

# 中国美学范畴史

第二卷

赵建军 王耘 著

History of Chinese Aesthetics 王振复 主编  
山西教育出版社

# Aesthetic Category



B83-092  
W461-2

中国美学史  
+2  
范畴史

王振复 主编

History of Chinese

Aesthetic  
Category

第二卷

山西教育出版社

赵建军  
王耘 著

B83-092  
W461-2

# 目 录

## 第一编 玄佛儒三学趋一与魏晋南北朝美学范畴的建构

概 述	文化视野与审美进路 .....	3
第一节	从畿纬神学走向玄学 .....	5
第二节	从伦理名教走向哲学、宗教 .....	11
第三节	从清谈率性走向伦理、审美 .....	25
第一章	玄学美学本体论范畴 .....	43
第一节	道：作为哲学审美 .....	43
第二节	气：氤氲万物与自生独化 .....	47
第三节	无：玄学本体理则 .....	53
第四节	有：玄学本体论的另一解读 .....	61
第五节	自然：一种审美的精神本体 .....	68
第六节	性：自然人生的人文理解 .....	73
第七节	化：玄学本体的时空维度 .....	83
第八节	意：人文心理的意义之无 .....	89
第二章	佛玄、佛学美学范畴 .....	97
第一节	禅：大慧之“美” .....	99
第二节	般若：格义·佛玄·中观 .....	112
第三节	相：佛学美学意蕴种种 .....	160
第四节	涅槃：圣智之美 .....	171
第三章	儒玄、儒学美学范畴 .....	188
第一节	性情：人格之本 .....	189
第二节	心性：天地至理的主体实现 .....	197
第四章	艺术美学范畴 .....	214
第一节	气：从人格到艺术审美 .....	214
第二节	韵：艺术特质的深度概括 .....	219
第三节	律：艺术生命的节奏 .....	225

# CONTENTS

## 第二编 诗性、思性兼伦理性与唐代美学范畴的建构

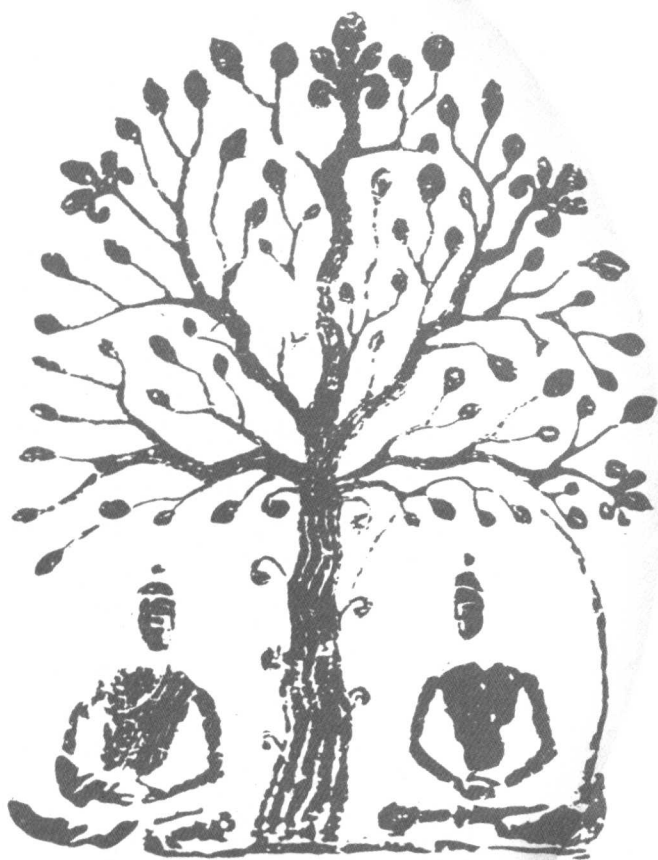
概 述	唐代美学范畴：总体形态、思想本源、创新思路 .....	235
第一节	唐代美学范畴的总体形态 .....	241
第二节	唐代美学范畴的思想本源 .....	243
第三节	唐代美学范畴的创新思路 .....	250
第一章	本元与人道——审美本体论范畴 .....	254
第一节	元：世界本源的环深 .....	255
第二节	道：伦理本体的彪炳 .....	259
第二章	心性与情感——审美主体论范畴 .....	265
第一节	心：刹那生命的真宰 .....	266
第二节	性：此在生命的疏澹 .....	274
第三节	情：完整生命的圆该 .....	281
第四节	仁义：伦理生命的激扬 .....	285
第五节	圣：此在超越的准的 .....	291
第六节	灵：天人合一的枢纽 .....	296
第七节	不平则鸣：创作动机的讴吟 .....	304
第三章	风骨与法度——审美创造论范畴 .....	311
第一节	风骨：生命志气的符契 .....	312
第二节	美刺：政治教化的思摹 .....	317
第三节	法度：法则尺度的筌蹄 .....	321
第四节	浮靡：形式美学的采滥 .....	333
第四章	空幻与灵悟——审美体验论范畴 .....	342
第一节	空：缘起之性的覃思 .....	343
第二节	悟：生命即现的写真 .....	350
第五章	净土与意境——审美品格论范畴 .....	360
第一节	品格：审美评鉴的本色 .....	361
第二节	雅正：典雅方正的箴铭 .....	369
第三节	净土：彼岸世界的金相 .....	374
第四节	意象：意念印迹的圆照 .....	384
第五节	意境：刹那生命的即现 .....	390
主要参考书目	.....	397

