

88
台港及海外中文报刊资料专

中国 文学 研究

第 2 辑

1986

书目文献出版社

中国文学研究(2)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1986)

北京图书馆文献信息中心剪辑

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京新丰印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 7 印张 179 千字
1987年3月北京第1版 1987年3月北京第1次印刷

印数1—4,000册

统一书号: 10201·78 定价: 1.80元

〔内部发行〕

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息中心

目次

略论中国文学	钱穆	一
左传之文学理论与实际	张高评	五
墨子的文学观	王冬珍	一三
王充之文学理论	韩碧琴	二〇
试析文心雕龙心物交感之论	王基伦	二六
校释《文心雕龙》的几个基本课题	亚菁	三〇
徐复观《文心雕龙的文体论》商榷	廖宏昌	三六
真德秀的文学理论研究	张健	四〇
《王国维及其文学批评》补跋(上、下)	叶嘉莹	六四
中西比较文学的内省	苏其康	七六
什么是禅?——中外文学例释	布列斯著·徐进夫译	九四
补白		
第二次浪潮——大学生诗派	古兆申	一九
龙应台的文学批评	碧骅	七五
诗的散文(代序)	李鹏翥	一一二

略論中國文學

錢穆

中國文學亦可稱之爲心學。孔子曰：「辭達而已矣。」不僅外交辭令，即一切辭，亦皆以達此心。心統性情，性則通天人，情則合內外。不僅身家國天下，與吾心皆有合。即宇宙萬物，於吾心亦有合。合內外，是即通天人。言與辭，皆以達此心。孔子曰：「言之無文，行之不遠。」言而文，則行於天下，行於後世，乃謂之文學。何謂文？此涉藝術問題。故文學亦即是一種藝術。

古人生事簡，外面侵擾少，故其心易簡易純，其感人亦深亦厚，而其達之文者，乃能歷百世而猶新。後人生事繁，外面之侵擾多，斯其心亦亂而雜，其感人亦浮而淺。抑且時地事物雖已變，而人心猶常，後人爲文，遂多援用古人語，實獲吾心，言之不啻若己出，則三復之而不厭矣。今國人疑其爲蹈常而襲故，務守舊而不開新。實則全部中國文學史，遂如枝葉扶疏，潛而尋之，一幹一本。此心既猶故常，言辭又何待開新。

人之性情必有所向。先之則父母子女之長幼相依，兄弟姊妹之平等相隨。繼之則有夫婦男女之異性相戀。實則一家即一己生命之往前而擴大，兄弟姊妹或缺或無。人則必由父母而生。年長則必有婚配，始得爲成人，有意義有價值，以異於他人而成其爲一己。或生而父母喪亡，長而未有婚配，則爲人生一憾事，一不幸。

人之性情，實即人之生命。而父子夫婦兩倫則最見性情之真。至於身，則僅生命寄存之工具。食衣住行，視聽言動，爲我生命之維持與表現，非即我生命之內涵。生命必與生命相接觸，而有家國天下，乃有父子夫婦兄弟三倫外，復增有君臣朋友兩倫。生命接觸不止人與人，乃有宇宙萬物

，禽獸蟲魚草木，山水土石。人之性情亦多接觸於此而發，乃若此等亦同有與己相類似之生命。吾之生命乃若無往而不在，故「君子無入而不自得」。

以上所言，可讀古詩三百首而得之。亦貴本於以上所言以讀古詩三百首。此下中國全部文學則盡從此詩三百來。故中國古人又稱文心。文心即人心即人之性情，人之生命之所在。故亦可謂文學即人生，倘能人生而即文學，此則爲人生之最高理想，最高藝術。

西方人則馳心於外，中國古人所謂之放心。心放於外，則所見盡爲事物物，而不見有一己之生命。自古希臘之小說戲劇起，直至於現世，亦大體無變。重生命，言性情，則無可盡言，無可詳言，並有無可言之苦，實則無可言之妙。抑且有心之言，則心與心相通，亦不繁多言，故中國文學務求簡。陶淵明詩「此中有真意，欲辯已忘言。」此最中國文學之至高上乘處。

詩三百，首關雎，第一句關關雎雎四字，關關乃雎雎和鳴之聲，而雎雎雌雄戀愛之情，亦即此而在矣。如古希臘之小說戲劇，言及男女戀愛者何其詳，何其盡。抑且此一對男女之戀愛，與另一對男女之戀愛，又必求其相異而不同，乃得成其爲另一篇小說與戲劇。此之謂文學之開創。中國詩人只言關關雎雎四字，即人類各色各樣之男女戀愛亦可兼容而並包。故中國古人婚禮，必誦關雎之詩。今人乃謂中國人不知戀愛，故文學中不言戀愛。實則中國文人非不言戀愛，乃從生命深處性情深處言，乃可一言而盡耳。

而且中國文學，必求讀者反之己身，反之己心。一聞雉鳩之關關，即可心領而神會。如讀西方小說戲劇中戀愛故事，則情節各異，不相類似。故西方文學貴創作，人各說一故事，說了千百件，件件不同，而讀之不厭。但各故事盡在外，非本之作者一己之性情。中國則不然，一切文學皆自著者一己之性情發出。讀者不反之心，而求之外，則若千篇一律，無新奇無創造，乃若其陳舊而可厭。

西方文學從外面事物求其獨特奇異，而多出捏造，離奇曲折，緊張刺激，挑動人心，而實出於人之性情之外，乃必如是以爲快。中國人貴從內心同處言，尋常平實，而其可樂可喜，可哀可怨，有更深入更生動者。孔子即以詩教，宋代理學家言喫緊爲人亦無不知欣賞文學。即如周濂溪光風霽月，程明道如坐春風，人生即如文學。而理學家之能詩能文，超出於一般詩人文人者亦多。此見中國文學實即一種人生哲學。今必分文學哲學而爲二，斯其意義與價值，惟各見其減，不見其增矣。

中國道家言實多通於儒家。而中國文學中尤多道家言，如田園詩，山林詩。不深讀莊子老子書，則不能深得此等詩中之情味。是則欲深通中國之文學，又必先通諸子百家。故曰徒爲一文人，斯無足觀。今人則一慕西方，專治文學，欲爲一文學專家，以此治中國文學，寧得有當。

佛法東來，中國高僧出家，多爲慈悲救世，不爲生老病死而厭世。其僧院修行，亦多中國情味。繙譯印度經典，及其創爲經論，如大乘起信論等，皆絕精妙之散文。禪宗號爲不立文字，但其故事則可謂皆成極高尚之文學小品。如慧可向達摩求心安一則，苟以羈入世說新語中，亦可爲上乘之選。惠能則儼是一傳奇人物，壇經行由品，亦顯見爲一極佳之短篇小說。此下禪宗諸派大師，亦莫不傳奇化。其故事流傳，亦莫不小說化。即身成佛，立地成佛，亦皆諸禪師一種出格之文學人生，即藝術人生，亦即哲學生人生矣。是則宗教亦成文學化藝術化哲學化，而相通爲一。要之，則是中國之人生。寒山子以詩人爲僧，即以僧人爲詩，而其詩乃爲後代所愛誦。其他僧人能詩者，歷代皆有。韓愈最關佛，而當時僧人登其門乞討一詩一文者不絕。柳宗元尤多佛門文字。韓愈之徒李翱，則以古文闡佛義，後人或推尊其在韓愈之上。而如歐陽修蘇東坡，皆自稱居士，此即如居家爲

僧。唐三藏法師玄奘，更許其徒不出家爲僧，轉爲其門下一高僧。爲僧爲儒，爲佛爲聖，皆從性情中出，此仍中國傳統。故中國僧人亦皆好中國文學，而中國文人亦好誦佛書，交僧友。如劉勰之著爲文心雕龍，即其最佳一例證。

中國人生既求文學化，文學亦求人生化。佛教東來，但爲中國人生增闢一新途徑，亦爲中國文學創立一新境界。此須深通中國文化內在深義，乃能認識其相通處。僅從外面形名貌相上，慕效西化，好作分別，則無可得之。故道釋兩家之在中國文學史上，雖不能與孔孟儒家成鼎足之三，亦已見其爲並駕齊驅。今日專意欲爲一文學家，封閉其一己之意識，摒棄一切舊文學於不顧，則亦無以語之。

