

詩話學第十一輯 (東方詩話學會專刊)

東方詩話學 上冊

第七屆國際學術研討會論文集

香港大學中文學院 主編



東方詩話學 上冊

第七屆國際學術研討會論文集

香港大學中文學院 主編



出版說明

國際東方詩話學會成立於 1996 年，會員主要由東方各國和地區的學者組成，以研究中、韓、日、越等國的詩話或詩學為宗旨。目前已經召開了七屆國際學術發表大會，第一屆於 1999 年在韓國忠南大學舉行，第二屆於 2001 年在香港浸會大學舉行，第三屆於 2003 年在中國上海大學舉行，第四屆於 2005 年在臺灣高雄中山大學舉行，第五屆於 2007 年在韓國外國語大學舉行。第六屆於 2009 年 8 月在中國延邊大學舉行。

第七屆東方詩話學國際學術研討會由香港大學中文學院主辦，於 2011 年 4 月 27 日至 29 日在香港大學舉行。這是一次空前的盛會，聚集了東亞各國各地區學術精英，可謂勝友如雲。來自韓國、日本、新加坡、中國大陸、台灣、澳門和香港的百餘位學者，共發表了 91 篇論文。會議的主題是中國、韓國、日本的古代、近現代、當代詩話研究，會議提倡兼容並包的精神，主張將詩話的定義放寬到詩學，贊成研究方法多樣化，與會者可以從文學、歷史學、哲學、語言學、比較文學等各個角度提交論文，體現了古今結合、中西結合的學術特點。本次會議研討的主題既明確集中，又豐富多彩。由於東方詩話的典籍文本多數是用中文寫成的，所以本次會議的基本工作語言是中文普通話，不過，會議的論文則可以用中文、英文、韓文、日文等多種語言發表。七個國家和地區的學者，為了一個共同的目標相聚一堂，用各自熟悉的語言來發表論文，這充分體現了各國各地區學者互相尊重、平等交流的文化氛圍和國際化的學術特色。

在會上互相交流切磋之後，各位學者對論文作了認真地修訂並重新提交香港大學中文學院會務組，會務組安排陳欣欣等學者對論文集作了編排和統一字體、格式等大量工作，個別沒有到會宣讀的以及某些 PDF 格式無法編排的論文未能收入，收入論文 86 篇，正式交付出版。

前六屆的會議論文集都在韓國出版，爲了更好地推廣東方詩話學研究成果，第七屆東方詩話學理事會決定，將《東方詩話學第七屆國際學術研討會論文集》（《詩話學》第十一輯）交由台灣文听閣圖書有限公司出版。文听閣圖書有限公司林登昱董事長熱心學術，願意借此機會，讓《詩話學》成爲一份常年連續出版的國際學術刊物，爲東亞各國詩話學者提供一個高水準的學術交流平臺。熱望這一舉措得到東亞各國學者和機構的大力支持。

東方詩話學會第七屆國際學術研討會秘書長 詹杭倫 謹記

論文目次

1. 中國古代詩話表達方式與中華民族思維方式關係初探(蔣述卓).....	1
2. 《陽關三疊》的 N 種疊法(王兆鵬).....	11
3. 張謙宜《緬齋詩談》與清初格調詩學的承傳(蔣寅).....	31
4. 皎然《詩式》與蘇軾詩禪觀念(劉衛林).....	43
5. 心笛的邊緣超越詩學：流放／女性／現代／繪畫／音樂／文字的跨 界書寫(王潤華).....	53
6. 淺談津阪東陽著《夜航詩話》(道坂昭廣).....	71
7. 論中國古代詩學的倫理品格(劉玉平).....	79
8. 少數民族詩歌傳統與詩學研究簡論(湯曉青).....	87
9. 朝鮮詩人李退溪“白雲”詩語的 Image(海村惟一).....	97
10. 變異學與東方詩話影響研究(曹順慶、黃芳妮).....	111
11. 關於陳元贊《升庵詩話》的傳抄及輯註本的問題(范建明).....	127
12. 山水·名實·詩賦——柳宗元永州貶謫書寫之一側面(許東海).....	141
13. 《南北朝詩話》論考(鍾仕倫).....	155
14. 浪跡窮荒——唐代詩人的邊境書寫與天下想像(廖美玉).....	165
15. 正人君、變今俗與文學話語權——《毛詩序》鄭箋孔疏今讀(胡曉 明).....	195
16. 詩教、詩心與詩道——讀《馬一浮詩話》(嚴壽澂).....	211
17. 李攀龍詩學理論中對創作者的要求(鄭靜芳).....	231
18. 通過考證詩話《薑山筆叢》看韓中交流(初佳男).....	243
19. 一然斗所願成就的鄉歌論評(金善祺).....	257
20. 中國民歌界說——以敦煌民間曲子詞的範圍為中心(金賢珠).....	281
21. 韓國詩話詩歌理論初探(任范松).....	291
22. 朝鮮女詩人許蘭雪軒詩歌裡遊仙世界研究(田英淑).....	297
23. 十九至二十世紀初清人所編有關朝鮮女性漢詩文獻考察(劉婧).....	303

