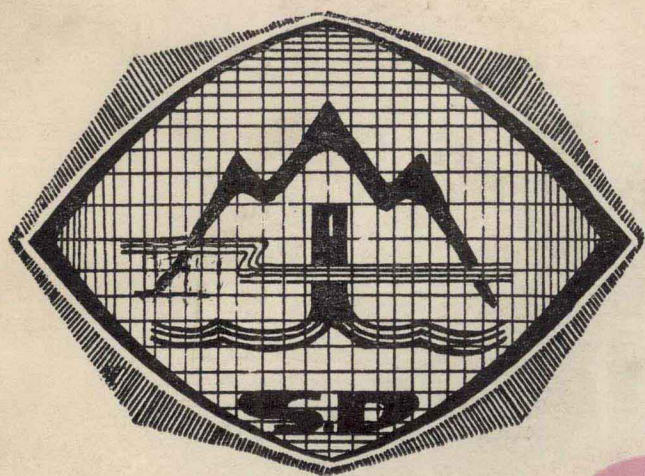




1982

社会科学版

“五四”学生
科学讨论会

得奖论文集

山 东 大 学

目 录

《九歌》臆测·····	荆培运	1
试论“唯心主义”境界说的历史形态·····	孙基林	11
崔张社会悲剧探源·····	聂玉春	23
美的偏见·····	陈 炎	34
——孔子和柏拉图美学思想之比较		
宽厚土地上的人物画廊·····	朱幼棣	43
——论李广田早期散文的创作特色		
电影画面运动性浅探·····	荣韦菁	53
灵魂美的赞歌·····	董学清	62
——谈邓友梅的小说创作		
海阳方言的儿化和“子”尾·····	于春香	72
近代山东手工棉纺织业生产关系初探·····	阚景奎	83
(1920——1930年前后)		
宋代都城夜市初探·····	张子侠	99
萨尔浒战役明朝失败的原因新探·····	张照东	114
对唐朝合亲的一些考察·····	崔明德	123
也谈太伯仲雍奔吴问题·····	刘智敏	133
日本“寄生地主阶级”试析·····	毛卫东	142
试从日本德川幕府末期社会分析看近代		
日本为什么走上·····	臧继红	152
明中叶处州暴动再探·····	王志邦	163
论意识形态的发展规律·····	颜秉冈	172
试论哲学基本问题·····	马广海	183
——兼评“一个”与“两个”辩之		
应该怎样理解“思维与存在的同一性”？·····	牛建科 邓安庆	193
历史地辩证地看待康德先验唯心主义·····	杨善民	200

培根、霍布斯、洛克哲学的客观继承性·····	王杰恩	210
精神在任何条件下都不会对物质起决定作用吗? ·····	孙中信	221
在一定条件下精神也起决定作用吗? ·····	李敏蓉	229
论黑格尔哲学的二重性·····	王立亭	234
政治经济学的方法论问题争议·····	李全金	243
——兼论经济学界对经济科学的一些基本范畴		
长期争论不休的根源		
谈谈生产的社会性与生产的社会化·····	朱延福	258
试谈马克思《资本论》中揭示经济规律的数量		
分析方法·····	赵景华	267
试论财政补贴经济杠杆的地位和作用·····	张德修	282
管理效能与机构改革·····	杨衍银	293
略论社会主义商业竞争·····	路一森	298
论社会主义企业供、产、销的衔接和平衡·····	迟书功 方小文	309
——学习马克思关于资本循环理论的体会		
关于《资本论》的叙述方法·····	陈保亚	318
——学习《资本论》第一卷第一章的体会		
论党内民主·····	邵景均	323
人民民主专政从何时开始转变为实质上的		
无产阶级专政·····	王树盛	332
怎样认识民族解放运动的历史地位·····	李 健	341
——兼与朱光明同志商榷		
试论资产阶级法律的虚伪性·····	袁廷春	348
应该怎样理解“社会主义就是宣布不断革命” ·····	董淑礼	353
——马克思主义“不断革命”内容之辩		
由民主革命到社会主义革命转变理论		
在中国的实践和发展·····	杨宜青	361
浅析资产阶级的陪审制度·····	雷 杰	370
试论社会主义制度的优越性·····	刘廷合	375
关于和歌汉译的形式问题·····	李汝敏	385

