

教育部人文社会科学重点研究基地
山东大学文艺美学研究中心基金资助

美，

在传统与创新之间

周纪文 傅合远 / 主编

我们的国家正处于改革开放带来的变化之中，身处其中人也会产生暂时性的混乱，但是正如徐冰和谭盾找到了“鸟”一样，中华民族最终也会找到适合民族心理的生存方式。民族性的回归是社会稳定和谐的前提，是中华民族屹立于世界民族之林的前提，是中国艺术家登上国际艺术交流对话平台的前提，是艺术获得世界性的前提。

——周来祥

山东大学出版社

第一章

中华审美文化传统的人文精神及现代意义

文化精神是文化中一切思想的总和,是最能反映一种文化特质的部分。文化精神既有普遍性又有特殊性,普遍性与人类的共通性有关,特殊性则与文化的民族性有关。因此,从文化精神的角度,我们可以看到一个民族对外部世界和自身的认识、观念,感悟到一个民族的文化之魂。中华审美文化的人文精神到底是什么,可以说仁者见仁、智者见智:有人认为中国文化是“食文化”而相较于西方文化的“性文化”;还有人认为中国文化是“宗法文化”以对比于西方文化的“宗教文化”。姑且不管以上说法恰当与否,但就把文化简单地归为某种生活方式和信仰行为而言,确实有简单化之嫌,不能让人信服。同时,这种说法是一种表层的、经验的、具体的现象归纳,不是一种深层的、理性的、抽象的本质分析。我们认为,一种文化的精神彰显,不仅体现于人类认识行为的至真之上,体现于人类伦理行为的至善之上,还体现于人类审美活动的至美之上。因此,最能体现中华审美文化人文精神之真善美的就是“中和”精神。

第一节 中华审美文化的“中和”精神与和谐传统

“中和”(或者说“和谐”)在古代中国是一个贯穿始终的思想观念,源远流长。“和”的内涵在历史的发展中越来越深刻,越来越丰富,从一个日常词语逐步升华为一个哲学概念、美学概念、伦理道德概念,日益成为中华文化的核心范畴和主导精神。古代的“和谐”在内涵和精神上也表现出不断升华、不断拓展的过程。正如周来祥先生所指出的那样:“中国传统文化所讲的‘中和’,不只是贯彻始终,同时也是一个几乎无所不包的大概念、大范畴。它无所不在,无处不在,无时不

在,渗透于中华民族的大脑、灵魂和发肢,甚至于从每一个文化细胞中都能看到它的踪迹和影子。从大的方面说,它体现为宇宙的本体,就是‘中和’之道;体现为人类的行为、实践,就是‘中和’之行;体现为待人接物、处理问题、解决问题的方式、方法,就是‘中和’之用。从哲学认识论看,‘中和’就是至真。从伦理道德看,‘中和’就是至善。从美学上看,‘中和’就是至美。”^①和谐精神作为民族文化的根本精神,贯穿于审美文化的各元素、各层面、各维度的具体关系之中,形成了中华审美文化的一些基本特征。这些具体特征也有着一些共同的基础,比如儒、释、道合流,文、史、哲相融形成的感性与理性的统一,泛审美化、伦理性与审美性融合,等等。

一、“中和”精神与儒、释、道

“中和”精神的本质内涵是什么呢?它应该说是是一切领域中矛盾、差别的调和,忽略斗争、对立,主张中庸、和谐。而这种“中和”的核心是伦理,即以等级、差别为前提的“中和”。因此,“中和”并非平等的大同,而是肯定差别的合理性,它是建立在差别基础上的和谐。例如,君臣、父子、夫妻之间的“中和”关系,是以一方服从、隶属于另一方为前提的。这种以伦理为核心的“中和”观,体现了中国古代文化的实用主义品格。

在审美领域中,“中和”转化成为“和谐美”的理想。以“和”为美是中国古代审美文化的基本性质,它具体体现在感性服从理性、情服从理、形式服从内容、审美服从伦理、艺术服从政治等前提下诸对立因素的调和一致。重人伦的文化观念在审美与艺术中又转化为注重主观情志的抒发、崇尚意趣的独特美学风尚,构成了中国古代审美文化不同于西方古代审美文化的一系列特征。

在中国古代审美文化的发展演变中,逐步形成了儒、释、道三家相互依存、相互作用而又以儒家为主的审美文化格局。“中和”精神虽然也贯穿于儒、释、道三家之中,但因为三家所秉持的文化理念的侧重点不同,因此“中和”精神在儒、释、道三家中所体现出来的侧重点也不一样。其中,儒家主要侧重于人与人、人与社会关系的和谐,主要表现在以人自身的和谐为基点,推己及人,以构建人与人、人与社会的和谐世界为目标,而审美在此过程中主要充当了实现伦理目标的工具手段,如儒家的“诗教”或“乐教”等就是这一工具手段的反映。在培养人的目标上,“文质彬彬”的君子是儒家的理想化人格;在行为方式上,“执两用中”“过犹不及”是儒家的行为准则;在审美理想上,“尽善尽美”是儒家的美的理想;等等。这些都体现了儒家的“中和”精神。除了充当伦理教化的工具之外,儒家的审美又

^① 周来祥、周纪文:《中华审美文化通史·秦汉卷》,安徽教育出版社2007年版,第16页。

成了中国古代审美文化的最高目标和理想,像“孔颜乐处”就是儒家关于人的审美化生存的最理想目标。鉴于此,儒家的“中和”精神既与现实的伦理政治、国家民族紧密联系,又与人的审美化的生存有关,因此,儒家审美文化就成为了中国古代审美文化的大潮。

