

【古代文论】

“性灵”理论与金元时期性灵思想

蒋振华 陈卫才

【摘要】中国古代性灵理论源远流长,自先秦诸子萌芽出“性灵”之概念,发展至明清而臻于丰富,自足成中国古代文化史上的壮观之象,其对古代文学创作和社会生活之影响甚为深远。其中金元时期的全真教,对性灵理论做出了重大的演变和推助,将宗教涵蕴融入其中,使性灵的涵义得以拓展延伸,具有重要的变革意义。

【关键词】性灵;全真教;性情

【作者简介】蒋振华,男,湖南师范大学文学院教授,博士生导师;陈卫才,男,湖南师范大学文学院博士生(湖南 长沙 410081)。

【原文出处】《中州学刊》(郑州),2019.8.138~143

【基金项目】国家社会科学基金重大项目“历代道经集部集成、编纂与研究”(17ZDA248)。

我国古代“性灵”理论丰富且历史悠久,从先秦时期“性灵”概念的萌芽到不断丰富发展,至清代袁枚明确提出“性灵说”,形成较为完整的理论。其形成和发展经历了好几个历史阶段,每一个时期,“性灵”均表现出不同的内容特色。金元时期,文人特别是全真教领袖及其道徒们为性灵理论的丰富与发展,做出了重要的贡献。梳理性灵理论发展的历史过程,对于认识中国古代性灵理论发展的内在逻辑有非常重要的意义。

一、“性灵”理论的基本历史脉络

作为中国古代文论的“性灵”,其概念内涵在自先秦至明清这个漫长的历史进程中不断发展丰富,并逐渐形成较为成熟的性灵理论。性灵的涵义,以蒋寅先生的论说,学界或整体讨论,或将“性”“灵”分而论之。性灵大致可定义为“内心的情感体验或人生体验”,只能直接摭写的内性的感情和感觉的综合。^①根据任何事物的产生、形成、发展的一般原理,我国古代“性灵”理论也经历了一个较为漫长的发展历程。一般来说,它有如下几个阶段。先秦两汉对于性灵的朦胧认识。从构词来看,“性灵”一词由“性”与“灵”两字组成。“性”本指物类天生之本性,就

人来说,就是人的自然天性。故《礼记》说:“天命之谓性。”^②《荀子》说:“生之所以然者谓之性。”^③《庄子》说:“性者,生之质也。”^④《吕氏春秋》说:“性者,万物之本也。”^⑤“性者,所受于天也,非人之能为也。”^⑥“灵”,本指古人跳舞降神的巫,如《楚辞·离骚》所谓“命灵氛为余占之”^⑦。两个字“性”和“灵”合在一起是指人类要凸显主体的自我意识、个性情感和内心世界。从这个合意上讲,最早涉及“性灵”的是庄子。庄子的人性论,源自老子的“道”论,是自然人性的一个方面。庄子继承了老子的“道法自然”,将“道”的自由之特性充分体现出来,所以《庄子》说:“礼者,世俗之所为也;真者,所以授予天也,自然不可易也。故圣人法天贵真,不拘于俗。”^⑧“法天贵真”就是重视人的天然本性,重视人的本真,所以庄子主张将人性从世俗中解放出来的“逍遥游”就是本性、本真、自我的绝对自由。

南北朝时期性灵理论基本形成。我国古代提出基本完整的“性灵”理论的是刘勰。其《文心雕龙·原道》云:“文之为德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形:此盖道之文也。仰观吐曜,俯察

含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是为三才；为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及万品，动植皆文：龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇。夫岂外饰？盖自然耳。至于林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铉；故形立则章成矣，声发则文生矣。夫以无识之物，郁然有彩；有心之器，其无文欤？”^⑩刘勰认为，人与天地并列为“三才”，人居其一，人类作为“有心之器”，和自然界的“无识之物”是完全不同的，其不同之关键在于人是“性灵所钟”，“性灵”是什么？就是人的心，这个心是天地间的灵气凝聚而成的，人们常说钟灵秀毓，人杰地灵，就是指天地灵气铸造人，所以刘氏认为“五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也”。由此可见，刘氏所讲的“人文”，也就是人类的“心之文”，而心之文就是“性灵之文”。是故刘氏在《文心雕龙·序志》中又说“岁月飘忽，性灵不居”^⑪，“文果载心，余心有寄”^⑫，这是说，心不仅是人的思维枢纽，而且也是人的感情的渊藪。总而观之，刘氏所说的“性灵”，有两个方面的内涵，即人的思想，人的感情。至于人的思想如何表述，人的感情如何抒发，或者说人的思想品性或素质如何，人的感情程度如何、真伪如何，则赖文学家、作家、诗人去把握去驾驭。

