

审美正义与伦理美学

徐岱

内容提要 关于当今时代，我们有许多概念可予以概括。但其中最让人关注的，莫过于早已由尼采预言性地提出的“空虚时代”。这个时代倡导的所谓“无痛伦理观”，意味着一种“后责任时代”与“后道德时代”的降临。它的基本特征是热情洋溢的“政治人”的退场和冷漠无情的“心理人”的登台。但进一步来看，事实上这是对以“人文关怀”为本的一切伦理观的消解，随之而来的文化问题就是美学的取消。对此，作为日常的“生活世界”的主体的“审美的人”不能视若无睹，而必须从理论上给予澄清与批判。这就是旗帜鲜明地强调“审美正义论”的价值所在。因为事实表明“审美”从来不是一种能够保持“价值中立”的活动，而是必须区分善恶是非的生命选择。归根到底，“审美正义”也就是“伦理美学”，二者殊途同归于对人类美好生活的呼唤。

从遥远的类人猿世界到想象中的电子人社会，人类文明的舞台一直呈现着“你方下台我登场”的情形，各种精彩纷呈的大戏层出不穷。尽管每个时代都留下了不可替代的足迹，但进入20世纪以来的风景似乎显得更为别开生面。有许多关于这个时代的命名。比如，这是一个“跨文化与全球化”的时代，这是一个“宁要臭名昭著的名声，不要伟大崇高的人格”的“没有无耻的时代”，这是一个“消费主义与技术垄断”的时代，这是一个由“赛博空间”（Cyberspace）为核心的“媒体时代”和“信息时代”，这是一个“娱乐至死与自我中心”的时代，这是一个信口雌黄的胡说八道与各种邪教一起“群魔狂舞的时代”，这是一个以“转基因技术和克隆人研究”等“科学”的名义为所欲为的“最愚蠢的时代”。所有这些命名都各有道理，但无可否认，最有力量的概括仍然来自尼采的预言：这是一个彻头彻尾、由一种多元虚无主义主宰的“空虚时代”。因此，首先的问题是：在这样一个“性刺激和性暴力代替了已经丧失的政治斗争热情”^①的时代，还有什么必要为“重构美学”而操心？还有无可能创建一个飘扬着“审美正义”的旗帜的“伦理美学”？

这个问题的提出理所当然，但要随着我们下面叙述的逐渐展开才能给予最终回答。为此，让

我们首先保持足够的耐心。随着轰动一时的“垮掉的一代”的叛逆精神和“先锋派艺术”的张扬个性逐渐失去新鲜感，激动人心的宏图 and 神话般的明星一去不返。曾经独步天下的“政治人”宣告终结，以自我为中心的“心理人”取而代之。这种人的典范特征是一种“后现代冷漠”：既无任何生命短促的悲剧性，也无末日来临的恐惧感。用法国学者利波维茨基的话讲，这是一个依据“无痛伦理观”行事的“后责任时代”^②。用美国学者托尼·朱特的话讲，这是一个“沉痾遍地”的时代：我们所面临的不仅是道德情操的腐化和启蒙理性的幻灭，更严重的是，我们培养出了除了对物质财富孜孜以求，对其他那么多东西无动于衷的一代。^③换言之，在这个时代，生活使所有的道德化为乌有^④。事情似乎早已在预料之中。“崇高精神”的衰落是明显的象征。1987年诺贝尔文学奖获得者、诗人约瑟夫·布罗茨基曾经说过：我们的过去有伟大而未来只有平凡。利奥塔也指出：崇高也许是构成现代性特征的艺术感觉模式，因为事实上“正是在这个名词的范围内，美学使其对艺术的批评权有了价值，浪漫主义也就是现代主义取得了胜利”^⑤。后现代艺术范式的崛起意味着崇高精神的颠覆，随着让人热血沸腾的行侠仗义的江湖英雄的销声匿迹，艺术中的崇高精神

也逐渐退场。

总而言之,“我们对伟大的敬重,一个时代接一个时代地连续在减弱”^⑥。事情似乎可以多方面予以理解。“在同样方式下,渴望饮食的愿望,在心理上总比渴望正义的愿望更强烈。”^⑦这是西班牙学者加塞特从思想史方面做出的解释。“道德的始作俑者是上帝。”^⑧在西方基督教文化传统中,这样的说法虽然听起来让人不太舒服,但却基本属实。“人是为别人活着的”是神权伦理学中唯一的道德。曾几何时,道德不过是人类崇拜上帝的一种仪式,远非对人的终极要求。显然,这是一种没有“关于个人权利内容”的伦理诉求,因而在今天看来,本质上也是一种伪伦理甚至是反伦理的伦理观。我们无须为这种名不符实的伦理观的消失而悲观,相反倒应该额首称庆。人类以惨痛的代价换来一个强烈的现实意识:“贪污、不公、卑劣永远不会消失,我们所能做的只是巧妙应对。”^⑨于是我们看到,在一个所谓的“后宗教社会”,大部分人都是在世俗目标中寻找意义和满足。时代的步伐催生出了一一种全新的社会形式:为一个倡导“无痛伦理观”的“后道德社会”^⑩的到来鸣锣开道。但在一片悲观主义情绪中,似乎仍存在着希望的曙光。利波维茨基认为,“后道德社会”并不意味着所有禁令都将消失,它只是借由对残忍、粗暴、不人道等现象的“情感上的”厌恶来完成个体的道德化;只是以“自我完善”的需要取代了以往的“自我牺牲”的原则。^⑪

