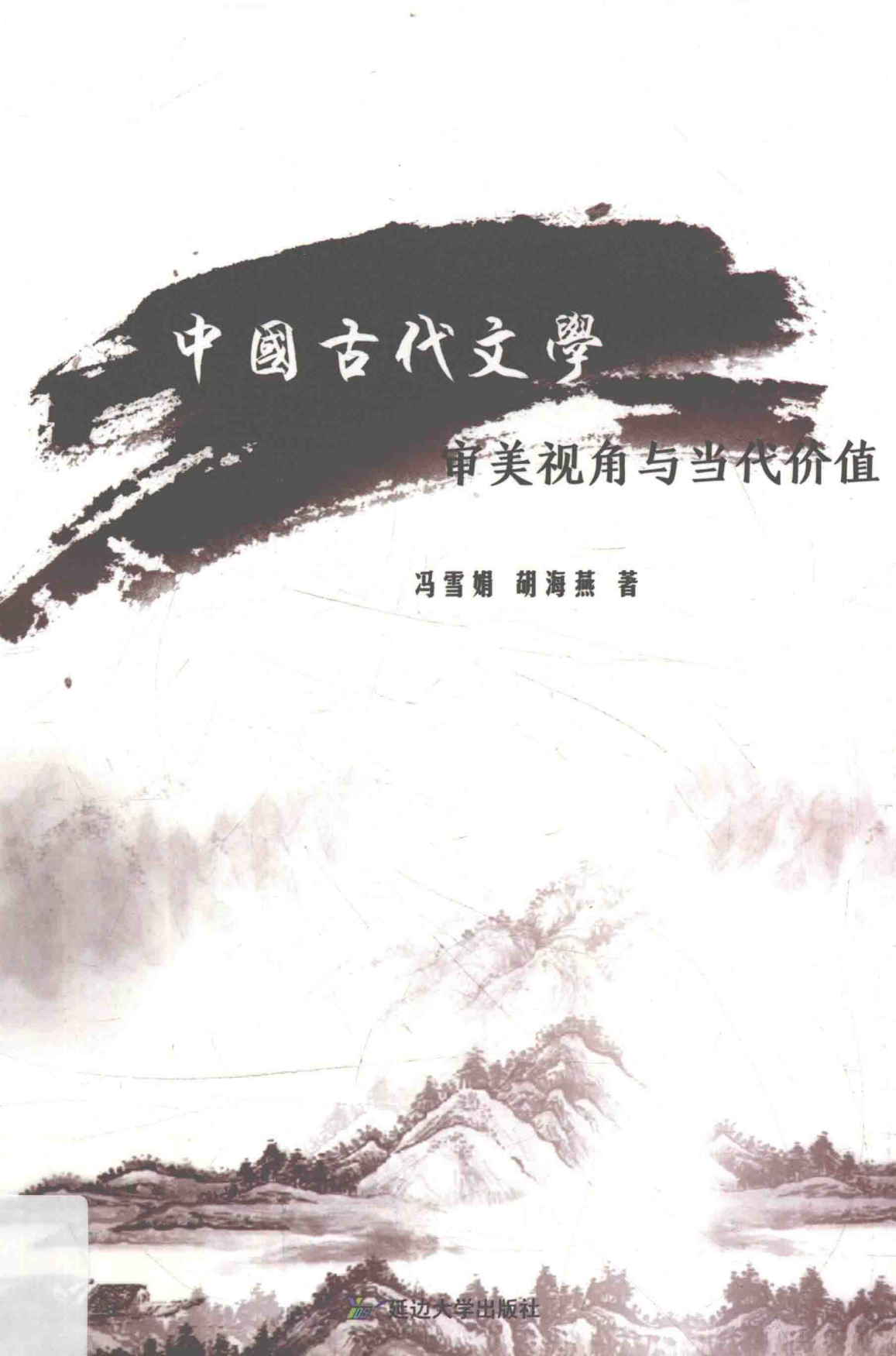
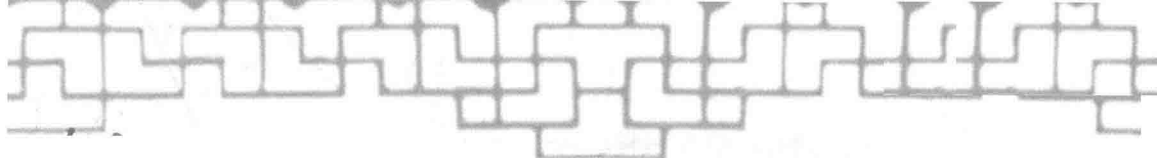




