

# 也说“自然的人化”

——与汪剂生君商榷

徐碧辉

(发表于广播电视大学学报2005年第3期?)

【内容摘要：本文通过争鸣的形式阐述了实践美学的核心概念——“自然的人化”、特别是“广义自然的人化”的概念的哲学内涵，说明人征服和改造自然的历史尺度和人与自然关系的改变是美产生的根源与基础。同时，也阐明了作为自然的人化的更高阶段和扬弃的“人的自然化”才是未来美学的主要研究对象，作为人的自然化的审美表现形态的生态美是未来美学的主要形态。】

关键词：自然的人化 人的自然化 广义自然的人化 内在自然的人化 实践美学

abstract: This topic argued about the philosophical meaning of the core conception of the Practical Aesthetics—“humanization of the nature”, special “theory of the humanization of nature in a broad sense”, explained that, what the historical measure of the conquer and transformation of the nature by human, what the change of the relationship of the human and nature, was the origin and foundation of the came into being of the beauty. On the other hand, this topic think that, what “naturezationship of the human” is the more great stage and development of the useful and discard of the useless of the “humanization of the nature”, what the “naturezationship of the human” will is the most important object of the study of the future aesthetics, what the “ecological beauty” will is the aesthetic form of the “naturezationship of the human” and it will is the most important form of the future aesthetics.

key words: humanization of the nature; naturezationship of the human; humanization of nature in a broad sense; humanization of the nature by mentality; practical aesthetics

作者简介：徐碧辉，女，1963年出生，北京大学哲学博士，中国社会科学院哲学所副研究员。主要研究方向为马克思主义美学，文艺美学和中国古代美学等。

去年11月，在南宁召开的全国第三届生态美学会议上结识了汪剂生先生。汪君才高志大，勤于思考，对许多问题均有独到见解。承蒙他的青眼，给我看了他带到会上的几篇论文。在这些论文中，汪君以他独到的眼光，对马克思主义哲学和美学的一些基本问题提出了自己的看法，并对20世纪后半期中国的实践美学进行了批判。以后，他给我寄来他的大作《经典人类起源说新辨》，又通过e-mail给我发来了两篇文章，均是针对实践美学的一个重要概念“广义自然的人化”进行批判的。一篇题为《自然美——自然的人力化，还是自然的宜人化？——从解构李泽厚实践美学的“广义自然的人化说”入手》，<sup>[1]</sup>另一篇题为《一个借概念魔术完成的

对自然的超越——评李泽厚实践美学观的阿喀琉斯之踵：“广义自然的人化说”》。<sup>[2]</sup>

汪君在这两篇文章中，肯定了实践美学的“狭义自然的人化”学说，而否定了“广义自然的人化”说。汪君认为，李泽厚先生用广义自然的人化来概括和表述的那些审美现象，其实只是狭义自然的人化的“效果”。而李先生把之所以把自然的人化的效果用广义自然的人化来概括，主要是为了要给那些跟自然的人化拉不上关系的自然对象，如太阳、月亮、星空、云霞、波光等等的“人化”寻找理论根据，以补上实践美学的半壁“坍塌的天空”。但是，这个天空终究还是没有补上。广义自然的人化概念是一个虚构的概念。在否定和批判广义自然的人化说的基础上，汪君提出了他自己关于自然美问题的看法——不是自然的人力化，而是自然的宜人化，并认为这是解构了实践美学自然的人化说之后所得到的最好的结论。

美学基本问题在这些年遭受冷遇。实践美学更已被一些人宣判了“死刑”。而现在竟然有人对这一问题感兴趣，并真正抓住了实践美学中的核心概念进行批评和分析，而不是像有的人凭想当然地以自己想象中的“实践美学”去进行解构，这使我倍感兴趣，希望能在这里看见我期待已久的美学理论的推进，看见李泽厚先生的实践美学真正被超越。但是，拜读完汪君的大作之后，却感到他的批判并没有他所宣称的那么有力量。一是他对“自然的人化说”的理解有些误解与不完整，二是他所提出的新见解，实际上并没有他所期待的与前贤有如此大的差别。跟汪君虽只有一面之缘，但通过电子信箱的往来交换意见，对汪君对学术的热忱与执着深为感佩。朋友相交，贵在知心。君子和而不同。学术问题只有通过交流才能明朗，才能推进。因此，在这里提出一点不同的看法跟汪君商榷。

