



# 先秦儒道心性论美学

Aesthetics on the Mind-Nature Theories  
of Pre-Qin Confucianism and Taoism

余开亮 著



# 先秦儒道心性论美学

Aesthetics on the Mind-Nature Theories  
of Pre-Qin Confucianism and Taoism

余开亮 著



北京师范大学出版集团  
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP  
北京师范大学出版社

---

图书在版编目(CIP)数据

先秦儒道心性论美学 / 余开亮著. —北京: 北京师范大学出版社, 2015.5  
(国家社科基金后期资助项目)  
ISBN 978-7-303-18322-7

I. ①先… II. ①余… III. ①美学史—中国—先秦时  
IV. ①B83-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 310922 号

---

营销中心电话 010-58802181 58805532  
北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>  
电子信箱 [gaojiao@bnupg.com](mailto:gaojiao@bnupg.com)

---

XIANQIN RUDAO XINXINGLUN MEIXUE

出版发行: 北京师范大学出版社 [www.bnup.com](http://www.bnup.com)

北京新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印刷: 北京京师印务有限公司

经销: 全国新华书店

开本: 165 mm × 238 mm

印张: 17

字数: 300 千字

版次: 2015 年 5 月第 1 版

印次: 2015 年 5 月第 1 次印刷

定价: 58.00 元

---

|           |              |
|-----------|--------------|
| 策划编辑: 曾忆梦 | 责任编辑: 赵雯婧 张爽 |
| 美术编辑: 王齐云 | 装帧设计: 毛淳 王齐云 |
| 责任校对: 李菡  | 责任印制: 马洁     |

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58800825

# 国家社科基金后期资助项目

## 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影  
响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

## 序

《先秦儒道心性论美学》，是中国人民大学美学教研室余开亮副教授的国家社科基金后期资助项目的结项成果。在结项时他给了我一本打印本，并希望我写个序。但我几次立意要写，已经坐在电脑前并打开文档，却都没能写出字来。该书从题目到目录再到内容，都让我感到这是一本重要专著。越是这样就越难写。在我毕生的写作生涯中，一旦出现不知道怎么写的感受，就促使我不断思考何以有这样的感受。

大概，这一感受来源于写中国美学史之难。

中国美学研究有两种进路，一种是按西方美学而来的构架，从中国美学史爬梳出属于西方美学或美学原理所规定的领域，例如，哲学上关于美的话语、各门艺术的资料、自然美的资料、生活美的资料，等等，然后对这些资料进行提炼、归纳、总结，从而写出中国美学的来。另一种是从中国文化的自身出发，即直接进入中国资料的整体性，这里，美学并没有与哲学、伦理学、人性论等严格地区分开来，这样对美学本身的把握，会与对其他学科的把握关联一体地进行，并在此基础上，再拈出其美学方面的特征。

这两种方法就其呈现中国美学的固有特征来讲，各有利弊。前一种一开始就显出了美学的特点，但这些美学特征的中国特性不易突出。后一种一开始就显出了中国特征，但这种中国特性的美学特征较难彰显。不过，无论从这两条道路中的哪一条路走进去，越是深入，二者的交汇就越多。如果在两条路上走得不顺，前者往往把中国美学写成了与美学原理一样的东西，后者往往把中国美学与中国哲学的诸多问题绞缠在一起，不易分开，而中国美学的特征会有所束缚。这两种方法就其难易来讲，前者容易而后者较难。前者以美学为依靠，如同手执标识清楚的地图，面对歧路甚多的空间，且看且走，路标很清楚；后者以整体为范围，如同空降到一个歧路交错的空间，虽有地图但感到地图与实境的差异，

