

审美共通感与现代社会

尤西林

与体现现代性分化性的审美独立方向相反,“审美共通感”代表着后宗教—伦理时代更为重大而稀缺的整合功能。美感的天然亲和性甚至渊源于人类自身与宇宙演化所拥有的共同初始条件,当代美学在批判现代性中已开始回溯古代自然本体观的“天—人”元始关联。这一元始关联为美学作为“第一哲学”提供自然本体论基础,它同时深化了审美与自然规律及人伦的内在关联。美学的本体论意义乃是以“情”感通真善的感通学。这一思路为反思人类学本体论的实践美学与支撑生态美学提供了基点。公共性与个体性张力是审美共通感现代性的核心矛盾。作为前现代共属感的现代性转化,审美共通感并非蒙昧崇拜或等级归属,但也不仅仅基于原子自由主义的个体想象,而具有不可归约为个体活动的公共先在性,由此成为孕育现代社会共同体的人文素质与普泛天然的公共心理纽带。审美共通感亦因此而成为现代社会利用争夺的资源。大众审美团契作为当代社会拥有重大影响力却包含危机的迷狂群体,表明单凭审美自身不足以担当现代社会的意义本体,现代唯美主义崇拜须要重返真善美的关联,这意味着在根本上整合分裂的现代精神。

审美从宗教与伦理中的近代独立,被视为现代性的分化性标志之一。与反对传统形而上学或宏大叙事相一致,分化性以及自律性作为现代性突出的特征被视为现代社会的文明进步。但分化性又在现代史上呈现为一系列负面的分裂性。从社会主义到公民共和主义对原子个人主义的反拨,从政治史角度表明,现代社会仍然不可或缺地依赖不同于古代共同体的公共精神。二战结束以来的西方与“文革”后转型的中国社会,至今仍处于公共精神衰落的境况中。

值得注意的是,审美在重建现代社会公共精神中受到特殊的重视。尤其是从英国经验派到康德所凸出的“审美共通感”,成为现代社会普泛天然的公共心理纽带。审美共通感是共通感的

参见安东尼·J·卡斯卡迪的论述:“阿伦特重新发现了康德旨在创立一种理性理论而对判断力(Urteilkraft)进行的分析;哈贝马斯将她的重新发现描述为一个‘具有根本重要性’的成就,将它概括为‘对交往理性概念的第一次研究’;……在1970年出版的《论康德的政治哲学》中,阿伦特对康德的兴趣代表一种旨在直接按照康德的第三《批判》概括的反思判断力的理念、建立一种政治理论的尝试。具体说来,阿伦特要求我们想象,康德在第三《批判》中所说的‘反思判断力’的意思必然采取一种政治形式,康德尚未撰写的《政治判断力批判》隐含在那部著作之中。”(《启蒙的结果》,严忠志译,商务印书馆2006年版,第192页。)这一思路在当代被追溯为席勒以来逐渐自觉的一类方向(参见《启蒙的结果》在此论域中对海德格尔、维特根斯坦、罗蒂、齐泽克、利奥塔、伊格尔顿等人的引述)。

一种。共通感的含义大致有三类: 1. 作为社群共同体存在而积淀形成的族群认同感。但正如加达默尔研究康德所指出的, 前现代共通感在 18 世纪虽然流行地指称伦理道德感, 但道德不能仅仅依据共同的感受而被康德指向绝对律令, 因而康德将共通感归结为审美鉴赏的审美共通感。从社会心理学角度看, 传统上代表“社会感”的共通感被缩小为审美一域, 正深刻反映了前现代的宗教—伦理共同体解体以后, 现代社会在利益与价值认同上的分化, 共同体存在感已缩小并抽象为审美形式的共通感。2. 在以个体为单元的现代社会中, 共通感又是指个体超越自我界限而与他人沟通理解的感觉。这已成为建构现代交往论的一块基石。3. 共通感更为深潜的含义则是指主体或自我被局限于特定对象格局之前的“本心”。加达默尔引述厄廷格尔的研究: “共通感被直接翻译成‘心地’(Herz)”; “生命循环的中心在于心灵, 心灵通过共通感认识无限”。审美心理学所谓“通感”(synaesthesia), 其实就是这种不执著于分别对象化的心体丰盈共通感对五官感知的融通状态。“通感”表现出心体的自由。现代性心体所拥有的审美共通感不仅是整合个体自身感知的资源, 而且是超越现代化社会分化局限、与他人交往沟通的伦理资源。更为重要而深刻的是, 审美共通感可以将个体带入现代化缺失的共同体存在感。一种共同体存在感当然是公共社会的心理资源。审美共通感作为共通感的现代性保留地, 从而具有了特殊重要的公共文化乃至政治文化意义。

