

审美与道德的本源

李咏吟 著

上海人民出版社

出版说明

近十几年来，出版界愈益为生计所累，纯学术著作因印数较少，出版颇为困难。而在另一方面，随着我国国民素质的普遍提高，高校招生的迅速扩大，整个社会的学术创造力大大增强，学术成果愈见丰厚。有鉴于此，本社决定策划出版《人文社科新著》丛书，意在给学术专著的出版开辟一个新的园地，使广大学者积年研究所得的学术心得能够嘉惠学林，传诸后世。

本社向以传播和译介学术文化为己任，为将优秀的学术成果转化成为高质量的出版物而努力。出版一流学者的一流学术著作固然是我们不懈的追求，但学术成果的价值常常需要时间的检验，凡能采用新材料、运用新方法、提出新观点，新颖、扎实的学术著作我们均竭诚欢迎。列入这套丛书的著作，或许在各自领域里所取得的成果有大有小，但这些成果都是逐步成长累积的学术大厦的必要组成部分。古人云，“积微成大，陟遐自迩”，我们相信，假以时日，这套丛书中一定会出现若干部对学术有重大贡献的不朽名作，这是我们和作者的共同期待。

属于人文社会科学的学科林林总总，决定了这套丛书的选题范围比较宽广。在丛书出版的初始阶段，取稿以研究中国传统文化者为主，且暂不作分类，待到有一定的积累和规模后，或可按学科分类构成若干专题。

学术为天下公器，立言可达人生不朽。我们殷切期待海内外学者不吝赐稿，为学术文化事业的繁荣发展共同做好这件有意义的事情。

目 录

第一章 审美道德论的理性价值反思	1
第二章 审美的本源性与审美道德论	32
第一节 审美目的与人生目的之内在关联	32
第二节 存在者的文化命运及其审美反思	54
第三节 审美意识与审美观念的文化确定性	74
第四节 美的认知与审美创造的自由意志	94
第五节 文艺目的论的双重视界及其审美归依	116
第三章 道德的本源性与审美道德论	136
第一节 道德的起源与道德创建的历程	136
第二节 道德创建及其对自然的精神归依	160
第三节 道德创建与道德的文化话语权	180
第四节 道德归类分析与生命价值体认	204
第五节 良知论的道德解释学意义及其局限	228
第四章 审美与道德间的本源性感联系	253
第一节 审美与道德活动的自由文化本质	253
第二节 重建真善美之间的新型关系	272

第三节	审美意向性与道德意向性之间	294
第四节	审美与道德和谐的文明构成机制	315
第五节	道德虚假的文化分析与诗性正义力量	336
第五章	文学艺术的审美道德论解释	359
第一节	审美意识与道德意识向艺术生成	359
第二节	形象创造与审美道德意识的呈现	379
第三节	文学形象谱系与审美道德价值判断	399
第四节	审美道德解释与批评家的立场	418
第五节	道德革命与文学的革命道德理想	438
第六章	审美道德论与自由秩序探索	467
参考文献	491
后记	497

第一章

审美道德论的理性价值反思

1.1 审美道德论观念的正确提出

“审美道德论”或“审美道德和谐论”的提出，旨在将一个古老的思想主题赋予现代性解释。我的基本观点是：审美活动与道德活动，作为人类生命活动中两种最本源的精神活动方式，必然有其内在的统一性，因为在本源的生命活动中，审美的活动必然要求符合道德的意愿，道德的意愿往往必须满足审美者的生命意志。在我看来，审美与道德的本源目的，实际上就在于“生命的自由扩张”，即通过审美的方式来体验生命，通过道德的方式来强化生命。强调审美道德论的意义，就是为了强调通过审美与道德的和谐，能够使生命自身向着正价值的方向延伸，从而能够回避生命的阴惨与邪恶。在我看来，审美道德论并不像流俗的观点所宣称的那样：道德的观念阻碍了审美艺术的自由发展和生命价值的自由表现。值得重视的是，作为审美与道德的本源性统一的艺术，不仅形象地表达着人的神圣的生命理想和强大的生命意志，而且通过生命的悲剧启示，对人性的弱点起着警戒的作用。一个不容忽视的文化历史事实是：为了确证审美道德和谐的理想，各民族的“原初经典”，往往是宗教的诗篇或哲理的诗篇，它们共同表达着生命的神圣和神秘，显示着生命的真理，独立形成了各具智慧特色的“本源性的审美道德观”。

随着社会的发展和文明的延伸，人类社会文化生活日趋复杂，道

德不仅要起着启示的作用，而且要显示法律的惩罚功能。因而，在不少人看来，审美是给予人自由的，而道德是给予人约束的，所以，审美与道德之间有着根本性矛盾，两者之间不可能形成内在的沟通与和谐。于是，“审美与道德的本源性精神”，在文学艺术的生命表现中常常被遮蔽。在这里，可以发现，强调审美与道德间的对抗，实际上有“两个遁词”：一是审美是感性自由的，而道德是理性自律的；二是审美是张扬生命的，而道德是压抑或扭曲生命的。这种看法，在历史上确实可以找到大量的实例，但这不应成为正确的审美道德理论或审美价值观念能够成立的障碍。我所要做的事情是，通过正本清源的工作，“恢复”审美与道德关系的正确而自由的理解。因此，在我看来，“审美道德论”或“审美道德和谐论”的建立，不仅可以张扬人的生命自由价值，而且可以显示人类生命价值的自由理性精神。为了证明这一理论的合理性，所以，从一开始就有必要就这一根本性观念进行简明的思想论证，以说明我所要论证的思想的合理性与必然性。

首先，有必要解释“审美道德论”与“纯粹审美论”的区别。从本源意义上说，审美道德论，不是审美与道德二分的状态，而是生命的自然和谐状态。纯粹的审美论和纯粹的道德论，往往喜欢将“生命的本源和谐状态”对立起来。审美道德论的主张根源于“美善相济”的理论原则，应该说，它作为一个概念虽然不至于引起误解，但还不是一个广为流行的提法。美学意义上的纯粹审美论和伦理学意义上的纯粹道德论，都有自己明确的任务：前者服务于艺术，后者服务于德性。针对流行的审美理论和道德理论，要么“以道德主宰审美”，要么以“审美置换道德”的做法，我所界定的审美道德论，其目的在于“回归审美与道德的本源性”，将审美思想与道德思想内在地统一起来，既不想以审美代替道德，也不想以道德代替审美，而是寻求二者之间的生命本源性和谐。

应该说,“审美道德论”是一个新的提法,它不同于纯粹审美论的认知方法。纯粹审美论是美学显示自身科学立法的必要条件,它主要基于审美的知识论立场。在审美活动的自由研究中,审美形式的认知和审美意识的解释乃至审美概念和审美命题的解释,是纯粹审美论研究的主要领域,在这一研究中,经验的描述和对象自身的确定性解释是审美认知追求的内在价值目标。所以,纯粹审美论研究形成了几个有意义的方向:一是审美形式的认知,二是审美概念的界定,三是审美命题的思辨,四是审美历史的解释。

审美形式的认知是美学的基本意向之一,根据审美对象的不同,审美形式的呈现方式也显得丰富多彩。从视觉意义上说,审美形式包括色彩、图案、形体、线条,其中,“黄金分割”和“蛇形线”曾被认为是最美的形式。从听觉意义上说,和声、韵律、节奏等是美的形式要件,实际上,不同的艺术皆有不同的美的形式,“审美艺术解释”在很大程度上就是要将艺术的审美形式进行确定性理解和说明。愈是能够准确地解释艺术的形式美要素,其美学解释的确定性价值愈强。审美形式认知之所以显得如此重要,这是由于审美创造和体验自身往往取决于审美者的“形式理解力”与“形式把握能力”,因为只有自由地把握了审美艺术的形式就能自由地创造,就能自由地显示审美艺术的生命美感。审美艺术形式是艺术之所以为艺术的最基本的要素,所以,在纯粹审美解释中,形式美的解释就具有了特殊地位。^①

与此同时,也可看到,“审美概念的界定”也是美学解释的基本意向之一,因为通过审美概念的确立,就可以对复杂的审美对象和审美形式构成直观的把握。审美概念是美学解释的基本条件,它是对杂

① 荷加兹与康定斯基主要通过艺术形式的审美分析来把握艺术的精神,参见《美的分析》和《论艺术的精神》。

多的感性的审美对象的理性把握，因为审美概念，不仅有“审美归类与审美综合”的作用，而且有“审美理解与审美体验”的作用。西方美学的核心性美学概念往往分列为三组：即优美与崇高，悲剧性与喜剧性，丑与荒诞；东方美学的核心性美学概念与不同民族的审美价值观念密切相关，但缺乏共同性特征。审美概念的界定，虽然有助于形式美的体验与认识，但是，它更是审美价值判断和审美反思的思想武器，因而，审美概念在美学解释中具有中心性地位，自然，它成了“纯粹审美论”的知识性追求的目标。

进一步说，审美命题的思辨，既可以表现为纯形式的问题，也可以表现为生命价值体验的本体论问题。在审美解释中，审美命题成为最有思想综合力的表现方式，这些思想命题，一部分源自于艺术家的直观判断和审美价值取向，更多的则是源自于思想家对审美艺术自身的价值思考。例如，“美即形式”，“美是和谐”，“美是生活”，“美是关系”，“美是道德的象征”，“趣味无争辩”，“美是自由”，“美是人的本质力量对象化”等等，这些美学命题，体现了美学家的思辨趣味，有助于对美的价值和审美意义的深刻理解和认识。值得强调的是，审美历史的解释也是重要的审美思辨活动，它的主要目的是要对美学史的艺术创造成就和思想学说进行历史性解释和说明。在审美历史解释过程中，审美创造的代表人物，审美思潮和艺术意向，有价值的审美思想都可以获得自由呈现。

纯粹审美论研究的这几个有价值的“解释学方向”，可以说，皆致力于“学理的探索”和“知识的运用”，所以，一部美学原理或一部美学史，往往就是对美的本质与审美形态的理性分析史，相反，审美体验和审美美感的具体而丰富的生命文化内容则被挤压到了边缘。“审美道德论”的解释和研究，就是为了跳出这一理论认知系统，直面审美艺术自身，直面审美自由创造和自由体验的价值领域。“审美

道德论”的解释，要求我们跨越美学和伦理学思想界线，寻求二者之间内在沟通的可能性。但是，在当前的美学形态中，审美道德论的解释未能构成纯粹美学解释的基本或主导价值方向则是一个不争的事实。实际上，站在艺术家的生命美学立场上来讨论审美的生命表现和生命价值，与此同时，站在思想家的立场上讨论审美对人生和社会的积极启示就具有特别的美学意义。从思想史与艺术史的发展路向来看，美的创造与美的思辨，是最本源的美学思想方式。审美道德论解释有着悠久的历史文化传统，我们的审美解释本身就是为了找回这一传统。说得更具体一点，审美道德论解释，就是为了发展纯粹审美论中生命美学解释的方向，即通过艺术的生命解释和审美的生命解释，将生命中善与美，德性与自由，迷狂与神圣的特性提升出来，扩展生命的价值与生命的意义，让审美者享受生命的自由与幸福。这样，“审美道德论”，不仅可以包容纯粹审美论的生命表现理论，而且可以弥补纯粹审美论的价值缺陷。

其次，也有必要解释“审美道德论”与“纯粹道德论”的区别。纯粹道德论很少考虑审美意义上的善或生命的自然德性，他们大多从道德理想与道德神圣，道德约束与道德救赎的角度来讨论道德。道德问题的最初提出，或者说道德思想体系的自由形成，是为了让道德问题从本源的生命价值体系中独立出来，为人类的生活确立价值和立法。在中国道德学说中，“成圣”成了先秦伦理学的一个直接目标。在原始儒家看来，人之为人，就在于人不只是一个自然意义上的生命，因此，人要区别于动物，享有人的生命自由与尊严，这本来没有根本性错误，但是，原始儒家认为，要成为圣人就必须摆脱欲望，即通过摆脱动物性来实现人的神圣性。这样一来，人的许多正常的生命欲望都被否定了，原始儒家没有看到，人虽然不同于其他动物，但人在根本上又无法摆脱自身的动物性因素，特别是当人的正常生命欲望

被否定时，人有可能成为“非人”。原始道家强调人的自然本性或生命原欲的重要性，并强调通过本性的流露或原欲的满足，来达成个体生命的“成仙”。在老子看来，就是要抱朴、守真、不争。可以看到，原始道家的道德论，走向了原始儒家的反面，忽视了人在社会生活中应尽的责任和义务，所以，中国古典哲学，始终未能真正解决生命原欲与生命理性之间的矛盾，没有找到一条真正自由的既符合人性要求又符合社会要求的道路。

西方的道德理论，在强调生命自由与生命理性之间寻找着思想的道路。由于不少道德理论体系，强调生命自由在道德体系中的合法性，因而，西方道德理论比较完善地坚持了审美与道德的统一，康德还将“美”视作“德性的象征”。^①具体说来，罗尔斯的“道德学说史讲座”提供了西方道德论的独特认识角度。他选取亚里士多德、休谟、莱布尼茨、康德四大思想家予以讨论，应当说，这四大家的道德学说，代表了西方道德解释学几个主导方向。如果按照我们的观点，一定要再补充几位代表人物以使西方道德学说体系显得更完整一些的话，那么，还可以加入奥古斯丁、尼采和罗尔斯。从道德思想的演变可以看出，纯粹道德论重视的是道德自律和道德救赎问题，现代道德解释学的最大转变是：重视社会公正或道德正义的合法地位。虽然这一道德理想，在亚里士多德那里已有所发明，但在罗尔斯那里才得到了特别的重视，而且契合了时代精神。

不过，应该看到，道德学家往往忽视了道德情感在道德活动中的重要地位。虽然亚当·斯密专门讨论过“道德情感”，但他还没有真正给予道德激情以自由地位，因为他的道德情操论是以道德约束为前提，而不是以生命自由表现为目的。实际上，无论是东方道德解释

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第199页。

学，还是西方道德解释学，都有意回避了“道德情感的力量”。正因为如此，我以为，现代审美道德论，必须从生命出发，将道德解释学还未予充分重视的生命道德情感，提升到重要的地位上来。审美道德解释所要说明的是，道德不是对生命的压抑，而是对生命的解放。道德与审美皆奠基于生命自身，以生命自由为宗旨，这样，“审美道德论”就具有了综合与沟通“审美论”与“道德论”的作用。

现在，我们可以讨论“审美道德和谐论”综合“审美论”与“道德论”所具有的独特理论价值了。从以上论述中可以看出，“审美道德论”，实际上就是为了将审美自由主义和道德自由主义的思想结合在一起，或者说将审美生命意志论和道德生命意志论自由地结合在一起。在我看来，审美道德论“综合”审美论与道德论，就是为了歌颂生命，正视生命，让生命在审美与道德和谐中获得自由确证。应该说，这一理想目标或思想目标，是相当美妙的生命价值目标，但是，它能否变成真正自由的文化事实呢？我的意图是：审美道德论通过自由而正面的价值立场的展示，一方面可以阻止纯粹审美论的知识论意向或趣味主义意向的极端发展，另一方面则可以真正阻止纯粹道德论的道德神圣和道德自律对生命所构成的巨大压力。与此同时，通过审美道德论的解释，一方面可以为艺术家的自由探索和自由想象进行理论正名，另一方面还可以让人们在审美与道德的和谐中真正自由地确证自我的生命本质力量。这一审美道德解释意图，不仅可以面对非理性主义、自然主义和原始主义艺术的思想挑战，而且可以综合马克思主义哲学、古典生命哲学和现代生命哲学的思想精华，使审美道德论真正成为自由主义艺术或生命主义艺术的精神价值的依托。

审美道德论，并不是为了简单地把审美理论和道德理论综合在一起，即审美道德论不是将审美理论和道德理论简单地相加而成，而是要回到本源的生命意义上看：什么样的审美立场有助于生命的自由？

什么样的道德理论有助于生命的快乐？从审美道德论的本源性追问中，实际上可以发现，真正意义上的审美论和道德论，应该有利于生命的自由发展，即张扬生命而不是压抑生命。艺术家需要这样的伟大生命意识，因为没有这种自由的生命意识就不可能创造既符合人道又能张扬生命的艺术；思想家也需要这样的生命文化意识，因为唯有借助这种思想才能表现真正自由的民族文化价值理想。在东西方思想史上，就有这样的审美道德论思想的清流，我们很容易在周易的生生哲学、希腊自由理性哲学和现代生命哲学中找到这种思想的起源。事实上，我的审美道德论解释，就是为了在古典生命哲学和现代生命哲学以及马克思主义哲学的三维视野中形成新的理论综合，以便于接近生命真理本身。从现代意义上说，“审美道德论”的建立，需要解释者认真地对待审美与道德、生命与意志、非理性与理性问题，认真地对待东方文明与西方文明中的审美道德智慧，为此，我想展开审美道德论重建的许多现实问题，并探究文学艺术如何才能真正张扬审美道德和谐论的自由价值本性。

1.2 非理性凸显与审美道德论的语境

在审美道德论的自由建构过程中，“非理性问题”，是审美道德论要面对的一个基本问题，因为非理性主义祭出的旗号就是：艺术要通过表达非理性来探索生命的真正自由。应该说，非理性思想在现代社会中向理性思想所做出的强有力挑战，在很大程度上与人的现实生活焦虑有关，但是，非理性思想的形成并没有解决人的现实困境，相反，“理性与非理性的冲突”加剧了人类精神的内在分裂，这样，审美道德论的重建就显得十分必要。一般说来，诗学或美学的直接思想动力，源自于生存现实的精神观照，它通常采取两种基本方式回应生存的现实焦虑与文化焦虑：一是通过思想史的回顾，达成对现实焦虑与文化焦虑的创造性解释；一是通过思想批判性反思，重建对现实难

题的解决方案。从思想史的解释路向来看，审美道德论就是试图将生存难题与精神难题予以理性解决的重要思想方式，因为审美与道德建构本身可以将生命的矛盾冲突通过和谐化的精神形式予以消解。在解释审美道德论时，我们要在生命自由与价值选择、生命冲动与生命理性之间做出心灵判断，也就是说，生命情感与生命理性之间有着内在性冲突，也有着内在和谐性。艺术的复杂性体验，能真实展示生存现实中的一切，这时，审美道德问题就转化为理性与非理性的价值调适问题。在精神生活或艺术精神形象的创造中：到底是以理性为基本法则，还是以非理性为基本法则，或者说，到底应该如何调节理性与非理性的冲突，使之在文学艺术的审美活动中获得较为圆满的解决呢？这就涉及到审美道德论建构的根本意图所在。

作为渴求自由的生存者，我们的焦虑直接来自两个方面：其中一方面的焦虑是生存欲望和生存理想与实际的利益获取之间的矛盾。每一生存个体都有其本能的求自由求快乐的冲动，要满足这些冲动（drive），就必须有良好的人际支持与财富支持，而这种支持本身从来就不是平等的，它带有不可捉摸的“偶然性与必然性”。每个人都必须趋向于这一目标，以获取基本的生存权利，而要获得自由而优越的权利，就必须施展个人的强力意志与特殊才禀。在这一过程中，此方的极大满足，意味着彼方的极度匮乏，对于纯粹精神的寻求者来说，这一过程充满着痛苦，即精神追求本身与物质财富的实利性是矛盾的。人们常常为了物欲本身而与精神追求形成冲突，在二者都不背离的前提下，这其中就充满着“苦难担当”。每个人都无法回避这一点，要想从中寻找到智慧性解释，就必须解决生存本身的焦虑，并能提供“优异的解决方案”。自古以来，在灵肉、身心、义利、道德、美丑诸问题上，思想探险者本身走着不同的道路，彼此之间争论得不可开交，而找到“坚定的信守”是使生存雄健人生乐观心灵宁静精神和乐

的关键。这本身是一个现实问题，有关这一问题的思想史线索，构成我们今天的审美道德论思想立论的基础。

另一方面的焦虑则来自对民族、国家乃至人类现实与未来的精神忧思。作为自由的生存者，个人的生存问题本身常常不是最紧迫的，因为天赋给予思想者的思想才禀与特权，使思想者常常成为普通民众的“牧者”。思想者通过其先知先觉的思想职责本身，能够对现实焦虑提供应对的良策。这种思想发明本身，一般能保证思想者的生存自由，因为民众对思想的需要使这种思想本身具有了商品的属性。在特殊的“思想市场”中，自由的思想者，可以通过思想需要者的“物质与精神供给”获得精神与财富的双重满足。所以，即使在最贫困的时代，触摸到民众思想需要之脉搏者永远不会贫穷，当然，过分超前的思想或过分远离现实生存的思想，在思想史的特殊时刻常常“孤立无助”。思想史不乏这样一些在其时代中被人遗忘乃至忽略的自由思想者。即便如此，这些生存贫穷而思想富裕的思想者，因为有其强大的精神支撑，仍不会过于在意其生存本身的贫窘。也就是说，独立而自由的思想者，总能超越个人的困难和物欲性的生存焦虑，而勇于面对民族国家乃至人类的苦闷和危难，并提出智慧的解决方案。这是思想者作为自由而独立的“职责守护者”的伟大而富有尊严之处，可以说，任何有价值的“超越自我”的文化精神忧思，都可以纳入到这一思想价值体系之中。这样，现实文化忧思与生存焦虑本身，构成了思想出发点，而审美道德论之精神建构则构成了思想调节方式。

对于当代的自由思想者而言，解决现实生存焦虑与文化难题时，直接要面对的是存在主义和新马克思主义的“理性与非理性解释原则”。或者说，对于审美道德论的解释者或建构者来说，最具挑衅性或最具对话价值的现代主义思想即扎根于此。这并非要求我们直接承袭存在主义和新马克思主义思想家的“陈说”，而是指我们可以直

接从其思想立场、思想方式乃至思想价值系统出发，再次面对艰难而令人焦虑痛苦的生存问题本身，寻求与之不同的价值解释方式。实事求是地说，这里，采用存在主义和新马克思主义这一提法有其不得已之处，因为任何有创造性的思想都有其独立和不可重复处，当我们将其纳入到思想流派之中，必然要削平其思想自身的个性与独创性。当人们将不同的思想者纳入到这两种不同的思想系统中时，解释者可能更看重其思想的共通性价值，即在强调共通性之同时有意削平其独创性。^①

当我们从生命哲学原则出发，并以此作为古典文明的价值根基时，以生命哲学的立场与观念去理解存在主义与新马克思主义，实际上，将思想史的一些基本价值原则现代化了，并且有意超越了古典传统而直面生存现实本身。因为存在主义者不同于理性主义者、批判现实主义者和浪漫主义者，对于存在主义者而言，他们承继了现代性的思想反动，即由陀思妥耶夫斯基、尼采、克尔凯郭尔为先导的存在主义思想。这些思想的最大创造之处就在于：他们比前此任何时代都更加倔强地面对人类生存的苦难和人性自身的困窘，他们更加强调人的罪恶性及这种罪恶的不可克服性，甚至愿意在绝望或焦虑中，将这种生存或罪恶推到极点。这显然是理性主义者所极力反对的。在理性主义者那里，他们相信“明智的理性”可以战胜“人的罪恶”；在信仰主义者那里，他们相信“救赎”可以使罪恶减轻并最终“回归到信仰理性”。存在主义的先导者，对这一基本信仰抱着怀疑态度。在尼采那里，他索性为人性中的残忍和罪恶的“非理性因素”正名，因为在

① 有关理性与非理性的争议在存在主义与新马克思主义者的思想体系中表现得最为突出，因而，有关“新理性精神”的探讨可以直接从这一思想现实出发，然后寻求返回生命本源，实现审美与道德和谐的精神之路。参见《非理性的人：存在主义哲学研究》，商务印书馆，1999年。

他看来，这种野蛮的强力释放，让人感受到了个体的伟大。由于现代思想家过分强调非理性主义，而且反对过分的理性主义，实质上，不自觉地审美道德论的古典原则推翻了。

存在主义者虽并不强调这种罪恶或原欲的合理合法性，但他们把这种生存现象本身作为现象学的描述来体验和理解。在加缪看来，生存本身的“荒诞和绝望”并非是生存者可以借助理性反抗而可以战胜的，他对理性主义者的“理性式改造”和“信仰式改造”皆表示怀疑，因为理性虚拟或信仰虚拟中带有许多非人性因素。这种超越人性自然状态本身的努力，有违个体的自由独立性。他宁愿正视这种冷漠本身，即按照自己的生存法则去应对强大的习俗法则，以保持个人的自由真实性，不至于在习俗的虚假面具中淹没个体自身。萨特则更喜欢强调“他人即地狱”，即人不仅要反抗自身，更重要的是要反抗他者，这种反抗是必然的，而且有其合法合理性，这种存在主义言路，不妨称之为“法国式绝望”。相对这种冷漠式的独立宣言和反抗行为而言，海德格尔一方面正视了人的生存镜像本身，例如“生存的被抛入性”，生存的无方向感和偶然性，生存的忧烦和焦心，另一方面他则设计了“返乡之路”，即通过精神回乡与源头亲近，与生命本身亲近，与神灵亲近，与希腊文化亲近，从而葆有诗性的心灵满足感。在这种神圣的谛视和冥思中，他设想通过和谐而诗意地栖居这片大地上，从而能够根除生存本身的荒诞感和非我性，以实现对生存焦虑本身的克服。海德格尔所代表的思想言路不妨称之为“德国式希望”。^①可以说，“法国式绝望”与“德国式希望”，事实上，都不可能真正解决生存本身的繁复难题。在很大程度上，这种存在主义的生存解释本

① 这种界定只是针对个别的分类，不具普遍性意义，因为在德国与法国现代思想内部存在各种不同的价值解释方向。

身，依然使精神焦虑无法消除，但这显然可以作为我们解决现实生存难题的出发点。如果说存在主义者更多地从个体着手解决生存难题，那么，新马克思主义更多的是从社会现实着手去解决这一生存难题。

我们可以这样理解：马克思所提供的无产阶级革命和精神解放的现实道路，不仅为许多人所信守，而且确实造就了真正的社会革命。不过，马克思理论的时代性与 20 世纪以来的社会生存现实本身，毕竟有一段“时空距离”，这就使得一些新马克思主义者，试图从马克思出发对现实问题本身进行新解释。事实上，工业文明所带来的无数新问题，也逼迫马克思的继承者重新进行现实思考。新马克思主义，试图源自马克思又超越马克思去思考生存难题。马尔库塞所关注的“单面人”问题，即在工业化文明中人的本性失落而异化性加强，这种独特处境，就涉及理性与非理性的“和解”以及审美道德论的“建构”问题。因为人生的这种异化性，是工具理性作用、而不是自由理性作用的结果。在马尔库塞看来，自由理性的获得与爱欲的解放是生存自由的关键，于是，他将尼采的生命欲望问题和弗洛伊德的性欲冲动问题“马克思主义化”就成了新的思想要求。在马尔库塞这里，“爱欲”（Eros）并未真正得到解决。在阿多诺和本雅明那里，发达资本主义时代的诗人及其艺术生产问题的现实价值评估，变得格外引人注目。一方面，艺术生产和艺术复制是不可避免的，而另一方面，艺术生产与复制却不断剥夺个体的艺术的“充分创造性”。个体的自由创造乃至超越时尚的精神理想的合法性，在技术与商品时代轻易被剥夺了，这样，在新马克思主义看来，人在工业文明中面临着全新的个体自由被剥夺的情形。不仅如此，这种社会化的生产法则或生存必然法则日益变得强大，个体的自由将被进一步压制和贬抑，这哪里是个体自由与心灵安宁的信仰之路，这一切，无疑导致人类的非理性境遇的进一步加剧。

在人们将存在主义和新马克思主义划归到现代主义语境后，在将解构主义和新历史主义置于后现代主义语境中时，可以发现，人类生存的困境并没有减轻，相反，精神信仰中的理性因素被进一步解构，乃至否定了它的充分合理性。这样，后现代主义使人更进一步体验生存失据和焦虑加强，甚至可以说，后现代主义还将存在主义和新马克思主义有关生存阐释的深度也给拆解了。^①后现代主义思潮，如同一列载满炸药的火车，快速地运行，预示着我们时代的现实危险。他们不想也不能拯救现实危机，在很大程度上，要求人们对技术时代的异化处境妥协，以便从中找到快乐。尽管后现代主义的各种假说都进入了汉语阐释语境中，但它只是加强了人类精神疾病的自知，却并不能疗救这种疾患本身，因而，这些都不是好的出路。于是，作为自由而独立的思想者，不可避免地被逼进了这种生存考场前，而且必须做出回答。这里，这种自由而独立的回答，不仅要担负思想责任，更为重要的是，要在这种价值失据的境遇中给自己找到安身立命之所。既然如此，有关这一问题的思索，也就变得格外有意义。从生命价值立场出发，这需要我们重新评价审美道德论问题，即如何建构理性意义的审美道德论观念，或创造富有直接启示意义的审美道德论形象。当然，我们能够选择的思想言路，不仅可以从存在主义、新马克思主义乃至后现代主义出发，而且可以追溯到古典中去，重新解释这一生存难题，并从无数智者的絮语中去聆听和感悟，找到属于自己的立场。正视存在主义与新马克思主义的思想困境，建构以精神和解为目的的审美道德论原则，应该可以看作是理性与非理性冲突的有效解决方式。

① 钱中文对这种后现代主义境遇中的国民生存境况作了深入而生动的现象学描述，其中明显具有审美道德论建构与现实救赎的忧思，他由此提出“新理性精神”作为拯救现实境遇的精神对策。参见钱中文：《文学理论：走向交往对话的时代》，北京大学出版社，1999年。

1.3 文艺的极境在于审美与道德感通

在审美道德的建构过程中，可以发现，有关生存解释的审美道德论观点，试图弥合古典主义与现实主义、浪漫主义与现代主义美学观点之间的裂痕。对于现代理论家来说，最大的困惑，莫过于“既有的”审美价值观念不断受到西方现代主义乃至后现代主义思潮的挑战：一方面，这些西方思潮以其激烈的批判姿态，击中了思想传统的弊端，并使我们坚守的价值体系出现“黑洞”，另一方面，这种先锋性思潮，又以其不确定性将追随者随意抛置在道旁，让我们“无家可归”。因而，在批判与重建、生存现实与自由信念之间找不到坚实的地基。这就促使我们既不能过于迷恋任何新潮的思想，也不能完全放弃传统思想价值准则，所以，人们更愿意寻找“综合性的调和式的思想道路”，无疑，这一思考本身，为理性与非理性冲突的现代解决提供了可能。

就文学艺术解释而言，这首先意味着审美或生存解释应回到文学艺术本身。一般说来，文学艺术以其广泛的包容性和自由的想象创造性，容纳着不同学科所涉及的内容。对于生存者的复杂的精神状态和生存境遇的体验，惟有在文学艺术中才能获得完整而充分的表现。文学艺术的审美特性，从现代性意义上而言，意味着“无限的开放性”，它并不限制什么，只是标志着开放性本身。这样，从审美的角度对生存者进行艺术观照，就成了最全面最自由的形式，“不预设前提”并且“不设置任何禁区”的创造方式本身，保证了文学艺术的无限广阔的自由创造性。在此，现代主义的艺术观与古典主义的艺术观，在最根本原则上有其一致性，即把“超越思想禁区”和“艺术为自由立法”看作是古往今来艺术的最高追求。

审美道德论的艺术生存解释观，必须承认这一点，即审美道德论必须遵循文艺本身的特质。审美艺术作为感性自由的表达形式，它惟

一能够规定的只是“文艺的出发点”，即艺术必须从人的生存状态出发，一切围绕着人进行自由的想象与反思，它不可能设定其目标。艺术家通过艺术的形式进行生存观照时，在惊叹于生存者本身的复杂性和不确定性时，常常迷惑于“无目标之中”，他不知道应该将人带向何方？作为感性而自由的审美表达者，艺术家在自由想象中完全可能不受任何限制，这种不受限制，可以使艺术家面对生存本身的全部复杂性，即首先面对现实问题，反思生存活动本身，然后，寻找解决生存痛苦与自由之矛盾的精神方式。这在很大程度上，就需要重新理解一切传统艺术中所建构的审美道德论模式，使之具有崭新的独立的个人性想象与审美创造范式。

审美道德论的重构，即应将传统模式中的审美与道德之关系进行解构。按照传统模式，审美想象与创造要受到时尚道德律或习俗道德律的约束，即认可“道德优先而审美滞后”的创作律。这样，审美的范围受到制约，其感性想象与自由表现的种种可能被削弱，于是，规范式想象占据主导，而想象自由的动力不足，这显然没有照顾到艺术自身的特性。回到艺术本身即尊重艺术自身的特性，不因“想象设防”而使艺术的“自由感知受限”。充分展示自由感知与自由想象的权利，意味着人类生存境遇的无限复杂性与无限可能性都可能得到充分重视，这一开放性原则本身所可能导致的结果必然是双向的：即感性的自由开放既可能使人类的“正价值体验”得以张扬和提升，也可能使人类的“负价值体验”得到充分表现的机会。^①在一个相当长的

① 过去，人们在谈论审美道德论原则时，习惯以美丑对立作为价值判断和价值选择的依据。在这里，为了将理性与非理性的充分合理性、审美与道德的互生性统一在人的自由的活动中，我改用“正价值体验”与“负价值体验”这一对关系词，以认可人类生命感知的全部合法性。但是，在审美道德论建构中应“优选正价值而规避负价值”，这样，就有助于艺术目的的充分实现。

时期内，人类的负价值体验在艺术中受到抑制和约束，这一方面使人类的正价值体验占据主导地位并实现了艺术的审美教谕功能，另一方面则使人类的正价值体验在缺乏冲突和对抗中不能得到更新和完善。现代主义与后现代主义的艺术和思想在很大程度上是通过极端的方式使艺术滑入了人类的负价值体验之中，这样，负价值体验占据了主导地位，而人类的正价值体验则无人有意加以创造性完善。任何极端化形式的思想在很大程度上是由来自对立一方的极端性而造成的，因为过分的思想压迫必然使思想走向反面。

充分的感性自由可以避免艺术走向任何极端，因为在缺乏时尚道德或世俗道德禁锢的前提下，过分的负价值体验必然使人失去新颖感，人们就可能渴望进入正价值体验之中。因为单一性总是令人乏味和反感，这样，“道德优先化”和“负价值体验的优先化”都不可能轻易实行，而需要“新的综合与调和”。在我看来，审美道德论的重构就在于建立新前提：即以“道德不设防和感性自由化”为前提，也就是说让艺术家充分感受生存的复杂性，反思生命的复杂性，在复杂性价值体验中归依生命本源之途。生命存在本身是复杂的，每一个个体都以自己的方式在习俗与自由之间进行“顺从选择”或“反抗选择”，其实，在个体之间只能找到相对的正价值阐释。生存实际本身使每一个个体寻找到了自己的生存策略与价值原则，对于创作者来说即在于展示这种多样化价值原则，创作者可以在“道德不设防”与“价值体验自由确证”中找到自己的独创性坐标。应该说，文艺创作不能预先设定单一的价值目标和道德目的，因为创作者在自由想象与自由感知中通过反思性体验所确证的价值目标和道德目的，不是来自某位思想家的原创，而是源自创作者自身的价值体验与价值选择，这样，创作者真正能够贡献出自己的真知卓识并对他者的价值原则形成调适作用。

不规定价值目标和道德目的是否会使文学创作者走向自我毁灭？这种担心似乎是多余的，因为人类在人际关系中受到种种约束，有限地夸大个人的价值意图可能不会受到过多的反对，一旦“无限地扩张个人性价值意图”时就会受到强大的反对。不遵从某位思想家的道德价值体验原则并不意味着创作者不会与之形成“亲切性感应”，事实上，在自由的价值体验与生命反思过程中，人们常常会与他者形成亲切感应，这是因为人类的普遍性生存境遇与精神结构具有相似性，也就是说，在人类的负价值体验占据主导地位时，其正价值体验也必然形成力量与之抗衡。因此，在主张感性体验与想象优先化的前提下，我强调道德反思的重要性，这是审美道德论重构的“当然义”，即在感性开放性中确立道德反思的地位。我在这里使用的道德概念特别意味着“道德本源性意义”，与时尚性道德和世俗化道德形成根本性区别，因为道德反思本身的本源意义在于对生命价值的张扬。艺术应该关注如何通过道德体验与道德反思不断使生命本身变得恢弘强大，因为道德强调不是为了“弱化生命本身”，而是为了进一步“强固生命本身”，所以，道德反思极其必要，它不仅与审美本身不会构成矛盾，而且会使审美本身有了价值归依。

“强调审美优先性”是为了开放创作者的自由体验视域，“反对道德优先性”是为了不让既定的缺乏个人体验的价值原则成为创作者自由创造的障碍。这样，文艺创作的出发点是可以规定的，即必须从人出发，从人的生存境遇与精神世界复杂性出发，但由此出发所达到的价值目标，必然是自由多样的。这种自由多样的价值目标，我们可以通过“道德的本源性反思”来评价其积极价值或消极价值。道德的本源性反思，即回归生命本身，回归人的生存意义和生命价值的探讨。有关人的生存意义和生命价值探讨必然带有理性化特征，这种理性化反思使感性化体验的复杂性能够获得深刻的说明，也就是说，可以由

此形成是非善恶美丑的相对性价值判断。

在这种道德反思的前提下，审美道德论的建构使人类艺术自身可能得到新颖的解释和说明，即审美体验与道德反思之间可能达成契约，二者之间可能形成持久而深刻的对话关系。相对而言，按照这种“新型审美道德原理”，艺术可以形成两种基本态度：其中的一种态度是客观地展示生存镜像本身，使人们产生生存焦虑与绝望并最终形成返归生命本源价值自身的理性冲动，现代主义艺术乃至后现代主义艺术就可以达成这样的效果。也就是说，通过负价值体验，我们看到了生存者自身的异化行为、异化处境、精神变异、生命荒诞和价值迷失，这样就必然形成深层的道德本源性焦虑，从而产生回归生命本源价值自身的冲动。于是，道德的本源性价值体验与反思也就成了艺术的目标，即我们无法安于现状，不能仅仅透视生活，还必须学会重新展望生活。在对人类生存境遇的长期负价值体验中自然可以产生强大的正价值冲动，因为人类不甘于自我毁灭和绝望，而且，人类的自身境遇并非来自人类之外的压迫，而是主要源自人类自身的劣根性，人的欲望法则的过度胜利自然可以通过对欲望法则的有效性调适来予以制衡。

另一态度则是有意忽略人类本有的价值缺陷，从人的劣根性与悲惨境遇中逃离，刻意展示人类精神自由伟大的一面，这样，艺术中必然洋溢着自由而伟大的生命精神。在任何时候，人类艺术中的生命伟大精神总能给予人以力量和鼓舞。人的高大和卑下是同时并存的，你在展示人类的自由伟大时，卑微与庸俗就被挤压到了隐秘处；当你刻意展示人类的卑微与丑陋时，人类的自由与崇高也就隐而不显，这就是精神生成的必然性法则。可见，古往今来人类艺术中所本有的自由而伟大的生命文化精神决不是艺术家袭用他者思想法则的结果，而是源自艺术家本有的生命价值体验和审美自由想象。他们通过想象与体

验本身发现了人类自由的光辉伟大，使人类生命自身洋溢着诗性文化精神。这就是说，艺术的极致不仅在于它拥有审美关怀的力量，而且也在于它拥有道德关怀的力量。进一步说，这两种力量不能在艺术中形成对立，而必须构成和谐与统一，艺术的极境必定是审美与道德的统一，即审美中包含着道德因素，而在道德反思中又包含着审美力量，道德反思中形成的自由与审美体验中激活的自由完全和谐统一。

艺术中这两种精神内涵的互生性与内在和谐性可以保证审美道德论建构的充分合理性，我们不应将“审美道德论”强加给艺术家或规定艺术的价值方向，而应提醒艺术家在自由感知与想象的开放性体验视域中“反思生命的本源价值”，使艺术探索本身永远充满复杂性而且不致偏离艺术自身的正价值航向。

1.4 审美道德论与新理性精神的统一

审美道德论重构中所设定的感知的自由开放性和道德反思的必要性原则正是新理性精神的要义。我们的诗学理论家在面对工业文明的强大冲击和后现代主义的解构压力之下并未丧失思想自身的勇气，而是超越个体性生存焦虑并对民族文化乃至人类文化形成现实性忧思，正是基于此，可以说，“新理性精神”这一观念的提出具有特殊的现实意义。^①

要想真正把握新理性精神的深义，自然需要回溯理性和理性精神

① 就我个人所接触到的材料可以看出，在当代诗学中，“新理性精神”的主要倡导者是钱中文等。最初，“新理性”概念可能是针对“新感性”观念而言，这在新感性原则大有市场的情况下显然具有警示意义。钱中文率先提出的“新理性精神”，显然超越了批判“新感性”这一维度而使之具有普遍性意义。他以《文学艺术价值、精神的重建：新理性精神》一文作为他个人的两部著作的开卷与压轴之作，可见这一观念的提出在其思想发展过程中具有其特殊地位。参见钱中文：《新理性精神文化论》（2000年）；钱中文：《文学理论：走向交往对话的时代》（1999年）。

原则及其与非理性主义精神的关系中去，否则，新理性精神的真实内涵很难得到确切性把握，可以说，理性观念的提出在中西文化中走着不同而又近似的道路。理性观念的最初形成笼罩着神秘主义氛围，它的原初性观念是灵魂（soul）或心灵。按照希腊人对灵魂观念的认知，柏拉图和亚里士多德都倾向于将“灵魂”分成三个部分：即理性、意志、感性。在柏拉图看来，灵魂中的意志和感性部分总会死亡，而只有灵魂中的理性部分则会不朽，所以，理性优越于其他因素并在人的灵魂活动中具有中心地位，它可以保证灵魂不朽和生命轮回，这里的理性概念相当于灵魂所具有的精神超越性或非实体性特征，而且它超越于实体并可以与实体分离。亚里士多德虽不同意柏拉图的这种理性界定，但他也承认理性在灵魂中的存在，或者说，他将灵魂等同于理性，在他看来，灵魂存在于不同的生物等级之中。“营养灵魂”处于最低位置，因为它存在于一切有生命的或有灵魂的事物中，即存在于植物和动物等生命物体之中。“感觉灵魂”则存在于所有动物之中，它不仅包含感觉功能还包含意志功能，它处于中间位置。“理性灵魂”则是人所独有的精神能力，这样，理性就具有独特的功能而且是人之所以为人的必要因素。^①正是基于此，亚里士多德以为灵魂和肉体不是两种实体，而是一个实体中不可分离的两个因素。亚里士多德彻底抛弃灵魂观念的神秘论特性而使之具有生命本体论特征，理性作为人的独有精神能力的特殊价值在于它可以帮助人们真正认知和反思事物本身的价值。在基督教文化占据主导之后，理性原则又恢复了其神秘性，理性概念主要服务于信仰的证明和对上帝的

① 亚里士多德曾指出：“灵魂分为两个部分，一部分就其自身具备理性，另一部分则就其自身而言不具备，但有能力听从理性。”参见《亚里士多德全集》第9卷，颜一等译，中国人民大学出版社，1994年，第259页。

系统认知。信仰不仅是情感冲动而且也是理性认知的结果，这种理性对信仰的服务倾向在文艺复兴之后被瓦解，因为哲学家发现按照真正的理性原则根本无法证明上帝的存在，理性在强调认知的实证性和普遍性中使信仰的个体性缺乏充分的依据。于是，理性不再服务于信仰而主要服务于人的科学认知，以保证对实在的深刻认知，至于信仰，则在理性之外“保留着地盘”，因为神秘性既无法证明也无法否定，它只能依托信仰自身。

理性的这种胜利使人产生了特殊的主体性优越感。在一个时期内，人们以为理性高于一切并将科学理性置于崇高而神圣的地位，结果，人们对自然宇宙法则和规律有了从未有过的深度认知，并直接促进了现代文明的最终形成，理性与科学证明之间形成了牢不可破的盟约。问题在于，这种理性证明本身可以解释自然的诸多奥秘，却无法真正解决人类的生存困惑和精神难题，特别是灵魂与肉身的关系、意志欲望与理性认知的关系以异常严峻的姿态呈现在人们面前。在理性法则被科学证明为崇高和伟大之后，审美想象因其无法解决人的生存困惑而面临着巨大挑战，于是，人们由客观存在本身回归到生命存在的探讨中去。按照科学理性的批判者的认知法则，“理性本身”并不能保证生命的自由与幸福，理性也无法取代意志欲望的地位，所以，与理性相对立的一个概念，即“非理性概念”也就被提升到了一个特殊地位。生命哲学或意志论的倡导者极力主张“非理性的生命意志与欲望”可以被看作人类幸福与自由的根基，这样，非理性原则第一次压倒了理性原则并成为人们崇尚的精神法则。非理性原则的历史性胜利使人们对本能、欲望和强力意志的强调达到极端性地步，性欲、贪婪、残忍、野性、暴力乃至兽性都获得了特殊的地位。“非理性”在现代文化境遇中的极端性胜利使人类本有的理性价值原则产生了崩溃的趋势，人们在面对这种非理性时，始而惊奇兴奋，继而彷徨绝望，

最终对生命本身的神圣性失去了信仰。于是，人的神性泯灭而兽性横行，欲望法则成了人们最高认同的生存法则。西方文化一方面在强调人的这种“原罪性”的同时，另一方面又给这种“原罪本身”予以合法性地位。文化制度本身顺应这种欲望法则和原罪法则，并对人类凭借自由理想而形成的种种理性法则形成挑战。西方文明主要是通过律法式的社会理性法则，即繁杂的法律条款和权利条款来制衡欲望法则和原罪法则本身，至于信仰法则和道德法则只是起调节作用，并构成文化合力，但不占据主导地位。这样，人类的精神分裂，欲望和理性的冲突被永恒化，而且，欲望法则和原罪法则以其暴力优势对其他文明构成侵蚀作用，并使其他文明法则屈服于它的淫威之下。科学理性的胜利被这种非理性文明巧妙地利用了，并使科学理性本身也减损了其公正性意义。

中国古代的理性观念最初则是由本源的道德论原则奠定的，按照原始道家 and 儒家的道德观念，“道”是事物的本源性特征，它寓于万事万物之中并构成万事万物存在的惟一依据，“道”超越于人并先于人而存在。由“道”发展出来的“德”的观念，即在于强调道的优先性和优越性，它强调得“道”与合“道”的重要性，即要以德配天，以德崇“道”，缘“道”而建立德性的特殊地位，从而使人的欲望和意志处于强有力的约束之中。按照这种道德原则，良知呈现并非来自他人的约束，而是来自“道”的束缚；理性主要表现为人对自然和“道”的顺从，道是人为了保全生命发展生命自身而形成的反思性精神价值原则。在生命的永续与生命的暂时猖狂之间，“永续生命理想”就始终占据优势，而且显示出理性的最终胜利。中国文化中的这种无所不在的自然主义观念是伟大而自然的生命精神，它使野性的欲望和意志“收敛在”合适的道德范围之内，这样，理性成了坚守道德本源性的最明智的价值支撑方式。后来的儒家在很大程度上削弱了这种道

德本源性的地位，而过于强调人的主体性价值实践的地位，即不顾道德本源性的自然性要求和历史性要求，一味使人趋向于圣化和仁化的目标，并要求人承担过多的道德义务，接受过多的道德礼教法则的约束，结果，人变成了抽象理性的工具。而且，这种理性法则使人的意愿和行为之间形成巨大的分裂，即在行为上表现出对本源性欲望或道德法则的顺从，而言语思想本身则千方百计掩饰人的合法性生命意志的正当权利。它发展到极端之后，形成了“以理制欲”、“以理杀人”的法则。生命在虚假的自欺和伪善之间变得枯萎，民族生命的奴性日益增强，并最终形成封建专制的有力武器。宋明理学中以朱熹为主导的道学价值体系在一定程度上背离了本源的生命道德并使生命道德本身背上了恶名，这在后来则成了中国人对道德形成“本能性反感”的精神根源。

“五四”以来的道德文化革命虽然借助西方式道德自由观念来革新宋明理学以来的道德虚伪化倾向，但无可否认的是，这种道德中也有其对本源性生命道德的价值归依意向。由于根深蒂固的道德变异和生命异化所带来的直接后果，同时，由于时尚道德和世俗化道德对本源生命道德的进一步曲解，现代中国道德革命的历程并不平坦。我们不仅没有真正完成对封建道德改造的任务，而且不合理地继承了西方非理性主义的道德遗产，结果，本源性的生命道德依然处于放置性状态。出乎人们意料的是：东西方的极端化和畸形化道德在中国形成了奇妙组合，所以，我们进一步面临本源性生活道德被瓦解被遗失被荒废的潜在危险。在这种复杂的审美论与道德论境遇中，提出“新理性精神原理”的现实意义自然显著不凡，虽然提倡者并未给予新理性精神以深刻而内在的本质规定，仅停留在现象描述层面之上。不过，从新理性精神出发对理性与非理性的关系的解释具有一定的合理性：一方面，“新理性精神不认可把非理性绝对化，使其走向反理性主义，

反对用反理性主义阐释人生，解释世界”，另一方面，我们要防止：“理性演化为成套学说，并渐渐变为规律自身，致使人变成了它的工具。”^①这种对新理性精神的说明充分体现了辩证法的价值原则。按照这一原则的发展，新理性精神原理既可以避免文学艺术的“过分理性主义”，又可以避免文学艺术的“过分的非理性主义”，而是在理性主义与非理性主义之间可以找到综合调适性道路。这无疑充分照顾到了文学艺术自身的自由独立创造特性，所以，新理性精神可以成为审美道德论构建的一个基本价值基础。

这样，我所求证的审美道德论原理可以与“新理性精神”形成精神上的一致性。从生命的本源性道德出发，充分重视艺术的自由感知与自由想象的合法权利并通过自由的艺术创造本身对人生形成深刻的生命价值反思，使生命的正价值方向得到自由地表现，这样，生命中的非理性因素与理性因素就可以形成“亲密的和谐”。它不仅可以使人的原欲、本能、冲动意志得到充分表现，而且，可以对人的精神自由形成自由的观照，这样，人的负价值取向在人类正价值取向的生命创造中可以转化成新的能量，使人类在葆有生命的充分自由的前提下还能显示出人性的崇高，这样，“新理性精神”就可以成为审美道德论重构中本源应有之义。

1.5 寻求生命价值的充盈与和谐

由于人们对中国本有的生命价值意识的“误读”，近百年人们对中国原始经典的“疏离”，中国文化中本有的生命价值意识在今天对我们来说已变得相当陌生，更不用说要使之转化成新的精神能量。在西方文化中的生命价值原则对现代中国文化产生持续性影响的前提下，只采取西方审美道德文化观念的单一性的评价模式，而有意对中

^① 钱中文：《新理性精神文化论》，华中师范大学出版社，2000年，第13页。

国本源性生活文化意识进行“遗忘”在今天已变成不可容忍之事。因为创造民族性的文艺作品，观照民族性生命方式，如果缺少本源性的民族生命文化意识，只可能使我们进一步屈服于被误读的西方文化生命法则的淫威之下而失去文化自信力。根据新理性精神原理所规定的“对话法则”，重视民族文化的生命道德原则自然应该成为现代性民族艺术创作的精神策略，基于此，寻求东西方生命价值原则间的“对话”，寻求古典性生命原则与现代性生命原则之间的“会通”，就应该成为我们明智而通达的理性选择，这也是审美道德论重构的基本性要求。

在和解论的审美道德观照的原则之下，生命绝对不是卑微的原罪化的绝望式存在。按照原始儒家和道家的道德论法则，生命是伟大而自然的存在，它是自然所给予人类的“恩惠”，人类在充满无数生命形式的大地上栖居本身就是充盈而自由的。因而，重构审美道德论，或者说重新寻求生命价值间的自由和谐，在后现代主义文化语境中，在工业文明的巨大生存压力下，首先必须重新认识中国古典文化中本有的这种自由而伟大的生命文化精神。基于这一宗旨，只要我们不是刻意强调东西方文化生命意识的差异，那么，我们就可以从东西方生命文化伦理的交往中找到一些可沟通的生命价值原则。事实上，一些伟大的“思想先行者”都非常重视这种本源性的生命文化意识，只要我们在理解上不必将其极端化而应展示其复杂性，那么就可以从中寻求到启示。

中国原始道德论体系中所表达和包容的“生生不息”的雄健的生命文化精神与西方文化中的本源性生活文化理想可以寻求到内在的沟通。按照熊十力的解释，中国本有的生命文化精神就包孕在周易的“生生”解释和“乾坤”演化之中，因为周易通过简洁而又具有生命包容力的象征符号构造了一个生命文化系统。周易的创制者以自然为

大宗师，一切效法于自然生命本身，并通过自然生命的演化本身构成一个伟大的生命解释系统。根据周易的生命运行法则，不同的生命形式处于相生相依中，没有单一性的生命形式，即使是“乾与坤”，按照熊十力的解释，乾卦中的每一根阳爻同时意味着它包含着一根阴爻，即阳爻呈现于外，而阴爻蕴藏于内，这样，由阴阳两个符号组成的六线卦可以形成十二次性读解，与之同理，坤卦中的每一根阴爻，其内里都蕴含着一根阳爻。^①根据这样解释法则，周易的生命象征符号本身不是单一性形式而是复合性互生形式，这样，顺从自然的古代智者可以从不利中找到有利的因素，可以从生命的消极状态中找到积极形式。“天地之大德曰生”，生存与生命的德性在于人，永远要保持其生生不息的特性，根据自然的这种伟大生命法则，易学的解释者忠告我们：“天行健，君子以自强不息”。有些易学解释者主张只能重视“周易古经”，而不必在意“周易大传”的解释，这并非是妥当的说法，因为经传已构成了一个特殊的整体。我们可以只从古经出发，根据自己的生命价值体验重新阐释生命文化传统，但易传所提供的生命价值阐释传统的最大意义在于：它没有忽视生命的本源道德的特殊价值地位。易传中永远充溢着对生命的伟大德性的守护性力量，它不是压制人的法则，也不是外在于人并要求人遵从信守的道理，而是扩充个体生命价值体验使个体自身雄健的精神方式。

是的，现实生命存在本身充满着“原罪性和卑微性”，这是现实认识方式。问题在于，这种现实性认知方式可能过于强调肉身存在的不可名状的冲动力量，不少人只看到了这种力量的毁灭性特征，其实，从人的原始欲望和意志法则本身还可以窥见到人的精神力量的伟大性。人们只看到了人的本源性力量的“负面性释放”的可能，像非

① 熊十力：《乾坤衍》，参见《体用论》，中华书局，1994年。

理性的贪婪、残暴、爱欲、血腥等在生命艺术创造中往往可以转化为“正价值力量”，即人的生命能量本身无所谓是非美丑善恶，但是，当这种生命能量获得正价值的表现和负价值的表现时，就具有是非美丑善恶的不同能量。按照易传的法则，解释者正是力图使人的生命能量本身避免负价值的表现形式，而趋向于正价值的形式。高明之处还在于：这种正价值的表现并不关涉宗教信仰而只关涉生命自身，在世界文化类型中，很少有像周易道德论模式这样只从生命本身，而不从信仰出发来解释生命的伟大德性。这涉及我们对肉身与精神能量的重新认知。无数事实证明，在人类历史中，肉身的巨大力量在大多数情况下并不能战胜精神性的伟大能量，在很多英雄的身上，这种精神性能量都要高于和大于肉身性的能量。这一事实，可以进一步证明生命自身的伟大神圣性，也就是说，人类的生命欲望虽是不可克制的巨大能量，但这种能量未必只可能向负价值方向发展，它完全可以向生命的正价值方向发展。当它发展为人类的生命正价值时，会带来更多的光艳和色彩，因而，周易所设定道德自身的自由发展性无疑具有特殊重要的地位。周易中的这种生命德性原则在后来的哲学中不断得以强调，构成了生生解释原则的最初根基。

西方生命艺术精神间的内在沟通实际上也具有这样的生命力量，因为他们也很在意生命艺术中审美与道德力量的真正建构。当然，人们更多地采用“道与逻各斯”的对比沟通模式寻求中西文化间的差异与联系。“道与逻各斯”的沟通，比较多地强调了理性的重要作用，不过，在这种追寻中，希腊文化的地位得到了特别强调，希腊本源的生命文化精神“散落在”荷马史诗、希腊戏剧和节日仪式中，并在柏拉图与亚里士多德等大哲的思想建构之中，真正对希腊主义的解释和强调应在浪漫主义诗学和诗化哲学之中去寻源。为了强调生命价值原则间的和谐，这里我想对尼采与海德格尔思想中的希腊主义倾向再作

些申述。

尼采思想中的非理性主义倾向在汉语语境中被加以特别强调，这自然有其思想史根源，但是，这种单一化解释倾向无助于充分地理解尼采思想，所以，有必要对尼采的希腊主义倾向进行诗学的发挥。按照尼采的思想路线，“希腊主义”是他的最初出发点，其《苏鲁支语录》对超人的强调可以看作是他对希腊文化的生命价值原则的最高皈依。尼采公开否定苏格拉底的道德理性原则，又对荷马、埃斯库罗斯等所代表的酒神文化倾向予以特殊强调，似乎是对道德的极端对抗，但本源的希腊文化包括日神文化和酒神文化。酒神文化，事实上是对本源生命的全部丰富性的强调，因此，尼采所推崇的荷马的诗性文化中理性生命与生命意志之间已构成了和谐，它代表的不是理性主义与非理性主义之间的对抗，也不是反理性主义的生命文化原则，而是包容于理性精神与非理性精神，并从本源生命价值体中获得高度统一的生命精神。尼采的希腊主义生命文化阐释虽然特别强调被基督教文化压抑了的原欲和生命意志的地位，但他的生命概念本身应视作理性与非理性的统一体。他之所以要返回到希腊源头去寻找生命文化精神，其根本意图也是为了解救因信仰而压抑了的希腊生命文化的本源存在形式，所以，单纯强调尼采的非理性精神不足以概括尼采对希腊文化的充分理解。^①海德格尔的希腊解释倒是较少被误解，相对于尼采而言，海德格尔更得希腊文化所包容的自由与和谐的风韵。海德格尔对希腊主义思想解释的基本意向在于“回归到本源中去”，这个本源一方面在于存在概念所依托的自然概念，另一方面则在于这种精神所依托的奥林波斯信仰。在海德格尔看来，希腊人的自然观念本身在于发掘了其本源精神；他认为，希腊的自然概念生长着涌动着本源生命特

① 李咏吟：《尼采诗学中的希腊主义探源》，《国外文学》2001年第2期。

质，这与周易中所强调的生生概念有自然的默契，也是海德格尔在解释老子之道的价值立场所在。^①他在对里尔克和荷尔德林的诗歌阐释中则将自然与诗歌之间的神圣和谐扩张到了自由而弥漫的精神氛围之中。相对于德国思想中的这种希腊主义倾向而言，周易中的生生观念和意识似乎更加强烈地把人的生命精神提升了出来。

在这样比较与综合之中，寻求生命间的和谐是可能的。就诗学价值理想本身而言，新理性精神原理无疑值得特别强调，它不应是对古典生命德性精神的简单移植，而应是针对生命现实对本源生命文化精神的重新诠释。这样，在源头与现实之间就可以构建生命的伟大和谐。当然，这种原则或诗学信念本身可能会引起双重疑问：一是现代主义文学中的生存境遇的描绘显示了艺术家正视生存的勇气，它更能加强人类生存的精神危机意识本身，以本源的生命扩张精神来主导艺术只能加强人对现实危机的漠然和迟钝；二是生命本源精神的浪漫化倾向会导致单纯的狂野倾向，从而使艺术家的生存观照简单化。我以为这两重疑问如果涉及艺术实践如何可能的问题，那就不是我所能解决的，但如果作为诗学的解决方案，我以为这是被艺术史实践所证明了一个真实理论。西方现代主义乃至后现代主义文学意义上的绝望与怪异理论应是艺术主流似乎不可挑战，但我恰好对此表示充分的怀疑，因为百年来兴盛的这种艺术倾向只会将人带入死亡和绝望，人类找不到归途。在找不到归途的艺术与现实之间徘徊并不值得惊叹，艺术应该提供人充分活下去的理由，而不应只是孤离与绝望，因而，相对现代主义艺术而言，生命浪漫化艺术更有价值。与此同时，还可以这样来回应人们对生命浪漫主义艺术的非难，即生命浪漫化艺术不仅仅只通过“刚性生命原则”而构成，它还可以通过“柔性生命原

^① 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟等译，商务印书馆，1996年，第18—19页。

则”来构成；当艺术在生命的自由而雄健方面提供启迪时，艺术必然是乐观积极的。

我们没必要对艺术所代表的正价值方向表示过分怀疑，艺术中永远应有这种正价值倾向存在。在主张艺术的多样化时，我们自然无法排除现代主义乃至后现代主义艺术，但在强调新理性精神或审美道德论法则时，我们自然应该给予这种生生之德式的艺术价值理想以合法性地位。就此而言，生命创造者对自由而伟大生命精神的“艺术守护”，其精神价值无可估量。与此同时，可以设想，在新理性精神原则的主导下，当代艺术会充溢清新浩然的正气，而不必长期在压抑性的、变异性的和绝望式的艺术文化氛围中寻求“心灵的幸福”。事实上，存在主义或新马克思主义思想体系中的价值冲突在这种审美道德论解释中可以说获得了综合性解决。在这一新型原则的支配下，审美道德论不仅要确立审美本源性的合法性地位，而且要确立道德本源性的合法地位。对审美与道德本源性的追溯，即在于回到生命自身，因此，审美道德论的重建，从本质意义上说，就是为了寻求生命本体论与生命自由论的内在和谐与统一。

第二章

审美的本源性与审美道德论

第一节 审美目的与人生目的之内在关联

2.1.1 人生目的设定的文化渊源

追寻“审美的本源性”，并形成新的审美道德论，实际上，就是为了对审美目的和人生目的形成新的自由解释，因为“人生为何”与“人生何为”，一直是困惑着人类的根本性问题，探究人生的意义，也就成了思想的根本性任务。这样，“思想的历史”，就构成了人生目的解释的丰富思想源泉；同时，如何确立人生目的或如何评判人生目的，也就成为思想自身的基本目标。探究审美的本源性，必须回到生命存在的本源性状态之中；目的论的反思，就是审美本源性解释的合法途径。具体说来，确立人生目的，必须坚持生理原则与精神原则的统一，或者说，人生目的始终存在着“生理设定与精神设定”。必须指出：人生目的论，如果只是基于精神设定而忽视生理设定，那显然是不合理的，因为人首先就是一个生命存在物，它必然有其基本的生理设定，要求优先满足生命存在的需要。离开了生理目标的设定，人生目的论就会变得不切实际，同时，也应看到，仅有生理目标之设定也是不够的，因为人必然具有超越性的精神要求，只有这样，人生才能充满浪漫与美丽。

由于审美的本源性，根源于生命的本源性，因此，人生目的的自由解释就直接为审美目的奠定了思想基础。^①应该看到，人生目的的生理设定与精神设定的必要性，不仅可能通过思想史的智慧学说予以证明，而且，可以通过人类生活的实际需要及其内在精神要求予以证明。人生目的之“生理设定”是人道的直接体现，人道就是要正视人的生命存在的全部需要的合法性。实际上，衣食住行的必要性很少为人所忽视，因为人类生活实践必须满足人的吃饭、穿衣的需要及性需要。相对而言，在不同文明之中，衣食的需要还能被充分认识到，但爱欲则常被不少文明形态掩饰其必然性价值；事实上，不同文明制度之建立，往往直接是为了满足人的生命存在之需要，即生存与发展的需要，至于其他的需要只能放在第二位。^②

不过，在进行生理设定时，不同文明制度下的“人生目的”，对生理需要本身所进行的规范是不一样的。在东方文明中，人的生理需要之规定，最初往往以满足最低限度的需要为美，或者说，崇尚俭朴和清贫的自然主义原则。老子在《道德经》中指出：“我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”，这是以简单生活为美，而不以欲望满足为美的经典表述，^③尽管在实际的生活中，奢华是令人羡慕的贵族生活气象。文明制度自身，不可能使每个人都能够“享受这种生理的富足和富裕”；欲望享乐型的文明制度的本质，是由

① 按照审美与生命的“本源性关联理论”，活泼泼的生命处于自由开放状态，即是美的，而美的生命即在于要恢复人的活泼泼的生命感觉，使人的生命处于自由创造和不受压抑状态。更为重要的是，当自由开放的生命以审美价值为依归，以积极道德作为人生目的，生命自身就直接与审美合二为一。

② 孟子认为，“食、色、性也”，但是，他的生命哲学并没有真正重视人的生命本能，而是以充实为美，以天将降大任为美，而不以生理欲望的满足作为人生目的，甚至力图消解个体生命欲望对人的志业的影响。

③ 《道德经》第六十七章，中华书局，1993年。

其专制特权和社会制度决定的，即皇族或贵戚的权力无限巨大，“普天之下，莫非王土”，土地、权力、财富的奖赏权为皇帝所专有。与此同时，最高统治阶层有权征收赋税：一方面，财富和土地被最大限度地集中，另一方面，财富和土地又成为他们赏赐的特权。东方世界的等级社会制度自身，决定了财富和奢华只能为少数人所享受。等级社会制度，规定并保证了贵族生活的自由可能性，因为贵族的生命特权来源于贵族权力的世袭和分封，即世代荣华可能保证生命存在者能最大限度地享受人生，与此同时，等级文明制度也提供了专门的考试遴选途径，这种考试制度，决定了加入贵族集团所必需的智力条件。事实上，贵族集团的奢华生活与寒士集团的贫穷生活形成了鲜明对比。^①

由于等级社会制度的历史继承性与专制合法性，因而，专制文明形态易于形成思想定势。自由民主制度的建立，就在于突破这种限制，因为专制社会使得财富拥有和财富享受之间具有潜在的不平等性。在这种社会现实面前，思想者一方面承认贵族集团的奢华享受所具有的自由快感，另一方面又看到了这种奢华生活的悲剧性后果，因为奢华生活的极点便是衰败与贫穷。在道德主义者看来，提倡清贫和俭朴思想的重要性，不仅在于清贫和俭朴的思想可能保证人的良好节操，而且在于它可以保证人所应具有的奋进的动力。例如，中国专制社会的贵族集团成员，大多沉醉于生理享受之中，所以，在这些贵族集团中，不可能造就真正的“自由思想者”。当然，贵族生活的生命享乐观，以特殊的方式实现了“生命与审美的统一”，他们宴饮、聚会、游艺，各种艺术形式皆可进入他们的生命享受范围。由于这种享受以“满足个体需要”作为惟一目的，表演者与享受者之间不平等，

① 何怀宏：《选举社会及其终结》，三联书店，1998年，第104—130页。

因而，这种基于不平等的审美活动并不具有真正普遍性的自由价值；与此同时，清贫和俭朴的思想者也看到，由于社会分配不公和极权等级制度的不平等性，真正坚守清贫与俭朴思想的生命存在者，始终生活在水深火热之中，不能真正自由而快乐地生活。

清贫与俭朴的思想，对于奢华者可能是“有效的精神治疗方法”；对于真正的贫穷者来说，“清贫与俭朴的思想”往往可以看作是文明愚昧的根源，安贫乐道的生活理想，常常因此而构成巨大的人道灾难。因为对于贫穷者来说，不真正改变清贫与俭朴的生活现实，就不可能获得真正独立自由的思想。在一个相当长的历史时期内，由于平等自由和博爱观念的普遍缺乏，在中国文明的历史现实中，“清贫与俭朴”，“成圣与成仁”，不仅是国民对现实生活法则的屈服，而且也是知识者通过个体人格的提升对现实等级制度法则的超越，结果，人生目的之“生理设定”，始终没有获得自由平等意义上的生存合法性。西方文明制度的最初形成，有别于东方文明的等级制度法则。尽管希腊政治文明制度认可奴隶存在的合法性，即没有从“所有公民”的意义上进行自由立法，但是，由于希腊公民中“自由民”的优势存在，使得希腊文明制度不以专制与极权为目的，而是通过“自由民”重叠共识来建立民主制度。自由公民制度的最大特点在于：保护自由民私有财产的合法性以及公民所具有的自由独立的法权地位。^①由于古希腊自由公民的财产权和生存权，在法律意义上获得了平等保护，所以，贵族的特权在于其财产的极大化，而不在于其拥有国家土地和财富的全部支配权。这种文明制度自身，保证了权力的分散化而不是集中化，结果，民主自由制度能够大行其道，自然，人的生理需要也就得到充分重视与合法保证。

① 基托：《希腊人》，徐卫翔等译，上海人民出版社，1998年，第97—105页。

从东西方古代文明制度的比较中可以发现，在西方文明制度中，人生目的的生理设定和精神设定通过“自由政治”与“宗教信仰”两个方面来完成。在西方社会生活中，无论是宗教信仰，还是自由政治，皆强调人的自由平等的重要地位；只不过，政治法律制度认可人的全部生理需要的充分合法性，宗教神学制度则有限度地规定人的生理需要的合法性。西方文明制度中的政治与宗教的最大区别在于：政治强调世俗政权体系的自由公正性，神学则强调信仰的至高无上性和教义的神圣合法性；前者保证每个人的生命权和财产权，后者则重视神权优先于人的生命权和财产权。所以，在西方文明制度中，人生目的之设定，具有自由主义的政治取向和神学信仰取向两种选择。

政治意义上的自由制度，强调人生目的之“生理设定”的合法性，而且文化法律制度本身，就是为了最大限度地或公正地满足人的生命存在的“合法性生理需要”，因而，政治主导下的文明，服务于人生目的之生理设定，其政治目标本身就是为了最大限度地改变人的现实生存状况。当然，他们的自由政治理想之设定，服务于民族生活，而不是世界生活。他们对内可以实施公正自由平等，对外则不惜战争、侵略与扩张、掠夺。相对而言，宗教主导下的文明，则服务于人生目的之精神设定，他们试图压抑人的生理欲望，强调精神设定优于生理设定。在这种神学的精神设定中，“圣德”是最高的人生目标，即人不仅要一心侍奉上帝，而且要博爱助人，以信仰与纯洁为神圣原则。在这种精神设定之中，个人的生命需要被贬低，神圣的信仰被抬高；这种“成圣”，是为了至高无上的神，因而，不至于因为信仰自身而将国王的世俗权力无限扩大。但是，教皇制度，曾经有效地利用了这种精神纯洁性的目的设定，从而不仅控制了人的精神而且控制了人的财富，好在西方民主政治制度始终要求保护私有财产的合法性。

在中国古代文明制度中，人生目的之生理设定与精神设定，就没

有西方文明制度的这种二元对立系统。^①具体说来，儒家传统中的人生目的之设定，只有精神设定的合法性，而没有生理设定的合法性。更为重要的是，儒家礼仪制度，在强调精神之神圣性与合法性的同时，忽视乃至有意压抑人的生理需要的必要性与合法性。中国古代政治制度在本质上是专制的等级化的思想体系，即为了维护皇权利益或贵族利益，不是为了保证人民的自由平等的生存权利和最大限度地扩张人的生存的自由性。人民只有服从、纳税、承担义务的权利，没有争取自由平等和富裕的权利，所以，农民起义的口号往往是“均贫富”。由于政治制度没有设定人的生命存在的自由平等的合法性，因而，个人最大限度地扩张财富的权利，就受到专制文化制度的约束，只有地主剥削贫民的自由，而没有贫民合法争取自由的权利。应该说，中国皇权专制制度，本质上是贵族阶层压迫奴隶民的文化制度，因为中国社会的“自由民”实际上就是贵族，而占多数的奴隶民则不能享受任何正当权利。

相比较而言，在以自由民占主导地位的希腊文明制度中，制度本身最大限度地实现了自由与公正；在以奴隶占主导地位的中国专制皇权制度中，制度本身体现出不公正性和残忍性。^②人生目的之生理设定与精神设定，在不同文明制度中有着不同的设定方式，这种制度设定在现代社会生活中显示了不同的文化命运。现代社会的必然要求是：一方面要保持民族文化的积极价值原则，另一方面又必须在现代

① 应该看到，儒家思想中的人生目的之精神设定，如果从理想政治制度的前提出发来考察，显然有许多重要的思想价值，而在专制制度下，它的愚民化倾向和维护皇权的合法性，体现了负面作用。重估儒家，显然要在现代政治自由文明制度中重建儒家心性精神传统，而不应在专制制度下重建其圣人文化理想。

② 近代中国通过引入西方民主自由政治制度来改造中国传统政治制度取得了一定的成效。在比较的过程中，传统专制政治制度的非人道因素，受到猛烈批判。参见萧公权：《中国政治思想史》，辽宁教育出版社，1998年，第629—650页。

自由政治理想下重建民族文化中的优势价值准则。在东西方文化的激烈碰撞中，两种文明制度已形成了自由综合，他们不断吸取双方的合理性思想资源。不过，以西方文明制度为主导，似乎成了现代精神文化设定和民主自由政治建设的必然选择。

在考察了东西方文明制度有关人生目的之生理设定与精神设定之后，普遍意义上的现代人生目的之重新设定，就成了无法回避的思想主题。我们必须站在现代自由民主和平等正义的立场上，重新进行人生目的之生理设定与精神设定。人生目的之生理设定与精神设定，是现代审美理论建立的前提条件，因为审美不是纯粹的精神幻想，也不是审美乌托邦。只有建立在真正的生命体验与生命目的之上，审美自身才拥有真正的思想价值根基。

2.1.2 人生目的反思与生命经验式设定

人生目的之重新设定，实际上就是要求在历史文化视野中设定自由正义平等的现代人生价值原则。人生目的之设定本来就是一个历史化过程，这种历史性设定，不是一次两次就可以完成的，而是人类不断认识生命自身，不断适应生存变化，不断挑战固有的文化观念，从而形成对人类生活的全新的认识。“人生目的”，在很大程度上取决于新道德哲学理想的建立，它必须是基于反思或反省的思想产物。对于一般人来说，“活着”就是生命的必然性，既然活着，就要吃穿住用；“活着”，是从无知到有知的过程，因为随着经验的累积，每个人都会对生命存在进行反思，只不过，反思的水平不一样。面对人生或反省人生，是人的精神自主性的表现。由于人生目的多种多样，因而，人类生活自身始终充满精神的困惑。生理的困惑，易于通过生理的满足予以解决；生命精神上的困惑，则只能依托精神理解来解决。心灵的安宁和心中的信守，有时比生理欲念具有更为强大的支配性力量。到底应该如何理解人生，怎样度过人生，以什么样的方式生活？这确实

是困惑人的大问题，因为人不可能完全自主，“人生活在世界中”，必然要受到他者的影响。^①

人生目的之设定，不只是“大写的人”的人生目的，更应是“每一个体”的人生目的。因而，回到个体的人本身，或从个别的人出发，是人生目的的正确出发点。“每个人”，不是单维的你、我、他，而是你我他共在的一个世界之中；人生目的，自然要落实到具体的个体身上，却又不能因为此一个体而干扰彼一个体。人生目的之正确出发点应该是：自由公正原则，即所有的人在理论上皆是平等的，尽管在实际生活中有着明显的等级尊严。理论自然不能服务于某一个人，而是要服务于所有的人，也就是说，审美道德论的理想，应成为所有的人能够认可的公共律法。只要是人，就有人的共同性，有生必有死，有生理欲求亦有精神欲求，因而，人就应该最大限度地“寻求人的公正性”。与此同理，人生目的应从现实性出发，只有在解决了人的生存之现实性前提下，才能解决人的生存的精神性问题。

当然，生存的精神性问题有助于生存的现实性问题的解决，但决不能以生存的精神性满足代替生存的现实性需要。事实上，生存的现实性，“必须优先于”生存的精神性问题的提出。正视人的生存的现实性，通过自由制度的建立，最大限度地实现人道主义，这就是人生目的。漠视人的生存现实性，只可能步入“精神神秘主义”，并最终使人类的生命存在变得扭曲，从而失去生命的本源意义。审美的本源意义之探求就应扎根于此，也就是说，生存的自由“必须优先于”审美的自由，不能以审美的自由性“代替”生存的自由性，因为

① 按照理性化生命观念，正视生命存在或正视存在者的需要，在生理欲求和精神信念之间求得最大限度的和谐是人生目的的设定的“根本宗旨”。因为根据人生的历史经验，漠视生命存在的需要是不正确的，即人生目的之设定应以人的生命自由存在作为根本出发点。

审美的自由性，可能是对生存现实性的超越，也可能是对生存现实性的逃避。人类生命存在的现实性，实质上，就是要面对“人活着”这一事实，解决如何活和如何活得好这一现实问题。^①人活着，这是生命的自然状态，这一问题并无反思意义，因为人活着取决于许多条件，例如，食品、衣饰、住所。这些物质生活条件，需要通过人的劳动获得。

应该看到，动物世界的“活”，取决于自然资源的丰足，不需要动物自身去生产，因为动物所赖以生存的食粮皆是自然天赋，即动物的存在取决于自然物种的天赋性。在地球上生活的不同的生物，具有物种的多样性，每一物种都生活在自然生命链条之中，即此一物种依赖彼一物种生存，环环相扣，构成自然生命的伟大和谐。但是，人类生命存在不同于动物生命存在，它的特殊性在于：人不能完全依赖于自然的给予，因为自然给予人以土地、水、阳光，同时，需要人去劳动和生产，即人必须依赖于劳动和生产才能真正存活。

在我看来，“如何活”比“人活着”，对于人类来说是更为紧迫的现实社会问题。^②“如何活”涉及到生命选择问题，当然，人活着就必须依靠土地、水和阳光，这一点与其他生物并无二致。人还可以“食”树上的果实、水里的鱼、山上奔跑的禽兽，但这些自然资源皆是有限的；人类生命的食物需要和肉身需要本身，要远远大于这种自然赋予，如何活首先涉及到生产方式和生产合作问题。简单的生活事

① 李泽厚在艰难的思想史认识之后，返璞归真，完成了几个哲学提纲。其中，《关于主体性的第四个提纲》的简单出发点就是：“人活着是第一个事实。活着比为什么活着更根本，因为它是一个事实。”参见《李泽厚十年集》第2卷，安徽文艺出版社，1994年，第499页。

② 《李泽厚十年集》第2卷《关于主体性的第四个提纲》，安徽文艺出版社，1994年，第499—503页。

实是：人类生活的食品，既要取之于自然，又要通过自己去种植、生产和收获，甚至可以说，主要取决于生产。人类对自然赋予物的占有程度不一样，正因为人类占有的程度不一样，人类生产还涉及到分配与公正问题，所以，经济生活有序化与自由分配制度的建立，成了“人类如何活”的最核心的问题。

经济与政治要解决的问题是：人如何活或人如何才能充分自由地生活，但是，政治和经济并不能真正解决如何活得好的问题。“如何活得好”，既涉及到生理问题，又涉及到精神问题。“如何活”，即通过生产方式和生产关系的形成，以及社会分工劳动交换等问题的解决，确立基本的职业生活方式；“如何活得好”，则涉及到更为复杂的系统，而且具有“不可教性”，它完全取决于个体的生存能力和创造力。由于每一个体之间，存在实际上的能力差异和智力差异，因而，如何活得好就成了神秘而不可捉摸的问题。不过，如何活得好可以找到一些基本的价值目标，例如，通过劳动、生产、交换，通过资本积累，最大限度地创造财富和支配财富就可以活得好。再如，通过智力运作或权力运作，最大限度地拥有政治权力或知识权力，也可以活得好。也就是说，活得好有被普遍认可的目标，即财富与权力。

在这种生存实际要求之下，追求财富和权力，就成了许多人为了活得好的价值目标。人们坚信这样的现实神话：财富与权力愈大，就会活得愈好；财富与权力愈少，就会活得愈糟。当然，财富与权力的追求途径和实现方式千差万别，它往往可以通过不同的职业方式予以实现。人们在追求活得好这一价值目标时，常常有极端个人主义的考量，因此，“活得好”与“文明制度自身的设计”关系密切。一个自由的文明制度在设计如何活得好时，不仅设计了每一个体的本质力量对象化的方式，而且，设计了个人自由法权，以不侵犯他人的自由作为必要条件。也应看到，活得好不仅仅是一个物质目标的问题，而且

是精神自由问题，即活得好不仅有其现实物质法则，而且有其精神自由法则。事实上，人类在对活得好的精神自由之理解中，也形成了一些“内在精神法则”。^①

从通俗意义上说，“活得好的现实法则”，是最大限度地拥有权力和财富，而且，必须通过自由合法的途径获得财富和权力；“活得好的精神法则”，是最大限度地体现个人的生命创造力，并以这种生命创造力服务于更为崇高的人类精神目的，使个体有益于社会 and 人类。^②活得好，是现实生活与精神生活的和谐，是正义、自由和博爱精神的最大体现；活得好，在很大程度上取决于天赋才能，因为只有天赋的才能、机遇和创造力量，才能在现实世界和精神世界中活得好。但是，在现实生活中，许多人追求活得好这一生命目标，却不考虑活得好的公平与正义原则，因此，他们可能通过各种违法手段或欺骗手段去争取“活得好”，结果，只顾个人利益而不顾他人利益，这样，活得好不是自然天赋，而是人为力量。天道公正原则在于：它保证那些顺应自然原则而活得好的人，必然要惩罚那些违背自然法则，通过不正当手段活得好的人。

“活得好”是现实生活目标，但并不是惟一价值目标，因为活得不好也可能创造出生命的伟大价值，也就是说，活得好有其世俗理解

① 在个人拥有最大限度的财富和权力时，应回报社会，即只有从事慈善事业、公益事业或民主政治自由制度的维护，并代表正义、自由和民主的要求时，才会形成受人敬重的自由尊严，才会得到精神的快乐。再如，一个人在怀有自由和平之心或怀有博爱宽容之心时，他会最大限度地帮助他人，这时，就会形成“幸福回馈”，就会感到活着的价值与快乐。

② 活得好涉及到十分复杂的生命神秘性问题，因为生命的天赋差异和命运差异使人永远无法按照个人意志活得好，个人的天赋才能可以通过人的主观能力而得到最大限度的发挥，但任何人都无法随意掠夺他者的创造性天赋。因而，在我看来，生活自由是天赋与生命意志的统一，是精神与现实的统一，是自由与自然的统一。

与自我理解的问题。按照“世俗的理解”，活得好意味着财富与权力的统一，享受与创造的统一，生命与美感的统一，即财富的最大化、权力的最大化、身体享受的最大化和个人尊严的最大化。也可以说，活得好，即远离痛苦、疾病、不公正、苦难和生命摧残；活得好，意味着人生一帆风顺或终成正果。世俗的理解是大众化理解，是人生现实要求的真理表达方式，但它并不必然成为人人认同的精神法则。按照“自我理解的法则”，活得好是自我感受问题，将苦难视作现世考验，将不幸视作人格磨砺，将不公视作意志锻炼，即通过精神意志的强大来诠释“什么是活得好”。世俗的活得好，是不容争议的问题，但它不能阻挡人们对活得好的自由理解；自我理解意义上的活得好，也是对生命的充盈与幸福的理解，是生命的自我肯定，更是生命自我强化的表现。当人们认可世俗意义上的活得好时，自由意义的活得好有着更为深刻而生动的审美内涵。

实际上，如何活得好，是审美目的的核心问题，因为审美不仅要面对现成性的生命理想与现实，还要面对未知的生命理想与自由；前者需要艺术家的主体性认知，后者则需要艺术家的主体性想象与探索。我想说的是，如何活得好或者如何才能真正获得幸福与快乐，不是现成的问题，而是必须永远探索的对象，这正是审美道德论解释所要解决的根本问题，也是审美道德论创建的价值所在。审美本身就在于通过想象与体验，通过自由创造去构拟和创造美的生活与自由的生活，因而，审美的本性，就担负着生命本源性的理解及自由想象的重任。正因为如此，审美的自由想象，往往是对人类生活的伟大创造和生命指导，因为人们在面对现实历史生活时常常可能背离本源的生命价值目标和生命理想。

2.1.3 审美创造与人生目的之多样化

审美道德论的建立，对于人类认识自我或认识生命的价值具有不

可估量的作用。个人可以通过生命意志的自我激励，不断地改变个人生活命运，获得人类生命目标的价值实现，但人类生命活动的一切，皆可视为人类生命的自然构成和自我构成。人类生命的独特性在于：可以通过自然生命意志改变自然生命的存在方式，形成新的生命的轨迹，达成自我的生命目标。任何自然生命只是自然生命力的本源体现，它不能超越它的生命物种的本源特性，人类的生命则可以创造无限的奇迹。

人类生命存在是自然存在方式与职业存在方式的统一：按照生命的自然存在方式，人要经历出生、成长、成熟几个阶段，进一步说，人要衣食住行和生育子女，面对疾病与死亡，这是人类生命的自然本性。每个人皆有这种共同的自然生命存在特性，但人还有着自身独特的职业存在方式；按照生命的职业存在方式，人有其生命的自然禀赋和职业才能，有其独特的职业生命选择方式。人的职业选择，决定了人的生命存在，既带有必然性特征又带有偶然性特征。在自由的社会中，人的职业选择可能相对自由；在专制的社会中，人的职业选择带有命定的不公正性。每种职业，既出自社会与人生的需要，同时，也能满足人的社会生活的实际需要。人类的需要，既有物质的又有精神的方面的内容，因而，人类的职业分工既有物质生产的又有精神生产的方式。

正是由于不同的职业有其不同的价值分工，审美创造者就成了特殊的职业生产者，具体说来，审美创造以人类的全部生命活动的历史命运与情感现实作为观照对象，通过艺术的创造给人类生命活动本身带来快感安慰与精神启示，直接服务于生命的精神需要与情感需要。从美学意义上说，审美可以分成日常意义上的审美活动与生命艺术意义上的审美活动：前者是人类自然生命活动的日常表现，后者则是人类艺术职业活动的精神创造行为。作为日常意义上的审美活动，它源

于生命的自由美感力量，因为在人类的生命历史活动中，人是“能思的和有情感的生物”。人类生命活动总是具有自身独立的精神意志，即它只要观照对象世界的任何生命事物，就可以激起自由的情感与情绪体验，可以形成“美与不美”的快感反应，形成“快适与不快”的生命认识。

日常意义上的审美活动，既是人的自由的生命情感活动，又是人类审美艺术活动自身的培育的审美情感需要。日常意义上的人类审美活动，是人类正常的审美能力的表现，因为人类的自然生命活动离不开审美，正如人类生命离不开吃饭和穿衣一样，审美道德活动是人类生命快感获得的精神源泉。事实上，人类在生命活动中碰到美的事物时，就会形成自由的生命快感。日常意义上的生命美感是人的重要自我肯定方式，它使人生快乐而富有意义，食欲、权力欲、性欲的满足可能也有快感，但如果没有美感的支撑，就只能称之为“动物的快感”。日常生命美感是人的自由快感，也是生命的正价值确证；日常生命美感必然出于自由和公正的体验，一个人不可能通过侵犯别人和占有别人的财产而获得美感。美感必然是个体生命充盈的表现，即它源于生命自身的强力外射，而不是对他者的侵犯；美感只能源自于自由精神体验，而快感可以源自于野性和私欲的满足。美感教会人们真正地静观地欣赏对象、热爱对象并与对象一起创造生命的快乐，它在审美的同时也给予他者以美感。^①

日常生命美感首先是对自然环境和生存环境的热爱。从大量的生活事实的观察中，可以发现：个人的日常生命美感能力越发达，就必然热爱自然的一草一木，热爱优雅而自然的环境。有了这种趣味，他的生命美感就呈现出高尚性。人们常将生命原欲的快感满足，等同于

① 李咏吟：《走向比较美学》，安徽教育出版社，2000年，第117—136页。

生命美感，实际上，这二者有着根本性区别：前者以侵占和拥有为前提，是因私欲满足而引起的快感，后者则是与对象共建生命自由关系而获得的美感，即他并未侵犯和拥有对象，而是被对象自身所展示出来的生命美感所激动，并沉醉在对象的合目的性的生命美感享受之中。私欲的快感并不在于对象自身，而在于能拥有这一片草地，拥有这些花卉，拥有美的事物，这是私欲的快感所占有和享用的目标。

日常生命美感其次表现为对人的美丽之欣赏。人在社会之中，每天皆要见到各种各样的人，就学会了欣赏各种各样的人的美丽。这种美丽，不仅包括气质的美丽，也包括形体的美丽，不仅包括人格的美丽，也包括言辞和举止行为的美丽。必须承认，在芸芸众生构成的现代社会中，人们越来越难以面对社会生活中的美，因为人越来越远离自然的美丽，以人为的“美丽”来模拟自然的美丽。由于儿童较少受到“人为美丽”之影响，天真的儿童的美丽依然妙不可传，那神态、那肌肤、那语言都神妙无比，一个自然而美丽的儿童，带给成人世界的美，是神圣的激动人心的。当然，性别美丽，是日常生命美感中的核心问题，即女性美丽与男性美丽，它既可以说“美在年龄”，更可以说“美在神韵”。私欲快感的追求者，只渴望以财富和权力征服美丽或享用美丽，真正自由的美丽者已越来越难见到，因为美丽已被商业社会所利用并成了赚钱机器，这是人类日常生命美感的最大异化和最大失落。

应该说，日常生命美感是职业化的生命美感创造的基础，因为任何审美创造者都必须以日常生命美感作为生命艺术创造的基础，但职业意义上的审美创造者的审美，“既源于日常生命美感，又高于日常生命美感”。作为职业意义上的生命美感体验者与创造者，首先必须具备日常生命美感的欣赏能力。人的职业生命美感根源于“艺术天赋”，因为人的生命的内在趣味和自由意志具有神秘不可测定性。你

无法解释艺术家为何如此热爱艺术，如何具有创造生命艺术的奇特才能。天赋的生命艺术才能，不是建立在他的日常生命美感之上，而是体现在他所创造的生命艺术形式所蕴含的生命艺术精神之上。职业意义上的生命艺术家，自然珍视生命中美丽的事物，例如，美丽的山川、河流、草原、雪山，总能给艺术家带来自然的生命美感气象。当然，他不会像日常意义上的审美者那样，只满足于对生命事物的感叹，而要立足于对生命事物的美感描绘与精神表现。他要通过美的眼睛去捕捉和寻找生命事物的形象，创造美丽事物的艺术生命形式，重建美丽事物的生命美感形象。因此，审美者总要研究生命事物，体验生命事物，特别是山水诗人和山水画家，必须长期与美丽的山水自然相亲熟，才能表现自然山水变化多姿的美感，写出自然山水的美妙神韵。

如果说日常生命美感体验者更喜欢在日常生活中体验人生，那么，美感艺术家更喜欢在不平凡中或在一批怪异和勇敢的人群中体察生命。^①对于美术家而言，与其说他们热爱生命的平凡者，不如说他们更热爱生命的奔放者。当然，一切日常生命形象，都可能在生命艺术中具有意义，因此，一切生命形象，无论是丑是美，皆可进入艺术家的世界。有的艺术家善于赋予平凡的生命存在者以美感，更多的艺术家，则善于赋予美丽者以生命美感。^②应该说，美的生命形体和神

① 具体说来，作为职业意义上的生命美感艺术家，要更多地研究人生和社会、文明与历史，也就是说，要在文明、历史、社会 and 生活中更好地研究人的生命活动及其生命活动所具有的美感意义。面对美丽而自由的人，面对美丽而奔放的人，面对勇敢而放纵的人，对于生命艺术的创造者来说，具有十分特别的意义，艺术家比普通人更勇敢地探究生命自身。

② 例如，美丽的儿童，美丽的少女和少妇，美丽的妓女和贵妇人，美丽的演员，他们通过美丽形体和美丽神情来构造生命美丽。当然，美丽的形体并非必然给予人以自由的美感。例如，一些美丽的演员在表现罪恶的形象时就使人感受到毒蛇般的恐怖感，而并不具有“生命的亲和的快感”。

态是创造美丽事物的最好依托，更为重要的是，美丽的事物或美丽的形象给予人的生命美感是积极而自由的。

职业意义上的艺术家，在面对生命形象时，不应有任何禁忌，审美道德解释者，应该让艺术家自由地去探究生命美丽。人类在探究生命之美感时，假如总是停留在固有的道德领域之中，以文化有色眼镜去看待生命而不敢真正面对生命自身，那么，艺术家在表现人类生命存在活动时就会显示出观念的局限和生命的暮气。生命并不易于探索，诚然，站在习俗意义上去理解生命美感会出现许多偏差，同样，站在反叛意义上去理解生命美感，也会出现许多极端化倾向。到底什么是真正自由的生命美感，实际上，只能存在于传统与现代、约束与放纵之间。真正自由的生命美感，只能处在价值调和状态之中，任何极端的生命美感倾向结果只会导致生命的内在反动。

人类生命艺术在探究生命美感的时候，其美感局限不在于对自然生命的理解和表现，而在于对人类生命的理解和表现上；这不仅涉及到审美与道德的关系，而且也涉及到生命与美感的关系，还涉及到人性与自由的关系问题。因此，作为自由的生命艺术家，如何形成正确的人生目的，在其艺术创造中就具有十分重要的作用，因为不同的人生目的必然会导致不同的生命价值形态的美感艺术创造。

2.1.4 审美活动与积极的人生目的

审美目的解释的真正意图在于：审美活动本身应满足人类生命需要中怎样的内在目的，或者说，审美创造本身如何才能形成积极意义上的人生目的？在我看来，审美目的之形成，并不在于解释和认同现实的生命法则与审美法则，而在于要形成积极意义上的人类生命价值目标。这种生命价值目的，不是通过“抽象的语言论证”实现的，而是要通过“自由的生命形象创造”来实现。严格说来，审美目的就在于：通过艺术创造自身，形成正确的人生价值目标，当然，这种人生

价值目标或人生目的绝不是单一的人生方式。应该说，人生价值目标或积极意义上的人生目的多种多样，绝不是只有形式，不过，积极意义上的人生价值目标和人生目的带有一些共同的特性，即热爱生命，追求生命的自由解放，追求生命的自由正义，追求生命的不屈的坚强意志，赞颂生命，与自然和神圣事物保持着亲切的生命关系。一切伟大而平凡的美好事物，皆在审美目的的探究之列，生命有多么复杂，积极意义上的审美目的就有多么复杂，积极意义上的审美目的永远给予快乐、幸福和健康的生命自由精神和理想。

从总体上说，人生目的可以区分为：正价值意义上的人生目的和负价值意义上的人生目的；前者是理想意义上的人生目的或积极意义上的人生目的，后者则是现实意义上的人生目的或消极意义上的人生目的。^①人生目的必然有其多样性，这是由人类生活的历史事实决定的，而且各种人生目的皆是自然而历史地形成的，只有部分人是根据理想精神生活教育而形成自觉自由的人生目的。从历史上看，任何英雄，都不可能创制出完美的社会，每个人自由创造的社会生活和私人生活，皆带有生命存在和生存意志的必然性，即有人天生高贵，有人天生卑贱，有人天生狂野，有人天生残暴。人类内在生命意志形成了各种各样的人生情态，理想的人生价值目标，只能属于为理想而奋斗的生命存在者。有人天生具有叛逆性，但是，在不同的时代不同的教育背景下，这种叛逆性可能导致不同的生命后果。天时地利人和不

① 从常理上说，艺术应该有益于人生，因而，审美的正确目的自然应该趋向于积极意义上的人生目的之展示。事实上，这是艺术创造的核心价值原则，但是，到底什么样的人生才是积极意义上的人生？对于这一问题，人们不可能形成统一的答案，因而，在实际的创作中又不可能设置自由探索的人为禁区。更为重要的是，人生目的之形成有其生命存在的合理性，这样，多样化的人生目的必然形成多样化的审美目的，因为人生目的直接决定审美目的的价值探索方向。

同，人类的生命存在形态必然千差万别，人类无法以统一的价值观，也不可以统一的生存方式去规范每个人的生活，因为人性的复杂性必然导致生命的复杂性。

生命的本源复杂性需要生命艺术家自由地体验想象与创造，没有哪种生活是惟一高贵而自由的，生活中找不到必然性的价值模式，而且，世界的丰富多彩和生命的复杂性也不需要单一的生命价值模式，但是，多样化的生命价值模式，应禀承共同的自由与正义生活目的。生命的本源价值的确定性与生命现实存在的不确定性之间，可以获得内在的统一，即生命存在形式的多样化，并不妨碍生命本源性价值的统一性。实际上，历来关于“人性善”、“人性恶”和“人性有善有恶”的讨论，始终找不到标准答案，就是由于生命自身充满了复杂性和多元性。人类生命的先天遗传不同，后天的生命环境不同，这就决定了生命存在的奇特性；人往往带有先在的缺陷生活在这个世界中，用基督教的话说，每一生命皆有其“原罪”，因而，生命就有信仰与改过的历程，就有赎罪与新生的历程。

人类生命绝不是孤立的存在，而是关系性存在。生命的诞生，就意味着人类自身建立了各种各样的关系，人的天然本性在后天环境中形成了不同的发展方向。人类生命的天赋，包括身体基因状态、智力发展状态、性格与情感发展方向、生命趣味发展方向。每个人皆具有自身的天赋能力，但并非每个人皆可找到自身的天赋能力的发展机会，应该说，天才的天赋能力，无论处于何种境遇中，都会展示出自身所具有的光彩。人的天赋能力，体现在不同方向上：创造方面、犯罪方面，或介于创造与犯罪之间。人类生命基因是一个复杂之谜，这是自然的演化和遗传，即使人能改变基因，但不可能将所有的人类基因，全部转化为正价值的生命基因。只要负价值的生命基因存在，人类生命存在就具有复杂性。

事实上，人的天然本性也决定了人对艺术的需要，并不只是追求“正价值的艺术”，同时也需要“负价值的艺术”，甚至对“负价值的艺术”之好奇心，还要强于对“正价值的艺术”的本源需要。人生目的有悲剧、有喜剧、有正剧，仿佛具有命定的不可改变的内在必然性。生命存在本身仿佛不是源自于人的自由意志，而是源自于生命的必然性或命定性，所以，人类生命存在本身成为艺术永恒探究的对象和主题。在生命的正义性和原罪性之间具有神秘的不可解释性。例如，一个有才能的正直的人，可能在复杂的现实人际关系中逐渐沉沦，最后变成罪犯的帮凶。人生目的与正负价值在简单的挣扎中可能发生根本性转向。在现实生存法则面前，一些人的私欲意志得到膨胀发展，一些人的私欲意志则受到正义价值信念的控制，更多的情况下，生命存在者介于善恶之间，即在顺从现实法则时可能为恶，而在服从良心法则时又可能为善。人性的复杂性导致生命的复杂性，形成了不同类型的人生目的，所有的人生目的皆取决于存在者的生存意志自身。

相对而言，人生目的可以进行几种基本的类型划分：第一，人生目的与人生类型是通过正直的劳动完成的。他们可能会有些小过失，但不会失去生命的根本性原则。而且，这些小过失不足以使生命存在者成为罪犯或损害他人的恶棍，不过可能造成生活中的诸多矛盾。生活中的小人物可能有善良的天性，也可能有其不可克服的自私性。第二，人生目的则是为了理想信念自由而正直地生活，甚至为理想本身而坚守正义、忍受痛苦乃至牺牲生命，这是高贵的生命存在方式。第三，处于社会生活的上层或底层却干着罪恶的勾当。人生目的和生命类型是以私欲意志为目的，认同邪恶的统治法则，不惜损害他人的生命与财产，最大限度地实现个体生命的原欲和野性的扩张。

艺术创造中的“审美本源性之探索”，要求艺术家正视生命的本源性，并通过艺术形象创造的形式让人们对本源性形成自由的

价值观照，从而达成艺术家的生命理想与接受者的生命理想之间的自由交流。在这三种生命类型中，可以发现三种生命价值形态：一是普通而平凡的生命价值形态，他们的情感丰富，生活具有戏剧性，也存在着一些生命的小过失，但一切生命行为皆不构成大恶，并不危害他们的生命与财产；二是高贵的生命价值形态，他们的生命中溢出美丽与辉煌；三是丑恶的生命价值形态，他们以生命的暴力和生命的狡诈，或明目张胆地犯罪，或巧妙伪装地犯罪。

因而，人生目的也可相应地确立为三种类型：即平凡自然的生命目的、自由高尚的生命目的、邪恶残暴的生命目的。对社会构成最大破坏性的，就是那种邪恶残暴的生命目的。无论他们是赤裸裸地杀人放火，还是伪装成圣人的民族英雄，其邪恶残暴的生命目的，必然构成对生命神圣价值的大破坏。值得注意的是，人类生活中的财富和权力，可能会被那些具有邪恶残暴生命目的的存在者所拥有，他们带来的是人类永久的灾难。人类生命的理想价值目标在于坚守平凡而自然的生命存在者的理想，张扬自由主义且具有牺牲精神的理想主义者的生命力量，而应千方百计地防止和阻止生命暴力主义者的凶残而丑恶的反人道的行动。

人生目的的信守与体认，在很大程度上决定了艺术家的艺术创作方向：理想主义者的自由艺术，永远放射着激情与光芒，它是人类生命自由精神的美学体现；以日常生活理想和人间悲苦为主题的生命艺术，则具有温暖的人情和自由和谐的生命情调，但是，表现生命残暴的艺术却具有突出地位。生命中的任何暴力主义或恐怖主义都是令人震撼的，例如，战争、偷袭、屠杀、拷问、酷刑。在现实生活中，有人总能寻找理由来实施残暴，许多残暴行为甚至披上了“正义”的外衣。艺术家仿佛特别乐意于表现正义与邪恶的较量，特别是在电影艺术中，正义与邪恶的较量是艺术叙事的核心主题。艺术自身由于与邪

恶事件保持着虚构的距离，即任何艺术接受者，并没有直接面对暴力自身，而是面对虚拟的暴力场景，因而，暴力自身常常被美化，即暴力事件既可能展示恐怖，也可能展示为野性的力量。在实际的审美活动中，暴力场景自身也构成了艺术审美的乐趣，人们在面对暴力场景时，有本源的紧张感和快感，人们对暴力自身的观照具有特殊意味：一方面，人们借此认识暴力与残忍，另一方面又借此体会正义的力量。这种创作倾向，如果缺乏积极的人生目的的支持，就会对人类生活理想构成致命的打击，从而使艺术走向生命价值追求的反面。

审美目的不能立足于现实人生目的之再现，而应立足于生命正价值力量的自由想象与发挥。想象罪恶和表现罪恶是容易的，因为人类艺术史上并不缺少恐怖和邪恶的探险者，但是，想象善与美，创造自由而伟大的美与善的形象则是不容易的。审美目的的积极意义在于：立足人生目的，超越现实人生目的，形成“自由的人生目的”。审美目的在于强调人生自由理想和生命自由之花的积极意义，因为审美的意义在于观照人生，认识生命，同时又要给予人以美感启示；审美目的的确立，特别是积极意义上的审美目的之确立，要求艺术家寻找生命的自由形式，探究生命存在的本源意义和自由意义，正视生命的苦难和悲剧，创造生命的自由形象，提供生命的自由启示。审美目的是精神内在信仰的确立，也是生命自由价值的理性认知，艺术不可能是纯粹的感性表现，它必然要凝聚艺术家对人生的深刻理性反思。因此，审美目的之确立，对于艺术创作本身而言具有重要的价值。

当审美目的与人生目的契合一致时，艺术必然具有自身的独特生命意义；当审美与人生之间建立了如此亲密的联系之后，艺术审美就是最大限度地面对生命的本源复杂性和原生态性。生命中的一切，在艺术的审美本源性观照中得到了呈现，审美本身并不是简单地表达生命价值观，而是要求通过本源性的生命历史现实的“形象呈现”与接

受者形成自由的思想交流，从而对生命自身形成内在价值共识。不过，对于理性主义者而言，人生目的与审美目的只能是生命正价值的内在寻求，因为只有这样，审美的本源性能体现出优美与崇高的生命本源价值，从这个意义上说，审美目的与人生目的之统一，完好地确证了审美道德论思想建构的现实价值。

第二节 存在者的文化命运及其审美反思

2.2.1 生命存在与思想者的文化历史

从艺术自身而言，“审美的本源性”，决定了艺术家的生命探索必须最大限度地接近存在者的真实的历史生活。这不仅需要艺术家在历史生活中自由体验与想象，而且要求艺术家对生活进行反思与价值评判，因为惟有如此，艺术家才能洞察生命的本质，在复杂而迷茫的人生面前，为存在者指引一条审美自由之路。应该说，文学艺术创作者或审美者，实际上，就是具有强烈生命意识和生命尊严的“思想者”：他们立足的是人的生存现实，瞻顾的是生命的历史，追求的是生命的意志，探索的是生命的真理，与人类生命同在，这就是作为人类文化历史命运的思索者与想象者的文学艺术家的天命。^①

“思想者”的诞生，满足了人类“对思想的渴望”，因为当人类面对无穷的生命困惑时，内心最渴望的就是“思想的艺术”和“艺术的思想”。这里，强调思想的艺术与艺术的思想自有深意，因为本源的思想就是诗的表达方式、神话的表达方式或者艺术的表达方式。生命存在者在艺术的观照中，即可以理解思想的真谛或存在的真理，本源

① 在艺术的诸多功能中，我个人最重视艺术的生命教育功能，因为审美的本质实际上就是通过艺术进行的生命学习，在生命学习中获得心灵的快乐与安慰。

的生命艺术是生命启示的艺术，它所宣扬的真理就在生命形象的自由展示中。创作者所要肯定的存在方式表现在艺术的倾向性流露中，或者说，创作者的思想植根于对人的命运的历史评价之中。对人的生活道路与命运本身的反思，就是思想的任务；揭示存在的本质与生命的本质，是艺术作品的本源价值所在。^①

“艺术与人生”一直保持着这样的默契：人们宣讲神话故事，讲述民族英雄的传奇，一代又一代人在艺术的生命形象的领悟中，接受着“人类生活的真理”，但是，随着科学的兴起和人类理性反思能力的增强，人们不再满足于这种艺术的思想方式。他们转向求真的思想方式的追问：即什么是自然的真理或自然的本质，什么是人生的必然性道路，什么是人生的正义选择？显然，理性思辨打破了“艺术沉思的特权”，或者说，思想不再是艺术家的“形象阐释专利”，思想变成了每一个存在者的生命理性思考的方式。不过，艺术并未放弃自身的创造方式，因为任何一门理性学科皆无法取代艺术。

“艺术之思”永远保持着自身的原创性，这不仅因为艺术永远是个体生命意志的自由呈现，而且因为艺术永远正视生命活动的一切需要、欲望、情感和自尊。艺术的思想者总是正视生命存在者的全部可能境遇，而不是直接为了改变人的生命存在方式，更不会去限制人的生命自由。艺术家永远是清醒的旁观者，同时，又永远是生命的忧心者，因为他们心中永远装着对活生生的人的全部思考。艺术家在对生命存在的自由思考中，为生命提供“形象启示”。艺术要探索“生命的极限性”，通过人的极限性表演，去克服生命的局限性，同时，艺

① 对此，海德格尔曾指出：“艺术作品以自己的方式开启存在者之存在。这种开启，即解蔽（Entbergen），亦即存在之真理是在作品中发生的。在艺术作品中，存在者之真理自行置入作品。艺术就是自行设置入作品中的真理。”参见海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，1997年，第23页。

术又永远正视生命的历史性，为个体生命存在的悲剧或喜剧而惊异。

从艺术意义上说，艺术家永远面对着生命，这不仅指他者的生命，同时也指自我的生命。更为重要的是，他们必须通过自我去探究他者的存在状况，并由此去体察生命的自由可能性和生命的本真意义。对于诗人来说，人类和自然的全部生命存在形式，皆在他的审美观照视野之中：他一方面正视人的本源性生活意志，另一方面则极端重视从自然生命存在中寻找人类生命存在的真谛。他们相信，人类无法仅仅从自身找到真理，真理还可能来源于自然感受和心灵想象。在许多诗人那里，自然的一草一木，一山一水，一花一境皆具有神明般的灵示，因为自然生命中的一切，是如此和谐灿烂并富有生机与活力，这样，赞美自然和神圣，就成了人类对自由的最高领悟。相对而言，歌手不是直接展示生命世界的图像，而是让人观赏个体生命力发挥到极致的美丽。对于歌手来说，声音是如此富有个性魅力，每一声歌唱皆牵动着人们的生命情意。实际上，声音的美丽就是生命美丽，更为重要的是，当这种声音的美丽被传达出来之后，听者也会不自觉地歌唱。从艺术的本源意义上说，诗与歌，这种震动人心的艺术方式，永远和本源的生命保持着高度的亲近。具体说来，生命之舞也有这种特性，因为舞蹈能释放人的全部生命能量，消解人心的全部羞涩和世故；生命之舞，不仅让人体会到肉身的欢乐，而且让人体会到心情的神圣。“本源的艺术”就是这样，它们并不直接传达真理，而是教你去发现生命、创造生命、发展生命的潜能，在生命的自由表现中进行自我肯定。

事实上，诗、乐、舞等一切生命的自由歌唱和自由表演形式，重视的是“生命的顷刻”，即通过保护生命的自由顷刻，而留住生命的永恒神圣。严格说来，诗、乐、舞这种本源的生命艺术使人类生命能够最大限度地接近自然，因为人类自由存在就是诗、乐、舞相统一的

存在方式，就是自然而自由的存在方式。此外，人类生命有其历史性，总在期待对永恒法则的领悟，因而，在自然生命的“衰亡”和人类生命的“企求永恒”之间就产生了矛盾：人类一方面不肯走向死亡，另一方面又要追求自由平等正义。在人类社会的激烈竞争与对抗中，由于天赋才能的差异，人类生命的诸多存在方式就具有了自身的独特合法性。

人类的生活命运，决非像理想生活者想象的那样，总能让人们有乐观而自由的展望，更多的时候则充满艰辛和不幸。作为个体的艺术家，他可以不断地探索生命的极限。事实上，创作的自我超越过程，就是不断地超越自我才能的极限，获得新艺术或新生命精神的过程。对于歌手或舞者来说，他们就是要寻求生命中的最强音或最和谐美丽之音，这种声音或生命韵律越是使人内心感动和生命癫狂，就越能体现出生命的极限性力量。“生命的极限”，在艺术家那里是一个可以不断延伸的历程，艺术家本身就是通过生命极限性表演去创造奇迹的人。与此同时，也应看到，作为个体的艺术家虽然可以通过生命自身，不断创造快适并形成自由的生命范式，但是，创作本身也要求他们要更深刻更广阔地去体察人类生命历史文化活动。这样，仅有个体的单纯的生命表演是不够的，它还需要对人类生命历史进行“悲旷之思”或“欢乐之思”，使艺术思想自身成为人类历史的深刻诠释或真理揭示方式。

“表现生命的极限性”与“正视生命的历史性”，成了艺术家的两种不同的生命致思途径，二者并不对立，可以产生相互自由作用。表现生命的极限性，要求艺术家自身要不断地扩展个体的天赋才能，最自由最勇敢地去揭示真理，因为真正的生命艺术不是世俗的享受，而是“在生命的创造与奉献中体验自由”。尽管“艺术收入”使艺术家的创作自由具有了世俗性特征，但这显然不是艺术自由创作的最本源

的东西。它可能是内在动力，也可能是对个体艺术创造的酬劳，因为艺术自身作为生产，必然有其商业属性。应该看到，人类早期的艺术家或游吟诗人、自由歌手，本来就是“为生命而歌唱”，而不是“为金钱而劳作”。也就是说，只有表现“生命的极限性”，才可能使艺术赢得观众，才能使观众在启示中享受生命的欢乐并认知生命的真理。艺术的“生命极限性”，就是常人所未知所未见的生命形式和生命美感力量的展示。艺术的生命极限性，必定能够体现生命的根本性的自由品质，所以，艺术家只要对生命的自由本质有着深刻的揭示，就能对人类生命的历史性本质有着直观把握。

在艺术中，无论艺术家展示着怎样不同的个体生命，接受者永远看到的是自己或自己的邻人，^①也就是说，艺术中的生命存在形式，就是我的生命存在或邻人的生命形式。因此，艺术中的生命存在，并非与我无关，而是我的命运我的意志我的思想我的情感我的理想我的存在的“自由表现”，可以说，艺术作品让接受者在对象化世界中看到了自己。实际上，从生命个体身上，可以看到“人类生命的总体性特征”，同时，从生命的历史性中，又可看到人类个体生命的悲剧性或人性复杂性。人类生活中的日常性事件与悲剧性事件，常常成为艺术的根本性生命主题；在人的日常性生活事件的艺术表现中，一切充满着自然和谐，也充满着欢乐性与喜剧性；生活的小冲突和人性的弱点以及个体生活的情感命运，使艺术本身充满着“慷慨的情调”。由于人类生活的日常性的生命情调所具有的存在意义，因而，“生活的日常性”构成了生命艺术的最核心的内容之一，这其中所包含的恶与善、笑与泪。在自由的艺术中，艺术家仿佛总在告诉人们：生活本身

① “有一千个读者就有一千个哈姆雷特”，这一接受原理说明：接受者永远是根据自己的生命经验，去理解艺术中的生命形象。

应相互理解，冲突与斗争解决不了生活中的任何问题，生命的激烈对抗最终所能导致的结果只能是毁灭。^①

历史重大事变中的生命存在者，则是生命艺术家的另一条探索路径，这里易于见到大人物大时代的悲剧，或者说，是小人物在大时代的悲剧。人类生活在更多的时候常常被卷入到历史漩涡之中，任何个体都很难从这种历史的悲剧性中幸免于难，但每一生命个体，从历史的悲剧性中所获得的存在意义，却可能根本不同。在任何大事件到来的时刻，作为个体的人必然陷入历史的大混乱之中，只有守护正义者才能“保持必要的清醒”。更多的人必然陷入历史的疯狂之中，人性变得扭曲，残忍变成了“合法”，仇视变成了“正义”。人的理智决定人能从历史的悲剧性事件中得到教训，也可能从悲剧性事件中思索生命的正义和真理，但是，历史性事件的叙述，如何获得个体的心灵回声，让历史中的“伟大者”的悲剧命运，能对每个日常生活中的个人产生灵动性启示确实是难题。所以，不少重大历史事件的艺术呈现，创作者不再让伟大者登场，而让小人物直面世界，这就是日常性生活在艺术中的胜利，也是思想者对历史文化及其生命存在的审美反思。

2.2.2 人生命运的悲剧性反思与深度诉求

我试图论证这样的命题，即为了追寻生命的本源性，艺术家的审美本源性之思，必须沉入到生命的最深处。艺术思想者的生存体验目光和历史审视的目光，常常犀利地注目于人类生存命运的悲剧性，或

① 在艺术中，艺术家已经看到，人们总是为了“私我意志”而选择了毁灭。只有那些智慧的宽容的人，以生命之爱关注他者，最终得到了生命存在者的敬爱与神往。个人只有将自己的生命与他者的生命，放置在公正的和谐之中，才能实现生命的真理。可以说，日常性事件的艺术表现展示了丰富的人性内容，但其生命的真理性揭示似乎都证实着这样一个定律：人们无法逃避“私我意志”的束缚，而最终毁灭人的就是这种“私我意志”。不论创作者为“私我意志的合理性”找到多么强有力的辩护理由，最终生命的日常悲剧性必然由此产生。

人类的悲剧性，或人的悲剧性。生命沉思的直观事实是：人不同于别的生物。在生命世界中，大多数生物，依靠本能和本能的力量存活，或侵略，或掠夺，或占有，或依赖，一切皆取决于本能自身，但是，人逃脱了生物世界的这种宿命，人能生产、发明、创造，能改善生命环境本身。当然，人同时又不得不面对与其他生物共同的命运，而且，在与其他生物的本能生存比较中，有时甚至还会处于劣势。人类生命的历史展示了人类生存的现实困惑，这种生命困惑，源自于生命自身，同时，也源自于生命之外的力量。最初，存在者必须面对极为恶劣的生存环境。由于生产工具的简陋和生产力的低下，生命存在缺乏应有的尊严与力量。在与自然的斗争中，人的精神力量得到了提升。人的生活方式可能并不比动物优越，例如，人御寒取暖必须通过劳动才能获取必要的生活条件，动物则在种族的适应中已经形成了皮毛和捕猎技能。

人类从未停止发明和创造，随着生产工具不断改进，生活条件就得到改善；自然对人类生活的威胁，在一方面可能减弱了，在另一方面又可能增强了。事实上，防不胜防的突如其来的自然灾害，让生命在顷刻彻底毁灭。人们认识到：来自于自然世界的灾难始终对人是考验，这正是人类生命的悲剧性所在：一方面，人总在发明创造，技术不断进步，另一方面，自然灾害的种类日趋复杂，灾害本身愈来愈难控制。地震、洪水、火灾、风暴、沙漠、干旱、疾病，始终是人类无法真正控制的灾难，这种人类命运的悲剧性，历来就是艺术家的“思想重地”。许多英雄神话，正是在对人类历史命运的悲剧性反思中予以形成。艺术本身显示了人在自然灾害面前的坚强与镇定，也显示了人类在面对共同的自然灾难时的友爱和勇气。结果，艺术家发现：人类并不是“恐惧在自然灾害中死亡”，而是在意：当自然灾害来临的时候，生存勇气和精神信念是否坚定。

人类生活的悲剧性困惑，主要来自于人自身。悲剧艺术家很早就发现，人类生活在命运的预设之中，即不论人如何纯洁和善良，最终必然步入衰老，进入死亡之地。或者说，不论人在主观上进行何种自由努力，最终依然无法逃避生命过失的悲剧性处罚。^①古希腊艺术家承认命运的不可抗逆性。按照他们的神学解释，命运是自然而必然的生命预定，人可以知道命运的结局，但不能改变命运的必然性进程。^②荷马早就明晰地看到，只有“永恒的神”才是不死的，他们能进入极乐世界，主宰人类生活秩序。要死的凡人，无论如何都不可能逃脱神的安排和惩罚。荷马还聪明地告诉我们，即使是至高无上的宙斯，也无法改变人的命运。更重要的是，天神亦不愿改变命运既有的安排，因为诗人坚信谁打破命运的安排，世界就会失去秩序、陷入混乱。人类生活中的一切，皆是“神的预设”，人类必须勇敢地承受来自于神的“预定安排”。^③在奥林波斯神话系统中，没有真正反抗成功的神，即使是“盗火的”普罗米修斯，也只能有限地改变人类的命运，成为神人共知的伟大反叛者。正是由于这种“神定命运论解释”，人类生活陷入无穷的悲剧性之中就得到了生动说明，其实，用这种神秘命运论未必能有效地解释人类生活的困惑，但“命运论”确实将人类的悲剧性与困惑的根源做了简化式处理。人在生命历史的观照中，

① 古希腊悲剧家，在很长时期之内，始终纠缠于命运与悲剧性之中。他们选择的历史性或日常性生存事件，几乎皆与命运的悲剧性有关。人们设想的神秘和神圣，在很大程度上，就是为了给命运本身找到可靠而有效的解释方法。对于古希腊悲剧家来说，悲剧不仅是性格悲剧，更是必然性的命运悲剧。

② 在《伊利亚特》中，荷马写道：目光炯炯的女神雅典娜立即回答说：掷闪电的父亲，集云之神，你说什么话！一个有死的凡人命运早作限定，难道你想让他免除可怕的死亡？你看着办吧，但别希望我们赞赏。参见《伊利亚特》，罗念生等译，人民文学出版社，1994年，第571页。