24. A Study on the Shiwha(詩話)Text Formation Methodologies during the Joseon Dynasty 朝鮮王朝詩話文本形成方式之研究(姜慧宗).....	339
25. 試據李調元《雨村詩話》論測朝鮮本——《清脾錄·王阮亭》條文字多被刪削的原因(鄭健行).....	353
26. 中西詩·詩是余家事：余光中詩話初探(黃維樑).....	367
27. 吳體詩探論(蔡振念).....	379
28. “物理”與“神理”：從英譯《薑齋詩話》看“天造神運”觀念(洪濤).....	401
29. 從王國維境界類型來看宋代女性作家詞作品之境界(尹蕙智).....	421
30. 論南義采的《龜磡詩話》(詹杭倫).....	441
31. 孔子詩學——以“詩的方法”為主(南相鎬).....	465
32. 《皇華集》的詩學價值(王克平).....	517
33. 論李晬光《芝峰類說》對明代詩學的接受——以《芝峰類說》所徵引的明代文獻為中心(杜慧月).....	529
34. 論吳喬《西崑發微》對李商隱〈無題〉詩的意見(鄭滋斌).....	555
35. 《苕溪漁隱叢話》東坡卷之意義——兼論胡仔之典範觀(張高評).....	581
36. 新宋四家詞說(施議對).....	611
37. 由《蓮的聯想》評論余光中詩的技巧(朱歧祥).....	627
38. 中國古代文學的學科內涵辨析(方銘).....	637
39. 白屋詩人吳芳吉詩論述略(徐希平、彭超).....	667
40. 筆記小說與詩話材料——以日本漢文筆記小說為考察點(朱少璋).....	679
41. 唐人《詩》學比興觀與韓柳古文運動(王基倫).....	693
42. 《後村詩話》箋證十五條(程章燦).....	715
43. “奪胎換骨”詩法的道教術語淵源(張振謙、趙維江).....	737
44. 宋代詞話的演變及其傳播功能芻議(譚新紅).....	751
45. 陳澧的詩學觀念及其學人之詩(謝永芳).....	767
46. 論譚獻《復堂詞錄》的詞學批評價值(沙先一).....	787
47. 世界最後의詩話集『玉溜山莊詩話』研究——韓國의近代期漢詩를中心으로(許敬震、朴淳).....	799

48. 古代賦論中“唐體”觀念的構建和發展(姜子龍).....	829
49. 《古賦辯體》劄記六則(蹤凡).....	845
50. 「超人」之鑑：林庚白《孑樓詩詞話》、《麗白樓詩話》的書寫策略 與理論價值(林香伶).....	853
51. 通過詩話所展現的明朝使臣朱之蕃的丙午使行(許敬震、李鹿).....	895
52. 李東陽《懷麓堂詩話》的融通意識(趙伯陶).....	909
53. 辨體與合體：李漁的詞曲滲透之論及其時代(張宏生).....	923
54. 詩話與詩選關係初探(孫琴安).....	931
55. 從題材與風格看中國古代的四大詩學流別——以許學夷《詩源辯體》 為中心(陳文新).....	939
56. 劉師培的基本詩學思想(譚敏).....	959
57. 136種韓國詩話與中國典籍之關係(趙季).....	973
58. 《荀子》中的《詩》及其反映的倫理思想(鄧小虎).....	1001
59. 傳統詩話在現代學術語境中的範式意義(龔剛).....	1023
60. 論五言詩起源於先秦及與楚文化的關係——兼談“枚乘詩”、“蘇 李詩”的真偽問題(韓高年).....	1051
61. 申欽《和陶詩》之生命意識淺析(劉暢).....	1071
62. 方回《瀛奎律髓》「老」的審美視野(廖宏昌).....	1087
63. 論清代廣東詩歌總集編纂與詩話寫作(程中山).....	1097
64. 唐代詩僧皎然與陸羽的交往詩及其茶詩辨析(鄒明華).....	1119
65. 嘉靖前期復古詩論的拓展與“後七子”的興起(余來明).....	1131
66. 女性批評和批評女性——清代閨秀的詩論(周興陸).....	1143
67. 原始舞蹈與“比”之關係考論(劉懷榮).....	1159
68. 詩詞的“當下美”與浪漫文學探源——周策縱的中國古代詩學研究 (徐志嘯).....	1177
69. 王沂詩序及其詩歌創作(韓格平).....	1185
70. 陳振孫評詩資料輯考(何廣棧).....	1199
71. 『批選龜峰先生詩集』에 收錄된 品評語研究(李香培).....	1221
72. 《詩法要標》詩法來源述論(董就雄).....	1241

