


中國美學通史

祁志祥 著



第一卷

 人民出版社



中國美學史

祁志祥 著



第一卷

 人民出版社

序

祁志祥教授的大作《中国美学通史》即将出版之际，嘱我为序。全书洋洋洒洒约一百六十万字，在有限时间内一下子读完是困难的。既然无暇通读，就仔细读一读它的前言、绪论，斟酌一下它的目录结构和部分章节，也未尝不可。前言、绪论是全书的总纲，提纲挈领地论述了中国美学史的历史走向和逻辑关系，把中国美学思想源远流长、异彩纷呈的发展过程和纵横交错的复杂关系，条分缕析、综合贯通地勾勒成一幅宏阔的蓝图，闪耀着引人入胜的亮点。从篇章结构来看，作者对材料的搜集、占有很系统、很周详，比起已出版的几部中国美学史著作来说遗漏最少，更能反映中国美学发展过程的全貌。此前，我曾读过志祥的其他著作，对他的治学精神以及为撰写通史所作的充分准备略知一二，感受甚深。因此，有理由相信他的《中国美学通史》是一部成功的创新之作，并对这部著作的出版很是期盼、寄予厚望。

我与志祥同志是在全国美学会议上相识的，至今已有十多年。虽然年龄相差很大，但学术兴趣却比较接近。因为都研究中国美学，交谈起来便有更多的共同语言，他给我留下了美好的印象。相识至今，他出版了多部学术专著，可见他精力充沛，治学勤奋，才华出众，令人敬佩。他的学术研究取得丰收硕果，作为朋友，我不仅为之高兴，更是一个受惠者。比如他馈赠的《佛教美学》和《中国美学原理》，我读后受益匪浅，感激不已。以文会友，以文识人。读他的书，对他有了进一步的了解。他进取心强，聪明而有锐气，善于独立思考，很有学术个性，富于开拓精神，因而学术上多有创见。《中国美学原理》综论中国美学的美论和美感论，属于中国美学中“美的哲学”和“审美心理学”部分。《中国美学通史》正是在这一理论基础上的充分展开。中国各个艺术门类则是在这一沃土上绽开的绚丽花朵。佛教哲学与儒学、道学乃是中国美学形成、发展的三大思想之源，儒道是远源，佛学是近源。佛教哲学的渗入，为中国思想史增添了源头活水，使中国美学和文学艺术有了新发展，创造了新境界。志祥的《佛教美学》，



不仅研究禅宗一派与中国美学和文学艺术的关系，也对其他宗派美学特点进行了梳理和分析，表现了他治学很重视资料搜集、占有的系统、全面，尊重历史事实。这两部书都与《中国美学通史》密切相连，也可以视为通史的重要组成部分。

撰写历史，包括美学史，都是自觉或不自觉地在一定的理论指导下进行的。所持理论的真理如何，直接影响着所撰历史的真实性如何。有鉴于此，志祥教授首先厘清现实中流行的种种美学观点，尤其是主流观点，以端正和确认自己的理论视野。他的通史前言，正是为写出一部真实可靠的中国美学史所作的理论铺垫。前言是一篇很有分量的美学论文，对于新时期以来流行的美学基本观点进行深刻反思和甄别，抓住主要问题，尤其是关于美本质的主流观点，辩驳论析，纠谬勘误，正本清源。他有胆有识，敢于到经典之作中找“漏洞”和“失误”，揭示其“自相矛盾”的缺陷，批评对经典之作误之又误的曲解和发挥。以往很多人，以人的本质去解释美的本质，认为“美是人的本质力量对象化”。他则指出，人的本质是什么本来众说纷纭，以此去界定美的本质，只能使美的本质更加模糊。可谓画龙点睛，一语中的，使习以为常的流行观点无立锥之地。他对把“社会关系总和”当做人的本质的定义，以及由此演化出的种种说法所作的辨析尤为深刻入微。他不赞成将劳动实践作为人的本质的规定或根源，认为这存在着自身循环的同义反复，到劳动实践中去找美的本质有以偏概全、大而无当之嫌。他认为人性或人的本质规定，不是来自劳动实践，而是来自类人猿的长期无意识的谋生物质活动（这不能叫做“劳动”），人所以能够从事不同于动物的有意识的谋生活动——“劳动”，正由于人的大脑具有意识机能。所以决定有意识的谋生活动——“劳动”的关键是活动主体的“意识”，具有意识机能的人脑的诞生才是人从动物界分离开来的第一个“历史行动”，“意识”机能才是人性区别于动物性的根本标志。这就从根本上突破了传统的解释范式，为学术创新闯出了一条新路，不仅表现了他的卓识，更表现出一个学者的良心和独立人格。

