

游艺丛书

Chushiwuji Yu Huayou

冯学勤 著

出世无机与化游

中国现代美学中的身心关系论

中国社会科学出版社

游艺丛书

014043697

B83-092
60

出世无机与化游

Chushiwuji Yu Huayou

冯学勤 著

中国现代美学中的身心关系论



北航

C1731435

中国社会科学出版社

B83-092
60

图书在版编目(CIP)数据

出世无机与化游:中国现代美学中的身心关系论 / 冯学勤著. —北京:
中国社会科学出版社, 2013. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 3444 - 3

I. ①出… II. ①冯… III. ①美学思想 - 研究 - 中国 - 现代②美育
心理 - 研究 - 中国 - 现代 IV. ①B83 - 092②G44

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 246276 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
特约编辑 乔继堂
责任校对 李 莉
责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2013 年 10 月第 1 版
印 次 2013 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 16
插 页 2
字 数 266 千字
定 价 55.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

全书概要

本书针对中国现代美学范围内重要思想家、美学家的身心关系理论进行系统梳理和深入考察，主要关注康有为、谭嗣同、梁启超、王国维、蔡元培等思想家、美学家的相关论述。具体而言，本书将首先梳理他们身心关系论创生的中外理论谱系和历史文化语境，确定中西思想交汇的关键性契机；其次，将总结他们关于身心关系的现代性转化成果，在这种总结过程中分别评述他们各自的思想特色和理论缺陷；再次，考察这些美学家理论著作中的身体意识和身体经验，重点关注身体观念在中国现代美学论域中的苏醒历程；最后总体评述这些美学家身心关系理论的思想特色、学术价值和内在矛盾，揭示在他们身上体现的中国传统身心关系论的审美现代性转换。

以康有为、谭嗣同的身心关系论作为中国现代美学中的身心关系问题的理论前史，康、谭等人的身心关系论说，构成儒家心性文化传统与西方现代思想交汇的历史起点，其“心脑交相为用”论或“心包大小脑”说，表现了中国现代身心关系论的过渡性色彩。梁启超、王国维、蔡元培作为中国现代美学“三大家”，代表并实际构成了中国现代美学身心关系论说的基本倾向和主要内容，在他们那里，作为心灵能力的审美是超越肉身躯体、吸纳自然欲望、提纯功利动机、改造国民性弊端的有效武器——尽管他们在哲学本体论上不同程度地产生了身体—情欲—意志本体论思想。具体而言，与20世纪初年汲汲于德国近现代哲学、美学的王国维、蔡元培不同，提出“情欲主义”、“趣味主义”的梁启超更大程度上是对清末以来传统理学方法乃至命题的不断淬沥，在这种可贵的淬沥过程中梁不但将其师友——康有为、谭嗣同具有相当程度神秘主义倾向的心体论进行了现代性的改造，而且还产生了既具现代性特质，又保有强烈本土性特征的美学思想；王国维的身心关系论受德国近代美学家叔本华影响颇深，作为

“美学学徒”的王国维事实上已经认识到了欲望、意志和本体的本源性，然而并没有在价值论层面上予以充分肯定，他将康德第一契机改造为“无用之用”事实上重视的恰恰是审美去欲功能，尽管存在从国民性改造角度的出发点，然而这种重视本身仍内含针对身体的消极性倾向；与王国维、梁启超相比，蔡元培在身心关系问题上持论则最为中正平和，他既充分肯定情欲—意志—本体的本源性价值，同时也能够阐明身一心、欲望—审美之间的创造性转换机制，可代表中国现代美学中该论题开始走向理论成熟。