小說家在先秦爲九流十家之一，此後演變，亦漸成爲文學之一部分。然後起小說，仍不失古代小說家言之傳統。中國之集部，本源先秦之子部，此亦其一例。唐代人應科舉，先作溫卷，好爲傳奇，投之先達，期能上公榜。而佛家如目蓮救母等故事流播，則爲近人所稱俗文學白話文學開先路。宋代如三朝北盟彙編諸書，則史書而亦幾近小說化。於是乃有元季施耐庵水滸忠義傳章回小說之出現。其稱忠義傳，則小說而慕爲史書化。中國人好求通，爲學亦然，此亦其一證。清初金聖歎乃有六才子書之選，以西廂記水滸傳上娘屈莊馬杜。文不論雅俗，體不論古今，一部中國文學史先後承續一貫會通。聖歎所見，爲治舊文學者所不同意猶可，而今日國人提倡新文學者，讀水滸傳，聖歎批注乃擯不閱。是亦其自我意識好自封閉之一例。

元曲承自宋詞，又演爲戲劇，又繼之以明代之崑曲，清代之平劇，於是小說與戲劇，乃成爲中國文學中之一部分，一支派，而盛大流行。其實亦可謂平劇亦上承古詩三百首而來，風雅頌亦有演有唱，其與後起戲劇依然是一貫相通，一脈相承。必當認識中國文學之生命，乃能認識中國民族之文化生命。今人則一刀兩斷，元曲以前稱之曰舊文學，元曲以後始稱之曰新文學。舊文學死去，新文學始誕生。但實是同一生命，姑不論。而今日國人之提倡新文學，實視元曲以至平劇，一段之演變，仍屬舊文學。必承續西方乃得謂之新文學。是則中西之分，即新舊之分。凡中國皆屬舊，

凡西方始是新。周雖舊邦，其命惟新。今日中國以後之大命，則惟有棄之西方矣。從器物觀點言，則有新陳代謝。從生命觀點言，則當繼續成長。父子相傳，亦同一生命，故中國人講孝道。若必除舊佈新，認父爲舊，子爲新，除了父，何來子，又何家祚可傳。西方乃一工商社會，故貴創。今尙創，其古亦早尙創，故古希臘亦仍爲今西人所尊。中國乃一宗法社會，故貴襲。今吾國人欲襲西方，乃怪古人不能襲希臘。乃轉自今來承襲希臘，如模倣奧林匹克運動會而以聖火導其先，乃始得謂之新，謂之是人生，是文學，是藝術，豈不大可怪乎。

大體言之，中國乃廣土衆民大一統之民族國家，所謂統者，乃自上而統下，故其文學亦自上而下。古希臘小市寡民，其文學亦自下而上。中國人重生命相通，故其文學亦重心性，自內而外。西方人重事物相異，故其文學亦重於異，鄙其同。即言平劇，臉譜服裝，臺步動態，歌唱道白，皆於相異處會通和合同爲一體，主要在其劇情。而劇情則主在人之心性。孝悌忠信，凡屬人心，無不皆同。西方劇情則重外在之事物，必求其相異。平劇中臉譜亦非人生之真面目，其歌唱亦異於人生之真言辭。則臉譜與歌唱亦即是一創。宋代理學家氣象二字，乃可爲之說明。理學家重要在指出聖賢氣象，平劇則表演尋常各色人之氣象。此亦一氣相通，有其大傳統之所在。

晚清曾國藩編有古文四象一書，亦以氣象論古文。然非逐篇朗誦，以聲音貫通之，則不易得其陽剛陰柔分別之所在。觀氣象，又必兼以辨音聲，斯則古文亦與平劇用意相通。其實自詩騷以來，辭賦詩詞何一不重音聲，又何待至於戲劇而始然。此又中國文學古今傳遞一共通點。今人提倡白話詩、白話文，唱之誦之，無聲調，無情味。又模倣西方人爲話劇，把日常現實人生依樣葫蘆搬上舞臺，重事不重情，事非真事，則情亦非真情。與中國文學傳統之意義價值乃迥異。中國人生則期望其能文學化，藝術化，亦即可謂期望其能戲劇化。人生而真能如戲劇，現實人生，一如舞臺人生，豈不迴腸蕩氣，可歌可泣，爲人生大放一異彩乎。此誠中國人生中國文學一至高之意義價值所在，戲劇亦其顯明之一例。

故居今言文學，果真欲提倡新，莫如復興舊。古代詩騷乃其含苞初放

期。唐宋則其群艷燦爛期。明清則其凋謝零落期。然終爲同一花朵，同一生命。器物可以除舊佈新，生命則有起死回生。貞下起元，循環往復，一陰一陽之謂道，此惟中國人能知之，能言之。韓昌黎言「好古之文，好古之道也。」昌黎能文起八代之衰，今人提倡新文學，宜當於昌黎有所師法。昌黎又言不平則鳴。提倡新文學，亦若於古人舊文學有不平，惜乎其不能鳴，則待後起能鳴者再鳴之。果有能鳴者，亦恐非若今之新文學之所爲矣。

大匠能與人以規矩，不能與人以巧。中國人之道，即是一規矩，時時地地人人事事所不能離。中庸言「道不可離，可離非道。」文學亦不能例外。自古文學中演變出平劇，乃爲文學與藝術一大結合，而其規矩乃益顯。每一劇之出場人員，自跑龍套以至於生旦淨丑諸角，乃至於二胡三弦鑼鼓聲樂，全由一規矩中來。自其登臺，一步一坐，一振衣，一舉手，一顰一笑，無不在此一共同規矩中演出。劇中主角，則爲此規矩之中心。如譚鑫培梅蘭芳，演技各有千秋，此皆在規矩中見巧。他人雖同規矩，卻不能有此絕技，有此奇巧。中國之藝術然，文學亦然。推而廣之，無大無小，以至於修齊治平，同無不然。天地自然乃是一大規矩，聖人合德，乃是一大技巧。莊周所謂「因其天理而神欲行」，孔子所謂「知天命而從心所欲不踰矩」，皆是也。今人則欲打破傳統，創造新格，文學如此，其他一切全如此。乃視修齊治平亦如寫一篇白話文，務求人人能之，又務使人人不蹈襲故常，惟意所向而能之。此非人人爲一天帝，人人爲一創造主，又何以達此理想。

西方人不重傳統重創造，故能於科學外又創造出哲學，又創造出文學，而此諸學則又不斷各有其創造。韓昌黎曰：「識古書之真偽。」如屈原始爲真，宋玉則不免有所僞。僞者，人爲，而有失於道之真。屈原離騷，文與人一，其人即在其文中，始爲真。宋玉求工其文，不能工其人，人在文外，是爲僞。揚雄早年爲辭賦，晚而悔之，曰：「雕蟲小技，壯夫不爲。」乃模倣論語周易，作爲法言與太玄，此亦揚子心中一真僞之辨。如司馬相如作爲辭賦，在其辭賦中，不見司馬相如其人，此即雕蟲小技。讀論語周易則見孔子文王其人矣。陳子昂詩「前不見古人，後不見來者，念天

地之悠悠，獨愴然而涕下。」子昂乃一詩人，詩若為文學中一小技，然前有古人，後有來者，子昂心中乃有其一大傳統之存在，為同時他人所不知，乃獨愴然而涕下。故雖文學，雖藝術，亦貴有獨知，為他人所不知。孔子曰：「人不知而不愠」。又曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」是則必待有後生之知矣。以此心境，乃能知中國之文學，而豈不知有己徒求通俗大眾化之所能與知。

「月明星稀，烏鵲南飛，繞樹三匝，無枝可依。」此非曹孟德之詩乎。當時曹孟德統軍八十三萬，南下荊州，而東吳大敵在前，進退兩難，月夜不眠，偶此散步，閒眺林野，得此十六字。曹孟德之心情，藉以抒寫。此之謂文心，此之謂詩情。司馬遷言：「離騷者，猶離憂也。」曹孟德此十六字，亦其一時之離騷矣。

至於統軍八十三萬南下之一事，前曹孟德之生幾千年來無之，繼曹孟德之死幾千年後無之，此如天上浮雲，偶此一現。曹孟德只自寫心情，何暇寫此身外事。抑且中國傳統，身外事待後人執筆，不許當事人自有敘述。屈原離騷，亦僅寫屈原當時一己之心，不涉及屈原當身其他之事，此乃中國文學一特徵。

後曹孟德八九百年，乃有蘇東坡，謫居臨臬，築為一雪堂，往來其間。偶逢月夜，漫遊赤壁。曹孟德當年此十六字之心情，則正亦蘇東坡此刻之心情。曹孟德蘇東坡，其人其事互不同，而其一時之心情則同。蘇東坡漫遊中，憶及曹孟德此十六字，不啻若自其口出。中國人所謂之立言不朽，此亦其一例。

