

中国古典美学范畴丛书

中国人民大学出版社



自然 · 雄浑

蔡钟翔 曹顺庆 著

图书在版编目 (CIP) 数据

自然·雄浑/蔡钟翔, 曹顺庆著

北京: 中国人民大学出版社, 1996

(中国古典美学范畴丛书)

ISBN 7-300-02100-X/B·202

I. 自…

I. ①蔡… ②曹…

Ⅱ. 美学范畴-研究

IV. B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 06957 号

中国古典美学范畴丛书

自然·雄浑

蔡钟翔 曹顺庆 著

出版发行: 中国人民大学出版社

(北京海淀路 175 号 邮码 100872)

经 销: 新华书店

印 刷: 中国人民大学出版社印刷厂

开本: 787×1092 毫米 1/32 印张: 12.75 插页 1

1996 年 10 月第 1 版 1996 年 10 月第 1 次印刷

字数: 271 000

定价: 15.00 元

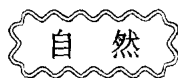
《中国古典美学范畴丛书》前言

范畴，是对事物、现象的本质联系的概括。范畴在认识过程中的作用，正如列宁所指出，它“是区分过程中的梯级，即认识世界的过程中的梯级，是帮助我们认识和掌握自然现象之网的网上纽结”（《哲学笔记》）。人类的理论思维，如果不凭借概念、范畴，是无法展开也无从表达的。美学范畴，同哲学范畴一样，是理论思维的结晶和支点。一部美学思想史，在一定意义上也可以说是一部美学范畴发展史，新范畴的出现，旧范畴的衰歇，范畴涵义的传承、更新、嬗变，以及范畴体系的形成和演化，构成了美学史的基本内容。中国古代的美学范畴，由于思维方式的特殊性，呈现出与西方美学范畴迥然不同的面貌，因而在世界美学史上具有独特的价值。中国现代美学的建设，也需要吸收融汇古代美学范畴中凝聚的审美认识的精粹。近年来，中国古代美学范畴的研究受到学术界的高度重视，现已出版的几部美学史都把范畴的阐释和评述放到突出的位置上，研究美学、文艺学范畴的论文大量涌现，并已有少数专论美学范畴的著作问世。但严格地说，系统研究也仅仅处在起步的阶段。因为中国古代美学范畴，数

量极其丰富，内涵和外延往往缺少明确的界定，有些范畴用例甚多而理论表述极少，有些范畴在漫长的历史过程中被不断赋予新义，因而，要对众多的范畴，用现代语汇作出准确的诠释，进行历史的逻辑的分析，弄清相关范畴之间的联系和区别，以至把握范畴体系的总体结构，难度是相当大的。然而，对中国古代美学范畴做一次全面、深入的调查，又是十分必要的。这项工程虽然宏大而艰难，但确是意义深远的，它将为中国美学史和文学理论史、艺术理论史研究的深化提供坚实的基础。由此，我们萌生了一个宏誓大愿，就是编辑一套《中国古典美学范畴丛书》，每一种（或每一对）范畴列一专题，写成本小册子，尽量收全各范畴在自身发展的不同历史阶段上的代表性用法和代表性阐述，力争通过历史的评析揭示各范畴的美学内涵逻辑地展开的过程，全部丛书要将主要的范畴网罗齐全。这一动议迅即获得不少中青年学者的支持，他们的辛勤劳动使这套丛书经过一年多的筹备便得以陆续推出。还应该感谢中国人民大学出版社给予我们物质上的保证和精神上的激励，在当前出版业举步维艰的时刻，决心出版这样一套耗资巨大的学术性丛书，是极为难能可贵的。当然，丛书的质量也许未能尽惬人意，但我们期望它会在中国古代美学范畴研究的长途跋涉中留下一个深深的足印。

按本丛书编辑原则，凡篇幅较短者可两种或多种合为一册，本册之《自然》和《雄浑》均系独立的专著，《自然》篇由蔡钟翔撰写，《雄浑》篇由曹顺庆撰写。撰述体例和文字风格不求一致，特此说明。

目 录



上 编

第一章	自然——道家思想的精髓	3
第一节	老庄论自然.....	3
第二节	道家自然论在汉代的继承和演变	10
第三节	魏晋玄学中的名教与自然之辨	19
第二章	文艺自然论发展的历史轨迹	28
第一节	魏晋南北朝：自然论的发端与成熟	28
第二节	唐代：自然论的拓展	34
第三节	宋代：以平淡为美的自然论	38
第四节	明代：叛逆型的自然论	46
第五节	清至近代：自然论的总结	56