总之，在这些思想家、美学家那里，中国传统的身心关系论表现出了具有高度本土意义的审美现代性转型趋势。这种趋势首先表现在身心关系论从传统的理学论域部分转向了美学论域；其次，随着这种论域的转换，亦即身心关系论进入到作为感性学的美学之中后，感性的肉身及其所属的情感、欲望、力量等价值得到了极大的肯定，而这种肯定一方面固然是受到西方近代思想的影响，然而同时也是另一条来自本土心性文化传统的路线，亦即明清以来的理学心学相关命题和范畴的延续。中国现代美学虽然在现代知识学框架上引进自西方，然而从内涵更广的文化现代性角度出发，更是从本土传统的、影响力持存的身心之学中流溢而出——如果外部动机已被林毓生所谓“借思想文化以解决问题”一语道破了的话。西方的文化现代性问题绕不开其与理性主义哲学传统的谱系脉络，而中国的文化现代性乃至审美现代性问题的根系则在本土的心性文化传统之中，二者的差异正体现在此处。如果西方的审美现代性起于对理性主义哲学传统的反叛，以“本能冲动造反逻各斯”为内核，以自由的形式创造为表现，那么中国现代美学诸子则更多思考的是如何将本能、欲望及身体的活力以艺术和审美的形式导向国族救亡和创造性人生的开拓中去，而本土差异性产生的根源正在具有漫长的“惩忿窒欲”传统的儒家心性之学传统中——当然，本土的“现代性”转换无非意指肉身情欲的本源性价值得到了认识和承认，然而这种转换的发生，至少不应该忽略本土心性之学至明清乃至清末时的内部思想脉络——如果异域来源已逐渐成为美学研究界的刻板认识了的话。

目 录

引言 儒家身心观的传承与中国现代美学的发生	(1)
第一章 心、脑的两分与合释：康有为、谭嗣同的身心关系论	(32)
第一节 “心包大小脑”：康有为的身心关系论	(33)
一 康有为与儒家心性文化传统：一种知识谱系学考察	(34)
二 康有为的身心关系论	(39)
第二节 “心脑交相为用”：谭嗣同的身心关系论	(59)
一 谭嗣同与中国古代心性文化传统	(60)
二 谭嗣同的身心关系论	(66)
第二章 从儒家心性之学到中国现代美学：梁启超的身心 关系论	(82)
第一节 梁启超与儒家心性文化传统	(83)
一 梁启超与儒家心性文化传统：一种知识谱系学分析	(84)
二 “采补本无”的固有基础：对西方理论的心学阐释	(91)
三 “淬砺固有”的现代性变迁：以对戴震学说的态度 转变为例	(99)
第二节 心力论与省心法术：梁启超的身心关系论	(108)
一 身心的本体和起源：一种基于力学的形而上学	(109)
二 心体的问题：心力论与省心法术	(113)
三 身体的问题与死后如何	(120)
第三章 作为心学和心育的美学：王国维的身心关系论	(125)
第一节 王国维与儒家心性文化传统	(127)
一 王国维传统知识结构的形成	(128)
二 乾嘉学风与中国现代美学的确立	(134)
第二节 本体论与价值论的两分：王国维的身心关系论	(147)

一	情欲的本体论与价值论问题	(148)
二	心体的能力及境界	(157)
三	作为心育的美育及其缺憾	(163)
第四章	“身心一体两面”：蔡元培的身心关系论	(169)
第一节	蔡元培与儒家心性文化传统	(169)
一	蔡元培的传统知识结构	(170)
二	美学的进路：儒家心性文化传统的演化轨迹	(176)
第二节	蔡元培的身心关系论	(188)
一	情欲—意志本体论及其审美制衡术	(188)
二	一体两面的身心关系论	(195)
三	幻象的边界：“美育代宗教”命题的症结	(202)
结语	中国传统身心关系论的审美现代性转型	(211)
附录 I	周作人灵肉谐和人性理想论	(218)
附录 II	论周作人生活艺术论思想中的宗教性	(225)
附录 III	“淬厉其所本有而新之” ——梁启超美学思想与儒家静坐养心法的谱系关联	(232)
致谢		(248)

引言

儒家身心观的传承与中国现代美学的发生

公元1899年12月19日（农历十一月十七日），戊戌政变失败后避难东瀛逾一年的梁启超，从横滨出发，乘香港丸号邮轮远赴美洲，为保皇党募集华侨献金、宣传政治主张并争取西方势力支持。12月25日的随船日记写道：

二十五日，风稍定，如初开船之日。数日来偃卧无一事，乃作诗以自遣。余素不能诗，所记诵古人之诗不及二百首，生平所为诗不及五十首。今次忽发异兴，两日内成十余首，可谓怪事。余虽不能诗，然尝好论诗。以为诗之境界，被千余年来鹦鹉名士（余尝戏名词章家为“鹦鹉名士”，自觉过于尖刻）占尽矣。虽有佳章佳句，一读之，似在某集中曾相见者，是最可恨也。故今日不作诗则已，若作诗，必为诗界之哥伦布玛赛郎然后可。犹欧洲之地力已尽，生产过度，不能不求新地于阿米利加及太平洋沿岸也。欲为诗界之哥伦布玛赛郎，不可不备三长：第一要新意境，第二要新语句，而又须以古人之风格入之，然后成其为诗。不然，如移木星、金星之动物以实美洲，瑰伟则瑰伟矣，其如不类何。若三者具备，则可以为二十世纪支那之诗王矣。^①