本文将更进一步追溯审美共通感的来源、结构及其隐秘的现代意义。在此基础上梳理审美共通感与现代社会复杂的关系。这种关系不尽是积极的, 而是同时包含着危机的。

一、天人“共在”与审美共通感的宇宙论起源

审美共通感有着比伦理更深远的起源。这一点自始即为古代美学思想所意识。美感超出人际关系而指向天人之际, 表明审美与宗教乃至巫术有着同样古老的渊源。宗白华个体审美宗教的最高境界是宇宙美, 这不仅本于道家自然本体论, 也本于“(刚柔交错), 天文也。文明以止, 人文也”(《周易·贲卦彖辞》)的天道信仰“文”(审美)观。宇宙(天)因此成为个体众生获得归属感的最古老来源。“原天地之美而达万物之理”(《庄子·知北游》), 美感中包含着人与宇宙最古老的统一关系基因。当代“人择原理”(anthropic principle)表明, 人类诞生与宇宙演化所拥有的特定共同初始条件, 是人类生存与本能直觉的自然基础。这一理论可视为对古今绵延不断的神哲学思想的自然科学表述。从毕达哥拉斯宇宙共鸣感、柏拉图以目的论涵摄真善美的宇宙本体、老庄“天乐”、基督教的自然神学, 到当代生态美学, 美感的宇宙论基因被不同美学从不同角度不断触及。当代美学在反思现代性中已开始回溯真善美一体化的自然—宇宙目的论。这也是 20 世纪中国美学一个共同基点。以 20 世纪中叶之后中国美学争执各派为例: 蔡仪的自然物质本体论美学便可在该基点上获得正当性与新的理论发展方向; 唯心论的高尔泰后来最早关注人择原理的美学意义, 并力图整合为宇宙自然—社会历史—个体心灵一体化的本体论, 美感的心灵本体论被扩展与转化为宇宙本体论:

“在维柯看来, 共通感则是在所有人中存在的一种对于合理事务与公共福利的感觉, 而且更多的还是一种通过生活的共同性而获得、并为这种共同性生活的规章制度和目的所限定的感觉。”(加达默尔:《真理与方法》上卷, 洪汉鼎译, 上海译文出版社 1999 年版, 第 27 页。)这一点特别为马克思主义所强调。20 世纪雷蒙德·威廉斯的“感觉结构”理论即是社会存在与意识形态的融合, 它更深入细致地印证了维柯的观点(参见《文化与社会》, 吴松江、张文定译, 北京大学出版社 1991 年版); 威廉斯对区别于“society”的“community”的感觉性的强调, 又可视为对滕尼斯(Ferdinand Tönnies)经典区分的发展。

参见加达默尔《真理与方法》上卷, 第 41—44 页。

加达默尔:《真理与方法》上卷, 第 34、38 页。

参见钱钟书《通感》, 收入《旧文四篇》, 上海古籍出版社 1979 年版。

“人择原理”是渊源于著名物理学家狄拉克(P. Dirac)思想而于 20 世纪 60 年代提出并在 21 世纪受到关注的一种关于人类与宇宙关系的宇宙观学说。这一理论突出了人类诞生与宇宙演化特定状态的内在联系, 从而为当代生态思想与自然本体论的复兴提供了一种支持。

为什么我们的感觉,我们的“精神的”耳朵或者“精神的”眼睛经常能够本能地和直观地从这样的一种比例的形式得到满足呢?这意味着我们的精神,我们的“内在”世界,同“外在”世界之间有一种比历史更原始的同构对应关系。

这显然是“心”为超越实践派社会历史限定性而援引自然本体。作为主流派的实践美学,则从社会历史角度追溯美感的自然基础。实践美学代表作之一赵宋光的《论美育的功能》(1981),在将实践(操作与制作工具活动)的人类学本体论解释扩展至人类文化尽头时,遇到了无法含摄的自然本体论:

本体论哲学要进一步沉思的倒是另一个问题:善掌握真而体现为美所采取的形式具有对称、均衡、秩序……等特性这一人类学本体论的法则,怎么竟会如此酷似植物动物发育(自我建立)长成的形态具有对称、均衡、秩序……等特性这一自然本体论的法则呢?

