

和谐美与和谐社会

——以徐复观《中国艺术精神》为论述主轴

曾春海

(中国文化大学 哲学系,台湾 台北 100)

摘要:当今人类社会大量存在的差异可能会造成社会冲突。伦理道德、宗教对于维护社会稳定的作用已被大量论述,但美感和审美的作用较少被关注。分析徐复观《中国艺术精神》中孔子音乐的伦理美学以及庄子《逍遥游》的精神美学,认为超越主客二分、基于天人合一的审美意识和精神,对于消弭人际冲突、营造多元和谐社会具有重大作用。

关键词:和谐社会;徐复观;庄子;审美意识;社会冲突;中和之美

中图分类号:B82-054

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2014)01-0134-07

放眼当前世界,人与自我、人与人、人与历史文化以及人与自然,因种种复杂多样因素造成了不同形式的疏离、冷漠和冲突。在动荡不安的世局和世态中,人类常处在此起彼落的危机中,焦虑不安、精神得不到安顿、各种祸害和痛苦的共同根源可以用“冲突”这一概念藉以说明。冲突是由哪些潜在因素所突发造成的?冲突的型态和原因不同,人类企图化解冲突,追求和睦、安定与和谐的途径和愿景也随之而异。冲突常来自差异,但是差异不必然造成冲突。回顾中国古籍的经典智慧,诸如《国语·郑语》:“和实生物,同则不继。”《论语·子路》载孔子言:“君子和而不同,小人同而不和。”《老子·四十二章》:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”阴与阳在性质、功能、作用上虽有差异,不但不冲突,却能和谐感通,相辅相成,和合生成万物。因此,差异若能在和谐的秩序结构及各尽其长、互补其短的整体律动下,能使团体更有活力生机,创造出良序社会下更丰富多彩的和睦和乐之人类共同生活。

至于如何营造多元并存的和谐社会,其途径不一而足。西汉司马谈《论六家要旨》在面临六大学派的

差异时,以兼容并蓄的宏观、乐观心态说:“《易·大传》:‘天下一致而百虑,同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。”《左传·昭公二十年》载晏子论“和”与“同”之差异时曰:“和如羹焉,水、火、醯、醢、盐、梅,以烹鱼肉,燂之以薪,宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。……先王之济五味、和五声也。以平其心,成其政也。”面对多元差异的社会和世界,我们如何由美食之调众味为启发,引申至和谐美善社会之营造,除了心存清明节饮水思源的感恩,以及集思广益共构合乎社会正义的各种制度和运作机制等多渠道中,如何透过美感教育、艺术化的生命情调以化解人世间的种种冲突转向以和谐美这一端向营造和谐社会,是一不容忽视的课题。本文试图透过当代中国美学名著徐复观《中国艺术精神》中论孔子音乐的伦理美学以及庄子《逍遥游》的精神美学来探索这一论题。

一、社会冲突与社会和谐

“冲突”一词虽然人人都有感受到其存在的不同

收稿日期:2014-01-20

作者简介:曾春海(1948-),男,江西瑞金人,中国文化大学教授,台湾政治大学哲学系专任教授,退休。

同经验,但是我们要透过概念的思辨试图做出普遍确切的涵义界说,则有众说纷纭、莫衷一是之叹。尽管如此,我们仍可将其现象描述为对立的双方,有不可协调的差异立场且在互动中产生无法沟通以取得共识,因而陷于一种相互矛盾、紧张、焦虑不安的心理与现实状态,甚至进行相互斗争以否定、消灭对方为目的之言行,酿成人间种种的灾难和悲剧。导致冲突的因素不一而足,如角色、认知、诉求目标、价值观、道德观、利益等矛盾。在形式上冲突,也非常多样化,如人的自我冲突、家庭人际冲突、社会人际冲突、人与自然之冲突、社群团体或国家与国家之间的种种冲突(包括经济、文化、领土、政治、军事等)。社会冲突主要指个人与社会,或社会中不同的次级团体因宗教、阶级、文化、经济利益、伦理规范等差异而引发的互不信任,故意明争暗斗,甚至流血暴力之互相伤害。

