徐幹“美育群材”的发生意义考察*

——“美育”是一个外来词吗？

刘锋杰

（安徽师范大学“中国诗学研究中心”，安徽芜湖　241000；苏州大学文学院，江苏苏州　215123）

摘要：徐幹提出“美育群材”一语，指的是用学“艺”的方式来审美地培育人才，通过对技艺、容貌、言辞等的培养，达到对心志、仁义、德行的养成。就讨论“艺”的语境而言，“美育”一词含义近似现代“美育”概念。徐幹与席勒都主张通过审美方式改造自然性格或世俗人心，以达到培养伦理性格或德性品质的目标。但席勒强调艺术教育，徐幹在此之外还强调技艺实践能力的教育，将美育的精神性与实践性相结合，这是一种“大美育”思想，更切合当代美育的发展需要。

关键词：徐幹；美育群材；艺以立事；君子人格；大美育

中图分类号：B83-09　　文献标志码：A　　文章编号：1001-862X（2023）03-0159-009

DOI:10.16064/j.cnki.cn34-1003/g0.2023.03.014

在中国，美育学是当代的一门显学。但“美育”这个词语是外来的吗？目前的研究给人这样的印象。有学者认为这个概念来自王国维1904年发表的《孔子的美育主义》一文，王国维认为：“故泰西自雅里大德勒以后，皆以美育为德育之助。”[1]156 又认为：“观我孔子之学说。其审美上之理论虽不可得而知，然其教人也，则始于美育，终于美育。”[1]157 王国维明确表示孔子有伟大的美育实践，却没有提及孔子及其以后在中国是否出现了“美育”概念。由此学者们得出结论：“美育”概念是王国维从西方引进的，与中国无涉。蔡元培在《二十五年来中国之美育》一文中说自己于1911年从德文中译出这个概念(1)，更加佐证今人确立的中国“美育”概念来自西方的观点。鉴于在孔、孟、老、庄、《国语》《左传》《易》《诗经》《大学》《中庸》《乐记》等经典文献中未出现“美育”二字，当然极容易产生这个概念与中国无涉的观点，将这个概念的创立归功于西方学者，以至一本《美育论》作出这样判断：关于“美育”这个汉译词最早出现的文献，目前尚未有结论，但这一术语是由外国传入的。结果是，在实际的“中国美育思想史”研究中，虽都认定“美育”概念是从外国引进，但又强调中国传统中有着极丰富的美育思想，然而却不能通过“美育”概念而只能通过“美”字的溯源来确认美育事实，这就造成了丰富的美育思想研究与没有“美育”词语之间的某种理论尴尬。

其实，汉末文人徐幹在《中论·艺纪》一篇里已经明确提出“美育群材”，就《中论》讨论“艺”的语境而言，其“美育”一词含义近似现代“美育”概念。徐幹应是目前被发现的、在中国最早提出“美育”词语的人，他的相关论述很能体现中国传统“大美育”思想的特色。

一、徐幹“美育”的立论逻辑

徐幹（170—217），字伟长，北海郡（今山东潍坊）人，东汉末期诗人、学者，属“建安七子”之一，曾为曹操司空军谋祭酒，五官中郎将文学。性恬

本刊网址·在线杂志：www.jhlt.net.cn

* 基金项目：国家社会科学基金重点项目“‘文以载道’观的发生、嬗变与当代价值研究”（18AZW001）

作者简介：刘锋杰（1953—），安徽泾县人，安徽师范大学“中国诗学研究中心”特聘教授，苏州大学文学院教授、博士生导师，主要研究方向：文学理论、中国文论史。

淡，以著述自遣。曹丕曾评“王粲长于辞赋。徐幹时有齐气，然粲之匹也”[2]，说明徐幹的文学创作极其出色。其《中论》二十篇，讨论如何完善自身以成为君子，并论及君王、大臣、百姓对于国家的重要性，批评世俗人心的功利化，提出了治国、教化等方面的许多意见，其美育思想就深蕴于这样的儒家思想传统中。他提出的“美育群材”出现在讨论“六艺”语境中：

> 先王之欲人之为君子也，故立保氏掌教六艺：一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五御，五曰六书，六曰九数；教六仪：一曰祭祀之容，二曰宾客之容，三曰朝廷之容，四曰丧纪之容，五曰军旅之容，六曰车马之容。大胥掌学士之版，春入学舍，采合万舞，秋班学合声，讽诵讲习，不解于时。故《诗》曰：“菁菁者莪，在彼中阿。既见君子，乐且有仪。”美育群材，其犹人之于艺乎？[3]90