中國古代文學

审美视角与当代价值

冯雪娟 胡海燕 著



中国古代

文学审美视角与当代价值

冯雪娟 胡海燕 著

延边大学出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代文学审美视角与当代价值 / 冯雪娟, 胡海燕著. -- 延吉: 延边大学出版社, 2017.6

ISBN 978-7-5688-2944-1

I. ①中… II. ①冯… ②胡… III. ①中国文学—古典文学研究 IV. ①I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 148098 号

中国古代文学审美视角与当代价值

编者: 冯雪娟 胡海燕

责任编辑: 宋昌洙

封面设计: 海星传媒

出版发行: 延边大学出版社

社址: 吉林省延吉市公园路 977 号

邮编: 133002

网址: <http://www.ydcbs.com>

E-mail: ydcbs@ydcbs.com

电话: 0433-2732435

传真: 0433-2732434

发行部电话: 0433-2732442

传真: 0433-2733266

印刷: 延吉市金马彩色印刷厂

开本: 710×1000 毫 1/16

印张: 16.5

字数: 260 千字

版次: 2017 年 8 月第 1 版

印次: 2017 年 8 月第 1 版

ISBN978-7-5688-2944-1

定价: 49.00 元

作者简介

冯雪娟（1974—），女，山西汾阳人，汉族，山西师范大学教育硕士，山西吕梁学院汾阳师范讲师，主要研究方向：古代文学。近年来公开发表了《红楼梦中表红色调词研究》、《知识经济与红楼梦的仕途经济之比较探索》、《红楼梦隐喻叙事探析——以“梦”的隐喻叙事为例》、《期待视阈下哈姆雷特的接受与传播》等多篇论文。

胡海燕（1976—），女，山西汾阳人，汉族，山西师范大学文学硕士，吕梁学院汾阳师范分校讲师，主要研究方向：古代文学。近年来公开发表了《脂粉英雄的毁灭——王熙凤悲剧根源探索》等多篇论文。

分工简介

本书由冯雪娟、胡海燕共同撰写完成，全书共分六章，具体分工如下：

冯雪娟（山西省吕梁学院汾阳师范分校）负责第一章，第二章，第六章内容的编写，计14万字；

胡海燕（山西省吕梁学院汾阳师范分校）负责第三章，第四章，第五章内容的编写，计12万字。

preface

前言

中国古代文学有着和西方截然不同的特点：如重现实、重品德、重责任、重抒情、重表现等，中国文学始终歌颂和平、歌颂友谊、歌颂正义而从业不歌颂战争、歌颂暴力、歌颂卑鄙、阴谋诡计，中国文学与史、哲没有严格的区分等，因此，对中国古代文学的研究，要学习和借鉴西方的文学理论，但不能硬套硬搬西方的文学理论，尤其不能把西方文学理论的一些术语当作标签到处乱贴。这些年来我们在这方面积累了较多的经验，也有许多教训，现在我们有必要对这些年来我们的文学史研究工作，从观念形态到方法路径，进行认真总结和反思。总的来看，中国文学史的研究还是要用中国文化的视野，还是要回到中国文学研究的传统领地，还是不能撤换掉中国文化的大背景。

