

中国传统美学的

当代阐释

樊美筠 著

中国社会科学出版社

1200207650

中国传统美学的当代阐释

樊美筠

中国社会科学出版社

(京)新登字 030 号

图书在版编目(CIP)数据

中国传统美学的当代阐释/樊美筠著. -北京:中国社会科学出版社, 1997. 12

ISBN 7-5004-2200-8

I. 中… II. 樊… III. 美学思想-研究-中国 IV. B83-D92

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 26264 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编 100720)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1997 年 12 月第 1 版 1997 年 12 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 11 插页: 2

字数: 250 千字 印数: 1—3000 册

定价: 18.00 元

序

叶 朗

樊美筠的这本书，使我想起了学术界常常讨论的一个问题：研究思想史，或者说写思想史，应该是“六经注我”，还是“我注六经”？

我想就借这个机会谈谈我对这个问题的一点看法。

冯友兰先生在写《中国哲学史新编》时曾经说过，“历史”这个名词有两个意义。第一个意义是指本来的历史，客观的历史。就这个意义来说，历史“好像是一条被冻结的长河。这条长河本是动的，它曾是波澜汹涌，奔流不息，可是现在它不动了，静静地躺在那里，好像时间对于它不发生什么影响。”⁽¹⁾

“历史”这个名词的第二个意义，是写的历史。历史学研究人类社会过去发生的事情，把过去的本来的历史描绘出来，这就是写的历史。例如我们中国的《史记》、《汉书》。写的历史是本来历史的一个摹本。

按照对历史的这种理解，思想史的写法就应该是“我注六经”，而不应该是“六经注我”。冯友兰先生曾经提出“照着讲”和“接着讲”的区分：哲学史家是“照着讲”，哲学家是“接着讲”。“照着讲”就是“我注六经”。历史学家不仅要研究“六经”的文本，而且要研究“六经”出现的历史语境和整个文化背景，把“六经”的内涵、意义和价值充分地阐发出来。这

就要求历史学家不仅要有一种历史主义的精神，而且要有文献学、文字学、训诂学等方面的知识和训练。

但这仅仅是事情的一个方面。

事情还有另一个方面。由于“我注六经”的“我”各各不同，注出来的“六经”的面目当然也就各各不同。换句话说，不同的人都是“照着讲”，但是讲出来的东西会有很大的不同。这就是科林伍德说的：“每个历史学家都以自己为中心，根据他自己的角度来观察历史，因此他看到了别人所看不到的某些问题；而且每个历史学家都根据他自己特有的观点，也就是从他自己特有的一个方面来观察每个问题。所以，一个历史学家，只能看到事实真相的一个方面，即使有无数的历史学家也总是有无数的方面未被看到。因此历史研究是无止境的，甚至对于一个极小的历史领域的研究，每个新的研究者也必定有自己的新的见解。”^[2]

更重要的是，“我”（历史学家）今天所以去注“六经”，是因为“六经”对今天有意义，“六经”引起了“我”的兴趣，“我”是用现代的眼光去解释“六经”的。这样一来，就出现了克罗齐说的情况：“每一部真正的历史，都是当代的历史。”^[3]

这样，每个历史学家都面临着一个矛盾：历史主义精神和现代眼光的矛盾。

对待这个矛盾，有两种片面性。

一种是片面地强调历史的客观性，而排斥任何当代的解释。这样写出来的历史，往往就成了编年史，成了一堆死的材料。克罗齐说过，“历史是活的编年史，编年史是死的历史”^[4]。死的材料是有用的，但只对少数学者有用，广大读者不会有兴趣。

另一种片面性是强调历史的当代性，否认历史文本的解释的普遍性和有效性，否认历史的客观性。或者对历史的“当代

性”有一种片面的理解。他们不是把历史的“当代性”理解为植根于当代社会和当代文化的一种“时代精神”和“现代眼光”，而是理解为当代西方的某一个最新的思潮或最新的学派。他们最喜欢做的事是把这种西方最新思潮或最新学派的理论和方法搬过来，简单地套到中国古代历史的头上，剪裁和改铸中国的历史。