实践美学始终未回答这个问题。直至21世纪,李泽厚对人类学实践本体论的晚近修改是:自然形式美不再仅仅基于人化自然的工艺积淀,而“必须有‘宇宙—自然与人有物质性的协同共在’这个‘物自体’的形而上学‘设定’,才使人把各种秩序赋予宇宙—自然成为可能。这个作为前提的必要‘设定’以审美情感—信仰作为根本支持”。这是实践美学当代一个最为根本性的改变或进展:审美超出了实践工具本体的人类历史,而援引古代自然本体论。李泽厚重申康德“物自体”的宇宙—自然不可认知的立场,并沿循《判断力批判》自然目的论思路,以自然美为桥梁,想象包括人在内的全部宇宙自然秩序的合目的存在。李泽厚强调自然美及其对自然的审美信仰是宇宙—自然(包括人)客观秩序“设定”的前提。“正因为此,美学成为了第一哲学。”但这里存在一个循环论证:只有“设定”宇宙—自然与人的客观“共在”秩序,“才使人把各种秩序赋予宇宙—自然成为可能”,这意味着基于人类学实践本体论人化自然的自然美依赖于一个更源初的宇宙论前提;但这一前提性“设定”又恰恰以人对宇宙—自然的审美情感—信仰为“根本支持”,从而仍然基于实践论的人类学本体论。这是一个深刻的自我相关悖论。李泽厚实质没有超出康德《判断力批判》中自然目的论的设定性思路框架,也没有真正回答赵宋光二十多年前提出的问题,而是用康德“物自体”不可知态度软化了实践本体论对自然美本质的单一垄断解释。但这一矛盾已预示了实践美学未来可能的最重要的突破进展。

诚然,宇宙—自然自在存在永远不可认知(人择原理也肯定这一点,如同人不可能拔着自己头发离地一样),而李泽厚的强调也正突出了审美感超出人际伦理共在的“人天共在”情感体验。对本文题旨而言,无论是接受人择原理类自然科学观点,审美的“天地境界”作为确定的审美经验,已为审美的共通感伦理功能提供了更为普遍原始的前提。它意味着,美感中不仅先天地蕴含有人类共同的基因,而且蕴含着人类与宇宙“共在”的基因。这一点甚为重要:美感的宇宙论基因是审美超越实践美学工具本体(尽管仍须基于工艺活动)而比科学更贴近自然规律(所谓“以美引真”的科学美)的原始自然基础,也是审美共通感拥有更普遍公共代表性的原始自然原因;工艺形式之可能超越特定原型而凭借想象力上升为审美形式,其客观基础也与上述基因有关。这是审美之可能批判基于工具理性的现代性的重要资源。

康德以美沟通真善,此“真”便不是指现象界科学知识,而是理论理性无法认识的“物自体”。美学之“感性”及“情”因而获得了本体论意义:“感而遂通天下之故。”(《易·系辞上》)

高尔泰:《美是自由的象征》,人民文学出版社1986年版,第152页。

赵宋光:《论美育的功能》,载《美学》第三期,上海文艺出版社1981年版。

李泽厚:《论实用理性与乐感文化》,《实用理性与乐感文化》,三联书店2005年版,第54页,第106—115页。

笔者以为,作为实践美学的可能改进,这一基于反思现代性而对古代自然本体论的阐释,要比目前以“个体自由”为核心的超越实践美学的批判方向更为根本。

“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。”（《易·咸卦》）本体论美学亦即上述意义的“感通学”。

二、从古代伦理共属感到现代审美共通感

在中国古代礼乐共同体中，“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬”。为什么“乐”能统合人心？渊源甚深：“乐者，天地之和也。”（《乐记·乐论》）脱胎于上古巫术的古代艺术（“乐”），成为保存集体意志、集体无意识的“集体心象”（collective representations），因而与宗教信仰、伦理规范交融，其共通感更侧重于共属感，即对所在共同体的归属感。这种古代审美的共属感仍保存在现代社会的传统节日、礼仪中。值得注意的是，在打破现代原子式个体孤独感的大众聚会（包括大众文化、特别是“超女”大赛类狂热聚会）中，这种古代审美的共属感常有激进的复兴与表达（译文末）。

