



论老子、孔子“中和”观念之不同

苏保华

摘要:“中和”观念不只属于儒家。在老子和孔子的哲学及美学思想体系中,“中和”观念皆具有重要位置及丰富内涵。老子与孔子的“中和”观念是基于不同文化立场对周代社会、政治、文化所进行的总体评估和反思。在哲学本体论层面,老子的“中和”观倾向于自然生命本体,孔子的“中和”观侧重于社会伦理本体。针对春秋时期美善一体的礼乐文化,老子和孔子的“中和”观体现出不同的审美价值取向。由特定的审美价值取向所制约,老子和孔子以其各自不同的“中和”观为基础,形成了对中国美学发展影响至深的相关审美判断。老子的“中和”观推崇“道法自然”和“见素抱朴”,孔子的“中和”观则激赏“绘事后素”和“尽善尽美”。

关键词:老子;孔子;中和;礼乐文化

较早注意到儒道两家“中和”观具有相同之处的是冯友兰和陈鼓应先生。冯先生曾指出:“中庸之道儒家的人赞成,道家的人也一样赞成。‘毋太过’历来是两家的格言。”^①“受道家的影响,使儒家的哲学,更进于高明底,是《易传》及《中庸》的作者。”^②陈先生也曾讲:“老、孔为同一文化传统的继承者,所以他们的思想有颇多相似处,例如:一是守中的观点,二是以‘和’为贵的心态——人和自然的和谐关系。”^③在冯友兰先生看来,儒道两家在价值观和人生观上有共同之处,而陈鼓应先生则补充说明,这种共同性形成的原因乃来自同一文化传统的继承。

沿着冯、陈两位先生的思路接着说,学术界主要形成了三种观点:认为儒道两家的“中和”观在本质上是相同的;认为儒道两家在“尚中”上趋于一致,在“尚和”上存在分歧,至于“中和”则是孔子及其后学创造的重要范畴^④;坚持认为“中和”观念属于儒家思想,与道家无关,主要体现在以老庄为代表的道家思想都属于非中和思想。

在笔者看来,混同老子和孔子的“中和”观,是抹杀了儒道两家在哲学和美学上各自存在的独立价值;把“中和”观单单划归儒家而把道家思想视作非“中和”思想,则会削弱儒道互补的学理基础。研究老子和孔子“中和”观念之不同,既不当寻章摘句,流于琐碎,也不应该笼统言之,归为和谐。首先,老子和孔子的“中和”思想皆是针对当时的社会现实所开出的济世良方,其背后隐含着不同的哲学本体论。其次,我们不应忽略一个基本的事实,即老子、孔子的时代是一个艺术犹未独立自觉的时代,美善不分的功利主义审美观占据主流,故老子和孔子的“中和”伦理观之中也包含了不同的审美价值取向。再次,面对周

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社1985年,第26页。

② 冯友兰:《贞元六书》下册,华东师范大学出版社1996年,第766~767页。

③ 陈鼓应:《老庄新论》,商务印书馆2008年,第35页。

④ 参见夏静:《“中和”思想流变及其文论意蕴》,载《文学评论》2007年第3期。

代的礼乐文化系统,老子和孔子的“中和”观念虽然都是以音乐为主要的讨论对象,但由于审美价值取向不同,由此形成的审美判断也就有了明显差异。可以说,建基于不同的“中和”观念,老子和孔子所得出的不同审美判断凸显了儒道两家美学观念的差异性与互补性。概言之,比较老子和孔子的“中和”观念,既有助于我们准确把握“中和”范畴的丰富内涵,也有助于我们更加辩证地认识儒道互补的可能性和必要性。

