

● 中国古代文学

袁宏道美学思想的转变与儒释道精神的循环

王 均 江

(武汉大学人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 王均江(1970-),男,山东莒南人,武汉大学人文科学学院哲学系博士生,主要从事中国古典美学研究。

[摘 要] 袁宏道后期美学思想与前期差别很大,前期主要是禅道思想的融合,而后期则基本上是儒道思想的结合。这种转变的发生,既有当时社会形势的变化等外在原因,但更主要的是袁氏思想发展的内在必然。综观袁宏道美学思想发展的全过程,可以看出,它始终没有突破传统的儒释道精神的框架,并不具有近代式的启蒙意义。

[关键词] 袁宏道;美学;思想转变;儒释道

[中图分类号] I 206.2 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5374(2001)01-0100-06

袁宏道的美学思想前后期差别很大,这是一个人所共知的事实。然而,人们在论述时,不是只谈其前期思想,不提后期,就是把前后期混在一起,相互调和,却很少有人把他的后期美学思想拎出来单独评论。这样做固然有其合理性,即他的后期文论是向传统的复归,没有什么特色。但这样就失去了对他的前后期文论进行对比的机会,更谈不上对其转变做出合乎逻辑的深入分析了。更为关键的是,袁宏道的思想是一个有机的整体,对其进行任意割裂并只根据其前期思想对他的整个思想定性,则难免鲁莽和草率之讥。本文主要论述袁宏道后期美学思想并与其前期思想进行比较,进而探讨这种转变的深层动因,最后对袁宏道美学思想的性质提出自己的看法。

—

要对袁宏道的思想进行分期,有必要先简介一下他的生平。袁宏道生于隆庆二年(1568年),万历十六年中举,十九年走西陵访李贽。万历二十年,登进士进,二十三年出任吴县县令,使一县大治。后极力求免,二十五年春获准辞职而去,纵游东南名胜。一年后迫于生计再度入京就选,任一些闲散官职。万历二十八年十一月,年仅四十岁的袁宗道猝然辞世,使袁宏道伤心欲绝,一病不起,遂辞官归隐家乡柳浪湖。万历三十四年第三次出仕,三十七年主试陕西,三十八年获假南归,同年去世。袁宏道激进的言行,主要表现于万历二十年至万历二十八年之间。这里我们以万历二十八年年底为界,把袁宏道的一生分为前后期。

袁宏道的后期文论尚“和”,重“质”重“淡”。

《和者乐之所由生》论“和”与“乐”之关系。文中说:“夫和非他也,喜怒哀乐之中节者也。喜怒哀乐莫不有和,则莫不有乐。喜不溢,怒不迁,乐不淫,哀不伤,和之道也。惟和不可斯须去身,则乐亦不可斯须

去身。……今学者不知寻孔、颜之乐,而安知有中节之和?不知有和,又安知有古人大成之乐哉?岂惟不知乐,亦不知礼。……岂惟不知礼,亦不知诗。诗者,因人情之所欲鸣,而自为抑扬,和之达于口者也。岂惟不知诗,亦不知政事兵刑。……故曰兴于诗,立于礼,成于乐,诗礼必和而后近情也。”^[1](第1524页)此论正中古典审美理想的核心:中和。儒家崇尚“中和”审美理想的重要表现是注重情与理的统一,即情的表露受理的节制,发而皆“中节”。《诗大序》所谓“乐而不淫,哀而不伤”及“温柔敦厚”之诗教,就是此意。“诗”和“礼”与“政事兵刑”一样,都是为维护封建制度服务的,故“人情之所欲鸣”,必须首先“自为抑扬”,“和”之后才能“达于口”。这和他前期诗论,如《叙小修诗》中情“恐不达”,虽“露”无碍,“怨”则必“伤”(“怨矣,宁有不伤者?”)^[1](第188页),恰成鲜明对照,很明显是他向传统儒家美学思想回归的反映。

笔者认为,《和者乐之所由生》是袁宏道后期最重要的美学论文,可惜却很少见有人征引。也许因为这是一篇袁宏道在主持陕西乡试时所作的程文的缘故。但“官样文章”未必就不能反映作者的真情实感,我们不可一概而论。考察袁宏道写于同一时期的其他文章,笔者认为,它还是表达了作者的真实思想的。他在《刘元定诗序》中云:“元定之诗和雅。”^[1](第1529页)以“和雅”论诗在袁氏前期是没有先例的。并且,这种美学思想和他本人后期的实际创作也是相吻合的。

