

中國詩學文化學論綱

王 南

北京首都師範大學文學院副教授

提 要

詩學文化學是「詩學」中體現的文化學理論。中國傳統詩學中所包含的文化觀念主要有兩個角度的表露：(一)目的在「文化」的詩論（泛詩論）中的文化觀。(二)目的在「詩」的詩論（純詩論）中的文化觀。

中國的詩性文化，為「詩」觀念生成確定了基本的意義因素和發展趨向。

文化學的起點也是詩學的起點。而文化學的起點正是從「人」觀念入手的。在中國古代的文化觀念中，「詩」是人類文化中最能夠代表人類本質特徵——人的心靈活動的文化類型。

中國傳統詩學中的文化觀念構成了一個潛在的文化學體系。

關鍵詞：詩學 文化學 詩學文化學 文化的詩學視角

中國詩學文化學論綱

王 南

北京首都師範大學文學院副教授

一、詩學文化學命題

著手撰寫此文，雖已有長久的思考但仍感遲疑。論題牽涉的內涵極為繁複，非一篇短論可以盡之。名為「論綱」，實為「論綱」之「綱」。

「詩學文化學」是一個看上去「時尚」而龐雜的題目——「詩學」和「文化學」都有理論界說的困擾：「詩學」之意就含混不清，是西方以亞里斯多德之說為起點的「詩學」（西方通行的文學理論之起始概念）還是中國古代的「詩學」（中國古代文獻中的「詩學」又有以漢儒為始的《詩經》學之義和以文體之「詩」為對象的詩學），是狹義的「詩歌」之「學」還是廣義的「文藝學」等等；而「文化學」在當今的文學研究中所扮演的角色更是眾說不一。

廣義的「文化學」研究在歐美學界已有長久的歷史。陳序經先生早在上一世紀 40 年代就已進行了查證：「文化學（Kulturwissenschaft）這個名詞，據我所知道，應用得最早的，是在拉弗日尼·培古軒（M.V. Laverne-Peguilhen）在一八三八年所刊行的《動力與生產的法則》（Bewegung und Productions-Gesetzen）的第八頁……他不只用了文化學這個名詞，而且有意的要建立文化學。」「到了一八五四年，格雷姆（Gustav F. Klemm）不只用了文化學的名詞，與有意的去建立文化學，而且用文化學這個名詞，去名他的著作，這就是他的《普通文化學》（Allgemeine Kulturwissenschaft 1854-1855）。」

❶ 眾所周知，英國著名人類學家泰勒在 1871 年出版的《原始文化》一書匯總提出了「文化的科學」（The Science of Culture）。此後西方文化學不僅有歷史的、國別的研究，也有與人類學、語言學、文藝學等學科交叉派生的新型文化學研究。在近年來的國際性的文化研究熱潮中，特別是比較文化、跨文化研究和文學研究領域中的「文化批評」方興未艾之時，中國文化受到了越來越深入、細微的關注，更為切實、具體地闡發中國傳統文化的特徵成為研究中的熱點議題。國外學者在闡釋中國文化特徵時，往往囿於異質文化視角而採用西方文化學的觀念審視中國文化，或形成簡單的模式化表述，或陷入微觀的詞語解讀而不能系統論說。所以有「中國有文化史而無文化學」的看法，有些中國學者也受到了類似觀點的影響。中國詩學的文化底蘊近年來有了相當廣泛的研究，但單向的由文化特徵詮釋詩學特徵的方式也有簡單化、程式化的不足。外來理論「急用先學」式的照搬有時也限制了研究的深入，從基本概念範疇到理論體系尚缺乏更為實在的論證。國內學術界近來不斷推出了一些以文學或某一文學藝術現象為限定語的「某某文化學」（如「唐詩文化學」、「藝術文化學」、「戲曲文化學」等）著作，對於傳統文化與文學的關係做出了新的論證，但主要是在用文化批評的方法去研究中國傳統文學，所謂「文化」依然是作為文學的背景資料而發生作用的，並未超出以歷史文化特徵闡釋文學特徵的固有模式，所謂「時運交移，質文代變」（《文心雕龍·時序》），「凡一代有一代之文學」（王國維《宋元戲曲考》）。❷

文學理論研究需要文化批評的視野，而膚泛的文化批評又會導致文學本體意義的喪失，已經出現的「泛文化」現象正是文學研究與文化研究未能有機結合的結果。對文學性質進行了實質性探究的喬納森·卡勒發問：「文學研究與文化研究到底是什麼關係呢？……可以說文化研究是一個包容量極大的課題。在這個大課題中，文學研究

❶ 陳序經，《文化學概觀》（北京：中國人民大學出版社，2006 年新版），第一冊，第一編，第四章，頁 42。按，Peguilhen 或譯「皮格亨」。

❷ 依筆者所見，暢廣元主編、李西建副主編的《文學文化學》（瀋陽：遼寧人民出版社，2000 年版）注重於文學理論研究中的文化觀念和人文觀點，具有較為鮮明的文化學性質。

能夠獲得新的動力和見解嗎？還是文化研究吞沒了文學研究，也破壞了文學呢？」^③誠哉此問。

新局面的開闢需要新的分析視角，詩學材料的新整理也需要新的應用。中國的文化學具有獨特的觀念定位、構成因素和理論體系，「詩學文化學」應為其中具有實效的一支。「詩學文化學」的命題有兩方面思考，即逆向的文化溯源研究（區別於上述以「某某文化學」為名的時下之論，即由「詩」反觀「文化」之特質，而非以「文化」為背景之「詩」研究）和中國傳統詩學中所大量存在又自成體系的文化觀表述。詩學文化學不是「詩學」的文化學視角（類似於文化批評），而是「詩學」中體現的文化學理論。

不論是具有狹義的學科界定的文化學還是廣義的文化研究意義的文化學，按照西方文化學的普遍共識，中國的「文化」從未成「學」，中國的文化史論著中並沒有一個獨立體系的文化學範疇或學科自覺。綜觀中國歷代的文化史論著，所謂「文化」的認識往往散見於諸如儒家、道家、玄學、理學、佛學等學說中之哲學視角的文化觀——可以稱為「哲學文化學」；或極為豐富的歷史著作和史論——可以稱為「史學文化學」；或自兩漢以後湧現的大量儒家經典闡釋——可以稱為「經學文化學」等學說之中。

