

中国伦理美学史话

福建人民出版社

郑钦镛 郑一帆 著

中国伦理美学史话

福建人民出版社



郑钦镛 郑一帆 著

图书在版编目 (CIP) 数据

中国伦理美学史话/郑钦镛, 郑一帆著. —福州: 福建人民出版社, 2006. 12

ISBN 7-211-05301-1

I. 中... II. ①郑... ②郑... III. 伦理美学—美学史—研究—中国 IV. B82-054. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 040944 号

中国伦理美学史话

ZHONGGUO LUNLI MEIXUE SHIHUA

作 者: 郑钦镛 郑一帆

出版发行: 福建人民出版社 电 话: 0591-87533169 (发行部)

网 址: <http://www.fjpph.com> 电子邮箱: 211@fjpph.com

地 址: 福州市东水路 76 号 邮政编码: 350001

印 刷: 福建省地质印刷厂

地 址: 福州市塔头路 2 号 邮政编码: 350011

开 本: 850 毫米×1168 毫米 1/32

印 张: 14.875

插 页: 2

字 数: 358 千字

版 次: 2006 年 12 月第 1 版 2006 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-211-05301-1

定 价: 25.00 元

本书如有印装质量问题, 影响阅读, 请直接向承印厂调换

版权所有, 翻印必究

目 录

- 001 · 导 引 一 中国的伦理美学
- 011 · 导 引 二 中国美学传统的现代意义
- 016 · 第 一 章 远古时代自然伦理的美及其范畴的初露端倪
- 034 · 第 二 章 神权时代伦理美的“异化”及其“形式化”后的归复
- 056 · 第 三 章 理性觉醒时代伦理美学范畴的相继出现及其递变
- 149 · 第 四 章 “秦火”之后历史呼唤着伦理美学的建构及其反拨
- 222 · 第 五 章 “以人为本”与“以无为本”的相得益彰及其“物化”的过程
- 246 · 第 六 章 佛教东渐为“美的创造”理论准备基础
- 257 · 第 七 章 中国伦理美学建构的初具规模及其理论的集大成者
- 269 · 第 八 章 以“人”为中心,把追求主体人格自由作为自己的理想
- 279 · 第 九 章 封建全盛期中国伦理美学“兼容并包”
- 290 · 第 十 章 高举“反佛”的“新儒学”以“道统”代“法统”
- 311 · 第十一章 道学家对中国传统美学理论深化的贡献及其局限
- 360 · 第十二章 在民族矛盾极其尖锐的时代,中国伦理美学理论所暴露出来的各种矛盾对立
- 394 · 第十三章 资本萌芽,中国伦理美学探索着主客体各种矛盾统一之路
- 448 · 第十四章 西学东渐,中国伦理美学走向近代的“上下求索”
- 473 · 后 记

导引一

中国的伦理美学

中国的伦理美学是以中国哲学的美学化与中国美学的伦理化作为特质的。

华夏民族的文化是以巫觋为特征的文化。附丽于龟甲卜筮的各种礼仪活动成为中华民族各种艺术的滥觞；观象问数，五行八卦，“因物而化”的各种推演，培养了中国原始民族带有某些神秘色彩的近于相互唯物的变易观念。《周易》是中国原始民族实践各种具体观念的记录。《周易》的文化即是中国民族文化传统的源和根。老子的“道”是中国神学向哲学过渡的最早、最高的哲学概括，孔子的“天”是中国哲学观念最早、最高的具体。老子的“道”包括“天道”、“人道”；孔子的“天”既指“自然的天”，也指“意志的天”。老子重“天道”，孔子重“人事”；老子讲的是“体”，孔子述的是“用”；老子务的是“虚”，孔子求的是“实”。它们既对立又统一，既互存又互补，既有自己的范畴体系，又互相借用对方的范畴，给人以“体用同源”、“天人合一”的印象。

