

生境界的向往。这一思想在东西方哲学和美学史上有着以一以贯之的思考。今天,这一思想的提出也给予我们一种深刻的启示和精神的光照。那就是:人作为一种偶然的、短暂的存在,在向生之意义的寻找过程中,在寻找精神家园的过程中,不断从苦难的尘世和精神的沼泽中突围出来,从对神与上帝的臣服、膜拜、赞美中渐渐苏醒,面向现实人生寻找人生的崇高价值和绝对意义。每个人的生命都是极为偶然的、有限的、短暂的存在,正是“美感的神圣性”体验让我们从偶然的、有限的、短暂的存在中领悟生命的尊贵、不朽和意义,从平凡的、渺小的事物中窥见宇宙的秘密和永恒的归途。人生的最高价值和终极意义就在于对“万物一体”的智慧和境界的领悟,在于对一个充满苦

难的“有涯”人生的超越,这种超越,在精神上的实现不再是对宗教彼岸世界的憧憬,而是在现实世界中寻找一种人生的终极意义和绝对意义,获得精神的自由和灵魂的重生。

一个有着高远的精神追求的人,必然相信世界上有一种神圣的、绝对的价值存在。他们追求人生的这种神圣的价值,并且在自己灵魂深处分享这种神圣性。正是这种信念和追求,使他们生发出无限的生命力和创造力,生发出对宇宙人生无限的爱。在当代中国寻求这种具有精神性、神圣性的美,需要有一大批具有文化责任感的学者、科学家、艺术家立足于本民族的文化积累,做出能够反映我们的时代精神的创造。

美的神圣性:历史与当下

毛 宣 国

(中南大学文学院教授)

人类生活除了物质性的需要外,更重要的还有精神需求,精神是人类生活的意义所在。所以人类不可能不追求神圣,不可能不向往神圣的事物,因为唯有神圣,才能超越物质世界的种种束缚,树立人类文明的精神高度,走向高远的人生境界与追求。

正因为此,神圣性成为人类文明发展的重要精神动力。西方传统文化的神圣性,主要是一种以宗教意识和信仰为核心的神圣性。黑格尔说,神是人类最早面临的绝对无限的事物。这里所说的神,就是宗教信仰,是宗教创造了神,它所展现的无限威力使人恐惧和敬畏。有了对神的恐惧和敬畏,也就有了人类意识的最初觉醒和对自身力量的信心。不仅是西方,古老的东方文明的诞生,亦离不开对神的敬畏和宗教信仰。古埃及有自己崇拜的神——“玛奥特”,它是完美的宇宙秩序与状态的体现。古印度人将“神”称为“梵”,“梵”是所有人能意识到其存在的自我,它同时又有无

限增长、生长的意思,象征着宇宙世界的广大深邃和浩渺无限。在印度人那里,对神的敬畏也是对人的灵魂与精神的敬畏。在西方,最能体现宗教神圣性无疑作为犹太教和基督教圣典的《圣经》。犹太人(希伯来人)自称是“上帝的选民”,所以他们对创造宇宙和生命的上帝有着最高的敬意和无限的敬仰。正是出于这种敬仰,使他们将受难变成赎罪,追求超越有限人生的精神存在。基督教则将全能威严的上帝形象改造成为普惠天下众生的慈爱形象。由于偷吃伊甸园的禁果,人类有了原罪,所以需要被钉上十字架的耶稣的赎罪来拯救。在基督教的世界中,精神、灵魂更加远离肉体,美与神、美与爱的世界联系的更为紧密,美的神圣性得到更充分的体现,它超越了感官形象,是上帝光辉的显现。人们“热切期望美,也就是热切期望自己的故乡——善、上帝以及真理”。^①