中國的傳統詩學十分發達，「世間一切皆詩也」、「一切物，一切事，一切意，無非詩者」^④、「無意不可入，無事不可言」^⑤的內容負載量之認定，使詩的評價系統也與社會文化系統形成了極為廣泛的對應。

概括而言，中國傳統詩學中所包含的文化觀念主要有兩個角度的表露：（一）目的在「文化」的詩論（泛詩論）中的文化觀。（二）目的在「詩」的詩論（純詩論）中的文化

③ [美] 喬納森·卡勒，李平譯，《當代學術入門·文學理論》（瀋陽：遼寧教育出版社，牛津大學出版社，1998年版），第三章「文學與文化研究」，頁46。

④ 南宋張戒撰，《歲寒堂詩話》（北京：中華書局，《歷代詩話續編》本，1983年版），第一冊，卷上，頁464。

⑤ 清劉熙載撰，《藝概·詞曲概》，評「東坡詞頗似老杜詩」（上海：上海古籍出版社，1978年版），頁108。

觀。

前一角度的論述，即目的在「文化」的詩論（泛詩論）中的文化觀，主要見於兩漢以前的詩學（主要是《詩》學和樂論）。自先秦時期相關的著述文字始，文化觀念表述即多與文藝活動的描述同生同在。這一觀念的早期建樹，《易傳》之說是具有示範性的經典。中國傳統詩學宏觀上的一大特點，便是無所不包，涉及一切天文和人文。所以就廣義的「詩學」而言，中國詩學可以說就是帶有一定審美色彩的文化學。

作為中國詩學的發端之論，今文《尚書·堯典》中那段關於「詩」的功用的常見文字已十分集中地表明，「詩言志」之「詩」的文化意識不外兩個層次：其淺層文化意義是「教胄子」的人格信條，其深層文化意義則為存在於原始巫術、宗教中的「神人以和」的精神取向。《尚書·皋陶謨》中記載：

夔曰：「戛擊鳴球，搏拊琴瑟以詠，祖考來格；虞賓在位，群後德讓。下管鞀鼓，合止祝敔，笙鏞以間，鳥獸跄跄。蕭韶九成，鳳凰來儀。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞，庶尹允諧。」帝庸作歌，曰：「勅天之命，惟時惟幾。」乃歌曰：「股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉！」^⑥

也沒有超出這兩個層次的文化內涵。《詩經》中「夫也不良，歌以訊之」（《陳風·墓門》）、「作此好歌，以極反側」（《小雅·何人斯》）、「寺人孟子，作為此詩」（《小雅·巷伯》）、「吉甫作誦，其詩孔碩」（《大雅·崧高》）等處的「詩」（「歌」），呈現的也是這兩方面的文化意義。又如兩漢詩學，實際上主要是儒家經學觀念中的「《詩》學」，雖然已呈現了可貴的詩學傾向（如《毛詩序》中的「情動於中而形於言」、「吟詠情性」之說，《漢書·翼奉傳》中的「詩之為學，情性而已」之說^⑦），

⑥ 《尚書·堯典》，《尚書·皋陶謨》，清阮元校刻《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），頁131，144。下文引用《尚書》文字均只注篇名。

⑦ 當代論者常以翼奉此言為中國「詩學」的發端之說，實際上「詩」成為專門之「學」（詩歌理論）並非以出現「詩學」一詞為標誌。明代宋濂《清嘯後稿序》一文中也有「詩之為學」之論：「詩之為學，自古難言。必有忠信近道之質蘊，優柔不迫之思，形主文諱諫之言，將以洗濯其襟靈，發揮其文藻，揚厲其體裁，低昂其音節，使讀者鼓舞而有得，聞者感發而知勸，此豈細故也哉？」（見

但「詩」的教化意義得到了空前的也可以說是絕後的強化（以詩學文化學的標準衡量屬於本文下面將要提出的「『詩』與用」的模式）。此時詩論中的文化觀大體局限於第一個方面。整體而言，先秦兩漢言說中具有文藝性質的觀念（包括「詩」觀念）並沒有達到審美維度上的獨立，因此其中的文化論也不能稱之為文藝論中的文化觀。詩學文化學形成的前提是詩學的相對獨立。

第二個角度，即目的在「詩」的詩論（純詩論）中的文化觀。這類文化觀自漢代的「詩賦」論肇其端，主要見於魏晉以後的詩學著述。魏晉至南朝，文學藝術有了更為自主的話語權和較之先秦兩漢更為清晰的疆域意識。從較為單一的經學文化觀中解脫而出，使文士們產生了格外熱切的文化思考（比如當時的玄學命題大都涉及人類文化的起源、構成和發展等問題），不斷湧現的詩歌專論中也呈現出相當一致的文化認識。以這樣的新視角重觀那些人所熟知的詩學論著，可以看到由「詩」到文化的有趣轉換。

例如阮籍《樂論》言音樂（「樂」中含「詩」）的特質：「夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體，得其性，則和；離其體，失其性，則乖。昔者聖人之作樂也，將以順天地之體，成萬物之性也。故定天地八方之音，以迎陰陽八風之聲，均黃鐘中和之律，開群聲萬物之情氣。……乾坤易簡，故雅樂不煩；道德平淡，故無聲無味。不煩則陰陽自通，無味則百物自樂。日遷善化成，而不自知；風俗移易，而同於是樂：此自然之道，樂之所始也。」「歌詠詩曲，將以宣平和，著不逮也。」^⑧以詩樂理論的角度領會，文中闡釋了「樂」的起源，「雅樂」和諧、簡潔的風格等；以文化學的角度審讀此文，則可以明確地體會到作者認為文化與自然具有對應性質，也可以體會到作者對和諧的人際關係、社會風尚的認同，提倡文化活動的教化價值等。

