

成复旺 著

中国古代的 人学与美学

中国人民大学出版社

18-C106

成复旺 著

中国古代的

人学与美学

中国人民大学出版社

(京)新登字 156 号

中国古代的人学与美学

成复旺 著

*

中国人民大学出版社出版发行

(北京海淀路 39 号 邮码:100872)

中国人民大学出版社印刷厂印刷

(北京鼓楼西大街石桥胡同 61 号)

新华书店经销

*

开本:850×1168 毫米 32 开 印张:14.5 插页 2

1992 年 8 月第 1 版 1992 年 8 月第 1 次印刷

字数:361 000 册数:1—3 000

*

ISBN 7-300-01355-4

B·175 定价:8.10 元

目 录

导论 审美·文化·人	(1)
1. 审美与文化	(1)
2. 文化与人	(5)
3. 人与审美	(13)
第一章 儒家宗法社会本位论的人学与美学	(22)
一、儒家之人：宗法社会的完全角色	(22)
1. 儒家的人本论	(23)
2. 儒家的人格论	(32)
3. 儒家人学的迷误	(44)
二、儒家之美：伦理人格的感性体现	(48)
1. “比德”与“悦心”	
——美的本质：理义	(48)
2. “乐而不淫，哀而不伤”	
——美的形态：中和	(61)
3. “游于艺”与“成于乐”	
——美的功能：成德	(68)
三、社会理性与个体感性	(74)
1. 关于积淀说	(74)
2. 社会理性、个体感性与美	(78)

3. 社会理性、个体感性与人	(89)
第二章 道家宇宙自然本位论的人学与美学	(93)
一、道家之人：“人貌而天虚”	(93)
1. 对人的否定	(94)
2. 向天的回归	(113)
3. 道家入学的过失	(127)
二、道家之审美：“游心于物之初”	(132)
1. “道之为物，惟恍惟惚” ——道家的美论：境界	(133)
2. “徇耳目内通而外于心智” ——道家的审美论：体验	(142)
3. “淡然无极而众美从之” ——道家的审美理想：自然	(154)
三、超越自然与超越自我	(163)
1. 两种超越与审美	(165)
2. 两种超越与人	(173)
3. 中国传统文化之本：超越自我	(179)
第三章 个体意识的觉醒与审美的自觉	(184)
一、个体意识的觉醒	(184)
1. 个人价值的发现	(185)
2. 自我生活的追求	(189)
3. 感性心灵的苏醒	(192)
4. 魏晋南北朝时期人的觉醒的限度	(194)
二、审美的自觉	(203)
1. “性情之风标，神明之律吕” ——个体感性的觉醒与文艺	

和审美的独立	(204)
2. “情”、“采”、“味”	
——个体感性的觉醒与对文艺	
特征的揭示	(209)
3. “神与物游”	
——个体感性的觉醒与对审美	
规律的认识	(216)
三、从“声无哀乐”到“气韵生动”	(226)
1. “声无哀乐”：悦神	(227)
2. “气韵生动”：悦目、悦情	(241)
3. 中国传统文化的发育	(246)
第四章 时代精神的转移与美学思想的演变	(247)
一、从“以形写神”到“离形得似”	(247)
1. 以形写神	(248)
2. 离形得似	(251)
3. 心性为本	(254)
二、从“文以气为主”到“文以韵为主”	(258)
1. 文以气为主	(259)
2. 文以韵为主	(264)
3. 淡远为高	(273)
三、从“立象以尽意”到“境生于象外”	(281)
1. 由象而境	(281)
2. 境的特征	(286)
3. 无我为至	(305)
四、时代精神的转移	(311)
1. 道学气象	(311)
2. 时代幽人	(320)

3. 深化与老化	(334)
第五章 主体意识的觉醒与美的解放	(339)
一、主体意识的觉醒	(340)
1. 主体意识的觉醒过程	(340)
2. 人本论的根本变革	(356)
3. 一种新的人格的诞生	(373)
二、“发于情性，由乎自然”	
——个体感性对传统理性的挑战	(385)
1. 个体感性的高扬	(385)
2. 个体感性与社会理性的关系的颠倒	(393)
3. 向新的社会理性的升华	(401)
三、“独抒性灵，不拘格套”	
——自由创造对古典规范的抗争	(405)
1. 古与今	(406)
2. 雅与俗	(414)
3. 法与“我”	(420)
四、“愤积决裂，挈戾关接”	
——冲突的美对和谐原则的突破	(430)
1. 激情的爆发	(431)
2. 世界的降服	(438)
3. 冲突的美	(445)
五、“自新大陆交响曲”	(450)
余论 现实在这里沉思	(454)