改革开放以来的三十年，中国古代文学的研究，无论深度、广度，都有了较大幅度的进展，也取得了历史性的巨大成绩。从方法论的角度看，我们对从传统的诠释性方法扩展到与西方文化相结合的“新检释学”；从赏析参考到中外比较文学的兴起；从借鉴西方接受美学，到借鉴结构主义、现象学、符号论、文化哲学等等，已经在脱离孤立式、封闭式的研究道路上，迈开了相当可观的步伐。然而，“他山之石”虽可以为错，但这石头却必须是有用的、合适的，并非泛指一切石头。中国文化，由于地理、历史、经济、民族、时代、心理认识的原因，主要顺着“综合、尽理”的精神为线索发展，它以“天人合一”为基础，强调审美主体与审美客体的统一，人与自然的和谐，阴与阳的合一，知与行的一致等，是综合的、整体的、系统的宇宙观，强调的是尽心、尽性、尽伦、尽制，“上下通彻，内外贯通”，即《中庸》说的“尽己之性，尽人之性，尽物之性，综摄以成”；孟子说的“尽其心者，

知其性也”；荀子说的“圣人尽伦者也，王者尽制者也”。尤其强调个人对社会应尽的义务，很少考虑独立的人格和个体的意愿。

中国人首先把握的是“生命”，其主要精神是《尚书·大谟》的“正得利用厚生”，即儒家的“修己以安百姓”。“正得”即“正德”，“修己”是对待自己的生命，这是内圣事：律己要严；“利用厚生”或“安百姓”，则是对待人民的生命，是外王事：对人要宽。三皇五帝，正是这样的“内圣”才达到了“仁道”的标准。这一过程的中心和前提是“内圣”——“仁义内在”。而达到“内圣”，首先就要性善，“由恻隐之心见仁，由羞恶之心见义，由辞让之心见礼，由是非之心见智”。这才能做到上文所说的“尽心”、“尽性”、“外王”，也才能顺理成章，自然达到“尽伦”、“尽制”：以“亲亲尊尊”定人伦秩序（后衍生为“五伦”），以“父父子子”、“君君臣臣”定礼制纲常，再以此伦常之道维系社会，即可直接推出“外王”。这样，中国文化自然便呈现独立的个体人格。古代文学中的抒情、叙事主人公当然也要“正得利用厚生”，也要“修身以安百姓”，理所当然的是以“修身——治国——平天下”为人生理想、审美理想，这就是中国古代文学没有真正意义的神的文学，而只有重现实、颂美德的人的文学的传统之形成的主因之一。

中国文化基本上是反功利主义的。《论语》说：“君子喻于义，小人喻于利”；孟子强调“舍生取义”；荀子说：“之人可以为禹”；王阳明说：“满街是圣人”；董仲舒说：“正其义不谋其利，明其道不计其功”。重义轻利，以道制欲；重生活改善的兴趣，重道德完善的追求，而忍受政治、经济上的不平等以换取道德上的平等，这是中国文化的价值主流。为此，孟子把人类社会的道德价值，分为“天爵”和“人爵”，“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也”，“天下无生而贵者”，“人人皆可以为尧舜”。“达则兼善天下，穷则独善其身”，人人都需要“宠辱皆忘”去达到道德上的平等。于是屈平以死殉道，古今赞美，司马迁辱中著史，深为古今良史效法；同一个李白，出山了就说：“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”（李白《南陵·别儿童入京》），失败了，只说：“且放白鹿青崖间，须行即骑访名山”（李白《梦游天姥吟留别》）；同一个杜甫，早年追求“致君尧舜上，再使风俗淳”，理想落空还寄望于朋友；“致君尧舜付公等，早据要路思陨躯”（《暮秋枉裴道州手札呈苏焕侍御》），英雄末路，饥寒交加，还要说：