18 世纪从宗教伦理共同体独立出来的审美与艺术很容易被纳入原子自由主义解释。审美感固有的“同”、“合”在现代性个体文化背景下，通常被解释为自由个体（主体）相互沟通的表达，亦即主体性的自由活动。浪漫主义、特别是现代派艺术更加突出了审美的自我表现特性。然而，康德所谓“共通感”（*Gemeinsinn*）却并不能单向度地归结于个体性主体审美判断的结果，而与个体性主体处在深刻的张力中。尽管康德的审美判断研究以现代个体性主体为原型，但同后来胡塞尔个体意向性所面临的“主体际性”（*Intersubjektivität*）的复杂困境一样，个体审美判断的“赞同”之普遍必然性不尽属于个体主体性活动的结果，而自然地须援引先在于个体审美判断的人类共通感。共通感的现代性限定带来了复杂的性质：一方面，共通感不是“作为私人情感，而是作为共同的情感”保证审美判断的普遍赞同，因而是先在于个体的公共基准（*norm*）；另一方面，共通感又是个体主体摆脱私人局限而“置身于每个别人的地位”的自主活动所达到的状态，因而是个体主体性活动的结果。审美共通感实际上总是呈现为普遍共通感与特定时代—民族—阶级—个体风格的多重性，而并不存在独立纯粹的审美共通感。

更为深刻的区别在于，审美共通感并非个体为解决自身利益需要而通过契约类让渡所形成的重叠共识。后者例如对政府公共代表性的认同感，其公共性实质是个体的意志工具，即个体利益的集合代表。如公民共和主义所分析的，此类现代化社会公共性已消除了古典的至善与美德理念，而代之以公共秩序性的“正当”（*right*）。这被视为导致虚无主义与伦理危机的现代精神结构缺陷。而审美共通感则超越了个体利益集合所形成的公共认同。个体在审美共鸣中直接感受到了本体性的“我们认同”（*we-identities*），而不是“我”与“你”的个体聚合的“自我认同”（*I-identities*）。泰勒（*Charles Taylor*）的个案例证是：小镇音乐爱好者为邀请大乐团来演出所达成的钱款分摊与事务统筹公共活动是基于个体意志的“聚合的”（*convergent*）善，它象征着包括政府行政在内的所有事务性公共交往，而他们在演奏高潮时的集体起立及狂热鼓掌才是本体论意义

列维—布留尔语（参见列维—布留尔《原始思维》，丁由译，商务印书馆 1986 年版）。

马丁·布伯强调的是：“原初词‘我—你’可被消解成‘我’与‘你’，然则‘我’与‘你’之机械组合并不能构成‘我—你’，因为‘我—你’本质上先在于‘我’。而‘我—它’却发端于‘我’与‘它’之组合，因为‘它’本性上后在于‘我’。”（《我与你》，陈维纲译，三联书店 1986 年版，第 38 页。）孟子“恻隐”被现代人误解为个体主体性的“同情”，其实是血缘共同体的自然人性。即使后现代主义也无法否定公共先在性与个体自主性的张力：“人们事实上不能说一种情感应该无中介地、即刻地接纳所有人的同感而不预先假设某种情感共同体，这种情感共同体使其他个人中的每一个都处于同样的境遇、同样的作品面前，从而至少不用进行概念设计就可有一个同样的判断。在审美情感分析中，就因此有一种通常出自某个共同体的分析在起作用。在作品接受中起作用的是情感的、审美的、远在任何交流和实用性之‘前’就有的共同体的章程。”（利奥塔：《非人》，罗国祥译，商务印书馆 2000 年版，第 122 页。）深陷于个体主义的现象学缺少个体之前的共同体前提，而不得不构造出繁复的诸种自我超越，当然，这也将个体主体性推至极致。

康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社 2002 年版，第 76 页，第 136 页。

的“共同的善”(good)。就此而言,审美共通感才标志着现代公共性的本体并成为至善的现代社会保留地。本文愿将此例证推进一步:停留在审美共通感本体中可以酿造出类似唯美主义沙龙或“超女族”的审美团契,但却依然在现实生活中保持着手段性公共事务与本体共通感的分裂;与此有别的另一个方向则是从审美共通感本体高度重新看待并从事“聚合善”活动而将之转化为“共同善”。这一转变的后果是,全部公共事务不再仅仅被视为个体利益的契约协同环节,而成为审美共通感对象化亦即个体与族类最高形态的同时实现。全体起立沉浸于音乐共通感的“我们”,在审美境界鼓舞下,返回头努力把包括钱款分摊在内的全部事务手段提升为更高的意义实现行动,并在此过程中将利益均衡的契约共同体提升向更高更人性化的共同体。从美学角度看,这也就是马克思传统中的现实审美与艺术审美或者牟宗三所说的“分别说”之美与“同一说”之美的关系。而这种融“审美共通感”于世界事务的态度,对于当代公民共和主义难题之一的“消极公共性”与“积极公共性”的分裂性而言,则提供了一条统一的出路。

