

# 论老庄美学与中西美育精神之差异

王 凯

南京大学哲学系, 江苏 南京  
Email: kevinwangnju@outlook.com

收稿日期: 2020年9月2日; 录用日期: 2020年9月17日; 发布日期: 2020年9月24日

## 摘 要

中国美学教学中, 侧重将老庄美学定位为与康德类似的审美超越派, 并注重用康德式的无利害审美观念来诠释其主要内涵。这种看法固然说明了老庄思想相对于儒家美学的超世俗性, 但没有很好地说明老庄思想所体现的中国美学特点。事实上, 如果对康德的审美理论进行深入研究, 那我们便可以发现以老庄为代表的中国美学与以康德美学为代表的西方美学有着本质的差异, 在新时代美学教育过程中, 我们应该正确理解这种差异, 并阐释好老庄美学独有的涤除玄鉴的观道思想、心斋坐忘的体道思想和乘物游心的守道思想。

## 关键词

老庄, 康德, 美育, 无利害性

# On Laozi-Zhuangzi's Aesthetics and the Difference between the Spirit of Chinese and Western Aesthetic Education

Kai Wang

Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing Jiangsu  
Email: kevinwangnju@outlook.com

Received: Sep. 2<sup>nd</sup>, 2020; accepted: Sep. 17<sup>th</sup>, 2020; published: Sep. 24<sup>th</sup>, 2020

## Abstract

In the teaching of Chinese aesthetics, Zhuangzi and Zhuangzi's aesthetics are positioned as an aesthetic transcendence school similar to Kant, and the main connotations are interpreted by Kant's

innocuous aesthetic concept. This view certainly illustrates the super-secular nature of Lao Zhuang's thought relative to Confucian aesthetics, but it does not well explain the characteristics of Chinese aesthetics embodied in Lao Zhuang's thought. In fact, if we conduct an in-depth study of Kant's aesthetic theory, we can find that there are essential differences between the Chinese aesthetics represented by Lao Zhuang and the Western aesthetics represented by Kant's aesthetics. In the process of aesthetic education in the new era, we should correctly understand this difference, and explain the unique Taoist thoughts of Lao Zhuang's aesthetics, the thought of Xuanjian, Xinzhai's and Chengwuyouxin.

## Keywords

Lao Zhuang, Kant, Aesthetics, Without Interest

Copyright © 2020 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

自审美无利害性思想起源于十八世纪英国的经验主义美学,后经过康德加工,成了一种表示超功利、超欲望、超理性的独特审美趣味。康德的这一加工过程概括起来,是经过三个步骤完成的:首先是将审美及美感从其他活动及情感中抽离出来;其次是突显审美活动中的主体心理运行机制;最后再经由崇高感促成审美保持并将之引向道德感,其本质上是要解决我们不仅可以发现老子的“涤除玄鉴”、庄子的“心斋坐忘”、“乘物游心”观念不仅与康德的审美无利害性加工过程存在千丝万缕的联系,还可以在在这一理论的对照下看到中国先秦美学独具中国文化特色的美学意蕴——与道为一的宇宙情怀。

## 2. 观道: 涤除玄鉴中的“去智”思想

为了区别于此前一切审美理论,突显审美的无利害性,康德首先重新界定了“美”的属性。在康德看来,“美绝不是事物的一般属性,也不是概念,不是可以用语言描述的东西”[1],准此,审美活动产生的美感自然就有别于以事物属性和抽象概念为对象的感性活动和理性活动所产生的感受状态。康德进一步讲这些感受状态命名为“愉悦感”并对之进行具体区分:

首先,三种愉悦感的产生机制不同。审美活动的愉悦感是产生于具有“普遍性的先验经验”[2],而感性活动和理性活动的愉悦感则是“主观意志对对象性客体的反应结果”[2]。

其次,三种愉悦感的自身属性不同。正因为审美活动具有区别于感性活动、理性活动的产生机制,所以审美活动才获得了“无利害”这种与众不同的自身属性。在康德看来,感性活动和理性活动由于受到客观对象的影响,都具有强烈的差异性与变动性,其愉悦感也因之取决于我们的个人对不同客观对象的喜好和厌恶情绪。而审美活动因其对先验经验的依赖,使得其愉悦感脱离了个体差别,带有普遍性的无利害色彩。

