

文献与文化

—— 古典诗词考论

赵海菱
著

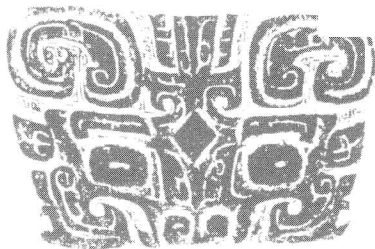


齊魯書社

文献与文化

——古典诗词考论

赵海菱 著



齊魯書社

图书在版编目 (CIP) 数据

文献与文化——古典诗词考论/赵海菱著. —济南: 齐鲁书社, 2010. 10

ISBN 978-7-5333-2464-3

I. ①文… II. ①赵… III. ①古典诗歌—文学研究—中国 IV. ①I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 206381 号

文献与文化——古典诗词考论

赵海菱 著

出版发行 齐鲁书社
社 址 济南经九路胜利大街 39 号
邮 编 250001
网 址 www.qlss.com.cn
电子邮箱 qlss@sdpress.com.cn
印 刷 日照日报印务中心
开 本 880×1230/32
印 张 12.375
插 页 2
字 数 302 千
版 次 2010 年 10 月第 1 版
印 次 2010 年 10 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978-7-5333-2464-3
定 价 37.00 元

目 录

- 《诗经》中的天人合一理念与孔子的天命观 (1)
- 《诗经·曹风·候人》之文献考索及文化诠释 (11)
- 《关雎》“好逑”新考及文化阐释 (23)
- 从铜器铭文辨析《诗经》“眉寿”之“眉” (30)
- 《诗经》中赋之叙事功能考论 (34)
- 左棻生平及作品考论 (45)
- 李白《将进酒》文本及创作时间考辨 (55)
- 李白“清水出芙蓉”诗风新探 (66)
- 王维诗歌的儒家文化精神 (78)
- 张九龄诗歌的接受与传播 (89)
- 论杜诗的儒家伦理品格 (98)
- 论杜诗对汉大赋文化批判精神及表现手法之继承 (123)
- 论杜诗的儒家审美理想 (138)
- 杜甫与汉乐府诗学传统 (158)
- 杜甫与两汉循吏文化传统 (194)
- 杜甫人格生命论 (205)
- 试论杜诗之“尽得古今之体势” (219)
- 论杜诗语言的“陌生化”之妙 (231)
- 感时花溅泪
——论杜诗桃花意象的感伤色彩 (236)

文 献 与 文 化	“屋漏”考辨	(245)
	论杜诗的史学底蕴	(250)
	杜诗江河意象的文化心态阐释	(262)
	元代杜诗学论	(272)
	晁采与李冶的诗歌创作	
	——兼论唐大历时期情诗繁荣的文化语境	(285)
	北宋鲁西南作家群体崇儒宗杜倾向	(296)
	老杜诗与白石词比较论析	(303)
	东坡词的女性审美观照	(312)
	秦七黄九词比较论略	(327)
冯沅君古典文学研究及古体诗词创作综论	(333)	

《诗经》中的天人合一理念 与孔子的天命观

诗三百篇，就题材与风格而言，真可谓丰富多彩、兼容并包：民歌的朴素率真、文人诗的温柔蕴藉、庙堂文学的厚重庄严，彼此形成鲜明的反差和对比，但深层的“天人合一”理念却将它们有机地结合在一起，从而成为一部名列六经之首的《诗经》，为中国儒学开辟出一方精神家园。“天人合一”，既浅显又深刻，既感性又理性，成中英先生这样解释道：“天与人本源为一体，同是生生不已的生命，这是起点的一致。天与人相互交流而无间隔，因天赖人以成，人赖天以久，天人为创造而实现同一目的，即生命的丰富与充实，这是终点的一致。天与人均必以动与创造来发挥其本源、实现其目的，故在过程中又是一致的。”^①对于天与人的这种息息相通，周代先民——《诗经》的作者们比我们有着更真切的体会，因而在他们的诗篇里，人与自然密不可分，看似单纯的物象，往往隐藏着神秘的暗示与象征，这正是《诗经》魅力之所在。虽然他们的“天人合一”观念具有明显的原始性，但无疑给孔子天命论的萌芽提供了肥沃的土壤，使其从一诞生起就具有一种宇宙精神，将现实关怀与终极关怀合而为一，“心灵与天意契接，人性与天道贯通，凡俗与神圣不二，本体善与伦理善合

