

当代学者人文论丛

DANG DAI XUE ZHE REN WEN LUN CONG

Handaijinxue yuwenxue

汉代经学 与文学

边家珍 著



华龄出版社

汉代经学与文学

边家珍 著

华龄出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉代经学与文学/边家珍著.

-北京:华龄出版社,2005.12

(当代学者人文论丛.第11辑)

ISBN 7-80178-346-8

I. 汉… II. 边… III. 经学—关系—古典文学—中国—汉代 IV. ①I206.2
②Z126.273.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 029778 号

书 名:汉代经学与文学

作 者:边家珍

出版发行:华龄出版社(北京西城区鼓楼西大街41号 邮编:100034)

印 刷:北京凯通印刷厂

版 次:2005年12月第1版

印 次:2005年12月第1次

开 本:880×1230毫米 1/32

印 张:9.25

字 数:257千字

印 数:2000册

全套定价:210.00元

序

边家珍研究先秦两汉学术有年,继出版《汉代经学发展史论》之后完成的这本《汉代经学与文学》,标志着他的研究又向前迈出了新的一步。

在汉代思想文化体系中,经和经学无疑居于核心的地位,是统治思想的重要组成部分,“经”的称谓本身就标示了其至高无尚的地位。就汉代的文学而言,它确有区别于其它时代文学的特点,这一特点集中表现在这一时期经学对作家思想(包括文学观念)及其创作的广泛而深入的渗透、影响上。从经学入手来研讨汉代文学,从思想方法上讲应当说是合乎历史唯物主义基本原理的,是科学的。大家都能认识到经学对汉代文学的重大影响,但真正能从理论上予以梳理、研究的专门著述,目前尚不多见。

家珍的这本《汉代经学与文学》,对汉代经学与文学之关联作了全面而详细的考察与分析,视角新颖,书中提出了不少独到的见解,可以说于汉代文学研究有某种开拓性的意义,具有重要的学术价值。全书分“汉代经学及其思想文化影响”、“经学与汉代作家及创作”、“经学与汉代文学观念”三编,结构合理,安排得当。

可以这样认为,汉代以后的整个中国古代文学都与经学的发展存在这样或那样的联系。而汉代的经学与汉代文学的这种联系,就更直接也更复杂。因此,研究汉代经学与文学之间的联系,也还有一些属于理论层面的问题需要探讨,也还有一些更复杂的现象值得思考和解释。相信家珍的这部专著的出版,对于该问题研究的进一步深化,有所裨

益。

家珍为人沉静多思,志专而力勤,他学术研究的特点是注重文、史、哲的汇通。(当然,这也是先秦两汉学术文化本身“文史哲不分”的特点所决定的。)文学研究是他的本行,而近年来在经学研究上又取得了可观的成绩,正因为这两方面他都具有很好的学养与研究基础,所以才能比较得心应手地驾驭、把握、完成这一课题。

古人有云:“从善如登”,学术研究上亦是如此。祝愿家珍在学术研究的道路上继续保持刻苦钻研、勇于攀登的精神,为古代学术文化的传承与发展做出更大的贡献来。

王洲明

2005年11月于山东大学

目 录

| | |
|----------------------|-------|
| 绪论 | (1) |
| 一、汉人的崇经、尊圣、明道 | (1) |
| 二、经学、文学关系的宏观把握 | (4) |

上编 汉代经学及其思想文化影响

| | |
|---------------------------|--------|
| 第一章 汉代经学发展概说 | (13) |
| 一、孔子与“六经”的整理、编纂 | (13) |
| 二、战国时期的经学 | (21) |
| 三、汉武帝时的经学的兴盛 | (26) |
| 四、元帝、成帝时期的经学 | (30) |
| 五、刘歆争立古文经 | (34) |
| 六、两汉之际的讖纬 | (38) |
| 七、东汉经学与白虎观会议 | (45) |
| 第二章 《诗经》学及其在汉代的文化影响 | (52) |
| 一、《诗》学与礼乐文化观念的传播 | (52) |
| 二、孔子、孟子的《诗经》学 | (60) |
| 三、“四家诗”及其流传 | (69) |
| 四、齐《诗》学在汉代的文化影响 | (72) |

