



文化寻根丛书



李天道 著

中国美学之雅俗精神

中国美学之雅俗精神

李天道 著

中 华 书 局

图书在版编目(CIP)数据

中国美学之雅俗精神/李天道著. - 北京:中华书局, 2004

(“文化寻根”丛书)

ISBN 7-101-04055-1

I. 中… II. 李… III. 美学-研究-中国
IV. B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 074430 号

责任编辑:朱振华

“文化寻根”丛书

中国美学之雅俗精神

李天道 著

*

中华书局出版发行

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

北京瑞古冠中印刷厂印刷

*

850×1168 毫米 1/32·10^{1/4} 印张·213 千字

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月北京第 1 次印刷

印数 1-3000 册 定价 22.00 元

ISBN 7-101-04055-1/K·1677

目 录

绪 论 “尚雅”与“崇礼”精神	(1)
第一章 古 雅	(29)
第一节 “古雅”说的生成	(29)
第二节 “古雅”说的美学意旨	(37)
第二章 高 雅	(46)
第一节 雅 人	(47)
第二节 雅 趣	(69)
第三节 雅 气	(79)
第三章 文 雅	(99)
第一节 “文”即“雅”	(100)
第二节 “文雅”之境	(106)
第三节 “文质彬彬”说的历史沿革	(117)
第四章 典 雅	(132)
第一节 释“典”	(133)
第二节 “典雅”说的美学内涵	(142)

第五章 淡 雅	(159)
第一节 “雅洁淡远”之境.....	(160)
第二节 “和雅冲淡”之境.....	(163)
第三节 “雅洁冲灵”的人格境界.....	(169)
第六章 和 雅	(178)
第一节 中正平和.....	(179)
第二节 “和雅”之境.....	(187)
第七章 清 雅	(198)
第一节 以清比德.....	(199)
第二节 雅如清韵.....	(206)
第三节 空灵雅洁.....	(210)
第四节 静以体道.....	(214)
第八章 “雅俗”之辨	(223)
第一节 “雅”与“俗”的分野.....	(224)
第二节 “雅乐”与隆雅崇雅的审美意识.....	(229)
第三节 “俗乐”与化俗为雅的审美观念.....	(232)
第四节 尚雅贬俗的审美取向.....	(237)
第五节 雅俗相通的审美构成.....	(240)
第六节 “雅正”的诗学精神.....	(245)
第七节 “风雅”审美规范.....	(249)
第九章 名家论“雅”	(257)
第一节 老子论“超越俗我”与“守道为贵”.....	(258)
第二节 庄子论隆雅绝俗与超迈旷达.....	(260)
第三节 荀子论“雅儒”、“俗儒”.....	(270)
第四节 屈原论超越世俗、洁身自好的尚雅精神.....	(276)

第五节	宋玉论尚雅隆雅·····	(280)
第六节	桓谭论“离雅乐而更为新弄”·····	(282)
第七节	王充论褒雅卑俗·····	(285)
第八节	嵇康阮籍论尚雅崇格、超凡脱俗的审美追求·····	(290)
第九节	刘勰论雅俗·····	(293)
第十节	苏轼论高洁淡雅、超绝俗我的人格境界·····	(309)
后 记·····		(314)

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”分不开，“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”(《中国艺术精神·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,那么就必须要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”,能够创作出优秀艺术作品的创作主体必然是“珪璋挺其惠心,英华秀其清气”。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。”(《文心雕龙·宗经》)主

体个性中的人品与艺术作品某种深层的审美价值构成相关,影响到艺术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艺术作品的品格和审美价值;艺术作品的韵味与风味是创作主体审美个性中品人的显现,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”(《文心雕龙·体性》),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。其所主张的求仁得仁、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等,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,可以获得非常有益的启示。

贵人重人、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,而融入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,才能使人的品格“高雅”、超然,并使之趋于无限与永恒。

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,面将过去、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”审美意识的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和个体需要健全自由的历史必然性,肯定了人的生存价值,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,以克服并纠正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,达成互补与对话。

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、人与社会的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

“文化寻根”丛书

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,而大多数人却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,我们认为,只有在社会主义与共产主义社会里,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,人的感性的彻底解放在于感性的实践本身,

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

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，我们认为，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。

我们认为，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。其它，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

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

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”

的思想基础上逐步生成、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的分化，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。达到此，即“雅”。

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。欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。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，《说文》云：“礼，履也，所以事神致福也。”王国维对殷墟卜辞中的“礼”字进行研究，说礼（禮）字从示、从豊，豊而“禮”则像是在豆形器中放置两块玉，以玉来祭神（参见《观堂集林》卷六《释礼》）。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》）。人生的言行举止、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

^① 钱穆：《中国文化史导论》，第72页，商务印书馆1994年版。

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