袁中道在《蔡不瑕诗序》中说:“(中郎)自嵩华归来,始云:吾近日稍知作诗。”^[2](第34页)这句话很值得我们注意。袁宏道典试陕西后,归途中游览了嵩山、华山,所以自嵩华归来亦即自陕西乡试归来,他这时说“吾近日稍知作诗”,正表明《和者乐之所由生》所阐发的诗乐合一之旨,正是他对诗歌创作的新的感悟,新的追求。周亮工说:“袁石公典试秦中后,颇自悔其少作,诗文皆粹然一出于正。”^[3](第7页)也证实了这一点。

中国传统诗论历来以唐诗为正宗,袁宏道后期论诗也以唐为范:“取之初,以逸其气;取之盛,以老其格;取之中,以畅其情;取之晚,以刻其思。”^[1](第1109页)主张学习唐诗的“气”、“格”、“情”、“思”,这是他在前期所坚决反对的。如写于前期的《叙竹林序》中说:“法李唐者,岂谓其机格与字句哉?法其不为汉,不为魏,不为六朝之心而已,是真法也。”^[1](第700页)与此相对应,袁宏道前期主张写诗“信腕信口”,后期他郑重其事地告诉诗友:“然诗文之工,决非以草率得者,望兄勿以信手为近道也。”^[1](第1259页)同时,袁宏道自己写诗,据中道说是“数数改易,非信笔便成者。良工苦心,未易可测”。这“信腕信口”与“数数改易”之间,差别还是非常明显的:“盖花源以前诗,间伤俚质;此后,神理粉泽,合并而出,文词亦然。”^[4](第883页)可见,其改的重点应是以前认为无碍于诗的“近平近俚近俳”之语,依据的标准也只能是传统诗论之“和雅”以及唐诗之“机格与字句”。

另外,与前期重“新”、重“奇”相比,他后期论诗重“质”重“淡”。《行素园存稿引》主要论述了“质”与诗文的关系。该文认为,“质”的有无是一篇作品能否流传不废的关键。那么,什么是“质”呢?他说:“古之为文者,刊华而求质,敝精神而学之,唯恐真之不极也。”又说:“夫质者,道之干也,载于言则为文,表于世则为功,葆于身则为寿。”^[1](第1571页)这就是说,“质”就是与外在华美的形式相对的内容,是“真之极”,其根本就是“道”,它“载于言则为文,表于世则为功,葆于身则为寿。”可见,袁宏道这里所说的“道”,乃是儒家立德、立功、立言的不朽之道与道家养生的自然之道的结合,或者说是融合了道家精神的儒家之道。下文说行素园主人的诗文“有长庆之实,无其俗,有濂、洛之理,无其腐”,故而有“质”,证实了这一点。“有长庆之实,无其俗”,即要求文章当有为而作但又能超脱;“有濂、洛之理,无其腐”,是要求文章理能入微但又不拘谨迂腐。这与《和者乐之所由生》中要求“寻孔颜之乐”,“兴于诗,立于礼,成于乐”的思想也是一致的。

以“淡”论诗见于《叙尚氏家绳集》。文中说:“凡物酿之得甘,炙之得苦,惟淡也不可造;不可造,是文之真性灵也。浓者不复薄,甘者不复辛,唯淡也无不可造;无不可造,是文之真变态也。风值水而漪生,日薄山而岚出,虽有顾、吴,不能设色也,淡之至也。”^[1](第1103页)“淡”本身不可造而无不可造,说明“淡”是一种类似本体的东西,“淡之至”就连最优秀的画家也不能“设色”,说明它具有自然而然的品质,非人为之力可致。故下文说贾岛、孟郊“欲以人力取淡”,只落得“刻露之极”的后果,白居易、苏轼也因“一累于

理,一累于学”,“其才非不致也”,然所得均“非淡之本色也”。而尚氏因其性“真率简易,无复雕饰”,为人“超然甘味”,“故信心而言,皆东篱也”。陶潜的诗在袁宏道那里正是“淡”的象征。

袁宏道这里所说的“淡”实际上与上文所说的“质”是一个意思,只不过重“质”更近于儒家文论,重“淡”更近于道家文论而已。从根本上说,它们与“和”一样,都是袁宏道后期追求“平易质实”的思想的反映。