徐幹的论证自洽，构成了自身的立论逻辑。其一，他反对道家“非智说”，认为人心主有智，故能重艺，为实施美育提供了思想基础。“艺之兴也，其由民心之有智乎？造艺者将以有理乎？民生而心知物，故物而欲作，欲作而事繁，事繁而莫之能理也。故圣人因智以造艺，因艺以立事，二者近在乎身，而远在乎物。艺者，所以旌智饰能，统事御群也，圣人之所不能已也。”[3]89 这是强调技艺之兴与人的心智发达相关，人有心智才会有技艺，造艺目的是为了掌握事物运动规律以便完成事业。徐幹进行了这样的申说：因为心智能够体认事物，社会所需要的事物也因此而发展起来，使得各种事物变得越来越多，导致人们难以掌握各种事物的发展规律。正是在这样的前提下，圣人不得不创造技艺，以便人们掌握事物规律。所谓的“旌智饰能，统事御群”，就是指掌握事物规律的技艺行为具有重要的功能，既能表现个人的智慧与能力，又能掌握事物规律，治理社会大众。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中提出人类掌握世界有四种方式：理论的、艺术的、宗教的、实践-精神的，其中艺术地掌握世界的方式就是通过情感的、形象的与形式的审美创造来体认、把握与理解世界，偏向于对世界进行精神性的表现。它与物质的、实践的掌握世界的方式相区别，后者通过物质生产的方式来认识、把握与改造世界。徐幹强调以“造艺”方式来进行德行修养与社会治理，属于强调艺术地掌握世界这一方式，揭示了美育必须服务于现实人生的本质规定性。

其二，既然艺是人的心智所生，人们就应该大大方方地接受它。故对人而言，艺不是越少越好，更不是灭掉它，而是越多越好，应充分地培植它，人才能被充实。徐幹强调“因艺以立事”，艺之所以重要，在于艺代表对于事物的整理；没有整理的事物是零乱的，因而也是不能被真正确立起来的。在徐幹这里，重艺实是重事，重事必须重艺，故他成为重艺之人，与轻艺观点相区别。比如，在论述德与艺的关系时，朱熹是轻视文艺的人，以为道德可单立，“道者文之根本，文者道之枝叶……才要作文章，便是枝叶，害著学问，反两失也。”[4]朱熹视道德与文艺相冲突，害怕文艺茂盛了会掩盖道德的根本。徐幹却不然，看到的不是根本与枝叶的冲突，而是相互间的依存，他说：“艺者德之枝叶也，德者人之根干也。斯二物者，不偏行，不独立。木无枝叶则不能丰其根干，故谓之瘣；人无艺则不能成其德，故谓之野。”[3]89 又说：“艺者，心之使也，仁之声也，义之象也。”[3]95 徐幹认为，没有枝叶的树干是病木，若树干是健康的，就会长得枝繁叶茂。树干与枝叶是相互表征的，不能相分离而独自存在。这强调了枝叶的绝对重要性，即其不可或缺。拥有枝叶，成为树干的生机必然；需要技艺，成为人的生命必然。徐幹坚持了儒家的文质统一论，强调有质必有文，而非有质可无文，这也是强调人必有艺，而非人可无艺。这说明，德是人的必然，艺也是人的必然。既然人必然有艺，对人进行美育也就十分必要。轻视或否定人必有艺的观点，必然也轻视或否定对人充分地进行美育。

其三，有艺使人成为君子。在徐幹看来，学艺是为了“疏神达思，怡情理性”[3]43，即畅通人的精神，明达人的思虑，愉悦人的情感，条理人的品性。原因在于，人之初生，蒙昧无知，如处于暗室而无所见，学艺则是白日照临，使人茅塞顿开，结果是“情性合人，而德音相继”[3]45，即把情性调理好了，自己的品德也就提升上去了。《中论》将“为学”列为第一，引孔子的“弗学何以行？弗思何以

得？”[3]45就是强调为学是人生的第一要事，学艺也是人生的第一要事。如《法象》篇讨论君子的容貌之艺：“符表正，故情性治，情性治，故仁义存，仁义存，故盛德著，盛德著，故可以为法象，斯谓之君子矣。”[3]51《修本》篇强调“君子之治之也，先务其本，故德建而怨寡”[3]58，“举珪璋以喻其德，贵不变也”[3]66。以“璋珪喻德”，是指德在表现于外时如同珪璋那样美好，也是指有德有艺。《贵验》篇有“君子修德，亦高而长之”[3]75-76。《考伪》篇认为“君子之道，淡而不厌，简而文，温而理”[3]128。其中“简而文”强调了风貌、外表、举止的重要性。其他讨论君子与贵言、核辩、智行、爵禄、谴交、审大臣、慎所从等关系，可谓篇篇讨论如何成为君子。《中论》是君子论，其中专列《艺纪》一篇，并在其他篇章中贯穿重艺的讨论，可见“美育群材”的目标就是培养君子，使得他们不仅德行高尚，而且仪表举止得当，技能超群。让这样的君子参与社会治理，当然能收到好的治理效果。

徐幹能够提出“美育群材”观点，与建安时代的文化氛围有关。曹氏父子不仅自己重视文学创作，各自名垂青史，还在身边聚积了一批文学之士，整体性地推动中国文学走向自觉的审美创造。徐幹作为一位具有深厚美育思想的人，能提出“美育群材”的观点，一方面重视“美育”，与建安时代的重文倾向相一致；另一方面重视“群材”，与曹氏父子聚拢人才政策相一致。“美育群材”代表了美育的自觉，就像建安文学代表了文学的自觉一样，二者交相辉映。