梁任公青年时代言辞中屡屡流露出对辞章小道的轻视，除了因急切的政治功利焦虑而目之以玩物丧志、不思进取外，哈罗德·布鲁姆

^① 梁启超：《梁启超全集》，北京出版社1999年版，第1219页。

(H. Bloom) 所谓“影响的焦虑”也是一个不容忽视的原因，“虽有佳章佳句，一读之，似在某集中曾相见者，是最可恨也”。事实上，这两种焦虑紧密纠缠在一起，“政治的焦虑”急切地寻求来自东西两洋的新理念、新思想，以资解救国家困局、开复民族强盛之用；“影响的焦虑”则要求在诗词创作中要出现“新意境”、“新语句”，以摆脱前人影响的同时实现宣传新理念、新思想的目的。然而，更有意思的是，“又须以古人之风格入之”则为“开新”附加前提条件：“其如不类何”，一语道破传承的重要性，所谓“采补所本无”必须以“淬沥所固有”为基础，否则不能保证从政治蓝图到诗词文艺的本土性，从而无法获取向士人及世人布道的功效。“新意境”、“新语句”和“古人风格”，成为任公心目中“诗界哥伦布”、“二十世纪支那诗王”的三个充要标准。从此标准出发，任公首先嫌“时彦中能为诗人之诗而锐意欲造新国者”黄遵宪多“欧洲意境”而少“新语句”，继而谭嗣同、夏曾佑等人虽“善选新语句”然“不备诗家资格”，再自嘲己诗为“有以金星动物入地球之观”，做足了充分铺垫之后，最后拍案叫绝于一个名不见经传的“乡党”——郑藻常^①偶得之诗：

郑西乡自言生平未尝作一诗，今见其近作一首云：“太息神州不陆浮，浪从星海狎盟鸥。共和风月推君主，代表琴樽唱自由。物我平权皆偶国，天人团体一孤舟。此身归纳知何处，出世无机与化游。”读之不觉拍案叫绝。全首皆用日本译西书之语句，如共和、代表、自由、平权、团体、归纳、无机诸语皆是也。吾近好以日本语句入文，见者已诧赞其新异；而西乡乃更以入诗，如天衣无缝。“天人团体一孤舟”，亦几于诗人之诗矣。吾于是乃知西乡之有诗才也。吾论诗宗旨大略如此。然以上所举诸家，皆片鳞只甲，未能确然成一家言。且其所谓欧洲意境、语句，多物质上琐碎粗疏者，于精神思想上未有之也。虽然，即以学界论之，欧洲之真精神、真思想，尚且未输入中国，况于诗界乎？此固不足怪也。吾虽不能诗，惟将竭力输入欧洲之精神思想，以供来者之诗料可乎？要之，支那非有诗界革命，则诗运殆将绝。虽然，诗运无绝之时也。今日者，革命之机渐熟，而哥伦布

^① 又称郑西乡，生卒年不详，广州新安县西乡人，中国首位女性博士、女性律师郑毓秀之父。

玛赛郎之出世，必不远矣！上所举者，皆其革命军月晕础润之征也。夫诗又其小焉者也。^①

梁启超认为郑西乡之诗不仅广用日译西语新名词达到“天衣无缝”之境地，而且意境上凭海而阔而浑，生开新气象，“天人团体一孤舟”尤为新诗注入天人合一之古风；更难能可贵的是，该诗表现了“欧洲之真精神、真思想”，而非“上举各家”之“物质上琐碎粗疏”。这种“真精神、真思想”，说穿了指向以“自由”、“民主”、“平权”为旗帜的激进共和革命^②，此即梁启超所谓“革命军月晕础润之征也”^③。以西乡诗为引，以诗词小道为筏，此时的梁启超誓志“竭力输入欧洲之精神思想”。然而西方思想精神的输入正如诗词中“新语句、新意境”的生成那样，必须以“古人风格”亦即国族身份认同和本土文化传承为前提，在此基础上进行现代性转换方能真正收效，因此梁启超所表彰的郑西乡诗文最末两句恰恰显露出在儒家文化传统与西洋科技文明之间的一种“无缝对接”关系，以及审美在中—西共同进入现代性的全球化早期时代中所起到的、具有相当一致性的慰藉作用：

