



美育丛书 / 钟仕伦 主编

中国美育思想简史

Zhongguo Meiyu
Sixiang Jianshi

钟仕伦 李天道◎主编



中国社会科学出版社

美育丛书 / 钟仕伦 主编

中国美育思想简史

Zhongguo Meiyu
Sixiang Jianshi

钟仕伦 李天道◎主编

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国美育思想简史/钟仕伦, 李天道主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2008. 2

(美育丛书)

ISBN 978-7-5004-6671-0

I. 中… II. ①钟…②李… III. 美育—思想史—中国—古代
IV. G40—014

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 001945 号

责任编辑 周晓慧

责任校对 林福国

封面设计 毛国宣

技术编辑 李 建

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2008 年 2 月第 1 版

印 次 2008 年 2 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 14.5

插 页 2

字 数 349 千字

定 价 32.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

《美育丛书》编委会

主 编 钟仕伦
副主编 李天道 董志强
编 委 钟仕伦 董志强 李 诚
李 凯 李天道 唐小林
钟 华 刘 敏 申喜萍
余 虹
顾 问 皮朝纲 曹顺庆 万光治

目 录

概述	(1)
一 古代美育思想的发生与生成	(1)
二 古代美育思想的特性与表征	(50)
第一章 儒家的美育思想	(85)
第一节 孔子美育思想的主要内容	(85)
第二节 孔子美育思想的精神实质	(93)
第三节 孔子美育的思想方法	(97)
第四节 孟子的“性善”论	(100)
第五节 孟子的德教	(102)
第六节 孟子的“乐教”	(107)
第七节 孟子的“诗教”	(111)
第二章 道家的美育思想	(116)
第一节 老子美育思想的基本倾向	(116)
第二节 老子“圣人”人格的审美意味	(123)
第三节 老子人格修养的途径	(126)
第四节 庄子对老子美育思想的继承和发展	(128)
第五节 庄子理想人格的审美意味	(130)

第六节	庄子的人生修养与美育观·····	(134)
第三章	墨子的“非乐”论美育观·····	(138)
第一节	墨子的基本哲学思想·····	(138)
第二节	墨子的“非乐”论美育观·····	(140)
第三节	墨子在先秦美育思想史上的地位·····	(142)
第四章	荀子与韩非子的美育思想及其《乐论》·····	(146)
第一节	荀子的哲学思想·····	(146)
第二节	荀子的美育思想·····	(150)
第三节	荀子对儒家美育思想的丰富·····	(152)
第四节	荀子《乐论》的美育功能思想·····	(155)
第五节	韩非的基本哲学观及其对儒家思想的 批判·····	(158)
第六节	韩非论“礼”与“质”·····	(161)
第七节	韩非在先秦美育思想史上的地位·····	(162)
第五章	《吕氏春秋》的美育思想·····	(164)
第一节	《吕氏春秋》的基本思想·····	(165)
第二节	“乐”的教化功能·····	(166)
第三节	“乐”与养生·····	(168)
第六章	作为审美存在的人——《人物志》和 《世说新语》·····	(172)
第一节	刘劭《人物志》的美育思想·····	(172)
第二节	《世说新语》的美育思想·····	(176)

第七章 曹丕《典论·论文》与陆机《文赋》 ·····	(187)
第一节 曹丕《典论·论文》的美育思想·····	(187)
第二节 陆机《文赋》的美育思想·····	(190)
第八章 《列子》和《抱朴子》的美育思想 ·····	(195)
第一节 《列子》的美育思想·····	(195)
第二节 《抱朴子》“真人”的至美人格·····	(201)
第九章 嵇康与阮籍的美育思想 ·····	(203)
第一节 嵇康的美育思想·····	(204)
第二节 阮籍的美育思想·····	(208)
第十章 文德和诗教——《文心雕龙》与《诗品》 ·····	(213)
第一节 刘勰《文心雕龙》的美育思想·····	(213)
第二节 钟嵘《诗品》的美育思想·····	(220)
第十一章 魏晋时期的书论及其美育思想 ·····	(224)
第一节 魏晋时期重要书论思想概说·····	(224)
第二节 著名书法家钟繇及其主要书论观点·····	(227)
第十二章 颜之推及其《颜氏家训》 ·····	(232)
第一节 颜之推及其《颜氏家训》的主要内容·····	(232)
第二节 《颜氏家训》的美育思想·····	(234)
第十三章 魏晋南北朝的绘画艺术及其画论代表人物	
顾恺之、宗炳 ·····	(236)
第一节 魏晋南北朝的绘画艺术特点概说·····	(236)

