

November 2012

On the Formation of Appreciative Criticism in Ancient China

Chunqing Li

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Li, Chunqing. 2012. "On the Formation of Appreciative Criticism in Ancient China." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (6): pp.13-19. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss6/5>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

论中国古代“鉴赏批评”的形成

李春青

摘要:“鉴赏批评”是基于“鉴赏判断”所进行的诗文批评,是以审美趣味、情感体验为基本标准的文学批评活动。这种鉴赏批评在中国是从西汉末期开始形成,直至东汉末期才基本成熟的。在这一过程之始,刘向、扬雄、刘歆等人起到了重要作用。鉴赏批评的形成有赖于帝王、士大夫趣味的变化,是社会历史语境的产物。就这一语境而言,在学界流传已久的“人的觉醒”之说是一个值得怀疑,值得重新审视的提法。

关键词: 鉴赏批评 丽 文

作者简介: 李春青,男,教育部人文社会科学重点研究基地北京师范大学文艺学研究中心主任、文学院教授、博士生导师。
电子邮箱: bnuli@163.com

Title: On the Formation of Appreciative Criticism in Ancient China

Abstract: Appreciative criticism is a form of practical criticism from the perspective of appreciative judgment, and a literary criticism activity on the basis of aesthetic taste and emotional experience. As a form of literary criticism, it emerged in West Han Dynasty and matured in East Han Dynasty in China, with Liu Xiang, Yang Xiong and Liu Xin being three important figures in the developmental process. Appreciative criticism was formed in the socio-historical context in which the change of taste on the part of imperial officialdom and scholar-officials was a key factor. The paper argues that an examination of the historical formation of appreciative criticism may illuminate the re-examination of the long-held belief of “the awakening of humanity” as fundamental behind the change of literary taste.

Key words: appreciative criticism splendor (丽) expressiveness (文)

Author: Li Chunqing is a professor at the Research Centre for Literary Theories, Beijing Normal University. Email: bnuli@163.com

在中国古代诗文批评漫长的历史演变中,“鉴赏批评”究竟何时才真正形成?在主流话语中,以审美的而非政治的或道德的标准来考量诗文作品的批评是如何发生的?这种批评如何能够突破以往严格的政教标准而获得合法性?尽管属于“中国古代文论”、“中国文学批评史”范围的研究成果可谓汗牛充栋,但这一问题似乎依然有追问的空间。

所谓“鉴赏批评”就是基于“鉴赏判断”的诗文批评。“鉴赏判断”是康德在《判断力批判》中使用的提法。康德说:

为了分辨某物是美的还是不美的,我们不是把表象通过知性联系着客体来认识,而是通过想象力(也许是与知性

结合着的)而与主体及其愉快或不愉快的情感相联系。所以鉴赏判断并不是认识判断,因而不是逻辑上的,而是感性的[审美的],我们把这种判断理解为其规定根据只能是主观的。(康德 39-40)

依照康德的理论,面对一物,不是从有用无用、善恶、对错的角度出发,不是用概念和推理的方式,而是依据自己的愉快或不愉快的感觉来进行的判断就是鉴赏判断,也就是我们常说的“审美判断”。在这里,我们借用康德的理论来考察中国文学批评史上批评标准的一次重要变化——从单一的政教批评向包含着审美标准的多元批评的转变。对于这种转变,我们可以从刘向、扬雄等人的有关言说谈起。

一、“丽”与“辞”

鉴赏批评又可称为娱情批评、审美批评,是指直接诉诸人的情感而不是认识的批评。其实这种批评在先秦时代已经萌芽。孔子的“尽善尽美”之说,季札观乐的“美哉”之叹,都已经包含着鉴赏批评的因素,但是在他们这里,鉴赏或娱情尚未获得独立性,不是批评的主要标准,因此远远算不得是鉴赏批评或娱情批评。作为一种具有普遍性的批评范式,鉴赏批评的出现是在西汉后期,对此,我们可以通过对扬雄、刘向等人所使用的几个词语语义变化的梳理来予以阐释。