就社会冲突与和谐的两种相反状态而言,前者为造成社会不安和痛苦的负向价值,后者起于营造安定与幸福的正向价值。在中国哲学史上荀子哲学首先对此做出了深刻的论述,《荀子·性恶》云:“凡古今天下之所谓善者,正理平治也,所谓恶者,偏险悖乱也。是善恶之分也。”我们分析其蕴意,可推导出社会生活若呈现出“正理平治”的状态,当是社会和谐的理想状态,可谓社会善;相反的,若呈现出“偏险悖乱”的现象,则是社会失序的社会冲突状态,可称为社会恶。荀子还进一步说明了社会生活的必要性及良序社会有赖当权者制定礼义法度的客观化规范来运行群体生活,《荀子·富国》篇说:“人之生不能无群,群而无分则争。争则乱,乱则穷矣。故无分者,人之大害也。有分者,天下之本利也。而人君者管分之枢要也。”《荀子·王制》篇指出:“天地者,生之始也;礼义者,治之始也;君子者,礼义之始也。”《荀子·性恶》中解释社会生活须建立礼义法度的人性原因在于人生理、心理的情欲生活倾向于好利疾恶,易流于淫乱和争夺,这是造成偏险悖乱之无序社会的原因。《荀子·解蔽》及《荀子·礼论》又指出人有条理之心能分辨和区分客观事物之不同性质而予以分类列序,在当权者明分使群的社会建制和统治下,只要人人能积思虑和习伪故,涵化出井然有序的社会人格,在礼义法度规范下仍可步上群居合一的和谐社会。然而,对孔子而言,礼义法度是外在的规范,《论语·阳货》:“礼云、礼云,玉帛

之乎哉!……人而不仁如礼何?”“仁”是人的灵性生命所在,能爱人且免于趋向恶。孟子将孔子的“仁”落实在人人内在的心灵中:“仁,人心也。”《中庸》以“仁”来界说人之所以为人的超越性本质:“仁者,人也。”对徐复观而言,儒家的礼乐教化不能只局限于荀子般的礼义法度及名物度数之外铄性规范,应该在人心的内在道德本性上立根基,只有如此,道德实践才能是有根之木、有源之水。他根据孔子所言:“兴于诗,立于礼,成于乐”的人文教育之阶梯法,以及《周礼·春官·宗伯》所载:“大司乐掌成钧之法,以治建国之学政……以乐德教国子:中和、祗庸、孝友。以乐语教匡子:兴道、讽诵、言语。以乐舞教国子之舞《云门》、《大卷》、《大咸》……以和邦国,以谐万民。”徐复观提出独到的见解,断言能和邦国,谐万民的乐教才是儒家营造出和谐社会的中心。其中,他又强调能感通人心、融洽人与人之间情感交流、具和谐美的音乐才是儒家存养和推扩仁德的立基点,盖此一论点仍可本之于孔子所言:“乐云、乐云,钟鼓之乎哉!……人而不仁如乐何?”

二、徐复观论音乐的中和之美与和乐社会

徐复观对先秦儒家、道家人性论的诠释直溯人之所以为人的心性主体。他认为儒家在天人一本的天道与性命相贯通的道德原理中,仁心仁性的仁心是贯通生生不息的天道与四端之性的统辖处,他在所著《中国思想史论集》一书中综摄北宋理学家程明道与明代心学大家王阳明的心论,整合出儒家心论的数项特征^[1]。宣称:“人生价值的根源在心的地方生根,也即是在具体的人生命上生根。……必然是中庸之道”、“摆脱私念成见即可体验到心的作用,心的文化是非常现成的、大众化、社会化的文化”、“心的文化不需外在的追求和斗争,是和平的文化。”质言之,立足于道德心源的心是以七情发而中节的中和道德状态、不偏执于私念成见的平常心、和谐心。人人所普遍内具的仁心是共同认同、归属于安定自我生命、融通人我关系的中庸之道。因此,他指出中国文化是心的文化,人心是价值的根源,心是道德、艺术之主体。质言之,立足于价值本心的文化是和谐社会、和平人类的核心文化。若我们追问,价值的心灵可发展和创造出哪些人文价值?徐复观

