

左健著

中国古代文学

Zhongguo Gudai Wenxue Jianshenglun

鉴赏论





ISBN 978-7-309-06370-7



9 787309 063707 >

定价：25.00元

中国古代文学鉴赏论

左健著



图书在版编目(CIP)数据

中国古代文学鉴赏论 / 左健著. —上海:复旦大学出版社, 2009. 3

ISBN 978-7-309-06370-7

I. 中… II. 左… III. 古典文学—文学欣赏—中国
IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 174630 号

中国古代文学鉴赏论

左 健 著

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路 579 号 邮编: 200433
86-21-65642857(门市零售)
86-21-65100562(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)
fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

责任编辑 宋文涛

出品人 贺圣遂

印	刷	句容市排印厂
开	本	890×1240 1/32
印	张	8.875
字	数	230 千
版	次	2009 年 3 月第一版第一次印刷

书	号	ISBN 978-7-309-06370-7 / I·466
定	价	25.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

引 论

文学鉴赏的对象是文学作品,在中国古代来说主要是诗词曲赋、散文小说。鉴赏的主体就是所谓的“读书人”,包括一般的大众读者,也包括以文章为事业的鉴赏家、批评家。文学鉴赏的意识和观念,与文学的发生、发展是相辅相成的。先秦时期《三百篇》流行,就有“诗言志,歌永言,声依永,律和声”(《尚书·虞书》)之说,这既是讲作诗的道理,又是讲赏诗的道理,可以说是我国最早的文学欣赏谈。孔子的“兴、观、群、怨”(《论语·阳货》)之说,虽然他意不在鉴赏,但后人利用此说,从审美心理和社会学角度总结读者的鉴赏经验。

“鉴赏”二字的“鉴”字,古义为“镜”。《左传·庄公二十一年》曰:“王以后之鬻鉴予之”(《春秋左传注疏》卷八)。《庄子·则阳》曰:“生而美者,人与之鉴。”“鉴”在这里是名词。又可引申为动词“观照”之义,《庄子·德充符》曰:“人莫鉴于流水,而鉴于止水。”鉴于止水,这是讲“静”的好处。以水为镜,临水观面,作一番自我欣赏,已经有了审美的意味。这一审美发生程序,是先欣赏,后鉴别,赏而鉴之,得出美或不美的判断。我们今天说的“鉴赏”二字,在古代文献中,开始有不少是“赏”在前,“鉴”在后,“赏鉴”连用。如谈书画鉴赏的,唐司空图《书屏记》曰:“贻信后学具冀精于赏鉴者,必将继有论次。”(《司空表圣文集》卷三)宋米芾曰:“好事者与赏鉴之家,为二等。赏鉴家谓其笃好,遍阅记录,又复心得或自能画,所收者皆精品。”(《画史·唐

画》)元汤垕曰:“若赏鉴高尚之士,固不待说破。”“宋人赏鉴精妙,无出于米南宫元章。”“宋末士大夫不识画者多,纵得赏鉴之名,亦甚苟且。”(《画论》)明董其昌曰:“顾近代赏鉴家,或不谓然,此未见高尚书真迹耳。”^①沈宗騫曰:“亦有院体稿本,竟能无纤毫小病,而赏鉴家反不甚重,更知论画者,首须大体。”(《芥舟学画编》)盛大士曰:“吾州赏鉴家,向推陆听松山人时化,毕竹痴老人洵,两家书画,甲于吴郡。”^②谈诗文鉴赏的,如叶昼曰:“武松固难得,而施恩尤不易得。盖有伯乐自有千里马也。故曰:赏鉴有时有,英雄无日无。”(《水浒传》第二十九回回末总评,容与堂刊本)清贺贻孙《诗筏》曰:“赏鉴家自知之。”^③姚鼐说文章赖其叔“赏鉴而存之”(《惜抱轩尺牍补编》卷二,成都昌福公司铅印本)。以上诸说,都讲“赏鉴”,而非“鉴赏”。先赏后鉴,赏鉴连用,并非偶然,它符合审美发生的初始状态。人类思维系统包括认知、评价、审美这三个相互联系又相互区别的层次。“赏”是审美欣赏,属于审美这个系统;“鉴”是审美判断,属于评价这个系统。一偏于感性的审美,一偏于理性的批评。审美欣赏偏于主观,可以有个人爱好,显示出个性风格,回答美或不美;审美批评则偏于客观,力求摒弃个人嗜好,做到全面公正,回答为什么美或不美。欣赏具有广被性,是多数人个体的审美享受,表现为一种内在的心理活动,可以言论,也可以不言论;批评则经常发于言论,或见诸文字,会产生一定的社会效果。然而欣赏和批评又有着相互渗透的密切联系:欣赏是感性的体验玩味,但也或多或少涉及评价;批评则必须以欣赏为其起点,以感性认识为其基础。希利斯·米勒曾说过:“阅读行为先于批评,它是批评的源头。”^④这里的阅读行为,应该理解为欣赏活动。