③ 李咏吟：《原初智慧形态：希腊神学的两大话语系统及其历史转换》，上海人民出版社，1999年，第102—126页。

逐步学会了默认命运的最终安排，但人类的生存意志决不是直接通往结局，他们总是以反抗的方式来对待命运的最终安排，这就使人类生命悲剧自身具有了悲壮性。

人作为自然生命存在，不能完全按照自然法则生活，而必然按照人道法则生存。这本身就不可避免“生命的悲剧性”，艺术由此提供的自由解答所具有的深刻性在于：高贵所构成的悲剧性灾难，比平凡所构成的悲剧性灾难更加惊心动魄。从命运的悲剧性上看，古希腊悲剧家，不仅找到了宽慰平民的艺术方式，而且也证明凡人皆受命运支配，凡受命运支配的人一律平等的自然思想。相对而言，古典悲剧更多地表现了人性的悲剧，在人性悲剧中，命运法则处于至高无上的地位，一切亲情和伦理皆变得不重要，权力、尊严和欲望，超越了亲情和人伦，这是人类社会的另一悲剧性所在。没有一个人甘愿受支配或被奴役，每个人皆期望自由平等，这正如我反复宣扬的一个真理主题句那样：“人是生而不平等的，但无往不在追求自由与平等之中。”^①

本来，如果按照自由法则，每个人皆有追求平等之权利，而且，按照现代公共伦理价值准则，每个人皆应获得平等与自由。实际上，尼采早就发现：每一个体的私欲意志皆追求个人利益的最大化，奢侈和浪费在“主人性道德”那里，是权力享受的必然。法律和道德，特别是后者，往往是弱者对强者的要求与限制。因此，按照强力意志原则，尼采宣扬每个人都必须遵守“主人性道德”，而放弃“奴隶性道德”。^②对于思想者而言，他们要反抗命定的社会等级性，一切必须

① 《文艺评论》，2000年第1期。

② 尼采的道德学说从个体生命意义上说，具有一定的合理性。即强调张扬个体的生命强力，而不认可先在的不平等的社会法则，但尼采显然只看到了生命本能的地位，而没有看到历史惯性的巨大作用力。参见《权力意志》，商务印书馆，1991年，第231—247页。

回到本能的生命强力自身。也就是说，奴隶也不能遵循奴隶性道德，这样，奴隶也可能因为自身的强力意志而成为主人。在客观的现实生活世界中，这种“主人性道德”只可能对贵族统治者有利，无益于奴隶，因为奴隶缺少与奴隶主对抗的权力与财富。贵族与奴隶的对抗决非是一对一的肉搏，而是贵族阶级利用国家机器，对奴隶的权利的无限度剥夺。

“强力意志”与“主奴道德”观念的出现，在理论上具有公正性，而在事实上又不可能改变历史制度本身，因此，社会性的悲剧，不仅展示了人性的残酷，而且也展示了非人道的强大力量，自然意义或自由意义上的“人人平等”也就永远成为悲剧性奢望。艺术家特别关注人的悲剧性命运，作为一个能思想的艺术家的，他必然时刻面对着人类生命自身所构成的人性复杂性与悲剧性。人性的形成自然源自于人的需要和内在生命意志，源自于人对存在的选择与适应。

日常人生的悲剧性在于：人在理想状态中期待达成的目标，在实际的生活争斗中却发生了错位，所以，人们对幸运的理解是：内在的意欲在现实生活中获得了满足。寻常人所期待的目标在他者的身上得到了实现；不幸则与此相反，内心期待一再在现实生活中失落，或久久期待的一切在获得之后又在顷刻失去，或者得到了久已期待的一切，却以生命的永恒损失或伤残作为代价。在欲望化社会中，人们崇尚的自然是金钱，生活的目标以最大限度地拥有财富作为快乐之源。可是，不同的人以不同的手段和不同的能力，获得了不同程度的财富之后，财富本身可能不仅未能给人带来幸福，相反，还可能因此带来灾难。这确实是难解之谜，特别是当人触犯法律而自陷囹圄之后才领悟：生命的本来目的不是这样。可是，在生命的盲动意志和野性奋进中，人的生命已陷入悲剧之境。

对于现代人来说，日常生活的悲剧性莫过于对生命本源意义和

自由意志的颠覆。现代意义上的存在式悲剧，不再是性格悲剧、命运悲剧、人性悲剧和心理悲剧，而是对人类存在价值与意义产生普遍怀疑的悲剧。如果说古典意义上的悲剧或日常生活意义上的悲剧还有意义的依托，那么，存在式悲剧则从根本上颠覆了人类生命存在的意义。在存在的质疑中，无意义的悲剧就是人的宿命。无意义是对意义的消解，是从根基上对存在自身的深度怀疑和价值颠覆。

现代艺术趋向于存在式悲剧的探究，表面上看是对社会公正的颠覆，是对社会丑恶的回避，实际上，存在式悲剧是更为彻底的对人类生活全部意义的深刻否定。人自身已找不到意义的确定性，我们每天都在行动，我们的意愿每天都在推动着行动自身；一切皆是自动的或盲目的活动，并不完全源于“自身的主体性追求”。每个人都被外在力量裹挟着，如同江河中的一株枯枝，你愿意也罢，不愿意也罢，都必须随激流而下。这就是存在的荒谬性，即人不知为何而又不得不如此，这正如《等待戈多》中所显示的那样：人们等待“戈多”的到来，却不知“戈多”是谁。存在的荒谬性是人类存在的悲剧性的最彻底解释。艺术家在面对生命时，不断地探求生命的各种可能性，所以，现代主义的一个明显症状是：艺术家越来越失去“展望生命自由的意愿”。艺术活动本身允许各种审美意志的自由探索，因为生命本身并未确立普遍性真理原则，或者说，即使有为人所普遍认可的生命真理，也不能构成生命的必然事实。这就导致，人类虽然可以知道“生命的真理”，却只能在生命的悲剧性领域挣扎，因而，正视人的生命的历史性存在，既可能给人带来快乐和启示，也可能给人带来痛苦与悲哀。

艺术早就失去了那种单一的“希望激励”的功能，而不断强化了“苦难性再体验”的职能。好在总有一些自由的生命艺术家，能够冲破存在的日常贫乏的包围，通过生命自身展示出自由与勇敢的力量。

艺术家从“生命的本源性”中，体察到生命的悲剧性境遇或喜剧性境遇；审美的本源性之思，就在于艺术家将生命本质构造成富有生命力的活生生形象。审美的本源性与生命的本源性，“共同”在形象中体验到生命的强力震撼，并在这种强力震撼中获得了自由意义。

2.2.3 生命哲学意义上的抗争与正义

从生命的历史存在而言，人活着是自然的事实。每个人皆必须面对自己活着这一事实，然而，没有人只是静观地面对活着这一事实本身，也很少有人会深入思考为什么要活着，因为这种“对活着的必要性的质问”，实际上，往往在死亡迫近时才引人注目。对于一般人来说，既然我禀有了生命，在自然生活中没有死亡，那么，就必须直面“活着”这一事实。人既要思考活着的“必然性要求”，又要承担活着的“必要性责任”，因而，如何活着或如何活得更好些，必然会成为活着的人的思想中心。活着而不是死亡，活得好而不是活得惨，这并不是一个简单的问题。事实上，莎士比亚借哈姆雷特之口早就反思过：“生还是死，这是一个问题”，因为人不仅要面对生老病死，而且还要面对饥饿、煎熬、压迫、不公正和痛苦；不仅要面对着人际关系的压力，而且要面对道德反思和道义反思的重负；不仅要面对各种社会责任和重负，还要承载家族义务和重托。^①个人决非是孤立的个人，只能在社会关系、文化关系和历史关系中生活，因而，全部生活本身向个体生命提出了生命哲学要求：即为什么活？怎么活？以什么样的方式和信念活？

对于艺术家来说，抗争是被广泛强调的生存哲学主题，即不屈服于疾病、痛苦、灾难、压迫、压力、责任，勇敢无畏地存活，同时，

① 康有为在《大同书》中首先考察了各种人生之苦，然后才提出了自己的大同理想。参见《康有为大同论二种》，三联书店，1998年。

艺术家的“生命之思”告诉人们，任何过分的私欲化生存哲学，必然导致生命的悲剧。我们可以不必恐惧悲剧，也不必回避悲剧，但生存本身毕竟是生理性与心理性交互作用的现实事件，因而，为了寻求心安理得的生存意志就必须正义地活，这样，“抗争与正义”就成了生存探索的基本主题。与抗争和正义相对的，可能还有其他的生存哲学主题，但其他主题无法从根本上“替代”这两个极富生命存在意义的现实文化主题。人知道生命的自然差异性、文化差异性和命运的悲剧性，但人并未由此而选择顺从。从一般意义上而言，人对尊严、平等和自由的要求几乎具有天然的共同敏感性，没有人会对侮辱无动于衷，也没有人会自愿地接受不平等的裁决。在自由社会中，所建立的自由、平等和等级秩序是强制性的平等法则，而不是必然的心理顺从与价值信守的结果。

在不平等或等级尊严的秩序中，一些人因为权力、财富和知识而享受尊荣，自然不乏人们对之所报以的尊敬，但这种特殊地位本身同时也引起了人们潜在的深度怨恨。人们逐渐默认了生存法则，即在自由的社会中，要想获得尊严和地位，必须具备某种权力、财富和知识，否则的话，即使是怨恨也无济于事。“社会的不平等”，在礼仪秩序和分配制度中被合法化了，即通过合法化的不平等，来建立貌似自由的社会秩序。自由秩序本身，实质上，建立在制度的合法性的先前提基础上。真正的自由平等永难期待，我们所拥有的只不过是“感受与想象中的平等”和“制度意义上的机会平等”。艺术家洞察到：不自由与不平等所必然激起的是“抗争”。人类制度的设计本身，一方面在维护特定阶层的权力合法性，另一方面也试图激起寻求平等的内心抗争。这样，权力拥有者必须永远在竞争中保护自己的权利，抗争者又必须从权力拥有者那里分享权力；权力永远是有限的，所以，地位尊严、财富享受永远只是属于少数人。抗争就是要打破既定的生

存秩序，因而，人的抗争首先是与自身的抗争。无论你是否愿意接受现实生活的自然安排，在艺术中或生活现实中，被人们加以赞誉的“奋斗精神”实质上就是抗争的象征。

抗争的目的永远是从低级向高级方向运动，从必然向自由运动，由他律向自律运动；抗争本身必然充满故事性与戏剧性，有合法性抗争，也有非法性抗争。合法性抗争即不甘愿接受生活的自然安排，出身卑微而不安于卑微，它可能通过争取受教育的权利，或通过自身的智慧性努力而创造财富，最终获得与财富和权力拥有者共同的“生活资本”。这是制度许可的合法性抗争，这种合法性抗争，也可以称之为“与等级社会抗争”。任何社会皆处于等级化秩序之中，但这个等级化秩序不可能是恒定的，高位者可能衰落，低位者可能雄起，贵族与寒士的地位可能发生倒转。应该说，只要个人具有特殊才能和优良体质，在等级化秩序中进行合法性抗争，必然能够获得成功，事实上，艺术家永远钟情于这样的等级抗争者。“不合法的抗争”在于：以不合法的手段去争取权力和财富，这自然充满危险。任何法制社会都不允许以暴力、抢劫、占有、欺骗等方式去获得权力和尊严，因而，不合法的抗争最终不仅不能获得生命的幸福与自由，而且还可能最终葬送生命的自由与幸福。

抗争的类型是多种多样的，在正义原则支配下的抗争，才能使之具有特殊的生命意义。“正义”既是为了追求个人生活的幸福目标，也是为了追求大众生活的自由幸福，因为抗争，不仅有利于自己，也有利于他人。抗争的目的性或利益性具有公共性意义，这是正义的特质。与邪恶抗争就是正义式抗争，因为邪恶作为否定性力量，这种力量是以不公正和暴力发挥着自身的威力。一般人为了自身的生命安宁，通常会屈服于邪恶或远离邪恶，既不冒犯也不顺从它，实质上，面对邪恶而不敢冒犯，必然是屈服，因为邪恶不允许你不合作。对于

正义的抗争者而言，他不畏惧邪恶。

艺术家所要说明的真理通常是：人在与邪恶抗争时，肯定意味着危险，但面对邪恶或正视邪恶时，正义者可能一时失势，但抗争者最终必定能够胜利。当然，“抗争者的胜利”很有可能是精神的道义的胜利，因为抗争本身可能意味着牺牲，并不是每个抗争者，都能享受抗争所能获得的胜利果实。与邪恶力量抗争通常是有形的，其悲剧必定具有英雄主义色彩，但是，与习俗力量抗争则可能被目之为叛逆。习俗势力有令人解放的力量，也有着制约人的力量。千百年来，人们在习俗力量中生活，默认习俗力量所维持的“虚伪和非人道”，与这种习俗力量抗争，必然是生命自由创造者寻求人性自我解放的生命行为，但是，与任何习俗力量抗争必然意味着悲剧，因为习俗力量强大到足以貌似真理的地步。“专制文化的卫道士”总是以正义者的身份守护着习俗力量，并对抗争者实施最残忍的惩罚。默认习俗力量是容易的，但人性的解放或正义力量的弘扬，又必然要求正义的捍卫者以与习俗抗争为前提。在民族历史发展的关键时刻，向习俗开战并传播生命正义的人必定是伟大的先驱者。更为重要的生命抗争方式，当然是向命运抗争。命运强加给人的东西通常是悲剧性的痛苦，因为人们在享受天赋才能和自由时想到的，必然是“幸运”，而不是“命运”。就人类生命的历史记忆而言，命运强加给人的痛苦有多种多样的形式，例如疾病、死亡、磨难，个人在自由状态中可能突然要面对悲剧性苦难。事实上，与疾病抗争，成就了不少生活英雄的艺术形象，这种形象永远给予人以难忘的生命力量，因而，艺术家历来愿意为那些疾病拼死抗争的生活英雄而歌唱。人们在认知抗争时，也承认天地间有正义，因为天道与人道的根本法则就在于正义法则。人类从生命历史中获得的启发是：“生命过程始终是公正的”；艺术家们坚定地相信：你付出真情，必有真诚回报；你付出辛劳，必有丰硕的收获，这

就是“生活正义”。^①正义是天地间的法则，也是审美自由法则和道德神圣法则，因为正义是人道和真理，它承认命运，也承认生命抗争。

正义永远属于那些为生命自由而抗争的人，正义的抗争是伟大的自由品格，它使人类生命本身变得神圣而伟大。正义的抗争者心目中，永远矗立着“伟大的人民”；作为“小我”的抗争者，是有意义的，作为“大我”的抗争者更为神圣。正义的抗争者心中高悬着真理的目标，正因为如此，他就有着超凡的人格精神。在人日益变得平庸的时代，人们越来越不愿承认圣洁化的人格英雄，因为在平凡者看来，人皆有七情六欲，一个人如何能够为了真理而将个体生命置之不顾，但是，历史上确有不少这样的英雄，尽管他们的抗争形象，因为生活的庸俗化，而逐渐淡出“常人的视野”。在他们的人格意志中，确有神圣而理想的精神品质，他们为了理想和正义而抗争，忍受了痛苦和牺牲。如果缺少这样的“正义者”，生活将会变得一片黑暗。审美活动实际上就是要面对生活中的伟大与神圣，当然，这绝不意味着否定“平凡的真理”。人类生命的历史存在中始终有说不清道不明的东西，人们却总要摆脱强大的俗念才能把握真理，因为真理有时显得太平凡，而且与生命意志本身不能协调。

抗争就是“接近正义之途”，正义的抗争就是“接近生命真理的活动”，所以，当审美的本源性“最大限度地触碰到”生命的本源性时，艺术家就获得了生命真理的领悟，艺术中就闪现出真理之光。生命的真理就是生命的本源性与审美的本源性的自由敞亮，它具有无比巨大的艺术威力，必然放射出永不衰败的艺术光芒，照耀生命前行的

① 当然，人类艺术史上也有这样的特例：有的天才的艺术创造在他的时代就获得了巨大回报，而有的天才的艺术创造则在他的时代被冷眼相看，不过，天地正义的价值在于：只要你是天才的创造，即使在生前未予公正，死后也必将获得公正，属于艺术家或个人的正义迟早会到来。

路程。^①

2.2.4 生命在自由想象中被救赎和理解

艺术的道路充分揭示了这样的价值事实：寻求理想的人生，是激励着艺术家自由想象的核心因素。由于现实人生已经提供了种种历史可能性，而且，人们已经从现实历史人生中感受到了种种局限，因而，基于现实历史人生的“理想人生设想”，必然带有精神弘扬的自由特质，它必定是生命的自由想象，能够带给人们以信心和力量。生命中的一切美好事物，很容易被现实生活中的基本事实所埋没，甚至可以说，当人们被现实生活中的世俗事物蒙住了双眼时，可能失去对美好事物的想象能力。对现实历史生活进行还原是容易的，因为它就是我们的“生活经验”；对理想生活进行“自由想象”则是困难的，因为它既可能不切实际而成为幻想，也有可能因为过于美好，而失去对现实生活的批判性反思力量。

宗教式救赎与神话式希望，历来是艺术家在扩张生命自由想象时，最乐于采纳的艺术创造方式，因而，它自应成为我们首先需要解释的一个问题。艺术家对人类生命的展望最初就结合在这种复杂性之中，这种复杂性就包孕在神秘主义或古典主义主导下的神人共在的生命世界之中。在原初艺术家那里，神秘或神话世界是无法从生活世界中悬搁的主题，人的生活世界是看得见的，因为人有着自己的生活命运，但人无法解释个人生活为何如此，更为重要的是，人类生活世界中充满了现实感受与自由想象。人无从把握生活世界中的神秘事物，因而，将这一切归依于“神的作用”。在科学理想主义还未促使神灵

① 在这一点上，我与海德格尔心有所契，因为海德格尔总是强调：“真理之为真理，现身于澄明与双重遮蔽的对立中。真理是原始争执，在其中，敞开领域一向以某种方式争得了，于是显身自身与退隐自身的一切存在者进入敞开领域或离开敞开领域而固守自身。”海德格尔：参见《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，1997年，第44页。

退场的时代，“神本身”在艺术想象中发挥着至为重要的作用；自然，神的参与可能解释生活的神秘性问题，不过，在希腊思想中，神的力量只是决定着人的命运，因为神的意志高于人的意志，人所要做的事情就是“顺从神秘的命运”。对命运自身保持敬意即可，因为无论你反对与否，生命本身的悲剧性已经预定好了的，神优越于人并主宰人的信念已牢固树立了。

在荷马和希腊悲剧家那里，还未涉及到生命救赎问题，因为“神佑的生命存在者”是英雄，英雄的生命是美丽的，所以，歌颂英雄与神成为荷马的核心主题。根据《圣经》神话改编的文学作品则不然，它涉及到生命救赎问题，因为生命的原罪使灵魂自身不洁。信仰者为了灵魂的永生，就必须赎罪、忏悔和行善并坚定信仰。^①民间故事或童话艺术，将生命的贪婪与生命的理想予以简化处理，即善者必胜，而恶者必败，这些艺术想象本身恰好是民族最本源的生命想象。民间故事与童话艺术展现了想象的自由性与生命的正义性，在这些作品中，出场的皆为平凡的小人物或者是儿童，但是，在这些小人物或精灵构造的世界中，却充满了最真实的人性生活与理想。他们对人类生命存在的自由反思，具有了喜剧主义和道德主义的精神风范，审美的自由与道德的认知在简单的故事程式中获得了“丰富性满足”。事实上，许多童话构成了个人毕生的美丽生活想象的图式。显然，仅有神话式或童话式的自由生命想象，显然无法满足人类生命救赎的希望和理想的生存信念，因而，更多的艺术家，从神话美丽世界和童话美丽世界中跃出，回归到日常生活世界，并在平凡人的生命世界中，发现

① 根据圣经故事改编的许多作品，如《神曲》、《复乐园》、《押沙龙》等作品，虽然宗教救赎意味着并不浓郁，但对正义与反抗的读解，使作品本身呈现出生命的理想性。

生命的神圣与生命的真理。

这自然体现在艺术家的平凡的日常生活的美好想象之中，因为在艺术家那里，日常生活中完全可以找到安静、和谐、自然而神圣的美。他们最愿意在乡土自然生活情景中，刻画人性的自由与美丽。平凡的人物，因为自然的和谐与神圣，显示出天然美丽的性质。艺术家对人类平凡生活的审美道德的想象极其神奇。在这个平凡的世界中，人性中多些安宁，少了些欲望暴动，他们仿佛初次来到天地之间，所以，极为珍重邻里之间的友情，重视亲情之间的自由交流。这是一个美妙的生活世界，人与自然和谐相处，没有欺诈，没有权力滥用，没有金钱主宰的秩序，一切充满着质朴和原始的友情。这种乡村与原野的思念在现代物欲横流的时代，可以看作是极为重要的心灵救赎方式。一切充满了怀旧情调，充满了诗情画意，生命并不神圣伟大，也没有惊心动魄的奇迹，更没有建功立业的商业化躁动。一切是那么安闲古朴，充满了田园气息，这是在工业化艺术流行时代，人们对古朴自然和非功利生存的“本真怀念”。

在现代主义艺术的大旗下，这种纯净的田园艺术和自由生命旋律，因其浪漫性，可能成为现代心灵的重要的救赎方式。对人类生命存在的自由展望与自由反思，自然可以体现出各种各样的形态，回归乡土自然田园是最好的怀念方式；醉心于神话生命的奇幻之境，以童话式的想象方式构拟生命世界，也可以看作是审美道德主义的精神体现。不应忘记，在英雄主义的自由想象中，“展示”生命的自由与美好也是现代艺术的核心性构成方式。显然，英雄主义的生命艺术想象不同于田园主义的生命艺术想象，因为他们对生命的解释方式存在着差异：田园主义的生命艺术对人性真实的表现是通过自然景象的描摹和审美意境的构造来完成；英雄主义的生命艺术则让英雄回归到生命现实之中，带着粗野和激情，挟着欲望和残暴，坦露着许多本源的人

性弱点。孤傲而易于冲动，自尊且偏激，喜欢抗争又不畏艰险，然而，这一切又掩饰不了他们的雄心壮志以及在共同的事业中的齐心协力。很难说，英雄主义的生命艺术就没有将人性予以“圣化”，因为英雄主义形象身上皆充满了力量与野性，忠义与勇敢，不畏苦难和死亡的坚定勇气。这种英雄主义的自由想象，既可以是正义的警官与邪恶的警官之间的较量，也可能是正义者与邪恶者之间的战斗。

总之，英雄主义艺术使生命具有冒险性，也使生命本身具有理想和激情。独特的英雄主义艺术往往重新建立了善恶评价原则：“表面的恶者”可能是质朴的善者，“表面的善者”可能是真正的心灵邪恶者。在英雄主义艺术中，人类生命活动“游走在善恶之边缘”，但具有审美道德主义意向的艺术创造者，最终必然让“善的力量”在艰难曲折中获得胜利。

艺术家在这种生命活动的自由想象中，为理想提供一切可能性诠释。在艺术中，没有确定不变的审美道德观念，或者说，在艺术中，一切观念皆通过生命活动与生命形象获得自由诠释。这与理性思考本身有着根本性差异：对于理性思考者来说，他们善于从语词或语义的逻辑证明中解释什么是善或什么是恶，他们往往给观念自身套上“思想的枷锁”，最终总能找到思想的确定性。因而，在理性思考者那里，生命永远具有本质的规定性。但是，应该看到，理性思考者对生活的规定或对生命的规定在现实的生存个体那里总会表现为牵强性，因为理论永远无法追赶变化多端的现实生活。艺术家不会构造观念论体系，甚至对观念论体系不屑一顾，所以，他们不善于用理性言词解说或规范真理，也不能以理性话语解释生命的神圣意义，只会通过形象自身发言，呈现生命存在的真实。他们描摹人性化生存事件，以直观的话语描摹人的神情和笑容，让你从形象的眼睛中洞悉人的心灵。如歌如水的眸子，如金如银的和善天真的面容，生命中洋溢出来的一

切，就是生命的美感景象。

艺术家所认可的生命形态皆可通过语言、图像、声音、歌唱展示出来，自由的生命与冷漠的生命、浪漫的生命与异化的生命皆在他们共同构造的生命形象谱系之中。相对于艺术生命世界的丰富生动性和审美直观性而言，理性生活世界确实太庄严肃穆；更为重要的是，理性生活世界有关生命自由的争执最终却不知将人“引渡到何方”。感性的自由艺术世界则不同，他们只要展示生命的历史过程，就能揭示生命的真理和生存的意义。因为在生命形象的自由体验中，人直接就会受到感动，知道生命该奔向何方。“审美道德主义”，在自由艺术那里，变成了形象而质朴的真理；“人类生命存在的自由反思”则演变为生命形象的人生历史轨迹。启示，就在于生命形象的创造中，这正是艺术家的审美本源性追求的生命秘密所在。

第三节 审美意识与审美观念的文化确定性

2.3.1 审美意识的文化凝聚与价值定型

审美本源性的探索，只有在审美者的自我意识与自由意识高度谐和的前提下，才能完成，因为追寻审美本源性与生命本性，是体验与反思的过程。体验与创造本身，是人的审美意识活动的重要表征方式；人类意识的丰富复杂性，就是体验与创造的丰富复杂性。进一步说，体验与创造是生命的意向性活动，是面对对象自身的审美经验与自由想象。人类审美意识，既具有共同性又具有个人性，既具有民族文化性又具有生命性，因而，解释者面对人的审美意识自身，就是审美本性探索的一条重要途径。由于民族文化间的独立性与原创性、隔离性与交互性，必然带来民族艺术的文化独特性，因而，人类审美意识的共同特征，总是通过民族艺术的独立的文化特征来呈现。

人类的审美意识，总是隐含在不同文化之中，只有通过文化艺术精神的内在交流，才能构成审美意识的共同价值形态。“审美意识”具体表现为：不同的文化生命意识，不同的审美表现形态，藉此才能达成对生命本源性的独特理解。^①事实上，人类艺术就是这样依托文化而存在，依托不同的文化价值理想显示出生命体验的丰富复杂性。按照意识与意向性之间的文化关联，人类意识活动必然显示出自己的多样性，因为意识自身既与对象性活动有关，要与对象之间形成认知关联，构成意识内容，又与非对象性活动有关，即在纯粹的无意识活动中，形成审美关联和意识内容。^②

任何审美意识活动，皆是在特定的生命情景和文化语境中展开的，所以，每一种审美意识皆带有自身的文化色彩。在不同的生命文化语境中考察审美意识活动，可以发现：审美活动最初就是纯朴的，因为经验的累积使之趋向复杂。人在不同的生命阶段，或处于不同的生命自由水平之中，对生命的美感的要求，也必然有着根本性区别。审美者最初总是以儿童的态度参与世界游戏，他们以快乐闲适的眼光看自然，在与自然进行游戏中享受生命的快乐。所以，审美活动，与

① 审美意识的现代性研究在现象学视野中得到了出色呈现，胡塞尔与杜夫海纳及梅洛·庞蒂提供了艺术现象学解释的具体范例，参见倪梁康编：《面向实事本身》，人民出版社，第1—2页。

② 在日常自由语境中，意识的多样性总能得到具体规定，既然审美意识被列为人类意识活动的一个基本领域，那么，它到底包含哪些内容呢？应该说，审美意识是关涉自然存在、生命形态、生命情感、生命韵律和艺术创作的自由精神活动，相对其他意识活动而言，审美意识带有自由放纵的意味，因为理性意识往往需要阻挠情感的放纵而公正明智地对待事物本身，道德意识也需要约束个人欲望的释放而使之向生命的正价值方向运动。审美意识则不然，它不带功利目的，可以自由地与对象世界形成“亲密交往”，展示生命的自由意志和自由力量，它必然以放松的心情参与游戏。审美者总是以快乐的心情参与生命表演，展示自身的生命力量，最初的审美活动带有生命的自然性与纯朴性，它不需要像后来的艺术创造那样需要心机、智慧和技艺的自由合作。

紧张的机械化生活具有先天的不协调性。儿童的本真的生活，实际上，就是人类审美活动的起源，因为儿童需要认识世界；认识世界的事物与色彩，观察事物的形态和生命韵律本身，就能给予儿童以“生命的快感”。儿童的纯然的审美快感还不满足于此，他们需要进行生命表演，而且愿意与一切生命形式建立亲密的关系，尤其是与动物世界有着天然的亲近感。生命在这种纯然的美感快乐中，不存在威胁和争斗；展示生命游戏本身，就构成了审美活动的基本形式。

然而，人的所有审美活动皆具有文化先定性，只要人生活在人群中，生活于文化之中，就会受到这种文化固有的审美内容的训练和限制。这种美的内容，既包括特定的自然文化景象和自然景观，也包括人们创造的文明和各种形式。它不仅包括各种民间的或现代的游艺活动、艺术作品，而且包括各种具体的审美风尚、审美形式与审美情调。作用于人的审美感官，不仅有自然景物和艺术作品，也有整体的生命运动过程和形式。人们有选择地亲近那些使生命感到快乐的事物，而回避那些不能给生命带来快乐的事物。审美活动并不是为了理解美的观念，也不仅是为了获得美的意识，而是为了享受美感自身；审美的根本目的在于使生命本身得到自由与快乐，因而，美只是生命自由活动的体验性或反思性产物，并不是生命自由快感本身。美是自由意识与生命活动的观念，是对意识对象和意向感受的评价性表达。

审美意识特别与人的生命活动本身有关，它随着生命的发展而不断变化；审美作为个体的自由活动，当然，可能是个体参与到群体中而获得的快乐。具体说来，审美意识作为生命活动的结果，包括两种基本的获得方式：一是生命的纯粹认知活动，二是生命的自由想象与创造运动。在生命的认知过程中，人必然与对象性事物建立意向性关系，这种意向性关系，既可能是偶然的被动的，也可能是主动的有目的性的。在与对象性事物的意向性关系中，人们会自觉地认知事物的

形态、形象和形式。由于一切源自于生命的整体直观与领悟，因而，美的认知本身充满了生命的活力感与生命的和谐性。^①人们只要接触富有生命活力的事物，就会获得美感；这种有生命活力的事物：既可能是自然事物本身的自然而自由的生命形态，因为自然中的一切，仿佛是合目的地为人类所建造，也可能是人的生命自由活动或人的生命形象自身。一切有生命的事物，或富有生命启示性的事物，皆可使人获得生命快感，得到审美享受。

生命的自由想象与创造活动，既可以是日常的生命活动形式，也可以是艺术的生命活动形式，还可能是职业创造意义上的生命活动形式。生命的自由运动，需要存在者进行自我观照或对象性观照，因为作为个体的生命自由活动，需要人的体验、想象和反思，总之，生命活动必然能够给予人以美的意识和美的享受。尤其是在生命的定向性回忆与反思之中，生命活动的自由美感更为突出。这并不是说，生命活动中就没有其他的感受，而是说，自由的审美者要尽力排解那些“不快感”和“非美感意识”，使生命自身能够沉醉在“快感与美感享受”之中。在人类生活的世界，一切事物皆处于运动之中，而运动自身的和谐，必然能给予人以美感，特别是自然事物的运动形式总能给予人以美的快乐。当然，人工事物的运动，如果为了游艺和审美的目的，也必然能给人带来快乐，但是，如果不是为了游戏和审美，则不一定能给人带来快乐，可能是负重、辛劳和痛苦。生命事物的自由运动和自由形象，构造了美本身或美的世界，美的世界必然与生活世界中的一切密切相关。

事实上，它可能就是由生活世界中的一些具体事物的自由运动所

① 现象学的认知方式，不仅深刻地揭示了意识活动的本源特性，而且避免了认识论的主客二分和主客对立的解释模式所可能导致的思想困境。

引起的，但美感体验必然要求审美者与生活世界中的实用的意识活动或非审美意识活动拉开距离，使之保持审美意识的暂时独立性或相对独立性。审美体验与创造自身，就是让人沉醉在生命的自由享受之中。由于人类的生命活动并不是无限自由流动的，而是被文化自身限制了运动的空间和时间，因而，在人类交往并不自由的时代，人类自身被地域、社团、种族和国家所制约，这样，本源的人类生命活动与审美活动都在相对封闭性的文化活动圈中运动。同时，由于人类的种族、语言、宗教、道德、法律和国家等因素的制约，人类的审美活动自身依然呈现出文化封闭性或文化独特性，外在的诸多因素对人的审美意识和审美观念的影响具有决定性影响。就人类各民族所创造的自由文化生活秩序与艺术生活形式本身而言，审美意识本身具有根深蒂固的文化烙印与文化情调。所以，审美活动虽然是人类的生命活动，但是，由于人生活在不同的种族、语言、地域和宗教之中，具有不同的文化历史背景，因而，人类审美的文化独特性总是具有特殊的地位。

正是由于文化的作用，或者说，正是由于人的审美活动影响了文化构成，因而，文化现实与审美观念之间具有一定约定俗成的作用关系。这样，不同民族文化背景下的审美活动表现在艺术创作和生命情调之中，就显示出一些内在差别。这些内在的差别包括：（1）地缘性生命景观所带来的文化审美差异。例如，雪山、草原、沙漠、丘陵、热带雨林，一切因山水花草树木生物而显示出鲜明的差异，自然色彩本身通常影响并构成了民族审美的文化情感色彩。人类在与自然地理的长期亲熟的过程中，就形成了主体所适应和偏爱的色彩。^①同样，

① 例如，白色、黄色、金色、红色、绿色等等，每个民族的审美文化皆有自己独特的色彩美感，这是由其生存地理景观决定的。

构成民族审美艺术的生命崇拜或生命亲和物的艺术形象，通常也与地缘生物有关，例如，不同的植物花卉，不同的动物。(2)宗教文化风情所带来的审美文化差异。每个民族的文化皆经历了从古到今的转变，皆有其宗教文化渊源，宗教精神构成了审美意识的独特文化内容。特别是，宗教神话作为最古老的精神力量和思考方式，对不同民族的生命美感理解和生命追求构成了决定性影响。(3)种族特性与生命美感情调所带来的审美文化差异。不同民族偏爱不同的人体形象，他们对民族文化生活中“长期亲熟”的美感形象，具有深切的认同感，对异域民族的种族生命美感与身体肤色面目的美感就有不同的理解。有些生命形式可能被认为美，而有些生命形式则可能被认为不美。(4)建筑与生活风情时尚所带来的审美文化差异。由于不同民族在长期的历史文化积淀中，继承了不同的美感色彩习惯，建筑形式和建筑材料习惯，乃至不同的建筑装饰习惯和建筑景观习惯，因而，彼此之间有着重大差异。此外，服饰本身也是极为重要的美感差异，甚至还包括身体装饰物的美感差异。

不同民族的人，形成了不同的审美习惯和审美观念，这是由文化决定论、地域决定论和种族决定论诸因素所构成的，应该说，审美观念的差异，从本质上说还只是形式或生命认同习惯的差异。实际上，如果从生命自身出发，从生命本质来理解美感和审美意识以及审美观念，就可以发现：所有的美感差异皆是外在的，在生命本质上，则有其“内在的一致性”。这可能正是自然造物主对人类自由美感认知与体验的恩赐，即不同地域文化和种族中的人，以他们的生命活动和生命习惯，以及他们的生命背景为出发点，构造了各种各样的美学形式与美感风格的艺术品。这一切从表面上看具有某种不相容性，但恰好是这种文化美感的独异性，给人类的生命美感交流提供了多样性和互补性，人类生命世界因此充满了神奇性。

2.3.2 审美意识观念的丰富性与变化性

在审美意识的形成或原初解释学的体验与创造中，对应于具体的审美事物和丰富多彩的审美意识，必然形成多种多样的审美观念；相对而言，审美观念的生成，不同于审美形象的生成，它是逻辑生成法，也是自然生成法。任何审美观念，并不是由空洞的观念所构成，而是融入了特定的文化意识与文化判断。审美观念，对于审美体认者，就会形成“约束性指导”，同时，也可能起到“规范定向作用”。更为重要的是，审美观念表现为某种思想倾向性，一个民族对某种审美价值的高度推崇，必然使得某种审美范式或审美观念指导下的美感情调得到特殊发展，因此，审美观念可以理解为审美主体对审美意识的理性反思或精神自省的结果。

就审美体验与创造自身而言，民族文化中形成的审美意识，自然与民族精神具有特殊的联系，也就是说，民族审美观念的合法性，由历史文化本身所决定。民族文化的审美意识与审美观念之形成，服务于民族生活的实际需要。民族间的差异不可避免，这种差异，不仅表现在审美观念上，也表现在审美水平上。发达的民族文化，其审美观念由实用文化上升到精神文化层面上，结果，构成了各种层面的审美文化精神，形成了深度的审美观念系统。相对而言，不太发达或人口较少的民族文化，其审美观念主要停留在生活层面上。不过，审美观念的建立也有一个例外，即具有深厚宗教文化信仰的民族，其民族审美观念显得格外发达，似乎不受人口数量的限制。从总体上说，各民族的审美意识凝聚为特定的文化形态，它通常表现在两个层面上：一是以视觉想象为主导的审美文化艺术，其文化成就特别表现在宗教建筑、宗教美术和宗教神话之中；一是以文学叙述为主导的审美文化艺术，其文化成就特别表现在诗歌、小说、戏剧艺术上。相比而言，前者表现为视觉想象力的发达，语言艺术则不够发达，后者表现为语言

艺术高度发达，其视觉艺术想象力往往也很发达。后一审美文化形态显然是“更高级更全面的文化形态”，但这并不意味着它一定具有强大的审美感染力，因为视觉艺术与身体艺术更具生命冲击力。^①

应该看到，每个民族的审美文化观念，皆有其独特的思想发展道路，这与他们的生活制度、宗教信仰、地域气候、地理风景以及他们的自由的精神想象力皆有其密切关系。从历史意义上说，审美观念的历史形成，还与深厚的文化传统遗存，以及广泛的审美文化观念认同，有着深刻的联系。尽管就现实审美文化形态自身而言，人们对世界范围内的审美文化艺术常常进行生命意义上的价值评估。在这种评估中，人们对西方生命文化艺术的认可程度，似乎要高于对东方文明艺术的审美评价。实际上，这只是文化局限性的表现，因为在他者眼里，“异文化的亲历”永远是激动人心的新鲜审美体验。在东方人的视野中，东方各国的审美文化艺术是令人心醉的。也就是说，只要对民族的或异域的审美文化艺术进行“亲历性研究”，就会获得快乐的精神体验。异地、异民族、异国文化的亲历，必然给人带来独特的审美感受，当然，也应承认，在西方文化艺术的强势进攻之下，东方艺术的重要性似乎被忽视，这种政治经济对文化艺术自身的侵蚀和压迫，使文化艺术与经济的关系日渐紧密，因为高度发展的艺术文明也

① 例如，在东南亚各民族文化中，以佛教主导的中国藏族艺术、泰国佛教艺术、马来西亚与印度尼西亚的伊斯兰教艺术，皆体现出高度的审美想象力。可以说，他们的宗教艺术审美成就，是许多民族所无法企及的。但是，他们的语言文学艺术显然不够发达，令人称奇的是：他们的宗教建筑和宗教绘画，以及宗教雕塑，都达到极为辉煌灿烂的成就。在世界各民族文化中，印度宗教艺术、中国宗教艺术、希腊宗教艺术、欧美宗教艺术皆达到极高的艺术成就。与此同时，还应看到，欧美文学艺术、印度文学艺术和中国古典与现代文学艺术的大量文学作品被有效保存，证明了这些民族的创造者，不仅创造了人类精神文明史上的伟大诗篇，而且体现了人类艺术的高度审美成就。

必须以高度发展的经济来支撑。可以发现，不同民族的审美文化艺术，皆有特殊的文化定向、生命崇尚和观念定向。即一民族的审美文化观念与另一民族的审美文化艺术之间构成了“强势对称性”。或者说，一民族崇尚什么样的生命方式、宗教方式和文化价值原则，该民族的审美价值取向就会从根本上决定其审美观念的文化地位，当然，这种文化取向的主导性地位，并不能掩盖民族文化自身的多样化选择。^①

当基督教艺术成为罗马艺术的中心价值观念之后，罗马人将世俗意义上的自由艺术与宗教意义上的神圣艺术融合为一，这既体现了基督教的神秘与神圣观念，即崇敬上帝的神圣意识，又体现了基督教的受难精神和博爱仁慈精神。按照宗教想象的方式进行艺术创作，“上帝创世”在米开朗琪罗的伟大想象中，“基督受难”与“圣母感灵”在拉斐尔的伟大想象中，都被赋予了伟大而神秘的力量。这不仅是视觉意义上的伟大，而且是精神意义上的伟大，只是“神性”占据了“人性”的伟大而自由的位置。从总体上说，西方艺术文化的根基，就是由希腊艺术和基督教艺术奠定的，庄严、崇高与神圣，强大、雄壮与肉身构成了西方文化艺术的内敛与外向的双重生命价值基调。希腊意义上的肉身生命艺术，基督教意义上的灵性生命艺术，构成了两种不同形式的崇高美感范式。东方文化艺术似乎找不到统一的文化根

① 以希腊古典文明时期的艺术为例，可以看见，希腊人普遍崇尚“生命的自由表现”，因而，身体的艺术和裸体的艺术以及游艺的艺术，受到特别重视，也因此而形成了独特的生命美学观念。例如，力量、肌肉、身体曲线、雄性、阳刚之气、雄伟、宏大、坚硬、质感、几何形式等观念，就成了古希腊审美意识与审美文化观念的核心构成因素。雄壮的力量，健美的肌肉，宏大的结构，英雄的气概，也就自然成为古典美学典范。与此同时，他们不仅赋予英雄形象以这些美学特征，还赋予神灵以这些美学特征。“高贵的单纯与庄严的静穆”是温克尔曼对古希腊建筑与雕塑艺术观念的美学评价，这一评价，显然看到了古希腊美学价值创造的一个方面，还不足以概括他们的全部内容。

源，而是分布为几种不同文化类型的艺术方向：即以印度为代表的博大的神秘的生命艺术，以埃及为代表的静穆的神圣的阿拉伯艺术，以中国为代表的亲和自然的生命艺术。^①中国审美文化，自20世纪以来剧烈的“西方化历程”，已使民族意义上的审美文化传统衰退，很难让国民在真实的文化生活中“亲切地体认”，但这并不意味着中华民族的审美文化传统失去了自身的历史定向性。

中国审美文化，从本质意义上说，就是“与天地亲和的生命文化”，当然，这种亲和的生命文化，体现了鲜明的等级文化秩序。在建筑与服饰文化中，历来就有皇族的审美观念的烙印。如龙凤呈祥，这是皇族审美文化的徽章和标记，平民不能采用，历朝历代的官服和士大夫文化又构成另外一个等级，底层平民的文化则构成自身的特色。^②从总体上看，中华审美文化体现出天地人之间“本源的生命亲和性”。构成中国诗歌审美价值主调的观念，则是“清通和忧患”：清通是对自然人格风流美感的自由追求，忧患则是对民众苦难的生命关爱；构成中国绘画的则是“山水亲和性”，构成中国小说主调的则是市民化的享乐化的或民间英雄化的狂欢化审美价值风范。中国古代建筑艺术，青砖黛瓦，除了皇家与寺庙的建筑风格之外，普遍呈现出素净质朴的审美价值意向，当然，汉族的审美文化观念与少数民族的审美文化观念有着内在的差异。从总体上说，构成中华文化审美价值观念的基础的，可以说是“亲和的”生命文化美学价值观念。民族审美文化观念，在保持着自身主导性价值基调的同时，又在不断地寻求变

① 由于印度与中国两个国家的人口剧烈增长与动荡，因而，印度与中国的景观性的外在的建筑文化艺术不断发生着巨大的变化，特别是在中国，已很难找到古老的一脉相承的民族文化区域，只有一些明清建筑的古老村落，如今还在破败景象中挣扎。

② 马端临：《文献通考》卷113，中华书局，1986年。

化。例如，中国现代审美文化价值观念表现出文化开放性，不仅表现在对俄罗斯审美文化观念的借鉴和认同上，也表现在对欧美审美文化观念的吸收之上。

中国现代审美文化以十分独特的方式，接纳着外来审美文化观念，在一个特定的历史时期，主要接纳俄苏革命主义的审美文化观念，或者说，以无产阶级的革命审美观念主导着中国的现代审美文化建设；在另一个特定时期，则主要接纳欧美生命自由主义的审美观念，即以个人自由生活理想为依托的现代审美价值秩序。但是，也应看到，中国现代审美文化建设，从根本上又与俄苏审美文化和欧美审美文化异质。是什么原因造成中国现代审美文化接纳西方文明，却失去了西方文明的本质精神？这可能源于中国现代审美文化对西方基督教或东正教文化背景下的审美文化艺术的消解作用。应该认识到，西方自由主义的生命文化与基督教文化共同构建了西方现代文明秩序，这种文化审美秩序，在西方文化中有其内在的和谐性。同样，俄苏的无产阶级革命文化，与其传统的东正教宗教文化，共同构成社会文明秩序，尽管俄罗斯苏维埃的无产阶级革命，也排斥基督教艺术和文化，但并未破坏基督教艺术文化的历史合法性存在。中国现代审美文化的基本精神取向，不仅没有接纳欧美或俄苏的宗教自由与民主革命相统一的审美文化，而且还疯狂地否定和破坏了民族的古老文化，即否认古老文化的历史合法性存在价值。这就使得现代中国审美文化，既失去了中国古代文明的“根基性”，又失去了西方文明的宗教与自由或革命文化的统一性。^①

① 中国现代审美文化始终处于激烈的变革之中，一时还找不到自己独立的民族价值特性，虽然艺术创造的形式和数量非常庞大，但真正对世界文明产生巨大影响的精神艺术并不多见也是一个基本事实。这是危险的倾向，而回归审美道德意义上的艺术观念不失为一条有效途径。

2.3.3 审美创造与审美观念之间的张力

解释者相对重视审美观念的理论反思与价值分析，但创作者并不在意审美观念的逻辑推演与证明，真正为审美观念进行知识学或逻辑学论证分析的只是理论家。当然，创作者有时也寻找新的审美观念，为真正的创作进行价值定位或为艺术正名，但他们并不欣赏既定的审美观念，他们更希望找到崭新的命名，因为只有新的观念才能满足他们的创新要求。传统的民族审美观念，一方面始终存在着论证分析和正名的任务，一方面又始终面临着如何对新的艺术现象进行归纳总结的问题。事实上，新的美学观念之命名，常常为艺术自身带来深刻的革命，这并不是说审美观念创造了新艺术，而是说由于新艺术处于原创性初期，它的审美意识迥异于传统艺术或古典艺术或流行艺术，因而，它的合法性价值必然受到怀疑。一些观念分析者或命名者对此给予深刻解释，就可能促成新的艺术运动，例如：“抽象派”、“野兽主义”、“达达主义”、“立体主义”等等，皆是观念运动配合新艺术创作的结果。严格说来，观念本身总会损伤创作，因为它损伤了创作的本源性精神价值，但是，人们又离不开审美观念分析与正名，因为离开了具体的审美观念，对艺术的分析常常无法进行，所以，创作与观念之间构成了“必要的张力”。

应该看到，审美创作是感觉的思想运动，也是生命的自由认知、体验和还原。一个原初的事实是：审美创造，不是为了观念而创作，而是为了表达自由的生命情感、生命理解和生命信念而创作；不是为了某一审美道德理想进行证明，而是为了表达生命经验。对于创作者来说，美的创造既涉及对外在性事物的审美认知，又涉及对事物自身的生命体验与反思问题，还涉及生命理解与生命情感的形式表达。这是一个由事物到形象和情感，又由精神、情感到形式的审美生命运动过程。支配着创作者内心生活世界与生命意志的形式表达的根本动力

源于生命活力的自由理解：一方面，事物只有变成内在生命理解的对象，它才能获得意义，另一方面，生命事物的景象和内质，只有变成活动的生命形式才能构成艺术。创作者在内心世界中对生命事物的活泼的理解与体验特别值得关注。

对于任何创作者来说，审美创造之前必然有着丰富的生命经验。如果内心缺乏独特的生命经验，那么就要“回到生命现场”，从现场性的生命感知与理解中，找到自由的生命形式，但是，在真正的生命创造过程中，必定是艺术家独立面对生命事物的自由想象与自由创造。对于歌手来说，他可能需要用言词和韵律或曲调自由地咏叹生命情感，通过声音和情绪节奏给予人以美感，也可能只需要将已有的优美的词曲用个人的歌喉美妙地歌唱出来。此时，歌手需要将个人情感与想象置入到特别的生命情景中，使自己变成歌唱中的对象，从而在感动与亲密体验中，将歌唱本身情景化。美妙的歌喉并不一定能创造出真正激动人心的歌声，因为美妙的歌声还取决于美妙的生命情景的自由想象与表达。

生命的审美创造，重在通过艺术自身去还原和重建美妙的生命情景，美的观念只是这种生命情景的观念抽象。“真正的美”是那种生命的歌唱与表演本身，“美的妙不可言”并非指美的过程真的不可体验，而是指美的体验和美的生命韵律无法用观念进行抽象。所以，欣赏美最好进入美的事物和生命创造过程本身中去，“美的体验应该是与美的事物同在”。对于音乐创作者和表演者来说，他们重在以乐符和声音去重建那种记忆中的“生命和声”。每个创作者只能重建自我的生命体验世界，因为每个人的生命世界具有自己的独特性，应该说，进入自我生命体验世界，就是主体性记忆的生命情景的再创造。生命创造本身具有自己的关联性，即你回忆起了某一生命情景，想象本身必然“迁移”到另一生命情景之上，结果，所有的生命情景就构成了“生命的自由和谐”。

美的世界就建立在这种生命运动的自由过程中：音乐家一方面重建自然的生命之音，例如，风声、雨声、春天的脚步声，林中的静谧，高原之夜的安祥，小村之夜的静寂；所有的生命之音，既可以通过乐器演奏模拟，又可以此重建独特的生命和声世界。情节性的生命情景创造，就不是直观的生命景象，而是运动的生命景象创造。博大的生命世界必然是无数生命构成的既有秩序又有冲突的生活世界。这里，既有自然生命的运动，鸟在欢叫，天空白云飘飘，大草原流淌着无穷的绿色与诗意，水在奔涌，人民在休憩与劳作，更有人的历史生活构成的生命过程性情景。艺术创造打破了自然世界的时间性限制，即在自然世界中，你只能体验此时的生命情景，而不能再现彼时的生命景象，艺术创造本身则使这种生命景象“完整化”。

对于艺术创作者来说，他们心目中时时刻刻都装着生命，但未必时时刻刻皆装着美，当然，美感与生命自身同在。只要生命自由运动，只要生命构成力量的和谐，只要生命本身的运动能带给人以自由快乐，它就是“生命美感状态”，因而，生命存在与生命体验才是“审美世界的本源性构成元素”。感受生命世界毕竟不同于创造生命世界，将感知体验与记忆想象中的生命世界，转化成自由艺术形态的生命世界，这其中需要艺术语言与形式创造这一中介环节。艺术语言与形式本身就是生命表达，它本身就具有自己的美感生命力，它是对生命美感的想象性记忆与创造性重建，又是对接受者生命美感享受的召唤，与此同时，也应看到，艺术的形式美感，必然构成创造者美感本质的自我证明，因为任何艺术形式都是对自然形式的创造性模仿和变异，这在视觉艺术中还比较易于证明。例如，人的图像，山水图像，动物图像和植物图像，无论你在创作中如何变化都会有形式，这种形象图式或者与自然事物相接近，或者相似，或者抽象，但归根到底还是可以“建立艺术事物与本源事物之间的影像关系”。

时间性艺术或语言艺术的形式，是对自然事物时空形式的模仿，这种时间性作用于生命记忆，具体表现为事物运动的过程，表现为此时此地的时空活动与彼此彼地的时空活动的自由连接，而构成这个事物运动主体的艺术形象，或者就是生命中作为主体性存在的人，或者是被赋予的生命精神力量。艺术创造的生命形式是通过语言符号的历史运动完成的，这种形式本身的运动具有自己的生命，或者说能够激发起生命情感认知。审美形式的具象形式与抽象形式是其突出的生命特征。有的艺术形式的生命特征是具象的形式，例如绘画、雕塑和影视作品。在这些艺术中，形式和内容处于直观和谐状态，此时，形式的生命理解可以通过自然形式本身进行还原。有的艺术形式的生命特征则是符号化的结构化的形式，这种形式的感知理解与把握必须通过语言符号认知的时空化过程来完成，即通过生命艺术的内感知对其结构形式进行理解与判断。艺术形式的形式化特征越接近于自然生命形式，越能显示出艺术创造的伟力，同样，艺术形式的生命特征越能显示出生命的丰富性和充满性，越能具有生命的震撼力。^①

正因为如此，我们不能为了观念反思而牺牲具体而丰富的美感经验。生命创造过程中的具体美感，永远是丰富生动的，而且是不可重复的，但任何美的观念，只能对生命美感进行本质抽象。一旦美的具

① 生命的和谐、生命的韵律、生命的整体感、生命的震撼力和生命的情景性实质上就是美的艺术和美的意识的全部内涵。实际上，创作者的每一生命情景意识就是美感体验，就是美的观念的印证。创作者总在描述美而决不界定美。在生命艺术的运动过程中，美感体验者随时可以进行美的观念判断，然而，人的生命感受太丰富了，而人类的审美观念又实在太贫乏了，因而，每一真切生动而具体的生命感受，要想获得直截了当的审美观念把握是非常困难的。有时，美的观念太笼统，无法对应于独特的生命美感感受；有时，美丽观念又太具体，无法把握美感自身的迁延性、模糊性特征。因而，通过美的观念自身来进行生命美感的“差异判断”，简直是不可能的事情。

体感受被抽象，具体而极富个性的生命美感也就不存在了。因而，欣赏事物的生命美感，最好“与生命事物同在”，同样，欣赏生命艺术的美感，也最好“与生命艺术同在”。在实际的生活中可以发现，我们永远不满足另一生命主体讲述着对某种生命艺术的美感感受。即使他讲述得再生动，也不能代替自我的“主体性亲历”，因而，任何美感的讲述本身，都带有主体性美感的“偏私性体验与判断”。通常遇到的情形是，在亲历了具体的生命艺术之后，被人恶评的生命艺术，可能正好符合接受主体的生命美感趣味，被人好评的生命艺术，可能恰好与接受者的美感体验相反。所以，生命艺术永远需要“亲历性体验”，也永远召唤亲历者深入其中，这正如未能亲自去异国他乡旅行的人一样，电视纪录片再美或他者的叙述再美，都无法代替主体的亲历性美感知。

艺术的生命美感需要的是亲历性体察，审美观念则是为了美的认同规范和操作方便，因为审美观念是有用的，它的有效性就停留在艺术的科学性解释之中，同时，它也是为艺术的非亲历者提供审美训练。相对生命艺术的丰富性而言，审美观念永远是干瘪的老太婆，要想欣赏青春生命的美妙与无限，必须“直面生命艺术自身”。因此，创造者在意生命的真切而强烈的感受，不在意审美观念的抽象分析，这本身就是生命艺术与生命美感的必然性要求。生命永远是美丽而丰富的，“生命即美”或“美即生命”，实际上就是要回到艺术的真实性的生命体验中去。

2.3.4 审美观念的简化与审美本质的凸现

在审美道德论的建构与解释中，人们越来越强调人类学美学观念的普遍作用，而忽略民族性美学观念的实际影响力。当然，人类学观念往往具体体现为对原始或古老的民族艺术和美感趣味的重视，更多地表现为主导性民族的价值优越感，而不是对民族性自身的真正重视，特别是人们在强调全球化与现代化时，仿佛只有主导性民族精神价值范式。实际上，这是西方话语霸权作用的结果，不发达的民族和

发展中的民族之审美意识与审美观念就受到程度不同的损害，其实，古老的民族审美意识在与现代审美意识的交接中，有着深刻的文化心理意向和价值目的。

从表面上看，提倡人类学美学可以保持现代美学观念的开放性，减少民族美学观念的狭隘性，实际上，建构人类学美学，就是为了形成现代意义上的普遍性美学价值与观念秩序。也就是说，提倡人类学美学，是为了摆脱现代美学的时尚性因素的缠绕，即现代意义上的先锋美学观念未必具有自由合法性，相反，原始文化意义上的部落文明或原初文明所包含的原始审美倾向，更能代表人类审美文化的古老价值意向。因而，在同一观念之下，实质上却向两个不同方向转化。提倡现代意义的人类学美学的人，以现代人性哲学为依托，试图以普通意义上的人类生命需要与情感需要和自由意愿来重建现代美学价值观念。这种美学的发展方向，乃天下一家，人类大同，“民族性审美观念”，自然应从这一观念系统中退位。提倡文化原初性的人类学美学，则为了摆脱现代性，从审美起源的历史文化考察中，重新确证原始文化审美观念的合法性或民族文化审美观念的合法性。这两者之间有着深刻的矛盾。到底应该如何理解人类审美观念，或者说，到底应该如何建构现代人类审美观念？这确实是艰难的话题。折中的方案可能是：不要把人类学美学观念对立起来，而要把人类美学观念系统调和起来，以凸现人类审美活动的自由本质与生命文化本质。

建基于哲学人类学或生命哲学基础上的现代人类学美学，往往在没有历史牵连的新地基上讨论生命存在者的“审美关系和审美感受”。为了获得思想的普遍意义，新美学或现代美学的创建者，将美学规定为“感性学”。到了康德那里，则成了“判断力批判”。康德将美学既视作知识论体系，又视作价值论体系。按照知识论的要求，他必须回答“美是什么”？实质上，他并未真正回答“美是什么”，因为“美是

道德的象征”只是关系陈述，即揭示审美与道德相关，而不是为“美”下定义。他虽未回答美是什么，但他从质、量、关系、模态规定了美的特性，而且巧妙地回答了美的多义性特征。美是不依赖概念的，美是普遍令人快乐的，美是无目的的合目的性，美是快感先于知识而存在。^①这是康德在进行趣味判断分析时作的几个判断，应该说，这些判断，也可以理解为“审美”的特性，因为审美是自由的生命活动，与鉴赏判断密切相关，或者说就是鉴赏判断。因而，这里的美学分析，不能看作是一个范畴和概念。

康德在审美分析或美的分析之意义上讨论美的本质。更为重要的是，他在审美分析之后，又来了一个“崇高的分析”。这里所引出的问题是：如果美的分析与崇高的分析地位平行，那么，美与崇高就有着内在区别。由审美分析可以推出四个判断，而崇高分析却不能推出四个判断。那么，崇高到底是审美对象，还是审美范畴？就不太清晰。按理说，康德继承了博克关于优美与崇高的分析，自应将优美与崇高视作美学的两大基本价值形态，但事实上，康德在进行美感分类时区分了自由美与附庸美，而且认为前者是形式的美，后者则是附载了社会生活内容的美。其实，这两种审美形态都是生命的美感形式，只不过前者以自然为美，后者以人生为美。更为重要的是，优美与崇高确实可以体现出两种对立的價值形态。

康德美学事实上充满了分析的混乱，尽管他设想人类意义上的美学的普遍意义，并将美学与道德和神学目的论关联起来，对美与自然和文化之间进行了深入的说明，但他显然并不是在设计普通意义上的人类美学关系。康德强调了天才创造美的独特意义，因为天才不仅可以“为艺术立法”，而且，天才的想象力是“生命的最自由表现”。应

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第37—78页。

该说，康德美学呈现了十分丰富的内容，从根本上说，他并不是为了建立知识论意义上的美学体系，而是为了揭示审美的心理奥秘以及审美创造的意义。就前者而言，审美就是生命与意向性事物之关系，即审美与对象同在，审美并不需要概念，而且，审美处于无利害关系之中。审美不通过概念而具有合目的性这一看法，历来未引起人们的充分重视，这说明康德的解释揭示了审美感知或生命感知的本质性特征。

严格说来，康德实质上是遗漏了秀美形态的具体分析，因为他在进行审美本性的揭示之后，就转入到审美心理内容的研究中。可惜的是，他对秀美这一审美感受缺乏充分的描述，而对崇高本身则有着深入的体察，秀美与崇高实质上就是审美的心理内容。审美是审美者与审美对象之间的游戏，审美实质上就是生命的自由活动。正是在美的创造中，作为主体的人可以赋予审美本身以人性化的内容。因此，康德的美学，不能按照人类美学的基本价值形态去理解，而应从审美心理和审美创造的意义这个方面去理解，只有这样，康德的美学矛盾才能得到合理性解释。问题在于，人们从生命哲学或哲学人类学出发，将人类审美关系设定为主体与客体之关系或者主体间的关系，然后，将审美与崇高视作两个根基性的美学观念，这样，解释者为了确证知识论意义上的美学体系，而放弃了审美创造的意义寻求以及审美自由的价值本质的自由探索。

席勒从审美关系和审美心理出发，最终落实到审美自由与人类自由这一根本问题上来，深得康德美学思想的精髓。从西方美学的观念史发展路向来看，康德美学经过叔本华的中介，“个体性原理”成了美学的生命基点，尼采就此提出了生命即美，美即生命的观念。在尼采那里，“梦与醉”成了两个新的美学范畴，这显然是“将生命美学本体化”。尼采是正确的，他抛弃了美的观念，回复到了生命本身，而且将生命本身的两种最自由状态视作生命美的极致，这使得美学的

生命本体论意义得到了彰显。不过，也应该承认，对具体的审美意识和审美观念的简化，就是为了凸现审美活动的生命自由本质；尼采促使美学由知识论向生命本体论或价值论的转变，标志哲学人类学可以作为美学的思想根基。然而，也应看到，人们在强化审美的生命自由本质的同时，也失落了对人类历史文化中的丰富的审美意识的洞察，这就使得文化人类学意义上的审美解释具有了丰富而实在的内容。

如果说哲学人类学意义上的美学建构，关注的是审美本质和生命本质的自由揭示的话，那么，文化人类学意义的美学建构，则基于丰富的民族历史文化审美事实的再发现。文化人类学，使得人类历史上不同阶段和不同文化形态的审美意识和审美观念皆具有了意义。这说明，人类不能通过西方中心主义价值论观念，使人类丰富的审美文化观念走向边缘，或人为宣告死亡。如果恢复了人类审美活动中的丰富性事实，那么，审美观念本身就变得丰富多彩，不过，这其中也充满了内在危险性。危险在于，人类生活历史文化活动，虽然创建了无数审美价值事实和审美文化观念，但是，站在现代人的自由生活立场上来看，仿佛一切古老的审美观念都具有新奇感。不过，危险也恰好蕴含其中，因为有的文化信仰中的审美观念是反生命的，用现代人的话来说，是极不人道的生命美感趣味。因而，对待文化人类学意义上的审美观念，还是要保持必要的警惕。

这可能体现出解释者在审美观念上的内在矛盾性：一方面要求以审美自由价值观念来建立审美意识或进行审美判断，另一方面又要求恢复审美文化观念的民族多样性和生命价值形态的多样性。这种矛盾不可能简单予以解决，特别是在人类审美文化自由交往的时代，不同民族的审美文化观念应该形成“宽容的认同”。实际上，在民族审美文化交往的历史过程中，审美观念的认同存在着内在的不平衡性。西方文明制度中所培植的那种文化优越感和审美自由优越感，使得他们

越来越以为欧美文明价值是惟一自由正义的价值观。这种强势文化价值观，不是依靠某种单一因素来完成的，而是以其政治经济军事综合实力及其对不同文明的历史征服过程中的胜利来建立的。这种强势文化的审美价值观念，已经对整个世界构成巨大的压迫。在一些民族审美文化价值观念被保护和被自由信守的民族国家中，这种危害被有效地控制着，但是，对于受这种强势文化支配并且在民族文化价值观被深刻否定的民族文化中，民族自身的审美文化价值理想受到了惨重的压迫。从中国现代审美文化观念对欧美审美文化观念的自由接纳中可以看出，这种外来文化价值观念，对于民族生活来说是利弊并存的。如何在接纳异族审美文化价值观的同时，又能自信地保持民族审美价值观念，并真正自由地发展民族审美价值观念就成了艰深而紧迫的课题。^①

第四节 美的认知与审美创造的自由意志

2.4.1 美的认知即生命的想象与体验

审美本源性问题的自由展开，必然呈现出丰富复杂的内容，它可

① 对于审美道德主义的建构者来说，民族文化审美价值观念决非像人们对民族负面文化所认知的那样一钱不值。实质上，在民族审美道德价值观念中，充满了许多有价值的生命自由伦理价值范式。只要将这种生命自由美感发挥出来，构造生命的内在和谐，那么，民族审美价值，不仅可以参与世界文明的发展与创造，而且可以防止强势文化的审美价值观念对人类生活的毁灭破坏。从这个意义上说，中国文化意义上的审美道德理想和生命原则，充满巨大的生命创造力。我们应该乐观地眺望在人类审美文化价值观念自由交流的时代，中国审美道德价值观念所具有的深刻的生命创造力量。从本质意义上说，人的审美观念就是其审美意识的自由体现，问题在于，审美观念的理性分析，很难包容审美意识的复杂性，因为在审美解释过程中，人们总是将复杂的审美观念予以简化。简化了的审美观念，虽然有助于理解审美活动本身，但无疑将审美意识本身的自由广阔领域凝固化了，因此，回归审美本源性，就是为了恢复生命的丰富复杂性，以便在自由的审美观念中把握生命自身。

以通过审美认知和审美体验得到具体解释。实际上，美的认知与美的体验是无限开放的自由领域，人的全部生命经验直接构成了审美认知与体验的出发点，在审美的开放性时间链条中，现场体验与想象、历史记忆与回忆构成了审美的丰富内涵。具体说来，审美体验就是通过认知与想象，重建审美主体与生命记忆的亲在关系，重建自由与幻想的心灵世界。审美认知与审美体验是生命存在物之间的亲切而自由的交流，一切自然景象和运动的生命景象都可能成为审美者的思想源泉。

当审美认知和体验在审美活动中真正发生时，就可以找到两种基本的审美方式：一是日常生命感知方式，二是艺术生命感知方式。审美的日常生命感知方式，是人的日常意向性的审美认知，即通过“与生命事物打交道”获得美感与快感。审美的艺术生命的感知方式，是审美创造者的全方位的生命认知体验。它要求审美创造者在精神生活世界中，或在创作状态中，对生命体验本身进行心理反省与审美重构。即先通过生命的体认，后通过艺术形式，重构主体性的生命世界。日常意义上的审美认知具有不同的审美认知水平，它与个体的职业和知识教育有着直接关系；日常意义上的审美认知，即生命主体自觉自由地与生命事物之间“建立审美意向性联系”。

日常生命认知方式与人的日常生活具有最亲密的联系，它是本源的审美方式，取决于审美者的审美觉悟。其审美水平愈高，其日常审美认知就愈自觉，或者说，日常审美认知，既是本能的条件反射活动，又是自觉自由的审美心理活动，因为生命的审美训练本身使审美者在生命实践活动中具有了职业本能。日常审美认知具有最为鲜明的职业化本能特征，非艺术审美者的审美取向较难超越其职业局限；艺术的审美认知方式以日常的审美认知为基础，能够自由地综合人的全部日常审美经验，同时遵守艺术的创作规律自身，最终

形成基于真实与虚构、表象与想象的自由审美创造。艺术的审美认知，不是直接的本能的认知与表现，而是自由的生命认知；艺术的审美认知，以日常认知为基础，并最终超越于日常认知之上，形成自由的生命情思。

从人的生活时空对日常审美认知的影响而言，我们可以把“原乡认知”和“异乡认知”看作是两种最基本的日常审美认知方式。应该说，原乡生活体验是个人日常审美认知和审美意识建立的必要条件，原乡认知涉及到现象学中所谈论的“家乡世界问题”。家乡世界是指围绕着每个人或每个人类共同体的熟悉之物和已知之物的领域，这个领域的伸展范围对于个别的人和共同体来说是各不相同的，但它始终是有限的。在胡塞尔后期对生活世界的分析中，“家乡世界”是所有已知之物和未知之物的总称。^①强调家乡认知就是为了强调原乡经验的有限性、亲熟性、深刻性、情感性、独异性和亲历性，这对于文艺创作来说异常重要。异乡认知可能形成好的视觉艺术作品，但永远也不可能写出自由的心灵的历史的艺术作品，惟有将“异乡认知”变成“家乡认知”或“原乡认知”，才能构建出自由的生命世界。^②

① 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店，1997年，第211—212页。

② 原乡认知接近自然认知，是与原乡世界保持亲密联系的方式。当审美者与原乡过于贴近时可能发现不了原乡的美。当审美者远离原乡生活时，那种悠远的思念之情就成为审美创造的动力。原乡认知就在于它的记忆是丰富的完整的，无人可以替代的，它具有生命创作与生命审美的惟一性价值。异乡认知则是陌生化认知方式，生命中的一切充满了新鲜与刺激，它最容易激活人的审美想象力，当这种异乡文化历史地理与原乡生活有着巨大区别时，审美的兴奋感就会更为强大。由于生命审美认知必须以日常生活认知为基础，所以，原乡认知与异乡认知往往直接构成了生命审美认知与想象的具体内容或丰富的生命想象之精神源泉。创作者总有自己的原乡世界，真正的文艺创作只能植根于这个原乡世界。异乡世界的生命认知只是猎奇的旅行，或风光摄影。要想将它转变成真正的生命艺术，是不可能简单完成的，除非有一定的时间与异乡世界亲熟。自由的生命艺术只能扎根于原乡深处，只能扎根于生命的深刻记忆中，只能与原乡或异乡世界的沃土深深相依。

原乡认知与原乡记忆有关。人在日常生活中可以自由地审美，但当审美本身与生命活动成为同一件事时，我们可能并没有意识到自己是在审美，只不过是自由地感知生活而已。所以，人在进行创作体验时，不只是一要面对当前性的生命体验，常常更需要沉浸到生命记忆中去，因为生命记忆中的“一切”，此时就具有审美反思与审美表现的意义。创作者对原乡的生命记忆是异常亲切具体的，不是空洞的艺术虚构；生命中的一切记忆因此而具有了审美创作意义：故乡的一草一木，一山一水，都有了特别的深意，那些与创作者生命亲熟的人物便成了艺术创作中的“生命原型”。原乡是艺术家的童年之乡，是艺术家长期生活并有着亲切记忆的地方，也是艺术家真正将生命浸染其中并获得了丰硕经验的文化世界。

当艺术家将生命与原乡联系在一起或将原乡世界的生命形象自由地表现出来时，它就提供了生命价值观照的样本。异乡认知在文学艺术创作中也有着十分重要的地位，相对而言，艺术家自由选择的异乡生活记忆可能比原乡生活更美，因为异乡不是创作者的故乡，一切显得更为新鲜而美丽。异乡认知极有利于视觉艺术形象的创造，因为异乡独异的生命形象在审美认知中具有别样的视觉光彩和别样的视觉兴奋刺激力。异乡世界在接受者心中永远充满着神秘和浪漫的文化情调，它以视觉形象给予接受者以无比自由和新鲜的生命经验。

在原乡文化记忆与体验中，乡土文明具有特别的表现力，一切在体验者那里显得鲜活如初，艺术家真正能够表现的实际上就是原乡世界。错把他乡当故乡的情况也是有的，这要求艺术家必须在一地有着较长时间的生命体验，没有几年时间的亲熟与体验，要想表现异乡生活的真实是非常困难的。现代社会文化传媒的发达已使原乡文化与异化文化的差别缩小了，原乡文化在现代文明的烛照下具有了新的意

义。异乡文化在艺术的传播与接受者也能获得理解与认同，许多异乡文化的艺术作品，不仅让我们感动，而且让我们更加深刻地理解了她的生命特质，事实上，原乡认知与异乡认知已在现代艺术创作中构成了一个生命和谐的世界。在现代艺术传播条件下，人们不仅可以认知原乡文明，而且可以真切地认知异乡文明。原乡文明与异乡文明的交流通过荧屏本身充分实现了：强有力的原乡文明会保持自身生命的活力与创造性，不会轻易被异乡文明所颠覆；它保持着地域文化和民族文化的独立性，在自身所构造的文化世界中获得充分而自由的审美认知。

现代文明总能通过视听传媒等方式，将外来的文化侵入到原乡生活中去，对原乡生活形成文化冲击。现代科学技术对原乡文明的侵入是带有决断性的，即在现代文明的传播者看来，对于接受者来说，原乡文明是亲切的文明，或者说是值得进行文化艺术创造的文明。因此，现代传媒技术所负载的现代文明，对原乡文明的侵入采取两种方式：一是通过传媒将现代文明带入原乡，让原乡世界的人能看到异乡世界的生活。对于渴望了解异乡世界的原乡者来说，这种文化侵入往往被原乡世界作为新鲜事物而接受，原乡文化者往往意识不到，这种传媒的侵入正是原乡文化被震动被异化的开始。二是通过传媒将原乡文明带向世界，这样，原乡文明的独特审美方式和文化价值方式以及生命存在方式就构成了现代文明的兴奋点。无论科学技术和现代传播如何发达，原乡文化或家乡文明总能保持自己的独特性，虽然原乡文明与现代文明的交流已使原乡文明越来越现代化。以中国现代社会为例，在传媒技术未侵入的地方或侵入不够彻底的地方，原乡生活依然保持着自身的古朴、原初乃至有些愚昧的安祥的文明形式。在现代文化视野中有着“诗意的神秘”，因为在这种文化情调中，心灵更能保持自己的诗性与自由，艺术创造者总能使民

族艺术保持着自身的神秘性和独特性。在传媒技术高度发展之后，原乡与异乡之间的文化差异正在减弱。原乡文明之所以能够顽固地保持住自身的独立性，是由地域文明和地缘生活关系的历史确定性决定的。

首先，任何原乡文明皆有其独特的地理文化景观。由于地球上的气候分布的独特性，每一地域的地理皆呈现出自身的独特性，虽然人们可以借助现代交通工具走遍世界，但每个人的相对固定的生活区域毕竟是有限的。对于原乡生活者来说，他们可以生活在热带，与雨林、海洋、草原、沙漠相伴，也可能生活在内陆地区，与沙漠、丘陵、平原、山峦、森林、风雪相伴。不同的气候、不同的地域，有不同的居住方式、耕作方式、生存方式乃至节日方式，这种地理上无法替代的独特性，不仅决定了文化的独特性，也决定了美的认知的独特性。其次，在特定的种族和人群之中，他们会形成一定的居住建筑风格、衣饰风格和饮食风俗。更为重要的是，他们的文化节日和文化习俗以及独特的吉凶观，决定了他们对生命美感的理解有所不同，而且形成了特定的文化价值规范。由于世代聚居和血缘联系本身，每个生命个体总是自觉与不自觉地融入到风俗文化群体中，接受文化群体自身的生活习惯和价值规范，形成或接受民族文化习俗生活中的美学观念和审美意识。

从地域意义上说或从全球意义上说，无论是异乡还是原乡，皆有其文化独立性，都是特定的地域文化。只不过，原乡文化往往作为单一的文化形态，而异乡文化则往往属于多元的生命形态。在这种区域文化中，人们的审美认知与这个区域中的山水地理和风物人情相关，形成了文化圣地和地缘美学认同观念，并同其习俗文化和生活习性之间形成文化亲密关系。所以，任何小的文化村落都可归属到大的文化群落之中，而任何大的文化群落最终可以融入地域文化和民族文化乃

至国家文化之中。^①

异乡认知对于美的认知的意义不容忽视。如果说原乡认知是为了保护原乡文明的独立性，那么，异乡认知则越来越倾向于文明的开放性和包容性。在现代文明生活中，异乡认知意味着地域文化越来越弱，而国际文化特色越来越强。在现代文明生活中，人们可以发现，异乡文化越来越具有雷同性，例如，建筑的现代化、交通的现代化。异乡与异乡之间的共同现代化追求和现代性冲动奠定了现代生活的基础旋律。如果单从孤立的不知名的建筑和街道而言，“文化的共通性”显然要大于“文化的独立性”。异乡认知意味着要认同异乡生活，虽然异乡文化有其独立性，并保留着自己的习俗，但在现代的创作视野和艺术交流视野中，精神本质的东西逐渐接近。原乡生活越来越世界化，异乡生活越来越地域化，共同的文化形态的呈现使民族文化的独有精神形态正在减弱，特别是现代建筑艺术所设计和构造的大都市，已不再具有鲜明的民族建筑风格特点。文学艺术现代化的必然结果是：原乡认知与异乡认知将逐渐同化，因为它们必须共同面对全球化和现代化所带来的共同文化难题。文化形式与精神传达不再受制于单纯的原乡经验的制约，因为“艺术的公共性”正不断地削弱艺术的民族精神的独特价值。

因此，美的日常认知实际上与异乡生活和原乡生活有关。对于原乡生活者来说，他的日常审美对象可能是土地、庄稼、野花、野草、

① 在民族性保留得比较坚固的地方，美的认知、美的情调和美的意识乃至美的形式，皆有其生命独特性。民族文化生命力愈强大，美的认知和风格观念就愈具有独特性。相对而言，弱势民族的文化更多地体现在服饰、建筑、生活、音乐、舞蹈和文学之上，强势民族的文化更多地体现在他的精神文化和艺术文化之上，至于建筑服饰和生活则越来越具有共同性。

嫩绿的禾苗、成熟的果实，还有那青山、绿地、溪水。他们的审美，实际上与他们的生活存在方式有关。原乡的生活、原乡的情感、原乡的故事、原乡的习俗和原乡价值观念构成了他们的自由生活世界和审美世界。从原乡生活的意义上说，异乡生活中的每个人都是陌生者；从现代文化交流的意义上说，每个异乡者又共在一个文化时空中。^①如果说，每个异乡都是“他者的故乡”的话，那么，异乡生活的杂色性就构成了最多元化的生活情调，实际上，异乡人的生活秩序和职业生活情感故事显示出独有的生命文化情调。无论人们以何种方式在世，“美的认知”实际上与个体的生命文化圈，与生命对象性事物有着密切关系，或者说，美的认知，就是在特定历史文化时空中“与生命事物打交道”所获得的美感与快感。美的原乡认知与美的异乡认知，建立了艺术家与生活世界的亲密联系，建立了多种多样的艺术世界与生活世界。从审美道德意义上说，美的原乡认知与异乡认知就是为了形成丰富多彩的生活世界。在这一世界中，我们不仅可以自由观照生命的运动，而且可以自由地探索生命的自由存在形态。既然艺术的原乡认知与异乡认知忠实于“生命的本源性”，那么，“审美的本源性”也就可以得到自由的表现。

美的认知在理解生命事件时，一方面要体验生命事物的生命之美，例如，我们在看山看水看花看鸟时，不是简单地看，而是体察这

① 人们受制于相同的生活享受方式和工作方式，人们逐渐适应现代文化生活的节奏，因此，现代艺术中的原乡与异乡不再具有鲜明的民族特色和地域标志。也许正因为如此，人们在异乡世界依然感到孤独，总在怀念原乡。也许只有原乡的生活世界和生命情调，才能真正安慰人的灵魂。审美认知就是如此深刻地影响着艺术的审美，好在民族性的审美文化情调依然具有强大的精神优势。在全球化的时代，人们自由地交流着原乡文化生活的神秘与诗意情感。这种交流为了文化，更是为了财富。在艺术生产和艺术消费的时代，也许文化中的原乡和文化中的异乡的生命景象是人类文化生活的最后一抹夕阳。

些生命事物所具有的美。生命事物是无限的，因而，生命的美的认知也是无限的，相对说来，生命美学认知者在与自然事物打交道时，其生命美感永远具有自身的独特性。作为审美者，一方面认知美的生命和美的事物，另一方面又在体验中赋予生命事物以美的特性，个体在与美的事物打交道时，总是从个体的生命美感趣味出发来认知美，这样，就对生命事物有美的选择和美的理解。人的审美认知由于具有记忆和还原的职能，因而，审美认知本身具有历史的积淀性，即所有的生命事物，在美的认知中建立起美的记忆，这种美的记忆与人独特的生命美感意识密切相关。

美的认知并不是单一性的关于“美”的认识，我之所以强调美的认识是生命认知，就是为了说明：美的认识，不仅包容生命中美的事物，同时也包容生命中丑的事物，即美的事物可以因其生命之美而具有美感，同时，丑的事物也可能因其与生命之美形成对立或对照而具有审美认知的意义。实际上，美的认知就是要探究生命中一切具有生命活力的东西的意义，就是要深入地理解生命活动中的一切生命现象。作为审美者，与生命事物打交道时，就有活生生的生命感受。这种生命感受，会引发人的各种情感，并且可以引发人们深刻的反思，因而，日常交流意识，虽然是纯粹的生命意识的表现，但它可以影响人的生活评价和生命体验。在人与生命事物打交道的同时，艺术也进入人的生命认知视野，生活中的一切生命事物的美感知与艺术作品所激活的生命美感知，共同构成了“人的生命美感世界”。这个生命美感世界，支撑着人的信仰与生活，支撑着人对生命的理解，构成了人类精神生活的重要组成部分。

2.4.2 体验还原与生命理想状态

美的认知不是完全沉醉于内心的生命活动，它需要“收心内视”，但先在前提是：美的认知应无限扩张个体生命境域。也就是

说，个人的认知视野越宽广，其审美创造的可能性就越大，正因为如此，我强调美的日常认知方式与艺术认知方式之间的关联。事实上，美的认知是经验与体验的统一：经验意味着认知的无限开放性，体验取决于亲历性认知。原乡认知与异乡认知只是两种最基本的经验方式，它对创作者的美的认知具有决定性作用，其实，对创作者审美认知起决定的作用的决非只有这两种经验方式，一切外在的经验对象对创作者来说都会构成影响。现象学对于美学的解释意义在于：它提供了“意识理解”的重要方法。在胡塞尔那里，经验是意识活动的外在关系结构，体验则是意识活动的内在关系结构。经验表明创作者或存在者与对象性世界之间建立了意向性关系。这种意向性关系是偶然的又是必然的：说它“偶然”，是因为存在着每天照面的事物具有不确定性。即意向性对象随着存在者的行动本身的变化而变化，即使是同一意向对象，存在者在不同的时空关系中经验它，也会形成不同的意向内容；说它“必然”，是因为只要存在者能够进行正常的意识活动，就必然形成随意的意向性关系。存在者与对象世界共在一个时空之中，就必然形成丰富生动的个人性意向内容。

这说明，偶然的或必然的意向性关系之建立，都会对存在者或创作者的经验产生影响。应该指出，意向性活动保持了经验的无限开放性，它是包容性经验，处于无限杂乱、不加选择而自由运动的意向性过程中。它更多的是日常经验性内容，这种经验内容是文学艺术创作的基础，还不能直接构成艺术本身。意向性活动的无限开放性，保证了存在者每时每刻都可以感知到新鲜的意向内容。这种意向对象和意向内容，构成了无限的经验累积，它是人类生命活动的真切记忆。这一切构成了创作者审美认知的源头活水，因为创作者必须从这种无限开放而又具有历史连接性的经验内容中，寻找有意义的生命艺术经验

构造独特的生命形象。^①从大背景意义上说，任何创作者所能创作和表现的经验世界或精神世界，必定是他长期亲熟和深刻认知的民族文化的意向性对象。具体说来，创作者要表现什么样的经验世界，在很大程度上取决于他的主观意志。从一般情形出发可以看到，在原乡文化中扎根和成长的人更愿意展示其原乡文化经验，而在异乡文化中扎根与成长的人更愿意表现异乡文化经验，但是，人的经验世界，可能因其生活命运发生变化而发生转变，即一个人可能脱离长期亲熟的文化经验，而投入到新鲜的从未经验的世界之中。

事实上，一些具有丰富原乡经验的人一旦投入到异乡之后，便致力于异乡文化经验的生活创作；一些具有丰富异乡文化经验的人，投身到原乡生活之中，便被原乡文化经验所吸引，终生以原乡文化经验作为创作的核心内容。任何创作者都很难摆脱其固有的文化经验遗传性，因为这种文化经验，在青年前期已经充分形成，但这并不妨碍创作者去探索他不熟悉、却充满神秘感的文化经验世界。经验诚然具有极为重要的作用，因为经验构造了人的世界；经验的意义在于，它保留着人的特定意向性关系和意向性活动的全部丰富性内容。经验是累

① 严格说来，原乡经验和异乡经验是存在者意向性活动的两种基本意向内容。在异乡与原乡构成巨大文化差异中，这两种意向性活动具有明显不同的内容，但是，随着异乡与原乡文化之间的同化加剧，原乡经验与异乡经验已不再重要。相反，地域文化经验或民族文化经验更显突出。需要指出的是，创作者对待地域文化经验的审美认知，并非必然与其创作本身构成制约关系。创作者的经验重构带有主观意志的选择性，也就是说，创作者正视什么样的地域文化经验与其出生和成长的文化经验，并非构成必然性联系。当然，从民族文化经验的意义上说，任何母语创作或民族生活的再现，只能运用民族的审美观照方式。创作者可以运用异文化的语言和眼光去创作异文化生活的作品，这种创造本身本取决于他对异文化的亲熟和认知的深度与广度，平面化认知就无法构造出深刻的内容。相对而言，由于创作者与其生存的文化之间有着深切的联系，先天的种族和血缘遗传性并不特别重要，后天的文化经验构成具有更为关键的作用。

积性的，永远处于开放状态中。“有意识的经验”和“无意识的经验”不断地在记忆中叠加，但这种经验叠加作用于记忆活动并不永远处于活跃状态，相对而言，最新的经验总是作用于记忆的表面，而久远的经验可能沉积在记忆的底层。所以，每个人都能自由地感知和表达当前经验，但对于遥远的经验则要依赖于“记忆和回忆”。

创作者与普通人的区别在于：前者可以利用一切经验内容，最久远的乃至被遗忘的记忆内容，都可能构成创作想象的基础；后者则只关注经验内容或记忆内容对其现实生活的意义。经验内容的丰富性对于创作者来说至关重要，可以说，一切经验内容皆可构成创作的自由前提，不过，也应承认，任何个体的经验内容都是有限度的。只要将有限的经验内容向深度方向拓展，就可以进行艺术创造，但是，对有限经验的评判和认知，则因经验的广度而显示出根本性区别。相对而言，具有广阔自由经验的人，对于“有限经验的认知”，往往更能发掘出有限经验的生存意义；缺乏参照经验或比较视野，对于有限经验的认知就会陷于平面化。一个人不可能无限开拓“无限的经验世界”，但可以运用广阔的文化经验或文化比较视野来“开拓有限经验”所具有的思想深度或存在论意义。对于创作者来说，其经验世界直接涉及到“集体记忆与个人记忆”的问题。集体记忆是共同的民族记忆，也可以说是民众共同的记忆。在现代社会，人类生活还是被分隔在不同的政治法律制度所规定的固定文化之中，每一国家文化，皆因其民族政治经济自身而具有自身的独特性。事实上，民族、语言、文学、风俗、信仰、政治、经济、法律等等直接构成了民族文化生活的独特性。

“民族生活的集体记忆”，一般可区分为两种情况：一是民族内部的集体记忆，一是民族间的或人类共同的集体记忆，显然，集体记忆标志着历史共同性内容的认知，因为民族国家的政治、经济和文化格

局具有统一性。生活在这种统一的民族国家文化之中，必然具有共同记忆。也就是说，“集体记忆”源于民族国家的意志力量对于每个人的基本作用。“集体记忆”作为历史记忆，它往往呈现出公共力量对个体的压迫，公共意志对个人意志的迫害。当然，集体记忆也可能对个体产生积极作用，因为集体记忆保全了民族个体的幸福，维护了独立的民族精神价值的合法性地位，因此，集体记忆通常体现出生活最本质的意义内容。不论这种集体记忆是欢欣快乐的还是悲苦沉重的，只要人们具有“集体记忆”，就会对公共性历史事物有着特别的兴趣。作为关注集体记忆之创作者，必然是关注重大历史政治文化问题的人。这种关注公共性事物的情怀，自然可以唤醒接受者对集体记忆的反思，创作也因此而具有交流和评判的可能。在强调“集体记忆”的同时，自然也不能忽视“个体记忆”。

相对而言，集体记忆往往只关涉时代的历史文化运动，时代的悲剧政策和事件，时代的深刻的历史文化教训，时代的疯狂与沉重，这种集体记忆，实质上是专题性的而不是事件性的，是运动和本质性的，而不是个别具体的事件。集体记忆将人们的思想定格于特定历史时空或历史时代，让人们重新反思和评判这个历史时代的经验与教训；个体记忆与集体记忆相关，因为历史只有亲历才有真切的记忆。任何想象和虚构，只是对历史记忆的模拟，但个体记忆是肉身化的，是特殊时空背景下的个人命运与情感，个体记忆使历史记忆具有了实实在在的内容，而不仅仅是历史图像化事件。通过个体记忆去评判集体记忆的公共事件，尤其是历史灾难性事件就具有特别的生命意义。历史与现实之间存在着分裂，这种分裂往往是通过“遗忘”实现的；历史经验的生命意义在于，对公共性悲剧性历史事件的遗忘有可能重复历史的悲剧本身。事实上，人类历史悲剧的“反复发生”，就是因为个体对历史的灾难性记忆的遗忘以及肉身经验的相对缺乏造成的，

所以，重建集体记忆与个体记忆之间的生命艺术关系是美的认知和创造的根本性动力所在。^①

2.4.3 美的认知与美的体验中的生命意志

如果说经验是生命认知与生命记忆，而且，这种经验随着生命活动的开放而具有无限开放性和历史连续性，那么，体验则是生命经验的重新认知和重新构造，是对生命经验的记忆性强化或意义性评价与认知。相对于经验而言，体验更能凸现人的生命意志或创造意志，实际上，体验是对经验的重构和综合，也是对经验的超越和再创造，因而，美的体验或生命体验，对于创作者来说具有更为直接的意义。在西文中，“经验”与“体验”通常都是同一个词（experience）。这是极有意思的现象。在汉语中，经验作为名词，体验是作为动词。经验是一个包容的内容极为广阔的概念，它是人的全部意向性活动的记忆总和。经验总是呈现为内在记忆，这种记忆不仅包括语义记忆，也包括情景记忆、过程记忆。经验具有历史确定性，由于每个人的意向活动各具独特性，因此，每个人的意向性经验也具有鲜明的个性。经验不仅包括生命经验和生活经验，也包括技术经验和知识经验。经验不仅可以呈现为历史性记忆，也可以呈现为现实性获取过程，人类生命活动正是依赖丰富复杂的经验而构成了生存的历史性。

体验也可以从广义上进行自由理解：体验本身是主体的生命活动或心灵活动，因为体验的发动可以区分目的性体验和遐想性体验两种；体验不是表现为记忆，而是表现为回忆。任何体验活动皆是自动

① 经验具有普遍性，又具有惟一性，因而，经验的重构使个体经验和生命经验的交流成为可能。在生命经验的自由交流中，艺术的意义就得以呈现。当然，在很多情形下，生命经验的交流不是为了真理认知和意义呈现，而是为了对个体经验自身构成娱乐性刺激，这虽然是不可避免的，但毕竟是艺术的歧途，因而，唤醒经验与扩展经验对于创作者来说具有特别的美学意义。

记忆，只有构成为记忆内容，才能称之为“经验”。目的性体验是有意经验，即为了目的而去获得记忆内容，并能同时反思和体验个体的生命行为和对象的生命行为。经验具体表现为活动性与自动性，体验则表现为主动性和意志性。为了目的性而去亲身体验所获得的记忆内容，显然不是自动记忆；自动记忆可能会很散漫，因而，在自动记忆中，可能会损失许多细节过程。实际上，日常生活中的经验或生产劳动中的经验往往需要反复操作和记忆，这些经验，具有确定性与实效性，它的目的是为了**避免错误或失败**，所以，经验本身即是知识，“经验的记忆”即是为了在生活中避免过失并且能够获得成功。体验更深刻地表现为生命活动的特性，本源性的体验就是生命的完全投入状态。日常生活中的体验，表现为生命的游戏性与冒险性，它有时并无明确的目的，只是为了获得生命常态中不可能获得的经验。它与新鲜感、刺激感、异域情调、陌生世界、震惊感、兴奋感有着十分密切的关系。体验本身通常要求人们全身心地参与，而且，身体经验在体验中具有重要的作用。

实际上，人的生命感觉，包括视觉、听觉、味觉、触觉，甚至还有灵觉，皆在体验中发挥着关键的作用，因而，经验更多地显示为“常态世界和历史世界”的意向性内容，而体验则更多地显示为“身体经验和生命的感受性”。在日常生活的闲暇性和静思性体验中，人们常常可以体会到“迁想性状态”，即身处此情此景中，体验性主体突然触景生情而进入生命回忆之中，并且与现实生活世界隔断开来，或暂时处于出神状态，遗忘了人类生命现实本身。“遐想性体验”是典型的触景生情的回忆性体验，它常使人进入回忆世界，并且与意向性对象自身，形成深刻的共鸣关系。这种遐想性体验，既可能是个体生命的悲伤性回忆，也可能是生命的喜悦性或幸福性回忆，与这种遐想性体验相对而言的，则是全身心的“沉醉式体验”，审美者不顾一

切地投入到对象世界之中，忘记了忧愁与烦恼，忘记了羞涩和虚荣，生命的本源状态得以呈现出来。人从生命常态中脱出，获得了完全不同于生命常态的兴奋性经验，同时会获得深刻而印象强烈的生命记忆；体验给生命带来了快乐，也给生活带来了力量，更给人们带来了常态生活中从未有过的经验。因此，人们极其重视这种“狂欢化生命体验”，它使人处于出神状态或忘忧状态，使人处于沉醉状态或癫狂状态，这只能在生命的投入性和身体性经验中才能获得。

从一般意义上的体验来看，审美体验中的主体性生命意志，发挥着重要的作用。由于美的认知从本质意义上说就是生命认知，美的体验从根本上说就是生命体验，因而，创作者的自由意志与可能性创造，成了审美活动解释的关键问题。

首先，创作者的自由生命体验建基于日常生命活动中的独特经验，并非纯粹的心理经验。由于哲学和神学意义上的体验极为重视人的“心灵幻化”所构想出来的神秘而神圣的精神世界，因而，体验在审美活动中比较多地与这种心灵的神奇和神话世界关系密切。不错，这种神奇的心灵想象是体验的重要维度，但更为根本的体验则直接表现为“肉身化经验”和身心参与性的生命经验。所以，“本源性生活经验”应放置于体验的第一位。艺术创作者的审美体验本身，需要艺术家的独创性探索，因此，每个自由的艺术家皆重视身心的冒险，他们绝对不甘于处于庸常的日常生活状态之中，庸常的身心经验无助于艺术家的生命想象。对于艺术家来说，生命创造中的自由意志切实地表现为对生命的一切冒险性经验的认同。也就是说，艺术家强调身心的“极端化体验和非常态体验”，这种经验可以打破日常生活中呆板的平衡和僵化性，它可以使生活在自由的顷刻放射出自由的光芒，又不至于受到太多的限制。身体经验的优先性与非常态性，使生命体验者更在意生命的勇气。在实际生活中，生命存在者的勇气体现为多个

方面：与敌人斗争，与邪恶搏击，与黑势力抗争，与强权战斗，这会使生命存在者显示出自由正义的力量与道德勇气，它可以构造出生命的非常态的狂欢化效果。与此同时，也应看到，自然世界的一切生命探险，也能给生命的肉身化与心灵化带来奇异的感受。在情感领域中，一直为艺术家的生命体验所关注的便是如火的爱情与疯狂的性爱。这一生命体验意向，是文学艺术中最神奇的领域之一，它极大地张扬着艺术本身独有的生命表现价值。

其次，创作者的生命体验表现为对神奇和灵异的想象空间的痴迷与热爱，一切神圣事物或神奇事物皆在艺术的自由想象和自由体验之列。神话是最早形成而且至今依然具有影响力的生命艺术，神话的方式是将生命中所想象的一切变成了艺术的可能性。如果说肉身化或心身化的生命体验使人感受到生命现实的狂欢的话，那么，灵异化的生命体验则使人超越历史现实而使一切精神想象成为艺术的事实可能性。在这种自由的生命体验中，艺术家可以最大胆地想象，往往可以将一切神灵、仙人、魔鬼、英雄、亡灵召唤于艺术世界中，让最凶猛的野兽富有人性化之思，让一切精灵皆具有人性化特征。生命的一切皆被神化，同时，一切又皆具有人性。这种幻化的生命体验与艺术想象，使艺术自身具有了神奇的和谐性，皆张扬着生命的神圣性与奇异性。

由此，涉及到两个问题：一是艺术家是否需要异于常人的好奇心与冒险精神，二是艺术家的生命自由意志是否可以不受任何限制地自由创造和表现一切。大量的文学艺术创作事实说明，艺术家确有异于常人之处。实际的情况是，画家对人的身体美具有无穷的好奇心。在常态世界对裸体羞涩难言时，他们却每天面对各种各样的人体；当人们对家居的风景习以为常时，他们却总是奔赴名山大川，与山川风景对话；当人们沉醉于亲熟的世界之中，他们却到各种民族之中去猎奇

斗艳，描摹异域风情和文化面孔；这一切使画家、雕塑家有其新异的肉身化生命感受，绘画创作本身就是将这种自由的生命意志赋予艺术形式的过程。同样的情况是：音乐家在癫狂的旋律中让生命起舞；演员在各种肉身化表演中呈现人类生命活动的百态。一切日常世界禁忌的事物在他们那里畅所无阻，即便会构成各种绯闻；作家则将各种自由的生活情景以大胆而自由的想象方式呈现，因此，艺术家的生命创作状态要求艺术家的生命行为必然异于常人。如果艺术家的生命行为过于“常人化”，那么，艺术家必定也因此而平庸，即只有具备新奇独特的生命身心体验力，才可能有独异的生命想象力。

这是否意味着艺术家可以冲破人类生活的基本价值律法任意而为？决非如此。实际上，艺术家的生命大胆之举，只是在不断地冲撞世俗生活中的道德律法或习俗礼仪制度，即冲破人类为了保护所谓的“文化羞涩心”而日益丧失的生命本源性情感和力量而已，他们通过回到自由与野性，找回了人类早已丢失的生命力量。这一切皆不能违背真正的法律，即任何艺术家皆无权制造恐怖，也无权伤害他人，更无权裁决他人的生命。所以，艺术家只是基于生命自由创造的“审美主义者”，是基于恢复人的生命本源性，或者为生命合法性情感证明的“自由表演者”。实际上，任何艺术家都在遵循着自由的生命律法，一旦在法的领域越界，他们的生命也必然受到公正的审判。

2.4.4 艺术家通过不同艺术形态实现自由意志

艺术家的生命创造力量，决非只是单纯的生命暴动行为，也决非是单纯的生命野性力量的展示，更不可能只是习俗道德礼仪法则的破坏者。艺术家更为本源的标志是：他（她）是艺术的天才创造者。也就是说，他不仅有勇气创造自由的生命形象，而且有才能成为这个自由的生命形象的表演者或代言人。艺术家是一伙有自由人格意志的人，尽管其中也是鱼龙混杂，但真正的艺术家作为职业守护者，永远

维护着艺术的声誉。严格说来，艺术家生命创作中的自由意志，源于天赋的才能和社会良知所赋予的生命正义感，即“天赋才能与社会责任”，使艺术家的生命创作不断能够超越人类艺术的极限，而且提供给人们以新异独特的生命文化经验。

在审美活动解释中，人们能够解释的是艺术作品以及艺术作品的文化历史成因，难以解释或回避解释的常常是艺术家的天赋才能。当然，艺术家的天赋才能常被刻意夸大，有时，在艺术大师的亲近者看来，天才其实表现得很自然很平常。不过，确实应该承认，艺术的天赋才能是自然赋予的能力，因为从基因或种族遗传中也找不到艺术才能的必然性生成原因。当然，在独有的艺术氛围中，艺术才能可能更易定向或独立发展。正是由于天赋才能的自然生成特质，因而，艺术家的天赋才能之形成只能归依于自然。值得强调的是，良好的文化氛围和文化群落的审美精神崇尚，对于艺术家具具有决定性影响。从许多天才人物的成长路径来看，天才人物同时可能在多方面成功：天才可能具有多方面的创造性，这种先在的才能是自然生成的，但个人在天才与职业选择之间的碰撞，则带有文化偶然性。

事实上，个人可能在多方面能够展示才华，但是，由于偶然的机缘，天赋才能与某种职业形成高度的精神契合：此时，天赋才能就会获得定向发展，其间还可能有“才能发展转向”。一旦天赋才能在后天的职业选择中找到了最佳爆破点，他的身份标志便得以确立。虽然天赋才能者可能在许多方面获得成功，但只有最具天才创造力的事业和成就，才能显示他的最高生命价值，因此，自由的人，最终只可能在某一方面获得高度创造性成就。“天赋才能”也是相对性概念，因为天赋才能自身存在着“价值等级”，在每一价值等级中，都有无数的天赋才能者相伴而行。严格说来，每个人都有可能是天赋才能者，只是你的天赋才能可以创造出多大的成就是无法设定的。在一些平凡

性生产活动中的天赋才能，常因为人数众多而被忽视。天赋才能永远有继承者，新生命继承先行者而创造；真正的天赋才能是不可重复的，他们必然达成人所无法逾越的巅峰状态。天赋才能本身不能以重复的形式出现，它永远需要特别的创造力。艺术的天赋才能是诸多天赋才能中最为特别的，这是因为艺术家创造的是艺术品，带给人的是生命刺激和精神快乐，而且，艺术的天赋才能，从本质上说是“不可教的”，艺术能够教授的只是技能和技巧，创造本身则取决于每个艺术家的审美意志力和审美想象力。

对于艺术家来说，通过艺术自身来实现个体生命意志，首先涉及到艺术形态的选择。由于艺术家的天才光环，艺术家永远是令人心仪的职业，尽管艺术家越来越受到商业社会的异化，但真正的艺术家绝不会因此而被埋没。他们可能是显赫者，也可能是孤独者。从理性意义上说，艺术家最能让人尊敬的必定是自身所具有的高贵艺术气质，这种高贵的气质必定是对艺术的执著，对审美的生命理性追求，对生命正义信念的坚守，对庸俗社会的诱惑保持高度警惕。他为艺术而奉献，并捍卫着生命的正义。艺术家的天赋才能往往会自然展示出来，这种天赋才能会因为各种生命文化机缘而发出光亮。“艺术家的命运”在于：他能很早找到生命创造的最佳艺术形态，一旦找到了真爱，艺术家就会永不放弃，他生命的历史就成了艺术才能的展开的过程。天才艺术家的特征是：他永远创造着自由的艺术，他的艺术在每个时期皆显示出成熟性特征，但决不重复，他会深化生命的各种力量的创造性表达。^①艺术家的生命正义感在于：他们敢于面对真实的生命世界，

① 表面上看来，艺术家需要征服的是某种艺术形态，实际上，当艺术家真正的天赋才能与最佳艺术形态天然结合之后，对艺术形态的征服不是难题，恰好是给他的天赋才能找到了武器。那么，对真正的艺术家来说，最为关键的问题是什么？在我看来，这就是要探究生命的无限可能性，创造自由的生命形象。

敢于创造自由的生命形象。一个真正自由的艺术家的生命活动本身如同精灵，显示出自由的力量。

人类艺术史上确实有着这样的艺术家：他们显得无私无畏，不会为了自己一己私利而放弃真理。真正的艺术家，往往通过艺术本身表现真理、自由和美。例如，音乐家的生命和声将人带入到如醉如痴的神圣生命世界，精神获得陶冶，源于生命深处的音乐和声会让生命受到持久的感动。音乐与歌声作为本源的生命艺术，总能激活舞蹈艺术家的生命感觉，这些身体符号的自由创造者，将身体的柔软与力度转变成生命之美。艺术家不只是简单地还原人的生命活动，他们还创造生命的自由形式。真正的艺术家，不仅是美的创作者，而且还是自由的启示者。一切艺术形态皆有其得天独厚之处，因此，人类的全部艺术形式共同构成了生命的无穷表现形式。当然，自由的艺术常与拙劣的艺术混杂在一起。人类艺术接受的可悲之处在于：有人只能欣赏拙劣的艺术，而不能欣赏自由的艺术；有人只会欣赏低级趣味的艺术，却与真正高贵的艺术无缘。更为可怕的是，人们刚刚接受美的艺术的自由精神熏陶，可能会马上因为罪恶的艺术的思想强力而消解。

因而，艺术的自由精神和自由价值观念的确认显得非常重要。表面看来，任何艺术的诞生，即意味着它就具有合法性存在地位，实际上，在自由的艺术大旗下，艺术自由可能具有迥异的生命文化特征。恶劣的艺术对人类精神的损害，历来被人重视不够，因为有种错误观念在流行，即“凡是艺术皆是自由而美丽的”，这种论断背后的潜台词在于：“凡是艺术家皆是自由生命理想的化身”。实际情况决非如此，因为个人皆有其不同的生命价值观念，不健康的生命观念所指导的艺术必定是有害的。柏拉图倍感困惑的问题，一直未能获得特别的解决，即如何阻止不利于“共和国自由生活”的混乱艺术的创作和传

播？显然，将“诗人”赶出理想国毕竟不是好的策略。^①没有自由生命情感的表达，没有自由生命理想的探索，人们可能会孤独寂寞地生活在这个世界上，自由的艺术能给这个世界带来色彩和光明。

尽管优秀的艺术家极端蔑视庸俗的艺术，而且不屑于与这样的艺术为伍，但他们似乎也找不到优良艺术独行的道路，实际上，堵塞或阻止恶劣艺术品的传播，是很难的事。恶劣的艺术必定能满足人们恶劣的生命趣味，而且，什么是恶劣的艺术或什么不是恶劣的艺术，很难划清界限。这样，防止恶劣艺术的创作变得不可能，结果只能是，“优良艺术与恶劣艺术并存”。艺术批评家只保护和捍卫优良艺术的声誉，对恶劣艺术则公开批判或保持沉默。在一定的世俗道德价值观念支配下所评判的“恶劣艺术”，有可能是“恶意中伤”。因此，对于艺术家来说，只有强化自由正义与生命良知，才能保证艺术家的创作永远捍卫生命自由精神。艺术形态的多样化，不仅为人类生命活动的多样性提供了认知的武器，而且还显示出不同艺术形态所独有的生命价值。也就是说，只要艺术家在审美道德主义精神的自由作用下，在不同的艺术形态中自由地探索生命，就可能创造出多种多样的人类艺术形式，应该说，不同的艺术形态，提供给了艺术家驰骋个体生命意志的权利与自由。相对而言，艺术形态之间的价值呈现方式存在着生命震撼力的根本差异，这种差异，既可能是艺术形态自由的艺术作用力所导致的，也可能是艺术创造者的艺术水平所导致的。^②

① 参见《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，人民出版社，2003年，第625—633页。另见《国家篇》603a—609d。

② 音乐、舞蹈和歌唱是最本源的三种生命艺术形式，它的生命震撼力最为强大，相对而言，这三种艺术也能比较好地保证艺术的生命纯粹性，它给予人以力量、激情，使生命本身释放出自由之花。具体说来，越是民间性的音乐、舞蹈和歌唱艺术就越具有纯洁的生命感染力量，也应看到，这三种艺术由于与颓废的生活情调结合在一起，逐渐开始变得堕落。只有坚守生命正义的人还捍卫着这三（转下页）

艺术家的生命意志是基于认知体验想象和欲望的自由意志，一切皆可以进行自由的生命表达。艺术家的生命意志，就是将个人的理想与想象“强化到”艺术创作之中；艺术形象的生命，就成了艺术家生命意志的直接表达。艺术家借此建立自己的生命世界。一个艺术家的自由生命意志，越是接近审美的本源性与生命的本源性，其艺术创造自身越能显示出生命的自由价值。

第五节 文艺目的论的双重视界及其审美归依

2.5.1 文艺目的论的创作学设定与批评学设定

审美道德论与文艺目的论之间有着紧密的联系，因为审美道德论的探索和自由理想的追求，就是文学的最根本性目的。具体说来，文学艺术的“自由”与“不自由”，在很大程度上，取决于文学艺术自身能否最大限度地“贴近生命的本源性”，因为审美的本源性目标，就是为了正视生命的本源性价值。在实际的创作与批评中，人们对文艺目的论的认知，似乎并非“直接道说”生命的本源目的，而是更多地考虑文艺的诸多功能的价值实现。到底应该如何评判不同的文艺目的论，在我看来，就应该评判审美本源性与生命本源性之间的自由关联程度如何。

（接上页）种古老艺术的本源精神，它葆有着民族文化生活精神，同时又展示当前生活的韵律。由于它的文本具有广泛的可复制性，因而，它的生命传播力最为强大，但时尚的文学对古典生命主义文学构成越来越强大的挑战，这使得文学艺术的本源生命精神被遮蔽。绘画艺术是视觉的艺术，它使各民族的文化风情以最直观的方式呈现，但绘画艺术在后现代文化语境中已变得价值无序，混乱不堪。最具影响力的可能是影视艺术，那是活生生的生命个体的表演性记录，它以其强烈而真实的视听效果参与人的生命认知与日常情感交流，但影视艺术正在逐渐使艺术本身失去生命力度与深度，只是在感官刺激上强烈地控制着人。也许极具综合性的影视艺术，可能成为所有艺术家生命力爆破的途径，生命本身在艺术意志中寻求正确答案。

文艺目的论作为人的主观设定，往往体现为两种不同的要求：一是创作者的文艺目的论，一是批评者的文艺目的论；前者是真实而内在的目的性要求，后者则是理想而外在的目的性要求。两种文艺目的论皆有其合理性，它们作为两种相互作用的力量共同推动文学的进步与发展，决定着文学发展的历史道路。文艺目的论之主观设定并非完全个人化的，因为任何主观设定在满足自我要求的同时，也能在一定程度上满足他者的要求。需要指出的是：文艺目的论之主观立法，只能构成“基本的价值约束”，不能起到“惩戒性的制裁作用”；也就是说，无论是正价值的文艺目的论之设定，还是负价值的文艺目的论之设定，都只能是有限的精神规定，而不能要求所有的创作者必须遵照执行。更为重要的是，目的论原则只能是总纲式的原则设定，不可制订得太详细具体，因而，在大的审美价值原则之下，文艺目的论的设定实质上给创作者提供了自由想象与创造的空间。

文艺目的论之设定皆坚持其独立而自由的价值原则，但创作者的价值原则与批评者的价值原则不一样。对于创作者而言，文艺目的论之设定是为了创作本身，必须有利于创作本身的创造性才能的发挥而不是限制创造力本身。创作者的文艺目的论，本质上是“为我的”，而客观上是“为人的”，与之相反，批评者的文艺目的之设定，则是为了代表大多数人的利益和意愿，具体表达审美者的理想生活意愿。批评者的文艺目的论，从本质意义上说，是为了服务于不同社会阶层的利益，它既可能服务于创作者，也可能限制创作者。从根本上说，由于批评者对文艺目的论之设定带有理想性特质，因而，对创作者的限制与规范作用明显突出，即要求创作者的创作本身服务于理想的外在的目的论设定。目的论作为人的主观设定，必然有其主观性要求，那么，到底应该如何评价创作者的文艺目的论与批评者的文艺目的论？显然，回到文学艺术自身具有十分重要的意义。说到底，就是要

追问文学艺术到底有什么用？这是对文学艺术价值的客观性诉求，而不是主观性诉求。人们总在追问着何谓文学与文学何为的问题，同样，何谓艺术与艺术何为也是当然话题。

严格说来，文学和艺术并不能改变些什么，要想改变社会，只能依靠“政治律法”或“宗教律法”。政治和宗教律法之所以能够改变社会，是因为其规范性与惩戒性职能足以影响人生，足以维护社会公正秩序。“政治律法”规定了人应得的权利和权力，即在法律许可的范围内，人的生存是自由的。政治律法是以其总纲式的宪法规定人的权利，以其民法来处理人际间的各种利益关系，以其刑法来处理各种犯罪问题，以其诉讼法保证法律公正，以其国际法来处理国家间的各种复杂事务。政治律法可以直接支配人的行为并能改变社会生活本身，甚至可以说，政治律法是维持社会稳定的关键，因为社会的混乱往往从法制的松弛开始。道德律法与宗教信仰，在特定的时期，也可以改变社会生活，因为任何宗教皆有其信仰的目的性。宗教信仰是通过神秘的信仰系统，从精神上控制和支配人的现实行为。宗教信仰的精神制约作用，可以使社会形成强有力的价值秩序，甚至可以决定社会的基本文化结构。宗教信仰以其巨大的精神控制力量，具体而复杂的肉身和精神惩罚措施来强化其权威性。文学艺术之所以不具备真正改变社会的职能，从根本上说，是由其自由想象特性与私人情感表达方式决定的，因为文学艺术是致力于思想与情感的表达，是自由的生命想象和历史现实文化的还原，不具有任何制约力或惩罚性。因而，文学艺术即使表达了真理，也不能真正改变社会自身。^①

① 在这里，有人可能会说，一大批进步的文学作品，使不少青年走上了革命的道路，这难道不是文学艺术对社会和人生的改变吗？对此，我的回答依然是否定的。因为进步的文学艺术作品，代表着进步的政治力量和文化方向，与其说是文学艺术作品影响了人的价值选择，不如说是进步的政治力量对人生形成自由召唤，文学艺术只是适当地起到了宣传和精神鼓舞作用。

当然，完全否认文学艺术对人的生命实践活动的影响也不符合事实。好的文学艺术作品或坏的文学艺术作品皆可能对人产生精神影响，这在很大程度上是由人的主观诉求所决定的。当个体有向善向美的冲动时，真善美相统一的文学作品，就会对人产生积极的影响；当个体有向丑向恶的冲动时，假丑恶的作品也会使之产生“精神共鸣”。人类生命意志中那种本源的向善或向恶的冲动意向具有神秘的不可解释性，因为向善或向恶的灵魂之形成并不完全取决于外在环境作用。当然，向善或向恶者所扮演的社会角色，并不直接与其尊卑贵贱的社会现实地位相联，即向善者既有贫贱者，也有高贵者，向恶者也是这样。相对而言，身处高贵之位的“向恶者”具有强大的社会破坏力，但是，他们在社会生活实际中可能会被人们目之为“圣人或伟人”。善者自善，恶者自恶，文学艺术作品，不可能使向善者变成向恶者，也不可能真正使向恶者变成向善者。严格说来，当完全自主的心灵有着坚定而不可动摇的生命价值原则时，任何外在的思想与情感理想都不可能予以改变，只能与之形成共鸣。不过，对于那些心灵被遮蔽的向恶者，一旦文学艺术将其“心灵照亮”，就可能转变为向善者。真正的恶魔不可能被改变，因愚昧导向恶魔的人则可以通过文学艺术救赎。因为个人生活在世界中，它不在意某一价值准则，必然在意另一价值法则，不依赖任何价值法则的人，不可能在这个世界存活。那么，文学艺术的作用到底应该如何确证？既然文学艺术是创作和接受的艺术，那么，文学艺术的作用也就只能在创作者和接受者身上寻找。

首先，文学艺术是历史文明和人类生命情感的有效保存。文学艺术永远与它所处的时代有着密切关联，任何创作者的创作必然是其时代精神和时代想象方式的直接表达。无论是通过历史还原来进行想象，还是通过虚拟未来而进行想象，它必定是一个时代可能有的思想

与情感的记录。没有任何保存方式，能够像文学艺术这样最有效地保存历史人心的真实。事实上，文学艺术显示了它最鲜明的时间性特征，它的创作与发表皆有其“时间刻度”，它所正视的生活历史与思想情感也有其“时间刻度”。要了解时代的心理，最好的办法就是通过文学艺术自身去理解。文学不仅可以保存人的历史生活真相，而且还可以保存人的历史生命情感真实；这种保存不是抽象的数字，也不是抽象的共同性情感，而是活生生的个体生命所构建的历史，以及活生生的人性历史真实组成的生活图像。其次，文学艺术显示了特定文化中的生命个体或创作者的独特艺术感知方式、语言方式和想象方式。文学艺术永远表现和记载个别事物和个别历史文化图像，由于生命中的一切事物都可能随着时间与空间的变化而变化，每个创作者与其所要表现的历史对象就构成了具体的历史时间关系。第三，文学艺术中所表达的生命记忆与生命情感可以在不同的接受者那里获得自由的生命响应。从这个意义上说，文学的生命表现能够极大地满足每一个体生命对他者生命认知的神秘冲动。更为重要的是，在生命认知与自由交流的历史活动中，文学艺术能够给人带来快感，忧伤或快乐，激情或狂欢，它使人的生命活动本身具有了力量。文学艺术虽然不能改变人生，但可以教会人们各种生命知识，在缺乏文学艺术交流的历史时代，人们对生命的认知只能依赖狭隘的文化遗传。

有了文学艺术这一中介，不仅同一民族间可以进行生命知识的领会和学习，而且不同民族间还可以相互进行“生命启发”。人类情感的共同之处就在于对生命的本质性理解。生命的本质是相似的，而生命的形式则可以多种多样，或者说，人类生命创造欢乐的方式多种多样，文学艺术提供了这种生命欢乐交互欣赏的自由可能性，因而，文学艺术从本质意义上说能够服务于人的生命快乐，给予人以自由的生

命启示。^①由此可见，文艺目的论之主观设定只能就文学艺术的可能性与必然性立论，而不能超越于文学艺术本身，或者说，不能给予文学艺术一些不必要的荣誉，更不能将难以承载的重负强加给文学艺术自身。

2.5.2 创作者的文艺目的论对人类生命情感的尊重

创作者并非总是有其明确的目的论意图。对于创作者而言，文艺目的之体现可以分成“具体的切实可行的目标”和“理想性的不一定能达到的目标”两种情形。创作者的文艺目的有时是隐蔽的，具体表现为“创作意志”。这是真实的文艺目的论，因为目的本身存在于创作者的生命活动与生命意愿之中。有时，它则表现为创作信念，创作者以这种信念支配自己的创作，或者说以此为自己的创作进行辩护。^②

考察创作发生的历史过程，对于理解文艺目的论具有十分重要的意义。在我看来，创作发生首先必然基于创作天赋，这种创作天赋具体表现为创作兴趣，即热爱艺术，而且对这种艺术的语言特性或工具特性有其天赋掌握的能力。在艺术创作的手段或技能充分具备之后，创作者才能进入到“自由状态”，即由学徒期进入自由创作时期。文学创作既是理性的活动，又是非理性的情感直观活动，但许多人忽视了成熟的理性在文学创作中的作用。实际上，理性在创作中的支配作用往往是文艺目的论的具体呈现方式，即创作者不能完全服从想象、

① 文艺目的论的解释多种多样，往往因为主体性的自由体验不同而显示出内在价值意向上的区别，在我看来，以生命本源探索为根基的文艺目的论具有普遍性意义和永恒的价值。

② 创作的发生和成长有其漫长的过程，天才的文艺创作，可能在七八岁时就开始了，但正常的文学创作通常在成年之后。文学艺术创作因为创作类型和创作方式不同，有的可能早些，有的则可能迟些，真正自由的创作通常要到二十五岁以后。

记忆与生命情感的漫无目的之表达，而是要通过理性来规范和校正文学创作的目标。完全服从生命情感和生活记忆，可能会创作出原始主义或自然主义的作品；这种原始的作品具有“生命的真实性”，但是，由于它没有得到理性的控制和约束，有可能产生致命的危害作用，所以，理性思维在创作中的意义就在于：创作能服务于自由价值目标的深度探索。创作者的文艺目的论设定，是自觉自由并具有自主性的“自由创作者”使其创作自身直接服务于个体的创作目标或生命目的。至于这种“创作目标”或“生命目的”是好是坏，则完全取决于创作者的自由意志。由于个体生命意志的多样性，因而，文学创作自身也就向着多样化的创作方向发展。创作者的文艺目的论不外乎两个出发点：一是个人性出发点，即文学创作必须有利于自我的发展和自我生命目标的实现，二是社会性出发点，即文学创作必须在读者那里获得心灵回应。

