

“吟咏情性”与清初性情诗学的批评转向

朱志远

【摘要】性情是中国诗学的元理论概念,来源于汉儒《诗大序》“吟咏情性,以风其上”的诗教新阐说,以“发乎情,止乎礼义”的标准来规范王道熄灭时在下一级的个体诗学变风变雅之作。性情作为专指术语遂蕴含情与礼义的双重意蕴,主张“以性节情”,情志一体,由此兼具了超越“言志说”“缘情说”两大理论之上的诗之“道”内涵,此后影响着诗学展开上诸多枝杈概念的衍生,并于清初迎来批评的新转向,遂对唐宋诗之争、诗学正变观、“诗人之诗、学人之诗、才人之诗”的区分等批评史上重大纷争最终作出了理论总结与价值评断。在中国诗学批评史的阐释语境中审视中国诗学抒情传统,亦即性情理论的千年衍变、阐释史。

【关键词】性情;吟咏情性;变风变雅;唐宋诗之争;抒情传统

【作者简介】朱志远,扬州大学文学院副教授。

【原文出处】《江海学刊》(南京),2024.4.243~254

近年来,20世纪70年代海外学者陈世骧提出的“中国抒情传统”在国内引起热议,其强化人们对中国文学异质性认识的同时,也正如龚鹏程、李春青、徐承、毛宣国、钱志熙等学者指出的那样,中国抒情传统非单指个人情感之表达,而是“由言志、缘情、吟咏情性乃至‘感于哀乐’‘感物兴思’等一系列范畴与名言构成的”诗学体系,^①“用西方抒情诗的概念和模式来看待中国文学”,无疑脱离了中国文化和文学的历史语境。^②钱锺书曾提出中国固有的、西方没有的“文评”具有“人化或生命化”的特征;^③20世纪自朱自清发表《诗言志辨》以来,“诗言志”与“诗缘情”并为古典诗学两大纲领的格局基本得到公认。然而中国诗学的元理论亟须重新审视,二元对峙的“诗言志”“诗缘情”并不能统括中国诗学理论、批评史的整体格局,性情之于中国诗学理论、批评史的“源”意义乃在于此。李春青较早指出吟咏情性之“情性”是中国古代诗学本体论概念,但又认为其仅止于魏晋迄唐之间,^④惟性情专指意涵始得正名。性情诗说从汉儒《诗大序》提出、流衍于历朝历代各种体裁的诗论中,并在中国诗学总结期的清代致获理论的闭环。严迪昌、张健、朱则杰、李世英、蒋寅、钱志熙等学人相继

标示出性情是诗学的根本概念,^⑤不过有关性情传统的历史展开及其诗学批评史的贯通性阐释,尚有待进一步深入阐明。言诗、论诗者或泥执于宗唐或溯宋以及格调、声律等皮相之争,钱锺书《谈艺录》早云:“不知格调之别,正本性情。”^⑥囿于每一时代言情者的具体指涉不同,当前梳理概念历时性的意义流变时,惟有兼顾共时性的言说语境,才能真正把握诗学概念的全部内涵。

“吟咏情性”诗学批评中心话语的确立与理论内涵

情性与性情,在诗学文献中大都措辞上的变化,并无意义上实质的区别。钟嵘《诗品》序中曰“至乎吟咏情性”,明钞本尚作“性情”,后世诗家也多所混用,其作为诗学理论的专门术语被诗家共认,非止现代语汇的个人情感或修养而已。在儒家先秦文化语境里,情性者,性相当于生、生命,“天命之谓性,率性之谓道”,指天所赋人的生命本体,早期先秦典籍中多指这一自然性特质,即“生而有者”“天之所命”,如钱穆说“性命即是人生”;^⑦情相对于性而被提出,指人自然属性的原始情感,但又与社会属性如仁、信、礼、义等道德伦理发生关联。目前“情”的表

述最早见于出土的郭店楚简《性自命出》：“凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。”^⑧其中清晰地阐述了性、情的关系。性(天性)包含着喜怒哀乐，类如《中庸》云“喜怒哀乐之未发”，一旦发之于外便是情。陈鼓应说此篇纵论性情，“如此畅然地阐发情，为先秦典籍中所仅见”。^⑨但若综合来看，《性自命出》在畅叙情的同时，仍然以儒家由情说仁、缘情制礼的思想规约着情的表达，“始者近情，终者近义”，由情到义，这个义就相当于儒家说的礼，《性自命出》后文就说“礼作于情，或兴之也”，以及“其性……而学或使之也……教使然也”。总之，情的表达须符合礼的标准，由习礼而引导复归人之本性，将性视为人之本性、本质，具有唯善的特质。这一思想延伸出汉代吟咏诗歌抒发情感、“吟咏情性”之说。

“吟咏情性”说首见于《诗大序》，承“诗言志”说而来，又加入情的维度，提出性情说，情志一体。《诗大序》一般认为由东汉卫宏综合各种《诗经》训诂批评写作，其中道：

诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。……至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性以风其上，达于事变而怀其旧俗者也。故变风发乎情，止乎礼义。^⑩

汉儒在对先秦诗教的演进历程进行“诗言志”理论总结的同时又示后世以“风雅正变”观，提出对变风变雅“吟咏情性，以风其上”“发乎情，止乎礼义”的要求。情性、性情遂被提炼为兼具个体之“情”与礼义之“志”两重内涵的概念：“发乎情，止乎礼义。”其核心意蕴即“以礼节情”，情志一体。魏晋之际，王弼提出“性其情”说，演变为中国古代哲学情性、心性论重要命题，性情被释为“以性节情”之意，意谓以性来约束情，情可得其中正。由此，先秦至汉儒“以礼节情”到魏晋“以性节情”一直到朱熹“心统性情”的内在思想脉络是一以贯之的，中心便是对性情、情性内部关

系的理解与阐释。而诗学领域中一以贯之的则是“吟咏情性”的“以礼节情”说。

孔子诗教说是王道畅行时代的教化主张，侧重于兴、观、群的群体诗学，未预王道下行时的谕示，而当采诗、观风俗的制度不复存在，怨恨诗学遂甚嚣尘上。当王化下行时，下层人的负面情感——“怨”失去了上层建筑节制，遂成为致乱之阶。而“去怨之道，也是和谐之道、稳定之道”。^⑪坚守圣门教义的汉儒该如何解决三代以后王道下行时的诗教空白？“王者之迹熄而《诗》亡”，汉儒惟把对社会教化的目光由上层转移至下层平民、庶人的自觉意识，由下而上贯彻礼义精神——此即“吟咏情性”说有别于先秦单纯“言志”范畴的汉代诗教新论说。正是这一松动，调动了个体势能的觉醒。艾略特在《传统和个人才能》一文中说任何个人都无法越过传统或独立于传统之外，他只能取灵于传统并成为传统的一分子，蒋寅说它概括了文学乃至艺术的全部问题，^⑫这也就是性情传统与后世诗学历史展开的关系。亦即当王道下行，汉儒们有鉴于圣门诗教缺乏现实的土壤，遂悬置了那个宏伟的政教理想——艺术理想是依托，对于诗学核心问题的思考便由如何实现理想的艺术目标转移到如何发挥个人才能上来——吟咏、抒发主体之情。怀揣着恢复王道的思想，历代诗人无不自觉地参与性情诗学中心话语的接续。自“吟咏情性”情志一体论而后，共出现魏晋(诗缘情)、唐(情景交融)、宋(性情之正)三次大的变迁，情、礼义并未一味僵化而发生扩容，涵括了言志、缘情等个人、伦理和审美三重情感的性情内涵始得充分阐释。