| | |
|-----------------------------|---------|
| 第三章 《易》学及其在汉代的变异 | (76) |
| 一、《周易》的基本思想 | (76) |
| 二、汉代京房《易》学及其文化影响 | (83) |
| 第四章 《春秋》学及其在汉代的文化影响 | (87) |
| 一、《春秋》的主要内容及记事“原则” | (87) |
| 二、《春秋》三传的作者与成书情况 | (90) |
| 三、《春秋》三传在汉代的传播 | (93) |
| 四、董仲舒《春秋》公羊学的思想文化影响 | (98) |
| 第五章 《尚书》学及其在汉代的思想文化影响 | (103) |
| 一、《尚书》的流传情况概说 | (103) |
| 二、《尚书》的政治思想 | (105) |
| 三、《尚书》对司马迁史学思想的影响 | (110) |
| 第六章 礼学、三《礼》及其思想文化影响 | (113) |
| 一、先秦两汉礼学的历史发展 | (113) |
| 二、三《礼》之学 | (120) |

中编 经学与汉代作家及创作

| | |
|---------------------------------|---------|
| 第一章 经学与汉大赋创作 | (129) |
| 一、从汉赋的渊源看其与经学之关系 | (129) |
| 二、武帝时的大赋与“今文经学”之关联 | (131) |
| 三、屈君申民：经学意识对汉大赋的渗透的又一重要表现 | (139) |
| 四、“古文经学”的兴起与汉赋创作的嬗变 | (142) |
| 五、经学的衰落与大赋的消歇 | (146) |

| | |
|--------------------------------|-------|
| 第二章 经学与司马迁的《史记》创作 | (149) |
| 一、司马迁所受到的经学教育 | (149) |
| 二、“考信于六艺”:司马迁《史记》创作之主导思想 | (151) |
| 三、《史记》创作与《诗》学 | (153) |
| 四、《史记》创作与《春秋》学 | (159) |
| 五、《史记》创作与《易》学 | (178) |
| 第三章 经学与班固《汉书》创作 | (184) |
| 一、班固的家世及其经学观念 | (184) |
| 二、《汉书》的依经立义及“宣汉”主旨 | (187) |
| 三、《汉书》的今文经学思想及天道观上的矛盾 | (190) |
| 四、《汉书》的人物评论与中庸之道 | (196) |

下编 经学与汉代文学观念

| | |
|--------------------------------|-------|
| 第一章 董仲舒的经学与文学思想 | (201) |
| 一、董仲舒对“六艺”的认识 | (201) |
| 二、董仲舒的天人感应理论与文学上的物感说 | (203) |
| 三、董仲舒的中和论及其对文学的启示 | (208) |
| 四、董仲舒“《诗》无达诂”论 | (212) |
| 第二章 经学与汉代诗学 | (215) |
| 一、关于《毛诗序》的作者问题 | (215) |
| 二、汉儒解《诗》与对诗歌社会功能的认识 | (218) |
| 三、尊王媚权的经学思维方式与“温柔敦厚”的诗教观 | (226) |

| | |
|------------------------------|-------|
| 第三章 汉人的经学观念与辞赋观念之关联 | (229) |
| 一、今文经学与司马相如的辞赋观 | (229) |
| 二、经学与扬雄的辞赋观 | (232) |
| 三、今文经学的两个向度与班固辞赋观的内在矛盾 | (242) |
| 四、经学与王充的辞赋观 | (249) |
| 第四章 经学意识与汉代的屈骚评论 | (258) |
| 一、从刘安以《诗》论骚说起 | (258) |
| 二、扬雄以圣人为参照对屈原的评论 | (261) |
| 三、经学与文学:班固评论屈骚的两个视角 | (264) |
| 四、王逸的依经论屈骚 | (270) |
| 主要参考文献 | (277) |
| 后记 | (284) |

绪 论

经学滥觞于先秦而形成于汉,也兴盛于汉。刘汉立国以后,《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等由儒家的一门之“经”,一变而成为汉王朝之“经”,天下之“经”。于是,以诸“经”传授、评说、笺注、阐释为基本内容的治“经”之学遂应运而生并且备受推重。两汉约四百年间,经学成为意识形态建构的一个极为突出的组成部分,对包括文学在内的思想文化的诸多领域产生了重大而深刻的影响。本书的主要内容,在于考察、分析汉代经学与文学的内在关联,力图以新的视角来观照汉代作家的创作思想与文学观念,理解作品的涵蕴,阐明相关的文学现象,从而更加准确地把握汉代文学的特质以及其发展流变的某种内在规律性。

