

第一章 文化的预设

中国诗句法的特殊性，在很大程度上原于文化的预设和语言的约定。文化的预设通过“一意为主”、“一气贯注”、“言不尽意”和“立象尽意”四个命题反映出大致的情形。前二命题俱本天道自然的形上预设，故其极至乃必悬诸自然之旨，而“自然”即成中国诗创作之极则，以与人工雕造相成相即，在句法锻炼上也是如此。后二命题则以言、象、意相为依存的哲学思辨连同前二命题深刻影响古代诗论，并对诗之造语形成大致的指向性预定作用。在这里，“意”的广大、虚活、隐约、灵动特点乃是具有条贯意义的关键性问题。

第一节 以意为主

在中国诗学中，“以意为主”向来就是至关重要的诗学命题，其中隐含着文化的预定。此一命题对诗之创作的各个方面具有决定性的制约作用，反之则又

从总体上映照出诗之创作诸方面的重要特点。^① 在此我们所注意的是这一命题对诗之句法的整体先在设定，它反映出中国诗造语重视意达、意会而不重语法结构的总体特征，抑且“意”（情、志、心）由于哲学的形上约定而具有广大、虚活、隐约、灵动等特点，这决定了中国诗造语虚隐灵活的鲜明特色。而“意”与天道自然的形上通合也使诗的创作恒以自然为至，是以自然与雕造即为深求句法应须斟酌其中的成、反两端。

“以意为主”作为中国诗文撰作的总体原则，在创作的一切方面始终强调着浓烈的主体意识即作者一己的个体精神。“以意为主”之论，大约早见于六朝之时，而主要是就文章写作而言。南朝刘宋范晔云：

常谓情志所托，故当以意为主，以文传意。

以意为主，则其旨必见；以文传意，则其词不流。然后抽其芬芳，振其金石耳。（《狱中与诸甥侄书》，见《宋书》卷六九《范晔传》）

但是《史记·太史公自序》已有“诗以达意”之谓，这略近于孔子关于“辞达”的主张^②。孔子之意，固非切指作诗，而司马迁以意说诗，在唐以前也属鲜

当然，其来源上说，所有诗学命题都是创作实践的理论概括和总结，然而创作必然受制于一定的文化情境。从后者看来，则是文化决定了诗的创作，而文化的决定又反映为诗学命题的理论表述。

《论语·卫灵公》：“辞达而已矣。”

见。即偶有主“意”之言，亦同范晔之论，要在文章撰构，如陆机《文赋》“意不称物，文不逮意”之“患”，及刘勰《文心雕龙·神思》“意授于思、言授于意”之谈，都是如此。但作文主“意”，后世仍之，若南宋陈騵《文则》所云“文辞有缓有急，有轻有重，皆生乎意也”^①，与范说固无所异。

而就论诗言之，大略六朝以上，多称“言志”、“缘情”，唐人则喜言“兴寄”、“兴象”，至宋人才复主一“意”，前、后见于刘攽、吴可之说：

诗以意为主，文词次之。（《中山诗话》）

要当以意为主，辅之以华丽。（《藏海诗话》）
这可以说是诗主一意的典型表述。刘、吴而外，宋世苏轼、黄庭坚及张表臣、吴可诸家论诗，皆有主“意”之谈，言在《韵语阳秋》卷三、《童蒙诗训》及《珊瑚钩诗话》卷二诸书中。宋以后为说益多，金有王若虚《滹南诗话》卷一，元有《总论》、《诗法》、《诗则》等，明则李东阳《麓堂诗话》、王世贞《艺苑卮言》、朱承爵《存余堂诗话》，清则吴乔《围炉诗话》、王夫之《姜斋诗话》、王士禛《师友诗传续录》、赵执信《谈龙录》、方东树《昭昧詹言》，以及冒春荣《葑原诗说》、陈瑾《竹林答问》、厉志《白华山人诗说》、闾名《静居绪言》，等等，说诗皆有主“意”