第二节	顾恺之及其画论思想·····	(237)
第三节	宗炳及其画论思想·····	(239)
第十四章	韩愈、白居易与皎然的美育思想 ·····	(242)
第一节	韩愈《原道》中的“先王之教”·····	(242)
第二节	韩愈的文气说·····	(247)
第三节	白居易的“采诗”说·····	(252)
第四节	白居易的重构“礼乐”美育观·····	(257)
第五节	皎然的诗学美育观·····	(260)
第十五章	北宋理学家的伦理美育思想 ·····	(263)
第一节	周敦颐:以诚为本和孔颜乐处·····	(263)
第二节	邵雍:从“反观”到“明心见性”·····	(267)
第三节	张载:“大其心”的修养方法与“充内形外 之谓美”·····	(269)
第四节	二程:从“存理灭欲”到“作文害道”·····	(273)
第五节	朱熹美育思想的基础:“天命”与“气禀”的 人性论·····	(277)
第六节	朱熹“持敬”的修养方法与醇儒境界·····	(282)
第七节	朱熹的“文从道中流出”·····	(285)
第十六章	欧阳修与苏轼的艺术美育思想 ·····	(290)
第一节	欧阳修的山林者之乐与富贵者之乐·····	(290)
第二节	欧阳修从经世致用到重道而不轻文的 美育观·····	(294)
第三节	苏轼“寓意于物”则乐的美育心胸论·····	(299)
第四节	苏轼诗中有画,画中有诗的美育鉴赏论·····	(303)

第五节	苏轼有道有艺、辞达的美育表现论	(306)
第十七章	心学家的美育思想	(311)
第一节	心学家的美育思想	(311)
第二节	王阳明的美育思想	(318)
第三节	李贽的美育思想	(327)
第十八章	袁宏道与王夫之的美育思想	(336)
第一节	袁宏道通俗文学美育思想的形成	(336)
第二节	袁宏道的艺术生命在于真实	(339)
第三节	袁宏道通俗文学的美育意义	(344)
第四节	王夫之的美论	(346)
第五节	王夫之论仪容与人格	(348)
第六节	王夫之音乐论中的美育思想	(354)
第七节	王夫之的审美教育论	(357)
第十九章	叶昼、金圣叹和曹雪芹的小说美育思想	(361)
第一节	叶昼的“传神”论	(361)
第二节	叶昼的“逼真”“欲活”美育观	(363)
第三节	叶昼的“同而不同处”美育观	(365)
第四节	金圣叹人物性格论中的美育思想	(367)
第五节	金圣叹人物形象的典型性	(369)
第六节	金圣叹小说的审美教育作用论	(372)
第七节	曹雪芹小说的审美理想与审美人格论	(374)
第八节	曹雪芹以情为主的审美观	(379)
第二十章	李渔戏曲论著中的美育思想	(383)

第一节	真实性和通俗化戏剧美育思想·····	(384)
第二节	戏剧“贵奇创新”的美育思想·····	(387)
第三节	“填词之设,专为登场”的戏曲接受美育观·····	(388)
第四节	“寓教于乐”的美育思想·····	(390)
第二十一章	明清书论与乐论中的美育思想·····	(393)
第一节	明清书论及其美育思想·····	(393)
第二节	刘熙载《艺概·书概》的美育思想·····	(399)
第三节	书法教育中实施美育的途径·····	(410)
第四节	明清乐论·····	(412)
第五节	李贽的音乐美育思想·····	(413)
第六节	徐上瀛的《溪山琴况》及其音乐美育思想·····	(425)
第七节	李渔的音乐美育思想·····	(437)
参考文献	·····	(446)
后记	·····	(452)

概 述

一 古代美育思想的发生与生成

众所周知，在中国美育学科的建立是近代以来王国维、蔡元培等传播西方美育思想之后的事。因此，探讨中国古代美育思想，必须先弄清两个问题：一是必须把中国古代美育思想的发生与生成的具体时期区别开来；二是要把中国古代早期的审美教育实践与审美教育思想区别开来。

