

“人化自然”与“审美呈现”

袁牧华,沈桂丽^①

(湘南学院 中文系,湖南 郴州 423000)

摘 要 “自然人化”有两个基本向度:向外,指人对自然的征服即外在自然的人化;向内,指文化向肉体的积淀即人性的生成,也称为人化自然。自然人化与人化自然,本质上都是人性的理性展现。只有在审美中,理性与感性,道德与肉体,个体与社会,历史与现实才能得以完美结合,人性才能得以完整的呈现。审美是人化自然的象征性展现,当人性偏向于人的自然性时,审美形态偏重呈现出优美形态;当人性偏重于精神性时,审美形态就偏向于“崇高”形态。审美形态的多样性正是复杂人性的整体性表现,优美与崇高作为审美范畴只是多种审美形态的家族相似性能指符号。

关键词 人化自然; 道德的象征; 审美呈现

中图分类号 B023 **文献标识码** A **文章编号** 1673-0755(2011)04-0012-04

一

博克在《崇高与美》中把人类的情感分为两类“自我保存”与“社会的”。所谓“自我保存”,即是要求维持生命的本能,所谓“社会的”即要求维持种族生命的生殖及一般社交愿望或群居本能。崇高是第一类基本情感的表现,而优美则是第二类情感的基本表现^{[1]36}。博克从心理学的角度来研究与思考人类的审美,并且自信地认为根据这种或那种目的,一切感情都能找到答案。

虽然,我们不能同意博克对人性作生物学意义上的简单分类,并由此对审美作出的划分,但是博克这一研究方法为我们探讨审美与人性的关系提供了一个很好的思路:从人性的角度入手来研究审美。博克认为人性是审美的基础,而审美正是人性的展现。无论是崇高还是优美,本质上都是外界作用于人性而产生的不同的情感表现形式。他断言“美在更大程度上,是人体通过感官的介入而机械地作用于心灵的某种品质。”^{[1]128}也就是说,美不是客观事物,而是外物作用于主体心灵上的表现,是人性的展现。我们以为,审美本质是整体人性的象征性观照,而并不是某种单一人性的体现。博克把崇高归结为“自我保存”情感的体现,而把“优美”归结为社会种族的欲望的表现是过于简单,并有失偏颇的。

人性以自然性为基础,这是不容置疑的。但是,人的自然性只是人性的基础而并不是人性的全部内容。人总是生活于一个具体的社会文化环境中,人的自然性很自然地就染上的社会文化颜色,所以,人的自然性的实现与满足会体现出一个时代,一个社会,一个民族的文化特点来。古人云:

“食色,性也。”食、色虽然是人的自然欲望的表现,但是即使就是食、色这样的基本欲望,难道就如博克所言仅是人的自然性吗?梁漱溟根据欲望的满足方式与特点的不同,把世界文化大致分为三种基本模式:西方文化、中国文化、印度文化并指出其内在的特点:

(一)扩张欲望是西方文化模式及其基本特点。这种文化模式本质上就是要求扩张与满足人的愿望,所以,其运用自然科学的手段与方法,以求知的手段来征服自然以满足自身,于是——“人的个性伸展,社会性发达”。

(二)对于自己的意思变换、调和、持中,这是中国人的文化。这种文化使得中国人“安分、知足、寡欲”,于是,节制欲望成为了社会最高的价值倾向。

(三)转身向后去要求为。这种文化要求取消与解脱人的欲望,从而根本上回归至清静无为的状态。灭绝欲望是印度文化模式对人的欲望的处理方式并呈现出相应的文化景观^[2]。

人是欲望的存在,但是,欲望的形成、实现、满足在不同的文化中却是不同的,于是就形成了不同的文化模式,并由此产生了不同的人性。人性表现于各种文化,反过来,文化也积淀为人性。所以说,人性是人类在与环境的交摩荡漾的对话中形成的,是人的自然欲望的文化化、社会化、民族化的积淀。人性并不是人的自然性,也不完全是人的文化性,而是精神渗透于物质中,社会寓含于个体中,精神渗透于肉体中,理性包涵于感性中的十分复杂多变的生命整体。有人把人性比作“一锅沸腾的烂粥”,这是十分形象的,它是一个变

