

[文章编号] 1671-881X(2010)03-0305-07

回眸百年《诗经》宗教学研究

曹 建 国

[摘 要] 《诗经》的宗教学研究既指以《诗经》来研究中国上古宗教,也指借助上古宗教来解读《诗经》。回顾百年大陆及海外《诗经》宗教学研究,尤其是运用文化人类学视角和方法解读《诗经》宗教内涵方面确实取得了丰硕的成果,但也面临严峻的挑战。

[关键词] 《诗经》;宗教;人类学;百年回顾

[中图分类号] I207.22 [文献标识码] A

所谓“《诗经》宗教学研究”应该涵括两层意思:一是立足于宗教,借助《诗经》以研究中国上古时期的宗教信仰与宗教仪式等问题;二是立足于《诗》,借助宗教学知识观念来解读《诗经》。回眸百年《诗经》宗教学研究,无论是中国还是海外,都取得了丰硕的成果。

一、中国《诗经》宗教学研究

先说中国。根据林庆彰《台湾近四十年诗经学研究概况》和夏传才《台港的〈诗经〉研究》的介绍,台港《诗经》学研究比较关注传统的经学研究方法,以训诂和经学史研究为主,而较少措意于思想层面的探讨。具体到宗教学或者民俗学视角的《诗经》解读,只是屈万里《诗经释义》偶尔采用闻一多的说法。所以,对中国《诗经》宗教学研究的综述,主要是以大陆学者的研究为主。纵观百年来大陆的《诗经》宗教学研究,我们大致可以将之分为三个时期。

(一)第一期(1916—1949)

之所以将这一时期的上限定在 1916 年,因为这一年王国维在给罗振玉的信中说到他的近作《周乐考》已经脱稿。此《周乐考》即是重订后来收入《观堂集林》卷二的《释乐次》、《周大武乐章考》、《说勺舞象舞》、《说周颂》、《说商颂上》、《说商颂下》、《汉以后所传周乐考》等七篇。下限定在 1949 年,因为随着政权的更迭,学术研究也随之而变。总的说来,这一时期可以看作是传统《诗经》宗教学研究的余绪和现代《诗经》宗教学研究的发端。传统的《诗经》宗教学研究主要集中在对《诗经》中祭祀诗研究方面,涉及周人的祭祀观念、神灵观念以及祭祀诗的题旨、作者、写作时间以及有关祭祀典章制度的考证等方面。从这个意义上说,王国维对《诗经》颂诗的研究便可以看作是传统诗经学的延续。在《周大武乐章考》、《说周颂》、《说商颂》等文章中,他对《大武》组诗的乐次、“颂”的含义以及《商颂》的作年等问题进行了深入的研究,提出了自己的观点。而在与林浩卿的书信中,他也利用《诗经》讨论殷周礼制,尤其是祭祀礼。

现代《诗经》宗教学研究在研究理念上对传统《诗经》宗教学最大的突破在于人类学方法的应用,而研究对象也将不再局限于祭祀诗,这一研究理念真正的植根者是闻一多。闻一多倡导用社会学,即文化人类学的方法研究《诗经》,写有《说鱼》、《诗经的性欲观》、《高唐神女传说之分析》、《姜嫄履大人迹考》等著名文章。虽然“古史辨”派的《诗经》研究在《诗经》研究的现代化进程中意义重大,但他们似乎对恢复《诗经》的乐歌真相更感兴趣。胡适曾尝试用社会学的方法解读《葛覃》、《小星》、《野有死麇》等诗,但因

为太现代而不成功,甚至遭人嘲弄。相比之下,闻一多不仅有新学的理念,也有深厚的旧学功底,又能恰切而严谨地将二者结合起来,所以他便能取得成功并成为传统学术现代转型的真正启蒙者。正是基于上述理由,我将闻一多看作是中国现代《诗经》宗教学研究的开山人物。

(二)第二时期(1949—1977)

随着全国的解放,传统学术的研究也随之而变。由于受当时政治环境的影响,人民性成为当时学术研究的一个重要关键词。《诗经》也不例外,比如对《风》诗的重视和对《雅》、《颂》诗的相对轻视。而关于《诗经》的宗教学研究,成就主要体现在三个方面:

一是关于《大武》组诗的研究。高亨在《周颂考释》一文中比较全面、系统地论述了《大武》的性质、用途、舞六成和与之相应的诗篇。孙作云《周初大武乐章考实》主要考证了《大武》六成所对应的诗篇,在清代魏源“《大武乐章》五成佚不传”说的基础上,进一步提出“《大武乐章》五成无歌”说。此外,孙氏还译释了《大武》对应的五首诗,并探讨了《大武》的舞容。关于《大武》的研究直到今天也没有定论,在传统研究的基础上还在不断提出新说。如李庆《关于〈诗经·周颂〉中〈大武〉诸诗的探讨》发表了自己对《大武》乐的意见,并结合《大武》乐讨论了古代礼乐形成的过程,以及如何认识礼乐和民间舞乐的关系,如何理解中国古代的祭祀制度等问题。

二是对《商颂》的探讨。《商颂》的作年,自汉代以来便有异说,或以为作于商为商诗,或以为作于春秋时期为宋诗。近人王国维从语言层面入手,力证《商颂》作于西周中叶为宋诗。1956年,杨公骥和张松如合作发表《论商颂》,次年杨公骥又发表《商颂考》,逐条驳正历代学者关于《商颂》为宋诗的证据,并通过《商颂》的内容、思想情感等方面,证明《商颂》为商代诗歌。同样,关于《商颂》的时代归属问题,新时期以后也还有分歧。张松如出版了《商颂研究》,再证《商颂》为商诗。刘毓庆《雅颂新考》和陈桐生《“商颂”为商诗补充》,也都认为《商颂》为商诗。而李山《〈商颂〉作于“宗周中叶”说》仍然采信王国维的说法,认为《商颂》为宋诗。

三是利用《诗经》研究周代的历史,主要是周代社会结构与周代社会性质方面的研究。这一时期对《周颂·噫嘻》篇讨论比较多,如郭沫若、翦之、胡毓寰、孙作云等都加入了讨论。由于对“昭假”以及“公田”、“私田”理解的分歧,使得对于诗旨的阐释以及由此而来关于周代社会性质的定位便存在很大的分歧。比如孙作云的《读噫嘻》便不同意将“昭假”理解为召集死者魂灵的专门术语,认为是周成王召集群臣耕田,并由“公田”、“私田”的含义,认为周初便进入了封建社会。此外在讨论这首诗时,也附带讨论了一些类似的诗篇,如《臣工》、《载芣》等。

此外,孙作云在《周祖先以熊为图腾考》中,以姜嫄所履之迹为熊迹,反映周人的图腾观念。此前,闻一多在《姜嫄履大人迹考》一文中,一反传统《诗经》学以“大人迹”为天帝之迹的旧说,将“大人迹”解为耕夫脚印。而孙氏则更进一步,力图揭示《生民》一诗的原始宗教意味。而在《诗经恋歌发微》一文中,孙氏完全遵循闻一多倡导的文化人类学的方法,对《诗经》中的恋歌从宗教民俗学的角度,作出了新的阐释。

(三)第三时期(1978—2009)

随着思想的不断解放,文化的逐渐多元,传统文化研究也不断得以拓展和深化,关于《诗经》的宗教学研究自然也不例外。一方面,传统的《诗经》宗教学研究命题,如祭祀诗研究在不断深入;另一方面,一些新的命题也在不断被提出,如兴的宗教学背景。尤其值得关注的是,这一时期研究队伍的扩大,以及研究阵地的增多也对学术研究的发展起到了很好的助推作用。就《诗经》宗教学研究而言,不仅有大量的单篇论文,也有一些重要的学术专著。概括起来,主要有以下几个方面(需要说明的是,由于宗教本身的复杂性,本文分类不免会有交叉)。

1.《诗经》表现出的商周时期的天帝观念。至上神观念的产生代表一个民族群神无首的混乱状况的结束,是人类社会秩序在宗教信仰层面的体现。作为中国的至上神,上帝和天的观念至少在殷商时期就已经出现。天或帝欲干涉人间事物,这便是神意或曰天命。殷商时期,上帝基本上是一个恣情任性的专制君主,其行为意志缺乏理据。而到了周代,天帝逐渐理性化,其行为意志渐具道德属性,由此孕育出以

