

# 天人合一与中国美学精神

[作者] 胡鹏林

[单位] 湖北师范学院中国语言文学系

[摘要] 中国美学从传统文化精神角度来看,是儒道互补的,在当前表现为即自然的人化和人的自然化。从中西文化精神合流上分析,可以概括为康德的纯粹美与依存美的统一。从历史唯物主义角度考察,就是在实践的基础上强调主体的对象化与对象的主体化。就存在论和本质论而言,必须区分人的本质、真的本质和美的本质,以免偏离真正的美学研究。因此,中国美学在融汇中国传统美学、马克思主义美学和西方现代与后现代哲学美学思想的先进成果的基础上,建立美学的纯粹话语系统,回归美学自身。

[关键词] 儒道互补,天人合一,主体的对象化,对象的主体化,人的本质,美的本质

## 儒道互补：自然的人化与人的自然化

儒道互补是中国“天人合一”观念的重要思想基础,以孔孟为开端的儒家传统重视的是美与善、文与质的统一,兴观群怨的情感抒发和仁义礼智的道德观念对社会关系和政治历史的实用价值;而老庄的道家学说强调的是道和气,追求和向往的是一种自由的心斋坐忘境界和超功利的无为境界。

孔子的出发点是人,一切都是围绕着人与人、人与社会的关系展开他的思想。《论语》有云:

子谓《韶》:“尽美矣,又尽善也。”谓《武》:“尽美矣,未尽善也。”(《八佾》)

子曰:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”(《雍也》)

子曰:“小子何莫学夫《诗》?《诗》,可以兴,可以观,可以群,可以怨;迩之事父,远之事君;于识于鸟兽草木之名。”(《阳货》)

子曰:“知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”(《雍也》)

儒家的“善”与“质”是伦理道德的品质和内容,“兴观群怨”又表现出其理性和社会性的一面,根据朱熹对“知者”和“仁者”的阐释:“知者达于事理而周流无滞,有似于水,故乐水;仁者安于义理而厚重不迁,有似于山,故乐山。”[1](P90)可见山水等自然景观能否成为审美对象,取决于这种自然美是否符合人的道德观念。孔子并不是说自然具有道德属性,而是认为自然的某些特征与人的道德属性有类似之处,如莲花喻人之高洁,青松喻人之不屈,梅和竹喻人之清风亮节等等,这也就是康德所说的“道德的象征”,孔子认为人们从自然中得到的美感和愉悦正是由于这些道德内容。因而荀子说“故乐者,所以道乐也;金石丝竹,所以道德也”,还进一步指出礼与乐的社会功能及其相辅相成的关系:“乐也者,和之不可变者也。礼也者,礼之不可易者也。乐合同,礼别异。礼乐之统,管乎人心矣。”(《荀子·乐论》)可见儒家的审美观与伦理观是相互交融、彼此相和的。

儒家讲的“天人相类”、“天人感应”,都是着眼于人,是从仁义礼智等人伦思想向自然辐射的,根本点在于“自然的人化”。这种“自然的人化”观念不同于蒋孔阳先生所论及的“人的本质力量的对象化”观点,不是指“人的本质力量进入到自然之中,使自然在某种程度上具有人的性质,适应人的需要,实现人的目的,表现出人的精神和情趣”[2](P72);也不是如李泽厚历史实践观所指的“人类征服自然的历史尺度,指的是整个社会发展到一定阶段,人与自然的关系发生了根本改变”[3](P494)。儒家所谓的“自然的人化”,主要包括两个方面的内容:一是自然中蕴涵着与伦理道德相和的美学特征或具有人的思想道德和社

