

《春秋》“三传”的政治美学思想

陈望衡

摘要 《春秋》“三传”(《公羊传》《谷梁传》《左传》)含有一些重要的美学思想,如春秋笔法、“大一统”论、家国情怀、以礼为本、以美成礼、礼乐彬彬、审美标准、自然审美,等等。“三传”坚持妙语诱人的原则,不直说而曲说,不明说而隐说,不重说而轻说,不正说而反说,都具有一定的美学追求。“三传”中,家国情怀观是中国美学的灵魂,既重视家庭伦理,又重视国家礼制,并以国家礼制为重;仁使礼成为社会审美的核心,美的仪式感成就了礼;礼与乐配合,体现出善与美的统一。“三传”提出了“顺”(自然)“和”等审美标准,记录了一些自然景物,透露出一些自然审美的观点,并指出华夏重在文化上的先进,中国美学精神之源在华夏。这些在某种意义上可以看作儒家政治美学之源。

关键词 《春秋》“三传”;家国礼仪;华夏美学;孔子

中图分类号 B83;K204 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2021)06-0080-15

基金项目 国家社会科学基金重点项目(11AZD053)

《春秋》本为鲁国的一部史书,记载的是鲁隐公元年(公元前722)至鲁哀公十四年(公元前481)周朝的历史,共242年。这部书长期以来被认为是孔子所作。21世纪初,在疑古思潮的影响下,有学者怀疑此事。不过,大多数学者认为,孔子虽然没有著《春秋》,但修订过《春秋》。也许孔子是否著作过或修订过《春秋》目前不可能做出结论,但《春秋》的思想体系归属于孔子创始的儒家却是不争之事实。《春秋》记事过于简单,242年的历史仅1.6万字的描述,于是就出现了对它的解释的著作。这些著作最重要的有三部:《左传》《公羊传》《谷梁传》。这三部书均产生于战国时期,它们在思想体系上基本一致,但侧重不同。就对史事补充来说,以《左传》为优;就对《春秋》中的思想的论述来说,则以《公羊论》和《谷梁传》为优。《春秋》“三传”中保存了一些重要的美学资料。通过对这些资料的分析我们发现,其中包含的重要的美学思想,在某种意义上可以看作儒家政治美学之源。

一、春秋笔法

古往今来,人们常以“春秋笔法”称赞《春秋》的文字。这春秋笔法有诸多内涵。

内涵一:春秋笔法的方式。春秋笔法的方式主要表现为直笔和曲笔。

直笔讲究一语中的,直截了当,主要用在对人物事件性质的看法上。事件性质的重要性决定用辞就需讲究。如:死,“天子曰崩,诸侯曰薨,大夫曰卒,士曰不禄”^[1](P19),“君死乎位曰灭”^[1](P161);打仗,战败了用“溃”：“溃者何,下叛上也。国曰溃,邑曰叛。”^[1](P203)这种讲究用辞,虽然均出于政治上的考虑,但对中国美学的影响是深远的。当这种政治上的考虑转化为文学上的用辞时,它就不再是政治性的,而是美学性的了。中国文学史上,推敲词句的佳话很多,绝大多数的推敲属于美学性的。

曲笔的主要表现是“微言大义”和“隐而显”。在“微言大义”方面,《公羊传》在“三传”中是最突出的。《春秋》中每一个字的使用都是有讲究的,而且包涵有褒贬。如《公羊传·隐公元年》中有一段:

(经)夏,五月,郑伯克段于鄢。

(传)克之者何?杀之也。杀之则曷为谓之克?大郑伯之恶也。曷为大郑伯之恶?母欲立之,已杀之,如勿与而已矣。^[1](P6)

这段话的关键词是“克”。《经》说“郑伯克段于鄢”,《传》解释这“克”是“杀”的意思。为什么不用“杀”而用“克”?是为了强调郑伯的罪恶。何以见出郑伯的罪恶?郑伯的母亲喜欢小儿子共叔段,想立他为国君,郑伯是在位的国君,完全可以把控局面,不让母亲意图得逞,何苦要制造阴谋杀掉弟弟呢?“克”足以说出郑伯的狠毒。“克”,字面上为中性,不用负面的“杀”而用这中性的“克”含有深意,这深意涉及对郑伯的评价。此可谓“微言大义”。

在“隐而显”方面,《公羊传》喜欢用隐来表述《春秋》的笔法。隐的原因很多,有些涉及礼制,有些涉及避讳,有些涉及对人、对事的态度。《公羊传·隐公十年》一段文字涉及隐:

(经)夏,鞌帅师会齐人、郑人伐宋。

(传)此公子鞌也,何以不称公子?贬。曷为贬?隐之罪人也。故终隐之篇贬也。

(经)六月,壬戌,公败师于菅。辛未,取郟。辛巳,取防。

(传)取邑不日,此何以日?一月而再取也。何言乎一月而再取?甚之也。内大恶讳,此其言甚之何?《春秋》录内而略外,于外大恶书,小恶不书;于内大恶讳,小恶书。^[1](P48)

这段文章说了两件事,前面一件事是鲁国公子鞌率兵攻打宋国,集中说鞌这个人。鞌,鲁国大夫,鲁隐公异母弟,此人品行恶劣。隐公、桓公两朝国王当政时,他都干过不少坏事。此处,《经》有意不称他为“公子”。《公羊传》明确地说这样做是为了“贬”,而且说《春秋》整篇对此人都是贬的。贬,而不明贬,这是隐。后一件事,《经》说鲁隐公六月壬戌(初七)这天在管地打败了宋国军队,辛未(十六日)这天取得了郟邑这座城市,辛巳(廿六日)取得了防邑这座城市。《传》说,夺取城邑不记日子。这次为什么记?因为一月内夺取了两座城市。为什么要突出一月内夺取两座城市?认为太过分了——原来,这记不记日子有史家的态度!这态度为隐!《传》接着说,对鲁国来说,大恶事是要隐讳的。这次鲁国侵略宋国,过分了,要隐。

《春秋》记事有原则,鲁国的事详细记录,外国的事从略;《春秋》记事,判断是非的原则是礼,这是不变的,但奉行这一原则有双重标准,对鲁国与对外国不一样(对鲁国,大恶事不记录,小恶事记录;对外国,大恶事记录,小恶事不记录)。如此说明,隐是主观的,有利益的考虑,这利益是国家荣誉。

《春秋》避讳讲究很多。除了考虑事主的品德,还要考虑事主的影响力。如《春秋·僖公十年》说到晋文公、齐桓公的事,《公羊传》认为,《春秋》给晋文公避讳,不给齐桓公避讳,并不基于二位君主的德性,而是基于他们在位时间的短长:“桓公之享国也长,美见乎天下,故不为之讳本恶也。文公之享国也短,美未见乎天下,故为之讳本恶也。”^[1](P221)这逻辑似乎有些讲不通。齐桓公是春秋五霸之一,影响很大,仅因为他影响大,就可以尽情地揭他的短吗?但《春秋》依据礼制而做这样的处理,自有它的道理所在。

《春秋》及“三传”的隐笔,总的来说,坚持它所认为的真善美三者统一的立场。一是坚持真假清楚的原则,隐出于不得已,隐不是隐去真实,而是埋下真实,保存真实。二是坚持善恶分明的原则,隐不仅是为了保存真实,而且是为了张扬礼制与道德。懂得《春秋》专门语法规则,就会明白隐中包含的扬善惩恶的立场。三是坚持妙语诱人的原则,不直说而曲说,不明说而隐说,不重说而轻说,不正说而反说。这些说法的方式都带有一定的美学追求。隐,既尊重了客观事实和客观价值,又坚持了主观立场,维护了自认为该维护的利益。

