

中国文学史研究系列

诗 经的文化精神

经的文化精神

李 山 著



東方出版社



22

文学史研究系列

李
山
著

诗 经 的 文 化 精 神

東 方 出 版 社



中国文学史研究系列

中国文学史研究系列

责任编辑:孙 涵

装帧设计:刘林林

版式设计:任宗英

图书在版编目(CIP)数据

诗经的文化精神/李山著.

-北京:东方出版社,1997.6

(日晷文库/吴先宁主编)

ISBN 7-5060-0862-9

I. 诗…

I. 李…

Ⅲ.《诗经》-文化-专题研究-中国

Ⅳ. G122

诗经的文化精神

SHIJING DE WENHUA JINGSHEN

李 山 著

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

1997 年 6 月第 1 版 1997 年 6 月北京第 1 次印刷

开本:850×1168 毫米 1/32 印张:9

字数:214 千字 印数:1—8,000 册

ISBN 7-5060-0862-9/G·143 定价:16.00 元

总 序

东方出版社与吴先宁同志共同合作，经周密考虑与多方联系，约集近数年来获得博士学位的古典文学研究者，组织出版一套中国文学史研究系列著作，第一批共十二种，起名为《日晷文库》。我觉得这一丛书的名称很有特色，它不但是比喻中华古典文学还如日行天，灿烂辉煌，照耀我们正在进行现代化建设的祖国大地，而且象征我们这一代年轻的研究群体视野开阔，思想敏锐，全身心地投入这一蓬勃向上的精神领域，努力开创一个更加光彩夺目的学术天地。

80年代以来，中国古典文学研究确实进入了一个崭新的转型时期。这是本世纪前80年所未曾有过的。所谓转型，我认为最主要的，是对古代文学由单纯的价值判断而转向文学事实的清理，也就是由主观框架的设施而向客观历史的回归。这是我们古典文学研究界在观念上的一大跃进。前几年在学术界曾提出“重写文学史”的口号，可惜口号虽然提出，讨论并未具体展开。但我们的研究实践却明确回答了这一问题。那就是文学史的研究，应当注意史的发展线索，文学史研究的基本单位，不是简单排列的一个个作家，而是连续不断向前推进的不同时段。这就不是作家评论的程序汇编，而是文学群体的有机活动系列，包括作家之间的关系（如新老作家的交替，文人集团的友谊与冲突），作家群体的形成与消散，文学思潮的兴起与衰落，创作风格的变化，不同文体的代兴。这之中，

群体与时段的研究,是这些年来最出色的成绩。有谁在这方面下了工夫,他的著作就能使人耳目一新。因为即使历史上最杰出的作家,也不是孤立的人,在他的周围,有一个流动着的文学环境,有一个层次不等的群体,即使是大师级的人物,他也是属于同时同地的艺术家族的。

这种趋向,在古典文学研究界,特别是在年轻研究者中,已经形成一种冲力,那就是要从过去占很大优势的局部、个体研究中挣脱出来,对文学的长时期发展阶段作出整体的把握,在这种把握中表明研究者的力度与深度,反映这一代学人所特有的对文学命运的关切与忧思。

转型期的另一表现,就是重视“历史—文化”的综合研究。古代文学研究要向深度发掘,当然要着力于文学内部发展规律的探求,但这种探求是不能孤立进行的。这些年来,文学与哲学思想、政治制度,以及与宗教、教育、艺术、民俗等关系,已被人们逐渐重视。人们认识到,不能孤立地研究文学,也不能像过去那样把社会概况仅仅作为外部附加物贴在作家作品背上,而是应当研究一个时期的文化背景及由此而产生的一个时代的总的精神状态,研究在这样一种综合的“历史—文化”趋向中,怎样形成作家、士人的生活情趣和心理境界,从而产生出一个时代以及一个群体、个人特有的审美体验和艺术心态。正如 19 世纪法国文艺评论家丹纳在《艺术哲学》中所说的,“个人的特色是由于社会生活决定的,艺术家创造的才能是以民族活跃的精力为比例的”。当然,我们这样做,不仅要考虑文学与其他社会意识形态的亲缘关系,更要探索文学在总的“历史—文化”环境中怎样显示其特色。它不是使文学隐没,而应是使文学作为主体更加突出。

