

July 2012

Aesthetic Analogy between the Human Being and the Nature
from *The Book of Poetry* and *Li Sao* to *A New Account of Tales of
the World*

Jun Zhang

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Zhang, Jun. 2012. "Aesthetic Analogy between the Human Being and the Nature from *The Book of Poetry* and *Li Sao* to *A New Account of Tales of the World*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (4): pp.22-28+47. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss4/3>

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.

人与自然的审美类比

——从《诗》、《骚》到《世说新语》

张 俊

摘 要: 观物比德与观人比物是从诗骚比兴传统中流衍出来的两种审美类比思想,二者在类比要素与类比结构上具有相似性,都是自然美与人格美之间的类比,体现了天人合一的美学思想。但二者毕竟是两种不同的审美学观念,其背后所代表的审美文化精神亦迥异。观物比德,属于自然审美的道德类比,其本质是一种道德审美,其背后蕴含的是一种伦理主义的审美文化精神;观人比物,属于人格审美的自然类比,其核心是一种自然审美,其背后蕴含的是一种自然主义的审美文化精神。

关键词: 审美类比 人格美 自然美 观物比德 观人比物

作者简介: 张俊,陕西师范大学文学院副教授,文学博士,复旦大学哲学博士后研究人员,主要研究方向为美学与宗教。

电子邮箱: yorckzhang@hotmail.com

Title: Aesthetic Analogy between the Human Being and the Nature from *The Book of Poetry* and *Li Sao* to *A New Account of Tales of the World*

Abstract: Two modes of aesthetic analogy developed in *The Book of Poetry* and *Li Sao* are “analogy between human virtues and things” and “analogy between human beings and things.” These two modes are similar in their tenors and vehicles, and share the same structure, and they are built on the analogy between the beauty of character and the beauty of nature. The aesthetic thought exhibits an unification between the heaven and the human being. However, the paper argues that the two modes essentially follow two different principles in aesthetics with different cultural spirits. The analogy between virtues and things is a moral analogy in natural aesthetic, with an aesthetical spirit of moralism underlying it, while the analogy between human beings and things is a natural analogy in character aesthetic, with an aesthetical spirit of naturalism underlying it.

Key words: aesthetic analogy beauty of personality beauty of nature analogy between virtues and things analogy between human beings and things

Author: Zhang Jun is an associate professor in College of Literary Studies in Shanxi Normal University (Xi'an, China) and a postdoctoral research fellow at Fudan University (Shanghai, China). His major interests of research cover aesthetics and religions. Email: yorckzhang@hotmail.com

引 言

在中国古典文学或文论中,“观物比德”与“观人比物”可以说是从《诗》、《骚》的“比兴”传统里面衍生出来的两种烙有深刻中华文化印记的审美思想。它们使用类比的智慧将人格美与自然美融合为一体,并因此成就了一种在中国古代纵贯数千年的独特审美文化。这两种审美思想是同源同构的美学思想,但是二者却代表着人与自然

之间审美类比泾渭分明的两个维度。确切地说,“观物比德”代表着自然的人格化审美面向;而“观人比物”则代表着人的自然化审美面向。二者其实是人与自然之间方向全然相反的审美类比。然而,由于“比德”观念诞生时间较早,且概念明确,当然更重要的原因是为儒家所推崇提倡(“君子比德”),所以“比德”这一概念影响广泛,以致后世学者常常以“比德”来统称人与自然物之间的审美类比。这种笼统的讲法,实际上极易忽略、掩盖“观物比德”与“观人比物”之间的差异

性,并遮蔽二者背后迥然不同的审美精神。

本着积极发掘汉语古典文学传统中审美思想的目的,本论文将此学术界长期漠视的问题提出来,试图通过对《诗经》、《离骚》、《论语》、《荀子》、《世说新语》诸文献的梳理来系统阐述“观物比德”与“观人比物”这两种古典审美思想的特征及其背后截然不同的审美文化精神。这里需要说明的是,本论文所涉及的“人格美”是广义的人的位格(persona)上呈现的美学特征,不仅包括传统意义上的风度、气韵、神志、器量等精神气质内容,也最大限度的涵括了人的位格上呈现的德性美和容止美等美学要素。