与刘勰几乎同时生活的钟嵘也提出了“性灵”概念，他认为诗歌的本质是“吟咏情性”，以此标准来评价阮籍的诗，认为阮诗是“陶性灵，发幽思，言在耳目之内，情寄八荒之表”^⑬，“陶性灵”即是说抒发内心的感情。钟嵘认为性灵主要是人的情感方面而言的，这与刘勰基本一致。这个时期，佛教的发展对于性灵思想和性灵理论的形成产生了很大的推动作用。佛教经常变化式使用“性灵”，如云“真如”“心性”，这为谢灵运把“性灵”作为一种心性本体来看待提供了思想依据。谢氏不断地写田园山水主题，抒发性情，体悟人生的真谛与意义，他的《闲居赋》就是表达这些人生体会和情感的“性灵”之作。

到北朝的颜之推，也提出了“性灵”概念。他在

《颜氏家训·文章》中云：“夫文章者，原出五经：诏命策檄，生于《书》者也；序述论议，生于《易》者也；歌咏赋颂，生于《诗》者也；祭祀哀诔，生于《礼》者也；书奏箴铭，生于《春秋》者也。朝廷宪章，军旅誓诰，敷显仁义，发明功德，牧民建国，施用多途。至于陶冶性灵，从容讽谏，入其滋味，亦乐事也，行有余力，则可习之。”^⑭显然，颜氏所说的“陶冶性灵”，是指文章的实用性功效在于陶铸培养人的思想品德和实际情感，而从文学性文章的角度考衡的话，颜氏所谓的性灵则更侧重于情感方面，故同篇接下来又说“原其所积文章之体，标举兴会，发引性灵，使人矜伐，故忽于操持，果于进取”。这里把文学因何而生的问题解决了，在他看来，文学是“标举兴会，引发性灵”的产物。此处“性灵”的意思主要是思想和感情，而又以感情为要。由此可知性灵所执者，颜氏与钟氏一脉相承。

到了唐宋，“性灵”理论得到进一步巩固，“性灵”这一概念的思想与情感意义继续被沿袭和重视，尤其是其情感内涵被李商隐、杨万里等诗人所强调。如李商隐在《献相国京兆公启》中云：“人禀五行之秀，备七情之动，必有咏叹，以通性灵，故阴阳惨舒，其途不一，安乐哀思厥源数千。远则邴邴曹齐，以扬领袖；近则苏李颜谢，用极菁华。嘈囋而锦绣入玩，刺时见志，各有取焉。”^⑮李商隐所强调的是诗歌作为一种抒发“七情”的功能性形式，必须与人的心灵相沟通相契合。换句话说，性灵与“七情”是相需为用的，借性灵以抒情，七情因性灵而抒动，然则性灵、情感乃一剑之两面，抑或性灵即情感，情感则性灵，性情由此而生。

与此相袭，杨万里对模仿古人甚至剽窃前人而不写真性情、真情感极为不满。据清袁枚《随园诗话》引杨万里话云：“从来天分低拙之人，好谈格调，而不解风趣。何也？格调是空架子，有腔口易描；风趣专写性灵，非天才不办。”^⑯这里的风趣，即指吟诗作赋时的某种冲动或欲望，亦指巧合的或必然的灵感、兴致所使的创作活动，它必须以写“性灵”为目标，那么这性灵无疑就是由“风趣”引发的情思、感

慨,即感情、性情。对于杨万里这种诗歌思想,袁枚引为同调,深为赞赏,他说:“余深爱其言。须知有性情,便有格律;格律不在性情外。《三百篇》半是劳人思妇率意言情之事;谁为之格?谁为之律?而今之谈格调者,谁能出其范围否?况皋、禹之歌,不同乎《三百篇》;国风之格,不同乎雅、颂:格岂有一定哉?许浑云:‘吟诗好似成仙骨,骨里无诗莫浪吟。’诗在骨不在格也。”^⑥“骨里无诗莫浪吟”,性情是诗的靈魂,诗是抒发性情,吟咏灵性的工具。