初探あり的语法功能·····	罗汝盈	394
日本明治时期现实主义文学的划分及其特点·····	李国方	403
一块滚动的基石		
——浅论哈代作品中的神秘色彩及其他·····	王 正	411
英语句中的隔离现象·····	田学军	421
可耻的“福尔赛精神”·····	张 韶	429
——从《福尔赛世家》的主人公身上 看资产阶级的占有本性		

《九歌》臆测*

中文系79级 荆培运

《九歌》包括四个方面的内容。

一、祭上帝和天神的《东皇太一》《东君》《云中君》

闻一多先生说：《东君》的位置，本在《云中君》之前。我们从先生说。马茂元先生说：“东皇太一”是楚人称上帝的别名。从《东皇太一》的内容和“东皇”所在的位置看，先生的说法是有道理的。只是，先生没有详细论证。

我们认为，“东皇太一”这个名称，反映了一种初民的幼稚认识。上帝是高度抽象的，而初民智力不足以生产高度抽象物，只具备将巨大、神秘的天力附在某具体事物的水平，正象今之孩童只能借具体事物去说明其心目中最大力量一样。

太阳从东方升起，给人类温暖光明，使万物生息；太阳在西方沉没，黑暗便笼罩一切。东、西两域相对照，使初民如此认为：东方，生命；西方，死亡。

据石兴邦《半坡氏族公社》说，东尼爱尔兰人和我国佤族都把人生死看成太阳东升西落，半坡葬地尸体的头都朝西或西北。十年前，笔者也亲见乡人行“祭路”，即指引死者灵魂归西，可见汉族亦如此。又我国古代“五行”中，东方木行、西方金行，《史记·六国年表》所言“东方，物所始生；西方，物之成熟”，即上述意识之遗留；《离骚》言“春宫”、《天问》言

* 本文原包括两个部分：一是对于诸家有关意见的评述，二是自己对于《九歌》内容及其意义的若干理解。限于篇幅，这里只选录了后一部分。

“西方之门”盖与之相通。摩尔根说，人类经验所遵循的途径大体一致；在类似情况下人类的需要基本相同，人类各种族的大脑相同，因而心理法则的作用也相同。楚人是逃不出人类认识发展的共同法则的。

而雏形上帝，即生命本源。《诗·大雅·生民》说姜嫄履帝武敏则生后稷，《商颂》说“天命玄鸟，降而生商”，彝族史诗《梅葛》说格滋神造天地人类，纳西族史诗《创世纪》说依格窝格善神造开天九兄弟、辟地七姐妹，《圣经》言耶和華造亚当、夏娃等等，是其证。总之，雏形上帝意味着生命，这和太阳升于东方有密切关系。民俗学者的研究成果表明，太阳是上帝的鼻祖。楚人称上帝为“东皇太一”，即在其心目中上帝是生命本源，如太阳出自东方，给人类温暖光明，使万物生息。《东皇太一》言“上皇”，亦证其祭上帝，不过它采用了上帝的乳名。

《东君》祭太阳神。太阳与人类物质、精神生活的关系，前已提及。本篇所叙歌乐鼓舞与《东皇太一》并盛，这说明楚人很崇拜太阳。又本篇与《东皇太一》所言祭物之华美丰盛，非民间祭词所能道：祭词不能虚夸，虚夸即欺神明。这就露出了加工痕迹。本祭的直接目的，如《左传·昭公元年》所言：“日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禴之”。

《云中君》祭云神。云对人类生活影响非常大：“天下失之则灭，得之则存”。①鼓舞求雨，历史久远，亦非楚人所专用。卜辞有奏舞求雨之录，《周礼·司巫》说“若国大旱，则帅巫而舞雩”。“人的生命和存在所依靠的东西，对人来说就是神”（费尔巴哈《宗教的本质》）。

蒋骥云：“此篇皆貌云之辞”。②这很妥贴。本篇写云神极尽情致。而《东皇太一》对所祀则无甚刻划，可见“东皇太一”远比“云中君”地位高，且已相当抽象了；《东君》对所祀的描写远比《东皇太一》来得细致。