“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜，风雨不动安如山”（《茅屋为秋风所破歌》）。无论怎样，都离不开现实、品德、社稷、苍生之类的人生追求，这就很难产生西方意义的“神的文学”，必然形成重现实、颂美德的人的文学。以此类推也就自然形成歌颂热爱祖国、保卫祖国、弘扬正气、同情民瘼、鞭笞邪恶的文学传统。而且正因为反功利主义的价值观，中国传统写诗作文往往是为着“内圣外王”的兼善天下，慢慢地，文学自然成了“载道”、“明道”、“贯道”的工具，成了政治的工具。正如曹丕《典论·论文》强调的：“盖文章，经国之大业，不朽之盛事”，“道德”、“文章”相并列，早列入“修身——治国——平天下”的范畴，所以，中国文学重现实、颂美德的人的文学传统、歌颂热爱祖国、保卫祖国的英雄的传统，一句话，“修身——平天下”的文学传统是有深刻的文化背景的，是“综合的、尽理的”文化铸造的成果。

这里需要强调的是，研究这一“综合、尽理”的文化背景下产生的“修身、治国、平天下”的文学，是不能照搬西方的文学理论的。西方文化，主客体二分，是对立的。“无论处理人事还是置身自然，都有一个坚固的人格矗立着”。苏格拉底“认识你自己”的名言，早已渗入人的心灵的各个角落。独立的个体人格，对自然不懈的开发与征服，在社会上，有强烈的意识去获取个人权利，即使是神仙也绝不例外。西方多神，而且神都具有人格，具有人的七情六欲和权利。神并不比人高尚，并不比人崇高。宙斯、赫拉、甚至美神、智慧神都贪财好色，爱享乐、好虚荣，复仇心、嫉妒心都很强。他们敌视人类，为自身利益不择手段。而中国则不同，不仅人是尽理的，需要修身才能治国、平天下，而所谓的“神”更如此，女娲为人类补天，精卫为人类解除溺水之患填海，后羿为人类消除炎热射日，神农为人类尝百草，伏羲为人类造八卦，鲧、禹为人类治水等等。他们都威严伟大，纯洁高尚且富理性，达到了“内圣外王”。这已经不是西方传统神的范畴。再说，中国虽也有过神话时代，但到西周时代就已成为过去，老早就把人类美丽童年时代的遐想丢开，脚踏实地地过成人的生活；而且一开始就巫史并生，以史为重，从《诗经》、《楚辞》、《左传》到汉晋文学，基本是写人的文学。魏晋以后，虽有过佛教文学的兴起，但一切外来的观念，只有符合中国文化背景，只有通过这一文化背景的改造，才能立足于中国社会。所以，佛教禅宗文学，也是“综合、尽理”的、天人合一的。《目连救母》算是流传最广的佛文故事了，

