



华中师范大学出版基金丛书
高校教材系列

中国古代文论 陈述

王济民 编著

C B J J



华中师范大学

出版社



中国 古代文论 陈述

王济民 编著

C B J J

2002 · 武汉

出版社

华中师范大学



(鄂)新登字 11 号

图书在版编目(CIP)数据

中国古代文论陈述/王济民编著.

—武汉:华中师范大学出版社,2002.9

ISBN 7-5622-2623-7/I·188

I. 中… II. 王… III. 文学理论—研究—中国—古代—
高等学校—教材 IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 070681 号

中国古代文论陈述

© 王济民 编著

华中师范大学出版社出版发行

(武昌桂子山 邮编:430079)

新华书店湖北发行所经销

华中理工大学印刷厂印刷

责任编辑:刘晓嘉

责任校对:罗少琳

封面设计:新视点

督 印:姜勇华

开本:850×1168 1/32

版次:2002 年 9 月第 1 版

印数:1—2 000

印张:4.75 字数:123 千字

2002 年 9 月第 1 次印刷

定价:8.80 元

本书如有印装质量问题,可向承印厂调换。

前 言

所谓中国古代文论，指中国古代关于文学的论说。按照现代人文科学术语，可以说是中国古代的文学理论。中国古代文论，是关于文学的论说。中国古代文学非常发达，文论也非常丰富。古代哲学家、思想家往往要对文学发表意见，文学也是他们思考的对象。古代作家们尤其喜爱谈诗论文，他们的作品常常自觉不自觉地流露出某些文学观念。有人写下成体系的文论著作，不少人因其文论而名世，甚至以文论为终身事业。另外，许多读书人和学者，也经常会议论文学。这种种论说，也就构成为中国古代文论，或中国古代的文学理论。这是一笔十分丰厚的理论、文化遗产。

与中国古代文论相关，又有所谓中国古代文学批评或中国文学批评之说。二者是什么关系？这涉及到对“文学批评”一词的理解。文学批评是对于文学的批评。文学批评可以就整体的文学作一般抽象，也可以就某一文学现象、某一文学作品议论发言。这是对文学批评广义的理解。仅指对某一具体现象、某一具体文学作品的议论发言是对文学批评狭义的理解。就整体文学作一般抽象，这时实际上就是我们所说的文学理论，所以广义的文学批评是包括文学理论的。韦勒克谈到文学批评的含义说：“它指的不仅是对个别作品和作家的评价……而且主要是指迄今为止有关文学的原理和理论。”^① 所以，广义的中国古代文学批评是包含中国古代文论在内的；即使是狭义的中国古代文学批评，与中国古代文论同样是有关

^① 韦勒克：《近代文学批评史》，上海译文出版社，1987年，第一卷第1页。

系的，这是实践与理论的关系。一般所谓中国文学批评，常常是广义的。当有人说中国古代文学理论批评时，这时对批评一词的理解显然是狭义的。

当中国古代文学产生之时，也就有了中国古代文论。伴随着古代文学的发达，古代文论也在不断发展。大致说来，先秦是文论的萌芽奠基时期。在甲骨文、金文中，在《诗经》、《左传》、《国语》、《周易》和诸子的著作中，包含许多文学基本观念，对后来有重要影响。两汉主要继承发挥了先秦儒家文论。魏晋南北朝是文论的繁荣时期。这时出现了专门的文论著作，比如曹丕的《典论·论文》、陆机的《文赋》、挚虞的《文章流别论》、刘勰的《文心雕龙》、钟嵘的《诗品》等。这时对文学的地位、文学创作、文学形式这些基本问题都有重要探讨。唐宋元明清是文论的发展时期。伴随着诗、文章、词、戏曲、小说各种文学样式的完备，诗论、文章论、词论、戏曲论、小说论得到独立的发展。各类文论把文学基本问题的探讨进一步引向深入。文论到清代，一方面在发展，同时也在总结。