二、祭地祇的《湘君》《湘夫人》《河伯》《山鬼》

“湘君”是湘水男神，“湘夫人”是湘水女神；两篇联结，人物言行针对性鲜明。篇内弥漫着欲接不能，欲离不忍的忧愁气氛。但它们都确曲折表

达了湘水流域的人民对“湘君”“湘夫人”朴素真切的同情，亦即对这条世代哺育他们的江流无比亲切的感情。这与《山鬼》是相似的。

《左传·宣公十二年》记楚师击败晋军“祀于河，作先君宫，告成事而还”。又《哀公六年》：“初，昭王有疾，卜曰河为祟。王弗祭。大夫请祭诸郊。王曰：‘三代命祀，祭不越望，江汉睢漳，楚之望也，祸福之至，不是过也。不谷虽不德，河非所获罪也’。遂弗祭”。这里，“祭不越望”是对国家来说的，而对某地区，它也同样适用。所以“河伯”决非沅湘流域人民的祭祀对象，它只能是黄河流域楚人的祭祀对象。

卜辞云：“贞求年于岳”“求年于河”。③《左传·昭公元年》：“山川之神，则水旱疠疫之灾于是祭之”。楚人祭山川神的直接目的不外如此。

三、祭司命神的《大司命》《少司命》

祭神求子，是初民普遍性的活动。《诗·大雅·生民》说：“生民如何？克禋克祀，以弗无子”。今之偏僻乡村的人们，犹如此。《少司命》“夫人兮自有美子”即对祭者许愿。“大司命”主人寿限：“纷忽忽兮九州，何寿夭兮在予！”“大司命”一祀，犹北方祭词曰：“燕及皇天，……绥我眉寿”（《周颂·雍》）。只是不象北方祭词那样直说。

《湘君》《河伯》几篇，一、都有忧愁幽思；二、多有男女怨嗔。

关于第一个问题，我们认为：这几篇的情绪取决于生产它们的人民对自然力的感受和理解。“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”。④“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。”⑤所有的祭歌，都非兴高彩烈，而皆有“我其夙夜畏天之威，于时保之”（《周颂·我将》）的敬惧希望交织的情绪。因为其时，人们在自然力面前是奴隶。即使他们想像自己能胜天，但祭祀时却只说好话，至多作咒语；其时人们对自然力的敬惧，就自然地生成迷惘和忧愁。自然物人格化后，这种情绪又体现在它们身上。“废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是

要求现实人民实现的幸福；要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境”。⑥因此，如果谁不想否认产生这几篇祭歌的时代是充满痛苦的，他就不要想像这些祭歌会兴高彩烈，并转而认为它们所流露的忧愁幽思是某人注入的。

对第二个问题，我们认为：祭山川司命之神而叙人神、神与神之间的恋情，这需从自然物人格化开始解释。自然物人格化产生了自然宗教中的神灵。人分男女，神也分男女。阿细人的史诗《阿细的先基》说山、石、草、木都分雌雄，《梅葛》也说公树母树之类，说明这种意识是普遍的。楚人意识中山川司命神分男女，也体现了这种普遍性。

人神、神与神的恋情是世间男女恋情的幻想反映。产生祭歌的地域内男女关系如何，可以通过祭歌推知。

《国语·楚语下》楚观射父说：“及少皞之衰也，九黎乱德。民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史。……烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不鬻其为”。《汉书·地理志》说“楚人信巫鬼，重淫祀”。所谓“神狎民则，不鬻其为”必有人神性爱一义。而“淫祀”即“烝享无度，民神同位。”

祭神与男女性爱，在初民那里关系密切。祭神要使神愉快，而这又必须先使人愉快。因为人创造了神，所以人神生活生理皆相同。无阶级社会，人们的关系简单，男女两性生活是他们活动的重要内容。“人们对自然界的狭隘的关系，制约着他们之间的狭隘的关系；而他们之间的狭隘的关系，又制约着他们对自然界的狭隘的关系，这正是因为自然界几乎还没有被历史的进程所改变”⑦所以初民祭祀要显示人神、神与神之间的恋情。《大雅·生民》说姜嫄祭神生子，《周礼·地官·媒氏》言仲春会男女奔者不禁，印度一些部落、某些非洲民族和其他民族开放男女关系的沙特恩节（恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》载）——初民所有和平状态中的聚会都与宗教祭祀有关一是其证。总之，人与人的关系，决定了人神、神与神的关系。因此，现实生活中男女关系自由开放，人神、神与神男女关系也自由开放。这主要体现在祭祀过程中，而以生活原始为前提。现在，我们来推测产生《湘君》等几篇祭歌的地区内的民俗。

