

069345

B8439
1935
22

2

美学论丛

中国社会科学院
文学研究所文艺理论研究室编



美院图书馆 B0016563

中国社会科学出版社

美 学 论 丛

2

*

中国社会科学出版社出版

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 7 %印张 194 千字

1980 年 8 月第 1 版 1980 年 8 月第 1 次印刷

印数 1—9,500 册

统一书号: 10190·026 定价: 0.78 元

目 录

中国古代美学的理性主义·····	栾 勋 王善忠 (1)
我国古代音乐美学的珍贵文献——《乐记》·····	王善忠 (18)
曹丕曹植文学思想异同论·····	栾 勋 王大鹏 (40)
《沧浪诗话》述评·····	敏 泽 (70)
试论狄德罗的美学思想·····	周忠厚 (87)
论别林斯基的文学思想·····	钱中文 (129)
论车尔尼雪夫斯基的美学思想·····	蔡 仪 (177)
苏联美学研究中的几个问题简介·····	武 生 (220)
编后记·····	(238)

中国古代美学的理性主义

栾 勋 王善忠

中国古代美学应首推儒家，创始于孔子（公元前五五一——前四七九年），发展于孟轲（公元前三七二——前二八九年）和荀卿（公元前三一二——前二一三年？）。他们先后生活在春秋末期到战国后期，生活在学术思想比较活跃、比较自由的历史环境里。

在每一个社会变革的历史时代都面临着新的任务，完成这些任务是社会继续前进的必要条件。但在这些任务通过社会实践完成之前，有一个思想认识的阶段，有一个探讨、争论整个社会及其一切成员所关心的政治、道德、哲学等问题的过程。这些问题反映着社会上各个阶级的利益，自然也就成了那个时代的艺术等审美活动的重要内容。人们期望能在艺术中对这些迫切的问题给予回答，所以社会上的统治阶级总是把艺术看作是宣传自己思想的最重要的手段之一。

春秋战国就是这样一个典型的历史时期，迅速发展着的社会经济冲击着腐朽的上层建筑，动摇着旧的社会制度。西周末年，中央政府的统治力量愈来愈弱，政权逐渐下移。春秋时期形成王室丧权（王纲失坠），诸侯争强，出现了五霸；到战国时期，多数诸侯也相次大权旁落，政出私门（大夫），兼并为七雄。正如孟轲所说：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议。”^①在这种历史的演进过程中，矛盾的激化表现为各国间兼并战争的加剧，各国内

① 《孟子·滕文公下》。

世家大臣争权夺利，倾轧不已，从而促使社会上各种势力在急剧的动乱中为自己寻找新的出路，也促使社会上依附于各阶级和阶层的士人的思想空前活跃。严酷的现实迫使他们在思考、在研究，他们发表着各自不同的见解，对一切传统的思想、制度发生动摇以至怀疑，于是出现了“百家争鸣”的诸子学说。美学在其中由于学派不同而表现为不同的形态。儒家以孔、孟、荀为代表，在社会批评方面企图唤起理性来解决纷乱如麻的社会问题，与其相适应的美学思想也较有系统、较有见地，对后世产生过深远的影响。

美学作为一种社会意识形态，总是在不同程度上概括了它所产生的那个时代的艺术实践和审美活动，反映出这个或那个阶级的利益、观点和要求，影响着人们形成对现实生活的一定态度，达到为其社会制度服务的目的。这样，实际的社会需要常常以特殊的形式反映在社会的审美需要中。中国古代儒家的美学思想在这方面表现得更为明显，更为突出。一方面，它紧密地联系着当时的社会制度、政治思想、哲学理论与道德观念，它是在理性的召唤下产生的，它是充分的理性主义的美学。另一方面，它同时又取决于古代艺术本身、特别是诗与乐的发展及其所产生的社会作用，因此，在孔、孟的论说中诗与乐占有不可忽视的地位。