他有破有立，在摧陷廓清的基础上提出自己新的美学观点。他认为：美是愉快及普遍愉快的对象。这个定义很接近康德。康德说：“美是一切无利害关系的愉快的对象。”但康德从理性主义出发，用科学分析方法把生理快感、功利快感都排除在审美快感之外，使美感变得“纯”而又“纯”。这在事实上是不可能的，因为生理快感、功利快感与美感在审美经验中是无法截然分开的。科学分析可以把物体分解成各种因素成分，而整体已不存在；以此分析人的感觉、情感、精神，就破坏、肢解了支撑感觉、情感、

精神的生命整体。由于康德使美的境界高不可攀，并且造成了密切相关的不同学科之间的森严壁垒，因而早已被后现代主义所批判抛弃。祁志祥教授扬弃了康德的美学观点，吸收其合理因素，把各种快感，即生理快感、功利快感和道德快感等综合为一体而作出新的解释，认为凡是引起普遍愉快的形式和真、善形象都是美，五觉快感和心灵愉悦都是美感。很显然，祁氏定义是对康德定义的改造与更新。他用大量的中国古代思想资料和审美经验的历史事实证明自己的新观点，不是从高悬的理性教条出发，而是从日常审美经验和事实出发，用整体把握的方式来考察审美现象，建立自己的美本质观。应该承认，他的定义不是空洞地标新立异，而是经过系统论证树立起来的，持之有故，言之成理，可成一家之言。他用自己的美学新观点研究中国美学及其历史，得出的结论也非同一般。比如他认为中国美学的美本质观是味美、心美、道美、形美、主客同构构成的互补系统，并以此考察中国美学史，得出先秦两汉为奠基期、魏晋南北朝为突破期、隋唐为发展期、明清为综合期、近代为借鉴期、现当代为转换期的独到分期，就论史互证、自成一说。他不是用西方的美学标准去认识、取舍、归纳、评价中国的思想资料、审美经验和文学艺术作品，建构与西方模式相同的中国美学史，而是从中国美学史的历史事实出发，全面系统地分析、归纳、概括、评价中国的思想资料、审美经验和文学艺术理论，建构符合中国文化特点和具有民族风格的中国美学史。从方法上说，前者是“削足适履”式，后者是“量体裁衣”式，我们需要的正是后者。当然，我们建构自己的中国美学史，借鉴、学习西方的理论、方法和经验，是必要的。但必须经过“批判地吸收”，经过消化——吐故纳新，为自己的生命机体增加新的活力，因而不能囫囵吞枣，更不能离开自己固有的文化根基，不顾自己的历史实际而“全盘西化”。

祁志祥教授治学路数程序也很讲究，值得学习借鉴。他本是研究中国古代文学理论的，并取得重要研究成果，曾承担并独立完成高等教育“十一五”国家级规划教材《中国古代文学理论》。为了使自己的文学理论研究更深入一步，更具有哲学意味，便把研究重心“移情”于中国美学，而文学理论研究实际上变成他美学研究的重要组成部分。他认为，美学也好，文学艺术也好，文化也好，都是以人为中心，都与人性、人的精神需要密切相关，所以他又兼顾中国人学研究，讨论中国美学的人文精神和文化意义。撰写一部中国美学史，从哲学的角度说，当然要研究儒、道、墨、法之学，要研究玄学、理学，这是中国美学思想形成、发展、演变的主要哲学基础，是中国文学艺术的主要思想之源。而志祥认为仅此还不够，所以



又花费很大精力去研究佛教、道教。佛教、道教都是难度很大的研究课题，但与中国的美学思想和文学艺术有着极为密切的渊源关系。志祥知难而上，终于攻克难关，实属难能可贵。志祥在美学领域之外的这些研究，都有重要成果出版，为社会所共享。这说明，志祥治学视野开阔，兴趣广泛。对于知识的掌握，对于学理的探究，仅是广博还不够，更需要专深。浅尝辄止，见异思迁，将一事无成。因此，一个学者应明确主次，把有限的精力用在刀刃上。志祥深得此理，他视野开阔而不离根本，兴趣广泛而有主攻方向，这个“根本”或“主攻方向”，就是中国美学。美学是一门杂学，需要多学科知识的融通，文艺学与人学则是美学的近邻；而研究中国美学，势必在难啃的佛教美学方面当下工夫。可见，志祥其他领域的研究都是为了中国美学研究更深入、更系统、更全面。