如果消除原子自由主义意识形态的个体本体论幻觉,“我们”就有其先在于个体的公共传统前提条件地位。从巫术、宗教到宗族伦理、民族国家,共通感诚然在演变中趋向于弱化,但这种“集体无意识”从未真正消失,相应地,个体也从来不是如原子主义以为的无传统前提的纯粹自由。从审美社会学来看,审美共通感更为直接地继承了前现代共同体的共属感特别是伦理感,但在审美共通感中已没有古代共同体的蒙昧崇拜与身份等级,而被个体想象为自主的精神共鸣,因而审美共通感已对前现代伦理或宗教共同体的共属感进行了现代性转化。不过,它仍然是总体性的社会公共心理,而不能仅仅归结于原子自由主义的个体共鸣。近代英国经验派将内化的“道德感”、“同情”(moral sense)混同为美感,以及西方当代伦理学对情感主义的特殊依赖(如麦金太尔所分析的),都表明了审美共通感与伦理共属感的嬗变关联。伯克(Edmund Burke)把优美感直接等同于群居本能与亲合之爱,而审美现代性思想开创人之席勒则认为:

一切其它的表象形式都会分裂社会,因为它们不是完全和个别成员的私人感受发生关系,就是完全和个别成员的私人领域发生关系,因而也就同人与人之间的差别发生关系,惟独美的中介能够使社会统一起来,因为它同所有成员的共同点发生关系。

“所以,席勒强调艺术应发挥交往、建立同感和团结的力量,即强调艺术的‘公共特征’(der öffentliche Charakter)。”“只有艺术把在现代已分裂的一切——膨胀的需求体系、官僚国家、抽象的理性道德和专家化的科学——‘带出到同感的开放天空下’,美和趣味的社会特征才能表现出来。”这里重要的是,美感的社会统一性不再是古代共属感的遗留特征,而成为现代社会中对现代化—现代性的分裂性缺陷积极整合的功能。基于现代社会天然亲合相通感的审美共同体,甚至直接就是现代社会公共机制与公共机构的社会学与政治学原型。并非偶然,晚清到“五四”,中国早期现代社团也正以文学类为骨干。

审美共通感对现代化社会的公共精神资源意义成为清末民初民族救亡与精神重建的共识话题。“以美育代宗教”的最高精神信仰重建,在无宗教传统与宗法伦理共同体解体的中国社会条件下,更为实际的意义乃是“以美育代伦理”。蔡元培指出,“人类共性”在中国奠基于周公制

参见泰勒《答非所问:自由主义—社群主义之争》,应奇、刘训练主编《公民共和主义》,东方出版社2006年版,第382—383页。

参见尤西林《关于审美的对象》(载《学术月刊》1982年第10期)及《“分别说”之美与“同一说”之美》(载《文艺研究》2007年第11期)。

参见桑德关于公民共和主义中积极与消极公共性两个版本统一难题的叙述(参见《公民共和主义》,第368页)。

转引自哈贝马斯《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第56页。

哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,第53页,第58页。

参见哈贝马斯关于“沙龙”、美术馆、文学批评团体与现代公共机制及机构起源的特殊关系研究(《公共领域的结构转型》,曹卫东等译,学林出版社1999年版)。

礼作乐；梁启超作为“万物之公性”之“群”，是当时中国先进思想界讨论的中心问题之一，而“欲改良群治，必自小说界革命始”，这构成梁氏以培养现代性“公德”为中心的“新民”亦即国民性改造的重要实践途径。