73. 論《石洲詩話》的性質(何繼文).....	1269
74. “好個詩家阮步兵”——試論阮籍《咏懷詩》中的藝術形象(施年花).....	1287
75. 尋找楊億的詩話——《宋詩話全編》本《楊億詩話》的啓示(許振興).....	1297
76. 王若虛〈滹南詩話〉之詩文論及對歐蘇黃之評議(方滿錦).....	1329
77. 東坡船山文論比較(張愛東).....	1345
78. 謝榛《詩家直說》、《四溟詩話》考論(黃志強).....	1357
79. 優美宏壯與古雅——王國維詩學(陳惠英).....	1365
80. 從詩興探討中國審美心理(袁濟喜).....	1373
81. 廢名新詩觀的時代意義(方星霞).....	1385
82. 陳古民“刪後不刪詩”鉤沉(梁紹傑).....	1407
83. On Jiaoran's Conception of Literary History 淺論皎然的文學史觀(魏寧).....	1433
84. 一枝彩筆共長生，詞研玉屑比晶瑩：張伯駒《叢碧詞話》中的北宋詞論(陳煒舜).....	1455
85. 朱熹論“比”的詩學意義(張萬民).....	1491
86. 詩乃卑不足道？——近代經世思潮下詩學觀念的轉變(孫瑩瑩).....	1505

中國古代詩話表達方式與中華民族思維方式關係初探

蔣述卓 暨南大學

摘要：中國古代詩話的表達方式多種多樣，但追根溯源均與中華民族思維方式有著密切聯繫。本文將從三方面對此作一初步探討。（一）直觀感悟方式。中國詩話常從形象直觀、直覺感悟方面表達詩學理論，形象譬喻法是常用表達方式，如“直尋”、“滋味”等為其代表。這與中國早期的形象直觀方式尤其是“易”的思維方式相關。（二）以心會心方式。中國詩話表達時常被說成是點到為止，缺乏深入，其實是作者運用以心會心方式去傳達，留有更大空間給讀者去填補。這與魏晉時期形成的“言有盡而意無窮”以及禪宗的“以心會心”方式有關係。（三）摘句批評方式。中國詩話表達方式多用摘句批評，而不著眼於整個體系的建立，這與中國人重經典的實用而不重體系的周全相關。

詩話是一種具有鮮明東方民族特色的詩學形態和批評實踐。宋代歐陽修的《六一詩話》是第一部以詩話命名的詩學著作，但更多的學者則將鍾嶸的《詩品》視為中國詩話的濫觴，從廣義上將論詩、評詩的著作稱為詩話。¹ 本文也採用這一廣泛的定義。中國詩話的獨特性不僅表現在它的詩學觀念、範疇和術語上，更主要的還在於它特殊的表達方式，顯示出它與西方文論極為不同的民族個性，呈現出中國文學理論和批評的文化智慧。表達方式是由思維方式所決定的，中國古代詩話的表達方式多種多樣，但追根溯源均與中華民族的思維方式有著密切的聯繫。本文擬從三個方面對此作一初步探討。

一、直觀感悟式

中國詩話用形象直觀，直觀感悟的方式來表達詩學理論，而不像西方古典詩學那樣採用抽象、思辨的邏輯體系來進行。正如日本美學家笠原仁二所曾經指出，“中國人最原初的美意識是起源於‘甘’這樣的味覺的感受性。”² 中國人

