

汉代美学思想 述评



078223

52-89
60522
3

汉代美学思想述评

施昌东著

111516/02



美院图书馆 B0016597

中 华 书 局

1981年·北京

汉代美学思想述评

施 昌 东 著

*

中 华 书 局 出 版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32·5¹/₂，印张·126千字

1981年7月第1版 1981年7月北京第1次印刷

印数 0,001—8,800册

统一书号：2018·177 定价：0.63元

序

本书的体例基本上与《先秦诸子美学思想述评》一书相同。但由于应邀为《中国古代文学理论研究》丛刊撰写了《论汉代的神学与美学》一文,以为也可以收入本书,故将它作些修改和补充,并改题为《汉代美学思想斗争的历史特点》,放在前面,姑且作为本书的一个简要的概述。

汉代美学思想是相当复杂的,其有关著述也不少,本书只是选择几个主要的代表作家和著作加以评述。读者大约可以从中了解到汉代美学思想的一般情况及其历史特点了。我是力图用马克思主义的方法加以评述,努力揭示各个作家和著作的美学思想究竟是唯物主义的还是唯心主义的,是朴素辩证法的还是形而上学的,是进步的还是保守、反动的性质,亦即揭示其精华和糟粕之所在,从而给以适当的肯定和否定的历史评价。但这究竟科学与否,则有待于美学史专家和读者同志们的指教了。

最后,如同我撰写《先秦诸子美学思想述评》一样,希望本书的出版能够为真正打开祖国美学遗产这一丰富的宝库起一点有益的作用。

作 者

一九八〇年四月十四日于复旦大学

目 录

序	1
汉代美学思想斗争的历史特点	1
一 汉代“独尊儒术”的美学思潮的形成	2
二 汉代的神学与美学	6
(一) 神学与“美”	6
(二) 神学与文艺理论	10
(三) 神学与文艺创作	14
三 汉代无神论者对神学美学思想的批判	17
结 语	23
董仲舒的美学思想	25
一 董仲舒的“美恶(丑)”观	26
二 董仲舒的“礼乐”观	34
结 语	41
《淮南子》的美学思想	44
一 《淮南子》论“美”	45
二 《淮南子》论“乐”	52
结 语	64
扬雄的美学思想	65

一 扬雄对“美”的看法·····	66
二 扬雄的“文质”论·····	74
三 扬雄的文艺观·····	83
(一) 关于“礼乐”·····	83
(二) 关于“赋”·····	90
(三) 关于文艺创作和批评·····	95
结 语 ·····	104
《白虎通义》及其撰集者班固的美学思想 ·····	107
一 《白虎通义》的“礼乐”观 ·····	108
二 班固的文艺观 ·····	116
结 语 ·····	126
王充的美学思想 ·····	128
一 王充论“美” ·····	129
二 王充论“画” ·····	137
三 王充论“乐”和“诗”“赋” ·····	142
四 王充论“文” ·····	152
结 语 ·····	165

汉代美学思想斗争的历史特点

中国美学史发展到汉代,出现了“独尊儒术”的美学思潮,儒家的美学思想成为当时占统治地位的美学思想。这与先秦时代相比较,具有极为显著的不同的历史特点。如在春秋战国时代,“诸子蜂起,百家争鸣”,儒、道、墨、法、阴阳家等各派美学思想互相角逐;当时逐渐取没落奴隶主阶级统治地位而代之的封建地主阶级也还没有一个统一的美学思想作为自己的统治工具,而且儒家美学思想,从其奠基者孔子到荀子的变化、发展,虽然可以说是从没落奴隶主阶级意识形态的性质,转变为新兴地主阶级意识形态的性质,但是却未完全为当时封建统治者所采纳和施行,一般实行法家的政治主张的封建统治者则还加以排斥,如秦始皇就曾采用李斯的主张而大搞“焚书坑儒”。但是到了汉代,封建统治阶级起初曾崇尚黄老思想,主张“无为而治”,来巩固自己王朝的统治;为时不久,自从“好黄老之言,不悦儒术”的窦太后死后,汉武帝刘彻开始“罢黜百家,独尊儒术”,儒家的美学思想也就成为封建地主阶级的统治思想的一个方面。而且,自此以后,儒家的美学思想也就成为整个封建社会历史时期的地主阶级的正统的美学思想,长期地占着统治的地位,虽然从历史发展来看,各个历史阶段的具体表现形态又有其不同的特点。