^① 成中英：《中国文化的现代化与世界化》，中国和平出版社1988年版，第42页。

一”^①，且总是洋溢着蓬蓬勃勃的诗意。

一、直觉思维占据下的天人合一理念

感兴手法的频繁使用，是《诗经》最为显著的特色，其运用之巧妙与妥帖，常令后人惊异，这大概与周初先民发达的直觉思维有关。直觉思维具有超功利性、超逻辑性、超时空性的特点，在人类文明之初，人们世俗经验的考虑较今人要少得多，也没有充分的技术工具及科学理性去认识客观世界，极易根据内心体验营造一个自己的时空。惟其如此，在诗歌中，他们更能轻而易举地将自己特定时刻的心境表现出来：“君子于役，不知其期。曷至哉？鸡栖于埘，日之夕矣，羊牛下来。”（《王风·君子于役》）女主人公对远方亲人的思念，在万物趋于安顿的幽谧黄昏里被引发出来，颇具感染力；“蓼彼萧斯，零露漙兮。既见君子，我心写兮。”（《小雅·蓼萧》）葱绿的植物，为雨露所滋润，怀春的少女，沐浴着恋人的爱悦，这意境多么曼妙。关于自然与人之间存在的这种神秘感应，美国著名美学家阿恩海姆认为，宇宙间一切存在物都有自身“力的结构”，像上升与下降、统治与服从、软弱与坚强、和谐与混乱、前进与后退等等，皆为其“力的结构”之存在形式，这就为主客体之间建立某种对应关系奠定了基础：“那推动我们自己的情感活动起来的力，与那些作用于整个宇宙的普遍性的力，实际上是同一种力。只有这样去看问题，我们才能意识到自身在宇宙中所处的地位，以及这个整体的内在同一。”^②我们的古人虽然没能作出如此精当的表述，但难能可贵的

^① 张新民：《生命成长与境界自由》，《孔子研究》1998年第4期。

^② 阿恩海姆：《艺术与视知觉》，中国社会科学出版社1984年版，第624页。

是，他们同样也懂得将人与自然看作宇宙不可分割的有机组成部分，天地之间有形与无形的一切，都因了人的灵性而显现出意义和一体性：“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”^① 宇宙有昼夜交替、季节循环，人有梦醒作息、生老病死，心灵有喜怒哀乐、七情六欲：“人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也；……内有五脏，副五行数；外有四肢，副四时数也；乍视乍明，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也。”^② “人者，天地之心也，五行之端也。”^③。由于人乃阴阳和合而生，故天地万物在古人的意识里也普遍打上了阴阳的烙印，在《诗经》中，我们会更强烈地感受到这一点：“遵彼汝坟，伐其条枚。未见君子，惄如调饥。”（《周南·汝坟》）其中“伐其条枚”——砍伐树枝的内在意蕴是男女两性的结合，树枝乃女性的象征物。另外，植物中的瓜果、花朵等等，同样也是女性的代名词。在《召南·摽有梅》、《卫风·木瓜》等篇中，女主人公将梅、木瓜投向男方，即表明她们爱慕的心迹，有以身相许的涵义隐含其间。而《周南·关雎》之“参差荇菜，左右采之”，《小雅·采薇》之“采薇采薇，薇亦作止”等等，其中采荇菜、采薇都是男主人公企图以此采摘行动将心中的爱慕或思念传递给意中人，含有巫术的意味。《诗经》又被某些人爱称为“葩经”，因为里面是这般芳草萋萋、花柯婆婆，“蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。”（《秦风·蒹葭》）“桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。”（《周南·桃夭》）“彼泽