与儒家相反,道家主要侧重于天与人、人与自然的和谐,这既是道家对儒家一味强调以伦理宗法构建等级差别基础上的和谐社会的批驳,又是对儒家轻视人与自然关系的补充。在天与人、人与自然的关系上,道家不重视人的对外开拓的积极性、主动性,而是更加内敛,把人的积极性、主动性的“技”的训练变为顺应“道”的途径。在道家看来,“道”既是形而上的最高理想,又是形而下的日常生活的存在。形而上的最高存在牢牢掌控着天下的万事万物,是宇宙万物之母、之源;形而下的日常存在又让人感到“道”就在身边,须臾不可离开。因此,一切合于“道”、顺应“道”就成了道家审美文化的最高目标和理想。在行为方式上,道家追求天然,反对人为,主张以“无以人灭天,无以故灭命”的“无为无不为”为最佳的做事原则;在人的目标上,精神的逍遥游是人的最高境界;在审美理想上,追求心与物的和谐大美是道家的最高理想。所以,道家在天与人、人与自然的关系上,侧重的是人与自然的和谐,追求的是“天乐”而不是“人乐”,人的最理想审美化的生存方式是一切顺应自然,合于自然,以自然为最高准则,以合于自然为最大的快乐、最高的美。当然,道家所谓的“自然”不是现代的自然,而是近似于“本来如此,天生如此”,是什么样就是什么样。

有别于儒家及道家,佛教以及中国化的禅宗主要侧重于人与人格神“佛”(释迦牟尼)的和谐,实际上是把儒家外向型的积极性、主动性的修身养性和道家的养生逐渐变为了佛家的“养心”。中国传统审美文化很重视“养心”,儒家把人的身心修养安放于文学艺术之中,以尽善尽美的文艺滋润人心,以形成内心情感的和谐和均衡,进而由人心之和扩大到人人之和、人与社会之和、人与自然之和,是中华审美文化的心学滥觞。相反,道家则把人的身心放到山水自然之中,反对儒家严密而又繁琐的礼仪约束,强化人的身心的释放,追求一种精神的逍遥游,这就是庄子的“游心”思想。佛教以及佛教中国化的禅宗也是注重心理的和谐与平衡修炼,但是佛教以心为本体,要求治心的时候必须要脱离尘世并进行严酷的修行,这就影响了佛教在中国的传播和普及,佛教真正融入普通中国人的现实生活是在佛教中国化的禅宗诞生之后。禅宗也主张以心为本,不过它要求治心的手段不是要人们脱离尘世并进行严酷的修炼,而是主张“我心即佛,佛即我心,心佛一体”,强调顿悟和生命的体验,主张“平常心是道”,认为人们在日常现实生活之中就能成佛。

儒家的修身养性是为了事功型的“齐家、治国、平天下”,道家的养生是为了

生命的长久和快乐,佛家的养心却是为了让人成为具有佛心的人格神。这样,中国传统审美文化就一步步成为了主体性、抒情性、写意性和内敛型的,以优美为主、兼容阳刚之气的和谐文化,中国美学也因此成了以“和”为美的和谐美学。

二、“中和”精神内涵的发展演变

“中和”精神的内涵有一个发展演变的过程。在先秦时期的孔子时代之前,“中和”这个词尚未出现,只出现了“和”这个字,但“和”所表达的含义和“中和”这个词是一致的,那就是调和、协调、和解、和谐,不走极端。到了春秋时期的史伯、晏子、单穆公时代,出现了“和同之辨”,认为“和”是不同事物的协调、平衡,“同”则是相同事物的相加和重复,并进一步从主客体的关系入手阐述了“和”的事物对人的心理、生理结构的影响,这已经具备了素朴辩证法的眼光。“中和”作为一个整体概念最早出现在《礼记·中庸》里面:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”在这里,我们一方面看到了儒家对“和”的一种改造,那就是用“礼”对人的心理情感加以约束和控制,使得人的感性具有了理性的内容,理性具有了感性的积淀,感性与理性达到了和谐统一;另一方面,儒家将“中和”这个概念上升到了天下万事万物的本体地位,认为只有遵循了“中和”,天地才能各安其位,运行有序,孕育万物,共生共荣。在这里,儒家是以人道之和推出天道之和(人道即天道),然后,又以天道论证人道,“天人合一”,是和之于人,而非和之于天。这就使得“中和”这个概念成为了儒家的核心概念,也成了整个中华传统审美文化的核心概念,使得中华传统审美文化从先秦儒家之后审美的视阈侧重于脚踏在人间现实人生,而不仰望并不存在的彼岸神秘世界。汉代的董仲舒强化了“中和”精神的人生现实倾向,用“天人感应说”(即天与人的相通)降低了天的神秘性,提高了人的主动性和能动性,并把天与人的和谐关系运用于君与臣的和谐关系,为现实政治提供了理论基础。宋明理学时期,儒学融合了老庄的道家和佛禅的思想,使儒学有了一个大的改变,朱熹更是把中和精神拉回到现实的世俗生活,使得“中和”“中庸”向着实用化、生活化、世俗化的方向发展。朱熹认为,中和不但是“天人合一”的最高理想,还是人们处理日常现实生活中具体问题的最佳方法,这增强了中和精神的现实操作性。

“中和”精神不仅是儒家的,也是道家和禅宗的。老庄道家发挥了儒家追求心里和谐的一面,但抛弃了儒家对人的礼法约束和限制。道家的心理和谐是从物和心的关系入手来解决治心的问题。在道家看来,人的精神自由一方面必须抛弃客观的、现实的、具体的、外物的限制和约束,并涤除各种各样的非现实的、抽象的、看不见的人的欲望、愿望和情感;另一方面还要抛弃人的肉身,这样才能