① 董其昌《画旨》,《画论丛刊》上卷,人民美术出版社,1962年,第90页。

② 盛大士《溪山卧游录》卷二,《画论丛刊》上卷,人民美术出版社,1962年,第418页。

③ 《清诗话续编》一,上海古籍出版社,1983年,第163页。

④ J·希利斯·米勒《重申解构主义》,中国社会科学出版社,1998年,第1页。

“鉴”的判断认识,是产生于感性认识基础上的直觉的判断,而不是思辨的、逻辑的推理。如康德所说:“鉴赏判断因此不是知识判断,从而不是逻辑的,而是审美的。”^①

在传统的文艺学领域里,一般包括文学本质论、文学创作论、文学作品论、文学鉴赏批评论等方面。在这些领域中,人们多重视对创作论和批评论的研究,对鉴赏论的研究则相对薄弱。相对于创作和批评而言,人们仍然不够重视鉴赏。从传统的英雄史观来看,虽然文学鉴赏是占人口百分之九十九的读者的实践活动,但人们往往更乐于关注占百分之一的作家和批评家的文学实践活动,觉得文学史是作家和批评家构成的历史,他们毕竟留下了许多著作;而大众只是被动的接受者,他们的鉴赏活动,他们在文学阅读时的所感所思对于文学来说似乎没有多大意义,况且也不会有那么多的文字记下他们的意见。这一点,在古文论领域更为突出。中国古代文论是“话”多论少,古代论家在专著(诗话)、文章(笔记、书信、序跋)等文献中所记载的关于文学理论方面的文字,像刘勰《文心雕龙》那样“体大虑周”,具有理论色彩和理论体系的毕竟很少。而有关文学鉴赏的言谈更少,有很多都是体会、经验、杂感、随笔等,使人觉得难以提升到理论的层次。

另一个情况就是,人们往往把鉴赏论与批评论混为一谈,把鉴赏看成文学批评的初步,纳入文学批评学范围,没有把文学鉴赏理论看成是具有独立核心价值的理论体系。在有的论者的眼中,似乎中国古代没有什么鉴赏论,现代文学鉴赏学科的源头是西方现代的“接受美学”。如吴慧、潘一在《文艺社会系统引论》中论到“文艺的欣赏系统”时说:“我国传统的文艺理论注重文艺作品本身的分析研究,诸如作品的结构,作品与时代的关系,作品的意义等。现代的文艺理论家