一、自然生命本体论与社会伦理本体论的二水分流

在老子和孔子之前,“中和”观念有着漫长的生成与发展过程,对此拙作《先秦诸子之前“中和”观考释》^①有详细分析,此处不赘述。我们应该强调的是,与其说老子与孔子的“中和”观念是对于之前“中和”讨论的继承,毋宁说是由当时社会政治、经济、文化呈现的现实状况所致。春秋时期是一个礼坏乐崩的时代。单讲礼坏乐崩,其实未必就是坏事。一者,“刑不上大夫,礼不下庶人”,在周代礼乐本来就是士大夫专享的权利,与普通百姓没有多少关系;二者,礼坏乐崩属于王室衰微、地方诸侯势力膨胀的伴生现象,同时还出现了大量私田、佃农和商人,从整个历史发展的大趋势来看,这些新生事物是对于生产力的解放。如管仲之“相地而衰征”打破了井田制的限制,调动了生产者的积极性;晋文公重耳任用赵衰、狐偃,实行“轻关易道,通商宽农”“弃债薄敛”,有力地促进了晋国的经济繁荣;孔子的弟子子贡通过经商“结驷连骑,束帛之币以聘享诸侯。所至,国君无不分庭与之抗礼”,连司马迁都说:“使孔子名布扬于天下者,子贡先后之也。”^②问题在于,王室衰微加剧了其对于国人的盘剥,如周厉王把原本属于公共使用的山川林泽收归己有,后导致镐京之乱;礼坏乐崩还酝酿着更大规模的社会动乱,诸侯争霸、弱肉强食导致庶民流离失所、命若悬丝,如楚庄王围攻宋都,城内居民只能“易子而食,析骸以炊”。更严重的后果在于,礼坏乐崩导致了世道人心的巨变。所以,老子才讲:“虚而不屈,动而愈出。多言数穷,不如守中。”^③孔子才感慨道:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”(《论语·雍也》)明白了这个道理,我们也就能够认识到,无论老子还是孔子的“中和”主张,都是针对时弊所开出的文化济世之方,都构成了其哲学本体论的基本内核。

“和”的本意是指由诸种构成要素构成一个有机统一的整体。这个有机整体在具体呈现过程中,会有“不及”“中”与“过”三种存在状况,“中”是相对于“不及”与“过”而存在的折中方式,即“无过”“无不及”。在孔子看来,“过犹不及”,所以,冯友兰先生讲的“毋太过”在孔子这里就还要加上一条“毋不及”。老子也认同“毋太过”,但老子并不反对“毋不及”,因为老子思想的基本内涵就是无为、示弱与守拙。如果单单遵循儒家的理路,把“中和”解释为“执两用中”“不偏不倚”的话,那么老子的思想就很难纳入“中和”思想体系。问题的关键在于,无论在老子还是孔子那里,“和”都不只是“杂多”之意,而是一种由主体先验假设的社会、人生、人心的理想境界。要达到这种理想境界,老子和孔子都认为需要进行旨在“纠偏”的文化批判。只不过,在老子看来,社会的现实状况表明“偏”的表现在于“过”,孔子则认为“偏”表现为“不及”与“过”;老子认为矫枉必须过正,孔子认为矫枉必须“守正”;老子强调人作为生命存在所无法突破的“中道”,孔子突出人作为社会存在所必须遵守的“中庸”;老子强调朴素本真、天人合一的生命伦理之“和”,孔子强调“君君、臣臣、父父、子子”的社会伦理之“和”。

在老子看来,大道之所以沦丧,其根源不在于人们认识不到善恶、美丑的区别,而在于个体欲望的膨胀;不在于主体缺少能动的实践活动,而在于主体的实践行为具有极端功利性。在统治者那里,所谓“有为”就是想方设法搜刮民财以求增加国家的税收:“民之饥以其上食税之多,是以饥。民之难治以其上之有为,是以难治。民之轻死以其求生之厚,是以轻死。”(《老子》七十五章)在庶民那里,所谓“有为”就是因为不能“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”(《老子》八十章)。老子认为,要想从根本上解决问题,就必须节欲去知、清静无为,甚至让社会回归到尧舜的小国寡民时代。