随着文论的发展，古代对文论这一对象是有认识的。南朝时期，刘勰谈到《文心雕龙》的写作说，他本有“建言”之志，如果“敷赞圣旨，莫若注经，而马郑诸儒，弘之已精，就有深解，未足立家”；文论方面则大有余地，“近代之论文者多矣，至于魏文述典，陈思序书，应瑒《文论》，陆机《文赋》，仲治《流别》，弘范《翰林》，各照隅隙，鲜观衢路”。“盖文心之作也……有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也；有异乎前论者，理自不可同也。同之与异，不屑古今。擘肌分理，唯务折衷。按辔文雅之场，环络藻绘之府，亦几乎备矣。”（《文心雕龙·序志》）这就明确地体现出对文论这一对象的认识。钟嵘写作《诗品》，同样评说前人文论，他说：“陆机《文赋》，通而无贬；李充《翰林》，疏而不切；王微《鸿宝》，密而无裁；颜延论文，精而难晓；挚虞《文志》，详而博

贍，頗曰知言。觀斯數家，皆就談文體，而不顯優劣。”且不論這些評說是否完全確當，但顯然也是將文論作為一個對象在考察。成書于唐初的《隋書·經籍志》首次在總集類專門著錄了劉勰的《文心雕龍》和鍾嶸的《詩品》這樣的文論著作。這也體現了對文論的認識。此後，歷代正史大都著錄文論著作，從《新唐書》、《宋史》到《明史》都是如此。南宋以後，頗有廣輯詩論以為專書者，其中以南宋魏慶之《詩人玉屑》、明代胡震亨《唐音癸籤》最有文論意識。清代乾隆時期纂修四庫全書並撰寫提要，於集部別立《詩文評》一類，著錄歷來文論著作數十種之多，並考察其發展過程，尤其明確指出：“別立此門，豈非以其討論瑕瑜，別裁真偽，博參廣考，亦有裨於文章與。”對文論的認識已經很明確。四庫全書的纂修及提要的編寫，由紀昀總領其事。嘉慶初年丙辰、壬戌兩科會試，紀昀又以文論問題策問，雖几無能答者，但足見其對文論的關注。古代對文論的關注，主要在詩論、文章論。如果說這在宋元以前，尚與文學創作相適應，而對於小說、戲曲興起，相關論說發達的明清時期，則不免有正統的偏見。

中國古代文論在近代最先為日本學者所注意。鈴木虎雄 1911 年、1918 年、1920 年分別發表《論格調、神韻、性靈之詩說》、《周秦諸家的詩說》、《魏晉南北朝時代的文學論》三篇論文，1925 年在此基礎上寫成《中國詩論史》，由日本京都弘文堂書房刊行。緊接著，中國古代文論在中國學界受到重視。1927 年陳鍾凡先生出版了《中國文學批評史》，這表明中國古代文論學科的建立。1930 年前後，郭紹虞、羅根澤先生在清華國學研究院講授中國文學批評史課程。1934 年，郭紹虞先生《中國文學批評史》上冊、羅根澤先生《中國文學批評史》第一冊、方孝岳《中國文學批評》出版。1943 年羅根澤先生《中國文學批評史》第二冊出版。1944 年朱東潤先生《中國文學批評史大綱》出版。1947 年郭紹虞先生《中國文學批評史》下冊出版。這期間，還有許多研究論文和專題

著作发表出版。1949年后，上述著作或重印，或修订再版、翻译出版。1959年，简夷之等编选的《中国近代文论选》上、下册出版。同年，郭绍虞先生主编的《中国古典文学理论批评专著选辑》丛书开始陆续出版。1964年郭绍虞先生主编的《中国历代文论选》分上、下册出版（1979年经修订分四册出版）。中国古代文论资料得到空前的整理。近年来，在此基础上，古代文论资料整理又有新的拓展。1962年以来，又有黄海章先生的《中国文学批评简史》、复旦大学中文系的《中国文学批评史》、敏泽先生的《中国文学理论批评史》、周勋初先生的《中国文学批评小史》、人民大学的《中国文学理论史》、张少康先生的《中国文学理论批评史》，特别是近年王运熙、顾易生先生主编的《中国文学批评通史》出版。这期间，尤其是近二十余年来，除大量研究论文发表外，又有许多各种分体文学理论、批评史著作和专题著作出版。

