

A Library of Academics by PhD Supervisors

博士生导师学术文库



中国美学雅俗精神

李天道 著



中国书籍出版社

China Book Press

A Library of Academics by PHD Supervisors

博士生导师学术文库



中国美学雅俗精神

李天道 著

图书在版编目 (CIP) 数据

中国美学雅俗精神 / 李天道著. — 北京: 中国
书籍出版社, 2018.11

ISBN 978-7-5068-7167-9

I. ①中… II. ①李… III. ①美学—研究—中国

IV. ① B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 288836 号

中国美学雅俗精神

李天道 著

责任编辑 杨铠瑞

责任印制 孙马飞 马 芝

封面设计 中联华文

出版发行 中国书籍出版社

地 址 北京市丰台区三路居路 97 号 (邮编: 100073)

电 话 (010) 52257143 (总编室) (010) 52257140 (发行部)

电子邮箱 eo@chinabp.com.cn

经 销 全国新华书店

印 刷 三河市华东印刷有限公司

开 本 710 毫米 × 1000 毫米

字 数 311 千字

印 张 19

版 次 2019 年 4 月第 1 版 2019 年 4 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5068-7167-9

定 价 95.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

绪 论 “尚雅”与“崇礼”精神·····	1
第一章 古雅·····	30
第一节 “古雅”说的生成·····	30
第二节 “古雅”说的美学意旨·····	36
第二章 高雅·····	43
第一节 雅人·····	43
第二节 雅趣·····	61
第三节 雅气·····	68
第四节 气格·····	81
第三章 文雅·····	84
第一节 “文”即“雅”·····	85
第二节 “文雅”之境·····	89
第三节 “文质彬彬”说的历史沿革·····	97
第四章 典雅·····	109
第一节 释“典”·····	109
第二节 “典雅”说的美学内涵·····	116
第五章 淡雅·····	128
第一节 “雅洁淡远”之境·····	129
第二节 “和雅冲淡”之境·····	131
第三节 “雅洁冲灵”的人格境界·····	136
第六章 和雅·····	142
第一节 中正平和·····	142

第二节	“和雅”之境·····	148
第七章	清雅·····	157
第一节	以清比德·····	158
第二节	雅如清韵·····	163
第三节	空灵雅洁·····	166
第四节	静以体道·····	169
第八章	“雅俗”之辩·····	175
第一节	“雅”“俗”形态的文化构成·····	175
第二节	“雅”与“俗”的分野·····	179
第三节	“雅乐”与“隆雅崇雅”的审美意识·····	183
第四节	“俗乐”与“化俗为雅”的审美观念·····	185
第五节	“尚雅贬俗”的审美取向·····	189
第六节	雅俗相通的审美构成·····	191
第七节	“雅正”的诗学精神·····	195
第八节	“风雅”审美规范·····	196
第九章	名家论“雅”·····	202
第一节	老子论“超越俗我”与“守道为贵”·····	203
第二节	庄子论“隆雅绝俗”与“超迈旷达”精神·····	204
第三节	荀子论“雅儒”“俗儒”·····	212
第四节	屈原之“超越世俗、洁身自好”的“尚雅”精神·····	217
第五节	宋玉之“尚雅”“隆雅”审美观·····	219
第六节	桓谭论“离雅乐而更为新弄”·····	228
第七节	王充“褒雅卑俗”的审美观·····	230
第八节	阮籍、嵇康“尚雅崇格，超凡脱俗”的审美追求·····	234
第九节	刘勰的“雅俗”审美意识·····	252
第十节	苏轼论“高洁淡雅、超绝俗我”的人格境界·····	264
第十一节	晚明以“俗”为“雅”之审美趣尚·····	267
后 记	中国美学“雅俗”精神之当代意义·····	276

绪论 “尚雅”与“崇礼”精神

中国美学崇“雅”，以“雅”为人格修养和文艺创作的最高境界。这与中国美学注重精神陶冶、关注人的存在价值和生命意义、主张“求仁得仁”“尽善尽美”、追求“天人合一”“中和之美”是分不开的。“雅”之境是人与自身心、性的构成，是人与人、人与社会、人与自然在相互对待、相互造就中的构成。“雅”之境发生构成的开端，是“做人”。