此身归纳知何处？出世无机与化游。

“归纳”（induction）一词自当属于东译（日译）西洋哲学词汇，与演绎相对，指从具体事实出发推论出一般原理；然而此处当属于十分巧妙的引申化用，指“归还”，中国古代诗词文章中也有这种用法，如宋代欧阳修《与宋龙图书三》中谈到，“先假通录，谨先归纳，烦聒岂胜惶悚”，又苏轼《与郑靖老书二》，“向不知公所存，又不敢带行，封作一笼寄迈处，令访寻归纳”，也是指“归还”，因此诗中“归纳”一词结合其他东译词如“共和”、“自由”、“平权”等，虽明显为外来新语，然具体使用之时恰恰灵活活用本土已有意涵，难怪梁任公叹其为“天衣无缝”。于是“此身归纳知何处”自当解为“此身（这一残躯或本己之身）向何处归

① 《梁启超全集》，北京出版社1999年版，第1219页。

② 梁启超旅日期间多与革命党相往来，其思想一度脱离“保皇”亦即君主立宪之界限，表现出相对比较激进的政治色彩。

③ “月晕而风，础润而雨”，可参苏洵《辨奸论》，意为见微知著。

还”，而所答亦嵌一东译生化名词表开新义，亦即“无机”（inorganic），该词原指“非生物体或从非生物体中而来”^①，简言之与“生命”相对，“出世无机”即将身体—生命归还造化自然——即“此身归纳”之处所——无机世界—非生命世界。而全诗最后落在一“游”字上，则凭借某种力量将无机的、非生命的、非人性维度的世界审美化和人性化了，亦即对处在现代文明这种唯一不可逆的文明中^②的人类及其永恒敞开的伤口——死亡予以审美式抚慰和幻象式补偿。

二

十分有趣的是，虽无从查考郑西乡所作此诗的背景及具体日期，但当去西方同一时代伟大哲人弗里德里希·尼采苦思同一种补偿时间不久，而梁启超结束海上航程、抵达首站夏威夷之时与尼采“出世”恰逢同年（1900）。在郑西乡、梁启超那里，已经因儒家“未知生，焉知死”式的现世主义精神而毫不费力地接受了这种不可逆的“科学”生命观，然而却仍然会在诗文中自然引入道家逍遥游式的审美主义精神作为慰藉和补偿——1886年的尼采同样苦思补偿，而其补偿方式是为一个生成的世界打上存在的烙印，亦即以本体论轨道上的“权力意志”去统治和阐释因上帝的空缺而复归的混沌之生成，然而出于其“恶劣意志”的本体论探索最终止于“无机”世界之前，似乎因无法真正拓展本体论的所有疆界——包括生命的和非生命的、有机的和无机的——而最终放弃了“权力意志”大厦的构建：

难道不允许做尝试并且问这样一个问题：是否这个被给予不足以从它那一类东西出发也理解所谓的机械论的（或“物质的”）世界？……后者是我们的内心冲动本身所具有的——作为内心冲动世界

^① 中国社会科学院语言研究所词典编辑室：《现代汉语词典》，商务印书馆1994年版，第1213—1214页。

^② 波德里亚称：“生理死亡的不可逆性及其客观和准时性是科学的现代事实，是我们文化特有的事实。所有其他文化都认为，死亡在死亡之前开始，生命在生命之后延续，不可能区分生命和死亡。”详参波德里亚《象征交换与死亡》，车槿山译，译林出版社2009年版，第221页。