「客有吹洞簫者，其聲烏烏然，如怨如慕，如泣如訴。」蘇東坡當時正有此一可泣可訴，有怨有慕之心情。客之洞簫聲，乃與曹孟德此十六字之詩，同樣即是東坡之心情。乃歷近千年之人間世，與此廣大無垠之宇宙而融凝如一。則東坡之賦赤壁，同時即賦此廣大無垠之天地，賦此悠久之人生，而豈僅賦其一己一時之心情。故孔子曰：「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。」無此心情，則無興無觀無群無怨之可言矣。

抑東坡遊赤壁，乃一己私人事，故可賦。屈原之與曹孟德，其及身事涉政治，不限私人者，則不可賦。其實蘇東坡之居臨臬雪堂，亦有事涉政

治，不可賦者。後人為東坡詩文筆記編年，合而觀之，乃見東坡此遊之真實境況，而此賦中之心情乃益顯。此之謂文學中之考據，亦即據其背景而考其心情。若考蘇東坡遊赤壁非即曹孟德當年之赤壁，則無當文心，無當詩情，所考亦非所必考。

如讀論語，「子曰：學而時習之，不亦悅乎。」讀孟子，「孟子見梁惠王，曰：王何必曰利，亦有仁義而已矣。」豈不已情見乎辭，何必別待詳考。然讀司馬遷史記孔子世家，孟子列傳，詳考孔孟身世，其為人，其處境，而論孟兩書中逐章逐句，乃益見孔孟心情之所在。人之心情，則必於其身世中見。浪淘盡千古英雄人物，曹孟德之為人，則已為時代浪濤所淘去，然其在八十三萬大軍中，一時不安之心情，有合於人心之同然，則不為浪淘以盡。故讀蘇東坡引曹孟德詩，乃可瞭解何以來治中國之文學。

西方文學無心情。如魯濱遜飄流荒島非作家自有此心情，乃偽造一魯濱遜之心情。讀者所激動，乃一偽心情，故所激動亦不深。乃為一時消遣，非如讀中國文學，乃若讀者一己心情之抒寫。一技巧非人生一真實，今讀者自無心情，僅求消遣，則宜讀西方文學，視為新而可喜。

子貢言：「夫子之文章可得而聞。」凡孔子平日告其弟子，詩書禮樂，皆文章也。即後世經史子集四庫之書，亦皆稱文章。不僅如此，即如堯舜之禪讓，湯武之征誅，一國之典章制度，乃至如一賢人一君子之出處言行，如屈子之沉湘，董子之三年目不窺園，揚子雲之下簾寂寂，嚴光之垂釣富春江，諸葛孔明之六出祈山，鞠躬盡瘁，此亦莫非一時代之大文章。豈止詩歌辭賦，駢散為文，乃始謂之文章乎？孔門四科，游夏文學，亦乃為文章之學，乃稱文學。而亦豈詩歌辭賦駢散諸文之始為文學乎？故中國，如屈宋乃至如司馬相如諸人，為辭賦家。陶、謝、李、杜為詩家。韓、柳為古文家。而獨無文學家之稱。今日國人之稱文學，則一依西方成規，中國古代學術史上無之。此雖一名稱之微，孔子曰：「名也正名乎。」名不正，則言不順。今日國人競稱中國文學，乃亦以文章為文學，則其厭棄舊文學豈不并孔門游夏文學一科而亦加厭棄此又不可不辨。

左傳之文學理論與實際

張高評

弁言

左傳之用，不盡于說經，而善說經者，無如左傳。左傳之作，初不爲文學而發，然文學造詣之深，文學內容之富，文學價值之高，又數左傳稱古今卓絕，著述罕聞。左傳之文學價值，賢達碩彥會一言之：或推其古文之勝，或美其敘事之善，或悅其詞令之妙，或嘉其議論之偉，或服其修辭之巧，或稱其文體之備，而於左傳之駢文、語文、詩歌、神話、小說、描寫、俗文學、文學理論諸價值，則闕而弗論。自好一察，不該不偏，未能盡左傳文學之全，通文學流變之實，余甚憾焉。於是彙要鉤玄，旁推交通，略論左傳文學之價值：其於文體，粗具後世文體之規模；其於語文，爲古代漢語之珍藪；其於古文，爲唐宋明清古文之正宗；其爲駢文，乃漢魏六朝駢儷之先河；其賦詩引詩，爲春秋歌詩致用之珠澤；其述古史傳說，爲太古神話劫餘之見證；其記怪誕神奇，爲六朝志怪小說之濫觴；其存諸諺微故實，則唐宋以來變文詞戲劇等通俗文學之遠源；其傳列國君臣事迹，則史漢以降傳記文學之矩矱；其善敘事理，爲敘事藝術之法式；其議論風發，浮誇而富艷，啓戰國縱橫之習，開後世論說之風；其詞命婉麗，溫文儒雅，臻應對藝術之極，

備談說技巧之妙；其描繪神貌，筆肖化工，堪稱寫生之能手，等同造化之神奇；其文章義法，自命意、謀篇、安章、鍛句、措詞、鍊調，無一不精，信翰苑之瓊琚，修辭作文之津梁也。若斯之比，可參拙作「左傳之文學價值」、「左傳文章義法擇微」二書^①，此不具論。外是，最爲學者方家忽而不論，又確爲吾國文學觀念之發源者，當推左傳之文學理論。言文學批評，學者於春秋皆知學周易繫辭文言、尚書舜典、毛詩大序、周禮春官、禮記樂記、論語孟子等書^②，而多遺珠於左傳；因思補苴鱗漏，張皇幽微，是亦辨章學術，考鏡淵流之一助也夫！

左傳之文學理論

左傳文字，備列萬象，堪稱文章之冠冕，百家之宗師。清馮李驥左繡像稱贊左氏：「學問極博，才情極長。凡百妙境，任古今作手得其一體，皆足名家；而左氏則兼收並蓄，又皆登峯造極也。」內容如此豐富，造詣如此高深，是千古文人當以左丘明爲嚆矢矣！裴著賢教授曾謂：「中國文學中，可與希臘印度史詩相媲美者，非詩經之大雅，乃左丘明之左傳。然希印之神話，雖稱史詩，實在祇是文學；左傳却爲文學之傑作，又爲真實之歷史。」^③

此無他，左傳以史傳經，不選事而書，故言無小大美惡，盡傳於後。大凡春秋一代之升降，一國之盛衰，一君之治亂，一人之變遷，皆可由左傳見之。蓋左丘明博總羣書，廣包他國，故所採摭，實廣聞見。舉凡政治、經濟、外交、軍事、盟會、學術、文化、社會、風俗、禮法、官制、祀典、器物宮室、天文曆法、詔令奏議、族姓名字譜牒等等，多采擇入文，以見一代之實錄，文學理論特其中之一而已。先民之文學觀念，藉左傳可以概見。

考左傳之文學觀念，可得而言者有六：一曰和諧之理論，二曰尚文之理論，三曰實用之理論，四曰立言之理論，五曰詩教之理論，六曰詩評之理論；此外，詩史與象徵資料，亦類及之。凡此，於傳統之文學批評觀念，若形上理論、決定理論、表現理論、技巧理論、美學理論、實用理論，多具體而微。試分別闡述如下，以驗所說。

一、和諧之理論

齊侯至自田，晏子侍于遼臺。子猶馳而造焉，公曰：「唯據與我和夫！」晏子對曰：「據亦同也，焉得爲和？」公曰：「和與同異乎？」對曰：「異。和如羹焉，水火、醯醢、鹽梅以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味

，濟其不及，以洩其過；君子食之，以平其心。

。君臣亦然。君所謂可，而有否焉；臣獻其否，以成其可。君所謂否，而有可焉；臣獻其可，以去其否。是以政平而不干，民無爭心。故詩曰：『亦有和羹，既戒既平。饌餼無言，時靡有爭。』先王之濟五味和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味：一氣、二體、三類、四物、五聲、六律、七音、八風、九歌，以相成也；清濁、大小、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心，心平德和。故詩曰：『德音不瑕』。今據不然：君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專一，誰能聽之？同之不可也如是。」（昭公二十年）

春，天王將籥無射。伶州鳩曰：「王其以心疾死乎！夫樂，天子之職也。夫音，樂之興也；而鐘，音之器也。天子省風以作樂，器以鐘之，與以行之。小者不窺，大者不櫛，則和於物。物和則嘉成。故和聲入於耳，而藏於心。心億則樂，窺則不咸，櫛則不容，心是以惑，惑實生疾。今鐘楓矣，王心弗堪，其能久乎！」（昭公二十一年）