实现“以天和天”的精神的逍遥游。但是,老庄也认识到人是不可能脱离现实的物质世界和人的肉身的,所以人的异化就不可避免,而要实现精神的完全自由,必须采用“心斋”和“坐忘”的手段,也就是道家所注重的“养生”和“技”的锻炼,注重生命的体验和宇宙精神的契合以及“技”转化为“道”的过程。因此,道家在追求“道”的过程中重体验、重感悟,而不重抽象的归纳和演绎。

佛教以及佛教中国化的禅宗也是注重心理的和谐和平衡修炼,但是佛教以心为本体,要求治心的时候必须要脱离尘世,进行严酷的修行,这就影响了佛教在中国的传播和普及,佛教真正融入中国普通人的现实生活,是在佛教中国化的禅宗诞生之后。禅宗也是主张以心为本,不过它要求治心的手段不是要人们脱离尘世和进行严酷的修炼,而是主张“我心即佛,佛即我心,心佛一体”,强调顿悟和生命的体验,认为人们在日常现实生活之中就能成佛。

到了中唐之后,随着封建社会由强到衰的转变,社会矛盾进一步尖锐化,和谐精神开始逐步面临挑战,但“中和”精神的主导地位仍然没有变。

三、“中和”精神与中国传统的伦理政治

首先,“中和”精神促进了人的伦理化、社会化和理性化。中国的传统审美文化很重视现实的人生,重视人性的伦理教化。孔孟儒家特别重视把人伦理化,即在感性与理性的和谐中侧重于人的社会性、理性,把人从神秘的原始巫术和夏商周时期的祀神拉回到现实中来,把视野聚焦于人性的塑造上,从而更好地为伦理政治服务。儒家对人的塑造是采用“仁”和“礼”一内一外这两种方式进行的,礼法的外部约束我们可以从《礼记》中看出来,其可谓是覆盖面广,对人的衣食住行、生老病死都有严密的、明确的规定,这是人的理性化彰显的标志,是儒家的一大贡献。但礼法约束的严密和繁琐又使人的理性显得面目可憎,少了很多人情味,因此孔子创造性地采取了“以仁释礼”的方式,把外在礼法的约束变为人内心主动追求的行为方式,这便是孔子的聪明之处。“仁者,爱人”就是说“仁”的出发点是处理人与人之间的关系,而不是人与神之间的关系,这种关系的中介点是人的爱心,于是人与人之间的关系就变成了爱的情感关系。“以仁释礼”就使外在的礼法有了一个心理学的基础,用人的爱心冲淡了外在礼法的严密和繁琐,给人的理性增加了感性的因素,为其蒙上了一层温情脉脉的面纱。也可以说,孔子用感性融合了理性,“以仁释礼”就是中和精神的一种表现方式。

孔子何以会想出“以仁释礼”的方式呢?这可以看作是孔子对原始氏族血缘关系的继承和发展所必然采取的一种行为方式。在中国,理解人的伦理化必须要知道“血缘优先”这一原则。人的血缘关系分为亲情和亲疏两个方面:亲情是人与人之间由血缘关系所产生的自然而然的亲近的情感,主要表现为父母对子

女的爱心和子女对父母的孝心两个方面,这是不需要任何制度保障和舆论监督就能做到的;亲疏是由人与人之间血缘关系的远近而产生的不同程度的情感,主要表现为中国传统的“五服”制度,即斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五种丧葬服饰。亲情强调的是人与人之“和”,亲疏强调的是人与人有“等”,即爱有差别。孔子的“以仁释礼”一方面就是以人与人之间由血缘而产生的爱心来处理人与人之间的关系,为“礼”找到了一个心理的内涵;另一方面孔子把“仁心”和“仁政”联系起来,这就要“泛爱众”,就要“推己及人”,这就必须要贯彻“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”和“己所不欲,勿施于人”这两个原则,这样才可以使家无怨、邦无怨、天下无怨。通过由家及国,由己及人,由家邦无怨到“泛爱众”,形成一个人与人相亲相爱的和谐社会。这是孔子“仁”的最高政治理想和社会理想,也是一个“四海之内皆兄弟”的人人相和的美好愿景。

孔子的“仁”是从内部来修己、克己,而“礼”是从外部来约束和区分人的行为规范和准则。人类要过群体生活,必须以“仁心”为纽带,结合为一体,但群体生活还必须要有分工,这就要靠礼仪来区分有序。这样,仁爱的亲和是有序的基础,“有序”则成了礼制和礼治局面,成了“仁爱”亲和的保障。这样,人与人之间、人与社会和国家之间各司其职、各安其位,社会和谐的局面才能形成。儒家的这种伦理政治是靠血缘关系维持的一种德政,再辅以刑的处罚,缺少现代的法治观念,这就是“内圣外王”之治。所谓“内圣外王”,就是修身治国统一于仁,就是内修德性以成圣人、外施仁政以成王者,它的核心和出发点还是“治心”,在于一种道德的完善。

其次,“中和”精神促进了政治的伦理化。中国传统的政治制度是一种宗法政治,是根据血缘关系的亲疏决定人在社会中权力地位的高低贵贱和财产占有的多寡。越是血缘关系网络中的嫡系近支,越占有权力体系中的重要地位;越是血缘关系的庶出旁支,越远离权力结构的核心,只能处于次要地位。儒家的这种“人人和,爱有差等”的学说,就是要通过“礼”的行为规范区分出人的高低贵贱,认为每个人应该按照礼的规定做出符合自己身份地位的行为,而不能僭礼,乱了纲常。儒家把家族的这种“父父,子子”放大到了国家层面的“君君,臣臣”,只要在家父慈子孝,在国就是君贤臣忠。也就是说,只要人人各安其位,各司其职,就能达到社会的和谐稳定。

