

美字



美字

美 学

(第 五 期)

中国社会科学院哲学研究所美学研究室
上海文艺出版社文艺理论读物编辑室 合编

上海文艺出版社

封面设计：朱展程

美 学

(第 五 期)

中国社会科学院哲学研究所美学研究室 合编
上海文艺出版社文艺理论读物编辑室

上海文艺出版社出版

(上海绍兴路74号)

新华书店上海发行所发行 上海翔文印刷厂印刷

开本 787×1092 1/16 印张 15.25 字数 328,000

1984年7月第1版 1984年7月第1次印刷

印数：1--11,000册

书号：10078·3432 定价：1.60元

目 录

庄子的美学.....《中国美学史》编写组 (1)

音乐在我国上古时期社会生活中的地位和作用.....蒋孔阳 (34)

《乐记》的美学思想、作者及其它.....韩林德 (49)

论王维的美学思想.....陶文鹏 (70)

柏拉图美学思想的特征.....李思孝 (84)

孟德斯鸠《论趣味》.....侯鸿勋 聂振斌 (100)

普列汉诺夫美感理论两个基本问题的辨析.....耿 平 (114)

——兼与计永佑同志商榷

“无利害关系”作为审美经验的核心.....朱 狄 (125)

论审美需要.....自 在 (143)

礼赞自然中的审美解悟.....陈素蓉 (152)

论古典主义、浪漫主义、现实主义三大美学的分歧……………周来祥 (160)

——兼论中国古代美学的性质和特点

数在音乐表现手段中的意义……………赵宋光 (179)

论电影艺术的美学本性……………张璠均 (200)

天然图画(一)……………王世仁 (221)

——中国古典园林美学思想之一

西方现代美学家选介……………魏庆征 (236)

庄子的美学

《中国美学史》编写组

庄子，名周，战国蒙地人。他的生卒年尚难确考，大致活动于公元前三世纪后期至公元前二世纪末期之前，与孟子同时而略后。

现存《庄子》一书，是庄子及其后学的著作汇编。一般认为《内篇》为庄子所作，《外篇》及《杂篇》为庄子后学所作。《外篇》、《杂篇》同《内篇》相比，在某些问题的看法上有些差异，文字的风格似也不完全相同，但基本的思想是一致的，没有根本性的冲突。本书论庄子的美学，以《庄子》全书为根据，不限于《内篇》。所以，我们所讲的庄子的美学，严格说来是庄子学派的美学。

第一节 庄子的美学和他的哲学

庄子的美学同儒家以及其他各家的美学相比，带有很大的独特性。不仅具体的美学观点不同，理论结构和表述方式也和其他各家很不一样。庄子很少单独讨论美的问题，也没有象儒家美学那样专门和详细地去讨论诗和乐的问题。庄子的美学同他的哲学是浑然一体的东西，他的美学即是他的哲学，他的哲学也即是他的美学。这是庄子美学的一个很突出的特点。单纯从《庄子》书中去找寻那些直接有关美或艺术的个别字句，是不可能真正了解庄子美学的。

了解庄子的哲学是了解他的美学的关键所在，而庄子的哲学一向被认为是很难理解的。他的哲学，在某种程度上似乎是一个使人捉摸不透的谜。由于庄子哲学有它的难解性，我们在进一步论述庄子美学之前，不得不用相当的篇幅分析一下他的哲学。当然，我们的分析主要是着眼于庄子的哲学同他的美学的内在的联结之点，与此无关的问题不去深究。

1. 反对人的异化是庄子哲学的核心

据郭沫若的说法，庄子的思想是从儒家的思想演变而来的。我们认为

这种说法是有根据的。这不仅表现在《庄子》一书不少地方对孔子采取了肯定、赞颂的态度，也不仅表现在孔子一方面是积极入世的，另一方面也有“吾与点也”、“用之则行，舍之则藏”、“道不行，乘桴浮于海”……等出世倾向，庄子思想同孔子思想的这一面有明显相通的地方；更重要的，还表现在庄子和孔子一样，高度肯定人的意义和价值，他对孔子的“仁者爱人”的思想，高扬个体人格的主动性和独立性的思想，实质上是热烈地赞同的。但在如何才能实现“爱人”的目的，如何才能达到个体人格的完善这些根本问题上，庄子又同孔子发生了很大的分歧。这种分歧是历史的产物。正是这种分歧促使庄子在一些重大问题上发挥出了批判儒家，超越孔子的独特思想，形成为先秦时期的一个独立的学派。

