




文艺美学研究丛书
WENYI MEIXUE YANJIU CONGSHU

SHENGSHENG MEIXUE LUNJI

生生美学论集

——从文艺美学到生态美学

程相占◎著

 人民出版社

文艺美学研究丛书
WENYI MEIXUE YANJIU CONGSHU

SHENGSHENG MEIXUE LUNJI

生生美学论集

——从文艺美学到生态美学

程相占◎著



人民出版社

责任编辑:张 旭

封面设计:肖 辉

图书在版编目(CIP)数据

生生美学论集:从文艺美学到生态美学/程相占 著.

-北京:人民出版社,2012.12

(文艺美学研究丛书)

ISBN 978-7-01-011624-2

I. ①生… II. ①程… III. ①文艺美学-研究②生态学-美学-研究

IV. ①I01②Q14-05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 317690 号

生生美学论集

SHENGSHENG MEIXUE LUNJI

——从文艺美学到生态美学

程相占 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:20.5

字数:340 千字

ISBN 978-7-01-011624-2 定价:47.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

自序 生生美学的十年进程

2002年10月，拙著《文心三角文艺美学》正式出版，我以“走向生生美学”作为“结语”，大体规划了自己未来的学术探索方向。2012年10月，我着手选编自己过去十年间的论文，发现“生生美学”这一理念基本上清晰了，可以用来作为这部论文选的书名。

中国已经有了各种各样的“美学”，比如“实践美学”、“超越美学”、“生命美学”、“实践存在论美学”，等等；西方学者似乎没有倡导“××美学”的习惯，但美国学者阿诺德·伯林特最近开始以“交融美学”（aesthetics of engagement）来概括自己的理论主张。面对名目繁多的美学学说，我不能不严肃地拷问自己的学术良心：为什么还要提出一种新的美学理念呢？是为了刻意标新立异、哗众取宠，还是为了切实推进美学知识的有效增长？

带着这个良心拷问，我将概括生生美学的十年进程及其基本观点，从而揭示隐含在这部论文选深层的美学理念，真诚地邀请读者诸君对生生美学的学理根据进行严肃的理性批判。

一、提出生生美学的动因：构建生态美学

任何思想观念的提出都有其特定的现实动因或机缘，生生美学理念当然也不例外——其动因是“如何构建生态美学”这个时代课题。2001年10月

17日至21日，“美学视野中的人与环境——首届全国生态美学学术研讨会”在陕西师大召开，来自全国各地的30多位学者与会。尽管这次会议规模不大，却极大地推动了中国生态美学的迅速发展。比如，曾繁仁教授奠定其“生态存在论美学观”的论文就是在这次会议上演讲的。我本人也有幸应邀参加会议，提交了题为《生生之谓美》长达万字的论文，我的生态美学研究由此正式启动。

我在《生生之谓美》中提出：生态美学不仅是生态学研究的新的生长点，而且是美学研究的新生点。它将解决以往的美学、特别是国内占主导地位的“实践美学”所难以解决的问题（如所谓的“自然美”、“人化自然”等）；我还提出：生态美学并不是一门独立的美学学科，而是“由生态危机引发的美学思考”，也就是以全球性的生态灾难为思考背景的美学；从美学角度关注生态问题，是生态学这个科学概念中固有的“家园”意识的具体化与深化。为了构建生态美学，我提出了“生生美学”并予以初步界定：

从生态角度思考美学问题，正是出于对于人类前景的严重关切。必须改变“杀生”的文明模式，以新的文明理念挽救人类自己。这一新的文明理念就是“生生”。

我们倡导生生本体论，将以之为基础的美学称为“生生美学”：它不仅关注人类的生存，而且关注人类的“优存”——优化人类的存在。这表明，我们最终要论证一种新的文明理念。

生生美学就是以“生生之德”为价值定向、以天地大美为最高理想的美学。^①

简言之，我当时的思路是：构建生态美学必然涉及哲学本体论、核心价值观、文明理念以及审美理想等四方面更加根本的问题，我将这四个问题归结为一种理念、两个字：生生——第一个“生”是动词，即“化育”；第二个“生”是名词，即“生命”。因此，“生生”即“化育生命”。我当时着