诗与乐的教育论

孔子是儒家学派的开山祖，他的美学思想主要体现在诗教、乐教之中。他的思想以礼制的政治思想为主，而以诗教、乐教为辅。因此，探讨其美学思想必须密切地联系他的政治思想，即需了解他所谓诗、乐与礼的关系。孔子主张宗周尊王，以复周礼为他的政治口号，这实质上是保守的；但由于当时自由民的兴起，“礼”的思想的动摇，礼制的站不住脚，已成了当时的必然趋势，使他在许多方面不得不作一定的让步或改革，因而他想用以实现

“复礼”的方法或手段，如诗教、乐教的美感教育等，在当时是较为进步的。这就构成了他的思想体系中的一些矛盾现象，这种矛盾自然地反映在他的礼制的政治思想与诗乐的美学思想上。

春秋“弑君三十六，灭国五十二”，诸侯国间的长期战乱表明周王朝的统治衰微，并且表明旧制度正在崩溃，即从西周以来一直依靠野蛮的刑罚和迷信鬼神强迫推行的礼制处于败坏之中。人们对于“天”、“德”、“礼”等维护统治权的信念由动摇而漠视，由怀疑而批判，这表明人权意识在逐步觉醒。孔子却认为，由于“礼坏”、“乐崩”造成了天下大乱，拨乱的办法莫如“复礼”。但是“礼盛则离”，“复礼”过度也会使人离心离德。为了消除已经发生或还会发生的礼制的弊端，又莫如运用“诗教”和“乐教”，从人们的思想上、心灵上加以“循循善诱”，并且为了使广泛地流行于社会上的“诗”和“乐”得到统一的理解，使人们知道有所选择、有所褒贬，他在诗和乐的教育论方面发表过不少颇有见地、颇有影响的议论。他的美学思想正是从他利用诗和乐来进行教育的实践中产生的。

孔子“复礼”的目的当然不是为了社会的前进，而是为了维护、稳定原来的社会秩序，可是他也清醒地意识到，由于社会变革的剧烈，纯粹的保守决然无济于事，必须对“礼”作一番新的解释，以求得人们的重新接受。于是大声疾呼道：“克己复礼为仁”。^①这里有两点值得注意：一是恢复起来的“礼”并不完全否定“小己”，只是要求节制自己的欲望和约束自己的行动以成全“大己”。这分明已经羞羞答答地承认了人权在一定程度上的存在。二是在“礼”中输入了“仁”。尽管“仁者爱人”并非消除原有的等级界限，但是“仁也者，人也”，^②又确乎毫不隐讳地宣告了在一定范围内对于人的个性的尊重。“人而不仁如礼何？”^③对于人而缺乏仁心，“礼”就无法推行，只有提倡仁，方能推行礼。“仁”

① 《论语·颜渊》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《论语·八佾》。

是决定人们相互关系的道德标准，孔子要求每个人的行为严格地适应于自己在社会中所处的地位。

《礼记·哀公问》有一段记载，有助于我们理解孔子的政治思想：

孔子侍坐于哀公。哀公曰：“敢问人道谁为大？”孔子愀然作色而对曰：“君之及此言也，百姓之德也，固臣敢无辞而对：人道政为大。”公曰：“敢问何谓为政？”孔子对曰：“政者正也。君为正，则百姓从政矣。君之所为，百姓之所从也；君所不为，百姓何从？……”

哀公提出“人道”（这“人道”含有“为人之道”、“做人之道”的意思），在当时可以说是石破天惊的一问。孔子对他的提问的称赞，说明“礼”与“人道”的关系至为密切，而尊重“人道”必须有政治上的实际措施，那首先是“君为正”，这在当时可以说是耐人寻味的一答。它无异于宣布对野蛮的最高奴隶主的无上权威必须有所限制。由此可见，在一定范围内和一定程度上尊重人权与限制王权是孔子所主张的“礼”的内容的两个方面。这里清楚地说明了在人类社会的发展史上，奴隶制和封建制都是以少数人的统治为基础的，当着这种制度行将就木的时候，专制和剥削的残酷性总是表现得十分露骨，因此要想推翻它，往往必须举起理性主义的旗帜，即便是目的是为了维持它的继续存在而在某些带根本性的环节上做一些必要的改良，也不得不输进一些理性主义的血液。近代西方资产阶级启蒙主义者以理性为号召，古代东方奴隶主阶级中具有民主倾向的思想家也曾经呼唤过理性，其间的道理是存在着共通之处的。人们一经意识到那僵化了的、没有民主、没有人权、不尊重个性的专制制度的腐败，自由思想的产生就成为不可避免的了。没有自由思想，就没有伟大的西方的文艺复兴；没有自由思想，也没有古代中国的百家争鸣，自然更不会有闪烁着丰富思想光辉

