

# 中国古代文艺美学的元问题及其基本思路

[作者] 程相占

[单位] 山东大学文艺美学研究中心

[摘要] 当今之世，任何研究如果没有跨文化的广阔视野，必将导致狭窄片面的结论。在跨文化的广阔视野中思考文艺问题是当代文艺美学的必然选择。而这种选择造成的理论困难又将是空前的，最具挑战性的问题是：面对各民族独特的审美体验和审美概念，能否建构一个普遍性的共同的文艺美学？

[关键词] 山东大学文艺美学研究中心，文艺美学，民族特色，古代文艺美学

当今之世，任何研究如果没有跨文化的广阔视野，必将导致狭窄片面的结论。在跨文化的广阔视野中思考文艺问题是当代文艺美学的必然选择。而这种选择造成的理论困难又将是空前的，最具挑战性的问题是：面对各民族独特的审美体验和审美概念，能否建构一个普遍性的共同的文艺美学？

具体到中国学者来说，上述问题可以转化为：如何面对现代性与民族性的矛盾，建构一种既具有普遍意义、又具有民族特色的文艺美学？完成这样的理论建构谈何容易。作为这项工作最基础的，是首先从整体上、宏观上把握中国传统文艺美学的元范畴（核心概念）及其内在联系构成的基本思路，然后才能谈到与西方文艺美学比较贯通、进而创新的问题。

作为一种理论尝试，我们认为，中国古代文艺美学的基本问题是：如何将人所创造的“人文”与宇宙之道相契合而成为“道之文”。围绕这一基本问题，中国古代文艺美学主要涉及了心（本体）、体（文体）、意、象（物）、言（文）五方面的内容。这五者构成了一个以“心-体”处于中心，以意、象（物）、言（文）分别处于三个顶点的“文心三角”[1]。道与文心三角五要素一起，构成了中国古代文艺美学的元范畴。我们将按照如上出发点，以对于形而上质的追求为思考焦点，对中国传统文艺美学进行一番概要式描述。

## （一）道本根与道体

中国古代哲人描绘的“文”的范围极其广泛：天上的日月，地上的山川，人类的行为规范，统统都是“文”的体现。典型的如南朝刘勰，首先提出文“与天地并生”，然后较多地化用了《易传》中的语句，说明天地万物无不有文：“日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形：此盖道之文也。”“傍及万品，动植皆文”；然后总结说：“夫以无识之物，郁然有彩；有心之器，其无文欤！”作为“有心之器”的人类，当然就更有文了。在进行了这样的铺垫之后，刘勰才开始转入对于“人文”的论述，追溯人文的历史，总结人文的功能。

（《文心雕龙·原道》）这种思维模式的突出特点是：首先将人文与天地万物之文并列，然后类比、推导出人文的教化功能。这是理解古代文论的基本前提。

之所以说天地万物之文都是“道之文”，是因为道乃是天地万物产生的本原。理解中国古代文艺美学，必须对于古代道论有足够的重视。

西方哲学直到黑格尔时代，形而上学被认为包括四个分支：本体论、宇宙论、理性灵魂学和理性神学。随着现代自然科学的发展进步，宇宙论被宏观物理学所取代，理性灵魂学已经被心理学所取代，而理性神学则留存在基督教之内。综观中国古代的“道”论的思想（以下简称道学），它似乎涵盖西方形而上学各个分支的内容，并且道还有其区别于西方哲学的独特意味。简单说来，道有天道、言道、导引、道路、方法等多义，用这些意义可以组成一句集中体现中国古代思想精髓的话：“道道道道道”——天道言道导引道路和方法。通过“原道”的方式来“为天地立心、为生民立命”（张载语），是中国古代伟大思想家们永恒的主题，也应该是当今具有良知的知识分子理所应当承担的使命。

