

# “善”字的文化闡釋\*

黃衛星 張玉能

**[提要]** “善”字的形義及其演變顯示，其本義似應為“吉”，現代漢語中主要衍生出“善良”、“善心”、“善意”、“善行”等詞彙。從價值論來看，“善”是一種倫理上的價值，往往與美和真成為人類的最高精神價值追求。從美學來看，善是一個多層次含義的詞，有本體論上的善，即存在的善，即善良、善行；有認識論上的善，即事物的合目的性；有心理學的善，即情感和意志的善，即善心、善意。善是倫理學中的核心範疇之一，中西倫理學史上對“善”有著不同的理解，英國的摩爾認為，善是不可以定義的。中國傳統哲學和美學思想凸顯了“善”的核心地位和意義，儒家哲學和美學以“善”為最高的價值追求，形成了“美善相樂”的美學特徵，道家哲學和美學追求的是效法自然的“善”，反對儒家的“偽善”。儒道互補，相輔相成，形成了中國的“比德說”的自然美觀念。

**[關鍵詞]** 善 善良 善行 善心 善意

**[中圖分類號]** H039 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2017) 02 - 0050 - 10

文字是承載和傳播文化的符號，是人類話語生產和精神生產的工具和產品。透過每一個字及其所組成的詞語的形聲義的演變及其闡釋，我們就可以瞭解這種文字所承載和傳播的文化的具體內涵、獨特特徵、變化發展。因此，我們選取了一些中華文化關鍵詞，來進行文字和詞語的詮釋，從一個側面來理解和闡釋中華文化。本文要討論的是“善”字。

## 一、“善”字的形和義

關於“善”字的本義，目前似乎尚無比較統一的意見。張舜徽《說文解字約注》如是說：“《說文·言部》：‘讜，吉也。從言，從羊。此與義美同意。’舜徽按：《釋名·釋言語》：‘善，演也。演盡物理也。’蓋物理以爭辨而愈明，故讜字從言。惟爭辨之事有美有不美，故讜字又必從羊，以與爭辨之不美者區別也。此字篆文省讜作善，而造字之旨不明。許君敘此字不從小篆之

\* 本文得到 2014 年財政部中央文化產業發展專項資金項目“漢字數字化技術產業應用項目——漢字數字化文化體驗館第一期工程”（項目號：2014-126）和 2015 年科技部國家科技支撐計劃“公共數字文化全國共享服務關鍵技術研究及應用示範”（項目號：2015BAK25B00）的資助。

體錄入言部而必從古文入詁部，以此也。”<sup>①</sup>王朝忠《漢字形義演釋字典》說：“善，金文像羊頭形。古人把羊視為美好、吉祥物。小篆在‘羊’字下加二‘言’，表示美言為善。隸變後作善……‘善’的本義是‘吉祥’。”<sup>②</sup>顧建平《漢字圖解字典》說：“善，會意字。金文從羊（羊為吉祥物），從詒（言語），合起來表示吉祥美好的話。小篆從羊，從言。本義是吉祥美好。”<sup>③</sup>李格非主編的《漢語大字典（簡編本）》引述了《說文徐鍇繫傳》：“𠂔，美物也。故於文詒𠂔為譚，或省作善……俗作善。”並指出“善”的商代金文象羊頭形，列舉了18個義項：美好，善人、善行，正確、妥善，工巧、高明，擅長、會，做好、處理好，和善、慈善，友好、親善，喜愛，認為善，讚許，表示應諾，領悟、熟悉，妥當地、好好地，大，多、好，通“繕”，通“膳”，姓。<sup>④</sup>《故訓匯纂》中列舉了99個義項：吉，好，良，多，大，美，和，親，愛，喜，喜好，修治，能，賢能，佳，宜，德之實行，王教之化，事理不惡之名，福，惠，恩之所生，應時也，等等。<sup>⑤</sup>根據這些字書，“善”字的本義似應為“吉”，現代漢語中主要衍生出“善良”、“善心”、“善意”、“善行”等詞彙。<sup>⑥</sup>

## 二、作為價值的“善”

價值是事物能否滿足人的需要的屬性，某一事物能夠滿足人的需要就具有了正價值，反之就具有負價值。能滿足人的實用需要（生理需要、安全需要、愛的需要、尊重需要）的事物就具有實用價值（利），能滿足人的認知需要的事物就具有認知價值（真），能滿足人的審美需要的事物就具有審美價值（美），能滿足人的倫理需要的事物就具有倫理價值（善）。因此，從價值論或價值哲學來看，“善”是一種倫理上的價值，往往與美和真一起成為人類的最高精神價值追求。