在《自然美——自然的人力化，还是自然的宜人化？》中，汪君在引述李泽厚关于自然人化的一些论述后，得出结论说，“很明显，李泽厚先生认为，农业社会是‘广义自然人化’从‘狭义自然人化中’‘脱胎而出’的起点。”于是，他便“在这个诞生点上”作了一些考察。他写道，“俗语所谓‘人为财死，鸟为食亡’其实，在人类发展的初始阶段，也是与鸟兽无异，以食为本的。所谓‘民以食为天’是也。新石器的效能，给初民们带来了一个食略可有余的农业时代，这种农耕谋食的方式，也带出了定居、甚至安居的必要和可能。饥，有食；居，有所。其实，这‘食’和‘所’，也就是农业社会能够提供的最基本的‘狭义自然人化’。”他问道：“李泽厚先生所谓的‘广义自然人化’，果然能够从这里延伸、或脱胎而出吗？”然后，他考察了“饥有食”、“居有所”给人带来的人与自然关系的变化。指出人们通过自己的劳动之后，不但驱除了饥饿和寒冷，而且跟周围环境的关系也发生了变化。人们吃饱了食物，有了居所，就感觉不到空气的寒冷，夏日的炎热，冬天的严寒了。他认为这是由于自然人化的“效果”，而并非按照李泽厚先生的说法是“广义自然的人化”。“所谓的‘广义的自然人化’，在这里，实际上只不过是‘狭义的自然人化’的效果的别名而已。”不过，汪君并不反对“自然人化”说本身，他所反对的仅仅的“广义自然人化”说。他给出的结论是美是“自然的宜人化”。但是，就“自然人化”说而言，如果承认自然人化是美的本质，那么，“广义自然人化”就是题中之义。不可能既承认自然人化作为美的本质，却又否认“广义自然人化”概念。其实，在我看来，如果不是有意地设置对立面，汪君的“宜人化”说倒可看作是对“自然人化”说的心理解释。

下面我们具体看看汪君的考察。汪君首先考察“饥，有食”：“为了生产食物、粮食，人们付出了‘劳动实践’。为此目的而被人们施加了劳动实践的有关事物，显然是属于‘狭义自然人化’范畴的。”首先，要指出的是，所谓“劳动实践”，在美学和哲学中是一个哲学概念，而不是一个具体行为概念。它的主体是作为类存在的人类，而非单个的具体的人。在美学争论中，经常看见人们对这一概念的理解发生偏移，把它的主体从“人类”转换为“个人”。于是，“劳动创造了美”这一哲学性的命题便被转换成为具体的日常生活命题。然后，人们又反驳道：农夫在赤日炎炎之下，在田野里劳动，那是美么？这种思维的错位经常发生。汪君这里同样也是把作为哲学概念的劳动转换成了具体的劳动操作活动，于是才有他这类的话语：“被人们施加了劳动实践的有关事物，显然是属于‘狭义自然人化’范畴的”。在把劳动实践作为一个具体操作活动的概念之后，他写道：“当食物被人们消费，消除了饥饿感后肠胃的满足感、体能的充沛感、心理的安定感等等，无疑也应该看成是‘狭义自然人化’的效果的”。这里，“消费食物”也被说成是一种“劳动实践”，这已经是由上面所说的思维方式的错误带来的令人哭笑不得的结果——照这种思维，人的一切活动都是“劳动实践”了，吃饭、喝水、睡觉等都是“劳动实践”了——这种思维本身就是一种非哲学性的思维。李泽厚在这里的论述非常清楚。他的确是把农业社会作为从狭义自然人化转向广义自然人化的转折点。但这个“人化”，并非汪君所说的“消除了饥饿感后肠胃的满足感、体能的充沛感、心理的安定感等等”，而是指的由于人对自然规律的掌握所带来的人与自然关系的变化，它不是像汪君所说是一种主观感受，而是一种真实的人的生存状态。李泽厚的原话是这样写的：“农业社会之所以是人类历史的最大进展也正在于它使人类安居，并循天时（季候、昼夜）、地利（水土山河）而延续着巩固着秩序化的生活，众多自然事物和整个大自然逐渐成为人类生活活动的真正的客观环境、条件、工具，从而成为对象。这虽然还不是审美对象，却是它们日后成为个体审美对象的前提、基础和根源（着重号为引者所加），即是说，它们（自然界和广大自然对象、事物）开始获有了美的本质，具有了审美性质。”<sup>[3]</sup>