一、汉人的崇经、尊圣、明道

经学,是作为汉代主流思想形态而存在的,崇经、尊圣、明道“三位一体”,直接影响了一个时代的人(尤其是经生、文学家)的认知模式与心理结构。

何谓“经”?许慎《说文解字》说是“织从(纵)丝也”,段玉裁注谓“织之从丝谓之经。必先有经,而后有纬。”东汉班固编撰的《白虎通义·五经》对“经”的解释,大约可以代表汉人的普遍观念:“经常也,有五常之道,故曰‘五经’。”经,被视为恒常不变的至道,它就可以覆盖一切、统摄一切、权衡一切,正如荀子称道圣人和经皆“备道全美者也,是具天下之权称也。”(《荀子·正论》)后来,刘勰发挥这一认识,说“三

极彝训，其书言‘经’。‘经’也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。故象天地，效鬼神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也。”（《文心雕龙·宗经》）经，因为是“三极彝训”，便合于自然之道；是“不刊之鸿教”，便与政治相应，并能极文章之精髓。刘勰这一看法，也不妨视为汉人对“经”的理解的一个总结。

汉人把五经看得甚高，并将其作为官方教育的核心内容^①。在汉人眼里，经典具有全能的特性，可以经天纬地，包罗万象，无所不能，无所不有，其功能简直是无限制的。司马迁《太史公自序》阐发六艺的精义云：“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变，《礼》经纪人伦，故长于行；《书》记先王之事，故长于政；《诗》记山川溪谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风；《乐》乐所以立，故长于和；《春秋》辨是非，故长于治人。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”特别是《春秋》，司马迁说它“文成数万，其指数千，万物之聚散皆在《春秋》。”^②（《太史公自序》）两汉之际的扬雄甚至说“舍五经而济乎道者，未矣。”（《法言·吾子》）因此，在汉代，人们普遍笃信经典包容有关于人类生活的全部知识，可以从中找到解决任何具体问题的现成答案，正如皮锡瑞《经学历史》总结的：“武、宣之间，经学大昌，家数未分，纯正不杂，故其学极精而有用。以《禹贡》治河，以《洪范》察

① 汉文帝时，开始为经学设立博士，至汉武帝大兴太学，于建元五年（公元前136年）设《书》、《易》、《礼》、《诗》、《春秋》五经博士。西汉宣帝时，五经博士扩大为十二家。到东汉光武帝时，五经博士扩大为十四家：《易》有施雠、孟喜、梁丘贺、京房四家；《书》有欧阳生、夏侯胜、夏侯建三家；《诗》有齐、鲁、韩三家；《礼》有戴德、戴圣二家；《春秋》有严彭祖、颜安乐二家。官方的经学教育在武帝时期经公孙弘倡导后蓬勃发展起来，朝廷立太学，郡国置五经率史。成帝时太学弟子三千人，东汉后期太学生多达三万人。除官办学校外，遍布于各地的私学也大量招收生员。

② 较早表达此种认识的是荀子，他说：“圣人者也，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣。故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之归是矣。《诗》言是其志也，《书》言是其事也，《礼》言是其行也，《乐》言是其和也，《春秋》言是其微也。……天下之道毕是矣。”（《荀子·儒效》）

变,以《春秋》决狱,以《三百五篇》当谏书,治一经得一经之益也。”^①

为什么汉人会把“经”抬得这么高?我们说这是与其尊圣意识相关联的,或者说是汉人尊圣意识的必然结果。

儒者所信奉的经典,不过是一些古典文献,它们被奉为经典,除了某种特定的历史机缘之外,盖与古人的“圣人”意识有关。“圣”字的原意是耳目聪明,只具有认识或知识的含义,随着儒家“圣人”意识的强化,圣人就成了传统思想权威的象征,被升华、抽象为一种理想、规范、准则、榜样。“圣人”人格大体上有以下几方面的规定性:

一是道德圆满。孟子说:“规矩,方圆之至也;圣人,人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)。圣人在道德上是圆满无缺的,其行为自然合乎仁义。圣人被赋予精粹完美的品格,所谓“积善为全尽者谓之圣人”。(《荀子·儒效》)