我们先看“丽”字。

或问“景差、唐勒、宋玉、枚乘之赋也,益乎?”曰“必也淫。”“淫则奈何?”曰“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。如孔门之用赋也,则贾谊升堂,相如入室矣。如其不用何?”(汪荣宝 陈仲夫 49-50)

淮南说之用,不如太史公之用也。太史公,圣人将有取焉;淮南,鲜取焉尔。必也,儒乎!乍出乍入,淮南也;文丽用寡,长卿也;多爱不忍,子长也。仲尼多爱,爱义也;子长多爱,爱奇也。(汪荣宝 陈仲夫 507)

“诗人之赋”与“辞人之赋”一“则”一“淫”,判然而别;然而,二者又都具有“丽”之属性:“则”而不“淫”为好辞赋“淫”而不“则”是为坏辞赋,无论“则”与“淫”,无“丽”,则为非辞赋。可知在扬雄眼里,“丽”实为辞赋的基本特征。“丽”的本义是“偶”或“成对”:《周礼·夏官·校人》:“丽马一圉,八丽一师。”郑玄注“丽,耦也”(郑玄 贾公彦 1252)。后引申为“并驾”、“附着”、“连接”、“光华”、“华丽”等义项。在西汉后期,随着帝王与宫廷文人辞赋歌诗创作的发展,“丽”开始被用于对言辞的评价,指词语华美。例如刘向《列女传》:“卫姑定姜,送妇作诗,恩爱慈惠,泣而望之。数谏献公,得其罪尤。聪明远识,丽于文辞”(张涛 18; vol. 1)。又,《汉书》载宣帝论辞赋语“辞赋大者与古诗同义,小者辩丽可喜”(班固 颜师古 2829)。刘向与宣帝同时,这里的“丽于文辞”与“辩丽可喜”大约是用“丽”这个

词评价诗文的最早语例了。到了扬雄这里,把“丽”理解为辞赋的基本特征,说明“鉴赏判断”已经正式进入诗文评传统了。换言之,除了政教功能之外,在主流话语中,审美或者娱情功能也获得了合法性地位。“丽于文辞”和“文丽用寡”之“丽”,毫无疑问是指文章辞藻的华美而言,乃属于辞赋歌诗的审美娱情功能。我们再看下面的例子:

或问“君子尚辞乎?”曰“君子事之为尚。事胜辞则伉,辞胜事则赋,事、辞称则经。足言足容,德之藻矣!”(汪荣宝 陈仲夫 60)

这里“辞”即是言说,包括辞赋歌诗在内。扬雄虽然强调“事”的重要,但丝毫没有轻视“辞”的意思,他追求的是“事、辞相称”的状态。所谓“足言足容”,根据汪荣宝《法言义疏》的训释,“容”与“用”通,亦指“事”言。这说明在扬雄心目中,“言”或“辞”与“事”,即事功,具有同样重要的意义。在此基础上,他又强调对于“言”或“辞”的修饰之意义:

或曰“良玉不雕,美言不文,何谓也?”曰“玉不雕,珣璠不作器;言不文,典谟不作经。”(汪荣宝 陈仲夫 221)

《老子》有“信言不美,美言不信。善者不辩,辩者不善”之说(朱谦之 310; Ch. 81)。“美言不文”之谓亦近于道家观点,旨在崇尚素朴。然而在扬雄看来,“文”却是不可或缺的。所谓“言不文,典谟不作经”,即是说经典除了具备美善的意旨之外,还要有华美典雅的文辞,否则就算不得是经典了。这说明,汉代士大夫文化经过了百余年经典阐释与辞赋歌诗创造之后,文章修辞的重要性日益受到重视了。这里面有一个趣味的潜移默化过程。扬雄更进而把“文”视为圣人之为圣人所必须的条件:

圣人,文质者也。车服以彰之,藻色以明之,声音以扬之,诗书以光之。筮豆不陈,玉帛不分,琴瑟不铿,钟鼓不抃,则吾无以见圣人矣。(汪荣宝 陈仲夫 291)