会活动的烙印。这里的“自然”指的是人所生活的自然界，“天人相类”的“天”是指与主体的人相对的天然外在事物，因此儒家的伦理观与自然观是相通的，如董仲舒云：“天亦有喜怒之心，哀乐之心，与人相副。以类合之，天、人一也”、“人生有喜怒哀乐之答，春夏秋冬之类也，……天人副在乎人，人之情性有由天者矣。”（《春秋繁露》）二是指自然的伟力或上天的旨意被人格化、伦理化为最高的道德标准。此处“自然”则是指抽象的自然力量和天意，“天人感应”即是自然被人化为最高道德准则后，反过来这种道德人格又化育天下的人们。孟子曰：“可欲之谓善，有诸己之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《孟子·尽心下》）孟子把道德分为六个等级，但是最高的“神”并不是指最高等级的神人，朱熹在《孟子集注》中解释说：“程子曰：‘圣不可知，谓圣之至妙，人所不能测。’非圣人之上，又有一等神人也。”[1]（P370）由此可知，儒家的“自然的人化”是不可知的，是“人所不能测”的神秘过程，它没有揭示出这一过程的根本动力，更没有马克思主义“自然的人化”观念所蕴涵的实践观、历史观和对象化理论；但是儒家的“天人同构”、“天人合一”中所表现的朴素的自然观，无神论的世界观，在现实生活中积极进取的人生观，注重社会政治目的的伦理观和实用价值观，在一定程度上科学地表述了人与自然的动态化关系，正如李泽厚先生所说：“孔子不是把人的情感、观念、仪式（宗教的三因素）引向外在的崇拜对象或神秘境界，相反，而是把三者引导和消溶在以亲子血缘为基础的世间关系现实生活之中，使情感不导向异化了神学大厦和偶像符号，而将其抒发和满足在日常心理—伦理的社会人生中。”[3]（P56）可见儒家追求的是自然的“人化”而不是“神化”，是一种社会性和伦理性的表述。

如果说儒家是“自然的人化”观，强调社会性和伦理性，那么道家就是“人的自然化”，亦即完全摆脱功利、欲望、是非、生死，成为与自然合一的自由人，强调自然性和超越性。但是“人的自然化”不是要倒退至蒙昧的自然状态，“不是要退回到动物性，去被动地适应环境；刚好相反，它指的是超出自身生物族类的局限，主动地与整个自然的功能、结构、规律相呼应、相建构”[4]。老子的“道”是指一种原始混沌，它“独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”，“道”在人与万物生成之前就存在，而老子又说“人法地，地法天，天法道，道法自然”，因此自然状态是人和万物的最高规律和结构形式。庄子在此基础上提出“心斋”、“坐忘”、“天乐”、“无为”等方式，以使人达到真正的自然化：

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。（《庄子·大宗师》）

夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。……言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。（《庄子·天道》）

与造物者为人，而游乎天地之一气……忘其肝胆，遗其耳目；反抚始终，不知端倪；茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。（《庄子·大宗师》）

一方面，通过“心斋”、“坐忘”剔除人们的利欲之心，使人超脱于利害、生死之外，着眼于超越性。另一方面，“天乐”是要求人们与自然相和，“应之以自然”，达到“至乐无乐”的境界；“无为”则是指“原天地之美而达万物之理”，顺应自然任其发展，着眼于自然性。庄子这种超脱尘世、逍遥无为的浪漫情怀，“超形质而重精神，弃经世致用而倡逍遥抱一，离尘世而取内心，追求玄远的绝对，否弃资生的相对，……是一种温柔的东西，恭敬的东西，温而能厉，威而不猛，恭而能安……以主体的虚怀应和客体的虚无”[5]（P76—77）。道家“人的自然化”追求的是人与宇宙、自然、天地万物同一，而同一的基础是祛除伦理道德和功利欲望的遮蔽，发掘人的内在自由精神和逍遥出世的品格，达到一种自然的质朴的人性。

儒家和道家都强调人与天的和谐、一致、感应和同一，但是前者主要着眼于人和伦理道德，以入世的精神状态对待现实生活中的人际关系和审美关系，注重社会性、伦理性 and 实用