四、“中和”精神与中国传统的国家民族观念

中国传统的国家民族观念不同于现代的国家民族观念。从总体上来说,中国传统的国家观念两千年来基本上是家国一致,国是放大的家,家是缩小的国,家的一切适用于国的一切。具体来说,秦汉之前中国是“中央之国”“宗主之国”

“万邦之国”，人对国家的认同分为两个方面：一是对自身所属邦国的认同；二是对中央之国的天下共主的认同。西周的分封制改变了这种双重身份的认同：第一，确立了君臣之分；第二，确立了王朝中心与诸侯之间的距离，形成了中原、诸侯、四夷的同心圆式的天下秩序和天下观念；第三，形成了嫡长子继承制。

秦汉之后，大一统国家制度建立。在文化上，以儒家文化为正统的传统文化占据了核心地位，具体包括家国一致的政治原则、“内圣外王”的伦理政治、严格规范的等级礼仪制度、以士为主的官僚体制以及道德教化的教育制度等。地理上，大一统国家处在居于中原的绝对有利的位置。

民族观念方面则出现了“大一统”观念和“华夷观念”。我们国家是一个多民族国家，多民族国家的形成过程就是一个融合的过程，例子之一就是中华民族的龙图腾，还有共同的祖先炎帝和黄帝。“大一统”民族观念有两个方面：天下观和正统观。天下观是天子居于天下之中，四夷居天下之偏，形成中心—边缘之分，中心依血缘关系形成一个等级格局，中心和边缘又形成一个朝贡体系。正统观则是君权神授观。“华夷观念”方面则是形成了一个教化和慕华的观念，即先进的汉族文化传播到四夷，教化落后地区的民族，灌输华夷一家的和谐观念，夷又羡慕华，期望学习先进的汉族文化来改变自身的落后面貌，最终促进了民族融和。

五、“中和”精神与人的自我修养和人生理想

人格的自我完善是中华传统审美文化的出发点，重视伦理道德的教化是人格完善的手段，培养感性理性和谐一体的人性是人格完善的目标。因此，中华传统审美文化一直重视礼乐教化。具体来说，就是以“中和”或“中庸”的精神培养人的温柔敦厚、文质彬彬的和谐人性；对内心来说就是要培养“仁心”“爱心”，但要“乐而不淫，哀而不伤”，要以礼节情；对外在行为来说就是要做到“叩其两端”“允执其中”“过犹不及”十二个字，即无论做任何事都要把握事物的两个方面，全面观察、允执其中，以找到相互结合的平衡点，融合为一个和谐的整体——这个平衡点在于适度，“过犹不及”就是违背了“和”的精神。孔子把这种“和”“中庸”的精神和人的道德修养联系起来，认为“君子和而不同，小人同而不和”，即君子讲团结、谦上、包容，但绝不苟同，决不拉帮结派、结党营私、搞小集团的利益，而小人恰恰相反。“和”“中庸”是一种至高至上、至广至大的道德理想和道德行为，从这个意义上讲，“和”就是一种至善，“和”的社会就是一种善的社会。

继孔子之后，孟子又把这种“仁心”发展为“性善论”，认为恻隐、羞恶、辞让、是非之心（即“仁、义、礼、智”）是人天生就有的本性，是人区别于禽兽的标志。性善论强调人性的仁义化、人文化，标志着人从感性的人向理性的人及从自然人向

社会人的一个新发展,使得人完全走出了神性和兽性,向社会性、理性、人文性方面又前进了一大步。虽然人的本性为善,但还不足,还容易受外在环境的制约,易于向坏的方面发展。正如《孟子·告子上》中所言:“富岁,子弟多赖;凶岁,子弟多暴。非天之降才尔殊也,其所以陷溺其心者然也。”所以必须要加以教化,才能保持住人性的本善。因此,孟子提出了“扩而充之”,这样便有了“养气”一说。孟子说:“我善养吾浩然之气。”“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。”(《孟子·公孙丑上》)首先,孟子的“气”是“至大至刚”的,很有力量,如果不加以损害,并用正气培养它,那么任何东西都没法阻挡它,它可以充塞于天地之间;其次,这个“气”要“配义与道”,就是说气要和“义与道”相结合,否则就丧失了,也就是说“气”是一种伦理道德力量。可见,孟子的“浩然之气”仍然属于道德伦理的范畴,他强调为人要有正义感、道德感,要在任何情况下都能坚持不懈,对自己,要“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”(《孟子·滕文公下》);对地位比较高的人,要“说大人则藐之,勿视其巍巍然”(《孟子·尽心下》)。总之,就是“穷则独善其身,达则兼善天下”(《孟子·尽心下》)。孟子这种在任何情况下都能坚持自己的操守,不畏地位、权贵,视功名利禄为粪土的精神,是中国古代优秀士人的气概。相较于孔子文质彬彬的谦谦君子形象,孟子的君子则是锋芒毕露、英姿勃发、正气逼人的大丈夫形象。

另外,孟子把人性善作为实行仁政、王道的思想基础,具体表现为他把孔子的“仁心”引导到了“仁政”,把“仁者,爱人”引导到了“仁者,爱民”,提出了“民为贵,社稷次之,君为轻”的思想。孟子认为仁政、王道不是外在的,而是人的一种内在要求,有仁心就能实行仁政,君王不是不能,而是不为。实行仁政就能“王天下”,要想“王天下”就必须“与民同乐”,就是争取民心。儒家重视人格的道德完善,以内心的情感让外在礼法的约束变为内心主动地追求,可以说儒家在人格修养方面的着眼点还是在于“治心”,只不过他们把这种“治心”放在了人与人之间的社会关系之中,不可避免地带有不自由的特点。道家也是“治心”,但其却是把“治心”放到自然之中,涤除肢体、欲望,以生命的律动和情感的体验感悟宇宙的精神,无概念却暗含着规律,无目的却符合着目的,必然的活动却能达到自由的审美境界。庄子的“庖丁解牛”“梓庆造鐻”等,在物质的实践活动中悟道,这种得道的境界,是掌握了规律而又超越了规律的审美自由境界。道家在大自然中放飞自己的心灵,使得天下万物与我一,心灵得以实现完全的“逍遥游”。