这里“文质者”之“文”乃作动词,是“修饰使彰显”的意思。“质”是指内在的、根本性的存在,其核心即是儒家之道。在扬雄看来,“道”是自然宇宙万事万物之理,因此圣人不是“道”的创造者,而是“道”的传承与阐扬者。圣人正是通过

“文”来完成这一任务的。如此则“文”就获得了前所未有的伟大功能,成为“道”之表征。

从另一个角度看,据扬雄所言,圣人是离不开“文”的,或者说,圣人是借助于“文”,即“车服”、“藻色”、“声音”、“诗书”等文化符号的修饰来显现自身的。因此离开了这一文化符号系统,圣人也就不再是圣人了。对扬雄此一见解,可论者甚多。盖士大夫阶层于西汉之末已然成为君权系统主要支撑者,不再像汉初时受到功臣、宗室、外戚那样严重的压制与排斥。这个阶层,特别是以辞赋为君主所重的文章之士和以学问受到主流意识形态青睐的经学之士,他们深知对于文化符号的建构乃是其参与现实政治的主要途径,因此对“文”的重视与日俱增。扬雄的“言,心声也;书,心画也”以及“圣人之辞,浑浑若川。顺则便,逆则否”(汪荣宝 陈仲夫 160,163)之说,特别强调并凸显了言说与书写的重要性,超过以往论者。士大夫阶层对于诗文辞赋之审美、娱情功能的重视就是建立在他们对“文”的整体性关注基础之上的。

扬雄是西汉著名辞赋家,然而他对辞赋的轻视却是尽人皆知的。其“雕虫篆刻,壮夫不为”(汪荣宝 陈仲夫 45)之说影响其后两千年之文学观甚巨。既依赖于言说,又轻视言说;既依赖于书写,又轻视书写——这反应了扬雄深刻的心理矛盾,也反应了他所代表的儒家,乃至整个士人阶层的深层心理矛盾。盖以儒家为代表的士人阶层原本就是以政治诉求为基本价值取向的社会阶层。对此可从两方面言之:首先,对于先秦的士人阶层而言,他们诞生于乱世,是社会大动荡、大解体、大重组的产物,他们被抛入这样一种社会现实之中,出于生存需要,他们最关心的就是如何使这个社会从无序状态恢复到有序状态,这也就是其所面对的社会需求与所秉承的历史使命。因此士人阶层天生就是政治家,其所有言说本身就是政治性的,有着强烈的政治诉求。然而他们这些政治诉求却没有相应的强有力的政治手段来支撑,他们手中没有政治权力,也没有其他物质力量,他们唯一拥有的就是从以往贵族教育中得来的那些文化知识。改造社会,为其制定规则的宏伟使命也罢,为执政者服务也罢,都只能靠这些文化知识。于是试图利用手中的文化知识来达到政治目的就是先秦士人阶层与生俱来的共同特点。

其次,对于汉代士大夫而言,他们已经处身于一个比较稳定的社会结构之中,并且在这个社会结构中拥有了自己的位置——处身于统治阶级与被统治阶级之间,身上带有两大社会阶层的特征。这一社会地位与社会特征就赋予了他们特定的社会功能与使命:充当社会上下沟通的中介,把社会联为一个有机整体。这毫无疑问同样是重大的政治使命:作为统治阶层的重要组成部分和后备军,他们承担着管理国家、教化百姓、稳定社会的责任;作为被统治阶层中的精英分子,他们承担着代表天下百姓限制、约束、引导统治者的义务。

从这两方面来看,士人或士大夫阶层的基本精神旨趣就是政治性的,事实上他们也是中国古代社会主流意识形态的建构者与承担者。目的是政治性的,是治国平天下,手段却是文化性的,是言说与书写,这就造成了这样一种事实:他们的努力常常看不到预期的结果,甚至可以说,他们的言说与书写常常是徒劳的。这就造成了中国古代知识阶层根深蒂固的心理焦虑。即使是这个阶层的精神领袖也会发出这样的慨叹:

子曰:“道不行,乘桴浮于海。从我者其由与?”(朱熹 77)

子曰:“已矣乎!吾未见好德如好色者也。”(朱熹 165)

他们的言说与书写常常无法如其预期的那样落实为现实政治,这就使得他们经常处于焦虑之中。这种焦虑也使他们一边言说着、书写着,一边也对其言说、书写本身提出质疑。道家、墨家、法家都从各自不同的角度对“文”的价值提出否定或质疑,即使以传承“周文”为己任的儒家,也难免经常因目标之宏大与手段之孱弱的强烈反差而发出无奈叹息。汉代士大夫思想家在这方面的感受尤其深痛。我们且看司马迁的自我表白:

古者富贵而名磨灭,不可胜记,唯倜傥非常之人称焉。盖西伯拘而演《周易》;仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,《兵法》修列;不韦迁蜀,世传《吕览》;韩非囚秦,《说难》、《孤愤》。《诗》三百篇,大抵贤圣发愤之所为作也。此人皆意有所郁结,不得通其道,故述往事,思来者。及如左丘无目,孙子断足,

终不可用,退论书策以舒其愤,思垂空文以自见。仆窃不逊,近自托于无能之辞,网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理,凡百三十篇,亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。草创未就,适会此祸,惜其不成,是以就极刑而无愠色。仆诚已著此书,藏之名山,传之其人,通邑大都,则仆偿前辱之责,虽万被戮,岂有悔哉!然此可为智者道,难为俗人言也。(班固 颜师古 2735)

这是一段谈创作者常常引用的话,但鲜有人从中读出司马迁及其所代表的西汉中期士人阶层的心理焦虑来。这种心理焦虑表现在如下方面:其一、以往那些有所著述的圣贤们都是不得已而为之的。是他们念兹在兹的政治理想得不到实现而产生的心理郁积的产物。换句话说,倘若他们有强有力的政治手段,就没有必要来著什么书立什么说了。所谓“不得通其道”就是说他们的政治理想无法得到实现。所谓“述往事,思来者”是说将其政治理想记载下来,以希冀将来会有人来继承并实现之。这是“有志不获骋”的焦虑,也是“士不遇”的焦虑——这里的“志”从个人角度看可以理解为建功立业之志;从士人阶层角度看,则是改造社会、为天下立法之志,从孔子、孟子、荀子直至汉代的贾谊、董仲舒、东方朔、司马迁、扬雄都存在着这种“有志不获骋”的心理焦虑。这里的“遇”,从个人角度看,就是获得明君的赏识,从而可以荣华富贵、一展宏图;从士人阶层角度看,则是得到实现其社会理想的机会。其二、对“文”的矛盾心态。“究天人之际,通古今之变,成一家之言”看上去真是宏大志向了,简直可以与孔圣人媲美了。然而在司马迁心目中这无非是“垂空文”、“托于无能之辞”而已。换言之,与士人阶层真正的政治理想相比,这些也不过是“雕虫篆刻”而已。汉代士大夫的志向,首先是做帝王师,并通过改造帝王来实现自己治国平天下的政治理想。这也就是“通经致用”之意。其次则是做一个“良吏”,通过自己的政治举措而造福一方。再次才是著书立说,成一家之言,藏诸名山、传诸后世。《左传》襄公二十四年有著名的“三不朽”之说“太上有立德,其次有立功,其次有立言”(杜预 1011)。“立德”就是为世间制定法则,博施济众,也就是做圣人兼帝王师。因此这“三不朽”与