从根本上说，无论是个人性的目的，还是社会性的目的，最终还是源自于个体自身，因而，创作者的天赋才能和自然生成的天赋生命境界的高低，直接决定了其创作的目的论意图。值得重视的是，真正的目的论意图在创作者那里只能通过创作自身而体现出来，不能过于信赖创作者对文艺目的论的理性言说或思想独白，因为创作本身所呈现出来的一切是真实生活的虚拟式表达，思想独白式的文艺目的论表述有可能是虚假的托词。事实上，创作者的文艺目的论表白有不少就是伪饰，只有真诚的创作者才能真诚地表达其创作目的本身，不少真诚的创作者甚至拙于以理性的方式表白，只愿意以创作本身加以证明。在创作者的文艺目的论表白中，最有影响的两种论调，莫过于“为艺术而艺术”和“为人生而艺术”。在理论解释中，许多人满足于简单地评判这种观点，有人赞成前者而否定后者，也有人赞成后者而否定前者。实际上，这两种文艺目的论本身包含着十分复杂的思想文

化内涵，仅就这两种论调本身进行字面分析是不够的，需要进行深刻的文化心理动机分析。

“为艺术而艺术”，是十分有迷惑力的言论，它可以进行正反两方面的理解。首先，“为艺术而艺术”的主观动机，是为了最大限度地摆脱外在因素或力量对文学自身的干扰。即不要给文学艺术附载外在的东西，让文学艺术保持自身的独立性。这一目的论可能会带来两种后果：一是“为形式而艺术”，即片面强调艺术的形式，不强调艺术所应具有的内在此在的精神。没有内在此在精神承载的艺术，必然是空洞的艺术。如果有“为艺术而艺术”这块招牌，创作本身的贫乏，可能会因为艺术本身的纯粹性诉求而遮掩过去；二是“为个人而艺术”。由于文学艺术与生活现实之间，具有历史性联系，因而，植根于历史文化中的创作先在地对文学艺术创作本身提出了继承性要求。艺术创作必须建立在对传统艺术的认知和继承的基础之上，即必须承认历史性艺术的创造合法性与美学合法性。这就要求创作者在进行文学创作时必须重视文艺的历史经验，必须掌握文学艺术的历史精神特性。这对于许多艺术家来说，是艰难的考验，因为模仿永远需要功力，随心所欲则显得轻松自由。在“为艺术而艺术”中，就包含着独创性的要求，成为创作者切断与艺术历史必须建立的各种联系的借口，也是为自身可能并不高明的艺术独创进行强有力辩护的武器。

“为艺术而艺术”，体现了鲜明的唯美主义倾向，这一点本无可厚非。坚持这一论调的艺术家在浪漫主义兴盛时期，创作出纯粹精神幻想的作品，与生活历史现实本身拉开了距离，沉醉到纯粹的精神生活世界中去，失去了对现实生命存在者的具体关怀。“为艺术而艺术”，有时也可成为反抗现实世俗主义创作的有力武器，因为当“为人生而艺术”变味的时候，“为艺术而艺术”的论调可能会使艺术自身更好地保护其独创性和生命价值特性。严格说来，“为艺术而艺术”完全

可以进行正价值的理解，因为它并不是说艺术不需要附载任何东西，而是说艺术不应附载那些与艺术自由和生命自由无关的承载物。从这个意义上说，“为艺术而艺术”完全可以使艺术本身摆脱社会功利或世俗功利性因素，表现出生命的纯粹和生命的自由性要求。^①

所谓“为个人而艺术”，即创作者应服务于个人的生命要求，因此，不可将文艺目的论神圣化或惟一化。对此，瓦莱里曾指出：“诗人苦涩而又矛盾的命运迫使他将日常生活和实用的产物用于特别的和非实用的目的；他将借用起源于统计学的毫无特色的手段来实现抒发和表达最纯粹和特别的自我的意图。”^②真正自由的文艺目的论，实际上应构成“等级价值序列”，即高尚者有高尚者的文艺目的，低贱者有低贱者的文艺目的，伟大者有伟大者的文艺目的。如果将“为艺术而艺术”理解成“为生命而艺术或为自由而艺术”，其价值是不可低估的，当这种文艺目的论转化为自觉的创作意志时，文艺创作自身必然结出自由之果。

同样，“为人生而艺术”也可进行深度理解，具体说来，“为人生而艺术”是针对文艺的形式化倾向和逃避现实政治批判的消极化创作倾向而言的，并非针对自由独立的文学艺术自身。“为人生而艺术”的正确理解应该是：文学创作者不能为了一己之私利而创作，而应将其个人创造

① 艺术应该表现生命自身，探索生命自身，正如我在前面已经证明的那样，文学艺术改变不了什么，文学只能正视生命存在自身，因而，文学艺术创作本身就不必背负太多的社会教训性重任，而应回归到生命观照活动本身上来。“为艺术而艺术”即回到艺术的本源性使命上来，将艺术不应该背负的一切丢开，这样，艺术就恢复了自身的纯粹性，艺术只需面对生命、展示生命、想象生命并给生命提供启示，这就是艺术本身的自由性与纯粹性。所以，从这个意义上说，“为艺术而艺术”有其本源性价值。问题在于，不同的人，在使用这一思想论调来宣示其创作目的时，有不同的理由，特别是当人们以此为自己的放纵或拙劣的创作进行辩护时，其本有的合理意义就会被贬低。

② 瓦莱里：《文艺杂谈》，段映红译，百花文艺出版社，2002年，第330页。

活动与人民的生存状况或社会现实生活本身关联起来。这就要求创作本身能代表底层民众和被压迫阶级的广泛利益，“为自由鼓与呼”，“为人民代言”，“为人民创作”等是对“为人生而艺术”的具体读解。

不过，也应看到，“为人生而艺术”有值得讨论的问题，即这一文艺目的论思想有可能被误用或滥用。例如，一些国家的政治家或党派宣传家不希望艺术家自由而独立地创作，更不希望他们表达各种不同的生命情调和思想情调，而是希望创作者的创作本身政治化。政治有人民的政治，也有党派的政治，有统治阶级的政治，也有被统治阶级的政治。显然，文学为哪一种政治服务，必须有其明确的界定。当文学为政治服务时，显然要附载更多的政治利益考虑，而不能一任艺术创作者的自由发挥。当“为人生而艺术”变成了“为人民而艺术”和“为现实批判和现实关怀而艺术”时，其积极意义是显然的，但也要注意其消极的一面。总之，“为艺术而艺术”和“为人生而艺术”，必须放置到具体历史文化语境中分析才有重要的思想意义。一旦脱离了具体的思想文化语境，这两种文艺目的论都可能发生本质变异，脱离它本有的正确思想轨道。

2.5.3 批评者的文艺目的论及其理想性原则

批评家有几种人：有的批评家就是艺术家，有的批评家是政治家，有的批评家是理想主义者，有的批评家只是文学趣味主义者。批评家自身的思想价值取向不一样，他们对文艺目的论之设定必然有着根本分歧。与创作者一样，批评者的文艺目的论之设定也是根源于批评者的生命价值取向。相比较而言，创作者的文艺目的论之设定重视创作本身的实际意义，即文艺创作能否最大限度地表达创作者的生命情感与生命意志，文艺创作能否使创作者获得艺术上的成功，同样，他们也关心文艺创作能否使创作者的经济利益最大化。创作者的文艺目的之设定，既有精神性自由目的，即为了生命创造本身，也有现实性经

济目的，即为了金钱而创作并借此改变个人的生存状况。当然，并非每个人都能在这两方面同时获得成功，他们可能会为了某一目的而放弃另一目的，也可能同时坚守两种目的。创作者的文艺目的论与其创作本身具有千丝万缕的联系，涉及到他们切身的生命创作活动本身，他们决不愿为了文艺目的而创作，更可能为了生活本身而创作。当然，也不否认，有些政治理想性极强的创作者，他们的创作直接服务于某种现实目的。不管怎么说，创作者更在意文艺目的论之设定所能达到的创作可能性，他们不会为创作不可能性而设置高远的或低贱的文艺目的论。

批评者的文艺目的论有时就不太考虑“创作的可能性”，而过分强调“创作的必要性”。批评者的文化目的既是基于文艺功能的理解，也是基于个人生命理想的理解，应该说，批评者能够比较稳健而实际地看待文学艺术的作用，不至于像创作者那样夸张文艺的功能。对于批评者而言，文学艺术的情感表现功能和艺术宣传功能是最有意义的，因而，政治宣传与宗教宣传和文化宣传最宜采用“文学艺术的方式”来扩大影响。那么，批评者到底应如何设定文艺的目的？在中国文艺理论中，“诗言志”、“文以载道”、“寓教于乐”可能是影响较大的几种文艺目的论原则。创作者的“为艺术而艺术”和“为人生而艺术”也是批评者乐意捍卫的文艺目的论思想。对于中国批评者而言，文艺为政治服务，文艺为劳苦大众服务，文艺为工农兵服务，文艺为人民服务，文艺为社会主义服务可能是更具影响力的现代性的文艺目的论思想。批评者的文艺目的论之设定既带有理想性质又带有规范性质，批评者的文艺目的论很少向现实或世俗利益妥协。

先看批评者的文艺目的论的规范性质。具体说来，由于文学艺术是极为有效的精神传播形式，或者说，由于文学艺术较少说教性而更多生命形象创造或生命理性的情感表达，因而，文学艺术本身所具有的宣传教育功能通常不会受到人们的强烈拒绝，而是易于接受的情感

与思想表达方式。正因为如此，批评者的文艺目的论设定就强调规范的重要性，这种目的论的规范性就是要求文学艺术服务于价值目标，而不能进行随意的生命创作。本来，艺术家创造什么而不创造什么，应该出自创作主体的自由意愿，即创作源自生命本身且出自主体性的自觉自由想象。批评者喜欢根据理想原则和价值，“规范”创作者能创作什么而不能创作什么。这样，创作者就不能完全出自个人意愿地自由创作，而是首先必须考虑：什么是民族政治法律所许可创作的东西，什么是民族政治法律所不许可创作的东西。对于“创作禁区”，创作者有天然的服从倾向。除了这种政治律法不许可的创作以外，还有文化习俗不许可的创作，例如，性爱作品在许多民族文化律法中被禁止自由表达。批评者的文艺目的的“规范性”，不仅体现在政治上，也体现在道德上。相对而言，创作者往往很少给自己设立禁区，他们常常要触摸禁区，并在禁区边缘打“擦边球”，即在禁止区域中寻找可能性的创作。事实上，越是触摸禁区范围的作品，越容易在文学艺术传承中引起争议和轰动。^①批评者的规范化创作意愿，实质上就是要求创作者写出好的作品，正直勇敢的作品，而不创作坏的作品，更不能创作有违法律和有违自由理想的作品。当然，也有许多批评家从生命的合理性出发，对于那些触摸创作禁区的大胆的艺术探索者认同和尊崇。

再说批评者文艺目的论的“理想性质”。批评者往往不满足于创作者创作的现实主义的或自然主义的作品，即不满足于“创作者表现卑琐现实的个人”，而愿意“创作者表现理想的生命”。因而，在文艺目的论之设定上，批评家也有理想的要求。这种理想具体表现为：一是要创造具有新生活理想或新的政治社会生活理想的作品。他们期待文

① 例如，露骨的性爱揭示不仅触及到道德禁区，而且也触及到文化禁区，但是，由于它不会从根本上触犯法律，因而，它历来成为艺术家自由探险之地。

学创作本身将人们带出苦难的现实历史领域，步入自由幻想的理想生活领域。一切理想主义的作品在理想主义批评家那里总能获得热烈的响应，特别是道德理想主义的英雄形象的创造常被批评家热情讴歌。二是要创造有别于传统艺术的新艺术。如果说前理想的艺术是道德化的生命理想艺术的话，那么，后理想的艺术则是艺术创新性的理想艺术。批评家期待作家以“创新”作为艺术的最高理想。也许正是从这种艺术理想出发，批评家对现代主义艺术才采取宽容认同，乃至欣赏的态度。

了解了批评家的文艺目的论之主观设定的心理文化动机，就可以对不同的目的论观念进行具体评价。由于文艺批评者大致可以区分为政治批评家和趣味批评家两种类型，因而，对于不同的目的论观念就可以获得具体的理解。政治批评家的文艺目的之设定强调文学艺术的服务性质，即文学艺术应关心政治家所关心的问题，而且应与政治家所关心的政治问题保持“思想的一致性”。事实上，不少实用的创作者的虚拟性创作或艺术生产，正是从这种批评规定中受到启发，而创作出大量的“服务性作品”。^①或者说，哪种题材和内容在社会生活中受到欢迎，创作者就去虚构和生产这一类型题材的作品，直到这种题材的创作被人厌倦为止。政治批评家也关注反对现实政治或批判现实政治的作品，在政治批评家看来，“艺术中充满了政治”，就能使艺术自身具有政治力量和现实价值。趣味批评家则与政治批评家有所不同，他们更关注文学作品的生命趣味，更欣赏艺术的边缘化状态，即对于那些不担负重大社会使命的艺术作品表现出“格外的热情”，同时，对那些远离政治的作品，表现出强烈的审美情怀。

① 例如，社会处于变革时期，文学艺术就要探索和表现生动的现实中的政治变革与经济变革事件，同时，文学艺术也要由过去一切“以政治为中心”，转向一切“以经济为中心”。所有的艺术作品，在一个特定的时期内皆有其政治经济倾向。

生命的趣味化使趣味批评家更重视生活中的闲适与温情、文化情调与生活情调的自由表达。他们不喜欢渲染战争、道义、社会责任和生命正义，只关心生命的趣味性或纯粹艺术性，一切重大的社会文化主题在趣味批评中被消解，因而，趣味批评家的文艺目的论就变成了对世俗生活或趣味生活的默认与欣赏。他们关注那些边缘化的闲适化的，生活在自己懒散和闲适世界中的人。这些人可能有一些小缺点，也可能充满喜剧性天赋，他们真诚、自然、不热衷于任何社会事务、追求闲适，只是在自己的生命趣味中沉沦，所以，闲人生活理想是趣味批评家的文艺目的论诉求。从批评家的文艺目的论设定中，可以重新读解“为艺术而艺术”和“为人生而艺术”，也可以重新读解“诗言志”、“文以载道”、“性灵说”等审美观念的现代价值。从批评家的目的论设定中可以看出，政治批评家强调“为人生而艺术”，既可能强调文学艺术的服务功能，要求文学服务于政党理念或服务于社会潮流，也可能强调文学艺术的批判功能，要求文学批判政党理念或庸俗的市民社会生活情调。在政治批评家那里，存在着批评的保守性和批评的叛逆性两种类型；在趣味批评家那里，批评的目的不再关注重大问题，而热衷于一些琐碎的小问题，甚至回避重大主题。^①

① 对于中国诗学与美学中最为人津津乐道的“诗言志”和“文以载道”两大命题，如果从文艺目的论出发，也可进行重新读解。从“诗言志”和“文以载道”的思想语境而言，这里的“志”与“道”实际上指符合儒家思想价值规范的“志”与“道”，而不符合儒家思想价值规范的“志”与“道”则不在“诗”“文”创作目的论的应有范围之内，这实质上是典型的规范性与强制性相统一的文艺目的论。这种文艺目的论对生命的自由本性和正义本性实际上关注不够，因而，批评者的文艺目的论如果从生命本身出发去探索生命的自由本质和理想特质，那么，批评者与创作者之间就能在生命的理想性与现实性方面达成一致，但是，如果批评者将一些生命之外的价值准则，甚至是抑制生命本身的价值准则，视作文艺的目的，那么，创作与批评之间必然形成根本性的思想分离。因此，创作目的论与批评目的论，只有建基于生命哲学本身，才能找到内在的统一性。

2.5.4 文艺目的论与生命理想主义的必然关联

文艺的现实性境遇很容易理解，即文学是什么就认可“它之所是”，文学能做什么就允许“它之所为”，或者说，一切取决文学创作和文学艺术活动自身。文艺目的论则总带有实践反思性和生命理想性特质，从根本上说就是为了规范文学艺术创作的价值，确证文学艺术的生命文化意义。由于不同的人对文艺目的有其不同理解，因而，对文艺目的自身也有其不同要求。如何看待不同的文艺目的就应有一个基本价值准则。具体说来，文学艺术的作用是通过两个方面呈现的：一是对于创作者的作用，一是对于接受者的作用。也就是说，确立正确的文艺目的论必须照顾文学艺术活动的这两个方面的权力和权益，而不能为了一个方面而牺牲另一方面。实际上，文学艺术的目的论只有兼顾到问题的两个方面，才会呈现出“生命的真理性”；文学艺术应该确立共同的目的论基础，因为“人共在一个世界中”。如果允许每一个人自由建立自私的价值标准而不顾及他者，那么，这个社会就不可能建立自由的价值秩序，只会陷于自我价值秩序的冲突与混乱中。说到底，“公共价值秩序”一方面要取决自我价值秩序的最大化，另一方面则要求共同价值秩序的正义化，即公共价值秩序必须对每一个人来说皆是公正平等的。

文学目的论之设定，实质上就是要正确处理个人与社会的关系、生命与自由的关系，所以，文艺目的论之设定，首先必须“符合生命的真理性要求”。生命必然有其真理性，每一个人皆可感知生命、体验生命，应该追求生命的真理性而不能依赖生命的非真理性原则。文学艺术本身就是为了探索生命本身，这种生命的探究不是以“外在的标准”作为真理，而是以“内在的人道”作为真理。人类在面对生命自身的复杂性时陷入了深刻的迷茫之中，无数的生命个体之

间必然构成不同的利益冲突关系。社会资源的分配永远是有限的，因而，充满无限私欲的生命个体为了最大限度地占有生命财富和权力，必然陷入无休止的生命竞争或你死我活的生命肉搏之中。对于创作者来说，他们一方面需要认知生命存在者的历史现状，另一方面又必须为生命存在者寻找安闲的精神自由之路；一方面要为接受者提供生命快乐，另一方面又要为接受者提供生存启示。本来，文学艺术不适合承担生命存在的“合法与公正之思”这一重任，但文学艺术恰好直接“面对活生生的生命个体存在”这一现实。每个活生生的生命个体的思想、情感、情绪、欲望、意志、命运与历史等等纯粹个人性的存在境遇成了文学艺术必须面对的基本对象。没有哪一门科学的探索者比文艺创作者更为关注人的广泛自由而真实的生命情感本身。

对于文学艺术创作者来说，他们只能正视个体的生命存在这一历史事实，无法为个体生命存在设计“行为律法与精神律法”，也就是说，他们解决不了现实存在者的任何实际问题。直面个体生命存在之历史事实，成了文学创作者的直接任务。在创作者的经验表达中，可以发现，作为个体生命存在者，他不可避免地受制于先天的生理遗传和后天的家庭影响。如果他的生理遗传优越，即使他的家庭地位卑微，作为存在者，他也可能获得幸福，但是，如果他的生理遗传平凡，那么，他的家庭地位就直接决定着他的社会生活命运。贫穷、饥饿、疾病和势利，是我们这个世界无可逃避的现实性生存境遇。人的欲望、意志和尊严决定了人自身要寻找现实生活的自由，人的天赋、机遇与地位又决定了人自身的绝对的社会不平等性，因而，人就会永远处于差异性的生存秩序之中，这就构成社会生命存在者的无穷的悲剧与喜剧故事。艺术善于正视这一生命事实，但不能改变任何生命事实。一方面，他们在表现生活现实

时自然要认可现实性的生命法则，例如，弱肉强食，适者生存，另一方面，他们又很在意每一生命存在的思想与情感自由，因为社会地位和生活幸福可以保证一个人的生存优越感，但并不能保证每个人的自由生命价值尊严。艺术家在面对生存事实和生命的混乱时，总在寻找生命中或人性中的理想性精神特质，并为这种理想性而歌唱。

因此，文学艺术虽然不能改变社会生活，不能像政治、经济、法律、宗教、道德等等那样解决社会矛盾，维护社会自由秩序，但是，这一切必然要进入创作者的生命之思中。艺术家虽不能拯救生命，但又必须探究生命的自我拯救之道。文学艺术的“真理性”，实质上就在这种生命探究中呈现出来，可以说，无论是创作者的文艺目的论，还是批评者的文艺目的论，现实性利益或现实性作用的考虑都不是至关重要的事情。文学艺术作为探究生命真理的艺术更应该探讨生命的自由可能性，因而，探究生命总是成为文艺目的论的一个基本出发点。创作者无法设定理想的生命形式，因为他必须从生命现实出发，但是，他可以创造和理解自由的生命文化精神，而理想的生命文化精神就是生命的真理性所在。生命的真理性，不是生命存在的客观事实性，而是生命自由的必然性追求。与文艺的自由目的相比，文艺中的个人性目的尽管具有相当的合理性，但这种个人性目的只能是客观性生存要求，而不是精神自由性理想的表达。^①事实上，在商业社会中，艺术生产越来越追求财富或利润的最大化，越来越多的出版商或发行商不

① 例如，创作中的文艺创作的现实目的就是要创造出好的艺术作品，这种艺术作品应该最大限度地赢得成功，即能最大限度地得到接受者的认同。只有这样，创作本身才能获得最大的财富。正因为如此，许多人认为，艺术就是生产，艺术就是要市场化，艺术就是要最大限度地赚钱。

在意艺术作品本身的生命文化内涵，更在意艺术品的商业利润的最大化。在我们的时代，成功的作品意味着“商业利润最大化”，或者说，商业利润最大化就是好作品的标志。没有人理会伟大而叫座的文艺创作，也没有人会为孤独的超越于现时代的艺术家投资，艺术的功利性现实性目的越来越被强调，艺术的真理性和生命本源性目的越来越被忽视。

尽管忽略乃至贬低艺术的商业化目的可能会使现代艺术走上绝路。现在的情况是，越来越多的艺术家试图变成双重意义上的“文化英雄”，他们既要最大限度地通过艺术生产和艺术品“创造商业利润的最大化”，又要“最大限度地表达生命的真理性和生命存在的理想价值”。^①对于制片商和导演来说，“揭示生命的真理性”就是为了商业利润的最大化，因为接受者越是最大限度地认同艺术作品的生命真理性，艺术消费或艺术享受本身所获得的商业利润就越大。应该看到，“生命的真理性揭示”与“艺术的商业利润”之间毕竟还存在着根本性矛盾。好在这种生命真理性的揭示与艺术的商业利润的最大化符合现代艺术的生命目的论和艺术目的论要求，人们可以通过审美与道德相统一的生命表现方式，去探究生命的真理性和艺术的商业化，因为生命的真理，不仅可以通过审美道德方式得到呈现，也可以通过罪恶呈现的方式去体现，但后者显然有悖艺术目的论的自由价值原则。文艺目的论的公共价值准则的确立是历史地约定而成的，即艺术应以“真善美的自由表现”作为最高价值目标，而且必须在自由美好的想象中确证生命的意义。

① 事实上，这两者之间确实可以得到统一。例如，《泰坦尼克号》这部大制作的电影，一方面通过情节叙述展示了冲破世俗的爱情的美好，展示了在苦难来临之际个体生命的伟大与崇高，即为了爱情而牺牲自己，另一方面又通过这个艺术作品本身赢得了巨额的票房收入。

对此，泰戈尔的体会是：“当我们认识了自然界的规律时，我们增强了驾驭自然的能力而变得强大；当我们领悟了我们道德的本性中的法则时，我们就能控制自我，从而变得自由。”他还指出，“我们的生命对创造之喜分享得越多，我们在艺术中对美的表现就变得更具有真正的普遍性。当我们意识到我们灵魂中的和谐时，我们对宇宙精神的极乐理解就成为普遍的。在我们生活中对美的表现，就会在善与爱中向着无限运动，这就是我们存在的最终目标。”^①文艺创作的现实可能性表明：文学艺术既可以表现自由理想和生命价值准则，又可以最大限度地获得商业利润，这已经成了文学艺术所追求的“现实历史道德”。相对古典艺术的那种文化仪式性和节日审美表现性特征而言，现代艺术越来越频繁地进入人们的日常生活。无论是古典艺术，还是现代艺术，有一点是共同的：即必须以自由探究人类生命的理想价值作为艺术的目的论准则，实际上，这种目的论准则也可以称之为“审美道德论原则”。^②艺术必须从生命自身出发，面对生命的真实性，通过生命的真实性去探究生命的理想性。建基于生命之上的审美道德原则，不仅可以张扬生命的审美自由价值，而且可以张扬生命的自由理想价值。通过审美道德主义原则的艺术体现，艺术给予人的必然是符合生命正价值的理想生活图式。从这个意义上说，审美本源性与审

① 泰戈尔：《人生的亲证》，宫静译，商务印书馆，1992年，第80页。

② 既然审美与道德可以获得内在的统一，生命自由与生命存在也就可以取得一致，那么，文艺目的论就应该坚守“审美与道德的和谐”。事实上，生命艺术既是正视生命本源力量的艺术，因为他们正视爱情、爱欲和生命意志，又是促进人格完善的艺术，因为生命艺术必须要赞颂那种高尚而伟大的生命情感，所以，确立正确的文艺目的论就显得十分必要。由于文艺不可避免地要成为人的生存工具，变成艺术家的生存手段，因而，创作就不只是简单的生命表达问题。不过，无论怀抱着怎样的生存目的，文学艺术的精神法则是：它必须有益人生而不是祸害人生，所以，生命的真理性与生命的本源性探索才是文艺的真正目的。

美道德论之关系的探索，就有助于确证“生命的真理”和“艺术的生命本源价值”。^①

① 在第一章中，我通过对五个相关问题的讨论，对审美的本源性在审美道德论重建中的地位做了具体分析。我的主观意图是：在论证审美道德重建的合理性与可能性的过程中，重新认识人的审美活动、审美意识和审美目的自然具有十分重要的作用。这里要重建的审美道德论正是以生命自由为根基，保证人的生命的和谐与创生力量的自由发挥，因此，具体论证审美目的与人生目的的内在关联，审美目的论与人生目的论的内在关联，对生命存在者的历史文化命运的自由反思，探究美的意识与审美观念的文化历史成因，解释美的认知与审美创造者的自由意志之关系，确立文艺目的论的双重视界及其现代原则等，就成了先后相承彼此关联的思想工作。

第三章

道德的本源性与审美道德论

第一节 道德的起源与道德创建的历程

3.1.1 道德起源的三种相关解释

道德的本源性，实际上就是指生命的自我保护、生命理想的自我优化和生命价值的自我提升的冲动，是指人的内在生命意志活动的动力。当个人不断增强自我生命力量和生命德性时，他给予别人的道德恩惠就会相应增加；当个人不断给予他者以生命馈赠时，他自己得到的生命馈赠也就会相应增多。道德的本源性就是这样，它扩展个体生命力量时又促进了生命间的道德互赠互惠互信，事实上，道德是生命的内生型价值特性，它标志着本源的生命创造力量。道德探究离不开人，道德意识也不是外在强加于人的，而是人摆脱不了的价值理想和心灵原则，它作为自由意志，直接对人的日常生活实践和社会生活实践产生影响。道德作为价值事实，与人的生产活动和生命活动密切相关，道德学是对道德事实的界定和描述，同时，也是对人的本性与自由可能性的要求与展望。既然道德与人相关，那么，道德探究就要从人本身来设计，人类生命自身或人本身就构成了道德解释的基本出发点。

道德伴随着人的生命与生活实践活动，人受道德的支配，因为失

去道德原则，即失去自由情感与自由理性。如果人的本能欲望不受自由意志支配，就成了生物性行为，因为欲望只是自然强力法则的表现，不受社会文化法则的制约。这样，人可能越出道德生活的常规，向非道德或反道德招手，走向自由意志的反面，与理性生活秩序无关，并可能步入罪恶的深渊，最终失去人的本性。尽管道德概念由于人的“胡涂乱抹”，惹上了坏名声，但真正的本源道德事实始终与人同在。人根本就无法摆脱道德判断和道德选择的现实生活境遇，因而，不管人们对“道德”概念自身充满怎样的误解和反感，我们都不可回避道德问题，甚至可以说，有关道德的本源性研究或者说对道德的真实特性与自由本质的认识已显得特别迫切。现代生活对道德的呼唤在于：让人们消除误解，直面道德本身，重建真正自由的生命秩序，使人类生活趋向于自由完善。

要想解释和体认道德的本源性特征，就必须探讨道德的起源问题，可以说，忽视了道德起源问题，道德本源性意义就不能得到真正的彰显。道德的起源研究，可以根据道德活动与道德事实本身设定为三个解释方向，即道德的生命性起源、道德的社会性起源和道德的文化性起源。

“道德的生命性起源”基于这样的普遍性的生命事实：所有的生命在没有形成道德观念之前，就显示出了“道德关爱的本源性”。这种自然生命本性具体表现是：一方面通过繁衍生命来壮大种族和保全物种，另一方面生命创造者总是本能地关爱与保护新生命。不过，在动物界或植物界，这种生命道德形式只是本能的体现，在新生命获得独立生存能力之后，这种生命关爱即结束。人类的道德生活则不同，人类不仅具有动植物的这种生命繁衍与生命关爱本能，而且能将这种生命本性持续地维持，通过血缘亲情关系将这种生命道德意识不断扩大并且创建出道德文化。别生命只具有一定的道德本源性倾向，只

有人类才具备真正自由的生命道德意识。人类本有的这种生命道德意识构成了人类道德最为特殊的一面，这种生命道德意识强调生命之间的“血缘亲情联系”。在生命衰弱的两个阶段：一是在幼时，由长者施加道德生命关爱，保全新生命的发育，维护新生命并辅助新生命自由成长，使之接受特定的文化教育，真正参与到社会生活中去；二是在老时，生命开始衰退，这时，少壮者对老者施加生命关爱，赐予幸福关怀。^①

这样，生命通过这种亲情作用不断得以发展，形成了人类道德生活中的根基性法则。在这种亲情性生命道德世界中，道德情感永远高于道德理性，亲情处于至高无上的地位，甚至可以战胜一切，这就是生命道德的本源性力量。道德的生命起源，决定了人类道德原则以“血缘亲情”为根基。一方面，表现出“无私性”，即在血缘亲情的基础上，不同的生命体之间负有特定的道德责任和道德尊严，同时，又充满特定的道德友爱和道德信赖，这是生命对生命的高度责任与无私奉献。另一方面，它又表现出“自私性”，即与血缘亲情无关的生命较难得到无私的关爱，甚至还会受到“道德敌视”。道德的生命性起源是人的自然本性的呈现，是人类生命道德原则得以形成与发展的基础。例如，道德关怀中的“慈爱原则”和“报恩原则”，就直接与血缘亲情有关。前者是父母对子女的关爱，后者则是子女对父母的亲情。应该承认，在具体的家庭生活中，也有人不遵循这种“亲情友爱原则”，并且可能发展成“亲情仇视原则”，但应该看到，血缘亲情原则毕竟是普泛性的生命道德原则。

人要结成群体的生活或社会的生活，乃至民族国家的生活，仅靠

① 孟子曰：“老吾老及其人之老，幼吾幼及其人之幼。”这种道德关爱观，实际上就是要将亲情伦理放大。

生命道德的血缘亲情原则是不够的，因为这一原则无法保证建立广泛的道德伦理秩序。尽管社会生活秩序主要依托政治经济法律准则，即以公正的法律原则作为人类生活的相互性价值准则，但是，仅有法律原则维持的世界必定是“冷漠的世界”，而且，法律的主权规定原则使人与人之间没有“无偿的援助关系”，只有“有偿的服务关系”。在这一前提下，为了构建一个理性化社会，道德思想的创建者试图寻求人与人之间自由伦理关系建立的可能性。最初，人际间的伦理关系是血缘亲情关系的扩大化，因为社群生活的发展，是由家庭构成家族，由家族构成氏族，由氏族构成民族。从这种血缘亲情关系的历史性追溯中，即可看出同一民族常常禀有共同的祖先。只不过，当血缘亲情过于久远而又无从追溯时，人们只能立足于可见的和亲历的“血缘亲情记忆”。血缘亲情伦理原则的扩展和放大，在社会生活关系中的作用毕竟是有限的，而且，生命本源道德只能作为道德自由的根基，它无法构建全部的道德伦理关系。

在人类发展到一定阶段之后，“道德的社会性起源”几乎与“道德的生命性起源”同时并存。因为新生命的诞生即处于亲情血缘伦理关系之中，当生命发展成熟之后，必然要与社会发生关系，即要与血缘亲情之外的人群发生联系。在这种人际间的自由交流和生活交往之中，人际间的“道德关系与道德准则”也就开始形成。人际间的道德准则，可以发展出友谊原则、公正原则、相互尊重原则、互惠原则、友爱原则。道德的社会性决定了其道德准则：一方面要利用血缘亲情伦理原则，另一方面又要摆脱血缘亲情伦理原则的约束。之所以要利用它，是因为道德实践者力图将无私之爱“施予”他者，将人的自私性变成无私性；之所以要摆脱血亲伦理原则，是因为人际间的道德原则存在利益冲突和情感冲突，而且，利益冲突常常使“无私性的道德原则”受到挑战。在血亲伦理中，人具有其自私性，自私性是人的天

性，是保全自我生命和保证生命自由的本质特性。在人际间的伦理关系中，自私性必然要得到抑制。如果每个人都强调自私性原则，个体欲望意志间的冲突就会加剧，相反，当“利他性”原则得到发扬时，不仅使“受惠者”的自私性原则得到满足，而且“施惠者”也得到应有的感恩回报。

当然，在人际间的利益关系和伦理关系中，不少人坚守自私性而忽视了利他性，在自私性与利他性之间没有找到真正的平衡。当自私性超越极限时，它就会造成社会关系的紧张，因而，法律是保证道德的重要前提，即惟有以法律为基础，才能真正建立人际间的自由道德关系。法律规定了每个人的权利，当个人依靠自由能力创造财富并获得社会地位时，只要他的行为是合法的，他所拥有的一切就神圣不可侵犯。道德以法律为前提，能够调节法律的严肃性，即在法律做不到的地方，道德可能发挥特殊作用。法律可以保证社会公正秩序，却无法创建和谐的道德关系。惟有保证法律秩序与道德秩序的互补式结构，社会才能真正形成自由和谐。^①

道德的社会性起源决定了道德实践活动的利他性和无私性，即通过利他性和无私性“建构”人际间的友谊、自由和平等关系，建立强势人群与弱势人群的和谐关系。尼采认为，道德是为弱者而建立的，这有一定道理。^②因为在社会性道德之中，道德理想和道德实践本身可以超越血缘伦理关系，通过强者的施爱原则和利他原则，使弱者的生命得到关爱，但是，也应看到，惟有坚守以个人为前提这种社会道德准则，强者的权益才能得到真正保证，否则，在“均贫富”的旗帜

① 法律的建立基于道德的自由性，在道德自由无法发挥效力的地方，法律可以保证最大限度的自由公正，所以，真正的道德维持必须依托法律的公正与自由。道德目的论构成了法律的基础，法律目的论构成了道德实践的现实性。

② 尼采：《道德的谱系》，周红译，三联书店，1996年，第18—26页。

下，强者的权益也可能被“更强”剥夺或者被弱者联合起来予以争夺。人类超越血缘亲情向他者施爱毕竟是艰难的，所以，在血缘伦理那儿的自然道德行为，可以界定为“义务”，而在社会伦理中的友谊与恩惠原则，有时就变成了“强制”。好在社会性道德可以满足人们的内在价值需要，这样，“道德活动的无偿性”就变成了“间接的有偿性回报”。在血缘伦理中，道德关爱以无私为本性，报恩与受恩是自然情感的表达，这里不存在交换性，而是情感的自由性表达，是良知的自我觉悟与自由呈现。在社会性道德中，任何公益行为都意味着“荣誉回报”，即当人们将道德关爱施加于非血缘者时，道德施惠者自觉不自觉地期待着回报。这种回报，可以是物质的，也可以是精神的。他者的感激与赞美，使施恩者的道德行为变成了内在精神价值体验的不竭之源泉，因而，在社会性道德中，“无私性”皆以直接或间接的回报作为前提条件。以财富交换荣耀，以扶助他人换取感激与赞美，这是合理的道德逻辑。当然，施恩者的道德社会价值要高于其赞美与荣耀本身，因为赞美与荣耀本身只有精神享受价值，缺乏实质性生存自由的保证。

与此同时，还应看到，道德活动由于总是在特定的民族文化生活中进行，因而，道德还有其文化性起源。“道德的文化性起源”在于：道德原则本身带有民族特点，即道德准则和道德享受总是根据本民族的价值范式来获得其精神价值。道德的自然性起源和道德的社会性起源，实质上与道德的文化性起源相互并存。由于语言、种族、地理的区别，任何道德从其实际发生的情形来看，永远是文化性道德形式，这不仅由于“道德语言”永远是民族性的，而且由于道德价值、道德理想和道德原则也永远带有民族性文化特征。民族的文化性道德总是根据道德自身的历史特性而形成，它带有民族文化的强制约束力，在一民族文化中可能是非道德的原则，而在另一民族文化中则可能是合

理性的道德原则。每一民族按照自己的心性原则和心性智慧创建的道德模式，是对本民族文化的伟大贡献。文化能够持续生长和发展，在很大程度上有赖于这一民族的文化道德规范，因为当道德渗透到日常生活中，当道德作用于每一个体的心灵深处时，它对个体本身就具有广泛的约束力。道德信念一旦变成生活准则和生命准则，它就具有神圣的动力，可以使人顺着文化道德原则的指引干出惊天动地的事业。每一文化道德皆有自己的价值，但是，也应看到，每一文化道德皆带有自身的缺陷，因为文化道德永远存在局限，正如血亲伦理具有自私性特征一样，民族文化道德在维护本民族的价值利益时，也同样具有显著的利己性。^①

因而，在一切道德之上还应建立自由主义的人类道德原则：一方面，人类道德原则要以人性原则为基础，即要从人性原则发展出自由的人权原则，另一方面，人类道德原则又必须综合道德的自然性、社会性和文化性特质。从根本性意义上说，人类道德原则只能是正义、人道和人权法则，不过，人类道德原则永远具有自己的抽象性，因为落实到具体的道德实践活动中，总是显示出自身的情感特性。从道德起源的考察中可以看出，道德的本质在于其“仁爱性和情感性”，道德通过利己来保证个人的自由，通过利他来保证社会的和谐秩序。从个体自身而言，道德的利己性永远高于道德的利他性；从社会生活而言，道德的利他性则永远高于道德的利己性。我们永远不能否认“道德的利他性”，道德的利他性是由“精神的荣耀与自由”达成“生命的荣耀与自由”。

① 赵汀阳在《天下体系：帝国与世界制度》一文中对政治伦理的思考极富意义，特别是对罗尔斯的两个非常阴险的帝国政治伦理观进行了深入的批判分析，有助于我们正确而全面地评价罗尔斯政治伦理学的地位。参见《世界哲学》，2003年第5期，第28页。

3.1.2 道德创建与道德实践活动本身

道德起源的探究过程，实质上就是对道德创建方式的考察，即考察道德创建应以什么作为道德价值体系的起点，以什么作为道德解释的价值归依。道德的起源呈现在具体的道德事实之中。应该看到，有道德意识，必有具体的道德实践，但不见得就有具体的道德理论体系的建构。道德创建带有自己的本性，即从直觉出发创建道德规范本身，这种道德创建不是基于道德反思，而是基于生命的自然理想。人有能力根据自己的生活来设计自己的道德准则，人也有能力根据道德体认和道德经验创建具体的道德法则。应该说，“个人性的道德创建”优先于“民族性的道德创建”，没有个人性道德创建的文化积累，就没有民族性文化道德体系的形成。与此同时，在现代生活中，人们往往在文化性道德的被动接受中体认道德事实本身，并最终建构个人性的道德准则。个人性道德准则总是与文化性道德体系或社会性道德法则之间具有某种不适应性，当然也存在内在协调性。不过，个人性道德准则的多样性与丰富性总是与社会性道德和文化性道德形成对抗与冲突。

道德经验和道德事实标明了道德的个人体验的地位，道德体认总是带有个人性特征，它可能有助于道德情感的形成和发挥作用。在生命实践中，这种道德经验有助于个体实践者葆有其心灵自由与行动自由，也可能充满不确定性与混乱性。也就是说，个人对道德事实的体认需要道德理论的指导，只有在具体的道德理论的指引下，道德体认和道德经验才能促使道德主体形成真正的自由价值判断。正因为道德事实和道德经验是普遍存在的，因而，道德在人的日常生活和社会生活中确实发挥着特殊的作用。道德创建即在于为这些具体的道德体认和道德事实进行立法，为具体的道德行为进行合法性辩护，同时，也为人的道德活动本身建立具体的道德规范。道德创建本身需要智慧性，它既需要切实具体的道德体认和道德经验，同时，又需要认知理

性能够对道德生活本身进行真正的自由价值反思，所以，考察道德创建者与道德实践者的道德意识活动就变得极有意义。

谁能创建道德？谁创建的道德范式具有合法性？这确实给道德创建本身提出一个严峻的问题。道德创建本身首先基于具体的道德事实，因为人们在自觉的历史生活中逐渐形成了一些保护生命和发展生命的道德原则，同时，还形成了主体间的道德范式，即人际间交往的基本道德准则。可以说，最初的道德创建者就是“每个人自己”，人们根据自己的道德本能和道德情感原则创建了实用的道德原则，指导着自我的道德行动。不过，任何道德创建都离不开智慧者的参与，日常生活道德创建需要小的智慧，民族社会乃至人类道德的创建则需要伟大的智慧。不同智能水平的道德创建者，则构建了由日常生活道德、亲情道德、社会道德和民族文化道德组成的完整道德体系。这样，将道德事实和道德经验加以提炼，形成道德的逻辑体系和道德的文化体系，就成了世代道德哲学家的智慧创造工作。

首先，道德的创建者是诗人。他们并没有提供确实具体的道德原则，但是，他们通过道德英雄的形象和历史人物形象的塑造将全部的生命道德内容通过叙事或抒情的方式获得了自由表达。这是形象伦理学、情景伦理学、境遇伦理学或生命伦理学，其中的道德教谕通过生命的本源道德形式予以呈现，与此同时，诗人伦理学家还喜欢通过抒情诗、颂诗和智慧的诗篇的形式，将道德观念和道德原则变成诗意的文本或诗性话语体系。最初的诗人构造了道德世界的原初情景，设定了最朴素的生命道德原则，形成了最为形象生动的生命情感认知方式。^①

① 维科认为，荷马是希腊人中间的一个伟大的生命德性的捍卫者，是希腊道德理想的伟大创建者。参见维科：《新科学》第3卷，朱光潜译，人民文学出版社，1987年。

其次，道德的创建者是宗教大师。他们最清楚人们的精神痛苦，也最关注人们的心灵安宁，他们以其智慧的形式创建了宗教信仰体系。宗教信仰一方面是为了让人们的世界形成全面的生命认识，另一方面则是为了凝聚人心，使所有的生命者趋向于宗教，遵循宗教道德律法，保持共同的宗教信仰，抵御自然界对人类生命的威胁，同时，也将人类生命活动统一在自由的文化模式之中。宗教大师的道德创建遵循纯粹精神律法，力图使人摆脱生命欲望，或者使人的生命欲望在宗教狂欢形式中得以释放。每一宗教，皆构建了独特的宗教道德范式。^①宗教道德并非直接为了人类的生命自身，它通常要求人的宗教伦理服务于宗教信仰，即为了宗教而创建道德，通过道德本身来维护宗教的神圣权威，并最终许诺人们以天国的极乐福地。

第三，道德的创建者是哲人。他们从人的本源道德事实出发，或者根据自然生命理想来构建人的道德信念，或者通过理想的人性范式来构建人的道德理想，或者通过心性秩序来构建道德以保证人类精神的自由与和谐。哲人在创建道德时，具体表现为道德观念的创制和道德原则的哲学证明，当他们假定良知乃人的生命本源特性时，就要千方百计证明这一哲学假定的充分合理性。孟子为了证明人性善原则，不仅从历史事实中找证据，而且从人性生活本身寻找证据。他设定的君王道德是：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”^②他还谈到：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”^③他进而谈

① 真正的宗教道德模式，在世界影响最大的几种文明宗教中，得到了出色的表现和传承以及神学证明，在基督教、佛教和伊斯兰教之中，宗教道德本身构成了核心主题。

② 《孟子·梁惠王章句下》。

③ 《孟子·离娄章句下》。

到：“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”“君子之于物也，爱之而弗仁于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”亚里士多德具体创建了德性伦理学，他将明智、体谅、智慧视之人类美德的具体原则。^①哲人的道德创建为道德学确立了科学立法的基石，一方面，哲人的道德创建最具本质综合性，另一方面，哲人的道德创建又易于变成道德形式分析。

第四，道德的创建者是政治学家和经济学家。政治学家立足于政治来创建道德，经济学家立足于经济生活来创建道德。自由的政治学的道德创建立足于民，通过寻求人民的普遍权力而奠定政治道德律法。在这种道德创建过程中，自由、平等、人格、正义等政治道德原则成为道德的政治价值归依，与此同时，也应看到，帝国时代的政治学家或神权时代的政治学家，他们在创建道德形式和道德规范时则是从“君权和神权”出发，而不是从“民权与人权”出发。经济学家的道德创建从人本身、从现实经济生活本身出发，他们假定人具有趋利避害的道德本性，因而，在利己与利他之间，他们主张建立公正有效的经济运行制度。尽管任何经济道德都不可避免占有与剥削，但人们往往更注重经济关系的公平竞争原则，通过互惠互利来建立“公平效率原则”。经济与道德的关系，一方面体现为资本家在必要的道德和底线伦理的约束下最大限度地创建经济价值，另一方面则体现了企业家在财富积累到一定程度之后可以通过公共建设和捐赠来促进社会经济和文化事业的发展，因而，道德与经济的结合构成了独特的经济伦理。

不同的道德创建者，从不同的途径走向了道德生活世界。道德创建本身存在“经典观念”，但不存在“普遍律法”。除了在宗教生活

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆，2004年，第165—190页。

中，宗教伦理具有核心性不可动摇之地位外，在现实生活中，没有哪种道德准则可以具有神圣不可动摇之地位，这就给道德创建本身带来无限自由的空间。人类生活有其必然性，人的道德创建离不开人的现实性的道德生活，有关人的道德生活本质可以进行无限自由的解释。人虽受制于物质生活，离不开吃穿住用，物质生活构成人赖以生存的根基，但人也是观念性的生物，为了某种观念，可能牺牲一切现实欲望。实际上，精神生活信念对人的生命活动具有决定性影响，这同时也给道德创建本身提出了创造性解释的要求。人在追寻道德生活的同时，始终面临着精神生活的困惑。当人沉迷于道德归途时，可能会获得精神的安宁，但是，在杂多的观念冲突的精神世界，人要真正寻求真正的精神安宁和幸福，其实并不容易，道德解释本身永远需要无穷的智慧和不尽的求索。舍勒就“道德建构中的怨恨”这一问题专门谈到：基督教的爱之根基完全与“怨恨”无关，但另一方面，基督教的爱之理念又最容易受已有的怨恨利用，以表达怨恨。

正是基于此，他对耶稣形象的道德意义作了如下解释：对外在生命条件（衣食等）的淡泊，在耶稣那里绝不意味着淡漠生命及其价值，从内心深处信赖自身的生命力，那是生命遭遇机体偶然事件时的内在自信。“这种对生活处境的欢乐、轻松、勇敢、骑士般的无惧心态出自生命的深处。”^①道德建构要真正变成自由的道德实践准则，并不是一件轻易的事。^②在道德信念中，应该坚守本源性道德，“道德坚守”应持有自由的生命信念，即道德可能扩张生命自身，道德使生命变得神圣而自由。舍勒对现代道德的批判对我们还有着特殊的启示，

① 舍勒：《价值的颠覆》，三联书店，1997年，第64页。

② 道德实践由道德信念和道德行为本身构成：道德信念在道德生活中具有十分重要的地位，一个人具有怎样的道德信念，就会形成怎样的道德行为。道德信念乃人的生命立身之根本，道德信念即对道德事实和道德真理的体认。

他说：“在种种本质价值中，有两种属于中间价值领域。在这两种本质中，必有一种明显地优于另一种：这便是有用价值与生命价值。”“有用价值由生命价值奠定基础，就是说，只有生命价值在某种程度上存在了，有用价值才可感受到。”“在现代道德中，价值有一定的序列，价值序列最为深刻的转化是生命价值隶属于有用价值。”“价值评价的颠倒首先表现在：商人和企业家的职业价值，这一类人赖以成功并热衷事业的禀性价值，被抬高为普遍有效的道德价值，甚至被抬高的这些价值中的最高价值。”舍勒所揭示的这一道德事实，正是人类道德生活的本源困境。

回到道德创建者与实践者的关系上来，可以发现，在人们的道德解释中，流行着这样的看法：即道德创建者必须是自由道德的实践者。也就是说，道德创建者必须变成道德圣人，在各个方面具有至善的道德特性。这一“道德要求自身”，实际上将道德的意义平面化了，因为道德的最高价值，应该基于发展和完善生命自身。道德建构，即要对道德生活自身进行深刻的生命探索。道德实践只能基于对道德信念的真正理解，道德行为本身可以受到道德理性的支配，也可以不受道德理性的支配。因而，道德创建与自由道德实践，如果不符合一般的道德至善要求也是合理的，即我们不能要求“道德创建者必须是道德完善者”，因为道德生活本身并没有确定的目标，它必须进行广泛而自由的探索。重要的是，我们应该去探究道德，体认生命的本源德性，从人的德性伦理生活中，构建生命的自由信念，道德创建就是自由想象与自由体验的过程，是对生命价值的真正发现。也就是说，道德创建的根本目的在于：发现生命的自由价值和道德尊严，而不一定是道德圣贤的语录汇编或言论结集，或者说，只有道德圣贤的道德创建才是完善而合法的。实际上，每个人都应该成为道德的自由创建者，或者说，每个人都应该成为道德的自由想象者与理想展望者，这

样，道德创建的领域就显得无限宽广。

3.1.3 道德创建的历史性与道德变革的现实要求

道德创建的历程，在历史文化生活中展开，在精神的自由想象与生命理解之中完成。道德创建者从道德经验与道德事实出发，创建了具体的道德解释体系或道德解释准则。任何道德解释体系或道德准则的创立，总会具有一定的影响，越是深刻地揭示了人类道德生活本质的道德解释体系或道德准则，其实际影响就会越大。道德创建是一个无限自由的过程，其根本目的在于揭示生活与生命的自由本质。由于不同的道德创建者，其道德创建的目标和出发点不同，因而，任何道德创建本身都带有自身的局限性。道德创建永远是无法圆满的，永远无法达到自由和稳定，道德创建自身也是道德否定或否定之否定的过程，这样一来，道德创建的无限性，一方面促成了道德解释的无限生成，另一方面也真正促进了道德的内在变革。这就是人类思想与现实的命运：永远不满足已获得的成果，总要推陈出新，创造出新的观念与范式。^①

最初，人们的道德创建总是从生命性道德事实出发，这种生命道德事实是自然本性的体现，因为生命之间的亲情与关爱是与生俱来的自然法则。道德创建者正是从这种自然本性出发创建了本源的生命道德伦理学。中国本源的文化道德范式的创建者，其道德创建活动本身正是充分体现了这一道德创建性要求，这种本源的生命道德创建方式的价值基础在于：人类生命根源于自然生命本身，人类生命只是自然宇宙生命的形式，人不用创造任何属人的道德范式，只需向自然学

① 这既与人的本性有关，因为人永远不满足于重复自己或重复别人，也与社会文化生活的变迁相关，在历史文化中形成的道德准则永远无法适应变动的社会生活。因而，道德变革是必然的，这样，道德创建与道德变革之间就构成了真正的互动性关系。

习，从自然的生命存在法则中寻找人类生命的道德原则。在这种本源
的道德创建者那里，自然高于一切，自然永远是人类道德范式的“大
宗师”，因而，文化道德中的自然主义就体现了这种生命的自然主义
要求。自然主义即崇尚自然的本源生命形式，这既可以通过抽象原则
来看待，即将自然生命法则予以概括和抽象，如“天道远，人道迩”，
“道法自然”，“生生之德”，也可以从自然生命运动过程来看人的生命
伦理法则，例如，花开花落，冷暖自知，春去秋来。总之，自然的生
命法则即人的生命法则，人只能遵循自然的生命法则的范本，而不能
违背它。从这种自然生命法则的道德守护中，原始儒家和道家的创建
者发现了“生生之德”，即万物得以生存之谜。万物皆有“生的法
则”，生命存在与生命不息是自然的伟大德性，因而，“生生”即使之
生，使自我生命自由生长，使他人生命自由生长，使万物的生命得以
自由生长。从“生生之德”中，人应学会某种同情心，“生生”不是
独生，而是共生或互生。

“生生”是以“生”为最高法则，而不是以“死”为最高法则，
因而，“生生之德”强调人要积极地生，而不能消极地生。“天行健，
君子以自强不息”是“生生”法则的具体展开。“生生”即是大德或
最高的德性原则。至于“人”的生命道德原则，到底应该从“天”的
生命道德法则中学习什么呢？儒家和道家则走了两种不同的道路。道
家主张“人法地，地法天，天法道，道法自然”或简化成“人法自
然”，在这里，人法地，即要求人效仿我们生活的自然界，效仿我们
身边的一草一木；地法天，是指自然界的一切生物的生长都是顺应天
的本源规律。天法道与道法自然，是由具象进而抽象，将道德的本源
与生命的本源合而为一，“道”成了天地的自然本性的最高最自由的
体现。按照道家道德论的原则，人不能有任何“人为性要求”，一切
皆要以自然为宗师，以自然为至上原则。背离自然即背离人之本性，

就是背离本源的道德。本源的道德，即天地万物的自然而然状态，生生死死，皆出于自然而不是人为，所以，只要尊重自然，才是真人、圣人、神人。^①儒家的生命道德创建原则，虽也从自然出发，从天出发，但他们主张“以人道去合天道”，而不是“以天道演绎人道”。既然要以“人道”为出发点，那么，在道德创建上，就是从至善、仁爱出发，通过自己的至善行为本身赢得“天的悦纳”，使天道意志有益于人的生命本身。天道不顺遂人意，就是由于人有违天道。尽管儒家也坚持自然神秘主义观念，但他们的自然神秘主义观念显然强调天的威力和人的敬畏之心。

人必须最大限度地实施“人道原则”，才能趋向至善，那么，人应如何坚守人道呢？这就要求人必须利他或行善，以仁爱之心去关爱他人，以礼义之心去善待他人，以诚信之心去感动他人。人为了达成自我的完善，就必须克制自己的欲望，克制自己的自私之心，最大限度地发挥自我的良知。这良知即一颗向善之心，即仁爱冲动，人要静静反思体认的就是这“良知之心”与“仁爱冲动”。当生命在这种良知发现和良知呈现中达成了利他的目的时，生命就“趋向于至善”。在这里，自我的自然本性没有地位，一切皆让位于至善伦理准则。可以发现，从自然出发创建道德范式，在先秦思想中就形成了很大分歧，特别是有关人性善恶的认知就大不相同。不同的道德创建者，以自己的立场去认识人的生命道德本性，然后，通过不同的思想律法在实际生活中发挥作用。

相比较而言，道家重视个体生命，而儒家重视群体生命，因而，在“生生之德”的解释上，他们走上了两个方向：道家以自然为本，儒家以仁义为本，前者重视天道本源性，后者重视人道本源性，这种

^① 《庄子·大宗师》。

道德创建本身构成了文化性道德的原初起点。通过自然生命观念创建的道德范式，不能完全解决生活中的难题，因而，从宗教出发的生命道德观念开始创建。宗教的生命道德观念独具特色，它虽然是从自然道德观发展而来，但宗教意义上的自然已不是日常生活意义上的自然了。这里，自然变成了“神”，整个自然界也变成了“神的谱系”。由宗教神学的道德观出发，道德创建又开辟了一个原初的思想基地。按照宗教道德观念，他们设定上帝或大神创造了一切，因而，人所拥有的一切皆源自上帝或大神的恩典。相对而言，所有的宗教道德体系都具有高度的严密性，因为他们必须建构一个“生死轮回”的道德价值体系与生命信仰体系。

首先，宗教道德教谕本身带有规范性。其次，宗教道德在设定人的本性时，强调了人的“原罪性”。在宗教道德观念看来，人惟有积德行善，摆脱欲望的纠缠，全心向神，严遵神的律法，才能达成“灵魂的净化”，最后为神悦纳，让灵魂直达天国，享有永生的幸福。^①第三，宗教道德设定人的灵魂若得不到安宁，就不会拥有幸福。在具体的宗教信仰中，人们通过履行宗教仪式，参与宗教活动，并通过具体的友爱、援助行为向他者实施关爱。这种道德关怀不是为了世俗的荣耀和赞美，而是为了宗教的虔诚与神祉，即通过行善的道德活动，人在宗教意义上就获得了解脱。宗教道德规范的建构，总是以神圣生命价值体验为核心，它通过末日审判、灵魂不朽和永生轮回的苦难图景警戒世人“弃恶从善”。这种弃恶从善，不仅仅有利于日常生活，它还强调其宗教信仰的价值。在宗教道德规范中，

① 基督教设定人的“原罪”为欲望，佛教设定人的“原罪”是贪婪。在许多宗教中，不信或不诚信，就是有违宗教伦理之罪，由于许多宗教将宗教伦理与宗教律法结合在一块儿，因而，宗教伦理有时就成了宗教律法。

信仰的道德高于日常生活的道德，也就是说，对神忠诚与虔敬比在日常生活中行善更为重要。所以，宗教道德规范，在强调信仰的神圣性和道德的纯洁性的同时，等于拓展了日常生活道德实践的自由路径。但是，宗教道德毕竟是约束性的、克制的、无我的伦理道德范式，因而，在宗教伦理秩序控制人类生活达到了极限之后，从宗教伦理中解放出来，重新反思评判宗教道德就成了现代道德创建的任务。

现代道德理想对宗教道德范式形成尖锐的批判，在激进的生命伦理学家那里，他们不仅解构了宗教道德，揭示了宗教道德的反生命的本质，而且宣告了上帝的死亡，这样，现代道德的创建，对自然主义生命道德观形成了回归。现代道德意义上的自然主义生命回归，不是道家意义上的返归自然和自然为人立法，相反，它是从自然生命本能中形成的道德崇拜，同时，也是“人为自然立法”和“人为自由立法”的道德凯旋曲。现代性道德对宗教道德和自然道德进行了根本性颠覆：在道德观念上，现代性道德主张人的独立与自由，这种道德通常以牺牲日常生活道德为代价，构造出全新的道德形式：即彻底的自我主义或利己主义。现代性道德呈现出崭新的道德景观。在公共性道德的构建上，国家主义、法律主义和人权主义获得了奇妙的组合，这种道德组合方式重视的是“道德理性”，轻视的是“道德情感”。道德情感通常以恩惠与感动为基础，其中并不必然体现出对自由与正义的要求，甚至可以为了感情而牺牲乃至否定正义的伦理准则。这种道德判断中只有人情，而没有公理正义，相反，按照道德理性的法则，一切社会关系都可以构成理性反思的对象，不必受到道德情感的制约。为了解除人的“恩典负担”，在道德理性的指引下，人们的公益行为或道德救助活动不再直接与受恩者发生关系，而是通过道德服务机构的中介，将施恩与受恩关系进行

“非主体化”，即施恩不再直接选择受惠者，受恩也不必直接报答施恩者。

从道德创建与道德变革的历史关系中可以看出，所有的道德皆是围绕着人的变革，这个人既是具体的人，又是总体的人。或者说，道德变革通过对总体性的“人”的道德反思，为每个具体的人的道德生存方式提供了合法性理论支持。道德创建与道德变革构成了人类生活的无穷的道德困惑，这种道德变革是思想变革，是人性观念上的深刻变革。道德变革从总体上说决定了人类生活的现实图景，人们在道德变革中获得了越来越多的个人自由，同时，也应看到，任何一次道德变革总要带给人的心灵激剧震荡。道德不能不变革，但道德变革自身又不能充分保证人的自由与安宁，因此，道德变革与道德实践构成了特殊的生命关系。道德变革以创建新道德改变旧道德作为社会变革的方式，结果，道德变革确实在生存观念上给人类生活带来了全新的启示。道德变革总是对不合理的有缺陷的道德观念与原则进行批判，使人自身获得解放。

当然，任何道德变革总是通过将新的道德原则强加给人，使人类生活本身增加了新的道德负担。当旧道德被怀疑或趋向于解体，而新道德在生活实践中又要人们采取与旧道德完全不同的道德实践方式时，道德变革与道德建构，必然也给人类生活自身带来无穷的震荡。^①从道德实践本身来看，德性伦理总是具有永久性价值，并不需

① 从卢梭等人所倡导的道德理想主义共和国的破灭可以看出，新道德借变革之名，并不全然是对生命价值的真正尊重。在实际的生活中可以发现，道德变革总是在公德领域展开，由公德影响到私德，而道德实践者则并不全然根据道德理想原则行事。他们从道德事实和道德经验出发，既尊重道德情感，又尊重道德理性，在道德情感与道德理性保持着精神的平衡，有时为了情可以牺牲理，有时则为了理可以牺牲情。

要太多的道德变革，这为道德生活确立了一个永恒的基调，因此，道德变革永远属于理想主义的思想者，它必然是对人类自由生活的展望。

3.1.4 道德反思活动与道德信念的实践意义

道德变革本身常常使我们陷入道德反思之中。道德反思的意义在于：它可以真正地评价道德实践如何改善和促进着我们的生活，同时，也能真正反思习俗道德力量和道德秩序正在如何阻碍着我们的生活。“道德的两面性”，只有通过道德反思本身才能得到深刻而具体的评价。既然道德有益于生命又可能损害生命，那么，道德在何种情况下有益于生命，又在何种情况下可能损害生命呢？

这首先需要回到人的道德境遇中去。^①我不赞同以同一道德标准来要求处于不同生存境遇中的人，因为在不同生存境遇中的人，对自己的伦理要求并不一样。相对而言，富裕者可能对自己的伦理要求更弱一些，贫穷者可能对自己的伦理要求严一些，这并不是必然性情况。生命中需要道德，优良道德与操守使人生变得美好，那么，为什么有人不要生命道德？这在很大程度上与整个社会的生命伦理发展水平有关。当财富不是一件特别值得炫耀的事情，道德情操对于生命本身显得更为重要时，人们就会重视道德在生命中的作用。权力与财富对生命伦理直接构成了威胁，即如果不能正确处理权力与道德、财富与道德的关系，人类的生命价值秩序就会失范。在当前的社会生活中，有些人的权力得不到监控，因而，他拥有权力或为了权力可以不

① 例如：个人在贫穷时，他到底应该选择怎样的生命德性伦理？摆在他面前的路可能有多种，有些是他的才能可以实现的，有些则是他的才能不能达到的，有些是只要违背生命伦理原则即可获得暂时性利益。要想真正评价一个人的道德行为，就得考虑他的“道德生存境遇”。

顾及“道德”。^①不是权力拥有者不考虑道德问题，而是因为没有任何政治正义美德作为权力拥有者的必要德性规范，所以，他才敢僭越道德。同样，财富对道德也构成威胁，有些巨额财富的拥有者非常重视自己的公众形象，为了显示个人存在的道德价值，他们往往设定“专项基金”用于人类或国家的福利事业，这种道德行为本身确实使财富拥有者的“生命价值”得以增值。

在财富发展相对完善的情景下，财富拥有者的生命价值不应在“财富的挥霍”方面进行比较，而应重视投资和财富捐赠所获得的社会信誉。^②因此，社会与文化的道德压力，即真正的道德压力而不是虚假的道德压力往往有助于每个人的道德体验与道德价值反思行动。当人们将财富和权力置于至高无上的地位，而将公共道德置于次要地位时，这个社会一定患上了“致命的疾病”。没有公理、正义、美德，一切就会陷于生命的本能欲望之中。因此，道德反思需要道德的创建者真正对道德自身形成“公正的监视”，而不是“空洞的呐喊”。对于宗教道德的创建者，他会通过宣讲宗教伦理要求人们爱护自己的兄弟姐妹，这种宣传本身起到道德坚守的作用；对于公众道德的舆论监理者而言，他必须出于正义而发言，即使做不到说真话，至少要不说假话；对于普通的道德监理者而言，最低限度的道德评

① 例如，贪污与行贿，在自由道德境遇中即属于“非道德”，如果社会有着良好的政治道德监控制度，那么，个人为了在政治上求得更大发展，就不可能为了贪污而损毁个人的政治正义美德。

② 以香港为例，在普通市民心目中崇敬的财富巨人形象，往往是热心公益事业同时又具有高尚道德情操者，这样，在这一文化圈中，人们竞相通过财富捐助，来扩张个人的生存价值空间。“道德行为本身”成了财富者的必然追求。相反，在财富不能用于公共事业或慈善事业的公共空间中，或对贫穷生活有着过于切身的记忆者，常常在获得一定的财富之后，就放纵道德要求，并且没有更高的财富追求，这时，财富本身常常成为犯罪的契机。

价要求在于：不给非道德或反道德的权力和财富拥有者鼓掌，同时，坚守最低限度的道德，并与反道德者保持精神距离。道德环境的破坏常常并非少数人所为，而是所有人不同程度地参与到了道德环境的破坏之中所造成的必然结果。不能坚守最低限度的道德，即是对道德损坏的参与。

道德反思与道德教育有关。在西方道德教育体系之中，最初，基督教伦理教育者扮演着十分重要的角色。在基督教的伦理教谕中，并不只是空洞的伦理说教，他们在宗教道德演讲中，通常不是借助道德理性来进行道德宣讲，而是借助道德情感和审美艺术进行道德教谕，他们将基督教的日常生活伦理观念渗透在诗意化的神学讲述之中。诚实、公正、不说谎、不偷盗、不奸淫等教谕对人本身构成了道德力量，这种道德力量，使人趋向于完善并归依于道德的信守之中。这种道德教谕本身，也成了社会生活中的伦理价值范式，在道德反思的过程中，“道德自觉”在某种程度上就是对这种宗教道德教谕的体认。^①实际上，道德与我们的生命活动息息相关，在任何生活选择中，都涉及到道德价值判断。

许多人以为道德是少数人的事件，道德实践与自己无关，这是很严重的错误观念。实际上，道德意识最初是有关是非美丑善恶的判断能力，做人们高兴的事而不做人们讨厌的事，这是道德意识的基本觉悟。是否具有清醒的道德意识，成了个人人格考验的关键要素。具有

① 我们的道德教谕存在的弱点是：要么道德目标太高，与青少年的道德体验相差太远，这样，道德教谕与道德体验就会形成价值失调，结果，道德本身成了空洞的言词；要么道德原则与生活原则对立，如老师要求学生“讲真话，不说谎”，家长要求孩子“不讲真话以免惹祸”，这样，道德教谕本身就失去了效力。道德权威原则，如诚实和公正，这时已经让位于说假话与怯懦，所以，道德环境的恶化，必定是人们屈服于世俗生活原则，而与道德理想原则形成根本背离的结果。

清醒道德意识的人，常常“行所当行，止所当止”，个人行为本身有着严格的道德信守。可以说，具有自觉的道德意识不是表现在其语言上，而是表现在其行为之上，他的行为本身必有非同寻常之处。在道德衰弱者那里，情感或惰性战胜了理智，言语和行为本身缺乏公正理想；在道德意识自觉者那里，有损道德自身的事他绝对不会干，因为道德教养本身已使他具有道德防范能力。尽管在生活中，不诚实者或无信者常常获得高位，或处于显赫地位之上，但也应看到，缺乏自觉的道德意识者，其生命价值绝对不会由此递升。真正的道德坚守者或具有清醒道德意识的人，其生命必定伟大，因为道德坚守不在乎一时的荣耀，而在乎心灵的永恒温暖和宁静。道德坚守并不意味着个体不能犯任何错误。有些失误是道德许可的，有些错误则是道德无法饶恕的，有道德尊严感，其批判的声音才会传颂久远。^①

道德体现为各种各样的形式，它因人的职业、身份、地位、才能不同而具有不同的形式，我们不能将所有的道德形式设定出“统一性评价指标”，也不能以道德形式来要求那些不具备或不具备此种道德形式的人。“公共性的美德规范”，只是对人的普遍性要求，它可能渗透在不同的道德实践活动之中，但公共性道德规范并不必然构成一个道德英雄的核心素质。人因其所处的生命境遇不同，因其生命才能和担负的任务不同，需要不同的道德实践方式：一个母亲可能因为对子女的无私关爱而显得崇高伟大，一个作家可能因为直面黑暗现实或表现人类的自由美感而显得道德高尚，一个领袖人物可能因其为民族事业英勇搏击而卓越不凡，道德的无穷形式在不同的生命活动中展现

① 以尼采和鲁迅为例，他们都是旧道德的批判者，但这并不意味着他们不坚守生命道德。与一切腐朽的东西决裂，这本身就是生命的正直感，说出生命体验与道德体验过程中的真话，这也是高尚道德，为建立民族道德的生命的尊严更是大无畏的至上道德。

出来。道德价值并没有一个共同性要求，我们不能以抽象原则去衡量所有人的道德价值。道德价值往往因人自身的不同贡献而呈现出来，只不过有些道德价值原则可能使无数人受益，而有些道德价值准则只能使具体的生命个体受益。母爱所显示的道德价值直接由子女受益，英雄所显示的道德由他的人民受益，思想家所显示的道德价值由自由的接受者受益。

所有的道德形式，只要呈现出伟大而崇高的生命精神，那么，它就具有普遍的启示性价值。生命本身或生活本身因美德而具有光彩，因美德人物而显得绝不平凡；道德充盈在生命之中，生命因道德而高大，真实的道德，切实体现在人们的行动中，而绝对不是空洞的说教。因此，张扬真正的道德而鄙弃伪道德就非常重要，这需要我们睁大双眼认清真正的德行，并对道德事实本身进行价值反思。道德在提升个体生命的同时，必然将生命创造的价值施惠于他者，这就是道德实践的真实境遇。道德不应是抽象的思辨，而应是实践的自由体验。对道德本身进行理性分析，有助于我们评价道德，但任何道德分析都代替不了道德实践。

我要反复申明的的问题是：生活中不是没有道德行动，而是由于被错误观念误导，我们没有真正认识到它的存在形式与存在价值；生活中不是没有真实的道德，而是我们被“伪道德和非道德”折磨得太久。因而，道德实践就显得非常重要，即每个人应最大限度地创造生命的价值，贡献个人的才能。创造本身就是道德，生命才能的自由确证就是道德，为民族国家创造巨大财富是道德，为民族国家制定优良的政治经济文化制度是道德，为人类创造自由而富有尊严的智慧性的思想也是道德。道德就在我们的生活实践与思想实践之中，道德就在我们的各种不同形式的价值创造之中，每个人皆可能通过自我的价值创造为人类社会谋得道德的福利。道德永远具有利他性，同时，道德

也总是最大限度地提升个体生命价值本身。^①

第二节 道德创建及其对自然的精神归依

3.2.1 道德创建基于的生命体验与价值认同

“道德”，在汉语中是由“道”与“德”两个词合成的，按照许慎的解释，“道”即“所行道也”，“一达谓之道”，“德，升也”。段玉裁注曰：“道者人所行，故亦谓之行道，引申为道理，亦为引道。德训登者，登读言得，得来之者，齐人语。”^②桂馥则注曰：“道者，粮路也，汉书董仲舒传道者，所由适于治之路也。一达曰道路，道，蹈也；路，露也，人所践踏而露见也。德，升也，升当作登，古升登陟得德五字义皆同。”^③从以上解释可以看出，道与德的本义与行路有关，但这个本义或日常语义却无法解释“道德”的合成义。“道德”作为连绵词，辗转发展，成了专指人的品德、修养、本性的概念，成了人类自我完善的生命理想目标和共通性价值尺度。

任何特定概念的理解及其思想意义确证，必须放置到特定的文化历史语境中去，明确它所要标明的实质性问题。人的各种各样的生活情状，主体性的精神意识与生命理想以及社会文化价值准则和人际秩

① 道德反思正是为了指导道德实践，因为在我们的生命创造中，正义与非正义，战争与和平，幸福与罪恶，自由与压迫常常只是一念之差。如果缺乏道德反思力，我们就会被谬误遮住双眼，失去道德坚守的能力，因此，道德必须最大限度地发展生命本身，维护生命本身的自由与尊严。哲人反复论证的良知实质上就是指这样的道德反思力，因为道德反思中的道德判断本身可以使人坚守正义与美德，永不逾越自由与正义的界限。这样，无限的道德自由和自由的道德生命才会成为可能，人类确实需要这样道德良知来维护人类的自由生活价值，不过，危险始终存在，因而，道德反思永远都显得十分急迫。

② 段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社，1988年。

③ 桂馥：《说文解字义证》，中华书局，1987年。

序等具体性问题，显然都要先于概念本身的提出，因为概念是从生活事件和文化历史事实中提升出来的，是对事物之特性与本质的“命名”。道德即是如此，它特别涉及人的个人品质和本性，即试图建构人与人之间共同遵守或可能遵守的“共同秩序准则”，能够促使人的个体完善，保证人际间的良性互动关系的建立，促进整个社会的优良谐和的生存文化氛围。道德即植根于这样的事实，揭示了人的自我完善的必然性需要。人自身具有成全自己完善自己的冲动，通过个体的自我完善，减少社会矛盾和冲突，建构起独特的人际间关系，促成社会的健康和进步，持守和确证公正、自由与平等、仁爱的人文社会理想。

“道德概念”的提出，既揭示了特定的事实，同时，也特别指明了道德创建的目的；“道德冲动”，虽根源于每个人都可能有的内心冲动，但要使这种内心冲动具有社会性的精神效力，自然应指向“道德法则”；道德律法，不仅是个人性行为，更是社会性文化性行为，因为惟有在共通的普遍性文化氛围中确立人性道德律法，才会表现出“价值尊严感”，成为人人心中敬仰的价值目标。因为纯粹性的道德律法，如果缺乏社会性的认同和价值支撑，就不容易形成荣誉感、尊严感并带来精神上的极大愉悦和满足。

道德自律虽出自个人性自觉，同时，也必然是由于一批智者对人的道德理性要求和对人的道德追求的深刻探究的结果。道德创建，成了文化群落的全体成员共同追求的价值目标。第一个条件是：我们相信每一独立的个体有道德追求与道德完善的冲动；第二个条件是：最高统治集团需要道德，需要国民有追求道德完善的冲动，也需要有道德立法来约束公民的行为，保证社会的和谐有序；第三个条件则是：稟有思想才能的智者能够从普遍人类价值准则出发或从特定的民族价值准则出发，创建适宜人人栖居和生存的道德法则。正是这样，作为

普通的个人与作为统治阶层的精英和作为价值创建的智者之间，就形成交流性共识，从而创建出文化社会意义上的道德规范。道德创建是一历史性过程，不是无根基行动。由于道德创建基于不同的文化背景，因而，道德创建本身显示出诸多的差异。

道德创建，必然是人类文明发展到一定阶段的产物。从人类发生史与文明发展史的过程而言，人类最早在极为恶劣的生存条件下，只能遵从最简单的自然生存法则：“弱肉强食”，以此保护血亲与种族的发展。他们从自然中继承来的，就是那种本能化的责任，这样，在种族与血缘基础上形成的法则，可能具备一定的伦理倾向。等到人类承认不同种族和血缘的人具有共存共荣的权力，而且必须建构共同准则时，往往要通过法律的形式来巩固这种道德准则。在生存极为恶劣的时代，生存就是道德，共生就是道德。法律规定的东西，如“摩西十戒”的律法，如《摩奴法典》中的律法，常常通过规定与约束，处罚与审判来确立其核心地位。法律本身最初带有更多的生命制裁的血腥，虽承认每个人的权利，但其基本手段是“刑罚”，各种各样的刑罚形式使人们形成内在的敬畏，并能形成补救性的社会平衡措施。^①

与法律这种外在制约性相反，人们相信自身具有某种不需要惩罚就可完善的德性冲动，这是社会完善的方式，并且能与法律形成有机互补。道德的创建本身，就是假定人人具有向善之心，人人具有成圣之可能；人与人之间，也确实需要通过互助共济、合作团结的形式才能真正促进发展，因而，道德创建也就必然发生了。由于每个民族所处的境遇不同，生育生产等社会价值观念不同，道德的发展水平也不同，尤其是在政治创建具有一定规模的前提下，道德创建只可能适应

① 这部法典共有 12 卷，讨论婚姻、生计、斋戒、种姓、民法、刑法、苦行和轮回等。参见《摩奴法典》，迭朗善译，马香雪转译，商务印书馆，1996 年，第 1 页。

于政治经济格局而形成。这样，道德创建有两个目的：一是促进人的和谐自由发展，二是促进社会的和谐自由发展。在特定的历史文化背景下，道德创建本身具有文化发展不平衡的状况。有的民族的道德创建者，是在服务个人的和谐自由发展的前提下来促进整个社会的道德水平；有的民族的道德创建者，则是在服务于既定的社会政治秩序和价值秩序的基础上确立共同价值准则。应该看到，在人的完善与社会完善之间所确立的不同准则，有时利于个人的自由发展，有时则阻碍个人的自由发展。在每个民族文化的内部，道德创建本身也是极其复杂的。不同的道德创造者往往为了不同阶层的利益与理想，因而，道德创建，在历史上虽可以找出若干不同的价值规律，但要想将这种种不同的道德创建体系本身有机地调和在一起，也就成了十分困难的事。

好，我们可以在现代人文自由语境中建立普遍道德原则的评价体系。这种评价体系，首先在于要创建出一些抽象而又具有广泛适应性的道德原则。例如，公正、自由、平等、人权，也就是说，道德法则必须建构在政治自由法则之上。政治自由法则，成了道德可以依托的思想背景，同时，又成为道德所追求的价值目标，这种抽象而又独立的“元道德”，成了最高法则，它不论种族党派、族群、血缘，只从人的共同性出发。在这样道德法则的基础上，必须充分重视每个民族独有的道德智慧和道德生活方式，于是，道德的多元性和道德的丰富性，可以在一个新的交流语境中予以巩固和确立。道德创建的目的具体表现为：道德创建服务于社会或人类生活的和谐与自由，能够促进整个社会的人性自由发展与完善，促使智能上的不平等所导致的社会地位和财富占有享受上的不平等之间构成调适性平衡，能够形成优势人群对弱势人群的爱心关怀。社会生活本来存在的不平等、歧视环境、天生的弱势地位就可能在感激与爱心的环境中予以改变，这样，就可以促使社会生活日趋完善，个人的自由发展可以得到充分的保

证。这种道德创建的目标自然具有理想性，但我们决不能因为它具有理想性而拒斥它，相反，只要我们坚守它，就可能最大限度地改善这种道德氛围，促使人性与社会的自由发展。

道德创建必须服务于个人的充分发展，必须服务于最大限度地激活个人的创造力这一价值目标。道德创建不是为了约束人，而是为了发展人的个性；不是为了掩饰人的虚伪，而是为了展示人的真诚和大度。道德创建使人的自我完善有了确定的价值目标。好的社会必定具有相对稳定并具有生命力的价值目标，虽然我们可能出自意识形态的偏见，对另一个民族和国家的道德目标产生极端地否定和攻击倾向。实际上，任何国家的意识形态，都是“国家的管理者”服务某种价值目标而制定的思想体系。从目前的情况来看，所有的意识形态之间都存在着根深蒂固的偏见，它不适宜于建立普通性价值目标，相反，由于政治和利益的牺牲，他们宁可为了政治利益和社会利益而遗弃明知伟大而公正的道德准则。真正的道德创建者，只可能是有良知而不带任何政治民族偏见的人。从这个意义上说，每个民族都有值得重视的道德创建智慧。只是由于有的国家政治模式，极大地限制了道德的自由度和道德的社会功能探索，而有的国家政治模式则相对独立地承认道德创建的必然性。道德创建与道德的自由建构之间，仍存在不小的分歧。^①

自由的道德创建本身，无疑对现实生存法则形成了最大挑战：现实社会中的个人荣耀，是通过个体的财富和权力占有来显示的；财富拥有和权力拥有本身，使他们享受了高度的自由、尊严和荣耀。因而，他们并不缺少道德式快感。一旦这种道德式快感，在一个健全的政治法律秩序中得到有效控制，权力拥有者和财富拥有者本身，还可

^① 《世界哲学》，2003年第5期，第2—33页。

能形成“道德快感欠缺”，那么，“道德责任承担”会转移权力拥有者和财富拥有者的视线。人的本能就具有最大限度地实现自我、获取快感自由的本性。一旦政治、法律、舆论能够强制每个社会成员的道德责任承担，那么，这种快感追求就会形成全社会的动力，即每个人只要施以爱心，就可以获得快感享受。这样，个人的物欲享受、权力享受等纯粹自私性享受，就会受到一定程度的贬损，也就不会成为人人惟一追求或冠冕堂皇追求的生命价值目标。在物欲的挑战和极端个人性尊严显示的矛盾中，社会无疑形成了人格不平等的道德境遇：使贫贱者感到羞惭，使富贵者感到荣耀，这在很大程度上就是由于道德缺乏和社会管理失衡的结果。

当社会生活成了每个人追求的目标，当每个人都以自己的本职工作及其工作带来的生命享受为荣时，那种不择手段的权力追求和利益追求的欲望就会受到扼制。在权力与物欲昌盛的时代，人与人之间的关系更多相互利用，更多虚情假意，更多个人目的性，更少那种“质朴与诚意”。道德建构可以通过理性化方式，更应通过文学艺术的方式来进行构建，因为文学艺术构建的道德目的和道德形象，更具生命真实性和生命激情，更具生命性启示价值。

3.2.2 道德创建效法自然及其民族智慧

在经济与信息日益全球化的时代，一方面，不同民族的道德创建智慧，达成了“交流共享空间”，另一方面，贫弱和穷苦的民族国家，则对其自身的民族性道德智慧形成前所未有的“自贬与怀疑”。本来，人们期待的“智慧共享”，却被经济文化高度发达的国家道德智慧所取代，这具体表现在全球文化中：西方中心主义的道德智慧向全世界的渗透，以及东方性道德智慧被极力排斥，这种局面是无法避免的，同时，这也预示着道德创建的剧烈冲突以及道德承担者的复杂性的适应过程。现在，我们采取的策略是：既不赞成以“否定与排斥”来代

替“借鉴和学习”，也不赞成以“固守与封闭”来代替“开放和交流”，而是本着实事求是的态度，正视不同民族的道德创建智慧，形成真正自由的“交流语境”。

现时代我们所承传的道德构建智慧，源于不同民族的历史性努力。道德构建具体表现为：抽象性理性化的哲理形态和感性化艺术性的审美形态；前者可以具体表现为哲学逻辑之中，后者则具体表现在文学创作、艺术创作和民间故事之中；前者表现为智慧性的理性承传，后者表现为亲历性的想象承传。在这种道德创建过程中，不同民族的文化精英们共同参与到了这一历史性认识中来。在每一阶层和每一集团内部，都存在着道德创建者，他们是一群博学且聪慧，超越了世俗利害得失的精英。在民间文化中，一些智者以其神妙的故事与传说，历史和组织形式传播审美道德理想，建构普遍意义上的伦理实践准则；在主流文化中，更多的智者以其想象与论证，丰富的阅历与自由的生命实践和艺术实践来探究道德准则，创建道德英雄形象。正是这样一些精英人物，善于体察与发现民众生活的智慧，将动人的生命活动的自由价值准则，确立为本民族的共同价值规范。在这种道德创建的历史过程中，我们首先自然应该关注并重视本民族的道德价值规范。从今天的眼光看，很难判断是精英人物的道德构建影响了民众生活的道德实践，还是民众生活中的道德实践影响到了精英人物的道德构建。

在我们的生活环境中，可以感受到两种明显的道德教育力量：一是来自底层和民间，来自我们生活其中的质朴的社团文化环境。这种社会环境包括家庭、小社会，我们通过与亲人之间的交流，自觉地承担亲族血缘伦理责任，接受并实施与生俱来的亲情伦理关怀，同时，我们又学会与邻人和乡亲建立质朴自然的真诚信赖关系。那种在底层自然文化境遇中建立起来的伦理道德规范愈自然愈真实就愈富有实

效，往往也愈具有影响力，甚至会影响到个人一生的选择。这种伦理构建，是实践性的口头性的言传身教的道德，播撒在日常生活之中，构成了日常生活成长的必要部分。在一个相对固定而缺乏流动性的环境中，这种道德价值信赖来得特别强烈。二是教育和意识形态以及文化宣传媒介的道德强化。这种道德建构，相对而言显示出特别的复杂性，即我们不得不面对繁杂的道德文化语境。在这一文化语境中，有些是我们信赖的道德范式，有些则是我们拒斥的道德原则，有些是真实的生命箴言，有些则是愚弄人压抑人性的谎言，对之进行接纳必然是清醒而又具批判性的反思过程。

对于亲历性的道德实践构建，我们有着深刻而准确的判断，人们以“心的原则”来对待这种道德构建。这种道德构建的前提是“受恩与报恩”的关系。当个体接受他人之恩惠时，就会形成发自内心的感激，尤其是在自然情景中，施惠者没有实用目的之高尚行为本身，就体现出人性的美；受惠者会将这种发自内心的感激，贯彻到生活实践中去，形成德性生活秩序的良性循环。在这一关系中，亲情式的施惠与受惠关系，具有伟大的道德力量，它促使一些个体在生活实践建构起伟大的父亲、母亲乃至兄弟姐妹形象，当然，这种亲情式伦理关怀也受到现实生活的挑战。在这一构建中，以心换心，以诚待人等素朴的道德法则赢得了巨大的胜利，尽管它也受到了这样那样的愚弄，但它的真正力量是不可改变的。人是能思考的动物，这种“能思性”是人的主体自觉的表现。正因如此，能思性本身常常成了个人为自己辩护的武器。当亲历性的道德伦理法则破坏之后，人们常常在经典伦理法则面前不断“向后撤防”，并善于寻找理由为这种行为辩护，不愿真正履行道德实践责任。在这种情况下，超越素朴的道德伦理实践法则，进入到理性化的公共道德伦理实践中去，就显得非常必要。公共道德伦理法则比素朴的道德实践法则，具有更大的开放性，它显然解

脱了日常伦理责任中应该担负的一些职责，更强调个人的独立性和个人的国家责任感。也就是说，为了个人的独立性可以牺牲部分日常伦理惯性原则，为了国家责任可以牺牲个人性利益。

正因为道德法则具有这样的复杂性，而且道德创建本身似乎只被人当作应用性职能，从来没有人专门从事道德构建和道德实践的工作，所以，道德创建本身就不是有价值的工作，而是个人爱好以及实用性技术，它在很大程度上影响到了道德的真正立法。像政治、经济、法律、宗教等，从来就被人当作正常的任务去进行，而道德只是作为辅助性的精神工具。道德创建更多自发性和自明性特征，未能经受住广泛的实践检验，也从来没有因此而成为社会公共遵守的法则。不过，在本民族的道德构建过程中，由于文化精英们的不懈努力，自然而不必然，具有情感经验性而不具理性法则性的道德法规和道德观念，毕竟构成了一个松散的体系。事实上，这种经验性与观念性的道德法则，往往成为人们解决生存矛盾的重要依托，因而，它本身又影响相当深远。^①

在我看来，在每个人的内心深处，都存在着道德仁爱精神，只不过，这种仁爱精神的实施，取决于个人性生存环境的改善。当个人性生存环境窘迫时，这种仁爱精神也就体现得不突出，而且可能产生嫉妒报复仇视心理，构成破坏性伦理效果；当个人的生存境遇不断趋向自由，这时，他的内心就会升起尊重需求和道德施惠的内在需要，于

① 例如，同情原则、相助原则的建立，在民间人际关系具有和谐与协作性，当然，这一原则，在一定程度上受到亲情原则和信任原则的支配，尤其是在一个移民性文化环境中表现得更为突出。即使在同一个民族内部，也存在移民性现象，像中国古代的南渡现象就是族群移民，在今天，这种移民变得更具流动性和多变性，相对而言，道德原则的“践履”，比道德观念的“体认”要难得多。在中国文化内部，像亲亲原则、仁爱原则、良知原则等深入人心，并支配着大多数人的精神信念。

是，道德实践和道德施惠就会成为必然。因而，经济与伦理之关系，法律与伦理之关系的建构，是使日常生活德性实践与审美道德理性反思之间能够自由沟通的桥梁。当然，那种强制性地为了某种政治功利目的而实施的道德教育，可能带有更多的时尚性，而且，这种时尚性和权力乃至利益相关，成为人们很容易获得的“类道德快感享受”，因而，它的虚假性成分相对较重。道德活动作为公共行为，很容易使人看清一些道德实践者的言与行之间的巨大落差。在自由健全的社会，评价道德的尺度只能是真诚和言行一致，由此，才可形成必然的情感信赖关系。

如何保证“道德原则的有效性”，确实成了大问题。习俗性与民间性道德原则，取决于个体性实践，民间性道德原则具体体现为人性原则，这是人性的修饰，是人之为人的标志。它的合法有效性就在于：在社会团体中无形地存在，具有最基本的价值规范，是人必须遵守而无可辩解的。^①具有超越性的社会道德原则，情况则复杂得多，因为社会给人制定了基本价值准则：守法而不要违法。个人只要不做违法之事，就不会处于信誉受损之中。在法律许可之内的事都可以做，在法律不许或未按规定的事都可以不做，而道德责任和道德实践大多是法律所未规范之事。在这种情况下，社会道德范围之内的事，普通人完全可以不做，也完全不会因此而信誉受损，至多处于道德情感的寂寞状态之中。这种道德推断的后果，自然是可怕的。如果人人不必承担社会性道德责任，那么，出自社会道德责任而制定出来的若干道德原则，也就处于无效状态之中。一旦社会道德原则的制定与来

① 例如，不做违法之事，不做羞耻之事，否则，就会陷于巨大的信誉受损之中。人为了维护自身的这种尊严，就会趋利避害，当然，社会允许人弃恶扬善，并将向善化作真正的行动，也可最大限度地挽救信誉受损，因而，民间性道德原则其实就是人性原则，它的有效性具体表现在日常生活实践之中。

自政府的物质和精神奖励挂钩，它的道德实践的纯粹性会受到直接怀疑。也就是说，它并非出于社会道德责任而进行的自觉的服务，而是为了获取某种权力和荣誉来进行“道德服务”。

于是，人为的道德表现，也就显示出“道德效果的主观预谋与客观虚假状态”之中。怎样建构公共性道德准则，而又能使之具有普遍有效性并使人受到道德自责感，看来不是一件易事。因为在日常伦理实践中，一旦道德承担者良心有愧，或有负恩情，就会形成持久的“道德自责”，并甘愿付出一切来弥补这种道德自责所带来的愧疚感。在另一处境下，如果英雄为国捐躯，勇士为正义献身，却经常不能使人产生道德崇敬感，相反，还会形成“生命欠缺式的指责”，这就直接有悖于道德自身的价值信仰。实际上，在道德领域也不自觉地形成了“公德与私德领域”：在公德领域，道德实践者服务于抽象的实体和无亲缘情感联系的个体；在私德领域之内，道德实践者服务于具体的个人及有亲缘和利害关系的团体，因而，这两种不同形态中的道德构建显然是需要加以区别的。

3.2.3 道德创建的价值标准的不完善性

正因为道德形态多种多样，而且，道德实践本身也存在着不同的责任承担，因而，道德创建的标准应该重新确立。在日常生活实践中，道德创建的标准取决于人的自知、自爱 and 自觉的程度，这个标准是自然的经验的标准。它是约定俗成，也是文化遗传，所以，人们世代代以此作为基本的信誉和声誉指标。在日常生活环境中，某人乐善好施，某人重情讲义，某人清正廉明，某人亲切随和自尊，这都可以作为道德创建的生活标准。这些道德标准，不外乎两点：一是他遵从了血缘亲情的友爱伦理并能付诸实践，成为“行动中的君子”；二是他善于创造和谐的人际关系，并能以自己的爱心行动促进这种情感交流。这个道德创建的标准自发地进行，自发地完成。但是，还有几

种道德创建标准则存在理论的分歧。这包括：其一，以宗教信仰作为道德创建的前提和评价标准；其二，以国家和皇权乃至党派利益作为道德创建的评价标准；其三，以主流社会的生存意志作为道德创建的评价标准。由此，必然形成“道德创建的标准失衡”。

首先，以宗教信仰作为道德创建的标准会出现“价值裂痕”。在不少的宗教中，他们在其宗教神话与信仰实践中，“预先假定神是完善的”，这本身只能依托信仰而无法证明，于是，道德创建者或宗教先知就可以“代神立言”，一些价值准则出自宗教的道德伦理规范。这些伦理规范具有信仰上的强制性，是不能问为什么，只能服从和信仰。在这一评价尺度中，道德就是坚定不移地信仰和服从，然后，按照宗教的意图去进行生活实践。宗教作用下的道德，具有特殊的强制性，因为它建立在人的精神恐惧和生命敬畏心理上，还建立在人对来世和彼岸的期待之上。他们相信灵魂最终必定有这样一个处所，因而，在日常生活实践中，他们谨遵诫命而行，有的禁绝情欲，有的放弃世俗生活、抛弃家庭责任伦理，在宗教世界中，神学伦理高于家庭伦理，出家者可以不受任何惩罚；有的则苦难修行，以苦难磨砺自己，净化自己，达成灵魂安宁与超升之路。这种道德创建标准，是“以神性作为人的最高追求”，以假设的天国世界作为生命永恒的归宿。宗教对伦理的约束是：由人对人生自身的诸多困惑造成的，人无法真正地评判自己。人在现实生活的同时，经常受到来自未知领域的痛苦折磨，这使得他感到生活不快。现实生活的个人欲求和价值承担中出现巨大的道德价值虚空。在设想肉身的享乐之后，生命可能面对巨大痛苦与不幸，人们经常受到来自灵魂本身的绝望式折磨，因此，惟有转向宗教伦理，才能使个体心灵获得某种安宁。这种安宁，源自对绝望、痛苦、恐惧、焦虑的精神战胜。然而，宗教所设定的这种“伦理承诺本身”也处于无法证实的体验之中，一旦人们动摇了信仰

的根基，这个奠基于信仰的道德大厦也就会顷刻坍塌。在这种情况下，宗教道德标准本身也就处于“被质疑的状态”。

其次，以国家与皇权作为道德创建的标准，其充分的合理性也开始受到人们的怀疑。皇权社会是人类文明经历的一个历史性阶段，其道德的重要象征形式是“皇帝即国家”，人类对这种伦理的信守在大的背景下丧失了伦理价值。在今天则是，一个国家可以借人权对他国进行战争打击，其价值承诺是“为了维护国家的利益”。即使赴汤蹈火牺牲生命，也在所不惜，于是，野蛮的战争和侵略行径，由于受到这种国家利益的鼓励而变得合理合法。主导性文明若自认进步，就应该以更加强大的道德理由去完成它的使命。少有真正的“世界主义者”，而太多国家主义者和民族主义者，这导致人类的战争与仇恨日益增强。在国家和民族面前，谈论道德伦理，常会被人视作幼稚的笑话，但战争发动者却常常以“道德的理想”去鼓动战争，更有甚者，在皇权时代和一些皇权制国家，战争乃至侵略成了对这种“国家偶像”的效忠行为。在保护这个国家偶像的前提下，任何最野蛮的行径，都成了“英雄的行为”。在战争中，惨无人道的非伦理事件得到了恣意暴露的机会，人在战争的恶欲情景中，常会做出“最野蛮最无耻的兽性表演”。当一民族侵略另一民族时，被侵略的民族不去反抗当然是不公正的，这是敌人对自己民族的践踏和压迫，但也因此，人永远可以找到战争与对抗的理由。人类政治与经济扩展中所生成的野蛮权力和霸权逻辑，使国家和国家间的伦理，只能在相对有效的法律关系中，通过强者实施，并被粉饰成自由公正的道德光彩。

第三，以主流社会的生存意志或发达文明的生存意志作为道德创建的标准。主流社会的文明价值标准与非主流社会的文明价值标准有着根本性区别：主流社会的法则是强者法则，它强调行动、效果、权力、势力和利益，相对忽视个人情感，为了个人的权力和权利，可以

牺牲个人情感。主流社会的生存意志是相对重视政治、经济和法律相对忽视道德的意志，即不做违法之事，也不做与法无关的善事。他们在激烈的竞争中，强调胜利者的游戏规则，以公共政治经济学的游戏规则来代替道德。在强者法则下，法律就是道德，竞争就是道德，效益就是道德，游戏规则就是道德，民间生活领域中的道德，在强者的法则中变成了“可笑之物”。发达的文明世界的生存意志与这种主流社会的生存意志具有内在的相似性，他们重视公平与效率、契约和诚信，而不重视道德情感，也可以说，私人道德进入公共事务空间之后，就发生了真正的变化。私人道德在公共道德领域没有任何地位，甚至受到极大地排斥。西方现代伦理学的一个重要线索即在于：建立在契约伦理基础上的道德，建立在法律正义基础上的道德。遵守法律游戏，运用法律手段进行公开的诉讼，成了道德的象征，屈从人情或出自感恩，则被看作是最没出息的伦理行为。守护公正与秩序，法律与正义，效率与契约成了这种公共性伦理的中心价值规范，这样，道德创建本身展示出多种标准。由于道德更多地带给人的是负重的压力和必须遵守的责任伦理，需要生命个体做出巨大牺牲，因而，道德本身常常被人曲解，并且一听到“道德”二字，就会形成“卫道的反感”，这说明“道德自身”需要形成新的认识和观照。

应该看到，私人道德与公共道德就形成了分化，并具有不同的价值标准。私人道德主要致力于个人的修心养性，致力于个体的自我完善，致力于心灵的安宁与幸福感。这种私人道德，需要心灵来守护，也需要信仰来捍卫，它的一切法则和实践承诺，应该出自心灵的高度自主性。在这种私人道德中，常会出现两种情况：一种是以信仰为本代替高度的自主性。这是“伪自主性”，即先在地接纳许多价值规范，然后，将这些规范化成他信守的道德标准和尺度。另一种则是以自主和反思性评判修正个人认识，拓展个人认识，从而形成新的、并能真

正坚定地捍卫的道德信念。这种道德的自主性与个人的亲历性实践，有着十分密切的关系，个人在诗意的想象和自由的审美体验中，体会着生命的幸与不幸，欢乐与痛苦，人世的无常与福乐，从而选择达观的人生态度。在这种道德觉悟未能达到高度自觉自由之前，他可能有着别样的经历和价值选择，但在这种“良知觉悟”成了心灵的选择之后，他就会使生命充满灵明之光，实现生命自身的内在圆满。私人道德可以通过宗教、文学、艺术，通过诗词、音乐、美术等诸多的心灵方式来进行，这种德性的完满，同时也会影响到文学艺术，因为德性可以使文学艺术充盈生命的灵性。

公共道德则要以法律为基本准绳，这是我们过去甚少考虑乃至故意迷糊的问题。法律是一个理性系统，所有的法律的制订必须贯彻公平公正的原则，也惟有法律的真正实践，才能保证人的自由和幸福。人们可以通过法律的形式来捍卫公共道德，在专制社会，最残忍和野蛮的条款也可植入法典之中，在今天则行不通。无论如何，法律制度的建立，必须满足公正公平的要求，这就使法律能够对犯罪行为形成真正的惩罚；法律的实施，就会使人对自由与正义的制度保持真正的敬畏，与此同时，人的清明公正形象，也只有通过法律来证明。因而，在公共道德领域，法律是道德的可靠保证，但是，在汉语文化语境中，私德与公德常被混淆，属于私德范围的事，公德常常掺和其中并做出价值评判，而在公德领域，又常用私德的形式来规范。这就导致公德与私德本身形成“严重的错位”，导致两种道德领域都不能得到真正的捍卫，并使私德与公德评判标准形成价值失衡。作为道德创建者，是应该充分考虑“公德与私德”二分的时候了。

公德与私德，由于服务于不同的价值目的，应该形成两种不同的价值规范。当私德能够成为人的心灵生活方式而公德又能成为社会准则时，一个理想社会的自由秩序就有可能建立。现在，人们谈论得比

较多的经济与伦理的关系，事实上，就是以“公德”作为价值基础，而不能参与私德的评价因素，两者不分只会造成社会的混乱。私德的信守，取决于个人的认知水平，取决于个人的生存意志和欲望，它本身较少约束性。公德则由法律原则给予支撑，人毕竟是社会的人，因此，人的公德的水平直接对他人构成利害冲突，而私德则纯粹出自个人的快乐追求和幸福追求。当一个人在公德领域获得至高的评价或真正的评价，这种评价带来的快感，足以支撑它在私德领域快乐地享受。在很多情况下，人出于私德的目的，将私德法则带入到公德法则之中，结果造成了更多的损害和信誉失衡。在开放的时代，这一问题，应该引起我们足够的关注，事实上，公德与私德，惟有形成有机统合，才会保证道德的真正平衡。

3.2.4 道德对自然的精神效法及其限度

人只要屈服于现实，就永远是卑琐渺小的，或者说，站在一个制高点上看人，总会发现人自身的污点和虚伪。人自身的诸多缺陷和人自身越来越严重的精神危机，使人们陷入悲哀与苦闷之中，社会生活本身使存在者对自身失去信心乃至绝望。在这种情况下，仅靠维护既有的私德和公德理想和法则显然无用。此时，我们需要重新反思一个问题：即道德从何形成？如何真正重新唤醒生命的伟大德性，使人们在公众生活领域和个人生活领域更富激情，更加充满希望和想象力？这一反思本身促使我们必须回到“自然问题”上来。

道德创建本身最初有两个根源：一是根据人的现实性与可能性来创建道德，二是根据自然的生命特性来创建道德。这两种创建方法，导致的结果是不同的：根据人的现实性来创建道德，一方面，人们过于严格地评价现实，对人性的不完善和由于现实生活本身带来道德观念的变化而忧心如焚，总是产生“变相的道德怀旧情绪”，另一方面，人们又对人性的本质属性有着过高的估价，以致脱离了人的生存实

际，因此，道德构建者所构建出来的一些法则，总是对人构成压抑，成了“精神的剩余物”，引起人本能的反感。由于这种现实的道德创建本身，没有照顾人的生存实际，不是为了人的现实自由而构建道德，而是为了让人承受苦难以便“成圣成仁”，这就导致“道德的过分理想化”，而且，与人的日常现实生命形成根本性矛盾。于是，人们有意识地将道德实践看作是“圣人的专利”，而将道德自身从个体生活中排除，同时，也拒绝倾听行为有瑕疵的人谈论道德或反思道德。这种“道德高悬的状态”，与道德的单一性和不切实际相关，因为我们长期把道德看作是一面自由飘扬的旗帜。因此，局限于人的行为自身来谈论道德，永远不可能真正地评价道德的作用，更不能构建道德实践的自由标准。道德自身本来并不具有如此神圣性，“神圣性”是道德构建者为人所设定的不合实际的目标。

若要将道德日常生活化和个人化，使道德成为每个人生活追求的目的，又使道德本身成为快乐的生命源泉，就必须对道德进行新的理解，并使道德的创建回到另一源头中去，即“效法自然”。自然是人面对的一部大书，也是一部活生生的“生命天书”，人只有从自然中学习，通过自然法则来构建道德法则，才能真正创建出适合生命的伟大道德准则。道德对自然的精神效法首先与生命的充盈性相关。自然生命是相互关联的结合体，一旦自然的生命平衡被破坏，或者说自然的法则被破坏，作为自然生命的物种就会死亡。自然的法则是：生命的存在必然需要保证生命赖以存在的必要条件，因为自然给予生命以水和阳光，乃至必备的生存条件，这样，生命才能永葆其活力，一旦自然条件被改变，生命自身就会呈现出另外的形态。对于人而言，自然本有的生命形态适宜于人的生存，而变化了的生命形态，如沙漠、干旱、缺水、地球升温，则不利于生命的自由存在。这样，“顺从自然的道德”，就在于保持自然生命的本有存在条件。

许多道德创建者，在对自然的考察过程中发现：自然具有“善的特性”，自然在人的道德与审美的体验中具有“对人的好意”。康德认为，自然的一切仿佛都是为了人所创建的宫殿和华美的装饰，自然向人的文化生成本身被看作是文化的目的。^①这样，在道德与自然的类比中，人的道德追求，首要地就在于保持住人类生命自身充盈的德性。从积极方面入手，让人感受生命的快乐与幸福。道德对自然效法产生的生命充盈性，就是对生命本身的热爱。生命的自然展示是那么有活力，在一个自然性文化环境中，人为了保持生命的充盈性，需要歌唱、舞蹈和倾听。艺术的最初起源，就是诗、乐、舞的统一；人们在快乐中要歌唱，因为歌唱的生命，不仅给自身带来自由和快乐，也给人带来快乐与自由。那些热爱歌唱的民族，其生命就充满活力，充满快乐，有了歌声，生命就充满了力量。在这种“歌乐状态”中，或者说，只要人积极地参与到这种歌乐状态中，他就会沉醉其中，享受生命自身的欢乐。“歌乐本身”使生命充满放纵的神性，人在这种自由状态中的沉醉，既不侵犯他者或进行犯罪，又不会过度地放纵生命自身，尤其是在和谐浪漫的生命乐声之中。音乐发展到一定程度时，音乐的那种本有的生命神性逐渐失去了光彩，代之而起的是适合于人的暴露、疯狂和强力的金属打击乐。在这种音乐条件下，人有可能放纵生命去犯罪。我强调艺术的生命自然性，就是说，艺术应保持自然本身的那种包容性与和谐性。

生命的自然充盈状态，是健康、自由和才力的充分展示。人本有的生命状态，在社会性竞争与秩序中，日益呈现出不平衡状态。由于社会和习俗对人的文化压抑，人自身那种活泼的天性逐渐被抑制，人性乃至因为社会性创伤而发生变异。在德性的自然的环境中，由于先

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第245页。

天的不平等性和后天的不平等性，导致社会秩序中的人性挣扎与人性变异。人来不及或缺乏从容的心态来展示自己的才能，“类自然的物种竞争”以最残酷的压迫方式表现出来，在人身上，这种竞争依然表现得非常突出。这样，一部分人在自然竞争中处于优势地位，另一部分人则在竞争中处于劣势地位，这种优劣地位与不平等性是现实性事实。问题在于，有些道德创建者，还试图以道德律法来维持这种不平等性，这样就背离生命自然伦理的本有价值与尊严。道德对自然的精神效法就应保持生命的自然本性，因为生命的本质属性就在于它的自然性。因此，应该承认，人的全部自然需要都有其合理性，人毕竟是社会的人，而且，是有意识的存在物。在对自然和社会的财富掠夺和攫取中，一方面，他需要掠夺自然财富，最大限度地扩展和保护私有财产的优势，另一方面，还要最大限度地通过财富去实施个人权力，维持那种相当变态的个人尊严。因而，随着财富的增多和权力的加大，人的生命变异也就愈剧烈。在这种生命变异过程中，人们千方百计地背离那种本有的“自然德性”，适应社会本性压迫，乃至剥夺自然本性在个体生活中的威严。^①

从这种思想的历史形成过程中，可以发现，葆有道德对自然精神效法的权利，对于道德创建本身富有启示意义。也就是说，道德先要

① 卢梭曾非常重视生命自由本性的捍卫，但无法解决生命自然本性的守卫和社会权力利益秩序之间的冲突与矛盾，这样，自然德性的尊重就变成了生命的理想。不过，卢梭的道德法则本身，就是对自然的精神效法。康德也非常强调这种充盈的自然德性对人的重要性，他在神学目的论和自然目的论以及理性目的论中摇摆不定，最后倾向于接纳“理性目的论”。理性目的论是自我平衡法则，它强调主体的自由意志对理性的坚守，实质上，这种理性对自由意志的坚守，往往以类宗教的精神信守为规范，以现实生命欲望的牺牲为代价，因而，康德实质上是试图超越单纯的自然法则，想在自然法则和社会法则之间寻求理性的平衡，这是他在自然法则和自由法则之间的困惑所在。

让个体在生命感受、生命体验和生命享受中获得到充盈的生命德性，以及体验生命本性自身展示出来的快乐。这种体验本身，可以扩大人的自由想象力。人惟有在这种自由想象中，才能体察到生命自身的伟大。这种生命想象，是在狭隘的有限的社会文化环境中体察不到的，只有在博大而又自由的自然文化环境中才能体会到。人在面对伟大的自然时，会感到“自然的伟大”。这种感受本身，一方面，使人对自然形成内在的赞美式崇敬，另一方面，则使人有意识地效法自然展示给予人的德性启示，显示出博大、包容、载物的德性。这样，生命的充盈和自由想象，就有了一个更为伟大的支撑。效法自然永远应该成为道德创建的一个基本前提。不过，在这种道德的自然创建和历史创建过程中，我们必须体察人类效法自然的有限性。也就是说，人在效法自然的历史过程中，有了主体性的自觉自由的意志作为支撑，走向正价值的信守，但人的精神意志具有两面性：一极是向善追求和谐的审美冲动，另一极则是向恶追求野性欲望的权力冲动。这种野性冲动本身，是自然的野性，它具有理性意志所无法控制的力量。在很大程度上，恶本身成了这种野性生命的内在冲动，他从这种冲动中，可以体会到力量与刺激，而不必去计较行为本身的后果，甚至会把这种后果当作目的本身，求得一时放纵的快乐享受，放弃只有生命的坚守与忍耐才能带来的文化生命尊严。所以，单一地强调自然本性和效法自然是远远不够的，还需要主体性理性意志作为支撑。这种理性意志在于：约束人促进人向积极方向发展，阻碍其向消极方向滑落。

这本身就是矛盾，人只能在这种矛盾中求生存与发展。有趣的是：自然德性具有灿烂光辉的一面，又有野性放纵欲望失控的一面。理性意志具有道德向善的力量，又有无可避免的精神压抑，这两者之间只可能处于调适状态，似乎永远也不可能获得高度的和谐。这就需要我们保持双向性选择的立场：在理性意志占优的时候，使自然德性

也能获得充盈的发挥，使理性与生命在自我实现中产生崇高的美学效果；在自然本性高度膨胀，并使欲望失控时，又能使理性意志构成约束性力量。这样，矛盾冲突自身就不会向着与人类生命相反的方向发展，而会寻着人类生命自身的充盈的幸福与自由解放的方向发展。基于此，人类生命本身，不仅充满美感，而且充满了内在的道德感。自然与自由，道德与审美，在完全新的充满活力的状态中，能够展示出自身的特点，这样，审美与道德的构建，也就可以促进人类生活自由发展。

第三节 道德创建与道德的文化话语权

3.3.1 道德创建与文化内部的价值规范

在经济全球化的时代，人们始终致力于“现代性道德”或“普世伦理”的建立，事实上，已有一些道德价值准则，成了现代人共同认可的价值范式。但是，由于道德实践本身始终受制于民族文化的价值律令，也就是说，文化内部的传统道德规范，对道德实践者形成了深层的文化价值约束，因而，现代性道德与文化性道德的根本冲突不会轻易终结。从文化自身来探究道德的形成，及其对人的认知和实践的影响，就显得富有现实意义。从本源意义上说，道德原则与规范不是自动生成的，而是由不同民族根据自身的生命价值体验不断创建完成的。在文化传统中，“道德创建者”使道德本身具有理论系统性，“道德实践者”只需要在日常生活中信守具体的道德原则和规范即可。

道德创建源自生命活动本身，每一生命活动总是构成自己的文化道德形式。就文化自身而言，通过语言、种族、信仰、生命理想而区分的文化，通常属于民族文化，每一民族文化依靠其语言、宗教信

仰、种族、政治、地理而与另一民族区隔开来。^①国家文明通常是通过其“核心性民族文化”来显示的，因为核心性民族文化主宰国家的政治经济和法律文明秩序，非核心性民族文化通常与核心文化构成价值互补关系。正是由于民族文化间能构成协调性关系，所以，一个国家内部的文化道德，必然有其共同性价值范式。^②

原初意义上的道德创建，皆与文化相关，就民族文化道德而言，它的形成具有久远的历史成型过程。民族文化得以成立就在于：民族内部在总体上对一些共同性价值范式的“信守和忠诚”，因为惟有借助民族文化的共同道德价值范式，民族文化才能得以发展，民族自身才能得以延续存在。民族的形成最初就是为了在血缘、信仰或地理的基础上结成一个精神联盟，以便共同维护其生命存在。在民族文化道德范式的积淀与形成的过程中，宗教信仰发挥着最为关键的作用，正是借助宗教信仰自身，他们才建立了共同的神谱、共同的神秘认知方式和共同的精神信念。这种伴随着恐惧、敬畏和心身惩罚的“宗教信仰”，往往成为道德原则与价值规范形成的根本基础。民族文化中的“道德坚贞”，通常不是由道德自身来捍卫的，往往是通过其宗教信仰自身予以确立。^③在宗教观念下形成的道德律法，最早带有惩戒性和警示性，它是生命存在本身的惟一价值依据。它的作用，既是道德自我约束，又是宗法信仰实践；这种约束本身，将现代意义上的法律与

① 在同一民族文化内部，人们常常又根据地域、血缘、亲属关系、社团组织区分出地域文化；在每一地域文化内部，人们常常根据家族、权力、财富等区分出家族文化。这样，民族文化、地域文化、家族文化构成了三个彼此相关的一体化的等级文化秩序。

② 万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆，2001年，第2—26页。

③ 以犹太人的生活为例，他们在形成民族的一神宗教信仰中，创建了契约原则，即通过对男孩行“割礼”作为与“上帝”立定的契约，强大的宗教信仰和宗教力量，使其很好地维护和保存了相关的宗教道德律法。

伦理融为一体。可以看到，在民族文化演进的过程中，每一文化在创建其宗教信仰时，皆有其不同的价值标准和认识方式。以神秘为根基的宗教实践，总是通过具体的宗教道德规范和原则来保证。因此，在民族文化中，“宗教信仰”决定了其“道德律法”，宗教仪式或宗教信仰的行为化体现方式，皆通过道德实践本身来完成。

就功能论而言，道德创建的本义在于维护生命、保全生命和繁衍生命，以促进种族不断发展壮大，因而，每一宗教文化，为了保全本民族与他民族的区隔，总要创设独立的信仰体系和礼仪规范系统。在不同的宗教文化内部，道德有时正是通过其特定的仪式和禁忌律来完成的。例如，基督教的礼拜仪式和感恩仪式及其对宗教道德原则的反复吟诵和话语重复，本身就是为了维护“信仰的道德”。伊斯兰教的饮食禁忌和礼拜仪式，也是为了在坚守信仰中对道德行为形成内心警戒。^①在不同民族文化之间，正是由于这种宗教仪式和道德规范，构成了民族之间的显著差异和鲜明性格。民族的宗教仪式和道德规范的信仰愈严格，其宗教道德约束力就愈大；相反，宗教仪式和道德规范乃至宗教禁忌的信仰愈松弛，其宗教道德约束力就愈小。人类文明的总体发展趋势是：宗教道德律法日渐宽松，故宗教文化约束力也就相对减弱，这是人类生命伦理在步入现代文明时期受到理性主义启迪之后的自然发展趋势。可以看到，宗教文化约束力强大的民族国家，往往是对宗教信仰与道德行为极其强调的民族国家。只有在宗教道德松弛的前提下，现代社会的文化交往与道德互动才有可能。相反，越是强烈地葆有其民族根性，其道德交往与文化互渗的可能性就越小。好在电影电视等艺术形式，以最直观的方式，“传递着”民族文化的道德价值原则，因而，道德间与文化间的相互理解才有自由

① 安萨里：《圣学复苏精义》，张维真译，商务印书馆，2001年，第70—73页。

交流的可能。

不过，也应看到，即使是在电影电视艺术的主导下，民族间的文化道德交流仍然极其困难。在文化观照的过程中可以发现，文化性道德的异质性，始终要高于文化性道德的同一性。惟有在尊重其他民族的宗教文化道德的独特性的前提下，这种文化认知才会表现为客观的认识，相反，如果在文化偏见与宗教情感的支配下，这种文化认知就会表现为一民族文化成员对另一民族文化成员的内在蔑视，乃至怨恨式侮辱。“文化仇视”，实质上，就是源自宗教文化道德价值原则的根本冲突，源自对生命本身的理解性冲突。道德创建所要受制的这种民族文化约束，是人类生活中的必然现象，在生产工具落后或生产力水平发展低下的情形下，人们惟有借助这种精神的形式才能获得民族奋进与自卫的力量。根深蒂固的民族道德观念，虽也包含着现代文明的创造性智慧，但应该看到，正是这种民族性，导致人类之间的深刻仇恨和尖锐冲突。一民族对另一民族的侵袭，必然形成另一民族的仇恨与反抗，所以，在民族文化性道德的单一作用下，人类生活的和平永难期待；在对文化性道德与政治经济自由的认知中，人们必然要奔向现代性道德之路。

必须看到，道德创建由于受制于这种民族文化意识，它直接给人类文化创建本身带来了无限可能性。没有一个民族的生命认识和道德价值准则，与另一个民族的精神创建完全相同，这其中虽可找到创建方式的相似性，但其异质性永远大于共同性。正因为如此，在不同民族文化意识的作用下，各民族的道德创建可以说千差万别。就道德创建的目的性而言，民族性的道德创建的“出发点”，皆在于通过道德约束，维护民族内部的生命价值秩序，使民族能够得以生存和壮大。当然，一个民族的真正命运又不完全与宗教道德律法相关，因为民族地理资源、民族人口和民族的经济创造力，以及政治扩张力等因素，

共同决定着民族的命运。不可否认，民族文化道德的价值认知具有中心性地位。

民族文化道德的创建，决定了民族文化之间的本质性差异，那么，民族文化道德之间的差异是否可以价值评判呢？这里有两种价值尺度：一是从民族的历史延续性而言，一是从个体生命的强度与自由度而言。相对而言，一个民族文化内部的强制性道德兴盛，即对个体生命的约束力强大，那么，这种道德对民族自身的政治统一性和专制文化秩序的维护就非常有力。中华帝国的历史命运，最典型地说明了这一道德创建的约束力。帝国的强大，并不是因为“文化道德”张扬了个体生命，而是由于文化道德自身压抑了个体生命。在专制时代，人口数量上的优势，可以保证这种民族国家的强大，因为其强大是以无数生命牺牲为代价，也就是说，这一道德范式有助于国家与民族的长治久安。另一种道德模式则不同，它张扬个体的生命自由。个体的独立性与自由得到了充分保证，但作为一个整体，它迟早会因为这种个体的生命强大而发生分化，因而，它有利于个体生命自由选择，不利于统一性民族国家的超常性稳定。它同时也能使一个民族国家的发展非常迅速，而且，其政治、军事、经济力量可以得到快速的膨胀。

在这种道德比较中，人们越来越倾向于后一道德模式，即要求文化道德的创建，在保证个体生命充分强大与自由的前提下，保证民族国家的强大与自由。强势民族，在民族性的道德体认上，决无包容性，即不会将强势民族自身的道德价值范式与弱势民族的道德价值范式“同等看待”。这种强势文化道德，必然显示出“主人性道德意识”，即强势民族的侵略性，使它无法容忍弱小民族的独立性，二者之间在斗争与冲突中达成的妥协总是有限的。在民族性道德认知上，人们不得不认同强势道德原则，但在专制文化内部，则呈现出根本的