明清时期是性灵理论发展的繁盛和高峰阶段。明代的性灵理论无疑是以公安三袁为代表的“性灵说”最有影响力,最具时代性。“独抒性灵,不拘格套”几乎是三袁性灵说思想的高度凝缩。其内涵包括一是指诗人、作家要抒发内心的“真”情感。袁宏道说:“大都独抒性灵,不拘格套,非从自己胸臆流出不肯下笔。有时情与境会,顷刻千言,如水东注,令人夺魄。其间有佳处,亦有疵处,佳处自不必言,即疵处亦多本色独造语。然予则极喜其疵处,而所谓佳者,尚不能不以粉饰蹈袭为恨,以为未能尽脱近代文人气习故也。”^⑦诗是从诗人胸臆中流出的,这胸臆自然是指诗人内心深处的真实感情。也是指诗人、作家自己的个性,这个个性,公安派称之为“趣”。袁宏道说:“世人所难得者唯趣。趣如山上之色,水中之味,花中之光,女中之态,虽善说者不能下一语,唯会心者知之。今之人慕趣之名,求趣之似,于是有辩说书画,涉猎古董以为清;寄意玄虚,脱略尘纷以为远;又其下则有如苏州之烧香煮茶者。此等皆趣之皮毛,何关神情。夫趣得之自然者深,得之学问者浅。当其为童子也,不知有趣,然无往而非趣也。面无端容,目无定睛,口喃喃而欲语,足跳跃而不定,人生之至乐,真无踰于此时者也。孟子所谓不失赤子,老子所谓能婴儿,盖指此也。趣之正等正觉,最上乘也。山林之人,无拘无缚,得自在度日,故虽不求趣而趣近之。”^⑧何为“趣”?就是那个得自自然的像孩提婴儿般的那份天性,也可谓之童趣,即李贽所说的“童心”,而诗歌以至文学就是写童心的、写童趣的,亦即抒性灵、抒个性的。

发展到清代,袁枚依附于公安三袁所主张的性灵思想,提出性灵是文人们反道学、反传统、反复古的个性解放的理论武器。他干脆把诗等同于性情,他说“诗者,人之性情也”^⑨，“诗写性情,惟吾所适”^⑩，“凡诗之传者,都是性灵,不关堆垛”^⑪，“诗者,由情生者也,有必不可解之情,而后有必不可朽之诗”^⑫。写诗就是写真情感,真个性,“提笔先须问性情”^⑬,这是对理学产生以来压抑人之性情抒发的“天理”的冲决与挑战。

二、金元时期宗教话语中的“性灵”

从上述对于性灵理论的历史梳理中,我们发现由先秦两汉而南北朝而唐宋明清,中间跳过了一个辽金元少数民族政权统治的阶段。其实在此时期,性灵理论仍然延续着唐宋的脉络,不过分为两条特殊而平行前进的路径:一条是金元时期少数民族政权下的文人路径,另一条则是道教人物的宗教路径。

辽金元时期文人的性灵理论。对于性灵内涵的认识,主要体现在两个人物身上,一是王若虚(1177-1246),一是元好问(1190-1257)。王若虚强调诗歌要写出真实性情,提出了“元气”的概念,指出诗歌一定要与人的“元气”相侔、相匹配,才能算真实性情、真感情的诗。他说:“乐天之诗,情致曲尽,入人肝脾,随物赋形,所在充满,殆与元气相侔。至长韵大篇,动数百千言,而顺适惬意,句句如一,无争张牵强之态。此岂拈断吟须、悲鸣口吻者之所能至哉!”^⑭“情致曲尽”“无争张牵强之态”者,就是如白居易那种情感自然流露的诗歌,是“元气”使之然者。那么,“元气”是指什么?一是指诗人胸中自然流露出来的真感情,一是指诗歌形式上的天生化成,自然成章,王若虚把符合这两个条件的诗歌称为“自得”之作。他说:“古之诗人,虽趣尚不同,体制不同,要皆出于自得。”^⑮综合观之,“性灵”关于“真感情”“真性情”的内涵,到了王若虚那里成了“元气”“自得”之说。

