

古代文史论集

寇养厚 著



山东大学出版社

PDG

古代文史论集

寇养厚 著

山东大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代文史论集/寇养厚著. — 济南: 山东大学出版社,
1999

ISBN 7-5607-2079-X

I. 古… II. 寇… III. ①古典文学-文学研究-中国-文集
②古代史-研究-中国-文集 IV. K207

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 68736 号

山东大学出版社出版发行

(山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码:250100)

山东省新华书店经销

山东省莒县印刷厂印刷

850×1168 毫米 1/32 21.625 印张 562 千字

1999 年 8 月第 1 版 1999 年 8 月第 1 次印刷

印数:1—1000 册

定价:30.00 元

序

霍松林

寇养厚同志从已经发表的八十几篇学术论文中选出四十四篇，编为《古代文史论集》，寄来让我写序。我虽然写过不少序，但实在很怕写序。但养厚是我的学生，尽管天热事冗，这序还是不能不写的。

这四十四篇论文以探讨古代文学问题为主，兼及古代历史问题。在古代文学方面，既有对儒家文艺观、道家文艺观、文学观念的演进、文学体裁的演进等问题的总体论述，又有对作家个人文学思想及文学作品的具体论述。在古代历史方面，主要是对汉代经学史及唐代宗教史问题的论述，还有几篇涉及到政治史、经济史等问题。可以看出：养厚文史兼治，功底扎实，思维敏锐，视野开阔，在论述许多文史问题时资料翔实，分析精辟，不乏真知灼见。例如论儒道文艺观的几篇文章，基本观点是：儒家（孔子、裴子野等）主“以理围情”，强调文学作品内容的“善”；道家（老、庄）主“自然任情”，强调文学作品内容的“真”。

至于两家思想对后代的影响，则各有得失。论唐代宗教的三篇文章，基本观点是：唐初三帝的政策是三教共存，道先佛后；武后、中宗的政策是三教共存，佛先道后。对于儒学，则各帝都一致推崇。至睿宗而三教并行的政策正式形成，终唐之世未改。此后君主虽然有的信佛，有的好道，但都属个人行为，并未提出新的宗教政策。关于《春秋》三传的三篇文章，主要论述以《左传》为主要经典的古文经学和以《公羊》、《谷梁》为主要经典的今文经学。基本观点是：今文经学注重阐发义理以通经致用；古文经学则注重考证训诂以通经识古。因此，汉代君主普遍重视今文而轻视古文。《公羊传》解释《春秋》时提出的“大一统”学说更受到汉武帝的特别重视，为中央集权制的建立、全国意识形态的统一和儒学统治地位的奠定提供了理论依据。《韩柳的佛教之争》一文的基本观点是：韩愈反佛，柳宗元好佛，貌似对立；实则韩主张通过保持儒学自身的纯洁性以振兴儒学，柳主张通过吸收佛学的有用成分为补充以振兴儒学，二人之目的是一致的。《孙刘联盟与孙刘荆州之争》一文用很大篇幅论述诸葛亮“隆中对”中战略决策的失误：既让刘备跨有荆州，又让刘备“结好孙权”，这只是一厢情愿，其实二者不可兼得。事实上，荆州的战略位置，对孙权更为重要。刘备若无荆州，尚可凭四塞之险立国于蜀；孙权若无荆州，则难以在长江下游立国。荆州是东吴立国的命脉，在赤壁之战前后的特定时期，孙权需要刘备的帮助，可以暂时忍让，既让刘备占有荆州，又与刘备结盟。但刘备夺取益州后形势发生了变化，孙权肯定要夺取

荆州，破坏联盟。从这一意义上讲，荆州之失，有其必然性，不全是关羽个人的责任，而主要由诸葛亮决策的失误所致。诸葛亮后来也从事实中吸取了教训，在刘备死后，他重新与孙权结盟时，不再提荆州之事，这等于承认：要与孙权长久结盟，荆州就得属于孙权。

以上略举数例，已可看出这些论文的学术质量。这些论文，本来都是在《文史哲》、《山东大学学报》、《东岳论丛》、《齐鲁学刊》等全国中文核心期刊、重要期刊发表过的，多数被中国人民大学书报资料中心所编的《复印报刊资料》全文转载，已经产生过广泛影响；今后对研究者仍有参考价值。如今结集出版，必将受到学术界的欢迎。