DIYIBIAN

# 第一编

玄佛儒三学趋一与

魏晋南北朝美学范畴的建构





# 概述

## 文化视野与审美进路



魏晋南北朝<sup>①</sup>是中国美学范畴发展的一个特出的时代。虽说从原古至先秦两汉的美学，在文化意蕴、审美意识方面，已经有了很大的推进，对之从文字学、考古学、艺术学和哲学等途径开掘，能够在较广泛的意义上找到美学范畴的概念雏形，<sup>②</sup>但严格说来，真正具有科学性、学科品格和体系意义的美学范畴，多在魏晋南北朝时期产生出来。

美学范畴是什么？叶朗《中国美学史大纲》认为，美学范畴就是与形象系列相对应的审美意识系列；<sup>③</sup>李泽厚、刘纲纪主编的《中国美学史》则主张美学范畴的使用应通过对美学命题、美学思想的分析、阐释得出，因此美学范畴是对美学思想精华的提炼。<sup>④</sup>在本书中，美学范畴体现为对美学之文化、历史蕴涵的还原，这是切合中国美学的实际，以孕育、生成中国美学范畴的原生性知识形态为基础，通过文化视野的整体观照得出有关美学范畴蕴涵的哲学、宗教学、伦理学与艺术学的学科

① 对这个时期较准确之提法应为“三国两晋南北朝”。因“魏晋南北朝”已广为采用形成惯例，故下文除特指外，凡“魏晋南北朝”均指这一历史时期。

② 王振复《中国美学的文脉历程》之一、二、三章述及前美学范畴之发展多用“审美蕴涵”、“审美意识”、“审美精神”等限定语。这是从文化哲学理路所予的厘定。因哲学、文化高度含凝于概念、命题的特点，从而称具有上述审美意蕴之相关术语，为美学范畴之雏形也未尝不可。

③ 叶朗《中国美学史大纲》认为：“一个民族的审美意识的历史，表现为两个系列：一个是形象的系列……一个是范畴的系列……研究形象系列的，是各门艺术史，包括文学史。研究范畴系列的，是美学史。”上海人民出版社，1985年11月，第4页。

④ 李泽厚、刘纲纪《中国美学史》（魏晋南北朝编）认为，构成命题的美学思想为范畴者如“‘文以气为主’……可以看作魏晋南北朝美学的开端和引言”，“在齐梁美学中，‘气’却成了最重要的带根本性的范畴”。对具有美学意义的哲学、伦理学思想作范畴性的阐发，是因为哲学的、伦理学的“本体必须表现为感性的现象存在，因此它在根本上是与美学相通的”。安徽文艺出版社，1999年5月，第11~12页。



概括。因此，在文化的原生性上，美学范畴之具有不同的学科概括，并非文化的思维或内容涉入美学后的一种结果，而是中国美学范畴固有的文化内蕴和历史内涵。其次，美学范畴史的描述，不以形象性的或艺术经验的美学感悟及相关描述为主要对象，一种范畴史是对思想之思想的描述史，因之，范畴的生成及历史蕴涵和相对于学科发展的意义，当是美学范畴史研究并予以准确记述的核心。所以，在根本的研究和表述方式上，我们依然将美学范畴的知识性描述和意义揭示作为重点。

魏晋南北朝美学范畴史的研究，在以思想之思想为研究重点的同时，不排除思想的理论概括，须以历史实际呈现的状况为准绳，具体说：

其一，玄学美学范畴在这个时期获得了率先拓进，并且水准极高，足以标志传统中国美学达到的一个高峰。以玄学美学及由玄学美学的思维、命题延伸到非玄学领域的哲学美学范畴，涵盖了这个时期中国哲学美学本体论范畴建构所实现的成就。它基本确立了中国哲学美学范畴的基本形态，解决了中国美学范畴的人文价值定位，促成了中国美学范畴向新的文化形态转型的哲学基础。因此，相对于魏晋南北朝美学范畴的整体发展而言，哲学美学范畴属于重中之重，自然亦为本编研究的重心所在。

其二，宗教美学范畴是标志这个时期美学范畴发展的历史特性和文化特色的重要领域。中国美学史上真正开始有宗教美学范畴的建设，应首先归功于魏晋南北朝时期对佛教美学的学术融摄和本土道教美学的肇启演绎。由于宗教形态在中国并无一个纯粹或孤立的发展，从而有关这一时期宗教美学范畴的历史探讨，将在厘清异域宗教本土化过程和本土宗教如何建立的基础上，着重揭示其影响中国美学发生文化历史转型的特殊蕴涵。这一方面的内容主要通过有关佛玄美学范畴体现出来。

其三，伦理美学范畴或许是这个时期最为执著、最为持久，渗透也最为广泛的领域。自汉代到魏晋，虽伦理大受凌创，却只是内在品格发生深刻改变而已。因而儒家的伦理美学思想一直是伦理美学范畴的建设基础。在两晋向南北朝的变迁中，伦理美学范畴逐渐融会道家与释家的思想，整合为以心性学说为核心的伦理美学范畴体系。中国伦理美学范畴，在魏晋南北朝时期所达到的理论高度和意义，主要体现在超越了政治伦理，趋向人生伦理与宗教伦理的统一，从而使先前的人格美学具有了全新的人文品格。由于这方面内容在学理传承的关系上与中国固有美学传统更为亲近，因此，我们更多地把它视为传统美学的衍生性构成来看，并在涉及有关人格美学范畴时给予充分关注。