从以上所述证之，我说相信志祥的《中国美学通史》“是一部成功的创新之作”，应当不会是空言虚语吧？是为序。

中华美学学会副会长

中国社会科学院哲学所研究员

聂振斌

2008年8月31日于北京

前 言

一、解构主义美学的解构

大自然馈赠给我们形形色色的美，人类文明给我们创造了缤纷多彩的美，我们日益生活在一个高度审美化了的世界中。面对令人眼花缭乱的各种各样的美，如果我们凝思发问“美到底是什么”，想必是极其自然，也是极其合理的。

但是，时下有一种声音说：提问“美是什么”这样的问题是极为可笑的，因为这个问题不可究诘，没有最终答案。

伴随着对历史上各种美的定义“公说公有理、婆说婆有理”的教训的反思和现代科学思想从确定走向不确定，从求真走向求效的转变，近代以来，西方美学从形而上走向形而下，从本质主义走向实证主义和实用主义，出现了美学取消主义和艺术解构主义的声浪。如狄德罗说：“我和一切对美有过著作的作家一样，首先注意到人们谈论得最多的东西，每每注定是人们知道得很少的东西，而美的性质则是其中之一……几乎所有的人都同意有美，并且只要哪儿有美，就会有许多人强烈感觉到它，而知道什么是美的人竟如此之少。”^① 韦兹说：“一切美学理论试图建立一个正确的理论，便在原则上犯了错误……它们以为‘艺术’能有一个真正的或任何真实的定义，这是错误的。”“我们所要开始的问题不是‘艺术是什么’，而是‘艺术究竟是何种概念’……在美学中，首先的问题便是对艺术概念的实际运用的说明，给予这个概念的实际功能一个逻辑的描述。”^②

应当说，取消主义美学认识到美的本质的复杂性、不确定性，打破了传统美学乐观主义的梦想，给传统美学简单化的思维方式当头一棒，这是美学的进步。然而，它对自己所信奉的否定主义美本质观过于偏执，以致

① 转引自《文艺理论译丛》1958年第1期，第1页。

② 蒋孔阳主编：《二十世纪西方美学名著选》上，复旦大学出版社1987年版，第25页。



嘲笑、剥夺别人思考美之为美的权利，这就把自己推向了另一种不合情理的境地。

美学取消主义一方面认为美不可界定，另一方面又在对美作界定，这个定义即“无”。而肯定自己否定主义的美学见解事实上也是一种“有”。正如大乘佛教所勘破的那样：执物为有故是有，执物为空也是有，只有把“色即是空”的见解也空掉（“空空”），才是真正的空。真正的美学取消主义应当什么也不说。它既然要有所言说，并竭力要人们放弃其他美的定义，信奉它的否定主义美学定义，本身就是自相矛盾的。关于这个自相矛盾的现象，对西方当代文论研究有素的学者阎嘉有一段很好的分析：“所谓‘解构’，已成了后现代的典型特征。解构主义者所针对的目标是所谓‘元叙事’或‘元话语’，它们多半是把传统的文学理论与批评当出发点或理论诉求的‘理论预设’……然而，我们时常可以发现，‘解构’成了一些理论家和批评家的策略，即借‘解构’之名来张扬自己的观点和立场。”“例如，当我们认真阅读那些解构‘大师’们（从尼采到福柯、利奥塔）的著作时，实际上可以发现一个确凿的事实：他们在对既有理论和观点进行解构时，同时也在建构自己的观点和理论。”他提醒人们：“我们不能被他们表面上的姿态所迷惑。”^①

美学取消主义取消美本质的研究，转而走向美的具体形态的描述与分析。事实上，在对某一门类的美学资料进行选择、分析时，在对某种美学形态、审美文化加以取舍、评价时，又必然暗含、体现了自己对美的看法，这种对美的看法恰恰是与否定主义的美本质观直接对立的。我们看到，在“美学史”一类的形而下的描述性研究著作中，如果编著者缺少对美的一以贯之的思考，就会在评述中出现自打嘴巴的情况和“看人挑担不知重”的不负责任的现象。

因为美之难解，于是干脆放弃思考，这也是美学研究中的鸵鸟行为。事实上，“美是什么”的问题是回避不了的基本问题。搞美学研究不回答“美是什么”，正如搞经济学不回答“商品是什么”，搞伦理学不回答“什么是善”，搞哲学不回答“什么是真”一样荒唐可笑。一个美本质缺席的美学理论体系必然是残缺不全的，一个对美本质毫无己见的美学家势必是不能令人信服的。