从而要在地图与实境之间进行相当艰苦的辨识。

迄今为止，研究中国美学的学人，走前一路径的为多，选后一路向的甚少。《先秦儒道心性论美学》采用的是后一种路向，即较为艰难的路向。在这条路上，余开亮梳理前人研究之旧绩，兼顾当今考古之新资，对先秦儒道的心性论进行了系统的论述和体系性的呈现。儒家由孔子的仁性论到孟子的性善论和荀子的性朴论，以及《中庸》《五行》的心性论和《乐记》的性情论；道家由性自然论而呈现为《老子》的道德论、《庄子》的心性论、《管子》四篇的心气论：一一明晰地展现开来。更为重要的是，《先秦儒道心性论美学》从中国思维的整体性论儒道的心性论，再由心性论引出与之紧密关联乃至几乎不可分割的美学方面，这样一方面将中国的心性论与西方以区分划界的方式将人性内心进行知情意严格划分的理论明显地区别开来，而突显了中国心性的特色；另一方面在以这一整体性的心性论为主体进入或延伸到美学方面的时候，对一系列如果以西方美学方式去理解会困难重重的问题，给予了较好的解决。比如，对孔子的美善关系的理解，就是一个较好的范例。书中这类从西方美学角度看来较为困难的问题，大多能以中国思维模式和话语方式予以论说，进而呈现出中国式的逻辑和中国式的智慧。

从中国美学的自身特性出发，暂时悬搁西方美学原理，而直接进入中国美学的原貌之中，是一条较难的路径。当余开亮从这条路进入之后，在取得不少创见性的收获的同时，也呈现出了这一路径的艰涩。然而，我想，只要坚持不懈地走下去，这一条道路会逐渐地宽广和通达起来，而中国美学的固有特征，也会在这条路上不断地闪出迷人的光彩。

张法

2014年6月于中国人民大学寓所

## 目 录

|                               |        |
|-------------------------------|--------|
| 导论 先秦心性论与美学 .....             | ( 1 )  |
| 第一章 儒家美学的基础与分化 .....          | ( 14 ) |
| 第一节 孔子仁性论与美学 .....            | ( 14 ) |
| 第二节 孔门后学心性论的分化与美学类型 .....     | ( 44 ) |
| 第二章 性善论与儒家美学的展开 .....         | ( 54 ) |
| 第一节 《易传》的“天一人一象”论及其美学意蕴 ..... | ( 54 ) |
| 第二节 《中庸》与简帛《五行》的心性论美学 .....   | ( 70 ) |
| 第三节 孟子性善论与美学 .....            | ( 80 ) |
| 第四节 《乐记》性情论与美学 .....          | ( 96 ) |
| 第三章 性朴论与儒家美学的展开 .....         | (110)  |
| 第一节 《性自命出》的性朴论与美学 .....       | (110)  |
| 第二节 荀子性朴、性恶论与美学 .....         | (122)  |
| 第四章 性自然论与道家美学的展开 .....        | (138)  |
| 第一节 老子道德论与美学 .....            | (138)  |
| 第二节 庄子心性论与美学 .....            | (156)  |
| 第三节 《管子》四篇心气论与人格美学 .....      | (188)  |
| 第五章 先秦儒道心性论美学比论 .....         | (198)  |
| 第一节 儒道心性论差异与两种美学精神 .....      | (198)  |
| 第二节 物感与玄鉴：先秦儒道情物关系比较及流向 ..... | (212)  |
| 第三节 庄子“虚静”论与荀子“虚壹而静”说比较 ..... | (235)  |

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| 余论 心性、生命与中国美学言说方式 ..... | (250) |
|-------------------------|-------|

|            |       |
|------------|-------|
| 参考文献 ..... | (255) |
|------------|-------|

|           |       |
|-----------|-------|
| 后 记 ..... | (260) |
|-----------|-------|

## 导论 先秦心性论与美学

由先秦诸子发端的儒、道心性论(或称人性论、性情论)作为中国古代哲学最为精粹的哲学理论,一直以来被学人当作进入中国文化殿堂的敲门砖。“中国人‘生命的学问’的中心就是心和性,因此可以称为心性之学。”<sup>①</sup>徐复观说:“人性论不仅是作为一种思想,而居于中国哲学思想史的主干地位;并且也是中华民族精神形成的原理、动力。要通过历史文化以了解中华民族之所以为中华民族,这是一个起点,也是一个终点。文化中其他的现象,尤其是宗教、文学、艺术,乃至一般礼俗、人生态度等,只有与此一问题关联在一起时,才能得到比较深刻而正确的解释。”<sup>②</sup>蒙培元则说:“中国心性论,既是本体论又是价值论,同时还包括许多认识论和心理学问题。它以探究人的本质、本性、使命、价值、理想和人生的终极意义为根本的内容,以揭示主体精神、主体意识为特征的存在认知、本体认知为基本方法。一句话,它所讨论的是关于人的存在和价值的问题。”<sup>③</sup>

