中国美学的文脉历程

王振复 著



C200342330

四川人民出版社
2002 · 成都

需要全本请访问 www.ertongbook.com

图书在版编目(CIP)数据

中国美学的文脉历程/王振复著.
成都:四川人民出版社,2002.8
ISBN 7-220-06051-3

Ⅰ.中… Ⅱ.王… Ⅲ.美学史-中国-古代
Ⅳ.B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 062504 号

ZHONGGUOMEIXUE DE WENMAILICHENG

中国美学的文脉历程

王振复 著

责任编辑	杨宗平
封面设计	文小牛
技术设计	古 蓉
责任校对	伍登富
出版发行	四川人民出版社(成都盐道街 3 号)
网 址	http://www.booksss.com E-mail: scrmcbsf @ mail.sc.cninfo.net
防盗版举报电话	(028)86679239
印 刷	成都金龙印务有限责任公司(028)85651045
开 本	850mm×1168mm 1/32
印 张	25.375
字 数	500 千
版 次	2002 年 8 月第 1 版
印 次	2002 年 8 月第 1 次印刷
印 数	1-3000 册
书 号	ISBN 7-220-06051-3/B·262
定 价	50.00 元

■ 著作权所有·违者必究
本书若出现印装质量问题,请与工厂联系调换

前 言

本书试以中国美学的文脉历程为研究课题。

文脉，Context，原为西方结构主义语言哲学、美学范畴，可译为语境、涵构。本义：上下文关联域。故笔者以为，译作文脉似乎更契合 Context 本义，並采用文脉观念来审视、解读中国美学的文化历程。

中国美学的文脉历程分七阶段。一、春秋战国之前，原始审美意识在以原始巫术文化为主导文化形态的中国古老文化中孕育，原始巫术文化向“史”而不是向宗教方向发展，决定了此后中国美学的文化品格与基本路向；二、春秋战国时期，诸子学的建构，是中华民族审美意识的酝酿期，体现了原始巫学向人学的“祛魅”与解放。先秦心性论，主要是儒家的仁学与道家的哲学，前者主要从人伦（人与社会，人与人）关系说心性，以人与社会合契为美；后者从人与自然关系说心性，以人与自然合契为美，都以成就民族与时代的健康（审美）人格即做什么样的人以及怎样做人为终极关怀；三、秦汉时期，以儒家文化为“主干”[illegible]中华民族，建构起一个经学一统的精神世界与制度[illegible]。在此意义上可以说这是全民族的审美奠基期。

从汉初黄老之学到东汉谶纬神学，从儒学经学化到经学谶纬化，从人“心”的专注于社会（先秦儒家）与人“心”的向往自然（先秦道家），发展到秦汉的宇宙论，中华民族的审美视野显然拓宽了，这是企图将人间的种种严肃规矩的合“理”性与神圣性，拿到“天”上去加以证明；四、魏晋南北朝，在玄、佛文化的冲突调和与儒学的潜行之中，完成了自先秦心性说、秦汉宇宙论到此时之哲学本体论的理论建设。仅此而言，这是中国美学的建构期。政治哲学意义的名教、自然之辨，语言哲学意义的言、意之辨，本体论哲学意义的有、无之辨和生命哲学意义的才、性之辨，展示这一时代以“玄”为基质，以“佛”为灵枢，以“儒”为潜因的中国美学的思想深度；五、隋唐时期，一方面是才情洋溢的、敏锐的审美“感觉”磅礴于美丽的诗魂之中，说明其感悟尤佳却不是一个思虑深沉的时代。另一方面，大致自两汉之际印度佛学的东渐，经汉晋、南北朝的时代锤炼与熔铸，到唐代已经实现了佛学的中国化，以“意境”说为代表的中国美学，此时实现了历史性的深入；六、宋明理学时期的中国美学，具有儒道释三学综合的文脉特点。如果说隋唐时期三学的综合，尚较多具有文化政策上的意义，那么宋明时期的综合，则出于这一民族思想的自觉。其美学主题，是道德作为本体如何可能。至此，做什么样的人以及怎样做人的中国人格美学，才告完成；七、起于王夫之的清代实学的美学思潮，具有尚物、尚事与尚实的思想与思维特点，是属儒的“实用理性”意义的中国古典美学的终结。在西学影响下，基于国学