一、“雅”与人格美

中国美学史上有关雅与俗范畴的表述，是与中国美学的基本特征分不开的。作为一种不同文化背景下孕育生成的思想体系，中国美学更多地指向人生。即如台湾学者徐复观所指出的，中国文化的特征是“在人的具体生命的心、性中，发掘出艺术的根源，把握到精神自由解放的关键”^①（《自叙》）。中国传统美学总是以人为审美境界发生构成的原初出发点。这一基本特点体现着中国人对于人的生存意义、存在价值与人生境界的思考与追寻，其要旨在于说明人应当有什么样的精神境界。怎样才能达到这种精神境界，正是基于此，才有了雅与俗的探讨与争论。可以说，雅俗之争，雅俗之辨，首先考虑的就是人格的完善与人生境界的创构。

从人生美学来看，中国古代“尚雅”审美意识的确立，与中国文化中的“崇礼”精神分不开。雅俗之争，体现了中国人在究天人之际、于天与人之间关系的思考中，对如何确立人的地位，如何处理人与人之间的关系、人的理

① 徐复观：《中国艺术精神》，华东师范大学出版社，2001年版。

想、人格的确立、人性的美善、人的自我实现等一系列问题的探讨。因此，可以说，要把雅与俗这对美学范畴阐释清楚，就必须将其放在中国传统美学对人在天地间的地位、人的道德精神、人的心灵境界、人的情感体验与审美体验等方面的深入思考和探索的基础之上。

也正是由此，所以对“雅”与“俗”这对审美范畴的分析和考察，必须从人生美学和文艺美学这两个学科领域切入，特别是前者，我们知道，尽管作为两个相对的审美范畴，“雅”与“俗”经常都被运用来评价艺术作品品类的高低，但就中国美学看来，“诗品就是人品”“文如其人”，能够创作出优秀文艺作品的创作主体必然是“珪璋挺其惠心，英华秀其清气”^①（《物色》）。其灵慧的心胸宛如洁白无瑕的美玉，清雅的气质有如纯洁的奇花。雅洁温润人品是构成创作主体审美价值观的主要心理因素，是构成审美个性的基本心理素质。即如刘勰所指出的：“文以行立，行以文传”^②（《宗经》），主体个性中的人品与文艺作品某种深层的审美价值构成相关，影响到文艺作品审美意旨的熔炼与审美境界的高下。创作主体审美个性中的人品决定着文艺作品的品格和审美价值；文艺作品的韵味与风味是创作主体审美个性中人品的外现，透过作品的语言文辞、风格体貌，可以体会出创作主体个人的品格。一个优秀的审美创作主体，必须德才兼备。文艺审美创作“辞为肤根（范文澜注：“根”当作“叶”。“肤”与“叶”都是指次要的东西），志实骨髓”^③（《程器》），因此，文艺审美创作应注重创作主体内在人格的表现。

中国古代无论儒家、道家，其人生价值论都推崇人的主体性原则，高扬自强不息、刚健有力的精神，重气节、讲仁爱、尚礼仪，注重伦理价值观念，追求顺因自然、因性而行、顺性而动，保持人性完满无缺的生活原则，和求仁得仁、反身而诚、乐以忘忧、目击道存的生活方式，以及追求人生价值的自我实现，强调人的自觉与奋斗等，这些都影响着中国古代美学的雅俗观，影响着中国人的审美价值取向。认识这一现象对于我们研究中国古代美学的雅俗观及其理论建构，有着重要意义。