^① 这篇会议论文修订为《文心三角文艺美学》一书的“结语”于次年正式出版。参见程相占《文心三角文艺美学——中国古代文心论的现代转化》，山东大学出版社2002年版，第267、268、277页。

重阐述了这种理念的中国哲学背景：

人的一切活动都是在一定价值意识指导下进行的，一种文明模式一般都有一个主导性的价值取向。中国古代先哲在设想人类文明模式时，大都以“生生之德”作为“价值定向”。在他们看来：自然（又称为“天”、“天地”、“乾坤”、“道”）是宇宙普遍生命大化流行的境域，它充满着无穷的创造力，范围天地，生生不息。如孔子说过：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！”（《论语·阳货》）老庄则视“道”为生天育地、衣养万物的母体。《礼记·中庸》说：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”《易大传》将天地的“生生之德”论述得最清楚，如《系辞传》说：“生生之谓易”，即言阴阳之道化育万物，新陈代谢不已；又认为乾的特性是“大生”，坤的特性是“广生”，“广大配天地，变通配四时。”又说：“天地之大德，曰生。”即言天地的最大功能是化生万物。宋代程颢最为推崇《易大传》的“生生”思想。他认为：“生生之谓易，是天地所以为道。天只是以生为道，继此生理者即是善也。”又说：“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”（《遗书》）重视天地生生特性的言论在古代不胜枚举，如程颐对人说：“天地以生物为心。”（见朱熹《仁说》）戴震说：“气化之于品物，可以一言尽也：生生之谓欤！”（《原善》）

受这种宇宙意识、自然意识支配，中国古人认为“美”产生的前提是“人与天调”：“人与天调，然后天地之美生。”（《管子·五行篇》）而最高的“美”是天地的“无言之美”：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”（《庄子·知北游》）“大美配天而华不作。”（王弼《老子道德经注》）艺术家的根本使命在于像庄子所说的“圣人”那样，“原天地之美而达万物之理”，而“原”与“达”的途径在于，超越世俗功利与知识的“虚静”、“心斋”、“坐忘”。（《庄子·人间世》）这一切表明：中国古人的宇宙是美、善一体的生机宇宙，而中国古典美学精神就是这种宇宙论精义的具体体现。因此，“生机”、“生气”、“生意”、“生趣”、“天工”、“化工”、“自

然”……一系列与自然造化密切相关的术语成为中国古典美学的关键词。^①

生生理念是中国传统思想的根本理念、根本价值观，我所构想的生生美学就是对这种传统观念的当代转化——转化传统绝不是固步自封、因循守旧，而是在心领神会其精髓的基础上，将之创造为具有当代普世意义的理论学说。那么，生生美学具有什么当代意义呢？我当时这样写道：

针对全球生态危机的思想文化根源，我们有必要反思现代文明自我认同的外逐认同模式，正是它造成了现代文明的“逐物”倾向，在对自然资源疯狂掠夺的“杀生”过程中将人类推向濒临灭顶之灾的边缘。借鉴中国文论传统中的内返认同模式及其“生生之德”理念，建设一种与“杀生”相反的、以“生生”为价值定向的生生美学，将是美学的可行思路。……我们希望自己的“生生美学”能够为当前的“普世伦理”思潮作出一定的贡献。

普世伦理（the Universal Ethics）又译“普遍伦理”、“全球伦理”或“世界伦理”。……我们将普世伦理称为：“由所有地球人肯定和支持的，一种最低限度的共同的价值、标准和态度。”在我们目前所能够想到的所有思想学说之中，“生生”——化育生命、创造生命，或许是所有宗教、文化传统所最容易达成共识的价值观念，同时又是挽救人类毁灭命运的最佳价值观念。

总之，生生美学有助于回答普世伦理如何可能、普世伦理的理论底线及其内容等问题，它在寻求“普世伦理”这一当代思想运动中所可能发挥的理论作用，就是美学在人类文化系统中的价值功能的集中体现。^②