的诸子学说。

新的礼制要在实际生活中得以推行，阻力是很大的。孔子认为要消除这种阻力必须辅以诗和乐的教育。关于这一点，他说得很明白：“兴于诗，立于礼，成于乐。”^①在孔子看来，造就一个有修养的完美的人，必须施行这样三个方面的教育，而其关键则为礼教。诗和乐既然列为人生的必修课程，它们的社会作用、政治目的也就被揭示出来了。

诗在当时具有更大的普及性和实用性，因此孔子论诗更为详尽。

子曰：“小子何莫学夫《诗》？《诗》，可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”^②

孔子在这里提出的兴观群怨的原则（用我们今天的话说，大意就是可以使人警醒起来，感奋起来，可以使人得到认识，受到教育；可以使人交融情思，有利团结，还可以使人通过讽刺，怨而不怒），不仅说明他由诗见出了文艺的社会作用，也说明他把兴观群怨视为一首好诗所应有的效力。虽说孔子提出的这个见解是由诗而发，指诗而言，事实上，这个理论原则同样适用于其他文艺样式。这在古代文艺理论上，孔子确有开创者的贡献，在客观上具有不可忽视的进步性。

所谓兴观群怨，实质上是指诗歌艺术中情与理的结合。诗必须具有真情实感，才能使人读来兴会淋漓，在潜移默化之中受到感染和教育，而真情实感又必须根植于现实生活之中。诗歌只有真实地反映现实社会的盛衰得失，才能使读者在感情上得到交流，从而才可望对读者发挥它的认识作用和教育作用。人们的认

① 《论语·泰伯》。

② 《论语·阳货》。

识一致了，就可以互相协调彼此的关系，对政治上的缺欠提出自己的批评建议，以便使当权者了解这种缺欠而采取措施，加以改进。因此，学诗既可以通达人情，明了社会上的种种“事父”“事君”之理，又可以认识自然，“多识于鸟兽草木之名。”但是，所有这些都不能离开美感作用，美感教育作用也就是一种提高读者的思想认识和道德情操的作用，是一种独特的思想教育作用。文艺的各种社会职能只能通过美感作用来完成，所以中国古代文艺理论经常强调文学的这种陶情冶性、移风易俗的作用。

从孔子的诗教中，我们可以看出他重理但并不毁情，只是认为情必须以理性为归趋，以使受教者通情达理，而理的标准在乎合于“礼”，以“礼”修身、齐家、治国、平天下。很显然，这是把诗应用于智育、德育、美育等方面，使之合于道义的理性要求。

孔子重礼，不但重诗教，也重乐教。一则乐象诗一样附属于“礼”，再则礼乐也是衡量有成就的有修养的完美的的人的重要标准。如，“子路问成人。子曰：‘若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’”^①

但是孔子重乐的目的，不只是由于乐能给人们以动听的声音，还由于它能增进个人的修养，也就是在于乐能感化人心，达到使人去恶从善、以乐治国的政治目的。所谓“移风易俗，非乐莫善”，^②正是概括地说明了乐教的作用。

以礼治为中心，辅以诗和乐，不仅是孔子的美感教育方针，而且更主要地是他的政治策略。就是说，他力图避免触动现存制度，而通过意识形态的调整以弥补政治制度上已经出现的严重缺陷，以缓和当时日益尖锐化的社会矛盾，维护当权者的继续统治。这一方面，唯心主义的历史观决定了他到处碰壁的一生，另一方面又使得他能够在礼治与美感教育的关系中提出一些前所未