但它宣扬的还是“忠孝节义”，强调的是“内圣外王”之情，而不是神之情，“游仙诗”，算是真正的“神仙文学”了吧，但神仙的极乐，仍是清静无为，跨鹤乘云，不像荷马的“已腊司仙石”、但丁的“天堂”、密尔敦的“乐园”。因此，生硬地照搬西方文学理论是不妥当的，死套形而上学的“浪漫主义”、“现实主义”、“悲剧”、“喜剧”的标签也走不出中国文学研究的新路。一部《离骚》，因大量写了神仙幻想，“浪漫主义”、“现实主义”之争，纷纷纭纭长达半个多世纪就是一个明证。“中国古人这样一种独特的思维方式和表达方式，形成了中国古代哲学、美学、艺术有机统一、难舍难分、互相结合的面貌”。它既酿成了中国“文史哲”不分家的传统，又阻碍了哲学、美学、文艺理论等的分门别类的研究。《论语》、《老子》、《庄子》、《孟子》等诸子文章，在哲学家的眼里是哲学，在文学家的眼里是文学，在史学家眼里是史学。一部博大精深的《史记》，既是我国第一部传记文学著作，又是我国第一部纪传体史学著作，被郑樵称为“百代以下，史官不能易其法，学者不能舍其书”。《诗经》算是纯而又纯的文学作品了吧，然而古来的儒学大师们却都把它当作政治著作，说它“经夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化，移风俗”，列为与《尚书》、《易经》一类的“五经”之一。这是“悲剧”、“喜剧”、“浪漫主义”、“现实主义”等西方文学理论难以解释和难以概括的。其次，中国古代文学，循整体的直觉思维，强调的是“气”、“道”、“理”、“神思”、“妙悟”、“中和”、“神韵”，强调的是“意象”、“意境”。其基础和核心就是“意象”论。而“意象”的前提是“气”，“吾善养吾浩然之气”：既要研读经典，又要广闻博见，既要下功夫修炼，又要有聪颖的悟性。由此，才能“知人论世”，“立象以尽意”。有了这样的“意象”，文学作品才谈得上“风力”、“风骨”、“神韵”、“中和”、“妙悟”、“道”、“理”、“意境”，因此，中国只有“意象”论，而无“典型”论，也不好用“表现”、“再现”的术语去硬套分析。接受美学、结构主义解释不了整个的中国文学；西方的“诠释学”看来也诠释不了这个文史哲不分家的中国文学。所以，客观地说，从内因来看，研究中国古代文学，还是要从中国文化背景入手，要从中国的文化思维入手。

contents

目录

第一章 中国古代文学理论范畴	1
第一节 中国古代文学理论体系概述	14
第二节 中国古代文学观念的演变	32
第三节 中国古代文学理论的传统与融合	54
第四节 中国古代文学的主体意识	56
第二章 中国古代文学的艺术审美观念	83
第一节 中国古代基本审美形态	85
第二节 中国古代文学的审美标准	89
第三节 古代作家的审美创造与人文景观	93
第四节 中国古代文学的审美形态发展	99
第五节 中国古代文学的审美价值	110
第六节 中国古代文学的审美特征	115

第三章 审美视角下的中国古代文学 118

第一节 中国古代文学创作领域下的审美体验思想 123

第二节 中国古代文学审美观念的演变历程 143

第三节 中国古代文学的审美主体意识 146

第四节 中国古代文学的审美理想 159

第五节 隐逸文化与中国古代文学审美视野的拓展 165

第六节 中国古代文学与外国文学审美之比较 168

第四章 当代文化视域下的中国古代文学 171

第一节 当代中国文化的视域与内涵 174

第二节 多元文化视角下中国古代文学的发展 182

第三节 当代文化视域下中国古代文学思维与视角的转换 185

第四节 中西视角下对中国古代文学的现代性审视 193

第五章 中国古代文学的当代性意义 199

第一节 中国古代文学理论范畴在当代的价值 211

第二节 中国古代文学与美学的当代价值 213

第三节 中国古代文学对当代学生的教育价值 215

第四节 中国古代文学对当代文学的价值 217

第五节 中国古代文学对当代社会的影响与价值 221

第六章 中国当代文学与审美文化的转型	229
第一节 中国古代文学与现代文学理论的异同	233
第二节 中国古代文学对当代文学的影响	238
第三节 中国古代文学对当代审美文化的影响	240
第四节 当代中国消费文化对文学及其审美倾向的影响	243
结束语	248
文献参考	252