“道”是中国哲学的最高抽象，也是中国美学的最高抽象。韩愈《原道》云：“仁与义为定名，道与德为虚位。”“定名”的是具体，“虚位”的是抽象。中国哲学的美学化，正表现为中国哲学的最高抽象也带有美的经验直观概括的性质。审美的本质除了具有本体论的意义外，还具有认识论的意义。中国美学的伦理化，正表现在中国美学的审美对象除了物质自然之外，更多地着眼于人与人的关系之中；自然美只是作为社会美

的附庸被加以研究；在美善同一的历史条件下，伦理学的范畴往往也是美学的范畴，只是由于审美价值取向的不同，才被用作不同的解释。

古人在向物质自然索取时所理解的“自然”应是物质的。由于当时人对自然的无奈，他们的认识水平也只能达到相信所谓“自然而然”的程度。就道家而言，老子的“道”也是从“天道”开始的。老子的“天”指的应是具象的“天”、物质的“天”、自然的“天”。正是从“天象”四时变化的过程中，理解了事物的运动本质，掌握了东方民族最初的时空范畴。也正是沿着这种逻辑思维，他们从“天”的具体运行中归纳出“道”的抽象，才从“实”至于“虚”，从“有”至于“无”，达到抽象思维的极限。从“有”推出“无”，从“太极”推出“无极”，不仅表明了他们已懂得从范畴的对举中去开拓未知的世界，而且表明了其想象的丰富已达到了令人无法想象的地步。在“虚”、“玄”之后，他们又想象有物质充塞其间，于是建立了“气即太虚”的实体观念，并依运化的层次，把“气”区分为“元气”、“精气”、“神气”。这样，美的本质就以可感知的“气”为基础，被纳入中国美学范畴的体系之中。“道的自然”的“道”也从“无”到“有”被作为美的本质存在的最高范畴而为人所接受。

就本体论而言，“道”既是物质自然的本源，又是运化的本源。《庄子·外篇·天地》说：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性；性修反德，德至同于初。”这里的“德”、“命”、“性”都是顺其自然生成的“理”，说明“道”的创造功能就在于它自身的自然性上，所谓“道法自然”（《老子》二十五章）说的是“道性自然”，即道以自然为性；所谓“无为”的目的性，

指的也是以自身为目的的“无为”，即“适”于自身的“性”的“无为”。因其能“适”，所以“无为”也就能“无不为”。能“生”就是“德”，“适”而“无间”就是“命”，“物成”就有“性”，“各有所则”依的是其“性”。所以“道”作为本体是有层次的，其生成之“理”也是有层次的，都是各依其自性而自“为”的。在“太易”中，“交易”的“生”、“变易”的“化”，是“道”的本质属性。这种自性的原理，就是我们所理解的“自然而然”的“自化”、“自成”的内部根据。“生生之谓易”，“生生之谓德”，这种生化之“道”，道家称它为“德”。“德”是“道”的具体，又是它的属性。“性”的“道”是“理”，“理”的“道”则叫做“法”，“法”成为“理”的具体。中国的“道”既是生成的本原，又是存在的普遍法则的根据。这里熔本体论、认识论与方法论于一炉，既具有西方的所谓生成学的意义，又能使人见到“道”的功能。这是中国的理学家称“体用一源”的原因。西方的文化传统倾向于“分”，着眼于“对立”；中国的文化传统倾向于“合”，着眼于事物“对立”中的“统一”。这就是中国哲学的系统观完全不同于西方哲学系统观的地方。过去我们的研究多只着眼于纠偏“道”、“德”、“性”、“理”、“法”等范畴的交叉与使用的混乱，甚少考虑它们的关系、系统、层次。实际上，从中国美学的范畴体系而言，“德”既具备了“形”、“性”、“质”的规定，这就为审美的可能提供了物质的条件。作为“气”，它就是所谓能体现其“性”的规定的“真气”、进一步具体的“精气”和蕴含生机的“神气”。“生生之谓德”，美的生成既以自身为目的，又以自身为条件，前者具目的论的意义，后者具决定论的意义。所谓“美在创造，只有创造才能够得到美”，这就是“德”的生成和美的生成的基础。作为“气”，它是一种“冲和”的“气”。“和实生物”（《国语·郑语》），“和”是条件，“物”是

