



徐碧辉：中国传统美学现代意义

来源：美学研究 日期：2007年6月21日 作者：徐碧辉 阅读：1260

随着经济文化全球化进程的展开，西方现代化过程中所碰到的一些问题正在成为全球性问题。现代化所造成的一些问题，如环境污染、生态危机、人的精神—心理焦虑、信仰危机等等正日益困扰人类。在这种背景下，过去曾经被忽视或被误解的一些东方国家如中国的一些传统思想正在重新被人研究、审视、整理和评价。一些古代思想经过现代性转换和创造，是有可能成为现代社会的有活力的思想资源的。就美学而言，中国古代没有现代学科形态意义上的美学学科，“中国古代美学”是我们运用今天的学科性思维方式去回溯中国古代思想而得到的一个概念——其实，从学科形态来说，西方也是在18世纪后才有了“美学”这一学科的——但是，中国古代有许多有关艺术和审美的思想，在某种意义上可以说，这些思想对我们今天的现代性疾患有相当的针对性意义。下面我试着从美学角度讨论一下中国传统哲学和文化中一些具有现代性意义的因素。

一、“境界说”的方法论意义

现代学科形态的美学是作为一门知识论学科被建立起来的。这种以知识论方式建立的美学学科在研究具体的审美和艺术现象时遇到了极大的困难：鲜活的艺术被切割、肢解，被塞进某种设定的理论框架里去，被分割为一些枯燥无味的教条，一些支离破碎的残片，因而每一种对审美和艺术的理论归纳总是被指责为对审美和艺术的分割与肢解。如果从柏拉图算起，人类对美和艺术的研究已历经二千多年，但仍然没有某种公认的答案。美学的基本概念如美、崇高、艺术等都被认为是一些无法下定义的概念。分析哲学更由此而认定美学所讨论的问题实际上都是无法讨论的，是一些虚假的命题。对于美是什么这类问题应该保持沉默。但是，虽然人们从来没有就“美是什么”这类问题上取得一致的认识，这些问题却是每个时代的人们无法回避的问题，每种文化都从不同的角度以不同的方式提出这类问题并作出自己的回答。今天我们究竟应该如何去研究审美和艺术现象？美学在今日世界里有何作为？作为一门学科的美学应该以什么方法去建立？在这个问题上，我认为，中国古代美学中的“境界说”特别值得我们重视和参考。

中国传统美学从来没有把审美和艺术看作知识论问题，从来不用知识论的方法去研究美是什么，美感是什么，而是把审美问题放在宇宙人生的整体中去思考，把哲学、美学和人生体验融于一体，从对生命存在本身的感悟中去理解和把握审美和艺术问题。这一点可以和现代的实践论哲学相互参照。在这种哲学看来，实践是人作为生命的存在方式，人通过实践活动把个体——社会——自然——艺术联结起来，形成一个有机统一的整体。换言之，宇宙、社会、人生和艺术通过人的实践而对人呈现和展开，因而它们具有同质性，是同一过程的不同方面。由对实践中人的生命存在方式的具体分析入手，可以把握审美和艺术的本性。这与中国古代的“境界”说颇有相通之处。从这个意义上说，“境界说”不但具有本体论意义，而且具有方法论意义。

“境界说”的代表是清末哲学家王国维。阐述“境界说”的主要著作是王国维的著作《人间词话》。在王国维的“境界说”中，人生、自然、社会、艺术与宇宙具有同一性，在终极意义上，它们在“境界”里得到统一。王国维说：“词以境界为上，有境界则自成高格，自有格调。”这讲的是艺术境界。境界分为有我之境和无我之境。“有我之境，以我观物，故物我皆著我之色彩；无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”这是自然与情感交融的社会——自然——心理境界。然后，他又把境界与人生联系在一起，境界又成为一个人生概念，而人生境界又是通过艺术的方式表达出来的。他说：古今成大事业大学问者，必经过三种境界：第一种，“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望断天涯路”[\[①\]](#)；第二种，“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。”[\[②\]](#)第三种，“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处”[\[③\]](#)。第一种境界里，人还处于一种徘徊不定、孤独惆怅的状态之下，目标还未确定，未来还是个未知数，因此，人的心境也处于一种孤寂、凄凉的状态。在第二种境界里，人已经找到了奋斗的目标，一旦认定目标，就勇往直前，无怨无悔，即使为此付出高昂的代价也在所不惜。第三种，经过多年的努力奋斗和苦苦追寻，在历尽磨难、受尽之后，猛然回首，却看到自己多年追寻的目标原来已近在咫尺！心中百感交集，既悲且喜。在这里，艺术与人生境界合而为一，人生即艺术，艺术即人生。因此，在王国维的境界说中，宇宙——自然——社会——人生——艺术是不可分割的，一体的。或者说是一个东西在不同领域或方面的表现。

在中国古代哲学中，本体之“本”，既是宇宙之“本”，也是人生之“本”，当然同时也是艺术之“本”。本体之“体”，在宇宙就表现为道，在自然表现为气，在社会表现为理，落实到人生就表现为悟，而在艺术里，就是把宇宙——自然——社会——人生融合起来的“境界”。这样，艺术与人生、宇宙、自然、社会紧紧地联系到了一起。在这里，没有对艺术本质的抽象探讨，也没有对宇宙本体的思辨演绎，而是在形象直观之中同时把握了宇宙本体、人生本体以及艺术本体。从而本体不是外在于人的某种绝对精神或理念，也不是与人无干的某种原子，它就在人生之中，在人的生活过程之中，当然也在人所看到的自然之中。生命展开的过程就是通过实践活动不断与本体取得同一、从而超越现实处境、达到更高的精神境界的过程。