¹ 參見章學誠《文史通義·詩話》，何文煥《歷代詩話》和郭紹虞《詩話叢話》等。

² [日]笠原仁二：《古代中國人的美意識》（中譯本），北京：北京大學出版社 1987 年版，第 2 頁。

正是從烹飪鑒賞而來的味覺美中形成了“品”這種獨特的審美評價方式，重視從具體的官能感受出發，來表達理論並進行審美批評。漢魏以來，它產生了以“目”測和具象的品評人物的方式，並體現在書法、繪畫、詩歌、舞蹈等藝術的品評中。鍾嶸的《詩品》，傳為司空圖所作的《二十四詩品》，還有袁枚的《續詩品》就都直接以“品”為題。而像“滋味”“耽味”“真味”“清味”“逸味”“趣味”“味外之味”“韻味”並由“味”所延伸的“淡”“濃”“香”等重要的詩學範疇，也同樣顯示出重視具體感受性的詩話表達的傳統。

鍾嶸以品論詩，重視的就是讀者的官能感受，他的“直尋”和“滋味”就頗具代表。“直尋”追求“遇目輒書”的視覺感受，標舉“即目”“亦惟所見”的直觀效果，反對用典用事的“補假”之作。而“滋味”尤其推崇詩的辭藻，“幹之以風力，潤之以丹彩，使味之者無極，聞之者動心”¹，在他看來，曹植詩“譬人倫之有周孔，鱗羽之有龍鳳，音樂之有琴笙，女工之有黼黻”，其評價正著意於此。《二十四詩品》突破鍾嶸“滋味”說的官能感受性，強調“味外之旨”“韻外之致”的“醇美”，更為鮮明的顯示出中國詩話融具體和抽象於一體，有限和無窮相統一的直觀感悟的表達方式的特點。二十四首詩，既各是一幅具體的畫面，又同時開啟著讀者無限的聯想，體現中國文化的獨特智慧。

這種以“品”來評價美的表達方式，最常採用的就是形象譬喻的方法。在中國詩話中，不僅有如“滋味”這樣的飲食譬喻，還有把詩歌當作生命有機整體，以人體喻詩的“生命之喻”，還有以山水花草來品評詩歌風格和精神的自然之喻。早在上世紀30年代，錢鍾書就指出這種把文章通盤人化或生命化的特點是中國固有的文學批評的一個特點。²事實上，這種借形象譬喻來表達詩學理論並進行詩歌批評的直觀感悟的方式，也是中國固有詩話的一個特點。這種特點是與中國早期的形象思維，尤其是易的思維有密切的聯繫。

近取諸身，遠取諸物。這既是中國漢字的造型方法，也是中國易的取象思維。“倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。”³“文者，象也。”⁴中國文字是一種象形字，指事、會意、形聲、轉注、假借等其他五書，都是建立在象形的基

¹ 鍾嶸：《詩品注》陳延傑注，北京：人民文學出版社1980年版，第2頁。

² 錢鍾書：《中國固有的文學批評的一個特點》，《文學雜誌》1937年第1卷第4期。

³ 許慎：《說文解字序》。

⁴ 《淮南子·天文訓》高誘注。

礎之上，“皆象形之變也。”¹ 因此，與表音文字相比，中國漢字具有鮮明的形象性和直觀感，“它是從人看事物，從人的官能看事物”²，具有強烈的視覺、聽覺、觸覺和嗅覺等具體感受的特徵。文字是一個民族思維和表達的基礎，中國文字的這種特點也就長期地影響著中國人感受事物、表達觀念善於從具體形象、直觀入手的方式。