二

袁宏道后期美学思想的转变,最直接的原因就是深受唐宋诸大家诗文集的影响。他第二次出仕,在北京任闲职时,曾广泛阅读了唐宋诸大家诗文集,惊叹不已:“每读一篇,心悸口舌,自以为未尝识字。……古人微意,或有一二悟解处,辄叫号跳跃,如渴鹿之奔泉也。”^[1](第772页)同时,他对文学史及诗文创作进行了更深的研究和验证,美学思想渐渐发生了变化,对诗文古典审美特征的认同明显比以往增强。但这只是一个比较浅层的原因,更深层的原因是袁宏道后期整个思想发生了极大的变化。

袁宏道思想转变的契机也出现在他北京任教官的几年。此时,他加入蒲桃社,同袁宗道一起与朋友“相与聚谈禅学,旬月必有会,高明士夫翕然从之”。^[5](第691页)在这个过程中,他“觉龙湖所见,尚欠稳实。以为悟、修犹两轂也。向者所见,偏重悟理,而尽废修持,遣弃伦物,偏背绳墨,纵放习气,亦是膏肓之病。……遂一矫而主修,自律甚严,自检甚密,以澹守之,以静凝之。”^[4](第758页)袁宏道的由“悟”转“修”,与当时的社会形势有关。自万历二十年左右开始,明王朝隆庆初年以来边境相对安宁的局面被打破,四境战事频仍,耗日持久,明王朝的军事力量受到严重削弱,国库亦为之空虚。而神宗又穷奢极欲,于是派遣矿监、税使到各地搜刮财物,举国骚然。在明王朝的内忧外患同时加剧的情况下,对社会有责任感的士大夫,从前一阶段的追求身心自由的“狂禅”之风中冷静下来开始反省。他们感到前一阶段的思想狂放过头了,必须加以检束收敛,挽救国家的危亡应该成为当务之急。袁宏道的思想转变,当受这种思潮的影响。著于万历二十七年的《西方合论引》说:“夫滞相述心,有为过出;著空破有,莽荡祸生。……五叶以来,单传斯盛;迨于今日,狂滥遂极。谬引惟心,同无为之外道;执言皆是,趋五欲之魔城。……余十年学道,堕此狂病,后因触机,薄有省发。遂简尘劳,归心净土。”^[1](第1637页)此引反映出袁宏道之所以由“悟”转“修”,正是为矫正以往之“过”、“莽荡”、“无为”和“趋五欲”的“狂病”,以求严于约束自身,有用于当世。但是,这只是他的思想发生转变的开始。

万历三十二年,袁宏道在《答陶周望》一信中称自己“学问屡变”,^[1](第1244页)我们可于万历三十四年他进京前的另一封信中找出其“变”的轨迹:“大都世间自有一种平易质实,与道相近者,而自视庸庸,以道为高,而不敢学。清士名流,自以为非吾不能学道也,而矫厉太甚,终成自欺,与道背驰,而不可学。近者不学,学者不近,所以两难。罗近溪曰:‘圣人者,常人而肯安心者也。常人者,圣人而不肯安心者也。’此语抉圣学之髓。……弟少时亦微习及此,然毕竟徇外之根,盘据已深,故再变而为苦寂。若非归山六年,反复研究,追寻真贼所在,至于今日亦将为无忌惮之小人矣。夫弟所谓徇外者,岂真谓借此以欺世哉?源头不清,致知功夫未到,故入于自欺而不自觉。”^[1](第1276页)

这段话正说明了袁宏道学问变化的三个阶段。少时因“源头不清,致知功夫未到”,而“矫厉太甚”,故“徇外”,误入外道,即前文《西方合论引》所说的“谬引惟心,同无为之外道;执言皆是,趋五欲之魔城”;后发现“路头错走”,“故再变而为苦寂”,持释家戒律,绝淫欲,断荤血,“归山六年,反复研究”,终于知“平易质实”为“圣学之髓”。信中他还以罗汝芳为例说明“平易质实”就是“返吾故吾”,也即返回人的本性。但究竟什么是人的本性?袁宏道前期认为率性而行,随心所欲,无所忌惮就是人的本性,可现在他却认为这是一种“自欺”,是虚假的本性。那么,这个“平易质实”当是与前期的狂禅思想相反对的,但又不同于禁欲主义的一味“苦寂”,而是承认现实的一切,以现实为标准,在社会制度之内来为人处事,“已登进士”,就不要再“犹为僧肩行李”,“已行取”,就不要再“犹匿山中”,罗汝芳在“返吾故吾”之前如此从事,说明“近