西方传统文化中还有一种神圣的精神力量,

^① 吉尔伯特和库恩:《美学史》,上海:上海译文出版社 1989 年版,第 149 页。

那就是源于古希腊文化的科学力量。希腊科学不同于当今越来越偏于应用的科学,它是一种自由的思考,所以同样是神圣,超越世俗,走向高远精神境界的。柏拉图所标举的“理式”美的世界是如此。它不是“在此时美,在另一时不美”,而是“永恒的、无始无终的,不生不灭,不增不减的”^①,它要超越的是庸碌的现实,憧憬和追求的是一种更高、更完美的生活境界。亚里士多德的哲学也是如此,它将知识区分为理论、实用、制造三种形态,认为理论知识的目的在于真理,是最高意义上的知识,认为“思辨是人类最大的幸福”,哲学为唯一的自由学术,它本着人本自由、为自己的生存而生存的原则,所以它也是美的、神圣的。

西方工业化社会的来临和技术理性的发展,在很大程度上消解了西方传统宗教文化和科学理性文化的神圣性因素,但是它不可能远离神圣本身。当“上帝已死”,诸神远去,技术理性的力量开始左右人的命运时,人们选择了一种新的神圣力量以对抗世俗化和平庸化的现实,那就是诗与艺术。19世纪的浪漫主义就是一场以神圣性事物对抗物质主义和功利主义的思想文化和文学运动。浪漫主义提出“重返自然”的口号,其实也是以对自然的崇敬之心回归到神圣的世界中。诺瓦利斯认为诗人的创作就是“使熟知的东西恢复未知的庄严,使有限的东西重归无限”,荷尔德林将诗人称为神的“祭司”,认为“人性的美、神性的美,她的第一个孩子是艺术”,都是试图在诗的艺术中重寻被西方近代物质文化所消解的美和宗教的神圣性。尼采以生命的狂欢来宣告基督教的死亡,却以诗的形式再现了一种渴望无限和永恒的宗教式的激情与冲动。西方现代许多哲学家也是以诗的形式来诉说神圣的。海德格尔认为,在诸神远去的时代,人们应该学会聆听神的声音。所以他提出的“诗意的栖居”作为诗的本质规定,既体现了人的生存本质,又是对神圣、天命的赞美。马丁·布伯谈到人与世界的两种最基本的关系时认为,“我一你”的关系远高于“我一它”的关系,因为在这种关系中,人与世界,不再是单方占有、利用榨取的关系,而是彼此信赖、沟通、亲密无间

的诗意关系。正是在这种关系中,人可以超越物质世界的种种局限,在人与神、身与心、灵魂与肉体之间建立起精神信仰与联系。这些哲学家深知现代文明的困境,所以他们秉持“哪里有危险,哪里便有拯救”的诗人信念,试图在日益沉沦的欲望和功利世界中活出精神信仰和神圣性来。美的神圣性,也是现代科学巨匠倾心向往和追求的理想与目标。彭加勒认为,科学家研究自然,不是因为有用,而是因为它美和神圣。杨振宁亦认为,伟大物理学家的理论建构,有一种深层的美,它是“造物者的诗篇”,人们面对它,会产生一种庄严感、神圣感。爱因斯坦不相信基督教神话中那个人格化上帝,却相信体现在宇宙事物秩序与和谐中那个诗意的上帝。他所信仰的是一种宇宙宗教,因为这种宗教的核心是对宇宙神性与和谐之美的无限敬仰与崇敬。

神圣性也是中华文明的精神动力与核心内容。20世纪70年代,汤因比与日本思想家池田大作对话时提出“21世纪将是中国人的世纪”的历史预言,其中一个重要原因就是他认为中国人对宇宙的神秘性怀有一种敏感,而且具有一种和自然保持协调一致的生活理念。不过,中国文化追求神圣,并不像西方文化那样走向对全能上帝的人格神的宗教信仰,而是更重视人的自然本性和道德本性。中国文化神圣性,也是以人的自然本性和道德本性为基础的神圣性。在西方近现代,随着基督教神权统治地位的逐渐衰微,也有人强调道德、人的本性的重要性在宗教之上,如卢梭和康德。但是他们常常又在人的道德本性中安置一个上帝,讲道德仍不脱离宗教信仰。卢梭将人的良心与天性作为道德行为的基础,而道德上的“良心”则与宗教中对上帝的信仰相关。康德的伦理学,试图解决的也是人的意志何以通过道德实践而获得类似于宗教的精神信仰问题。总之,宗教在西方文化中占有主导性地位,神圣性的坚守者秉持的是强烈的宗教情怀,而人的本性和道德的神圣性则没有受到充分的重视。中国古代则不然,其“神圣性”的理解与人的自然本性和道德