《左传·成公十四年》对《春秋》的曲笔有一个概括:

微而显,志而晦,婉而成章,尽而不汙,惩恶而劝善。^[2](P870)

“微而显,志而晦”,就是上面我们说到的曲笔、隐笔。“婉而成章”,见出《春秋》美学风格,这风格就是柔、温。柔,不以力胜,而以韵胜;温,以情胜,而不以理胜。虽然如此,柔中见刚,情中寓理,这是中国美学最推崇的风格。《诗经》就是这种风格,名之为“温柔敦厚”。“尽而不汗”,指事实说清楚,但不累赘,道理说透彻,但不肤浅,这就是简洁,中国美学推崇简洁。“惩恶而劝善”是目的,目的决定一切。

《春秋》的这种表述方式对中国美学的影响是深远的。《毛诗序》首倡“比兴”,强调诗的真意在言外;刘勰《文心雕龙》设“隐秀”章,强调“文之英蕤,有秀有隐”;陈子昂讲“兴寄”;宋欧阳修等重“含蓄”。这些就不只是一种表述方式,还是一种审美方式,进而影响到为人处世,成为中国人认为美的言行风度。

内涵二:春秋笔法的核心。《春秋》笔法的实质核心是准确,而准确在于“正名”。《左传·桓公六年》讲到了为人命名的讲究:

公问名于申繻。对曰:“名有五,有信,有义,有象,有假,有类。以名生为信,以德命为义,以类命为象,取于物为假,取于父为类。不以国,不以官,不以山川,不以隐疾,不以畜牲,不以器币……是以大物不可以命。”^[3](P115-117)

这段文字说“名”有五种:信、义、象、假、类。用出生的情况命名为“信”,以祥瑞的字眼命名为“义”,以相类的字眼命名为“象”,以万物的名称命名为“假”(借),用与父亲有关的字眼命名为“类”。不用国命名,不用山川命名,不用疾病命名,不用牲畜命名,不用器物钱币命名……不能用大事物来命名。虽然为人取名意义是重要的,但《春秋》强调正名,最大的意义还是给乱臣贼子正名。这种正名实质是定罪名。罪名一经定下,天下认同,故而使“乱臣贼子惧”。

整篇《春秋》主题就是正名,正名的依据就是礼。因此,正名实质是尚礼。面对礼崩乐坏的局面,孔子著或修订《春秋》,目的是复礼。中国文化深受《春秋》“正名”论的影响,重视名分,这种重视,其意义正负均有。它在艺术上的影响主要见之于艺术品评。中国的艺术品评始于魏晋南北朝,将诗文书画的质量分为若干品;至唐宋,品名极为讲究,细加分别,如宋代黄休复论画有逸、神、妙、能四格即四品,四格的精妙区分在其关键之处。在细微中见本质,足见中国美学对概念用语的高度重视。

二、“大一统”论

据《孝经钩命诀》,“孔子曰:‘《春秋》属商,《孝经》属参。’”商是子夏,参是曾参,二人均是孔子的学生。此话意思是:孔子说,《春秋》传授给子夏,《孝经》传授给曾参;子夏在传授《春秋》的过程中,看中了齐国人公羊高,就将此书传授给了公羊高。《春秋公羊传注疏》徐彦疏引戴宏序云:“子夏传与公羊高,高传与其子平,平传与其子地,地传与其子敢,敢传与其子寿。至汉景帝时,寿乃与齐人胡毋子都著于竹帛。”^[4](P7)由战国齐人公羊高首传的春秋学在西汉汉武帝时,被置于学宫,为“五经”博士之一。公羊学是今文经学之一,在西汉,执牛耳者有胡毋生和董仲舒。班固《汉书·儒林传》云:“胡毋生,字子都,齐人也,治《公羊春秋》,为景帝博士,与董仲舒同业。仲舒著书称其德。年老归教于齐,齐之言《春秋》者宗事之。”《公羊传》的文体为问答式,大体是以“经”即《春秋》设问,自做答。《公羊传》重论理,主要根据《春秋》所记的事本身以及《春秋》所用记事的“词”来阐述儒家的思想。

《公羊传》最重要的哲学思想主要是“大一统”论。在中国,“大一统”有三层意思。

一是国之一统。国家,在周王朝有三个层次,最高层次为宗周,即中央政权;下为诸侯国;诸侯国下还有由卿统治的具有一定独立性的政权,如鲁国仲孙氏、叔孙氏、季孙氏。《公羊传》最为重视的是宗周,统于宗周才是“大一统”。《公羊传·隐公元年》:

(经)元年,春,王正月。

(传)元年者何?君之始年也。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王

而后言正月？王正月也。何言乎王正月，大一统也。^[1](P3)

《春秋》开卷一句话：“元年，春，王正月。”貌似说时间，很平常，但《公羊传》的解释极不平常。此句设五问，做五答。“元年”指国君即位的那年，“春”指一年的开始，“王”指周文王。为什么先说“王”后说“正月”？因为这是文王即位的那个正月；为什么要说“王正月”？因为天下系于一统。这里的关键词有两个，一是周文王，他建立了周国；二是大一统，周国是大一统的国家。

二是礼之一统。当时的中原人民坚持夏夷之别：夏为华夏族，夷又称戎、蛮、狄，为少数民族。周王朝虽然强调夏与夷有分别，但更强调夏与夷的融合。事实是，以大禹为首的夏族就来自西羌族。《公羊传》对夷是有区别对待的。《公羊传·昭公十六年》有这样一段：

（经）楚子诱戎曼子，杀之。

（传）楚子何以不名？夷狄相诱，君子不疾也。曷为不疾？若不疾乃疾之也。^[5](P540)

这话的意思：《春秋》云，楚平王（“楚子”，楚王为子爵位故称“子”）引诱戎曼国之君——戎曼子，将其杀掉了。戎曼是西戎的一支，生活在今河南临汝西南地区，《左传》《谷梁传》作“戎蛮”。这里让人感到迷惑的是：作为西戎一支建立的国，为什么也称为“子”？是周王朝封戎曼之君为子爵，还是著《春秋》的孔子称戎曼为“子”呢？若是前者，戎曼国是周的属国；如果是后者，这戎曼一定有不俗的表现，比如懂礼，因而让孔子给予他“子”的尊称。何休的《解诂》说：“戎曼称子者，入昭公见王道太平，百蛮贡职，夷狄皆进其爵。”^[5](P541)从何休的《解诂》看，这戎曼的子爵位是周王封的，之所以受封，是因为他向周王朝“贡职”。《传》对《经》的解释是：对楚子，为何不说出他的名字？因为夷狄相互诱骗，君子对其行为“不疾”，即不感到痛恨。为什么不痛恨？其实，不痛恨是表面上的。好像不痛恨，其实是痛恨的，只是看得多，麻木了，故“若不疾乃疾之也”。

这里值得我们注意的是，《传》将楚也放在夷狄之列了。事实上，从中原地区的诸侯国来看，楚与夷狄差不多，属于南蛮之列（虽然它也封了“子”的爵位）。作为讲礼的孔子来说，诱骗的行为是非礼的。孔子实际上痛恨这种行为，打心眼里看不起楚，只是表面上不说罢了。

在《公羊传》看来，夷夏之别不在民族上，而在文化上。像楚这样的诸侯国，原本是夷，因为接受周礼而成为夏。吴也如此。《公羊传·定公四年》有这样一条：

（经）庚辰，吴入楚。

（传）吴何以不称子？反夷狄也。其反夷狄奈何？君舍于君室，大夫舍于大夫室，盖妻楚王之母也。^[5](P590)

