

美学|心性

中国现代美学与
儒家心性之学关系研究

杜卫 冯学勤 许宏香/著



人
民
出
版
社

美学|心性

中国现代美学与
儒家心性之学关系研究

杜卫 冯学勤 许宏香/著



人
民
出
版
社

责任编辑:郇中建
封面设计:石笑梦
版式设计:东昌文化

图书在版编目(CIP)数据

心性美学:中国现代美学与儒家心性之学关系研究/杜卫 冯学勤
许宏香 著. —北京:人民出版社,2015.12

ISBN 978-7-01-015227-1

I. ①心… II. ①杜… ②冯… ③许… III. ①美学-研究-中国-现代
IV. ①B83 ②B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 220897 号

心性美学

XINXING MEIXUE

——中国现代美学与儒家心性之学关系研究

杜 卫 冯学勤 许宏香 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2015 年 12 月第 1 版 2015 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:18.25

字数:264 千字

ISBN 978-7-01-015227-1 定价:42.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

目 录

001	 蔡元培
001	 又主静出倪 审静思学大感印象：“式而式谓式” 章三第
001	 范世
001	 身美主人 崇，身事小人来要” 章四第
001	 蔡元培美育思想对儒家心性文化传统的传承与发展——
001	 蔡元培美育思想对儒家心性文化传统的传承与发展——
001	 “超脱”与“普遍”：康德美学功能性阐释的本土
001	 “美育代宗教”：中国现代美学的“百年迷途”？
001	 “主静出倪”到“趣味主义”：梁启超美学思想
001	 导 言
001	 第一章 “尊德性”抑或“道问学”
001	 ——王国维美学思想与儒家心性文化传统的价值和知识学
001	 关联
001	 第一节 关联的内在理路：问题域与一般症候
001	 第二节 “尊德性”：“东洋伦理”与会解审美“无利害性”
001	 的展开
001	 第三节 “道问学”：乾嘉汉学学术背景的断裂和延续
001	 第二章 “心术粹驳”与“外物印象”
001	 ——蔡元培美育思想对儒家心性文化传统的传承与发展
001	 第一节 西方美学舶来的基础：蔡元培的本土知识谱系
001	 第二节 “超脱”与“普遍”：康德美学功能性阐释的本土
001	 基础
001	 第三节 “美育代宗教”：中国现代美学的“百年迷途”？
001	 第三章 “淬沥其所本有而新之”
001	 ——梁启超美学思想与儒家心性文化传统的学术谱系关联
001	 第一节 师承汉宋：梁启超与清末儒学的知识谱系关联
001	 第二节 从“主静出倪”到“趣味主义”：梁启超美学思想

的发展	153
第三节 “无所为而为”:梁启超美学思想的审美功利主义 性质	171
第四章 “要求人心净化,先求人生美化” ——朱光潜美学思想与儒家心性文化传统的现代绵延	190
第一节 “旧时代的信仰”:朱光潜与儒家思想传统的关联	197
第二节 克罗齐、尼采那并不忠实的“信徒”	218
第三节 心性之学的信徒:“走不出”的“惟心”	231
附录 无所为而为:从儒家心性之学到中国现代美学	255
后 记	282