最后,三种愉悦感的结果导向不同。差异化的属性带来的是差异性的结果。有利害性的感性愉悦感和理性愉悦感因其强烈的主观色彩,其结果导向是认知性的,引发的是人们对知识判断的认识。无利害的审美愉悦感的产生因其无利害性带有强烈的普遍性色彩,其结果导向是道德性的,引发的是人们对道德判断的认识。

通过这种细致的区分,康德成功将审美活动从其他活动中独立出来,首先从认识论的意义上突显审

美的无利害性，把人们认识对象的境界，从掺杂欲望和知识分别的感性认识和理性认识提升到无差别的审美愉悦上来，强化了人类思想的普遍性，为后续审美活动向道德活动的过渡提供了基础和可能。

虽然自亚里士多德开始，欧洲学界就开始将哲学划分为理论哲学、实践哲学，但“一部西方哲学史实际上只是理论哲学即形而上学的历史，实践哲学则被隐于形而上学的阴影之下，为形而上学所遮蔽”[3]。与之不同的是，中国先秦哲学从各个层面体现出明显的实践哲学特质。表现在审美理论方面，与康德从审美内涵角度区分审美与其他活动理论不同，中国先秦哲学对审美及美感从其他活动中的抽离是通过老子带有明显实践品格的“涤除玄鉴”思想表现出来的。

虽然正如叶朗在其《中国美学史大纲》指出的那样，“把关照道作为认识的最高目的”[4]，因而揭示出此一审美命题所带有的认识论色彩，但老子强调：“为学日益，为道日损”，由此我们可以推出此处老子要求的对道关照的方式一定不是在人类理性范围内的，而是超理性的心灵体验，是一种实践意义上的审美尝试。要求我们在“去智”的“为道”实践中认识审美活动与其他活动的不同。这种“去智”的思想实现了我们与道为为的第一步——观道。具体到审美活动上，老子认为区分审美与其他活动的最佳方式是通过“涤除玄鉴”的方式关照“道”的象、气、体三个方面。

第一，涤除杂念，观道之象。老子认为作为万物本源的“道”，有“有”和“无”两种外显的存在状态，两者共同构成了道之象。所谓“无名天地之始；有名万物之母”，“道”具备了有无两种状态，所以，其象是一种“恍惚”的状态：“孔德之容，唯道是从。道之为物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。”现实生活中的人们往往受到感觉影响，习惯从“有”的方面去把握恍惚的“道”之象，从而产生种种杂念。这种杂念不仅会影响人的日常判断，更会阻碍人们对道的体悟。审美活动要想顺利开展，首要问题就是去除杂念，使精神集中到对“道”的体悟上来，这也就是老子用反问句向我们揭示的第一条审美原理：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？”

第二，涤除定见，观道之气。杂念的涤除将散乱的精神集中到体悟“道”的审美活动上来，但这仅是体“道”的基础性工作，精神的聚集，并不意味着正见的产生，由于“大道无形”，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，“道以无为体”[5]，以“气”为用，“无”和“气”都是难以琢磨的，所以，体会“道”的过程往往是复杂的，而人的感性认识又具有局限性，所以难免会在体“道”的过程中产生片面的认识，这种片面的认识一旦被人们执着为“有”，就会产生“定见”。“定见”的产生，不仅会曲解“美”的本意，而且还会阻碍人们产生真正的“美感”，为了涤除定见，老子先用“反”的方法提醒大家不要过于执着自己现有的认识：“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。”；后又用“正”的方法，告诉我们从多角度全面看待“道”才是真正的审美境界：“故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”

第三，涤除迷信，观道之体。杂念、定见从西方认识论的角度看均属于感性认识的范畴，感性认识向理性认识的转变在西方传统哲学中往往意味着认识的深入或进步，但是在论及审美问题的时候，康德与老子却都认为理性认识并不能提升人们的审美境界，甚至不能参与人们的审美活动。在老子看来，以“道”为体的美和以“有”为体的“智”是不同层面的概念，在某种程度上二者甚至是冲突的，所谓“智慧出，有大伪”。“智”的运用在某种程度上会引发人们对现实世界的执着，阻碍对更高层次“道”的追求，迷信于“智”的人实则是“虽智大迷”。所以，在审美活动上，老子主张“绝圣弃智”，涤除对“智”的迷信，升起对“道”的向往，正所谓“信言不美，美言不信”，美是无法通过代表理性思考的“智”所产生的所谓客观真实的语言来描述的。

