

修养·境界·审美

儒道释

修养美学解读

王建疆·著

中国社会科学出版社

王建疆 ○ 著

修养·境界·审美

儒道释修养美学解读

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

修养 境界 审美: 儒道释修养美学解读/王建疆著. 北京:
中国社会科学出版社, 2003.12

ISBN 7-5004-4199-1

I. 修… II. 王 III. 伦理美学-研究-中国-古代
IV. B82-054.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 102408 号

责任编辑 罗 莉
责任校对 林福国
封面设计 毛国宣
版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029453 传 真 010-64017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 丰华装订厂

版 次 2003 年 12 月第 1 版 印 次 2003 年 12 月第 1 次印刷

开 本 850 × 1168 毫米 1/32

印 张 13.625 插 页 2

字 数 351 千字 印 数 1-3000 册

定 价 30.00 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发行部联系调换
版权所有 侵权必究

序

建疆是我的在职博士生。其实，他攻读博士学位以前已经是教授了，按照我的想法，无须再读博了。可是他很执著，一定要继续学习。从前年秋到去年夏，他在美国访学期间还不断通过电子邮件与我保持联系。我明白，他是想把学问做得更深更好一些。他原来的专业所长主要在中国古代文论和美学研究，西方美学、尤其是现当代西方美学则相对读得少一点。他想通过读博的机会，能够脱出身来，集中地读一点西方的东西，以便于以一种新的中西互动的眼光来重新观照、审视中国古代文论和美学思想，作出新的开掘和阐释。一年多来，他真是这么做的。他的著作《修养 境界 审美》虽然大部分是读博以前写的，但入学后一直在修改，每次修改，都有提高，都表现出他的理论视野在拓展，思想在深化。前不久，他要我为这部著作写序，我当然义不容辞。近日抽空展卷读之，首先为它那富有新意的思路所吸引。

建疆是从修养实践上来探讨中国古代儒家、道家、佛家的美学思想的，这与一般美学史研究的角度颇为不同，但又非常符合中国古代美学的实际。众所周知，与西方哲学的偏重于探讨美的本体不同，中国古代美学更注重的是对人生价值的发现，是对人生境界的探讨。与此相应的是中国古人特别注重人生修养实践，注重内省和体验，注重身心并养。他们的人生体验和审美体验就隐含在这种人生修养过程中。

中国古人的修养实践直接通往人生境界。这些境界在形而上学的、宗教的、伦理的外表下具有一种使人身心解放的特点，因而与审美境界相通。但是，中国古人的人生境界往往不是面对感性形象的审美，而是脱离了审美对象，甚至有时是在处境不好的情况下产生的精神悦乐或审美体验。如“孔颜乐处”、“无万物之美而可以养乐”、“坐忘”、“禅悦”等。建疆把这种现象称为“内审美”现象。当然，从辞源学上看，很难找得到“内审美”这个词，只能算是作者的创造吧。名词的创造本身并无可厚非，关键要看这新的名词能否揭示前人尚未发现的事物的本质和特点，并具有很强的概括性。据我所知，古代汉语中虽然没有“内审美”一词，但是，以“内”作为限定词来表示一种内在的、隐秘的内心体验而与一种比较明显的外在的感受相对的做法却是非常普遍的。如庄子就有“无言心说”的“天乐”和“游心”之说，屈原就有“内美”的说法，刘勰有“神与物游”的说法，郑板桥有“胸中之竹”的说法。此外，还有“内乐”、“内景”、“内游”的说法，不一而足。不仅中国古代有许多概括内在审美体验的术语，而且国外的文艺心理学方面也有类似的说法。如“内觉”、“内心视觉”、“内在感官”、“内模仿”、“内化”、“内倾”、“内在自由”等等，就说明“内审美”绝非无根之论，而是一种有一定普遍性的理论概括。中国古代很早就有“美”这个字，但一直没有“审美”一词，这里存在着古今汉语的差别。也许正因为如此，古代中国虽然产生了“内美”、“内景”、“内游”等术语，却不可能出现“内审美”一词。建疆的“内审美”吸收了古今中外对这种区别于感官型审美的精神型审美的研究成果，将精神性的悦乐和内景的显现概括起来，实质上揭示的是“境界”审美的特点和效果，是立足于美学史的一个创造。