从所引三人的观点不难看出,心性论可谓是理解中国文化特别是中国哲学、美学的钥匙。“窥视中国心灵的幽情壮采,也是民族文化的自省工作。”<sup>④</sup>正是出于这种认知,笔者深感心性论与中国美学研究之间的密切关联。一方面,心性论自身就具有深厚的生命美学色彩;另一方面,心性论又为中国的美学和艺术奠定了底色。就先秦美学研究而言,心性论问题更应是其美学理论的基本问题。先秦时代艺术尚未出现自觉,其美学理论蕴含在先秦诸子丰富的哲学思想之中。它并不呈现为以外在感性对象为主的艺术美学形态,而是呈现为以内在心性生命的感性自由为主的哲学美学形态。先秦诸子美学被作为人生的合理性存在问题提出的这一特性,更是决定了先秦美学与心性论之生命学问的深度关联性。诚如徐复观所言,先秦美学“只有与此一问题关联在一起时,才能得到比较深刻而正确的解释”。可以说,先秦美学作为一种生命美学,实是一种心

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,上海,上海世纪出版集团,2008,第71页。

② 徐复观:《中国人性论史》(先秦卷),上海,上海三联书店,2001,第2页。

③ 蒙培元:《中国心性论》,台北,台湾学生书局,1990,第1页。

④ 宗白华:《美学散步》,上海,上海人民出版社,1981,第68页。

境的情调之美，是一种灵性的幽邃之美。基于此，笔者将这种与心性论有深度关联的美学称之为心性论美学。<sup>①</sup>

“先秦，道、儒两家的‘前美学’都关注、执着于‘心性’的解放与改造，共同开拓了一个深远而灿烂的思想、精神之苍穹。”<sup>②</sup>由于先秦哲学心性论的主要类型为儒家心性论与道家心性论，而最有价值的美学思想又主要存在于儒家和道家思想中，所以，本书的论题定位于先秦儒道心性论美学研究，即通过心性论哲学视野，从整体上来展开先秦儒道美学思想研究。

### 一、儒道心性论的概念要义与关系结构

作为讨论人的存在和价值问题的心性论是以天(道)、命、性、情、心等范畴所代表的思想为其内容的。这些概念在先秦哲学中呈现彼此盘绕、错综复杂的理论态势，有时在一人一书中其意义也有不同。所以，在谈及先秦心性论与美学关联之前，极有必要对这些概念就其大理并择其要义而稍作梳理。<sup>③</sup>

“天”在先秦哲学中有多重意义。冯友兰曾把中国哲学中的“天”分为五义：物质之天、主宰之天、命运之天、自然之天、义理之天。<sup>④</sup>物质之天乃客观实物之天，如“天油然作云，沛然下雨”(《孟子·梁惠王上》)；主宰之天乃神性意志之天，如“商罪贯盈，天命诛之，予弗顺天，厥罪惟钧”(《尚书·泰誓上》)；命运之天乃无可奈何之力量，如“死生有命，富贵在天”(《论语·颜渊》)；自然之天与物质之天有所关联，乃生化流行本然之天，如“牛马四足，是谓天”(《庄子·秋水》)；义理之天乃道德秩序、精神自觉之天，如“诚者，天之道也”(《中庸》)。正由于“天”的内涵的多样性，故对先秦诸子“天”的意义的把握要结合具体语境。不过，先秦儒道哲学的一个转变即在于对主宰之天、命运之天的哲理化，把“天”与最高本体——“道”结合，形成了哲学中的天道观。“道”的出现表明了先秦