导 言

一、中国现代美学是否存在传统思想文化的历史连续性

总体上看,近三十年我国对于中国现代美学思想的研究,基本上沿袭了如下的观点:中国现代美学是在中西文化碰撞中形成的,这种碰撞主要表现为接受了西方美学,然后阐释中国传统思想材料以及文学艺术。这个观点有其合理的一面,一般地讲,中国现代美学,甚至“美学”这个词,都是在西方学术思想引入中国之后产生的,明显受到了西方学术思想的深刻影响(这里暂时不考虑一个时期某些西方美学思想经由日本这个中介所产生一些值得研究的问题),从而产生了与本土传统学术思想似乎很不相同的“美学”。的确,由于西方学术思想的引入,我国出现了新学,美学也是如此。因此,研究中国现代美学,应该重视西方美学对中国的影响的研究,应该重视由于西方美学引进而产生的新思想、新理论,应该重视由此而对现代思想文化建设所产生的积极意义。但是上述观点暗含着一个误解,似乎中国现代美学主要是西方美学介入中国所致,这一时期的美学问题框架甚至概念范畴都应该以西方美学为主体,由此造成了我国美学的学术文化断裂的“全新”。因此,对于中国现代美学自身的问题、价值取向甚至学术话语相应地有所忽视或轻视,又基本上忽略了传统学术文化的连续性,所呈现出来的中国现代美学似乎主要是某些西方美学在 20 世纪前半叶的中国“引进版”,也就是“美学在中国”(Aesthetics in Modern China),而非“中国现代美学”(Modern Chinese Aesthetics)。这种误解还导致了本世纪初一度被大家认同的另一个误解,那就是认定我国美学从 20 世纪开始就得了“失语症”,好像这一百年来中国美学被西方学术话语所占据,已经失去了自己发

声说话的能力。现在的问题是,中国现代美学真的是与本土传统学术文化“断裂”的产物吗?

由于中国现代美学中美育理论的比重很大,而且常常居于核心地位,因此,研究中国现代美学的一个切入点是中国现代美育理论。从美育理论入手,能够更加深入地发掘在这种“现代”美育理论中凸显出来的本土美学问题和美学思想。通过详细研究王国维、蔡元培、朱光潜提出美育理论所针对的本土问题,并把他们的美育理论与康德“审美无利害性”命题、席勒美育理论等西方现代美学理论进行比较,能够揭示出他们的美育理论乃至美学思想所蕴含的独特而极具本土性的思想意义。我们可以把这种具有独特本土意义的美学思想称作“审美功利主义”:
“审美功利主义是针对中国现代化的问题,源自中国传统文化和西方现代思潮的双重影响而产生的中国现代美学思想。从目的上看,审美功利主义把思想文化的改造和人的启蒙教育联系在一起,并由此使中国现代美学具有了启蒙和人的心理本体建设的人文精神;从思想来源上看,它把西方现代思想和中国传统文化融合在一起,并创生了新的意义;从范围来看,它虽然主张审美和艺术的相对独立性,并反对传统的‘文以载道’说,但是在人的内在修养和精神境界提升的意义上,把审美与道德联系在一起,从而拓展了审美范畴的社会现实意义;从功能上看,它虽然主张审美的超越性,但是把作为学术研究的美学和作为社会实践的美育结合在一起,构成了颇具中国思想特色的人生论美学。”^①

这种思想的产生,从总体上说,固然受到欧洲美学思想的重要影响,这是事实,如王国维之推崇康德、席勒,蔡元培之介绍欧洲哲学和美学从而提出对后世影响很大的美育思想,朱光潜就更不用说了,他就是在欧洲系统研习美学和心理学的。但是,这几位自幼都接受过中国传统学术的教育和学术训练,特别是王国维、蔡元培、梁启超这三位第一代现代美学家,他们在研究美学的时候都是从本土的传统文化出发的,因为他们本来就是传统文化人,而根本不存在要不要继承传统文化的问题。他们的美学思想是在中国

^① 杜卫:《审美功利主义:中国现代美育理论研究》,人民出版社2004年版,第208—209页。

接受西方思想、学术影响的初期形成的,也就是说,当时,中国的学术语境还是比较原汁原味的本土文化语境,传统的根基还相对比较牢固,影响力依然强大。在这种情况下,他们研习西方美学并接受西方学术思想的影响就不可能不受到中国本土传统学术文化的深刻影响,而这种根本性的影响又必然会构成其美学思想的本土“底色”。在这个意义上说,20世纪前半叶引进西方美学思想的美学家们,恐怕都脱不开“中学为体”的立场,不管他是不是自觉。