作為價值，“善”與“真”、“美”一樣，並不是自然界自在存在的屬性，而是人類脫離了自然界而組成人類社會以後，與人相關的事物才具有的一種社會屬性。西方哲學史上一些著名的唯物主義者，如伽利略、霍布斯、波義耳、洛克等區分了事物的兩類性質。英國哲學家約翰·洛克曾經將事物的性質分為第一性質和第二性質，並且進行了說明。事物的第一性質是客觀的，不依賴於人類的感覺而存在的性質，第一性質是可用數量的方式表現的，諸如大小、長寬高、廣延、形狀、運動、不可入性等。第二性質並不是物體本身所固有的屬性，而是依賴於人的五官感覺而表現出來的性質，或者是事物“在我們體內產生不同感覺的能力”；比如，顏色（依賴於視覺）、聲音（依賴於聽覺）、氣味（依賴於嗅覺）、滋味（依賴於味覺）、軟硬（依賴於觸覺）等。例如，事物本身並不固有顏色，而是光波的運動通過事物的反射而作用於人的視覺器官才產生了赤、橙、黃、綠、青、藍、紫等等顏色；事物本身並不固有聲音，而是事物的振動所產生的聲波作用於我們的聽覺器官（耳朵）而產生出不同頻率、不同波長的聲音；事物本身並不固有氣味，而是組成事物的物質的不同強度和速度的分子運動通過人的嗅覺器官（鼻子）而產生了香、臭、腥、膻、臊、辛、焦等氣味；事物本身並不固有滋味，而是事物的分子運動通過人的味覺器官（舌頭）而產生了酸、甜、苦、辣等滋味；事物本身並不固有軟硬性質，而是事物的內外結構通過人的觸覺器官（手、皮膚）而產生了軟、硬、綿、柔等性質。這種區分產生了巨大的影響，有人懷疑，也有人不斷論證，比如色盲、耳聾、身體麻木等等所形成的事物的無色、無聲、無軟硬的現象，似乎都證實了事物的第二性質的存在。在此基礎上，我們似乎可以認為，事物還應該具有第三性質，那就是價值，也就是離不開人類的社會和人類需要的事物屬性。當然，這裡必須區分事物的存在和事物的第二性質。任何一個事物都是不依賴於人的主觀意識的客觀存在，但是，事物的性質就

有三種不同的表現形式：第一性質是事物的自然屬性，它不依賴於任何意識而存在，主要就是大小、長寬高、運動性等等；第二性質是事物依賴於人的感覺的性質，只有第一性質作用於人的感官才可能表現出來一定的顏色、聲音、氣味、滋味、軟硬等性質，對於沒有人的感覺器官和動物的感覺器官來說，這些第二性質就可能表現為另外的不同性質；第三性質進一步把事物與人的關係區別於事物與動物的關係，也就是說它是事物與人類和人類社會的需要發生關係才可能具有的性質，這主要就是“利”、“真”、“善”、“美”、“聖”，而“善”是其中一種倫理價值屬性，與審美價值屬性的“美”、認知價值屬性的“真”，是人類和人類社會中的高級的、精神價值屬性，與實用價值屬性的“利”和宗教價值屬性的“聖”不同，成為人類和人類社會的最核心的價值屬性。因此，無論中西，真、善、美都是相互融通的核心價值體系的要素。

### 三、倫理學上的“善”

倫理學是研究人類社會的倫理關係的社會科學。從狹義上來說，“倫理”就是道德，它是決定人的行為的規範意識；然而，從廣義上來說，它還應該包括政治、法律等，可以把道德、法律、政治統稱為倫理，它是處理人與人之間的行為、利益、權利的意識形式，由這些意識形式而形成的社會的一定制度、規範體系也就是道德、法律、政治的上層建築。從文字訓詁的角度來看，所謂“倫理”就是“人類社會的倫理”，簡稱為“人倫”。《辭海》的解釋可供參考。所謂“倫”就是“類”或類別；《禮記·曲禮下》：“擬人必於其倫。”鄭玄注：“倫，猶類也。”“倫”，還有“條理”的義項。《書·舜典》：“八音克諧，無相奪倫。”《論語·微子》：“言中倫。”“倫理”也就是“事物的條理”。《禮記·樂記》：“樂者，通倫理者也。”鄭玄注：“倫，猶類也；理，分也。”亦指安排有條理。歐陽修《與薛少卿書》：“族大費廣，生事未成，倫理頗亦勞心。”“倫理”的義項還有：處理人們相互關係所應遵循的道理和準則。“人倫”的意思是：其一，中國古代指人與人之間的關係和應當遵守的行為準則。《孟子·滕文公上》：“使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫妻有別，長幼有敘，朋友有信。”嵇康《與山巨源絕交書》：“又人倫有禮，朝廷有法。”其二，指各類人。《荀子·富國》：“人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。”王先謙集解：“倫，類也。”其三，謂品評人物。《後漢書·郭太傳》：“林宗雖善人倫，而不為危言核論。”<sup>①</sup>從這樣的觀點出發，狹義的倫理學，就是研究人類道德活動的社會科學；廣義的倫理學，就是研究道德、法律、政治活動的社會科學。因此，倫理學所研究的人類社會的倫理關係是表現於道德、政治、法律之中的倫理關係，倫理學主要就是研究人與人之間的行為關係、利益關係、權利關係的規範準則和規範道理的思想體系；也就是區分出人與人之間的行為身份、利益階級、權利契約，從而達到一定的社會關係的平衡與和諧的意識形態理論體系。