一变是魏晋时期“诗缘情”说，情内涵拓展，性情向情之偏义靠拢。魏晋时期，在玄学包裹之下，“情之所钟，正在我辈”的个体情感始显张扬，陆机“诗缘情”说诞生，情、志分离，对应着西方批评家艾布拉姆斯在《镜与灯》中提出的以作者为中心的抒情转向。清纪昀说：“《大序》一篇，确有授受；不比诸篇小序，为经师递有加增。其中‘发乎情，止乎礼义’二语，实探《风》《雅》之大原。后人各明一义，渐失其宗。……一则知‘发乎情’，而不必其‘止乎礼义’，自

陆平原‘缘情’一语引入歧途,其究乃至至于绘画横陈,不诚已甚与!”^⑬明指“诗缘情”说的诞生正源于魏晋人单方面接受“吟咏情性”情的一面,蔑视礼义。一种沉溺于审美意义合目的性的新型诗歌创作随之蔚然成风,诗歌作为抒发个人情性的载体,诗人在其中“遂其性故称情”。^⑭弊端却是一者情感放失、竞为堕落,如宫体诗;二者走向形式主义,“为文而造情”,如齐梁体。客观说,魏晋六朝对于性情的最大改造便是将个人情感从道德理性礼义中解放出来,情性的内涵因而增加了抒情性、文学性的质素,主张“诗赋欲丽”,讲究辞采,讲究个性、自然等文学性的内容。二变是盛唐的“情景交融”,情景合一,情义两兼。陈子昂说“文章道弊五百年”“风雅不作,以耿耿也”,齐梁以来文之堕落正是它与儒学诗教分道扬镳的结果。《诗大序》首次按文学类型划分风、雅、颂三体,曰风雅、正声又正是性情说的内核,李白诗云大雅、正声、“哀怨起骚人”即此。或云唐代文学灿烂辉煌在于“文质合流”,然其深层真相乃是盛唐诗的空前开拓切实承载了性情之文学性与诗教雅正的两面,诗人主体真正做到了下移,不同身份之诗人真挚地抒发各种情感、志意,谱尽了盛唐气象。陈伯海道:“唐诗(以盛唐为代表)则综合汉魏与齐梁的成果,情景交融,达到古代抒情诗的高峰。”^⑮而情、景之论与性情之实现密切相关,清初吴乔云:“诗以道性情,无所谓景也。《三百篇》中之兴‘关关雎鸠’等,有似乎景,后人因以成烟云月露之词,景遂与情并言,而兴义以微。然唐诗犹自有兴,宋诗鲜焉。明之嗜盛唐,景尚不成,何况于兴?”^⑯即是说景渗于情中,本诸性情的诗由于“兴”表现手段的介入,情景因兴而能合一,因兴故能道性情。后来刘熙载便这样解释“性情之正”与情景合一的关系:“余谓诗或寓义于情而义愈至,或寓情于景而情愈深,此亦三百五篇之遗意也。”^⑰兴是盛唐诗美学境界达成的途径,情景交融则正是情义话语的美学实现。三变是宋代的“性情之正”说,礼义外化为人格修养。在宋代诗学批评史上,出现了影响后世深远的两种说法,一个是严羽提出以盛

唐诗为“吟咏性情”典范说,一个就是朱熹阐释《诗经》时的“诗本性情”“得性情之正”说。“性情之正”说首见于二程对礼的推崇,“礼乐只在进反之间,便得性情之正”,^⑱朱熹将之引入诗学批评,提出“诗本性情”“得性情之正”等说,崇扬个人道德修养的性情主义遂充斥时流。诗成为人格的再现。此刻,孔子和苏格拉底关于文艺反映现实的标准发生互文,“净化”说与“思无邪”“性情之正”说中西呼应。

文学运动的过程有似乎美国批评家哈罗德·布鲁姆说的“创造性误读”,在诗教的影响焦虑下诗家对性情的理解出现各种背反,又在误读中充满创造性的升华。综上,“吟咏情性”自汉儒《诗大序》提出,到魏晋时“诗缘情”说出扩充情之内涵,到唐时情景交融、情性兼具的诗学实践达成,再到南宋一边通过朱熹对性之礼义内涵扩及人格,一边通过严羽确立性情诗学典范的理论,性情诗学中心话语最终完成了整体内涵的阐释理想:一秉道德伦理之礼义(兴观群怨),二具自然高尚的个人情感(个体情感规约),三兼比兴蕴藉、情景合一的文学标格(审美情感)——集言志、缘情、情景合一三重内涵的性情意蕴得以凝成,唐宋以后所论概不出此三者义涵。此时再来审视严羽宣示盛唐诗才是“向上一路”之“吟咏情性”诗典范说,从诗歌创作与欣赏角度而言,主体的审美感受未必趋于一种,但是站在诗歌发展史的高度审视之,严羽实是对诗学走向做了一个“最上乘”“具正法眼”“第一义”的评断。然而,以禅论诗直探本原的严羽诗论于后世屡遭批评,“招钝吟之纠谬,起渔洋之误解”,^⑲实则严羽不过正好是那个通过“妙悟”理清了盛唐诗与“吟咏情性”传统之间内在诗学逻辑关联的人罢了。此后元明两代“举世宗唐”“真情说”便由此而来,性情的两面勾连起诗学史的诸般起伏。

性情内转与清初诗学唐宋之争的消解

清初诗人有鉴于晚明人宗盛唐却陷入模拟剽窃,崇真情却陷入一己之私欲,在易代的刺激下着手对前代诗学命题逐个检视,重构诗学正道。“吟咏性

情”传统再次被拉回当下,言诗必侈谈性情,出发点多是讨伐明诗模仿之弊,康熙十五年(1676)朱彝尊道:“三十年来,海内谈诗者,每过于规仿古人,又或随声逐影,趋当世之好,于是己之性情汨焉不出。”^②性情意涵遂被框架于“主体一己个性”之内,“崇真”反被简单化为抒发主体之真情。同样地,当今学界也多认为清人欲借性情祭出诗教大旗,纠有明一代诗学之弊,在面对性情概念时同样简单释为“陶养性情”,^③这种情况在清初已有人察觉,如冯班说:“黠者起而攻之以性情之说,学不通经,人品污下,其所言者皆里巷之语。”^④论者虽以性情立论却并不知根柢。叶燮《原诗·外篇》也道:“‘作诗者在抒写性情’。此语夫人能知之,夫人能言之;而未尽夫人能然之者矣。”^⑤要之,囿于性情核心元理论源于诗教又有超出之上的美学标准,其不仅有主体情感的要求,还有着对诗教伦理、诗美本质的共同诉求。清初诗人重祭“吟咏性情”传统时除了有抹倒七子“宗盛唐”之意外,还有对诗道原始文学本体批评的诉求,这一脉的性情批评转折,恰是基于对文学自身规律的反省自觉,代表着对时代主流的检讨,尤为清晰地体现在紧接着“崇真”大讨论之后出现的唐、宋诗之争上。