“德”为核心的天命观念。这种宗教哲学对周人的社会政治产生了非常大的影响。探讨商周时期,尤其是周人的天帝观念及其演变,自然离不开《诗经》。从某种意义上说,《诗》是宗教的文学,无论是从表现内容(如祭祀诗)还是运用的场合(《诗经》中许多诗都是仪式用乐),都可以看出《诗》与宗教之间的关系。蒋立甫考察了《诗经》中“天”、“帝”以及诸如“皇天”、“上帝”之类称谓的内涵,认为这些称谓反映了周人的“天命观”特征就是“将天命思想引入伦理道德内容”,这便是对德的强调。以德观天使周人的天命观转向以人为本位,更具宗法制特征、现实倾向和理性色彩,体现出天人合一的宗教特征,对后世产生了深远影响。而褚斌杰、章必功通过《诗经》,探讨了周代天命观的确立、发展、变化的两个特点:一是周代天命观与政治的关系;二是周代天命观的发展变化,始终存在着对立面的斗争,认为从周初至春秋中叶,对上帝崇拜与怀疑、坚定与动摇等对立的观念此消彼长。相关的论文如华锋《试论〈诗经〉中的宗教意识》探讨了《诗经》中“天”、“帝”观念蕴含的宗教情感。孙克强、耿纪平《〈诗经〉与商周宗教思想、审美观念的变化》比较了《诗经》所存录的商周二代的诗歌表现出的宗教思想,认为周人的宗教思想中帝与祖分立,以“德”释天命,因而更重现实和人事。吴瑞裘《〈伊利亚特〉和〈诗经〉中的至上神比较》则比较了《伊利亚特》和《诗经》中的至上神观念,借以探讨中西方宗教文化的不同。

与《诗经》中天帝观念相关的是《诗经》中所反映的周人祭天仪式。周人虽然在天命观中贯注德的内涵,但周人并不否认上帝与天的权威。而且周人认为商人之亡国,其中重要的一条原因便是不能敬祀上天,故周人将祀与戎作为国之大事。在周代的祀典中,最为隆重的便是祀天大典,因为周代的祭天大典常在都城南郊举行,故曰郊。《诗经》中的《周颂·思文》、《丰年》、《噫嘻》等为祭天之诗,而《大雅·生民》则记载了祭天的一些仪式。关于周人祭天常配以先祖的文化意义,学术界主流观点认为是周人出于政治的考虑,也反映了周人天帝观念中的“重德”思想。

2. 周人的祖先崇拜与《诗经》中祭祖诗的研究。伴随着殷周之际的革命,周人的宗教哲学发生了巨大的变化,这便是以人伦道德为核心的新型天命观的兴起。与此同时,周人的天帝观念逐渐与王室祖先崇拜结合在一起。在周人看来,周王秉承上帝的意志统治万民,其生前是上帝在人间的代理者,死后则与上帝在一起,仍然佑护子孙。所以不仅祭祀上帝往往以祖先配祭,而且在整个《诗经》祭祀诗中,祭祖诗占很大比例。赵沛霖曾统计《诗经》中狭义的祭祀诗为17首,其中13首为祭祖诗,而且在祭祖诗中,祭祀对象多为文王、武王。而这一现象同样切合广义的祭祀诗。这是为什么?赵沛霖认为祖先崇拜以及祭祖诗具有强烈的现实性和功利性,既是血缘政治的象征,也是强化民族凝聚力和种族观念的需要。李山认为《诗经》祭祖诗反映了周代宗教观念的内在转折,即祖先崇拜蜕变成英雄崇拜,祭祖诗凸显的是祖先作为历史开创者奋进的价值和意义。雒三桂则从歌颂先祖勋业、敬德思艰、凝聚宗族等方面,讨论了祭祀诗与周代贵族政治思想之间的关系。而陈筱芳《周代祖先崇拜的世俗化》认为周人的祖先崇拜是中国古代宗教史上的一次变革,因为周人的祭祖不是单纯的宗教现象,而具备宗法和孝德的意义,标志着祖先崇拜世俗化。