贵重人、尊重人性、捍卫人的尊严是中国传统美学雅俗观审美取向的内

①（南朝·梁）刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，人民文学出版社，1962年版。

②（南朝·梁）刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，人民文学出版社，1962年版。

③（南朝·梁）刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，人民文学出版社，1962年版。

容。以儒家的人生价值论来看，仁者爱人是人生价值的第一要义。“仁”是人的本质特性，因此，仁者爱人，既要爱自己，更要爱他人、社会、自然；要热爱人生、热爱生命，从而达到身心和平。人与人、人与自然和谐共处。贵重人，热爱生活，就要自觉而主动地承担做人的责任。孔子说：“为仁由己。”孟子则强调：“道惟在自得。”他们都非常重视作为个体的人的主体性及其作用与价值。在中国古代哲人看来，人与天的本性都是“诚”，人的本质也就是宇宙自然的本质，故而，反身而诚，正心以诚则能以人合天。人生价值的充分实现就是天人合一，是与天地合其德，上下与天地同流，浑然与万物一体，参天地之化育。达到这种境界，人就能超越狭隘的时空局限，沟通有限与无限；展现在人面前的也不再是狭隘的生活视野与短暂的生命流程，而是合内外，齐物我，一天人，齐上下，而获得无限永恒的生命之流。在中国古代哲人看来，也只有实现这种宇宙、群体和自我的相融相合、浑然一体，才能使人格“高雅”、超然，并使趋于无限与永恒。

因此，孟子指出，要实现人生的价值、构成理想的人生境界，作为主体个体的人则必须培养自己的“浩然之气”，必须清楚“小我”的有限与卑微，而树立一种“至大至刚”的情操精神，以超越有限，厚德载物，刚柔相济，自强不息。可以说，只有人才能超越自我，超越形体和生存时空的有限，以越过种种精神与物质的障碍，而将过去、现在与未来融汇在一起，以与宇宙共呼吸、与人类共命运。因为人是宇宙之精华、万物之灵长，与天地并立而称三才。这种贵人重人，强调人的主体性对中国美学“尚雅”审美意识确立的影响是非常深远的。如前所说，中国传统美学注重人品、重视主体人格修养就是这种观念的生动体现。

的确，“雅”论的规定性内容体现着中国美学“以仁为本”“泛爱生生”的特点，同时，“雅”论的这种规定性内容与中国美学“天人合一”的审美观念分不开。以“以仁为本”“泛爱生生”的基本精神为原初出发点，中国美学注重“心”与“物”合一、“情”与“景”合一，认为“天人合一”，人与自然都由“气”所化育、同源同构，强调个人与社会、人与自然、美与真善的和谐统一，并由此形成中国古代美学把人作为审美境界构成的出发点和归宿，肯定人的生命价值与存在意义，关注人的命运和前途，努力为人的精神生命创构出一个完美自由和雅的审美境界的基本特征。也正是在这一思想的作用

下，中国古代美学主张人与人之间、个体自身与心灵之间的和谐，力求克服人与自然、人与社会的矛盾冲突，以构成“和雅”之境。这种既是人生化又是内省式的审美境界构成方式，在某种程度上的确把握住了人类要求和谐发展 and 人体需要健全自由的历史必然性，肯定人的生存价值，因此，我们必须在马克思主义理论指导下充分揭示与发挥中国古代美学的这一优点，以克服并战胜西方哲学与美学中那种使个体与社会、人与自然相互对立、相互分离的观念。

我们知道，在中国古代儒家哲人看来，社会生活是由个人、家庭、国家、天下四个梯阶组成的大的系统。这个系统中的四个层面，通过彼此之间的隶属关系紧密联系。其中，个体的行为被道德、礼法所严格规定，任何个体都必须无条件地服从家国。因此，所谓人与人、人与社会统一和谐的秩序只有在“求仁得仁”这种强烈的道德责任的自觉意识之下，才可能达到。所以，我们不难看出，这种统一的内容实质上是贫乏的。而经由这种“求仁”“向善”的审美价值论所生发出来的“温柔敦厚”的“诗教”，“尽善尽美”的审美标准，“言志”“缘情”“文为世用”的审美创作需要，“和雅”之境的追求，以及重经验真实而不重本质真实、重群体情感而不重个体情感、重现实干预而不重超越等诸种审美价值观念和审美心态，其本身也自然是依赖于伦理道德的框架所建立起来的。这一方面促使人们把审美活动的目光转向社会；但另一方面，由于这种传统审美价值观念在很大程度上受制于社会、道德、伦理、政治等因素，忽视了人之存在的主体性，则往往限制了个体的自由发展。正如马克思所指出：“这里，在一定范围内可能有很大的发展。个人可能表现为伟大的人物。但是，在这里，无论个人还是社会，都不能想象会有自由而充分的发展。因为这样的发展是同[个人和社会之间的]原始关系相矛盾的。”^①因而，在我们看来，要发扬中国古代美学的长处，则必须把古代社会所强调的个体与社会、人与自然的那种和谐统一摆放到现代化大生产的基础上来。但是，我们还需要指出的是，资本主义现代化大生产的结果是少数人得到了发展的垄断权，而大多数人失去了任何发展的可能性。这一事实正好无情地破坏了古代社会的那种和谐统一。所以，应该说，只有在社会主义与共产主义

