



“惟馨”与“芬芳”

——关于《文心雕龙》和中国早期的嗅觉审美

王小盾

内容提要 “惟馨”和“芬芳”是《文心雕龙》嗅觉审美观的两个核心概念，分别代表联系于祭祀制度的、士人文化生活的嗅觉审美传统。在《文心雕龙》中，它们同味觉审美概念相联动，强调面向事物本性来观照世界，也就是由表入里观察美。从历史角度看，以下三件事对中国早期嗅觉审美产生了重要影响：一是人工取火和制酒，由此产生最初的人工气味和嗅觉审美意识；二是把来自火文明、酒文明的要素施诸祭祀仪式，形成“惟腥”（同生食对应）、“馨香”（同熟食对应）等文化形态；三是制定同农耕文明相适应的祭祀制度，通过辨析气味的专门活动，建立代表祭礼制度的“惟馨”概念；这一概念又外化成代表人格审美的“芬芳”概念。考察“惟馨”“芬芳”二词，有助于了解中国早期审美活动中圣、俗两界的源流关系，了解嗅觉审美思想体系的结构，也了解《文心雕龙》对周代礼乐传统的遵从。

关键词 惟馨；芬芳；《文心雕龙》；嗅觉审美

“惟馨”与“芬芳”是《文心雕龙》中两个关于嗅觉的词语，见于《祝盟》《颂赞》《总术》等篇章。其中《祝盟》云：“牺盛惟馨，本于明德，祝史陈信，资乎文辞。”^[1]以“牺盛惟馨，本于明德”一语描写祭品由内而外散发出浓烈的香气，典出《尚书·泰誓》《君陈》所云“牺牲粢盛”“黍稷非馨，明德为馨”——属于套用古语^[2]。《颂赞》《总术》两篇则说到“芬芳”。一云“及三闾《橘颂》，情采芬芳，比类寓意，又覃及细物矣”^[3]——以“芬芳”一词赞扬屈原作品发自内心的美好气息。一云“视之则锦绘，听之则丝簧，味之则甘腴，佩之则芬芳：断章之功，于斯盛矣”——以“芬芳”一词对优秀作品的某种气质加以描写。范文澜注解此语说：“‘视之则锦绘’，辞采也；‘听之则丝簧’，宫商也；‘味之则甘腴’，事义也；‘佩之则芬芳’，情志也。”^[4]意思是说：文章高手分章布局，要照顾视觉、听觉、味觉、嗅觉四方面的审美感受。“芬芳”代表嗅觉。作为文章“情志”的表现，它

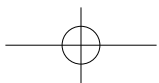
反映了内容和形式的共同作用^[5]。

《文心雕龙》关于嗅觉的词语还有“香”“臭”。“香”被用来比喻作品佳美，“臭”则表示一般涵义上的气味^[6]。相比起来，“惟馨”与“芬芳”的内涵更加丰富。

一 《文心雕龙》嗅觉审美的两个类型

“惟馨”与“芬芳”，事实上代表了《文心雕龙》嗅觉审美的两个类型。

“惟馨”代表与祭祀制度相关的类型。其词见于《祝盟》篇开头——在论述祭祀天地、山川、四时诸神之仪式的时候，指出祭品之馨香来源于光明的道德（“牺盛惟馨，本于明德”）；并说祝史要表达诚信，须凭借中肯的文辞（“祝史陈信，资乎文辞”）。这段话以祭品馨香取决于品德来类比祝史文辞之诚，既强调了馨香同明德的表里关系，又指出了馨香同祝史文辞的同一关系。前一关系意





“惟馨”与“芬芳”

味着，嗅觉审美缘于古人把气味用为享神敬神的手段；后一关系通过祝文这种文学样式揭示了“香”和“美”的同一。《知音》说：“盖闻兰为国香，服媚弥芬；书亦国华，玩绎方美。”同样说到“香”与文辞美的同一。“视之则锦绘，听之则丝簧，味之则甘腴，佩之则芬芳”等语用另一方式说到这种普遍性——即说嗅觉用语是《文心雕龙》理论系统的有机部分。一方面，作者调动视、听、味、嗅等多重感官来进行创作；另一方面，读者也调动这些感官来获得美的感受。可见嗅觉用语同其他知觉用语是相互依存、相互渗透、相互作用的，共同建构起《文心雕龙》的知觉审美理论系统。

从另一角度看，作为对古语的套用，“牺盛惟馨，本于明德”一词所表现的嗅觉审美意识可以追溯到古远时代。《尚书·周书》有三处说到这种同祭祀相联系的嗅觉审美。其一是《酒诰》所说“弗惟德馨香祀登闻于天”云云^[7]，强调要以明德芳香的祭祀来报闻于上天，消除民众的怨气和群臣私自饮酒的腥气。其二是《君陈》所说“至治，馨香感于神明；黍稷非馨，明德惟馨”云云^[8]，认为太平盛世之时的祭品，其包含明德的馨香才会感于神明。其三是《吕刑》所说古时蚩尤作乱，杀戮无辜，其民“罔有馨香”，其刑法则“发闻惟腥”^[9]——以“馨香”与腥臭对比，表德治。类似的说法又见于《左传》桓公六年（前706）和僖公五年（前655）。前者说“馨香”指的是“上下皆有嘉德而无违心”（“无谗慝”）；后者引《周书》说神之凭依在德行，决定国之大事要“明德以荐馨香”。^[10]这些记载反映了“惟馨”说的年代特质和文化特质：同周代的主流思想相联系，它强调祭祀仪式和祭祀氛围的德教意义；同周代的民族意识相联系，它否定蚩尤族和殷族的腥臭。