之深厚学养的以王国维为代表的美学思想，既是中国美学古典意义的总结，又是其趋于现代的标志。

本书从中国文化与哲学角度研究中国美学的文脉历程问题，不是通常所采用的“文艺美学”的研究路子。试将中国美学的一系列重要理论问题纳入文脉历程这一时空框架来加以“叙述”，是本书的基本论证方式。

是为前言。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

目 录

第一章 巫史文化与审美初始 …… (1)
第一节 原始巫文化 …… (8)
第二节 中华之“史” …… (23)
第三节 巫史文化的原始审美蕴涵 …… (28)
第四节 甲骨文化与审美初始 …… (50)
第五节 龙文化与审美初始 …… (66)

第二章 诸子之学与审美酝酿 …… (77)
第一节 中国的“轴心时代” …… (79)
第二节 道家“主干”说评析 …… (111)
第三节 郭店楚简《老子》的审美意识 … (126)
第四节 通行本《老子》的审美意识 …… (147)
第五节 孔子仁学的审美意识 …… (172)
第六节 郭店楚简《性自命出》的审美意识
…… (203)
第七节 孟子思想的审美精神 …… (216)
第八节 庄子思想的审美精神 …… (230)
第九节 《易传》思想的审美精神 …… (255)

第十节　荀子思想的审美精神 …… (266)

第三章　经学一统与审美奠基 …… (280)
第一节　黄老之学及时代审美 …… (281)
第二节　“独尊儒术”的经学与审美 …… (292)
第三节　历史美蕴与人文初祖的塑造 …… (307)
第四节　谶纬神学与审美 …… (316)
第五节　“疾虚妄”与审美 …… (325)

第四章　玄佛儒之思辨与审美建构 …… (340)
第一节　玄佛儒文化背景与时代氛围 …… (341)
第二节　自然与名教的时代“对话” …… (352)
第三节　言意之辨与审美 …… (366)
第四节　有无之辨与审美 …… (375)
第五节　才、性之辨与人格审美 …… (390)
第六节　玄佛相会的审美意义 …… (406)
第七节　《文心雕龙》：一个玄佛儒思想三栖
的美学文本 …… (418)

第五章　佛学中国化与审美深入 …… (443)
第一节　隋唐美学的文化素质 …… (443)
第二节　法海本《坛经》的美学意义 …… (484)
第三节　唐代佛学与“意境”说 …… (527)

第六章　理学流行与审美综合 …… (560)
第一节　理学的文化前奏 …… (564)
第二节　道德本体：审美如何可能 …… (585)

第三节　主静与居敬：崇高之人格 …… (619)
第四节　三学合一与怀疑精神 …… (648)
第五节　崇“理”而抑“情”的审美 …… (661)
第六节　文、道矛盾与审美 …… (666)
第七节　儒道释兼综的审美 …… (691)
第八节　冷色调、女性化、宁静、秀逸而严谨的审美 …… (695)
第九节　雅俗不二的审美 …… (705)
第十节　从“存天理、去人欲”到“童心”、“性灵”与“情教” …… (719)

第七章　实学精神与审美终结 …… (726)
第一节　“气”论的美学：在时代交接点上 …… (729)
第二节　崇“实”的审美 …… (744)
第三节　从古典走向现代 …… (768)

后　记 …… (802)

第一章

巫史文化与审美初始

研究与讨论这一学术课题，似乎必然面临诸多困难。

其一，就中国原始文化及其意义而言，中国文化史学者柳诒征所谓“中国文化为何？中国文化何在？中国文化异于印、欧者何在？此学者所首应置疑者也。”[①] 该诸多问题，自当早已在当前学界的学术视域之内。然而若要讨论中国原始时代比较成型的原始文化形态究竟是什么，则分歧与争论就不可避免了。当前中国学界关于中国原始文化与审美初始关系这一课题的认识与研究，大致是三视角、三路向，即“神话”说、“图腾”说与“巫术”说。