人类对于事物本质的认识，始于不知，中于知，终于不知。自然科学尚且如此，社会科学更复如此。在社会科学领域，没有绝对真理，有的只

^① 阎嘉：《21世纪西方文学理论和批评的走向与问题》，《文艺理论研究》2007年第1期。

是包含的绝对真理颗粒多一点的相对真理。对于“美是什么”的思考和回答也只能以此相求。取消主义美学一方面从思维的开放性出发否定过去种种自我封闭的美学定义，一方面又将自己否定主义的美本质观封闭起来，要别人把它当做绝对真理而放弃美本质的思考，体现了“当局者迷”式的愚妄，任其扩散，只会阻碍美学研究的进步。其实，只要我们不过于求全，认识到任何学说建构只是相对真理的探索，人们顺着“美是什么”的思路作些新的思考，又有何妨呢？^①

二、美是“人的本质力量的对象化”吗？

“美是人的本质力量的对象化”，是当前我国美学界占主导地位的美本质观，也是迄今我国大学讲坛一直被讲授的美学定义。平心而论，这个定义问题不少，难以令人信服。

说美是“人的本质力量的对象化”，最大的问题是“人的本质”尚是一个有争议的概念。用“人的本质”这样一个含义不确定的概念来界定美的本质，只能使美的本质更加模糊。

这里要区别回答两个问题：一、马克思认为什么是“人的本质”，这种“人的本质”的“对象化”是不是“美”，这种“人的本质”观是否能够成立。二、究竟什么是“人的本质”，用这种意义上的“人的本质”的“对象化”界定“美”是不是准确。

马克思所说的“人的本质”或“人性”，从语义学上讲指人与动物的根本区别。所谓“人的”，即“非动物的”。从内涵上说，人与动物的根本区别是什么呢？受西方古典哲学传统观念影响，马克思早期曾将人的根本特性理解为“理性”或“自我意识”。当唯物史观形成后，他开始从决定“意识”的“劳动”方面说明人与动物的根本区别。这一转变的标志是《1844年经济学—哲学手稿》（以下简称《手稿》）、1845写的《关于费尔巴哈的提纲》和1845—1846年与恩格斯合写的《德意志意识形态》。这一时期，马克思的唯物史观开始形成。用唯物史观来看人的特性，他发觉原来的观点太肤浅了。从“意识”的内容、本质来看，“意识在任何时候都只能是意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程”^②；从“意识”的发生

^① 原载《文汇报》2000年12月30日。这里题目及文字有所改动。

^② 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社出版，江苏人民出版社重印，1975年9月江苏第5次印刷，第30页。版本下同。



史乃至人类的发生史来看，人“使自己和动物区别开来的第一个历史行动并不是在于他们有思想，而是在于他们开始生产自己必备的生活资料”。^①可见，人的“意识”是由人类的特殊谋生活动——“劳动”或者说“实践”决定的，“劳动”或者说“实践”是比“意识”更为根本的人与动物的区别。关于这一点，马克思、恩格斯还有一些言论可作参考。马克思在1859年《政治经济学批判》序言中说：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活过程。不是人们的意识决定人们的存在，而是人们的社会存在决定人们的意识。”^②在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思指出：“社会生活在本质上是实践的。”^③恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》中指出：“人类社会区别于猿群的特征……是劳动。”^④把人类从动物界分离开来的第一个“历史行动”不是“意识”，而是“劳动”。

以“劳动”为人与动物的根本区别之后，“意识”还是不是人与动物的区别呢？仍然是的，但不是根本区别。《手稿》指出，“劳动”的特征就是“有意识”：“一个物种的全部特性就在于物种的生活活动的方式，而人的物种的特性就在于他的活动是自由的、有意识的。”^⑤

那么“社会性”呢？它也是由“劳动”派生的人与动物的另一区别，但不是根本区别。马克思指出，人的劳动有一个特点，即必须在一定的群体协作关系中才能进行。人类的这种群体协作关系，就是“社会关系”，人因而具有了“社会性”，成了“社会动物”：“人是最名副其实的社会动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，偶然落到荒野中的已经内在具有社会力量的文明人或许能做到——就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。”^⑥“一切生产都是个人在一定社会形式中并借这种社会而进行的对自然的占有。”由于人必须在一定的社会关系中才能从事劳动生产，所以，“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^⑦。“社会关系”只对人而言，“动物不对什么东西发生‘关系’，而且根本没有‘关系’”^⑧。可见，

① 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯选集》第1卷，第24页。

② 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯选集》第2卷，第82页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第513页。