这就是古典文学研究中的文化意识。如果说,这些年来我们的古典文学研究真正有所进展的话,那么,这种文化意识的观念及其

在实际研究工作中的运用,是最可值得称道的成就。如果我们要从理论上对古典文学研究的经验进行一些探讨,那么这个文化意识问题就是其中最值得重视的新的课题。

我觉得,从以上两方面的研究新格局和新思路来看这套丛书,可以说现在这十二种著作正是从总体上体现这一时代的学术风貌与年轻一代的创新气度。这十二种书,从先秦时期的《诗经》、楚辞开始,一直至明清时期各种体裁的文学创作,都是从思潮、流派、群体出发,有意识地对文学史的线索进行清理,重在清理事实,而不简单地品评高下,不单纯立足于点的深化,而在于线的连续;与此同时,又善于从政治、经济与文化的相互关系中把握恰当的中介环节,使我们接触到那一时代、社会所特有的色彩和音响。

自80年代中期起,在古典文学研究界有为数不少的博士研究生、硕士研究生培养出来和成长起来,这已构成我们今天古典文学界的一代研究者,他们无论从治学道路、理论观念,以及精神气质、学术兴趣等方面,都表现出与80年代以前有着明显的不同,这些不同已日益显露出一种新的发展方向 and 学术品格。我有一个想法,就是:我们对传统研究的同时,应特别注意对现状的研究,而现状研究中的一个重要环节,就是对这十余年来这一研究生群体的研究,研究他们和他们的著作,与研究古典作品本身有同样的意义,同样的价值。特别是这90年代以来的一批博士研究生,他们之中不少人更注意广泛吸收当代社会科学的新鲜知识,形成更为独到的研究视野和观念,而另一方面又努力对作为研究对象之一的文学史料作沉潜的研索,这种勤奋的实证训练是足以支撑他们作大幅度的理论探索的。当然,在这之中,需要对现实社会中的市场冲激与贫富差距有理性认识,要有左思《咏史》诗中所说的“连玺耀前庭,比之犹浮云”的心理准备。我想,这十二种著作产生的本身,就足以表明我们这一代年轻学人为学术而奉献的文化素质。

这套丛书的总序应由丛书主编吴先宁同志来写的,我推辞再三,但吴先宁同志与东方出版社还是希望我借此谈谈对古典文学研究现状与前景的看法。吴先宁同志是曹道衡先生指导的博士生,编委中傅刚同志的博士导师也是曹道衡先生,而曹先生则是我的学术至交。编委中的钱志熙同志,他的硕士学位论文和博士学位论文,我都分别在杭大和北大参预评议。过常宝同志关于楚辞的博士学位论文,也是我应聂石樵先生之邀到北师大去主持答辩的。黄仕忠同志虽在中山大学,但与我早有文字交往。我很感谢他,我在1962年所考的关于《琵琶记》作者高则诚卒于明朝立国之前一说(《文史》第一辑《高明的卒年》),得到他的赞同并给予进一步的补充论证。因此可以说,我有缘与这几位年轻博士生有学术交情,因此也就不自量力,为这套将能受到读书界注意和欢迎的《日晷文库》撰写此篇小序,谨请作者和读者批评指正。

傅璇琮

1997年3月

目 录

第一章 分封制,一场意义深刻的血缘关系革命	1
一 王国维的发现及其留下的问题	2
二 恩格斯的启示	4
三 一场深刻的血缘关系革命	10
四 结论:统一文明的生成	29
第二章 周人的重农及其在农事经验中所确认的天人关系	32
——《诗经》中的农事诗	
一 农事与周德	33
二 作为王朝政典的《雅》、《颂》农事诗篇	39
三 《七月》:农事生活全面审视的诗性文学	60
四 《七月》所显示的天人关系	70
第三章 “宴以合好”与周代社会结构的根本精神原则	79
——《诗经》中的宴饮诗	
一 “宴以合好”与宴饮诗	79
二 宴饮诗歌的“史诗”性	81
三 “和”的颂歌	92
第四章 文明与野蛮冲突中的西周古代社会	105
——《诗经》中的战争诗	
一 《诗经》战争作品所呈现的厌战倾向	106
二 周人厌战的社会根源	111
三 王朝对外来战争的承受力	114

