



安徽师范大学文学院学术文库（第二辑）



汪裕雄美学论集

WANGYUXIONG MEIXUE LUNJI

汪裕雄 著

安徽师范大学出版社



安徽师范大学文学院学术文库（第二辑）



汪裕雄美学论集

WANGYUXIONG MEIXUE LUNJI

汪裕雄 著

安徽师范大学出版社
· 芜湖 ·

责任编辑：房国贵

装帧设计：丁奕奕 欧阳显根

图书在版编目（CIP）数据

汪裕雄美学论集/汪裕雄著. —芜湖：安徽师范大学出版社，2016. 1

（安徽师范大学文学院学术文库. 第2辑）

ISBN 978-7-5676-2276-0

I. ①汪… II. ①汪… III. ①美学—文集 IV. ①B83-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2015）第 277579 号

本书由安徽高校省级学科重大建设项目资助出版

汪裕雄美学论集

汪裕雄 著

出版发行：安徽师范大学出版社

芜湖市九华南路 189 号安徽师范大学花津校区 邮政编码：241002

网 址：<http://www.ahnupress.com/>

发 行 部：0553-3883578 5910327 5910310（传真） E-mail: asdcbsfxb@126.com

印 刷：虎彩印艺股份有限公司

版 次：2016 年 1 月第 1 版

印 次：2016 年 1 月第 1 次印刷

规 格：700 × 1000 1/16

印 张：25

字 数：398 千

书 号：ISBN 978-7-5676-2276-0

定 价：60.00 元

凡安徽师范大学出版社版图书有缺漏页、残破等质量问题，本社负责调换。

总 序

安徽师范大学文学院的前身是1928年建立的省立安徽大学中国文学系，是安徽省高校办学历史最悠久的四个院系之一。1945年9月更名为国立安徽大学中文系，1949年12月更名为安徽大学中文系，1954年2月更名为安徽师范学院中文系，1958年更名为合肥师范学院中文系，1972年12月更名为安徽师范大学中文系，1994年10月更名为安徽师范大学文学院。这里人才荟萃，刘文典、陈望道、郁达夫、朱湘、苏雪林、朱光潜、周予同、潘重规、宗志黄、张煦侯、卫仲璠、宛敏灏、张涤华、祖保泉、余恕诚等著名学者都曾在此工作过，他们高尚的师德、杰出的学术成就凝固成了我院的优良传统，培养出了一大批出类拔萃的各类人才。

文学院现设有汉语言文学、汉语言、秘书学、汉语国际教育等4个本科专业，文学研究所、语言研究所、古籍整理研究所、美育与审美文化研究所、艺术文化学研究中心等5个研究所（中心）。拥有中国语言文学博士后科研流动站，中国语言文学一级学科博士点，中国语言文学、艺术学理论两个一级学科硕士学位点；设有中国古代文学等10个硕士学位二级学科授权点和学科教学（语文）、汉语国际教育两个专业学位点；有1个安徽省A类重点学科（中国语言文学），3个安徽省B类重点学科（中国古代文学、汉语言文字学、中国现当代文学）；1个国家级特色专业建设点（汉语言文学专业），1个国家级教学团队（中国古代文学），两门国家级精品课程（文学理论、大学语文），1个省级刊物（《学语文》）。

文学院师资科研力量雄厚，现有在岗专任教师82人，其中教授28人，副教授35人，博士55人。2010年以来，本学科共主持省部级以上科研项目100项，其中国家社科基金项目28项（含重大招标项目1项），获得省部级以上奖励9项。教师中，有国家首届教学

名师 1 人，享受国务院特殊津贴 12 人，皖江学者 3 人，二级教授 8 人，5 人入选省级学术和技术带头人，6 人入选省级学术和技术带头人后备人选。

走过八十多年的风雨征程，目前中文学科方向齐全，拥有很多相对稳定、特色鲜明的研究领域。唐诗研究、古代文论研究、儿童语言习得研究、古典文献研究、宋辽金文学研究、词学研究、当代文学现象研究、古典诗歌接受史研究、梵汉对音研究、句法语义接口研究等在全国居于领先地位或在学术界有较大影响。特别是李商隐研究的系列成果已成为传世经典，国务院学位委员会委员、北京大学教授袁行霈先生说，本学科的李商隐研究，直接推动了《中国文学史》的改写。