^① 《西方美学家论美和美感》,商务印书馆,1980年,第151页。

们,根据文艺的本质特征,又创造出了新的理论,即‘接受美学’。”^①

西方接受美学诚然是文学鉴赏学科一个重要的鉴赏学体系。它认为,文学应是一个开放的价值系统,是一个由作者、作品和读者这些环节共同构成的运动过程。作者创造了文本的价值,是很重要的,但如果没有读者的接受活动,文学文本只不过是一堆毫无意义的印刷符号。接受活动不仅实现文本的价值,而且还具有艺术再创造的功能。它所形成的信息反馈,也对作者的创作过程产生一定的影响。所以,在作者、作品、读者这个三角关系中,读者并不是一个被动、消极的角色,而是和作者一样,具有文学主体性的地位。西方接受美学研究读者及其鉴赏活动,的确功不可没。但从包括中国在内的世界文学鉴赏学史来看,是不是“文艺鉴赏学科的发展历史,它的直接源头”,就只能追溯到20世纪60年代所诞生的“接受美学”呢?是不是中国就没有值得我们总结和重视的文学鉴赏(接受)理论呢?如果有,我国古代的文学鉴赏论有哪些内容,又呈现出什么样的特点?正是为了回答这些问题,我们有了探讨中国古代文学鉴赏论的兴味和动力。

本书研究的是中国古代论家在文学鉴赏中所产生的观念、意识、经验、方法乃至某些理论,而不是今人阅读古人作品时所产生的观念、意识、经验、方法乃至某些理论。也就是说,我们考察的是中国古代的文学鉴赏理论,而不是考察中国古代文学的鉴赏理论。之所以这样说明,是因为我们看到已经出版的几本著作,其表述的对象和范围基本是后者。如刘衍文、刘墉翔先生的《古典文学鉴赏论》(上海教育出版社,1991年)、黄永武的《中国诗学·鉴赏篇》(台湾巨流图书公司,1976年)等,对如何鉴赏古代文学作品的经验和理论进行总结,其经验和理论的提供者有古人、有今人,还包括作者自己。再如徐应佩先生《中国古典文学鉴赏学》是这样解释其研究对象的:“古典

^① 见《江西社会科学》1986年第5期。

文学鉴赏学的研究对象,应该包括两个方面:一方面是从丰富多彩的古典文学作品中引出的鉴赏规律,另一方面是古代文学鉴赏家的经验总结。前者是从作品出发,探究鉴赏的途径与方法,后者是考核古人的鉴赏理论,总结其成败得失。”^①他说了两个方面,即一方面从古代文学作品中发现鉴赏规律,一方面对古代的鉴赏理论加以总结。本书研究的主要是后者,我们主要考察的是“中国古代的文学鉴赏理论”,而不是“中国古代文学的鉴赏理论”。

本书分为“专论篇”和“专家篇”。“专论篇”讨论古代文学鉴赏理论中最常见、最重要的概念和范畴,如“自得说”、“亲历说”、“虚静说”、“吟诵说”、“想象说”、“设身处地说”、“披文入情说”等。“专家篇”对陶渊明、谢灵运、刘勰、朱熹、黄生、金圣叹、张竹坡、脂砚斋等论家的文学鉴赏思想进行总结和分析。通过“专论”与“专家”两方面的考察与分析,希望能够反映出中国古代文学鉴赏理论的基本内涵和大体的面貌。

^① 徐应佩《中国古典文学鉴赏学》,江苏教育出版社,1997年,第16页。

目 录

引 论	1
-----------	---

专论篇

第一章 文学鉴赏自得说	2
第二章 文学鉴赏亲历说	61
第三章 文学鉴赏虚静说	80
第四章 文学鉴赏吟诵说	100
第五章 文学鉴赏想象说	113
第六章 文学鉴赏设身处地说	129
第七章 文学鉴赏披文入情说	143

专家篇

第一章 陶渊明“好读书，不求甚解”说	150
第二章 谢灵运的文学鉴赏观	159
第三章 刘勰的文学鉴赏观	170
第四章 朱熹的文学鉴赏观	188
第五章 黄生以“趣”赏诗说	201
第六章 金圣叹的文学鉴赏观	211
第七章 张竹坡批评《金瓶梅》之鉴赏观	246
第八章 《红楼梦》脂评之文学鉴赏观	258
后 记	272

