

“风骨”精神的文化阐释

——兼论刘勰《文心雕龙·风骨》与儒家思想的联系

李 凯

(四川师范大学,文学院 四川 成都 610068)

摘要:“风骨”为中国传统诗学重要范畴。在20世纪传统诗学研究中,它成为研究最多,但也是意见最为分歧的一个诗学范畴。“风骨”不仅是一种文学风格,更是一种诗学精神,即儒家所提倡的刚健中正的诗学精神。其文化根源不仅在相术,更在于儒家所倡导的刚健中正的人格。据研究可知,刘勰的“风骨”论直接受惠于儒家元典。

关键词:风骨;文化根源;诗学精神;刘勰《风骨》;儒家元典

中图分类号:I0, I206.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2002)05-0053-08

“风骨”是中国古代诗学中一个颇为引人注目的诗学范畴,对于它的探讨,迄今为止,仍然没有统一的结论,其含义之繁杂,论述之歧异,皆为古代诗学中的奇特现象。只要翻检一下当今的各种文献索引,这一范畴仍然在为人们探讨。正如西人所言,人们说得最多的,往往是最不了解的。那么,何以在对“风骨”的研究上出现如此现象呢?一方面固然与中国古代诗学多比喻言说方式的诗性特征有关,另一方面恐与研究者的执著于对“风骨”进行词义分析和套用西方文学理论有关。自然,不能说这种研究方法没有它的成绩,但长期走不出“风骨”研究的这种怪圈(也包括其他的诗学范畴)与太注重字义分析和套用西方文学理论是有联系的。张少康先生说:“现在回顾和检讨有关风骨论的研究,我以为以往我们的研究有一个根本性的缺点,就是偏重于从文学理论批评中有关‘风骨’的论述,来对‘风骨’的具体含义作诠释,而较少从广阔的中国历史文化背景上来考察‘风骨’的意义和价值,因此,这种具体的诠释往往就失去了其正确的导向,而不能揭示其深层意蕴,也容易在表层意义解释上产生某种片面

性,难以使人信服,也不可能得到多数人的认同。”[1](16页)曹顺庆先生曾多次以“风骨”范畴的研究为例,指出古文论范畴研究存在的缺陷^①。党圣元、蒲震元先生对古代文论范畴的方法论进行了有益的探索,提出了许多好意见^②。上述诸位先生的意见,笔者深表赞同。

在笔者看来,“风骨”作为诗学范畴固然是刘勰首次提出,但更重要的,“风骨”还是一种诗学精神,它的文化根源就是儒家对刚健中正人格的强调,或者说“刚健中正”的文化精神正是“风骨”这一诗学范畴的内在精神。本文不仅分析了“风骨”的文化根源,而且就刘勰《风骨》与儒家思想的联系进行了探讨。

一 “风骨”之源:儒家对刚健中正人格的强调

一般论者在分析“风骨”的起源时,皆认为“风骨”最先运用于人物品评,由先秦的相术发展为两汉的重骨法,再进一步发展发展到魏晋时期重神理的人物品鉴。特别在魏晋,以风骨品人成为一时的风气^③。这种说法自然是对的,但是如果我们不是仅仅以“风骨”一词的字面意思,而是从“风骨”所蕴涵

收稿日期:2002-06-23

作者简介:李凯(1966—),男,四川省简阳市人,四川师范大学文学院副教授,文学博士。

的精神实质——刚健中正的人格要求——来看,那么,以具有风骨精神来评人、来作为对人格的要求,早在先秦时期即已出现。因此追寻诗学范畴之“风骨”出现的源头还应该充分考虑到儒家思想对它的影响和制约。

儒家观点的中心和焦点是“人”,因此,对于“人之为人”以及人应该成为一个什么样的人,从儒家创始人孔子开始,一直是研究的重点。所谓儒家要求人成为什么样的人,实质是对人格的要求。在儒家看来,真正的人格就是具有刚健中正的人格。