新物，这就是河上公《老子注》所说的：“道使所生者一也。一生阴与阳也。阴阳生和、清、浊三气，分为天、地、人也。天、地、人共生万物也，天施地化，人长养之也。”一切均处在“共生共养”之中，这种“生生”的关系即是“德”。所以“德”在中国美学范畴中，具有“审美”本质的意义。“上天有好生之德”，如果“天”是一种自然，它的生成、发展、变化，既是它的本质规律，又是它的既“自在”又“自为”的目的，它反映的是人对自身生存环境及其关系的审美过程及其效果的合目的性与合规律性，表现的是一种生成的关系。“汇象以成易”（王夫之语），“汇”然后才“合德”，这时候“质形已具”，所以，在中国美学范畴中，“德”是“道”的具体，“道”是无目的的合目的性，故就目的论说，“德”应在先，就决定论说，“德”则居后。由于价值指向的不同，“德”作为审美本质的范畴所反映的关系与意义也不完全一致。

“道”有“天道”与“人道”，先有自然，后有人类社会。“道”也应先有“天道”，而后才有“人道”。在中国，“知天”与“知人”是一致的，“天”、“地”、“人”三位一体。这样，“人道”就往往被包容于“天道”之中。一切审美活动都表现为“神与物游”，一切审美的认识都表现为“天道”与“人道”的合一。由于审美主客体关系的不同，于是有自然美、艺术美、伦理美、社会美、生活美等之分。就人与人的审美关系说，人是把自身及其生活的社会作为客观化的对象来审美的。中国美学的伦理化也正表现在中国美学的研究范围，均以人及其关系为中心，其价值取向均表现了极其严格的目的论与决定论的统一观。由于评价往往联系价值态度，涉及诸多方面的因素，因而不可能做到完全科学与客观。这是即使把美作为纯客观的对象来认识，美的价值属性也完全区别于科学的“真”的地方。

严格地说，一切美的价值取向不可能完全个体化，评价的客观性，大量还是要以社会为主体，具体地说，即是社会目的、社会效益、社会需要。这就涉及社会理想问题。

社会理想属于社会美的范畴。人类的理想、社会的追求，决定了社会美的层次与范围。“刑”、“政”、“礼”、“乐”都是实现这些追求的手段。目的需要手段，手段为了目的，从效果出发的价值评价，有时候难免混淆手段与目的界限，这就是所谓“美善同源”的滥觞。“审美评价”与“非审美评价”的标准，在中国美学的传统中，同样必须借助于“道即自然”这个前提，这时候，“自然”即以“理”、“则”、“法”等范畴形式出现。“以天比德”、“以玉比德”讲的是“自然道德”，以自然为美。所谓“天德”、“天功”、“天乐”，以“自然”为模式，讲的是“天情”，要合乎“自然之道”的“天道”，而后才由“天”而“人”，由“神”而“圣”，构成所谓“美善同源”的理论。应该看到：自然的拟人化与神化，在想象的过程中，一开始几乎就是同时进行的。作为对举，于是有所谓“天鬼”、“天刑”、“天罚”之类“丑”的范畴。对于“人”自身的审美评价，其范畴在“真人”、“神人”、“圣人”之后，则有“贵人”、“善人”、“良人”和“伟人”、“能人”、“大人”等范畴。这里，“真、善、美”似乎也三位一体地被包容在所谓“审美”之中，以社会为主体的审美观念也以关系的形式依附于个体的行为身上，于是出现“仁、义、礼、智、信”、“温、良、恭、俭、让”等范畴。中国美学的伦理化，即表现在这些范畴的不断继承与发展上。社会美以伦理美的范畴出现，“仁者人也”，“仁者爱人”；“忠恕之道”即所谓“己所不欲，勿施于人”，在人际关系中把自己也作为对象来看待，借反观自身来审美、来评价。以“己身”比“他人”，以“己心”为明镜，讲的是心灵美；“义者宜也”、“礼者理也”、“行之所宜，道而