价值性，讲的是与人相和，即“自然的人化”；后者着眼于天和自然本性，以“天地与我并生、万物与我为一”的自然境界为目标，在超脱世俗生活、回归自然心性的基础上建立一种逍遥无为的人生态度和纯粹的审美关系，注重与天相和，即“人的自然化”。李泽厚先生认为“儒家强调的是官能、情感的正常满足和抒发（审美与感情、官能有关），是艺术为政治服务的实用功利；道家强调的是人与外界对象的超功利的无为关系亦即审美关系，是内在的、精神的、实质的美，是艺术创造的非认识性的规律”[3]（P60）。儒家和道家这两种倾向都存在极端的片面性，只有把伦理性与超越性、社会性与自然性、入世的精神与出世的精神、人和与天和、官能的满足与精神的提升、“性无伪则不能自美”与“天地有大美而不言”、积极有为与逍遥无为、实用价值与无目的性、意识形态与审美规律、理性生存与感性生命、“自然的人化”与“人的自然化”等等儒家和道家的概念统一起来，才能达到真正的天人合一境界。在我看来，儒家和道家的这种互动、互涉和互补，是中国审美范畴和规律的第一次大综合，也是中国美学精神的最早源流。

## 天人合一：纯粹美和依存美

中国传统天人合一思想中的“天”指是外在自然，但拟人化地具有道德品质和情感的内容，是审美的、艺术的，而不是宗教神学或科学认知的，这也就是所谓的“天地之道”或“天道”。天人合一思想是重视“天道”的，所谓“人与天地参”，《周易》亦云：“天行健，君子以自强不息，...天地之大德曰生...日新之谓盛德，生生之谓易。”“天道”与“人道”是一而二、二而一的“天地变化，圣人效之”，“穷则变，变则通，通则久，是以天佑之，吉无不利”，“天亦有喜怒之心，哀乐之心，与人相副。以类合之，天、人一也”，这些都是天人合一的最初思想渊源。

宋明理学发展了这种思想，视之作为一种心灵的道德境界，认为“生生不已”是主观意识的投射，并将之提升到道德本体的层面，即将伦理作为本体与宇宙自然相通而合一；强调“学是学此乐，乐是乐此学”，即一种“万物皆备于我”、“上下与天地同流”的“孔颜乐处”。这种心、性、天的合一思想在《红楼梦》中表现得尤为突出：宝玉本是一块补天石，具有天地之灵气和神圣价值，是天的象征，也表现出人们对人生形而上的思索；而宝玉的“玉”又是欲望之象征，一种人的本性，这种“性”是人类生生不已之源，是上天的恩赐和人生的快乐；宝玉又身在人世间，不仅要具有脱俗出世的“天心”，又要具有入世的“人心”，不得不束缚于世间情爱、社会关系和现实生活。由此，我们也可以看出他走的是一条由“人”而“神”，由“人道”现“天道”，从“人心”建“天心”的路。

在这种天人合一思想中，存在着两种美学精神。一是以天为主旨，把超越人伦道德、摆脱世间束缚的绝对的纯粹的逍遥自由状态作为理想的审美境界，类似于道家精神中与自然合一的无为的审美关系，这是一种理想的美学精神；二是以人为主体，把美的规律建立在伦理道德、社会政治等方面的象征意义上，美依附于外在对象而存在，与儒家强调艺术和美的社会政治功能和道德教化作用不谋而合，这是一种现实的美学精神。有人称前者为自然美，后者为社会美，康德则把二者称为“纯粹美”和“依存美”。