矛盾性，即面对外来民族的压力时，总是屈服于强势道德，而对民族内部，则实施血腥统治与惩戒原则。这种媚外压内的“道德”，是典型的专制文化特征的表现。

应该承认，人类真正自由意义上的民族文化道德还未形成，因为真正自由的文化道德必然超越于具体的民族文化之上。在文化道德体系内部，文化道德的民族性差异是根本的，与此同时，也应看到，文化道德内部还会因为地域文化和族群文化而显示出具体的差异。在一民族文化内部，并非只有共同的文化道德，而是因其地域和族群不同，显示出文化道德的复杂性构成。^①中华民族的祖先，在道德创建上有其多样性，其中，强调独立自主自由和反抗暴政，并以人的生命为本的道德，与“以君为本和以皇权秩序为本”的道德文化，构成了根本性对抗。这种强盛的“文化生命道德”，正是中华民族生生不息之根本，只不过，自由意义上的中华民族道德，由于受制于皇权道德，而没有得到真正独立的发展，这使得中华民族在其现代化进程中不得不负重前行。相对而言，地域文化和家庭文化道德，只能有限地改造民族文化道德，而不能真正改变民族文化道德的本质属性，所以，在中华文化内部，虽有燕赵悲歌式的“侠客道德”，齐鲁文化中的“儒家仁爱道德”，楚骚文化中的“怨愤忠义道德”，吴越文化中的“复仇道德”，但中华文化的根本性道德特征，却没有本质性改变。这说明，民族文化道德高于一切，它同时制约着道德自身的内在变革。文化道德自身，在很大程度上是由其政治经济法律制度体系维护的。

民族化道德，在其漫长的历史形成过程中，带有自身的奇迹和神

① 以专制文化道德为例，我们的根基性的道德是“以君为本”、“以国家为本”的等级制道德体系，这种皇权化的道德体系决定了专制文化道德带有某种奴性和生命压抑性特征，但这种根基性的文化道德并非中华文化道德的全部。实质上，在中华道德文化内部，既有弱势道德文化，又有强势道德文化。

秘性。为何中华文化在其历史发展过程中形成了以皇权为核心的道德文化本身就是一个谜。这种皇权文化，认同泛神论的道德而反抗一神论的道德，在中东文化圈内，则形成了一神论的宗教道德文化。相对而言，一神论的宗教道德文化捍卫“上帝”的至上权威，相对削弱了皇权的至上权威。事实上，神权与君权的抗争，构成了文化道德开放的可能；在泛神论的宗教道德文化中，天神成了君权至上的合法性保证，神权永远屈从于君权。宗教道德文化的创建者，由于其道德创建的出发点不同，因而道德文化体系也就有其本质差异，并由此带来了民族文化的特殊性构成。这说明，道德创建受制于文化自身，同时，道德创建又构造着独特的文化，因而，要创建现代性道德，就必须对文化道德自身形成批判性反思。对文化道德本身缺乏批判性认知，又力图从传统文化道德中创建新道德，只可能是“劣质创造”。

优良道德秩序的创建，必须对道德文化本身形成深刻的反思，只有找到了真正的自由的文化地基，现代道德创建本身才能克服传统道德文化的缺陷。从另一个方面来说，自由的道德文化之创建，或优良道德之创建，仅仅依靠单一性的民族文化视角是不够的，这就需要进行文化交流与文化认知比较。惟有在道德文化的比较与选择中，才能真正“创建优良道德秩序”。这样，道德创建的文化话语权力，实质上就是以新的价值秩序来改变旧的价值秩序。

3.3.2 文化道德的主体性尊严与文化间的冲突

任何道德文化所制定的文化话语权力，其权力本身决不会轻易消逝，因为在历史传承过程中，“文化道德”依托其文化话语权力，通过不同的形式深入到了每个人的心灵深处，特别是在每个人童年时期，文化道德，即构成本源性的文化约束力。在这一前提下，消解文化话语权力的任何努力，决不会轻松简易。对文化话语权力的反思，实际上涉及对民族文化的理性反思与自由评价问题，同时，还涉及文

化道德的主体性尊严问题。在实际的文化道德认同过程中，西方中心主义的文化道德已渗透到我们生活的方方面面。事实上，许多人也乐于采取西方中心主义的文化道德作为价值评判的思想基础，到底应该如何评价西方中心主义的道德文化，又到底如何维护文化道德的主体性尊严？这是不可不深思的问题。

道德在实际的文化生活中，其潜在影响无处不在，文化中的道德通过各种方式进入人的生活，这样，在没有道德比较的条件下，文化道德原则就是合理合法的，违背特定文化道德原则本身就会受到谴责和孤立。“文化道德”作用于个人，形成了“个人自尊”；“文化道德”作用于民族，形成了“文明自尊”。道德作用下的个人自尊，在于守住最基本的道德：不偷盗、不撒谎、不奸淫。达到了基本的道德标准，就获得了个人尊严，并能与他人形成平等交往的自由权利，相反，如果存在道德缺失，那么，人的尊严就会受到贬损而且还会成为被羞辱之源。文化中的道德姿态，在对待坏事或恶事时，因人对文化性道德的坚守程度而异。那些丧失了基本道德准则的人，对于奸淫、偷盗、诈骗、贪心就不以为恶，因此，文化中的道德，对于个人信守最基本的道德信条就形成了“监视作用”。文化性道德要求个人不得不扮演规范化生活角色，例如，谦恭在许多民族的文化道德范式中就受到特别重视。^①谦恭的要求是平等化要求，也是自贬性要求，由此，虽可达成精神与人格的平等，并不至引起他者的敌视，但同时又成了

① 以中华文化道德范式为例，谦恭是发自内心的表现，也可能是伪装。与谦恭相对的就是骄傲。这种认同谦恭而仇视骄傲的心态，植根于人的“价值攀比”，即当成功者以谦恭的姿态出现时，他还不至于对他人形成情感歧视，而当成功者以骄傲的姿态出现时，等于是别人对他表达艳羡和崇敬。因此，中国的文化性道德的要求是“胜不骄败不躁”，即要在现实生活中保持理性，不要将欢悦与愤怒形之于外，只能持守于心，不走极端。

虚伪道德的根源。骄傲可以称之为直率，但同时也确实是不尊重他者的表现，因为在一方遵循谦恭原则，而另一方打破了这一原则时，必然形成冲突。

文化道德中的个人性自尊的极端性表现，是绝对平等性要求，但是，在不同的文化形态中，等级化权力秩序导致这种绝对平等性要求难以实现。在专制文化道德中，长者、官吏、尊贵者皆要求幼者、平民、下级对之施加尊敬，如不以尊敬之礼待之，便被目之为轻狂犯上，这就造成“道德的奴性原则”。下级、幼者、平民皆要向上级、长者、贵人施加尊敬，尊敬他者，皆须以“自贬与赞他”为原则。因而，在等级化权力秩序中的个人自尊，使道德秩序自身具有等级性和差异性。这种等级化的权力秩序，导致人们崇尚另一极端道德价值原则，即对幼者、平民和善良者“施加尊敬”，而对长者、尊贵者和官吏“施加蔑视”。这是文化道德的另一极端化的形式，尽管这种道德范式在艺术表现中被视作“傲骨”来颂扬，但实际上也是异化了的文化道德中的不平等的道德权力秩序的极端表现，有违人性的自由与真正平等。

真正自由的个人尊严与礼仪秩序，应是在相互尊重彼此的主体性的前提下的礼仪性交往。权力与权威在任何文化道德中，都不可避免地处于优势地位，即权力与地位自身具有获得令人尊敬的可能；这种尊严本身，同时也规定了权力与权威者也应以相同的礼仪来“回馈”尊敬者。平民对长者和权威者的尊敬，在被尊敬者的“礼仪性回访”中得到了价值确证，同时，权威者在广泛的自由尊敬中也得到了受人尊敬与爱戴的幸福。因此，道德的主体性尊严，既可能使道德化礼仪化秩序变调并异化，也可能使道德化礼仪化行为在自由交流中获得各自的价值体现。这说明，文化道德中的个人性主体尊严，只能源于人际间的相互尊重，如果以权力与权威来蔑视另一方，必然引起“自尊

性的道德反击”。

文化道德的主体性尊严，还表现在文化与文化之间的交往上。民族文化中的道德规范，可能在另一民族文化存在者看来不可思议，乃至是人格侮辱。这说明，在每一文化内部，人们对道德的理解存在着特殊性要求。这种文化道德的剧烈冲突，特别体现在“中西礼仪之争”这一历史事件之上。中华文化中早就形成的“华夏中心主义”原则，对于其道德创建本身影响极为深远。由于对其他民族的文化道德与生命原则的隔膜，这种道德中心论范式的必然结果是：要求另一文化中的人，也按照中华文化的道德范式，来向中国皇帝行礼。像“下跪”这一礼仪的形式，在历代王朝的臣子身上是自然表现，而对另一文化的朝觐者来说，这种礼仪则无法接受。同样，当中国人到另一文化中生活时，也直接面临着“道德不适应感”，也就是说，文化道德的局限必然在文化交往中形成情感冲突或价值冲突。虽然道德的主体性尊严在文化交往中逐渐形成了道德适应方式，但是，随之而起的一个问题是：在文化道德之间，是否有优势道德与弱势道德存在？这就涉及文化道德之间的价值评判问题。

文化道德的价值评判原则，就个体而言，其标准在于：看它是否张扬了生命的自由个性，看它是否使生命葆有自身的价值与力量；就民族性而言，我们应该看这种道德是促进并展示了民族的自由特征，还是压抑和损坏了民族的生命创造力量。在文化道德的交互作用中，可以发现，不同民族的文化道德作用于其民族的历史成长过程之中，既显示出一定的“道德优势”，也显示出特别的“道德劣势”。以中华文化的礼仪道德为例，我们向来重视“面子”和礼仪，这种文化道德个性，使我们在与其他民族的文化交往中常常受到情感的支配，而不受理智支配。在情感支配下，人们常常不顾实际利害关系，进行重义轻利的“私人道德谋划”。这表现为文化道德的两重性，即内外有别，

对待友邦时，礼仪有加，而对待平民时，则刻板无情，这显然是不健康的文化道德范式。也许正是由于我们深知中华文化道德的特性，所以，对待文化自身的缺陷也就格外关注。相对而言，看待另一文化道德范式时，可能更注重其积极性。

以中国人对日本文化的道德的评价为例，在文学艺术中，我们为了表达对日本帝国主义的愤恨时，常常“贬抑蔑视”这种文化，而在真正面对这种文化道德所构建的现代文明和内部价值规范时，又不得不“佩服”这种文化道德的优势。因此，即使是对日本文化有着深刻认识和批判的先驱者，在面对日本的民族文化道德时，一方面憎恶其冷酷刻板与自私野蛮，另一方面又欣赏它所构建的物质文明与精神文明。日本文化道德所创建的“武士道精神”，按照本尼迪克的解释，是“菊与刀”的统一体，即他们一方面追求文化自身的纯粹道德范式，另一方面又恣意去蹂躏别文化。^①在中日文化道德的对抗中，一些先驱者也陷入深刻的价值迷茫中。一方面，他们希望中国文化道德中能贯注日本式的强势道德力量，另一方面，他们又希望中国文化道德自身，能够克服日本文化道德中的狭隘与邪恶。相对而言，不少激进者，对中华文化道德内部的腐朽性特征有着根深蒂固的厌恶。实际上，中国文化道德内部存在“一系美丽精神”，如那种崇尚自然的生生不息精神，如仁义精神，如信义精神，如豪侠精神，如人格清洁精神等，但是，在长期的专制文化制约下，中华民族的文化道德又确实在实际的社会生活中流溢出实用的浅薄的奴性和私利性的精神品质，构成中华文化的“负面价值形态”。这种文化道德本身，瓦解着人的真正尊严，消解着人的自由生命价值。

文化道德的劣根性不是孤立形成的，它是由特定的政治经济法律

① 本尼迪克：《菊与刀》，吕万和等译，商务印书馆，2001年，第135—138页。

制度决定的。中华文化道德的劣根性，正是源自民族的等级化专制制度、等级社会秩序和贫穷的经济地位的相互作用。因此，要想找到道德的主体性尊严，或者说，真正体现出自由的道德范式，不能仅仅局限于道德自身。长期以来，我们的道德革命，始终立足于道德自身，在不考虑人的生存条件和生存状态的前提下，倡导“文化道德革命”；这种“贫困的道德革命”，只会使人愈来愈具有奴性品格，愈来愈难具有自由的道德个性。空洞的或说教式的道德革命，已使中国文化道德内部本有的自由生命精神消耗殆尽，这样消耗的结果，必然使人们只能趋向于实用性的世俗化的奴性化的道德范式，所以，贫困化的道德革命，只能是向专制文化道德的劣根性回归。因此，“真正的道德革命”，必须从政治革命和经济革命入手，即首先保障人的生命自由权利，然后，保障人的财富创造权利。惟有在这一前提下，自由的文化道德规范，才可能真正建立。也就是说，道德的主体性尊严，不是通过道德形成本身获得的，而是奠基于政治自由和经济自由之中。

道德的主体性尊严，直接源于人的政治自由权利与尊严。按照政治自由原则或人权宣言，“人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们富有理性和良心，并以兄弟关系的精神相对待。”这种平等自由观，源自西方的文化道德立场。^①西方的自由平等的文化道德观念，具有双重奠基性：一是源自希腊意义上的民主与自由，这是法权意义上的文化道德，即通过法权规定人的自由平等来建立文化的自由道德；二是源自基督教意义上的兄弟姐妹原则，即在上帝的信仰中，所有的信徒皆为兄弟姐妹，没有高低贵贱之分。这两重思想渊源，至少在观念上保证了自由道德原则的文化合法性，尽管西方文化道德在实

① 阿尔弗雷德松等编：《世界人权宣言：努力实现的标准》，四川人民出版社，1999年，第41页。

际的实施过程中，也有高低贵贱之分，例如，贵族与平民之分，牧者与羊群之分，但道德主体性尊严的思想资源保证了自由的信念长存人们心中。在专制文化道德之中，等级化礼仪秩序，未能提供这样的思想资源，君主至上原则消解了真正的政治自由平等原则。

道德的主体性尊严还与经济自由有关。由于在西方文明中，个人的主权和私有财产得到了法律的保护，因而，拥有财产即拥有自由，在经济自由的前提下，人就不可能为了苟活而丧失人格尊严，他们的经济自由，使他们在生活中获得了充分自由的权利，而且，他们的财富本身，还保证了他们能够实施博爱原则，例如，通过捐助来救济贫民。更为重要的是，他们的捐助本身，不是通过私人关系来建立施恩与感恩关系，而是通过慈善机构作为中介，这样，慈善事业使这种施恩与报恩的关系消解在宗教文化道德之中。可以看到，缺乏政治自由和经济自由的民族文化道德，始终带有专制文化和奴隶文化的特征，当平民百姓的政治自由和经济自由权利被剥夺时，为了生存下去，乞讨和下跪就成了他们“惟一的道德”。在贫穷与苦难面前，道德的主体性尊严必然被贬损，人必然屈从于生活的实际需要。所以，道德的主体性尊严，必然要求现代性道德的建立，因为现代性道德的本质特征在于对自由和正义的追求。

3.3.3 文化道德的话语方式与话语权力

在具体的文化社会生活中，“道德境遇”始终决定着人们对生存要求进行现实选择，道德无时不与人的生活构成深刻而内在的关联。道德的这种存在特性，正是通过道德意识和道德话语作用构成直接影响力，即人们永远“无法摆脱道德的意识作用”，直接地或间接地总要受到“道德的纠缠”，法律管辖不了或不用诉诸法律的生存事件大多与道德相关。这种道德作用不是普世伦理观念，而是我们所生活的文化中的文化道德自身所构成的对每一个存在者的内心监视与话语评

判力，即通过文化性道德话语自身，形成心灵与行为的内在制约力。

文化性道德直接诉诸“话语权力”，因而，道德判断的话语形式常常通过三种途径予以表达。其一，道德文化话语途径是“文学艺术创作”，即通过叙事形式展示日常生活的道德处境，展示人的道德情感与生存选择，最后，形成道德评价或道德自省。其二，道德文化话语途径是通过“道德英雄自身”构成道德话语权力。即一个人通过出色地完成一件或许多符合文化道德理想的事件，确立了道德英雄的地位，人们可以借助道德英雄的话语进行道德评判。其三，道德文化话语途径则是通过抽象性理论话语本身进行真理式道德认知与评价。从文化道德的话语形式可以看到，道德评价是无处不在的，它渗透到文化生活的方方面面，文化道德正是通过其道德话语自身发挥效力与作用。在文化内部，每个人都自觉地参与了道德认知和道德评价，不过，道德话语本身则不是每个道德认知者和评价者所可创建的。

文化道德话语创建本身，首先，带有约定俗成性。因为我们置身于特定的文化语境中，就受到了道德话语的包围。在文化历史语境中，我们甚至不知这种道德话语从何而来，它往往直接源自“历史教谕”，这种道德教谕，可以来自祖先、老师、先贤、圣哲、文化英雄。在中国文化道德中，“孔子曰”具有特别的道德话语权力，“俗话说”则带着道德普遍性意义，家族先贤的遗训也具有特别的道德话语力量，因而，道德话语的形成，有其复杂的创建过程。

其次，文化道德话语创建还可以通过个人性生命体验和道德体认来确立。道德话语如果不能与个体生活或生命体验直接关联起来，那么，这种话语自身还是外在的道德律令，惟有获得亲历性认知，道德话语自身才对存在者具有精神约束力。在这种道德认知过程中，认识真正的人生境遇，了解丰富多彩的生命存在本身，对于道德认知会起到积极作用。文学艺术提供了人所广泛认识他人生活或社会生活的途

径。文学艺术展示了人的真实的生命境遇，人的行动本身就包含着道德的内容。事实上，这也是个人道德信念的具体表现，即有什么样的道德信念就有什么样的生存行动和道德行为。文学艺术将人的道德行为和道德选择生活化，在这种艺术表现中，道德与非道德，真与假，美与丑，善与恶等，都通过具体的事件和具体形象展示出来。这里，没有抽象的道德原则和道德观念，或者说，所有的抽象道德原则和道德观念都渗透在具体的道德事实和生命境遇之中，即人们只能通过生存境遇和生存事实来创建具体的文化道德话语。

第三，文化道德话语的创建通过谚语式的道德律令、道德原则和系统的理性证明来予以完善。在文化道德认知中，历史生活的积淀本身最终总要形成一些切实有效的道德原则；这些道德原则，往往通过一个个具体的道德语句体现出来，例如“己所不欲、勿施于人”“弃恶从善”等等。这些道德价值准则在具体的实施过程中通常类似真理语句，而且不用反思，不许质疑，因为千百年来，它在文化道德实践中已得到了充分证明，成了道德真理判断的经典句式。

道德话语和道德原则，对人的生活本身产生了广泛而深远的影响。从诸种道德话语形式的比较中可以看出，“道德律令”或“道德真理句”的作用最为巨大。一方面，道德律令或道德真理句，借上帝、圣人、先贤或祖先之名说出，就直接获得了文化权威性，另一方面，任何道德真理句，都包含着具体的判断，有其清晰的“价值观念”。道德律令不是以情感形象的形式，而是以理性话语的形式来显示其文化话语权力。为何道德形象的力量不如道德律令的作用力？这是由两种不同的认知方式决定的。“道德形象”主要不是为了道德教谕，而是为了展示真实的生命境遇本身；它对道德同情与道德觉悟的作用更大，因为通过形象创造本身，不仅可以唤醒人们的良知觉悟，而且可以唤醒人们的同情心，并让人们真正从善良与邪恶的不同境遇

中获得生命启示。道德形象对道德认知者具有心灵启示作用，但不至于直接对个人形成心理压力。当然，当道德认知者与艺术形象自身具有相同的道德境遇时，往往能够获得强烈的共鸣，从而形成真正的生命感动。

生活中的道德英雄，常常是以行为本身发言，道德英雄的行为自身往往不能直接进行道德评判，即当道德英雄以其道德行为示人时，他能获得人们真正的“道德尊敬”。相反，如果道德英雄处处以自己的行为方式来衡量和评判他人时，就会使人产生厌恶。也就是说，道德英雄必须以真正的道德实践来获得人们的尊敬，人为树立的“伪道德英雄”常常成为人们蔑视的对象。真正的道德英雄，往往富有良知和正义感，充满同情心和牺牲精神，具有高尚而伟大的人格，但是，道德英雄对人们的道德行为或道德实践不能构成约束力，因为道德英雄的道德是“理想”，是“应该”，但不是“必须”。这样，真正在日常生活实践中发挥着道德作用力的话语形式，实际上，主要是高度精炼的道德律令或具体的道德真理句。这种“抽象的道德句式”，浓缩了无数的道德真实，包含着生活或生命的真理，是人之所为人的必要性道德价值原则。道德律令或道德真理句，在实际的生活中常常通过“十诫”等形式发生作用，应该说，这种道德话语之所以发生重大作用，不仅仅是话语本身的力量，它还常常因为哲学家的道德证明、文化权威的证明和人类历史生活的普遍证明来获得其文化权力。道德话语对每个人的心灵皆可构成震撼力，因为道德创建者“假定人人禀有良知”。

道德理性话语总是基于普遍的人性准则，道德律令之所以构成道德约束力，这是由人的生存价值原则和生命目的决定的。首先，道德律令必须对所有人形成普遍有效的约束，即道德律令不能基于等级社会制度，也不能基于人的等级化社会地位，无论尊卑长幼，道德律令

本身必须对所有的人都能发生效力。只要人作为人试图获得社群的基本认同，试图获得人性的尊严，就必须遵守共同道德律法。其次，道德律令往往指向人的人性生活目的或人的理想生活目标。人在群体生活中，其主体性尊严，要求人们必须坚守人所生活的文化中普遍认同的生活价值目标；只有按照文化道德原则来约束自己的行为，指导自己的生活实践，才可能获得尊敬与荣誉。这种被尊敬是人的内在的精神需要，这种快感的获得，只能通过文化道德实践本身才能实现，这样，文化道德理想和人的生活实践密切相关。第三，宗教文化理想将文化道德律令与人的灵魂归宿联系起来。通过行善积德的文化律令来约束人的行为自身，使人为了灵魂安宁而甘愿通过道德实践本身而得到最后的幸福。因而，道德律令的威力，实际上根源于人的内在精神需要，根源于人的理性生活目标，所以，理性化的道德律令与理性化的道德目标就获得了精神上的高度契合。道德律令或道德真理还必须获得深刻而系统的证明，这一任务就交给了哲学家。^①

对于哲学家来说，创建道德直接为了生活的完善、人性的完善和文化价值维护，道德构成文化的核心，道德构成人生的目的。哲学家在探究文化道德目的时往往价值取向各有不同，有的是为了维护君主与国家秩序，有的是为了维护文化礼仪与社群伦理秩序，有的则是为了维护宗教信仰，有的则是为了维护个体生命的自由。道德探究的价值目标不同，其道德创设本身就存在着根本性差异，这样，创建道德实际上成了某种人生理想、社会理想和文化理想的具体措施与手段。

① 自古以来，哲人在探究天地自然奥秘的同时，异常关注人生的奥秘，对于中国哲人来说，探究天道实即探究人道，因此，人道的价值探究超越了天道的理性探究。哲人们关注的核心问题是：为什么要创建道德？为什么要确立普遍性的道德准则？普通性道德准则之建立的依托如何？最后落实到道德准则的普遍遵守如何可能这一问题上。

建立普遍性的道德准则，自然为了构成内在的精神约束力，道德原则不同于法律原则，法律原则可以作用于人的权益保证和身体自由，道德原则只作用于心灵自身，即道德法则和道德体验以及道德评判本身构成了独特的心灵境遇。这种心灵境遇，既可以使人自由乐观，也可能使人羞愧难当，因而，作用于心灵的道德准则，有时比法律原则更为强大，当然，法律原则的实施，往往直接影响着个人的道德境遇。例如，如果是“无罪受害”，那么，就需要以道德自信战胜法律带来的屈辱；如果是“罪有应得”，那么，法律原则就直接对道德原则施加强制性影响力。

正是由于从心灵出发，道德创建者大多从心灵本身，来探究道德的历史可能性与现实可能性。道德创建者设定人性乃至心灵的本源意义，这样，判断人性善与人性恶就成了道德创建的基石。在不进行道德判断的前提下，哲人假定人的良知乃人的生命本源特性，人人自有良知，故坚守道德律令，就是人的必然精神意向。在假定人性本恶时，宗教教谕主张人通过行善积德的日常生活行为使人从罪感中获得救赎，因而，“道德如何可能的问题”，最终总是落实到“心灵如何可能”和“人性如何可能”之上。当文化道德律令构成话语权力时，到底由谁来实施这种道德话语判断的权力呢？可以发现，在具体的生活实践中，个人可能不遵守具体的道德原则，但谁都不肯放弃道德评判的话语权力，这样，道德评判的话语权力，不只是属于道德学家或圣贤先哲，而是每个人都具有的自由的文化权力。当道德话语成为每个人的自由文化话语权力时，它也就获得了普遍意义。

在具体的道德判断中，有的人坚守公正的立场，有的人则坚守自我的立场，不管人们坚守什么样的道德评判立场，利用道德话语实施人性评判以维护个人权益或正义原则就成了必然事实。实质上，道德的文化话语权力，就在于人们运用道德律令本身进行道德评判，这种

道德评判既是“自评”又是“他评”。当人们用文化道德律令去评断他人时，他自身对道德律令本身也有警醒，即如果自我没有坚守道德律令，那么，道德评价本身就带有利己性而不具有公正性，甚至会形成虚假自欺和深度愧疚。任何采纳特定文化道德律令的评判者，固有的文化道德自身，必然对他构成制约作用，不管他是自觉“自由地践履”道德原则，还是“虚伪地利用”道德原则。因此，道德创建了文化话语权力，人们可以利用这种文化权力来捍卫或坚守特定的文化道德，这样，文化道德的约束力必然是普遍存在的，它对人的生活本身构成了巨大的精神压力。

3.3.4 道德变革中的民族性与现代性困惑

道德话语的文化精神压力具有双重性，因为它既可能维护民族的本源价值道德，也可能维护文化道德的人性压力和生命压迫的合理性。因而，文化道德自身的合理性，自然成为人们最为关注的一个问题，即一民族的文化道德是否充分尊重人性，是否自由合理就成为现代思想者无可回避的问题。如果一个民族的文化道德对人性构成“本质侵害”，或对生命自由构成了“巨大压抑”，那么，这种文化道德的内在变革就构成了生命的必然性事件。

民族文化道德，在历史传承过程中或在现代社会所遇到的挑战来自两方面：一方面的挑战来自文化道德与其他文化道德模式的比较，比较的标准在于：文化道德自身能否促进人性的自由发展？能否创造自由的民族文化精神？另一方面的挑战，则来自现代社会的自由主义道德要求，即文化道德能否保证个人的平等与自由权利？能否创建自由和谐的社会生活与人际关系？显然，文化性道德与现代性道德要求之间总是具有不适应性，因此，道德变革是必然的，而且，任何新道德模式的创建，必然预示着新生活的可能，因而，道德变革，不仅是现代性要求，而且是人性的自由要求。现在的问题是：如何看待文化

性道德与现代性道德之间的不相适应性？应该说，文化道德中的消极性因素与现代性道德不相适应自在情理之中，但应看到，文化性道德的积极性因素也对现代性道德的创建具有积极价值。理智的道德选择是：保留文化性道德中的积极因素，弘扬现代性道德的积极因素，使文化性道德与现代性道德中的消极因素得以消解，这就会符合人的理性要求。

问题在于，道德自身的优势与弊端往往是并立存在的，这就给文化性道德与现代性道德的关系协调带来了困难。相对而言，文化性道德更多地是为了保全民族的传统价值原则，文化道德自身的形成与国家民族观念和地缘政治经济密切相关。在民族交往并不普遍和各民族处于相对封闭与独立的时代，文化道德构成了民族生存与发展的核心，因为道德自身往往是民族自身的精神价值范式。现代性道德的特殊内涵在于：它超越民族文化道德范式之上，构成了人类共同的普世文化道德准则，即不论文化、种族、肤色，只要是人，皆应共同遵守的道德原则。现代性道德是人类社会生活发展的必然性要求，科学技术的进步超越了民族与国家的界限，政治经济生活使民族之间更加密切地交互往来，因而，基于现代科学技术和政治经济发展的必然性要求，人类应该具有共同的道德范式。这样，现代性道德不仅仅是对人的行为的道德要求，而且是对人的权利、自由的充分尊重；个人的权利逾越了种族和国家界限，这种普遍意义的人权观念，成了政治自由主义的基石。“现代性道德”具体体现在对人的政治经济权利的充分尊重这一基础之上，与其说现代性道德是对人的道德性要求，不如说是对人的合法权利的自由保证。因而，民族文化道德的创建者，总是“优先考虑”民族国家的生存与发展，现代性道德的创建者则优先考虑个人的独立与自由发展。

尽管现代性道德的创建成了全人类的价值共识，但没有人会主动

抛弃民族文化道德，这样，捍卫现代性道德的价值变成了“优先捍卫”本民族的公民的政治权益，并致力于使本民族的公民充分葆有政治经济自由的权利。至于其他民族的公民，优势文化的道德坚守者，可能只有观念上的认可，而缺乏实质的价值关怀。有时，人们为了捍卫所谓“现代性道德”，不惜摧毁弱势民族的文化道德，使之依附于强势民族文化的现代性道德自身。现代性道德有助于政治经济自由权利的获得，但它同时也带有致命的缺陷，使人的欲望在自由意志的支配下可能步入极大罪恶的深渊。现代性道德总是以消解民族文化道德为代价，但现代性道德又无法在实质上真正保证全球生活中的每个人的充分健康与自由，因为在现代性道德原则下的生存者可能会滥用自由，滥用枪支和毒品，使得生命存在者比文化道德境遇下的人更为脆弱。也就是说，现代性道德在保证人的权利自由之同时，又将人类生活带入危险的境地。^①民族文化道德，虽然压制着人的自由权利，但却葆有生活的和谐与人伦的温情。看来，文化性道德与现代性道德的矛盾冲突决非轻易可以解决。在这种矛盾中，不少民族和国家选择了“双重道德原则”，创造了“互动并存”的价值构建方式，即既强调现代性道德的价值，又保留文化性道德的传统价值范式。

在这种道德价值构建的过程中，西方民族相对获得了较大的自由，因为西方民族的道德变革或现代性道德追求早在 17 世纪即已开始。文艺复兴与启蒙运动，在很大程度上就是为了将人从神权中解放出来，因而，现代性道德所依托的政治经济自由和科学技术发展，真正促成了“西方道德变革”。基督教道德松弛，并不意味着信守者彻底抛弃基督教伦理，他们的选择是：在发展现代性道德时，依然保证

① 现代性道德在具体的实施过程中能够保证精神上的平等，而不能保证实质上的自由与公正，因为强势民族的道德价值观永远不会真正超越其民族立场。

基督教道德的合法生存理由，只是，基督教道德不再构成宗教伦理制裁的合法权利，而是成了人类心灵净化的方式。从文化性道德到现代性道德的变革过程，其中必然充满悲剧性，但结果是圆满的，即文化性道德与现代性道德达成了“共生的格局”。东方民族的文化性道德具有更为强大的制约性，这种文化道德的制约本身，曾经使政治经济自由权利和科学技术发展都得不到重视，东方民族习惯于沉醉在自己的文化道德模式之中，保持着千年不变的传统。日本的明治维新较早走上西方道德创建之路，即将“民族文化道德”，视作本民族心性生活的重要原则，将“现代性道德”视作科学技术发展的重要保证。在东方民族中，印度与中国都是在西方道德范式的冲击下开始寻求变革的。英国在印度的殖民统治使印度的政治经济开始发生变革，但侵略者的政治经济掠夺和印度民族的强大文化传统之间构成了深刻的矛盾。印度民族的现代性道德的创建虽步履缓慢，但最终步入了现代性道德的自由创建轨道，而且，他们的民族文化道德依然得到了很好的保存。

中华民族的文化道德变革似乎走着最为独特的道路。从“五四”文化革命的先驱者身上可以看到：他们为了与文化守旧者战斗不惜采取极端的方式“否定”中华文化道德，这在鲁迅身上表现得尤为剧烈。保存民族文化道德中的有价值的部分，或者说以儒家价值准则创建现代文明成为现代道德创建者的中庸选择，另一极端选择则是：否定专制传统文化道德，代之以西方自由主义道德或现代性道德，以促使中华民族新生。在“五四”先驱者看来，中华民族的衰弱积弊源自“腐朽的专制文化道德和政治制度”，正是这种文化支撑着腐朽的皇权体系，剥夺人民的自由权利，阻碍着科学技术的发展，这样，新文化运动的先驱者自然就必须砸碎旧道德以便建立新道德。这种文化的彻底怀疑主义与否定主义倾向，导致一些人将民族语言文字、历史文

化、思想典籍、道德信仰一律视之为“腐朽的东西”，人们看到的中华文化境域如同巨大的“吃人”的黑色染缸，彻底的悲观主义者甚至在这种古老的文化身上看不到一点希望。这种民族文化的极端虚无主义倾向，使得中国人对本民族的文化道德形成了深度怀疑。于是，在现代性道德与文化性道德之间，构成了本质性分裂，没有形成有机的自由结合与思想价值链接。因而，现代中国人的精神生活，处于道德失据和道德徘徊的矛盾状态之中，找不到道德实践的自由归途。

思想的革命必然带来实践的革命，尽管中国现代性道德革命步履缓慢，最终还是形成了真正的变革。也许是由于中国专制文化道德制度过于强大，不极端否定就不足以变法，所以，“五四”先驱者在观念变革上选择了“极端的否定主义”和“文化毁灭法”。奇怪的是，他们虽在观念上极端否定专制传统文化，但同时又运用西方的文化价值原则，创建着中国的古代文化价值秩序。^①也许有鉴于“康梁变法”立足于中国文化自身来进行变革所导致的失败教训，“五四”先驱者的极端性文化道德变革，使民族文化道德与现代性道德之间形成了巨大的撕裂。一方面，现代性道德未能因此得到真正的建立，因为文化自身的阻力不只是表现在皇权制度上，而是渗透在每一个国民的心灵深处。现代性道德未能真正建立和民族文化道德失范是现代中国人面临的最为艰难的处境。当韩国、新加坡等东亚国家完成了现代性道德与文化性道德的共建格局之后，中华文化道德面临着进一步的解体，而且找不到真正的价值依托。文化道德批判与新道德创建虽然同时进行，但是，由于未能真正解决人的自由法权问题，因此，道德的创建

① 例如，鲁迅作《中国小说史略》，讲魏晋文学，胡适作《中国哲学史》，并进行中国章回小说的考证。这说明，思想上的极端否定主义并未真正贯彻到文化价值秩序重建之中，他们是在有所否定和有所批判中进行道德创建与思想重构。

本身等于变相地维持着专制道德文化的合法性。

按理，现代道德革命对中国传统文化道德的批判，有助于现代性道德的创建，但是，由于我们的现代道德创建，在关注现代性试验时，忽略了政治自由权利与科学技术发展的互动关系。因而，在以“政治挂帅”的新道德创建过程中，由于不肯效法西方自由主义道德理想与原则，结果，只能通过改造中国专制道德的形式来创建新道德。一方面，将“大公无私”等道德原则提升到超越人性的高度，并将道德创建与政治批斗结合在一起；另一方面，又在树立新权威秩序中将个人道德原则神圣化，结果，文化性道德与现代性道德之间形成了根本性疏离。真正自由意义上的中国现代性道德的创建，只是在20世纪80年代才开始真正启动，目前仍处于进一步创建与实践过程中。这一道德创建本身，既有对西方道德的借鉴，又有对民族文化道德的坚守。当道德成了时尚的政治文化范式时，人们就会迷失于道德之中，并忽视个人生命存在。只知政治的道德目标的新道德，必然使人们不知道真正的道德是什么，道德创建的目的为何，因为一些人打着道德的旗帜却干着非道德、伪道德乃至反道德的非人性事件。“文化大革命”可以说是中华文化优良道德秩序的空前的灾难性破坏，同时又是中国消极道德或伪道德的变相肯定，也可以说是专制道德的“邪恶胜利”。

因此，在新的时代，对于中国人来说，文化性道德的坚守与现代性道德的真正创建是一项十分艰巨的任务。在人们普遍存在的“道德恐惧”的记忆中，如何植入优良的民族文化道德与现代性道德，可以说是中华民族得以健康发展的关键。在世界各民族之中，还没有一个民族像中国文化道德的批判者那样，如此激烈地否定民族文化道德，并试图与之形成真正的决裂，也从未有一个民族，像中国人这样渴望“现代性道德的真正建立”。这可能正是中国现代性道德创建的希

望所在，因为有大迷茫必有大觉醒，有大渴望必有美好的未来。^①从世界各民族的道德创建历程而言，中国现代道德的创建，必须真正解决好民族文化道德与现代性道德之间的矛盾。我们必须以“现代性道德”以及与之相伴随的现代法律的创建作为民族国家复兴的根基，同时，又必须重新认识“民族文化道德”，将民族文化中的“优良道德遗产”予以坚守并发扬光大，使之成为每个中国人心性中的一份丰厚的精神财富。

现代性道德可以促进政治经济自由和科学技术发展，文化性道德可以葆有民族文化中的独特生命价值资源，即在仁爱、礼义文明中可以建立良好的人际秩序和心态秩序，在自由、平等的现代观念中可以创建政治经济自由的现代文明，两者并不矛盾。因而，道德创建中的文化话语权力，一方面应该通过优良的文化道德秩序的建立来实施，另一方面则必须通过现代文明形式来弘扬人的自由生命价值，这样，文化性道德与现代性道德才能真正获得共建。

第四节 道德归类分析与生命价值体认

3.4.1 道德事实与道德归类的理论意义

道德并不是外在于人的种种清规戒律，而是内在于人的心性情操或自由意识，它指导着人们的生活实践，参与对人的行为本身的生命价值评判，所以，只要存在者进行自觉的生命体认活动，就会形成各种各样的道德意识。道德体认与道德判断本身，构成了人类精神活动

① 也许正是由于此一理由，中国文化的自由解释者与守护者陈寅恪、钱穆等的学术著作，在现代文明的建设中具有特殊的意义，尤其是他们对民族文化所作的“同情式理解”。参见《陈寅恪集》，三联书店，2001年；钱穆：《国史大纲》，商务印书馆，1996年。

的重要组成部分。在这里，要解决两个问题：一是生命体认与道德归类之间的关系，二是道德归类的基本方法与原则。“道德归类”，直接源自生命体认的主体，因为只有在活生生的生命体验之中，我们才能真正建构个体与他者、个体与自身以及超越个体之上的普适性伦理规则。在日常生活中，人们常常反省自己的情感状态和生存境遇；良好的生存状态源自和谐的人际关系，即主体性存在者的内在要求与外在社会力量之间构成了和谐。在主体性存在者那里，充分显示了个人的才能，获得了令人尊敬的社会地位，得到了内心的充盈的幸福生活体验。实际的情况是，人不可能事事如意，情感生命世界也不可能和谐、安宁、幸福，倒是各种各样的人生际遇，促使生命体认者进行道德反省，因为道德在本质上，既是通过施惠于他人而获得的幸福体验，也是提升个体生命价值的自由意识。

道德观念决定了人们以怎样的基点去认识道德活动，并应进行什么样的道德评价。通常可以将道德观念进行三个层面的理解：一是“普适性”的生命伦理观念。这种道德观念重视生命本身，强调以人为本；二是“规范性”的生命伦理观念。规范本身通常是多样化的，诸如宗教规范、习俗规范、政治规范、法律规范，这些规范的目的虽然不一样，但皆试图将人塑造成符合规范的道德认知者，不过，规范往往来自于外在的约束，而不是源自人的内在自觉；三是“现代性”或“先锋性”的生命伦理观念。即强调从政治经济出发，把人还原成社会的人或经济的人或政治的人，这可以避免将人理解成“理想状态下的人”，也可以避免将人理解成“抽象的人”。人的道德与人的生活行为本身直接构成亲在式关系，因而，有关人的生存伦理的理解也就具有相对合理性。

道德情感，是生命伦理活动或道德实践的原动力；道德情感源自人的生活本身，最初通过血缘的或社会的人际关系，建构出人的亲情

伦理或乡团伦理观念。生存活动本身的原初形式启迪着人，决定着人的道德情感的生成，也就是说，道德情感的生成，源自活生生的本源的生命活动本身，人际间的和谐的生命关系中充满了友善与慈爱、关怀与自由，这就是道德情感的快适性；同时，也应看到，由于人际关系的复杂冲突，道德情感的“非快适性”也是极重要的因素。道德情感的“快适与不快适”，实质上，意味着两类不同情感共在于相关道德事实的生命体认之中，只不过，道德情感总是要以积极的情感去影响消极的情感。道德情感的评判与个人的意志、价值意向和感情反应密切相关：一方面，道德情感与人的生命本能相关，例如，不同的人总是悦纳自己的同类而厌恶异类，追求生命的顺应而不是违逆生命意志。这种道德情感意向根源于人的本能自私性，即通过“悦纳生命”而呈现出道德和谐关系，另一方面，道德情感与人际间的相互尊重有关，因为人们情感本身相当复杂，爱与恨的情感通常在直观中表现为行为方式的悦纳与抗拒。在对抗性的“道德关系”中，道德情感往往表现为负面的价值意向，如厌恶、愤怒、仇恨、怨恨；在顺应性的“道德关系”中，道德情感往往表现为正面的价值意向，如同情、仁慈、宽容、和蔼等。

道德情感与人的主观好恶有关，当然，它也不是固定不变的。在道德实践活动中经常可以发现：“友好的”道德关系最终可能使人走上仇视之路，而“非友好的”道德关系也可能使人走向亲密之路。道德情感的这种主观性决定着人们的道德评价，因而，道德评价并不以“公正”为原则，常以“偏私”为原则，或者说，道德的公正，只有在无实际利害关系的前提下才可能形成公正判断。只要受制于利害关系或道德情感自身，道德判断就不具有客观公正性。

正因为道德情感带有主观性特征，因而，道德实践者为了达到自己的道德理想，总是要利用道德情感本身，如对同情心的利用和对仁

爱原则之利用。道德理想与道德观念相关，即有什么样的道德观念，即可形成什么样的道德理想；道德理想本身直接表现出个体的道德理想与社会的道德理想：前者重视个体生命本身，后者则重视共同伦理规范。自由的道德理想是对生命本身的尊重，而规范化的道德理想常常将人带入异化之途，尽管人永远不可能脱离具体的伦理规范的约束，或者说，伦理规范自身构成“潜在约束力”，因为没有约束的自由是无法想象的，但绝不能因为约束自身具有相对合理性，就将约束自身凝固化，使之成为精神的锁链。道德实践是衡量生命伦理的重要环节，也就是说，每个人都可以“自由地谈论道德”，甚至可以将道德视作一面人格评判的旗帜。我们曾形成了这样的偏见：即所有的道德实践者只能按照“统一的道德”去进行生活实践，否则，就是非道德生存状态。在规范伦理学那里，大多是这样的情形：即将道德模式相对固定化，然后，要求人们去进行道德实践。符合者即为真正的道德实践，不符合者则不是真正的道德实践。也就是说，道德实践，不是通过对生命本身的体认来领会道德理想原则，并在生活中实践这些道德原则，而是要根据某一“先验的道德模式”去实践，即道德实践是为了观念，而不是直接为了生活。

道德实践本应是自由的实践活动，即在道德自由和人格自由的前提下，道德实践者带着自己的生命理想参与到生活实践之中，真正理解生命的价值和德性实践的意义。通过人性共同情感形式的“生命感发”，达成对道德的真正理解，从而提升个体生命的价值，最大限度地通过生命间的相互施惠与仁慈达成生命的自由与和谐。任何个人都有道德实践的自由，道德实践完全可以按照主体性的价值认知原则去进行，不能受制于统一的道德模式，更不应受制于时尚性的道德模式，这样，道德实践活动才是真正自觉自由的。道德实践并不是一件困难的事，它就在我们的日常生活实践之中，每个人都在进行具体的

道德实践，爱父母，爱妻子，爱儿女，爱学生，爱邻人等等就是道德实践本身，而且，道德实践本身也不能脱离这种“具体的博爱关系”。在一个相当长的时间内，人们以为这种亲人之爱是“私爱”，不是真正的道德实践，只有爱国家、爱政党、爱社会，并亲自参与社会变革，才是真正的道德实践，这种观念正是对真正的道德实践的歪曲。真正的道德实践，既可以表现在日常生活之中，也可以表现在政治经济文化生活之中，也就是说，私人生活与公共关系中皆有道德实践，而且，两者并不构成必然性矛盾。以公共生活中的道德实践来否定私人生活中的道德实践或者与此相反，都不是真正自由的道德实践。

真正自由的道德实践，即带着生命的本源意愿和良知参与到“生活世界”中，以主体性的爱，去反省和评价生活本身的价值，以爱去指导日常生活实践，这样，谈论道德并不意味着“我的道德”处于完善状态。人的道德水平确有高低之分，这与人的生命存在境遇和个人的自由才能密切相关。良好的生活条件和顺利的生命境遇，有助于促进人的道德发展，并能促进积极性的道德力量的增长，相反，则可能降低道德水平，甚至走向道德的反面，但是，道德水平并不能剥夺每个人的道德实践权力。人人皆有道德实践的自由，人人皆有道德实践的的必要，因为道德体认与道德实践本身是人不断发现自我生命价值的重要通道。生命体认与道德归类的开展，就是要从生命活动本身出发，对生命道德事实进行价值反思，在道德观念、道德情感、道德理想和道德实践等几个层面上来“探究道德的自由可能性”。

从具体的生活实践出发，生命体认通常离不开三重维度和三种角色意识，即“自我生命道德”的体认，“人际间生命道德”的体认和“普适性生命道德”的体认。自我生命道德体认，即将个人摆放到生命活动中，去反思和评价个体的生命行为。我的欣慰，我的愧疚，我的感恩，我的同情，我的善举，我的恶行，一切的一切，皆可在个体

的生命体认中，获得道德反思的价值。人在对个体的生命事实的“道德反思”中，会不自觉地去坚守与肯定个体的积极道德价值观，而否定自己的消极道德价值观。尽管在实际的生活中，恶劣道德可能还会发生作用，是否强调自我的道德体认，结果大不一样，因为“良知发现”只能在道德自省中才可能完成。强调道德自省而不是强调道德规范，是对生命的更大尊重，也给予了生命更大的自由体验空间。人际间的生命道德体认，则涉及到道德情感与道德公正问题。人际间良好的道德秩序取决于社会生产力的发展水平，即在富裕的社会中，良好的道德秩序更易建立，相反，在贫穷的社会中，建立道德秩序经常是“人性压抑”。

与此同时，也应看到，人际间的生命道德体认，还受到主体性情感意志的支配，即个体的情感好坏决定着道德行为和道德评价。人的道德实践的目标即在于：要最大限度地克服个人情感的主观性，不能因为情感因素破坏良好的道德关系之建立，因此，中庸、慈爱、礼貌常常成为“人际间道德关系”的基本准则，而傲慢无礼则成了负面原则。“自我生命道德的体认”与“人际间的生命道德的体认”，基本上植根于具体的生命道德事实之中，即由生命事实中生成道德原则与理想。普适性的生命道德原则的体认，则既要以具体的生命道德实践为本，又要超越具体的生命道德之上。所以，“道德归类本身”，既要针对道德事实本身，又要寻求道德事实的普适性，这样，生命体认与道德归类分析之间就有着深刻而具体的联系。

3.4.2 生命直观与美德价值的归类分析

真正的道德解释，应该关注人的行为的伦理学解释，道德学或伦理学实质上奠基于生命体验本身，是以人的生活行为分析作为解释的对象。道德学本身通过对人的行为自身的分析，确立美德伦理范式，以此作为人们伦理选择的价值标准。在美德归类分析中，人们重视美

德的价值，不是将美德从复杂的人类行为中孤立出来，而是将美德与生命存在者的其他德性放置在一起，通过诸种德性对于人的自身价值的评估中进行“比较性选择”。这样，人们既能认识到诸种德性的存在，又能正确区分“优良德性”与“恶劣德性”，从而使人趋近优良道德而克制恶劣道德，使生命自身受到敬重，得到应得的良好社会评估，进而，使个人在群体生活中得到幸福与自由。因而，道德学实质上是一个“中性概念”，它基于对道德事实的具体分析，通过选择与比较，让人们接纳或发扬“内在的德性”，提升个体生命的价值。

现代伦理学承认了所有人类行为的合法性与自然合理性，因为人的全部行为皆源于人的生存事实，有什么样的生存境遇就会有怎样的生存行为。既然人的生存境遇各不相同，我们就不应设立同一性的生存行为规范，但是，承认生存境遇和生存行为的多样性并不意味着否认优良道德的价值，而是指在人的诸多生存境遇和生存选择中，我们是否可以最大限度地克服恶劣的德行而崇尚优良的德行。这样，“美德伦理”就应成为人类生活的一个正确选择的目标。美德伦理归类分析皆奠基于原初的生命事实，因为人在生命境遇中，由于具有相同的心理认知形式、生理本能需要和精神情感需要，人的生命行为有许多“共同的价值基础”。在这一前提下，美德伦理选择也就可以找到价值依托。“美德伦理”奠基于日常生活实践和人类生命实践的情感的丰富性、行为的丰富复杂性和内心认知的丰富性乃至幸福快感理解的丰富复杂性。也就是说，在日常生活实践中，能够给予个人快乐和幸福的行为，同时又不对他人造成损害。这种行为使人感到安逸与自豪，它就具有美德的特征，因为美德自身就是事物自身的优良德性的显示。从个人的日常生活实践中可以发现：幽默爽朗的个性，乐于助人的品性，出色的组织才能与演说才能，出色的表演才能与技术才能，等等，不仅能给他人带来快乐，同时，也给自

己带来荣耀。这种优良德性，实际上就是美德的自由展示；每个人身上皆有优良的德性，这种优良德性是个体的天赋，也是令人尊敬的要素。一个人只要最大限度地发展个人独有的天才禀赋，就会得到尊敬和荣誉。

“优良德性”，往往在人的全部品性中处于中间地位，亚里士多德最早看到了德性的三极化特征，即德性作为对于我们的中庸之道，它是具有选择能力的品质，受到理性的规定，像明智人那样提出要求。“中庸”在过度 and 不及之间，在两种恶事之间，在感受和行为中都有不及和超越应有的限度，德性则寻求和选取中间，所以，不论就实体而论，还是就其所是原理而论，“德性就是中间性”，“中庸是最高的善与和谐的美”。^①这是亚里士多德的“德性伦理学”最可关注之处。按照常理，人们常常设置这样的“三极化”模式，即“至善”——“亦善亦恶”或“非善非恶”——“至恶”。在善恶两极之间，存在中间状态，这种中间状态接近人的日常生活状态，如果经过教化和自律，那么，德性生活追求就趋向于完善，否则，就将滑入“恶的深渊”。

亚里士多德对美德的设计显然不是遵守这一思维模式，他将美德设置为理想状态，或者说，将美德看作是“常态”。这种常态，是许多人可以达到的生活目标，超越常态，即过分大方、过分助人、过分爱恋与不够大方、不愿助人、不够爱恋，都不是美德行为。尽管亚里士多德的这一思维模式不好理解，即不像一些伦理学家那样，以“至善”为目标，让人们追求至善。人的一生永远都在追求至善，而且，永远难以达到至善的目标，所以，“个人情操”就成了永恒的修炼过

① 《尼各马可伦理学》1107a，参见苗力田主编：《亚里士多德全集》第8卷，中国人民大学出版社，1993年，第36页。

程。在至善伦理学那里，至善本身作为一个神性目标，是人永远无法企及的，但是，“必须永远追寻”这一目标。^①任何道德实践，一旦变成了他者的监视对象，就无法具有自身本应具有的道德纯洁性。至善伦理，在具体的道德实践中，常常不是表现为“不及”，而是“过分”。因此，“至善与至恶”的两极化道德解释模式，不仅无助于美德伦理的建立，还使人们缺乏同情心，甚至可能将小过失或小过错的人推入“恶的深渊”。所以，至善与至恶原理，从逻辑上讲是可能的，从生活实践本身来看，却是错误的二元对立思想模式。

亚里士多德将“美德”定义为“中庸”，实在是对生活实践的伟大发现，即在强弱两极之间寻找平衡，在过分与不及之间寻找平衡。这样，“美德”，实质上就是日常生活状态或自然的人性状态。美德自身绝非高不可攀，只要人们保持中庸和适度的德性，就实现了美德的要求。亚里士多德指出：“我所说的伦理德性，它是关于感受和行为的，在这里就存在着过度、不及和中间。例如，个人恐惧、勇敢、欲望、愤怒和怜悯，总之，感到痛苦和快乐，就可以多，也可以少，两者都是不好的”。“而是要在应该的时间，应该的境况，应该的关系，应该的目的，以应该的方式，这就是要在中间，这是最好的，它属于德性。”^②这不是就道德目的本身进行分析，而是就道德行为本身进行分析，从而界定出“过度、中间和不及”。与此同时，亚里士多德也看到，这种中间性作为德性，只能立足于人的全部德性生活本身，即

① 人为了追求至善，达成至善的目标，就必须千方百计地甚至要最大限度地遵循习俗伦理的要求，如中国古代伦理中的“三年守孝”，在坟墓旁搭一茅棚居住以示孝敬，内心的伦理实践必须通过外在伦理行为来展示，结果，道德践履就变成了表演，不可避免地带有虚假性和强制性。

② 《尼各马可伦理学》1106b，参见苗力田主编：《亚里士多德全集》第8卷，中国人民大学出版社，第36页。

强调人的心理与行为的完整。我们既不能在优良的德性中，分出“过度、中间和不及”，也不能在低劣的德性中，找出“过度、中间和不及”。也就是说，德性只能基于人的生活的丰富复杂性，而不能局限于某一行为自身。

美德就是美德，它是人的生命实践活动的中庸特性，既不是过度，也不是不及。亚里士多德指出：“并非全部行为和感受都可能有个中间性。有一些行为和感受的名称就是和罪过联系在一起的，例如，恶意、歹毒、无耻等”。“在行为方面，如通奸、偷盗、杀人等，所有这一切，以及诸如此类的行为都是错误的，因为其本身就是罪过，谈不上什么过度和不及。它们任何时候都不会被认为是正当的，永远是罪过。”^①这些看法，非常符合人的生活实际。实质上，亚里士多德陈述了具体的道德事实，却未能揭示其本质。在生活实践中，人们从本源的生命直观入手，就具有判断善恶是非的能力，即人们可以通过生命本能和生命直观，对德性自身进行自然的界定。这样，日常生活中的善恶美丑与是非真假可以进行直观判断，尽管直观判断本身可能被虚假的现象所蒙蔽。应该说，亚里士多德的道德归类分析，符合日常生活实际，例如：“在恐惧和自信之间是勇敢，因为人由于过度自信就变成鲁莽，由于过度恐惧又自信不足就变得怯懦”。“在财富问题上，中庸是大方，过度了就是无度，不及了则是小气”。“名誉和不名誉的中间性是淡泊，过度了就叫做好名，不足了就叫自谦”。“温和是中间性，过度的叫做盛怒，不及的叫做无血性。真实是中间性，夸张是过度，贬损是不及”。

亚里士多德真实地认识到了人的生命行为的丰富复杂性，因此，他

① 《尼各马可伦理学》1107a，参见苗力田主编：《亚里士多德全集》第8卷，中国人民大学出版社，第36页。

的“三层次道德归类分析”具有合理性。人们正是从日常生活直观中进行道德归类，将优良道德归为一类，将恶劣道德归为一类，坚守优良道德受到人们的衷心爱戴，因为美德自身具有特别的亲和力。相对而言，美德及美德的过度，是人们可以理解的，也是可以接受的；恶德及恶德的过度，则是人们无法原谅的，必然对之憎恨厌恶。美德是日常生活中的正常德性，当这种德性表现在日常生活中，它就具有生命的光辉，具备这种优良德性的人所构成的社会生活，往往是和谐自由的生活世界，相反，则是不堪忍受的无情世界。坚守美德生活的社会是“有情世界”，放弃美德生活的社会则是“无情世界”。有情世界自然更易促进优良道德的生长，无情世界则只能助长恶劣道德的横行。

在不同的道德文化语境中，都有一个相应的优良道德“德目表”，也相应有一个恶劣道德的“德目表”。^①这些“德目表”，存在着民族文化间的差异，但美德与恶德仍可以形成一些有效的沟通。可以沟通的道德原则或规范，证明了人类心性与道德取向的一致性，也证明了优良道德的普遍性意义。美德是自由社会生活的润滑剂，诸如公正、友爱、互助、仁慈、善良、同情、勇敢、机敏、谦谨、节制、义愤、平等、温和等，无疑有助于“社会的和谐”。美德是生命的必要的德性，它不能靠施加强制而争取，只能通过社会政治律法的公正性和社会经济生活的自由化来保证，同时，也只能靠舆论宣传来鼓励和监督。当人们在德性生活中能够得到快乐时，每个人都会为德性生活自身而感动。与有德性的人交往，就构成了“德性生活方式”，相反，

① 恶劣道德本来不是道德，但如果把人的道德看作是个人生命品性的自然流射，那么，恶德也不妨理解成人的恶劣德性的表现；恶劣的德性自然也有一个相应的“德目表”，这个“德目表”不是为了肯定而是为了否定。

则构成“非德性生活方式”。

美德归类是人们在长期生活实践中自然形成的，它不仅是可行性的，而且是高尚的；自由公正的社会应该造就自由公正的美德，否则，美德的建立就是一句空话。美德的归类，只是遵循日常生活实践本身，它没有严格的逻辑标准，不是理性分析的产物，而是生命直观的体认。就人的生命本能而言，就具有建立美德的可能性。在人际关系中，美德使人快乐，恶德使人厌恶。“德性生活本身”不论高低贵贱：具有美德即是高尚的，哪怕他地位低下；不具有美德即是可恶，哪怕他位居天子。不过，人无完人，即一个人不可能具有“充分的美德”，人因为生活自身的限制总会具有一些“不可容忍的德性”。在这种情况下，人们只能寄希望最大限度地发挥每一个人的美德，而不要寻求人作为美德的化身。只要美德在日常生活中大行其道，人们就可能以美德原则主宰社会生活，造就生命的和谐与自由。

3.4.3 义务与职责及规范伦理的形成

规范伦理的特性在于它的强制性，即它可以不通过对道德事实的分析，也可以不对具体的境遇进行具体理解，而是通过理性的立法自身立定规则，下达命令，规定行为的目标和行为的活动方式。这种强制性伦理，表现在具体的生活实践中，有时是“不讲理的伦理学”，即不进行道德论证，而将一些道德原则作为天经地义的合法伦理，并且，作为道德必然性和道德效用性的前提，或者将道德规范置于宗教要求乃至政治要求之下。这样，伦理成为宗教的必要性，或者政治的必要性，或者是文化的必要性元素。必须承认，“规范伦理”的建立是可能的，由于美德伦理带有自然性特征，即取决于每个人对美德的信守。无论是信守美德还是违背美德，只可能引起“快适与不快适”，而不会形成“道德制裁”；即没有道德法庭具有这种审判权力，因此，“美德信守”，在很大程度上，取决于个人的自主性和自觉自由的选

择。美德伦理在日常生活中可以得到别人的尊敬，也可能得到快乐，但它通常不能得到及时反馈。这种德性实践，还常常被礼貌自身所代替。礼貌实质上是习俗，可能导致美德享受的习俗，带有自然的约定俗成性。

“美德伦理”奠基于日常生活实践，对每个人都是公正的、自由的与平等的，构成了生活的向心力，但决不会对人构成内在的制约。美德伦理取决于人的生命认知本身，一切都表现为自然而然的德性，没有任何外在的强制性，也不带有“刻意的表演性”。美德是人格自身的真实展示。相对而言，规范伦理并非奠基于人的“自然德性”，即并非尊重人的伦理行为本身，而是将伦理本身观念化与原则化，这样，规范伦理学只是设置命令，而不顾及为什么进行这样的规范。当规范伦理逆自然之道而行时，它所造成的危害是巨大的。

规范伦理如何获得这种权威性，即“何人可以进行道德律法”与“道德律法本身具有何种合理性”这两个问题不在规范伦理的考虑之列。规范伦理设置了一系列伦理规范或道德教条，它脱离了具体的日常生活实践，离开了具体生存境遇的具体个人；这样一来，道德规范自身带有“主观强制性”，而且，还伴有必然的“精神制裁性”。

首先，规范伦理可以在宗教伦理那里找到根源。宗教伦理就是规范伦理，它不解释“为什么”要遵守道德律法，而是要求“必须”遵循道德律法。惟一的根据在于：这是上帝制定的律法或神制定的律法，人惟有遵循这一道德律法，才能受到神的佑护与赐福，否则，就会受到神的惩罚。宗教伦理实践的目的，有双重指代性：一是维护宗教信仰的权威。通过对宗教、宗教仪式、宗教修炼原则的强调，强化人们对宗教的归依，接受宗教的神圣性约束并以宗教本身作为生命的依托，也就是说，宗教伦理本身是为了维护宗教信仰的合法性与神圣性。二是维护社会的伦理生活秩序。因为宗教伦理指向神道，又指向

人道。指向神道是为了过渡到人道，指向人道又是为了返归神道。宗教伦理本身，使神道与人道之间具有内在的精神统一性。规范是宗教伦理的“当然性特征”，这其中不能追问为什么，只能默默信守，因为在神学解释中，宗教伦理规范具有全部的神圣合法性。宗教伦理规范以神性原则为中心，有时强调神性与人性的统一，有时则强调人性服从神性，因而，宗教伦理规范本身充满了复杂性。从总体上说，宗教伦理对人性的约束，随着宗教的不断解放而逐步由“制裁性的宗教”变成“人性化的宗教”。宗教制裁通常是因为人触犯了神律或强制性道德规范或宗教教规。宗教伦理规范，在一定程度上，不仅具有伦理约束力，而且具有宗法约束力。

其次，规范伦理还可以找到习俗的根源。习俗本身包容的内容甚广，它可以是约定俗成的礼仪，也可以是地方宗法文化风俗。它包括诸多的文化禁忌、文化仪式和文化行为，在这种习俗的约束下，人必须遵循世俗律法，否则就会受到制裁。义务与制裁，戒律与习俗，构成了文化的合理性。在风俗背景下，往往可以发现，在一文化习惯中的“伦理行为”，在另一文化中则是“非伦理的行为”。

第三，规范伦理还在政治经济律法中体现出来。法律是在习俗伦理中发展起来，法律许可或尊重的行为往往是伦理许可的事件，伦理无法解决的事件则以法律来制衡。通常，人们总是在伦理条件下解决人际关系冲突，当伦理无法弥合人际关系冲突时，人们必然诉诸法律。政治经济律法构成的制裁压力，使人们的行为必然要以规范为取向，即在规定之内的行为不会触犯律法。不触犯律法的行为即是合理的，或合乎伦理的，伦理要求，实际上是要求人们处于遵守规范的正常状态。规范伦理自身，实际上就是要人们最大限度地遵守道德律法。规范伦理在社会生活中构成各个方面的约束力，它成了人类生活行为自由限度。在规范伦理范围内，人们有遵循规范或在规范之内行

为的自由，却没有超越规范或打破规范的自由，大多数人自然在规范行为之内行动，但总有一些人要“超越规范”。社会规范自身的制定往往具有特定的目的性，它并非充分尊重每个人的自由，因而，反规范并不能一概而论，有时反规范本身恰是最自由的伦理行为，同时，也是为了最大限度地争取个人的自由。可以肯定，规范伦理具有一定的积极作用，它保证了社会生活的稳定秩序，并保证了文化习俗伦理与宗教伦理的合法性，也为政治经济伦理秩序奠定了基础，但是，也应看到，规范伦理自身对人构成了内在的制约性。

规范伦理总是先制定伦理规则或道德律法，这种规则与律法具有巨大的约束性，它的目的，就是为了最大限度地规范每个人的自由选择。因此，规范伦理的本质在于约束，在于社会，在于文化，而不是从生活出发，也不是从个人出发，更不是从被侮辱被损害者的存在境遇出发。伦理从规则自身而言，总是对人的欲望和意志构成约束，但实际上，伦理并没有真正保护弱者，只是在话语行为上保护弱者，而不是从生命实践意义上保护弱者，相反，它进一步给弱者制定了律法，为强者找到了伪装和虚假的借口。事实上，正是由于一些强者满口仁义道德，背后男盗女娼，伤风败俗，进而危害社会。其实，弱者无法真正危害社会，危害社会者往往是强者。规范伦理根本不是以伦理约束强者保护弱者，而是对弱者形成更大的精神压迫。因而，真正应该从规范伦理中解放出来的不是“强者”，而应是“弱者”，那么，这是否意味着可以放弃规范伦理？显然不是。从伦理观念和效果原则自身而言，规范伦理在客观上保证了社会秩序的完善，虽然在不同的阶层中都有违反伦理的现象，但构成社会文化基本秩序的，毕竟是由于大多数人遵守规范伦理或在规范伦理之内行事，这就保证了社会秩序的不致失控。当然，不少人同时又在利用规范伦理，一方面要求别人遵守秩序，从而保证强者的权力，另一方面又利用规范本身为自己

装扮，成为人们敬慕的道德形象，从而构成虚假的道德伦理形象，因而，真正要消除规范伦理决非简单的事。

儒家思想源于规范伦理，也以规范伦理作为价值意向，这种规范伦理，具体表现为对个人生活实践的精神约束力。它要求个人进行“内省”，通过德性生活实践，最大限度地张扬仁爱原则。儒家的规范伦理，具体表现为为他或利他的伦理原则，这种“为他”或“利他”行为必然是为了最大限度地张扬个人的价值。在儒家道德实践者身上，总要千方百计地扩张自我，将自我精神意志与天地等量齐观。在这种“有为的”自由意志支配下，爱人、施仁、治国平天下就成为最高原则。“修身齐家”是私人伦理目标，“治国平天下”则是公共伦理目标。儒家伦理通过德性实践想象，常常将个人伦理进行不适当的夸张，这就使得儒家伦理具有某种人为性和虚假性，因为“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，有时变成了太高的生活价值目标。当这种目标无法实现时，人为地牺牲或刻意地实践就变成了“悲壮的道德者”。而且，虚假的道德者，为了实现公共伦理目标，常常否定乃至压抑私人伦理目标，结果，私人伦理与公共伦理之间构成了尖锐的对抗性。这种伦理法则一直成了中国文化伦理中的沉重包袱，使国民很难由文化习俗伦理走向现代性伦理。

西方规范伦理直接源自基督教伦理，基督教伦理在教父哲学和基督教神学家那里变成了刻板的教条。对罪恶原则的过分强调，使人千方百计地压抑自我乃至牺牲生命，结果，在情欲与理智之间形成了剧烈的对抗。这在奥古斯丁和托马斯的规范伦理分析中得到了坚持，只不过，奥古斯丁以情感体验的方式去实践规范伦理，并捍卫规范伦理的合法性，托马斯则通过理性证明的方式坚守规范伦理的正当性。在唯理论那里，规范伦理仍具有其正当性，经验论则开始为人的生命本性寻求理解的通道。唯理论与经验论冲突，使人们找到了一条认知的

道路，即知性是伦理的基础，情感是伦理的前提，理性的纯粹性与严格性成了规范伦理证明的基础。休谟设定人性可以通过知识、情感和伦理予以认识，康德进而将纯粹理性与实践理性看作人的两种基本理性活动，即科学与伦理实践皆是理性活动的产物，审美情感则起到了内在的调节作用。

现代规范伦理在古希腊罗马法律和现代罗马法律的基础上得以巩固，政治伦理或政治自由主义成了规范伦理学的核心问题。康德伦理学，构成了从基督教规范伦理向现代性规范伦理转变的关键。康德认为，真正自由的人只能基于理性生活的指导，而不能受感性生活目标支配，这样，道德实践成了他的全部哲学思想的最终目标。康德谈到：“道德法则是神圣的不可侵犯的。人的确是足够罪恶的，但在其个人里面的人道对于他必定是神圣的。在全部被造物之中，人所追求的和能够支配的一切东西都只能被用作手段；唯有人，以及与他一起，每一个理性的造物，才是目的本身。所以，凭借其自由的自律，他就是道德法则的主体。正是出于这个缘故，每一个意志，每一个人都将他个人的、指向他自己的意志限制于这样一个条件：与理性存在者的自律符合一致，即不该使他委身于任何意图，假使这个意图不是依据由承受的主体本身的意志所产生的法则而可能的；这就是说，决不把这个主体单纯用作手段，若非同时把它用作目的。”^①康德强调实践主体性，表面上可能导致道德自由主义，实质上，康德的自由，不是“自然的任性”，而是理性的自由，即道德自律的自由，而非道德放纵的自由。

因此，康德的道德自由理论，实质上是规范伦理要求，即主体自身对道德本身有着最高意义上的体认，从而自觉地去遵守它。他的主

^① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，2000年，第95页。

体性自由的前提条件是：上帝存在、灵魂不朽和意志自律。“凡是把欲求能力的客体（质料）作为意志决定根据的先决条件的原则，一概都是经验的，并且不能给出任何实践法则。”“一切质料的实践原则本身皆为同类，并且从属于自爱或个人幸福的普遍原则。”^①“如果一个理性存在者应当将他的准则思想为普遍的实践法则，那么，他只能把这些准则思想为这样原则，它们不是依照质料而是依照形式包含意志的决定根据。”“意志自律是一切道德法则以及合乎这些原则的职责的独一无二的原则；与此相反，意愿的一切他律非但没有建立任何职责，反而与职责的原则，与意志的德性，正相反对。”“德性的惟一原则就在于：通过一个准则必定具有的单纯的普遍立法形式来决定意愿。”^②自由的意志自律，如果真正保证生命的真正自由自主性，那么，这自然缔造了自由道德，或者自由立法决定为人的自由开道。但是，康德的意志自律并不是建立在对人的自然本性的充分尊重上，即承认人的感官欲望的全部合法性，承认人的生存境遇伦理的合法性。

康德的自由律法，是自由的规范伦理，对宗教伦理和习俗伦理的规范性是超越，因为以理性为指导的自由伦理，不承认宗教或习俗的他律，一切道德实践本身只能源自意志的自由与自律。但是，康德还不可能回到对生命欲望和境遇伦理或人的自然本性的充分尊重上来，因而，康德的自由伦理是理性的自由伦理，即在规范上或逻辑上具有自由特性的自由伦理，决不是实际生活中的自由伦理。这样说来，康德的自由伦理是不彻底的。也许正是基于此，才有居友的“无义务无制裁”的伦理概念^③，才有尼采的反基督教伦理和生命本欲伦理观念

① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆，2000年，第19—20页。

② 同上书，第26—34页。

③ 居友：《无义务无制裁的道德概论》，余涌译，中国社会科学出版社，1994年，第1—3页。

的反击。规范伦理不可消除，但规范伦理的批判又特别需要；在美德伦理与规范伦理之间，在自由伦理与生命伦理之间，人们到底应该进行怎样的选择，看来还需要人性论的哲学证明。实际上，伦理的非约束性才能真正保证人的自由，即非规范本身可以保证人的自由伦理选择，但如果无规范，法律与正义如何可能？这正是道德的两难。

3.4.4 美德承诺与生命伦理的人性论本源探究

从道德的归类分析中可以看出，美德伦理和规范伦理，皆可从具体的生活实践和道德事实归纳成形。在美德伦理和规范伦理被系统归类之后，直接面临着一些问题：即为何要创建道德？道德为何？道德如何可能？也就是说，道德归类分析关联着“道德为何”的问题。这一问题，显然不是可以通过事实归类予以解决的，它需要道德解释者进行深刻的理性反思，这样，道德的本源性便成为优先思考的问题。

道德的本源性是什么？东西方思想家在道德本源的探究上还存在着根本性差异。中国思想家很早就开始探究道德本源问题，不过，道德本源之探究，并非像伦理学教科书所规范的那样作为一个先导性问题。因为由这个先导性问题，引导不出美德伦理和规范伦理，即人们不是由道德本质出发进行道德归类分析，而是从生命事实和生活实践本身出发，进行道德归类分析。

中国思想家在西周礼乐文明制度，即规范伦理和美德伦理发展到一定高度之后，才开始对道德的本源进行探究。由西周礼乐制度出发，可以形成两种完全不同的道德本源观：一是对西周礼乐文明制度进行“否定”而形成的道德本源观，一是对西周礼乐文明制度进行“肯定”而形成的道德本源观。从西周礼乐文明的道德规范性认知中，可以对道德自身形成了新的理解。老子走的是否定西周礼乐文明之路，在老子那里，“道法自然”成了道德本身的最高规定，即要将天道原则和人道原则统合起来，人道原则皆从天道原则而出，不必另创

人道原则。道德即对自然性的坚守，尊重自然，尊重道德，“道德性”即自然性的具体表现。老子对自然性的强调，显然有助于对真正的道德的理解，它至少有助于人们坚守生命的自然德性，而不必屈从礼制下的繁文缛节，更不至于被文明化的道德自身所异化，从而失去人的生命本源性。应该说，老子的这一思想突破具有很大的贡献。因此，对于人性自身，老子并未进行善恶辨识，只是强调“人法地，地法天，天法道，道法自然”。

孔子显然走的是另一条道路。西周礼乐文明的崩溃，并没有使孔子感到沮丧，相反，他将西周礼乐文明的崩溃，视作社会风气败坏的结果。所以，要想重建西周文明，就必须“克己复礼”，即恢复西周美德伦理与规范伦理，将礼制的地位予以提高。不仅如此，孔子还通过恢复礼教、乐教、诗教、书教等“六艺”教化人心，重建西周美德伦理与规范伦理。孔子的伦理建设思路，奠基于他对人性的具体分析。他认为，人性本善，即人人具有仁爱之心，只要发挥这种仁爱之心，就可以达到伦理之境。在孔子思想的心性伦理结构中，具有向善爱美的倾向，而且，孔子还在人性和自然德性的比拟中，看到天人关系的相互感通性，即“仁者乐山，智者乐水”，其原因在于：山水和人性之间具有“比德性”。孔子的这种人性观念奠定儒家思想的基础，由于儒家思想日益成为中国文化的主导性结构，因此，儒家的人性观念就成了中国创建的核心思想。

儒家的人性观并非固定不变的，实质上，在儒家思想内部，也有许多不同的看法，这既是对其他流派思想的回应，又是对儒家原始思想本身的发挥。孟子的性善论，是对孔子思想的发展；荀子的人性有善有恶论，则是对法家思想和孔子思想的积极回应。由此，在人性规定上，存在人性善、人性恶和人性有善有恶三种说法，因而，美德伦理和规范伦理的发展都找到了强有力的支撑。脱离人性生活实际的美

德伦理和规范伦理，发展到了极致，并导致人们只能以虚假伦理实践，来维护儒家美德伦理和规范教谕的神圣性，从而构造出“圣人和贤人”的道德形象。宋明儒学作为新儒学形式，由强调人性转而探求道德实践的可能性，结果，宋明儒学刻意强调个体道德实践的重要性，即只要通过个体的道德实践本身，通过“净思和坐禅”的形式，来“纯洁心性”或“排除私念”，最后，通过以理去欲，达成自我的完善。宋明理学中的“理学一路”，始终局限于知行问题本身，强调德性实践。宋明理学中的“心学一路”，则转向探究本心，即通过求本心，通过本体工夫实践，最大限度地扩展良知，从而达成自我的完善。所以，中国伦理思想，从“人性的可能”，设计出“道德的可能”，由“人性有善有恶”，设计出“从善去恶和致良知”的道德实践方式，结果，人的生命本源性未能得到高度重视。

对于儒家的道德观和道家的道德观，赵汀阳做过反思性考察，他认为：“道德”这一概念，必须在目的论意义上重新给予理解。无论人的存在与自然存在有着何种程度的一致性，“天人合一”，不能还原为自然问题，也就是说，“人道”不能还原为“天道”，也不能还原为“to be”。所以，“道德”这一维度必须与生活的维度结合在一起，才成为完整的目的伦理方式。这一结合使得“道德”不再意味着“唯道是从”，而是意味着“开道而行”。这就是说，“自然之道”只是“人道”的起点，而“人道”则是按照人的存在目的来展开的。^①在此，赵汀阳解决了天道与人道的关系，但是，他并没有提出好的道德创建方式。也就是说，人道应该创建，但到底应该如何创建，或创建些什么内容，他其实也很茫然。

西方思想中的道德创建方式与中国思想中的道德创建方式不同。

^① 赵汀阳：《论可能生活》，三联书店，1996年，第108—109页。

在古希腊人，神性高于人性，因而，人性本源不是道德创建的前提，神道才是道德创建的前提。在希腊人的想象中，“神道”的最根本特性在于：它的神圣性与公正性。相对于人而言，神具有无限的特权，神决定了人的命运，而且，人无法改变这种命运，因而，“敬神”是道德的根本起源。另外，为了自由公正的生活，人们也具有遵循公正、勇敢的美德，这样，美德规范在希腊社会构成了道德主旋律。也许正是由于美德规范自身提供了希腊人的自由生活空间，在很大程度上又削弱了道德的规范性，因此，苏格拉底将希腊社会“道德的松弛”，归因于这种生命的自由放纵性。他禀受的神圣教谕是：人必须从公正出发坚守道德与法律本身，实际上，他自身的行为就是道德实践的表率。在他看来，虔敬和自律乃出自神圣的呼声，乃是自由的“良知”，即神的律令。这里，有必要提到“良知”。对此，倪梁康谈到，良知是自知与共知的统一，这种良知的呼声中有神的律令在，还不是康德意义上的“自由意志”。即使在康德那里，也摆脱不了这种宗教性的前提，因此，苏格拉底的“良知”概念不应理解中国思想意义上的“良知”概念，王阳明的“良知”概念更接近于本源的同情心，而不是源自于“神”的内在律令。^①

希腊思想中对德性的这种规定，显然是从神道出发而言的。正是基于此，柏拉图认为：人的道德行为受制于人的灵魂，他设想灵魂本身包含着两个对立的精灵，即“善精灵”可以引导人向善，“恶精灵”则会引导人向善。因此，道德实践决定了灵魂的最终归宿，只有高尚的灵魂，才能最终步入天堂。这样，道德修养自身不是向人负责，而是向神尽责，为灵魂寻求最后最好的归依。希腊思想的这种“德性观念”，只是到了亚里士多德那里，才开始摆脱宗教的束缚，使道德实

^① 刘东主编：《中国学术》第3辑，商务印书馆，2000年。

践回归到道德生活本身。但是，亚里士多德所倡导的这一道德方向，只是在文艺复兴之后才受到真正的重视。因为居于主导地位的基督教的道德观，奠基于三位一体的神道观，不过，基督教对人性有着严肃的界定，即“人性原罪”，因而，信神的过程，即剔除原罪的过程，如何摆脱原罪的束缚，就成了基督教道德观的核心。^①坎默看到，人们在对上帝的认识中，最具特色的思想，即在于认为“上帝是仁慈的”。上帝的仁慈，给予所有的人和所有的事物，尤其是给予穷苦人、被压迫的人和无家可归的人以仁慈。上帝是这样的上帝，他使任何过着奴隶般生活的人都获得自由。宇宙万物本身并不是罪恶的根源，物质和人的肉体也不是罪恶的原因。罪恶不存在于我们的情感之中，罪恶也不是我们自身的立场。创造出来的世界，从根本上是善良的，人类的肉体会得到赞美。

在基督教那里，人类本身难以避免焦虑，而焦虑导致了罪恶。人们误用自己的自由，是因为人们的知识和智慧是有限的，然而，更重要也更不幸的是，人们误用自己的自由，是因为人们希望超越自身的局限。这种最根本的焦虑，歪曲了我们的人际关系，而且，颠覆了我们的社会制度。所以，应该培养人类的爱和忠诚，应该努力发展人们之间的相互联系，改善现实的社会，所有已经给予我们特定生活的社会团体和相互关系，都对此负有不可推卸的责任和义务。^②基于此，伦理学变成了博大精深的体系，它通过对道德的本源性和人性的本源进行探究，以及对神的本源性意义进行探究，设计出规范伦理和美德

① 坎默认为基督教伦理学是宗教伦理学，因此，它最根本的世界观是关于某种超验力量的假定，这种超验力量构成最终实在，而一切创造物均与它相关联。正是基于此，他认为基督教世界的五个关键因素是上帝的本质、罪恶的本质和作用、人性、自然界、社会的本质。

② 坎默：《基督教伦理学》，中国社会科学出版社，1994年，第3章。

伦理信仰，创制宗教道德实践方式，从而构建出独特的道德实践与精神信仰体系。评价这一伦理体系，需要复杂的思考和谨慎的态度，但从宗教伦理的解体中可以看到，宗教伦理毕竟不能完全主导人类的生活实践，因而，对宗教伦理的批判与重建，也就成了现代性伦理的根本性任务。

现代性伦理成了东西方思想乃至人类伦理观念重建的基本共识，谁也摆脱不了现代性伦理。现代性伦理试图在自然和自由之间构架起一座真正的桥梁，也就是说，处理好自然问题与自由问题，成了现代性伦理的核心化事件。现代道德解释的探究是综合性探究形式。

首先，现代性伦理致力于对人的本性的思考。卢梭设定人的本性在于其自然性，因而，人的自由意味着对人的自然本能的充分尊重^①。人性意味着公正、自由、平等、权利、生命等丰富性内容的真正获得，在这里，神性、灵魂观念退居幕后，或者不予考虑，人真正恢复了人的全部丰富性；人的伦理在于自身的幸福，在于人所构建的社会自由。休谟看到，知识、情感和道德的复杂关系构成了人性的全部丰富复杂性，因而，伦理实践就不再是孤立的生命事件，它必须建立在人的理性认知生命情感和道德实践之上^②。

亚当·斯密强调“同情心”在道德情感中的作用，即人在受到生命本心作用时，它还受同情心的作用，这种伦理作用使人能够超越利益关系，建构源于情感的伦理关系，与此同时，利益关系构成了道德实践的另一因素。主导这一道德实践的原则，就不再是情感，而是社会公正。^③康德则系统地建构了纯粹理性和实践理性以及判断力之间

① 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1996年，第12页。

② 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆，1986年。

③ 亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，商务印书馆，1999年，第351—396页。

的密切关系，自由观念的提出，决定他对规范伦理的重视，他的规范伦理不是道德他律，而是意志自律。所以，现代性伦理从个人自由的探索转向对政治自由的探索，政治自由主义不是对个人自由主义的否定，而是对个人自由主义的真正保证的基础。

生命伦理意识和自由原则的真正建立，离不开道德伦理的广泛探索，也就是说，我们不能寻求惟一性道德观念与原则。可以看到，伦理学的历史发展过程，并不是简单否定传统伦理学的历史，而是不同伦理思想自由交往与不断冲突的历史。当占优势的伦理思想取得核心地位时，它创造主导性伦理价值的同时，必然也构成了现实的伦理障碍，在时代要求下会受到新的伦理观念的挑战。这样，传统伦理中的优势价值，继续在日常生活中发生着稳固的作用，而传统伦理中的劣势价值，则在新的道德价值观的挑战下发生解体。新的道德观，以其生命创造性逐渐融入到稳健的伦理结构之中。不过，也应看到，消极伦理价值观，在实际生活也具有强大的影响力，它附载着消极的生命观念或罪恶的生命观念，对美德生活自身构成巨大冲击力。因而，创建道德本身，不只是道德观念的变革，而且应该是真正自由的道德实践。当自由伦理和现代性伦理作为生命伦理观念日渐深入人心时，它必将对世俗道德形成根本性冲击，也必将主导自由而美好的生活，并真正成为自由社会的道德生活的主旋律。

第五节 良知论的道德解释学意义及其局限

3.5.1 良知概念的提出与道德本源性的解释

“良知”或“良心”（conscience）概念，界定了人类精神生活中的特殊的精神事实，这一概念自身，如同一束强光，照亮了平凡而又具有根基性的人类精神生活领域的圣殿。这个概念，被哲学家弄得有

些神秘兮兮，其实，它是平凡的日常生活中，被人使用得很自然的一个词。^①事实上，任何概念的使用，皆与日常生活事实相关，“良知”最基础的含义就在于指代本源之心，按照孟子的说法，“不学而能谓之良能，不而知谓之良知”，这良知是天赋之知，也是生命之知，是人之为人，人之可信，人之有价值的基本条件，因为有此良知，人即不会背离“生命的根本”。实质上，它也是人内心的“慧觉”与“生命价值底线”，有此良知，生命就充满了智慧，而且能避免野蛮和愚昧。也可以说，“良知”这种本源之心，就是人潜在具有的生命自由意志，它只要受到理性与情感的激发，就会焕发出自身的生命活力。它不应是外在于人的品质，而应是内在于人的精神生命意向。应该说，孟子的“良知论”假定人本来具有向善之心，这一评价并没有根本性缺陷，尽管人性恶的理论也有其强大的思想市场。为此，我想先设定一个“私性良知”与“公共良知”的概念。前者是基于生命之间的亲情而建立的良知意识，后者则是基于理性和亲情又超越亲情之上的良知意识，这两种良知意识既可以相互促进，也有其内在冲突。

我们可以从经验论的角度，找到一些生命中的具体事实来说明良知论的原初意义，这是“很贴己”的思想方法，因为从生命的发育成长过程而言，确实能够形成这样的认识。从生命的最初养育过程来看，父母对于胎儿的“诞生”大都充满着期待与喜悦，成人“本能地”具有护生意识。就新生儿而言，每一新生命的降生，皆呈现出“自然性”，这种自然性，决定了新生命总是依赖母亲或养育者，养育者也对新生命充满着仁爱、恩慈与呵护之情，除了少数极不幸的生命之外，大多数新生命的降生皆处于“温情关系”之中。从新生命与养育者之间的关系而言，这时的人与人之间的关系还称不上“交互主体性关

① 何怀宏：《良心论》，上海三联书店，1994年，第3—12页。

系”，因为主体性必须以人的自觉自由的主体意识之觉醒为先在前提，但这种关系可以称之为“亲情关系或人际间关系”。良知论不是凭空建立的，而是直接奠基于这种活生生的具体的生命情感事实之中。伦理道德的发展，就基于这种人际间关系之交互作用与感知，我们不可忽视这一根基性事实。海德格尔谈到：任何新生命都不可能主动选择来到这一世界，人皆属“被抛入”到这个世界之中。人的生命存在之“被抛入性”，很好地解释了生命间的依赖关系或被动关系。事实上，生命的存在与生命的发展正是一个由被动到主动的行为过程。

实事求是地说，一生命对另一生命的呵护与恩慈，即“良知呈现”，这种良知呈现，是自发并且是自由的。任何新生命，皆具有发展五官感觉和思想的潜能，除非先天性残疾；只要新生命具有发展五官感觉和心智的潜能，就可能具有本源的“良知觉悟”。因为一生命受到另一生命之关爱，必然形成对另一生命的依恋与敬爱。这种生命间的仁爱与感动，正是以心理与生理为基础确立的，它源于生理与心理，并归依于心灵世界本身，因而，从生命存在的具体事实而言，本源性的良知倾向的形成，就是“生命间的感动”。在新生命与成人的交往中，生命间直接形成了情感对应关系，即一生命的仁慈行为必然激活另一生命的“仁慈心”，一生命的残暴行为必然激活另一生命的“反抗心”。在我看来，洛克将人的心灵比作“一块白板”，这倾向于说明生命意识的无限可溯性；莱布尼茨将人的心灵比作“天赋自然”，这倾向于说明生命意识的遗传性，这两种说法各有合理性。^①

人的生命意识的自我觉悟，首先取决于人具有生命感知与反思的生理机能，然后取决于人的生理能力，对自然和生活世界的“应对”。按照生命科学的认知观念，新生命的感知、想象、记忆和思考能力的

① 倪梁康：《自识与反思》，商务印书馆，2002年，第89—126页。

发展，皆具有惊人的发展性特征。因而，我们不能先验地假定人的生命“本源地”具有良知，即假定良知通过遗传而获得，这一点显然还无法直接通过科学实验获得证明。但是，人的部分行为确实具有遗传性，这就使得一些人仿佛天生地就具有某种“道德缺陷”，应该说，人的实践活动的道德与道德性，主要是后天的自我觉悟。可以看到，在生命发展过程中，“良知”完全可能通过生命间的关爱关系而获得。一个人只要得到了正常的生命关爱，就可能具有本源的良知意识，除非他一诞生就处于不幸之中，因为“良知”的发展，最初起源于特别的亲情，即“母子亲情或父子亲情”。这是良知意识觉醒的最初一步，也就是说，在本源的生命活动中，“良知意识”直接得到了优先发展。

从生命的“自我守护”与“守护他者”中可以看到，良知意识最初与“亲情养护”有关，这是最具根基性的私德意识。在中国文化道德意识之中，父母之爱与敬爱父母的仁爱和孝顺意识，就是基于最根本的“本源良知意识”。感激父母的养育之恩，就成了世代相传的良知意识并由此发展起孝敬、宗亲和血缘伦理观念。^①但是，仅仅停留在这种亲情良知之上，还无法构成伟大伦理或生命道德，或者说，这种亲情伦理的良知性，还可能破坏普世意义上的公共性良知，因为任何亲情伦理都带有自私性质。当自私之情占据主导时，良知就不能守护公平与正义，生命道德就可能会发生倾斜。^②这将会出现两种情况：一是生命实践者出自本源的私性与亲情，私性良知要求良知体验主体

① 何怀宏从公德意识方面谈到了“恻隐”、“仁爱”、“诚信”、“忠恕”、“敬义”、“明理”、“生生”和“为为”等良知意识，但显然忽视了“感恩”等私德性的良知意识。参见何怀宏：《良心论》，上海三联书店，1994年。

② 例如，亲人包庇犯罪的亲属，从私性良知意义而言，它是人道的行为，但这种“私性良知”是自私的非正义的，即只顾及自我且损及他人与社会的，所以，私性良知与公共良知是有矛盾的。当二者和谐统一时，是生命道德的完善境界，当二者相冲突时，前者显然要服从后者。

必然要袒护血缘生命存在者。无论他是“有意为恶”还是“无意为恶”，但这种良知意识必然与公正意识形成冲突，即私人良知与公共良知形成矛盾；二是生命实践者从公共良知或正义出发，对血缘存在者进行非亲情式处置，这又必然形成私人良知的深度愧疚。

私性良知与公共良知，实质上考验着人，决定着人的伦理价值选择；公共良知要以私性良知为基础，但又必须超越于私性良知之上，这种超越不是割裂关系，而是协调关系。从人类生命的自由与正义价值观念的建立而言，公共良知的确立比私性良知的建立更为重要。相对说来，私性良知的建立，源自生命本能的情感冲动，即私性良知源自于情感，情感先于理智而发挥作用；公共良知的确立，则源自生命的理性冲动，即理性先于情感而发挥作用。在私性良知和公共良知领域中，情感与理智皆处于交互共存状态之中，只不过各有偏重不同而已。就社会伦理或普世伦理而言，公共良知的建立具有核心性作用，因为惟有“公共良知”才能实质保证生命间的自由与公正。相对而言，公共良知的建立之路曲折而艰难，因为人皆具有根深蒂固的私性良知意识，这种私性良知，使每一个生存者在关键时刻，总是优先考虑自己与亲人。当然，文明的程度在此具体考验着个人，文明程度愈高的社会对公共良知的破坏性愈小，而文明程度愈低的社会则对公共良知的破坏愈大。要想超脱亲情之外去构建公共良知，所要面临的最大的困难就在于：难以找到一个本源性的情感价值根基，有的文明从宗教入手寻找，有的民族则从种族或地域寻找。

公共良知是自由平等的人际间的良知，是对自由平等的法律与道德的信守。为了建立这种公共良知，人类选择了几种方法与途径：

一是从宗教入手去建立公共良知。宗教所建立的公共良知，因其信仰主旨不同而呈现出巨大的差异，说到底，宗教就是为了灵魂或解释灵魂的自由与安宁的精神艺术，因而，如何处置灵魂或解释灵魂的

出路，就成了“宗教伦理”的核心与关键。所有的宗教都会许诺“天国”可以让人的生命永在，而这也是人最大的内在精神渴望，或者说，人被世间的苦难吓怕了，不希望再次经受人间之苦或地狱之苦，这样，敬畏生命与灵魂就成了公共良知建立的基础。此时，公共良知就成了生命存在者的“个人利害得失的权衡之心”，即任何生命存在者都要公正地对自己的行为和心灵进行道德认知和评价。这种权衡之心有两个层次：（一）“我是否侵害了别人”，因为侵害别人即失去了公共良知的基础，良知要以公正与平等待人接物为前提；（二）“我是否有益于他人”，因为有益他人即可提升生命的价值，按照基督教伦理，就是要去爱邻人。

相对说来，爱亲人基于“情感的理智”不难做到，而爱邻人要基于“理智的情感”则是对人的考验。在这种道德自审与价值权衡之中，良知之心就可以逐步得以建立。不过，宗教意义上的良知把为己与利人充分结合了起来，纯粹为了利人而牺牲自己，虽也有宗教提倡，但毕竟无法说服理智，因而，在利他与为己之间，宗教找到了灵魂救赎之路。在基督教之中，人皆为兄弟姐妹，大家共有“天父”，这就将私人伦理扩大为普世伦理，即将天下人民视为“家庭”，这样，亲情伦理必然可以适应于公共伦理，或者说，为公共伦理的建立找到了亲情伦理的思想基础。

二是从政治入手去建立公共良知。政治带有特定的强制性，它能够通过意识形态本身对所有人，施加共同的伦理准则和道德律法要求。这种伦理准则，具有强制性与约束性，甚至伴随着法律的惩戒性。政治意义上的公共良知，往往要标识出“人民”、“自由”、“幸福”、“人类”等伟大概念，相对而言，个人与私情在这种良知呼唤中找不到位置。政治意义上的公共良知，因政治的性质不同，具有两种不同的特点：（一）人民意义上的政治往往坚守人民的公共良知要求，祈愿打

倒剥削者与独裁者，以牺牲和光荣作为公共良知的最高价值准则；（二）专制意义上的政治往往要求人民遵守既定的公共良知准则，如忠君爱国、反对暴乱。在革命战争年代，坚守自由的公共良知显然十分重要，这可以使人们在大是大非和美丑问题上做出正确的判断，而不至于使自我良知觉悟与自我体验产生“愧疚感”或使操行受到贬损。真良知与伪良知，事实上，在对立的社会矛盾中很容易判断出来。知识分子的良知就在于：处于迷茫的时代要追求真理，道出真相；革命者的良知就在于：不能与邪恶为伍，而要永远站在人民的正义一边。这不是“私性良知”，而是伟大人格支配下的“自由良知”。

三是从美德伦理入手去建立公共良知。生命间或人际间的关系非常复杂，因为人们常常在利益面前要经受公共良知的考验。社会风尚在很大程度上就取决于公共良知的自由建立。人们之所以强调社会公德或社区公德等，其目的就是为了形成公共良知准则。社会风尚的好坏，一方面，取决于政治经济法律制度的公正与自由，因为惟有自由的政治经济法律才能保证人的权利，另一方面，则取决于美德风尚的建立。如果人人皆以助人为乐为美，那么社会风尚就将趋向于美好。美德伦理的目的，不是为了获得物质奖赏，可以说完全是为了人性的尊严。在社会生活中，公正无私的人，应得到每个人的尊重，正直诚实应该成为社会公认的准则，这样，虚假、欺诈、失信、伪善、黑幕、贿赂等非美德伦理就无藏身之地，至少不能光明正大地招摇过市。因而，公共良知的建立，相对于社会生活而言，就是为了确立诚信、正直、高尚、友爱等美德伦理的尊严。

应该认识到：公共良知的建立，是人际间或生命间良好关系建立的先在前提。其实，私性良知与公共良知之间并无必然性矛盾，因为从生命良知形成的过程而言，私性良知先于公共良知而形成，公共良知必须以私性良知为基础，不能有违私性良知的根本原则。如果将私

性良知予以完全否定，公共良知也就处于异化状态。从良知的社会效益来说，公共良知必须超越私性良知，在保留私性良知的合法地位的前提下，公共良知有时甚至要求牺牲私性良知而追求最大的自由与公正价值，即公共良知“优先于”私性良知得到强调。在对良知形成过程进行这样的认知之后，可以对良知概念自身进行这样的界定：“良知”，实即按照“生命交往理想”建立的生命间或人际间的自由价值准则，它是本源之心与权衡之心的统一体。即通过情感与理智本身进行生命选择与实践，这是个体生命在面对自我和他人时不至内心愧疚与价值失衡的生命心灵依托与价值信念。从静态而言，良知实即“道德之心”；从动态而言，良知其实是“自由生命意志”，它决定了人的生命实践活动的价值和意义，因而，良知呈现实即人的生命价值的自由的凸现。

3.5.2 良知作用与道德解释中的净化要求

从“良知呈现”中，可以区分良知的两种基本价值形态：私性良知与公共良知。既然良知源于人的生理与心理的感情和理智反省，那么，良知作用的道德价值就特别值得重视，即对作为本源之心的良知作静态的分析，不外乎生理与心理的追溯，但是，对良知作用的道德实践分析，就不能仅仅局限于个体生理和心理本身。良知是人的本源之心，它依托于生命自身而存在。良知决不是孤立存在的，它表现为“心”的作用，并直接影响到人际间或生命间的情感与理性关系。单纯从主体性角度去考察“良知作用”，是新儒家的主要解释方式。其实，探究良知作用及其对生命自由意志的影响，不能离开“主体间性的考察”，或者说，离不开“人际间或生命间关系的考察”。当主体性还未充分觉醒时，“生命间的良知作用”就成了优先性解释方式。

“良知作用”具体表现为两种作用：一是通过建立“他者生命对自我生命”的作用关系来权衡和判断自我的行为是否合乎良知，能否保证内心的安宁。这是“由外向内”的良知作用方式，它主要基于心

理认知、体验、权衡与评判。二是通过建立“自我生命对他者生命”的良知作用关系，来考察良知作用下的个体生命价值，这是“由内向外”的良知作用，它主要基于生命实践、生命援助和人际关怀。从良知作用的两种不同方式可以看出，良知是生命间的自由的心智与情感交流，是对生活实践和精神心理的具体指导原则。它相当于观念作用或灵魂作用，对人的生命活动和心理本身具有决定性的影响。“良知作用”建立了自我与他人，自我与世界，自我与社会，自我与文化之间的亲缘联系。个人的心灵感受力愈强，其良知作用力就愈显著，因为人的行为受制于良知作用；当良知作用失效时，人的行为心理本身就会失控，而且易于步入罪恶的深渊。良知作用不能脱离具体的生命个体，也就是说，个体的良知作用，因其生活经历和生命间关系的不同而显示出巨大的差异。

从他者生命对自我生命的良知作用，及生命主体内在的良知体认这一事实而言，良知作用实质上就是自我反思性活动。在这种情况下，“良知作用”具体表现为人内心的“感动和感激”。在探究良知作用时，大多数思想者倾向于讨论同情心、恻隐心或仁爱心，这实质上是考察自我生命对他者生命的良知作用。相对说来，这是第二性问题，并不是“本源的良知事实”。对于生命个体而言，良知作用引起的自我生命反思，首先是如何安顿个体生命情感与理性的问题。此时，生命间的关系表现为“我与你”，“我与他”之间的关系，即当“你与他”施恩于我，关爱于我时，作为良知作用的主体，“我”的行为与情感如何？在正常的生命间关系中，他者施恩于我或施爱于我，本源的生理与心理反映应该是“感激或感动”。基督教通过宗教仪式，表达良知主体的内在感激，即上帝赐予我食品、饮品，我感激；上帝赐予我生命，我感激。实质上，生命间的这种良知作用形成的感激之情，不仅仅局限于人，它可以是一切生命形式。例如，当人接纳自然

的赐予时，如自然赐予人以阳光、雨水、植物，人在良知作用下应该形成心存感激；当人接纳亲人的哺育与关爱时，人应心存感激；当人接纳他人之关爱，也应心存感激。从这个角度来看，“心存感激”应该是比同情心或恻隐心更本源的良知。

事实上，在日常生活中，这种感激形态的良知作用，始终具有强大的影响力。它具体表现为三种形态：一是亲情生命的良知作用，二是自然生命的良知作用，三是非亲情生命的良知作用。

亲情生命的良知作用与非亲情生命的良知作用，具体表现为人际关系，而自然生命的良知作用，则表现为人与自然间的关系。这种生命感激形态的良知作用，不仅适用于人，有时也适用于自然世界。例如，当一个人特别关爱一只鸟，一只狗，一只猛兽时，这些非人性的生命存在物，通常对人也会做出“积极反应”。在艺术中，在日常生活中，义犬救主，老马护主，即自然生命物，在危急时刻对人的救助并不少见，这说明自然生命之间也可以建立“感激关系”。这是生理性心理作用，只不过，不同生命形式之间无法进行直接交流。因而，生命间的“恩慈关系”，完全可以理解为良知作用关系。只有这样才能比较合理地解释人与家畜家禽之间所建立的生命感情关系，而且，这种生命间的关系，常常可以引起人特别的生命感动。所以，“受恩感激”或“受恩报答”，不仅是人际间的准则，而且是生命间的准则。当然，“农夫与蛇”的故事，恰好是对这种生命的良知作用的否定。

亲情生命间的感激，是正常的最具普遍性意义的良知作用关系，所以，人类生活中最伟大的奇迹，通常表现为父母对子女之无私关爱或子女对父母的深挚情感上。在文学艺术中，这种亲情间的生命感激，通常被看作是伟大而自由的生命主题。非亲情生命间的感激是社会化的良知作用关系，即他者关爱我的生命，对“我”形成同情或恻隐，或在同情心作用下，他者在关键时刻对“我”的生命进行救援。

这种人类间的恩慈行为，常被称之“人道”；它有许多层次，小到在邻居之间，在社区之间，在团体之间，在地域之间，在民族之间，大至国家之间，即最广泛的人道行为可以扩展到国际间。对于个体生命而言，感动或感激式的良知作用，是“被动的良知关系”，即他者对我施恩施爱，我必须对之形成感激与感动。如果“我”接纳了他者的生命的馈赠，而不能形成正常的良知反应时，就会构成“良知愧疚”。这种良知愧疚，可能不会突然到来，但迟早它会到来，而且还会“咬噬人心”，使个体生命永难安宁。“永久的悔”或“一生的愧”所构成的良知痛苦，有时甚至超越于生理痛苦之上，让人精神永难伸展并且愁眉紧锁，一生不能开心。

感激或感动，构成了内在良知作用的重要价值保证，即个人不可能时时在奉献，他更多的时候是在获得。获得本身就是“被动的受恩过程”，因而，人的生命活动必须心存感激。有此心情或良知心，人的生命行为就不会过于张狂，他会更深地认识到生命间的自由关系，即由感激而形成同情或恻隐。这样，生命行为本身，就不至于对他者构成侵害，相反，可能会形成彼此关爱，由此可见，任何恻隐和关爱，决不是无私的奉献，而是在生命良知作用下对自然和社会的感激，即个人的施恩行为与其受恩本身构成连锁关系。没有纯粹的受恩，也没有纯粹的施恩，这样，“受恩”是必然，“施恩”就成了必要。回馈社会和他者是必要的，并不总是社会欠你的，他者欠你的。这种“社会亏欠”或“他人亏欠”式思维，常常成为一些生命个体犯罪的动机和根源，是主体性自私意志和价值信念能够自慰的支撑。^①

① 在他们看来，我对社会和他者做出了巨大贡献，我的施恩行为本身超出了我所获得的，于是，通过非法手段来弥补那种“受恩欠缺”，就变成了应当。这种不恰当的个人评价，在一些有成就的官员、艺术家、经理人等成功人士身上，体现得尤为突出，因而，不讲信誉或违背承诺，就成了必然选择。

当然，由于社会化的施恩与受恩关系，常常通过货币或财富手段来调节。当人拼命攫取财富时，很难让另一些正直的人不能不动心，于是，整个社会常常处于权力与财富的骚动之中。当社会没有建立具体的救援体系或制度时，社会的财富追求与人道关怀之间会形成高度紧张。由于感激以接受为前提，它是“被动性良知作用关系”，因而，道德学家常常强调“主动性良知作用关系”，即人人具有感激之心，且具有同情心。在实际生活中，同情与恻隐之心，更值得强调和重视。相对而言，人在“受恩关系”之中心存感激之情并不难，但在实际的社会关系中，人常常不是受恩于非亲情的他者，而是更多地受恩于“亲情或大自然”，即使是受恩于非亲情的他者，往往也是一些具体的建立了亲情关系的个人。这样，在非亲情伦理语境中，如何发挥良知作用也就成了简单的或单向的同情问题，即如何找到施恩的理由，特别是要在牺牲自我利益或财富的前提下，如何找到施恩的充分理由确实成了困难的事。

这首先取决于教化。即当社会贫富分殊时，要想让富者救济贫苦者，实质上离不开教化。“宗教教化”方式，在其中发挥着重要作用，因为在宗教教化下，不少富者同情贫苦者并通过捐助来救济贫苦者。在实际的财富和经贸关系中，虽然也有平等公正原则，但实质上，这除了经商者的个人才能之外，还有特殊的权力和财富基础，即并不是每个人都能获得同等的自由权利，因为“人是生而不平等的”，他们处于不同的社会阶层和智力水平和教育状况下。宗教教化或道德教化本身，有利于个体生命间的良知作用，这时，个体就可能不再拘泥于个人生命享受，他就具有了责任心和义务心，并以救助他人作为己任，显示出良知作用下的高尚道德情怀。在发达的资本主义文化中，富贵者在赚取了大量财富之后，进行的无偿援助和义务捐赠相当普遍，这就得益于教化活动。因为在单维的自私意愿中，同情心和恻隐

心，并不会自动地变成实际的道德生活行为或道德实践的力量之源。

其次取决于制度。在良知作用的主动发挥受限的前提下，建立完善的政治经济文化制度，有助于社会的生命福利和经济救助。税收制度和基金制度，就是有效地实施道德救助的社会管理方式。通过强制性的法律制度形式，规定富者必须通过交纳所得税的形式来救助穷者，使贫富之间能够形成感情平衡，也为社会救助贫困者提供资金保证。基金制度和税收制度的功能多种多样，福利事业本身只是它们的职能，但制度化的道德实践活动，可以保证个体生命良知作用真正得以自由表现。

第三取决于生命价值标准或荣誉尊严评价体系的建立。人在本质上，具有私人保护性和私人要求性，即保护生命的自由与尊严是本能性要求。因而，施恩行为必然伴随着精神补偿问题，宗教许诺的是“灵魂永生”，现实社会生活中则许诺“个人的荣誉和尊严”。任何公益行为或施恩行为，必然伴随着人们对他形成尊敬与感激。^①慈善行为作为生命自由活动，必须表现为强者对弱者、富人对穷人的真正关爱，必须表现出为所有的人谋福利与自由的意愿。既可以为了具体的弱者，也可以为了人民的共同事业。惟有如此，伴随着同情与恻隐之心的“生命救助行为本身”，才能真正发挥良知的作用。“良知作用”，有助于形成良好的人际间和生命间的自由与和谐关系。良知心预示着道德的可能，也预示着道德实践的必然性。

3.5.3 良知作用与道德实践的可能性

良知学说是中国学者对世界思想的重要贡献，因为从道德实践的

① 应该指出的是，并非任何公益事业和捐赠都可获得尊敬与荣誉，例如，竞选资金捐赠或政党资金捐赠就不具有这种良知作用下的道德功能，因为这种捐赠行为并不是为了真正扶助弱者和贫苦者或有益于人的公益事业。

意义上将良知作用与日常生活如此密切联系起来，且无强大的宗教学说支撑，这确实是具有现代意义的思想事件。中国的良知学说，强调了人的本源之心对其生活实践的具体影响。不仅要“体认良知”，而且要“致良知”，即将知行统一起来，将良知觉识转化成道德实践。在中国文化语境中，良知论因“阳明学”之大盛，而具有显著的地位。应该说，阳明的致良知思想，自有其特别的创造性意义，因为如果不是赋予了“致良知”以特殊含义，他也许不会如此强调“龙场悟道”的核心性地位。实际上，阳明的良知观念，源于孟子的良知良能观念。孟子在《尽心章》中谈到：“人之所不学而能者，其良能者，所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也。及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”在孟子这一段话中，良知观念虽已出现，但这一“良知”观念并无深义，只不过是直觉之知或本源之知。这里，显然还没有充分强调心性作用，即良知作用的核心地位。

在原始儒家的思想中，相当于王阳明“良知”学说的本源思想，是心学和仁学。孔子强调爱人与忠恕，实即强调道德实践的重要性，即通过利他的实践活动，建立良知的人际关系或生命间关系。这种生命间关系，以亲情伦理为基础，并力图“将亲情伦理推展到社会生活中去”。孟子的心学主要在自我意识方面下功夫，因此，孟子强调“仁即人心”，他在《告子章》中谈到：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”继而，他在《尽心章》中谈到：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿逾之心，而义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无

所往而不为义也。”孟子在这里所强调的，正是良知作用。从这个意义上说，由心的概念转向良知概念，确实是王阳明的重大发明，因为在强调心性本源特征时，孟子还只是展示良知作用的可能，对良知之本源特性还缺乏具体规定。

对此，牟宗三认为：“孟子这样言良知，只是就人之幼时和长时而指点，其真实的意指是在言人之知仁知义之本心。本心能自发地知仁知义，此就是人之良知，推而广之，不但是知仁知义是良知，知礼知是非亦是人之良知。阳明即依此义而把良知提升上来以之代表本心，以之综括孟子所言的四端之心。”^①牟宗三所分疏的这一思想理路，未必就是阳明良知学说发展的线路。

从阳明“开发本心”的意义上说，阳明学说主要是从“良知呈现”和“良知作用”的精神事实出发，来提升良知论的普遍意义的。在我看来，良知作为人的本源之心，并不是天然具有的，而是在人间或生命间的情感与理智交往中发展成熟的。这一点，历来为心学思想家所忽视。即由生命间的关系发展起来的“良知意识”，当生命主体处于自觉自由状态中时，这种良知意识即可发挥作用。阳明说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。是非两字是个大规矩，巧处则存乎其人。”^②他在另一个地方则说：“良知只是一个天理自我明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠。只是一个良知，一个真诚恻怛。”^③他还谈到，“良知是造化的精灵。这些精灵生天生地，成鬼成帝，皆从此出。”^④从阳明《传习录》中的有

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社，2001年，第153页。

②④ 《传习录》卷3。

③ 《传习录》卷2。

关话语可见，他始终在体认中把握良知，并未给予良知以一个确实性界定。把良知说得过于玄妙，就找不到致良知之途径，好在阳明学说的核心在其“致良知”。

牟宗三在解释这个“致”学时说：阳明言“致”字，直接地是向前推动的意思，等于孟子所谓扩充。“致良知”，是把良知之天理或良知所觉之是非善恶，不让它为私欲所间隔，而充分地把它呈现出来，以使之见于行事，即成道德行为。故“致”字，亦含有“复”字义，复必须在“致”中复。复是复其本有，有后返的意思。回返之复，必须在向前推致中复，是积极地动态地复，不只是消极地静态地复。“致”表示行动，见于行事，如何能“致”？并没有绕出去的巧妙方法。因为良知人人本有，它虽是超越的，亦时时不自觉地呈露。致良知之“致”字，含有警觉的意思，以警觉开警觉，亦名曰“逆觉”。还有随其呈露的意思，即以警觉开始其致。警觉亦名曰“逆觉”，随其呈露反而自觉地意识及之，不令其滑过。^①这样看来，“致良知”之“致”，在哲学思想解释中变成了神秘之域。实际上，可以看到，人人自有良知作用，即有良知就有作为。良知学说的创建者看到，良知人人具有，但并不意味着每个人的良知皆可发挥作用。这样，就需要致力于良知作用，即将良知发展出来，使其产生现实意义。阳明在答生徒之问时说得好：“良知本来自明。气质不美者，渣滓多，障蔽厚，不易开明。质美者，渣滓原少，无多障蔽，略加致知之功，此良知便自莹彻，些少渣滓如汤中浮雪，如何能做蔽障？此本不甚难晓。”^②

致良知作为实践意向，确实具有多个层面的精神生命文化意图。良知概念，确实展示了心灵世界的丰富复杂性。因而，可以说，良知

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社，2001年，第161—162页。

② 《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第68页。

论开辟了道德解释的独特领域。心的概念太大，作用于道德领域常常太神秘，以理制情又显得太缺乏生命意识。良知概念就不一样，它没有任何强制性意味，它源于人类生命本身，是人的本心本性，它不在人的身体之外，而在人的生命之内。这样，我们既不必强调道德他律，也不必强调道德自律，因为道德不仅是自我约束的问题，而且是如何将自己的本源之心发挥出来的问题。良知之心并不容易发挥，人可能具有自觉自由意识。这种自觉自由意识，并不一定能转化成“自由的生命意志”。与此同时，还应看到，有时良知之心处于沉睡状态，人还没有自我觉察力，或者良知之心被利欲之心锁闭着。因而，良知之心确实存在被遮蔽着的情况。牟宗三说：“人人有此良知，然为私欲蒙蔽，则虽有而不露。即或随时可有不自觉的呈露，所谓透露一点端倪，然为私欲、气质以及内外种种主观感性条件所阻隔，亦不能使其必然有呈露而又可以缩回去。要想自觉地使其必然有呈露，则必须通过逆觉体证而肯认之。若问：即使已通过逆觉体证而肯认之矣，然而私欲气质以及种种主观感性条件仍阻隔之，而它亦仍不能顺适调畅地贯通下来，又如何？曰：此亦无绕出去的巧妙办法。此中本质的关键仍在良知本身之力量。良知明觉者，若真通过逆觉体证而被肯认，则它本身即是私欲气质等之大克星，其本身就有不容己地要涌出来的力量。”^①这种解释，确实揭示了良知的本源精神事实。

良知意识，对于人类生命实践来说仿佛是富矿，即个体无论如何开发自我生命良知，都不会有尽头，因为个人的生命愈强大，良知作用的力量也就永远也发掘不完，这就涉及到“境界进阶”的问题。即良知意识，对人的道德生活实践可以发挥基础作用、中层作用和深层作用。人人发挥良知，就有道德风尚建立之可能，或者说，只要人人

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海古籍出版社，2001年，第162页。

发挥良知作用，坚守“底线伦理”，社会生活道德就有自我完善的可能性，它必然趋向于构建自由和谐的理想社会生活。良知作用是没有终点的，即生命活动应该永远强调良知的价值和地位。良知的中层境界是对底线伦理的超越，良知的深层境界则是真正的自觉自由的生命意志的表现，即真正体认到道德实践的价值和意义，并以此作为生命的幸福与快乐之源。

从道德生命“进阶”的意义上说，“致良知”不仅显示出良知意愿，而且显示出良知作用的方式。良知作用对于人来说具有特殊意义，它不仅有助于生命主体的自我觉悟，而且有助于生命主体的价值提升。首先，良知作用即在于发明本心，明白道德人生的价值和意义。也就是说，良知作用对于个体的思想觉悟具有特殊意义，没有良知作用，即不可能认识到道德人生对于个体生命价值提升的重要影响。其次，良知作用在于它可以通过心灵的转化作用，将良知心或道德实践心转化成道德行为本身。在良知作用下，道德实践是自然的伦理行为，这里，心身合一，知行合一，自由与必然统一。第三，良知作用在于它可以指导人们在进行德性实践时能以德性为阶梯将个人的生命价值放大。

良知作用应处于道德心的自然状态，即不应通过强化良知教谕而达成良知觉识，而应通过良知觉悟自身来对现实生活产生积极作用。古代良知论在发掘良知作用时，只是注重“良知作用”是人心的本源事实，相对忽略了良知觉悟的外在政治社会文化环境。只有在良好的外在社会文化环境作用下，“良知觉悟”才更容易呈现出人性自然状态；相反，外在政治社会经济文化环境恶劣，即使存在主体性良知心或良知觉识，也很难将这种“良知心”转化成“良知作用”。最大的可能是：在良知作用下，一些人可能避免干坏事，但这种良知作用不足以鼓舞人们做好事或挺身而出仗义执言。所以，良知作用，可以分

成两种情形：一是良知作用“保证”人在良知心的作用下不干坏事或恶事，做到独善其身；二是良知作用“焕发出”内在力量，它使人在关键时刻英勇无比并富有牺牲精神，成了时代的良心见证，或成为维护正义、坚守真理并与邪恶势力斗争的勇士。

在人的生命成长过程中，良知意识往往自然生成并构成强大的本源精神价值意识，所以，作为潜在个人内心深处的神圣价值力量，良知作用，确实有助于个人道德的进阶。这种“道德进阶”，不能局限于高水平的认知，应该选择运动的观点予以解释：从“行恶”到“停止作恶”，是良知作用下的“道德进阶”；从“行小善事”到“多行善事”，也就是良知作用下的“道德进阶”。只要时时刻刻处于“道德进阶”状态之中，良知作用就会提升个人的生命存在意义。所以，从这个意义上说，不要刻意地强化良知观念，并使人感受到道德焦虑和压力，而是通过感动与感激的途径，创造良好的道德环境，就必然能激发人人心底蕴藏的良知感。

3.5.4 良知论对人类生命行为的有限制约与非强制性

在强调良知论时，自然应谨防“将道德神圣化和道德极端化”，因为这种道德意愿和倾向，对道德实践的破坏是非常强大的。即应在自由和自然的文化背景下，来讨论良知意识与良知作用，特别是应在经济伦理的前提背景下来讨论这一问题。应该说，良知论作为伦理法则确实具有自由教化的特征，因为它取决于每个人内心的自我意识。也许正是基于此，我们在日常生活中常常谈论“人要讲良心”，这样，良心论逐渐由生命间的原则，成为主体间的原则。“人要讲良心”取决于主体性的自由选择，即可以讲良心，也可以不讲良心，讲良心与不讲良心没有直接的奖惩措施。在一般人的理解中，讲良心可以使人心神安顿，不讲良心则让人心永难安宁，但这也随之带来一个问题：如果讲良心或良知，而个人利益受损，人们就会说“良心值多

少钱”，因而，良知觉悟或讲良心只是理想要求，而不是必然性或律法化的要求。

这样，就涉及一个问题，即如何评价良知论？中庸的原则，自然是既不能夸大良知论的作用，也不能贬抑良知论的功能。

应该肯定：在社会生活中应该进行良知判断，要求良知觉悟，即社会教化是必要的。不少人以为要充分尊重人的主体性，不能将道德强加于个人之上，这在某种程度上即是不要道德教化。教化本身确实带有教导和规范的意思，必然要提出理想的目标并以理想的准则来约束人。自然，在教化过程中，人必然会感到不自在或不自由，而且，很有可能要牺牲自己的既得利益，改变自己的固有行事方式，对个人的情感与欲望必定形成一定程度的约束。道德教化的本质在于：要将人性深处的善良发掘出来，并且要超水平地发掘，使之成为心性生活的主导性价值力量。这就必然要对心性生活中的个人性力量进行消解，因为利他心的增强必然对利己心构成内在的排斥性。

一般说来，良知论是精神平衡性的道德价值理论，即寻求利他性与利己性之间的平衡。若利他心占据主导并将利己心予以极力否定，那么，良知论的平衡就会被打破，同样，利己心过剩而利他心不足，良知论亦难保持内在的平衡。要想保持良知论的平衡，仅仅局限于良知论本身，还是无法解决其内在困难，因为道德与欲望、荣誉与生存之间始终存在着矛盾。良知论必须寻求道德与欲望，荣誉与生存之间的平衡。人作为生命性存在，其欲望部分构成了生命最有活力的部分。可以说，人若没有欲望，其生命之花必将枯萎。欲望由心理与生理两方面的因素构成，就个体生命存在而言，生命欲望包括爱欲、权力欲、财富欲、享乐欲等。

