

宋代詩話與詩話學

——一套「以言行事」的規範詩學

林湘華

中國人民大學文學院中國古代文學教研室副教授

提 要

本文旨在說明：崛起於宋代的詩話，是一套「以言行事」的規範詩學。

立足於詩話的歷史情境與言說立場，本文意圖重新由一個知識運作、社會交往等「重構後的脈絡」，省視宋代詩話之文化義蘊，重新正視它與專著不同的著作體例，探討從詩話產生以來如何形成了另一種說詩的傳統，詩學如何發展出一套全然不同的、在經驗內涵上更內傾、也更能召集群體參與、社會互動的知識運作。而這種有別於一般強調認知性、描述性、客觀性的學術型態，即本文所謂「規範詩學」。把握此種「規範詩學」的運作，除了提供詩學研究上相應的反思，更有助於吾人在「客觀知識」的成見之外、在看待文本「以言表意」的認知框架之外，把握更廣泛的語言情境、探索更多知識運作的可能，並以之重新看待更多種多樣的學術型態，抉發其相應價值。

關鍵詞：詩話 規範詩學 「以言行事」 筆記小說 語錄體

宋代詩話與詩話學

——一套「以言行事」的規範詩學

林湘華

中國人民大學文學院中國古代文學教研室副教授

一、前言

作為宋代以來詩學最主要的表述載體，詩話傳達了詩學最豐富的材料，並提供了當時代第一手的解釋。詩話，如何能夠更恰當地解讀，意味著能夠更好地詮釋詩學。

詩話是時人對自身詩學的自我詮釋，這種詮釋，包括在它們的內容和言說形式之中。關於詩話的內容研究，學界已有豐碩成果，各代詩話所呈現的詩學觀點、個別詩話的詩學主張，已有詳盡的發掘，但相對於內容研究的熱絡，關於詩話頗為特殊的表述形式，討論並不多。

事實上，詩話一大部分的價值，正蘊藏在這些外貌散漫、論述瑣碎、議題又頗見重複的言說形式中；甚至可以說，這些表述形式上的特點，或許才是詩話更重要、更根本的詮釋條件。這又怎麼說？

和一切歷史文本一樣，詩話這條詩學的通關要道，同時也是一種必然的障蔽，它本身也逃脫不了社會科學的雙重解釋性：「社會學不像自然科學，它所處理的是一個前解釋的世界。在這一世界中，意義框架的創造和再生產都是它力圖分析的對象——即人類的社會行為——的條件。這正是社會科學存在著雙重解釋的原因之所

在……。」^❶人文社會學科的研究，首要處理的，就是早已框架著這個研究對象的種種詮釋條件。

「要想把文本的意義揭示出來，就必須把當時的文化知識儲備當作出發點。」^❷著作的文化知識儲備，並不只是存在於文本的觀念表述之中，包括作者所選擇的言說方式、發言姿態、與社會情境的互動關係、歷史的條件，往往能夠比文本的內容表達揭示出更多的內涵。

這樣的思考，當代歷史研究有一段啟示性的例子：「人類過去所為一旦被記錄下來都有可能造假，無法再現過去的真實性，反倒是人類作為背後的文化以密碼的形式存藏在各種記錄的字裡行間，有待史家去解密。這徹底改變了歷史研究的對象，不再是記錄中的人事，而是人事背後的文化涵義。經過戴維斯的一番現身說法，大家才更清楚以下道理：歷史研究的對象是人所創造的文化，而不是紛紛擾擾的人事本身，而史家本事的高下端在文化解碼工作其工夫的細緻與否。」^❸這類思考，告訴我們：對某些歷史行為、某些言說，有時「怎麼做」、「怎麼說」，比起「做什麼」、「說什麼」還要重要。詩話便是如此。

從這裡來看，詩話的言說體例，以及這種體例與社會語境更密切、更活潑的關係，正是我們研究詩話重要的詮釋條件。特別是，從歷史語境來看、從言說立場來看、從社會交往來看，那看似鬆散、瑣碎的詩話在其論述形式中所蘊藏的「文化涵義」，一整套繁複而生動的知識運作，價值往往遠大於其千篇一律的敘述內容。

本文正是要從詩話的歷史情境與言說立場開始，正視它與專著不同的著作體例^❹，正視它在這樣的文化社會脈絡中，在正面傳達的內容之外，言說行為自身更多的意

❶ 哈伯瑪斯：《交往行為理論》（Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*，曹衛東譯，上海：上海人民出版社，2004年），頁110引吉登斯的話。

❷ 同註❶，頁131。

❸ 盧建榮〈情柔勝水——一代奇女戴維斯心雄萬夫〉談論戴維斯的作法所帶來的史學革命，《聯合副刊》E7版，2004年7月19日）（娜塔莉·戴維斯，Natalie Z. Davis，美國歷史學會會長）。

❹ 本文作為與「詩話」此一體例相對的詩學「專著」，指的是像《文心雕龍》、《詩品》、《文賦》之類的著作，而不包括教科書式的寫作指導，諸如「文則」之類的著作；而本文所提及的詩話或專著，也不包括詩格詩式等純粹法則程式的歸納。

義暗示和自我解釋，重新從一個由歷史語境、言說立場、社會交往等「重構後的脈絡中」，省視其文化義蘊；解讀這一體例特別的著作，如何因此形成另一種說詩的傳統，一個不同於專著、不同於正式文論的著述傳統，如何發展出一套全然不同的、在經驗內涵上更內傾、也更具有呼朋引伴的社會互動的知識運作。而這種學術型態，可稱為「規範詩學」^⑤，有別於一般的認知性的、描述性、客觀性的學術型態。

在此，重新思考詩話如何是一種特殊的學術型態，除了提供詩學研究上相應的反思外，去理解一種規範性格的學術，了解它的運作，更有助於吾人在「客觀知識」的成見之外、在「以言表意」^⑥的框架之外，把握更廣泛的語言情境、探索更多知識運作的可能，並以之重新看待更多種多樣的學術型態，抉發其相應價值，例如筆記叢談，例如儒家講學之語錄、例如禪宗的話頭、頌古、公案、燈錄等等。

二、「詩話」怎麼說話？——從筆記小說到語錄體

章學誠論詩話，比之為說部及宋人語錄之屬。^⑦章氏雖鄙薄詩話，卻精確地指出了詩話體例所奠基的兩項形式特質，此即筆記小說及語錄體。這兩項形式特質決定了詩話特殊的學術型態：「論詩及事」的輿論性格，以及「論詩及辭」的實踐性格。

（一）「因詩及事」與小說雜史等輿論的性質

可以說詩話濫觴於筆記小說。

⑤ 本文所謂的「規範詩學」、或「規範性格」等等所謂的規範性，指的便是有別於一般認知性、描述性、客觀性等所謂中性意圖的性質，而更具有主觀的言說態度、協調指示引導行為效果的言說，以下便就詩話的言說特質詳加說明這所謂的「規範性格」、「規範詩學」。

⑥ 本文使用「以言表意」、「以言行事」的觀念，意在區分語言在社會行為上的三種語用層次，藉以突顯詩話著作體例的特殊性。所謂「以言表意」行為，指言語者表達了事態；「以言行事」行為，指言語者在言說過程中完成了一個行為；「以言取效」行為，言語者所追求的是在聽眾身上發揮效果。參見註①，頁 276。本文以下將透過詩話濃厚的「以言行事」的行為內涵，突顯它與一般詩學專著不同的知識運作。

⑦ 《文史通義》（北京：中華書局，2005 年 11 月）內篇「詩話」，頁 559-560。

詩話一開始就來自筆記小說纂輯軼事以資談助的傳統，歐陽修《六一詩話》說「居士退居汝陰，而集以資閒談也。」又，司馬光《溫公續詩話》自題：「詩話尚有遺者，歐陽公文章名聲雖不可及，然記事一也，故敢續書之。」司馬光所謂的「記事一也」，大概有視其如史部雜傳類的意思，而史部雜傳類也正是筆記小說的源頭之一。其後的《中山詩話》，也都列名於這類書寫傳統下^⑧，甚至後來宋人一些雖不名為詩話卻大量論詩的著作，《冷齋夜話》、《容齋隨筆》、《侯鯖錄》等等，在四庫還被列為雜家或小說家，表其不失「街談巷語，道聽塗說」的本色。^⑨

傳統筆記小說無特定分類，或在史部雜傳類，或在諸子小說類。^⑩曾慥講筆記小說：「可以資治體，助名教，供談笑，廣見聞」^⑪；而《四庫全書總目提要》論小說：「迹其流別，凡有三派：其一敘述雜事，其一記錄異文，其一綴輯瑣語也。唐宋而後，作者彌繁，中間誣謾失真，妖妄熒聽者，固為不少，然寓勸戒，廣見聞，資考證者，亦錯出其中。……然則博采旁蒐，是亦古制，固不必以冗雜廢矣。」

是以知筆記小說之著作，在於纂述叢雜，以資增廣見聞、勸戒箴規。然而此種街談巷語的議論，又不同於作者有見於心的正式議論，對小說而言，旁蒐雜考，敘述異事軼聞等寰宇萬象，更要重於有憑有據的因變源流。從筆記小說傳統而來的詩話，也因此帶有這種濃厚的街談巷議、參與眾人言說的輿論色彩。

⑧ 《四庫全書總目提要》卷一九五《詩文評類》序：「劉攽《中山詩話》、歐陽修《六一詩話》，又體兼說部。」（台北：台灣商務，影印本，1983年）

⑨ 《漢書·藝文志》「小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造也。」（台北：新文豐，1975年）卷三十，頁873。

⑩ 鄭樵：《通志·校讎略·編次之議論》：「古今編書所不能分者五，一曰傳記，二曰雜家，三曰小說，四曰雜史，五曰故事。凡此五類之書，足相紊亂。又如文史與詩話，亦能相濫。」（杭州：浙江古籍，2000年1月）卷七十一，志八三四。詩話之著作，和它的源頭筆記小說一樣，置身於這樣不確定的著述氛圍中。

⑪ 曾慥《類說》序，王汝壽：《類說校注》（福州：福建人民，1996年）。

(二) 「因詩及辭」與筆記語錄體等「以言行事」的實踐性質^⑫

在纂述軼聞的小說之外，詩話還與札記、漫錄、隨筆等另一種的筆記文類有密切關係，「詩話之體原同隨筆一樣，論事則泛述聞見，論辭則雜舉雋語，不過沒有說部之荒誕與筆記之冗雜而已。」^⑬

傳統小說，無論是志怪、志人、或瑣言，基本上都是以一種「他者」的姿態發言，客觀冷靜地觀看世道或鬼道。但唐宋以後的筆記，在傳統筆記小說的形式下，在瑣事閒談外，又資藉著這些材料，擴充了大量的藝文掌故、史料考證、朝代典制、軍國祕聞，如洪邁〈猗覺寮雜記序〉云：「上探騷雅，旁弋史傳。證引竺乾龍漢諸章，下及瑣錄稗說，左掇右翬，悉為吾用。」^⑭

這使得這類筆記短篇，在社會功能上，超出了街談巷議的層次，更足以補正史典冊之不足；而在言說的姿態上，也更加充滿了作者個人的論斷，甚至具實的經驗與自身感受。這些札記漫錄等，雖也被一概稱為筆記小說，但他們的內容和言說態度，實與過去好奇尚異的叢殘瑣語相當不同。唐宋以後興起的這些筆記，在後來目錄學的分類裡，有許多被列於雜家，迥異於過去多將筆記小說列在子部小說類或雜史，顯出目錄學家已意識到這些筆記有其獨立於傳統小說著作體例之處。^⑮筆記，不只是纂述「他