一、比兴传统的诞生

“观物比德”与“观人比物”是从比兴传统中流衍出来的美学智慧。而比兴传统,据现存文献,可以确定无疑是发轫于《诗经》的。

在《诗经》里,比、兴尚是分开说的,分属两种创作手法。《毛诗序》称“诗有六义”：“一曰风,二曰赋,三曰比,四曰兴,五曰雅,六曰颂。”^①在诗的“六义”中,风、雅、颂指的是《诗经》文体,赋、比、兴指的是创作手法。“风、雅、颂者,《诗》篇之异体;赋、比、兴者,《诗》文之异辞耳。大小不同,而得并为六义者,赋、比、兴是《诗》之所用,风、雅、颂是《诗》之成形。用彼三事,成此三事,是故同称为义”(孔颖达,《毛诗正义》卷一 271)。《释名·释典艺》将赋、比、兴三种创作手法概括为“兴物而作谓之兴,敷布其义谓之赋,事类相似谓之比。”(刘熙 99-100)而按照朱熹《诗集传》的经典诠释“赋者,敷陈其事而直言之者也”(3);“比者,以彼物比此物也”(4);“兴者,先言他物以引起所咏之辞也”(1)。更直白一些讲,赋,就是直陈其事。比,即比喻,有时亦指象征,如刘勰所言:“夫比之为义,取类不常:或喻于声,或方于貌,或拟于心,或譬于事”(《文心雕龙·比兴》)。所谓兴,指的是托物起兴。《周礼·春官·大师》郑玄注曰“兴者,托事于物。”《毛诗正义》孔颖达疏:“兴者托事于物,则兴者起也,取譬引类,起发己心,诗文诸举草木鸟兽以见意者,皆兴辞也。”

《文心雕龙·比兴篇》讲:

故比者,附也;兴者,起也。附理者,切类以指事,起情者,依微以拟议。起情

故兴体以立,附理故比例以生。比则蓄愤以斥言,兴则环譬以托讽。盖随时之义不一,故诗人之志有二也。

在刘勰看来,诗人言志的手法主要依靠比、兴。可见相较而言,在《诗经》的三种核心创作手法中,比、兴显然比赋更富有美学内涵。

《诗经》中比、兴作为两种基本创作手法,一方面既有各自独立运用的情况,另一方面也有结合运用的情况。如《邶风·君子偕老》“委委佗佗,如山如河”,以山高水深譬喻(明喻)其亡夫德操之美;又如《齐风·东方之日》“东方之日兮,彼姝者子”、“东方之月兮,彼姝者子”,以日月之辉比喻(暗喻)美貌的女子;等等。这些都是独立运用比的情况。如《周南·关雎》“关关雎鸠,在河之洲;窈窕淑女,君子好逑”,托河洲之雎鸠以起兴窈窕淑女之思;又譬如《周南·樛木》“南有樛木,葛藟累之;乐只君子,福履绥之”,托葛藟缠樛木以起兴福临君子之庆。这些都是独立运用兴的例子。如《卫风·淇奥》“瞻彼淇奥,绿竹如簟;有匪君子,如金如锡,如圭如璧”,诗人先以水曲之绿竹起兴君子之赞,又将文雅君子比作贵重之金、锡、圭、璧之属;再如《小雅·节南山》:“节彼南山,维石岩岩,赫赫师尹,民具尔瞻”,先以高山峻石起兴师尹之威风八面、万民瞻仰,同时亦以高山峻石比拟尹太师赫赫之威。这些则属巧妙联用比、兴,一气呵成的经典例证。

兴,本身也属于一种比较特殊的比喻——引喻,所谓“援引前言,以证其事”(陈骙 13)者是也。按孔颖达的说法“比之隐者谓之兴,兴之显者谓之比,比之与兴,深浅为异耳”(《左传正义》1845)。所以,比、兴在楚辞中最终糅合成一种创作手法或修辞风格:引类譬喻。楚辞中最杰出的代表作,素有“词赋之宗”(《文心雕龙·辨骚》)、“百代词章之祖”(洪兴祖 328)之称的《离骚》便充分运用了这种修辞风格。

屈原的《离骚》继承并创造性地发展了《诗经》古老的比、兴手法(陈望衡 411),并开创了中国古典文学的比兴传统。如王逸所讲,“《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;灵修美人,以媲于君;宓妃佚女,以譬贤臣;虬龙鸾凤,以托君子;飘风云霓,以为小人。”(洪兴祖 2-3)刘勰亦讲,“三闾忠烈,依《诗》制《骚》,讽兼比兴。”(《文心雕龙·

比兴》)所谓“虬龙以喻君子,云霓以譬谗邪,比兴之义也”(《文心雕龙·辨骚》)。比、兴由此合流,成为一种既有诗统根基又有崭新内涵的比兴手法(引类譬喻),并最终蔚然而成一种美学传统。