关于《诗经》祭祖诗的文化底蕴,刘雨亭《从农耕信仰到祖先崇拜》从周人祭祖诗对后稷的溯源以及祖灵信仰的社会功能两方面,阐释了《诗经》中祭祖诗深蕴的农耕文化内涵。梅新林《〈诗经〉中的祭祖乐歌与周代宗庙文化》从宗庙文化的角度解读周代的祭祖诗,其内容以颂祖与祈福为主,其风格则庄重质朴。张树国《钟鸣鼎食中的上古诗》从西周初年礼制变革的角度切入,探讨了《诗经》祭享诗的礼乐文化特质。而沈鸿《历史传说与殷周祭祖诗的诗学变迁》则从广义祭祀诗的角度,探讨了商、周祭祖诗中提到的历史传说在祖先崇拜、英雄崇拜、原始生命力和生殖力崇拜以及反映本族祖先的神秘色彩、早期战争的壮烈和残酷等方面的异同,认为这是不同的时代特征和部族属性在祭祖诗中的体现。

3. 《诗经》与图腾崇拜。作为一种宗教信仰,图腾崇拜约发生于氏族公社时期。图腾系印第安语,意为“属彼亲族”。原始人常以某种动物、植物或其他自然物为氏族或个人的神圣标志,因为他们相信该氏族或个体与此物有亲属或其他特殊关系。此种观念积淀于先民头脑,并在艺术生产中演变成原始物象。于是便有许多学者从图腾崇拜的角度,探讨《诗经》中的物象,尤其是兴象的宗教内涵。赵沛霖认为《诗

《诗经》中的鸟类兴象与图腾有关,此一观念显然是受到了闻一多的影响。郭丹《〈诗经〉中的图腾崇拜》认为《诗经》中鸟兴象、鱼兴象、龙凤兴象都是先民的图腾物,而《诗经》中的恋歌也和图腾崇拜有关。杨述《原始宗教与诗经兴象建构》也认为《诗经》中的鸟、鱼、植物等和图腾崇拜有关。朱炳祥则认为兴象都是先民的原始图腾物,兴象与所咏之词之间有一种图腾关系,而引譬连类的兴使兴象与所咏字词之间建立起某种亲密关系。樊树云则讨论了《诗经》中军旗与图腾旗之间的关系。

当然随着社会的发展,某些图腾崇拜的真相可能会被掩盖,一些与图腾崇拜相关的仪式可能会演变成另一种社会行为。张岩《原始社会的收获祭礼与〈诗经〉中的有关篇章》从作为图腾祭祀子遗的收获祭礼角度解读了《诗经》中的《小雅·谷风》、《魏风·园有桃》、《王风·黍离》、《唐风·椒聊》。他认为,在收获祭礼中,人们以对待图腾圣物的方式杀死部分农作物。为了避免收获物被杀灵魂的怨恨与报复而导致来年歉收,人们向将被“杀”死的农作物进行忏悔、悲悼以及礼魂和送魂,于是产生了祭祀礼辞。而上述的诗篇,便是这样的礼辞。

4.《诗经》与生殖崇拜。与图腾崇拜一样,生殖崇拜也是人类早期非常重要而普遍的宗教现象。就《诗经》而言,其生殖崇拜观念,或表现为以某物象征男女生殖器,或以高产多子之物象征旺盛的生殖力。自闻一多揭发《诗经》中鱼兴象与女阴崇拜关系以来,学术界已普遍接受这一阐释,人们讨论《诗经》之鱼常由此立论,如赵沛霖。徐燕平《诗经中动植物崇拜与情爱意识》、李湘《〈诗经〉与中国葫芦文化》、张连举《〈诗经〉生殖崇拜论》、侯敏《〈易〉与〈诗〉中的鸟》则论及《诗经》某些植物的花、葫芦等也是女性生殖器的拟代物,鸟则代表了男性生殖器,而诸如鹿(麋)、螽斯、椒聊等则代表旺盛生殖能力。此外,虹也可能和生殖崇拜观念有关,在先民的知识谱系中,虹为雌雄合体的两头蛇,象征了男女交媾。

祭高禘也体现了《诗经》生殖崇拜观念,而祭拜高禘的形式和场所则各异。孙作云曾讨论上巳节与祭高禘的关系,近些年又有一些学者认为《诗经》中的“东门”与宛丘也是祭拜高禘之所,如杨树森《宗教礼仪·爱情图画·坡命赞歌——对〈国风〉“东门”的文化人类学臆解》、刘信芳《楚简〈诗论〉宛丘考》等。