汉儒的追求恰相吻合。所以“究天人之际,通古今之变,成一家之言”云云,看上去是极为高远的志向了,但对于司马迁、董仲舒这样的人物来说,不过是不得已而为之的最低选择。一方面对“文”寄予厚望,一方面又称之为“空文”、“无用之辞”——这正是体现出汉儒的深刻心理焦虑。这一焦虑在董仲舒这样的大儒身上存在着,在司马迁这样的史家身上存在着,在司马相如、东方朔这样的文章之士、辞赋之士身上同样存在着。扬雄乃兼大儒与辞赋之士两种身份,前辈们的那种心理焦虑在他的身上自然也存在着。

这种心理焦虑也决定了汉代士大夫对言说与书写本身的价值排序。如前所述,从先秦的士人阶层到汉代的士大夫阶层都把为社会立规则作为人生最高旨趣,于是他们也就根据社会功用之大小来为言说与书写定规则。所以在汉代的文化语境中,经学以及与之相关的传注笺证之类被视为先王治国平天下的经验遗存,就被置于这样价值序列的最高层级;史传之类由于记载了以往的军政大事,可资当政借鉴,故而被置于第二层级;诸子百家的议论说理之书,因多涉及政事,亦多有可采之处,被置于第三层级。至于时人描情状物的辞赋歌诗之作,有之不为多,无之不为少,故被置于末流,所谓“雕虫篆刻,壮夫不为”,正表明这一点。这里有一点需要明白,在汉代,对辞赋歌诗的贬低与轻视并非帝王所为,而是来自士大夫阶层的自我评价。事实上,汉代帝王,特别是武帝、昭帝、成帝、楚元王、梁孝王、淮南王等,都对辞赋歌诗情有独钟,颇为喜爱,并无贬低轻视之意。司马迁《报任少卿书》:“近乎卜祝之间,固主上所戏弄,俳优畜之,流俗之所轻也”(班固 颜师古 2732)。他这里是说自己的先人们历代从事的史官之职。后来人们习惯于用“俳优畜之”一词来形容所有的文章辞赋之士。他们为什么会如此自视呢?就是因为他们都有远大的志向,想做帝王师,想按照自己的意愿平治天下,而在现实中,他们却只有言说和书写的能力,只能吟诗作赋、雕琢文章。于是他们就产生了巨大的心理反差,自怨自艾,自轻自贱,连带着对自己的看家本事也心生鄙视了。在司马迁的眼中,连历代王朝十分重视的史官都视为“俳优畜之”,更遑论那比史书更远离实用的辞赋歌诗了。这种心理,也就必然导致汉代士大夫对于“丽”、“藻”——文章之美——迟

迟不肯公开而充分地予以肯定了。

二、“文”与“质”

儒家从来都是强调内在品质而轻视过分华丽的言辞与伪饰的。孔子有“巧言令色，鲜矣仁”、“刚毅木讷，近仁”（朱熹 48, 149）之说，无疑是在强调内在品质的重要性。但是这并不意味着孔子不重视言说、书写与修辞，他是主张在二者之间保持平衡，也就是“文质彬彬”的状态。由于儒家介入现实政治的方式主要是删述典籍、授徒讲学、游说诸侯，因此他们与言说和书写就具有根深蒂固的关联；又由于儒家著书立说的目的始终是在改造社会现实上，因此他们又从骨子里轻视言说与书写。实际上，对于“文”——儒家承继与坚守的文化符号系统——儒家始终是持矛盾态度：既知其无直接的实际效果，又不可须臾离之。孔子说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”《论语》又有“子以四教：文、行、忠、信”之谓（朱熹 49, 99）。后段话把“文”列为“四教”之首，显得很重视；而前段话则透露出孔子对“文”的轻视。而正是基于这样一种矛盾心态，从孔子始，“文”与“质”的关系一直是儒家关心的问题。刘向《说苑》有一段对话专门讨论“文”与“质”之关系，恰好反映了儒家的这一矛盾心态。