收稿日期 2011-06-22

基金项目 湖南省教育厅科研项目“电子媒介与现代审美关系”资助(编号:07C725)

作者简介 袁牧华(1968-),男,湖南绥宁人,湘南学院中文系副教授。

^①湘南学院中文系讲师。

动不居,深浅不一,浸透了文化色彩的生命欲望之海。这“一锅沸腾的烂粥”也就是马克思所说的“人化自然”。“人化自然”说明人性是文化化、文明化、社会化了的欲望,这种欲望表面上是人的生理反映,而本质上是人的社会与文化价值的反映。所以,马克思说“作为完成了的自然主义,等于人本主义,而作为完成了的人本主义等于自然主义。”^[81] 人性是自然的实现,实现的人性是人化的自然,所以,马克思指出人的本质并不是单个的抽象物,而是一切社会关系的总和。有人据此得出马克思把人性完全归结为社会性这是一个错误的理解。我们以为,马克思并没有否定人的自然性,而是指出人性是经过了社会化、文化化的自然性,是“自然人化”向“人化自然”的生成。

二

人性是“自然的人化”。所谓“自然的人化”主要包括两个方面的内容:一是“外在自然的人化”,也就是人类运用科技手段或者说工具,通过劳动直接改造自然的历史,主要改变的是人与自然的关系,李泽厚把科技手段及其实现称为“工具本体”。二是“内在自然的人化”,指人的情感、欲望、需求及其人的器官的人化。也就是把自然人性变为道德人性,把自然的、本能的欲望转换成社会的、文化的欲望即“人化的自然”。马克思说“人的感觉、感觉的人性,都是由于它的对象的存在,由于人化的自然界,才产生出来的。”^[87] 也就是说,人性是人在与自然与社会的对话与交流中生成与实现的,李泽厚把其称为“心理本体”。工具本体与心理本体是相辅相成,共同生长的。“自然人化”与“人化自然”是人类实践走向不同方向的两个基本维度,其“中界物”就是人。“自然的人化”其目的是走向主体的外部,走向客体,所以,其创造的对象是物质文化,是人类的现实。“人化自然”其目的是走向主体的内部,走向主体的心灵,其主要创造的是精神文化,是人类的精神家园,是人性的生成。“自然人化”的过程实质也就是“人化自然”的过程。“自然的人化”与“人化的自然”在本质上是统一的。所以,人性甚至是人的生理机能本质上都是人类历史与文化的结果,是在“理性融在感性中,社会融在个体中,历史融在心理中……。”^[8] 在无意识的过程中建构起来的人类新感性。

如果说“工具本体”是人类心理本体的对象化,物质化,那么,“心理本体”则是“工具本体”的内化与积淀。随着人类社会与科技的变化,作为人性的展现工具本体转换为人性积淀的心理本体,从而生成新的人性。“只有当实践的、经济的、社会的和技术的成果给人的正常生活带来某种程度的安全感以后,只有当科学思维使空间联系在理论上和实践上提高到一个相当的高度以后,这种感觉才能形成:人周围空间对于他不再是异己的、敌对的,相反地成为他自身的世界、属于他的——某种意义上、到一定程度——成为他特有的个性的一种扩大。”^[9] 所以,马克思说“每一个单独的个人的解放程度是与历史完全转变为世界历史的程度是一致的。”^[8] 这里指出了人性的实现或者说丰富性与社会实践或者说社会关系的丰富性的辩证关系,实质上,他们可以看作是一个异质同构的结构,“工具本体”的扩张实质上也是“心理本