比兴的融合是《离骚》区别于《诗经》比、兴手法的核心标志。之所以出现这样一个转折,这跟《离骚》比、兴二义的发展融汇有关。《诗经》中的比,一般指比喻;而《离骚》中的引类譬喻,不仅含有一般意义上的比喻修辞,更往往含有更深层次的象征修辞。另外,《诗经》中的兴,指的是感物兴怀、托物寄兴;而《离骚》中的兴更多时候指的是借喻这样一种修辞手法,这样就把兴推向了比,从而促成二者的合流。如“纷吾既有此内美兮,又重之以修能;扈江离与辟芷兮,纫秋兰以为佩”,王逸注曰“佩,饰也,所以象德。故行清洁者佩芳,德仁明者佩玉,能解结者佩觿,能决疑者佩玦,故孔子无所不佩也。言己修身清洁,乃取江离、辟芷,以为衣被;纫索秋兰,以为佩饰;博采众善,以自约束也”(洪兴祖5)。江离、辟芷、秋兰,皆是香草,在此象征屈原清高雅洁之志。又如“昔三后之纯粹兮,固众芳之所在;杂申椒与菌桂兮,岂维纫夫蕙茝”,王逸注曰“众芳,喻群贤。”洪兴祖补注“椒与菌桂木类也,蕙茝草类也,以言贤无小大,皆在所用”(洪兴祖8)。众芳,借喻群贤;屈原又以香草蕙茝借喻帝王钟爱之贤士,以香木申椒与菌桂之类借喻普通贤士。

总的说来,自《离骚》之后,比兴修辞将感物兴怀、托物寄兴、因物喻志、引类譬喻融为一体,逐渐充实、丰满起来,并逐渐定型为一种修辞审美传统,为后世文人所推重。比兴传统的形成,同时也为“观物比德”与“观人比物”思想的发展提供了审美学基础。

二、观物比德:一种自然审美观

观物比德,是先秦时代一种相当普遍的美学观念,作为中国古籍所记载的最早关于自然美的美学观念,其基本涵义是:自然美之所以为美,在于作为审美客体的自然物象可以与人“比德”,即从其中可以意会到某些审美主体的品德美(钟子翱1)。这种自然审美观,最早肇端于《诗经》的比兴传统中,如《周南·麟之趾》所谓“麟之趾,振振公子”、“麟之定,振振公姓”、“麟之角,振振公

族”,即是以麒麟脚趾之不践踏生物、额头之不顶撞人、头角之不触伤人譬喻君子仁厚之德。本质上,“这是一种以伦理为本位、为出发点的自然审美观”(陈望衡194),即将自然之物的外部特征与人的内在品德、志行做一种比附或类比。我们把这种类比称作自然审美的道德类比。

根据现存文献,除了《诗经》中已经出现的一些比德思想的端绪外,其实最早提出比德观念的应是史称“春秋第一相”的管仲。《管子·小问篇》记载:

桓公放春,三月观于野。桓公曰:“何物可比于君子之德乎?”隰朋对曰:“夫粟,内甲以处,中有卷城,外有兵刃,未敢自恃,自命曰粟,此其可比于君子之德乎?”管仲曰:“苗始其少也,胸胸乎何其孺子也。至其壮也,庄庄乎何其士也。至其成也,由由乎兹免,何其君子也。天下得之则安,不得则危,故命之曰禾,此其可比于君子之德矣。”

齐桓公与群臣郊游赏春,便提出了这个自然之物与君子之德之间的比喻类比(Metaphorical analogy)问题,管仲认为禾苗的成长历程及其重要性可比于君子之德。由此君子比德之说滥觞肇迹于世。

君子比德说,最终在儒家的继承下发扬光大,成为中国古典美学史的一个重要学说。如《荀子·法行》记载:

子贡问于孔子曰:“君子之所以贵玉而贱珉者,何也?为夫玉之少而珉之多邪?”孔子曰:“恶!赐,是何言也?夫君子岂多而贱之,少而贵之哉!夫玉者,君子比德焉。温润而泽,仁也;栗而理,知也;坚刚而不屈,义也;廉而不刿,行也;折而不挠,勇也;瑕适并见,情也;扣之,其声清扬而远闻,其止辍然,辞也。故虽有珉之雕雕,不若玉之章章。诗曰:‘言念君子,温其如玉。’此之谓也。”