⑤ 《1844年经济学—哲学手稿》节译，朱光潜译，见《美学》第2辑，上海文艺出版社1980年版，第5页。

⑥ 《〈政治经济学批判〉导言》，见《马克思恩格斯选集》第2卷，第87页。

⑦ 《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页。

⑧ 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯选集》第1卷，第35页。

“社会关系”即“劳动关系”。依据“人的本质……在其现实性上……是一切社会关系的总和”，将“社会关系”视为人的根本特性，视为马克思对“人的本质”的定义，是我国理论界认识的误区之一。

由于马克思、恩格斯把“人的本质”视为“劳动”，于是，按照马克思主义的本意，“人的本质的对象化”即“劳动的对象化”。显然，以此作为美的定义是以偏概全的，也是不合逻辑的。并非所有的劳动产品都是美，只有部分的劳动产品才是美。劳动的目的是创造使用价值，满足人的生活所需。随着物质文明的发展，人类在使用价值之外赋予劳动产品以审美价值，但审美价值并不构成劳动产品的必要属性。正如马克思在《手稿》中揭示的那样：“劳动固然为富人生产出奇妙的作品，却替劳动者生产出穷困。劳动生产出宫殿，替劳动者生产出茅棚。劳动生产出（刘丕坤译本作‘创造了’）美，替劳动者却生产出丑陋。劳动者用机器来代替劳动，却把一部分劳动者抛回到野蛮方式的劳动，把剩下的一部分劳动变成机器。劳动生产出聪明才智，替劳动者却生产出愚蠢和白痴。”^①可见，把“劳动生产出美”当做主词和宾词都周延的美的定义，不符合马克思的原意。另外“劳动”作为人的意识的对象化（物化）活动，本身就含有“对象化”含义。说“劳动的对象化”亦即是说“人的意识的对象化的对象化”，或“人的意识的物化的物化”，逻辑上也讲不通。

在马克思的语词系统中，“劳动”就是“实践”。认为美的本质是“劳动”、“实践”，一个致命的弱点是外延过于宽泛，以致消解了美与非美的界限。如果说“劳动”、“实践”是美，那么，“劳动”、“实践”何尝不可以是“善”、“文化”或其他什么东西呢？倘依照这个定义，美学史就成了人的实践史。以此来写《中国美学史》，必然导致大而无边。

由于马克思将“人的本质”理解为人的根本特性，我国不少学者有时把它误解为“意识”（“理性”）、“社会性”（“社会关系”）。这样，“人的本质的对象化”就成了“意识的对象化”或“社会关系的对象化”。这同样不能解释所有美的现象。众所周知，并非所有“意识”的对象化都是美。审美实践表明，不只善的理性的对象化是美，而且情欲的对象化也是美。因此，“意识的对象化”不能笼统地作为美的本质。至于“社会关系的对象化”，它既可以是美，也可以是丑，将这当做美的定义，就像狄德罗的“美是关系”说一样不得要领。

^① 《1844年经济学—哲学手稿》，朱光潜译，见《美学》第2辑，上海文艺出版社1980年版。本节所引《手稿》译文，均采朱译。



总之，无论“劳动”、“实践”，还是“意识”、“社会关系”，其“对象化”都不能视作美的定义。

值得指出的是，无论美在“劳动”、“实践”，还是美在“意识”、“社会关系”的“对象化”，抑或是美在“人的本质”或“人的本质力量”的“对象化”，都不是马克思的原话和本意，而是后来实践美学的引申和发挥。这是牵强附会的。黄海澄早在1986年出版的《系统论控制论信息论美学原理》一书中就指出：“人的本质或本质力量的对象化及类似的说法，的确在马克思的著作中出现过，然而他不是给美下定义时使用这些语言的。如果我们机械地照搬过来给美下定义，就显得不够全面，不够准确，看起来似乎是尊重马克思，而实际上是歪曲了马克思的意思。”^①就其本身而言，“人的本质或本质力量的对象化”也存在着“美在关系”一样大而无当的毛病。“‘对象化’的说法没有规定究竟是人的什么样的本质或本质力量对象化了才是美的。事实上，并不是一切人的，也不是人的一切本质或本质力量的对象化都是美……岳飞与秦桧……之流在本质上怎能相提并论？”^②为了解决这个矛盾，实践美学说：“人的本质力量……是促进人类进步、推动历史前进的求真、向善的积极力量。……一切反动分子的腐朽、没落的行为，都是与历史发展的潮流相违逆的，不能算是人的本质力量，而是人的本质力量的反动。”^③所以，岳飞之类的道德上的好人是具有“人的本质力量”的，秦桧之类道德上的坏人不具有“人的本质力量”的。这种解释，看似自圆其说，细按则令人疑窦丛生。一来，“人的本质”或“人的本质力量”到底是一个哲学概念还是道德学概念？把“人的本质力量”等同于“向善的积极力量”，这到底在语义学层面上能否成立？二来，这是更重要的，坏人是不是“人”？如果是，可不可以说这种“人”不具备“人的本质力量”？那把“好人”与“坏人”统一起来而都叫做“人”的是不是“人的本质”？如果是，它是什么？这正是开头所说的本节要回答的第二个问题。