①苏保华:《先秦诸子之前“中和”观考释》,载《社会科学》2013年第3期。

②《史记》,中华书局1982年,第3285页。

③《老子道德经注》,王弼注,楼宇烈校释,中华书局2011年,第15页。

与老子不同,孔子虽不反对赞美尧舜等古代圣贤,如“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之”(《论语·泰伯》)、“巍巍乎,舜、禹之有天下也,而不与焉”(《论语·泰伯》),等等,但孔子又反对社会退回到尧舜的时代。如陈顺智先生所归纳的,儒家“中和”观具有“重践履、尚道德、求功用”^①的特征,由此出发,孔子认为:“虞夏之文,不胜其质;殷周之质,不胜其文。”(《礼记》卷九)“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”(《论语·雍也》)孔子在比较之中见出虞夏与殷周不同文化体系各自具有的内在不足,从而提出了自己的文化建构目标。一方面,孔子肯定了周代文化较之夏商两代是一种历史进步,“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《论语·八佾》)另一方面,孔子也清晰地意识到,“昔先王谥以尊名,节以一惠,耻名之浮于行也”(《礼记·表记》)。春秋时期的社会弊端在于文过饰非,名不副实,首要的任务是正名,故孔子主张克己复礼。孔子试图通过营构礼乐制度来稳定现实社会秩序和重铸人心。

就本体论而言,老子和孔子“中和”观都立足于实践存在层面来阐释其对“善”的不同理解,其区别在于老子倾向于自然生命本体,孔子则强调社会伦理本体。老子的看法是:

善行无辙迹,善言无瑕谪,善数不用筹策,善闭无关键而不可开,善结无绳约而不可解。是以圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物,是谓袭明。(《老子》二十七章)

圣人无常心,以百姓心为心。善者,吾善之;不善者,吾亦善之,德善。信者,吾信之;不信者,吾亦信之,德信。(《老子》四十九章)

老子认为大善实际上就是大道。在他看来,真正的“善行”不露痕迹且没有特定对象,“善言”没有瑕疵而无懈可击,“善数”用不着计算工具,善闭从不依赖关门的栓梢。老子所讲的这一番话显然是有针对性的,他接着说:

以道佐人主者,不以兵强天下,其事好还。师之所处,荆棘生焉。军之后,必有凶年。(《老子》三十章)

以大道辅佐人主的,只是让自己的善道自然地开花结果,而不是通过道术去征伐天下,军队所到之处常使生命灭绝,战争之后必有灾荒。老子的着眼点在道与器的统一,有道之体,也便有道之器,即所谓体用不二。故老子讲:“兵者不祥之器,非君子之器。不得已而用之,恬淡为上,胜而不美。”(《老子》三十一章)在老子看来,无为而无所不为,柔弱才是真正的刚强,守拙才是至高的智慧。

在春秋之际,“杀无道”往往成为征、伐、侵、袭、攻的借口,故非攻止杀是先秦诸子中不少人物持有的共同立场,在这一点上,孔子与老子区别不大。在《论语·颜渊》里就记载了孔子反对季康子所讲的“杀无道”而“就有道”。孔子还直接指出表现武王伐纣的武乐“尽美”而“未尽善”。但孔子不像老子那样幻想由圣人来推行无为而治,孔子清醒地意识到,等待圣人出现对于乱世而言是远水不解近渴。“子曰:‘圣人,吾不得而见之矣;得见君子者,斯可矣。’子曰:‘善人,吾不得而见之矣;得见有恒者,斯可矣。’”(《论语·述而》)现实人群之中很难找到什么圣人,所以孔子退而求其次,提出了由“怀德”而不“怀土”的君子及能对善德持之有恒的人来代行圣人之道。

概言之,与孔子强调人与人、人与社会和谐的中和思想相比,老子更强调人与自然的和谐及个体身心内部的和谐。孔子“中和”之“中”为折中,“和”为调和,主旨是“崇本”;老子“中和”观念之“中”为“守中”,“和”为“和合”,即返璞归真,和光同尘,主旨在于“息末”。值得注意的是,在后世儒道汇通融合过程中,人们解释“中道”也往往将其混为一谈,以儒释道或以道释儒都属常见的手段。如《中庸》把“中和”解释为“执其两端,用其中于民”,“喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和”^②。这是思孟学派对于孔子思想的发展;而宋代朱熹解释“中庸”为“中者,不偏不倚,无过不及之名”,这是用孔子原意或儒家中道之本义来解释思孟学派;朱熹引程子所注:“不偏之谓中,不易之谓庸。中者天下之正道,庸者天下之定理。”^③其中的“不易”更接近于天地自然之道,究其出处则主要在道家而不在儒家。