① 在某种意义上，性情论也许更契合美学意蕴。随着先秦出土文献对“情”的重视，学界也有很多人开始以性情论为切入点来进行先秦哲学研究。但笔者认为，先秦哲学“情”的思想与传统的心性论本是一体的，其从根本上并未对传统心性论哲学进行改写。

② 王振复：《中国美学史教程》，上海，复旦大学出版社，2006，第31页。

③ 关于心性论范畴研究与梳理之作已有很多。除了古人董仲舒、王充、班固、荀悦、刘昼、韩愈、李翱、张载、朱熹、王夫之、黄宗羲、戴震、章学诚、阮元等人外，现当代的傅斯年、钱穆、冯友兰、唐君毅、蒙文通、徐复观、牟宗三、张岱年、蒙培元、张立文等人都有不同的研究和拓展。

④ 冯友兰：《中国哲学史》(上册)，上海，华东师范大学出版社，2000，第35页。

理性精神的确立，意味着先秦诸子开始以一种哲学智慧而非宗教信仰的方式来把握生命。因此，先秦天道观下的“天”主要体现为义理之天与自然之天的结合，是宇宙的本原和最基本的原动力。就儒家哲学而言，道德义理之天固然是其天(道)论的主要内涵，但这种义理之天又是和自然之天紧密结合的。所以，儒家之天更多的是道德义理和自然之天的融合，即儒家认为天道于穆不已又具有道德秩序，如《乾·象传》说：“天行健，君子以自强不息。”就道家哲学而言，自然之天固然是其天(道)论的主要内涵，但这种自然之天又是与主体精神的自觉紧密结合的。所以，道家之天更多的是自然之天和哲学义理的融合，即道家认为天道自然无为又具有哲学义理，如《庄子·天地》云：“无为为之谓之天。”

“命”的概念是与“天”的概念联系在一起而被提出的。“命”在先秦哲学中有“命运”“生命”“天命”等诸义。“命运”为对一种无可奈何、无能为力之力量的喟叹，其往往和主宰之天、命运之天联系在一起，如《尚书·召诰》里的“命吉凶、命历年”以及前引的“死生有命”等。“生命”较好理解，为有活力之物或有血有肉的有活力之人，其往往与物质之天、自然之天联系在一起，如《郭店楚墓竹简·语丛一》中的“有天有命，有物有名”。“天命”即天的命令，其含义较为复杂。在商代，“天命”多为具有神性的上天之命；在周代，神性主宰之天被转化为具有伦理品格之天，如《尚书·康诰》“惟命不于常”思想就给“命”赋予了道德判断的色彩。陈来认为西周天命观是“伦理宗教面对社会历史、人类命运所产生的一种理解、要求、思想，并把这种要求诉之于天命论的形式”<sup>①</sup>。西周的“天命”观中命与人之精神、智慧的关联深远地影响了儒家的天命观和道家的性命观。孔子的天命观把之前“命”的思想哲学化，“命”遂成为一种贯通天人的中介。在儒家看来，天道博厚高明，命定万物成就人性；人秉天命，以自觉之使命感回应天道。故《论语·尧曰》云：“不知命，无以为君子也。”《中庸》云：“天命之谓性。”《郭店楚墓竹简·尊德义》亦云：“知命而后知道。”在道家看来，命实为天道对万物的分定，同样为天道与人性之间的中介。《庄子·天地》云：“未形者有分，且然无间，谓之命。”命与性组合遂成为道家思想的性命观。

“命”作为天人之间贯通的中介，落实到具体事物身上则为性。“性”字从“生”，是生而即有的意思。虽然在先秦哲学中，性既可指一种先天

<sup>①</sup> 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京，生活·读书·新知三联书店，2009，第210页。