5.《诗经》与言灵信仰。言灵信仰是一种巫术信仰,原始人相信语言具有魔力,借助语言的魔力,人们便可以实现某种愿望,其具体表现则可以根据施行言语巫术的目的分为祈祷、祝颂、诅咒等多种形式。《诗经》中的祝辞系文学便是这种言灵信仰的体现。陈子展在《诗经直解》中认为《诗经》颂诗为“巫史尸祝之词”,江绍原认为《诗经·云汉》与求雨祝号有或种关系,《大雅·荡》、《小雅·何人斯》与祝诅关系密切,臧克和认为《魏风·硕鼠》是带有浓厚巫术色彩的祈鼠祝祷辞,来自原始蜡祭中的“迎猫以其食田鼠也”。叶舒宪则从言灵信仰的角度讨论了《诗经》与咒语的关系,如将《驹虞》解释为狩猎咒,《诗经》的“采摘”母题是爱情咒的表现,而《巧言》、《何人斯》等则是反咒与反谗。美国学者周纵策在《古巫医与六诗考》中讨论了远古巫医传统与《诗经》之间的关系,叶舒宪在其基础上将《诗经》的鸟兽草木之名与疾病咒联系起来,认为鸟兽草木既有药用价值,则《诗》诵号鸟兽草木之名都是试图借助是咒术的力量以增疗效。此外,张树国《祝辞系文学与〈诗经〉时代的言灵信仰》则讨论了《诗经》中祝辞系文学的表现形态及其消亡的原因。

6.关于《诗》之兴的宗教背景。纵贯整个《诗》之“兴”的阐释史,大体有四种阐释模式:“六诗”模式、经学模式、文学模式、文化模式。“六诗之兴”主要是探讨作为“六诗”之一的“兴”诗面貌,“经学之兴”从政治伦理解读《诗》之兴,“文学之兴”则着眼于构建文学创作中的比兴传统,而“文化之兴”则是植根于文化还原语境去探寻兴的起源或者说兴的原始意义。其中从宗教背景入手探讨“兴”之本源乃是“文化之兴”的重要组成部分,也是新时期以来“兴”义研究的重镇。除了上文提到的赵沛霖和朱炳祥从图腾等宗教崇拜意义上探讨“兴”与“兴象”外,陈世骧《原兴:兼论中国文学的特质》,与周策纵《古巫医与六诗考》都认为从兴的字源入手,论证“兴”是一种原始宗教性的舞蹈。叶舒宪认为兴起源于原始思维,因为引譬连类正是原始思维的特征。刘毓庆《〈诗经〉鸟类兴象与上古鸟占巫术》则专门讨论了《诗经》中的鸟意象与上古鸟占术之间的关系。

7.对《大雅·生民》和《商颂·玄鸟》的研究。这是《诗经》中两首极富宗教意味的诗歌,讨论的文章

多,结论也是见仁见智。对于《生民》,大家感兴趣的是姜嫄履迹所指和后稷被弃原因。关于姜嫄履迹的含义,主要有“舞蹈说”、“丰产巫术”说、“戴天头”说、“太阳崇拜”说、“图腾崇拜”说、“祖先崇拜”说、“谷神崇拜”说等,其中“图腾崇拜”说又有分歧,可细分为熊图腾说、虎图腾、月亮图腾等。而关于后稷被弃的原因,主要有无父被弃说、图腾考验仪式说、形貌异常说等。而《玄鸟》则可分为图腾说、生殖(男根)崇拜说、太阳神崇拜说等。

此外,作为一部广泛记载先民生活的风情画卷,《诗经》隐含丰富的文化信息。除上述提及的这些方面,《诗经》内容还涉及生活禁忌、先兆迷信、天文星象、人生礼俗,以及中国传统的龙凤文化、龟卜文化、酒文化和药文化等多面的内容。周蒙对此多有论述,在此不再详细展开了。总之,《诗经》是一部宗教文化的“义之府”,透过某一词语或某一物象去还原原始宗教生活的风貌,揭示其背后隐藏的秘密,便可以使我们可以更加真切地触摸到先民的宗教信仰脉搏。