①陈顺智:《略论先秦儒家中和文艺观》,载《武汉大学学报(社会科学版)》1993年第2期。

②朱熹:《中庸章句集注》,载《四书五经》上册,天津古籍书店1988年,第1页。

③朱熹:《中庸章句集注》,第1页。

二、礼乐观的迥异促生了不同的审美价值尺度

自周代以降,礼乐既是国家政治、文化制度,又是公民教育的手段和工具。至老子、孔子所处的春秋时期,无论从生命伦理出发还是就社会伦理着眼,如何整体把握礼乐之价值,如何具体分析礼乐之关系,如何有效应对礼坏乐崩之流弊,都成为了主体价值观念所不能回避的问题。余英时先生曾讲:“儒家可以说是赋予礼乐以哲学的新解,道家追求一个超越礼乐的境界。”^①这个观点极具启示。当前学术界对于礼乐有两种不同的理解。多数学者认为“礼乐”属于并列结构,如徐复观先生所言:“中国古代的文化,常将‘礼乐’并称。”^②也有一些学者认为礼乐可以理解为偏正结构,即“礼之乐”。如项阳先生认为:“纵观中国传统音乐文化,实际就是由两大板块构成,即礼乐与俗乐。”^③无论持哪种观点,礼制与音乐之间关系之密切都是不言而喻的。

礼、乐的不可分割性决定了审美价值观念与功利价值观念的彼此融合。一方面,礼乐最直接的存在价值是功利性的,礼乐既维护国家的政治、伦理秩序,也确立个体的行为规范和道德追求。如钱穆先生所言:“周公制礼作乐之最大深义,其实即是个人道德之确立,而同时又是天下观念之确立也。”^④另一方面,礼乐又具有审美价值,仪礼演示的程式场面,乐歌奏唱的音声相和,都能够给人带来真正的审美享受。正因如此,对待礼乐的不同立场和态度,成为了老子 and 孔子“中和”本体观的延伸,集中体现了其审美价值取向的不同。

在老子看来,世界上万事万物都遵循着盛极而衰的规律,周代礼乐制度也不例外,其衰亡来自内部,是具有必然性的。“大道废,有仁义;慧智出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣。”(《老子》十八章)“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有;此三者,以为文不足。故令有所属,见素抱朴,少私寡欲。”(《老子》十九章)老子认为人的欲望膨胀、道德沦丧、恃强凌弱很难依靠外部制度来加以改变,礼制愈是健全,德性愈虚伪,音乐愈繁备,人性愈萎靡。所以,根本的解决之道不是重振礼乐,建立完备的约束机制,而是让人们回归自然,促使人们审视生命本身的有限性和脆弱性。故老子讲:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目,故去彼取此。”(《老子》十二章)

尽管老子没有深入探讨欲望与认知的关系,但他本能地感悟到主体的认知水平愈高,欲求也就愈加丰富多样,主体的欲求愈是丰富,为善的障碍力也就愈大。老子讲了“知”的弊端,“天下皆知美之为美,斯恶矣;皆知善之为善,斯不善已。”(《老子》二章)这里面所揭示的其实是一个逻辑悖论,没有恶与不善,则人们无从懂得美善之所以为美善;既然人们懂得了什么是美与善,就一定有处于对立面的恶与不善的呈现对象。老子认为:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼。不以智治国,国之福。”(《老子》六十五章)显然,老子是把礼乐统统纳入到“智”(即认识)的总体框架中来加以否定的。我们知道,善与美不仅仅是认识对象,更主要的还是实践活动。只在认识层面把握善与美,而不在生命实践中贯彻美与善,是的确容易走向伪善和伪美的。老子讲:

善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不辍。修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。(《老子》五十四章)

在老子心中,“人法地,地法天,天法道,道法自然”是放之四海的绝对真理,无为才是主体的不二选择。

孔子同样看到了现实中的种种社会弊端,他讲:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)孔子也反对徒具形式、华而不实的礼乐,他讲:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·泰伯》)孔子还讲:“有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。”(《论语·季氏》)这些看法和老子观点实质上是相通的。但孔子很少讨论如何把欲望降低