《春秋》云：庚辰（廿八日），吴国攻入楚国。《公羊传》云：为什么称吴不称吴子（吴本为子爵级别的诸侯国）？因为它返回到夷狄层次上去了。返回夷狄，怎么说呢？因为吴攻入楚国都城后，吴君住进楚王的宫殿里，吴大夫住进楚大夫的家里，这就是荒淫的表现了。此处，“盖”字的运用极为讲究。言下之意，如此违反礼教的行为，即使原本是华夏族也成为夷狄了。也可以反过来说，本为夷狄，如果遵循礼制，也就成为华夏族了。所以，夷夏之别，别不在族上，而是在文化上。夷，违礼；夏，遵礼。

三是天下之一统。天下的概念，在中国古代是比较模糊的，有的地方，天下即国家；而在有的地方，天下大于国家，似乎相当于宇宙。天下既有空间义，也有时间义。天下一统，统在何处，在中国古代是比较模糊的。有的地方，统在国权上；有的地方，统在人性上；还有的地方统在生命——生态上。《公羊传》提出的“大一统”观，《礼记》表述为“天下”观，云“天下为公”；《庄子》表述为“天地”观，云“天地有大美”；宋儒张载则表述“万世”观，明确地标举“为万世开太平”。

大一统是中华民族最重要的观念，体现出中华民族维护国家统一、世界和平、天下为公、宇宙和谐的

博大胸怀。

四是以中国为中心。在国家的问题上,《公羊传》一方面淡化夷夏的对立,如前面所说,将夷夏之间本为族群之间的矛盾转化为文化上的矛盾,以文化的融合成就夷夏的融合;另一方面又坚持着中原以华夏族为主体的国家——“中国”与少数民族国家对立。这在对待楚国的立场上最为明显。《公羊传·僖公四年》说到楚大夫代表楚与中原大国结盟的事。《公羊传》对此次结盟评价很高。它认为:

其言盟于师,盟于召陵何?师在召陵也。师在召陵,则曷为再言盟?喜服楚也。何言喜服楚?楚有王者则后服,无王者则先叛,夷狄也,而亟病中国。南夷与北狄交,中国不绝若线。桓公救中国,而攘夷狄,卒怙荆,以此为王者之事也。^[1](P203)

这次楚国与中原诸侯国结盟,在《春秋》经文中用了两个盟字:“盟于师,盟于召陵”。这在《公羊传》看来是不一般的,它的重要意义是“服楚”——让楚国服贴了,这事是可喜的,故说“喜服楚”。楚之所以服,是因为楚“有王者”,所谓“有王者”,就是承认中原文化的正统地位,中原文化的实质在于夏。楚之前不承认中原文化的王者地位,所以“叛”——叛离夏,而叛离夏,就成了夷狄。从这话可以清晰地看出《公羊传》的思想:以夏文化为正统。服膺夏,就成为夏;叛离夏,就成为夷。说到这,《公羊传》强调齐桓公的贡献,在南夷、北狄交替侵犯中原的情况下,是齐桓公率领中原诸侯打败了夷狄,服贴了楚国。齐桓公的事业是王者的事业。

中国美学之魂在华夏。华夏不只是国的概念,还是文化的概念。用华、夏二字来指中国和中国文化,具有赞美的意义。汉语中,华即“花”,花是美的代表。早在史前,中华民族的初民们就用花做纹饰,装饰彩陶。夏,是太阳的称呼,引申为光明,伟大、壮美。华夏《左传·定公十年》:“夷不乱华”;孔颖达疏:“中国有礼仪之大,故称夏;有服章之美,谓之华。”^[6](P1933)以华夏命名自己的民族、自己的国度、自己的文化,足以见出中华民族是一个追求真理、信奉文明、热爱和平、崇善尚美的民族。

三、家国情怀

《春秋》的一个基本情怀就是家国。家国情怀中的家,可由家庭扩展到家族乃至民族;国则有周室、诸侯国(祖先生活的诸侯国,曾经服务的诸侯国,现在服务的诸族国;对于女子来说,有娘家的诸侯国,夫家的诸侯国),等等。虽然具体情况具体分析,《春秋》的基本原则是国家为上,但情况有别。

一是国与国之间:同尊周室。《谷梁传·庄公二十七年》载:

夏六月,公会齐侯、宋公、陈侯、郑伯同盟于幽。

同者,同也,同尊周也。^[7](P140)

这里说的“同尊周”,就是共同拥戴周王室。周才是我们共同的国。

二是原籍国与任职国:以义为则。周朝分封天下诸侯71国,加上诸多未得分封但据一方称王的夷狄,散布在中国大地上的各种诸侯国多达百数。虽然后来逐渐被吞灭,但到东周,仍有7个强大的诸侯国。由于国家更迭严重,百姓们国的归属感就变得难以确定。这本糊涂账严重地影响了士大夫们的忠诚意识。作为弄潮的风云人物,他们到底该怎样处置自己的忠诚?这事在楚国大夫伍子胥身上体现得尖锐而且复杂。

伍子胥为地地道道的楚人,祖宗数代均是楚国大臣。然而到伍子胥父亲这一代出了大事:昏聩无道的楚平王杀了完全无辜且忠心耿耿的伍子胥的父亲和伍子胥的哥哥。伍子胥逃到吴国,受到吴王阖庐的重用。对这种“背叛”祖籍之诸侯国的行为,《春秋》没有批评,这就是说,它不认为诸侯国是祖国。祖国应该是周朝。吴王阖庐深知伍子胥强烈的复仇欲望,于是提出为他兴师伐楚,伍子胥却说:“臣闻之,

君不为匹夫兴师，且事君犹事父也，亏君之父，复父之仇，臣弗为也。”^[7](P553-554)于是此事就搁了下来。《公羊传·定公四年》对此事也有记载，对伍子胥回应吴王阖庐的话记录得更完整：“伍子胥复曰：‘诸侯不为匹夫兴师。且臣闻之，事君犹事父也，亏君之义，复父之仇，臣不为也。’”^[5](P590)随后，《公羊传》对伍子胥“事君如事父也”加此评论：

父不受诛，子复仇可也；父受诛，子复仇，推刃之道也。^[5](P590)

这话是说，如果父亲罪不当诛杀，儿子为父复仇是可以的；如果父亲罪当诛杀，儿子复仇就会走上冤冤相报无休止的道路（“推刃之道”）。原则上看，《公羊传》的评论是正确的，但是用于伍子胥则不是很得当。

后来楚国攻蔡国，蔡国向吴求救。这个时候，伍子胥这样说：“蔡非有罪，楚无道也。君若有忧中国之心，则若此时可矣。”^[7](P554)伍子胥这样说，是不是为自己报私仇找个理呢？《春秋》“三传”都没有这样说，这意味着《春秋》“三传”认为吴伐楚是义举。蔡是中原国家，故称中国，楚是夷狄之国，吴伐楚在道义上立得住，更何况“蔡非有罪”，楚伐蔡没有理由。这场战争，将楚国灭掉了，伍子胥掘了楚平王的墓并鞭了楚平王的尸，可谓加倍地复了仇。耐人寻味的是，《春秋》“三传”对此事均做了回避。这样看来，《春秋》在对这件事情的评价上有些矛盾。一方面，它不认可伍子胥的复仇，另一方面又给予这复仇以原宥。《春秋》评人论事的最高原则是义，以义为上，但在伍子胥复仇这件事上，这义的运用有些不爽。

三是国家与国君：国家为上。《左传·襄公二十五年》有一段晏子的故事。晏子效力的齐庄公被贼臣崔武子杀死，晏子悲痛不已。然而，当手下人问他是不是也去死，晏子明确表示不去死。他的道理是：

君民者，岂以陵民？社稷是主。臣君者，岂为其口实，社稷是养。故君为社稷死，则死之；
为社稷亡，则亡之。若为己死，而为己亡，非其私暱，谁敢任之？^[8](P1098)