通过三种涤除，老子也从认识上将审美活动从其他感性、理性等活动中抽离了出来，其与康德的审美区分在某种意义上具有异曲同工之妙，通过这种抽离或区分，此二者都完成了促成审美无利害的第一

步，即在认识上把审美确立为最高认识对象。但是，我们也应该看到，老子对美的论述，时刻与对“道”的体悟密切相关，在境界论上有着更为隐秘的目的和更为玄远的追求。

### 3. 体道：心斋坐忘中的“去欲”思想

审美活动的完成不仅需要我们对无利害审美的意涵进行准确的把握，还需要我们确立作为审美主体的人类具备无利害审美的能力与可能。康德的审美区分，老子的涤除玄鉴从认识上廓清了审美活动与其他活动，尤其是与感性活动、理性活动的不同，对审美活动的意涵进行了较为明晰的说明。准此，如何确立人的审美能力便成为接下来需要解决的关键问题。

康德虽然为了突显审美的无利害性，将审美与感性、理性活动做了概念上的区分，但并不是就此否认感性和理性在审美活动中的作用。恰恰相反，作为深受强调感性的经验主义者休谟、洛克和强调理性的经验主义美学家夏夫茨博里影响的哲学家，康德始终是在感性和理性相融合的基础上论述美学问题的，具体到审美无利害的问题上，康德认为，人之所以具备无利害审美的能力，是因为人生而具备综合了感性和理性能力的审美直觉。

关于直觉一词，其拉丁语写作 *intueri*，有不假思索，直接去看的意思。康德借用了这个意思，认为：“审美是一种情感和意志的直觉活动，这一活动既有感性的参与，也有理性的加入……审美的前提是先有一个直接的对象(美的形象)存在。对于该形象的直觉感受就是审美直觉，审美的一切情感体验都来自于这种审美直觉。”[6]康德进一步解释说，感性和理性由于其自身的局限，是无法彻知诸如美、灵魂、道德意志等对象的，无利害的审美活动一定不能参杂任何认知分辨的中间环节，所以具有原初性和直接性的直觉是最能够促成审美的心理机制。

“直觉是指与物自体直接相关的能力”[7]，它沟通了人的感性与理性心理机能，它既具有感性的直接性，又具有理性的普遍性，是“感性与理性的交织体，也是一种综合作用”[1]，其两面特性互相配合，才能促成无利害审美的完成。一方面，直觉在融合感性方面，吸收了其直接性，摒弃了其好恶判断。在康德看来，通过感性所获得的对物自体的认识的最大特点就是具有直观性，即是对象直接作用于感觉器官所产生的认识。但感性认识依赖于感官和对象，易使人们在认识中掺杂个人好恶，无法生成对事物的客观感受，所以不是真正的无利害。直觉正是克服了这一点，才使得无利害审美具有了可能。另一方面，直觉在融合理性方面，吸收了其普遍性，摒弃了其认知判断。由于先验原则的建立，理性的最大特点就是具有可普遍性，这种普遍性是人类普遍审美感受的基础，但是由于理性分析对无自体的知识性分辨，使得感受丧失了直观性，因而亦无法导向无利害审美。直觉通过对事物最直接的感受判断，使得审美活动完全依赖于先天原则，因而使得审美活动具备了普遍的直观性，这也就为无利害审美提供了最坚实的基础。正如豪威尔所总结的那样，在康德那里，“不借助任何方式、任何手段对物自体的普遍反映是审美的前提”[8]。

无利害审美要求：“只有这种不与对象的存在发生关系的愉快，才有可能自由的和无利害的，才是审美经验中的愉快。”[9]康德是通过集合感性的直接性与理性的普遍性的方式来避免审美主体与对象的关系，从而确立人的无利害审美能力。庄子则采取了极端相反的策略，这种策略就是彻底否定感性与理性，乃至全部人类能力的方式，确立了一种超人的心斋坐忘能力，来彻底避免主体与对象之间的二分关系，从而达到一种理想化的无利害审美境界。

所谓“心斋”，庄子是这样论述的：

“颜回曰：‘回之家贫，唯不饮酒、不茹荤者数月矣。若此，则可以斋乎？’曰：‘是祭祀之斋，非心斋也。’回曰：‘敢问心斋。’仲尼曰：‘若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。’” [10]