的属性，又指这种先天属性后天发展的倾向，但二者并不属于同一层次。前者应为人性论本性意义上的性，而后者实为一种受外在环境影响下的性情。所以，先秦哲学中作为生而即有的人之本性的“性”字更多地不是在宽泛的人性论、人之本有属性和“社会关系的总和”之类的意义上使用的，而是在一种秉自于天、人所原初本有的先天意义上使用的。这种原初先天之性并不意味着人性是静态的，因为这种原初先天之性恰恰有着一一种由静转动的必然性。笔者之所以把生命后天发展之性（包括性恶论、性有善有恶论、性可善可恶论等）排除在性的界定之外而仅从严格或者狭义的意义上使用“性”，既有文本的支持又能避免造成对“性”理解的混乱。性作为人的最初本性，它决定了人的发展的可能性和合理性，因而成为现实世界人的存在方式的根据所在。对于先秦哲学而言，率性生存就是近道生存。性作为生命的初始、固有本性，在先秦儒道哲学那里有两种不同的理解方式。其一是认为生命的初始状态本身就具有秉自天命而来的先验的道德内容，是为性善论。《中庸》的“天命之谓性”、孟子的“四端”说都注重的是这种道德性，并把这种道德性看作是生命本性所在。性善论给人的生命发展注入了一种庄严的价值，是事实判断和价值判断的统一，它为人性树立了一种光辉的“起点”。其二是认为生命的初始状态即为一种生命之为生的材质或能力。这种材质是一种“天之就”的初始自然状态，它包括一些并无先验道德性的生理质素和认知潜能，是不带价值判断的无善无恶之性自然论。《荀子·正名》里的“生之所以然者谓之性”、《庄子·庚桑楚》里的“性者，生之质”以及《庄子·天地》里的“形体保神，各有仪则，谓之性”皆为此义。笔者认为，如果把这种自然之本性断定为性恶，那是对生命的极端藐视。果真如此的话，人性只有残性，逆性而动，方见善之天日。在这种意义上，荀子所谓的“性恶”其实只是宽泛意义而不是严格意义上的人性论，因为性恶已经属于生命的经验发展过程而不是内在先验的（这一点后文将详说）。虽然儒道两家都有持性自然论者，但二者具有很大的不同。儒家性自然论看到的是生命的自然材朴，其对生命展开过程走的是人文化成之路，主张对性的化育与规范；道家性自然论看到的是生命的自然之心，其对生命展开过程走的是任自然而然的自然主义之路，主张恢复自然之心的精神力量保持本性的自由发展。为示区别，本书后面将儒道性自然论分别称为性朴论和性自然论。

性作为生命的初始状态，它必然要面向经验的现实世界而走向生命的动态发展。性为寂然不动，情乃感而遂通。生命本性与外在世界相遇，就产生了作为生命在世状态的“情”的问题。“情”在先秦心性论中本就属

于性的主要内容，性之动往往就是情之动。所以，性与外物相互交接而出现的生命发展状态实际就是一种情动之态。在先秦哲学中，“情”也有着“性情”“情感”“情欲”等诸义。情一方面源于生命本性，故顺性而动之情为情之正，体现的是生命自身的律动，具有一种生命精神。《郭店楚墓竹简·性自命出》的至情、孟子的四端之情、道家的性命之情皆为此类性情。情另一方面则受外物的影响，为感物之情。这种喜怒哀乐爱恶欲的情感体现了日常生活中人对世界的情感反应方式。感物之情本属生活之常态，一定程度上的情欲亦属正常，但一旦沉溺于物、受物诱惑则存在情之异化从而滑入欲望泥潭的可能。故《乐记·乐本》云：“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”《荀子·性恶》亦云：“生而有耳目之欲，好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”所以，如何处理性、情、欲的问题成为儒道心性论哲学的关键所在。在此，儒道哲学引入了“心”的概念。