周民族为什么要否定蚩尤族和殷族的腥臭呢？这个问题关连于中国早期的祭品制度。《礼记·郊特牲》曾论述上古三代祭品制度的变迁，说到虞舜时代崇尚用牲血、生牲肉或半生的牲肉来祭祀；殷人尚声，在未杀牲前用乐声呼告天地间的鬼神；周人祭祀重香气，不仅让香气上达天神，而且用鬯酒和合郁金香来灌地，以此方式使香气下达地祇^[11]。这些差别也表现在古时酌郁鬯灌地以祭祀祖先的

裸礼当中：夏代用鸡彝，殷商用鬯彝，周代用黄彝^[12]。鸡彝制度来源于鸡血祀神风俗，其思想核心是用春阳之气敬神；鬯彝制度以猛兽崇拜为思想基础，多用人畜之牲敬神，繁縟而血腥；周代则“尊礼尚施”，祭品多用植物和作为植物精华的酒^[13]——故《诗经·周颂》中有“为酒为醴，烝畀祖妣”^[14]之说。《周易》既济九五亦曾论述殷、周祭祀风俗之异同，说到居住在东方的殷人，举行杀牛的盛祭^[15]；居住在西方的周人，举行“淪煮新菜”的薄祭^[16]。周人之所以能得到福报，乃因为以修德为基础。这就是所谓“祭祀之盛，莫盛修德”；“黍稷非馨，明德惟馨”。^[17]

以上资料还说明，中国人很早就通过祭祀活动建立起了对于气味的认识。活体动物散发出来的气味，酒或植物散发出来的气味，都同某种神灵信仰建立了联系。这种联系势必强化参预者的嗅觉意识。于是，在殷周之间，人类的嗅觉表达发生了一个重要改变：由于在祭祀场合流行用香蒿和合黍稷加以焚烧产生香味的方式，周代人建立了不同于殷商时期的祭祀氛围；由于农业生活的嗅觉环境有别于游牧生活的嗅觉环境，周代人面对洁净气息和腥膻气息建立起鲜明的好恶观，进而形成关于馨香的比德观念。这一观念的核心是：认为最该奉献给神灵的是馨香佳味。这种馨香是盛德和至治之世的象征。

与之相对，“芬芳”代表了另一个嗅觉审美的类型。在《文心雕龙》中，“芬芳”一词主要用来颂扬屈原及其作品的感情和文采，因此，通过楚辞可以了解这一审美类型的特点。其中一个特点是流传很广。比如《辨骚》说屈原、宋玉之辞对后世产生了积极影响，即使初学者，也能从《楚辞》的香草意象中受益^[18]。另一个特点是有深度。比如《颂赞》说“三闾《橘颂》，情采芬芳”。《情采》引《淮南子》说：“男子树兰而不芳，无其情也。”^[19]也表明，“芬芳”意味着内容与形式的贯通，即“情”与“采”的贯通。

如果说《文心雕龙》“芬芳”观的思想素材来源于《楚辞》，那么，《楚辞》的形象塑造和草木描写便值得从嗅觉审美角度加以考察。前者（形象塑造）宜以《橘颂》为例：它用拟人手法塑造橘树的美好形象，赞扬它“纷缦宜修”^[20]。这是从嗅



觉角度描写橘树——因为“纷纭”既表现橘树的香气，也表达修身自励的个人理想。《文心雕龙·颂赞》所谓“情采芬芳”，正是对此“纷纭宜修”的化用。后者（草木描写）则表现为对芳香植物的引用，达180处。例如《离骚》有“杂杜衡与芳芷”“芳与泽其杂糅兮”等诗句，《九歌》有“盍将把兮琼芳”“芳菲菲兮满堂”等诗句^[21]。

以上诗句，不仅表明楚辞时代重视嗅觉审美，而且说明了以下几个事实：（一）楚辞时代，人们有佩戴香草和用香汤洗浴的习俗。即所谓“纫秋兰以为佩”，“浴兰汤兮沐芳”。^[22]（二）楚辞时代，人们习惯用各种草木来比拟不同人等的性情品格。即所谓“杂申椒与菌桂兮，岂维纫夫蕙茝”，“畦留夷与揭车兮，杂杜衡与芳芷”。^[23]（三）当时人是因为嗅觉原因而重视不同植物之区别的。如《离骚》所说“苏粪壤以充帙兮，谓申椒其不芳”，以及“何昔日之芳草兮，今直为此萧艾也”。^[24]这里使用了与“芬芳”“芳草”相对立的概念，表明“芬芳”是嗅觉审美符号系统的代表。

关于《楚辞》草木描写的意义，王逸《离骚序》有过论述，云：“《离骚》之文，依《诗》取兴，引类譬喻。故善鸟香草，以配忠贞；恶禽臭物，以比谗佞……”^[25]这是说：香草美人是引类譬喻的媒介之一；不仅香草，天地万物都可以用来寄情言志。不过，用香木香草来颂扬忠贞贤良，而以恶木恶草来贬斥奸佞小人，却是《楚辞》特别常用的比喻。事实上，这是以崇香爱香的时代氛围为背景的。据统计，在《楚辞》中，出现了101种（类）植物，这些植物被古人看作食品、药物，用来煎汤沐浴、杀虫除臭、袪除不祥^[26]。从这个角度看，《文心雕龙》“芬芳”概念，代表了一个同社会风尚相联系的嗅觉审美类型。换言之，如果说“惟馨”概念是在面向彼岸世界的审美活动中产生出来的，那么，“芬芳”就是属于此岸世界的嗅觉审美概念。从学术角度看，前一类型更富历史深度，后一类型则更富文化广度。