的一个较原始的形式，在其中一切东西还在强大的统一性中被决定，而以后在有机的过程中进行分支和扩展。^①

《善恶之彼岸》(1886)第36小节处这种试图以西方传统的“求真之志”(尽管无法排除其戏仿的“恶劣”意图)为阐释动源、以权力意志的本体论推演为阐释方法去为“无机”(机械论的、物质的)世界赋予意义的途径，很快到了1887年《论道德的谱系》之后被放弃^②，“权力意志”被限定在只针对“有机世界”和生命存在，“有机体内部的最高级官能——生命的意志”(即权力意志，此处德语译文即 *Lebens-Wille*，与叔本华的“*Wille zum Leben*”相反——笔者按)^③此时的权力意志已经仅仅是统摄在谱系学下的一个(而非唯一)价值重估标准，而且这种标准还与尼采所接受到的比较粗浅的时代医学—生理学话语一同出现使用，作为衡量上升生命的标志。尼采并没有像东方最末一代士人那样以一种十分古老的“游”的审美超越心态对待无机—非生命世界，其“永恒轮回”学说作为对不可逆的世界、有死的残缺的幻象式补偿也未在其公开发表作品中得到充分展开；相反，他的美学在1887年、1888年更为恰当的称呼是“艺术生理学”或“实用生理学”，聚焦在因柏拉图—笛卡尔—康德一系的西方理性主义传统而被压抑或被献祭的身体—现世之上，高度凸显肉身与理性的紧张对立，并颠覆柏拉图传统，彻底取消“彼岸”世界畅想，把类似于“游”的审美玄想和心灵慰藉视作“人性的、太过人性的”东西，最终将身体、生命和现世生存重新设定为理性的主宰、心灵的主人和本真的存在：

假如“灵魂”是一种神秘的和吸引人的思想，哲学家们当然有理由同这种思想难解难分。现在，他们学着把它换一换位置，这也许更加有吸引力了，更加神秘莫测。这就是人的肉体，一切有机生成的最遥远和最近的过去将会重新活跃起来，变得有血有肉，仿佛一条无

① 尼采：《论道德的谱系·善恶之彼岸》，谢地昆等译，漓江出版社2007年版，第151—152页。

② 参见笔者《权力意志：撤离本体论位置》，《文艺理论研究》2013年第3期。

③ 尼采：《论道德的谱系·善恶之彼岸》，谢地昆等译，漓江出版社2007年版，第51页。

边无际、悄然无声的水流，流遍全身，再流出来。^①

尼采用“以肉体为引线”（又译为“以身体为准绳”）的哲学—美学教义，轻松颠覆了柏拉图传统，宣告了西方传统形而上学的终结，开启了一条新的致思路径：这条路径通过针对身体开展的谱系学考察，吸纳其时代生理学—医学等科学话语新知，追溯一切既定存在（Being）的生成（Becoming）前史，从而使已有的、刻板的理性认识发生裂痕，进而重估包括审美、道德和知识在内的一切传统价值。在这种重估中，来自柏拉图—基督教—康德—黑格尔传统的、致力于肉身虚化和心灵超越的美学及美育观念受到彻底翻转，处在幽暗“无声”的生成进程中的身体不但成为审美活动的真正活力源泉，而且也是人类文化养成和审美教化的真正切入点：

美不是偶然。——即使一个种族或家庭的美，它们所有举止中的优美和善意，是通过努力获得的：和天才一样，美是世代积累的工作的最终结果。人必须为美好的鉴赏力付出巨大代价；人必须为此做许多事，放弃许多事——17世纪的法国在这两方面都令人赞叹不已——对于社会、地点、衣着、性满足，人必须有个挑选的原则；比起利益、习惯、意见、懒散，人必须更喜欢美。最高的准绳：人必须对于自己也不能“放任自由”。——美好的事物是非同寻常地昂贵的：而这样的法则一直有效，即拥有它的人，是另外一个人，不是努力获得它的人。一切财产是遗产：非继承的东西，是不完善的，是开端……在西塞罗时代的雅典，西塞罗对男子和少年在美貌方面远胜于女人而表示惊讶：可是，为了美，千百年来男人曾付出怎样的劳作和努力！——在此人们不应该弄错方法：对感情和思想的单纯培育近乎无用（德国式教育的巨大误解就在这里，它完全是幻想）：人必须首先说服肉身。严格地维持优秀和讲究的举止，只同不“放任自流”的人一起生活的约束力，这已完全足够，让人变得优秀和讲究：在两三代里，一切已经内化。对民族和人类之命运有决定性意义的是，在正确的位置开始文化——不从“心灵”开始（如教士和半教士们灾

^① 尼采：《尼采遗稿选》，虞龙发译，上海译文出版社2011年版，第112页。

难性的迷信那样):正确的位置是肉身,举止,规定饮食,生理学,其余由此产生……希腊人之所以依旧是历史的第一个文化事件是因为他们知道,他们所做,是必须做的事;蔑视肉身的基督教,是迄今为止人类的最大不幸。^①