体”的生成,李泽厚把这一过程表述为“文化—心理结构”建构。卡西尔说“人的突出特征,人与众不同的标志,既不是他的形而上学的本性也不是他的物理本性,而是人的劳作(work)。正是这种劳作,正是这种人类活动的体系,规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史,都是这个圆的组成部分和各个扇面。因此,一种‘人的哲学’一定是这样的一种哲学:它能使我们洞见这些人类活动各自的基本结构,同时又能使我们把这些活动理解为一个有机整体。”^[10] 这一论述有两点是值得我们思考的。一是“人性的圆周”,这说明人性是多层次的、繁杂的“有机本体”。在主体内体现在各种文化化、社会化了的人类欲望、思想、情绪,而在主体外体现为各种具体的人类文化活动。二是人性的形成是“人的劳作”,也就是马克思所说的“实践”。只不过马克思注重的是社会物质实践,而卡西尔更注重的是文化实践,其实本质上说,任何实践既是文化实践也是物质实践。“自然人化”与“人化自然”,“工具本体”与“心理本体”都是人类实践,它们相辅相成,共同建构了人类文明。人通过社会实践创造物质财富,人类通过文化实践建构精神文明,使人性得到生成、完善、展现。如果说,人性是文化实践的内在积淀,反过来,我们说,文化形式实则是人性的外在表征,不同的文化层面表现出不同人性追求。

在众多的文化表征中,其基本层面有三:在认知层面上,最终目的是求真,主要体现于人类的科技与人的生活方式,此其一。在社会层面上,最终目的是求善,体现在人类的道德法则与道德灵魂,此其二。康德发现,人类在认知领域与道德领域,自然人与道德人之间,工具本体与心理本体之间是分离的。怎样弥合科技理性与道德理性,自然人性与社会理性,工具本体与心理本体之间的鸿沟,使人性得以完整地实现,这是人类社会所面临的并要解决的重要问题,康德把这一任务交给了审美。因为人作为物质的存在者,他是自然的一部分,要求服从自然规律,同时,人作为思考性的存在者,是服从社会理性,遵从自由规律,人是这两个世界的公民,也是这两个世界的拱心石。所以,康德认为人类只有在审美的层面上才能真正实现自然人与道德人的结合,人才能得到全面发展与实现。只有在审美中“自然的人”与“道德的人”才能真正统一,只有在审美中,人的理性与感性、个体与社会、灵与肉都得到了完美的统一,实现马克思所说“人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体与类之间的斗争的真正解决。”^[81] 这种境界实质就是“作为完成了的自然主义=人道主义,而作为完成了的人道主义=自然主义”。也就是人的自然性与社会性的完美结合,这种境界只有在审美中才能实现,因为,只有在审美中,人性的矛盾才能得到化解,人才是真正意义上的人。所以,马克思说“它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。”这个解答就是斯芬克斯的谜底——“人”。所以,这里的人,并不是指人的自然存在,而是指人的道德存在,是指理性融在感性中,社会融在个体中,历史融在心理中所建构起来的“道成肉身”的人性实现。在康德看来,这种人的全面实现只存在于“审美”中,在现实领

域是完全不可以实现的。在认知与道德的领域,由于受制于现实与功利,康德认为,人的自由不可能实现。即使在认知的领域实现了“心理本体”与“工具本体”的完美交融,达到了以“神遇”而不以“目视”的“游刃有余”之境;在道德领域中,“灵与肉”“欲望与精神”达到“从心所欲不逾矩”之境地时,人的目的性与自然的规律性交融,人性似乎也得到了完整地、充分地实现。实质上,在这两个领域中,当灵与肉,形与神得到完美结合时,现实之境已转换成“无己、无功、无名”的审美之境。也就是说,人只有抗拒了外在现实功利的异化后,才能达到马克思所说的全面的实现——人的解放与自由。