“善”是倫理學中的核心範疇之一，中西倫理學史上對“善”有著不同的理解。英國哲學家摩爾認為，善是不可以定義的。摩爾在《倫理學原理》中指出：“善的就是善的；並就此了事。或者，如果我被問到：‘怎樣給‘善的’下定義？’我的回答是，不能給它下定義；並且這就是我必須說的一切。”其原因就在於“‘善的’是一單純的概念，正像‘黃的’是一單純的概念一樣；正像絕不能向一個事先不知道它的人，闡明什麼是黃的一樣，你不能向他闡明什麼是善的”，“它們是那種單純的概念，由其構成諸定義，而進一步對其下定義的能力就不再存在了”。<sup>②</sup>儘管摩爾的這種觀點曾經產生了很大的影響，但中外古今的哲學家、倫理學家仍然孜孜不倦地探求“善是什麼”或者“‘善的’是什麼”。日本哲學家西田幾多郎在《善的研究》（1911）中專門研究了

“善”。他指出：“所謂善就是我們的內在要求即理想的實現，換句話說，就是意志的發展完成。”他認為，這種學說從柏拉圖和亞里士多德開始，特別是亞里士多德曾根據這種學說歸納出一種倫理。而“善”與人的意志以及自我具有最密切的關係，他說：“意志的發展完成，立即成為自我的發展完成，因而可以說善就是自我的發展完成（self-realization）。也就是說，我們的精神發展出來各種能力，能達到圓滿成熟的就是最高的善（即亞里士多德所說的圓滿實現 [entelechie] 就是善）。”他還把善與美聯繫起來了：“這樣善的概念就接近美的概念。所謂美是在事物照理想一樣實現時所得到的感覺。所謂照理想一樣實現，就是指這一事物發揮其自然的本性而言。所以，有如花在顯示其本性時是最美麗的一樣，人在顯示其本性時便達到美的頂點。善就是美。例如某種行為本身即使從大的人性要求來看是沒有什麼價值的，但是在這種行為真正是出於人的天性的自然行為時就會引起一種美感，同樣地，在道德上也會產生一種寬容之情。”他還把善與真也聯繫起來了：“所謂求善和遷於善就等於認識自我的真。唯理論者把真和善等同相視，也含有一面的真理。然而抽象的知識和善未必一致。在這種場合，知必須意味著所謂體會。這些觀點是希臘的柏拉圖和印度的奧義書的根本思想，我認為這是對善的最深刻的思想（柏拉圖說，善的理想是實在的根本；中世紀的哲學裡也有這種說法：‘一切的實在就是善’ [omne ens bonum]）。”<sup>⑨</sup>這些思想都可以啟發我們全面地理解“善”的概念。

實際上，“善”主要是一個倫理學範疇。從廣義上看，一切符合人類的需要和利益的道德、政治、法律等的言論、行為、事件就是善的，而符合一定的道德、政治、法律的原則和規範的言論、行為、事件所具有的肯定價值或者“正能量”就是善；從狹義上看，一切符合人類的需要和利益的道德的言論、行為、事件就是善的，而符合一定的道德的原則和規範的言論、行為、事件所具有的肯定價值或者“正能量”就是善。關鍵在於，人類社會自從分化為不同的階級和階層以後，就不存在統一的需要和利益、一致的原則和規範，而往往以一定時代的統治階級的需要和利益及其原則和規範作為“善”的標準，使得廣義的和狹義的善都具有了時代性、階級性、民族性、相對性。古今中外許多思想家、政治家、哲學家都追求過整個社會統一的“善”，他們把這種超越時代、階級、民族、地域的“善”放置在人類的主觀精神世界或者客觀精神世界之中。比如，柏拉圖就把善的根源歸結為“善的理念”，基督教就把世間的一切“善”都歸源於全知全能的上帝。中國古代的儒家，特別是孟子把人類社會的“善”植根於人性之中的“良知”、“良能”，因此儒家強調每一個人的修身養性，修煉為統治者需要的“君子”，君子的言行就成為了社會的道德、政治、法律的原則和規範。西方啟蒙時代所盛行的人性論和人道主義也將“善”視為人類社會的人性和人道的抽象原則和規範，而實質上卻是以資產階級的需要和利益為準則來規範和規訓人民大眾的言行。康德就提出人們應該服從和聽從自己心中的“絕對命令”，也就是以“實踐理性”作為倫理道德的原則和行為的規範，而且“實踐理性”最終是建築在“意志自由”、“靈魂不朽”、“上帝存在”的宗教假設的基礎上，實質上構建的是宗教化的道德和理性化的宗教。西田幾多郎實際上也就是在鼓吹這種倫理道德，他說：“所謂善行為必須是從自我的內在必然產生出來的行為。以前也曾說過，我們的整個人格的要求只有在我們尚未進行思考分析、處於直接經驗狀態下才能自覺到的。所謂人格就是在這種情況下從內心深處出現，逐漸包含整個心靈的一種內在要求的聲音。所謂以人格本身為目的的善行必須是服從這種要求的行為。違背了它就等於否定自我的人格。所謂至誠是善行不能缺少的重要條件。耶穌也說，只有像天真爛漫的嬰兒一般的人才能進入天堂。所謂至誠的善，並不是因為通過它產生出的結果才成為善，它本身就是善。