^① 马克思恩格斯：《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第385页，人民出版社1979年出版。

社会里，每个人才能得到充分和自由的发展，也才能摆脱古代自然经济的局限性和狭隘性，获得个体与社会、人与自然的统一和谐，从而实现人生价值，达到人生的理想境界。并且，与古代社会相比，这种统一则是在更高基础上的实现。

同时，中国古代美学所追求的在“温润和谐”的“雅”境构成中，由体验而创化而超升，以豁然开启一个新世界，展示外在存在的全部生动性和内在存在的整体人格，使人洞察宇宙万物之生命本源“气”（道）以达到“高雅”“雅洁淡远”之境的发生构成方式，以及“和雅”“淡雅”“清雅”之境构成中所谓“妙悟自然，物我两忘，离形去智”这种心灵观照中的审美超越的体验，其兴会爆发的瞬间，的确可以使人超越现实生活的无意义之域，而升腾到意义充满的审美境界，超化于无限之中。但是，我们也应该看到，这种感性的瞬间解决毕竟只是虚幻的解决，它并不能代替生活本身的解决。正如马克思所指出的，人的感性彻底解放在于感性的实践本身，而其他任何超越方式如哲学、宗教、艺术等都是虚幻的，“人只有凭借现实的、感性的对象才能表现生命”^①。因此，应该说，中国古代美学“雅”论所标举的“和雅”“清雅”“淡雅”的审美境界，由于其发生构成的丰富性、心灵的能动性、超越的无限性，的确可以产生瞬间的生存、瞬间的超越、瞬间的永恒等作用，对人也能产生一种慰藉、寄托、享受与满足。这是“雅”的追求与审美活动之所以为人类生活所必须，与审美创作得以生存、存在的意义所在。然而，这种超越毕竟是短暂而虚幻的。同时，中国古代美学在道家追求超凡脱俗，追求做神人、真人、至人的理想作用之下，不重求知而重内省，其审美活动完全寄托于所谓超功利、超现实、绝尘脱俗的精神活动之中，强调心灵自由。在我们看来，这种自由实质上是不完全的、片面的，它只是个体内心的自我感受。过多地强调这种虚幻的精神自由，往往会导致回避现实中存在着的尖锐矛盾冲突的倾向，使人的心灵缺乏一种蓬勃向上的牵引力，从而形成一种因循守旧、不思进取的历史惰性。

应该说，道家“雅俗”论与释家禅宗“雅俗”论在探讨人生价值观与审美价值观的问题上，的确对人的生命存在价值、人生价值、审美价值、人品

① 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，人民出版社1979年版，第121页。

价值、主体的人格建构都有许多发现，对中国古代“雅俗”论有很大的启发作用和创始作用，影响深远，并且补充了儒家“雅俗”论不足的方面。其他，诸如“雅”境构成中的直观感悟、直觉体味、非自觉性、冲破理性束缚，以及超功利、忘我忘欲、忘物忘世等问题，对“雅”境构成中的审美价值观念、艺术创造的特殊性的发现与认识，也都很有启发。但是，我们也应看到它的消极影响。综观中国古代“雅俗”论史，儒道释三家的思想实际上起了同济互补的作用，每当形式主义或者唯美主义等“浅俗”“媚俗”思潮泛滥之时，儒家所倡导的“雅正”“风雅”审美规范及其人生价值观就总是自觉地发挥其强有力的遏制和修复作用。

正是对人生的指向，故而，“雅”与“俗”这对审美范畴的形成，以及“尚雅”审美观念的确立，都与中国文化中的“崇礼”分不开，我们知道，中国传统文化是以儒家思想为主体的伦理型文化，在儒家的伦理审美观的主导下，“典雅”不仅是士大夫文人所追求的人格风范，而且也渗透到广大平民百姓的生活追求与行为规范中，最能体现古代中国人的审美心态。