不远”，讲的是行为美；“仁者乐山，智者乐水”、“智者明”、“大学之道，在明明德”、“心即理”、“明心见性”，要求“明”自己的“心”，“见”自己的“性”，使“性”合“道”，进而说“道即性”，这里“明”的“理”、“见”的“道”讲的是“修身之道”、“养性之功”。所谓“吾善养吾浩然之气”，讲的也是“性养的美”，要成的是“天然之功”；“诚则信”、“诚即真”、“诚乃五德之始”，从“赤子之诚”、“童子之情”、“童心之美”，进而言“真感情才有真境界”、“信者守也”，这里既指心灵也指行为，讲的是守恒的美。伦理美审美价值的客观性突出表现在关系上、行为形式上以及表现人类社会“天然”需要从动机到效果的过程中。作为准则，其“理”即是所谓“不偏之谓中”与“不易之谓庸”，“执中”、“守信”的“道”。为了执“中”，在“性”即讲“哀乐之未发”，在“情”即强调“发而皆中节”的所谓“冲和的美”。“和为贵”纯粹讲的是“关系的美”。“美在关系”、“美在和谐”在这里可以找到具体的注脚。“和而不同”对立而统一，“乐而不淫”、“哀而不伤”、“威而不猛”讲的是中国美学为“和”执“中”的伦理美。就社会理想说，它反映的是古代中国“天然”、“朴素”、“亲缘社会”的美。儒家“法先王”、“言必称尧舜”；道家要“复”先民时代的“古”，所追求的实际上都是人类为生存需要结成“亲和”依赖的劳动关系，即今人所谓“原始共产主义社会”的理想美。

自然美与艺术美的审美价值评价在人与物之间进行，其交换表现的是单向形式，所反映的关系是以使用价值为基础，社会美或伦理美的审美价值评价在人与人之间进行，其“交换”表现的是双向的形式。“来而不往非礼也”所反映的关系较多以交换价值为基础。前者包含较多的主观性，后者包含较多的客观性。由于人类社会是一个历史的进程，所以所谓客观性的评价只能是历史的评价；社会美审美价值的尺度也只能以历史

的客观要求为依归，而且认为只有反映历史进程本质的价值才是真价值。伦理美属于社会美的范畴，所以伦理美的审美价值评价的范畴也不能不是历史的，为历史所规定并以历史（在阶级社会则反映为阶级的需要）为依归。实际上，伦理美审美价值范畴的变化也反映了历史需要的变化，其中也包括有范畴层次的不同。从天道到人事，从形象到关系，从形式到内容，从主观需要到客观要求，既反映了中国美学的不断成熟与深化，又反映了“既有诸内又有诸外”的美的本质在发展过程中是如何不断要求统一的。

“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”（《老子·德篇》）这里既有范畴的系统与层次的问题，又有内容与形式相“失”相“生”的问题。这里，“道”发而为人间之“理”（即“德”），表明的是“礼”缘于“道”、“德”；失“道”失“德”即失去了其所以产生的自然之“理”、“宜”、“法”、“义”。“礼”是在失人德所宜的“义”后才依“理”而“为之节文”的，这里的“文”具有明显的“立仪”的形式创造的意义。实际上，每一个范畴层次都有一个内容与形式相统一的问题。新的范畴的出现都因缘于前一范畴“统一”的被破坏。就伦理美的具体来说，人失去了作为人之所以为人的“道”，才提出“德”的要求；人失去自身“类”的生成与发展要求的“德”，才提出人须相爱的“仁”的要求；人不相爱才提出“行之所宜”的“义”的需要；人多失“义”，才在形式规范上“制”“作”所需要的“礼”或“乐”；“礼”失其本义所生的“德”则只讲“法”；“礼”因人之情所“制”的“形”，具有人之所以为人的“仁”（“仁”者人也），即人的特征的本义，故称为“仪”。美的范畴层次从“道”、“德”、“仁”、“义”、“礼”出发，按照内容与形式必须统一的美的客观本质的要求不断具体化，并在具体化过程中不断发生矛盾而相