⑫ 一般來講，批評本身就是一種「以言行事」的實踐，然而在這裡，指的不只是詩話裡的批評部分，包括其他非批評的部分，如特地記述山谷稱賞某人詩句，記述某公對詩歌的認知，記述某些詩人的創作實出自江西詩人，記述一段前人議論詩歌的逸事，或論一時寫作風氣，或解說一首詩的創作來由，考證詩中名物出處，這種種行動，即使不是直接批評，但在詩話的根本立場下仍含有濃厚的「以言行事」的意味。

本文都是就著作體例等大體而言，就發言的社會情境、言說行為的立場來說的，不是就詩話裡個別的內容而論。

⑬ 郭紹虞：《宋詩話輯佚》（台北：華正書局，1981年12月），頁2。

⑭ 宋·朱翌：《猗覺寮雜記》（文津閣四庫全書281冊，子部十，雜家），頁63。這些筆記小說豐富的資材，正是文人寫作取之無盡的礦藏。宋人詩文海涵地負，上至往聖絕學，下至貓酒餅鼠，萬象之常形常理，吾心之全體大用，條分縷析之能，綜合董理之功，種種「無一字無來歷」的本事，或可從唐宋文人無所不至的筆記中窺得大概。

⑮ 張暉：《宋代筆記研究》（武昌：華中師範出版社，1993年）頁3-22。另外該書亦提到一個值得注意的現象：「六朝時期還有大量的人物別傳。這種人物別傳介於記怪和記人之間，研究這些別傳，

人」故事的叢殘小語了，它更像是語錄形式的一家之言。

傳統小說賦予了初期詩話纂述異聞的著作體例，此時無論是史部雜傳或稗官小說，它們的道聽塗說都還是對他者客觀的言說，屬於一種置身「局外」的觀照；因此，重於所述之「事」更甚於敘說者個人對此所思所感，不加以敘事者個人的見解，以冷靜超然的心智，察照細微。

最初以「論詩及事」為主的詩話，也像傳統筆記小說一樣，具有冷靜超然的敘事立場。然而當詩話大量進入「論詩及辭」之後，這種不涉個人評斷的照察態度就不同了。

從《後山詩話》開始，詩話「論詩及辭」的份量更重，詩話體例，更進一步由「說」部傳統進入詩文批評。這種直接針對作品，就文本論文本的詩話如同一種讀詩札記、心得漫錄。^{①⑥}札記隨筆等筆記雖然也是信筆所之，結構疏宕不羈，然而較之前述之小說，作者個人的特色更加濃厚了，而題材又更擴及辨證名物、彰明事義、考索原由。詩話從一開始客觀探討詩人詩句之本事、相關的典章制度，開始引入了言說者個人的評斷與好惡，敘述者的主觀體驗逐漸滲入詩話的言說中，敘述者不再是一個客觀冷靜的敘事者了。^{①⑦}

這種雜鈔漫錄的說詩方式，議論詩文作品（而不是本事之類的外緣因素）的方式，「有我」的觀照方式，與學術上語錄體的盛行，關係密切。

語錄體雖是早已有之，然而所以作為學術的普遍載體，乃是自唐代禪宗語錄盛行，

有助於對筆記和小說形成的研究。但是入隋唐以後，這些別傳消失了，僅在一些史籍的注中，還可見到一些引文。這種現象頗難解釋，也使得我們無法系統地進行研究。」（是書頁 27，注釋 7）這個現象的同時，唐宋漫錄隨筆等筆記大量興起，這應該是筆記發展的一個重要環節。詩話身處這個轉變中，由「論詩及事」到「論詩及辭」，恐怕也是這個環節的重要表徵。

^{①⑥} 如《四庫全書總目提要》卷一二一《鶴林玉露》提要：「其書體例，在詩話、語錄之間。」說明了這時的筆記、詩話、語錄等著作體例混同的情形。

^{①⑦} 此時在宋人當中出現大量的筆記、漫錄、隨筆等，也都具有這樣的特徵，與過去重於纂述異聞的筆記小說頗有不同，本文認為，詩話也應放在這整個風氣下考量，特別是論詩及辭的這一面。而這整體風氣恐怕都與語錄體特殊的言說內涵有關。

而後流播至宋，浸及儒門，才成為一代學術流通的主要資藉。¹⁸

傳統著作之文以史部著作及經典詮釋為主，史部中本有稗官雜史之傳統，宋人論史，又強調史識史義等師心獨見，加上博藝多聞，故其個人識見，常有逸於史部所能收納者。而經典詮釋，在孔穎達《五經正義》之後，家法師學解散，打破注釋的傳統，也打開了各種典籍不同於往昔的詮釋面向，其中多有超出舊有的注疏形式所能承載者。這種種個人獨到的見解皆亟須尋求新的載體。¹⁹除了著作之文外，在獨行之文這方面，雖然宋人論道有極精微高深之處，但宋人視文，已如一完整的藝術作品，必欲將全幅大用收攝於一短篇形制之中，²⁰故往往許多學問精要難言之祕，每不得概括於其中。諸如此類，經部史部等專著之文有所遺，而文集等獨行之文亦難勝任處，正令筆記漫錄大行其是。

這正是此時禪宗與儒家在舊有的學術典範突破後最切當的論述語言。

語錄體和一般短篇叢雜最大的不同，是它有一「自我表述」的重要功能。如上所述，小說記載趣聞異事，無論廣見聞、資勸戒，都是採取第三者的立場來敘事，而語錄則不然，語錄是禪門「教外別傳」、「以心印心」，擺脫經論言說所另闢之蹊徑，要在傳統「以言表意」的經論之外另立法門。既要不立文字，脫略於形跡之外，又必得透過此一資具，進行傳道、說法、印證、指點等種種傳法的活動，方能超越經論的文字空言又能涵蓋經論原有的功能。因此，對學授二端，它都必須滿足能夠「明心見性」所需要的「自我表述」及「以言行事」的實踐功能。

由此可知，語錄體更重要的意義，乃在其表面活潑自由的形式之外，「直指本心」及「行住坐臥皆是道」的踐行價值。對儒學而言，也是如此。

¹⁸ 關於詩話與語錄體、與禪宗的關係，張伯偉：《禪與詩學》（揚智文化出版社，1995年1月）〈禪宗與詩話〉一章，及《中國詩學研究》（瀋陽：遼海出版社，2000年）「宋代詩話產生背景的考察」、「中國古代詩話的文化考察」二文論之甚詳，並為詩話作了許多考證性的工作，請讀者詳參。

¹⁹ 正式的典籍，在《五經正義》把經典詮釋定於一統之後，解散家法師學，開啟更多的解釋路徑，而與這經典疏注傳統變革的同時，更多非正式的知識與料，在印刷出版的興盛中傳播開來，它們也需要趕快取得恰當的文化社會的運作網絡，這種種需求，或也催生了語錄體書寫的筆記漫錄。

²⁰ 詳見林湘華〈從「成體之文」到「成體之詩」——古文運動對江西詩派的典範效應〉，《中文學術年刊》第8期（2007年）。

宋人語錄之學，反映了一代自由問難、應機指點，掃盡枝葉、獨尋根本的講學風氣。這種講學，由於它們的前提建立於師生既有的深厚學問根柢上，「故重於討論，不重於誦讀講貫，遂有語錄。」^{②①}事實上，此種講學本身，就是學術踐行的一部分，無論禪宗或道學，均有藉此觀學者心目，或體現各家學術的用意在。這一點，和當時禪宗以機鋒棒喝踐行佛理是一樣的，「所以宋學猶多近禪者，不在其講學之旨趣與內容，乃在其講學之風格與方向。」^{②②}作為宋人講學事業的產物，語錄不同於關在書齋裡的寫作，宋人便是以此進一步去傳授「個人之思想學術」^{②③}，而與兩漢六朝表述「五經」正典而形成的學術系統不同。

禪門問答和宋人講學的風氣，共同反映了一代學術的言說型態及發言行為的社會語境。在這個時期，學問的展現方式變了，學術的載體變了。儒學和佛學一樣，形成一種落在修行主體上的演示，一種學術本身（「道」）的演示、操練。語錄體，代表了學術語言由表意、解釋、敘述等代言行為，蛻變為具有規範性的實踐言說。

於是，發揮一己之獨見，盡所知之廣袤，莫過於這類語錄體之隨筆漫錄，衡諸宋人筆記，大至軍國典密、政經委曲，小至穿衣吃飯、生活瑣雜等考索，不只為廣見聞資談助，這些語錄體雜文中，屢屢出現或感嘆或評斷或譏嘲等等充滿自我表述立場的語氣，筆記之作，不再只是敘瑣語、述雜事的旁觀者了，和禪門及儒家的講論之作一樣，筆記作者已經開始透過議論參與了某些文化規範的主體實踐。它也和學術上的語錄體一樣，更加具有主體體道（至小無內的學問、至大無外的文化素養）之表徵的全體大用的意味，透露出天地之性、民生日用之道，無所不在的訊息。唐宋筆記漫錄的昌行，便因此鑄就了「君子恥一物之不知」的文化氛圍。

這些札記漫錄共同的特徵便是：個人論說的姿態更明顯了，所論說的「個人知識」

^{②①} 錢穆：《國史大綱》（下）（台北：國立編譯館，1960年），頁801。

^{②②} 同前註，頁801。由於預設了師生共有的學術水準，因此「所討論講究，盡在高明處。」（錢穆《國史大綱》（下），頁800）此種學術，好就好在將心印心，倘遇作家相見，正如高手交鋒，足以彼此激揚、輝光交攝，同時，壞也壞在欺詐之徒容易取巧閃躲，假高明以掩荒疏。無論儒學或禪宗，語錄體的問題也在這裡。

^{②③} 同註^{②①}，頁807。

②⁴的比重更多了。詩話，在這同樣的語錄氛圍下，「自我表述」的意味也較詩學專著濃厚多了。

從筆記小說到語錄體，宋代詩話往往同時混雜了「論詩及事」和「論詩及辭」兩種狀況^{②⁵}，在兼有著語錄體和筆記小說的精神下，既保留了輿論參與的態度，並開展了在議論中演示具體詩學手段的作法。

在這樣的語境世界裡，運用知識的態度、知識的性質，自然有別於一般的詩學專著。以下透過哈柏瑪斯交往行為理論裡三種世界的分割，吾人更容易看出詩話的特質與知識內涵。

三、「詩話」，在對誰說話？ ——言說的方式與言說所面對的世界

如上所述，秉承筆記小說的談說傳統，詩話有一種向公眾說話的姿態，有一種蒐集前人或眾人知識成果的意味；然而，在它論詩及辭等札記心得的語錄體裁裡，又滲入了濃厚的自我意見，具有自我實踐、自我表述的意味。在詩話論詩及事與論詩及辭在體例上逐漸混融難分之後，這兩者綜合出一種特別的言說性格：一種在群體中的自我展示、自我實踐。詩話，是一種實現（文化）社會參與的方式。

一般專著，即使是以個人立場發言，即使是「自我中心」的言說氛圍，然而其論說往往是代表（歷史上的、文化上的）公共議題的姿態，內容又多關涉公共理性，即使是孤明獨發的新知，在姿態和內容上也是如此的。可以說，這是一種「陳述」的言

②⁴ 此種「個人知識」，不是指其關切的範圍或材料是個人的，而是像博藍尼《個人知識》（Michael Polanyi, *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, 台北：商周，2004年）一書所強調的、統整了一切價值與經驗而被主體內斂內化、無時不刻不參與的默會知識。這樣的知識內涵必不能是純粹客觀、或純粹技術性的中立的知識，它們必然攸關著每一個知識主體價值、信念、技術使用的能力等等，這種知識的運作，必然蘊含著個人知識意向等主觀的成分。

