

黄念然 著



中国古典 文艺美学论稿



目 录

第一辑 中国古典文艺学研究

中国古代诗学的语言观	3
中国艺术意境的审美生成	23
中国文艺表意实践的同构模式及其文化心理	59
中国文艺价值结构论的基本类型及其解释框架	74
古代文论体系研究的学术理念	88
“品”:颇具中国文化底蕴的艺术批评范式	100
从接受美学看“兴”	112
中国古代文艺美学范畴研究的现状与问题	123
20 世纪儒家文艺思想研究的现状与问题	138
20 世纪道家文艺思想研究的现状与问题	153
20 世纪佛教文艺思想研究的基本入思方式及其困境	166
20 世纪中国文学批评史研究的回顾与反思	181

第二辑 中国古典美学研究

略论中国古代美学的研究方法	207
中国美学史研究的现状与反思	216
中国美学史研究的三大困境	229
佛教中观论与中国古代美学	243
中国审美言意论与解构哲学的文本观	254
中国古典和谐论美学的生态智慧及现实意义	263
和合:中国古代诗性智慧之根	280
中国古典审美“心观”论的精神追求及其生态智慧	293
中国传统审美体验的生命本体论阐释	304
中国古代美学中的“清”	312
中国古典审美鉴赏心理学的三个核心范畴	325
后记	336

第一辑

中国古典文艺学研究

中国古代诗学的语言观

语言从我们生命和意识的一开始,就一直围绕和伴随着我们,它是我们思想、情感、想象和知觉的精神空气。罗素甚至说语言像“呼吸、血液、性别和闪电等其他带有神秘性质的事物一样,从人类能够记录思想开始,人们就一直用迷信的眼光看待它”^①。和人类的其他活动相比,人类的哲学思想、美学智慧或诗性思考须臾不能脱离语言,语言构成了我们精神生产和文化表意实践的前提和条件。语言和世界本体、真理、意义、心灵、道德之间的关系如何?语言是否与思想直接同一?语言是否是一个自足王国?从语言结构能否推知世界结构?语言意义与经验对象的关系如何?语言是工具性的还是本体性的?学者对这些问题的关注和思考构成了哲学认识论意义上的语言观。在中国古代诗学中,学者对语言的形上思考和诗性观照有着独特的背景理论、逻辑结构以及不同于西方诗学语言观的本质特征。对古代诗学语言观这一主题作进一步的逻辑分析和哲学提升,不仅可以增加对中国艺术思维独特性的可理解程度,而且还可以使古代文艺表意实践的理论图像变得更加明晰起来。

^① [英]罗素:《人类的知识》,张金言译,68页,北京:商务印书馆,1983。



一、中国古代诗学语言观的背景理论

在探讨古代诗学语言观的逻辑结构和本质特征之前,回溯其背景理论将有可能使我们避免空洞的哲学抽象而重新遭遇历史真实。因为对语言的考察,只有在其丰富多彩的表现形式和具体学说中去把握其存在,真正的哲学理解与阐释活动才算开始。尽管墨家和名家对中国古代语言哲学贡献甚巨,但它们对古代审美智慧和诗性思考却影响不大,因此,本文的背景理论主要是宗法社会本体论下的儒家语言观、宇宙自然本体论下的道家语言观以及自我心性本体论下的佛禅语言观。这三种语言观的思考模式、兴趣侧重点及其差别对中国古代美学和诗学产生了深远的影响。

(一) 宗法社会本体论下的儒家语言观

儒学是纯粹的人学,其基本宗旨是维护宗法社会的社会秩序。个体同社会秩序的调适与和谐是儒家人学的主旨(“礼”是这一主旨的文化化身),可以说儒学是以宗法社会为本体的人学体系。关于个体与宗法社会之关系的思考对儒家语言观念的影响突出体现在:

其一,个体的道德修养和语言的运用在儒家看来有着生命存在意义上的本质关联。先秦儒家学派就认为语言技能是伦理个体立身处世、布德修能、表达思想和规范社会秩序的必需条件。孔子所说“不知言,无以知人也”(《论语·尧曰》),实际指出语言是人自身存在的内外合一的表现。他就知言与知人的关系作出经验性判断说:“巧言令色,鲜矣仁”(《论语·学而》),“仁者其言也仁”(《论语·颜渊》),“有德者必有言,有言者不必有德”(《论语·宪问》)。在言行关系上孔子也作出了垂示,如“君子耻其言而过其行”(《论语·宪问》),“君子欲讷于言而敏于行”(《论语·里