第二节 “中和”精神与“天人合一”

“天人合一”是中国传统审美文化的世界观和方法论。虽然学界对于“天人合一”的内涵有着不同的看法和解释,但是,“天人合一”充满着中国先人的哲学智慧和方法论精神确是不争的事实,而笔者认为,这种智慧和精神就是“中和”。“天人合一”的宇宙观或世界观就是人处理与外部世界和人与人关系的一种总的看法,中和精神就贯穿于传统中国人的“天人合一”之中。尽管随着时代的不同以及人的社会地位和观察角度的改变,出现了侧重“人和于天”还是“天和于人”的不同情况,但是追求和谐的精神并没有丝毫改变,“中和”仍然是中国传统审美文化的核心精神。另外,中国传统文化主要由儒、道、释三家构成,三家都追求“天人合一”,但三家的“天人合一”侧重点又不一样:儒家的“天人合一”告诉人们的是秩序,天已经为人们安排好了人间的秩序,这个秩序就是以天子为核心的家国一体的宗法制度和官僚制度,是不能怀疑的,只能顺从,僭越就会遭到天的惩罚,因此儒家的“天人合一”是“以人和天”;道家的“天人合一”告诉人们的是自然规律,是一种天然的东西,天生如此,是什么样就是什么样,人要顺从自然之性,而不能违背自然本性,否则就是以人害天,以人害性,因此道家的“天人合一”是“以天和人”;禅宗的“天人合一”告诉人们的是“平常心是道”,人心是天,天就是人心,二者是一体的,本来就是不可分的。因此,禅宗要求人们潜心修养,积德行善,在生活中体道、悟道,以实现“生活即道”。

因此,我们认为要从两个方面来理解“天人合一”:一方面要从中国传统的整体性思维方式来理解,即中国古代形成的宇宙一体观念;另一方面要明确人在天、地、人三者之中的地位和作用。

一、“天人合一”与整体性思维方式

中国古人把天、地、人看成一个和谐统一的整体,从整体的角度综合来观察和处理宇宙万物。老子提出:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《老子》第四十二章)虽说后人对这个“一”有不同的解释,但这个“一”是一个整体,是一个混沌未分的宇宙却是学界公认的事实。庄子说:“天地与我并生,万物与我为一。”(《庄子·齐物论》)庄子也从主体与客体不分的角度阐释了天、地、人三位一体的宇宙整体论。儒家的孔子则以人心之和推及人人之和、人与社会之和、人与天下之和,也是把“天人合一”作为追求的目标和最高的理想,所以他常说“吾道一以贯之”(《论语·里仁》)。孟子也从“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”而

得出“上下与天地同流”,这样就可以“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)。汉代大儒董仲舒的“天人感应论”把“天”人格化,降低了天的神秘性、恐惧性和威严性,以“人和”主动迎合“天和”,又以“天和”来约束“人和”,实现了天人合一。六祖慧能提出“佛法是不二之法”“一切即一,一即一切”,还主张“性在身心存”“佛是自性作”(《坛经》)。可见,禅宗无论是对对象的始源性的统一性的把握,还是佛我一体,主客不分的思维模式都是表达和再现了对象的统一性和完整性。正如高清海指出的:“西方讲求‘知物’,以‘有’(存在的‘实在性’)为起始;中国讲求‘悟道’,以‘无’(生命的‘生成性’)为开端。知物,是为了满足生命、实现价值;悟道,是为了圆满生命、完善人格。知物需要用‘眼’去看;悟道需要用‘心’体认。用眼看(观),是以主体与客体、内在与外在、人性与物性的分离为前提;用心体认(悟)则以主体与客体、内在与外在、人性与物性的融通一体为基点。这就是它们的思想分野,中西哲学迥然不同的思维特质和理论风格便是由此形成的。”^①实际上,中华民族把天、地、人当作一个整体的思维方式已经渗透到了社会生活的方方面面。例如,中医的“辨证论治”就是比较重视一体性的思维方式,它不是像西医治病那样头疼医头、脚疼医脚,而是把人视为一个完整的整体,从整体与部分的关系出发来治病,有利于治“病根”,但这种整体性思维也忽视了分析性,不能对事物进行精确的观察和分析。在军事上,中国人也是从整体和全局的角度来认识和制定军事战争的地位和作战原则的。在对战争的地位的认识上,中国人认识到战争是国家的大事,关系到百姓的生死、国家的存亡,不可不重视。所谓的“兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也”(《孙子兵法·始计》)就是这个道理。战争不单纯是军事行为,只有全面考虑到政治、天时、地势、将领、制度五个方面的利弊得失,才能判定战争的胜败。进行战争和制定作战原则,要从“兵者,诡道也”这个战争的总体特点出发来制定具体的战略战术等。可见,中国古代的军事谋略也是以一种整体性思维来进行的,它要求考虑到政治、经济、文化、天时地利人和等各种因素,而不是单纯的军事行为。