晏嬰論和同，申論「和諧」與「雷同」殊科：先就正面譬況，烹調之齊和、政治之平和、音樂之絪縕，此即所謂「和」；再就反面烘托，謂烹調之以水濟水，政治之唯唯諾諾，音樂之琴瑟專一，乃所謂「同」。此孔子所謂「和而不同」（論語子路

），正可借作和諧之真諦。

晏子不特將政治視同藝術，烹飪亦看作藝術，且將音樂在美學上之和諧理論，推闡盡致，尤屬難能可貴。晏子以爲：音樂之道與烹飪之術相通，皆以「和諧」爲其最高且最理想之指歸。晏子指出：音樂由「一氣、二體、三類、四物、五聲、六律、七音、八風、九歌」各因素相互組合而成；而且經由「清濁、大小、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏」間相互調劑爲用。就美學而言，前者爲「多樣之統一」，表明全體音樂與部分因素之主從關係；後者爲「共相之分化」，確立部份與部份間之關係。前者可稱音樂之本體論，後者可謂音樂之表現論，不論體或用，皆當以「和諧」爲依歸。音樂節奏之設計，常並置二個不同主題之樂曲，以組合而爲整體；或於轉折部分，引進新材料與新調性，此即「和而不同」（和諧）之活用④。蓋音樂之和諧效果，關乎韻律與節奏；而清濁、大小、短長、緩急、哀樂、剛柔、快慢、高低、出入、疏密，乃音樂性或和諧性之相關特質，爲可以形成韻律或節奏之基礎者。彼此間或分殊、或背馳、或衝突，然相異中仍有相同之風格，由此共相，遂能和諧貫串，產生有生命富活力之配合。音樂如此配置，旋律自然和諧而優美。左傳所載「和諧」之理論，實可與魏爾克、華倫所作有關音樂性之詮釋，相互發明⑤。

左傳載言既有「和諧」之美學理論，發而爲文，遂多抑揚頓挫，鏗鏘悅耳之音。清章學誠極力稱贊左傳文章之和諧美、音樂性，謂左傳「文逐聲而

遂諧，語應節而連協」。質言之，實左傳文章之長短、奇偶、緩急、韻諧、長言短言（平仄）間，相反相成之交互運用，融洽組合，藉其間之「和而不同」，而收相得益彰之效而已。觀伶州鳩論音，所謂「小者不窺，大者不櫛，則和於物，物和則嘉成」，可悟和諧之道矣！其後魏晉六朝之聲律論，如陸機、沈約、劉勰等之說，要皆衍左傳「和諧」論之緒餘也⑥。

「和諧」論中，最重要者爲「對比」手法，此自晏嬰論和同，伶州鳩論樂音，孔子論寬猛（昭二十一年），可以見之。一切藝術，欲使意象清晰浮現，率多採用對比烘托技巧，固不獨文章如此，然皆不如左傳文章應用之廣多而精妙。方苞曾謂：「義法最精備者，莫如左傳。」而左傳文章義法最妙者，莫過於情境對比之設計，左氏自明春秋五例已發其凡；明王鑒、清劉熙載之言又闡其微⑦。左傳於謀篇、安章、鍛句各方面，每每對列相異甚或相反之事理或情境，使之相反相濟，從而促成文氣之遒勁，及旨趣之凸顯。通常以結構之對列，及寫作技巧之相對運用，表現其形式。考左傳文章運用「對比」法和諧者，凡二十餘，如賓主、虛實、明暗、離合、斷續、順逆、輕重、詳略、擒縱、開闔、寬緊、奇正、變常、集散、頓挫、曲直、華樸、疏密、剛柔、正言若反等等，要皆相反相對，而又相得益彰；兩兩風格不同，而却能融洽並置。例證論說，具見拙作「左傳文章義法擇微」各章節，不贅。可見，左傳文章，實即「和而不同」之具體發用，亦即「和諧美」具體廣泛而圓滿之運用也。禮記

經解云：「屬辭比事，春秋教也。」左傳以史傳春秋，屬辭之際，盡得此一心法之妙，是以擅長「對比」手法。無怪乎安章鍛句，要皆「如樂之和，無所不諧」也（襄十一）。

二、尚文之理論

仲尼曰：「志有之：『言以足志，文以足言。』」不言，誰知其志？言之無文，行而不遠。晉爲伯，鄭入陳，非文辭不爲功。慎辭哉！」（襄二十五）

秋，宣伯如齊逆女。稱族，尊君命也。九月，僑如以夫人婦姜氏至自齊。舍族，尊夫人也。故君子曰：「春秋之稱，微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙，懲惡而勸善。非聖人，誰能修之？」（成十四）

崇尚文采，爲孔門之文學觀；左丘明既與孔子同恥，又同乘同觀周史，故援春秋作傳，大義微言，皆與孔聖相契。文心雕龍論之曰：「夫子文章，溢於格；是以遠稱唐世，則煥乎爲盛；近褒周代，則郁哉可從，此政化貴文之徵也。鄭伯入陳，以文辭爲功；宋置折俎，以多文舉禮，此事蹟貴文之徵也。褒美子產，則云言以足志，文以足言；泛論君子，則云情欲信，辭欲巧，此修身貴文之徵也。然則志足而言文，情信而辭巧，適含章之玉牒，秉文之金科矣。」其中「入陳」「折俎」「子產」三事，皆載諸左傳，可見左傳發明聖道之功，以及「尚文」之文學觀念之一斑。

左傳文章，允稱古文之祖，諸家言之詳矣；范

甯稱其豐富，韓愈目爲浮誇，程子言其文勝質，朱子許其會做文章，歸有光則謂左傳文如金碧山水。晉賀循美其「文采若雲月，高深若山海」；清金聖歎謂：「左傳句句字字是妙文，不是實事。」朱軾所謂：「左氏文章也，非經傳也。」曾國藩則謂：「左氏傳經，文辭爛然，浮於質矣。」^⑨可見其「尚文」之一斑。左傳「尚文」之理論，則以「言之無文，行而不遠」，最稱彰明較著；若「微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙」，固史筆之體，而文采之斐然亦於是乎在也。

「言之無文，行而不遠」，就中國文學而言，誠顛撲不破之論。言辭必加文飾，始可傳諸久遠：千鍾百煉，彫章琢句，使之文約而意豐，理稱而辭達，然後可以垂範古今，流行南北。居今之世，欲遠觀宋詞唐詩漢賦先秦文學之寶藏，誠非難事，言而有文故也；然欲近窺元曲明劇清人小說，却常爲口說語氣之詰屈聱牙，而感艱澀難讀，「我手寫我口」，言之無文故也。可見，「爲文章者不務協音以成韻，修辭以達遠，使人易誦易記；而惟以單行之語，縱橫恣肆，動輒千言萬字，不知此乃古人所謂直言之言，論難之語，非言之有文也。」^⑩蓋白話語體之大病，有如拼音文字之記錄語言，止能傳於一時，行於一地，時過境遷，則昔之婦孺聞而知曉者，更經學大師轉相講授而仍留疑義矣。周詰殷盤之詰屈，越人歌及歷代民歌之聱牙，「言之無文，行而不遠」之驗證也。今觀左傳之文，敘事議論詞命描寫諸體，要皆婉麗華藻，咸有古義，殆有討論潤色使然，是以語微婉而多切，文流靡而不淫若

此，此左氏「尚文」之表現也。傳曰：「君子言語有章，以臨其民，謂之有威儀。」（襄三十一）此之謂乎！

杜預序左傳，標舉五例，雖以之品目春秋，然春秋特斷爛朝報耳，實不足語於此，以之稱美左傳則或當。劉熙載文概謂：「微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙，懲惡而勸善，左氏釋經有此五體；其實左氏敘事，亦處處皆本此意。」斯言得之！蓋此五例，乃史家修史之鵠的，前四者示載筆之體，則亦尚文之說也；後者示載筆之用，則尚文之觀念也。今請先言前四例：左氏以爲春秋褒貶之方式，用詞簡潔而意義明白，記載史實而含蓄深遠，委曲婉轉而順理成章，敘事詳盡而無所歪曲；故左傳最多閑括鎔鍊、蘊藉隱秀、激射旁溢、據事直書之文；亦多微言、側筆、借事、詼詼、飾辭、假托之篇^⑪。宋呂本中童蒙訓贊歎左傳：「文章不分明指切，而從容委曲，辭不迫而意獨至。」明張寶王稱賞左傳：「藻而嫻於度，奕奕乎備哉！」清劉開亦云：「左氏敘事之中，言多綺合，駢語之體製，於是乎生。」是則尚文之效也。