我们看到，这几篇多妇女情思，如《湘君》说“隐思君 兮排惻”，《少司命》说“满堂兮美人，忽独与余兮目成”、《山鬼》说“怨 公子怅忘归，君思我兮不得闲”之类。这些 句子都由扮“湘 夫人”、“少 司 命”和“山鬼”的女巫来唱，可见妇女地位之高：祭神总是件大事，而妇女能担任主要角色唱思春之曲。这说明 产生这些祭歌的地方民俗是燕昵的，男女之间是没什么禁忌的。那么，既然产生这些祭歌的地方男女之间关系自由，祭 词中有一点“泰甚”成份也是当然的。但我们看到，这几篇词句十 分雅正，甚至比《诗经》“郑风”中的一些篇章也雅正得多——谁都知道，“郑风”时代的郑地，风俗已日趋正经了。这就说明它们是经过修饰的。

四、伴配战争舞的合唱词《国殇》

或以为本篇是单纯一人之词，与其他各篇的戏剧性表演不同。我们 认为本篇是伴配战争舞的合唱词。它节奏分明，基调 悲壮，意 志 坚定，同仇 敌 忾，一人之辞不能胜任。

战争舞以群体动作再现沙场生活（请参看普列汉诺夫《艺术论》有 关赤道非洲部落战争舞的描述和《史记·乐 书》中孔子对我国古代战争舞“武”的解释）。这种特点，从《国殇》中也可以看出来，虽然它只是伴配舞蹈 的合唱词。篇中有“余”字，这是借阵亡战士的口来叙说战争经过。

战国，直到怀王前期，楚军一直比较强大：“楚人蛟 革犀兕以为甲，坚如金石；宛巨铁铍，惨如蜂蛰；轻利僇邀，卒如飘风”（《荀 子·议兵》）。楚国军纪一向 很 严，《左 传·桓 公十三年》记楚 莫敖骄而为罗、卢戎打败，自缢于荒谷，群帅囚于冶父以听刑；又《僖公二十八年》记子玉战 败自杀于连穀，是其证。但《国殇》只写敌胜我 败，这必定是因为楚国其时遭受了军事上的重大挫折。《国殇》说“出不入兮往不返”，可知战士们是远征失败的，败在极其强大的敌军手里。这正与怀王 十七年楚两次发兵击秦而惨败应合起来。所以说，《国殇》是祭 丹阳、蓝田两役阵亡将士的。

除以上四个方面，还有终了曲《礼魂》。它是送神用的，并 总括 祭 祀 目的。“春兰兮秋菊，长无绝兮终古”“犹北方祭词的”我将 我享，维 羊 与

牛，维天其右之”（《周颂·我将》）。

以上谈了《九歌》的几方面内容。下面开始猜测。

以《国殇》为落脚点。《国殇》之后，紧接着就是《礼魂》。“春兰兮秋菊，长无绝兮终古”是颂祝什么呢？如果它仅是某地区原始形态的民间祭歌的祈福词，那它根本就不可能以如此广泛的祭祀作为自己的基础。我们坚信“祭不越望”对说明一个国家和一个地区的祭礼同样有效，因为“思想、观念、意识的产生最初是直接[·]与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物”。⑧《九歌》如此广泛的祭祀必然以同样广泛的现实生活为基础。所以，它不是某一地区的产物而是国家的产物，因为只有国家才能包括这样广泛的现实生活。所以《礼魂》作为祭祀目的的总括，是对国家的颂祝。所以《九歌》是经过组织加工为这一共同目的服务的，是一大整体。

