

中国诗论史

上册

主编 霍松林
撰著 漆绪邦 梅运生 张连第



黄山书社

国家教委“八五”重点科研资助项目
国家“十一五”重点图书出版规划项目

中国诗论史

上册

主编 霍松林
撰著 漆绪邦 梅运生 张连第

黄山书社



序

改革开放之初,各高等学校文科都开设了中国古代文论方面的课程;但由于历史的原因,学生阅读古文的能力比较差,师资力量也显得薄弱。因此,早在20世纪80年代初,我们便联合了17所高校的古文论教师编写出《中国古代文论名篇详注》和《中国近代文论名篇详注》两部教材,在几经讨论修改后先自行印刷,供编写单位试用。在经过申请被列入国家教委1985—1990年高校文科教材编选计划以后,又进行了认真的加工,分别由上海古籍出版社、贵州人民出版社于1986年出版。

这两部教材出版之后,曾在编写中起过重要作用的漆绪邦、梅运生、张连第三位教授和我商量,打算在整理我国古文论遗产方面继续努力,撰写一部上起先秦、下迄晚清的《中国诗论史》,仍推我任主编。经过申请,这一课题被列入国家教委“八五”重点科研资助项目,使我们深受鼓舞。

我们如此选题,出于两种考虑。第一,如果撰写中国文学理论批评史,则涉及面太广,我们很难胜任;这类著作已经很多,我们也很难有新的开拓。第二,当时尚无全面系统的中国诗论史著作,而这样的著作涉及面相对集中,有利于以简御繁,触类旁通。

中国是诗的国度,诗歌是中国最早的也是最基本的文学样式。作为最基本的文学样式,不仅产生了脍炙人口的唐诗、宋词、元曲,而且被其他各种文学艺术样式所利用。例如以元人杂剧和明清传奇为主的戏剧,除了比重极小的宾白,便是曲——唱词,所以一般不叫戏剧而叫戏曲。《西厢记》、《牡丹亭》、《桃花扇》等戏

曲的唱词之美是无与伦比的。章回小说的回目是诗，中间有诗，《红楼梦》中的诗词曲是红学研究的重要内容之一。国画一般有题诗，画好、诗好、字好，被赞为“三绝”。各种形式的讲唱文学，其唱的部分当然是诗。至于音乐，其歌词便是诗：我国诗歌最初多数是入乐的，因而音乐性特强，是我国诗歌的突出特点之一。

我国诗歌被我国其他各种文学艺术所利用，这只是一个方面，更重要的方面是：诗情、诗意、诗美，是我国一切文学艺术的本质和灵魂，甚至是数千年中华灿烂文化的本质和灵魂。中华民族从《诗经》、《楚辞》以来创造了无数辉煌瑰丽的文学艺术珍品，为世界文化的发展做出了不可磨灭的贡献。而那无数文学艺术珍品，其中的诗歌当然是诗情、诗意、诗美的集中体现；其中的散文、戏剧、小说、音乐、绘画等等，也无不洋溢着诗情、诗意、诗美。苏轼称赞王维“画中有诗”，鲁迅推崇司马迁的《史记》是“无韵之《离骚》”，类似的评论很多，无烦辞费。

正因为中国诗歌与其他中国文学艺术有如此密切的联系，所以中国诗论中的物感、神思、风骨、情采、兴寄、兴象、意象、情境、意境、气韵、滋味、兴趣、性灵、情景、神韵，以及味上之旨、韵外之致、言外之意、象外之象等许多概念、范畴和术语，或适用于其他文学艺术，或与其他文学艺术理论相通。这一切，也正是中华民族特色的突出体现。

基于上述种种考虑，我们决定撰写一部体现中国特色的《中国诗论史》，为增强当前诗歌创作的民族特色服务，为建设具有中国特色的当代文艺学服务。

在撰写《中国诗论史》的准备阶段，我们对历代诗词曲论专著进行逐一研究。凡重要者介绍其作者、时代和版本情况，概述其主要的理论内容，评价其在中国诗论史上的地位；凡理论价值不高者则列入“存目”，只作简介。全书分诗论、词论、曲论三类，各按成书先后编排，包含诗论专著 302 种，词论专著 104 种，曲论专著 31 种，总计 437 种。取名《中国历代诗词曲论专著提要》，由北京师范学院出版社于 1991 年出版。