这也清楚地暴露出,学院派话语的传统早已封闭在与世隔绝的书斋之中。因为正如论者本身就意识到的,这种“后道德文化”的特点就是遵循“享乐主义逻辑”。这个逻辑的症结并不在于随着责任感的放弃而导致奉献观的消失,更在于它以“个体权利”的名义维护绝对自我中心,以“情感伦理”的名义为非伦理行为辩护,以“宽容”的说法取消伦理底线,为逃避道德担当的懦弱行为提供冠冕堂皇的伦理依据。但希望的确并没有彻底泯灭。它通过启蒙理性描绘的“伟大乌托邦”的幻灭让人意识到:我们不能再将人类幸福与科技进步捆绑,也不能再将道德完善与知识进步相并列。^⑫换言之,希望在于我们并非只有“公而无私的英雄主义”和“举世为敌的自恋主义”这两个选项。在这两个极端之外,还存在着

一些能够让日常人性有一席之地存在的空间。必须承认,对伦理的真正捍卫要通过对“伦理主义”的批判来进行。^⑬不过这种批判绝不能成为替“无痛伦理学”辩护的借口。从这个意义上讲,产生了一种似乎是“悖论”性的现象:恰恰因为以“责任”为实质的伦理观的消亡,导致了“二十一世纪有可能就是一个伦理的世纪”^⑭的观点被提上议事日程。起因很简单:人之所以为人就在于不能在伦理缺席的环境中生存。用中国作家王小波的话讲叫“人猪有别论”:相对猪的需要,人之为人的要求正是由于伦理观的介入而显得要多些。

在某种意义上人们必须承认,起始于17世纪的“伦理世俗化”进程,正是所谓“现代民主文化”最显著的特征之一。但是,就像别的事物一样,这种世俗化伦理同样有着“两副面孔”:一方面,它有对作为个体的人的权利的尊重,另一方面,它还有出于不断膨胀且无止境的个人对享乐的满足。其结果往往超越了德行,在原先上帝的位置上放上了一个魅力无穷的诱惑女神。消费社会的问题不仅仅在于过度满足,而在于把人世的苦难与不幸等原本让人珍惜生命的反思都转化为消费资源,产生一种所谓“自恋型幸福”。面对丰富多彩和困苦不幸的景象,普遍而心甘情愿地沉溺于“High”(这个词在此表达的有“尽情地、无拘无束地、疯狂地、爽快地”等等意思)之浪潮的大众们充满激情。他们“或笑或哭,似乎道德便应当是一场‘联欢’”^⑮。由此可见,这种世俗伦理学奉行的已不仅仅是“一切皆可”的后现代解构原则,而是一种“既无约束也无惩罚的道德”的“非人”主张。^⑯因为在这样的“道德”情景中,“所有道德之道德都将是‘审美的’快感”。当然,这个意义上的“审美”早已面目全非。因为它处于商业的掌控之中,利润至上的商业文化尤其不能让象征经典美的崇高精神一如继往地占据道德制高点。因而,“当商业占有崇高时,商业就会把崇高变成笑柄”^⑰。所以也就不难理解,对于各种面目的后现代主义者而言,他们不仅会确信“不存在高尚的‘诗意’”,而且会进一步产生这样的困惑:“存在美学吗?”^⑱

由此而来,原本似乎互不相干、各自为政的伦理学与美学,在“崇高之后”的消费社会,通过对日益昌盛的“娱乐至上主义”的抵制,如

此这般地走到了一起,彼此面临着同舟共济的命运。在某种意义上,以“审美正义”之名进行跨越伦理学和审美学的学科重构的工作,就是在从古典美学中拥有举足轻重意义的“崇高”概念的坍塌开始的。康德曾认为,“正义”的概念不像是一个范畴,而是更像不可代表的崇高。^⑨这是值得重视的见解。“崇高”正是分别通往伦理学和审美学的一座桥梁:崇高既是道德至善的标志,也是伟大的美学精神的象征。让人意想不到的,正是所谓的知识阶层总是对虚无主义的景象情有独钟。不过尽管如此,他们的自以为是并不总是能如愿以偿。诸如“我们该相信什么?我们该怎么办?”^⑩这样的困惑仍然存在,而且也依然是当代社会大众必须面对的问题。比如,耐人寻味的是,大众们一方面喜欢消费媒体上的各种暴力现象,但却仍会厌恶现实中实际存在的暴力,尤其是当这种暴力发生在他们自己的生活世界中,实施于他们自己身上,影响到他们的生活时。这就巧妙地说明,除了一些旧的参照物遭到了侵蚀或几乎失去了其稳定性之外,一个“稳定的共同价值核心”依然存在。