元好问性灵说内容有三个方面:第一,元好问认为诗歌是诗人的“元气”自然流露的表现,也是诗人真情实感的外化,是诗人气场滚动的表征,他说“荡

元气于笔端,奇妙理于言外”^⑧,认为杜诗是“元气淋漓,随物赋形”^⑨所致。第二,由于人之元气分阳刚与阴柔两种,因此,也会导致不同兴趣者有不同偏爱。而元好问则更偏爱有风云壮阔之象的英雄刚性之气。故他说:“曹刘坐啸虎生风,四海无人角两雄。可惜并州刘越石,不教横槊建安中。”^⑩第三,受王若虚“自得”说的影响,元好问主张创作自然天成、清新秀丽,无斧凿刀痕的浑融之诗,因此高度赞赏陶渊明那些自然质朴、人之本心流露、返璞归真的田园诗歌:“一语天然万古新,豪华落尽见真淳。南窗白日羲皇上,未害渊明是晋人。”^⑪这里强调一种新鲜真淳的情感表达,“真”是灵魂,而“天然”是表达“真”的语言形式,这样,人之本性就坐落在“真”与“天然”的结合点上,诗歌就是要把这个点寻找、表达出来。

王若虚、元好问强调的性灵包含真与性,这样的认识与全真派子弟为诗、为教、为生有共同之取向,他们之间互为影响,使金元时期的性灵理论具有了道教色彩。

全真教王重阳和其弟子诗作中,“性灵”出现12次,“真灵性”和“真性”共计127次;七子诗歌中出现含“真”的词语(如“本真”“全真”“内真”等)最多,达538次;含“性”“灵”则有639次。而所有上述语汇的内涵可以划分为三类,一是关于性灵方面,一是关于性情方面,一是关于自然真实方面。

全真教派将性灵纳入道教范畴,认为不是任何凡品众人都可皈依道教进入道流的,入道者必须具有先天的禀赋,那种与生俱来的灵气,天性,或者说心灵的某种特殊的卓异的感受力,即“性灵”。如王重阳说:“五蕴山头闾五门,气神交结碧桃浑。诀要令见性灵慧,定是于真莹不昏。物外青霄应久聚,空中明月永长存。青童捧出金丹妙,唯许元初自讨论。”^⑫出道修炼,要做神仙长生,人间久驻,首要的前提是修道者要性灵聪颖、慧智充盈,有一种通达显豁的智性和灵气,教内的高道神灵才能让青童玉女捧出金丹妙药给你食服,你方可进入神仙行列。由此来看,性灵是全真教对于想修道的人的基本要求。

若以之去衡量全真教人物诗歌中其他带灵字的词语,如灵明、灵通、真灵、慧灵、灵根、灵性等等,则会发现无一不是这一内涵。

道教修炼与诗歌创作都属于精神活动,诗歌创作主体和修道主体都需要有“性灵”或“灵气”,文学理论上艳称为“灵感”或“精神”,亦即创作主体的“天性”“禀赋”,刘勰命名为“神思”。而在中国文学理论关于“性灵”思想的历史流程中,无疑其内涵也应该指一种先天的内在的精神东西,然后才派生出思想、性情,再派生出对于这种思想、性情的秉性要求——自然、真淳等等。循着这一逻辑路线,则可知道道教修持条件层面的“性灵”和诗歌创作条件意义上的“性灵”是相通的,都是一种精神活动前的“灵光”准备即心智的开启。

因此,道教修炼需要在一尘不染的情况下开启性灵,如马钰在《赠终南太平宫知宫元德茂》中说:“人云水又重来,甲金庚秀我才。弋元公成正觉,尘不染性灵开。”^⑬显然打开心智,让睿智、聪性去体悟、感受大道之妙和仙阶之谛才能修道。如果信道者愚钝、蒙昧,似铁树强蛮,机窍固封,则顽冥不化,无所受业也。刘处玄也一袭其师父与师兄之衣钵,重视开启性灵是“体道”的首选,“到岸了无生,冲和道性灵。命住圆成了,夷然功行盈”^⑭,将道的冲和之性来开启信道者的智慧之门,定将功盈果满,性命双成。如《黄篆满散赠众醮首》(其一)云:“性灵空界别行香,上祝皇恩彻万方。欣乐太平齐设教,宝华圆满自清凉。”^⑮心智一旦开启,想象遥远空阔的仙界,精神凝聚在太平幸福的三清之境,自然会功德圆满,斋醮的意义全在于信道者心灵上对仙圣的虔诚。又如其《赠于公在家修行》云:“万般尘境任铺张,千种浮华莫论量。正己存心行大道,性灵何处没三光?”^⑯以“正己存心”为修行之原则,则心智、灵魂定会光芒四射,一通百通。