导论

审美·文化·人

人学是中国古代文化的核心。而中国古代的审美实际上又是对自我人格的欣赏。因此，把中国古代的人学与美学结合起来加以思考，对于深入认识双方的共同本质、乃至整个中国传统文化的底蕴，应该是有意义的。本书就是这方面的尝试。

本书旨在从人学发展的轨迹探索美学发展的轨迹；从各种不同的人学思潮探索各种不同的美学思潮；最后落脚于对中国传统文化的历史趋向的思考。

这种探索不能不在审美、文化、人三者之间往复迂回。因而需要先阐述一下我们对三者关系的理解，作为本书的导论。

1. 审美与文化

审美活动可以说是一种生理活动，或者说至少包涵着生理活动。

任何审美活动都可以看作一个“刺激——反应”的过程。即外在的事物通过人的感官，刺激了人的大脑皮层，人的大脑皮层作出一定的反应。当然，审美活动的这种“刺激——反应”过程有它的特殊性，不同于一般的认识活动。但作为“刺激——反

应”的生理过程，则是一样的。作为一个“刺激——反应”过程，审美问题也就是外在的物理现象与内在的生理、心理现象的关系问题。既然审美活动是这样的生理活动，就可以、而且应该从这样的角度去研究它。例如，在当代世界上享有盛誉的格式塔心理学的美学，其实就是从这样的角度研究审美的。这种美学把宇宙设想为一个统一的力场，一个外界事物是一个物理力场，而人的大脑皮层则是一个心理力场；某个外界事物的物理力的样式，经过感官刺激了人的大脑皮层，人的大脑皮层就开始了电化学的运动、即生理力的运动，然后形成一个与之相应的力的样式，这个生理力的样式与刺激物的物理力的样式异质而同构；而任何外界事物的力的样式都具有一定的“表现性”、或曰“表情”，因而大脑皮层所产生的与之相应的力的样式也就具有了相同的表情：“一棵柳树之所以看上去是悲哀的，并不是因为它看上去像个悲哀的人，而是因为垂柳枝条的形状、方向和柔软性本身就传递了一种被动下垂的表现性。”^①显然，这样的美学就是“刺激——反应”论的美学。

但是，审美活动并不能完全归结为生理活动。有许多审美现象是无法用生理学的规律去解释的。

例如，中国古代是非常欣赏玉的。何以会如此？荀子有一段说明：“夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；栗而理，知（按：同“智”）也；坚刚而不屈，义也；……《诗》曰：‘言念君子，温质如玉。’此之谓也。”（《荀子·法行》）古今中外之玉，其物理性能大约并无不同；但古今中外之人，是否都会对玉产生仁、智、义之类的心理反应？显然不是。

又如，以往的中国人对西洋绘画是极其隔膜的。他们说：“西

① [美] 鲁道夫·阿恩海姆著、滕守尧等译：《艺术与视知觉》，中国社会科学出版社，1984年版，第624页。

洋画善勾股法，故其绘画于阴阳远近不差锱黍，所画人物屋树皆有日影。其所用颜色与笔，与中华绝异。布影由阔而狭，以三角量之。画宫室于墙壁，令人几欲走进。学者能参用一二，亦其醒法。但笔法全无，虽工亦匠，故不入画品。”（邹一桂《小山画谱》）绘画是视觉艺术，是形的艺术。但是，这里所反映的绘画审美观念的差别竟有如此之大，乃至典型的西洋绘画在中国人看来简直是不可理喻的怪物，“虽工亦匠”，“不入画品”。

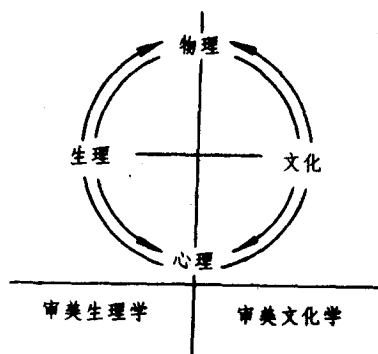
再如，中国的园林当初也使西方人大为惊讶。一些欧洲人刚到中国的时候，异口同声地感叹，中国的园林“同欧洲的大异其趣”。他们说：中国人“宁愿去表现大自然的创造力”，而“把他们使用的艺术隐藏起来”，“在他们的花园里，人工的山丘形成复杂的地形，许多小径在里面穿来穿去”，“有一些在平地 and 涧谷里通过，有一些越过桥梁，由荒石蹬道攀跻山巅。湖里点缀着小岛，上面造着小小的庵庙，用船只或者桥梁通过去”。总之，“中国的花园如同大自然的一个单元”；而“我们追求以艺术排斥自然，铲平山丘，平涸湖泊，砍伐树木，把道路修成直线一条，花许多钱建造喷泉，把花卉种得成行成列。”“（我们）不是去适应自然，而是喜欢脱离自然，越远越好，我们的树木修成圆锥形、球形和方锥形，我们在每一棵树、每一丛灌木上都见到剪刀的痕迹。”^①面对这种情况，我们就更不知道应该怎样从生理的角度去解释了。

