

鲁洪生 著

诗经学概论



辽海出版社



诗经学概论

鲁洪生 著

辽海出版社

1998年·沈阳

图书在版编目(CIP)数据

诗经学概论/鲁洪生编著. - 沈阳:辽海出版社,1998.10
ISBN 7-80638-946-6

I. 诗… II. 鲁… III. 诗经-文学研究 IV. I 207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 29331 号

辽海出版社出版

(沈阳市和平区十一纬路 25 号 邮政编码 110003)

沈阳市第二印刷厂印刷 辽海出版社发行

开本: 850×1168 毫米 1/32 字数: 250 千字 印张: 10

印数: 5,001—8,000

1998 年 10 月第 1 版

2003 年 10 月第 2 次印刷

责任编辑: 刘忠强 乔立新

责任校对: 张 燕

封面设计: 谭成荫

版式设计: 李 夏

定价: 14.50 元

导 言

在故纸堆中苦读了二十多年，才读懂顾颉刚先生本世纪初说过的一句话：“《诗经》这一部书，可以算做中国所有的书籍中最有价值的。”^①细细品来，此语确为中的之论。《诗经》对中国传统文化的影响是多方面的，其“最有价值”之处大要有三：

一、政治价值

《诗经》中许多诗，尤其是《雅》、《颂》，当初就是政治家为政治目的而创作，就是被当作政治工具而加以运用。《诗经》时代以“礼乐”治国。周人所说的“乐”即诗、乐等文学艺术的统称。当时诗乐合一，诗为乐之词，乐为诗之声，单言诗、乐，常兼指二者。我国古代格外注重诗乐的政教功能，认为：“乐者，

^① 《〈诗经〉在春秋战国间的地位》，《古史辨》第三册下编。

乐也，人情之所不能免也。乐必发于声音，形于动静，人之道也。声音动静，性术之变，尽于此也。”^① 诗乐是人们思想情感真实自然的流露，“唯乐不可以为伪”。人之情并非主观无端生发，而是感动于外在客观社会：“乐者，音之所由生也。其本在人心之感于物也。”政治善败决定人心哀乐，人心哀乐决定诗乐之哀乐，“声音之道，与政通矣”，政治决定诗乐，诗乐反映政治，故审乐以知政，“故先王慎所以感之者”，追求“同民心而出于治道”，以诱发喜乐敬爱之心，以防哀怨之声作。

我国古人还认识到：诗乐不仅反映政治，而且能有助于政教，“乐也者，圣人之所乐也。而可以善民心，其感人深，其移风易俗（易），故先王著其教焉。”“仁言不如仁声之入人深也”（《孟子·尽心》上）。赵岐注：“仁声：乐声，《雅》、《颂》也。”仁声是寓教于乐，是潜移默化地启发引导自觉趋善，远比仁言的抽象说教更为有效。于是周代统治者大规模地制礼作乐，将“乐”作为最重要的教化工具。《诗经》成为周代知识分子求学求仕的必修课，人人烂熟于心，张口即出，摇笔即来，用《诗》于道德修养、言语修辞、出使专对、美刺时政，“故天子听政，使公卿至于列士献诗”（《国语·周语》上）。《诗经》中很大一部分诗就来自“献诗”，不论是献自己之作，还是他人之诗；不论是直言其事，还是委婉讽刺；不论是用其本义，还是引申发挥；也不论是赞美，还是讽刺，《诗经》自身就已鲜明地表现出周人的政治观念：敬天保民，敬德保民。

首先是天命观的变化。周人虽与殷人一样“敬天”，仍旧认为上帝是宇宙间的最高主宰，但已不像殷人那样对上帝无条件的绝对的崇拜与依赖。周人从殷王朝灭亡的教训中总结出“天命靡常”（《大雅·文王》）、“天难忱斯”（《大雅·大明》）的新观念，认为天命无常，上帝会根据统治者的表现而随时改变天命。统治者