①余英时:《中国知识人之史的考察》,广西师范大学出版社2004年,第133页。

②徐复观:《中国艺术精神》,商务印书馆2010年,第13页。

③项阳:《中国礼乐制度四阶段论纲》,载《音乐艺术》2010年第1期。

④钱穆:《中国学术思想史论丛》第1卷,安徽教育出版社2004年,第86页。

或者控制在合适的限度,而只是在承认人的欲望的正当性的同时,强调指出图取富贵应该遵循“有道”的准则。他讲:“富与贵,是人之所欲也。不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也。不以其道得之,不去也。”(《论语·里仁》)孔子也不相信无为就是无所不为,而是坚持自己的入世态度:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”(《论语·微子》)朱熹对孔子所说的一席话作如下解释:

言所当与同群者,斯人而已。岂可绝人逃世以为洁哉!天下若已平治,则我无用变易之,正为天下无道,故欲以道易之矣。^①

朱熹对孔子句意的阐释非常准确,正因为天下无道,所以士大夫勇于承担使命,以道义改变现实才分外重要。基于上述原因,孔子不仅没有因为礼坏乐崩的现实而否定礼乐本身,反而特别重视礼乐的存在价值。孔子说:“兴于诗,立于礼,成于乐。”(《论语·泰伯》)指出了诗、礼、乐在性质、功能上的具有相通之处,又在不同层面、向度上发挥着作用。

对于礼乐的整体态度不仅体现了老子和孔子“中和”观的功利价值尺度,也必然影响到他们所确立的“中和”观的审美价值尺度。以“折中”和“调和”为基本态度,孔子的审美价值尺度主要表现为“过犹不及”和“文质彬彬”;以“守中”和“和合”为思辨前提,老子的审美价值尺度更加强调“道法自然”和“大音希声”。表面看来,老子和孔子的审美价值尺度是针锋相对的,是建基于不同“中和”本体观之上的审美理念和审美理想,实际上,两者不仅各有其合理性,而且彼此之间存在着互补关系。孔子的审美价值尺度奠定了文艺社会学美学的基础,老子的审美价值尺度构成了生命美学的理论前提。在具体的审美实践活动中,自然生趣之美与伦理人格之美皆成为中国传统艺术所追求的基本境界。

三、以“见素抱朴”“绘事后素”为基本审美判断

如金岳霖先生所言:“一个体总是一现实的综合的可能。它既是一现实的综合的可能,则分析地看,总可以把它当做许多东西看待。”^②对文化传统与文化现实的评估与反思影响到老子与孔子“中和”观念的总体立场和审美价值取向,使得两者针对春秋时期的艺术对象(主要是音乐和诗歌)形成了不同的审美判断和美学命题。

如上所述,老子对作为现实存在的礼乐总体上持否定态度,故他所提出的审美判断和美学命题更多地具有思辨、否定与解构性质。可以说,老子的美学犹未脱离其哲学思想体系的樊篱,老子提出的审美判断和美学命题也往往同时具有形而上学和价值判断的属性。从另一个角度看,老子的哲学命题和价值判断也同时具有美学意义。

立足于“守中”“和合”,老子所提出的审美判断和美学命题可以分为两个层面。其一,在美学本体论层面,老子提出了“道法自然”。老子讲:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《老子》二十五章)此处老子所讲的“法”字不应作“效法”“师法”之义,而是使用了“法”的本义,就是“刑法”的意思,作被动用法。人生于大地之上,既受惠于大地,也受刑于大地,受限于大地;大地保育万物,受限于天,即所谓无天时则无地利;“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”(《荀子·天论》)有常就是有恒有道,所以“天”亦受限于“道”;“天”所受限的“道”与“地”所受限的“道”、“人”所受限的道肯定有不尽一致之处,但天道、地道、人道既然同为道,也就应该有同质,此种共同的“质”即逻辑层面展开的“道”背后隐含着的“混成之物”,这种“混成之物”即老子所谓“自然”。“自然”是老子哲学所褒扬的人生理想,也是老子美学所推崇的高妙境界。

如何达到和实现自然高妙的境界?老子提出了两个途径和方法,即“为道日损”和“见素抱朴”。在老子看来,“道法自然”就是指人作为个体自然而然地存在,同时也便是向“道”的回归。求知是一个日积月累的过程,为道则需要消除捆绑在人身上的种种约束。故老子讲:“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而不为。”(《老子》四十八章)求知与为道在运动轨迹上是反向的。求知是由少至多,由低级到高级,由简单到复杂,呈现为不断叠加的状态;为道则是由多到少,由复杂到简单,呈现的是不断