二 《文心雕龙》嗅觉审美的几个关联事物

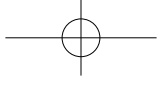
综上所述，“惟馨”“芬芳”等概念有清楚的来

历。它们分别联系于一个嗅觉文化传统——由周代祭祀制度、楚地审美风尚造就的传统。它们作为这两个传统的思想素材进入《文心雕龙》，因为有典型性，所以有必然性。不过，为充分理解《文心雕龙》使用上述概念的缘故，我们还要看看此书嗅觉审美观的背景，考察同它相关联的几个事物。

首先值得注意的是：周代的礼乐文化对后世有深远影响。尽管周代祭祀制度未必完整地保存下来，但其核心观念却被汉以来人所继承。比如从《乐府诗集·郊庙歌辞》看，晋、宋、齐、梁各朝都注意在祭祀天地和祖先宗庙时，营造馨香的氛围，以此彰显虔诚之德。比如《晋天地郊明堂歌·夕牲歌》，强调在“虔于郊祀，祇事上皇”的场合要以馨香来比德^[27]。又如《宋宗庙登歌·七庙享神歌》，以“黍稷匪芳，明祀惟馨”等语，强调宗庙祭祀要注意“洁羞荐诚”。^[28]另外，《宋章庙乐舞歌·引牲乐》和《齐明堂乐歌·引牲乐》都有“敬芬黍稷”“萧芳四举”等语，以表明宗庙、明堂之祭的特点是以芬芳的黍稷、洁净的“柔牲”为祭品^[29]。这些歌辞的产生年代略早于《文心雕龙》，表明后者的“惟馨”观念有现实活动作为背景。

以上歌辞是大祀^[30]歌辞。如果说它们表现了同天地、宗庙制度相联系的“惟馨”观念，那么，许多日常作品则表现了此观念向周边的扩展。比如扬雄《甘泉赋》描述汉成帝郊祀甘泉泰畤，说到请神时要用黑黍和郁金香酿成香酒，以芬芳香气上达神灵^[31]。又如班固《终南山赋》描写终南山的神仙境界，包含“埽神坛以告诫，荐珍馨以祈仙”^[32]等语句。再如潘岳《藉田赋》称颂晋武帝的躬耕大典，以“黍稷馨香，旨酒嘉粟”^[33]等语表达以香美祭品以求降吉神的信念。此类作品表明，汉晋时期的祭祀大典仍然采用以芬芳香气飨神歆神的方式。所祭之神不光有天地宗庙之神，而且有其他典礼中的神灵，包括新产生的仙神。即使在非祭祀场合，人们也重视气味与德性的关系，在“德音惟馨”这一思想传统的指导下审美^[34]。

其次值得注意的是：在屈原及其作品的影响下，汉以来，“芬芳”成为高洁品德的象征。比如东汉人的《悼骚赋》，西晋人的《思亲赋》和《文赋》，采用以芬芳香气为意象的引类譬喻之法，既



表明对《楚辞》香草传统的继承，也表明汉晋时期的嗅觉审美有把嗅觉美道德化的倾向。后一倾向不光表现在“芬芳”概念方面，而且表现为“惟馨”概念进入日常生活，与“芬芳”概念合一。陆云等人的《赠顾尚书诗》和《答陆士龙诗四首·南山》，都把“芬芳”“馨香”的气息看作君子之“德音”的表征。需要说明的是：在南朝出现的把“芬芳”“惟馨”两个审美概念结合起来的倾向，未见于《文心雕龙》。可见《文心雕龙》的嗅觉审美不同于当时其他作者——它注意分辨来自《尚书》的“惟馨”概念与来自《楚辞》的“芬芳”概念，强调它们本来的文化特质。

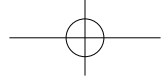
另外值得注意的是：《文心雕龙》中的嗅觉审美，同它的“味”概念有密切联系。因为就“味”的本义而言，舌头尝东西得到的感觉和鼻子闻东西得到的感觉，都可以称作“味”。前者即“味道”和“滋味”；后者即“气味”。《文心雕龙·论说》云“伊尹以论味隆殷”，《夸饰》云“茶味之苦”，所说即舌上之“味”^[35]；而《文心雕龙·通变》云“臭味晞阳而异品”^[36]，所说则是鼻中之“味”。

《文心雕龙》很讲究味觉审美。其味觉审美理论的核心概念是作为“滋味”的“味”。此概念有两种用法：其一用为名词，表旨趣或韵味。如《宗经》篇评论经书云“余味日新”，《史传》篇评论《汉书》云“信有遗味”，《体性》篇评论扬雄说“故志隐而味深”，《声律》篇描写诗歌品读云“吟咏滋味”，《附会》篇说拼凑而成的文章“辞味必乱”，等等^[37]。其二用为动词，表感受或体味。比如《辨骚》篇说“扬雄讽味”，《明诗》篇说“清典可味”；另外，《情采》篇有“研味李老”，《隐秀》篇说“味之者不厌矣”，《总术》篇说“味之则甘腴”^[38]。不过，两种用法有一共同点：基本上脱离本义，所描写的并不是直接来自口舌的生理感受，而是来自文学作品的韵味之美以及对这种美的辨别。