从解释学的观点来说,学术思想上的任何理解都具有历史性,受到理解者原有知识和思想观念的制约,而理解的结果就是所谓的“视界融合”。^①这种理解的历史性,在跨时代、跨文化的解读中表现得尤为突出,中国现代以来译介或评论西方学术思想的过程中,“误读”比比皆是,有的可能是知识缺陷所致,有的可能是有意为之,但更多的恐怕是“视界融合”的必然结果。中国现代美学家在研习西方美学之时,自幼习得的传统学术文化知识作为一种“前理解”必然制约着他们对于西方美学的理解和选择。事实上,在他们选择、介绍西方美学理论时,明显体现出两种学术思想的交互作用,这种交互作用更多地体现为传统思想文化对于理解西方美学命题的核心意义的制约,其中最为典型的案例就是他们对于“无利害性”这个美学关键概念的本土化解读和阐发^②。更值得注意的是,梁启超的美学几乎没有直接接受过西方美学的影响,可是,在他后期的“趣味主义”论以及所标举的“无所为而为”等美学观点当中,有着大量与上述接受了西方美学影响的美学家相似或者相同的美学思想。这个现象应当引起研究者的高度重视,当然我们会发现,他们面对的社会现实和他们意欲解决的问题有相似之处,他们都十分关注国民性改造,关注人心的纯洁和人生境界的提升呢?在我们的传统学术思想中,是否存在与某些西方现代美学理论类似(更准确地说是貌似)的中国传统思想资源,从而决定了这些美学家选择并引进西方美学呢?中国现代美学在引进西方现代美学和关注中国现代化进程的问题的过

① 赵一凡等主编:《西方文论关键词》,外语教学与研究出版社2006年版,第270页。

② 对这个问题的详细分析,见杜卫《审美功利主义——中国现代美育理论研究》(人民出版社2004年版)。

程中具有了某些“现代性”,但是,另一方面,是否存在某种与中国传统思想文化之间内在的历史连续性呢?

实事求是地说,20世纪50年代以后出生的中国学者,在国学方面的知识储备是十分有限的,而且20世纪80年代中国第二轮美学热又是在西学的大规模引进的情况下形成的,所以,对于中国现代美学的本土思想文化传统总是有所忽略。现在是到了补课的时候了。本课题研究重点就是要努力探究中国现代美学、特别是审美功利主义思想与本土传统学术文化(主要是心性之学)的内在关联。我们试图了解王国维、梁启超、蔡元培、朱光潜这几位美学家引进西方美学、提出美学问题的目的是什么?他们引进西方美学的传统学术基元是什么?在与西方学术思想碰撞时中国美学家所能援用的最切近的学术思想文化是什么?从而揭示中国现代美学的传统文化之根,理清中国现代美学与传统学术思想之间的连续性,由此“重新发现”100多年前开始形成的中国现代美学的本土意义和丰富内涵。

二、为什么选择美学,重视美育?

中国现代美学有一个独特现象是很值得注意的。创建中国现代美学的第一代三位大美学家都同时是现代史上大名鼎鼎的大学问家或政治家或教育家。清华国学研究院四位导师中,竟有王国维、梁启超两位同时是美学家;而蔡元培曾担任过国民政府教育总长、北京大学校长等重要职务,地位很是显赫。这些重要人物在谈论美学时,都十分重视审美、艺术对于人、对于社会的功能价值,他们不仅都论述美育理论,强调美育的重要性,而且都倡导美育。这是中国现代美学最显著的一个特点。相比之下,在西方,自18世纪美学创立以来,倡导美育且有比较系统理论的就是席勒,其他美学家很少涉猎美育问题,论述审美和艺术的功能价值的理论也不多。而且,席勒讲美育出发点和归宿始终是人性的完整或全面发展,而王国维、蔡元培、朱光潜谈美育虽然也都讲到了人的全面发展以及人格完善,但他们更注重的是在肯定审美和艺术的社会功能价值的基础上,强调美育能够纯洁人心和情感的作用,更重视国人道德人格的养成。西方现代美学总体上讲审美和道德的分别,而上述中国现代美学家们却在讲审美独立的同时,十分重视

审美与道德的内在联系,甚至强调美育的根本目的是提升国人的道德涵养。这一现象不仅值得我们充分重视,而且应该引发我们更进一步的思索:是什么原因使得我国的现代美学的主要代表人物如此倾心于审美和艺术的功能价值,倾心于美育?