二、徐幹“美育”的语义内涵

在“美育群材”是不是“美育”概念的最早提出这个问题上，有多位学者涉及，其中祁海文先生先是肯定，认为徐幹是世界上最早提出“美育”概念的人(2)；后是否定，认为这里的“美育”二字不是一个固定词语，含义不同于美育。他先是针对“美育概念来自西方”“中国古代没有美育一词”等观点，提出了自己的看法：“就我们考察所见，席勒并非人类历史上最早提出‘美育’概念之人。汉末魏初著名的‘建安七子’之一的徐幹（公元170—217）可能是中国历史上甚至是人类历史上最早提出‘美育’概念的人，要早于席勒至少1570年！”[5]明确徐幹的“美育”思想与席勒的美育思想是非常接近的。多年以后，祁海文先生否定了这个观点，转而强调徐幹的“美育”不是一个独立词，故不是最早提出“美育”的人，他的分析是：

> 《艺纪》篇“美育群材”的“美育”二字，有学者视为一个词，即作为一个概念来理解，认为徐干指出了“‘艺’是人类实行‘美育’的重要手段”。这实际等于说，徐干最早提出了“美育”概念。但这一看法是不能成立的。晋孙楚撰《故太傅羊祜碑》，赞扬羊祜“兼立学校，阐扬训典。是以搢绅之士，鳞集仰化，云翔衡门。虽‘泮宫’之咏鲁侯，‘菁莪’之美育才，无以过也。”“‘菁莪’之美育才”的“菁莪”，即徐干所引的《诗经·小雅·菁菁者莪》。《毛诗序》称：“菁菁者莪，乐育材也。君子能长育人材，则天下喜乐之矣。”郑玄注：“乐育材者，歌乐人君，教学国人，秀士、选士、俊士、造士、进士，养之以渐，至于官之。”可见，《菁菁者莪》诗的主旨即“乐育材”，也就是孙楚的“美育才”、《中论》的“美育群材”的意思。“美”者，赞美，即郑玄说的“歌乐人君教学国人”。《艺纪》的“美育群材”直承上引《菁菁者莪》诗文，因此，它指的是《菁菁者莪》诗对“育才”之赞美。“美”与“育”二字虽连缀，却不能组成具有独立意义的概念。[6]

在祁文之前，郁沅、张明高编选《魏晋南北朝文论选》，选入徐幹《艺纪》《核辩》，指出徐幹的“‘艺’是人类实行‘美育’的重要手段……美育应当运用外在的艺术之美来树立人们内在的道德精神之美……”[7]郁沅、张明高没有明确表示徐幹的“美育”就是现代意义上的“美育”，但既然对美育二字加引号，就表示重视，至少潜台词是说徐幹也有“美育”二字！这正是启发祁海文先生等人认为徐幹是第一个提出“美育”概念的人。那为什么祁海文先生又改变原来看法呢？在于他依据的另外文献将其引向相反的阐释方向，导致他否定“美育群材”中的“美育”是一个独立词语。

另外文献中的主要一条是孙楚所说的“虽‘泮宫’之咏鲁侯，‘菁莪’之美育才，无以过也”。其中的“泮宫”指古代的高等学校，《诗经》中有

《鲁颂·泮水》,歌颂鲁侯的功德威仪。其中的“菁莪”指《诗经》中的《小雅·菁菁者莪》,主题是表现君子能长育人材,则天下非常喜乐,后以“菁莪”指育材。祁文于是认为,就孙楚的说明看,按照前一句用《泮宫》诗来“歌咏”鲁侯的句式,后一句必然是用《菁莪》诗来“赞美”长育人材。“之咏”对的是“之美”,“鲁侯”与“群材”都是宾语,是动词的对象。如此一来,相关联的“美育”一词也就一分为二:“美”单立出来成为动词;“育”与“群材”组成“育群材”,构成动宾短语成为“美”这个动词的宾语。故祁文认为徐幹的“美育”不是一个独立词语,当然更不是一个有独特含义的概念。

孙楚与徐幹虽同属古人,且相隔时代不远,但决不能保证二者所用词义相同。我认为,二人引诗的意图不同,影响了词的定性。孙楚以《菁菁者莪》为例,说它是赞美培育人才的。徐幹举这首诗为例,更多的是为了落实前文提出的“欲人之为君子”,告诉大家,这个君子就是《菁菁者莪》中所描写的那个样子,到此,他举例的意图就已经实现了。徐幹的真正意图是讨论如何“艺化人才”这个问题,《菁菁者莪》没有回答这个问题,只是描写了君子的样态是如何美好。因此,到徐幹提出“美育群材”时,他已断开前面所引诗句,另外立意,对前文加以总结,提出观点,故才有下句的紧密相合,使得“艺化人才”的问题正是美育的核心问题。