仁》),“言忠信,行笃敬”(《论语·卫灵公》)等。孟子就个体道德修养与言辞辨别能力的关系提出了“知言养气”说,认为只有具备了“至大至刚”的“浩然之气”,才能知言,才能判断“邪辞”“淫辞”“遁辞”等不正确言辞的错误实质。《周易》提出的“修辞立其诚”也强调了道德与语言的关系。从这些言论可以看出,在个体存在与语言运用的关系上,早期儒家的语言观以德与言的关联为核心,赋予语言强烈的伦理道德色彩,而儒家美学和诗学何以打上伦理道德的深刻烙印,从这种语言观里可窥一斑。

其二,在规范伦理秩序和处理社会冲突上,正名理论引导儒家走向语言的绝对主义,而相对远离了对直觉、情感、想象等规则系统的有效描述和解释。作为一种语言理论,正名学主张循名以责其实,要求名实相符。基于儒家对道德实体的信念,它主张用一种理想语言在礼教的道德判断中消除语言描述中的含混和冲突,从而使政治和伦理秩序得到正确的安顿。孔子所说“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴”(《论语·子路》),强调的就是名称与人事和政治秩序的相符。作为历史文献的《春秋》,其历史事件的记录不少就经过正名技术的处理,“郑伯克段于鄢”即典型的一例。孟子曾为“君”字正名:“君问:‘臣弑其君,可乎?’”孟子答:“贼仁者谓之‘贼’,贼义者谓之‘残’,残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王章句下》)《荀子》中还专列了“正名”篇,强调王者之制名,“上以明贵贱,下以辨同异”。儒家的正名学实质是强调以语言的规范功能来反映并激起道德区别和强化伦理秩序。由于它在道德指令——正名——语言运用之间作了先验的同一性假设,这就使得儒家把语言运用当成了社会控制和道德控制的工具来进行操作,从而走向了语言的绝对主义,在语言的规范功能之外,相对忽视了语言的隐喻功能和悖论特征,而这在佛道诗学语言观中则得到了部分纠正。

其三,由于重视把个体道德修养纳入到群体伦理秩序中来加以思考,儒家对个体的语言运用效果表现出浓厚兴趣。换言之,儒



家侧重于语用(语言同其起源、应用及效果之间的关系)学研究,而不是语形(语言之间的形式关系)学或语义(语言与所指对象之间的关系)学的研究。例如,孔子就语言运用提出了“慎言”和“辞达”的语用要求。“子曰:辞达而已矣”(《论语·卫灵公》),即要求语言的运用以达意为标准。他还警告语用者说,“言而无文,行而不远”(《左传·襄公二十五年》),要求语用者充分注意到语言形式的重要性,表现出对文采的高度重视。所谓“情欲信,辞欲巧”“文质彬彬”等都是这些观念的逻辑延伸。荀子更把“不顺礼义”的“辩说譬喻”称为“奸说”,认为在语言的运用中,“言而非仁之中也,则其言不若其默也,其辨不若其呐也”(《荀子·非相》),意即言论不合于仁,不如缄默。这种语用学研究倾向对后世儒家诗学反对虚妄之言和华伪之文,提倡文必符实、文质相符的艺术真实论有积极的作用。而汉儒及后世儒生对《诗经》等古典艺术文本的误读,很大程度则是语用研究走向过度诠释的历史产物,这也许就是认识的历史运动中洞见与盲视的辩证体现。

(二) 宇宙自然本体论下的道家语言观

道家思想是一个崇“无”尚“柔”的话语系统,是一个关于否定和超越的智慧体系。它赖以建构的核心是人对宇宙自然和人性自我的双重超越关系,这种双重超越源于道家对人的自然受动性和社会文化的异化现实所作出的根源性判断。从这种判断出发,道家以怀疑论、否定论和相对主义来审视人与自然及自我的关系也就不足为奇了,而这种怀疑论、否定论、相对主义的宇宙自然观和社会人生观,又直接反映到道家的语言观中。

首先,从个体能否直接把握宇宙自然本体的怀疑论、否定论立场出发,道家发展出一套语言怀疑论或语言否定论,它集中体现在老庄的言与道隔的观念中。如老子说:“道可道,非常道,名可名,非常名。”(《道德经》第一章)庄子说:“道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小