关于心、性、情、欲的关系，朱熹曾有过总结：“性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓‘心统性情’也。欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。欲之好底，如‘我欲仁’之类；不好底则一向奔驰出去，若波涛翻浪；大段不好底欲则灭却天理，如水之壅决，无所不害。孟子谓情可以为善，是说那情之正，从性中流出来者，元无不好也。”<sup>①</sup>朱熹所言的“好底”的欲望实为一种道德意志，只存在于性善论之中。所以，朱熹的话并不能完全代表先秦哲学中的心、性、情、欲关系。但朱熹对心性情欲关系的阐发对理解先秦心性论哲学依然有着极大的意义。“心统性情”，其作为横摄性情的机能，本身既构成了性的内容（如性善论之良心和性自然论之灵觉潜能），又参与了情的发动过程。所以，“心”能在生命展开过程中起到一种对性情欲流动的定向之用，为一种心志，可分疏为情感灵觉之心和认知之心。就儒家性善论而言，人之心为一种固有道德性的情感之心，彰显仁心、本心即能对情欲的运动产生一种自我节制，以确保性情的中和；就儒家性朴论而言，由于其心本不具有道德性，故必须通过外在的人文教化和认知礼义来建构心志，这就是《郭店楚墓竹简·性自命出》所言的“凡人虽有性，心亡奠志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠”。就道家性自然论而言，则必须对心进行斋戒，发挥本心之灵觉机能，“以其知得其心，以其心得其常心”（《庄

① （宋）黎靖德编：《朱子语类》，北京，中华书局，1986，第93～94页。

子·德充符》），以使情之应物而无累于物，从而维持住自然而然的性命之情，以确保心性不为物扰的主体自由。

可见，心性论范畴在不同思想家和著作中虽然有着复杂的内涵，但相对而言，这些范畴的内涵在儒道哲学中还是有着大体一致的含义。并且，这些范畴之间也有着相对一致的关系结构。正是在这种心性论关系结构中，中国天人合一的文化主题<sup>①</sup>在先秦哲学中得以鲜明呈现。

先秦心性论结构直接地把巫术文化时期神人合一的文化提升为理性化的心性体验式天人合一文化。先秦诸子在关于人的存在和价值的思考中往往采用从天到人和从人到天的合一路径。从天到人路径说明的是天道价值下降落实人道价值的过程。天道作为生命存在的形而上根源，它经由命的分定过程分化万物。万物因此秉道而生，形成各自的存在本性，并因性出情，率然而存。这种路径具体体现为天(道)→命→性→情(心志)→欲的心性论结构。从天到人的自上而下路径论证了人的存在和价值的来源，它为生命存在提供了一种本然状态。从人到天的下学上达路径说明的是现实生命提升融入天道的过程。由于现实生命往往有着欲望和机巧的侵扰，如果能让生命进程顺应本然状态进行发展就必须发挥心志功能以规范情和欲的发用。如果现实生命能处理好性情欲关系使人生顺应本然状态进行发展，则能使现实生命与本然状态相互切近，因而能彰显本性并回应天命、天道，达成天人合一的生命理想状态。这种路径具体体现为欲→情(心志)→性→命→天(道)的心性论结构。从人到天论证了现实生命如何回应存在和价值来源的问题，它为生命存在开启了一种理想状态。

这样，先秦心性论具体呈现为一种天(道)↔命↔性↔情(心志)↔欲下降与复归合一的路径。从天到人赋予人的是一种生命的本然与初始状态，而从人到天的回归则是生命的本然初始状态与外在世界相互摩荡、相互顺化并进行超越的过程，也是生命本然初始状态的动态展开过程。这种动态的展开过程对生命的成长态势进行提纯精粹，去芜存真，含弘光大。它虽不是要重回生命的本然状态，但却一直保持着生命本性的张力，可谓是一种满怀着对生命根源的“乡愁”式的成性、成人过程。所以，先秦心性论的复归并不是简单地、封闭性的回复而是一种发展中具有创造性的超越式回归(与故为新)，显示了中国文化天生人成的理论基调。

① 导论部分关于“天人合一”概念的使用是就儒道哲学主题总体性而言，儒家性朴论与此主题看法有所不同。

## 二、先秦心性论与美学

心性论哲学关注的是知、情、意统一，天人合一文化观念下人的存在和价值问题，这就决定了先秦美学形态并不是一种现代美学意义上的独立审美形态，而是一种有机整体的生命审美形态。“美学之为美学，最主要的就在于它思考与探索一种理想的生存状态，换句话说，凡是关于一种和谐、健康、自由、充实的生存状态的思想，实质上都是一种美学或至少是美学的重要的思想资源。”<sup>①</sup>应该说，先秦心性论对先秦美学的影响是极为广泛的。从大的方面而言，先秦心性论与美学的关联可以从如下几个方面得以说明。