其一，“神话”说。

认为中国远古的主要文化形态是原始神话。该说运用荣格与弗莱的神话原型说研究中国原始审美意识

① 《中国文化史》上册，中国大百科全书出版社 1988 年版，第 2 页。

如何发生以及何以发生。荣格假定人类具有某种先在的文化心理模式，称之为文化精神本能，又称为“集体无意识”，[①] 认为人类的实践活动包括原始审美的发生，受制于先在的原始心理模式，这便是人类自远祖遗传下来的一种“精神原型”。荣格说，人类不是“带着一种空空如也的心灵来到世上”，也不是“在以后的岁月中，心灵所蕴含的只是通过个人经历所习得的一切，除此之外什么也没有。”比如“动物几乎没有意识，但是，它们却有着很多标志心灵存在的冲动和反应；原始人做了很多事情，但他们对于这些事情本身的意义却一无所知”。[②] 这是说，人类的文化在起步之初的主体心灵已具备一种“精神底色”，这便是作为“种族记忆”的“原型”。这种“原型”就原始先民而言，是“不知道自己知道”的一种人类本能的、无意识的心理机制，但它在人类文化历程中不断地得到显现。原始神话，是显现“原型”的“原始意象”。据荣格称，原始神话携带着诸多文化原型，如诞生、死亡、再生、英雄、力量、巨人、上帝、大地之母以及人格中的阿尼玛、阿尼玛斯、阴影与自我等原型。

因此，“神话”说在观念与方法上，实际是和荣格、弗莱的“原型”说建立了一种学理上的“信任”关系。尽管认为该“原型”说的先验色彩浓重，但荣格等关于“原型”的人类学“预设”，提供了研究中国

① 《本能与无意识》，《荣格文集》，改革出版社 1997 年版，第 6 页。

② 荣格：《人及其表象》，中国国际广播出版社 1985 年版，第 24 页。

原始文化与原始审美之发生关系的一条新思路。学者们坚信，既然原始神话作为“原始意象”蕴涵着诸多文化“原型”，那么，人类包括中国原始初民原始审美意识的萌动，则一定可以在原始神话中被发现。因为，原始审美意识实际是“集体无意识”的一种显现形态。因而，通过研究原始神话这一文化形态从而揭示原始文化与原始审美发生的真实关系，被认为是一条可行的学术之路。在国内学界，如李泽厚的“文化心理结构”说与“积淀”说、叶舒宪的诸如“中国神话哲学”研究等，可以看做是较多地接受“神话”说影响的研究成果之一。

其二，“图腾”说。

此说认为，中国以及整个人类最古老的一种主要文化形态是图腾文化。图腾（Totem），原意为“他的亲族”（按：岑家梧《图腾艺术史》译为“彼之血族”）。图腾文化，是原始初民初步意识到人之生命起始并寻找与假设人之生命起始的一种远古文化现象，是原始初民最早的宗教信仰之一。苏联科学院民族研究所《原始社会史——一般问题、人类社会起源问题》一书指出：“图腾是意识到人类集团成员们的共同性的一切已知形式中最古老的形式”，并称，“意识到人类集体统一性的最初形式是图腾”。[①] 原始图腾文化的意识与观念发生于何时、何处，是一个很困难的学术课题，而图腾制在原始时代的社会关系中，是否具备独立的

① 苏联科学院民族研究所 《原始社会史——一般问题、人类社会起源问题》，中译本，第436、437页，浙江人民出版社1990年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

图腾社会阶段之条件，学界尚无定论。尽管如此，因为在远古图腾文化中，包含着一个巨大而重要的文化主题，即人类对自身生命究竟来自何方深表关切与敬畏，寻根问祖成为生命、生活与精神依附的第一需要。因此，人类的原始图腾意识与观念的发生，一开始就存在着通往哲学、美学与艺术意识、观念之发生的历史性契机。因而，从研究原始图腾文化来追问审美意识与艺术意识如何可能发生，也是一条可行的学术之途。