① 柏拉图:《文艺对话集》,北京:人民文学出版社1983年版,第272页。

本性密切相关,与人们日常生活的礼仪方式与行为实践分不开。《易经》曰:“神而明之,存乎其人”(《系辞》),在中国古人哪里,对天、神的世界的神秘感和敬畏之心始终与人的情感和行为实践联系在一起。人与天是彼此相依、和谐共存的,神(天)不在人的世界之外,而是在人的世界之中。人可以通过道德上的努力而实现与天的匹配与沟通。孔子讲道德的核心内容是“仁”,“仁”的道德情感培养源于人的自然感情,源于人自身的行为实践,所以孔子虽有“知天命”“敬鬼神而远之”的思想,却以“礼”的神圣性来替代“天”的神圣性,礼的神圣性在于内心的诚敬而不在于对外在人格化的神(上帝)的敬畏与信仰。儒家在“礼”之外,还非常重视乐教,“礼者天地之序,乐者天地之和”,乐教的核心是“和”,是神人之和,是人伦之和,是将文化习养、道德情感培养与对神(如天命、祖先、圣贤)的敬畏统一起来,它亦落实在人们的行为实践中。孟子标举“上下与天地同流”的人的生存境界,对天地的敬畏亦转化为人格气象与精神境界的追求。老子提出“域中有四大,而人居其一”的命题,庄子提出“天地有大美而不言”的命题,荀子提出“人有气、有生、有知、亦具有义,故最为天下贵”的思想,均是将西方宗教式的神圣性体验转化为自然、道德和宇宙人生的体验,对神圣性事物的敬畏,实际上也是对人自身,对人的心灵、人的生命乃至宇宙自然的敬畏。禅宗强调内心觉悟,强调“境”的生命体验。所谓“境”的体验,指向的是一个形而上的宇宙本体世界,是对神圣性的事物渴望与追求,而这种渴望与追求是可以在普通的日常生活和生命现象中呈现的,即所谓“万古长空,一朝风月”“青青翠竹,尽是法身,郁郁黄花,无非般若”。禅宗所主张的是在日常生活中、在活泼泼的生命中体验无限、永恒、神圣的事物。宋明理学家提出“仁者以天地万物为一体”(程颢),“性者万物之一源,非有我之得私也”(张载)的思想,其实也是把道德与审美、日常生活中的行为与高远的人生境界联系起来。程颢说:“万物之生意最可观,斯所谓仁也。”“仁”是道德本体意义上的,也是审美本体意义上

的,它将天地万物包罗于一心,天人合一,是一种高远的精神境界,却可以落实到人们的日常生活与行为实践中。

从中国文化对神圣性的理解中,我们可以得到这样的启示,那就是,美的神圣性并不只是体现在某种宗教信仰和对神秘事物的敬畏与敬仰上,它也可以体现为一种道德伦理的实践,一种高远的人生境界,一种高尚的人生趣味和情操。从这个意义上说,美的神圣性也是走进人生,走进人们的日常生活中的。按这样的理解,我们今天谈美的神圣性,也是要求人们对自己的生命价值和精神存在有一份自觉的意识与追求。1816年,黑格尔在其《哲学史讲演录》的开讲辞中曾感叹他所处的那个时代片面追求物质之风,因而使人们没有自由的心情去理会那较高的内心生活和较纯洁的精神活动。黑格尔所针对的是19世纪初期的人们的精神状况。实际上,在当代社会中,这种片面追求物质的风气更加普遍和不可遏制。马尔库塞在20世纪中期曾警告过人们,发达工业社会存在着把人变成单面人的危险,这种警告在今天看来愈来愈有可能成为一种现实。所以我们提倡美的神圣性,并让这种提倡与人们的现实生活状况紧密结合起来,其目的也是要让人们意识到心灵生活对于人的重要性,使人们在物质生活需求之外还有更高远的精神追求,有更高的生活目标与理想。