关于修道主体和创作主体如何把开启的心智与主体的思想情感元素沟通、对接起来,如何明心以见性,因性以抒情,成了全真派阐释、表达的道学与诗学之关键,这是全真教派对性情理解的关键。

丘处机是全真派中比较强调情感修炼的一家,在他对于情感的理解中,情的成分主要包括性(个性)与情(亲情、乡情、同志之情,君臣之情等等)两个方面。而后者,丘处机尤其重视同志与君臣之间的情感关系,这是全真教大爱无痕的修道目标之一,其现实基础则是金代建立之初战乱、灾难频仍的痛苦处境造成的民不聊生,所以他提出大亲大和谐的情感观念,所以他顾及在成吉思汗多次诚恳地向他诏征治国之策的情分上才不远万里西游应诏。

在修持情感上,丘处机反对虚伪假饰的矫情,而提倡心内真切诚恳的情怀,同时他认为,只要修行有真情实感,便会有诗兴大发。他说:“修行大抵要聪明,只恐聪明向外呈。外假内真两相克,一边败后一边成。”^⑤修行之中,客观上存在真情和假意两种行为,谁成谁败,不言而喻,但始终有一个理在,这个理便是“真”克“假”,因此,假是无所作为的。他还说:“修真野客非才子,行到鳌山亦有诗。只欲洞天观海日,不劳云雨待青词。”^⑥只要作诗者感情真实、本性真实,修得一身真情真意,无需外在的风云美景,无需有媒介触动灵感,好诗自然能奋笔疾成。这种把创作主体之真情视为好诗诞生的极其重要关键因素的诗歌思想,显然已是六朝唐宋以来“性灵”理论中情感一脉的继承和发展在全真教中的表现,而又对明清性灵说、性灵派中主情一脉有直接影响,其相通之倾向也显豁分明。

在对于文学或诗学意义上的情性、情感的理解,或者说诗歌作品所展示的创作主体的情感类型、风格类型上,王重阳更看重作品的慷慨豪迈之气,雄壮粗犷之情,如其《悟真歌》云:“三十六上寐中寐,便要分他兄活计。豪气冲天恣意情,朝朝日日长波醉。”^⑦又如《赠王歌》云:“修行学道并无师,只要心中自己知。净处常常生智慧,闲居每每起慈悲。搬柴运水唯闻做,观相存思各自为。减食忘情为慷慨,任欢取乐是修持。救人设药功尤大,戒酒除荤行最宜。直待开门观宿性,宿缘堪可便相随。”^⑧原来修持之中,也蓄养着一股慷慨之情,欢乐之心,那种奋发向上、乐观开朗的情怀是心康体健的重要因素。同理,心

怀慷慨,情绪充沛,也定能写出内容充实丰腴的作品,而其情感内涵也是饱满雄浑的。

这种对于诗歌性情元素的要求,即在性灵、性情基础上的偏爱慷慨雄豪之气的诗学理论取向,与金元之际著名诗学理论家元好问有相似之处。从时间先后顺序看,元氏晚于王重阳20年出生;而他与全真七子之后学弟子有许多密切交往,且从其为全真派后学所写墓志(如《通真子墓碣铭》《圆明李先生墓表》等)、碑记等文章中发现其对全真派素有仰慕;而以文才学养称名于世的教派始祖及七真子,更让元好问神往有加,则其受他们关于性灵、性情及性情中之豪情雄气之影响也极有可能。职是之故,元好问在其主张的“元气”与“真情”的基础上,喜欢有风云壮阔之象的英雄气概之诗,就不是无源之水、无本之木了,则他所盛赞的建安风骨就显得由来有自。