由此可知，庄子认为心斋就是心志专一，不为感官所限制，不为外物所牵制的集虚状态，是一种极端排斥人的感性认知的绝对宁静。具体来说，有两个层面的含义：一方面，心斋是对感官作用的否定。在庄子看来，最高的审美状态需要宁精会神，心志专一才有可能达到，而感官往往使人心神杂乱，所谓“骈与明者，乱五色，淫文章，青黄黼黻之煌煌非乎？而离朱是已。多于聪者，乱五声，淫六律，金石丝竹黄钟大吕之声非乎？而师旷是已” [11]，所以，我们要想通达无利害审美，就必须具备“听止于耳”的能力，也就是要求我们摒除以耳为代表的感官机能的作用。另一方面，心斋是对认识对象的否定。先秦道家一贯认为外界对象是产生利害计较的重要来源，主张“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨”。庄子也认为除了感官，引发感官作用的外界对象也是扰乱心志，阻碍审美无利害性生发的关键因素。所以，在庄子看来，只有在摒弃感官作用的基础上，进一步摒弃外物的影响，从见彼知彼转换为见己知己，才能具备促成审美无利害性的真知。正如庄子在《骈拇》中所说的那样：“吾所谓聪者，非谓其闻彼也，自闻而已矣；吾所谓明者，非谓其见彼也，自见而已矣。” [10]

如果说心斋实现了对感性认识的彻底否定，那么坐忘则是对理性认知乃至人的一切心理机能的彻底涤除。庄子对坐忘的论述集中出现在《大宗师》篇中：

“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘仁义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’仲尼曰：‘同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。’” [10]

庄子这段话亦包含两个层面的意思：第一，坐忘要求彻底取消理性认识的作用。庄子认为，无利害审美从根本上是一种物我两忘，顺应自然，与道为一的状态。而“恰是人的分别之知与成见令人陷入了认识的迷途，作茧自缚” [12]，“心知理性不但无法体认道，而且它的存在还严重干扰了人的自然之性，从而导致了天下的扰乱” [1]，所谓“其分也，成也；其成也，毁也” [1]，“天下每每大乱，罪在于好知” [2]所以，审美必须要从根本上戒除理性活动，取消心智攀援，才能实现无利害的最终目标。第二，坐忘要求全面取消一切受肉体 and 知见影响的自身能力。在庄子那里，与道为一的无利害的美是一种绝对空灵寂静的精神境界，任何起心动念都会对之有所破坏，所以庄子才一再强调“堕肢体，黜聪明，离形去知”，只有堕黜一切分别知见，心才能达到纯无利害的理想境界。此谓“虚其心则至道集于怀也” [1]。

基于对审美无利害概念的不同理解，在论述无利害审美能力上，康德和庄子走向了不同的道路。康德延续了西方哲学对感性和理性问题的思考，将感性的直接性与理性的普遍性创造性融和在人的直觉本能中，赋予了人类普遍的无利害判断力，从而为其后道德学说的确立埋下了伏笔。而庄子则发挥了先秦道家“以损为益”的思想特色，通过对人的直观感受和理性心智的彻底否定，创造了一种虚静至极的思想境界，“用‘心斋’、‘坐忘’这样一种看来是消极虚幻的方式，表达了对逍遥自由的生命境界的积极追求” [13]。

#### 4. 守道：乘物游心中的“逍遥”思想

无论是在康德那里，还是在先秦诸子那里，对审美无利害的说明都不是其理论的核心和终点。康德论美，为的是通过无利害的美感通达至善，确立道德的根基；老庄论美，为的是通过无利害审美上体天道，实现与道为一，游乎天地的自由境界。准此，在其确立了人的无利害审美能力后，如何透过美更进一步地生成道德情感或人生境界便成为此二理论所要处理的最终问题。

康德审美无利害观念的建立始终是为其道德学说服务的。为了论述道德感，康德提出了四种情感类型：一般感官愉悦、美感、崇高感、道德感。一般感官愉悦是比较低级的人类情感受制于感官感受和外在对象刺激，是不自由的；美感虽然摆脱了感受性限制，但仍在有限理性范围内，仍受到理性局限的桎梏，从而导致“人们在实际的审美体验中所感受到的美，并不完全合于纯粹鉴赏判断，而往往呈现出极为混杂的状态，以‘不纯粹的鉴赏判断’为主”[14]。而道德感的最高层次是一种“至善”的境界，需要无利害审美提升到依赖完善性概念的绝对纯粹的鉴赏判断。这种提升不能通过杂糅了感性和理性的审美自身来完成，必须依靠崇高感的力量。