关于《文心雕龙》中的感官审美用语及其理论意义，研究者颇多关注。比如有人从听觉维度分析书中的珠玉用语，探讨其中音声相喻、审美互通之法；又从视觉审美维度，探讨其所涉及的物象与语象的关系^[39]。相比之下，研究较深入的是味觉审美概念。1996年，罗宗强著成《魏晋南北朝文

学思想史》，专设《味论》一节讨论《文心雕龙》的“味”理论^[40]。在论述《隐秀》篇“深文隐蔚，余味曲包”一说之时，指出《文心雕龙》“显然把‘味’的创造作为一种自觉的追求”。这一说法是有道理的，《文心雕龙》对于味觉审美的理论追求有多方面表现：其一表现为重视“情味”，比如《情采》篇说“男子树兰而不芳，无其情也”“繁采寡情，味之必厌”^[41]——这也就是刘宋王微所说的“且文词不怨思抑扬，则流澹无味”^[42]。其二表现为倡导“滋味”，比如《声律》篇说“是以声画妍蚩，寄在吟咏，吟咏滋味，流于字句。气力穷于和韵”^[43]——这也就是宋代黄庭坚所说的“诗成有味齿牙间”^[44]。其三表现为以情思韵味论诗文，比如《物色》篇主张“物色尽而情有余”^[45]——这也就是元代范梈所说的“辞简意味长”^[46]。其四表现为超出情思韵味层面而强调文学作品义理的含蓄——其典型就是《总术》篇所提出的“义味”^[47]，即认为通过“情会”可以产生有深刻意义的“味”。总之，《文心雕龙》重视味觉审美，重视把物质性的“味道”与精神性的“滋味”联为一体。它借助味觉经验的内在性，把“味”概念引入文学活动，强调文学既有通达人心的功能也有通达人心的必要。这样一来，它就提出了文学创作、文学欣赏等活动的表里关系问题，认为美的实质在于得体的形式与深厚的内容的吻合。前文说到，《文心雕龙》的“惟馨”“芬芳”概念，也强调由表入里去观察美，强调形式与内容相吻合。显而易见，这是与它关于味觉审美的思想一致的。

《文心雕龙》嗅觉审美观念和味觉审美概念在内容上的一致性，缘于这两种概念的同质性。研究者在对中国古代味觉审美问题进行考察的时候，已经认识到，《文心雕龙》之所以关注味觉审美，主要原因在于：在中国古代的审美系统中，这种感觉地位很特殊。比如从“美”这个字的本义看，中国人最原始的审美意识或美观念起源于“羊大”和“甘”——起源于味觉审美^[48]。而从感觉器官之关系来看，掌管味觉的口舌优于掌管视、听的眼、耳：耳接受信息；眼选择信息；口舌进一步咀嚼、消化、吸收信息，代表通过辨物而识道的精神道路。所以《黄帝内经》认为心与舌直接相



关，而有所谓“口唇者，脾之官也；舌者，心之官也”^[49]，“心主舌”，“在窍为舌”^[50]之说。事实上，至晚到汉末，味觉认知方式便在中国思想中确立起了主导地位，而有《文心雕龙》“道味”“辞味”等说^[51]。再从思想方法的角度看，以味观照世界的方式不同于看和听。味是可以进入物自身的理解方式，彼此不存在距离和隔阂。因此，味觉审美可以达到形式与内容的相互融和，达到对象与审美者的相互融和。正因为这样，在中国传统观念中，“味”是作为物的“性”而存在的，“味觉成为诸‘感觉’的实质与真实形态”。也就是说，视觉和听觉关注事物的“形”，而味觉却是“形而上”的；视觉审美和听觉审美关注形式，而味觉审美却主张远离形式，深入实质。^[52]

现在我们要强调，味觉审美的这些特质，正是嗅觉审美的特质。这是因为，在人类认知世界的实践中，口与鼻的作用是相联通的，味觉审美往往同嗅觉审美合一。比如《列子》说黄帝即位十有五年时，耽于享乐，“娱耳目，供鼻口”^[53]——用“鼻口”代指美味；《文子》说“耳目之于声色也，鼻口之于芳臭也”^[54]——用“鼻口”合指嗅觉、味觉器官。又如《韩非子·杨权》有“香美脆味”^[55]一说，以“香、美”（嗅觉经验、心理经验）和“脆、味”（口舌经验、味觉经验）并列，肯定这四者具有同质性；《荀子·王霸》则云“人之情，口好味而臭味莫美焉”^[56]，以“臭”（指香味，嗅觉经验）、“味”（味觉经验）联用^[57]，表示“香”和“味”在审美体验上彼此联通。另外，《吕氏春秋·审时》“食之不喂而香”高诱注：“香，美也。”^[58]《楚辞·九叹》王逸注：“甘棠者，香美之木。”^[59]意思是说：“香”即“美”；“香”和“味”一样，具有“美”的意义和本质。如此，掌管嗅觉的鼻，同样优于掌管视听的眼、耳，因为它同样能够咀嚼、消化、吸收信息，辨物识道。总之，我们可以把《文心雕龙》“惟馨”“芬芳”等说法，看作以“味”为中心的审美器官理论体系的一部分。若从思想方法角度评判以嗅觉观照世界的方式，那么，同样可以把它看作“形而上”的方式，看作可以进入物自身的方式，肯定它能够达到对象与审美者的融和，能够反映诸感觉的实质与真实形态。