这样，“境界说”对艺术和人生本体的直观把握与领悟代替了对美与艺术的抽象思辨和演绎，同时又避免了经验论的狭隘性和个体性局限，避免了传统哲学中主体——客体、现象——本质的形而上学二分法思维模式，这也许是把握艺术和审美的本质的最直接和最富有成效的方式。在这里，中国传统美学的直观把握方式可以通过实践论哲学得到现代性阐释，并成为实践论哲学理解审美和艺术本质的一种思想方法论资源。

二、“人的自然化”思想的美学意义

正如很多人已经指出过的，近代西方哲学有一种人类中心主义倾向。这种倾向根源于自文艺复兴以来的人文主义思潮，是在以人权反对神权、以人性对对抗神性、以人的自然权利反对神对人的压迫与奴役中树立起来的。其哲学渊源可以上溯到希腊化时期普罗塔哥拉的“人是万物的尺度”的思想。近代以来则主要表现为“人为自然界立法”、把自然看作“人的无机身体”的理性主义的豪迈与自信。

作为产生于欧洲人文主义传统中的马克思主义哲学，同样也受到人类中心主义传统的影响，在人与自然的关系上，强调人对自然的人化，自然向人的生成，自然作为人的“无机身体”为人提供生存资源的作用，却没有同时重视人与自然关系的另一面，即人作为“自然之子”对自然的尊重、亲近与依赖，也就是在“人化自然”的基础上的“人的自然化”。《1844年经济学—哲学手稿》最基本的概念之一就是“自然的人化”。而“人的自然化”几乎没有被提及。虽然它也讲共产主义是社会与自然的矛盾的解决，但如何解决，在怎样的指导思想下解决，这些问题却没有被涉及到。

当然，在人和自然的关系上，马克思主义并不是像一些盲目乐观主义者那样一味单纯向自然索取，而是已经注意到人对自然的征服必须要有节制。恩格斯在《自然辩证法》中早就警告过：“我们不要过分陶醉于对自然的胜利。对于每一次这样的胜利，自然都报复了我们。每一次胜利，在第一步都确实取得了我们预期的结果，但是在第二步和第三步却有了完全不同的、出乎预料的影响，常常把第一个结果又取消了。”^[4]他并且提醒人们：“我们必须时时记住：我们统治自然界，决不像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样——相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然的整个统治，是在于我们比其一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。”^[5]但是，恩格斯在这里也像大多数西方哲学家一样，把人与自然的关系基本上看作一种“统治”与“被统治”的关系，只是从消极的角度谈论到人对自然的尊重：如果你不尊重自然规律便要受到自然规律的报复和惩罚。而没有以更加积极的态度来理解人对自然的尊重：人对自然不仅仅是一种征服与改造关系；从人作为自然之子、人的“肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的”这一事实出发，人对自然还有一种精神上的亲近与依赖，自然对人的精神和灵魂有安顿的作用；人们必须从心灵上真正把大自然当作人类的精神家园来看待。也就是说，不但自然有“人化”的必要，人本身也有在“自然的人化”的基础上“自然化”的必要。其实，18世纪的西方哲学和文学中一度曾经有过反对科学对自然的过度干预、崇尚回归自然的浪漫主义思潮，如卢梭对科学与工业化的批判，拜伦、雪莱、华兹华斯等诗人对理想化的中世纪田园生活的讴歌与赞美等。但总的说来，这种批判与赞美在整个西方人文主义传统中毕竟只是一种微弱的声音，整个西方学术与人文思潮中占主导地位的还是改造自然以服务于人的思想。

在这个问题上，中国古代强调人自然化、人对自然的亲近与依赖的思想可作为对之的补充与修正。

“自然的人化”和“人的自然化”^[6]都是现代哲学的概念。就中国哲学本身来说，它是没有这些概念的。但是，没有这些概念不等于没有这些概念所包含的思想。应该说，讨论中国古代的“自然的人化”或“人的自然化”思想，是以现代哲学的视点和概念回溯中国古代哲学时所产生的问题，是一种以当代视角追溯历史的方法。但这种方法并非无用，更非虚妄。克罗齐认为，一切历史都是当代史。在某种意义上此论是深刻而确当的。每个时代、每种哲学对历史都有自己的解释。只要解释得合理合情，能够对当代人的思想文化和生存实践有所帮助，就是有价值的。

以当代实践哲学的观点回溯之，中国传统哲学中的“天人感应”说和“天人合一”学说，也可以看作人的自然化和自然的本真化思想的一种表述方式。这种学说认为，人与自然之间无论从身体上还是从精神上都具有某种内在一致性。从身体上说，人的呼吸、饮食、睡眠和生活节奏必须与自然的节律取得一致，否则便会招致疾病。从精神上说，人必须通过某种心灵的修养和艺术的活动体会、感悟到宇宙自然间普遍存在的“道”或“气”，并让“道”或“气”在自己身体和精神里体现出来，从而超越现实处境，得到最大限度的自由和快乐。在这种境界