如果说无利害审美概念是感性和理性的综合，那么崇高感则是对感性和理性的全面超越。与无利害审美概念相比，崇高概念最突出的特点在于将情感的生成基础从有限理性提升为纯粹理性。有限理性依赖经验原则，具有不稳定性，因而极易影响审美的无利害性，无法稳固无利害美感并促使其向至善的道德感转变。而纯粹理性依赖于先天原则，具有绝对可普遍性和稳定性。具体而言，在纯粹理性基础上产生的崇高感有两种表现形式：一种是数学的崇高。这种崇高是在人们面对自然或人工壮观景象时，把景象所呈显的巨大的量一下子纳入到自己的想象力之中，“想象力在此表现出对最大感性能力的不适合性”[1]，这种不适合性在情感上给人类造成超越感官享受的不愉快的压抑感。由此显见，这种崇高是对“绝对的大”的单纯直观，侧重对感性的全面超越。另一种是力学的崇高。这种崇高是在人类的畏惧感逼迫下产生的一种超越自然的抵抗力。当人们面对一些诸如海啸等对自身产生威胁的自然现象时，会产生本能的畏惧感，但畏惧的背后往往能激起超越并掌控此自然力量的抵抗力，这种抵抗力超越了对力量对比的理性计算，显然是一种比无利害美感更高层次的人类情感。通过两种崇高的过渡，人类的无利害美感变成了一种更具超越性的高级情感，这种情感不仅超越了自身感官限制，甚至超越了超出人类理性的自然力量，这种普遍的超越彰显了作为道德法则存在根据的自由意志，最终在理论上将人类情感引入至善之境。

在庄子那里，泯灭感性与理性并不等于对道的完全证悟，对认知分别的否定也并不意味着完满人生的证成。在“损之又损”的负的方法的实践中确立无利害审美后，还需要更具体的准则来因应现实问题，这样美的理论才能对人的生存和发展产生切实的意义。毕竟，在庄子那里，“通过工夫在现实人生中加以体认，才是最高的美学精神”[15]。具体而言，庄子藉由美学而体认现实人生的工夫有以下两点：

第一，全身保生，乘物游心。对逍遥自由的追求是庄子人生观的突出特色。庄子在审美上对感性和理性的否定，其最终指向并不是消极地消解人的认知能力，而是为了解脱妨碍心灵自由的系缚。在庄子看来，索求于外的感性认知和理性分析都会耗损人的精力和心神，克服这种损耗需要我们树立应时顺势，全身保生的人生态度。具体而言，庄子主张：“遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。”这即是说获得心灵的自由的关键即是顺应事物发展的趋势和自然规律，将无利害审美情感进一步上升为随顺事物的“天情”，这样既不会耗费心神分别对象，也不会产生主客矛盾，产生心灵上的烦恼。正所谓“美成在久，恶成不及改，可不慎与！且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣”。

第二，气通天地，与道为一。无论是感性与理性的涤除，还是心物关系的转变，此精神自由的追求在庄子坐忘心斋的诠释框架下都有了比较详细的逻辑说明。但是在庄子那里，完整意义上逍遥自由的人生不仅仅只应包含心灵精神的自由，作为承载精神力量的身体，也因该具有自由的可能。庄子对身体自由的论述是从其“唯道集虚”的美学命题中引发出来的。道是一种虚空状态，在这种虚空是一种气的集聚状态。道皆由气创生万物，准此，于万物中生存的人类藉由气与道联系起来。这样，“‘一气’不仅贯通本体宇宙论与心性工夫论，用现象学相应的主题来说，也可以说是一气贯通世界与身体”<sup>17</sup>。物质性的身体囿于实体性限制是一种不自由的状态，想要通达自由的道境，就需要气化身体，让身体重新回