^① 程相占：《文心三角文艺美学——中国古代文心论的现代转化》，山东大学出版社2002年版，第276—277页。

^② 程相占：《文心三角文艺美学——中国古代文心论的现代转化》，山东大学出版社2002年版，第277—278页。

2003年发表的一篇文章中，我又进一步说明了“普世伦理”，提出它应该包括天地万物：

人类与天地万物共在一个世界上，甚至可以说，正是它们构成了人类生活世界的根基。所以“普世”也应该普及于它们，伦理也应该适应于它们。总之，“普适（世）伦理”既是适应于人类的“人伦”，又是适应于天地万物的“物伦”。^①

综合上述观点，我这里对生生美学做出一个“工作性定义”（working definition）：生生美学就是以中国传统生生思想作为哲学本体论、价值定向和文明理念，以“天地大美”作为最高审美理想的美学观念，它是从美学角度对当代生态运动和普世伦理运动的回应。

二、生生美学的思想主题：对“文弊”的反思批判

要把生生美学构建成为一个逻辑自洽的理论系统，必须寻找一个坚实的哲学框架以及一系列具有内在关联的理论范畴。我一直对文化哲学用心较多，所以，尝试着把生生美学放进我所构思的文化哲学框架内进行思考。2003年发表的《“非主流美学”视野中的文艺美学研究》一文，初步提出了这个文化哲学框架的八个关键词和基本思路：前四个关键词分别是“自然”、“心性”、“文化”和“文明”，第五个关键词是“文弊”，也就是“文明”的对立面，描述它的三个形容词分别是与真、善、美相反的假、恶、丑。这是我的文化哲学思考最为独特的地方，特摘引如下：

“文弊”又作“文敝”，在中国古代颇为常用，大致上也是“文明”的反面，如当代新儒家人物牟宗三先生，就曾用“周文疲弊”指代“礼坏乐崩”这一先秦子学兴起的背景。在现代汉语常用词语中，诸如弊端、弊病、弊政、兴利除弊、弊绝风清等，使我们很容易领会文

^① 参见本书《“非主流美学”视野中的文艺美学研究》一文。

弊的含义。我将之改造为一个文化哲学概念，用意在于强调指出人类历史的阴暗、险恶乃至罪恶的一面。我们曾经见到过许多种以人类文明为题的论著，但至今未见有人写过一部旨在展示人类假、恶、丑历史的“文弊史”，好像人类从未有过罪恶、从未制造过灾难似的。古诗有言：“一将功成万骨枯。”人们似乎最容易注视成功者的荣耀，又似乎最容易忘记种种荣耀掩盖的累累白骨、血汗和泪水。文明与文弊的共生性显示了一种“悖论”，我希望自己认真探讨文化悖论的内在机制。简单说来，心性中的对象化、主体化能力以及阴暗成分是其根源，人类置身其中的社会结构则是推动力量。个体在出生以后的社会化过程中发展出对象化、主体化能力，同时也塑造出社会性欲望。……《文心三角文艺美学》的结尾部分甚至提出美学就是“文化病理学”，表明我对于文弊的强烈关注。正是文弊的存在，“返朴归真”、“复古”、“复元古”等观念才能得到确切理解；非对象化、非主体化、非功利欲望、超越社会桎梏的审美活动，作为一种净化文弊的文明活动，其功能和意义也由此而得到彰显。^①

“文明”与“文弊”构成了“文化悖论”。当代环境哲学家霍尔姆斯·罗尔斯顿是倡导荒野之价值最为有力的学者，但我认为，如果没有“文弊”概念作为参照，我们不可能真正理解荒野的价值；当代环境美学家艾伦·卡尔森认真论证了“自然全好”（又称“自然全美”）命题，但同样遗憾的是，由于缺少“文弊”意识，他的论述也尚欠深刻。

就“文弊”与审美活动的关系，我在2003年出版的《现代视野中的文艺美学基本问题研究》一书中已经有所论述，2005年发表的《生态智慧与地方性审美经验》一文则进一步重申道：

