

金木棉 学术文丛
Golden Kapok Academic Series

先秦审美意识的酝酿

陈立群 著

中山大学出版社

金木棉

学术文丛

Golden Kapok Academic Series

先秦审美意识的酝酿



陈立群 著

中山大学出版社

·广州·

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

先秦审美意识的酝酿/陈立群著. —广州: 中山大学出版社, 2008. 9

(金木棉学术文丛)

ISBN 978 - 7 - 306 - 03133 - 4

I. 先… II. 陈… III. 美学思想—研究—中国—先秦时代
IV. B83 - 092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 105309 号

出 版 人: 叶侨健

策划编辑: 赵 泓

责任编辑: 王俊辉

封面设计: 曹巩华

责任校对: 杨文泉

责任技编: 何雅涛

出版发行: 中山大学出版社

电 话: 编辑部 020 - 84111996, 84113349

发行部 020 - 84111998, 84111981, 84111160

地 址: 广州市新港西路 135 号

邮 编: 510275 传 真: 020 - 84036565

网 址: <http://www.zsup.com.cn> E-mail: zdcbs@mail.sysu.edu.cn

印 刷 者: 广州市新明光印刷有限公司

规 格: 880mm × 1230mm 1/32 4.625 印张 130 千字

版次印次: 2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月第 1 次印刷

印 数: 1 - 3000 册 定 价: 16.00 元

本书如发现因印装质量问题影响阅读, 请与出版社发行部联系调换

“金木棉学术文丛” 出版说明

“金木棉学术文丛”是中山大学出版社联合广东新雅趣出版有限公司共同策划编辑的一套学术丛书，作者多系广东省内优秀的中青年学者，分布在各个学科领域，内容呈现出前沿性、实用性和交叉性的特点。

丛书取名为“金木棉”，这是因为木棉花是广州市市花。木棉树形高大，枝干舒展，历来被人们视为英雄的象征。它不畏风雨，不择条件，挺立在南方的土地上，开放出一团团火焰般的花朵。“金木棉”，就是那一团团金色的火焰，是生命活力的象征。

本套丛书旨在进一步繁荣广东学术出版。我们相信，若假以时日，这些“金木棉”将会长成参天大树。我们期待各界朋友积极参与，并对我们的工作提出宝贵意见，共同完善这套丛书，让“金木棉”之花盛开在南方大地。

中山大学出版社
2008年4月

前 言

当代中国美学正面临着一个转型、重构的问题。这个问题的内容之一，是要把一直建立在西方话语体系基础上的当代中国美学本土化，使当代中国美学更契合中华民族的审美实际，更切近中国的文化艺术传统，从而继承和发扬中国传统文化的成就、特色，开创美学研究的新局面。

为此，当代中国美学的重构，必须与对中国古典美学的深入考察结合起来。中国古典美学有着自己独具特色的思维模式、话语体系、范畴、概念、命题，等等。这些都是在中国传统文化的丰富土壤上成长起来的，而后又影响着传统文化发展的道路、方向。因此，对中国古典美学包括古典美学范畴的研究，有助于深入了解中国传统文化，继承和发扬它。而这种对传统的继承发扬，就是我们超越西方话语体系，开拓思想文化新局面的一个必须的、可能的途径。

先秦时期是中国古典美学范畴产生发展的源头。很多重要的美学概念、命题、范畴，都是在这个时候萌芽的。不仅如此，先秦时期还提供了许多玄妙深远的思想，让后人一次又一次地反复涵咏，“接着想”、“再解释”。后世许多重要的美学文本，常常将自己的理论基础追溯到先秦时代的思想观念或思想流派。因此，对中国古典美学而言，先秦时期是一个十分重要的阶段，它对整个中国古典美学的基本形态、方向、路径有着重大的影响。雅斯贝斯曾提出“轴心期”的理论，认为每个古代文明民族都有一个奠定了它的全部文明的基础的时期，中国的这个时期就是先秦时期，这是有道理的。

迄今为止,美学界关于先秦时期美学范畴之酝酿问题研究的专著尚是空白。学界普遍承认先秦时期对整个中国古典美学发展进程的重要意义,认为它是中国古典美学的奠基期或发端期。但是,学界又普遍认为先秦美学与哲学、伦理学尚未分离,先秦时期作为一个“发端”是乃“哲学的发端”,^①美学在这一时期尚不具备完整的体系和独立的理论形态,而是属于哲学的一部分。因为,先秦时期并没有关于“美”或艺术创作的专门论述,先秦美学范畴的酝酿,是作为诸子哲学体系或政治伦理思想的附属部分而出现的。