诗分唐宋的学术史纷争自宋以后几百年延绵不绝,齐治平、王水照等学者有过详细梳理,^⑥张晖曾以黄宗羲、钱澄之等性情诗论调和二说,却仍视性情为个人修养之意。^⑦一定意义上说,唐宋诗之争真正成为一诗学焦点乃是在明代,如袁枚道:“唐、宋分界之说,宋、元无有,明初亦无有,成、弘后始有之。”^⑧貌似偏激,实则是具法眼。宗唐黜宋,这是明中后叶诗学史的一个整体状况。入清未艾,诸多诬蔑纷纷集矢于七子,反向推崇宋诗。钱谦益开清初提倡宋诗风气之先,从康熙十年(1671)吴之振《宋诗钞》刊刻至康熙三十七年(1698)沈德潜投入叶燮门下时“家石湖而户放翁”,宋诗热风行二十余年。回顾历史,康熙三十五年(1696)宋荦《南斋诗集序》道:“迩来称诗者往往尊宋黜唐,夫宋诗未尝不佳,第言唐以及宋则

可,尊宋而黜唐则不可。”^⑨似已回到调和、折衷的立场上。或以宋荦是折衷派的首推代表,“唐宋诗之争的实质就是从写作角度出发来判断宋诗宜不宜学,而折衷派的意见代表着最理智的态度”,^⑩然而宋荦的态度也绝非简单的写作策略问题,其《漫堂说诗》(定稿于康熙三十七年)道:“诗者性情之所发。三百篇、离骚尚已。汉、魏高古,不可骤学;元嘉、永明以后,绮丽是尚,大雅寢衰;独唐人诸体咸备,铿訇轩昂,为风雅极致。”^⑪推溯正始,独标唐人为风雅职志,仍是叩问诗道本质。一如周裕锴澄清严羽推尊盛唐之“妙悟”也即“第一义之悟是指对诗歌原初本质的理解”。^⑫事实上早在宋诗热过了十年左右,清初一批诗人已从这第一义之诗道本质断此公案。康熙十八年(1679)己未夏博学宏词科期间,顾景星为邵长蘅作《麓稿诗序》云“今海内称诗家,数年前争趋温李、致光,近又争称宋诗”,“二者皆诗之弊也,然且一倡群和,黠者争改辙而驰之”。^⑬纳兰容若在康熙二十年(1681)所作《原诗》也道:“十年前之诗人,皆唐之诗人也,必嗤点夫宋。近年来之诗人,皆宋之诗人也,必嗤点夫唐。万户同声,千车一辙。……有客问诗于予者曰:‘学唐优乎,学宋优乎?’予曰:‘子无问唐也宋也,亦问子之诗安在耳。’《书》曰:‘诗言志。’虞挚曰:‘诗发乎情,止乎礼义。’此为诗之本也。未闻有临摹仿效之习也。”^⑭早已回归性情本体评断这一纷争,却常被人轻忽。同时辈的诗人中,纳兰容若还提到钱澄之:“近时龙眠钱饮光以能诗称。有人誉其诗为剑南,饮光怒;复誉之为香山,饮光愈怒;人知其意不嫌,竟誉之为浣花,饮光更大怒,曰:‘我自为钱饮光之诗耳,何浣花为!’此虽狂言,然不可谓不知诗之理也。”^⑮钱澄之现身说法,也并非一般认为的“强调个性,不主故常”,^⑯而是如其《汪异三诗引》所道同样着眼于风雅传统之性情实现:“自风雅道衰,人争以词华、声律为诗。十数年来,一二人起而辟之,而学者始知有性情之事,近且宗法宋人。夫宋诗非无性情,吾怪其言之意尽而语实,其纤者或近于词,均失风雅之义也。谓之风雅,不事词华,而词华

自给;不求声律,而声律自工;并不言性情,而性情自见。”^⑤以《诗经》风雅传统诗学品格决之且强调主体真情感,即是将兼情、礼义的道德伦理、哲学审美双重情感的唐诗价值再得呈现。钱锺书说钱澄之的诗艺“识力在并世同宗牧斋之上”,^⑥真相或许正在此,并在创作上取胜同侪。明亡二十年后,钱澄之入闽作《延平感怀》组诗,如其二曰:“冠盖昔全盛,经过祇独嗟。府前官下马,山顶吏开衙。遗事删天宝,名流散永嘉。暗寻侨寓处,错认几人家。”^⑦盛衰之感,黍离之悲,都寓其中,隐有杜诗“忆昔开元全盛日”而今“洛阳宫殿烧焚尽”的味道。被萧穆评为“无意求工,而声调流美”,“此生平学诗之大概也”。^⑧

此外,黄宗羲《张心友诗序》也道:“诗不当以时代而论,宋、元各有优长……夫宋诗之佳,亦谓其能唐耳,非谓舍唐之外能自为宋也”,^⑨宋诗好在于能“变化于唐”,即连反感宗唐之风偏袒宋诗的叶燮也道“为此言者,不但未见宋诗,并未见唐诗”,^⑩意即唐、宋二分恰是由人为造成的横生对立,导致的结果便是对诗道本质元概念的偏离,叶燮也早于清中叶诸家跳出了此间纷争。

剖视诸人性情批评意涵,旨在重溯传统道德礼义法则,规范情感风雅传统,重提情义兼胜,更趋于向内转,亦即批评理论上对于个体情感、性灵抒发的要求被规范于诗教伦理、风雅传统之内的“不逾矩”;具体操作上祛魅七子诗学又重整七子诗学,在检讨“二十年来,乃专尚宋诗”反对径分唐、宋的表述中重新对唐音定义、再阐释,也即认同唐诗的神韵、格调诗学,反思宋诗学的理趣、意义,透过折中唐、宋重新强调文学性、抒情性。这一向诗学本体论回溯的趋向,实可与当代中国文学界在理论批评中强调“文学是人学”“文学主体性”而重提人的心灵学、性格学、精神主体学“向内转”之意互参互文。^⑪亦即,在明亡清兴主流诗人极力反说明七子诗学、转而宗宋的浪潮下,另一批人则已跨过崇“真”之纠驳及时地重回严羽、高棅乃至七子的诗学本体论主张,诸多貌似折衷实则重振唐音的性情批评,比之入清后通过否定

七子诗学进而否定唐音的政治话语,已是回到文学立场本身对诗道本质作检讨的诗学话语,王士禛“神韵”说遂在此情境下酝酿。回到唐宋诗之争分野的明代现场,明中叶之后,七子崇唐黜宋宣示着对“诗道性情”第一义的坚从,若不是在创作上难开局面影响到诗学的合法性,七子诗学“识”之高还是不容否认的。经过清初的沉淀,至沈德潜就明确反对钱谦益以门户之见诋毁李、何:

李献吉雄浑悲壮,鼓荡飞扬,何仲默秀朗俊逸,回翔驰骤。同是宪章少陵,而所造各异,骎骎乎一代之盛矣。钱牧斋信口拈掇,谓其“摹拟剽贼,同于婴儿学语”,至谓“读书种子,从此断绝”。此为门户起见,后人勿矮人看场可也。^⑫