马克思很欣赏黑格尔的辩证法，曾告诫我们要用“联系”的观点看待问题。“联系”就是对立统一。用这个观点去看待“人的本质”，人作为动物界的一个物种，既有与其他动物属性统一的一面，又有与其他动物属性对立的一面。这与其他动物属性统一的一面，是人的动物属性、基本属性。这与其他动物属性对立的一面，是人的非动物属性、特殊属性。“人性”、

① 黄海澄：《系统论控制论信息论美学原理》，湖南人民出版社1986年版，第97页。

② 同上。

③ 《美学基本原理》，上海人民出版社1986年版，第48页。

“人的本质”就应当是人的动物属性、基本属性与人的非动物属性、特殊属性的统一。单提“人性”、“人的本质”是人的非动物属性、特殊属性，容易造成对人的基本属性——动物属性的否定和践踏，在实践上带来无穷遗患，正像“文革”中所表现的那样。

那么，人的非动物属性、特殊属性有哪些呢？可以有很多，如意识、社会性、劳动、文化等等。哪一种是根本特性？西方古典哲学认为是“意识”，马克思主义认为是决定意识的“劳动”，西方当代哲学认为是“文化”。比较诸说，我认为“意识”说更为合理。“劳动”本质说曾经发生过很大影响。我曾经信奉此说，不过后来发现“劳动”仍是由“意识”决定、以“意识”为基础的；当我们承认“劳动”是人与动物的不同时，我们势必承认决定“劳动”的基础——“意识”是人与动物的更为根本的区别。“劳动”是什么？马克思的定义是“有意识的”谋生活动。活动主体倘无“意识”机能，哪来“有意识的”谋生活动——“劳动”？马克思说，“人使自己和动物区别开来的第一个历史行动并不是在于他们有思想，而是在于他们开始生产自己必备的生活资料”。^①恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》中指出：是“劳动”把人从动物界分离出来，并创造了人脑的意识机能，产生了以社会劳动生活为反映内容的意识形态。事实上，即使按照马克思主义“物质决定意识”的唯物史观，我们仍然必须承认：是类人猿的长期的无意识的物质性谋生活动（注意：这不是劳动）使大脑产生了“意识”机能，标志着“人”的诞生，然后才产生了人区别于动物的特殊谋生活动方式“劳动”。因此，不是先有“劳动”后有“意识”，而是先有“有意识”的大脑，后有“有意识的”谋生活动——“劳动”；不是“劳动”创造了人，而是类人猿的漫长的无意识的物质谋生活动创造了“人”。^②

人们通常把“社会关系”理解为群体合作关系，其实这与马克思的原意不合。在《德意志意识形态》中，马克思恩格斯明确指出，“社会关系”只相对于人才存在，“社会关系的含义是指许多个人的合作”，动物的群体合作关系叫“畜群”关系，只有“人”的群体合作关系才叫“社会关系”。那么“人”是什么呢？马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中将人的本质界定为“社会关系的总和”，这里又说“社会关系”是“人的合作关系”，二者就不自觉陷入了同义反复，使人不知“人”和“社会关系”究竟为何物。

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第24页。

^② 笔者曾在《马克思恩格斯“人的本质”定义献疑》一文中表述过相关思考，载《探索与争鸣》1988年第2期。《新华文摘》1988年第5期转摘。



事实上，马克思说的“社会关系”其实是一种“劳动关系”，“劳动关系”即“有意识的”谋生活动的主体——“人”相互结成的合作关系。而在一般意义上，“社会关系”一词是被当作群体关系使用的，可适用于一切生物，比如我们说蚂蚁、蜜蜂是“社会动物”一样。

这里必须将人脑机能的“意识”与意识形态的“意识”两个概念甄别清楚。通常所说的“意识”既可指人脑机能，也可指意识形态。人们常常将两者混为一谈，其实一词二义，大相径庭。人们常用“意识”一词界说人与动物的区别。这里的“意识”应当是人脑的一种生理机能，而非“意识形态”。“意识形态”必须有反映内容，而其反映内容大多与劳动生活有关，可以说是由劳动生活构成、决定的。而作为人脑机能的“意识”，则无需反映内容，仅指人脑具有的认识功能，它并不依赖“劳动”生活才能存在。婴幼儿刚出生时没有意识形态，但有意识机能，所以仍须承认他是人。