关于自然真实。全真教王重阳及其七子的诗歌中,以“真”为词素的语词所占比例极大。从这些词语的内涵看也不外乎两个方面,一是指道教修炼上的原则要求,即修炼者以保真、全真为原则。另一方面是指他们对于诗歌在性情抒发上的认识,即他们所主张的诗歌必须抒发诗人真实自然的情感,表述对于客观对象及社会生活的亲身体会,即使是独抒怀抱,表达理想,也必须是真性情、真思想的自然流露。这些观点,与全真教之前的性灵理论有完全一致之处,与之后的明清公安派、性灵派和袁枚的性灵说,也是如出一辙的。如王重阳把真性情、真感情作为全真教家族修道作诗的“家训”“家规”“家风”,他说:“修行须是辨西东,勘破凡躯物物同。白雪岭头搜正觉,红霞山上弄虚空。此般消息春光里,这个因缘月影中。休泥庭前柏树子,自家真性是家风。”^⑨修道是以“真性”为规矩为原则的,作诗仍然是真情实感的吐露,是真人挥笔写就的曲调,故王重阳又说:“礼念焚香作福山,不干入道道中玄。外边假合开中宝,里面真人认得贤。处处无心为锻炼,家家有性现精研。一条白线坚还洁,一粒金丹莹又鲜。两路相随成曲调,双关共透显诗篇。莲花出水腾颜色,叶叶

分明是个仙。”^⑩修仙与作诗,是在有心无心之间的事。有心者真情感、真性情;无心者,顺自然、不强求、不刻意。正如清莲出水,自然而然,故云“两路相随成曲调,双关共透显诗篇”。这首诗典型地彰显了把那种既真实又自然合二为一的性灵诗歌思想,因此我们可以说以王重阳为代表的全真派在诗歌主张上提倡诗歌是“全真性”“抒性灵”的巧艺。

全真教其他弟子对此亦有论述,如马钰关于修道作诗要自然真实的理论也大多用诗歌来阐述,“一条屈曲化龙材,换得筇枝远胜财。各自闲携诗兴至,剔开真性有仙才”^⑪。马钰认为,修道者别有一番真性在,自然修道成仙才,同理,作诗者自然而然之中,真情兴发,诗作蹴成,修道作诗两相通,心同此理,人同此心。修道与作诗本质上是一回事,诗作得得意自乐,道修得通仙达境,都缘自心的执着,性的真诚,情的真实,如此高调把修道作诗与养性抒情写意结合起来,实可视为全真道宗教与诗学相统一,理论表述最响亮的号召书。全真道所倡导的修道性灵理论与作诗的性灵思想,定位在宗教与文学的关合点上,具有重大的文学理论意义。

三、金元时期性灵理论的影响

如前所述,金元王若虚的“元气”“自得”之说,元好问的“元气”“真淳”,都是性灵内涵之“真感情”“真性情”,实为唐宋性灵理论的余波;全真教师祖王重阳及全真七子主张的修道性灵理论和作诗的性灵思想,约略在三个方面:首先为修道者必备之先天的、与生俱来的灵气和天性,或者说某种特殊的卓异的感受力;其次是性情,即个性与亲情、乡情同志之情和君臣之情等;复次为自然真实,亦即真性情、真思想的自然流露。这些均是承袭六朝唐宋性灵理论中情感脉络,也对明清性灵说性灵派中主情一脉有直接影响,现简述如下。

明初的张宇初,师从全真大师刘渊然学道,^⑫成为第43代天师,为明朝道教的代表。他融合儒释道,提出“诗以道性情”^⑬“为诗者必欲继其亡者焉,是以后之学者苟不操源溯流,发乎性情之正,资养之

实”^⑭。道教诗歌也是“发乎性情之正”的,诗关乎性情,性情以真诚纯正为根本,以灵性自然为鹄的,这对明代性灵文学思潮的兴盛有重大影响。张宇初的道教文学思想关合儒道之文论,开启了晚明主流文学性灵文学理论。而完全得到全真之传,且极受明皇室推尊的道士“隐仙”张三丰^⑮,认为要修炼好仙道与性命,除后天努力外,首重悟道的“灵性”(性灵)。“是知志也者,乃人心中之灵性;诗也者,特灵性之流露也。神仙七返九还,练此虚灵妙性。”“诗不同,灵性各有异也。”^⑯“诗不同,灵性各有异也”的诗学理论,融入了明代心学思潮和“性灵”文学的元素或意向。“真趣”“真灵”“真”,与晚明三袁为代表的性灵说相融相通。张三丰道教的真心,张三丰文艺的灵性,直与明代三袁为代表的性灵说相融相通。当我们在探讨性灵说起源或缘起时,不应只将眼光放在文学自身、明代心学、明代佛学等源头上,也应放在明代张三丰,包括张宇初为代表的道教、道教文学上。这才是全面细致地解读性灵说成因的应有态度。晚明“性灵说”以有学道经历的三袁为代表,其核心思想内容肯定个人情感与人生欲念,所谓“独抒性灵,不拘格套”;清代的性灵派,袁枚标举性情,崇尚包括性情、个性和诗才的性灵。师承袁枚的张问陶标举“天生”“人情”;性灵派外围的郑燮论诗倡“真气”“真意”“真趣”。不难看出,他们与前述金元时期性灵理论有种种重合之处。