李泽厚讲得非常清楚，人类进入农业社会以后，由于人类循着天时地利建立了一套稳固的秩序化的生活方式，自然事物成为人生活的环境和对象，才有可能成为日后个体进行审美的基础、前提和根源。换言之，自然不再是异己于人的敌对对象，而是成为人的生活环境，一个部分。因此，人与自然的关系已经得到了改变。而照汪君的解释，所谓“人化”，是因为人改造了自然，从自然中获得了食物，产生了“消除了饥饿感后肠胃的满足感、体能的充沛感、心理的安定感等等”，这就是美了。如果不是有意歪曲，便是理解上的偏差与错位。就在汪君所引的一段话下面，李泽厚还有一段话：“可见，‘自然的人化’作为哲学美学概念，只涉及美的本质，它指出美的本质的人类历史性格，它是山水花鸟、自然景物成为人们的审美对象的最后根源和前提条件。”自然的人化只是美的根源和本质，却不是自然的人化直接就是审美对象，更不是“自然人化”就是人们种植粮食吃饱肚子、“消除了饥饿感后肠胃的满足感、体能的充沛感、心理的安定感等等”。显然，汪君在这里，已经偷换了李泽厚的概念，把李氏学说中哲学概念偷换成为心理学的主体感觉，而又把这种被偷换过的概念说成好像是李泽厚的思想，后面再以这种被偷换过的李泽厚思想来反对李泽厚自己。

同样，在随后对“居，有所”的“考察”中，汪君所犯的也是同样的错误：把李泽厚的哲学概念转换成心理学概念，把李泽厚学说中的人类学主体偷换成个体主体，把客体对象偷换成对对象的感受，然后，告诉我们，这些感受是“自然人化”的“效果”，而非李泽厚所说的“广义的自然的人化”：“我们再来看看‘居，有所’。人们建筑了居所，把外界的泥土、木石转变成了人的保暖、防寒、休憩、自卫的人化物质形态。这应该是标准的李泽厚所谓的‘狭义的自然人化’的。但是，人在这‘狭义的自然人化’中，会觉得（着重号为引者所加）夏天的太阳不那么酷热了、冬天的风雪不那么寒冷了、野兽也不那么危险可怕了。按因果关系来辨析和追踪，我们是应该把这夏日的‘降温’、冬雪的‘升温’、野兽的‘低危化’，看作是居所的效果的。”这里的“考察”所犯的错误跟前面相同，不再赘述。

在“考察”过“饥，有食”、“居，有所”之后，汪君认为，在李泽厚那里，“‘狭义自然人化’看得见‘劳动实践’，却找

不到了自己的‘效果’；‘广义自然人化’看不见‘劳动实践’，却占有了别人的‘效果’。”他认为这是“李泽厚先生的概念游戏所实际导致的‘移花接木’、甚至‘鹊巢鸠占’的荒谬情境”。所谓狭义自然人化的效果已如前面所言，实际上是汪君偷换概念和强加于人的，我们已经看到，汪君所谓“狭义自然人化的效果”实际上是两次偷换概念以后的结果：一是把李泽厚的作为哲学概念的实践转换成个体的具体劳动操作活动，把人类学哲学中的人类主体转换成个体主体；二是把作为人的实际生存活动的“人化”过程转换成这种被歪曲之后的“人化”的心理结果。对于广义自然人化的内涵和意义我们下面还要讨论。这里让我们先继续看汪君对李泽厚实践美学的解构。

随后，汪君分析了李泽厚先生在论述广义自然人化概念时所举的几个例子：沙漠和暴风雨。他说，人们如果要欣赏沙漠之“美”，“这个人（着重号为引者所加）必然在生存和交通能力上都是颇有充裕的”。“人们或是在远远的田园锦绣、杯觥交错之地，或是在水草丰美、治沙有方的绿洲，‘隔岸观火’式地欣赏沙漠之美。而穿越沙漠，也是天有‘铁鸟’、地有‘轻车’，再无‘风干’和‘埋没’之惧。”而“田园锦绣”、“杯觥交错”、“水草丰美”、“沙漠绿洲”、“铁鸟”、“轻车”等诸项“要素”，基本上都是“劳动实践”的成果，都可以归类为李泽厚先生所谓的“狭义自然人化”。“所以精确地说，沙漠的‘温柔化’、‘美化’只不过是许多项‘狭义自然人化’的效果的综合后的形态而已。”因此，没有必要引进一个“本身含义暧昧不清的‘广义自然人化’概念”。