《中国古代文论名篇详注》、《中国近代文论名篇详注》和《中国历代诗词曲论专著提要》出版后都受到同行专家的好评，说明《中国诗论史》的撰写是有基础的；但头绪颇繁，问题甚多，时间跨度极大，在具体撰写过程中仍需进行更广泛、更深入的研究，才能

不断克服困难,蹒跚前进。几位执笔者都是所在高校的教学科研骨干,有的还兼有校、系行政职务,在做好岗位工作的同时夜以继日,坚持不懈,经历十多年的艰辛劳动,全书始得脱稿。限于我们的学养和胆识,这部书稿自难尽如人意,连我们自己也深以未能达到预期的学术水平而深感愧疚;但撰写态度的确是认真的,是付出了不少心血的。

漆绪邦教授所撰写的长篇《后记》,既对近几十年中国文学通史和文论通史的传统写法所导致的弊病有所补救,又对本书撰写的分工和其他有关问题一一说明,这里无须重复。

全书约 150 万字,分为上、中、下三册,终于要和广大读者见面,听取宝贵的意见了!谨向热心学术事业的黄山书社同志致以由衷的谢忱。

霍松林

2003 年中秋之夜写于陕西师大博导南楼



◎ 霍松林近影



◎ 本书著者合影（左起：张连第、漆绪邦、梅运生）

目录

序.....	1
第一编 先秦两汉诗论.....	1
概 说	3
第一章 中国诗论的滥觞和“诗言志”说的提出	13
第一节 中国诗论的滥觞	13
第二节 春秋赋诗、引诗和“诗言志”说的提出	17
第二章 儒家诗教的建立——孔门诗论	28
第一节 孔子及其思想	28
第二节 孔门诗论	30
第三节 孔门诗论的评价和影响	38
第三章 战国诗论	41
第一节 战国墨、道、法、杂诸家诗论	41
第二节 孟子论《诗》	50
第三节 荀子论《诗》	57
第四节 屈原诗论	63

第四章 汉代今文经师的《诗》学	67
第一节 三家《诗》	67
第二节 刘向的《诗》论	74
第三节 《礼记》论诗	79
第五章 《毛诗》和郑玄论《诗》	84
第一节 《诗》毛氏传	84
第二节 《毛诗》序	92
第三节 郑玄论《诗》	105
第六章 汉代非正统诗论	111
第一节 《淮南子》论诗	111
第二节 司马迁论诗	115
第七章 汉代屈原论	119
第一节 西汉屈原论	119
第二节 班固和王逸论屈原	125
第二编 魏晋南北朝诗论	133
概 说	135
第一章 曹魏诗论	154
第一节 曹丕、曹植的诗论	155
第二节 阮籍、嵇康的乐论	171
第二章 两晋诗论	190
第一节 陆机与西晋诗论	192
第二节 东晋评诗的风气与葛洪、李充的诗论	223
第三章 诗学日尊与诗体的律化——文笔之辨和诗的声律说	236
第一节 文笔之辨与诗学日尊	236
第二节 永明体与声律论	247

第四章 南北朝诗论派别的分野(上)	267
第一节 古体、今体与宫体之界别与论争	268
第二节 本之雅什,兼重缘情绮靡 ——沈约、萧子显与萧绎	282
第五章 南北朝诗论派别的分野(下)	299
第一节 萧统与《昭明文选》	300
第二节 颜之推与北朝诗论	316
第六章 刘勰的诗学巨著《文心雕龙》(上)	328
第一节 刘勰与《梁书·刘勰传》	329
第二节 “文之枢纽”与“唯务折衷”	343
第三节 “剖情析采”与“以裁厥中”	353
第七章 刘勰的诗学巨著《文心雕龙》(下)	370
第一节 以构思为中心的创作论——《神思》兼及《养气》	370
第二节 对体制风格的认知与创作规范 ——《体性》与《定势》	380
第三节 批评论中的“圆照”、“博观”、“六观” 和“见异”——《知音》	392
第八章 钟嵘的评诗专著《诗品》	402
第一节 钟嵘的身世和《诗品》的体例	402
第二节 明体与评诗的理论体系	411
第三节 评体与评诗的标准和审美原则	428