又如唐皎然《詩式總序》概論詩的特性曰：「夫詩者，眾妙之華實，六經之菁英，雖非聖功，妙均於聖。彼天地日月，元化之淵奧，鬼神之微冥，精思一搜，萬象不能

《四庫備要》本《宋文憲全集》卷二）是筆者迄今所見之關於中國「詩之為學」涵義最為全面的說明。

⑧ 晉阮籍撰，陳伯君校注，《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987年版），卷上，頁78、81。

藏其巧。其作用也，放意須險，定句須難，雖取繇我衷，而得若神表。至如天真挺拔之句，與造化爭衡，可以意會，難以言狀，非作者不能知也。」^⑨論及詩的來源、詩的思維、詩的創作原則和審美效果等「純詩論」觀點，但從中也可以毫不牽強地辨析出這樣的文化觀念：

1. 人類文化包括對自然事物的認識和文獻典籍（「眾妙」、「六經」、「天地日月」、「造化」等）。
2. 自然和人事都有奇妙深奧之處，須通過不斷的精細思考才可獲得（「妙均於聖」、「淵奧」、「微冥」、「精思」、「萬象」之「巧」等）。
3. 文化創造既應符合自然規律又須出人意表（「放意須險，定句須難」、「得若神表」、「天真挺拔之句，與造化爭衡」等）。
4. 審美文化的最高境界是處於感受體驗中的心理滿足（「取繇我衷」、「可以意會，難以言狀」等）。

顯然，「詩」^⑩是這類詩學著述的主旨，但文化觀念也通過論詩而得到了相當清晰的彰顯。

二、文化的詩學視角——以詩學的方式觀照文化

（一）中國詩性文化

一般而言，即使不言「文學的自覺」或「詩的獨立」，中國詩歌發展的成熟階段是魏晉以後，此時詩（主要指文人詩）不但成為重要的文化形式（「詩」的量變），在觀念上也形成了區別於其他文化形式的相對獨立的範疇，「詩緣情而綺靡」（陸機

⑨ 唐皎然撰，《詩式總序》（中華書局影《全唐文》本），卷九一七。

⑩ 本文中的「詩」字有時加引號，意指觀念的「詩」。

《文賦》)的情、辭標準以及詩的想像性質逐漸為人們所公認(「詩」的質變)。^⑪而以此時的「詩」標準審度中國文化史初期的典籍,可以發現其中存在著大量「准詩體」的文字。如《老子》幾乎篇篇有韻,並且不乏強烈的抒情性,許多篇章可作為成熟的哲理詩閱讀(如三十九章:「天得一以清,地得一以寧,神得一以靈,穀得一以盈,萬物得一以生,侯王得一以為天下貞。」);《莊子》更是詩思與詩言的典範;孔、孟著作中除了作為經典被時常引用的《詩三百》篇什外,還有「逝者如斯夫!不舍晝夜」、「歲寒,然後知松柏之後凋也」(《論語·子罕》)、「觀水有術,必觀其瀾。日月有明,容光必照焉。流水之為物也,不盈科不行;君子之志于道也,不成章不達」(《孟子·盡心上》)一類的詩性言辭。^⑫甚至在極端功利化的墨家、法家著作中,也不難讀到詩性勃發的華詞麗句。這種以詩行文、借詩言理的現象蘊含著重要的文化含義:中國的先哲們自然地採用一種情感的、想像的、凌駕於客觀事物和邏輯思辨之上的詩性態度來把握自然與人生,並且自然地利用了漢語語言文字自身獨有的美感與這種詩性思維相配合。

文化人類學的研究成果證明,詩性態度是人類原始文化的共同特徵。而在中國文化中,詩性因素與後世文體「詩」的特徵更為接近,存在範圍更為廣泛,表現方式上也很早就與漢語語言的詩性融合為一。這樣的詩性文化,為純粹審美的、文體的詩觀念生成確定了基本的意義因素和發展趨向。

縱觀中國詩史,很多文化觀念皆以「詩」的形式予以表達。詩的這一特點也必然地為詩學研究者們所關注。因此,中國「詩論」不僅包含著功用性質的文化論(如詩教論,諷喻詩論等),也必然地包含著具有中國文化典型的審美意義的文化論。

(二)「詩」觀念與文化觀念

文化史的文獻顯示:文體之「詩」和觀念之「詩」在中外文化中都極受重視,初

⑪ 對於文學的「獨立自覺」論,學界有不同見解,或提出文學獨立自覺於漢代(如張少康),或否定「文學獨立自覺」說(如顏崑陽)。筆者對這兩位先生的論說有一定的保留意見,擬專文討論,本文不贅。

⑫ 本文引用先秦諸子的文字除特別注明外,皆出自中華書局重印世界書局版《諸子集成》本。

期的文化論中都涉及詩。可以說，文化學的起點也是詩學的起點。而文化學的起點正是從「人」觀念入手的。

在從古典到當代的西方文論中，人類文化生成過程中的原始詩性與人性的關係多有論及，如十八世紀義大利思想家維科在《新科學》中提出的人類的「詩性智慧」(Poetic Wisdom)之論，十九世紀後期英國人類學家弗雷澤在《金枝》中以人類民俗文化的視角觀照詩歌研究，加拿大批評家弗萊在其名篇《批評的解剖》中明確地揭示了詩歌所具有的文化學、人類學意義。在「人」與「詩」的關係中，「詩」往往被視為人類審美活動的精粹典範。黑格爾早已指出：「詩比任何其他藝術的創作方式都要更涉及藝術的普遍原則，因此，對藝術的科學研究似應從詩開始。」^⑬法國當代美學家雅克·馬利坦則從詩的原始生成角度指出「詩是所有藝術的神秘生命」。^⑭這一命題，實際上揭示了「詩」與「人」的聯繫是人類文化的重要性質。