事实上,我们的社会便是围绕着这些基于基本伦理价值观所形成的共识而建立起来。^⑪比如人权、诚实、宽容以及拒绝暴力等等。对于这些事关一个向往起码的民主生活的社会的“最低道德要求”,被自恋主义挟持与绑架了的“个人主义意识形态”,无法对它实行完全有效的控制。这就像利奥塔所说:无论理性对于人类社会的构成具有多么重要的意义,作为个体的人而言,存在着侧重于感觉的审美体验和自我需求的满足的伦理诉求的一致性。因为人体是感性的,人类沉静于情感之中。^⑫在这个意义上,自从走出茹毛饮血的生存状态,人类就逐渐开始努力摆脱弱肉强食的“丛林法则”。所谓“文明”的概念,在某种意义上就意味着“审美意识”的发生与发展。所以,虽然“伦理学”与“审美学”都是两门十分成熟的古典学科,但在当今时代它们都共同面临着学科重建的任务,从事这样一项跨越审美学与伦理学的研究势在必行。但仅仅这样的解释仍是不充分的。解决“空虚时代”的问题之所以需要分别从“伦理学”与“审美学”两个方面共同努力,是因为单凭一种思想的力量是不够的。英国著名

学者休谟说得好:道德更适合被感觉而不是被判断。^⑬这句话的意思换种说法也就是,往往以“强制性”面貌呈现的道德问题,需要有着“体贴的”形象的美学方式介入。反之亦然。在鱼龙混杂、良莠不齐的艺术世界中,同样需要有伦理学的介入。

有意思的是,寻根究底起来不难发现,“审美学”和“伦理学”其实拥有一个共同的源头:古希腊思想家亚里士多德。虽说在柏拉图的《大希匹阿斯篇》里第一次提出了“关于美”的讨论,而一部《理想国》实质上就是“正义论”;但就像标志着作为一门学科正式诞生的第一本美学著作,是由亚里士多德撰写的《诗学》;同样由他所著的《尼可马科伦理学》,则正式开创了西方伦理学研究。按照亚里士多德的理解,美学的重点不再是不可见的“美的理念”,而是以悲剧等为代表的艺术类型的具体构成原则。同样,“一切技术、一切规划以及一切实践和选择,都以某种善为目标。因为人们都有个美好的想法,宇宙万物都是向善的”。亚里士多德以这句话为其《尼可马科伦理学》开头,不仅表明了他像苏格拉底一样,将“德性的塑造”作为其思想的核心;而且当他在书里明确把幸福界定为“符合理性据德而行的人生”^⑭,意味着伦理学就是关于善的探讨。诚然,不同于科学史的进展有一个得到相对公认的轨迹,人文领域的特点是以“百家争鸣”作为繁荣兴旺的象征。由此而来往往呈现出“众说纷纭,莫衷一是”的格局。自亚里士多德以来,关于“正义”和“伦理”的讨论吸引了太多学者的关注。除了开风气之先的名著,如休谟《道德原则研究》和亚当·斯密《道德情操论》,以及康德《道德形而上学原理》、费希特《伦理学体系》、叔本华《伦理学的两个基本问题》、尼采《超善恶》、亨利·西季威克《伦理学方法》、胡塞尔《伦理学与价值论的基本问题》、石里克《伦理学问题》、理查德·黑尔《道德语言》等,自上世纪末以来,相关研究著作可谓汗牛充栋。许多著作都各有特色。

比如,除了层出不穷的《伦理学理论》、《伦理学导论》、《伦理学与生活》,以及那些已成经典的罗尔斯《正义论》、麦金太尔与之争论的《谁之正义?何种合理性?》与《德性之后》、保罗·利科的《论公正》和费尔南多·萨瓦特优秀