三、貴用之理論

多，邾黑肱以濫來奔，賤而書名，重地故也。君子曰：「名之不可不慎也如是！夫有所〔有〕名而不如其已。以地叛，雖賤必書地，以名其人，終爲不義，弗可滅已。是故君子動則思禮，行則思義，不爲利回，不爲義疚。或求名而不得，或欲蓋而名章，懲不義也。齊豹爲衛司寇，守嗣大夫，作而不義，其書爲盜。邾

庶其、莒牟夷、邾黑肱以土地出，求食而已，不求其名，賤而必書。此二物者，所以懲肆而去貪也。若艱難其身，以險危大人，而有名章徹，攻難之士將奔走之。若竊邑、叛君以徼大利，而無名，貪冒之民將置力焉。是以春秋書齊豹曰『盜』，三叛人名，以懲不義，數惡無禮，其善志也。故曰：春秋之稱，微而顯，婉而辨。上之人能使昭明，善人勸焉，淫人懼焉，是以君子貴之。」（昭三十一）

晉卻缺言於趙宣子曰：「日衛不睦，故取其地。今已睦矣，可以歸之。叛而不討，何以示威？服而不柔，何以示懷？非威非懷，何以示威？無德，何以主盟？子爲正卿，以主諸侯，而不務德，將若之何？夏書曰：『戒之用休，董之用威，勸之以九歌，勿使壞。』九功之德皆可歌也，謂之九歌；六府、三事謂之九功；水、火、金、木、土、穀，謂之六府；正德、利用、厚生，謂之三事；義而行之謂之德、禮。無禮不樂，所由叛也。若吾子之德，莫可歌也，其誰來之？盍使睦者歌吾子乎？」宣子說之。（文七）

叔向曰：「辭之不可以己也如是夫！子產有辭，諸侯賴之，若之何其釋辭也？詩曰：『辭之輯矣，民之協矣；辭之釋矣，民之莫矣。』其知之矣！」（襄三十一）

夫賞善罰惡之情，古史所同；而褒諱抑損之義，三傳不異。孔子作春秋，既在正名分，別嫌疑，明是非，寓褒貶，誅奸諛於既死，發潛德之幽光；

故左傳翼經，亦處處本此「尚用」之資鑑觀以爲言。「君子曰」云云，其彰明較著者焉。論其方式，或借政治寓言、或假神怪警世、或寄於寢兵，或託之報應，或發乎感慨，或出以美刺，其要歸於載道；其大端則在經世，尊王、重霸、攘夷、禮義諸思想，左傳書中尤所在多有，可爲明證。且春秋五例，其五卽「懲惡而勸善」，理論與實際固相得益彰也。左氏又於邾黑肱來奔篇，藉「君子曰」發懲勸之「尚用」論：「春秋書齊豹曰『盜』，三叛人名，以懲不義，數惡無禮，其善志也。故曰：春秋之稱，微而顯，婉而辯。上之人能使昭明，善人勸焉，淫人懼焉，是以君子貴之。」載筆之用，顯然可見。清魏禧有左傳經世鈔之作，其自序云：「嘗觀後世賢者，當國家之任，執大事，決大疑，定大變，學術勲業，爛然天壤。然尋其端緒，求其要領，則左傳已先具之。」奉左傳爲經世之寶典，則其「尚用」，固不止勸懲而已也。

此外，左氏以九歌之內容卽是「九功之德」，九歌之德皆可歌者，「若水能灌溉，火能烹飪，金能斷割，木能興作，土能生殖，穀能養育；正民之德，利民之用，厚民之生。」凡所歌詠，多述其功用；則詩歌之「貴用」，由此可見。左傳所載士大夫之賦詩，或以助情意之曲達，或以資典禮之祝頌，或以觀政俗之興衰，其爲致用，一也。若夫引詩，則或言志、或斷事、或證說、或辯論、或闡釋、或褒贊、或諷諭、或歎惋、其爲致用，一也。②

子產有辭，諸侯賴之；晏子一言，景公省刑；燭武說秦，二患以紓；聲子諷楚，伍舉復歸，言之

不可已也如是，辭之不可已也如是！此致用之大者。它如謂「詩書，義之府也」（僖二十七）；「言以知物」（昭元）；「言以出令」（昭九）；「言以考典」（昭十五）；「文辭以行禮」（昭廿六）云云，要亦左傳「尚用」之文學觀也。

四、立言之理論

春，穆叔如晉，范宣子逆之，問焉，曰：「古人有言曰：『死而不朽』，何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔句之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲冢韋氏，在周爲唐杜氏；晉主夏盟，爲范氏，其是之謂乎？」穆叔曰：「以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立，其是之謂乎！約聞之：『大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢。』此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祏，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」（襄二十四）

志以發言，言以出信，信以立志，參以定之。信亡，何以及三？（襄二十七）

叔孫豹論三不朽，立言其一焉。正義釋「立言」曰：「言得其要，理足可傳，其身既沒，其言存立於世，乃是立言也。」昭二十八年傳所謂「經緯天地曰文」，司馬遷報任安書所謂「成一家之言」，皆「死而不朽」之立言也。欲使人死而言傳，其中有術，立言構篇「誠信」（昭八）、「辭順」（襄二十五）、「慎辭」（全上），其著者焉。

蓋立言宜誠信，君子之言信而有徵，遂能成事

五、詩教之理論

，小人之言僞而無徵，故招怨咎（昭九）。荀息忠貞，送往事居，信然諾也（僖九）；君子屢盟，亂是用長，言無信也（桓十二）。周鄭信不由中，雖質無益（隱三）；子木逞志去信，不捷而死（襄二十七）。出言不信，梁伯亡國（僖十九）；以信爲寶，文公得原（僖二十五）。於文，人言爲信，故穀梁傳曰：「人之所以爲人者，言也；人而不能言，何以爲人？言之所以爲言者，信也；言而不信，何以爲言？」（僖二十一）立言之不可以無誠信也如此。

言辭者，君子之樞機，一出言則駟不及舌，故君子戒如簧之言，避辯士之舌，惡佞者之騰口、利口、濁口，忌巧言之辭多、辭煩、辭費。周廟金人三緘其口，管仲六十而如老吃，婦有長舌惟厲之階，南宮三復白圭之玷，豈徒然哉？在慎言而已！就左傳所載，宋閔公戲言南宮長萬而見弑（莊十一），陳靈公戲譏夏徵舒而見殺（宣十）；黃人諂言楚無害而楚滅黃（僖十二），胡子大言不事楚而楚滅胡（定十五）；臧孫失言謂君似風而弗得田（襄廿三），齊莊放言將淫崔氏而被射殺（襄廿五），足見戲言諂言失言皆招怨致禍之由，言之不可不慎也如此。

「辭順」者，謂發語遣詞順理成章，適然後言也。鄒子產獻捷於晉，趙文子以爲其辭順，犯順不祥，乃受之。（襄二十五）申公巫臣欲娶夏姬，諫楚莊則辭堂皇而引周書；阻子反則言巧佞而稱不祥（成二）。立言當注意人事時地物之適切配合，有如此者。

仲尼曰：「志有之：『言以足志，文以足言。』」不言，誰知其志？」（襄二十五）

鄭伯享趙孟于垂隴，子展、伯有、子西、子產、子大叔、二子石從。趙孟曰：「七子從君，以寵武也。請皆賦，以卒君貺，武亦以觀七子之志。」……卒享，文子告叔向曰：「伯有將爲戮矣！詩以言志，志誣其上而公怨之，以爲賓榮，其能久乎？幸而後亡。」（襄二十七）

穆叔如晉，報知武子之聘也。晉侯享之，金奏肆夏之三，不拜。工歌文王之三；又不拜。歌鹿鳴之三，三拜。韓獻子使行人子員問之，曰：「子以君命辱於敝邑，先君之禮，藉之以樂，以辱吾子。吾子舍其大而重拜其細，敢問何禮也？」對曰：「三夏，天子所以享元侯也，使臣弗敢與聞。文王，兩君相見之樂也，臣不敢及。鹿鳴，君所以嘉寡君也，敢不拜嘉？四牡，君所以勞使臣也，敢不重拜？皇皇者華，君教使臣曰：『必諮于周。』臣聞之：『訪問於善爲咨，咨親爲詢，咨禮爲度，咨事爲諏，咨難爲謀。』臣獲五善，敢不重拜？」（襄四）