^①《文则注译》，刘彦武注译，书目文献出版社1988年版。

之言。

论诗主“意”，与主情、志、心等固有不同，但四者作为主体精神的共同指谓，则本自相通。古人之论主体精神，多是举一端而赅其余。如谓先秦主志，六朝缘情，宋人尚意是矣，但也只是举要而言，并非主一端而概弃其余。当知意、志、情、心，虽其称名各异，实则道通为一，在创作实际中，四者交互融合，不可分割，而论者所主，也往往有类无分。阮元《经籍纂诂》卷六三释“志”：“志，意也。”释“意”：“意，心之所之谓意。”引《礼记·礼运》“非意之也”注：“意，志也。”即如范晔主“意”，也与“情志所托”混同一谈，而王昌龄乃据志、情二端，以明文意^①，吴乔则直言“哀乐情动”而致“诗意以生”（《围炉诗话·自序》），庞垲且以性情唯真故能达其意（《诗义固说》上）。至于以“心”说诗，也与三者相通，如《毛诗序》所言，“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗，情动于中而形于言”，“心”与“情”、“志”贯通一如。孔颖达《毛诗正义》卷一释云：“诗者，人志意之所适也。虽有所适，犹未发口，蕴藏在心，谓之为志。发见于言，乃名为诗。言作诗者，所以舒心志愤懣，而卒成于歌咏。故《虞书》谓

^①《文镜秘府论》南卷引王昌龄《诗格·论文意》乃本“诗教”旧说，以谓“诗本志也，在心为志，发言为诗，情动于中而形于言，然后书之于纸也”，据此以明“高手作势，一句更别起意，其次两句起意，意如涌烟”云。

之‘诗言志’也。”在此，心、意、情（愤懑）、志虽有“已发”、“未发”之别，但其作为主体精神的各个层面，实际上难以截分，故其释辞遂有“志意”、“心志”的混同表述。

意、志、情、心的所指，皆具主体精神的整体性和浑涵性，即其所举一端，而容涵了整个的主体精神。当然更应该看到四者主要系于主体精神的感性层面，但这只是从我们现代人所习惯的西方精神分析而言，这种分析不免将主体精神强分高下，而感性精神相对于理性精神来说恰恰属于低级的层面，所谓“感性认识”、“理性认识”云云，就是基于此种太过简单的勉强截分。然而在中国古代的观念中却非如此，而是在主体精神的整体性中确认并偏主意、志、情、心等的感性特质，同时亦非隔断感性精神之与其他精神因素的内在联系，这种联系是潜在的，并不表现为感性精神的明显受制性。意、志、情、心四者之中，似乎只有“志”在春秋“献诗陈志”、“赋诗言志”和“教诗明志”时，具有清晰的思想意识性质并表现为“政教之思”^①。但是据闻一多先生考证，《尚书·尧典》所谓“诗言志”之“志”则专指怀抱，以与杨树达氏所见略同，认为“志”、“诗”通训，实即一字而

此参朱自清之说，见朱自清《中国文学批评研究讲义》，刘晶雯整理，天津古籍出版社2004年版。

已^①。另外，“意”的情形也稍有特殊性，其意义所指，原有两端，即“情意”之“意”与“用意”之“意”。在此我们所称“以意为主”之“意”，即情意之“意”，类属前者；而后者则指诗文撰作著意构思经营之“意”，大约“立意”，、“命意”之谓属之。

“意”之二义，可藉吴乔之言明之：“晚唐多苦吟，其诗多是第三层心思所成；盛唐诗平易，似第一层心思所成。”（《围炉诗话》卷四）苦吟则著意字句，乃切实用功之意；平易则主以情意，唯以即物达意为事。后者本诸情意，不假思虑，故谓“第一层心思”。而苦吟用功之“意”，有类释教所谓“起心作意”之“意”，是属“拟议卜度”而为虚妄意识，以其有违“本觉”而落入思虑故，说名“第三层心思”^②。