庄子和孔子一样，有着鲜明强烈的原始人道主义精神。庄子在赞颂他所说的无形的“道”的伟大作用时说：“泽及万物而不为仁”（《大宗师》）。这里的“不为仁”并非不要“仁”，而是说“道”虽不去有意地为“仁”，却达到了最高的“仁”，使万物都受到了恩泽。《外篇》的《天地》中说：“爱人利物之谓仁”，把“仁”理解为“爱人”，这是同孔子一致的。《庄子》中还多次指出，“圣人”是“爱人”的，而且“其爱人也终无己”（《则阳》）。非常重视“礼”的孔子，反对“临丧不哀”，同时又主张“丧致乎哀而止”，“哀而不伤”，重视保护人的生命，而且处处把人放在物之上，“伤人乎？不问马”。庄子也是如此。他说：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其生”（《德充符》）。庄子学派认为物是比人低贱的为人服务的东西。“贱而不可不任者，物也”（《在宥》）。庄子及其后学慨叹：“今世俗之君子多危身弃生以殉物，岂不悲哉！”这就象“以随侯之珠弹千仞之雀”（《寓言》）一样，完全是轻重倒置。对“非乐”的墨子所提倡的苦行主义，庄子学派采取了完全否定的批判的态度，认为是既“不爱人”，又“不爱己”的表现，“使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道。反天下之心，天下何堪。墨子虽能独任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣”（《天下》）。“重生”、“养生”、“保身”是贯彻《庄子》全书的基本思想，人的生命的价值在庄子思想中占有崇高的地位。而且庄子还和孔子一样，追求和赞颂个体人格的主动性、独立性的发挥，并且竭力要把个体人格的价值扩大到无限的整个宇宙，达到所谓“天地与我并生，万物与我为一”（《齐物论》），“独与天地精神往来”（《天下》）的境界。

但是，生活在孔子死后一百五十多年的庄子及其后学，比孔子更加清楚地看到了我国古代社会大转变期中统治阶级为了争权夺利而采取的种种极端虚伪残暴的手段，看到了孔子所鼓吹的那一套仁义之道在实际上是行不通的，不可能实现的。如果说孔子以至孟子对于说服统治者实行仁义之道还抱有很大的信心和幻想，那么庄子及其后学则完全失去了这种信心，抛弃了这种幻想。他们“以天下为沉浊，不可与庄语”（《天下》），那里还谈得上什么行仁义之道呢？庄子在《人间世》中，借楚狂接舆之口对孔子奔波推行仁义之道发出了慨叹：“天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉；方今之时，仅免刑焉！”庄子还通过孔子劝阻他的弟子颜回决心往杀人如麻的黑暗的卫国劝统治者行仁义之道的寓言，十分形象而又深刻地说明了谁如果想在“方今之世”行仁义之道，那结果是只能遭到刑戮，“死于暴人之前”。自私、阴险、狡猾、骄横、残暴的统治者，是无论采取怎样的方法也感化不了的，他们决然不可能实行仁义之道。庄子后学更进一步尖锐地揭露了仁义之道不但不可

能真正实行,而且恰好被统治者窃取,以作为他们营私利己,窃国称侯的工具:“……为仁义以矫之,则并仁义而窃之。何以知其然耶?窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门仁义存焉,则是非窃仁义圣知邪?”(《胠篋》)而真正行仁义之道的人,却不得好死。“人主莫不欲其臣之忠,而忠未必信,故伍员流于江,苾弘死于蜀,藏其血三年而化为碧”(《外物》)。在庄子后学们看来,孔子及其门徒高唱仁义之道,但在现实生活中却是“无耻者富,多信者显”(《盗跖》),“捐仁义者寡,利仁义者众”,所谓“仁义”不过是“假乎禽贪者器”罢了(《徐无鬼》)。庄子及其后学对他们所生活的时代的社会黑暗有着比先秦的任何思想家都更为深切和清醒的认识。他们对我国古代社会黑暗的那些充满愤激之情的揭发批判,至今读来还使人感到非常有力,而且就在今天也还有意义。庄子及其后学是对我国古代社会黑暗的非常勇敢的最早的一批揭发者和批判家。他们的这种批判精神在中国历史上产生了长远的影响,这是先秦其他各个学派都无法比拟的。

由于看到仁义之道不可能实行,看到行仁义者并无好的结果,于是庄子学派提出了孔子决不会想到的一个重要问题:“意仁义其非人情乎?彼仁人何其多忧也?”(《骈拇》)正是这个问题的提出和解决,使得庄子及其学派既未从根本上否定孔子的“仁者爱人”的思想,同时却又大大超出了孔子的思想,最后确立了他们的哲学的核心——反对人的异化,追求人的自由。这在我国古代思想的发展史上,是一个意义重大的跃进。