说:“人生的价值主要表现于道德、宗教、艺术、认知等活动之中。中国文化,主要表现在道德方面。……到孔子才体认道德根源乃在人的生命之中,故孔子说:仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。又说:为仁由己。”

《中国艺术精神》一书被公认为当代对中国艺术精神有系统探讨之名著^[2]。徐复观在该书中从中国文化的脉络与中国哲学的精神为立足点,透过对儒、道两家艺术精神之探索,建构其心性美学的诠释体系。他在书中指出,道德、艺术和科学是人类文化的三大支柱。他心目中的中国艺术精神不只是艺术,且融注了道德实践,其意义不仅止于中国文化,且是人类文化的三大支柱。他企求“使世人知道中国文化,在三大支柱中,实有道德、艺术的两大擎天支柱。”刘桂荣肯切地指出徐复观采用历史的视角以及中西文化对比的视域来撰写该书。刘桂荣以“追体验的审美理路,现象学‘还原’,诠释学的现代视角诸方法,……着重从人性本根的生命蕴涵‘心的文化’的美学诠释、生命境界的会通、‘忧患意识’所呈现的‘天地境界’四方面展开徐复观美学思想的生命归属的探讨,试图在哲学、文化、美学、艺术多维世界的融合中把握徐复观美学思想的精神内涵,并通过艺术精神的审美观照与现代文化性格的反思。”徐复观将中国艺术与美感的心源透过四方面来展现,本文无法赘述,却可从他把儒、道艺术源头区分的“乐”和“画”,且以孔子和庄子分别代表的两类典型来扼要论述。

若就理想的和谐社会而言,儒家的礼乐教化有其不可忽视的功能^[3]。众所周知,礼主别,乐主和,共构了社会的和谐性。徐复观指出,“礼”指的是社会生活的秩序,“乐”指的是社会生活的和谐。值得我们关注的是他所理解的儒家音乐的本质及和谐化社会的教化功能之内涵究竟是什么呢?首先,我们可上溯儒典所承传的《周易》与《尚书》,《周易》豫卦云:“象曰:雷出地奋,先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考。”《大象传》释豫卦的旨意意指“雷”是阳气之声,雷声一发,则大地也随着震动,状如阴阳通感,启发先王以比、兴之思绪作乐以颂扬上帝与祖先,企求与之产生感通性的联系。

《尚书·尧典》载:“帝曰:‘夔’,命汝典乐,教胄子。直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。诗言志,歌永言,声依永,律和声。八音克谐,无相夺伦,神人

以和。”其意谓舜派命夔作乐官,主管乐教,对部落联盟内一切未成年人施行乐教,期待陶冶成“直而温”等人文美德。“诗言志”表示以富情感的声音委婉地表达心意。“歌永言”意指以歌咏的形式把诗唱出来。“声依永”有诠释者谓:“声之抑扬顿挫高下疾徐委曲通过咏唱表现出来。”“八音克(能)谐”指八种音乐能够以谐和关系构成乐曲。“无相夺伦”意指诗、歌、声、音相互协调配合成“乐”后应当能反映人伦政事。“神人以知”指乐教感化人心之极致,臻于神鬼和、人和、神鬼人共融于和谐一体的境界。