① 《论语·宪问》。

② 《孝经》。

有的思想。

荀卿说：“诗言是其志也；礼言是其行也；乐言是其和也。”^①这是说，礼要求人们在行为上恪守等级制度，诗是为了正人心，乐是为了和性情，而“礼别异”、“乐和同”，互为表里，互相补充，正是为了使人们安于既定的等级名分。“礼”和“诗”、“乐”的结合，组成了国家的强制和教化的两种职能。

在孔子看来，礼使行动合理，乐使性情冲和，冲和就不会闹事了。但是上有所失，下有所欲，理想的平静生活实际上是没有的，于是起着美刺作用的诗，恰好可以用来缓和生活中可能出现的矛盾。统治者办了好事，臣下可以通过诗歌加以颂扬；统治者有了错误，臣下同样可以运用诗歌进行委婉曲折的讽谏。《国语·周语》中有这样的话：“为民者宣之使言，故天子听政，使公卿至于列士献诗。”《礼记·王制》中记载有“天子五年一巡狩，……覲诸侯，……命大师陈诗以观民风。”《汉书·艺文志》也谈到“古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也。”这样，诗歌既可以供统治者观察自己为政的得失，了解民情，又可以使被统治者有限制地表明自己的是非，自然就成了协调统治者与被统治者关系的一种有利工具。由此可见，礼使行动合理，乐使性情冲和，而诗可以进一步起通情达理的作用。所以，礼和诗、乐的统一，就表现为政治思想与美学思想的统一，在这种统一中，政治思想决定着美学思想。

综上所述，可以明显地看出，中国古代美学思想的产生，一开始就与当时的政治、道德、哲学等有着密切的联系。孔子及其门徒认为人（当然不是指社会上所有的人）应当承受现实生活中的欢乐和痛苦，艺术（特别是音乐）应当给人（也不是所有的人）以享受和欢乐。但是他们力求使人的情感受到节制，服从一定的伦理学和美学的规范。这就预先决定了他们的美学思想的理性主义性质，也可以说，他们是从理性主义的哲学走到美学领域的。

① 《荀子·儒效》。

关于文艺的美感教育问题，不仅我国古代孔子一派的乐教和诗教的兴观群怨之说是理性主义的，类似的见解在古希腊也曾有过。亚里士多德的美学思想无论从《诗学》，还是从《尼科马科斯伦理学》来看，可以认为是理性主义的，他认为，文艺作品的创作过程是理性的活动，创作要求诗人的是清醒的理智。诗的特性和优点是比历史更有普遍性。对于文艺的职能，他认为，艺术能陶冶人的情感，但这情感都是受理性指导的，它要合乎适当的强度，才能使人获得心灵上的健康，使人高尚起来，使灵魂净化，摆脱不良的情欲，这对维护社会道德可以起到良好的作用。

诗的批评论

孔子的礼制思想要求人们在行动上对于既定的阶级关系不得有丝毫的损害，这无疑是落后的。但是达到政治目的的手段却排除了先前的高压政策，而主张通过诗教、乐教来统一人们的思想，净化人们的感情，使人们心悦诚服地接受统治者的政策要求，应该承认这种方法在当时具有相对的进步性。肯定了这一点，我们就能正确地理解孔子的诗教和乐教，就能正确地估价孔子的诗的批评论在美学上的意义及其所产生的积极影响。

孔子十分重视诗与乐的教育作用，为了更好地发挥这种作用，获得更大的政治效果，他对于诗和乐做过全面、深入的研究，并在研究的基础上提出了他对于诗的意义的重要论述。为了政治上、也为了教育上的需要，他说：“《诗三百》，一言以蔽之，曰：‘思无邪’”。^①这就揭示出了他所认定的《诗三百》的思想性及其对于人们可能产生的教育意义。在孔子看来，《诗三百》的思想性表现在对人对事有明确的是非褒贬的态度，而这种态度又依据于一定的政治、道德的观念。因而读者学诗，既可以因其扬善而使善心