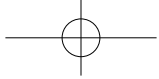
总之，嗅觉审美同样代表了中国思想对视觉性的“形”的超越。

三 “惟馨”“芬芳”概念背后的嗅觉审美史

《文心雕龙》嗅觉审美观是历史的产物。“惟馨”“芬芳”两个概念，其身后隐藏了一部嗅觉审美的历史。

人类的嗅觉意识产生年代很早。它之用于审美，乃联系于辨析气味的专门活动。《荀子·正名》说到眼睛辨形、色，耳朵辨声、音，口舌辨甘、苦、咸、淡，鼻子辨“香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭”^[60]，便可以理解为：嗅觉审美并不是孤立产生的，而与视觉审美、听觉审美等同步。从语言学角度看，这个时代相当于前汉语时期，即距今4500年以前——因为在汉语和藏缅语共通的词汇中，有“苦”“酸”“咸”“甜”等表味觉的词语。而如果把嗅觉器具看成是嗅觉专门化的产物，那么，中国人的嗅觉审美活动也可以推至新石器时代晚期。1983年，福泉山良渚大墓出土了一件竹节纹带盖陶熏炉，距今4000多年^[61]。这类器物意味着，人类嗅觉已经得到充分驯化。而从另外一些记载看，上古人的嗅觉驯化，除烹饪外，主要有祭神灵、驱病害、辨时令等方式。《山海经》记载了一些香草，其主要功能就是驱除病害^[62]；《礼记·月令》记四季之月各有其“味”“臭”^[63]；这意味着：古人曾经把味嗅觉用于物候观察，以定历法——这也是听觉驯化的重要方式^[64]。

考察嗅觉审美意识的养成，其必要步骤是考察火和酒的发明。在早期文化史上，这两个事物对嗅觉审美产生了最大影响——代表两种人造气味（经过烧烤的动物气味、经过发酵的植物气味）的产生。从中国各民族的资料看，人类史的开端就是以对火的控制和利用为标志的，经历了四个阶段：从无火到被动利用自然火，再从主动利用自然火到人工取火^[65]。据70多处旧石器时代遗址中发现的用火迹象来判断，其时代可以推至距今50万年至180万年前^[66]。火出现有很多意义，最重要的是把生食变成熟食。这同嗅觉关系密切：一方面改变了



“民食果蓏蜂蛤，腥臊臭恶而伤害腹胃”^[67]的情形，建立起新的味嗅觉习惯；另一方面驱秽、解毒、消毒，也就是《管子·禁藏》所说“钻燧易火，杼井易水，所以去兹毒也”^[68]。从这个角度看，后来人之制香，其实质就是对火的功能加以扩大：用燃烧香料的方式造成美妙气味，一方面用以取悦神人，另一方面用于驱除毒祟。由此可见，味觉审美意识和嗅觉审美意识的形成，都是被火推动的。

关于酒的产生，《淮南子·说林训》有语云：“清醢之美，始于耒耜。”^[69]可见酒是农业文明的产物。研究者认为，人类最早的酒见于河南舞阳贾湖遗址，距今约9000年，以稻米为主混合发酵而成^[70]。接下来出现了仰韶文化谷芽酒，在大汶口文化时期、河姆渡文化时期又出现了蒸饭曲酒和草曲酒^[71]。酒在早期文化史上主要有两个意义：其一提供了特殊的香味和美味，所以《诗·小雅·正月》有“旨酒”一说^[72]；《礼记·投壶》亦云“子有旨酒嘉肴”^[73]。据《仪礼·士冠礼》“旨酒令芳”^[74]郑玄注和《说文解字·旨部》，“旨”意为“美”^[75]，是味觉审美、嗅觉审美共通的概念。其二是形成了新的祭祀礼仪。王国维著有《释礼》一文，说“礼”起于“事神致福”。甲骨文有“豊”字，代表行礼之器。其字衍为“醴”，代表“奉神人之酒醴”；进而分化为“禮”，凡“奉神人之事通谓之禮”^[76]。这表明：古人关于“礼”的观念，是通过酒祭形成的。

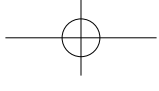
从嗅觉审美文化的角度看，以上事实有助于重新认识周代的制礼作乐。不妨说，周代礼乐的实质就是把火文明、酒文明之精华结晶而为某种制度。《诗经·大雅·鳧鷖》记祭祖仪式之后的宾尸之礼，有句云“旨酒欣欣，燔炙芬芬”^[77]，便表明火和酒是周代祭礼的主角。“旨酒欣欣”意味着周代祭礼要用酒的香美来造就和谐的氛围；“燔炙芬芬”意味着周代流行燃祭，以便向神灵献上通过烧烤祭品造成的馨香。现在看来，夏、商、周三代祭礼之不同，主要表现在：周代祭祀讲究“至敬不飨味而贵气臭”^[78]，也就是重视神灵的嗅觉感受，认为它高于味觉感受。“气臭”一说表明：“明德惟馨”的“德”，其原义是指可以通过“臭”（馨香）而通达的神灵；因此，“臭”（馨香）代表神明

之“气”。《尚书·君陈》所谓“至治，馨香感于神明”，正是对“黍稷非馨，明德惟馨”的解释。

前文说到：嗅觉审美的现实条件是辨析气味的专门活动。由此看来，周代是嗅觉审美意识大发展的时期。在周代，这些意识不光受到祭祀活动的强化，而且被一系列技术制度不断提升。比如在《周礼》职官中有“庖人”，既负责向祭祀活动提供四时珍羞之物，又负责向国王进献日常所用的禽兽之肉，为此要辨别各种动物在不同季节的香味。又有“内饔”官，掌“辨百品味之物”^[79]。还有“外饔”“甸师”“食医”“酒正”“醢人”“鬯人”“鬻氏”等官，掌管食品及其香味的制作^[80]，负责用香草香木熏室，驱灭虫蛊^[81]。