欲望作为原动力量，它推动人最大限度地攫取财富与权力，因为欲望的满足必须以财富和权力为基础，欲望是纯粹以个人生命价值作

为最高取向的精神活动。当个人价值取向高于一切时，在生命意志主体那里，一方面，为了个人价值的最大实现，不惜侵害他人的生命利益，另一方面，为了个人价值的最大实现，又可以为所有的行为和选择找到合适的辩护理由。任何以个人价值取向作为摄取权力与财富的存在者，都会找到冠冕堂皇的理由为自己的行为进行辩护。当他们要得到爱欲时，可能从朋友那里争夺情人，并会声言：“追求爱情是自由的”。当他们为了获得至上权力时，可能发动一场战争或群众运动，并可以冠以“争取民主平等自由的权利”。当他们为了获得最大利润时，不惜破坏游戏规则或弄虚作假，并会以“人都是自私的”等理由来袒护自己。总之，为了欲望的满足，为了最大限度地拥有财富和权力，人总是寻找着有利于自己的生存法则为自己的行为辩护。在这种自我辩护中，可以想见，欲望对良知的破坏可以说是致命的，因为当人只想到自己的主体性要求，而不考虑真正的主体间性要求时，一切必然背离良知论原则。

良知论的局限性就表现在：它只是心性教化原则，还无法代替政治经济法律制度。良知论对人性的先验假定是人性善，所以，只需要发明本心即可达成良知觉悟，实质上，人性受良知支配，同时又受到欲望的诱惑，欲望的生理心理力量，显然要大于良知的生理心理力量。良知论可以解决心性善的问题，却无法解决心性恶的问题，心性恶如同心性善一样，都是人性发展的自然文化事实。心性恶是自然心理，因而，大可不必对心性恶痛心疾首，因为心性恶，在本质上就是个人欲望原则的具体化，即要想最大限度地满足自我欲望，就不可能时时处处考虑主体间性原则，否则，主体性的潜在力量就不可能得到充分发挥。欲望作为本源性力量，它使人类生活本身充满了奋斗的乐趣，即为了最大限度地获得欲望的满足，人就必须最大限度地发挥主体性的内在力量。欲望作为本源性力量，既可以作为“善的事业”的

奋斗动力，也可以作为“恶的事业”的内在动力。这就意味着，欲望本身作为正常的自然的力量，用不着大惊小怪。问题在于，要将个人欲望转化成善的事业的奋斗动力，并不能建立在良知论的根基上。最大限度地发掘人的内在欲望，并有效地控制欲望的力量，使之成为善的事业的内在动力的真正机制在于：自由与正义的法律制度的建立。在政治、经济、文化、社会生活中，“良知论原则”不能构成普遍性意义上的制裁原则。只有自由与公正的法律制度原则，才能成为真正的制裁原则。

自由民主的法律，基于平等与自由原则来建构其社会文化制度，因而，从法律意义上说，它给予了每个人以平等和自由，即法律制度本身没有特权区分，它适用于所有的人。过去，人们将法律视作统治阶级意志的根本体现，这一界定本身也符合特定历史文化制度下的法律现状，但真正的法律不仅仅是统治阶级意志的体现，同时也是人民意志的自由体现，或者说更应该是人民意志的自由体现。也就是说，它是大多数人的公共自由意志的体现，而不能是统治者自私意志的体现。^①法律规则的效力在于：它具有惩戒性并保护公正性，即在法律规定以内的任何行动，皆可以受到保护。违背法律规范本身，即可受到经济或刑事处罚乃至剥夺主体的生命权利。法律可以防范恶并能制裁恶，因而，法律构成社会正义的最核心力量。良知论相对法律而言，确实显得软弱无力，即便如此，还应看到，良知论或道德论可以构成法律的思想基础。法律具有双重功能：一方面，它可以最大限度

① 法律制度的建立并没有消除生命间的本质差异，即个体与个体之间具有潜在的根本性差异，生命间的差异由许多因素造成，例如，个体的智力、生命创造力、家庭背景、社会等级、接受教育的机会以及地域限制等因素，都可以构成生命间的本质性差异。差异是必然存在的，问题在于，法律制订了规则，任何人都可以在规则范围内自由行动，而不能逾越法律界限。

地保障每个人的权益，另一方面，它也可以通过制裁本身来保证公正性。并不是任何法律都能构成自由与正义的理想社会，法律远未达到这一理想境界。在不同的法律体系的比较中可以看出，有些法律能够较大限度地体现公正性，有些法律还不能充分体现其公正性，因为法律毕竟是人的活动的结果，只要是人的活动，就会受到权力与财富的损害。^①

法律对道德论或良知论的依托，首先意味着法律的制定必须基于自由与公正原则。良知论强调人际间或生命间的平等，良知论设定人可以通过良知作用，有益于他人，而不是有害于他人。良知论本身，试图消解人因欲望而引起的生命间或人际间的冲突，是自由与公正原则建立的根本基础。其次，法律的实施需要良知论支撑，同时也需要良知论作证。依托证据和事实的法律，一方面，可以保证“法律的公正”，另一方面，也为犯罪者提供了逃避罪责的可能。因为证据可以被毁，同时证据也可以被伪造，法官或检察官如何保证公正与正义并不是简单的事。与此同时，人还要受到欲望的诱惑，执法者也可能被贿赂击倒，因而，良知保证公正，在很大程度上还需要执法者本身具有良知、美德和高尚情操。从这个意义上说，良知论虽然不能代替法律，也不具备法律的制裁力，但它可以成为法律公正的基石。良知论的局限，决定我们不能将良知法则加以无限扩大，即良知论解决不了所有的社会问题和精神问题。古代良知论的“不适当之处”就在于：将良知论予以过分夸大，并视之为全部精神生活的价值根基，结果，

① 这里，之所以要强调良知论或道德论是法律的思想基础，并非我个人的独创，实质上，古希腊罗马思想家柏拉图和西塞罗，苏格兰伦理学家边沁和休谟，实践理性的立法者康德等早就看到了这一问题的重要性。例如，康德的法权理论就建立在道德形而上学之上，法律与道德的关联，在很大程度上决定着法律的公正执行，不需要道德的力量，这是为现实生活无数次证明了一个真理。

并未由良知论发展形成自由的政治制度、自由的法律制度和自由的经济制度。因而，“过分强调良知论”，不仅不能为现代化的政治经济法律制度的建立而导航，相反，还可能成为专制的强有力的保护伞。

良知论的另一个根本缺陷在于：未能确立生命欲望的合法地位。良知不应只是“利他”的生命价值论，也应是“利我”的生命价值论，即我们不能贬损他者的生命，也不能残害自我的生命。古代良知论“开发本心”的倾向，使道德实践者重视个体道德的完善，而忽视发展个体生命的需要。或者说，始终未能找到将生命本源之力量，并转化成善的事业的创造能动力。在生命欲望与良知觉悟之间，必须寻求内在的平衡。即生命本欲的最大发挥，只要不损害他人生命权益就是合法的，就符合良知准则，同时，要将生命欲望转化成积极的创造力，也离不开良知觉悟或良知作用。良知论还有一个致命局限在于：良知论的实践者一心求静，一心寻求“致良知”，结果，在过分专注于心灵时，成了“纯粹的心灵幻想者”。他们绝情去欲，结果，虽不构成对他者生命的残害，但也没有任何生命创造力，只是一个纯粹道德的精神幻想者。这样的良知觉悟，虽然有益于个体身心的安宁与完整，但完全无益于国计民生。这是极端无用的良知实践方式，因为“开发本心”必须以生活实践为目标，如果仅仅停留在打坐、静思和体验之中，这与和尚生涯并无任何不同。

事实上，不少良知论的实践者与僧侣已无二致，这显然不是良知论应该发挥的社会作用，因而，良知论一方面应在道德语境中教化心灵，启迪生命，另一方面还应成为生活实践的价值基础，并应寻求生命的内在和谐与身心统一境界。良知是生命的本源性的伟大精神力量，它使人本身充满德性的光辉。在解决了良知论所涉及的相关问题之后，由“生命良知论”过渡到“审美道德论”，就成了一个自然的事情，因为在审美道德论中，生命的自由与良知自由获得了诗性统

一。事实上，在审美道德论中，生命自由与良知自由能够和谐统一；在现实生活实践中，生命自由与良知意愿之间常常存在一些矛盾。我们强调良知论的现代解释，就是为了在理想与自由之间找到“真正的生命通道”。

不过，从道德本源性问题的自由展开可以看到，道德的本源性植根于生命的真实性与理想性之中。道德本源性中的情感内容，本来就有人性与美学的自由要求；道德的自由，既是情感的自由与想象的自由，又是精神享受和生命安宁的自由。因而，从道德本源性的探索中，可以找到审美道德论建立的合法价值支撑。只是，道德本源性的追寻，其理性的因素，还是要高于其情感的因素，因而，它与以诗性为中心的审美道德论，还不能完全混同。^①

① 总起来说，在第三章中，我从五个方面讨论了道德的本源性问题，因为审美道德论重建的一个重要思想基点是对道德形成崭新的认识。为什么要对道德形成一个新认识，或者说，道德的重新解释是否具有理论和实践上的真实意义呢？为此，我们可以深入考察道德的起源与道德创建的历程，道德创建及其对自然的精神归依，道德创建与道德的文化话语权力，道德归类分析与生命价值体认，良知论的道德解释学意义与局限等问题。由此出发，就可以对道德的本源性及其与审美的本源性之本质关联，形成内在贯通的生命认识。

第四章

审美与道德间的本源性联系

第一节 审美与道德活动的自由文化本质

4.1.1 审美活动与道德活动的本源性联系

在人类的诸多活动方式中，“生存活动”永远是第一位的，即人类必须通过物质生产促进自我的生存与发展。相对物质生产活动而言，人类的精神活动更为丰富复杂。道德活动与审美活动，是人类精神活动的两种基本方式。在我看来，道德活动虽然也与劳动和交往有关，但更像起源于人类生命的“本能”。从人类生命活动的历史可以看出，道德活动本身，是生命的本源关爱方式，是自然赋予所有的生物的本性，因为在新生命孕育的过程中，生命与生命之间就建立了符合道德意旨的“血缘与亲缘联系”。亲缘伦理是最本源的伦理建构方式，因为它基于生命的本能，是所有的生命事物共有的“生生之德”。在这种血缘与亲缘联系中：长者对幼者实施仁爱，幼者又对老者实施仁爱，这种“仁爱”，维系了人类的最基本的亲属或家庭关系，具有道德神圣的特性；仁爱精神的不断扩大，就构成了理想社会的基本准则。

事实上，道德活动本有的基础，就是这种生命的亲缘关系。这种基本生命伦理关系，无疑是值得肯定的，它是整个社会赖以稳定发展

的基础。一旦它发生了变化，社会的根基就会动摇，然而，它同时也带来了负面作用，因为这种亲缘伦理本身带有自私和排他的性质。亲缘伦理具有自私化倾向，也具有本能化特征，社会伦理结构模型虽是亲缘伦理的放大，但在社会生活中，亲缘伦理只具有比拟作用，而不具有实践作用。人们在私爱活动中，可以显得特别崇高，但可能不肯将这种“爱”施之于“他者”，甚至以排斥他者、剥夺他者的自然权利作为前提，这就必然带来不同的亲缘伦理之间的尖锐对抗。如果每个亲缘伦理的实践者，在认同个人伦理法则的同时，又能尊重他人的伦理法则，即“将心比心”，那么，亲缘伦理之间，就可以形成审美道德自由的交流。

道德活动提供给“道德律法者”以启示，即可以通过亲缘伦理之间的协调，达成共同的社会伦理原则，例如，“乡团伦理”，主要通过乡规民约的方式予以执行。这里，属于法律的事件，通过乡团伦理来解决；属于伦理的事件，往往又通过“乡土律法”来处理。乡团伦理，建基于共同的约定之上，或者说让弱势者服从于强势者，以强势者制定的公平或不公平法则为行为准则。中国专制文化伦理，正是以这种乡团伦理为基础，以世俗的儒家伦理为支撑，通过权力秩序的维护和考试选拔制度来巩固和加强^①。儒家的自由伦理或理想的伦理结构常常不能在现实生活中直接获得回应。“道德活动本身”，就成了个人屈从亲缘伦理、乡团伦理和国家伦理的调和物，所以，道德活动从来就不是单纯的活动，它可能有利于生命自身的自由发展，也可能有损于生命活动的自由。简单地判断道德活动的“是与非”肯

① 在中国专制社会，由于人们的乡土观念深重，“安土重迁”的原则导致乡团伦理的最终形成，这是拟亲缘伦理并试图将亲缘伦理扩大。在乡团关系中，一个家族的不同支脉构成“小社会”，这时，“亲缘伦理”只适宜于家庭之间，而“乡团伦理”则适宜于特定的小社会。

定存在问题，因为道德活动成了维系社会既定的生存法则和生存秩序的精神体系。

个人参与到这种道德活动中，必然会带来两种相反的效果：一是道德实践最大限度地赢得个人的尊严，二是道德法则本身构成个人自由的最大障碍。所以，在道德律法之中，人只能先去“适应”这种道德约定，然而再去“实践”这种道德约定，并使自己的行为与之相符；反之，在社会伦理系统中，一个自由的个体根据自己的法则，既可能违背亲缘伦理又可能违背乡团伦理，既可能违背国家伦理又可能违背集团伦理。因此，个人的行为在道德活动中面临着多重挑战，道德活动本身，此时，对人不是自由的馈赠，而是约束与压迫。

对于中国人来说，“五四”新文化运动的倡导者，在学习西方的过程中认识到了新型伦理所具有的个人生命解放价值，这种新型伦理，首先是为保证个人的生存权利和自由。在这一要求下，社会的财富分配和利益法则，决定了个人财产的独立性，这与中国乡团伦理社会的个人财产之缺乏，以及强调家族成员间的依赖关系有所不同。在西式亲缘伦理中，长者对幼者负有哺育和教育责任；当幼者成年之后将获得财产私有权，可以不必依赖长者，也没有照顾长者的义务。事实上，在西方宗教伦理秩序中，他们尽力削弱“亲缘伦理”的核心地位，而保证“宗教伦理”的核心作用，这样，亲缘伦理之间的生存依赖性就大大减弱，而宗教伦理的特殊作用则被加强。宗教伦理，不仅可以大大减弱人际间的利益冲突，而且使社团伦理在神圣宗教信仰之中具有“类亲缘伦理性”。他们在宗教伦理关系中自称为“兄弟姐妹”，担负互相关心的责任，尤其是对于幼小者和衰老者，宗教提供了最好的庇护所。在正常的社会关系中，人们共同遵守社会契约，将权利和责任予以明确规定，保证每个人的私有财产和生存权利的独立性和神圣不可侵犯性。在真正的社会伦理中，虽然由于财富和权力导

致“地位不平等”，但在逻辑上“人人禀有自由平等”的权利，这种新型伦理，就不至于让个体屈服社会伦理而压抑人性的自由要求。^①

正因为如此，道德活动的审美性，最不容易得到体现，道德活动与真正的审美活动也就有着根本性区别。道德活动要想与审美活动发生真正的关联，不能从社会伦理入手，必须从纯粹伦理入手，纯粹伦理，即在于“恢复伦理主体的充分自由性”。在保证个人的权利与自由的前提下，个人在社会生活中处于非依附性的自由活动中，这时，个体就有可能充分地发展自己，而且，个体自身的命运也具有不可预定性。只要通过个人的不懈努力，个人伦理与个人才能，就可以在社会生活中找到富有尊严的位置。纯粹伦理主体要想充分展示自己，就必须实施道德活动。作为纯粹伦理主体的道德活动，就具有“自由的品格”，它是个人才能的过剩性证明。个人在满足自己的需要时，不局限于纯粹个人的意愿，它必然有所扩张，即道德主体必须实施仁爱行动，处于“道德溢出状态”。他要回报社会，仁爱他者，赢得他人的尊敬，并通过他人的赞扬和敬爱，建立道德个体的自由形象。

在这种“道德溢出”和“道德实施”过程中，每一道德个体，可以在社会生活中以不同的方式来证明自己。通过这种道德实践和社会实践本身，“自由的个体”不仅充分展示了个人的才能，最大限度地实现了自己的生命价值，而且还会最大限度地给社会带来狂欢式快乐，使人们沉醉在幸福与激动之中。如果这种道德溢出体现在明星和

① 在这种新型伦理支配下，“五四”先锋者对中国专制伦理采取了激烈的批判态度，并引起尖锐激烈的冲突。“文化大革命”时期，对中国美德伦理作了最激烈的否定，从而导致传统伦理大厦坍塌，野蛮与残忍成了时尚，破坏与盲目崇拜成了惟一伦理。西方宗教伦理不能在中国生根，这样，中国伦理构建就处于失态之中，道德活动也就成了虚伪的代名词，因此，惟有在修复中国传统伦理的积极部分，并与西方积极伦理形成自由融合，中国社会新型伦理才可能真正得以重建，不然，还会导致野蛮与仇恨。

精英身上，人们还可以看到自由与平等的价值。这种道德行动本身，可以影响到每个民众，从而使社会形成自由秩序；与那种极端专制化的社会伦理不同，因为在被极端的专制道德窒息的社会中，官僚往往以最冷酷的面孔面对公众，给予公众以严重的约束，而给予私人团体以最大的利益。人与人之间为了利益而巧取豪夺，社会充满着竞争、猜疑、不公正和不友善，在这种社会氛围中，个体的道德溢出和道德证明往往会被嘲笑，官员和明星的道德行为会成为表演。在这一前提下，道德与审美必然远离。

审美活动往往是存在者的自由生命活动，是生命的自由体验与享受，是在物质生产活动、道德活动、政治活动之外的完全个人性的“生命放逸”。当然，以审美活动作为生存方式则要另当别论。审美是自由，也是对现实境遇的暂时遗忘或内在超越；审美是纯粹精神的快乐，在审美中，人没有任何生存负担。它只沉醉在美中，并只与美的形象游戏，当然，审美只有在满足了基本的生存需要之后，才可能发生。审美者在这种自由快乐的想象中，拓展个人的心灵自由空间，并为这种美的形象所深深感动，从而引发心灵的极度快感与自由。实质上，审美活动具有发扬美德的趋向，并能承担部分道德活动的任务。由于它在不经意中通过心灵的化育“培植了”道德的情操，因而，它所发挥的道德作用比强制性的道德之影响更为巨大。审美活动与道德活动的关系，不应是道德活动对审美活动的压迫，也不应是道德规范对审美活动的强制，只能是在自由独立的审美活动中，审美主体对生命的自由崇拜和自由赞颂。

从这样的观点来看，审美道德本身，只能是生命本身通过那种最独有的禀赋发挥出来的精神力量，因为审美者直接使那种最动人的美感触及到灵魂，发挥出至深的伦理德性，从而引发人真正的感动。事实上，审美就是让人在审美活动中生发出自由体验，在自由

体认中，让内在的道德溢出，从而使审美与道德之间建立自由的和谐关系。

4.1.2 道德感与美感异同的现代解释

人类对道德感与美感的认知，在生命的童年时代即已开始。这种对道德感与美感的体认，既是被动的又是自由的，因为道德感受制于个人本有的生存环境和来自父母的精神表率作用或文化遗传，因而，人那种本有的道德感的早期培育，与其生存的环境有着密切的关系。道德感的培育环境，有“私人环境”和“公共环境”之分：私人环境仅仅局限于亲缘关系之中，亲人的道德教化和道德强调的程度，直接影响到儿童的道德认知水平。事实上，具有真正道德感的父母，对子女的影响是深远的。私人环境的伦理教育与公共环境的伦理教育，有一定的区别，但又相互影响。在以“诚实与公正”为基本价值准则的社会，诚实与勇敢，就不仅是私人伦理教育的原则，也是公共伦理教育的核心理念；在一个虚伪与投机的社会，语言上的“强烈伦理感”与行为上的“非伦理要求”之间，往往形成尖锐的矛盾，这就造成私人伦理与公共伦理的强烈反差。公共伦理环境是由政府、学校和社团共同建构的，自由的社会非常注重这种道德教化，因为这是维持整个社会安宁与幸福的基石。

人就是在这种不知不觉的道德教化过程中，培养并形成个人的道德情操。一旦人走向社会之后，便要承担起自我生存与养育家庭的责任，此时，生存意识，特别是职业意识和创造财富、施展抱负的责任上升到了第一位。人必须参与到社会生活中去，作为独立的个体，不再“被动接受道德教化的启示”，而是在生存实践中，通过个人的感知和领悟，形成适宜于个人的道德认知与道德选择。在这一前提下，个人的情操，常常要受到社会既定生存法则的挑战，人在不知不觉中养成了“势利”的道德取向，这是人本有的自私的保护自我的道德实

践活动。亚当·斯密发现：几乎所有的人“对富人和大人物的尊敬”，超过“对穷人和小人物的尊敬”，绝大部分人对前者的傲慢和自负的钦佩，甚于对后者的真诚和可靠的钦佩。^①这实质上是现实生存意志决定的道德取向，因为道德感日益受到生存意志的挤压，在忙碌的生活中，人们屈从于现实的外在的生存意志，最大限度地投身工作之中并要最大限度地获得财富和权力。当然，在这种工作和财富创造之中，人实际上发挥了间接的道德作用，因为在日常生活之中，富有同情心和增进友爱等法则，有时并不适宜于缺乏法制保证的商业社会。为了保证商业交际公正性与利益性的同时，人们才会兼顾道德感。必须承认：在以利益优先的前提下重视道德感，道德与利益之间相得益彰，相反，则可能两相背离。

道德感教育是自幼就潜藏于人的心灵之中的，并成为个人生存信念的内在支撑。随着人的成长，这种直接的道德感教育也就相应发生转变，人只能根据生存实际来选择并决定个人的道德感。在生存顺境中，“道德溢出”可以达成自我的双重完善；在生存困厄之中，“道德收敛”往往演变成罪恶的证据。在苦难动荡的年代，只有那些意志刚毅的人，才可能以道德信念作支撑而等待春天的到来。斯密注意到：“能够最顺当地培养高尚的人类美德的环境，和最适宜形成严格自我控制美感的环境并不相同”。“自己处在安闲中的人，能够充分注意到别人的痛苦；自己面临苦难的人，则往往难以照顾他人”。“在恬静安宁与温和宜人的阳光下，在节俭达观悠闲平静的隐居，人类的温和美德极其盛行，并能得到最高度的完善。在这种处境中，人几乎不作什么努力来实行最伟大和最可贵的自我控制”。“在战争和派系斗争的暴风雨中，在公众骚乱或社会动乱中，坚定严格的自我控制行为，往

① 亚当·斯密：《道德情操论》，第73页，商务印书馆，1999年。

往对人提出了很高的道德要求。在这种环境中，人性最有力的启示常常受抑制或被疏忽，而任何这样的疏忽必然导致人性的削弱”。^①因此，道德感可以达到快乐与幸福自由的逍遥之境，但这种情感不是通过审美获得，而是通过反思来获得。

当人意识到自我为他者带来快乐时，他本身也会形成“道德快感”，这时的道德快感，是对童年时期的道德教育的有力回应。道德快感，是人对自我责任意识 and 价值意识的内在崇敬；道德快感，不以美感作为途径，也不以美感作为目的。道德快感在于：那种理性价值意识的自我实现本身。

道德感与美感的关系，是相似和类比关系，即在道德目的性与审美目的性方面，二者具有相似性，而且，从快感效果作用于人的心灵而言，两者也具有相似性。在文学艺术中存在着这样的情况：创作者描绘道德生活事件和感动人心的道德行为，就可以构造出审美的最佳效果。这说明，“道德”可以成为文学艺术探索和表现的内容，而且也是文学美感的重要源泉，但并非唯一源泉。道德感是主体性的自我完善自我满足的情感，美感则是由对象自身激起的主体的高度自由快适的非功利情感；道德感往往带有功利目的性倾向，而美感则不一定具备这种倾向。这说明，美感可以与道德感无关，或者说，美感自身即使不与道德感相关，也具有合乎道德的倾向，因为美感自身合乎生命伦理，但道德感具有生命的合理性倾向而不具备审美想象力的自由倾向。因此，文学应该“探索道德”，通过道德感的探索，深化生命的美感体验。无论是自然美感，还是艺术美感，由于这种美感自身具有合乎生命伦理的倾向，是对生命的高度赞颂，是自由的道德溢出。实际上，美感从来不会与真正的道德感形成直接的冲突，即所有的美

① 亚当·斯密：《道德情操论》，第185页。

感都是合乎伦理的而不是违背伦理的，越是具有生命倾向的美感，越具有道德感的神圣性。

这样，在美感生成的历史过程中，我们就用“从道德感中去寻找美感”，而要“从生命探索本身去寻求美感”，当然，美感决不能忽略乃至回避事实本身，因为道德活动是生命活动的重要组成部分。作为文学艺术的表现内容，人的生命活动包括道德活动，应该成为美感体验关注的中心。由于道德具有独特的“向人生成的文化倾向”，它自应成为美感探索的理想目标。美感直接从人类生命活动中生成，是人类生命活动的正价值的积极表现，因为合乎美感的，也就是合乎生命伦理的；美感关注人类的全部生命活动，而不仅仅局限于某一方面，比方说道德活动，这样，美感体验就能“保证文学艺术的生命特性”。美感生成于生命活动之中，生成于真与假、善与恶、美与丑的历史性冲突之中。人天生具有美感鉴别的能力，这可能是人性的本能遗传。人们热爱美的事物，因为美的事物给人带来健康、财富和希望，美的事物本身不仅展示出自由的活力，而且展示出自由的形式。当我们感知美的事物时，这种美本身就会激起人的内在自由感，激发起人对崇高的自由追求，它能使人超越个体生命的局限，使生命本身富有“美的魅力”。人的美感，时时会受到生存环境的挑战，社会现实本身常常使人悲观绝望，但只要人能得到一息自由感受，享受一点自由闲暇的空间，美感就会生成。事实上，人们常常在悲观绝望时，因为想象着美好的事物，而重新坚定生命的信念。

美感是人面对美好事物时的自由想象，是在精神自由状态中，生发的对自然事物和人的生命自身的无限钦敬与热爱之情。美感并不是独立自存的，如果只有单一的美感，那么艺术迟早会表露出令人厌恶的生命情调。在表现美感经验的同时，艺术家常常善于通过对比来揭示美感的生命内涵，或者说惟有让美感在与丑感、痛感的争执中，才

能更加显出那种自由感。事实上，艺术家正是通过“对立与对抗”来展示生命感受的丰富复杂性。生命感受的丰富复杂性本身，展示出生命的自由想象力，展示出艺术家真诚地面对丑恶与苦难的信心。“丑感”是生命感受中的最基本的情感之一，它是在形式上有残缺，在生存上表现为极端的残忍和非人道，在生命意识上，表现出恶俗的低级趣味与情感。“正视丑感”，是人类面对生命存在本身的勇气。在现代艺术中，艺术家对“丑感”的趣味，表现得无以复加，这当然表现了艺术家生存探索的真诚。当艺术家被这种“丑感压迫”而失去生命的全部乐趣时，就丧失了最基本的美感体验。现代艺术家，往往不敢正视或不敢展示人类的可能的自由与美好的时刻，结果，他们所要表现的“丑感本身”，带给人的就是巨大的生命压抑和深刻的绝望。

因此，在艺术家自由地眺望和展示生命美感时，必须要有对道德的信念和对道德感的生命反思，惟有借助这种道德感和道德信念的支撑，人才能更自由地展望生命的美感。美感是生命的自由经验，艺术家在具体的创作中，当然需要道德感作为支撑，但这种道德感只是作为审美认知和判断的动力，并不代表审美自身，更不能对美感构成压抑。席勒指出：“我们可以要求现存的事物是美的和好的，我们可以希望美和善是现存的。被称为伟大的和崇高的主要是这样心境，对于它来说，美德和完善是否存在是无关紧要的，但是它以审美主义的严格来要求存在的事物是好的、美的、完善的，因为这种心境包含美的性质的一切现实性，却不分担美的性质的局限。”^①这也可视作对美感与道德感的自由眺望。

4.1.3 道德与审美中的自由幻觉及其理想

在理论上，我们常常对“道德与审美”作了过分明确的区分和强

^① 席勒：《秀美与尊严》，张玉能译，文化艺术出版社，1996年，第203页。

调，不自觉地生成了道德救世主义和审美救世主义思想。在审美与道德的具体探索过程中，我以为，要保持对这种不切实际的倾向的内在警惕，因为持这种观点不会带来审美自由与道德自由的现实，只能产生“审美与道德的幻觉”。面对审美与道德的历史现实，无疑非常重要。作为审美主义者或道德主义者的悲剧在于：过高地评估了审美艺术的道德教化作用，长期陷于审美与伦理的教谕关系之中，难免在局限中生出“内在的偏执”，对现实持激烈的批评态度，而又找不到建设性的方案。这样，除了在情感上能够满足时代存在者的类似情绪之外，往往在历史维度中又迷失于审美与道德的本源价值之外。

应该说，马克思的艺术理论让我们能够“现实地面对艺术与生活的关系”，因为除了极少数无畏的牺牲者或殉道者之外，少有人真正为了纯粹的创作而漠视生命自身。创作者作为生存者，不得不面对现实生活的挑战，因而，艺术作为创作者的生存方式，一方面必须充分地表达自己，另一方面又必须面对它所预想的大众，即试图通过读者来实现个体的生命价值。这是由艺术的生存法则自身决定的，因为维持人类自由生存的极为重要的因素在于：经济生活方式。当物质财富的分配不可能自动进行时，经济规则自身便发挥着特殊的作用。“经济法则本身”，决定了生存劳动与物质交换的关系，也决定了管理与生产的责任效益。在这种经济关系中，一切都变得实实在在，这里必须遵守严格有序的市场预测、生产与销售关系；在这种劳动关系中，劳动自身只能通过理性责任来保证。当然，人的劳动环境可以改善到适合人的程度，人的劳动强度可以通过“工业自动化”来予以减轻，但是，在这种经济关系中，人们优先考虑的是个人智力和个人投入的多少与个人所获得的经济利益之间，如何保持最大功效化，其中，没有任何浪漫性可言。所有的浪漫主义者或纯粹的审美主义者，很少能体会到这种生产自身的严格性，在这种生存关系中，存在者惟

有通过劳动来证明自己，获取自由存在的经济基础。作为个体的存在者，在经济生活关系中，必须承担责任，通过责任的实施来保证生存的自由。

在相对自由的社会关系中，个人与个人的自由，也不能通过审美与道德来保证，而必须通过法律来加以保证。法律生活本身也是缺乏浪漫性的，这里，人们只能根据法律规则保证个人的权利与利益。在行之于诉讼的社会实践过程中，虽然双方都享有平等的权利，但诉诸法律的行为本身是相当实际的，即通过诉讼获得自己的权益。这时，诉讼的双方是“敌对关系”，这种人际关系没有什么道德与友爱可言。可以说，在现实的人际关系与生存关系的严峻现实面前，审美与道德实践确实显得有些软弱，因此，马克思认为“经济基础决定上层建筑”，可以看作是最清醒现实的认知。在社会生活领域，有两种思想革命：纯粹思想领域的革命和社会生活领域的思想革命，社会生活领域的思想革命是通过符合现实需要的思想引导所导致社会现实的革命，纯粹思想领域的革命则是对纯粹的精神可能性的逻辑探索，这是理想性思想，带有思想的幻觉与不切实际性。当然，在人类历史思想过程中，这是一个悠久的传统；社会思想领域的革命则是现实性思想，它立足于现实，具有现实变革的可能性与必然性。所以，在审美与道德问题上，马克思的思想探索具有革命性力量，破除了人们审美与道德理想的精神的幻觉。

马克思认为“艺术生产”是社会生活的重要形式之一，它揭示了资本主义条件下艺术创作的独特性。正是从艺术生产出发，马克思较好地考察艺术与生活的关系，艺术与社会的关系，故而强调社会生活对艺术的决定性影响。艺术家在艺术生产过程中，实际上建立三种实践性关系。

首先，从“认识论的角度”而言，艺术生产需要对生活进行认

识，即通过对生活的相对客观的历史必然性认识，才能对生活进行现实性批判。也就是说，在这种现实的历史性认知过程中，艺术家要千方百计地将个人的生命本质力量予以“对象化”。

其次，从“生存论的角度”而言，艺术生产是主体的生存方式，因为作为生存方式，它必须要满足人的基本生存目的。作为艺术家，他有其普通意义上的生存目的，即作为人，他必须吃喝，必须通过具体而实际的生产方式给自己创造财富。艺术生产决定了艺术的这一个特性，即艺术不可能是纯粹精神的活动，除非艺术家有更好的生存方式，纯粹把艺术作为娱乐。如果要以艺术作为基本生存方式，必须通过艺术生产去获取财富，以满足个人的生活需要。艺术生产，不仅作为现实的生存方式，而且是最独特的人类生命活动。因而，它还必须服从更高的精神目的，即艺术在满足生存需要的同时，还必须满足人的精神需要。在艺术家的精神实践活动中，现实生活目的与精神自由目的，形成了内在的冲突。如果生存目的与艺术目的能够达成平衡，那么，艺术生产本身就得到了双重满足，相反，艺术实践就会偏向一端。

第三，从“技能论的角度”看，艺术实践作为技术性生产活动，它本身也是对艺术家个人智能的挑战。如果艺术家的内在才能，不足以最大限度地征服对象、征服材料，并超越前人，那么，艺术实践本身也会受到很大的制约。这种艺术才能的提升过程，也是艺术天才与艺术实践相统一的过程。作为艺术天才，他的创造力越旺盛，他的精神超越性就越强，他创造的艺术本身，其价值也就愈高。

这三个方面具有内在的密切关联，是艺术生产与艺术接受的三个基本环节。艺术家的艺术认知与实践是第一位的，这要求艺术家作为独立的个体去认知社会和人生，在这种认知实践过程中，艺术家必然形成了个人的生存目的。为了实践其生存目的，一方面他需要通过艺

术生产去创造财富，另一方面，他又要将其艺术理想贯彻到这种艺术生产中去，形成审美道德的精神建构；与此同时，他在艺术认知过程中形成的价值观念和审美理想，又要通过他内在才能的发展，去创造审美的形象，来予以生命确证。因此，艺术生产实际上是艺术认知、艺术理想与艺术技能的三维实践活动的内在统一。从这些角度去考察艺术，就可以发现，艺术一方面“连接着”天空，另一方面又“紧贴着”大地，这种认知本身有助于克服审美与道德的幻觉。也许正因为如此，在精神与现实的对抗中，没有构造审美与道德幻觉的作家，总是偏向于现实主义创作。偏向于审美与道德幻觉的作家，则总是构拟出浪漫主义作品。好在艺术创作毕竟是独特的精神生活方式，因此，即使是最具审美与道德幻觉的作品，仍然能够给人启示。不过，从审美与道德的现实意义上而言，审美幻觉自身往往无助于现实改变，甚至可能使人类面对现实生存时，选择精神逃避的生存方式。

艺术生产和艺术接受的“铁律”告诉我们，艺术受制于现实物质生活关系，事实上，这种现实物质关系，是人的自由的真正重要的保证。非现实的生活，特别是审美与道德的精神幻象，只能造成主体性的“自由的错觉”，因为审美在一个瞬间，可能使人们体会到心灵的自由，但无法真正从现实生活中解放审美者自己。艺术的这种独特精神活动的特性，注定了审美与道德不可能成为“生命活动的中心”，它只能是现实生活的“有效调节手段”，或现实生活的“精神自由解放形式”。正是由于人们重视现实社会生活对艺术自由的决定关系，因此，马克思的物质生产与艺术生产的不平衡关系理论，应该予以重新解释。马克思早就看到：物质生产高度发达，艺术并不必然发达，而物质生产不发达，艺术可能高度发达。这一理论本身，应该进行具体分析，因为马克思的这一观点，显然是历史的认知方式。

其实，每个时代皆有“自己的艺术”，很难说今天的艺术就不如

古代艺术，这有其具体原因。一是古代艺术创作是在口传文学基础上进行的，它较少受到艺术传统的限制，它可以一任心灵的自由予以创造和发挥；二是由于新艺术有重视传统的惯例，艺术创作如同其他创造一样，不可能从头做起。尽管如此，艺术又不能是对前人的简单重复，这就决定了艺术创作内容的“永远独一性”，艺术形式和艺术技巧的永远依附性。创作者必须用既具继承性又具创造性的艺术形式，来自由地表达生命的情感内容。实际上，艺术生产与物质生产本身往往处于平衡关系，即有怎样发达自由的社会生活，就有怎样的艺术创作。在贫乏与黑暗的时代，在苦难与愚昧的时代，与之相应的艺术必然会受到限制，因为艺术家的自由受到了限制，而在相对自由的时代，必定有相对自由而伟大的艺术。

只要从单纯的审美与道德幻觉中走出来，我们就会更加重视艺术自由和现实探索本身的价值，因为艺术创作越自由，艺术越能更真切地对现实生活进行分析批判，即把社会的自由开放性与社会的自由可能性和艺术的现实性结合起来，创作就会超出单纯的审美与道德的幻觉，艺术就不再与生活漠不相关，而会成为生活的重要组成部分。这样，审美与道德活动，不仅富于想象力，富于理想精神，而且富于现实战斗性和现实批判力。这种富有现实精神的艺术，其理想可能更具自由精神，其对生活的展望与想象可能更符合生命实际。^①

4.1.4 审美与道德和谐关系的建构

审美与道德之关系，可以说构成了思想史的重要支撑点，它不仅

① 在自由精神的支配下，艺术永远是伟大的想象的具体体现，道德展望本身也就成了对人性的自由而伟大的想象。真正自由的艺术，它决不会是“无力的审美与道德的幻象”，而会如同鼓声与号角那样对现实生活产生切实的作用。艺术家必须对人生形成深刻的认识，并促使人们在历史认知与现实认知中，对自由理想保持高度的清醒。

成为思想家关注的中心，也成了诗学与美学的基本主题。历史的事实是，道德家总是不满足于艺术家的审美艺术创造，所以，要对其生命价值意向进行批判与否定。作家与美学家，往往也不满意于道德家的压迫，总要千方百计地消解道德的戒律，以及道德对文学艺术构成的阻力。这是由于道德家与美学家的立场不同而造成的。道德家强调“道德的优先性”，生命的发展必须“趋向于至善”，以“至善”作为生命活动的目的。这样，他们要求生命活动本身必须符合理性，所以，纯粹的道德探索总是表现为“精神律法性”，超越了人性的具体实际与现实可能，对人提出一些不合情理或不切实际的要求。

社会与道德原则，永远对生命构成理想性和原则性要求。在古希腊阿波罗神庙的两大箴言中，“勿过”即是道德箴言；犹太教的最根本的宗教道德法则“摩西十戒”，也具有核心性地位。因而，伦理学一方面表现出它的法则性，另一方面又表现出它的理想性。道德的律法性，表现为对公共现实伦理的清醒认识；在现实生活中必须遵守的法则，如果被违背，就可能破坏现实生存秩序或历史文化过程的和谐自由关系，因而，律法性表现出命令性与排斥性特征。道德的理想性，则表现为人对人自身的无穷想象与自由展望，理想的人肯定是超越了现实人性要求的人，他必然在各方面表现出“精神圆满性”，使人的缺陷能够得到最大限度的克服，让人的自由天性与美德达到“最高的完善”。道德的这种人性探索本身，往往忽视了人本身的实际需要，因而，纯粹的道德探索，往往给人以远离生活的纯粹抽象的印象。事实上，纯粹的伦理法则和伦理理想本身，很难在生活中发挥实际的作用，它往往依赖于三种途径来实现其伦理目的。

首先，道德通过政治意识形态的权威地位来完成其社会教化的功能。在历史的发展过程中，成熟的理想性的道德，往往成了政治意识形态乃至国家意识形态的重要组成部分。在这种意识形态体系中，道

德既具有“教化功能”，成了意识形态进行社会伦理和政治伦理评判的有效途径，同时，又具有“精神宣传功能”，成了政党伦理与国家文化的重要组成形式。事实上，道德的功用性，就表现在这种渗透性之中；道德通过政治的强制，通过政治的宣传，成了社会文化生活原则；通过政治性声誉的获得，道德原则能够得到更好的贯彻。一方面，政治以道德伦理作为自身的价值规范，另一方面道德伦理又间接地起到保护政治的作用。虽然在这种道德的政治渗透中，政治可能使道德变成时尚伦理并进行巧妙地利用，形成生命伦理的内在变异，但道德的这种渗透作用，又确实是它能够发挥最大社会威力的方式。事实上，道德的政治渗透，只要有政治正义与自由民主作为支撑，就会发生积极的正面作用，此时，政治伦理就成了自由伦理，而且，对整个社会生活秩序是最好的保证。

其次，道德通过宗教来完成其教化的功能。宗教以其信仰作为价值支撑，“信仰优先”决定神永远高于人，人应永远信仰神，这种神人关系的设定，是为了人能在宗教敬畏中净化个人的生命行为。信仰本身通过宗教“许诺”美的灵魂与至善灵魂，可能直达天国获得永生，即让信仰者严格约束个人的行为，使其符合宗教道德标准。这种在敬畏中形成的道德自觉，就带有顺从性特点，即信仰所规定的伦理，就是信徒所坚守的伦理。在这种伦理假定中，宗教有两个方面的目的：一是通过“伦理坚守”，保证信仰自由的至上性与权威性；二是通过“伦理信守”，在很大程度上保证了自由的社会秩序。当然，宗教伦理信仰本身，最后落实到个体身上，是灵魂的安宁和永生的幸福的追求。宗教伦理信仰不具“可证实性”，它只是主体性的心灵幻象，它以个人的心灵感受程度为依据。事实上，宗教的产生，不仅与社会权力秩序相关，也与社会苦难与罪恶相关。对于富人来说，宗教伦理信仰成了个人保全财富与生命的神秘依托，因为这种虚幻

的不可证实的信念，以现实的生存自由状态作为依据。对于穷人来说，宗教伦理信仰，则成了个人超越苦难的惟一形式，他惟有通过生命的“自我委屈”，完全置身于宗教伦理信仰之中，才可能实现灵魂的安宁与幸福。

第三，道德通过审美来完成其教化功能。应该说，这是道德最自由最富有魅力的传播方式。由于道德体验是生命的理想状态，理想的生命状态本身可以构成自由与美的形象，因而，道德本身，尤其是生命完善与美好的道德形象必然成为文学艺术表现的对象。道德通过审美所表现出来的，不是“原则和观念”，而是“生动的形象本身”，因为道德本身已转化成了生存者的自由行动，生存者通过自己的生命本身来证明道德的意义。一旦道德内容或道德形象，构成了文学生命抒情的基调，那么，这种文学艺术本身就具有特殊的道德教化作用。

道德的这三种不同渗透形式，构成了道德活动的自由形式：一方面，我们应看到这种道德渗透的积极意义，另一方面，也应看到这种道德渗透本身也有消极作用。它常常成为政治、宗教乃至艺术的“辩护形式”，结果，不理想的政治、宗教和艺术都可以通过道德本身，来捍卫自身的“合法性生存权力”。它本身并不在意道德与生命是否构成真正的冲突，对自由是否意味着强制性的或变相的剥夺。这里，可以专门就审美与道德之关系，作些自由的思考。在社会文化语境中，道德对审美的自由建构构成了巨大阻碍，而审美对道德的自由表现则往往“洋溢着自由的艺术气质”。因而，在建构审美与道德的自由关系时，我主张从审美出发去建构“自由的道德”，而不主张从道德出发去建构“审美的形式”。为什么不能从道德出发去建构审美的形式？因为从道德出发，意味着从律法性与理想性出发去探索文学本身，此时，道德不仅处于优先性状态，而且处于先行性状态之中。

“道德先行”，必然要求文学艺术去适应道德，这样，道德本身似乎必然是定则，用不着探索与自由构建，只需进行应用，这必然导致“艺术对生命自身的漠视”，结果，艺术常常会“为了道德而牺牲生命探索本身”。从艺术出发去探索道德就不一样，道德并非处于“确定性状态”之中，而是处于“未定性状态”之中。生命存在先于道德实践，所以，生命体验就具有优先性；在艺术的生命体验中，创作者面对活生生的个体，因此，生命的伦理原则具有现实性特征，即“符合生命的就是伦理的”或者“与生命相宜的就是伦理的”。生命体验活动中的道德与艺术的关系，就不是僵化的观念间的联系，而是活泼泼的生命事件本身的自由呈现。生命的优先性，也决定了道德处于未定状态，处于自由探索的过程中。正是由于它可能只适合特定时期的生命文化秩序，因而，道德本身必须不断适应生命的真实变化，从自由的体验去探索，创作者给道德本身充实生命自由的内容，这样，道德就具有了新的意义。

从生命体验本身出发，就可以看到，审美与道德的内容，就呈现在新型的生命关系之中，充分展示出审美与道德的自由文化本质。创作者必须深切地认识生命活动本身，因为在具体的生命活动中，人的任何选择都具有一定的合理性。生命的高尚选择与生命活动中展示出的高尚情操，表现在具体的生命历程中，必然具有合情合理性。在合情合理的艺术逻辑与生命逻辑之中，生命伦理本身就会展示出自由的光芒和力量，因此，审美与道德的自由构建，各有其具体法则。从生命艺术本身来看，审美与道德的自由构建，应该坚守“审美的优先性地位”，即通过审美来展示道德内容，或者通过审美来表现道德感情。通过对生命活动本身的观照，艺术家在天才想象与自由创作之中，往往会感受到自由的审美感与道德感的统一。当然，在具体的思想活动中，审美与道德永远具有内在的对抗性，而在艺术中，

只要审美“优先于”道德的自由建构，那么，审美构建中的道德形象，就必然代表了自由的生命伦理意向，也就自然构成了审美与道德之间的自由与和谐。

第二节 重建真善美之间的新型关系

4.2.1 真善美之间的对立与融合及解释难题

真善美三大理论观念的形成，是人类思想发展的必然结果，也是对生命价值形态的三维观照方式。真善美三分法，使人类生活走出了思想的迷雾，见到了阳光，但是，在人类思想文化传统中，“真善美的和谐统一”一直被看作是现实难题，即真善美到底如何才能获得和谐统一从未获得圆满的解释。“真善美和谐统一”的内在困难，不在于对象自身，而在于思想观念上的制约。应该说，世界内在地构成了自身的和谐与统一，生命世界或生活世界彼此形成相互依赖关系。从人与世界关系的角度而言，“天人观念”比“真善美观念”更具有思想综合性与把握力。天的观念可以意指一切，它既可指最高意义上的神，作为至上神意义上的“天”主宰一切并创造一切，也可指丰富复杂的自然界，人也可纳入到这一自然系统之中。自然世界或生活本身有其自身的规律，按照康德的说法，自然界合目的性合规律性的安排本身适合于人的生存。严格说来，自然界意义上的“天”，主要指巨大的天体系统和有序的地球生态系统。由于人在所有的生物物种中，是既能运用语言又能创造生活世界的生物，因而，按照“人类中心主义”的思考，自然将“天人关系”对应起来。

“天人关系”将自然本身和人类生活“一体化”，人类生命的一切行为法则，必须以自然法则为基础，同时，又必须按照人性自身设立“属于人的法则”。即人类直接面对两大系统，“自然系统”与“自由

系统”：自然系统属于天，自由系统属于人。^①

在希腊文化传统中，自然系统与自由系统处于分离状态，因而，自然解释与自由解释分别向两个方向获得了深入发展。在中国文化传统中，“天人关系”理论则将自然系统与自由系统合二为一，强调一切皆要以自然系统为中心，认为自由系统受制于自然系统。中西思想文化传统中的这种“天人模式”或“自然—自由系统”模式，皆有利弊。中国文化传统过于重视自然，结果，就丧失了“自由探索”的必要性。在人的主体性丧失的情况下，一切皆取决于“天”，这样，人长期处于“自由被遮蔽状态”之中。西方文化传统中强调自然与自由的分离，结果，自由的意志获得了充分强调，人对自然法则的认识日渐深入，随着认识的深入，人的自由对自然本身的利用与创造，使自然本身的决定性作用淡化，最后，当人将其自由力量过于强加到自然之上时，自然就变成了人的异化力量。即在自然力量与自由力量的对抗中，自由力量可能会步步取胜，但最终自然力量会颠覆人的自由意志。^②

所以，从人类的持续发展而言，“天人合一模式”，可能更有利于人类的长期发展，但不利于法制社会的建立；“自然—自由分离模式”，则有利于创建法制自由社会，但加剧了人类的矛盾冲突，因为

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第10—35页。

② 中西思想文化传统中的天人思维模式，在全球化和现代化的交往中，逐步形成了交流语境。应该说，东方思想对西方思想的影响力稍显不足，而西方思想对东方思想的决定性影响十分强大。甚至可以说，西方思想在全球文化中已经取得了暂时性胜利。中国人不得不重估天人原则，转向自然与自由分离原则，面临着前所未有的思想危机。东方世界本有的思想基础，是由“自然之道”决定的，自然本身制约和决定着人类的生态平衡；西方世界的现代化思想与技术，正日益打破这种平衡。西方世界的思维模式或生存模式，侵入东方之后，便导致了世界的巨大生态灾难。人口众多与自然资源日趋稀少之间，使生存危机加剧，同时，由于西方先进的军事技术导致全球军备竞赛，又造成了全人类的核危机。

人类中心主义不可避免地要将人过分发达的生命欲望强加到自然之上。

正是在人类始终面临的这种普遍危机中，或者说，在自然和自由分离与冲突不断加剧的条件下，“真善美之观念”的重要地位更突显出。真善美观念的形成，具有双重思想文化背景：一是从“自然—自由秩序”或“天人关系”入手形成真善美观念，二是从人类精神结构出发，确立“真善美三维关系结构”。康德的批判哲学思想，即涉及到了这双重思想背景，即从“自然—自由”关系入手，涉及三种思想领域，并最终试图建立人类精神结构的和谐统一。由于这两种思想模式之间存在着矛盾，因而，康德的双重解决方式并未获得真正圆满的答案，即未能真正建立真善美之间的和谐关系。在他那里，真善美依然处于分裂状态。这是人类思想的难题，也是我们困惑的思想领域。真善美观念的形成，直接与人们面对的自然世界和生活世界有关。

西方的“自然—自由”秩序观念和中国的“天人观念”，都可以形成真善美观念。相对而言，在中国文化传统中，真善观念得到了很好的强调，美的观念则并未给予特别突出的思想地位，或者说，善与美的观念常常合二为一，构成“美即善”或“善即美”的判断。这样，由于“自然—自由世界”或“天人世界”的确立，西方思想界较早形成了真善美三分法，中国思想界则较早形成了“真善”或“善美”二分法。

“真善二分法”以自然为宗，真的世界即自然的世界，这个真的世界可以去感知去认识去体验去理解去想象。重要的是，要顺从这个“真的世界”，因为人无法改变这个真的世界，只能适应这个真的世界，或者向真的世界妥协；真的世界，实即“天”或“自然”，中国思想界强调对真的体验与感悟，始终缺乏那种以为人可以真正制服自

然的意志。^①在中国思想中，“善”实际上是“真”的延伸，因为符合自然生命意志的德性就是善的，即使是“四时之明法”，也只是对自然生命秩序的模仿。“人法自然”，尽管被动，但人常常在适应自然或天时获得了安慰，即杀人不能“获罪于天”，祭天可得生命永续。因而，即使是高高在上的天子，也必须“拜天”或“祭天”，以祈祷国泰民安。“天”在中国思想中，始终是对人的胜利者与主宰者的象征。

在中国思想中，体验自然生命意志，并将自然生命景象描绘出来就是美，就是善。这种“美善统一观”，在儒家思想和道家思想中，皆有所回应。严格说来，道家始终坚守“自然至上”和“自然决定论”的生命伦理法则，儒家则在强调自然决定论的同时，极力要求人要以更高更强大的道德心和道德行为来感动“天”，以圣化的德性去感动“天”。这种思想，在道家那里并不突出；在儒家那里，则被刻意强调，因而，仁、义、礼、智，还有孝、敬等观念，都要求人克制情，以便最圣洁地侍奉天神，使“天”受到感动，从而“为人消灾祛难”。

在儒家思想中，美的自然事物和行为都有益于人，所以“为善”。热爱自然的诗人刻意地描绘和表现自然，将自然的风景或自然的圣殿视作人类生命的“自由居所”；对于哲人来说，想到自然，即联想到“山水比德”，因而，一切的美皆化作了“善的启迪”，善本身就是和谐自由的美的象征。这样，人格自由观念只强调“真与善的统一”，

① “人定胜天”这个思想，虽然在中国思想史上也成型较早，但真正对中国人思想产生影响的，还是“人法地，地法天，天法道，道法自然”的思想。“道法自然”，意味着一切皆以自然法则为模仿对象和价值标准，一切皆以自然为依归，忽视人的自由创造与自由设计的合法权利。所以，在中国思想中，基于人的自由的立法极不发达。

或者说“将善服务于真”，实际上，就是“以人事天”，“以天统人”。在天人合一中，人永远处于被支配和顺从地位，这是中国思想中形成的自由主义观念。中国美学中对天之尊崇或对自然的敬拜，就是“对真善和谐统一”的本源生命想象。

在西方思想传统中，真善美观念之形成，有着基本的思想分工：真的世界是自然世界，善的世界是自由世界，美既可以作用于自然世界，又可以作用于自由世界。按照康德的说法，在自然世界与自由世界之间，审美构成了桥梁作用。人们惯于强调自然世界通往自由世界，要以审美为中介或桥梁，这样，审美起到“过渡作用”。实际上，审美世界在康德那里只有“综合作用”，即审美不仅可以消除自然世界与自由世界的对立，而且可以使真善两大领域得到统一。因而，“真善美和谐统一的观念”，只有在美的观念得以真正形成，或审美活动的地位逐渐提高之后，才真正形成。

希腊人已经充分认识到了审美活动的中心地位，所以，在自然世界与自由世界中，逐步确立了系统的审美精神法则，但是，在基督教世界之中，真善美三分的观点则不重要，生活世界，“全由神的创造”，因而，人只有为善去恶，才能获得神的悦纳。美在基督教中的地位，变成了“荣耀”的同义词，或者说，美必须建基于善，这样，美善谐和构成了神人之间的“预定和谐”，真在基督教则被忽视。所以，只有在基督教的强势力量衰退之后，希腊意义上的真善美观念才开始重新占有思想市场，事实上，康德是在希腊思想之基础上，重新思考真善美问题，并获得了不同于希腊思想的解决方式。在柏拉图和亚里士多德那里，还不能完全摆脱灵魂观念的制约，当然，康德的“物自体”和先验认识论思想，依然和这种希腊思想保持着亲密的联系。

实际上，康德所设想的从自然世界向自由世界的过渡并不成功，因为西方思想中缺乏“自然优先”或“自然决定论”的神秘思想的强

有力制约。“自然世界”与“自由世界”，实质上是两个独立的世界：一方面，人必须依托自然，另一方面，人又有其自身的主体性意志和理性实践法则。从实际情况来看，由审美世界达成自然世界向自由世界的过渡更为艰难。因而，在设计“自然—自由秩序”时，真善美观念所涉及到的两大领域，就不可能获得统一协调关系。

在西方思想中，这两大领域，必然处于“竞争与对抗”的思维模式之中，所以，在确立“天人法则”或“自然—自由秩序”中，真善美有着无法调和的矛盾，或者说，这一观念不可能建构“自然—自由”之间的和谐秩序，因为“天人”并非处于平等关系之中。既然真善美观念的统一，无法用于自然问题和自由问题的正确理解与解释，那么，“真善美观念”只能用于“人类精神结构的三维统一与内在和谐”的理解，即观念问题，不是解决自然问题和自由问题的良方，而是解决人类精神生活内在矛盾的良方。这样，“真善美观念的建立的合适领域”，实质上应该是人类精神生活领域。

在人类精神生活实践中，“真善美问题”，是人始终必须面对的三大精神领域。这三大精神领域所涉及的问题，归根究底，就是“人的生命存在问题”，也就是说，真善美问题的合法解决，人类的生命存在，就获得了“正确的价值导向”。由于人类的生命活动，有其不同的工作领域，也有其不同的价值支撑，因而，人类虽然共同面对真善美问题，但是，站在不同的立场上看，其解决方式或者说所要面临的问题根本不一样，所以，我个人有关真善美问题的新的解决方案，就回到了“以何者为基点”来建立真善美三者之间的内在和谐的问题上来。这种视角的转变，也为“真善美三维结构”在人类精神生活实践中的内在可能性奠定了基础。

4.2.2 以科学为基点的真善美统一

人类生活实践最本源的问题，实质上就是“生存问题”，为了自

由生存，人类必须解决衣食住行，因而，“科学技术”构成了人类生命存在的第一需要，或者说，人类的自由生存取决于科学技术的必要辅助。科学技术所涉及的“对象世界”，就是“自然世界或生活世界”，一切生命活动本身的内在发展规律，成为科学探讨的核心目的。尽管科学在人类生活中处于如此重要地位，但科学技术的决定作用，只是在近代生活中才逐渐显示出来。“真的世界”，是人直面的本源生活世界，人遭遇“真的世界”，但对真的世界的最初认识，并不完全是科学的。具体说来，人在处理日常生活的实际问题时，坚持“真”的认识方式；在处理复杂的生命问题、自然问题或天文地理问题时，则选择了“神秘的认识方式”。人对本源的认识方式、思想方式和想象力，决定了人的神秘思维不可能突然形成实用的理性的科学认识。

在面对“真的世界”时，人类生活本身充满了矛盾，因为人既要承认真实的事件，又要采取神秘的解释方式。例如，活着还是死亡，这是真实的；吃饭还是饥饿，这是真实的；冷还是热，也是真实的。在涉及个体生命感受时，人都能“真实地发言”，但是，在解释这些真实事件发生的原因时，人们则采取“神秘的理解方式”。这样，人在面对“经验”时，能正确地说出真实的感受，能够直面真实本身；在对真实进行体验时，却不能采取理性的分析方法，总是以神秘的思维来满足体验的要求。在日常生活状态中，人始终未能真正解决“经验与理性”的关系问题，但是，作为职业意义上的科学活动与理性思考，所获得的正确认识成果，对人的神秘认识活动逐渐形成了致命打击。因而，科学认识相应于神秘认识而言，它的最终胜利必定通过科学技术而获得证明。

科学建立在生活经验的基础上，或者说，人类的现实历史生命经验，是科学形成的最初基础；“经验”就是“真的知识”，也是实践生活方式的总结。人类在生产生活实践中，为了生存而劳动，为了生存

而分配，就开始建立起“数的概念”与“形的概念”。更为重要的是，“经验”总是指向明确具体的意向性对象；“意向性作用”的重复性累积，就会在生命记忆中形成“数的叠加”和“形的重复”。因而，在认知事物的过程中，环境、运动、时间、空间等概念的形成，都可以形成相对于对象本身的真实感觉。这种真实感觉，一方面由于其实用性获得了真理的地位，另一方面由于其原因的复杂性而具有神秘性质。科学发现的历程，就是人类逐步摆脱神秘而凸现真实的过程。事物的真，就是事物的存在方式的本源性；人在对真的认识过程中，通过“经验”逐步确立人与自然的生存关系，同时还确立了自然认识的抽象思考方式。

人们对真的把握，有感觉方式，也有历史记忆方式；有图像方式，也有时间与空间综合的方式；有计算的方式，也有测量的方式。总之，自然存在本身的“真”，可以通过科学的方法逐渐获得真理认识。真的事实或经验的获得，对于人类生命存在，具有真实的意义。例如，可以通过真的认识，了解生物食品的特性，不致因误食而死亡，同时，也可以通过观察天象，判断天气变化，适时从事农业生产，因而，“真的经验”的累积，使人类一步步摆脱原始生活状态。

每一类意向性事物，皆可形成一门科学的基础，因而，不同的科学对象，就形成了不同的科学门类，诸多的科学门类构成“人类生活世界的知识谱系”。随着实验方式和实验工具的不断改善，人就能探究日常生活经验之外的或神秘深邃遥远的宇宙生命世界。因而，科学使人获得了越来越多的知识，也使人具备了越来越多的劳动生产技能。人利用科学技术对世界的改造也越来越大胆，越来越具有探究自然神秘的意向冲动。从历史发展的事实而言，科学作用于人，使人对自然的改造和利用越来越具有奇迹性，也越来越具有危险性，因为人所发明的科学和技术，若不能被人理性地运用和控制，最终，运用自

然本身所进行的生产创造将毁灭人类的一切。

科学在本质上是“求真的”，但求真的科学技术，并非必然将人类生活带入自由，或者说，科学与技术的发明，在服务人类的同时，又对人类生活构成致命的威胁。因而，在面对自然世界时，仅有“科学的求真意志”是不够的，即在科学创造与发明中，仅有真，或者仅仅面对真本身还不行，必须要有“善与美的追求”。自然科学家可以在面对自然世界时，不断“求真”，但在科学家的精神结构中，也必须具备“求善和求美的意志”。为何在求真的意志中，要“植入”善与美的内容？这是因为惟有善与美，才能充分保证真的探求有利于人类生活自身。人们已经充分认识到，“自然”是广大的综合体，它既可以为善，也可以为恶；同一事物，用于为善，它是美的，用于为恶，则是丑的。尽管人们认识到自然是合目的性合规律性的存在，但这并不是“自然本身的意志”，而是人所理解的自然的丰富性。要想让自然认识中的求真意志有益于人类，就必须在科学家的精神世界中植入“美善原则”。

美善原则就是生命完美原则，即一切服务于好的目的而与恶本身划清界限；美善原则，也是生命自由的本体论原则。在科学认识活动中，人必须直面对象的真实，不能以虚幻的审美方式来认识自然，但是，在观察自然世界中，科学家认识到了自然的神妙和神奇。他们发现：一切生命有其自身的生存法则和生命形式，这种自然生命本身的存在图式呈现出“数的和谐”与“形的完满”，或生命的高度协调，因而，数、形和生命运动自身，构成了科学家的“美感认识”。应该说，这种美的认识，是对象自身所具有的和谐作用，即康德意义上的自然的“合目的性存在”，或海德格尔意义上的自然本身“适合于人的栖居”。这种审美，是真所具有的认知形式，并不是生命体验的美感形式，或者说，这种美的认识只是科学的实验结果，但并非生命艺

术因素作用的结果。

严格说来，科学探索中美的发现，是科学实验的“附带性结果”，而不是科学的“本性求真意志活动”的目的。科学意义上的“真善美和谐原则”，从本质上说，是在真的探究中所应遵循的生命正义或科学正义原则。科学的真的探讨永远不会终止，也永远不会有尽头，因为实验技术条件的不断完备，可以最大限度地优化事物本身的性能。由于人类利用科学技术进行生命享受时的内在要求也越来越高，所以，科学必须不断解决人类生命活动所可能面对的新问题，或人类生命活动本身所造成的新问题，因为对自然的利用也构成对自然的破坏。人对自然的破坏，必然对人类的生命活动本身形成新的威胁；人类生命存在所面对的各种威胁，自然应该成为科学的问题。

科学在最大限度地服务于人时，又不可避免地使人类生命存在面对着崭新的问题，或者说，自然所施加给人的灾难，与它所施加给人的恩惠之间存在着平衡。这种“善恶平衡法则”，永远不可能被打破，即不可能永远趋向善或惟有善，也不能永远趋向恶或惟有恶。这就涉及到“科学的限度问题”，因为科学并非永远不能设定边界，即对自然本身应保持“必要的敬畏”。所以，生命正义或科学正义，必然要求善的原则或美的原则，参与求真意志或求真实践活动中来，使人类的科学实践活动，在造福人类的同时，要最大限度地降低科学技术对人的危害。

科学技术不能毫无保留地“服务于”人类的疯狂的自私意志和欲望，当然，人类的美善要求，也无法阻挡科学探索的步伐。“生命正义”要求在人类生命活动中，必须保持内在的和谐，即真善美原则必须在科学家身上获得内在的统一，否则，失去生命正义原则的科学，就不是正义活动，而是人类罪恶行为。应该说，“生命正义或科学正义”，在求真意志中还比较容易理解，因为它要求科学探索者必须具

备人类应有的道德情操，必须要“有所为而有所不为”，即对人类生命存在有益的一切科学价值目标事件“必须为”，对人类生命价值目标有害的事情“必须不为”。^①

在求真活动中，美的感知与认识或美的想象，在自然时空体验中也很容易形成，因为科学的意向性作用本身就包含着情感审美的内容。科学意义上的美感认识，毕竟不是美的本质体现方式，因为美的本质是“生命自由状态”；在美的状态中，生命既符合真的要求，又符合善的要求，即获得了合目的性与合规律性的统一；在求真意志活动中，“真的认知”是第一位的，“科学正义作为善的法则”是第二位的；自由目的作为美的法则，在求真意志活动中，既服务于真又服务于善。所以，以科学为基础的真善美的统一，“作用于”科学家的精神生活世界，就显示出：科学家必须以“求真”作为生命实践的根本信念，但这种求真的意志必须在科学正义的原则指导下完成，同时，又必须符合审美自由的生命目的性原则。这样，在科学世界中，善的法则与美的法则，就是对科学自由本质的守护和肯定，也是对科学目标的价值预设。至于科学家的美感，则可以理解为科学求真实践活动中所伴随的“情感反映”，而不是“美本身”。

4.2.3 以道德为基点的真善美之间的和谐

道德所涉及的是“自由领域”，或者说，是人的生活世界和人际间生活法则。道德是关于人的生活的价值体验，在道德立法的旗帜

① 当然，现实历史生活本身，对这种“不为和不可为”设置了许多具体前提。例如，从世界或人类意义上而言，发展核技术显然是“不可为之事情”，但从民族国家利益而言，它又是“可为的事情”。由于人类生活还处于国家生活状态，而未处于“世界大同”状态，因而，国家利益至上或政治家的野心，必然导致世界和平的灾难。更为恐怖的是，一切非科学正义的行动，在国家权利主义的合法外衣掩盖下，变成了正义事件。应该说，这种灾难，从本质意义上是西方文明所导致的世界灾难。

下，道德获得了“为人的行为立法的特权”。但是，在孤立地强调道德法则时，人类生活中的“道德立法”，常常忽略了一个先在的生命价值前提。真善美的和谐统一，在实际的道德立法中，则变成了道德至上论或道德神圣论。更为重要的是，不少道德学家，在忽视“真与美”的前提下，将“善”夸张地强调到不适当的地步，因此，以道德为基点的真善美相统一的思想关系之重新建立显得更为迫切。

以道德为基点的真善美之和諧理想，首要的不是道德至上论问题，这一点与科学不同；科学必须强调“真实至上论”，在强调真实至上的前提下，通过道德正义和审美自由来维护其“科学正义”。道德立法，在人类精神生活中不能在忽视生命前提的条件下过于夸张，因为“道德至上”，必将引起“道德解体”或“道德虚假化”。道德立法的至上前提在于：面对生命存在之真，即“真”应构成为道德立法的至上基础，道德奠基于真，即直面生命真实自身。

生命的真实性在于：生命不能仅凭道德理想而生活，或者说，“生命的真实性要求”，构成了道德建构的先在前提。生命存在者，优先思考的是“生命欲望的满足问题”，这就是说，道德反思，要保证“身体存在的优先性”。“身体在先原则”，意味着生命存在本身，必须“最大限度地满足身体的需要”。由于身体需要饮食，需要衣饰，需要性爱，需要快乐，所以，个人身体的需要的满足，即构成生命本质的道德基础。其次，要保证个体的人的生命尊严和生命发展权利的需要，即道德不能约束人的行动，而应充分尊重人的行动和意志，保证人的行动与意志的自由。第三，道德在尊重真实的同时，必须强调道德与法律的区别。道德主宰生命自我发展的需要，法律则主宰人的责任、义务和权利，并对人的道德失守或法律行为过失构成直接的惩罚。不少道德学家已经充分意识到了从道德向法律过渡的必然性，但是，在法律与道德立法的界限上，却存在着根本性分歧。也就是说，

有的将“道德范围内的立法”置于“法律范围内的立法”之中，也有人将“法律意义上的立法”置于“道德范围内的立法”之中。^①

康德在探讨实践理性和权利科学之界限时，并未形成明确的划界。在康德那里，道德立法的三个前提是：生命存在、灵魂不朽、意志自律，即道德的必要性乃灵魂问题所致。因为按照灵魂永生和善恶相报的原则，“为善的必要性”在于：人必须寻求灵魂的安宁与永生，这是宗教问题，而不是生命存在问题。因而，无论是对责任、义务的强调，还是对意志自律之必要性的认知，康德都给人“道德强制感”，他试图通过宗教威慑与恐惧来达到道德强制和道德尊严。其实，“责任和义务”是一个法律问题；意志自律，从根本上说，也是担心法律惩罚或法律后果的问题。因此，康德将法律问题道德化，给道德生活本身增加了很重的负担，而且背离了道德发展生命本身的目的。

与康德相似，孔子与孟子也将法权和法律问题道德化。孔子在忽视生命存在的欲望化需要或身体需要优先的前提下，过分将“道德神圣化”，尽管他也认识到“食、色、性也”，但他的道德立法，并未以“正视人类生命本性之真”为出发点。他设想人类本有“仁心”和“善心”，孟子也以为人类的生命本性即“为善”，因而，从这种道德先验性的人性前提出发，他们认为生命完全可以自我克制欲望和私心，最大限度地神圣化。以“成圣”作为生命的最高价值，而且，“成圣的前提”在于：否定生命本身的身体性需要。他们以为“仁爱原则”，可以处理一切问题，因为从仁爱出发，世界本来就处于和谐之中，“人人皆可为尧舜”，所以，法律惩罚或法律正义也就没有市场。即使人有道德过失，也不需要正义立法，只要有“天罚原则”即可，因为人“为恶”即获罪于天。

^① 边沁：《道德与立法原理导论》，商务印书馆，2001年，第2—10页。

从生活社会历史事实可以看到，道德与法律承载着生命立法的不同任务，道德必须以生命的自然扩展为前提，即每个人可以最大限度地发展自己，发展自我的生命创造力，就是“人道”。生命创造本身，既可以利己又可以利人，因此，道德即在于保守生命自身的活性与本性，最大限度地保证个体能自由地展示其生命价值力量。但是，人是社会存在物，即必须在社群生活之中存在，因此，人的自我存在始终处于关系中。自我存在可以扩张自我价值创造力量，但不能将这种力量凌驾于他者之上，而要与他者保持良好的互助关系。即我的创造服务于别人，他者的创造服务于我，而且，道德生命自身要形成“报恩原则”。他者给予我以恩惠，我可以通过直接与间接的方式回报于他者，这是“正常的生命道德关系”。所以，法律意义上的立法，就必须以这种人道为基础，规定人的权利与义务，责任与行动。例如，不养亲，则必须受罚；不尊重他人，也必须受罚；侵犯他人权益，不用说，那是法律惩罚的正当性前提。

从这个意义上说，道德重在发展生命，法律重在维护生命的正义性，所以，道德是法律建立的基础。道德必须建立在生命的真实需要受到合法保护的基础上。限制生命的“身体性要求”，不是道德的前提，也不是道德努力的方向，相反，道德应该正视生命真实存在的各种“身体性要求”。这样，道德就给人性让路，为人性自然发展和自由表达奠定了合法基础。在道德实践活动中，“真的第一性”即是科学认知对道德立法的要求，这与道德立法应成为求真意志的基本准则有些相似，即道德立法者应以“求真”为基本动力。

“道德求真”，只是正视生命的正常需要，并不是主张将生命需要极端化或放纵化；身体的放纵与混乱，自然是道德立法所应反对的，因为这不是对真实性的尊重。当然，人类生命行为，并非如同我们预想的那么纯洁。实际上，在具体的生命实践活动中，人们往往将“身

体需要”发展为“利益关系”。从生命存在本身而言，就是通过“身体的使用”，获取生命存在的物质要求，但是，它显然不符合道德的正价值原则。只要人的本源的生命欲望不对他人构成危害，道德立法就必须对这种“身体需要和身体使用”采取宽容的态度，因为“身体行为本身”符合生命存在的合法性。道德对生命真实和自然生命意志的尊重，不仅要构成生命的自由表现，而且还要对生命的行为保持宽容。在道德生命实践中，生存主体，只有道德生命的自由表现的权利，没有以道德法权惩罚他者的权利。如果说在习俗世界中，“道德卫道者”有权惩罚“道德违反者”，以保证习俗道德的权威性，是“道德代替法律”的话，那么，将“法律惩罚道德化”，也是极不人道的东西。

无制裁无义务的道德，并非是“反道德”，而是尊重生命的道德准则，更是将道德与法律严格划界之后的生命伦理追求，因此，在道德的领地，“首要的事情”是要承认生命的真实性，其次，要承认生命的自由发展性。只要人们承认生命的真实存在意义和身体需要的道德生命意义，人类生活中的各种具体要求，就不会形成道德强制，乃至生命剥夺。这样，人性实际上可以得到自由发展，社会生活本身也不至于走向道德极端化，更不会对生命形成“伪道德残害”；承认生命的自由发展要求，实际上，只是将生命的自我发展视作人道事件，因为个人如果只有“顺从式的道德自律”，他就不可能给予他者以太多的生命恩惠，相反，当个人处于生命创造状态时，他的充盈的创造力本身可以给予人们以充分的道德恩惠。因而，生命的道德原则，要求最大限度地“尊重生命自身”和“发展生命自身”。由于生命的生存权、财产权和创造力，都可以获得强有力的道德支撑，它理所当然应该成为生命律法和法律立法的基础。道德的这种“生命充盈性”与“生命发展性”，自然与审美创造、审美体验和审美自由获得了高度的

统一，因为审美活动从本质上说，就是自由地展示了生命创造和生命意志的活动。

道德活动与审美活动的自由一致，不仅可以体验美的生命，而且可以神化自由的生命；更为重要的是，可以创造出美的艺术，施展生命的自由想象，从而为“道德与审美的双重生命自由”奠定基础。道德与审美，从本质意义上说，就是内在价值的自由协调，因为道德的自由扩展力量等同于审美的自由扩展力量。道德与审美，都应该以生命的正价值创造为依据。“道德的生命力量最大化”，就是审美的生命力量最大化。生命的野性和本源力量，只要不是对生命德性的大破坏，那么，它不仅在审美创造中是必要的，而且，在道德实践活动中也是必要的，因为道德实践或道德自我扩展，需要强大的生命本性力量。个人的生命本性创造力量愈强大，其道德创造力就愈强大，相反，则是道德创造力的弱化。^①所以，“生命创造力”是儒者强有力的道德标志，相反，“静坐与正心”则是儒者弱化的标志。儒者生命本源力量的弱化，最终必然导致儒者只是“道德自守者”，决不可能成为“生命施惠者”，因为“静坐与正心”，已耗费他的全部生命创造力量。

从生命自由与创造意义上说，不仅可以说“美是道德的象征”，也可以说“道德是美的象征”，只有在生命处于生机勃勃状态和条件下，“美善相济”才真正可能。

与此同时，也应看到，审美的负价值方向，必然是道德的负价值方向，也必然是道德的负价值状态，因此，美的否定与道德的否定，

① 道家伦理强调“独与天地精神相往来”，儒家伦理则强调“天行健，君子以自强不息”，后来则发展成“为天地立心，为生民立命，替往圣继绝学，为万世开太平”的价值范式。

在生命自由表现意义上有其本质一致性。不过，美对生命的自由要求和自由理解，毕竟要弱于道德对生命的自由要求与自由理解，因为道德毕竟要比审美严格一些。这样，以道德为出发点的“真善美关系”，就形成了新的生命模式：即善的原则之建立或善的生命价值实践，必须以“真的要求”为第一价值准则，也就是说，“善的要求”必须建立在符合和满足“真的要求”的前提下。与此同时，在重视生命本源力量时，美善谐和一致，美即善或善即美。当然，在正视生命的负面价值力量时，美与善之间有着“必要的距离”，善毕竟要以生命的自由性与神圣性作为根本生活理想。

4.2.4 以审美为基点的真善美统一原则

如果说以道德为基点的真善美和谐统一，是纯粹的精神反思与生命实践活动，那么，以审美为基点的真善美统一，则不同于道德实践活动，而有些“近似于”求真的生命意志活动或科学活动。审美必然要以生命自由表现和艺术创造作为基本价值目标。以审美为基点的真善美统一的精神主体性，显然不是日常化的审美状态，而直接是艺术化状态，因为审美所涉及的是艺术领域，正如真所涉及的是科学领域和善所涉及的是人际关系领域一样。以审美为基点的真善美统一原则，以何者为起点？应该说，它既要以真为尺度，又要以善为出发点，但科学意义上的求真，不能直接成为审美创造的源泉。在科学领域，探究生命的科学，虽然对审美有所启示，但探究自然对象本身的科学，即使有形式美学的考虑，也与审美本身有着本质差异。审美虽然要涉及到“真与善”，但它似乎要以“更为本源的生命状态”，作为真善美和谐统一的思想基点。

以审美为基础的美与真的关系，具有自身的独特性。由于真可以进行四个维度的归纳，即科学之真、历史之真、哲学之真与想象之真，因而，在处理“美与真”的关系时就显得比较复杂。应该说，审

美与“科学之真”的关系比较间接，审美本身不需要追求科学的确定性。“科学之真”以客观为目的，以数、形和科学运动方式，来达成对事物之客观之真的记录与认识。只有当科学直观与客观事实相符时，才为科学之真；当主观之解释不符合客观真实时，则为“科学之伪”。在主观解释与客观属性之间，客观事实“永远优于”主观判断，这是科学的解释学本质。显然，审美不以客观认识和对事物的本质认识为目标，因为审美用不着寻求科学创造与发明。不过，科学的数据化与精确化，对于强调透视艺术的绘画而言，也具有一定的意义，因为基于物理技术而发展的艺术，在现代生活中相当有影响力。

“科学之真”，一方面可能构成艺术创造的工具，另一方面，科学之真与审美之真的本质内容又不密切。从审美认识意义上来看，“科学之真”恰好是审美艺术所要回避的，因为它可能使艺术模式化或客观化，并且缺乏主观创造精神。不过，“历史之真”对于审美艺术而言则具有决定性意义。“历史的真”即历史事实之真，这种真，不需要科学统计与分析，它形之于主体的“情景记忆、形象记忆和过程记忆”。历史之真，以个体生命之真为出发点；历史之真，即历史事件的起因进程与结果的全方位描述；历史之真，具有“个体记忆的有效性”。因而，对于创作者或审美者而言，历史之真或记忆之真，对审美创造具有核心性意义。由于历史之真以个体亲历和个体记忆为价值维度，因而，社会生活中的个体，皆参与历史之真的记忆，历史之真具有个体性或个别性特征，彼此之间，只有在亲历的基础上，才可能形成记忆还原或对事实真相之交流。“历史之真”，即事实的真相与过程的记忆，实际上，纯粹的历史之真，需要以“记忆的真实性和真诚性”为依托，任何“语义模糊”或“事实伪饰”，都有可能使历史记忆失真。

历史之真相极易消失，即使对于亲历者，也可能只能保持“框架

性真实”，而不能必然保证“细节性真实”。人们发明照相术或“摄像术”，为了保持真实历史性，但是，照相或摄像由于视角限制，也只能保留有限的“历史真实性”，而不能保证“总体的真实性”。历史的真实记忆，使历史生活本身具有叙述性，乃至具有生命审美性力量，因而，历史之真构成艺术想象的核心基础。作为历史学家的亲历性记述，它可能关注时间和地点的准确性，可能关注事件的参与者及其进程，并最终把握真实的结果。

“历史之真”，最难恢复的是“全息性的过程真实”，相对而言，时间真实、地点真实和结果真实的还原并不难。过程真实，直接影响到审美认知和审美评价；历史之真构成审美的基础，它是想象力的源泉。对于个体创作者而言，“历史之真”即个体生命记忆之真。这种生命记忆之真，由于与历史生活中的主导性价值事件存在本质性差异，只是个体生活本身的“历史亲历”，它可能因其平凡性，不能纳入“国家历史”的叙述之中。因为国家历史或世界历史之叙述，必定要选择人类生活中的重大事件和主导性生命价值趋势，或文化历史生活中的核心事件，作为基本主题。日常生活事件，因其太繁杂，在历史真实叙述中失去了价值，或者说，它只能构成边缘历史叙述的材料；在边缘历史叙述中，每一个体的生命历史事件都具有意义。

个体的日常历史真实记忆，也必须与民族生活中的主导性事件或政治经济文化制度模式关联起来，才具有真正的叙述学价值。个体对时代历史之记忆，不是纯粹个体的生命情感活动，当然，伟大的生命个体，其日常生活情感，也具有传记叙述价值，即日常生活与创造性活动，共同进入历史的框架叙述中，并形成对主导历史的价值补充。实际上，历史之真在主导结构上，即在时间与空间上，皆具有一致性，只不过，在公共历史时空中发生的个体生命事件，并不必然具有历史学叙述价值。个体对生命共同历史的亲历记忆，以及对社群生活

和个体私人情感生命活动的记忆，直接具有审美创造价值，并不必然具有历史学价值。历史之真，无论是“大历史之真”，还是“小历史之真”，往往直接构成审美创造的生命情感内容；只不过，艺术创造者，必然要将这种“历史之真的记忆”，转变成“艺术的逻辑假定性”。通过重构历史时间、空间与人物之关系，打破历史之真的生命秩序，从而以其“似真性”和“虚构性”或“假定性”，构成“想象的生命真实性”。因此，从本质意义上说，审美之真，是“生命感觉之真”和“生命记忆之真”的主观想象变异，是对主观心灵想象之精神真实或心灵真实的记录描摹。

“审美之真”在本质上只是生命体验之真，自由想象之真，感觉亲在之真，它是主体性生命真实感觉的“主观强调”和“艺术传达”。审美之真，作为生命感觉和生命想象，乃至心灵真实或梦幻真实的记忆，直接是在历史之真实之上形成的生命变异。这种想象变异或记忆变异，是生命想象的真实可能性，与历史之真之间保持着生命的似真性。“生命的似真性”，可以使主体对历史之真的亲历，在审美观照中与对象保持想象距离：一方面，创作者可以通过“似真性”来反思个体生命活动，另一方面，又以“非真实”去展开自由的心灵想象。在美与真之间，美以真为基础，并对真形成内在超越；美对真的把握是生命现象还原，而不是科学真实还原，它以恢复生命感觉、生命想象和生命体验或生命美感为最高价值取向。审美以真为基础，并通过生命体验的感觉还原和想象创造，形成对真的本质性超越，使我们在生命观照中，可以自由地评价历史之真与生命之真，最终构成以审美想象为中心的生命艺术世界。

审美与哲学之真，有着内在的关联，在其逻辑真实论证方面，并无必然联系，因为审美追求情理之真，而不追求逻辑之真，不过，审美创造的精神结构和思维方式，也可以进行逻辑之真的分析。从美与

真的关系中可以看到，美与真紧密相联，只是由于真太复杂，审美并不追求科学之真，也不以历史之真作为美的评价标准，而是以生命感觉之真、生命想象之真、生命情理逻辑之真和生命心灵记忆之真为依归。这种真，具有特殊的个体性和不可重复性价值，因而，个体的无法还原的“体验的真”，构成了美的核心内容。

美以真为依托，超越客观之真，而形成“主观之真”，从而使生命事实本身保持“美的似真性”，它通过美的生命结构与生命形式，让审美者从中体验到生命真实以及由此而引发的生命快感。美直接与生命之真有关系，在真心的审美创造者那里，大多数审美者在生命记忆、生命想象、生命体验之中，皆有意淡忘或忽视道德原则本身。善在审美体验与创造中，不是主导性力量，因为它不能激活生命的自由想象，而是生命正价值的规范力量，即通过善的生命价值规定，使美本身不至逾越善所设定的生命正价值限度，因而，按照善的原则，美的创造只能是自由的美好的或崇高的生命艺术形象。美的活动尽力忠实于真，回归到真实的生命情景之中，观照与反思真实的生命的历史。美的“似真性”和“求真性”愈深入，其人性的探索就会愈深刻，就愈能深刻地把握真实的生命历史，愈能深刻地揭示生命的真实和心灵所具有的神奇力量。美的活动不受善的限制，它可以在生命感觉层面或生命想象层面无限扩张，也可以在生命想象中尝试生命的无穷可能性，包括非道德的生命原罪或各种罪恶的“欢乐”，它可以设想各种各样的生命形式。

在真实的生命创作中，创作者很难保证求真意志能够受到善的制约，实际上，审美者愈是深入到生命的真实中，便愈能深刻地把握生命或人性，也就愈能使生命创造本身显示出神奇的创造力量。主体在审美创造中，处于极端的不受限制状态，它可以是恶魔，也可以是天使，甚至可以说，在心灵的自由想象过程中，审美者对生命的体验与

探索更接近于恶魔，因为许多“欲望化念头”，很难在创作中排除。恶的力量本身，可能使创作者体验到生命的神奇，因为社会化的生命真实，常常经过心灵的过滤，只让合乎生命之善的想象内容流出。想象中的“罪恶内容”，则被压迫到创作主体的心间，构成内在的生命隐秘，以至有意让它自动消失。只有少数勇敢的创作者，敢于袒露内心的一切非道德或邪恶心思，大多数创作者总是以美的生命体验与自由形象，构成对生活的本质性理解或本质性启示。至于罪恶体验或原欲体验，则尽量让它停留在意识活动之中，不使它变成“语言真实”。事实上，大多数创作者遵循的是“道德含蓄原则”，将罪恶体验或原欲体验，有限度地呈现在文学创作之中。这实质上是内心的道德警戒，对创作者的极端欲望体验或罪恶体验所形成的精神制约作用。审美主体的心灵是自由的敏感的，同时也是黑暗的，它是无穷神秘而危险的深渊。

那么，为什么主体性的审美想象中的“深渊式体验”，最终只是以符合“天堂原则”的形式出现，而没有以“地狱法则”出现？这是善的力量主导与制约创作者的结果。善在美的体验与创造之中，扮演着“价值裁判官”的角色，它规定审美创造者必须以“天堂法则”来表现生命或批判丑恶。所以，艺术中永远必须最终以正义获得胜利为创作原则，尽管在生命进程中，正义是如此被冤屈。这就是善的法则与善的作用。

善还具有“生命净化器”的作用，即善可以让审美者的生命创造，以最低限度地符合善的方式出现，不能逾越审美创造的“最后道德底线”，因为善是正价值力量，是生命创造的伟大正义力量。因此，在“美与真”之间，追求相似性关系，并力图形成对真的生命想象式把握，从而使其具有生命本体论意义。在“美与善”之间，美虽常常躲避善，并千方百计地逃离善，而且企图最大限度地伸展个体生命感

觉和生命之恶魔想象，但最终美必须接受“善的裁判”，并必然要以“符合善的原则”，来显示美的体验与创造的生命价值目标。

从以上分析可以看出，真善美的关系，实际上是人类内在精神结构所具有的和谐与冲突关系。也就是说，真善美的关系，不能通过三者平行或平等的方式，获得最终或最高价值的陈述。真善美的平等或平行关系所构成的和谐，是无法设想的。康德所设想的三者平等或平行的关系，最终只剩下一个“牵强的思想骨架”，并且显露出内在的破绽。但是，在真善美三维精神结构中，在其中一种价值力量主导下，创造者必然能够建立真善美之间的自由和谐关系。这不仅符合生命价值活动的真实事实本身，而且本身也是人类生活中最根本的三种价值证明方式。在一种价值秩序主导下，另外两种力量或多或少要参与真善美之特殊关系作用的基本设定。因此，在建立主导价值秩序的前提下，真与美，美与善，善与真，或真与美善、善与真美，美与真善之间，必然能够建立起独特而又自由的精神联系。这种特殊视角的设定，显然可以为千百年来聚讼纷纭的“真善美关系问题”，提供富有新意而且具有解释效力的思想方案。

第三节 审美意向性与道德意向性之间

4.3.1 道德意识先于审美意识生成的意义

人类的意识活动，植根于人的生命活动。从人的意向性关联域出发，我们大致可以确立人的两种基本意识状态：“日常状态”与“职业状态”。意识的日常状态，自然由人的日常生命活动所决定，它涉及到人的身体、生活、饮食、服饰、情感、尊严等的感知与体验；意识的职业状态，则涉及到人的工作对象、知识技能、工作目标、社会效益等的感知与体验。审美意识活动与道德实践反思活动，既涉及到

人的日常意识状态，又涉及到人的职业意识状态；审美意识与道德意识，作用于每个人的日常生活状态，是正常人所具有的情感与理性生活真实。但是，审美意识与道德意识，作用于人的工作状态，则是特指艺术家或思想家的审美创造活动或审美道德价值反思活动。有关审美意识与道德意识的反思，则涉及到对个人的审美意识和道德意识的具体解释，也涉及到艺术家和思想家的审美意识和道德意识的深入理解。

要想探讨审美意识与道德意识的关系，就离不开对两种意识活动的起源性的进一步研究。通过意识起源的原初生成方式的比较研究，可以发现：道德意识在起源上“先于”审美意识而生成。我在这里所理解的“道德意识”，与时下一般意义上的道德意识有所区别，我所指的道德意识的基点在于：“生命的自然保护与自我发展”，因为生命的本性特征，即在于具有生命自我保护性特征，这种生命的自然保护，就是道德的本源性表现。事实上，生命的首要意义就在于“自我保护”。^① 在人类生命的自我维护中，形成了特殊的契约规定，即成熟的生命，具有“生育新生命”的责任与义务，通过繁衍以保存种族的延续，这本身遵循的也是自然生育法则。在这个法则的建立过程中，长者卫护幼者，幼者依恋长者，所以，生命的“再生关系”，一开始就处于“亲情伦理”的包围之中。一方面，个体生命具有“自然保护”的倾向，另一方面，血亲生命又建立了生命间的“爱与被爱的关系”。这种生命伦理是与生俱来的，而且，构成了人类生命活动中的持久的和本源性的力量，这种血亲伦理所维系的道德关系，最持久和牢固。因此，“道德先于审美而生成”，具有真实的生命事实依托。

① 道德有许多分类方式，有法律意义上的道德，有宗教意义上的道德，有自由意义上的道德，道德理解不同，道德概念就存在根本性区别，道德概念的复杂性本身就是道德理解与道德解释自由的必然结果。

当然，当生命自我成熟，并处于自然状态和自由状态时，即在日常状态下而不是在历史状态下。到底是“审美先于道德，还是道德先于审美”，则是十分复杂的事情。

道德意识是漫长的自我觉悟和体验过程，它体现于日常生活之中，表现为最琐碎而具体的生活事件之中。道德意识的最初觉悟，就表现在“互爱关系”之中：这种互爱，带来自由与喜悦，“责任与义务”实质上“隐蔽在爱之中”；这种互爱，建立起的只是最基本的家庭责任与义务，为生命的自我发展和互动关系奠定了牢固的基础。“道德意向性”，就建立在这种互爱关系之中：长者每天将“爱”投射到幼者身上。这种爱，有宽容与理解，也有责罚与约束，更有教导与晓谕。长者将其个体的道德生命经验，通过具体的言行传递到幼者身上，形成生命道德经验的“火炬式传递”。道德意向性，在亲情伦理实践的基础上，逐渐开始形成拓展式延伸。一方面，亲情伦理离不开社群文化氛围，亲情伦理可以拓展到社群之中，另一方面，社群伦理乃至国家伦理，又可以通过对个体的关注或关爱形成“道德提升”，这样，亲情伦理，就形成了伦理扩大的力量。就一个正常的社会生活而言，亲情伦理向社群伦理的扩展是有限的，因为人本源的生命自我保护意向，导致了生命伦理的自私性。在亲情伦理下，“互爱与施恩”是自由可能的；在社群伦理之下，“互爱与施恩”则取决于个体的道德觉悟。因此，亲性伦理只是社群伦理建立的基础，还不足以从根本上影响到社群伦理，乃至国家伦理的价值范式。

社会伦理、民族伦理和国家伦理的真正建立，需要有新的思想基础。就宗教而言，宗教所提供的伦理基础在于：人皆是神的子民，所以，在共同的信仰之中，人与人之间应建立兄弟姐妹式亲情伦理关系。按照亲情伦理原则，在宗教信仰背景下，人际伦理就形成了提升，更为重要的是，不同的宗教所设立的伦理原则有所不同。在不同宗教

中，几乎都涉及“信仰得福或施恩得福”的信念，“永生或天堂”，是这种道德施恩的最高报答。民族伦理，则承认在共同祖先和共同利益之下，寻求道德的建立；国家伦理，则在“国家为我”和“我为国家”的互动互爱中，寻找到道德建立的基础。也就是说，社群伦理的建立，并非具有真正的困难，而在于伦理本身是否虚伪。一旦处于真实的伦理关系中，社群或市民就会处于自觉的伦理关系之中。亲情伦理实践，由于人际关系处于亲密状态，真伪极易体验；民族国家伦理实践，由于人际关系处于陌生状态中，而难以觉察，所以，民族国家伦理实践，惟有通过行动本身和人格情操本身予以证明。英雄的表率作用与共同价值信仰的建立，是国家民族伦理实践可能的关键；在民族国家伦理实践中，“道德荣耀感”，是最为根本的信念与实践动力，正因为如此，民族英雄，往往就是民族国家伦理的最好实践者。

亲情伦理与社群伦理之间的互动，是国家伦理建构的基础，即通过社群之间建立互信互动的机制，使每个人都能感受到“道德温暖”。事实上，幼小者也能在这种社群伦理之中获得尊严与温暖。当富者与贫者未建立良好的互动关系时，为富者可能不仁，为贫者可能不义，结果，“社群关系”，就始终处于矛盾紧张状态之中。社群或国家生活中的个体，极易受制于道德利益驱动，人会逐渐变得冷漠自私，乃至时时刻刻处于非道德与违法的状态。道德互信与伦理亏空，本质上是由于生存紧张造成的，即由于贫富对立和等级尊严所构成，因而，良好的社会，应建立“福利制度”，以减少贫富对立，同时，富者应自觉担负救助贫穷者的责任与义务，因为贫富对立所造成的“无穷怨恨”，最终可能导致“既定秩序的大破坏”。当道德失范和法律失序时，富者的尊严和私产，也不可能最终得到保证，所以，富裕社会和福利社会十分重视慈善和福利事业，这本身就是为了最大限度地减少社会矛盾与对抗。从这个意义上说，道德意识的形成与道德意向性作

用，具有十分重要的意义。

不过，应该看到，道德意识虽“优先于”审美意识而生成，但是，道德意识的发展，则“落后于”审美意识的发展，而且，道德意向性作用，也不如审美意向性作用那样来得直接。

审美意识从起源上说，确实后于道德意识而形成，但审美意识或审美能力的发展，显然高于道德意识的发展水平。从生命的自我进化过程而言，审美意识带有一定的遗传性。例如，在胎儿时期，儿童习惯于某种音乐，当生命诞生之后，处于哭闹或运动状态的儿童，听到音乐会因此而安静下来。这种对特定乐音的专注，能否称之为美感还很难说。就遗传本身而言，道德能力也可能只有先天的遗传性，所以，从后天意义上来看生命的自我发展历程更为实在。儿童的审美能力的发展，如果以“快感”为基点，母子互爱本身就能令儿童得到快感，因为母亲的身体，直接构成儿童的美感或快感的源泉。随着生命的发展，儿童将逐渐关注颜色、形状和声音，并能从中得到快感。儿童对颜色和形状具有天然的亲和感知力，在生命的发展过程中，儿童对一切生命事物充满了好奇与热爱。由于亲情伦理，足以使儿童处于安全与满足状态，因而，当道德意识发展到一定水平之后，就处于停滞状态。因为道德意识本身需要个体的感情投入，而且，也是“人的无形责任”，即给社群中的个体带来互动或快乐，所以，在成人伦理的作用下，儿童的道德发展，最初表现出封闭倾向，只是在亲情伦理范围以内，才有可能。^①

① 道德从本质意义上说，既要利己，又要利他。从利己方面来说，道德坚守必须扩展个体的生命力量，促进自我本质力量对象化；从利他方面来看，道德信守可以通过利他，而获得生命满足和社会和谐。当然，利己性往往优先于利他性，利他性必须超越利己性，利己性必须与利他性同在，反之亦然。否则，道德将会走向生命的反面。

审美意识和审美意向性作用，则不受限制。审美意识和审美意向性，从本质意义上说是利己的，又能给人带来无限的生命快乐，并且使个体生命自身能时时处于快乐状态之中。审美意识具体表现为：对象自身的纯粹生命快感，即一切符合人类生命和谐或纯粹自然本性的事物，皆可以为人带来快感。审美意识植根于生命事物，其想象力的发展水平，必然要超越生命自身的本源状态，因为想象力的作用，一方面可以将自然事物的美转化为艺术的对象，另一方面想象力又可以将自然事物的美向自由方面提升。审美意向性作用，几乎可以说无时不在无时不有，它可以作用于自然世界的一草一木。一朵花，可以引发审美者自由的情思与想象；一片绿草，能给审美者带来醉人的快乐；一池春水或一条清溪，给审美者带来视觉听觉的生命美感。想象力本身，标志着无限自由的生命遐想，是审美意向无限拓展的内在力量。当审美意向性作用于自然世界时，天地万物皆具有诗意，人可以根据本源的生命形态体验，自由地想象天空与大地的自由与快乐。一切皆富有生命，一切皆具有诗情，存在本身就被置于自由的生命快感体验之中。

审美意向性和审美意识的形成，特别与人的生命活动本身有关：人的生命意志、肉身存在、生命形体之表现。生命的心灵状态，皆可以直接构成生命自由想象与体验的情感源泉，在审美力量的指引与作用下，生命的全部创造力，都可能处于快乐状态之中。审美只可能给人带来自由，没有人能强制“审美”，因为审美本身，是人的内在的生命需要与快乐体验。从本质意义上说，审美不会给人带来约束，只会给生命带来自由快感，在这种生命不受约束的自由状态之中，审美是无限可能的。事实上，审美从最基本的特质来看，就是自由的生命体验、感悟和想象活动；这种审美快感，既是为了精神的，同时也是为了肉身的。肉身的审美快感，比精神的审美快感，对于人的意义更

为重大，因为肉身的审美快感与道德意向之间，并不构成本质性冲突；精神的审美快感，则与道德意识自身构成了最本源的联系。可以肯定的是，对于生命存在者来说，审美意识与道德意识的激活，在生命活动中具有自由超越的意义。

4.3.2 道德意向性作用及其现实意义

按照现象学的基本理论，意向性具体表现为两个方面的特性：即意向对象与意向内容，显然，道德意向性，也具有意向对象和意向内容两个方面的关联。道德意向性的意向对象，具体说来，指向这样几个方面。

首先，道德意向性，直接表现为对亲人的信赖和责任。亲属集团，在不同文化中有不同的内容，它直接表现为父母与子女，子女与父母或祖父母之间亲缘关系。在这种血亲关系中，“互爱”是生命伦理存在的前提，当然，家庭、地位、财富是这种血亲伦理自由开展的重要保证。亲情伦理，在不同文化中其自由平等地位存在根本差异：在西方文化中，“亲情伦理”以平等为原则；在中国文化中，则以长幼尊卑为原则，因而，西方式亲情伦理以主体性为主，基于平等和自由，就可以达成最大限度的伦理意愿，但不易构成自由和谐的礼仪伦理，因为彼此之间的联系并不密切。中国式亲情伦理，可以自由地谐和构成家族和家庭伦理，尽管由于亲疏好恶涉及到责任、信任和利益，而导致彼此之间的勾心斗角，但是，表面上的和谐伦理还是能够建立。家庭或家族内部，常常是一致对外，而允许内部存在分歧。

中国式亲情伦理，重视尊严、权力和等级，因而，“叩跪仪式”包含着不平等和虚假，成了国家伦理的缩影形式。中国式家庭伦理，只有在权力、地位和财富最大化的前提下，才能保持最大力量，因为“私情原则”毕竟能构成最高信任；这种伦理制度，在很大程度上也决定了中国式家庭企业的发展模式，以及家族村落的特殊地位。在亲

属集团之基础上发展的亲情伦理，具有团结性和信任度，“亲属集团伦理原则”的维护，在很大程度上通过伦理规章（家规）或伦理权威来显示，伦理规章直接与体罚有关，最后惩罚即是“逐出家门”。家庭伦理权威，重视传统伦理秩序，并不重视生命个体的自由，因而，在伦理权威之下，任何刑罚都可以施行。

在亲属集团中，道德意向性的基本内容在于：要最贴己地“保护血缘伦理关系”。儒家伦理是最典型的家族伦理范式，并由家族伦理扩张到国家伦理。亲情伦理，从本质意义上说遵循的是本能原则，在生命关爱的历史过程中，亲情伦理发挥着最大的保护作用。按照“父慈子孝”或“母慈女孝”的原则，父母子女之间履行着特殊的约定，这种父母的“护犊之情”，甚至可以追溯到动物的本能生育关系之中，但动物的本能原则，仅停留在哺育阶段。动物的亲情伦理，持续到一定阶段，即宣告终止，而人类的亲情伦理，则可以保持到生命的终结，而且世代传衍。本能原则，在亲情伦理实践中自然具有决定性意义，但本能原则并不必然构成亲情伦理的基础，特别是在愚昧无知状态之中，父母所应承载的亲情伦理可能即告缺乏。因为有些父母处于“道德无知状态”，对子女并未尽责爱护，甚至有可能责罚冷酷，这就会造成亲情伦理中的“漠然与仇恨”。

亲情伦理的激变，有时十分奇怪，即父母与子女之间的长期不信任，也会造成伦理欠缺。更为重要的是，有些冲突出自生命本能气质，双方的互不信任和互不快乐，导致亲情伦理的丧失。另外的情况则是，亲情伦理的过分运用，即一些父母对子女过于溺爱，从而失去了基本的伦理判断。在这种情况下，亲情伦理就会处于单一关爱之中，这种未能形成“对等交流的关爱行动”，会构成对亲情伦理的最大破坏。

不过，应该肯定，亲情伦理在所有的伦理关系中最是持久牢固

的，也不妨承认这样的事实：在非血缘关系之中，也可能建立特殊的亲情和互信关系。在很大程度上，取决于“真诚和爱护关系”，因为一个人对另一个人的爱，有时完全可以在“超越亲情伦理”或在非亲情关系中，建立“类亲情伦理”。实际上，亲情伦理，仅靠本能原则的维护是不够的，它还需要“贯彻启示原则”，亲情伦理并非必然依靠本能即可完成。“启示原则”既可以形之于道德说教，也可以形之于道德实践，还可以形之于艺术再创造。相对而言，道德说教的启示作用最弱，道德实践本身具有很强的道德说服力。

道德实践者，通过道德行动自身表达关爱，在施爱的过程中，就必然会使“受爱者”形成“生命感激”；在生命感恩过程中，伦理作用或道德信仰即可建立。艺术创造也是十分独特的道德启示形式，它的作用十分重大。如果说“道德实践启示”，在宗教信徒身上得到了完满体现，那么，道德启示在文学艺术中，特别是叙事抒情艺术中，变得更加完美。即使是在亲情伦理中，“神圣原则”依然是道德意向性最重要的精神力量；神圣原则，不是他者对自我的要求，而是源自道德主体自身的神圣化要求。在道德主体的神圣化诉求过程中，道德主体可以显示超凡的力量，这既可以表现父母子女或兄弟姐妹之间的神圣而伟大感情，也可以表现超越亲情伦理之上的无私关爱，这种质朴的情感，常常能在艺术中显示出特别的力量。

其次，道德意向性的对象为邻人、朋友、同事、陌生者、需要援助者，其意向性内容，则可以显示人间的温暖，以及超越亲情伦理之上的伟大生命感情。仅有亲情伦理显然不够，尽管亲情伦理是最伟大的伦理情感。亲情伦理是可以扩展的，按照“亲情伦理原则”，以兄弟姐妹精神施之于邻人，即“爱邻人”，儒家伦理也反复提起“远亲不如近邻”，“社群伦理”可以亲情原则为依托加以拓展。应该看到，社群伦理重在运用“启示原则和神圣原则”，本能原则的发挥是间接

的，启示原则和神圣原则是直接的。

按照启示原则，社群伦理一方面应重视社群之间的人际交流，每个人在道德参与的情况下，使社群之间构成伦理和谐，另一方面，应重视社群伦理之间的“榜样作用”。既要建立共同的社群伦理价值标准，认同社群生活中的伦理行为或英雄行为，建立真实的社群伦理生命机制，使社群伦理行为与实践，能获得比本能的亲情伦理更多的“道德奖赏”。社群伦理关系的建立，应特别重视伦理价值秩序的维护，以便确立最基本的人际伦理关系，还应重视社群生活中选举秩序对社群伦理的精神巩固，以使“社群伦理实践”得到自由回报。人不是孤立的家庭生活者，而首先是社群生活者。家族伦理是自我保护最强的伦理范式，也是导致伦理隔膜最深的价值伦理范式，通常，不好的家庭伦理制度，对社群伦理构成最直接的破坏作用。中国传统伦理过于重视家庭伦理制度，这是自然的伦理秩序的建设，因为它在很大程度上抑制了社群伦理的发展。社群伦理强调公共秩序和公共价值行为，比方说，个人只有正直、诚实、勇敢、正义，才能在社群伦理中立足，仅靠财富权力是不够的，在社群伦理中，自私的人可能拥有权力财富，但可能是“最不受欢迎的人”。^①

与此同时，社群生活，也需要选举出他们信赖的道德和利益守护者。个人可能欺骗陌生者，但在熟悉的社群中，很难通过欺骗获得真正信任。更为重要的是，社群生活伦理，极为崇拜“正直的道德英雄”，当个人以诚实、勇敢和正义作为行事原则时，在关键的时刻，

① 在西方社群生活中，每个人皆有其土地所有权和私人财产，如果个人不能得到“社群的认可”，他很难在社群生活中得到发展，因为发展的前提取决于投票和选举。一个蔑视社群伦理的人，不可能获得成功。西方的选举制度的人性方面在于：选举者要在社群中获得选票，就必须许诺保护社群所有者的利益。如果不能以社群利益为保证，就不可能“赢得选票”。

就会赢得社群的真正信任。在这里，启示原则的作用，还不如神圣原则的作用，因为这种社群道德实践，是人们持久信任的社群生活价值原则。更为重要的是，这种事实本身，具有神圣不可动摇性。千百年来，人们可能不断地进行“自我否定”，但从来就没有“否定正直、勇敢和诚实的社群伦理价值准则”。神圣的原则，并不是只有圣人才可为的行为准则，而是每个人皆可实践的日常生活价值准则；神圣原则，实质上是“将最质朴的道德准则神圣化”，从而建立其最高价值准则。这一点，与圣人原则本身有着根本区别，因为神圣乃每个人皆可为，这有点像“人人皆可为尧舜”的准则，但神圣原则是为了做好一个普通人，并不是为了成为圣人。这种道德原则，取决于人人自有的良知，还要取决于人人皆信守的日常生命价值准则。

第三，道德意向性对象必然要指向对民族、国家和人类生命伦理原则的守护。这是道德价值不断拓展的历史生命化过程。严格说来，亲情伦理原则的过分强大，也不利于对民族伦理、国家伦理和人类伦理（普遍伦理）的最终维护。道德信守必然要从个人拓展到社群，由社群拓展到民族国家，由民族国家拓展到全人类生活中去，共同信守的道德准则，最终促进“大同世界理想”和“全球和谐秩序”的共建。一方面，亲情伦理或家族伦理，对于民族国家伦理可能构成危险，另一方面，民族国家伦理又可能对人类价值伦理构成威胁。本能原则在这里发挥不了作用，启示原则和神圣原则乃至和平原则，在这里有着更为重大的意义。^①社群伦理对于国家伦理的重要启示在

① 虽然民族国家伦理也可能造成自私与侵略的德性，但民族国家伦理毕竟是较大范围的伦理关系。对于中国而言，民族国家伦理的真正建立有可能阻止战争，减少分裂，巩固和谐价值秩序。对于中国人来说，“改造国民性”，在本质意义上说，就是为了建立新型的人道原则或民族国家伦理，因为中国专制伦理以帝王为核心，本质上是家族伦理下的不平等社会秩序。

于：一是要最大限度地保护人权，二是要最大限度地改变选举，建立民主自由的权力秩序，以使公民得到最大限度的自由。这一方面要根除专制伦理，另一方面则要削弱家族伦理的力量，同时，也要改变儒家伦理价值准则。其实，“大同世界”，乃儒家伦理之最高目标，但其伦理行为准则又实现不了这个目标，所以，道德意向性作用，就成了不断超越旧的道德规则，并最终实现普遍人道化的精神历程。

4.3.3 审美意向性作用及其生命意义

审美意向性分析，可以深入具体地揭示审美者的日常意识状态与艺术创造状态之间的关系。具体说来，审美意向性的日常状态，构成生命感受的“日常性积累”，并构成“生命情景的历史记忆”，其生命感觉的储存，可以随着生命本身的发展，而不断获得审美意义。实际上，审美意向性必然具备两种状态：即日常状态与工作状态。

审美意向性作用，是每个生命自由存在的必要条件，因为人必须与其生命本身和周围的生命环境构成亲和自由关系。审美意向性的根本属性在于其“生命共同性”，因为审美本身就是为了激活生命，自由地感知生命，显示生命力量。在生命体验与创造中，感悟生命存在的自由意义。审美状态乃生命天然具有的精神特性，而且与生命自身同在，在审美意向性的日常状态中，每个生命，皆可以自由地表现生命或感知生命。对于审美存在者而言，其审美的日常状态，不是为了审美而审美，而是人的生命感官的自觉自由状态。人不娱悦生命，生命即感到痛苦，只要生命处于愉悦状态，人就会体验到审美的快乐与自由。对于自由的审美者而言，“审美的日常状态”即在于对生存环境的适应，及其愉悦反馈，环境是生命存在的载体。在文明现代化和城市化的历史过程中，人的生命环境受到了限制，即由“自然生命环

境”逐步向“文化生命环境”过渡。^①

人本能地对自然有着深情的依恋，与自然和谐相处，人就会感到安闲与快适。广阔的草地，蔚蓝的天空，茂密的树林或竹林，人在其中栖居，就会油然生出“生命的快乐”。这种自然生存环境，提供了人最适宜的居所，更为重要的是，它最大限度地保持人与大地和天空之间的亲密关系，而有助于“身心的和谐”。^②审美意向性的日常状态在于从自然走向生活，从关注历史开始转向关注现实。由于“审美意向性”，特别转向身体享受，人的自由想象力开始被削弱，因为沉醉于官能享受本身，就没有提供心灵想象以更自由的天地。“感官身体享受”，已日渐成为人的生活第一需要，人类的主要生产活动与经营活动，皆以发展经济创造财富并以最大限度地“创造身体享受”为目标。身体享受被正当地认为生活的最本真的目标，身体享受的标准在于：必须最大限度地创造财富，必须最大限度地运用财富创造身体快乐。

身体享受与生命的本源欲望有关，它直接提供给人们以快感，在不同的历史时期，皆有将心灵自由与神圣置于身体享受之上的历史事件或精神法则，结果，人的身体享受被最大限度地剥夺。在身体享受被剥夺的历史过程中，人感受不到生命的快乐与自由，因而，“身体

① 现在，这种生存环境正发生着质的变化，因为人类为了经济生活而聚居造成城市的不断扩大，自然环境本身受到了剧烈的人为破坏，人正在制造“工业化的文化环境”。人类对生命本身的享受开始转向仅有的绿地或公园，开始关注家庭居室环境，并从娱乐艺术中寻找快感，与真正的自然环境本身逐渐失去了联系。

② 审美意向性的这种转变标志着人类的审美活动日渐人为化，并与自然本质相疏离，这样，审美者构造了新的文化享受方式，即通过歌厅、舞厅、酒厅享受生命的乐趣，公共空间活动成了新的生命享受方式。这种日常生活状态的改变已对审美本身产生了决定性影响，这种转变的后果是，人们越来越关注身体本身的享受，因为饮食、服装、歌舞乃至色情活动皆局限于身体本身，所以，审美意向性的日常状态也因此开始转向身体本身，“自然原则”被轻视，“肉身原则”被充分强调。

享受”，在现代文化中被极力强调。身体享受不仅是个人化快乐意向，而且有助于人在巅峰状态中解除自我生存压力。^①其实，“身体享受的结果”，是自然资源的无穷破坏，因为石油、煤炭、汽车、高楼、拥挤的城市、稠密的人群皆构成“身体享受的苦难”。特别是当身体享受，已被作为最高生命价值准则时，人本能而内在的疯狂就必然加剧。工业文明发展的身体的艺术，必然将身体享受视作艺术的最高目的。

审美意向性的日常状态，实即日常生活状态，或者说生命时尚状态。生命时尚，从本质意义上说，就是以生命价值目标作为生活追求的惟一目标。其实，身体享受目标并非自今日始，人类早就认识生命的有限与死亡的偶然，因此，人们觉得惟一拥有的就是“生命的身体享受”。将生命的肉身化享受置于精神快乐之上，或者说，理想者越是提倡精神的成圣化或成仙化，人们对生命的肉身化就越重视。应该说，审美意向性的日常状态，直接决定了艺术创作者的审美工作状态，因为艺术家的意向性体验，只能源自生存现实，它可以来自自然的生命启示，也可以来自人类生活自身的内在要求，“生命的肉身化”直接构成审美意向性作用的基本内容。

艺术家的审美意向性直接指向人，或者说指向人的生活与人的生命活动的历史。纯粹的自然世界，很难构成艺术家的审美意向性对

① 人更在意身体享受，是由于工业化紧张的生命与生活秩序造成的，人们已经没有纯粹与自然相处的闲暇，而且不满足在纯粹自然的条件下生活。工业文明越发展，人类精神就越加紧张，因为封闭或不发达所造成的“自然节奏”已被工业文明秩序所取代，现代人不加入快速的生活，既不能适应时代，也会被时代所淘汰。因而，全人类都不得不加入全球化经济与文化思潮之中，加入以西方竞争性掠夺性文明所造成的快节奏和工业生活秩序之中。这样，身体的纯粹享受时间就减少，身体享受的时间越少，人们对财富的要求就越高，因为没有足够的财富即不可能最大限度地创造身体的自由享受。

象。即使是在美术作品、音乐作品或诗歌作品中出现“纯粹的自然”，这种纯粹的自然，依然是为了向人类生命自身开放。或者说，它直接服务于人类的生命本身，构成人类生命存在的精神隐喻，因为面对自然或自然生命，最终还是人类自身。既然艺术家的审美意向性直接面对人，因而，人的生活、人的生命历史与生命的本源价值意向，就是艺术创造的核心与关键。

应该说，艺术家的审美意向性具有双向性特征：一是它必须在工作状态中，展开生命的意向性体验和发现，二是它对生命自身的意向性体验，必须以日常生命体验的历史积淀为基础。艺术家的审美意向性，在其创造状态中与其说直接面对对象本身，还不如说直接面对生命自身的历史记忆。或者说，在艺术家的审美意向性创造中，人们可以直接将生命存在的历史与生命的现实感受密切地关联在一起，在其本质上，是面对生命存在者的生存状态。艺术家的审美意向性，首先直接指向人，指向人的日常生活与历史生活；在艺术家的意向性感受中，它所涉及到的不是抽象的个人，而是具体的活生生的生命个体，这些生命个体的艺术震撼力，皆以艺术家的亲历为其现实条件。无论艺术家进行怎样的想象创造，实质上，还是将他们熟悉的生命原型，安放在不同的生命情景之中。由于生命存在体验的日常化与历史化，因而，艺术创造最能直接把握的，还是“生命的本源存在状态”。

人的生命存在具有双向性特征：一方面是现实的肉身化存在，另一方面则是心灵的想象化存在，后者是对前者的生存超越，同时又是对前者的反思性体验。人的现实与历史经验，使人无法摆脱肉身化问题，或者说，人的全部苦恼皆源于肉身化引起的苦恼。生命中充满了欲望，欲望的满足，使人们必须认同现实法则。生命存在者的历史生活展开方式，是每个人根源于自我的意志选择的生活方式。社会生活方式的多样化本身，由于个体生命间的巨大差异而更呈现出复杂性。

在这个差异化世界中，每个生命皆为了自身存在而苦斗，说到底，“生命的多样化”，受制于“生存法则的单一化”，即只有在创造财富和掌握权力的前提下，个体生命存在的自由境遇，才可能得到改变，这在本质上要求人与人之间开展剧烈的生存竞争。生命竞赛的结果，自然永远是强者获得胜利，因而，“强者”总是处于肉身享受的最大化和精神享受的自由化状态，“弱者”则总是处于肉身享受的被压制和精神享受的被奴役状态。生命竞争本身，就形成了生命存在之间的本质差异。

文学艺术面对生命存在的“肉身化记忆”，自然就是要对生命的各种各样的存在状态进行叙述和理解，即在叙述和理解中，呈现创作者认同生活或否定生活的价值取向。“生命存在的肉身化记忆”，既有喜剧，又有悲剧，生命记忆的肉身化喜剧，似乎是令人快乐的和谐的美感经验的体现。它将生命的和谐自由与欢乐展示了出来，这本来是艺术应该积极表现的审美意向，但是，现实生活本身的生存惨剧，使艺术家无法这么轻松地“想象肉身化存在”，他们从肉身化存在的苦难中，看到了艺术的悲剧性表现力量。所以，“生命存在的肉身化表现的喜剧方式”，永远激扬着生命的自由旋律，给人们带来快乐和享受，也可以带来启示与神圣体验。在其肉身化的悲剧性表现之中，生命则永远处于强大的苦难压迫与生存焦虑之中。这种苦难，既有因社会的不公平和社会的专制造成的人为苦难，也有全球化的工业文明带来的生存焦虑，更有人类生活信心毁灭所造成的苦难。

相对于社会专制所造成的苦难而言，现代化或战争创伤背后的精神苦难，更为发人深省，因为前者只需推翻专制制度，即可使人民获得自由解放，后者则是人类自身的痼疾，通过现行的人类文化制度自身无法治疗。这种苦难，只会加剧人类的悲惨处境，导致生命的最终消解，因此，“审美意向性作用”，是受制于生命存在状态本身的自由

想象性思考，它的想象性内容，皆基于生命现实自身。在现实生命存在不自由的前提下，奢望人类艺术想象具有超越性的生命自由精神，也是很难的事。

4.3.4 审美意向性与道德意向性的交互作用

表面看来，审美意向性与道德意向性，处于不相关状态之中，因为在人类的生命体验与反思活动中，审美意向性虽然与道德意向性密切相关，但是，它们毕竟分属两种不同的意识活动的工作状态。单纯的审美创造者，可能致力于人类生命存在境遇自身的体验，而有意忽略道德意向性；同样，道德反思与批判重建者，则往往致力于排除非道德行为的干扰，很少从艺术状态中，去寻找道德意向性作用的精神资源。相对而言，审美意向性与道德意向性的相互作用，在艺术家的审美创造活动中表现得更为强烈，更为突出一些，而道德探索者本身较少将二者结合起来。

从生命活动的实际情况出发可以看到，审美意向性与道德意向性的相互作用，是人类生命存在的日常状态。在具体的生命实践活动中，审美意向性与道德意向性，对于个体发挥着更为本源的作用。自然，我不拟从单方面谈论审美意向性和道德意向性，而是试图将二者结合起来思考。审美意向性与道德意向性，之所以在日常生活中如此重要，是因为它直接关系到生命存在的价值和生活自由本身。作为生命个体，他当然得关心“审美意向性作用”，因为审美的自由与不自由，直接关系到存在者的切身生命感受本身。人期望最大限度地扩张审美生命力，但审美意向和审美享受，并不是直接源于审美本身，而是取决于生命的闲暇与生命的富足。

假如生命始终处于高度紧张或劳作状态之中，生命如何能有闲暇？对于没有闲暇的生命存在者而言，生活本身只有紧张而没有享乐，当然，如果工作本身能获得成功兴许还能冲淡这种紧张，否则，