因此,研究一下汉代上述美学思潮的历史转变及其特点,对于揭示中国古代美学思想发展的历史规律,是颇为重要的。当然,这是一个充满着矛盾的复杂的历史过程,在这里,我们仅从以下几个方面作简要的论述。

一 汉代“独尊儒术”的美学思潮的形成

自汉武帝开始“罢黜百家，独尊儒术”，而董仲舒之流则把儒家学说和阴阳五行之说结合起来，炮制了一套所谓“天人感应”、“君权神授”、“三纲五常”之道“出于天”等等神学目的论的唯心主义形而上学的思想体系，于是这种儒教神学就逐渐成为汉代的统治思想。后来用“天人感应”的神学观点来解释儒家经典的“纬书”和“图讖”就随之盛行起来，先秦儒家学说就完全神学化了。到了东汉初年，“光武中兴”，以为是应了“图讖”的，因而立即“宣布图讖于天下”，甚至规定谁要是反对它，即以“非圣无法”论处。至白虎观会议，汉章帝“亲称临决”，把儒学与讖纬神学完全糅合起来，钦定于《白虎通义》之中，作为“永为世则”的“国宪”。这样，汉代的儒教神学就达到了登峰造极的阶段。随着先秦儒家学说的完全神学化，先秦儒家的美学思想也都被完全神学化了，即完全被纳入了“天人感应”的神学目的论的唯心主义形而上学的思想体系之中了，而成为当时占统治地位的官方的美学思想，如董仲舒的《春秋繁露》及由班固撰集的《白虎通义》中的美学思想，就是它的代表。这就是汉代“独尊儒术”的美学思潮的主要表现。

但是，在另一方面，在“罢黜百家，独尊儒术”思潮的影响下，汉代的无神论者大多也与先秦儒家学说有着密切的联系，他们反对上述神学美学思想，而发展了朴素唯物主义和朴素辩证法的美学思想。他们并不因此完全否定先秦儒家的美学思想，而是在许多方面继承和发展了先秦儒家的美学思想。例如无神论者扬雄、桓谭、王充、王符等的美学思想就是如此。

在汉代“独尊儒术”的思潮之下，存在着神学美学思想与反神学美学思想的斗争，在这个斗争中贯穿着唯心主义与唯物主义、形

而上学与朴素辩证法的斗争。研究汉代美学思想主要的也就是要具体地揭示这种斗争的历史规律和特点。但在这里，我们先要说明一下汉代的这种“独尊儒术”的美学思潮是如何形成的问题，亦即汉代的封建地主阶级之所以如此尊崇儒家美学思想的问题。

这主要是由于汉代的封建统治阶级鉴于秦末农民大起义对于封建制度的沉重打击，同时也鉴于秦王朝实行“法治”而未能维持自己的长久统治而迅速覆灭的历史教训的结果。汉代地主阶级的思想家大都是这样总结这段历史经验的：早在汉高祖刘邦之时，陆贾就曾时时称道《诗》、《书》，刘邦骂之曰：“乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》！”陆贾回答说：“居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤、武逆取而以顺守之；文武并用，长久之术也。昔者吴王夫差、智伯、秦始皇，皆以极武而亡。向使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”刘邦听了惭愧地说：“试为我著秦所以失天下、吾所以得之者及古成败之国。”于是陆贾乃作《新语》一书“粗述存亡之征”（见《资治通鉴》第一册，第三九六页），其最重要的一个结论就是“万世不乱，仁义之所治也”（《新语·道基》）。并说：“秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患；以赵高、李斯为杖，故有倾仆跌伤之祸。”（《新语·辅政》）而陆贾所谓“行仁义，法先圣”，主要的也就是遵循儒家学说。他十分赞赏孔子所谓“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》、《舞》，放郑声，远佞人。……”的主张，认为将它“行之于世，虽非尧舜之君，则亦尧舜也”（《新语·思务》）。这实际上也就是要提倡实行儒家学说及其美学思想。后来的贾谊在《过秦论》中也认为秦之灭亡的一个重要原因在于“仁义不施”。他还说“夫移风易俗，使天下回心而向道，类非俗吏之所能为也”，只有“定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息”（《贾谊集·论定制度兴礼乐疏》）。这里所谓“兴礼乐”，实际上也是主张实行儒家的美学思想，来作为巩固封建制度的精神工具。贾山也认为“秦政力并万

