

中國詩歌源流史



莫林虎◎著

倫理目的得以貫徹，並發揮最大效能。政治倫理目的在《詩經》的優秀篇章中，並不是以直接的方式來實現的，而是通過「情」這一中介得以實現的。也就是說，通過審美的方式使一種具有強制性的僵硬的政治規範與倫理教條變得更加柔和，最大限度地發揮其激勵士氣、凝聚民心的功能。在創作者那里，「志」為中介體現為抒情言志；「在心為志，發言為詩」，這裏的「志」當然有強烈的政治倫理內容，但這些內容表達出來，却要經過情感化這一過程；「情動于中而形于言，言之不盡故嗟嘆之。」而在接受者那里，「情」的中介性則體現為「感發志意」，也就是將政治倫理內容化為對情感的激發。對《詩經》這種特點的把握與闡發，最早的人物是孔子。他把「興」列于「興、觀、群、怨」詩歌四功能之首。孔安國把「興」注為「引譬連類」，朱熹注為「感發志意」。



中國詩歌源流史

莫林虎◎著

想象

中國社會科學出版社

中國社會科學出版社

中国诗歌源流史

莫林虎◆著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国诗歌源流史/莫林虎著. —北京:中国社会科学出版社,
2001.2

ISBN 7-5004-2939-8

I. 中… II. 莫… III. 古典诗歌-诗歌史-文学研究-中国
IV. I207.209

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 06307 号

出版发行	中国社会科学出版社		
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮 编	100720
电 话	010-84029453	传 真	010-64030272
网 址	http://www.cass.net.cn		
经 销	新华书店		
印 刷	北京新魏印刷厂	装 订	广增装订厂
版 次	2001 年 2 月第 1 版	印 次	2001 年 2 月第 1 次印刷
开 本	850×1168 毫米 1/32		
印 张	8.75	插 页	2
字 数	223 千字	印 数	1-2000 册
定 价	28.00 元		

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

序

学术研究总是不断深入发展的，文学史的研究亦如此。在各种文学史不断问世的今天，必定有先觉之人不再满足仅以描述文学现象为主要线索的一般文学史，于是，文学发展史、文学研究史等著作纷纷面世。现在，又一部更新角度的文学史由莫林虎推出，这就是《中国诗歌源流史》。

顾名思义，所谓“源流史”，即不再把文学史原本研究的对象，诸如文学流派、重要作家、各种文体作为彼此不相干的散点，然后机械地按历史纪年加以排列。它看重的是各种文学现象之间的缘起演变，以及这些演变所体现出的文化意义。这些演变本来是存在的，但它不像那些具体的现象那样容易把握、捕捉，它们多以“形而上”的抽象状态游离于那些容易被人看清的“具象”之外，因此对它们的表述就更加困难。因为这些表述不光是靠一般的勾勒描述所能完成的，它一方面需要站在更高处对现有的材料做更宏观的处理，只有这样才能超越一个个具体的表象，看到它们之间的脉络发展；另一方面又需要更深入的挖掘，真正地品味出每一表象内所含有的精神实质，才能最终将它们连成一条清晰可信的线索。因此，没有“升天入地求之遍”的探索，没有透过表象看实质的思辨能力和抽象能力是无法完成的。其实，很多人对这些源流的关系是早有体会的，但要想清晰准确地把它表述阐释出来就不那么容易了。这需要既了然于心，又了然于手的功力才能完成。惟其如此，它才是对原有的一般文学史的发展。

其实，中国自古就很重视源流史的研究，钟嵘的《诗品》就不惮其烦地一一指出“某人出自某人”，后来《诗人主客图》一类的图谱之作也是想指出诗人之间的传承流变关系。叶燮《原诗》指出：“要之，诗有源必有流，有本必达末；又有因流而溯源，循末以返本，其学无穷，其理日出。乃知诗之为道，未有一日不相继相禅而或息者也。”但古人