正義曰：「在心爲志，發言爲詩，是詩所以言人之志意也。」於文，言志爲詩（詩爲志或之之段借字），觀左傳所載仲尼「言足志，文足言」之說，趙盾「賦詩觀志」之言，以及文子「詩以言志」

之論，可見古代中國詩歌之始源觀念、表現理論，已具體而微出於左傳矣。雖然尙書堯典、詩經大序、禮記樂記、莊子天下篇諸什，亦皆有「詩言志」之文^⑬，然以詩爲心聲之表現，賦詩所以見志之事例，則具體驗於左傳。如衛人憂莊姜美而無子，爲作碩人之詩（隱三）；許穆夫人感宗國之危，乃作載馳之詩（閔二）；鄭人惡高克，爲之賦清人（閔二）；秦人哀三良，爲之賦黃鳥（文六）；左傳所載詩之本事，非即「詩以言志」之具體說明乎？且仲尼所謂「言以足志，文以足言」，不言，誰知其志」者，豈非「文以言志」之說耶？其後，明李贄、袁宏道；清金人瑞、葉燮、袁枚等，要皆推衍「詩文所以言志」之表現理論者也^⑭。

誦詩專對，學詩以言之說，出於孔子，足見春秋詩教之概況。屈萬里先生詩經釋義，揭揚春秋詩教之大端三：曰用詩涵養性情，以爲修身之用；曰藉詩通達世務，以爲從政之用；曰用詩練習辭令，以爲應對之用；而以練習辭令一端之功用最大^⑮。今考左傳，如臧文仲引詩曰：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」；與「敬之敬之，天惟顯思，命不易哉！」（僖廿二）以勸魯君當戒慎恐懼，無卑邪小。又鄭公辛引詩：「柔亦不茹，剛亦不吐，不侮鰥寡，不畏彊暴」（定四），以勉其弟處世當得其宜，不可悖亂弑君，此修身之用也。如北宮文子引詩：「敬慎威儀，惟民之則。」以諭令尹無威儀（襄三十一）；子思引詩曰：「不解予位，民之攸壜。」以諷駟秦僭位僭上（哀五），是從政治事之準則也。若夫賦詩見意，則外交辭令之所重，左傳

記載尤多。考其賦詩引詩，所以助辭令之發揮者，其用凡十：或言志、或祝頌、或斷事、或證說、或辯論、曰闢釋、曰贊、曰諷諭、曰譬況、曰歎惋；一言以蔽之，曰詩以見志而已！反之，若不能專對，則「有一言不酬，一拜不中，而兩國之爲暴骨者；有賦詩不知，又不答，終有必亡之禍者。」
 ⑯春秋詩教之重要，由此不難想見。

六、詩評之理論

吳公子札來聘，請觀於周樂。

使工爲之歌周南召南。曰：「美哉！始基之矣。猶未也，然動而不怨矣。」

爲之歌邶鄘衛。曰：「美哉！淵乎！憂而不困者也。吾聞衛康叔武公之德如是，是其衛風乎？」

爲之歌王。曰：「美哉！思而不懼。其周之東乎？」

爲之歌鄭。曰：「美哉！其細已甚，民弗堪也。是其先亡乎？」

爲之歌齊。曰：「美哉！泱泱乎！大風也哉！表東海者其大公乎！國未可量也！」

爲之歌豳。曰：「美哉！蕩乎！樂而不淫。其周公之東乎？」

爲之歌秦。曰：「此之謂夏聲。夫能夏則大，大之至也，其周之舊乎？」

爲之歌魏。曰：「美哉！渢渢乎！大而婉，險而易行。以德輔此，則明主也。」

爲之歌唐。曰：「思深哉！其有陶唐氏之

遺民乎？不然，何憂之遠也？非令德之後，誰能若是？」

爲之歌陳。曰：「國無主，其能久乎？」

自鄆以下無譏焉。

爲之歌小雅。曰：「美哉！思而不貳，怨而不言，其周德之衰乎？猶有先亡之遺民焉！」

爲之歌大雅。曰：「廣哉！熙熙乎！曲而有直體，其文王之德乎？」

爲之歌頌。曰：「至矣哉！直而不倨，曲而不屈，邇而不偏，遠而不携，遷而不淫，復而不厭，哀而不愁，樂而不荒，用而不匱，廣而不宣，施而不費，取而不貪，處而不低，行而不流。五聲和，八風平，節有度，守有序。盛德之所同也。」

見舞象箴南籥者。曰：「美哉！猶有德。」

見舞大武者。曰：「美哉！周之盛也，其若此乎！」

見舞韶濩者。曰：「聖人之弘也，而猶有慙德，聖人之難也！」

見舞大夏者。曰：「美哉！勤而不德，非禹其誰能修之？」

見舞韶箴者。曰：「德至矣哉！大矣！如天之無不轉也，如地之無不載也。雖甚盛德，其蔑以加於此矣！觀止矣，若有他樂，吾不敢請已。」（襄二十九）

古者詩、樂、舞三位一體，季札觀周樂，縱論風雅頌，固爲詩；而所歌所舞，亦無非皆詩也⑰。

季札蓋從政俗興衰之觀點，一一詳加批評；不惟因觀樂而知世代之升降，且爲古代最有系統之具體詩評，於中國文學批評史上，自有其地位。而且，音樂之理論，亦有確切之品評，爲古代音樂美學提供寶貴之資料，堪與樂記相發明。考季札觀樂所論，厥有四端：

一曰詩風之概論：如謂邶鄘衛之詩「淵乎」（深沈），謂齊詩「泱泱乎」（雄渾），謂秦風爲「夏聲」（博大），魏風「渢渢乎」（暢快疏放），豳風「蕩乎」（高華），謂大雅「熙熙乎」（堂皇闊括），是也。季札觀周樂，雖每詩各歌一二篇以示意，然其聞樂而論，要皆統說此類詩之風格也。

⑱ 二曰詩調之品評：如聞周南召南，謂其「勤而不怨」；謂邶鄘衛，「憂而不困」；謂鄭風，「其細已甚」；謂豳風「樂而不淫」；謂魏風，「大而婉，險而易行」，謂小雅，「思而不貳，怨而不言」；謂大雅，「曲而有直體」；謂頌，「直而不倨，曲而不屈，邇而不偏，遠而不携，遷而不淫，復而不厭，哀而不愁，樂而不荒，用而不匱，廣而不宣，施而不費，取而不貪，處而不低，行而不流。五聲和，八風平，節有度，守有序。」由季札對詩調之品評，上古詩樂之優美，千載而下，猶可想見。

⑲

法門，良可寶貴。②

七、詩史與象徵之實際

衛莊公娶於齊東宮得臣之妹，曰莊姜，美而無子，衛人所爲賦碩人也。（隱三）

冬十二月，狄人伐衛……遂滅衛。衛之遺民……立戴公以廬于曹，許穆夫人賦載馳。（閔二）

閔二

鄭人惡高克，使率師次于河上，久而弗召。師潰而歸，高克奔陳，鄭人爲之賦清人。（閔二）

秦伯任好卒，以子車氏之三子：奄息、仲行、鍼虎爲殉，皆秦之良也。國人哀之，爲之賦黃鳥。（文六）

召穆公思周德之不類，故糾合宗族於成周，而作詩曰：『常棣之華，鄂不韡韡』云云。（襄二十四）

穆王欲肆其心，周行天下，將皆必有車轍馬迹焉。祭公謀父作祈招之詩，以止王心，王是以獲沒於祗宮。（昭十二）

古有采詩獻詩之事，王者所以觀風俗，知得失，自考正也②。詩既采獻，則必經史官考究，明其好惡得失，選取付諸樂工。故朱子詩序辨據詩大序所謂：「國史明乎得失之迹」一語，確定詩序爲國史所作。史官既嫻於掌故，於詩之本事，自然容易考明。左丘明身爲魯史官，故左傳中，時時言及詩

之本事。夫詩之與史，本極密切，故孟子曰：「詩亡而後春秋作」（離婁下）；黃宗義亦云：「史亡而後詩作」（南雷文約卷四萬履安先生詩序）。故讀詩而不讀史，於事實之背景茫昧無知，即不能深得詩旨；讀史而兼讀詩，則感同深受，印象深刻。此一詩史相通之意，可自左傳言詩之本事得其消息。如碩人、載馳、清人、黃鳥、祈招、常棣諸什之本事，左傳皆有明言，又皆與毛傳小序相合。其後，唐孟榮有本事詩之作，言詩人因某事而作某詩，雖云取法毛詩詩序，推而上之，實自左傳發其端也。