审美共通感对现代社会伦理与更为普泛的公共精神的滋养强化作用，在现代社会的不同发展阶段有不同侧重。审美共通感在现代共同体诞生阶段占有特殊重要地位。中外启蒙美育思潮的核心即通过培养审美共通感培养现代公民，这与成熟后的现代社会以法制及公共交往培养公民有内—外侧重之别。20世纪初中国思想界对美育如此重视，乃至超出人心伦理教化而被视为社会组织的直接方式力量，这并非当时社会审美心理的自发反映，而突出表现了当时中国社会转型从精神信仰、伦理规范到政治、生活秩序的脱序分裂，以及由此造成的社会整合的迫切客观需求；它同时反映出现代化社会机制的阙失与软弱。1919年“巴黎和会”所深化的中国民族国家危机，要求以强力有效的手段改变晚清以来的这种社会脱序分裂，但这远超出了审美共通感的能力。这一格局召唤着更加强大而具直接政治功能的现代意识形态走上历史舞台。

三、意识形态与审美共通感

1924年国共合作，标志着中国现代化进程已结束文化启蒙。“天演论”所启蒙的面向未来直线进取的现代性时间—历史观，已落实为以独立富强的现代中国为初级目标、以全球大同为终极目标的现代性历史哲学、人生观与宇宙观统一体的共产主义与三民主义意识形态。共产主义以其终极目标的马克思主义理论论证，以及国际共产主义运动与苏联社会主义国家制度背景而拥有权威地位。信仰权威意识形态并为之奋斗的现代性政党，成为中国现代化历史进程的核心力量，从而，甲午战争之后解体无归处的中国精神信仰与伦理，终于在上述意识形态—政党组织—社会革命中获得了社会存在基础与实践机制依托。这一社会大变动决定了审美在此后中国社会中的地位。

清末民初宗教伦理内化为审美心体“心能”的方向由此返回社会。王国维所标榜的独立审美境界重又融合于社会伦理政治中并成为后者支撑性的力量。20世纪20年代后大规模社会行动化的革命，不仅是最高的信仰精神体现，而且是最高尚的人格伦理与道德意志体现，同时也体现着以崇高为特征的审美境界。因此，从20年代至70年代的中国革命运动具有审美的气质，群体性审美共通感成为伴随社会运动的重要意识形态特征，它不仅是现代性审美，而且属于肯定性审美现代性，亦即以现代性本质属性的无休止更新弃旧过程本身为美。

但是，启蒙现代性的全人类审美共通感理念在20世纪的意识形态中却被限定于阶级、民族、种族等等。现代中国革命心体一方面是统摄并规约个体心灵的无人称的阶级心体，另一方面也是以阶级排斥启蒙人文（人类）主义的特殊心体。统摄人文科学价值意义观的革命意识形态使这种大众心体政治化阶级化，同时双向地阻止在此之上有更为普遍的终极意义形态与在此之外有独立的个体心灵本体。这就是革命意识形态不仅长期批判个人主义而且同时批判普遍人性观念与超阶级审美观念、反对唯心论的原因。30年代梁实秋的普遍人性与超阶级的共同美观点曾长期被作为错误观点列入教科书，50年代高尔基因坚持“美在心灵”而受到批判，直至“文革”结束，“共同美”才被解禁讨论，并成为80年代初“美学热”兴起的一个契机。“美学热”兴起的另一个契机是对“文革”初期列为批判对象的“形象思维论”的重新讨论。“形象思维论”之敏感犯忌，在于其中包含的“直觉”观念对权威意识形态政治化逻辑的潜在挑战。由于审美的终极价值感、直觉性、心体本体性等基本特性与革命意识形态的许多重要方面不相容，因而，从20世纪30年代之后，美学客观上处于被取代地位而不再享有世纪之初的重要地位。与上述审美“心能”被吸纳于革命意识形态而失去独立心体不同，独立的中國美学在很长时期只是以边缘化隐

参见蔡元培《中国伦理学史》，《蔡元培哲学论著》，河北人民出版社1985年版，第51页。

如张竞生《美的社会组织法》（1925）所代表的激进的审美功能观念。

逸的纯艺术境界形态存活在宗白华这类个人思想中。这一转变并非偶然,审美共通感的公共性决定了审美不可能离群索居而注定与公共精神关联。

审美共通感与意识形态相结合的一大中介是历史哲学,而历史哲学正是现代性最高的意识形态。从维柯开始,审美与美学的一个重大本质向度即是其历史哲学的意义。决非无关紧要,马克思吸收了席勒的审美历史哲学,将“美的劳动”置于共产主义自由王国的终极理念地位,这不仅成为20世纪卢卡奇开端的人道主义马克思主义崛起的正统根据,也成为20世纪末中国执政党重建意识形态以启动现代化转型的重要根据。正是以《巴黎手稿》美学讨论为中心所酿成的“美学热”,推动意识形态从阶级专政转变为“以人为本”。