就这本书的思路来说，境界和境界的审美都是修养的结果，它是修养的层次达到超越功利、超越道德甚至超越一般的感官型审美之后的内在的精神体验。这种体验看似并非纯粹的审美体

验，但它却是最高层次的审美。这一观点看似平实，但我却认为具有重要的理论意义和现实意义。其理论意义就在于揭示了人生境界的审美生成性，突破了境界现成论和境界等级说的思维框架，从而揭示了修养和境界的美学意义，为美学史的研究提供了一条新的思路，这就是：从修养和境界入手更容易窥得审美的底蕴。冯友兰先生著名的人生四境界说中并无“审美境界”一词，但其“天地境界”中的“乐天”、“同天”却不是有着为一般审美所无法达到的高度吗？如果我们把眼界再放宽一点，就西方马克思主义者所揭露的现代资本主义社会随着科技和艺术媒体的发达而带来的感官型审美对于人的想像力的剥夺而言，研究境界审美不是更显得具有现实的意义吗？

我一直认为审美是一种很高的人生境界。但凡称得上审美的境界都应该具有它自己的独特之处。这种独特的地方何在呢？我想读了这本书后的读者自然会有自己的领悟。

建疆把对儒道释修养和境界的研究进一步深入到了中国古代诗歌意境的生成问题和艺术的结构生成问题上，从而将人生境界与艺术境界有机地联系起来了，把他的境界审美研究落到了实处，得出了许多新的结论。不唯如此，他还围绕境界的生成和内审美问题对儒、道、释各家的修养实践分别进行了颇具特色的研究。如对儒家的修养和境界的探讨是从儒家以审美而成就道德入手的，对道家的研究是结合了道教对道家的研究成果而展开的，对禅宗的研究是从不同于“静默美学”的“戏剧性审美”进行的。思路不同，结论自然也就不同，有许多新见，恕不一一例举。

学术研究应该提倡考证与创新的结合。蒋孔阳先生生前一再强调理论研究应该扎根于现实和历史之中，同时，美学史的研究也不应该脱离理论的指导。因为只有这样才能既在理论上有所创新，又会在美学史研究中有发现。建疆这本书，基本上是他读博之前的成果，虽然不能说无懈可击了，他自己也说并非臻于完

善，但我觉得从老子所说“贵得其一”的角度看，其思路的创新是特别值得一提的。

是为序。

朱立元

二〇〇三年岁末于

复旦大学国际文化交流学院

自序

“美是难的”这一柏拉图在两千多年前发出的感叹，至今并未因这位大贤的作古而过时。相反，美学的问题随着人们探索的深入显得越来越复杂，流派林立、新论丛生。

美是难的，不仅难在美到底是主观的还是客观的，抑或主客观统一的这些老问题并未得到彻底解决，而且新的问题又不断出现，如审美有无对象，艺术是否是形象的等。这些问题的提出使我们不得不面对这样的二律背反，即如：

正题：审美是有对象的，否则，美的客观存在以及美在关系、美是人的本质力量对象化等说法就无法成立。

反题：审美是无对象的，否则，人类大量的精神性审美活动以及主观精神性愉悦就不属于审美了。

在美学史上，是康德首次揭示了审美的二律背反现象。但康德并没有把二律背反或矛盾当成一种在现实中存在并在现实中不断被解决的过程，而只是把它作为主观认识的假象来对待，因而他只是揭示了二律背反现象但并未走出二律背反的困境。黑格尔在批判康德的基础上将二律背反放在实践中考察，从而用矛盾的对立统一的思想深化了二律背反。在黑格尔看来，二律背反的实质在于事物的同时共存的两个方面，因此，二律背反的真正解决