②⁵ 這就是為何後人在編輯詩話時，常感於這些在四庫全書中分屬於詩文評或雜家小說家的著作，實難明確區分的緣故。

說，一種以言說表意以推拓新知的立場。而詩話則不是。詩話與專著截然不同之處，是它「以言行事」，以言說作為自我實踐的表述姿態。

之所以說詩話體例是一種「以言行事」的實踐，而專著則基本上屬於「以言表意」等目的指向的言說活動，這之間主要的分野在於：詩話非目的指向的操作性質，及其相互主體間自我表述的意向。這使得它是這樣的一種語境表現：群體情境而非個人（不重作者、輾轉引述）、個別文本勝過概括論述、具體條例勝過歸納演繹，這種種特質，形成一種獨特的知識類型。

因此以下我們從社會語境的角度，從文化社會中論述行為的面向，省察詩話所擬對的言說世界，以把握整個詩話論述的語言情境，以及在這樣的言說世界裡，其知識運作的動態。

哈伯瑪斯在交往理論中提到三種不同的行為概念行為及其對應的三種世界：「目的—策略」行為、規範調節的行為以及自我表述行為，它們分別對應著客觀事態的世界、人際社會世界、以及主觀精神世界。

一般「以言表意」的、陳述性的言語行為，便是一種「目的—策略」行為，屬於策略性的表意行動。這是說它在表意行動中具有明確的認知目的，它的行動是目的指向的，是為實現這一言說行動自身之外的目的而作為。這樣的行為，乃立足於一客觀事實的世界，「目的行為概念的前提是一個行為者與一個實際存在的事態世界之間的關係。這個客觀世界……行為者與世界之間的這些關係可以用真實性和現實性這兩個標準來加以衡量。……這些行為者的目光都緊盯著自己的效果，只是在符合其自我中心論的利益原則下才會相互協作。」²⁶因此，在實現這目的時，或在檢驗行為的判斷上，這類言說行動就會訴諸於目的和策略之間客觀經驗的真實，訴諸於行為和方法間的真偽判斷，因此容易顯示出明確的表意目的及有意的方法程序，一般專著的著述立場，以及其「合理性」的訴求，多屬於這種目的行為模式。

除了「以言表意」的目的行為之外，言說所涉及的行為內涵，還有規範調節的行為及自我表述行為。相對於「以言表意」行為的目的指向，後兩種行為把目的指向自

²⁶ 同註①，頁86。

身，也就是說，其言說行為本身就是一種自我目的的完成，行為就是一種自我實踐；相對於前者要以行為達成認知性的目標，是「知」的取向，後兩者是操作性的，以言說作為示範演練，可以說是「情意」取向的；相對於「以言表意」的策略手段、效益追求，因而產生的客觀性、事實性的真實的要求，後兩者的「合理性」則訴諸於行為所訴求的（包括我他的）主體認同；相對於「以言表意」的自我中心，後兩者以主體間的共同承認、相互協調為前提；相對於前者孤立地對陌生、任意而永恆的世界發言，後兩者則是在一個相對熟悉的規範圈子當中交談。詩話往往如是。

在社會意義上來講，規範調節的行為以及自我表述行為，更涉及一種人際的相互承認、群體的關係網絡。「規範調節的行為或具有表現力的自我表達當中所體現出來的知識，針對的不是實際存在的事態，而是規範的或然有效性，以及表現出來的主觀體驗。憑著這些主觀體驗，言語者無法同客觀世界發生關係，而只能和共同的社會世界或獨自的主觀世界建立起聯繫。」²⁷「規範調節的行為、具有表現力的自我陳述行為以及評價性的自我表達行為對斷言言語行為加以了補充，使之成為一種交往實踐，在生活世界背景上，其特徵表現為共識的達成、維持與更新。而且，這種共識是建立在主體相互之間對可以批判檢驗的有效性要求認可基礎上的。」²⁸

這三種行為模式，按照哈伯瑪斯交往行為理論的說法：「它們各自所代表的交往類型都是交往行為的臨界狀態，具體而言，第一種是間接溝通，參與者眼裡看到的只是自己的目的；第二種是共識行為，參與者只是把已有的規範共識付諸實現罷了；第三種是與觀眾相關的自我表現。它們都只是分別揭示了語言的一種功能，即或發揮以言表意效果，或建立人際關係，或表達經驗。」²⁹

²⁷ 同註①，頁 16。

²⁸ 同註①，頁 17。

²⁹ 同註①，頁 95。當然所有著作多少都有推進新知與尋求溝通的目的，筆者在此運用這三種行為模式的說法，並非比附地指稱宋代詩話是單一的行為模式。誠如引文所言，這三種模式都只是社會行為中的一種「臨界狀態」，也就是說，一般言說行為通常都包含且整合了這三種模態，只是主從與輕重比例有所不同而已。本文援引這三種行為模態的區分，只是更能夠觀察出詩話言說體例與專著的分別，以及此種分別所內蘊的社會意義的不同，導致它們知識功能的差異，以及它們在詩學中所代表的文化涵義、學術指向等等的殊途異趣。從體例上著眼，探討不同的著述立場，不同的介入社會

綜合上一節詩話「以言行事」及面對輿論發言的立場，其社會行為角色，更為接近上述第二種規範調節與第三種自我表現模式；相對的，專著作者獨立的寫作立場，則類似第一種目的行為的模式，是為陳述知識對象的目的行為。很顯然，這兩類言說分別代表了兩種行為內涵，兩種社會功能及社會效應。

追求認知效果的策略行為，它言說行為之外的表述目的，往往能夠明確地呈現，尤常見於一書的序言。隨著這明確的表意目的而來的，是為此明確的效益追求所展開的策略行為——特定的方法，以及評價是否達成此目標利益的判斷標準。專著便是如此，其陳述特定知識的目的和進行的策略，往往就形之於作者的自序中。

例如鍾嶸《詩品·總序》，藉著批評前此諸家文論「陸機文賦，通而無貶；李充翰林，疏而不切；王微鴻寶，密而無裁；……觀斯數家，皆就談文體，而不顯優劣。至於謝客集詩，逢詩輒取；張鷟文士，逢文即書。諸英志錄，並義在文，曾無品第。」³⁰以突顯其寫作目的——平裁體源、序別品第。《文心雕龍》的著述目的則是：為古今制作言「為文之用心」，為之「振葉以尋根，觀瀾而索源」。

上述的序言，指出了著述行為所追求的外在目標——追求或推進新知的目的。表明了此等言說都是為了認知性的、對象性的知識而形成的表述行動。《文心雕龍》和《詩品》等專著，之能夠凸顯明確的表意目的，正是因為它有著指向行為外在的認知目標——知識客體的獲取，以及在此前提下進行能夠辨識有效性的策略行為。這種種，形成了專著的理論性和系統性，而它們都是在追求認知目的，追求認知的有效性當中形成的。

在此認知性的目標下，為了批判和增加理性知識，專著必須藉助有條理的、邏輯性、系統性的論據以支持其表達，以益於認知程序的推進，而在此「目的—策略」的行動思維下，也容易找出書中一貫的評論標準，及其推論方法。

例如，《詩品》之「辨彰清濁，掇摭病利」是為了給當時商榷不同、喧議競起的

的方式，所造成的社會語境的不同，決定了不同的行為內涵，而這些行為內涵正關鍵著詩話恰當的研究方式。

³⁰ 鍾嶸《詩品》總序，王叔岷：《鍾嶸詩品箋證稿》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1992年3月），頁100。

詩壇有所準的；《文心雕龍》則「原始以表末，釋名以章義，選文以定篇，敷理以舉統」³¹，強調「彌綸群言」，強調「及其品列成文，有同乎舊談者，非雷同也；勢自不可異也；有異乎前論者，非苟異也，理自不可同也。同之與異，不屑古今，擘肌分理，唯務折衷。」³²特別強調獨立的、事實客觀性的立場³³。

而同樣的，歷來的讀者（它們所訴求的理想讀者是普遍的、任何時代的、任何知識環境的讀者），對《詩品》一書，也都是就其辨彰流別的是非、褒貶品第的公正與否作為評斷的依據，檢驗的標準是客觀真實性；就《文心雕龍》的釋名章義、敷理舉統，探察它的「文質代變」是否符合歷史事實，「意授於思，言授於意」、「因情立體，即體成勢」等，是否符合普遍的寫作實際；其文體之區判、評價的標準是否適用於一切作品；這些都不是讀者舉出具體的、個別的經驗與心思與之「以心印心」式的證驗或開放的對談³⁴，然而後者在宋代詩話中反倒是較常見的。

相對於專著自我中心的認知目的，以及由此而來的效益目標和策略，著重於社會溝通及規範功能的詩話，其著述目的便不如此外顯而明晰了。

在詩話這個論述圈子裡、在這類知識交往裡，重要的是，實現一種行為，操練一些能力，而不是進行一種是非判斷。郭紹虞講詩話是「大匠示人以璞」，有金針度人之功，就在於它是一種具體的演示。在言說中，詩話實現或操作已有的共識規範，同時達成了行為實踐的內涵。

31 《文心雕龍·序志》，周振甫：《文心雕龍注釋》（台北：里仁書局，1994年7月），頁768。

32 同前註，頁769。

33 純粹客觀事實的表述是否可能、這些作法是不是終能達到客觀事實的表述是一回事，而言說者的發言立場與檢證是不是訴諸客觀事實的，又是一回事。即使吾人認為前兩個答案是否定的，言說者仍可以合理地執持這類的言說立場。劉勰的序言及後人對《文心雕龍》的接受立場，便是如此。

34 以下葉夢得或下節所引魏泰的例子便是這種具體經驗、對話及開放性的典型，而它們皆常見於詩話中：「外祖晁君誠善詩，蘇子瞻為集序，所謂『溫厚靜深如其為人』者也。黃魯直常誦其『小雨惜惜人不寐，臥聽羸馬齕殘蔬』，愛賞不已。他日得句云：『馬齕枯其喧午夢，誤驚風雨浪翻江。』自以為工，以語舅氏无咎曰：『我詩實發於乃翁前聯。』余始聞舅氏言此，不解風雨翻江之意。一朝憩於逆旅，聞旁舍有澎湃鞞鞞之聲，如風浪之壓船者，起視之，乃馬食於槽，水與草齕齕於槽間，而為此聲，方悟魯直之好奇。然此亦非可以意索，適相遇而得之也。」（《石林詩話》卷上，《歷代詩話》（台北：木鐸，1982年），頁409-410。）

詩話的言說目的不是認知性的，因此也不具有足以外顯的對象性，其實踐性的表達目的不在於言說內容所指。詩話，除了總集式的詩話之外，不太會提出觀念目標，它們一般也都不需要自序來說明寫作目的。也就是說，不彰顯在言說行為本身的實踐之上一個外顯的認知目的。而事實上，認知性的目標已藏在其言說行為中，作為此一批評、議論、甚至考據、述異等等演練的隱性而必要的前提，正是相關的認知性前提已成為共通的知識或默許之後，這類詩學的示範實踐才得以成立。因此，在詩話的言說行為中，已經預設了這些默契的存在，預設了某些先在的認知，這種種議論、批評、考據等等的作為，只是進一步內化它、深化它、強化它、實現它，使其長養成一個社會涵蓋面很廣的文化規範的網絡。這當中，或有少數如許顥《彥周詩話》，開宗明義講出詩話的撰作目的，在「辨句法，備古今，記盛德，錄異事，正訛誤」，然而這些意圖，恰恰更表明了詩話的言說即是實踐性的「作為」，在這些辨正、記述的作為之上，不必再給出它們所依據的認知規範、所要達到的觀念標的（像劉勰所給出的「文心之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷」、「原始以表末，釋名以章義，選文以定篇，敷理以舉統」），這實是因為這些行為的指導規範已經是一種讀者和作者間普遍的默契，它已經是在一個預設共通規範的文化圈子裡發言了。