也正如钱锺书虽批评竟陵派诗多不成句,“然以说诗论,则钟谭识趣幽微,非若中郎之叫嚣浅卤。盖钟谭于诗,乃所谓有志未遂,并非望道未见,故未可一概抹杀言之”。^⑬换言之,诗学与诗歌创作是两码事,七子望见诗道(宗唐)但不一定创作好诗,实未可厚非。

性情之正与清初诗学“风雅正变”观的解构

崇唐抑宋时或跟“伸正诎变”正变思想相关,正风正雅是治世之音,变风变雅乃是乱世、亡国之音,诗风正变观自《诗大序》以来便主导着后世诗学的价值评判标准。从郑玄《诗谱序》到唐代孔颖达注疏等,后人多承此说。朱自清《正变》一文分正变为“风雅正变”与“诗体正变”两种类型,^⑭可谓的论。中国诗学至清初出现了理论总结的风潮,当今学界自黄葆真以降,如张少康、刘三富等批评史专著多评价叶燮《原诗》为除《文心雕龙》之外最完整、系统的理论批评著作。此外,一般还认为是到了叶燮这里才突破了正变秩序。事实上,对于诗学“正变”的态度,《原诗》中提及凡五处,《内篇》开篇曰:

诗始于《三百篇》,而规模体具于汉。自是而魏,而六朝、三唐,历宋、元、明,以至昭代,上下三千余年……既不能知诗之源流本末正变盛衰,互为循环;……于是百喙争鸣,互自标榜,胶固一偏,剿猎

成说。后生小子,耳食者多,是非淆而性情汨。不能不三叹于风雅之日衰也!^{④5}

这是其叙事元始,代表叶燮对诗学的基本认知:诗学源于《诗经》衍为后世各代诗学,这是一个盛衰因变,相续相禅,“互为循环”的历史过程。其又云:“且夫风、雅之有正有变,其正变系乎时,谓政治、风俗之由得而失、由隆而污。此以时言诗,时有变而诗因之。时变而失正,诗变而仍不失其正,故有盛无衰,诗之源也。”^{④6}核心在于,诗风正变可以不与时代同步,有时政兴而诗变,有时政衰而诗正。叶燮这一论述消解了正变论诗的价值判断,否定了汉儒以来的风雅正变观。当代学人多以“文学发展论”盛赞之,如黄葆真说“这种文学史观是肯定发展变化的”,^{④7}张少康说“他很正确地看到了‘文运’不同于‘世运’”,^{④8}然而,诸学者最终仍以“历史循环论”断之。缘于叶燮的观点虽主变、承认变的合法性,但仍维护正的恒定性即儒家之道。此后,蒋寅析出叶燮诗论“正变消褪价值判断色彩而成为中性概念”,^{④9}叶燮诗学当是一个“踵事增华”的历史进化论。这一评价无疑对20世纪庸俗社会学的批评范式予以有力反驳。但仍须叩问的是,按朱自清的二分法以及后来陈伯海以此划分的“风雅正变”与“质文代变”“诗体正变”,^{⑤0}叶燮言说正变的背后语境究竟是就诗歌本质言之(风雅正变),还是仅就诗体源流演替(诗体正变)而言呢?若是后者,进化论之说自然贴服,若是前者,或许循环论反而是最终真相。

叶燮言说的正变并不能被视为一种中性概念,正是“风雅正变”论,其所谓“正变系乎时”意即世代虽有盛衰递转,但处在衰世的变风变雅如果精神内涵不失其正,依然是正。那么诗学演进史就是一个“正一变一正”的历史循环过程。这是由主导正变的元理论“吟咏情性”所致,循环论的中心话语即是性情。以此为基点,正变与否便与性情之道德、诗美双重理想能否达成相关。诗教话语一代有一代之性情表征,所以叶燮说:“不知‘温柔敦厚’,其意也,所以为体也,措之于用,则不同;辞者,其文也,所以为用

也,返之于体,则不异。汉魏之辞,有汉魏之‘温柔敦厚’,唐、宋、元之辞,有唐、宋、元之‘温柔敦厚’。”^{⑤1}囿于历史的局限,叶燮的主变论当然是有限度的,是他将正变盛衰与诗之本“源”绾合,意即性情之理想或追求恒在,诗之本源无时无地都未曾“衰”,千年诗学“以变体为主”的文学发展史也生生不息。“有盛无衰”实则指诗学本体论形而上的内在原理,与“诗体正变”无涉。所以叶燮诗学更多的是对前人理论的系统阐述和总结发挥,精辟独到的创见很少,^{⑤2}叶燮诗学始终在“反其本”,站在本质的立场宗祧诗道性情大传统,只是在反对明七子诗学一味“伸正诎变”小传统之际对“变”的内涵产生了冲击。然而学界关于叶燮对于正变的认识,受以上学者影响大多认为他突破了传统正变视野而非“崇正斥变”,^{⑤3}实则混淆了诗歌正变两种类型。站在性情的本体立场对风雅正变与时代的关系作出深刻检讨、突破,清初遗民诗人群体早已有先声。

对诗歌“风雅正变”的区分,在创作论上有一个明晰的界限即是否带“怨以怒”的性质。叶燮论“‘温柔敦厚’之旨,亦在作者神而明之”,^{⑤4}所以孔子论诗也不排斥怨怒之作如《巷伯》篇。自孔子以来,前人对《诗经》篇目正变的取舍标准也就是《诗大序》以“治世之音安以乐”“乱世之音怨以怒”来作的区分。汉以来怨与刺合流,怨成了怨刺、美刺,反为尊者讳了。清初世乱之际,诗人们从创作论上一举突破了“性情之正”的正变理论内涵。他们从《诗经》主体身份不同的创作经验展开对“怨”情的还原和祛魅,一方面正视负面之情感,不对怨、怒作“止怒”“去怨”的导向,一方面将负面的怨且怒与诗教平视。黄宗羲《黄孚先诗序》便道:“情者,可以贯金石、动鬼神。古之人情与物相游而不能相舍,不但忠臣之事其君,孝子之事其亲,思妇劳人,结不可解,即风云月露、草木虫鱼,无一非真意之流通。……由此论之,今人之诗,非不出于性情也,以无性情之可出也。”^{⑤5}其《姜友棠诗序》也说:“盖三百篇大抵出于放臣、怨女、怀沙、恤纬之口,直达其悲壮怨谲之气,初未尝有古人之家

数存于胸中……不知昔人之所以上下于千古者,用以自治其性情,非用以取法于章句也。”^⑤意即性情是可以包蕴温柔和平之外的其他情感如哭、怨及怒的,以是突破了诗教规则。顾炎武《日知录》“直言”条也道:“《诗》之为教,虽主于温柔敦厚,然亦有直斥其人而不讳者。”^⑥“诗可以怨”迎来内涵新变。明亡清兴,山河破碎,有志之士很难做到心如止水,他们以诗为剑,记载残篇,钱澄之《叶井叔诗序》更说“激烈”之情才是符合诗教之性情:

而近之说诗者,谓诗以温厚和平为教,激烈者非也,本诸太史公所云:“《小雅》怨诽而不乱。”吾尝取《小雅》诵之,亦何尝不激乎? 讥尹氏者旁连姻娅,刺黄甫者上及艳妻,暴公直方之鬼域,巷伯欲畀诸豺虎。“正月繁霜”之篇,“辛卯日食”之行,可谓极意谏厉,而犹曰其旨“和平”,其词“怨而不怒”,吾不信也。……情之发也无端,其曰止诸礼义者,惧其荡而入于邪也。若夫本诸忠爱孝友以为情,此礼义之情也,性情也。性情惟恐其不至,可谓宜得半而止乎?^⑦