^① 《礼记·乐记》，以下引言凡不另注者，皆同此。

要避免天命的改变，就必须励精图治，敬德保民。

“保民”观念即民本思想的萌芽。在历史的发展中，周人清醒地认识到人民的重要作用。《荀子·王制》所引：“传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟’”，即是对周人“保民”观念的形象概括。《大雅·皇矣》：“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。”周人认为上帝监观四方的目的是为了求得人民的安定，是站在人民的立场上考察评价统治者的道德政绩。此即《尚书·泰誓》所言：“天视自我民视，天听自我民听”，“民之所欲，天必从之”之意。天意即民意，敬天的现实意义即保民，敬天与保民同是追求天命永佑的政治目的。统治者为了保有政权，也只有顺从天意，关心民生疾苦与民心向背了。

于是出现了“敬德保民”的观念。“德”是周人对行为修养的统称，涵括了言行举止的方方面面，其中最重要的内容即：敬天保民。《大雅·皇矣》言“帝谓文王，予怀明德，不大声以色，不长夏以革。不识不知，顺帝之则。”敬天的道德实践即“顺帝之则”，一切行为以天意为准则。“民之质矣，日用饮食。群黎百姓，遍为尔德”（《小雅·天保》）天意要保民，保民的道德实践即关心、解决百姓的“日用饮食”，使广大百姓普遍感受到统治者的恩德。周初的政治家一方面借“天命靡常”的宗教外力来约束统治者，一方面又提出“敬德”的观念，唤起统治者内心的道德自觉，突出统治者自身道德修养的重要性，并用“帝迁明德”（《大雅·皇矣》）、“聿修厥德，永言配命，自求多福”（《大雅·文王》）将两者联系起来，认为能否保住天命，关键已不在上帝，而决定于统治者的道德修养，天命掌握在自我手中。于是，周人对人类自身力量的重视远远超过了对上帝的依赖。这在中国古代思想史上是一个划时代的飞跃，已从殷人的惟天为尊飞跃到天命靡常，惟德是辅。敬天、敬德的现实行为实践都在保民，保民的政治目的在“永言配命，自求多福”。此即《诗经》所反映出的周人的敬天、敬德、保民三位一体的政治观。

至若《周颂·大武乐章》所宣扬的“禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财”（《左传·宣公十二年》，以及渴望仁君贤臣、国泰民安，赞美忠孝诚信，勤勉敬业，揭露统治阶级的荒淫腐朽，反对剥削压迫，同情民生饥苦的诗篇更是比比皆是。周人的政治观几乎全部被儒学继承，成为绵延两千余年的封建社会的政治观。

孔孟儒学与《诗经》所表现出的周人的礼乐观念一脉相承，儒生借用《诗经》宣扬儒学伦理道德也正是顺理成章的事，并非完全出于比附。当然也得承认《诗经》的政治价值很大程度上来自后世人为的神化，人为的提升叠加。由于诗乐合一，便于记诵流传，使之成为人们熟知的外交恒言而被更广泛地运用于赋诗言志、言语引诗、著述引诗，以至孔子说：“不学《诗》，无以言。”（《论语·季氏》）“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。”（《礼记·经解》引孔子语）至经学时代，《诗经》更是被推崇到登峰造极无以复加的地位。古代儒生以为“经”乃“恒久之至道，不刊之鸿教”（刘勰《文心雕龙·宗经》），是垂教万世、永不磨灭的政治宝典，包含着治国经邦的一切道理。在漫长的封建社会中，经学始终是官方的统治思想，影响制约着中国传统文化的方方面面。经师享有崇高的政治地位，丰厚的俸禄待遇，利益驱动原则诱使大量文化精英集结于经学。通经致用，通经是手段，致用是目的。在个人，则是通经修身致仕；在国家，则是以经术治国。经生“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以《三百五篇》当谏书”（皮锡瑞《经学历史》）。“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗，先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”（《毛诗序》）。《诗经》为六经之首，就其被重视的程度，普及的广度，研究的深度，影响的力度而言，它经无法与之相比。