晏子从两个维度看待他的为官：一是从他与民的关系来看，他是官，是统治者。这种统治难道是驾陵于百姓之上？不是的，他是社稷即国家的身份去统治的。二是从他与君的关系来看，他是被统治者。那么他是君王养着的吗？不是的，他是社稷即国家养着的。晏子强调的是国家而不是国君。下面，他说到死与逃亡：如果国君为国家而死，那么，我可以跟着去死；如果国君为国家而逃亡，我可以跟着逃亡。但如果国君是为自己而死、为自己而亡，我怎能为他而死、为他而亡呢？显然，晏子认为，国家与国君两者比较，国家为上。国家为上而不是国君为上，是先秦时期很重要的国家观念。

四是国与家：国为上。《公羊传·庄公十九年》说了一个故事：鲁国大夫即鲁庄公的庶弟公子结奉命送鲁国随嫁陈侯的媵女，出了国境，在鄆邑遇上了齐国和宋国的军队。一打听吓了一跳，这支联军竟然是去攻打他的祖国——鲁国的，而鲁国国君一点也不知道，当然没有做任何军事准备。这个时候向鲁国君主报告是来不及了。公子结当机立断，假称奉鲁庄公的旨意，要与齐、宋结盟。齐桓公、宋桓公正好在部队，于是这盟约就缔结了，齐、宋联军返回，鲁国的危机解除了！关于这件事，《公羊传》是这样评论的：

大夫受命不受辞，出竟有可以安社稷、利国家者，则专之可也。^[5](P144)

“受命”，接受使命；“受辞”，接受话语。关于“不受辞”，《仪礼·聘礼》说：“辞无常，孙而说。”郑玄注：“孙，顺也。大夫使，受命不受辞，辞必顺且说。”贾公彦疏：“受命谓受君命聘于邻国，不受君主对答之辞。必不受辞者，以其口及则言辞无定准，以辞无常，故不受之也。”^[4](P141)“大夫受命不受辞”，意思是，大夫只是接受君命办事；至于应对具体场合，你来我往，说什么不说什么，君主是不会一一交代的，使者只能顺着说，千万别随便说，更不能自作主张。“大夫受命不受辞”这是礼，礼是不能违背的。然而，出了国境，遇上“可以安社稷、利国家”这样的大事，这礼就让路了，大夫可以根据情况，独自处理。这是典型的国家利益至上的行为。当然，这会有一定的风险，但为了国家，大夫必须这样做。

虽然国家利益至上,但是《春秋》对家也给予足够的重视。家庭问题,既有利益问题,也有情感问题,突出地表现为情感问题。情感背后涉及三种利益,一是个人的利益,二是家庭或家族的利益,三是国家或社会的利益。处理利益的冲突,《春秋》的基本原则是平衡。

《春秋》开篇为《隐公十年》,首句为“元年春,王正月”。这“王正月”,一般是新王即位的时间。这次,《春秋》没有指明是哪一位国君即位,这在《春秋》不是小事,它隐含着作者的一种态度——对这一事实不完全认可。而“三传”均挑明“元年春,王正月”指隐公即位。隐公即位,《春秋》为什么不明说?《公羊传》说这是为了“成公意也”——成全隐公的意愿。隐公的什么意愿?隐公想在将来合适的时候,将君位让给弟弟桓公。隐公这样做,涉及大量的伦理和礼制的问题,集中表现为家庭伦理与国家礼制的冲突与统一。《春秋》“三传”于此展开评论,其中《谷梁传》的评论是最为充分的:

善则其不正焉,何也?《春秋》贵义不贵惠,信道而不信邪。孝子扬父之美,不扬父之恶。先君之欲与桓,非正也,邪也。虽然,既胜其邪心以与隐矣。已探其先君之邪志而遂以与桓,则是成父之恶也。兄弟,天伦也;为子受之父,为诸侯受之君。已废天伦而忘君父,以行小惠,曰小道也。若隐者,可谓轻千乘之国,蹈道则未也。^{[7](P2)}

这段文章涉及三个人物:隐公、隐公之父惠公、隐公之异母弟桓公,围绕一个问题:鲁国君位由谁来即位。这一事件涉及两个方面:一是家庭伦理。因为三人出自同一家庭,所以,事件中涉及天伦之情包括父子之情、兄弟之情,天伦之情为家庭伦理管着。二是国家礼制。因为此事为君位继承,所以涉及国家礼制。

《谷梁传》从事情的缘由说起,其评论分为三个层次。第一层意思:鲁惠公因为爱桓公之生母所以想将君位传给桓公。这种做法于国家礼制“非正也,邪也”,但于天伦之情可以理解,也可以肯定。第二层意思:鲁隐公顾及父亲的意愿,考虑以后让位桓公,这于亲情可以理解,但于社会伦理、国家礼制不妥。《谷梁传》云:“孝子扬父之美,不扬父之恶。”隐公想将君位传给桓公,是“成父之恶”了。第三层意思:总结两种身份——孝子、忠臣。作为子,受之父,应尽孝;作为诸侯,为臣,要尽忠。前者之道为“小道”,后者之道为“大道”。隐公为了“小道”,失了“大道”。

《春秋·隐公元年》说的第二件事是“郑伯克夷于鄆”。“三传”对这一事件均有详细的记载和评论。《左传》侧重于叙事,《公羊传》《谷梁传》则分别以国家的立场和伦理的立场做评论。且看《谷梁传》的评论:

克者何?能也。能杀也。何以不言杀?见段之有徒众也。段,郑伯弟也。何以知其为弟也?杀世子母弟,目君;以其目君,知其为弟也。段,弟也而弗谓弟,公子也而弗谓公子,贬之也;段失子弟之道矣。贱段而甚郑伯也。何甚乎郑伯?甚郑伯之处心积虑成于杀也。于鄆,远也,犹曰取之其母之怀中而杀之云尔,甚之也。然则郑伯者宜奈何?缓追逸贼,亲亲之道也。^{[7](P2-3)}

这个故事中有三个人物:郑国国君郑伯、郑伯弟共叔段、他们共同的母亲武姜。三人之间的关系涉及家庭伦理和国家礼制。事由为武姜偏爱小儿子共叔段而不喜欢郑伯。这在一般家庭中很正常。然而,因为这是在国君的家里,且涉及国君的位置,就演化出了一场平叛的斗争。共叔段在母亲武姜的支持下起兵反叛,他的所为,一是“失子弟之道”,二是失君臣之道。他的价值完全是负面的,不需过多论述。问题是郑伯如何看待自己与母亲武姜、弟弟共叔段的关系。这里有两个方面的关系:一是家庭中的母子关系和兄弟关系,二是国家中的君臣关系。处理这两种关系涉及两种规则:一是家庭伦理,二是国家礼制。

从国家礼制一面言,郑伯杀了叛国贼共叔段,囚禁了支持共叔段叛乱的母亲,完全是正义的。而从家庭伦理一面言,就有些复杂:一方面,郑伯可以说是孝子、好兄长,因为他听从母亲的安排,让共叔段去把守“京”这个地方。但另一方面,他又是陷母亲、弟弟于不忠不义的人物,因为他明知母亲的罪恶用心,

明知共叔段在“京”所做的种种违反礼制的行为,却不去制止,实际上是放纵武姜、共叔段反叛的野心,目的是为了有充足的理由去收拾他们,可谓“处心积虑成于杀也”。这在有些人看来,确实有些阴险。