《诗经》所谓“言念君子,温其如玉”(《秦风·小戎》),在孔子看来,玉温润而泽、栗而理、坚刚而不屈、廉而不刿、折而不挠、瑕适并见、其声清扬,这些外部特征可类比于君子之仁、知、义、行、勇、情、辞诸德性品质,是为“君子比德”。荀子所记载之孔子言论明显与《管子·水地》所载“玉之

九德”语出同源“夫玉之所贵者，九德出焉：夫玉温润以泽，仁也；邻以理者，知也；坚而不蹇，义也；廉而不刿，行也；鲜而不垢，洁也；折而不挠，勇也；瑕适皆见，精也；茂华光泽，并通而不相陵，容也；叩之，其音清搏彻远，纯而不杀，辞也；是以人主贵之，藏以为宝，剖以为符瑞，九德出焉。”^②

儒家直接承袭管仲学派君子比德之说，除玉之比德^③外，还见于水之比德。《荀子·宥坐》记载：

孔子观于东流之水。子贡问于孔子曰：“君子之所以见大水必观焉者是何？”孔子曰：“夫水，大遍与诸生而无为也，似德；其流也埤下，裾拘必循其理，似义；其洸洸乎不涸尽，似道；若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇；主量必平，似法；盈不求概，似正；淖约微达，似察；以出以入，以就鲜洁，似善化；其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。”^④

孔子观大河滔滔东流之水而感慨“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《论语·子罕》），将水之自然属性比之于德、义、道、勇、法、正、察、善化、志等君子道德属性，这属于自然山水的道德比附。无独有偶，《管子·水地》亦有相似言论“夫水淖弱以清，而好洒人之恶，仁也；视之黑而白，精也；量之不可使概，至满而止，正也；唯无不流，至平而止，义也；人皆赴高，己独赴下，卑也。卑也者，道之室，王者之器也。”^⑤

儒家君子比德说除明显继承管仲学派思想外，也直接受到比兴传统的浸润滋养。如子曰“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；智者乐，仁者寿”（《论语·雍也》），以水配于智者之德，山配于仁者之德，山水皆有德性人格之相似属性，故君子乐赏。这即是康德所谓“美是德性一善的象征”（200），“对自然的美怀有一种直接的兴趣任何时候都是一个善良灵魂的特征”（141）。又如子曰“岁寒，然后知松柏之后凋也”（《论语·子罕》），“借喻人在浊世才见得君子守正”（陈望道63），岁寒譬喻污浊之世，松柏象征君子人格。再如子曰“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃”（《论语·颜渊》），以风喻君子之德，以草喻小人之德，再以草随风倒借喻小人之德为君子之德所主导、制约。再如子曰“芝兰生于深林，不以无

人而不芳；君子修道立德，不为困穷而改节”（《孔子家语·在厄》），先以芝兰起兴君子立德，并以香草芝兰生于人迹罕至的幽谷深林而芬芳不改，譬喻君子修道立德虽处困厄之境仍不改节变志的操守。这皆是明显运用了比兴修辞的比德言教。

自然山水之比德审美，究其本质而言是一种道德审美。在这种审美境遇中，自然审美本身是隶属于道德价值的，所以就其实质是一种伦理美学的延伸。这种在自然与（德性）人格之间搭构的审美类比，按李泽厚的讲法，是一种“理知的类比思考”。“在这种比拟中，尽量使得自然现象与伦理特性通过理知的确定认识，来创造出它们在情感上的相互对应的关系”（357）。固然，这也是一种审美方式。但是，这种道德本位主义的自然审美观，违背了审美的非功利性这条铁律，将无功利的自然山水审美纳入道德判断的功利价值判断框架下，虽然附加了其道德价值之美——一种不纯粹的依存美（pulchritudo adhaerens），却无形中抹杀了自然山水本身的合目的性的美——那是一种直接来自纯粹形式的、独立的自由美（pulchritudo vaga），以及人们观赏自然山水那种自由审美的兴趣。自然山水比德审美，抛弃经验性的审美直观，而诉诸概念化的理性认知，本身也是舍近求远，甚至可以说是缘木求鱼。

尽管如此，比德审美思想在古代中国这个儒家主导的宗法伦理社会中有其特殊土壤，所以，这种审美观的影响相当深远，一直绵延到近代。而且，比德审美的内容也得到扩展，不仅限于自然山水审美，艺术审美有时也纳入比德理论，后世音乐、绘画、书法皆有比德审美之说。

三、观人比物：一种人格审美观

观人比物，是中国古典文学与历史文献中大量存在的一种人格审美观。尽管这个概念并没有在文学史或美学史中出现，但这样一种审美事实是存在的，而且在一段时期还蔚然成风，譬如在魏晋时期便成为人物品藻中的一种品题风尚，只《世说新语》中的记载便不胜枚举。