国,富有天下,……然而兵破于陈涉,地夺于刘氏者,何也?秦王贪狼暴虐,残贼天下,穷困万民,以适其欲也”,“而不笃礼义,故天殃已加矣”(《汉书·贾山传》)。因而他向汉文帝建议“兴尧舜之道”,重视儒家的仁义礼乐。董仲舒更认为秦用“申、商之法,行韩非之说”乃是“以贪狼为俗”,“趣利亡耻”;秦始皇“灭先王之道”,“而国破亡矣”,并说“自古以来,未尝有以乱济乱,大败天下之民如秦者也”。因此,他认为儒家之“道”“所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也”,并说:“故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也。”又说:“凡以教化不立而万民不正也。夫万民之从利也,如水之走下,不以教化堤防之,不能止也。是故教化立而奸邪皆止者,其堤防完也。”(《汉书·董仲舒传》)可见董仲舒大肆鼓吹儒家的仁义礼乐思想(这也是儒家美学思想的主要内容)就是由于他鉴于秦灭亡的历史教训,而以儒家学说及美学思想为防止“万民不正”的“堤防”,教化万民服从封建地主阶级的统治,以巩固封建制度。而当时汉武帝正下诏“举贤良方正直言极谏之士”,丞相卫绾奏“所举贤良,或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言,乱国政,请皆罢。”得到许可(《汉书·武帝纪》)。而董仲舒则向汉武帝提出“诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进,邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)这也就是“罢黜百家,独尊儒术”的主张。再如后来的吾丘寿王也说“秦兼天下,废王道”,“灭《诗》《书》而守法令,去仁恩而任刑戮”,终于“乱亡”,故主张“务教化而省禁防”(《汉书·吾丘寿王传》)。刘向也鉴于“暴秦”之乱亡而主张“兴辟雍,设庠序,陈礼乐,隆雅颂之声,盛揖让之容,以风化天下”,认为“导之以礼乐而民和睦”(《汉书·礼乐志》)。扬雄也是如此,他认为“秦之法度,负圣人之法度;秦弘违天地之道,而天地违秦亦弘矣。”(《法言·寡见》)并说:“如秦之礼乐,庶事之不备也,每可以为难矣。”(《法言·问神》)因此,他也主张只

有励行“圣人之法度”，亦即儒家之道包括礼乐制度及其美学思想，才能使汉朝有如唐虞时代一样的盛世。总之，在汉代，地主阶级思想家大都鉴于秦亡的历史教训，认为儒家的仁义礼乐之道是最适合于封建制度的统治的，因而“罢黜百家，独尊儒术”也就逐渐成为一个占了统治地位的思潮。当然，汉代的封建阶级为了更好地进行统治，实际上也是汲取先秦诸子各派的思想的，如司马谈的《论六家要指》以及刘安的《淮南子》等著作，就是如此；王充的《论衡》和王符的《潜夫论》也是如此。甚至“独尊儒术”的倡导者董仲舒的著作《春秋繁露》实际上也是汲取其他学派的某些思想的。但从整个汉代占统治地位的思潮来说，乃是儒家学说，其美学思潮当然也是这样。这些事实表明秦汉以来的社会阶级斗争，尤其是农民反对封建地主阶级的斗争决定了汉代地主阶级思想家尊崇儒家学说，这正如董仲舒所断言的那样：儒家的仁义礼乐之道乃是防止“万民不正”的“堤防”。而且儒家提倡的“三纲五常”之道更可以协调地主阶级内部各个等级的矛盾，使封建伦理制度得以巩固。故封建思想家无一不认为“三纲五常”之道是“万万磨灭不得”的。至于汉代以董仲舒为首的儒教神学思想，更是用以维护封建主义的统治，麻痹人民的革命意志的精神鸦片烟。因而封建统治者从西汉到东汉就越来越提倡谶纬神学，以致达到了登峰造极的程度，故神学唯心主义的美学思潮就弥漫于整个汉代。

但是，如前所述，在汉代“独尊儒术”的思潮下，又有两种互相矛盾的复杂情况：一种是有神论者如董仲舒之流和《白虎通义》的作者们把先秦儒家学说完全加以神学化，因而其美学思想也全都神学化了，成为“天人感应”的神学目的论的思想体系的组成部分；另一种是无神论者反对这种神学思想，反对把先秦儒家的美学思想纳入这种神学的思想体系之中，并在许多方面从朴素唯物主义和朴素辩证法思想出发来继承和发展儒家的美学思想。这种矛盾