生态意识、生态智慧的缺乏，是前此美学研究、美学理论最为严重的缺陷。从美学思想主题上来说，许多美学、特别是中国当代影响最大的实践美学，基本上充当了现代文化注脚的角色，一贯地、不加反思地

^① 参见本书《“非主流美学”视野中的文艺美学研究》一文。

论证着实践的合理性，极少关注实践、特别是其作为理论“逻辑起点”的物质生产实践的累累恶果：环境污染、物种消亡等等，也就是对于“文弊”（或称“文蔽”）——文化弊端的起码反思批判意识。在我们看来，审美活动的主要功能是对“文弊”的超越。由“文明注脚”而为“文弊超越”，这是中国当代美学的主题和观念发生的某种根本性变化。^①

三、“轴心期”理念、生态智慧与生态美学构建

雅斯贝尔斯的“轴心时代”概念于20世纪80年代初介绍到我国后，已经成为当代中国学术研究中的常用词，杜维明等人还将21世纪视为人类的“新轴心时代”。德国哲学家雅斯贝尔斯认为，人类历史的“轴心时代”（前800—前200）是哲学的突破期，人类在此时期创造了精神生命进行自我理解的普遍框架。这个框架包括中国孔子开创的儒学体系、古希腊的理性主义以及印度的佛教等。此后，人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归、复兴，总是为文明的发展提供了精神的动力。这一学说突破了黑格尔式的西方中心主义论调，有助于打破西方强势话语的霸权局面，也更加符合人类文化多元发展的历史实际。如果我们同意杜维明的观点而把21世纪看作人类的“新轴心时代”，那么，中国学者是否有信心、有能力回应这一让人百感交集的概念呢？

正是在上述思想的感召下，我于2005年发表了《“轴心期”理念与中国文论话语之重建》一文，于2006年发表了其姊妹篇《中国轴心期的“生生”观念与当代生态美学构建》。前一篇文章提出：在当今全球化趋势日趋加剧的现实语境中，吸收中国轴心期的审美精神而建立当代文论，无疑是中国文论进行文化认同、获得其“文化身份”的根据。因此，对于“生生”

^① 参见谭好哲、程相占主编《现代视野中的文艺美学基本问题研究》，齐鲁书社2003年版，第43—44页；又见本书《生态智慧与地方性审美经验》一文。

理念的领悟和吸收是中国文论话语重建的前提。我当时特别提出了一个问题：中国文论话语重建成功的标志是什么？我的回答是：“在自觉而充分地吸收中国轴心期思想资源的基础上，创造出一种能够有效克服西方现代性危机、并能够与世界一流学者平等对话的理论学说。这种学说在国际上产生重大影响之日，也就是中国文论话语重建成功之时。”^①

《中国轴心期的“生生”观念与当代生态美学构建》承续了《生态智慧与地方性审美经验》一文的基本观点，从“生态智慧”这一当代视角讨论中国轴心期的“生生”观念对于当代生态美学构建的意义，指出生态智慧主要是深层生态学的创始人阿伦·奈斯的观念，“是一种关于生态和谐与平衡的哲学”^②。我提出：“通过充分地发掘‘生生’观念潜在的生态智慧，可以丰富当代生态智慧思想，从而实现中国传统核心价值观念的现代转化。”^③

四、从生态美学向环境美学、城市美学 与身体美学的拓展

《中国轴心期的“生生”观念与当代生态美学构建》这篇文章对于我的生态美学研究具有重大的促进作用，原因有两方面：一、我将之翻译成英文，以它作为课题有幸通过了杜维明先生的面试，成功地入选哈佛大学哈佛—燕京学社2006—2007年度访问学者，从而使我获得了走向世界的大好机会；二、该文正式启动了我的环境美学研究，由此我从生态美学跨进了环境美学领域，因为这篇文章的第四部分提出了一个明确的主张和方向：“比较和沟通中国生态美学与西方环境美学，将生态智慧的主要观念吸收到生态美学构建之中来。”