皆旨在为诗之怨、怒、愤的情感内涵正名。此外,吴乔还从情景关系上推阐:“夫诗以情为主,景为宾,物无自生,惟情所化,情哀则景哀,情乐则景乐,唐诗能融景人情,寄情于景”,“诗不越乎哀乐,境顺则情乐,境逆则情哀。”^⑧哀乐相和,随境而发。在清初一众阐发下,变风变雅不但不是正的对立面,反是正、雅真的真正体现途径,也才是真正的“温柔敦厚”,哀、怨、怒愤所谓变作遂有了雅正之正宗地位。按此,黄宗羲《陈苇庵年伯诗序》的表述堪为这一正变观的理论结穴:“孔子教小子以可群可怨,亦未尝及变。然则正变云者,亦言其时耳,初不关于作诗者之有优劣也。美而非谄,刺而非讦,怨而非愤,哀而非私,何不正之有?”^⑨“哀而非私”,哀、怨之情都不再是个人的私情,故能得其正。这就是《诗大序》风雅正变论诗以来最大的变奏。将怨而怒的诗纳人性情范畴,清人由是突破了“温柔敦厚”原教旨法则,客观上解构了诗教,反过来又为诗教的现代性铺平前路。

于是,在清初诗学背景下,杜诗中的噍杀之音也能得此“正”了。如遗民多推杜诗得性情之正,朱鹤龄道:“自古诗人变不失贞,穷不陨节,未有如子美者,非徒学为之,其性情为之也。”^⑩论者云遗民性情诗论已“上升至对国家、民族的深厚情感”。^⑪质言之,清人眼中杜甫的“性情之正”已不仅是忠孝之心了,讲性情涵养、性情之正,隐含话语即民族气节之论。长洲遗民陈济生选《启祯遗诗》主张“人以节义为主”,吴姓序云“况诗以言志,歌咏性情者乎?……以是知天下讴吟思汉之心,祖宗三百年养士之报”。^⑫叶襄序云,“或曰孔子删诗不废郑卫、小戎、无衣之作,列于国风,令必择人而后诗,诗之道将隘欤”。^⑬由性情而气节,不拒杀伐之音,这比明代主流诗坛台阁体诗人极力推赏杜诗“得性情之正”的理学倾向而最终导致“诗歌创作的选择空间被大大地缩小,那种张扬个性色彩或包含社会批评意味的诗作被严厉地限制或排斥”,^⑭无疑向前推进了关键性的一步。以此理解黄宗羲“万古之性情”的诗学现代性意涵自然就清晰得多了。这也让人们留意到,后来康熙本人有意将“宗师杜甫”“性情之正”的诠释权重收手中,规范于“极缠绵悱恻之思,皆忠厚和平之意”之内,^⑮其急欲消解汉遗民反抗心理的政治意图已十分昭然了。

性情两面与清初诗人之诗、才人之诗与学人之诗划分的理论终结

诗学宗唐主宋的论争之下,还延伸出诗学史上三个诗学批评概念诗人之诗、才人之诗与学人之诗的划分。^⑯一旦回到概念提出的历史语境,南宋之后,诗论家这一划分的动机并非仅仅缘于三种文学类型的区别,而以“诗本性情”的理论原点视之,三个批评概念的提出与价值高下正缘于性情诗学元理论的存在与规约,性情两面落入后人的阐释语境遂导致一种观念裂分为三的话语表征,背后实则存在一个统一的价值评判标准。

诗人之诗、文人之诗与才人之诗命题的提出是有一个时间先后顺序的,最早将“诗人之诗”与“文人

之诗”并置论列,见于两宋之际的李复《与侯谔秀才》,^⑧指出杜甫、韩愈各为二者典范。南宋后期,刘克庄《何谦诗序》提出了自《诗经》以来诗歌有“风人之诗”与“文人之诗”两种类型,^⑨对文人之诗有所轻视,引起宋元之际刘辰翁的反对,其《赵仲仁诗序》曰:“后村谓文人之诗与诗人之诗不同,味其言外,似多有所不满,而不知其所乏适在此也。”^⑩文人之诗、诗人之诗,就在诗家展开具体的诗学批评时,进入了诗学批评话语中。

诗人、文人有别,正是诗、文两种文体差别的辨析。早在汉代扬雄谈文赋类型时便有“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫”之论,挚虞《文章流别志论》有过相应“注解”：“赋者，敷陈之称，古诗之流也。古之作诗者，发乎情，止乎礼义……古诗之赋（指诗人之赋），以情义为主，以事类为佐。今之赋（辞人之赋），以事形为本，以义正为助。”^⑪“诗人之赋”以情义为主，反之则非，批评的核心话语就是情义——诗学语境中“吟咏情性”情、礼义两端。文体有别的思想在出现之初就烙印着深刻的价值导向。明确提出“诗文各有体”的是北宋黄庭坚：“诗文各有体，韩以文为诗，杜以诗为文，故不工尔。”陈师道继曰：“退之以文为诗，子瞻以诗为词，如教坊雷大使之舞，虽极天下之工，要非本色。”^⑫虽汲汲于体制的规范，实则是引文体有别的批评话语来追溯“以文为诗”的始作俑者，表达对江西诗学的不满。可见古人对于“尊体”与“破体”的态度，并不能单纯从文学立场探究文学本身的发展规律评价其对错，背后暗含着一套先见的诗学政治话语。

李复对“诗人之诗”与“文人之诗”概念的提出并以韩、杜各为典范，正是对黄庭坚、陈师道诗论的因袭。考察这一组对举概念的提出，除去李复、张景阳二人是北宋人，刘克庄、刘辰翁、何梦桂都是南宋人，暗合了“宋调”至南宋便出现危机的真相。彼时严羽便从理论的高度批评近代诸公以文字、才学、议论为诗，葛兆光说“‘以文为诗’其实已经触及（宋诗）要害”，^⑬而“文字”“才学”“议论”三个诗学批评概念，正