中，自然与人之间没有任何隔膜，人就自然之中，自然也在人之中。人就是自然，自然就是人。在这里没有人作为主体的张扬，也没有人对自然的有意识的对象化观照。作为主体的人和作为对象的自然还没有完全分离开来，还处在一种理论思维之前的相互融通之中。因为人作为自然之子与其它动植物是没有什么分别的，这就是庄子所说的：“厉与西施，恢恠憷怪，道通为一”。[\[7\]](#)从这个角度来说，自然甚至不需要人的观照本身就具有其灵性与美。自然的存在本身就是目的，而并不需要从人类的立场出发去寻找其存在的理由或借口。从而，在中国古人眼中，自然的美是自在的，不待人去发现，不必人的精神去照亮的。“非必丝与竹，山水有清音；何事待啸歌，灌木自悲吟。”[\[8\]](#)

从哲学本体论上说，中国古代哲学在本体问题上不象西方哲学那样把本体看成是此岸世界之外和之上的某种物质或精神实体，而是把本体看作是就在此世此岸之中，存在于万事万物之中，这个本体就是人们通常所谓的“道”。所谓“道”，既非物质的，也非纯粹精神的，实际上就是存在于天地自然之间和人间社会里的某种规律、规则。它是万物的本源，生长万物；它存在于万物之中，是万物的本质；但它又是无形无质的。在自然，它表现为生机勃勃、宛转流动的“气”；在社会，表现为井然有序、尊卑有别的“理”；在人的心理上，表现为一往而深、不知所终的“情”。而气、理、情三者又是相通相随、相互联贯、相互依存的。

由于自然、社会 and 人的精神心理在本体上是一致的，因此，中国古人在人与自然的关系上采取了一种比较合理的态度。不是仅仅从人的利益出发对自然进行改造，而首先是从情感上和精神上对自然充满了尊重、敬畏、崇敬，把它作为人的精神的归属与依靠，并且把它作为一个有机的充满生机与活力的生命体，作为一个审美对象加以欣赏。另一方面，又认识到必须对自然进行合理的改造与利用。用今天的话来说，就是既强调改造和利用自然为人服务，“人化自然”，更强调尊重、敬畏、顺应自然和欣赏自然之美，即更强调“人的自然化”。而其中，“人的自然化”思想在美学上的意义更加突出。

人的自然化思想主要由老庄所代表的道家哲学阐述和表达出来。老子的“无为”哲学实际上讲的便是要顺自然之性而作，不是在自然之外或扭自然之性去胡作非为，强作妄为。正因为是顺自然之性而为，才能“无为而无不为”（《老子》四十八章）。在庄子学说中，人的自然化思想主要体现在两个方面。其一，从人本身的立场来说，有消极和积极两个方面。消极方面，要顺天应人，达观知命，接受命运的安排，不做无所谓的抗拒。这就是所谓“知其不可奈何而安之若命”。[\[9\]](#)当人能做到这一点时，就能“安时而处顺，哀乐不能入”[\[10\]](#)，在任何时候都能保持心灵与精神处于自由与愉快之中。

从积极方面说，人既要忘记仁义礼乐，忘掉一切外在的社会的规范和戒律，同时也不执着于自我的某种信念或某种世俗的目标，这样，才能用自己的心灵与精神去感受、体验、领悟天之“道”的运行，从而把人的精神活动与天道运行完美地结合起来，“同于大通”，达到“天人合一”的境界。这就是庄子讲的“坐忘”：

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。”[\[11\]](#)用现代语言来解释，意思就是把感官和理性认识都去掉，忘掉自己的身体和过去得到的知识，直接以本真之心灵和精神去体会、领悟、直观道的存在，这样才能得到真理，同时，自己的精神也才能得到自由。

其二，从对自然的态度来说，要让自然是其所是，不强作妄为，不以人的行为去改变、损害自然。这就是庄子讲的“不以心捐道，不以人助天。”[\[12\]](#)用现代哲学的话来说，这就是“让自然本真化”。[\[13\]](#)如能做到这一点，所能成为“真人”。《庄子》多处强调的要循“天”之道，不以人的行为去伤害“天”之道。《秋水》篇中北海若和河伯有一段长篇对话，颇能说明此理：

北海若曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。……故曰：‘天在内，人在外，德在乎天。’知天人之行，本乎天，位乎得，踟蹰而屈伸，反要而语极。”曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：‘无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。’”

“天人之行，本乎天”，也就是说，在天人关系上，天是根本，是依凭，人必须依赖、顺应天道。这样才能摆正自己的位置，在天人之间自由往来而无滞碍，从而，无论是人还是天都各得其所。所以庄子一再强调的是“无以人灭天，无以故灭命”。懂得天道之性者，既不以物害己，也不以人灭天，不以心损道。如果人不顺自然之性，强作妄为，只能是伤害自然，最后也伤害自身。这在“儵和忽为浑沌凿窍”的寓言中表现得特别突出。

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。[\[14\]](#)