专 论 篇

第一章

文学鉴赏自得说

第一节 自得说与鉴赏主体性的历史考察

主体性,是个现代名词,是法国存在主义哲学家萨特着意强调的一个观念。它意味着个人的自我选择,自我造就;它强调每一个人都是按照自己的计划,自觉地把自已推向未来的存在,一方面追求自我本质力量、自我价值的肯定、强化和实现,一方面必须对自己的行为和本性负责。文学鉴赏的主体性,就是指读者在文学鉴赏活动中所体现出来的自我能动性、自觉性和自我价值的实现。在中国古代论家关于文学鉴赏的论说中,我们发现,“自得”一说在相当程度上体现了文学鉴赏主体性的内涵,“自得”的精神反映了文学鉴赏的主体性精神,“自得”说从有蔽、发生到成熟的过程,揭示了中国人对鉴赏主体性,对读者的作用、价值、地位以及对文学鉴赏创造性功能认识的历史过程。通过对这一过程的揭示,我们可以见出中国古代文学鉴赏论富有特色的基本内涵,同时,也会让人们看到,“自得”说不仅是古典主义的,也是颇有现代意义的。

一、先秦两汉时期鉴赏意识的孕育

先秦时期,文学观念还不具备完全独立的品格,文学鉴赏观念也

处于孕育之中。但随着文学的发展,《三百篇》和楚辞两大系统的文学创作,辉映南北;有文学作品就有文学鉴赏,就不能不刺激着鉴赏意识的萌生。《尚书·虞书》曰“诗言志,歌永言,声依永,律和声”,既是讲作诗的道理,也是讲赏诗的道理,可以说是我国最早的文学欣赏谈。

《左传·襄公二十九年》载吴公子季札在鲁国观乐,他所观者,实际上就是诗、乐、舞三位一体的艺术形式。他欣赏了《诗三百》“国风”中的主要内容,如《周南》、《召南》、《邶》、《鄘》、《卫》、《王》、《郑》、《齐》、《豳》、《秦》、《魏》、《唐》、《陈》,还有《小雅》、《大雅》,逐一加以点评,除了《秦》、《唐》、《陈》、《大雅》,观其他诗,开头都发以感叹:“美哉!”虽然杨伯峻认为这个“美哉”是针对音乐的^①,但我们认为它与诗的本文不能说一点关系没有。季札在其中贯穿了感情和审美的因素,应该说在某种程度上也反映他文学鉴赏的思想和意识。

儒家创始者孔子是一个很有艺术修养的人,他听了高雅的《韶》乐,“三月不知肉味”,可见赏会之深。他对于《三百篇》,主要从政教的角度来解诗、“用”诗,但在某些地方,也能贴近审美鉴赏的特征。《论语·阳货》曰:

小子何莫学夫诗!诗可以兴,可以观,可以群,可以怨。

刘若愚认为这一段话是基于读者的立场,“孔子的出发点是读者,而并非诗人。”比如解释“怨”:“孔子的意思可能是:诵诗贴切,可以抒发心中怨愤。”^②可以将其视为社会学、心理学鉴赏的肇始。特别是关于“兴”,绝不可能光是指文学作品,而不关乎读者的鉴赏。作者因“兴”而写出作品,读者因对作品的欣赏而起“兴”,或“兴”起,这是不言而喻的事情。在《论语·雍也》篇中提出的“知者乐水,仁者乐山”的命题,已经涉及审美主体的问题,对后世“见仁见智”的鉴赏差异观也起

① 杨伯峻《春秋左传注》,中华书局,1981年,第1162页。

② 见刘若愚《中国的文学理论》,中州古籍出版社,1986年,第116、118页。

了重要的影响。

诸子中论及《诗经》的，以《孟子》为多。如《告子下》谈到《小弁》、《凯风》，《尽心上》有关《伐檀》的理解，《梁惠王下》涉及《公刘》、《绵》等，但这些大多是引诗作譬，意不在诗，算不上是文学鉴赏。而真正在解诗方面的贡献是他提出了“知人论世”、“以意逆志”的方法。《孟子·万章下》曰：