FF16/SE 10

过于随意，往往凭借主观片面的直觉，有时甚至强摊硬派地搞“拉郎配”，闹出陶渊明“其源出于应璩”这样不知所云的结论。现代的文学史著作对此有了很大的改进。很多文学史在某些大作家的专章、专节论述之后，往往列有“影响”一节或一段，就是要指出他为后代作家开了哪些风气之先，后代哪些作家继承了他的风格，如果把它们串联起来就应该是一部源流史。但可惜的是，这些著作没有把主要精力放在这方面，因而篇幅仍嫌短，内容仍嫌少；而且在有限的论述中又稍显简单化，多停留于只找出彼此间某些内容相关、形式相近的作品，作些表面化的指示，没有从人文的角度深入地论述出彼此之间到底有哪些本质的、精神的联系，也没有从历史的文化的角度概括地论述出彼此之间到底有哪些必然的、内在的关系。这就为本书的研究留有充分的余地，可以说这本书的主旨是为补足前人的这一不足而立的。

出于这样的设想，势必有独特的写法。在接触到具体的作家时，一般不专门介绍其生平思想，而是从思辨的角度直接进入他的文化取向以及这一取向与他作品的关系，阐述他与诗歌源流有关的深层问题，阐述他在“源流”中所具有的独特意义。这就会出现两种情况：对那些具有“开宗立派”地位的作家，就要特别阐述他所开创的原始意义，因为这就是“源”。比如在论述屈原时，就特别注意论述楚文化对他思想形成的重要性，以及他如何把中国文学中的悲剧因素发展到充分、完整的高度。在论述《古诗十九首》时，就特别注意论述它如何突出了世俗感性生命的欲求，以及在艺术上如何突出真情的地位，因为这一点直接启迪了魏晋南北朝诗人对文学进一步自觉探求。而对那些具有传承地位的作家，就要他特别阐述他的拓展意义，阐述他如何继承并发展了他的开创者的特点，因为这就是“流”。比如对阮籍，就特别强调他既有蔑视现实世俗虚伪的行为，又有执著现实的大儒精神。在论述李白时，特别强调他“不传统”的一面与“传统”一面的矛盾。在论述李商隐时，特别强调他如何借助爱情的困境来抒发政治的困境。在论述龚自珍时，特别强调他身上出现的社会性理想与个体性理想的矛盾。而这一切都与屈原有相似之处，因此就决定他们的诗具有一种悲剧精神。经过这样的

勾勒，中国诗歌中的悲剧线索就非常清晰了。当然在有些作家身上，“源”与“流”可能并存，比如中唐的一些诗人，相对继承盛唐、特别是杜甫而言，他们是“流”；但心态向冷静客观方面转换，相对宋诗而言，他们又是“源”。总之本书对作家的价值取向主要取决于他在诗歌流变中的地位，而不取决于他一般化的艺术成就，这是它不同于一般文学史的最显著的特点。

与此相应，此书还有一些相关的特点。如加强了对比论述，因为只有通过对比，才能更清楚地看清“源”和“流”的关系，李商隐与杜甫的比较即是很好的例证。又如加强了以点带面的论述，如以苏轼引出对宋诗的评价即是典型的例证，因为宋诗面临一个普遍的问题：如何解决唐诗以后所出现的文化困境，而苏轼是解决最好的人物。再如适当地引入一些西方的批评理论，如用准宗教状态解释杜诗的神圣价值，用精神分析的理论解释李商隐与李贺诗的幻想表征，用表层意识与深层意识的不同解释白居易诗中的反差现象。这些解释都深化了此书的理论性，又不给人一种牵强附会的感觉。

当然，此书有些见仁见智的观点还可以再讨论，体系的安排还可以再完善，但这绝不影响此书的价值。因为既是创新，它就是“源”，有了“源”，就会有“流”，有了“流”，就会不断地发展、拓宽、壮大、成长……

赵仁珪

2000年10月25日

目 录

第一章 中国诗歌的起源——《诗经》	(1)
第一节 《诗经》的产生与中国文化的关系	(1)
第二节 《诗经》的文化精神和艺术特质	(7)
第二章 楚辞与中国悲剧的发生	(26)
第一节 悲剧在中国	(26)
第二节 楚辞的产生与楚国文化的关系	(31)
第三节 屈原作品的悲剧精神与艺术特质	(34)
第三章 汉魏六朝诗歌	(46)
第一节 《古诗十九首》：诗歌自觉时代的开始	(46)
第二节 建安风骨	(50)
第三节 两晋诗歌	(58)
第四节 晋宋山水田园诗	(63)
第五节 齐梁诗歌	(75)
第四章 唐代诗歌	(79)
第一节 海日升残夜	(79)
第二节 日正中天	(85)
第三节 曲径通幽处	(94)
第四节 诗圣杜甫	(99)
第五节 半江瑟瑟半江红	(114)
第六节 夕阳无限好	(137)
第五章 别出机杼的宋诗	(147)
第一节 从西昆体到欧阳修	(147)
第二节 东坡居士苏轼	(155)
第三节 黄庭坚与江西诗派	(167)