在极富于辩证观念的庄子看来,人们之所以要相互救助、实行所谓仁义之道,正是人们处于不能自拔的困境,不能自由地生活的结果。如果人们彼此都能自由地生活,那就不需要象孔子那样到处去教人们实行仁道了。庄子用他的“泉涸,鱼处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖”(《大宗师》)的寓言来说明这个道理。庄子的这个寓言及其所体现的基本思想,在《庄子》全书中多次被引用,是整个庄子学派至为重视的。正是由这个基本的思想出发,庄子学派提出了“大仁不仁”(《齐物论》)、“至仁无亲”(《天运》)这样看来很为奇怪的命题。实际上,所谓“大仁”、“至仁”,就是使人人都能遂其性命之情,象江湖中的鱼那样自由自在地生活;在这种情况下,还用得着象孔子那样去到处叫人行仁义之道,宣传什么“己所不欲勿施于人”之类的道理吗?因为在这种情况下,不用提倡实行什么仁义之道,人们自然而然就是相亲相爱的,决不会去加害于人。这就是所谓“大仁不仁”、“至仁无亲”的真实含义。

庄子的后学们还从人类历史发展的角度进一步发挥、论证了上述基本思想。在他们看来,远古的原始的蒙昧社会是一个最为美好的社会,人民“含哺而熙,鼓腹而游”(《马蹄》);“阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭”(《缮性》)。而人与人之间虽不知什么叫仁义之道,却处处都在真正地实行仁义之道。“端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,常而不知以为信。蠢动而相使,不知以为赐”(《天地》)。每一个人都“不以人之坏自成也,不以人之卑自高也,不遭时自利也”(《让王》)。这也就是说,孔子一再鼓吹、耳提面命要人实行的仁义之道,在当时完全是出于人的本性,自然而然的事情,“莫之为而常自然”(《天地》)。可是,到了后世,这种自然状态消失不见了,仁义之道不再是人的本性,而成为一种外加于人,不得不实行的东西。人们“大(太)息而言仁孝”,“皆自勉以役其德”(《天运》)。不但如此,如前

面已说过的,仁义还成了“禽贪者器”,成了许多人谋取私利、祸国殃民的工具。而且,真正行仁义之道的人,还常常要为仁义之道而失去一切人生的欢乐,直至牺牲自己的生命。庄子的后学悲愤地说:“自虞氏招仁义以挠天下也,天下莫不奔命于仁义,是非以仁义易其性与?故尝试论之,自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性以身为殉,一也”(《骈拇》)。庄子的后学还一再指出,三代以下实行仁义的结果,并未出现一个人人相爱的世界,相反是“殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也”(《在宥》)。他们据此作出了一个已被后来的历史所证实了的极其大胆的预言:“吾语女(汝),大乱之本必生于尧舜之间,其末存于千世之后。千世之后必有人与人相食者也”(《庚桑楚》)。

庄子及其学派的上述思想言论,常常被认作不过是愤世嫉俗之言;对原始的蒙昧社会的赞美,又常常被斥为极端反动。其实,这些思想言论,包含有重大的历史内容,它是我国古代从无阶级的原始氏族社会进到阶级社会这一巨大的历史变化在庄子及其学派思想中的反映。我们认为,由于中国古代经济发展的不平衡,庄子及其学派主要的活动地区南方江淮一带还大量存在原始村社共同体的利益^①,因而保有对原始氏族社会的历史传统的更多的回忆;又由于庄子及其学派活动于孔子死后的一百五十多年,对中国彻底脱出原始氏族社会之后阶级社会中的种种虚伪残暴现象有更多的观察和了解,这就使得在庄子及其学派的思想中,对于我国古代从原始的无阶级社会转入阶级社会这一巨大历史变化有着比先秦其他思想家更为鲜明和深刻的反映。仅就庄子及其后学对孔子所提出的仁义之道的看法来说,他们已经在当时的条件下,朦胧地意识到了在原始的无阶级的社会中人们的道德行为是“自然而然的”,似乎不带强制性,氏族的每一个成员却把维护公共利益、爱护其他成员看作是自己的本分、天职。这是一种没有个人利害打算的社会本能。正如恩格斯所指出,在野蛮人中间,“不大能区别权利和义务”^②,也没有什么由社会舆论所强制实行的明确的道德规范(礼)和成文法律(法)。进入阶级社会之后,道德成了阶级的道德;成了维护统治阶级利益的手段。庄子及其后学诅咒仁义道德是“禽贪者器”,成了加在被刑戮者身上的“桎梏桎凿”(《在宥》),正是这一历史事实的反映。不仅如此,就是对于统治阶级中的“士大夫”、“圣人”来说,仁义道德也成了象“黥”刑一样的刑法(《大宗师》:“夫尧黥汝以仁义”),成了统治阶级中的个人也不得不为之而牺牲的东西。在这里,我们认为庄子及其后学也已朦胧地意识到了阶级社会中由人自己所制定的道德规范成了与个人的生存发展相对立的、异己的东西,个人不得不为实行它而“奔命”,“以仁义易其性”,也就是“以物易其性”。这种现象的发生,如马克思、恩格斯所深刻指出的那样,是个人利益与阶级的普遍利益分裂的结果,它是阶级社会中人的异化的表现。“单独的个人所以组成阶级只是因为他们必须进行共同的斗争来反对另一阶级;在其他方面,他们本身就是互相敌对的竞争者。另一方面,阶级对个人来说又是独立的,因此各个人可以看到自己