二是明哲绝伦,无所不知。圣人被认为是天下的最高智慧者,圣人能够通达绝对真理——“道”,所谓“圣人者,道之管也。”(《荀子·儒效》)当人们遇到问题时,往往把圣人之言当作裁决是非的最高标准。扬雄谓:“众言淆乱,则折诸圣。”(《法言·吾子》)

三是功业博大,普济万民。孔子认为能“博施于民而能济众”(《论语·雍也》)者,入乎圣域。《易大传》中说,圣人能“裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”后来的儒者通常用“参天地”、“赞化育”、“裁成辅相”等语来概括圣人的伟大作用和功业。

要之,圣人既是道德的范本,又是最高智慧的化身,同时又是真理代表。只有他们才有资格、有能力创制出经典来^②。在儒者“师”的观念层面上,圣人作为道德、智慧、真理的象征获得了统一,成为经生士大夫立身、行事的最高典范,正如董仲舒所说的:“正朝夕者视北辰,正嫌

① 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局1959年版,第90页。

② 《左传·昭公六年》中说:“圣作则”。《荀子·性恶》具体论述说:“古者圣王以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,是以为之起礼义,制法度……礼义者,圣人之所生也……礼仪法度者,是圣人之所生也。”《周易·观》中所说的“圣人以神道设教而天下服”,也提供了这方面的信息。

疑者视圣人。”(《春秋繁露·深察名号》)

崇经、尊圣,其目的都在于明道。某个人能否获得圣人的称号,不是取决于他的主观愿望,而是以他对道的体认、觉解、践履为尺度的。如果不是为了明道,圣人和经典及其权威则不得其传,就只能属于过去而成为历史的陈迹了。刘勰指出:“道沿圣以垂文,圣因文以明道。”(《文心雕龙·原道》)概括了“道”、“圣”、“经”的基本关系。圣人所垂之“文”就是“经”,这不仅因为“五经含文”,且“圣贤书辞,总称文章”(《文心雕龙·情采》)。圣人之道,须借助经典而得传,道因圣人之传而更加彰明。可以说,圣人的权威就是经典的权威,经典的权威也就是圣人的权威。因此,随着圣人权威的确立,相关的文献便上升为经典。六经传说为孔子手订,故儒者把它们视为是圣人沟通天人、整饬人伦、平治天下的工具,所谓“‘六学’^①者,王教之典籍,先圣所以明天道、正人伦、致至治之成法也。”(《汉书·儒林列传》)经典、圣人与道统意识在功能上相互配合,使儒家思想文化作为意识形态的正统而绵延不绝,获得了一种永恒的权威形式。

在汉人看来,人人都可能通过学习经典,继圣道之传,立言立德立功名于世。需要说明的是,儒家虽然将一批上古帝王推崇为圣人,但他们崇拜的中心则是处于“先师”地位的孔子,从某种意义上讲,崇经、尊圣本质上是经生士大夫们的自我肯定与彰显,同时成为他们的某种思想武器以及文学创作的指南。也就是说,他们可以在圣人及其经书的旗帜下,“格君心之非”(《孟子·离娄上》),为政治服务,为现实服务,实现学以致用、学以明道的人生理想,这一点在司马迁、扬雄、班固、王充等汉代作家身上表现得显当突出。

二、经学、文学关系的宏观把握

汉代经学与文学的关系,最好用“召唤—应答”模式来表述,即它

^① “六学”,此指六经。

们既不是从属关系,也不是平行关系,而是在特定历史语境中的“召唤—应答”关系。这种应答既可以是认同性的,也可能是对抗性的,还可以是偏离、逃避、漠视、超逸等等姿态。正如我们对“对话”概念的界定:对话就是同意、反对、争论、驳斥,对话的前提是对对方存在独立性的确认。从经学与文学的关系来看,一方面,经学是一种最重要、最广泛、最有影响、最具有覆盖性和渗透性的因素,总是要对包括文学在内的一切社会意识形态发出认同性召唤,将它们纳入自己的世界;另一方面,文学总是会自觉不自觉地对经学的召唤以自己的方式作出应答——或者认同,或者抵制,或者逃逸,或者漠视,等等。由于文学是一种个人化、多样化的世界,对经学召唤的应答必定是多样指向的,正是这种多样指向的应答,使它与经学构成了一种立体性的张力关系。