外此，左傳之命意，又有象徵手法者，蓋緣理性之關聯與社會之約定，運用具體之生活意象，以表達抽象之觀念與情事者。左氏殆將概念轉譯爲一有例可循、可傳授、可感覺之語言，於是象徵遂成預兆或旨趣。此與左氏好奇，多預言以神其說有關②。蓋藉此可以寄其詼詼之趣，寓其勸戒之旨，以圓神其文章，流傳其史迹。今觀春秋說詩多隱喻其意，自然容易形成象徵。就左傳所載詩文觀之，象徵亦其表現手法之一也。如辛有適伊川，見被髮而祭於野者（僖廿二），被髮象徵左衽，故曰不及百年，此其戎乎。又如公子重耳之亡，乞食於野人，野人與之塊（僖廿三）；塊，得土有國之祥也，故子犯曰：「天賜也。」又如晉獻使太子申生帥師，公衣之偏衣，佩之金玦，茆涼多殺，金寒玦離（閔二），是以申生不免於難。又如鄭穆公卒（宣三）

三曰詩風之激盪：如聞歌周南召南，曰「始基之矣」，聞邶鄘衛，曰「衛康叔武公之德如是」；聞王風，以爲「其周之東乎」；聞唐風，以爲「其有陶唐氏之遺民乎？不然，何憂之遠也？非令德之後，誰能若是」；聞歌小雅，以爲「其周德之衰乎，猶有先王之遺民焉」；聞大雅，以爲「其文王之德乎」；聞頌，以爲「盛德之所同也」。見舞大武者，以爲「周之盛也，其若此乎」；見舞大夏者，以爲「勤而不德，非禹其誰能修之」。若此，要皆推論詩風之所自，以爲乃感受聖君賢德之薰陶化育者也。此蓋就橫之影響，以論詩與政俗興衰之關係者也。

四曰詩歌之影響：季札以爲詩歌之陶冶濡染，於人事大有影響。觀詩歌之內容，即可推知政俗與風化影響之情況。如謂鄭風，「其細已甚，民弗堪也，是其先亡乎」；聞齊風，云「表東海者，其太公乎，國未可量也」；又謂秦風，「能夏則大」；說魏風，「以德輔此，則明主也」；論陳風，「國無主，其能久乎」；蓋聲音之道，與政俗相通，言爲心聲，出乎自然故也。劉禹錫謂：「八音與政相通，文章與時高下」，詩歌合樂舞文爲一者也，又何嘗不然？此蓋就縱之影響，以言詩學大有功於世教也。

季札之聞歌觀樂見舞，發爲議論，初由詩風之概論，進而品評詩調，然後上溯其思潮，下究其遺韻，遂蔚爲精密之詩史觀，開示後人評論詩文無數

，以蘭草徵穆公之生死，是以因蘭而生，刈蘭而卒。又如鸛鳴來巢（昭廿五），象徵春秋之局將變，正不特昭公出奔之兆也②。凡此象徵，多億則屢中，固所以助文趣，亦有關於經世與資鑑也。

結語

要而言之，左傳之文學觀念，就文學批評而言，「和諧」，形上理論也；「對比」，則技巧理論。「尚文」，則美學理論兼技巧理論也。「實用」，其為實用理論無疑。立言，則「經緯天地曰文」，乃形上理論；而「誠信」、「辭順」、「慎辭」，則技巧理論矣。詩教，「詩以言志」，純然為表現理論；而賦詩引詩以修身、從政、應對，則為實用理論矣。若夫季札觀樂而評詩，知世代之升降，則決定之理論也。其它，如述本事詩，見詩史之類通，則決定、實用、表現理論之見諸實際者；象徵法之表現，幾與預兆無異，則形上理論之具象也③。比擬如此，穿鑿附會不免，尙乞博雅方家指正之。

註釋

- ① 一書已交由臺北文史哲出版社，於七十一年十月出版，為「左傳之文學研究」系列成果之一。
- ② 參閱中國文學講話（概說）部：黃慶堃先生撰「易經的文學價值」，許鈺輝先生撰「尚書的文學價值」，李達先生撰「論語孟子孝經的文學價值」。方孝岳著「中國文學批評」，傅康生著「中國文學批評通論」。

，郭紹虞著「中國文學批評史」，羅根澤著「周秦兩漢文學批評史」，劉若愚著「中國人的文學觀念」，以上各書各文，於左傳之文學理論多漏略。

- ③ 說見裴普賢慶文開台著之「詩經欣賞與研究」初集，頁三七八。又云：左傳與印度史詩同時完成，其長度可與希臘印度之史詩相比，其描寫戰爭之精彩生動，亦決不相訛。

- ④ 意本黃友棧先生撰「和而不同」，載中央日報「晨鐘」，七十三年一月四日。又黃先生著「琴瑟碎語」二〇「一團和氣」，七一「音樂調味」，七三「抑揚頓挫」，亦可參看。

- ⑤ 參閱姚一葦先生著「藝術的奧秘」，頁二五六——二五八所論述。

- ⑥ 陸機文賦：「暨音聲之迭代，若五色之相宣。」沈約宋書謝靈運傳：「五色相宣，八音協暢」；「宮羽相變，低昂舛節」；「若前有浮聲，則後須切響。一簡之內，音韻盡殊；兩句之中，輕重悉異。」劉勰文心雕龍聲律論：「異音相從謂之和，同聲相應謂之韻。」「雙聲隔字而每外，疊韻難句而必賅；沈則響發而斷，飛則聲揚而還。並載聲律，逆順相比。」蓋皆左傳「和諧」論之發揮也。

- ⑦ 左氏自明春秋五例，見下文「尚文之理論」引成十四年傳君子曰。明王藝春秋詞命自序謂左傳文章：「詞婉而暢，直而不肆，深而不晦。」清劉熙載藝概文概亦云：「左氏敘事，紛者整之，孤者輔之，板者活之，直者婉之，俗者雅之，枯者腴之。剪裁運化之方，斯為大備。」皆左傳文章對比又失和諧之說也。

- ⑧ 孔子與左丘明同乘觀史，語本嚴氏春秋所引孔子家語觀周篇，見經典釋文序錄，太平御覽六百十。左傳與春秋論語相表裏，可參拙作「左傳導讀」第五章第三

節，「論左氏解傳春秋經」。

- ⑨ 諸說分見范甯穀梁傳集解序，韓愈進學解，尹和靖述程子語，朱子語類卷八十三，歸有光文章指南，經義考卷一百六十九，金批西廂記卷五寺警，左繭序，聖哲畫像記。

- ⑩ 語見阮元研經室三集卷二，「文言說」。

- ⑪ 各標目及其例證論說，可參拙作「左傳文章義法探微」一二三四各章節所述。

- ⑫ 左傳賦詩引詩之效用，可參屈萬里先生撰「先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲」一文，載新加坡南洋大學學報第五期，一九七一。拙作「左傳之文學價值」第五章，為歌詩致用之珠澤，頁八九——九二，頁九六——一〇二，亦可參看。

- ⑬ 尚書堯典：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」詩大序：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。」禮記樂記：「詩言其志，歌詠其聲。」莊子天下篇：「詩以道志」。

- ⑭ 詳參李賀雜說，袁宏道序小修詩，金聖歎選批唐才子詩序，葉燮原詩，袁枚續詩品及隨園詩話「性靈」說，皆「詩以言志」之表現理論也。

- ⑮ 見屈萬里先生「詩經釋義」鼓論，及「先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲」一文。

- ⑯ 文見六經奧論「左氏喜言詩書易」，舊傳鄭樵所作。季札觀樂，除合於詩三百外，又見舞象簡大武細度大夏者；墨子有歌詩三百，舞詩三百之言，安知舞大夏舞韶簡之非虞夏之詩乎？南宋程大昌詩論謂：吳季札觀樂，詳而推之：南籥，二南之籥也；箛，雅也；象舞，頌之維清也。可見季札所觀之樂，所見之舞，要皆可以詩視之也。