① 参阅徐中舒:《论商于中、楚黔中和唐宋以后的洞》,《四川大学学报》1978年第1期。同时,据《庄子》,庄子后学所赞美的是一个“民知其母,不知其父”(《盗跖》)的原始社会。

② 《家族、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷第174页。

的生活条件是早已确定了的：阶级决定他们的生活状况，同时也决定他们的个人命运，使他们受它支配”^①。这种情况反映到个人与体现阶级普遍利益的行为道德规范的关系上，就出现了庄子及其学派所说的“以仁义易其性”、“殉仁义”的现象。庄子及其后学当然绝对不可能认识这种现象真正的根源、实质，也没有认识到为了历史的进步，个人的牺牲（孟子所说的“杀身成仁，舍生取义”）在许多情况下常常是不可避免的。但他们在古代的历史条件下即已意识到了在当时人们所推崇的仁义道德的实行中包含着人牺牲于物，即人的异化现象，并且非常尖锐地指出这种现象，批判这种现象，这却是极为难得的。先秦思想家普遍关心、反复讨论“人”这个根本问题，庄子及其学派的这个观点的提出，是一个具有重大历史意义的突破。

另外，庄子及其后学对原始的蒙昧社会的赞颂，就其企图使人类倒退到与禽兽同居的蒙昧状态来说，当然是反动的幻想。但从它看到了原始的蒙昧社会（就氏族内部的狭隘范围内说）比后来的文明社会具有更高尚的精神道德这一点来说，却又有其历史的现实性和合理性，同时这也清楚地说明庄子及其学派和孔子一样具有来源于古代氏族社会的原始人道主义精神，而且表现得更加鲜明和强烈。如恩格斯所指出，人类从原始社会进入文明社会，是一个巨大的历史的进步，但同时又是“一种堕落，一种离开古代氏族社会的纯朴道德高峰的堕落”，“最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会；最卑鄙的手段——偷窃、暴力、掠夺、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃”^②。《庄子》一书向我们表明，庄子及其学派对伴随文明的出现所带来的道德的堕落这一历史现象，是有着十分深切的感受和认识的。但庄子及其学派一面叫人回到原始蒙昧的社会去，另一面却又声称君臣、父子、夫妇等等尊卑上下的区分是绝对不可改变的自然之“道”：“夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！”（《天道》）由此可见，庄子及其学派不是真的要人们回到原始蒙昧的社会去，而是企图在保持原始氏族社会那样一种人道的关系的状态下实行阶级统治，维护早期奴隶社会的存在。这从另一方面表明了庄子及其学派的思想同孔子思想的一致。这正是儒道两家在中国历史上何以常常能够并行不悖，同为统治阶级所重视的根本原因。

总之，在肯定阶级、等级的区分不可动摇的前提下消除人的异化，使建立在这种区分之上的社会成为象原始氏族社会那样一个人人自然而然地相亲相爱的社会这种超历史的幻想中，包含着庄子学派对消除异化、实现人的自由的向往，并且把孔子的那种原始人道主义精神加深和扩大了。

庄子及其后学在他们所处的历史条件下尽可能地揭露了人的异化现象，也就是他们以大同小异的方式反复讲到的“以物易其性”（《骈拇》）、“丧己于物”（《缮性》）、“危生弃身以殉物”（《寓言》）的现象。物本来是低于人，贱于人，应该为人所支配的，实际上却成了支配人、统治人的力量。人处处成了物的奴隶，失去人所应有的一切欢乐。这是《庄子》一书反复

① 《德意志意识形态》第 51 页。

② 《家族、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 94 页。

强调的一个基本思想。这里所谓的“物”，仔细分析起来包含着人所不能支配的自然力量和社会力量两者。《庄子》中常讲到洪水、大旱之类的天灾(《逍遥游》：“大浸稽天”、“大旱金石流土山焦”)以及人的自然形体的疾病、夭殇等，属于前者；人在社会生活中的穷通、贵贱、荣辱等，属于后者。恩格斯曾指出，人最初为自然的异己力量所支配，后来又为社会的异己力量所支配。^①这种历史的现象在《庄子》全书有着许多的描述和反映。庄子悲哀地向人们指出，人在天地间产生之后，就一刻也离不开外物，时时在受着物的支配折磨，终身处在身不由己的劳苦奔波之中。虽说是没有死，又有什么意思呢？庄子说：“一受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茆然疲役而不知所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？”(《齐物论》)这些历来被简单地看成是悲观厌世的话，实际上包含着庄子学派对人的异化现象的深切感受。而克服这种现象，也正是庄子学派的全部哲学所要解决的根本课题。