作为中国现代美学的奠基者,王国维曾提出过著名的“艺术独立论”、“学术独立论”,并确认艺术“无用”,这些主张一直被后人津津乐道。然而,王国维引进和研究美学,根本上却是为了解决人生的痛苦,而这痛苦,用他的话来说,就是来自于“欲望”。他说:“生活之本质何?‘欲’而已矣。”^①有了欲望就使人产生痛苦,所以,欲望、痛苦和人生是一体的。人的欲望不仅造成人的痛苦,而且还是社会罪恶的根源:“人之所以朝夕营营者,安归乎?归于一己之利害而已。人有生矣,则不能无欲;有欲矣,则不能无求;有求矣,不能无生得失;得则淫,失则戚:此人之所同也。……避苦而就乐,喜得而恶丧,怯让而勇争:此又人人之所同也。于是,内之发于人心也,则为苦痛;外之发见于社会也,则为罪恶。然世终无可以除此利害之念,而泯人己之别者欤?曰:有,所谓‘美’者是已。”^②这就明确宣示了美以及美育可以消除人们的“利害之念”和人与人之间的隔阂,由此解除人生之苦痛,从而也可以部分地消除社会之罪恶。他进一步描述了审美境界的状况:“此时之境界:无希望,无恐怖,无内界之争斗,无利无害,无人无我,不随绳墨而自合于道德之法则。一人如此,则优入圣域;社会如此,则成华胥之国。”^③而在王国维看来,审美和艺术的价值正是可以暂时消除“生活之欲”^④,因此,他肯定“无用”的审美和艺术具有特殊“功用”,并倡导美育:“呜呼!我中国非美术之国也。一切学业,以利用之大宗旨贯注之。治一学,必质其有用与否;为一事,必问其有益与否。……美之为物,为世人所不顾久矣!庸詎知无用之用,有胜于有用之用者乎?以我国人审美之趣味之缺乏如此,则其朝

① 王国维:《〈红楼梦〉评论》,《王国维文集》第一卷,中国文史出版社1997年版,第2页。

② 王国维:《孔子之美育主义》,《王国维文集》第三卷,中国文史出版社1997年版,第155页。

③ 王国维:《孔子之美育主义》,《王国维文集》第三卷,中国文史出版社1997年版,第157—158页。

④ 王国维:《〈红楼梦〉评论》,《王国维文集》第一卷,中国文史出版社1997年版,第16页。

夕营营,逐一己之利害而不知返者,安足怪哉!安足怪哉!”^①王国维重视审美和艺术以及倡导美学的理论出发点是审美功能论,现实着眼点是国民的劣根性,认为私欲、物欲是人生痛苦和社会罪恶的病根所在,而医治的良药就是超越了“一己之利害”的审美和艺术,也就是美育。王国维的这种思想奠定了中国现代美学一个显著特征——审美功利主义,而且,这种思想至今仍颇有影响力。

在 20 世纪的中国,研究美育、倡导美育影响最大的当属蔡元培。1919 年 5 月 10 日,辞去北京大学校长一职的蔡元培,从天津站乘车南下,登车时,遇见熟人,有一段问答,颇能说明蔡元培研究美学、倡导美育的深层原因。蔡元培说,他辞职离校,是不得不为之,主要是为了保全“无辜之学生”,有人问他“此后作何计划”,蔡元培回答说:“我将先回故乡视舍弟,并觅一幽僻之处,杜门谢客,温习德、法文,并学英语。以一半日力,译最详明之西洋美术史一部,最著名之美学若干部,此即我此后报国之道也。我以为吾国之患,固在政府之腐败与政客军人之捣乱,而其根本,则在于大多数之人皆汲汲于近功近利,而毫无高尚之思想,惟提倡美育足以药之。”^②这是蔡元培在经历了时局大变故之后,针对“大多数之人”的国民性而言的,在他看来,“汲汲于近功近利,而毫无高尚之思想”是国家最根本的问题,而这个问题要从美育入手来解决。这种认识并不是蔡元培一时的感想,而是他一以贯之的思想。例如,在写于 1915 年的《哲学大纲》中他说:“人类共同之鹄的,为今日所堪公认者,不外乎人道主义,……人道主义之最大阻力为专己性,美感之超脱而普遍,则专己性之良药也。”^③而在写于 1920 年的自述中,他表达了相同的观点:“子民对于宗教,既主张极端之信仰自由,故以为无传教之必要。或以为宗教之仪式及信条,可以涵养德性,子民反对之,以为此不过自欺欺人之举。若为涵养德性,则莫如提倡美育。盖人类之恶,率