就当下的社会和日常生活而言,我以为美的神圣性可以从以下几方面充分体现出来:

一是社会生活的审美。叶朗认为,在社会生活领域,存在着一些特殊的生活形态,如民俗风情、节庆狂欢、休闲文化、旅游文化等,在这些生活形态中,人们常常摆脱了眩惑、冷漠的心态,超越了世俗、实用、功利的关系,回到人本真的生活世界,进入到一个陶醉、快乐、浑然忘我的境界。^①在这里,亦有一个美的神圣性的问题。特别是少数民族的民俗风情、民俗仪式与节庆狂欢、有许多神圣美的因素。比如,藏民族的天葬、天珠、雪顿节、转山、拜神湖、悬挂五彩经幡、绘制唐卡、刻石

① 叶朗:《美学原理》,北京:北京大学出版社2009年版,第203—204页。

头经文、放置玛尼雅、跑马射箭,等等,都蕴含着一种生命的神圣性,使人们敬畏与崇拜。从这些仪式风情中,人们可以深切感受到藏民族天人相宜的生活方式,仿佛听到来自珠穆朗玛冰雪融化的神圣声音。这些东西如何在现代社会中得到延续,不被世俗的社会同化,对中华民族精神的传承和美的信仰塑造是很重要的。再如,一年一度的春节晚会,对于中国人的生活来说,也具有一种民俗仪式和节庆狂欢的意味。可今天的春节晚会,似乎更注重的是世俗层面的娱乐性与趣味性。如果增加一些神圣性的因素,让观众看春晚时不只是笑一笑、乐一乐,而是主动参与其中,体会到实用功利社会没有的那种神圣欢愉的美的气氛,有一种心灵的感动,会不会使春晚办得更为精彩、更有意义和价值?

二是自然的审美。古往今来,美的神圣性常常都是与自然审美紧密联系在一起的。“天地有大美而不言”,自然在中国古人那里,始终是一个最令人感到神奇、惊叹的对象。而西方近代美学对神圣的、崇高的美的重视首先也表现在自然审美中。西方近现代的一些哲学家,当他们标举美的神圣性时,首先想到的也是自然。如将诗性看成是观照宇宙的神秘和美的唯一方式的美国哲学家爱默生就认为,要诉说神圣,人必须远离社会、远离书房,回归自然。他说:“仰望星空吧,它会让你体验到什么是孤独。来自天国的光芒将和你所接触的世界分离。你或许会想到,空气之所以是透明的,就是要让人类感受到天体那亘古不变的崇高和壮美。”^①在今天,一些关注自然和环境生态的哲学家和美学家提出了“自然的复魅”的问题。所谓“自然的复魅”是针对马克斯·韦伯曾提出“世界的祛魅”的话题而言的。“世界的祛魅”的主要意思是说,随着近现代科学技术的发展,世界上一切神秘和神圣的事物、魅力和力量都被消解。而“自然的复魅”,则是强调不能夸大人对自然的力量,要承认大自然的神奇与伟大,对大

自然保有敬畏之心,就像罗尔斯顿谈到在自然荒野中体验时所说的那样,“个人在荒野中时最负责任的做法,是对荒野怀有一种感激之心”。^②而这些,正是当代人追求神圣美的重要内容。对自然的敬畏,不仅满足了人类灵魂对美的渴望,使人们懂得什么是神圣,什么是美,而且也是对人类自身生存环境与生活状态的敬重,它会使我们的生活品质得到极大的提升。