观人比物的基本内涵是，人物美这样一种审美客体，可以与同样作为审美客体的自然物象的外在属性相类比，即可从特定的人格美中体味出相似的自然美的韵致。这种审美观与比德审美的

要素是一样的,都是自然美与人格美的类比,但是类比结构方向却全然不同,也就是说其主要类比极与次要类比极正好是颠倒的。所以,这是两种审美观。本质上,观物比德是一种伦理本位主义的自然审美观,而观人比物是一种自然本位主义的人格审美观。观人比物审美观将人物的容貌行止、性格特点、风度神韵、德性操守诸外在或内在特点,与自然物象之间做一种审美类比。我们把这种类比称作是人格审美的自然类比。

有美学史家曾将这种以自然山水喻人的审美观视为先秦比德说的一个发展(陈望衡 494)。这种说法是欠妥的。在本论文看来,与其说它是先秦比德说的一个发展,毋宁说它是诗骚比兴传统的一个发展更为准确。观人比物的人格审美思想,在诗骚传统中便已明确出现。如《诗经·秦风·小戎》所谓“言念君子,温其如玉”,虽然在孔子看来是比德,但此句诗歌是将君子的温润气质比作美玉,本质属于观人比物,而非观物比德。再如《离骚》“荃不察余之中情兮”,王逸注曰“荃,香草,以喻君也。人君被服芬者,故以香草喻”(洪兴祖 8)。又如《九章》“后皇嘉树,橘徕服也;受命不迁,生南国兮”,王逸注曰“屈原自喻才德如橘树”(洪兴祖 153)。屈原将人君喻为香草,将自己喻为橘树,都是观人比物的自然审美类比。

尽管这样一种审美思想一直存在,但一开始便与比德审美观混淆不清,譬如孔子便分不清,后世历代学者也多不能区分。现在我们以审美学的视角来重新审视中国古典文学,发掘其美学思想资源,有效区分观人比物与观物比德便成为势在必行之事。观人比物,在先秦时代,无论是在审美观念上还是在具体文学实践中,都难于与观物比德划清界限。但到了魏晋南北朝时期,随着社会长期动荡导致思想史语境的变迁,社会逐渐摆脱儒家道德礼教的束缚,崇尚自然、自由、生命、真情的老庄玄学兴起,时代的审美精神与审美趣味也跟着发生了巨大变化,向往自然、回归自然成为主导的文艺美学思潮。在魏晋人物品藻中,观人比物的审美类比应用空前广泛起来,并因此形成了一种鲜明的人物审美风格,那就是人格审美的自然化。观人比物由此逐渐摆脱了观物比德观念的影响,成为独立的审美学理念。同时,观人比物的自然审美类比,也将人格审美提升到了中国美学史的巅峰,为魏晋名士风度的形成立下了汗马功

劳。而所谓魏晋名士风度乃是最能代表魏晋作为唯美主义时代的精神标志,而这个唯美主义时代又是中国美学思想史上最富有审美精神的时代。也就是说,观人比物这种审美类比,曾经是这个将审美拔升到历史顶峰的时代精神的基础构成要素之一。没有它的形容,名士风度不会呈现得如此意味隽永,令人回味无穷;名士风度不能卓立风尘,那魏晋的时代审美精神也会黯然失色。所以,观人比物在魏晋人物品藻乃至整个时代审美精神中扮演了不可或缺的角色。

魏晋人物品藻中人物品题,以观人比物之审美类比思维,往往能言简意赅地概括人物之人格气质特点,并富有趣味深长的审美内涵。其中,观人比物的自然审美类比就其类比对象而言主要可分为三种类型:一是类比于美玉金珠这种稀世之物;二是类比于龙凤仙鹤之类的珍禽异兽;三是类比于自然山水之物。

首先,受诗骚和儒家所谓玉乃君子比德之说影响,魏晋人物品藻常常用美玉来形容人之容仪风姿。如《世说新语·容止》所载“裴令公有俊容仪,脱冠冕,粗服乱头皆好,时人以为‘玉人’。见者曰‘见裴叔则如玉山上行,光映照人。’”“骠骑王武子是卫玠之舅,俊爽有风姿。见□(王介)辄叹曰‘珠玉在侧,觉我形秽。’”“潘安仁、夏侯湛并有美容,喜同行,时人谓之连璧。”“有人诣王太尉,遇安丰、大将军、丞相在坐。往别屋,见季胤、平子。还,语人曰‘今日之行,触目见琳琅珠玉。’”又如《世说新语·赏誉》中王戎目山巨源“如璞玉浑金,人皆钦其宝,莫知名其器。”再如《世说新语·伤逝》载庾文康亡,何扬州临葬,云“埋玉树着土中,使人情何能已已!”此皆是以人比珠玉,取珍贵稀有的珠玉之光洁温润、璀璨夺目喻名士不同凡俗的仪容风姿。