二、历史价值

《诗经》的历史价值首先决定于它的真实性。由于秦始皇“焚书坑儒”的历史灾难，使“现存先秦古籍，真贋杂糅，几乎无一书无问题。”^①《诗经》篇幅短小，且又押韵入乐，便于记诵，被广泛应用，普及程度高。文字记载与口耳相传两条流传渠道，使《诗经》得以真实完整地流传下来。《汉书·艺文志》云：“三百五篇遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。”汉代传诗虽有齐、鲁、韩、毛四家，他们对诗的诠释虽有出入，但就四家诗文本而言，仅仅是本字、借字之类非本质的差异。《诗经》的真实性决定了其珍贵的史料价值，故梁启超赞曰：“其真金美玉、字字可信者，《诗经》其首也。”（《要籍解题及其读法》）

其次，决定于它的创作时代之早。《诗经》是我国古代第一部诗歌选集。诗之创作始自西周初期（公元前十一世纪），至春秋中叶（公元前六世纪）。若《商颂》确为商末作品，那么《诗经》的创作年代还要前提一二百年。在世界文化史上，就时代而言，可与《诗经》及中国古代另两部典籍《尚书》、《周易》相匹比的恐怕只有古埃及的《亡灵书》（前二十六世纪零星的宗教咒语）、古巴比伦的《汉谟拉比法典》（前十八世纪的法律条文）而已。古代以色列《圣经》最古老的部分是公元前九世纪的作品；《荷马史诗》记叙的虽是公元前十二世纪的历史，而创作却是公元前八世纪——公元前六世纪的事，而且荷马史诗还更多地带有儿童时期的宗教神学色彩，而《诗经》则更多地表现出只有理性觉醒时代才可能出现的尚实的价值取向。《诗经》不仅是中国文学、文化的源头，也是世界文学、文化的源头；不仅是中华民族的骄傲，也是人类共同的骄傲。

再次，决定于它内容的丰富。《诗经》是周代各阶级阶层的

^① 梁启超《要籍解题及其读法》。

共同创作，它像一面多棱镜全方位地反映周代社会的方方面面：

祭祀诗反映了周代的礼制及天、鬼（祖先）并重的天命观；周民族史诗记叙了周民族的发祥、壮大、取代殷商、巩固政权的历史；士大夫的政治美刺诗记载了周人的政治观念；下层百姓的怨刺诗反映了两个阶级在社会地位、产品分配诸方面的悬殊差别及两个阶级之间的尖锐矛盾与冲突；战争徭役诗反映了战争给人民带来的灾难，反映了人民对战争的厌恶，对和平安定生活的向往；农事诗则直接记载了周代农业经济的发展水平及在农业大文化背景下中华民族精神气质及审美趋向的发生发展；婚恋诗生动地记载了婚俗的发展演变及周人择偶的标准与方式，也反映了在男尊女卑的社会背景下女子的悲惨命运……

《小雅·十月之交》准确地记载了一次日食：“十月之交，朔月辛卯，日有食之”，据考此次日食发生在周幽王六年，即公元前776年9月6日，比巴比伦最早的日食记录早了13年，在世界上现今所能看到的资料中是最早、最精确、最可靠的一次日食记录。同诗中“百川沸腾，山冢崒崩。高岸为谷，深谷为陵”则是对周幽王二年、即公元前780年大地震的记载。诸如此类，举不胜举。

可以毫不夸张地说，《诗经》不仅是一部文学选集，而且还是研究商周社会政治、经济、文化、艺术诸方面历史无法替代的珍贵文献。

三、文学价值

《诗经》的文学价值主要表现在两个方面：

其一，《诗经》为后世文学创作提供了大量的素材、题材，成为广泛引用的“典故”。中国古代社会向来注重文学的政教功能，而将文学作为政治工具加以运用；周人“采时世之诗”“通情相风切”的高雅习俗，积淀为以古人语言己情的表意模式；儒家“法先王”的政治观念更是直接影响了带有民族特色的征圣、