我們說欺人者惡，與其說是因為由此產生的結果，毋寧說是因為欺人者欺騙自己，否定了自己的人格緣故。”<sup>⑩</sup>這類把倫理道德和善觀念化、抽象化、絕對化的論說，顯然是不符合人類社會的發展事實的。

恩格斯在《反杜林論》中指出：“善惡觀念從一個民族到另一個民族、從一個時代到另一個時代變得這樣厲害，以致它們常常是互相直接矛盾的。”倫理道德和善的時代性、民族性、階級性的差異性和相對性的根源，不在於人們的觀念或者意識本身，而在於人類的社會存在，特別是社會的經濟基礎的性質。所以，恩格斯得出這樣的結論：“人們自覺地或不自覺地，歸根到底總是從他們的階級地位所依據的實際關係中——從他們進行生產和交換的經濟關係中，獲得自己的倫理觀念。”因此，倫理道德和善都是社會的經濟基礎決定的。恩格斯認為：“一切以往的道德論歸根到底都是當時的社會經濟狀況的產物。而社會直到現在還是在階級對立中運動的，所以道德始終是階級的道德；它或者為統治階級的統治和利益辯護，或者當被壓迫階級變得足夠強大時，代表被壓迫者對這個統治的反抗和他們的未來利益。沒有人懷疑，在這裡，在道德方面也和人類認識的所有其他部門一樣，總的說是有過進步的。但是我們還沒有越出階級的道德。只有在不僅消滅了階級對立，而且在實際生活中也忘卻了這種對立的社會發展階段上，超越階級對立和超越對這種對立的回憶的、真正人的道德才成為可能。”<sup>⑪</sup>只有這樣，我們才能夠真正科學地、正確地理解和解釋人類的倫理道德和善的觀念。

#### 四、美學上的“善”

“善”本來是一種倫理價值，從單一的形而上學觀點來看，似乎沒有必要從美學上來進行分析研究。但是，從上述人類和人類社會的核心價值體系的整體觀來看，真善美是相互聯繫、相互依存、相互轉化，相輔相成，相反相成的。所以，我們還需要從美學的角度來分析研究一下“善”。

一般來說，利、善和真是美的基礎，也就是說，一個事物的美的價值應該是以利、善和真的價值為基礎的。俄國美學家普列漢諾夫在《論藝術——沒有地址的信》中指出：“人最初是從功利觀點來觀察事物和現象，只是後來才站到審美的觀點上來看待它們。”<sup>⑫</sup>墨子也說過：“故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂。”<sup>⑬</sup>這些都指明了審美價值是以實用價值和倫理價值這些具有功利性和功利目的的價值為基礎的，而“利”是一種實用功利和實用功利目的的價值，“善”則是一種精神功利和精神功利目的的價值。因此，從“善”是“美”的基礎的角度來看，我們還必須具體地分析“善”的含義及其與“美”的關係。

從美與善的關係來看，善是一個多層次含義的詞，有本體論上的善，即善良、善言、善行；有認識論上的善，即事物的合目的性；有心理學的善，即情感和意志的善，即善心、善意。那麼，我們就應該區分善的不同含義，從而更加具體地分析善與美的關係。

其一，從本體論角度來看，善的存在本原和方式是不完全相同的，從而有：善良、善言、善行之類概念。當我們從這樣的“善”的含義出發來理解以善為基礎的美時，似乎就可以說，美應該以人的“善良”本性為存在的本原，也就是說，當一個事物顯現了人類的“善良”本性，或者說，對象化了正面的人的本質力量時，該事物就可以成為“美”的事物。這正是中國傳統美學思想的倫理化的“比德說”得以成立的存在依據，也是“智者樂水，仁者樂山”的審美差異產生的存在依據。“善”在存在方式上有“善言”、“善行”的不同，因此，以善為基礎的“美”也就可能形成相應的不同的“美”，即“語言美”、“行為美”。正是基於這樣的美與善的關係，在中國

改革開放初期提出了“五講四美”的口號。“五講”即講文明、講禮貌、講衛生、講秩序、講道德；“四美”指心靈美、語言美、行為美、環境美。之所以能夠在美和審美上提出這樣的“四美”，就是從以善為基礎的美的角度來考慮的。所謂“心靈美”就是善良心靈的感性顯現，“語言美”就是“善言”的感性顯現，“行為美”就是“善行”的感性顯現。換句話說，心靈美、語言美、行為美也就是人類的“善”的道德品質的感性顯現。

