

ShenMei ZhengYiLun  
LunLi MeiXue JiBen WenTi YanJiu

徐岱 / 著

# 审美正义论

——伦理美学基本问题研究



浙江工商大学出版社  
ZHEJIANG GONGSHANG UNIVERSITY PRESS

国家社会科学基金项目“审美正义论：伦理美学基本问题研究”成果(07BZX066)

# 审美正义论——伦理美学基本问题研究

徐 岱 著



浙江工商大学出版社  
ZHEJIANG GONGSHANG UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

审美正义论: 伦理美学基本问题研究 / 徐岱著. —  
杭州: 浙江工商大学出版社, 2014. 9

ISBN 978-7-5178-0633-2

I. ①审… II. ①徐… III. ①伦理美学—研究 IV.  
①B82-054. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 210169 号

审美正义论——伦理美学基本问题研究

徐岱著

策划编辑 何海峰

责任编辑 唐妙琴 蒋红群

责任校对 何小玲

封面设计 王好驰

责任印制 包建辉

出版发行 浙江工商大学出版社

(杭州市教工路 198 号 邮政编码 310012)

(E-mail: zjgsupress@163. com)

(网址: <http://www.zjgsupress.com>)

电话: 0571-88904980, 88831806(传真)

排版 杭州朝曦图文设计有限公司

印刷 杭州五象印务有限公司

开本 710mm×1000mm 1/16

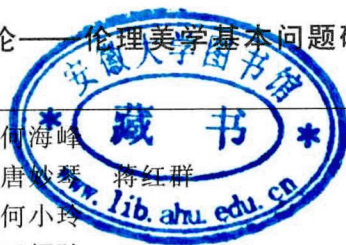
印张 25.25

字数 422 千

版印次 2014 年 9 月第 1 版 2014 年 9 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-5178-0633-2

定价 49.00 元



版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江工商大学出版社营销部邮购电话 0571-88904970

# 目 录

## 第一章 道之为道

|                     |    |
|---------------------|----|
| ——崇高之后的信仰之维 .....   | 1  |
| 第一节 空虚时代的学科重构 ..... | 1  |
| 一、审美正义与伦理美学 .....   | 1  |
| 二、审美正义与艺术自律 .....   | 15 |
| 第二节 大视野中的伦理美学 ..... | 37 |
| 一、从艺术哲学到生活诗学 .....  | 37 |
| 二、审美的人与教育者 .....    | 51 |

## 第二章 德之为德

|                        |     |
|------------------------|-----|
| ——伦理美学的思想命题 .....      | 74  |
| 第一节 谋道与谋食 .....        | 74  |
| 一、困惑与追求 .....          | 74  |
| 二、无法终结的永恒命题 .....      | 87  |
| 第二节 求知与求德 .....        | 99  |
| 一、轴心时代的两位巨人 .....      | 99  |
| 二、关于教不可教之美德 .....      | 104 |
| 三、苏格拉底命题的意义 .....      | 110 |
| 第三节 诗学与美学 .....        | 115 |
| 一、一种美学的两种诗学 .....      | 115 |
| 二、向学科化屈服的人文研究 .....    | 124 |
| 三、通往回家之路的“美学的诗学” ..... | 133 |



### 第三章 诗之为诗

|                    |     |
|--------------------|-----|
| ——伦理美学的理论建构 .....  | 142 |
| 第一节 抒情伦理若干问题 ..... | 142 |
| 一、史诗说与诗史论之辨 .....  | 142 |
| 二、抒情传统与诗性叙事 .....  | 154 |
| 三、抒情写作的伦理问题 .....  | 167 |
| 第二节 叙事伦理若干问题 ..... | 182 |
| 一、叙事伦理的概念阐释 .....  | 182 |
| 二、叙事主体的伦理功能 .....  | 195 |
| 三、叙事文本的伦理构成 .....  | 201 |
| 四、叙事作品的伦理分析 .....  | 207 |
| 第三节 批评伦理若干问题 ..... | 223 |
| 一、批评伦理与艺术诠释 .....  | 223 |
| 二、批评伦理与话语现象 .....  | 230 |