第四节	南宋诗歌	(177)
第六章	元明诗歌	(187)
第一节	金元诗歌	(187)
第二节	明初及前后七子诗歌	(200)
第三节	中晚明江南才士诗	(207)
第七章	清代诗歌	(220)
第一节	钱谦益诗歌	(220)
第二节	清初诗歌	(227)
第三节	袁枚、赵翼、黄景仁诗歌	(240)
第四节	清代宗宋诗派	(251)
第五节	龚自珍诗歌	(259)
重要参考文献	(268)
跋	(270)


第一章 中国诗歌的起源——《诗经》

第一节 《诗经》的产生与中国文化的关系

《诗经》是中国诗歌的起源。作为儒家经典之一，《诗经》从一开始就是作为中国文化的重要组成部分而存在并发挥它的作用的。要论说《诗经》就必须先谈谈中国文化的一些问题。

中国文化的起源与巫、史有重要关系。杨荣国先生指出：“卜、史、巫、祝，这所谓文化官，据记载，他们势力非常大。国家政事不论大小，必须取得他们的同意，如他们不同意，即使其他统治者同意了，事情仍然不能办。”^①卜、史、巫、祝之所以有那么大的力量，关键在于他们是沟通人间统治者与“天”的中介，“天”是无所不在的至上神，他的意志无可违背。因此在《尚书·牧誓》里，武王伐纣是“恭行天之罚”，而以往历代皇帝登基也都是“奉天承运”。与世界其他古代民族一样，华夏民族在上古也有自己的原始宗教。这种原始宗教的特点是万物有灵论、物活论以及“天人合一”思想。从思维方式来说，这是一种神话思维方式。华夏民族的原始宗教到了殷商之际，就落实为对“帝”、“上帝”、“天”的崇拜。卜辞中对于上天只称“帝”或“上帝”。而“帝”，按郭沫若的说法，有双重意义：（1）至上神；（2）宗祖神。这是由中国国家形成的特殊途径决定的：中国国家的形成由血缘而地域化，统治者是殷的整个血亲系统。因此慎终追远，求助于先祖，祈求先祖保佑。侯外庐先生指出：“古代社会这两种不同的路径，如果用恩格斯家族、私产、国家三项作为文明路径的指标，那么，‘古典的古代’（指希腊、罗马）就是从家族到私产再到国家。国家代替了家族；而‘亚细亚的古代’则

^① 杨荣国：《中国古代思想史》，人民出版社1954年版，第2页。

是从家族到国家，国家混合在家族里面，……所以，前者是新陈代谢，新的冲破了旧的，是维新的路线。”^①“帝”在卜辞中作，是花蒂的形状，由花而果，果再生花，绵延不断，这喻示着：统治也可绵延不断。帝在甲文中又作“▽”，是女阴之像，也有始生而连绵之义^②。另一方面，中国的思维方式有极重的神话思维方式特点，简略而言，就是天人合一思想，物即是我，我即是物，物我不分，主体客体浑然一体。任继愈《中国哲学史》指出，《易经》哲学思想三方面之一万物交感观念，实际上就是典型的神话思维方式。自然、天蕴含着根本“大道”，人无逃乎此大道，故《礼记·祭义》云：“昔者，圣人建阴阳天地之情，立以为易，易抱龟南面。”张光直先生在《中国青铜时代》二集《连续与破裂》中指出中国文明的产生有三点，其中二、三点分别是宗族制度与天人合一的宇宙观。