第一编

先秦两汉诗论

xianqin lianghan shilun

概 说

在中国古代文学史上,诗歌是最早产生的一个品种,与之同时而生的,最多只有神话。远在文字产生之前,先民在劳动中就创造了“举重劝力之歌”(《淮南子·道应》)。先民的诗歌是什么样子,因为当时没有文字的记录,现在已不清楚了。古代典籍记载的《弹歌》(《吴越春秋》卷九)、《击壤歌》(《艺文类聚》卷一一引《帝王世纪》)、《蜡辞》(《礼记·郊特牲》)、《康衢谣》(《列子·仲尼篇》)等,是经过了许多许多年的口头流传之后才被记录下来的,在从流传至记载的漫长过程中,其形态必有变化,原来的面目如何,是很难说的。但我们可以推知:其内容,不外劳动生活的反映和战胜自然力的祈求;其形式,大约都是极简短的,有节奏的,因而大体是整齐的;其作用,或有利于劳动中动作的协调,或有利于劳动技能的传授,或用于宗教仪式中的祝祷歌舞,这中间,自然有功利的、娱乐的两重作用在。诗与乐与舞大约是同步产生的。原始的诗都是唱出来的。劳动之后在休息时或在宗教仪式上唱歌,必伴以乐器,乐器所追求的效果最初不在旋律而在节奏的加强,故以敲击为主,或把兽皮蒙在陶器上以击,所谓“以麋鞀置缶而鼓之”,或敲打石器,所谓“拊石击石”(《吕氏春秋·古乐篇》);同时必伴以舞蹈。如《吕氏春秋·古乐篇》所载:

昔葛天氏之乐,三人操牛尾,投足以歌八阕。一曰《载民》,二曰《玄鸟》,三曰《遂草木》,四曰《奋五谷》,五曰《敬天常》,六曰《达帝功》,七曰《依地德》,八曰《总万物之极》(“万物”一作“禽兽”)。

这应该是在原始宗教仪式上的表演,其载歌载舞的热烈盛况,可以想见。如果剔除“天常”、“地德”之类春秋战国人观念的混杂,原始诗歌的内容、形式及作用也大体可以见出。

夏、商的诗歌,文献可征者罕,且都未必那么可靠。保存至今数量较多,而且大体可靠的是周诗。周代诗歌大体上有两个系统,一是以《诗》为代表的中原系

统,一是以楚声为标志的南方系统。中原各地民歌盛行,周之贵族上至天子,下至诸侯大夫,也都很重视诗歌,祭祀、朝会、修聘、会盟等各种场合,都离不开诗歌。诗歌的数量是巨大的,司马迁说有“三千余篇”(《史记·孔子世家》),实际上远不止此数;被搜集记载下来的也不少,约在春秋中期即公元前六七世纪之际基本定型的诗歌集《诗》,就完整保存了三百余首。见于文献的,还有一些逸诗,但大多为断章零句,完整者极少。楚声亦即“南风”,又称“南音”,是产生于南方楚地的民间诗歌,相对于中原诗歌而言,是一个在内容、形式上都自有特点的具有独立性的诗歌系统。楚声在民间应该也是很兴盛的,数量也一定很大,但它不像中原诗歌那样在贵族层中取得了广泛的实用价值,因此没有得到着意的搜集整理,只在文献中有零星的遗存,如《候人歌》(《吕氏春秋·音初》)、《孺子歌》(《孟子·离娄上》)、《越人歌》(《说苑·善说篇》)、《渔父歌》(《吴越春秋》卷三)、《乌鹊歌》(《吴越春秋》卷七)等。楚声虽然不像中原诗歌那样受到贵族层的重视,但在贵族和中下层士人中还是得到广泛的喜爱。《左传·成公九年》载楚之郢公钟仪被囚于晋,仍南冠,“操南音”。晋景公以其“不忘旧”,终释之。可见楚声作为乡土之乐,在贵族层也颇流行。楚声没有像中原诗歌那样在贵族层中取得政治上的实用地位,倒有利于人们对它的作为诗的本来意义的价值的认识。这样,在楚地,以抒情为本的文人诗,反先于中原地区而兴起了。战国中期即公元前四世纪中期以后,在楚地,以屈原的《离骚》为杰出代表的根植于楚声丰厚土壤的“楚辞”产生并兴盛起来了,在中国诗歌史上,文人诗歌第一次焕发出了夺目的光辉。