尼采的这种“以身体为准绳”、将理性视作“意志—身体之手”的教义,至少能够会同他另外两位同时代的德国同胞,引起后世广泛而弥久的思想共振:一位是19世纪中期开始激起全世界千千万万无产者反抗资本主义剥削制度、引发20世纪世界无产阶级革命洪流的卡尔·马克思,另一位是依靠科学假设和临床实验激发人类意识领域再认识的西格蒙德·弗洛伊德。前者将“物质决定意识”视作哲学第一定律,后者则通过精神分析学开掘欲望—无意识世界的无限深度,这三人作为西方现代性思想发展过程中的三座高峰,对人类重新认识身与心、物质与意识之间的影响无疑是巨大的,构成了几乎同享一个时代的梁启超、王国维、蔡元培等中国现代美学家必然遭遇的思想高峰。

三

然而,十分有趣的是,当本土第一批现代美学家遭遇到这些极具张力、令人惊异的西方同时代思想时,却以一种比较普遍但同时又十分耐人寻味的“和谐”态度轻轻滑过,并没有留下太多的受到强烈震撼的痕迹,美学论述中也并未予以回应,更遑论吸收。尼采以及其他同时代思想家处呈对立对抗姿态的身心关系,被王国维通过日本译介资料,在尼采逝世后不久(1903—1904年)即已注意到其晚期那极具颠覆性的美育学训诫(见注10):

尼氏亦重视体育。谓吾人之文化必有所托之之所,就国民言之然,就个人言之亦然。而其托之之所,非精神也,身体也。故生理与卫生所以见重于教育之上,人必神圣视其身,以徐致一切天性之开发

^① 尼采:《偶像的黄昏》,卫茂平译,华东师范大学出版社2007年版,第175页。

而后可。^①

王国维在尼采死后第4年发表在《教育世界》上的这篇《尼采氏之教育观》，将尼采晚期“以身体为准绳”的美育学训诫阐释为一般的体育意义，尽管已经认识到了“人必神圣视其身”，然而仅将身体视作“文化所托之所”，亦即仅为一个躯壳、一个载体，并没有真正了解尼采美学中对身体的本体论设定。王国维在一年前发表的《论教育之宗旨》中，亦谈及身体教育对于“完全之人物”（教育之宗旨）的重要性：“教育之宗旨何在？在使人为完全之人物而已。何谓完全之人物？谓人之能力无不发达且调和是也。人之能力分为内外二者：一曰身体之能力，一曰精神之能力。发达其身体而萎缩其精神，或发达其精神而罢敝其身体，皆非所谓完全者也。完全之人物，精神与身体必不可不为调和之发达。”^② 此处，身体与精神的关系被设定为在一个合题——“完全之人物”之下务必要“调和”的二元项，然而却没有在任何地方进一步指出二者如何实现调和，而是仅在表面上采取了并重对待的态度。进而，王国维接受西方心理科学的知识框架，将精神—心灵能力细分为知（真）、情（善）、意（美），并对应于三种教育——智育、美育和德育，并将这三种教育统称为“心育”，与针对身体展开的教育——“体育”并列：

然人心之知情意三者，非各自独立，而互相交错者。如人为一事时，知其当为者“知”也，欲为之者“意”也，而当其为之前一后二又有苦乐之“情”伴之：此三者不可分离而论之也。故教育之时，亦不能加以区别。有一科而兼德育智育者，有一科而兼美育德育者，又有一科而兼此三者。三者并行而得渐达真善美之理想，又加以身体之训练，斯得为完全之人物，而教育之能事毕矣。^③

此处，属于心育范畴中的智、美、德处在了一种间性关系中，而心育与体育却未被加以间性分析，美育乃至美学完全处在心灵—精神论域中，

① 王国维：《王国维文集》第3卷，中国文史出版社1997年版，第367页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第58—59页。