宗经的思维模式；《诗经》中的大部分创作当初便是为了政教；编辑之后其全部便成了表意的“恒言”，说理的论据；经学时代经生用之发挥儒学义理，以为句句包含着治国经邦的大道理，句句是至理名言。其“经学之首”的地位使之成为古之学者必修必熟之课，潜移默化地影响古代学者的政治观念、道德修养乃至文学创作。古代学者不论是说理论证，还是抒情叙事都习于引《诗》，《诗经》成为古人引用最多最普遍的典籍。《荀子》一书引《诗》为据居然有84处之多；曹操《短歌行》中竟两引《诗经》成句：“青青子衿，悠悠我心。”“呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙”；张孝祥《六州歌头》（长淮望断）直赋眼前所见：“隔水毡乡，落日牛羊下”，竟也化用《诗》句：“日之夕矣，羊牛下来”（《君子于役》）。虽情境全非，人们依旧欣赏这种“以故为新”的方式；姜夔《扬州慢》（淮左名都）“过春风十里，尽荠麦青青”，从方法到主题都是化用“彼黍离离，彼稷之苗”（《黍离》）之典，故“千岩老人以为有《黍离》之悲也”（姜夔自序）。

不仅《诗经》的诗句成为“典故”而被普遍引用，《诗经》所表达的主题及叙事、抒情、描写的方法也积淀为富有民族特色的“模式”而被广泛继承。

其二，直接影响了中国古代诗歌创作与批评。经学是封建社会的统治思想，影响到中国传统文化的方方面面，也直接影响到中国古代文学的创作与批评。《诗经》对中国古代诗歌创作与诗歌理论的影响更是重大而深远。诗歌创作与批评本属不同的范畴，但又实在难以将两者区分开，故只好放在一起说了。

经学家以文学为政治工具。原本还仅仅是部分用于政教的《诗经》，在经学家的点化之下，便将部分夸大为全部，认为《诗经》篇篇句句都关涉儒家伦理道德；在《诗经》创作时代，“诗言志”之志还很宽泛，还是情志合一，到战国时期，志就偏重于“仁义”（参见《孟子·尽心下》），到经学时代则是专指有关政教

的儒家之志。于是，《诗经》作者以草木虫鱼等自然景物委婉言意的方法被后人归纳为赋、比、兴。在经学家眼中“比兴有‘风化’‘风刺’的作用，所谓‘譬’不止于是修辞，而且是‘谏’了。”^①比、兴是“主文而谏”的方法：目的是政教讽刺；方法是“引譬连类”，“托物言志”；效果是“言之者无罪，闻之者足以戒”。由之而被古人推崇为“诗学之正源，法度之准则。”^②朱光潜先生说：“中国后来的诗论、文论乃至画论都是按毛萁所标的赋、比、兴加以引申和发展的。”^③这是嚼透了中西文化的大学者才可能概括出的精辟论断。既涵括了中国古代诗论及文论的渊源及要义，又暗中点出区别于西方诗论文论的民族特征。

从思想内容的角度说，经学家认为赋、比、兴是美刺政教的方法。故郑玄注《周礼》“六诗”时说：“赋之言铺，直铺陈今之政教善恶；比，见今之失，不敢斥言，取比类以言之；兴，见今之美，嫌于媚谀，取善事以喻劝之。”^④朱熹释“兴”为“感发志意”（《论语集注》）。白居易也说：“风雪花草之物，《三百篇》中岂舍之乎？顾所用何如耳。设如‘北风其凉’，假风以刺威虐也。‘雨雪霏霏’，因雪以愍征役也。‘棠棣之华’，感华以讽兄弟也。‘采采’，美草以乐有子也。皆兴发此，而义归于彼”（《与元九书》）。这绝不是空穴来风，个人臆断，而是经学时代的共识。文学为政教服务是封建社会的正统观念，“诗言志”、“文以载道”是封建文人的创作纲领，于是历代正统文人都标举“风雅”“兴寄”^⑤，反对“采丽竞繁”的浮靡文风，“以诗补察时政”^⑥，周济人病。面对现实社会、人生的政治关怀，更多客观社会的真实反映，而少主观一己的虚妄与浪漫，这种尚实的价值取向，被我们