当然，正如荀子指出过的，老庄哲学有“蔽于天而不知人”[\[15\]](#)的倾向，但是，从实践哲学的观点来看，老庄这种重视和强调顺应自然之性而为、反对以人为的目的去干预和损害自然天道的思想在今天尤其具有现代意义。当今世界，人对自然界的利用和改造已经达到一个临界点。自然已经高度被“人化”。高度人化的结果是自然界原本的生态平衡与生态和谐遭到严重破坏。因此，重新审视西方近代人文主义传统意义上“人化自然”观

点，重新考虑自然的人化的限度与范围是当代哲学必须持有的立场。人化自然是有限度的。这个限度就是保持自然界本身的生态的优化平衡，维持物种的多样性，这样才能保有自然本身的和谐与美。从美学上说，如果说，实践美学曾主张美从根源上说是自然的人化，在人改造、征服和利用自然的基础上，当人与自然的关系由对立与仇视变而为亲近与和谐时才产生美；[\[16\]](#)如果说，从根源上看，美的本质和起源是同一回事，那么，在当今世界自然的人化已达到临界点的新的历史条件下，美的本质已然超越了人化自然的范畴，应该是在自然的人化的基础上人的自然化与自然的本真化。如果说从起源上看，美的主要形态是自然美与社会美，而自然美与社会美的实质是自然的人化，那么，当今时代，美的主要形态便应该在自然美和社会美基础上的生态美，而生态美的本质正在于人的自然化和自然的本真化。人的自然化与自然的本真化思想不是从西方近代人文主义思想中生发出来的思想，虽然六十年代以来，生态主义思潮汹涌澎湃，但毕竟，“人为自然立法”的思想更加历史悠久，源远流长。而中国古代老庄学说这种“道法自然”、法天贵真的思想传统，却已绵延了数千年之久，在两千多年的历史中，和儒家的“知其不可而为之”的思想一起，形成了中国独有的儒道互补传统，从而维持了两千多年的农业社会的稳定。当然，老庄美学中的“人的自然化”还只是一种前理论状态的原生态的思想，还必须经过认真的分析厘定、综合归纳。但是，这种原生态的人的自然化思想经过现代性地转换与创造，正是现代美学提倡生态美的可贵的思想资源。

在这里我还想指出的是，中国古人在赞美、歌颂自然、把自然当作自己精神寄托和灵魂归依的同时，并不是被动地对待自然，在自然面前无所作为，而是积极地发挥人的作用，在不破坏整个自然界生态平衡的前提下对自然进行合理地改造和利用。这在荀子所代表的儒家思想中表现得特别突出。荀子讲：“大天而思之，孰与物蓄而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与聘能而化之。”[\[17\]](#)中国古人对自然的改造不是要破坏自然的原貌重新塑造一个自然，而是十分强调要顺自然之性，因势利导，合理利用。比如传说中上古时期的大禹治水。当洪水泛滥时，大禹不是修筑围堰和堤坝去堵水，而是开山挖渠，疏浚河道，引导洪水流向大海。这样，解决了困扰人们多年的水患。如果说大禹治水还只是没有文献资料的传说，那么，[东汉时期\(??\)](#) 州太守李冰父子巧妙治理岷江、修筑都江堰则是可靠文献的信史。在李冰担任 太守之前，岷江经常泛滥为水患。李冰通过设计一些围堰分洪设施，不但解除了岷江水患，而且还利用岷江水建造了举世闻名的都江堰工程，使之灌溉了整个川西平原的千顷良田。都江堰至今仍然在良性运作，造福着整个川西平原的千百万人民。可以说，都江堰工程是中国古代劳动人民智慧的体现，也是中国古代哲学天人合一思想的具体体现。它充分体现了中国古人在人化自然的过程中张弛有度、举措有法、顺自然之性、因势利导、无为而治的哲学智慧。它把人化自然与人自然化完美无暇地结合了起来。

当然，中国古代关于人的自然化思想只是一种前理论状态的思想，还不是自觉的理性思维。因此，从哲学和人类的生存状态来说，这种尚未经过充分“人化”的“自然化”还只有前理论的意义，像“屋在瀑泉西，茅檐下有溪。闭门留野鹿，分食与山鸡”这类农业社会中“天人合一”生存方式肯定不适合现代大都市生活中的人。但是，从美学上说，这种提倡人与自然不经过理论的分割、没有严重的冲突对立的和谐方式不正是当代人所追求的理想吗？如何在“自然的人化”已经充分展开的前提下回到“人自然化”的生存状态，在现代化、工业化、电子化的基础上追求人与自然完美结合的新的“天人合一”理想，使我们一方面可以享受现代科技带来的种种的方便与好处，另一方面可以保留我们的自然之性和天真之性，使我们的生存状态更加自然、心灵更加自由、精神更加愉快，这正是当代许多思想家孜孜探寻的课题。而在这个问题上，中国古代那种把“自然的人化”和“人的自然化”完美结合起来的思想，即一方面把自然当成自己精神的家园和生存的根基、另一方面强调合理地改造和利用自然以造福人类的辩证思维，不是可以给我们的提供一个很好地参照吗？