我以为，这两种片面性都是不可取的。正确的方法应该是一种“中庸之道”，也就是在历史主义精神和现代眼光之间保持一种张力的平衡。这种张力的平衡，有些接近于接受理论（尧斯等人）所说的个人视界（当代视界）和历史视界的融合。用这样融合而成的一种更大的视界来进行历史研究，就像伽达默尔说的，一方面可以历史地重建历史文本所具有的本来含义和功能的那个“世界”，另方面可以理解历史文本对我们今天叙说了什么。^{〔5〕}

当然，要达到这种张力的平衡或视界的融合是很不容易的。因为这里显然存在着很大的困难。首先，历史学家的个人的视界并不一定就能符合“时代精神”或“现代眼光”（生活在当代的人不一定都能把握“时代精神”）。其次，历史学家在不能摆脱个人视界的情况下，如何重建文本的历史视界？或者说，历史学家在不能摆脱个人视界的情况下，如何保证对历史文本的解释的客观性和普遍性？这仍然是一个在理论上使人困惑的问题。

我想，这种困难，只能通过学术研究的不断的实践去求得解决。正是在克服这种困难的实践中，一个历史学家的胸襟、学养、才力和胆识会得到最集中、最充分的表现。

现在摆在我们面前的樊美筠的这本书，就可以看作是克服这种困难的一次实践和尝试。作者怀着对于当代人类文明的危

机的一种深深的忧虑，力图用一种面向 21 世纪的新的价值观、审美观和人生观作为自己的视角，来对中国传统美学进行新的阐释。这种尝试的成果如何，作者有哪些成功和不足，是否在相当程度上达到了前面所说的那种历史主义精神和现代眼光的张力的平衡，这些当然都有待于读者的评论，但是这种尝试的努力本身显然是有价值的，我想也是一定会得到学术界和读书界的欢迎的。

1997 年 8 月 26 日

注释：

〔1〕冯友兰：《中国哲学史新编》，全书绪论第一节，人民出版社，1982 年。

〔2〕罗宾·科林伍德：《历史哲学的性质和目的》，见《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社，1984 年，第 167 页。

〔3〕本尼迪托·克罗齐：《历史和编年史》，见《现代西方历史哲学译文集》，上海译文出版社，1984 年，第 293 页。

〔4〕同上书，第 298 页。

〔5〕伽达默尔：《美学和阐释学》，见《当代西方艺术文化学》，北京大学出版社，1988 年，第 278 页。

前 言

本书于我是一个尝试。尝试着站在今天的角度将一部中国传统美学史当作一个大文本来解读。

这是一个内容极其丰富的文本，是一个巨大的宝藏，是一个美的海洋。探索它，用“竭泽而鱼”的办法注定是行不通的。那需要勃勃的雄心和恒久的耐力。身单力薄的我，只好采取“结网而鱼”的办法，以求多少有所收获。这就是为什么我舍弃了按照年代、人物，一一梳理概念、范畴、命题的方法，而采取了从中选取若干特征（整体意识、创新意识、人文导向），若干思想（生态意识、尚清意识、女性意识、雅俗观），若干倾向（非美倾向、世俗化倾向、多元论倾向、解释学传统）的方法。

毋须说，这些“特征”、“思想”、“倾向”之间是内在地相互联系在一起的（它们共同构成了中国传统美学的多彩风貌）。其中“创新意识”与“多元化倾向”和“解释学传统”的联系更为密切一些。因为“解释学传统”是建立在多元论基础之上的，而美的多元化局面的造成又离不开“创新”，此外，“生态意识”与“尚清意识”也是密切相联的，而这两种“意识”的存在又是与中国传统美学中的“非美倾向”的存在有关，而上述这些“思想”和“倾向”（包括“生态意识”和“女性意识”）又都与中国古代美学家和艺术家对“整体意识”的推重分不开

的。因为“在观念的世界里和行动的世界里都不把事情弄到极端”^{〔1〕}是我们中华民族举世公认的一种美德。这种美德在今天显得尤为珍贵。

自然，在这种解读过程中，揉进我自己的理解便是不可避免的事了。在《中国历史研究法》一书中，梁启超先生曾将“史的目的”概括为“予以新意义”、“予以新价值”、“供吾人活动之资鉴”。^{〔2〕}按照伽达默尔，传统是开放的而不是封闭的，它具有过去、现在、未来三个向度，中国传统美学自然也具有这样三个向度。因此她呼唤着我们的参与和创造。