而复杂的情况正表明汉代美学思想斗争的历史特点。这是我们在研究汉代美学思想时必须注意到，并加以具体论述的。以下我们先来论述汉代神学与美学的关系，然后再谈当时的无神论者对于神学美学思想的批判。

二 汉代的神学与美学

在汉代，儒学与谶纬神学相结合的所谓儒教神学以及神仙思想等等都很流行，而儒教神学则是占了统治地位的官方哲学，对于当时社会的政治、经济和文化生活都有极大的影响。尤其是“天人感应”的神学目的论思想普遍地渗透在美学领域之中，形成了一种神学唯心主义的美学思潮，被封建统治者用来禁锢人们的审美活动和文艺活动，起了严重毒害人们思想的反动作用。这主要的表现于以下三个方面：

（一） 神学与“美”

汉代的封建统治阶级把儒家学说完全加以神学化，自然也就把儒家的美学思想完全加以神学化。这从董仲舒的《春秋繁露》到由班固撰集的《白虎通义》等的儒教神学著作都是如此。当然，先秦儒家如孔、孟的美学思想是唯心主义的，而且与“天命论”相联系，但还不能说完全是神学的东西。而汉儒神学家则把它完全纳入“天人感应”的神学目的论的思想体系。这首先就表现在对于“美”的看法上。

先秦儒家对于“美”的看法，一般都是从人性论的观点出发，把它看作是“仁”的具体表现的，如孔子在《论语》中所说“里仁为美”以及他认为《关雎》之所以令人感到“洋洋乎盈耳”之美，就在于它“乐而不淫，哀而不伤”亦即符合于“仁”的观念的缘故。孔子还说：

“人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）并说：“歌乐者，仁之和也。”（《孔子家语·儒行解》）在他看来“歌乐”如《韶》的“尽善”、“尽美”，在于“仁之和”的艺术表现。孟子则说：“充实之谓美。”这里所谓“充实”是指人具有高度的“仁义”修养和品质，而这也就是“美”，所以他又说：“岂以仁义为不美也？”并说：“仁言不如仁声之入人深也。”（见《孟子》）这里的“仁声”也就是指能够深刻感动人心的美的“雅乐”。孔、孟的这种看法虽然是唯心主义先验论的，但显然还不是完全神学化的。汉儒神学家继承了孔、孟的这种看法，但却用“天人感应”的神学观点加以发挥，这可以董仲舒为其代表。

董仲舒也讲“仁之美”，但他说：“仁之美者在于天。天，仁也。”（《春秋繁露·王道通》）这是说“仁之美”乃是“天”——上帝意志的体现。而人之所以成为“仁之美者”就在于他是“受命于天”的，如说：“人之受命于天也，取仁于天而仁也。”（同上）而“天”是“万物之祖，万物非天不生”（《春秋繁露·顺命》）。因此，董仲舒认为无论是自然界或者人类社会生活的“美”也都是上帝意志的体现。他在《春秋繁露·天地之行》中提出“天高地卑”等等的所谓“天地之行美也”的神秘说法，认为上帝（天）把自然界的现象安排得具有“神”、“明”、“仁”、“义”、“忠”、“信”等等之“美”，而“为人君者其法取象于天”，“为人臣者其法取象于地”，这样也就有了社会生活之“美”。在《春秋繁露·循天之道》中，他还提出“天有两和以成二中”的神秘说法，认为“天地之美恶，在两和之处……”，“美”乃是天地阴阳“中和”之道的具体表现，反之，不“中和”，也就是“恶”或丑。因此，董仲舒又说：“夫德莫大于和，而道莫正于中。中者，天地之美达理也，圣人之所保守也。”而他所谓“中和”之“美”也就是“仁之美”，都是“天”的意志的体现。于是，董仲舒认为凡事物是“中和”的表现的，也就是“美”，如说：“故君子衣服中而容貌恭，则目悦矣。”（《春秋繁露·为人者天》）“志和而音雅，则君子予之知乐。”

