

# 儒家

# 文艺美学

RUJIA WENYI MEIXUE

——从原始儒家到现代新儒家

张毅 著

不学诗，无以言

里仁为美。

知者乐水，仁者乐山。



南开大学出版社

国家社会科学基金项目

获“高等学校优秀青年教师教学科研奖励计划资助”(TRAPOYT)

# 儒家文艺美学

——从原始儒家到现代新儒家

张 毅 著

南开大学出版社

天 津

## 图书在版编目(CIP)数据

儒家文艺美学:从原始儒家到现代新儒家 / 张毅著.  
天津:南开大学出版社,2004.4  
ISBN 7-310-02067-7

I. 儒... II. 张... III. 儒家—文艺美学—研究  
IV. ①B222.05②I01

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 004789 号

**出版发行** 南开大学出版社

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮编:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542

邮购部电话:(022)23502200

**出版人** 肖占鹏

**承印** 南开大学印刷厂印刷

**经销** 全国各地新华书店

**版次** 2004 年 4 月第 1 版

**印次** 2004 年 4 月第 1 次印刷

**开本** 880mm×1230mm 1/32

**印张** 14.375

**字数** 361 千字

**印数** 1—2500 (软精)

**定价** 33.00 元



### 作者简介

张毅，男，1957年生，云南曲靖人。1991年毕业于南开大学中文系，获文学博士学位。现为南开大学文学院教授、博士研究生导师。曾入选教育部“跨世纪优秀人才培养计划”，获第四届“高校青年教师奖”。出版著作多种，主要著作有：《宋代文学思想史》、《潇洒与敬畏——中国士人的处世心态》、《中华文学通览·元代卷》、《宋代文学研究》（上、下册）、《中国古代文学发展史》（中册）、《词林观止》等。

## 内容简介

本书以儒学和中华文化的发展为背景，对从原始儒家到现代新儒家的文艺思想进行较为全面的梳理，着重探讨儒家美学的生命精神及其现代意义，力求贯通古今与中西。把所涉及的命题、范畴和问题放到特定的历史语境中加以理解，按照儒学在发展演变过程中自然形成的早期、中期、近期三个历史阶段，探讨儒家文艺思想与孔学、经学、理学、心学和现代新儒学的关系。审视各个时期儒学代表人物的文艺思想和审美观，在个案研究的基础上进行理论概括，说明从“天人合一”、“体用同源”到“智的直觉”，是儒家思想能与时俱进而脱胎换骨的生机所在，也是贯穿儒家文艺美学发展的内在理路和思维方式。

# 目 录

绪 论	1
第一章 礼乐文明与孔门文艺教化	27
第一节 郁郁乎文哉,吾从周/28	
一、宗周的礼文化/28	
二、礼乐相须为用/33	
三、乐舞与诗乐/36	
第二节 兴于诗,立于礼,成于乐/41	
一、不学诗,无以言/42	
二、不知礼,无以立/46	
三、依于仁,游于艺/49	
第三节 “充实”之美与“中和”之纪/54	
一、充实之谓美/54	
二、养气与明志/58	
三、礼乐与“中和之纪”/62	
第四节 孔门的文艺修养/67	
一、君子比德/68	
二、修辞立其诚/71	
三、温柔敦厚的诗教/75	