其三，“巫术”说。

认为巫术作为人类企图把握世界的一种文化的迷信方式即“倒错的实践”，属于人类原始文化的主导形态。人类文化史是人类实践史而不仅仅是心灵史、观念史。如果说，“神话”说、“图腾”说偏重于从人类的文化心理、无意识与文化观念入手来考察人类原始文化及其原始审美意识的发生是一种可行的学术思路与精神现象学的话，那么，“巫术”说则首先是将原始巫术文化作为人类的文化实践方式来加以考察、研究的。神话、图腾与巫术文化，在远古作为文化的“原始混沌”并不是分立、分开的，如中国的龙，既是中国古老文化最显著的“原始意象”（神话之原型），又是关于中华民族生殖、崇祖的图腾崇拜，而且，它同时还是原始巫术文化中的一种吉兆，龙象是远古中华文化集神话原型、图腾崇拜与巫术行为于一身的一个原始“浑沌”。我们探讨人类或中国艺术或审美的起源时尽可以从偏于原始神话、原始图腾或原始巫术入手，但这不等于说三者是各自起源、独立发展的，三者共

同统一于“原始宗教”即“原神”文化。其中原始巫术文化的发生，在文化意识与观念上具有四个文化条件·（一）自然与社会难题总是存在并且被人所意识到；（二）人盲目迷信自己能够解决一切自然与社会难题；（三）人的头脑中已经产生“万物有灵”、精灵与鬼神意识即被歪曲了的、幼稚的生命意识；（四）人的生命本身具有一种总是想把原始生命意志与情感实现于对象的实践冲动。

作为“原始宗教”文化的重要构成，原始巫术的“礼仪”（引者注·即巫术仪式）和实际行为严格说来就是古代宗教实践的全部内容。“在原始时代，宗教不是一套附有实际应用方法的信仰体系，而是一套固定的传统行动，每一个社会成员都把它作为理所当然的事情来遵从”。[①] 因此，似乎可以这样说，原始神话可以表现包括原始图腾、原始巫术在内的先民的一切实践与文化方式，而它自己仅是先民的一种精神实践与精神现象；原始图腾是原始先民的一种崇祖文化，即在意识、观念与情感上，把不是某一种族、氏族祖先的动物、植物甚至山岳、河川与苍穹等错认作血亲先祖，并且加以崇拜。图腾崇拜[②]，是自然崇拜与祖先崇拜的原始文化之结合，人类社会只有在诞生了自然崇拜与祖先文化崇拜之后，才能在文化意识、观念上建

① 史密斯 《闪米特人的宗教》第3版，1927，第20页，转引自埃里克·丁·夏普《比较宗教学史》，上海人民出版社1988年版第5页。

② 图腾，印第安语 totem 的音译，意为“他的亲族”。18世纪末叶，由约翰·朗格《一个印第安译员兼商人的航海与旅行》一书首次提出。

构图腾崇拜。如果是这样的话，那么，图腾崇拜是否是人类最早的一种文化形态，颇值得讨论。同时，图腾崇拜作为一种原始先民的实践方式与观念形态，它只有在人类追溯自身生命的起源、报本追远、对祖宗"感恩"时才具有文化意义。约翰·费古森·麦克林南（1827～1881）指出：

对于生命现象，一个人总得为自己创造出某种解释。根据生命的普遍性来判断，最简单的假设、最先出现在人们心中的假设看来是：种种自然现象，都可以归因于一些激发行动的精神在动物、植物、各种事物以及自然力量当中之存在……它把类似于我们自己的一种生命和人格，不仅赋予了动物和植物，而且还赋予了岩石、山脉、河流、风、天体、大地本身，甚至还有天空。因此，拜物教类似于图腾崇拜；确实，图腾崇拜就是加上了某些特点的拜物教。这些特点是：①部落采用一个特殊的物神；②这个物神由母系世代相传；③这个物神同婚姻制相关联。①

因此对于原始先民与远古社会而言，图腾崇拜也许并不是一个覆盖全社会、全人格的文化形态，尽管其重要意义不容抹煞。

相比之下，原始巫术作为一种原始宗教方式、生产方式与生活方式，在原始社会中是非常活跃的。列维—施特劳斯说："巫术思想，即胡伯特和毛斯所说的

① 麦克林南 《古代史研究》第2卷，第512页。

那种‘关于因果律主题的辉煌的变奏曲’”[①]，在最原始的野蛮人中，巫术几乎到处存在，哪里“人类开始企图用巫术手段控制环境”，[②] 那里便是巫术文化的领地。比如，一群原始狩猎者今日不知该到哪里去狩猎，就随手从住地的一棵树上抓了一条虫，放在沙地上让它随意地爬，虫爬动的方向、距离以及路线的曲直状态则被认为是指示了狩猎的方向、距离之远近以及行进路线的曲折、艰难或顺利等。这是一个原始巫术过程，也是作为原始劳动即狩猎实践的重要构成。毋庸置疑，原始先民的几乎一切生活、生产领域，充满了巫术行为。