道的本义是道路、言说，后来才引申为表示本体和最高价值观念的思想概念。之所以将道设定为本体和最高价值观念，其间隐含着一系列的哲学追问。哲学的思辨最初表现为“诧异”，也就是好奇心。面对眼前的自然现象，如日月星辰、刮风下雨等感到诧异，所以产生追根究底、知其所以然的好奇心，一点点地推进，从而提出关于宇宙起源和万物本原的哲学问题。这种情形中外皆然。《庄子》对此曾经有过明确揭示，其《天运》篇曾提出一系列问题：“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事而推行是？意者其有机缄而不得已耶？意者其运转而不能自止耶？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆（降）施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，在上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问何故？”这一系列自然现象令哲人沉思不已，哲人还要进一步究根问底：“四方之内，六合之里，万物之所生，恶起？”（《庄子·则阳》）庄子论道源于这些疑问，在此之前，老子论道也源于这些疑问。

老子受西周以来人文精神、人道观念、民本思想及救世心怀的文化传统影响，针对兵祸连年、争夺迭起的社会现实以及“周文疲弊”（牟宗三语）的文化状况，提出了一套缓和人类社会冲突的思想学说。老子看到，人类社会冲突的根源在于当权者肆意扩张一己的占有欲，所以他提出“无为”、“质朴”、“无欲”、“谦退”、“不争”种种观念，莫不在于减损人类占有的冲动。为了给自己的“无为”政治观、人生观寻找最终根据，老子设定了“道”这一形而上观念。春秋早期以“天道”指天象运行规律，如《左传》庄公四年有“盈而荡，天之道也”的说法。这种观念在春秋末期成为主流，如与老子同时的范蠡曾说：“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。”又说：“天道皇皇，日月以为场，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。”（《国语·越语》）老子本人为周史官，对天象应该极为关注。他或许正是从天象得到启发而展开其道学。老子系统地描述了天地万物的生化过程，并且描述了道的种种特征、特性；与此同时，指明了人类的行为准则与价值本原。老子在思索天地万物的生成本原时，构想了一个宇宙生成模式：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。（《老子》通行本第42章，以下皆通行本之章数）

老子还较为详尽地描述过“道”生化、衣养万物的情形：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”（《老子》第51章）万物由“道”产生，道分化于万物、内在于万物而成为万物之“德”（本性、天性），万物依据各自的本性（天性）而发展为独特的存在（具有特性），周围的环境培养使万物成熟。“道德”的尊贵在于不干涉外物的自然成长，而是顺任万物各自化育、自我完成。“道”的“生”、“为”、“长”等创造功能都不带任何目的性、占有欲。总之，“生而不有，为而不恃，长而不宰”的特性，极精炼地描述了“道”的精神。这也正是老子思想的基本精神，是老子倡导的最高价值取向。

“道”生长万物、养育万物，使万物各得所需、各适其性，在成就万物的时候而丝毫不加以主宰、占有、控制。道的“不辞”、“不有”、“不为主”的精神，是一种完全的付出而不占有的精神。这种精神彻底消解了占有欲和支配欲，可用“伟大”来形容之。这种伟大精神也可称之为“返”的精神、“弱”的精神、“无”的精神：

反者，道之动；弱者，道之用。天下万物生于有，有生于无。（《老子》第40章）

象老子一样，庄子也将宇宙万物产生的根源归结于道，并且象老子一样肯定了道的实存（实际存在）性及其化生宇宙天地万物的本性。

庄子认为：夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《庄子·大宗师》）这段话说明了道的几个特点：第