长期以来，中国古代文论主要是历史的研究。正是中国古代文论的历史研究，使我们对中国古代文论有了明确的、深入的认识；如果没有这种历史的研究，所谓中国古代文论就无从谈起。大约近二十年来，人们也在试图对中国古代文论作共时的研究，即将有几千年历史的中国古代文论放在一个时间平面上考察。这主要是建立中国古代文论体系。古代文论，材料丰富，除有专门的著作外，更有大量的诗话、词话、评点、序跋及散见于其他文献中的言论等等。专门著作往往有其体系，但整个中国古代文论是否有其体系？如果有，其体系何在？人们为建构中国古代文论体系已经做出了种种努力。有人认为，中国古代文论有其独特的概念范畴，从而中国古代文论的体系也会相应地很为殊异，而大不同于西方；中国古代文论的这种特殊性，或者说民族性，正是其价值所在。这种看法，其实是值得考虑的。阿布拉姆斯在考察西方文论的时候，提出了一个非常重要的观念。他认为，所谓文学，是一个以作品为中心，而关涉到世界、作者和读者的四维座标，各种文论的差异，常在于着

重点不同。我们认为，中国古代文论，虽然概念范畴非常特别，但其基本思维指向，仍在作品、世界、作者、读者这样一些方面。这恐怕是人类面对文学时比较共同的思维逻辑，虽然常常是很不自觉的，甚至是无意识的。但是，也要看到，人类各民族文论在文学基本问题下面的具体理论展开和表述形式往往又是很不一样的。这正是中国古代文论的特殊性所在。展示这种特殊性，正是研究者的任务。本书所列本原、文用、制作、文体、欣赏、批评、崇尚、通变与时序各章，所涉及的仍是作品、世界、作者、读者及其相互关系这样一些方面，只是表述很为不同，各个问题下面的理论展开也不一样。

中国古代文论历史悠久，材料丰多；无庸讳言，其中确有许多陈陈相因的东西。但有些问题，不同时代的人们都在关注，也足见其重要性，对此也是不应该漠视的。

孔子曾自述：“述而不作，信而好古”（《论语·述而》），本书也有这种意味。为着中国古代文论体系的建构，本书尽量避免评价。评价不是困难的事情。评价会妨碍客观的陈述。本书力图让中国古代文论的本来面目在客观的陈述中凸现出来。从某种意义上，这可以说是一种“知识考古学”。当然，本书的陈述显然是极其概略的。

中国古代文论是以中国古代文学创作为基础的，本书注意到了这种联系。中国古代文论是一种理论形态，有其理论体系，但也应该看到它是有文化色彩的。本书不特别考察中国古代文论和中国文化的关系，但对其独特表述和具体理论展开的陈述本身即是在揭示着中国文化。

目 录

前言	(1)
第一章 本原	(1)
一、文原于道(甲)	(1)
二、文原于道(乙)	(6)
三、诗言情与诗言志	(8)
四、天地古今,发为文章诗赋	(14)
第二章 文用	(17)
一、感鬼神	(18)
二、美刺、发抒与自娱	(19)
三、兴观群怨与供爱玩品味及陶冶性灵	(22)
四、补察时政与教化	(24)
五、立言不朽与文章小技	(26)
第三章 制作(上)	(29)
一、作者	(29)
二、触兴	(36)
三、陶钧文思与流离于濡翰	(39)
四、心境	(43)
第四章 制作(下)	(48)
一、赋,比,兴	(48)
二、声律字句	(53)
三、起承转合	(61)
第五章 文体	(65)