而意、志、情、心所体现的主体精神的整体性和浑涵性，乃在于主体精神的“道通为一”，必且推至形上本体之域，对此才有清楚的认识。《庄子·天道》说：

世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随，意之所随者，不可以言传也。

成玄英疏：“随，从也。意之所出，从道而来。道既非色非声，故不可以言传说。”可见“意”者非止我

见《朱自清说诗》，上海古籍出版社 1998 年版。

参拙著《中国古代诗法纲要》，齐鲁书社 2005 年版。

们习语所指的“意识”、“心意”、“意思”等义，从哲学的高度求其所以然，则终由乎“道”。所云“言以达意”，或谓“思想感情”之表现，其实“言者不知”，不知“意”所从来。由于“意”有“道”的形上依托，故乃具有广大、虚活、隐约、灵动的特点，并体现出主体精神的整体性和浑涵性。沈约《宋书·谢灵运传论》云：

民稟天地之灵，含五常之德。刚柔迭用，喜愠分情。夫志动于中，则歌咏外发……虽虞夏以前，遗文不睹，稟气怀灵，理无或异。然则歌咏所兴，宜自生民始也。

这是说“志”，“志动于中”，即情怀感动，是由于吾人“稟气怀灵”，同祖天地一气，而“气”通天道，故“志”亦虚灵不著，人之感动怀抱，往往不知所来，及于临池撰构，则唯抒写怀抱而已。

主体精神之上推于天道者，例以“心”言，因为“心”最具主体精神的概指性。刘勰《文心雕龙·原道》说：

仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣；惟人参之，性灵所钟，是为三才，为五行之秀，实天地之心^①。心生而言立，言立而文

案此出《礼记·鸿运》：“故人者，天地之心也”；“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀也。”

明，自然之道也。

是虽在广义上泛论人文的起源，但诗文撰作亦且必为所摄，而撰作主体之心，通乎天地，原于天道，故具灵秀，而有广大、虚活、隐约、灵动之质。《诗纬·含神雾》径指“诗者，天地之心”，《文心·序志》亦谓“文心之作也，本乎道”。范文澜《文心雕龙注》引纪昀曰：“文以载道，明其当然；文原于道，明其本然。”所谓文之本然，一在主体精神的形上推本，因而主体精神便具有本体的意义，这种主体——本体的推原思辨在中国古代文论和诗论中极具普遍性，它由自然天道的哲学本体预设确证了主体精神的本体意义。道为人心所本，故明文原乎道，是其“本然”之推，而后世“文以载道”之谓，固谓当然。宋孙复《答张洞书》：“夫文者，道之用也；道者，教之本也。故文之作也，必得之于心而成于言。”（《孙明复小集》卷二）由后语反推，也可以说心本于道而发于言，此“文之作也”。然心之通于道者，乃在于道生天地万物，而有物我感应，这种感应的中介即气。“气”作为道与万物联系的中介，塞乎天地之间，人与万物同祖一气，而物、我故得以气相感。物我感应 in 诗文撰作的经验之域证明了心之与气、卒乃与“道”的形上联系。是故刘勰乃谓“神

与物游”，又谓“物色之动，心亦摇焉”^①，而陆机《文赋》亦为描述撰作时“遵四时以叹逝，瞻万物而思纷”的“耽思旁讯”情状，唐僧虚中《流类手鉴》则谓“善诗之人，心含造化，言含万象，且天地日月草木烟云，皆随我用，合我晦明”，是皆隐含着主体精神之与天道的内在联系。