^① 《论语·为政》。

在感奋中得到发扬，又可因其刺恶而使恶念在感奋中得到消除。经过这样不断的切磋琢磨，读者的思想境界就会随着道德修养的日渐加深而得到逐步升扬。一个思想境界很高的人，情性自然也会是端正无邪的。由这样的人所组成的社会，就是孔子所理想的社会。很明显，在孔子的诗的批评论中，不仅体现着他的和平中正的社会理想，而且还寄托着他对温柔敦厚的美学理想的追求。因而在他的批评论中，美学批评与社会批评，正如他的社会理想与美学理想一样，是融合一体的，或者至少是一个东西的两面。

“思无邪”出于《诗·鲁颂·駉》。诗序说这首诗是歌颂僖公的躬牧于野，这显然是汉代经生的附会之词。但是诗中所描写的牧民因为自己拥有相当数量的良马而表现出志得意满，别无希冀的神态，却塑造出了一个自足自乐安分守己的形象，并且透过这个形象反映出一种理想化的恬静的牧歌生活。孔子欣赏“思无邪”一语，曲折地表明他肯定了这首诗在社会思想和美学思想方面的价值。在形式上，此诗共分四章，分别用“思无疆”，“思无期”，“思无致”，“思无邪”四个回环递进的句式作为各章之间的内在层次。孔子为什么唯独选取“思无邪”作为《诗三百》的评价呢？刘宝楠的《论语正义》解释道：“诗之为体，论功颂德，止僻防邪，大抵皆归于正，于此一句可以当之也。”这是比较地符合于孔子对诗歌社会功能的看法的。诗歌本有暴露和歌颂两方面的作用，但是片面地讲歌颂，或者片面地讲暴露，都是不正确的，只有当歌颂则歌颂、当暴露则暴露，才算有的放矢。歌颂和暴露都要符合一定的分寸。歌颂过分，容易变成阿谀；暴露不当，又会违背礼制原则。所以他认为，正确的界限就是“思无邪”。当着诗歌的内容能够对读者产生“思无邪”的作用的时候，它就同时收到了“论功颂德，止僻防邪”的效果。因此，“思无邪”是孔子在衡量《诗三百》的社会价值时所规定的政治标准。所谓“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”，①

① 《论语·八佾》。

就是这一标准的具体应用。《关雎》是一首爱情诗。孔子认为“淑女”和“君子”自是理想的配偶。“君子”对“淑女”产生爱悦之情是允许的；因“求之不得”而有“辗转反侧”之忧也是可以理解的。但是难能可贵的是“君子”并未过分放纵他的爱悦之情以致失去理智的控制，也未由于一时的哀愁而伤害自己固有的道德修养。惟其做到了既不矫情，也不违理，作品中的“君子”也就保全了一种雍容儒雅的人格的美。所以《关雎》符合“思无邪”的标准。

孔子论诗要求“无邪”、“不淫”、“不伤”，也就是要求诗歌的内容必须具有道德的乃至政治的意义。要把这种要求实现在对某一部具体作品的批评中，取决于作家、作品和批评家这三个互相联系的环节，所以后人常把“思无邪”推演为一个总的美学原则：不仅可以视为批评标准，也可以视为创作思想，还可以视为批评家所必须具备的修养。这样，其影响就具有了两重性：就其对文学的本质认识来说，影响是积极的；就其设置思想框框方面看，则又产生了很大的束缚性，随着历史的发展，这种束缚性愈趋明显。但是无论如何，它在当时确是一个难得的美学原则。孟轲进一步从积极方面发挥了“思无邪”的思想，而且鉴于仅仅掌握一个美学原则不一定就能作好批评这样一种实际状况，他提出了“知言养气”论。^①所谓“知言”，就是能够正确地感知不同的语言形式所表达出来的不同的思想内容；而“养气”则是指将外在的思想道德原则经过持久不懈的修养功夫熔化为内在的血肉。孟轲虽未明说“养气”与“知言”之间的关系，但同时提出二者，又确乎意味着他以自己的经验来要求批评家必须具有较深的思想道德修养，必须具有一种对语言艺术的敏锐的判断力。