下 编

第一章	自然——中国传统审美理想	72
第一节	自然是最高的艺术品位	72

第二节	泛文论和“师造化”	78
-----	-----------------	----

第二章	自然的美学内涵	90
------------	----------------------	-----------

第一节	自然——无意	90
-----	--------------	----

第二节	自然——无法	113
-----	--------------	-----

第三节	自然——无工	131
-----	--------------	-----

第三章	自然的制约因素	150
------------	----------------------	------------

第一节	自然与兴会	150
-----	-------------	-----

第二节	自然与情性	158
-----	-------------	-----

第三节	自然与修养	168
-----	-------------	-----

第四节	自然与学力	178
-----	-------------	-----

第四章	自然的相关范畴	189
------------	----------------------	------------

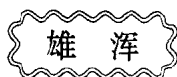
第一节	真	189
-----	---------	-----

第二节	生拙	203
-----	----------	-----

第三节	淡	213
-----	---------	-----

第四节	本色	222
-----	----------	-----

结 语	234
-----------	-----



绪 论	241
-----------	-----

第一章	雄浑观念的发展历程	251
------------	------------------------	------------

第一节	孔子、孟子的雄浑观念·····	251
第二节	老子、庄子的雄浑观念·····	263
第三节	从楚辞汉赋、建安诗歌到《文心雕龙》 的雄浑观念·····	278
第四节	唐代诗风与司空图的雄浑观念·····	290
第五节	明清新思潮与雄浑观念·····	302
第二章	雄浑范畴的构成因素·····	310
第一节	巨大雄伟 超越时空·····	310
第二节	刚健道劲 气势磅礴·····	318
第三节	庄严肃穆 浩然正气·····	325
第四节	光英朗练 奇谲怪诞·····	334
第三章	西方崇高范畴与中国雄浑范畴的对比·····	344
第一节	痛感与美感·····	345
第二节	优美与壮美·····	354
第三节	主体与客体·····	371
第四节	热爱痛苦与逃避悲剧·····	381
后 记	·····	397

司

然

上 编

第一章 自然——道家 思想的精髓

第一节 老庄论自然

“自然”，是道家思想的核心内容。晋人称“圣人贵名教，老庄明自然”（见《晋书·阮瞻传》引王戎语），以名教与自然为儒道之分界。钱钟书先生曾辨析以“名教”专属儒家之不确。^①但说“老庄明自然”是大体不差的。《老子》开卷即言“道可道，非常道”，但实际上还是作了表述，作为最高范畴的“道”的本质归结为“无”，为“自然”，“道法自然”（二十五章）一语，将“自然”提到至高无上的地位。先秦诸子中，儒家讲“与天地合其德”（《易·乾·文言》），兵家讲因势利导，也有顺应自然之义，但在本体论的意义上标榜“自然”，并以“自然”贯串全部学说的，唯有道家。

老子所谓“自然”，也就是“无为”，但无为并不是无所作为，“道常无为而无不为”，无为却能够做到一切。“天之道，

^① 见《管锥编》第4册，1243～1249页。

不争而善胜，不言而善应，不召而自来”（七十三章），自然界即是“黯然而合”（王充语）的，人也应该效法天。老子把这种思想应用于政治，提出他的治国方略。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”，“以无事取天下”（五十七章）。这当然只是一种乌托邦式的空想，然而在“苛政猛于虎”的时代提倡不用烦苛的政令、严酷的刑法而治理天下，未始没有合理的因素。老子把统治者分为几等：“太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之”。最好的统治者，民众仅仅知道他存在着。“功成事遂，百姓皆谓我自然”（十七章）。他领导大家把事情办好了，但百姓们认为这是自然而然、理应如此的，不必归功于他。而统治者本人便是“为而不恃，功成而不处，其不欲见贤”（七十七章）的“圣人”，他不居功自傲，也不想表现他的才能。因此，让人民拥戴他、赞美他的君主还是次一等的。老子大概认为太古时代的部落领袖就是这样的典型，他的政治理想是开倒车的。但是，后世有见识的帝王，也曾部分地吸收了他的清静无为的主张，在大乱之后，实施比较宽松的政策，与民休息，即在治世，也注意轻徭薄赋，防止过分地扰民，老子思想发生了一定的积极影响。但老子哲学的最有价值的精华还在于他的强调顺应自然，所谓“以辅万物之自然而不敢为”（六十四章），“辅”是顺应自然的客观规律，而“为”则是违逆客观规律，将主观意志强加于万物。《老子》全书都在探索自然的规律。“道”这个概念，除了“天地之始”、“万物之母”的本体含义之外，还有一重含义，即宇宙的根本规律。那末，也可以说老子之学的最终归宿乃是自然。

