

胡健
著

中国审美

之

魂

黄河出版社

胡健 著

中国审美之魂

黄河出版社



204449711



责任编辑:胡耀武 肖洪林 封面设计:崔成雨

图书在版编目 (C I P) 数据

中国审美之魂/胡健著. —济南:黄河出版社,
2000. 8

ISBN 7 - 80152 - 207 - 9

I. 中… II. 胡… III. 美学 - 研究 - 中国
IV. B83 - 092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 37543 号

书 名 中国审美之魂

作 者 胡 健/著

出版发行 黄河出版社 (邮编: 250002)
(济南市英雄山路 19 号)

印 刷 者 山东滨州新华印刷厂

规 格 850 × 1168 毫米 32 开本
8.5 印张 157 千字 插页 8

版 次 2000 年 9 月第 1 版

印 次 2000 年 9 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7 - 80152 - 207 - 9/G · 034

定 价 16.00 元

中国古典美学研究的新拓展

——序《中国审美之魂》

包忠文

近读胡健的新著《中国审美之魂》，深感此著立论与构想和现有的中国美学专著不大同。它并不沉溺于细部的阐发，而把论述的重心放在整体显示“中国审美之魂”上，亦即从美学和历史融合的视角，勾勒中国审美精神的本体特点及其历史演变的轨迹。在阅读这部专著时，我想得很多，尤其是联想到当今中国文坛、学界的“横移”（外国）和“拟古”倾向，联想到某些学人对中国美学遗产所表现出来的浮躁心态和“以意为之”的评论心理，联想那种以西方某一理论的话语、思路为范式，随意肢解我国传统美学神髓的实用主义现象，更感到这本专著所贯彻的科学实证精神和理论批判精神及其所采用的择取遗产、融合新机的研究思路，十分宝贵，理应得到学界的认可。

专著的构想建立在对我国审美史实的综合把握上，对与中国审美精神的揭示有关的一些主要方面都作了理论上的阐释，并形成了自己独立的思路和完整见解，其中不乏新的构想、新的论点。

专著给我印象最深的，有两点——

(一) 专著从人、道、文互渗和“天人合一”的角度来确立审美本体观，并从美学和历史的互相联系中来阐释中国美学精神的演变规律及其所展示的历史的辩证的发展。

作者正是基于这样的理论思维为我们撰写了一部“形神俱全”的中国审美精神史。其发展脉络为“奠基”(先秦)、“过渡”(两汉)、“超越”(魏晋南北朝)、“艺境”(唐宋)、“裂变”(宋明)、“转型”(近代)。在论到先秦的美学思想时，作者特列“乐的争鸣”这一专节，通过多方面的论证，提出音乐为先秦最典型的艺术审美形态的观点，并且认为中国艺术审美精神是时间性、抒情性的音乐精神，与西方艺术崇尚戏剧性和酒神精神不同。论著指出，就是这种音乐精神，中经魏晋南北朝的“超越”，到唐以后，发展为空间性、绘画性乃至哲理性的“艺境”(意象与意境)之美。这标志着中国古典审美形态的成熟。在谈到中国美学精神的“裂变”阶段时，作者指出这种“裂变”和当时社会新兴市民阶层的出现有关，更与当时社会剧变中人们对于“人”的不同理解有着内在的关联。诸如理学家的道德本体论、启蒙

者的自然人性论等等，各种不同的甚至互相对立的人论都对“裂变”起着重要作用。以上一系列的见解，是新鲜的、独异的，为许多美学研究者所忽略或较少提及，具有相当强的理论力度。尽管在某些方面还需要进一步论证，但从总体上看还是可以成立的，堪称一家之言。值得注意的是，作者尤其重视借鉴并发挥鲁迅先生的有关见解，比如对理学的看法就是。这和当今某些学者对于宋明理学的“过誉”、一味褒扬的做法，形成鲜明的对照，倒有点纠偏的意味，理应受到重视和肯定。

（二）专著以历史上中外文化交流、冲突为背景，以“和而不同”、“多元互补”为思路，对中国审美精神的丰富内含及其历史发展作出了较为切实的阐释。这一点，对于中国美学研究具有方法论的意义，给人以多方面的启示。