显然，我们必须搞清楚《九歌》各篇是怎样为它的总目的服务的。

《东皇太一》等祭上帝和天神。除“云中君”一祀有较明显的实用目的外，“东皇太一”一祀是以祭神为手段加强国君在民众中的威望；“东君”一祀，兼有上面两层意义。统治者是惯于利用祭祀来宣扬“君权神授”的。《左传·文公十五年》说天子日食而祭，训民事君，示有威等，《国语·楚语下》载观射父对昭王问，《论语·八佾》的宰我对鲁哀公问社等等，是其证。

《湘君》等篇祭地祇，除前面说过的实用目的，还有借以激发人们热爱故土的意义。而这是有针对性的。

《左传·僖公十年》晋狐突说：“神不歆非类，民不祀非族”。又《衷公六年》载楚昭王不祀河。可见，“每一个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不超出它们所守护的民族领域，在这个界限以外，就由别的神无可争辩地统治了。只要这些民族存在，这些神也就继续活在人们的观念中；这些民族没落了，这些神也就随着灭亡”。⑨现在，我们就会明白，“东皇太一”一祀为什么采用了上帝最古老的称呼。因为“民不祀非族”，所以祭本族的神，一开始就有排他的意义。这种意义的实际体现，即不允许

外族侵入这些神所守护的领域。

“於皇时周！陟其高山，隳山乔岳，允犹翕河”。（《周颂·殷》）人们为能够生活在壮丽的山河间而自豪。山川是人们生活资料的来源，也是御敌的屏障。对外敌，人们的态度是“无矢我陵，我我陵阿！无饮我泉，我泉我池！”（《大雅·皇矣》）而经济文化相对独立的民族，排外心理更重。楚人就这样。

春秋战国，高山大川在军事上的意义非常突出：“夫地形者，兵之助也”（《孙子兵法·地形篇》）。判定一个国家是否具有强大的自卫、进攻能力，山川地势是一重要标志：“秦之……地形利害，天下莫若也。……赵氏，……地形不便，……彼固亡国之形也”（《韩非子·初见秦》）。而楚地山水极利于御敌。《左传·僖公四年》记齐侯合诸侯之军攻楚，仅寻盟而还，《战国纵横家书·朱己谓魏王章》说秦国不敢涉远道而攻楚之险塞，是其证。但楚国在怀王十七年大败于丹阳、蓝田后，诸侯皆欲“乘屈匄之敝，南割于楚”。⑩这时期，秦国笼络齐国以便全力攻楚：“齐秦复合，……三晋大破，而〔攻楚〕。秦取郢，田云梦，齐取东国、下蔡”。⑪我们认为，山川之祭，正在此时。这是因民俗，激发人们热爱和保卫故土的做法。这样，山川之祭与《国殇》一祀在时间上正好应合；而从《九歌》为一整体来看，这应合是当然的。

《大司命》《少司命》之祀的意义，除前面已说过的，还需要提高一步说明：它实际上表明了统治者对人口问题的重视。

由于武器简陋，人口多的国家较人口少的国家，具有更大的威力。无论进攻敌人还是自卫，各国都需要足够的兵力和丰富的兵源，所以人口问题为统治者高度重视。

《左传·成公六年》晋夏阳说欲袭卫，道：“虽不可入，多俘而归，有罪不及死”。又《国语·越语》载勾践言：“寡人闻古之贤君，四方之民归之，若水之归下也。今寡人不能，将帅二三子夫妇以蕃”。可见当时的人口争夺，无论以战争还是以善政为手段，已很激烈了。到战国，人口争夺随兼并战争而日益激烈。《孟子》上有位梁惠王，在国中做了几件“善政”的事便“望民之多于邻国”。《商君书·徠民篇》说秦应“以草茅之地，徠三晋之民，而使之

事本。此其损敌也，与战胜同实”。是其证。

而“荆国有余地而不足于民”、⑫“江南卑湿，丈夫早夭”，⑬因而人口问题对楚国来说尤为重大。但楚素称“蛮夷”，中原人以为外族，尽管它地大物博，中原人仍不到那里去。

《左传·成公二年》楚令尹子重说：“……先君庄王属之曰：‘无德以及远方，莫如惠恤其民而善用之’”。这很能说明楚国的人力使用——它的前提是人力生产——的一贯策略，即立足于自力发展。

