体现对生命的爱护,对人的权力和自由意志的肯定,这无疑是一种重大的历史进步。从《诗经》中很容易看出,宴飨诗和礼、乐形态所追求的终极目的,既不是社会伦理对个性的消灭,也不是对天神的迷信,更不是个性自由无限制的宣泄,而

是一种现实的、道德伦理意义上的和谐。礼乐、宴饮已经脱离了低层次的感性需要,而体现出一种人类自觉的对“善”的追求精神。用礼乐、美食、声色来消除人与人之间的等级、隔阂、仇恨,而代之以和睦、亲切的态度,人们在美食、声色的享受中达到君臣思想的一致、道德伦理的实现和心灵的净化,国家之间的对立冲突得以消除。这虽然带有一定程度的理想色彩,但却不失为一种理智地处理人与人、个人与社会、人与神的关系的方式。

四、情与理的自然融合

当我们将《诗经》完全作为一个文学整体来考察其艺术感染力时,我们就会立刻感到它的抒情特点不同于西方同时期的史诗和戏剧:《诗经》并不着意表现人的鲜明个性追求,不凸现强烈的主体意识,甚至在写个人与社会发生冲突时,也不表现浓烈的情绪化气氛,而是情感抒发与理性精神自然融合,构成情理和谐的有机整体。

从《诗经》的抒情诗来看,它不是一种令人畅快淋漓的发泄,而是沉浸在一种静穆、和谐的氛围中,个体情感和社会规范同居一体,抒情的审美追求和现实功利目的相混同;不是表现个性而是突出社会伦理。道德,成为情感的核心和情感表达的规范。无论是在《颂》和《大雅》中的史诗、祭祀诗,还是《小雅》、《国风》中的宴飨诗、爱情诗、怨刺诗、思妇诗中,几乎情感的每一次流露,都有道德相伴随,如“赫赫姜妃原,其德不回”^①;“习习谷风,维山崔嵬。无草不死,无木不萎。忘我大德,思我小怨”^②;“宜兄宜弟,令德寿岂”^③;“言念君子,载寝载兴;厌厌良人,秩秩德音”^④;“日居月诸,出自东方。乃如之人兮,德音无

① 《鲁颂·閟宫》

② 《小雅·谷风》

③ 《小雅·蓼萧》

④ 《秦·小戎》