为了解决自然与社会、认识与伦理、感性与理性的对峙，实现两方面的合一，康德认为人应该从自然的人过渡到道德的人，而过渡的中介就是“判断力”，“判断力”分为审美判断力和目的论判断力。在美的分析中，康德分四个方面加以论述。从质的规定性上讲，审美是一种无利害的关系，是与认识、伦理和功利相分离的，“趣味是仅凭完全非功利的快与不快来判断对象的能力或表象它的方法，这种愉快的对象就是美的”[6]（P47），而且也只有审美愉快对于对象的存在是纯然淡漠的，鉴赏完全是静观的，没有概念、没有目的，是纯粹的快感。从量的方面来看，“美是无概念而又作为一个普遍愉快的对象被表现出来的”（P48），

是无概念的普遍性。从关系的范畴上，我们可以把美看作是无目的的合目的性，“是对象的合目的性形式，当它被感知时并不想到任何目的”（P74）。从模态上可视美为无概念的必然性，“是不凭概念而被认作必然产生愉快的对象”（P79），纯粹美就是这种非功利、无目的和无概念的美。这也是道家所追求的自由的美学境界，对这种纯粹美的欣赏，类似于自然美着眼于人与自然的某种统一，是指自然的某种属性与人的审美心理结构在一定程度上的契合，人与自然之间的天人合一的和谐状态。如黄山的迎客松，泰山之巅的日出，长江三峡的奇峰等等，人们对这些美景的鉴赏判断完全排除了功利和道德因素，其中也没有概念的产生和知觉理性的参与，是一种“采菊东篱下，悠然见南山”的对自然的纯粹的美的直觉，这也就是天人合一思想中理想的美学精神。

如果说理想的美学精神主要运用审美判断力，去鉴赏非功利、无目的和无概念的自然美和纯粹美，诉之于人的直觉的美感心理；那么，现实的美学精神则是运用目的论判断力，去鉴赏具有现实功利性、普遍概念和道德功能的社会美和依存美，诉之于人的知觉心理和理性思维。依存美是指依存于一定概念、有目的、有条件的美，它具有可认识的主题内容和意义特征，因而可以从其中探寻知性概念和目的。如对梅、兰、竹、菊四君子 and 岁寒三友松、竹、梅的欣赏，人们既从它们的色彩、形状中获得审美愉悦，更能从中领会这些平常植物所蕴涵的高洁的精神品格，获取道德上的提升和人格上的熏陶，这也是一种“趣味与理性的统一，即美与善的统一”（P69）。

因此从善的角度来分析，我们必须从现实生活和人伦关系出发，着眼于美所依存的社会政治、伦理道德等方面的内容。以崇高的分析为例。康德认为陡峭悬崖、闪电惊雷、火山狂飙、汪洋巨瀑等等，其面目虽狰狞可怕，但是对人们的却具有极大的吸引力，根源就在于崇高感给予了人们无限的愉悦，即自然界中的某种巨大的体积（“数量的崇高”）和力量（“力量的崇高”），通过想象力唤起了人的伦理道德的精神力量与之抗争，人在精神上和心理上战胜了两种自然对象之后产生了一种喜悦和愉快。因此蒋孔阳先生说：“崇高既是客观存在的宏大现象，又是人的本质力量的自我显现。”[2]（P184）但是在我看来，崇高可以产生美感，是依存美所依附内容的一个方面，也是现实的美学精神中不可或缺的，然而崇高从本质上讲是伦理学的范畴，而不是美学的本体范畴；而且所谓从美到崇高、从纯粹美到依存美、从形式美到艺术美的过渡也是不可信的。

关于形式美问题。在我看来，形式美并非是纯粹美，纯粹美是无目的、无概念的，是不能独立自存的美，只有与依存美一起如硬币的两面共同构成一个完整的美学概念，而形式美是一种具体的美的类型。有学者认为“自然美的两种类型——形式美与形象美，一个侧重于外在表象，一个侧重于社会意义”[7]（P84），此观点明显地把纯粹美与依存美的区分原则照搬到形式美与形象美的分类上，另外一些诸如自然美与社会美、形式美与艺术美的分类也都是直接套用这种原则的，这种分类和套用都是极端片面的。每一种具体的美的存在都必须同时具有纯粹美的属性和依存美的属性，纯粹美与依存美是美的两种属性的区分，而形式美、艺术美、自然美和社会美都是具体的美的类型。形式美也可以用“天人合一”思想来理解，“天”指形式美是超时代超阶级的，不以人类意志为转移的全人类共有的，是“上天赐予”的，具有纯粹美的属性；“人”则是指形式美不可能脱离人类社会和历史而单独存在，是离不开人类及其人类所赋予的特殊涵义，具有依存美的属性。