四	战争所激起的历史运动	119
第五章	周礼的没落与一股生命精神的复兴	122
	——《诗经》中的婚恋现象	
一	婚恋诗篇中礼与俗的对峙及其征显的历史动向	122
二	周礼下的婚姻及其败道	129
三	野性婚恋诗篇中的生命精神	138
第六章	《雅》、《颂》诗篇创作年代通考	145
一	西周早期的诗篇创作	146
二	西周中期穆、恭两朝《雅》、《颂》诗篇的创作高涨	163
三	西周晚期的诗篇创作	210
四	东周平王朝的《小雅》诗篇	230
第七章	“三百篇”中不断深化的文化精神运动	233
一	《大武》乐章与殷周之际的精神革命	233
二	《雅》、《颂》祭祖诗篇与宗教观念的内在转折	243
三	宣王朝诗篇的现实精神	254
四	“变风变雅”时代的精神状况	264
后 记		278
主要参考书目		280

第一章 分封制,一场意义深刻的血缘关系革命

《诗经》三百篇的渐次生成,是西周王朝“制礼作乐”的文化产品。在这里,文学与历史的关系,不是单纯的后者影响前者以何种方式映现社会的问题,而是历史决定着文学以何种样态开始的问题。一个最基本的事实是,中国古典文学传统,是由《诗经》所开创的;而《诗经》流淌的又是周文化的精神血液。因此,深入地了解《诗经》所根植的社会母体,就成为理解周代社会何以能够产生中国文学精神传统的首要前提。

人类有文明的历史,也有文化的历史。在我们的思想观念中,对“文明”的历史,我们只能把握其逻辑意义上的开端。从人类第一次使用工具起,人类文明的历史即已启程,但我们无法用时间来说明它,它存在于我们的历史视野之外。但是,“文化”却有明显的起源。作为一种生存方式,一种精神传统,它是人们不断回顾的一个永远的对象。世界上没有哪一个文化人群不知道他们现有的生存方式来自何方,这一点即是明证。

至今影响甚至支配着我们生存的文化传统,是周人开创的。尽管中国文明的历史开端,公认地要比周代久远得多,但“五帝”甚至更远的时代不说,就是夏、商时代,我们已无从和他们取得直接的精神联系。人类是语言的动物,靠着文字记录,他们可以把自己的行为和观念保存在语言之中。后人藉着对这语言的解读,可以从外在的行动与内在的心灵两方面,对这些消失的人群进行观察与理

解，与之产生意识的沟通并接受其影响。而所谓的历史之学，从本质上说，也就是借助文献条件所建构的不同时代的人群间的意识交流。事实上，我们也只能同周人进行这样的交流，因为他们留下了足以表达他们自己的文献资料。而夏、商的情况却远非如此。文献的不足早在孔子时代就已被痛切地感受到了。虽然夏、商遗址近代有较多的发现，人们又万幸地发现了殷人的甲骨文字，但是他们仍然像是背对着我们的人。而相反的情况却是，每当我们面对周人时，我们不仅能够听懂他们，而且能够从他们那理解到我们自己生存现状的渊源与起因。周文化是我们这个文明整体的根基。纵观历史，周代以后每一次富于创造性的精神运动，都是与周代所获得的文化成就相碰撞的结果。我们总可以在这里汲取到哺育文化生命的源泉，它规定并保证着它的后继者的历史方向。正像欧洲文明的直接源头是古希腊而不是迈锡尼和克里特一样，夏和商与严格意义上的华夏文化传统只存在着间接的关系，他们的某些文明成就作为质料被吸收到周商文化中去了，而它们自己却不复作为历史文化实体进入后人的视野。因此，必须追问的是：中国历史为什么到周代才创造出自己的文化传统？