应当指出的是，这种主体精神的形上推本却并非总是指向自然之道，就如《庄子·天道》所推“意”与“道”的关系一样。在一般情况下，主体精神的形上推本大都指向儒家之道。后者虽然亦谓自然天道，但并非庄子自然之道那样的纯粹自然，而是在“自然”之上加予道德之善，托于自然之本，从而使道德之善成为不可动摇的最高自然法则，并成为整个宇宙的终极本体。主体精神推原于道德之善的形上本体，反之，从本体的形上限定说，则主体精神也就必然具有道德之善的品格。尽管在诗文创作的经验中主体精神并不表现为对于道德本体的明显受制性，但是文论和诗论的理论思辨却必然达到至善本体的境域，总之，我们应当看到这种善性本体对于主体精神的文化预定作用。

主体精神的善性本体推原较为典型地反映在“情”之一端，同时也旁及“心”、“志”的性质，而

“性情”的指谓正好示现这种善性的推本。言志缘情，是为论诗总则，而情、志即成诗之本从，但其推本犹有未至，则必益言“性情”，而后其本可明。《毛诗序》说：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言。”诗之作，乃“发乎情”，然必“止乎礼义”而后可（同前），因为礼义作为道德之善的外在形式隐含着善性本体的形上预约：“止乎礼义”的情感，即是性情，所以又称“吟咏性情”（同前）。明宋濂《文说赠王生黼》云：“文者果何由发乎？发乎心也。心乌在？主乎身也。身之不修，而欲修其辞，心之不和，而欲和其声，是犹击破缶而求合乎宫商……决不可致矣。”（《宋文宪公全集》卷二九）这又是从“心”之一端推本于道德之善，“心”主乎身，修身即是修心，也就是“止于至善”的道德修养。朱子说诗云：

或有问于余曰：“诗何谓而作也？”余应之曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言；既有言矣，则言之所不能尽而发于咨嗟之余者，必有自然之音响节奏，而不能自己焉。此诗之所以作也。”（《诗集传序》，《朱子大全集》卷七六，《四部备要》本）

此谓“性之欲”，犹言“性情”，“性、情一物，其所以分，只是未发、已发之不同耳”（《答何叔京》，《朱

文公文集》卷四十)。性之静为未发，情欲之动则属已发，故以性为本而情欲为用，但不能简单地理解为性对情欲的严厉制约，实即情欲发动而性亦随之。朱子揆以哲学的形上思辨对诗本性情作出的严密推论，宋以后持性情论者多所本从。清庞垹径以体用为说：“诗有道焉，性情礼义，诗之体也；始终条理，诗之用也。”（《诗义固说》上）而王闿运则以此重释“诗缘情”的诗学旧说：“‘诗缘情而绮靡。’诗，承也，持也，承人心性而持之”。（《湘绮楼说诗》卷四）所云持承心性，自是以性为本^①。清朱庭珍益有申说云：

诗所以言志，又道性情之具也。性寂于中，有触则动，有感遂迁，而情生矣，情生则意立。意者，志之所寄，而情流行其中，因托于声以见于词，声与词意相经纬以成诗，故可以章志贞教、怡性达情也。是以诗贵真意。真意者，本于志以树骨，本于情以生文，乃诗家之源，即诗家之先天。（《筱园诗话》卷四）

其说之可引而为证者，乃在贯通志、情、意，而一以性善为本，观此则三者并“心”之一端道通为一，乃共所依托于道德之善的形上本体；四者所本则“性”，

兹案朱子有“心统性情”之说：“心主于身，其所以为体者，性也；所以为用者，情也，是以贵乎动静而无不在焉。”（《答何叔京二十九》，《朱文公文集》卷四十，《四部丛刊》本）