二、海外《诗经》宗教学研究

需要首先予以说明的是,海外《诗经》学研究对象主要是《国风》。说起海外《诗经》学,甚至是海外中国学研究,我们都不能不从法国说起,因为正是法国传教士开辟了海外中国学传播之路。而具体到《诗经》宗教学研究,我们自然要首先提及法国汉学家葛兰言以及他的运用人类学研究《诗经》的扛鼎之作《中国古代的祭礼与歌谣》或译作《古代中国的节庆与歌谣》。尽管葛兰言之前,已有西方学者提出《诗经》研究的“风俗视角”,但皆不成体系,真正进行严谨而系统研究的是葛兰言。葛氏曾受业于涂尔干和莫斯,具有很高的宗教学修养。他又曾受业于沙畹,因而对中国宗教也比较熟悉。除了这本专门研究《诗经》的著作,他还著有《中国人之宗教》、《中国古代舞蹈与传说》、《中国古代之婚姻范畴》等著作。《古代中国的节庆与歌谣》分为五部分:导论、诗经的情歌、古代的祭礼、结论和附录。他努力规避传统的经学观,不再寻求其中的象征意义,而是运用社会学分析法,将之视为庶民之作,并推衍庶民的习俗如何演变为季节性的仪式再到官方正统崇拜的仪礼嬗变过程。在他看来,《诗》之所以成其为“经”并被后世不断研究、注释和援引,就因为他们原本就具有仪式的价值。葛兰言认为中国古代的文化是一种富有宗教性的文化,因而他在选择史料时,总是选择富有宗教性或神话性的史料。葛兰言的这本《诗经》研究著作影响很大,可以看作是西方用人类学方法研究《诗经》的开山之作,为《诗经》研究开辟了一条新的路径。但与此同时,他也因为太富有想象力以致文献使用不够严谨,以及过分强调人与季节的协同性而受到人们的诟病。

日本是海外《诗经》学研究的又一重镇,尤其是在《诗经》宗教学研究方面。1942年,日本东京书房出版了内田智雄翻译的葛兰言《中国古代的祭礼与歌谣》,这在很大程度上促进了日本《诗经》民俗学研究的兴起。赤塚忠从19世纪40年代开始研究《诗经》,50年代发表《诗经研究》。他的《诗经》研究也深受葛兰言的影响,他也认为《诗经》绝大多数是歌舞诗,而作为诗歌重要创作方法的“兴”则是一种咒术。松本雅明在他的《诗经国风篇的研究》中对兴的咒语说提出了批评,他认为兴是主文前的象征氛围,但同时他也认为古代歌谣整体是作为有魔力的,是载歌载舞的仪礼,《风诗》也不例外。

当然,最能代表日本《诗经》宗教学水平的是白川静。白川静为中国学者所知主要因为他的金文研究,但他的金文研究与他的中国古代文化研究一样,无不采用民俗的视角,探索其中的神异性氛围。白川静有《诗经的世界》、《稿本诗经研究》等书,此外在《中国古代文化》、《中国神话》、《中国古代民俗》等书中也涉及《诗经》。白川静《诗经》研究的方法与葛兰言大体相同,只是着眼点不同。葛兰言关注情歌的祭礼仪式意义,而他在万物有灵、文字有灵、歌谣有灵的认知下,在歌谣中看到了咒祝。与葛兰言一样,白川静也反对《诗经》的经学化阐释,他认为传统《诗经》学阐释中的“美刺”观念约束了历来《诗经》学研究,尤其是歪曲了对《风》诗的理解。他认为,对神灵、自然或人类,借灵魂性的交流,通过诗歌的表达和别人达到融合的情境,就是古代歌谣。《风诗》正是这样的古代的歌谣,其之所以成为古代歌谣,“自然有非今人所能了解的感情,直接体验古人感情,以解释古代诗歌,是理解《诗》篇的基本出发点。”而要想体验古人的情感,理解

《诗》篇,就必须研究古人的构思动机和表现手法,其关键便是对“兴”把握。他认为“兴”产生于原始思维,带有预祝的性质,是一种咒语。而歌谣便是古代的咒语,它的构思有固有的形式,如鸟和鱼是神灵的显现,采薪和采草是带预祝意味的行为等等。在具体的研究中,白川静主要是用日本《万叶集》与《诗经》的《风》诗进行比较,来探求《风》诗种种咒术意味的民俗风情。对于白川静《诗经》研究的批评,主要认为他以咒语为兴的起源,而在结合诗篇分析的时候,往往有将咒语能力扩大之嫌。