不在逻辑本身，而在事实本身。事实上，在中国古代美学史上，正如本书所要揭示的，无对象审美现象比比皆是，笔者从新的理论视角将之概括为“内审美”。正如事实胜于逻辑和雄辩一样，内审美理论的建立是对传统的形而上学的美学的突破和对审美范畴的扩展，是对人们审美实践的丰富和发展。它毕竟提出了一个全新的理论命题。

美学研究就应该始终建立在事实的基础上，建立在对美学史研究的基础上。许多美学家感慨对美学理论的推进是件十分困难的事，但到底难在何处呢？我认为，难就难在人们对审美经验或审美事实的整体把握不够，对经验事实的整体概括也不够。如把审美仅仅局限于耳闻目见的范围内，而不关心或者根本就未认识到人的内在精神性体验所产生的独特的内审美，这样就极大地限制了美学家的视野，同时也限制了人们对审美的本质和特征的进一步深入探讨。

内审美是人生修养实践的产物。夏夫兹博里和哈奇生曾提出过“内感官”或“内感觉”、“第六感觉”的概念，并以此来概括审美的本质特征。但这种内感官或内感觉还只是一种关于一般审美能力的界定，并不涉及个体的内在的独特的审美经验，而且它也只是一种与生俱来的本能，与人的修养无关。

随着时代的进步，人们已不再仅仅囿于认识论去探讨美学问题，而更多的是从价值论和存在论的角度去看问题，因而，美，虽然依然是难的，但并未因此将人难倒。美学随着视角的变换，其探讨的空间也相应增大了。但是，各种角度之间是相互排斥的、对立的，还是兼容的、互补的？这不仅是人文主义和科学主义共同面对的课题，而且也是认识论与价值论共同面对的问题。就美学史而言，与西方美学的侧重于对美是什么的知识论探讨不同，中国古代美学思想中更多地表现出人与自然的和谐，表现出对人生境界的追求，更具有人文思想和价值哲学的特点。而且，中国古代美学思想更多地强调人的修养，强调通过人的修养而实

现审美的人生境界，因而更具有实践论特征。尽管中国古代美学极少正面回答美是什么的问题，但这并不意味着中国古代美学不涉及美学的根本问题。相反，中国古代美学从更广阔的背景和更深刻的内涵上揭示了美的本质和特征。如老庄由“致虚”、“涤除”、“心斋”、“坐忘”而产生的“玄鉴”和“至美”、“至乐”的审美愉悦，儒家由于道德修养而从穷困和厄运中升华出来的“孔颜乐处”、“风乎舞雩，咏而归”的怡然自得，佛禅由顿悟而产生的“法喜”和“默照”之乐，等等，虽然并非通常人们所理解的由耳目视听之乐相伴随的审美，但它却有一种为普通审美无法企及的由愉悦感、幸福感、超越感、升华感、神圣感所构成的非凡的生命体验。这种生命体验并非什么理念的感性显现，也不是人的本质力量的有目共睹的对象化，而只是一种由人的本质力量的内显构成的完全内在的、个人的、独特的审美体验，是一种建立在一定的人生境界基础上的高级或超高级形态的审美。这种审美把人们从睁大眼睛看、竖起耳朵听的审美现象世界带入了一个“玄览”的、“朝彻”的、“昭昭灵灵”的、“心花怒放”的、“澄明”的审美精神世界。这个世界给美学家提供了一个关于美和审美的本质的远较几条干巴巴的原理更为实在、更为生动、更为丰富的启示和说明。