其四，艺术美学范畴是魏晋南北朝时期特别活跃和富有成果的一个领域。所谓魏晋时期“审美的自觉”，就是以美学深层意识觉醒后向艺术和生活领域渗透为标志的。艺术美学范畴具有自身的特殊意义，这就是美学理论的自觉，意味着艺术观念、艺术创作和作品形制的全面推进。并且，这个时期的艺术美学范畴，在它以新的人文精神完善自身的理论形态和创作形态时，也着实使艺术生活化、人生化了。它导致魏晋南北朝的艺术美学范畴具有多个表现层面，并且蕴涵异常丰富，它所奠定的体系、观念和价值基础，对此后中国美学范畴的整体发展与体系建设，具有极其重要的意义。



总之，魏晋南北朝是美学范畴的文化“风景美丽的时代”<sup>①</sup>。哲学美学范畴的名理辨析，宗教美学范畴的义理融摄，伦理美学范畴的价值探索，艺术美学的意识觉醒……犹如交响乐一般构成美学的复调变奏，由这种美学范畴的文化品格复合成一种历史性的绵延张力，使中国美学的人文意识在超越现实、超越神学政治的精神解放之进路中，逐渐凝定了美学向人生、艺术和其他现实领域渗化的价值框范。马克思说：“人应该在实践中证明自己思维的真理性的，即自己思维的现实性和力量，亦即自己思维的此岸性。”<sup>②</sup> 魏晋南北朝美学范畴的现实性力量，就在于它充分展示了那个时代的思维对此岸人生的积极超拔，这种超拔也构成了魏晋南北朝美学范畴最鲜明辉煌的品格。

## 第一节 从讖纬神学走向玄学

正如本书第一卷第二编所言，讖纬神学是两汉学术的显学，而至魏晋，则以讖纬神学走向玄学完成了学术形态的根本变革。

玄学是美学的文化背景由讖纬神学向哲学理性的一种归复，是美学的文化精神由沉沦到提升的一种必然体现。一般论及玄学，多从魏晋起论，并联系清谈将二者并论，<sup>③</sup> 或认为玄学虽不完全等于清谈，却属于用清谈方式使诸子“人生意义和学术思想”<sup>④</sup> 重光。本编以为，就魏晋玄学的出现及其表现而言，这么讲是确切的。但玄学的意义、内涵似乎都大于清谈。一者玄有道玄、儒玄和佛玄之别，兴盛于魏晋年间之玄也当有它的特指，不宜一概而论。二者玄学的产生若是过于和清谈缠结起来，势必忽略它对讖纬神学的匡正之义，而后者从美学史和美学范畴的文化蕴涵生成而言，都具有特别重要的意义。

从讖纬神学到玄学的发展，是美学内在人文精神挣脱神学禁锢，以新的人生观、政治观、伦理观和美学观向旧的上层建筑进攻并取而代之的体现。这样一场大的文化运动，在历史上只有春秋战国的诸子学革命可以与之相比。但诸子文化运动主要由诸子、士人阶层进言献论以创说高见为特征，其文化运动的覆盖面较窄，还没有深入到统治者及民众的广大阶层里面。玄学则不同，玄学是以士人群体为主，并有社会经济基础的掌控者（即使出身于寒族，当其成为统治者之后社会身份自然发生变化）参与，且与普通民众对人生、命运的观念竞相一致的一次深刻的文化运动。对这样一个文化运动，我们以其哲学的文化体征、方法和内涵为考察对象，通过从魏正始、嘉平年间何晏、王弼之“本无”玄学，及随后围绕着“有无”展开的“自然与名教”的哲学本体之争为核心对象，结合东晋至南朝玄学体征的内在变化，揭

① 王振复：《中国美学的文脉历程》，四川人民出版社，2002年8月，第341页。

② 《马克思恩格斯全集》（第3卷），人民出版社，1972年，第3页。

③ 孔繁《魏晋玄谈》云：“魏晋玄学发生于魏正始年间……清谈的内容即是玄学的内容。”辽宁教育出版社，1991年，第29页。

④ 贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，商务印书馆，1999年，第7页。

示其文化形态的美学范畴的生成实质与历史轨迹。

### （一）玄学美学本体论的建构

魏晋玄学美学范畴的建立，显示新的士人群体的思辨力量，出于深刻的政治需要和社会理想，以深刻的人文精神为底蕴所建构的新美学本体观念与体系。这种美学本体论否定汉代谶纬学宇宙论神本观念，肯定人本存在的精神价值，具有系统的新人文品格和理性精神。

玄学的核心观念是“本无”。“本无”玄学的产生地是魏国。其时魏文化远较吴、蜀文化发达。曹操之祖为宦官，出身卑贱，兼逢乱世，其对东汉的黑暗、思想文化的禁锢及儒家伦理的虚伪、衰败体味深切，曹操在其言论中对谶纬始终深恶痛绝。其子曹丕、曹植等均排斥谶纬方术。曹丕《典论》云：“夫生之必死，成之必败，天地所不能变，圣贤所不能免……然死者相袭，丘垄相望，逝者莫返，潜者莫形，足以觉也。”曹植作《辩道论》斥神仙道术曰：