中国美育思想的发生与生成，是由多种多样的因素导致的，同时也有着是一个非常漫长的过程。应该说，人类的美育活动是和审美活动分不开的。自新石器时代起，人类就有了美育活动，只不过这个时期的美育活动还不是纯粹的、自觉的，而是存在于当时人类活动的重要形式之一的巫术活动与生产活动之中，尚处于不自觉阶段，具体表现为“神道设教”与礼乐教化的美育活动过程。而美育思想的发生与生成则是这一过程发展到自觉阶段的产物。中国美育思想发生与生成的根本标志是礼乐教化观念的自觉，而在发生阶段，尤其是此阶段的后期虽然可能已出现了一些模糊、朦胧的美育意识，但尚未发展到自觉程度。

中国古代的学者与哲人直接或间接地注意到美育活动，并有意识地探讨美育活动的现象及其规律，应该是从公元前6世纪开

始的。

即如聂振斌所指出的，中国古代典籍上常提到的所谓“先王乐教”是中国上古教育的基本形态，根据最新考古发现加以推断，虞舜时代出现“乐教”是可信的。“现有的思想资料说明，中国古代审美教育思想乃至整个教育思想最早产生于春秋时代早期，经过孔子及儒家的进一步发挥，才形成较系统的理论。”^①也就是说，春秋时代，由于“礼坏乐崩”，一些贤士大夫和王国乐官纷纷说“礼”论“乐”，阐述礼乐的性质、功能，对一些古老观念如“礼”与“乐”、“和”与“同”、“美”与“善”等进行了具有审美教育意义的发挥，从而构成了中国早期的审美教育思想，对儒家美育思想的形成产生了重要影响。事实上，在现有的文献资料并不很充分且有时又真伪莫辨，而考古发现一时又不能提供充分的资料的情况下，要确定中国古代美育思想的产生时间确实是很困难的。曾繁仁曾指出，审美教育的发展是与人类文明的发展同步的。人类美育的发生与生成历史，大体可以分为不自觉的美育活动、自觉的美育活动、美育学科的建立、现代意义上的美育四个阶段。^②这一区分对于研究中国古代美育思想的发生、生成来说是非常重要的。如果说席勒“美育”概念的提出标志着美育学科的确立的话，那么，中国古代美育思想则处在“自觉的美育活动”阶段，“神道设教”“诗教”“乐教”“礼乐教化”“美育群材”等观念也是随着古代美育思想的发生与生成而不断形成的。

在古代哲人思考美育现象并形成美育思想之前，中国有一段

① 聂振斌：《中国美育思想述要》，暨南大学出版社1992年版。

② 曾繁仁：《走向二十一世纪的审美教育》，陕西师范大学出版社2000年版，第182页。

相当长时间的“不自觉的美育活动”，也就是不自觉的美育实践过程。这个过程可以说自人类产生时就开始了，古史传说的“先王乐教”应该是这个阶段的表现形态。在这一阶段，人类的精神生产还没有与物质生产分离开来，艺术生产与物质生产都混融在原始宗教活动之中，人类只有模糊、朦胧的审美意识，审美活动和艺术创造都是不自觉的。既没有真正意义上的审美和艺术活动，也没有真正意义上的美育活动和美育观念。但是，这一阶段为美育思想的发生与生成奠定了文化传统和观念历史背景，可以称之为“美育思想的起源阶段”。

而美育思想的发生与生成则是在不自觉的美育实践发展到一定历史阶段的产物。从理论上讲，美育思想必然产生于人们自觉地、有意识地运用审美和艺术来教育、培养人的历史时期，是在人类有了相对独立的、较为自觉的艺术活动之后的事，也就是生成于“自觉的美育活动”阶段。这一阶段人类的精神生产与物质生产已逐渐分离开来，审美活动和艺术生产也逐渐从其他意识形态中脱离出来，已初步摆脱了其原始形态，取得了相对独立的地位，人类开始有了较为自觉的审美意识，对审美和艺术的社会性质和功能已有了比较理性的认识。