溪少年亦是撇清务外之人”。这样的“平易质实”，就与儒家之道非常接近了，其间虽有浓郁的禅道气息，但这分明是以禅道释儒的一种形式。只有这样理解，我们才能明白袁宏道在信末所说的“圣学宗传，大有功于斯世”的话。

在《策·第一问》中，这个意思得到了更加充分的揭示。《策·第一问》中说：“而今日之风尚，抑尤有可愕者，民服于奇淫，士竞于吊诡，丑宿儒之所共闻，而傲天下以不可知。言出于《六经》、《语》、《孟》，常言也；有一人焉，谈外方异教奥僻不可训之书，则相与诵而法之。行出于仁义孝友，庸行也；有一人焉，破常调而驰格外，寂寞至于不可甘，汎驾至于不可羈络，则相与侈而传之。进稗官而退史籍。敢要侮圣人，而果于宗邪说。其初止于好新耳，以为不奇则不新，故争为幽眇之说以撼之；又以为不乖常戾经则不奇，故至于叛圣贤而不自觉。”^[1]（第1512页）

这篇策论虽是乡试程文，属公文性质，但所表达的思想与上述私人信件并没有太大的差别，笔者认为还是非常可信的。很明显，所谓“平易质实”指的就是被矫厉之士视为“常言”和“庸行”的“《六经》、《语》、《孟》”和“仁义孝友”的封建伦理纲常。这是袁宏道对时尚的批评，也是对过去的自己的批判。因为无论是“敢于侮圣人”、“果于宗邪说”，还是好“新”好“奇”，无一不是自己昔日之所为。袁宏道由前期的反儒一变又回到了尊儒的立场。

《寿存斋张公七十序》是袁宏道由禅转儒的又一个证明。文中对张存斋弃家逃禅做了婉转的批评，认为他不知孔门之真谛。孔门自有乐处，如颜回之安贫乐道，曾点之童冠咏歌；真儒也自高明玄旷清虚淡远，既足以定国安邦（如谢安石谈笑“静江表”），亦足以出世获解脱（如白、苏之“谈物外”）^[1]（第1541页）。由此我们也可以知道，袁宏道对儒家的这种理解，已掺入了道家思想的成分。

袁宏道思想的这种由前期向后期的转变，我们在前文中说是形势使然，但形势只是一种外因。如果事物的变化只是缘于外因，则这种变化就只是一种偶然。但袁宏道思想的变化却是具有必然性的，这种必然性就体现在中国封建文人所摆脱不了的。

三

袁宏道受王阳明、罗汝芳、李贽等人影响极大。但他前期最感兴趣的却是这些人身上的禅学因素。而对儒家思想持排斥的态度。他认为世间的一切不自由都是由儒家造成的：“天地愁结成，圣贤愁眷属。……儒生有毛病，道理充穷腹。百虑堆作城，万想锻成狱。”^[1]（第371页）人间之愁怨是道学家拿理即所谓纲常礼法来律己律人的结果：“拘儒小士，……以定法缚己，又以定法缚天下后人。天下后世沉魅于五尺之中，炎炎寒寒，略无半罅可出头处。”^[1]（第796页）因而，他运用禅道思想对儒家思想进行攻击。

在禅宗中，他推崇的是洪州禅和临济禅。洪州禅的特点是以平常心为道，认为“无法可拘，无佛可作。何以故？心性之外无一法可得。故云，但任心即为修也。”^[6]（第156页）临济禅则强调自信自悟原则，一悟之下，自身即佛，不向外求，不为人惑，“逢佛杀佛，逢祖杀祖”，“不与物拘”，始能“透脱自在。”^[7]（第154页）袁宏道从禅宗获得了反叛现实追求自由自在的巨大理论勇气。在道家那里，袁宏道又找到了率性而行的理论依据。他自己著的阐释《庄子》的《广庄》中，他认为衡量世间是非、彼我、大小等的根据是人的六根（耳、目、口等），而六根“无常”，“夫不可常，即是未始有衡，未始有衡，即不可凭之为是非明矣”，所以没有什么真正的标准。既找不到什么标准衡量万事万物，万物包括人就只有按照自然之理去生存，“惟能安人虫之分，而不以一己之情量与大小争，斯无往而不逍遥矣。”^[1]（第796页）