这段论述同样充满了混乱。的确如汪君所说，沙漠之所以能成为人的审美对象，是由于有了狭义的自然人化作基础，这一点，汪君与李先生、与我都没有分歧，而且李泽厚曾经反复强调，广义自然是以狭义自然人化作为其基础的。问题在于，汪君在论述的时候，把李泽厚论述中的“人”从“人类”的含义偷换成为具体的个体。自然的人化中的“人”只能是就人作为一个整体与自然所发生的关系而言，而非具体的自然事物的人力化。这在李泽厚那里讲得很清楚。李泽厚说：“广义的‘自然的人化’是一个哲学概念。天空、大海、沙漠、荒山野林，没有经人去改造，但也是‘自然的人化’。因为‘自然的人化’指的是人类征服自然的历史尺度，指的是整个社会发展达到一定阶段，人和自然的关系发生了根本改变。”<sup>[4]</sup>（着重号为引者所加）当人类社会发展到一定阶段，人类总体上征服自然和改造自然的能力有所提高之后，自然便不再是人们的所恐惧或敌视的对象，而是以其或优美或崇高或温柔或狂放的感性形式而成为人的审美对象。正如汪君所言，人们之所能欣赏沙漠之“美”，正是因为人们的生产能力有了极大的提高。这是人们能够把沙漠当作审美对象来欣赏的基础，没有这一基础，沙漠它就是人们的敌人，是随时可能吞噬人的生命的魔鬼。但是，就沙漠本身来说，无论你把它当作审美对象去欣赏它的“美”也好，还是把它当作一个可怕的陷阱，一个随时准备吞食人生命的怪兽也好，它本身的形态、性质并没有改变。改变的是人和沙漠的关系。沙漠还是沙漠，但人的心情、感觉已经大不相同，而导致人的心情、感觉不同的正是由于人类整体对自然的改造，是人征服和改造自然能力的提高所带来的“效果”。从这个意义上，它没有被人所改造，但的确是一个人化的对象。这不是很清楚吗？我以为，用自然人化的狭义和广义来区分直接的人化与非直接的、间接的人化，是非常必要的。相反，所谓狭义自然人化的“效果延伸”，反而把简单的问题复杂化了。

顺便说说，即便就个体而论，汪君认为，欣赏沙漠之美必须有“铁鸟”“轻车”，必须在水草丰茂之地、田园绿洲之中，远远地欣赏沙漠的“美”。但这也只是就一般情况而论。在人类主体的实践能力大为提高之后，在作为整体的人类已经有能力穿越沙漠而无生命之忧的前提下，也就是在有一种汪君所说的“包围”着人的整体性的时候，人反而常常不需“铁鸟”“轻车”而徒步穿越沙漠。在这时，这种徒步的穿越正是人类实践能力提高的一个表现，人类的征服和改造自然能力提高的表现，是人从从前对像沙漠这样一些危险的自然物的畏惧转换成征服并欣赏的表现。这种“征服”，并不是去改变沙漠的形态（这当然也需要，尤其在今日整个世界沙漠正急剧扩大的时候，需要人去绿化，需要把它变成森林、草原），而是从精神上、从人与沙漠的关系上，体现出人的力量、人的勇气、人的智慧，人的精神，总之体现人类的伟大与崇高。因此，在这个过程中，当然可以说，它就是沙漠已经广义上人化的表现。

再者，就沙漠之美的形态而言，汪君把沙漠之“美”说成是“温柔”，这是一种常识性的错误。沙漠即便成为人们的审美对象时，人们所欣赏的也绝不是沙漠之“温柔”，不是狭义的“美化”。反之，人们所欣赏的沙漠历来就是一种崇高的美，粗犷之美。“大漠孤烟直，长河落日圆”、“大漠风尘日色昏，红旗半卷出辕门”、“君不见走马川行雪海边，平沙莽莽黄入天！轮台九月风夜吼，一川石大如斗，随风满地石乱走！”这才是沙漠的“美”，是沙漠的境界。