1999年7月26日写于陕西师大文研所

目 录

序.....	霍松林(1)
论孔子真善美统一的文艺审美观.....	(1)
论孔子的中和美文艺观	(13)
孔子关于文艺社会作用的思想发微	(24)
孔子论文艺的内容与形式	(34)
先秦道家的“自然任情”观念	(40)
老子的“阴柔胜阳刚”观念	(59)
庄子的虚静悟道观及其审美意义	(76)
“《春秋》三传”漫谈	(94)
汉武帝为何重视《公羊传》.....	(117)
汉代的今古文经学之争及其盛衰变化.....	(141)
孙刘联盟与孙刘荆州之争.....	(160)
裴子野的文学观.....	(181)
唐初三帝的三教共存与道先佛后政策	
——唐代三教并行政策形成的第一阶段	(195)
武则天与唐中宗的三教共存与佛先道后政策	
——唐代三教并行政策形成的第二阶段	(219)
唐代三教并行政策的形成.....	(236)

诗中有画与诗中有声

——论王维诗歌的绘画美与音乐美	(248)
永王东巡与《永王东巡歌》	(264)
谈杜甫的绝句	(280)
韩愈古文理论中的“道”	(293)
论韩愈的“以文为诗”	(311)
论韩愈的联句诗	(326)
韩柳论“文”	(341)
韩柳的佛教之争	(359)
论中唐新《春秋》学	(382)
中唐新《春秋》学对柳宗元与永贞革新集团的影响	(401)
杜牧与牛李党争	(417)
别识谈兵杜牧之	
——杜牧军事思想浅论	(432)
杜牧对元白诗的态度	(448)
杜牧的文学思想	(460)
论杜牧的散文	(477)
杜牧诗思想与艺术述论	(487)
杜牧七言律诗的艺术风格及其成因	(504)
杜牧七言绝句浅论	(517)
论杜牧的咏史诗	(531)
宋诗三题	(551)
欧阳修古文理论中的“道”	(563)
欧阳修文道并重的古文理论	(576)
《西游记》的文心之微与研究方法	
——学习鲁迅关于《西游记》的论述	(594)
中国古代文学观念的演进	(603)
中国古代文论中的“以理圉情”观念	(619)

律诗格律纵论·····	(633)
中国古代的联句诗·····	(645)
话说对联·····	(657)
古代运河与临清经济·····	(666)
后记·····	(680)

论孔子真善美统一的文艺审美观

—

在真善美三者的关系中，孔子最重视“善”，提出了以善为主要标准的文艺审美观，而这个“善”，正是孔子“仁”的政治理想与伦理道德观念在文艺审美观中的体现。

《论语》一书中出现“仁”字 109 次，其中有 105 次是指孔子的政治理想与伦理道德观念的。“仁”的内容虽然相当宽泛，包括恭、宽、信、敏、惠、智、勇、忠、恕、孝、悌等，但其核心内容却可由孔子回答其弟子的几次“问仁”的谈话中得知。颜渊问仁，孔子答曰“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》，以下凡引《论语》中语，均只注篇名）；仲弓问仁，孔子答曰“己所不欲，勿施于人”（《颜渊》）；樊迟问仁，孔子答曰“爱人”（《颜渊》）；司马牛问仁，孔子答曰“仁者，其言也讱”（《颜渊》）。这四个回答中，“己所不欲，勿施于人”与“爱人”是一回事，都是强调人与人之间的亲善和睦关系，即《说文》所谓“仁，亲也”，亦即《礼记·中庸》所谓“仁者人也，亲亲为大”。另外的两个回答，即“克己复礼为仁”与“仁者，其言也讱”是一回事，都是强调要克制自己的言

行，使其合乎伦理规范。其中“克己复礼为仁”，是从正面对颜渊的言行加以肯定；而“仁者，其言也讱”，则是针对司马牛“多言而躁”（《史记·仲尼弟子列传》）的缺点提出的训诫。这样看来，孔子关于“仁”的论述虽多，但其核心内容无非两条：一是“爱人”，处理好人际关系，使其合乎伦理道德规范；一是“克己复礼”，约束好个人的言行，也使其合乎伦理道德规范。“仁”的这两条核心内容，归纳起来，实际就是一个“善”字。如果说从前面的论述中只看出孔子心目中“仁”与“善”的同义关系，而尚看不出“仁”与“美”的联系，那么，孔子所说的“里仁为美”（《里仁》）这句话，则直接谈到了仁与美的联系。孔子认为居住处所要美，而美的主要标准就是居处必须是仁德之地。正因为孔子的心目中，“仁”既是“善”的同义语，又是“美”的主要标准，所以我们说孔子文艺审美标准中的善，正是他仁的政治理想与伦理道德观念在文艺审美观中的体现。