经过几代人的薪火相传，中文学科养成了严谨扎实的学术传统，培育了开拓创新的学术精神，打造了精诚合作的学术团队，形成了理论研究与服务社会相结合、扎根传统与关注当下相结合、立足本位与学科交融相结合、历代书面文献与当代口传文献并重的学科特色。

21 世纪以来，随着老一辈学者相继退休，中文学科逐渐进入了新老交替的时期，如何继承、弘扬老一辈学者的学术传统，如何开启中文学科的新篇章，成了摆在我们面前的迫切任务。基于这一初衷，我们特编选了这套丛书，名之为“安徽师范大学文学院学术文库”，计划做成开放式丛书，一直出版下去。我们认为，对过去的学术成果进行阶段性归纳汇集，很有必要，也很有意义，可以向学界整体推介我院的学术研究，展现学术影响力。

关心文学院发展的朋友常常问我们：“你们自己说师大文学院历史悠久，底蕴深厚，有什么可以证明呢？”是啊，校址几经变迁，由安庆至芜湖至合肥，最终落户芜湖；校园面貌日新月异，载有历史积淀的老建筑也已被悉数推倒重建，物化的记忆只能在发黄的老照片中去追寻。能证明我们悠久历史的，能说明我们深厚底蕴的，唯有前辈学者留下的字字珠玑的精彩华章。为此，我们特别编选了本辑文集，文集作者均是已退休的前辈学者，他们有的已驾鹤仙去；有的虽然年岁已高，但仍笔耕不辍。这些优秀成果，是他们留给我们的宝贵精神财富，是砥砺我们人格的源泉，是指引我们前行

的明灯，是督促我们奋进的动力。

我们坚信，承载着八十多年的历史积淀，文学院必将向学界奉献更多的学术精品，文学院的各项事业必将走向更悠远的辉煌！

储泰松

二〇一五年八月

目 录

意象与中国文化

意象与中国文化	3
传统美学的“意象中心”说	19
从神话意象到审美意象	33
神话意象的解体与审美意象的诞生	41
西方近代“审美意象”论述评	50
“道”与“逻各斯”再比较 ——论中西文化符号的不同取向	65
玄学庄学化与阮嵇美学	76
《周易》的哲理化与“易象”符号的更新	86
审美意象与生机哲学	104

朱光潜、宗白华美学思想研究

美学老人的遗产与国内今日美学	109
朱光潜论审美对象：“意象”与“物乙”	120
“补苴罅漏，张皇幽渺” ——重读朱光潜先生的《文艺心理学》	132
中国传统美学的现代转换 ——宗白华美学思想评议之二	151
艺境求索中的文化批判 ——宗白华美学思想评议之三	165
审美静照与艺境创构 ——宗白华艺境创构论评析	184

马恩文论研究

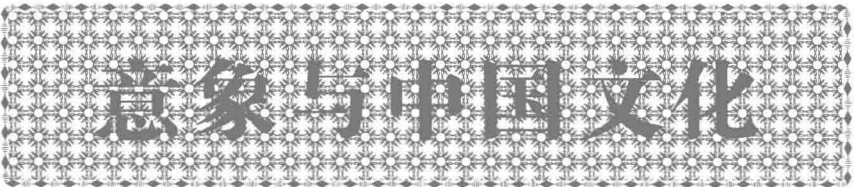
从艺术本质论看马恩的文艺观点体系	201
也释“莎士比亚化”的要义	
——“马恩文论”学习札记	213
“断简残篇”、普列汉诺夫及其他	
——与刘梦溪同志讨论马克思主义文艺学建设问题	222
关于马克思恩格斯文艺遗产理论意义的再讨论	237

康德美学导引

为什么必须读康德	259
康德的批判哲学和他的美学	274
康德美学要义	289
康德的自然目的论与康德美学	315
附：探寻康德的美学心路	
——读朱志荣的《康德美学思想研究》	322