一 王国维的发现及其留下的问题

最早发现周初“制礼作乐”对华夏文化传统形成具有首创意义的人，是近代史学家王国维。在其见地深刻、持论坚实的《殷周制度论》中，王氏指出：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际，”“殷周间之大变革，自其表言之，不过一姓一家之兴亡与都邑之转移；自其里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。又自其表言之，则古圣人之所以取天下及所以守之者，若无以异于后世之帝王；而自其里言之，则其制度文物与其立制之本意，乃出于万

世治安之大计，其心术与规摹，迥非后世帝王之所能梦见也。”“旧文化废而新文化兴”，换句话说，王氏这是在指明一种新的精神传统的诞生。

关于这剧变产生的结果，王国维说：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而生封建子弟之制、君天子臣诸侯之制，二曰庙数之制，三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下者，其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、庶民以成一道德团体，周公制作之本意，实在于此。”煌煌万言的《制度论》，正围绕以上诸义而展开。不论是“庙数之制”，还是“同姓不婚之制”，还是建构在这两者基础之上的“纳上下于道德”，王氏都是在以自己的语言方式，阐明那个以宗族血缘关系为其内涵的宗法制的形成。“道德团体”是宗法制的精神表征。

作为有创见性的史学家，王氏最大的贡献就在于，他不再像以往那些冬烘先生一样，笼而统之地侈谈三代。地下文物的新发现，使他意识到了“三代”中殷、周之际的历史断裂以及断裂中所产生的崭新社会制度及文化形态。而王国维一句“纳上下于道德”“以成一道德之团体”，更道尽了周文化乃至中国古代文化的本质特征。

但是王国维所做的一切，只是在现象层面完成了他的发现。王氏《制度论》大气磅礴的论证，只是有力地说明了作为一种社会制度的宗法制的内在逻辑及其构造方式。有一个问题在王氏看来是不言而喻的，周之所以为周，不过是出于“周公制作之本意”。圣人决定历史，这种狭隘的历史观限定了王氏只会说明结果而不去探索原因。因为他误把表象认作了本质。那么，我们需要沿着一种什么样的思想线索，才能深入王氏所启开的历史之门呢？

二 恩格斯的启示

在很大程度上,我们的学者在理解《家庭、私有制和国家的起源》这部经典著作时,把注意力的重心,放在接受它的结论上了。在该书的第九部分即“野蛮时代和文明时代”中,恩格斯在对几个特殊的氏族由野蛮进入文明时代的历史过程作了详细论述后,归结出共同的贯穿于这一漫长历程的“三次大分工”现象。据此,不论是在我们的社会发展史教程中,还是在史学家们据辩证唯物主义对中国古史进行研究时,这三次分工仿佛成了历史的全部。只要从材料中找到足以证明这三次分工的证据,历史从氏族社会的低级阶段走向高级阶段,并最终走向阶级社会、具体说是奴隶社会,就是不言自明的了。

但这决不是恩格斯写作此文的本意,也决不是在该文结尾处总结出这几个要点的本意。马克思说,思维的最高境界在于走向具体。即以三次大分工而言,如果不把它放在恩格斯所具体考察的问题中去,就必然出现教条主义的生吞活剥。三次大分工的结论不是代数式,靠它演算不出真实具体的历史。不错,恩格斯是强调了三次分工对社会关系演进的巨大作用,但说到底,这不过是针对古希腊、罗马少数几个氏族社会的变化而言。在恩格斯同一部著作所提及的氏族中,易洛魁人不是只发展到野蛮时代的中级阶段就停滞了吗?德意志国家的出现,其主要的原因不也是并非由于内在经济结构的裂变吗?此外,美洲的印地安人,澳洲的红种人和非洲的黑人,他们一直到近代不仍然保持着他们古老的、一成不变的状况吗?丰富而具体的历史,是由多重因果关系聚合的现实,人不是单纯的经济动物,他还有着更多的生存可能。

在谈到《家庭、私有制和国家的起源》时,恩格斯说:“在关于希

腊和罗马历史章节中,我没有局限于摩尔根的例证,而是补充了我所掌握的材料。关于克尔特人和德意志人的章节,基本上是属于我的;”^① 这是绝好的“走向具体”的夫子自道,如果真是辩证唯物主义的信徒,不也该根据我们自己掌握的材料去解决中国的问题吗?