“文化”特性说是卡西尔在《人论》中提出的，一时附和者甚众。“文化”是什么？定义有若干种，令人不知所云。卡西尔在《人论》中也没有说清楚。不过有一点是共通的，就是文化依赖“人”而存在，不外曰“人”所创造的一切，包括物质文明和精神文明。这样，又出现了主词与宾词循环互释的同义反复情况：人是什么——是能创造文化的动物；文化是什么——是人所创造的一切。在我看来，人所以能创造动物所无法创造的文化，就在于人有意识，能够认识规律，改造自然，创造世界。人的文化特性仍然是建立在“意识”基础上的。

由此看来，人的特性从根本上看是“意识”、“理性”。“人的本质”作为人的基本属性与根本特性、动物属性与非动物属性的统一，在具体内涵上是本能与意识、感性与理性的统一。它构成了人类一切活动的基础。“人的本质或人的本质力量的对象化”，就应当是本能与意识、感性与理性等一切属人的力量的对象化。显然，如果以此作为美的定义，失之过于宽泛。如果依照这个定义去寻找美，创造美，必如缘木求鱼。

其实，中外美学家早已指出，美之为美的独特性就在于它可以不凭善的原因或真的原因，而仅凭形式的原因令人不假思索地产生快感，在对象的形式和主体的快感之中，蕴涵着美本质的密码。美学就是这样一种“感觉学”和“形式学”。只要我们跳出“人的本质对象化”的框框，换一种思路，从审美实践出发而不是从本本教条出发，我们是能够找到更接近实际的美的定义的。^①

^① 本节载《评论》2001年卷，江苏作家协会编，学林出版社2002年版。

三、美是普遍愉快的对象

人们无时无刻不在与美打交道。有趣的是，一旦对各种各样的美作出归纳，便露出破绽。比如说美是“和谐”，但不和谐有时也美；美是“典型”，但有些非典型的事物也美；美是“视、听觉快感”的对象，但人们又常常把“美”的桂冠送给嗅觉、味觉、肤觉快感的对象。又如说美是“自由”，何为“自由”？若指超功利，则我们显然不能完全否认美与功利的联系；若指情欲对理性规范的突破，则无可否认，在另外一些情况下，恪守规范恰恰是美的。再如说美是“合规律性与合目的性的统一”，那么，何为“合规律性”和“合目的性”？如果它们指真和善，那么，美之为美的独立性何在？说美是“人的本质的对象化”，那么，什么是“人的本质”？用一个本身就一直争议不下的概念界定另一概念，这种定义是否经得起推敲？人们自身很难对美作出满意的解释，于是求助于美学理论家，但面对上述种种令人眼花缭乱的定义，结果往往是“你不说我还明白，你越说我倒越不明白了”。

理论本来产生于阐释经验的需要。一种美的定义，如果不能有效地说明审美经验，指导审美实践，便是理论的异化。

既然审美经验是检验美的定义的标准，它自然应成为我们找寻美本质的逻辑起点。在审美经验中，一种事物如果不能引起快感，人们绝不会承认这种事物是美的；反之，人们总是将引起愉快感的对象称作美。因此，美是愉快的对象。

然而，个体愉快的对象虽被这独特的个体称作美，它是不是真正的美，却不应由个体快感决定，而应由这个物种的大多数成员的快感决定，否则就会走向相对主义，抹杀美与丑的区别以及审美属性的客观性。因此，美是普遍愉快的对象。愉快属于主体的感觉。只要是具有感觉功能的生命体，都有自己普遍愉快的对象。因此，美不是人的专利，动物也有自己的美。不能说美是普遍令人愉快的对象。准确的说法应是：美是不同物种的生命体感到普遍愉快的对象。

在这里，我们没有把美感局限在视听觉快感范围内，没有在美感与快感之间再作区分，是因为五觉快感在生理本质上是相通的，在情感指向上是趋同的。在审美经验中，人们总是依据同一机制，将嗅觉、味觉、肤觉快感对象指称为“美”。当前审美文化世俗化的潮流也印证了这一点。

对象的美由主体的快感来决定。快感的本质是什么呢？即对象的物质



信息与主体的生理—心理感知结构阈值的契合。如光波契合了人的视觉阈值（波长在400~760毫微米之间），人感到适宜、快适，便觉得美；某种行为契合了人的心理结构阈值（如价值取向标准），便使人感到愉快。不同的物种有不同的感官生理结构，因而有不同的普遍愉快对象，不同的“审美尺度”，所以不同的物种有不同的美。当然，不同物种的美也有交叉现象，这想必导源于其生理结构阈值存有一定相通之处。