这种逍遥对于袁宏道来说，就是“适世”：“以为禅也，戒行不足；以为儒，口不道尧、舜、周、孔之学，身不行羞恶辞让之事，于业不擅一能，于世不堪一务，最天下不紧要人。”^[1]（第218页）既不用遵守佛家的戒律，又不接受儒家的束缚，最好是只享受权利，不用尽任何义务，有家弃家，有官辞职，“率性而行，是为真人。”^[1]（第193页）这就必然堕入享乐主义、纵欲主义的深渊。他认为，“不可不知”的“真乐有五”充分地体现了这一点。这五种“真乐”或放纵肉欲穷尽世间之声色，或日日笙歌欢宴销金如土，或呼朋引伴著书立

说,或将妾携妓放荡湖山,最后一乐竟是十年欢娱家产荡尽之后,“一身狼狈,朝不谋夕,托钵歌妓之院,分餐孤老之盘,往来乡亲,恬不知耻,五快活也。”此五快活“士有此一者,生可无愧,死可不朽矣。”^[1](第205页)这样一种穷奢极欲、腐朽颓废的人生哲学竟被袁宏道视为“不朽”的傲人资本,甚至连“恬不知耻”也成为一种自我标榜的手段,实在是骇人听闻,并且也只有禅和道结合才能产生这样的怪胎。

道家崇尚自然,《庄子·秋水》篇说:“天在内,人在外,德在乎天……牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人”,主张“勿以人灭天……是谓反其真。”^[8]但他们实际上却是纯任自然,把人也等同于自然,以天灭人。如袁宏道在《广庄·齐物论》中所说:“故圣人不言万物非我,亦不言万物是我。物本自齐,非我能齐。”^[1](第799页)说万物与我本是同一的,没有什么区别,就等于自动放弃了人的主观能动性,所剩下的也只能是像动物甚至植物一样去生存,“安人虫之分”以“适世”了。但由于他们认为“是谓反其真”,“率性而行,是谓真人”,便可以自傲,同时以此为武器去攻击一切“假人假事”。虽然“恬不知耻”,但由于“真”,反而成为一种荣耀。

但单有道家,一般来说还不会如此狂放,因为道家往往是避世、出世的,因超越世俗生活而显出一种雅致。禅宗却是以入世的方式来出世的,和所有俗人一起在上世混而无所顾忌,因为唯有他们已悟道从而像临济宗所说的那样“入色界不被色惑,入声界不被声惑,入香界不被香惑,入味界不被味惑,入触界不被触惑,入法界不被法惑。”^[7](第153页)所以,他们外表虽俗,内心却雅,是翻俗为雅,达到了返璞归真的高层次。这也就是为什么袁宏道要时时强调“唯禅宗一事,不敢多让,当今勍敌,唯李宏甫(指李贽)先生一人”的原因。^[1](第503页)“适世”,过这种“快活”的生活,就是袁宏道的“自由”、“真”,也就是他所要“独抒”的“性灵”。然而,离开了真正的人,纯粹的自然界并无所谓真假。自由也只能是人的自由。人固然不能“灭天”,而应顺“天地之理”,即遵循大自然的必然性,但更不能“灭人”,而应该充分发挥人的主体精神,假天而用,天人相用。掌握了必然性的自由才是真正的自由,才是真正的“反其真”。而袁宏道的“真”和“自由”不过是逃避“存天理,灭人欲”的儒家礼教的方式,是还没有达到自律的任性。

袁宏道的人生哲学,并不像他自己所认为的那样,“于世无所忤违”,而在客观上消解了传统儒家“修身齐家治国平天下”的理想和热情,“贤人君子则斥之惟恐不远”也就是必然的了。^[1](第218页)同时,沉迷酒色、放浪形骸的生活方式也对他的身体造成了极大的危害,袁宏道生活后期已觉察到这一点,故有一段时间曾绝淫欲,断荤血。世既不容或者说不愿在世间受束缚,享乐纵欲的生活也显露出“风月宝鉴”的反面,那么,隐居山林以修来生之福就是水到渠成的事情了。