西周以前,乐教是教育的核心,其所具有的感人力量主要呈现在节奏和对人行为的制约上,但是仍未深入到人的内在心志。徐复观认为,音乐的陶冶功效若表现在外在的、规范性的,这在人智未开的人性纯朴时代也许有效,但是在人智发达、社会繁杂的时代则无必然的有效性。因此,春秋时代礼教取代乐教之地位,但是徐复观批判礼教说:“表现在外面的知识、行为,都是在客观世界的相互关系中所比定出来的,还不能算意识地开辟了一种内在人格世界。”礼教若缺乏人心的价值泉源,只是一味讲求名物度数、仪节规范的礼文失去实质的人性内在道德功力的支撑,则易不自觉地舍本逐末而流于虚文的形式主义。犹如钱穆所批评的:“玉帛,礼之所用。钟鼓,乐之所用。人必先有敬心将之以玉帛,始为礼。必先有和气而发之以钟鼓始为乐,遗其本,专事其末,无其内,徒求其外,则玉帛钟鼓不得为礼乐。”徐复观认为儒家立教能直接于内在生命开辟价值之源,确立德性主体之仁者,“乐”胜于“礼”。他说:“孔子依然把规范性与艺术性的谐和统一,作为礼的基本性格。……把乐安放在礼的上位,认定乐才是一个人格完成的境界,这是孔子立教的宗旨”、“孔子可能是中国历史中第一位最明显而又最伟大的艺术精神的发现者。”《论语·述而》:“子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也。’”孔子所崇尚的《韶》乐当然是中正平和的雅乐,可惜已失传,不能再为我们所聆赏,可是我们仍可透过史料所载孔子对音乐层层之渗透至人格之精神世界的陈述,来领悟其中的深意。《史记·孔子世家》载:“孔子学鼓琴师襄子,十日不进。师襄子曰:‘可以益矣。’孔子曰:‘丘已习其曲矣,未得其数也。’有问,曰:‘已习其数,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其

志也。’有问，曰：‘已习其志，可以益矣。’孔子曰：‘丘未得其为人也。’有问，有所穆然深思焉；有所怡然高望而远志焉。曰：‘丘得其为人，黯然而黑，几然而长，眼如望羊，如王四国，非文王其谁能为此也！’”

徐复观诠释其蕴义，认为“曲”与“数”是技术性问题，精神性的心志在是音乐的心、音乐的情理、音乐的灵魂。孔子对音乐的学习是透过乐理和技术逐步深入渗透到作曲、奏乐者最深沉处的心灵积淀，领悟到其人格深层处。孔子所以能由曲与数的历程而识出文王的人格精神有两个条件：一是孔子以其已修得的高尚人格而与之契应共鸣，二是孔子在音乐的陶冶中，心境不断精进，人格也不断提升到文王的内心世界，这是儒家乐教的起始点和目的地。徐复观把孔子的乐化人生和人格作为中国最高艺术精神。这也是儒家以人文化与和谐天下的途径。

徐复观认为孔子乐教的人格教育，其精义在以中正平和的音乐和谐美陶冶人的情性，潜移默化人格精神，融洽人心，和谐化善良的际性伦理。雅乐可感通和诱发仁德，仁与乐、仁爱的美德与和谐美的雅乐可双向交流，互相渗透、水乳交融于和谐的精神状态之中。仁心的发用有感通无间、觉润无方的融和性，融和性亦是音乐和谐美的主要特质。“和”是“仁”与雅乐共通的基本属性。我们可从古代典籍中检证这一特质。例如《礼记·乐记》云：“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。”《史记·滑稽列传》载：“孔子曰：六艺于治一也。《礼》以节人，《乐》以发和。”徐复观总结说：“儒家在政治方法，都是主张先养后教。……‘礼者禁于将然之前’，依然是消极的。乐顺人民的感情将萌未萌之际，加以合理地鼓舞。在鼓舞中使其恶异而向善，这是没有形迹的积极地教化；所以荀子说：‘其感人深，其移风易俗易。’司马迁《史记·乐书》言先王音乐之功用是‘万民咸荡涤邪秽，斟酌饱满，以饰厥性。’儒家的政治，首重教化；礼乐正是教化的具体内容。由礼乐所发生的教化作用，是要人民以自己的力量完成自己的人格，达到社会（风俗）的谐和。”