中國先秦時期的諸家之論也由分而合地產生了某些啟發詩觀念生成的共通之處。從文化觀念看，首先是「人」的類觀念確立，導致對世間萬物中「人」的至上地位的確認。《尚書·泰誓》中已有「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」之論；《老子》二十五章曰：「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」《論語·微子》中曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」《莊子·知北遊》中首次使用了「人類」的概念：「人生天地之間，若白駒之過隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉。油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人類悲之。」郭象、成玄英、郭嵩燾、宣穎等莊學專家皆把此處的「人類」講為與「生物」或「死類」相對而言的作為一個類別的「人」。^⑮《墨子·非樂上》中也談到了「今人固與禽獸……異也」。《管子·內業》云：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。」《莊子·在宥》曰：「入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，與天地為常。」已是一個與天、地並存而又獨具精神的

^⑬ 黑格爾，《美學》（北京：商務印書館，1986年版），第三卷下冊，頁18。

^⑭ 雅克·馬利坦，《藝術與詩中的創造性直覺》（北京：三聯書店，1991年版），頁15。

^⑮ 郭慶藩集釋，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年版）；王先謙注，《莊子集解》（《諸子集成》影印上海書店版）。

「人」的形象了。《荀子·天論》曰：「天有其時，地有其材，人有其治，夫是謂之能參。」後世論者繼承了這一觀念。如《淮南鴻烈·精神訓》曰：「煩氣為蟲，精氣為人。」¹⁶進一步明確了「人」為萬物之「精」。

《禮記·禮運》所述則更加具體：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。……故人者，天地之心也，五行之端也。¹⁷

董仲舒《春秋繁露·立元神》曰：「天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。」¹⁸揚雄《太玄·玄文》曰：「物之所尊曰人。」¹⁹許慎《說文解字》如此為「人」定義：「人，天地之性最貴者也。」道教最為重要的典籍《太平經》中也有不少類似的言論，只是增加了宗教的色彩，例如「故人乃道之根柄，神之長也」，「夫人者，乃天地之神統也」，「人者在陰陽之中央，為萬物之師長，所能作最眾多，象神而有形，變化前卻，主當疏記此變異，為其主言」，「人者，乃中和凡物之長也，而尊且貴，與天地相似」云云。²⁰曹操在詩作中高聲讚頌：「二儀合聖化，貴者獨人不？」²¹正因為有了這樣明確而牢固的人本觀念，從而使「人」的認識有了深入發展的動力，也使中國的詩學沒有受到太多神學的侵擾，卻又暗合於原始宗教的「絕地天通」精神，並且始終與人類社會的生活及意識形態變化緊密相關。

筆者在論及中國詩學之「詩」觀念形成的進程時曾經指出，上述的「人」觀念，使得「人」對「詩」處於一種特殊的需求關係之中，是人性的自我體認和轉化的關係；因而也在很大程度上決定了對於詩的創作態度和研究態度。其中的理路可大致分為幾個方面：其一，人情。由「性」而「情」，感物動情、以詩抒情的必然性和自然含蓄

¹⁶ 劉文典撰，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年版），上冊，頁218。

¹⁷ 清孫希旦撰，《禮記集解》（北京：中華書局，1989年版），卷二十二，頁608、612。

¹⁸ 清蘇輿撰，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年版），卷第六，頁168。

¹⁹ 宋司馬光集注，《太玄集注》（北京：中華書局，1998年版），卷第九，頁208。

²⁰ 王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年版），卷十八至三十四，頁12等。

²¹ 曹操，《秋胡行》其二，《曹操集》（北京：中華書局，1959年版），頁8。

的抒情標準等。其二，人思。《尚書·大禹謨》即言「人心惟危，道心惟微」，老、莊更是大講「和光同塵」、「坐忘」、「遊心」之旨，人的思維具有合於天道的無限性、超越性，帶有必然的想像成份，人的本質認識是與思維的詩性同時發展起來的。其三，人言。與思維觀念相關，「詩言」的含蓄蘊藉、言外之旨、「比興」之言、節奏韻律等詩性因素不斷地得到重視和開掘等等。中國傳統文論中的詩本質論實際上往往表述為「詩本體論」。二者之不同，在於詩本體論自然地放棄了一成不變、具有絕對規律的定性，追求精神內涵上的宏觀同一性。具體而言，首先，詩的本體性質是詩性情志與詩性語言的結合，二者皆源於詩性的宇宙觀與詩性的人生態度。其次，在詩的本體性質中，最為重要的元素是詩意。而詩意恰恰具有一般概念範疇所排斥的感性的、含混朦朧的特徵。因此，詩本體的基本特質是與人的心性特點密切相關的。在中國詩論著作中，往往感性、朦朧者深刻，論在「詩」內；清晰、確定者浮淺，論在「詩」外。例如，葉燮的《原詩》²²可以說是集詩論之大成的著作，在討論詩的創作規律時，葉燮以「在物之三」之「理、事、情」與在我之四之「才、膽、識、力」為規範，清晰而周詳；而一但進入詩本體的論說，則多為「幽渺以為理，想像以為事，惝恍以為情」（《原詩·內篇下》）的「興會神理」（《原詩·內篇上》）之言，毫無「定義」的意味，卻深刻地表現了詩的本體性質。究其因，正在於「乾坤一日不息，則人之智慧心思，必無盡與窮之日」（《原詩·內篇上》）、「詩是心聲」（《外篇上》）的「天」、「人」、「詩」一體的認識。²³