归与道为一的虚空境界，这一过程借用梅洛庞蒂身体哲学的概念，也可以称之为是气化游戏。而这种气化游戏的核心环节则是在艺术审美过程中寻求感官的刺激及其与宇宙感通。

藉由审美无利害概念的道德改造，康德创造出了意志自由的道德准则；藉由美与身心关系的工夫论思考，庄子阐明了自由逍遥的人生观。虽然此二审美无利害理论似乎都包含对自由的追求与向往，但中西方哲学关注焦点的巨大差异，此二理论在最终旨归上仍存在较大的理论扞格。康德的道德至善始终是建立在人作为理性存在的基础上的，美和道德本身也正是实践理性的化身，即便康德在《判断力批判》中只把美与道德作为一种批判，但其美学理论所带有的形而上学色彩是极其明显的。庄子的美学似乎本质上是一种人生哲学，对自由生活状态的追求贯穿庄子理论始终，在这个过程中庄子采取了和康德相反的思路，继承了老子“道法自然”的原则，“取消了人的度，一切归于‘天放’，‘人’‘生’天地之间，如同飞鸟遨游于太空，“艺术”、“审美”的态度，反倒成为基本的态度”[16]。

## 5. 结语

诚然，诸多学者从老庄美学的去功利化角度将其与康德的审美无利害概念进行比附其来有自，但笔者认为，康德与老庄对审美无利害概念的论述的相似性仅表现在美学的基本问题上。二者均是通过分辨美或审美同其他活动的不同，揭示人的无利害审美能力，阐明审美与人的自身发展关系的角度来论述审美问题的。但在具体的论述过程中，由于东西方哲学固有的思维差异和焦点不同，其理论的起点和旨归均存在较大差异。从理论起点上看，康德提出审美无利害观念，是为了解决人的有限理性与超出人的理性界限的无自体之间的矛盾，为人类理性能力的扩展和延伸提供可能；而老庄的审美无利害观念，是为了因应现实人生中的束缚与烦恼，为仕途不顺，迷执世事的知识分子寻求即世解脱之道。从理论指向上看，康德的审美判断力为人类自由意志的生发提供了基础，最终指向实践理性与道德至善，实现的是人为自然立法的形而上学理想。而老庄的审美理论则是一种外全生身，内聚心神的体道实践，最终达成的是无己无待，与道为一的自由人生境界。中西思想的互见，固然有利于文化的融合与发展，但是在比较研究中如何正确把握文化中的某些不可通约之处，也许也应是我們肩负着挺立文化自信责任的新时代学者的目标和方向。

## 基金项目

本文为国家留学基金委(CSC)“2019 国家建设高水平大学公派研究生项目”阶段性成果，项目编号：201906190022。

## 参考文献

- [1] Camp, G. (1999) The Aesthetic Attitude. *British Journal of Aesthetics*, **39**, 395. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/39.4.392>
- [2] Vandenabeele, B. (2012) Aesthetic Disinterestedness in Kant and Schopenhauer. *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, **49**, 45-70. <https://doi.org/10.33134/ceja.90>
- [3] 丁立群. 理论哲学与实践哲学[J]. 哲学研究, 2012(1): 78.
- [4] 叶朗. 中国美学史大纲[M]. 上海: 上海人民出版社, 1985: 38.
- [5] 钱穆. 中国思想史[M]. 北京: 九州出版社, 2012: 126.
- [6] 张中. 直觉与审美自由[D]: [博士学位论文]. 上海: 复旦大学, 2012: 115, 119.
- [7] Guyer, P. (1992) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, 64.
- [8] Howell, R. (1973) Intuition, Synthesis, and Individuation in the Critique of Pure Reason. *Noûs*, **7**, 208.
- [9] 彭峰. 无利害性与审美心胸[J]. 北京大学学报, 2013, 50(2): 55.
- [10] 郭庆藩. 庄子集注(上) [M]. 北京: 中华书局, 2012: 152, 288, 75, 153.

- [11] 郭庆藩. 庄子集注(中) [M]. 北京: 中华书局, 2012: 320, 334, 368.
- [12] 余开亮. 庄子、荀子“虚静”范畴比论[J]. 河南师范大学学报(哲学社会科学版), 2015(3): 132.
- [13] 李颖, 高兵. 庄子“心斋”、“坐忘”说的审美意味[J]. 河北学刊, 2003(3): 205.
- [14] 张齐. 论康德哲学中审美与幸福的关系[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2019(4): 22.
- [15] 何乏笔. 若庄子说法语[M]. 台北: 台湾大学出版中心, 2017: 185, 332.
- [16] 叶秀山. 美的哲学[M]. 北京: 北京联合出版公司, 2016: 26.