先秦、两汉的诗歌理论,基本上就是关于《诗》和《骚》的理论。两汉有乐府,有古诗,也有楚声和文人的四言诗,但在理论上的反响,是在汉末建安以后才有的。

诗歌是抒情的,这是诗歌的一个基本的审美特征。认识这个基本特征,本来并不是一件非常困难的事。《诗》三百余篇,大多也是抒情的,特别是《国风》和《小雅》中,不乏优秀的抒情之作。但我们看到,在从春秋中期到东汉建安之前长达八百余年的时间里,《诗》一直在流传着,被运用着,人们却没有达到这个认识。汉儒曾接触到这一点,但刚刚接触到,马上就滑开了。《楚辞》的抒情特征,倒是一开始就被它的作者意识到了,但在汉人手里,这一点除了司马迁等少数人曾给予重视外,总的来说,并没有引起注意,并未得到发展和深化。中国的诗歌理论,一开始就被赋予了一个与诗歌本身几乎没有多少关系的扭曲的形态。而这个扭曲的形态,在以后近两千年中还一直存在着影响,这是一个极应注意的问题。为了理解这个问题,不能不对周、汉的社会和文化思想的有关情况做一点考察。

关于周、汉的社会形态问题,史学界迄无定论,但两者都是贵族统治的宗法社会,是没有疑义的。宗法制度的成熟是在西周的初年。周代的宗法制度是在作

为原始氏族制度遗存的血缘宗族关系的基础上发展而形成的,是一套以“天下宗主”即周王为塔尖的严密的贵族等级系统。宗法制度的经济基础是土地的宗族占有制,即通过层级分封而形成的贵族领主制。周王作为天下之“大宗”,是最大的土地占有者,所谓“普天之下,莫非王土”(《诗·小雅·北山》)。周王把部分土地赐给诸侯(“国”),诸侯又把部分土地赐给卿、大夫(“家”),按照天子、诸侯、卿、大夫这个等级系统,贵族们把天下的土地大都瓜分了。与宗法制度相适应的是礼乐制度,即贵族等级名分制度。《礼记·乐记》说:“乐统同,礼辨异。”这应该是符合周代礼乐之用的实际的。“礼辨异”即别贵族内部的贵贱之异。贵族内部因等级的尊卑而有贵贱之异,尊卑的名分必须十分严格而不能乱,上对下的权利与下对上的义务是绝对而不可通融的,所谓“礼也者,小事大、大字小之谓也”(《左传·昭公三十年》)。“乐统同”,即协调、维系贵族内部的名分等级关系。“同”绝不是平等,而是指在严格区分尊卑贵贱前提下的上下和谐,所谓“使亲疏贵贱长幼男女之理,皆形见于乐”(《礼记·乐记》),礼乐制度只是贵族层内部的事。据文献记载,周人分为十等,即“王臣公,公臣大夫,大夫臣士,士臣皂,皂臣舆,舆臣隶,隶臣僚,僚臣仆,仆臣台”(《左传·昭公七年》)。士以上为贵族,士以下为庶民。礼乐制度只行于大夫以上,对庶民,不是用礼乐,而是用刑罚统治。《礼记·曲礼》谓“礼不下庶人,刑不上大夫”,《荀子·富国》谓“由士以上,则必以礼乐节之;众庶百姓,则必以法数制之”,都是符合周政的实际的。