尤其是从所使用的句式来看,孙楚与徐幹根本不同。孙楚的句式确实将“咏”与“美”作为动词使用,各带宾语。徐幹的句式则已经将“美育”结合,构成了一个动词,是指美好地去培育,而其时的美好指的是技艺。理解“美育群材”这句话时,尤其要与后句关联起来思考,后句是“其犹人之于艺乎?”这样一来,就形成另一个对应句式:“美育群材”对应“人之于艺”。于是,可作这样的理解:即“美育群材”犹如“人之于艺”,反过来说也行,“人之于艺”犹如“美育群材”。注意徐幹所使用的“犹”字,它的出现,将前后两句语义完全关联并对等起来,前句如后句的含义,后句如前句的含义。“犹”的“如同”义,使得“美育”与“于艺”的含义完全对应,“美育”的含义就是“于艺”,“于艺”的含义就是“美育”。如果将“美育”的“美”解释成“赞美”,那么,“于艺”的“艺化”内涵就完全落空了,“犹”的前句没有对应词语加以说明以表示后句的内容,那这个“犹”字就白用了,或者说用错了。设想将两句分开解,省略这个“犹”义,这两句就变成了“赞美培育人才,是对人进行艺化”,语义不连续,说不通。赞美培育人才怎么能是对人进行艺化呢?因为“赞美”根本不是讨论艺化问题,而讨论艺化问题也不是取赞美义。只有“美育”等于“艺化”,这前后句的语义才是由“犹”字来加以关联与统一的,这两句变成了“美育人才,犹如对人进行艺化”,才是连续的、合理的。故“赞美”义不是“于艺”的对应词,只有“美育”义才是“于艺”的对应词。这里的“美育”二字,完全应该在“于艺”的语义中予以解释,“美育群材”就是用“技艺”(包括文艺)方式来审美地或美好地培育人才。

即使把《毛诗序》中所说“乐育才”拿来进行句式分析,也可作如是观。如果在“乐育才”中加进“人”字,变成“乐育人才”,这个“育”义就极有可能向“乐”义靠拢,形成“乐育”一个概念,而非“乐”与“育才”两个概念。《毛诗序》所说“长育人才”,看似也是“长”与“育人才”的结合,但正是将“长”与“育”相毗邻,造成了“长育”合义,可与“短育”或“未育”相对照地使用。《毛诗注疏》中还有“长养成就”[8]一说,其中“长养”也是一个单独词,同于“长育”的语义结构。由“长养”是一个单独词语,可推“长育”也是一个单独词语,由“长育”是一个单独词语,可推“美育”也是一个单独词语。

若与更后面的句子相关联,这个“美育”的意思更明确。接着“美育群材,其犹人之于艺乎”的句子是:

> 既修其质,且加其文,文质著然后体全,体全然后可登乎清庙,而可羞乎王公。故君子非仁不立,非义不行,非艺不治,非容不庄,四者无愆,而圣贤之器就矣。《易》曰:“富有之谓大业。”其斯之谓欤?君子者,表里称而本末度者也。故言貌称乎心志,艺能度乎德行,美在其中,而畅于四支,纯粹内实,光辉外著。孔子曰:“君子耻其有服而不容,耻其有容而无其辞,耻其有辞而无其行。”故宝玉之山,土木必润;盛德之士,文艺必从。[3]92

这里提出的“既修其质，且加其文”，就是“人之于艺”义，把人“艺化”即审美化，是对“美育群材”的具体解释。想达到的目的是什么呢？是人的“美在其中”。这个“美在其中”是指人的言语外貌与心志相匹配，技艺才能与品德行为相适宜，“美”字成为名词，指的就是这个“相匹配”“相适宜”。当这样的美的状态表现在人的四肢之上，这个人就是一个心灵高尚与体貌健全之人。由此可知，徐幹强调的美育是对人进行内外兼修，对内要求心志、仁义、德行的修养，对外要求艺、容、言貌、言辞的修养。将这样的内涵接在“美育群材”之后，不仅表明提出的是“美育”问题，且进行了相关的内涵界定。“美育群材”之“美”，“修其质”之“修”，“加其文”之“加”，三者同属一种词性，都是强调“培育”。因此，由后文看“美育群材”，“美育”的具体内涵应该就是“美在其中，而畅于四支，纯粹内实，光辉外著”，说的全是“如何美”的问题。

若从《中论》的全书语境看，其中的“美”字使用充分反映了徐幹的美育思想具有一定的自觉性。

据初步统计，《中论》直接使用“美”字达25次之多，比较重要的是三种用法：

其一，强调美饰的重要性。“学犹饰也，器不饰则无以为美观，人不学则无以有懿德。有懿德，故可以经人伦；为美观，故可以供神明。”[3]43 这里的“美观”是指具有美丽好看的外观形式，是审美性的。其他“美”如“美嫔丽妾之可观目”[3]176 同义。