- ⑰ 方孝岳中國文學批評，白吳季札之詩史觀，以為此乃

墨子的文學觀

王冬珍

先秦諸子所探討的是整個的宇宙和人生，因此，往往以立意爲宗，不以能文爲本，然而有質者必有其文，有文者未必有其質，例如孟子在講「知言」與「養氣」時，均說本於集義，亦即文必本於質。而韓愈在答李翊書一文中說：「行之乎「道」之途，游之乎詩書之淵，無迷其途，無絕其淵，終吾身而已矣。」這又說明質一定離不開文，所以文與質實在是相須相成而不可分離。因爲有意方可有文表達，而文也藉着意更加明白，由此可知，諸子雖以立意爲宗，但也以能文爲本。

戰國時代，百家爭鳴，處士橫議，或說時君以進身，求得個人的爵祿，或獻策略以求用，挽救人民的疾苦，所以諸子的哲理散文就紛紛並起，而且各有各的體裁和格調。

通常我國學者對於文學的看法有三種，第一是曹丕在典論論文所說的「文章乃經國之大業，不朽之盛事」，將文章看成治理政事的功用，可以說是文學的政治觀。第二是隋唐文人認爲「學必貫乎道而後能文。」這是說文章應載道而行，也就是文學的道德觀，第三是爲文學而文學的純文學的文學觀，這三種就是所謂的政論文、義理文和唯美文學。墨子的文章，注重義理，崇尚實用，談論爲政教民的方法，屬於政論文，是尚質重用的文學觀。茲就墨子書分別說明於下：

一、文體的類別

墨子書依漢書藝文志記載有七十一篇，宋朝中興館閣書目列有十五卷六十一篇，明朝的道藏本只剩五十三篇，並且說：「亡八篇，並亡其書目

者十篇。」可見七十一篇中共亡佚了十八篇。就是自漢至宋，亡佚了十篇，自宋至明亡佚了八篇。而所亡佚的十八篇中，八篇還有書目，十篇連書目都沒有了。剩下這五十三篇的保存，實在要感謝「道藏」。所謂「道藏」，是道家書目的總稱，入藏的書，總計五千五百冊，有二種刻本，一種是明英宗時的正統刻本，一種是明神宗時的萬曆刻本，其中收藏的書大多是周秦諸子以及晉唐時代的一些佚書。道家稱墨子爲地仙，葛洪的神仙傳裏記載，墨子隱居，一直到漢武帝時還活著，武帝派楊遵帶著玉帛等禮品去聘請他，但不肯出來，看他的面色大約只有五十多歲，他周遊五嶽，不住在一個地方。這自然是無稽之談，但還是要感激道家的收藏。今存的五十三篇，依內容可分爲五大類，而依文體則可分爲七大類：

(甲)論說體：從第一篇到第七篇：親士、修身、所染、法儀、七患、辭過、三辯，文字華美，論理有序，大概是墨子的言論，經過他的弟子增益潤飾而成。第一篇親士的後半篇雜有道家言論。第二篇修身篇和儒家的思想類似。第三篇是談人性的問題，如：「染於蒼則蒼，染於黃則黃」，就是所染篇上有名的句子。這三篇文章，胡適之、梁啟超都認爲是偽書，但依筆者的考證，第一篇親士雖雜有道家的言論，但絕不是道家的作品，因爲道家不尚賢，而且老子曾說：「不尚賢則民不爭」，而墨家主張尚賢，親士篇可以說是尚賢的餘義。第二篇修身，從清朝的汪中開始就認爲是儒家的作品，其實並不盡然，墨家和儒家一樣講究修身，而且從修身篇的內容來看，和儒家思想也不完全一致。第三篇講到人性猶如白色的絲一樣，染了青的就變成青色，染了黃的就變成黃色，如果染了五種顏色就會變成五

色，這種見解，在呂氏春秋的當染篇也提到是墨子講的，可見這三篇是墨家的文章應該不會錯。其他法儀篇是墨學的總綱領，最為重要，七患篇則是國防、政治、經濟、外交的綱領。辭過篇則為人倫節用的綱領，亦均甚重要。至於三辯篇，則是非樂的餘義。這七篇文章，均可稱為論說體，和秦漢的古文很類似。

(乙)演講體：尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命十個題目，共三十篇。因為每個題目均分上、中、下三篇，而此三篇各自獨立，文字稍異，大旨無殊，清朝的俞樾認為是三墨所傳，故有三篇。因為墨子死後，墨家分為相里氏、相夫氏、鄧陵氏三派，是稱三墨。陳柱則主張這些文章可能是墨子當時演講的講稿。筆者認為陳柱的看法較正確，當時墨子可能到各地去宣揚他的主張和學說，因對象的不同，時間、地點的不一樣，所講的內容也就繁簡不一。當時弟子記下的可能不止三篇，但後來保存三篇罷了。這十個題目本有三十篇，現在只剩下二十三篇，可以說是墨子的主要思想。文字平實，論理精密，可能是墨子弟子隨地隨時的記錄，因此書上常有「子墨子曰」。另外非儒篇，本有上下兩篇，今上篇已亡佚，只存下篇，這一篇文章的體裁也和二十三篇類似，因此就放入此類文體中。這二十四篇文章很像今天的講義，所以稱它為演講體，或講演體均可。

(丙)經體：墨子書中有經上、經下兩篇，可以說是先秦諸子中最獨特的文章。莊子天下篇首先稱它為墨經，內容幾乎無所不包，文字類似科學、幾何學的定義，例如：「仁，愛也」、「義，利也」、「禮，敬也」、「孝，利親也」等道德論。「知，材也」、「慮，求也」、「知，接也」、「恕，明也」等獲得知識的次第。又如「圓，一中同長也」、「方，柱隅四謹也」等幾何學定義。以及堅白論、同異論等名理問題。依筆者所考，上篇當為墨子所著，下篇則為其弟子以及後學者就墨子的思想主張纂輯而成。

(丁)傳注體：經說上、經說下兩篇，是解釋經上、經下的，所以稱為傳注體。正如春秋三傳——左氏、公羊、穀梁，都是解釋孔子的春秋經一樣。文字簡明古樸，不加修飾。

(戊)書序體：大取、小取兩篇，是綜合匯聚了墨子學說思想的要旨，也

可以說墨子的學說要旨都融會在這兩篇之中，文字嚴整，類似今日的學說提要。以往的學者稱經上下、經說上下四篇為墨經或墨辯，或辯經，但自清朝汪中將大取、小取也歸入墨辯中，後來的學者，如胡適之等便稱這六篇——經上、經下、經說上、經說下、大取、小取為墨辯。所以凡稱墨辯的書，有的是針對這六篇加以研究和探討的，有的則只限於前面所說的四篇，至於稱墨經則必定是稱前面的四篇。

(己)實錄體：耕柱、貴義、公孟、魯問、公輸等五篇，是墨子弟子記載墨子的言行，所以研究墨子書的人就稱這五篇為墨家的論語。文字有簡有繁，大致說來倒是平易可誦，這五篇文章完全可靠，若想對墨子的性情、人格、言行有所了解，大都可以由這五篇文章中得知。張純一著墨子閒話箋上說：「耕柱與貴義、公孟、魯問、公輸等五篇，蓋二三子記言行，無異孔門之論語。今欲考證墨子之生平、國籍、交遊等，胥賴焉。」胡適之、梁啟超、方授楚等學者，亦均有如此的看法。

(庚)雜記體：備城門以下的各篇，本來有十五篇，佚失四篇，現存十一篇。這十一篇是墨子對他的大弟子禽滑釐說明防守城池和抵禦敵人以及如何準備器械的方法，所以這十一篇，我們通常都稱為墨家的兵法。劉歆的七略，將此列入兵技巧家，而班固作漢書藝文志又列入墨子書。這十一篇，皆為墨家後學所記述，至於記述的時間，各篇或有不同，且在記述中不免有所增補，然絕非後人所偽託，這十一篇現在探討的人不太多，因為文字奧衍凌雜，而且是記載當時實際守城禦敵的方法。

以上所列的七種文體，可以說是墨子書中五十三篇文章的類別。

二、字詞的運用

(甲)押韻與修飾：一般人都認為墨子的文辭簡樸，不加修飾，但也並不是說都不修飾，只是他不特別注重而已。在墨子書中有很多押韻的地方，譬如親士篇：「臣下重其爵位而不言，近臣則暗，遠臣則吟，怨結於民心；詔誤在側，善議障塞。」刊誤墨子書的蘇時學就說過：「暗吟心為韻，側塞為韻。」七患篇：「以七患居國，必無社稷；以七患守城，敵至國傾；七患之所當，國必有殃。」注墨子書的畢沅說：「國稷為韻，城傾為韻」