康德认为艺术是依存美，不是纯粹美，艺术在于表达出理性的美的理想，“美的理想，...在最高目的性的理念中，它与我们理性相结合的道德的善联系着，理想在于道德的表现”（P72）。我却认为艺术不仅在于依存美，也在于纯粹美，“一方面，作为审美，艺术的目的不在本身之外，它本身的完整就是目的。另一方面，艺术又确有提高人的精神的外在效用和目的，它又服从于外在的目的。”[8]（P411）如米洛的“断臂的维纳斯”雕像，首先给人的就是一种雕像自身的姿态、神情、身体的曲线和匀称的比例所显示的整体形象美，这种审

美绝无外在的目的；其次，维纳斯作为爱神，其形体的美也象征了爱情的美好，提高了人们对爱情的认识和升华，使人更加向往和追求纯洁的至美的爱情，此时艺术又服从于外在道德层面上的目的。因此，艺术不仅要善于从善的角度来分析其依存美，还要从美的角度分析其纯粹美，两者的融合才是最高的艺术境界和审美理想。

## 实践理性与唯物史观：主体的对象化与对象的主体化

主体的对象化，是从本体论角度来讲的，在人（主体）与世界（客体）关系中，人通过自我主体的存在及其实践活动，把作为主体的人的本质力量体现在世界的存在之中，即在外在世界的存在中体现人的现实性和主体创造力。这是对象化过程的基本内涵。对象的主体化，是从认识论角度来讲的。在主体自我与外在于自我的世界（包括主体的人和客体的物）的关系中，外在于自我的世界不再是被自我主体所占有、征服的对象客体，而是主体化为与自我主体交流与对话的对象主体，与自我主体构成一种主体间的共在。当自我主体与对象主体达到平等地交流与对话的和谐状态时，主体就会成为一种本真的存在。主体的对象化与对象的主体化是两个互动、互补的动态化过程，在本质上可以作为同一过程的两种质态，对主体的人而言，叫做“对象化”，即外在世界打上了人的烙印，成为人的本质力量的对象化；对客体的对象而言，叫做“主体化”，即人在外在世界中实现了主体的存在，与对象主体进行平等地交流与对话。而人们往往从实践理性与唯物史观两个层面分裂这一互动、互补的过程，以致于造成美学向两个极端的方向发展。

从实践理性角度来看，外在世界往往被视为人的心灵和理性的外化的表现。在黑格尔那里，人的本质就是心灵，一切对象都源于心灵和理性的认识，他指出：

人有一种冲动，要在直接呈现于他面前的外在事物之中实现他自己。人通过改变外在事物来达到这个目的，在这些外在事物上刻下他自己内心生活的烙印，而且发现他自己的性格在这些外在事物中复现了。人这样做，目的在于要以自由人的身份，去消除外在世界的那种顽强的疏远性，在事物的形状中欣赏的只是他自己的外在现实。[9]（P39）