“自然人化”是人性的展现,但是在现实的层面上,他们或是对人性的进行扩张或是对人性进行压抑,人性在这里并没有得到自由而又充分的体现。在“知”的追求中,人类追求的是自然规律;在“意”的实现中,人类追求的是道德完善。在这两个领域中,人受制于现实功利,人性只是片面的实现。只有在“情”的领域中,人类才可以用形象而直观的方式来烛照整体生命,并在观照生命中追问与叩问人生的价值与意义。“情感——也就是人的各种现实的关系,亦即需要的主体与对他有意义的客体的关系在他的头脑中的反映。”^[8]所以,美的本质与人的本质只是在审美这一“特定”场景中才是“等价物”,正是在这个意义上,李泽厚把美的本质等同于人的本质。李泽厚在其《美学四讲》中提出“美的本质=美的根源”也正是这一意思。在非审美的领域中,人的本质与美的本质并不是等价物,它只是美本质的潜在素质,这种潜在素质只有在审美语境中才能真正地实现。“一个对象是人的对象,这就等于说它是人的潜在性。”^[9]情感是人性的整体反映,人性是人情的基石,人情是人性的社会人体现,人性与人情实质都是人整体生命力的体现。

三

在传统的观念中,“人性”是本体,是与生俱来的天资,“人情”则是外物作用于人性后产生的心灵状态。所以,荀子说“性之和所生,精合感应,不事而自然,谓之性。性之好恶喜怒哀乐谓之情。”韩愈在《原性》中更明白地说,“性也者,与生俱生也;情也者,接于物而生也。”^[10]也就是说,人性是天生的,而情则是变动不居的。人情变动不居,这是不容置疑的,但是,人性真的就是天生的吗?答案自然是否定的。人性是在“自然人化”中实现的“人化自然”,所以,人性是历史与实践结果。“自然人化”最后转化为“人化自然”。但是“人化自然”只是审美的潜能,而并不是美的真正实现。也就是说,美的本质或者说美的根源并不是“美本身”,它只是隐于主体内的美的潜在能力或者说素质,只有在与外界交摩荡漾时,激发出主体的潜能时,才在主体的心灵中整体而形象地呈现出来。也就是说,人性只是审美的基础,而不是美之本身。那么,什么是美呢?康德在《判断力批判》中有一句话作出了简要的回答“美是道德的象征”。康德用“美是道德的象征”这一简单的语句揭示了审美的所有秘密。

首先,这里的道德不是道德实体,而是道德人生,道德人性,实质就是“人化自然”或者说人的生命力。审美是以“道

德的人”的生命为基础,而不是以“自然的人”的生命为基础的。在康德的哲学中,他用审美感性来联结纯粹理性与实践理性,要把“自然的人”与“道德的人”结合起来。要把“自然的人”变成“道德的人”,康德认为,最好的方式就是把他变成“审美的人”。因为,只有通过审美,人在异质同构中才能把外在的道德约束转换成内在的生命自觉,从而实现康德所期望的“道德自律”。“道德自律”实质就是我们常说的“道德成肉身”即人性的形成。人性与人情都是人的生命力的整体体现。只是人性是人情的基础,人情是人性的体现。人性只是审美的潜能,人性只有转化为情时,才能展现为审美。李泽厚在《批判哲学的批判》中指出康德批判哲学的出发点是“社会的人”而不是“自然的人”,实质上也就指出康德在《判断力批判》中批判的基础并不是对自然人性,而是在自然人性基础上融合了的文化性,在个体性的基础上融合了社会性,在感性的基础上融合了理性的“人性”即“道德人性”的批判。也就是说,美学批判的出发点是“社会的人”而不是“自然的人”,是“人化自然”而不是“纯粹自然”的人。