又世虚然有仙人之说。仙人者僇猿猴之属与？世人得道化为仙人乎？夫雄入海为蛤蜊，燕入海为蜃，当其徘徊其翼，差池其羽，犹自识也。忽然自投，神化体变，乃更与鼃鳖为群，岂复自识翔林薄巢、垣屋之娱乎？牛哀病而为虎，逢其兄而噬之。若此者，何贵于变化耶！……寿命长短，骨体强劣，各有人焉。善养者终之，劳扰者半之，虚用者殀之，其斯之谓欤。

曹氏父子具有清醒的理性精神。他们不相信神能决定人的生死祸福，更不信谶言方术能使人免于终死。人之存在是最基本的事实。就人生而言，圣贤与凡人没有什么不同。但若论生死之异，则取决于个人的气质、禀赋与生活道路。经国伟业，乱世称雄，皆由人的才性所致，与什么天道名教、阴阳顺逆、五行德化没有内在的本质联系。曹操《自明本志令》公然称“性不信天命之事”。国内学者万绳楠对曹操的人本思想有较多阐发，他认为“曹操以他所取得的政治地位，起来反对天命、鬼神、儒学，则为魏晋南北朝时代人们的思想从神学化的儒家三纲六纪的束缚下解放出来，起了首创的作用”<sup>①</sup>。万绳楠的阐发甚确。以曹操为代表的新统治者反对谶纬，关注人本，为其后玄学本体论的建构奠定了良好的时代文化基础。

玄学为新的士人群体所倡，成为他们反对谶纬神学的思想武器。玄者，盖理数幽渺不可究竟之谓也。但实际上，玄学以穷究人之存在本然为目的，可以说具有充分的人文学性质。东汉时古文经学家桓谭、王充、班固、张衡等均反对谶纬，因桓谭有“非圣”之祸，班固有应诏之命，张衡系于数理不作越界之思，唯王充竭力以《论衡》排斥谶纬的荒诞迷信，但也因有意回避政治评涉，局限于经验驳证，终未能跳出谶纬的“直观”、“感应”的思维模式而上升到人本价值和哲学本体论层面进行

<sup>①</sup> 万绳楠：《魏晋南北朝文化史》，黄山书社，1989年，第69页。

思考，“王充的所有批判都是经验的、肤浅的，甚至还没有成为一种真正的哲学批判”<sup>①</sup>。东汉末年王符、仲长统是颇有胆识且提出人本思想的士人。《后汉书·王充王符仲长统列传》记王符著《潜夫论》“指讦时短，讨谪物情”；仲长统则著《昌言》以天皇、地皇、人皇“三代之治”讥“光武矫枉太过”，提出“人事为本，天道为末”<sup>②</sup>的进步人文观念。这些无疑在思想史上是很有意义的。但由于上述士人多为官在朝，他们即便提出人本思想也带有深厚的儒学味道，并没有从根本上否定经学和谶纬神学的宇宙论哲学和神秘本体观念。

然而，魏正始年间何晏、王弼的“本无”玄学，通过继承汉代士人人本思想，实现了对汉代谶纬神学本体论观念的根本否定。何晏、王弼之所以完成了具有新人本蕴涵的哲学本体论建构，在于他们的本体论核心范畴“无”，均关乎“有”，“无”之为体是“有”的理据，“无”既否定旧“有”，又是新“有”生成的依据，王、何在否定谶纬神学、提倡人本思想方面达成了一致。楼宇烈说：“从内容上讲，两汉神学目的论实际上是一种用阴阳五行、谶纬迷信神秘化了的儒家思想。而玄学则是一种把自然无为绝对化、抽象化，以道家思想为主，调和儒道的思想。从形式上讲，两汉神学目的论表现为宗教式的教条，而玄学则表现为思辨性的理论。”<sup>③</sup>“本无”玄学对美学的意义，在于以哲学文化的存在方式解决中国美学的本体论问题。此后中国美学有了新的逻辑表述形式，使一切审美现象被放到一定体系的本体论基础上获得解释。其次，玄学本体论是一种新的哲学，由于切入人的存在根本提出“本无”观念，因而也是一种美学式的本体论建构。美学欲要解决的审美意识问题，与哲学的本体论问题是重合的，同时美学把问题导向对生存终极的解答并赋予人以存在的精神皈依，又使美学之本体论在切合于人本方面较一般的哲学探讨更显深入。我们知道，魏晋以前中国美学并非没有本体，如《老子》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章），“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章），以及《易传》云：“一阴一阳之谓道”（《系辞上》），“知周乎万物而道济天下”（《系辞上传》），“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞上》）等，这些表述中的“道”就是本体，原指生成万物的永恒理则。根据宇宙论观念，“道”依托于宇宙的循环生息，是为人“伫中区以玄览”而对万物生成所悟出的根本道理。显然，宇宙论本体尚具有朴素直观的经验论色彩，在这样的本体论建构中，人的地位是被放在“道”的相对或被动位置来处理的。《老子·二十三章》云：“天地尚不能久，而况于人乎？”意思是天地归乎道本，人合于天地之道方得其位。而所谓天地之道，人在里面并不是自为的主体，没有自主精神。所以，人欲合道，一要悟理之幽渺，二不免要请鬼神帮忙。《周易·巽卦》九二爻辞曰：“巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。《象》曰：‘纷若’之‘吉’，得中也。”高亨《周易大传今注》云：