内审美是人生修养实践的必然结果，而非西方美学家所说的“第六感觉”。因为虽然在审美中有时也有类似第六感觉的强烈的直觉成分，但这种直觉毕竟是本能的、短暂的，无法延留的，而且也是低级的、原始的，根本不可能上升为对人生境界的领悟和体验。人来到这个世界上，既要适应这个世界，又要改造这个世界。就人的认识而言，他总是用自己已有的心理图式去同化对象世界，在同化无法进行时，又总要通过自我调节来建构自己的心理图式，从而实现进一步的同化。人的自我修养实质上就是通过不断的自我调节来完善自我并进而同化和改造世界，这种同化和改造就包括对审美对象的同化和对审美意蕴的不断发现。正是在

这个意义上我们可以说，修养美学是自调节审美学^①的发展。

内审美理论不仅扩展了人生审美体验的范围，把审美经验从外部的实在世界引入内部的醒悟世界，从形象的现象世界转到生动的精神世界。它在真正的意义上实现了实践的美学和美学的实践的统一。同时，也只有在内审美的世界里才有真正意义上的天人合一。现象学美学和存在主义美学所渴望的纯粹和澄明只有在内审美的框架下才能取得现实的意义，否则，那种绞尽脑汁的“悬置”也好，“括弧”也好，与审美只怕是缘木而求鱼。审美永远是具体的生动的当下体验和美好经验，只有在具体的活动中才有主客对立的暂时搁置，只有在内审美的精神世界中才有纯粹意义上的天人合一。

修养美学所展示的是天人合一的、知天、事天、乐天、同天的人生境界，是从内善到外美的文质彬彬的统一，是为而无不为的超自由的玄妙，是有无相生虚实与共的辩证结构，是于瞬间见永恒的心灵创造。而所有这些，既是人生的智慧、人生的境界的基础，也是中国古典艺术精神、艺术意境和艺术情趣的本根所在。

^① 见拙著《自调节审美学》，甘肃人民出版社 1993 年版。

目 录

序	(1)
自序	(1)

第一编 综论

第一章 中国古代修养美学的性质、特点和意义	(3)
第一节 修养美学的性质和特点	(3)
第二节 中国古代修养美学的意义	(8)
第二章 内审美的性质和特点	(12)
第一节 内审美存在的根据和特点	(12)
第二节 内审美的心理机制与产生原因	(20)
第三节 内审美与素质教育	(23)
第三章 作为华夏传统审美文化识别标志的修养美学	(26)
第一节 中国传统审美文化的性质和特点	(26)
第二节 中国传统审美文化构成的整体识别系统	(29)
第三节 中国传统审美文化的现代意义	(37)
第四章 超越“生命美学”和“生命美学史”	(40)
第一节 精神萎缩与“生命美学”	(41)
第二节 价值取向与生命的意义	(46)

第三节	审美境界与超越生命	(52)
第五章	中国人审美心路历程中的天人主客关系论析 ..	(55)
第一节	审美意识中的天人之分与无美而乐	(56)
第二节	审美意识中的“无为”、“有为”及其双向流布	(61)
第三节	佛禅中的天人相分与天人合一	(67)
第四节	“物不自美，因人而彰”与主客统一说的成熟	(71)
第五节	审美意识中的以物观物与以我观物	(76)
第六章	自然的玄化、情化、空灵化与中国诗歌意境的生成	(81)
第一节	老庄：自然的玄化	(81)
第二节	六朝：自然的情化	(87)
第三节	佛禅：自然的空灵化	(93)
第四节	有无虚实与情景空灵：意境的诞生	(103)
第七章	中国古代诗歌艺术的哲学智慧	(106)
第一节	有无虚实对立统一的辩证结构	(108)
第二节	否定之否定的超越式结构	(110)
第三节	质量互变——以一总多式结构	(111)

第二编 儒家的修养美学

第一章	孔子审美的人生境界和审美的修养方式	(115)
第一节	“仁者不忧”、“乐以忘忧”的修养论美学思想	(115)
第二节	乐以成德的超道德人生境界	(120)
第三节	“游于艺”、“成于乐”的审美的修养方式	(131)
第四节	孔子修养美学的范畴	(137)
第五节	孔子修养美学的历史地位及其局限	(145)