2. 庄子的哲学和他的美学的交融统一及庄子美学的基本特征

庄子及其后学意识到了人的异化现象是随处可见、大量存在的，但他们又没有因此而否定人的生命的意义和价值，没有掉入印度的佛教和西方中世纪的基督教所主张的摧残人生的禁欲主义的深渊，也没有企图在死后到天国中去求得解脱。庄子及其后学虽然认为“物”是比人卑贱的东西，但却“不可不任”(《在宥》)，即人不可离开“物”而生存。象佛教那样一种所谓“色即是空”的虚无思想，在庄子学派中并不存在。庄子学派并不认为人的自由就在于取消和抛弃“物”。相反，它要“与物为春”(《德充符》)，“与物有宜而莫知其极”(《大宗师》)，也就是要支配“物”，使“物”与人相协调、相统一。用庄子学派自己的话来说，就是所谓“物物而不为物所物”(《山木》)，“胜物而不伤”(《应帝王》)，“不以物挫志”(《天地》)，“不以物害己”(《秋水》)。也就是由人支配物，而不使人受物的支配。在我们今天看来，其本质就是消除物对人的统治。这种思想既不同于否定“物”、抛弃“物”的禁欲主义思想，又不同于把人降低到“物”的犬儒主义思想。

然而，怎样才能做到“物物而不为物所物”，既不抛弃“物”，又不为“物”所支配呢？《庄子》一书处处都在谈论这个问题。归结起来，其中心点就是要把人的生死、寿夭、祸福、穷通、贵贱、得失、成败……等等统统都看作是完全相对的东西，并且是人力所不能左右的，一切听其自然，“不乐寿，不哀夭，不荣通，不丑穷”(《天地》)，“安时而处顺，哀乐不能入”(《大宗师》)，这样就可以保持内心的平静和自由，不为外物所支配而苦心劳神了。这种思想曾被人称之为滑头主义或混世主义。它也确实有滑头主义的一面，后世的滑头主义者的确也常从庄子哲学中去找寻精神的支柱。而且这种思想还包含着“知其无可奈何而安之若命”(《人间世》)的宿命论。但是，不论滑头主义或混世主义的思想都只在于玩弄一点权术伎俩，以保持个人的卑微的生存。而庄子的根本的目标却在于要使人的生活达到一种不为外物所束缚、所统治的绝对自由的崇高境界，这就不是什么滑头主义或混世主义可以概括得了的。

^① 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷第354—355页。

庄子不能等同于一般的滑头主义者或混世主义者,《庄子》一书中没有考究一般滑头主义或混世主义者所醉心的那种趋利避害的庸俗市侩学的聪明、权术,相反,它处处都力求从宇宙的本体(“道”)高度来论证人生的哲理,把人类的生活放到整个无限的宇宙中去加以观察,以此来探求人类达到无限和自由的道路。在先秦哲学中,庄子最为明确地强调了无限的概念,并且把人类的生活同宇宙的无限联系起来,把人类提到了与天地并生、与万物为一的地位(《齐物论》),认为人类应效法那支配着宇宙万物的无所不在的“道”,使自己成为永恒的无限自由的存在。在庄子哲学中,它的本体论,即关于“道”的学说,是直接为它的要求个体的无限和自由的人生哲学作论证的。这个本体论的意义,主要不在探究宇宙的本体是什么、宇宙是如何生成的等问题(对这些问题庄子学派经常采取存而不论、不感兴趣的态度),也不在由之引出认识论上的结论(对和科学相关的认识论上的种种问题,庄子学派同样缺乏兴趣),而在论证人类的生存和发展应该象宇宙的本体那样,达到无限和自由。从我们今天看来,庄子哲学中关于“道”的学说是企图从对自然现象的生成变化的观察上,从自然的无限和永恒上,去找到人类如何才能达到无限和自由的启示和秘密。

《庄子》一书对于“道”曾反复多次地加以描述和赞颂。从中我们可以看到,庄子哲学所说的“道”既不是宗教迷信的人格神,也不是柏拉图、黑格尔式的绝对理念,而接近于西方泛神论者所说的无限的实体。它是感官不能察知的、无形的,又是无所不在的、永恒不灭的。它不但生出了天地万物,而且鬼和上帝所具有的神奇的力量也是由它而获得的。它是天地万物的产生者,但它本身却不是其他任何东西所产生的,它就是它自身产生和存在的终极原因,并且在时间上是无始无终的,在空间上是无边无际的。庄子说:“夫道有情有信,无为无形。可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地。在太极之先不为高,长于上古而不为老”(《大宗师》)。但“道”并非不可达到的彼岸世界,也非抽象的观念精神,因为它作为无形的实体,表现在一切事物之中,并赋予一切事物以生命。然而它又不是天地万物的有意识的主宰者、统治者,不是与人相敌对的东西。相反,它是无私的、仁慈的,“泽及万世而不为仁”(《大宗师》),也从不有意地赏善罚恶。“天无私覆,地无私载,天地岂私贫我哉”(《大宗师》)?总之,“道”不是一种统治、威胁、压制人的力量。庄子哲学用“道”来代替远古以来所形成的主宰统治人的人格神,这无疑是一个重大的历史的进步,而且较之于孔子思想还不能抛掉的“天命”观念,也有进步的地方。因为庄子哲学中的“道”虽还包含有宿命论的观念,但它并不象孔子所说的“天命”那样是一个可畏的东西。相反,它是人可以亲近而且应该亲近的东西,是同人的力量和幸福密切相关、不可或离的东西:“狶韦氏得之,以挈天地;伏戏氏得之,以袭气母;维斗得之,终古不忒;日月得之,终古不息;堪坏得之,以袭昆仑;冯夷得之,以游大川;肩吾得之,以处大山;黄帝得之,以登云天;颛顼得之,以处玄宫;禺强得之,立乎北极;西王母得之,坐乎少广,莫知其始,莫知其终;彭祖得之,上及有虞,下及五伯;傅说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。”(《大宗师》)“道”之所以有如此强大的力量,在于它是无限和自由。它使世间的一切事物产生和存在,按照必然的规律(“理”)发展,但却又不是有意识、有目