可以说，正是受“崇礼”精神的影响，中国美学才具有浓厚的道德伦理色彩，尚“雅”隆“雅”强调乐而不淫、求仁得仁、文质彬彬、克己复礼，温柔敦厚；人生审美态度方面，推崇并倾慕于“和雅”之境的构成，追求温文尔雅，称道“雅洁冲淡”“清雅澄澈”的人品操守与超凡脱俗的审美意趣；审美创作则标举“雅正”“风雅”的审美趣向，崇尚温和雅致而鄙弃淫俗、浅俗和粗俗。

从“雅”的审美内涵来看，更多地还是落在人生风范和人格建构，以及作品的审美意旨和风格特色方面。

二、“雅”与礼乐文化

就人生美学而言，“雅”与“俗”这对审美范畴的形成与中国美学浓厚的礼乐教化观念的作用分不开。我们知道，首先，有关“雅”与“俗”审美意识产生与发展，就是在中国古代宗法血缘关系为纽带作用下，所构成的森严的等级制以及由此而生成的“贵”与“贱”思想的基础上逐步生成、衍化和成熟定型的。这中间突出地表现在“礼乐文化”的渗透和影响。所谓“礼不下庶人”，中国古代社会所施行的作为人生规范的“礼”的产生，和等级制

分不开，其主要作用就是维护这种宗法制度。中国古代等级森严，从夏代所留传至今的神话传说中可以看出，其时社会等级的分野就已经非常明显，贵族、平民、奴隶三大等级并存。最初，平民与贵族属于同一部落，甚至同一宗室。由于私有制与世袭制的确立，部落内部产生了贫富两极分化，造成了平民、贵族的等级。商代的等级制更加森严，平民称“众”“众人”“民”或“小人”。为了维护等级制度和社会秩序，调整人与社会、人与人之间的关系，这就有了“礼”。用意识形态的力量将“礼”巩固下来，这便是儒家所遵奉的“仁”。“礼”与“仁”的结合，体现了宗法等级制度与宗法意识形态的高度融合，并由此而产生强大的调节效应和规范力量。可以说，作为道德行为规范，“礼”的基本精神就是要求人们自觉遵守等级秩序，温文尔雅，不偏不激，自觉尊重他人的等级地位，并为满足他人的等级权益而尽自己的义务，守本分，安现状，互不侵犯。

关于“礼”的起源，其说法主要有两种：一种认为“礼”最初就起源于原始社会的禁忌习俗和道德规范。即如荀子所指出的：“礼起于何也？曰：人生而有欲。欲而得则不能无求，求而无度量则不能不争。争则乱，乱则务。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”（《荀子·礼论》）另一种则认为“礼”起源于原始社会的宗教仪式，与原始宗教意识有着天然的渊源。“礼”是礼义，即行为的准则，就像脚要穿鞋子走路，“人”要按照礼制行事。礼义之兴，源于敬神，敬神以“礼”，求神赐福。《尔雅·释言》云：“履，礼也。”《周易·序卦传》云：“履，足所依也。”^①引申之，则凡所依皆曰履。如此则“礼”为人所依。《释名》云：“履，礼也，饰足以为礼也。”《祭义》载曾子论孝道时说：“礼者，履此者也。”《仲尼燕居》云：“言而履之，礼也。”都认为“履”就是“礼”。《周易·序卦》云：“履，礼也。”《说文解字》则明确具体地解释：“礼，履也，所以事神致福也。”^②“礼”就是“事神致福”的祭祀礼仪。王国维在《观堂集林·释礼》中也认为，“礼”就是宗教祭祀活动，说繁体字的“禮”：“此诸字皆象二玉在器之形，古者行礼以玉……又推