三、庄子齐物逍遥的和谐美

庄子认为人际冲突是烦恼与痛苦的原因，他深

究人际冲突的根源系肇因于人的“成心”，亦即主观的片面之知和个人嗜欲的偏执。他从检讨人对世界的认识能力上肯认人认知能力的局限性。《庄子·养生主》说：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆矣，已而为知者，殆而已矣。”因为万物存在及变化的根源在“道”于“气”中的运行，形上的“道”有无法穷尽的无限属性，其透过气化所呈现的现象又是变化莫测、妙不可言的。人受制于有限的时空条件、生命以及自身的认识能力限制，若一往不返地追求现象界对立与分化的概念知识，则虽已落到筋疲力竭的地步，但是现象之知仍无法穷尽。同时，我们所获得的对象化的概念之知，常是在不同条件系列下所获知的相对之知、片面之知，无法掌握全面的、究竟性的真理。然而，一般嗜欲深、天机浅的世俗众生不但在知识的专精度和宽度不如好学者，而且在名利熏心下，随着主观爱好及需求有主观偏好及欲望追求。因此，平庸俗众在自我意识的执取和强化下，而更显得认知上的独断及个人嗜欲追求上的贪婪无厌。因此，世俗之人对外物（名、利、权位等）之盲目追求，像夸父追日般的欲壑难填和身不由己的疲累不堪。徐复观强调在中国文化的生活天地中，审美主体的精神境界系中国艺术的价值所系存之处，他以阐发中国艺术精神的审美主体性为其中国美学的理论核心。于是，他所阐释的“主体性”系立基于有机整体的世界观来进行脉络化的论述。因此，主客的有机互动和“情”与“景”的涵摄和交融关系是他审美理论的内核，且一以贯之。

徐复观认为审美主体所企求的美感人生，是人所向往的最高艺术精神之价值所在。至于人如何臻于最高艺术精神，则有待于人能否自觉地超脱一切对世俗价值之算计、执着而能在心境上修养出精神的绝对自由，使人的生命能从凡俗化的状态超脱出来归真返朴于纯真的原我。人的心灵之所以沦于不自由，大约来自三种限制：一是系来自现实世界对个人生命的压迫；二是受制于个人形体、生命的生理条件和心理条件种种制约与反应的限制；三是自我封闭而与他者（他人、天地万物、形上的本体）隔而不通，生命难与他者交流感通，作茧自缚，不易开展存在的范域，从而实现生命丰富的内涵和价值理想。综观这三种造成对人之生命限制而不自由的原因，乃是环环相因的。庄子已表明嗜欲深者天机浅，人若将生命活动局限于情欲生活的外逐，失去灵觉心