一个普遍的错觉是,人们以为当氏族社会发展到高级阶段,当氏族内部出现了严重的贫富分化,从而产生贵族与贫民的对立时,这种对立就会自然地不断深化,并最终演化为奴隶主与奴隶的阶级对立,这种对立就会产生奴隶制的国家社会。也就是说,这种观点认为,氏族社会内部的贵族和平民可以顺延到奴隶制社会中去,前者成为剥削者,而后者则大部分沦为受剥削的奴隶。细读恩格斯及其他有关古希腊、罗马的历史著作,实际的情况恰恰相反。历史并没有按照后人的想象发展,这种趋势受到了阻力,改变了路程。现在,让我们以古希腊、罗马为例,看一看当氏族内部的阶级对立深化、剧变时,发生了什么。

这得从梭伦变法谈起。毫无疑问,梭伦变法的出现,是氏族内部阶级分化、阶级冲突加剧,旧的社会平衡已经无法维系的结果。但是梭伦普遍立法的意图并不是将氏族内异化出的特权贵族对平民的剥削奴役法典化,他的废除债务奴隶等措施表明,他所做的一切,绝非在为奴隶主立法,相反,他在奋力挽救氏族内部固有的平衡。“必须防止这种使自由的雅典人变为奴隶的情形重演”^②是梭伦改革的主要目的,也是改革获得广泛支持的原因。诚然,梭伦并没有废除贵族特权,立法也无意于此。但当梭伦变法在雅典现行制度中“加入了一个全新的因素——私有财产”^③并且确立了以财富的多寡为尺度确定一个人的社会地位的原则后,却从根本上改变

①②③ 《马克思恩格斯选集》,第四卷,第3、113、114页,人民出版社,1995年。

了社会衡量一个人是否为贵族的标准。恩格斯说,雅典的贵族是“由一定的家族的成员担任氏族公职的习惯”的异化物。在这样的情况下,一个人是否为贵族,要看其出身和血统,血缘法则决定着人们的社会地位。而梭伦变法却为社会置换了一种全新的法则。因此,尽管变法在当时没有废除贵族特权,没有消除贫富之差,但从长远的观点看,却枯萎了贵族生长根基。因为,社会在一种崭新的结构法则基础上,建立起新的平衡。现在,只要能获得更多的财富,人人都可以走上社会地位的显赫。同时,以财富的多寡划定每个人的社会地位和权益这一崭新原则,其对雅典氏族现状的冲击不仅限于限制对旧贵族对贫民的奴役,它对整个氏族社会的血缘关系都会带来瓦解,因为对财富的追求势必迫使人们在观念和行动上从传统的关系中突决出来。这样看来,梭伦变法的历史意义,与其说是将私有制合法化,不如说是在私有经济十分发达的前提下,将一种氏族血缘关系完全异质的社会结构原则布陈给雅典。滋生于氏族内部的古老式存在方式没落了,新型的社会贵族将在新的社会制度保障下,雄心勃勃地从深厚的平民阶层的土壤中崛起。正是他们,在近于疯狂地追求财富的过程中奴役了大量的本邦人以外的同类,他们才是奴隶制社会统治阶级的主体。这就是梭伦变法的结果,这就是古希腊、罗马(罗马也曾有过梭伦式的提乌斯改革)由野蛮时代进入文明时代的具体过程。对氏族血缘关系的革命,是这一历史环节的关键。

在古希腊、罗马发生的一切,是否具有普遍的历史意义呢?继续阅读恩格斯的论述,可以发现,进入文明时代之前的日尔曼和克尔特人,尽管他们在各个方面与古希腊、罗马人有着重大的不同,但他们在进入文明时代时,都曾经历过氏族关系裂变,这一点上,并无二致。“如果说氏族中的血缘关系很快丧失了自己的意义,那么,这是氏族制度的机关在部落和整个民族(Volk)内部征服而蜕