“性”则稟受于天，是即天命（天理）至善的普遍道德理性对人性的预先设定。

尽管诗本性情的儒家诗教在现代早已引起强烈的反感和尖刻的批评，但是它所呈现的主体精神的性善推本却像庄子推“意”于“道”的思辨一样，对于我们来说，可以藉此认识意、志、情、心的精神特质。不论四者之所本从的形上本体或儒或道，或为自然之道，或为天命（天理）至善，它作为形上本体的特性必然决定四者之所指谓的主体精神的根本特点。所谓形上本体，即是超越了有形世界的先验预设，因而是无形无象的虚空境域，而这也正是它能够作为宇宙本体的原因。本体的推认，起于现实世界及其存在之物的原因和根据的哲学追问。凡一切存在之物，必有其之所以存在的原因和根据，哲学的追问必须达到所有存在之物以及世界本身的最终原因和终极根据，而此最终原因和终极根据必然是无形无象的形上境域，因为如果它还是有形之物，则其本身存在的原因和根据犹需追问，所以就必然不是世界的最终原因和终极根据。作为世界的最终原因和终极根据的形上本体，无形无象而生起万象，虚灵无住而周流万物，空无一物而赅遍万有。

而作为主体精神之指谓的意、志、情、心由于固与形上本体相通，所以也就具有广大、虚活、隐约、灵动的特点。由此可以发现，意、志、情、心所指谓

的主体精神并不等同于我们现在所谓作者的思想意识，这不仅是由于后者属于清晰的知性范畴，并较多地局限于个体的范围而具有一己之排他性，而且也还由于思想意识来源于既定的观念乃至最终的“理念”，表达为逻辑的推论，即便是“思想感情”的连带称谓，也往往是由思想决定感情的性质。然而意、志、情、心所指谓的主体精神固非如此，它们始终保持着与天道自然的形上联系，而且它对感性的偏重较多地切合人的自身存在，所以在中国古代的文论和诗论中，“思想意识”的知性观念从来就不是主体精神的重要因素。

凡上“以意为主”及其相关的主体精神阐述之所以必不可少，乃是最终为了给中国诗句法特性的阐释提供一个文化的先在命定和预先担保；我们关于中国诗句法的所有阐论都指向一个鲜明的特征，那就是中国诗造语的虚隐灵活。“以意为主”的首要命题，尤其是意及志、情、心的广大、虚活、隐约、灵动特点决定了中国诗造语的这一显著特征，并在根本上拒斥了原自泰西文法的现代中国语法在诗的句法分析的适用性，那种严谨、科学的文法分析对于广大、虚活、隐约、灵动的主体精神显发本自格格不入，因此必当

儒家“天命”、“天理”亦本自然之旨，故谓“天道”，只是在自然天道之上加予了道德之善的命定，以使后者成为统贯天地伦物的自然法则。

置之为是。

第二节 一气贯注

“文以气为主”(曹丕《典论·论文》)作诗亦以“一气浑沦”、“一气贯注”为上^①。援“气”以说诗文，在中国古代文论和诗论中，乃是十分普遍的现象。推其本则天道流遍，唯在阴阳化生；方诸人则一气所禀，发于诗章文辞。所谓“人身及万物动植，皆全是气所鼓荡”^②，诗文亦然(清方东树《昭昧詹言》卷一)，因此作诗构文，必以一气为主，爰使气韵生动、气势飞动，而贯通于谋篇、造句、炼字、声韵等一切方面。由于“气”与天道的形上联系而使诗的创作与鉴赏注重“气”的生命感受，所谓“气韵”、“气势”、“气概”以及系乎阴阳反合之理的开合翕辟，都预先设定了诗的章法、句法和字法的切实操作，因而不只炼句本身要讲自然、健举、转折等，并一联要求开合取势，而且章法得乎阴阳反合之理的开阖、奇正、疏密等、尤其炼字的紧健著力乃至字之声响调韵皆必影响句法的锻炼，凡此悉在一气弥满。而“一气贯注”的命题本诸天道自然的形上预设，固亦必使诗

^① 二语乃古人论诗之常言，随举其例，则前语可见清吴骞《拜经楼诗话》，后语可见清薛雪《一瓢诗话》。

的创作恒以自然为极，而与锻炼相反相即，这是句法锻炼必须权衡斟酌的两大要义。

古人说诗论文，既谓以意为主，又说主乎一气，两者本自相通，其实并无龃龉。“意”、“气”俱本天而道自然而条达生机，而及于人，则意主神，气主身，意、气相与而形、神合一。在诗文创作中，以意为主和以气为主都是强调贯通之义，而注重生命活力的主体感受，所以二者往往融合为一，而有“志气”、“意气”之谓。姚鼐《答翁学士书》云：