① 朱自清《诗言志辨》。

② 元·杨载《诗法家数·诗学正源》。

③ 朱光潜《中国古代美学论文集·中国古代美学简介》。

④ 郑玄当是举重而言。

⑤ 陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》。

⑥ 白居易《与元九书》。

今天称之为现实主义创作传统，成为中国文学的主流而贯穿始终，也成为明显区别西方文学观念的民族特征之一。

再说方法。“引譬连类”是人类初期原始思维的延续。从发生学的角度看，原始思维不是经由个人实践和独立思考产生的，而是作为一种传统的、给定的东西以某种方式从社会群体中接受下来的。从思维形式看，原始思维遵循互渗律，即以为人和各种物之间存在一种神秘的超感觉的互相渗透的关系^①。在漫长的农业社会中，人对自然的绝对依赖，人与自然的亲密无间更进一步滋生并强化了“天人合一”、“天人相通”的观念。在中国古人心中，人与自然息息相通。于是，在自然中观照自我，借外物言志抒情成了农业文化背景之下的中国古代诗歌创作的主要方法。经学家更是利用了这一弹性极强的思维方法去诠释《诗经》，比附经义。“引譬连类”、“托物言志”即心与物、情与景的契合。而提倡“借景言情，情景交融”的创作论也恰恰是中国古代诗歌创作与理论的核心部分。如果说中国古典诗歌美学的最高成就是艺术意境论，那么可以说比兴理论为意境论的成熟丰富奠定了坚实的基础。

再说效果。在等级森严的社会背景下，在君主主掌生杀大权的威势下，臣子不能也不敢直言君主过失，只能旁敲侧击，借它物（事）委婉暗示，启发君王自己的反省与改过。既避免了听不进批评的君主暴怒之下致人于死地的祸患，又履行了臣子应尽的职责，又达到了“足以戒”的讽谏目的。政教上以比兴讽谏的温柔敦厚、委婉含蓄直接影响了汉民族的性格特征与审美趋向，影响了文学创作上对“不着一字，尽得风流”的委婉含蓄风格的推崇与追求。

赋、比、兴由于《诗经》至高无上的经学地位而身价倍增。历代政治家、诗人、文学理论家都极力推崇，并根据各自的政治

^① 参见（法）列维·布留尔《原始思维》。

观念、美学理想加以诠释，丰富并发展了赋、比、兴理论，使之成为中国古代诗歌理论的总纲、大法，涵盖了中国古代诗歌理论的方方面面。

自从陆机提出“诗缘情而绮靡”之后，古代诗歌创作与诗歌理论中就出现了“言志”、“缘情”两大派，有趣的是两派都极力标榜比、兴。重政教的言志派推崇“兴寄”、“兴喻”的言志功能；重一己之情的缘情派标举“情兴”、“意兴”的抒情价值；重作品形象内蕴者说“兴象”；重作品风格内蕴者论“兴趣”、“兴致”；讨论诗歌创作论者言比、兴为譬喻，为寄托。李仲蒙则说：“叙物以言情，谓之赋，情物尽也；索物以托情，谓之比，情附物也；触物以起情，谓之兴，物动情也。”^①触物起情、索物托情、叙物言情已不是一般的修辞手段而是概括了从诗情的发生到艺术构思与表达的整个创作过程，概括了文学创作运用艺术思维的美学特征。王夫之则“将‘兴’作为情景结合的主要途径，……把‘兴’的感物性扩大为物感与情感外射的统一，把‘兴’的再现性扩大为拟物主义的抒情方式，把‘兴’的复义性、多功能性扩大为自然美多义性的认识和诗的辩证结构。”^②钟嵘《诗品序》所言：“文已尽而意有余，兴也。”已不是什么具体的表现方法，而是评价艺术效果的审美标准；已不单纯从作者一方着眼，而且涉及到鉴赏者的接受；已不单纯是创作论的问题，而且涉及到审美接受及作品风格。至若以比兴说诗评诗的现象更是极为普遍。可以说，赋、比、兴理论最集中、系统地体现出中国古典诗学的主体精神。