但是批评家具备了上述修养，还不一定能够如意地进行社会的、美学的批评。因为在实际的批评工作中，特别是在实际的文学批评中，情况比人们所设想的往往要复杂得多，还必须有一种

^① 《孟子·公孙丑上》。

具体的批评方法，才能使批评切中肯綮。诗是一种语言艺术，其语言在表达思想的方式上既不同于一般，那么怎样通过语言了解作品的思想呢？孟轲认为论诗的人要“不以文害辞，不以辞害志；以意逆志，是为得之”。①“以文害辞”，是抓住个别字眼割裂全句的意义，结果陷入断章取义；“以辞害志”，是根据辞句的表面意义而歪曲其内在的思想，结果必然是以皮相代替实质。他主张根据完整的诗篇去探索作者原来的创作意图，去分析作品的实际内容。这就是“以意逆志”。“意”是批评家的想法，“志”是诗人的志趣。怎样才能使批评家的想法准确不误地符合于诗人的志趣呢？孟轲于此创造性地提出了“知人论世”：“颂（诵）其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也”。②“论世”就是要了解古人所处的特定的环境，“知人”就是由此体察其为人，两者相辅相成，才能通过“颂”（诵）、“读”理解古人的“诗”和“书”。这无疑是比较客观的批评方法，它对于后世的美学批评产生了长久的、良好的作用。

我们说过，在孔子那里社会批评与美学批评是合而为一的，到了孟轲，这个特点更趋显著。“以意逆志”和“知人论世”的提出，虽然是在不同的场合针对着不同的问题，但我们可以而且必须把它们联系起来加以考察，方能看出其中的美学意义。“以意逆志”的方法用在诗歌批评上，其途径是通过文辞以己意去接近作者的志，也就是着重在测度和体会，其客观根据是外在的作品。当着批评家的测度和体会符合作品的客观内容时，结论自然是可信的，但情况并不能保证总是这样。作品内容的客观性同作者的思想及其所处的世事有着密切的联系，所以必须“知人论世”。只有批评家将作品、作家、时代三者进行综合性的研究，“以意逆志”才取得了充分的根据。可见“以意逆志”和“知人论世”在批评方法上是两个互相制约、不可分割的环节。孟轲对于《小弁》和

① 《孟子·万章上》。

② 《孟子·万章下》。

《凯风》两诗的解释，^①具体地应用了他自己所建立起来的批评方法。高子抓住表面字句论定《小弁》“怨亲”，由此又确定其为“小人之诗”，公孙丑更举出《凯风》诗的“不怨亲”为例企图代高子的偏见辩护，都是由于他们使用的批评方法的不当所造成的。所以孟轲批评高子如此机械地论诗既不能正确地理解诗意，又不能灵活地区分不同的诗所具有的不同的思想内容。孟轲认为确定一首诗的思想，应该分析诗中的具体的人和事，然后才能得出正确的结论。这种强调对有关情况进行具体分析的方法，包含着一种朴素的实事求是的精神。

综上所述，孔子规定了关于诗的总的原则，孟轲据此进一步提出了具体的批评方法，这就形成了中国古代关于诗的完整的美学观点。尽管这个批评论存在着不可避免的历史局限，但它把诗作为教育手段，即肯定诗的教育作用和认识作用，并主张对诗进行具体分析。这些论点，从根本上说来是正确的，有进步意义的，对后世的影响也是好的、积极的。

人的性格美论

中国古代美学中，关于诗与乐的美感教育作用，有着非常精辟的论述。对于一个人的美感产生影响的因素很多，除了生活中的许多条件，个人的文化教养、性格特点外，所属阶级的世界观、政治观、道德观等对美感的形成都有很大作用。但是，所有这些因素如果都是基本上正确的、积极的，集中到最根本的一点就能造就人的性格的美。关于人的性格的美论究竟是怎样的呢？由于中国古代思想家各人的社会地位、思想观点的不同，对这个问题的回答也不一样。

