

□李春青 著

诗与

意识形态

西周至两汉诗歌功能的演变
与中国诗学观念的生成

《诗经》是原始朴素的男女恋爱、人神交流，还是美正刺邪的意识形态文本？它是如何成为儒家的立言之本的？本书运用“文化诗学”的方法，在具体文化语境与历史语境的生成与转换过程中考察了《诗经》作品社会文化功能的演变轨迹，梳理了儒家诗学生成的深层文化逻辑。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

□ 李春青 著

诗与

意识形态

西周至两汉诗歌功能的演变
与中国诗学观念的生成

《诗经》是原始朴素的男欢女爱、人神交流，还是美正刺邪的意识形态文本？它是如何成为儒家经典立言之本的？本书运用“文化诗学”的方法，在具体文化语境与历史语境的生成与转换过程中考察《诗经》作品社会文化功能的演变轨迹，梳理了儒家诗学生成的深层文化逻辑。



北京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

诗与意识形态:西周至两汉诗歌功能的演变与中国诗学观念的生成/李春青著. —北京:北京大学出版社, 2005. 1

ISBN 7-301-08123-5

I. 诗… II. 李… III. 古典诗歌 - 文学研究 - 中国 - 西周时代 ~ 汉代 IV. I207.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 109638 号

书 名: 诗与意识形态

著作责任者: 李春青 著

责任编辑: 张雅秋

标准书号: ISBN 7-301-08123-5/I·0703

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022

排 版 者: 北京军峰公司

印 刷 者: 河北三河新世纪印刷厂

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 23.75 印张 338 千字

2005 年 1 月第 1 版 2005 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 30.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

目录

导 论 文化诗学的研究路向/1

- 一 重建文化语境——文化诗学之入手处/2
- 二 尊重不同文类间的互文本关系——文化诗学的基本原则/8
- 三 在文本、体验、文化语境之间穿行——文化诗学的基本阐释策略/15
- 四 文化诗学的其他方法论问题/21

上篇：西周意识形态与诗之功用

第一章 西周初期的意识形态建构/33

- 一 周初的封建与贵族阶层的形成/35
- 二 “制礼作乐”与意识形态建构/37
- 三 “敬”与“德”的意识形态意义/45

第二章 诗产生的文化空间/54

- 一 关于“诗言志”/55
- 二 诗作为人神关系语境的言说/61
- 三 诗作为君臣关系语境的言说/69
- 四 诗作为同侪或平辈之间的言说方式/73

第三章 周初诗歌的意识形态功能/82

- 一 《周颂》与“正雅”的意识形态内涵/82
- 二 文化历史语境的变化与诗歌功能的转变/94
- 三 春秋“赋诗”、“引诗”的文化意蕴/116

中篇：儒学话语霸权形成的原因 及儒家诗学的基本品格

第四章 中国古代士人乌托邦精神的原始生成/137

- 一 春秋战国之际文化空间的变化/137
- 二 话语的转换/141
- 三 价值的转换/145

第五章 儒学话语霸权形成的文化逻辑/157

- 一 论点辨析/157
- 二 儒家的“中间人”角色/163
- 三 儒家能够成为“中间人”的原因/167

第六章 士人思想家的“立法”活动以及儒家对诗歌 功能的新阐发/176

- 一 士人思想家的“立法”冲动及策略/176
- 二 孔子对诗歌功能的新认识/183
- 三 孟子的认同意识及其诗学表征/190
- 四 荀学与思孟之学的主要差异及荀子诗学的
独特性/206