成,言隐于荣华。”(《庄子·齐物论》)在老庄看来,所有试图以人为的抽象概念去规定或类分天机的努力都是徒劳的,都是对“道”的限制或歪曲,小言、常言、假言是无法把握世界的本体——“道”的。由此出发,老庄否认了语言同外在现实(世界、本体、“道”)的同一性,主张个体应在神秘的直观体验(“致虚静”“守静笃”“玄鉴”“心斋”“坐忘”“物化”等)中去获得对宇宙本体的洞悟和亲证。这实际上假定了个体内在心理状态与语言状态的同一。这种假定是老庄在断定个体无法以语言把握世界后寻求理论出路的逻辑上的必然产物,却为中国古代体验美学和心理诗学的发展打开了方便之门。

其次,这种怀疑论、否定论的另一突出表现集中在老庄对语言意义的思考和论述(即语言同思想能否获得同一)中。老庄的代表性看法是言难尽意或言不尽意。老子称自己言道只是“强为之名”“强为之容”,实际上承认言不尽意。庄子说得更为明确:“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能致者,不期精粗焉。”(《庄子·秋水》)他还举庖丁解牛和轮扁不能语斤的故事加以例证,并提出“得意忘言”的主张。这些看法在魏晋时期发展成著名的“善意之辩”,对后世的审美意象论、审美境界论、审美韵味论产生了深远的影响。

再次,从朴素的辩证法出发,老子在语义表达系统上建构了一种语言二分法(即语言中的每个词项都有它的对立词项)和“正言若反”的矛盾句法。二分法如“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随”(《道德经》第二章),就是对事物进行语言上的二元区分(其他如多少、轻重、雌雄、黑白、荣辱、刚柔、强弱、明昧、损益、动静等也都是这种语言二分法的具体运用)。矛盾句法如:“大成若缺……大盈若冲……大直若屈……大巧若拙,大辩若讷”(《道德经》第三十八章),“知者不言,言者不知”(《道德经》第四十九章),“信言不美,美言不信;善者不辩,辩者不善”(《道德



经》第六十八章)等。庄子则基于语言区别作用的无价值性形成了语言约定论。他在《齐物论》中将有无、是非、彼我、生死、成毁、类与不类、然与不然、相待与不相待等语言二分法极端化为相对主义的语言约定论,认为对语言区别作用的争辩毫无意义。语言二分法、矛盾句法、语言约定论的共同点在于它们都假定了语言的非固定性,即语言与世界之间并无固定不变的关系。虽然其出发点在于解决语言与世界的关系,事实上却为古代审美范畴的辩证发展打开了语言学通道。

(三) 自我心性本体论下的佛禅语言观

相对于儒家以宗法社会为本体,老庄以宇宙自然为本体,佛禅则强调以自我心性为世界本体。魏晋时期“六家七宗”的有无、色空之辩,隋唐时期天台宗的“一念三千”“一心三观”,三论宗的“性空假有”,法相唯识宗的“唯识缘起”,华严宗的“净心缘起”“三界唯心”以及禅宗的“明心见性”等观念,都是以自我心性为基础建构起来的。在佛教哲学的宇宙要素论、宇宙结构论、宇宙生成论、人生论、解脱论等众多理论中,心性论一直占据首要位置。可以说,佛禅的世界观是以自我心性为本体的,探讨自性与佛性的关系(人能否成佛)是佛禅的中心问题。必须指出的是,儒、道思想中也有围绕心、性范畴建构起来的心性论,如孟子的“尽心知性”说、荀子的“心知道”论、程颢的“性即理”论、张载的“心统性情”说、陆王的“心即理”说以及老庄的“无知、无言”“心斋”“坐忘”“齐物”“逍遥”论等。但儒家偏重将心性伦理化,道家偏重将心性自然本体化,而佛禅更强调心的超越性和自我意识不著有无的空灵,可以说佛禅的心性论是针对有无的极端双边否定的世界观。

佛教的语言观(名相观)正是从这种针对有无的极端双边否定的世界观出发,来探讨语言与佛性(“真如”“如来藏”“自性清净心”“法性”“般若”等)之间关系的。其主要观念是:

其一,从“性空假有”“因缘生法”的宇宙本体论和生成论出



发,将语言看做是并无真实内容的心理或意识错觉(“假设施”)。大乘佛教认为一切事物均无“自性”,都是“空”,事物的形成并无独立不变的实体或主宰者,一切不过是因缘和合而成。事物的现象(“有”)只是一种虚幻的存在(“假有”),因此一切语言(或名相)也并不代表任何实体,它只不过是人们对客观事物的一种知觉概念上的幻觉而已,依赖它并不能抵达作为真如智慧的“实相”之境。如《金刚经》所云“凡有所相,皆是虚妄”^①,即认为无上菩提智慧超言绝象,非语言名相所能证得。禅宗更强调“以心传心”“不立文字”,慧能甚至说“又云直道不立文字,即此两字,亦是文字”^②。

其二,在“真谛”与“俗谛”之间权借语言方便“为真谛而说俗谛”。“真谛”(又称“胜义谛”“第一义谛”“第一要义”)是只可意会不可言传的神秘存在,它必须以“现观”“亲证”等直观体验的方式才能把握。“俗谛”(又称“世谛”“世俗谛”)指世间一般常识或名言知识。由于众生执著于语言名相,不以“俗谛”为虚妄,于是佛教强调随机教化,以语言为方便手段,此即所谓“为真谛而说俗谛”。如《坛经》所云“智人与愚人说法,令彼愚者悟解心解”^③,即以名相教授众生,令其得解。佛教中的“登岸舍筏”之喻亦是此义。熊十力先生阐发此义最为精当,《破破新唯识论》中说:“体不可以言说显,而又不得不以言说显。则无妨于无可建立处而假有设施,即于非名言安立处而强设名言。……体不可名,而假为之名以彰之。”^④这种借俗谛以说真谛的目的在于彻底破除名言概念,领悟到语言之外的真如本体。这种观念与道家的“得意忘言”论

① 鸠摩罗什译:《金刚般若波罗蜜经》,《金刚经今译》,20页,北京:中国社会科学出版社,1994。

② 此为惠昕本《坛经》所记,契嵩本、宗宝本则为:“又云直道不立文字,即此‘不立’两字,亦是文字”。参(唐)慧能著,郭朋校释:《坛经校释》,97—98页,北京:中华书局,1983。

③ 慧能著,郭朋校释:《坛经校释》,58页,北京:中华书局,1983。

④ 欧阳竟无:《孔学杂著》,85页,济南:山东人民出版社,1997。



颇为相通,对古代诗学中的言意理论影响甚为深远。

其三,从不着有无的正反双边否定立场出发,禅宗提出了“不立文字”的看法。禅宗里佛陀“拈花微笑”的故事讲的就是“不立文字”“以心传心”。禅法中的“机锋”“棒喝”“对法相因”等也都是强调佛性不能以知解和名言概念求得,而必须自证自悟。“不立文字”的语言否定论直接为古代诗学中的妙悟说、现量说作了理论上的铺垫。入宋以后的禅宗宗风大变,“不立文字”一变为“不离文字”,出现了大量的“灯录”“语录”“公案”“评唱”“击节”“颂偈”等文字资料,“参”禅变为“说”禅。这种“绕路说禅”的新法要求在刻意的含蓄蕴藉的语言概念中领悟和参证禅意,对古代诗学中的“熟参”论和“韵味”论也颇有影响。

综观这三种语言观,可以看出,宗法社会本体论下的儒学语言观以德与言的关联为核心,探讨了语言与伦理的关系,借助正名学,它试图拓展出一套理想语言以完成其道德区别和伦理承诺,最终走向语言的绝对主义。宇宙自然本体论下的道家语言观以道与言的关联为核心,探讨语言与世界本体的关系,它在言与道隔的语言怀疑论、否定论中走向语言的相对主义。而自我心性本体论下的佛禅语言观以性与言的关联为核心,探讨真如与假相的关系,在“入理言息”和“登岸舍筏”的理论主张下,对语言作了更为彻底的否定。这三者的共同点在于它们都把语言看成是工具性的而非本体性的。质言之,这三家都是语言工具论者。相对于儒家来说,佛道二家的共同点还在于它们都认为语言不是自足的王国,语言与世界、思想不能达到同一。