孔子之所以将代表其政治理想与伦理道德观念的“仁”与“善”作为文艺审美的主要标准，原因就在于他对西周宗法制社会伦理道德的顶礼膜拜。

以西周为代表的中国奴隶制社会，与古希腊、罗马的奴隶制社会完全不同。古希腊的奴隶制社会，是建立在原始氏族社会的彻底解体之上的，而在中国，夏商的奴隶制社会本来就对旧的原始氏族社会的生产关系未能给予彻底的摧毁，氏族的血缘关系基本被保留下来。周人克殷之后，虽然建立了新的王朝，但由夏商承传下来的氏族血缘关系不但未被破坏，反而在新的历史条件下得到巩固与加强。孔子对我国奴隶制度的全盛期——西周宗法制社会的礼仪制度和文物典籍非常崇拜，认为其达到了完美的理想境界。他说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《八佾》）与此相应，作为维护西周宗法制社会礼仪制度的纽带——伦理道德，在孔子看来也是完美无缺、至高无上的，具有“仁”和“善”的

品格，这从他对周“礼”无限赞许的态度中即可看出。周“礼”是西周宗法制社会中贵族等级制的社会规范和道德规范，是处理人际关系和个人立身处世的言行准则。孔子说“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》）。所谓“立于礼”，就是指“学礼可以立身，立身即修身也”（刘宝楠《论语正义》）。孔子把学习周礼看作培养理想人格的三个重要阶段之一，认为学礼是人的立身之本，反复强调“不知礼，无以立”（《尧曰》），“不学礼，无以立”（《季氏》），这正说明他对西周宗法制社会伦理道德所具有的“仁”和“善”的品格的推崇。所以，孔子在文艺审美观中强调“善”，将代表其政治理想与伦理道德观念的“仁”与“善”作为文艺审美的主要标准，原因就在于他对西周宗法制社会伦理道德的顶礼膜拜。从这个意义上来说，孔子的文艺审美观，实际上是一种伦理道德型的审美观。

二

孔子在文艺真善美三者的关系中，虽然提出了以善为主要标准的文艺审美观，但他并不排斥真与美，而主张在以善为主的前提下，做到真善美的统一。

（一）关于“善”与“美”的关系。孔子关于善与美关系的论述，典型地表现在他对《韶》乐与《武》乐的评价上：“《韶》，尽美矣，又尽善也；《武》，尽美矣，未尽善也。”（《八佾》）《韶》，亦名《箫韶》，相传是虞舜时的乐舞名，共九段。《礼记·乐记》云：“韶，继也。”郑玄注云：“韶之言绍也，言舜能继绍尧之德”。从《韶》的命名即可看出，此乐舞是表现尧舜禅让、舜继尧德的仁义礼让之事的。《韶》乐在艺术上是很“美”的，具有极强的审美价值和艺术表现力。这正如司马迁所说：“《箫韶》九成，凤皇来仪，百兽率舞，百官信谐。”（《史记·夏本纪》）所以孔子称赞它“尽美

矣”。《韶》乐在思想上又是“善”的，具有很高的伦理价值与教育作用，即郑玄注所说的“又尽善，谓太平也”，表现了以礼乐教化治理国家而使天下太平的理想，符合孔子提倡的仁义思想和礼让精神，所以孔子称赞它“又尽善也”。正因为《韶》乐不但具有悦耳愉目的审美价值，而且具有宣扬仁义思想的伦理价值，既做到了“音乐美”，又做到了“文德具”（刘宝楠《论语正义》），美与善是高度统一的，故而孔子称赞它“尽美矣，又尽善也”，给予高度的评价。他在齐国观赏了《韶》乐以后，竟为之所迷而“三月不知肉味”，并赞叹说“不图为乐之至于斯也”（《述而》）。这可见孔子对《韶》乐崇拜得五体投地。

《武》，亦名《大武》，相传是周武王时的乐舞名，是表现武王伐纣之事的。据孔子说，此乐舞分为六段：“始而北出；再成而灭商；三成而南；四成而南国是疆；五成而分，周公左、召公右；六成复缀，以崇天子。”（《乐记·宾牟贾》）《武》乐在艺术上也是很“美”的，颇具审美价值与艺术感染力，所以孔子称赞它“尽美矣”。但《武》乐在思想上却不是“尽善”的，缺少伦理价值和教育作用。因为武王伐纣这件事，在当时虽有进步意义，受到广大奴隶的拥护，但在孔子看来，它毕竟是以臣弑君的叛逆行为，不符合君臣伦理之道。《武》乐对武王伐纣的歌颂，违背了以礼乐教化治理国家而使天下太平的理想，此正如郑玄注所说的“未尽善，谓未致太平也”。正因为《武》乐虽然具有悦耳愉目的审美价值，但却不具备宣扬仁义思想的伦理价值，故而孔子说它“尽美矣，未尽善也”，认为它未能将美与善统一起来。