生命体验中就只有焦灼和痛苦的感受；相反，生命中有闲暇，则可以自由地与大自然亲近，可以自由地享受生命的快乐。与此同时，还应看到，闲暇并非每个人所能获得，真正意义上的闲暇，是富足所带来的自由状态。对于生存者而言，失业可能会带来时间上的闲暇，但存在者不会有快感体验，因为他为生存而焦虑，因此，审美自由，在很大程度上取决于生命的闲暇和生活的富足。当然，闲暇与富足并不是以财富最大化为前提，但它必然要以财富自身能够充分提供个体生命的基本自由为保证。

道德意向性并不直接构成人类生活自身的生命焦灼，因为自由社会提供了人们充分自由展示个性的权力。道德意向性作为内心生活的力量，可以有不同的表现方式，但良好的道德秩序与恶劣的道德秩序，对于人的社群生活自由体验的影响十分重大。道德意向性能够挑战审美意向性，并有效地制约审美意向性的精神力量：一方面，它充分肯定每个人的生命自由，即每个生命可以自由地感知和创造，另一方面，它要建立公共道德秩序。如果个人遵守公共道德秩序，或者说，在葆有发展个体生命自由的同时，还能关注他者和社群生活中的个体的自由，那么，个人的自由可以被肯定，否则，无论个体是多么富足，都不会被公共道德秩序所认可和接受。在公共道德秩序中，“德性高于权力和金钱”，当权力和金钱服务于公共道德秩序时，这种权力和财富就会被充分尊重，否则，就会受到“集体抗议或贬抑，乃至深重的怨恨”。

道德意向性既可以自我保护也可以自我拓展，它的领域是无限广阔的，因为在社群生活中，道德实践有利于个人的自由。例如，个人能够很好地处理家庭亲情伦理关系，就会建立好的公众形象；做到这一点，即符合基本的公共道德准则，因为公共道德准则是以保护亲情伦理作为出发点，而不是否定它。在自由的社会中，亲情伦理，虽然

属于私人德性范畴，但不论是在怎样的社群关系中，良好的亲情伦理所产生的自由效果是无法否认的。具体说来，个人有着怎样的亲情伦理观念，同样，也可以在社群伦理中折射出来。“社群伦理的正直形象”，是亲情伦理形象的进一步放大，因而，道德意向性，构成生命存在价值的具体呈现；即个人具有良好的社群伦理形象，就可以自由地在社群中生活，相反，个人不愿建立社群伦理形象，就只能孤独地生活在自己的世界中。一个孤独地保持自我生命纯洁性的人，当然值得尊重，只要他不损害别人，并能为社会和家庭勤劳地工作。不过，也应承认，一个既具有良好的亲情伦理德性，又具有自由的社群伦理德性的人，更为社会尊重，特别是在公共伦理秩序中，人们认可的只有那些符合社群伦理标准的人。

因而，从审美意向性与道德意向性的共同作用而言，审美意识与道德意识的探索，有助于人深刻地理解人类生命活动，也有助于真正体验生命的价值和意义。人类生命意义与价值的探索，离不开这两个重要的认知维度；“审美道德立场”，不仅是艺术创造的充分条件，而且也是艺术创造的必要条件。值得加以研究的问题是，审美意向性对于道德意向性有何积极意义？同时，还应追问，道德意向性对于审美意向性具有怎样的意义？审美意向性对于道德意向性的积极作用在于：必须充分认识生命存在的价值和意义，因为审美意向性的根本目的在于拓展生命，深化生命认知，探索生命的无穷可能性。由于审美意向性是生命的不受约束状态，所以，从弘扬生命个体价值的意义上说，审美意向性具有自由的特征。审美意向性由于向生命开放，它必须充分正视生命的各种状态。在审美意向性的自然对象世界中，自然具有丰富的启示性意义：一是纯粹意义上的自然，到处洋溢着生命的自由旋律。一个审美体验者自由地看山看水，看花看草，可以说处处皆有画意，处处皆有诗意。只要将自然中的无穷自由的生命

韵律表现出来，即可具有生命美感意义。二是动物世界与植物世界的生命认知。一切生命都处于生长状态，观察生命的自然生长，就可以得到许多生命启示。从自然生命的形成与发展的历程中，可以看到，所有的生命，皆具有一些共同的生命价值属性，领悟这种生命价值属性极其重要。

从审美意向性对道德意向性的作用而言，生命自由地展示自身的创造性本身，就是符合道德的事件，并不违背道德本源性的立法，相反，在不强调生命创造和生命享受的前提下，过分强调道德自律、自我克制和人格完善，就有些“不人道”。因为不以人的生存现实为目标，而过高地对人提出生命伦理化要求，不仅不能实现道德的本源力量，而且还可能对道德自身构成生命反动。也就是说，从审美意义上而言，只要自由地展示生命的自由感知力量与创造力量，重视生命正价值形态的表现，不走向生命的反动，就是自由的和人道的。当然，也应看到问题的另一面，即在审美无限自由开放时，人对生命原欲或生命存在状态的展示有可能“溢出道德的底线”。例如，正常的生命性爱，应该是值得肯定的道德事件，因为它符合生命伦理自身，但是，以本源性的生命事件为创作目标，脱离生命活动意义与价值的纯粹生理描写，由于其目的不是为了人的生命自由，而是为了展示“生命的丑恶”，这就使审美的自由“蒙羞”，从而导致艺术的堕落。同样，过分的暴力，过分的冷漠，过分的性欲，过分的卑微，也不利于生命自身的“道德昂扬”与“道德抗争”。应该肯定，没有审美意向性的自由体验，人们对道德的想象与理解，将是贫穷而苍白的，相反，在审美自由力量的作用下，人们对道德的自由想象，既可以步入优美体验，又可以达成崇高体验。

那么，道德意向性对于审美意向性的积极意义又该如何评价？道德意向性直接肯定了生命本性力量的价值意义，也肯定生命自身的

本源性力量的自由发挥，符合生命的道德原则。这不仅从生命的高度保护了生命存在的全部合法性，而且可以避免人们对生命的纯粹理性的理解，因而，道德就获得了基于生命本源自由地表现生命创造力量的自由意义。我所理解的“道德”，实质上是“基于生命的道德”，即一切符合生命自身的活动就是道德的，同样，一切符合本源道德法则的力量也必定是生命本体化的，这就从根本上堵塞了“道德与生命之间的对抗”，而具体表现为“生命与道德之间的自由协调”。

道德意向性，不仅能保证审美意向性充分尊重生命，表现生命，而且可以显示生命本身的神圣与崇高，这就从根本上保证了审美意向始终具有正价值的方向目标。道德意向性肯定不会回避丑恶，因为丑恶基于人们本有的欲望意志，是无法避免的，丑恶并非是人所无法克服的疾病，而是人类生活自身造成的存在悲剧，或者说，恶本身是由于良好的社群道德秩序或国家道德秩序不能建立应时而生的。从根本上说，它受制于亲情伦理法则的过度滥用，结果可能是：以私情代替公正，以自私意志代替法律自由。

道德意向性毕竟有其规范性的一面，也有其严格律法的一面，那么，道德意向性是否应该发展这种严酷性的一面？在我看来，道德意向性作用，只能坚持“中庸性原则”，不能将道德极端化。具体说来，我们先要承认生命欲望的“前定合理性”，绝不可“将道德极端化与神圣化”。只有审美与道德和谐造就的伟人，没有以审美来否定道德造就的圣人；如果生命只是走向纯粹的圣化，只有道德人格的力量，那将扼杀审美自由创造的力量；如果只有对规则和教条的信守，没有对生命自身的弘扬，那么，这样的道德圣人是真实的，因为他违背了审美与道德相统一的生命法则。

“生命的神圣化”只能以审美与道德的和谐作为价值标尺，因而，审美意向性与道德意向性之间，既存在相融和谐的一面，也存在着极端对

立的一面。审美意向性与道德意向性只能以生命本身的自由发挥为基点，不损害生命，亦不贬抑生命，同时，又不要将生命本身纯粹意志化和欲望化。审美与道德的和谐，会使人类生命和谐真正成为理想的现实性。由于道德局限与审美局限，人们往往喜欢在艺术中蔑视生理欲望的大释放，这既是不健康的，又是畸形的。在生命艺术中，“审美和道德的相融”，才能使本源的生命力量以自由而理想的方式呈现。

第四节 审美与道德和谐的文明构成机制

4.4.1 审美与道德和谐的自由特质

审美与道德活动，从本质意义上说，是主体性的自由精神活动，由于审美主要是人的生命感觉想象的自由表现方式，因而，审美是不给人们精神设限的生命认知方式。它可以接纳各种原初的生命感觉，美的与丑的，正义的与不义的，善良的与邪恶的。一切生命自然感觉，皆可向审美本身开放。审美本质上是自由的感知与想象方式，它来源于生命本身的感受，因而，审美活动不仅可以自由地观照生命的各种表现形式，而且可以包含各种各样的本源性生命感觉，审美与生命的开放性和自由性等义。事实上，在审美艺术中，人的各种原初的感觉，得到了不同形式的表现，因为在审美活动中没有“外在的立法”。审美本身完全取决于主体性的精神立法，或者说，审美完全取决于个体自由生命意志的自由表现，这样，“个体性原则”，在审美活动中获得了真正的胜利。^①

① 尼采在《悲剧的诞生》中特别谈到“个体性原则”的最终胜利在希腊悲剧艺术中的伟大作用，事实上，这也是尼采美学理论的核心意念，参见尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，三联书店，1986年，第8—12页。

由于不同的个体有不同的生命需要，不同的个体有特别的生命意志，因而，个体的自由意志之间根本不能获得共同性价值准则。实际上，在个体化的审美活动中，个体美学原则呈现出多样性特征。每一美感形态服务于一类人的生命需要，审美本身的多样化与个体生命本身的多样性，形成了“内在的照应”。个体生命意志有其不确立的运动方向，相对而言，大多数生命形式，屈从于生命本身的原欲化需要。个体的生存价值取向，以原欲的满足和自由扩展为基本价值准则，因而，对于大多数个体而言，最大限度地获取财富比什么都重要。财富是生命自由的基本保证形式，审美与道德等精神生命活动形式，则为大多数人所忽视，只可能成为少数人的精神生命志趣所在。“生命的原欲化”，必然将生命中的一切视为合理的，社会的主导价值原则可能蔑视抢劫、杀人、卖淫、吸毒、贩毒，但是，对于犯罪者本身而言，他们并没有“本能的道德羞耻感”。因此，道德价值，只能在被每一生命个体认可的前提下才有威慑力，“自由的生命个体”，常常从欲望化原则本身出发，为自己的生命感觉和生命行为找到合理的借口。因此，“个体性原则的胜利”与“审美的无限开放性”使审美活动本身不仅充满着自由创造性，也充满着危险性。那么，如何使审美活动成为自由价值的创造方式，不致流于原初低下的生命感觉的恣意表现？这显然需要限制人的审美感觉的无限自由扩张。

审美感觉的无限自由，在个体生命身上是不受限的，也是无法受限的。对于个体而言，你可以自由地想象任何色情活动、罪恶活动乃至强力意志活动，因为这种精神想象活动是你心灵的自由。个体自身可以去享受并体验这种独特的心灵经验，但是，任何个体都没有随意将个体的“罪恶心理体验”或“原欲心理体验”自由表现出来的权利。实际上，罪恶心理、原罪心理、原欲心理在每个人心中都可能存在，只不过，有的人愿意驰骋这种原欲心理想象的自由，有的人虽无

法排斥任何原欲心理，但可以依靠理性阻止这种原欲心理的外在释放。正因为人人皆有“圣洁心理意念”，亦有“罪恶原欲心理意念”，因而，“过分的圣洁化”常被人看作是虚伪的行为。从历史生活本身来看，人类发明了“民间独有的原欲交流形式”，即通过“讲笑话”和“说隐语”的方式，含蓄地表达这种欲望心理，这就是自由的日常审美方式。在男女宴饮聚会之时，一些能说会道者，常能以黄色笑话和性爱隐语挑逗人的原欲心理，将人的不能正式表白的欲望活动和欲望意念表达出来，使听众产生“快感享受”。这种欲望故事，尽管有些直白，但基本上处于“欲说还休的艺术状态”，构成“既亲切又朦胧的神秘效果”。

审美艺术，一方面必须面对人的这种生命原欲心理自身，另一方面又必须接受理性社会的公正美学价值的制导。艺术不能无限度地将个体生命欲望公开化，它只能停留在被人许可的艺术限度之内。生命原欲的本源化是私人事件，在私人空间之中，个体的生命欲望表现是自由的，但是，在公共文化空间中，或者说，在面对公众生活时，艺术创造本身就受到了限制和约束。仅靠“个体性原理的审美大解放”是不够的，尽管在理性化社会中，个体性原理的每次胜利，都使人获得了生命的大解放，形成了生命的“一道美丽彩虹”。也应承认，个体性原理与实践理性原理之间，始终构成潜在的对抗，它们处于和谐与冲突的关系之中。没有“个体性原理”的自由充分的保障，人无法伸张自由的生命感觉，尽管在艺术传达上，个体性原理所主导的生命想象要受到限制。仅就生命想象的心理存在而言，它是无限自由的，一切皆可在心理想象中成为可能，并能达成绝对保证生命感觉的无限自我扩张和无限自我解放。如果缺少这种力量，主体的艺术创造和主体性的生命想象，就缺乏野性的力量，就不能真正契合生命的无限冲动，因而，“个体性原理”，必然保证审美者的无限心理想象自由和人

类全部生命原欲，在心理世界中，有无限野性地释放的可能。生命原欲的野性解放与个体自由想象的无限展开，为审美创造或审美体验本身，提供了无限资源。这正如大江大河，小溪山谷的水流入大海一样，人的全部生命原欲和不受限制的野性想象，皆可自由地在心灵的大海汇聚、翻腾，掀起波澜，既可以形成蓝色的宁静，也可以形成巨浪滔天的海啸，还可以显得无限神圣博大。

审美者如果不能坚守个体性原理的自我解放，或没有无限自由的野性感觉的自由伸展，就不可能有无限的创作冲力和奇妙的艺术思绪，因此，为了使“心灵的大海”保持充盈而巨大神奇的创造力，审美自身必须是无限解放的。当然，审美传达所主导的审美价值创造或艺术形式创造，不能一任这种野性感觉的自由伸张，它需要在实践理性的指导下进行选择 and 重组。一方面，艺术形式创造要最大限度地“还原”个体生命的自由感觉与想象，另一方面，又必须保持必要的道德界限和道德警惕。实践理性或道德反思本身，此时扮演着防护海浪的“海塘”的角色，因为人为修筑的海塘可以阻挡海水的野蛮冲击，以保护良田不受侵蚀，并借此保护生命创造的成果，还可以使人类感到幸福安康。道德就是规范审美活动或提升审美活动的生命价值的一道“海塘”，这座堤防十分必要。一方面，按照生命道德律，审美者对生命原欲和生命想象之自由表现，以不触犯这一“海塘”为前提，即不能破坏人类生命价值的道德底线，另一方面，按照生命艺术的作用方式，艺术家又不能完全漠视生命原欲或完全受制于道德律令而将生命本身神圣化，即必须艺术化或审美化地“表现生命的欲望”。只有将人类的生命感情和生命理想从道德神圣中解放出来，才能使其具有生命艺术化的效果，一旦达成了这样的效果，审美与道德的和谐即可实现。

但是，“道德实践原理”，并不完全能够克制自己的神圣化欲望。

在特定的文化历史时期，道德实践律提防一切欲望的自由表现，将人的正常的生命原欲和野性的生命冲力全部排斥在艺术的合法性范围之外，这样，审美者只有表现道德理想和生命神圣化或道德时尚化的权利，没有正视生命欲望和本源的生命感觉和想象的权利。于是，艺术家成了“单调的道德价值律的图解者”，审美艺术本身没有一点活力。人物的思想与情感，生命活动与主观意愿，全都成了“道德的道具”。这种纯粹道德化的后果，是将道德理想本身或习俗道德规范本身作为人类生命情感表现的杀手，于是，审美在道德中失去了生机，艺术在道德纯粹化中死亡。这说明，审美的无限扩张可以将人类的全部道德准则击垮，而且，这种胜利非常容易，它的直接后果是生命价值的大混乱和生命价值理想的大失序，因为此时人们“只承认肉身法则本身”。与此同时，道德的无限扩张，直接使生命艺术和审美本身处于窒息状态，因为绝对道德要求下的公共生活价值律，必然要最大限度地剥夺个体的生命野性与生命感觉，因而，审美与道德的乖张，必然导致心态自由价值的失序。

为此，寻求审美与道德的和谐，是人类生命艺术一直努力的方向和目标，应该说，这一和谐的生命价值目标并不容易实现，因为人们怀抱着不同的文化价值理想时，又生活在不同的生命价值范式之中。在设定了审美与道德和谐的前提条件之同时，也应现实地看到，审美与道德和谐有其不同的文化机制。一方面，审美与道德和谐的文化机制，必然由总体的民族文化力量构成，另一方面，审美与道德和谐的文化机制，则由于具体民族人格精神所决定。人类文明的形成有其独特的道路，最初的文明类型是极具个性和价值规范的文明。例如，欧洲文明、印度文明、中东文明、中华文明等，每一文明的确立，都有其斗争与挣扎的历史。具有活力的文明形式，在激烈的竞争与对抗中存在了下来；一些古老的文明形式要么发生了变异，要么被历史淘

汰，只留下“文化的残迹”，或者被转入到其他的文明形式之中。每一文明得以确立，不外乎民族信仰、民族价值观、民族文化道德习俗、民族法律观念、民族人性理想和民族艺术精神几个方面，当然，民族生活方式与民族的地理位置，以及民族间的文化交流和军事对抗也是其重要原因。

从根本上说，民族个体生命存在者对民族文化和价值观念的自觉认同，以及对民族生活秩序的自觉维护，对于文明自身的形成极其重要。正是由于不同的文明有不同的生命价值理想和道德价值理想乃至生命审美形式，所以，不同文明形成了不同的价值范式，从而，对审美和道德的认知本身形成了确定性理解，可以较长期地维护“生命的和谐”。审美与道德的和谐的现代价值范式，是欧洲中心主义道德价值观和生命美学价值观广泛传播的结果，但它并没有完全取代所有民族的传统价值观；相反，每个民族的独特价值观，依然对审美与道德的和谐产生影响，因而，不能从“单一的价值范式”来探究审美与道德的和谐，而应从“多种价值范式”出发来历史地现实地理解这种和谐。

4.4.2 审美与道德和谐的文明构成机制

审美与道德和谐有其特殊的文明机制，并不存在统一的被普遍认可的价值模式，相反，在全球文化交流与合作之中，不同的民族，以其不同的艺术方式与生命情调，“参与到”人类艺术的审美交流之中。事实上，如果人类艺术只有单一的价值模式，那么，人类艺术就失去了生命力量。当人类的多样化的民族艺术形成价值互补时，审美与道德和谐本身就可以提供各种各样的生命启示。

审美与道德的和谐十分强调民族审美价值范式。任何民族价值范式都不是一朝一夕形成的，而是历史地形成的，它是民族心灵的独特价值创造。尽管现代艺术十分强调公共性与对话交流性，但是，从艺

术的多样化而言，审美与道德和谐的艺术之创造，应强调其“民族独立性与封闭性”，因为艺术交流一旦无限开放，“强势艺术”必是对“弱势艺术”形成干预式影响，结果，强势艺术的生命文化特征日渐呈现，弱势艺术的生命文化特征则逐渐淡出。当然，这种文化独创与封闭是相对的，而不是绝对的，因为在相近的文化圈内部，彼此之间的交流与影响十分必要。

事实上，文明化的艺术，从大范围来看，呈现出几种主导文明作用所构成的审美艺术形式；从小范围来看，则形成了各种各样的民族艺术或本土艺术。特别值得强调的是，真正的民族艺术，有时是民间化的艺术。以中华民族的艺术为例，汉族艺术逐渐成为主导性的民族艺术，即在 56 个民族构成的中华文明大家庭之中，每一民族都可能接纳以汉语为中心的主导性民族艺术，因而，“汉族艺术”是中华民族公共艺术形式，虽然汉族艺术也存在各种民间形式，但这种民间形式与汉族艺术本身并不构成根本性区别。

应该看到，“少数民族艺术”则具有自身的独特性，这不仅可以通过服饰、歌唱、语言、习俗、信仰、美术体现出来，也可以从其艺术形式和艺术的民族精神来体现，各民族皆有其独立的古老的民族艺术方式。不过，也要承认，各民族的民族艺术，虽然具有独特的生命文化形式，但从历史发展的角度而言，这些民族艺术的进步和总体变化并不大，民歌、民间绘画、民族服饰、古老的信仰，一切皆处于文化封闭状态之中，或处于相对确定的民族文化交流语境中。事实上，当少数民族的成员接纳汉族艺术文化时，往往对本民族的艺术形式就会处于陌生状态，他们在保持民族艺术的“不变性”和“封闭性”的同时，又接纳现代意义上的艺术形式。民族艺术的不变性与封闭性有着直接关系，同时，也与它长期处于民间地位有关，因为处于民间地位的艺术本来就是人民的，它往往不会产生独立的职业创造者。由于

独立的职业艺术创作者的缺乏，少数民族的艺术就处于被保护的传承状态，还不可能得到真正的艺术发展。

保留民族艺术的民间性与封闭性十分必要，无论是从全球文化意义上谈论伟大的民族艺术，还是从地域意义上来谈论特定的民族艺术，民族艺术自身的独立性与封闭性特征的保留，皆有其现实历史文化意义。事实上，作为人类文化遗产所要保护的艺术形式，大多就是正在失传或将要失传的艺术形式。民族的艺术的传承，必须要有相当数量的“民族艺术热爱者”，像维吾尔族艺术、藏族艺术、蒙古族艺术所以流传至今，未被同化，一方面与它拥有众多的民族艺术热爱者有关，另一方面，则与这些民族拥有自己的民族语言，而且较少受到破坏与干扰有关。如果按照欧洲民族艺术的“强势侵略原则”，许多民族艺术早就消亡了。民族艺术独立性的保留，一方面与它所具有的独立的审美表现形式和审美文化情调有关，另一方面则与它所呈现的审美文化精神有关。前者呈现出独特的地域情调或异域情调，后者则呈现出可理解的人类共有的生命文化精神，同时又具有独立的民族呈现方式。“异域情调”，是民族艺术所具有的独立的生命特性。

由于每个民族的人民，处于不同的地域之中，有其不同的自然风景，因而，他们从自然地域特性出发，以其不同的艺术材料，不同的艺术色调和形式来表现其“生命创造力”。即使是同一艺术形式，例如舞蹈，不同民族的创造根本不同，其中，可能有音乐的区别，也可能有舞步的区别，更与不同民族的情感表达与生命交往方式有关。“独有的生命观念”，构成了独有的民族艺术形式；音乐不同，声音不同，故事不同，肤色不同，容貌不同，情感不同，习俗与美感亦不相同。这种“异域情调”，对于本民族的创造而言，是民族情调，对于外民族的接受者而言，则是异域情调；也就是说，“异域情调”同时是“民族情调”，而“民族情调”同时也是“异域情调”，这主要看接

受者的身份认同。

对于民族生存者而言，民族情调的东西，最易唤起直接的生命情感，其审美与生命价值观念，也可以直接获得亲切认同，因而，在现代性的艺术中，“异域情调的作品”，最易唤起新鲜感。当然也应承认，不少异域情调的作品对于外族接受者而言，处于极端漠然的状态，甚至抗拒接受。“异域情调的作品”，不能仅以民族形式的独特性而获得普遍生命回应，必须以民族的生命文化力来引发他者的“生命回应”。仅仅局限于民族可理解的生命情感与形式的民族艺术，必定只能限制在民族接受范围之内，只有那些能够唤起不同民族的接受者的生命回应的作品，才能引发强烈的生命美感。一民族对另一民族的艺术可能产生漠然感，是极其正常的文化现象，这说明，民族艺术形式固然重要，但民族艺术所具有的生命文化情感和精神更为重要。或者说，只有当民族文化生命情感与民族艺术形式，构成独有的生命文化精神，这种独特的生命精神，还具有生命震撼力时，它才能被看作是“有生命活力的异域情调的艺术作品”，才可能受到另一民族的接受者的青睐。

民族情调遵循的是“认同原则与共鸣原则”，异域情调则遵循的是“生命原则和启示原则”。前者说明：只要是民族的生活历史，民族的真实生命情感，艺术就能引起民族艺术接受者的共鸣与认同；后者则说明：民族艺术必须以其独有的形式和强有力的生命情感方式，才能给予其他民族的接受者以生命启示和感动。

不同民族乃至不同文明的艺术，在如何处理审美与道德的和谐问题上有独异处，也存在着共同点。审美与道德的和谐，实际上，直接呈现出生命价值形态或生命表现方式，而不再处于“分离状态”。事实上，在生命形象的自由表现中，不仅可以看到一民族艺术的生命活力，也可以看到一民族艺术的道德理想。审美艺术具有“历史的存在

共性”，也具有“生命的传承性”，人类不同文明的艺术按照自己的道路，构成自己的艺术史，这种艺术史是通过不同的艺术作品构成的，也就是说，艺术作品成了保存民族历史审美观念与生命价值观念的重要方式。一民族所保留的艺术作品越完整越丰富，其艺术的世界影响力就会越博大。当然，流行的时尚的民族艺术或现代艺术，比古老的民族艺术的影响力和冲击力更大，但现代艺术并非是评价民族艺术的惟一依据，相反，古老的民族艺术更具有研究价值。

希腊文明世界创造的艺术形式，至今依然得到了很好的保存，他们不仅保留了大量的艺术文本，而且还保留了艺术表演的场所。在希腊文明中，公共空间包括神庙、广场、剧场、竞技场等。这些公共空间，一方面有其专门职能，另一方面则是审美艺术的自由表演场所，这些古老的建筑与公共空间，让现代人还可以“真实地想象”古希腊艺术的辉煌场景。更为重要的是，“艺术文本的保留”，为现代人还原希腊艺术或重温希腊艺术，提供了重要的保证。对于外国人来说，古希腊艺术的独特性认知，并不在于其服饰等外在的东西，而在于艺术中的人性和艺术中的生命故事所具有的感染力。古希腊人在创造艺术作品时，常常将“自由的神”与“英雄的人”安放在一起。这样，现代人不仅可以欣赏希腊神话中所表达的自由生命理想，而且可以欣赏希腊人所独有的社会苦闷与情感命运。例如，弑父娶母，兄妹亲情，父子情仇，在这种民族化的艺术中，不同民族的人依然可以体会到“共同的伟大人类情感”。事实上，古希腊艺术的“亲情至上法则”与“爱情至上原则”，处处显示出自由的人性光芒；在希腊艺术中，主人公以亲情挑战法令，以正义挑战私情，不仅显示出人性的力量，而且确立了独特的生命价值范式。这些艺术不仅显示了独特的生命文化机制，而且显示出审美与道德的内在和谐。

印度艺术，特别重视以歌舞作为艺术的基本的情节构造或故事叙

述方式，“家族情仇”常成为艺术的基本生命价值主题。一方面，等级社会的法则，使不同社会等级中的男女不能自由恋爱，另一方面，怀抱着爱情至上的男女，又总想挑战这种文化道德准则。结果，艺术所要伸张的是，正义的力量使爱情本身获得胜利，在死亡与悲剧面前，非正义的力量又能使人获得生命的顿悟。艺术中的正义与邪恶的较量本身，就是审美与道德的艺术呈现方式，它直接给接受者提供具体的生命启示，因为它所具有的审美与道德和谐感或生命正义感，始终表现出激动人心的力量。

应该说，审美与道德和谐，有不同的文明机制，但是，在其生命文化本质上，则具有共同性特征。不同的文明本身，使艺术具有独立的叙述内容或抒情方式，但文明本身呈现的生命价值本质则可以沟通，这说明审美与道德的和谐与冲突，在生命本质层面上可以寻找到一些共同的价值标准。首先，审美与道德和谐的艺术，必定是“重视生命自由和生命理想的艺术”。虽然审美的自由可以显示各种各样的生命力量，但人们对这各种各样的艺术生命形式的接受并不一样，世俗的或低俗的生命情感，可能会满足人们的欲望化好奇。由于它处于低下的生命情感状态之中，所以，这样的艺术，不可能使人形成真正的生命感动。人们更喜欢生命美好的艺术，即以生命为宗，人的生命活动中显示出自由而神奇的力量。只有美好的生命艺术情感才会给人以真正的感动。其次，审美与道德和谐的艺术，必定是“给予人以启示或给予人以生命勇气的艺术”。艺术需要教人勇敢地面对困难，而且需要教人在苦难面前不要悲观，更应教人具有高尚的同情心和宽容博爱的生命情怀。因此，审美与道德和谐的艺术，必定是具有生命力量的艺术，在这种精神作用下，审美的不同文化机制之间，就达成了内在的“精神和解”，尽管它们在艺术形式和审美情调上，依然“保持着紧张和对立”。

4.4.3 在审美与道德和谐中的生命学习

审美与道德的和谐，提供了重要的生命学习方式，事实上，审美与道德的和谐，是艺术最自由的精神存在方式。人成天为了活着而忙忙碌碌，可能并不懂得生命的意义，或者说，并不真正懂得生命为何而活，如何生活？在非自由的精神状态中，人类生活本身具有“漠然感”，特别是在文明不自由和生存极度困难的前提下。^①为了生存而劳动，通过劳动而存活，这本来是不变的真理，但是，如果除了劳动，还是劳动，没有欢唱与歌声、节日与快乐，那么，活着的目标本身就形成了“生命的自我异化”。在艰难的生存背景中，土地的耕作者只能木然地生活，世世代代以农耕为本，承受着残酷的剥削和压迫，将一切不幸视之为天经地义的宿命，惟能希望天恩浩荡，从苦轭中喘口气。

按照中国古代自由诗人或隐逸诗人的生命信念，“审美与道德的和谐”是怎样的生命境界？屈原和陶渊明，对此作了十分形象而具体的回答。如果说屈原以《离骚》等诗篇作了献身国家和忠君爱国的“正直式生命回答”，那么，陶渊明则以《桃花源记》和《归园田居》等诗篇作了“归隐式生命回答”。

在屈原那里，审美的自由是那种以太阳和凤凰为象征的生命形式，即生命应该像太阳那样正直有力、光芒万丈。人们发现，在《离骚》诗篇中，屈原有三次面向日神的歌唱，它构成了全诗思想深化的

① 在非自由的生存状态中，人活着并没有太多的自由思想空间，他们首先考虑的便是“活着”的问题。如何活？即本能地通过生产劳动而求活，在专制文化传统中，对于中国人来说，活着即向土地要粮食，要衣穿，所以，活着就要劳动。在中国人的日常生活信念中，勤劳与节俭是最高的美德，因为惟有勤劳，才能获得粮食，所以，“面朝黄土背朝天”在古代生存信念中，一方面是苦难的象征形式，另一方面则是“勤劳的证明”。

关键。“凤凰”作为高贵而纯洁的鸟，在诗中可以理解为诗人的“精神自喻”，凤凰向着太阳飞翔，不仅意味着向往光明，而且也意味着追求高尚与纯洁。因而，《离骚》所提供了审美与道德和谐的精神风范，是抒情主人公对国家君王的热爱，是对正直纯洁的自赏，是对丑恶和谗言的蔑视与痛恨，更是那种可以牺牲小我系念国家和人民的高尚情怀。^①抒情诗人设想：邪恶与非正义不会久长，光明和热力可以驱散黑暗，照亮人心，怀抱圣洁并以有着高贵的家族传统而自豪，这种伟大的生命精神，是追求正直、追求圣洁和面对丑恶的自由理想精神。在屈原那里，审美与道德理想获得了生命和谐，这可以通过他对光明、凤凰、兰花之爱体现出来。如果说审美与道德的和谐提供的是“生命学习”的机遇，那么，人们在吟诵《离骚》等诗章时，就是对这种高贵的生命体验精神的认同。屈原为个体的生命苦难体验，乃至精神自由的坚贞信念，以及升华了的“民族—国家”情感本身，提供了审美与道德和谐的自由范式。

陶渊明的生命理想决定了他对审美与道德和谐的崭新理解。在陶渊明看来，官场是代表着污浊与黑暗之地。在那里，生命自由个性受到压抑，人格精神被扭曲，因而，他不肯为五斗米折腰。“久在樊笼里，复得返自然”，在他那里，就成了审美与道德和谐的生命范式。这里，生命可以自由伸张，这一伸张的个性生命，又不违反本源的生命真理，生命自由与内在信仰取得了一致。从一般意义上说，陶渊明有将田园生活美化的倾向，因为“苛政猛于虎”，无职无权的农民在田野中耕作并无“生命的余暇”。陶渊明的诗性生命趣味，对于官场生活的人来说，可以构成启示：生命存在的自由在于：不违背本性地生活。对于陶渊明来说，“亲自劳作”并不是苦差事，因为“采菊东

① 萧兵：《楚辞的文化破译》，湖北人民出版社，1991年，第28—33页。

篱下，悠然见南山”，与老农一起“把酒话桑麻”，就成了隐逸而又悠闲的生命象征。在这种生活中，审美与道德的和谐，构成他独有的自由人格精神，这些诗篇，提供给人们“生命学习”的方式。也许正是从生命学习出发，历代文人总是乐于吟哦陶渊明的诗篇，追慕他的自然理想，选择纯朴而又不异化的生活。

从诗人的创造而言，审美与道德的和谐，是相对的和谐，而不是绝对的和谐，因为什么样的现实生活土壤，必然种植出什么样的“生命理想之花”。生命的内在和谐，总是在现实生活条件之上形成的想象与超越。对于屈原和陶渊明来说，官场的黑暗，足以毁灭他理想的生活，因而，为了生命的和谐，他们或者坚贞不屈，或者隐逸田园。这对于中国文化生活中的士大夫来说，就是生命和谐与自由理想的表达，我们不能“奢望”在中国文化生活之历史土壤中，能结出古希腊雅典社会的“自由生命之花”。审美与道德的和谐，作为相对的和谐，实际上给不同文明背景下的审美创造者，或生命体验者提供了生命自由想象的空间。不同文明背景下的生存者，其现实历史生活条件自身，给他们的“生命伦理想象”提供了内在价值基础。

为了深入地理解审美与道德和谐的生命意义，我们还可以通过歌德的诗意思象来加以解释。对于歌德来说，审美与道德的和谐，或生命的内在和谐，是永远值得追寻的精神过程，他通过“浮士德”的形象，给予人们生命学习的可能。歌德在改造德国民间故事传说的基础上，展开了浮士德“追求审美与道德和谐的生命历程”。对于浮士德这位垂老的“书斋幻想家”来说，审美与道德的和谐，首要的莫过于对青春的渴慕。按照歌德的审美想象方式以及民间文化传说基础，浮士德与魔鬼之间订了生命契约：当浮士德在生命满足之际若说出“真美啊，请停一下”，其灵魂就归魔鬼所有。浮士德毫不犹豫地签订了这样的“生命契约”，于是，魔鬼让他在“魔鬼之厨”中经过一番洗

礼，获得了青春，并亲自体验了人生的大喜大悲，奇功伟业，享受到了生命的无限乐趣。^①歌德思想的深刻性在于：生命的全部身体性要求，或欲望化要求，皆具有正当的生命合理性，但它永远不能使人获得真正的满足。事实上，在魔鬼满足了浮士德的全部生命欲望要求时，浮士德也未发出可能失去灵魂的“生命感叹”。

按照诗剧的情节设计，只有当浮士德体会到了生命的内在的精神愉悦和生命价值的神圣满足时，他才会说出“生命契约”中出卖灵魂的话语。在诗人看来，这是个不断探索生命意义的灵魂，这是个不满足生命的个体性肉身欲望和外在虚荣的人，这是个不断追求社会价值和自由理想抱负的人，他的灵魂不是“生命堕落的过程”，而是“生命圣化的过程”。因此，诗剧的最终结局是：浮士德的生命之旅，获得了“上帝的悦纳”。在魔鬼取走浮士德的灵魂之前，满腔热情的天使已将“浮士德的灵魂”携入天堂。这个生命个体的生命实践过程，显然提供了“生命学习”的可能，因为浮士德追求青春，追求爱情，并获得了天下的美人，也追求权力，但是，这一切现实生命欲望法则，皆不能使其生命满足。只有当浮士德将生命完全献身于造福于民的填海事业时，他的生命才体会到了神圣的快乐，所以，他将“掘墓的声音”，视作了填海造田的欢乐之声。生命的价值，在此获得了真正的提升，于是，浮士德的生命旅程，也就获得了审美与道德的和谐。

这是伟大的“生命学习”过程，可以说，伟大的艺术作品之伟大之处，就在于提供了这种生命学习的可能。事实上，生命不能“木然地存在”，而且，生命也不能“满足于原欲状态本身”。尽管人们无法从根本上“摆脱生命的身体性需要”，但生命中应有更崇高更神圣的

① 李咏吟：《审美的智慧》，沈阳出版社，1997年，第228—325页。

东西。虽然我们不能为了追求生命的神圣而牺牲生命的身体性快乐，但超越生命的身体性需要是人生的必然，因而，艺术所提供的“生命学习”方式，往往是生命的自由理想追求过程。生命学习是自由体验与反思的过程，并非必然要求人们必须面对伟大的艺术作品本身。实际上，“生命学习”，在各种艺术形式和各种艺术作品中皆可能发生。因为生命学习可以是正面的学习方式，也可能是通过反思对比而获得真理认知的学习方式。审美与道德和谐的“生命学习”，提供的是生命的自由可能，因为每一生命个体的存在视域是有限的。我们往往很难超越个体生命自身的存在性局限，因而，自由的生命形式可能存在于艺术的审美想象中，存在于艺术家的生命理想之中。尽管人们可以从不同审美形式的艺术中“学习生命或生命学习”，但只有审美与道德和谐的艺术，才能提供给人们生命学习的最高精神范本，因为对负面生活的评价，并不必然影响人们对和谐自由生活的理想设计。

审美与道德和谐的作品，直面的就是自由的生命本身，它是生命的自由的想象。审美者可以直接在这种艺术的直观中，获得对生命本身的自由理解。每个人都需要进行生命学习，不论是“文化精英”，还是“茫然的存在者”，不管是幸运儿，还是多余的人，都应进行“生命学习”。生命学习本身，成为生命存在者的“必须”。人无论是成功还是失败，在其生命历程中，它只是短暂的瞬间，因为成功和失败，都有可能使人类生命存在发生本质异化。为了防止这种生命的异化，就需要进行“生命学习”，艺术与艺术的历史，提供了无限的生命学习范本。生命是不断探索的过程，生命学习也是不断追寻的过程。

按照这样的生命价值原则，我们自然需要不断地对生命进行“价值总结”。当我们成功时，“生命学习”本身要求我们反思这种成功的价值和目标，只有通过“生命学习”，人的自我生命价值，才能不断得以提升。事实上，许多成功的生命存在者，可能曾经确立了生命学

习的范式，但是，由于放弃了永恒的生命学习，最终可能走向悲剧之途。失败者更需要进行生命学习，因为奋进与努力、诚实与正直，必定可以成为“失败者生命学习的精神动力”。生命学习就是这样永远自我反思和自我确证的过程，它追求审美与道德的和谐。由于这种和谐是相对的，因此，它有无穷的提升空间。

4.4.4 审美与道德和谐及人格精神认同

在生命学习的自由过程中，确定性的生命价值形态，往往通过文学艺术所创造出来的“自由人格形象”而不断呈现出来。审美与道德的和谐，基于自由的生命理想，也基于自由的人格精神，因此，生命学习既是人生理想的学习，也是人格精神的历史性认同。人格认同实质上显示了人类生命的自由价值原则。虽然人以不同的方式活着，每种活着的方式，皆有其自身的独立与自由。只要不违背法律，任何生活方式都是许可的，但是，应该看到，每一生命方式，都可能获得人们的“生命价值确认”。事实上，有的生命方式为人否定，有的生命方式为人肯定，有的生命方式则为人讴歌颂扬，这说明人类生命方式自身，有其不同的自由生命价值。在这种生命价值的认同性分析中，人们可以历史地形成正价值原则或自由的人格精神理想。

正直可能是为人所认同的基本人格精神。正直是什么？它意味着正义与不偏私。要知道，偏私是人的正常生命本能，但是，从偏私出发，一切价值皆以“为我而存在”作为基本标尺，这显然会造成社会矛盾。人必须保护个体生命，也必须不断地发展个体生命力量，并最终在个体生命力量的自由发挥中，确证自我的自由生命价值本质。由于人生活在社会与文化之中，任何个人都不可能摆脱与他者的关系，因而，在人与人的交互作用中，形成了基本法则：即个体在发展自我生命的同时，也看重他者生命的自由发挥，这就是“人道”。同时，如果个体将自我的生命发挥，服务于他者的生命需要，那么，生命价

值的确证本身便呈现出“崇高”。生命的“自足性和互助性”是人道，生命的“利他性与牺牲性”则是崇高，正直是自由地处理个体生命与他者生命关系的价值准则。由正直这种德性，就可能生出“诚恳和勇敢”的德性，因为正直避免偏私，所以，它要求真诚。

更为重要的是，生命的利他性本身也是勇敢的标志。当个人摆脱了生命的偏私性，又能极大地扩张生命的力量时，那么，他就会显示出生命的勇敢。勇敢往往使人们不畏惧黑暗，不惧怕邪恶势力，“勇敢”使人敢于为正义和真理而斗争。亚里士多德提出：伴随着活动成果的快乐与痛苦，形成人们品质的表征。个人避开肉体的快乐，并以回避肉体快乐为快乐，这就是节制，而沉湎于享乐的人就是放纵。个人在危险面前坚定不移，保持快乐，至少并不惧怕，这就是勇敢；如若痛苦不堪，这就是怯懦。伦理德性就是关于快乐与痛苦的德性。快乐使我们去做卑鄙的事情，痛苦使我们离开美好的事情。^①亚里士多德还说：勇敢的人，怕他所应该怕的，坚持或害怕他所应为目的，以应有的方式，在应该的时间。勇敢的人，要把握有利的时机，按照理性的指令而感受，而行动。勇敢的人，他的全部现实生活的目的，是与其品质相吻合的。每个人都在追求目的。勇敢是高尚的，所以高尚就是目的。勇敢的人为了高尚或美好而坚持，并勇敢地行动。^②

爱则是质朴而伟大的人格精神力量。在审美与道德的和谐中，爱发挥着最为重要的作用，因为爱是宽容，也是生命的慷慨；爱是坚贞，也是生命的神圣奉献；爱是自由与圣洁，也是对伟大事物的本质性理解。人类生命活动中有各种各样的爱的方式，审美活动本身，更是将爱的本质具体化多样化。爱是生命自身所拥有的伟大力量，它最

① 苗力田主编：《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，第30页。

② 同上书，第39页。

能形成“生命的感动”，而且，在本源的生命情景中，也最能形成和谐自由的生命关系。爱在审美活动中构成放射性结构，即爱永远从主体性生命的充溢与神圣中流出，它可以投射在各种各样的生命对象之上。我们可以爱自然、爱天空、爱大地，这种“自然之爱”，实际上也是“生命学习”，因为自然生命的相互作用关系本身，就可以理解成“爱”，例如，苍天对大地的“慈爱”，水对干枯的土地的“慈爱”，水对树木、草原和森林的“慈爱”，森林草原对人类和动物的“慈爱”。只要不破坏自然与自然事物之间，以及自然和人类之间的慈爱关系，人类的生命就永远可以得以自由的发展。

自然对人类的慈爱，仿佛是合目的性而设计好的，而且，自然本身仿佛就是为了建造生命的圣殿。这是自然对人类的恩赐，人类享受这种恩赐可能还不自知。古人在神秘思维状态中，知道这种恩慈和慈爱的意义，因而，人类对自然保持着“敬畏”。随着人类理性与技术的发展，人类仿佛忘记了这种“恩慈式感受”。当人们疯狂掠夺和开发自然时，自然也由对人类的恩慈变成了“报复”，因为自然对人类的恩赐，是以其合理性和正常性开发为基本前提。当人类以欲望法则，向自然提出过渡性要求时，这种慈爱将不复再来，所以，土地沙化，河流干涸，家园被毁，而当人类学会保护生态时，自然又恢复了她的慈爱。因而，在强调“自然对人的慈爱”时，现在该是强调“人对自然慈爱”的时候了。“人对自然的慈爱”，就应表现为对自然生命的敬重与热爱，这并不等于说，人们可以不向自然索取，但人类的任何索取，都要以恩慈与回报为条件。

当人学会收敛欲望时，就开始对自然施爱，自然生命与人类生命就会具有和谐一致性，事实上，人类的审美与道德和谐观念，并非直接产生于人类的原创，而是直接得益于自然的恩慈与启示。实际上，审美与道德的和谐，就是自然生命的本源化，就是自然生命的神圣

化，无人有权破坏自然的生态平衡。最坏的结果是：自然对人类的工作创造予以全部颠覆，重新创造自然世界的新秩序。任何生物，相对自然的本源而言，皆显得微不足道，在自然慈爱之启示下，人们重新发现自然生命、动物世界的生命启示意义，这是“亲在化”的生命世界。人与自然亲密相关，即当人与动物，人与自然建立和谐亲密的关系，并构成艺术的生命形式时，艺术和自然同时显示出生命的神圣与光辉。

相对于自然之爱而言，人类间的生命之爱，更值得重视和强调。这里有夫妻之爱、情侣之爱、母子之爱、父子之爱，这里也有同志之爱、朋友之爱、邻里之爱、信徒之爱，对此，舍勒曾从宗教意义上认识“爱的本质”。他说：“每种爱都是尚未完成的，常常休眠或思恋着的，仿佛在其路途上稍事小憩的对上帝的爱。当人爱一个事物，价值，如认识之价值”。“当人爱这种或那种构造的本性，当人爱朋友或其他什么人，这始终意味着：他应当在他的位格中心里表现作为肉体单位的自己，他应当通过位格中心，并在此中心中共同行为，肯定在陌生的对象中，那趋于独特的完美之趋势，并且参与它，促进它，祝福它”。^①亚里士多德则认为：“大度的人很少提出什么要求，甚至什么也不要求，但很愿服务。对高贵的人，他矜持，对中等人士则和蔼。因为高尚者高不可攀，是难以超越的，对中等人则容易。对高贵的矜持并不是证明自己的出身低微，而对下层人士的无礼则是狂妄的表现，如一个强者欺侮软弱的人”。“在一般事务中，他也不逞强，或想着出人头地。大度的人无所动，没有光荣伟大的事业他不着手，他很少忙忙碌碌，只做那些巨大而有名声的事情”。^②

① 舍勒：《爱的秩序》，林克译，三联书店，1995年，第47页。

② 苗力田主编：《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社，第82页。

亚里士多德还指出：每个人都喜爱对其自身是善的东西，而可爱的东西只是总体上的美。个别的善只对个别的人是可爱的，每个人所喜爱的善并不像实际存在的样子，而是对他所呈现的那个样子。在亚里士多德看来，友爱分为三类，其数目与可爱的事物相等。一是偶性上的友爱。即那些为了用处而爱朋友的人是为了对自己有用，那些为了快乐而爱朋友的人，则是为了使自己快乐，这都不是为了自身而友爱，而是为了有用和快乐。二是青年们的友爱。这些人任凭感情而生活，特别追求那些使他们快乐和当下存在的东西，然而，随着年龄的增长，那些令人快乐的东西也改变了^①。三是善良者的友爱。这种友爱是完美的，而且，在德性方面相类似，他们互相希望在善德上相类似，作为善的人他们都是就其自身而善的。那些为了朋友自身而希望朋友为善，才是真朋友，因为他们都是为了朋友的自身，而不是出于“偶性”，只要善不失其为善，这种友谊就永远维持。善良的人，既有总体的快乐，也有相互间的快乐。^②显然，亚里士多德对爱的本质的论述，已经把握了生命的最高贵的品质，这些品质可以理解成审美与道德和谐溢出的生命光彩。

从以上分析可以看出，审美与道德和谐所造成的人格认同具有其确定性，因为这些美德永远成为人们崇仰人格自由风流的基本价值范式。正因为人格认同具有确定性，因而，在实际的生命活动中，“人格认同”，就变成了具体的生命学习过程。审美与道德对人格精神的理解有所不同：审美者永远通过生动的艺术形象来展示自由人格；道德反思者则永远追求通过确定的道德原则来把握自由人格。前者创造自由形象，后者则确立精神规范。在审美活动中，这种生动具体的自

① 苗力田主编：《亚里士多德全集》第8卷，中国人民大学出版社，第167页。

② 同上书，第168—169页。

由生命形象本身，就包含着确定性的自由人格精神。在文学艺术中，审美与道德和谐所提供的自由人格启示，实际上是通过生命情感之间的交流来获得的。^①因此，审美与道德的和谐所提供的生命启示在于：生命的力量在于生命自身，而不是通过外在的权力和财富来显示的。当然，拥有权力和财富的人，更能有机会显示其自由人格所具有的道德力量，因为普通人的自由人格力量的发展，可能只会作用于一个人或几个人，而拥有权力和财富的自由生命存在者，一旦其人格精神力量显示出审美与道德的和谐，他可能慷慨施惠于许多人。因而，道德英雄可以是普通人，但更多的是通过伟大的精神力量作用而成就的杰出者，人类生命活动中的德性和自由人格力量，永远可以显示出审美与道德的和谐，这是生命的自由境地，也是自由艺术的伟大价值目标。

第五节 道德虚假的文化分析 与诗性正义力量

4.5.1 道德虚假形成的社会文化根源

道德意志是生命的内在的本源性力量，它既可以自由地向外进行生命拓展，或停驻在内部生命想象之中，构成自我提升的力量，同时，它又可以看作是行为规范的力量。在内部自律与外部规范之间，

① 事实上，审美与道德和谐所提供的人格范式与自由生命形象作为人格崇仰本身成为可能。一个生命可能处于卑微状态，但只要他（她）的生命行为本身富有人格力量，它就会使人形成内在的生命感动。同样，一个生命也可能处于高贵状态，但是，如果他的人格行动中缺乏人道的力量，那么，这种生命本身就不令人崇仰。所以，一个平民，一个母亲，一个战士，可能成为人格自由的英雄；一个领袖，一个首席执行官，一个董事长，可能由于缺乏人格自由的精神力量成为人们鄙弃的对象。

道德自身构成了生命的复杂体验，它既可构成内在的精神和谐，也可能构成真实的生命冲突。只有在内外和谐的互动中，它才可以构成自由的道德人格，展示出个体生命力量，并成为受人尊敬的思想与情感之源。由于道德自律或道德训练有助于人格的完善，并能建立和谐自由的人际关系，还可以使个人有助于民族国家，因此，道德目标的制定，直接促成人的道德内化的价值目标与方向，道德目的论本身促成了道德规范的普遍性生成。本来，不同的人所禀受的生命力量不同，其心灵智性和生命力量所构成的生命目标，就会有所不同。同时，源于这种个体生命力量的自我要求也不一样，即生命差异性与道德差异性总是作为先在的事实而存在。但是，道德制定者和道德规范者，却忽视了这种差异，即不论生命自然资质如何，他们规定：只要是人，就要受到社会文化道德规范的普遍约束。作为普遍意义的人的差异性被取消，其生命共有性或共同承担性责任得以加强，这样，从不同的生命伦理状况出发，必然要形成最低限度的普遍性伦理要求。

既然是道德普遍性要求，即使是最低限度的要求，对于每个人所可能发生的道德作用与道德限制必然不一样，因为个体既可能遵守也可能违背道德规范。道德差异性的必然存在与道德普遍性的必然性要求之间，就存在根本性矛盾。道德体验、道德内化或道德自律的自我要求所形成的道德差异必然造成道德自圣与道德虚假。

道德内化可以形成个体生命的自觉。在道德实践中，主体性生命能感受到神圣的快乐与满足，生命自身以道德的纯粹性为目标；这种“道德自圣心”，不是为了社会尊严，而是为了个人生命的内在神圣与超越。道德的主体性要求，是道德充盈者的生命力量；道德力量所形成的尊严与荣耀，只是个体道德生命扩张的必然性客观结果。因此，“个体生命自圣”，是充盈的生命主体性的自圣化要求，完全出自人格力量自身，并无任何外在的价值因素考虑。“道德自圣者”，通常以生

命的德性战胜个体生命自身的野性欲望要求。在道德自圣者那里，“生命德性战胜野性欲求”，是自然自由的过程，而不是强制性生命活动。这种道德自圣者与道德的普遍性要求之间，并无必然矛盾，因为出自生命主体性道德要求是自然的与自由的，并不构成强制性压力。

作为生命实践者，其个体的生命力量愈强大，愈可以凭借内在的生命力量，向道德内圣化方向发展，但是，当内在的生命野性欲望和意志力，压倒了这种道德圣化的要求，它就必然要展示生命本欲性力量自身，从而对道德目标构成挑战。生命本欲的力量展示，是主体性的自然与必然的生存意志，也是生命自由表现的必然，更是生命自身所无法控制的。生命主体可能先在地缺乏道德自圣的心愿，不愿接受普遍性道德的约束，实际上，这也是人性善与人性恶或人性有善有恶等道德观念论解释所不可回避的问题。应该说，这些看法都有其合理性，因为人的本源性生命的先在基础，就存在“道德内化的差异”。

当主体意志自身没有“道德圣化”或“道德扩展”的自我要求时，道德的普遍性规范，必然对生命主体构成道德压力。这时，生命主体有两种选择：一是道德生命遵从自然意志，顺从生命本欲的意志要求，淡漠或忽视道德内圣的力量本身。当然，这就会产生相应的道德后果：即主体性生命意志的强大，使其生命创造和价值显现本身，处于生命最大化状态，但这种主体性力量，并不能必然获得普遍性尊敬。如果主体没有这种人格尊重要求，那么生命就处于自适状态，但是，如果主体有人格尊严的极度性要求，在其生命创造力量的最大化时又不愿承担道德内圣的责任，那么，主体性要求与主体性行为之间，便必然会产生“乖张性”。在这种情况下，“道德虚假性”就可能产生。二是生命主体并非出自自由意志力量而产生道德内圣化要求，但是，为了获得生命力量最大化与社会尊严最大化的平行效果，他就可能打破生命自圣的自然自由性特征，可以凭借其财富和权力通过舆

论力量本身，营造道德外化或道德内化的“表象化事实”。这样，他就会将“道德外化”作为表象性力量，反过来“掩饰”个体生命意志中的低下化生命欲求，或对正义原则的破坏性行为，因为“道德的外在化”或“道德的自圣化”，并没有具体的可以检测的方法和技术，它在很大程度上取决于生命主体的诚实与正直。“道德外在化”，通过慈善事实与行为即可得到承认，无论它是自愿的自由的还是虚情假意，因为它毕竟构成了客观事实。“道德内圣化”只能是主体性的意志，它是心灵的自体验与自安慰，但道德内圣化在虚假者那里，可能会通过“道德语言的表白”，而提升道德内圣化的社会表演效果。^①

这种内在生命意志力的强大与道德外在化的表演性，成了许多人“构造道德效果”的基本策略。由于在实际的社会生活中，人们并不看重“道德内圣化”，而且，“道德内圣化”只是个体的体验，如果没有外在的实际活动来求证，不易得到承认或肯定。“道德内圣”本来只是个人化事件，但往往需要得到社会的公开评价，这就构成了矛盾。特别是在不发达、还未处于高度文明化的国家或社会生活中，这种道德宣传化现象极为突出。一方面，强有力的生命主体利用道德宣传或道德语言，给自己进行道德造势，即“正人君子化”、“人民公仆化”，自封为或被封为“勤政爱民者”、“慷慨捐赠者”、“富有爱心者”，即将利他行为作为个体生命扩张的武器，因为任何社会都必然尊重“利他者”；另一方面，强有力的生命主体，在赚取道德声

① 道德虚假表现，在很大程度上是由于社会舆论的虚假化构成的，即人们宁可信奉道德欺诈带来的“好处”，而不愿揭穿“皇帝的新衣”之把戏，这就直接导致“道德虚假”或“道德欺诈”的公开化与表演化。也就是说，社会文化氛围本身提供了道德欺诈的最佳表演场所，这与国民的“爱面子”与“人情社会”或“官吏强权”等习俗有关。在一个新闻自由和法律平等的社会，则难以畅行无阻，因为在新闻自由和法律公正的社会文化背景下，“道德欺诈”可能使个人身败名裂，失去信任，这就加重了道德欺诈的社会风险。

誉之后，可能又要最大限度地攫取财富与权力，因为他的“道德表演行为”，赢得了社会的道义支持，使其工作本身得到了“道德优先化特权”。

按理说，本质意义上的“道德内圣化”行动，不能以换取“外在的道德荣耀”或社会尊严或道德奖励为目的，但社会的权威力量总要借此造成“全民道德化运动”。从主观意愿而言，这种“全民道德化运动”，不仅可以增进人民间的友好关系，即营造自由合作与自由互助的社会文化氛围，而且可以有利于社会自由秩序的建立，使利己行为冲动所造成的违法犯罪的可能性减少。这是道德内圣化和道德普遍性的主观期待，于是，本有的道德自然状态或道德自由状态，被道德舆论和道德表现所破坏。虽然在特定的时期，许多人做好事不留名，但他们所做的好事，最终都通过道德宣传和道德表演为人所知。“道德利他的隐秘化行为”，在非道德自圣者那里，只是一次两次的“偶然行为”，而不会成为自然而自由的“长期行为”。这种道德宣传与道德表演，常使道德生活秩序本身虚假化；这种道德虚假化，常常构成巨大的道德破坏，因为将日常生活中的神圣精神行为，转变成“社会表演”之后，就使这种道德行为本身失去了自由意义。^①

更为重要的是，道德虚假化使民族国家也处于虚假的道德关系之中，这会形成官员对公民欺诈，公民对官僚的欺诈。所以，社会慈善或捐赠行为本身，作为道德范式，在秩序良好的社会中应该制度化。“道德行为制度化”，一方面给慈善者提供了助人为乐之途，另一方面也为慈善者设定慈善基金，以解决慈善者的过度纳税问题。“慈善者

① 道德自圣本来是个人在生活实践中获得信任的基本价值冲动，结果，在道德表演中变成了赚取名利的最佳手段，这是德治而不是法治的必然结果，因为道德自圣不能置换创造能力，而道德虚假的结果必然是以道德形式取代生命创造力与自由公正的力量。

的荣耀”，是通过慈善者的捐赠的财物而对受惠者产生“生命助益”。这是慈善者道德内圣的必然行为，但这种慈善或捐赠本身，不需要捐赠者自身“进行现身说法”或“道德舆论化”。如果这样，慈善活动本身就变成道德虚假，这同样还会形成市民对官员的道德虚假，还会造成公民与公民之间的道德虚假，因为当生命道德的“自圣行为”，最终转变成道德表演式虚假时，社会的真实信仰体系与价值体系就必然崩溃。^①

其实，公共道德形象，不是通过道德宣传建立的，而是通过社会责任来显示的，即人格的正义与勇敢、无私与高贵通过生命实践者的社会责任承担本身来实现。对于总统来说，他的责任和使命是保卫国家，保障人民生活自由与财产安全，保障人民最大限度地发挥自我价值力量。他在重大决策活动中，只要承担这种社会责任，就是受人尊敬的总统，与此同时，总统的重大抉择，也必须体现民意，这样，民众与总统之间就会形成“道德信赖关系”。总统的公共生活与私人生活必须做到公正性与正义性，或者说，要保持最大限度地真实性与真诚性。由于个体生活的隐秘，总统也可能欺骗和愚弄人民，一旦这种道德虚假行为被暴露，就不会获得人们的道德尊敬或公共信任。道德虚假性力量，可以得势一时，但不可能长远，道德真实性或真诚性，优于或高于道德宣传与道德表演。道德虚假，从本质意义上说，是生命价值的解构性力量。^②

道德虚假是人性的弱点，因为道德具有重要的社会作用，人们不

① 道德行为或道德欺诈，在公共空间中常常形成炫目的外观形式。在这种热烈的形式中，人们因为快乐或狂欢，而失去了对道德欺诈的警惕。

② 在全球化时代，不少国家的总统，因为贪污事件或违法行为受到法律的指控，并因此而使不少总统被判刑，这说明，道德欺诈在自由的舆论文化背景中不可能永远成为秘密。

可能不重视道德；与此同时，由于道德实践又取决于个体性的行为抉择，因而，道德本身又不能必然保证具有真实性或真诚性力量。道德虚假，本质上根源于人性的虚假性，因为人作为生命存在者，它必然有私心、私欲和自私意志。当个人以本质的私心与私欲，面对他人与社会时，这个社会必然是充满恐怖的野兽化世界。因而，道德创建者的道德普遍化要求，一方面通过规范和规则乃至教条的道德实施，从而使其道德信条本身对每个人的行为具有约束力，惩罚本身也使人们对道德规则的违反必须承担风险；另一方面则通过礼仪制度，以掩饰道德的自私性的欲望。必要的礼仪化，确实能使人感到生命温暖，而且，必要的礼仪，能够抑制生命意愿的私欲化对他人造成伤害。但是，“过分的礼仪制度本身”，又必然造成道德虚假化。礼仪制度必须与道德真诚相结合，才能发挥真正的作用，当人们的道德虚假与礼仪制度相结合时，它本身就直接构成了对礼仪制度的破坏。^①中国文化历史中的一维视野是：一种力量通过礼制来维持现有的价值观念，而另一力量则不断地挑战和解构礼制本身。中国的礼仪制度，之所以不断地被破坏，就因为礼仪制度与道德实践的虚假化构成了深刻而内在的矛盾，结果，它总是使中国固有的生命价值观失序。

4.5.2 道德虚假化与文学艺术的可能作为

既然道德虚假化必然造成生命价值和审美价值的大崩坏，那么，就应该从源头上堵塞道德虚假化的可能。具体说来，堵塞道德虚假化，必须改变虚假化道德赖以存在的社会文化机制，道德虚假化，是缺乏社会公正力量的表现。在道德虚假化的社会中，“人人有权进行

① 周代重礼乐，从《礼记》、《周礼》与《仪礼》来看，其礼仪制度的复杂性达到了无以复加的地步，但“礼乐崩坏”，社会价值的大解构，当孔子千方百计克己复礼时，强大的社会现实力量，却要反礼教。

道德虚假化”，国王有国王的道德虚假化方式，官员有官员的道德虚假化方式，平民有平民的道德虚假化方式。从表面上看，道德虚假化，也可能貌似“社会的道德公正”，因为我们每个人都可能是道德说谎者，所以，从道德虚假本身来看，每个人作为虚假者就缺少公正和道义指责别的虚假者。道德虚假化，可能造成全民族的道德欺诈风气，在这种道德欺诈的大众化或平等化之中，实质上可能存在着最大的“道德不公平”，因为道德欺诈，从本质上讲，就是对另一生命的权利的极大侵犯。

道德虚假者实际上心照不宣，不过，大人物常要求小人物不要“道德虚假”，反之，则无此权利；与此同时，小人物对大人物的道德虚假，虽不敢公开批判，但在私人聚会中则以大人物的道德虚假作为谈笑之资。大人物的道德虚假，对于小人物来说，是通过封闭和神秘造成的；小人物的道德虚假，则仅靠礼仪和习俗来维持。严格说来，道德虚假只是针对陌生者而言，对于亲熟者，道德虚假必然作为笑柄。虽然道德虚假不可能在亲熟者之间造成声势，但亲熟者，不是靠单纯的道德真诚来加以保证道义和信任关系，而是通过生命实践行为来显示。这里，必然有一定的道德真诚，因为无此真诚之心，亲熟者之间的友谊关系，便无法存续，与此同时，它也显示出原欲正当的合法性，即不必隐讳个人的私欲和私人权利。应该说，亲熟者之间的道德处境，是人类生活中最真实的存在状况，但人类本有的特性是：在陌生者面前，要么表现得道德完善，要么表现出生命强力。这两种状况，都足以使人“敬与畏”，即前者使人敬，后者使人畏。

道德虚假化，构成了不公正社会的基本生存力量，虽然道德虚假所造成的不信任是彼此之间的不信任，但道德虚假感所造成的危害，并不是同一等级的，而是有其本质性差异。严格说来，上层社会的

“道德虚假化”所造成的危害是巨大的。他们可能伪装公正，愚弄民众。由于他们的道德虚假，必然造成巨大的社会灾难。这表现在政府机构提供的虚假信息和错误地发动生命仇视运动等行为上，也表现为大公司的虚假账目等事件中，所以，当权力极大化时，也就造成了腐败的极大化，并且可能彻底摧毁社会的信用体系和价值体系。民众之间的道德虚假，可能造成一次两次不信任和经济损失。

相对说来，民间的虚假，可以识别验证，还可以防范，因为在陌生者之间，很难发展道德虚假，除非是有意诈骗，因此，道德虚假化给社会和人类精神生活造成的危害是巨大的。但是，在专制化的社会文化生活之中，很少有人敢于“公开地指证”这种道德虚假。道德虚假的强权在于：他们不仅要造成“道德虚假化”，而且利用一切权力和手段阻止这种道德虚假化“被指证”。通常，他们可能利用威胁的方式，更多的情况下，则以剥夺他者的生命权力为手段，以此来保证道德虚假化能最大限度地维持自己的利益。由于道德虚假植根于人的信任与情感陌生之间，因而，道德虚假性，只能通过“轻信的方式”发生作用，而不能采取实践的方式来发挥效力。

阻止道德虚假化，不仅是道德立法者自身的事，而且也是社会公平力量应该承担的责任，即道德虚假化是可能避免的。在舆论自由和法律公正的社会，任何道德虚假或道德欺诈都会被指证，只有诚实与信用，才能维护个人的自由权利。

首先，自由的社会必定是“法律优先于道德维护”，而决不是“道德优先于法律或道德代替法律”。只要是处于法律优先状态和条件下，道德虚假化就很难畅通无阻，因为法律以道德为基础建立，法律比道德对人更具约束力，因为它源于道德又高于道德，可以保证道德的公正性，也可对违反法律和道德的行为“进行制裁”。只有法律，才可以保证道德的公正性，并阻止道德的虚假性。与法律一同

作战的，是“媒体监督”，因为它就是公共语境中的道德裁判官。媒体工作者以追求真实性作为媒体要求，他们的本性在于真实，而不在于评判，但是，当人的行为真实置于报刊、广播、电视、网络中时，每个读者亦“获得了人民道德监视的权力”。虽然人们无法改变行为主体的实践选择和行为方式，但毕竟可以阻止道德虚假可能侵害他人的严重后果。在生命本性真实与道德虚假性之间，人们宁可接受生命本性真实所构成的丑陋，也不愿接受道德虚假所造成的欺骗。

其次，道德正义和优良道德行为必须得到自然而自由的道德奖赏。具体说来，道德行为不是道德表演，但道德实践活动本身必须实施“道德奖赏”，这就可以直接阻止道德虚假者的不劳而获。道德信仰者或道德公民自己不一定要做到奉献与高尚，但是，在面对道德评判时，一定要坚持“道德公正性”。即对待社会事务，不应以个人善恶为出发点，而应以道德公正作为理性判断的基础。这特别体现在选举制度的实践上：选举制度在法律制约下行动，它要求选民选出最适合的领导人，与此同时，它要求选民对道德英雄进行道德公正的评判。应该说，道德虚假者在公正选举中很快就会失败，因为在众目睽睽下，任何道德虚假事件，都可能对被选举者构成致命打击。选举本身，不仅要求候选人发表竞选演说和施政纲领，即要求候选人最大限度地提出改进人民生活水平，或拯救社会生活危机的“可行性策略”。候选人的道德责任感和生命强力本身，必须能够胜任和承担这一工作。在其道德真诚与实践有效的条件下，竞选者即可获得选民的“道德奖赏”，特别是连任者，在自由公正的民主投票中，如能获胜，必定是其政治实践和道德实践，皆符合大多数选民的内在要求。“道德奖赏”，还可以通过鲜花、掌声、公共空间授勋等方式予以奖励。事实上，每一个公正社会的存在者皆愿意得到这种公正

的道德奖励。这是一张能为人尊重、并能够充分显示个体生命存在价值的“道德通行证”，它所发挥的精神力量，可以使人产生强大的生命动力。

其三，可以通过文学艺术创造来阻止道德虚假化。因为艺术的教化功能，有助于防止道德虚假化。道德虚假化，严格说来它只有利于少数人的生活，因为道德虚假，不仅能给他带来财富与权力，而且还可以带来荣耀。由于人的认识的局限和私人空间的隐秘，如何真正充分地认识生命道德的意义，如何评判道德虚假的价值损失，皆可以通过艺术本身加以展示。艺术中的道德英雄形象必定是道德真诚者，道德真诚者是以生命行动本身感人，而不仅仅“通过言词”。在自由的道德者身上，不仅可以呈现出他心灵的和谐，也可以呈现出他生命的和谐。在艺术中永远应该认同这样的法则：即“道德真诚”必定能得到生命的加倍回报，“道德虚假”必定会遭到生命的加倍惩罚。

自由而理想的社会更强调道德公正，道德虚假是非正义的行为，在人们的道德实践中，必然遭到人们的反对。在文明的比较中可以发现，越是落后的贫穷的文明生活，其道德虚假性的防范就越难，而越是发达的富足的文明生活，其道德虚假性往往很难有立足之地。古语道：“仓禀实而知礼节”，今语道：“物质富足则道德自新”。道德虚假化，在本质上还是为了利益获得，因为没有任何现实回报的道德行为，也就无人去做；极大地追求利润和财富，从另一角度看也是由于财富的极大匮乏。在发达资本主义社会生活中，资本家必然想最大限度地追求财富，这种对财富的追求具有相对的合法性，因为通过洗钱和贩毒来获取巨额财富，是危险的行为，它不能保证生命价值的安全与自由。在福利政策条件下，对于发达国家的大多数公民来说，用不着道德虚假化：一方面，他们通过诚实的劳动，就可以自由地生活，

法律可以充分保证他劳动和劳动回报的权利，另一方面，他也用不着违心地干道德虚假之事，以损坏个人的生存质量。^①

阻止道德虚假性活动，自然要强化法律意识。这种法律，不是建立在君权和特权之上的法律，不是代表着统治阶级意志的法律，而应是代表广大人民意志的法律，因为源自人民意志的立法，必定能得到人的理性意志的自觉遵守。与此同时，阻止道德虚假化，自然要最大限度地发展生产和创造财富。只有做到财富的最大化，才能使道德真诚成为可能。在一个相当长的时期内，道德与经济之间仿佛构成天然性对立关系，即道德坚守与道德自律，不能以发展经济满足欲望的方式来进行，因为经济愈发展，人的欲望就愈多，结果，人们就将道德自律置于法律不顾的境地。通过现代文明自身的历史显示，人们发现，在经济获得高度发展的前提下，人们并未放松道德要求；相反，他们更重视生命的自然和谐，不仅更重视保护生态，提高生命质量，而且更重视道德自律，共建文明理想的社会。“贫穷”造就不出优良的道德秩序，或者说，贫穷只能造成虚假而恶劣的道德秩序，因此，优良道德秩序的建立，在坚守法律至上的同时，还要崇信经济发展至上的法则，因为人类的生命欲望，可以通过经济自由本身而获得，而经济生活的自由本身，也必须得到道德与法律的保证。

由于法律规定了人的权利，同时，契约又限制了人的责任与自由，所以，在法律主导与制约下的生命存在者，坚守信用原则，就是“必然性的自由经济伦理”。有了这个自由经济伦理所给予的生命保证，道德真实就是必然的。在优良道德秩序或自由经济伦理制导下的

① 在发达的技术化社会中，个体的犯罪水平更高，但个体的道德水平也相对较高；在一些贫穷落后国家，可能发生的非道德性事件，在一个发达性国家可能不会发生。在公正自由的社会中，法律维护的公正，保证了道德的合法性与正义性。

社会，人们更渴望良好自由的关系。更为重要的是，每个人的生命享受权力增大。在乌托邦的理想社会图式中，没有乞讨，也就没有怨恨；没有虚假，也就没有仇视；没有强权，也就没有斗争。在理想的道德生活或正义社会背景下，人人愿意“给予和施惠”，因而，优良的道德秩序，也就在多重思想文化背景下得以真正形成了。

4.5.3 道德构成了人的艰涩的生命重负

无论我们对优良道德秩序进行过怎样美好的奢望，但人们依然摆脱不了道德所构成的艰涩的心灵重负与生命重负。按理说，道德是发展生命、激活生命和圣化生命的生命意志活动，那么，它如何构成了艰涩的生命重负？

这首先自然是由人类生命存在本身的艰难所决定。因为人类生命存在，不是自然的永续性的存在方式，它与山林、湖泊不一样，这些生命事物，通过自身的自然运动而构成生命的延续。人类生命必须通过劳动本身和智慧本身，来确证个体的自由存在，人类生命存在是学习的过程，训练的过程，受约束的过程，承担道义和责任的过程，也是经常要受到贫穷、饥饿、痛苦、疾病和死亡折磨的生命过程。因而，道德实践，作为使“心灵充盈圣化”的生命意志活动，不是顺应人的自然本性的活动，而是要求主体进行生命价值反思的活动，这种反思活动本身，使人具有了无法承载的精神重负。应该说，在自由的社会中，道德构成了生命快乐的源泉，因为道德并不是强加于生命自身的，而是生命自身的自然而自由的意志。道德的自由状态是幸福状态，人类生命的幸福状态是有多种条件决定的。在文学艺术中，人们常歌颂“贫穷的幸福”，实际上，“贫穷的幸福”是虚假的幸福，因为贫穷意味着物质财富处于贫乏状态，同时，也意味着精神创造力或技术创造力处于贫乏状态。“贫穷的幸福”是真情之间的平等对待，是在平等与自由境遇中，为了精神生活的和谐所甘愿承受的物质匮乏状

态。但是，也应看到，“贫穷的幸福”在不受外来侵犯的条件下确实可能发生，在外来侵略和军阀战争之间，人们所奢求的那种“贫穷的幸福”就不能保证。例如，以农耕为本的中国，如果没有侵略、战争和过重的赋税，农民的贫穷的幸福还是可以保证的。在灾荒、战争和饥饿之中，“贫穷的幸福”该如何保证？“贫穷的幸福”，只能是在知足常乐或为了追求精神圣化的意义上才有积极价值。这种意义上的贫穷的幸福，只不过是比喻说法，因为它还不是真正意义上的贫穷，只不过是“物质资源不奢侈不浪费的状态”，或者说，人可以自由地挣得物质财富，而为了精神生活的自由，只需满足最低限度的生命要求即可。“真正的贫穷的幸福”，必然是骗人的鬼话，它一定是巨大的人道灾难，因而，人们始终处于为富足而谋求幸福的生命冲动中。

在一切生存现实法则面前，物质财富的获得具有更为现实的意义。可以看到，一部分精神生产者，可能淡漠或轻视财富，或者说在内心也可能渴求财富，但精神生活事件本身，不可能同时给他带来快乐，又给他带来财富。纯粹精神的探索者，还能“超然物外”，保持非现实的圣洁之心，对于现实存在者来说，他每天优先考虑的事情，必然是工作和挣钱，因为舍此，他就无法存活。每天为了生活而忙碌，其工作强度和生存压力可想而知，也就是说，如果说一切为了生存，人们必须坚韧地劳动与挣扎，以求得自在和自由，但要他们在为生存而战时，还要思考道德问题，确定成了生命重负。更为重要的是，道德坚守直接是精神反思的过程，是主体性的自觉追求，也是主体性的生命责任承担。在这种情况下，他必须体验生活，同时还必须反省生活。

道德实践在本质上就是要人时时对自己的行为负责，时时反省生命存在者的意义本身，这种反思性要求，是许多人所害怕的，因为我们经常处于“生存的茫然”之中，而且会对自己的生命行为自身，形

成根本性的价值否定，生命体验所引发的生命反思，是“沉甸甸的人生负重”。从浅层意义上说，生命伦理反思可能是有关善恶的言论；从深层意义上说，则是生命存在价值的哲学反省，也就是说，道德反思，可以在不同层面加以展开。实际上，道德反思总是要求从具体的生命实例的反思出发，进入到抽象的生命意义确证的领域中去。按照儒家的说法，“吾日三省吾身”，这是日常的生命道德反思，实际上，道德反思，并不是要求你安安静静地坐在那儿反思，而是基于实践行动本身而进行反思。我们每天皆须与人打交道，要有生意往来，要有利益分配，既有交流，也可能有碰撞。作为具有鲜活生命力与情绪意志的人，自身的行为，如果能够让个体身心愉悦和良心安宁，就可能产生幸福感。有人说，商人只需盯住钱，而不必在意人情伦理，否则，你永远也不可能发财，也就是说，发财必然要以不义为代价。这在日常生活中的小商贩身上可能是“有用的生活哲学”，但要用在真正的商人之间则未必合适，因为大商人更在意声誉、信用和价值伦理。

这说明，道德自省，是人的内在性精神的必然要求，是人所无法摆脱的生命历练过程。在“吾日三省吾身”之中，处理任何事要做到快乐安适，必然要求“利人利己”，或者说“互惠互利”，这就需要遵守公平信用法则。人类原欲的排斥以及道德心的闭塞，使混乱而放任的社会经济秩序中的人们，常常做出不仅违背道德良知，而且违背法律规范的行为，如假酒、假米、假药、假棉花，不一而足。所有这些行为，皆是为了欺骗。许多犯罪者事后总是承认：“我不懂法，所以犯法”，但他不敢说：“我不懂道德”。事实上，因为违法者丢失了道德，背弃了良知，他自身能够察知，因为这是人的本源之心，但他们为了利益而压制道德自省。道德良知是生命世界的日常价值法则，在每个人的自由生命成长过程中，皆接受了道德教育，也许是由于虚假

道德侥幸获得胜利，因而，人们才敢于向违反法律的边缘滑动。

任何事情，如果都经过心灵衡量，确实会不堪道德之重负。人们面对日常经验时，每当清晰时刻，特别是夜深人静或黎明前时分，个体生命常常无法排解对逝去的生命的苦涩记忆。在这种生命记忆或道德反思中，若有成功或积德之奇事，人便溢出一股生命冲动，体验到至深的幸福；若是不断记起个体的生命过失，而且，个体的生命过失，只有自己才记忆得最完整最充分时，那么，生命本身就显得苦不堪言。那种卑屈与无耻，常使人失去存在的勇气，相反，道德伟岸或磊落，则使人享受生命的坦然。生命道德过失可能是骗人与偷窃，可能是恶意伤人与欺侮弱小，也可能是对他者的忘恩负义，这一切所造成的道德负担，必然不停地以各种方式，在不同时机，作用于个体生命意识之中。生命中不可能找到绝对完善者，因而，面对生命自身，就成了道德反思的勇气所在。刘小枫指出：“每个人都是自己欲望的囚徒。激发起某个人的欲望的事物，与欲望本身构成充满张力的网，在这张力中，个体人要获得自由，意味着不是自己欲望的囚徒。如果个体欲望是个体生命热情的来源，重要的就不是摆脱而是崇尚自己的生命欲望，对自己诚实。对自己诚实就是清楚地知道自己的生命热情，虚假是模仿自己没有的生命热情。”^①在我看来，刘小枫说得有些超越。实际上，道德的日常生命反思或日常生活中所摆脱不了的具体生活感受，确实让生命承载着有其不可摆脱的重负感。道德过失或生命罪恶，就停驻在那个历史时空中，就停驻在个体生命记忆中。既然无法摆脱，就必须勇敢面对。更何况，日常生活行为自身，每天都提出许多新问题，让我们衡量生命自身的价值和人格尊严丢失的代价。在自尊与赢得平等之间，在生命记忆与生命前行之间，道德哪里能够

① 刘小枫：《沉重的肉身》，上海人民出版社，1999年，第292页。

离开人们的精神视域。

与此同时，宗教信仰或宗教生活本身，将这种日常生命行为的道德反思更加深入化。每一宗教，从本质意义上说，即是关于信仰与灵魂永生的宗教，也可以说是关于善与恶、永生与自由的思考。宗教对道德有其特殊的偏爱，几乎所有的宗教都有自己的宗教伦理，而且也是以伦理问题的解决作为出发点和归宿点。对于基督教而言，“信德”是最高的道德，即信仰上帝、事奉上帝。信仰上帝的本质，实际在于维护道德神圣性，因为只有为善的生命才能“进天堂”，而所有为恶的生命，“必下地狱”。信仰本身，保证了上帝的戒律和道德要求的神圣合法性，即宗教经典中的法规具有神圣性与合法性。对于信徒来说，按照上帝的言语行动即可，不必考虑别的问题。基督教设定人性具有其原罪性，因而，要摆脱原罪，就必须坚定对上帝的信仰，通过行善事来抵偿罪恶。

佛教的至上神，具有慈悲和善爱众生的特点，即一切生命皆在佛陀的包容慈爱之中，所以，要“不杀生”，“生”似乎专指动物生命，而不包括植物的生命。佛教以“善爱众生”为出发点，“行善积德”则成为日常宗教信条。当然，也要看到，有些宗教具有开放性和悲悯性精神特征，其“森严的律法”，只对那种宗教大破坏者，如宗教裁判所的酷刑与死亡的威胁。佛教没有现世的惩罚罪恶的场所，只有罚打扫庭院和担水，以劳动本身谢罪，但设定了来世的“十八层地狱”。随着宗教的解放，一方面有的宗教变得愈加开放和开明，另一方面，有的宗教则继续遵守森严的律法和教规，其目的是为了约束信徒生活的自由，保持生命不平等的合法性，例如，实施男女不平等。更重要的是，宗教的神圣性，以其严格性和不宽容性，而呈现出巨大的精神约束力，成为信徒的自觉实践方式。对于具有严格律法的宗教的批判，只可能来自宗教外部。任何来自宗教外部的批评都很艰难，这种

为了纯粹信仰，并保持自身独立的宗教体系，其文化道德自身呈现出维护信仰和自我抑制的独特精神特征。谁也无法否认，这种律法严格的宗教所具有的威慑力，相反，那些宽松的宗教，倒是因为其律法不严，而逐渐失去了宗教信仰力量。文明的大趋势是：宗教信仰日趋宽松，但道德要求并未因此而降低水平。

宗教进一步强化了人的道德心，这种对道德的遵守，从表面上来看，是为了信仰的纯洁，但是，从深层意义上说，是“独特的道德叩问方式”，即对生命行为自身形成神圣约束。在宗教神秘主义的信仰支配下，宗教伦理所发挥的作用，显然比美德伦理和规范伦理所发挥的作用更为重要。正因为如此，道德成为“生命的重负”，许多人为了摆脱道德的生命重负，对道德自身形成了双重的攻击：一是通过文学艺术寻求生命解放，向人的一切本质生命感觉和自由想象开放绿灯，二是通过认识论意义上的怀疑或理性反思对神的信仰进行再证明，从而为解构神圣张目。

4.5.4 道德虚无化与诗性正义的重提

从后现代意义上说，道德虚无化，比道德虚假化更具杀伤力，道德虚假化还可以通过公正自由秩序或优秀道德秩序的建立予以补救，道德虚无化则是无法补救的精神信仰危机。道德虚无化，直接起源于对宗教的反思性批判，因为在古代文明中，宗教信仰所主导的道德力量是内在的神圣力量。按照宗教的生命信仰与生命救赎模式，天堂才是生命的最高存在。精神信仰的力量，具有无穷的制约作用。在科学理性还未兴起之前，人们坚定灵魂与肉身是二元统一的存在，重视灵魂可以得到永生的安宁。因为按照生命轮回模式，有罪的不净的灵魂，必然要世代在地狱中挣扎，或在各种低级的生命形式中经受折磨。这种“精神苦刑”是可怖的，而且，在时间上比人世间的苦痛更为漫长。对于宗教立法者和解释者而言，坚持这

种灵肉二分法，必然使人轻视现世的肉体享受，而重视灵魂永生的自我超越工作。

科学理性轻易击垮了这种灵肉二分法。在现代文化视野中，肉身就是生命的根本，身体性体验和享受，就是生命的归依。灵魂或精神，总是随着生命的消逝而死亡，并不存在永世轮回的灵魂，这对于宗教信仰者来说，无疑是致命一击，也可以说是“意外的惊惧”，因为人们不必为自己的恶行或不当行为“承担灵魂的苦辄”，只要遵守法律，为身体生命自身负责，即为活着的生命负责即可。人们相信，生命一旦死亡，就成了一堆黄土。尽管基督教中也谈到，“你从土里来，又回归到土之中”，但这并非强调肉身的惟一性，而是包含着灵魂转世或生命轮回的信仰在其中。不考虑灵魂而只关注肉身的生命理性信仰，对人类生活本身构成了致命性打击，因而，肉身化欲望，主宰了人类生命的一切创造与破坏行为，因为创造与生产，已失去了任何敬畏和神圣约束力。事实上，当科学理性高涨或者说技术中心主义至上时，人类又面临着从未有过的精神危机。相对探索信仰的无限神秘性而言，探索自然的无限广阔性的野性冲动更有危险性和破坏力，因为肉身的欲望化和技术的威胁化，已没有什么力量可以制约，宗教或神已解决不了这种现实问题，所以，只能信奉经济法则与军事法则。人们怀念那种身心二元论信仰时代，当人们为了灵魂永生时，对自然本身保持的那种神秘的敬畏。

道德虚无感，直接与这种宗教信仰毁灭有关。当上帝被看作是精神想象与虚构时，当宗教信仰被看作是人性束缚时，道德虚无必然来临，因为道德缺乏必要性存在的理由。道德虚无，在西方思想文化背景中与尼采的致命批判有关。当他发疯地喊出“上帝死了”时，虚无就成了必然。虽然有人为尼采辩护，说他只是宣告了形而上学的上帝或存在论证明的上帝已经死了，因为通过理性证明不能确证

上帝的存在，而《圣经》中的上帝或生命信仰中的上帝依然存在。这种解释，并不符合尼采的本意，因为尼采对基督教的攻击是不遗余力的，在他心目中，如果说还有生命之神的话，那也只是希腊的日神与酒神。尼采关注的是日神与酒神的生命方式，对人所具有的启示意义，因为日神梦幻的美丽与酒神生命的沉醉，都是对肉身的最高肯定，所以，从这个意义上说，尼采对基督教的上帝的批判，并非关涉信仰问题，而是关注这种信仰中的生命形式问题。只要有一个上帝，无论是形而上学意义上的“理性上帝”，还是精神信仰中的“想象的人格的上帝”，都对人类生命本身构成了道德压抑，只有摧毁上帝，才能为生命沉醉的合法性开辟自由大道。尼采轻易否定了宗教意义上的道德，因而，也就没有任何可扬弃之物，也没有任何可敬之情。生命欲望乃至生命暴行，皆可畅行无阻，人们不必背负道德重负，宗教道德自身已处于虚无状态中。不仅如此，他还否认了世俗意义上的道德。

尼采将世俗意义上的道德，划分成主人道德与奴隶道德两种：主人道德是按照个体化原理所涉及的生命欲望无限开放的道德原则，奴隶道德则是顺从的放弃自我主体性的虔敬的道德。实质上，这依然是“为生命的肉身化的合法性”鸣锣开道。与这种肯定生命肉身，否认灵魂永生的道德虚无观念相比，认识论意义上的疑神论也是可怕的，怀疑主义实质上只相信自己“经验中的一切”，而否认“不能经验的一切”。即对不能经验的事物持怀疑态度，后来的现象学，则采取了悬搁判断或加括号的方式来处理这一问题。人的经验是什么？即通过五官感觉接触自然事物。人们通过五官感觉活动进行认识和反思，自然，“感知到的东西”，就成了“经验中可能的事物”，感知不到的东西又不能以信仰的方式来处理，因而，认识论意义上的“经验”为怀疑论奠定了基础。只不过，在信仰的时代，“不许怀

疑”，但是，基于这种认识论经验的怀疑主义，直接导致了真正意义的彻底的宗教怀疑主义。如果怀疑主义对科学是特殊的贡献，因为怀疑本身，就是在分析与判断现实经验所具有的科学意义，那么，怀疑主义对宗教则是彻头彻尾的破坏力量，因为所有的宗教信仰者，仍以想象和信仰为先决条件，即“不许怀疑”，理由是：人类的贫穷的智力和有限的生命时间，根本就不可能对万古长青的上帝的创造工作进行理解，所以，除了信仰，还是信仰，“只有信仰，才能维持生命的真理”。

从这里可以看出，生命价值与审美价值的大崩溃，有时就与一“念”之差有关。这一念可以是灵魂与肉身二元论，也可以是经验与理性的科学认识论。在不同的认知观念之下，一“念”之差，所导致的精神后果则有其本质差异。对人类“道德虚无感”具有决定的影响的，不仅仅是这种怀疑主义思想，还有人们切身体验到的生命幻灭感。^①欧洲文明在 20 世纪所具有的特定的气氛，以及信仰毁灭后的生命体验，使欧洲人失去了信心，这就是欧洲科学的危机与欧洲文明的危机，因为这种科学理性主导的文明构成了人类文明毁灭的最大杀手。^②现实与历史，文明与反思，在这种条件下所导致的道德虚无感，一点也不令人惊奇。海德格尔指出：我们展示了引诱、安定、异化与自构（拘执），这些现象都描述着沉沦特有的存在方式。我们把此在自己的存在中的这种动荡不定称为“跌落”。此在，跌落非本质的日

① 希特勒的残暴，标志着科学战胜信仰之后的人类可能引发的野蛮行为。日本军国主义者，对中华民族的大屠杀也是惨绝人寰的暴行。

② 如果说 20 世纪之前，人们无论是为宗教而战，还是为国家而战，那种战争所导致的灾难是局部的，那么 20 世纪自欧洲发起的两次世界大战，则给人类造成了空前巨大的精神灾难。日本法西斯屠杀中国人，德意志纳粹屠杀犹太人，显然不可能在宗教信仰支配下完成，因为在任何宗教中，只有上帝惩罚罪民的权力，没有人具有这种惩罚他者的权力。

常生活的无根基状态与虚无中，跌落到非本身地存在于常人之中的无根基状态中去。这种无根基状态之中跌落，这种运动方式，不断把领会从各种本身的可能性之筹划处“拽开”，同时，把领会“拽入到”安定的自由占有一切或达到一切的境界之中。这样不断从本真性拽开，与拽入常人的境界合在一起，就可以把沉沦的动荡特征，描述为“漩涡”。^①海德格尔的这种体验性认知，可以说充满着智慧，但多少显示了生存的巨大危机。

必须看到，对待这种道德虚无，并不只是存在的沉沦或存在的漠然，也就是说，不仅是心灵之死和生命绝望，还有生命的放纵和非道德化。这种生命的放纵，一方面通过各种各样的娱乐形式体现出来，人们发狂似地利用身体，并以身体自身所能体会到的快乐作为幸福的标志。要知道任何身体性快乐，刺激性反应获得幸福感或癫狂感来得容易，同时，刺激性反应消失得也快，也就是说，身体保留不住快乐感，因而，这就需要人们反复地癫狂地“利用身体”。因为身体至上，灵魂隐去，生命只能在身体性体验中挣扎，道德不用承认身体的优先性，因为“身体的优先性成了惟一的道德”。更为恐怖的是，现代主义或后现代主义的艺术，为这种身体性的恐怖与疯狂提供表达。虽然古典主义的作品还在文学运动中沉浮，浪漫主义与现实主义的作品也能构成支配性的精神力量，但是，现时代占主导的艺术，则是后现代的艺术，这主要是认可道德虚无感或直面道德虚无感的艺术。

表面上，艺术的变革，来源于认知方式的革命，实质上，则是科学理性的艺术参与方式。在科学家那里，一切事物全无感情，只有图式或模型，因而，通过几何图形或物体的几何变形，来把握生命存在，就成了抽象感情的物性还原或存在本质呈现，这种把握方式，受

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，三联书店，1987年，第217页。

到现代艺术家的欢迎与模仿。^①自由的想象的藝術的生命价值力感，甚至尼采那种洋溢着热情与活力的主体性疯狂，都从现代主义艺术的主流中退场了。后现代主义艺术家将图形与骨架，视做事物本身，这是深入骨髓的科学理性抽象和生命的物质本性的荒诞呈现。生命艺术的审美价值与道德价值，处于大崩坏状态，人们找不到拯救的方案，只能一任它放纵而无度地发展，并视之为艺术的自由与必然。这对于审美道德和谐说的解释者而言，是无法面对的问题，这只能是无可回避的精神现实。审美与道德的和谐，因而变成理想的自由的艺术探索者的“文化怀乡”。^②实际上，我们必然再次回到诗性正义上来，艺术家的审美道德关怀只能是不断地重提诗性正义的力量，让诗性正义在艺术中永远占据主导。

① 就文学艺术自身而言，痴呆儿、傻子、疯病人的认知方式，成了最重要的观照视角，“昆丁的时间”，“局外人”对母亲之死的无动于衷，都柏林的“广告推销员”皆有着存在的沉沦与漠然感。这一切，构成现代主义艺术的经典方式，而且得到了文学认同。

② 在第四章中，我主要考察审美与道德二者之间的精神联系与区别。在考察审美道德论的内在构成的过程中，我们实际上建立了新的审美与道德和谐的思想观念，可以说，审美与道德和谐是新的审美道德观，或者说是有价值的审美道德观念。不过，在看到审美与道德和谐的同时，也不能忽视二者之间的内在冲突，那么，和谐与冲突的内在根源是什么？为此，就应该探索审美与道德活动的自由文化本质，重建真善美之间的新型思想关系，审美意向性与道德意向性之关联，审美与道德和谐的文明构成机制，道德虚假和虚无与审美价值的大崩坏，惟其如此，才能正确地理解审美道德论的丰富复杂的内容。

第五章

文学艺术的审美道德论解释

第一节 审美意识与道德意识向艺术生成

5.1.1 审美道德意识生成在创作中的特殊性

从理性反思意义上看待审美意识和道德意识，实际上，是将人的复杂精神意识活动孤立出来加以分析研究，因为意识活动的过程就是心灵反思的过程，同时，也是寻求解释和界定的“话语过程”。所以，对审美意识和道德意识分析的结果，最终总是落实到一些具体概念之上，即通过具体的概念，来把握和还原意识活动自身。应该说，文学创作活动中的审美意识和道德意识，也在意识活动的理性反思的范围之内，不过，现在要讨论的，不是审美和道德意识事实本身，而是这些意识事实在文学创作中是如何出现的，或者说，要探究这种意识活动，在文学创作中的具体作用方式以及它在创作中的实际意义。

这首先涉及到文学创作的出发点问题。应该承认，文学创作的出发点，可以是某种“思想理论”，某一“道德命题”，某种“审美理想”，这说明，文学创作也是理性的自觉自由的精神活动。但是，也应看到，文学创作的工作方式，不同于哲学思想的工作方式，即不能“从事实到概念”，又“从概念返回到事实中去”。文学创作，始终必须“面对经验事实本身”，通过事实来构成生活景象，即通过事实重

建生活，让本源的生活以艺术的方式重新建构出来。审美意识与道德意识，不能以“作者独白”的方式直接表现出来，它只能融入到历史生活的存在者的思想情感、行为和感叹之中。创作者只能站在历史存在者的地位上，进行审美选择和道德选择，或审美感知和道德体认。创作主体必须“隐匿起来”，让人看不见，创作者扮演的是生活编剧和导演的角色。于是，创作活动，决定创作者必须与作品中的人物一道悲欢喜乐与沉思遐想。这就是说，审美意识与道德意识，在创作中的特殊性在于：它是体验性生成方式。审美道德意识作为“体验性生成方式”，表现在具体的文学创作中，意味着创作必须从对象生活自身入手。对象在创作主体之外，又在创作主体之中。“创作的发动”，最初是创作者与对象生活密切相关，让人无法释怀。即由对象生活引发创作者的生命之思，并由生命之思形成艺术的生命主题。生命之思，最具本源性，审美与道德之思，直接服务于生命之思；生命之思既具有正价值的理性意识，也具有负价值的生命本能意识，这样，“审美与道德之思”，就成了生命之思的一个方向。

正是从生命本身出发，创作者可以全方位地真实地去体验存在者的生存意识和生存感受。在这种体验中，可以发现：人有高尚美好的一面，又有卑劣阴私的一面；既有自由欢乐的一面，又有悲痛苦难的一面。生活本身的丰富复杂性，本就没有“造成完美的世界”。人本身就是矛盾的复杂的有缺陷的生命存在，这种缺陷构造了生命的本源性 with 理想性。一方面，生命的缺陷性和原初性，构造了生活本身的戏剧、历史或命运，正视这一点，并进行艺术还原，就是艺术的使命；另一方面，人的理性意志本身，决定了人不可能安于现实历史生活的安排，总要凭借个体的自由意志，创建理想的与美好的生活。这说明，审美道德意识与生命体验中的诸种意识之间，构成了复杂关系，其间，既有对抗，也有统一。实际上，“审美道德意识”，就是在对立

统一的矛盾复杂的体验中生成的。

首先，审美道德意识作为生命的本源性意识而呈现。这具体表现为文学创作中：比如，对自然的德性赞美。大地的丰饶，给予人们耕作的田野；大地的丰收，赐予人金灿灿的粮食。这就是生命中的伟大的利他性与馈赠性品德。美丽的草原或高原，茂密的丛林，秀丽的江水，蔚蓝色的大海，广漠无垠的湖泊。这些对象，只要抒情地表现出来，就是充满德性的启示。所以，我反复提及：在康德看来，这好像是自然有意为人类装饰的舞台；在海德格尔看来，这是人的诗意而自由的审美栖居。^①在人类生活中，也可以见到许多质朴、伟大且富于博爱精神的人。在这些人身，仿佛天生地具有高尚而美好的情怀，他们承受，他们付出，他们奉献。只要将生活的美善事件真实地或美好地表现出来，就具有本质的生命德性意识，这种作品，构成了文学的美丽。在这种神圣而美丽的作品中，有自由而动人的生命光辉，人们不论何时何地，感受到这样高贵而美丽的精神，就会溢出生命的内在感动。

其次，审美道德意识作为比较性力量构成中的一维。必须承认，生活中充满了丑恶与残酷，而且，邪恶与残忍有时还能得势一时。这种丑恶力量，使人“恐惧与战栗”，也使人窒息，有时，这种力量，可以强大到控制一个社会，甚至控制自由生命的地步。如果文学艺术只是表现这种黑暗与恐怖的力量，显然，就不能形成应有的社会教训效果，此时，就需要审美道德反思意识登场，即不管黑暗势力有多么强大，艺术家必须创设出“精神对立面”，要让审美道德的力量和邪恶残暴的力量构成对抗。实际上，在具体的艺术形式中，创作者总要表现邪恶残暴之力量对审美道德力量的打击，但最终要让审美道德力

① 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年，第233页；海德格尔：《荷尔德林诗歌的阐释》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第8—12页。

量获胜，这在艺术创作模式中属于比较常见的形式。其实，善恶的冲突，不仅表现在这种“两极力量”之对抗中，也可以通过一个形象自身来完成“善恶的转换”：即在一个好人的身上，也可能有丑恶的因素；在一个坏人身上，也可能有美好的因素。只不过，在艺术创作中，有不成文的法则，即不能将善恶对立的两种极端始终统一在“好人”身上，但可以将善恶冲突中极端的性格统一在“坏人”身上，因为前者缺乏教育意义，后者则具有经典文化教育价值。也就是说，在“好人”身上，只能表现一些微不足道的缺陷；在“坏人”身上，则可以表现由恶向善的转变。当然，在艺术创作中，也可以表现“由善向善”的转变，但这种转变本身，最终必须给予人的巨大的悲剧性启示，即不能将这种转变的结果写成美好的，而必须写成灾难性的，这从根本上说，就是由人类的审美原则和道德原则决定的。^①

审美道德意识，在文学创作中的体验性生成的最大优势在于：可以避免意识自身的抽象性，因为在创作体验中，审美意识和道德意识“伴随形象而生成”，这就使得意识自身具有形象学的生动性与真实性特征。它不是抽象的反思性的概念，而是具体的生命运动过程。审美意识与道德意识的体验性生成，要求创作者必须真正遁入到生命深处。在文学创作中，实际上就是要与对象本身同呼吸共命运。在诗歌或抒情类文学创作中，这种审美意识与道德意识，具体体现为创作者对生命对象的感悟与礼赞之上，也体现在创作者对自由精神的歌吟上。抒情性文学作品中的形象，带有鲜明的主体性精神特征，它可以表现为创作主体对创作对象的美好情操的歌吟与赞美；因为在抒情性体验中，一切是那么美好与自由，人与神同在，而且，在自然的圣殿

① 亚里士多德在《诗学》中对此进行了深入分析，他虽立足于创作本身，但其目的显然有道德论的考虑。

中，人能聆听神妙的乐音和自然赐给人类的万福。

在叙事性和戏剧性文学作品中，审美意识与道德意识的体验性生成，往往基于创作者对人物本身的审美把握。在这一表现模式中，行为比言论更重要，心灵比表演更重要，诚实的选择比美妙的言辞更重要。在叙事性作品中，创作主体必须时刻处于生存情景中，因为只有生存情景中，才能自由地展示生存的矛盾痛苦和因果关系。“体验的情景性”，使创作主体能很好地去理解人在特定生活景象中的选择。因而，创作体验性中的话语生成和意识生成，一方面立足于生活现实，保持生活的真实性，即不能以理想性和虚构性破坏生存的真实性，这样，就能给予人物的行为自身，以圆满性或合理性解释，另一方面，创作者必须找到作为社会存在者的行为人之行为的是非价值的解释依据。也就是说，在特定的生活情景中，作品的主人公选择背叛、妥协、屈服等非道德价值行为，可能事出有因，不可盲目指责。创作者必须理解当事人的特殊生存境遇，可以为行为人的选择进行合理性辩护，使形象自身更为贴近生活真实。但是，创作者又必须在此进行价值判断，即不能无原则地认同这种非道德行为，毕竟，自由和正义行为，更值得“赞美与守护”。这里，之所以强调体验的真实性，就是为了避免简单的道德判断使文学形象说教化，因为在文学艺术中实施简单的道德判断，只会将文学艺术创作本身带入死胡同。

人在具体的日常生活中的行为选择，确实带有特殊的意义，实际上，谁也摆脱不了“道德敬畏感”，尤其是在社会生活中，自然地历史地形成的道德法则。它是社会生活或社团交往的行为准则，或者说是人的“文化空气”，大家只能呼吸这种“文化空气”，才能幸免于难。无论是谁背叛生活的“本源道德原则”，都意味着风险，“人心险于山川”，在这儿都可以获得充分证明，即大家只有依从并信仰某种价值准则才能存活。谁破坏这种游戏规则，即可能触犯“众怒”。这

种道德游戏规则，未必合情合理，但世俗社会中的人们，宁愿服从这种道德行为游戏规则，因而，叛逆的前提，即“蔑视世俗的愤怒”，或“面对世俗的愤怒”。这里，强者以新的道德游戏规则，挑战旧的道德游戏规则，弱者则成了习俗性的道德游戏规则的牺牲品。在我看来，道德的自由价值准则，只能建立在自由生命理想之上，即有助于保护生命自由理想并扩展生命自由与正义的道德，就是“优良道德”，否则，就是“恶劣道德”。但是，创作者不能直接使用这种道德准则，它只能立足于现实生活自身，通过人或对象在现实道德境遇中的自由选择，来寻找其行为的历史必然性和戏剧性生成的“因果链条”。

这样，无论是自由道德还是恶劣道德，在创作中只能通过存在者的行为本身对其生命神圣性的捍卫与破坏之上去求索。世俗道德可能会发生效力，但它不是评判人的道德的基本价值准则，不过，世俗道德是考察人的生存境遇和行为抉择的最佳方式。通常，创作者希望他的主人公跨越世俗道德的约束，而选择自由生活或奔向自由生活王国，因此，审美道德意识在创作体验中的话语生成与精神生成，实质上是通过具体生活的还原及其形象创造构成的。

5.1.2 审美意识的体验性生成及其内在动力

对于创作者而言，审美意识是极其复杂的，因为审美意识实际上就是生命自由意识。在体验过程中，生命自由展开或不受限制，人在自由中感受生命、体察生命存在的状态与意义。审美意识的体验性生成，意味着创作活动本身以“美的事物”、“美的精神或美的情景”作为创作目标，这时，审美创作活动，就是美的探索与美的发现的自由活动。美的事物总是让人有着深深感动。在创作活动中，寻找美与发现美，是其原初的创作冲动。什么是美？在具体的创作中，每个自由的创作者，皆有自己的审美标准。题材具有先天的决定性，即创作者的生存环境与文化背景，决定了创作者的题材选择和思维定势。对于

长期生活在贫穷的黄土地的人来说，最有价值和意义的题材就是表现这块“黄土地”，描写这黄土地上的人的思想与情感，即使是最荒凉贫困的黄土地上，也可以发现对象所具有的美。在土地的贫瘠和人的面容的苦闷中，创作者可能发现“人心”的质朴与善良，即通过心灵的美丽，来消解黄土的贫瘠。也可以说，因为心灵的美丽，即使是贫穷的黄土，也显示出庄严与肃穆。同样，对于生活在江南水乡的人来说，他会描绘秀美的山川和乡村人家的美丽，清纯的流水映照恬静和谐的生活秩序，一切都显示出自然与纯粹的和谐。

创作题材对于创作者审美的决定性意义，实质上就表现为“创作者与大地的关系”和“创作者与生活文化的关系”，也就是说，有怎样的生活历史文化，就有怎样的生命写作，同样，有怎样的时空与大地体验，就有什么样的题材选择。创作者在审美题材的选择中，以生命本源经验为依托，因为没有到过北国雪原或西部高山的人，就难以写出北国的美丽；同样，没有寻访过江南人家或聆听过“竹喧归浣女”的寂静，也就写不出江南的美丽。因而，创作者的审美选择，可以说带有“命定性”，即创作者的生命扎根何处，就会在怎样的土地上开花结果。这也显示出，美并没有共同的标准，因为人们在日常生活中，或在具体的生命情景中，从来就不“抽象地谈论美”，而是实实在在从具体的美的事物出发，来进行审美想象和审美评价。人命定地按照历史文化生成的审美目光，去发现事物，也用历史文化存在体验形成的审美法则，去重建事物本身的美。也许正是由于美的标准和美的来源有所不同，因此，审美本身才会显出如此的多样性。审美的多样性，是极为重要的，因为它“映照”生命本身的活生生的显现方式。

审美意识在文学创作中的体验性生成，受制于创作者的生活文化环境，也就是说，外在的生活文化环境，决定了创作者的审美创造会

呈现出千奇万异的景象。所以，创作主体与审美对象之间的关系，并没有固定不变的美感价值模式。多样化的审美对象，作用于不同的审美主体，就会带来多样化的美感体验；同样，同一审美对象作用于不同的主体，也会带来多样化的美感体验。这说明，美感生成因人而异，但是，并不是每个人都能深入地自由地感受美，更不用说，每个人能够自由地体验美和创造美的艺术或形式了，因此，审美体验建基于审美对象或生命经验的基础上，又取决于主体性创造。审美意识，可以在主体性创造中呈现出最独异最奇特的审美特性，即创作者可以按照自己的意愿赋予对象以审美意义。应该承认，客观对象自身，作用于人的主观感受，促进美感生成的动力与效果，有着很大的不同。近似自然的事物，往往能够直接促进人的美感体验。例如，蓝蓝的天空与朵朵白云，静穆和谐的蓝色大海，春夏之交的小溪的洁净的流水，绿色醉人的树丛、花圃或草地，这些自然事物，本能地给予人以美感。因为这些事物有助于人的生存与愉悦体验，不过，也应看到，自然世界或生活世界中的许多事物并非普遍必然地给予人以美感。^①也就是说，不论什么事物，在审美意识的体验性生成中，都可能让人“引发美感”，只不过，要创造独特情景或独特艺术形式，能让创作者的艺术品让人感受到自由表达的美感，这说明，审美意识的体验性生成，与创作者的主体性思维的关系十分密切。在艺术创作中，没有固定的审美价值原则，也没有固定的审美定势，一切取决于创作者的美的发现或美的赋予。也就是说，只要创作者赋予对象以美感，事物就有了美感，此时，主体是极其自由的，它具有赋予美或

① 例如，当人受到老虎的威胁时，没有人会觉得老虎美丽，但是，当人接触到幼虎，或者在观赏动物园中的老虎的过程中，看到幼虎活泼可爱的情景或老虎的飒飒雄风，就会产生美感。

命名美的特权。

审美意识的体验性生成，可以遵循思维“顺势原则”，即认可大多数人所欣赏的美丽，因为只要是人，就会具有人类种族共有的审美特性，例如，自然山水，能够普遍给予人以美感，自由生活与自由想象，能够给予人以共同的美感。爱情可以给予人共有的美感，也就是说，美感意识，在生活世界的生命存在者身上多少可以找到共通之处或相似之处。按照这种顺势思考原则，这种被普遍认可的审美自由意识，就可以成为艺术创造中“被优先认可的原则”，即表现美，就必须正视自由、爱情、自然等。与此同时，审美意识的体验性生成，也可以遵循“逆势原则”，即按照通常的审美习惯和审美原则，人们可能认为不美的事物，但按照逆势原则，就可以“赋予事物以美”。这需要审美者的主动发现和艺术原创。人类的审美活动并没有固定的审美原则，而且，审美本身极为强调新颖独异性。因而，审美创造，可以重复同样的审美主题，但永远需要新鲜独异的审美情调，也就是说，审美情调是不能重复的，这就使得在艺术创作中，永远需要新鲜独异的东西。技术日新月异，生活世界天天在变化，全世界不同民族不同文化中的价值模式，日趋进行活跃的交流与碰撞；也就是说，生活世界的丰富多彩与日新月异，决定了审美创造本身，不可能固守思维定势。永远展示新的生活与新的审美力量不仅是必要的，而且是可能的。

这种新异性创造，一方面给人带来新鲜与刺激，另一方面也对传统美学范式形成了根本性冲击，这就使新的审美形式与旧的审美形式之间，构成了“历史性矛盾”。好在有人欢喜创新，有人则喜欢怀旧，这种新旧审美艺术形式，共在同一生活世界之中。审美意识的体验性生成，一方面使审美者始终与审美对象保持最密切的联系，可以最真实地展示审美对象的生命运动过程或历史运动过程。审美对象总是以

活的形式行进在艺术之中。这里，有直观图像的方式，例如绘画；也有话语抽象的方式，例如文学；也有音响模拟的形式，例如音乐；还有声像生命传真的方式，例如电影。这说明，审美对象，作用于审美者始终是对象化的符号化的，即必须通过中介性的艺术符号，才能还原生活世界的审美形象本身。另一方面，则又完全是心灵化的，也就是说，离开了心灵的体验，审美建构的过程，就无法表现出来，审美活动也不可能无限自由地进行下去。审美对象作用于审美主体，就能形成新的符号化的审美对象。从外在的审美对象向符号化审美对象的生命转换过程，是艺术的心灵创造过程。创作者的心灵，积极参与了审美创造，但这个心灵化的过程，只有创作者自身能够感同身受。不过，由于创作者的心迹，遗存在文学艺术作品或符号化的审美对象之中，因而，接受者又可以通过这种符号化的审美对象，去还原和重建创作者的心灵历程。对于接受者而言，每个人既是外在审美对象的体验者，又是符号化审美对象的参与者。艺术享受，直接可以通过创作者的符号化审美对象，进入特定的创作体验之中。这种特定的创作体验，一方面联系着个体的生活与生命体验所获得的人生经验，另一方面又联系着符号化审美对象的异在化审美世界。审美的过程，于是就表现为“接受、对话和交流”的过程。

对于每个审美者来说，与生活自然世界之间的心灵对话，实质上是“我思”的历程。“我思”，不仅包括我思想、我想象、我体验、我回忆、我反思，而且也包括我感受、我评价、我判断、我理解、我信仰。审美意识的体验性生成，实质上就是要全方位地激活生命体验，并使之心灵化。想象性创造，就是要使之转化为符号化审美对象本身。审美意识的体验性生成，实质上就是要最大限度地审美者带入到特定生活情景之中，带入到特殊的生活世界与生命世界之中，促使审美者与另一生命存在者或许许多多的生命存在者，形成“生命交

流”。在真实的审美意识的体验性生成中，生命体验压倒了艺术形式的作用，或者说，一切服务于生命体验本身。艺术形式的重要作用隐而不见，这并不是说“不要形式”，而是说，最好的审美状态，是通过生命关注而“忘却艺术形式”，因为关注艺术形式的审美体验，是理性反思状态，而不是生命沉醉状态。生命与生命直接碰撞，或者说，生命与生命在艺术方式中碰撞，这是独异的审美意识的体验性生成过程。说到底，审美意识的体验性生成，实质上就是审美主体对心灵对象的理解、确认或膜拜。^①

5.1.3 道德意识的体验性生成与价值重塑

如果说审美意识的体验性生成，是为了最大限度地贴近生命本身，那么，道德意识的体验性生成，则是为了确证生命存在的真理、价值和意义。正如前文所论述的那样，道德意识在具体的文学创作中，并不是“概念和命题”，而是具体的生命事实的“判断和考量”。

首先，道德意识的体验性生成，在文学创作中，具体表现为对形象本身的整体性的把握。在抒情性文学作品中，人们常常将象征事物本身视作道德形象，例如，在中国文学中，人们将“松竹梅兰”视作君子品德的象征物。孔子很早就意识到道德与形象之间的关系，他的山水比德观，就是道德意识在艺术创作中的体验性生成，即将自然物的特点与人格精神的德性直接关联起来。在抒情文学中，道德意识的体验性生成，通常是通过象征的方式实现的。在此，道德意识的体验

① 审美意识作为感性具体的生命意识，创作者在发现美时，实际上，也找到了美的伴随物或美的对立面。因而，作为正价值的生命意识的存在，有了它，艺术就有了光亮，生命就有了绿色。审美意识在文学创作中，处于决定性的或支配性的地位。也有人谈到了审丑意识和存在的本源意识或无情意识，在文学创作中的重要性，但任何“非审美意识”或“非自由意识”，都只能依附于审美意识之下而不可代替审美意识。这样，审美意识就构成了生命存在意识的主导意识或正价值创造的自由意识，是最具本源性的生命意识自身，而且是通过体验本身向艺术生成。

性生成，从总体上说是通过对人物基本品格的根本设定来展开的。例如，在叙述性作品中，要想赞颂爱情主人公的伟大品格，通常赞美主人公的痴情忍耐和英勇无畏的牺牲精神。在爱情中，忠贞与奉献，通常就是作为美德来赞颂，同样，要想赞颂一个英雄的品格，就要正视他的勇敢、正直、光明磊落和高尚情操，道德意识的体验性生成，在文学艺术创作中就落实到对英雄行为的描写和赞颂之上。道德意识的体验性生成，不仅落实到对英雄行为的赞美之上，还可以通过普通人的真挚而平凡的情感来加以展开。因为道德意识乃人物形象价值生成的根本，只有让形象自身具有美德的光亮，才会形成震撼人心的艺术力量。

其次，道德意识的体验性生成，具体表现在对人物形象之心灵的体认和把握之上。道德意识的体验性生成，同审美意识一样，必须切合人的生命存在的实际情景之中，至于说，什么是真正的道德意识，或者说，什么是非道德意识，常常不是抽象认知，而是需要比较、综合与判断，因为在对比中更能显示道德与非道德的意义。在具体的生活中，我们常常可以看到“道德中立”的情况。人的行为，只要符合道德底线原则，就可以理直气壮地按照自己的生存原则生活。在实际生活中，真正的道德行为，常常不是坚守“道德底线”的问题，而是需要以道德底线为基础，超越道德底线，并形成真实的“道德溢出”。底线伦理，当然是人应该遵守的，这是人之所以为人的基本道德标尺，否则，就不是真正意义上的人。也就是说，坚守道德底线，至少还能葆有道德同情心和基本良知。只要每一个人让“道德底线”存在，它在必要时就会产生道德作用或道德推力，即还有作好事的可能。如果失却“道德底线”，那么，也就失去了“良知觉悟”的可能，也就不可能具备道德行为意识。我之所以强调道德行为本身，要以道德底线为基础，并且必须超越道德底线，是因为道德实践者，不能只有“利人”之心，还要有“利人”之行，这样，才能显示出人性的道

德光辉。实质上，在日常生活中，“道德之行”比“道德之心”更为重要。创作活动中道德意识的体验性生成，实际上，重在“道德之行”。道德之行，并非高不可攀的理想，有时甚至是一举手一投足之劳，但人要真正做到这一点颇为不易。人与人之间内心所具有的那种“道德推动力”有着根本区别：有的人聪明绝顶，但天生冷漠，可能就缺少道德推动力。有的人具有“道德推动力”，也具有“道德之行”，但行为本身常常需要“道德回报”或“道德交换”。有的人则天生具有一颗“菩萨心肠”，只求热心助人并不求回报，而且，具有这种“道德之行”的人，可能是生活中极为平凡的小角色，但这些人身上，却能体现出道德光辉。

相对而言，越是在贫穷与苦难环境中，越易见出“道德之行”的价值，同时，越是处于经济优越环境下，“道德之行”也越容易实施。“道德之行”必有“道德之心”，但“道德之心”不必然有“道德之行”，不过，有道德之心，必然优于无道德之心。^①“道德之行”十分必要，从本质上说，就是利他之心或利人之行，“利他”是道德的基本或必要前提。在具体的文学艺术作品中，人民之间的友爱，阶级兄弟的同情，同志与战友的互助，邻里之间的和睦等等，都可以说是“道德之行”。

还应看到，在文学艺术中，道德意识的体验性生成，更多地体现于亲人之间的友爱之中。这里有父子之爱、母子之爱、兄弟情谊、姐妹温情，这种血缘之情，极易体现出人的高贵与美丽。道德意识的体验性生成，在文学创作中，不仅表现为创作者对生活中的一切美好事

① 道德之行的方式多种多样，对于穷人或邻里来说，可能是在困难时刻的一句话、一个眼神、一件小礼物，甚至可能是一口水、一碗饭或一个鸡蛋，因为苦难易见出真情。对于富人来说，则是慷慨捐助和慈善事业。

物的深情关切之上，而且体现在创作者的自由想象之中。道德意识的体验性生成的方式，也是多种多样的，最常见的自然是人际间的高尚美好行为。这种道德关切，也体现在人与自然之关系，体现在人与动物之间和人与植物之间，与此同时，甚至可以通过纯自然生物之间的生命关切，来展示道德性内容，并对人类生活产生启示。由于人际间的道德真情，我已作了相当篇幅的讨论，现在，不妨就“人与自然生物之间”或“自然生物间”的道德情怀作些具体解释。

艺术的伟大之处在于：它不仅研究人，而且可以研究自然，不仅可以研究动物，也可以研究植物。只要从生命本源的立场上去观察万事万物，就可以从中找到艺术“感动人心的力量”。人与动物之间的伟大友情，在人与马、人与羊、人与牛、人与犬、人与猫、人与虎等题材上，得到了自由而浪漫地展开，许多伟大的艺术作品，正是由此而确立其伟大价值。相对而言，通过动物来展示人与动物之情比较容易展开，因为动物的生活是运动的生命形式，但是，要想在人与草、人与花、人与树之间展开动人的生命故事，就有一定的难度，因为植物大多是静止的，不能构成生命的运动形式。在纯粹动物的世界中，动物与动物之间的友情与忠贞，也常常成为人们表现的对象。生命世界皆有情，艺术家就是要将环宇中的伟大的美和伟大的德性展示出来，让人们能够感受伟大和崇高。

道德的形象永远是感人的，但任何道德形象，通常都是在对比情景中产生的。^①道德从本质意义上说，就是道德之心变成了道德之行。

① 例如，看到一个落水的人，许多旁边的人都未能去直接救人，我们不能说这些人有“道德缺失”，因为他们没有损害人、危害他人生命的行为。（当然，救生的工职人员除外，正如医生遇到病人，无论在什么场合皆有救助之义务。）但是，这时，只要有一个人下水救人，那么，他的行为就是“高尚的道德行为”，因为他比别人而言，更为勇敢，更具“利他之心”和“利他之行”。