二、“天和”与“人和”的关系

第一,孔子之前的“天人合一”主要是和之于天,而非和之于人;天道为本,以天道支配人道,人道受制于天道。

孔子之前的时期分为两个阶段:一个是史前时期,一个是奴隶制时期。史前时期是以生产工具的制造和使用为标志的(包括旧石器时代、中石器时代和新石

^① 高清海:《中国传统哲学的思维特质及其价值》,载《中国社会科学》2002年第1期。

器时代),生产工具的制造和使用逐渐让人成为真正的人,真正的人的出现才能让人逐步认识和思索人所处的外部世界及其与自身的关系。原始史前时期,由于制造和使用工具的水平落后,人无法真正地认清外部世界的本来面目及其自身的内部奥秘,再加上外部生存环境的严酷,就使得原始先民们产生了万物有灵论和原始宗教意识。万物有灵论是原始先民把外部世界及其自身神秘化的一种反应,是人把握不了外部世界和自身神秘性的一种自然而然的情感流露,也是人渴望掌握外部世界和自身规律的一种彰显。实际上,原始宗教意识就是原始先民对外部自然和自身关系的一种把握,只是这种把握不是清晰化的,而是神秘化的,这也体现了人不是被动地适应自然,而是主动地掌握自然。因此,一方面我们通过原始先民的身体装饰(画身、割痕、刺纹、穿鼻、穿耳)的恐怖、绘画的写实、雕刻的粗糙、舞蹈及音乐的庄严和神秘等原始形象符号的类型就可以看出原始先民试图掌握自然的主动性;另一方面我们也可以看出,天还是一种让人感到神秘的、敬畏的、恐惧的异己力量,先民们用各种符号来顺从、迎合于天,期望从中获得神秘的力量,增强自身生存下去的本领。因此,这时的“天人合一”是和之于天,而非和之于人;天处于主宰的地位,支配了人的一切,以人和和于天和。

在中国成书较早的古籍《尚书·舜典》中出现了“神人以和”的记载:“帝曰:‘夔!命汝典乐,教胄子,直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。诗言志,歌永言,声依永,律和声。八音克谐,无相夺伦,神人以和。’”“夔曰:‘於!予击石拊石,百兽率舞。’”从这里,我们一方面可以看出和谐是与音乐紧密相关的,而音乐又和人心情感的塑造有直接关系,人心之和才能达到“神人之和”“天人之和”,另一方面还可看出五帝时期外部世界对人来说还是一个异己的对象,它威严、恐怖、神秘,人们对它的情感体认是敬畏的,渴望通过中和的理性人格教化来沟通人与神、天与人的关系,从而达到“神人之和”“天人之和”的目的。

第二,奴隶制时期的夏商周时代,人们认为“天”是有意志的,能赏善罚恶,如“天命有德”“天讨有罪”等,“天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方”(《尚书·泰誓上》),“皇天无亲,惟德是辅”(《尚书·蔡仲之命》)。此外,人的德性源于天。如“天命玄鸟,降而生商”(《诗经·商颂·玄鸟》),“天生蒸民,有物有则。民之稟彝,好是懿德”(《孟子·告子上》)。另一方面,人们必须以德配天,君王必须敬天保民,否则就会受到上天的惩罚而招致灾祸。如“有夏多罪,天命殛之”(《尚书·汤誓》),“商罪贯盈,天命诛之”(《尚书·泰誓上》)。《周易·乾卦》上说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”从这里我们可以看出,在夏商周时期,“天”仍然是主宰人类命运的异己力量,人们对它的情感体认仍然是敬天,不要违背天,否则会遭到天的惩罚。但是“奉天时”

不是一般人能够做到的,只有具备大德的圣人才能“与天地合其德”。因此,圣人立德就成为了“与天合”的必要条件。实际上,所谓的有大德的圣人就是君王,只有他们才能担当祭天的“共主”,实现与上天和神的沟通,这还是以人和于天。当然,这也是以孔子为代表的儒家为《周易》作的传所反映的儒家的“天人关系”。

第三,孔孟谈天人关系,是从人和推及天和,以天和来论证人和,归于人和,以人和为本,达到“天人合一”。“天人合一”是和之于人,而非和之于天。天和,地和,人和,终归于人和,归之于以修身为本。身正、心和才能“齐家、治国、平天下”,才能“天地位焉,万物育焉”。从《论语》中我们可以看到,孔子的天命观是矛盾的:一方面他受西周天命观的影响至深,认为天有意志,能赏罚人,要求人对天要敬畏,要人们顺从于天,如“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”(《论语·宪问》)，“君子有三畏：畏天命……小人不知天命而不畏也”(《论语·季氏》)。他称颂尧顺天而行：“大哉尧之为君也！巍巍乎！惟天为大，唯尧则之。”(《论语·泰伯》)他强调天命不可违：“获罪于天，无所祷也。”(《论语·八佾》)另一方面，他又把“天”理解为四时行、百物生的自然之天，认为天命是可以认识、可以把握的，强调了人的自觉性和主动性，相较于西周之前的一味祀神，可以说是前进了一大步。他说：“不知命，无以为君子”(《论语·尧曰》)，他本人则是“五十而知天命”(《论语·为政》)。他强调通过自己的努力就能达到天命：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”(《论语·宪问》)他还转述尧对舜的忠告：“咨！尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”(《论语·尧曰》)孔子的着眼点在于现实的人生，极力以礼乐来塑造人的身心，以达到推己及人、“泛爱众”的和谐大同世界，而对于神秘性的东西不否认，但又存而不论。正如李泽厚所说：“以儒学为骨干的中国文化的特征或精神是‘乐感文化’。‘乐感文化’的关键在于它的‘一个世界’(即此世间)的设定，既不谈论、不构想超越此世间的形上世界(哲学)或‘天堂地狱’(宗教)。它具体呈现为实用理性(思维方式或理论习惯)和‘情感本体’(以此为生活真谛或人生归宿)或曰天地境界，即道德之上的准宗教体验。‘乐感文化’、‘实用理性’乃华夏文化的精神核心。”^①他又说：“‘情本体’恰恰就是无本体，‘本体’即在真实的情感和情感的真实之中。它以把握、体认、领悟当下的和艺术中的真情和‘天人交会’为依归，而完全不在去组建、构造某种超越来统治人们。它所展望的只是普通平凡的人身心健康，充分发展和由自己决定命运的可能性和必要性。”^②