显然，以上这些现象，根源并不在于生理机能，而在于文化意识。中国古代对于玉的审美以及在绘画、园林方面的独特创造，都是中国古代文化孕育而成的。上述中西艺术与审美意识的差别，正反映了中西文化的差别。

所以，审美活动不仅是一种生理活动，同时也是一种文化活

① 转引自窦武：《中国造园艺术在欧洲的影响》，见《建筑史论文集》第三辑，第104页，清华大学建筑工程系编印。

动。虽然审美活动是在物理与心理之间展开的，也的确离不开“刺激——反应”的生理过程，但在人接受刺激与作出反应的过程中，都有文化因素的参与。因此，对于审美活动，不仅需要从生理方面去研究，也需要从文化方面去研究。这样，所谓美学就应该包括两个分支，即审美生理学与审美文化学。这种情况可简单化地图示如下：



审美文化学把审美看作一种特殊的文化现象，把它放在文化系统中进行研究，着重分析审美活动的文化内含。审美生理学把审美看作一种特殊的生理现象，把它放在神经生理学的系统中进行研究，着重分析审美活动的生理基础。当然，从发生学的观点来看，人的审美的生理机能也是文化的产物；但仍然可以把这种生理机能当作既成的现实去研究，而不涉及文化。

审美生理学方面的著作现在往往称作审美心理学。其实人的心理也具有两种性质，一种是作为神经系统的器官之一的生理心理，一种是作为文化的心理积淀的文化心理。所以无论是从生理的角度研究审美还是从文化的角度研究审美都会涉及心理，审美心理学也应区分为审美生理心理学和审美文化心理学。例如，如果说格式塔心理学的美学属于审美生理心理学的话，那么朱光潜先生的《悲剧心理学》就较多地涉及审美文化心理学。不注意这

种区别，就会把某种特殊的文化心理当作普遍的生理心理。人们往往把西方审美心理学的一些理论、概念视为普遍规律，其实那里面有不少东西对中国古代审美是不适用的。例如讲审美心理过程，一开始就有所谓“审美注意”，或称“留心加注意”。而中国古代的审美却是“郊行聊着眼，兴到漫成诗”（杨万里《春晚往永和》），强调的正是“无心”、“无意”。如果也给个名称的话，只能叫作“审美不注意”。

审美文化学与审美生理学虽然都是美学，但性质却是迥然不同的。审美文化学是人文科学，而审美生理学是自然科学。审美文化学关注审美的民族特征、时代特征，因为文化是有民族性和时代性的。而审美生理学则总想出言为天下法，确立全人类的普遍规律，因为生理学是着眼于物种特征的。等等。

广义的文化就是文明，所以其中又有物质文化、制度文化、精神文化的分别。审美是人的精神活动，当然属于精神文化的系统。

中国古代还不可能从科学的生理学的角度研究审美，有关审美的言论大都属于审美文化学的范畴。因而对中国古代美学的研究也是审美文化学。

2. 文化与人

人是目的

显而易见的，文化是人的创造，有了人才有文化。但文化是否也创造了人呢？也可以这样说。人何以成为人？因为人有文化，人是以文化的方式生存的。如果从人身上剥夺了文化和一切文化的痕迹，人也就还原为二足而无毛的动物了。在这种意义上，可以说文化创造了人。所以人与文化是互相创造、互为因果、同时诞生的。文化的源头是旧石器。那第一件粗糙的旧石器，是真正石破天惊的伟大创造。它在亘古以来的自在的世界上开辟了一个

自为的新世界。它作为人与自然的界碑，宣告了人与文化的同时诞生。

人创造了文化，文化又创造了人，那么还可不可以进一步追问：究竟是谁创造了谁？应该说是人创造了文化，而不是相反。这样说不是指时间先后，人与文化在时间上无先后；而是指在二者之中，毕竟人还是主动的、能动的方面。试想：作为文化源头的旧石器难道不是人为了自己的生存，根据自己的需要，用自己的手和脑创造出来的吗？所以，那第一件粗糙的旧石器，不仅标志着人与文化的同时诞生，而且也标志着文化是由人、且为人而创造的。