国业破败于敌，统治者往往采取鼓励人口蕃殖、同时惠恤其民的积蓄力量再起的根本措施。晋惠公为秦虏，归国后吕甥提示他“征缮以辅孺子”，⑭越王勾践被夫差打败后也帅其二三子夫妇以蕃，⑮就是例子。鼓励人口蕃殖，短期内虽不能改变敌我力量的对比，但对敌国却有巨大的潜在威胁。

“越十年生聚，十年教训，二十年之外，吴其为沼乎！”这是伍员诌夫差乘胜灭越，不被采纳，退而告人的话。⑯

怀王十七年丹阳、蓝田两役，楚丧师十几万。这种情况下，稍有头脑的统治者就会清楚，除积蓄力量东山再起，没捷径可走。但各国各有各的鼓励人口增长的办法，不能一概相量，“大司命”“少司命”之祀，就是楚军败于丹阳、蓝田之后，楚国统治者重视人力保养、鼓励人口蕃殖的因循民俗的办法。祭司命神（此处指“少司命”是“上行”的手段，而要求下效，达到“夫人（人人）兮自有美子”才是目的。人人有美子，人人命有当，人口自然就增长。这样，司命神之祭与《国殇》一祀在时间上正好应合；而从《九歌》为一整体来看，这应合是当然的。

《国殇》承前启后，其祭祀对象是丹阳、蓝田两役阵亡的将士，事在怀王十七年不久。这点前面已有说明。

“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道”（《孙子兵法·计篇》）。战国、尤其是战国后期，兼并反兼并战争频繁残酷，所谓“争地以战，杀人盈野；攻城以战，杀人盈城”（《孟子·离娄上》），《商君书·开塞》说：“今世强国事兼并，弱国务力守，……故万乘莫不战，千乘莫不守”。有的思想家只看到兼并战争残酷的一面，看不到它进步的一面，因而反对兼并战争。如墨子主张“兼爱”、“非攻”，孟子说惯于发动战争者“率土地而食人肉，罪

不容死。”但清楚时势的思想家，则莫不探讨战争规律。如孙子认为“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，……故经之以五事，校之以计而索其情：一曰道，二曰天，……道者，令民与上同意也”（《孙子兵法·计篇》）。又说：“上下同欲者胜”（《谋攻篇》）。他主张利用兵众的情绪：“杀敌者，怒也”（《作战篇》），强调常备不懈以立于不败之地：“善战者，能为不可胜”（《形篇》）。荀子认为用兵攻战之本在乎一民附民（《议兵》）。《商君书·战法》说王者之政应该使人民怯于邑斗而勇于寇战，一民于战。韩非认为战胜之本在乎治国富国（见《韩非子·初见秦》等篇）。

《国殇》只叙敌胜我败，这显然是在怒民——还有比宣扬敌人的威胁更能一民于战的？而它所处的位置，前有上帝、天神、地祇和司命神，后由《礼魂》来总括祭祀目的；那么，第一，它为什么没排在别处？因而，第二，它在祭祀中起什么样的作用？

我们认为，第一个问题，实际上体现了《九歌》组织者这样的思想，即抗敌御侮必须以君权牢固、民情内向、人口众多为基本条件。这与上述诸子的军事思想有相似之处。顺便说一下，屈原与荀子、韩非等在思想上有些相似之处：《荀子·王制》说：“贤能不待次而举，罢不能不待须而废。虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人；虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫”。《韩非子·亡征》说“不肖用事而贤良伏，……可亡也”。《离骚》则说“杂申椒与菌桂”、“举贤才而授能”云云。《荀子·君道》说：“法者，治之端也”。《韩非子·饰邪》说：“明法者强，慢法者亡。”屈原则要“循绳墨而不颇”（《离骚》语）、“明法度之嫌疑”（《惜往日》语）。

第二个问题的答案：《国殇》是个焦点。它表明，在君权牢固、民情内向、人口众多的条件下，抗敌御侮，则社稷“长无绝兮终古”。

该是“穿凿附会”的时候了！我们认为：

《九歌》先祭上帝在内的天神，除稀微的祈求佑助的意味外，主要是以祭祀为手段来加强国君的威望——仿佛“东皇太一”等时时在佑护人类，主宰人类的命运，国君也无日不施泽于民，牢牢把握着“神授”的权力，——