首先,经学作用于作为文学创作及认识主体的作家自身。“人始终是主体”^①,这是马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中提出的一个关于人的命题。这一命题的深刻性在于,它从实践上阐明了人、人的活动是人类文化活动的前提和起点。汉代,特别是汉武帝“独尊儒术”、儒家学说一统天下之后,儒家经典通过各地的学校教育,尤其是通过以经取士的人仕途径,灌输于士人的脑海中。在这种文化接受过程中,儒家学说成了人们安身立命的方式,从而铸造了士人的国民性、个性,自然对其时的文学创作及其风貌会产生很大的影响。汉代作家面对个体生命的有限和短暂,渴望通过“立德”、“立功”和“立言”实现不朽,追求一种永恒的价值。

汉代可称为文豪者,无不深受经学之濡染与影响。如司马迁以继承孔子事业为已任,他的《史记》开创了我国的传记文学,其人物传记表现出极高的文学价值。然而,他的《史记》原本是用来继《春秋》的,目的是“究天人之际,通古今之变,成一家之言”(《太史公自序》)。他的究天人之际,就是研究上天与人事之间的关系,亦即研究天人感应,因此《史记》当中自然有一些天人感应、阴阳五行的观点和记载。如司

^① 见《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1974年版,第130页。

马迁认为秦始皇及项羽时的战乱、汉王朝的兴起、平城之围、诸吕作乱、吴楚叛逆、武帝时的征讨夷狄等等人间的事件，上天都预先表现了各种天变和怪异，并且认为这是荦荦大者，至于委曲小变则不可胜道，由是观之，未有不先形见而应随之者。但是在天象人事的这种联系中，司马迁所强调的是人事对于天变的影响，即认为天象是人事的反应，而不是人事变化的根本和决定因素。是人间的事变引起了天象的变化，而不是天象的变化决定着人世的变化。显然，这与董仲舒的天人感应思想本质上是相通的。再如司马相如，《史记》本传未记他的学经、治经的事，但是据《汉书·地理志》：“景武间，文翁为蜀守，教民读书法令，……文翁倡其教，相如为之师。”再据《三国志》秦宓本传：“蜀本无学士，文翁遣相如东受七经，还教吏民，于是蜀学比于齐鲁。”可以看出他是娴习经学的。扬雄从小就喜好经书，后又仿《易》作《太玄》，仿《论语》作《法言》，自称写作宗旨是“文之以五行，拟之以道德仁义礼知（智）”，“要合五经。”（《汉书·扬雄传》）在班固《两都赋》序里举出的辞赋家中，除东方朔、枚皋是被“优倡蓄之”，不见治经业绩外，倪宽是《尚书》博士，孔臧“代以经学为家”；董仲舒是公羊《春秋》大师，今文经学开创者；萧望之被称为“五经名儒”；刘向也是著名的今文经学家。（以上引文均见《汉书》本传或《儒林列传》）班固本人也是深通经学的，曾编辑白虎现论讲经义为《白虎通义》。这些经学家进行文学创作，必然会游于六经之中，留意圣人之旨。因此，我们只有抓住了经学这把“钥匙”，才能较深刻地理解汉代作家的创作思想及其变化。

其次，与上述经学与作家创作思想之关系相联系，经学亦是我們理解把握既成作品样式、内涵乃至表现手法的重要视角。因为，所谓纯粹的、绝对的“纯文学”实际上是不存在的，文学是人学，从某种意义上讲也是政治学、社会学，它总是会或多或少、或隐或显地打上时代主流意识形态的痕迹、呈现出那个时代的特色。汉代不少文体在来源上都与经籍有一定关联。刘勰《文心雕龙·宗经》：“故论说辞序，则《易》统其首；诏策章奏，则《书》发其源；赋颂歌赞，则《诗》立其本；铭诔箴祝，则《礼》总其端；纪传盟檄，则《春秋》为根。并穷高以树表，极远以启