①（魏）王弼、（晋）韩康伯注，（唐）孔颖达正义，（清）阮元校刻：《周易正义》，十三经注疏本，中华书局1980年版，第86页。

② 许慎撰，徐铉校定：《说文解字》卷一上，中华书局1963年版，第7页。

之而奉神人之事，通谓之礼”^①。通过对殷墟卜辞中的“礼”字的研究，指出，“礼”字“从示从豊，豊亦声”，“禮”是一个形声字，意符是“示”，声符是“豊”。像是在豆形器中放置两块玉，以玉来祭神。通过“礼”，可以达成事神致福的功效。对此，郭沫若在《中国古代社会研究·孔墨的批判》中也指出：“大概礼之起，起于祀神，故其字后来从示，其后扩展而为对人，更其后扩展而为吉、凶、军、宾、嘉各种礼制。”^②“礼”，作为形意字，其图形符号表示正在进行的祭祀礼仪活动，显然，其与原始宗教意识的关系是与生俱来的。由此，也可以看出，最初“礼”主要是符指一系列的原始宗教活动的礼仪、程序，《诗经·小雅·宾之初筵》云：“蒸衍烈祖，以洽百礼。”《大戴礼记·礼三本》也云：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地焉生？无先祖焉出？无君师焉治？三者偏亡，无安之人。故礼上事天，下事地，宗事先祖而宠君师。是礼之三本也。”^③“礼”要“事天”“事地”“事先祖”，所谓“事”，即侍奉、祭祀。《论衡·祭意篇》云：“王者父事天，母事地，推人事父母之事，故亦有祭天地之祀。山川以下，报功之义也。缘生人有功得赏，鬼神有功亦祀之。山出云雨润万物，六宗居六合之间，助天地变化，王者尊而祭之，故曰六宗。社稷报生万物之功，社报万物，稷报五谷。五祀报门户井灶中雷之功，门户人所出入，井灶人所饮食，中雷人所托处。五者功钧，故俱祀之。”董仲舒《春秋繁露》云：“天子父母事天，而子孙畜万民，民未遍饱，无用祭天者，是犹子孙未得食，无用食父母也，言莫逆于是……天子不可不祭天也，无异人之不可以不食父……”（《郊祭》）又云：“为人子而不事父者，天下莫能以为可，今为天之子而不事天，何以异是。”（《郊祀》）这表明“礼”的起源和祭祀这种宗教活动有关。故而钱穆说：“礼本是指宗教上一种祭神的仪文”，“但中国古代的宗教很早便为政治意义所融化，成为政治性的宗教了。因此，宗教上的礼，亦渐变而为政治上的礼”。同时，“中国古代的政治，也很早便为伦理意义所融化，成为伦理性的政治。因此，政治上的礼，又渐变而为伦理上的，即普及于一般社会与人生而附带有道德性的礼了”。因此，钱穆指出，中国古代的礼，包括有“宗教的、政治

① 王国维：《观堂集林》第一册卷六，中华书局1959年版，第291页。

② 郭沫若：《十批判书》，东方出版社1996年版，第96页。

③ 王聘珍：《大戴礼记解诂》，中华书局1983年。

的、伦理的”三部门的意义，并且，“其愈后起的部门，则愈占重要”^①。的确，礼具有“经国家，定社稷，序民人，利后嗣”（《左传》隐公十一年）的作用。中国古代有所谓“经礼三百，曲礼三千”，以规定士人君子的一言一行、一举一动，包括人生的方方面面。北宋李觏在《礼论》中指出：“饮食、衣服、宫室、器皿、夫妇、父子、长幼、君臣、上下、师友、宾客、死丧、祭祀，礼之本也。曰乐、曰政、曰刑，礼之支也。曰仁、曰义、曰智、曰信，礼之别名也。是七者盖皆礼也。”可以说，在中国古代，礼的作用及其影响无所不在。“道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辩讼，非礼不决。君臣上下、父子兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治学、莅官行法，非礼威仪不行。祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄”（《礼记·曲礼上》）。人的言行举止，衣食住行，都必须守礼。所谓“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。“礼”是人生视听言行、衣饰举止、仪式节文，即人生一切行为的总规范。