道德形象，不仅可以在人际对比中产生，也可以在个体的历史对比中产生，假如，某个人青年时代放浪且多恶行，一旦改正恶行或弃恶从善，就应看作是“道德转变”。道德转变，可以由小道德行为转向大的道德行为，由较低的道德转变为较高的道德，由恶行转变为“德行”。道德转变的过程，尤其是由大恶转向大善，或幡然悔悟，迷途知返，都会显示出生命的道德光辉。道德意识的体验性生成，不仅不会损害文学价值，相反，为文学的价值找到了“双保险”，但道德意识立基于生命体验本身，并不是强行加入的，而是人的道德行为自身具有道德感人的力量。道德意识的体验性生成，始终就是为了使人成为人，或者说避免使人变成“魔鬼和野兽”。审美道德意识向艺术生成，在创作中具有核心性地位。人是奇怪的生物，他具有无穷的贪恋之心，欲望永不得满足，在人际竞争与对抗中，惟有成功，才能更得人的尊敬，或者说，更具权力，否则，就会受到权力的压迫。在这种欲望的支配下，人不断地追求各种各样的生活目标，任何追求，既然是出自人最本己最内在的欲望，那么，它就是无可指责的，但是，人的欲望的实现必须受制人类自身确立的基本法则，即社会文化律法和道德原则。任何律法或道德法则，都具有民族文化的相对确定性，在这一前提下，道德与律法，就对人的行为形成了基本约束。应该说，只要在约束的范围之内行动，便合乎特定时期的道德准则和法律准则。文学创作中的道德意识，实质上就是要在生命体认中，去印证这些道德原则和法律原则的合理性。

应该说，道德原则和法律原则皆有其时效性，并不是必然永恒有效的，因此，可以遵循与生命协调的道德和法律，但要反对那些妨碍自由与公正、平等与博爱的道德和律法。因而，人的生命自由行为，并不是简单的道德判断就能完成的，这就需要进行道德反思和道德判断。自由的生命形象，往往在这一过程中展开，特别是涉及到法律与

人情，良知与正义之复杂矛盾，创作者的道德体认，更能显示出自由与尊严的价值。这样说来，道德意识的体验性生成决非简单可以完成的。它需要创作者深入到人性深处，去开掘人性的深度，让人性在良知与亲情，公正与自由，道义与私情中考练，这样，人的行为本身才能呈现“道德立体感”或“生命神圣感”。^①道德诘问，实质上就是诘问何为人与何为非人，何为良知与何为罪恶，何为高尚与何谓卑劣，何谓自由与何谓正义的思想价值方式，它使文学艺术和生存本身变得凝重而富有生命意义。

5.1.4 审美道德意识在创作体验中的交互作用

审美意识与道德意识，在文学创作中的体验性生成，其作用和方式并不一样，但二者之间显然具有十分紧密的联系。相对说来，审美意识的体验性生成，是生命的“敞开状态”。在体验过程中，主体能感受到快乐与自由，人整体上处于兴奋状态和想象状态，创作者面对真切的生命自身。在审美意识的体验性生成中，有纯美的生命瞬间凝注，也有美与丑的剧烈冲突，一切都是为了显示出生命的复杂性与神奇性。从根本意义上说，审美意识就是为了生命的自由敞开，就是为了最大限度地贴近生命自身，以最真切的生命体验，凸现生命自身的丰富复杂性。道德意识的体验性生成，则与此有别。道德意识不再关注生命的自由放任状态，而关注人的行为自身的日常性与理想性，关注人如何突破自身的现实屏障，或者说关注生命自身的神圣与崇高，这样，审美意识与道德意识的体验性生成，在文学创作中可以说达成了“互补的作用”。具体说来，审美体验使创作者处于生命开放状态，

① 古希腊戏剧所涉及的一些核心性主题皆与此相关，在法律与亲情之间，有时是亲情战胜法律的尊严，有时则是法律的尊严战胜亲情的忠诚。只要在具体情景之中展示出生命的神圣性与真实性，就会产生道德体认的力量。

道德反思则使创作者处于生命的约束与责任担当状态。

对于创作者而言，创作自身首先不能设置任何前提，在体验中，无所谓美与丑、善与恶，只有浑朴本源的生命原始状态本身。创作者必须沉醉其中，了解生命存在者的欢乐与痛苦，忧伤与幸福；只有这样，才能以最本源的方式展示着自己的生命。自由者是那么活泼，那么富有创造力和自信心，痛苦者在挣扎与呻吟，一切原生命的状态，以最直接的方式作用于创作者的感官记忆。不过，应该看到，这种原生态的生命存在状况，不能直接进入创作者的视野，因为创作者，只有与对象世界建立直接的生命关系，了解生命存在者的命运与历史，倾听他们的笑声与哭声，歌声与骂声，才能真正进入他者的心灵深处或生命深处。在大多数情况下，创作者就是一个生命的亲历者，他感知，他记忆，他表现，创作就是他的个体生命体验的自由倾诉。对于诗人来说，与小草低语，与云雀高翔，与森林迎风怒吼，一切在诗人的笔下，都具有了“活力与生机”，诗人借自然生命世界的景物构造出自由的抒情意向世界；对于小说家而言，他的叙述，就是他亲熟的生命者的历史与现实，这是创作者的“家乡世界”。由于“家乡世界”是创作者亲熟的，因而，审美经验中的一切皆带有活力、生机与对抗的力量。审美意识的体验性生成，不用“实施道德判断”，只是让生命本源中所具有的一切力量复活过来。由于生命存在者的现实活动本身，带有道德行为性特征，即没有人的生命完全能够处于野蛮放纵状态，而是有所收敛、有所抑制、有所信守。只不过，有的人不仅能信仰而且能行动，有的人则不仅不按道德规则行动还要破坏规则本身，这使得人的生命本身往往带有特定的“道德觉悟性”或“道德迷惘性”。人在本源的生命状态中，道德水平呈现出内在与外在的差别。

因此，就体验本身而言，可以将审美状态与道德状态分成：一是“存在者”的生命状态与道德状态，二是“创作者”的审美意志和道

德意识状态。存在者的生命审美与道德实践是具有个体的特殊性的，正因为个体的特殊性才构成社会存在本身的丰富复杂性，这种特殊性与复杂性，是创作者审美观照与道德反思的对象。创作者的审美意识的开放性，可以保证创作者真切自然地把握生命存在者的生命状态与道德行为状态。创作者的道德反思，则是对人的道德行为本身的反思与评判及内在价值要求。从这个意义上说，审美意识与道德意识的体验，起到了很好的配合作用，即能真正深刻地把握存在者的生命活动本身。

不过，也应看到，审美体验与道德反思，毕竟扮演着不同的角色，这两种意识共同探究着人的本质特性与生命存在方式及其意义。审美意志可能会说，生命存在者，觉悟起来吧，将你最野性的力量激活起来，去行动，去抗争，去爱惜。因而，野蛮的英雄，其意志和力量，就具有震慑人的效果。不论什么样的存在者，只要最大限度地表现出个人的生命力量来，轰轰烈烈，或荡气回肠，就具有审美的魅力。在文学艺术作品中，暴君、土匪、恶魔，当他们的野性力量发挥到极端时，常使人恐惧也常能使人获得审美震撼。对于审美者来说，不要怕正视邪恶，更不要忽视这种魔鬼性的疯狂想象力量，许多反道德的创作者，有意将这种“魔鬼性和暴力性”推到极端，而不进行任何道德评判。其实，当审美向疯狂一极运动时，道德反思的声音就开始高昂，不能让邪恶压倒了正义，不能让残暴践踏善良。因而，在创作的深层心理结构中，道德呼唤就发挥了特殊作用。

从文学艺术的必然性法则而言，审美想象或审美自由总是“止步于”恶的面前，绝不会去赞美恶。每当这一时刻，“道德呼唤”就制止了对恶的放纵，这说明，道德意识在体验性生成中具有制约审美意识的力量。在自由创作中，审美与道德达成了奇妙的默契，即审美者只要自由地去探索道德，扩展道德的生命价值。审美想象本身，就具

有自由的力量，而且，能最大限度地展示道德本身的光辉。从审美出发可以反对伪道德，因为伪道德是反生命的并抑制生命的，自由道德则是扩展生命，并使生命趋向于自由美好，而不是趋向丑恶破坏。这说明，道德意识对审美意识的作用，可以是积极的也可能是消极的。积极意义上的道德意识对于审美想象的作用在于：它能够自由地扩展生命的力量，使生命趋向于崇高；消极意义上的道德意识作用于审美想象本身，则是反生命的。它宣扬抽象的或虚伪的道德准则，其目的是为了约束生命，而不是为了扩展生命，而且，许多人将这种道德的消极作用，视作道德的理所当然的本性，这无疑是需要加以辩明的。

因而，审美与道德在文艺创作中，天然地结合在一起。两者产生和谐共振，就有助于自由形象的创造和审美力量的自由发挥，相反，两者产生本质乖离，则艺术与道德共同被破坏，也就是说，可能既无道德也无艺术。从这一理论模式出发，我们可以很好地解释现代主义艺术中的“反道德或非道德”问题。^①实际上，这些丑恶本身代表着底层社会生活的生存真实。人们之所以能在底层社会生活中享受到快乐与自由，并不是说真的比贵族生活优越，而是因为这些存在者活得“真实而不虚伪”。他们在放纵本身中寻求生命的反抗，因为人生活在社会中，虽然被自然地称之为“人”，但并没有真正意识到自己的“人性”与“自由”所在。仿佛一切生活模式和标准，都是被预定好了的，人们只要遵循适应即可。人天生地就不是这样的适应物，他必须反抗，有时丑恶本身就是对存在的反抗，实际上，波德莱尔的反抗，正是在此才具有真正的意义。

① 在波德莱尔看来，他要公开地为恶而唱赞歌，在他那里，恶是什么？是反道德惯例，如，嫖妓、吸毒等，他在《恶之花》中确实给这些“丑的事物”或“恶的场景”唱了赞歌。

在宽泛的道德意义上的恶，或者习俗意义上的恶，有时只是“丑”，有时则只是真实的存在，有时则是抵抗虚假的极端反抗形式。在虚假的秩序和假面主导的生活中，这种反抗或“丑恶”本身，有时具有积极的意义，因为它可以推翻旧有的秩序，重建新秩序，还有其他的罪恶形式，如谋杀、大屠杀、种族灭绝行为。这些是“十恶不赦”的行为，艺术无论进行怎样极端的反抗，也不能“背叛自由人的立场”。现代文学史的良知性事件在于：每当艺术家在表现纳粹大屠杀和日本帝国主义的亚洲大屠杀时，总能正义地批判希特勒和罪恶天皇的皇军们的残忍和非人性。这说明，审美意识与道德意识的交互作用及其体验性生成，在文学艺术中，具有核心作用，审美意识可以保证艺术想象的自由性和生命体验的自由开放性，道德意识则可以保证艺术不会逾越正常的“道德边界”。不能说，艺术只能表现“道德正值”，其实，艺术也能表现“道德中值”，不过，艺术在表现“道德负值”时，只能抱着批判性的态度，因为这种价值定律一旦被破坏，人类精神价值体系必然走向毁灭。说到底，道德意识与审美自由意识，是人类为了保证生命正义本身而确立的，这是思想的历史性过程，也是民族的精神反思的过程。

因此，从审美意识与道德意识的体验性生成过程中，就可以确立基本的艺术价值原则，即艺术可以从自由的意义去面对审美问题和道德问题。只要是在正常而自由的状态中，审美意识与道德意识就可以协调一致，二者协调的基点就在于：生命自由意识能将审美意识和道德意识贯通。生命体验自身，可以弥补审美意识与道德意识之间的内部分歧，当二者产生根本分歧时，不是“审美屈从于道德”，也不是“道德屈从于审美”，而是看二者是否真正张扬了积极意义上的生命力量。也就是说，只要维持了这一生命基点的合法性，审美与道德的矛盾就可迎刃而解。所以，从这一意义上说，审美意识与道德意识的体

验性生成，就是生命的自由创造状态，也是生命的自我扩张方式。只要有生命活力的东西就是美的，在此，艺术也在证实一个判断：即美是生命，艺术即美，生命与艺术在自由意义上能合二为一。

第二节 形象创造与审美道德意识的呈现

5.2.1 形象创造与审美道德理想的生命寄托

人的意识活动具有无边的自由特性，只要生命没有终结，人就会生活在自由意识与无意识的心理体验之中。通过审美意识活动，创制出自由而富有生命活力的形象，从而达成自我审美道德意识的自由表达，这是文学艺术创作者的根本目的，也是文学艺术的内在价值追求。为了揭示形象创制的精神奥秘，自然应该重视意识活动的内部结构分析，因为意识活动本身的内在奥秘的深刻揭示，构成了哲学史、心理学史和美学史乃至人类科学思想史最核心的主题。必须承认，人类的意识活动充满了内在的复杂性。意识活动大致可以分成自明意识与隐晦意识两种日常状态：“自明意识”乃清醒意识，即人处于未睡眠状态的意识，人能清醒地控制自己的行为并能对意识活动本身形成记忆；“隐晦意识”构成生命的潜意识，即意识处于睡眠状态。人的意识本身没有逻辑必然性，作为梦境意识，虽然与现实生活感受与记忆有一定的关系，但是，它通常显出种种变异的特性，将现实生活事件以无逻辑非理性的方式串联，最终达成心理或愿望的满足，这种隐晦意识，作用于人的心理，可能产生种种心理震惊效果。应该说，在自明意识和隐晦意识之背后，实质上有着共同的生理机能在起作用，即人脑所具有的感知、记忆、理解、想象、判断等功能。

人的意识活动，常受两种因素支配：一是理性因素，二是非理性因素。在理性因素支配下，人的意识活动处于自明状态，即人的全部

生理感官处于活跃状态，同时，人的全部心理生理功能皆参与认知。这时，人的意识活动，既可以是内在的原发性的回忆状态的活动，即沉浸在回忆、记忆与想象之中，也可以是现实性的关系性的活动，即与对象生活建立起了自由认知关系，新的信息进入人的心理认知过程中，推动着新思想的形成。无论是内在认知，还是外在认知，只要是处于理性支配状态，就会形成认知活动的目的性、意向性、过程性与创造性。对于文学创作者来说，审美体认是独特的目的性认知活动；审美创造活动的认知性目的在于：要最大限度地体认现实历史生活，并对个体生命形成历史性观照。在这种观照过程中，加入审美判断，从而对人生形成对象性把握，并给艺术作品的观照者提供快感享受或人生启示，这就是艺术活动的目的性所在。由于这种认知目的所具有的特殊性，它不同于科学只关注具体的研究对象，或者说，科学要最大限度地面对对象自身，不受主观经验支配。艺术则不然，它必须最大限度地正视个人性生命经验，强调主观性体验而并不太在意对象自身的科学确定性，因而，个体的全部意识经验，皆可成为创作的直接思想源泉。只有基于丰富而生动的个体生命经验，才能创造自由而美丽、真实而自然的生命形象。

人的意识活动的心理特征不难把握，那么，意识活动的图像特征或语言特征又该如何把握？从具体意义上说，意识具有图像化特征，即对象以最生动的形式呈现在人的意识之中。对于文学创作者来说，“图像化特征”是艺术思维的基本特性之一，个体生命活动的图像以及个体与个体之间组成的生命图像，构成生命运动的图像化的历史。图像在审美意识中构成“显在性特征”，即通过图像，就可以把握整体，把握历史，把握生命运动的全过程，进一步说，通过图像，还可以透视事物的细节过程。“图像记忆”是“优于语言记忆”的根源性记忆方式。图像记忆是先天的，语言记忆是后天的，而且属于特定文

化作用的结果；图像记忆，对于全人类来说，并无本质性区别，即有什么样的对象，就会形成什么样的图像；图像认知也没有什么障碍，例如，美术图像虽然在制作技术和材料上千差万别，但在图像认识上不存在障碍。由图像可以指导细节和技术认知，图像认知毕竟是直观认知，人类的智慧性认知还在于语言符号的认知，即通过语言表述图像或描述图像；科学按照数学和逻辑对图像进行定位定性，并能通过数字化方式将图像生成运动化。对于文学艺术创作者来说，图像认知与语言记忆共同构成了本源的生命影像；也就是说，人对生命活动、生命情感和生命历史的记忆，是通过图像记忆和语言记忆，构成事件的运动全程或历史存在者的生命还原。

人与对象一起构成了运动的图像，时间和空间意识本身就是图像化的，静止的图像显示往往构成空间性特征，而运动的图像呈现则构成时间性特征，如果只有纯粹的图像化，则是无声的呈现方式。除了美术还可以运用这种无声方式，即通过色彩、空间和图像的生命感构成生命情感交流与对话，其他的艺术，则必须有语言或声音参与其中。图像无法真正呈现人的心理世界，它只能描摹和把握外在的世界。如果在图像呈现的基础上，加入语言声音呈现，那么，心理世界就可以得到充分的揭示。语言呈现，是符号化呈现方式，它包含着图像、声音和意义，语言呈现的图像化，取决于接受者在认知过程中“重建语词与事物之关系”，即以语言图像为出发点，并由语词图像作为意义和事件生成的基本要素。语言的图像化、事件化和历史化呈现可以充分表现生活世界的历史、生命世界的心理和文化世界的仪式，它可以超越时间与空间的限制，也可以表达抽象的意义与情感，这是纯粹图像性艺术所无可比拟的。图像化生活的历史运动，通过文学语言可以获得形象的再创造，在这种形象中，就包含着丰富而自由的生命信息，它见证着生命的真实与真理，为审美道德的价值

观照提供了基础。

人类所发明的全部艺术形式，完成了很好的艺术分工，它可以对应于人类生活的不同认知形式，创造着种种不同的审美道德形象或生命艺术形象。美术创作是具像化的图像化的艺术，音乐是直观地并自由地摹拟声音的生命艺术，文学则是以语言生动地呈现生命的历史过程的艺术，但语言自身不具有直观性，往往表现为间接性和民族符号性特征。影视艺术在图像运动化和声音真实化方面，虽然最大限度地贴近了生活世界，但其视点本身的制约和对抽象的无力感，乃至必须依赖于物理技术等，决定了它的独特性。这说明，任何艺术形式，在有其独特性的同时，也显示了其特有的局限性。不过，艺术的分工，实际上对应了人类意识活动的特殊性和思维方式的特殊性。文学在最自由地表述生命、历史与文化方面，具有最自由的伸缩性，它可以将一切神秘的心理图像意识予以语言表达，它是人类意识活动的最自由最低成本最具想象力的艺术形式。但是，它的语言图像不如美术直接，不如音乐神秘隐晦，也不像音乐那样能够最生动地激活生命情感，也不如电影电视艺术将生活场景图像情景化。艺术共有的形象创造与情感激活以及生命启示功能，将诸多的艺术形式紧密联系在一起，并能形成美学的沟通。

在理清了意识活动的特殊性以及艺术思维的特殊性之后，就比较容易理解文学创作者的意向性认知、形象创制和语言呈现的目的了。由于生命认知的图像化、历史化与意义化，因而，文学创作者必须从个体生命体验出发，将个体生命的历史、图像、过程和思想全部呈现出来。由于意义隐含在图像、过程与情感之中，所以，在人的本质化生命活动中，只能看到生命境遇，不能直观地看出意义。生命本身只是本能的自由运动，是由理性支配的生命运动，它的意义，只能通过价值反思和理性综合才能确定。生命重在过程，而不在于意义本身，

感性具体的生命活动不能只追问意义。文学艺术正是立足于去描摹艺术景象，而不像哲学那样直接将生命的真理与意义用逻辑句法和盘托出。人们实际上是为了生存而活着，为了生存而劳作，这是人最本质最根本的生命动力；只有当人解决了生存压力之后，他才会追求理性的有意义的生活，即从理想与志趣出发，去做个人认为有意义的事，但他仍然摆脱不了欲望、情感和意志的支配。

只要欲望、情感、情绪和意志发生作用，人的思想就不可能是纯理性的，它就会呈现出自私性和自我维护的特性。此时，个人尊严与个人利益优于“他人感受”，因而，在生命与生命的交互作用中，就会形成思想冲突。对于文学创作者来说，生命欲望、情感、情绪和意志所引发的自我维护或生命冲突，具有特定的表现意义，或者说，这是人之所以为人或人的生存意义与价值所在。文学创作致力于表现人的生命情感与生命意志，相对忽略了人的生命理性，因为这是别的科学所承担的思想责任。只要构成了自由的文学形象，就具有审美道德反思的价值和意义，因为它本身承载了丰富复杂的审美道德内容。

对于文学创作者来说，形象思维即生命对象化的思维，通过对生命对象的观照进行语言呈现，然后，创造人化的形象或物化的形象。无论是人化形象，还是物化形象，其实对应的都是人的生命情感。人在意识活动之中，最真实地呈现人的心理活动，并将人的情感思想赋予自然物，这样，自然世界或生活世界中的一切就具有“人化”的意义。人本身或个体生活历史，构成了文学形象创造的原始模型，因为人就是思想情感心理等生存体验内容的具体承载物。文学创作，就成了对人的思想情感与生命意志的研究；文学形象，即个体生命历史的生动语言呈现。

事实上，个体生命在语言呈现中，不仅获得了文学认知意义，而

且获得了民族历史文化意义。文学形象就是各种各样的具体的个人，与此同时，动物、植物或自然物作为自然形象，由于与人发生了联系，故而具有特别的生命意义。文学创作的意向性，实质就是个体的个人以及个体人的历史与事件。具体说来，诗的意向性是自然，是山水，是森林，是草地，是江河，但这所有的自然物，在诗的意向性作用中，皆具有了诗人所赋予的个人化特征。这种主观性形象，成了创作者生命情感的投射，这其中，就有审美道德反思与象征的力量。叙事文学的意向性则是具体的人以及人的活动的历史，叙事文学形象就是建立在生活中具体的人的形象之上，或者说，生命历史文化中的活生生的人，成为文学形象创造的基本模型和出发点，只不过，艺术形象比这具体生活历史世界中的活人更具典型性与象征性。文学形象就是生命真实的表达，就是生命存在者价值的直接呈现，更是生命的不同审美境遇和道德境遇的象征表现。

文学形象活动的历史，就是动人的生命活动史，它构成了无穷可言说的东西，不会形成确定性评判准则，更不可能形成科学命题和定理。文学形象创造，永远面对活生生的个体，而不需要思想把握和命题定理解释，因为文学一旦进入了抽象，它就失去了还原生活历史形象的能力，并丧失了形象观照的审美意义。文学是对活生生的历史与现实生存事实和人性事实的正视，任何形象，皆可构成生命存在价值或审美道德价值的不同程度的表达。文学只关心具体的生命个体形象的评说，他的存在，他的情感，他的命运，他的意义，仅此而已。因为生命的一切，并非通过言说即可改变，它只需进行直观呈现本身来说明。文学只是促使我们回到生命、观照生命并理解生命，它并不提供生命定律，也不能规定生命或给生命本身进行立法，但它通过生命形象启示人，让人选择有意义的生活，让人更自由或更美丽地生活，这就是文学形象的根本魅力所在。

5.2.2 形象创造的过程及审美道德意识的积淀

形象创造，绝不是简单事件，或者说，形象创造的意义，不是简单的生活原型的还原，倘如此，为何要创造形象？因为现实生活中，到处都是“活生生的形象个体”。如果可以自由观赏和俯察芸芸众生的话，我们可以直接在马路上、在酒店里、在饭馆里看，为何还要通过语言艺术的形式再创造文学形象？这说明，人们决不满足于直观地看生活或看人。只要人的生活阅历丰富，每天在接见各种各样的人时，人们就能时时刻刻受到新生活形象的冲击。但是，这种意义上的人，只是一个社会人，无法进入人的历史，而且，艺术家也不可能亲身观照人的历史，除非你长期与一些人生活在一起，形成“真正的亲熟”。这说明，人们不满足于观察生活形象，还需要艺术形象的观照。艺术形象的深刻意义在于：它超越了生活形象，比生活形象，具有更为动人更为陌生新鲜的艺术定性，或者说，人们希望在艺术中，“看望”自己不熟悉的人、陌生的人或神奇的人，因而，艺术形象的创造，一方面是对生活的观照，另一方面则是对人们的期待的满足。艺术通过人去了解生命，通过人去理解历史，通过人去获得神奇的满足，因而，艺术形象的创造，具有神奇的魔力。艺术形象的审美道德价值反思，或生命价值反思提供给接受者以无穷尽的生命反思空间，对此，就可以追问：艺术形象的创造，具体呈现为怎样的过程？

先要说明的是，形象创造的意识内容以及思维方式在前文已作了充分讨论，现在需要关注的是形象创造本身。应该指出，文学创造本身的思想发动，具有神秘不可言说的力量，或者说，创作本身只是出于热爱与兴趣，因为语言创作本身，能够给创作者带来快感与满足。一旦文学创作变成了职业，形象创造本身就必须遵循艺术的神圣历史使命和文学艺术定律或惯例自身，这里，没有“为什么”的问题，只有“必须如此”的问题。作为“必须如此”，文学的意义和作用也就

被历史地设定好了。对于文学创作者来说，通过语言呈现思想并创造艺术形象，是理所当然的事件，它的直接目的，就是为了给人带来快乐和启示。对于创作者来说，他优先考虑的问题，不是文学创作如何的问题，而是怎样创作的问题。在这一创作追问之下，形象创造，就是对个体生命历史文化事实的反省与观照。即创作者必须首先面对个体生命亲历中的活生生的个人，然后，才能制作出语言的艺术作品，因为它的意义和作用，已“被历史地文化地确定了”，只不过，作品发挥作用的大小和影响范围不同而已。人们总是期待作品，总是需要作品，这种现实精神需要就成了创作的直接动力。

当哲学家内在的思想极其丰满而无法自制时，他必然要选择逻辑推理的方式加以演绎表达；文学家则必须反其道而行之，即当作家内在的思想与才情极度丰富时，他不能用逻辑的方式来表达思想，惟有通过形象的方式来呈现。当形象创造的主题、目的和意义基本确定之后，即在进行创作理性反思之后，创作者直接面对的问题是：通过怎样的语言呈现来构造意象、结构或故事情节，从而能够鲜活而又自由地凸现出活生生的整体的生命形象来。自然，创造者可以人为地设立诸多的人物关系，但这诸多的人物关系，都可以在生活原型中找到记忆基础，因为记忆中的一切，此时只服务于创作者的主观需要。语言呈现和创作者期待的艺术形象，与生活中的现实存在的人与事，有着十分密切的关系。作者按照自己的目的，将人物设计成独特的性格系统，生活原型中杂多的人就成了“形象创造的伴随物”，生活中的形象和文化中的形象，此时成了“创作者想象的源泉”。在形象创造中，创作者的艺术想象与生活真实的关系，就可以设定为以生活原型作为基础进行艺术形象的创造。

这就必须处理一个诗学问题：作家在对生活真实进行观照和反思的基础上如何预设出艺术形象？艺术形象的预定性，亦可称之为“艺

术假定性”，即作家在生活体验的基础上主观设定艺术形象。事实上，许多艺术形象的创造，就与作家的“原初预设”有关。艺术形象的预设或假定，体现了创作者的审美倾向性，这种形象预设，实际上非常强调审美目的与道德目的。相对而言，如果创作者强调艺术的审美目的，那么，这个形象预设，可能强调其审美快感，因而，在想象和情节上可能更重视生命本身的自由表现。如果创作者强调艺术的道德目的，那么，这个形象预设，就必须立足于道德事件和道德行为的展开，形象预设自身体现了创作者的原初意图。不过，形象预设或艺术假定本身，必须重视艺术自身的真实合理性，即艺术形象或艺术细节的成功与否，取决于形象预设与生活真实之间的艺术关系。具体说来，艺术真实源自生活真实，但艺术真实必须在生活真实的基础上有所提升，即不能是生活真实的简单记录。艺术真实，在强调生活真实的同时，必须强调艺术的合情合理性，只要在艺术上是可能发生的，符合艺术自身的逻辑，即使在生活现实中找不到实例也没有关系。正因为艺术真实强调艺术想象的合情合理性或艺术自身的想象圆满性，所以，符合人的心理想象特征的艺术形象，在文学艺术创作中就诞生了。

形象创造的过程，是创作者主观设定，并依托艺术规律的自由想象和创造的过程，也是通过艺术语言进行生命传达的精神想象与细节创制的过程。艺术形象的创造的特征在于：一是它受制于创作主体的精神生活与现实生活的历史视野，二是受制于创作者的精神想象力和思想自由度。形象创造，可以超出他人的想象，它往往很难超出创作者自身的生活与文化阅历，因为没有创作者可以真正自由地进行各种各样的文学创造。创作者的生活与生命趣味是由造物主预设好了的，这种生活情调，带有命定性特征。不过，也应看到，创作者不仅受制于他的生活现实，更受制于他的文化趣味。现实主义或浪漫主义的作家，往往很难设想历史意义的创作；热衷于武侠传奇文化的作家，也不能自由

地去创作批判现实主义的作品。特定的生活与特定的文化趣味，乃至特定的生命文化追求，决定了创作者艺术形象创造的独特性。

每个创作者，皆有自己的生活性格与生命性格，是什么样的人，就会创造什么样的文学，只不过，有的人按照本源性格出发去创造，可以获得巨大的成功，有的人则难以获得成功。这说明，文学创作者在重视生活必然性和文化趣味性的同时，还受制于创作者的艺术想象力或艺术虚构力。^①生命等待着自由的形象表达，生命本身可以通过形象体验自身而获得充实；生命的形象表达，最能体现审美道德的反思价值。天才的艺术想象力，源自独有的艺术生命精神和生命趣味，即只有艺术家本身具有自由的个性，或者说，艺术家身上具有十分可爱的性格，才能创造出自由而美丽的艺术形象。艺术家的心灵和艺术家的外形，并不必然要求一致，既不能要求艺术家必须是圣人或浪荡子，也不能要求艺术家貌若天仙或灿若神明。当然，音乐家和美术家不乏英姿飒爽之人，在作家之中，外形风流俊逸的也有，但这不是艺术的必要条件。艺术家重在自由的艺术精神个性，他或她一定要热爱生命，能够大胆地理解生命，而不必强求一定要保持潇洒的外表，其实，许多自由的艺术家和勇敢的诗人，其美丽并不在于他的相貌，而在于他的人格风神。艺术家的形象创造力或艺术想象力是天生的，是生命独具的，是造物的丰厚馈赠，并不是可以强行学得来的。因而，对于创作者来说，最大限度地发挥艺术想象的天赋，不仅必要，而且

① 每个人的想象力或虚构力是不同的，有的人特别善于想象，而且这种想象异常奇特。想象的奇特有助于形象的创造，例如，武侠小说乃纯粹想象的，有关一个神奇时空或奇特人物的想象，并非易事，善于想象者可能会不断设计出新异的空间，设计奇特的人物关系，使一切富于传奇性和浪漫性。矛盾冲突的合理解决，乃至艺术故事结构的奇妙设计，都重视天才的艺术想象力，这决不是仅靠生活真实的简单描摹所能完成的。

是必须的事情。

不过，还应看到，艺术形象的成功创造，虽主要取决于天才的想象力和艺术虚构力，但最终总归要落实到语言本身的创造之上。艺术语言本身，对于创作者来说，具有神奇的效力，即找到了自由的艺术语言，艺术形象的创造就成功了一半。天才的艺术，是“自由的人格精神+独特的广博自由的生命感受+出人意表的新鲜想象力+神奇的艺术语言表现力”所构成的精神产品。这几个要素，构成了艺术最本质最内在的环节，因此，艺术语言与艺术形象之间具有天然的精神契合力。艺术语言的生成确有神助，只有通过艺术语言，才能构造出神妙的艺术空间；艺术的形象力才能被激活，艺术创造本身才能获得真正的自由。艺术形象的创造本身，虽然也取决于理性意识，但它主要是生命的心灵活动，是创造者通过艺术想象和艺术语言把握生命活动的内在精神过程，这一过程，缺乏“思想预定性”，只有形象的预定性。形象的预定性，最终还必须借助艺术语言自身才能转变成形象的现实性。“形象的预定性”是自由想象和理性创造的表现，只要形象自身具备广博的生活包容性，那么，形象就具有思想与情感魅力。

5.2.3 形象创造及其人格精神中呈现的美德

在解决了形象创造的心理特性之后，接着需要分析的问题，自然是“应该创造什么样的艺术形象”。也就是说，“艺术形象的预定性”是否有生活价值目标，或者说，艺术形象的预定和创造是否具有选择性和目的性？可以这么说，任何形象的创造都是必要的，即现实生活中有多少丰富多彩的形象，艺术家就可以创造多少奇特丰富的生命形象，但是，形象创造自身应该呈现出一个“价值序列”，因为并不是每种形象的创造都是等价的。由于形象创造源自生活自身，因此，艺术形象本身就被生活预定好了的，只不过，不同的艺术形象创造，有不同的艺术目的和艺术价值。艺术形象的人格价值、生命价值和社会

价值，乃至文化价值，是需要艺术家进行理性思考的。具体说来，创作者应站在什么样的立场，来看待生活和生活中的人所具有的生命存在意义，例如，有的作家站在游戏的立场上写人写生活，来创造艺术形象。此时，创作者并无什么特别的社会责任感，他只是“文化游戏者”，他将生活中的有趣的事或喜剧事件叙述出来，或者创造出三角恋爱故事，让人哭让人笑让人怜让人爱。必须承认，这种艺术也是生活需要的，但这种艺术自身并无什么“崇高的目的”，也没有特别的“道德承担”，它只是为了诉诸人们的普通感情让人们享受而已。

但是，也应看到，有的作家能站在良知和社会公民责任感的立场上创造艺术，或者说是站在平民或人民性立场上来创作艺术。艺术家往往具有道义感或责任感，他要斥责和抨击社会的不公平，他要批判腐败的社会生活丑恶，他要正视食利阶层的纸醉金迷和风流浪荡，同时，他也要正视民间的疾苦，这种立场的选择，往往直接决定了创作者之形象创造的价值和意义。^①对于知识者，鲁迅致力于通过科举制度对知识分子的摧残来进行形象创造，像孔乙己等形象就具有深广的悲剧性意义；对于乡下人，鲁迅致力于表现他们的苦难和麻木，其实，这种苦难和麻木，并不是农民天然具有的，而是专制文化束缚和贫困的经济生活条件决定的。个人的温饱都无法解决，还有什么能力去争取自由？这种自由的立场，决定了鲁迅小说创作和形象创造的深刻的社会批判意义，他的创作所体现出来的审美反思价值或道德反思价值，具有十分悲旷而深邃的精神内容。

① 可以想象，鲁迅本可以发挥其他的立场来创造文化游戏性形象，或者说，鲁迅在他的时代也可以创造言情小说或武侠小说，但鲁迅并不选择这一形象创造的立场。他选择了写知识者和农民形象这一立场，而且，通过小镇的生活，来正视知识者和乡村游民或打工者的生活命运。鲁迅并不是特别熟悉乡村，事实上，他在《故乡》和《社戏》中都流露出他对乡村的新鲜好奇心。

相对说来，站在现代自由主义立场上来评判形象创造的价值和意义，可以形成审美价值等级或价值序列的生命认知。按照现代文学的自由价值评判原则，艺术形象的等级序列可以呈现出这样的坐标形式：即构成社会文化生活主导性价值序列的作品和艺术形象应该是立足于社会生活现实的质朴而伟大的生命形象。在这一形象序列中，可以是革命者，可以是平民，可以是英雄，也可以是小人物。他们总是以自己的方式，做着默默的奉献和牺牲，寄希望于社会的美好与自由的明天，这是艺术形象的“第一等级序列”，它以社会现实生活的关注作为其价值支点。艺术形象的第二等级序列，可以是自由的探索者，他们对社会现实生活不满，总是过于早熟或过于忧郁或过于愤懑地对待生活自身。看起来，他们是绝望的人，也可能是“多余的人”，或者是“垮掉的一代”。他们活得真实而不虚伪，他们的形象就是他们的生命存在意志的具体表现，这一等级序列的形象不是没有价值，而是以消解传统价值，并以反传统价值的姿态出现。艺术形象创造的第三等级序列，则是游戏性的历史传奇形象或纯粹虚构的武侠英雄形象，这些形象源自艺术家快乐的心灵创造，他们总想创造出一个现实生活世界中没有的虚幻的艺术时空来，其艺术形象本身，也与现实生活中的人物水火不容。他们仿佛不食人间烟火，不关心财富，也不关心生产，只关心门派争斗和武功绝技，成天打来斗去，在武侠的冲突中打发着并远离尘嚣之上。

应该说，艺术形象创造其实遵循着共通的价值原则，即任何艺术形象的创造，不能超越现实生活中价值承载的底线。^①一旦失去价值

① 例如，你可以反价值准则，可以表现性欲，但你不能完全以赤裸裸的性欲作为自己表现的对象，它必须与社会、生活文化和生命情感故事联系起来，否则，就失去了依托。你可以纯粹地写三角恋情，但它也必须与忠贞、背叛、坚定、情感、自由等联系起来。

依托，生命活动本身就变成了与禽兽为伍，所以，艺术形象创造有着自己的底线，有着自身的限制。艺术形象创造的价值准则实际上是通过它的人格启示、文化启示、道德启示、认知启示和审美启示来决定的。即如何创造形象或判定形象的价值，取决于许多因素的“综合考虑”，只要它符合某种因素就可以了，不必强调它的广泛包容性，因为只有多元中，才能葆有艺术形象的真正价值。不能强调艺术的单一性价值，而应强调艺术的多元性价值，因为人们对艺术的需要是多种多样的。艺术形象创造，由于以现实历史生活作为出发点，又必然高于现实历史生活，这就给艺术形象的创造提供了无限自由与广阔的艺术空间。应该看到，艺术形象的人格启示是第一位的，这实际上是审美道德观念在文学艺术中的形象体现，是审美创作者与接受者之间的审美道德价值交流。按照人类的正常的生命文化心理，人们本源地崇拜坚持正义、扶弱济贫的侠义英雄形象，“英雄膜拜”，永远构成艺术形象的第一位的人格启示原则。从形象的启示性而言，美德人格典范形象，总能给予人以永恒持久的感动，例如，对爱情坚贞不屈的男女主人公形象，常常能给予人们以启示，还有亲情形象，如平凡而伟大的母亲和父亲形象，也能给予人以自由启示。人格的启示性在于：艺术形象的人格中蕴含着纯朴、高尚、自由、无私、正直、美好等精神品格，因而，艺术创作者常常不自觉地在艺术形象创造中将这些人格精神蕴含其中。

艺术形象能够提供具体的生命启示，因为我们正处于生活中，但我们并不能完全自由地处理生活中的各种矛盾，正视生活中的各种具体困难。或者说，在面对生命困难时，人们可能想到了悲观、绝望乃至死亡等内容，艺术形象的创造，则需要在此向人们提供具体的生命启示。

人生确需提供许许多多的具体的生命启示，让人们能够感受到艺术的精神温暖。例如，《复活》、《老人与海》等就是这样的作品。对

于托尔斯泰来说，上流社会的道德堕落一直是 he 关注的中心问题，艺术家当然不能将这种堕落简单地归罪于情感放纵，实际上，在特殊境遇中的生命堕落，是贵族阶级本身所无法控制的生活命运。托尔斯泰要提出的是：由于贵族阶级生活的特殊性，堕落既然是不可避免的，那么，拯救是否可能？托尔斯泰并不相信道德觉悟，仅存在于底层阶级中。在他看来，贵族阶级也可能有“道德觉悟”，《复活》中的主人公之道德自救与新生的历程就给人以特殊的生命启示。对于海明威来说，人与大海，人与雪峰之关系只不过是生命冲突关系的虚拟，他关注的问题是：生命搏斗是否及如何才有意义？海明威的生命信仰是：生命必须抗争与搏斗。在任何地方，在任何情景下，都面临着生命的抗争问题，生命中肯定要有不服输的东西，这是生命的意义所在。只要光明磊落，自由合法，生命本身大可不必卑躬屈膝，没有什么必须遵守的生命价值法则，也没有任何生活方式就是生命的最完善最幸福的方式。更何况，世俗社会对权力与财富的特别迷恋和崇拜。在他看来，生命就是要质朴地证明而能无愧于心，那么，人生即使输得只剩下空骨架，抗争仍能显示出特别的意义。因此，“老人与海”的形象，就构成了特别的生命启示，也因此而具有审美道德的教谕力量。

从艺术形象的生命启示原则可以看出，艺术形象创造，实际上，不自觉地遵循生命价值立法。这种生命价值立法，并没有人直接说出来，更不存在于现实的任何法律条文中，然而，它就是“我们生存的哲学”。千百年来，人类经过自由实践，证明了的质朴的生命真理或艺术真理，有时就是通过自由的艺术形象呈现在我们面前；这些艺术作品或艺术故事看起来很平常，但人们默认这种自由的生命价值准则，它显然符合审美道德意识的要求。真正的审美道德意识，或者说正价值的审美道德意识，就是人的生命价值理想，它是千百年来文学

艺术赖以存在的根本思想动力。只要是正直的艺术家和正直的人们，总是坚定地守护着它，所以，审美道德意识或者说生命价值原则，从来就不会从艺术中退场，它从本质上阻挡着邪恶艺术观念的侵入。人类不可避免地会有堕落，然而，人类的堕落者总是有限的，大多数人不甘愿堕落并反抗堕落，而且，守护着人类艺术和生命的良知。从这里可以看出，审美原则与道德原则对于文学创作者或者艺术形象创造，具有多么深刻而重大的影响。艺术的古老的信念往往是从生命本源体验中形成的，而且，构成了艺术形象创造的精神动力，因而，强调审美与道德的自由谐和，对于艺术创造者来说，永远是值得守护的内心精神法则。

5.2.4 自由形象创造与民族审美道德价值范式

艺术形象创造可以是世界的，但首先必定是民族的，或者更准确地说，首先是个人的，因为形象创造常常成为个人成功和原创的标尺。除了民间艺术以外，艺术形象的创造总可以找到它的作者，而且，任何成功的艺术形象的创造，接受者最喜欢由衷地从赞美之心出发为原创者进行“精神加冕”。成功的或伟大的艺术形象的创造，是艺术家一生的梦想，是艺术家精神创造的徽记。艺术形象的成功创造，决不是偶然的，而是创作者思想情感与精神力量的必然，是惟有坚韧地求索，乃至付出整个生命，才可能得到的荣耀。艺术家没有自由的精神理想，没有质朴而伟大的情感，没有天才而又谦逊的艺术的才能，就不可能成就这种永恒的艺术境界。相对而言，艺术形象创造的成功是必然的，但艺术形象被人类广泛认同和赞美则是偶然的。至今，我们还不能采信这样的“艺术定律”：即伟大的艺术形象总能直接赢得伟大的喝彩，因为许多艺术家的艺术形象创造，在创作者活着时无人理睬，可能在作者死后才获得巨大反响。这说明人们对伟大艺术形象的认识，并不总是敏锐，有时可能还相当迟钝，但是，应该相

信这样的道理：伟大的艺术形象，最终必定能够引起人们伟大的精神共鸣，因为人类至今还没有“真正遗忘乃至遗漏”伟大的艺术形象的创造，只不过是时间迟早而已。

艺术家应该寻求创造伟大的艺术形象，因为形象的包容力总是巨大的，它不仅是直接的生命启示，而且是思想的永恒源泉，因为伟大的艺术形象，必定揭示存在的真理。事实上，自由而伟大的艺术形象，总能提供给人们说不完道不尽的思想文化内涵，因为自由而伟大的艺术形象可能揭示的正是人类生命的悲剧性处境或存在性处境。艺术形象的伟大创造，源于创作者个体对生命的伟大理解；真正的艺术创作者必须少些“小人之心”而多些“大人之心”，否则，艺术就不可能“具有不平凡性”。这就需要自由地去理解生命，因为生命存在者的真理至今还没有找到固定答案，没有人可以告诉我们：生命只能这样活而不能那样活。人们可以在生命的艺术理解中获得启发，尽力朝向积极的生命理想和价值目标，同时，竭力回避消极的生命理想和价值目标。从比较文化学的意义上看，不同民族的文学形象创造，皆具有不同民族的心灵智慧，还找不到共同性标准，而且，艺术形象创造与政治经济军事的发展水平，本身具有不平衡性。民族的科学技术和政治经济军事力量，可能还不够强大，但这并不妨碍自由民族的伟大心灵，创造出伟大的艺术或艺术形象。当然，越是文化悠久和历史深厚的民族，越能创造出自由的艺术形象，因为惟有充满活力和文化创造力的民族，才能真正创造出自由的文化艺术形象。相对而言，文化不发达乃至没有创造出自己的语言和文字的民族，其艺术形象的创造就会受到很大的限制。

艺术形象的创造带有鲜明的民族文化特性，不过，也应承认，一民族创造出了一个或几个伟大的艺术形象，亦不见得这个民族的全部文化，就是积极健康的。应该肯定，创造出了伟大艺术形象的民族文

化本身，就是对世界文化的“伟大贡献”，人类需要这样文明的伟大贡献。以中华文明为例，虽然构成中华民族权力主体的专制文化对中国人的精神形成“强制性压迫”，而且，在很大程度上影响到了中华民族的“国民性”。这种“国民劣根性”，还常常为其他民族所嘲笑所蔑视所欺侮，但是，这个伟大民族毕竟创造了伟大而自由的艺术形象，显示了自由而伟大的生命文化精神。如果说，没有自由而伟大的艺术文化或艺术形象的启示，一个民族可能消亡，那么，有着自由而伟大艺术文明和艺术形象的中华民族，就不可能长期“被黑暗的力量所制约”，它必定要找到光明而又美好的前途。正是因为中华民族的文化精英，创造了自由而古老的伟大艺术，因而，从艺术意义上说，我们一点也不必自愧于一些政治经济军事强大的民族国家，因为葆有自由而美丽的民族精魂，比侵略和霸权更能持久地赢得人们的尊敬。

中华民族的伟大艺术形象创造，从根本上说，也源于它的神话文化精神。虽然中华民族的神话形象创造，不如印度文化的神话形象那么瑰丽野性，也不如希腊文化中的神话形象那样自由浪漫，但是，中国神话文化的英雄形象，是那么具有自我牺牲的气质，是那么具有斗争的勇气，这是其他民族神话中所没有的。^①中国艺术中所构成的天人神话是浪漫的，这在民间文化艺术中得到了出色体现。例如，牛郎织女，八仙过海，孙悟空大闹天宫。中国人的“神话”，保持着洁净的人文精神气质，少有赤裸裸的性欲描写，比起印度神话、希腊神话和日本的传说来，并不太重视野性的欲望的放纵，这使得中国艺术具有格外多的生命道德内容和人格风流的自由精神，以及凛然的生命纯

① 女娲补天、夸父逐日、精卫填海、共公怒触不周山，三皇五帝等等都具有美丽而正义的精神气质。中国文化意义上的“天”，是那么具有丰富多彩的人格精神和神圣力量。中国人对天神或自然的敬畏，超越了许多民族的神话，而且对日常生活构成决定性影响。

洁意志。^①

对于本民族的文化承载者来说，人们在接受积极伟大而自由的艺术形象的同时，也接纳着卑劣无耻的文化形象，这些卑劣可怜的文化形象，往往还构成现实生活的旋律，特别是在不崇尚英雄的时代，人们就陷入这种“小人化”的文化世界之中。对于另一民族来说，他们很少愿意主动接纳低劣恶心的作品，更愿意积极推动伟大艺术作品的传播。以中华民族对东方文化和西方文化艺术形象的接受而言，我们对异域文化主流性的正价值形态的文化形象的接纳，显然要优于对低劣腐朽文化形象的认同。同样，我们对希腊艺术和基督教艺术的接纳，也是偏重于对其民族伟大自由精神的接纳。每当中国人谈到荷马诗篇和《圣经》时，就也会对希腊和基督教文化产生特别的文化认同心理。一民族文化影响另一民族的文化，往往直接通过文学艺术形象创造和认知的方式进行，每个民族的文化艺术形象，皆体现了其独立的民族文化价值。

世界范围内的自由的艺术形象之间的交流，常常是不平衡的。“开放的民族”，乐于接纳异民族的文化艺术；“保守的民族”，惯于抗拒异民族自由的文学艺术。有些是出于宗教原因，有些则是出于政治原因。在中国故步自封的时代，我们直接抗拒过异族文化艺术，或者说，人民被剥夺了接纳异族文化艺术的权力。相对而言，在自由开放的时代，我们则自由地接纳异文化外民族的艺术。^②在中外文化艺术

① 与这种精神相协调，还有那种英雄义胆和豪侠仗义的草莽英雄系列，这在《三国演义》和《水浒传》中得到了出色表现，当然，中国文学中也创造了一些低俗的市井生活作品，如《金瓶梅》的一些内容，也暴露中国人性存在的某些劣根性。

② 这不仅表现在中国文化内部，而且表现在中外文化艺术交流之际，在特殊的时代，新疆维吾尔族的民族艺术，藏族的民族文化艺术和蒙古族的民族艺术都曾经通过歌声传布整个中国，并推动了中国文化艺术创造和多民族艺术的自由融合。

的自由交流中，中国人对西方文化的求索，表现得特别执著，虽然有些文学译作质量还不太高，但中国对外国文化的好奇心是令人惊奇的。这也证明了一个真理：只要中国开放、自由、民主，这个民族的子孙，就可以创造人类的奇迹。在民族艺术的形象谱系中，每个自由的形象，可以说皆是审美道德理想和意愿的自由表达；文学艺术形象所表现的审美道德理想，是扎根于文学艺术自身的情感与生命现实。艺术家用艺术形象来构建自由的美学与伦理学，用艺术形象来探究审美的价值与道德的价值。民族文化艺术形象之间的自由交流，进一步证实着自由的真理：即艺术感动世界或感动人类的，永远是“美好的东西”，而不可能是“丑陋的东西”。

在美的艺术中，通常是：生命自由与道德体验，审美自由与道德启示构成奇妙的谐和。这说明人类艺术中共同禀有高贵的精神，这就是：生命、自由、审美、道德。至善至美的生活，永远属于生命最本源的歌唱。在这种民族艺术的文化交流中，不同民族，以不同的艺术语言和不同的艺术文化形象丰富着对自由的解读，丰富着对生命情感的理解，诠释着对生命自由与审美道德的形象认知。从这个意义上说，“审美道德体认与形象创造之间”，具有最紧密的关系，它甚至可以说是艺术思想的核心，也就是说，不管我们从什么“道路”进入文学艺术，人们所期待的艺术形象永远是正义美丽的。不同的民族，以不同的想象方式，创造着自由与美好的艺术形象。由于民族精神和民族形象的独特性，他们总是给予人们新鲜而美丽的启示，这种自由与美丽，至善与正义的精神品质，渗透在具体而自由的生命艺术形象之中，就不难解读。因而，具有审美道德精神力量的民族艺术，不仅可以自由地进入民族的心灵深处，而且可以无遮挡地走入世界公民的心中，“美与善”在艺术中就获得了它的永恒。

第三节 文学形象谱系与审美道德价值判断

5.3.1 形象创造与追踪审美道德生活的真实

生活现实中的人创造自己的社会形象，取决于他自身，他的才情、气质、身份、职业、机遇、意志、理想和行为，决定了他的社会角色形象。正是由于人的社会角色形象千差万别，所以，也就构成了文学艺术形象的千差万别。虽然艺术家可以从自我意志出发去雕塑艺术形象，但无论艺术家如何努力，都不可能真正超越生活形象的制约。从这一基点出发，可以看到，形象创造的动力直接来自于艺术家对现实生活的“感动与认识”，而不是根源于创造者的“理想与意志”。只有在充分把握现实生活形象的前提下，融入艺术家理想与意志的艺术形象才可能创造出来。

形象创造直接面对现实历史生活本身，或者说，形象的创造就是对真实生活的“意向性追踪”。艺术家经历过什么样的生活，就有可能在这种生活的基础上，创造出怎样的自由艺术形象，即使神话与传奇中的艺术形象，也是艺术家基于生活、历史与文化的自由想象的结果。形象创造是文学艺术的最高价值准则，它是主体性思想的最自由的表现形式；审美理想与道德理想，只能通过形象自身予以呈现，而不能强制性植入，否则，艺术的自由形象就会受到损害，接受效果也会受到损害。尽管生活形象多种多样，但艺术家决不是简单地对照生活真实形象进行艺术素描，而是融入了创作者的生活类型性认识。人在生活中的形象，除了外貌、服饰和性格可以找出千差万别的特性之外，其共同的生活特性也不容忽视，这就要求艺术家立足于“生活形象”来创造“艺术形象”，通过艺术形象来进行“生命美学表达”。

“生活的类型化”，是由生活方式和职业分工决定的，因为人在现

实生活中承担着不同的社会分工责任，在同一分工形式下的人，就构成“类型化的形象特征”。也就是说，生活方式与职业分工所带来的人的类型化特征，要高于其个别性特征。面对生活的类型化，就是面对生活真实。在西方社会中，“生活的类型化”，是由社会的等级结构秩序决定的，第一等级结构，自然是由贵族社会生活方式决定的，因为贵族社会具有世袭性特征。老贵族由于财富的丧失可能会没落，新的财富拥有者又可能跻身于贵族社会阶层；贵族社会的生活方式具有自身的鲜明的文化特征和文化趣味，构成了西方艺术的主要表现对象。在贵族社会中，政治权力和商业运作是其根本性活动，它构成了贵族社会的内在动力，也因此展现出不同的人生形象，并给予人们自由的观照性启示。“市民社会”是西方生活类型化的又一典型阶层。严格说来，“市民社会”是由各种社会阶层共同构成的社会结构体系，但也应该看到，构成市民社会生活主体的是生活中的小人物。他们必须为生活而斗争，时时刻刻面临着生活的压力，在喧嚣与混乱中讨生活，他们的生活构成了与贵族社会生活完全不同的文化社会秩序。^①

在西方艺术中，乡间别墅和旷野城堡，是艺术家乐于表现的场景，相对市民生活的喧闹景观，“乡间生活”表现出特殊的静穆和闲适，也是上流社会的另一乐园。它构成了西方艺术的最特殊生活形象，当然，创作者也可以展示乡间农民的生活，但农民的生活是与葡萄园、麦地或荒野联系在一起的。西方艺术创造的“主导性形象谱系”，基本上还是市民社会生活的形象，例如，英雄、王子、贵族阶

① 由于市民社会是巨大的社会生活群体，因而，市民社会的生活形象历来也最能牵动艺术家的心灵，反过来也一样，由于艺术家的艺术创造面对市民社会生活，因而，艺术也最大限度地在市民社会中找到知音。构成市民社会生活主体的工人、店员、警察、司机、老人、小孩和青年，在生活的戏剧化事件中最本真地展示着生活的意义或生活的真理，他们的悲剧和喜剧构成了艺术生活中的典型。

级的叛逆者，还有吝啬者、浪荡子和多余的人。在这些艺术形象的创造中，有的艺术家热衷于群体生活形象的创造，即通过某类群体形象，了解某一社会和阶层，这些“群体形象”，可能并没有最鲜明的典型特征，但他们在整体上能够呈现文化氛围，体现出某一社会阶层的文化性格。^①

艺术形象的类型化，取决于“生活现实的类型化”，现实生活本身的类型化特征，又是由民族历史社会生活方式和生活理想决定的。不同的民族有不同的历史社会生活方式，而且，这些历史社会生活之间有着巨大的差异，因而，只要基于民族历史社会文化生活本身，就可以创造出具有鲜明的时代文化独特性的精神形象。由于各民族的艺术从各民族的历史社会生活真实出发去进行艺术创造，因而，“艺术史的形象画廊”或“形象谱系”，就显得神奇而又丰富。构造艺术形象画廊的主体自然是艺术家，即由某一形象谱系，就可以呈现某一艺术家创造的历史编年系列。在这个艺术家系列中：有无名艺术家，即创作者没有留下自己的身份标志；有累积型创作的艺术家，即同一作品并非由一个创作者完成，而是由艺术家们世代积累完成的；有著名艺术家，是因为自己的伟大创造而和艺术形象自身紧密关联在一起。应该说，从生活真实本身出发，对生活形象进行平面化的或历史化的简单勾勒并不难，但要真正创造出震撼人心的艺术形象并非易事。伟大的形象创造，就是伟大生命的哲学表达；自由而伟大的艺术

① 有的艺术家则热衷于生活形象的创造，即性格鲜明的典型个体形象，可以遮蔽所有的存在者，或者说，艺术场景中的所有存在者都是为了鲜明生动的个体形象而存在的。例如，哈姆雷特、李尔王、奥赛罗、斯巴达克斯、拿破仑。艺术家既可以根据历史生活本身再创造历史英雄形象，也可以根据现实生活进行艺术想象创造传奇英雄形象，这一切完全取决于艺术家对历史与生活现实的认识和想象的水平。

形象，往往就是一部美学与伦理学的生动教科书。

首先，艺术形象的成功创造，往往直接成为文化的深刻象征符号。人生活在不同的文化中，有时，形象就成了某一文化本质的深刻的象征。应该说，在同一文化价值系列之中，有各种价值层次的形象：“正价值的形象”往往是民族英雄的形象，“负价值的形象”往往是民族卑屈者的形象，还有介于正价值与负价值之间的形象。由于价值的分化，形象创造也就有着根本区别，要想创造出深刻体现文化本质的艺术形象，就必须把握民族文化的本质特征，深入地体认民族文化生活本身。^①其次，艺术形象的成功创造，源于创作者对时代生活本质的深刻把握。艺术形象既是民族文化的又是时代生活的，在不同文化之中，每个新的时代必有新的精神生活特性。有些精神生活特质，在思想文化还未发展到可以理解的高度时，往往并不具有意义；一旦思想文化发展到了可以对其进行充分自由理解的程度，这种艺术形象就会产生震撼人心的作用。艺术家对时代生活的理解，实际上，就是要把握时代生活的独特精神本质，因为时代的独特价值观和生活取向，常常造就了时代的独特精神形象。

应该看到，有些时代性形象，可能超越民族文化的局限走向世界，有些时代形象则只能为本民族所理解。同样，有的时代性形象，可能会因其地域民族文化特征，而具有的异域文化情调而走向世界。在民族性和时代性的双重作用之下，艺术形象更容易被世界所理解，甚至在同一文化内部，民族性特征的艺术形象的创造，要难于时代性特征的艺术形象的创造。在不同文化之间，要达成形象间的自由交

① 罗贯中、施耐庵、吴承恩、曹雪芹、鲁迅从不同方面深入到中国文化本质的自由理解之中，结果，彼此之间创造出的艺术形象有着根本性文化差异。这说明，文化是多维的，切不可用某种文化去概括民族文化的全部，而且，以否定一切的态度去创造民族文化艺术形象，就会将民族生活导入虚无主义之中。

流，时代性特征的艺术形象的创造，要难于民族性艺术形象的创造。艺术家在追踪文化真实与生活真实时，要想创造出生动具体而又具艺术震撼力的形象，就必须有清晰的思想目标。一方面，艺术家追踪真实而创造独特的艺术形象，必须具备理性的目的，即你必须明确你创造这一形象是为了肯定什么或否定什么，另一方面，艺术家又不能将个人意图强加到艺术形象之上，让艺术形象成为个体思想的单纯传声筒。其实，活生生的人性永远展示在艺术家的面前。人的个性形象的雕塑，决不是由单一的个人因素构成的，而是文化外力或社会外力造就的结果。即个人只能适应社会而存在，社会不可能适应某个人的意志而发展，最伟大的英雄也只能利用和顺应社会生活的意志，而不可能将自我意志强加到社会之上。

在具体的社会文化生活中，特殊时代的人们，往往就盼望某种形象的出现，但人们对形象的需求永远是多元的而不是单一的。因此，只要某一形象契合了观众心理，就可能获得“适应性成功”，但是，真正刻画了时代或文化本质的形象，必定代表了某种思想倾向性。“肯定性的形象”，往往代表的是民族文化或时代生活的积极本质；“否定性的形象”，则代表着民族文化或时代生活的消极本质。很难简单地肯定或否定正面形象或负面形象的价值，评价本身取决于艺术形象对民族生活的现实作用。在民族愚昧而疯狂闭塞时，负面形象能使民众感到羞愧难当，例如“阿Q”，相反，正面形象则使民众感到奋进的力量，例如“谭嗣同”。事实上，揭示民族生活与时代生活本质的艺术形象创造，就成了“艺术的最高使命”。

5.3.2 罪恶形象创造的生命震撼力及其道德悲剧

既然形象的创造以“追踪真实”为目标，那么，创造本身就是相当自由的事，不过，还应追问：形象创造到底服务于怎样的目的？应该说，形象创造在于给予人以巨大的震撼力，能引人反思，能从作恶

者身上看到“悲剧”，能从善者身上看到“光荣”。更为重要的是，要认识到生活中的人物的大苦难、大勇气或大残忍，“人有多好与人有多坏”，可以在艺术中得到观照。这说明，艺术形象本身就具有审美道德探索的价值；审美道德的思考，在艺术形象中，可以得到充分而自由的表达。无论是正面人物还是反面人物，在接受视野中依然可以得到审美道德启示，就创作本身而言，审美道德目的不是出发点，而只是艺术的必然结果。

道德目的不是创作的出发点，因为确定性的思想目的可能破坏艺术创作的自由认知。对于艺术家来说，遁入个体生命世界比什么都重要，相对而言，艺术家在创造罪恶形象方面极易达成艺术的深度。在文学史上，有这样的特例：即“罪恶形象”往往比“英雄形象”更真实更具生命震撼力。英雄形象的创造，可能需要付出巨大的努力才能获得成功；罪恶形象的创造，则只需一两件事就能给人以深刻印象。罪恶形象的艺术震撼力是如何形成的？这需要进行比较性的认知。罪恶形象是人性中的极端状态，相对说来，罪恶形象在黑暗的世界中生活，一般人无缘见识，即如果罪恶能在光天化日之下进行，那么，正常社会的解体就不远了。罪恶形象是反生命反道德的，罪恶者的道德哲学是非人道，也应看到，罪恶者的反道德之形成有其深刻的文化根源，艺术不必畏惧表现“罪恶者的反道德和非道德行为”。但是，艺术家最终必须遵循“罪恶者必败”的艺术表现法则，以罪恶者的毁灭作为艺术的悲剧性终结，这样，才符合审美道德原理的生命理想要求。

罪恶的形态是多种多样的，大致可以分成“黑帮社会的罪恶”、“政治权势下的罪恶”、“上流社会的罪恶”、“民众参与的罪恶”、“底层社会的罪恶”。“罪恶”，说到底就是违法状态，违背正常社会准则和自由秩序的状态。本来，社会制定的道德法则、人际交往的礼仪法

则和法律准则，就是为了最大限度地保全社会的和谐与秩序，人与人之间的和谐与自由，它确立了人人平等和公正自由之理想。^①罪恶的本质就在于：最大限度地“攻击自由与公正的美德而走向反面”，最大限度地破坏法律与秩序，同时，最大限度地通过权力和财富的获得来满足个体的生命原欲。人性在罪恶秩序下，发生了深刻的变异，正常的社会规则和行为规则完全被破坏。

“以警匪对抗为中心的艺术作品”，最能刻画在正义与罪恶之间较量的英雄形象与罪恶形象。罪恶形象的“惯常行为”，表现为无人性地杀戮，残忍无情地惩罚，不守信义地背叛与报复。罪恶形象，实际上是以个体意志主宰一切，不过，这些罪恶者最终都受到代表正义的警察的制裁。“政治权势下的罪恶”，更能表现社会的复杂权力结构，政治权势的代言人的行动具有合法性的政治保护，他们拥有警察、军队、法律等最权威的武器，在专制体制下的政治势力，可以运用一切手段达到私人的野心目的，特别是以牺牲人民的利益为代价；同样，在自由法律体制下的政治势力，通常也可能与警察、法律和黑社会势力形成内部勾结，在光明的政治形象之下恰好干着罪恶的勾当，以冠冕堂皇的政治法律公正的理由背弃法律与正义。“政治权势下的罪恶”像巨大的黑箱，打开了一层还有一层，永远也开启不完。如果说黑社会的罪恶，以赤裸裸的形式展现在人们眼前，那么，“政治权势下的罪恶”则常以让人赞美的形式来实施，因为在公共场合义正辞严的官员，可能就是最具破坏性的社会罪恶的“主宰者或幕后操纵者”。一

① 要知道，人的能力存在差异，它自然导致社会分配的不公正，因为不是每一个人都肯认同公正自由秩序，或者愿意依照按劳分配的原则生活，与此同时，也不是每一个人都愿意通过正常的社会秩序和法则去争取财富，这就必然导致一些人在法律或道德的边缘游戏，或者千方百计地利用法律与道德的未定性来最大限度地争取个人权力和财富。

切失去了欺骗人的光彩，民众成了可以随意愚弄的羔羊，这种罪恶形象的创造，在西方文学艺术中常常作为基本叙事主题来加以表现。

由于审美道德原理的支配，在文学艺术中，这些罪恶者最终总要受到毁灭性打击，这是人间正道，也是自然天理。“上流社会的罪恶”，也是艺术关注的核心，因为这类题材极有审美道德教谕意义。在这个罪恶系统中，既有政治权势导致的罪恶，也有上流社会的生存法则所导致的罪恶。上流社会天然具有的傲慢和自私常常是导致罪恶的直接原因，这种罪恶常常表现为：贵族阶级对平民阶级的侮辱与损害，即贵族阶级常将苦难与不幸强加给平民阶层。“底层社会的罪恶”，也是艺术家致力于表现的领域，应该承认，在特定的历史时期，底层社会的罪恶常有被美化或被忽视的倾向。实际上，底层社会的罪恶在暴力、投毒、斗殴和谋害方面常常也表现得无以复加，因为贩毒、走私、暴力、谋杀等行为在底层社会中也存在。当然，导致底层社会罪恶的，既有人性的因素，也有贫困的因素。

民众广泛参与的罪恶形式，罪恶的发动，往往有光明正大的理由，即以“真理与正义”的理由杀人。这种罪恶形式，每个时代都可能发生，只不过，在发达国家，这种罪恶形式表现对弱势民族的侵犯，而在不发达国家，这种罪恶形式则表现民族之间或阶层之间的对抗。所以，可以是丑陋不堪或十恶不赦型的罪恶形象，也可以是形象优雅而行为险恶的罪恶形象。^①在艺术创作中，艺术家普遍意识到，罪恶形象的描写要优于善良形象的塑造，因为罪恶形象的创造没有什么顾忌，而且有一定的真实性依托。对于善良形象的创造者来说，任

① 现代艺术家的“正义”在于：对于集体式罪恶或民族罪恶的批判反思，如纳粹问题。对于中国艺术家来说，最有正义感的一个艺术事件是：“对日本侵略者罪恶的永远正视”。

何不真实的细节，都可能使形象本身贬值，罪恶形象则只要表现他们的罪恶即可，当然，罪恶形象的创造，并非只须表现他们的罪恶行径本身就可以。实际上，在现代艺术中，创造罪恶形象，也涉及到复杂的人性问题。应该说，表现罪恶的生活与正视罪恶的生活，是艺术家自由良知的体现方式，但决不能“为了罪恶而艺术”，必须“为了正义而艺术”，这也是审美道德和谐原理的必然法则。

首先，罪恶形象创造本身常常必须正视罪恶者的超凡能力。正因为如此，不少罪恶者形象最终被改造成了“喜剧化形象”，因为艺术家将犯罪行为艺术化。这说明，如何表现罪恶在艺术创作中是一复杂问题，即艺术本身常常需要借助罪恶事件或罪恶形象来展开故事情节，并没有是非善恶判断意图。在文艺创作中，如果将犯罪者的本领写得出神入化，犯罪本身就变成了“令人羡慕的艺术”。^①到底应该如何界定罪恶，在艺术形象之创造中成了艺术难题。其次，罪恶形象中有正价值的叙述方式，也有负价值的叙述方式。按照负价值的叙述方式，心理变态的罪犯，恐怖杀人的罪犯，虚伪狡诈的罪犯，投敌卖国的罪犯，死不悔改的罪犯，皆在“否定性叙述”之列。值得注意的是，对这种十恶不赦的罪犯的叙述，似乎并没有真正成功的创造，也许他们只是反常的自然人性状态。真正成功的罪恶形象创造，往往是人性意义上的罪恶者，艺术家创造不了真正的罪恶者，因为历史上真正的罪恶者常被看作是另一意义上的“英雄”。按照通常的叙述，人们对罪恶者的评价喜欢用“撒旦”或“魔鬼”来表述。在西方传统中，罪恶者就是撒旦，但《圣经》中的撒旦，并不特别可憎，它身上

① 《七侠五义》或《燕子李三》等小说或戏剧中所创造的“英雄形象”，就是特殊文化背景下的产物，从为富不仁和贫富对立的意义上说，盗窃富人的财物成了光荣的事业，同样，在《水浒传》中，抢劫官商或恶霸的财富成了一件合理且正当的事情。

似乎还有可爱之处，而在东方传统中，魔鬼就是非人性的罪恶的象征，它代表着恐怖、不义、残暴和野蛮。

罪恶形象创造，在艺术创作中既给人带来新鲜刺激感，又给人带来道德警示，相对而言，新鲜刺激“优于”道德警示，这就使得罪恶形象创造本身具有特殊的目的性。罪恶形象虽然也有“道德警示”的目的，但它主要还是为了艺术刺激本身，这就构成特殊的艺术定律：即人们对善良形象的接受冲动与对罪恶形象的接受冲动是等值的。也就是说，人们既需要善良形象，也希望看到罪恶形象。如何理解这种奇怪的心理？应该说，人们对罪恶形象的接受，主要是因为“陌生化”，因为并不是每个人都能了解罪恶的生活，艺术则提供给人们了解罪恶生活的途径。这一方面给予人们以新鲜感，另一方面则说明这种罪恶的生活并不值得效法。人们明知罪恶生活不可取，为什么还要认知罪恶形象？这可能与罪恶本身具有人性吸引力有关，因为每个人内心皆有“罪恶冲动”与“向善冲动”。罪恶冲动与罪恶形象本身可以达成内在的契合，因而，罪恶是人类自身所无法摆脱的毒瘤，所以，基督教将人生定义为赎罪的历程，宗教救赎试图让人们不要忘掉自身的罪恶感和社会的罪恶感，他们相信，只有正视罪恶与否定罪恶，才可能向往善良与光明。

从道德警示与心理认知的双重意义上说，罪恶形象的创造是必要的。好在艺术中的审美道德价值原理确保自由正义获胜，并且必然让罪恶残暴招致失败，这一合法结局总能在艺术创作中通行无阻，并成为艺术的“存在的真理”。

5.3.3 英雄形象创造的永恒冲动与审美道德荣耀感

形象创造本身显然致力于现实生活本身的探索，即从纯粹生活认识的高度去塑造形象，对于文学创作者而言，在雕塑罪恶形象的同时，也必须致力于正面形象的创造。具体说来，雕塑罪恶形象，可以

显示创作者面对生活现实的勇气，即敢于面对黑暗或面对丑恶，将权势者或险恶者的嘴脸公之于世。这种形象创造本身，多少体现了创作者的道德正义感和生存价值否定倾向，当然，罪恶形象创造本身，也有艺术趣味性的考虑，因为罪恶者的行为与善良者的行为相比更少制约性，更多“野性与惊险”。不过，从人类艺术史的发展来看，罪恶形象的创造是艺术的动力，但绝对不是“艺术的目的”。人类艺术所必须遵守的公共定律是：“恶者毁灭与善者胜利”。无论恶者多么强大，或善者多么冤屈，最终的胜利必须是善者，这种艺术定则，遵循的就是艺术创作的“审美道德定律”。那么，正价值的形象创造或英雄形象的创造，到底在文学艺术创作中居于什么样的地位？这必须回到艺术的目的性本身，因为艺术创作的目的在于要给予人以教益或快乐。按照人类的“向善原则”，艺术不能教人从恶，而应教人向善，艺术的道德目的或自由目的是约定俗成的。事实上，艺术的审美道德目的，最能通过英雄形象获得自由体现，甚至不少自由的道德形象就是审美与道德理念的化身，不少英雄形象就是审美道德正义的文化符码。

“正价值的形象塑造”，可以分成几个基本类型：诸如，神话英雄类型，历史英雄类型，平民英雄类型，平凡的伟大者类型或慈爱者牺牲者类型。正价值的形象创造本身，要求艺术家必须具备某种正义感和责任感。任何时代，人们皆需要英雄，因为英雄具有特别的道德品质，这种品质，不仅包含正直之心，而且包含着超凡的力量；不仅显示出英雄的业绩，而且显示着高尚伟大的情怀。正价值的形象创造之难就在于：形象本身虽源于生活之中，但并不是每个人都能完成英雄的壮举，所以，正价值的形象创造，总是源自生活但又高于生活。神话英雄形象的创造可能是各民族最早的创造形式，在这类形象创造之中，神的形象有时也具有英雄特征，例如，普罗米修斯。一般意义上

的神与英雄，还是存在根本的区别，即神无所不能，而英雄只能借助神力行动。

由“神谱”发展为“英雄谱”，创作者的最大转变在于：英雄是人，却具备神性。这种神性来源的解释，一方面可以通过神与人的交互生育来解释，每个英雄，都可以找到“神圣而高贵的祖先”，这无疑对英雄的神力的来源，进行了最为圆满的解释，另一方面则可以通过英雄的行为得到神的喜悦，最终由神赋予英雄以神力。在面对大自然的神秘巨大力量时，通常意义上的“人力”根本无法完成人力难以完成的伟业，这时，只有通过“神力”才能很好地解释英雄的超凡品格。在神话中的英雄，皆具有野蛮而神奇的力量，每个文明民族皆有这样的神话英雄形象，形象本身始终激活着民众的创造力与想象力。神话英雄的超凡力量，不仅显示出生命的神奇伟大，而且行为本身就包含着正义与勇敢的道德力量。当神话英雄成为道德的化身时，他的超凡神圣、意志和勇气皆成为人们崇拜的根源。应该说，神话英雄创造体现了人类最本源最伟大的想象力量，它的感情是质朴粗野的，是人类文明或羞耻心还未侵入文艺创作时的自由状态。

历史英雄形象本身也带有神话传说的因素，因为历史文化英雄如果不附着于神话或传说，就缺少传奇性和浪漫性。历史文化英雄的形象，虽稍逊色于神话英雄形象，但是，由于历史文化英雄具有真人真事的可信性，它的影响力比神话英雄更为持久。历史文化英雄以真实的人物形象为基础，他可能是战斗英雄，建立了奇功，也可能是改革者，决定了民族历史的前途；这些历史英雄，往往在民族历史文化危难的时刻，能够以奇异的才能和智慧为民族生活谋取幸福，受到人们的世代景仰。由于“贤明的君王”常常承担着历史文化发展的重任，常被视为历史文化英雄，因而，有关他们的丰功伟绩被世代评说。在

文学艺术创作中，这些历史英雄形象常被作为创作的基本题材。^①当然，由于各民族从不同的文化历史价值观念出发，对历史英雄的评价也就存在差别，但历史文化英雄肯定是对民族历史文化担负过重大使命的人或做出过重大贡献的人。这种历史文化英雄，总能给予人们以精神鼓舞，成为民族生活中的积极价值观或人生观的自由体现，代表着民族文化生活中的正价值取向。

“平民英雄类型”是某种特别的英雄创造方式，因为平民英雄就来源于平民之中，可能没有高贵的出身，也可能没有显赫的功勋，但在民族危亡的时刻，他们常常敢于献出自己最为宝贵的生命。“平民英雄类型”，既可以是有名者，也可能是无名氏，在文学艺术创作中，平民英雄更多的是无名氏形象，因为这样的创作更具艺术普及性和生命感染力。平民英雄的创作常常借助战争题材展开，因为在激烈的战争中更能展示个人的英勇和豪情。生活现实中的真实平民英雄形象的创造，常常由于受制于具体的生命行为本身，而不能进行“自由的想象”；因为任何英雄的创造，特别是真实的历史英雄的创造，一旦事件失真或细节失真，就可能失去英雄形象本身所具有的感人力量。由于真实的英雄事迹对艺术想象力的束缚太大，因而，创造“传说的英雄”更受人重视，它所具有的艺术感染力也不可忽视。其实，对英雄概念本身，既可以进行超凡的理解，显示英雄的勇敢与无畏，也可以对英雄进行日常生活的理解，即只要是无私的平凡而伟大行为，就可以视作“英雄”，因为英雄的行为就在于他的价值确证方式。应该说，文学艺术创作中所欣赏的正价值形象是真实而感人，平凡而伟大的形

① 当然，对待历史文化英雄本身，人们可能会进行截然相反的评价，但这并不影响人们对这类英雄的好奇心。例如，秦始皇、汉武帝、唐太宗、康熙帝、乾隆帝等。在欧洲，恺撒大帝和拿破仑成为西方文学艺术创作者最喜欢涉及的历史英雄人物。

象。在这个形象谱系中，母亲对子女的伟大而无私之爱，可以被看作是英雄行为，因为母亲对子女的教育或者说对自由人格的塑造，甚至是对人的生命的守护都可以显出感动人心的力量。

以亲情伦理作为文学艺术创作的基本主题，是创作者最为自由的选择，这些平凡而感人的形象，在文学艺术创作中具有很强的艺术感染力。亲情伦理是最基本的审美价值解释方式，在文学艺术中，亲情伦理有各种各样的表现方式：夫妻之间，父子之间，母子之间，兄弟姐妹之间。亲情是最为迷人的生命情感，它渲染着人类生活的基本价值准则，建立了最为特别的我与你，你与我之间的情感交流方式。

“正价值形象的创造”，可以通过单向化的方式，即纯粹展示亲情伦理的生命情感故事，也可以通过对比式的创作方式，即通过善与恶的对比，或者通过情感的对比，显示亲情伦理的独特价值。从社会文化生活意义上说，亲情伦理或社区伦理、人际伦理皆有许多感人的生命故事，任何正价值的生命故事的自由叙事，都可能引发人的自由的审美与道德情感。构成艺术创作的主导性倾向的作品，大多是正价值形象创造的艺术作品，因为艺术毕竟要给予人以真善美的启示。不过，有一点也不容忽视，“正价值的艺术形象”或“美善形象”，在文学史的形象谱系中似乎并不特别耀眼，相反，恶者、丑者或放纵者的形象，给人留下了更为深刻的印象。应该承认，这是重要的艺术现象。且不说不同作品的形象创造所具有的艺术感受力之间的差异，单就同一作品而言，善良者的形象创造，就要难于罪恶者的形象创造。善良者常在文学作品中成为“配角”，作为主角的恶者或丑者形象，则给予人以深刻印象。应该说，这是由多重因素决定，例如，恶者的行为常处于自我状态，它体现了人性的放纵性的罪恶力量，善者的行为则必须合规则或合理性，所有的良善行为，皆是在人们可以理解的范围之内，并不符合生命的真实，引发不了有缺陷的现实生活中的存

在者的震撼与感动。

艺术创作中也显示了规律，即艺术家不愿创作那种高大全式的完美的无缺陷的道德形象，宁可创作那些有一定的道德缺陷或行为缺陷的“良善者形象”，有缺陷的艺术形象更加真实生动和自然。相对说来，平凡的道德形象的创造，要难于英雄式道德形象的创造，因为平凡的道德形象，只能立足于对普通的存在者的心灵体察与人性体认。他们并没有惊天动地的业绩，美德完全表现在日常生活的具体行为之中；这种日常生活行为，是每个人都可能做得到的，并没有神奇的力量，因而，要在普通和平凡的生命情感中“发现神圣”，或者在平凡的日常生活故事中写出人的伟大，可以说是非常艰难的事。英雄本身就具有独特的才能，独特的人格魅力，他的英雄业绩也是轰轰烈烈的，刻画这样一个历史文化英雄形象并不难。在影视艺术中，这一点表现得十分明显，即成功的英雄形象易于塑造，而平凡的道德形象极难表现。不过，文学艺术创作的经典法则似乎与此形成对立，以历史文化英雄形象为主体的艺术作品，很少成为艺术的经典作品，相反，以日常生活中的小人物的悲情故事或生命故事为主体的叙事与抒情艺术，却能成为文学艺术作品中的经典，这真是“奇怪的创作悖论”。我想，这种审美价值的错位：一方面与艺术自身的表现特性有关，例如，视觉效果与语言效果之间存在根本区别，另一方面则与审美道德的真实感人程度有关，因为越是心灵化的艺术越容易在普通人的生命情感中形成巨大的精神回应。

5.3.4 中性形象创造与审美道德体验的复杂性

其实，在文学艺术创作中，真正的英雄或恶魔并不是创作的主导倾向，相反，小人物的善恶心理结构的分析与再现，则成为文学创作者探索的核心问题。这就使得文学创作不仅与历史学叙述区分开来，而且，还与影视艺术的形象创作区分开来，因为构成文学创作主体的

形象谱系终究还是小人物谱系。为何文学创作中的形象创造，不同于历史学叙述中的英雄或奸雄观念？历史学意义上的英雄或奸雄大量地进入文学创作者的视野，特别是在历史小说和传记小说中，他们的创作正是以真实的历史人物作为创作主体。^①

为何历史英雄或奸雄在文学叙述中难以获得成功，而在影视艺术中却能持久地引人注目？这可能与两种艺术的媒介方式有关，影视艺术通过视觉图像再现历史，它在很大程度上能够满足人们对历史英雄或奸雄的“想象性欲望”，接受者与英雄或奸雄的艺术照面，使接受者能更深刻地理解历史。文学语言艺术作品，无法获得这种“直接的图像感”，而且，历史学叙述和文学语言叙述之间有着根本性区别，因而，文学创作者更喜欢遁入日常生活之中自由地虚构艺术形象。由于受到历史学叙述的限制，文学创作者很难自由地重构历史英雄形象，所以，以真实的历史人物为对象的作品在文学中很难获得成功。

文学艺术创作的形象，除了人物形象创造之外，最为重要的方式，莫过于“意境形象的创造”。人物形象的创造，以生活现实中的人物为模特，并在此基础上进行艺术虚构和想象，最后创建出具有独特生命理想和生活命运的形象。在叙事性艺术中，象征形象的创造则主要通过动物形象或植物形象的创造来完成的，例如，狮子、马、牛、猴子、飞鸟等等。象征形象介于叙事性艺术和抒情性艺术之间，即两种艺术形式都可以创造象征形象；意境形象的创造则是抒情艺术独有的形象创造方式，剧诗艺术基本上属于叙事艺术，而抒情诗则是

① 这些真实的历史英雄进入文学作品确实有感人的力量，例如，《斯巴达克斯》、《拿破仑》、《彼得大帝》、《唐太宗》等等，这些人往往创造了一个时代，改变了历史的进程。奇怪的是，在影视艺术中，这些历史英雄的形象不断出现，而且能够吸引人的注意力，但是，在文学艺术作品中，以真实的历史人物为背景完成的作品很少成为文学名著。《三国演义》是一个例外。

纯粹抒情的艺术。意境形象创造最能体现审美与道德之间的自由和谐与统一，因为只有审美与道德和谐的世界，才会有“神性的生命感动”，才具有“神圣的生命力感”。

意境形象的创造，是纯粹自由而抒情的方式。具体说来，意境形象以自然为背景构造出抒情意境，也可以通过生命的自由抒发构造出生命存在式意境。意境形象的主导性情景，可以是神的生命存在情景，也可以是自由人的生命存在情景，其实，在这种自由意境之中，都是诗人的自由想象与体验。意境，实际上是诗人通过自由抒情和情景组合构造的生命景象；这种生命景象给予人以自由快乐和美丽飞翔的体验，因为诗中不能缺少自由的想象，而想象本身将人改造成了神。飞鸟和仙子或一切自由物，在意境形象中自由表现，人可以最自由地驰骋心灵，与日神、月神、酒神乃至一切生命之神自由高歌与飞翔。与此同时，人们还可以自由地展开想象，在意境体验中创造自由的爱情和幸福快乐的生活，也可展示自由之神的最终胜利，并坚信幸福快乐的生活一定会实现。

意境形象创造是主体性的自由想象，意境形象也是主体性生命理想的自由表达。意境形象是时间空间的自由组合，是人与神，人与自然和谐共建的神圣空间，也是生命自由与圆满所追求的最高境界；意境形象所表达的自由精神乃至它所创造的自由形象最能给予人们以自由启示。^①实际上，意境形象所要表达的是审美与道德自由和谐的生命境界。意境形象并非抒情艺术的专利，它也是叙事艺术可以借用的创造方式，不过，它不能构成叙事艺术的主体。意境形象是主体性精神的自由创造，并非源自于现实历史生活自身的描摹，而是人对自由

① 普罗米修斯、阿波罗、后羿、嫦娥等等，这些象征形象具有审美道德的自由启示，由此创造出来的意境形象则表现出超越现实的自然的美和神性之美。

生活或自然生活的展望。因此，它不需要典型形象创造的具体细节描写，或者说，不需要过多的人物形象出场，只需要很少的几个形象，这几个简单形象并不独立地展示自身，它服从于抒情主体的创造意图，全部出自主体性的自由想象和自由理想的内在要求。在这里，神启示着人，人听从着神，一切充满神秘和浪漫的精神氛围，这是抒情艺术对人类的伟大精神馈赠和奉献，因为这种自由而美丽的艺术形象在文学史上是最独特的精神启迪。

意境形象是主体性抒情理想与生命理想的最自由的表达，渗透到叙事艺术中，也会提升艺术的生命境界。不过，也应看到，真正感人的艺术形象在文学史上自由地呈现为两个系列：一是独立自由的意境形象，一是鲜明生动的人物形象，也就是说，通过这两个形象系列，人们可以自由地理解生命、历史与文化。

在这两大系列的形象之中，也应看到明显的艺术走向：即艺术日渐由自由和谐的神圣形象或意气风发的自由浪漫形象的创造，“转向”生命存在的漠然状态的体验。生命中仿佛不再有歌声与笑声，只有沉沦与麻木，无奈与冷漠，焦虑与骚动。现代艺术创作中的形象显示了不同于古典艺术和现实主义艺术的生命形象，这是剧烈的转变，这种形象创造趋向体现了新的审美观念与道德观念。^①艺术家面对存在的

① 我所强调审美与道德和谐的生命观念，实质上是浪漫主义的或古典主义的艺术观念。在这一观念支配下，艺术必须最大限度地“正视和表现生命的伟大力量”。在这种生命力量的伟大抒写中，自由的形象和道德的形象或英雄的形象就可能创造出来。也就是说，在这种生命化艺术中，艺术家的形象创造永远给予人们以生命的乐观启示，永远给予人以战斗的勇气和不屈服的生命斗志。这样，人在生命存在中就永远洋溢着乐观的、战斗的和正义的生命文化精神。并不是每位艺术家都能创造这种“生命化艺术”，也并非每位艺术家都能这样去理解生活，因为在艺术家看来，不敢面对人类生命存在的铁的事实，就是“怯懦”，就是“历史粉饰”，更是对人类生存状况的“麻木”。

勇气，或者说强化认识力而抹杀想象力的结果是：艺术只能透视性地再现生命存在的漠然本质。在这类艺术家眼中，一切是那么冷淡和漠然，没有欢乐，没有歌声，没有爱情，只有冷漠，只有无聊，只有苦闷。结果，生命的“沉沦状态”和生命的“死亡状态”，就变成了艺术无法摆脱的非审美道德观念的形象创造定律。现代主义的艺术和后现代主义的艺术越来越强调抽象，越来越强调认识，也越来越反对想象与形象，这样，艺术中就充满着生活的恐怖和绝望。这是没有生活指望的世界，只有僵硬和冷漠的缺乏感情和激动的生命状态的呈现。

艺术家对人和生命存在的失望与绝望达到了极点，在现实主义艺术中，那些可怜可悲的小角色还让人同情或让人憎恶。一些小角色的悲欢交响曲，甚至还可能给人带来笑声，但是，在经历了两次世界大战和无休无止的局部战争和种族冲突之后，艺术家已不再对人充满希望。无论是“政治人”，还是“种族人”，他们仿佛已变成了怪物，政治存在者或种族存在者听从他们的鼓动，发动大规模的血腥而残忍的战争，武器越来越精良先进。一切仿佛都是“正义或真理的化身”，这些政治动物在电视镜头前面的装腔作势或理直气壮，实际上，只是他们冷漠残暴的表现。他们极其在意自我的或种族的权力与自由，又极端漠视他者的自由与弱小者的自由。大到政治，小到日常生活，由于财富与权力的运作越来越趋向于少数人，因而，人们为了争取较多的财富与权力，不惜彼此倾轧与争斗。同情心与平等心早就被权势、地位和尊严所置换，他者贫穷卑贱如同牛马，也不可能让权势者大发慈悲。他们可以为权力和财富制造强权，却不可能真正援助饥饿者和病痛者，甚至可能将苦难与死亡“以正义的方式”强加到弱者身上，这只是强者的世界，一切遵循的全是弱肉强食的动物法则。

人对人自身的绝望及人对文明本身的绝望，使人们看不到希望，故不会再沉醉于审美与道德的虚幻自由与和谐之中，因此，现代主义

艺术对审美道德形象的创造提出了最大的挑战；艺术想象力或生命自由的理想化作了泡影，一切都化作了异化对象或异化的存在物。这些异化的存在物，反过来成了“人的生命存在的敌人”，所以，审美与道德原则，在这种形象创造的事实面前受到了最大的挑战。现代艺术中弥漫着抽象、绝望和冷漠的氛围，这就是我们的生命存在的本质性事实。文学艺术形象中充满了卑微者和绝望者，虽然也有自由者和英雄主义者。艺术形象创造到底应该何去何从，惟一的选择是：在创造绝望者形象的同时，不要忘记创造“自由者的形象”。在强化“文学认识至上原则”的同时，也不要遗忘“审美想象至上原则”和“生命自由至上的原则”，因为中性形象的创造最能体现审美者的自由体验与自由想象的精神复杂性。从这个意义上说，审美与道德和谐的呼唤，对于文艺创作者来说依然十分必要。

第四节 审美道德解释与批评家的立场

5.4.1 审美道德原理与批评的双重价值确证

文学创作主要立足于生命的自由认知，通过审美体验与审美想象构造艺术形象，所以，难以时时贯彻审美道德反思原则，或者说，作家为了生命的野性表达，常常故意违背审美道德的原则。但是，文学批评必须以审美道德反思原则作为批评的出发点，因为批评自身不是感性的生命想象与创造活动，而是理性的价值反思与评价活动。自然，审美道德解释的原则，就应该成为批评的基本价值信念，不过，文学批评日趋多元化。“多元化的实质”，就是个体性批评意图的自由贯彻，即多元化的文学批评，不可能充分照顾到文学艺术的综合价值判断。

应该看到，文学批评的多元化，首先是关于文学形式解释的多元

化。批评通过文学形式的知识学或分析学证明，揭示文学创作的确定性形式法律，这诚然是十分必要的，但这种形式法则的探究，不是文学艺术的根本性价值所在，因为所有的形式规律的总结，只能建立在已有的文学创作实践之上。这种文学形式规律的解释，显然有利于文学初学者或技术试验者，对于成熟的作家而言，任何已有的形式试验，都不可能带来真正意义上的创作革命。也就是说，批评家所提供的形式美学法则，虽然具有确定性，但是对于作家来说用处并不大，他们要想真正探讨创作技法，还必须亲自深入到名篇杰作中去进行自我发掘。^①所以，批评的形式解释，显示出迷人的知识谱系和技法指南倾向，有助于文学的认知，而无助于文学的真正发展，批评除了形式研究之外，还应探究更为本源的文学价值。

其次，文学批评的多元化表现在思想取向之上。即新的思想切入点必定带来对文学艺术的新的理解，尽管思想解释并不具备知识确定性，但思想本身可能直接导致创作者的思想变革，甚至可能以新的思想来重新评价历史与生活。相对而言，批评本身的“双重价值确证”，就体现在文学艺术的“形式研究”和“思想研究”两个方面，但是，文学批评的大量事实证明：人们并不能很好地将形式研究和思想研究结合起来，往往在重视形式时忽略了思想，或在重视思想时忽视了形式。更为重要的是，思想的单一化或独立性，使思想解释本身与文学作品之间处于分离关系。例如，大多数中国作家的文学创作，并没有明显的“解构意识”，但是，不少批评者硬是将西方的现代派哲学理论强加到中国作家的作品的解释中，结果，作品本有的思想价值被忽视。批评家的思想解释本身，虽然具有现代性思想风貌，但实际上与

① 批评家永远也做不了作家的艺术导师，所以，批评家有关艺术形式的分析，除了适合批评与鉴赏之外，并没有太多的价值。

作品无关，或者说显得十分牵强和生硬。这说明，无论是思想研究和形式研究，必须出自批评家的思想与形式的“原创式体验”。

文学批评中常常出现的形式研究与思想研究的分离倾向，以及思想本身的图解化倾向，实质上，根源于批评家审美解释与思想解释的“外在依附性”。由于批评家不肯独立地进行思考，而习惯于直接从现成的哲学理论中寻找思想资源，或者以哲学理论本身来图解作品，这种美学依附或哲学依附就变成了必然。在对文学批评重新反思的过程中，应该强调，批评的独立思考的价值。按照艺术和思想的生成法则，批评的艺术分析，应直接源于对作品本身的广泛而深入的研究，因为任何作品的创新都不是无缘无故进行的，它总有其艺术渊源，所以，通过大量作品的研究或新作品的研究就可能找到艺术的创新途径，或者，通过对文学艺术的形式规律的美学解释来打通文学鉴赏之路。文学艺术的美学形式解释，只可能源自于对艺术本身的体验与分析，思想的生成法则，既可能源自于“文学艺术文本”，也可能源自于“生活历史本身”。

从根源上讲，所有的思想都根源于“生活本身”，因为任何文本或思想经验，皆是个体性生命体验和现实思考的理论总结或话语表达。对于批评家来说，立足于现实生活本身，通过对生命经验的反思来形成本源的思想，或与他者的思想进行对话就成了思想生成的合法途径。从本源意义上说，批评就是思想的活动，也是对艺术规律的总结和反思，更是对生命价值的反思与确证。

从思想生成的历史过程来看，文学批评家首先必须对生活本身能够形成独立的价值认识，也就是说，批评家先要建立自己的价值观，这实质上要求批评家首先必须是思想者。批评家的思想立场和思想取向，来自于生活本身，因为只有建立在现实生活基地之上的思想才会具有生命活力，与此同时，批评家要想突破个人思想的局限，就必须

与人类历史的重要思想家进行生命对话，因为人类自对生命存在进行价值反思以来就已经形成了各种各样的思想。新的思想，只有在批判继承的前提下才可能真正形成。这样，批评家一方面能够独立地运思，直接从现实生活本身汲取思想营养，一方面又能与其他思想家对话，接纳自由的思想，以便对自我思想形成价值创造。思想本身并不是哲学家的专利，一切思想者都可以进行自由的思想，或者说，每个人都可以进行“自由思想”，只不过，经过思想训练的“思想家的思想”更具理论抽象性和深刻性。从这个意义上说，作家实际上也是直接面对现实生活或者生命存在者的思想者，事实上，创作者必须是富有原创性经验的生命反思者，才可能深刻地理解生活和生命的意义。

从思想本身出发，或者说，从现实生活的反思或生命存在的意义反思出发，不仅可以形成独立的思想原则和价值立场，而且可以与一切形式的思想者进行“自由的交流”，这样，批评本身的思想意义和生命存在反思的价值就不言自明。正是从这一点出发，批评家完全可以独立自由地进行文学解释，并与创作者本身形成深刻的思想对话。只要批评者具备全面而综合的思想能力，就有权对文学创作者的思想探索和存在探索进行价值评判。“审美道德原理”在批评中的作用就在于：给批评家确立了思想的原则，敦促批评家从生命本身出发，对艺术的审美价值与道德价值进行反思判断。批评家越是充分而自由地张扬生命的本源性，就越能充分地贯彻审美道德原理，因为审美道德原理本身与生命的积极自由价值有其本质的一致性。

批评家的价值评判的过程，实质上，就是对创作者的思想深度与广度及其现实历史文化意义进行价值定位。不过，这种价值评判也提出了问题，即如何评判文学创作者的作品所具有的价值？这就需要批评家建立正确的价值评判观。因为思想可以是无限多样的，但并非任何思想都是正确的，思想的正确性只能通过人类共同的价值准则来衡

量与评判。人类的思想已经确定了基本的价值评判方式：一是什么样的思想能最真实地接近本源的事实本身，它就是有力的；二是什么样的思想能够最大限度地维护公正、自由、平等、人权，它就是正确的。思想的困难不在于对人类共同价值的维护，而在于对人类生命本性的真正认识。文学创作如果不能真正地认识人，就不可能建立“真正的生命哲学”。认识人本身或认识生命本身，使人类思想本身呈现出“剧烈的动荡感”。对于文学创作者而言，人本身的认识也是艰难的课题。在作家的眼中，无数活生生的个体就在眼前穿来走去，他们有着不同的命运，不同的选择，不同的情感，不同的行动，不同的意志，任何生命个体，皆有其“独立存在性”。创作者往往也很难对每个生命存在者的意义进行价值评判，因为每个人必定走着自己的生存意志所预定的道路，而不能遵守仅凭理想所设定的现实道路。“道路的多样性”，给生命判断本身带来了巨大的困惑：在哲学家那里，可以寻找到生命价值的确定性；在作家这里，人们寻求不到生命存在意义的确定性。作家只能面对存在本身，无法为存在者设立确定性的生命价值理想。这种现实的矛盾，使作家变得随和与世故，没有作家能够改变生活或人性，作家只是在观照人性，描绘人生，因此，作家很可能选择消极的人生观或生命存在方式，并以此作为创作的核心主题。或者说，创作者面对复杂的生活表象，还进入不到存在者的深度灵魂世界之中，这就使得创作本身，呈现出“价值不确定性”。

由于大多数作家不愿进行理性的反思，或者不能进行理性的反思，所以，甚少与人类思想家进行生命对话。创作者的生命哲学，可能只是现实存在者的生活哲学的简单还原，根本不具有思想超越性，这样，真正“有思想的批评家”，只能与真正“有思想的作家”进行对话，缺乏思想性或只是为了满足生活娱乐本身的创作，就根本无法进行深刻的思想反省与评判。不过，批评家的思想取向，不能只是基

于日常生活思想原则的还原，必须对存在者和创作者的思想进行正价值或负价值评判。批评家自然不能像作家那样立足于现实性的描绘，保持纯粹的历史客观性，或者对生活采取简单还原和非干预方式。批评家的价值选择本身决定了他必须为真善美唱赞歌，进而否定假丑恶，即以鲜明的价值取向来评判生活和艺术的思想倾向性。虽然批评家的思想评判带有“价值强制性特征”，但这是艺术批评的必然使命，批评尤其要“防止价值模糊”，对“负价值的批判”应视作批评家的基本立场。当然，批评家仅有对人的思考，或仅有思想评判力是不够的，否则，它就不是真正意义的批评家。作为批评家，他在面对生命存在者或人本身时，还要面对艺术作品本身，思想判断力，只是批评家的思想本源功夫；“直面艺术自身”，才是批评家的责任。直面艺术自身，其批评任务是双重的：一是真正理解艺术的规律。理解艺术的继承性与创造性，尤其是要对艺术的创新实验或艺术变法保持高度的敏感性，只有这样，批评家才会成为“艺术的内行者”。二是要真正理解艺术作品的思想倾向性，不能以个体思想意志代替艺术家的本源思想创造。批评家必须以交流和对话的“思想姿态”，进入文学作品的思想对话和人性评判之中，综上所述，批评家应在交流与对话中确立生命存在的价值原则，这样，生命存在的意义解释本身才会具有真正的思想说服力，并可能对人产生具体的启示。

5.4.2 批评中审美道德解释原则的必要性

我所设定的审美道德解释原则，从本质意义上说，就是艺术的生命解释原则。它可以涉及艺术形式，但不是唯形式的批评；也可以涉及道德，但又不是抽象道德或强制道德的规范。这说明：审美道德解释原则，不是僵硬的批评原则，而是自由的批评活动方式。为何说审美道德解释涉及艺术形式但不能唯形式？这是因为批评家所面对的艺术永远是浑然一体的艺术作品。艺术作品本身是“艺术

生命整体”，在文学艺术中，艺术作品的任何构成环节皆是创作者生命力量的确证。

首先，艺术源自于创作者的生命体验。作为创作者，必然是“对生命存在着迷的人”，他们致力于生命存在形式的具体探讨，相对而言，艺术创作者都是思想极为敏感的人，他们以敏感的方式观察社会和人生。他们着迷于生命存在的形式，动物的、植物的、人性的，一切生命存在形式在超然的生命观照中，皆有特殊的生命力和生命情趣；只要将生命存在者的存在形态或生命方式记录下来，它就具有观照的意义。艺术家永远面对活泼泼的生命形态，在描摹，在记录，在还原。不仅如此，他们还要进行生命想象，将生命存在者或生命存在形式想象得更加生动有趣，更为复杂，对于创作者来说，生命本身才是艺术的本源冲动。

其次，艺术创作者必然要面对历史的艺术，即在寻求把握生命现象和生命形态的时候，创作者必须找到自由的艺术形式。任何艺术形式皆有其自身的生命特性，因为它源自生命的创造，而且其目的也是“为了进行生命观照”，但是，每种艺术的生命形式，对生命存在的观照方式与效果是不一样的。有的艺术形式是通过声音，有的艺术形式则是通过语言文字，有的艺术形式则是通过图像，有的艺术形式则是综合的。任何艺术都要借助物质中介，即必须通过工具和承载方式来记录人的思想与情感。艺术本身正是借助艺术承载物的中介或者物质属性构成艺术存在，只不过，不同的艺术形式需要不同的艺术材料。就文学艺术的存在形式而言，文学艺术离不开语言符号和纸张，其生产工具是笔墨和印刷机器。由于电脑输入代替了笔墨，电子文本代替了印刷文本，文学作品的存在方式有所变化，但“文本印刷”还是重要的艺术生产方式。

文学艺术的生命存在形式，实质上就是由语言文字承载的主体性

思想与情感。不过，应该看到，文学作为语言的艺术，其话语生成和结构生成乃至意义生成，有其独特的艺术规律。对于文学艺术而言，语言是文学最大的生命存在奥秘，每个语词皆代表意义，这种语词的意义是在民族文化历史发展过程中长期形成的。语言本身是独立的存在，它只有在与人发生联系，或者说，与人的思想和审美理解建立联系时，才会显示其生命意义。语言既是外在的，即大家都可以认同符号体系，但语言同时又是内在的，即每个人皆有自己的“语言心头词典”，这种语言心头词典，“服务着”主体性的思想与情感表达，在每一文学文体背后，必定有其“原创者”。事实上，文学文本就是这个原创者的生命经验和语言心头词典自由表达的书面成果。

生命体验和生命存在的过程是历史性的，它可以构成一个个时间和空间单元，与此同时，这种时间和空间单元，又可以组成具体的“历史时空结构”，文学作品就是这种历史时空结构的语言呈现。作者通过语言心头词典构造一个个思想意义单元，这些思想意义单元构成时间片段与语言片段，它的话语运动的结果，就构成了运动着的历史时空结构。在这个历史时空结构中，语言表征着不同生命的历史情感和历史行动，作者所虚构的艺术时空结构或心灵时空结构，实际上，就是对外在的生命历史存在的时空结构的本质还原或重新构拟。艺术之所以是有生命的，就在于艺术本身就是通过符号中介来描摹生命或虚拟生命，因而，语言在艺术作品处于静止状态时，只是超然独立的存在物。^①一旦人主动与它建立语言思想关系，话语生成本身与人的理解力本身，就会形成“思想电流”，这时，艺术就变成了“活的生命机体”。

① 按照海德格尔在《艺术作品的本源》中所表达的看法，“艺术品就是一个物”，参见《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，1997年，第16—18页。

对于批评者而言，审美的过程，既是生命理解的过程，也是形式认知的过程。在真实的审美活动中，审美形式与审美情感自由融合，构成自由而完整的生命整体，纯粹的形式分析，往往是理性反思的结果，而不是真实的审美活动，所以，审美解释始终是生命艺术自由感知、理解与想象的过程，它在文学批评中自然构成了本质必要条件。通过艺术的生命形式唤醒的是人的生命情感、生命记忆、生命体验和价值反思，这是美感体验的生命过程。自由的艺术形式激起自由的美感体验，不自由的艺术形式激起不自由的美感体验。“艺术创作的自由”，取决于创作者的生命想象自由、语言表达和创造的自由、艺术形式创造的自由、生命认知和探索的自由。它虽然也取决于艺术家的艰苦劳作，但基本上是艺术家本源的生命创造力量的自由表达，因此，艺术的自由与不自由并非人为努力的结果，而是艺术家生命创造才能的直接证明。自由的艺术创造是自然的生命体验与反思的过程，是自由的生命想象的过程。艺术家很难理性地说明：为什么要这样创作，而不采取另外的方式创作，因为艺术家在创作中听从内在生命想象力与理解力的自由驱动，受制于内在的生命意志，并非始终受制于外在的理性设计。当然，伟大的生命艺术，是艺术家伟大生命创造力的见证，它是持续的过程，而不是瞬间的过程。

审美活动与审美解释，实质上就是对创作者的艺术想象与创造过程的生命把握。通过文学艺术作品本身去理解创作者的生命世界，理解创作者的生命情感和他们要确证的生命价值，既是探险，也是“体验式还原”。因此，审美解释就是面对艺术作品本身的生命感知和生命想象，就是对创作者的生命情感评价与判断。审美解释，既包含着艺术形式理解的内容，也包含着生命本源思想的理解与反思的内容。如果说审美解释只是对艺术的生命本源式理解，那么，审美道德理解则是审美解释的进一步延伸，即将“生命本源式理解”和“生命理想

式理解”结合在一起，构成对生活自身或生命本质的沉思。审美道德解释揭示的是进入文学艺术作品又走出文学艺术作品，从而回归到人类生命存在的价值体验本身的内在精神历程；也就是说，审美解释永远立足于文学艺术作品本身，感悟艺术、理解艺术并从艺术中获得美感享受。审美道德解释，则要求超越于文学艺术作品之上，回到生命本身，通过艺术对人类生命本身形成深刻理解。^①

道德解释，从本质意义上说，就是为了“防止生命的迷乱”，因为在感性的生命体验中，生命的自由状态常被理解成生命的自然状态，而生命的自然状态在真实的社会生活中常表现为生命的混乱状态，因为人们更愿意“向现实生活惯性妥协”，而不愿“从现实生活欲望中逃逸”。道德从本源意义上说就是生命的自由伸张状态，不是生命的沉沦，而是生命的扩张；实际上，生命本身具有扩张力，其生命创造力和想象力就会愈强大。当然，生命扩展有两种方式：一是“生命破坏”。即以其强力控制弱小者，通过强占弱小者的权益来扩大自我的地盘，这种生命破坏违背了道德的基本原理。在最大限度地伸张生命意志时，如果剥夺了他人创造的权利，那么，它是反道德的。尼采的道德论或非道德论的后果就在于：他所主张的生命扩张是野蛮的占有，而不是尊重他人的自由伦理。另一生命扩张方式则是生命创造。创造者以其伟大的创造力量承受牺牲忍耐痛苦，以其超凡的力量与邪恶或不义抗争，最终通过创造本身造福大众，这是正

① 这里需要强调的是，审美道德解释是在审美的基础上进行道德解释，或者说，由审美解释走向道德解释，并将审美解释和道德解释融合于生命解释之中。显然，在这里，我赋予了“道德解释”更为广阔自由的内容。是的，我的意图十分明显，即不要从狭隘意义上理解道德，而应从生命意义上理解道德。应该说，从生命意义上理解道德，道德就是“生命的真理”。也就是说，道德就是生命的真理表达，道德就是生命自由的最高形式。

价值的表现方式。

道德是给予人快乐幸福和美感自由的，不是给予人痛苦和压迫；道德不是静止的克制欲望的价值自律，而是积极的创造和想象。实质上，道德就是本源的天地精神的体认和表达，因为天地造物施予人，而不从人这里掠夺，当然，道德决不是无原则的妥协或忍耐，这不是“积极的道德”。积极的道德，既是自由的反抗，又是对自然之道的积极顺应，所以，真正的道德坚守者，必须具有超越的精神和情怀。道德解释，“不能要求生命的无限完善”，重要的是，要肯定生命的创造力量，审美道德解释应以生命为本，要强调本源的天地精神和天地气象，即将人类的精神生活向上提升。审美道德意向是对人的生命提携，而不是对人的生命压迫，是对人的创造的肯定，而不是对人的生命沉沦的认同。审美道德解释为艺术的原创性，生命力和想象力的自由表现提供合法性保护，因而，审美道德解释是乐观主义的生命解释，它使一切充满了希望和诗意，只有让审美道德原理成为批评原则，批评的价值才能得到自由体现。实际上，强调单纯的审美解释比较容易，而强调真正的审美道德解释则比较困难。在生命创造与生命想象之间，审美道德解释原则实际上设定了艺术创造的无限广阔的空间，这就需要天才与想象力的积极合作，需要秀美与崇高构成伟大的和谐。审美道德解释是美化生命的艺术，而不是丑化生命，乃至否定生命的艺术，所以，它应成为文学批评的必要原则。

5.4.3 审美道德原则在现代文学解释中的失效

审美道德解释在实际的文学解释或批评活动中如何可能？因为从审美道德原则出发，仿佛只有那种生命和谐的艺术作品，或以自然主义和浪漫主义为依托的文学作品才是艺术的自由境界。在实际的文学艺术解释和批评中，如何贯彻审美道德解释的原则，的确是“令人苦恼的事情”。应该说，在文学艺术史上，人们确立了不少经典文学作

品，事实上，经典文学作品正是人们长期贯彻审美原则或生命理想主义原则进行艺术阐释和认同的历史结果，因而，审美道德解释作为批评原则，具体表现为“经典认同”或“经典证明原则”。如何确认或确证艺术作品是文学经典？应该说，“文学经典原则”正发生着深刻的变化，古典意义上的经典原则与现代意义上的经典原则，已经有着根本性区别。在我看来，文学的经典原则，实质上就是审美道德解释原则的具体证明。人们之所以将某类文学作品确认为“文学经典”，这是有其深刻的历史文化原因的。

首先，文学经典原则所认同的文学作品，必定创造了伟大的生命艺术形象。在古典文学作品中，经典作品本身，皆具有深刻的思想和自由伟大的生命形象创造。在最古老的艺术经典中，“神话英雄形象的创造”，不仅显示出创造自由，而且显示出野蛮的伟大艺术想象力，还表达了纯粹的生命文化精神。特别是在表现生殖力和内在勇敢方面，神话英雄就是人类最敬慕的英雄形象。^①更为重要的是，在原始生殖崇拜时代，原始艺术家将生命的本源的野性力量做了淋漓尽致的艺术表现，这一切构造了艺术创造的伟大力量。一切源于本源的生命力量，一切皆为了创造。这里，只有创造与生殖，没有邪恶与破坏，因而，这种神话艺术中回荡着伟大的生命文化精神，这种精神，正符合审美道德解释的原则，构成文化经典的评价标准。

其次，文学经典原则，极其认同艺术对生命的伟大想象和伟大理

① 在印度史记《摩诃婆罗多》中，大梵天或毗湿奴是那么具有生命创造的伟大，湿婆则是永恒的生命舞者，“自然宇宙”随着他的舞步进行春夏秋冬的四季更迭。伟大的生命之舞者，意味着生命与活力的强旺，也是生殖力量强大的证明。在印度神话中，湿婆与乌玛的性欲力量是极其壮大的，人们将精神的生殖力强调到了无以复加的地步，而且，将大地山川、雪山草原和森林河流都视作大神生殖力的表现。参见黑格尔：《美学》第一卷，朱光潜译，商务印书馆，1984年。

解。生命意味着生活与自由，也意味着创造与想象，还意味着欢乐与爱情，所以，歌唱生命实际上就是歌唱人类生活中最本源最伟大的精神力量。当然，艺术所歌唱的生命本源力量，并不仅限于神话式的伟大生命力量。自由的纯真的爱情，对信仰的执著，对亲情伦理的最质朴伟大精神的理解，都是对生命力量的正确理解。

在中国文学艺术中，两类文学经典作品特别值得重视。一是对统治阶级的残暴之批判及对民众英雄的深切同情与关怀，一是对自然山川的无限热爱与神秘想象，这两种抒情或叙述方式构造了中国文学的经典范式。批判现实，否定黑暗与强权，显示了艺术家的“创作正义感”，显示了艺术家对社会不平等和民众苦难生活的深厚同情与理解，这是批评家对人民性艺术家的质朴理解，它体现了审美道德解释的正义原则与自由原则。与此同时，中国诗人特别热爱祖国的山川万物，无论是乡间生活情景的素描，还是对名山大川的强力抒情，皆体现了自然的神圣和生命的永恒乃至艺术主体性的自由精神，这类艺术作品常给予人们欢乐与自由的体验。外国艺术作品相对中国解释者而言，自然主义的浪漫派作品最能激发人们美好的想象力，也就是说，他们对自然的神圣性表现得越美丽，对生命的神圣、庄严、浪漫与伟大表现得愈充分，就愈能激发人们美妙而伟大的生命情感。艺术可以创造出雄奇而伟大的生命境界，也可以创造安宁而自然的生命境界，只要这种生命境界充满了自然性、浪漫性和神奇性，就会“溢出诗意的光辉”，就能持久地感动一个又一个生命存在者。这种能给予人们以纯粹的生命感动的作品，必然是艺术经典作品。

不过，也应看到，艺术的经典观念，在现代艺术创作与批评解释中发生了转换。现代主义艺术中的生命存在状态不再是神奇而伟大的形式，而是压抑、荒诞和苦闷的艺术形式。艺术不是为了呈现出美的图景，而是为了传达丑陋的景象，这种反生命反自由而致力于虚构痛

苦、压抑、淡漠的作品变成了现代艺术的经典范式，艺术经典变成对正视生命苦痛和丑陋的艺术的膜拜。实质上，艺术经典观念的这种转变是对艺术深刻性的认同，也是对艺术的真实性的认同，因为现代主义艺术作品中所描绘的生命情景等同于现实生命存在状态中的人的本源生存境遇。更为重要的是，现代艺术揭示了人的生命的悲剧性：人不再是生命的巨人，而是生命苦痛的承受者。“西西弗斯神话”，成了人类无法摆脱的宿命的象征写照，而且，这种荒诞悖谬的生活，正是人类现实存在的本源性境遇。

如果说审美道德原则用于古典生命艺术经典的解释时，是“对生命伟大状态的肯定”，那么，审美道德原则用于现代生存艺术经典的解释，则是“对生命沉沦状态的否定”。也就是说，审美道德原则所要肯定的是现代艺术家探索生命的勇气，因为在丑恶和沉沦之后，恰恰要表达的是人对本源的伟大生命精神的向往和膜拜。审美道德原则对生命的伟大肯定这一价值方向永远不会过时，虽然现代艺术对审美道德原则提出了挑战，但也应看到，现代主义的先锋艺术，并不是惟一让人认同或着迷入魔的形式。实际上，在任何时候，人们所崇尚的艺术是：伟大的生命艺术或英雄主义艺术，因为自由的想象，野性的力量，生命的庄严，力量的崇高。这一切，依然令现代人神魂惊悸。也必须承认，审美道德原则在用于现代主义艺术时也确实出现了“前所未有的困境”，因为现代艺术的生命情调的主色是抽象的、压抑的、痛苦的，见不到生命的绿色与阳光，或者说，以表现生命的绿色与阳光为主导的艺术显得有些与时代不协调乃至落伍。那么，审美道德解释应该进行怎样的选择？应该说，审美道德解释，在本质上不仅是生命解释，而且是浪漫的理想解释，这自然与现实生活本身有些不协调。思想对策自然有两种：一是以审美道德解释为武器来反抗现代艺术。看来，这一招并不灵，因为“审美主义”拯救不了现代艺术，现

代艺术的焦虑、恐惧与沉沦状态是历史给定的。二是以审美道德解释来诠释现代艺术。即通过生命对比的方式来解释现代艺术沉沦的必然性和拯救的可能性。可以看到，现代艺术的解释者大多是艺术的现实认同者，因此，他们在现代主义艺术面前并没有惊慌失措，而能够从从容面对存在本身而且能够认识存在的本质，这正是现代艺术探险者的勇气。

对于现代艺术家来说，艺术应从拯救意图或拯救的迷梦中清醒过来，艺术不是拯救，更不是一剂迷魂药。“艺术只是认识”，只是“对生命存在的正视”。既然生命失去了灵性，神话消失，想象力迟钝，那么，一切就可以转变为另一呈现方式。对于塞尚来说，人也只不过是物体形式，头像苹果，身躯像水桶，两条腿像水泥杆，通过立体的事物形式就可以重新构造出人。我们并不想与这种艺术形式中的“人”亲近，因为这种人就是我们自己。人不再将自己视作万物的灵长，只是物体，或者说，人以奇怪的方式回到了物本身，然后，形成了新的“齐物论”。在这种“齐物论”的思想视野中，一切都失去了灵性与思想，只是物体本身。人变成了抽象物，失去了情感思想。人是物体，这些“人”，比动物更退化了一步，因为动物还有情绪和野性。艺术变成了科学认识，艺术创造成了另一形式现象呈现。

事实上，现代艺术是对古典艺术的彻底背叛。在文学艺术作品 中，虽然有话语，也有段落，也有诗行，也有事件，但意义世界和图像世界全变了，这是新的非浪漫的非诗意的生活世界。人的丑恶、人的冷漠、人的残忍、人的无奈、人的孤独，以更直接的方式进入存在，一切的诗意想象被扼杀，因为诗人不需要想象只需要认识，“认识成了小说惟一的道德”。不过，也应看到，并不是每一位批评者都满意于此，海德格尔依然怀念神话的诗意的生活世界和艺术世界，不

得不面对沉沦，正视存在的烦心、焦虑和沉沦，但他不忘进行“良知的呼唤”和“诗意的栖居”。这说明，审美道德原理，还可以成为现代文学艺术解释的价值支柱。^①审美道德解释面临的另一个挑战是：它必须摆脱时尚的道德和伪道德伪美学的干扰。我们正处于伪道德伪美学的包围之中，这种伪道德和伪美学已经渗透到文学艺术之中，它可以博得市民社会廉价的掌声或笑声，然而，这种伪美学伪道德的东西，实质上是对真正的生命道德和生命美学价值的妥协。结果，审美成了生命的“物欲享受”，道德成了感情的“有偿借贷”，真的生命和真的信仰，被媒体文字的“统一口径”所掩盖。媒体每天制造事件或将个别事件加以美学的或道德的放大，仿佛它就是当前社会生活的主导性价值秩序，或者说，是当前生活中最有意义的瞬间的历史记录。

从根本上说，伪道德与伪美学就是为了让入失去自我判断力和自信心，即对本源的道德和美学理解产生怀疑，认同时尚的道德和美学。由于失去了自信力和主体性，人们只会形成盲目的被动的认同，事实上，生活在媒体世界的现代人，根本无法安宁，因为各种伪美学伪道德，以最触目惊心最频繁最令人疲惫的方式，进入人的生活，最终，人只好举手投降，与真理道别。

5.4.4 审美道德解释立足于捍卫生命的本源性

必须承认，审美道德解释很容易落入思想的俗套或圈套之中。事实上，在进行审美道德解释时，我们恋恋不忘孔子、孟子、老子、庄子、朱子、阳明，同时也反复引证着柏拉图、亚里士多德、康德、席

① 海德格尔对荷尔德林诗歌的批评依然重视诗歌的神圣境界，也重视诗人的自然之思，追忆那个自由美丽返乡旅程。参见海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第10—36页。