儒家元典是儒学最集中的表达,下面的分析即从儒家元典对“刚健中正”人格的有关论述入手进行分析^④。

孔子以“刚”作为评价人的重要标准。《论语·公冶长》说:“子曰:‘吾未见刚者。’或对曰:‘申枨。’子曰:‘枨也欲,焉得刚?’”[2](2474页)在孔子看来,“刚”就是无私无欲。个人没有多余欲望,自然可以走得端,行得正,自然可以“不忧,不惑,不惧”。《述而》说:“君子坦荡荡,小人长戚戚。”[2](2484页)君子坦荡荡,是因为君子品行端正,无私无畏,所以心中坦荡。与之相反,小人常常患得患失,多思多欲,而欲望又不是始终可以得到满足的,因此,小人长戚戚。《子罕》说:“三军可夺帅,匹夫不可夺志也。”[2](2491页)“匹夫不可夺志”,则要求任何个人都应该保持自己的坚定志向。孔子所谓的“志”,是成为仁人、君子,是孟子所说的“舍生取义”的“义”,是《礼记》所说的“临财毋苟得,临难毋苟免”[3](1230页)。《子路》说:“刚毅木讷,近仁。”[2](2508页)这里的“刚毅”就是刚健中正的意思。子路问事君之道,孔子说:“勿欺也,而犯之。”[2](2512页)这话的意思是,对待君王,不应该欺骗,却可以直言谏,敢于用刚正不阿的态度对待君王。直道事君,可能对仕途极为不利,《微子》中说:“柳下惠为士师,三黜。人曰:‘子未可以去乎?’曰:‘直道事人,焉往而不三黜?枉道而事人,何必去父母之邦?’”[2](2528页)柳下惠是孔子所称赞的贤人,之所以“贤”,是因为他明明知道“直道事人”的结局而仍然坚持自己的原则,也就是坚守他个人的信念。宋代王禹偁曾作《三黜赋》以见志,当受此影响。直道事人就是一种刚正的人生态度。

孔子有一个“成人”境界的著名观点。《宪问》说:“子路问成人。子曰:‘若臧武仲之知,公绰之不

欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣。’”[2](2511页)所谓“成人”,《论语正义》说是指“成人之行”,即人应该具有的德行。这里提到的“知”(智慧)、“不欲”(不贪)、“勇”、“艺”(多才)都是德行的具体内涵。孔子把“勇”作为其中重要的因素之一,这是值得十分重视的。一般人心目中,孔子和儒生都是文弱之人,把“恂恂”看作儒者的特征,正因为这样,《礼记·儒行》才对儒者应该是怎样一种人进行了论说。

孔子对人要求刚健中正,在对自然物的评价上也作如是观,他说:“岁寒,然后知松柏之后雕也。”[2](2491页)这是对后代影响深远的“比德”说的滥觞。松柏以其后雕(“凋”的通假字)的特性为孔子所赞赏,实际上是对人饱经风霜而宁折不弯的刚强精神的赞美。

《孟子》将具有刚健中正人格之人称之为“仁者”、“大丈夫”。《梁惠王上》说:“仁者无敌。”[4](2667页)仁者刚健中正,施仁政于民,故天下莫与之争。仁者无敌,首先要求是必须做一个仁者。如何成为一个仁者,孟子特别提出“养气”的理论。《公孙丑上》孟子说他“四十不动心”,公孙丑问他之不动心与告子之不动心有何不同。孟子回答说:“告子曰:‘不得于言,勿求于心。不得于心,勿求于气。’不得于心,勿求于气,可。不得于言,勿求于心,不可。夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志,至焉;气,次焉。故曰‘持其志,无暴其气。’”[4](2685页)孟子又说他“善养浩然之气”。浩然之气的特征是“至大至刚,以直养而无害”,“塞于天地之间”。但是这种“气”不是自然界之“气”,而是“配义与道”、“集义而生”的。换言之,浩然之气是个人内在修养所达到的充实而饱满的精神状态。“气”只是一种比喻的说法。“气”既现于外(“至大至刚”),又是内在的,即仁义。孟子后文举了一个著名的寓言故事,即揠苗助长,以此说明“浩然之气”在于培养。这种培养必须根据人性本身的特点,循序渐进地进行,否则即会成为那位本想帮助禾苗成长结果反而使禾苗枯萎了的宋人一样。“浩然之气”中的“至大至刚”,就是刚健的精神。《滕文公上》孟子引用成颢“彼丈夫也,我丈夫也,吾何畏彼哉”[4](2701页)和颜渊“舜何人也?予何人也?有为者亦若是”[4](2701页)。以此说明滕国虽然是小国,但仍然可以有所作为。既然小国与大国一样可以有所