文艺散论

文艺心理研究漫说	327
关于审美心理研究的“哲学-心理学”方法	340
意与象谐	351
读蔡元培的《图画》	354
青春的旋律	
——《查密莉雅》赏析	362
译贵传神	
——读力冈同志《静静的顿河》新译本	370
实践论美学的更新与拓展	
——评《美学引论》	380
不求名高 务切实际	
——读《中国近代文学大辞典》	386
编后记	388



意象与中国文化

意象与中国文化

中国文化基本符号的构成，有一个引人注目的特点，即语言与意象的平行互补。这个“言象互动”的符号系统，作为中国传统文化观念的载体和交流媒介，深刻影响着传统文化观念的形成与传播，影响着中国人的思维方式和行为方式。中国文化的总体风貌，它那重经验、尚感悟、趋向反省内求的特色，很大程度上受制于这一符号系统，尤其是意象符号的文化功能。因此，从文化符号入手，着眼于意象的结构和功能的考察，对中国文化研究而言，不失为必要的向度和可行的途径。

一、“易象”即是意象

中国文化推重意象，即所谓“尚象”，这是每个接受过这一文化熏染的人都不难赞同的事实。《周易》以“观象制器”的命题来解说中国文化的起源；中国文字以“象形”为基础推衍出自己的构字法；中医倡言“藏象”之学；天文历法讲“观象授时”；中国美学以意象为中心范畴，将“意象具足”悬为普遍的审美追求……意象，犹如一张巨网，笼括着中国文化的全幅领域。意象符号系统，至今运转于当代文化生活之中，仍然保有自己的生命活力。

意象符号的初始源头，可追溯到中国的神话意象。郭璞《注〈山海经〉序》中所谓“游魂灵怪，触象而构”，所谓“圣皇原化以极变，象物以应怪，鉴无滞碍，曲尽幽情”，表明我国神话意象也同世界各地各民族神话一样，其构成隐含着泛灵论、泛生论和变形的原则，其功能也是情感态度优位于认知态度。然而，当各民族迈进文明时代的门槛，在神话解体、神话向自觉的自我意识转化之际，各民族文化却各自取径，越来越明显地分道扬镳。古希腊人

借助其神话“人神同形同性”的特点，通过使诸神人间化、神话世俗化的途径实现这一转化；中国人则申言“绝地天通”^①，使人神分隔，将人神沟通的权能集中于巫祝卜史之手，通过“巫祝文化”向“史官文化”的过渡，实现了这一转化。殷周之际，周人承袭着远古骨卜与筮卜的双重传统，将殷人龟卜和自己的筮卜两种卜法卜理相融会，铸成《易经》这一文化宝典，成功地实现了中华民族历史上第一次文化整合。

《易经》使用的是一个复合符号系统，其中数、象、辞三个子系统被联结为整体。卜者针对欲决的疑难，因数定象，观象系辞，玩其象辞而判断吉凶，以数象辞的符号整体充当沟通天（神意或自然法则）人（人的意向行为）的媒介。“数”是神不可测的神意与天机的体现；“象”是圣人“观物取象”“立象尽意”的成果；“辞”指卦爻辞，既可“言象”，亦可言“变”，“各指其所之”^②，具有很强的象征意味，是有别于日常语言的“微言”。从三者关系看，“数”是“象”的前提，是天意对“象”的限定；“辞”是对“象”的阐释和解读，又受到“象”的限定；而吉凶的判断，全靠“观象系辞”。可见，这个居间的“象”，作用最为重要。《系辞》有言：“易者，象也。”王夫之的解释是：“汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也。”^③唯其如此，《易经》早在春秋时代就博得了“易象”的别名^④。

“易象”指的是卦画符号。这一符号看似简单，其指涉内涵却包含三个递升层级：一级是数。不论作为基本记号的两爻，还是八经卦、六十四别卦，都意味奇偶数和它们的排列组合，而数的推演所依据的法则，则归之于“圣人”所得的天启。二级是自然物象。奇偶数所意指的阴阳两爻虽然命名较晚，但《易经》将三阳爻组成的纯阳之卦“乾”归为天，三阴爻组成的纯阴之卦“坤”归为地，在这种天地相互对待的理解中，应该包含着阴阳相对并出的思想。而八卦所象征的八种自然物象（天、地、雷、风、水、火、山、