智的自我省察能力和自主性,则心为形役,将不自觉地深陷自我矛盾和与他人就求欲望标的之冲突、祸害、痛苦中。《庄子·在宥》谓:“天下脊脊大乱,罪在撓人心。”此处的“人心”指在有限的时空条件制约以及个人狭窄的知识视角所获致的小知,世俗之人拥“小知”而狂妄地自以为是,且又常陷溺在贪婪与执求中,一味地与人斗争,《庄子·在宥》篇断言“多知为败”,《庄子·天地》篇指出多知者用“知”之心乃“机心在于胸中”。“机心”指《庄子·逍遥游》中所谓的“有蓬之心。”庄子直言这是人间冲突不断、祸害不已、烦恼与痛苦相随不去的深层原因。他认为若要消解乱源之心,应采取离形去智的“心斋”、“坐忘”工夫。我们可以用今人易懂的语言来理解“心斋”、“坐忘”,当指人自觉地净化心灵,剥落后天的成见和偏好,将人心归真返朴于空灵明觉、一念不执的大清明状态。人若能下实修的净心工夫,自行释放相对之知的执着与私心嗜欲之贪,才能贯彻《庄子·齐物论》中“吾丧我”的自我超越工夫,臻于能顺大化、通大道的“吾”之精神主体。庄子借“气”之虚灵变化及其具有内在道真来喻说人之神与物游的精神境界,即《庄子·齐物论》所谓“与天地并生,与万物为一”、《庄子·逍遥游》所谓“与天地精神相往来”、“若夫乘天地之正,而御六气之变,以游无穷者,彼且恶乎特哉!”庄子妙契道真与天地精神相往来的心境中,超越、飞跃于原是苦于形体局限的我,享受神与物游的逍遥之乐,在《庄子》书中,共五处,其基本内涵是人以心斋坐忘、离形去智的超越世俗利害之系念,在生命内在体验和提升心灵境界的自我转化工夫中,逐步纾解心解、释放成心与烦恼,使心境升华到空灵明静的精神状态,感受到精神生活上的自在和悠然闲适的舒畅。就中国美学的源流而言,魏晋的艺术创作或论美的思想从《庄子》一书汲取了丰富的精神资源,尽管庄子未必有意开出艺术主体,但是其逍遥无碍、悠游自在的精神主体已蕴育了其对审美主体或艺术主体的转出契机。

对徐复观而言,庄子以虚静心与道冥合的逍遥精神,已是将心灵净化、升华至自做生命真宰的极大化自游状态。他诠释庄子这一精神自由的心志说:“他(庄子)所追求的精神自由,实际乃是由性由心所流出的作用的全般呈现。此作用的一面是‘光’、是‘明’;另一方面又实含有不仁的‘大仁’,及‘自适其适’的‘天乐’、‘至乐’在里面。”

他诠释“光”、“明”是以虚静为状态的整全关照,具有感性知觉所没有的洞彻事事物物之能力,可洞察事物的本质。至于“大仁”、“至乐”则是放下成见的虚静心对一切分别相、差等相的平等对待。庄子以“道”齐物的平等心,泯除一切人为的压迫,使自我及所对待的他人皆免除制约而获致生命自主、自发的自由感而享受自适其意的快乐。于是,我们所了解的艺术精神呈现在自我与他者的和谐融洽关系中。庄子虚静无执的心境是否具有美感的心灵所处的,无世俗利害得失的执着和全然的自由呢?庄子逍遥游的无执之神游或许可象征为艺术活动的精神自由。徐复观颇有见地地提出庄子自由自在、自适其意的“游”有消极条件的“无用”和积极条件的“和”。我们可先了解他如何诠释、开释“不自由”的“无用”,他说:“庄子虽有取于‘游’,所指并非是具体地游戏,而是有取于具体游戏中所呈现的自由活动,因而把它升华上去,以作为精神状态得到自由解放的象征。其起步的地方,也正和具体地游戏一样,是从现实的实用观念中得到解脱。康德在其大著《判断力批判》中认为美的判断,不是认识判断,而是趣味判断。趣味判断的特性,乃是‘纯粹无关心地满足。所谓无关心,主要是既不指向实用,同时也无益于认识的意思,这正是庄子思想中消极一面的主要内容,也即是形成其‘游’的精神状态的消极条件,以及效用。”

“无用”不涉及认识判断,则无真伪、正误的计较,也无概念抽象思考时的主客之对立、分化和执着,“无用”也不涉及现实上是否能满足实用之利用价值或工具价值。同时,“游”虽有具体游戏中所呈现的自由活动,却不涉及生理及心理条件系列下之具体游戏。因此,徐复观认为庄子的逍遥游不涉及时空条件制约下的经验性认知和具体性的游戏。要而言之,逍遥游超脱了现实的实用观念和主客对立及分化,获致精神上不受限制活动的自由状态。换言之,逍遥游解除了对其自由自在的限制,即是消解了造成不自由的主客观限制。