而古代典籍的论述也可以证明以上所述。《礼记·礼运》云：“孔子曰：‘夫礼，先王以承天之道，以治人之情，……是故夫礼，必本乎天，殽于地，列于鬼神，达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘’。”而在祭祀过程中：“……以降上神与其先祖，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所，是谓承天之祜。”值得注意的是原始宗教的迷狂、神秘的非理性色彩在此已经大大淡化，而且，原始宗教中的祭祀活动已经明确地向世俗政治规范转化，换言之，已成为世俗政治运作的工具，成为宗法社会基本组织结构和意识形态。比如“天”的观念，在两周就已经发生了一些变化，由殷的坚信不疑到周的半信半疑的实用主义态度。《周书·大诰》：“天棐（非）忱，尔时罔敢易法”，《周书·康诰》：“天畏（威）棐忱，民情大可见，小人难保，往尽乃心，无康好逸豫，乃其乂（治）民。”这种态度的发生来源于对现实的理性观察和思考，这一点被孔子“子不语怪力乱神”的实践理性精神明确化。卡尔·曼海姆指出，每一个社会都有可称之为“知识阶层”的社会群体，其特殊的职

① 侯外庐：《韧的追求》，三联书店1985年版，第36页。

② 萧兵：《老子的文化阐释》，湖北人民出版社1991年版，第52页。

务是为那个社会提供一种对世界的解释，并垄断该社会的世界观、圣灵知识、宗教仪式的构筑、传播、教化等权利^①。那么可以说，殷商之际的卜、巫、史、祝，正是社会转型期的“知识阶层”。从现存《诗经》来看，《周颂》是产生年代最早的诗歌，大致在西周前半期，《大雅》次之，从西周初到西周末，这两部分诗性质相近，《周颂》多属祭祀诗及歌颂祖先的诗，《大雅》中也有不少祭祀诗及颂诗，再次是《小雅》，产生于西周末至东周初，多数为幽王时代作品，多斥责现实，反映丧乱。《国风》的年代较难确定，就其可考知年代来说，最早的是《豳风·破斧》（周成王时），最晚是《陈风·株林》（春秋中陈灵公时），其余大多数产生于周室东迁以后。

《诗经》中各类诗产生时间可以说明中国诗的起源与原始宗教有直接关系。《周颂》的作者，有可能是祭祀的主持人、操作者，即卜、史、巫、祝。孙作云指出：“《周颂》是祭祀歌，主要是武王、成王时代的作品；作此歌者也应该是太史太祝，说不定也有一部分是史佚的作品。”^②而《周颂》的内容一是歌颂祖先，二是祈求福祉。这类诗中的祈诗句可看出这一点：

“思皇多祐”^③

“绥我眉寿，介以繁祉”^④

“以介眉寿，永言保之”^⑤

“惠我无疆，子孙保之”^⑥

但是，周朝的思维水平比起殷商来说，已经发生了较大的变化，首先是对上天崇拜的坚定性已大大减弱，与此同时，是对人自身品德、能力以及世俗政治组织的重视。易言之，即对殷人“德”、“礼”思想的继

① 参看《读书》，1992年第1期，第10页。

② 孙作云：《诗经与周代社会研究》，中华书局1966年版，第70页。

③ 《周颂·载见》。

④ 《诗经·周颂·雍》。

⑤ 《诗经·周颂·载见》。

⑥ 《诗经·周颂·烈文》。

承与发展。《周书·君奭》：“天不可信，我道唯宁王德延。”《周书·召诰》：“唯王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”因此我们可以说，《周颂》是原始宗教在进一步向世俗政治意识形态的转化过程中产生的。

因此，卜、史、巫、祝与《颂》的关系，可以这样来表述，《周颂》（颂的代表）是带有一定宗教色彩的，有着明确宗法政治伦理目的的文化表现样式。宗教色彩来自对上天不可知的崇拜、敬畏，政治伦理目的来源于实际政治运作。《颂》在音乐上的雍容庄严，在内容上的政治性、伦理性都可以说明之。从中国诗歌与政治的关系来说，《颂》是《诗经》中与最高统治者关系最密切、最直接的声音，它与统治者的关系往往是一体的。《周颂》的这个特点对以后中国文学特点的形成及发展有决定性的影响。《周颂》或者说《颂》在古代传统文学观念里是被当作“正音”看待的，其原因一是创作者与统治者处于高度和谐一致的状态，作者之声音即统治者之声音；二是作品的格调雍容庄严，表现出政治的和谐安定。而在《雅》和《风》里，在古代传统文学观念里，却被分为正雅和变雅以及正风和变风。正变的依据同样是作者与统治者的关系，作品反映的内容是政治的对应关系。以上的事实已暗含一个结论：西周到东周的诗歌发展与政治变迁直接联系在一起。让我们略加陈说。