孔子曰：“可也简”。简者，易野也，易野者，无礼文也。孔子见子桑伯子，子桑伯子不衣冠而处，弟子曰：“夫子何为见此人乎？”曰：“其质美而无文，吾欲说而文之。”孔子去，子桑伯子门人不说，曰：“何为见孔子乎？”曰：“其质美而文繁，吾欲说而去其文。”故曰，文质修者谓之君子，有质而无文谓之易野，子桑伯子易野，欲同人道于牛马，故仲弓曰太简。上无明天子，下无贤方伯，天下为无道，臣弑其君，子弑其父，力能讨之，讨之可也。当孔子之时，上无明天子也，故言雍也可使南面，南面者天子也，雍之所以得称南面者，问子桑伯子于孔子，孔子曰“可也简。”仲弓曰：“居敬而行简以道民，不亦可乎？居简而行简，无乃太简乎？”子曰：“雍之言然！”仲弓通于化

术，孔子明于王道，而无以加仲弓之言。

（刘向 向宗鲁 498 - 99）

子桑伯子“质美而无文”，被孔子称为“可”；但是犹嫌不足，故曰“简”。孔子见之，欲使之“文”；而在子桑伯子眼中，孔子则是“质美而文繁”，其见孔子，欲去其“文”。在刘向设计的这一语境中，“文”的作用极富意味：对于儒家而言，质美无文则为“易野”，即“无礼文”者。而“无礼文”则不仅不能成为君子，而且是“同人道于牛马”，与禽兽无异了。在儒家的价值序列中，“质”毫无疑问是首要的，但须有“文”相配才完满。而且还不止于此，孔子之重“文”还是因为实际上“质”须“文”来实现。这里的逻辑是这样的：孔子欲为混乱的社会制定规则，欲为天下立法，立法就是要正名，正名则需要言说，言说的有效性要求着“文”。因此“文”——包括言说与书写在内的一切文化符号系统——最根本的价值在于正名，即为社会立规则。因此没有“文”人也就不成其为人，只能“同人道于牛马”了。另外，与“质”相对而言的“文”不仅具有显现、呈现、表征的含义，而且本身就必然衍生出文饰与修辞的义项。孔子说过“言之无文，行而不远”（杜预 1036），尽管旨归在功用，毕竟是正面肯定修辞的意义了。

但是对于“丽”、“藻”之类的文章修辞之美，汉儒却迟迟不肯给予应有的地位。相比之下，汉儒远不如先秦儒家那样坦荡通达。在“通经致用”观念的指导下，汉儒把对于经典的诠释作为文化学术之主流，以史传居其次，只讲章句训诂与政治功用，不讲修辞。尽管有华丽繁复的散体大赋流行于宫廷之内与士大夫群体之中，但在西汉中期之前的主流话语中，关于辞赋文辞之美的言说是缺席的。只是到了西汉后期，在刘向和扬雄等人这里，“丽”作为辞赋的基本特征才被批评话语所肯定，换言之，尽管还受到一定限制，但辞赋的审美特性毕竟得到了承认。直到东汉末曹丕的“诗赋欲丽”之说出来，才算是完全摆脱了儒家思想限制，凸显了诗文辞赋的审美特征，然就学理逻辑言之，曹丕与刘向、扬雄毫无疑问是一脉相承的，呈现出文学“鉴赏批评”形成的过程。

三、“鉴赏批评”形成之语境分析

以纯审美为标准的“鉴赏批评”的形成过程

在刘向、扬雄这里成为一个重要的关节点不是没有原因的,盖西汉之宣、元、成三朝,经武帝的东征西讨之后,边患得靖,社会较为安定繁荣,在帝王的推动下,文教事业得到蓬勃发展,诗文词赋更是兴盛一时。刘勰尝言:

越昭及宣,实继武绩,驰骋石渠,暇豫文会,集雕篆之轶材,发绮縠之高喻,于是王褒之伦,底禄待诏。自元暨成,降意图籍,美玉屑之谈,清金马之路。(刘勰 范文澜 672)

汉宣帝是位很重视文化学术的帝王,尝于甘露三年主持召开著名的“石渠阁会议”,讨论《五经》之同异,对于汉代经学的发展起到了重要作用。宣帝又善作歌诗,喜音律,尝召集天下文章词赋之士及知音律、善鼓琴者待诏金马门。据《汉书》记载:

上令褒与张子侨等并待诏,数从褒等放猎,所幸宫馆,辄为歌颂,第其高下,以差赐帛。议者多以为淫靡不急,上曰:“‘不有博弈者乎,为之犹贤乎已!’辞赋大者与古诗同义,小者辩丽可喜。譬如女工有绮縠,音乐有郑、卫,今世俗犹皆以此虞说耳目,辞赋比之,尚有仁义风谕,鸟兽草木多闻之观,贤于倡优博弈远矣。”顷之,擢褒为谏大夫。(刘向 向宗鲁 2829)

宣帝对辞赋的一番议论,可以代表当时主流见解。“与古诗同义”意近扬雄之所谓“诗人之赋”的“丽以则”;“辩丽可喜”则近于扬雄所谓“辞人之赋”的“丽以淫”。这说明,“丽”已经成为对辞赋基本特性的认定。观宣帝之意,辞赋具有“虞说耳目”之审美功能,这已经足以使之存在了,何况它还具有“仁义风谕,鸟兽草木多闻之观”的功能呢?在这里,“虞说耳目”功能无疑是主要的、基本的,而政教功能则是附带的。有时这种娱乐功能甚至会有意想不到的效果,我们再看下面一则同出于《王褒传》的记载:

其后太子体不安,苦忽忽善忘,不乐。诏使褒等皆之太子宫虞侍太子,朝夕诵读奇文及所自造作。疾平复,乃归。太子喜褒所为《甘泉》及《洞箫》颂,令后宫贵人左右皆诵读之。(刘向 向宗鲁 2829)

王褒等人的辞赋是否具有疗疾的神奇功效是另外一回事,这则记载至少说明在西汉后期辞赋的审美娱乐功能在宫廷中是受到极大重视的。可见在西汉后期,辞赋的审美娱乐功能已经为君主及士大夫所认可,获得了合法性。这在批评史上无疑具有重要意义。

宣帝之后,元、成二帝同样多才艺,多拔擢重用文学才艺之士,因此在宣帝至成帝在位的这七八十年中,文学评价标准也渐渐从单一的政治、道德标准演变为政教标准与审美标准并立的局面。其最突出的标志就是扬雄关于辞赋之“丽”与“则”的二重标准之确立。在这样的情况下,歌诗辞赋与人之情感的密切关联也开始得到主流批评话语的认可:

《诗》以言情,情者性之符。(刘歆 500)

于是皇泽丰沛,主恩满溢,百姓欢欣,中和感发,是以作歌而咏之也。《传》曰“诗人感而后思,思而后积,积而后满,满而后作。”(王褒 959)

[……]故诗之为学,情性而已。(翼奉 3170; vol. 75)

[……]故《诗》始《国风》,《礼》本《冠》、《婚》。始乎《国风》,原情性而明人伦也。(匡衡 427-28)

王褒、翼奉、匡衡等人与扬雄、刘歆所处时代相近,从这些引文中可以看出,用“情”或“情性”来作为诗歌之根本所在,在西汉之宣、元、成时代已然成为共识。在先秦时期,把诗或《诗》或《诗三百》与“志”相联属的语例比较普遍,在《尚书》、《左传》、《孔子诗论》(上博简楚竹书)、《孟子》、《庄子》、《荀子》中都有。而把“诗”与“情”或“情性”相联属的例子则未曾一见。“志”与“情”在语义上是有关联的,但显然更是有区别的。在先秦语境中,与“诗”相联属的“志”大都是指“作诗之旨”,即“所欲言说的东西”,或者通过“赋诗”表达赋诗者“所欲言说的东西”,均与“情”——个人的情绪情感没有直接关系。把“诗”和“情”相联属毫无疑问是汉儒的贡献。在言及“诗”与“情”的关系时,《毛诗序》无疑是一篇最有代表性的文字。其中“情动于中而形于言”、“吟咏情性”、“发乎情,止乎礼义”等说法都具有重大影响。可惜此篇在中国文论史上极为著名的文字迄今为止难