比如在后汉和魏晋南北朝时期，印度佛教传入中国并得到发展，于是在文化上引起了冲突。正是在这样一种冲突的背景下，儒道释之间逐渐由冲突走向“互化”。这种“互化”趋势，对于汉武帝、董仲舒“罢黜百家、独尊儒术”之后所形成的政治文化大一统，和“贵一贱多”的僵化思维方式，是一个极大冲击，起了“越名教而任自然”的思想解放作用。看来，这部《中国审美之魂》提出的魏晋南北朝时期中国审美精神所表现出的“超越”品格，从某种意义上讲，正是这个时期文化冲突引发的儒道释“互化”所促成的。

又如，近现代中国处于中西文化冲突之中，当时的王国维和鲁迅同样采取“和而不同”、“多元互补”的思路进行审美探索。王国维提出了“学无中西”、“中西互相推动”、“中西化合”的主张。他讲的“学无中西”，主要是指文艺美学所探讨的基本原理，无所谓中西；他讲“中西互相推动”、“中西化合”，目的是在反对当时出现的“中本西末”或“西本中末”的错误倾向，主张在探索审美规律的目标下，融合中西美学之长，走美学研究的正道。王国维正是按自己的思路，在文艺美学上走了一条“中西化合”之路，取得了重大成就。接着，鲁迅提出“取今复古、别立新宗”的理论原则。他认为，新的审美文化的创造，应当“外之既不后于世界之新思潮，内之仍弗失（中国）固有之血脉，取今复古，别立新宗”。因此，他在艺术上总是一方面“采用外国的良规，加以发挥”，一方面“择取中国的遗产，融合新机”，在创作和美学研究上作出了重大的贡献。

以上，就是我对《中国审美之魂》有关“转型”部分的一点理解。如果我的理解大致可以的话，那么我以为专著里有关中国近现代美学和古典美学之间的“断裂”的提法，似乎不尽妥当。在我看来，近现代美学在对古典美学的批判或否定中，仍然有所承传，否定和继承是辩证的统一；就中国近现代美学来说，王国维和鲁迅是开创者，而他们的美学思想正是在更高意义或更高层次上对中国古典美学神髓的弘扬。

胡健同志好学善思，于科学研究既崇尚科学实证精神，又勇于持异。他曾长期从事写作教学与研究，并搞文艺创作，近年则主要从事他喜爱的美学教学和研究。在这个领域，他辛勤耕耘，发表了一些不乏真知灼见的论文，并已逐步形成自己的研究思路和较完整的看法。这部《中国审美之魂》的出版，就是一个明证。我相信，他今后一定会在美学研究中作出更多、更新的贡献，因为他是一位善于学习、勤于思考、勇于创新的人。

2000年5月30日于南京

(081)	·····	艺术	四
(133)	·····	艺术鉴赏	一
(143)	·····	艺术已解	二
(127)	·····	艺术艺术	三
(178)	·····	艺术	五
(179)	·····	艺术学	一
(195)	·····	艺术人文	二
(202)	·····	艺术哲学	三
(230)	·····	艺术	六

中国古典美学研究的新拓展

(380)	——序《中国审美之魂》·····	包忠文	(1)
(242)	·····	艺术	三
(227)	一 奠基 ·····		(1)
(507)	一、儒家论美 ·····		(3)
	二、道家论美 ·····		(20)
	三、“乐”的争鸣·····		(38)
(1407)	二 过渡 ·····		(61)
	一、淮南《论美》·····		(62)
	二、汉儒论美 ·····		(66)
	三、王充论美 ·····		(70)
	三 超越 ·····		(73)
	一、玄风所向 ·····		(74)
	二、以“无”为本 ·····		(95)
	三、刘勰论美·····		(118)