孔子把“美”与“善”加以区分的观点，在我国文艺美学史上具有重要的意义。在先秦时期，人们对“美”与“善”是不加区分的，“美善同义”是当时普遍流行的看法。如据《国语·楚语上》记载，楚灵王造了一座章华台，问伍举道：“台美否？”伍举回答说：“臣闻国君服宠以为美；……不闻其以土木之崇高、彤镂

为美。”又说：“夫美也者，上下、内外、小大、远近皆无害焉，故曰美；若于目观则美，缩于财用则匱，是聚民利以自封而瘠民也，胡美之为。……其有美名也，唯其施令德于远近，而小大安之也。”韦昭注“服宠以为美”曰：“谓以贤受宠服，以是为美。”所以，伍举所谓的“美”，实际就是“贤”，就是“善”，是与“恶”相对的一种道德评判。作为“目观之美”，也就是美学范畴或审美关系方面的“美”，伍举认为是不能独立存在的：凡“目观”为美者，一定都是善的；凡不善者，便不能引起视觉感官的审美愉悦之感，便无美可言。在此，美与善并不是作为两个互相区别的独立的概念和标准，而是美等于善，美善同义。

孔子的美善观则不同。他认为《韶》乐“尽美矣，又尽善也”，《武》乐“尽美矣，未尽善也”的观点，表明了两层独特的见解。第一，作为美学范畴或审美关系的“美”，与作为道德范畴或评价关系的“善”，这两个各自独立的概念及其不同的内涵，孔子已对它们作出了严格的区分。也就是说，“美”指乐舞的艺术外观给予欣赏者听觉感官和视觉感官的审美愉悦感；“善”指乐舞的思想内涵给予欣赏者的道德伦理上的教育作用。孔子将美善加以区分，实际就是承认“美”有其相对的独立性，它与“善”是不同的，二者不能互相代替。这就比当时普遍流行的“美善同义”的观念向前跨进了一大步。当然，孔子也认为善是主要的，凡美的，也应该是善的，例如他说“里仁为美”（《里仁》）、“君子成人之美，不成人之恶”（《颜渊》）、“如有周公之才之美”（《泰伯》）等。在这些话中，虽然美的主要标准也是善，但他的前提是承认美的独立存在，并不是以善代美，这与伍举的“美善同义”是有根本区别的。如果说伍举的美善同义是指美就是善，那么孔子的美善观则是指以善为主，美的也应该是善的。这表明孔子的审美认识已经上升到了一个新的阶段。第二，孔子认为美与善既可以是矛盾的，如《武》乐；也可以是统一的，如《韶》乐。而他是反对美善的

矛盾而主张美善的和谐统一的。“尽美”与“尽善”的和谐统一，虽是就《韶》乐而言，但实际上反映了孔子主张一切文艺作品都应做到美与善的和谐统一。这是孔子在审美关系方面更为突出的贡献，对后世有着更为深远的影响。

(二) 关于“真”与“美”的关系。文艺作品的真，就是指真实性，它包括两方面的含义：一是真实地再现，即指文艺作品所反映的社会生活的真实性；一是真实地表现，即指文艺作品所抒发的作者情志的真实性。关于前者，孔子曾说诗“可以观”（《阳货》），郑玄注“观风俗之盛衰”（何晏《论语集解》引），朱熹注为“考见得失”（《论语集注》）。为什么通过诗可以观察风俗之盛衰与考见政治之得失呢？就因为孔子看来，诗真实地反映了社会生活。但是，中国古代的文艺理论与文学创作实践表明，尽管我国古代文论家与美学思想家是主张客观现实的再现与主观情志的表现相结合的，但相对来说，尤重作者主观情志的表现。孔子正是如此，他在谈及文艺的真实性时，更多的是就表现而言，是就作者主观情志的真实性而言。