① 王国维:《孔子之美育主义》,《王国维文集》第三卷,中国文史出版社 1997 年版,第 158 页。

② 蔡元培:《在天津车站的谈话》,《蔡元培全集》第三卷,浙江教育出版社 1997 年版,第 630 页。

③ 蔡元培:《哲学大纲》,《蔡元培全集》第二卷,浙江教育出版社 1997 年版,第 340 页。

起于自私自利。美术有超越性,置一身之利害于度外。又有普遍性,独乐乐不如与人乐乐,与寡乐乐不如与众乐乐,是也。”^①蔡元培这几段话清楚地表明:第一,国民最大的病根在于自私自利、近功近利;第二,根治这病需要以审美为途径的美育;第三,美育之所以有此特殊功效是因为审美和艺术具有超越了一己之功利的普遍性。

蔡元培的这种思想,被朱光潜所继承,他在《谈美》的开头写道:“我坚信中国社会闹得如此之糟,不完全是制度的问题,是大半由于人心太坏。我坚信情感比理智重要,要洗刷人心,并非几句道德家言所可了事,一定要从‘怡情养性’做起,一定要于饱食暖衣、高官厚禄等等之外,别有较高尚、较纯洁的企求。要求人心净化,先要求人生美化。”^②《谈美》写于1932年,那是在“九一八”、“一·二八”两个事变之后,朱光潜自己也说是“危急存亡的年头”。但是他自己又说,在这个时刻给青年谈美,不是讲风花雪月,而是为了拯救人心,因为在他看来,中国的国民太过“自私”和“俗”,出于自己的一点私利,追求个人物质欲望的满足,而不顾国家、民族之大义。他甚至认为,“我中华民族最深固的劣根性就是身家观念太重”,导致社会一盘散沙,难以团结一致,患有“苟且偷安含垢忍污的心理病”。^③而要治疗这些毛病,非用审美和艺术不可,因为只有以超脱了自私、物欲的艺术来美化人生,才能使人心得到净化。

梁启超虽然没有直接引进西方美学理论,但是,他从宋明儒学继承了“无所为而为”这个重要命题,并上升到人生观的高度,主张抛弃个人利害得失的计较,凭着“本心”和“热情”去做。他解释这种“无所为而为主义”“是生活的艺术化,把人类计较利害的观念,变为艺术的、情感的”^④。还是针对着国人的“私欲”、“物欲”,还是主张以艺术的精神和方式超越个体的私欲和物欲,梁启超由此倡导与美育相似的“趣味”教育。

① 蔡元培:《传略(上)》,《蔡元培全集》第三卷,浙江教育出版社1997年版,第674页。

② 朱光潜:《谈美》,《朱光潜全集》第二卷,安徽教育出版社1987年版,第6页。

③ 详见朱光潜:《苏格拉底在中国——谈中国民族性和中国文化的弱点》,《朱光潜全集》第九卷,安徽教育出版社1993年版,第298—300页。

④ 梁启超:《“知其不可为而为”主义与“为而不有”主义》,《梁启超全集》,北京出版社1999年版,第3415页。

由此还生发出一个十分关键的美学问题:审美和艺术的“去欲”功能是这些大学问家引进西方美学、研究美学理论并倡导美育的着眼点,那么,这种对于审美和艺术的功能论理解是如何产生的?