及性作品《伦理学的邀请》等，由不同视角做出的不同研究同样吸引人眼球。比如《善恶经济学》、《伦理的经济学诠释》、《境遇伦理学》、《基因伦理学》、《环境伦理学》、《环境正义论》、《正义的理念》、《社会正义论》、《自然正义》、《作为公道的正义》、《自由的伦理》、《道德的理由》、《道德的基础》、《道德运气》、《道德的基本概念》、《生命伦理学导论》、《无本体论的伦理学》、《责任的落寞》、《正当与善》、《什么是好生活》、《为什么做个好人很难》等等。在这个反伦理的伦理学界，两位后现代思想家利奥塔的《后现代道德》和齐格蒙特·鲍曼的《后现代伦理学》一直引人注目，而匈牙利学者阿格妮丝·赫勒的《超越正义》同样拓展了思考这个主题的新路径。不过为了这项研究工作能够顺利展开，首先需要对几个关键词进行必要的梳理，比如对“正义”和“伦理”等概念的理解。但事实表明，在人文研究中，任何一个重要概念都难以形成一个得到普遍认同的结果，因而关于概念的争议本身就占据了思想史的重要篇幅。这样的现象有其一定的道理，但它对具体研究项目的阻碍也显而易见。让太多的才俊之士皓首穷经一生而无所作为，这种对人力资源的极大浪费早已到了应该终结的时候。

比如在日常生活中，伦理与道德这两个概念经常纠缠不清，这有其词源上的因原。从词源上讲，“伦理”（ethics）一词来源于古希腊，本义是习俗、风俗与性情；而来源于拉丁文的“道德”（morality）如出一辙，同样也是习俗、风俗与性情。^⑤这导致了学者们在实际运用这两个概念时的混乱。我们的研究不准备按照这个路径进行，尽量避免陷入“定义”的困境而不让自己束手无策，这是首先必须考虑的问题。否则我们就无法对实质性的问题展开思考。考虑到本项研究的宗旨，我们既不准像英国学者布莱恩·巴里在《正义诸理论》中那样，满足于将正义划分为“作为互利的正义”（justice as mutual advantage）和“作为公平的正义”（justice as fairness）^⑥的二分法；也不试图像美国学者唐纳德·帕尔玛在其《伦理学导论》中那样，通过对自古希腊伊壁鸠鲁的利己主义和享乐主义以来，诸如功利伦理、进化伦理、美德伦理、先验伦理、实用伦理等各种流派的历史梳理，来给“何谓正义”一个理论上的界定。

有句话说得好：缺少一个明确的定义似乎不会对我们的生活造成太大影响。^⑦这里的“生活”显然包含学术研究在内。但这并不等于说我们可以随意地信口开河。麻烦的是，关于“正义”的解释似乎早已处于一种“超饱和”状态。

古代人把正义设想为一种由宗教或政治体现出来的宇宙秩序，柏拉图提出关于正义的一种原始概念：正义是人的一种美德。^⑧仅仅从古希腊到罗马再到天主教，三种关于正义的不同诠释，就足以如利奥塔所说的，正义的多样即是多样性的正义。^⑨这种情形让某些当代伦理学家望而生畏，失去继续前进的动力。在他们看来，由于“伦理学的通常性任务已经失去作用”，因而其目标只能是关于“伦理学的终点”何在的讨论。而这种讨论的实质，是指“放宽伦理学的目标、限制和界限”。这就意味着坚持“伦理规则的临时性”和“伦理普遍性的不可通达性”^⑩。不言而喻，这事实上是“伦理学取消论”。但与其说这是一种聪明的选择，不如讲是愚蠢的狡猾。因为“接受多样性不同于崇拜多样性，正如尊重他人不是相对主义”^⑪。为了从这种消极状态中超越出来，从日常经验或者历史常识入手是个相对可行的做法。诚然，常识的价值并不在于它是无可置疑的，而在于它是一种实践的基础和前提。通常说来，伦理学问题涉及“道德”或道德上“有价值的东西”。用最古老也最简单的话讲，伦理学就是关于善的知识。^⑫以此类推，“审美正义”所要讨论的是以艺术文化为中心的拥有道德价值的东西。它的基本原则，一言以蔽之，如果说“没有了伦理的政治和经济是邪恶的”^⑬，那么一部从古至今的世界艺术史早已表明，没有伦理的艺术是微不足道的。

从学科建设方面来看，对伦理美学来说值得一提的是对宗教伦理的警惕。做出这样的强调是因为在一定程度上，伦理美学面临着一个“两难选择”：以理性为基础的伦理学追求的是正义，而从信仰出发的宗教伦理则将爱作为其最高理想。从伦理的角度来看，由“爱”激发出来的人性关怀似乎比单纯从理性而来的对正义的诉求更纯粹。^⑭但深入地来看这其实往往徒有其表，是一切宗教有意无意地都在利用的一种手段。宗教对“异教徒”的排斥和利用共同信仰形成的集体主义优越性，决定了没有一种宗教能真正解决社会公