第一章 中国古代文学理论范畴

研究中国古代文论范畴体系，必然涉及中国古代文论范畴体系的哲学基础、思维特征、理论形态特点、逻辑起点和中心范畴确认、结构网络以及建构中国古代文论范畴体系的方法论原则诸问题。在一些论析中国古代文论及其范畴体系特点的文章中，我们经常可以看到这样的一种观点，即认为传统文论及其范畴是经验、直观式的乃至模糊式的，缺乏分析性和系统性，所以够不上什么理论批评，至于理论和概念范畴体系就更无从谈起了。上述意见，以偏概全，失误之处颇多。事实上，中国古代文论及其范畴除了与文学创作和鉴赏实践联系密切因而可以说具有重视经验，尤其是感悟的特点之外，同时又有着自己的理论思维和逻辑特点，并不缺乏分析性和系统性，因此亦有自身的体系结构，只是在体性上不同于西方文论而已。但是，由于文化认同和知识谱系方面的原因，加之对于中国传统思维方式和理论形态之文化隔膜，使得一些论者以西裁中，以为只有符合西方式的思辨、逻辑、分析才是思辨、逻辑、分析，异之者则非是也；只有同于西方式的理论形态、体系才算理论形态、体系，否则便不是，因而产生了种种对中国古代文论及其范畴和体系的偏颇之见和责难。所以，我们说这种对传统文论及其范畴体系的极其不全面乃至错误的定性，除了表明言说者之文化认同观念以外，并不能真正说明和解决什么问题。

一、中国古代文学理论范畴体系思维方式

之所以有上述议论，是为了引出这样一个话题，即中国古代文论及其范畴体系的理论思维特征、分析方式以及逻辑思辨特点问题，也就是中国古代文论及其范畴体系的哲学方法论问题。我们知道，在中国认识论发展史上有老子的对待统一方法、孔孟的“中庸”和经验方法、庄子的相对和“环中”

方法、董仲舒的形上方法，以及墨子的形式逻辑和荀子的辩证逻辑方法，它们都具有哲学方法论的意义，代表着传统的思维、分析、逻辑以及理论表述方法，而且这些方法往往也并非一家一派之独有，虽然表现形态及其借以阐述的思想义理有别，但作为理论思辨和认识之工具，有时却可能是共同所用的。老、孔、孟、庄、董的哲学方法论人们较为熟知，这里着重谈谈墨、荀的哲学方法论。《墨子》中提出“言有三表”，又云为“言有三法”，其所谓“法”，即标准、法式之意。墨子的“法”的观点，在后来的《墨经》中进一步发展，作为认识和分析方法论之意味更浓了，如《经上》：“法，所若而然也。”《经说上》：“法：意、规、员三也俱，可以为法。”《小取》：“效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也，不中效则非也。”这里之“法”，即指立论之法式、标准；而“效”，则指建立法式以为“所效”。这事实上已经上升到了认为在认识、分析事物时应建立具有普遍意义的公式、模型以进行推导、演绎的哲学方法论高度。《大取》中还提出了“类”、“故”、“理”三个范畴，更属于方法论范畴：“夫辞，以故生，以理长，以类行也者。”其中，“故”分“小故”与“大故”，分别指必要条件与充足而必要的条件；“理”则涉及了形式逻辑的基本思维规律即同一律、排中律和矛盾律；“类”主要分析“同”与“异”，尤为重要是“类同”与“不类”，即根据事物种属包含关系进行推论、论证。由此可见墨子及其后学所提出的认识方式和原则，已经具有了自觉的方法论意识和较为系统的理论化形态。尤其是《墨子·非命上》在提出“三表法”时所讲的“有本之者，有原之者，有用之者”三条标准，实际上已经形成了考察原始——审度其由——实践检验这样的方法论系统，故而《非命中》又有“凡出言谈由文学之为道也，则不可而不先立义法”云云。经验方法与理性方法兼而用之，理性须以经验来检验，经验须以理性来条理，此为墨家学派哲学方法论之特点所在。

到了荀子，关于分析、思辨的哲学方法论更有了长足的进步。《荀子》中特别强调“术”，即方法论，并且强调要用“类”、“故”、“理”范畴作为分析、思辨之法式，提出了“不异实名”、“辨异而不过，推类而不悖”、“辨（辩）则尽故”（《正名》），以及“举统类而应之”、“张法而度之”（《儒效》）、“以道观尽”（《非相》）等一系列的命题，中心意旨是要求以全面一贯的道理来认识事物、分析事物和规范事物，以及通过充分把握“道”（理）来全