## 第二章 经学的思维模式及善美理念

79

### 第一节 阴阳五行与天地之美/80

- 一、一阴一阳之谓道/80
- 二、阴阳与四时五行之气/85
- 三、生命流行的天地之美/89

### 第二节 《春秋》笔法与《诗》无达诂/96

- 一、《春秋》书法与微言/96
- 二、《春秋》笔削之大义/103
- 三、从《春秋》无达辞到《诗》无达诂/108

### 第三节 以“美刺”为核心的《诗》学/114

- 一、“诗言志”与美刺/114
- 二、美刺与比兴/120
- 三、美刺与风雅正变/125

### 第四节 从以丽为美到“真美”/131

- 一、辞人之赋丽以淫/131
- 二、诗人之赋丽以则/136
- 三、尚智求实与主张“真美”/143

## 第三章 文以明道和儒学复兴

149

### 第一节 “道统”和“文统”/150

- 一、由王道归于师道/150
- 二、至圣先师的内圣之学/154
- 三、文道合一的新方式/159

### 第二节 “气盛言宜”与“不平则鸣”/165

- 一、以学养变化气质/166
- 二、从“气盛”到“言宜”/171
- 三、情与气偕的“不平则鸣”/177

### 第三节 凡为文以神志为主/182

- 一、明道与见志并重/182

二、为文可畅达神明/188	
第四节 “辞达”的三种方式/194	
一、事信言文/194	
二、蓄道德而能文章/200	
三、行于所当行,止于不可不止/204	
<b>第四章 新儒家的心性论与文学思想</b>	<b>211</b>
第一节 心体与性体/211	
一、心之动静与寂感/212	
二、理不容情和性即理/218	
第二节 关于“作文害道”/226	
一、志于道与玩物丧志/227	
二、文、道的分离与合一/233	
第三节 万物静观皆自得/240	
一、宇宙人生的诗意观照/241	
二、静观心体以悟道/246	
三、心学与诗学的融贯/252	
第四节 良知与童心、性灵/262	
一、良知的真实与虚灵/263	
二、真实自然的童心/269	
三、虚灵不昧的性灵/275	
<b>第五章 现代新儒家的文化观及文艺观</b>	<b>284</b>
第一节 东西文化要义/285	
一、两种文明的冲突/285	
二、从生活样法看东西文化/295	
三、孔教伦理与人生哲学/305	
第二节 科学与人生观/315	
一、科学万能之梦/315	
二、生命和谐的人生艺术/319	



三、精神生活与人生观/323

第三节 人生哲学和艺术理论/330

一、哲学真际与艺术本然/331

二、人生觉解及其境界/337

三、负底方法与诗的言说/342

第四节 中国文化与中国文学/347

一、中国历史文化之生命精神/348

二、中国文学的民族特色/356

**第六章 现代新儒家的生命哲学和美学** 368

第一节 中国人的生命情调与美感/369

一、对照三种生命情调/369

二、生生之德和艺术理想/377

三、诗哲的美感/386

第二节 生命存在与心灵境界/395

一、生命存在之真美善/395

二、心灵境界与文艺世界/403

第三节 智的直觉与中国艺术精神/414

一、智的直觉与中国心/415

二、儒家为人生而艺术的精神/423

三、道家的纯艺术精神/432

**引用参考书目** 444

**后 记** 452

## 绪 论

儒家文艺美学是儒家思想文化的重要组成部分，它的形成和演变始终与儒学的兴衰紧密联系在一起，与中华传统文化的发展共命运。从原始儒家到现代新儒家，儒学的发展经历了早期的政治儒学、中期的伦理哲学和近期的人生哲学等不同的阶段，其文艺美学思想也从以政治教化为主的各种命题，演变为以文道、理气、心性、体用等范畴为核心的文论和诗论，再进步到会通中西文化的文艺观和生命美学。无论哪一个阶段的儒家文艺美学都有非常丰富的思想内容，都是对原始儒家思想进行创造性诠释的成果，中华文化生命的源远流长，即在于这种一以贯之而又兼容并蓄的思想承传中。但是，在中国社会日趋现代化的文化转型时期，在儒学日益脱离社会实际生活而成为“游魂”的当代，儒家有关文艺的一些传统命题究竟还有什么意义？由儒家天道观和伦理哲学的元范畴衍生出来的文论范畴，是否具有建构思想体系的理论价值？面对西方近现代文化的冲击，应该以什么样的态度和思维方式，对儒家文艺思想进行推陈出新的阐释，建设具有民族特色和东方神韵的中华审美文化。关键是能否一方面吸收外来的思想学说，一方面又继承本民族历史文化的精神遗产？这是近一百多年来困扰中国人的理论问题与现实问题。

本书撰写的目的在于：以儒学和中华文化的发展演变为背景，对从原始儒家到现代新儒家的文艺思想进行较为全面的梳理，力求贯通古今与中西，并着重探讨儒家美学的生命精神及其现代意义，总结有关这一问题的历史经验，寻求解决的思路和方法。这需要先入乎其内，把所涉及的命题、范畴和问题放到特定的历史语境中加以理解，按照儒学在发展演变过程中自然形成的早期、中期、近期三个历史阶段，探讨儒家文艺思想与孔学、经学、理学、心学和现代新儒学的关系，以求纲举目张。然后再出乎其外，审视各个时期儒学代表人物的文艺思想和审美观，求同存异，在个案研究的基础上进行理论概括，说明从天人合一、体用一源到智的直觉，是儒家思想能与时俱进而脱胎换骨的生机所在，也是贯穿儒家文艺美学发展的内在理路和思维方式。