上述辨析气味的专门活动，对周秦时期的社会风俗产生了重要影响——各地都流行熏香烟、佩香物之风，进而出现“容臭”“养鼻”等术语。“容臭”指容受香物的小囊。《礼记·内则》载：“男女未冠笄者……皆佩容臭。”^[82]“养鼻”则指利用芳香植物来培养嗅觉美感。《荀子·正论》云：“侧载罽芷以养鼻。”《礼论》云：“礼者，养也。刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬苾，所以养鼻也……”^[83]这里有几个值得注意的词句：一是“礼者，养也”，意味着，祭祀制度已经外化为审美风俗。二是“罽芷”“椒”“兰”等香草，作为日常之物，意味着嗅觉审美环境已趋于稳定。三是“芬苾”。作为“芬芳”的同义词，指花草的香气，同时也对“芬芳”概念加以补充，说明当时产生了嗅觉审美的概念群。《荀子·荣辱》《富国》云：“口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊。”“必将刍豢稻粱、五味芬芳以塞其口。”^[84]这几个关于“芬芳”的习惯用法，既表明“芬芳”是一个嗅觉审美体系的代表；又表明：“惟馨”和“芬芳”，都是在两周制度和嗅觉审美风尚的基础上建立起来的概念。

从历史学的角度看，“惟馨”和“芬芳”还有一种关系，即分别代表嗅觉审美的两个时期：以黄河流域为中心的时期和以长江、珠江流域为中心的时期。这可以通过两种比较看出来：一是《诗经》《楚辞》香草香木名的比较，二是汉以前南北方制香器物的比较。《诗经》《楚辞》各记载了一百多种植物，大致分属黄河流域、长江流域两区。在



《诗经》所记植物中，纵有许多是芳香草木，但作品往往只述及这些植物的实用功能，而很少提到它们的气味。《楚辞》却不是这样：作为香草而被描写的植物有二十多种，作为香木而被描写的植物有十多种。《诗经》中关于嗅觉的篇章不多，仅《大雅·生民》说到“于豆于登，其香始升”^[85]；《周颂·载芣》说到“为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼；有飶其香，邦家之光”^[86]——所说都是祭祀场合的馨香。而《楚辞》却不是这样：不乏关于佩戴香花草、沐浴香汤、以香木为坐骑和舟车的描写。可见“芬芳”这个概念的确属于《楚辞》时代。另一方面，考古学资料表明，秦汉时期，熏香习俗在长江以南很流行。在广东、广西的南越国汉墓中，出土了大量铜熏炉、陶熏炉。广州地区发掘了200多座汉墓，其中一半发现了熏炉。长沙马王堆一号汉墓则出土了很多陶熏炉、香囊、香草袋、香枕、香奁、香熏罩和十多种香料^[87]。显而易见，南方地区的熏香习俗在秦汉时期有后来居上的趋势。这正是和“芬芳”概念的兴起相对应的。

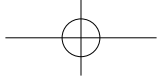
结 语

综上所述，“惟馨”和“芬芳”是《文心雕龙》嗅觉审美观的两个核心概念。它们代表中国早期嗅觉审美的两个传统——基于西周以来祭祀制度而建立的传统、基于晚周以来士人文化生活而形成的传统——分别产生在面向彼岸世界和此岸世界的审美活动中。在《文心雕龙》时代，这两种传统都有其制度的、生活的载体，分别强调政治品格和个人品格的高洁；但也有合流的趋势，比如把馨香祭品用于神仙祭祀，并在人物品评中使用“德馨如兰”的概念。《文心雕龙》对这两个概念作了区分。这意味着，“惟馨”和“芬芳”是代表两种思想素材进入此书的。《文心雕龙》对于民族文化中的集体意识给予了足够尊重。

《文心雕龙》的嗅觉审美观还有一个特点，即同它的味觉审美观相联动，表达一种“形而上”的观照世界的方式。尽管此书也重视听觉审美和视觉审美，设立《声律》《丽辞》等关于声音、色彩的专篇；但从它所论述的“情味”说、“滋味”说、“义味”说看，在这部著作中，得到更多理论提升

的是味觉审美。这启发我们用两分法来看待《文心雕龙》的感官审美理论，即分为两类：一类关于视觉、听觉和触觉，是主要面向事物形式的审美；另一类关于味觉和嗅觉，是主要面向事物本性的审美。后者拥有“鼻口”“香美”“臭味莫美”等语词概念，认为“香”和“味”在审美体验上是彼此联通的，可以直达“美”的意义和本质。