为此,对先秦时期的美学思想发展的内容,学界就有了不同的意见。有的以“美”为核心概念,将先秦文献中举凡与“美”一词有关的条文尽数搜罗,加以梳理。有的则认为前一种做法在方法论上是对西方美学的生硬模仿,并不符合中国美学的实际,而主张以审美意象问题为核心,对先秦文献中与审美意象有关的内容(其实也就主要是与艺术创作相关的内容),加以整理分析。

这些做法对先秦审美意识的研究都是极为有益的尝试,于先秦审美意识的基本发展线索与基本形态也有一定程度的揭示,这为进一步的深入研究提供了良好的基础。但是,如果把研究视野一直限定在“美”与“艺术”之中,恐怕无法更深切地挖掘先秦审美意识乃至整个先秦文化的根源,也不足以探询先秦审美意识发展与美学范畴之酝酿的全貌。故此,本编选取另外一种角度——天人关系中的“人”或“生命”的角度,来探求先秦审美意识酝酿的面貌。

以“人”或“生命”为中心范畴来研究古代中国文化,这并不是笔者的首创。早在20世纪二三十年代,就有学者指出,西方哲学是以知识论为中心的,中国哲学却主要是人生哲学。甚而,对整个中国文化而言,“人”的塑造、“人”的教育,等等,都是唯一的、最重要的问题。到了20世纪最后10年,中国古典美学以“人”、以“生命”为核心的学术见解出现并得到了相当有力的阐

^① 叶朗:《中国美学史大纲》,上海:上海人民出版社,1985,第7页。

述，它与近来中国古典文学、古代文论研究中出现的新声，如中国古典文学的重“情”特色、中国古典文论的“生命化”和“心化”等观点，一并构成了一股有力的学术思潮，给当下的中国文化包括美学研究带来了新的动力。

而在这—基础上，本书又有自己较为独特的一些理论研究与历史研究的视角。

（一）以“生命体验”为考察对象

所谓“生命体验”，就是人对自己的存在的领会、感受、体悟。这也就是现代存在哲学所说的“基本生活经验”，人的原初的生活经验。它是先于一切概念、逻辑、价值观的存在。人首要地是以这种经验方式活着，而后才有种种感性理性、主体客体的区别意识的。这种原初的生活经验，就是本原的真理，也就是本原的美。

从这本原的生命体验之中，才分化出分别的“真”、“善”、“美”，才衍生出相异的“艺术”、“科学”、“道德”。为了方便人对自然进行认识、使用、支配，人历史地预设了一个逻辑的世界，而“遮蔽”、“掩盖”了人本来生存的“生活世界”。“‘掩盖’生活世界的基本方式是一种‘自然’与‘人’、‘客体’与‘主体’、‘存在’与‘思想’分立的方式，世界被分割成‘目的’与‘手段’的永久性的对立，‘利益’原则与‘知识’原则的分立，科学、技术成为利益的手段，‘自然’成为‘幸福’的手段，‘他人’也成为一种手段，即一切被认为是‘客体’的，都成为‘手段’。”^①为了把这被“遮蔽”、被“掩盖”的“生活世界”重新展示出来，才有了“美”和“艺术”。在西方传统的美学理论中，以为感性理性、主体客体的区别是先有的，而试图以“美”来糅合沟通。这虽然有理论前提的谬误，但它以为“美”是超越感性理性、主体客体的存在，这却是得美的本义的。而中国古典美学

^① 叶秀山：《美的哲学》，见：叶秀山：《叶秀山文集·美学卷》，重庆：重庆出版社，2000，第472页。

中，根本就否认感性与理性、主体与客体的区别，而深深沉浸在一种“物我两忘”的境界。它所追求的“艺术人生”，是“天人合一”的人生；它所强调的“生命”，是一种浑然如一的本来自然的存在。所以它原来就是以这种“基本的生活经验”为美的。而用“生命体验”一词，更接近于中国传统的话语体系。