① 《吕氏春秋·有始览·有始》。

② 《春秋繁露·人副天数》。

③ 《礼记·礼运》。

之陂，有蒲菡萏。有美一人，硕大且俨。寤寐无为，辗转伏枕。”（《陈风·泽陂》）我们很难断定，是诗人先看见水边青青的芦苇而想到了自己的梦中情人，还是在他心中，伊人恰似在水一方的芦苇般清美可人却又可望而不可即？是诗人由桃花的丰艳想到了新娘，还是在新娘出嫁之际预祝她像桃树般硕果累累？是诗人睹荷花而思人，还是他的意中人宛如荷花般光彩夺目？其实，在诗人的眼里，原是万物有灵、天人感应的。如果说女性象征皆与大地有关的话，男性象征则都与天空相连，闻一多先生发现，“《国风》中凡妇人之诗而言日月者，皆以喻其夫”^①。如《邶风·柏舟》篇曰：“日居月诸，胡迭而微”，以日月无光喻夫之恩宠不加于己；《邶风·雄雉》曰：“瞻彼日月，悠悠我思。道之云远，曷云能来。”正惟日月为夫之象，故瞻日月而思念彼远道之人。《齐风·东方之日》中的“东方之日兮，彼姝之子，在我室兮”及“东方之月兮，彼姝之子，在我闼兮”，则以日月之照临喻夫君之来至。风、雨、雷等亦是男性的象征，不明乎此，就难以解释恶劣天气为何总令女主人公欣喜不已：“风雨凄凄，鸡鸣不已。既见君子，云胡不喜。”（《郑风·风雨》）“殷其雷，在南山之阳。振振君子，归哉归哉。”（《召南·殷其雷》）

二、周人天人合一理念的非理性色彩

谈到周人的天人合一理念，就无法回避他们的农耕崇拜、生殖崇拜和祖先崇拜问题。同世界上其他农耕文化圈里的远古先民一样，他们对人类最初从何而来充满了疑问，农耕文化的生存语

^① 闻一多：《闻一多全集》（第三卷），三联书店1982年版，第163～164页。

境，令他们很自然地把答案附着于农作物上面。他们发现谷物的发芽、扬花、抽穗、结实与枯萎，与人的出生、成长、产子、老死的过程十分相似，“大凡生于天地之间皆曰命”^①。一切生命都是平等的、可以交感互通的，何况谷物本来就用以养育人的身体，于是，作为百谷之长的“稷”就成了周人的祖先。同其它土地上生长的作物一样，稷也被看成天地交和的产物，故他们给了稷这样一个出身：大地之母姜嫫通过祭天仪式与天帝沟通，然后践天帝足迹而生之。《周颂》里的一些篇章记载了周朝统治者农耕崇拜的活动与仪式。春耕时节，象征阳刚之天的周王，总要亲手持耒耜到田野里耕种几下，以示阴阳交和，如此谷物方会生长繁茂；秋收之际更要用粮食酿成美酒祭祀神灵，感谢他们冥冥之中的庇佑：“为酒为醴，烝畀祖妣。以洽百礼，降福孔皆。”（《周颂·丰年》）正如食色皆人之天性一样，农耕崇拜从一开始就和生殖崇拜连在一起，每年春天，于农作物生长的关键时候，政府机关都要“择吉日，命民社”，在民社这一天，人们醉舞狂欢，大加庆祝。《周礼·媒氏》曰：“仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。”希望通过人类的阴阳和合来促进庄稼的繁殖与繁荣，以求有个好收成。《诗经·国风》中便留下了不少自由恋爱的诗篇：“爰采唐矣？沫之乡矣。云谁之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。”（《邶风·桑中》）“维士与女，伊其将谑，赠之以芍药。”（《郑风·溱洧》）“野有蔓草，零露漙漙。有美一人，婉如清扬。邂逅相遇，与子偕臧。”（《郑风·野有蔓草》）