可见他并没有完全延续康德实践理性的批判态度，而是在对象化的过程中强调改变外在事物并在外在世界中认识、欣赏和确证自己，“例如一个小男孩把石头抛在河水里，以惊奇的神色去看水中的圆圈，觉得这是一个作品，在这作品中他看出自己的活动的结果”。但同时他又提出“美是理念的感性显现”的命题，理念虽然不是人所共有的信念，但与人的主体性十分相似。主体性和理念是主观的，不是客观的存在，以一个客观对象来显现非客观存在的理性的抽象存在物，即心灵在对象中的再现，理念的感性显现，都是一种极端唯心主义的观点，它只是关注动态化过程中的主体和主体化，而忽视对象和对象化。如当前引起广泛讨论的主体间性理论，虽然对文化工业的异化状态有极大的缓解作用，对文化主体之间的交流与对话也颇多增益，但是它也是单极化的发展，只重视对象的主体化和主体之间的交往，仍难以避免唯心主义困境。

从唯物史观角度来讲，“人的本质力量的对象化”的理论虽然科学阐述了人的本质及其与社会的关系，但是以生产论、实践观和历史观的宏大视角来涵盖一切领域是不科学的，尤其是对于美学这样独特的精神活动，唯物史观更是难以给予确切的分析和阐释。马克思指出：“人作为对象性的、感性的存在物，是一个变动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量”，为了“既在自己的存在中也在自己的知识中确证并表现自身”[10]（P125）：一是使对象性的社会现实成为人的本质力量的现实，外在客体对象对人说来也就成为人自身的对象化；二是在对象化过程中，客体对象与主体的人相对而存在，主体的人的本质力量的确证是在实践中得以实现的。“因此，一方面，为了使人的感觉成为人的，另一方面，为了创造同人的本质和自然界的本

质的全部丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面还是从实践方面来说，人的本质力量的对象化都是必要的。”[ 10 ]( P83 ) 由此得出美是人的本质力量的对象化、美是客观规律性与主观目的性的统一的结论，从哲学上讲，这种建立在主体的对象化理论基础上的美学体系是具有深厚的实践基础和历史意义的，是辩证唯物主义和历史唯物主义在美学的具体运用，是具有合理性和先进性的。但是就美学的学科特性而言，这种大而化之的理论表述是极不科学的。劳动解放了人类，使人类从猿进化到真正的人，可见实践是人类文明之源，人类的社会经济、国家政治和历史文化以及其他一切物质的和精神的创造物都来自实践，并随着实践的发展而进步。因此，实践不仅仅是一切物质文化的创造之源，也是一切精神活动的本体。不仅仅是美学，其他诸如哲学、宗教、艺术、伦理、政治、逻辑、数学等等精神活动，都是人的本质力量的对象化和客观规律性与主观目的性的统一。由此可知，实践的观点和历史的观点并非独属于美学这一领域，仅仅用实践的观点和历史的范畴并不能揭示出美的本质和审美活动的独特性。

中国传统美学往往强调的是文道统一，把社会功能、道德教化等内容贯入审美全过程，如《尚书》的“诗言志”、孔子的“兴观群怨”等等。如果说黑格尔和马克思主义是以理性图式取代审美图式和以实践图式（历史图式或生产图式）取代审美图式，那么中国传统美学就是以伦理图式取代审美图式，但是审美图式不论被何种图式取代，都是脱离了审美轨道的表现。在我看来，审美是不可被取代的范畴，美产生于主体的对象化与对象的主体化这种动态化的过程中，但是并不能以两个极端的分析代替美的分析，美的本质绝不同于善的本质和人的本质。

## 存在与本质：善的本质、人的本质与美的本质

从存在与本质两个角度出发，美学产生了本体失落的矛盾：以伦理学的善、认识论的真取代美学本体，以伦理图式取代审美图式，以人的本质取代美的本质。这些倾向对中国美学产生了极大的消极影响，下文从几个方面予以考察。