同樣，易的取象比類的思維更為直接和潛在地影響著人們的思維和表達，它的大量句式多次反復地出現在後人的論述之中。比如劉勰《文心雕龍》“原道”篇，就是一種“易”的運思和表達。易的取象，近取諸身，遠取諸物，由“天、地、風、山、水、火、雷、澤”等八種基本卦象，可以推而演化為天地、自然、人事、吉凶等廣泛的內容。《周易》正是借著這些具體的卦象用以“通神明之德”、“類萬物之情”，也就是把握自然社會的規律。因此，易經思維就不僅僅是一種感性思維，“其稱名也小，其取類也大”³，它是將抽象融於具象，借具象以表達抽象的“意象”“比興”思維，具有以小見大，以有限啟無限的特點。由於易思維“一般地忽視作為從感性到理性的重要中間環節知性階段”⁴，因此易的思維也就是一種直覺的思維，按照黑格爾的說法，也就是“按照直觀的形式和通常感覺的形式表現出來”⁵，具有深刻的美學智慧。此外，《易》作為早期人們卜筮的語言，呈現出泛神論的原始思維的特徵，“神明之德”與“萬物之情”是可以“遂而共通”，它們有著共同的內在的生命節奏，“氣”正是感通天人物我的重要中介，而正是這種共通性共同體現著天地之道。我以為這正是中國人能夠將藝術作品整體、通盤生命化的基礎，而中國早期文化中借美玉以比德，借芳草以自喻的形象譬喻，也同樣具有這種感通的精神和情懷。中國詩話中的飲食之喻、生命之喻和自然之喻，正是“近取諸身，遠取諸物”的漢字思維和易思維的直接影響，而中國詩話中諸如“味”“趣”“韻”等詩學話語所表述的幽遠之致，也正與動態、“象宜”的易思維有關。事實上，像詩“味”這樣將具體的多樣性與無限的複雜性融於一體的詩話表達形式，不正更為恰如其分地呈現著詩歌的獨特境界和美麗精神？因此，易思維“所開啟的審美直覺和領域，卻是以中華

¹ 鄭樵：《通志》卷三十一。

² 姜亮夫：《古文字學》，杭州：浙江人民出版社 1984 年版，第 69 頁。

³ 《周易·繫辭》。

⁴ 王振復：《周易的美學智慧》，長沙：湖南出版社 1991 年版，第 422 頁。

⁵ [德]黑格爾：《哲學史講演錄》（第一卷），北京：商務印書館 1983 年版，第 121 頁。

為代表的東方藝術及其美學思維的精髓所在。”¹ 我以為這正是我們要重視這種直覺感悟的表述方式的原因。

二、以心會心式

與西方文學批評的條分理貫相比，中國詩話表達時常被人說成是點到為止，缺乏深入，其實是作者運用以心會心的方式去傳達，留有更大空間給讀者去填補。古詩話中最早提出“以心會心”的是南宋的姜夔，“詩三百篇美刺箴怨皆無跡，當以心會心。”² 與他同時期的洪咨夔也提出“詩無定鵠，會心是的”³ 的說法，都強調讀者在理解詩作意義上的主動性。然而，讀者擁有巨大的意會空間，並不必然要求論者要“點到為止”，如西方現代闡釋學和接受美學興起之後，西方人的文學批評並沒有走向會意即止的方式。顯然，這還與中國詩論家對詩歌的語言本質的獨特理解有關。歐陽修在《六一詩話》中指出：“作者得於心，覽者會意，殆難指陳以言也。”其根本就在於語言（尤其是概念語言）難以傳達詩歌之妙，“捧心者難言”，“至音者難說”⁴。但是，詩話的目的又是“但欲說得詩透徹”⁵，那麼作者就不得不說。為解決這一矛盾，詩論家一方面採用具有巨大暗示性的詩學話語來表達，另一方面，又儘量不多說，只是點到為止。如嚴羽評韓愈的詩，“韓退之《琴操》極高古，正是本色，非唐賢所及。”就以“高古”一詞來啟悟讀者想像，因為“高古”也是模糊的、暗示的，傳為司空圖所作的《二十四詩品》就單列一品，“畸人乘真，手把芙蓉。泛彼浩劫，窅然空蹤。月出東門，好風相從。太華夜碧，人聞清鐘。虛佇神素，脫然畦封。黃唐在獨，落落玄宗。”“高古”的這種不可描述性，正需要作者和讀者的想像來共同完成。這種“以‘不說出來’為方法，想達到‘說不出來’的境界”⁶的方式，正是以心會心的詩話表達方式的特點所在。