在周人的观念里，天帝神同时又是自己的宗祖神，因为他们的祖先稷乃姜嫫与上天交合而生，故而宗天与祭祖在他们这里是密不

^① 《礼记·祭法》。

可分的。每一个祖先的灵魂都长留人间，他们和上天一样无时不在、无处不在，而且明察秋毫，不仅能注意到生者的言行，而且能察觉到生者的内心，人们的每一个念头和想法都逃不过他们的注视。从表面看来，殷周两代都信神，但却有着实质的不同。殷人之信神，其中并无敬的成份，他们佞神，只为使之无条件地满足自己的欲望。周人从殷商最后的惨败中得出教训，只有“敬德保民”，才有望受到神的保佑，否则，即使“天之骄子”（殷人认为其始祖契乃王母简狄吞食天的使者玄鸟之卵而生，故契及其后代都被视为上天之子），也会遭受严厉的惩罚。与殷代统治者的放荡、凶残相比，周人崇尚敬慎、温良，在神的面前，他们诚惶诚恐，总是充满危机感和自省意识：“敬慎威仪，维民之则”（《大雅·抑》）；“敬恭明神，宜无悔怒”（《大雅·云汉》）；“敬天之怒，无敢戏豫。敬天之渝，无敢驰驱”（《大雅·板》）；“敬之敬之，天维显思，命不易哉！无曰高高在上，陟降厥士，曰监在兹”（《周颂·敬之》）。作为心灵法则的“敬慎”，还要和益民的实际行为相结合：“宜民宜人，受禄于天”（《大雅·假乐》）；“式遏寇虐，无俾民忧”（《大雅·民劳》）；“恺悌君子，民之父母”（《大雅·洞酌》）；只有这样，才会得到上天的恩典和保佑，江山才能稳固。与“敬慎”相关联，“温良”便成为周代社会普遍认同的富有审美意味的道德要求，周天子“予怀明德，不大声以色”（《大雅·皇矣》）；国家重臣“申伯之德，柔惠且直”（《大雅·崧高》）；“仲山甫之德，柔嘉维则”（《大雅·烝民》）。普通平民则“言念君子，温其如玉”（《秦风·小戎》）；“终温且惠，淑慎其身”（《邶风·燕燕》）……温和、文雅的风仪成为一个时代的特色，孔子曾深有感触地说：“周监乎二代，郁郁乎文哉，吾从周。”^①然而，敬慎温良并不意味着软弱和怯懦，相反，它

^① 《论语·八佾》。

与刚毅、正直紧密结合在一起，在这方面，周宣王的股肱之臣仲山甫就树立了楷模：“令仪令色，小心翼翼”，“维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐；不侮矜寡，不畏强御”（《大雅·烝民》）。周代统治者把自己视做上天的子孙，他们都自认为是在执行天帝的意志，德高望重的大臣也是天帝特派到人间以助天子成就大业的使臣。于是，很自然地，他们将仁慈、宽恕、克制这些美德视为上天赐予、无可脱卸的使命，此等见解一方面有助于他们勤政爱民，另一方面却又无形中否定了人在道德追求中的主动性，被动的服从必将导致独立人格的丧失，最终迷失在纷繁多变的社会实践中。拯救这种迷失的重任就义不容辞地落在了儒家圣贤孔子的肩上。

三、孔子天命论的价值理性光芒

孔子，最喜欢与弟子讨论的典籍便是诗三百篇。他认为，《诗》可以帮助我们达成人与人之间、人与自然之间的和谐。和，是一个国家或社会的最佳存在状态，而这一状态的实现与否，取决于这个社会中的每一个个体成员的自身状态如何。兴、观、群、怨，在孔子看来，不失为个体调整自我、参与社会、完善人格的良好方式。和，同样也是人与自然相处的最高境界，所谓“多识于鸟兽草木之名”，强调的并非认知功能，而是人类从鸢飞鱼跃、鸟语花香中可以体验到万物生长的无限生机与活力，心灵摆脱尘累后获得明净与自由，从而参悟天命或天道。

孔子是一个非常重视感兴的人，他说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”^①朱熹《论语集注》对此解释道：“《诗》本性情，……其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入。故学者之初，