袁宏道在山水之间,看起来是真正做到了身心两闲。他在许多诗中对这种适意与避世的生活做了真切的描绘。然而,“隐居是对社会的逃避或拒绝,而由于社会性是人的本质,所以也是对自己本性的逃避和拒绝。隐居生活根本说来是‘非人’的,是自然原则对人性原则的压抑。”^[9]袁宏道真切地感受到了这种压抑:“山居久不见异人,思旧游如岁。青山白石,幽花美箭,能供人目,不能解人语;雪齿娟眉,能为人语,而不能解人意。盘桓未久,厌离已生。”^[1](第1274页)只因“懒癖已成”,权在山中淹延岁月。其实,隐居山中还不不仅仅是对人性的压抑,在某种程度上那种“学得心闲似水闲”^[1](第874页)的心境也是一种自欺。因为现实就是现实,是无法摆脱的,他也确曾因无法真正摆脱与家庭、社会的联系而深以为苦^[1](第1239页)。然而,即使他能摆脱家庭和周围的一切社会关系,他还是摆脱不了内心深处对社会的关心、向往,这种与社会之间剪不断、理还乱的深层关系才是真正的人性。认识到这一点,我们就能够理解为什么袁宏道在隐居柳浪之后,还有那么多韶光已老,功业未成的浩叹,类似“苍颜白发竟何成,醉里酣歌指帝京”^[1](第1027页)的感慨。毕竟,“古今豪杰,未有忘情功名者”^[1](第704页)。这才是袁宏道的思想几变之后归于儒家的真正的内在动因。

从以上的分析我们可以看出,袁宏道的美学思想是随着他的整个思想的改变而变化的。他的总体思想基本上没有摆脱儒释道三家,而在有着充分缓冲性、柔韧性的传统思想框架内呈现出一种摆动和循环的状态。他前期的思想虽因渴望自由、大胆突破束缚而体现出一定程度的逆反、浪漫气息,但他籍由禅宗

而觉醒的个性由于找不到自己的落脚点,因而才从封建礼教对人的束缚中挣脱出来,又陷入了自然对人的束缚,滑入适性无为、纵欲享乐的深渊,最终只能以不堪忍受自然对人性的压抑而重新认同封建的伦理纲常了事。他终生寻找的“真”和“自由”,由于没有坚实的地基,也始终只是一座呈现在他的诗文作品中的空中楼阁。据此,我们可以说,袁宏道的思想并没有达到真正的个性觉醒的高度,而是始终包容在封建意识形态内,其自由与解脱意识,也泯灭在天人合一的自然意识之中,根本不可能凝聚成近代式的启蒙。

[参 考 文 献]

- [1] 袁宏道. 袁宏道集笺校[M]. 钱伯城笺校. 上海:上海古籍出版社,1981.
- [2] 袁中道. 珂雪斋前集[M]. 台北:伟文图书出版社,1976.
- [3] 周亮工. 书影[M]. 上海:上海古籍出版社,1981.
- [4] 袁中道. 珂雪斋集:中[M]. 上海:上海古籍出版社,1989.
- [5] 沈德符. 万历野获编[M]. 北京:中华书局,1959.
- [6] 宗密. 圆觉经大疏钞[A]. 潘桂明. 中国禅宗思想历程[M]. 北京:今日中国出版社,1992.
- [7] 义玄. 临济录[A]. 李淼. 中国禅宗大全[C]. 长春:长春出版社,1991.
- [8] 庄周. 庄子[A]. 陆钦. 庄子通义[M]. 长春:吉林人民出版社,1994.
- [9] 邓晓芒. 关于道家哲学改造的临时纲要[J]. 哲学动态,1995,(4).

(责任编辑 何良昊)

Transformation of YUAN Hong-dao's Aesthetic Thought & Cycle of Confucian, Taoist and Buddhist Philosophy

WANG Jun-jiang

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: WANG Jun-jiang (1970-), male, Doctoral candidate, School of Humanities, Wuhan University, majoring in aesthetic & Chinese culture.

Abstract: There is a marked difference between YUAN Hong-dao's aesthetic thinking of the later stage and of the earlier stage, the former is combined by the Chan sect philosophy with the Taoist philosophy while the latter is combined by the Confucian philosophy with the Taoist philosophy. The transformation had its external factor such as the change of the social situation at that time, however, the logic of YUAN's thinking was its principal factor. Making a general survey of YUAN Hong-dao's aesthetic thinking we can reach a conclusion that it had never break through the traditional framework for the Confucian, Taoist and Buddhist philosophy and it had not modern significance similar to the Enlightenment.

Key words: YUAN Hong-dao; aesthetics transformation of thought; Confucianists, Buddhists, Taoists