实际上，沙漠也好，汪君后面所举的暴风雨也好，或其他如星空、月亮、海洋等也好，它们之所以能够成为人的审美对象，正是因为有了狭义的自然人化作为基础，人的主体能力有了极大的提高，人与自然的关系发生了根本改变之后，这些对象对人有害的方面被人所克服、战胜了，人们在这类对象上看到的是或狂暴或温柔或细腻或粗放的感性形式，而这些感性形式正是人们实践过程中所总结、概括、感受、体验到的客体对象的美的形式。这正是审美得以产生的客观根源。“社会越发展，人们便越要也越能欣赏暴风雨、沙漠、荒凉的风景等等没有改造的自然，越要也越能欣赏像昆明石林这样似乎是杂乱无章的奇特美景，这些东西对人有害或为敌的内容已消失，而愈以其感性形式吸引着人们。人在欣赏这些表面上似乎与人抗争的感性自然形式中，得到一种高昂的美感愉快。”<sup>[5]</sup>

汪君还举了暴风雨的例子，所犯的错误也同沙漠例子相似，这里不再赘述。

在讨论了上述汪君所承认的狭义自然人化现象及其效果之后，汪君得出结论说，广义自然人化，这是一个虚构的概念，它没有独立的存在，因此，建立在它之上的一切当然也成了虚假的。汪君用了一系列尖刻的排比，说这一“‘概念’由于没有自己独特的实质性内容，它根本不能单独站立。我们不能由它出发，去预见，或证明任何自然美，而相反，它自己的‘存在’，却总是要借自然美及其美感效应的现实出现和存在，来‘追认’。它只是：一张需要依附别人才能成型却要改变别人真实面貌的空皮；一道向别人学舌才能有声却要强调自己是声源的回声；一片只有尾随别人才能有形却要吹嘘自己是主体的阴影。之所以如此，原因很简单，因为它是一个虚构，它是不存在的。”

这里又涉及到哲学和美学研究的方法论问题。按照汪君的说法，哲学或美学研究就是要预先设定或制造出一些概念，然后再用这些概念“去预见”或“证明”所研究的对象是符合这一概念的。换言之，哲学概念不是对现实存在的一种归纳、综合、概括、总结，而是事先有了某个先验的或抽象的概念，再去“预见”或“证明”现实是符合哲学家所设立的这一概念的。如果汪君同意这一假设，那么，汪君是否认为黑格尔对哲学的最大贡献就在于他所构想出一套庞大的唯心主义概念体系，在于他构想出一个虚幻的绝对精神，而不是在于他的这个体系内的活生生的辩证法？

科学研究的基本方法是归纳和演绎。哲学不能完全离开科学而独立存在。可以看到，每一时代的哲学都是它自己时代的科学研究的重要成果和社会生活的重大变迁的反映。相应于科学上的归纳和演绎法，哲学上也有综合和分析两种基本方法，以综合为主还是以分析为主，区别了哲学史的经验主义和理性主义两大哲学思潮。从理论渊源来讲，马克思主义哲学渊源于德国古典哲学，是一种理性主义哲学。但是，正是从马克思开始，经验主义和理性主义的壁垒被打破，马克思主义超越了狭隘的经验主义和理性主义，把哲学从纯粹思辨的象牙塔里解放了出来，让哲学直接面对活生生的生活实践，从人类社会活生生的生活实践出发，从人必须首先维持基本的生存这一最常见、最普通、最基本的事实出发去研究人和人的社会，把人的存在建立在现实的基础上而不是像以往的哲学家，或是从某一抽象概念出发，把世界变成这一抽象概念的演绎；或是只注重事实的归纳而忽视理论的提升。在这个基本上事实上，马克思主义认定，人们生产自己的基本生活需要的物质生产才是历史的最深沉、最原初的动力。生产力的水平决定了一个社会的总体文明发展水平，包括社会生产关系和整个政治、法律等上层建筑。对于人本身的理解，马克思同样是从人的基本社会实践活动出发去寻找人的本质，从而得出自由自觉的活动就是人的“类本质”、人的本质从现实关系上说是一切社会关系的总和的结论。这样，马克思主义哲学研究的方法上既不同于纯粹的分析演绎，也同于单纯的综合归纳，它既吸取了综合的特点，同时又有着分析的优势。