老子的自然论在庄子哲学中得到了丰富和发展。庄子也

像老子一样以自然无为来解释道本体：“夫道，有情有信，无为无形，……在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《庄子·大宗师》，以下引《庄子》只注篇名）。他也认为天道是自然无为的。在《天运》篇中问道：“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？……”。天地日月都在那里自然而然地运行，并没有一个有意志的上帝或造物主在主宰它。“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与？”（《知北游》）自然是不得不然的客观必然性，也就是“道”。庄子也指出至人（或圣人）都是法天道的：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。……是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”（《知北游》）“夫水之于沟（水之自然涌出）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。”（《田子方》）因此，庄子也向往原始社会的无为而治：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”称赞“至治之世，不尚贤，不使能，上如标枝（如树枝无心而在上），民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信。”（《天地》）以上诸如此类的论述，基本上是老子思想的复述。

值得重视的是，庄子为自然论增添了新的内容。他把自然无为理论的运用从治国延伸到修身，从而构成他的人生哲学的一个重要组成部分。《庄子》不同于《老子》之重在探讨“君人南面之术”，而主要是指示人生解脱之道。人生之一大问题，便是如何勘破生死关。《养生主》中记述了这样一则寓言：老聃死，秦失(yì)去吊唁，“三号而出”。老聃的弟子问他：你是夫子

的好朋友，为什么不哭？秦失回答：“适来夫子时也，适去夫子时也，安时而处顺，哀乐不能入也。”这句话又见于《大宗师》，假托子祀这个人物之口说：“得者时也，失者顺也，安时而处顺，哀乐不能入也。”庄子认为人从“杂乎芒芴（恍惚）之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死”，这就如同春夏秋冬四时循环一样，是自然的（见《至乐》）。因此，于人于己，都不必为死亡的降临而痛苦悲伤，既然对待生死作如是观，那末一切得失也都不足挂怀了，这就免去了人生的多少烦恼。“安时而处顺”成为庄子的处世箴言。

庄子的自然论中还阐发了一个观点，就是保持自然天性（包括物性和人性）。“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命。”（《秋水》）他极其反对用络首穿鼻之类的手段去改变物的本性。《庄子》中有一则著名的寓言，说：“儵与忽谋报浑沌之德，曰人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之，日凿一窍，七日而混沌死。”说明企图人为地改造自然本性，即使是出于善意，也会造成极大的危害。庄子在《骈拇》篇中提出了“至正”和“常然”两个概念：“彼至正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为歧，长者不为有馀，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。”“天下有常然。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，约束不以纆索。”所谓“至正”和“常然”都是指的保全自然本性，也就是“不失其性命之情”^①。当然，庄子更关心的是人的“不失其性命之情”。他不

^① 此处“情”字作“真实”解。

像儒家那样热衷于争论人性本善还是本恶，而是致力于反对人为地扭曲损害人的自然本性；他的人性论是不同于儒家道德人性论的自然人性论。他认为，“伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者所死不同，其于残生伤性均也。”（《骈拇》）在儒家看来，伯夷是圣人，盗跖是匪贼，人品上有天壤之别，而庄子却以为“若其残生损性，则盗跖亦伯夷已，又恶取君子小人于其间哉！”（同上）由此联系到政治，庄子也主张要使人民“安其性命之情”：“天下之大，不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉，终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！”“故君子不得已而临莅天下，莫若无为，无为也，而后安其性命之情。”（《在宥》）他说的“在宥天下”就是实行一种宽松的统治，而不是像伯乐治马、陶匠治埴那样地去“治天下”。

庄子还对“自然”作为行为的概念内涵加以开掘和充实。庄子并不把自然无为看作“寂然不动”的静止，而是解释为“不得已而动”：“动以不得已之谓德”；“出为无为，则为出于无为矣。……有为也欲当，则缘于不得已。不得已之类，圣人之道。”（《庚桑楚》）所谓“动以不得已”，就是服从客观的必然性，而不是凭主观意志行事，这样的“有为”，实质上是“无为”。因此，自然无为是一种无意识的行为。《庚桑楚》中提出以婴儿为榜样学习养生之道：“行不知所之，居不知所为，与物委蛇而同其波，是卫生之经已。”婴儿的一动一止都是无意识的，因而是合乎自然的。《天地》篇中的一则故事是耐人寻味的：“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘，而南望还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。”“知”运用智慧，