是宋调“文人之诗”的理论内涵，此后不断出现在诗学批评中。一如严羽站在以吟咏情性的盛唐诗为典范的立场上提出这三个反面概念，李复、刘克庄、刘辰翁在谈到“诗人之诗”与“文人之诗”的区别时也持有明确的理论标准：“诗本性情。”试看李复《与侯谔秀才》有三则，第一则谈到对杜诗的态度，李复说杜诗是诗史，“若欲解释其意，须以礼义为本，盖子美深于经术，其言多止于礼义，至于陶冶性灵，留连光景之作，亦非若寻常之所谓诗人者”。^⑭这段话已经宣示了性情之本的理论主张，杜诗之所以为典范，正是兼具礼义、情两面。第二则末尾又说“若以一联，诗意多如此，知止于礼义也”，李复对“诗人之诗”的定义就是杜诗。再看刘克庄的划分语境：“余尝谓以情性礼义为本，以鸟兽草木为料，风人之诗也；以书为本，以事为料，文人之诗也。”^⑮在此价值评判标准之下，“风人之诗”就是性情诗的正宗，“文人之诗”自然就要被打入另册。性情传统的理论身影无时无刻不在，诗论家并非是对文人、文字（句法格律）、才学有偏见，而是对诗道原则第一义的维护与坚持。刘辰翁批评刘克庄，反不如何梦桂《洪百照诗集序》中友人语为并世知音：“友曰：‘不然。诗患不到好处。诗到好处，又奚文人、诗人之辨哉？’此语真诗家阳秋也。”^⑯诗的好坏不在诗人类型，乃在诗之本体精神能否审美地实现。总之，“文人之诗”由于偏离了情为主，反引事料之佐为主，成为这个时期诗论家批评的对象，“诗人之诗”“风人之诗”自是性情诗的典范。南宋一直到元代，涉及这一批评概念的还有元人盛如梓，在相关表述中，“学者之诗”替代了“文人之诗”，“学者”相比“文人”进一步贴近“文字”“才学”“议论”三个诗学批评话语内涵，并向清代考据学兴盛时流行的“学人”话语迈进。明代对“诗人之诗”与“学人之诗”的比较渐多，实跟有明一代力主盛唐鄙弃宋诗有关。公安后劲江盈科《雪涛诗评》“诗文才别”道：“从古以来，诗有诗人，文有文人。譬如斫琴者不能制笛，刻玉者不能镂金，专擅则独诣，双骛则两废……天才如苏长公，而其诗独七言古，不失唐格；若七言律绝，便

以议论典故为诗,所谓文人之诗,非诗人之诗也。”^⑦同样不出严羽对苏、黄诸公的评价。孙承恩《书朱文公感兴诗后》曰:“诗自三百篇后,有儒者、诗人之分。儒者之诗,主于明理,诗人之诗,专于适情,然世之人多右彼而抑此。”^⑧此时“文人之诗”一变为“学者之诗”再变为“儒者之诗”,名异实同,内涵都落在非抒情性、文学性的道学、主理的另一端。而对“诗人之诗”的理解,仍然迹近性情的本义,如明魏骥《讲余集序》曰:“夫诗人之诗,贵平易而不贵奇怪,必在本之以性情,充之以问学,发之以士气,扩之以思致,此之谓诗。”^⑨学问并不妨碍“诗人之诗”的性情发摅,但一味逞学主理,必然妨碍到性情。

因明代学术上的偏失,入清文人对严羽至明以来专主盛唐之风猛烈抨击,“诗人之诗”的批评话语也备受质疑。清初诗家虽然也言必称性情,但已不再视文人、儒者、学者身份入诗的“以才学为诗”为障碍,提出由学问、读书而致性情,从而挽救晚明学术的空疏。这也类似宋代不乏有人对唐诗反感与批评的心理,对“言有尽而意无穷”的唐诗范式意义中“理”的缺席产生失望。清人面对明诗亦复如此。关于“诗人之诗”与“文人之诗”的态度,钱谦益《顾麟士诗集序》中说:“余惟世之论诗者,知有诗人之诗,而不知有儒者之诗。……炎汉以降,韦孟之《讽谏》,束广微之《补亡》,皆所谓儒者之诗也。”^⑩首次将沉酣六经的“儒者之诗”凌驾于“诗人之诗”之上,论证前者才是性情诗的典范。无独有偶,略晚的黄宗羲在康熙八年(1669)《后苇碧轩诗序》中道:“古来论诗有二,有文人之诗,有诗人之诗。文人由学力所成,诗人从锻炼而得。”^⑪同样对“文人之诗”持肯定态度,肯定学力、学问之于诗道的作用。李颀《三冬纪游弁言》也道:“诗于士虽非急务,要亦在所不废也。然有学者之诗,有诗人之诗:养深蓄厚,发于自然,吟咏性情,而无累乎性情,此学者之诗也;雕句琢字,篇章是工,疲精役虑,而反有以累乎性情,此诗人之诗也。”^⑫李颀从性情标准推高“学者之诗”,指既能“养深蓄厚”又能“发乎自然”的作品,而将那些“雕句琢字”的作品视为“诗人之诗”——这在宋人的语境里本应是属于“以文字为诗”的文人之诗,可见清初人对于学问的抬扬饱含着深刻的自责,对特定语境下“诗人”之

鄙薄暗含着对晚明空谈性灵、束书不观的厌弃。这种学术心态反映到诗学批评上即希望以学问作为辅助滋养性情最终完成诗学乃至人格的救赎。怀着这样一种时代共情,遗民钱澄之《说诗示石生汉昭赵生又彬》道:“夫诗人之诗,何尝不以才为之?学为之?而决为诗人,非才人、学人之所可为。此其故,固今时称诗者所不能解也。”^⑬不但学问、才情,都可成为达成真诗的条件,亦即诗歌类型正不必强分为三。但是清代中叶之后,随着政治环境发生变化,考据学的发达最终促使“学人之诗”凌迈其余成为清代诗学批评话语中的一个核心概念。

“才人之诗”概念与“诗人之诗”“学人之诗”同时出现,最早见于明代赵宦光《弹雅》,^⑭到清代诗论家进一步揭示三个批评概念的理论内涵。李金松指出,三个批评概念至雍、乾时基本完成理论的阐释,并在近代陈衍等诗论家那里出现“学人之言与诗人之言合”的“必具学人之根柢,诗人之性情,而后才力与怀抱相发越”主张,^⑮也是“学人之诗的理论结穴”,此说代表了学界的一般主张。然则陈衍等人径将学问与性情并置在同一层极“性情与学力的融合”,仍视性情为“先天纯真的人性”之单一面,着实模糊了性情凌驾于包括学问、才情、文字、议论、理趣、性灵所有诗学批评话语在内之上的元理论地位。事实上,内蕴于“诗人之诗”“才人之诗”“学人之诗”批评话语之下的学问、才气与性情的关系在清初也已得到了很好的阐释。张笃庆引严羽“诗有别才”说道:“此得于先天者,才性也;‘读书破万卷,下笔如有神’,‘贯穿百万众,出入由咫尺’,此得于后天者,学力也。非才无以广学,非学无以运才,两者均不可废,有才而无学,是绝代佳人唱《莲花落》也;有学而无才,是长安乞儿着宫锦袍也。”^⑯指出才情(才性)、学问(学力)不可偏废,这就不但揭开了清初由宗唐而“改辙宋元”不过是流于皮相的认知,更再次提醒才情、学问之上有“吟咏性情”在焉的事实,叶燮才、胆、识、力的提出即由此而来。学问与才情两者的结合恰是唐宋诗二者的优长,而二者头上始终又悬着一把达摩克利斯之剑——惟性情是透过问学激发才情上限所能到达的彼岸——那个历代诗人“悬置的理想”。由“道问学”终抵“尊德性”。此故,康熙十三年

黄宗羲《景州诗集序》宣告“诗人之诗”应如是：“诗人萃天地之清气，以月露风云花鸟为其性情，其景与意不可分也。月露风云花鸟之在天地间，俄顷灭没，而诗人能结之不散。常人未尝不有月露风云花鸟之咏，非其性情，极雕绘而不能亲也。景州之诗，咽喉于冷汰，缠绵于绮靡，江滨山畔，至今性情恍然犹在，其斯谓之诗人之诗乎？”^⑥早在清初，诗论家已由性情入手正式为“诗人之诗”“才人之诗”“学人之诗”的异同，在诗学批评、诗歌一般原理上作出了理论的总结与内涵的阐释。