其二，强调德美高于艺美。“九德之美，何技艺之尚也？”[3]157 徐幹虽然强调技艺的重要性，但是认为，只关注技艺而不关心大道大德，也会因小失大。因为“粹大道而动者，其业也美”[3]61，即纯粹地依据大道行事，本身就是美的。故不可忘记“道之美”[3]127，应该保持“人臣之美义”“四皓之美行”[3]105。这里的“美”指的是美好、美丽。其中“道之美”一句，说明了“道”即“存在”或即“道理”时，它本身就是美好、美丽的，当道与艺结合时，也就美上加美了。在徐幹这里，艺是对于德的培养方式之一，同时，德本身也是美好的，真善美是相统一的，故而才可以用美去完成善。若真、善本身是不美的，那也是无法外饰以美，如粪土之墙不可饰也。这种道美德美的说法，为进行艺的教育提供了可结合的依据，即外在美必然统一于内在美。

其三，强调习道并兼有美质才能达成最高目标。“人虽有美质而不习道，则不为君子。”[3]45 即只有美质而不能学习与践行大道，是不能成为君子的。前文所说的“修其质”“美在其中”与这里的“美质”同义，都是指具有美好的品质，也是肯定审美性。

其他如“美色悦乎其目”“美其服”“弗美”“美恶”[3]112,114，如“妻美”[3]87，如“美其声气”“独美”“不美”“美说”[3]97,99，如“容貌美丽”“美目”“以为美”[3]157，如“似美”[3]169 等，其中之“美”都是指的美好、美丽、好看，可与美育相关。仅有一处“《书》美唐尧”[3]101 之“美”是赞美义，与美育无关。《中论》充分地讨论了美育问题。

鉴于祁海文先生提出这个“美育”概念出处问题已经有二十年，相关重要研究著作仍然没有引用这一成果，故申论之，以引起注意。思想史总是相当诡异的，你以为没有的，它也许早就有了。浩如烟海的文献已经被湮没，留存下来的“残篇断简”中显示出来的某些蛛丝马迹，也许正是思想史上曾经大加讨论而予以深刻总结的。故抓住残存，发掘大义，是思想史研究必须有的一种勇气，应大胆假设后再进行必要的小心求证。

三、徐幹与席勒“美育”思想比较

将徐幹与席勒相比，原因是席勒的美育思想成为世界范围内最为经典的美育思想，也是中国现代美育思想的最根本来源之一。比较二者，可见即使以席勒所建立的近现代美育思想为标准来看，徐幹也自有深度，他的《中论》体现了美育话语的中国特色。

（一）徐幹与席勒美育思想结构的相似

席勒在三个世界的理论构架中界定美育价值与功能，三个世界分别是世俗世界、审美世界与伦理世界。在他看来，审美是手段，改造世俗是任务，实现伦理目标才是重中之重。

席勒在面对时代提出的“建立真正的政治自由”问题时，其回答不是直指政治本身的如何改

革制度，而是要去建构一部“审美法典”来解决这个问题，强调解决“政治问题必须假道美学问题，因为正是通过美，人们才可以走向自由”[9]14。这表明，在创造人类自由方面，审美是从根本上着手的，它超越现实的具体诉求，为政治自由建立牢固的基础。席勒指出：

> 这根支柱不在人的自然性格之中，这种性格自私而暴虐，它的锋芒所向不是维护而是破坏社会；这根支柱同样也不在人的伦理性格之中，这种性格是根据假设而形成的，而且因为它是自由的，它从未显现过，所以立法者就无法支配它，也无法有把握地指望它。所以，重要的是，要从物质性格中区分出任意性，要从道德性格中区分出自由，重要的是，使前者同法则相一致，使后者同印象相联系，重要的是，使前者离物质再远一些，使后者离物质再近一些，从而造出第三种性格。这种性格和那两种都有连带关系，它开辟了从纯粹是力的支配过渡到法则支配的道路，它不会妨碍道德性格的发展，反倒会为目所不能见的伦理性提供一种感性的保证。[9]18

在席勒看来，人在现实生活中表现出来的是自然的、纯力的物质性格，它具有多样性，同时体现出自私、征服、夺取、暴虐等特性，它破坏社会的更好发展。完全自由的性格是指纯粹理性的道德性格，它要求一致性、纯粹的自由性，但它是假设出来的，无法为人们把握与支配。如此一来，现实的性格与自由的性格就处在对立状态而无法实现结合，社会也就处于对立而无法完成从“自然国家”向“伦理国家”的过渡。“美的性格”谋求“客观的人”所体现出来的多样性与“理想的人”所体现出来的一致性之间的统一，将人的感性与人的理性相结合，塑造出完整的人。正是在这种情况下，美的性格是不可或缺的，“美必须表现出它是人的一个必要的条件”[9]54，并用“游戏冲动”来表征这种美、实现这种美。(3)结果，席勒确认“美的性格”是实现从“物质性格”到“伦理性格”的过渡，通过这种过渡将“物质性格”改造成“伦理性格”。