孔子以“仁”为核心，“克己复礼”，自觉遵循这种天赋的伦理道德。审美和艺术在主观精神和伦理道德的修养中对人的影响巨大，“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”，“仁”的道德感和审美的快感相结合；“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何”，“尽美矣，未尽善也”，如果没有善（仁和礼），美就没有意义，强调了美与善的统一，还进一步指出：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”孟子承续孔子“仁”的思想，认为“仁言不如仁声之入人深也”；还提出人性本善的观点，善又包含仁、义、礼、智等道德观念，“可欲之谓善”，“充实之谓美”，美包括善的涵义，善是美最重要的本质内容。虽然荀子反对人性本善，认为“人之性恶，其善者伪也”，但是在道德修养与美的关系上却并无二致，他提出的“无伪则性不能自美”的命题，强调“师法之化，礼义之道”、“君子之学，以美其身”，认为人的美不在于自然天生的容貌，而在于后天人为的道德修养。这种审美观指出了美的社会性，具有一定的合理性，但是荀子和孔子、孟子一样，都以伦理道德作为美最本质的内涵，混淆了美与善，滥用了美学和伦理学中两个虽有联系但涵义截然不同的概念和范畴。这种伦理审美观一直持续到十九世纪末，后来才逐渐分化或融入到社会历史学派的美学观中，美与善的同一观所导致中国美学的本体不明的弊端才逐渐消除。但是影响中国文艺近半个世纪的《在延安文艺座谈会上的讲话》旗帜鲜明地指出政治标准和艺术标准是文艺评论的基本标准，甚至艺术标准也湮没在阶级斗争和政治标准之中，这不能不令人警醒。在二〇〇二年中国文联第七次暨中国作协第六次全国代表大会上江泽民则指出：“文学艺术，是人类社会实践活动的生动反映，也是人类精神创造活动的重要表现。在社会前进的历史洪流中，一切先进的、健康的文学艺术，都给予人民以巨大的鼓舞和美的享受。”这里不但关注文艺的社会

性,更重要的是所谓的“巨大的鼓舞”和“美的享受”使人们从社会政治的影响转向文艺和美学的内在规律和本质特征的研究,为新世纪文艺和美学的发展指明了方向。

二十世纪对中国美学影响最为深远的有两种理论,一是现代西方哲学,二是马克思主义。现代西方哲学使中国美学失去美学本体和纯粹话语的主要是存在论和语言论。存在论者关注的是人的感性生命的澄明状态,美是人的无限生命力和摆脱现代工业社会中的异化生存状态的感性冲动,美就是“此在”的生命形式和生存状态。不论是李泽厚的“自然的人化”还是高尔泰的“美是自由的象征”,都受到存在论的影响,把人的生存状态当作美学本体来研究,高尔泰甚至直言:“研究美...也就是研究人。美的哲学是人的哲学,它的目的...是证明一种有价值的、进步的生活理想和人格理想,以及我对于这些理想的渴望和追求何以是正确的和必要的。”[11](P210)语言论者也是从人的本质出发,卡西尔认为人是符号的动物,索绪尔认为“语言是一种表达观念的符号系统”[11](P37),还区分了言语与语言、能指与所指、历时与共时等概念,巴尔特等人在此基础上建构了结构主义美学体系,在二十世纪六七十年代以后成为席卷整个美学领域的强大思潮。由此可见,存在论和语言论在以人学取代美学和以语言图式取代审美图式的美学观上是一致的,这种倾向使中国美学长期陷入本体失落的困境。

马克思主义对中国美学的主要影响是源于《1844年经济学哲学手稿》,此书从两个方面切入美学研究:人的本质和伦理学。在人的本质方面,马克思在后期著作中把人的历史发展过程分为三个阶段:一是自然形成的“人的依赖关系”的形态,二是“以物的依赖性为基础的人的独立性”形态,三是“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性”的形态。[12](P104)这种由依赖到独立再到自由的人的历史发展,是人从动物中分离出来逐渐摆脱动物性而成为具有自由个性的人的过程。因此马克思指出:“人只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为时,至多还有居住、修饰等等的时候,才觉得自己是自由的活动,而在运用人的机能时,却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西,人的东西成为动物的东西。”[10](P94)吃、喝性行为固然是人的机能,但是如果把它们作为终极目的就成了动物的机能,因此人必须摆脱异化状态,“只有当对象对人说来成为社会的对象,人本身对自己说来成为社会的存在物,而社会在这个对象中对人说来成为本质的时候”,人才不至于在自己的对象里丧失自身。人的本质力量的对象化是必要的,只有如此才能“在我个人的活动中,我直接证实和实现了我的真正本质,我的社会本质”。由此发展而来的美是人的本质力量的对象化、美是自然的人化和人的对象化等等结论显然是从自我的人的本质和社会的本质中产生,显然混淆了人的生成历史与美的产生、美的本质与人的本质。