这是国家兴盛的先决条件；其次祭山川、司命之神，除直接目的外，它还表明，在君权牢固的前提下，激发人们热爱故土，以便在外敌入侵时更加有力地保卫它，珍视人力和鼓励人口蕃殖，对国家的前途命运关系极大；再次祭为国捐躯的将士，告诉人们，强大的敌人正严重威胁着祖国，而我们的将士为保卫祖国已作了最大牺牲，必须齐心御敌，——信如君权牢固、民情内向而山河助我、人力充足又齐心御敌，则社稷不殒，“长无绝兮终古”。

既然《九歌》为一整体，那么，即使抛开其他论据，仅从《国殇》一篇我们就能推知它的组织加工时间是怀王十七年丹阳、蓝田两役后不久。是时屈原仍被任用。《吕氏春秋·侈乐篇》说：“楚之衰也，作为巫音”。《汉书·郊祀志》说：“楚怀王隆祭祀，事鬼神，欲以获福助，却秦军。”楚之衰也，自怀王始，可见这两段话说的是一回事，只是说者仅知祭祀是向鬼神祈福，却不知祭祀在楚这么一个民俗异于中原的国家里的现实意义。

而从《离骚》等篇在艺术上与《九歌》息息相通来看，毫无疑问，屈原是《九歌》的组织写定者。

①见《荀子·赋》。

②见《山带阁注楚辞》。

③见郭沫若《中国古代社会研究·卜辞中的古代社会》。

④恩格斯《反社林论》。

⑤马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》。

⑥同⑤。

⑦马克思恩格斯《费尔巴哈·一般意识形态，德意志意识形态》。

⑧马克思恩格斯《费尔巴哈·一般意识形态，德意志意识形态》。

⑨恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

⑩《战国纵横家书·苏秦谓陈轸章》。

⑪《战国纵横家书·韩策献书于齐章》。

⑫《墨子·公输》。

⑬《史记·货殖列传》。

⑭事见《左传·僖公十五年》。

⑮见《国语·越语上》。

⑯见《左传·哀公元年》。

试论“唯心主义”境界说的历史形态

中文系79级 孙基林

在中国古典诗论和诗歌美学的历史发展中，以主体与客体、物与我，情与景和谐统一为基本特征的境界说，从它的萌芽、诞生到其发展、成熟，形成了各不相同的理论体系和历史形态，根据其理论基础、审美特性和主客观侧重点的不同等等差异，我们强自划分为“唯物主义”境界说（以叶燮为代表）和“唯心主义”境界说（以王国维为代表）。大体说来，“唯物主义”境界说以朴素的唯物论和朴素的辩证法作为其哲学理论基础，主张艺术是现实生活的反映形式，强调艺术的教育和认识功能，因此，他们在艺术上侧重于客观再现，追求一种集中地摹写和提高客观事物的审美艺术境界；而“唯心主义”境界说则以唯心主义和形而上学作为其哲学理论基础，主张艺术是对现实社会的超脱，而追求一种逃避现实、脱离客观存在的审美艺术境界，因此，他们在艺术上侧重含蓄蕴籍的主观表现，纯粹形式的艺术审美。

人类历史的童年时代，在掌握现实世界方面只存在着统一的“实践—精神”的方式，人还没有区分为哲学的、宗教的和艺术的意识。随着人类改造世界的长期认识和实践，哲学、宗教和艺术相继从浑然融合的意识形态整体中独立出来，各自以不同特点的方式来把握世界。但是，由于它们曾亲密无间地共处在一个母体之中，因而决定了不可能完全孤立绝缘，而是互相渗透和影响着。童年的艺术大都属于宗教的人物和故事。艺术和哲学虽是最具对立性的不同思维方式，但彼此还是开拓了相通的途径，艺术思维不能拒绝逻辑思维的指导，逻辑思维不能排斥形象思维的介入。正因如此，所以在我国古典艺术史上，由于人们对三种方式缺乏自觉地把握和认识，艺术和哲学、艺术和宗教就曾出现过友好的姻缘关系。就“唯心主义”境界说来看，因着人们对把握世界不同方式认识的推演而呈现了不同的理论形态。我认为，“唯心主义”境界说萌芽于先秦以至魏晋时期哲学形态的理论，诞生于宗教禅学的热情灌溉，成熟于“外来之观念”的精心培育。本文试图对“唯心主