其二，從認識論角度來看，善就是所謂的合目的性。事物本身，特別是自然事物本身是沒有明確目的的。不過，事物可能符合人的目的，從而具有合目的性，具有合目的性的事物就可以稱之為“善的”，具有善的價值。從這個角度來看，善作為美的基礎，就是要求美的事物應該是合目的性的事物。與此同時，美的事物還要求應該是合規律性的事物，即具有“真”的價值的事物。因此，美的事物就應該是合規律性與合目的性相統一的事物，也就是具有真和善的統一價值的事物，或者說美是真和善相統一的感性顯現的肯定價值。不過，中西方傳統美學思想在美與真的關係上是有所側重的，西方傳統美學思想更多地強調美與真的關係，許多美學家都把美定義為“美是真的感性顯現”（例如，德國美學家赫爾德說：“美是真的感性現象”，黑格爾說“美是理念的感性顯現”，而理念就是最高的真理，<sup>④</sup>海德格爾說“美是真理自行置入藝術之中”或者“美是自行置入藝術之中的真理”<sup>⑤</sup>）。中國傳統美學思想則著重突出了美與善的關係，往往把美定義為“善的形象顯現”。例如，孔子曰“里仁為美”，孟子曰“充實之謂美”，荀子曰“不全不粹之不足以為美”，老子曰“信言不美，美言不信”，等等。<sup>⑥</sup>正因為如此，西方傳統美學思想也可以稱之為“科學型美學思想”，而中國傳統美學思想可以稱之為“倫理型美學思想”。

其三，從心理學角度來看，“善”具有情感和意志上的意義，即“善心”、“善意”。從這樣的角度來看，美以善為基礎，似乎可以說，美是人類的“善”的情感和意志的感性顯現或者感性表現形態。這一方面規定了美的人學性質和心理學性質，即美是離不開人類社會和人類的情感和意志的一種價值屬性，所以，後來的西方美學家就有人把美規定為情感或者意志的感性顯現。例如，德國美學家叔本華認為“藝術是人生的花朵”、美是意志的消弭，尼采認為“美是權力意志的擴張”，20世紀西方流行的移情說就主張“美是移情”。<sup>⑦</sup>另一方面，這也規定了美的心理學特徵，尤其是美的情感性特徵。也就是說，美和審美及其藝術是離不開人類的心理活動的，尤其離不開情感活動。這種不可分割的美與善的關係，美以善為基礎的事實，就從“善”的這種心理學含義之中表現出來了。這可以使我們更好地理解美與善的統一以及真善美的統一。

## 五、中國傳統哲學和美學中的“善”

中國傳統文化是倫理型文化，中國傳統哲學和美學思想也是倫理型哲學和美學思想。中國傳統哲學和美學思想凸顯了“善”的核心地位和意義，儒家哲學和美學以“善”為最高的價值追求，形成了“美善相樂”的美學特徵，道家哲學和美學追求的是效法自然的“善”，反對儒家的“偽善”。儒道互補，相輔相成，形成了中國的“比德說”的自然美觀點。因此，中國傳統哲學和美學思想是一種人生哲學、道德哲學，“向內求善”的“美善相樂”的美學思想和美學思想系統。

漢代以後在中國文化中佔據主導地位和統治地位的儒家思想就是以“善”作為文化傳統、哲學思想、倫理思想、美學思想的最高價值取向和理想追求。儒家創始人孔子就“祖述堯舜，憲章文武”，以夏商周三代特別是西周的禮樂為圭臬，追求“盡善盡美”的和諧境界。相傳是孔子、曾子及其他孔門弟子記錄整理的儒家經典《禮記·大學》說：“大學之道，在明明德，在親民，

在止於至善。”<sup>⑧</sup>儒家把人的道德修養所能達到的“至善”境界作為人的理想，其目的就在於通過這樣的“大人之學”培養統治階級的接班人，讓他們“格物致知”、“知至意誠”、“意誠心正”、“心正身修”，從而修身，齊家，治國，平天下。也就是說，無論什麼人都應該以修身為本。而修身的最高要求就是“止於至善”，因而“善”也就成為了儒家思想的核心和理想。具體來說，這個“善”又有一些不同的內涵。《孟子·盡心章句下》曰：“可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。”<sup>⑨</sup>孟子認為，“善”是人的內在道德，是一種目的意義的價值追求，“信”是一種真實而無虛假的存在，也就是傳統道德所講究的“誠信”，而“美”就是誠信之人的內在修養而具有充實道德內容的表現。也就是說，善是美的基礎。在善、信、美的基礎上進一步發揚光大就可能達到“大”、“聖”、“神”的境界，成為“大人”、“聖人”、“神人”。因此，清代學者戴震在《孟子字義疏證·原善卷上》中說：“善：曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大衡也。上之見乎天道，是謂順；實之昭為明德，是謂信；循之而得其分理，是謂常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可渝也；理，言乎其詳致也；善，言乎知常、體信、達順也；性，言乎本天地之化，分而為品物者也。”<sup>⑩</sup>戴震認為性是善的，仁、義、禮是善的具體綱目，三者是衡量天下事物的標準。有了這三者人們就可以上順天道，下昭為明德致信，循之而知常理，而能夠知常、體信、達順，就達到了“善”的境界了，也就實現了人性善的本分。儒家的最高思想原則就是“善”，當儒家思想從漢代成為主流意識形態以後，這個倫理道德和善也就成為了中國傳統文化、哲學和美學思想的最高準則。