面地(“尽”即全面之意)看问题以明所以然之故。针对当时其他学派在“心术”(认识、思辨方法)方面存在之“蔽”,《荀子·性恶》又提出了“符验”和“辨合”原则以为“解蔽”之方,即“凡论者,贵其有辨合,有符验,故坐而言之,起而可设,张而可施行”。在此,“辨合”指正确的分析与综合,“符验”则指理论须以事实相验证。以上这些,构成了荀子的哲学方法论之主要内容。另外,《易传》所提出的“一阴一阳之谓道”之命题,以及在解释“睽卦”时所发挥的“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也”、“君子以同而异”的观点,即主张以相反相成的观念来认识事物构成,在分析问题时应注意同中之异、异中之同,这同样具有哲学方法论的意义。先秦诸子之哲学方法论为中国传统的理论思辨和分析方式奠定了基础,其中亦包括墨、荀的方法论。或许有人会认为墨学在先秦之后成为绝学,而荀子则儒术不纯,因此对后世没有产生影响或影响不大,其实不然。墨学绝于后世,并非等于其所主张之思辨和分析“义法”完全湮没不彰,如“三表法”作为方法论即对后世产生了影响,况且在墨家学派那里,一定程度上已经将方法论作为有别于价值学说本体的一种哲学来探讨了,其方法论作为理论思辨、分析工具,似乎不应该说在后世亦戛然中绝了。至于荀子,我们这里说的是他的哲学方法论对后世之影响问题,而不是辨析他是不是一个纯儒。先秦诸子在相互砥砺中所创立之方法论,有学派之别,亦有相互借鉴者,至于后世在运用时更往往超越了学派之分,这是无须举例的。因此,诸如中和、中庸(执两用中)、对待、环中、一多统一、合异散同、正名、损益、观复、易简、通变、比类取象、比类运数、符验、辨合以及天人合一等等,作为方法论便成为后世学术之理论思辨和分析的传统,并且在具体运用中进一步发展,来探讨“性与天道”这一涵盖于各学术门类的传统学术思想之总命题,因此而有董仲舒之“以类合之,天人一也”(《春秋繁露·阴阳义》)命题,有魏晋时期之“辨析名理”思潮,有范缜之质用统一和贾思勰之性能统一之说(实即体用合一),有王安石之“耦之中又有耦焉,而万物之变遂至于无穷”(《洪范传》)以及张载之“体用不二”和沈括之以“法”求“理”的观念与方法,以及有王夫之的“象数相倚”、“由用以得体”、“乐观其反”、“善会其通”和“理势统一”等关于分析与综合统一、逻辑与历史统一的方法论,黄宗羲的“分源别派,使其宗旨历然”(《明儒学案·自序》)的学术方法论,

等等，不一而足。至于执两用中，通变观等等作为理性方法原则在后世之普及，则举不胜举，概而言之，我们可以说讲求“中庸”、“对待”、“天人合一”、“通变”、“体用不二”、“立象取比”以及“疏源通流”等等方法原则构成了中国式的哲理思辨和理性分析及理论操作表述之主要特点，古人以此而察类、求故、明理，来实现“究天人之际”之夙愿。