宗法制度需要与之相适应的意识形态。根据宗法制度的特点,这种意识形态应该有利于维护贵族等级系统的群体关系,因此它一定主要表现为伦常意识。这种伦常意识,实际上早已产生,据《左传》,忠、孝、仁、义、信等伦常观念在春秋贵族中已颇为流行。经过几百年的积累,春秋末期,产生了集伦常意识之大成的思想学派,即孔子所创立的儒家学派。

儒家学派的产生,有其具体的历史条件和文化条件。这主要就是所谓学术下移。

西周时期,典章图籍主要集中于王廷,由专门的文化贵族掌管,《周礼》载有五史之职(见卷二六、二七),就是这样的一些文化贵族。周初封建,王朝还往往把部分典章图籍赐予诸侯,在诸侯国也由史官掌管。成王时,周公之子伯禽封鲁,因周公功大,所赐亦最多。《左传·定公四年》载子鱼说,成王封伯禽为鲁公,除了给予优厚的土地、奴隶外,还分以“祝宗卜史、备物典册、官司彝器”。故周之典章图籍,鲁国最为完备。《左传·昭公二年》载韩宣子聘鲁,“观书于大史氏”,慨叹“周礼尽在鲁矣!”可见至春秋后期,鲁国仍拥有很完备的典章图籍。昭公二十六年,王子朝叛乱失败,率“召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宫闾奉周之典籍以奔楚”(《左传·昭公二十六年》),楚国终于也有了周之文化,但已经很晚了。总起来说,周之

学术文化,集中于王廷、公室,由贵族垄断,此所谓“学在官府”。经过春秋的动乱,王权衰落,公室卑弱,权力和财富的再分配从上到下剧烈进行,孔子对此说得十分痛切:“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。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。”(《论语·季氏》)随着权力和财富的再分配,也必然出现文化的再分配,也就是孔子所说的“天子失官,学在四夷”(《左传·昭公十七年》)。这中间,士阶层起着关键的作用。

士在西周,本来是一个介于贵族和庶民之间的中间阶层。它没有“世禄”,没有任何贵族特权,只能依附于贵族以求衣食。汉人通常训“士”为“事”,即任事者。如《白虎通·爵》:“士者,事也,任事之称也。”《说文解字》:“士,事也。”这应该符合周代士的情况。士之有勇力者为甲士,从事战争;有知识才能者,则主要做卿大夫的家臣,这可以叫做文士,《白虎通·爵》所谓“通古今、辨然否谓之士”,是指的这些人。士承担着贵族之家的政治、经济、文化、宗教等等具体事务,他们对贵族的礼乐典章必须十分熟悉,否则就不能适应于办理庶事的需要。随着旧贵族的日益没落、腐败,士的作用愈来愈大,地位愈来愈高,原来只属于贵族垄断的学术文化,也渐渐地转移于士的手中。他们在经济上也逐渐取得了自主的地位。据《国语·晋语四》:“士食田。”“食田”是贵族给予士的禄,并不是士的私产;士一旦失去家臣的地位,他就同时失去了“食田”。随着贵族土地制度的崩溃,春秋时期,“食田”逐渐转移到士的手中,成为私产。这样,士的社会地位明显地上升了。虽然直到春秋末期,士还没有完全摆脱对贵族的依附,他们一般还不能不从事家臣的行当,但已有了一定的独立性。