的地努力的结果。一切都是无意识地、自然而然地发生的,但又都是符合规律的。人如果达到了“道”,也就是达到了无限和自由。“道”是“无为而无不为”的,人类也应该这样,对生活中的一切纯任自然,不去有意识地追求实现什么东西,不因得福而特别高兴,也不因得祸而特别悲伤,那他就不会为自己的追求能否实现而担心受累,产生痛苦,他也就象“道”那样不受其他任何事物的支配而取得无限和自由了。所以庄子说:“无为名尸,无为谋府,无为事任,无为知主。体尽无穷,而游无朕。尽其所受乎天,而无见得,亦虚而已。至人用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”(《应帝王》)

庄子哲学从“道”的无限和自由,推出了人的无限和自由,把永恒的大自然的无意识、无目的但却又合规律的运动作为人效法的模范。在这里,庄子哲学认为人的有意识、有目的活动完全可以变成象大自然的那样一种无意识、无目的的活动,这当然是错误的。它所说的人的无限和自由也不过是一种精神上的虚幻的自由。因为这种自由并不是人在实际上支配了物的必然性的结果,而是对物的必然性所产生的对人有利或有害的作用采取一种超越的态度的结果。要人去消极地顺应自然,而不是积极地去改造自然,这正是竭力要消除人的异化、摆脱物对人的统治的庄子哲学的一个致命的弱点。但是,庄子哲学从无限的观点来看待人类的生活,把个体的自由的实现作为人类生存的最高目的,这却又是庄子哲学远远超出先秦其他各家哲学的地方,是它在中国思想史上作出不可磨灭的贡献的地方。它之被人称为滑头主义的处世哲学,也还包含有个体不应因一时的得失成败而否定自身存在价值的思想,把个体生存的价值看得高于人世的其他一切东西。这种思想是有其积极的方面的。此外,人类虽不可能也根本不应该象庄子哲学所说的那样去过一种所谓“无知无欲”的生活,但人类生活在它的历史发展的过程中,的确有一个如何使不以人意志为转移的、完全是无意识地发展作用的自然的必然性同人的目的相统一的问题,也就是必然与自由的统一问题。在先秦,庄子哲学第一个最为深刻地提出了这个问题。

在对庄子哲学作了上述初步分析之后,庄子哲学同他的美学的联结点也就开始呈现在我们的眼前了。以反对人的异化、追求个体的无限和自由为其核心的庄子哲学是同他的美学内在地、自然而然地联系在一起的。两者交融统一,不可分离,这是庄子美学的一个极其重要的特征。

首先,庄子哲学力求要消除人的异化,达到个体的自由和无限,而异化的消除,个体的自由和无限的实现正是美之为美的本质所在,也正是解决“美之谜”的关键所在。从哲学世界观的高度来看,美不是别的东西,它就是人所生活的感性现实的世界(包括自然和社会两者)对个体的自由的肯定,也就是属于一定社会的个体的自由在他所生活的周围自然界和社会关系中的感性具体的实现。马克思曾把“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决”,“存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”称之为“历史之谜”^①。这个“历史之谜”的解答同时也就包含着“美之谜”的解答。而在先秦的哲学家中间,正是强烈地感受到了人的异化现象的庄子,在他所处的历史条件所

^① 《经济学—哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第42卷第120页。

能达到的程度上,最为明确地意识到了这个“历史之谜”的存在,并且以极大的勇气和魄力企图要给它一个解决。他在解决这个“历史之谜”的时候,自然而然地就涉及了同这个“历史之谜”不可分的“美之谜”。他对这个“历史之谜”的解决,同时也就是他对“美之谜”的解决,两者是完全统一的。在庄子看来,人如果象“道”那样去行动,他就能达到自由和无限,而自由和无限的达到也就是美。所以,庄子认为那永恒无限、绝对自由的宇宙本体——“道”是一切美所从出的根源。庄子论“道”同时也是论美。他从不离开“道”去讲美。他的美学同他的本体论是不可分离的(详后)。