(《春秋繁露·玉杯》)“君子”的衣服、容貌之所以美而令人悦目,就在于那是“中”、“恭”(这也是“和”的意思,因为恭敬之貌乃是“礼”的表现,儒家认为“礼之用,和为贵”)的表现,而“君子”的美好的音乐也必须是“志和而音雅”的。同时,董仲舒在《举贤良对策》中,还把孔子的《春秋》对于事物的“美恶”判断,说成是“天意”的体现。他说:“《春秋》之所讥,灾害之所加也;《春秋》之所恶,怪异之所施也。书邦家之过,兼灾异之变,以此见人之所为,其美恶之极,乃与天地流通而往来相应。此亦言天之一端也。”这更是完全用“天人感应”的神学目的论来解释孔子的“美恶”观点。董仲舒认为孔子作《春秋》之要旨之一就是“切讥刺之所罚,考变异之所加”(《春秋繁露·十指》)。这也就是他的神学目的论的思想体系之中的“谴告”说,即认为“为人君者”如能实行“王道”,积善累德,就会得到上天的保佑,而降下“美祥”来,不然,“为人君者”就会遭到上天的惩罚,上天降生灾异、妖孽等丑恶的东西来“谴告”人君,使之觉悟,改过从善。董仲舒所谓“美事召美事,恶事召恶事”(《春秋繁露·同类相动》)的“美恶”观点,也就是在这个“谴告”说的基础上提出来的。总之,在董仲舒看来,“美”乃是上帝意志的体现,人间的“美恶(丑)”都是由上帝所安排和支配的。

董仲舒的这种“美恶”观是他整个神学唯心主义美学思想的重要组成部分,也是汉儒神学家所共同拥护的美学观点。汉儒神学家们无不认为“中和”乃是一种“天德”;“中和之美”乃是神和上帝精神的显现。如《白虎通义》认为“黄帝”所以美其号称为“黄帝”,就在于“黄者中和之色,自然之性,万世不易。黄帝始作制度,得其中和,万世常存”的缘故。《通典》注云:“黄者中和美色,黄承天德,最盛淳美,故以尊色为谥也。”所以“中和之美”就是“天德”的显现。《白虎通义》还说:“皇者何谓也?亦号也。皇,君也,美也,大也,天人之总、美大之称也。”《春秋纬·运斗枢》则说“皇者,中也,光也,

弘也”，因而代表“皇天”的“三皇”（按：指伏羲、女娲、神农）“含弘履中，开阴布网，上合皇极，其施光明，指天画地，神化潜通，煌煌盛美，不可胜量。”总之，在汉儒谶纬神学家看来，天地万物“煌煌盛美”都是“中和”的“天德”的显现，故那些在人间“受命于天”的帝王“圣人”能够“履中”，实行“中和”之道，也就成为“美”的化身，以致社会生活“煌煌盛美”，如《易纬·乾凿度》所说“夫执中和，顺时变，以全王德，通至美矣”；“文王之崇至德，显中和之美”等等。

不过，当时的神学家们对于审美活动的看法，在某些个别问题上还是有差异的。例如东汉谶纬神学家贾逵认为“夫君人者不饰不美，不足以一民。”（《全后汉文》卷三十一，贾逵《连珠》）在他看来，帝王应当讲究美和装饰才行。马融依据“天人感应”的“谴告”说，认为当“祥应将至”，帝王就更应当“使寮庶百姓复睹羽旄之美，闻钟鼓之音，欢嬉喜乐，鼓舞疆畔，以迎和气，招致休庆”。（《后汉书·马融传》）但是，另一些神学家则认为王帝过分讲究美和装饰，就不符合“天意”，会受到上天的谴责。如郎顗在《对状尚书条便宜七事》中依据《易·内传》的神学观点说：“‘人君奢侈，多饰宫室，其时旱，其灾火。’是故鲁僖遭旱，修政自救，下钟鼓之县，休缮治之官，虽则不宁，而时雨自降。由此言之，天之应人，敏于影响。”（《后汉书·郎顗传》）因此，他主张帝王必须“减雕文之饰”，“退宴私之乐”，以防灾异之变。再如，有些儒教神学家认为“天神”是喜爱“美”的，所以在“郊坛”上必须“有文章采饔飧之饰，及玉、女乐”等等美的东西。但是西汉的匡衡在《上言罢郊坛伪饰》中却认为“天地之性，贵诚上质”，故不必“修其文”，因而主张“郊坛”上的那些“伪饰”，“宜皆勿修”（《汉书·郊祀志下》）。汉儒神学家们之间虽有诸如此类的观点上的差异，但这正表明在这些神学家看来，人们的审美活动是必须符合“天意”的，或受“天神”的意志的制约的。由此可见，汉代的神学对于当时人们的审美活动的影响何其大也！