作为,那么平凡人同样也可以做到尧舜做的事情。这其实是对主体自身的充分肯定。《滕文公下》又说:“景春曰:‘公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉?一怒而诸侯惧,安居而天下熄。’孟子曰:‘是焉得为大丈夫乎?丈夫之冠也,父命之。女子之嫁也,母命之,往送之门,戒之曰:‘往之汝家,必敬必戒,无违夫子。’以顺为则者,妾妇之道也。居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。’”[4](2710页)“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”正是“浩然之气”在人格上的表现。为了养成“浩然之气”,除了用“仁义”来培植和浇灌而外,还需要在艰苦环境中磨练。《告子下》说:“孟子曰:‘舜发于畎亩之中,傅说举于版筑之间,胶鬲举于鱼盐之中,管夷吾举于士,孙叔敖举于海,百里奚举于市。故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。人恒过,然后能改。困于心、衡于虑而后作。徵于色、发于声而后喻。入则无法家拂士,出则无敌国外患者,国恒亡。然后知生于忧患,而死于安乐也。’”[4](2762页)这里直接论述的自然忧患意识,也涉及到如何培养“浩然之气”的问题。“苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为”之所以有必要,正是为了“动心忍性,曾益其所不能”。《尽心上》孟子说他有三乐,其中第二种“乐”是“仰不愧于天,俯不忤于人”[4](2766页)。孟子对天对人之不惭愧,是因为胸中有自己执著的理念,有浩然之气的存在。《尽心下》中孟子说:“说大人则藐之,勿视其巍巍然。堂高数仞,榱题数尺,我得志弗为也。食前方丈,侍妾数百人,我得志弗为也。般乐饮酒,驱骋田猎,后车千乘,我得志弗为也。在彼者皆我所不为也,在我者皆古之制也,吾何畏彼哉?”[4](2779页)孟子这番话,正可以说明,一个人不管其地位如何煊赫,只要你胸中有浩然之气,你仍然可以藐视他。这一点,不是仅仅作为说客所应具备的心理素质,而是作为常人应该具有的信心和理念,更是刚强的人格追求。

《易传》对“刚”和“中”有较多叙述。一方面是因为八卦的构成中,“乾”、“震”、“坎”、“艮”四卦从卦性讲是“阳”、“刚”。另一方面是《易传》作者特别推崇“阳”与“刚”。《易经》第一卦是“乾”卦,《乾

·象》说:“天行健,君子以自强不息。”[5](14页)“乾”卦的卦象是“☰”,象义是“天”,卦义是“健”。天矫健地运行于空中,人以天为法,自然也应该像天那样运行不止、进取不息。《乾·文言》说:“大哉,乾乎!刚健中正,纯粹精也。六爻发挥,旁通情也。”《周易正义》说:“刚健中正,谓纯阳刚健,其性刚强,其行劲健。中,谓二与五也。正谓五与二也,故云刚健中正。六爻俱阳,是纯粹也。纯粹不杂是精灵,故云纯粹精也。六爻发挥,旁通情者,发谓发越也,挥谓挥散也。言六爻发越挥散,旁通万物之情也。”[5](17页)六爻皆阳,所以本卦是最吉祥的一卦。《需·彖辞》说:“《需》,须也,险在前也。刚健而不陷,其义不困穷矣。”[5](23页)虽然前面有危险,但是因为主人刚健,具有一往无前的气概,所以仍然能够不困。《讼·彖辞》说:“《讼》,上刚下险,险而健,讼。”[5](24页)讼就是打官司。讼卦的卦象是下坎上乾。坎是险,虽然下面是险,但是上面是乾,乾义为健,所以仍然可以打这场官司。《易传》认为,凡是处于第二和第五位的是阳爻,那么本卦即使有不利也会转化为有利。《师·彖辞》说:“师,众也。贞,正也。能以众正,可以王矣。刚中而应,行险而顺,以此毒天下而民从之,吉,又何咎焉?”[5](25页)《师》的卦象是坎下坤上,第二爻是阳爻,除此一阳爻外,余五位皆阴爻,照理不应该“吉”,但彖辞认为,刚中而应,行险而顺,最后是吉,并不值得奇怪。《比·彖辞》说:“‘原筮,元[亨]永贞,无咎。’以刚中也。”[5](26页)《比》卦与《师》卦的卦象恰好相反,坎上坤下,阳爻处于第五位。《小畜·彖辞》说:“《小畜》,柔得位而上下应之,曰小畜。健而巽,刚中而志行,乃亨。”[5](26页)《小畜》的卦象是乾下巽上,除第四位为阴爻外,余五爻皆阳爻。一方面是“健”(五爻皆阳),另一方面是“巽”(一爻为阴),而且二、五位为阳,所以说“刚中而志行,乃亨”。《同人·彖辞》说:“《同人》,柔得位得中而应乎乾,曰同人。……文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。”[5](29页)何谓“文明以健”?本卦的卦象是离下乾上。“离”为“火”,所谓“文明”,是指火光照耀,映红了天空。“健”指本卦上部为乾。二位为阴,五位为阳,所以说“中正而应”。火光映红天空,犹如君子以其文明照耀天下。类似对“刚中”的肯定,在《易传》中比比皆是,我们不一一举例。

根据陈良运先生的研究,在《易传》中有一组以阳刚美为主轴的审美观念系列,他说:

《易传》发挥此种审美意识,已浸透了儒家“君君、臣臣、父父、子子”的封建伦理思想,于是构建了一个以阳刚之美为主轴的审美观念系列,由“大”派生,主要由“刚”、“健”、“实”、“壮”、“丰”等审美观念组合,在对《乾》、《大有》、《大畜》、《大壮》、《丰》(引者按,原书为“羊”,为印刷错误。)卦解释中比较集中地表现出来。……以上五卦,由“大”派生的审美意识,都以阳刚之美为主轴,蕴于内而发于外,我们将其稍加调整,是否可作这样的组合、概括:“大”的东西,总体审美特征为“刚健中正,纯粹精也”;“有”与“畜”(蓄)主要体现其内在的充实,“壮”与“丰”则是以表现与外在的强壮、丰盈,为其“辉光”。[6](65—67页)

陈先生的分析非常精辟,其实《易传》所包含的阳刚之美不仅仅限于上述五卦。举凡有阳爻的卦,《易传》皆认为是美的,比如《同人》、《贲》、《无妄》、《夬》等都有阳刚之美在内。同时《易传》在比较阳刚之美与阴柔之美时,总是将前者置于后者之上。这可能与《易传》产生时较多的接受了儒家对上位(君、夫、长、父等)的尊崇有关。当然《易传》作者并没有把阳刚之美看成唯一的,相反却更重视刚柔的结合,认为只有刚柔和谐才是最高境界,这就是儒家所推崇的“中和”精神。

《尚书》中对“刚”也有论及。《古文尚书·舜典》中帝命夔掌管“乐”教育子,要培养胄子“直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲”[7](131页)的品德。“刚而无虐”要求既要刚强中正,又要求不能“暴虐”。《皋陶谟》中皋陶对大禹说“行有九德”,这九德包括“宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义”[7](138页),其中的“扰而毅”、“刚而塞”、“强而义”,显然是对刚毅、刚强等人格的要求。《洪范》中箕子说洪范九畴之六为“三德”。所谓“三德”是“一曰正直,二曰刚克,三曰柔克。平康正直,强弗友刚克。夔友柔克。沈潜刚克,高明柔克”。《尚书正义》说:“此三德者,人君之德。张弛有三也。一曰正直,言能正人之曲使直;二曰刚克,言刚强而能立事;三曰柔克,言和柔而能治。既言人主有三德,又说随时而用之。平安之世,用正直治之;强御不顺之世,用刚能治之;

和顺之世,用柔能治之。既言三德张弛随时而用,又举天地之德以喻君臣之交。地之德,沉深而柔弱矣而有刚,能出金石之物也;天之德,高明刚强矣而有柔,能顺阴阳之气也,以喻臣道虽柔,当执刚以正君;君道虽刚,当执柔以纳臣也。”[7](190页)作为人君,刚柔正直皆是其美德。

《诗经·大雅·烝民》中说:“人亦有言:柔则茹之,刚则吐之。维仲山甫:柔亦不茹,刚亦不吐;不侮矜寡,不畏强御。”[8](569页)按《毛诗序》说这首诗是赞美周宣王的,实际上,这首诗就是直接歌颂仲山甫的。它称赞仲山甫不欺负弱小,不畏惧强暴,是一个软硬不吃、敢于坚持正义的人。这几句话两为《左传》引用。《文公十年传》云:“或谓子舟曰:‘国君不可戮也!’子舟曰:‘当官而行,何强之有?《诗》曰‘刚亦不吐,柔亦不茹’,‘毋纵诡随,以谨罔极’,是亦非辟强也。敢爱死以乱官乎?’”[9](1848页)《定公四年传》说:“郕公辛之弟怀将弑王,曰:‘平王杀吾父;我杀其子,不亦可乎?’辛曰:‘君讨臣,谁敢讎之?君命,天也;若死天命,将谁讎?《诗》曰:‘柔亦不茹,刚亦不吐。不侮矜寡,不畏强御。’唯仁者能之。违强凌弱,非勇也;乘人之约,非仁也;灭宗废祀,非孝也;动无令名,非知也。必犯是,予将杀女!’”[9](2136页)可见这几句已经成为春秋战国时期人们对刚直性格最恰当的表述。