孔子虽然没有直接谈到文艺的“真”这一概念，但他的很多表述却包含着与“真”的概念相同或相近的内涵。他说：“言忠信，行笃敬。”（《卫灵公》）邢昺疏曰：“言尽忠诚不欺于物；行唯敦厚而常谨敬。”（《论语注疏》）则“忠信”就是忠诚不欺；“笃敬”就是敦厚谨肃，它们都含有“真”义。除此之外，《论语》中的其他一些概念，也含有“真”义。如孔子说：“君子贞而不谅。”（《卫灵公》）很多注家释“贞”为“正”，似乎欠妥。《贾子·道术篇》曰：“言行抱一谓之贞。”则“贞”是一种言行一致的大信，其义亦近于“真”。杨伯峻《论语译注》译此句为“君子讲大信，却不讲小信”，此为得之。

据以上情况看，孔子对“真”的概念虽未直接表述，但忠、信、笃、敬、贞等概念的含义，均有信诚不欺、真实不妄之义。这虽

然是就人的修身而言，但推而广之，也可以理解为孔子主张文艺作品应抒发作者的真情实感，不说假话，表现了孔子追求文艺真实性的审美观。

关于真与美的关系，孔子说：“君子不以色亲人。情疏而貌亲，在小人则穿窬之盗也与。情欲信，辞欲巧。”（《礼记·表记》）孔颖达《礼记正义》说此段话批评的是“情疏貌亲而心不愆实”、“外貌为好而内怀奸盗”、“外内乖异”、“巧言令色”的小人作风；提倡“情行相副”、“不以虚伪善色诈亲于人”的君子之风。这虽然讲的是人的道德品行问题，强调人的外部表情言行应与内心情感相一致，但“情欲信，辞欲巧”一句既然将“情”与“辞”相对而言，则实际上也就涉及到文艺的真与美问题。孔颖达《礼记正义》释此句曰：“情貌欲得信实，言辞欲得和顺美好。”这里的“情”可引申为文艺作品所抒发的作者的内心情志，“辞”可引申为文艺作品所呈现的外在技巧。那么，情信与辞巧，实际上就是指文艺作品所抒发的作者的思想情感要真实，其艺术技巧要美好，要将真与美统一起来。孔子又说：“修辞立其诚。”（《易·乾卦·文言》）孔颖达《周易正义》释曰：“辞谓文教，诚谓诚实也。外则修理文教，内则立其诚实。”这实际也是谈文艺的内真外美问题，主张文艺作品要做到真与美的有机结合统一。

（三）关于“真”与“善”的关系。在真与善的关系上，孔子也是主张两者结合统一的。前文引述孔子所说的忠、信、笃、敬、贞、诚等含有“真”义的概念，都不是抽象的概念，而是与儒家的政治理想和伦理道德等“善”的内容紧密联系的。如《礼记·中庸》云：“唯天下至诚为能尽其性。”《礼记·大学》云：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“至诚”是人格修养中“真”的最高标准；“至善”是人格修养中“善”的最高标准。而真与善在儒家那里是统一在一起的：“意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”（《礼记·

大学》)这是儒家真善统一的典型论述。儒家强调首先要诚意、正心、修身,加强真诚的人格修养,做到“毋自欺”、“慎其独”,即在无人监视的情况下也要心地诚实,不萌邪思,使自己成为“诚于中,形于外”(《礼记·大学》)的完美君子,这就是“至诚”,也就是“真”。但“至诚”之目的在于齐家、治国、平天下,而齐家、治国、平天下又是“至善”的最高体现,所以人格修养中“至诚”与“至善”是统一的,扩而大之,便是文艺作品也应做到“真”与“善”的统一。

综上所述,孔子以善为主,真善美统一的文艺审美观可以概括为:文艺应以真(包括反映客观现实的真实性与抒发作者主观情志的真实性两个方面,尤以后者为主)为基础,反对思想感情的虚假;以善(符合儒家思想的伦理道德观念)为主要衡量标准,反对思想内容的邪恶;以美(能给人以审美愉悦感的文采技巧)为外观,反对表现形式的质木无文。只有将真善美三者统一起来,才能产生好的文艺作品。

三

孔子以善为主,真善美统一的文艺审美观,在我国文艺美学史上既有积极的意义,也有消极的影响。

(一) 其积极意义

首先,孔子主张文艺应以真实性为基础的观点,开创了我国文艺美学史上贵真贱伪的优良传统。在孔子贱伪思想的影响下,我国古代的文论家与美学思想家,对抒发伪情的作品历来持否定态度。刘勰在《文心雕龙·情采》中说:“志深轩冕,而泛咏皋壤;心缠机务,而虚述人外。真宰弗存,翩其反矣。”他认为有的作者虽然内心想的是高官厚禄和人间的名利地位,但在作品中却虚情