正的问题。一方面,在每一种追求社会公正的那种激情中,似乎总是包含着一些类似于宗教理想的成分。另一方面,宗教为了能够吸引大众扩大自身的世俗权力,也必须使原本以理性为基础的公正的观念掺杂进爱的理想。为了避免陷入困境,伦理美学必须在两个问题上明确自己的立场:其一,良知的力量显然只能来自于“个人”而不是受权威主导的“社会”;其二,尽管如此,在伦理学中必须坚持“正义”的核心。因为归根到底,“和谐的社会关系靠的是正义感而不是慈悲心”^⑤。因为,唯有“正义感”拥有超越任何局部利益的普遍性。

这足以充分说明,我们关心“正义”问题,并不是因为它是一门历史悠久、学理深奥的“学问”,恰恰相反而是因为它的日常性。换句话说,无论你自觉与否都不得不承认:正义问题出现在我们的日常生活中。从新闻媒体、娱乐节目到一本正经的政府发言人的报告,或隐或显地都涉及到“正义何在?”的问题。这个问题通常包括“分配正义”、“矫正正义”、“程序正义”三大部分。^⑥为了不陷入概念纠缠的陷阱,暂且让我们接受这样的解释:所有关于正义的诉求都源于诸如“自由”与“生命”等其他价值的追求,而不是正义本身。^⑦一个最简洁也最有效的诠释就是:“正义的主要观念是公平。”^⑧在当下这个由“平庸者”取代“平常人”为主导、热衷于用无休止的消费来填补心灵之苍白的“空虚时代”,退一步说即使我们承认生活没有更高的目标,事实上你仍然无法回避“生命何为?”的意义问题,需要为自己的重大选择赋予某种说法。在这个意义上,我们可以用托尼·朱特的这番话来让自己从“定义论”的陷阱中脱身:公正或善的实质既是一种公约功能,更是一种定义。但却“如同形形色色的色情现象”那样,它的这些特点可能无法定义,但关键在于“你看见它们时就知道了”^⑨。或许这个比喻显得有点粗俗,但平心而论它对于我们干净利落地摆脱“理论主义”的概念游戏,相对准确而有效地把握和使用“正义”的概念还是很合适的。

毫无疑问,“正义”的理念来自于人身上的一种“正义感”,尤其是在那些具有侠义精神和公共意识的人们身上,体现得格外鲜明。这种“普遍性”说明了“正义”作为伦理学核心概念的有效

性。但在生活世界中,不同个体在这方面所存在着差异性也相当明显。因此如果进一步追究,为什么是“这些人”而不是“所有人”都能在这方面有着“步调一致”的表现,这就难以用科学的方式给予解释了。倡导“先验论”的康德曾对此大惑不解,他将这与“头顶上的星空之灿烂”作为两大无解之谜留给了我们。这里,我们也不想就这种俗称为“良知”的东西的生成机制多费笔墨。但在此我想借用美国著名人类学家康拉德·洛伦茨的观点。根据他的研究,“我们的价值观很可能是建立于一种先天的机制基础上的,这些机制阻碍了某些特定的,对人类有害的蜕变现象的发生。这种猜测是很合情理的,比如:我们的‘正义感’也同样是事先就编入我们的基因程序中,其作用就是抵制那些人类蛀虫的恶劣行径对社会的浸润”^⑩。尽管这样的解释仍带有人文学色彩的“非逻辑”化,但却能从“现实感”中得到验证。由此而再进一步,我们同样能以一种简单却有效的方式,从“实用”的角度,以生命为法则,给伦理学之“善”做个基本的把握:“善是保存和促进生命,恶是阻碍和毁灭生命。”^⑪

由此可见,“审美正义”就是“伦理美学”,彼此不过是同一件事的两种称呼。但必须强调的是:伦理美学虽然仍属于传统意义上的哲学美学,但却不是其中的一个分枝。而是随着美学研究的发展,人们对这门学科本身性质渐渐清晰之后,“伦理美学”是对以往被以“艺术哲学”命名的这门学科的一次重新界定。所以在“伦理美学”之外不再有任何别的哲学意义上的“美学理论”。换言之,与诸如政治美学、科学美学、经济美学等门类研究不同,伦理美学属于“元美学”层面。这意味着,以“审美正义论”的名义对伦理美学展开研究,是当今时代对历史悠久的美学研究,通过学科重构实现继往开来的唯一路径。这项研究的“基本问题”主要包括两方面:首先是伦理美学“如何可能”,这涉及对已成老生常谈的“艺术自律”话题的重新理解;其次是伦理美学“怎样落实”,这涉及对“美学与美育”的关系的重新认识。长久以来,美学研究领域一直有个虽未明说但心照不宣的“共识”:美学理论或艺术哲学是这个研究领域的主体,而美育研究只是在美学理论引领下的实际运作。彼此之间的关系并不是相

