

doi:10.13582/j.cnki.1672-7835.2019.06.016

论张载的“气之聚散”思想与美的“生成”

熊椰^{1,2}

(1.中南大学 文学与新闻传播学院;2.中南大学 公共管理学院,湖南 长沙 410083)

摘要:在张载的哲学逻辑中,“太虚”是散而未聚的“气”,万物是“气”在“聚散”过程中所表现的暂时形态。“聚散”是广义的“生成”,“动”与“静”、“化”与“变”、“神”与“神化”等都是“聚散”的范畴。“气之聚散”诠释了审美关系的生成,人通过“变化气质”成为审美主体,事物作用于人的感官,“感而生则聚而有象”,审美客体便当下生成。张载“气之聚散”思想为美学思考的生成视野提供了理论基础。

关键词:张载;气;聚散;审美关系;生成

中图分类号:G641

文献标志码:A

文章编号:1672-7835(2019)06-0116-07

一 “聚散”是广义的“生成”

张载认为:“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二,顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于易者也。”^①“隐显”“有无”“出入”和“形不形”,在这里都具有与“聚散”相同的意义。“太虚”与“气”具有两种运动形态:一是“聚”,即“气”凝聚而成有形的万物;一是“散”,即“气”分散而回复为无形的“太虚”。“太虚之气”在化生万物的过程中,张载提出了“聚散”这一广义的“生成”范畴。

(一)“聚散”是运动变化的总形态

在张载的思想中,“聚散”是运动变化的总形态。不同的对象有各种不同的运动形式,“动物本诸天,以呼吸为聚散之渐;植物本诸地,以阴阳升降为聚散之渐。”“气于人,生而不离、死而游散者谓魂;聚成形质,虽死而不散者谓魄。”动植物以天地为根本,其聚散变化的形态分别为呼与吸、阴与阳;人以气为根本,其聚散变化的形态为魂魄。呼与吸、升与降等都是“聚散”的具体表现形态,因此可以说,“聚散”是广义的“生成”范畴。

张载认为,“聚”与“散”的运动形式多样且遵循一定的规则。“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄。”所以,“聚”与“散”是气有规则的存在形式,它们都遵循一定的规则而且顺

而不忘。

“聚”与“散”分属于阴、阳不同的属性,它们是相互对立的。“阴性凝聚,阳性发散;阴聚之,阳必散之,其势均散。阳为阴累,则相持为雨而降;阴为阳得,则飘扬为云而升。故云物班布太虚者,阴为风驱,敛聚而未散者也。凡阴气凝聚,阳在内者不得出,则奋击而为雷霆;阳在外者不得入,则周旋不舍而为风;其聚有远近虚实,故雷风有大小暴缓。和而散,则为霜雪雨露;不和而散,则为戾气噎霾;阴常散缓,受交于阳,则风雨调,寒暑正。”从张载的这些思想中可以看出,“阴”的属性是凝聚,“阳”的属性是发散,阴聚阳散,互相对立。也正因为阴、阳二气有不同的属性,所以天地万物才能在聚散中呈现不同形态。

张载也认为,“聚”与“散”在对立中也有统一的一面。“两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二,顾聚散、出入、形不形,能推本所从来,则深于易者也。”虚与实,动与静,聚与散,清与浊,它们都是矛盾对立的双方,但又是有机统一体,“其究一也”。

(二)“聚散”的范畴

1. “动”与“静”

《周易·系辞传》有“易有太极,是生两仪,两

收稿日期:2019-09-19

作者简介:熊椰(1980—),女,湖南宁乡人,博士,讲师,主要从事美学研究。

①张载:《张载集》,中华书局1978年版,第8页。(以下没有特别注明的引文均出自该文献)

仪生四象,四象生八卦”的话,既是讲筮法,亦是讲宇宙的生成。周敦颐在《太极图说》中则用动静来解释“太极”如何生“两仪”(阴阳)的问题“太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根”。张载发挥了周敦颐的这个思想。