心性论的天道观与生命美学精神。先秦天道观呈现的是中国哲学对宇宙本原、万物最后根据的思考，它显示了先秦哲人对天地万物和人的存在方式根源的看法。有什么样的天道观念，就应该有什么样的存在方式。先秦儒道的天道观给宇宙和人生贯注了一种大化流行、生生不息的生命精神。儒家天道观把宇宙看作是于穆不已、消息盈虚的生化之流。不管是孔子“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”的喟叹、《中庸》中的“赞天地之化育”，还是《易传》中的“天地之大德曰生”，都体现了儒家对宇宙与生命的动态把握。道家天道观把宇宙同样看作是周行不殆、无穷虚灵的自然之流。老子的“大曰逝，逝曰远，远曰反”，庄子的“虚而不屈，动而愈出”都描绘了天道运转不息的生生之理。方东美说：“几乎所有的中国哲学都把宇宙看作普遍生命的流行，其中物质条件与精神现象融会贯通，浑然一体，毫无隔绝，一切至善至美的价值理想，皆可以随生命的流行而充分实现。”<sup>②</sup>宗白华也说：“我们宇宙既是一阴一阳、一虚一实的生命节奏，所以它根本上是虚灵的时空合一体，是流荡着的生动气韵。哲人、诗人、画家，对于这世界是‘体尽无穷而游无朕’。”<sup>③</sup>儒道的天道观作为生命价值的根据所在，给中国文化贯注了一种生命美学精神。正因为天道满布生机，大化流行，中国文化的在在处处也都充满着一种活跃创造的盎然生机。自然万物的生香活意、生命情调的粲溢美感、艺术园地的气韵生动都是生化流行的天道观在审美领域的体现。先秦时期美与天道的统一，基本奠定了中国文化注重审美与艺术的虚灵性、精神超越性的面相。

① 朱立元主编：《美学》，北京，高等教育出版社，2001，第17页。

② 方东美：《生生之美》，北京，北京大学出版社，2009，第125页。

③ 宗白华：《美学散步》，上海，上海人民出版社，1981，第114页。

心性论对情的重视与审美情感理论。先秦心性论哲学中，情一方面与生命内在之性相连，另一方面又与外在世界交接，故情成为人生在世的存在状态。“西洋人是用理智的，中国人是要用直觉的——情感的。”<sup>①</sup>“既然讲人的存在问题，就不能没有情感。因为情感，且只有情感，才是人的最首要最基本的存在方式。”<sup>②</sup>情作为生命的基本存在方式，同时也是生命感知外物并把生命上升为美学形态的关键所在。先秦儒道两家都极为重视“真情”。情在儒家哲学那里，为自然情感和道德情感的统一。例如，孔子的“仁”既是奠基于血亲孝悌之上又是推己及人的忠恕之道，孟子的“四端”亦是天生自然又具有道德内涵。情在道家哲学那里，为一种性命之情、生命情调。庄子的无情并非真正无情，而是超越世俗之情而回归一种天地之情。情与物相联系，如何处理情物或心物关系也是儒道哲学极为重要的问题。不管是儒家的感物情动还是道家的鉴物无情，儒道的情物关系直接关涉到中国美学审美经验的形成。儒道的情感哲学与作为情感学的美学是相通的。不管是儒家的“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》），还是道家的“致命尽情，天地乐而万事消亡，万物复情”（《庄子·天地》），说的都是主体生命自由之情所带来的审美快乐。儒道心性论哲学中的心灵修养与情感体验状态，例如，明诚、感通、虚静、心斋等，实际都是一种审美情感体验状态，其直接构成了中国美学与中国艺术的审美经验或审美心胸理论。