第七章 士人乌托邦的诗性特征/227

- 一 儒学的诗性意味/228
- 二 道家之学的诗性特征/230
- 三 易庸之学的诗性诉求/238

四 《吕览》的诗性蕴涵/248

第八章 关于“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后《春秋》作”/255

一 “王者之迹熄而诗亡”何谓？/256

二 “诗亡然后《春秋》作”何谓？/262

三 “诗亡”与“《春秋》作”的象征意味/270

下篇：汉儒的意识形态建构与
汉代诗学的若干问题

第九章 士人与君权的共谋：儒学成为官方意识形态之
轨迹/279

一 儒者的努力/280

二 君权系统对儒学的接受过程/286

三 君权系统与士人阶层的结盟以及儒学主导
地位的最终确立/292

第十章 作为意识形态建构工程之重要组成部分的汉代
诗学/301

一 关于《诗序》传承与演变的逻辑轨迹/304

二 汉儒“讽谏”观念的生成过程/317

三 关于《诗大序》/323

四 汉代诗学的另一种声音/333

第十一章 郑玄诗学/345

一 郑学的价值取向/346

二 郑玄的“正变”论/354

主要参考书目/367

后记/373

导 论

文化诗学的研究路向

重建文化语境——文化诗学之入手处

尊重不同文类间的互文本关系——文化诗学的

基本原则

在文本、体验、文化语境之间穿行——文化诗学的

基本阐释策略

文化诗学的其他方法论问题

我之所以选择这样一个课题,简单说来就是想实践一下近年来对“文化诗学”这种研究方法的新理解,同时也是想对多年来我一直思考的关于儒学的若干问题进行总结,譬如,孔孟之学与西周初期的国家意识形态之间究竟是什么关系?二者的一致性何在?差异性何在?为什么偏偏是儒学从诸子百家中脱颖而出最终获得话语霸权地位的?《诗经》在周初至两汉这段时间的社会政治、文化生活中究竟占有怎样的地位、发挥过怎样的功能?等等。

一种新的研究方法在研究工作中究竟能够发挥怎样的作用?我认为这与研究者对该研究领域的熟知程度和体验感悟的程度成正比——只有在大

量占有材料并且对研究对象有深刻体悟的基础上,方法才是有效的。在这里希图依靠新方法来轻而易举地获得成果的想法是幼稚可笑的。然而这并不意味着方法是不重要的。实际上离开了有效的方法,任何真正的研究工作都无法展开。研究者如何确定具体的研究对象、如何搜集材料、如何寻找探索的视角直至剖析材料、得出结论,都是在一定的方法指导下进行的。正是基于这样的考虑,北京师范大学文艺学研究中心多年来一直极为重视对研究方法的探讨,并且试图确立一种有效的、灵活的、具有普适性的研究方法。我们现在提倡的“文化诗学”就是这一努力的产物。就理论背景来说,我们所说的“文化诗学”对十九世纪末俄国的维谢列夫斯基的“历史诗学”、前苏联批评家巴赫金的“社会学诗学”以及“二战”之后在西方渐次兴起的“西方马克思主义”、“文化研究”、“新历史主义”等批评方法均有所吸取,甚至于也不反对借用一些“精神分析主义批评”、“新批评”、“结构主义诗学”、“解构主义批评”乃至现代社会学、文化人类学的方法或视角。但是,我们的“文化诗学”又绝对不是对任何一种现成方法的照搬或模仿,我们有一套独立的原则与操作策略,而这些又永远是与研究对象直接相关的。在这里,我准备结合西周至两汉时期诗歌功能的演变以及相关的儒家诗学的若干问题来谈一谈文化诗学研究方法的特征及有效性问题。

一 重建文化语境——文化诗学之入手处

任何一种言说或者文本的形成都必然是各种关系的产物。言说者、倾听者、传播方式构成这种关系最基本的维度,而言说者面对的种种文化资源、社会需求、通行的价值观念、占主导地位的思维方式等等都对其言说产生重要影响。这一切因素共同形成的特定文化氛围、环境是一种话语产生、存在、实现其意义的必要条件。对此我们称之为文化语境或者文化空间。我们从事研究工作的主要目的之一就是要揭示一种文本或话语系统的意义,而任何意义只有在具体的文化语境中才是可以确定的。不顾文化语境

的研究可以称为架空立论,只是研究者的主观臆断,或许会有某种现实的意义,但算不上是严格意义上的学术研究。所以文化诗学入手处就是重建文化语境。

在《诗经》研究中那种离开文化语境的架空立论曾经是一种普遍现象。清儒皮锡瑞尝言:

后世说经有二弊:一以世俗之见测古圣贤;一以民间之事律古天子诸侯。各经皆有然,而《诗》为尤甚。……后儒不知诗人作诗之意、圣人编诗之旨,每以后世委巷之见,推测古事,妄议古人。故于近人情而实非者,误信所不当信;不近人情而实是者,误疑所不当疑。^[1]

这是对那种不顾具体文化语境而仅凭自己的判断来言说的情形的有力抨击,而这种情形可以说是历代皆然的。我们不妨对这种“主观化”的说诗情形略作回顾。

先秦儒家对《诗经》作品的理解可以说开了这种“主观化”说诗的先河。孔子、孟子、荀子那种在言谈中的随机性引诗、解诗大都是断章取义式的。他们固然是受了春秋时期“赋诗”风气的影响,但更主要的原因则是建构儒学话语体系的需要。诗歌对他们来说乃是一种带有某种权威性、神圣性的话语资源,利用它们可以使自己的言说更具有合法性。而对于诗义的把握则完全出于儒家价值观。例如《小雅·小弁》和《邶风·凯风》这两首诗的内容都涉及到子女与父母的关系,有人对孟子说《小弁》是小人之诗,因为它表达了子女对父母的过失的怨恨;《凯风》就不这样,父母有过失也不怨恨。孟子讲了一番道理,大意是说:《凯风》中言及的父母之过小,《小弁》中言及的父母之过大。对父母的小过不怨恨与对父母的大过怨恨都是“亲亲”的表现,都符合“仁”的标准^[2]。这种议论就纯粹是为了宣传儒家伦理而对诗义的“主观化”解读。尽管孟子提出了“知人论世”这样的说诗原则,但他本人的说诗却往往是与之背道而驰的。

汉儒对《诗经》作品的解释基本上继承了先秦儒家说诗的习惯,只是在主观化的道路上走得更远了。如果说以“美刺”说诗在先秦已然开始,那么汉儒的独到之处就是进一步在附会史实的基础上指实了某诗刺某人或美某人。这也正是他们为后人所诟病之处。其实只要看一看毛诗说某诗美某人,鲁、齐、韩三家诗却说是刺某人^[3],或者毛序说刺幽王,郑笺却说刺厉王,我们就可以明白,汉儒那样煞有介事、言之凿凿地说某诗美某人、刺某人,并且举出大量史实来证明,实际上都不过是主观猜测而已。史实是真的,某诗具有讽刺或赞美之意也是真的,但二者间的联系却是主观的想象。

宋人在治学的路向上以反汉学著称,但他们的说诗同样充满了主观臆测。例如朱熹的《诗集传》,除了提出“淫诗”说这样充满道德说教的观点以及很多地方沿袭汉儒成说外,对于一些诗的独特解释差不多也都是“近人情而实非者”。他的方法不过是比汉儒更加注重诗的文本义而已,这样看上去似乎较之汉儒更近理一些,然而焉知一千多年前的古人没有在诗歌表面的文本义中藏有深刻的意蕴呢!

清儒善于考据,凡事都喜欢找证据,但是由于他们过于关注文字训诂而同样忽视文化语境的意义,因此他们的《诗经》阐释同样离不开主观臆测。例如以疑古著称,对后来的“古史辨”派发生过重大影响的崔述对古人的“采诗”之说不以为然,其理由之一是:

盖凡文章一道,美斯爱,爱斯传,乃天下之常理;故有作者,即有传者。但世近则人多诵习,世远则渐就湮没……不然两汉、六朝、唐宋以来并无采风太史,何以其诗亦传于后世也?^[4]

这种观点完全脱离《诗经》时代的文化语境,用后世眼光臆测古人。西周时期的诗歌与唐宋时代的诗歌无论从功能上还是传播方式上看都不可相提并论,岂能用“美斯爱,爱斯传”这样文人雅士的经验来猜度《诗经》时代的情形!崔述是很优秀的学者,其《考信录》乃是公认的名著,其《读风偶识》也