四、大众审美团契与新世纪

20世纪末叶中国社会进入现代化转型。人们开始在空前规模与空前程度上获得了个体的身体自由与心灵自由。中国已成为世界市场的一部分而加入全球化现代社会,必要劳动时间(生产成本)的竞争(缩短、加速)已将中国人卷入社会存在(而非仅仅是意识形态)意义的现代性进程。因此,首先不是在外来文化影响、甚至也不是在外来生活方式影响意义上,而是从上述必要劳动时间的经济—生存基础内在塑造规定上,当代中国人的审美形态日趋“全球一体化”。

审美共通感必然外化衍生出社会团体。如前所述,审美共同体有力地引导了现代公共领域的建构。由于此类团体以精神共鸣为基础,因而接近于宗教团契而可称之为审美团契。审美团契代表着审美共同体区别于一般理性共同体的信仰维度(所谓“非理性”),它在政教分离的现代社会中成为比宗教团契更为普泛的“准信仰”团契形态。现代转型的中国社会以迅猛的态势显示着这一点并表现出其特殊重要性。审美仍然是个体从急速匆忙的现代性时间激流中抽身“喘息”自在的“刹那”,审美共通感也仍然是个体间共鸣的天然“集体无意识”。但当代中国已愈来愈进入西方现代化社会的框架中:公共机构与公共交往理性化、形式化,终极信念内在化与私人化。然而,西方社群仍然有基督教团契与发达的民间非政府社团(NGO)依托,与之相比,中国人则已失去了昔日单位所有制的伦理乃至心灵交往依托机制,崇高的理想信仰已在商品化社会存在中趋于“世俗化”,从而,在一定意义上,当代中国精神信仰与伦理正处于与清末民初同样缺少社会机制依托的衰微境况中。

与上述精神信仰与伦理衰微境况形成鲜明对比的是,当代中国人在前所未有的审美文化聚会中保持着狂热而密切的身体与心灵的融合。审美现代性以“刹那”消融未来紧张,使宏大的现代性未来意义转化为同样宏大的“意义空间”,审美共通感激进扩张为大众狂欢聚会的“永恒广场”。置身于激情呼喊的歌星演唱会中,可以直接体验到现代人信仰升华、伦理交往与审美情感的心理能量聚合—释放。这种“心能”的巨量规模与激烈程度,折射出当代中国人现代性“心速”的急剧,以及相应平衡舒解机制的匮乏。同时,“玉米”、“粉丝”们似乎也实现了类宗教团契“同一颗心、共一个灵”的渴望。然而,当代追星族的狂热聚会或审美时尚潮流与崇高历史感氛围中的“文革”广场游行有深刻的相通之处,它们都缺乏个体审美心灵自由默契与自尊自在的接近结合,而有其商业资本、传媒、权力集团操控背景。在此背景下,渴望走出孤独而体验族类共在的现代个体,却恰恰成为无个性的大众(mass)原子。

新世纪中国“超女大赛”(2005)与“快男大赛”(2007)等层出不穷且一波高一波的大众团契式文化所显示的民众广泛性(从少年到老人)、狂热性(乘飞机赴会投票)表明,审美团契甚至已成为当代中国民间最大的公共参与群体与公共参与精神最巨大的来源。

参见卡尔·洛维特《世界历史与救赎历史》(李秋零等译,香港汉语基督教文化研究所1997年版)的思想史梳理。
参见L. P. 维赛尔《席勒与马克思关于活的形象的美学》,载《美学译文》(1),中国社会科学出版社1980年版。
参阅尤西林《“美学热”与后文革意识形态重建》,载中国社会科学院美学室编《美学》第1卷,南京师范大学出版社2006年版。