首先,张载认为动静是相互对待的。“天地之道,惟有日月、寒暑之往来,屈伸、动静两端而已。”“屈伸、动静、终始各自别。”“动静”与“屈伸”“终始”一样,是相互对待的“两端”。它犹如闭门与开门,“阖户,静密也;辟户,动达也”。

其次,张载认为动静对待双方是统一的。“屈伸、动静、终始各自别,今以刚柔言之,刚何尝无静,柔何尝无动,‘坤至柔而动也刚’,则柔亦有刚,静亦有动,但举一体,则有屈伸、动静、终始,干行不妄,则坤顺必时也。”“彖曰:‘终则有始,天行也。’天行何尝有息?正以静,有何期程?此动是静中之动,静中之动,动而不穷,又有甚首尾起灭?自有天地以来以迄于今,盖为静而动。”刚健为“阳”,“阳”为“动”,而“何尝无静”,即“动”中有“静”;柔顺为“阴”,“阴”为“静”,而“何尝无动”,即“静”中有“动”。因而,柔顺有刚,“静”亦有“动”。“动静”互渗互动,无“静”亦无所谓“动”,无“动”亦无所谓“静”。因为“动”而无“静”,“动”便无意义;“静”而无“动”,“静”亦无价值。只有“动”中有“静”,“静”中有“动”,相互蕴含,相互联系,才能使“动静”无穷。

2.“化”与“变”

事物的运动变化多种多样,但归结起来大致有两种状态:一是微小的、不显著的变化,是事物在量变过程中所呈现的状态;一是显著地变化,是事物在质变过程中表现的状态。张载把前一种变化状态称之为“化”,把后一种变化状态称之为“变”。他说:“变,言其著;化,言其渐。”从这个表达来看,“变”和“化”是运动变化过程中的两种不同形态,所有的动态过程都是缓慢的化,迅速的变便是化的结果。“化”是一种缓慢的,不易看见的运动形式。他说:“推行有渐为化。”又说:“德溥而化,言化物也,以其善世即是化也。善其身,自化也;兼善天下,则是化物也;知化则是德。化,圣人自化也。化之况味,在学者未易见焉,但有此次序。”“善其身”与“兼善天下”都是一种慢慢的变,

因此是“自化”与“化物”的一个过程。“变”是一种迅速、显著的变化形式,张载称其为“著”。他说:“随爻象之变化以通其利,故功业见也。”“变”是能见到的变化。

“化”与“变”是运动的形态,不管是缓慢的还是显著的变化,在张载看来,都是可验之形象,即“有形有象,然后知变化之验”。“变”与“化”既相互区别又有联系,“渐化”是“著变”的准备,没有“渐化”便不会发生“著变”;“著变”是“渐变”的必然发展,在“渐变”的基础上实现的。他说:“‘变则化’,有粗入精也;‘化而裁之谓之变’,以著显微也。”在每次的“著变”以后,就进入到“渐化”阶段,从表面上看就是由大变(“粗”)转化为精微的“渐化”阶段;精微的“渐化”,到了一定的时期又转化为阶段性的变化,这便是“渐化”到“著变”的阶段。事物的发展都是由“渐”到“著”,由“微”到“显”的。

3.“神”与“神化”

在中国文化中,“神”是一个古老而神秘的字眼。“神”的基本含义之一是指自然变化的深奥,令人难以捉摸和理解。历代思想家对“神”的解释有很多,其中荀子的解释最为经典:“万物皆得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。”^①这里荀子所解释的“神”,不是简单、平常的自然界的变化,他所谓“不见其事而见其功,夫是之谓神”,我们能理解到的大意是说人们能见到一般的自然界运动变化的结果,但对于自然界生成万事万物的奇妙过程却难以观测得到;荀子的“神”的含义与孟子的“大而化之之谓圣,圣而不可知之谓神”^②,《易传》中的“阴阳不测之谓神”的含义是相似的。张载对“神”的解释,基本上是顺着荀子和孟子的观点,特别是《易传》中论“神”的思路,但也有自己的观点和发挥。