是很有见地的著作,但一旦离开了对文化语境的关注就也不免于发幼稚可笑之论。

那么应该如何来重建文化语境呢?曾经存在过的文化语境亦如一切曾经发生过的事件一样都已经永远隐没于深邃的历史之中而不可能重现了。留下来的只有各式各样的文化文本。已经逝去的文化语境的种种线索、印记就散落于这些文本之中。所以尽管今天的研究者们永远不可能重现已经逝去的东 西,但是他们完全可以借助于古代留下来的文本重建这些东西。“重建”之物肯定不同于它的母体,正如任何模仿之作都不可能与原作丝毫不差一样,但是对于研究来说这已经够用了。因为文化语境的意义就在于将研究对象置于一个具体的坐标系之中,使之成为可以衡量、可以把握的。重建的文化语境只要大体上接近于其母体,就可以发挥这种“坐标系”的功能了。如果一个文本,一种言说根本无从知晓其产生的文化语境,那就只能为其假设一个,否则就是不可言说之物。可以说,不知其文化语境,就应该保持沉默。

即如“诗言志”这个古老的、人人耳熟能详的诗学命题,如果出于不同的文化语境,同样也会有迥然不同的含义^[5]。例如它如果是西周初期以前就产生的,那么那个“志”字就可能是闻一多所说的“记忆、记录”之义;如果是西周后期产生的,这个“志”就可能是闻一多所说的“怀抱”之义;如果是春秋时期“赋诗”大兴之时产生的,则“诗言志”很可能是“赋诗言志”的另一种说法,与通常我们理解的“诗言志”之含义是判然有别的。所以如果想知道“诗言志”的本义,就非重建文化语境不可。

清儒对采诗之说的怀疑还有一个重要理由:《诗经》作品绝大部分是西周后期和东迁之后的,如果确有采诗之制,不应该前少后多,相差如此悬殊。这种怀疑同样是脱离了具体文化语境才会产生的。从文化语境角度看,西周初期的诗歌从来都不是独立存在的:它们都要入乐。配了乐的诗也同样是不能独立存在的:它们乃是各种礼仪形式的组成部分。礼仪形式在当时是国家政治制度的一部分,具有法定的权威性,因此也有相当的稳定性,一

旦确立就不会轻易更改。由于礼仪不变,也就不需要新诗新乐,所以在成、康之后的一百多年中基本上没有诗歌被收入《诗经》中。在西周时,作为乐章的诗歌之功能有一个转移的过程:先是由祭祀大典而移为朝会、聘问之礼,又由朝会、聘问之礼移为燕享、房中之乐。这个过程也可以表述为:由人神关系语境转而为君臣关系语境;由神圣庄严的集体仪式转而为个体性生活空间;由宗教、政治功能转而为娱乐审美功能。民间歌谣进入官方话语系统肯定是在这种诗歌功能的转换过程中发生的事情。也就是说,采诗活动应该是在西周中期诗歌的娱乐功能凸现之后才可能出现的事情。如此则“前少后多”的现象也就是自然而然的事情了。清儒以此来否定采诗之制也就站不住脚了。

由于史料的缺乏,对于《诗经》和先秦诗学观念的研究最容易妄自猜度、望文生义。所以一首诗究竟诗义何在,常常是永无休止的话题。有些学者干脆采取类似英美新批评的做法,根本不去理睬诗的作旨,只就文本义来进行解说。这种阐释方式当然也有其意义在,但毕竟是无可奈何的举措,不能算是恰当的文学史研究方法。从文化诗学的视角来看,那种猜谜式的研究肯定是不合适的,这种只顾文本,不及其余的研究方式也同样是不可取的。文化诗学所关注的是能够放到具体文化语境中来考察的问题,并且认为只有这样的问题才具有研究价值。从这种标准来看,对于《诗经》中大多数作品来说都是不能追问其“何为而作”这类问题的。这类问题是无解的,除非又发现了像楚竹书《孔子诗论》这样的古代史料。那么是不是对于《诗经》就不再有研究的空间了?当然不是,可以研究的问题很多,例如对《诗经》作品功能之历史演变以及与此直接相关的儒家诗学观念生成轨迹的考察就是远没有完成的工作。