宋孫僅〈讀杜工部詩集序〉曰：

五常之精，萬象之靈，不能自文，必委其精、萃其靈於偉傑之人以渙發也。故文者，天地真粹之氣也，所以君五常、母萬象也。縱出橫飛，疑無崖隅；表幹

²² 清葉燮，《原詩》，霍松林校注，（北京：人民文學出版社，《原詩》、《一瓢詩話》、《說詩碎語》合訂本，1979年）。下文引《原詩》只注明書名，篇名，頁碼。

²³ 參見王南，《中國詩性文化與詩觀念》（成都：四川民族出版社，2002年版），下編，第一章，第二節，頁238-239。

裏坤，深入隱奧。非夫腹五常精，心萬象靈，神合冥會，則未始得之矣。²⁴

由此可見，詩所表露的是人與「五常之精，萬象之靈」的精神聯繫，這恰恰也是人類文化的根源和本質。

「詩」與原始宗教、原始人性自覺的關係，造成了「詩」是文化觀念的重要載體。詩觀念的發展也有一個從神性的歸依（「人」混同於「天」）到人性的尋求的認識過程，這表現了文化觀的重要的階段性。在中國傳統詩學的經典性文本中，由「天」（包括神學觀念之「天」和與「人」相對而言的自然之「天」）到「人」及人文之「詩」的源流論一直是最為常見的發論模式。今文《尚書·堯典》就記載了由「詩」而至「神人以和」的原始宗教功用，這是溝通「天」、「人」的途徑，實際上是人與自然在精神上的聯繫。漢代《毛詩序》承《尚書》之旨而進於「情性」的申說：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言」，「吟詠情性」，雖目的在道德教化，但已將視點轉向人的重要本質——心靈活動。《毛詩序》在論述「詩」的功用時曰「故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩」；而梁鍾嶸《詩品序》則曰「氣之動物，物之感人，故搖盪性情，形諸舞詠。照燭三才，暉麗萬有。靈祇待之以致饗，幽微藉之以昭告。故動天地，感鬼神，莫近於詩」，將詩中訴求的「靈祇」、「幽微」、「天地」、「鬼神」等宗教符號暗化為人的以審美情感為主的心理因素。在中國詩學形成基本體系的唐代，則有李商隱〈獻相國京兆公啟〉曰：「人稟五行之秀，務七情之動，必有詠歎，以通性靈。故陰慘陽舒，其塗不一；安樂哀思，厥源數千。」²⁵「天」之「五行」鍾秀而成「人」，人具「七情」、「性靈」藉「詠歎」而「通」，詩是人之天性、人情的必然。《荀子·樂論》已言：「樂者，樂也，人情之所必不免也。」「樂」中當然也包含著「詩」。

可見，在中國古代的文化觀念中，「詩」是人類文化中最能夠代表人類本質特徵——人的心靈活動的文化類型。

²⁴ 清仇兆鼉注，《杜詩詳注》（北京：中華書局，1979年版），第五冊，「附編」，頁2237。

²⁵ 唐李商隱撰，《樊南文集》（上海：上海古籍出版社，1988年排印本），上冊，卷三，頁194。

三、中國詩學的文化學體系

據筆者的初步梳理歸納，中國傳統詩學中的文化觀念大體構成了一個潛在的文化學體系。稱之為「體系」，蓋因其基本構成形態是一定數量的、各自具有相對固定含義的概念範疇，而這些概念範疇又能夠較為圓通地相互說明闡釋，形成了一個由論「詩」而見「文化」的認識領域。這一認識領域主要包括以下諸方面問題：

(一) 詩與「天」

傳統詩論中經常涉及天人關係的看法，包括人（詩人）的情感、思維、行為方式與自然的關係；這也是文化觀念中認識論的起點。從神學天道觀（以殷商時期的「天帝」觀念為代表，長期存在於宗教、巫術的觀念表述中）到以先秦道家為代表的自然天道觀及其影響，包括《易傳》由「天文」產生「人文」之影響，「詩」從用於溝通人、神之宗廟儀式的「寺人之言」逐漸轉化為人與「天」的精神、情感紐帶，人對「天」的想望方式。後世沿著這一路徑概論文學，類似於《文心雕龍·原道》式的文學起源論遂成為主流。如梁代劉孝綽〈昭明太子集序〉言：「若夫天文以爛然為美，人文以煥乎為貴，是以隆儒雅之大成，遊雕蟲之小道。握牘持筆，思若有神，曾不斯須，風飛雷起。」²⁶金代趙衍〈重刊李長吉詩集序〉言：「窮天地之大，竭萬物之富，幽之為鬼神，明之為日月，通天下之情，盡天下之變，悉歸於吟詠。」²⁷進而又開啟了中國詩學與哲學之心、物關係論一脈相承的情、景（境）之論，如鍾嶸、皎然、司空圖、王夫之、王國維的相關論說。此類詩論是中國詩學貫穿始終的核心論題，從中我們可以清晰地讀出傳統文化觀的自然觀、心物觀的基本認識。

(二) 詩與「人」

「詩」是對人的存在意義、存在方式的一種語言確認（西方的文化研究者如海德

²⁶ 錄自梁蕭統撰，《昭明太子文集》（《四部叢刊》影明本），卷首。

²⁷ 金趙衍撰，〈重刊李長吉詩集序〉，錄自《四部叢刊》本《李賀歌詩編》。

格爾對此有精闢的說明）。從觀念上說，這是「人」的起點，也是「詩」的起點。如前文所述，中國萌芽時期的詩學已經將「人」與「詩」的關係定位於人類的類特徵視野之下，這一認識一直延續在後世詩學的基本表述之中。筆者曾經表述過這樣的看法：在傳統的文化論中，對「人」在世間萬物中的至高價值的認識引發了對「人」的人「情」（人的感情活動）、人「性」（人的自然屬性）、人「心」（人的思維特點）、人「言」（人的表達方式）等諸方面的研究，「詩」在認識過程中逐漸成為表現「人」區別於「物」之特徵的首選方式。隨著社會生活不斷豐富精細的發展進程，「人」性的新需求又自然而然地提出了對「詩」性的新需求；詩觀念的成熟和範圍廣闊的研究使「詩」的認識深入了，而「詩」與「人」在本質因素上的關聯又使論「詩」者在研究中自覺地豐富了「人」的觀念。²⁸詩學即人學，詩學中的「情本論」、「童心說」、「性靈說」等等也完全可以視為文化學中「人」論的重要組成部分。

朱熹〈詩集傳序〉對這一觀念的概括極為清晰而樸素：

人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。夫既有欲矣，則不能無思，既有思矣，則不能無言；既有言矣，則言之所不能盡，而發於咨嗟詠歎之餘者，必有自然之音響、節奏而不能已也。此詩之所以作也。²⁹