美由快感决定的审美经验，奠定了美的独立性以及纯形式美存在的基础。事物的形式只要普遍引起人的快感，人们就把它叫做美。这即是美之为美的独立性。借用康德术语，叫“纯粹美”。在客体一端，“纯粹美”只涉及对象的纯形式；在主体一端，“纯粹美”只涉及感觉层面。

同理，我们也把真、善内容的形象表现称作美，因为它们在引起我们哲学思考和道德思考满足的同时，相应地给我们带来了情感上的愉快。美与真、善这时走向了统一。

人类美与其他动物的美交叉的地方，发生在纯粹美范围内；人类的真、善之美，在动物是不存在的。

什么是审美规律呢？人类如何按照审美规律美化自我呢？说到底，审美规律，即是特定生命体普遍愉快的规律；人的审美规律，即是人类普遍愉快的规律。所以研究人类审美规律的根本途径，是研究人类的心理规律，尤其是人类的感觉规律。美学即人的心理学、感觉学。美所引起的感觉愉快的普遍性是一个伸缩性颇大的相对概念。美的历史性、民族性、共通性、永恒性、稳定性，都可由此加以圆通地解释。^①

四、美学即感觉学，美学史即感觉经验理论史

什么是“美学”？这个问题也是众说纷纭。笔者认为，美学的核心是美，美学是研究美的本质、形态、规律及其相关问题的科学。有什么样的美本质观，就有什么样的美学观，美学史也就有什么样的写法。比如，如认为美的本质是“实践”、“劳动”，那么美学史就成了人类实践史、劳动史；如认为美的本质是“人的本质的对象化”，那么美学史就成了人的本质观史、人性论史。事实上，人类实践史并非美学史，人性论史也不等同于美学史。有鉴于此，实践美学论者也并未把美学史写成实践史、人性论史，而是将以往人们依据不同标准认可的美学材料纳入自己的视野加以梳理介

^① 本节原文载《文汇报》2001年4月21日。

绍，这就暴露了他们的观点与操作之间的矛盾。

笔者认为，美是普遍愉快的对象，人类美的规律即普遍令人愉快的心理规律及与之对应的物理规律，因而美学即感觉学（或者叫情感学）和形式学。从主体方面说，它研究人类心理结构或人性本质——知、情、意（欲也）整体中的情感（感觉）规律，肯定性的情感具有审美的正价值，否定性的情感具有审美的负价值。从客体方面说，它研究何种物态使人愉快，何种物态使人不快，也就是与人类正、负情感（感觉）对应的物质形式的特征、规律。“美学之父”鲍姆嘉敦在1750年出版的《美学》第一卷中指出：美是“感性知识的完善”，美学是“感觉学”。我们的思考基本与此相通。

基于上述认识，本书所关注的美学资料，是中国历史上关于感觉经验、情感经验，尤其是肯定性的感觉、情感经验及其对应的物态特点、规律的那些理论材料。快感、娱乐、满足感、爱、崇拜等肯定性的情感，包括由官能满足和理智满足所带来的快感，都将作为美感材料而受到笔者重视。中国美学史，质言之即中国感觉规律、情感经验认识史，中国物质形式愉悦规律的思想史。

可以比较一下美学与道德学、哲学的异同。真、善、美同为“人的本质的对象化”，而哲学“真”对应人的本质中的理性或者叫知性，道德“善”对应人的本质中的欲望或者叫意志，“美”则对应人的本质中知性与意欲的统一体——情感，知性的对象化产生“真”，所谓“合理曰真”，欲望的对象化产生“善”，所谓“可欲为善”，而情感的对象化产生美，所谓“悦情曰美”。从客观方面说，“真”关涉物的内容，“善”关涉事的内容，“美”关涉事物的形式。如果说美学史是感觉理论史、情感理论史、形式理论史，那么，哲学史则是思想史，物的本质和规律的认识史，道德史则是理欲观念史。^①

五、中国美学史的分期及其依据

中国古代美学精神，是一个由以“味”为美、以“心”为美、以“道”为美、同构为美、以“文”为美构成的复合的互补系统。中国美学认为，

^① “可欲之为善”，每个人的“可欲”又可能造成对他人的“可欲”的侵害。为确保每个人的欲望实现，于是产生约束每个人实现欲望的行为规范——理，故关于“善”的认识史不只是“可欲”的历史，而且是“可欲”与“节欲”之理矛盾关系的认识史。