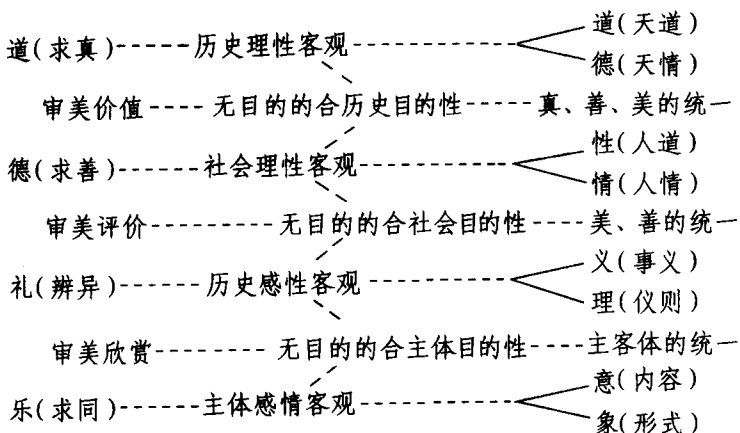
“失”相“生”，通过形式与内容的互相转化，不断地成为范畴内涵的一部分。这就是中国美学范畴混乱交叉的原因。

美的生产也有精神与物质之分。精神生产的价值取向，侧重于伦理的需要，以社会群体的理想为尺度；物质生产的价值取向，则以满足社会个体的生活需要的理想为尺度。“价值”的研究是求价值科学的“真”。美的真价值追求的是理性的客观判断，即把“美”作为一种“存在”的客体来审定。在中国美学中，“道”是最高的理性判断，“道”的客观的、绝对的理性判断，本应排除一切目的性。但中国的“道”的特点即在于它是“自足”的，具有合自身目的性的意义；中国的“道”还是运行的“道”，对于人来说，它代表的是人自身的历史。所以“道”作为美，对于人的价值的最高理性判断，要排除目的性，只能表现为“无目的的合历史目的性”。以“合”人类历史发展客观需要的价值为真价值，即“合道”；以能满足人类历史发展的这种需要，促进人类自身“生化”为“至善”，即“合德”；以“合道”又“合德”、内容与形式统一的“象”与“迹”为“至美”。所以中国的“道”的美是真、善、美的统一。问题是：如今人们所说的“价值”，指的多是历史的“现形态”，其价值的客观性仅止于所指的“现时态”的意义，或以特定的社会或阶层作为价值判断的主体。这时候，“道”的范畴往往为“性”所代替，“德”的范畴也为“情”所代替。理性判断既由“性”入“情”，历史的感性具体的客观所形成的观念，终究要影响甚至积淀于人的意识之中。这时候既没有纯粹的理性可言，所谓“价值”的客观性，实际上已只具“评价”的意义，客观性也自觉或不自觉地染上了主观的色彩，其范畴也就移位于所谓“义”与“理”。其客观性的程度，即是所谓“无目的的合社会（或阶级、阶层）的目的性”，“美善合一”在这一层次上明显地偏于“善”。一旦价值的理性判断从

“社会”（或阶级）本位下降到“个体”本位，即以个体的人为中心并以具体的现实的人作为价值评价的基础时，其评价的价值客观性即不能不为现实的人的社会地位所决定，又不能不为所处时代思潮风尚所影响。这时候主体审美评价的客观性程度，充其量也只能是所谓“无目的的合主体目的性”。作为这一层次价值客观性的范畴，也就从原来的“义”与“理”下降为“法”与“则”或“合”与“适”的意义。其客观性自然也就只具相对性的满足主体情感“协谐”的意义了。（见表一）