其次,人性只是审美的基石,在非审美领域中,人性只是审美的基础,而不是审美,只有在审美领域中,审美才是人性的展现。那么,在什么情境中,人性才是审美的展现呢?答案是:道德人性只有转化成人类情感时,才能转化成美的对象。所以,帕克说“一片风景,只有当被人觉得神秘、柔和或崇高的时候,才是美的。女人也只有当她们具有我们在她们面前感受到的那种魅力的时候,才是美的。这就是说,知觉只有体现感情的时候,才是美的。”^[11]由于人性是社会与文化的生成,所以,艺术情感也并不是我们常说的“个体的情感”,而是苏珊·朗格在《情感与形式》中所说的“人类的普遍情感”,沃林格在《抽象与移情》中表述为“世界感”,而本人更倾向于表述为“文化心态”。审美情感并不是生活情感,而是生活情感的反复锤炼、凝聚、升华,是痛定思痛后的一种强烈的生命体验,是理性化了的情感。一般情感只有化作生命体验时才可能上升为艺术情感或者说审美情感。所以,审美情感在小我的基础上凝聚成大我,在自然性基础上凝聚了文化性,在个性的基础上凝聚了共性。艺术情感是以个体为基础表现出人对世界的整体感受与体验,因为,只有这样的情感才具有康德所说的先验性、普遍性,从而使审美对每一个体都产生效用。博克把崇高简单归结为自我保存欲望的表现,而优美简单归结为社会情欲基本表现,是因为:(1)他受制于西方理性分割致知的思维方式的影响。(2)把人性简单地等同于人的自然欲望,而没有看到人性是非常复杂的。归根结底,博克没有看到人性的社会性、文化性、历史性,而只是从生物学或者说生理学的角度去归结人性,所以在理论上也就失之偏颇了。(3)人性只是审美的基础,人性只有转化为幻象时,人性才能转化为审美,博克把审美的潜能简单地等同于审美,这样就把复杂的审美简化了。人性只有转化为人情时,审美才能实现。人情中人的生命力的整体展现,是对生命的价值与意义的思考的反映,是整体人性的凝结。简要说,审美的基础是人的生命的时代性体验,这种生命体验以特殊的方式表现出来,这就是象征。

再次,康德说“美是道德的象征”。这里的关键就是理解“象征”二字。什么是象征?黑格尔说“象征首先是一种符号”^[1]。也就是说,美不是“人性”理性化直接展现,而是“人性”的符号性表征,这样,审美与认知、道德就有了显著区别。我们对一个问题作出深入的思考,当然就是为了把自己领域的独特性寻找出来,康德对三个领域的划界就是为了这一目的。康德认为“吾人若容许各种学问之疆域可互相混淆,此非扩大学问,实为摧毁学问。”^[2]帕克说“我们必须设法把我们期望于艺术的东西和我们期望于科学与道德等其他事物的东西区别开来,因为对我们生活中任何有永久价值的事物所期待的东西必须是某种独特的东西。”^[3]“美是道德的象征”说明了:(1)审美以幻象的方式来表征人性,是人性的符号化、虚拟化、形象化之展现。克洛齐说,审美就是直觉,直觉就是幻象,也就是这个意思。叶燮在《原诗》中用“幽渺以为理,想象以为事,惝恍以为情”来概括审美幻象的这一特点。其中的“幽渺”“想象”“惝恍”实质上就指出了审美的符号化、虚拟化、形象化的特点。(2)由于审美以幻象的方式来呈现的,其在形式上超越了现实与功利的规约,于是,人们在现实功利语境中无法表达与不能实现的欲望都能在审美中得到自由而又直观的呈现。审美在“有限的形象世界”中来表达生命的“无限的本真性意义”,是以“有尽之言”来表达生命的“无穷之意”。所以,庄子云“视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉;无声之中,独见和焉”。这里的“独见”就是我们所说的生命的本真性及其意义所在。(3)审美之境是朦胧的,同时又是澄明的。“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”老子描述的“道之境”实质就是我们描述的“美之境”。审美幻象虽然没有直接地、理性地表现人性,但是,它以直观的方式直接地展现了人性。具体说,审美就是以幻象或者说审美意象的方式来审视人性与观照人生,在审美中,人表现了其最自然,最本真的存在,是丰富人性的自由展现,是人的本质的直观。也就是说,审美的最大特点就是如海德格尔所说人性处于无遮蔽的敞开状态或者说人性处于澄明之境,所以,海德格尔所说艺术是真理的自行置入“自行置入”也就是指艺术真理的自明性。当然,海德格尔所说的艺术真理并不是我们常说的客观真理。客观之真真正要揭示的“是”即自然规律,而审美或者说艺术之真揭示的“应该是”即人生价值与意义。艺术真理是人生之真或者说生命之真,这种生命之真,实质上是在个体的基础上,对人生存的价值与意义的思考与判断。美或者说艺术是道德人性的直观展现,在这一意义上,康德“美是道德的象征”才可得以真正理解。