孔子很重视人的身心修养，注重培养人的心理情感的和谐和平衡。儒家的

① 李泽厚：《论语今读》，安徽文艺出版社1999年版，第28页。

② 李泽厚：《论语今读》，第10页。

完美人性以“和”“中庸”为心理结构和思想模式,形成了人的世界观和道德观;“礼”和“仁”则是人实现伦理政治的核心,形成了人的伦理观念和政治理想。孔子自觉地把“和”“中庸”和“仁”紧密结合在人的道德修养完善及人与人之间社会关系的和谐稳定上。儒家所塑造的人性从心理上来说必须以“和”“中庸”为基点,在行为方式上必须中规中矩。儒家认为,无论是认知事物、思考问题,还是待人处事、践行事功,都必须把握事物的两个方面,全面观察,允执其中,以找到相互结合的平衡点。既不能不及,也不能过分,不及和过分都不符合“和”,都违背了和谐的精神。接着,儒家又把这种内心之和扩大到人的道德修养,并跟人与人的社会关系结合起来,所谓的“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》)就是说“和”的人是君子,“不和”的人是小人。在《中庸》里,子思又提出了“中和”的概念,更是把人的内心和谐与人自身的和谐推及到人与人的和谐、人与社会的和谐、人与自然的和谐,从而把和谐的关系扩展到各个方面,以达到天和、地和、人和的至高境界,即达到天人合一的境界。这种思想主导了中国古代文化两千多年。

孟子认为,通过自身的修养就能彰显先天的、潜在的道德品性,从而把握天命。“性善论”提供了一条尽心、知性、知天的修身路线。“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”(《孟子·尽心上》)尽心就是把固有的“仁、义、礼、智”四端,予以充分发展扩充。“四端”充分发展就是人性的完美展现,而人性是天赋的,知性就是知天,心性就可以与天相合,实现“天人合一”。他要求君子要养“浩然之气”,存赤子之心,以达到“上下与天地同流”,就可以“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉”(《孟子·尽心上》)。性源于天,而天归于心性,人的主体性居于主导地位。他还引用《尚书·太甲中》中的话说:“天作孽,尤可违;自作孽,不可逭。”另一方面,天人相通,上天通过一些事件和行动将其意志昭示给人类,“天不言,以行与事示之而已矣”(《孟子·万章上》)。

道家在谈及天人关系时也是这样,一方面重视道的本体作用,由“道”化育万物,由天道到人道,由天道指引人道,“道生一,一生二,二生三,三生万物”;另一方面又重养生,重“技”的锻炼,从个人的养生出发,内在地体验到生命的奥秘,体验到自然生命向精神自由的超越,从而推己及物,由养生之道推及宇宙自然之道,达到生命精神与宇宙本体的统一,达到“以天和天”的境界。老庄的“以天和天”,是人和于天,人和于自然,是个体生命与宇宙本体的结合。

第四,到了汉代,董仲舒把“天”人格化了。这一方面表现为天在人化,自然在人化,天是人化的天。董仲舒说,天具有人的意志和情感,并且能赏善罚恶,即天不是和人相对立的,让人感到恐怖、害怕的力量,而是具有“仁”,处处爱护人,惠施于人,天和人是相通的。另一方面则表现为“人为天下贵”,人能超然于万物

之上,故万物莫贵于人。这实际上是把行儒家仁政的君主神化了,同时也反映了董仲舒借用天的权威,以节制人君的绝对权势来实现儒家的仁政思想。尽管这样,这种观点仍然具有美学特色。实际上,“天人合一”思想的核心仍然在于人生。

到了魏晋时代,繁琐的两汉经学崩溃,玄学兴起,自然成了艺术表现的主题。人物品藻,优游山水,谈玄论道成了这个时代的风尚。艺术从社会现实走向自然山水,走向自然之本体,其目的正是为了摆脱扭曲、动乱的社会现实,追求人的本体和人生的价值。魏晋人欣赏山水园林,常由虚入实,由虚致远。嵇康在《赠秀才入军》诗中所谓“目送归鸿,手挥五弦。俯仰自得,游心太玄”,有一种超然玄远的意趣。这种飘逸潇洒,不滞于物,简淡玄远,富于情趣的审美品格,来源于老庄哲学的宇宙观和魏晋人特有的人生观。实际上,魏晋人还没有完全融入自然山水,只是以自然山水来追求一种玄远的理趣。这时的“天人合一”还是主体主动地应和自然,自然成为了抒发主体理趣之所在。