变的结果。”^①因此,要理解日尔曼及克尔特人所成就的文明形态、国家状况,必须与其在大迁徙中扯断人群固有关系这一特定的氏族社会关系改变方式联系起来,必须与罗马“国家幅员广阔,就不能利用旧的氏族制度的工具来管理”^②这一历史现实联系起来,才能得到确切的认识。尽管他们在迁徙与征服中袭居、占有了罗马的土地和物质文明,但其氏族整体经过外力断裂后所剩下的“氏族关系的片断”,它们的存活,又决定了欧洲中世纪封闭而孤立的庄园、城堡林立的现实。

这样,古希腊、罗马和克尔特、日尔曼两个时代、两种不同的人群在走向各自的文明时代所表现出的共同性,是否就表明了这样的历史法则:不论在什么样的条件下,也不论以什么样的方式,对原始的氏族血缘关系作出必要的变革,是各个进入到文明时代的人群殊途同归的必由之路?

这是一个可以在“反证”中得到证实的判断。我们的结论是从西方历史中得出的,而以古埃及为代表的近东的历史,似乎可以对这判断构成有力的反驳。因为在古埃及的历史上,人们找不到任何对原始氏族血缘关系变革的迹象。然而庞大的帝国不也同样建立了吗?但是不要忘记,这是一个死亡了的文明。而“死亡”的真正含义并不是指它的消失,而是指它没有产生过任何被后人承继的精神传统。这里诚然反复地建立起强大的统一政权,但这是纯粹用暴力征服的结果。在古埃及的土地上,存在着众多的氏族群落,但史学家的研究结果是,不论是在古王国、中王国,还是在新王国,这些氏族在语言、宗教、生活习惯等各个方面,没有发生过任何根本上的变化,也就是说,它们各自保存着自己固有的封闭性。^③强大氏

①② 《马克思恩格斯选集》,第四卷,第148、149页。

③ 参见科瓦略夫《古代东方史》,王以铸译,三联书店,1957年。

族用战争将这样的人群压服在一起，而每一次统一王朝的崩溃瓦解都意味着这些被征服氏族势力的复兴。古老的氏族关系，因其本性上的封闭与隔绝，除了挑起不同氏族、部落人群之间的仇视与厮杀外，不会有其他任何作为。因为它在部族与部族间的战争与征服中向人类集群提统一的要求时，又在被征服氏族的反抗中，抗拒着这种要求。至此，它实际上已经成为胶着、迟滞着历史进步的死结。呈现于埃及古国时间表上的统一与混乱，不过是这陷于“死结”中的历史的“困兽犹斗”而已；它的最终消失也不过是历史终于被这“死结”窒息的结果。在这样一个所谓的文明国度里，它的在几千年的历史现实中没有产生足以对后人具有影响意义的精神运动，就毫不奇怪了。任何伟大的精神运动，都是理想主义的高涨。在如此残酷蔑视生命的事实中，我们可以理会到古埃及社会是如何地缺乏理想主义的现实基础。“有一篇从古代保存下来的墓志铭，颂扬了一位了不起的贵族，说他从来没有受过地方长官的鞭笞，值得敬仰！”^① 生存境况的残酷，导致的是对死亡的向往。“他们认为死后才是真正生活的开始。”^② “在埃及人的社会中，走路的是死人，睡觉的是死人，大吃大喝也是死人。这样一个世界通过象征主义手法变相地再现于精神世界的艺术作品中。”^③ 死亡的精神世界，对应的是死亡的现实世界。古埃及国家形态的建立以及它的最终死亡，实际证明的是人类在走向文明时代错误选择的一条绝路。

恩格斯说：“氏族，直到野蛮人进入文明时代为止，甚至再往后一点（就现有材料而言），是一切野蛮人共有的制度。”^④ 这就是说，

①③ 伊迪丝·汉密尔顿：《希腊方式——通向西方文明的源流》，第8、11页，徐齐平译，浙江人民出版社，1988年。

② 汉诺威·朱龙华：《人类早期文明的木乃伊》，第162页，浙江人民出版社，1988年。

④ 《马克思恩格斯选集》，第四卷，第80页。