李泽厚先生的实践美学从基本立场和思维方式上说，继承了马克思主义哲学的思想和方法，从人类社会实践活动中去考察审美现象，把自然物的审美性质作为一种必须在与人的关系中才能显现的自为属性同它的与人无关的自在属性区别开来，把审美价值看成一种由人的活动才在自然中显现出来的价值。没有人的实践和创造活动，没有人对自然的征服和改造，就没有今日人类社会，当然更谈不上人对自然的审美关系，谈不上美的产生。因此，自然美的本质正在于自然的人化。所谓人化，即是自然物被赋予人文性质，这种性质当然不是它本身的自在性质，而是当人们与自然发生一定的关系时，自然对人所显现的性质。这是一种自为性质，它是客观的，却是必须由人去发现、理解、欣赏、领悟的。这正是五十年代李泽厚强调美既是客观的又是社会性的、六十年代提高美是自然的人化的真实含义。在李泽厚先生的论述中，自然的人化并不一定是“人力化”，并非一定是人力加于其上才是人化。所谓广义自然的人化，正在于人与自然关系的变化。在人类社会生产力处于很低下的阶段时，人对于自然基本上只有消极的顺从。自然对于人的是狂暴的、神秘的、具有威胁力的，有时候它充满了神灵，处处是精灵，人不得不小心翼翼，生怕一不留神得罪了哪一路神仙，给自己带来不可预知的灾难。因此这时候，泛神论、唯灵论、原始宗教盛行。在这时候，人对自然的关系基本上不可太能出现审美关系。把自然当作审美对象，去歌颂、去赞美，是在人类社会生产力发展到一定阶段，人类掌握了一定的自然规律，能够根据这个掌握的规律在一定程度上去征服、改造自然之后。比如能够开垦农田，制造应手的工具。大体上，农耕文明出现的时代，也是自然成为人的审美对象的时代。人类进入这个时代以后，整个人与自然的关系发生了改变，自然不再是人恐惧和膜拜的对象，而成为人亲近、歌颂、依赖的对象，成为人赖以生存的生命之源。因此，自然对于人来说不仅是可以提供生存资料的资料库，更重要的是，它还是人精神的家园，是人们生命的源泉。人们歌颂它对人的恩赐，祈祷它减少灾难。

因此，自然的人化，决不是单纯的人力化。李泽厚先生从来没有这样说过。如果一定要进一步追问这个人化的具体内涵，可以说它就是人文化，是人与自然的关系改变之后自然对人呈现的性质发生了变化，对人来说，它具有了审美的性质，成为了人的审美对象。

“狭义自然人化”和“广义自然人化”<sup>[6]</sup>都属于外在自然的人化，即人所生存的自然环境向人的生成。此外，在李泽厚先生

的理论中，自然人化还有一个更为重要的方面，即内在自然的人化问题。所谓内在自然的人化指的是人本身的人化，即“是指人本身的情感、需要、感知、愿欲以至器官的人化，使生理性的内在自然变成人。这也就是人性的塑造。”<sup>[7]</sup>。内在自然的人化也包括两个方面：人的感官和心理的人化，即李泽厚所说的内在自然人化的“硬件”和“软件”方面。在人类长期的实践操作活动和运用技术的过程中，作为生物体的人逐渐转变为文化的人，人的感官呈现出非功利性的特征，能够感知自然界的各种形式规律，从而成为能够感受美的感官。人的感性在实践过程中不再只是属于自然的直接的消费的关系，不再只是与的个体的直接功利、生存相关。这正是马克思所说的“五官感觉的形成是全部世界史的产物。”

内在自然人化的“软件”指人的内在心理状态。人的心理机制和功能，有不同于动物的特异之处。这特异之处就在于，动物性的与文化性已交融混合在一起：既是动物心理，又有某种文化成果积淀其中；既有社会性（文化性、理性），又有个体性（动物性）、感性。内在自然人化的软件的社会性、文化性在认识论方面就是人所独有的思维形式，如数学、逻辑、时空观念、因果范畴等等。它的核心则是伦理学，即探讨人的“自由意志”的来源、本质。在《己卯五说》中，李泽厚对伦理绝对主义和伦理相对主义的内涵与关系进行了阐述，并阐述了从人类学历史本体论出发、吸收中国传统儒学的“仁”学、把康德的不可操作的神秘的绝对命令创造性地改造成为人的内在心理的要求，从而建构现代伦理学的理想。从美学上说，内在自然人化的成果便是美感的产生。“它的实质是一种愉快的自由感。所以吃饭不只是充饥，而成为美食；两性不只是交配，而成为爱情；从旅行游历的需要到各种艺术的需要；感性之中渗透了知性，个性之中具有了历史，自然之中充满了社会；在感性而不只是感性，在形式（自然）而不只是形式，