^① 《论语·秦伯》。

所以兴起其好善恶恶之心而不能自己者，必于此而得者。”孔子对《诗经》的兴趣，远超过对《尚书》的兴趣，《论语》中提到《诗经》的地方有 21 处之多，孔子既把它做为教科书，也视为自己精神营养的重要来源之一。关于儒教的核心概念“仁”，孔子做过众多的解释，诸如“慈”、“敬”、“恭”、“孝悌”、“恕”、“惠”、“忠”等等，这些词汇都能从《诗经》中找到出处。与《诗经》所不同的是，关于美德的来源，他更重视长期不懈的培养：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”^①“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”^②“克己复礼为仁。”^③从这些论述中不难看出，他否定道德天赐，《诗》中道德君子不是君王就是大臣，而孔子却坦言：“吾少也贱，故能多鄙事。”^④贫贱、卑微不仅不妨碍成就道德，反而有助于道德的修炼。他破天荒地采用了“有教无类”的教育方针，认定通过艰苦的砥砺，人人都有望“得道”。在《诗经》中，道德的一端始终挂在天上，而孔子却决意把道德置于人的心中，表面上看，天人之间失去了联系，实质上却是联系得更充分、更自由、更无碍了，朱熹用“如鱼在水”来形容之，这体现在孔子的“天命”论中。

8

孔子对自然之天有过许多充满诗意的赞美：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^⑤“天无私覆，地无私载，日月无私照……此之谓三无私。”^⑥在《尚书大传》中则说：“夫山

① 《论语·为政》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·子罕》。

⑤ 《论语·阳货》。

⑥ 《礼记·孔子闲居》。

者……草木生焉，鸟兽蕃焉，财用殖焉；生财用而无私为，四方皆伐焉，每无私予焉；出云雨以通于天地之间，阴阳私合，雨露之泽，万物以成，百姓以飧：此仁者所以乐于山也。”在他看来，上天这种生生之德便是“仁”的最大显现，朱熹对此心领神会：“且看春间天地发生，蔼然和气，如草木萌芽，初间仅一针许，少间渐渐生长，以至枝叶花实，变化万状，便可见他生生之意。非仁爱，何以如此。缘他本原处有个仁爱温和之理如此，所以发之于用，自然慈祥恻隐。”^①而在人世，有一种东西可以与之相比拟，那便是亲情，孔子说：“诗三百篇，一言以蔽之，日思无邪。”^②他对其中那深厚炽热的男女之情、母（父）子之爱、兄弟之谊表现出由衷的赞许，天地之仁与人伦亲情之间，的确存在着本质的相似——得失都是如此、无怨无悔、无休无止、无微不至，只是前者更广博、更难以言说，假如后者能自觉加以无限的扩充和延伸——“己欲立而立人，己欲达而达人”^③、“己所不欲，勿施于人”^④，把生命中的阳光雨露分给他人，把现实里的风霜阴霾坦然承担，二者便自然地合二为一了，所以孔子在《易传·文言》中将元、亨、利、贞视为天人同备的四种德行。《诗经》中的“天人合一”具有强烈的非理性色彩，而到了孔子这里，却闪烁出价值理性的耀眼光芒。

《论语》中多次提到“天命”：“孔子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言；”^⑤“五十而知天命；”^⑥“不知命，无以为君子也。”^⑦

① 《朱子语类》卷十七。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·卫灵公》。

⑤ 《论语·季氏》。

⑥ 《论语·为政》。

⑦ 《论语·正义》。

这里的“畏天命”之“畏”取“敬服”之意。钱穆曾说：“天命者，乃指人生一切当然之义与职责。”^① 天命，在天曰天理，在人曰使命，天理使命契合无垠。所谓天理，便是一种超越了人类私欲的强大的理性本体，它对个体表现为“当然然而”的道德规范和要求，如仁、义、礼、智、信，人生的使命就是在它的指导和牵引下不断提升自己的灵魂，人人自觉地克己为人，从而实现天下一家的理想。孔子的高明之处在于，他不是让理性脱离感性成为空洞的理念，而是让“天命”之花开在“人伦”这块沃土之上。人类学告诉我们，血亲之爱是人生中最本能、最强烈、最永恒的情感。这样，《诗经》中所倡导的温良、慈惠、忠恕等等美德都有了立足之地，具有了自愿、自觉的主动性，而不再是出于功利性的原因，它真切地发自我们的内心。而“一人之心，千万人之心也”，只要人们永记推己及人的箴言并付诸实践，人类就能超越一切成败和荣辱，不会再有堕落和异化的发生，“人人皆可为尧舜”，从而让有限的个体生命跃入无限的宇宙洪流中去，人在天的面前便不再卑微和自惭形秽，而是拥有了“欲与天公试比高”的勇气和自信。