因此，相对于“生命体验”，“美”和“艺术”都是次生性的。“生命体验”是“美”与“艺术”的本原。艺术的创作、美学的理论构建，都从“生命体验”中汲取内容。而在它们从中汲取了养分，确立了自身的框架构造之后，又要从这些框架构造中突破出来，返回到“生命体验”之中，再汲取，再构建，周而复始，循环不已。这就是阐释学所说的“阐释的循环”。为何如此？因为，“美”和“艺术”也还是对“生活世界”的一种“遮蔽”。“美”的概念与“丑”的概念对立着一并生产出来，“美”与“真”、“善”对峙着一并产生出来。所以，“美”是在对圆浑无间的“生命体验”进行分割划界后产生的。在“美”中，就已包含了对人的生命的宰制割裂。所以通行本《老子》说：“天下皆知美之为美，斯恶已。”（二章）意识到“美”的时候，已经在恶劣地破坏完整自然的生命了。因此，在中国古典美学中，“美”并不是一个备受关注的话题，相反，刻意地为“美”不是中国人顽强的致思方式，人们倾心的是让生命的原生态完整地呈现出来的“自然”。而在当代西方美学中，也开始有对所谓“美”的反思，出现了“对‘唯审美主义’的批判”。

“艺术”也是如此。“艺术”通过与实用性、工具性的科学、技术划清界线而成为独立的意识形态。而这就意味着，这独立的、分离出来了的“艺术”，与科学技术一样，所能经营的也只能是人的生存的一部分，它也有可能像科学技术一样，异化、扭曲了人的生命。此即马尔库塞所讲的艺术的“升华作用”。^①艺术作为与

^① 马尔库塞，审美之维。桂林：广西师范大学出版社，2001。

实用科学对立着的意识形态，是“离经济基础较远”的一种文化形态，它有可能脱离人的真实生活，而营造出一个幻想的世界，使人得到心理的满足，而自我欺骗，逃避真实的人生。所以，在中国古典美学中，有不尚“形似”而尚“神似”的特点，其意在突破“艺术”的框架，而直达生命本身。

为此，本书放弃了以“美”或艺术创作的有关言论作为自己的主要考察对象的方法，而选取以“生命体验”为自己的研究对象。从“生命体验”去考察先秦时期审美意识产生发展的情况，比从对“美”和艺术之直接的考察，更切近美的本原，也更切合中国古典美学范畴问题的实际。

（二）将“生命体验”与天人观念及其变迁相联系

人生存着，同时慢慢体会着自己的存在是什么样的，琢磨着自己到底是什么，这些体会与琢磨又构成了人的生存。这样，来回往复，循环着，人的生命慢慢地在涵养，变得“大”了，直至与整个宇宙同声共气。这就是冯友兰说的“天地境界”，也是海德格尔讲的天地神人之四维共在。这就是美，是“艺术的人生”，是“天人合一”的境界。正是这样的生命境界，在引导着人，催促他不断提升自己，开拓发展自己。艺术、审美，以及思想，为此才具备了一种“前导性”，引领着人类走向进步。

因此，所谓“生命”，或者“人生”，并不能等同于人的具体的、现实的、物质的存在。人的本来的生存，是有着两个维度的生存。他既是具体的现实的，又是不可确定的、待完成的。他是在“天”“人”之际的存在。

“天”、“人”，是中国古代的重要观念。天人关系的问题，贯穿着整个古代中国哲学史。一般认为，天人问题，就是人与自然的的关系的问题，而中国古代是认为人与自然是同一的，这就是“天人合一”。“天人合一”被认为是中国文化的特质。然而，在中国古代，“天”的涵义是多样的，并不就等同于自然。冯友兰指出，中国古代的“天”有五义，为物质之天、主宰之天、运命之天、

自然之天、义理之天，等等。^①而中国传统文化中的“天人合一”命题，其内涵也因时代和思想流派而异。张世英说：“中国天人合一的思想可分为以下几个类型：一是儒家的有道德意义的‘天’与人合一的思想；二是道家无道德意义的‘道’与人合一的思想。儒家的天人合一又分为两类：一是发端于孟子、大成于宋明道学（理学）的天人相通的思想；二是汉代董仲舒的天人相类的思想。天人相通的思想复可分为两派：一是以朱熹为代表的所谓人受命于天、‘与理为一’的思想；二是以王阳明为代表的‘人心即天理’的思想。”^②因此，不能简单地将“天”“人”等同于自然与人，也不能将天人关系简单地归结为“天人合一”。