其次,魏晋人物品藻中的观人比物也常常以龙凤等象征吉祥的神兽仙鸟譬喻名士,以显示名士卓尔不群的才德风姿。如《世说新语·容止》载有人语王戎曰“嵇延祖卓卓如野鹤之在鸡群。”时人目王右军“飘如游云,矫如惊龙”。又如《世说新语·赏誉》载谢子微见许子将兄弟,曰:“平舆之渊,有二龙焉。”张华见褚陶,语陆平原曰“君兄弟龙跃云津,顾彦先凤鸣朝阳。谓东南之宝已尽,不意复见褚生。”公孙度目邴原“所谓云中白鹤,非燕雀之网所能罗也。”又称,“严仲

弼,九皋之鸣鹤,空谷之白驹。”

最后,魏晋人物品藻中观人比物应用最多的是以自然山水之物类比名士风度。这种品题类型与当时的山水田园诗一样,最能反映当时名士超尘脱俗、澹泊玄远的美学风格。它的大量出现,是魏晋自然主义审美观的集中体现,同时它也标志着老庄自然美学的复兴,自然美真正成为审美核心范畴。在这种品题中,日月云霞、山川草木皆可作为类比对象。如《世说新语·容止》所载,“海西时,诸公每朝,朝堂犹暗;唯会稽王来,轩轩如朝霞举。”时人目夏侯太初“朗朗如日月之入怀”。《世说新语·言语》亦云“清风朗月,辄思玄度”。《世说新语·赏誉》载王公目太尉“岩岩清峙,壁立千仞。”世目周侯“嶷如断山”。又如《世说新语·赏誉》载庾子嵩目和峤“森森如千丈松,虽磊砢有节目,施之大厦,有栋梁之用。”世目李元礼“颀颀如劲松下风。”《世说新语·容止》里记载,嵇康身長七尺八寸,风姿特秀,见者叹曰,“萧萧肃肃,爽朗清举”;或云,“肃肃如松下风,高而徐引”;山公曰,“嵇叔夜之为人也,岩岩若孤松之独立;其醉也,傀俄若玉山之将崩”。又云王恭形茂“濯濯如春月柳”。再如《世说新语·德行》所载:

客有问陈季方:“足下家君太丘,有何功德,而荷天下重名?”季方曰:“吾家君譬如桂树生泰山之阿,上有万仞之高,下有不测之深;上为甘露所沾,下为渊泉所润。当斯之时,桂树焉知泰山之高,渊泉之深?不知有功德与无也。”

郭林宗至汝南,造袁奉高,车不停轨,鸾不辍轭;诣黄叔度,乃弥日信宿。人问其故,林宗曰:“叔度汪汪如万顷之陂,澄之不清,扰之不浊,其器深广,难测量也。”

总之,人格美的这种自然山水类比,或婉约、或渊雅、或爽朗、或雄伟、或威严、或崔嵬、或高深、或博大、或深沉、或浑朴、或清奇、或孤傲、或超迈、或洒脱、或绚烂,往往简约数字即能概括一个名士超拔的风华气韵,但这种概括因为充分应用了审美类比,故而不是那种概念化的总结。这种类比概括更准确地讲是一种审美描述。其描述语言精炼,意思隽永,本身即极富审美色彩。

观人比物作为一种人格的自然审美类比,究

其本质而言是一种自然审美。在这种审美境遇中,人格审美本身是隶属于自然审美的,所以就其实质是一种自然美学的延伸。这种人格与自然之间的审美类比,是一种直观的经验类比。这种审美类比将人物外在的容止与内在的才德或气韵风度加以自然审美的类比描述,本质上包含有自然审美和人格审美的双重体验。尤其是才德之类的人格美,其本质是一种依存美,是功利的道德概念判断下的一种美感,本身是不纯粹的,而通过自然审美类比,这种概念美变成了直观妙悟的审美经验,其美学内涵便陡然丰富起来了。可以说,这种审美类比,不仅仅是解放了审美精神,而且大幅扩张了审美的版图,从而营造了一种唯美主义的文化氛围。所以,在这个意义上,观人比物是远比观物比德更富有审美精神的一种审美类比思想。