以老子、莊子為代表的道家，雖然堅決反對儒家的“偽善”，但仍然強調倫理道德和善。儘管老莊道家以“真（誠）”為最高價值取向和追求，但是，老莊所說的“真”並不是認知方面或者科學上的“真理”，而是一種倫理道德和善的意義上的價值取向和追求。所以，他們強調的主要是如何成為那種得道成仙的“真人”。這種“真人”的境界，一言以蔽之就是：知天地之道，行自然之德。莊子所謂真人，可以稱之為“至人”、“神人”、“聖人”、“天人”，說的都是得道成仙的人的修行境界。莊子曰：“不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。”（《莊子·天下篇》）儘管他們都有某些“神通”、“法術”之用，但是根本上仍然在於道德修行，在於“道法自然”。因此莊子曰：“若夫乘天地之正，而禦六氣之變，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。”（《莊子·逍遙遊》）<sup>⑪</sup>也就是說，通過“坐忘”、“心齋”等直覺體悟方式達到了“齊宇宙”、“齊生死”、“為無為”、“樂天樂”的超越而自由的逍遙境界，這才是道家事物的“善”。莊子在《至樂》中說：“烈士為天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善邪？誠不善邪？若以為善矣，不足活身；以為不善矣，足以活人。故曰：‘忠諫不聽，蹲循勿爭。’故夫子胥爭之，以殘其形；不爭，名亦不成。誠有善無有哉？”<sup>⑫</sup>莊子以伍子胥之類的忠臣烈士為例，說明了他的“善”應該就是“得道”、“自然”、“無為”，也就是“道法自然”的根源性倫理。這是道家的開放、超越的倫理道德和善與儒家的在世性和現世性的倫理道德和善的區別之所在，所以道家的“倫理道德和善”是一種“全性全真”的“見素抱樸，少私寡欲”，“虛其心”、“弱其志”的“為無為”的生命自由之體現，亦真實人性之顯現。

正是因為儒道兩家的哲學和美學思想都是一種人生哲學思想、倫理型哲學思想、倫理型美學思想，所以它們從根本上來看是相通的，不過在實現最高價值的途徑上，對夏商周三代的傳統思想的評價和態度上有所不同，甚至截然相反，因此在戰國晚期的荀子那裡就開始在“百家爭鳴”

的基礎上開始了儒道互補、儒道融合的歷史進程，而經過了漢代的“罷黜百家，獨尊儒術”，到了魏晉南北朝時代由於“玄學”的爭議、梳理和融合，正式形成了中國傳統意識形態及倫理道德和善的格局。馬中指出：“到了荀子，道家思想大舉入儒，開拓了儒學的視野，使儒學結構呈現出前所未有的寬廣景象。荀子的‘天道自然’的理論，直接就是道家的崇尚自然的思想催化的結果，荀子把儒家無神論的一面推向極致，不能不與‘道法自然’的熏陶有關。荀子的‘性惡論’同道家的‘為我’論也是一脈相承的，所不同者，道家讚美並保護人的‘為我’的天性，荀子則從儒家的立場看問題，提出要改造這種‘天性’。其‘化性起偽’與莊子的一些論斷如出一轍，只是二者的評判角度相反罷了。”“荀子的‘虛壹而靜’的認識方法與老莊的‘為道日損’也有血緣關係。”“兩漢以後，經學衰落，玄學興起。這一般講是道家復興運動，但是，被復興的道家已不是‘純道家’，它融進了大量的儒學成分。儒學樹大根深，且經過兩漢數百年間全力以赴的澆灌，要想從思想文化領域徹底驅除它已是根本不可能的事了。玄學思潮中的主要經典是《易經》、《老子》、《莊子》，即‘三玄’，可以說在玄學運動中儒經與道經是並尊的。同時玄學大師也重視儒家其他經典，如何晏的《論語集解》與王弼的《周易注》、《周易略例》一樣，均被後來的經學家們所肯定，並被視為權威性的注本。實在說來，玄學初起，本來就打著重新解釋聖人之言的旗號，這是當時道家復興運動的最方便的、也是唯一可行的方式。玄學爭論的主要問題是‘名教與自然’的關係，實際上是在自覺探索儒與道兩大思路的關係，雖然玄學家們基本傾向於崇尚自然，但很少有人敢徹底否定由儒家所尊崇而已被社會所廣泛接受的‘名教’……”<sup>④</sup>在“名教與自然”的爭論之中，以自然放達批判名教的阮籍和嵇康比較激進，阮籍放言“禮豈為我輩設耶”，嵇康“越名教而任自然”；何晏和王弼實際上在調和自然與名教，何晏倡“天地以自然運，聖人以自然用”，王弼倡名教反映自然、“崇本息末”，他們分別從體用和本末的角度來調和自然與名教；而向秀和郭象則通過注《莊子》提出了“自然就是名教，名教就是自然”，把外在之名教歸本於無心之自然。“總而言之，名教與自然的協調互補終蔚為魏晉思想的主流”。<sup>⑤</sup>於是，儒道互補在中國傳統文化、傳統哲學和美學思想中就成為了一種“中國特色”的趨勢和格局。在這樣的趨勢和格局下，倫理學上的善也就融合了儒家的入世的、有為的、“自強不息”的君子之“善”與道家的出世的、無為的、“道法自然”的真人之“善”。這樣儒道互補的中國傳統倫理道德和善的觀念，就可以使得中國傳統社會中的“士”（知識分子）能夠比較圓融地應對變化多端的人間世事，“達則兼濟天下，窮則獨善其身”，“有道則仕，無道則隱”。當然，與此同時，也形成了中國傳統人格中的某些圓滑世故、明哲保身等負面特性。