① 《尚书·吕刑》《国语·楚语》《山海经·大荒西经》均有“绝地天通”的记载。

② 韩康伯注：《周易·系辞》，四部丛刊景宋本，第62页。

③ 王夫之：《周易外传》，中华书局1977年版，第213页。

④ 《左传·昭公二年》：韩宣子使鲁，“观书于大史氏，见《易象》与鲁《春秋》”。

泽)，则可归为气、水、火、土，与古希腊人所称四大元素相同。^①六十四卦象征八种自然物象两两相对的联系和关系，暗寓四大元素之间的相生相克。三级是人文事象。它由自然物象及其相互联系所指涉，举凡农事、畜牧、畋猎、行旅、征伐、争讼、婚媾、教化等，多有涉及，不但留有远古风俗遗迹，还留有殷人的若干史影。^②卦象符号的三个层级，重重相互指涉，彼此构成象征类比关系，而以二分法一以贯之。数的奇偶，自然与人事，重卦中自然人事的两两相对，无不有两分法隐含其中，其最终的统摄因素是天数——充满神意的必然性。这样，《易经》便建立起具有神秘论色彩的两分类比的思维模式。

由此观之，每一卦画符号便是一个意义集束。对于欲决疑难的卜问者来说，这个符号所显示的，不仅有自然物象与人文事象的相倚相涉、相类相感，而且有天意对人意的深切关怀。当人们依照这一符号去决断疑难、判定吉凶、预测未来时，便不得不以类比推理和感悟工夫去从物象（包括自然物象与人文事象）彼此间的万千关系和联系中去寻求天机的“征兆”，作为自己意志行为的先导。这时，“易象”诚然没有摆脱神学的背景，但其中已有不可忽略的人文因素。特别是在八卦扩展为六十四卦之后，物象间的类比、象征关系成几何级数增长，再加上爻位的种种变化，“易象”指涉的内涵已极为繁复，而数的推演也已初具规范，这就为占卜者留下了随机选择、随机解说的余地，容许主观能动性的适度发挥。就是说，“易象”可以在神学和人文的双重意义上指涉认知价值和情感价值。因而就文化涵义而言，“易象”即是意象。

二、意象功能的“哲学超越”

“易象”真正走出神学背景，是在《易传》即“十翼”问世之

① 刘师培在《古学起原论》中言：“（八卦）以乾、坤、离、坎为母卦，与希腊以地、气、水、火为四行者同。”“乾为天，天即气也；坤为地，坎为水，离为火。若震、艮、兑、巽四卦，则为子卦，山传于地，泽传于水，雷生于火，风与天同，为空气。”

② 《泰》《归妹》两卦之“帝乙归妹”。《明夷》之“箕子之明夷”，《既济》《未济》之“高宗伐鬼方”，为殷人史迹之最显明者。

后。《易传》是春秋战国哲学理性思潮初兴的产物。^①《系辞》云：“一阴一阳之谓道。”这一语既出，“易象”指涉的文化学内涵全然改观。代表奇偶数的两爻被视为阴阳两元。两爻的不同排列组合，自然物象和人文事象的联系和关系，万事万物的发展变化，一概归因于阴阳两元的交互作用和彼消此长。而这一切，又最终归结于、统一于“道”的运行。如此，“易象”的符号结构，便成为统一的宇宙模式的外显形式。《易传》确认，“道”是圣人可以把握的，而所谓“阴阳不测之谓神”（《系辞》）的“神”，只不过是阴阳变化难以测度的机理而已。“道”这一最高范畴的提出，“圣人”取代“神”的地位，标志着整个《周易》实现了哲学的超越。尽管“圣人”这一理想人格免不了拖着“半神”的尾巴，尽管在天道人道之对应感通的终极原因上，还为神学目的论留有余地，以致汉易末流演为谶纬迷信，卜卦作为迷信方术在民间流传，但是，《周易》的“道”已稳固地转移到阴阳两元气的存在和运行上来。作为“形而上”的“道”统领着“形而下”的“器”，“易象”也便随之成为贯通“形下”“形上”的媒介，取得了自觉人工符号的性质。