## —

早期儒学的发展有一个由民间显学到钦定官学的政治化过程，体现为从原始儒家的孔孟之学到汉儒经学的演变。儒学成为官学之前的儒家称原始儒家，即百家争鸣中作为显学的儒家，当汉武帝采纳董仲舒的建议罢黜百家之后，儒学也就失去了原先的学派意义成为独尊的儒术，成为附属于政治教化的经学。原始意义的儒学与经学既有区别又有联系。如在“究天人之际”问题上，孔孟的仁义之学有人本主义倾向，要将外在人文世界的礼乐文明落实于内在人格世界的仁心善性上；经学则以三纲五常为天经地义，把一切经验现象都纳入天人感应的框架内作引经据典的解释，宣扬天不变道亦不变。但是，孔子以“述而不作”的方式编撰的儒学典籍，如《诗》、《春秋》、《周易》等，是经学章句训诂的元典；汉儒所阐发的代表天意的圣人的微言大义，一概以“子曰”、“《诗》云”为根据，其间的思想承传很直接。早期儒学有关艺术的经典命题，除了出自《论

语》、《孟子》和《荀子》的言论外，多数属于经学命题，含有纳文艺于道德、合道德于政治这样相互关连的两方面的内容，主张尽善尽美，强调扬善惩恶，奠定了中国人的审美理想和文艺主题。

与殷商崇拜天神帝鬼而盛行巫祀之风不同，周人在灭商之后产生了天命靡常、惟德是依的忧患意识，尽管也还以天、帝为至尊，但更重人事的安排，开启了以礼治为纲的人文世纪。商人用来歌舞娱神的乐（钟鸣）、供物奉神的礼（鼎食），在周人崇拜祖先的宗祀活动中被用来统和与别异，成为维护宗法社会尊卑秩序与上下和谐的典章制度。天下一家，要纳上下于道德，不只是感天地、通鬼神而已。礼不仅是制度化的典章和教化工具，也是周人道德观念的集中体现。孔子对周礼极为欣赏，多次梦见传说中制礼作乐的周公，宗周的礼乐文化和敬礼观念，是原始儒家人文精神和道德主义的滥觞。面对春秋时代“礼崩乐坏”的社会变故，孔子以“复礼”、“正乐”为己任，他以仁学改革了礼，修正了乐，丰富了礼乐的思想内容。从孔子开始，礼不再是刻板的行为标准，而是与诗乐结合的一种人文修养，礼与仁一文一质，文质彬彬而后君子，做仁人志士是君子儒的人生理想，体现在据德、依仁和游艺等做人的各个方面。如果说礼仪、礼节是人类社会生活的文饰，那么仁才是处理人际关系的准则，人的本质是仁，礼是人的文饰。艺术讲求美，道德注重善，讲礼貌是导引人生走向善美境界的桥梁。孔子不仅讲究礼貌，而且精通诗章和乐舞，他把“兴于诗，立于礼，成于乐”作为修身的内容，包括性情的陶冶、行为的规范和人格修养的完成。其中礼是核心，诗乐都要合乎礼的要求，要体现出仁的精神，要融文艺于道德修养之中。

歌诗、观乐是原始儒家人格修养的艺术方式，孔子之重视乐教，首先是有助于在政治上施行礼乐教化，进一步则可作为仁者人格的一种人文修养工夫。《论语》里的“子曰”不乏有关诗、乐的命题和论说，如：“诗可以兴、可以观、可以群、可以怨”（《论语·阳货》）。

“不学诗，无以言”（《论语·季氏》）。“诗三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’”（《论语·为政》）。“子谓《韶》尽美矣，又尽善也。谓《武》尽美矣，未尽善也”（《论语·八佾》）。孔子很重视诗的感发作用和认识作用，以为可以启迪心灵、感发善意和互相沟通。当时《诗》三百皆可以弦歌，诗乐不分，孔子的诗教即乐教。如：“子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑曰：‘割鸡焉用牛刀？’子游曰：‘昔者偃也闻诸夫子曰：君子学道则爱人，小人学道则易使也。’子曰：‘二三子，偃之言是也。前言戏之尔。’”（《论语·阳货》）。孔门学道爱人的仁者精神，与弦歌诗乐之声有一种内在联系，所以提倡仁与礼乐的结合。乐与仁的会通是艺术与道德在人之情性深处的统一，大乐与天地同和的境界与天下归仁的境界是相通的，艺术修养亦有助于道德人格的完成，故有“成于乐”之说。但乐之所以能成其为乐，给人以精神娱悦，还在于它是蕴含某种意味的美的形式，在具体的音乐欣赏中，孔子称赞《韶》乐的尽善与尽美，揭示了善美合一的审美理想。尽美者未必皆尽善（如《武》乐），但能够达到尽善尽美者，必是在美的形式中体现了仁爱精神，是仁与美的和谐统一，情感因此获得满足，道德也由此得到支持。