如同读者知道的，纯全客观性的研究和叙述是很困难的，至少对于我是这样。因此，在材料的取舍上，在对人物和思想的评品上，都不可避免地投入了我的感情的好恶，倾注了我的欣赏。如果有读者批评我“美化了”中国传统美学，我是愿意接受的。然而如果让我再写一部中国美学史，我仍要采取“美化”的写法。这并非我“固执”，而是实在“批”不起来。

俄国诗人勃洛克曾经说过这样一句耐人寻味的话：“我们总是过迟地意识到奇迹曾经就在我们身边。”对于我来说，中国传统美学就是人类文化史上的一个“奇迹”。对于刚刚发现这一“奇迹”的我来说，只有惊叹。“批判”实在是超出了我的能力之外。

此外，福柯的话或许对我不无影响。他曾梦想着一种批评，这种批评不会努力去评判，而是给一部作品、一本书、一个句子、一种思想带来生命：“它把火点燃，观察青草的生长，聆听风的声音，在微风中接住海面的泡沫，再把它揉碎。它增加存在的符号，而不是去评判；它召唤这些存在的符号，把它们从沉睡中唤醒。也许有时候它也把它们创造出来——那样会更好。”^{〔3〕}

对我来说，中国传统美学最值得欣赏之处，也就是她的最主要的当代意义在于，她为我们的心灵提供了诗意的栖居之地。此外，她也为我们超越西方的现代化，标出了某种路向。

虽然我欣赏自己的解读方式，但更尊重别人的解读方式。因为我理解，“危险的错误仅仅在于有限目光的排他性。”^{〔4〕}这是当代德国比较文化与哲学学会主席 R. A. 马尔的一句名言。我愿用这句话和大家共警。

注释：

〔1〕〔英〕L. 比尼恩：《亚洲艺术中人的精神》，辽宁人民出版社，1988年，第94页。

〔2〕梁启超：《中国历史研究法》，东方出版社，1996年。

〔3〕《权力的眼睛——福柯访谈录》，上海人民出版社，1997年，第104页。

〔4〕〔德〕R. A. 马尔：《现代、后现代与文化的多元性》，译文载《国外社会科学》1995年第2期。

目 录

序 言.....	叶 朗 (1)
前 言.....	(1)
第一章 中国传统美学的当代意义.....	(1)
第二章 中国传统美学中的整体意识	(40)
第三章 中国传统美学中的生态意识	(65)
第四章 中国传统美学中的尚清意识	(89)
第五章 中国传统美学中的女性意识.....	(116)
第六章 中国传统美学中的非美倾向.....	(137)
第七章 中国传统美学中的人文导向.....	(160)
第八章 中国传统美学中的世俗化倾向.....	(195)
第九章 中国传统美学中的雅俗观.....	(234)
第十章 中国传统美学中的多元论倾向.....	(249)
第十一章 中国传统美学中的解释学传统.....	(267)
第十二章 中国传统美学中的创新意识.....	(286)
附 录 庄子美学的后现代意蕴.....	(310)
后 记.....	(334)
主要参考书目.....	(336)
英文目录.....	(338)

第一章 中国传统美学的当代意义

道不远人

——《中庸》

传统是相当广阔的、具有深意性质的一个实体。它无法被继承，如果你需要它，就得经由巨大的苦心力作才可获得。

——艾略特

文明是一件东拼西凑的百衲衣，谁也不能夸口什么是他们独家创造的。

——R. H. 路威

海德格尔曾经谈道，哲学的必要性就存在于当前时代的急难中。^{〔1〕}

作为“哲学的皇冠”的美学，其必要性更是存在于当前时代的急难中。那么，我们当前时代的“急难”是什么呢？如果用一句话来概括的话，就是人与自然的异化。这包括人的异化，自然的异化，人与自然关系的异化。这一切显然与现代化，与科技的高度发展有关，因此，在思想上对现代化进行反思便构成了一种强劲的时代潮流。