三、审美化的生存方式

中国古人在人与自然关系上的合理的和辩证的思维，使得中国人很早就把自然作为审美对象看待了。《诗经》[\[18\]](#)里已有直接赞颂自然山水之美的诗行。到了魏晋时代，自然已经除去了神秘色彩，成为独立的审美对象。此时不但出现了以自然本身为审美对象的山水田园诗，而且自然事物也成为对人的审美评价的标准。《世说新语》[\[19\]](#)里，人的美与自然山水之美相互衬托，往往以自然之美来形容、比喻人的美。山水之灵秀成了人的精神风貌的比拟和见证，同时也是人的精神力量的源泉。自然本身不再作为某种道德品质的比拟，而是作为独立的审美对象、以独特的审美形态进入了中国人的审美视野。对此《世说新语》里也有大量记载，如“顾长康从会稽还，人问山水之美。顾云：‘千岩竞秀，万壑争流。草木蒙笼其上，若云兴霞蔚。’”“王子敬云：‘从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇，若秋冬之际，尤难为怀。’”[\[20\]](#)在这时的中国人眼中，自然不是生存资源的提供者，不是改造的对象，更不是与人为敌的不可知的神秘力量，而是人依赖与亲近的生存环境，是人精神和灵魂的归宿，同时也是人的审美对象和诗性源泉。对自然的这种赞美与亲近一直贯穿了整个中国古代农业社会，成为文学和艺术的灵感之源泉，同时也成为中国古代文人士大夫知识分子所代表的农业文明的主旋律。

与对自然的赞美亲近相联系的，是在人的生存理念上，不是以征服自然为最高理想，而是在跟自然平等相处和把自然作为审美欣赏与情感亲近的对象的前提下，提倡审美化生存方式和诗意生存境界。无论是儒家还是道家，在某种意义上也包括是禅宗，它们都不是把生存的意义寄托于某种彼岸的神灵或某种道德形而上学，而是把生存的意义定位在此世，定位于一种审美化的生存方式。不是为某种虚构的神灵的献身，也不是对某种现世理想的奋斗，而就是现世的、日常的、审美化的生存方式和诗意境界，才是他们的理想中的生存，才是个体的幸福之所在。换言之，在中国古代哲学和美学中，幸福问题不是一个伦理学问题，更不是一个宗教信仰的问题，而就是一个美学问题。是审美而不是道德才能给人提供幸福，才能使个体的生存得到价值和意义。

审美境界的获得，主要从对现实处境的超越和艺术活动而来。整个庄子学说的宗旨就在于探讨作为个体的人如何才能超越现实处境的限制而得到自由和幸福。对于庄子来说，这种超越可以通过两个途径来进行，一是通过身心的自我修炼而达到齐物我、泯是非、灭主客体之分、把自己化身于整个自然之中去、与天地精神往来并与之融为一体的境界，从而在精神上超越有限的现实的人生处境，得到精神上和心灵上高度的自由和幸福。具体说来，怎么才能做到这一点呢？这就是要通过“心斋”来进行。所谓“心斋”就是：

若一志，勿听之以耳而听之以心，勿听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也……瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！[\[21\]](#)

就是说，不能仅仅依靠感官（耳）和理性（心）去认知外物表象，而要用整个身心（气）去体验和领悟万物的本体。因为感官只能得到一种模糊的印象，而理性判断则往往流于一些概念，用凝固的概念去套用活生生的现实，必然对现实是一种损害。只有整个身心合一，并去除心中的成见与偏见，用与自然相通合一的完整的身心去体会和把握自然，才能真正与自然合而为一，体验它的真谛。所以，气是“虚而待物”的。“虚”，是虚静，而不是无，不是空，不是什么都没有。它预示着一种等待，展示着一种接纳一切的姿态。正因为“虚”，所以它蕴含着一切可能性，能够包容一切，因而能够随时接受、容纳“实”。在这种虚与实相交融、相激荡的过程中，人体会到天地之间存在的和谐与美，一种“天地之美”。天地之美是一种大美，一种存在、显现于万物之中的美。这就是万物在自身存在和运动变化中所呈现出来的一种节奏、一种韵律、一种秩序。但它又是无言的，它自己存在着，运行着，从不强加于人，从不张扬铺陈，因此它是一种无言之美。所以庄子又说“天地有大美而不言”。[\[22\]](#)由虚与实相交融激荡，产生生生不息的生命，这就是“坐驰”。因此，人可以通过耳目等感官感受外物，但最后必须超越这种感受，达到用整个身心去体验万物。这样将使人达到神明之境。这是一种大美、大善的境界。在这个境界中，自我与外物、存在与非存在、身体与心灵等等都是相融合一、浑然一体的。

另一个超越途径是通过艺术创作达到对现实处境的超越。《庄子》里讲了很多关于艺术创作的故事，这些故事的一个特点是，这些从事艺术创作的人都不是现代意义上的职业艺术家，也不是生活在上层的、衣食无忧的精神贵族，而只是一些从事着卑微劳动的下层人。但是这些人熟悉并热爱他们所从事的工作，把一些看起来很枯燥无味、甚至是很卑下的劳作变成了一种神奇的创造性的活动，由此他们也超越了他们的现实人生处境，得到生命的升华，使自己有限的生命与无限的宇宙本体“道”结合起来，从而得到了精神和心灵的超越和解放，达到一种精神自由的境界。比如著名的“庖丁解牛”的故事。在这个故事中，屠牛宰羊这样一种充满了污秽血腥的工作被庖丁变成了一种具有音乐性的舞蹈，最终成为一个审美的过程：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。”他在这个过程中也得到了无限的享受与满足：“提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志。”庖丁解释他为什么能达到这种境界的原因是：“臣之所好者道也，进乎技矣。……臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。……彼节者有间而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。……虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志。”[\[23\]](#)