心性论的理想人格与人格美思想。先秦儒道心性哲学从人到天之路径要做的是把生命的本原初始状态提升到生命理想人格状态。对儒家而言，性情中和、文质彬彬、刚健笃实、辉光日新的君子人格为其理想人格；对道家而言，致命尽情、清明莹彻的至人人格为其理想人格。儒道的理想人格同时也是一种审美人格。在先秦思想中，美不仅表现为一种外在的感性，而且关涉到一种生命精神状态的自由与和谐。先秦儒家的君子人格既有内在生命状态的性情中和，又有外在仪态的文雅端庄，可谓美善相乐。先秦道家的至人人格更是脱然畦封，纵浪大化，显现了生命性情的自由飘逸与至美至乐。特别是，先秦儒道都持一种身心不二观，故还经常用“气”的理论从身体层面来描述生命的充实状态，如《郭店楚墓竹简·性自命出》的“喜怒哀悲之气”，《孟子》的“夜气”“平旦之气”，《五行》说的“仁气”“礼气”“义气”，《庄子》的“听之以气”，《管子》的“精气

① 梁漱溟：《梁漱溟全集》，第1卷，济南，山东人民出版社，1989，第479页。

② 蒙培元：《情感与理性》，北京，中国社会科学出版社，2002，第4页。

说”，等等。气的引入更使得先秦心性论对人格的描述不是抽象的，而是充满积实、丰厚盈溢的美感的。

心性论修养与艺术理论。生命由初始状态提升为理想状态离不开心性的修养。这种修养包括内在和外在两个方面。在内在修养上，虽然儒道心性论工夫具有不同，但都强调心的作用。不论是儒家的“诗言志”还是道家的“得手应心”“指与物化”，都把“心声心画”的艺术看作是心性修养的重要方面。在外在修养上，儒道心性论有着比较大的不同，因而对艺术有着不同的观念。儒家讲究入世，对诗、书、礼、乐持积极肯定的态度，所以在讲究内在修养的同时极为注重对心性的人文化成。因此，艺术在儒家成就生命理想状态上发挥着积极的作用。儒家在艺术理论特别是诗论、乐论上颇有建树。与其理想人格一致，儒家在艺术观上非常看重艺术与道德的关联，并由此展开了对艺术本质、艺术形式、艺术价值、艺术功用、艺术对心性的作用机制等方面的论述。道家讲究出世，对诗、书、礼、乐持消极否定的态度，其往往对世俗艺术持一种批评态度。与少私寡欲的心性要求一致，道家对世俗社会注重外在形式和情感欲望满足的艺术观念给予了批评和解构，保留了另一种合乎道性、合乎自然、合乎自然性情的超越性艺术观念。

心性论的天人合一主题与审美境界论。天人合一是儒道心性论的最终文化理想，是儒道哲学的终极关怀所在。儒家心性论哲学主张尽心、知性、知天的一体贯通，从而在赞叹天地之化育的虔敬珍重中感受生命的乐道之境；道家心性论哲学致命尽情，游心于淡，从而在物我玄同中得乎至美而游乎至乐。生命臻于天人合一境界即生命通过内在的自我超越而进入一种物我两忘、超然物外、超生死功利的自由境地。于此境界中，人与宇宙融为一体，吟风弄月，体验生命的不息流行并与宇宙共存共在。显然，这种天人合一的最高境界同时也是一种审美境界。不管是儒家“孔颜之乐”“吾与点也”“游于艺”的生命境界还是道家“自由自在”“朝彻见独”“逍遥游”的生命境界都体现了一种“自由之快感”的审美精神。

先秦心性论与美学的诸多关联昭示的是中国文化的美学性品格，恰如李泽厚说的：“审美而不是宗教，成为中国哲学的最高目标。”<sup>①</sup>

① 李泽厚：《中国思想史论》（上），合肥，安徽文艺出版社，1999，第314页。不过，笔者认为中国儒道哲学虽不是宗教，但其天道观所具有的内在超越性、终极性内涵又显现了一种宗教性文化功能。所以，把审美看作中国哲学的最高目标，并不与宗教性、道德性冲突。兹事体大，此不赘述。