三是艺术的审美。艺术审美一直是人们对抗世俗化和平庸化现实的神圣力量。西方现代哲学家美学家谈到自然与环境生态审美时,常常也以艺术眼光来评判。比如,怀特海就认为“伟大的艺术就是处理环境,使它为灵魂创造生动的、转瞬即逝的价值”。^③但是,这种对艺术的崇敬和艺术的神圣性,在当下社会却面临严峻的挑战。它主要来自两个方面:一是来自日常生活美学方面的挑战,一是来自对当代艺术发展前景的认识。由于当代社会享乐主义与消费主义文化盛行,后现代主义的一些流派和主张模糊了艺术品与日常物品的界限,于是艺术的神圣性也受到人们的质疑。其实,艺术的神圣性是否定不了的。就拿主张美学必须超越艺术问题,涵盖日常生活和传媒文化,很有些后现代主义倾向的德国美学家韦尔施来说,他所写的《重构美学》一书(此书在我国学术界有较大影响),也没有回避艺术的神圣性问题。因为他明确反对在当代消费主义文化包装下,美堕落为漂亮、无意义的东西,变成与人的精神需求和现实需要不相关的冷漠麻木的东西,而是提出“伦理/美学”,认为“美学对于生活,不应像今天普遍存在的那样,只是一种装饰关系,而应是伦理/美学的权威。美学的表面可能作为设计的外形,然而,其伦理/美学的内核,目标却是公正”^④,所以艺术审美不能放弃对日常生活的批判与阻断功能,必须具有回应现实的能力。艺术在韦尔施那里,并没有沉浸在消费文化的“美”的泛滥中,而是具有超越、神圣性的特征。张世英先生谈到

① 爱默生:《论自然》,北京:中国对外翻译出版公司2010年版,第3页。

② 霍尔姆斯·罗尔斯顿:《哲学走向荒野》,长春:吉林人民出版社2000年版,第426页。

③ 怀特海:《科学与近代社会》,北京:商务印书馆1959年版,第85页。

④ 沃尔夫冈·韦尔施:《重构美学》,上海:上海译文出版社2002年版,第101页。

后现代艺术时也指出,后现代主义艺术并不是欲望、本能的简单再现,而是“敢于直面日常生活,把男女的欲望、本能展现在文化创作之中,让人性的最‘卑微’的方面闪耀着美的神圣的光辉”。^①在今天的中国,通俗艺术极大地冲击着高雅艺术的地位,对这种冲击,我们不能一味地否定,但是必须看到,如果通俗的、流行的艺术作品缺少了艺术的神圣性品质,如对中国传统文化、民族精神、圣洁的灵魂美和高尚道德情操的弘扬与肯定,那么这些艺术作品的存在价值和合理性是令人质疑的。

最后,还要谈谈美的神圣性与当代社会中道德理想的重建问题。中国当代社会存在的一个重要问题,就是理想的缺失,特别是道德理想的缺失。张世英先生提出要以中西方“万物一体”的哲学思想作为“道德”的神圣性根据,这其实也是讲“美的神圣性”的问题。作为“万物一体”

的审美意识不是将美看成耳目感官愉悦一类肤浅的东西,而是强调审美的人生即是一种充满爱、充满生命关怀的人生,它应摒弃一己之私,向着万物一体、民胞物与的精神境界迈进,这种人与万物一体的审美意识当然包含着一种责任、义务,包含着为他人谋幸福的道德意识,而这种道德意识又是充分自律的,是审美个体努力实现和自觉遵循的原则。它不一定是一种现实行为,却可以作为一种人格理想和人们所追求的精神境界给人们以启示。这就是中国传统哲学和当代一些美学家所重视的“人生境界”问题。人生境界对于人的生活和实践有一种指引作用,而审美就是要引导人们追求一种诗意的、爱的人生,形成一种“光风霁月”的胸襟气度和高远的人生境界。这是美的神圣性的充分体现,同时对于当代社会道德理想的重建具有重要的启示意义。

(本栏目责任编辑 郑 园)

^① 张世英:《境界与文化》,北京:人民出版社 2007 年版,第 255 页。