具体地说，席勒所开出的这个审美“药方”实指运用艺术家的“美的理想”来改造社会，以为“美的理想”才是“保持纯洁的泉源”，因而才是能够拯救人心与社会从而实现伦理目标的最佳方式。故席勒重视表现了“美的理想”的艺术家，认为“有史以来，哲学家和艺术家就表明他们是致力于把真和美注入芸芸众生的心灵深处，哲学家与艺术家在世间消亡，但真与美却以自己的不可摧毁的生命力在斗争中胜利地向上发展”。这是强调艺术超越社会政治，给予人类生活以长久的影响力。那么，艺术家的超越性在哪里呢？在于“他蔑视时代的判断。他是向上仰望他的尊严和法则，而不是向下瞧着幸福和需要。他既摆脱了那种乐于在转瞬即逝的瞬间留下自己痕迹的虚夸的‘经营’，也摆脱了那种急不可待地要把绝对的尺度运用到贫乏的时代产物上面的热狂，他把现实的领域交给以此为家的知性，但是，他也努力从可能与必然的联系中创造理想。他的这种理想，是用‘幻觉’和真理塑造的，是用他想象力的游戏和他事业的严肃铸造的，是用一切感官的和精神的形式刻划出来的，并且不声不响地把它投入到无限的时间之中”[9]44-46。席勒的意思是，人只有通过审美活动，才能最终摆脱各种物质追求与束缚的功利性。在这种审美活动中，人可以将想象力与严肃性即游戏与事业相结合，创造出理想，获得真正的自由，成为一个多样性与一致性、感性与理性、当下存在与永恒期许、个人自由与他人自由相统一的人，在自己的身上消灭了“强制暴力”[9]156。如其描述，处在这种人的自由状态中，“指导行为的，不是对外来习俗的愚蠢的摹仿，而是自己的美的天性；在那里，人以勇敢的天真质朴和宁静的纯洁无邪来对付极其错综复杂的关系，他既不必为了维护自己的自由就得伤害别人的自由，也不必为了显示优美就得抛弃自己的尊严”[9]154。如此一来，艺术就用这种自主的、独立的、丰富的、理想的、自由的方式来面对自我与世界，从而帮助与指导世界向着更好的方向发展。席勒是在艺术中看到了审美的全部力量，看到了它改造世界的最大可能性。

徐幹《中论》的美育思想结构与席勒相似，讨论将“世俗的人”变成“德性的人”，将“世俗社

会”变成“德性社会”，方法就是进行审美性的技艺教育。

徐幹描述的世俗社会是：

> 仲尼之没，于今数百年矣。其间圣人不作，唐虞之法微，三代之教息，大道陵迟，人伦之中不定。于是惑世盗名之徒，因夫民之离圣教日久也，生邪端，造异术，假先王之遗训以缘饰之，文同而实违，貌合而情远，自谓得圣人之真也。各兼说特论诬谣，一世之人，诱以伪成之名，惧以虚至之谤，使人憧憧乎得亡，惙惙而不定，丧其故性而不自知其迷也，咸相与祖述其业而宠狎之。斯术之于斯民，犹内关之疾也，非有痛痒烦苛于身，情志慧然，不觉疾之已深也。[3]120

在这段较为集中的描述世俗之人的卑言劣行中，徐幹认为，造成原因是没有圣人出现而加以引导，唐虞的礼法衰微，夏、商、周的礼教中断，结果就是惑世盗名之徒行走天下，邪端异术泛滥世间，人丧失原本的善良之性而不知其迷，导致病入膏肓。

那么，用什么来校正这种人心混乱的“世之衰矣”[3]137？徐幹强调用“德行道艺”，德行的一面，是进行道德教育；道艺的一面，是进行审美教育。故立国的基础是：“使各以教其所治之民，以考其德行，察其道艺，以岁时登其夫家，察其众寡。凡民之有德行道艺者，比以告闾，闾以告族，族以告党，党以告州，州以告乡，乡以告[按，此处当有脱文]。”[3]135-136 结合徐幹在《艺纪》中所引，这些观点出自《周礼》中《天官》《地官》记载。在《周礼》中，“道艺”作为一个词语使用时，指六艺的“礼、乐、射、御、书、数”，也可包括六仪，六仪是表现于外的仪容，可以算入道艺范畴。这些记载有三点值得重视：其一，强调德行与道艺并列，这像文质彬彬的说法，而非可缺其一。其二，强调“而养国子以道，乃教之六艺”[10]294，即培养“国子”必须具有六艺教育这个环节，没有六艺，不算培养出了合格国子。其三，加强对德行道艺的考查，选拔贤能之才。《周礼》这样说：“三年则大比，考其德行、道艺，而兴贤者、能者。”[10]252 徐幹也是这样说的，要求通过层层上报方式，考查德行与道艺教育的效果，将合格者与不合格都报上去，以便赏罚，这样就会出现好局面：“咸相率以正道，相厉以诚悫，奸说不兴，邪陂自息矣。”[3]136

在徐幹这里，把小人变成君子、把庸俗变成德行，同于席勒所说的将人的自然性格变成伦理性格，而手段则是，席勒通过艺术的审美性格来实现这个转换，徐幹通过道艺修养来实现这个转换。审美性格与道艺修养是同质的，也是含义基本相同的。故知徐幹的美育思想结构相似于席勒的美育思想结构，表明了美育活动的某种共同性，即无论中外古今，其基本规律如一。由席勒与徐幹的论述可知，没有对世俗社会的批判与超越，没有对伦理社会的完满期待，就不会产生美育的问题与方法。