综上所述,金元性灵理论发展途径有二,一为世俗文人,一为宗教道教文人。他们一方面上承前代,下启明清;另一方面,全真派的性灵理论开启了道教论述性灵的先声,特别是在道教文学方面,肇始于金元全真教的道教性灵学说,开启了明代张宇初和张三丰的灵性论,在明代得到积极回响,影响明清的性灵理论,实有导夫先路之功。

金元道教特别是全真教重拾并祭出性灵学说这面旗帜,参与性灵理论建构,并利用宗教扩大其影响,对明清时期的性灵理论的丰富起到了重要推动作用。

注释:

①蒋寅:《袁枚性灵诗学的结构倾向》,《文学评论》2013年第2期。

②阮元:《十三经注疏》,上海古籍出版社,1997年,第1625页。

③王先谦:《荀子集解》,沈啸,王星贤点校,中华书局,1988年,第412页。

④⑧《庄子集释》,郭庆藩辑,王孝鱼整理,中华书局,1961年,第810、1032页。

⑤⑥许维通:《吕氏春秋集释》,梁运华整理,中华书局,2009年,第655、158页。

⑦洪兴祖:《楚辞补注》,白化文等点校,中华书局,1983年,第35页。

⑨⑩⑪杨明照:《增订文心雕龙校注》,中华书局,1999年,第1、610、611页。

⑫曹旭:《诗品集注》,上海古籍出版社,1996年,第123页。

⑬《诸子集成》第八册,世界书局,1935年,第20页。

⑭董诰等编:《全唐文》,中华书局影印本,1983年,第2115页。

⑮⑯⑰⑱⑲袁枚:《随园诗话》,人民文学出版社,1982年,第2、2、565、3、146页。

⑳袁宏道:《袁宏道集校笺》,钱伯城校笺,上海古籍出版社,1981年,第187、463页。

㉑㉒袁枚:《小仓山房诗文集》,周本淳标校,上海古籍出版社,1988年,第1802、73页。

㉓㉔丁福保辑:《历代诗话续编》,中华书局,1983年,第511—512、523页。

㉕㉖元好问:《元好问全集》,姚莫中整理,山西人民出版社,1990年,第46、24页。

㉗㉘郭绍虞主编:《中国古典文学理论批评专著选辑》,人民文学出版社,1978年,第58、60页。

㉙㉚㉛㉜㉝王重阳:《王重阳集》,白如祥辑校,齐鲁书社,2005年,第4、137、143、11、18—19页。

㉞㉟马钰:《马钰集》,赵卫东辑校,齐鲁书社,2005年,第33、26页。

㊱㊲刘处玄:《刘处玄集》,白如祥辑校,齐鲁书社,2005年,第144页。

㊳㊴王处一:《王处一集》,白如祥辑校,齐鲁书社,2005年,第280、288页。

㊵㊶丘处机:《丘处机集》,赵卫东辑校,齐鲁书社,2005年,第25、31页。

㊷㊸卿希泰主编:《中国道教史》第三卷,四川人民出版社,1996年,第464、465页。

㊹㊺张宇初:《岷泉集》,《道藏》第33册,文物出版社,上海书店,天津古籍出版社,1988年,第183、211页。

㊻陈全林点校:《张三丰全集》,团结出版社,2008年,第259页。

On the Natural Disposition and Soul Theory and the Natural Disposition and Soul

Thought of Quanzhen Taoism in Jin and Yuan Periods

Jiang Zhenhua Chen Weicai

Abstract: The Chinese ancient natural disposition and soul theory had a long history. The concept of natural disposition and soul sprouted from the pre-Qin philosophers and achieved richness and prosperity during Ming and Qing Dynasties. Its self-sufficiency became a spectacular image in the history of ancient Chinese literary theory and had a far-reaching impact on both ancient literary creation and social life. Quanzhen Taoism in Jin and Yuan Dynasties, made a great evolution and contribution to the natural disposition and soul theory, brought religious implications into itself and extended its connotations, which was of great significance for change.

Key words: natural disposition and soul; Quanzhen Taoism; disposition