结语

抽丝剥茧之后，清初诗人较为清晰地体认到了宗唐与性情的内在联系，顾炎武、朱彝尊、李因笃、王士禛等几乎都有学唐亦学宋的经历，可最终都“栖息七子诗学之下而以盛唐圆润之音为宗”，^⑦清初人对于性情元理论所要求的至高理想标准有三维：一蕴含诗教道德伦理之旨（兴观群和怨刺），二有情真自然的个人情感，三有比兴蕴藉、情景合一的文学审美标格（或境界），终有了异常清醒的认知。到乾隆间袁枚“性灵说”已是对性情之情与礼义两面的最后一次反省。此后的清诗在乾嘉学术的影响下渐向宋诗一脉倾斜，才情需要靠学问来滋养几成共识，连带着对“诗道性情”的理解也落入靠人品、学问来支撑的境地，清人对“学人之诗”的提倡以是成为清中叶之后的整体风尚。本质上，清人关于诗人之诗、学人之诗、才人之诗的划分仍以性情为标杆各取一义，根源仍在对诗道、诗教传统不坠宗风的维系，对诗人赤子之心的追寻。后果却是一方面消弭了唐宋诗之争的无谓喧嚷，一方面也解构了性情传统的本义，诗道正宗只剩下“学人之诗”一途了，那么学问遂凌驾于性情之上深深压迫着性情的阐释空间。萧华荣对清代诗学有一段总结：“清代诗学思想的主流是反明、远唐、近宋。清代的文化思想与时代精神其实与宋大不相同，但宋诗的几个特点引起他们的共鸣……因此，清诗始终‘桃唐祢宋’，并出现了‘宋诗派’‘宋诗运动’‘同光体’。”^⑧实际上这段评价只适用于清中叶特别是乾嘉之后的诗坛全貌，尤其忽略了清初诗学貌似反明、远唐、近宋背后实则唐律宋、由宋趋唐、以唐为性情正宗的内在逻辑。诗学与经学的千年交

织尤以性情为纽带在清初得到了一次全面探讨，随着最后一个封建王朝的灭亡，诗教所依托的现实土壤不在，“诗人之诗”最终也消融于天地之间，后人眼中的诗学之争似乎只是宗唐或主宋的假象，对诗学原理“诗之道”的诠释即使花再多功夫也只能是“可怜无补费精神”。

中国诗学的内在发展理路，本质上是对儒家圣门心法不断体悟、阐释的过程，而这个契机就是对汉儒《诗大序》以来的性情本体诗论的理解、阐释乃至解构、消解的过程。至晚清王闿运道：“古之诗以正得失，今之诗以养性情，……古以教谏为本，专为人作；今以托兴为本，乃为己作。”^⑨本诸诗教的性情已落入个人情愫的狭隘理解，可见愈到后世，愈失本义。至海外学人论中国抒情传统，亦仅止着眼于现代意义上的言情内涵，完全忽视了诗学言情传统中性、情不分乃至情受性节制等专指意味，于抒情语源先自隔了一层。想必这又跟20世纪朱自清《诗言志辨》以来凸显“诗言志”一脉有关。要之，诗学脱胎于诗教，在诗教的严格影响下，诗学不断逃逸却又屡屡回望，儒家诗教观念的变迁体现于诗道上，乃是由关注儒家诗教的风化功能下移至诗人个体情感的调动、摅发由此迹近文学本质的内在发展过程。诗教在先秦即“温柔敦厚”，在汉儒以来即“吟咏情性”，在对个人情感之性情的节制中，诗家重新以礼义之性情原教旨来规范诗道，适时矫正了个人情感“自性”侈放、有违道德中和的一面，诗教、性情对于诗歌抒发个体情感的平和雅正的合法性、审美性的成立由此具有了本质规定性的作用。一如汉儒以来性情之说虽经历了诸多“创造性误读”但始终能自“反其本”，今古对话。此故，儒家诗教对于诗美而言不止是束缚者，还是合作者，在成就诗美的道路上，儒家诗教完成了它的历史任务，消隐而不是消失于诗美的底色里，永远地融为诗美的一部分。

注释：

①钱志熙：《论“吟咏情性”作为古典抒情诗学主轴的地位》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2021年第2期。

②毛宣国：《“缘情”和“性情”——中国诗学“情”之内涵探讨》，《中国文学批评》2022年第2期。

③钱锺书:《写在人生边上;人生边上的边上;石语》,生活·读书·新知三联书店2002年版,第119页。

④参见李春青:《“吟咏情性”与“以意为主”——论中国古代诗学本体论的两种基本倾向》,《文学评论》1999年第2期。

⑤参见蒋寅:《在传统的阐释与重构中展开——清初诗学基本观念的确立》,《中国社会科学》2006年第6期。

⑥钱锺书:《谈艺录》,商务印书馆2016年版,第11页。

⑦钱穆:《中国思想通俗讲话》,生活·读书·新知三联书店2013年版,第38页。

⑧李柏武、石鸣:《郭店楚简》,中国三峡出版社2009年版,第183—184页。

⑨陈鼓应:《〈太一生水〉与〈性自命出〉发微》,陈鼓应编:《道家文化研究第17辑:郭店楚简专号》,生活·读书·新知三联书店1999年版,第406页。

⑩祝秀权:《诗经正义》(下),上海三联书店2020年版,第643—644页。

⑪傅道彬:《“诗可以怨”吗?》,《文艺研究》2007年第11期。

⑫蒋寅:《唐宋、才学之争的消弭——乾隆间性灵诗学引发的焦点话题》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2016年第2期。

⑬纪昀著,刘金柱、杨钧主编:《纪晓岚全集》第2卷,大象出版社2019年版,第361—362页。

⑭逯钦立:《〈形影神〉诗与东晋之佛道思想》,吴云整理:《汉魏六朝文学论集》,陕西人民出版社1984年版,第240页。

⑮陈伯海:《陈伯海文集》第1卷《唐诗学》,上海社会科学院出版社2015年版,第548页。

⑯吴乔:《围炉诗话》,《四库全书存目丛书》集部第421册,齐鲁书社1997年版,第7页。

⑰刘熙载:《诗概》,王气中笺注:《艺概笺注》,贵州人民出版社1980年版,第146页。

⑱程颢、程颐撰,陈京伟笺证:《河南程氏遗书河南程氏外书》,山东人民出版社2020年版,第142页。

⑲钱锺书:《谈艺录》,第234页。

⑳朱彝尊著,王利民点校:《曝书亭全集》,吉林文史出版社2009年版,第430页。

㉑李世英:《清初诗学思想研究》,敦煌文艺出版社2000年版,第9页。

㉒冯班:《钝吟文稿》,《四库全书存目丛书》集部第216册,齐鲁书社1997年版,第565页。

㉓叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗粹语》,凤凰出版社2010年版,第50页。

㉔参见齐治平:《唐宋诗之争概述》,岳麓书社1984年版;王水照主编:《宋代文学通论》,河南大学出版社1997年版,第

471—492页。

㉕张晖:《清初唐宋诗之争与“性情”论》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2011年第2期。