顯然，這一方式與魏晉時期所形成的“言有盡而意無窮”的思維方式有關。

¹ 王振復：《周易的美學智慧》，長沙：湖南出版社 1991 年版，第 426 頁。

² 姜夔：《白石道人詩說》，見（清）何文煥輯：《歷代詩話》，北京：中華書局 1981 年校點本，第 681 頁。

³ 洪咨夔《平齋文集》卷 10《易齋詩稿跋》，《四部叢刊續編》本。

⁴ 許尹《黃陳詩集注序》《山谷詩集注》卷首，《四部備要》本。

⁵ 嚴羽：《答出繼叔臨安吳景仙書》，見《滄浪詩話校釋》郭紹虞校釋，北京：人民文學出版社 2006 年重印，第 251 頁。

⁶ 錢鍾書：《宋詩選注》，北京：人民文學出版社 1979 年版，第 297 頁。

早在先秦時代，中國人已經對“言象意”的關係進行了較為精微的探討，《易經》主張“盡意莫若象”、“盡象莫若言”，老莊則基於“道可道非常道”的理念，主張“得意忘象”“得象忘言”。魏晉時期，由於品評人物的名理之學的興起，而集中展開“言意之辯”。在當時，除了歐陽建主張的“言可盡意”之外，“言不盡意”成為魏晉名學家最為流行的說法，而其核心問題就是在“言不盡意”之下如何解決言象意三者的關係問題。王弼既強調“盡象莫若言，盡意莫若象”，但同時又指出言象不過是筌蹄之具，如果執著於言象，則其言象也就不是言象，因此“得意在忘象”“得象在忘言”。¹ 他這種既重視言象，而又不執著於言象的思想，對當時以及後來的中國文化都有深遠的影響。湯用彤就曾指出，“但凡會通其義而不拘拘於文字者皆根據寄言出意之精神也。”² 這種思維使人們追求一種言簡意賅的表達方式，追求語言的暗示和象徵，重視語言之外的“味外之味”和“韻外之致”，“凡言不盡意，不可煩文其說，且歎之以情，使後生思其餘蘊，得意而忘言也。”³ 因此，“詩裏玄機海樣深，散于章句領於心。會時要似庖丁刃，妙處應同靖節琴。”⁴ 詩味的領悟也就如同庖丁解牛一樣，是得之於心而寓之於意。

禪宗以心會心的方式對詩話的表達方式也有重要的影響。世尊拈花，迦葉微笑，這種無言的心靈默契啟發了後來的禪師採用“拈花”式的暗示手法來闡釋古德公案，開啟禪宗機鋒、公案的“會心”思維模式。事實上，孔子早有“予欲無言”之歎，而老子的“行不言之教”、莊子的“萬物有成理而不說”也都具有語言難以傳道的思想，但由於佛教對世界本體空的獨特認識，中國禪宗強調不立文字、教外別傳、頓悟成佛，因此以心會心才成為禪宗最為顯著的傳統。但為啟悟弟子門徒領悟禪道，禪宗在不立文字的同時，又不離文字，其關鍵之處就在以文字來反對文字，使受者破除文字之執。《靜德傳燈錄》卷十六記載雪峰義存禪師：“吾若東道西道，當則尋言逐句；吾若羚羊掛角，汝向何處捫摸？”體現了禪宗傳道的特點，也就是要參活句，參活句也就是忘言得意，貴在傳心妙悟，如釋德清所說，“以心印心，故可傳可得；妙契忘言，故無受無見。”⁵ 這種貴在“妙

¹ 王弼：《王弼集校釋》 北京：中華書局 1980 年版，第 609 頁。

² 湯用彤：《言意之辨》，《湯用彤學術文化隨筆》，孫尚揚編，北京：中國青年出版社 2000 年版，第 224 頁。

³ 《十三經注疏·周易正義》，李學勤主編，北京大學出版社 1999 年版，第 84 頁。

⁴ 《江湖後集》卷一五鄧允端《題社友詩稿》，《四庫全書》本。

⁵ 陳鼓應：《莊子今注今譯》（上），北京：中華書局 1983 年版，第 181 頁。

悟”的參禪方式深刻地影響著唐宋以來的詩話表達，嚴羽指出“大抵禪道惟在妙悟，詩道亦在妙悟”¹，以禪喻詩成為詩話表述的重要方式。為追求“羚羊掛角，無跡可尋”的詩歌境界，論詩者往往也採用“鏡花水月”的論詩方式，袁宏道對此有過精闢的論述，他說，“世人所難得者唯趣。趣如山上之色，水中之味，花中之光，女中之態，雖善說者不能下一語，唯會心者知之。……夫趣得之自然者深，得之學問者淺。……入理愈深，然其去趣愈遠矣。”²而這也正可看作是對嚴羽“別材”“別趣”之說的發揮，由之可見中國詩話“以心會心”方式所具有的深刻智慧。