从现代诗学的标准看,《诗经》作品大都是当之无愧的文学作品,这一点是毫无疑问的。但是从历史的角度看,这些文学作品却在很长的历史时期内并不是凭借文学作品最主要的品格——审美功能而获得主流话语地位的,它们甚至并不是作为文学作品而生产的。从西周初期周公“制礼作乐”

的文化语境看,诗歌承担着建构国家意识形态话语系统的重任。彼时的诗歌——《周颂》和被汉儒称为“正雅”的那些作品无一例外地是为了证明周人政权的合法性而被专门制作出来的。其功能直接就是政治性的。这类作品在今天看来除了史料价值外基本上就不再具有其他价值了,所以越来越受到文学史研究的冷落。而从文化诗学的角度看,这类作品正是研究周初文化话语建构最有价值的材料。他们浸透了周初文化主导者们的憧憬、焦虑、自勉、谋划等等心理的和意识的因素,也体现着他们对社会人生某些层面上的集体性体验。历史学家只从中看出周人的世系与创业活动;文学史家仅从中看出韵律、节奏以及文辞之美;文化诗学却试图借助于它们了解三千年前的政治家、思想家以及整个新兴贵族阶层的文化心态、心理焦虑、价值观念、体验与愿望——这是文化诗学与其他研究方法在研究对象方面表现出来的差异之处。这样的研究对象和目标就要求文化诗学必须重建诗歌产生并实现意义的那种文化语境。其他诸如《诗经》作品是如何由早期的表现集体性经验向后期的表现个体性经验转换的?春秋赋诗风气是如何形成并包含着怎样的文化意蕴?春秋贵族的引诗与战国纵横策士们的引诗有什么不同,其原因何在?这类问题都只有在具体的文化空间中方能得到合理的解释。

那么应该如何来重建文化语境呢?简单说来,就是要通过对历史的、哲学的、宗教的、民俗的等各类文化文本的深入分析,确定特定时期占主导地位文化观念的基本价值取向,把握这个时期话语意义生成的基本模式——各种有着不同方向的“力”之间构成的关系样式。这样我们就可以在大体上掌握这个早已逝去的历史时期文化方面的基本格局,为准确揭示所研究的文学文本隐含的意义世界提供前提,从而弥补我们在细节方面对历史事实的无知。一种研究工作能够获得怎样的成果,在很大程度上正是取决于研究者对这个文化语境把握的准确程度。文化语境对于理解特定文化现象的重要性可以从下面的例子中充分体现出来:

孔子和孟子都是先秦儒学的代表人物,但实际上二者的社会理想、人格

理想都存在着重要差异。例如在社会理想方面孔子的核心范畴是“礼”，孟子则是“仁政”，后者的乌托邦色彩要浓厚得多。这原因正在于文化语境的不同。孔子的时代文化话语权虽然已经开始转移到民间的士人思想家手中，但政权和社会价值观却依然在传统的贵族阶层控制之下，“尊王攘夷”是当时最具有合法性和号召力的口号，所以孔子的社会理想主要是以西周时期的贵族制度为基本蓝图的；孔子的人格理想也主要是古代的贤明君主，尤其是周公这样集政治才能与文化修养于一身的人物。孟子的时代则不同了：传统的贵族阶层已经被新起的权力集团所取代，以“世卿世禄”为标志的贵族制度已经消亡，士人阶层不仅完全控制了文化话语权，而且也成为诸侯君主们必须依赖的强大政治力量。当时普遍的社会要求是结束战乱、实现统一。在这样的文化语境中，儒家的社会理想也就变得更富有乌托邦精神。孟子的“王道”、“仁政”与孔子的“复礼”是大不相同的。他们都把“三代之治”奉为楷模，但他们各自理解的“三代之治”却相距甚远。在道德修养方面，孟子那种善于养“浩然之气”，并且能够“反身而诚，乐莫大焉”的“大丈夫”与孔子心目中那种“颠沛必如是，造次必如是”、谨小慎微、循规蹈矩的“君子”也有着很大区别。