不仅是道家追求审美化生存和诗意境界，儒家也如此。儒学创始人孔子，一生致力于恢复礼制梦想，并试图以“仁”作为心理依据给这种“礼”找到内在的心理基础。国内外学术界所注重的也正是孔子关于礼和仁的思想。但是，关于个体的生存理想，孔子是更接近于审美的。

《论语》中关于人生境界主要有两个提法，即所谓“孔颜乐处”[\[24\]](#)和“曾点气象”[\[25\]](#)。所谓“孔颜乐处”是以道德人格的力量克服现实生活中的困难而达到一种崇高的境界，从而获得超越世俗生活限制和人生限制的力量，实现人生的价值和意义，并且在这个超越过程中得到真实的审美快乐和道德快乐。这里，道德与审美、善与美在最高层面达到了合而为一的境界，这是道德的极至，也是审美的极至。而当道德与审美都达于极至的时候，它就具有了某种宗教般的情怀和性质，有一种超越世俗人世的圣洁光辉。

如果说“孔颜乐处”是通过道德伦理的修养克服现实人生和具体生活处境的限制、达到超越的境界的话，那么“曾点气象”则是对日常生活的审美“点化”[\[26\]](#)和审美升华。它典型地体现出中国传统美学寓无限于有限、在有限中实现无限超越、在现实中得到审美和艺术升华的品质。其实，所谓“曾点气象”，说起来非常简单：暮春时节，人们脱下雍肿的冬装，穿着新做的轻薄的春装，与三五个知己好友一同去郊游踏青，在温暖的沂水河里

沐晚，傍晚，尽兴而归的人们一路上载歌载舞，吟咏着刚写好的诗句回到家里。从表面上看，这是一件多么简单的事情。固然，它是可以带给人们以很大的欢乐，但何以它成为儒家学说历来非常重视的境界，一种几乎是难以企及的境界？

事实上，在“曾点气象”的背后，它是一种对人生和生活的审美期待。而这种审美期待的依据则在于把整个宇宙人生看成一种有情的世界。宇宙本是无限制的，宇宙有自己铁的法则和必然性。然而在中国古人看来，宇宙并不仅仅是一个巨大的冷冰冰的容器，而是一个有情有趣的世界，是一个气化流行、生生不已的世界。人与天地是有着同根同源的关系的。人是天地之子。（因此古代君王自称“天子”）。人必需顺天应人，充分发挥其主体性，在有情的宇宙中活下来。而这种活着因为与宇宙自然的节律一致，因而才能活得有情有义，有滋有味。只要与自然节律相一致，与自然相互欣赏，相互依赖，活着本身就成为一种美，一种诗意。这也就是前面讲到的中国古人在对自然的关系上“自然的人化”和“人的自然化”相互间达到一种非常协调与和谐境界。

孔子和庄子时代，没有工业化，许多原始自然尚未开发，但是，时代不同，人们对物欲的追求则同，所以思想家们对此的批判也是同样强烈的。孔子所希望的是恢复他理想中的周礼，用礼制来制约人们无限膨胀的欲望。这些礼包括了个体与社会关系的各个方面：对君忠，对友义，对父孝，对兄恭，对弟友等等。但是，所有这些方面都是把人放到某种关系中去规定的。那么，除了这种关系的规定之外，就个体本身而言，应该是一种什么样的生活状态最为理想呢？这就是“曾点气象”所呈现出来的境界：悠闲，轻松，浪漫，无拘无束。这不正是一种审美化的自由状态么？

无论是庄子还是孔子，他们所表述出来的这种把无情的人生有情化、把无趣的生活审美化的思想，对于生活在高度心理压力下焦虑不堪、精神疾病增多的现代人，难道不是一贴清凉的解毒剂吗？

四、在形上追求上的审美超越

所谓形上追求是指人对构成世界的本源和本体的探寻追问以及达到与这种本体境界在精神上融合同一的努力。这是一种求知冲动，更是一种寻找精神寄托和灵魂安顿的渴望。在系统化和理论化的思维出现以前，形上追求表现为祖先崇拜和原始拜物教。当人类的思维更进一步发展时，各种理论的形上学说便随之产生了。中国的“天”、“道”、“气”等概念，阴阳五行说，元气自然论，理学，心学，直至太极图说、八卦说等等，无不体现着对世界进行形上把握的努力。西方从古希腊时代泰勒斯的“水是万物的始基”说、柏拉图的理式说、到黑格尔的“绝对精神”说、现代哲学的各种学说如叔本华的唯一意志说、柏格森的生命哲学、海德格尔的存在主义哲学等等，无不是企图对世界作出形上的追问和解释。正是在这些形形色色的学说中，体现了人类对世界进行终极把握的努力，而这种终极把握，正是对人类的精神和灵魂进行安顿，使之能够准确地认识和把握自己的生命价值、从而能够从容地走向死亡的依据。没有这种终极把握，人类就只能是地球上的一群漂泊者，永远在流浪，永远在寻找精神的依托和归宿。