三、摘句批評式

中國詩話表達方式多採用摘句批評，詩論家常採摘詩中一二佳句，或用於舉例說明某一命題，如以“思君如流水”“高臺多悲風”來證明“至於吟詠性情，亦和貴於用事”³的詩學命題；或用於詮釋詩意，如以“奈何虎豹姿”說明詩人的游仙之詩“乃是坎懷詠懷，非列仙之趣”⁴；或用於指導創作，如釋齊己的《風騷旨格》和王玄的《詩中旨格》；或用於頌誦欣賞，宋代此風尤甚；或專門用於談論句法，如許凱的《彥周詩話》把“辨句法”列為詩話的首要任務，如此等等。⁵這些還都是從摘句批評作為一種審美批評，也即章學誠所謂“及於辭”⁶方面所發現的摘句批評的用途，如果把摘借詩句以談論詩人軼事，考證故事，臧否人物，即章學誠所謂“及於事”⁷包括在內，則摘句批評還具有廣泛的政治、倫理、考證的功能。摘句批評之所以具有如此廣泛的應用，就在於中國文學意象的獨立性，被摘詩句往往以寫景狀物為主，它們是一組組可以單獨被抽離出來的單位。也因此，摘句批評可以滿足各個具體不同的目的，“作者用一致之思，讀者各以

¹ 嚴羽：《滄浪詩話校釋》郭紹虞校釋，北京：人民文學出版社 2006 年重印，第 12 頁。

² 袁宏道：《袁宏道集箋校》，上海古籍出版社 1981 年版，第 463—464 頁。

³ 鍾嶸：《詩品注》陳廷傑注，北京：人民文學出版社 1980 年版，第 4 頁。

⁴ 鍾嶸：《詩品注》陳廷傑注，北京：人民文學出版社 1980 年版，第 38—39 頁。

⁵ 關於詩歌摘句批評的各種功能，可參考曹文彪：《論詩歌摘句批評》，《文學評論》（京）1998 年第 1 期。另關於摘句批評的歷史流變的研究還可以參看張伯偉：《摘句論》，《文學批評》（京）1990 年第 3 期。

⁶ 章學誠：《文史通義校注》葉瑛校注，北京：中華書局 1985 年版，第 598 頁。

⁷ 章學誠：《文史通義校注》葉瑛校注，北京：中華書局 1985 年版，第 598 頁。

其情而自得”，“人情之遊也無涯，而各以其情遇”¹，並不需要遵循原文的本意，可以“與此語本無涉”²。“觀詩各自所得，別自有用”³，是一種實用的批評，而不著眼於整個體系的建立。

摘句批評的表達方式是與中國人重經典的實用而不重體系的周全的實用和功利的思維有關。早在春秋時期，《詩經》就被用於外交場合，成為縱橫術的一部分。引詩用詩成為一時之盛，人們紛紛“賦詩斷章”⁴，各取所求。因為《詩》不僅可興、觀、群、怨，可事父事君，還可考證名物制度，實現經世之志。其用途極為廣泛，涉及個體的安身立命還有家國政治，因此，孔子告誡弟子“不學詩，無以言”⁵。由於秦朝的“焚書坑儒”，漢初儒生紛紛整理典籍文獻，當時的《詩》學格局主要就有魯、齊、韓、毛四家，此外還有豐富的地域《詩》學，各種箋注傳疏，並不完全出於還原歷史真相的目的，更為主要的還在於各自抒發政治志向。因此，何良俊所指出的“讀《詩》亦當與讀諸經不同。引伸觸類，維人所用。韓嬰作《詩外傳》，正此意也。”⁶正說明當時解詩的實用傾向。事實上，這種“引伸觸類”的方法，並不止於讀《詩》，當時由於“天下眾書往往頗出”⁷，春秋公羊學等也因為各種實用目的而興起，一時傳經之學成為進身之階。此後此消彼長的今古文經學之爭，也正標明“六經注我”的實用思維在中國文化中形成了堅固的傳統。即使時代鬆動的魏晉玄學和受到佛教衝擊的宋明理學這樣具有較高思辨的思想時代，人們仍然無意於體系邏輯的構建，志向仍於政治名理和成聖之路。先秦時代以《墨辨》為代表的邏輯學由於實用的社會思潮而中斷。日本比較思想家中村元通過比較佛學唯識學在中國的短暫壽命，也從另一個方面說明中國人深受經典實用思維影響的特點，他指出，“中國的民族性通常是以常識性的功利主義的思維方法為基礎。”“在具有中國人特色的推理方式中，他們沒有發展邏輯學的研究，因為邏輯學與實用無關”⁸，這一結論極為確切。