專著或許也提出規範、預期其著作有某些規範效果，但其論述行為本身並不作為此規範的具體實踐，專著的言說方式、言說動機，在在表明其認知意義大於呼應或示範操作的意義，它的行為指向，在追求新知，或者說，作者獨立判斷的結果。

傳統詩話常被批評缺乏系統和方法，但這正是因為它們本就不是陳述表意的言說，不是「目的一效益」的行為模式，也就不需要策略行為的運用，而所謂系統或方法，只有在作為表意的論述策略中才必須。對詩話這類語錄體的著作而言，「體現」一門學問不是藉由外顯的策略，而是直接示現於行動中，言說本身就是實踐，就是學識主體的自我表述。

詩話便是如此，在已知的認知知識內，進行具體的操演，把知識內化成為群體素養及能力。因此沒有必要對於相關的概念進行推導或完整的陳述，而代之以主觀經驗的論述，並省略了與此相關的前提及觀念推導。詩話，本就是沒有外顯對象、不為認知目的的操作性的知識。

例如「格高\格卑」的觀念，在詩話中詩人逕行就哪些詩歌哪些詩句點出「格高」或「格卑」，而無須說明它們來自於什麼樣的歷史原由（辨章學術），或由什麼樣的觀念傳統來支持（考鏡源流），形同一種在學術主體間教學的具體示範。又如葉夢得說杜詩的「雲門三句」也是如此，無須去界定所謂「雲門三句」的概念內容為何，無須先說明禪宗的「雲門三句」跟詩歌有何干係，就留給學者去「參」。後來的詩話遂多如此類，所謂「以禪喻詩」、「以禪論詩」之謂也。而學者亦多將此種現象歸因於禪宗大行於宋代之故，但深入來講，一是因為禪門思維與詩歌美學自有共通處³⁵，另一則應注意詩話中這種規範指點的運作，與禪門語錄公案等實踐性的言說，本有相關。

因此，不同於推拓新知的專著總是以理論話語居多，以概念性的、概括性的判斷為主（如「情兼雅怨」、「體被文質」、……），詩話則主要是實踐話語，就個別文本個別詩句聯繫著主體體驗（包括作者讀者和相關人等）加以探討，甚至還鉅細靡遺地提供實際的場景、具體的情境，以及主體相關的所思所行，事件始末。就像葉夢得這樣：

許昌西湖與子城密相附，緣城而下，可策杖往來，不涉城市。云是曲環作鎮時，取土築城，因以其地道渙水瀦之。略廣百餘畝，中為橫堤。初但有其東之半耳，其西廣於東增倍，而水不甚深。宋莒公為守時，因起黃河春夫浚治之，始與西相通，則其詩所謂「鑿開魚鳥忘情地，展盡江湖極目天」者也。其後韓持國作大亭水中，取其詩名之曰「展江」。然水面雖闊，西邊終易堙塞，數十年來，公廚規利者，遂涸以為田，歲入纔得三百斛，以佐釀酒，而水無幾矣。余為守時，復以還舊，稍益開浚，渺然真有江湖之趣。莒公詩更有一篇，中云：「向晚舊灘都浸月，遇寒新水便生煙。」猶風流有味，而世不傳，往往但記前聯耳。³⁶

這些所謂「許昌西湖與子城密相附，緣城而下，……宋莒公為守時，因起黃河春夫浚

³⁵ 詳見林湘華：《禪宗與宋代詩學理論》（台北：文津出版社，2002年）。

³⁶ 同註³⁴，頁407。

治之，始與西相通」的敘述，讓讀者彷彿身歷其境，親味其趣，方深會其詩句如何之「風流有味」。對學習詩歌創作的讀者來講，正是為「想見當時氣味」相當重要的、具象的「示範動作」，是理解此詩「好在哪裡」的關鍵認識。然而若是我們按照閱讀專著的慣習，把這一段話當作認知性的知識來閱讀的話，便很容易忽略它們，而把注意力放在所舉詩句上面，如此，就漏失了很多在當時詩話讀者在閱讀中真正把握的東西，而這種效習、演練的經驗，比起所舉佳句如何如何，或許才真是詩話的精髓所在。

同理，如此去看後來詩話中詩歌本事或緣起等說明，或甚至名物考證、摘句批評，便不當看作是為詩作註，或視為「多識草木鳥獸之名」的補充，而當是讓讀者洞習寫作深意的親切示範。

四、詩話運作的知識網絡 ——一種協調參與文化社會的規範詩學

較之專著為認知目的而策略地言說，詩話更是一種操作性的、自我實踐地言說方式。這不同的言說立場，所帶來的也是知識群體不同的反饋，及因這反饋所交織成的不同的知識網絡的運作。在詩話所形成的文化社會裡，詩話的知識運作，在以下這幾方面，有相當不同於專著傳統的特質：(一)詩話的言說立場，具有溝通協調的人際意義；(二)由於認知性的前提多半隱而不顯，使得詩話主體間依賴著更廣大深厚的前理解，彼此之間儼然形成一種默認的文化空間；(三)在這文化空間中，詩學的學習與操作，有更明顯的傳播性格；(四)這樣的運作，不甚推拓和擴張認知的版圖，而是形成一種攸關主體能力的內在知識，因而形成知識的內轉，並因這知識內轉而產生了不同的知識內涵。

以上這四者，構成了詩話成為一種協調參與文化群體的規範詩學。

(一)「規範詩學」溝通協調的人際意義

不同的言說模式、不同的行為立場，知識系統的回饋也就不同。相對於專著自我中心的目的性和知識陳述的對象性，詩話則是學術主體的自我表現，同時因著這種實踐性、演練性的言說目的，詩話，形成了以學術主體之間的溝通聯繫為中心的規範調

節行為。

如上所述，詩話是一種規範協調和自我表述的實踐，這種實踐是一種文化圈內的社會實踐，言說者所面對的是一個社會世界：「社會世界是由規範語境構成的，……有效規範所適用的行為者（有效規範被他們接受了），同樣也屬於這個社會世界。……一個規範比較理想意味著：它得到了所有接受者的承認，因為它解決了他們共同關心的行為問題。相反，一個規範實際存在著，則意味著：它所提出的有效性要求得到了有關人的承認，而這種主體間性的承認奠定了規範的社會有效性的基礎。……行為者屬於社會世界，並在其中扮演規範接受者的角色，此外還可以建立起正當的人際關係。」³⁷

規範調節的行為更著眼於社會接受的層面。前述表意目的的言說，必須策略性地給予有關事態真實性的論證，相對於此，規範調節的言說，則冀求在這共同的規範圈子內「達成一種有根有據的共識」。也就是說，其言說的效力取決於群體的價值規範。

在這樣的實踐意義下，詩話主要的行為模式，建立在作者與讀者之間一種共識結構的預設，呈現出一種文化社群的「參與者」的立場，以「知識」為參與、溝通、介入生活世界之共識，是一種與眾多主體「交往」實踐的立場。

專著的言說姿態，是一種「陳述」，一種認知性的陳述，有待事實性的是非判斷的陳述。而詩話，在閒談、在議論的表面下往往是以一種「主張」或「宣稱」的態度在說話，這種宣稱或主張，是一種詩人主觀經驗的自我呈現、自我宣達，以藉此形成一種人際的相互承認：

頃年嘗與王荊公評詩，予謂：「凡為詩，當使挹之而源不窮，咀之而味愈長。至如永叔之詩，才力敏邁，句亦清健，但恨其少餘味爾。」荊公曰：「不然，如「行人仰頭飛鳥驚」之句，亦可謂有味矣。」然余至今思之，不見此句之佳，竟亦莫原荊公之意。信乎，所見之殊，不可強同也。³⁸

³⁷ 同註①，頁 88-90。

³⁸ 魏泰：《臨漢隱居詩話》，《歷代詩話》（台北：木鐸，1982 年），頁 323-324。

魏泰此處的說法，擺明了不為論斷是非，而是與讀者分享主觀經驗，期待著情感或價值認不認同的反應，是一種喚起話題、匯聚眾人關注的行動。

又以葉夢得《石林詩話》為例：

詩之用事，不可牽強，必至於不得不用而後用之，則事詞為一，莫見其安排闢湊之迹。蘇子瞻嘗為人作挽詩云：「豈意日斜庚子後，忽驚歲在己辰年。」此乃天生作對，不假人力。溫庭筠詩亦有用甲子相對者，云：「風卷蓬根屯戊巳，月移松影守庚申。」兩語本不相類。其題云：「與道士守庚申，時聞西方有警事。」邂逅適然，固不可知，然以其用意附會觀之，疑若得此對而就為之題者。此蔽於用事之弊也。³⁹

作為「陳述」的專著，主要以「詩歌是……」的姿態，表達一種客觀的事態，繼之以邏輯演繹式的論證或舉例，支持這一個說法；而宋人詩話的寫作立場，則是拿這些經驗成規、詩學命題，作為（文化公眾已知的預設），在此基礎上，引出眾人議論的話題，此中往往不用邏輯性的論據，而以具體的證例演示，呈現相關的語義內容，便首尾俱足。似乎在這種論述中已然內蘊著某種共通默契、通用的普遍思維，不需再加以論證，而只是藉著具體演示來實踐這些理解，透過實際運用來充實這些已知之事的深度與廣度，目的就是在「實現」它們，這種言說的目的，是為了讓所處的詩學內涵更明確。

無論是葉夢得「禪宗論雲間（門）有三種語……」、「王荊公晚年詩律尤精嚴，造語用字，間不容髮。然意與言會，言隨意遣，渾然天成……」⁴⁰，曾季狸「後山論詩說換骨，東湖論詩說中的，東萊論詩說活法，子蒼論詩說飽參，入處雖不同，然其實皆一關捩，要之非悟入不可。」⁴¹姜夔「波瀾開闔，如在江湖中，一波未平，一波已作，如兵家之陣……」、「詩有四種高妙，……」⁴²，這種種表述主觀理解的開頭；

³⁹ 同註³⁴，頁413。

⁴⁰ 同註³⁴，頁406。

⁴¹ 《艇齋詩話》，《歷代詩話續編》（台北：木鐸，1983年），頁296。

⁴² 《白石詩說》卷上，《歷代詩話》（台北：木鐸，1983年），頁682。

或者是批評式的：呂本中「學古人文字，須得其短處，如杜子美詩，頗有近質野處，如……。東坡詩有汗漫處；魯直詩有太尖新、太巧處，……」⁴³……這都是在透過多方面的示範作用，展開這套詩學規範圈子所適用的功能和範疇，對一群能夠認可這一套詩學規範的聽眾演示這詩學的具體要求、內部細節，以表現一些具體的行為，讓「言語者和聽眾之間就形成了一種協調一致的人際關係，能夠對行為的活動空間和互動結果加以規整，並為聽眾提供不同的行為，讓他們有多種理解的可能性。」⁴⁴

從輕鬆的「以資閒談」到許顥嚴肅的「辨句法，備古今，記盛德，錄異事，正訛誤」，無論是閒談或指導，它們都同時表現為一種對著眾人、在眾人之中講話的目的和姿態，也就是一種「議論」、「輿論」的樣貌。目標是向其他參與主體，提供這個文化規範網絡的多種實際案例，提供多方面正確而具體的示範，而足以達成理解的共識，足以內化而成為社會常規。作為詩學觀念具象的演示，比起專著客觀的描述與概括，詩話更加針對個別作品，詩話往往訴諸主體的、個別的經驗，道理也在此。⁴⁵