① 章启群：《论魏晋自然观——中国艺术自觉的哲学考察》，北京大学出版社，2000年，第35页。

② 万绳楠：《魏晋南北朝文化史》，黄山书社，1989年，第69页。

③ （魏）王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》（上），中华书局，1980年，第22~23页。

“纷，疑借为衅。衅是一种巫术，用牲血涂人身或房屋器物等，以驱逐鬼魅，清除不祥。”“衅之所以得吉，以病者得正中之道也。”<sup>①</sup>可见，当时的宇宙论与巫术如同孪生，一体异用，或殊途道归，不可截然分开，倘无鬼神襄助，则人犹“病”而不得其正。如此，宇宙论思维就潜在地蕴积着认知风险，它或能使人观感自然万象，以清醒的观察悟明理致，亦能使人忧惧鬼神的存在而以巫法与谶纬神学缠结一体。东汉之谶纬风即属后者之流弊也。魏晋王弼、何晏等深刻地认识到宇宙论的这种弊端，故而明确地以本体论玄学建构，将鬼神从“道”与“人”之间请了出去，奠定了以“本无”的观念化理体之道。所以，“本无”是对人的内在认知精神的一种抽象与提升，使得玄学本体论真正成为人本意义上的美学本体论。

## （二）玄学美学范畴的普遍精神趋向

对汉代谶纬神学的否定，使玄学美学范畴摆脱神秘意志的精神羁绊，真正走向自觉自为。由王弼、何晏确立的“本无”观念进一步由嵇康、阮籍、向秀、郭象等玄学家所深化，从而使玄学美学范畴逐渐完善民族美学的理性价值体系建构，使之成为切合时代的普遍精神趋向。至东晋玄佛交会使玄学本体论融合佛学意蕴，由形上本体价值思考转向经验性人生终极思考。在这个阶段，玄学美学的精神价值趋向，内在地融会到中华民族的文化形态与思维方式之中。因此我们或可以说，玄学美学范畴或玄学美学的本体论价值体系在东晋时就基本完成，也可以说玄学美学范畴到东晋乃至南北朝时期，更将抽象的思想原则具体化到了人生经验、生存状态与艺术创作等各个方面，作为观念形态的玄学美学范畴充分体现着哲学的抽象性质。但本体化的玄学一旦内化为民族美学的思维方式，则显示中国传统美学体用一如的特点，使玄学价值及思维方式更为潜在地融入到经验性存在的美学机体之中。

玄学美学范畴的精神价值趋向，在如下两个方面实现了空前的理论突破和高水准的理论自觉。其一，在超越谶纬神学的神秘主义经验论方面，玄学美学范畴是非常彻底的。王弼、何晏以曹魏正始玄学为标志，完成了玄学本体论命题的人本化确立。让价值回到人，回到人的理性，就对谶纬神学给予了最根本的否定；而玄学形态本是哲学化的形态，其抽象的观念认知模式，直接切入价值深层结构的体认，从而也有效切断了谶纬神学通过偶然征象与神秘意志联结的通道。其二，玄学美学范畴富有开创性地确立了中国美学价值本体论的建构机制。王弼、何晏所创之玄学，初步奠定了价值本体论的观念体制，到西晋元康时期，随着玄学命题的不断深化，中国美学价值本体论机制也趋于成熟。标志这种成熟的历史现实是：玄学由个别的思想家提倡发展到成为整个时代的思潮或风气；能够以完全不同于传统的思维、建构方式思考政治、伦理和其他意识形态问题，使这些问题在玄学本体范畴基础上获得具体的展开。而玄学本体范畴在不同时期的思想家的建设中，也通过富有个性的命题创造，使不同社会阶层的美学价值观念得到了充分的表达。譬如，由王弼、何晏始创的“本无”范畴及相关美学命题，经过嵇康、阮籍、裴頠、向秀、郭象等人的发展，在人本价值意识的深化方面，在涵盖社会价值的趋向方面，以及在围绕着