其实，仔细辨析，可以发现，“天”的各种含义，都是为“人”而设的。主宰的天以自己的神力既威慑着人又给予人依赖，义理的天既规范着人的行为又给予人以道义支持，物质的天一面为人提供物资一面提醒自然界的无情，等等。因此，天实际就是对人的规定。“天”，是相对于“人”的“天”，“人”，是相对于“天”的“人”。“天”作为与“人”矛盾的另一方而出现。这矛盾，不是外在于人的，而就是人本身中的。人的存在，既是有限的，又是无限的。人总是具体的人，他的存在被各种因素制约着，包括自然界，社会、他自身的肉体、情感、心理，等等。而人的这个“具体”又是变化不已的，不同的个体的“具体”不同，同一个个体在不同的时候的“具体”也不同，等等，这个“具体”变化的范围几乎是无限的。而“天”就是对这个“无限”的“有限”的“规定”。这个“规定”，一方面，是给出了这个“人”的“具体”，划定了他的范围、领域以及局限；另一方面，它是这个“具体”的“给出”，是人的“具体”的“源泉”，因此，它是“无

① 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局，1992，第55页。

② 张世英：《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，北京：人民出版社，1994，第14页。

限”，并且，不是与“人”对立、隔绝的“无限”，而是能够对人有所“给予”的“无限”，因而它又是“有限”的人连接“无限”的通道。

因此，“天”其实是用另一种形式揭示出来的“人”。它矗立在“人”的对面，给“人”划出界限。这界限，既标志着人的有限，又提示着一个“人”以外的领域，吸引着人。于是人的生存就在这“天”“人”之间来回摆动。有时，它打破了这界限，得到了来自“天”的赋予、支援，敞开了一条通往无限的道路，这便是“天人合一”了；有时，它又被逼回自己的界限之内，只能自力更生，这便是天人分离了。但是，“天”既是相对于“人”的“天”，是另一种形式的“人”，则它也不是绝对的无限，“天人合一”意味着的，也不只是对“人”的开拓，也会是一种束缚；而天人分离也不仅仅只是对人的禁锢，它也会是给予人的自由。因此，天人合一与天人分离就在人生存发展的进程里反复出现，争斗纠缠，从而推动着“人”的提升壮大。而“天”与“人”的内在涵义便处在不断的更新变迁之中。

因而，中国传统文化中的天人关系不只是“天人合一”，还有天人相分。二者是不可分割的。正因为天人关系是这样的一个运动不止、争斗不息的“矛盾”，天人问题才会贯穿了整个中国文化、哲学与美学史。而“生命”的“涵养”，便是在天人之间的不断“斗争”中进行的。“生命”之“体验”，就依着天人的矛盾运动开展。所以，可以从天人观念的变迁去考察“生命体验”的发展变化，而且，这恐怕是最好的一个视角。

因此，笔者对先秦审美意识的酝酿的历史进程的考察，就与对先秦天人观念的考察联系起来，以便更深入地挖掘这一进程所蕴涵的重大历史意义与人文意义。

（三）视先秦时期为审美意识的酝酿时期

如上所云，“生命体验”是先于“美”和艺术的，因此，它也是先于“美学”的。美学是以人的审美活动为对象、为宗旨的理

论建构。因此，当人的审美活动尚未从他的整个生命活动中分化独立出来的时候，美学也就涵蕴在人的“生命体验”中，存而未现；当人的审美活动日益专门化，人的生命活动分化为知识、审美、道德与宗教等几大块的时候，美学就出现了。

先秦时期，人的生命活动尚未有明显的分化，审美活动、艺术活动尚未变成与人的其他活动相区别甚至对立的行为，因此，也就无所谓“美学”，而只有“生命体验”。而如前所述，“生命体验”即美的本原，因而，这包孕了人的各种意识观念感受的“生命体验”，就成为后来美学的源泉，先秦时期人们对生命的种种体会感悟，都是后来的中国古典美学及其范畴赖以构建的基础。因此，先秦时期，是“美学”的“酝酿”时期。所谓“酝酿”，一是指此时中国古典美学还未构建自身为独立体，它尚在母体之中孕育着；此时思想文化中已包孕了“美学”的内容，已经为“美学”的建立做好了准备。因而，这“酝酿”的内容，就包括了两个方面：一是整个“生命体验”，即先秦时期人们对人、对生命的整体感悟、体会、认识，这是“美学”的内容的来源，也是推动“美学”构建自身为“美学”的动力；二是这“生命体验”中潜含的美学范畴、概念、命题的雏形。这些概念范畴此时还蕴涵在整体的“生命体验”中，它相对于别的体验部分并没有更突出的“美学”意义，但在后来却发展成为“美学”中的重要观念。