西周政权的巩固发展过程，实际上就是原始宗教的神权衰微与世俗政权加强，以及神话思维方式被实践理性改造的过程。在这个过程中，原来的神职人员，卜、史、巫、祝，很大部分转化为官员及儒士。需要特别说明的是儒士。《说文》：“儒，柔也，术士之称。从人需声。”胡适《说儒》认为“这些人（儒）都靠他们的礼教知识为衣食之端，他们都是殷民族祖先教的教士，行的是殷礼，穿的是殷衣冠。”这批人在殷亡后靠专门知识技能为生，几百年间形成了一个特殊阶层。“他们不是那新朝的‘士’，‘士’是一种能执干戈以卫社稷的武士；至于这批知识分子，只是‘儒’”^①。由于周灭商时，周的文明水准低于商，所以周

^① 胡适：《说儒》，载中央研究院《历史语言研究所集刊》第4卷第3期。

人曾表示过，要学习殷文化。据说殷的文化官员向挚，在殷将溃灭时，携带了许多典册，逃奔周人^①。同时，周人还从征战中俘获的文化官员中挑选使用部分人才^②，因此可以断定，儒士的一部分加入到周统治集团，另一部分可能仍然处于民间。

让我们再回到正雅、变雅的说法中去。

传统的说法认为，大雅自《民劳》至《召旻》共 13 篇为变大雅（大雅共 31 篇），小雅自《六月》至《何草不黄》共 58 篇为变小雅（小雅共 74 篇），总的来看是正雅少变雅多，而且时间越晚“变”越多越严重^③。而这个正变的变化过程确实与周政权的由稳固向动摇向衰落联系在一起，其中尤为值得注意的是《小雅》。《小雅》的出现正当周室东迁之际，而此时也正是礼崩乐坏之时，政治权威与传统的意识形态在新兴阶层的挑战面前，呈风雨飘摇之势。于是在朝的官员和不在朝的儒同时起来讥讽朝政，表达心声，打破了大雅前期仍以颂诗为依归的一统局面（《大雅》有 1/3 是模仿《周礼》的祭祀诗）。从《小雅》的《鹿鸣》、《采薇》、《巷伯》可以清晰地看出由“正”到“变”的脉络。《鹿鸣》是《小雅》的第一篇，诗中表现与朋友宴饮的快乐。从诗作表现出的内容上看，作者大概是政府官员。诗中洋溢着一种雍容、舒展的情调，表现出儒家民胞物与的人道主义精神：“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，德音孔昭。视民不怵，君子是则是傲。我有旨酒，嘉宾式燕以敖。”而到同时是正雅的《采薇》中，这种雍容、愉悦就消失了，代之以忧伤、抑郁：“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀！”但对现实苦难的感受仍然比较有节制地控制在温柔敦厚的格调里。到了《巷伯》则一变而为控诉和诅咒：“彼谮人者，谁适与谋？取彼谮人，投畀豺虎。豺虎不食，投畀有北。有北不

① 《吕氏春秋·先知篇》。

② 《左传·定公四年》。

③ 如果结合正风、变风来看就更明显，十五国风中只有《周南》、《召南》是正风，其余十三国风皆变风。

受，投畀有昊。”这里情感的激烈源于政治的持续混乱。

我们认为《雅》诗中最为代表意义的是《小雅》中嗟时伤命、讥讽时政的变小雅。它造就了中国诗歌中“刺”的一面。它与统治者之间从根本上来说是一致的，但却可以根据道统进行讽谏、讥刺，因此是一种有距离的关系。这部分诗的特点是，《颂》所具有的神圣、庄严色彩荡然无存，而代之以冷峻、严酷、琐碎，原始宗教意味被世俗宗法政治现实代替，雍容气度变为忧患感。