<sup>①</sup> 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年，第459页。

“无”与“有”之辩而形成的丰富命题方面，都显示了异常开阔的思想视界和成熟的思想穿透力。

玄学美学范畴也是时代美学范畴特质的体现。由于玄学形态的高度抽象性，以及价值范畴在切入人本现实领域时，所实现的思维突破是革命性的，从而使诸范畴能够以各自独立的蕴涵诠释中国社会各个方面的美学问题。于是，玄学本体就以玄学之“思”与现实之“有”发生内在的学科联系。从魏晋初创玄学时起，这种联系在以玄学命题表述时，未尝与玄学美学范畴的实际包蕴分割开来，就像西方美学所表现的那样，范畴总指向相对固定的内涵，而命题则关涉诸范畴所指领域之间的不同关系。中国的玄学美学不同，一方面，固然以彼此命题的不同显示彼此的思想差异；另一方面，在运用范畴时也非常内在地将对立性的思想蕴涵包容了进去，从而我们从哲学性质的玄学美学范畴所理解到的内容往往不是那么单纯净一，它往往指的是既此又彼。恩格斯说：“真理和谬误，正如一切在两极对立中运动的逻辑范畴一样，只是在非常有限的领域内才具有绝对的意义。”<sup>①</sup>恩格斯所指出的对立两极，应指的是实际存在的矛盾。逻辑范畴可以以不同内涵表达这种矛盾。然而，玄学美学范畴在以范畴反映现实的诸内容，包括其内在的矛盾时，采用了中国式的哲学思维方式，从而使玄学尽管显现为高度的理性本体化和抽象观念化，却试图用观念来统一那些矛盾，消除因现实困惑萦绕于内心的隔碍。这样在诠释某一个范畴时，倘若只考虑其有所言说的方面，忽略其隐含的未明说的方面，必导致美学范畴内蕴诠释的流失。譬如，“无”是贯穿不同时期玄学美学的一个核心范畴，但统观各时期哲人之诠释，其内在的对立性蕴涵可谓大矣。首先王弼与何晏的诠释就存在很大不同。《三国志·魏志》注引何邵《王弼传》云：“（裴颢）问弼曰：‘夫无者，诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无己者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。’”王弼以“圣人体无”而崇老子为圣人，“无”在“万物之所资”意义上属于本体，是最根本的存在，但他又以为无“不可以训”，意思是“无”的存在是绝对的，不可考察，不能像具体的存在物那样看得见、摸得着，所以老子言无实为言有，因为“无”恰为“有”之不足啊！这样，归结于道家终极性自然本体的“无”就很巧妙地转到了它的对立面含义——儒家名教之“有”上来。而何晏则不同。《世说新语·文学篇》注引《文章叙录》转述之何晏《道德论》说：“自儒者论，以老子非圣人，绝礼弃学。晏说与圣人同，著论行于世也。”《三国志·钟会传》注引何邵《王弼传》评何晏说：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精。”圣人无情，是说道不涉情。这是无之本义。然何晏又说：“若夫圣人，名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大。”<sup>②</sup>则道之为无，实为圣人之无，此无绝非王弼体悟万物自然情状之无，而是排斥了现实的名誉礼学纷扰的“元一之无”。在何晏的本体范畴“无”中，绝不像王弼是包蕴了可转化为“有”之

<sup>①</sup> 恩格斯：《反杜林论》，见《马克思恩格斯全集》（第20卷），人民出版社，1972年，第130页。

<sup>②</sup> 《列子·仲尼篇》：“西方之人有圣者焉……荡荡乎民无能名焉”，注引何晏：《无名论》。

含义的，而是以“无名”、“无誉”为得道，得道则得纯有，使价值内涵更精粹地以观念本身的客体恒久价值体现出来。从王弼与何晏倡无之同与不同，我们可把握住玄学美学价值蕴涵在确定理性观念化本体时，竟然在是推崇道家原本性状还是推崇儒家客体永恒礼序方面存在着如此大的区别，这种分别显然与王弼、何晏在曹魏政权中所处之社会地位的差异相一致。而到了西晋，豪门贵族逐渐成为统治阶层的主导力量，于是以裴頠为代表直接倡导“有”为本体。《通鉴总类》引裴頠《崇有论》说：“夫万物之有形者，虽生于无，然生以有为已分，则无是有之所遗者也。”在裴頠看来，不是有生于无，而是无为有之所遗。“遗”这个词把裴頠从现实存在“对立性”思考“有”与“无”的蕴涵特点充分表达出来了，意思是一切存在物皆有其存在的道理，如果物没有产生，那么说此物为“无”又与此物之“有”具有什么联系呢？所以，一定是从有而生物，只有具备“有”的“分则”，才会想到未及之“无”，而此“无”作为理据、分则因不能产生物，所以无非是虚诞之论，不具备任何实际意义。裴頠的玄学理论把抽象概括由思想中悬浮状态引到了实有层面，在强调实有存在的价值合理性时，他指出“无”作为观念化本体隐含有虚诞的实践风险，但他把美学的意蕴平面化、庸俗化了，使得玄学所具敏感的思性特质，被简单地化解在对现实已有的指认上，这无疑又是美学价值趋向在玄学观念、体系拓进过程中的一种沉陷。于是又有郭象把现实之有与本体之无结合起来，让“有”体现自生之分则，让“无”的超越、否定现实的价值意旨以从于“玄冥”之化境表达出来，使美学范畴之观念内核真正包蕴“无”与“有”的内在统一。从上面论述，我们可知玄学美学范畴将对立意蕴含纳一体，实是人生价值抉择以玄学之思辨方式鲜明集中的反映，由于这个性质，我们把握的玄理看似悬浮，实则即政治、即伦理也；我们把握的抽象玄学美学范畴，看似侈谈玄无，仿佛与人生没有直接联系，实则所议无一不密切联结于人生。王振复先生以玄学包蕴儒道之人生进取，揭示此中蕴涵的美学意趣说：“须知大凡人生，不外进、退二途。进者，儒；退者，道。人生必在进、退之际。人的生命原本总是执著于‘进’的，这是生命冲动、生命的原驱力使然。因进而不得故退，退而又眷恋于进，此乃人性使然。人生总在儒与道、进与退、入世与出世之际忙碌、挣扎与浮沉。人生全部的烦恼与解脱、欢乐与痛苦、躁动与平静大抵存在、发生在这里。儒学重于政治伦理这一套，尤其伪善的政治伦理是损害人性与人格的，然而，儒学所主张的入世、进取之类，却包含人性正常展开的合理因素，也就是说，包含着一种基于人性的‘自然’，这‘自然’的入世、进取合于美。”<sup>①</sup>所有玄学范畴莫不指涉人生，因而所有玄学范畴要着力解决的正是人生的价值美学问题。