一、体制	(65)
二、精粗内外	(68)
三、体貌	(71)
第六章 欣赏	(72)
一、冀知音	(72)
二、阅读体味	(73)
三、因声求气,得其意旨,想见其为人	(75)
四、欢然内怍与人情	(77)
五、心眼各异	(78)
六、亲历方知妙	(78)
第七章 批评	(80)
一、知音其难	(81)
二、博观;学养;无私于轻重,不偏于憎爱,审己以度人; 识见;作者之才	(82)
三、有裨于文章;妙鉴乃订;开览者之心	(84)
四、以意逆志,知人论世;分解	(85)
五、见异,溯流别;譬如	(90)
第八章 崇尚	(96)
一、自然	(96)
二、平和与平淡	(99)
三、境界与意境	(101)
四、性格	(109)
第九章 通变与时序	(112)
一、文律运周,日新其业	(112)
二、通变	(113)
三、文变染乎世情,兴废系乎时序	(114)
第十章 诗话、词话和评点	(117)

一、诗话	(117)
二、词话	(120)
三、评点	(122)
附录 本书涉及的中国古代文论重要论家	
简介、索引	(125)
后记	(139)

第一章 本 原

所谓本原，是根源的意思。“本原”一词，古已有之。《左传·昭公九年》记载周室詹桓伯说周室和晋国的关系，“犹衣服之有冠冕，木水之有本原，民人之有谋主也”。《管子·水地》说：“地者，万物之本原，诸生之根莖也。”古代探讨事物、观念的根源，也用“原”这个词，《淮南子》首列《原道训》篇，韩愈有《原道》一文。文学的本原何在？文学是从哪里来的？这是一个哲学的问题，也是一个美学的问题。中国古代常常对此加以追问并作出回答，比如刘勰《文心雕龙》首列《原道》篇、明代宋濂有《文原》、清代叶燮有《原诗》等即是。中国古代对文学本原问题非常重视，有许多思考。这些思考有的很玄奥、很抽象，有的又很实际、很具体；总之很丰富。下面分别论述。

一、文原于道（甲）

先从“文”这个词说起。“文”最早出现于殷商时期的甲骨卜辞，西周青铜器上也有铭刻。写作等等。“文”最初是什么意思？根据其笔画特征去推测，好像是摹拟某种交错的东西^①。东汉许慎《说文解字》正是这样解释的：“文，错画也。”认为文是交错的意思。

其实，在许慎之前，《易传·系辞下》就已指出，“物相杂，故曰文”，意思是说，事物错杂，于是有文。所以，“文”这个词本身

^① 中国古代早期文字创造有多种方法，其中最重要的是象形。许慎《说文解字叙》说，“苍颉之初作书，盖依类象形”。

蕴含着一种重要的文学观念，即认为文学是具有形式特征的东西。

错杂即成为文。普天之下，错杂的东西或现象大致有两大类，一类是人类自己创造的，一类自然界里就有。人类创造的产品许多都具有某种错杂性，比如错落有致的建筑，色彩斑驳的画图，抑扬顿挫的音乐，乃至声调高下的语言等等；而自然界里错杂的现象则触目皆是，比如天空中飘动的云彩，大地上纵横的阡陌，蜿蜒的河流，丛生的草木等等：这些都可以说是“文”。甲骨卜辞青铜铭刻是否认为这些都是“文”，缺乏具体材料，尚难推断。

春秋时期明确地把人创造的东西称作是“文”。《左传·桓公二年》说：“火龙黼黻，昭其文也”，把服饰上的图形色彩称作是“文”。《左传·僖公二十四年》说：“言，身之文也”，把语言称作是文。孔子则把商周以来的典章制度称作是文。《论语·八佾》说：“子曰：‘周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。’”《论语·子罕》说：“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”孔子由此引申到把学习也称作是文，《论语·公冶长》说：“子贡问曰：‘孔文子何以谓之“文”也？’子曰：‘敏而好学，不耻下问，是以谓之“文”也。’”

战国时期出现了有自然之文的看法。《易传》认为有所谓“天文”，《系辞上》说“仰以观于天文”。“天”即是自然，“天文”即是自然之文。《易传》还将“天文”与“人文”对举。《易·贲·彖传》说，“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。这就指出了有自然之文和人类之文。特别是《易传》“物相杂，故曰文”的观念具有重要意义。