以判定其作者和年代。根据各种文献资料以及文化语境的变化来判断,我认为还是东汉卫宏的可能性较大。从逻辑上看,上引刘歆、王褒、翼奉、匡衡等人的材料,均为只言片语,远不及《毛诗序》系统,可视为后者形成的基础与前期准备。

西汉后期直至东汉前期以“情”说“诗”的观点之形成与“丽”成为辞赋歌诗批评的基本标准是同一过程的两种标志性显现,这一过程就是“鉴赏批评”或“审美批评”的形成。二者相加,恰恰是两百多年后陆机“诗缘情而绮靡”说的最早表述。

引用作品 [Works Cited]

班固《汉书》。颜师古注。北京:中华书局,1962年。

[Ban, Gu. *History of Han Dynasty*. Annotated. Yan Shigu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.]

杜预集解《春秋经传集解》。上海:上海古籍出版社,1978年。

[Du, Yu, comp. and annotated. *Collected Interpretations of Spring and Autumn Annals*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1978.]

康德《判断力批判》。邓晓芒译,杨祖陶校。北京:人民文学出版社,2002年。

[Kant. *Critique of Judgment*. Trans. Deng Xiaomang. Proofread. Yang Zutao. Beijing: People's Literature Publishing House, 2002.]

匡衡“上书言治性正家”,《先秦两汉文论选》,张少康编选。北京:人民文学出版社,1999年。

[Kuang, Heng. "A Letter Submitted as Proposals to Govern Human Nature and Rectify the Family Conduct." *Selected Literary Essays in Pre-Qin and Han Dynasty*. Ed. Zhang Shaokang. Beijing: People's Literature Publishing House, 1999.]

刘向《说苑校正》,向宗鲁校正。北京:中华书局,1987年。

[Liu, Xiang. *Garden of Persuasion*. Proofread. Xiang Zonglu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]

刘勰《文心雕龙注·时序》,范文澜注。北京:人民文学出版社,1962年。

[Liu, Xie. *The Literary Mind and the Carving of Dragons*. Annotated. Fan Wenlan. Beijing: People's Literature Publishing House, 1962.]

刘歆“七略”,《初学记》,徐坚等著。北京:中华书局,1962年。

[Liu, Xin. "Seven Summaries." *Records of Learning for Beginners*. Comp. Xu Jian, et al. Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.]

王褒“四子讲德论并序”,《六臣注文选》,萧统编,李善等注。北京:中华书局,1987年。

[Wang, Bao. "Four Masters on Virtue with a Preface." *Annotated Selections of Refined Literature*. Ed. Xiao Tong. Annotated. Li Shan, et al. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]

汪荣宝《法言义疏》,陈仲夫点校。北京:中华书局,1987年。

[Wang, Rongbao. *Exegesis on Words to Live By*. Annotated. Chen Zhongfu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]

朱谦之《老子校释》。北京:中华书局,2000年。

[Zhu, Qianzhi. *Critical Interpretation of Laozi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2000.]

翼奉“日辰时”,《汉书》,班固撰,颜师古注。北京:中华书局,1962年。

[Yi, Feng. "Daily Records of Hours." *History of Han Dynasty*. Writ. Ban Gu. Annotated. Yan Shigu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.]

张涛《列女传译注》。济南:山东大学出版社,1990年。

[Zhang, Tao. *A Modern Translation of and Annotations to Biographies of Ladies*. Jinan: Shandong University Press, 1990.]

郑玄注,贾公彦疏《周礼注疏》。上海:上海古籍出版社,2010年。

[Zha, Gongyan. *A Critical Interpretation to Zheng Xuan's Annotated Rites of Zhou*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2010.]

朱熹《四书章句集注·论语》。北京:中华书局,2012年。

[Zhu, Xi. *Collected Annotations to The Four Books: Analects of Confucius*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2012.]

(责任编辑:查正贤)