是「詩」論，也是精當的「人」論。又如龔自珍〈書湯海秋詩集後〉所言：

詩與人為一，人外無詩，詩外無人，其面目也完。³⁰

這類詩論在唐宋以後的歷代詩學著述中可以說是俯拾皆是，限於篇幅，本文不再引錄。而此中值得重新思考的問題是：在中國古代詩論中，存在著大量的「世間一切皆詩也」³¹式的詩歌界說，如清人徐增《而菴詩話》云：「詩乃人之所發之聲之一端耳，而溯其原本，何者不具足？故為詩者，舉天地間之一草一木，古今人之一言一事，

²⁸ 參見王南，《中國詩性文化與詩觀念》，下編，第一章，第二節，頁226-227。

²⁹ 南宋朱熹撰，《詩集傳序》（《四庫全書》經部）六六「詩類」。

³⁰ 清龔自珍撰，《龔自珍全集》（上海：上海人民出版社，1975年），頁241。

³¹ 見本文前引《歲寒堂詩話》語。

《國風》、漢、魏以來之一字一句，乃大而至兩方聖人之《六經》、《三藏》，皆得會於胸中，而充然行之於筆下，因物賦形，遇題成韻，而各臻其境，各極其妙。」³²王國維對「描寫自然及人生」一類的詩歌定義即有「苦其廣，而不苦其隘也」的批評。³³因其過於寬泛，這也是當代中國詩論研究相對忽視的一類文字。如果研究者對此類「泛詩」之論做一番文化學的全新觀照，則必然會有超越於狹義的文學理論、詩歌理論的理解和闡釋。

與以上兩個文化論的基本命題相關，中國詩學中尚有：

(三) 詩與「仁」

指詩論中關於人類文化的倫理、道德認識的表露。

倫理、道德論是中國文化論中十分豐富而又極具中國特色的學說，而中國詩與其被視為文人身份的標誌有關，也與其被視為人倫道義的重要載體有關，詩歌創作中包含著數量遠勝於西方古典詩歌的倫理、道德內容；這一點也必然地為歷代詩論家所評價闡發。因此，論「詩」的過程常常也是論人生準則的過程。如東漢鄭玄《六藝論》曰：「詩者，弦歌諷喻之聲也。自書契之興，朴略尚質。面稱不為諂，目諫不為謗。君臣之接，如朋友然，在於懇誠而已。斯道稍衰，奸偽以生，上下相犯。及其制禮，尊君卑臣。君道剛嚴，臣道柔順。於是箴諫者希，情志不通。故作詩者以誦其美而譏其過。」³⁴唐代柳冕〈答楊中丞論文書〉曰：「古者陳詩明觀人風。君子之風，仁義是也；小人之風，邪佞是也。風生於文，文生於質，天地之性也。止于經，聖人之道也。感於心，哀樂之音也。故觀乎志而知國風。逮德下衰，風雅不作，形似豔麗之文興，而雅頌比興之義廢。豔麗而工，君子恥之；此文之病也。」³⁵元代楊維禎〈趙氏詩錄序〉曰：「詩評之品無異人品也。人有面目骨（體）骼，有情性神氣，詩之醜好高下亦然。『風雅』降而為『騷』，而降為《十九首》，《十九首》而降為陶、杜，

³² 清徐增撰，《而菴詩話》（上海：上海古籍出版社，《清詩話》本，1978年版），頁427。

³³ 王國維撰，《屈子文學之精神》（北京：人民文學出版社，《近代文論選》本，1999年版），頁773。

³⁴ 漢鄭玄撰，《六藝論》（北京：中華書局，1985年影印《全後漢文》本），卷八十四。

³⁵ 唐柳冕，〈答楊中丞論文書〉（北京：中華書局，1983年影印《全唐文》本），卷五二七。

為二李，其情性不野，神氣不群，故其骨（體）骼不庳，面目不鄙。」³⁶這類詩論文字也討論「人」，但著重於人的社會文化屬性在詩中的體現，為我們提示了從道德角度瞭解「詩」與文化認識的兩方面主要關係：其一，「詩」表現或有助於王朝政治所需之道德，是政治文化的重要部分；其二，「詩」表現或有助於文人的氣質操守、精神原則，是心志文化和審美文化的重要內容。

（四）詩與「言」

指詩論中關於人類語言文字、言說方式認識的表露。

中國文化是漢語的、漢字的文化。中國傳統詩學從其起點始，就將「詩」定位於一種獨特的語言文字形式，作為傳統詩學先聲的「詩言志」命題即為在「志」的內涵不斷發展之下對於「言」的不斷追求。就語言哲學的意義而言，中國詩學在很大程度上是「言意之辨」在審美層面的深化。從創作形態的語言運用，到理論研究中的辭采聲律、語言風格之論，漢語的語言文字的民族文化特點在「詩言」中得到了集中的展現。因此，中國詩學的語言形式論承載著重要的文化學因素也就成為了必然。

例如以下幾則並非精選的論詩歌語言文字的詩話：南宋姜夔《白石道人詩說》曰：「語貴含蓄。東坡云：『言有盡而意無窮者，天下之至言也。』山谷尤謹於此。清廟之瑟，一唱三歎，遠矣哉！後之學詩者，可不務乎？若句中無餘字，篇中無長語，非善之善者也；句中有餘味，篇中有餘意，善之善者也。」³⁷明代陳子龍〈文用昭雅似堂詩稿序〉曰：「君子之修辭也，正言之不足，故反言之；獨言之不足，故比物連類而言之。是以六義並存，而莫深於比興之際。夫平（指屈原，引按）之為書，上言天人之理，中托鬼神之事，下依寓山川人物，草木鳥獸，以自廣其義，蓋欲世之明者哀其志，而昧者勿以為罪也。」³⁸清代沈德潛《說詩晬語》曰：「事難顯陳，理難言罄，