一，道实存（“有情有信”）而“无为无形”，无法由一般感官把握、知觉，隐含着道只能由心灵契合的意味。这与《庄子·齐物论》篇所说的“可行已信，而不见其形，有情而无形”一样，也与老子描述完全一致。第二，道“自本自根”，它自己是自己的根据，它的存在根据在于它自身之中。第三，道“未有天地，自古以固存”，说明道先于一切存在而存在，并且是永恒的存在。第四，道产生天地万物，就连“神”、“帝”也是它所生。庄子其它地方又说：“道与之貌，天与之形。”（《庄子·德充符》）“形非道不生，生非德不明。”（《庄子·天地》）都在于指明道对万物的化生。第五，道超越时空，在时间和空间上都是无限的。上段话的最后几句所言就是这个意思。其它地方又说：“道未始有封”（《庄子·齐物论》）、“道无始终”（《庄子·秋水》），也都是这个意思。对于这个万物“所由以生”（《庄子·齐物论》）的道，庄子明确地称之为“本根”：今彼神明至精，与彼百化，物已死生方圆，莫知其根也。扁然而万物，自古以固存。六合为巨，未离其内；秋毫为小，待之成体。天下莫不沈浮，终身不故；阴阳四时运行，各得其序，惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。（《庄子·知北游》）值得注意的是“本根”与宇宙天地万物的关系。在庄学看来，道不仅生成万物，而且普遍地内在地存在于万物之中。在回答东郭子所问“道恶乎在”的问题时，庄子指出道“无所不在”，“无逃乎物”，甚至也在蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎尿之中。（《庄子·知北游》）这就是《庄子·天道》篇所说：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广乎其无不容也，渊乎其不可测也。”

以上论述表明，在中国古代哲人的心目中，人生和社会不过是宇宙演化过程中的一个阶段。因而，自然宇宙的问题内在地、逻辑地包含着人生和社会问题；反过来说，人生和社会问题内在地、逻辑地包含在宇宙之中。在古人笔下，“周行而不殆”（《老子》第25章）的道，潜藏着巨大的生命能量，蕴含着无限生机。整个宇宙生生不息，机趣盎然，是一个充满生机与活力的宇宙。在“道”——宇宙母力所创生的这个宇宙之中，万物各得其所，各为其是，大化流行，一派和谐。它完全不同于西方哲学家心目中的宇宙。老庄的宇宙观为中国古代肯定生命、寄情宇宙自然的审美追求奠定了形而上的依据，没有这样的宇宙观，中国古代以自然为最高审美理想的思想就不可能产生。上述老庄道论，无疑包含着对于宇宙万物生成的说明，也就是说，它包含着宇宙论成份。但是，它不同于汉代的宇宙生成论。汉代思想顺着老子宇宙生成论的思路，收罗一大堆材料，对宇宙生成过程进行更为具体的说明；董仲舒更是恢复了天的人格神的含义，以阴阳五行作为间架，编织了一套宇宙生成图式。在董仲舒的天人感应观念中，神学意味大大超过了哲学意味。

魏晋时期，王弼借助《老子》所提供的某些逻辑支点，把其中的某些宇宙生成论转化为哲学本体论，建构了一个既源于老子、又超越于老子的思想体系，实际上大大突出了老庄原有的本体论色彩。比如，王弼解释《老子》第42章“道生一”等几句话：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可[无言]。”

《老子》第40章说：“天下万物生于有，有生于无。”王弼解释说：“天下之物，皆以有为生。生之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”“以有为生”肯定了原文的宇宙生成论，但是，“以无为本”则完全改变了“有生于无”的生成思想，而将之转化为“本末”思想。而“反于无”就是将“以无为本”转过来用于方法，使之成为解决各种具体问题的指导方针。“以无为本”命题的提出，将老子思想的“有、无相生”转化为一对哲学范畴“有、无之辨”。王弼围绕着这对范畴反复论证，深入揭示了现象与本质的关系，使之成为其哲学体系的最主要的逻辑支点。最重要的是，王弼将有、无之辨与体、用之辨联系起来。《老子》第6章曾经说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”王弼解释说：谷神，谷中央无者也。无形无影，无逆无违，处卑不动，守静不衰，物以之成而不见其形，此至物也。处卑守静不可得而名，故谓之玄牝。门，玄牝之所由也。本其所由，与太极同体，故谓之天地之根也。欲言存邪，则不见其形；欲言亡邪，万物以之生。（《老子