《礼记》结合“礼”的论述,对刚健中正也有不少论述。《曲礼上》说:“夫礼者,自卑而尊人。虽负贩者,必有尊也,而况富贵乎?富贵而知好礼,则不骄不淫。贫贱而知好礼,则志不慑。”[3](1231页)儒家认为,人无论地位和经济状况如何,作为独立的个体,仍然有其尊严。这种尊严既来自于天地之间人性为贵的信念,也来自于儒家对个体的人文关怀。《学记》说:“知不足,然后能自反也。知困,然后能自强也。故曰‘教学相长’也。”[3](1521页)这是论述“教学相长”的道理,同时也说明自强进取的理由。自强进取的目的是要培养刚健中正的人格。人之所以要学习,从某种意义上讲,则是对人的内心世界的培养,正如孟子所说,“浩然之气”是要用“仁义”来培养和扶持的一样。《乐记》说到民性的喜怒哀乐与音乐的关系时有云:“粗厉、猛起、奋末、广贲之音作,而民刚毅。”[3](1535页)这是说有什么样的音乐则会培养出相应的民性。反过来也可以说,有什么样的民性,则音乐中就会有相应的表现。《王

制》即说：“凡居居民材，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制。民生其间者异俗，刚柔、轻重、迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。”[3](1338页)生存的地理环境造就了不同的民性、民风、民俗。民性之中，则有刚柔、轻重、迟速等等差异。对于这种差异，既要尊重，同时又要通过政治和教化的手段使其得到提高。《孔子闲居》中孔子提到“五至”，说：“志之所至，《诗》亦至焉。《诗》之所至，礼亦至焉。礼之所至，乐亦至焉。乐之所至，哀亦至焉。哀乐相生，是故正明目而视之，不可得而见也；倾耳而听之，不可得而闻也；志气塞乎天地。此之谓‘五至’。”[3](1616页)孔子之谓“五至”是指志、《诗》、礼、乐、哀五者的关系。五者俱至，则志气塞乎天地。这很容易使我们想起孟子“至大至刚”的“浩然之气”。《中庸》说到“强”的问题。孔子说：“南方之强与？北方之强与？抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！”[3](1626页)孔子针对子路问“强”，反问他所说的哪种“强”，是北方的，还是南方的，或者是整个中国的“强”。既明“强”有多种，又进一步分析南方之“强”与北方之“强”的不同特点，说明真正的“强”是“和而不流”，“中立不倚”，“国有道，不变塞”，“国无道，至死不变”，一句话，即孔子所谓“中庸之道”。所以在孔子看来，外在的强武有力并不是“强”，真正的“强”是深谙中庸之道、且能坚守中庸之道的人。又说：“唯天下至圣为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。”按照《礼记正义》的说法，本章为子思申明孔子有其德无其位。按照朱熹的解释，“宽裕温柔”等四者就是仁义礼知。不管怎样理解，其把“发强刚毅”作为人的重要品德则是无疑义的。《儒行》是孔子回答鲁哀公何谓真正儒者的一篇陈述，其中有四则提到儒生应该具有的品德：“儒有可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也。其居处不淫，其饮食不溇，其过失可微辨而不可面数也。其刚毅有如此者。”“儒有忠信以为甲冑，礼义以为干橜；戴仁而行，抱义而处；虽有暴政，不更其所。其自立有如此者。”“儒有上不臣天子，下不事诸侯；慎敬而尚

宽，强毅以与人，博学以知服；近文章，砥砺廉隅；虽分国，如缙铉；不臣，不仕。其规为有如此者。”“儒有不陨获于贫贱，不充诎于富贵，不恩君王，不累长上，不闵有司，故曰儒。今众人之命儒也妄，常以儒相诟病。”[3](1669页、1671页)这段话想来不会是孔子亲口所言，而倒像儒者的处境并不美妙时的一段辩解。从上述四段引文中我们看到，该文对儒者的品行做了高度的赞扬，其中有一个基本的立场和观点，那就是儒者因为有仁义在胸，他们不羡慕富贵，不畏惧贫贱，内心充满刚毅之气，以名誉重于生命，可杀而不可辱。仔细对照一下孟子对大丈夫的论述，可以清楚地看到，儒生就是“大丈夫”。既然对人作如此要求，而“文如其人”又是中国古代的一种基本信念，那么，为文要求刚健中正，就自然成为重要的诗学精神。仅从相术角度来探究“风骨”的文化来源，显然是很不够的。

二 刘勰“风骨论”与儒家思想的联系

以上，我们就《论语》、《孟子》、《易传》、《尚书》、《诗经》、《礼记》等儒家元典对刚健中正精神的论述进行了分析，从中可以看出，儒家元典虽未使用“风骨”一词来论人和论文，但用“刚强”、“刚毅”之类词语对人的品格和品德作出了要求。正是因为有儒家对人的刚健中正和刚强进取精神的肯定，然后才对有此特征的“文”予以肯定。两汉以来，人们对“人”与“文”的密切关系多有论述，比如，扬雄“心声心画”的提出，王充要求实诚胸臆显现于文墨竹帛中。论者普遍认为“风骨”是由先秦迄魏晋的相人转化而来的一个诗学范畴，研究者多从相术的发展历程来追溯“风骨”产生的文化背景[10]，但是，我们只要仔细分析刘勰之以专篇形式来探讨“风骨”的原因和意图，就会看到，刘勰提出“风骨”是与儒家元典对刚健中正人格的推崇有直接而密切的关系，“风骨”的得来更与“宗经”和“征圣”分不开。而刘勰受到的儒家影响之深，也是大家认同的。