受历史悠久的阴阳五行学说的影响，中国人不是像西方人那样把现实与本体看成两个世界，而是把自然、社会和人三者放进一个系统之中，看成是一个整体，都是由阴阳五行法则所决定和支配的。天道与人道、自然规律与社会政治、自然与人体本身之间有一种奇妙的对应关系。因此，中国传统文化中，形上追求主要并不像西方文化那样以智性的终极追问形式表现出来。中国人对形上问题的思考大多数时候是与其对具体的人生问题的思考联系在一起的。中国人并不象西方人那样对形上问题进行抽象严密的逻辑论证，而是以一种形象化的方式去形容它，描述它。[\[27\]](#)比如，老子提出，“道”是宇宙的本源。但对这个作为宇宙本源的“道”他承认他也不了解多少。只是勉强命名为“道”。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。吾不知其名，强字之曰道。”孔子常常提到天“天”或“天命”。但这个“天”或“天命”并不是西方哲学中那种作为世界最终本体或本源的哲学概念，也不是一种人格神。“天”在大多数时候在孔子那里只是代表着一种人所不了解的自然性的神秘力量（“获罪于天，无所祷也”；“五十而知天命”），或是一种未知性的自然存在，一种自然规律（“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”），有时候，甚至只是一个感叹词（“天丧予！”）。佛教本来就有多种神教的倾向，而传到中国后，便迅速地中国化了，产生了中国化的宗教——禅宗。禅宗同样也把“道”作为一种抽象本体，但它主要讲究的是体道、悟道，是在具体的生活过程中去体察和悟解那个不能以理性和思辨去把握的道，因此它讲究的是一颗平常心，是以平常心去对待人生中的一切境遇，所谓“平常心是道心”是也。

因此，中国传统文化中，形上追求主要并不像西方文化那样以智性的终极追问形式表现出来。中国人对形上问题的思考大多数时候是与其对具体的人生问题的思考联系在一起的。中国人并不象西方人那样对形上问题进行抽象严密的逻辑论证，而是往往是以艺术的或审美的直观体悟去直接把握它。中国人常常从当下具体的生活情景中把握无限的生命本体或宇宙本体。在中国人看来，所谓宇宙本体并不是外在于人和人的世界的异在实体，而是就在人的生活和生活之中，甚至就在人的心中。一草一木、一山一水都有可能蕴藏着那捉摸不定的“本体”。因此，中国人在形上追求上不是一往无前、往而不返地追求世界之外的本体存在，而是把生活的意义、生命的价值理解为就在生活过程本身之中，就在此世此岸之中。是要在有限中求得无限，在现实中寻求超越。在他们看来，在有限与无限、现实与本体之间并不存在不可逾越的鸿沟，而是可以在二者之间回还往复，自由来往。

这样，中国人的形上追求不是智性的对本体的思辨追问，而是悟性的对本体的直观把握；中国的形上精神不是对现实的智性超越，而是对现实的审美超越。中国人的形上追求导致的不是心灵的宗教异化，而是日常生活的审美升华；不是宗教的献身，而是心灵的自由；不是精神的痛苦，而是精神的解放。从这个意义上说，中国的形上精神是一种审美精神，中国传统文化是一种审美文化。

中国人这种形上追求对今天的文化建设应该说也是有重要意义的。超越追求作为人的精神追求，是人的精神性存在的证明。从整个世界文化潮流来说，科学的昌明，技术的普遍应用使科学精神在整个世界深入人心。虽然西方文化有深厚的宗教传统，信仰的衰落还是不可避免地成了一种普遍的趋势。由于信仰的衰落所造成心理的焦虑、紧张与恐慌也越来越成为普遍性的问题。在当今经济文化全球化的趋势下，大众文化成为当代中国文化的主体，因而，精神危机、信念空场也同样是当代中国所面临的问题。由此，中国传统中通过把人生艺术化、审美化而实现对现实的审美超越方式，不正是克服现代人精神空虚和信仰危机的一个有效途径吗？对人生本体的艺术和审美把握，对日常生活的审美“点化”，也许正是我们走出大众文化的感性迷狂，升华我们的精神境界的一条可行之路？

[①] 宋代诗人晏殊《蝶恋花》中诗句。

[②] 宋代诗人柳永《凤栖梧》（即蝶恋花）中诗句。

[③] 宋代诗人辛弃疾《青玉案》中诗句。

[④] 《劳动在从猿到人的过程中的作用》，见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，517页。

[⑤] 同上。

[⑥] “自然的人化”是马克思主义实践哲学的概念，意指人对自然界的改造利用以及在这种改造利用的基础上人与自然的关系所发生的根本性的改变，由原来的对立、冲突改变为亲近与相互依赖。“人的自然化”是与“自然的人化”相对应的概念，是实践美学由“自然的人化”概念引伸创造出来的概念，意指在自然的人化的基础上人从精神上和情感上重新回归、依赖自然，把自然作为审美对象和敬畏对象。“自然的人化”有时又写作“人化自然”，意思是一样，但前者为偏正结构，“人化”在此是动名词；后者为动宾结构，“人化”是动词。

[⑦] 《庄子·齐物论》。厉是人们想象中一种丑怪的东西；西施是中国古代最负盛名的美女。恢恹慵怪都是庄子想象的某种怪物。庄子认为，以道的观点来看，厉和西施以及这些恢恹慵怪其实是没有分别的，因为它们都是道的某种体现或呈现。实际上，庄子思想中有一种万物平等的思想。