在伦理学方面,《1844年经济学哲学手稿》主要表现的是一种人道主义思想。马克思从人与自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质三方面探讨了人与人的本质的异化问题,人只有摆脱异化状态完成自由本质,才能“以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面本质。人同世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直觉、感觉、愿望、活动、爱,——总之,他的个体的一切器官,正像形式上直接是社会的器官的那些器官一样,通过自己的对象性关系,即通过自己同对象的关系而占有对象”[10](P123—124),人也因此获得自由的生命形式和生存状态。至于“人的本质力量的对象化”的命题,则更适宜于阐释人类伦理主体性的历史生成问题,伦理形式作为人的一种“类本质”,却成了美学的逻辑起点和内在本体,其逻辑的混乱可见一斑。审美活动的目的是使事物按照美的规律自由地澄明自身,是通过一种合乎自然内在目的的劳动工序,使存在本身固有的东西显现为自身,人的本质力量所实现的不是理性本质和伦理目的,也不是要为自然立法,更不是要在世界中提炼出一个孔子式的仁本体。

因此,天人合一思想诚然必须注重美与人、语言、真、善等各方面的联系及其融合,但

是我们不能因而把人、语言、真和善作为美学的本体加以研究。二十一世纪中国美学必须融汇中国传统美学、马克思主义美学和西方现代与后现代哲学美学思想的先进成果,但是最重要的是对二十世纪美学随哲学和社会思潮的变化而摇摆不定的状态进行彻底地批判,建立美学的纯粹话语系统,回归美学自身。

## 参考文献

- [ 1 ] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局 1983 年。
- [ 2 ] 蒋孔阳. 美在创造中[M]. 南宁: 广西师范大学出版社 1997 年。
- [ 3 ] 李泽厚. 美学三书[M]. 合肥: 安徽文艺出版社 1999 年。
- [ 4 ] 李泽厚. 略论书法[J]. 中国书法 1986 年第 1 期。
- [ 5 ] 刘小枫. 诗化哲学[M]. 济南: 山东文艺出版社 1986 年。
- [ 6 ] 康德. 判断力批判[M]. 北京: 商务印书馆 1964 年。以下引自本书只注明页码。
- [ 7 ] 陈望衡. 论美与自然[A]. 上海社科院哲学所美学室编. 美学十论[C]. 上海: 上海人民出版社 1984 年。
- [ 8 ] 李泽厚. 李泽厚哲学文存·批判哲学的批判[M]. 合肥: 安徽文艺出版社 1999 年。
- [ 9 ] 黑格尔. 美学(第一卷)[M]. 北京: 商务印书馆 1979 年。
- [ 10 ] 马克思. 1844 年经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社 1985 年。
- [ 11 ] 高尔泰. 论美[M]. 兰州: 甘肃人民出版社 1982 年。
- [ 12 ] 索绪尔. 普通语言学教程[M]. 北京: 商务印书馆 1980 年。
- [ 13 ] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集第 46 卷(上)[M]. 北京: 人民出版社 1972 年。

[http://www.chl.hbnu.edu.cn/xszi/detail.asp?n\\_id=319](http://www.chl.hbnu.edu.cn/xszi/detail.asp?n_id=319)