四	艺境	(130)
	一、意象欲奇	(133)
	二、禅与意境	(143)
	三、艺境种种	(157)
五	裂变	(178)
	一、理学论美	(179)
	二、文人美趣	(192)
	三、情欲美学	(205)
六	转型	(230)
	一、推崇小说	(233)
	二、艺术特征	(239)
	三、提倡悲剧	(245)
	四、重释意境	(252)
	五、倡导美育	(257)
结	语	(263)
后	记	(264)

一 奠基

如果把古代希腊（西方文化的源头）与古代中国相比，我会想起孔子“知（智）者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿”（《论语·雍也》）的话。

中西文化的不同在很大程度上与文化背景的不同有关。古代中国文明是一种内陆文明，其生活的疆域便是“天下”、“世界”；中国历史上政治经济的中心都是围绕着土地的利用与分配的，“尚农”是其文化的重要特色。古代希腊文明则是一种海洋文明，他们是靠商业来维持其繁荣的，长期经商使他们格外关注外面的“世界”，也培养了他们商人的“精明”。从社会发展看，中国从原始社会向奴隶社会转变基本上是一种和平过渡，即由氏族权贵转化为奴隶主阶级，氏族血缘关系、原始道德与农业文明是有机地联系在一起。希腊则是冲破氏族

血缘的束缚，而转化为以个体家庭为基础的奴隶社会，个人权利的平等、商品交换与宗教是有机地联系着的。相对说来，中国文明更具内倾性，关注伦理道德、天人合一；西方文明更具外倾性，关注自然哲学、人神合一。因此可以说两种文明一则似“仁”，一则似“知”。

西方美学诞生在奴隶社会鼎盛时期，中国美学却诞生在奴隶社会衰亡时期。春秋战国“礼崩乐坏”的社会现实是中国审美之魂诞生的产床。先秦美学主要体现为儒家以“仁”为美的伦理美学与道家以“道”为美的自然美学的提出。前者以追求人与（宗法）社会的和谐为美，后者以追求人与自然的和谐为美。此外，先秦典型的审美形态是音乐。正像古希腊的悲剧为西方古典艺术奠定了叙事与冲突（还包括命运、净化等）的审美基因一样，中国先秦的音乐则为中国古典艺术奠定了抒情与和谐的审美基因。

一、儒家论美

(一) “仁”的境界

先秦儒家哲学的特征在于：以“仁”来阐释礼乐，以“仁”来阐释“人”。

礼崩乐坏的社会现实使孔子既肯定礼乐对于人与社会的必要性，又不仅仅固守传统的礼乐规范，而是从人性、人情的角度，对传统礼乐规范的基础作出了具有创造性的哲学阐释。这就是他的仁学。

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《论语·阳货》）

在孔子看来，如果对礼乐制度仅作机械的形式的固守已经是不够的了的，所以他提出了“仁”。他认为不懂“仁”，就不会真正懂得礼乐。在孔子看来，礼乐是以“仁”为本源的，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）“仁”才是礼乐的内在依据，离开了“仁”，就不可能真正进入礼乐的境界。

仁，从“二”从“人”，原是就二人关系而言的。

具体来说，在孔子看来这种关系主要是指血缘亲情与宗法制度的关系。所以他特别强调“孝悌也者，其为人之本欤”（《论语·学而》），强调人的内在的生命情感的心理伦理动力，认为这才是礼乐的根本依据，也是人与野兽的区别所在。“仁也者，人也。合而言之，道也。”（《孟子·尽心下》）如果说商人敬鬼神，周人重德（德配天地），春秋时的孔子则创造性地以“仁”来释人，在人的内在生命情感与血缘宗法义务（君臣父子）中寻找人之所以为人的终极依据与本源。“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）仁源于人的主体的内在情感、内在的无限道德潜能，所以孔子讲“仁远乎哉？吾欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。仁还具体表现在对宗法义务的无条件尽责上，所以孔子说“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）正因如此，孔子的“仁”不是一个有限的具体目的，而是一种崇高的精神境界。孔子的仁学标志着本体的发现，标志着人情人人生人性人道的觉醒。这样在人的生命内部寻找人的终极依据，与西方外在地寻求人之所以为人的终极依据（如“上帝”），是很不一样的。