“离朱”用目视其形体，噢诟用声音来求索，都失败了，恰恰是象征“无心”的象罔^①，找到了遗珠。可见，以“无心”为自然，是庄子的一个重要观点。因而庄子又拈出一个“忘”字。梓庆削木为铍，“必斋以静心。斋三日，而不敢怀庆赏爵禄（忘利）；斋五日，不敢怀非誉巧拙（忘名）；斋七日，辄然忘吾有四枝形体也（忘我）。……然后加手焉，不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其是与？”（《达生》）梓庆的工艺制作之所以能出神入化，“忘”是先决的条件。“忘利”，“忘名”，以至“忘我”，才能达到“以天合天”，即以主体（人）的“自然”与客体（木）的“自然”相契合。《达生》篇中又说：“忘足，履之适也；忘腰，带之适也；知忘是非，心之适也；……始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”“忘”是无心，“适”是主客体的契合，“忘腰”、“忘足”、“忘是非”是局部的“忘”，也是局部的“适”，及至连适之为适都忘掉了，那就进入了无往而不适的高度自然的境界。《庄子》中对“忘”的哲学可谓阐发得淋漓尽致，忘形骸，忘死生，忘是非，忘亲，忘天下，忘己，……忘掉现实世界的一切，名之曰“坐忘”，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通：此谓坐忘”（《大宗师》）。可见“坐忘”是道家修养的最高目标，这是绝对的无意，是彻底的解脱，超越了客体，也超越了主体，与大道融合为一。《刻意》中是这样说明道家的理想人格的：“不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极，而众美从之：此天地之道，圣人之德也。”忘掉一切，却拥有了一切，一切美

^① 按宣颖注：“似有象而实无，盖无心之谓。”见王先谦《庄子集解》。

好崇高的愿望都是自然而然实现的，这就是与道同体的“圣人”的神通了。当然，这样的“圣人”也只能在幻想中存在。

自然论在《庄子》书中被渲染得更加玄之又玄、神乎其神。然而也有低微庸俗的一面。例如《秋水》篇借北海若之口说：“大人之行，不出乎害人，不多仁恩；动不为利，不贱门隶；货财弗争，不多辞让；事焉不借人，不多食乎力，不贱贪污；行殊乎俗，不多辟异；为在从众，不贱佞谄；……”于是，“安时而处顺”的处世之道便演化为没有是非感、没有正义感、随俗从众、随波逐流的和稀泥了。无怪郭沫若先生要讥之为“滑头哲学”。此篇中又借孔子之口说：“知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也。”圣人之所以“临大难而不惧”，不过是听天由命，反倒不如“白刃交于前，视死若生”的“烈士之勇”来得壮烈高尚。于是自然论又堕落为天命论了。但从总体上看，庄子的自然论仍然保留了老子自然论中的精华，即强调顺应自然，这是对唯意志论的深刻批判，今天仍有其积极意义。

庄子的自然论也会合乎逻辑地导向对艺术的否定。他崇尚自然无为，反对人为地改变自然本性，而艺术则是人的创造。《天地》篇中有一则寓言说：“百年之木，破为牺尊，青黄而文之，其断在沟中。比牺尊于沟中之断，则美恶有间矣，其于失性一也。”彩绘精美的牺尊（制成牛头形的酒杯）属于工艺品，它与扔在沟里的下脚料，虽然美丑有别，但其丧失了自然本性则是一样的。《齐物论》中还有这样一条怪论：“有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。”昭文是古代著名的音乐家，善于鼓琴。但庄子认为，无成亦

无亏，有成必有亏，他不鼓琴，五音自全，却是很完美的，他一鼓琴，“鼓商则丧角，挥宫则失徵”，损害了自然的谐和。那末，艺术创作都成了“残生损性”的举动了。然而，我们还要看到另一面，即庄子的自然论是非常接近审美的。他所推崇的自然超越的人生，就是一种艺术的人生，诗化的人生。他所反复申述的“忘”，接触到艺术创作的深层规律。他用以说明自然论的许多有关技艺的寓言给予艺术家以深刻的启示。他以自然为美的美学思想对古代中国人审美意识的形成发生了莫大的影响。“自然”成为古典美学的一个基本范畴，艺术自然论汇成了一股浩荡的巨流。追本穷源，我们不能不归功于庄子。

第二节 道家自然论在汉代的继承和演变

先秦诸子中的非道家也有局部地摄取了道家自然无为思想的。如后期儒家的代表荀子作《天论》，其中有云：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。”“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”天道运行，自然而然，不以人的意志为转移，也没有上帝的有意识的调度。他把人的喜、怒、哀、乐称为“天情”，耳、目、口、鼻、形称为“天官”，心称为“天君”，圣人“清其天君，正其天官，……养其天情，以全其天功”（《荀子·天论》）。即对待人也要顺应其自然规律，不可违逆。这种观点似乎与道家接近。但荀子又强调了人的主观能动性，提出：“大天而思之，孰与物畜而制之！从天而