其实，早在19世纪，正当大多数人尚陶醉在现代化、工业

化的大规模胜利的时候，一些敏感的美学家和艺术家对这种异化便有所觉察。席勒便是其中的一个。在《审美书简》中，他曾大声追问道：时代启蒙了，我们为何还总是野蛮的？关于人的异化，他写道：

[近代社会]是一种精巧的钟表机械，其中由无数众多的但是都无生命的部分组成一种机械生活的整体。政治与宗教，法律与道德习俗都分裂开来了；欣赏与劳动脱节，手段与目的脱节，努力与报酬脱节。永远束缚在整体中一个孤零的断片上，人也就把自己变成一个断片了；耳朵里所听到的永远是由他推动的机器轮盘的那种单调味的嘈杂声音，人就无法发展他的生存的和谐；他不是把人性印刻到他的自然上去，而是变成他的职业和专门知识的一种标志。就连把个体联系到整体上去的那个微末的断片所依靠的形式也不是自发自决的……而是由一个公式无情地严格地规定出来。^{〔2〕}

用杜夫海纳对这种现象的概括就是“人变得空虚并被异化了”^{〔3〕}。

今天，世界上越来越多的人认识到人的这种“异化”。L. 伽伯里尔说：“人类的引起轰动的科技的高度发展不再能够隐瞒人的存在的丧失，人的全面的异化。”

人们早期对资本主义，对现代化的反思大多侧重于“人的异化”上，其实“人的全面异化”仅仅是人类无限制地推崇和追随科学技术的发展以满足自己征服、控制和享受的欲望所带来的严重后果之一，另一个更为严重的后果是“自然的异化”：

“土地越来越贫瘠，天空弥漫着烟雾，河流充满着污染”，这一切已构成对人类生存和发展的严重威胁。由于问题的紧迫性，越来越多的人开始关注“自然的异化”问题，也就是人的生存问题。由全世界 100 多个国家的政府首脑于 1992 年在巴西的里约热内卢共同签发的《环境与发展宣言》，以及不久前由 1575 位科学家（包括 99 位健在的诺贝尔奖获得者）联合署名的题为《世界科学家向人类的警告》的声明便是这种关注的产物。这是来自官方和科学家的。

另一种关注则来自思想家、美学家和艺术家。从海德格尔、怀特海到今日西方的后现代思想家都致力于“从根本上反省自启蒙运动以来西方文明的核心观念——从主客二元、事实与价值两分到建立在征服和掠夺自然基础上的‘进步’‘发展’概念——重新思考生活的意义与价值”。^[4]

进入九十年代以来，随着长期以来占统治地位的西方文化中心主义的不断衰落，随着文化多元论的普遍被接受，更多的思想家开始考虑如何借鉴世界各民族的宝贵文化传统，重建人与人的关系、人与自然的关系。

正是在这种反省、反思的过程中，以“天人合一”思想为指归的中国传统文化受到了人们的极大关注（相应地，那些思想方式接近东方特别是中国的西方思想家的思想格外受到人们的重视）。怀特海就曾认为，他的哲学与西亚或欧洲的思想方式相比，更近似于印度或中国的思想方式。^[5]海德格尔更是对东方哲学，特别是老庄哲学心怀敬意。他在 1930 年就曾引用过庄子关于鱼之快乐的著名故事。^[6]默温认为，中国古典诗歌对美国诗歌，特别是对美国现代诗歌的影响是巨大的。美国意象派的开山诗人庞德也认为“中国的诗是一个宝库。今后一个世纪将从中寻找推动力，正如文艺复兴从希腊人那里找到推动力一

样。”^[7]或许这也正是《亚洲艺术中人的精神》一书的作者、曾任英国大英博物馆东方绘画馆馆长的劳伦斯·比尼恩写作该书的初衷，他在该书的“导论”中谈道：

当前，我们在西方正处于一种自知失败的感受之中，并且为之怏怏不快。我们对种种自然力已经掌握，并且能够随心所欲地加以运用，然而不管我们如何努力，还是有一些事物使我们力所不逮。我们把生活划分为各自孤立的领域，每一个领域都用一门有着赫赫醒目的名称命名的科学来管辖，但是不知什么缘故，生活的整体却被人们视而不见。我们所失去的东西似乎就是生命的艺术。我请各位用心地观赏另一半球上的那些有创造力的成就，那不仅仅是一种令人心旷神怡的消遣品，而且可能会触发我们对人生以及对生命的艺术所产生的若干有益的观念。^[8]