### 第四章 善之为善

|                   |     |
|-------------------|-----|
| ——伦理美学的人文诉求 ..... | 245 |
| 第一节 超越平庸 .....    | 245 |
| 一、从文化人到文明人 .....  | 245 |
| 二、独夫之罪与平庸之恶 ..... | 255 |
| 三、审美实践的人性内涵 ..... | 271 |
| 第二节 回归本真 .....    | 283 |
| 一、世俗美的发生与发展 ..... | 283 |
| 二、日常性中的审美价值 ..... | 297 |
| 三、生活世界的诗性正义 ..... | 309 |

### 第五章 人之为人

|                   |     |
|-------------------|-----|
| ——伦理美学的实践意义 ..... | 320 |
| 第一节 美育学本体论 .....  | 320 |
| 一、再循环的思想主题 .....  | 320 |
| 二、后现代的人文事业 .....  | 333 |
| 三、美育学与君子之道 .....  | 344 |



|                  |     |
|------------------|-----|
| 第二节 美育学价值论 ..... | 356 |
| 一、从哲学家到理念人 ..... | 356 |
| 二、有德者与君子之乐 ..... | 370 |
| 三、审美者的三种角色 ..... | 383 |
| 后 记 .....        | 397 |

# 第一章 道之为道

## ——崇高之后的信仰之维

### 第一节 空虚时代的学科重构

#### 一、审美正义与伦理美学

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“你方下场我登台”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,一个“宁要臭名昭著的名声,不要伟大崇高的人格”的“没有羞耻的时代”,一个“消费主义与技术垄断”的时代,一个以“赛博空间”(Cyberspace)为核心的“媒体时代”和“信息时代”,一个“娱乐至死与自我中心”的时代,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”,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,随之而来的问题是: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”<sup>①</sup>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”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出最后的回答。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

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



和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。这类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”。<sup>①</sup> 用美国学者托尼·朱特的话讲,这是一个“沉疴遍地”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。<sup>②</sup> 换言之,在这个时代,生活使所有的道德化为乌有。<sup>③</sup> 事情似乎早已在预料之中,“崇高精神”的衰落是个明显的象征。1987年诺贝尔文学奖获得者、诗人约瑟夫·布罗茨基说: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”<sup>④</sup>。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”<sup>⑤</sup>。事情似乎可以从多方面予以理解。“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。”<sup>⑥</sup>这是西班牙学者贾塞特从思想史方面做出的解释。“道德的始作俑者是上帝”这样的说法虽然听起来让人不太舒服,但在西方基督教文化传统中似乎基本属实。“人是为别人活着的”是神权伦理学中唯一的道德。曾几何时,道德不过是人类崇仰上帝的一种仪式,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

① [法]吉尔·利波维茨基:《责任的落寞:新民主时期的无痛伦理观》,倪复生、方仁杰译,中国人民大学出版社2007年版,导言第5页。

② [美]托尼·朱特:《沉疴遍地》,杜先菊译,新星出版社2012年版,第25页。

③ [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代道德》,莫伟民等译,学林出版社2000年版,第1页。

④ [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《非人》,罗国祥译,商务印书馆2000年版,第103、105页。

⑤ [英]托马斯·卡莱尔:《英雄和英雄崇拜——卡莱尔讲演集》,张峰、吕霞译,上海三联书店1988年版,第134页。

⑥ [西]奥德嘉·贾塞特:《生活与命运——奥德嘉·贾塞特讲演录》,陈昇、胡继伟译,广西人民出版社2008年版,第136页。



副实的伦理观的消失而悲观,相反倒应该额手称庆。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。”<sup>①</sup>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全新的一种社会形式:为一个倡导“无痛伦理观”的“后道德社会”<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>