从我国现代美学史上看,把“美”、“审美”或“艺术”的功能明确解释为超脱或者无利害考虑的文献较早见于王国维在20世纪初(1903年—1908年间)所作的一些文章。在《论教育之宗旨》一文中,论及美育,他写道:“盖人心之动,无不束缚于一己之利害;独美之为物,使人忘一己之利害而入高尚纯洁之域,此最纯粹之快乐也。孔子言志,独与曾点;又谓‘兴于诗’,‘成于乐’。希腊古代之以音乐为普通学之一科,及近世希痕林、希尔列尔等之重美育学,实非偶然也。要之,美育者一面使人之感情发达,以达完美之域;一面又为德育与智育之手段,此又教育者所不可不留意也。”^①这是王国维较早明确把美育功能定位于“使人忘一己之利害而入高尚纯洁之域”,这里说的“一己之利害”与康德在《判断力批判》中提出的审美的第一个条件(契机)——“无利害性”有直接关系。但是,康德讲审美无利害性是讲审美知觉的方式同对象与主体的利害关系无关,并不涉及审美或美的功能,也就是说,康德在《美的分析》当中只是分析了审美知觉的特殊性,并不涉及审美或美对于人有什么心理或精神上的作用。但是,出于改造国民性的目的,王国维以及蔡元培、朱光潜等美学家都有意无意地“误读”了康德的这个命题。

这个“误读”过程,我们可以从王国维的《孔子的美育主义》一文看得很清楚。文章开头,王国维指出人生的痛苦来自于“欲”,有欲就有所求,就有利害得失的计较,于是内心生出痛苦,而发见于社会就是罪恶。而消除人生之苦、社会之罪恶就在于消除人生的“欲”,消除的良药则是“美”。接着,他论述了上述观点成立的理由:“美之为物,不关于吾人之利害者也。吾人观美时,亦不知有一己之利害。德意志之大哲人汗德,以美之快乐为不关利害之快乐(Disinterested Pleasure).”^②这里讲的无利害,倒还是比较符合康德

① 王国维:《论教育之宗旨》,《王国维文集》第三卷,中国文史出版社1997年版,第58页。

② 王国维:《孔子之美育主义》,《王国维文集》第三卷,中国文史出版社1997年版,第155页。

在《判断力批判》中所表述的原义的：审美判断不涉及利害考虑，审美快感是无关利害的快感。但是，文章接下来却说，天然之美和人工之美“皆使人达于无欲之境界”，进而引出了美育的话题，大致是说，西方自亚里斯多德之后，都以美育为德育的辅助，甚至把席勒的美育理论理解为“与美相接，则其感情日益高，而暴慢鄙倍之心自益远。……审美之境界乃不关利害之境界，故气质之欲灭，而道德之欲得由之以生。”^①这里的关键是，审美无利害性从审美的一种心理状态或知觉方式转变成了审美（或美）的一种功能，康德原本是说审美快感不涉及关于利害的意识，现在转变成了审美可以使人超越利害计较，摆脱物质或生理欲望而达到无欲的境界。然后，王国维又用这样的审美功能观来阐释孔子的“兴于诗，立于礼，成于乐”等等，得出的结论是：“其教人也，则始于美育，终于美育”的结论。这种对于审美无利害性有意或无意的误读实质上是把审美无利害性命题转换成了一种审美功能论，然后顺理成章地把审美理论转换成了美育理论。值得注意的是，此后的中国美学似乎都继承了王国维的理解和论述方式，或许已经习以为常。当然，思想、理论的跨文化旅途中，误读或许是不可避免的。问题是，这种误读背后的思想文化力量是什么？这正是值得我们深入探讨的。