其次,庄子哲学力求要消除人的异化,达到个体的自由和无限,而它采取的方法既不是希求死后升天的宗教禁欲主义,也不是黑格尔式的为了达到绝对理念即绝对自由的理论思辨,而是对于生活采取一种超越于利害得失之上的情感态度。这样一种态度恰好带有审美的特点。因为超出眼前狭隘的功利,肯定个体的自由的价值,正是人对现实的审美感受的一个极其重要的本质特征。庄子哲学所提倡的人生态度,就其本质来看,正是一种审美的态度(详后)。庄子哲学对这种态度的提倡,曾对我们民族的审美意识的发展产生了极为深远的影响。同时,由于庄子哲学极力提倡这种态度,并从各个方面去分析、论证它,因此在先秦美学中,庄子美学包含着对主观审美感受的最为丰富和深刻的考察,这是其他各家的美学所不能及的。中国美学关于审美感受(美感)以及艺术创造中审美主体的心理特征和规律的观察研究,其基本的理论主要是由庄子美学所奠定的。

最后,和庄子哲学所提倡的人生态度以及它对人生的意义和价值的认识相联系,庄子哲学追求着一种所谓“万物与我同一”的自由境界,并且认为这种境界即是最高美(详后)。这又从另一个方面显示了庄子美学的重要特征:那就是不仅从对象上去考察美,而且从对象与主体之间所构成的某种境界上去考察美,并且追求着一种超出目前狭隘现实范围的广阔的美。在中国美学中占有重要地位的“意境”说,就其最早的思想渊源来说,主要也发端于庄子的美学。

第二节 庄子论美

庄子对于美有多方面的深刻见解,现分述如下。

1. “天地有大美而不言”——美在于“无为”

《庄子》书中,曾多次谈到了“天地之美”:

夫天地者,古之所大也,而黄帝尧舜之所共美也。(《天道》)

天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理,是故圣人无为,大圣不作,观于天地之谓也。(《知北游》)

判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。(《天下》)

在这些论述中，庄子学派非常明确地肯定了美存在于“天地”——大自然之中，为“天地”所具有。人要使自己“备于天地之美”，就要“观于天地”，“原天地之美”，“判天地之美”，从根本上明了“天地之美”的本质所在。庄子学派的这个基本的看法，要人通过对自然的观察去了解美，寻求美，而不是到某种超自然的神秘的精神世界或天国中去找美，对后世中国美学和艺术的发展起了积极的作用。

然而，“天地”何以会有美呢？“天地之美”的本质是什么呢？在庄子及其学派看来，“天地之美”在于它体现了“道”的自然无为的根本特性，所以才受到称赞（美），“无为而无不为”是“天地有大美”的根本原因。在《庄子》一书中，几乎随处可见对天地的自然无为的热烈的赞颂。《大宗师》中说：

吾师乎！吾师乎！整万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆盖天地刻彫众形而不为巧，此所游已。

庄子站在泛神论的立场上，认为那生出万物的“道”虽然有义、有仁、有寿、有巧，但却又丝毫不是有意识地劳苦努力的结果，一切都是自然而然地发生的。对于“道”的这种自然无为的特性，《骈拇》中作了更为具体的说明：

天地有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以绳索。

这也就是所谓“刻雕众形而不为巧”的意思。“道”不须用规和矩就自然而然地能够成圆成方，事物的曲、直、圆、方、附离、约束都不是由什么外力勉强作成的，而是天然如此的，“莫之为而常自然”（《缮性》）。人如果懂得这个道理，“游心”于那自然无为地产生出万物的“道”，即“游心于物之初”，体验“道”的自然无为的本性，并以之作为人世生活的根本原则，一切纯任自然，不为利害得失而劳苦奔波，这样人世的生活也就象“天地”那样“有大美”，“备于天地之美”了。《田子方》中借孔丘见老聃的寓言对这一点作了充分的说明：

老聃曰：“吾游心于物之初”。

孔子曰：“何谓邪？”

曰：“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将。至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉。或为之纪，而莫见其形。消息满虚，一晦一明；日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷。非是也，且孰为之宗？”

孔子曰：“请问游足。”

老聃曰：“夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。”

孔子曰：“愿闻其方”。

曰：“草食之虫，不疾易藪；水生之虫，不疾易水，行小变而不失其大常也，喜怒哀乐不入于胸次。夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生始终将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？弃隶者若弃泥涂，知身贵于隶也。贵在于我而不失于变，且万化而未始有极也，夫孰足以患心？已为道者解乎此。”

孔子曰：“夫子德配天地，而犹假至言以修心，古之君子，孰能脱焉？”

老聃曰：“水之于沟也，无为而才自然矣。至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？”

孔子出以告颜回曰：“丘之于道也，其犹騷鸡与。微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也。”