人性是“理性融在感性中,社会融在个体中,历史融在心理中……”说明人性是一个明显的二律背反式地存在。劳承万把人性的这一特点概括为“二极性”。由于人性的二极性,所以,审美也就呈现出康德式的二律背反“人界越是接近动物界,受到的‘历史—文化’的洗礼则越少,因而动物性越多

(人性越少),审美则越带有性征审美的原始性、直接性和粗糙性;反之,人界越是离开动物界,受到‘历史—文化’的洗礼越多,因而人性越多(动物性越少)审美则越带有性征审美的现代性、间接性和具有净化和升华了的崭新形态。”^[4]在审美中,人性越展现人的自然性,那么,审美就越带有“原始性、直接性和粗糙性”,审美形态就越是接近“优美”。相反,审美越是展现了人性中的文化性、精神性,那么,审美形态就越倾向“崇高”。如果我们把审美比作一台天平,那么,人性就是标杆上来回移动的“砝码”,随着人性的流动变化,审美形态呈现出无限性、多样性、丰富性——偏重于优美,或是偏重于崇高。审美的丰富性正是人性复杂性的反映,正因如此,所以,我们所说的“优美”与“崇高”也是一个维特根斯坦所说的“家庭相似性”的概念或者说术语,其中包括了极为丰富多样的审美意蕴与美学形态,而不仅是指某种单一的审美形态。

参考文献

- [1] [美] 博克. 崇高与美——柏克美学论文选 [M]. 李善庆译,上海:生活·读书·新知三联书店上海分店出版,1990.
- [2] 梁漱溟. 东西方文化及哲学 [M]. 北京:商务印书馆,2009:61.
- [3] 马克思. 1844年经济学哲学手稿 [M]. 中央编译局译,北京:人民出版社,2005.
- [4] 李泽厚. 美学三书 [M]. 合肥:安徽文艺出版社,1999:465.
- [5] [匈牙利] 卢卡契. 审美特性 [M]. 徐恒醇译,北京:中国社会科学出版社,1986:411.
- [6] 马克思,恩格斯. 德意志意识形态//马克思恩格斯选集:第1卷 [M]. 北京:人民出版社,1972:42.
- [7] [德] 恩斯特·卡西尔. 人论 [M]. 甘阳译,上海:上海译文出版社,1985:87.
- [8] [德] 黑格尔. 哲学史讲演录:第1卷,中译本 [M]. 北京:商务印书馆,1981:26.
- [9] [苏] 彼得罗夫斯基. 普通心理学 [M]. 北京:人民教育出版社,1981:394.
- [10] 叶朗. 中国美学史大纲 [M]. 上海:上海人民出版社,1985:157.
- [11] [德] [美] 帕克. 美学原理 [M]. 张今译,桂林:广西师范大学出版社,2001.
- [12] [德] 黑格尔. 美学:第2卷 [M]. 朱光潜译,北京:商务印书馆,1979:10.
- [13] [德] 康德. 纯粹理性批判 [M]. 蓝公武译,北京:商务印书馆,1960:10.
- [14] 劳承万. 审美中介论 [M]. 上海:上海文艺出版社,2001:423.