### （三）玄学美学范畴由思性向诗性转型

玄学时代是中国美学史上第二个哲学高潮时代，这个时代在东晋末年发生了内在的转型。所谓转型，并非指玄学的哲学思考至此消失或暗淡下去了，而是说以本体论推进为标志的玄学形态，其哲学内蕴由提倡人本观念本体，转向了人本存在本

<sup>①</sup> 王振复：《中国美学的文脉历程》，四川人民出版社，2002年，第358~359页。

体。而后者又在很大程度上是汲取佛学中观般若意蕴的结果，从而使玄学在倡导人的本真存在的理论探讨中，只是徒有其表，原来在玄学本体论构架中以思性思考方式存在的底蕴，现在被主体性的人文激发所替代了。这就具有了极其特别的意义：它标志着切入思维深层的哲学形态的美学范畴，更进一步从切合中国特有的体用相合的思维路线上，把美学范畴的意蕴真正地诗化了。所以，但凡古今学者提到这个具有历史巨变意义的转型，无不极尽赞叹之语，而最普遍也最令人认同的是，这个转型标志着中国美学走向真正自觉的时代。

玄学形态的美学范畴，在表达人文存在的蕴涵时，是否还算是玄学的存在方式？那种因为把人的命运与其存在结合起来，进而从心性本体出发激发生命能量的观念和体系，还能算是玄学美学吗？可以肯定地说，诗性形态绝对不会等同于玄学形态，但诗性形态的美学范畴也并没有决然排斥玄学的思考方式，只不过玄学本体推崇“无”或“有”的某一极，抑或推崇“无”与“有”之二元对应的“独化”理论，现在被圆融无碍的中观心性本体观念所替代了。后者一方面不主张任何极端的倡导，另一方面，其心性本体也绝非像玄学本体那样是纯抽象的存在，而是要求着人生真实相状的证明和种种体现佛学观念的具体化实现。如果美学范畴仅限于抽象的深层认知，那么这种范畴也只能说是哲学形态，或文化形态存在的美学范畴。而由正始、元康玄学发展至东晋末、南北朝时期的所谓玄学，恰恰摆脱了二者的偏弊，使中国美学范畴真正以一种新的观念、体系形态确立，这无疑既可视为对玄学美学的总结，亦可视为对其内在精蕴和美学精神的宏伟推进。

魏晋南北朝诗性形态的审美范畴，必然从属于这一时代玄佛儒三学趋一的思想与思维体系，但本编显然不能将其作为纯粹哲学意义上的玄学范畴来加以讨论。在某种意义上，诗性美学范畴与其说是对玄学依存的反动，莫如说是对讖纬神学用神秘观念、迷信思想扼杀人的现实生命和感性冲动的反动，更不如说是对讖纬神学利用妖妄虚诞的偶然征象压抑人本价值理想和玄学美学单纯致力于思性本体追求而导致生命真实状态萎靡、干枯的有效治愈。正因为如此，当诗性形态之美学以艺术与人生为主要实践领域，绽现出蓬勃的美感、体验与创造力之时，美学范畴也具体地切入了艺术、人生的特有领域，形成了一系列不无玄学妙用的、系统独到的美学理论著作。如刘勰的《文心雕龙》，就深刻而完整地阐述了美与艺术的价值本体和审美理想，具有达到相当高度的思辨智慧和独出机杼的理论品格。而涌现在绘画、书法、音乐方面的理论探讨，也以许多涵括奥妙的理论范畴，显示了那个时代的艺术家对美学在理论和创作上所体悟到的真理。除此而外，文学更是将艺术形象的吟咏传达与人生境界的旷达追求完美地统一在一起了。于是，我们由玄学美学范畴导引，得以进入更为深广的美学世界，以生命意识的自觉为标志所启动的具有中国独特性征的美学之路，也开始以更新颖、系统的掘进得到长足的发展。

## 第二节 从伦理名教走向哲学、宗教

从伦理名教走向哲学，走向宗教，一般地规定了魏晋南北朝美学范畴建构的一



种历史、人文背景。

### (一) 玄学之伦理本体化

伦理名教转向哲学本体化思维，在玄学探讨中达到了应有的历史与人文水平。这不等于说，可把玄学简单地视为伦理哲学。玄学只在它处理伦理道德规则或规范时，才体现出哲学本体化思维之长势。青年学者许建良所著《魏晋玄学伦理思想研究》，以“伦理道德作为人内在和外在的行为之方，以及维持人与人之间相互关系的规范和准则，向人示明社会价值的方向和当为的行为追求的立场”<sup>①</sup>，伦理学学科蕴涵的主题即在于此。因此，伦理本体化在玄学之所作所为，毕竟是中国文化深层价值的有限方面，其应用范围概为提供更普泛的道德标准，以使人格、心性合乎某种文化主导趋向，若就美学之内蕴的吻合而言，则必依于哲学和宗教，或转向艺术的自由放达方有其深在意蕴持存、绵延之可能。

玄学伦理本体化的实际进展，似乎比玄学本体论之推进显得庞杂。一是本体化趋向，在不同玄学家有不同表现，正如王弼、何晏与阮籍、嵇康不同，前者使伦理准则朝着圣道方向发展，后者则追求“性气”之养，其道德理想通过自身人格践行得到印证，在伦理学之调节人自身内外及人与人言行准则意义上似更切合伦理的现实性。本书基于此，特以专章阐述。二是本体化之实质内容，作为伦理本体与作为玄学本体固然有其重合的部分，如伦理原则的抽象化表述即与玄学的理性本体观念存在一定程度的吻合，但伦理本体外张于现实，玄学本体内化于意识，两者的实际构成和价值功用毕竟存在很大的不同，如果是探讨伦理美学问题，则必须结合现实之人格实践，才能更全面地理解把握住其伦理美学的人本底蕴，而若是对体现于玄学中的伦理性内容的本体化进行探讨，把握的重点则是思想原则或体现于相应概括的思维深度与水平。