³⁶ 元楊維禎，〈趙氏詩錄序〉，錄自陶秋英編選《宋金元文論選》，郭紹虞主編《中國歷代文論選》叢書（北京：人民文學出版社，1984年版），頁581。

³⁷ 宋姜夔撰，《白石道人詩說》（北京：中華書局，清何文煥《歷代詩話》本，1981年版），下冊，頁681。

³⁸ 明陳子龍撰，〈文用昭雅似堂詩稿序〉，清刊本《陳忠裕公全集》，卷四。

每托物連類以形之；鬱情欲舒，天機隨觸，每借物引懷以抒之；比興互陳，反復唱歎，而中藏之歡愉慘戚，隱躍欲傳，其言淺，其情深也。倘質直敷陳，絕無蘊蓄，以無情之語而欲動人之情，難矣。」³⁹都論證了「詩言」表達「詩意」的含蓄蘊藉、意在言外的特點；而即使不追溯其中的觀念淵源（比如與先秦道家哲學的關係等），其中隱含的文化觀念至少也有兩個方面：其一，人類的認識感受涉於自然萬物的神奇微妙，故此具有超越語言文字的內涵。在人類文化生成的過程中，語言、概念相對於感受、認識是永遠滯後的。其二，文化的確立必然要憑藉語言，故此關於文化意識的最高層次之語言形態是具有充分的引申性、聯想性的言辭。

（五）詩與「用」

指詩論中關於社會文化的功用論、價值論認識的表露。

《尚書》的「教胄子」、「神人以和」論，孔子的「興」、「觀」、「群」、「怨」論（見《論語·陽貨》），孟子的「仁聲入人」論（《孟子·盡心上》）等，已為中國詩學「教化」、「載道」、「美刺」的功用論奠定了基礎。而從文化學的價值論角度考察中國詩學，則又可以看到以「詩」代替宗教信仰、以「詩」形成群體性的價值認同等方面的意義。歷代學者關於這方面的論述很多，也存在進一步具體化、深化研究的空間，本文暫不贅述。

對中國詩學進行文化意義上的分類闡發，完全能夠獲得一個相當完備、自成系統又具有鮮明的中國特色的文化學體系。

由此可見，中國詩學文化學與一般文化學的區別正在於以「詩」見「文化」，通過對於「詩」之特性的闡發而表露關於文化的認識。在天地萬物中，「人」是具有情感、精神活動之物，「詩」是人類文化的精髓（古代詩學大體止於這一層次的表述），而詩學是「詩」的理性認識——這一認識是詩學文化學的起點。或許我們可以運用來自傳統詩學的觀念線索作出這樣的圖式：

³⁹ 清沈德潛撰，《說詩晬語》（上海：上海古籍出版社，近代丁福寶《清詩話》本，1963年版），下冊，卷上，頁523。

天 → 人 → 人心 → 人言人文 → 詩 → 詩學

《文心雕龍·原道》在《易傳》的啟發下指出：在天地兩儀之間，人獨有「性靈」，所以人「為五行之秀，實天地之心」。天之「吐曜」——日月星辰是「天文」，地之「含章」——山川草木是「地文」，人的性靈表達就是人之「文」。劉勰把這個問題放在《文心雕龍》全書綱領性的《原道》篇中加以闡述，是當作討論一切文學問題的起點來看待的。劉禹錫在〈唐故尚書主客員外郎盧公集紀〉一文中說：「心之精微，發而為文；文之神妙，詠而為詩。」其〈唐故衡州刺史呂君集紀〉曰：「五行秀氣，得之居多者為俊人。其色激灑於顏間，其聲發而為文章，天之所與，有物來相。」其〈董氏武陵集紀〉曰：「詩者，其文章之蘊耶！」⁴⁰關於這一觀點，明清之際的大學者黃宗羲說得尤有詩意：

詩人萃天地之清氣，以月露風雲花鳥為其性情。月露風雲花鳥之在天地間，俄頃滅沒；惟詩人能結之於不散。⁴¹

個案分析仍可以選葉燮《原詩》為例。《原詩》是中國詩學中較為少見的追求理論體系的重要著作，其中也體現著作者相當自覺的文化體系觀念。葉氏在《原詩》起始處概論詩的「相續相禪」、盛衰變化後轉入正題即曰：「蓋自有天地以來，古今世運氣數，遞變遷以相禪。古云：『天道十年而一變。』此理也，亦勢也，無事無物不然；寧獨詩之一道，膠固而不變乎？」⁴²由「天地」、「天道」入論，這也是古代文化性質的論著的典範形式。《原詩·內篇》又云：「原夫作詩者之肇端而有事乎此也，必先有所觸以興起其意，而後措諸辭、屬為句、敷之而成章。當其有所觸而興起也，其意、其辭、其句，劈空而起，皆自無而有，隨在取之於心。出而為情、為景、為事，人未嘗言之，而自我始言之，故言者與聞其言者，誠可悅而永也。使即此意、此辭、此句雖有小異，再見焉，諷詠者已不擊節；數見，則益不鮮；陳陳踵見，齒牙餘唾，

⁴⁰ 唐劉禹錫撰，《劉禹錫集》（上海：上海人民出版社，1975年版），卷十九，頁169、170、173。

⁴¹ 清袁枚撰，《隨園詩話》（北京：人民文學出版社，1982年排印版），卷三引，頁75。

⁴² 《原詩·內篇》，頁4。

有掩鼻而過耳。」繼而便以人類文化之生發狀況為喻：

譬之上古之世，飯土簋，啜土鉶，當飲食未具時，進以一鬻，必為驚喜；待後世臠膾炙脍之法興，羅珍搜錯，無所不至，而猶以土簋土鉶之庖進，可乎？上古之音樂，擊土鼓而歌《康衢》，其後乃有絲、竹、匏、革之制。流至於今，極于九宮南譜。聲律之妙，日異月新，若必返古而聽《擊壤》之歌，斯為樂乎？古者穴居而巢處，乃制為宮室，不過衛風雨耳，後世遂有璫題瑤室，土文繡而木綈錦。古者儷皮為禮，後世易之以玉帛，遂有千純百璧之侈。使今日告人穴居以巢穴，行禮以儷皮，孰不嗤之者乎？⁴⁹