其实，我对于环境美学的探索早在2003年左右就开始了，其动因是调查、搜集国际上的生态美学材料。我的思路很简单：在全球化的今天构建生态美学，绝对不能闭门造车、向壁虚构；只有充分了解和借鉴了国际上已有的成果，才能够谈得上与国际接轨。但是，在搜集资料的过程中我发现，西

① 参见本书《“轴心期”理念与中国文论话语之重建》一文。

② 关于生态智慧的论述，参见本书《生态智慧与地方性审美经验》一文。

③ 参见本书《中国轴心期的“生生”观念与当代生态美学构建》一文。

方生态美学方面的论著很少，而环境美学的论著则非常丰富。环境美学与生态美学是否一回事？它的渊源、思路和学理根据何在？这是我在哈佛访学期间所要解决的关键问题。借助哈佛大学庞大而卓越的学术资源，利用整整一年的时间，我基本上理清、把握了环境美学的来龙去脉，收进本书的《环境美学对分析美学的承续与拓展》一文，比较详尽地梳理了环境美学的理论背景、内在逻辑、发展脉络和基本观点；对于西方生态美学我也有了基本把握，收进本书的《美国生态美学的思想基础与理论发展》一文，不仅正式开始向国内引进、介绍了西方生态美学，也为我自己构思生态美学提供了可靠的国际参照。收进本书的《论生态审美的四个要点》一文则全面系统地阐发了我的生态美学观：我认为生态美学的研究对象是“生态审美”，而生态审美包括四个要点，即以交融性审美方式取代主客二元式的动宾词组“审—美”模式、强调生态审美与生态伦理的关系、强调生态审美与生态学知识的关系、生态审美与人类审美偏好批判。发表在国际生态批评权威期刊《文学与环境的跨学科研究》上的英语论文《生态美学与生态批评》，界定了生态美学与生态批评的工作性定义，表明了我对于生态美学与生态批评之关系的思考，但由于出版社无法接受英语论文而无法选入本书；《生态批评第三波：生态文艺美学》一文，简要地表明了我对于生态批评发展前景与重点的看法。至于国际学术界都非常关注的生态美学与环境美学的关系问题，收进本书的《论环境美学与生态美学的联系与区别》一文，按照二者的学术发展进程划分为五个阶段、五种立场进行探讨，并重点阐发了第五种立场、也就是我的生态美学研究的思路和要点。当然了，我即使在侧重研究当代西方美学的时候，也须臾没有忘记中国古代美学传统，收进本书的《中国环境美学思想史研究的当代意义》一文，就是我与我的研究生们合作的《中国环境美学思想研究》一书的导言——这本书在我研究西方环境美学、生态美学的时候，时时刻刻都发挥着参照作用。^① 这些相关成果汇总为本书第二辑“生态美学与环境美学”。

我之所以研究城市文化与城市美学，一是外因促动——2004年，友人邀请我参与城市文化研究课题；二是内因促成——城市也是环境，也就是有

^① 参见程相占主编《中国环境美学思想研究》，河南人民出版社2009年版。

别于自然环境的人建环境，因此，完整的环境美学必然包括城市美学。^① 本书第三辑“城市文化与城市美学”就是这方面的成果。这里，我首先看重的是《西方城市的历史形态及其文化精神》这篇长文，因为我一直认为，西方文明与城市密切相关，而中华文明则与乡野有着不解之缘。最近读到的一本书支持了我的这一看法。美国当代著名环境伦理学家罗尔斯顿摘引了苏格拉底的一句话：“你们知道，我喜欢学习；但乡村和树木不能教给我任何东西，城里人却能告诉我许多知识。”罗尔斯顿对此评论道：“苏格拉底喜欢城市及其政治和文化，远离对心智无益且枯燥乏味的自然。”^② 这种文化精神显然有别于中国文化。我出生在河南新野一个偏僻的小村庄，19岁上大学之前连新野县城也只去过一两趟，更不用说其他大城市了。和那时候千千万万的农民一样，我对于城市和“城里人”有着与生俱来的崇拜，最辉煌的人生理想就是有朝一日摆脱农村户口，摇身一变成为吃“商品粮”的“市民”。尽管从19岁开始一直生活在郑州、济南这样的省会城市，但此前的乡村生命记忆一刻也未曾忘怀，城—乡二元结构总是我思考社会形态、中西文化的基本框架。