①朱熹:《中庸章句集注》,第78页。

②金岳霖:《论道》,中国人民大学出版社2005年,第156页。

递减的过程。老子认为愈是简单的愈接近于道，愈是浑朴的愈能够表现出自然而然的本来面目。老子讲：

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，故

令有所属，见素抱朴，少私寡欲。（《老子》十九章）

老子所言“见素抱朴”与“少私寡欲”皆为“三绝”之后生成的结果。“见素抱朴”是主体态度或价值取向，“少私寡欲”是主体心性或意识形态。在物质层面不横征暴敛，在精神层面既不灌输也不控制，在实践层面重农轻商，主张不治而治和清静无为。如果说“道法自然”的命题还具有浓厚的哲学色彩的话，那么，在中国审美观念发展过程中，老子的“见素抱朴”主张则有力地影响了中国的传统审美趣味，凸显了在审美实践中贯穿自然之趣，从而实现人与自然、身体与心理的内在和谐。

其二，针对特定审美对象所具有的局限性，老子亦从思辨、否定与解构的角度提出一系列审美判断。首先，老子通过思辨推崇一种以“大”为美的主张，他提出了“大音希声”“大象无形”“大巧若拙”的审美命题。“大音”不是实存的音乐，“大象”不是视觉可以把握的物象，“大巧”也不是可以后天习得的方法技巧。要真正感悟到这种无声、无形、拙朴的“大”之美，既要“守中”，也要“和合”。在这个层面上，“守中”是审美主体应该具有的一种非功利态度，“和合”是审美对象应该具备的一种内在的超越性质。其次，老子通过否定和解构，对于审美活动和审美对象进行了深刻的反思。老子讲：“专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”（《老子》十章）审美活动不同于一般的认识活动，保持赤子之心，去除私心杂念，才能够完整地把握对象。老子又讲：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（《老子》十二章）审美对象之所以具有审美属性，应该是一种“有意味的形式”，既要符合审美的形式规律，也要契合审美主体的情感表现。

与老子不同，孔子对礼乐总体上持肯定态度。孔子不仅是一个哲学家，还是一个艺术鉴赏家，他欣赏音乐，学习操琴，删定《诗经》，在审美实践活动之中积累了丰富的审美经验，故而他所提出的审美判断和美学命题更具有经验性、肯定性和建构性。不同于老子的“守中”与“和合”，在美与善、“过”与“不及”、“文”与“质”之间，孔子贯彻了“折中”与“调和”原则，他所提出的“过犹不及”“尽善尽美”“文质彬彬”等审美判断不仅在后世中国美学流变中极具影响力，而且成为中国审美文化的主导思想。

与老子“道法自然”的美学本体论相映衬，孔子美学观的基本立足点是他的仁学思想，由此形成的基本审美判断即“绘事后素”。在一定程度上讲，孔子的“绘事后素”与老子的“见素抱朴”代表了儒道两家“中和”审美观的根本差异，值得我们进一步加以比较。《论语》载：

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）

朱熹对此段文字的解释是：

倩，好口辅也；盼，目黑白分也；素，粉地，画之质也；绚，画之饰也。言人有此倩盼之美质，而又加以华彩之饰，如有素地而加彩色也。子夏疑其反谓以素为饰，故问之。绘事，绘画之事也。后素，后于素也。《考工记》曰：“绘画之事后素功，谓先以粉地为质而后施五彩，犹人有美质，然后可加文饰。”礼必以忠信为质，犹绘事必以粉素为先^①。