三、审美功利主义思想与儒家心学的内在关联

林毓生在《中国意识的危机——‘五四’时期激烈的反传统主义》中曾经分析了19世纪末到20世纪初第一、第二代中国现代知识分子“尽管存在着许多差异，但这两代知识分子中大多数人专心致志的却是一个有共同特点的课题，那就是要振兴腐败没落的中国，只能从彻底转变中国人的世界观和完全重建中国人的思想意识着手。”他把这种“强调思想文化的改革应优先于政治、社会和经济的改革”的观点称之为“借思想文化以解决问题的途径”。^②然后，他又深入分析了这种思想路径的根源是传统儒学，特别是

① 王国维：《孔子之美育主义》，《王国维文集》第三卷，中国文史出版社1997年版，第156页。

② 林毓生：《中国意识的危机——‘五四’时期激烈的反传统主义（增订再版本）》，贵州人民出版社1988年版，第45页。

“心”这个概念,一直从孟子延续到了清代的戴震等人。他概括说:“中国第一代和第二代知识分子的借思想文化作为解决问题的途径,是被根基深厚的中国传统的倾向,即一元论和唯智论的思想模式所塑造的,而且是决定性的。当这种具有一元论性质的借思想文化以解决问题的途径,在辛亥革命后中国社会政治现实的压力下被推向极端的时候,它便演变成一种以思想为根本的整体观思想模式。”^①虽然,林毓生以此来解释“五四”反传统主义,但是,即使是在不怎么反传统中国现代美学中,这种思路也清晰可见。

中国现代美学重视美育纯洁人心和情感的功能,主要指向改造国民性,从而实现民族复兴。这种美学是遵循着一种传统儒学的思路,这条思路源自《礼记·大学》:“古之欲明明德于天下者;先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先诚其知。”而到了宋明理学,这种思想模式更是得到了系统而具体的阐发。而西方现代美学正是由于其“无利害性”这个重要基石而受到上述美学家的青睐——他们对美学的重视主要不是为了澄清“感性学”的知识或者弄清“美”和“艺术”的本质,而是为了以审美、艺术之功能来实现“正心”的目的,所以,美育理所当然地受到他们的重视。由此我们似乎可以见出20世纪初西方美学被引进中国的最根本动机,那就是“正心”,改造国民性,所以美学就转变成了广义的美育理论,甚至比西方美育理论更注重审美的社会改造功能的审美功利主义。而推动这种转换的学理基础正是传统儒学,特别是形成于宋明的心性之学

心学形成于宋明,“由程颢开创,由陆九渊王阳明完成”^②。陆王的学说虽有诸多差异,但是,都承认一个先验的心本体,即所谓“心即理”(陆九渊)、“心外无理”(王阳明),都主张通过后天的修养来去除对原本就是“仁义礼智”的心的遮蔽,来恢复心本体。陈来评论说:“陆九渊认为,任何人都先有先验道德理性,他称之为本心,这个本心提供道德法则,发动道德情感,故

① 林毓生:《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》(增订再版本),贵州人民出版社1988年版,第85页。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社2010年版,第247页。

又称仁义之心。由于本心是每个人先天具有的,所以是不虑而知、不学而能的‘良’心。人的一切不道德的行为都是根源于‘失其本心’,因而一切为学功夫都应该围绕着保持本心以免丧失”。^①而不道德的行为,其实就发源于“私欲”,即利己主义,因此,一切为学的工夫就是要去除这个私欲。这种思想到了王阳明那里就得到了充分而具体的阐发。

王阳明说:“人心是天、渊。心之本体无所不该,原是一个天,只为私欲障碍,则天之本体的失了。心之理无穷尽,原是一个渊。只为私欲窒塞,则渊之本体的失了。如今念念致良知,将此障碍窒塞一齐去尽,则本体已复,便是天、渊了。”^②这里,王阳明表达了三层意思:第一,人心即理;第二,人心被私欲遮蔽障碍,人就丧失了道德本性;第三,致良知,就是要去除私欲这个遮蔽障碍,恢复人原先有的心本体。所以,王阳明心学最终指向知行合一的个人修养,也就是致良知。