道德经注·六章》)这是一段会通《老子》、《易传》的言论。王弼以《易传》解《老子》，把作为无限整体的“谷神”(无)、“玄牝”、“天地之根”说成是“与太极同体”。因此，“无”便是“体”。同时，“无”尽管是无形、无影、无名的“无”，但是，“物以之成”、“万物以之生”，其“作用”(功能)就是“生成”万物。就具有生成万物的功能来说，它又是“有”。

总而言之，王弼的这段解释包含了“无”之“体、用”两方面，既以无为体，又以无为用。有无之辨也就是体用关系论。严格说来，“以无为用”的思想出现在《老子》之中。但是，王弼明确地将之转化为体用关系论。他在《老子》第1章注中提出：“凡有之为利，必以无为用。”《老子》第11章曾经提出过“无之以为用”的思想，王弼发挥说：“穀所以能统三十辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。木、埴、埴所以成三者，而皆以无为用也。言无者，有之所以为利，皆赖无以为用也。”

《老子》第38章注在论述“以无为用”时进一步提出：“万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其为大矣，所谓失道而后德也。以无为用，则得其母，故能己不劳焉而物无不理。”这几句话包含着明确的万物以无为体、以无为用的论断。综上所述可见，王弼就“无”乃“有”之所本的意义而言，提出了“以无为本、以无为体”的命题，本、体合起来就是“本体”；就“无”乃“有之所以为利”的最高根据而言，他又提出了“以无为用”的命题，用就是功能、作用。综合这两个命题，就是“即体即用”的思想：所有的用都是本体之用，用不离体，体不离用。在此基础上，宋代理学家进一步完善了体用论，提出了“体用一原，显微无间”的著名命题。如小程子程颐说：“至微者，理也；至著者，象也。体用一原，显微无间。”(《程氏易传序》)此论既出，随即成为理学家公认的格言，如朱熹《答汪尚书》一字不差地引用了小程的原话，然后解释说：“盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。”王阳明《传习录》说：“即体而言，用在体；即用而言，体在用：是谓体用一原。”理学家还将体称为“道体”，并以“大化流行”来解释用。《论语·子罕》载：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”程颐解释说：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”(朱熹《论语集注》引)朱熹解释说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”(《论语集注》)“道体”的重要性及其含义，于朱熹、吕祖谦二人共同编订的《近思录》一书最可见出。该书掇录北宋四子周敦颐、二程(程颐、程颢)、张载四人的主要言论，十四卷，第一卷即为“道体”，共51条。内容谈天道者似乎不比谈心性者为多，比如第4条录程颐之语：“心一也，有指体而言者，有指用而言者。惟观其所见如何耳。”第50条录张载的“心统性情者也”一语，等等。这表明宋代理学家的道体之内涵已经发生较大变化。在笔者看来，“从道本根到道体”是中国古代思想演化的关键性重大问题，需要专门研究。这里所说的“道本根”，所根据的主要是老子、庄子描述道时所使用的言论，如“天地之根”、“自本自根”、“以本为精”、“此之谓本根”等。在笔者看来，它与后来的“道体”并不完全等同，甚至可以说差别相当大。因此，笔者不同意将道本根、道体、乃至本体混为一谈的论断。我们前面指出，道作为“宇宙母力”的主要特性是“生生”：创造生命。但是，认真说来，中国古代道论似乎也隐约指出了道的阴暗性，只不过讲得比较含糊，所以一直未能引起学者的重视。我们对此须严加辨析。比如，老子与庄子都推崇道，但老子之“道”与庄子之“道”在内涵上有较大不同，而且，两人的理论重点也有很大差别。