“礼”的社会效应是非常明显的，其宗旨就在于维护等级制度，使人与人之间服从等级的束缚和局限，使君臣上下、富贵贫贱、长幼尊卑自守其本分，以保证社会安定，人心中正平和，温柔敦厚，乐天知命。即如荀子所说：“礼也者，贵者敬焉，老者孝焉，长者弟焉，幼者慈焉，贱者惠焉。”（《荀子·大略》）故而，在荀子看来，礼乃是“道德之极”（《劝学》），“人道之极”（《礼论》）。就“礼”的根本精神来看，一方面，“礼”的基本要旨是“分”“别”“序”，即规定、区别等级关系，为“贵”与“贱”、“尊”与“卑”、“贫”与“富”、“雅”与“俗”“正名”。所以，荀子认为“分莫大于礼”；程颐亦认为“礼训别”（《河南程氏遗书》卷二十四）；陈淳则认为“礼只是个序”（《北溪字义·礼乐》）。对此，荀子曾作过比较精到的解释，他说：“人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害矣；有分者，天下之本利矣；而人君者，所以管分之枢要也。”（《荀子·富国》）作为人与社会，不能无分、无别、无等、无礼。对此，管子说得好，他指出：“上下无义则乱，贵贱无分则争，长幼无等则倍，贵富无度则失。”（《管子·五辅》）而“礼”则正是为了使人“有群”“明分”，使人安分守己，尊重

① 钱穆：《中国文化史导论》，商务印书馆1994年版，第72页。

他人，从而保持社会的安定和平。因此，子产认为：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性。生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声；为君臣、上下，以则地义；为夫妇、外内，以经二物，为父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻娅，以象天明；为政事、庸力、行务，以从四时；为刑罚、威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮，为温慈惠和，以效天之生殖长育。”（《左传》昭公二十五年）在子产看来，“礼”是制约天地万物和人类社会的总规范，社会人生的衣、食、住、行，以及建立在此基础上的社会意识形态，包括伦理道德、文化艺术、政治制度、法律设施等所有社会上层建筑，都无不由“礼”所生成并为之所制约。所以说，“礼之可以为国也久矣，与天地并。君令臣恭，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。君令而不违，臣恭而不贰，父慈而教，子孝而箴，兄爱而友，弟敬而顺，夫和而义，妻柔而正，姑慈而从，妇听而婉，礼之善物也。”（《左传》昭公二十六年）这样，从隆“雅”、重“雅”、主“雅”的审美意识来看，则只有“守礼”“行礼”“重礼”才能生成与构成“雅”的人格风范和人生审美境界。故而，荀子说：“凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则悖乱提衄；食饮、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《荀子·修身》）这里就提出“由礼则雅”的命题，来强调“雅”的人格风范与人生审美境界的构成离不开“礼”的作用。换言之，守礼，符合礼，则美、则雅，不守礼，不符合礼，则丑、则俗。可见，“雅”的审美境界是建构在重“礼”，即社会重秩序、安宁、和平的基础之上的。

的确，“雅”离不开重礼，只有通过重礼、重分、重别、重和以建立、协调好社会秩序，从而人才能够进行审美生存。社会的有序运转乃是社会得以存在、发展以及人得以审美生存的重要条件。重礼能使人克制对物质欲望的无限追求，以节制物欲，获得对世俗欲念的超越，而构成超世绝俗、清静虚明、不急不躁、清闲淡雅、和顺雅致的审美境界。

三、“雅人”与“雅语”

的确，作为美学范畴，雅与俗归根结底还是针对审美主体而言的。所谓“言，心声也；书，心画也”，“心生而言立，言立而文明”。文艺审美创作活动中，无论是“高雅”“典雅”“文雅”审美境界的生成还是“和雅”“淡雅”“清雅”“古雅”审美境界的创构，带有强烈的同构特性是创作主体“心”的活动结果，是其“润色取美”（刘勰语）的结晶，离不开主体的介入与主导作用。“雅”境的发生与构成是“心生”“情动”，是“情以物迁，辞以情发”。审美主体的“心”与“情性”在“雅”之审美境界创构中具有主导的作用，离开了创作主体的“心”与“情性”的主导作用，就不可能有“雅”境构成的发生，也不可能有“雅”之审美境界的创构。“雅”“雅”相通同构，因此，主体只有达到“雅”这种境界，才有可能创构出“雅”的审美境界；只有“雅人”，才可能有“雅语”。正是基于此，中国古代历来就有雅人、雅客、雅儒、端雅、儒雅、文雅、风雅之说，强调主体的品德、才学等审美心理素质的构成。在“雅”的审美境界构筑中，最重要的是主体品德、才学等方面的人格塑造。雅，既是一种人格境界，也是一种人生的审美境界。同时，“雅”又分为若干层次。