二 尊重不同文类间的互文本关系——文化诗学的基本原则

这个标题的确切意思是：历史、哲学、宗教、文学等不同门类的文化文本之间事实上存在着普遍的互文性关系，文化诗学不仅充分认识这一现象的存在，而且将互文性研究视角视为最重要的原则之一。也可以说在各种文化文本中普遍存在的互文性乃是文化诗学研究方法合理性与必要性的主要依据。简单说来，“互文本关系”或“互文性”是指不同文本之间相互渗透、互为话语资源的现象。在后现代主义语境中，这个术语通常被用来指称任何一个事物都相关于其他事物这一复杂现象，为的是否定在人们的习惯思

维中因果观念的统治地位。而所谓互文性研究视角实际上就是跨文本研究,即打通不同学科之间的文本界限,进行综合的、比较的研究。在这里这种跨文本研究视角不仅仅关注不同文本之间在词语和修辞手法等形式层面的相互包容关系,而且更加关注不同门类的文本之间在文化意蕴、价值取向层面上的交互渗透关系。

一个多世纪以来,中国学术现代性生成、演变的历史,也就是中国现代人文社会科学学科建立和发展的历史,同时也是中国学人放弃几千年的综合性思维传统而接受西方十八九世纪形成的科学主义的分科研究方法的历史。上个世纪前二十年,中国学术界各种前所未有的新学科雨后春笋般相继出现,人们就像跑马圈地一样凭着一部浅陋空疏、漏洞百出的“××史”、“××大纲”开创了一个个学科,占据了一个个地盘。这种科学主义的分科研究正如科学主义在其他领域的作用一样大大提高了研究的效率,在某种意义上确推动了中国现代学术的快速发展。但是现在看来,这种研究方法的局限性是十分明显的:它割裂了研究对象自身的整体性存在方式,人为地划出了许多疆域,导致研究的彼疆此界、支离破碎。

在《诗经》研究领域这种分科研究同样造成了严重的后果。人们按照西方的分类原则,将《诗经》研究归入到文学研究领域,其他学科虽也不免涉及,但都是作为史料看待,绝不展开研究。这样一来,人们自然就倾向于对那些文学性强的“风诗”和“小雅”作品的研究,而对于“颂诗”和“大雅”之作就很少有人关注。即使是受到关注的那些作品,研究者也只是从现代文学观念的角度予以分析,所揭示的也仅仅是它们对于今天来说还存在的价值与意义。这些当然是必要的,但是还远远不够。从历史与文化史的实际功能来看,《诗经》是不可以与唐诗、宋词相提并论的。《诗经》不是作为文学而被生产出来的精神产品。它们与思想史、文化史、意识形态史乃至政治制度史有着比文学史更为密切的关联。这说明,文学史学科根本承担不起像《诗经》这样的研究对象。事实上不仅《诗经》这样复杂的研究对象,即使对那些文学性更强的、作为文学而被创造出来的诗辞歌赋,我们以往那种画地为牢

式的文学史研究也只能在某些层面上给出有限的解释。由于这类作品与其他文化文本之间同样存在互文性关系,故而无视互文性现象的研究方法就不可能对它们进行全面深入的把握。文学史给自己设定的任务或研究范围不允许研究者将目光投向更远的地方,否则就被视为越界了。所以对中国古代文学作品、古代文学观念的研究只有打破了人为设置的藩篱,以更加宏通的眼光,采用跨文本研究方式方能有所进步。我们提倡的文化诗学研究思路正是试图在这方面做一些尝试。