义”境界说的几种形态加以研讨，因篇幅所限，只好概略论述。

—

所谓境界就是主体与客体、物与我，景与情高度和谐的统一，是主观感情和客观物象交相默契而呈现的一种浑然一体的审美状态，景和情作为境界的物质材料，在先秦两汉时期就已产生了。“诗言志”^①是中国最早呈现的经验形态的诗歌美学理论，东方古典美学视艺术为抒情言志的表现说之所以有别于西方古典美学“摹仿自然”的再现说，就是根源于这种朴素的美学思想。汉代把“情”、“志”并提，使抒情和言志合为一体，同本于主体的心灵，所谓“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言……”^②因此，孔颖达说：“在己为情，情动为志，情志一也。”^③

先秦两汉关于物象的零星的论说，或指认识论上的物象，或指物象经过人的占卜活动所产生的卦象。比如：“厘改制量，象物天地。”^④“物生而后有象。”^⑤“象也者，像此者也。”^⑥这些都说明，“象”是对客观事物的形容和摹写，是人们感知客观存在的凝结和沉淀，虽然没有明确指出主观的加入，但已暗含其中。老子进一步提出取象问题：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。”^⑦

魏晋玄学中言意关系的论辩，启迪了人们对意境的审美特性的深刻认识。这次论争主要有“言不尽意、得意忘象”论和“言尽意”论两大派别。前者早在先秦时期就已提出来了。

子曰：“书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？”子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”^⑧庄子说：“筌者在鱼，得鱼而忘筌。蹄者在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。”^⑨王弼从本体论的唯心主义认识论出发，集中论述了意、象和言三者的关系。“夫象者，出意者也；言者，名象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。”^⑩他认为，象和言这两种客观的物质都是由主观的思想派生的，用来负荷主观思想的载体。“得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。”^⑪当然，王弼所说的“忘象”“忘言”，并非完全废弃它们，而是让人们不要执着于“象”和“言”而去把握它们之外的神秘的精神性本言

体。

“言尽意”论是西晋欧阳建所倡。他反对所谓唯心主义的“言不尽意”论，把“言尽意”论建筑在唯物主义地解决“言”“意”“物”三者关系的基础之上。由于“言尽意”论在诗论史上特别是对境界说的诞生和发展没有多大影响，这里就不再详述了。

魏晋玄学中的言意之辩，特别是王弼的“言不尽意”论默契了诗人们在创作过程中深切体验过的一种苦恼经验，自然容易被诗人和评论家们拉入诗的审美领域，要求诗人充分运用语言这种物质手段的启发性和暗示性，唤起读者的联想，领略和体味那字句之外隽永深长的情思和意趣，以达到“言有尽而意无穷”的审美效果。

综上所述，先秦两汉时期，人们认识到了主观的情志和客观的物象，并且产生了朴素的物感说，为境界说的诞生提供了物质基础。但是，由于这个时期整个上层建筑是浑然一体的科学整体，宗教、哲学和艺术不分，人们还没有认识到文学以形象把握世界的独特方式，再加上先秦理性精神的规范，汉代经学的统治，诗被视为“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”^⑫的工具，强调诗与政教的关系，因而古典诗论对境界说的理解只能处于原始的萌芽的状态，没能认识到主观情志和客观物象之间融合统一的关系，两者还只是相游离的独立存在，因此，境界的两个基本要素呈现为哲学认识论的理论形态。

二

魏晋时期佛教的大肆输入和象教的广泛传播，对“唯心主义”境界说的诞生起着直接的推动作用，空寂玄虚的佛理凝固为栩栩如生的视觉雕象，达到了象与教、形与理的高度和谐的统一，恰好和艺术形象的内在本质默会，为艺术境界的诞生矗立了视觉楷模。

宗教佛学从唯心主义观点出发，竭力美化“涅槃的伟大”，宣扬物象的虚幻，鼓吹境界源于内心。如“色等五境为境性，是境界故。眼等五根名为境性，有境界故。”^⑬“觉通如来，尽佛境界”^⑭