如果说，《诗经》之“天人合一”理念反映了天人之间感性的、形式的关联，那么，孔子的“天命”观则体现出二者之间理性的、精神的契合。其后子思的“诚明”之论、孟子的“尽心知性”、朱熹的“理一分殊”、王阳明的“致良知”等等认识与主张，都是孔子“天命”学说的延续和发展，儒学思想也因此越来越浩博、影响越来越深远了。

① 《论语新解·为政篇》，三联书店 2002 年版。

《诗经·曹风·候人》 之文献考索及文化诠释

周时的曹国，位于今山东省西南部之菏泽、定陶、曹县一带。当时它地处齐晋两国之间，是一个弹丸小国。《诗经》所录《曹风》共四篇，其中《候人》一诗，前人有数种不同说法，但都不能令人信服。今依据各种文献资料，重新对其加以考辨诠释。

彼候人兮，何戈与祿。彼其之子，三百赤芾。
 维鹇在梁，不濡其翼。彼其之子，不称其服。
 维鹇在梁，不濡其喙。彼其之子，不遂其媾。
 荟兮蔚兮，南山朝隳。婉兮娵兮，季女斯饥。

——《曹风·候人》

关于此诗之旨，有几种代表性的说法：

1. 《序》云：“刺小人也。共公远君子而好近小人焉。”^①毛《传》、郑《笺》、孔颖达《正义》、朱熹《诗集传》皆认同这一见解。他们认为，肩扛着戈与祿（一种用竹或木制成的杖）、在道路上执勤的候人，象征才德兼备的贤人君子，他沉沦下僚，不得重用；而“彼其之子，三百赤芾”，则代表洋洋得志、为数众多的小人。“不称其服”，是指小人们不配穿如此华贵的官服；“不

^① 《诗序》，《四库全书》第69册，上海古籍出版社，第400页。

遂其媾”，乃指小人们不会长久得到君主的宠幸。关于该诗的末尾四句，毛《传》是这样阐释的：“天无大雨，则岁不熟，而幼弱者饥，犹国之无政令，则下民困病矣。”^①

2. 高亨《诗经今注》云：“这是一首同情下级小吏，谴责贵族官僚的讽刺诗”^②，认为诗中的“季女”，是先被大官霸占后被抛弃的贫家少女，这个少女似即候人的女儿。

3. 郭沫若《中国古代社会研究》云：“这当然是讥诮那暴发户才做了贵族的人。这些由奴民伸出头来的人，在旧社会的耆宿眼里看来，当然是说他不配的。”^③程俊英、蒋见元《诗经注析》同意这一观点。^④

我以为，要弄清《候人》之意旨，我们必须先弄清诗中的关键一句：“彼其之子，三百赤芾。”

“彼其之子”，除在《诗经》之《曹风·候人》中出现外，还存于以下四篇中：

1. 《王风·扬之水》：

扬之水，不流束薪。彼其之子，不与我戍申。怀哉怀哉！曷月予还归哉！

扬之水，不流束楚。彼其之子，不与我戍甫。怀哉怀哉！曷月予还归哉！

扬之水，不流束蒲。彼其之子，不与我戍许。怀哉怀哉！曷月予还归哉！

2. 《郑风·羔裘》：

① 《毛诗注疏》，《四库全书》第69册，第400~401页。

② 高亨：《诗经今注》，上海古籍出版社1980年版，第194页。

③ 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社1977年版，第144页。

④ 程俊英、蒋见元：《诗经注析》，中华书局1991年版，第396页。