文化是由人、且为人而创造的，但文化与人并不一定因此就永远是和谐统一的。在发生学的范围里思考文化与人的关系，还不容易发现文化与人的矛盾；一旦由源涉流，进入历史学的领域，它们之间的矛盾就豁然在目了。人类历史上已经发生过多次重大的社会变革；每次社会变革都伴随着文化变革，而且实质上就是文化变革。如果文化与人总是和谐统一的，人何必还要进行这样的变革？其实又不仅是在变革时期，即使是在平时，文化与人也是有矛盾的，只不过程度不同罢了。文化是人根据自己的生存需要创造的，但它一经创造出来，就成了外在于人的东西，就具有了对于人的相对独立性；人的生存需要是不断发展的，而文化作为被造物不可能时时事事随所至而俱流，因而又具有对于人的生存需要的相对稳定性。恰如人根据自己的需要做的衣服过了一定的时间就不再适合人的需要了一样。文化的这种相对独立性和相对稳定性，就使它同人处于既相适应又不相适应、从相适应到不相适应的关系之中。当不相适应的一面尖锐起来的时候，人就会突出地、普遍地感到文化的异化，于是文化变革的时代就来临了。

这种情况就向人提出了文化选择的问题。当然人与文化也是

相互选择的。处在历史长河中的人，首先是被文化所选择了的。人不由自主地降生在一定的文化环境之中，按照这种文化所规定的方式生存下来、生长起来。他是属于这种文化的。但是，人不同于动物的根本之处恰恰在于：他不是完全被动地服从环境的选择。正如他不完全服从自然选择那样，他也不完全服从文化选择。如果文化已经妨碍了他的生存，他就要反过来选择文化。所以“人是有文化的动物”这种说法是似是而非的，它只是注意到了人必须有文化，而完全忽略了人对于自己的文化环境同动物对于它们的自然环境的根本差别，完全忽略了人的主动的、能动的文化选择。人的文化选择就是文化的变革，就是异化的扬弃。正是这种文化选择促成了人与文化的不断更新、不断前进，开拓着奔流不息的历史的长河。

这就是文化与人的关系。人与文化之间虽然存在着相互创造、相互选择，但从根本上说不是文化创造人、选择人，而是人创造文化、选择文化。人是目的，文化是工具。工具必须适应目的，文化必须服从人。离开目的，无以判断工具的优劣。离开人，也无以判断文化的是非。文化是伟大的，它的意义似乎怎样估计都不会过高；但一旦超出人的工具这个限度，就成了彻底的谬论。“把人当作目的”，这句话是康德说的。但康德之所谓“人”，是指“善”的理性；而所谓“善”的理性，也就是文化。所以他这句话实质上是对人而说的，就是要人以文化为目的，服从文化。我们要把这个意思颠倒过来。我们说人是目的，是对文化而说的，就是要文化以人为目的，就是要文化服从人。

所谓“人的自然”

人除了文化的一面之外，还有非文化的、自然的一面，即所谓“人的自然”。

但所谓“人的自然”究竟应该指什么？近数年来，一些学者在论述人与文化、人与自然的关系的时候，把人的欲望、情感、个

性等等统统归入“人的自然”，所以“人的自然”又称作“个体感性”；然后又把这样的“人的自然”作为“内在自然”，同自然界、自然物的自然、即所谓“外在自然”并在一起，合为“自然”；那么“人”指什么呢？仅指“社会理性”。这样就成了如下的情况：

{ 自然 { 自然界（外在自然）
 { 人的自然（内在自然、个体感性）
人：文化（社会理性）

总之，按照这种划分，人的个体感性，即人的欲望、情感、个性就是“人的自然”，就是人的动物性。

这种划分对吗？人的一切欲望都是动物性的？追求精神生活的欲望、实现自己的潜能的欲望也是动物性的吗？情感属于动物性？那么爱情就是动物性的啦？虽然有人说动物也有情感，但那总是与人不同的吧？大多数人不是仍然认为情感是人的特征吗？至于个性，虽然在动物身上似乎也可以找到一点端倪，却显然是在人身上才充分发展起来的；自觉的个性追求、丰富的个性差异正是人与动物的区别。把这些都归入“人的自然”，岂不是把许多属于人的东西都贬低成了动物性吗？