不同文类间的互文性是古今中外到处存在的普遍现象,但是中国古代的情形更加突出。这大约是因为中国古代知识话语以经、史、子、集四部分类阻滞了更加细密的学科划分;也可能和中国古人对天地自然与社会人生之间,以及一切事物之间的一致性都予以高度重视,而对事物间的差异性则比较忽视这样一种思维特点有关。总之,文、史不分,政、教不分,认知性与价值性不分,哲学与道德不分乃是中国古代文化文本的显著特征。这就要求研究者必须坚持互文性的研究视角才可以使研究获得合理性。下面三个关于《诗经》与儒家诗学观念研究方面的例子足以说明这种研究视角的重要性。

《周颂》和被郑玄称为“正雅”的那些作品在西周之初曾经具有非常重要的政治意义。这种重要性仅仅从诗歌文本中很难看出来,但是只要将诗歌文本与西周初期遗留下来的各类文化文本进行比较就可以清楚地看出,当时的诗歌乃是一个系统的话语建构工程的一个组成部分,而这个话语建构工程所负载的是国家意识形态的重任。这就是说,《周颂》和“正雅”这类作品都是作为意识形态话语而存在的。翻开《周书》、《逸周书》中那些学界公认为周初的篇章,我们就会发现,其所涉及的内容、所运用的词语,特别是所蕴涵的价值观念与言说策略均与《周颂》等有着惊人的相似性。仅就言说主旨而言,这些文本都只说了三件事:其一,周人的祖先和当下的君主都是大智大慧、品德高尚并且与民共休戚的圣贤君主。天命归周不是偶然之事,而是周人长期艰苦努力的结果。其二,天下诸侯,特别是殷商遗民必须从心里

服从周人的统治,因为只有周人靠着自己的品德和业绩而得到了上天的眷顾。其三,现实和后世的君主以及所有周朝的贵族们都要小心谨慎、严于律己,将道德修养当作自己的重要任务,切不可掉以轻心。这也就是说,《周颂》与部分“正雅”之诗和那些政府文告之类的文献一同承担着证明周人政权合法性,从而巩固这一政权的意识形态功能。毫无疑问这类诗歌与《周书》、《逸周书》等历史叙事有着明显的互文性关系。这种互文性关系最明显不过的表现是许多核心性词语在使用上的一致性。如德、敬、天、命、民等在《周颂》、《大雅》与《周书》、《逸周书》、《周易》、《周礼》中都是负载着重要价值内涵的核心词语。这说明,只有在互文性角度才可以发现《周颂》等作品在当时文化语境中真正具有的功能意义。

“王者之迹熄而诗亡,诗亡然后《春秋》作”是孟子的一句很有名的话,但对它的解释,从汉代的赵岐到宋代的朱熹直到现代的“古史辨”派,却是言人人殊。那么为什么会造成这种解释上的诸多分歧呢?在我看来最主要的原因是因为古今论者都没有充分注意到《诗经》与《春秋》之间的互文性关系。所以赵岐认为“诗亡”是指“颂诗”消亡;朱熹则认为是“雅诗”消亡。到了顾颉刚、钱玄同两位先生这里,孟子此说就成了胡说八道了^[6]。在钱玄同看来,将《诗》与《春秋》联系起来是一种很荒唐的作法,因为二者之间没有什么关系可言。我们如果从儒家的言说语境入手,仔细分析这两个不同门类的文本之间的关系,就不难发现,对于儒家士人来说二者的关系是极为密切的。《诗》原本是西周贵族社会中礼仪制度的组成部分,曾经承担过国家意识形态的重大使命。但是到了战国时期,统一的周朝统治已经消失,传统的一体化国家意识形态也不复存在。《诗》早已沉落民间,成为只有儒家士人珍惜的文化文本。然而也正是儒家士人在这部文化文本上寄托了太多的希望,把它当作修身、齐家、治国、平天下的有力武器了。儒家的逻辑很有趣:既然《诗》是周文王、周武王、周公这些圣哲君主时代国家意识形态,那么后人通过学习《诗》的精神,提升人格境界,也就可以达到恢复西周那样理想社会的目的了。儒家为什么对《诗》、《书》、《礼》、《乐》这些西周遗留的典籍那