由於中國傳統文化是儒家思想作為主導的儒道互補，因此，在美學上就鑄就了“向內求善”、“美善相樂”的倫理型美學思想，把善作為最高的價值取向和理想追求，並且形成了自然美方面的“比德說”，把自然物的美比附為人的至善美德。一般來說，“比德”就是指以自然物的具體形象的性質特徵來比附人類的抽象道德品質。比如，《論語·子罕》記載：“子曰：歲寒，然後知松柏之後彫也。”孔子在這裡讚賞松柏的耐寒的自然性質特徵，而實際上就是在稱許那種具有松柏耐寒特點一樣的堅貞不屈品德的人。孔夫子的這種比德觀念，到了荀子那裡才成為比較系統的審美化倫理道德觀念或者倫理化審美觀念，正式提出了“比德”範疇。《荀子·法行篇》云：“夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也；栗而理，知也；堅剛不屈，義也；廉而不劌，行也；折而不撓，勇也；瑕適並見，情也；扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。詩曰：‘言念君子，溫其如玉。’此之謂也。”<sup>⑥</sup>這裡把玉的自然特點比附為君



子的理想品格，而且把這種現象命名為“比德”，似乎就是把儒道兩家的人倫道德之“善”與“道法自然”之“善”融合起來，形成了一種中華民族審美意識特有的觀念形態。實際上，這種“比德說”在《詩經》、《周易》等經典中就已經流行，實質上就是一種中華民族的“象思維”或者形象思維的表現形式。《周易》的“取象”、《詩經》的“比興”應該就是這種象思維或者形象思維的運用，而荀子將他總結為“比德”。《周易》把宇宙運行規律和自然現象與人事吉凶和人格品德相比附，以豐富開闊的形象思維和卦象思維來預測人間諸事，大大開闊了中華民族先人的眼界和視野，活躍了他們倫理道德的想像和評價。《周易》中的各種卦象及其組合就是用自然界的各種事物聯繫起人的命運品德，然後展開豐富無限的聯想想像，從而推斷出對於社會萬千事物現象的描繪、預測、評價。例如：“天行健，君子以自強不息”（《乾·象傳》），以乾天的卦象比附君子剛健奮進的品行；“地勢坤，君子以厚德載物”（《坤·象傳》），以坤地的卦象比附比喻君子的寬厚包容的德性；“風行天上。小畜，君子以懿文德”（《小畜·象傳》），以天空輕風的卦象來比附君子的美德嘉行；“明夷於飛，垂其翼。君子於行，三日不食”（《明夷·卦爻辭》），以垂翼孤飛的水鳥的卦象比附獨行君子的鬱鬱寡歡。《詩經》，特別是“風詩”更是廣泛採用比喻和起興的形象思維方式和藝術手法，以自然界形形色事物現象的描摹來抒發情感，臧否人物，品鑒人事，用美和審美及其藝術的方式來進行政治、道德、法律等倫理活動。例如：《大雅·崧高》：“崧高維岳，峻極於天。維岳降神，生甫及申。維申及甫，維周之翰。四國於蕃，四方於宣。”用讚美崇山峻嶺的方式，比附輔佐周室的甫侯和申伯而加以高度讚揚。《小雅·白駒》：“皎皎白駒，在彼空谷。生芻一束，其人如玉。”用“在彼空谷”的“皎皎白駒”的起興來謳歌隱逸山林的高士的潔身自好的高尚品質。《秦風·小戎》：“言念君子，溫其如玉。”用玉的溫潤來比附君子的“溫良恭儉讓”的優秀品格。