孔子在《论语》中多次谈到“仁”，但他在不同的情况下对仁的解释却并不一样，这正好说明他的“仁”既是一贯的，又是多义的，是一种活泼的精神与远大的境界。“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”（《论语·颜渊》）

“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。’”（《论语·颜渊》）
“仲弓问仁。子曰：……‘己所不欲，勿施于人。’”
（《论语·颜渊》）“刚毅木讷近仁”（《论语·子路》）。“唯
仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）“志士仁人，无
求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）“仁者
必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）“回也其心三
月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”（《论语·雍也》）
……黑格尔在《哲学史讲演录》中认为孔子的哲学“是
一种道德哲学”，并说孔子的道德教条在任何民族里都
能找到。黑格尔的前一句话是有点道理的，后一句则很
不准确，他不懂得所谓孔子的“道德教条”正是孔子的
仁学精神的具体显现。美国学者弥尔顿的看法后来居
上：孔子的仁学在本质上“是重人情的生命哲学，如能
推展开去，它将会将人的潜能大加发展，而达到有利于
人群社会……最后，他将发展为‘君子’、为‘大人’，
以至于‘参天地之化育’，而达到君臣父子夫妇朋友皆
能涵融于大道之中。”^①孔子以仁为美的思想在孟子那
里得到了发展，一方面表现为“老吾老以及人之老，幼
吾幼以及人之幼”的“与民同乐”的仁政理想，一方面
表现为他对人格美的境界的阐释。《孟子·尽心下》中有
一段很著名的话：

^①《庄子研究》，《华中师院学报》1983年第3期。

《孟子·告子上》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，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。乐正子，二之中，四之下也。”

孟子在这里把人格美分为“善”、“信”、“美”、“圣”、“神”五个等级。

“善”是人格美境界的第一个层次。孟子认为人性本善，它包括仁、义、礼、智等内容，并在宗法伦常的关系中具体体现出来。“善”是就人的情感与道德本性而言的。当人们发现那种固有之善真实地存在于自身时，这就是“信”的境界。在孟子看来，“善”与“信”还不是“美”。只有当人的内心主动地培养充实光大人性的固有之善时，这才是“美”。正像焦循在《孟子正义》中解释“充实之谓美”时说的：“充满其所有”。比“美”更高层次的人格美境界是“大”，它的特征是“充实而有光辉”，内在的善性通过思悟反省扩展开来，并在外部行为上生动鲜明地表现出来，这就是“大”。孟子讲“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》）这种浩然之气便是仁的体现，它既是理性的道德境界，也是感性的生命境界，达到这种境界大

概就可以成为“威武不能屈，富贵不能淫，贫贱不能移”，“上下与天地同流”的道德主体了。孟子的“大”与现代美学中伟大、崇高的概念是很相近的。而“圣”的人格美境界则是人的努力的极致，所谓超凡入圣。“神”则是一种化境，所谓神乎其神，这几乎是一种很难企及的境界。“颜渊曰：‘舜，何人也？予，何人也？有为者亦若是。’”（《孟子·滕文公上》）孟子像孔子一样，认为只要能发挥道德主体的能动性，便可成为具有人格美境界的人。孔孟的仁学是哲学，也是美学。它开启给人们的是一个价值的世界。

在礼崩乐坏、率兽食人的动荡时代，孔孟的仁学理想当然是不可能实现的，但是他们的仁学理想对中华民族的民族心理、审美习惯却产生了巨大深远的影响。许思园先生有一段话很精辟：“中国文学人间性最丰富，始终不离教化，有助于族类之凝聚与旺盛。历代诗人除歌咏自然外，以天伦恩爱、亲朋赠答、吊古怀旧、伤时悯乱之作为多。中国人心魄所寄为现世今生，于平凡生活中体会无穷之人情美，并以历史情感替代宗教情感，使自然与古往今来之大群相融合。”^①最能体现这一特色的，当属在中国诗史上有“诗圣”之称的杜甫的诗篇。

^① 许思园《论中国文化二题》，《中国文化研究集刊》第1辑，复旦大学出版社1984年版，第115页。