张载著作中有很多有关“神”的论说和表述,在其《正蒙·太和》中,如“太虚为清,清则无碍,无碍故神”“鬼神者,二气之良能也”“万物形者,神之糟粕”等等。在《正蒙·神化》中,如“虚明一作静。照鉴,神之明也;无远近幽深,利用出入,神之充塞无间也”“天下之动,神鼓之也,辞不鼓舞则不足以尽神”“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神”“惟神为能变化,以其一天下之动也”

^①章诗同:《荀子简注》,上海人民出版社1974年版,第177页。

^②杨伯峻:《孟子译注》,中华书局2003年版,第334页。

等等。“神”这个字眼在张载哲学篇章中含义不一,需要把他们放在具体语句之中去体会、领悟。

当张载把“神”称为“天德”“本体”,用“神”来表达“气”的自觉能动性特征的时候,作为“气化”根源的“神”,其根本含义实际上仍然还是“气化”的内在根据,它是不容易观察和测量的。《正蒙·神化》这样开篇:“神,天德,化,天道。德,其体,道,其用,一于气而已。”神和化在体用关系中是两个不同的层面,神是“体”,是本体层面的,而化是“用”,是神的表现、作用。

“神”和“化”是张载哲学话语中的一对核心概念。关于“神”和“化”的关系,张载有很多的论述:“形而上者,得辞辞得象矣。神为不测,故缓辞不足以尽神,缓则化矣;化为难知,故急辞不足以体化,急则反神。”“义以反经为本,经正则精;仁以敦化为深,化行则显。义入神,动一静也;仁敦化,静一动也。仁敦化则无体,义入神则无方。”从前一材料看,“神”跟“化”有急缓之别,这似乎是一种量的区别。从后一材料看,二者之间又成了动静之别。具体地说,“仁敦化”,仁属静,由仁而化,是静而致动;“义入神”,则是动而归诸静。“惟神为能变化,以其一天下之动也”,又“天下之动,神鼓之也”,神寂然不测,无方无体,但同时又能“鼓天下之动”。而正因为天下之动都是神来鼓动的,所以说神能“一天下之动”。

在张载的思想中,还有许多与“聚散”功能相似的运动形态,如:“生”与“灭”、“呼”与“吸”、“升”与“降”等,这里就不一一展开论述。张载对“聚散”范畴做了全面系统的论述,为前人所不及。无论是人类总体生存其中的世界,还是感性个体生存其中的世界,都不是固定不迁的居所和永久停留的归宿,不是预先摆在那里等候人去栖息的实体世界,而是纷至沓来、变动不居的时机境域,是在人的实践中不断改变、不断向人生成的世界。人与世界的关系也不是固定不变的关系,而是不断生成的关系。因此,人生在世也好,实践也好,存在也好,根本特性都是在“生成”。

二 “气之聚散”诠释了审美关系的“生成”

张载用“气”和“太虚”的聚散诠释了人和天地万物的自然而然、一刻不止的生成过程。“游

气纷扰,合而成质者,生人物之万殊;其阴阳两端循环不已者,立天地之大义。”气聚合而成质,化生各种各样的事物。那么人是怎样产生的呢?张载说:“虚则受,盈则亏,阴阳之义也。故阴得阳则为益,以其虚也;阳得阴则为损,以其盈也。艮三索而得男,乾道之所以成也;兑三索而得女,坤道之所以成也。故三之与上,有天地 纒緼、男女媾精之义者此也。”“阴阳”相互作用,阴虚阳实,阳施阴受,天地氤氲,成男成女,男女媾精,便有人类的产生。由于“气”的聚散运动,从自然界到人类便化生了。