互依赖与促进,而是指导与接受。但这种认识早已到了需要彻底改变的时候。

在此,不妨让我们直截了当地把事情讲明。美学的出路其实并不在于从古典“形而上学”向现代“后形而上学”的转变,而是要彻底扭转坐而论道指点江山的做派。如果说古典美学以自视为不结果的“花朵”为荣,那么当今美学则有必要彻底终止这种孤芳自赏的做派。约翰·巴罗说得对:如果我们对待世界的“本能的美学感应”对于我们的生存有负面影响的话,这种本能的美学感应就不可能进化。而事实上,“我们审美的偏向是天生与经验的一种融合。对于自然景色中能维持生命的东西我们保持着一种天生的敏感”^④。事实胜于雄辩。人类美学能力的进化清楚地表明了它对于我们的生活不仅有用,而且十分重要。这是我们需要“重构美学”的积极意义所在。概括地说,美学研究只是在相对意义上包含理论与实践两大部分。传统中那些真正有价值的美学理论之所以能够载入史册,事实上得益于审美实践的支持、能够从具体经验中汲取营造抽象理论所必须的实践成份。美学必须、事实上也具有其独特的“用处”。但它的这种“功用”主要是通过以“人格塑造”为目标的“审美教育”实践而呈现出来。因此,关于伦理美学研究的关键不仅在于要充分说明,伦理价值及其评估在以艺术作品为中心的审美现象中的决定性意义,同样也包括对“美学的根本在于美育”这个长期未能得到承认的道理,给予充足的阐明。

从学术史来看,通常认为,“伦理学是第一个发现了人的本质是什么、人需要什么以及最终如何满足这些需要的科学”^⑤。但这个结论并非无可置疑。因为作为以“肉体”为生存前提的人类的第一反应,只能是感官生理的适应性,也就是必须在身体方面感觉良好。孔子《论语》中两次说到“吾未见好德如好色者也!”(分别是“子罕第九篇”和“卫灵公第十五篇”)。这句话中的“好色”的意思与现代明显带有贬义的含义完全不同,强调的是人对外在之美的注意力相对于内在德性修养(如鲁迅所谓的“魏晋风度”)往往具有一种“优先性”。这也从一个侧面说明,如果说以亚里士多德正式给“伦理学”命名,标志着这门学科的诞生,那么,其实早于伦理学的美学事实上已

经从事着同样的研究。诚如叔本华在《作为意志与表象的世界》中强调的:现代哲学的最大错误是没有意识到,“身体经验”不仅构成了进入真正现实的大门,而且这种真正现实就是事物的内在本质。这个本质指向同我们的生命体验融为一体的那个“意义世界”。换句话说,“如果身体世界不仅仅只是我们的表象,而是更多的东西,那么这更多的现实只能在身体经验中获得。同样,身体经验也构成了进入真正现实的大门,这种真正现实就是事物的内在本质”^⑥。所谓“空虚时代”的根本症结,就是享乐主义的泛滥。但这个“主义”的最大问题其实并不是让人沉迷于快乐的海洋,恰恰相反,而是让人类的享受变得浅薄和毫无实质内容的平庸。

这里的关键在于:享乐主义把具有丰富内涵的人类“快乐”,单质化为平面向的“享受”而排斥了具有人性深度的“愉悦”。如果说享受是所有动物共有的体验,那么只有“愉悦”才是专属人类的东西。因为“‘享受’或许可以不必通过艰苦的工作而获取,然而‘愉快’这种鼓舞人类的天赐之物却不会如此”^⑦。康德说过:鸟的歌声宣诉着它的快乐和对生活的满足,至少我们这样解释着自然,不管这是不是它的真实的意图。^⑧正如康德所说,这是人类以“移情”方式对鸟语花香的自然天地的美好景象的理解,但不可否认的是,包括鸟类在内的所有动物都有享受生命的时刻。但这恰恰说明了“享受”的本质特点:生理感官层面的直接体验,因此它往往表现为当下的即时性,缺乏能够令人回味的东西,不仅无益于提升个体的生命境界,而且相反会“促进”人沦为“单向度”的“空心人”。其症结在于,这样的体验中缺乏自觉到自我存在的“生命意识”。只有拥有这种自觉的体验才属于“愉悦”性的快感。它甚至无须通过诸如饮食男女等生理本能的满足而实现。一位十九世纪的美学家早就指出:“深深地呼吸,感觉血液怎样通过与空气的接触得到净化以及整个循环系统怎样呈现新的活力,这差不多是一种真正令人陶醉的快乐,其审美价值是绝不能否定的。”^⑨从中我们所认识到的,不仅是伦理学与审美学在对人的本质的把握上的一致性,还有在这种一致性中呈现出来的对“人性”的积极作用。