表一：

伦理美学审美价值客观性的基础范畴

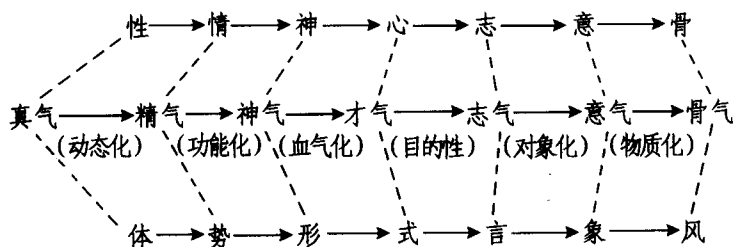


审美创造需“养气”，“养气”即“养才”，“养才”的根本在于“养性”，养成的“性”即所谓“成心”。“学”要努力使之成“习”，“习亦凝真”（刘勰语），“凝真”后的“习”才成为“心”的一部分。与“心”对举的“体”即所谓“内化的形式”。“积学”、“酌理”，然后才有“识”。有了“才”与“识”，才能“含美于内”，才能“秉情会理”、“负气适变”，为审美创造准备条件。值得注意的是：由“习”所凝的“真”是社会性

的“真”，它既成为现实的人的血肉的一部分，“血气心知”（戴震语）也因陶染而社会化为阶级性各异的“气”。“心”的目的化范畴即为“志”，“气以实志，志以定言”，“言为心声”，它是以“内化”的形式存在于创造主体的身上。“情与气偕，辞共体并”，在审美创造上，有的着眼于“人伦日用”，有的着眼于“遭际心情”；有的强调“义理”，有的讲究“质实”；有的“以学为本”言“根底”，有的“以真为本”言“性情”；有的强调“舍刚大而言养气，不可以为养气也”（管同语），有的则从所谓“理”解脱出来，指向所谓“真”。在审美创造过程中，有的讲“正本探源之法”，有的讲“穷形尽变之途”，有的似与“人伦日用”无关，但“性情遭际，人人有我在焉”。美的范畴的决定论的研究最后仍然为美的目的论所决定。美的科学仍然与美的伦理学紧紧相连。美的科学的“真”在“美”、“善”分途之后仍然又回到统一的途径上来。中国哲学的美学化与中国美学的伦理化反映了这种统一并将继续不断努力统一下去。（见表二）

表二：

伦理美修养与创造的基础范畴



导引二

中国美学传统的现代意义

中国美学是以真与善相统一的伦理美学作为自己的传统。

美学作为哲学的一门分支，正如哲学作为研究关于自然、人类社会和思维的最一般性法则的学问，它探索的也是自然、人类社会有关美、丑、崇高等审美范畴、审美意识、美感经验，以及美的创造、发展及其规律的科学。

中国的《易经》是最初涉及自然、人类社会美的创造、发展及其规律的著作。“生生之谓易”，讲的是“变易”与“交易”的基本法则。这里“变易”讲的是“发展”的原理，“交易”讲的是“转化”的法则。它们都与生命及其价值联系在一起，讲的是“真”的道理，也是“善”的道理。按照《易传》的解释，“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉”（《乾卦·文言》），“坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨”（《坤卦·彖传》），认为天地阴阳之气，既是“生生”之原，也是一切“美”与“美感”之原。这里“生生”不仅讲“物”而且讲“人”。它表明很早以前，中国即把“生生之谓德”作为“美”和“人”的自我主体的价值加以肯定，把“生命美学”的意义置于自己的视野之中。所谓“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也”（《坤卦·文言》），把人的内在品德的美，看作是最高的美。