这样的“人的自然”的概念太泛了，需要认真清理。如果在严格的意义上理解“人的自然”，即把“人的自然”理解为人的动物性的话，那么，第一，必须把情感、个性排除出去，它们是人的，而不是动物的。第二，就欲望来说，也必须把直接的生理需要、即食欲、性欲之外的其他欲望排除出去，不能把人的欲望混同于动物的欲望。第三，就食欲、性欲来说，还必须把这些欲望的实现方式排除出去，只剩下抽象的生理需要。众所周知，食欲、性欲虽为人兽所共有，但其实现方式却是大为不同的。第四，这一点其实最重要，就是必须把人从他的生理需要出发而产生的改造外在环境的能动性排除出去，而使生理需要成为纯粹被动的东西。对于人而言，他的生理需要正是他改造外在环境的内在驱动

力，即所谓“内驱力”；这是人的能动性的主要表现。动物则不然，它的生理需要只能使它被动地顺从外在环境。在作完了所有这些排除之后，所谓“人的自然”就只留下了纯粹抽象的、被动的食欲、性欲之类的生理需要。这才是纯粹的“人的自然”，即人的纯粹的动物性。这时的所谓“人的自然”的“人”，就是指二足而无毛的动物；它只有人形的意义，没有人性的意义。

但这种纯粹的“人的自然”，是纯粹的理论抽象。在实际的人类生活中，在真实的人类历史上，不存在这样的纯粹自然的“人”。人从来没有以纯粹自然的形态存在过；如果他以这样的形态存在，那他就还不是人。既然人与文化是互相创造、互为因果、同时诞生的，人就只能以自然与文化的统一体的形态存在。在某些研究领域，如人类发生学或审美发生学的领域，作这样的理论抽象，把人的自然因素和文化因素从统一的活人身上分别提取出来，以考察两方面的关系，是完全可以、而且必要的。但不能把理论抽象当作客观实际，不能忘记在实际生活中存在的人是自然因素与文化因素相统一的活人。

回过头来再看那种把人的欲望、情感、个性都归入“人的自然”、即以个体感性为“人的自然”的观点，就会发现：这种观点所说的“人的自然”其实不是纯粹的人的自然，而是实际生活中存在的活人；因为其中包涵了许多文化的因素。而这种观点所要论述的，是人与文化的关系。这说明在实际生活中同文化发生关系的，不是纯粹的人的自然，而是自然因素与文化因素相统一的活人。因此文化同人的关系，在实际生活中就落实为文化同自然因素与文化因素相统一的活人的关系。实际生活中的自然因素与文化因素相统一的活人，我们称之为人的现实生存。

人的现实生存

人的现实生存就是人们实实在在地感觉到的自己的生命存在。它大体上包括了一般所谓人生、生活、生命等概念的含义。说

它是现实的,是指:一,它是实在的、活生生的,而不是抽象的、理论上的;二,它是当下的、现在的,而不是泛泛的、无时间性的。

人的现实生存是什么形态的呢?毫无疑问,它包涵着生理的、自然的因素,诸如饥食渴饮、男女之欲之类。这种生理因素构成了人的现实生存的起点,或者叫基本需要。如果不考虑人的这种需要的能动性和实现方式,可以说这是人的动物性。但是人的现实生存又是积淀了文化成果的生存。不仅人的生理需要的实现方式已经文化化了,而且人还有许多超出生理需要的、纯粹文化层次上的需要,如丰富的精神生活、充分的自我实现等等。文化是发展的,因而人的现实生存也是发展的;不同时代的人的生存就是不同的生存。生理因素与文化因素共同孕育了人的现实需要,共同浇铸了人的现实生存。就是说,人的现实生存既是自然的,又是文化的;它具有自然与文化的二重性,是一种二重性的存在。这是人的现实生存的主要特征。

作为人们实实在在地感觉到的、活生生的生命存在,现实生存是感性的。不仅饥食渴饮、男女之欲之类的基本需要是感性的,各种高层次的需要最初也往往是以本能的形式从心头升起的。不是说现实生存无理性。现实生存中的理性已经积淀为无意识的、类似于本能的文化心理;即使是从外界获得的理性观念,也只有内化为一种感性需要的时候才真正进入人的现实生存。纯粹抽象的理性观念永远是在人的现实生存之外的。作为人们实实在在地感觉到的、活生生的生命存在,现实生存也是个体性的。人不能替别人去生存;即使是替别人作事,也仍然是自己的生存。人也不能替别人去感觉;即使是“感同身受”,也不是真正的“身受”。不是说现实生存无共性。现实生存中的共性都是个性化了的,实际上是从千差万别的个性中概括出来的。感性与个体性,也是人的现实生存的重要特征。

既是自然与文化的二重性的存在,又具有感性与个体性的特