与老子一样，庄子也将道视为天地万物的生成本原；但是，与老子不同的是，庄子不仅关注道“生”万物的一面，而且指出了道“杀”万物的一面。也就是说，在庄子看来，道具有化生、消杀二重性。《庄子·大宗师》篇讲到女偶教卜梁倚学圣人之道程序。女偶曰：吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古

今；无古今，而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者也。这段话的主旨是叙述学道进程，所谓“外”就是除去世俗价值与世俗牵累，对于“天下”、“物”、“生”都能做到深切地省觉，彻底透破；在此基础上进入“朝彻”（心灵如朝阳初升时的清明朗彻状态）、“见独”（见到绝无对待卓然独立的道）、“无古今”（超越时间限制）、“不死不生”（超越生死），四者是进道过程中的心灵状态。最后，庄子用“撝宁”来总结，也就是强调在扰乱中保持安宁。庄子在这里的描述中指出，整个宇宙无时不有所送迎，无时不有所毁（杀）成（生）。因此，只有在万物生死毁成的激烈变化、纷纭烦乱中保持心境宁静，才能达于体道的最高境界。这段话对于道的毁（杀）成（生）二重性揭示得非常清楚，充分彰显了道“杀”万物的一面。韩非子似乎也注意到道“杀”（毁）万物的一面。他说：道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。……稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操；无常操，是以死生气稟焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。

天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气。……万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。（《韩非子·解老》）韩非子在此指出，道是宇宙万物生死、成败、盛衰的根本原因，它给宇宙万物带来生命光辉，也同样带给它们以死亡黑暗。既然如此，学道、体道是否意味着对于道的二重性的全面认同？从老子与庄子的有关论述来看，庄学所重视的只不过是道的“生生”（成）的一面。也就是说，当庄子学派在将道设定为最高价值理想时，他们已经对道进行了理想化的加工、提纯，其中已经隐含着哲学家自己的价值追求：追求生生之德，也说是《庄子·刻意》篇所说的“化育万物”。这样做的根本原因，在于为人生和社会问题寻求终极性的价值根据。后世哲学思想中所说的“道体”已经不是兼具生杀二重性的“道本根”，而是经过价值主体提升之后的“生生之道”。它在宋代理学中被称为“道体”。

中国古代名士们“仰观宇宙之大，俯察品类之盛”时所感受到的，正是天地万物中所蕴含的生机：“仰望碧天际，俯罄绿水滨。寥朗无厓观，寓目理自陈。大矣造化功，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非新。”（王羲之《兰亭诗》）名士孙绰《兰亭诗》也写道：“茫茫大造，成化齐轨。”诗人们领略到的，正是生生之道的神奇造化。中国古代文艺所描绘的宇宙主要就是一个充满生机与活力的宇宙，正是生生之道体的具体表现。总之，包括老子、庄子道论在内的整个中国古代道论，特别是宋代理学的“道体”，主要是“生生之道”而非“杀生之道”。这是古代哲学思想演进的一个极其重要的关节，应该高度重视。当代学术界的失误，主要原因在于忽略了本体论的价值论维度。对此，我们必须进行更加深入地探讨。（二）心本体要义从中国古代思想的角度看，人是天地万物中最珍贵的。如《说文》提出：“人，天地之性最贵者也。”人是“天地之心”，如《礼记·礼运》提出：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。……故人者，天地之心也，五行之端也。”相对于“无识之物”，人之为人在于，人是“有心之器”——有心的动物。如刘勰《文心雕龙·原道》指出：“夫以无识之物，郁然有彩；有心之器，其无文欤！”正因为人有心，人类才成为“天地之心”——宇宙之心。中国古代思想对于心的功能、成分、特性等方面（我们统称为机能）进行过许多说明，形成了一个非常发达的心性论传统，内容涉及人类文化的创造根源、目的、方式等问题。中国古代的文心论就孕育在这个心性论传统之中，离开了中国古代心性论传统，就基本上无法理解古代文论。借鉴中国古代心性论思想，我们将人的心称为心性。从心性角度来界定人，在西方思想中也很常见。最经典而权威的表述是马克思恩格斯的相关论述。一方面，马克思明确指出“人是自然界的一部分”，“人直接地是自然存在物”，这是人与动物相同的地方；但是，另一方面，在思考人的“类特性”的时候，马恩又指出，人与动物相比，“人还具有‘意识’”，“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。是由于这一点，人才是类存在物。……正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物。”“通过实践创