审美共通感及其团契如此巨大的能量对于新世纪中国究竟意味着什么?对此,尚不能做出确切回答。但本文题旨关注的是:审美团契的新奇追求、时尚传播流行方式、心理能量巨大积蓄及其群体发泄形态,是千百万心灵对现代性时间的亢奋追随(作为肯定的审美现代性);但其亢奋能量并未回归于“微软”等科技生产商业更新换代的高速运动(那才是现代性的存在论本源),而是以审美时间空间化(境界化)所拓展的“未来广场”狂欢,发泄现代性未来时间所压抑的自然生命节律能量,因而这同时也是对现代性时间的抗衡(作为否定的审美现代性)。个体审美心灵如此夸张地追求群体共鸣形态,则凸显出审美团契将无意识抗衡转化为社会抗议的冲动:审美心灵敏感到现代性时间所导致的生命能量压抑性积蓄与个体孤独自闭的现代性处境,而本能地走上街头、进入审美拓展的“未来广场”呼喊。这种呼喊以“肯定的审美现代性”狂欢无意识地表达“否定的审美现代性”抗议,它实质要求改变心灵的现代性存在处境,因而成为一种潜在的社会抗议。但这种艺术版的社会抗议并不清楚心灵被现代性时间驱赶与分割的社会存在根源。更为根本的限定是:民族国家竞争尚未有期,现代化—现代性所带来的力量与幸福还是绝大多数中国人憧憬的前景,因而,21 世纪的中国审美及其心灵,将仍然处在现代性时间命运结构所规定的矛盾处境中。

狂热的大众审美团契不能乐观地视为民主社会的活力,而毋宁让人感受到充满危机的动荡。而透过与之内在关联的现代大众时尚背后,也可以发现强势阶层集团对审美共通感深远曲折的利用操纵。所有这些与启蒙乐观主义迥然不同,它们表明,现代工商消费主义处境中的审美共通感已被异化,而且,脱离真善关联的审美难以保持自身原有的积极正面价值。

如康德关于美的四项契机经典论证所显示,审美共通感包含着美与真、善双重的关系:美从古代真善美一体中的分化与自律,同时是对真善的涵摄与代表。然而,启蒙以降二百年,工商消费主义逐渐掏空了美的真善内涵,而将美转变成可技术复制与商业交换的形式化物品,并将审美感性特性纳入消费欲望结构,从而重大地贬抑了审美的信仰维度。唯美主义追求与真善对立,初衷是超越世俗现实,却终于落为现代工商消费主义的功能一环。这不仅切断了美与真善的关系,而且扭曲了审美共通感的公共性。审美及其共通感的此种现代性困境要求走出唯美崇拜而回归真善美的关联,由此而指向对现代性分裂的根本整合:作为现代消费商品最受宠爱的“美”需要回归被现代—后现代黜退的“真理”与“至善”母体。它同时要求对扩张泛滥的现代审美文化以及视之为文明进步的唯美主义思潮作根本性反思。

(作者单位 陕西师范大学文学院)

责任编辑 陈剑澜

参见尤西林《审美共通感的社会认同功能:审美时尚在当代中国转型期的政治哲学涵义》,载《文学评论》2004 年第 5 期。

阿伦特与哈贝马斯在与“私人感觉”对立的方向上强调审美共通感是“所有人的一致性”,甚至强调审美共通感的普遍统一性可能扼杀个性而导致专制危险(参见安东尼·J·卡斯卡迪《启蒙的结果》,第 84—87、200—201 页)。与古代人相比,现代人更容易将“美”视为天然的“善”。然而,作为法西斯主义精神渊源之一的尼采“超人”等级统治,正以审美为最高级别。列奥·斯特劳斯敏感到审美与纳粹虚无主义反现代化文明的本质关系:“我说的是文明(civilization),而不是文化(culture)。因为我注意到许多虚无主义者都是文化爱好者,并以之与文明区分、对立。”“我有意把‘艺术’置于文明的定义之外。虚无主义最有名的斗士希特勒也是个著名的艺术爱好者,甚至他本人就是个艺术家。但我从未听说他追寻真理或把德性的种子撒入他臣民的灵魂。我观察到,文明的奠基者们教给我们科学与道德之所是,却从不了解大约最近 180 年以来的艺术这个术语;他们也不了解具有同样晚近起源的‘美学’这个术语与美学学科——这个观察加强了我对‘艺术’的偏见。”(《德国虚无主义》,刘小枫主编《施特劳斯与古典政治哲学》,上海三联书店 2002 年版,第 752—753 页。)日本武士道精神的一个特质同样也是:“美”被神圣化并取代“善”。而古代思想的一个要点则是对于脱离真善(特别是脱离“善”)的唯“美”主义的警戒。与感通学居于同一层面的信仰学构成美学的另一角度(参见尤西林《审美与时间:现代性语境中审美的信仰维度》,载《文学评论》2008 年第 1 期)。