抽象的理论思辨是美学研究的起点,具体的美育实践则是其最终目标。从这个视野上看,我们必须坦率地承认:当今时代的美学真的需要一个彻底的“转型与重构”。必须意识到,传统意义上以“艺术哲学”命名的“美学”,其实就是“以人为本”的“美育学”的“导论”而已。为“形而下”的美育实践的顺利展开铺平道路,是“形而上”的理论研究的职责所在。只有这样的理解,才能让美学这门古典学科焕然一新,在丰富多彩的现代人类文化中呈现出它不可替代的重要性。不难发现,在某种意义上,“伦理美学”与“人生意义”的关联十分密切。有句话耐人寻味:现在“人民的鸦片”不是宗教而是体育^⑧。为什么在今天的世界上有如此多的人为足球疯狂,体育明星被视为昔日的救世主般地顶礼膜拜?这就是“空虚时代”的症状。无论自愿或自觉与否,绝大多数人事实上过着一种漫无目的的生活。人们只是不再想要服务于某个功利性明确的目标,他们厌倦了那些严肃的宗旨,不需要让自身的存在拥有某个合法性的担保。只有一件事是明确的,那就是快乐。这就像一位老牌的“马克思主义美学家”所说,“在这个意义上,人生的意义有趣地接近于无意义”^⑨。这看似是对当下现状的真实描述。但我们不能让自己为这个现象所迷惑。

如果说“崇高精神”的象征是“英雄形象”,那么,从每个时代都并不缺乏属于自己的“时尚文化”来说,崇高永远不会消失,只是在形态上发生了改变。因为“年轻人一向都需要自己的英雄”^⑩。所以很显然,需要我们真正关心和认真考虑的,其实并不是“崇高精神”的消失,而是怎样为崇高精神以一种新形象的回归创造条件。应该明确的是,身处空虚时代面临价值虚无的挑战,我们的任务当然并非是利用好莱坞大片“穿越时间回到从前”的特技效果,去为那些消失了的“崇高理想”的幽灵招魂。而是让这个思考重返普通百姓的日常生活和平常事务之中。必须强调的是,崇高之后的时代不仅依然有关于人生意义的问题,而且这是一个“人之为人”的永恒问题。归根到底,这个问题并不是哲学意义上对某个抽象命题的解答,而是在生活世界之中对某种具体生活方式的选择。这不仅意味着“它不是形而上的,而是伦理性的”^⑪;而且还进一步表明,它就

是属于“作为哲学本身”的美学范畴的。这就是伦理美学的特色与意义所在。这方面的工作事实上早已悄然而扎实地展开。仅就译成中文的著作而言,除了上世纪英国著名美术评论家罗斯金的《艺术与道德》外,比较出色的有英国学者舍勒肯斯的《美学与道德》。

此外,仅以美国学者为例,诸如美国加州大学保罗·伯格曼与迈克尔·艾斯默合作的《影像中的正义》,著名学者阿兰·布鲁姆的《莎士比亚笔下的爱和友谊》,以及阿诺德·贝特林的《艺术与介入》等,都在这个领域展开了杰出的工作。此外,特别需要提到的是,美国芝加哥大学著名学者玛莎·努斯鲍姆的《诗性正义:文学想象与公共生活》,更是近年来在这个领域中一部颇有影响力的著作。尽管她的一些核心观点受到不少学者的强有力的质疑,比如,“难道真的只有伟大的艺术作品才可能赋予道德理解吗?”以及“若不借助于对伟大文学作品的阅读,就不可能理解某些道德问题了吗?”^⑫但这样的不同声音显然有益于伦理美学的建设而不是相反。但毫无疑问,这个“转型与重构”的事业只是刚刚开始,需要做的工作还有许多。叔本华认为,作为个体的我们所有意志行为,都来自匮乏和缺陷,因而都陷入痛苦之中。其症结在于欲望是永恒的,而欲望的满足则是无止境的。在他看来,解决之道“只有无我的审美沉思,以及一种佛教式的自我克制”^⑬。显而易见,这种典型的叔本华式消极态度虽然是真实的,但只是回避而无法解决问题。这里的关键在于,叔本华对“审美”的古典式理解在今天来看显得十分片面。事实上,“审美沉思”的意义并不在于让人借“审美体验”的路径进入佛教之门,恰恰相反而是一种积极的实践行为。

或许我们必须承认,从“意义”的角度讲,人生更多地呈现为一个“过程”而不是一项“工程”。因而也就不能预先做出一个完美的“方案”、无法明确一个具有可操作性的实际的功利“目标”。但这并不意味着我们的日常行为,就因此而只能臣服于无所事事的随波逐流或随心所欲,更不能为“空虚时代”的登场提供任何合法性。真正的审美体验并不会让人成为别尔嘉耶夫所说的那种缺乏公共意识的冷漠的旁观者的“审美主义者”,而是必然导致付诸审美实践的行动主体。这