文学者，犹人之言语也。有气以充之，则观其文也，虽百世而后，如立其人而与言于此，无气则积字焉而已。意与气相御而为辞，然后有声音节奏高下抗坠之度、反复进退之态、采色之华。故声色之美，因乎意与气而时变者也。（《惜抱轩文集》卷六）

此云“意与气相御而为辞”，则知意、气本为一体。意、气相通的原因，是气近于意，即“气”由主乎人身的生命之质稍稍转化为精神之性，如谓“气性”、“气质”即是如此。因为人由气禀，故有“气”之质性是矣，但按朱子“天命之性”与“气质之性”的严谨思辨^①，则“气性”、“气质”等尚属较为含混的表

人之禀受于天理者为天命之性，而禀之于气者称气质之性。天理粹然至善，故人得之而具善性；气有清浊不同，故人或得之一偏而不善。人性本善，则修善必至；人有不善，则必修善。

述。如魏文“文气”之说，以“气之清浊有体”，而在父兄子弟，固有不同（《典论·论文》），在此，“气”即泛指主体精神，如谓徐幹“时有齐气”、孔融“体气高妙”（同前），即明气性之异。相对于意、情、志来说，“气”所指谓的气质、气性乃是更为根本的精神存在，是故刘勰有谓“气以实志，志以定言”（《文心雕龙·体性》）。但是实际的诗文创作则必定是辞以达意，意及情、志、心等，即是创作所赖以存在的灵魂，因此在创作中意、气二者，必以“意”为要焉，由于意有虚灵之性，贯通诗文言辞之中，就使生气流注，而谓气从意生，意在气存，舍意则气无所主，而使气达无由，这是诗主一气或一气贯注之说的真正要义。

然而诗文主气，却非完全由于与“意”相合，“气”作为一个独立的范畴措用于文论和诗论当中，必有其独在的含义，尤其它与天道自然的形上联系，可明诗文撰作诸多要义。“气”在老庄哲学中，被视为连接“道”、物的中间环节。《老子》第四十二章说：

道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。

王弼注：“万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。”主乎万物之生者，“道”而已矣，故谓“道生……万物”，但又说“万物负阴而抱阳，冲气以为

和”，则正谓“冲气一焉”。道生万物，有待乎气，气是道生万物的中介，也是道生万物的物质材料，因为道“惟恍惟惚”，虽谓“其中有象”、“其中有物”（《老子》第二十一章），但只是从道能生物的角度讲，道本身却是一个虚无，所以必赖“气”以生物。由此，则或谓“道生一”之“一”就是“混沌为一元之气”，“一生二”之“二”即“天地阴阳之气”，“二生三”之“三”则指“阴气、阳气、冲气或中虚之气”^①。又《庄子·人间世》：

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。

“气”虚而待物，而“唯道集虚”，是谓气与道的连通，而其能够待物，则明道与万物的联系，所以气作为沟通道之虚与物之实的中介，乃是虚与实的统一。^②从实的方面说，则以道随气行而生万物，道的形下降落实现为气化为物的过程，那么道生物，也就可以说气生物，而道的遍在实亦气之充塞，因而可谓“通天下一气耳”（《知北游》），这是“气”在老庄自然哲学中的情形，而儒家学说对于“气”的定位，大致也是如此，“气”或为连接“太极”与万物的中间

见葛荣晋《中国哲学范畴通论》，首都师范大学出版社 2001年版。

崔宜明先生说：“相对于道，气作为生动的感性存在是‘有’；相对于物，气作为道的媒介是‘无’。因此，气作为道与万物的中介就是‘有’与‘无’的统一。”（崔宜明：《生存与智慧——庄子哲学的现代阐释》，上海人民出版社 1996 年版）