“惟馨”“芬芳”等概念是在历史上形成的。其起源可以追溯到石器时代：那时，人类通过掌控动、植物的燃烧和发酵创造了最初的人工气味，揭开了嗅觉文明史的序幕，也建立了自觉的嗅觉审美意识。夏代以后，黄河流域的居民把来自火文明、酒文明的若干要素施诸祭祀仪式，营造了若干种嗅觉氛围，形成“惟腥”（同生食对应）、“馨香”（同熟食对应）等不同的文化形态。周代人发扬后稷、公刘的事业，依托农耕文明建立各种制度，形成作为主流意识形态的嗅觉审美观。其现实基础是通过辨味、制香的官员，强化了掌控火和酒的技术：一方面祭礼用酒，以其香美造就和谐的氛围；另一方面实行燃祭，把烧烤祭品所得馨香作为最贵重的祭神之礼——这样也就产生了比较稳定的嗅觉审美风尚，以及“贵气臭”“惟馨”“旨酒”“容臭”“养鼻”“知臭香”等嗅觉审美概念。“贵气臭”一说表明，《尚书》所谓“明德惟馨”，是关于天人合一的概念；“德”的原义是指通过“臭”（馨香）上达给神灵的诚意。“养鼻”一说表明，祭祀制度在周代后期已经外化，成为利用芳香植物来培养嗅觉美感的风俗。“知臭香”^[88]一说则表明：周秦之时，人们已经能够结合人的生理条件来确认“香”“臭”，给予客观的评判。“芬芳”概念就是在这样的背景上产生的。它见于《荀子》和《楚辞》，流行在公元前4至3世纪。如果比较《诗经》《楚辞》的香草香木名，比较汉以前南、北两区的制香器物，那么可以判断，“惟馨”“芬芳”概念各有其时代性和文化特色：“惟馨”代表嗅觉审美的中原时期，“芬芳”代表嗅觉审美的南方时期。“惟馨”指的是充满神明之气的馨香，是周礼的象征；“芬芳”指的是人和物自内而外发出的美好气息，是高洁品德的象征。“惟馨”所关注的嗅觉感受发生在神与人之间，是以神灵的视角来审美；“芬芳”所关注的嗅



“惟馨”与“芬芳”

觉感受发生在人与自然物之间，是以人的视角来审美。后者使嗅觉审美进入文学领域，表现为“芬芳”概念向文学创作和鉴赏过程的参与。

当然，同样值得注意的是“惟馨”“芬芳”概念的共通性。如上所说，这两个概念都是在两周制度和嗅觉审美风尚的基础上建立起来的，都强调由表入里去观察美，实现形式与内容的吻合。这一现象，事实上反映了中国早期审美的一个重要逻辑，即产生在人神交通的场合，从神圣世界渗入世俗社会。理解这一点不难，因为任何审美认同都要通过一定的集体活动才能形成并传播，而祭祀仪式是上古时期最重要的集体活动。不过，稍作思考便可发现：这样也就造就了祭祀原则向审美原则的渗透。其中最重要的原则是讲究“非物自外至者也，自中出生于心也”^[89]，也就是强调心灵与对象相沟通。《礼记·祭义》的说法是“心祭”，意为以心中之神与天国之神相交流；《礼记·礼器》的说法是“物无不怀仁，鬼神飨德”^[90]，意为只有祭主内心的德性，才能打动神灵。这种渗透在味嗅觉审美方面表现得特别明显。比如公元前662年，大夫内史过同周惠王讨论“神降”，便说能得神祐的君主“其德足以昭其馨香”^[91]。意思是：祭礼的要旨是让外在的“馨香”同内在的仁心相得益彰。这也就是内容与形式的相得益彰。“惟馨”“芬芳”两个概念都强调这种相得益彰，于是使中国早期嗅觉审美理论显示出一定的系统性和自足性。

[本文是同温州大学研究生徐子杨合作完成，徐子杨承担了前期资料搜集和本文校对工作]

[1] [3] [4] [6] [18] [35] [37] [38] [41] [43] [45] [47] 范文澜：《文心雕龙注》，第176页，第157页，第656页、第660页，第48页、第715页、第519页，第48页，第328页、第608页，第22页、第284页、第506页、第553页、第651页，第46页、第66页、第537页、第635页、第656页，第538页、第539页，第553页，第694页，第656页，人民文学出版社1958年版。
[2] [7] [8] [9] 《尚书正义》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第383页上、第504页上，第440页上，第503页下—504页上，第526页下，中华书局2009年影印版。
[5] 《颂赞》篇之“情采芬芳”，在敦煌唐写本中作“辞采

芬芳”。斯波六郎《文心雕龙范注补正》肯定这一写法，云：“作‘辞采’是。此句专谓形式。”按《颂赞》篇此处论颂体的早期发展——由容告神明而渐变为称美物类（“覃及细物”），其所关注的显然不是“形式”。而《文心雕龙·情采》所说“男子树兰而不芳，无其情也”，亦把“芬芳”看作情感的外化。据此可知：“情采芬芳”不可改为“辞采芬芳”。

[10] 《春秋左传正义》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第3799页下、第3897页下。

[11] [63] [73] [78] [82] [89] [90] 《礼记正义》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第3156页上，第2931页上、第2955页上、第2972页上、第2993页下，第3613页上，第3129页上，第3167页上，第3478页上，第3098页上。

[12] 《明堂位》：“灌尊：夏后氏以鸡夷，殷以鬯，周以黄目。”（《礼记正义》，第3229页下。）

[13] 王小盾：《中国早期思想与符号研究》，第495—540页，上海人民出版社2008年版。

[14] [72] [77] [85] [86] 《毛诗正义》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第1298页上，第950页下，第1159页下，第1146页上，第1298页。

[15] 《周易正义》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第149页下。

[16] 班固：《汉书》卷25，第1263页，中华书局1962年版。

[17] 《坊记》郑玄注：“东邻，谓绾国中也；西邻，谓文王国中也。”（《礼记正义》，第3516页下。）亦参见《周易译注》，黄寿祺、张善文译注，第366—367页，上海古籍出版社2007年版。