從人際溝通和社會共識的整合來看，這種輿論式的規範指點，就像另一種形式的書信，宋人詩話中就援引了不少蘇黃指導子姪或後學的書信。詩話是對著一個共享詩歌價值規範的隱性群體說話，作者像是在一種隱含著我他互為主體的社群氛圍中發言，一種參與人際社會的言說。

詩話像一種文化群體的輿論。同樣的，從接受的立場來說，詩話讀者的閱讀心態，也從一般認知的、客觀論斷是非的立場轉為趣味的認同、經驗的認同、情感的認同、價值態度等等的認同。⁴⁶在這種詩學型態中，行為者（包括詩話的作者與讀者）從參

⁴³ 《童蒙詩訓》，《宋詩話輯佚》（台北：文泉閣，1972年），頁241。

⁴⁴ 同註①，頁283。

⁴⁵ 章學誠《校讎通義》「宗劉第二」：「評點之書，其源亦始鍾氏《詩品》，劉氏《文心》。然彼則有評無點，且自出心裁，發揮道妙，又且離詩與文，而別自為書，信哉其能成一家言矣。自學者因陋就簡，即古人之詩文，而漫為點識批評，庶幾便於揣摩誦習。……豈復有通經習史之意乎？」（《文史通義校注》（北京：中華書局，2005年11月），頁958-959。）

⁴⁶ 例如對杜甫「一飯不忘君」的肯定，把它放在這樣的言說脈絡中，不看作是對作品的客觀論斷，而是詩話作者表達的情感認同、經驗認同，形同在指出「詩歌可以把這種情感或經驗表現得如此……」的認可，才能給予宋詩美學一個恰當的定位。

與這個規範世界，而形成了一種以價值規範、情感態度之認同與否為檢證的人際網絡，也使得置身於群體互動中的「正當性」判斷（是否符合群體規範思維），取代了客觀世界的「真實性（事實性）」判斷。⁴⁷

這種社群性格，讓詩話扮演了規範詩學在文化社會中溝通協調的功能。這可以和專著明顯比較出來。

相對於詩話，專著是一種具有客觀目的的理性論述。專著表現出一種普遍的、客觀的認知興趣，可以說是面對著「任一個（古往今來的文化）人」說話，雖然論述的是公眾知識，是代表著前人或眾人的公共議題立場，但還是以一個孤立、獨立的發言者的姿態說話，是一個自我中心的發言者⁴⁸，訴諸認知性的語言，訴諸普遍的公共理性，以澄清、扭轉、整理或拓展認知的領域，提出新知識，欲以說服群眾、建立新知。以這樣的姿態發言，作為發言者的「我」被凸顯，凸顯他以獨特的見解與外在陌生的世界交換知識的立場。這同時也是一種意見的冒險或統整，統整一個新的、尚未定型的論述領域，藉以催生新的知識。

這樣的知識立場，也就會避忌重複，避忌襲取前人見解，也因此對在此之前的同類著作或作法常是採取批判或對治的立場，如前述《文心雕龍》、《詩品》所謂「（前人文論）各照隅隙，鮮觀衢路……魏典密而不周，陳書辯而無當……並未能振葉以尋根，觀瀾而索源。」「陸機文賦，通而無貶；李充翰林，疏而不切……觀斯數家，皆就談文體，而不顯優劣。至於……諸英志錄，並義在文，曾無品第。」⁴⁹在這種重視認知知識的立場下，文本的內容自然較為純一而連貫，專著之所以有「系統性」，與

⁴⁷ 龔鵬程在說明宋代詩學的特徵時明確指出，以詩話為主要表述形式的宋代詩學的，是一種「規範詩學」：「宋代詩學，含有相當程度的規範成分，他們的意見，固然有一部分是從歷史事件中緬提出來的，但大部分（包括他們那些記敘性的活動在內）卻都是由廣被當時人所偏愛的理論預設和價值標準裡得來。」《詩史本色與妙悟》（台北：學生書局，1993年2月），頁230。

⁴⁸ 本文指的都是其言說的立場與情境，而非內容。若就內容而言的話，反倒專著不是自我中心的、主觀的，而是較客觀而普遍的。

⁴⁹ 相對於詩話總是個別的、具體的批評，專著此類對前人的批評，往往是方法上的、理論上的，具整體的涵蓋意義的。

這樣的陳述立場有關，都是為了提供獨立見解的依據，事實性的論據^{⑤⑩}。

同時，專著的眼光，是比較「歷時性的」，作者往往將自我的言說，放在前賢往聖的歷史譜系中。如劉勰「茫茫往代，既沈予聞；眇眇來世，倘塵彼觀也」^{⑤⑪}的憂慮，以及「夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行」的願想。這樣的眼光，也就預設了所論述的內容，是有著一種「過去如此、現在如此、將來也如此」的客觀普遍的真實價值的。此章學誠所以謂《文心雕龍》、《詩品》：「皆專門名家，勒為成書之初祖也」，「可以探源經籍，而進窺天地之純，古人之大體矣。此以非後世詩話家流所能喻也。」^{⑤⑫}

相對的，詩話之本意，就不在章氏所重之「淵源流別」、「自成名家」了。詩話的論述姿態，更著力於當代共時性的認同或參與。筆記小說不忌重複轉述，不強調師心獨見，性質駁雜不純，^{⑤⑬}作者也不重要，甚至託名他人或不署名，這種種，讓詩話頗有成就於眾人的意思，表明了它承襲、匯集自前人的、眾人智慧的知識立場。

詩話的言說網絡由這樣的一種雙向回饋構成：藉由論述參與、溝通詩學群體的人際互動，透過這種協調溝通，形成一種主體間相互承認的圈子；在此同時，它們的發言又是以此一相互承認的規範圈子為預設的前提，提出作者對此規範詩學的具體遵行的操作案例、實際演練，而這些演練又會回過頭來深化此一規範詩學的根本內涵、強化社群影響。

詩話集體形成一種隱性的、互以彼此的發言為前提的社群網絡、文化空間，如就其規範的鞏固及影響力而言，便像有如「詩社」一般的專業聯繫，是一套對自己人說話的脈絡。詩話匯聚成一套文化規範踐行的操作基質，強化文化規範，增進（典範內的）專業認同，在這樣的一種發言氛圍中，單個成員不必承擔起建立規範性的基礎工

⑤⑩ 任何言說幾乎都有溝通的功能，即使專著自我中心的策略行為，也會在言說中附帶地達成溝通的作用。因此，本文的區分不是一個絕對的狀況，而是相對比較而言。以溝通和規範協調的功能來說，專著並不缺乏這些功能，而是相對而言，專著的這些功能是間接而後續衍生的產物，其規範性是衍生的，不像詩話的言說內涵本身主要就是規範性的表達。

⑤⑪ 《文心雕龍·序志》，《文心雕龍注釋》，頁 769。

⑤⑫ 同註⑦，頁 559。

⑤⑬ 因為性質駁雜，歷代志籍在收列時也往往淆亂不一，或說部、或雜史、或地理、或類書，無所取則之故。互參本文註⑧。

作，但是他們的發言都一次次地鞏固了這個規範圈子。如上述筆記小說有廣見聞資勸戒的功能，而它這種勸懲的力量便是來自於它的發言立場所代表的群體的或當代價值的權威。被眾人接受的詩歌理念、價值網絡，在詩話的運作下，更加強固而成為權威，成為詩歌寫作、閱讀、批評所遵循的天經地義的思維。

在這共同文化圈子內的發言，自然較專著輕鬆自在，而能夠討論更細微、更經驗性而非普遍敘述所能涵括的議題。如六朝文論，多有所謂「不敢輕有掎摭」（鍾嶸《詩品》序）的意思，在慎重地品評背後，必須提供較周備綿密的歷史法則的推論，或較豐富的歷史材料的支持，這些論據，這些所謂較系統性的說明，是扣合著著作的論述目的的，有著明顯的「目的—策略」行為的言說內涵。對這些專著而言，掎摭是非，有著推進或更新經驗知識的明確目標，並且是面對著陌生（行為的正當性還未被確認）而客觀的事實世界發言的。相對的，詩話裡的文本批評，就隨意得多，並且，他們總是就文本論文本的，就個別作品、就個別作者議論的。這種批評態度，已預設了一個可以被接受的情境，一種已知行為正當性的氛圍。它是參與於一個主觀事態的人際網絡中的言說。

（二）更廣大的「前理解」與牢固的「文化空間」

作為人際溝通的詩話，在其言說氛圍中，預設了與儕輩（讀者間）文化經驗間高度重疊的「互文性」⁵⁴，言語間充滿了高度的隱喻性或遮蔽性。

本來，一切作品都有著彼此之間相互吸收或抗辯的互文性，但在詩話中，互文性的範圍更廣，表現更為隱晦，層次更複雜，從表意方式的積累，語彙釋義的制約等文本解讀，更進入到規範前提的共同認可、主體經驗的默契等關係著社會具體實踐的基礎模態。詩話間的互文性，所涉及的不只是詞彙、意義的解釋問題，不只是具有更多共通的經驗材料，而更涉及規範的溝通、論述對象的解讀、具體經驗的意會、價值信

⁵⁴ 「互文性」（intertextuality），本文借用這個辭彙的意思，藉克莉絲蒂娃的話簡言之，即是：「任何文本都是其他文本的吸納和轉換。」（彼得·布魯克（Peter. Brooker）：《文化理論詞彙》（*A Glossary of Cultural Theory*），（台北：巨流圖書公司，2003年10月），頁221）希望強調言說在歷史和時代其他言說脈絡間的關連性，在此並不牽涉它在今天流行的文化論述或解構理論中的使用。

守的協調等等總體文化經驗的默契，這意味著詩話的閱讀與寫作，更必須訴諸主體間高度相容的「前理解」。

這是由於詩話的言說，在社會行為的脈絡中，凸顯了層次更豐富的施為意義⁵⁵，在「君子恥一物之不知」的宋代文化氛圍裡，認知經驗中「互文性」的範圍本就較廣大，使得他們的語言和表述中，省略了許許多多人知我知的來龍去脈，形同一種強烈預設了表述脈絡的敘述方式。詩話的語錄形式，正是省略這種推論脈絡的最佳呈現。這種形式，更加要求讀者跳進這套規範圈子中。假定讀者與我就在同一套認知系統中，不必交代所持的立場、規範來源與衍生的主張，直接進行經驗的傳遞。這樣的表述，對於知識經驗的共感、同理的要求也就更高。你可以不同意他的說法，但它所說的這種經驗體會你不可能沒有。這就「在當下」有效地達成了一種經驗的傳遞，同時又敞開了繼續對話（不管同意或反對）的可能。而這樣的言說，它將更能夠在表意行為之外，肆行社會溝通中更深入的「語內行為」和「語後行為」。

英國哲學家John Austin曾將言語活動區分為三種：「非語內行為的」，「語內行為的」和「語後行為的」，這三種行為被哈伯瑪斯加以概括並藉以解釋他的「交往行動理論」。「非語內行為的」指所說的話本身的意義，是言語活動的構成性因素，也就是言語外在的語義顯示；「語內行為」，則是說話者藉此「表明他希望他所說的話被理解成一種打招呼、命令、警告、解釋等等……他希望他的聽者理解該語言活動的明顯內容。」而「語後行為」的目的，則「並不來自該言語活動的明顯內容，這個目的只可能通過行動者的意圖而推論出來。」⁵⁶如前所述，詩話，在面對著群眾的自我表述中，這些功能更為彰顯，顯出了更厚實的「語內行為」和「語後行為」的特質。