[⑧] 左思《招隐》。

[⑨] 《庄子》内篇两个地方讲到这句话。《人间世》曰：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”《德充符》曰：“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”可见，他是把“知其不可奈何而安之若命”看成为一种能力，一种德行。只有德行渊博、道行深湛之士才能达到这一境界。

[⑩] 《养生主》。

[11] 《庄子·大宗师》。

[12] 《庄子·大宗师》：“古之真人，不知说生，不知恶死。其出不欣，其入不距。口（“修”字以“羽”代“乡”音 x i a o l）然而往，x i a o l 然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。”

[13] “自然的本真化”是我所创造的一个概念，意指“让自然是它自己”。具体而言，一是对那些过度开发、被破坏得面目全非、生态平衡遭到严重破坏的自然景观恢复其本来面目；二是对那些少量的尚未开发的自然景观采取保护措施，不再出于商业目的去开发利用，保护其原生态特质。

[14] 《庄子·应帝王》。

[15] 《荀子·解蔽》。

[16] 参见李泽厚《美学四讲》。

[17] 《荀子·天论》。

[18] 中国古代第一部诗歌总集，是由政府选派官员对民间流传的一些歌谣进行收集、整理而成，据说最后由孔子进行了删定，去掉了一些孔子认为内容不符合儒家教义和艺术上水平的作品，保留了三百首。历史上，《诗经》被确定为儒家教学的基本经典之一。

[19] 南北朝时期南宋刘义庆编写的一部记载、描述魏晋时代士大夫知识分子言行的笔记体传记。是了解魏晋时代政治状态、哲学观念、审美趣味、士风民情以及知识分子们的观念、操守、思想行为等的一部重要文献。

[20] 《世说新语·言语》。

[21] 《庄子·人间世》。

[22] 《庄子·知北游》。

[23] 《庄子·养生主》。参照王世舜主编的《庄子译注》，这段话翻译为现代白话文就是：我爱好的是“道”而不只

是单纯的技术。……我只以精神去和牛接触，而不必用眼睛去看。感觉器官的作用停止了，而只靠精神在工作。按照牛体的自然结构，我把刀辟进大的空隙里，完全依照它本来的结构运刀。……牛的骨节有间隙，而刀刃薄得象是没有厚度一样，把没有厚度的刀刃送进有间隙的骨节中间，宽宽绰绰，还有回旋余地。……虽然如此，每当碰到筋骨交错的地方，我还是觉得难以下刀，就特别小心。那时我目光专注，精神集中，动作轻缓。这样，刀只轻轻一动，整头牛就哗啦一声解体了，就象土块堆保积在地上一样。这时我提刀站立，环视四周，悠然自得，心满意足。

[24] 《论语·雍也》：“贤哉，回也，一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”

[25] 《论语·先进》：“点！尔何如？”鼓瑟希铿尔。舍瑟而作，对曰：“异乎三子者之撰。”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”

[26] “点化”一词来自佛教中的禅宗，意思是由于某种机缘或契机，人们突然领悟到某种根本的人生道理。它强调的不是理性的修养和渐进的认识过程，而是突然之间的了解、领会，即“顿悟”。实际上，按照今天的话来说，它仍是经过长期的学习和思考之后，在某一时刻对真理的突然的理解和把握。

[27] 当然，这只是就总特征而言。在中国历史上，也有比较盛行玄学思辨的时期，这就是著名的魏晋玄学。魏晋玄学跟西方的思辨哲学颇有相似之处，但是，魏晋玄学仍然不是西方传统那种抽象思辨哲学，第一，它的基本概念承袭了老子和庄子哲学的概念，而老庄哲学本质上是一种悟性哲学；第二，魏晋玄学思辨的目的并不是建立以抽象的哲学概念为基础的哲学体系，而是老庄式的体悟哲学的继续，是老庄哲学向思辨方向的发展。第三，魏晋玄学没有发展出完整的逻辑性的哲学体系，主要仍是在概念之间绕圈子。

（发表于《汕头大学学报（人文社会科学版）》2007年第1期）

版权声明：任何网站，媒体如欲转载本站文章，必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

【 评论 】 【 推荐 】 【 打印 】 【 字体：大 中 小 】

上一篇：徐碧辉：审美泛化和审美理想


下一篇：徐碧辉/王丽英：论李泽厚的实践美学

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

- 徐碧辉/王丽英：论李泽厚的实践美学 (6月21日)
- 徐碧辉：美育：一种生命和情感教育 (6月17日)
- 徐碧辉/郭丽：“目送归鸿，手挥五弦”——《... (6月17日)
- 徐碧辉：中国传统美学的核心——道 (6月17日)
- 徐碧辉：美学争论中的哲学问题与学术规范—... (5月15日)
- 徐碧辉学术档案 (11月29日)

发表评论

点评：	<input type="text"/>	<input type="button" value="↑"/>	
姓名：	<input type="text"/>	<input type="button" value="↓"/> 字数0	验证码： <input type="text"/>
		<input type="button" value="提交"/>	

管理入口 - 搜索本站 - 分类浏览 - 标题新闻 - 图片新闻 - 推荐链接 - 站点地图 - 联系方式

地址：中国·北京·海淀区中关村大街59号 Email:Aesthetics.com.cn@gmail.com

制作维护：美学研究 京ICP备05072038号