由此我们认为，西周以前的上古时代是中国古代美育思想的发生阶段，也就是不自觉的美育实践阶段，而西周以至春秋前、中期则是中国古代美育思想的初步发展阶段。前一阶段的突出特征是美育活动与以原始巫术和宗教为中心的社会活动混为一体，作为美育基本实现形式的原始乐舞最初是原始巫术和宗教祭祀活动最基本的表现形式，礼乐关系表现为“礼”藏“乐”中，“礼”“乐”一体，都承担着以“事神致福”为中心的多重社会功能。古史传说中的所谓“先王乐教”是这一阶段的表现形态，也是从不自觉的美育活动向自觉的美育活动的过渡形态。当西周礼乐观

念的发展达到自觉程度时，其突出标志是“礼”与“德”观念的出现。这是西周礼乐文化发展在观念上的反映，又是由周初以人文精神的觉醒为核心的政治、道德、宗教观念的剧烈变革引起的。西周宗教信仰和天命观念以及宗教祭祀礼乐发展的主要趋向是理性化、人文化，并与血缘宗法等级性的奴隶制政治体制、道德观念紧密结合起来，礼乐文化由此成为西周政治、道德、宗教等制度文化象征性的、仪式化的表现形式。西周礼乐教化观念的自觉表明，从西周开始，中国开始进入“自觉的美育活动”阶段，中国古代美育思想应该生成于西周时期。周人继承了“先王乐教”的教化传统，并使之达到自觉程度，发展为社会性的礼乐教化和个体道德、人格修养。西周国学与乡学都以礼乐教育为主，诗歌、音乐、舞蹈在教育体系中占主体地位，并且明确以道德伦理教育为礼乐教化的主要目的。西周国学教育“以音乐为教育的中心”，已显示出“诗教”从传统“乐教”中分化、独立的迹象。春秋思想文化从总体上属于西周礼乐文化的范畴，是礼乐教化观念和美育思想从西周向战国时代的过渡阶段。“礼”“仪”相分是春秋礼乐观念发展的突出表征，“礼”与“乐”在社会功能上已有分化之势，在观念上也显现出独立发展的趋向。“诗教”在人文修养中的地位有所提高，并且初步显示出从“以声为用”向“以义为用”生成的趋向。

（一）早期美育思想的发生与巫术文化

精神形态的原始文化，是由多种巫文化观念错综缠绕的一种意识形态。因此在世界各古文明中，都有一个巫文化占主导地位的历史源头，以后才从这种原始的巫文化演变发展为文明时期的宗教文化、科技文化、典籍文化。追溯起来，中华民族文化的源头最早也是巫文化。在中国古代，史官出于巫，礼乐文化来源于

巫，周礼是巫文化的理性化；医也产生于巫，巫同时就是上古时期的医生。“神者，天地之本，而为万物之始”，故古人强调“依鬼神以制义”。“知天道”和“法天”的文化意义在于建立“人道”准则，此即所谓“立天之道以定人”（《黄帝阴符经》）。墨子说：“谁为知？天为知。然则义果自天出也。”（《墨子·天志下》）人类史前宇宙探索的文化目的就是“义自神出”。可以说，天志、天道、神话、巫术，既是人类知识的来源和人类文化的精神原点，也是人类精神文化的理论预。因此，《周易·系辞上》云：“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”中国文化的精神根基便由此确定，后世的精神文化亦由此发生并缘此构成。

在古代社会里，朝廷的主要职能是组织和领导民事及神事活动。因此，六经的内容不外乎民事和神事两个方面。《尚书》的《尧典》之百兽率舞，《洪范》之五行和农事八祭等等，都透射出巫术文化的氛围。《礼》、《乐》、《诗》是以祭礼为核心的礼仪制度文化，礼仪离不开音乐，音乐离不开诗歌，诗与乐均为礼的附庸。上古诗、乐均由瞽史执掌，以服务于祭礼或其他礼仪，其用为政典，其实质则为巫文化。《易》为占卜之书，更是本色的巫文化。由此可见，文艺创作及其观念的构成，也应是巫术、图腾、神话等多种文化观念交融辐射的结果。可以说，包括文艺在内的审美文化，美的观念的发生与构成，都与巫文化有着紧密的关系。中国文学观念的形成，最初也是源于巫文化。