儒家善美合一的人文理想要通过仁学来实现，而仁是性与天道融合的一种精神境界，属于内在人格修养的完成，其本身不易指陈。孔子在《论语》里回答弟子问仁时所说的多是为仁的工夫与方法，如：“夫仁者，己欲立而立人；己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”（《论语·雍也》）。直接给“仁”下明确定义的是孟子，他说：“仁也者，人也。合而言之，道也”（《孟子·尽心章句下》）。仁的意思就是人，“仁”与“人”古音相同，可以互训。孟子继承孔子的仁说，认定仁是人之所以为人的本质属性，是人人都有的天赋“良能”、“良知”，这种天命之性自然是善的，性善论的提出是孟子对中国思想文化的大贡献。他还以不忍人之心、恻隐之心说仁，谓“仁，人心也”（《孟子·告子章句上》），以心善指明性善。如此每个人都

可以在自己心里体认善的根苗作为道德主体,加以培养或扩充,成为融合性与天道的真实内容,所谓“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也”(《孟子·尽心章句上》)。仁既内在于人的心性,又与天地万物为一体,仁的自觉和实现,是人在具体生命中开辟出的成己、成物的主体人格世界。孟子据此而提出了“充实之谓美”的命题,充实指内心充实,这有赖于“配义与道”的人格修养,以集义养气为实践工夫。养气是要变化气质,要在人的血气心里体认到超越自我欲望的至大至刚的浩然之气,把个体内心的仁义扩充到与天地万物同德而问心无愧的境地。这种道德人格的修养能美化心灵,提高生命的价值和人生的意义。心灵美是内心充实之美,其根源在于人性的善,就此而言善就是美。孟子看重人性善和心灵美,所以论诗时强调了解诗人心志的重要,主张“以意逆志”。后人将这种内在体验的解诗方式,与孟子尚友古人讲的“知人论世”相结合,遂成为儒家文艺批评最流行的诠释方法。其实,孟子讲“良知”的发现、仁义的扩充和尚友古人,都是要人充实自己的内心世界和培养道德人格,实现善即是美的人生理想,这也是儒学的诗意所在。

与孟子长于《诗》《书》而讲人性善不同,荀子看重礼乐的社会政治教化作用而崇尚礼法。他以为人性本恶,需要用礼之别异来制欲息争,用乐之中和于分别中求得协调,圣王留下的礼义师法是使人消除邪恶本性的宝典。故荀子强调知识闻见和学习的重要,认为人心壹而静才能知道,他说:“《道经》曰:人心之危,道心之微。危微之几,惟明君子而后能知之”(《荀子·解蔽篇》)。一方面以为心有本能欲望,易受物欲蒙蔽;另一方面说心知道后认识能力可极尽精微,人应以知道之心消除人性的恶,所以王道教化必不可少。他提出“乐合同,礼别异,礼乐之统,管乎人心”(《荀子·乐论》)的主张,把“审一定和”视为构成音乐的方式;但在谈音乐的“中和之纪”时,偏重于“以道制欲”的美善相乐,以去恶扬善为主旨,以有助于王道

的政治教化为目的。有别于孟子尽心知性则知天的说法，荀子明于天人之分，认定天是无道德意志的非人格的自然之天，所谓“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应之以治则吉，应之以乱则凶”（《荀子·天论篇》）。这种视天为客观实体的自然天道观，也见之于《易传》、《礼记》等著作，为汉儒将人格的天与自然的天然合而为一的经学思维奠定了基础。荀子认为：“善言古者，必有节于今；善言天者，必有征于人”（《荀子·性恶篇》）。今文经学大师董仲舒则说：“善言天者必有征于人，善言古者必有验于今。”<sup>①</sup> 他采纳当时流行的阴阳五行学说，用神秘的气流形式将阴阳派入四时节气以言自然天道的运行；又将四时季节的循环与五行相配，以相生言自然变化，以相胜言历史上的朝代更迭。用天人感应之说把自然变化、社会政治和人伦关系都纳入阴阳五行的宇宙论模式里加以类比，以此明天人之故，通古今之变，言天地之美。这种思维凸显了儒学的政教功用，使经学成为具官方意识形态性质的政治儒学。所谓“君子比德”、“修辞立其诚”和“温柔敦厚”之诗教等命题，都应放在这种儒学日益政教化的语境里加以理解。