(二) 神学与文艺理论

汉儒神学家把先秦儒家的美学思想完全纳入了“天人感应”的神学目的论的思想体系而加以发挥,还突出地表现在他们对于“礼乐”及“诗”等的看法上。

汉儒神学家在许多方面是直接地搬用了先秦儒家关于“礼乐”及“诗”的观点的。这只要看看董仲舒和《白虎通义》的一些言论就可明白。如董仲舒所说的“《诗》道志,故长于质;《礼》制节,故长于文;《乐》咏德,故长于风;《书》著功,故长于事。……”(《春秋繁露·玉杯》)“乐循礼,然后谓之君子”(《举贤良对策》);“乐者,所以变民风,化民俗也”(同上);“先质而后文,右志而左物,故曰‘礼云礼云,玉帛云乎哉?’……‘乐云乐云,钟鼓云乎哉?’”(按:这两句是孔子在《论语》中所说的话)”(《春秋繁露·玉杯》);“故君子非礼而不言,非礼而不动……”(《春秋繁露·天道施》)等等,这些显然纯属先秦儒家的美学思想。《白虎通义》所说的:“礼乐者何谓也?礼之为言履也,可履践而行。乐者,乐也,君子乐得其道,小人乐得其欲。……《孝经》曰:‘安上治民莫善于礼,移风易俗莫善于乐。’子曰:‘乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬,在族长乡里之中,长幼同听之,则莫不和顺,在闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲。故乐者所以崇和顺比物饰节,节奏合以成文,所以合和父子君臣,附亲万民也,是先王立乐之意也。故听其雅颂之声,志意得广焉;执干戚习俯仰屈信,容貌得齐焉;行其缀兆,要其节奏,行列得正焉,进退得齐焉。故乐者天地之命,中和之纪,人情之所不能免焉也。’……乐尚雅何?雅者古正也,所以远郑声也。孔子曰‘郑声淫’何?郑国土地民人山居谷汲,男女错杂,为郑声以相悦怿,故邪僻,声皆淫色之声也。”(《礼乐篇》)如此等等,则是直接引用孔子和《荀子·乐论》及《乐记》中的言论缀合而成的。先秦儒家认为“礼乐”

及“诗”具有“安上治民”、“移风易俗”的教化作用；而“乐循礼”，“乐”及“诗”必须遵循“礼”而为“礼”服务，即要表现符合“仁义道德”的思想感情，从而维护宗法社会的等级制度。这些观点虽有其历史的阶级的局限，但其中也还有某些合理的，甚至进步的因素。况且，尽管孔、孟的“礼乐”观是唯心主义的，但也还不是完全神学化的；而荀子的“礼乐”观则基本上倾向于唯物主义的，《乐记》中关于“乐者音之所由生也，其本在人心之感于物也”等等的观点，也还是唯物主义的。但是，当董仲舒和班固等汉儒神学家对于先秦儒家关于“礼乐”及“诗”的言论作进一步阐释和发挥，就被纳入“天人感应”的神学目的论的思想体系之中，而成为荒唐的东西，甚至《乐记》也被汉儒渗入这种神学观点。

例如，董仲舒认为“道者，所繇适于治之路也。仁义礼乐皆其具也。”（《举贤良对策》）“仁义礼乐”都是帝王“圣人”实行“王道”的工具，而“道之大原出于天”，“圣人法天而立道”（同上），所以“仁义礼乐”之道乃是“圣人”效法“天”（上帝）的意志而成的，或者说“仁义礼乐”乃是“圣人所发天意”。这样，在董仲舒看来，“礼乐”及以“仁义”为其内容的“诗”也就都是“天意”或神和上帝的意志的体现了。在《春秋繁露》中，董仲舒还提出所谓“王者”“受命应天制礼作乐”的说法，认为“王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继仁（人），通以己受之于天也。”（《春秋繁露·三代改制质文》）这意思是说历史是按照“天”所安排的黑、白、赤“三统”和夏商质文“四法”互相循环、交错而演变的，“礼乐”也是随着这“三统”、“四法”的循环、交错而演变的，因而每当一个“新王”降生必须进行“改制”，重新“制礼作乐”以表示自己“非继人”而是“受之于天”的。因此，“王者”“治定制礼”，“功成作乐”也就是为了“明天命”“见天功”（《春秋繁露·楚庄王》），如“文王受命而王，……作《武乐》制文礼以奉天。武王受命，……作《象