当国家礼制与家庭伦理产生矛盾时,郑伯能够找到平衡点吗?《谷梁传》《左传》均认为可以。就处理与弟弟共叔段的关系来说,郑伯可以采取“缓追逸贼”的办法:就是缓追逃跑的国贼。一方面在追,显示出国法之威严;另一方面,追而不获,又见出亲情之脉脉。就处理与母亲的关系来说,母亲犯的是叛国罪,对犯叛国罪的母亲,必须国法处置,郑伯也这样做了,将母亲打入冷宫。那么,还能不能保持母子关系,维系母子情分?《左传》提出了一个办法,就是让郑伯与母亲在地道里相见。也就是说,在地面上,母亲是叛国贼,不容母子之情存在;在地面下,母亲还是母亲,容许母子之情的存在。郑伯照这主意做了,在地道中,母子相见,尽叙亲情,“遂为母子如初”。《左传》在肯定国家礼制的前提下总是不忘兼顾亲情,尤其父母与儿女之情。在论及郑伯与母亲的和好,引《诗经》语:“孝子不匮,永锡尔类。”

五是夫家国与娘家国:夫家国为上。《春秋》“三传”中多处说到“妇人既嫁不逾竟,逾竟非礼也”^[7](P97)。所谓“妇人既嫁不逾竟”,就是女子出嫁后,就不能随便离开夫家的国境,回娘家的国。

中华民族倡导家国情怀。家国情怀是家庭情怀与国家情怀的统一,但核心是国家情怀,以国为家,国家利益至上。中华民族文化有着强烈的家国情怀,这种情怀对中国的审美观产生深远的影响,以至成为中华民族主要的美学精神。当孟子在说“充实之谓美,充实而有光辉之谓大”时,他的心中是有这种情怀的;当《毛诗序》作者在说诗的教化,强调“言天下之事,形四方之风”时,他心中同样是有这种情怀的;当陈子昂“卓立千古,横制颓波”“念天地之悠悠,独怆然而涕下”时,他心中是有这种情怀的;当辛弃疾高唱“千古江山,英雄无觅孙仲谋处”时,他是有这种情怀的。家国情怀是中华美学精神的核心,而家国情怀正是在《春秋》及“三传”中建立的。

四、以礼为本

周朝重礼。尽管到了东周孔子说“礼崩乐坏”,但礼在政治生活中的地位依然很高。孔子著《春秋》用意是“复礼”。《春秋》“三传”从开篇到结束,可以说篇篇在讲礼。礼实际上是《春秋》评价一切是非的唯一标准。

首先是礼之崇:天经地义。关于礼的性质与地位,《左传·昭公二十五年》有一经典的论述:

子大叔见赵简子,简子问揖让、周旋之礼焉。对曰:“是仪也,非礼也。”简子曰:“敢问何谓礼?”对曰:“吉也闻诸先大夫子产曰:‘夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。’天地之经,而民实则之。则天之明,因地之性,生其六气,用其五行,气为五味,发为五色,章为五声,……协于天地之性,是以长久。”简子曰:“甚矣,礼之大也!”^[9](P1457-1458)

这里说礼是“天之经,地之义”,强调它至高无上的地位。接着,说它是“民之行也”——人民行为的法则。再接着,论述礼以“天之明”为则,因“地之性”而生。具体从“六气”入手展开。“六气”为阴阳、风雨、晦明。六气为自然界变化及其规律的统称,由对“六气”的认识,到对“五行”的认识,再到对“五味”“五色”“五声”等,这些统为对宇宙的总体把握,下面再具体到社会的践行,最后落实到人类死生、社会发展等,归结为“协于天地之性”即天人合一。难怪赵简子听了这一翻宏论后,赞叹道:“礼之大也。”

礼虽是对宇宙规律的概括,但它并不是科学的概括,而是基于社会管理需要而预设的认识。礼必须落实在人类社会生活上,落实在生活中,它要求的就是:“明贵贱,辨等列,顺少长,习威仪也。”^[3](P43)

其次是礼之质:贵义重仁。关于礼,在《春秋》中多以“正”来代替,“正”即合礼,“不正”则为背礼。《谷梁传·隐公元年》云:

《春秋》成人之美,不成人之恶……《春秋》贵义而不贵惠,信道而不信邪。^[7](P2)

“成人之美”即为仁,义是仁的延展或者是仁的应用。因此,礼的实质为仁义。仁义的核心是爱人民,这种爱有原则性的规定,但更多的是一种爱的情怀。

《春秋》中谈的仁义,有些地方,重在仁义精神,并一定有仁义的实质。虽然《春秋》所言的礼未必是真仁、真义,周朝开国君臣所制订的仁义,也未必都称得上“爱人”,但他们的这种初衷是值得肯定的。《春秋》所记述的以仁为本质的礼,也有诸多被后世嘲笑,要么是不合时宜,要么近于虚伪,但总的来说,正面的意义大于负面的意义。礼的仁本质,让礼成为善,也让礼成为社会审美的核心。

最后是以礼抑奢。《谷梁传·二十四年》:

二十有四年春,王三月,刻桓宫桷。

礼,天子之桷,斫之砮之,加密石焉;诸侯之桷,斫之砮之;大夫,斫之;士,斫本。刻桷,非正也。夫人所以崇宗庙也,取非礼与非正而加之于宗庙,以饰夫人,非正也。刻桓宫桷,丹桓宫楹,斥言桓宫,以恶庄也。^[7](P133)

这里说到宗庙的装饰,意思是:天子宗庙的椽子可以精加工,可砍削、打磨、抛光;诸侯宗庙的椽子只可以砍削、打磨,不能抛光;大夫宗庙的椽子只砍削,不打磨;士人宗庙的椽子只能砍削椽子的头,不能伤椽子的身。雕刻鲁桓公庙的椽子,将柱子漆成朱红色,逾礼了。《春秋》记载此事,批评装修此宫的鲁庄公。

礼的运用,着眼于国家社稷的千秋江山,它在许多方面对统治者有所约束。

五、以美成礼

礼,作为古代文明的总概括,不是科学的,而主要是政治的、伦理的。但是,它之所以能通向审美,主要是礼的构成和践行中有一些审美的因素。正是这些审美因素最终成就了礼。

先看礼与情。礼,从其质性上言是理性的,但它的基础却是人类精神生活的全部,包括情感。《左传·昭公二十五年》云:“民有好恶,喜怒、哀乐,生于六气,是故审则宜类,以制六志。”所谓“审”,在这里指的是礼作为理性对情感的调节,即所谓“以制六志”。“六志”在这里为好恶、喜怒、哀乐。《春秋》以礼为人伦社会之本,必然反对感性用事、感情用事。但是,它并不一概排斥情,像父母与子女、兄弟姐妹之间的天伦之情,它给予肯定,并给予一定的位置。人的行事,不能没有情,但又不能唯情,最高的指导原则是礼。在为父复仇上,礼的两种规定有三个方面的意义:一是肯定并支持人的血亲之情,二是肯定并支持社会正义,三是为了稳定社会大局。这于情、于义、于理的三得当,便是礼的要义。有情,就有审美,而情与理的统一,才是审美的极致。因此,《春秋》主张的情义理三者的统一,通向审美。

再看礼与仪。礼不是仪,但礼又不能没有仪。相对于礼的内容实质来说,仪是礼的形式。《谷梁传·昭公八年》记载鲁国的一场军事演习:

秋,蒐于红。正也。因蒐狩以习用武事,礼之大者也。艾兰以为防,置旃以为辕门,以葛覆质以为塾,流旁握,御击者不得入。车轨尘,马候蹄,掩禽旅,御者不失其驰,然后射者能中。过防弗逐,不从奔之道也。面伤不献,不成禽不献。^[7](P487)