看看詩話怎麼討論這樣一則「夜半鐘」的課題：

⁵⁵ 「施為意義」，「說話者在說這句話時所施行的那種行為的意義」。也就是這樣的言說立場，在說與聽的兩方面，會把重點放在說話者藉由說這些話所施行的行為意義，更甚於其語義內容。此種言說立場，正對應於「以言行事」。

⁵⁶ 以上語言活動所包含的三個面向，見哈伯瑪斯：《事實與格式》第一章（Habermas, Jurgen, Faktizität und Geltung，童世駿譯，台北：商務印書館，2003年）註2，頁4。

姑蘇楓橋寺，唐張繼留詩曰：「月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠。姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。」六一居士詩話謂：「句則佳矣，奈半夜非鳴鐘時。」然余昔官姑蘇，每三鼓盡四鼓初，即諸寺鐘皆鳴，想自唐時已然也。後觀于鵠詩云：「定知別後家中伴，遙聽維山半夜鐘。」白樂天云：「新秋松影下，半夜鐘聲後。」溫庭筠云：「悠然旅榜頻回首，無復松窗半夜鐘。」則前人言之，不獨張繼也。又皇甫冉〈秋夜宿嚴維宅〉云：「昔聞開元寺，門向會稽峰。君住東湖下，清風繼舊蹤。秋深臨水月，夜半隔山鐘。」陳羽〈梓州與溫商夜別〉亦曰：「隔水悠悠午夜鐘。」然則豈詩人承襲用此語耶？亦他處亦如姑蘇半夜鳴鐘耶？⁵⁷

這則詩話典型地呈現出與專著普遍而直截的判斷（無論是肯定或否定）不同的姿態。詩人在此，除了賡繼前人的議論，提出自身的經驗和解釋，在語義內容已表達完足的詩本事的考索和判斷之外，在其說話的姿態和語氣裏，傳達出語言內容以外的一些意思，諸如：對所知的臆測不定，與讀者解釋、「商量」、「徵詢」，乃至於有著招攬議論溝通等「盍興乎來」的意味。在詩話裏這些常見的臆測、徵詢、不定、質疑、指示、邀請、分享與期待等「語內行為」，以及由此擴散出來的言說意圖⁵⁸等「語後行為」，是致力於客觀論述和認知性的專著所罕見的。而這部分屬於閱讀先在的情意取向、態度取向，就語言的功能而言，對於讀與寫之間彼此如何理解、循什麼途徑以至於達到何種層次的理解，更具決定性。

「語內行為」和「語後行為」的作用，意味著更積極的社會溝通，更廣泛的言說默契。這是因為在社會行為中，這些言說實踐的多重面向，這些功能，更具有語言規範和說服的力量，更為實質地主導學習的意圖、記憶、期待、選擇與議題的趨避、判斷，更涵蓋了知識學習中「前理解」非認知性而更廣泛、更具決定性的部分。

於是，相互主體間更高度的前理解，言說行為間更多重而深刻的相互影響，撐起

⁵⁷ 陳巖肖：《庚溪詩話》，《歷代詩話續編》（台北：木鐸，1983年），頁171-172。

⁵⁸ 如《珊瑚鉤詩話》，《環溪詩話》開始大量徵引自己的詩作，讓閱讀者感受到其濃厚的自我標榜、自表見於世的意味，其自售於世的意圖，便是明顯的「語後行為」的特質。

了一個更立體、更具體、也更厚實的交往網絡，這種種，也就是一個雖隱形卻更牢固的「文化空間」。

根據法國學者布爾狄歐「文化空間」理論的說法，個人內化而存之於心的思維架構，所謂個人習癖，同時也是個人觀察、對待外物的一套準繩，會外現在個人所據的社會空間上。也就是說，文化品味，是個人習癖主觀的建構，它總要具體落實在一個特定的文化群落中，透過這個群落裡的互動，文化癖好得以獲致加強效果，彼此競相仿效。⁵⁹詩話與詩社，正是宋人詩學心理所投射的「文化空間」。

詩社以及詩話之寫作，都是詩人（好詩之人）建構其文化空間的活動，展現其文化品味的場域。作為一種「閒話家常」式的雜記，詩話，更具有一種普遍而平常的意味。這樣的文化空間，更能伸展文人生活中的普遍素養。詩話，不妨視為「詩社」風氣蔓延到文本來，好似一種詩人間的紙上沙龍。「以文會友」的載體從作品延伸到文學意見；從以作品相酬報到藉文學意見作廣泛的互動。而論學之作，也從經典訓釋這類客觀的陳述、先在的詮釋圈子，延伸到語錄這種就當下問題提供主觀的、經驗的意見交流。透過詩話活動所實際履行的，還有加入詩人社群討論的交際行為。

這也使得它格外有種共時性的取向，無論就詩論詩，或經常稱述時人，詩話都呈現一種以當代議論為重的性格。⁶⁰「檢閱《六一詩話》，這種側重當代的旨趣確是不難感受到的。在全篇二十八則中，只有六則是評述本朝以前人物的，而這六則中也竟無一例外都含有『當代』的因數。」⁶¹「差可借用當年陳石遺勸動沈子培作詩的說辭來比況：評說猶如治學，是『為人作計，無與己事』；詩話則如作詩，『尚是自家意思，自家言說』。」⁶²

⁵⁹ 參見蔡源煌〈個人習癖與文化空間〉，《當代文化理論與實踐》（台北：雅典出版社，1991年），頁32-33。

⁶⁰ 相對於此，專著即使是針砭當世，也總是把目光放在歷史地位、歷史關聯，代表著歷時性的眼光，（《詩品》甚至表明不論存者），兩者形成強烈的對比。

⁶¹ 張寅彭：〈從《漁洋詩話》觀清人分辯“詩話”與“詩說”兩種體例的意識〉，《中學自學指導》，2006年2月。

⁶² 同前註。

相對於專著必須面對著一個陌生而被動的讀者群發言，展開策略性、程序性的說服，因而需要邏輯的、理論性的、系統性的等有助於知識認知的表達方式，詩話所預期的是一種積極而具有相對理解情境的讀者。南北宋詩話均以論詩及事、隨筆閒談的類型居多⁶³，恐怕也是因為在這種前理解的氛圍下，事件背景等等情境的理解要遠較理論性的明示來得有效。

這種前理解也因此為它們自身圈定了對話的對象，相對於不在這文化氛圍裡的讀者而言，它們更造成了理解上的扞格，也就是言語中的不透明性，宛如密碼的作用，阻止了不同的文化氛圍下平行地認知或比附，而要求更多的解碼能力。⁶⁴因此，詩話也扮演了一種專業文化空間的門檻。

詩話中經常引用前人的說法，繼而加入自己的見解；像在一種街談巷議的氛圍裡和前人閒話家常、論斷是非，這些輕鬆的氣氛，卻正是行家的群體參與。即使是為以資閒談的趣味，即使是「論詩及辭」的這一部分，詩話中每一條散漫的語錄，它都可能是一種對前人話題「接著談」的行動，演示此種知識能力，也可以是一種感嘆，表達規範、價值的認同。參與者必須在評價和學習的方式上獲得此時群體規範的認同，方能進入「詩家」門檻。缺乏這些默認的能力，就進不了「詩家」門檻。

和宋人許許多多表現博學多聞的隨筆漫錄一樣，詩話這研精議詳、學識豐富而外表散漫的文本，在看似漫不經心而舉重若輕的演練中，為自己博得了文化同儕的認可，跨過發言的門檻，取得某種談學論道的地位。詩話，透過詩歌論述的參與，凝聚了一個世界，「奇文共欣賞，疑義相與析」，參與這種論述，既是一種門檻與身份，也同時是詩學在文化社會裡一種影響的擴大。⁶⁵

⁶³ 參考蔡鎮楚：《中國詩話史》（長沙：湖南文藝，1988年）頁20。其次，「本事詩」之類的論述，晚唐到宋初已有不少，然而它們多是以「事」為主，不像歐陽修《六一詩話》以後才真是「因詩及事」，以詩為主。這是宋詩話與本事詩之類的著述不同之處，四庫全書的編者已將這兩種著述分別看待。

⁶⁴ 例如有名的「以禪喻詩」或詩論中種種禪式思維，都是因這彼此高度的前理解而預設的密碼。

⁶⁵ 從「典範」觀念來看，這種文化空間及專業趨同的效力，正是典範社群所以規範群體、所以把他們與非專業環境隔離，以至於典範成員可以專心致力於典範共通的思維、效命於默認的價值信念，發揮更實際周遍的運用，而得以精鍊典範、擴充典範，取得典範在此一規範學術內最大的進展。孔恩

這也是為何宋人詩話每一條目的表述，總只是點到為止，對研究者形成更嚴酷的挑戰。詩話，是一個相對接近當時語境的大文本。在這文化空間中的詩話，也較為接近發言所在的語境。一般而言，一切文本，像果子離了樹頭，都是已經抽離了原有語境的造物，特別是文章或專著，都已封閉在文本自有的敘述脈絡下，這樣的論述脈絡，也是比較有限而易於追究的。語錄體則提供了一個較為開放以及與其他言說互通的氛圍，是一種在經驗開放的立場下的寫作（相對於《文心雕龍》、《詩品》等個人專著的經驗的封閉性），這條條語錄之間的聯繫，既不是個別獨立的，但也不是有推論關係或類從性的，但它們都成為整體語境的象徵。詩話的研究，更挑戰著一整個文化環境的把握。

（三）充滿傳播性格的知識網絡

來自「以資閒談」的立場與殘叢小語等「說」部的傳統，詩話的著錄、稱引、傳抄，種種皆充滿隨機性。⁶⁶詩話個別的流傳，多由書賈或後人纂輯而成，最初往往無名，或但名之「詩話」而未掛名。詩話不重視作者、不在意襲取與重複，似一種紙上的街談巷議，故多輾轉引述，或甚至重複前人說法而不言出處者所在多有。如此種種，突顯了詩話在正式知識場域中少見的傳播性格。

詩話創造了一種新的學習方式。由於它特別的言說立場、文本樣貌、社會互動的內涵，而改變了詩學這門學術的特質。

詩話的盛行，打破了「學文」（「學詩」）等舊典範的操作模式，打破了直接從（詩經和選詩等）作品中學習的傳統，打破了附屬於作品的論述傳統，文學論述和創作同成為文學實踐的要角。在這共享的文化空間中，沈浸在同一經驗氛圍下的宋代詩話，針對具體而個別的作品，玩味文字、繁衍意義，敞開了多方對話的可能，充滿一般專業論述所少見的傳播性格。而這種傳播性格也回饋給學習系統，改變了觀念和知

（Thomas. S. Kuhn）《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolutions*，程樹德等譯，台北：遠流出版社，1998年2月）。

⁶⁶ 蔡鎮楚：《詩話學》（長沙：湖南教育，1990年），頁47。

識的形成。

在這個知識網絡中，議論開始打破了附屬於作品的評論傳統，得以與文本脫鉤。詩話的論述，形成一個公眾文化議論的場域，自成一種形式相當開放的文化空間。⁶⁷在一個前理解甚為廣大的圈子裡，議論從哪裡接起都可以，言論自可無所從來，亦可八方而去。

在這種踐行自身就是目的的言說下，詩話的內容，反而能夠包含多端，不限於一道特定的學術進路；而語錄體等隨性的寫作體例，讓詩話既考鏡源流也以資閑談，掌故和軼事、理論和隨機個案交織雜錯，即使是在同一本詩話中，也往往是：既有表現博學多聞的小說家言（因詩及事），又有以詩學心得指導後學之意（因詩及辭），也包含多識鳥獸草木等名物用事的訓詁，以及無一字無來處的出處來歷的考證工夫。這種種，迥異於《文心雕龍》《詩品》等專著各各一以貫之的學術方法。