这种自然审美类比,在后世诗论、画论、人物品藻之中,亦得到广泛推崇。人们对此种极具美学性的品题往往津津乐道,譬若《诗人玉屑》中的《臞翁诗评》几乎整篇都是这样的品题:

[……]鲍明远如饥鹰独出,奇矫无前;谢康乐如东海扬帆,风日流丽;陶彭泽如绛云在霄,舒卷自如;王右丞如秋水芙蓉,倚风自笑;韦苏州如园客独茧,暗合音徽;孟浩然如洞庭始波,木叶微脱;杜牧之如铜丸走坂,骏马注坡[……]李太白如刘安鸡犬,遗响白云,覈其归存,恍无定处[……]孟东野如埋泉断剑,卧壑寒松[……]柳子厚如高秋独眺,霁晚孤吹[……]本朝苏东坡如屈注天潢,倒连沧海,变眩百怪,终归雄浑[……]后山如九皋独唳,深林孤芳,冲寂自妍,不求识赏[……](魏庆之 25)

结 语

总的看来,观物比德与观人比物,这两种从诗骚比兴传统中流传出来的思想,在审美类比的运用上是一致的,而且类比要素与类比结构具有相似性:都是自然美与人格美的类比。因此,这两种审美观念某种程度上可以称作是同源同构的。二者所表现的这种审美类比,将人格美(或社会美)与自然美统一在一起,本身体现的是人与自然的统一,是一种天人合一思想的美学呈现。它们一

起构成了一种带有浓郁中国传统色彩的审美文化。但是,二者毕竟是两种不同审美学思想,其背后所代表的审美文化精神也迥然相异。作为审美类比,观物比德与观人比物在结构上具有相似性,但其结构方向却全然相反,也即是说在自然美与人格美之间二者关于主要类比极与次要类比极的界定是完全颠倒的。由之,从一个相似的审美类比结构中发展出两种有着本质区别的审美思想。观物比德,属于自然审美的道德类比,其本质是一种道德审美,其背后是一种伦理主义的审美文化精神;观人比物,属于人格审美的自然类比,其核心是一种自然审美,其背后是一种自然主义的审美文化精神。作为自然的道德审美类比,观物比德将自然审美纳入道德判断的概念体系下,它呈现的是一种依存美,即伦理价值之美。这本身是一把双刃剑,一方面既给自然审美增加了道德价值(道德宣教的社会价值),另一方面也用道德审美那种概念归纳方式抹杀了自然审美的直观经验判断属性以及自然物象本身所呈现的自由美。作为人格的自然审美类比,观人比物将人格审美纳入自然审美的范畴内,它不仅呈现了人物本身的自然美和社会美,也呈现了类比对象(自然物象)的自然美特征,所以在这个意义上观人比物是双重审美。这种类比审美的方式不同于观物比德的概念归纳,它是一种审美描述,还原了纯粹审美的直观经验属性。所以,在这个意义上它体现了一种唯美主义的审美风格。这是观物比德审美观在美学地位上无法比拟的。尽管如此,观物比德也和观人比物一样,都在中国传统文化中找到了生存的土壤,其影响一直延续至今。

注释[Notes]

①此说源出《周礼·春官》:“教六诗:曰风,曰赋,曰比,曰兴,曰雅,曰颂。”

②《管子》一书是管仲学派从春秋、战国一直到秦、汉时期积累而成的典籍总集。其中《水地》篇并非管仲遗著,但是否为其后学根据其遗说而著,已无法考证。此外,《荀子》所载孔子言论同样也无法考证是否出自孔子遗说。现在,唯一可以求证的是《水地》篇成书早于《荀子》。《水地》成书年代据权威考证应属战国中期(大约公元前376—前355年之间),详参黄钊《浅论〈管子·水地〉篇成文年代》,载《管子研究》(第一辑),济南:山东人民出版社,1987年,第42—51页。荀子(其学术活动年代约公

元前298—前238年之间)作为稷下学宫后辈学者,《荀子》中所载孔子言论很可能来自稷下学宫的管仲学派所传习的《水地》篇。

③另参董仲舒“玉有似君子……玉至清而不蔽其恶,内有瑕秽,必见之于外,故君子不隐其短。不知则问,不能则学,取之玉也。君子比之玉,玉润而不污,是仁而至清洁也;廉而不杀,是义而不害也;坚而不蹇,过而不濡。视之如庸,展之如石,状如石,搔而不可从绕,洁白如素,而不受污,玉类备者,故公侯以为贄。”(《春秋繁露·执贄》)

④相似记载另参《说苑》、《韩诗外传》、《孔子家语》、《春秋繁露·山川颂》等文献。

⑤《老子》第八章亦云,“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”

引用作品[Works Cited]

陈骥《文则》。北京:人民文学出版社,1960年。

[Cheng, Kui. *The Principles of Literature*. Beijing: People's Literature Publishing House, 1960.]