原始巫术是人类原始文化的常式，也是其主导形态。著名人类学家泰勒、弗雷泽、马林诺夫斯基与列维—施特劳斯的人类学研究及其著述，都把原始巫术文化作为研究原始文化的主要对象与切入点。

中国原始文化的主导形态，也是以渗融着原始神话、原始图腾为重要因素的原始巫术文化为代表的。起源悠久、盛于殷代的甲骨占卜与殷周之际的《周易》占筮，是富于中华民族文化特色的、成熟形态的原始巫术文化形态，它历史地酝酿着属于这个伟大民族之独特的原始审美意识。而在这成熟形态的原始巫术文化之前，必然还有更为悠远的、原创的而迄今已失传了的原始巫术文化，使人们对它的探究永远没有止境。

---

① 列维－施特劳斯·《野性的思维》，商务印书馆，1987年版，第15页。

② 埃里克 J 夏普 《比较宗教学史》上海人民出版社 1988年版，第121页。

第一节　原始巫文化

中华原始巫文化，曾经经历过一个繁荣的时代，它漫长而悠久。这里，且让我们踏着青泥盘盘的、也许是泥泞的古道，回到似曾相识的精神故乡，努力叩开原始巫术文化那幽暗的历史之门，让在黑暗中到处搜寻的目光，摸索这“老屋”可能的蕴藏。

一、神话传说中的“巫”

从人类学角度看，中华远古，曾经经历过一个原始巫术文化阶段。英国著名人类学家马林诺夫斯基称原始巫术是一种“伪技艺”，其诞生并发展的文化之根源，自然相当复杂。概而言之，凡是人处于无力克服实际困难、生存于无奈境遇时，就有可能幻想借助神灵的“感应”，在万物有灵观念的迷信中，人通过“作法”即多种多样（如中国先秦的卜筮）的“伪技艺”，企图达到人的实用目的，巫术无疑是一种“倒错的实践”。

当人类遇到难关，一方面知识与实际控制的力量都告无效，而同时又必须继续向前追求的时候，我们普遍便会发现巫术的存在。须知人类一旦为知识所摒弃、经验所不能援助、一切有效的专门技术都不能应用之时，便会体认自己的无能。但是，这时他的欲望只是更紧迫着他，他的恐怖、希望、焦虑，在他的躯

体中产生一种不稳定的平衡，而使他不得不追寻一种替代的行为。①

这一“替代的行为”，即是巫术。

人类是为了克服、战胜实际生活中的一切困难而发明巫术这一文化方式的，也就是说，在巫术面前，人总是相信自己无往而不胜，没有什么难题可以阻挡他自己前进的步伐。尽管实际恰恰并非如此。

在中国古老的神话传说及其原始意识中，人、神之间，天、地之间，原本混沌一片，没有什么阻隔。天与地相距遥远，人企望上天入地，本是不可能的事。可是在原始意识与原始思维中，天之神界与地之人界却可以自由往来。这往来交通的工具与中介，就是所谓“宇宙树”（CosmicTree）。古印度《梨俱吠陀》（约成于公元前1300～公元前1000年）卷十第八十一篇描述这种“宇宙树”时，称其介于“苍天与大地”之际。印度婆罗门教、佛教与耆那教等宗教传说中有“阎浮提（jambu）树”，此树高大无比，长在阎浮洲最高的山顶上，佛教称其高一百由旬（古印度长度单位，原指帝王通常一日之行程，约合中国四十或三十里），婆罗门教则说它高一千一百由旬，成为天与地之间一种想象之中的“联系”。在古埃及，人们关于“宇宙树”的坚强信仰是·“天是一棵巨大的树，以其阴影笼罩了整个大地，星辰则是悬挂在大树树枝上的果实或树叶。

① 马林诺夫斯基《文化论》，中国民间文艺出版社1987年版第66页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com