從歷史上看，摘句批評正是濫觴於春秋時期的“賦詩言志”，它與中國《詩》

¹ 王夫之：《薑齋詩話箋注·詩經》，北京：人民文學出版社1981年版，第4、5頁。

² 劉辰翁：《須溪集》卷六《題劉玉田題杜詩》。

³ 劉辰翁：《須溪集》卷六《題劉玉田選杜詩》。

⁴ 《左傳·襄公十八年》。

⁵ 《論語·季氏》。

⁶ 《四友齋叢話》卷一。

⁷ 劉韻：《移書讓太常博士》。

⁸ [日]中村元：《東方民族的思維方法》，馬小鶴譯，杭州：浙江人民出版社1989年版，第161—162頁。

學的讀經用經傳統具有重要的淵源。不管這種“採摘”是“及於辭”還是“及於事”，摘句批評呈現出中國文學實用觀念的整體圖景。在將知識視為對客觀的對象進行研究的現代視野看，摘句批評似乎並不是一種嚴格的知識形態，因為它摻雜著太多的實用功利的目的，同時還不顧割裂知識的整體。尤其從現代審美的文學觀念來看，這種批評形態一方面缺乏體系性和邏輯性，一方面又時常游離於審美之外。即使從狹義上將那些只關注詩歌辭句意象表達的審美批評視為摘句批評，仍然讓人覺得它的破碎。但是，正如臺灣學者黃俊傑所指出，中國的經典詮釋並不是一種知識性的詮釋，而是一種實踐性的詮釋。這種詮釋體現的正是“興”式思維。他通過對孟子詮釋的歷史的梳理，指出憑藉經典闡釋以寄寓心曲是中國詮釋學最為常見的方法，“或表述個人企慕聖域之心路歷程；或痛陳時弊，寓經世思想於注經事業之中；或激濁以揚清，藉解經以駁斥異端，凡此種種皆不取僵直之邏輯論證，而以達意為善”，因此在他看來，後人對此，也須“以意逆之，是為得之”。¹ 面對中國文化傳統，我們不能沒有現代視野和現代立場，但這並不代表我們可以完全無視中國文化的獨特智慧。摘句批評之所以可以將一兩句詩從詩的整體中摘引出來進行欣賞、闡發，可以滿足於個體言志需要，還可以作為某種功利目的的手段，所體現出來的正是中國文化的日用性和日常性的實踐品格，而同時還體現中國人“道器為一”的文化智慧。所謂日用是道，莊子的“道在屎溺”、禪學的“一花一世界，一葉一菩提”，還有儒家的禮樂之用，都特別強調人們於日常生活中“踐道”。這種智慧，西方人要到海德格爾才體會到。宗白華先生的《美學散步》正是站在現代立場對這種實踐品格的發揮。從現代西方解釋學的立場來看，摘句批評的實用性也正是闡釋主體由於先在的歷史先見、先有等主體前視野所決定，我們不能站在現代立場來苛求於“興”思維中生活的古人，更何況這種批評的表達方式本身具有它無可替代的智慧。因此我贊同黃俊傑提出的今人要“以意逆之，是為得之”的說法。

綜上所論，中國詩話的表達方式與中華民族的思維方式具有緊密的關係，體現出中國文化對於詩歌認識的獨特智慧。這種直觀感悟、以心會心和摘句批評的表達方式，儘管沒有嚴密的邏輯和體系，顯得過於主觀和隨意，但從中國人對於

¹ 黃俊傑：《東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋傳統研究芻議》，見洪漢鼎主編：《中國詮釋學》第一輯，濟南：山東人民出版社 2003 年版，第 38 頁。

詩歌意境本質上的難以把握，以及對語言局限性的認識上看，則反而比西方重概念清晰、邏輯條貫、體系嚴密的詩學理論和批評方式更為接近詩的本身。從這一意義上，概念是與詩背道而馳的。中華民族思維方式在把握詩上的優勢和有效性也由此得以凸顯。當然，由於我們已經生活在一個充滿邏輯和概念的現代世界，今天要我們完全去繼承詩話的這種表達方式是不可能的。也由於我們處於重分析和客觀的現代知識和學科形態之中，我們更加深刻地面臨著要清晰和準確地闡釋一種不可能闡釋的客體的悖論。因此，重視中國古代詩話的表達方式，尤其要認真探討這種表達方式背後所蘊含的深刻的智慧，借這一過程中來反思我們今天詩學的知識形態，從而尋找新的詩學發展路徑，就顯得十分必要。