《易传》的“道”，作为“天道”“地道”“人道”的统一体，实兼综儒道两家的道论。由于《易经》本属周礼典籍，后来又被列为儒家群经之首，所以历代儒者对《易传》的儒学内容传注不已，发挥得淋漓尽致，而其所受道家影响则被先入为主的成见所蔽，两千多年来隐晦不显。其实，道家学说尤其是老学，在助成《周易》的哲学超越上实起过关键性的作用。

老学为《易传》宇宙论的建构提供了最初的范本。“老子是中国宇宙论的开创者。”^②老子的“道”，“先天地生”，自本自根，无目的，无意志，却“可以为天地母”^③，它是宇宙的本原，万物运行的法则，万物生成变化的基始动力。在中国哲学史上，老子第一个提出并解释了宇宙的终极存在问题，成就了中国文化从经验现象世

① 《〈易传〉十翼》作成时代，至今未得确考。一般认为《彖》《象》两传早出，《系辞》《说卦》稍晚。李学勤先生所著《〈易传〉与〈子思子〉》（《中国文化》1989年创刊号）一文认为，整个《易传》的基本内容与结构最迟不超过子思活动年代（约前483—前402）即业已形成，其说可从。

② 张岱年：《中国哲学大纲·序论》，中国社会科学出版社1982年版，第12页。

③ 《老子》二十五章。“天地母”诸本作“天下母”，马王堆帛书甲、乙本均作“天地母”，于义为胜，据改。

界向形而上境域，从神学信仰到人类理性的伟大超越。他那“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》四十二章）的宇宙生成模式，从根本上摆脱了殷周早期文化的神学背景；他关于道“不知谁之子，象帝之先”（《老子》四章）以及“以道莅天下，其鬼不神”（《老子》六十章）的申述，表露了“以‘道’杀神”的强烈意向，表明了老学鲜明的无神论品格。夏曾佑先生曾认为，《老子》之书有冲破祷祀之说、占验之说、天命之说的积极意义^①，可谓确论。老子之“道”论的这一历史功绩，在先秦诸子中，无与伦比。孔子也讲“道”，但他罕言“天道”，他的“道”就是忠恕，就是仁学。孔子的仁学固有其不可替代的理论价值和文化价值，但他偏于人道一隅，缺少老子道论那种思辨的涵盖力和宇宙模式的建构力。至于孔子对鬼神的保留态度，其天命观的神学目的论色彩，更使之在理性的自觉程度与抽象程度上远逊于老子。可以设想，离开了老子道论这个重要凭借，《易传》的天道、地道、人道一以贯之的宇宙模式怕是难以建成的。

老学更为《易传》灌注了生机哲学的思想活力。老学包含深刻的气论思想。照老子自己的阐释，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“道”等于“无”，“一”是阴阳未剖的混沌之气，“二”是阴阳二气，“二生三”即“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，亦如《庄子·田子方》所表述：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生焉。”但《老子》书中亦常将“道”等同于“一”，视为无名、无状、无物的“恍惚”，道本身即是阴阳未剖的混沌之气。“道生一”和“道一同”两命题出现矛盾，正如今人李存山同志所说：“‘道生一’实开理一元论思想之先河……‘道一同’则成为气一元论思想之嚆矢。”^②然而，这两个命题的矛盾只发生在宇宙本体论层面，一言本体为无，一言本体为有（气），而在宇宙构成论层面，则由“有生于无”的命题联结两说，肯定群生万殊都秉有阴阳两气，都秉有两气交合而成的生命和生机，仍可归于生机哲学。群生万殊包括人自身。人也由阴阳二气和合生成，肌体如此，灵魂亦然。人若能保持内心的宁静空

① 夏曾佑：《中国古代史》，三联书店1955年版，第71—72页。

② 李存山：《中国气论探源与发微》，中国社会科学出版社1990年版，第86页。

明，使阴阳二气达到和谐，“营魂（魂魄）抱一”，“专气致柔”（王弼注：“言任自然之气，致至柔之和”），在更高层次上回复“婴儿”“赤子”的本真心态，便能体认宇宙间周行不殆的大道。老子弃智去欲的“虚静”说，其要义也在此。此说一出，形而上的道，便落实到心理层面，成为心灵可以把握的东西。很明显，对道的体认，暗含着气论层面心与物的相互感通。