至于能臻于逍遥游的积极条件,亦即自我形神相亲,与他人融洽的和谐之“和”,徐复观阐发其艺术精神之涵义:“在艺术精神的境界中,是一种圆满具足,而又与宇宙相通感、相调和的状态,……在此状态中,精神是大超脱,大自由;……这也是‘和’的极致。”

“和”的极致是人与万物消解对立后,超脱了意识分化作用上的我执与物执。人与万物的生命在和谐感通的精神状态中,超越主客,融化成浑然一体的整全性存在。徐复观认为艺术的最高境界是反映天地万物生命流行畅通的节奏与和谐。艺术最高精神不局限于营造孤芳自赏的幻想世界,而是在步步开显本体(道)的心性实践工夫中,使人超越庸俗,归真返朴于原始天真的生命力,涵融天地万物,犹如《庄子·山木》所言“浮游乎万物之初”、《庄子·田子方》所谓“得至美而游乎至乐,谓之至人”。庄子的至人是与道冥合,在悠游于自然美的陶醉中满全了精神上的“至乐”状态。盖《庄子·知北游》指出:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,天地有文理而不可说。圣人者,原天地之美而达万物之理,是故至人无为。”庄子以心目中的圣人、至人、神人皆系能独与天地精神相往来的典范人格,艺术化的生命情调。

徐复观认为,为美化人生而艺术的庄子开辟出中国纯艺术精神的泉源,与西方所倡为艺术而艺术的说法不同:“西方所谓为艺术而艺术,常指的是带有贵族气味,特别注重形式之美的这一系列,与庄子的纯素地人生,纯素的美,不相吻合。……他对于艺术主体的把握及其在这方面的了解、成就,乃直接由人格中所流出,吸此一精神之流的大文学家,大绘画家,其作品也是直接由其人格中流出,并即以之陶冶其人生。所以庄子和孔子一样,依然是为人生而艺术。”

人在现实世界的现实生活是受种种主客观条件系列的制约而觉得受限制以致感受到不自由、不自在。庄子逍遥游的精神是饶富艺术美感的精神境遇,在转化种种的对立、冲突而不为物累、不为情迁、与人无忤的和谐融洽之人我关系中,人的精神生活超越了造成人所以不自由的限制,体现了心灵的宁静、和谐与浑然不觉的自在与自适。对庄子而言,离形去知、心斋坐忘的虚静无执之心,才能妙契道真,以“道”观物,朗见物物天真自然的本性,以人人有此心境,则能呈现和谐的社会。徐复观认为艺术美感的最高价值就在于精神自由的实现、生命本性的复归保全,进而自我与社会、自然关系的一体和谐关系。我们可以用他所说的一段精辟见解,总结他对庄子和谐感通之大美的艺术精神:“庄子只是顺着在大动乱时代中,人生所受的像桎梏、倒悬一样的痛

苦中,要求得到自由解放;……心的作用,此状态,在庄子即称之为精神,即是在自己的精神中求得自由解放;而获得自由解放的精神,在庄子本人来说,是‘闻道’、是‘体道’、是‘与天为徒’,是‘入于寥天’;而用现代的语言表达出来,正是最高地艺术精神的体现;也只能是最高地精神艺术精神的体现。”

众所周知,自我冲突与社会冲突是使自我身心失去和谐,社会充满矛盾、不和谐的主因。艺术美感企求超越现实生活的不圆满。美感人生与和谐社会是在冲突的现实世界上建立一价值理想的世界,使人得以在和谐美中安顿心灵或精神。《庄子·天道》有言:“与人和者谓之人乐,与天和者谓之天乐。”艺术的和谐美是实现人“与人和”、“与天和”的重要途径之一,其更具积极的意义在营造幸福人生,步步实现和谐社会中“人乐”、“天乐”的终极性价值理想。