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消逝。它在于通过启蒙理性描绘的“伟大乌托邦”的幻灭,而让人意识到: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。<sup>④</sup>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拥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。<sup>⑤</sup>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,似乎产生了一种“悖论”:恰恰因为以“责任”为实质的伦理观的消亡,导致了“21世纪有可能就是一个伦理的世纪”<sup>⑥</sup>的观点被提上议事日程。起因很简单:人之所以为人就在于他不能在伦理缺席的环境中生存。用中国作家王小波的话来说,即“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。

①② [法]吉尔·利波维茨基:《责任的落寞:新民主时期的无痛伦理观》,倪复生、方仁杰译,中国人民大学出版社2007年版,导言第14页。

③ 同①,第157、201页。

④ 同①,第235页。

⑤ 同①,第237页。

⑥ 同①,导言第1页。



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,它还有出于个人不断膨胀且无止境的对享乐的满足,其结果往往超越了德性,在原先的上帝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’”<sup>①</sup>。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。<sup>②</sup>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既往地占据道德制高地。因而,当商业占有崇高时,商业就会把崇高变成笑柄。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?”<sup>③</sup>

由此而来,原本似乎互不相干、各自为政的伦理学与审美学,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,面临同舟共济的命运。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,就是从在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,而更像不可代表的崇高。<sup>④</sup>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

① [法]吉尔·利波维茨基:《责任的落寞:新民主时期的无痛伦理观》,倪复生、方仁杰译,中国人民大学出版社 2007 年版,第 139 页。

② 同①,第 45 页。

③ [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代道德》,莫伟民等译,学林出版社 2000 年版,第 156 页。

④ [美]休·拉福莱特:《伦理学理论》,龚群译,中国人民大学出版社 2008 年版,第 136 页。

么?我们该怎么办?”<sup>①</sup>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。比较耐人寻味的是,大众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的。<sup>②</sup>比如人权、诚实、宽容、反暴力等等。就这些事关一个起码的民主生活的社会的“最低道德要求”而言,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。因为个体是感性的,人类沉浸于情感之中。<sup>③</sup>在这个意义上,自从走出茹毛饮血的生存状态后,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“美学”是两门十分成熟的古典学科,但在当今时代它们都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“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。<sup>④</sup>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,“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《大希庇阿斯篇》里

① [美]托尼·朱特:《沉疴遍地》,杜先菊译,新星出版社2012年版,第3页。

② [法]吉尔·利波维茨基:《责任的落寞:新民主时期的无痛伦理观》,倪复生、方仁杰译,中国人民大学出版社2007年版,第155页。

③ [法]让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代道德》,莫伟民等译,学林出版社2000年版,第151页。

④ [美]凯利·克拉克、安妮·包腾格:《伦理观的故事》,陈星宇译,世界知识出版社2010年版,第74页。



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》一样，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，即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》的开头，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，而且他在书里明确地把幸福界定为“符合理性据德而行的人生”<sup>①</sup>，更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，如休谟的《道德原则研究》和亚当·斯密的《道德情操论》，以及康德的《道德形而上学原理》、费希特的《伦理学体系》、叔本华的《伦理学的两个基本问题》、尼采的《超善恶》、亨利·西季威克的《伦理学方法》、胡塞尔的《伦理学与价值论的基本问题》、石里克的《伦理学问题》、理查德·黑尔的《道德语言》等之外，自20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·萨瓦特尔优秀的普及性作品《伦理学的邀请》等，由不同视角做出的不同研究同样抓人眼球，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，两位后现代思想家的作品——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

---

<sup>①</sup> [美]罗伯特·索罗门、凯瑟琳·希金斯：《最简洁的哲学：智慧的历史》，杨艳萍译，中国书籍出版社2009年版，第66页。

正义》同样开辟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,这有其词源上的因缘。从词源上讲,“伦理”(ethics)一词来源于古希腊,本义是习俗、民众与性情;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。<sup>①</sup>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。考虑到本项目研究的宗旨,我们既不准准备像英国学者布莱恩·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)<sup>②</sup>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”做一个理论上的界定。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。<sup>③</sup>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信口开河,麻烦的是关于“正义”概念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。<sup>④</sup>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,正义的多样是