这就是自然的人化作为美和美感的基础的深刻含义，即总体、社会、理性最终落实在个体、自然和感性之上。”<sup>[8]</sup>作为内在自然人化的成果，便是新感性的建立。美学所要探讨的正是在个体的心理中积淀群体的、社会的要求，把社会性的功利性的东西积淀成为个体直觉性的审美愉快。正因为有了这种内在自然的人化的心理积淀，人才可能对诸如沙漠、暴风雨、荒滩等看似跟人敌对的自然力量产生美感，才可能克服大工业社会的机械化、物质化所带来的异化感。当然，这里还有很多问题需要去研究，如社会的、外在的如何向个体的、内在的心理积淀，文化心理结构形成的具体机制是什么等等。这正是哲学和美学所需要进一步去努力研究的。因此，自然人化绝不只是指人对自然的直接改造，更不是说只有这种直接的改造才是美。

当然，自然的人化有一个“度”的问题。当今世界，人对自然的控制和改造已经达到一个临界点，自然的界形态、外貌和整个自然界的生态平衡正在由于人的力量的参与而被深刻的改变，这种改变已经影响到自然本身的生存。大气、河流和整个环境的污染，淡水资源的大幅度减少，城市人口的膨胀，森林的消失，土地的流失，沙漠化的扩大……等等，这些已是不争的事实。因此，在当今时代，自然人化的问题正处在一个转折点上，与之相应的另一个问题，即人的自然化和自然的本真化问题凸显出来，成为自然问题的逻辑延伸，并成为今日美学的主要问题。

在人与自然的关系上人类大体上经历了三个阶段：最初，人只是自然的奴隶，人对自然充满恐惧与敬畏之情，人没有任何力量与自然相抗衡。各种巨大的自然力量对人来说都是都是一种恐惧和灾难的象征。人类的寿命很短，生存质量严重低下；自文明开始以来，是人类主体化的进程，也是人类努力征服自然、改造自然、力图变奴为主的过程。这在这个过程中，人们开垦荒地，疏通河流，改造河道，烧毁森林去种植庄稼。总之，人们努力掌握自然规律并为人所用，从而在根本上摆脱了人完全臣服于自然的状况，开始了主体化的进程。当人类进入工业社会之后，这个主体化进程大大加快。现代科技的发展使人们有能力制造出大规模杀伤性武器，制造出高精度的机器。人们不只改造河道，而且修筑大坝、水库，抽取地下水；削平山头，挖掘矿藏。人们向自然中大量倾倒生活和工业的垃圾，使自然母亲被弄得千疮百孔……人类主体化的进程已不单纯是使人摆脱自然的控制，而是在膨胀的贪欲和利益的驱动下无限制地向自然索取，人对自然的索取和破坏已超出了自然的承受能力。因此，当人类的文明进一步发展时，人们开始反思过去在人与自然关系上的单纯主体化思想。这种主奴关系的模式终于被抛弃，开始建立人与自然的真正平等关系。人将进入与自然的自由与平等关系，在充分尊重自然自我存在的前提下实现人的自由生存。而这，不仅是广义的自然的人化，同时也是人的自然化和自然的本真化，是人离开自然、与自然敌对之后向自然的回归，是天人合一理想的真正实现。人的自然化不但有外在的从身体上向自然的移居与回归、去自然中游历、冒险，更在于从心理上走出被异化的权力—知识—语言的统治，向天人合一的境界回归。“因此，‘人自然化’的‘软件’即是美学‘问题’。它指的是本已‘人化’、‘社会化’了的人的心理、精神又返回到自然去，以构成人类文化心理结构中的自由享受。可见，‘人化自然’的‘软件’与‘自然人化’的‘软件’是同一个‘软件’。只是‘人自然化’的‘软件’层次更高一层罢了。这也就是说，审美高于认识和伦理，它不是理性的内化(认识)或理性的凝聚(伦理)，而是情理交融，合为一体的‘积淀’”。<sup>[9]</sup>

因此，在人的生产能力和干预、改造自然的能力都无限增长的现代社会，对于人与自然的关系，不但是要改造自然，是自然的人化，更重要的人的自然化，是对自然的尊重和回归。当然，同时还有自然的自然化。美的形态也除了自然美、社会美、形式美之外，增加一项生态美，而生态美将是未来人类所追求的主要的美的形态。