陈望道《修辞学发凡》。上海:复旦大学出版社,2008年。

[Chen, Wangdao. *An Introduction to Rhetoric*. Shanghai: Fudan University Press, 2008.]

陈望衡《中国古典美学史》(第二版)上卷。武汉:武汉大学出版社,2007年。

[Chen, Wangheng. *A History of Chinese Classical Aesthetics*. vol. 1, 2nd edition. Wuhan: Wuhan University Press, 2007.]

程树德《论语集释》。北京:中华书局,1990年。

[Cheng, Shude. *Annotations to The Analects of Confucius*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990.]

戴望《管子校正》。北京:中华书局,1954年。

[Dai, Wang. *A Critical Textual Editing of Guanzi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1954.]

洪兴祖《楚辞补注》。北京:中华书局,1983年。

[Hong, Xingzu. *The Songs of Chu with Supplementary Notes*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]

康德《判断力批判》,邓晓芒译。北京:人民出版社,2002年。

[Kant, Immanuel. *The Critique of Judgment*. Trans. Deng, Xiaomang. Beijing: People Press, 2002.]

孔颖达《春秋左传正义》,参阮元校刻,《十三经注疏》。北京:中华书局,1980年。

[Kong, Yingda, annotated. *A Critical Interpretation of Zuo's Commentary on The Spring and Autumn Annals*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]

(下转第47页)

有许多可能就是风马牛不相及。今天读来,不觉得牵强附会的人,大概很少。但是,几千年来,儒家诗学文论的许多人,像《毛诗序》的作者,像朱熹等等,就是这样看文学艺术的。

它形成一种批评作风,影响中国几千年。直到文革中,不是此风犹存吗?

注释 [Notes]

(责任编辑: 查正贤)

①见[清]阮元刻《十三经注疏》之《毛诗正义》卷首。

(上接第 28 页)

孔颖达《毛诗正义》,参阮元校刻,《十三经注疏》。北京:中华书局,1980年。

[Kong, Yingda, annotated. *A Critical Interpretation of Mao's Edition of The Book of Songs*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.]

《孔子家语》,北京:中华书局,2009年。

[*The Domestic Recordings of Confucius*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2009.]

李泽厚《美学三书》。合肥:安徽文艺出版社,1999年。

[Li, Zehou. *The Three Books on Aesthetics*. Hefei: Anhui Literature & Arts Publishing House, 1999.]

刘义庆《世说新语校笺》,刘孝标注,杨勇校笺。北京:中华书局,2006年。

[Liu, Yiqing. *The Critical Annotations to A New Account of Tales of the World*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]

刘熙《释名》。北京:中华书局,1985年。

[Liu, Xi. *Interpreting the Name*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]

刘永济《文心雕龙校释》。北京:中华书局,1962年。

②见朱自清《诗言志辨》,开明书店,民国三十六年(1947年)。

③见[清]阮元刻《十三经注疏》之孔颖达《春秋左传正义·昭公二十五年》。

④我这里所说“印象批评”,只是借用西方观念和术语来说事儿,而绝非认为西方学说中国“古已有之”。下面“读者反应批评”、“社会政治批评”等亦如是。

[Liu, Yongji. *The Critical Interpretation of The Literary Mind and the Carving of Dragons*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1962.]

王先谦《荀子集解》。北京:中华书局,1988年。

[Wang, Xianqian. *Collected Annotations to Xunzi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]

魏庆之《诗人玉屑》上卷。北京:中华书局,2007年。

[Wei, Qingzhi. *Jade Fragments from Poets*. vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 2007.]

钟子翱“论先秦美学中的‘比德’说”,《北京师范大学学报》(社会科学版) 2(1982): 1-8。

[Zhong, Zi'ao. "On the Aesthetic Thoughts of Analogizing Things with Virtue in Pre-Qin Dynasty." *Journal of Beijing Normal University: Social Science* 2(1982): 1-8.]

朱熹《诗集传》。北京:中华书局,1958年。

[Zhu, Xi. *Collected Commentaries on The Book of Songs*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1958.]

(责任编辑: 程华平)