在《论语》这段文字里，孔子并没有提到忠信为礼之“素”，故朱熹对于“绘事后素”的解释在清代经学家那里曾遭质疑。李泽厚先生在《论语今读》中把“绘事后素”翻译为“先有白底子，而后才绘画”^②，依旧存有疑点。仔细推敲《论语》以及《考工记》原文，“绘事后素”解释为“绘事在素之后”当无疑，关键在于如何理解“素”。倘若把“素”理解为绘画之前的白底，则儒家“绘事后素”命题与道家“见素抱朴”同义，子夏由此引出“礼后”实为牵强，孔子之赞词则更难以解释。有学者根据《考工记》把“素”解释为织锦之前用线条勾勒的白描草图，似有助于得出合理解释。织锦所用之五彩为“文”，所依之白描草图为“文之理”，两者关系类似于礼乐之关系，孔子强调“绘事后素”，实际上就是在说优美的音乐必须符合礼制。就子夏所问

①朱熹：《论语集注》，载《四书五经》上册，天津古籍书店1988年，第10页。

②李泽厚：《论语今读》，安徽文艺出版社1998年，第82页。

第一层内容而言,意思应为如何看待女子修饰化妆之后的美。孔子的回答是,化妆无论浓淡,都依赖于妥当的勾脸。由此,子夏引申出了礼和乐的关系,乐之美离不开礼之制约,“礼后”意即乐在礼之后,而不是讲“礼”在“素”之后。概言之,把孔子所谓“绘事后素”与老子所谓“见素抱朴”进行比较,“素”的含义各不相同。孔子讲的“素”就是礼的譬喻,老子讲的“素”指的是“自然而然”。

既然“素”实际上喻指“礼”,就涉及一个问题:“礼”本身是否也属于“绘事”?换言之,“礼”是不是也可以算做一种修饰?从广义的文化层面讲,礼仪当然也是人文形式之一,但在孔子看来,夏商两代文化尚显粗朴,其特征是质胜文,而周文化的特点则略显繁缛,是文胜质,孔子提倡“文质彬彬”,恰恰是从现实出发,反对把礼仪视为装饰的。概言之,“礼”并非“仁”的修饰,却可以作为“乐”的规范。讲到诗、礼、乐的关系时,孔子虽然强调了“兴”“立”“成”三个阶段,但并不意味着“立”是对“兴”的扬弃,“成”是对“立”的更替。在人生实践之中,孔子更强调诗、礼、乐的三位一体和有机统一。

综上所述,在哲学本体论层面,老子的“中和”观倾向于自然生命本体,孔子的“中和”观强调社会伦理本体。针对礼乐文化,老子和孔子的“中和”观体现出不同的审美价值取向。老子偏于思辨,旨在否定与解构,强调“守中”与“和合”;孔子紧贴经验,旨在肯定与建构,强调“折中”与“调和”。在不同的“中和”本体观与特定的审美价值取向制约之下,老子和孔子各自形成了对中国美学发展影响至深的一系列审美判断和美学命题,其中老子的“见素抱朴”与孔子的“绘事后素”开启了后世儒道两家美学的基本走向。

Discussion on the Differences between Laozi and Confucius's Understandings of “Neutralization”

Su Baohua (Associate professor, Yangzhou University)

Abstract: The range and concept of “Neutralization” do not just belong to the Confucian. In both Laozi and Confucius's philosophical and aesthetic systems, the concept of “Neutralization” occupies an significant position and has an abundant connotation. Laozi and Confucius's understandings of “Neutralization” are based on different cultural perspectives, generally assessing and reflecting social, political and cultural issues of Zhou Dynasty. In terms of Ontology, Laozi prefers to the natural life noumenon while Confucius emphasizes the ethical noumenon. Aimed at the propriety and music culture which combines beauty and kindness of the Spring and Autumn period, Laozi and Confucius's concepts of “Neutralization” reflects different aesthetic value orientations. Restricted by specific value orientations, Laozi and Confucius developed relevant aesthetic judgment based on respective concepts of “Neutralization”, which impacted Chinese Aesthetics a lot. Laozi's ideas about the “Neutralization” praise highly “the Dao Emulates Nature” and “Manifest plainness, and Embrace simplicity”, while the concepts about the “Neutralization” of Confucius appreciate “Painting after Simplicity” and “Perfectness”.

Key words: Laozi; Confucius; Neutralization; the culture of ceremony and music

● 作者简介: 苏保华, 扬州大学文学院副教授, 文学博士; 江苏 扬州 225009。

● 基金项目: 国家社会科学基金一般项目(11BZW014)

● 责任编辑: 涂文迁