颂（诵）其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也，是尚友也。

吟诵古人的诗歌，阅读他们的文章，不了解他们的为人，行吗？要了解其为人，当然要探讨其时代，与古人交朋友，即“上与古人为友”^①，这样做，自然也有助于对作品的理解。孟子虽然本意不是为了文学，但他将作家、作品与时代联系起来，为后来的阅读接受，指明一条切实可行的途径。《孟子·万章上》载孟子如何“说诗”曰：

故说诗者，不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之。

下面孟子用《诗·小雅·北山》和《诗·大雅·云汉》两个例子来说明“以意逆志”的主张。如《云汉》中有“周余黎民，靡有孑遗”。从字面上看，是说“周朝留下的百姓，已经一个不剩了”。其实这是一种夸张的修辞手法。刘勰就曾指出：“说多则子孙千亿，称少则民靡孑遗”，“辞虽已甚，其义无害也。”（《文心雕龙·夸饰》）说诗者不能因为个别的词句望文生义，来理解整篇的意义，而应该根据作品之意探索作者的创作意图，分析作品的内容。这是以作品之意逆作者之志，还有一种解释是以读者之意逆作者之志，如赵岐注曰：“人情不远，以己之意逆诗人之志，是为得其实矣。”

如何正确地理解言中之意，还有个“知言”的问题，所以《孟子·

^① 郭绍虞主编《中国历代文论选》第一册，上海古籍出版社，1979年，第33页“注释”。

公孙丑上》还提出“知言”说：“何谓知言？曰：诂辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。”通过对文辞的分析来判断作者的思想等主观上的状态。这让我们想起了西方现代新批评的“细读”理论。

“以意逆志”可以说是我国最早的诗歌阐释学方法，“知人论世”是最早的社会学分析方法，“知言”说是最早的“细读”理论，孟子这些提法尽管并不是针对文学作品，也不是文学审美意义上的评价，但在后世产生了很大的影响，在文论史上有很高的引用率，转化为文学批评和文学鉴赏的重要方法。两千余年来，为诗论家奉为主臬。清代顾镇说：“不论其世，欲知其人，不得也；不知其人，欲逆其志，亦不得也。”（《以意逆志说》）清末王国维说：“由其世知其人，由其人逆其志，则古诗虽有不能解者寡矣。”（《玉溪生诗年谱会笺序》）对于本书所要论述的问题来说，孟子的这些论说可以视为文学鉴赏方法论之滥觞。

两汉时期，文学的独立性更加彰显，鉴赏的意识也更为丰富。如司马迁《史记·屈原贾生列传》评屈原《离骚》说：“其文约，其辞微，其志洁，其行廉，故死而不容自疏。”就是能透过文学作品象征、比喻、寄托的层面而见到作者的本旨。王逸又进一步强调了《离骚》比兴和象征的特征，他在《离骚经序》中说：“《离骚》之文，依诗取兴，引类譬喻。故善鸟香草，以配忠贞；恶禽臭物，以比谗佞；灵修美人，以媲于君；宓妃佚女，以譬贤臣；虬龙鸾凤，以托君子；飘风云霓，以为小人。”^①这种香草美人的象征手法对后世影响很大，成了文学创作和鉴赏的重要传统和思维定势。以论赋而言，司马相如论赋迹和赋心，扬雄论诗人之赋和辞人之赋，虽不是从鉴赏角度立论，但于鉴赏也颇有启发。王充等人则侧重对东汉文坛厚古薄今的风气进行批判。如《论衡·案书》说：“夫俗好珍古不贵今，谓今之文不如古书。夫古今一也，才有高下，言有是非，不论善恶而徒贵古，是谓古人贤今人也。……盖才