毫无疑问，“风骨”之成为重要而著名的诗学范畴是从刘勰开始的。那么，刘勰为何要写作《风骨》，其意图何在，与儒家思想有何联系？这些都需要在具体分析“风骨”含义之前首先进行考察。《文心雕龙》的整个创作意图，刘勰在《序志》篇作了详细的交代：第一段说明《文心雕龙》命名之意及写作缘由。在叙述写作原由时，刘勰接受了《左传》中“三不朽”的观点，认为君子处世，应该“树德建言”，

以不虚度一生。第二段叙述作者写作的动力及现实原因。刘勰说他7岁梦见彩云即有著述之意,30岁时梦见孔子,从此决定追随孔子,以发扬光大儒家的事业为终身追求。他本想以注经的方式来阐述儒学的大义,但是两汉的大儒们已经做到非常好了。注释经典的路既然走不通,那就探讨文章的规律。一方面,文章具有经国治世的重大功能;另一方面,文学创作在当时产生了很大的弊病。这就是刘勰为什么要写作《文心雕龙》的原因。第三段进一步叙述其写作原由,是要救前人论“文”之失。第四段叙述写作的思想原则和行文原则。思想原则是“本乎道,师乎圣,体乎经,酌乎纬,变乎骚”。针对魏晋以来的文论著作“各照隅隙,鲜观衢路”,“并未振叶以寻根,观澜而索源,不述先哲之造,无益后生之虑”的弊端,他提出了“原始以表末,释名以彰义,选文以定篇,敷理以举统”[11](727页)的行文原则。

刘勰写作《文心雕龙》的意图主要在两方面:一是要返本。所谓“本”是指以儒家元典为代表的“质”,是“志足而言文,情信而辞巧”[11](15页)。为何要返回元典?因为“经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也”,能够“象天地,效鬼神,参物序,制人纪,洞性灵之奥区,极文章之骨髓”[11](21页)。二是纠失。所谓“失”,即“去圣久远,文体解散,辞人爱奇,言贵浮诡,饰羽尚画,文绣鞶帨,离本弥甚,将遂讹滥”[11](726页)。他肯定和赞扬建安文学“慷慨以任气,磊落以使才。造怀指事,不求纤密之巧;驱辞逐貌,唯取昭晰之能”,肯定“嵇志清峻,阮旨遥深”,批评“何晏之徒,率多浮浅”,论两晋言“晋世群才,稍入清绮”,“采缛于正始,力柔于建安”,“江左篇制,溺乎玄风”,不满之意十分明显。在说到刘宋以后“近世之所竞”,则言“俪采百字之偶,争价一句之奇,情必极貌以写物,辞必穷力而追新”[11](66、67页),对此追逐形式的风气,作者是持反对态度的。所以作者在《通变》篇说:“魏晋浅而绮,宋初讹而新。从质及讹,弥近弥淡。何则?竞今疏古,风末力衰也。”[11](520页)《情采》篇也说:“后之作者,采滥忽真,远弃风雅,近师辞赋,故体情之制日疏,逐文之篇愈盛。”[11](538页)

从刘勰对建安和正始诗歌的肯定以及对齐梁诗风的否定可以看出,无论肯定还是否定,刘勰始终将“风骨”作为评判的标准。尤其是对建安诗歌的推崇,更明显地表现出这种倾向,所以《风骨》篇的写