勒·尼采、海德格尔，思想的确定性和制约性极易导致“审美道德解释的重复”。当然，不能说上面提到的这些思想不正确或缺乏合理性，而是说，审美道德解释还应拓展言路，使其具有创新的可能。严格说来，审美道德解释的创新，只能通过“具体的文本和个案”进行理论实践，这是从理论诗学（poetics of theorist or critic）向本文诗学（poetics of writer or art works）的转变，是从本文诗学转向理性诗学的思想过程。

首先，审美道德解释作为文学批评原则，其创新路径，可以从“为被压抑的思想正名”入手。表面看来，审美道德解释作为正确的思想，其理论资源十分丰富，实质上，审美道德解释的思想资源，皆是“概念性的命题性的道德原理”。更为重要的是，在这一经典道德原理的制约下，许多非理性思想和人性化思想长期处于被压抑状态，而且，在历史生活中，人们对思想或生命的压制被看作天经地义的“合法禁区”。实质上，审美道德解释创新，不仅要面对经典道德理论本身，还要从“被压抑的思想史”中，寻求生命的自由理论渊源。无论是在东方还是在西方，实际上，长期存在着“禁欲的历史”，特别是在中国传统文化传统中，禁欲被视作天经地义的大事，“羞耻心的培育”就是禁欲的开始。诚然，欲望的泛滥，会导致十分严重的社会后果，例如，当有的地区艾滋病蔓延令人焦虑恐惧时，因此，欲望的合法性禁止十分必要，但是，当禁欲被视作真理后，人们对此防范愈严，对人的自由权利的剥夺就愈彻底。在这种思想背景下，审美道德解释，即需要为生命欲望正名，惟有借助生命欲望的合法解释，才能恢复审美道德的原初文化意义。^①

① 这一思想的形成与福柯有关，参见福柯：《性史》，余碧平译，上海人民出版社，1999年；福柯：《规训与惩罚》，刘北成译，三联书店，2000年。

显然，尼采的生命原欲理论以及弗洛伊德的爱欲解放理论，只有在恢复被压抑的思想和人性的合理性这一前提下才有积极意义。事实上，尼采和弗洛伊德所要正视的，正是这一生命原欲现象，对于文艺创作的积极意义，这是生命的真实说明。在尼采那里，希腊文明的本质就在于爱欲与生命艺术的高度统一性，因为希腊社会的审美道德完善，正是通过生命原欲的自由呈现和不被禁止而获得充分体现。人们从自由合法的途径展示生命欲望并使之艺术化，生命的欲望化向生命艺术化的转变，实质上是以生命欲望的自由表达为前提。在非禁欲的文明中，“生命原欲”并没有造成文明的灾难，相反，在“爱欲被禁止”的文明中，其人性灾难愈加严重。审美道德解释必须正视生命原欲本身，否则，审美道德解释的礼仪化和道德化必将对生命活动本身构成抑制或压迫。人类被压抑的思想存在多种价值形态，就审美道德解释的创新而言，创作者不妨尝试突破政治与传统道德的思想禁区。

其次，审美道德解释应接纳宗教意义上的生态伦理思想。由于宗教革命的不断深入，宗教的诸多禁忌逐一被打破，它使人的自由得到了充分重视，但这决不意味着“宗教的一切皆是灾难”。事实上，宗教信仰、宗教禁忌和宗教伦理虽然从主观上分析有许多不合理性之处，但这些思想本身客观上却保护了人类的生态环境，维护了生命的神圣与和谐。在现代生活中，如何通过宗教反思重估宗教的合理显得十分必要。生态批评的形成，实质上既根源于现实生活危机所引发的忧思，又根源于审美道德主义自由理想与信念的激发，因为生命曾有过的自由、辉煌与灿烂是值得怀念和重温的。就当前的生态伦理和生态批评而言，宗教意义上生态伦理就提供了重要的思想资源；在不少宗教文化中，创造者以神秘的方式约束了人对自然生态的无度破坏活动，例如，神山、神树、神水等观念直接约束了

人们的破坏行动。^①疯狂追求经济利益的西方文明，在全球资源掠夺和土地侵犯中获胜之后，导致东方文明国家也不得不步入工业文明之路，结果，城市机器和畸形发展对本有的文明构成巨大的危害。经济的发展所导致的严重而深刻的文明危机，已使审美道德解释变得无关痛痒，实用主义和现实主义的利益经济，对审美道德意义上的和谐生命原则构成巨大挑战，它使人们焦虑与痛苦，工业文明所导致的地区差异，特别是人际差异使文明自身正发生着深刻的质变。在这种文明背景下的审美道德观，正发生着深刻的异化，因而，宗教意义上的生态伦理原则，仁爱理想和神圣追求，从现代意义上审视，就可以成为审美道德理论创新的一种思想源泉。^②

第三，审美道德解释的创新途径，不应仅从道德理想或道德命题出发，更应从艺术的诗性体验和思想体验出发。从现代主义的文化氛围而言，诗性原则显然有些不合时宜，甚至可以进一步将审美道德视作理想化的旗帜，因为审美道德原则，不仅与现代主义艺术的主导性精神存在隔膜，而且以此解释现代艺术也显得若有所失。尽管如此，

① 在西藏文化中，神山是不许攀登和不许践踏的，这在很大程度上保护了雪山的生态。现代登山运动所带来的生态灾难，反过来对人类的正常生命活动构成了威胁。与此同时，在有“树神信仰”的民族，人们总是爱护林木而不敢砍伐。人们对水神或神水的崇拜和禁忌，更有重大的生态意义。在神秘文化中，人们对水的重视或对水神的敬畏，使水源纯净；当人们开始肆意破坏水源时，人类生态的致命危险已开始对人构成压迫。

② 刘小枫正是从宗教伦理和生命伦理，对古今文学艺术进行了新的审美道德诠释。在《拯救与逍遥》中，他认为屈原之死，既是对审美道德的信仰和守护，也根源于现实生活对审美道德价值破坏后产生的绝望，因为屈原在《离骚》中写道：“皇览揆余初度兮，赐余以嘉名：名余曰正则兮，字余曰灵均。纷吾既有此内美兮，又重之以修能；扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩。”诗句本身就是对审美道德气质的精神的礼赞。事实上，刘小枫不仅对屈原和陶渊明的诗歌，而且对曹雪芹和鲁迅的作品都进行了审美道德的新型解释。在《沉重的肉身》和《我们这一代人的怕与爱》及其相关作品中，刘小枫将审美道德原则发挥得淋漓尽致，显示了创新的活力。

真正的批评家依然觉得“诗性原则”难能可贵。海德格尔对此一直有着刻意精神守护。他曾就里尔克诗歌，进行发问：里尔克是一位贫困时代的诗人吗？他的诗与这时代的贫困有何种关系？他的诗达到深渊有多深？假如这位诗人走向他能达到的地方，那么，他向往何处？虽然海德格尔对这些问题也不可能做出简明的回答，或者说，海德格尔的回答也未必符合里尔克的原意，但是，他的诗意之思无疑符合审美道德解释的原则。这种诗性批评解释，在海德格尔之前还没有被人充分实践过，所以，海德格尔所开辟的这一诗思之路就极其重要。他说：“人作为表象者和制度者处于被伪装过的敞开者面前，因此，人本身及其事物都面临着日益增长的危险，就是要变成单纯的材料，以及变成对象化的功能。贯彻意图的规划又更扩大了危险的范围，人在无条件的制造这件事上有失掉他自己的危险。落在人的本质上的威胁是从这种本质本身中增长起来的。”^①从这里也可以看出，审美道德解释不只是甜蜜蜜或大气磅礴的乐观抒情，它本身更应是“诗意的忧思”。

审美道德解释，在批评实践中应增加更多的诗性成分和音乐成分，一方面，诗和音乐是最古老的艺术，它能最好地保护本源的生命文化精神，另一方面，诗和音乐也给人们提供了自由的诗意的想象空间。诗是语词的音乐和旋律，它包含着明确的抒情宗旨和生命理想；音乐则是声音的诗，它只是直接激活着人的生命情绪，音乐使生命更接近本源状态，也使人更接近自由状态。因此，如何在审美道德解释中融入诗的音乐的精神，就变得极富探索性。

第四，审美道德解释的创新之途也应向经济伦理原则开放。也就是说，审美道德解释不要回避“经济伦理”，而应在现实的经济伦理之上建构“诗意的审美道德理想”。当经济发展到一定阶段之后，人

^① 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社，1997年，第298页。

们发现“经济的有序化”和“经济的自由化”，离不开伦理秩序的守护，即只有当人们以“公正与信用”作为经济伦理时，经济活动才能更好地得到公平开展，因此，经济伦理，一方面通过法律制度来维护，另一方面则通过信誉维护本身来加以实践。现实生活的铁律已经显示出：大到文明的发展，小到文化的发展或艺术的发展，乃至人的自由发展本身实质上都不能离开“经济的自由”。农耕文明和游牧文明对经济本身的忽视，不仅阻碍了文明本身的发展，而且阻碍了人性的自由发展，因而，经济发展并不必然与人的堕落联系在一起，因为人的堕落或原罪在非经济状态下也可能发生。单纯借助宗教和伦理来促进人的完善，从来就不能真正使人获得解放。审美道德解释，必须从传统的“反经济”的独断论中觉醒，即一方面以经济伦理作为文学艺术创作的价值理想，另一方面也应通过经济伦理来促进审美道德文明的建设。

当审美道德解释和经济伦理结合在一起时，审美道德的创建本身，就找到了坚实的思想基地，因为经济伦理不只是诚信问题，它还包括发展经济就是为人的欲望表现提供条件，从而通过“需要—效用理论”来解释经济活动的本质合理性。这无疑承认了人的欲望的合法性和人性的不满足性，强调经济伦理无损于审美道德原则，相反，经济伦理和审美道德原则的自由结合，不仅使经济生活充满理想性，而且可以使审美道德理想变成现实。这样说来，审美道德解释的创新之途是无限开放的，它理应成为文学批评的内在价值原则，也应成为文学批评家生命价值捍卫的一道精神防线，或审美价值大厦重建的基座。

第五节 道德革命与文学的革命道德理想

5.5.1 道德比较与道德革命的思想根源

“道德革命”即对人的精神信念与生命价值范式形成内在的变革，

它的先在前提是：承认道德范式具有历史的确定性，并对历史道德范式的局限性或负面性价值有深切的现实认知。道德革命是具有普遍意义的社会事件，自然对文学艺术产生具体影响。文学艺术对道德革命的回应及其对新型道德的展望，也就构成了文学中的理想形象创造和革命道德理想的自由表达。在此，我们应该追溯和评判道德革命的合理性与局限性，探究文学中的革命道德与道德革命的内在联系。

为了确证道德革命的必然性与局限性，自然要探究它的合法性问题，这就需要先涉及道德与法律的联系与区别。相对说来，道德与法律形成了明确的分工：道德主宰人的日常生活价值判断，通过生命的德性领悟，通过礼仪制度和行为禁忌以及行为方式，来规范人们的思想与实践；法律则主宰民族国家的政治经济与文化社会生活，通过制定民法和刑法乃至对外关系法，约束人的交易行为和欲望行为或权力行为。这样，道德成为法律的基础，法律成为道德的保证，二者的和谐关系在于“生命自由与公正”；当二者相逆于这种价值关系时，道德与法律必然相互解构。道德与法律的规定以其惩罚方式作为权威运作方式，不过，道德惩戒与法律惩罚有所不同。具体说来，道德惩罚主要是精神惩罚，法律惩罚则是肉身与权益惩罚。前者以自我忏悔、良心不安、礼仪蔑视和感情疏远作为基本方式，即将道德违规者孤立起来；后者则是以生命服刑、权力剥夺、利益补偿等作为惩戒方式。

道德，从根本意义上说就是“人际交往的通行证”，即具备高尚的道德受人尊敬，而缺乏道德或道德有亏则受人蔑视，所以，道德也可以说是为了建立个人尊严和良心自由的人格信念系统。古代思想家大多强调道德立身，这有其文化心理学的依据。在人际交往或社群生活中，自私是人的“正常的本性”，无私才是“非凡的德性”。个人若具备超凡的才能，且具有民众亲和力，以他者之幸福为宗旨，其道德

实践本身有益于他人并能秉以公心，这样的人，在社群生活中便视之为“有德者”。有德者，即有仁爱之心，他的实践行为便视作道德价值规范。以中华民族的道德范式为例，先知者从人们的道德实践中，不仅归纳总结出了美德原则，例如，仁爱之心或善爱众生就是高尚原则，与之相应的，则是公正自由的伟大精神。对于普通人而言，“温良恭俭让”或“诚勇信义仁”是基本的道德范式。道德规范，说到底就是人际关系准则，即人人可能和可行的道德准则，它对所有人是公平的，而且，按照这些基本的道德原则，就可以获得人际间的最大和谐。道德本身实质上就是从人的内在需要中形成的，而且，也是对人类生命、人性和人格自由状态的理想展望。然而，也应看到，道德建立虽然也可能站在民众的立场上，但道德本身由于源于民族文化信念与时代价值范式，所以，不同文化中的道德，有不同的价值取向。有的文化中的道德范式以自由平等为前提，有的文化中的道德范式，则以等级社会制度为前提。

以中华民族的道德范式为例，它存在着两种不同的价值体系：一种道德范式是普遍的价值体系。即从自然出发，认为人与自然万物之间，应构建出平等关系，即“齐物”状态。人与人之间只有才智之区分，在自然面前有其相似性，因此，必须遵循共同的生命律法。这种普遍意义上的道德，只需以自然为宗，怜爱万物或与万物齐平。这可以说是原始道家的道德价值范式。另一种道德范式则是保护等级化礼仪秩序。他的出发点是：人类社会具有天生的不平等性，智性差异或出生差异导致人的价值尊严有所不同，这样，贵贱之分就成为道德建构的基础。当然，人们坚信：贵者有贵人之德，庸者有凡人之德，贵贱的共同价值目标则是“成圣”。每个人都可以成为圣人，假定人人皆可达到理想的道德目标，但实际上，他们承认圣者自圣，清者自清。因而，儒家特重出身，并总须追溯到源头上找到一位高贵祖先作

为血缘的起点。既然承认尊卑有序、圣贤气象，并认可现实的不平等法则，那么，成圣者永远是杰出者，贫寒之士最终也可能“为圣”，所有的“圣”，皆需符合儒家标准，或者说，圣人只能是儒家教育的产物。^①

按照儒家道德教育的定则，“仁心”当然是成圣或成仁的基本前提，但爱人与大任，无我与舍己，礼让与公心才是成圣的根本。儒家的道德准则，一方面要求人最大限度地发挥个人潜能以伸张自我的创造价值，即修身齐家治国平天下，另一方面又要求人必须最大限度地无私或“以天下为己任”，只有这样，才能成圣或成为“文化英雄”。道家道德论，在本质上是“齐物”的道德论，儒家道德论则是“成圣”的道德论。应该看到，民族文化道德的建立，是长期实践的过程，由于每个民族的“文化想象力”不同，同时，由于每个民族的人格理想不同，因而，道德价值范式之间，就形成了根本性差异或存在内在的对立性。虽然在大方向或在道德本质之理解上存在共同性，但道德赖以形成的文化礼仪规范和人际关系准则，却有着根本性区别，道德与道德之间，就形成了“道德交流”和“道德比较”。必须承认，“道德的文化性”和“道德的地域性”特征十分明显，它显示着道德的具体差异。例如，在宗教的约束下的文化道德范式，以信仰为根本道德规范，一切以不违背神圣约束为前提，符合宗教规范，即符合道德律法。有的民族，则以君权至上作为文化道德范式。

道德法则最终都变成了具体的道德仪式，例如，言谈方式、衣着方式、交易方式、交往礼仪方式以及尊卑贵贱方式。某种规范在民族

① 我拟专门作《儒家圣贤观念的起源》来讨论原始儒家圣贤观念的形成及其内在的差别。实际上，圣贤观念在上古时期特别盛行，但原始儒家和原始道家的圣人观念完全不同，道家之圣人以万物为刍狗，儒家之圣人则以天地为心。

文化内部可能是合理的，但移植到另一民族文化生活中，可能就成了反道德的行为方式。“道德比较”使道德规范的价值评估显得十分必要，因为道德并不是为了给予人以充分自由，而是为了给人以内在约束，即道德自由，只能在道德自律的前提下才可能获得。道德可以提升人的价值与尊严，但道德以约束和实践作为自由的“等价物”。必须看到，由于道德规范的建立，受制于不同民族的文化想象力和人道认同法则。文化道德规范，并不一定是人性或人道的对应物，有些道德规范，甚至是反人道反人性的法规；现代人已经充分意识到，“道德”并不是自由和完美的“同义词”。不过，应该看到，有的道德规则，是符合人道和人性的生命法则，有些则属于反人性和人道的教条。在“道德”这个招贴画上，不同的人 and 不同的文明形态，出于不同的目的绘上了自己的颜色，并不全符合道德本源具有的自由的底色。面对道德规约自身，就涉及道德评价或道德反思问题，这需要人们建立人类学意义上的自由道德评价范式，即什么样的道德才是真正自由的道德，什么样的道德仍是伪道德或非人道德，所以，“普世伦理”的构建成了现代人探讨的核心问题。

“普世伦理”或“全球伦理”，就涉及人类共同性和普遍性的问题，即普遍意义上的价值伦理应对所有的人有效，而不能以肤色、种族和不平等作为先在前提。应该说，普世伦理的建立并不容易，因为各民族已形成自己的长期的“惯性伦理”，而且，在这种惯性伦理法则的约束下，已形成确定性的价值观。进一步说，每个民族的人，从自身的价值维护出发，自以为民族道德价值是优良的，所以，天生地对异文化道德形成了价值排斥心理。在这种情况下，“道德交往对话”就显得十分重要。从理论意义上说，普世伦理的建立，是可能的。

首先，普世伦理从人本身出发，即将所有肤色和种族意义上的人视作“自由人”或“世界公民”，他们应享有平等自由的权利。人与

人之间没有高低贵贱之分，即将文化和社会的人际差异原则，置换成“人类平等原则”。从人类平等原则出发，制订普世伦理规则，自由平等应成为普世伦理的第一法则。其次，普世伦理应在遵从自由平等原则的前提下，重视人的合法平等权利。以人性的基本需要作为道德前提，将人性需要与社会公正原则结合起来，使人性需要能在社会公正的前提下获得真正满足。第三，普世伦理应以和平共处作为基本生活目标，在葆有个人独立性的前提下，同时尊重葆有他人的合法自由权利。第四，普世伦理在承认天赋不平等的前提下，“实施仁爱精神”，使“天赋不平等的秩序”向“社会平等自由的秩序”转变，使人际差异缩小，并使天赋不平等者之间形成自由交流。

这不是强调要将优良者的品质和才能“降格为”卑劣者的品质和才能，而是强调强者对弱者的关爱和救助，不至使强者愈强，弱者愈弱。尼采强调道德是为弱者而建立的，这种说法有一定道理，因为强者可以凭借其能力获得一切，弱者则必须得到仁爱 and 关怀才会拥有幸福。这是人性法则，而不是动物法则。动物法则是弱肉强食，适者生存；人性法则是相互友爱，以强扶弱，共建自由和平秩序。

说到底，普世伦理实质上就是维护生命共性与自由性的和平宣言或人权宣言，因而，人权宣言就是人人自由平等的普世伦理。从理论意义上说，普世伦理的建立是必然可能的，但是，从现实出发可以看到，普世伦理只有理论上的可能，而缺乏现实的可能，因为在生活现实中，种族、民族和国家为了自我利益，必然采取“动物法则”，即以强凌弱，违背普世伦理和人权宣言。为了人道或以人道作借口去反对非人道，结果，武力与制裁下的世界法则，常常导致巨大的人道灾难。现代世界最大的人道灾难的制造者，就是欧美人权价值秩序下的“政治机器”。在道德交往与比较中，一方面优良道德理想得以发挥作用，另一方面恶劣道德法则又成为人们在日常生活中信奉的实用价值

准则。即在道德自由与强权利益之间，“道德自由”永远成为牺牲品。或者说，道德自由只能在特定的法律秩序下才有可能，在普世伦理或国际法中并没有市场，现实强权法则永远居于主宰地位。优良道德既可能得到自由拓展，也有可能被强权扼杀，因而，道德交往与道德革命是必然要发生的事件。

在全球范围之内，还找不到真正自由平等公正的道德律法，每种道德律法，既有自己的独特价值，又有不可避免的缺点，道德交往和道德实践，只有在理想生活中才能找到它的“自由圆满性”。在现实生活法则面前，自由道德律法常被强权玷污。既然自由的道德理想，在理想生活中具有可能性，具有乌托邦性质，那么，在自由道德理想的启迪下，道德革命就成为可能，全球意义上的道德革命常常成为社会进步与发展的动力。

5.5.2 道德改良与道德革命的内在精神动力

人们很难设想一民族国家只按照自己的道德律法行事，因为在民族文化竞争中，强势文化必然对弱势文化形成“打压”，弱势文化又必然对强势文化形成“反击”。在全球化的历史过程中，不同民族之间，必须承认彼此之间的文化道德律法的合理性。现代意义上的道德律法，虽然以西方文化传统作为其“主导价值秩序”，或者说，以西方自由道德理想作为其基本价值信念，但同时也应该承认：现代自由道德律法，实际上也融合了其他民族的道德理想和道德范式。或者说，各民族的道德重建，在以本民族的道德理想为根本的前提下，融入了西方道德价值准则。西方道德价值准则与各民族的道德准则之间，形成了思想的“自由融合与自由交流”。

实质上，东西方古老的道德范式之间，皆存在人道与非人道、人性与非人性相抗争的传统。以西方文化为例，以希腊主义为传统的道德范式，强调个人的地位和权力，也强调人性的自由或欲望的合法

性。希腊本有的法律制度，实际上构成了希腊文明的道德价值保证的制度，或者说，法律制度上的优先地位，主导了道德制度的价值秩序。在希腊道德范式中，地域性的或城邦的，乃至狭隘意义上的文化道德和文化习俗，可能在实际生活中发挥着礼仪作用，但相对雅典文明和斯巴达文明制度而言，未能产生普遍影响。希腊宗教道德律法对人性的约束，对情感欲望的约束，“让位于”法律公正自由意义上的公民道德，不过，希腊的公民道德制度，在古代文明中，并不能阻挡野蛮民族的军事入侵，罗马军事强权破坏了雅典公民的自由道德规范，使这种较先进发达的公民道德，不得不“让位于”以基督教为宗旨的宗教道德。由于神权文化的特殊地位，宗教道德，在西方古代文化传统中，开始发挥重要作用。由于希腊公民道德，在某些方面是有违基督教的道德，这样，“异教道德”被基督教道德所否定。

宗教道德，从根本意义上说，是以神为中心来否定“人性的合法正常地位”，即以神性约束人性，以人性牺牲来敬奉神性法则。在宗教道德制约下，人性的自由情感表达受到许多限制。由于神权至上乃是宗教的神圣法则，所以，神人之间，神职人员与信徒之间，并不是自由平等关系。教皇与平民，贵族与平民之间的不平等关系，因此被进一步加强。这种在宗教制约下的道德秩序及其所建立的系统的道德法则，成为人们日常生活的价值信条。人们只有信仰和侍奉的权利，没有自由情感表达的权力；只有信仰和牺牲的权利，没有独立与自由的权利。所以，在希腊文化传统意识的作用下，同时，在人性自由的意识的启迪下，“启蒙运动”就变成了西方思想史上的一次深刻的道德革命。

道德革命并非易事，应该承认，在任何文化内部，决没有固定不变的道德秩序，因为任何民族的道德秩序，都是通过自身的严明律法予以维护。道德律法与道德仪式愈细密愈严格，人们所承受的道德重

压就愈大，道德革命或道德改良的可能性就愈强烈。道德革命的初级形式就是“道德革新”，从根本上并不能动摇传统的文化道德律法，而是通过改变道德礼仪来适应人们的变革性要求。道德律法永远遵循着这样的定律：在道德权力强大时，道德律法就愈严格；当道德权力衰弱时，道德律法就开始松弛。要看哪种权力操纵道德律法，因为任何时代的道德律法，都是由权力阶层操纵以维持自身的合法性。当这种道德律法的操纵者强大时，其道德律法自然严格；当它的权威受到动摇时，人们就可以不遵循其道德律法。也就是说，人们遵循道德律法并不是本性使然，而是为了约束本性，使其能够更好地在社会上生存，从而获取道德保护下的内心自由或行动自由。

真正的道德，是政治经济文化生活发展到一定阶段的必然性要求。在社会政治法律与经济生活处于不自由状态时，“道德就是负担”。不是道德决定人的社会价值和生命质量，而是人的生活要求和生命质量决定人的道德。“道德改良”，实际上是道德的操纵者为了适应人的需要而做的变革。以基督教道德为例，其道德律法日趋宽松，不像当初那样严格。事实上，新教改革也是为了逃避过于严格的宗教道德律法，使人能够在宗教信仰中得到解放和自由。“道德改良”永远是“有限度的变革”，或者说，道德改良永远不足以真正动摇本有道德的文化根基，无非是减少了“道德命令”和“道德限制”而已。

道德革命则带有文化道德的颠覆性质，它不满足简单地“改良”，而要从根本上动摇一些被认为天经地义的道德律法。如果说道德规范的最大特性在于限制人的自由，使人的全部生活向单一神圣价值目标运动的话，那么，道德革命的根本目的在于：要最大限度地恢复人性，恢复人的自由，使人获得最大限度的生命解放。道德革命的极端状况是：“反对一切旧道德而重建新道德”。当然，道德革命所要建立

的“新型道德”也有两大发展方向：一是以人性解放为目标，即道德革命就是为了最大限度地张扬人性，解放人性并为人的全部欲望的自由合法性辩护；二是以革命为目标，即通过道德革命建立以国家或社会为自由秩序的新型道德社会。这种新型道德社会，以摧毁人的全部私情为目标，让人从私有制中获得彻底解放。人类社会真正的“大同或共和”，即将基于自私意志而建立的人类生活文化准则推翻。由此可见，“道德革命”是极端彻底的思想解放形式。道德改良运动，每个时代皆有，因为不进行改良的道德，即无法适应新社会新时代，但是，“道德革命”并非每个时代皆可发生，它只有在人类生活发生根本性转变，或者说，在人类社会面对文化绝望和极度专制的文化压迫和人性变异的前提下，才可能发生。当人类自身的文化灾难还不至于压倒人类时，文化道德革命就不可能真正发生。

古代社会的基本文化价值准则是：“效法先王”，即尊重古代文化传统律法，因而，道德革命并没有真正发生。从人类思想文化史的历史发展踪迹来看，真正的道德革命发生在近代，至今，人们仍处于这种道德革命的震荡与颠覆之中。自启蒙运动以来的道德革命开始，人类生活一直处于剧烈的道德革命的震荡之上。正因为道德革命的频繁化，所以，现代人的精神生活处于剧烈的震动中，“道德革命”所导致的人类情感灾难不断上演，使人们在道德生活秩序中难以得到安宁。或者说，现代社会的道德变革者一个比一个激烈，古老的价值秩序被破坏殆尽，同时，西方的道德革命者直接导致了东方世界的道德革命，所以，全球皆处于道德革命的剧变之中。尤其值得重视的是，遭受道德革命至为深远影响的现代中国社会，至今仍没有找到“恒定的道德价值秩序”，使民族生活长期处于道德困惑和道德失序状态之中。

西方道德革命，之所以在启蒙运动时期开始真正形成，就是因为

宗教道德秩序受到了理性主义者和自由主义者的彻底的怀疑。事实上，基督教道德秩序，无论是在宗教内部还是在宗教外部，都遭到了最为剧烈的批判和否定。人千方百计地要证明的：不是“神的存在合法性”，而是“人的存在合法性”，即要以人的自由、平等和尊严来挑战神的神圣与威严。宗教道德秩序，在人的自我解放的要求下，遇到了最为惨重的打击。启蒙主义者以人取代神的地位，得到了被解放的人们的普遍拥护，一旦宗教道德的长堤溃口，宗教道德本身就成了人人皆可攻击的对象。欢呼人性胜利的先驱者，以最激烈的言辞来否定上帝和信仰，否定宗教道德，力图将宗教道德的最后底线冲溃，直到尼采喊出“上帝死了”。尽管宗教道德的捍卫者，依然具有不可忽视的制裁力量，但要想实施宗教裁判所的刑法，来阻挡人们自由思想和道德解放的力量已不可能了。宗教选择了“自我撤退”与“自我改良”的思想变革方式，于是，宗教退到了生活的幕后。反道德或道德解放者，走向了人类思想的前台，理性主义者获得了胜利，它同时也给非理性主义、欲望解放和自由解放的人们开辟了道路。

因而，西方道德革命直接针对基督教道德而展开，最彻底的三个道德革命者是卢梭、尼采和马克思。不过，应该看到，这三个最伟大的道德革命者，所开辟的道德革命的方向，是不一样的。

卢梭高举自然主义的大旗，为人的全部自然德性正名，也承认人的全部自然德性的合法地位，即在道德和自然之间，卢梭永远捍卫“自然的合法性”。在卢梭的道德革命中，他并不极力攻击基督教道德，只是捍卫自然道德的合法性，以自然道德来代替宗教道德，不过，他的道德建构工作所产生的破坏力，无疑是极大的。在卢梭之前，人的自然德性被基督教道德所否定，卢梭重新恢复了自然道德的合法性，为人的正常情感和爱欲正名。在卢梭看来，只要是自然的人

性的展露，就不必过分在意它是否合乎世俗道德。^①

尼采的道德革命的基点，是为了极度张扬人的生命欲望，甚至认为道德就是为了张扬个体生命欲望本身。他将个体生命欲望的伟大解放，视作自由与道德的最高境界，而且，在希腊文明范式找到了强有力的依据，他借此否定了基督教道德。在他那里，生命道德的化身，就是“狄奥尼索斯”，这是强调生命冲动的完全合法性的新式道德伦理，是与旧式道德伦理有着根本冲突的新型伦理。尼采以反世俗道德的方式，建立了生命欲望和野性的合法地位。

马克思的道德革命，立足于个人自由解放，试图建立真正的共产主义理想，并以公正、自由与理想乃至社会平等作为社会革命的理想目标。马克思没有想到的是，后来的革命者，并不强调个人生命欲望的自由解放，相反，强调革命必须去绝个人生命欲望，使之显示出革命的神圣性。社会革命必须以无产阶级的新型道德理想作为基本动力，必须处于彻底的无私状态，从而以新型道德理想建构出理想社会，并要以此理想社会否定私有制社会，从而，真正实现人的平等自然共和。马克思的道德革命主张，是以“彻底扬弃私有制”，坚守共产主义的自由理想作为思想旗帜。马克思所导致的道德革命，为无产阶级的自由解放事业奠定了基础。这一思想，自然植根于对英国经济主义伦理学和卢梭的自然主义思想之反思批判与重建中。^②马克思所构建的新型共产主义伦理的本质在于：以人的全面发展为目标，要造

① 人皆有爱的权利，这种爱并不能规定对象和年龄，卢梭与华伦夫人之间的爱情有着复杂的因素，既有母子之爱，又有情人之爱，这一切爱的情感在卢梭看来是完全合乎人性的，因此，它就是美好与完善的。尽管在世界道德评判者的眼里，这可能是不道德行为，更是基督教道德所反对的，但卢梭证明了它的人性合理性，这种自然道德既是美好的又是自然的。

② 朱学勤：《道德理想国的覆灭》，上海三联书店，1987年，第73—108页。

就完整的人，并与资本主义的文化道德分道扬镳。

5.5.3 道德革命与革命道德建构中的反生命倾向

西方道德革命对东方社会产生了决定性影响，特别是对中国革命产生了决定性影响。不过，中国道德革命对西方道德革命思想的“接纳与回应”，有着自己独特的道德标准，这对于探索“中国道德革命的本质”以及“文学中的革命道德”自然是有意义的事情。

实际上，西方道德革命的“深刻震动”向着两个方面发展：一是人性的彻底解放。人的生命情感和欲望获得了合法地位，尤其是自由的爱情和性欲，得到了西方社会的再次肯定。应该说，这一思想方向只是对希腊传统的回归，还不是崭新的道德革命范式，因为希腊人极端强调自由的爱情和自由的性欲表达。实质上，人性自由解放主要表现在这两个方面，因为人们有了恋爱的自由，有了性欲的自由，社会就处于非禁欲状态，情感就可以得到自由表达。基督教道德致力于保护的道德，实质上就是反对爱欲的自由。卢梭所强调的人性自然和自由，应该说是生命的和谐状态，但尼采无疑将这一思想夸张地发挥了。在卢梭那里，爱欲还是含羞的理想的；在尼采那里，爱欲已是赤裸裸的性的力量的喷射。实质上，在尼采那里，人的全部野性欲望和意志都获得了合法性，主人道德战胜奴隶道德，一切转变成了自我中心主义和野性中心主义。自然法则本身就是自由法则，自然法则，实际上在尼采那里并没有任何限制。从这个意义上说，道德革命实质上是“情欲革命”，而情欲革命对“禁欲的道德”又能形成了最根本性的破坏。这说明，“情欲意义上的道德革命”，在道德禁锢到一定程度之后必然发生。事实上，情欲意义上的道德革命，成了社会革命的自由新声，每个时代或每一社会的道德革命与自由呼声，通常是通过“情欲革命”引起的，这只是道德革命的简单而直接的表现形式。

真正意义上的道德革命，从近现代意义上说，不是个人革命，而

是社会革命和思想革命或文化革命，是社会主义或共产主义“革”专制主义或资本主义的“命”。因而，转向社会革命和政治革命的道德革命形式，才是现代人类社会所创造的新型革命方式。虽然在不同的文明中，农民革命或工人革命，具备了这种道德革命的意义，但其道德革命的后果很难获得这种社会革命的震惊性效果。这种社会意义上的道德革命，是由法国大革命真正推动的，因为“情欲革命”只能使社会生活本身发生变革，即由禁锢秩序转变成自由秩序，并不足以真正动摇社会生活与文化制度的根基：以私有制为根本的等级社会和法权社会。也就是说，性欲革命，并不足以真正动摇专制文化秩序；只有扬弃私有制，才能真正使无产者获得与资本家平等的自由权利。

事实上，空想社会主义的道德理想是：人类社会没有剥削，大家接受公平分配，严格遵循社会秩序，消除强烈的私人欲望，削弱家庭亲情依赖，大家共同生活在自由生活秩序之中。这种空想社会主义的革命道德，对无产阶级的道德革命者产生了重要启示，马克思已经清晰地看到，无产者永远是无产者，他不可能获得与资本家平等自由的权利。因而，必须有一些道德觉悟者，来领导无产者进行革命，即“全世界无产者联合起来”。这样，道德革命所反对的是人的最根本的自私本性，这种自私本性，是人的道德天敌，是人赖以生存与发展的前提和基础。马克思所反对的恰好是这种自私本性，因为扬弃私有制即是为了铲除自私本性存在的土壤，所以，公共生活和共产主义成为无产者道德革命的理想与旗帜。

应该承认，法国大革命或罗伯斯庇尔的道德革命思想，还不可能达到马克思时代的无产阶级革命的思想高度，但罗伯斯庇尔以卢梭思想作为革命旗帜，反对自私性，强调革命性道德的纯粹地位，与马克思有其一致之处。罗伯斯庇尔的“道德革命”，首先要求革命者具有高尚而自由的美德，即首先要从私人道德或情欲道德中解放出来，

“解放情欲”不是罗伯斯庇尔的革命目标，“消除罪恶”才是他的革命目标。因此，罗伯斯庇尔对每个革命者的道德要求是严格的，即必须把生命全部献给革命事业，而不能借机满足个人的私人欲望。因此，他对革命者中的偷情者和自私者极不宽容，或者说，道德革命需要新的禁欲方式，必须遵守新的爱情方式，而不能像资本主义道德价值秩序下的情欲解放者那样，通过放纵情欲来理解道德革命。道德革命只是法国大革命者的革命目标的重要组成部分，或者说，道德革命是社会革命的人格建构的新基础。只有通过人的道德革命，才能建立新型人格和思想价值观念，实际上，罗伯斯庇尔的“道德革命”所导致的“革命道德”，有违人的生命本性，即忽略了人的私心、私情和私欲的合法地位。结果，在无私心、无私情和无私欲状态之下，人成了革命的工具，这样，人的主观意志就受制于革命信仰和革命理想。^①

在法国大革命时代，人的行为无法由自我主体性主宰，即为了革命牺牲生命，乃至为了革命实施屠杀和死刑就变成了合情合理的事情。法国大革命构成了新型人格生命观念，创造了新的生命方式，这种新生命方式是以资产阶级生活方式为革命对象的。法国大革命在缔造了一大批革命者的同时，又压制了这些革命者的正常生命情感、欲望和个人自由权利，革命的统一标准和革命者的集合状态，以前所未有的方式对人形成了“新的革命道德约束”。所以，这种革命道德，从本质上而言是“无我性道德”和“非自私道德”，是“公有化道德”和“标准奉献型道德”。这种道德模式具有新鲜性，但是，一旦它长期对个人生命欲望形成了内在制约，它就必然会产生异化作用，从而使革命道德走向反道德或非人性化道德领域。

任何新的道德范式，在没有经过个体实践和反思之前，总是具有

^① 刘小枫：《沉重的肉身》，上海人民出版社，2000年，第23—48页。

其理想光辉，因而，新的革命道德永远能对青年人和革命者产生巨大的吸引力。但是，一旦人们经历了“革命道德”的洗礼之后，就会对革命道德形成新的评价，因为人的天然生命本性使人们更在意个体生命情感和生命欲望的自由表达。一旦个人的自由被完全剥夺，人只是公共道德的抽象符号或机器，它就丧失了生命道德的本源性意义。应该肯定，革命道德，在推翻专制皇权的历史革命过程中发挥着巨大的作用，至少法国大革命时期，革命者的新型道德意志，真正动摇了专制皇权的合法根基，为西方国家政治的现代转型奠定了基础。也就是说，只有在这种社会革命和道德革命之后，平民才可能有当家作主的权力。每个人通过个体生命的奋斗就会成功，而不必遵循世袭的社会政治制度。这种社会革命和道德革命的决定性影响无疑是巨大的，否则的话，人类还将在专制皇权的神圣威严的压迫下生活。

法国大革命，不仅直接动摇了法兰西帝国的专制文化根基，而且还推动了英国大革命、德国革命和俄罗斯的社会革命。马克思和恩格斯奠定的革命思想，通过列宁的中介，或者说，在列宁的领导下，马克思的社会革命和道德革命思想在俄罗斯获得了胜利。无产者开始当家作主，无产阶级革命，就是为了给予平民或奴隶以真正平等自由的社会权利，同时，对剥削阶级或贵族阶级的固有权利进行了彻底否定。社会革命或道德革命，作为革命力量，推翻固有的社会权力价值秩序，或者说，促成了专制社会权力的消亡，这无疑有其积极意义。但是，如何建立社会主义或共产主义的道德，或者说，无产者在取得革命的领导权之后，应该如何创造新的自由社会，这是社会革命或道德革命者所面临的新问题。

事实上，这一问题至今也未能真正找到自由的答案，即无产阶级在扬弃了私有制之后，如何建立公有制社会。或者说，在公有制社会，如何让每个公民既能最大限度地发挥个人才能，又能最大限度地

拥有财富和自由，始终困扰着无产阶级革命者。当无产阶级获得胜利之后，无产者的道德革命或革命道德能否保持正义、自由和高尚的品德本身，也正经受着巨大考验，即无产者如何才能克服人的自私性和狭隘性，也是未竟的难题。

从这个意义上说，共产主义道德原则的建立或共产主义的道德实践，还不是简单的事情。至少，当无产者拥有权力之后，“贪污腐败”就成为人民的公敌，这在革命道德实践与共产主义的道德理想之间，形成了真正对立。这种道德革命的矛盾和革命道德的理想，在俄罗斯现代文学中得到了出色表达。一方面，俄罗斯无产阶级革命文学创造许多英雄，显示了无产阶级革命道德的高贵品质，另一方面，这些革命文学在如何对待自由的爱情、公正与自由的权力、反对官僚化和人道的灾难方面，也显示出从未有过的苦闷与彷徨。即新型的革命爱情与革命道德，在如何弘扬生命价值的同时，又能让革命者感受到真正的生命自由，创作者还没有找到真正自由的文学情感表达方式。^①虽然这种革命道德在未来的岁月里还可能复兴，但至少在当前，对革命道德的反思显然是迫切的事情。

应该说，革命道德也必须基于人性自身的要求，即革命道德不能违背人的自然要求，否则，革命道德就成了政治时尚道德或政党伦理，甚至可能会转变成伪道德或非人性的道德。应该说，人性还很不完善，理想主义者不仅有着促进社会完善的良好愿望，同时，也有着促进人性完善的美好动机。从这个意义上说，人性探索永远不能终

① 虽然《母亲》、《钢铁是怎样炼成的》、《苦难的历程》、《静静的顿河》、《死刑台》等作品对“革命道德”进行了自由表现和深入反思，但是，从俄罗斯社会的急剧的政治变革和道德变革来看，这些革命理想道德虽然有着无穷的魅力，但它毕竟未能成为人们普遍信仰的价值准则，从这个意义上说，革命文学或文学中的革命道德事实上处于“尴尬的境地”。

结，人类永远需要新的道德理想价值范式，也需要对自由伦理的审美展望，但是，不管社会如何变革，我们不能再犯同样的错误：即将人的道德纯粹化、抽象化和理想化，或者将人理解成没有欲望和生命需要的纯粹的工具或机器。历史证明，如果违背人的自然生命本性，“道德革命或革命道德”只会将人类生活带入危险之途，只会将人类的道德置于虚假化的深渊，从而使人与人之间，或者社会生活本身发生真正的异变，进而使生活自身对生命形成人性摧残。

5.5.4 道德革命与革命道德的审美探索

在中国文化内部，本有的道德革命进程事实上是相当缓慢的，或者说，当儒家道德伦理成为中华民族的固有价值秩序之后，对中国社会形成了强大的生命约束力。在中国古代历史文化生活之中，只有在民族国家动荡的时刻，儒家价值伦理才可能被破坏。一旦社会走向有序之后，儒家价值伦理便成为国家道德秩序的核心。它以积极的方式，主宰并约束着社会生活秩序和人性的自由活动。千百年来，中国人已经默认了这种文化价值伦理，而且也适应这种文化价值伦理，不管如何改朝换代，不管民族多么苦痛和灾难，“儒家价值伦理”始终是主导性价值原则。

应该承认，儒家伦理本身确有许多积极的因素，但是，正如前文所论及的那样，儒家伦理强调等级秩序、礼仪秩序、尊卑秩序和权力秩序，从根本上是反对个性解放的。这就导致了奇怪的现象：最不重视个人情感、自由、平等和价值的伦理秩序，发展出来的现实文化伦理，恰好是“极端个人主义的社会价值秩序”。也就是说，从表面上看，中国人极端遵守公共伦理价值秩序，强调仁义和仁心，强调多行善事，但在任何伦理行为的背后，实际上，支撑行为主体的是“极端个人主义的理想”，即不论做任何事情，都有个人的考虑。一方面，专制社会的中国文化是不尊重个人充分自由的文化，另一方面，个人

的文化价值取向又要一切以自我为中心而不顾其他。仿佛任何公共秩序法则都只是为别人而设定，即无论是道德和法律，都是用于制约别人的。极端的个人，总是试图违背这种法则和秩序本身。既然人人都试图违背公共秩序和准则，那么，“道德和律法”就成了口头教育的文化仪式，没有人内心会真正信守。不过，在专制等级文化秩序下，人们总是维护儒家伦理的仪式性特征，即不论你内心对儒家伦理法则如何评判，从表面上或外在行为上，不能公开挑战儒家伦理法则。或者说，在道德行为仪式上，要处处符合儒家伦理法则，至于在具体的道德实践中是否坚持道德自律则是“次要的事情”。任何儒家伦理仪式的维护者，都会受到社会的尊重，因为以儒家伦理的信徒自居只会使个人在社会生活中找到更好的生存武器，而不会使人处于腹背受敌的被攻击状态。

另一个原因是，中国传统的法律制度，往往重视具体的民事法律规则和复杂的刑罚条规的制定，所以，从根本意义上，中国古代法律的根本精神在于其刑法精神，而不在于其民权精神。^①而且，一切属于皇帝或皇帝主宰一切，与帝王文化相关的是强盗文化和父权文化。刑法精神以惩罚为根本目的，根本没有与真正的道德相合。中国古代法律的根本精神，不是以自由的生命道德为出发点，因此，道德与法律处于分离状态；或者说，人们常以道德来代替法律的功能和作用，这样，道德的维持性功能和惩戒性功能交互发生作用。应该说，儒家道德的本质，不仅在于通过礼仪来维护等级秩序，而且在于通过规范来阻止个人情感和欲望的自由表达。中国专制皇权社会文化的本质特

① 瞿同祖认为中国法律的根本精神在于家族主义与阶级分别，参见《中国法律与中国社会》，中华书局，1981年，第327页。梁治平认为中国法律中的儒法合流只是德刑并用，德主刑辅，说得更为明白些，是礼与刑的结合。参见《寻求自然秩序中的和谐》，中国政法大学出版社，1997年，第52页。

性即在于：对私欲，对爱情的抑制，因为婚姻制度和生存选择最大限度地抑制了生命情感的自由表达，甚至可以说为了生活实际而淡化婚姻的爱情基础。因而，生命爱欲感情，在中国文化道德中处于相当次要的地位。

更为重要的是，长期以来形成的“君君臣臣”和“父父子子”式的礼仪道德法则，维护着专制社会礼仪制度和皇权制度的合法性，因而，民众的生命与自由权利被抑制到了极点。这种文化制度的残留，使中国人极善于在苦难中生存而不肯遵守公共法律制度，或者说，既不能享受公共法律制度之福，亦不能追寻公共法律制度下的个人价值的最大实现。结果，在“奴隶道德信守”中，发展了“极端个人主义”，即以奴隶道德的方式，来获得个人需要的最大化，同时，又在不合作和被动适应状态中“挑战主人道德”。^①好在儒家伦理中那种“为生命立民”式的献身型道德范式，还能使中华民族葆有英雄精神，因而，每当危难时刻，总有不少文化英雄担当民族大任，实现了儒家伦理的民族文化价值。

应该说，中华民族的道德革命进程虽不断前行，但其道德革命的本质在于道德革新，即对道德仪式和规范的不断简化。事实上，从“周礼”的不断道德革命中可以看出：过于繁琐的道德礼仪，阻碍了精神的自由与发展，而过于频繁的道德革命的必然结果，则是现代的“无礼”状态。由于缺少固有的道德价值支撑，人们始终无法形成真正的道德反思与道德革命。道德家的思考，致力于道德本心的体认。从孔子的“仁”到孟子的“义”，从朱子的“理”到阳明的“良知”，

① 中华民族的“自私性的极端个人主义思想”的形成，从根本上说，是由专制统治阶级的非平等的法律制度与君民之间的长期奴役关系决定的，因为当统治阶级只顾及自身利益的同时，而不具备真正的为民服务精神时，没有任何依托的国民只有通过“极端个人主义的自私形式来保全自己”，而不会顾及他人甚至民族国家。

都强调人本有道德之心。他们以为，只要唤醒人的道德之心，社会就会变得有序与完善，而要真正唤醒这种道德之心，则必须以“去欲”为前提。问题就在于：这种道德革命是强调去欲，而不是正视人的欲望，是为了强调守礼正心，而不是通过自由价值秩序的确立来满足人的欲望，所以，自由伦理始终不能予以真正建立。

更为紧要的是，儒家道德秩序，在相对封闭的文化传统中，有其强大的理想依托，它能保证社会的安宁、和谐与和平。但是，当这种儒家文化与西方文化相对抗时，就暴露出致命的缺陷。可以看到，以尊卑为准则的儒家价值秩序，根本无法对抗以公共自由秩序为本的西方个性解放的道德价值秩序。前者剥夺了个人的自由，因而，人变得世故，且具有“奴隶般自私”的适应性，往往通过非法的方式，获得自我的自由与权力；后者则充分享有个人自由，并且善于通过公共权利体系，来维护个人的自由与权益。在这两种道德价值秩序真正对抗时，儒家价值伦理家显得缺乏野蛮的力量，因为儒家伦理注重“他者”，西方伦理注重“自我”，儒家价值伦理注重“仁义”，西方价值伦理则注重“正义”。要想打破等级社会价值秩序，建立自由平等的社会价值秩序，自然必须参照西方的道德与法律思想。

事实上，现代性道德往往以个人自由与平等正义作为思想前提。西方社会以武力的方式，“强行”让中国人接受他们的道德价值秩序，这里，既有自由正义又有强权真理。历史已经说明，在这种文化价值对抗中，中国文化道德秩序处于悲惨的失败境地。与此同时，中国的道德革命者，在寻求道德变革和革命道德的历史过程中，本能地将道德文化理想原则的建立转向西方世界。因此，西方社会的强权道德的侵略和中国先驱者对西方道德价值原则的寻求，揭开了现代中国道德革命的大幕。从根本上说，西方道德价值秩序，对中国本有的道德价值范式形成了剧烈的挑战。

中国先驱者采取了极端的态度否定中国传统道德伦理准则的方式，这样，将“道德的阶梯”从中国的舞台后部“撤走了”。也就是说，中国人在“道德革命”面前，找不到归依，因为儒家价值伦理被否定，部分坚守者的声音和力量，又无法胜过这些道德革命者的激进行动。与此同时，西方的道德价值伦理原则，虽然在观念上被引入了中国，却不能形成中国人生命实践的基本准则，这样，中国固有的儒家道德准则和西方近代道德准则，在中国现代社会皆处于真空状态。于是，在失去了一些道德理想原则支撑下的中国，人们只能在被革命道德颠覆后的日常道德境遇中，坚守日常生活价值准则。也可以说，在传统道德解体之后，在旧道德与新道德的部分合理性因素支配下，人们维护着基本的道德价值支撑，但它很容易被“时尚的道德”颠覆。

5.5.5 重估文学艺术中的革命道德理想

文学艺术中的革命道德理想与现实社会生活中的革命道德理想有着非常紧密的联系，没有现实社会生活中的革命道德理想，也就不可能有文学艺术的革命道德理想，这是生活对文学的决定性意义所在。问题在于，没有对革命道德理想的想象，何来革命道德理想的实践？所以，在文学艺术创造中，始终隐含着革命道德或道德革命的因素，但是，我们从文学史料中不易找出这样的证据。应该说，所有的“道德革命”或“革命道德”的要求都源自于民众的自由想象。在实际的生活中，我们如果看到不公正不平等，就会想象公正与平等的社会；如果我们看到社会的道德败坏，就会想象理想的社会道德，因此，现实生活自身才是人们想象自由与理想的道德文化图景的根本动力，也是革命道德形成的直接思想动力。人民，只有人民才是道德革命的创建者与推动者。

文学艺术中为什么需要“新的道德革命理想”，这是由现实生活

本身决定的，因为人类要追求自由与美好的天然冲动。人不甘愿只是成为现实生活中的人，人希望成为理想中的人，尤其是生活在苦难中的人们，更希望成为救苦救难的英雄。在人类的历史上，正义、伟大、牺牲、英勇的品格总是最令人敬畏的，没有人喜欢残暴，除了残暴者，人们只渴望自由与美好。所以，我们的文学一直在创造道德高尚的英雄，一直在创造自由美好的人生故事，这种创造冲动就是道德革命思想的起源。然而，在中国社会，真正的道德革命，还是近代性的文化历史概念。

现代中国道德革命源于人们对自由美好的社会生活的向往，虽然我们很早就有大同世界的理想、世外桃源的理想、西天乐土的理想、天国永生的理想，它们虽然带有乌托邦的性质，但无一不是人们对自由美好生活的展望。理想所面对的现实社会生活是，国王或皇帝所代表的专制文化力量维护着社会的“自由与不平等”，它们压制人们追求自由的权利，它们利用自己的警察与军队镇压人们追求自由与平等，它们强制人们交纳高额税收，它们强迫人们参与战争。自由的热爱者与自由的追求者自然反对“暴政文化”，所以，革命的理想在专制的时代是最容易生长的事物。但是，在宗教的压迫下，在无知的作用下，在专制的统治下，革命的理想自然不能萌发，要不停留在低级思维水平上。

在西方，文艺复兴运动真正唤起了人们对自由与美好社会的渴望，因为只有在人人平等的社会文化前提下，只有在人必须寻求自己的尊严与平等的思想下，人们才可能寻求平等，才可能设计自由。英国人对自由与美好的展望，对乌托邦世界的展望，推动了西方社会的革命。真正对全世界革命事业与革命理想形成伟大启示的还是法国的革命者与自由的思想者。法国革命者与思想家，不仅用自己的实际行为为全世界争取自由与和平的人树立了榜样，而且为全世界人民创造

了自由宪章，这不是乌托邦的世界理想，而是可以进行革命实践的现实社会理想。只有具有自由理想的人，才能设计自由理想的社会生活与法律。法国大革命给全世界人民树立了革命的榜样，确立了革命事业的伟大意义。在这场伟大的革命中，不仅有伟大的革命领袖，而且有伟大的革命思想家，或者说，伟大的革命思想家为法国大革命准备了思想与文化条件。

启蒙运动的伟大先驱者给法国大革命准备了思想武器，反过来，法国大革命又推动了启蒙运动和狂飙文化运动，从此，人类的文学艺术和革命就不仅停留在想象阶段，而是可以找到现实思想革命与文化革命的楷模，人类的革命理想得以无限发展，人类的文学艺术创造也就获得无限的动力。说到法国大革命，我们就不能不提到思想的巨人卢梭、狄德罗和伏尔泰等人，他们为人类的革命事业确立了自由的理想，特别是卢梭的道德革命理想对人类文化的进步发挥着巨大的作用。

卢梭的思想不是突然形成的，可以说，他综合了日内瓦公民的自由理想、基督教思想中所蕴含的博爱精神、市民社会的平等与质朴理想、希腊罗马古典社会生活中的自由精神等因素。在低层生活体验中展开对革命道德和人性自由的想象，才是卢梭思想的伟大动力所在。他的平民文化思想精神，是人类道德革命的巨大力量所在，卢梭不仅通过思想探索的方式启蒙，例如，他对艺术与科学的反思，对社会契约的规定与想象，对不平等社会思想起源的考察。同时，还应看到，卢梭特别善于通过文学创作的方式启蒙，例如，他借“爱弥儿”的自然成长创造了新道德生活范式，通过“新爱洛伊丝”为自由美好的爱情生活进行注解，他还通过《忏悔录》的方式歌颂伟大的人性自由。应该说，通过自由与自然生活的审美想象，他表达了自由人的自由生活意志，尽管他毕生始终受到来自贵族社会的攻击与诽谤，毕生处在

痛苦生活的压迫之中，但卢梭的伟大自由的革命理想终于在人类心灵生根开花结果。

卢梭是代表平民意志的伟大思想家，他对人类思想的伟大贡献永远代表着自由公民对自由美好生活的展望。卢梭的思想自然有其继承性，但他对人类思想的继承和发挥始终站在自由人的立场上。如果卢梭的思想还只是提供了自由的理想，那么，后起的革命思想则将人类社会革命视作行动的目标。乌托邦的思想，自由启蒙者的理想，英国与法国大革命的思想直接启发了无产阶级的革命理想。无产阶级的革命理想是将道德革命发挥到一个新型历史阶段的思想动力和价值范式。

马克思继承了人类革命思想的全部合理性成分，从而为人类社会生活设计出了无产阶级革命的思想文化理想，此后，法国的革命思想，俄苏的革命理想，中国的革命理想将马克思的无产阶级的革命事业推到了一个崭新的阶段。从法国大革命的革命道德思想到马克思主义的革命道德理想是一个巨大的转变，从此，无产阶级的革命事业和资本主义革命的理想以及社会主义革命的理想成了全世界共同关注的文化社会理想。这些革命理想所带来的创作冲动，直接激发了革命道德主义的文学艺术创作。如果革命道德主义的文学在革命政权没有获得执政地位之前是对资产阶级政权的重要批判力量，那么，新型道德革命理想的创建则是革命文学在社会主义革命获得胜利、无产阶级获得执政权之后的主要任务。应该说，只有在批判资本主义社会的腐朽与罪恶方面具有特别的力量，而在创造自由理想的新型道德革命理想时则存在一定的局限。已有的社会革命的批判是非常容易的，但到底什么样的道德才是革命者的道德理想则是难以自由想象的事。这就需要从革命理想道德在社会革命中的积极作用和局限性两方面加以深入说明。

先看革命道德理想对人类社会生活的积极进步意义。必须承认，革命道德理想在社会革命和道德重建的历史过程中发挥着重大的作用。以法国革命道德文学为例，当时，人们争论的焦点是：什么样的人才才是真正的革命者，革命者能不能自由地进行性爱，革命者的自由生活应该是怎样的，这一切都需要进行理想展望。从毕希纳的《毕恭毕敬的妓女》对革命者的讽刺来看，当时的革命道德的完全革命化和去绝私欲的绝对意志，是违背人性的思想观念，违背人性的革命道德理想，自然不可能成为真正的道德理想。

以俄国十月革命之后的革命文学为例，当时，革命文学确实发挥了巨大的作用，一些进步的青年因为革命道德理想的启发而投身革命事业，他们在战争中表现得英勇而壮丽，他们为了俄国的解放事业做出了巨大贡献。同时，我们也应看到，由于革命文学在无产阶级取得政权之后不许表现负面的内容，同时，对资产阶级的文化采取禁锢的态度，这样，只有“革命的文学”，而“革命的文学”在创造理想的形象时，其道德理想往往背离了人性的自然要求。结果，无产阶级的革命文学和革命道德理想表现出自身的思想局限性，并对革命事业产生了一定的危害作用。

以现代中国革命文学为例，一大批进步青年因为看到了俄苏的进步文学作品而投身于人民的革命事业，为中国革命的解放事业做出了巨大贡献。许多进步青年因为看了革命文学作品冲出旧家庭，献身革命事业，或走向延安，或为了进步事业而献出生命。可以说，革命文学在鼓舞人民的革命事业冲动方面，鼓励人民为了革命的事业献身方面具有特别重大的作用。任何文学艺术作品都不可能像革命文学这样让革命青年能够为理想而战，为未来美好的事业而战，革命文学与革命道德理想真正造就了真正的资产阶级革命和无产阶级革命的新人。

再看革命道德理想对现实社会生活的负面作用。诚然，革命道德

理想是伟大的，因为他与人的自私欲望作斗争，与人的享乐主义相斗争，与人的私心而斗争，这样，革命道德理想自然有其纯洁化的要求。在革命文学兴盛的时代，我们不能也不可能看出革命文学的这种纯洁化要求的局限性，因为革命事业高于一切，如果没有无私的冲动，革命事业就不可能成功。但是，在革命成功之后，人们就变得茫然起来，即革命的目标是为了自由的生活，人又不可能无限纯洁下去，人们始终受到生命欲望的挑战，同时，也受到自然的生命情感的挑战。但是，革命文学或革命道德理想，在无产阶级革命或资产阶级革命获得成功之后，始终不能让人们既葆有革命理想，又让人民能够自由地生活，自由地爱，自由地享受生活。无产阶级在获得了革命的胜利之后，在和平的生活与文化中，人们依然用“革命道德的纯洁化要求”来约束人，这时，道德革命理想与现实生活要求之间就出现了矛盾。

“革命道德理想的文学”在自由地想象革命胜利之后的生活方面表现得“缺乏想象力”，他们以为资产阶级的一切生活作风皆是必须反对的，殊不知，只要是人，无论在怎样的社会理想下，都有其共同的人性，都有爱的要求，生命原欲的要求，都有理想与现实的双重要求。资产阶级的“革命文学”与无产阶级的“革命文学”的共同局限在于：他们忽视了生命的自由要求，忽视了人性的基本而正常的生命要求。必须承认，革命文学理想为世界革命的事业的成功，为中国革命事业的成功做出巨大贡献，但是，革命文学在自由地展望革命的自由理想生活方面出现了“想象的贫乏”，所以，革命文学在一个特定的时期内给人民的生活带来了实际的影响。

应该承认，革命道德的探索，在中国新文学中显示了自由而美丽的精神，使中国新文学中的民众英雄创造，具备了热爱人民和大公无私的高尚情怀。然而，这种文学创作中的道德理想与现实生活中的实

践活动之间形成了巨大裂痕，“高大全”的英雄，可能在现实生活中是“假丑恶”的化身，这就使得文学中的革命道德形象与现实生活中的革命道德形象之间发生了“本质变异”。^①人们自然期待文学中的革命道德英雄，然而，社会发展的现实是：贫穷、饥饿和斗争的现实格局无法形成根本性转变，因而，中国新文学呼唤新的道德英雄。应该说，在文学中创造出一个典型的具有时代精神风貌的道德英雄并不难，问题在于，它如何才能变成普通人所认可的自由价值伦理，成为每个人生命中能够信守的自由、正义和正直的德性。自然，我们不能让好人永远停留在文学艺术作品中。当文学的自由伦理准则，不能成为日常生活中人所崇敬和信守的道德范式时，文艺中的革命道德或新型道德，就只是审美道德理想或虚幻虚假生活的骗术。值得重视的是，现代中国文学中的道德意识倾向是：人们越来越重视回到日常生活本身，即在日常生活中展示人的美德情操，从平凡人物身上发扬美德范式。这种转变，已在中国当代文学中开始出现。当我们从日常生活出发去理解和探索美德的可能性时，中国文学中的真实自由的道德形象，就可能出现。实际上，民族性的新型道德范式，不仅要成为新文学的表现内容，而且应该成为现代中国社会的普世价值伦理的日常

① 应该说，中国文学创作者一直都在探索“革命道德”的可能性，这种革命道德的探索在“五四”前后的新文学中通过以“革命+爱情”的方式来表现。茅盾、丁玲、蒋光慈、瞿秋白等，都在探索这种革命式爱情，但文学中的道德主人公常处于生命困惑之中。中国无产阶级新文学，在革命圣地延安得到了特别的发展。以赵树理为代表的革命作家，开始探索“劳动生产+革命爱情”的创作模式，以集体利益至上，批判个人的自私自利性，这在柳青的《创业史》、周立波的《暴风骤雨》以及浩然的作品中得到了特别表现。在文学为工农兵服务的政策导向下，中国现代作家仿佛找到了新型价值伦理，事实上，这种新型价值伦理，显示了中国社会的单纯而美好的人际关系理想。但是，随着阶级斗争的深入，或者说，在现实生活之中，这种新型价值伦理，充满着阶级斗争的火药味，即所有的新型价值伦理的坚守者，必须是革命者，必须是最大公无私冲在最前面的人。

表现。从这个意义上说，“道德重建”比“道德革命”或“革命道德”更为重要。^①

问题是，革命的文学如何创造出既能表现理想又能满足人民的实际生活需要的形象，如何创造既能解放人民的精神又能保护人民固有的善良情感的理想形象？这不仅是中国文学面临的巨大难题，也是世界革命文学的巨大难题。无产阶级的革命文学如何创造出自由而美丽的文学，就成了我们必须面对的现实历史文化任务。人类的生活的美丽没有惟一性模式，我们如何在最大限度地发挥人民的自由创造力和生命表现力的同时，又要创造出人民的革命理想情操，这是现代革命道德理想主义文学努力的方向与目标。

① 第五章的论述承继第四章而来，按照思想的内在逻辑，在确立了审美道德论的合法性地位之后，理论与实践相统一的问题就自然摆在了我们面前：即新的审美道德论在解释文学艺术的本质特性和文学艺术的价值上，是否具有理论的有效性？这正是我在第五章中需要证明的问题。为此，我以为必须合理而深入地解释文学艺术中所涉及的审美道德问题。所以，我优先解释这样一些具体问题：即审美意识与道德意识的体验性生成，创作主体的审美道德意识及其形象创制，文学史上的形象谱系及其审美价值判断，审美道德解释作为文学批评的原则，道德革命与文学中的革命道德再认识等等。从这些问题出发，就可以正视文学艺术中的审美道德问题，或者说，可以运用审美道德论，有效地解释文学艺术中出现的一些问题。

第六章

审美道德论与自由秩序探索

6.1 审美道德论与心态自由秩序的建立

通过对审美本源性与道德本源性的系统阐释，审美道德论的具体内容，就得到了深度的理解，至此，审美道德论解释的目的论与价值论思想得到了充分的展开。从一般意义上说，审美道德论解释，就是为了建构人类心灵的自由秩序，通过心态自由秩序的建立来促进社会与文明自由秩序的建立。人类社会文化秩序，由心态自由秩序和法律自由秩序两个方面构成，前者是内在的生命价值秩序，后者则是外在的生命价值秩序。审美道德论建构的目的在于：通过心态自由秩序的建立，达成个人的自由完善，进而通过心态自由秩序与经济自由秩序、法律自由秩序等社会价值秩序之间的交流融合，构建真正自由意义上的文明自由秩序。这一审美道德目的，无疑充满着自由与美好的意愿，事实上，人们很早就认识到审美和道德认知或审美道德修养对于社会自由秩序或文化自由秩序建立的重要性。原初文化的创建者，从许多方面制定规范以保护社会或文化自由秩序。在这种自由秩序的建立过程中，先知们将“心态自由秩序”的建立置于“外在自由秩序”的建立之上，即将审美道德、宗教信仰置于法律规范之上。^①

① 思想的重建，是人永远的解释学冲动。一方面，人总是需要适应时代的话语解释，另一方面，也需要在批判继承中校正和捍卫真理。对于我来说，审美道德论的重建，是奠基于自我体验与理性反思，并与思想先驱者对话以寻求真理的过程。

从文明的最初创建而言，先知们为了保护人类生活的自由秩序，发明了宗教、诗歌、音乐、礼制、法律、政治、经济等诸多文化形式。在这些精神科学和自然科学之中，美学与伦理学承担着特殊的职责，其目的是为了了解除人们的认识困惑和生命烦恼。人类很早就意识到生命的艰难：一方面人类生命需要繁衍，但是，在恶劣的自然生活条件下，人类生命存在受制于自然，为了生命的存在和繁衍，人们不得不“膜拜神灵并乞求佑护”；另一方面，人类生活需要法规来维护，这就需要进行劳动分工协作以及公平分配。人类生活更大的困难还在于：个体生命的维护高于一切。作为个体的人，需要权力和尊严，希望生命永恒，并害怕死亡，死亡的事实预演着“生命的恐惧”，与此同时，由于生命能力存在根本差异，强者不可能与弱者遵守同一性法则。

法律制度的建立：一方面要维护社会的先在不平等性与习俗合法性，另一方面又要追求普遍意义上的公正性与平等性。正是由于先在不平等性与习俗合法性，因而，社会秩序本身很难获得长期恒定，一个基本的文化事实是：“人是生而不平等的，但又无往不在追求平等与自由之中”。^①个体欲望、权力、恐惧和生命意志，对社会秩序或文化秩序本身提出了最大挑战。没有秩序的社会，既不可能发展也不可能共存，由人组成的民族、集团、城邦和国家皆要求秩序。自由秩序本身是社会的文化理想，同时，它又是由具体的法规约束构成。要想建立自由秩序，就必须确立各种精神法则和社会价值规范。人类生活世界的全部法则，首先是为人的心灵服务，即所有法则都是为了

① 这是我套用卢梭的命题形成的一个思想主题句，卢梭设定了生命的本源性与自由性，强调自然优先而否定了文明的虚伪。参见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1997年，第8页。

成为人的主体性精神信仰和内心信守的法规。不过，人类生活的法则服务于人的心灵生活是不一样的：有的法规直接给人们的精神带来快乐和启示，坚定与自信；有些法规给予人们以知识和行动的指针，或教会人们正确地认识自我；有些法规是为了限制人的欲望、行为方式，或使社会本身共同维护既定秩序。

宗教解释服务于人的神秘信仰，通过神与人之关系的建立，告诉人们一切幸福与荣耀皆根源于神，所以，唯有敬神或遵守神圣的宗教律令，才能获得最终的幸福或灵魂的永生。宗教信仰依托想象，形之于精神自律和行为自律，控制着人的欲望意志，并最大限度地约束着人的行为，使人们能够在现实生活情景中“圣洁地生活”。只要保证纯粹的信仰，就不仅能维持“自由的心态秩序”，而且能够保护现有的文化秩序。信仰所付出的代价是“主体性的丢失”，同时，也可能是愚昧牺牲的根源，当然，它也可以创造出伟大的奇迹。从保证心态秩序和文化秩序而言，宗教的威力是巨大的，但它往往以牺牲人的正常欲望为代价。^①

法律解释服务于社会公正要求和人的自由意志。在专制文化传统中，法律的制订者往往是知识者，法律的裁定者和维护者必定是国王，最初的法律制定，不可能以民为本，而必然“以君为本”。要知道，以君为本或以国家为本的法律，往往无法做到真正的公正性，它必然要规定奴役与义务之关系，权力与奉献之关系，也就是说，法律的公正性在同一阶层中展开时，能保证公开性，因为民间诉讼或民间权利在王国法律中必然是平等的。虽然“王子犯法与庶民同罪”一直

① 宗教服务于心态自由秩序且具有重要的作用，白舍客谈到：“通过外在的行动，内在的美德获得了支持、信心与力量。”参见《基督教伦理学》第2卷，静也等译，上海三联书店，2002年，第18页。

被看作是法律公正性的信条，但事实上，这只有在现代国家的自由法律中才成为可能。“王子犯法”所受到的惩罚还是与“庶民”不同，更何况，庶民也不可能犯王子式的“法”。法律可以维护相对的公正性，刑罚本身保持着一切法律的威严和震慑力。

从社会生活实际而言，宗教和法律往往维护着国家和文化的秩序。个人的自由心态秩序和生命自由秩序，虽然也可以通过这种公共性法则得以保护，但公共性法则对人的生命意志的约束力毕竟要大于其保护力。不过，也应看到，如果“没有宗教律法和法律规范”，那么，社会与文明、城邦和国家就不可能“有序”，要想保证外在的社会秩序或文化秩序，必须通过宗教和法律来规范。应该肯定，宗教和法律毕竟是通过精神的威慑力对生命构成行为控制，只不过，宗教“许诺永生”，法律“承担正义”。^①人的特殊之处在于，明知宗教和法律具有制约性或制裁性，但主体仍然无法控制自己的欲望意志，或者说，不惜以身试法，因此，人类精神生活的自由秩序，还必须通过其他方式来协助完成。科学、艺术、道德、哲学都可以视作心态秩序的有效保护方式，因为人的犯罪出于欲望意志和无知，科学、艺术、道德和哲学就是为了最大限度地扩张人的“有知”。“认识你自己”，是所有精神科学创立的思想原初动力。

科学的目标在于认识世界，教给人们知识和技术，即只要人们拥有知识和技术，就可以最大限度地实现个体生命意志欲望。科学在创造财富的同时，也给社会生活自由提供了保证。当然，科学技术的无序发展最终可能导致人类的毁灭，这是人最初无法想象的，因为科学

① 卢梭说，“我们既无须再问应该由谁来制定法律，因为法律乃是公意的行为。”“无须问何以人们既是自由的而又要服从法律，因为法律只不过是我們自由意志的记录。”参见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1997年，第51页。

的主观目的是为了人类造福。由于人类的种族偏见和集团自私意志导致科学的滥用，自由又受到新的威胁。艺术本身直接为了生命的快乐，因为它观照生命，显示生命的审美自由，并通过生命表现本身而享受快乐。它面对现实，又想象美好；它承认历史，又幻想未来。源于生命本身的艺术最大限度地拓展人类的五官感觉和创造力，展示了人类心灵最神奇的智慧。当然，也应看到，艺术最大限度地拓展人的生命感官与欲望意志时，既可能给人带来自由的心态秩序，也可能给人带来生命的骚动与不安。

道德与哲学是使人明智使人高尚的学问，它是心态秩序的自我建构方式，特别是道德学。严格说来，道德学就是“心身平衡学说”，因为真正的道德学，不是强调奉献与牺牲，也不是自我克制，而是将心比心，“己所不欲，勿施于人”。道德学最初起源于“契约论”和“齐物论”的构想，按照宗教伦理的说法，神与人之间订立了精神契约。这种精神契约，一方面规定了神与人的关系，即信仰与护佑的关系，另一方面，也规定人伦间的交互准则，即要仁爱和爱人，以建立兄弟姐妹般的友爱亲情，因而，道德学本质上是生命间的体验与交流，是生命力量与生命权利的互相馈赠。

按照东方伦理的说法，道德就是本源的合乎“道”的生命德性。按照自然的生生原理或生生之德，“上天有好生之德”，每个人也必须扩张自我的生命德性。这种最高德性，是有益于自己又有益于他人的力量，正所谓“己所愈溢己愈有”。生命的伟大德性，就在于这种自然的馈赠，事实上，万物之间存在着互赠的关系，这是天人合一或天人和谐理论建立的前提。道德学本身的建构，就应该回到这种本源性的生命观念或自然伦理观念之中，不少道德学家把道德视作“成圣”的学问，故需担负责任，故需自律，结果，义务大于享受，牺牲大于拥有，生命不堪重负，最终导致人们对道德信仰的反动之心。

应该说，自由的精神哲学，就是为“心态秩序的合法性”进行的伟大证明。这既要认识人自身，又需要认识自然，甚至可以说，对一切皆需要进行自我重新认识。哲学首先教导人的不是相信，而是怀疑，认识人和自然本身，才可能制定出合乎理性合乎规律的自由法则。不过，哲学常陷入独断和迷茫之中，哲学所体认的真理，本来应该在怀疑的基础上进行“衡平”，但许多哲学家不肯诚心体察万物，而是对存在本身进行怀疑。哲学发现，人类的思想，即使出自理性或怀抱良好意愿，但在思想的描述和解释之中，常常显出无奈和谬误。哲学本来是为了真理而建构，但所建构的“真理”又常是谬误。语言的错误，论证的错误，立场的错误，对象的错误，似乎都难以“接近真相”，这样，哲学成了人类反抗自身的思想武器。哲学使人类所建立的解释体系充满了错误，它逼得理性的人们寝食难安。本来以为哲学可以提供人最清醒的思想与信仰，殊不知，哲学又将人带入到最大的疑惑之中。

尽管如此，人们还是需要哲学，即使是错误的哲学也比没有哲学要好，因为所有的哲学毕竟源自人的经验和理性，只是人还不能达到正确地认识自己和自然的高度。在这种精神律法和心灵秩序的维护之中，事实上，我们选择了三种基本途径来维护生命的和谐：一是通过法律和经济，保护“社会和文化自由秩序”即现实地使城邦与国家处于相对的自由秩序之中，它是自由秩序的根本保证。自由秩序毕竟不是个人的事，而是人与人，人与社会之间的事。二是通过宗教，维护“社会和文化自由秩序”。即通过宗教律法，“不许”“禁止”和“灵魂永生”等宗教命令和宗教许诺来维持自由秩序，这时，人为了永生和天堂的幸福可能会牺牲眼前的欲望和享受。三是通过审美、道德和哲学，维护“社会与文化自由秩序”。因为它是自由的又是自律的，是理性的又是非理性的，是自我反思的又是自我想象的，是主体意志的

又是万物齐平的。由于法律和宗教皆带有制约性，不可能最大限度地实现自由与理性的意愿，因而，以主体性沉思与情感体验为主导的“第三条道路”，即审美道德论的致思之路，对于自由秩序的建立具有决定性影响。它是关于心灵的自由的，也是关于生命主体性的价值探索。审美道德的自由想象与自由体验，必定可以启发人们建立文化自由秩序或社会自由秩序。^①

6.2 权力欲望对自由秩序的挑战

在这种比较的过程中可以发现，审美道德论的合法性获得了最后确立；也就是说，审美道德论，对于心态自由秩序和文化自由秩序或社会自由秩序的建构所具有的积极贡献，是毋庸置疑的。既然审美道德论对于心态自由秩序和文化自由秩序的建立，有其必然的积极贡献，那么，古往今来无数审美创造者和道德哲学家所创立的艺术和智慧为何不能将人真正带入自由之境？显然，这种理性发问，可能将审美道德论的价值消解。^②

从理论与实践意义上说，审美道德论的“自由建立”与审美道德原则的“普遍信守”，还存在着不可调和的矛盾，因为审美道德的自由建立所开启的是心灵智慧，而审美道德原则的信守则必须取决于主体性创造。审美道德论作为自由理想原则被反复确立，但它还不能直接对主体性生命发挥直接影响，当主体性生命被各种欲望和意志挤压时，其生存意志和生存原则常常可能投入本能欲望的怀抱，而不肯

① 蔡元培主张“以美育代宗教”，显然看到了审美道德论对于心态自由秩序建立的意义，但他的替代法忽视了第一条道路和第二条道路的独特作用。参见《蔡元培选集》，浙江教育出版社，1986年，第207—212页。

② 一个民族缺乏源于心灵的自由艺术，只能称之为无文化的民族，但是，我们不可过高地估计心灵艺术对自由秩序的作用，因为艺术过于发达并不能必然保证社会公正自由。

“与审美道德理想亲和”。人的灾难性就在这里，因为人的行为设定或价值设定充满了“不确定性”。值得反思的是，人无法摆脱欲望，一降生便被本能的欲望所包围着。^①人的欲望不被满足，是痛苦的；人的欲望不断地被满足，还是痛苦。因而，不加控制的欲望，使人走向了生命的不归路或生命的自我灭亡，因为任何资源都有限度，更为重要的是，肉身生命的存在时间也有限度，这是人所不愿承认或不肯正视的事实。人的自私意志实质上成了人的自我毁灭的动力，同时，也是人的自我创造的动力。在人的欲望中，爱欲也是人无法摆脱的根本问题，按照柏拉图的“阴阳人神话原理”，此一半永远渴求彼一半，彼一半亦永远渴求此一半。^②实际的情况是，人若能自然地摆脱生命欲望就可能是“成圣”的第一步。

现实的哲学是，人们希望正视原始欲望，同时，与主张摆脱生命原欲者为敌。正视是必要的，因为真正摆脱欲望的人永远是少数，事实上，任何立法者不能剥夺每一主体自我伸张和自我认知的权力，即使是谬误，对于主体性本身，也具有合法性。人类在面对性欲时，最初可能采取的是“动物法则”，但目前找不到科学的证据，因为人类自从生命结伴以来，两性生活有其仪式规程。当然，不同的文化地域发明了不同的两性生活规定：有的文化中对两性生活规定自由一些，有的则要严格一些。古代两性生活，也许生育的功能大于其欲望享受性要求，即以“生育的合法性”掩盖了“本能欲望的合法性”。在现

① 饥饿的本能决定了人的食欲，人的欲望受制于非理性，而不肯主动屈从理性。因而，本能教会人们必须最大限度地满足食欲。在基本食欲满足的前提下，味觉享受提出更高的食欲要求，它不仅要求美味，而且要求形色。更为重要的是，为了满足人的食欲而发展壮大的饮食学不断花样翻新，结果，人为了满足人的食欲而巧取豪夺地“掠夺自然”。这样，个体欲望或种族欲望的提升达到无以复加的地步，必然破坏“万物齐平”法则。

② 《柏拉图全集》第2卷，人民出版社，2003年，第228页。

代社会中，“生育的意义”已开始让位于“爱欲的意义”，人们更关注两性生活对于生命幸福感或生命享受的意义。严酷的事实是，性压抑导致人性的深刻变异，性放纵又导致社会的绝望和致命的疾病。好在古老而又年轻的婚姻制度，维系着家庭的稳定和社会的相对自由秩序；也就是说，正常的婚姻，成了人们解决爱欲问题和生育问题的最优文化制度。^①

事实上，性欲压抑或爱欲不平等，虽然构成了东方社会的压抑，特别是中国社会的苦闷，但相对西方文明主导下的现代性爱文明而言，它在一定程度上又缓解了人类自我毁灭的步伐。欲望的压抑或欲望的合法解放所带来的问题，自然是双重的：如果压抑人的生命欲望，那么，人类生活本身的残酷苦闷处境或变态处境应该如何解决？同样，如果放纵人的生命欲望，那么，人类生活本身致命的疾病又该如何克服？不同的文明制度，在严酷与松弛之间创造性地建立了婚姻制度，这多少维持了生命自由秩序。现在的问题是，我们无法回应“爱欲的现实残酷性”，既不能采取伪善的道德制度来裁治，也不能采取非理性的生命放纵来包容。看来，在理性指导下的审美道德原理和以审美道德原理为根基的文学艺术，应担负起道德自由反思

① 但是，人的野性欲望不满足于此，古代帝王或最高权威者早就开辟了恶劣的先例：为了满足私人欲望，皇帝有权拥有“嫔妃三千”。这种文化制度显然不是为了维护王国的安宁，因为王后不能生育，另娶一个能生育的王后即可。而且，所有的帝王都认识到，在权力更迭世袭化制度中，多子意味着王权的动荡与危险，因为每个王子都希望成为最高权力拥有者。“嫔妃三千”的直接目的，是为了给统治者提供性欲满足和想象式荣耀。这种性享乐式荣耀观念，导致主体对个体生命欲望的无度使用，这种野性原欲观念，还造就了特殊的“妓女”阶层，她们一方面为了生存和活命，另一方面也有欲望的要求。当然，在实际的生活中，生存需要压倒了欲望享受，生命爱欲的本源性关系，被经济性生存关系所颠覆。这种基于欲望的所谓文明制度，虽然在一定程度维持了混乱的和谐，但人类欲望意志的满足在获得快乐的同时，所面临的危险也就特别值得重视。

和想象的重任。

人类欲望的致命危害还在于：对权力和财富的困惑。应该说，财富和权力是保证生命秩序的基本前提，甚至可以说是生命自由秩序的根本保证；权力葆有尊严，财富保证需求。虽然关于财富和权力的各种法律早就建立，但有关权力和财富的分配，人类至今也没有找到更好的办法。人类在漫长的历史过程中自我发现，财富可以依靠个人的能力创造获得，权力则必须以财富或机遇为根基。正常的情况是，人们可以遗传地继承财富与权力，因为人类的财富和权力拥有方式最初就是不平等的。先天拥有者自有，先天缺乏者则必须按照社会经济规则通过自己的努力去获取。人天生的能力差异，导致人在后天财富和权力占有中存在根本区别，因此，权力和财富的最大化，永远属于贵族和精英。

由于社会没有规定权力和财富拥有的自由形式，法律本身所保护的权力和财富又是先天不平等的，因而，在欲望平等和意志同一的原则下，每个人都本能地渴望最大限度地拥有权力和财富。“目的的单一性和手段的多样性”，使权力和财富的占有本身具有不确定性，即权力和财富占有必然要在合法性与非法性之间游离。在私欲意志常常获得胜利的鼓动下，许多人皆希望通过最少的劳动获得最大的利益。在许多情况下，权力和财富支配的现实欲望法则本身，使人们对“审美道德原理”不屑一顾，因为审美道德原理，不可能直接给人们带来权力和财富。现实生活法则对审美道德原理提出了最大挑战，那么，审美道德原理是否应在这些严酷的现实法则面前退缩？回答显然是否定的。虽然个体生命更值得张扬，但这种个体生命要求不应是主体性的惟一生命价值原则，所有的个体生命能在有序法则下自由伸张，即构建自由秩序的社会。

审美道德解释所要追寻的目标是：必须最大限度地观照生命，认知生命的现实性、神秘性与浪漫性，既为生命的现实法则证明，也为

生命自由法则开路。人类生命形式的自我授权，一方面需要面对现实，因为不立足大地便无法获得真实的力量，另一方面则需要怀抱理想，因为怀抱理想可能使生命主体不至于在现实法则的考验中“沉沦”，而且，可以找到心中的“自由圣地”。应该看到，人类生命理想原则的最大危机在于：生命价值观念的单一性或幸福原则的确定性。生活的恐怖，就来自这种单纯的价值观念和确立性的幸福法则，因为仿佛所有的生活都必须奔向这一目标。“落伍者”便可能被目之为失败者，从而丧失生活的信心与勇气，失去与人对抗或共处的尊严与力量，显然，必须强调生命价值的多元化和快乐幸福的多极化。当每个人拥有自己的价值信仰时，就会不受别的生活信仰的干扰，就会拥有自我幸福快乐，自由的社会应有自由的秩序，而自由的秩序应该通过价值多元化来保护。

一旦价值多元化得以确立，生命努力的方向就会多种多样：你可以通过最大限度地创造财富获得快乐，我可以通过体育竞争获得快乐；你可以通过宗教信仰与实践得到快乐，我可以通过艺术创造与生命反思来获得快乐。努力的方向不一样，成功与快乐的享受也不一样。事实上，“价值的多元化”，也为人的才能多样性提供了合法保护。一旦快乐多元化，成功的政客就会羡慕发明家，发明家可能羡慕沉思遐想者，诗人作家可能羡慕天空的飞鸟和大海的宽阔，这种价值的多元化，可以保证人们不必挤在一座独木桥上，形成无谓的残酷竞争。当然，可能一切成功和快乐的背后都要财富支撑。快乐的多元化或价值的多元化，事实上也源自于生命的自由需要，我们根本无法保证人类“共同偏爱”同一事物。由于人类有不同的需要，不同的价值观，不同的创造力，因而，人们所可能创造的文明形式，必然是多种多样的，和谐共存正是自由秩序所要捍卫的多元价值理想。

从这个意义上说，审美道德论所主导的文学艺术，必然要求多种

多样的创造。对于文学艺术家来说，提供各种各样的生命价值观和生命理想是可能的事情，这自然要求创造主体的心灵具有开放性，因为只要我们用心寻找，就能发现生活的美或生命的真理。虽然现实法则看似强大，但也应看到，大多数人还是按照理想的自由的生命法则生活，如果所有的人都把现实欲望需求法则作为生命的惟一动力，就不可能有自由秩序的建立。事实上，从日常生活的细微处探索，可以看到，审美道德的光辉，常在平凡而伟大的人物身上闪耀，它教会人们在苦难与不幸面前不可丧失生活的勇气，自主与抗争会赢得“自己的美丽天堂”，它也教会人们在他人困难的时刻伸出温暖的双手扶助，它还教会人们用真心去爱，消解一切等级价值观念。只要有生命的真挚热爱，一切就都会变得美丽。因此，审美道德论所主导的文学艺术，比现实生活法则主导的生活现实更加美好，当然，审美道德论所主导的文学艺术可能只是洋溢着恬淡的生命激情，可能只是田园诗般的意境，可能只是表现为最质朴的友爱与温暖，但这种平淡而质朴的美丽精神，足以支持人们为了生命的本质而保护人类生活的自由秩序。

6.3 审美道德论重建的自由思想资源

虽然审美道德论主导的艺术，必须保护多元化价值观和多元生命艺术理想，但这并不妨碍审美道德论基本原理或基本精神的建立，那么，我们应该如何建立审美道德的基本原理或基本精神？应该看到，作用于人类精神生活现实的审美道德原理，永远只是一小部分，甚至可能是微不足道的一部分。许多有价值的“审美道德原理”，要么被人有意遗忘，要么无人提起。因为正确的东西或者生命真理，“并不必然高悬于人们的心中”，所以，审美道德论的重建，需要对人类历史上的审美道德原理进行“重新修补”，或进行“重新锻造”，以使之适合于我们的时代和我们的人民。修补和锻造的前提自然是认知与反思，对于中国思想者来说，对本土审美道德原理的反思自然是最为必

要的。当然，“五四”以来的中国文化革新运动，也使中国思想者自觉地意识到西方思想中的审美道德原理，亦是我们不可或缺的思想支撑，因而，今日审美道德论的重建，或者说今日审美道德论对自由秩序的维护，不仅要继承本土古典思想资源，而且要接纳西方思想遗产，即站在思想交融和现代化的立场上重构“审美道德理想”和“审美道德原理”。

正如我在审美道德解释的过程中所反复强调的那样，易学精神和儒道思想是审美道德重建的极好出发点。易学思维模式是简单而富有启示的生命解释方式，因为天地、阴阳、男女的二元组合方式，构成了关联性的符号体系，即从任何阳性因素中都可以找到蕴含的阴性因素，同时，任何阴性因素中都包含着阳性因素，这种关联式生命解释，“极高明而道中庸”，它揭示了生命的复杂而简单的奥秘。按照易学原则，“生生之谓易”，强调生命中两种力量的此消彼长，强调“天行健，君子以自强不息”。从自然主义生命观念看来，易学方式体现了古典审美道德主义的精义，所以，后起的阴阳太极理论阐释皆推崇此理。周敦颐主张：“唯人也，得其秀而最灵，形即生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”他还说起：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，画为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”^①这种质朴而圆通的生命道德解释，成为中国古代

① 周敦颐：《太极图说》，参见石峻主编：《汉英对照中国哲学名著选读》下卷，中国人民大学出版社，1988年，第118页。

审美道德论的基本法则。

儒家思想与易道相关，但是，就《论语》而言，孔子的审美道德论思想并未直接追随易学之路，而是走着一条与实际生活密切相关的礼乐诗情教化之路。孔子审美道德教育的基本材料是“诗”，因为“诗三百篇，一言以蔽之，曰思无邪”，“兴于诗，立于礼，成于乐”，诗是“成人成圣”的重要方式。与之相关的是乐，诗乐相合，乃审美的极致。从诗乐礼出发，孔子强调道德的重要性，道德的根本在于“仁”。由于孔子的审美道德理想，直接指向古典意义上的政治自由理想，因此，他的审美道德原则，直接落实到了“仁政”之上，“行仁政”，即审美道德理想。

严格说来，后来的儒学只看到了“静思”作为道德修养功夫的重要性，虽也体会到“诗乐致思”的益处，但是其着眼点未落实到“仁政”上来。因而，新儒家们实际是由孔子意义上的“政治理想主义”倒退到了“纯粹的审美道德主义”，这种思想倒退的结果，必然将“审美道德主义”视作个人修身养性的手段。认真地说，孔子意义上的政治自由理想，只是仁政式的乌托邦理想，实际上，缺乏对仁政本身的具体价值规定。“仁”还不是平等意义的齐物论，它只是主体性充盈德性的释放，与自由、平等、正义原则，还不能“接火”。孔子的仁政，只能从“君”的意义上立论，由于中国思想的先天轻“民”倾向，因而，公民意义上的权利与自由观念还不能在专制文化传统中形成。“君”有其神圣合法性，因为它承自“天命”，担当“天子”之任，这就使其地位本身具有神圣权威。应该说，孔子的仁政思想，由于忽略了选举任贤和禅让等问题，从政治实践意义上而言，则是对尧舜和周公政制的倒退，他并未从周公那里继承共和政制，而是最大限度地继承了“礼制”。“政制”涉及到人的权利和地位问题，“礼制”则只涉及道德仪式问题本身。孔子的礼制是关于民的，而仁政则是关

于君的，君以仁政治民，民以礼制事君待人，这就是孔子意义上的自由社会秩序。

这种思想，已经成为中国审美道德理论的主导性思想骨架。孟子继孔子之后，在审美道德原理中加入了“责任和义务”，强化了人的社会道德价值，荀子加入了“理性制导感情”，强化了人性善恶对于道德生活本身的影响。宋明理学，加入了“理”和“心”观念，强调心即性，性即理，将本体与功夫理论作为道德修养的根本方式。在王阳明那里，就是发明本心的问题，而让良知呈现，人就遁入到审美境界之中。儒家由政治自由主义的仁政理想，转向审美道德主义的良知意愿之后，诗教、礼教、乐教和本体功夫就成了儒家审美道德理论的基本架构，“孔颜乐处”变成了具体的审美道德理想。

按照周敦颐的理解，“颜子一簞食，一孤饮，在陋巷，人不堪其忧，回不改其乐。夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐于贫者，独何心哉？天地间有至贵至富可爱或求而异乎彼者，见其大而忘其小焉尔。见其大则心泰，心泰则无不足。”这是典型的心态自由的抒情表达方式，它从另一个方面也暴露了儒家审美道德主义的缺陷，即为了心静或心灵自由而否定物质欲求，并以否定财富和欲望为荣耀，他们以鄙视财富和欲望的方式达成心灵的“成仁成圣”。这种纯粹干枯的审美道德圣人观无法成为大多数人的精神律令，而且，它直接导致了财富创造的卑下地位。一方面，它要求人正心洗心，去欲戒奢，另一方面，又以生育为大任，这就造成“愈贫愈生，愈生愈贫”的混乱秩序。结果，一切只能取决于帝王意志或期待天子仁政。

在古代教育中，审美道德理想，只是人格教育方式和思想动力，使人在务实与务虚之间变成极典型的卫道者形象，因为真正严于律己，克制欲求，成圣律己的人毕竟是极少数。这并不是说儒家审美道德理想全无合法性，单就儒家审美道德理想本身而言，它对人格

的超强重视，可以视作宗教伦理意义的圣人理想实践意向，但形之于中国漫长的专制文化传统本身，其合理性就受到了怀疑，但儒家人格教育有助于伟大人格的养育，它所养育的那种浩然正气显示了特别的力量。

相对而言，原始道家的审美道德理论更为本源一些，因为“老子之道”的本源实即自然本身，这个自然是本源的生命象征，它既是实在的自然，又是造化的自然。所以，人的德性，必须从“自然”的这种本性而来，顺从“自然”的这种最高本性，就是人的生命本应具有的充盈的德性。人不能以人为因素破坏这种自然本性，即只要发挥了生命或自然本有的德性，就是“最高的道德”。道德本身，因此可以理解成遵从自然和顺从自然，这与儒家克欲守静式的“道德自圣自贤”有着不同的价值判断。庄子更是将这种道德性发挥到了自由极致，因为道家的自由秩序，实即自然秩序。按照原始道家的理论，自然本身的和谐，就是自由秩序，君守此道，圣守此道，人亦守此道，这样，所有的人所应持守的道德准则是一样的。君不会剥夺民的权力，民不会争夺君的权力，一切处于“以万物为刍狗”的状态；应该说，这是极其伟大的自然意义上的自由价值设定，但是，亦应看到，这只有在小国寡民的前提下才有可能，“以无后为大”的国家，就不可能有这种自然和谐与自由秩序。

易、儒、道这些本土化的审美道德思想皆有其合理性。问题在于，它们都忽视现实意义上的自由法律制度保证审美道德的真正和谐的决定性作用，所以，在中国传统文化内部，不可能找到真正的内外相统一的自由秩序。引入西方审美理论和法律理论，即在于为中国文化长期被人忽略的人权和人性确立地位，虽然柏拉图强调“道德诗化教育”与孔子的思想有些相似，但是，柏拉图的核心在于讨论理想国的政治制度，这是孔子所没有涉及的。亚里士多德则将政治、审美和

伦理自身分别加以探讨，自由、正义、秩序、德性皆获得了特殊地位，倒是个体人格的成圣问题是他从未涉及的问题，他详实地分析了审美与道德和谐在于人的真正自由。也就是说，希腊文明虽然并未强调“仁政和成圣”，也未强调“自然乃德性之宗”，但他们的思想实包含有对人性和自然的尊重。道德宗法自然而又符合人道的思想，在亚里士多德那里，是可以包容的，尽管亚里士多德可能根本不同意“一切顺从自然而不进行政治道德立法”。由于基督教伦理属于宗教伦理问题，而且，在相当长的时间内，以神权代政权，对西方的政治自由的审美道德自由，构成了漫长的压抑时期，但文艺复兴和启蒙运动中对人权、契约、自由、我思和主体性的强调，为现代民主政治理论、人权理论、宪政理论和自由平等理论开辟了新的方向。

所以，西方政治法律制度，试图充分保证人的现世生命权利与自由，尽管实际情况并不如思想家所设想的那么理想化。卢梭、康德、席勒、尼采、马克思、胡塞尔、海德格尔、舍勒、罗尔斯等，分别从不同角度为政治法律意义上的自由秩序，奠定了真正的思想基础，只是，心灵自由秩序的创建，不如法律意义的自由秩序的创建那么富有成效。西方人精神的安宁，源自信仰和政治经济权利的稳定；中国人的精神自由，则源自于对道德圣化和道德自然力的高度推崇。前者重视外在秩序与内在秩序的矛盾，后者则只重视心灵的力量，显然各有偏颇。因此，审美道德论的重建，必须采取思想修补的方式，因为重建新审美道德原理，就必须连接上最好的思想源泉。在我看来，审美道德论的重建，即在于将儒道意义上的本土化审美道德理想与西方意义的法权理想和生命浪漫主义理想结合在一起，这样，我们就可以把生命本质文化精神进行充分肯定，而这正是自由秩序创建的真正思想基础。

6.4 法律自由秩序优先于审美道德自由秩序的建立

法理意义上的正义理论和自由理论，对于中国思想界而言应更加深入人心才是，因为我们并不缺少健康的审美道德理论系统。但是，我们确实缺乏法理意义的正义理论和自由理论系统。中华民族在接纳和改造西方意义上的正义理论、自由理论和人权理论时，总是遇到各种各样的障碍，有时是官方意志的狙击，有时则是民间惯性的漠视，因为几千年来形成的文化价值准则，重视宗法，重亲情轻公正的文化的现实思维惯性，导致中国人对现代意义上的自由秩序的理解相当迟钝。所以，我虽然从审美道德入手去讨论自由秩序，但我更希望“回归到法理意义上”来讨论自由秩序，因为法律意义上的自由秩序的建立，对于中国社会来说十分紧迫。它不仅可以保证审美道德论意义上的自由秩序的真正建立，而且可以真正维护社会文化意义上的自由秩序的长期稳定。或者说，没有法理意义上的自由秩序的信守和维护，任何审美道德论意义上的自由秩序，可能永远只是“心态自由秩序”，甚至可能是“怯懦的伪自由秩序”。

实际上，法理意义上的自由秩序，是以道德意义上的自由秩序为基础的，因为道德与法律并不构成必然矛盾，甚至可以说，建立在道德意义上的法律更符合人道精神，更符合生命自由原则，也更符合人权原则。^①事实上，现代意义的法律与道德，时刻“关怀着”一些共同的价值主题，这些基本主题是民主、自由、平等、人权、宪政等。核心问题则在于政治秩序本身或者说人本身。现代思想的进步在于：人类自由秩序，既不能依托神创世界秩序理论，也不能依托万物以自然为宗的彻底的自然主义理论，因为这些理论，虽然皆有合理性，但

① 法律意义上的自由秩序必然能保证审美意义上的自由秩序的合法地位，而审美意义上的自由秩序则无法保证法律意义上的自由秩序的建立。

是都不能真正解决人的思想现实问题。而且，不从人出发，只从神出发或从自然出发，也必然将人类生活本身的价值秩序置于危险或愚昧的境地。人类的生活价值秩序，必须依托人类的理解能力自身来讨论和设定，这本身就体现了“民主与自由的要求”。

法律意义上的自由秩序与审美道德意义上的自由秩序的最大区别在于：前者重视外在秩序的建立，后者重视内在秩序的建立。从法理意义上说，民主自由和人权平等公正等政治理想原则，具有中心性地位。民主最初涉及到选举和权利问题，民主自身经历了从直接民主向间接民主的转变。民主的本意，是要保护每个人的选举自由和表达个人意见和意志的自由。在社会生活中，每个人潜在地都渴望实施自我意志，唯有自由地实施自我意志，才有“生命的快感”，因此，进步的社会必须要立法保护每个人参与公共事务的权力。这种权力的自由，是以设定每个人都能自由公正地做出判断为前提，因为每个人都可以最大限度地保护正义。实际情况也许并非如此，因为每个人皆有自私意志，这种自私意志，受个人欲望和情绪支配，个人民主权利的实施，在理性情况下可能是对非公正的拥护，也可能是对公正的破坏。问题在于，每个人要行使的民主权利，并非是自己亲历的事物，或者说是自我能够认识真相的事物。

其实，民众往往并不知道社会政治与文化历史的真相，权力机构或权力集团总在操纵国民的意志；每个人只能亲历自己的事情，这自然有其认知的局限，对于不能亲历的事，只能借助“他人的真相报道”。严格说来，“真相报道”，必须以正义和理性为前提，即不能掺杂个人情感与情绪，而事实上，真相报道者总有其意图谬误或受情绪和偏见支配，因而，“真相”成了选择性事实，而非全面性事实，这样，真相与真实和真理就形成了“内在的裂痕”。在这种舆论支持下的民主，又如何能最大限度地保持公正？如果民主不能保证公正，那

么，民主权利自身也就失去了意义。因而，人们只能以“相对民主”与“绝对民主”来搪塞其本质缺陷。

萨托利曾以“一切权力属于人民”为例进行具体分析。从人民拥有权力这句话的任何意义上说，它的必要条件是“人民阻止任何无限制的权力”。我们在努力强化理想的整个过程中，即在给人民行使权力增加更大的权力的整个过程中，须臾不可放弃对这一条件的尊重。根据我们的“反馈原则”，要求一切权力属于人民的原则，必须随着民主的发展而逐渐成为一切权力不属于任何人的原则。“可能有人会反抗说，反馈原则把强化理想变成了弱化理想，然而在我看来，同样正确甚至更为正确的说法是优化理想。”^①

对此，柏克谈到：国家的政体，一旦按照某种默示或明示的约定确定下来，那么，如果任何现有的权力要改变它，就会违反约定，违反各方当事人的意愿。对于民众来说，无论他们的谄媚者为了毁坏他们的思想做出什么样的教唆，他们的多数投票，也不能改变事物的物质本性，更不能改变事物的道德本性。“不可以教唆民众轻视他们与统治者达成的约定。在这样的游戏中，最终的输家肯定是民众。教唆民众蔑视信誉、真理和正义，就是毁灭他们，因为他们的安全全部都寓于这些德性之中。”^②

从这里可以看出，政治学家从政治活动或政治行为出发，要求的是政治建构或权力运作的正确之路，即在民主与自由的理想下，获得人权、平等和自由。政治活动家，不是理论者而是行动者，他们实际上“并不在乎理论本身”，虽然他们必须遵守现行的政治游戏规则，但他们的政治目标非常明确，即“最大限度地控制权力、实施权力并

① 萨托利：《民主新论》，冯克利译，东方出版社，1993年，第77页。

② 柏克：《自由与传统》，蒋庆等译，2001年，第76页。

能持久地维持权力的稳定”。至于在这种权力制度下，每个人的民主权利是否得到充分尊重，并不是他们优先关心的根本问题。他们关心的是，与民众达成的“契约”，即民众要求生活自由与富足，他们就必须最大限度地满足民众的这一要求，只有这样，才能获得较高的“支持率”。对于专制社会的臣民而言，皇帝有权决定他们的生死存亡，这样，在皇权支配下的选举或人权，只是被动的生存权和服务权，对民众实施刑罚，直接作为保护皇权的手段。所以，在这种制度下，每个普通公民只能最大限度地约束自己：只有“沉默的权利”，没有“自由言论的权利”；只有承受的权利，没有反抗和自由选择的权力。

因而，如果简单地否定“一切权力属于人民”，而忽视了思想的历史背景是不行的，“一切权力属于人民”显然还只是自由理想，它在实际的运作中就可能变成了一切权力属于领导者。要想保证一切权力属于人民，起码要给予人以民主自由的权利，否则，这就是奢谈。政治学家、道德家或美学家所要证明的民主自由理论，其实并不复杂，相反，思想者为了理论自身的完整性和合法性而将其复杂性简单化了。但是，在实际的社会生活中，人权、民主、宪政、平等原则，实质上都是服务于人的自由，即通过保护每个人的自由来求得普遍公正，这是人类生活的伟大目标。有些学者已经发现民主与自由的不相容之处，就在于当所有的人都参与决策时，个人就不得不服从集体的权威，因此也就有可能失去只属于个人的自由，所以，民主的产生者有其利于保护自由的一面，同样，也存在着妨碍自由的危险。自由实质上离不开权利，“生命权是一切权利的源泉，财产权是实现这些权利的重要工具。没有财产权，其他权利就不可能实现。”财产权是人类谋求生存、建立和拥有家园的权利，是生命权利的延伸，是人类自由与尊严的保障，因此，财产权与生命权和自由权一道，构成三

项最基本的人权。^①

自由是人的理想生存状态，它既是现实生存的自由，也是精神想象或心灵幻想的自由。按照实际生活的状况，自由的本质是相似的，但自由的量度却有着巨大的差异，人们对自由的本质的理解在于：需要的满足、愿望的实现和快乐的获得。不同的人有不同的自由目标，因此，自由本质的获得应该说是相似的，但是，“自由的量度”，则受到了许多因素的影响。例如，先天的智力因素，个人意志因素，主体性的创造水平和理解记忆想象水平，后天的家庭遗传和文化背景以及地缘机遇等。因此，对于某个人来说是自由的事情，可能对于他者来说简直微不足道，或者对于某个人来说是自由的享受，相对于另一个人来说则可能是酷刑，这就是“自由的量度造成的区别”。^②

正是由于自由量度不一样，因而，政治、法律与经济规定也存在根本区别，更为重要的是，生活质量本身因自由量度的差异，而形成根本不同的价值理解。不管怎么说，在中国思想传统中，或现代中国思想建设者们，还没有能够说清自由、平等、正义、人权、宪政等问题时，思想者首先就有把这些问题说清的“责任和义务”。当这些思想观念被民众接受和理解之后，一些非民主、非自由、非人权、非平等、非正义、非宪政的因素就可能得到清除，从而为开创一个法律意义上的自由社会和自由秩序奠定基础。当然，任何社会都无法克服矛盾，问题在于，有了法律意义上的自由秩序，即使有矛盾、冲突和斗争，我们就可以寻着政治法律自由秩序规定的具体权利来解决矛盾。

① 刘军宁：《共和、民主、宪政》，上海三联书店，1997年，第39页。

② 以公共空间或私人空间享受为例，西方人的公共空间和私人空间享受是充分的宽松的，花园、草地、森林、公路、人烟稀少所带来的安宁与自由在量度上优越于人口众多的国家，而对于中国人来说，尤其是对于都市人群来说，空间的狭窄已到了无以复加的地步，人口的密度破坏了这种自由的量度。

如果法律意义上的自由秩序不能建立，那就只能生活在专制强权之中，对于现代人来说，专制与强权是对自由的最大精神剥削和掠夺。

罗尔斯指出：“在公平正义中，作为世代公平合作的基本社会理念，是连同两个与之相伴随的理论一起展开的，一个是作为自由而平等的个人之公民理念，另一个是作为由公共政治的正义观念有效规定的秩序良好的社会理念。”他进而认为，秩序良好的社会，既不是一个共同体，也不是一个联合体。“正义原则的设计是用来形成一个社会世界的，在这个社会世界里，我们首先获得了我们的品格和我们把自己视作个人的观念，获得了我们的完备性观点及其善观念，而在这一社会世界里，我们必须实现我们的道德能力，假如它们能得到充分实现的话。这些正义原则必须在市民社会的背景制度中给予基本自由和机会以优先性，它们使我们能够首先成为自由而平等的公民，并根据这种身份将我们的角色理解为个人。”^①罗尔斯的这种“秩序良好的社会”，实际上，可以理解为“自由秩序的社会”。在这个社会中，人人可以求得最大公正，人人可以现实地争取与自我本质相符合的自由。求得与自己的生命本质力量相一致的自由是可能的，追求量度意义上的自由与平等则是不现实的，这本身也展示了自由的两面性：寻求自由实际上最终可能得不到真正的平等，只可能是人格的平等，即本质的自由平等，或者在不发生实际利益关系的情况下的“个体的自由平等”。

论述至此，我实际上完成了从审美道德主义向政治自由主义或法律自由主义的思想转换，这是我的审美道德论解释的目的和意图所在。在我这里，审美道德主义与政治自由主义或法律自由主义是不矛盾的，它们“共同保护真正的自由秩序”。法律自由主义重视外在自

① 罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社，2000年，第36—42页。

由秩序或社会自由秩序的保护，审美道德主义更重视内在自由秩序或精神自由秩序的保护，两者密不可分。法律自由主义保证审美道德主义理想的现实性实现，审美道德主义则观照和展望法律自由主义的现实性与可能性。具体说来，审美道德主义理想，不仅可以为法律自由主义开辟自由想象之圣地，为法律自由主义制定理想的自由乐园，而且，可以给法律自由主义提供精神启示，或者揭示人们对自由之渴望的审美道德精神本质。事实上，审美道德主义探索者们所想象的精神自由秩序，在现代社会文化生活中需要更强有力地创建，它取决于精英与大众的合作，同样，法律自由主义或政治自由主义，更需要人类所有成员平等讨论，共同参与其中，并最终使之转变成现实。这是审美与自由的精神乌托邦，也是文明的生活现实的理想。^①从这一点上说，审美道德论的建构，具有指向光荣与梦想的自由意愿。

① 审美道德论的“重建”本身意味着一个思想史前提：即审美道德理论已经存在若干确定性思想形态。继而，“为何重建”就必须得到解释，因为重建的前提不外乎三点：一是审美道德论重建的必要性，二是审美道德论重建的可能性，三是审美道德论重建的创新性。事实上，重建既可以是在原有的思想基地上的“扩建”，也可以是重新拓展地基“再建”。具体说来，重建应该是对原有理论的深化和发展，或者是原有理论的解构和批判，以使新的思想显示其时代性价值。人类社会自由秩序的建立，是审美道德论重建的中心目标。通过以上论证，基本上回答了我所设定的这些理论问题。

参 考 文 献

一、中文要目

1. 《诸子集成》，上海书店出版社，1982 年。
2. 《周易大传今注》，高亨著，齐鲁书社，1998 年。
3. 《周易集解纂疏》，李道平撰，中华书局，1994 年。
4. 《周易美学》，刘纲纪著，湖南教育出版社，1992 年。
5. 《周易探源》，李镜池著，中华书局，1978 年。
6. 《周易与怀德海之间》，唐力权著，辽宁大学出版社，1990 年。
7. 《论语新解》，钱穆著，三联书店，2002 年。
8. 《论语今读》，李泽厚著，安徽文艺出版社，1998 年。
9. 《诸子平议》，俞樾著，中华书局，1957 年。
10. 《老子臆解》，徐梵澄著，上海古籍出版社，1988 年。
11. 《老子》，韦利英译，湖南出版社，1992 年。
12. 《王弼集校释》，楼宇烈校释，中华书局，1980 年。
13. 《孟子》，湖南人民出版社，1999 年。
14. 《孟子字义疏证》，戴震著，中华书局，1960 年。
15. 《孟子讲义》，姚永概著，黄山书社，1999 年。
16. 《庄子》，冯友兰英译，外文出版社，1989 年。
17. 《南华真经注疏》，郭象注，成玄英疏，中华书局，1998 年。
18. 《庄老通辨》，钱穆著，三联书店，2002 年。
19. 《朱子语类》，黎靖德编，中华书局，1985 年。

20. 《张载集》，中华书局，1978 年。
21. 《船山遗书》（八卷），北京出版社，1998 年。
22. 《王阳明全集》，上海古籍出版社，1997 年。
23. 《康有为大同论三种》，三联书店，1998 年。
24. 《新唯识论》，熊十力著，中华书局，1985 年。
25. 《体用论》，熊十力著，中华书局，1994 年。
26. 《十力语要》，熊十力著，中华书局，1994 年。
27. 《熊十力全集》（十卷），湖北教育出版社，2000 年。
28. 《两汉思想史》，徐复观著，华东师范大学出版社，2001 年。
29. 《藏要》（十卷），上海书店出版社，1991 年。
30. 《朱光潜全集》（二十卷），安徽教育出版社，1992 年。
31. 《中国哲学史新编》（七册），人民出版社，1984 年。
32. 《中国近代思想史研究》，陈来著，商务印书馆，2003 年。
33. 《良心论》，何怀宏著，上海三联书店，1996 年。
34. 《康有为政论集》，汤志钧编，中华书局，1981 年。
35. 《希腊哲学史》（1—3），汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚著，人民出版社，2003 年。
36. 《柏拉图全集》，王晓朝译，人民出版社，2003 年。
37. 《亚里士多德全集》，苗力田等译，中国人民大学出版社，1996 年。
39. 《忏悔录》，奥古斯丁著，商务印书馆，1983 年。
40. 《新科学》，维科著，朱光潜译，人民文学出版社，1987 年。
41. 《实践理性批判》，康德著，韩水法译，商务印书馆，1999 年。
42. 《无义务无制裁的道德概论》，居友著，余涌译，中国社会科学出版社，1993 年。
43. 《悲剧的诞生》，尼采著，周国平译，三联书店，1986 年。

44. 《权力意志》，尼采著，张念东等译，商务印书馆，1991年。
45. 《尼采》，海德格尔著，孙周兴译，商务印书馆，2002年。
45. 《胡塞尔选集》，倪梁康编，上海三联书店，1998年。
46. 《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，胡塞尔著，商务印书馆，2001年。
47. 《逻辑研究》，胡塞尔著，倪梁康译，上海译文出版社，1999年。
48. 《纯粹现象学通论》，胡塞尔著，李幼蒸译，商务印书馆，1992年。
49. 《经验与判断》，胡塞尔著，邓晓芒等译，三联书店，1998年。
50. 《胡塞尔现象学概念通释》，倪梁康著，三联书店，1999年。
51. 《海德格尔选集》，孙周兴编，上海三联书店，1997年。
52. 《林中路》，海德格尔著，孙周兴译，上海译文出版社，1987年。
53. 《路标》，海德格尔著，孙周兴译，商务印书馆，1998年。
54. 《海德格尔传》，靳希平译，商务印书馆，1998年。
55. 《正义论》，罗尔斯著，何怀宏等译，中国社会科学出版社，1988年。
56. 《政治自由主义》，罗尔斯著，万俊人译，译林出版社，1998年。
57. 《走向十字架的真》，刘小枫著，上海三联书店，1995年。
58. 《沉重的肉身》，刘小枫著，上海人民出版社，1999年。
59. 《自识与反思》，倪梁康著，商务印书馆，2001年。
60. 《论可能生活》，赵汀阳著，三联书店，1997年。
61. 《舍勒选集》，刘小枫编，上海三联书店，1999年。
62. 《生活世界现象学》，胡塞尔著，倪梁康等译，上海译文出版社，2002年。

63. 《近代政治思想基础》，斯金纳著，奚瑞森等译，商务印书馆，2002 年。
64. 《寻求自然秩序中的和谐》，梁治平著，中国政法大学出版社，1997 年。
65. 《中国法律文化》，武树臣等著，北京大学出版社，1994 年。
66. 《费希特著作选集》，梁志学主编，商务印书馆，1997 年。
67. 《论美国的民主》，托克维尔著，董果良译，商务印书馆，1996 年。
68. 《宪政与民主》，埃尔斯特等编，潘勤等译，三联书店，1997 年。
69. 《宪政与权利》，亨金等编，郑戈等译，三联书店，1996 年。
70. 《法律、立法与自由》，哈耶克著，邓正来等译，中国大百科全书出版社，2000 年。
71. 《宪政问题》，季卫东著，北京大学出版社，2002 年。
72. 《法治秩序的建构》，季卫东著，中国政法大学出版社，1999 年。
73. 《制度经济学》，柯武刚等著，韩朝华等译，商务印书馆，2000 年。
74. 《中国法律与中国社会》，瞿同祖著，中国政法大学出版社，1998 年。
75. 《中国伦理学史》，陈少峰著，北京大学出版社，1996 年。
76. 《道德与立法原理导论》，边沁著，时殷弘译，商务印书馆，2000 年。
77. 《法的形而上学原理》，康德著，沈叔平译，商务印书馆，1991 年。
78. 《伦理学》，斯宾诺莎著，贺麟译，商务印书馆，1983 年。
79. 《论人类不平等的起源和基础》，卢梭著，李常山译，商务印书馆，1997 年。

80. 《论平等》，勒鲁著，王允道译，商务印书馆，1996 年。
81. 《西方宪政体系》，张千帆著，中国政法大学出版社，2001 年。

二、英文要目

1. Plato, *Republic*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
2. Aristotle, *Politics*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
3. Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science*, New York: Columbia University Press, 1978.
4. Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, Translated by Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
5. Kant, *Critique of Pure Reason*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
4. Kant, *Critique of Judgment*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
5. Kant, *Critique of Practical Reason*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
6. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
7. Husserl Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
8. Heidegger, *Being and Time*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
9. John Rawls, *A Theory of Justice*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.

10. St. Augustine, *Confession*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
11. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
12. R. Dworkin, *Law's Empire*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
13. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
14. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
15. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, Peking, China Social Sciences Publishing House, 1999.
16. Sheldon Cheney, *The Story of Modern Art*, New York, 1941.
17. Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, London, 1983.
18. D. J. Mossop, *Pure Poetry*, Oxford, 1971.
19. Percy Bysshe Shelley, *The Poetical Works of Shelley*, London, 1908.
20. Keats *The Complete Poems*, Edited By Miriam Allott, London, 1980.

后 记

这是我所承担的国家社会科学基金项目、浙江大学“基督教与跨文化研究中心”（国家哲学社会科学创新基地）项目的最终成果。老实说，在完成研究项目的时候，我的内心充满了愉悦和幸福。

从当前建构的思想文本来看，我的研究思想路向明显有着自己的内在价值追求。我的做法是：从个体生命事实出发，将个体的生命体验与审美道德理论密切关联，深入细致地去体会“生命的真理”；与此同时，从中西方思想文化传统中，寻找可以对话的思想资源，作为我的审美道德和谐理论的内在价值支撑，并借此对思想史上的重要的审美与道德理论进行深入细致的体味和论证。这样，历史的审美道德思想、他者的审美道德思想、我的审美道德思考和认识，在现实生命体验与理想生命展望的过程中，获得了实实在在的理解和解答。因此，我的有关论证，可能是枯燥的，但在每句言词的背后，是我对生命的“活泼泼的理解与追求”，也是我对生命的自由探寻和解释，它不是空洞的，而是有着切切实实的人生内容。

在这样一个时刻，我特别感激两位恩师的无私帮助，他们不仅大力支持我的课题立项，而且在思想和研究方法上给予指导。我的文学导师王元骧先生近年来致力于“浪漫派的重估”和“实践理性的研究”，他的思想对我的研究极有启发；我的哲学导师陈村富先生引导我关注希腊伦理学与美学思想，他的希腊研究著作，让我受益良多。

与此同时，我非常感谢北京大学的董学文教授，在我完成这一课

题的过程中，他经常给予我指点，他的温和而智慧的言词对我来说十分亲切。我要再次郑重地感谢上海人民出版社的胡小静编审，他给予我的精神支持和学术指导是我最大的快乐和幸福所在。我还要特别感谢延边大学的陈维新教授、广西师大的郑纳新编审、黑龙江文联的韦健玮编审以及浙江大学人文学院诸位可敬的师友们。《文艺评论》、《东疆学刊》、《东方丛刊》和《吉首大学学报》等四家刊物的编辑师友，给予我巨大的支持，让我永志难忘。我的家人和朋友依然是我完成这一课题的强大支持与动力，我希望能借此给他们带来快乐和安慰。

课题完成后，北京大学的董学文教授、南京大学的周宪教授、厦门大学的杨春时教授、浙江大学的徐岱教授和包利民教授进行了独立而自由的学术评审。我非常感谢诸位专家的评议，他们的批评直接促进了书稿的进一步修改，他们的鼓励是我学术奋进的思想动力。本书能够顺利出版，我则要感谢上海人民出版社的李伟国先生与赵荔红女士的大力支持；从真心上说，拙著能在这家老牌出版社出版，我倍感荣幸。

生命永续，审美与道德的力量永生，尽管它可能一时无法战胜邪恶和脏污，然而，审美与道德和谐的力量是伟大的，它必定是生命的自由号角，也必定是人类的光明与希望所在。我希望我所论证的“审美道德和谐论”这一思想主题，在现实生活能够获得自由的心灵回声，也许，作为一个清贫的知识分子，只能以这种思想的方式来回报我们的社会。

李咏吟

2005 年岁末改定于浙江大学紫金港校园