同時這種學術，它的論點可能是游移的，順應著群體趨勢而移轉。如《後山詩話》既有著客觀體製論的色彩，又強調主體表現性，而這種矛盾其實只是反映了當時兩種詩學傾向的發展，研究者只能放回這整體網絡去理解，繼續觀察它後續動態的發展，才能賦予解釋。

不同於正式著作中透過嚴整體例，保有了內涵的獨立封閉和完整，因而具有相當的詮釋限度；大部分詩話，在語錄體這種散漫的形式下，意味著一種口耳相傳式的經驗接力和傳播的開放性，更有一種提供給後繼讀者接續論述的開放性。前者的知識傳遞是一種線性而穩定的發展，而後者則是傳播式的漣漪激盪下的產物，在「一波才動萬波隨」的動態場域中不斷編織，而隨時變異著詮釋的疆界。

⁶⁷ 從宋詩話開始，詩話就具有了傳播與交際的社會功能，到了清詩話甚至還有著敘交游、表風流、人際請託、自我標榜、吹噓交際的社會手段，而內容也以記錄性取代了藝術性，（關於清詩話這類的社會性質，參考蔣寅〈從寫作方式看清詩話的社會功能〉，【第四屆國際東方詩話學術研討會】，2005.06。）成為文化市場的商品。宋詩話之所以沒有清詩話這類產品操弄的手段，恐怕宋詩話中這種議論形式上的開放性格是一大原因。相對的，清代詩話就是因為失去了這種議論的開放性，成為編撰者個人私人的產品，但它的內容又關係著詩人詩歌的地位與傳播，於是詩話的寫作便有了可以市場操弄的空間。

這種傳播式的知識型態，當語言一旦被說出，它就遠離了其「本質」，語言自身有獨立播灑的能力。因此，一組語言符號，既沒有被嚴格限定概念所從來之文意脈絡，便又可以被他者代之以其他的經驗內涵。在語言的四方流轉之下，一些相似概念或符號往往承載了多重的意義和經驗。形成了它們之間以這符號為戰場的辯證和對話。這就是充滿在宋代詩話中經驗交換和對話敞開的特質，以及由此而來的多層次、多矛盾、多重指涉的概念內涵。⁶⁸

在詩話的大量傳播下，一些疊衍相傳的概念勢必歷經了詮釋黑箱的反射、訛誤、誇張、遺漏、扭曲、疊加、集中等等傳播的漫漶效果，宋詩學一些典型的範例和概念，都在這種傳播模式下發展而成。這之中最典型的就橫跨南北宋二百多年的江西「句法」的概念流傳，從黃庭堅「句法」之說，到惠洪、范溫等人的廣為傳播，到「死法」的警醒、「活法」的辯證，直到方回以他的句法概念評選江西的傳承譜系、決定了所謂的「一祖三宗」，重重觀念的交錯、誤讀與壯大，正是乘著大量詩話傳播的勢頭形成。⁶⁹

詩話論述的「形式」（廣義的形式觀念包含了：論述方式、表達模式、形式表現的文化涵義……）勝過它所論述的「內容」。不同於專著是作者自覺與反思的精意構作，這時期的詩話多半只是反映文化表象，它無法構成「理論」自身，甚至連所謂的「主張」也未必算得上。相對於數量龐大的宋代詩話，讀者在其中所能找到的詩學的客觀「知識」是相當稀少的。把它當作專著般客觀知識來處理、來研究，便容易有「竟日持空螯」的感嘆。

言說形式上的開放性，使得詩話在人際行為的「交往」意義上，遠比文論專著複雜得多。不同於專著對讀者所要形成的一種全面的論述，把解釋意義收攝在其封閉的理論系統中；詩話具有更豐富的「語內行為」和「語後行為」，使得其議論，往往獨立於作品文本，自成一套言說系統，它與社會語境的關係更密切，而呈現了更濃厚的

⁶⁸ 「句法」、「活法」、「無一字無來處」、「點鐵成金」，眾說紛紜，莫衷一是，莫不是這種傳播的結果。

⁶⁹ 從黃庭堅到呂本中到南宋「江西詩派」觀念的形成，以及「句法」觀念如何發展及異化，參見林湘華《江西詩派研究》（台南：成功大學中國文學研究所博士論文，2006年7月）卷肆。

人際傳播的性格。

這也挑戰著吾人運用這些材料時更加批判的態度，揀別材料的是非層次。

首先，在這傳播性格下，歷時性的研究往往是要碰壁的。例如，探討某些詩學觀念的流變、文化現象的影響，在碰到詩話這傳播網絡時，都更須小心篩檢。詩話脫離了依附於作品（自身所形成的傳統）的論述，帶來了多面向觀照和多重詮釋視角的開放性。每一則詩話，就像不同的玻片可以濾過其他不同波長的光，留下需要的光線。這些詩話，就像被一體視之的陽光一樣，是內含種種不同光波所形成的複雜光譜。因此對於每一則詩話的理解，同時得先辨識它們是在哪種玻片下濾過的。

因此，我們會看到，有時它們強調創作者獨特的主體性，有時重視形式技巧的刻畫，有時又是以整體文化傳統中的定位為視角，它們常常是一個完整而難以指實的整體（典範網絡），然而這之中常常也有著許多悖於典範的主張，許多對於典範無意的誤解（如范溫、惠洪），這都是詩話帶給研究者的挑戰。處理詩話素材就像處理輿論資訊一樣，它們包含了太多價值上參差不等的表象，在取予之間，如何有效地過濾篩檢，研究者必須有所準備。

此外，傳播效應更使得詩話有著像選本一般的輯選的作用，決定視聽的範圍與取向，並以此產生輿論增價或遺珠的結果。

詩話，更加鞏固一時風氣，如探討一字之差，詳論具有考證議題的作品、具有「警句」之類的作品，這些在語言形式上比較具有話題性的詩句，在詩話的言說型態當中，便較容易被提出、被注意，而具有評價上的優勢，如葉夢得提到的這個例子：

蔡天啟云：「嘗與張文潛論韓柳五言警句，文潛舉退之『暖風抽宿麥，清雨卷歸旗』；子厚『壁空殘月曙，門掩候蟲秋』，皆為集中第一。」⁷⁰

這兩首詩句在韓柳集中能不能算是最好的猶待商榷，然而因為它具有形式表現上「警句」的可討論性，就比其他作品易贏得詩話話題的注目，並透過詩話的傳播性格加以擴大，在這個例子中，它至少就獲得了張耒、蔡天啟和葉夢得為之傳播。

⁷⁰ 同註³⁴，頁409。

類似像這樣，詩話偏好討論表現上具有話題性的、能夠字斟句酌的詩句，因而加強了重視文本、探討作意、用字等形式表現之風氣，相對的，不易字斟句酌的作品，便比較不會受到注意。在這類討論模式之下，重視形式表現的詩文，由於更適合摘句摘字批評，更具有形式上的可討論性、話題性，更容易獲得文化輿論的增價，山谷和後山詩歌便是如此。

姑不論優劣如何，如此輿論取舍已作了像選集一般的第一道篩檢了，這使得詩話也具有了篩選文本、取擇優劣等選本一般的作用。只不過它不是像選集那般有著有意識的客觀法則、普遍的標準（如《文選》）來進行這種價值選擇，而是透過一種群體傳播的作用，一種社會類同的選擇來進行的，由文化輿論的優勢來取擇的。因此詩話裏所形成的一些代表楷模，就不全是基於藝術的、文學的、美學的考量，而是摻雜了資訊優勢、或形式上的話題性、社群往來的心理認同的結果，如許多質量並不算豐碩的江西詩派詩人之作。^⑦

這等於是一種技術程序對價值選擇的制約，詩話所呈現的理論深度、價值選擇、思想趨勢，應視為文化輿論協調下的最大公約數，是在群體規範協調下折衷的結果。真正在這一時代裡，最具有自覺性、美學價值以及獨創性的主張，不容易呈現在詩話裡。詩話所顯現的，文化認同的影響力、回應歷史條件的適切性，要更甚於學術創發的深度。研究者不能全仰賴詩話來斷定一個時代的理論與作品價值。

（四）知識的內轉

作為一套主體之學、一套規範實踐之學，這股詩學內在的、社會規範的凝聚力量，也導致了知識的內向性格。

輿論知識有一項重要的特質：在最初開放的時候，百家爭鳴，積極地交流、意見交換頻繁，傳播活力十足，更新的力量強大。在急遽更新之後，接著是和緩與固著的

⑦ 詩話到後來會變成如章學誠所言：「好名之習，作詩話以黨同伐異，則盡人可能。以不能名家之學，入趨風好名之習，挾人盡可能之筆，著惟意所欲之言，可憂也、可危也。」（《文史通義》「詩話」，頁 559-560）與這類過於內向的知識性格脫不了干係。

學習與調節階段，以消化吸收先前激揚起的眾多新知。然而，當此一傳播形制固定之後，輿論會作一強者愈強的取捨，最普遍的見解和思維會掩蓋其他，後來的意見隨之附著於其上，愈益固著而勢力強大，形勢消長下，與眾不同的思維會自然地邊緣化，消失其效力，意見間的個性界線消失，自動調節以趨向協同的功能，這就是社會行為中規範調節的作用。⁷²

於是此種形式上的開放性，反而助長輿論勢力強者愈強的消長，意見間的衝突自動減低，而使得實質的意見內涵趨向同質化，趨向規範的一致，再不鼓勵新的、差異性的發展，更缺乏斡旋與轉換的過程。

這種規範行為模式，是一種「價值內傾」的學習模式，其知識的效力，不在理知知識的突破，而在訴諸情感認同和專業趨同，「根據這種學習模式，有效規範獲得了推動行為的力量。」⁷³在這種內轉知識的型態下，優點是，一套知識網絡可以獲得十足的演練，徹底地內化、充分地實踐在文化群體、社會生活中。詩話原有的傳播力量後來成為內部意見均輸協調的機制，形成穩固的文化空間，詩話知識對相關成員形成更強大的規範性和約束力，凝固了詩學知識，助長輿論的一致性，批評或學習都是遊走於這既成的規範網絡之間，「江西詩派」便是因此形成的一個隱形的共主，在現有的、既成的知識架構內持續擴大其影響。

同理，在這表述主觀經驗或提出規約忠告的「觀念箱子」⁷⁴固著後，詩學的思維

⁷² 這最明顯就是蘇軾詩論。在詩話裡最廣被傳播的，轉述頻率最高的，可能就是蘇軾的文論了。蘇軾這些觀點，在蘇門或北宋文人之間，都激揚起相當高的寫作的自覺與相關討論，在這些討論中還闡發了其美學價值及藝術認知，如「物外意」、如創作的「理」與「勢」、如「以禪論詩」，尤其是陶淵明詩歌的評論主張，更是典型。但是，當它們經過陳師道、釋惠洪、以至於南宋詩人二傳三傳，被頻繁轉述之後的這些詩論，逐漸失去其新生時的自覺性和活潑的實踐力量，這些觀點像是尋常的話頭，激不起進一步的討論，或成了當時江西詩學的附和，甚至混同在當時「句法」的解釋裡，雖然有的用來反對江西末學之弊，但也沒有創新的內涵足與當時江西詩學的成見進行價值對抗。

⁷³ 同註⁷¹，頁88。

⁷⁴ 本文「觀念箱子」一詞，乃借孔恩「典範」觀念的用語（《科學革命的結構》），指一學科典範網絡裡，社群成員透過具體而經驗性的操作、模擬、參與等等的學習，所形成的習見的、強固的、與其他典範不可共量的觀念模態。