作意图是清楚的,就是要以风骨、风力来代替齐梁以来的“纤微”、“萎弱”、“纤秣”等萎弱文风。我们注意到,尽管诸家对风骨的确切含义理解各有不同,但多数肯定,“风骨”就是“力”,就是“刚健”、“遒劲”、“有力”。比如王运熙先生说:“‘风’是指文章的思想感情表现得鲜明爽朗,‘骨’是指语言质朴而劲健有力”,认为风骨合起来指作品具有明朗刚健的艺术风格[12](94页)。詹锳先生说:“‘风骨’是刚的风格,就是鲜明生动、雄健有力的风格。”[13](53—55页)廖仲安、刘国盈两先生说:“‘风’是情志”,“是发自深心的,集中充沛的,合于儒家道德规范的情感和意志在文章中的表现。惟其发自深心,合乎规范,才能‘成为化感之本源’;惟其集中充沛,才能风力遒劲,不致‘思不环周,索莫乏气’。”“‘骨’是事义”,“是指精确可信、丰富坚实的典故、事实,和合乎经义、端正得体的观点、思想在文章中的表现。事义的运用和取舍虽然得从属于情志,但是也能加强情志的力量。”[14](559—562页)周振甫先生说:“‘风’是内容的美学要求”,要求“写得鲜明生动而有生气”,“写得骏快爽朗”;“‘骨’是对作品文辞方面的美学要求”,“是对有情志的作品要求它的文辞精练,辞义相称,有条理,挺拔有力,端正劲直。”[15](325—326页)又说:“‘风’是感动人的力量,是符合志气的,跟内容有关。”“‘骨’是对构辞的要求,用辞极精练,才有骨。”[16](143—144页)宗白华先生说:“‘风’可以动人,是从情感中来”,“咬字是骨,即结言端直,行腔是风,即意气俊爽动人情感”[17](361页)。罗宗强先生认为风是“感情的力”,骨是“表现出力量的笔致”[18]。上述诸位先生,对“风骨”的理解各不相同,或以“风”为“文意”,为“情感”,为“教化力量”,为“形式”;以“骨”为“文辞”,为“事义”,为“内容”;或认为风骨就是风格、美学要求。在这纷歧的理解之中,各位先生尽管对“风骨”之“力”来自何处有不同的看法,但又有一个共同的指向,即认为“风骨”就是“力”、“刚健”、“遒劲”、“有力”。如果说仅就中国诗学本身很难说明问题,那么,曹顺庆先生通过中西比较,对“风骨”特征的把握应该是具有说服力的。曹先生将“风骨”与西方的“崇高”相比较,认为,“崇高与风骨有一个最根本的共同之处——‘力’。这是它们二者之基本特质。我们必须首先把握住这个‘力’,方能‘振叶以

寻根,观澜而索源”[19](228页)。

对于“风骨”产生的“刚健”、“遒劲”之“力”究竟来自何处,各位先生的看法是不同的,我们以为,陆侃如、牟世金先生的看法值得重视。陆、牟两位先生说:“‘风’是风教:作品内容的教育感化作用”,“‘骨’是骨力完善的文句对读者的影响力量。”[20](70页)后来牟世金先生又指出:“‘风’是要求作者以高昂的志气,用周密的思想,表达出鲜明的思想感情,并具有较强的教育意义和感人力量。‘骨’则是要求用精当而准确的言辞,有如坚强的骨架支撑全篇,把文章组织得有条不紊,从而产生出刚健的力量。”[21]有论者不同意将“风”释为“风教”、由思想情感表现出的“教育意义和感人力量”。我们注意到牟先生本人在前后表述也有差异,那就是前期提“风教”,后期提“并且有较大的教育意义和感人力量”。虽然措辞有所差异,但二者的基本精神是相同的。有人以为:“这种说法也值得商榷。首先,定‘风’为‘风教’的依据不足。如果‘风教’是根据《毛诗序》:‘上以风化下,下以风刺上’推出,那么‘风’就只有‘化下’(风教)而无‘刺上’的作用了。其次,以‘风’代‘风教’也是黄侃的‘文意’说,况又派生出个‘教育感化作用’的抽象概念,就越发令人费解。”[22]我们当然不是完全赞同牟先生对“风骨”的理解,但论者的反对似也可再商榷。论者将“风教”之“风”由《毛诗序》而引出即断言“那么‘风’就只有‘化下’(风教)而无‘刺上’的作用了”,不知论者作此理解的道理何在。

不管怎样认为陆、牟两先生的看法有多么不正确,但刘勰在《风骨》篇中较多的接受儒家的观念则是不争的事实,不仅《风骨》在一开始以六义作为“风”的起始,如说:“诗总六义,风冠其首,斯乃化感之本源,志气之符契也。是以招怅述情,必始乎风,沈吟铺辞,莫先于骨。”[11](513页),而且在文章最后一段再次强调了文学与儒家元典的密切关系:“若夫熔铸经典之范,翔集子史之术,洞晓情变,曲