从上面的讨论我们已经可以看到，《颂》、《雅》的起源与宗教祭祀、宗法政治密切相关，这些诗在民族、国家的意识形态中占有重要地位。而《风》诗，则在内容上、来源上与前二者截然不同。叶舒宪先生把《颂》这类服务于宗教信仰和礼仪活动的诗歌唱词，称为圣诗，而把《风》诗称为俗诗，以示其来源及它们在意识形态中地位的不同^①，是有道理的。

风诗多为民间创造，少量为贵族或知识分子所作。“饥者歌其食，劳者歌其事”，内容多为爱情、生产、战争、对统治者的不满等。从艺术性上来说，风诗中有大量佳作。而从创作意念来看，经常与宗法政治伦理教化不一致。而风诗对后代诗歌的发展影响却不小，明胡应麟《诗薮》指出：

《国风》、《雅》、《颂》，并列圣经。第风人所赋，多本室家、行旅、悲欢、聚散、感叹、忆赠之词，故其遗响，后世独传。楚一变而为骚，汉再变而为选，唐三变而为律，体格日卑，其用于室家、行旅、悲欢、聚散、感叹、忆赠，则一也。

实际上风诗对后世诗创作的影响主要在题材和艺术手法上，而其中风诗精神并没有继承下来，后世的诗歌精神主要由《雅》、《颂》提供。而且历代文人在注释风诗时，已自觉、不自觉地对其中不合于正统意识形态的精神进行歪曲性解释，使之纳入圣诗体系。

① 参看叶舒宪：《诗经的文化阐释》，湖北人民出版社1994年版，第32—33页。

第二节 《诗经》的文化精神和艺术特质

中国文化从根本上说是一种政治文化，文化模式中的各组成部分都以政治为中心取得它们的位置，这些组成部分自身没有根本性独立价值，而必须由政治提供根本价值。也就是说，中国传统社会中的政治被赋予了一种神圣意味。

任何一个有竞争力的民族，他们的文化发展到一定阶段，就必然要设置出一种最高、最本源的价值即神圣价值，以凝聚本民族精神，延续和发展本民族的生命。神圣价值作为一种最高价值，它必然在形态上应当是尽善尽美的，在本质上是超越于任何有限事物的，它是理想的极致状态，因而是光辉灿烂、温暖美好、纯粹洁净、无可怀疑，让一个民族良心的守护者念兹在兹、薪火相传的。这种神圣价值因其纯粹性、圣洁性，从本质上来说就是与俗世不相干的、格格不入的。因此在欧洲民族那里，神圣价值与世俗世界如政治、道德、法律、经济制度等等有一条比较明确的界限。西方神学非常明确地提出，任何世俗存在不能僭称神圣，因为神圣本身决不是我们这些有着七情六欲的肉身凡胎所能够完全达到的。但它又必须设定出来，以使我们人类能够不断地超越作为生命的有限性、残缺性，趋近一个较完美的境界，使自身得救。因此，当1934年希特勒掌握德国政权后，强迫基督教会对他掌握的世俗政权赋予神圣性质时，神学家卡尔·巴特站了出来，坚定地回绝了这一要求。他明确指出：“世界就是世界。而上帝就是上帝。”^①从神学的角度开始了他反纳粹的艰难斗争。而我们中国由于在西周以后，没有发展出独立的宗教体系，原始宗教的神圣价值直接地就被转移到了世俗政治伦理规范中去了，对于上天的崇拜和神化自然地就演变为对于祖先、对于统治者的崇拜和神化，祭祀过程的神圣性也更多地被转移到了对于政治