① 郭绍虞主编《中国历代文论选》第一册，第155页。

有浅深,无有古今;文有真伪,无有故新。”^①厚古薄今,“贱所见,贵所闻”,乃是读者在鉴赏中一种普遍的心理现象。王充的论述,较早、较深入地触及了这一问题,下启魏晋人对这类问题的进一步阐发。

总之,这一时期的文学鉴赏意识还处于潜伏、孕育和萌芽阶段,一些言论还只是主观的感受和朦胧的探索,有的还处于非文学的范围之内。尽管如此,这些观念、意识对后世的文学鉴赏却发生着不小的影响,成为文学鉴赏论许多命题的源头。

二、庄子的自得说:文学鉴赏自得说的精神源头

从文学的角度,这一时期还看不到多少关于文学创作和文学鉴赏的专论,更看不到文学鉴赏的“自得”之说,但当我们把视野从文学拓展开去,就会发现在《庄子》中有不少关于“自得”或类似于“自得”的说法,其中激荡着鲜明的主体性精神。庄子的“自得”说,是他人生哲学体系中的一个重要纽结。《庄子》一书中虽然没有直接论到文学的文字,也更谈不上所谓的文学鉴赏理论,但它的内涵与后来的文学鉴赏自得说在精神血脉上有着密切的联系,对鉴赏主体性的自觉认识和弘扬起着不可估量的深远影响。这里,我们通过以下两个方面对之进行阐述。

(一) 自得与自然

“自然”,是老庄哲学的最高范畴。《老子》曰:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(第二十五章)自然是天地万物的本原和最高存在。在自然的状态下,人与人、人与物、物与物一体平等,无分贵贱,都体现了自然之道。如《庄子·知北游》篇说道在蝼蚁、在稊稗、在屎溺。可知,蝼蚁也是一个独立自在的存在,谁也不能否定它的“主体性”。所以,《庄子》一书中屡见“自”字,如《田子方》篇曰:

天之自高,地之自厚,日月之自明。

^① 郭绍虞主编《中国历代文论选》第一册,第122页。

老庄此说,有其深刻的社会背景。春秋战国时期,统治者奉行“有之以为利”的政策,鱼肉百姓,涂炭生灵。针对这一点,《老子》提出:“生而弗有,为而弗恃,长而弗宰。”(第十章)“处无为之事,行不言之教。”(第二章)“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”(第五章)主张任万物自然生长,让百姓自作自息而不要横加干涉。人不能违背自然之道,而应该顺应自然^①。而《庄子·至乐》篇中的鲁侯就是一个违背自然之道的人。他喜欢养鸟,但不是顺其自然,“各随其情”,而是“以己养养鸟也,非以鸟养养鸟也”。结果使鸟三日而亡。养鸟如此,治国的道理也是一样。《应帝王》曰:

阳子居蹴然曰:敢问明王之治。老聃曰:明王之治,功盖天下,而似不自己。

对此,郭庆藩《庄子集释》注曰:

天下若无明王,则莫能自得。令之自得,实明王之功也。^②

明王之治,在于顺应自然;明王之功,在于让百姓“自得”。《集释》以“自得”释其内涵,深有会心。如其解《庄子》开门第一篇《逍遥游》篇名曰:“夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉!”亦以“自得”立论,即强调做任何事情应当物任其性,各当其分,采取“不物”的态度而任其“自得”。《庄子·在宥》篇曰:

夫有土者,有大物也。有大物者,不可以物;物而不物,故能物物。《集释》注:“夫用物者,不为物用也。不为物用,斯不物矣,不物,故物天下之物,使各自得也。”

人与物各为主体,人人、物物各自保持了这种自然之道,那么就各自

^① 这种说法,影响到后来的佛家。《五灯会元》卷三载:“有道流曰:‘世间还有法过于自然否?’师曰:‘有。’曰:‘何法过得?’师曰:‘能知自然者。’”

^② 《庄子集释》上,中华书局,2004年,第296页。