这场以狩猎为形式的军事演习,被称为“礼之大者也”,作为“礼之大”不只在其意义,还在它的形式。场地以兰草为界限,以彩旗为辕门。辕门的宽度刚好可以过一辆车,车轴如果碰着辕门,就不能进入了。车必须循轨而行,车轮不能越出车辙。一车四马,步伐整齐。驾车的要驾好车,保持方向不变,这样,射击手才能击中鸟。禽兽越过了拦防,就不能追杀了(这与作战不追杀逃跑的敌人一样)。面部受伤的禽兽不献给天子,幼禽幼兽也不献。这样一场军事演习就好像艺术表演了。

礼之注重形式,让礼与艺结缘,而直接进入审美的领域。

最后是礼与美。一般来说,仪是服务于礼的,多余的仪要去掉,但也有例外。《谷梁传·定公二年》:

冬十月,新作雉门及两观。

言新,有旧也。作,为也,有加其度也。此不正,其以尊者亲之,何也?虽不正也,于美犹可也。^[7](P550)

事由要追溯到夏季五月。鲁国的宫殿失火了,这年冬天,鲁国新做了两座观楼还有雉门。对这件事,《谷梁传》解释是:说新,是因为原有楼与门为旧的。这次重修,增加了雉门,并改变了两观的尺度。“此不正”——不合礼制。但为何没有批评呢?因为新作的雉门、两观确实雄奇壮观。虽然,于礼不可,而“于美”还是可以的。

这种美的特殊地位论,足以见出当时社会对美的热爱。事实上,统治者为了自己的享受,任意破坏礼制,助长了社会的奢华之风,但客观上推动了建筑艺术以及其他与生活相关艺术的发展。

六、礼乐彬彬

谈到礼,人们总会联想到乐。中华民族律身、治国的基本原则是礼乐二字。乐并不源于礼,它是人类本性所必然生发的一种自娱自乐的方式。乐虽然具有一定的独立性,但只要与礼联系起来,礼与乐就互相作用,互相成就。

第一,礼为乐魂。礼乐二者,在古代,无疑礼居于主导面。礼对乐进行全面的改造。这种改造,一是在内容上让乐具有礼的意义。礼的意义主要是仁与义,那么,乐的内容虽然不一定直接表现仁与义,但有利于仁与义的弘扬。二是在形式上接受礼的约束、规范。《左传·隐公五年》:

九月,考仲子之宫,将万焉。公问羽数于众仲。对曰:“天子用八,诸侯用六,大夫四,士二。夫舞,所以节八音而行八风,故自八以下。”公从之。^[7](P46)

仲子,鲁惠公夫人,鲁桓公之母。鲁隐公为她建了一庙,名之曰“仲子之宫”。“考”,古时宗庙宫室建成必举行祭祀,此曰“考”。“万”,舞名,包括文舞与武舞。这段文章是在说万舞的种种礼制上的规定。

首先要确定的是,万舞不是用于娱乐的舞,而是用于宗庙祭祀的舞蹈。正是因为这样,万舞就有诸多的礼制上的讲究。这里,着重讲“羽数”,即执羽毛(舞蹈的道具)的人数。规定是:天人用八佾,一佾8人,八佾就是64人;诸侯用六佾,六佾就是48人;士用二佾,二佾就是16人。其次是舞的作用。这里说“节八音而行八风”——协调八种乐音(金、石、丝、竹、匏、土、革、木等8种材料所做制成的乐器之音)而畅达八方之风(按《吕氏春秋·有始览》:东北曰炎风,东方曰滔风,东南曰薰风,南方曰巨风,西南曰凄风,西方曰飏风,西北曰厉风,北方曰寒风)即表现四面八方民间风情。这种表现民间风情的音乐,一方面显示君主对百姓的关心与爱护,另一方面也体现国民对国家的忠诚与国家一统的形势。这,正是礼所需要的。从这看,礼成了乐之魂,乐成了礼之体。

第二,乐以安德。乐不是消极被动性地服从服务于礼,除了它自身具有的娱情悦性的意义外,它还有推动礼的实行,成就礼的品位的重要意义。《左传·襄公十一年》云:

夫乐以安德,义以处之,礼以行之,信以守之,仁以厉之,而后可以殿邦国、同福禄、来远人,所谓乐也。^[8](P993)

“德”需要“安”吗?需要安。德虽然符合社会的利益,但不一定符合个人的利益;虽然符合统治者的利益,却不一定符合百姓的利益。人在服从德的过程中,在大脑中必然有一场事关利益的交锋,这场交锋是理性的,理性的清醒,让人更痛苦。然而,如果德借助乐来推行就好多了。乐,具有情感性、愉悦性,在

情感的愉悦中,人们情不自禁地接受了德的熏陶,并自觉地接受了德的指导,这就是“安德”。值得注意的是这段话的背景:

晋侯以乐之半赐魏绛,曰:“子教寡人和诸戎狄以正诸华,八年之中,九合诸侯,如乐之和,无所不谐,请与子乐之。”^[8](P993)

晋侯将半支乐队赐给魏绛,说:“您教我与诸戎狄媾和以整顿中原诸国,八年中,九次会合诸侯,好像乐的和谐,没有地方不协调。现赐乐队给你,我们一起来享受吧。”如此一说,这乐的作用就不只是安德,而是安国了。

第三,采诗察政。周朝起就有采诗制度,让官员去民间搜集民歌,以了解民情。各诸侯国同样如此。《左传·襄公十四年》对此有记载:

天生民而立之君,使司牧之。勿使失性。有君而为之贰,使师保之,勿使过度。……自王以下各有父兄子弟以补察其政。史为书,瞽为诗,工诵箴谏,大夫规诲,士传言,庶人谤,商旅于市,百工献艺。故《夏书》曰:“道人以木铎徇于路,官师相规,工执艺事以谏。”^[8](P1016-1018)

周朝有民主政治的传统,君主要虚心地听取臣下的意见,而且还需要通过各种方式了解民情民意。这里说的“瞽为诗,工诵箴谏”就是民间的声音。“瞽为诗”,在《国语·周语》中为“瞽献曲”,意思是,乡间盲乐师们唱的民歌值得官府收集,因为这里有百姓的声音。“工”在这里指乐工,也就是民间歌手,他们的歌曲也可能有箴谏之语。中国古代诗乐舞一体,采诗即采乐。《诗经》作为中国儒家的经典,就是采诗的产物。

七、美在和谐

《春秋》“三传”很少专门谈审美,多是在谈别的问题时涉及审美。但我们大体上可以据此认识到《春秋》“三传”的审美观。

首先是“顺”。《左传·昭公元年》有一段关于两位男人的审美评价:

郑徐吾犯之妹美,公孙楚聘之矣,公孙黑又使强委禽焉。犯惧,告子产。子产曰:“是国无政,非子之患也。唯所欲与。”犯请于二子,请使女择焉。皆许之。子皙盛饰入,布币而出。子南戎服入,左右射,超乘而出。女自房观之,曰:“子皙信美矣,抑子南,夫也。夫夫妇妇,所谓顺也。”^[9](P1211-1212)

郑国徐吾犯有一个漂亮的妹妹,公孙楚已经聘定为妻,而公孙黑却强行下聘礼。徐吾犯害怕了,请教子产。子产出了一个主意,让女子自己选择,公孙楚、公孙黑同意了。相亲这一天,子皙(公孙黑)打扮华丽,带着礼品(玉帛禽鸟之类)进来了,将礼品放下,然后出去了。接着,另一位相亲者子南(公孙楚)穿着戎装,登车而来。那位漂亮的女子在自家的房间观看,说:子皙的确漂亮,不过,还是子南适合作丈夫,这就是所谓“顺”吧。