如果从语义空间的角度看,儒与道佛之间也是有区别的。儒家的语言观倾向于一种自信的独白,强调“我能够占有意义”,其语义空间源自自我(或个体)的内心;佛道的语言观倾向于一种无言的沉默,强调“没有人能够占有意义”,其语义空间随其隐喻系统内部各要素的相互激发所形成的意义延宕过程而展开(这也许就是不少学者将佛道语言观同当代西方解构主义语言观相提并论



的原因)。前者强调语言对个体的向心力,后两者则强调语言对个体的离心力。在几乎处于对峙状态的两种语言观中,语言的价值与局限从两个极端被片面地理解并延伸了。它留下这样的思考空间,即如何在“我能够占有意义”与“没有人能够占有意义”之间寻找一种“我与你和他都能分享和占有意义”的交往理性,并以此促使一种新的对话诗学的生成。从这个角度看,传统儒家与道佛语言观的对立与互补给当代诗学理性新智慧的生发既提出了挑战,也提供了条件。

二、中国古代诗学语言观的逻辑结构

从语言工具论出发,中国古代诗学语言观以言意关系为核心,形成了共时性与历时性相统一的潜在逻辑结构。共时性逻辑结构有四个基本的维度或方向:第一,以言与道的关系为核心探讨了文艺本原论、本体论;第二,以言与气的关系为核心探讨了艺术作品构成论、风格论和审美主体建构论;第三,以言与象的关系为核心探讨了艺术意象论和审美意境论;第四,以言与意的关系为核心探讨了艺术表现中的语言悖论问题。历时性逻辑结构在审美体验上形成了三个逐次深化的层面:第一,言象关系侧重关注生命意符之感悟;第二,言气关系侧重关注大化流行之亲证;第三,言道关系侧重关注终极境域之开启。共时性结构主要在诗学层面展开,历时性结构则带有强烈的哲学、美学色彩,以下分论之。

(一) 言与象

对言与象的关系的最早论述见于《周易·系辞》。此书中说:“子曰:‘书不尽言,言不尽意;然则圣人之意其不可见乎?’子曰:‘圣人立象以尽意’。”这其中提出了以形象、意象作为中介解决言意矛盾的主张。魏晋王弼在《周易略例·明象》中作了进一步的



理论阐发：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。……得意在忘象，得象在忘言。”王弼对形象（或意象）之表意功能的揭示，为后世诗学把握审美意象“不尽之尽”的内在特征作了哲学上的铺垫。这种“立象尽意”的语言观对后世诗学的赅泽主要表现在：

其一，在艺术创作论中形成了“以少总多”的艺术创构原则。正如《周易》所言，卦象“其称名也小，其取类也大”。卦象“称小指大”的特征与审美意象感性与理性、瞬间直觉与生命意蕴、意象及其暗示内涵间有机统一的特征颇为相通。受《周易》象论哲学的影响，古代诗学十分强调以有限之象（“少”）去展示语言无法传达的无穷的生命真谛（“多”）。司马迁所说的“文约辞微”，刘勰的“以少总多”“乘一总万”，陆机的“笼天地于形内，挫万物于笔端”，刘禹锡的“片言可以明万意”等言论都是这一艺术创构原则的理论提摄。在此基础上还衍生出“不尽之尽”“不似之似”“以形写神”“离形得似”“形神兼备”“传神”“不即不离”“妙在似与不似之间”等有关审美意象创构的大量理论主张。

其二，为古代诗学构建以意象为艺术本体的古代审美意象论确立了逻辑起点。正是由于充分注意到了语言的局限性，所以古代诗学特别强调以审美意象特有的联结审美主客体的枢纽特征来打破语言的凝固性、指称性和局限性。从《易传》的“观物取象”发展到刘勰的“拟容取心”“神用象通”“窥意象而运斤”，到司空图的“意象欲出，造化已奇”（《诗品·缜密》），到胡应麟的“古诗之妙，专求意象”（《诗薮》内篇卷一），到郑板桥的“胸中之竹”论，中国古代诗学形成了把艺术创构直接诉之于观象、取象、构象等意象活动的一脉相承的诗学理论传统。这种意象理论不仅相当接近现代意义上的艺术审美本体论，而且在中唐以后随着刘禹锡的“境生象外”、司空图的“象外之象”等命题的提出得到更进一步的发展和深化，对后世“意境论”“神韵论”“境界论”产生了深远的影响。