这里仅就与巫文化有关的“绝地天通”“神道设教”等精神原点对中国早期美育“神理设教”，即美育思想的发生及其意义生成的思想影响进行一些探究和考察。

1. “绝地天通”

所谓“绝地天通”，就是使民神不杂，无相侵渎。据《国

语·楚语下》记载，楚昭王曾问大夫观射父，“重、黎使天地不通”的缘由，观射父回答说：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其德能上下比义，其智能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史。”以致灾祸纷至沓来。于是作为五帝之一的颛顼“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎。是谓绝地天通”。据《山海经》记载：“大荒之中，有山，名曰日月山，天枢也。吴姬天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头上，名曰嘘。颛顼生老童，老童生重及黎；帝令重献上天，令黎邛下地；下地是生壹，处于西极，以行日月星辰之行次。”（《大荒西经》）这些记载都表明，在原始社会里，神权并未完全掌握在统治者手中，“夫人作享，家为巫史”，人自为巫史，人神可以相通，可以直接对话，可以直接向鬼神祈福求佑；反过来鬼神也可以直接听取民众的意志和心愿，天神和人间可以相互通气，庶民百姓的意愿可以自由地上达天神，而天神的意志可以下传到民间。这种“民神杂糅”“民神同位”的现象，显然是不利于酋长君主的统治。到颛顼时代，便把这种神权收为统治者专有，让南正重去管理神鬼祭祀一类的神事，让火正黎去管理人间的民事，这样就把民事与神事彻底分开了，此即“绝地天通”，从此，神事和民事不再杂糅混淆。也就是说，一方面通过“绝地天通”，统治者把天神祭祀专管起来，交给自己的巫职人员管理，形成了为统治者服务的巫史集团，而使神权成为自己统治的有力工具。另一方面则严禁民众百姓自做巫史直接向鬼神祈福求佑。换言之，上古时期，人神原本不杂乱，后来曾出现过一段人神杂处，分不清人神界限的时期，直到颛顼继位，为了使“人”“神”“无相侵渎”，才采用策略，理清“人”“神”之间的

混乱现象，把“人”与“帝”与“天”的相通相合，顺天承命，感应“天道”，交通天人的宗教职能交由“重、黎”一类巫覡担任，让他们管通天降神，在“人”“神”之间发挥间性作用。这就是“绝地天通”。

颛顼是古巫王的重要人物，《大荒西经》说他“死即复苏”，为神通广大的巫。从《国语·楚语》所揭示的“绝地天通”的原因看，原本巫祝制度十分严格分明，就像古犹太人的祭司制度一样，只有巫师等神职人员才能祭天，与神明沟通，代传天意。但到了末年，百姓大众都要自己做巫史，说可以与神交通，结果威胁到统治阶级无法垄断对神权的控制。因此，颛顼派了神职人员重、黎，恢复严格的巫祝制度，禁绝人民的祭天之权，使王权与神权合一，只有他才拥有绝对的祭天权。《吕氏春秋·古乐篇》说颛顼命令乐官飞龙作《承云之歌》，就是为了祭天。可以说，通过“绝地天通”强调了“巫祝”在沟通人神间的地位和作用，使神权高度集中化，以形成一个“民神不杂”社会。

商代就是这样一个“民神不杂”、祭祀上帝鬼神的权力高度集中的社会。在商代，神权巫术与王权十分紧密地结合在一起，侍奉鬼神是商王室的首要任务，“率民以事神，先鬼而后礼”是商文化的主要表征，而实际是借助“率民以事神”来取得对商民和其他部族的有效统治。《礼记·祭义》说：“昔者圣人建阴阳天地之情，立以为易。易抱龟南面，天子卷冕北面，虽有明知之心，必进断其志焉，示不敢专，以尊天也。”可见天子在处理朝政时，尽管自己的心愿、打算十分明确，但不敢独断专行，要以龟甲占卜来听取神鬼的心意、看法。殷人是极度信仰鬼神的，从殷墟卜辞看，每天的大小事件都要向上帝祖先鬼神请示汇报，根据上帝祖先鬼神的意志来决定事情的可否，对祖先鬼神惟命是从。从卜辞可见，殷人大至征伐方国、祭祀先祖，小至出行、令