四、结 语

人是社会性的存有,人离不开社会犹如鱼不能离开水,社会是由众多具有种种个别差异的个人所组成的群体。社会生活如何合理和睦与和谐安乐,不是任何单一管道可企及,在规范性的各种相关制度、律令、规则外,软性的社会人文素养有无形的、关键性的安定力量。在人文化成天下的人文素养中,伦理、宗教已有长期性、大量性论述,唯独美感的心灵,审美所需的和谐心对促进和谐社会的潜移默化中的陶冶作用,较少被学者们所关注。徐复观的心性美学,强调审美主体的人格生命之陶成,对这一论题、论点深入颇具启发性,他对儒家乐教从音乐的乐曲构作的节奏、旋律及其演奏技法的形式美赋予了人性深层的仁的情性基础。仁不但是人先验的德性,也是伦理美学的普遍内在基底。他高度肯定庄子心斋坐忘的灵台心在精神生于道的存有论立基点上,人形上的虚静道心与道同根,道心能在心灵净化的修养中能内证“道”的内在存有,与道冥合,与道同游,爱慕道的有机和谐性。庄子虚静无执的平等心、开放心,以有机的和谐心静观万物皆自得,这一价值心灵的人生态度可潜在迁移于社会生活中,培养出社会大众共同的相互欣赏、肯定的和谐心,可裨益于社会意识的转化和提升。

参考文献:

- [1] 徐复观. 中国思想史论集[M]. 上海: 上海书店出版社, 2005.
- [2] 徐复观. 中国艺术精神[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2001.
- [3] 曾春海. 从儒家伦理展望 21 世纪的群己关系[J]. 中华文化论坛, 1999(10): 95-97.

Harmonious beauty and harmonious society —taking XU Fu-guan's *the Spirit of Chinese Art* as an example

ZENG Chun-hai

(School of Philosophy, Chinese Culture University, Taipei 100, Taiwan, China)

Abstract: Great differences in our present human society may cause social conflicts. The effect of ethical morality and religion on maintaining the social stability has been expounded largely. However, the effect of aesthetic receives little attention. Through the analysis of ethical aesthetic of Confucian music of XU Fu-guan's *the Spirit of Chinese Art* and spiritual aesthetic of CHUANG Tzu's the Happy Excursion, the author points out that the aesthetic consciousness and spirit beyond the dichotomy of subject and object, and based on the integration of humanity and nature, have the significant effect on eliminating interpersonal conflicts and establishing multicultural harmonious society.

Key words: harmonious society; XU Fu-guan; CHUANG Tzu; aesthetic consciousness; social conflict; neutral beauty

《长安大学学报(社会科学版)》征订通知

《长安大学学报(社会科学版)》(ISSN 1671-6248, CN61-1391/C)创刊于 1999 年,是由国家教育部主管,长安大学(教育部和交通运输部、国土资源部、住房和城乡建设部、陕西省人民政府共建的国家“211 工程”重点建设大学,是国家“985 工程”优势学科创新平台建设高校)主办,经国家新闻出版广电总局批准面向国内外公开发行的学术刊物。

自 2014 年第 1 期起,《长安大学学报(社会科学版)》开设长安学研究、交通运输、经济与管理、新闻传播、教育学、区域国别研究 6 个固定栏目,还开设哲学、法学、文学、历史学等非固定栏目。

《长安大学学报(社会科学版)》为季刊,大 16 开,144 页,每期定价人民币 30 元,全年共 120 元,国内邮发代号:52-272,国外发行代号:Q2291。

收款单位:长安大学杂志社

地 址:西安市南二环路中段长安大学杂志社

邮 编:710064

账 号:102407337258

开 户 行:中国银行西安翠华路支行

联 系 人:胡广平

电 话:029-82334382