而这“酝酿”中的“美学”，还不成其“美学”，姑且就以“审美意识”呼之。这“审美意识”，就包含了两层意义：一是指向“生命体验”，美之所以为美的源头；二是指向“美”的意识、概念、与范畴之因素，一种“美学”的雏形。

美学建立在“生命体验”上，又是“生命体验”的专门化、理论化。美学从“生命体验”中分离出去，建构自身为一个理论，一个体系；但它又必须不断地从这体系中突围出来，返回到“生命体验”中，汲取新的思想与体会，再度构建自身。因而，我们就看到，在美学史上，后来的美学理论常常返回先秦时期所提出的

问题、概念、范畴、命题上去。这，其实不是对先秦时期的返回，而是对“生命体验”的返回。“生命”之“体验”，是一种“历史”的“重演”，“解释”的“循环”。因此，美学、审美意识与生命体验之间的界限，其实也并不是那么绝对的。只是为了“说话”的“方便”，而不妨有所“设”，有所“立”，即如佛家的“方便立言”，如是而已。

从而，本书就包括了三条基本的线索：天人观念的变迁，审美意识的变迁，天人观念之变与审美意识之变的关联。前两条线索是纵向的，后一条是横向的。

在原始社会，原始人还未将自身从自然界中分离出来，他没有“天”、“人”的观念，世界在他眼中是混沌的整体。这时候，他体会自身的存在为与其他生物相连的“整体性”的生命。这种“生命体验”，塑造了中国传统文化中“天人合一”思维模式。

殷商时期，“帝”的观念出现了。“帝”是自然力的化身，它被人意识为自身的对立面、压迫者。人以自身的血统传承与这自然力相契合又相抗衡，以祖先崇拜的形式肯定着自身的生理性的存在。这时候，人体验自身的存在为“生”，即肉体的存在与繁衍。这种“生命体验”，在中国古典美学乃至整个思想传统中形成了一种重“生”的倾向。但这“生”，不只是实体的存在，还是它的延续更新。因此，在中国传统文化意识中，“生命”不是对具体时空的占有，而是无尽时空的生出。这对古典艺术、美学产生了深刻的影响。此外，虽然这时“生”被当做是人独立于自然、与自然相抗衡的东西，但它本身其实又是来自自然的，是属于自然的，所以，“生”既是自然与人分离的契机，却又是自然与人紧密联系的纽带，在它之中，就包孕了天人既同一又分离的矛盾关系，这是贯穿古典哲学史、美学史的一个基本矛盾。

西周时期，“天”的观念出现了。“天”其实是“帝”与“祖”的糅合，它被看做人的生育者和来源者。“天”以“命”的形式授予人生理性的寿命、祸福际遇与道德性的伦理秩序。而人以

“德”获取这“天命”。“德”即对“天命”的执行。通过“德”，天命才得到落实。因而，“德”就体现了人的“行动”的特性，也就是人的实践的本质。以此为基础，人获得了在“天命”范围内进行选择的权利，也就是对“天命”自主地决定是否执行。“德”即人的自觉、主动的“行为”。因此，这时候人的“生命体验”中就有了主体与实践的初步意识。这种意识，使自在的自然界转化为目的性的意义世界。“天”不再是一个纯粹的自然存在，而成为人的“意义”的来源，这样，“天人合一”，“天”给予人肯定、支持，成为自觉能动的主体的人的基础。而这主体与“意义”的崛起，就为审美意识的萌发与发展开辟了道路。并且，因为这主体、“意义”首先是从道德领域建立的，所以，在中国古典美学中，留下了一种注重道德——“善”的审美倾向。

春秋至战国前期，“道”的范畴形成了。“道”起源于“天道”与“人道”的分离。“天道”与“人道”的分离，意味着西周的天人合一的统一的道德秩序的破裂，从而人逸出了“天命”的控制，他的选择范围急剧扩大，可能性激增，道路变得多样化。诸子百家各有其“道”，就是人的可能性的多样化的表现。但，对具体的个人来说，多样的“道”最终要落实为独一无二的“道路”。所以，“道”既是多样的，却又是唯一的，它是多元的统一，是天人之际的桥梁与通道，是可能与现实的交织，是无尽的运动变化。因而，“道”之中就凝聚了人的生命的种种矛盾运动，它集中体现了人的生命的根本面目。从而，它成为人的生命体验的核心，而最终成为中国古典美学的核心范畴。而在“道”的多向展开中，出现了多种多样的“人”的理想，同时人的感性也在丰富发展，于是，对人自身生命的审美——人格美意识也萌发了。人格美是中国古典美学中重要的组成部分。