第二章 孟子的“性善论”与人格修养美学	(151)
第一节 政治上的仁政与修养上的舍生取义	(151)
第二节 性本善但又不离其修养的人性完美论	(153)
第三节 人格美的独特修养方式——“我善养吾 浩然之气”	(158)
第四节 以充实为美的修养美学观	(162)
第五节 “与民同乐”、“乐以忘天下”的政治 修养美学观	(167)
第六节 孟子审美修养方式在文艺批评中的运用	(170)
第七节 孟子修养美学的影响	(172)
第三章 荀子“无万物之美而可以养乐”的修养美学	(174)
第一节 “化性起伪”的修养论美学	(175)
第二节 “虚壹而静”的审美胸怀论	(177)
第三节 “无万物之美而可以养乐”的自愉性审 美论	(180)
第四节 “治气养心”与“顺气成象而治”的 美学思想	(184)
第四章 宋明理学的修养学与美学	(187)
第一节 道统对文艺的否定	(188)
第二节 “极高明而道中庸”的精神境界	(190)
第三节 静坐存养与“主敬”存养的功夫修养美学	(195)
第四节 “心学”结构与理学美学的终结	(200)

第三编 道家的修养美学

第一章 老子的修养美学	(209)
第一节 老子论“道”	(209)
第二节 老子论修养	(215)
第三节 《老子》中的审美范畴	(219)

第四节	老子的审美方法论与理想境界论	(224)
第五节	老子的审美人格论	(228)
第六节	老子的审美体验论	(235)
第二章	庄子的修养美学思想	(240)
第一节	庄子自然无为的美学思想	(240)
第二节	庄子修养美学面面观	(245)
第三节	庄子与儒释两家在修养美学上的比较	(252)
第三章	庄子修养美学范畴解读	(257)
第一节	得“至美”而“游乎至乐”的审美目的论	(258)
第二节	有为与无为相统一的审美辩证法	(259)
第三节	“忘适”的审美心态论	(261)
第四节	“各美其美”与“通天下一气”的审美 异同论	(266)
第五节	“法天贵真”的审美价值论	(269)
第六节	“逍遥游”的审美理想论	(271)
第七节	功夫型审美胸怀论	(274)
第八节	多层次的审美体验论	(277)
第九节	“无以好恶内伤其身”的审美态度说	(282)
第四章	老庄修养美学与古希腊摹仿美学的比较研究	(284)
第一节	“道”与“理念”所导出的不同美学体系	(284)
第二节	修养美学与摹仿美学形成的原因及其影响	(289)

第四编 佛禅的修养美学

第一章	禅宗美学与佛教美学	(297)
第一节	佛教美学的产生与发展	(298)
第二节	佛教美学的范畴	(307)
第三节	禅宗美学与佛教美学的同异	(314)
第二章	禅宗修养美学的性质和特点	(319)

第一节	心灵传感的功夫型审美	(320)
第二节	“本来无一物”的空灵境界	(323)
第三节	向自身求佛的自力美学思想	(326)
第四节	自然任运的无为美学观	(327)
第五节	顿悟成佛的美学观	(334)
第六节	“不修之修”的美学观	(345)
第七节	般若度化的美学观	(358)
第八节	关于禅宗美学的几点思考	(368)
第三章	慧能及“五家七宗”的美学思想	(371)
第一节	慧能的美学思想特征	(372)
第二节	洪州宗和石头宗的美学	(376)
第三节	“五家七宗”的美学	(380)
第四章	老庄美学与禅宗美学的比较	(398)
附录：	中西文学和美学的文化差异三题	(404)
	本书主要引述与参考文献	(417)
	后记	(419)

第 一 编

综 论