造对象世界即改造无机界，证明人是有意识的类存在物。”[2]套用中国古代心性论的概念来说，“有意识”即“有心”。当然，中国古代“心”的含义要远远大于“意识”。

马克思的理论旨归在于实践，中国美学界对于他的《巴黎手稿》是非常熟悉的。但是，美学界似乎有意无意地忽略了马克思的相关论述，迄今尚未从人的类特性——人心的角度来进行理解，从而导致美学本体论的种种误解。对于我们的文心三角文艺美学而言，重温这段话尤其必要：动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来，它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他自己的生活在对象中，仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。[3]马克思这里所要解决的问题是，人的有意识的生命活动同动物的直接生命活动之间的区别。动物没有意识，其一切活动完全出于本能的驱动，并且与本能完全统一；但是，人则不然，人是有意识的存在物，人的一切活动都有意识参与，即使无意识活动也与动物的本能不同，也有意识的渗透。在社会生活中，人的活动更多的是在意识的支配下进行的有意识活动。就意识的内容而言，意识都是关于对象的知识。对象可以区分为意识主体自我之外的存在物，以及意识主体自我自身。对前者的意识是“对他物的意识”，后者是“对自身的意识”（康德语）。所以，意识活动的最重要的特性就是“对象性”——将一切存在、包括意识自身都作为对象来把握。“对象性”活动可以称为“对象化”。意识将自身作为对象来把握，如同佛学所说的明灯的“回光返照”，其结果称“自我意识”。自我意识是人作为自觉、自为存在物的一个根本标志，所以黑格尔也将人“作为一个有自我意识的存在”，看作是“人能超出他的自然存在”、“区别于外部的自然界”的一个根本原因和根本标志。[4]哲学人类学家马克思·舍勒也认为，在人类认识发展阶梯上，自我意识是人与动物的分水岭。[5]所有这些论断都提醒我们：理解人心，是理解一切人类文化创造的根本前提，其重要性是无法替代的。人类文化出于人心，用中国古代的话来说就是“心之文”。文艺活动是人心的高级活动，更是“心之文”，无论如何也不能偏离人心而去寻找其它的什么“逻辑起点”。文心三角文艺美学所要突出的就是一个“心”字：“心之文”与“为文之用心”。我们可以说，心性（意识）是人类与其它动物相比最突出的类特性，对于心性的研究将是所有人学的基础，因此，心性论将是会通古今中西文论的最佳理论支点。

心论是中国古代文艺美学最为关键的内容，我们以前的古代文论研究对此十分欠缺，值得我们深入挖掘。概括说来，心并非一团血肉，它首先指“天地之心”。“天地之心”又有三义，其一指天地化生万物的“生生之德”，这显然有些拟人化的色彩，如《易传·复·彖》曾说：“复，其见天地之心乎！”所言就是循环往复、周而复始的化生规律。其二指人，古代常称为“天地之心”，如《礼记·礼运》指出：“故人者，天地之心也，五行之端也。”正因为将人视为“天地之心”，所以又经常说人为万物之灵、人为天地万物中最贵者，如《尚书·泰誓》所说：“惟天地，万物之母；惟人，万物之灵。”《孝经》也借孔子之口说“天地之性，人为贵”，“性”即“生”，意为天地所生者以人为最贵。其三指“言之文”，也就是被文饰过的语言，如《文心雕龙·原道》篇所说：“言之文也，天地之心哉。”“天地之心”的三义隐含着这样一个逻辑：通过人（天地之心 2）的修饰过的语言（天地之心 3），可以把握天地万物的目的或规律（天地之心 1）。这是古代人论的一个突出特点。其次，心指人心。它又包含两层意义：其一指人的思维器官及其思维能力。如孟子所言：“心之官则思，思则得之，不思则不得。此天之所予我者。”（《孟子·告子上》）只有人才具备思的能力；其二指“仁心”，它又被称为“性”，也就是先验的道德良知，如孟子所说“仁，人心也”（《孟子·告子上》）。而所谓“尽心”就是通过反思而扩充心中的道德意识，从而使人达到“赞天地化育”、“与天地参”的境界，如孟子所说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，