《易传》继承了老子的生机哲学精神，在确立阴阳两元推动万物生成变化的宇宙模式时，明显地汲取了老学的气论思想。天地合德以生万物，男女构精以生人群，刚柔相推以生变化……无一不是老学业已触及的命题。《易传》也肯定心与物之间的感通，《系辞》说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”这番话一反《周易》本有、尚动之旨，强调无思无为中的“寂然”“感通”，究其渊源，恐非老学莫属。

尤其应注意的是，老学从理论上支撑了《易传》的“尚象”思想。老子是中国历史上主张“非言”，即对语言功能进行哲学批判的第一人。他敏锐地觉察，对于道的运行所显示的精微玄理，凭借语词和概念（言与名）是难以穷尽表达的，对道的体认只能凭借意象，尤其是“大象”。照老子看，“道”是形而上的“大象”，而“大”本身可指称“道”，“大象”实即“道”之象。^①“道”之有“象”，人们可通过对“象”的体悟而捕捉。这一点，老子不但反复申言，而且在《老子》一书中就提供过范例。为了强调“大象”超越经验的形而上性质，老子特别指明，它具有“无形”“无状”“惟恍惟惚”的特征，同时在恍惚之中又“有物”“有象”“有精”“有信”（《老子》二十、四十一章）。这种若有若无之“象”，是超越有限物象的意象，全靠直观感悟（通过想象）来捕捉。老子不排除物象之中有体悟出“大象”的可能性：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”（《老子》十六章）从万物蓬勃生长的现象中，可以感悟到它们的本根——“道”。《老子》一书，以“水”“赤子”“母”“阴”“朴”等意象来作为“无为而无不为”的“道”的象征，并在象征与“道”的意义之间，

^① 《老子》二十五章：“有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”又《老子》三十五章：“执大象，天下往。”河上公注：“象，道也。”

导致感应的统一。^①这便是老子直观感悟的模式。

“执大象，天下往。”（《老子》三十五章）老子对“大象”符号功能的确认，使意象足以贯通形下和形上，实现了功能的超越。“大象”属于体悟中的意象，人经过反观内视，到达某种体验境界，即所谓“知常曰明”的“明”的境界。这种“道之象”，经过庄学的发挥，成为对人生境界的体验；经过王弼的阐释，则成为以“无”为本体的“义理”。这表明“大象”指涉的内涵具有向形而上境界和形而上名理两方面延伸的巨大容量。意象符号系统在中国文化中明确定位，获得了和语言符号平行发展的权利，“大象”功能的确认，应该是决定性的一步。

《易传》的观点是驳杂的，在“意象”功能上也是如此。《系辞》一方面极端重视言的功能，认定“言行，君子之枢机”，另一方面又断言“书不尽言，言不尽意”。而“言不尽意”论，正是“圣人立象以尽意”，确立《易传》整个意象符号系统的理论前提。正是在这个问题上，《易传》明显地背离了孔子“言而有信”（《论语·学而》）、“言必信，行必果”（《论语·子路》）的一贯主张，甚至也背离了他著名的“正名”学说，明显地倾向于老子的“非言”之论。“子曰：‘书不尽言，言不尽意’”一语中的“子”，与其按历代儒者之见读作“孔子”，不如按其真实思想渊源读作“老子”。

老子关于“大象”指涉功能的表述，显然也有助于“易象”在形而上境域完成从指涉神意到指涉“道”的功能转换。《易传》走出神学背景后，如何用形而下的“器”之象去指涉形而上的“道”，进而“弥纶天地之道”，成为理论上一大关节。如前所述，《易传》是用重重象征和类比推理去解决这个难题的。老子的“大象”之说，用经验性物象作为意象去象征“道”，建立起意象与“道”的形而上意义的感应统一，极有可能为《易传》所借鉴。《象传》言乾卦的含义是“天行健，君子以自强不息”，以天体周行不倦的意象指涉形而上的自强不息精神，完全符合老子“大象”的符号模式。无怪乎孔颖达在注疏中直称此语系“一卦之象”的“大象”。

强调老学在《周易》哲学超越中的积极意义，并不意味着要将

^① 成中英：《中国文化的现代化与世界化》，中国和平出版社1988年版，第132—141页。