什么是“顺”?顺,即是自然。人的性别是自然的,因此人的性别的差别是自然差别。从自然法则言,男人有男人的标准,女人有女人的标准;男女相亲,女人要找一个真正的男子汉,男人要找一个真正的女人,即所谓“夫夫妇妇”。子皙靠着盛饰打扮自己,子南则尽显男人的英武本色。因此,子南宜于做夫君。“顺”是《左传》提出的一个重要的审美评判标准。“顺”实质是真。真,在中国有诸多表述。老子的“自然”即为真。

在西方美学史中,关于美有诸多的评判标准,其中有“适宜”。适宜,要看对谁而言,是对审美者,还是对被审美者。就被审美者而言,自然物可以说无不美,因为它们的形体完全适应了自然环境的需要,英国18世纪的学者博克说:“猪就应该是非常美的,因为它鼻子尖,鼻端软骨很坚韧,一双小眼睛陷下去,这些和头部构造都是很适宜于掘土拔草根。”^[10](P120)

美在顺,与美在德的说法是完全不同的。美在顺,强调的是美自身的性质;美在德,强调的是美依附德的性质。

其次是相反相成。《左传·襄公二十九年》有一段关于吴国公子季札观乐的记载。季札在观乐的过程中不停地赞叹“美哉”,并且对这种美的形态做了一些分析。从大量的描述中,我们发现了一个规律,大凡美的形态,多不是单一的构成,而是两种相反因素的构成,它们相反,但又相成,从而见出一种生命的活力。

吴公子札来聘,……请观于周乐。使工为之歌《周南》《召南》,曰:“美哉,始基之矣。犹未也,然勤而不怨矣。”为之歌《邶》《鄘》《卫》,曰:“美哉渊乎!忧而不困者也。……”为之歌《王》,曰:“美哉!思而不惧,其周之东乎?”……为之歌《豳》,曰:“美哉!荡乎!乐而不淫,其周公之东乎?”……为之歌《魏》,曰:“美哉!汎汎乎!大而婉,险而易行,以德辅此,则明主也。……”为之歌《小雅》,曰:“美哉!思而不貳,怨而不言,其周德之衰乎?犹有先王之遗民焉。”为之歌《大雅》,曰:“广哉!熙熙乎!曲而有直体,其文王之德乎?”为之歌《颂》,曰:“至矣哉!直而不倨,曲而不屈,迩而不逼,远而不携,迁而不淫,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底,行而不流。五声和,八风平,节有度,守有序,盛德之所同也。”^[8](P1161-1164)

这段话,虽然主题是称赞乐的美,但是称赞的词汇除了一两处外,其他均是用“某而不某”的句式表达对事物性质的一个表述。例如,《周南》《召南》,勤而不怨;《邶》《鄘》《卫》,忧而不困;《王》,思而不惧;《豳》,乐而不淫;《魏》,大而婉,险而易;《小雅》,思而不貳,怨而不言;《大雅》,曲而有直体;《颂》,直而不倨,曲而不屈,迩而不逼,远而不携,迁而不淫,哀而不愁,乐而不荒,用而不匮,广而不宣,施而不费,取而不贪,处而不底,行而不流。

如此多的“某而不某”的句式,简直如长江大河滔滔不绝,不只说明《左传》对这种句式运用得很熟练,还说明《左传》对这种句式所表述的意义极为重视。“某而不某”,从思维意义上说,这是一种辩证思维,它深刻地揭示世界上一种可以表述为“对立统一”的现象及性质的存在。世界存在有多种形态:同一存在,对立存在,对立而统一的存在。三种存在中,无疑只有对立统一的存在才是宇宙本质性的存在。只有对立统一的存在,才有生命,才有春花秋月,才有鸟语花香,才有男女怀春,才有无穷无尽的美妙,无穷无尽的希望、梦想。对立统一才是美的本质。《左传》所说的“某而不某”,既适用于它所评价的乐曲,也适用于其他审美对象。

第三是“如羹”之“和”。关于美,《左传》还有一段有“和与同异”的言论。事情的起因是齐侯在遄台与大臣晏子的对话。齐王说“唯据与我和夫”,意思唯有大臣梁丘据与他观点一致。晏子说,“据亦同也,焉得为和”,认为据与齐王的关系,只能说是“同”,不能说是“和”。于是,就有这段对话:

公(齐侯)曰:“和与同异乎?”对曰:“异。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,以洩其过。君子食之,以平其心。君臣亦然。”^[9](P1419)

晏子用羹做比喻,从这个比喻中,我们可以得出“和”有两个重要性质:第一,“和”不是同一重复,而是多

样的统一。多样,至少为两样,像做羹,参与制作的因素很多,食料就有水、醯、醢、盐、梅、鱼、肉等,另外,还有火的参与;火,还要分怎样的火,有大火,中火、小火、微火等。第二,“和”不是混合,而是化合,“和”的实质是创新。

物的相互作用,《左传》用“济”一词来表述。“济”重在“相济”,既为“相”,就一定的多样的,如晏子所说,“若以水济水,谁能食之?”^[9](P1420)《左传》的“和”观是“某而不某”观的发展。“某而不某”只在两个对立的事物中寻找碰撞点,让碰撞激发出新质;“和”则在多种事物的关系中找到更多的碰撞点。《左传》的“和”观在《国语》中亦有类似的表述。《国语·郑语》说:“和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。……声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。”^[11](P488-489)

《左传》借晏子的口,表达了一种重要的美学观:美在和谐,和谐在创新。

八、自然之美

中国人对自然的审美可以追溯到史前,史前彩陶上的诸多自然纹饰,可以视为对自然审美的萌芽。但是,史前没有文字,有关史前自然审美的看法均出于我们的猜测。周朝有关自然的记载比较多,《春秋》“三传”中有不少有关自然的记载,这些记载大体上可以看出周人的自然审美观。

其一,奇异之景。《春秋》记录了不少自然现象,其中许多为“记异”。然而,这“记异”中的表述又分明透出审美。《公羊传·庄公七年》中这样一段:

(经)夏,四月,辛卯,夜,恒星不见。夜中,星陨如雨。

(传)恒星者何?列星也。列星不见,何以知夜之中?星反也。如雨者何?如雨者,非雨者。非雨也,非雨则曷为谓之如雨?不修《春秋》曰:“雨星不及地尺而复。”君子修之曰:“星陨如雨。”何以书?记异也。^[1](P120)

这段文字中最精彩的是“星陨如雨”。《公羊传》特意指出,未经孔子修订的《春秋》没有此语,它的原话是“雨星不及地尺而复”,是孔子将此句改为“星陨如雨”。如此修改的目的是“记异”。此话大好玩味!“星陨如雨”与“雨星不及地而复”大可一比:

就科学性来说,“雨星不及地尺而复”比“星陨如雨”要好。它不只是将星比作“雨”,而且写出了这流星“不及地尺而复”的现象。陈遵妫《中国古代天文学简史》说,据法国天文数学家俾俄(Jean Baptiste)在《中国流星》中谈到这一天文现象,他说,这是公元前687年3月16日,在中国地面上所见到的天琴星座流星雨现象,是世界上最早的天琴流星雨记载。所谓“雨星不及地尺而复”,或许是在接近地面时气化殆尽,光迹消失而已^[1](P121)。

就美学性来说,显然“雨星不及地尺而复”不及“星陨如雨”。孔子这一改,显示出孔子更看重审美的立场。《论语》中有好些孔子论自然审美的文字,如“岁寒然后知松柏之后凋也”^[12](P95),“逝者如斯夫,不舍昼夜”^[12](P92),“知者乐水,仁者乐山”^[12](P62),与这“星陨如雨”完全为一个体系。《公羊传》说,这样说是为了“记异”,其实,不只是为了“记异”,还为了审美。