这意味着在目睹了现代西方文化的局限之后，越来越多的西方有识之士开始从西方文化中心论的樊篱中解放出来，意识到西方的天空并不是惟一的天空，在它之外还有另一片天空。德国比较文化与哲学学会主席 R. A. 马尔认为，庄子讲述的“井底之蛙”的例子十分清楚地表明，“人们必须与尘世的、自然本性的绝对地树立着自己区域、自己视野的偏好作斗争”。^[9]美国著名汉学家费正清教授下面一段话则更明确地反映了这种反思意识：

我们美国的生活方式并不是惟一的生活方式，甚至也不是大多数男男女女的未来生活方式。我们求助

于立法、合同、法的权利和诉讼，但这种方式的效果是有限的。中国提供了别的出路。时间可能对中国有利，因为我们一向习惯的爆炸式的生产发展不可能永远继续下去；崇尚个人主义的美国人可能比中国人更需要进行调整，以适应未来的生活。在这新的旅游时代，每年访问中国的成千上万的美国人正在开始体会到，在以新的方式关心自然环境中的（生态学）和社会中的人（社会集体生活）的过程中，旧日中国作为其他民族文化榜样的中心职能又在恢复了。^{〔10〕}

房龙则从一个艺术史家的角度也注意到了：“西方花费了好几百年的时间才懂得，原来中国绘画同西方绘画一样好，一样趣味隽永，如果不是远远超过西洋画的话。”^{〔11〕}

现在的问题是，西方对中国文化的关注仅仅是一种猎奇呢，还是真的意识到：中国文化对医治西方现代化的弊端，的确具有一种现实意义？这涉及到站在时代的角度重新阐释、发掘中国传统文化，特别是中国传统美学的当代意义的问题。又由于改革开放后的中国当下也正在向现代化迈进，因此，这种重新“阐释”和“发掘”便具有了一种普遍的当下意义。我国当代著名美学家叶朗先生的《儒家美学对当代的启示》便开了这种重新“阐释”、“发掘”的先河。叶先生认为：“当今世界存在的众多问题中，有三个问题十分突出，一个是人的物质生活和精神生活的失衡，一个是人的内心生活的失衡，一个是人与自然关系的失衡。儒家美学在这三个问题上都对我们提供了有益的启示。”^{〔12〕}

日本美学家今道友信在《研究东方美学的现代意义》一文中则将“使人性再度恢复”，使人获得“再生”作为研究东方美

学的现代意义。^{〔13〕}二者的思路可以说是一致的。

本书便是接着叶朗先生的思路讲的。除了儒家美学外，同时也更多地考察了道家美学的当代意义。尽管儒家美学与道家美学之间存在着众多差异，但在强调“天人合一”，主张身心统一，认为生命活动本身即包含着价值与美的和谐这些主要之点上双方是一致的。因此将题目定为“中国传统美学的当代意义”。

那么，中国传统美学到底具有怎样的当代意义呢？

一、中国传统美学中的“整体意识” 有助于克服“人性的分裂”

从美学上看，所谓“人性的分裂”主要就是指人的感性和理性的分裂。其结果就是人的感性能力的极度匮乏，就是人变成“单面人”（马尔库塞语）。这是西方人长期片面地追求理性的发展，并片面地压抑感性的发展的结果。这种现象，早在十九世纪，就被一些思想家意识到了。德国的席勒就曾经指出：“现在伴随着我们的是，各门科学之间的严密分工，等级和职业之间的直接分开，国家与教会、法律与习俗之间的隔绝；享受与劳动、手段与目的、工作与报酬之间也都割裂开来。”在这种情况下，人丧失了它内在的完整性。

马克思不仅意识到这种现象的存在，更对它作了深入的分析，他说：当工人出卖自己的劳动力时，他已经降而为物，不复为人，他已经失去人性。并且，工人生产出来的产品也变成反对他，同他异化的东西，“劳动的外化表现在什么地方呢？首先，劳动对工人说来是外在的东西，也就是说，不属于他本质