首先，雅即正。《汉书·艺文志》注引张晏语说：“雅，正也。”刘熙《释名》卷六《释典艺》也说：“雅，义也；义，正也。”既然雅就是正，那么雅人也就是儒家所谓的“正人”“君子”了。

根据人格与道德境界的高低，儒家把人们基本上划分为“君子”与“小人”。“君子”与“小人”，在人格境界上是正相反的。据《论语·雍也》载，孔子就曾谆谆告诫弟子，要“为君子儒，无为小人儒”。君子所孜孜以求的是充实的道德品质、伟大的人格精神和高尚的品格情操。在孔子看来，理想的人格境界就是“君子”。他说：“君子怀德，小人怀土。君子怀刑，小人怀惠。”（《论语·里仁》）又说：“君子喻于义，小人喻于利。”（同上）显然，区分“君子”与“小人”的标准，就在于其是否有德。“君子”“怀德”，而“小人”则无德。“君子”总是把道德品质修养看成人生的主要内容，“君子义以为上”（《论语·阳货》），在对人生意义的追求方面，“君子”以义为重，或舍身取义，或杀身成仁；“君子”具有崇高的道德理想、乐观向上的精神和坚韧不拔的意志，刚健中正、笃实辉光。而“小人”则只图感官的欲求，只在于“利”

与“怀土”，追求体肤的逸乐享受，把个体的私利看得很重。而在儒家哲人看来，一个人如果鲜廉寡耻，没有独立的人格，就是丧失了人性、人心，因此，孔子“罕言利”，而强调人生道德和生命价值。

人既来源于动物，同时又不同于动物。动物的生存只遵循两大法则，即本能与强力。为了求得生存与繁衍，必须依靠本能去寻找食物与求得配偶，并且依靠强力以解决冲突。因此，对动物而言，是无“礼义”可言的。换言之，就是说动物是不讲“礼义”的。人类既然是从动物演化而来，是对动物的扬弃，因此，人类为了生存也摆脱不了本能与强力这两大法则的制约。人类为了自身的生存与繁衍，离不开本能与强力的作用。《礼记·礼运》说得好：“故人者，天地之心也，五行之端也，食味，别声，被充而生者也。”人是一种精神的存在，自我意识是人存在的前提和标志，而“自我意识首先就是欲望”，“欲望的对象就是生命”，可以说，欲望就是人的一种存在形式。但与此同时，人之为人，除去“食色”的欲望以外，人还有其社会性的一面。因为人为了保证自身的生存，还必须接受“礼义”的制约。“故圣人修义之柄，礼之序，以治人情”（《荀子·礼论》）。“人情”，包括人的情感与欲求。如荀子就曾在《荀子·正名》中对“情”的范围作过一个界定：“好恶喜怒哀乐谓之情。”“欲”也是一种情。《礼记·礼运》云：“何为人情，喜、怒、哀、乐、惧、恶、爱、欲，诸弗学而能。”就认为欲是七情之一。“人情”有“欲”与“恶”之分。“饮食男女，人之大欲存焉；死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲，恶者，心之大端也”。对“人情”必须采取“顺”与“治”。“顺人情”就是说应该顺应并使“人之大欲”得到满足，而“节人情”则要求对“人之大欲”应有所克制。故中国古代儒家哲人认为“欲”与“礼义”都是人类生存所必不可少的，因此主张“欲”与“礼义”两者应该兼顾。孔子说：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也；不以其道去之，不去也。”（《论语·里仁》）在孔子看来，对财富与地位的追求与崇尚肯定存在欲望满足与否的作用。但这不是问题所在，关键是“得之”是否符合道德伦理规范；贫困与卑贱是人们所不愿意的、憎恨的。但问题的关键还不是要不要厌恶“贫与贱”，而在于“去之”是否合乎“道”。换言之，雅与俗、君子与小人的区别并不在于求不求荣华富贵，而在于求之是否合于“道”。故而，孔子宣称自己在“欲”与“礼义”的问题上所持的态度是“富而可求，虽执鞭之士，吾