所以事天也。”（《孟子·告子上》）《礼记·中庸》讲得更清楚：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”因此，中国古代通常将人与天地并称为“三才”，人与天地相“参”而为“叁”的说法十分普遍，如董仲舒说过：“人下长万物，上参天地”，“唯人独能偶天地”，“唯人道为可以参天”。（《春秋繁露》）刘勰正是出于同样的观念才做出这样的论断：仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才，为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。（《文心雕龙·原道》）这几句话非常明确地阐述了“人”、“心”、“文”三者之间的同构关系，基本上可以视为中国古代文心论的纲领性表达。如果不理清这三者之间的内在关系，就无法理解中国古代文艺美学的基本逻辑。

另外，心还有不同的状态和成份，古代对此也多有论述。从状态上来说，受中国古代气论的影响，心又往往被称为“气”或“神”（“神”只不过是“精气”），中国古代众多的“养气”论无非是对心灵或者说意识的调节、修养。只不过儒家的养气说侧重于道德修养，如孟子、韩愈；道家的“心斋”、“坐忘”论，侧重于心灵的虚灵状态的追求。正因为这样，刘勰《文心雕龙·神思》篇用“形在江海之上，心存魏阙之下”一语来说明“神思”——写文章时的心灵活动；并且又指出：“文之思也，其神远也”，“神居胸臆，志气统其关键”，认为：“陶钧文思，贵在虚静，疏瀹五脏，澡雪精神。”在这里，“心”、“神”、“志气”、“精神”等术语无疑都是相近的概念，并且都是从“心”的“思”之功能引发出来的。《文心雕龙·神思》篇另外还说：“秉心养术，无务苦虑；含章司契，不必劳情也”。“虑”与“劳情”显然是对“思”的另外一种表达方式，近乎今天的“构思”等概念。至于心的成份，一般包括志向、思想、情感、欲望等等，如“诗言志”（《尚书·尧典》）、“发愤以抒情”（屈原）、“诗缘情而绮靡”（陆机）、“题诗本是闲中趣”（陆游）这些言论，所涉及的无非都是心灵的各种成份，从而引伸出对文艺不同功能的界定。另外，古代文字中凡是以“心”为部首的词语，无不表示心的状态，那是一个庞大的概念群，我们这里就不再多论了。综上所述可见，中国古代心论的内涵是非常丰富的。它既是人论，亦即对于人的特殊性的说明，心论就是人论；它又是对于人的能力，特别是心的功能、状态、成份的论述。当然，古代人论中也有一些神秘色彩，如《易传》所称的“圣人”或“大人”，其特点是：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”（《乾·文言传》）“圣人”的特殊能力在于：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”（《系辞传上》）用刘勰的话来说就是：“原道心以敷章，研神理而设教。”（《文心雕龙·原道》）古人认为正是这些特殊的人物创造了人文。这样的论述无疑有其神秘之处，但是作为古代哲人对于人类文化起源的一种解释，我们应该给予充分的同情。即使在今天，在解释人类文化起源的时候也存在着许多疑难之处，何况古人的科学水平无法与今天相提并论。人类文化的起源和发展历程表明：文化是从无到有的，可以说是“无中生有”。