㉖袁枚:《小仓山房文集》卷一七,王英志主编:《袁枚全集》第2册,江苏古籍出版社1993年版,第284页。

㉗丘象升:《南斋诗集》卷首,《清代诗文集汇编》第113册,上海古籍出版社2010年版,第547页。

㉘蒋寅:《王渔洋与康熙诗坛》,中国社会科学出版社2001年版,第46页。

㉙王夫之等撰:《请诗话》,上海古籍出版社1999年版,第416页。

㉚周裕锴:《〈沧浪诗话〉的隐喻系统和诗学旨趣新论》,《文学遗产》2010年第2期。

㉛邵长蘅:《邵子湘全集》,《四库全书存目丛书》集部第247册,齐鲁书社1997年版,第678页。

㉜纳兰性德著,闵泽平评注:《纳兰性德全集4》,哈尔滨出版社2021年版,第29页。

㉝纳兰性德著,闵泽平评注:《纳兰性德全集4》,第30页。

㉞李世英:《清初诗学思想研究·绪论》,第11页。

㉟钱澄之撰,彭君华校点:《钱澄之全集·田间文集》卷一六,黄山书社1998年版,第308页。

㊱钱锺书:《谈艺录》,第49页。

㊲钱澄之撰,彭君华校点:《钱澄之全集·田间诗集》卷一二,黄山书社1998年版,第268页。

㊳萧穆:《敬孚类稿》卷七,《续修四库全书》第1561册,上海古籍出版社2002年版,第31页。

㊴黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第10册,浙江古籍出版社1993年版,第48页。

㊵叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗粹语》,第65页。

㊶杜书瀛:《内转与外突——新时期文艺学再反思》,中国社会科学院文学所当代室选编:《中国年度文论选·99卷》,漓江出版社1999年版,第121—123页。

㊷叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗粹语》,第117页。

㊸钱锺书:《谈艺录》,第247页。

㊹朱自清:《正变》,《诗言志辨》,华东师范大学1996年版,第142—185页。

㊺叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗粹语》,第11—12页。

㊻叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗粹语》,第16页。

㊼黄葆真、蔡钟翔、成复旺著:《中国文学理论史》(四),北

京出版社1987年版,第372页。

④⑧张少康、刘三富:《中国文学理论批评发展史》(下卷),北京大学出版社1995年版,第315页。

④⑨蒋寅:《叶燮的文学史观》,《文学遗产》2001年第6期。

⑤⑩陈伯海:《释“诗体正变”——中国诗学之诗史观》,《社会科学》2006年第4期。

⑤⑪叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗晬语》,第15页。

⑤⑫张少康、刘三富:《中国文学理论批评发展史》(下卷),第312页。

⑤⑬毛宣国:《作为清代诗学价值观基础的“温柔敦厚”诗教观》,《中国文学研究》2021年第2期。

⑤⑭叶燮、沈德潜著,孙之梅、周芳批注:《原诗·说诗晬语》,第15页。

⑤⑮黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第10册,第30页。

⑤⑯黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第10册,第88—89页。

⑤⑰顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》(下),上海古籍出版社2014年版,第427页。

⑤⑱钱澄之撰,彭君华校点:《钱澄之全集·田间文集》卷一四,黄山书社1998年版,第258—259页。

⑤⑲吴乔:《围炉诗话》,《四库全书存目丛书》集部第421册,第7—8页。

⑥⑰黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第10册,第45页。

⑥⑱朱鹤龄著,虞思征点校:《愚庵小集》,华东师范大学出版社2010年版,第140页。

⑥⑲袁媛:《清初遗民诗学研究》,武汉大学2017年博士论文,第86页。

⑥⑳陈济生:《启祯遗诗》,《四库禁毁书丛刊》集部第97册,北京出版社1998年版,第232页。

⑥㉑陈济生:《启祯遗诗》,《四库禁毁书丛刊》集部第97册,第239页。

⑥㉒金生奎:《明代杜诗接受研究》,安徽大学出版社2019年版,第45页。

⑥㉓爱新觉罗·玄烨:《御制文集》初集卷二十一《诗说》,《景印文渊阁四库全书》第1298册,台湾商务印书馆2008年版,第198页。

⑥㉔贺国强、魏中林:《论“诗人之诗”与“学人之诗”》,《学术研究》2009年第9期;李金松:《诗人之诗、才人之诗与学人之诗划分及其诗学意义》,《文学遗产》2015年第1期。

⑥㉕李复:《滴水集》,《景印文渊阁四库全书》第1121册,台湾商务印书馆2008年版,第51页。

⑥⑨刘克庄撰,王蓉贵、向以鲜校点,刁忠民审订:《后村先生大全集》卷一百六,四川大学出版社2008年版,第2735页。

⑥⑩刘辰翁撰,段大林校点:《刘辰翁集》,江西人民出版社1987年版,第172页。

⑥⑪穆克宏、郭丹主编:《魏晋南北朝文论全编》,上海远东出版社2012年版,第78—79页。

⑥⑫陈师道:《后山诗话》,王大鹏、张宝坤等编:《中国历代诗话选2》,岳麓书社1985年版,第266、268页。

⑥⑬葛兆光:《从宋诗到白话诗》,《文学评论》1990年第4期。

⑥⑭李复:《滴水集》卷五,《景印文渊阁四库全书》第1121册,第51页。

⑥⑮刘克庄撰,段大林校点:《后村先生大全集》卷一百六,第2735页。

⑥⑯何梦桂:《潜斋集》卷六,《景印文渊阁四库全书》第1188册,第455页。

⑥⑰江盈科:《江盈科集》(下),岳麓书社1997年版,第804页。

⑥⑱孙承恩:《文简集》卷三四,《景印文渊阁四库全书》第1271册,第459页。

⑥⑲魏骥:《南斋先生魏文靖公摘稿》卷五,《北京图书馆古籍珍本丛刊》103册,书目文献出版社1998年版,第838页。

⑥⑳钱谦益:《有学集》卷一九,《钱牧斋全集》第5册,上海古籍出版社2003年版,第823页。

⑥㉑黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第10册,第7页。

⑥㉒李颀撰,陈俊民点校:《二曲集》卷一九,中华书局1996年版,第225页。

⑥⑳钱澄之撰,彭君华校点:《钱澄之全集·田间文集》卷二六,黄山书社1998年版,第507页。

⑥㉓这段话还见于明清之际费经虞的《雅伦》,有论者指出这段话出自费经虞,当误,因赵宦光(1559—1625)是明人,可见原始出处当为赵宦光所有。

⑥㉔参见李金松:《诗人之诗、才人之诗与学人之诗划分及其诗学意义》,《文学遗产》2015年第1期。

⑥㉕郎廷槐:《师友诗传录》,中华书局1985年版,第2—3页。

⑥㉖黄宗羲著,沈善洪主编:《黄宗羲全集》第10册,第16页。

⑥㉗潘链钰:《经:唐代的“经”学与“文”论》,武汉大学出版社2018年版,第232—233页。

⑥㉘萧华荣:《中国古典诗学理论史·导言》,华东师范大学出版社2005年版,第12页。

⑥㉙王闿运:《王志》卷二《论诗法》,周柳燕编:《王闿运辑》,民主与建设出版社2016年版,第339页。