其二,祥瑞之景。中国人对自然的审美,内含多种心理因素,其中之一是祥瑞文化。能成为祥瑞的自然物,一般是罕见的,与人亲和的,概括起来,也可以说奇美。而当它成为公认的祥瑞,这美就不只是大奇,而且大善,因而更美了。《公羊传·哀公十四年》有这样一段:

(经)十有四年,春,西狩获麟。

(传)何以书?记异也。何异尔?非中国之兽也。……麟者仁兽也。有王者则至,无王者则不至。^[5](P651)

“麟”，麒麟，传说中的神兽。《公羊传》说它是“仁兽”，并说“有王者则至，无王者则不至”。这是中国祥瑞文化的突出例子，诸多古籍对麒麟的意义做了阐述。《白虎通义·卷六》云：“天下太平，符瑞所以来至者，以为王者承天统理，调和阴阳，阴阳和，万物序，休气充塞，故符瑞并臻，皆应德而至。德至天，则斗极明，日月光，甘露降。德至地，则嘉禾生，蓂莢起，秬鬯出，太平感。……德至草木，则朱草生，木连理。德至鸟兽，则凤皇翔，鸾鸟舞，麒麟臻，白虎到，狐九尾，白雉降，白鹿见，白鸟下。”^[13](P283-284)从本质上来说，祥瑞文化是中国天人感应哲学的一种体现。汉代，今文经学大师董仲舒将它发挥到淋漓尽致的高度，成为官方的意识形态。而在美学上，却又是中国人特有的一种自然审美方式。祥瑞文化由官方而影响至民间，既是迷信，又是审美，还是喜庆。由自然审美扩展到建筑、园林、工艺等物态文化的建设，特别是将它广泛运用到工艺题材上，发展成为中国人特有的社会审美和艺术审美方式。

其三，有趣之景。《春秋》也记载一些有趣之景，如《僖公十六年》：“十有六年，春，王正月，戊申，朔，隕石于宋，五。是月，六鷁退飞过宋都。”对此景，“三传”均做了很有意思的评论。

《公羊传》的评论是：“隕石记闻，闻其礚然，视之则石，察之则五。……六鷁退飞，记见也，视之则六，察之则鷁，除而察之则退飞。”^[1](P231)分析得很精彩，已进入审美欣赏了。

《谷梁传》则说：“石，无知之物；鷁，微有知之物。石无知，故日之；鷁微有知之物，故月之。君子之于物，无所苟而已。石、鷁且犹尽其辞，而况于人乎？”^[7](P206)《谷梁传》主要就《春秋》的用辞来分析，认为记石记到日子上，而记鷁只记到月份上，这是因为石是无知之物，而鷁是有知之物，并由此谈到君子对待物的态度，这就扯远了。

《左传》则记录了宋襄公与周内史叔兴的对话：

宋襄公问焉曰：“是何祥也？吉凶焉在？”对曰：“今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。”退而告人曰：“君失问。是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人。吾不敢逆君故也。”^[3](P369)

这话完全否定了此事有什么特别的象征意义或巫术意义，它就只是有趣的自然现象。

其四，巨灾之景。《春秋》“三传”中也记载一些巨灾之景。如《成公五年》，经云：“梁山崩”。这可是巨灾，黄河因之拥塞，君民极为恐慌。《谷梁传》有一段伯尊与国君的对话：

伯尊至，君问之曰：“梁山崩，雍遏河，三日不流，为之奈何？”伯尊曰：“君亲素缟，帅群臣而哭之，既而祠焉，斯流矣。”^[7](P359)

虽然只有“梁山崩，雍遏河”六个字，但巨灾的景象已赫然在目。这种自然景象，如果撇开它与人的利害关系，它当得上壮美。然而因为它给人们造成了巨大的灾难，人们对它就只有恐惧与仇恨了。

大凡上古，自然景象在人们的心目中，少有优美之言，多是惊赞、敬畏、恐惧、奇美、壮观、崇高。

《春秋》“三传”没有单独的审美意识，上面所谈它的美学思想均是从政治性的言论中分析出来的。虽然如此，《春秋》“三传”在儒家美学思想的建构中依旧具有重要的地位。正是从《春秋》“三传”中，我们了解到儒家美学观念如何在政治生活中发挥作用的。基于此四部著作在儒家学说中的重要地位，也成就了儒家学说以政治为本的重要特色。正是因为儒家学说的核心为政治，它的美学也不能不具有浓重的政治性，从本质上看，儒家美学是真正的政治美学。

参考文献

- [1] 刘尚慈. 春秋公羊传译注: 上. 北京: 中华书局, 2010.
- [2] 杨伯峻. 春秋左传注: 二. 北京: 中华书局, 2009.

- [3] 杨伯峻. 春秋左传注:一. 北京:中华书局,2009.
- [4] 王维堤,唐书文. 春秋公羊传译注. 上海:上海古籍出版社,1997.
- [5] 刘尚慈. 春秋公羊传译注:下. 北京:中华书局,2010.
- [6] 宗福邦,陈世铨,萧海波等. 故训汇纂. 北京:商务印书馆,2003.
- [7] 白本松. 春秋谷梁传全译. 贵阳:贵州人民出版社,1998.
- [8] 杨伯峻. 春秋左传注:三. 北京:中华书局,2009.
- [9] 杨伯峻. 春秋左传注:四. 北京:中华书局,2009.
- [10] 北京大学哲学系美学教研室. 西方美学家论美和美感. 北京:商务印书馆,1980.
- [11] 邬国义,胡果文,李晓路. 国语译注. 上海:上海古籍出版社,1994.
- [12] 杨伯峻. 论语译注. 北京:中华书局,1980.
- [13] 陈立. 白虎通疏证:上. 北京:中华书局,1994.

Political Aesthetic Thoughts in the Three *Chuan To The Springs and Autumns*

Chen Wangheng (Wuhan University)

Abstract The books of the three *Chuan to The Springs and Autumns* (*Kun-yang-Chuan*, *Ku-liang-Chuan*, *Tso-Chuan*) contain some significant aesthetic thoughts, such as the three *Chuan to The Springs and Autumns* Writing Method, the Theory of Great Unity, the emotion of "Family-Country", the ritual as the basis, beauty into ritual, refined rites and music, aesthetic criteria and natural aesthetics, which can be regarded as the origins of Confucianist political aesthetics as shall be discussed in the following. The first is the description way from the three *Chuan to The Springs and Autumns* Writings of the three *Chuan to The Springs and Autumns* insist on using metaphors and understatements to imply serious affairs, and such way of description indicated the pursuit for aesthetics. The second is the perspective of grand unification, unification on the level of Huaxia. The civilization of Huaxia is more advanced, and is the source of Chinese aesthetics. The third is the feelings of family and nation. It emphasized on ethics of the family and rites of the nation, and the latter weighted more than the former. Feelings of family and nation are considered to be the spirit of Chinese aesthetics. The fourth is seeing rites as foundation. The essence of rites is benevolence. It is benevolence that promoted rites to become the core of public's aesthetics. The fifth, beauty made rites, and the ceremonial ways of beauty built the aesthetics of rites. The sixth, rites and music combining with each other, presented the unity of the good and the beauty. The seventh, criterion of aesthetics, the three *Chuan to The Springs and Autumns* proposed the criterion of aesthetics such as Shun, He, and so on. The eighth, the aesthetics of nature. The three *Chuan to The Springs and Autumns* recorded some natural scenery which implied some opinions about the beauty of nature.

Key words the three *Chuan to The Springs and Autumns*; the country etiquette; aesthetics of China; Confucius

■ 收稿日期 2020-12-13

■ 作者简介 陈望衡,哲学博士,武汉大学哲学学院教授、博士生导师;湖北 武汉 430072.

■ 责任编辑 涂文迁