《易传》实际上对以前关于“文”的种种论说作出了一个总结。这对后来有重要影响。白居易说：“夫文尚矣。三才各有文，天之文，三光首之；地之文，五材首之；人之文，六经首之。就六经言，《诗》又首之。”（《与元九书》）李翱说：“日月星辰经乎天，天

之文也；山川草木罗乎地，地之文也；志气言语发乎人，人之文也。”（《杂说》）明代宋濂说：“天地之间，万物有条理而弗紊者莫不文。”（《曾助教文集序》）“凡有关民用及一切弥纶范围之具，悉囿乎文，非文之外别有其他也。”“吾之所谓文者，天生之，地载之，圣人宣之。”（《文原》）袁枚与人讨论骈文、散文，又说：“物相杂，谓之文。布帛菽粟，文也；珠玉锦绣，亦文也；其他浓云震雷，奇木怪石，皆文也。”（《与友人论文第二书》）当然袁枚的看法中儒家色彩淡薄一点。

“文”的本原何在？

刘勰《文心雕龙》首列《原道》篇，论述文学的本原问题说：

文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分。日月叠璧，以垂丽天之象，山川焕绮，以铺理地之形。此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣，惟人参之。性灵所钟，是为三才。为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及万品，动植皆文：龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇；夫岂外饰，盖自然耳。至于林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铤；故形立则章成矣，声发则文生矣。夫以无识之物，郁然有彩，有心之器，其无文欤？

人文之元，肇自太极，幽赞神明，易象惟先。庖牺画其始，仲尼翼其终……若乃《河图》孕乎八卦，《洛书》韞乎九畴，玉版金縢之实，丹文绿牒之华，谁其尸之，亦神理而已。自鸟迹代绳，文字始炳。炎皞遗事，纪在三坟，而年世渺邈，声采靡追。唐虞文章，则焕乎始盛。元首载歌，既发吟咏之志；益稷陈谟，亦垂敷奏之风。夏后氏兴，业峻鸿绩，九序惟歌，勋德弥缡。逮及商周，文胜其质，《雅》《颂》所被，英华日新。文王患忧，繇辞炳曜，符采复隐，精义坚深。重以公旦

多材，振其微烈，制诗辑颂，斧藻群言。至若夫子继圣，独秀前哲，熔钧六经，必金声而玉振；雕琢情性，组织辞令，木铎起而千里应，席针流而万世响，写天地之辉光，晓生民之耳目矣。

爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教。取象乎《河》《洛》，问数乎蓍龟，观天文以极变，察人文以成化；然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义。故知道沿圣以垂文，圣因文而明道，旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：“鼓天下之动者存乎辞。”辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。

刘勰继承了以前关于“文”的论说，并加以发挥，认为凡错杂的现象皆是文。这有自然之文，比如天地颜色玄黄、形体方圆；比如日月相迭、山川蜿蜒；比如龙凤鳞羽、虎豹皮毛；比如云霞翻卷、草木葱茏；再比如林间声响、泉水叮咚……尤其有人创之文：这首先是《易经》里的八卦，再就是自有文字以来，虞舜的歌唱吟咏，伯益、后稷的陈述谋议，夏禹时的功德颂歌，商周的《雅》《颂》之声，周文王所作《易经》彖辞，周公所作诗颂群言，直到孔子编定的六经，无往而非文。这些人创之文实际上就是所谓圣贤之文。当然圣贤也是人。刘勰极力推崇这些圣贤之文。

自然之文、人创之文的本原，刘勰认为都是道，“道之文也”。但这个“道”意义并不相同，它一是指老子所说的作为宇宙本原的那个道，一是《易传》所说的作为天命意志的那个道。大约刘勰认为自然之文本原于前者，人创之文本原于后者。这是关于文学本原问题的重要观念。

首先，宇宙本原之道即是自然之文的本原。道是老子哲学的基本范畴。道是一种恍恍惚惚、虚无飘渺的东西，“道之为物，惟恍惟惚”。（《老子》二十一章，本节下引此书只注章次）它是独立无待的，“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不