（二）徐幹与席勒美育思想的相异

徐幹毕竟没有像席勒那样理论化、体系化地展开命题。席勒将世俗生活视为感性的、不自由的但是可见的，将伦理生活视为理性的、自由的但是不可见的，而审美生活则能消除感性与理性的冲突，将可见的与不可见的即世俗的与理想的相结合，将它们融为一体，使可见者变得高尚，使不可见者得以现身。这就产生了一种不同于自然性格也不同于理性性格的审美性格，从而有可能将自然性格向理性性格的高度提升。这样的论述，使得美育作为世俗生活与伦理生活的中介成为可能，是必需的，也是非常合适与明确的。正是这一深刻论证，使得席勒的美育思想至今屹立不倒，少有超越者，因为他真正界定了美育的本质与功能。徐幹看到了世俗生活的感性特性与沉沦面相，也看到了道德生活的理性特性与适宜原则，但他提出的美育思想显然缺乏席勒式的定义与推论过程，他所强调的技艺教育具有消除世俗特性的功能，却未说清技艺教育到底是如何作用于提升人格的，往往只用“旌”“饰”“统”“御”“容”“仪”等加以描述，而这类词语的基本含义强调的是从外在的方面加强内在的方面，不能既说明外在方面也说明内在方面到底将发生哪些变化。这正是对美育的深刻的心理分析与对美育的一般化社会分析的区别所在。注重心理分析，可明了美育的内在运作机制，即审美到底是在克服什么、培养什么与创造什么；只注重社会分析，只明了美育的社会功能，即审美仅仅起到一定的维护

作用、修饰作用与补充作用。但这并不意味着徐幹的思想中毫无心理分析,而是以为处于那个时代,他还没有整体的思想条件进行较为明确的心理分析。就儒家思想传统言,在接受了佛教的影响以后,才在宋明理学之中展现了心理分析的深广度。

四、徐幹“美育”思想的当代价值

“美育”是中国古已有之的词语,即使不像现代概念那样内涵清晰,但也不必讳言它的存在。“美育”是中国美学史的一部分,当其遭遇西方近现代美育思想的浸润以后,已经进入一个新的发展时期。在中国的美育讲稿中,理应将徐幹的“美育群材”列为一节加以论述,方可明了中国美育思想的渊源,方可明了世界美育思想发生的丰富性。

其他词语的发生旁证,更可以明确“美育群材”应为现代美育概念的起源。一个是讨论到“文化”概念的起源时,人们往往追溯到“观乎人文以化成天下”[11]这句话。在这句话中,“文”与“化”两字相隔,但并不妨碍它们语义紧密关联,使得后人有“人文化成”“以文化人”“以文化成”等说法,越来越接近“文化”概念。一个是卫夫人在《笔阵图》中有“自非通灵感物,不可与谈斯道”[12]之说,其中的“通灵感物”,实是讲“灵感”。但词语中的“通灵”为一词,“感物”为一词,非“通”“灵感”而及“物”的意思。那么,能否将此句视为“灵感”一词的一个起源呢?我以为可以。发生学意义的概念起源研究,不是以现代概念的完整单一、清晰明确、可以推论为标准,而是以这个词语的实际发生为研究任务。只要这个词语发生了,就是这个概念的起源;因为发生了,就会缓慢地生长;生长了,就会形成较固定的内涵;有了较固定的内涵并加以界定,就成为真正的概念。比照来看,徐幹的“美育”一词,就属于发生学意义上的词语,作者没有对其进行较严格界定,含义不甚明确,也没有被作为一个概念予以普遍化使用,甚至也缺乏其他传承者,但不妨碍它仍然能够成为中国“美育”概念史的先声。

徐幹的美育思想具有自身的独特性。席勒的美育强调艺术教育,具有“美的理想”的艺术家成为审美救赎的主导力量,其内容较单一。徐幹的美育强调技艺教育,其内容较丰富,包含了艺术教育(如舞、乐、诗的教育),如“舍采合万舞,秋班学合声,讽诵讲习”;也包含了射、御、书、数的技能教育与“六仪”的祭祀、接待、军旅、驾驭等仪表教育。徐幹认为“艺者”能够“旌智饰能,统事御群”,表明技艺可助成四事:彰明智识、显示才能、治理事物、管御民众。故在徐幹这里,他所展示的是一种“大美育”(4)思想,美育的审美理想性与美育的审美实践性相结合,美育不仅影响人的精神,而且影响人的技能。因此,对于美育活动而言,不仅要对人进行精神上的审美教育,以养成其怀宏望远、光风霁月的胸怀;也要对人进行技艺才能上的审美教育,以养成其参与社会生产实践的自由创造能力。如果说,徐幹代表中国美育区别于席勒的西方美育而有什么特色的话,那就是“大美育”观念与“小美育”观念的区别。请注意,在此论大小,不分优劣,仅就各自历史条件形成了不同的美育观而言,并不指称在西方就没有技艺的审美教育,只是这个部分的内容没有成为席勒的论述重点罢了。