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

② [英]布莱恩·巴里:《正义诸理论》,孙晓军等译,吉林人民出版社2004年版,译序第5页。

③ 同①,第1页。

④ [意]康波斯塔:《道德哲学与社会伦理》,李磊等译,黑龙江人民出版社2005年版,第49页。



多样性的正义。<sup>①</sup> 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”。这也就意味着坚持“伦理规则的临时性”和“伦理普遍性的不可通达性”。<sup>②</sup> 不言而喻,事实上这是“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”<sup>③</sup>。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。<sup>④</sup> 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”<sup>⑤</sup>,那么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。<sup>⑥</sup> 但深入地来看,这其实往往徒有其表,也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

① [美]休·拉福莱特:《伦理学理论》,龚群译,中国人民大学出版社2008年版,第136页。

② 同①,第128、149页。

③ [法]吕克·费希:《什么是好生活》,黄迪娜、吴晓斐译,吉林出版集团有限责任公司2010年版,第325页。

④ [德]石里克:《伦理学问题》,李步楼译,商务印书馆1997年版,第12页。

⑤ [法]吉尔·利波维茨基:《责任的落寞:新民主时期的无痛伦理观》,倪复生、方仁杰译,中国人民大学出版社2007年版,第237页。

⑥ [美]莱因霍尔德·尼布尔:《道德的人与不道德的社会》,蒋庆等译,贵州人民出版社1998年版,第46页。

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”<sup>①</sup>。因为唯有“正义感”拥有超越任何局部利益的普遍性。

这足以说明，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，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“正义何在？”这一问题。这个问题通常包括“分配正义”“矫正正义”“程序正义”三大部分。<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>一个最简洁也最有效的诠释就是：“正义的主要观念是公平。”<sup>④</sup>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？”等意义问题，你必须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，而关键在于“你看见它们时就知道了”。<sup>⑤</sup>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的差异性也相当明显。因此，如果进一步追究，为什么是“这些人”而

① [美]莱因霍尔德·尼布尔：《道德的人与不道德的社会》，蒋庆等译，贵州人民出版社1998年版，第29、24页。

② [美]公民教育中心：《正义》，刘小小译，金城出版社2011年版，第3页。

③ [匈]阿格妮丝·赫勒：《超越正义》，文长春译，黑龙江大学出版社2011年版，第1页。

④ 同②，第3页。

⑤ [美]托尼·朱特：《沉疴遍地》，杜先菊译，新星出版社2012年版，第133页。





不是“所有人”都能在这方面有着“步调一致”的表现,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,他将这个问题与“头顶上的星空之灿烂”作为两大无解之谜留给了我们。在本书中,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,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”<sup>①</sup>。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。由此更进一步,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。”<sup>②</sup>

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支,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”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。

---

① [美]康拉德·洛伦茨:《文明人类的八大罪孽》,徐筱春译,安徽文艺出版社2000年版,第124页。

② [法]阿尔伯特·史怀泽:《敬畏生命》,陈泽环译,上海社会科学院出版社1992年版,第19页。



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。在约翰·巴罗看来,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:“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”。<sup>①</sup>事实胜于雄辩,人类美学能力的进化清楚地表明了它对我们的生活不仅有用,而且十分重要。这是“重构美学”的积极意义所在。概括地说来,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需的实践成分。美学必须有、事实上也确实具有其独特的“用处”。但它的这种“功用”主要通过以“人格塑造”为目标的“审美教育”实践而呈现出来。因此,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进行充足的阐明。

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”<sup>②</sup>。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“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(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

① [英]约翰·巴罗:《艺术与宇宙》,舒运祥译,上海科学技术出版社2001年版,第131、142页。

② [英]以赛亚·伯林:《现实感》,潘荣荣、林茂译,译林出版社2004年版,第195页。