当然，人把自己内在品德的美看作是最高的美，是在人的理性觉醒之后。在这之前，中国传统的自然伦理始终把“爱”作为美的基础。那种借脐带联系在一起的自然伦理及“生生之

谓德”的种族繁衍，具有原始意义的对立与统一。以“人”为主体的美，其价值即表现在自我作为“主体的美”的扩大。“爱”以感性的形式被认同。伦理的美是一种和谐。为生存所需要的所从事的劳动的美，表现为人与人为生存发展所需要的共同意愿与协作。劳动及其收获是一首可资赞美的诗或一支乐曲。主体与客体相间的美，也表现为物质自然的“人化”与“人化自然”的“美”的被创造。中国原始的所谓“实践美学”，也就只存在于人们的潜意识及自然的需求之中，所谓“能以美利天下，不言所利”，既“厚载物”，又“德合无疆”，所作的概括正是以表明这时的“美”与“利”，就美的意识而言，确是“无目的的合历史目的性”的。伦理的美所表现的也是一种具有创造意义的自然的美。这里，人在生产劳动过程中所自然形成的群体与个体，必以和谐的形态被作为社会美的理想而延续至今。那种所谓“大同世界”，正是人们从“爱情”、“亲情”、“友情”不断被扩大之后，“人”作为自己“类”的意识被认知之后的理想产物，一种只要是“人”都应该加以认可并接受的产物。这里“美”的情感与理性是统一的，正如“真”与“善”始终被统一在一起一样，构成了中国伦理美学的传统特色。

中国原始的伦理美学经历了从“人的本质力量对象化”到“异化”的过程。这里“自然的人化”被发展为一种“拜物教”，既表现为人作为自我主体历史上的无能与无奈，也表现为人在“变易”与“交易”过程中“主体”的“转化”与“移位”，“主体”退位于“客体”，“客体”反而主宰着人作为主体自身的命运，所谓“图腾”与“宗教”似乎就是这样产生的。原来自然的“天”与“地”在中国不仅被“人化”而且被“神化”，甲骨文字遗留给人们的即是中国巫教传统的鬼神的统治。早期的“天人对立”或“天人感应”都反映着这种意识上的被

奴役状态。

“宗教是艺术的保姆”，鬼神崇拜的艺术化、形式化过程，伴随着人的自我主体理性的觉醒，促进了人性从异化到复归。人通过物质的赎买手段，逐步确立起人对自己的信心，把鬼神推到远处去；又通过艺术化的包装，把自己的崇拜作为一种欣赏的对象，“化丑为媚”，重新确立人作为主体的地位。“敬鬼神而远之”，正是这种不曾被明白道出的美学“距离说”，拯救了人被异化了的灵魂。这是中国的宗教始终未能使人完全丧失自我，避免了使人完全陷入迷狂的缘由。历史上不论讲“天人相分”或“天人合一”，都注意发挥儒家“天行健，君子自强不息”的精神。魏晋时代通过“才性之辨”，更是把人的价值与人的尊严放在伦理美学审视的中心。在对人与物、人与自然同时赞美之时，突出的是“人为五行之秀，实天地之心”（刘勰《文心雕龙》），把“人”放在一切“美的创造”的中心位置上加以肯定。

就伦理美的感性形式而言，正如中国古代美学家刘勰所指出的，“天有丽天之象，地有铺地之形”，作为“五行之秀”的人，“能无文乎”？（《文心雕龙》）很早以前，人们就极其重视人自身形象的美及其对其他人所产生的感染的作用。老子在其《道德经》中所云“玄之又玄，众妙之门”，谈到“美”的“道”的不可名状时，用的就是“妙”来形容。这个“妙”借用的就是古代“少女”的形象。他心中所赞许的也许即是古代“少女”的纯洁、朴素与天真无邪。她是那样朴素诱人，不一定具有那种令人“目盲”、“耳聋”的“五色”、“五音”，但确实令人心动、神醉。他推崇自然，赞美自然。就伦理美而言，他追思向往的也许正是中国远古时代“大音希声，大象无形”的充满女性之“爱”的自然伦理社会的和平宁静。

另一个以“仁”（“仁者爱人”）为伦理美本体的孔子，更