放在今天的美育语境中来看徐幹的“大美育”思想,具有重要的当代价值。从今天提倡“德智体美劳”教育五原则来看,席勒专涉五者之一的“艺术之美”的教育重要性,而徐幹则涉及四者,将智、体、美、劳相关联揭示美育的内容,显示中国古代美育思想既重艺术教育,又重技艺才能教育,这是值得珍惜的美育传统,看似古老,却又具有充分的现代性。当代美育不能局限于艺术教育,应将艺术性与实践性相结合,不仅把美育视为人的审美精神的提高,同时也应视为人的审美性实践品质的提高。这样一来,在继承席勒时就可超越席勒,在继承徐幹时就丰富了徐幹。其一,从目标上看,美育应当是一个具有丰富内涵的教育系列,它包括相对纯粹的艺术教育,用于培养人的审美意识,也应包括技艺教育,将审美意识的培养与实践能力相结合,从而有益于人的生产实践活动。结果是:艺术教育、技艺教育走向生产实践,同时将产生新型的艺术教育与技艺教育,指其不脱离生产实践而获得发展的无限丰富性

与可能性，这为进一步提供美育奠定了更加坚实的、新颖的基础。生产实践走向艺术教育、技艺教育，也同时将产生新型的美的生产实践，指其受到审美意识的支配与灌注，从而改变物质生产的单一实用性，向实用审美的方向发展，不仅满足人的物质需要，也同时满足人的精神心理的需要。这两个方面的相互生成，都将极大地提高人的美好生活的品质。其二，一些受教者适合艺术教育，并打算成为艺术家；一些受教者可能适合技艺教育，他们成不了艺术家，但他们可以把艺术性贯注到自己的实践能力培养上，从而提高参与社会实践的水平。仅重视前者，只活动于艺术领域，是局限性很大的美育；只有同时重视后者，将生产劳动也纳入美育范围，才是将艺术与实践相结合的完整美育。其三，兼具技艺性的美育可包括这样一些系列：艺术品的鉴赏、艺术设计、科技产品设计、生产工具设计、工艺品设计、日用建筑设计、自然景观设计等等。将美育变成一门精神性与实践性相结合的教育，这是一种“大美育”的构想，曾是中国古代美育的内容，也将是未来美育的一个发展方向，当代美育思想景观会因此而更加灿烂多彩。

注释：

(1)参见蔡元培：《二十五年来中国之美育》，见《蔡元培全集》第七卷，浙江教育出版社1997年版，第79页。

(2)薛效成《中国早期的美育思想——礼乐教化与艺术素质教育》一文也讨论了这个“最早提出”问题：“徐干在其《中论》一书的《艺纪》篇中提出：‘美育群材，其犹人之于艺乎？’这很可能是中国古代文献最早记载的‘美育’一词的了。”(《渝西学院学报》(社会科学版)2002年第3期) 此文与祁文几乎同时，难分先后。此后个别学者认同这个“最早提出”观点，但未作进一步分析。鉴于祁文先赞同，后否定，且进行了辨析，本文以其为讨论对象予以申论。

(3)参见席勒《审美教育书简》第十四、十五封信的论述。

(4)参见张伟《“大美育”研究综述与可能路径》(《美术教育研究》2023年第9期)。亦可参见赵伶俐、余立新《当代美育研究的主要课题与问题》(《西南师范大学学报》1998年第1期)，该文强调“大美育”不仅完成人的审美素质培养，还有助于促进“德育塑造人的内在品质和外部言行”“智育开发人的智慧和创造性”“美化人的形体和动作”“有助于劳动教育激发人动脑动手”等。

参考文献：

[1]王国维.王国维文集(第三卷)[M].北京：中国文史出版社，1997.

[2]曹丕.典论·论文[M]//郁沅，张明高，编选.魏晋南北朝文论选.北京：人民文学出版社，1996：13.

[3]徐幹.中论[M]//林家骊，校注.徐幹集校注.石家庄：河北教育出版社，2013.

[4]朱熹.论文上[M]//朱杰人，严佐之，刘永翔，主编.朱子全书(第18册).上海：上海古籍出版社.合肥：安徽教育出版社，2002：4314.

[5]祁海文.徐幹：“美育”概念的最早提出者[J].长白学刊，2002，(6)：81.

[6]祁海文，朱军利.论徐干《中论》的美育思想[J].人文杂志，2016，(11)：76.

[7]郁沅，张明高.附札[M]//郁沅，张明高，编选.魏晋南北朝文论选.北京：人民文学出版社，1996：54.

[8]毛亨，传.郑玄，笺.孔颖达，疏.陆德明，音释.毛诗注疏(中)[M].上海：上海古籍出版社，2013：893.

[9][德]席勒.审美教育书简[M].范大灿，译.北京：北京大学出版社，1985.

[10]徐正英，常佩雨，译注.周礼(上)[M].北京：中华书局，2014.

[11]徐子宏，译注.周易全译[M].贵阳：贵州人民出版社，1991：122.

[12]卫铄.笔阵图[M]//潘运告，编著.汉魏六朝书画论.长沙：湖南美术出版社，1997：95.

(责任编辑　黄胜江)