^① 刘小枫：《上帝就是上帝》，载刘小枫：《走向十字架的真》，上海三联书店1995年版，第42—75页。

伦理行为的神化上去了。孔子和他的弟子们在现存有限的言论中反复强调对于父母、尊贵者、长者、政事的发自内心的“恭敬”的精神品质^①，《论语·乡党》中记载的孔子在祭祀以及各种礼仪活动、政治活动时的恭敬谦卑态度，后世儒家强调的“正心、诚意”，宋明理学推崇的“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”十六字心诀，以及程颢提倡的“主敬”，都证明着儒家思想的宗教色彩，也即通过对世俗行为赋予神圣意味来维持这些行为的稳固性和持续性。程朱派学者薛瑄说：“居敬有力，则穷理愈精，穷理有得，则居敬愈固。”^②这意思就是，理学的“天理”的体认，需要通过“敬”这种形式的信仰来支持，“天理”体认得深刻，又有助于信仰的巩固^③。黑格尔曾经指出，中国伦理规范有一种个人绝对不可违逆的强制性，比如儿女对于父母的孝顺，臣子对于君王绝对的服从，妻子对于丈夫的绝对义务等等。而这种强制性的本源正是对于这些规则的神圣化。已经有学者指出，儒学是没有明确宗教形式却有着宗教功能的一种思想体系^④。它把一种世俗价值神圣化、宗教化，以此凝聚民众，应对迫在眉睫的现实困境。但这条路径一开始就埋藏着隐患。政治本是不同利益集团为了生存而必须进行的斗争，其中不可避免阴谋、欺诈、暴力、迫害，作为一种世俗行为，作为人类解决自身问题的一种方式，政治永远有其不可替代的重要作用，但政治却不能因此而具有一种神圣的性质，而毋宁是相反，正是政治的这种现世性质，使它与神圣价值无缘。中国的“圣人”们也直觉到现实政治的非神圣性，但他们的做法是否认现实政治的残酷性。孟子曾经说：武王伐纣，本是正义行为，既是正义行为，当是所向披靡、兵不血刃。可是《尚书·武

① “敬事而信”（《论语·学而》），“其事上也敬”（《论语·公冶长》），“居敬而行简”（《论语·雍也》），“事君，敬其事而后得其食”（《论语·卫灵公》），“事思敬”（《论语·季氏》），“祭思敬”（《论语·子张》）。

② 转引自姜广辉：《理学与中国文化》，上海人民出版社1994年版，第336页。

③ 同上书，第280—281页，第336页。

④ 参看《文史哲》1998年第3期《“儒学是否宗教”笔谈》中张岱年、蔡尚思、郭齐勇等人观点。

成》却说“血流漂杵”，孟子由此断定《尚书》所记有误。这是典型的自欺欺人，它从政治的神圣性出发，将一切现世中不符合神圣规定的特质在话语中一笔抹煞，以此维持一种话语的完整。这就必然在现实政治中导致蒙昧与虚伪，这种蒙昧和虚伪可能更加加剧了政治争斗中的负面性质，使政治更加黑暗。而这种机制发展到传统社会的后半期，其中包含的罪恶性就必然在话语中显露出来，儒家关于忠君、孝顺的说教在朱熹这里就以一种恶狠狠的，暴虐的，不容丝毫反驳的口吻表达出来：“天下无不是的君父。”这就是中国文化在选择道路时所面临的数重困境：境遇的艰难使中国人必须把重心放在对于自身能力品德的养成和强调上；重人事必定无法产生独立的宗教；但民族力量的凝聚又无法不设定神圣价值；而神圣价值的赋予又给世俗存在产生一系列严重后果。

现在来看《诗经》中的作品。《颂》、《大雅》中的祭祀诗实际上就是政治诗，也是准宗教诗，因而也就是神圣诗。在当时祭祀是一种准宗教行为，也是一种政治行为，目的是巩固已取得的政治地位。世俗与神圣打成一片，是中国文化的一个突出特征。或者说，神圣的设定，其目的就是为了在功用上马上能够见出效用。因此我们可以看到，这部分祭祀诗在风格上是雍容典雅、庄严肃穆的。但目的却是十分功利的：“思皇多祐”、“以介眉寿，永言保之”、“惠我无疆，子孙保之”。虽然所有的原始民族的早期宗教都首先是功利性的，但到一定时期，宗教独立发展后，神圣价值就有必要与世俗功利划出一条界限，以维护其纯粹性。而中国文化的发展毋宁是加强了神圣世俗的含混性。《大雅》的第一篇《文王》就是这么一首祭祀诗：一方面，文王是神圣的：“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。”文王乃是“天”所宠幸之人，因而才有一系列的福祉，才有周的“命”，才能统治天下。在这里文王虽然不是至上神本身，却已经很接近这个上帝了：“文王陟降，在帝左右。”这一点非常重要，它构成了我们民族对于专制制度的一种解释基础，它是政治、君王神圣性质形成的根本原因。在对于文王神化的同时，我们还注意到，诗中对于“德”的强调。在周人看来，有“德”是神圣性的表征，是上天眷顾的