在春秋之士中,鲁国的士具有很特别的文化地位。鲁地本殷商领地,保存有很丰富的殷商文化。伯禽封鲁,实际上是周氏族的一次殖民行动。但周文化原本不如殷商文化发达,周凭武力灭商以后,文化上对殷商多有承袭,当然也进行了增补删裁,所以孔子说:“周因于殷礼,所损益可知也。”(《论语·为政》)伯禽带着周文化到了鲁地,在文化上大体不存在同化问题,倒是对鲁地固有文化的加强。由这个情况可以想见,鲁之卿大夫所用之士,当有不少是殷商的有文化的遗民或他们的后人。这些人,大约就是所谓的“儒”。《说文解字》:“儒,柔也。”“柔”即柔弱迂滞,庄子说:“熏然慈仁,谓之君子。”(《庄子·天下》)指出的就是儒的这个“柔”的特点。故儒又有安、和之意(参见《礼记·儒行》陆德明释文)。这种人,鲁国最多,庄子称“鲁多儒士”(《庄子·田子方》),当符合实际。儒士的特长在知识和才能方面。庄子说:“周闻之,儒者冠圜冠者知天时,履句屨者知地形,缓佩玦者事至而断。”(《庄子·田子方》)说明儒者的广博知识和很强的办事能力。儒者又多通典章文献,所以庄子说“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》,邹、鲁之士搢绅先生多

能明之”(《庄子·天下》)。儒者又多熟悉礼仪,特别是丧礼之仪。在以氏族血缘为纽带的宗法制度下,特重丧礼,故丧礼之仪在礼仪中占极重要的地位。儒者熟悉丧仪,是重要的大本事,所以墨子挖苦儒者说:“富人有丧,乃大说,喜曰:‘此衣食之端也。’”(《墨子·非儒下》)这样的一批上知天文,下知地理,精通典章,熟悉礼仪,娴于庶事的儒者,在士的地位上,充当的不过是贵族的参谋、相礼以及办事人员或大夫采邑的官吏之类的角色,并没有特权,却有相当的文化优势。在卿大夫日趋没落,旧贵族日趋腐败无能的情势下,儒士几乎成了先王文化的独专者,地位和作用都日益重要起来;在周道日颓的情况下,复兴礼乐秩序的大任反而落在了他们的肩上,一些不甘心于没落的贵族也把复振的希望寄托在他们的身上。《左传·昭公七年》载孟僖子将死,召其大夫曰:“礼,人之干也。无礼,无以立。吾闻将有达者,曰孔丘,圣人之后也。……臧孙纆有言曰:‘圣人,有明德者也,若不当世,其后必有达人。’今其将在孔丘乎。我若获没,必属说与何忌于夫子,使事之,而学礼焉,以定其位。”按孟僖子实死于昭公二十四年,是年孔子三十四五岁。

此事可以说明春秋末期儒士在贵族心目中的地位,也可以说明儒者在当时确实是没落贵族复兴礼乐的希望之所在。孔子,只不过是当时儒士们的代表者和带头人而已。

孔子创立的儒家学说,基本上可以称之为“仁学”。孔子把“仁”作为伦常观念的核心。“仁”所规定的,是贵族等级系统所要求的正常的人和人之间的关系;强制自己严守等级名分而不僭越,就是“仁”,此所谓“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》),或者反过来说:“人而不仁,如礼何?”(《论语·八佾》)既然“仁”是就人之间的关系而言的,是针对人而言的,故“人”在《论语》中得到特别的注意。据杨伯峻《论语译注》所附《论语词典》统计,“人”在《论语》中出现162次,是除“之”、“也”一类虚词和孔子之“子”字之外出现频率最高的词语。可以说,儒家学说是关于“人”的学说。孔子不语怪、力、乱、神,而专注于人。但应该指出,孔子研究人是为了确定其在群体(贵族等级系统)中的地位和义务,而不是为了证明其作为人的个体的价值。人的个性和自由意志的哪怕些许的表现,在孔子那里都会被视为“狂”,为“肆”,为“荡”(见《论语·阳货》),都是不仁,不仁就是非人。儒家所要求的人,是伦常化了的人,实际上是等级名分系统中的一个符号,而不是活生生的,有血有肉有情有性的人。在这个问题上,道家批判儒家,真可谓一针见血:“中国之君子,明乎礼义而陋于知人心。”(《庄子·田子方》)就这个意义上说,儒家又可以说是目中无人。

春秋、战国之际,由于生产力的发展,贵族领主制遭到破坏,王田大量转为私有,旧的宗法秩序陷于混乱,贵族制度需要新的基础上加以变革和调整。与此同时,思想文化也产生了深刻的变化。随着以周天子为核心的宗法秩序的崩溃,