第五,朱熹的“天人合一”思想是把天道的生成与人道的“仁、义、礼、智”直接连接起来。朱子指出:“天即人,人即天。人之始生,得于天也。既生此人,则天又人在人矣。”“天人本只一理。若理会得此意,则天何尝大,人何尝小也!”(《朱子语类·大学四》)朱子论天人都渗透着宇宙本原之“理”,所以天就是人,人也就是天,天人一体两分。自然的天不比人大,人也不比天小,此乃“理一分殊”理论在天人关系上的推衍。理学家所说的“天人合一”,既不是把自然界和人看作毫不区别的混沌一团,说成无自我状态的混沌状态,也不是把人和自然界从根本上对立起来,实现所谓认识意义上的同构。这里主要讲的是价值关系,而不是认识关系。在理学家那里,“天”和“人”是高度统一的,因为他们在本体上是一致的。朱熹说:“惟其与万物同流,便能与天地同流。”(《二程集·河南程氏遗书》)理学家还指出,天人一体不仅表现在他们形器上无间无隔,更为重要的是人的心灵境界与宇宙境界、人的生命律动与宇宙的生命节奏的切合:“夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万物而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应……与其非外而是内,不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。”(《定性书》)他们十分强调“天人本无二,不必言合”,以及“道未始有天人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道”(《二程集·河南程氏遗书》)。总之,“天人合一”的宇宙论乃是理学最核心、最高层次的理论内容,也是理学的美学观、伦理观、人格观的理论基础。

第三节 和谐审美文化传统的现代理论意义

中华传统文化的和谐精神是中华民族所具有的巨大凝聚力的心理根源和传统力量源泉,也是中国古代社会超稳定的精神因素和文化基因。它对构建社会主义和谐社会、创建社会主义和谐文化有着巨大的精神上的作用,并可为西方现代、后现代文化的发展提供来自东方文化的借鉴。

一、有利于构建真善美相统一的社会主义和谐社会

在谈到和谐美学与和谐社会时,周来祥先生指出:“和谐是一部真善美的交响乐。”^①“和谐美学认为‘美是和谐’……社会主义和谐社会的构建,一方面为现代和谐美学的发展提供了物质基础,另一方面它本身就是这种新型和谐美的现实展现。”^②因此,从理论层面来讲,当代秉承和谐传统的社会主义社会必定是一个真善美相统一的社会主义和谐社会。

社会主义和谐社会以“真”为基础和前提,所谓“真”就是我们在社会生活的实践中把握客观事物的规律性,使主观和客观、理论与实际统一起来。“真理是由现象、现实的一切方面的总和以及它们的相互关系构成的。”^③在社会科学领域和文学艺术领域,“真”包括真理、真实、真诚、真挚等多种含义,我们要寻求真理,就要采取实事求是的思想态度。实事求是是马克思主义的精髓,“实事”就是客观存在的一切事物,“是”就是客观事物的内在联系,即规律性,“求”就是我们去研究。我们要从国内外的实际情况出发,从其中引出其固有的(而不是臆造的)规律性,即找出周围事物变化的内部联系,作为我们行动的向导。实事求是的思想路线事实上就是一条寻求真理的路线。新时期,我们的党和国家采取了实事求是的思想、政治和文化路线,使得我们国家终于踏上了一条通往富强、民主、文明的康庄大道,这也是一条社会主义的真理大道。这是中国共产党人和无数的仁人志士通过不懈探索、研究而得出的智慧结晶,同时也吸取了中国古代儒家所倡导的“修身、齐家、治国、平天下”的价值思想体系中的有益经验。“修身、齐家、治国、平天下”这一价值观的提出是以“格物致知”为前提的。“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物

① 周来祥:《三论美是和谐》,山东大学出版社2007年版,第101页。

② 周来祥:《三论美是和谐》,第83页。

③ [苏]列宁:《哲学笔记》,中共中央党校出版社1990年版,第239页。

莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”^①这段文字充分说明先贤们提出的“修身、齐家、治国、平天下”的价值观是以“穷其理”“以求至乎其极”为前提的。这就是说,大学之道是以学习、探求和真正领会客观事物的规律(真理)为基础和前提的。《大学》中所阐明的这种“格物致知”的求真精神,虽然历经两千多年的风雨沧桑,至今仍闪烁着真理的光芒。

社会主义和谐社会不仅以“真”为基础和前提,而且在其形成和提出的过程中还与“善”融为一体。这一方面体现了合规律性(社会主义的本质规律)与合目的性(历史发展的必然性)的统一;另一方面又为生活在社会主义初期阶段的中国各族人民提供了一个评判真假、善恶、美丑的价值标准和道德行为规范。

真与善的统一及合规律性与合目的性的统一是美产生和创造的根源。在西方传统美学中,很多美学家侧重于真与美的统一,认为“真的就是美的”。在中国传统美学中,更多的是侧重美与善的统一,认为“善的就是美的”。《论语·八佾》中记载:“子谓《韶》,‘尽美矣,又尽善也’”。孟子是性善论的倡导者,他把“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”“是非之心”称为“四端”,把它看成是“仁、义、礼、智”四德的感性显现,构成“善”的基本内容。他说:“乃若其情,则可以为善矣,乃若善也。若夫为不善,非才之罪也。恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。固曰:求则得之,舍则失之。”(《孟子·告子上》)而人的四端又是处于动态的生发过程之中,可以发扬光大,扩而充之成为“美”。在《孟子·尽心下》中,孟子写道:“浩生不害问曰:‘乐正子何人也?’孟子曰:‘善人也,信人也。’‘何谓善?何谓信?’曰:‘可欲之谓善,有诸己之谓信。充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之谓之圣,圣而不可知之谓神。乐正子,二之中、四之下也。’”在这里,孟子明确地告诉我们:善的“四端”,即仁、义、礼、智(真)加上信,从内到外、从形到神,“扩而充之”就是美。善人、信人就是最美的人,这种美善统一的观念是中国美学一贯的价值观。传统的中国审美文化认为,最有仁德的人、最善的人才是最美的人。在《大学》中,“至善”是“明德”的最高境界。朱熹注曰:“止者,必至于是而不迁之意。至善,则事理当然之极也。言明明德、新民,皆当至于至善之地而

^① (宋)朱熹撰:《四书章句集注·大学章句》,《新编诸子集成》本,中华书局1983年版,第6~7页。