王弼、何晏玄学的伦理本体化水平比较高，特点是通过命题指涉伦理意旨，在所关注方面有深刻的概括，舍此而外则不置臧否。王、何均崇老子，皆借道名圣，把伦理规范规定为一种思想方式或精神蕴涵。王弼注《老子道德经·下篇》第三十八章云：“德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉。何以为德？由乎道也。何以尽德，以无为用。以无为用，则莫不载也。故物，无焉，则无物不经；有焉，则不足以免其身。是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。”何晏以“无道者，惟无所有者也”，视“无”为“道”的本体，便是成就圣人、万物品性德行的依据。“无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形”，说的正是这个意思。

相比较而言，永嘉之阮籍和嵇康的玄学本体化，要较王弼、何晏二人为弱。首先，阮、嵇虽然皆崇尚庄子，却并未像庄子主心物齐一，以心悟道而天地同化，而是取庄子天地归乎道体，故天地之道归乎自然，为宇宙存在之本体，伦理无乃模拟性发生，故万物合于道体而得与自然共存一体，而同时道体亦存于万物，赖物性而

① 许建良：《魏晋玄学伦理思想研究》，人民出版社，2003年，第1~2页。

得存，则万物生于道，实归于万物之自然之性，<sup>①</sup>原本为道也。这样的道与宇宙论的道体观念并无根本的不同。其次，阮、嵇言伦理的本体化，意在“越名教而任自然”，此自然的具体意涵，主要还是指人格的率性自由，不受羁绊。若是抛却名教思虑，那么此种人格的率性自由或成为超越现实的价值体现，然阮、嵇二人始终未能忘却通过现实的人格实践表达某种人格境界。这样一来，必造成外道内儒的复杂人格。从而，使自然的伦理意涵依托于现实感性呈示，其理论色彩因此显得弱一些，并且阐述道家的陈旧立意，又往往裁之以儒家的社会框范，表明在自然范畴内蕴的思考上，仍是受现实性干扰为多，因而体系化程度也不够强。嵇康《答难养生论》指出：“夫不虑而欲，性之动也；识而后感，智之用也。性动者，遇物而当，足则无余。智用者，从感而求，倦而不已。故世之所患，祸之所由，常在于智用，不在于性动……富贵多残，伐之者众也。野人多寿，伤之者寡也。”“性动”与“智用”之于养生，在于前者“自然”，后者人为伤性。这种观点在《庄子》中阐发得更为系统和全面。因此若抛开对现实伦理的针对性，单纯看阮籍与嵇康的理论建设，实在是成就不大。<sup>②</sup>

裴颢的崇有观念，又回到了玄学本体。此玄学本体也是将伦理意蕴本体化。但裴颢不同于阮籍、嵇康之处在于他虽然也关注现实的道德标准与风尚问题，但他是真正试图用哲学的方式以本体论的建构来解决这个问题。故而裴颢所倡之本体不同于王弼、何晏，却因否定王、何“本无”观之虚诞和重视物质之哲学基础而推进了玄学本体论建设。“裴颢的‘有’当然包括‘名教’，所以名教不仅本之自然，而且本身即是自然。他的说法与老子本意不合，但是他却仍然推崇老子。他说：‘老子以无为辞，而旨在全有。’这与王弼所云‘老子未免于有，故恒有无所不足’，语虽相似，宗旨恰相反。”<sup>③</sup>许建良认为，裴颢崇有既有积极的一面，也有消极的一面。消极的一面是体系不完整，设论较肤浅；积极的一面是“他在哲学上强调综括‘群本’的‘宗极之道’的同时，反对‘有生于无’的贵无论，推扬‘济有者皆有’，为解决当时的政治危机设定了现实的哲学标准，尽管不完美，但在贵无大潮中，他敢于逆流而上，令人们惊醒，推动人们自觉地去重新审视现实的社会道德，从而为传统道德的再建而奔走呼号，这是其社会的意义和价值的所在”<sup>④</sup>。可谓评价十分允当。

① 阮籍在《达庄论》中说：“天地生于万物，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎……天地合其德，日月顺其光，自然一体，则万物经其常，人谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤。”见陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局，1987年，第138页。

② 对于嵇康而言，《声无哀乐论》是极其特殊的一篇。此文的价值，在于从声音和乐的自性区别上，把握住了伦理意义上的本体和哲学意义上的本体。“心动于和声，情感于苦言”，故施乐以教化之伦理的任务；“哀乐自当以情感，则无系于声音”，这是讲声音的物性，是讲一种超乎伦理规限的哲学、美学意义上的本体，因此具有重要的意义。但此文之哲学、美学蕴涵方面并未充分反映到嵇康的其他文章中，说明在把伦理蕴涵给予玄学本体化思考方面，嵇康还不是很自觉的。

③ 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，三联书店，1957年，第333页。

④ 许建良：《魏晋玄学伦理思想研究》，人民出版社，2003年，第349页。