第三辑中计划收进本书的还有2008年发表的《城市意象与城市美学：跨文化视野中的城市美学》，这是我正式发表的第一篇英语学术论文，也是我花费时间最长、耗费心思最多的一篇论文。2006年8月我到达哈佛—燕京学社之后，美国辛辛那提大学规划学院王昕皓教授正式邀请我为该院规划专业的博士生做一个学术讲座，我拟订的题目就是《城市意象与城市美学》。讲座于2007年2月21日在该校成功举行。此后，我又对这个英语讲座进行了较多补充，以之作为会议论文于2007年5月参加了在巴黎召开的“景观中的议题：环境、审美融合和公共空间”国际讨论会。一同参加讨论会的美国环境美学家阿诺德·伯林特教授阅读后提出了一些修改意见。我之所以重视这篇文章，原因有两方面，一、它是我英语学术写作的正式开始，表明我的国际化努力初步落到了实处；二、它的修改过程，特别是西方那种严格的匿名稿件评审制度，给我留下了极其深刻的印象。论文被土耳其

① 参程相占、[美]阿诺德·伯林特《从环境美学到城市美学》，《学术研究》2009年第5期。

② [美]霍尔姆斯·罗尔斯顿：《环境伦理学》，杨通进译，中国社会科学出版社2000年版，第261页。

Hacettepe 大学的《人文学院学报》接受后，先后收到了两份匿名评阅意见书，都对我的论文提出了严厉而中肯的修改意见。我想，西方学术在很多方面比国内领先了很多，严格的学术制度和严肃认真的学术态度无疑是重要因素。由于出版社的体例所限，我只好非常遗憾地将其从本书中删除。

第四辑“身体美学”意味着我的研究领域的进一步扩展，其外因是与美国学者理查德·舒斯特曼的学术交往——我组织翻译了他的身体美学的代表作^①，从而对于身体美学有了较深的理解；内因则是我的环境美学研究。其实，早在1995年举行的第十三届国际美学大会上，环境美学家伯林特就发表了《环境与身体》一文，该文后来收进作者的《生活在景观中：走向环境美学》一书。^②我从2006年开始一直与伯林特保持着密切的学术联系，阅读他的环境美学著作的时候，经常发现与身体相关的论述。按照伯林特的观点，作为欣赏者的人，只能身在环境之内、综合运用身体的所有感官进行环境体验，所以，环境审美有着明确的身体维度。尽管我尚未对此进行全面清理总结，但是，环境美学与身体美学之间的联系却是我几年来一直清楚意识到的问题。另外，生态美学也促使我思考身体美学问题：我们的身体无时无刻不在与周围环境进行着各种各样的能量交换，身体永远无法离开自己所存在的环境——人作为身心合一的生命有机体与其环境之间的互动——这不正好符合生态学的定义吗？西方传统美学有着明确的身一心二元论，表现出浓厚的重“心”轻“身”的倾向，这种倾向与缺乏生态意识的现代西方哲学具有很大的一致性。因此，深入地沟通生态美学与身体美学，也将是我下一步的一个努力方向。审美能力是人的基本能力之一，审美要素遍及人类文化的方方面面。第五辑“审美与文化”的两篇文章透露了这种信念。

最后，我想介绍一下这部论文选的第一辑，“境界的历程：中国古代文艺美学及其当代转化”。2004年，我发表的《冯友兰人生境界论的审美维度》一文提出，中国古代美学所谓的“美”，一般只应该从“境界”的意义上来理解。我当时断言：

① [美] 理查德·舒斯特曼：《身体意识与身体美学》，程相占译，商务印书馆2011年版。

② 参见 Berleant, Arnold, *Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment*, Kansas University Press, 1997, pp. 97-111.