以上这个寓言，最为具体地说明了庄子学派所谓的“圣人”，“观于天地”，“原天地之美而达万物之理”的意思。“天地之美”在于自然无为，得到了自然无为的“道”，也就是得到了“至美至乐”。庄子及其学派虽然不曾对什么是美下过明确的定义，但通观他们对美的论述，如果要问庄子及其学派认为什么是美，那么自然无为即是美，而且是最高美。《天道》中说：

夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。……静而圣，动而王，无为也而尊，素朴而天下莫与之争美。

“虚静恬淡寂寞无为”是“万物之本”，同时也是美之本。所谓“素朴”是“同乎无欲”（《马蹄》）、一切纯任自然的意思，也就是“虚静恬淡寂寞无为”的表现。所以达到了“素朴”，也就达到了天下不能与之相比的美。《刻意》中又更为明白地指出，“澹然无极”（也就是“无为”）是“天地之道”，同时也就是“众美”之所出：

若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道（导）引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之。此天地之道也，圣人之德也。

庄子及其学派认为自然无为是美的本质，表面看来似乎是一种玄虚的无稽之谈，实际上恰好从最根本的意义上素朴而深刻地抓住了美之为美的本质，包含着美是合规律性与合目的性相统一，是人的自由的实现的意思。庄子哲学所谓的自然无为的“道”，是从对自然生命的观察上所获得的，一方面，“道”的运行和发生作用是完全无意识、无目的的，自然而然的；另一方面，“道”的运行和发生作用的结果又无一不是合乎目的的。“道”是一种无目的而又合目的的力量，它自身的纯任自然的合规律的运动同时就是目的的实现。例如，“道”并没有有意识、有目的地要天高、地厚、日月明，要事物有曲有直、成方成圆，也没有为

此而苦心劳力，但它却自然而然地就达成了一切目的，生出了天地万物。庄子及其后学认为，这就是“道”的无比伟大的地方。而“道”所具有的这种自然无为的特征，从我们今天看来，不是别的，正是自由。渴望着消除异化、实现人的自由的庄子及其后学，从他们当时所生活的社会中看到自由，但却从对自然生命的观察上看到了他们所梦想追求的自由，并且认为这就是“天地”的“大美”之所在，而热烈地加以讴歌。他们从自然得到启示，认为人类生活只要象“天地”那样实行自然无为的原则，那就可以“游夫遥荡恣睢转徙之涂”（《大宗师》），无拘无束，逍遥自在，达到最大的自由，获得最高度的美。《庄子》书中多次描写了“真人”、“至人”、“神人”等等因为懂得和实行了“天地”的自然无为之道而达到的人生境界：

至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外（《齐物论》）。

圣人之生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。不为福先，不为祸始，感而后应，迫而后动，不得已而后起。去知与故，循天之理。故无天灾，无物累，无人非，无鬼责。其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋，光矣而不耀，信矣而不期。其寝不梦，其觉无忧。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德（《刻意》）。

这是一种达到了自由和无限的境界，也就是所谓“备于天地之美”的境界。由此可以清楚地看出，庄子以自然无为为美，也就是以个体人格的自由的实现为美。这是庄子美学的实质和核心，是我们了解庄子美学的关键所在。

庄子及其后学认为人类只要象“天地”那样以自然无为为生活准则就可以得到自由，得到美，这种说法一方面包含着美在于自由的思想，另一方面又无疑把人类的有意识、有目的的活动同自然的无意识、无目的的活动混为一谈了。庄子及其后学要人类把自身的有意识、有目的的活动变为象自然的那样一种无意识、无目的的活动，放弃一切自觉的努力，这显然是一种不能实现的幻想，是错误的、反动的，它曾经遭到了后世不少思想家的猛烈抨击。但我们又要看到，庄子及其后学要求人们以自然无为为生活的准则，还包含着这样的意思，那就是人的一切活动都应该同人的生命的自然发展相一致，“不失其性命之情”（《胠箧》），即不应该违背人的生命的自然发展去苦心劳力地追求其他任何目的。在庄子及其后学看来，人自身生活的存在和发展即是人类生存的最高目的，人如果牺牲这一目的去追求其他外在的目的，如功名、利禄、富贵、权势等等，那就是愚蠢的、错误的。即令是仁义道德这样的看来是最高尚的东西，庄子及其后学也认为人不应当牺牲自身生命的发展去追求它。真正的仁义道德应该是同人的生命的自由发展相一致，为人的自然本性所固有的，而不应当是同人的自然发展相敌对，从外面强加给人的（参见第一节）。所谓以自然无为为生活的准则，也就是以人的生命的自由发展为生活的准则，决不让它牺牲于与之相反的其他外在目的的追求，不论这目的在人们看来是如何的伟大崇高。庄子及其后学认为，只有这样的一种生活才是自由的，从而也才是美的。所谓“无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之”的真义就在于此。这样人就有了一切的幸福，一切的美。在这些看来是荒诞