殆”。(二十五章)“人法地，地法天，天法道，道法自然。”(二十五章)它不可指称，“吾不知其名，字之曰道”。(二十五章)“道可道，非常道；名可名，非常名。”(一章)道是宇宙本原，它能派生万物，“道者万物之奥”。(六十二章)“道生一，一生二，二生三，三生万物”，(六十三章)“道常无为而无不为”。(三十七章)道所派生就是德。道和德是联系在一起的。德是道的体现，“孔德之容，惟道是从”。(二十一章)陆德明《经典释文·老子音义》说：“德者，得也，道生万物，有得有获。”

道是宇宙的本原，万物皆道所派生，因而文也是道所派生，道即是文的本原。所以，刘勰《文心雕龙》第一句就是“文之为德也大矣”。老子认为道派生的是自然的东西，或者说，自然的东西才是道所派生的，自然的东西才是德。“万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”(五十一章)“含德之厚，比于赤子。”(五十五章)“常德不离，复归于婴儿。”(二十八章)“朴虽小，天下莫能臣也。”(三十二章)道不派生人为的东西，或者说人为的东西非道所派生。老子认为，“为学日益，为道日损”，(四十八章)主张“绝圣弃智”。(十九章)所以，按照老子的说法，只有自然之文才是道所派生，刘勰继承老子的思想，把道作为自然之本原。

老子反人为、反人创之文，刘勰当然不同意这种看法，相反，刘勰极力推崇人创之文。但人创之文的本原何在？这显然不可能从老子哲学那里找到，只能另作寻究。刘勰主要从人创之文的最初起源的角度进行考察。最初的人创之文是伏羲作的八卦，八卦是从哪里来的？古代有一个传说，认为八卦是伏羲摹仿黄河浮出的龙马背上的图象所作，《易传·系辞上》说：“河出图……圣人则之。”古代还有一个传说，夏禹制定的治国大法来源于洛水龟背上的文字，《易传·系辞上》说：“洛出书，圣人则之。”根据《易传》，刘勰推论出人创之文的本原，这就是天命意志，所谓“神理”。他说：“河

图孕乎八卦，《洛书》韞乎九畴。……谁其尸之，亦神理而已。”“道沿圣以垂文”。人创之文本原于天命意志，所以它具有神秘、伟大的力量，“辞之所以鼓天下者，乃道之文也”。这本身也为上面提到的所谓圣贤之文的神圣性作出了论证。

二、文原于道（乙）

自然之文本原于宇宙本体之道，经典的人创之文，即圣贤之文本原于天命意志之道，而一般语言作品本原又何在？中国古代又有一种以圣人之道为一般语言作品本原的观念。

这种观念是荀子最先提出的。荀子是先秦儒家学派的重要人物。战国时期，议论纷纭。荀子很注意语言问题。他说：“君子之于言也，志好之，行安之，乐言之。故君子必辨。……君子之于言无厌。”（《荀子·非相》）荀子主张，人们的一切语言，包括口头的和书面的，都必须本原于圣人之道，以圣人为标准。他说：“凡言议期命、是非以圣人为师。”（《荀子·正论》）“辨说也者，心之象道也……心合于道，说合于心，辞合于说。”（《荀子·正名》）

荀子所谓圣人指孔子。前面讲到，道是老子哲学中的重要概念，其实作为儒家学派开创人的孔子也讲道。孔子之所谓道不是玄虚的、形而上的，“夫子之言性与天道，不可得而闻也”。（《论语·公冶长》）孔子之所谓道是实际的、形而下的，主要是一种社会政治理想。“子曰：‘齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。’”（《论语·雍也》）意思是齐国政治加以改革，可以到鲁国的境界；鲁国政治加以改革，可以到道的境界。这道就是一种社会政治理想。具体说，“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出……天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议”。（《论语·季氏》）“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《论语·学而》）孔子之所谓道与他的人生理想亦有关系。这主要是做到仁。什么是仁？“樊迟问仁，子曰：‘爱人。’”（《论语·