據《原詩》全書視之，此論之要旨在論說詩的發展「以漸而進，以至於極」的道理，但其中作為認識的基礎是：人類文化的興起與「詩」的興起具有極強的一致性，「詩」即為人類文化的一個重要表徵。

類似的觀點表述，《原詩》一以貫之。如〈內篇〉講詩「法」，以為詩法源於天地自然的法則，「自開闢以來，天地之大，古今之變，萬匯之蹟，日星河嶽，賦物象形，兵刑禮樂，飲食男女，於以發為文章，形為詩賦，其道萬千。」由此所揭櫫的「理」、「事」、「情」亦所謂「自然之法」。這是始於《易傳》的「天文」為「人文」之法的文化觀在詩論中的有力延伸。又如《原詩·外篇》講詩的「陳熟」與「生新」二者相參相濟之理，也不惜追溯至人類文化的本源：「陳熟、生新，二者於義為對待。對待之意，自太極生兩儀以後，無事無物不然：日月、寒暑、晝夜、以及人事之萬有——生死、貴賤、貧富、高卑、上下、長短、遠近、新舊、大小、香臭、深淺、明暗，種種兩端，不可枚舉。大約對待之兩端，各有美有惡，非美惡有所偏於一者也。其間惟生死、貴賤、貧富、香臭，人皆美生而惡死，美香而惡臭，美富貴而惡貧賤。然逢比之盡忠，死何嘗不美！江總之白首，生何嘗不惡！幽蘭得糞而肥，臭以成美。海木生香則萎，香反為惡。富貴有時而可惡，貧賤有時而見美，尤易以明。即莊生所云：『其成也毀，其毀也成』之義。對待之美惡，果有常主乎！……推之詩，獨不然乎！」

⁴⁹ 《原詩·內篇》，頁5-6。

④從詩論的角度而言，當然是深刻的詩歌發展論，提示了詩史進程中老成與新奇風格以及審美標準的相對和轉換；但其中哲學的辨證認識論，社會學的階層論等等重要的文化觀念，都卓然可辨。

在中國傳統詩論論著中，特別是那些具有較為自覺的體系建構的典範詩學論著中，「詩」往往是被視為社會文化的重要表現或社會文化的精粹而進行言說的。在論「詩」的過程中，「詩」既有與「文化」生成、發展的同步性，亦與「文化」存在著特質上的同一性。

「論綱」至此。雖思之已久，為就教於同仁不免匆匆，「綱」舉而「目」尚未張。假以時日，當盡張其「目」。

主要參考及引用文獻

一、古代典籍

清·阮元校刻：《十三經註疏》（北京：中華書局，1980年）

《諸子集成》（中華書局重印世界書局版）

清·郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年版）

清·王先謙：《莊子集解》（《諸子集成》影印上海書店版）

清·孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年版）

劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年版）

清·蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年版）

宋·司馬光：《太玄集注》（北京：中華書局，1998年版）

漢·鄭玄：《六藝論》（北京：中華書局，1985年，影印《全後漢文》本）

王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年版）

魏·曹操：《曹操集》（北京：中華書局，1959年版）

梁·蕭統：《昭明太子文集》（《四部叢刊》影明本）

《全唐文》（北京：中華書局，1983年影印本）

④ 《原詩·外篇》，頁43-44。

- 唐·劉禹錫：《劉禹錫集》（上海：上海人民出版社，1975 年版）
- 唐·李商隱：《樊南文集》（上海：上海古籍出版社，1988 年排印本）
- 宋·張戒：《歲寒堂詩話》（北京：中華書局，《歷代詩話續編》本，1983 年版）
- 金·趙衍：《重刊李長吉詩集序》，《四部叢刊》本《李賀歌詩編》
- 清·葉燮：《原詩》，霍松林校注，（北京：人民文學出版社，1979 年，《原詩》，
《一瓢詩話》，《說詩晬語》合訂本）
- 明·陳子龍：《陳忠裕公全集》（清刊本）
- 清·龔自珍：《龔自珍全集》（上海：上海人民出版社，1975 年）
- 清·徐增：《而菴詩話》（上海：上海古籍出版社，1978 年版《清詩話》本）
- 清·何文煥：《歷代詩話》（北京：中華書局，1981 年版）
- 清·袁枚：《隨園詩話》（北京：人民文學出版社，1982 年排印版）
- 清·劉熙載：《藝概》（上海：上海古籍出版社，1978 年版）
- 近代·丁福寶：《清詩話》（上海：上海古籍出版社，1963 年版）

二、現代中西論著專書

- 王國維：《屈子文學之精神》（北京：人民文學出版社，1999 年版《近代文論選》本）
- 陶秋英：《宋金元文論選》（郭紹虞主編《中國歷代文論選》叢書，北京：人民文學出版社，1984 年版）
- 陳序經，《文化學概觀》（北京：中國人民大學出版社，2006 年新版）
- 黑格爾：《美學》（北京：商務印書館，1986 年版）
- 〔美〕喬納森·卡勒，李平譯，《當代學術入門·文學理論》（瀋陽：遼寧教育出版社，牛津大學出版社，1998 年版）
- 雅克·馬利坦：《藝術與詩中的創造性直覺》（北京：三聯書店，1991 年版）
- 王南：《中國詩性文化與詩觀念》（成都：四川民族出版社，2002 年版）

The Outline of Chinese Poetics Culturology

Wang Nan

Associate Professor

The School of Chinese Language and Literature

Beijing Capital Normal University

Abstract

The Poetics Culturology is the theory of Culturology in Poetics. There were two aspects of “culture” in Chinese traditional poetics:

(1) the poetics for “culture”; (2) the poetics for “poetry”.

The ideas of poetry were based on the poetical culture of ancient China .

In ideas on culture of ancient China, “poetry” was a kind of culture that could express the heart (spirit, soul) of human being.

According to the concepts of Chinese traditional poetics, we can have a system of culturology .

Keywords: poetics, culturology, poetics culturology, the view of poetics on culturology

校對者：高婉瑜一、二校、顏崑陽三校