经学家对儒家经典的诠释，除名物训诂外，意在寻求字里行间蕴藏的微言大义，并以扬善惩恶为宗旨。如《春秋》是史书而非哲学讲义，只简单地记载事实而无议论，可董仲舒和汉代的公羊学经师们却能从其记事所选择的角度、叙述的详略及用词造句的表达方式等，看出许多褒善贬恶的微言大义，称之为“《春秋》笔法”。董仲舒讲《春秋》大义时颇多牵强附会，可他却以“《春秋》无达辞”为借口，用这种态度解《诗》，则可以说“《诗》无达诂”。<sup>②</sup> 无达诂是指对具体字词的诠释，至于说诗者所持的观点则是很明确的，在诗序里即有交代。汉儒对于《诗经》的解读，从讲“诗言志”、《诗》之“六义”

① 《汉书·董仲舒传》，中华书局1962年版，第2515页。

② 《春秋繁露义证》，中华书局1992年版，第95页。

到以《诗》为谏，均以扬善抑恶的“美刺”为一贯之宗旨，从而奠定了中国传统诗论的政教纲领。这也影响到对辞赋的批评，有“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫”的命题。经学以阴阳五行为框架的天人合一思想，不仅奠定了秦汉大一统社会王权政治的理论基础，亦成为中国人的世界观和方法论，其影响遍及人生信仰、伦理道德和文学艺术等各个方面。汉代的诗学和文艺批评都是与经学有关的政教命题。就政治教化的功利目的而言，文艺的根本问题是：歌颂什么，暴露什么，即是“美”，还是“刺”？审美判断让位于是非好坏的价值评估，而且是政治标准第一。这也决定了中国传统文艺思想的主题为扬善惩恶。

性与天道的融合是早期儒学演变发展的主导思想，或言天命之谓性，人命关天；或谓天道自然，不以人的意志为转移。作为经学大师，董仲舒堪称“究天人之际”的儒学的集大成者，他以“天人感应”讲天命不可违，树立天的权威；又以“天人相类”的类比，将人之身体、性情和人伦关系与天地阴阳和四时相比附，说成是人副天数。这么做的目的是要用无所不包的儒学一统天下人心，维护天下一家的大一统的王权政治，如刘泽华先生指出的：“在天人合一中，天王合一始终是问题的核心。”<sup>①</sup>即把人看作是伦理的存在，视敬上尊长为天经地义，三纲五常是礼法，也是礼教，以敬礼为根本的“天地君亲师”，是“天人合一”的体现。这种政治伦理源于荀学，荀子说：“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，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君、师，是礼之三本也”（《荀子·礼论篇》）。儒教伦理的政治化是从荀子开始的，秦汉时期讲纲常伦理的政治儒学实为荀学。钱穆说：“天地君亲师五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化、

<sup>①</sup> 《中国的王权主义》，上海人民出版社 2000 年版，第 385 页。



中国人生中之意义价值之重大,自可想象。”<sup>①</sup> 在中国传统社会的政治文化中,以天王合一为核心的“天人合一”思想的影响是巨大的。

中国人自古信命,以为谋事在人、成事在天,“天人合一”的整体思维方式之形成,与周秦两汉时期流行的天命观、性命观、自然观和天道观有十分紧密的联系。天在上古时期可以指天空,但更多的时候被用来指至高无上的神,意味着天是有意志的造物主,是世界万物和人之命运的最高主宰。《诗·大雅·文王》云:“候服于周,天命靡常。”流露出对天命的敬畏和恐惧。孔子在《论语》中也有“天之将丧斯文也”的感叹,以为文化兴衰和个人安危都将由天来决定。作为有人格的上帝和世界的主宰,天能够赋予统治者以权力或决定人的性命,这就是天命说。孔子五十而知天命,他说:“大哉尧之为君也,巍巍乎!唯天为大,唯尧则之”(《论语·泰伯》)。孟子也认为舜有天下是“天与之”(《孟子·万章上》),天子是天之所命,但他又说人心性本能也为天所赋,所谓“心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者”(《孟子·告子章句上》)。性在于心而原于天,心、性与天是一贯的,故可用天命来说明人之本性是善良的,也可以讲性乃天的内在化的存在。天人合一就是性与天道在本质上的同一,故尽心、知性则知天而与天地参,这是儒家的看法。在道家则以为“天法道,道法自然”(《老子》第二十五章),形成重自然的天道观。《荀子》和《易传》里的天道观也具有某种自然运行的客观规律意味,或主张要“制天命而用之”,或以为“天行健,君子以自强不息”。到了董仲舒讲“天不变道亦不变”时,所谓“天”同时兼备天命与天道双重意义。就“天命”而言,天是有人格意志的天、道德的天、神灵的天;若讲“天道”,天是自然的天,是由阴阳、四时、五行的变化循环为具体内容的天,二者构成了涵盖宇宙人生各个方

<sup>①</sup> 《现代儒学论》,上海人民出版社1998年版,第167页。