範疇亦將逐漸封閉而怠於流動，活力漸銷。即使是反對江西詩派的言論也一樣，反不反江西在這當中都不發生反省的作用，因為事實上它們都落在同一套社會共同的思維和規範當中，並沒能跳脫出典範的網羅之外，提出典範自身無法消化容納的問題。⁷⁵

詩話真正的問題不是它形式上的散漫，而是它置身於社會語境中的趨同作用，在貌似開放的外表下，大量傳播下的思維同化，這類言說意圖的封閉性，造成議題的重複與窄化。這些社會效應使得宋代詩學這個「觀念箱子」的羅網更為緊密，議論制約的韁繩更加強韌，但相對的，言說的開放性減少了，具原創性的見解、殊異的思維，都更加減縮了。

缺乏客觀知識的拓展，純粹的內向知識愈益固著與窄化，難以激發一門學問反省的力道。於是，詩話這種輿論式的著作，也像禪宗的話頭、語錄講學的問題一樣，常有撿拾他人口慧的弊端，作者既便於假玄妙以飾空疏，畏難之徒也易於從中習得取巧之方。這也是為何：宋代詩話即使充滿多重概念內涵的辯證，即使具有充滿活動力的傳播效應，但這些豐富多元的流通性僅止於這個規範圈子內的運作；也就是說，它可以深化或精鍊這個文化網絡，但深化或精鍊的效果只是更加加強了這個規範圈子內的思維和實現，並沒有促成新思維、新知識內容的產生。新思維的產生，須待這個固著的規範圈子被打破以後了。⁷⁶

五、結論——規範詩學的研究反思

在表達的內容之外，詩話以它迥異於一般著作的語用與情境，決定了它與一般著作不同的文化涵義。

詩話作為詩學研究材料，作為一種知識型態，詩話文本所提供的知識內化和操作示範，遠大於催生新知的作用；而它參與當代社會溝通的角色，更甚於為知識傳統作歷時性的傳承和梳理，如劉勰和鍾嶸所作的那樣。不比專著，每一部作品都是一座邊

⁷⁵ 同註⁶⁹卷肆。

⁷⁶ 同樣的道理，後來的禪宗和儒門之所以走向死胡同，也可以從它們學術運作溝通的載體來探究。

界明確的城池；相反地，詩話往往更像是議論雜錯的一時風氣的反映。

「詩話」的社會語境在於尋求認同與溝通，維持規範性的人際網絡，其「知識」運作應該歸之群體情境，並不完全專屬於個人。既然是一種文化實踐，既然是一種群體參與，是一套詩歌「觀念箱子」的演示，是群體規範脈絡的一個環節，不應個別離析之。研究者在這些材料的運用上，就不能輕易把它們視為積極的意見，不能輕易視為特別的見解、獨立的論據。

詩話的「規範語言」更甚於「認知語言」，不同於一般理論著作認知性的、描述性的語言，詩話這種規範性的語言，挑戰著研究者另一種理解語用語義的向度。規範語言和認知語言之間最大的差別就在於其「合法性」更甚於「真實性」。作為一種詩學的社會實踐，詩話所訴求的價值規範更甚於客觀事實事理，這種行為知識的生產及運作，要求符合文化規範的正當性更甚於客觀經驗的真實性，更加訴諸群體公斷的可接受性，其是非或價值的取捨，並非取決於事態的客觀真實，而是取決於這個規範圈子內的「合法性」。

因此它提供的資訊，不應作為個別的、絕對的、表達客觀事實的解讀，詩話提供背景知識、支持群體網絡的功用常大於作為某項詩學論據的效力。例如：詩話裡談的「白戰」體。^⑦講的不是「白戰」體事實是如何如何，而是在提出、在支持一個規範性的想法——「詩歌寫作應無施不可」的綱領性的、精神性的目標。把它指實為當時人寫作「白戰」體的具體規則，不僅失其大體，並且也因此平白給宋代詩學羅織出許許多多的法則、程式出來，而這些並不是詩人的本衷。

更重要的例子是「奪胎換骨」、「點鐵成金」等所謂江西「句法」的解讀。在向來習於把詩話材料作專著解讀的慣性下，總是拿詩話裡的相關說法，作為宋人確有「奪胎換骨」、「點鐵成金」等法則的依據。而現在，如果換成一種協調、規範或批判的社會溝通語言來理解它們，就沒有這些具象法則的存在，而只有宋人對於詩歌創作講求上的一些指標性的描述、一些創作如何從語工的講求到整體品質質變境界的主張。

^⑦ 宋人所謂「白戰」，或後人所謂「白戰」體，請參見《詩人玉屑》卷九「白戰」條目（台北：世界書局，1992年6月）。

這些「奪胎換骨」、「點鐵成金」等說法，原不過是提供「句法」這等創作理念的支持性的說明，一套理解脈絡中的部分環節，不應該被個別、獨立地理解的。

因此，研究詩話的先決條件便是先找出其規範群體背後的「法意」何在。每一則詩話宛如一道道個別的判例，這每一條判例都有其群體規範的「法意」支撐，只是在詩話這種實踐性的運作中，多已省略了這些認知性的知識解說，而逕自在其支撐下進行實際演練、示範。而解讀詩話的要務便是找出這些規範詩學的群體性格。

同樣地，在這種社會調節溝通的語境中，詩話所敘「無甚新義」，乃是當然。我們最好是把這些材料理解為：表達「（當時人）想要……（如何地）作詩」的頻繁或強烈的宣稱、主張等等，而不能作為一種認知性的法則個別來理解。否則，處處執持這些認知，當然會認為詩話內容繁瑣而了無新意，忽視了這些重複的意見背後所含蘊的共同的價值取向，所要強調的規範性的內涵。也就是說，這些表述，重點在輿論的「強度」、「程度」，在幫助凝聚它們所指涉的那個輿論群組、那個共同的意見網絡、人際關係總體的認同。

換句話說，詩話告訴我們的，是詩人們彼此溝通「想要作什麼樣的詩」、「如何作詩」的運作網絡，並以此匯聚了、維持了一個時期共時性的議論，文化規範的運作、檢驗與定型的機制。詩話，對同一文化圈子的要求遠大於對「一切人」說話的意義，所以當它運用在流變研究時，它的觀念或術語支持「共時性」的內涵便遠大於「歷時性」的傳承。與其把它們視為觀念史的知識性的延續，不如注意它們在自身獨特的文化社會情境下語義語用與觀念內涵的轉變。

因此，在這種共時性的資訊中，它所使用的概念，與這概念傳統上的用法或認知，很可能是不相續的，是斷裂地屬於這個共時的觀念網絡的，如宋人常講的「意」、「味」、「文」、「道」，皆是如此。這種斷裂，就如同儒學的「理」、「氣」，禪宗的「自性」、「真如」與往昔學術名同實異的差異了。

正如方法的選擇、策略的運用等等工具理性，在操作過程中，往往反過來改變了原先價值理性的思考；同樣地言說的形式也會反過來影響了言說的內涵。詩話的言說型態，在它更具傳播流衍與溝通的開放形式下，改變了詩歌這套學術的知識內涵和運作，透過詩話這個學術運作載體的研究，或可提供詩歌觀念詮釋史的方法反省，在傳

統觀念溯源、歷時性方法之外的省思。本文只論及宋代詩話，但可以從這條源頭去探索後世詩話的「流」與「變」，如明代詩話有了更完整的「辨章學術」的意圖，清代詩話有更社會化的交際作用，甚至名為「詩話」的著作後來也具有了專著的嚴肅立場，這種種，或許都可從宋人詩話一窺端倪。

主要參考及引用文獻

一、古代典籍

- 丁福保：《歷代詩話續編》（台北：木鐸，1983年）
何文煥：《歷代詩話》（台北：木鐸，1982年）
紀昀等：《四庫全書總目提要》（台北：台灣商務影印本，1983年）
班固：《漢書》（台北：新文豐，1975年）
郭紹虞：《宋詩話輯佚》（台北：華正書局，1981年）
章學誠著，葉瑛校注：《文史通義》（北京：中華書局，2005年）
曾慥編纂，王汝壽等校注：《類說》（福州：福建人民，1996年）
劉勰著，周振甫注釋：《文心雕龍》（台北：里仁書局，1994年）
鄭樵：《通志》（杭州：浙江古籍，2000年）
鍾嶸著，王叔岷箋證：《詩品》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1992年）
魏慶之撰，楊家駱校勘：《詩人玉屑》（台北：世界書局，1992年）

二、現代中西論著專書

- 孔恩（Thomas. S. Kuhn）著，程樹德等譯：《科學革命的結構（*The Structure of Scientific Revolutions*）》（台北：遠流出版社，1998年）
彼得·布魯克（Peter. Brooker）著，王志弘等譯：《文化理論詞彙（*A Glossary of Cultural Theory*）》（台北：巨流圖書公司，2003年）
林湘華：《禪宗與宋代詩學理論》（台北：文津出版社，2002年）
哈伯瑪斯（Habermas, Jurgen），曹衛東譯：《交往行為理論（*Theorie des kommunikativen handelns*）》（上海：上海人民出版社，2004年）
哈伯瑪斯（Habermas, Jurgen）著，童世駿譯：《事實與格式（*Faktizitat und Geltung*）》

（台北：商務印書館，2003 年）

張伯偉：《中國詩學研究》（瀋陽：遼海出版社，2000 年）

張伯偉：《禪與詩學》（台北：揚智文化出版社，1995 年）

張暉：《宋代筆記研究》（武昌：華中師範出版社，1993 年）

博藍尼（Michael Polanyi），許澤民譯：《個人知識（*Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*）》（台北：商周，2004 年）

蔡源煌：《當代文化理論與實踐》（台北：雅典出版社，1991 年）

蔡鎮楚：《中國詩話史》（長沙：湖南文藝，1988 年）

蔡鎮楚：《詩話學》（長沙：湖南教育，1990 年）

錢穆：《國史大綱》（台北：國立編譯館，1960 年）

龔鵬程：《詩史本色與妙悟》（台北：學生書局，1993 年）

三、單篇論文

林湘華：〈從「成體之文」到「成體之詩」——古文運動對江西詩派的典範效應〉，《中文學術年刊》第 8 期（2007 年）

張寅彭：〈從《漁洋詩話》觀清人分辯“詩話”與“詩說”兩種體例的意識〉，《中學自學指導》，2006 年 2 月

蔣寅：〈從寫作方式看清詩話的社會功能〉，第四屆國際東方詩話學術研討會，2005 年 6 月

盧建榮：〈情柔勝水——一代奇女戴維斯心雄萬夫〉，《聯合副刊》E7 版，2004 年 7 月 19 日

四、學位論文

林湘華：《江西詩派研究》（台南：成功大學中國文學研究所博士論文，2006 年 7 月）

Commentary on Poetry of the Sung Dynasty -- A Normative Poetics of Illocutionary Aim

Lin, Hsiang-hua

Associate Professor

Department of Chinese Language and Literature
School of Liberal Arts, Renmin University of China

Abstract

The main idea of this article is that the rise of commentary on poetry in the Sung Dynasty is actually a normative poetics of illocutionary aim.

Based on historical circumstances and standpoints of speaking, the article tries to inspect and explain the culture meaning of the Sung Dynasty in a new way. Confronting the style sheet which is very different the monograph. Discussing how and why the another tradition of poetry explanation had been formed since commentary on poetry was produced. And this academic style that differs from the one which emphasizes on cognizance, description, and externality is what we called “commentary on poetry” in this article.

Keywords: Commentary on poetry, Normative poetics, illocutionary aim,
Note-Novel, Quotation