战国中期，孟子和庄子完成了“心”的概念。“心”是天人能否交通的关键。孟子以“心”为“仁义”，“仁义”即对万物的关怀、同情。人以“仁义”之“心”而包容天地万物，达到了“万

物具备”的境界，这也就是“天”的境界。庄子以“心斋”去除一切区别的意识，而使人拥有能“游”的“心”，而能“物化”，与物同在，达到“天地与我为一”的境界。这也是一种“天”境界。“天”就是生命圆满自足的自由的境界。“心”则指向人的无限的能动性。“心”“天”合一，人就实现了生命的自由。这种自由是生命的理想境界，是审美的最高境界。它成为中国古典美学的终极追求。但这种“生命”是剥离了感性、肉体的“气”的“生命”，是一种精神性的存在。它虽然灵动无限，却是不完整的，因而也不是真正的自由。

战国后期，荀子和韩非分别提出了“群”和“理”的观念。他们认为，人及天地万物都是依循一种恒常的规律存在的，这规律被韩非表述为“理”。以这种规律，人结成了“群”。在“群”中，个人从同时与历时的他人身上得到能力、知识、经验的补全，从而，人的多样可能性才有了现实基础。这时候，人的“生命体验”是“社会化”的，是一种与“他人”的“共在”，是历史、现实与未来的集合，生命的自由，就落实为在社会历史中的自由。但，这“社会化”的生命中蕴涵着对一种普遍的形式的要求，这“形式”固定、限制了人的感性，人的生命的能动性最终使人的“生命体验”陷于僵化。审美意识的发展在这里停滞了。

整个先秦时期天人观念的变迁与审美意识的酝酿的基本过程大体上就是这个样子。这个过程，是思想意识酝酿的过程，也是人的“生命”丰富深化的过程。是为“生命体验”。“体验”，即“生命”的矛盾运动变化。因而，“生命”、天人观念、审美意识及审美范畴之酝酿，都在矛盾变化之中。在这之中，人、生命、文化、思想、学术在成长着。

目 录

前言	1
第一章 混沌的世界	1
一、混沌的整体	1
二、本原的世界	2
三、巫文化与“天人合一”的雏形	5
第二章 “力”的对峙与“人”的现身	7
第一节 “帝”与“且（祖）”	7
一、自然力的化身——“帝”	7
二、生殖力的对抗——“且”（祖）	11
第二节 天与人	15
一、“生”的珍重	15
二、“天人合一”与“天人分离”	18
第三章 “命”的授受与主体的获得	23
第一节 天命与德行	23
一、从“帝”到“天”	23
二、“命”的授受	27
三、“德”的抉择	30
第二节 主体的获得	34
一、主体的树立	34
二、“善”对“美”的给予	39
第四章 “道”的歧出与人的可能的绽放	42
第一节 “天”“人”殊途	42
一、“天”与“人”的乖离	42

二、“天道”与“人道”的分岔	44
三、“天道”对“人道”的拓展	46
第二节 “道”的歧出	47
一、“道”的由来	47
二、春秋末至战国前期各家的“道”	49
三、人之可能的绽放与支离	64
第三节 “天”与“道”	65
一、“天”的多义	65
二、生命之“道”	67
第四节 人格之美	70
一、“气”、“性”、“情”——感性的丰富	70
二、人格理想的树立与多样化	72
第五章 “心”的和合与“人”的解放	75
第一节 “尽心”与“心斋”	75
一、“心”主题的现身	75
二、从“尽心”到“知天”	77
三、“心斋”与“以天合天”	83
第二节 人的解放	88
一、自由之境的敞开	88
二、“心”的蜕化与精神的解放	91
三、“气”的升华与感性形式的剥离	96
第六章 “理”的定一与感性的再追求	100
第一节 “群”的人与“定”的理	100
一、“群”的人	100
二、“定”的“理”	108
第二节 感性生命的社会化	115
一、生命的社会化	115
二、普遍的形式与公共的感性	119
结语	123
参考文献	125