由于直接认定“心即理”,强调心的“主宰”作用,所以,陆王心学逻辑必然地把内心意念(动机)作为判断道德行为的依据。陈来在评论陆九渊所谓“义利之辨”时说:“陆九渊认为,评价某人是道德的人(君子)还是不道德的人(小人),显然不能仅仅依据某人行为上是否合于准则的要求,而必须考察其内在的动机,从道德原则出发,为了道德原则的行为,才具有道德的性质。在这个意义上,所谓义利之辨,‘义’即道德动机,‘利’即利己动机。陆九渊认为,一个动机是道德的,则必定是与利己主义对立的,也就是说,道德性原则是与利己主义完全对立的。因此,义利之辨要解决的是道德评价和道德人格的问题,并不是要排斥任何建功立业的行为。譬如,对于儒家来说,富民强国本身并不是必须排斥的,必须排斥的只是利己主义的动机。”^③心学这种对于内心动机之纯正的强调,在王阳明那里最为突出。他明确地说:“此需识我立言宗旨。今人学问,只因知行分作两件,故有一念发动,虽是不善,然却未曾行,便不去禁止。我今说个‘知行合一’,正要人晓得一念发动处,便即是行了。发动处有不善,就将这不

① 陈来:《宋明理学》,三联书店 2011 年版,第 207 页。

② 王阳明:《传习录》下,《王阳明全集》(上),上海古籍出版社 2011 年版,第 109 页。

③ 陈来:《宋明理学》,三联书店 2011 年版,第 226 页。

善的念克倒了。须要彻根彻底,不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”^①在这里,王阳明要求问学的人,只要有一点不善的动机就必须去除,否则就不能致良知,也就不可能有至善的行为。而且,在他看来,“礼”也是依据心这个本体的。出于孝心,你自然会关心父母的冷暖:“这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心,然后有这条件发出来。”^②这就表明,在王阳明看来,人先要有道德心,引发道德情感,然后促成道德行为。一旦这道德心有了“私欲之蔽”,那些行孝所谓礼数就是虚伪的,也就不是至善的。对此,陈来评论说:“……仪节的周全并非至善的完成,动机(心)的善才是真正的善。”“对于王守仁来说,心外无‘理’主要强调心外无‘善’,善的动机意识是使行为具备道德意义的根源,因而善只能来自主体而不是外物,格物和致知都必须围绕着挖掘、呈现这一至善的根源入手。”^③

基于这样的认识,王阳明十分强调心之“诚”,肯定荀子讲的“养心莫善于诚”。他说:“‘诚’字有以工夫说者:诚是心之本体,求复其本体,便是思诚的工夫。……《大学》‘欲正其心,先诚其意’。”^④也就是说,所有个体修养的功夫就落在了一个“诚”字上,因为,这个“诚”正是王阳明所说的“一念发动处”,也就是修养功夫的关键。一方面,“诚”是真实的心本体;另一方面,它也是一个意念,一种动机,一种态度。所以,它是连接着知与行的,唯有至善之心引发真诚的动机和态度,才能有真正善的言行。而“思诚”的对立面就是“己私”,也就是私欲,利己主义,所以,“思诚”就要去除“己私”,去除利己主义的意念。这个思想,在下面一段话中得到了具体阐发:

“我解‘格’作‘正’字义,‘物’作‘事’字义。《大学》之所谓‘身’,即耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身,便是要目非礼勿视,耳非礼勿听,口非礼勿言,四肢非礼勿动。要修这个身,身上如何用得工夫?心者身之主宰,目虽视而所以视着心也耳虽听而所以听者心也,口与四肢虽言动而所以言动者心也,故欲修身在于体当自家心体,常令廓然大公,无有些子不正处。主

① 王阳明:《传习录》下,《王阳明全集》(上)上海古籍出版社2011年版,第109—110页。

② 王阳明:《传习录》上,《王阳明全集》(上)上海古籍出版社2011年版,第3页。

③ 陈来:《宋明理学》,三联书店2011年版,第285—286页。

④ 王阳明:《传习录》上,《王阳明全集》(上)上海古籍出版社2011年版,第40页。