汪君并不是全盘反对“自然的人化”说，而只是反对“广义自然人化”说。他认为，李泽厚先生所说的“广义自然人化”其内涵其实都是自然人化的效果，而非广义自然的人化。汪君之意，是要用李泽厚先生的“自然人化说”这“旧瓶”来装他的“新酒”。他认为，自然美是自然的宜人化，而李泽厚先生的自然的人化说则指的是自然的人力化。汪君给自然美下的定义是：所谓的自然美，也就是当自然界能够使人的身、心活动达到协调时，所呈现的那种状态和性质。从双方的相互关系来说，也就是，在自然美出现的那一刻，作为主体的人和作为客体的自然，在状态、属性上是达成了相互契合和谐的关系的。泛泛地讲，这个界定并不错。但有相互界定、循环论证之嫌：自然美是自然中使人身心协调的性质；身心协调的性质如何界定呢？就是当自然美出现的那一刻，主体人和客体的自然在状态、属性上达成了相互契合和谐的关系。当然，概念表述还可以进一步推敲。我想说的是，汪君这一定义，它和李泽厚先生的自然人化说其实并不冲突，正像汪君自己已经表明的，他用的是李泽厚先生的“自然人化说”的“旧瓶”。但实际上，我以为，他并不仅仅是用了一个“旧瓶”而已，而从某种意义上可以看作对李泽厚的自然人化的一种细化。李泽厚先生是从人类学角度来讨论自然美，从人类作为一个生物族类与自然的关系上说，自然美的根源与本质何在；而汪君所讲的则是个体作为审美主体在欣赏自然时个体的身体和心理结构与自然的关系。一为哲学，一为心理学；或者说，一为哲学美学，一为心理学美学。因此，汪君所用的其实基本上还是李泽厚思想的框架。我以为，学术要发展并不一定非要推倒前人的才能重来。前人没有做到、没有看到的地方，后人继续走，也是一种办法。而且，无论是哲学还是科学上的重大的发现和推进，都是在前人的基础上作出的。牛顿说他是站在巨人的肩膀上。我们今天也同样。为什么一定要否定前人的东西才能建立自己的思想呢？这实际上是一种虚无主义观点。就像从前，80年代以前，包括80年代大部分时候，一些人写文章，总是要把历史上所有关于他所讨论的问题的观点提出来，说它们多么可笑，多么荒谬。然后笔锋一转，“我们马克思主义者认为，如何如何”，好像没有前人的积累，马克思主义是从天上掉下来的一样。好像只有把别人的说成是坏的或笨的，才能显出自己的高明。用这种态度去做学问，至少是不严肃的。当然，汪君是一个勤奋而严肃的学者，他至少还肯去读别人的东西，也肯去思考。但读书要完整，要批判一个人的学说或思想至少首先要把这个的学说或思想弄清楚，而不能人云亦云，断章取义。

以上只是一点个人的想法，期待汪君和读者的批评赐教。

[1] 发表于《厦门大学学报（哲学社会科学版）》（双月刊）2004年第6期。

[2] 发表于《上海交通大学学报（社会科学版）》2005年第1期。

[3] 李泽厚《美学四讲》，见《美学三书》496页，安徽文艺出版社1999年1月。

[4] 《美学四讲》，见《美学三书》，494页。安徽文艺出版社，1999年1月。

[5] 《美学四讲》，见《美学三书》，494~495页。安徽文艺出版社，1999年1月。

[6] 在《己卯五说》中，李泽厚对“自然人化”的内涵有详细的阐发。自然人化有外在和内在两个方面。而这两方面分别有“硬件”和“软件”之分。外在自然人化的“硬件”便是狭义自然的人化，指人对外在自然的改造；“软件”则指广义自然的人化，即人与自然关系的改变，自然由原来与人无关或恐怖的自在存在变为与人有亲近关系的自为存在。内在自然人化的“硬件”指人的感官和身体的人化，“软件”则指人的内在心理状态的人化，其成果便是文化心理结构的形成，其最核心是伦理学。内在自然人化的“软件”与人自然化的“软件”是同一问题的两个方面，但人自然化是美学问题，而且美学高于认识论和伦理学。

[7] 《美学四讲》，见《美学三书》，510页。安徽文艺出版社，1999年1月。

[8] 《批判哲学的批判》修订本。见《美学三书》517页。

[9] 《己卯五说 历史本体论》263页，生活、读书、新知三联书店2003年5月。