此外,美国学者夏含夷的《从西周礼制改革看〈诗经·周颂〉的演变》通过人类学关于礼仪和舞蹈的理论,把有关的遗迹与《周颂》结合起来,借以“复原中国古代礼仪的表演过程”,也极富启发意义。美籍华人王靖献利用美国学者帕里、洛德的口传诗学理论,完成《钟与鼓:〈诗经〉的套语及其创作方式》一书,其中在讨论套语与主题的选择时,多与原始宗教崇拜、禁忌等联系起来,对《诗经》的“兴”、“母题”等研究有一定的启发意义。

三、总 结

百年来《诗经》宗教学研究,尤其是文化人类学视角和方法的《诗经》宗教内涵的解读,确实取得了丰厚的成果,但与此同时也面临着严峻的挑战。当闻一多喊出“带读者到《诗经》的时代”、“用《诗经》时代的眼光读《诗经》”时,试想在当时是多么的震耳发聩!就算在今天,这也是运用文化人类学的观点和方法研究《诗经》的最重要原则。但我们如何才能回到“《诗经》的时代”呢?以什么标准判定我们是否回到了“《诗经》的时代”呢?还有一个问题是,我们从诸多个别事例归纳出原则是否具备真理性和普遍性呢,它的指导意义在多大程度上是有效的呢?而当我们大量运用异文化理论来解读我们传统的经典时,我们的自信心又如何?我们所构想的超时空文化共通性真的存在吗?所有这些问题如果不能得到很好的解决,也许我们就无法真正开辟包括宗教内涵在内的《诗经》文化人类学研究的坦途。

[参 考 文 献]

- [1] 林庆彰:《台湾近四十年诗经学研究概况》,载《文学遗产》1994年第4期。
- [2] 夏传才:《台港的〈诗经〉研究》,载《西华师范大学学报》2006年第2期。
- [3] 李 庆:《关于〈诗经·周颂〉中〈大武〉诸诗的探讨》,载《复旦学报》2005年第5期。
- [4] 陈桐生:《“商颂”为商诗补充》,载《文献》1999年第3期。
- [5] 李 山:《〈商颂〉作于“宗周中叶”说》,载《北京师范大学学报》2003年第4期。
- [6] 华 锋:《试论〈诗经〉中的宗教意识》,载《河南大学学报》1990年第5期。
- [7] 孙克强、耿纪平:《〈诗经〉与商周宗教思想、审美观念的变化》,载《河南师范大学学报》1998年第2期。
- [8] 吴瑞裘:《〈伊利亚特〉和〈诗经〉中的至上神比较》,载《外国文学研究》1992年第3期。
- [9] 陈筱芳:《周代祖先崇拜的世俗化》,载《西南民族大学学报》2005年第1期。
- [10] 刘雨亭:《从农耕信仰到祖先崇拜》,载《河北师范大学学报》1999年第2期。
- [11] 梅新林:《〈诗经〉中的祭祖乐歌与周代宗庙文化》,载《浙江师范大学学报》1999年第5期。
- [12] 张树国:《钟鸣鼎食中的上古诗》,载《广州大学学报》2006年第4期。
- [13] 沈 鸿:《历史传说与殷周祭祖诗的诗学变迁》,载《北方论丛》2008年第6期。
- [14] 郭 丹:《〈诗经〉中的图腾崇拜》,载《福建师范大学学报》1992年第3期。
- [15] 杨 述:《原始宗教与诗经意象建构》,载《宝鸡文理学院学报》2003年第3期。
- [16] 张 岩:《原始社会的收获祭礼与〈诗经〉中的有关篇章》,载《文艺研究》1992年第6期。
- [17] 徐燕平:《诗经中动植物崇拜与情爱意识》,载《上海师范大学学报》1990年第1期。
- [18] 李 湘:《〈诗经〉与中国葫芦文化》,载《中州学刊》1995年第5期。
- [19] 张连举:《〈诗经〉生殖崇拜论》,载《宝鸡文理学院学报》1996年第1期。
- [20] 侯 敏:《〈易〉与〈诗〉中的鸟》,载《北方论丛》2007年第1期。
- [21] 杨树森:《宗教礼仪·爱情图画·坡命赞歌——对〈国风〉“东门”的文化人类学臆解》,载《社会科学战线》1994年第3期。