与身体无所交涉也无所关碍，西方现代审美主义的基本精神完全没有进入到王国维的论域中。事实上，王国维作为最深入、最系统地阐述西方美学的第一人，其将美学和美育理论引入中国恰恰出于本土思想传统所生文化流弊在其时代表现为功利及超越性精神的缺乏，“天下有最神圣、最尊贵而无与于当世之用者，哲学与美术是已。天下之人嚣然谓之曰‘无用’，无损于哲学、美术之价值也”。^① 王国维为这些“无用之学”的辩解是：“世人喜言功用，吾姑以其功用言之。夫人之所以异于禽兽者，岂不以其有纯粹之知识与微妙之感情哉？至于生活之欲，人与禽兽无以或异。后者政治家及实业家之所供给，前者之慰藉满足非求诸哲学及美术不可。”^② 此处，王国维强烈地采取一种二元对立的阐释策略，以“生活之欲”齐一人禽，以“纯粹之知识与微妙之感情”之欲区分人禽，于是，人类与动物、微妙的精神之欲与粗鄙的肉身之欲、“有用”之“小”与“无用”之“大”处在一种强烈的对立关系中，而阐释框架本身未脱离儒家心性文化传统之鼻祖——孟子的人禽之辩，只是用知与情替换了孟子的德，而这种替换本身实是因为传统的知性和情感太过紧密地依附在德性—政治功用的中轴线上，“所谓‘诗外尚有事在’，‘一命为文人，便无足观’，我国人之金科玉律也。呜呼！美术之无独立之价值也久矣”。^③

对于深受康德—叔本华影响的王国维而言，“美的艺术”（美术）的意义，恰恰是要用审美所建构的幻象或基于表象的直观，悬置和忘却强烈的肉身—欲望—功利冲动，就理论普世性而言是给处在不可逆的现代性时空中的必死之人、必衰之身以情感的疗救和审美慰藉，就语境特殊性而论则是针对世纪末身心麻木、身陷世故、身处危亡的国人以精神提振、动机纯化的契机：“人之所以朝夕营营者，安归乎？归于一己之利害而已。人有生矣，则不能无欲；有欲矣，则不能无求；有求矣，不能无生得失；得则淫，失则戚：此人人之所同也。……避苦而就乐，喜得而恶丧，怯让而勇争：此又人人之所同也。于是，内之发于人心也，则为苦痛；外之发见于社会也，则为罪恶。”^④ 而美则可以消除人们的“利害之念”，解除人生之苦痛，从而也可以部分地消除社会之罪恶。他甚至描述了这种由审美所

① 王国维：《王国维文集》（第三卷），中国文史出版社1997年版，第6页。

② 同上书，第6页。

③ 同上书，第7页。

④ 同上书，第155页。

臻的神奇境界：

此时之境界：无希望，无恐怖，无内界之争斗，无利无害，无人无我，不随绳墨而自合于道德之法则。一人如此，则优入圣域；社会如此，则成华胥之国。^①

需要指出的是，王国维所批判的传统文化（主要是儒家文化）束缚于德性—政治中心主义从而难以开出现代性的知识和审美独立，恰恰是怀抱传统的经世致用、充满政治变革焦虑的青年梁启超的认识盲点，从而对照之下这种批判本身使美学更像是一种纯粹来自西方的舶来品。然而包括王国维、梁启超、蔡元培在内的中国第一批现代美学家之所以如此倾心于这种西学旧道术的神奇功效、忽略更具理论张力和科学意义的西方身体转向，恰恰在于作为西学旧道术的美学在纯化动机、提炼情感、升华欲望、扩充境界的“正心”功效方面与绵延两千余年的儒家心性文化传统高度契合。

所谓儒家心性文化传统，正如林毓生在《中国意识的危机》一书中令人信服地提出“借思想文化以解决问题”的逻辑范式，并将其根源追溯到了根深蒂固的儒家道德心智一元论的思想传统中。^② 需要指出的是，这一另可称为“内圣”的儒家思想传统，早在20世纪初，就被梁启超认为是中国文化的标志^③；20世纪50年代，又被牟宗三、张君勱等新儒家认为是“中国文化的神髓”^④；冯友兰认为中国哲学传统有别于西方的求真之志，是为了“提高心灵的境界”^⑤；蒙培元称儒家心性论对中国文化乃至中国人的民族性格都产生了实质性的影响^⑥；徐复观干脆将中国文化称为“心的文化”、“仁性文化”^⑦。此皆为“儒家心性文化传统”这一提法的由来。儒家心性文化传统，不仅构成中国现代美学家吸纳西方时学之

① 王国维：《王国维文集》（第三卷），中国文史出版社1997年版，第157—158页。

② 林毓生：《中国意识的危机》，贵州人民出版社1988年版，第65—67页。

③ 梁启超：《清代学术概论·儒家哲学》，天津古籍出版社2003年版，第105—106页。

④ 张君勱：《新儒家思想史》，中国人民大学出版社2006年版，第570页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第8页。

⑥ 蒙培元：《心灵与境界》，《哲学动态》1995年第3期。

⑦ 徐复观：《中国思想史论集》，上海书店出版社2004年版，第211页。