我们甚至可以说中国古代并没有什么“美”学，而只有“境界”学。以“美的历程”来概括中国美学史，远远不如用“境界的历程”来概括更加恰当（对于这个问题，我们将来会进行重点探讨）。^①

显而易见，这个论断所针对的是李泽厚的一代名著《美的历程》。从我的大学时代开始，李泽厚的这本书就是我的常备书，直到现在，我每年给研究生讲授一学期“中国美学专题研究”，还是经常探讨这本书。随着时间的流逝，我发现这本书的局限越来越明显：中国美学的核心范畴是“美”吗？我的答案是否定的；中国美学的主流是《美的历程》所侧重概括的“艺术美的历程”吗？答案同样是否定的。其实，最能代表李泽厚中国美学史研究水平的，是他那本远远不如《美的历程》流行的《华夏美学》——这本书所揭示的，是有别于“艺术美学”的“哲学美学”。如何将艺术美学与哲学美学结合起来、更加准确地揭示中国美学精神？我提出了“境界的历程”这个命题——中国哲学美学所阐发的是心灵境界的哲学基础及其所引导的审美体验，而中国艺术美学只不过是同一种心灵境界之审美体验的艺术符号传达。所以，我一直着力从境界的角度，发掘中国古代美学的发展线索及其所隐含的文化精神。“境界的历程”这一辑基本上实现了这个设想。尤其重要的是，我的生生美学孕育在这个探索之中——它不仅代表着我的学术背景，而且代表着我的所有学术研究的基石，所以，我将其作为本书的第一辑。

本书的体例是选编过去十年的论文，唯一的例外是发表于2000年的《〈巴黎手稿〉与〈文心雕龙〉的互动诠释》一文。之所以破例，是因为这篇文章提出了“互动诠释法”的雏形，后来一直成为我的美学研究方法论：

首先，明确研究主体的理论理想，对理想的文艺学形态有一个大致的设想；其次，从研究态度与具体操作上尽可能客观准确地解读马克思文论，以此为“前理解”去解读中国古代文论，比如刘勰的《文心雕龙》；然后，尽可能客观准确地解读中国古代文论与《文心雕龙》，再以此为“前理解”去解读马克思文论。这两个“前理解”互相循环，

^① 参见本书《冯友兰人生境界论的审美维度》一文。

不可能截然分开，并且都与研究主体的理想预设有关，故称为“互动诠释法”。^①

当时研究的着眼点是文艺学，如果运用到美学研究，就是理想的美学形态（今）、中国美学（中、古）与西方美学（西）的“互动诠释”，简言之，即“古今中西的互动诠释”。

以生生美学理念为思想主线，游走于古今中西之际，穿行在从文艺美学到生态美学、环境美学、城市美学与身体美学的丛林中，反思和发掘遍及人类生活方方面面的审美因素——这，就是我自己过去十年学术研究的基本概括。“十年一觉扬州梦”，“十年辛苦不寻常”——古代文人雅士抒写“十年”的诗词不胜枚举。我既没有杜牧的风流自赏，也没有曹雪芹的踌躇满志；心头萦绕的是一种充实感，还有对未来的淡淡期冀。

^① 参见本书《〈巴黎手稿〉与〈文心雕龙〉的互动诠释》一文。

目 录

第一辑 境界的历程：中国古代文艺美学 及其当代转化

- 陆机《文赋》与文艺学的元问题 (3)
- 《巴黎手稿》与《文心雕龙》的互动诠释 (11)
- 佛学境界论与中国古代文艺境界论 (18)
- 苏轼“艺道两进”论与中国艺术哲学的纲领 (30)
- 况周颐“词心”论与王国维的“人生问题” (43)
- 王国维的意境论与境界说 (50)
- 冯友兰人生境界论的审美维度 (62)
- 中国文艺境界论的文化精神与现代裂变 (75)
- “轴心期”理念与中国文论话语之重建 (84)
- 作为形而中学的文艺美学 (93)
- “非主流美学”视野中的文艺美学研究 (108)