以上仅是择要而言《诗经》的政治、历史、文学方面的价值，至于其他方面的文化学术价值远非一短文所能穷尽，姑引二语作为结尾：“‘五四’运动以前两千多年里面，所谓学问，几乎

① 转引自王应麟《困学纪闻》卷三。

② 肖驰《王夫之的诗歌创作论》。《中国社会科学》1984年3期。

专指经学而言。”^①“因经今文学的产生而后中国的社会哲学、政治哲学以明，因经古文学的产生而后中国的文字学、考古学以立，因宋学的产生而后中国的形而上学、伦理学以成。”^②

所述《诗经》之价值，也就是我们今天为什么还要学习《诗经》的原因。只有分析认识历史，才能更好地服务于现实。若要繁荣我们的文学创作，建构汉民族的诗歌理论体系，不学《诗经》，其可乎？

① 范文澜《范文澜历史论文选集·中国经学史的演变》。

② 周予同语，见其为皮锡瑞《经学历史》所作《序言》。

目 录

导言	1
第一章 《诗经》的采集与编定	1
第一节 《诗经》的性质及名称的由来	1
第二节 《诗经》的采集	2
第三节 《诗经》的编定	5
第二章 《诗经》创作的文化背景	9
第一节 周人的天命观、政治观	9
第二节 周人的礼乐文化观	10
第三节 周人的诗学观念	12
第四节 周人的思维方式	16
第五节 《诗经》创作的自觉	20
第三章 《诗经》的分类	22
第一节 六诗、六义	22
第二节 四始、四诗	41
第三节 风、雅、颂	43
第四节 从音乐分类到内容分类	54
第四章 《诗经》的篇数、时代、地域、作者及 与乐、舞的关系	56

第一节	《诗经》的篇数	56
第二节	《诗经》的时代	57
第三节	《诗经》的地域	65
第四节	《诗经》的作者	67
第五节	《诗经》与乐、舞的关系	81
第五章	先秦《诗》学	86
第一节	典礼、讽谏	86
第二节	赋诗、言语	88
第三节	周人对诗本义的认识	98
第四节	孔子《诗》说	100
第五节	孟子《诗》说	112
第六节	荀子《诗》说	116
第六章	两汉《诗》学	119
第一节	两汉《诗经》经学的发生发展	119
第二节	四家诗源流	121
第三节	今古文经学之争	127
第四节	《毛诗》独传的原因	129
第五节	郑玄说《诗》	131
第六节	关于《毛诗序》的几个问题	133
第七节	赋、比、兴本义的转变	147
第八节	《毛传》标兴辨析	157
第七章	魏晋至隋唐《诗》学	171
第一节	郑学王学之争	171
第二节	南学北学之异	172
第三节	魏晋南北朝时期的赋、比、兴理论	173
第四节	南学北学的统一	184
第五节	汉学的统一与集大成	184
第六节	隋唐时期的赋、比、兴理论	185

第八章	宋元明清《诗》学	193
第一节	《诗经》经学的变革	193
第二节	《诗经》经学的空疏	198
第三节	汉学《诗经》学的复兴	200
第四节	宋元明清时期的赋、比、兴理论	204
第九章	《诗经》的思想内容	220
第一节	祭祀诗	220
第二节	周民族史诗	222
第三节	农事诗	228
第四节	燕飨诗	238
第五节	政治美刺诗	245
第六节	战争徭役诗	252
第七节	婚恋诗	253
第十章	《诗经》的艺术成就	262
第一节	现实主义创作精神	262
第二节	诗学之正源,法度之准则	265
第三节	“情景交融”的艺术境界	268
第四节	诗法模式	274
第五节	词汇、音韵与结构	279
附录	283
后记	304