荀子大概就是總結了《易》、《詩》等古代經典的這種“象思維”或者形象思維的規律而把倫理道德和善與美和審美及其藝術有機結合，形成了這樣一種中華民族特殊的“比德說”，以審美的方式來進行倫理道德活動，以“天人合一”的觀念，用倫理道德和善來欣賞自然界萬事萬物之美。經過幾千年的倫理道德和審美藝術的實踐，這種“比德”的審美方式就浸染擴散到中華民族一些特殊的藝術類型之中，如書法、園林、文人畫等等。比如，比附忠義之德的書法藝術就倍受崇尚，最為典型的就是以剛正忠烈著稱的唐代名臣、大書法家顏真卿。顏體字正直剛健的特點，就被後人用來象徵這種“忠”的品質。因此，人們把正直剛健的書法特點與氣象，與“骨”、“骨氣”、“骨力”聯想到一起，就形成了表現顏真卿“忠”的品質的雄渾勁健的書法風格。同樣，中國繪畫藝術也以這種“比德”的審美觀念，把自然之物與道德品質比附在一起，極其重視“人品”與“畫品”的有機聯繫，從而形成了中國花鳥畫中梅、蘭、竹、菊等所謂“四君子”的傳統繪畫題材，一直延續至今，蔚為大觀。特別是士大夫文人畫家，尤其喜好梅蘭竹菊，這就是中國傳統哲學美學思想的“儒道互補”、“美善相樂”的“比德”審美觀念所塑造出來的“君子”理想人格形象在美和審美及其藝術中的本根和厚土。因此，在歷代文人畫家筆下活靈活現的梅蘭竹菊，早已不是自然界中自生自滅的風物花草之類的“自在之物”，而是象徵著“君子”的高潔傲岸、挺拔剛健、堅貞不屈、不畏艱險的理想人格原型。這樣，在中國傳統哲學、美學、倫理學思想中“美與善”、“德與藝”密切聯繫在一起，形成不可分割的整體。

綜上所述，在中國傳統思想文化體系中，“善”和“德”是用來衡量“美”和“藝”的標準，而“善”、“德”又是來源於“道”的，所以中國傳統美學思想在唐代就確立了“文以載道”、“文

以明道”的價值取向，要求文學藝術（詩和繪畫）要發揮“成教化，助人倫，窮神變測幽微，與六籍同功，四時並運”的政治道德的教化功能。這本來是一種應該發揚光大的優良傳統，不過在一定的歷史時期，特別是在統治者的政治道德思想產生了極大的偏差甚至錯誤的時期，這種強調政治道德教化功能的倫理型美學思想，就會嚴重脫離人民群眾，甚至把美和審美及其藝術轉化為奴化、愚民以維護統治者利益的工具。歷朝歷代封建統治階級的文藝政策最終淪為御用工具的歷史教訓，就與中國傳統美學思想中這種政治道德倫理的教化思想的極端化有著密不可分的聯繫。這些是在繼承發揚中國傳統哲學和美學思想過程中，值得高度重視的一個極其重要的方面。我們所追求的應該是真善美的融合和統一，而不應該是把“美”僅僅當做“善”和“真”的工具。

①《張舜徽集·說文解字約注》第一冊，武漢：華中師範大學出版社，2009年，第620頁。

②王朝忠：《漢字形義演釋字典》，鄭州：中原農民出版社，2008年，第1133頁。

③顧建平：《漢字圖解字典》，上海：東方出版中心，2008年，第606頁。

④參見李格非主編：《漢語大字典（簡編本）》，武漢：湖北辭書出版社/成都：四川辭書出版社，1996年，第123頁。

⑤參見宗福邦、陳世鏡、蕭海波主編：《故訓匯纂》，北京：商務印書館，2003年，第370～371頁。

⑥中國社會科學院語言研究所詞典編輯室：《現代漢語詞典（第5版）》，北京：商務印書館，2005年，第1189頁。

⑦辭海編輯委員會：《辭海·1999年版縮印本（音序）》，上海：上海辭書出版社，2002年，第1095頁、1396頁。

⑧萬俊人主編：《20世紀西方倫理學經典（I）——倫理學基礎：原理與論理》，2004年，第6～7頁。

⑨⑩西田幾多郎：《善的研究》，何倩譯，北京：商務印書館，1963年，第107～110、115頁。

⑪《馬克思恩格斯選集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第433～435頁。

⑫周揚編：《馬克思主義與文藝》，北京：作家出版社，1984年，第30頁。

⑬⑭⑮⑯⑰北京大學哲學系美學教研室編：《中國

美學史資料選編》上冊，1980年，第22、23、48、30、23、37、49頁。

⑱張玉能：《西方美學思潮》，太原：山西教育出版社，2005年，第256、414頁。

⑳㉑張玉能主編：《西方文論教程（第二版）》，武漢：華中師範大學出版社，2011年，第341、261、268、290頁。

㉒㉓韋政通：《中國哲學辭典》，台北：水牛出版社，1993年，第72、510～511頁。

㉔戴震：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年，第61頁。

㉕馬中：《中國哲人的大思路》，西安：陝西人民出版社，1993年，第723～726頁。

㉖曾春海：《“自然”與“名教”之爭探義》，見張岱年等著、范淑姪編：《中國觀念史》，鄭州：中州古籍出版社，2005年，第390～417頁。

**作者簡介：**黃衛星，中國科學院自動化研究所副教授，美國杜克大學訪問學者，博士。北京100190；張玉能，華中師範大學文學院教授、博士生導師。武漢430079

[責任編輯 桑海 李俏紅]