疆,所以百家腾跃,终入环内者也。”刘氏将各体文章逐一比附经书,虽然不免有牵强之嫌,但揆之汉代文学创作实际,大体上是不错的。

汉人作品在思想内涵上多有经学的背景或曰底色。就汉赋而言,仔细分析,我们便不难发现,经义几乎成了汉大赋的思想核心,并常常是直接地宣讲。如司马相如《上林赋》:“游乎六艺之圃,驰骛乎仁义之涂(途),观览《春秋》之林……”;班固《两都赋》云:“且夫建武之元,天地革命,四海之内,更造夫妇,肇有父子,君臣初建,人伦实始……案六经而校德,眇古昔而论功,仁圣之事既该,而帝王之道备矣。”

汉代经学每每张扬王权,如《春秋公羊传》谓:“京师者,天子之居也。京者何,大也;师者何,众也。天子之居,必以众大之辞言也。”董仲舒《春秋繁露·离合根》说:“天高其位而下其施,藏其形而见其光。”“为人主者,法天之行。”明乎此,再来看汉人之京都赋、狩猎赋之类,就明白为什么如此的张扬、渲染皇家气派了。

汉赋中的情感表达亦往往受到经学的制约,如作为经学大师的董仲舒,因受公孙弘嫉谗、深惟恐惧而作《士不遇赋》,其前半部分用四言,典重少文;后半部分虽用骚体,思想感情却被压抑在典则的套子内,极其克制隐忍,读之令人心郁。

由于经学的影响,汉代文学作品中总有浓厚的尚古色彩。周予同先生指出:孔子的“道统”说及三代的“盛世”说,始终左右着中国的知识分子,从而使他们以为世愈古而治愈盛^①。因此,汉代文学中这种尚古色彩几乎是不可避免的了。汉人拟古创作之莘莘大者,如王褒之作《九怀》、刘向之作《九叹》、王逸之作《九思》等等,便是对屈原作品的模拟。扬雄“作书,往往摭《离骚》文……名曰《反离骚》,又旁《离骚》作重一篇,名曰《广骚》,又旁《惜诵》以下至《怀沙》一卷,名曰《畔牢愁》。”(《汉书·扬雄传》)他们总喜欢在对古人的模拟中寄寓自己的思想感情。

第三,经学与汉人的文学思想有着密切的关系。英国著名马克思

① 朱维铮编:《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社1983年版,第524页。

主义文学理论家、批评家特雷·伊格尔顿说：“文学理论一直与政治信念和意识形态价值标准密不可分。的确，与其说文学理论本身有权作为知识探究的对象，不如说是观察时代历史的一个特殊角度。……因为，与人的意义、价值、语言、情感经验有关的任何一种理论，都必然与更深层的信念密切相关。”^①就汉代而言，经学无疑是其时文学思想的理论基础与基本资源。

汉代经学的发展，自觉不自觉地促成了文学思想的形成与发展。比如对于“为儒者宗”（《汉书·五行志》）的董仲舒来说，由于言语传达关系到国家政治方面的诸多问题，为此他提出了“《诗》无达诂”的论点：“所闻《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞。从变从义，而一以奉天。”因为语言文字是共有的表达、交流的工具，借之以了解、认识、获取公共的知识和观念。而理论的表达，尤其是饱含命意的政治理论的建设与传达，又显然是属于言说者个体的，所谓“辞不能及，皆在于指，非精心达思者，其孰能知之？”（《春秋繁露·竹林》）对经学思想传播的思索，涉及到了文学思想上的一个重要命题。

儒家经学极为重视人的社会属性，相应的，在文学领域中则强调文学须反映人的社会生活。重视社会功用，“教化至上”，便成了一个时代的普遍观念，汉儒诗论所谓经夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗，就是教化至上的文学理想。在《毛诗序》中，汉儒高度赞扬诗歌的巨大社会功能，认为《诗》的社会政治作用，在于通过“美刺”能够对朝廷的政治、伦理纲常以及社会风俗产生重大影响，达到维护宗法关系的目的：“风”是“上以风化下，下以风刺上。主文而谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。”“雅者，正也，言王政之所由废兴也。政有小大，故有小雅焉，有大雅焉。”“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”这里的“成功”，指的也是王政事功。这样阐释“风”“雅”“颂”，实质上等于把诗三百篇的内容完全纳入“美刺”之中。

^① [英]特雷·伊格尔顿著，伍晓明译《二十世纪西方文学理论》，陕西师范大学出版社1987年版，第214页。