- [22] 刘信芳:《楚简〈诗论〉苑丘考》,载《古籍整理研究学刊》2002年第3期。
- [23] 陈子展:《诗经直解》,上海:复旦大学出版社1983年版。
- [24] 《江绍原民俗学论集》,上海:上海文艺出版社1998年版。
- [25] 臧克和:《汉字单位观念史考述》,上海:学林出版社1998年版。
- [26] [美]周策纵:《古巫医与六诗考》,台北:台北联经出版公司1986年版。
- [27] 张树国:《祝辞系文学与〈诗经〉时代的言灵信仰》,载《齐鲁学刊》2005年第4期。
- [28] 陈世骧:《原兴:兼论中国文学的特质》,载《中国现代文学批评选集》,台北:台北联经出版公司1976年版。
- [29] 刘毓庆:《〈诗经〉鸟类兴象与上古鸟占巫术》,载《文艺研究》2001年第3期。
- [30] 林耀潏:《葛兰言、白川静的〈诗经〉民俗学研究述论》,载《成大中文学报》2007年第17期。
- [31] [美]夏含夷:《从西周礼制改革看〈诗经·周颂〉的演变》,载《第二届诗经国际学术研讨会论文集》,北京:语文出版社1996年版。
- [32] [美]王靖献:《钟与鼓:〈诗经〉的套语及其创作方式》,谢谦译,成都:四川人民出版社1990年版。
- [33] 王国维:《观堂集林》,北京:中华书局1959年版。
- [34] 闻一多:《神话与诗》,上海:华东师范大学出版社1997年版。
- [35] 高亨:《周颂考释》,载《中华文史论丛》第46辑,上海:上海古籍出版社1979年版。
- [36] 杨公骥、张松如:《论商颂》,载《文学遗产增刊》第2辑,北京:作家出版社1956年版。
- [37] 杨公骥:《商颂考》,载《中国文学》第1分册(附录一),长春:吉林人民出版社1957年版。
- [38] 张松如:《商颂研究》,天津:南开大学出版社1995年版。
- [39] 刘毓庆:《雅颂新考》,太原:山西高校联合出版社1996年版。
- [40] 孙作云:《诗经与周代社会》,北京:中华书局1966年版。
- [41] 赵沛霖:《兴的起源》,北京:中国社会科学出版社1987年版。
- [42] 叶舒宪:《诗经的文化阐释》,武汉:湖北人民出版社1994年版。
- [43] 李山:《诗经的文化精神》,北京:东方出版社1997年版。
- [44] 朱炳祥:《中国诗歌发生史》,武汉:武汉出版社2000年版。
- [45] 樊树云:《诗经宗教文化探微》,天津:南开大学出版社2001年版。
- [46] 周蒙:《〈诗经〉民俗文化论》,哈尔滨:黑龙江教育出版社1994年版。
- [47] [法]葛兰言:《古代中国的节庆与歌谣》,赵丙祥、张宏明译,桂林:广西师范大学出版社2005年版。
- [48] 蒋立甫:《〈诗经〉中“天”“帝”名义述考》,载《安徽师范大学学报》1995年4期。
- [49] 褚斌杰、章必功:《〈诗经〉中的周代天命观及其发展变化》,载《北京大学学报》1983年第6期。
- [50] 姜楠:《从〈诗经〉看周代祭天仪式》,载《天津师范大学学报》1995年第2期。
- [51] 赵沛霖:《关于〈诗经〉祭祀诗祭祀对象的两个问题》,载《学术研究》2002年第5期。
- [52] 雒三桂:《〈诗经〉祭祀诗与周代贵族政治思想》,载《北京师范大学学报》1995年第3期。
- [53] 赵沛霖:《关于〈诗经〉祭祀诗的几个问题》,载《河北师范大学学报》2008年第4期。
- [54] 王晓平:《〈诗经〉文化人类学阐释的得与失》,载《天津师大学报》1994年第6期。
- [55] [日]白川静:《诗经的世界》,杜正胜译,台北:台北东大图书公司2001年版。

(责任编辑 何坤翁)