中国古代文学理论批评经历了由非自觉到自觉的发展演变过程，但是这种分化并非意味着在学术义法上与其他思想部门完全分道扬镳，历代文论家在以文学为特定思维对象，对文之源、文之体、文之用，以及作家、作品、鉴赏之义谛与体相和品次的研思中，亦始终以明性与天道、究天人之际为认知之最高境界，同样将自己的学思目标定位于思辨、冥悟天——地——人关系这一作为传统学术思想价值之宗的范围之内。所以，上述传统理论思辨、分析以及操作方面之方法论，亦内化为他们的理性精神，并运用于创立概念范畴、设定命题、营构体系以及品评赏鉴之中。譬如，温柔敦厚、中和之美、“发乎情，止乎礼义”等文论概念或命题，便体现了追求“中庸”的哲理精神；虚实、奇正、刚柔、工拙、真幻等术语概念的建立，则明显地秉承了传统哲学讲求对立统一的思辨原则，表现出推崇艺术辩证法的美学精神。至于情景交融、物化、以物观物、神与物游、自然等概念范畴，又充分地体现了“天人合一”的理性特点。气范畴及其派生出的概念范畴群在阐释功能方面往往兼及本体、作家以及作品。韵、味、趣等范畴亦具有指向作家、作品、接受效应三个方面的理论功能，则正是体用同源而玄通相即之智性精神的表征。传统文学批评鉴赏之“人化”的美学评价方法及其所创建的诸如风骨、气韵等范畴，虽说直接原因是受魏晋人物品评风气影响而致，但在深层次的思维方式上却带有《易经》“立象取比”即“近取诸身，远取诸物”之胎记。甚至刘勰提出“原道”、“征圣”、“宗经”，作为文学价值之标准与规范，在认识法则和演绎方式等方法论层面，我们实在不难发现其与墨子“三表法”及《易传》哲学方法之间的一些蛛丝马迹。凡此种种，不一而足。

以上所述在于说明传统的认识、思辨方式和理性精神，为传统学术提供了一个统一的哲学方法论基础，中国古代文学理论批评作为传统学术门类之一，在理论方法上，至少在上文所举思维、认知的体性方面以及它如重视“训诂”即名言概念之疏证诠释、“原始表末”即疏通源流等方面，与传统经

学、史学等属同炉共炼境况。所以中国古代文论及其范畴自有其分析性、思辨性，有其逻辑与系统特点。然而，如果仅以西方文化为标本来观照中国文论，由于论者往往操持西方文论之“规”之“矩”而求“中吾规”、“中吾矩”，难“中”即云“不圆”、“不方”，即使或有一二中者，亦云为“极为少见”、“偶见”之例，如叶维廉《中国诗学》开篇《中国文学批评方法略论》日然，这又是一种什么样的“三表法”呢？近年来国内中西比较诗学研究中此类例子甚多，对此笔者不敢不持异。

二、中国古代文学理论范畴特点和理论形态

研究传统文论范畴体系，不得不先认识传统文论范畴之特点和理论形态。范畴是思维的基本形式，思维对象和思维方式与范畴所诠指的对象及其所用的理论审视方式是一致的。因此，在传统认识思维方式之制约下，中国古代文论范畴形成了自己的特点和理论形态，笔者以为主要可以概括为如下几点：

（一）中国古代文论范畴在理论指向和诠释

这里试以“气”范畴为例，加以说明之。“气”作为一个哲学范畴而被援引入文学理论批评，同时又成为传统文论的核心范畴之一的演变过程，这里不述，而仅对其丰富之内涵所体现出的理论功能的多指向性加以透视。在传统文论中，“气”范畴在不同的批评语境中指述的对象往往不同：

1. 指文之所由来，具有本体意义，属于文原说范围。如白居易云：“天地间有粹灵气焉，万类皆得之，而人居多，就人中，文人得之又居多。盖足气，凝为性，发为志，散为文。”彭时云：“天地以精灵之气赋于人，而人钟是气也，…而文章兴焉。”归有光云：“文者，天地之元气，得之者其直与大地同流。”李德裕、刘将孙、钱谦益等论文时亦发表过与上引三家完全一致的见解。这里之“气”，指自然之气、天地之气。文论家们使用它诠释文之所由生与哲学家们使用它诠释天地万物之基始，时之思理同出一辙，俱是在追溯一种源头性的实存物，所以中国古代文论中之文原说便有了“气——人——文”这样一个理论范型，而从特定的角度来看，“感物说”、“江山之助”等概念、命题，俱循此理论范式之思理而来，而此二者则又属于创作论范围。