孔子对于美的理解，同他的唯心主义世界观、阶级地位、政

^① 《孟子·告子下》。

治观点有着密切的关系。如他说的“先王之道斯为美”，^①这美的涵义主要还是就政治制度、治国方法等方面而言的。在说到“君子成人之美，不成人之恶”^②时，美恶的尺度又主要偏向于道德品质方面。再如，“子谓《韶》，尽美矣，又尽善也。谓《武》，尽美矣，未尽善也。”^③孔安国注道：“《韶》，舜乐名，谓以圣德受禅，故尽美。《武》，武王乐也，以征伐取天下，故未尽善。”很显然，孔子对乐舞的评价是同政治标准、道德规范相联系的。通过以上几例，我们不难看出，孔子对于美的理解，都和政治与道德相联系，而在孟轲和荀卿的美论中，在这一点上则有较大的发展。

孟轲为了教化，主张必须对人的本质有一个统一的认识，于是他提出了“人性皆善”的哲学。他说：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下”。^④顺性而行，人就可以为善，逆性而行，人也可以为恶，正如水为外力所逼可以逆流而上一样，人假如遭到了外在的利欲之势的诱迫也会表现出不善的行为。本性与外势处于经常的矛盾之中，人为了保持善性，战胜恶势，应该懂得尽心养性之理，应该实行修心养性之道。孟子的美论就是从他所构思的这一套心性之学中派生出来的。他曾经针对人的品性给美下了一条定义：“充实之谓美”。^⑤“充实”的内容是“善”和“信”，善和信二者都是好品德。人的这种好的品德达到完备圆满就成了美的人。由此可见，美就是充实的人性所固有的善和信，而信是诚，也即真。结论必然是：一个人的性格的美，应该是和真与善的统一。从我们上文所谈到的孟子诗论中，可以看出他是贯彻了自己的美学思想的。非常有趣的是，两千年以后，孟轲的

① 《论语·学而》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·八佾》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《孟子·尽心下》。

这一关于美的定义，在美学的命名者鲍姆加登的美学观点中又有近似之处。他认为，感性认识的完满，感性圆满地把握了的对象就是美。又说美是和欲求相伴着的，美本身既是完满，它也就是善，善是人们欲求的对象。完满表现为三个方面：真、善、美。

孟轲主张“人性善”，恶是由于丧失本性而产生的，为了务善去恶，他强调修养，强调保持。荀卿批判了性善论，认为孟子的错误在于不了解“性”和“伪”的区别。性是天然的，无所谓丧失，倘若失而复得，就不是“性”而是“伪”了。他推倒了孟轲的性善论，提出了截然相反的性恶论。由于人性本恶，产生了人的后天教化的需要，人为的教化就是“伪”，人只有“积伪”才能除恶向善。为了“积伪”，荀卿强调行动，强调扬弃。他的美论也正是从他的性恶论派生出来的。他认为人性美不是自在的，而是需要经过人的自为方能产生。他说：“性者本始材朴也，伪者文理隆盛也”，“无伪，则性不能自美”。^①这里所谓“伪”，乃是指加工，经过人的加工使“本始材朴”的物性具有了“文理隆盛”的品质。“文理隆盛”就是美赖以存在的条件。如果说荀卿对于生活美与艺术美的关系的看法在理论上还有缺陷的话，那么他对于美的本质的揭示，在那一时代可以说登上了美学思想的高峰，即使在今天也依然放射着它的不可磨灭的光辉。“不全不粹之不足以为美”，^②这是他针对人的品德给美下的定义。这是一个充分理性化的美论。“全”，与孟轲的所谓“充实”存在着某种联系，但是“粹”，却是荀卿的独见之明。

“全”是就“积伪”的广度而言，它要求人在锻炼自己的德行方面做到万无一失的地步。“粹”是就“积伪”的深度而言，它要求人在涵养德行方面反复研究，思通其理，在实际行动中做到心无二念，独立不迁。人一旦达到了“全”和“粹”这种理想的境界，那就在社会生活中，既能够坚持自己的信念，又能够顺应历史的潮

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·劝学》。