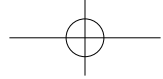
[19] 《缪称训》：“男子树兰，美而不芳，继子得食，肥而不泽，情不相与往来也。”（何宁：《淮南子集释》，第728页，中华书局1998年版。）“男子树兰而不芳，无其情也”句见《文心雕龙注》，第538页。

[20] [21] [22] [23] [24] [25] [59] 洪兴祖：《楚辞补注》，第159页，第11页、第18页、第57页、第58页，第5页、第59页，第7页、第10—11页，第37页、第41页，第2—3页，第330页，中华书局2015年版。

[26] 潘富俊：《草木缘情：中国古典文学中的植物世界》，第73页，商务印书馆2016年版。

[27] [28] [29] 郭茂倩编：《乐府诗集》，第12页，第126页，第128页、第23页，中华书局2019年版。

[30] 《隋书·礼仪志》：“昊天上帝、五方上帝、日月、皇地祇、神州社稷、宗庙等为大祀，星辰、五祀、四望等为中



祀，司中、司命、风师、雨师及诸星、诸山川等为小祀。”（魏征：《隋书》，第117页，中华书局1973年版。）

[31][32][34]《全汉赋》，费振刚、胡双宝、宗明华辑校，第172页，第353页，第276页，北京大学出版社1993年版。

[33]《历代赋评注·魏晋卷》，赵逵夫主编，第277页，巴蜀书社2010年版。

[36]“臭味”指气味相同，喻同类。《襄公八年》：“今譬于草木，寡君在君，君之臭味也。”杜预注“臭味”：“言同类。”《春秋左传正义》，第4211页上。

[39]参见张坤《珠玉与文章的审美连接——兼从听觉维度分析〈文心雕龙〉的珠玉用语》，《学术论坛》2013年第4期；《目观与心识的审美融通——〈文心雕龙〉潜存的文图关系理论》，《学术探索》2016年第4期。

[40]罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，第420—426页，中华书局2016年版。

[42]沈约：《宋书》卷62，第1667页，中华书局1974年版。

[44]黄庭坚：《山谷诗集注》，任渊、史容、史季温注，第268页，上海古籍出版社2003年版。

[46]范梈：《木天禁语 诗学禁脔》，第75页，中华书局2014年版。

[48]笠原仲二：《古代中国人的美意识》，杨若薇译，第2页，生活·读书·新知三联书店1988年版。

[49]《黄帝内经》卷下《灵枢》，姚春鹏译注，第1143页，中华书局2010年版。

[50]《阴阳应象大论》又云：“心主舌。其在天为热，在地为火，在体为脉，在脏为心，在色为赤，在音为徵，在声为笑，在变动为忧，在窍为舌，在味为苦，在志为喜。”《黄帝内经》卷上《素问》，姚春鹏译注，第60页。

[51]参见贡华南《中国早期思想史中的感官与认知》，《中国社会科学》2016年第3期。

[52]参见贡华南《味觉思想与中国味道》，《河北学刊》2017年第6期。

[53]杨伯峻：《列子集释》，第41页，中华书局2013年版。

[54]王利器：《文子疏义》，第140页，中华书局2000年版。

[55][67]王先慎：《韩非子集解》，第43页，第442页，中华书局1998年版。

[56][60][83][84]王先谦：《荀子集解》，第213页，第403页，第326页、第337—338页，第63页、第184页，中华书局2012年版。

[57]祝注先《一词三释辨疑——关于“臭”的词义》云此处“臭”应释为“香”，《语文研究》1983年第2期。

[58]许维通：《吕氏春秋集释》，第696页，中华书局2009年版。

[61]鄢敬新：《尚古说香》，第193页，青岛出版社2014年版。

[62]袁珂：《山海经校注》，第26页、第29页，上海古籍出版社1980年版。

[64]参见王小盾《上古中国人的用耳之道》，《中国社会科学》2017年第4期。

[65]参见王小盾、沈德康《论神话对于历史的象征性表达——读羌族神话〈燃比娃取火〉》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2015年第1期。

[66]参见向金辉《中国旧石器时代人类用火遗存的发现与判定》，《北方文物》2020年第6期。

[68]黎翔凤：《管子校注》，第946页，中华书局2020年版。又参见史志诚《火：人类发明的第一个天然解毒剂》，《毒理学史研究文集》第18集，第六届毒理学史研讨会，2018年。

[69]何宁：《淮南子集释》卷一七《说林训》，第1216页。

[70]参见蓝万里《我国9000年前已开始酿制米酒》，《中国文物报》2004年12月15日。

[71]参见包启安《史前文化时期的酿酒》，《酿酒科技》2005年第1期、第7期、第10期；陈洪波《中国酿酒起源考古研究综述》，《南方文物》2020年第6期。

[74]《仪礼注疏》卷三《士冠礼》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第2067页上。

[75]许慎：《说文解字》，第96页下，中华书局2013年版。

[76]王国维：《观堂集林》，第290—291页，中华书局1959年版。

[79][80][81]《周礼注疏》，《十三经注疏》，嘉庆二十年南昌府学本，第1424页上，第1427页上，第1921页下。

[87]参见杨岗《先秦以至秦汉的薰香习俗文化》，《西北农林科技大学学报》（社会科学版）2011年第4期。

[88]《脉度》云：“故肺气通于鼻肺，肺和，则鼻能知臭香矣。”（《黄帝内经》卷下《灵枢》，姚春鹏译注，第1026页。）

[91]徐元诰：《国语集解》，第28页，中华书局2002年版。

[作者单位：温州大学人文学院]

责任编辑：赵培