其三,对古代诗学的意象化、感性化的审美鉴赏和批评方式产生了深刻的影响。基于对言象关系的独特理解,古典文艺鉴赏和批评十分重视在鉴赏中对审美意象的直觉体验和在批评中以意象诠释意象。苏轼称赞陶渊明诗:“采菊东篱下,悠然见南山。采菊之次偶然见山,初不用意,而景与意会,故而喜也。”(《苕溪渔隐丛话前集》卷三引)这种审美愉悦(“喜”)正是源于鉴赏者对审美意象的捕捉和撷取。意象化的批评方式更是俯拾皆是,魏晋时期对人物的审美品评,司空图的《二十四诗品》以诗喻诗、解诗,历代诗话、词话中的意象品评等都充分展示了古人以意象为手段进行审美批评的高超能力。叶维廉先生对此作过精辟的阐发:“中国古典诗的传释活动,很多时候,不是由我,通过说明性的策略,去分解、串联、剖析原是物物关系未定、浑然不分的自然现象,不是通过说明性的指标,引领及控制读者的观、感活动,而是设法保持诗人接触物象、事象时未加概念前物象、事象与现在的实际状况,使读者能够,在诗人引退的情况下,重新‘印认’诗人初识这些物象、事象的戏剧过程。”^①

(二) 言与气

在中国古代元气论哲学的理论构架中,有三大基本观念对古代气论诗学产生了深远影响。^②其一,以气为造化之本的气本观。这种观念把元气看成“天地之始”“万物之宗统”。如张载的《正蒙·太和》云:“太虚无形,气之本体。”王廷相《慎言·体道》云:“有形亦是气,无形亦是气。”王夫之《正蒙注·太和》云:“阴阳二气,充满太虚,此外更无他物,亦无间隙。”这些都精辟论述了作为世界本体的气的广袤性、充盈性和连续性。其二,强调气的运动变化和化育生命的气化观。如《周易·系辞下》称气“变动不居,周

^① 叶维廉:《中国诗学》,35页,北京:三联书店,1992。

^② 此三大观念由陈竹先生提出,参其《中国古代气论文学观》一书,10—18页,武汉:华中师范大学出版社,1995。



流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”。张载《正蒙·神化》云:“气有阴阳,推行有渐为化。”王夫之《正蒙注·太和》云:“神化者,气之聚散不测之妙。”戴震《孟子字义疏证》云:“气化流行,生生不息,是故谓之道。”所有这些都是对元气运动的聚散有序、生生不已的特点的精辟论述。其三,强调一气贯通、顺应自然、天地共感的气感观。如老子《道德经》云:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”钟嵘《诗品序》云:“气之动物,物之感人,故摇荡性情,形诸舞咏。”这些论述都就天与地、阴与阳和人与物的关系,从不同侧面阐发了气的感应性特征。这三大基本观念落实到古代气论诗学或古代诗学语言观中,形成了关于言与气关系的两大基本看法。

其一,气为文辞(言)之本,文辞以气为骨。例如,《左传·昭公二十五年》云,“气……发为五色,章为五声。……为九文、六采、五章,以奉五色;为九歌、八风、七言、六律,以奉五声”,即指出自然之气是音律言辞之源。王充《论衡·论死篇》云“人之所以能言语者,以有气力也”,把人的生理血性之气看成是人的言语活动之本。曹丕从人的个性气质与文学风格之间的关系的角度首次提出了“文以气为主”的命题。刘勰《文心雕龙·神思》中说:“神居胸臆,而志气统其关键,物沿耳目,而辞令管其枢机。”他认为在神、志、气、物、辞中,气处于关键位置。从气为文辞之本出发,古人又把语言文辞看成气的形式载体,即气以文辞为形。如《文心雕龙·总术》云:“膏润于笔,气形于言矣。”杜牧《答庄充书》云:“凡为文以意为主,以气为辅,以辞彩章句为兵卫。”这些均从气的形式显现的角度论述了语言与气相辅相成的关系。此外,从文辞的内在结构特征出发,古人还十分强调文辞以气为骨。如《文心雕龙·风骨》云,“沉吟铺辞,莫先于骨,故辞之待骨,如体之树骸”,其中的风骨实归于气。李重华《贞一斋诗说》云,“诗以风骨为要,风含于神,骨备于气,知神气即风骨在其中”,也指出作诗之要在于含风神、备骨气。从作品评论上看,钟嵘评曹植诗“骨气奇高,词采华