才能让审美存在的价值得到充分呈现,它为我们通过伦理美学的建设而恢复美学事业的意义提供了逻辑保障。这就是我们此项关于“审美正义与伦理美学”的研究根本宗旨,对于它所要想达到的阶段性目标,我可以下面四句话来予以概括:热爱艺术,体验美感;抛弃世故,回归真诚;懂得珍惜,学会关怀;确立信念,守卫人性。从这个意义上讲,无论从伦理学还是审美学,“道路也许是必然不同的,但目的地对于所有人来说只有一个:它包括了和平、正义、美德、幸福、和谐的共存”^⑨。用一位英国学者在其所著的《价值、美学与伦理》一书中的话说:审美是重要的、严肃的,以一种紧要的、有影响的、深刻的方式和人类的普遍价值联系在一起。^⑩由此来看,审美学与伦理学的殊途同归是必然的:它们都指向一个共同目标:让人类的生活更美好!

①[英]特里·伊格尔顿:《人生的意义》,朱新伟译,第21页,译林出版社2012年版。

②⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒[法]吉尔·利波维茨基:《责任的落寞》,倪复生等译,第5页,第5页,第14页,第14页,第157页、第201页,第235页,第237页,第1页,第139页,第45页,第19页,第155页,第237页,中国人民大学出版社2007年版。

③②③[美]托尼·朱特:《沉痾遍地》,杜先菊译,第25页,第3页,第133页,新星出版社2012年版。

④⑬②[法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代道德》,莫伟民译,第1页,第156页,第151页,学林出版社2000年版。

⑤[法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《非人》,罗国祥译,第103页、第105页,商务印书馆2000年版。

⑥[英]托马斯·卡莱尔:《英雄和英雄崇拜》,张峰等译,第134页,上海三联书店1988年版。

⑦[西]奥德嘉·贾塞特:《生活与命运》,陈升译,第136页,广西人民出版社2008年版。

⑪②③[美]休·拉福莱特:《伦理学理论》,龚群译,第136页,第136页,第128页、第149页,中国人民大学出版社2008年版。

⑳[美]凯利·克拉克等:《伦理观的故事》,陈星宇译,第74页,世界知识出版社2010年版。

㉑[美]罗伯特·索罗门等:《最简洁的哲学》,杨艳萍译,第66页,中国书籍出版社2009年版。

㉒②③[美]唐纳德·帕尔玛:《伦理学导论》,黄少婷译,第5页,第1页,上海社会科学院出版社2011年版。

㉓[英]布莱恩·巴里:《正义诸理论》,孙晓军等译,第5页,吉林人民出版社2004年版。

㉔[意]康波斯塔:《道德哲学与社会伦理》,李磊等译,第49页,黑龙江人民出版社2005年版。

㉕[法]吕克·费希:《什么是好生活》,黄迪娜等译,第325页,吉林出版集团有限责任公司2010年版。

㉖[德]石里克:《伦理学问题》,李步楼译,第12页,商务印书馆1997年版。

㉗㉘[美]莱因霍尔德·尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,蒋庆等译,第46页,第29页、第24页,贵州人民出版社1998年版。

㉙㉚[美]公民教育中心:《正义》,刘小小译,第3页,第3页,金城出版社2011年版。

㉛[匈]阿格妮丝·赫勒:《超越正义》,文长春译,第1页,黑龙江大学出版社2011年版。

㉜㉝[美]康拉德·洛伦茨:《文明人类的八大罪孽》,徐筱春译,第124页,第89页,安徽文艺出版社2000年版。

㉞[法]阿尔贝特·史怀泽:《敬畏生命》,陈泽环译,第19页,上海社会科学院出版社1992年版。

㉟[英]约翰·巴罗:《艺术与宇宙》,舒运祥译,第131页、第142页,上海科学技术出版社2001年版。

㊱㊲[英]以赛亚·伯林:《现实感》,潘荣荣等译,第195页,第195页,译林出版社2004年版。

㊳[德]费迪南·费尔曼:《生命哲学》,李健鸣译,第30页,华夏出版社2001年版。

㊴[德]康德:《判断力批判》上卷,宗白华译,第147页,商务印书馆1964年版。

㊵[美]舒斯特曼:《实用主义美学》,彭锋译,第350页,商务印书馆2002年版。

㊶㊷㊸㊹[英]伊格尔顿:《人生的意义》,朱新伟译,第25页,第99页,第93页,第54页,译林出版社2012年版。

㊺[美]耶胡迪·梅纽因:《人类的音乐》,冷杉译,第244页,人民文学出版社2003年版。

㊻[英]舍斯肯勒:《美学与道德》,王柯平等译,第109页,四川人民出版社2010年版。

㊼赵彦芳:《诗与德》,第11页,社会科学文献出版社2011年版。

[作者单位:浙江大学人文学部]

责任编辑:吴子林