昭文体,然后能孚甲新意,雕画奇辞。昭体故意新而不乱,晓变故辞奇而不黷。若骨采未圆,风辞未练,而跨越旧规,驰骛新作,虽获巧意,危败亦多,岂空结奇字,纰缪而成经矣。《周书》云,辞尚体要,弗惟好异:盖防文滥也。然文术多门,各适所好,明者弗受,学者弗师。于是习华随侈,流遁忘反。若能确乎正式,使文明以健,则风清骨峻,篇体光华。能研诸虑,何远之有哉?”[11](514页)这里不仅引用了《尚书》和《易传》中的文句,更重要的是刘勰认为“确乎正式”的“正式”是要“熔铸经典之范,翔集子史之术,洞晓情变,曲昭文体”。熔铸经典之术,就是要“原道”、“征圣”、“宗经”。此点,在《文心雕龙》中有丰富的论述,如《序志》说“至于割情析采,笼圈条贯,摘神性,图风势”。这里的“风势”指《风骨》和《定势》。《风骨》承《体性》,专门分析刚健风格,以之作为文学的普通要求。之所以将《风骨》与《定势》放在一起,刘勰是有深意的。《风骨》所言,正是所谓“骨力”或“风力”的问题。刘勰数次将“风”与“势”对举成文,如《诠赋》说“枚马同其风,王扬骋其势”,“子云《甘泉》,构深玮之风;延寿《灵光》,含飞动之势”。可见,“风”与“势”的意义是相同的。怎样获得文章的飞动之势(即“风骨”),刘勰认为,根本在于宗经。《宗经》说:“文能宗经,体有六义:一则情深而不诡,二则风清而不杂”。这里所谓“风清”与《风骨》所云“风清骨峻”之“风清”是一致的。《定势》说:“是以模经为式者,自入典雅之懿。”“典雅”是刘勰一再推崇的风格,“典雅”来自于儒家经典的浸润,但同时也可表现出“风骨”。由此可见,“风骨”所产生的“力”与“文能宗经”有密切关系。而儒家经典对“力”的推崇正是前面所谈到的对刚健中正的君子人格的重视。

由上述分析可知,“风骨”强调的“刚健”、“遒劲”、“有力”,正是儒家对人的刚健中正精神在创作和诗学上的要求。之所以分析《风骨》篇与儒家思想的联系,意图正在于此。

注释:

①见曹顺庆《生命的光环:中国文化与文论》、《文心同雕集》、《中外比较文论史》等著述。

②见《文艺研究》和《文学评论》1996、1997两年中所载文。

③见汪涌豪《中国古典美学风骨论》;牟世金《说风骨》,《文史知识》1983第11期等。

④学术界通常称为儒家经典或儒家原典,本文称为“儒家元典”,其理由见冯天瑜《中华元典精神》以及笔者的博士论文《儒家元典与中国诗学》(即将出版)中有关论述。

参考文献:

- [1]张少康.六朝文学的发挥和“风骨”论的文化意蕴[A],夕秀集[C].北京:华文出版社,1999.
- [2]论语[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [3]礼记[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [4]孟子[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [5]周易[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [6]陈良运.周易与中国文学[M].南昌:百花洲文艺出版社,1999.
- [7]尚书[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [8]诗经[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [9]左传[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [10]汪涌豪.中国古典美学风骨论[M].北京:中国人民大学出版社,1994.
- [11]范文澜.文心雕龙注[M].北京:人民文学出版社,1958.
- [12]王运熙.文心雕龙风骨论诠释[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [13]詹鍈.文心雕龙的风格学[M].北京:人民文学出版社,1982.
- [14]廖仲安,刘国盈.文心雕龙论文集[C].北京:人民文学出版社,1990.
- [15]周振甫.文心雕龙注释[M].北京:北京出版社,1981.
- [16]周振甫.文心雕龙选译[M].北京:中华书局,1980.
- [17]宗白华.中国美学史中主要问题的初步探索[A],艺境[C].北京:北京大学出版社,1986.
- [18]罗宗强.非文心雕龙驳议[J].文学评论,1978,(2).
- [19]曹顺庆.中西比较诗学[M].北京:北京出版社,1988.
- [20]陆侃如,牟世金.文心雕龙创作论[M].香港:文昌书局,1962.
- [21]牟世金.说“风骨”[J].文史知识,1983,(11).
- [22]魏洪泉.关于“风骨”之我见[J].烟台师范学院学报,1997,(1).

Cultural Explanation of “Feng Gu” Spirit

LI Kai

(Chinese Institute, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610068, China)

Abstract: “Feng Gu” is one of the important categories in Chinese traditional poetics and one of the most studied and most controversial categories in the study of traditional poetics in the 20th century. It is not only a literary style, but also a poetics spirit, that is, the strength of character advocated by Confucianism. Its cultural root is not only in physiognomy, but also in strong, upright personality advocated by Confucianism. Liu Xie’s theory of “Feng Gu” directly benefits by Confucian classics.

Key words: Feng Gu; cultural root; poetics spirit; Liu Xie’s *Feng Gu*; Confucian classics

[责任编辑:李大明]