传统认识论思考方式认为,人是现成的审美主体,主体对客体的欣赏关系就是审美关系,作为主体的人,领略观赏着天地万物这些客体,此时,人与天地万物的关系就是审美关系,这种审美关系实际上是没有本源的,经不起推测,人为什么能成为审美主体?天地万物又为什么成为审美客体呢?朱光潜先生曾多次举例说,同是一棵树,商人看成赚钱的质料,植物家看成优良树种,道德家看成公共财物,艺术家看成诗意对象^①。所以,没有一个一直都处于审美状态的主体,没有一个始终处在审美对象的状态。同样,人与世界的关系不限于审美的关系,不可能始终处在审美的关系状态。审美关系在人生在世的时机境遇中当下生成。

(一)“变化气质”——审美主体的生成

张载以“气”为本体,提出了“天地之性”和“气质之性”的人性论。“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉”。“气质之性”是由于人禀受阴阳二气,在形成过程中实体本身所带来的属性,所以它是恶的来源;因为每一个人的身体、心理条件不一样,所以“气质之性”是千差万别的,且能发展变化的;所谓“天地之性”,就是气本性,人在气尚未聚合形成形体之前,清气已存在,这便是“天地之性”,是善的来源。它清澈无瑕,它“无意识”生成万物,对万物毫无占取之心,更没有自恃有功之心,“天本无心,及其生成万物,则须归功于天,曰:此天地之仁也。”它和老子的“道”具有一样的品性,其生成万物只是其阴阳相推,氤氲相荡的运动本能所导致的。“生而弗有,为而弗恃,一长而

^①朱光潜:《谈美》,漓江出版社2012年版,第5—6页。

弗宰。此之谓玄德。”^①同时“天地之性”是以无限的“太虚”为源头,具有“太虚”的本性,它以具体的有限的感性事物作为表现形式,它本身就是无限,它的“心”无限包容万物,它对具体的事物没有任何的占取之心,具有了超功利性的特性,这也是成为审美主体的条件。而“气质之性”则恰好相反,首先,“气质之性”产生于具体的有限的感性存在,具体就人来说,产生于人的耳目口鼻等的感性知觉,即“气质”——“气成质,则气凝滞而局于形”^②“气质之性”的有限性一定程度上取决于耳目口鼻存在的有限性这一特点;其次,“气质之性”有其自身的非自由性和局限性,因为它是有所对待,有所依存的;再次,“气质之性”的指向具有功利性,“天地之性”的指向是无限的“太虚”,“太虚”是纯净无瑕的,而“气质之性”的指向是具体有限的“声音”“食物”“气味”等,这一指向决定了它具有功利性的占取之心。因此,气质之性不具有“审美主体”的特征。从“气质之性”和“天地之性”对客体的态度可以看出,有功利心的“气质之性”是非审美的,而纯粹的“天地之性”是通向审美的^③。

人的历史就是人的生成史,就是“人类本性的不断改变”的历史^④。依照张载的人性论思想,人是“天地之性”与“气质之性”的统一体。从美学来看,人就是一个审美主体与非审美主体的统一体。人是一个有理性的动物,那怎样才能成为审美的主体而“体天下万物”,张载提出“变化气质”的要求:“为学大益,在自(能)[求]变化气质,不尔[皆为人之弊],[一]卒无所发明,不得见圣人之奥。故学者先须变化气质,变化气质与虚心相表里。”“气之不可变者,独死生,修夭而已。”

张载认为,“变化气质”的方法首先是虚心学习。“如气质恶者,学即能移,今人所以多为气所使而不得为贤者,盖为不知学。”学能移易其性,这便是“为学大益”和“虚心相表里”的意思,叫作“必学至于如天则能成性”。人的性美自然就好学,好学却不一定都性美,但是学了可以有所改变。“性美而不好学者无之,好学者性不美者有之,盖向善急便是性美也,性不美则学得亦转了。”

其次,“变化气质”还要通过“尽心”“知性”的内省修行方法去实现。“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外,故有外之心不足以合天心。见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”张载的“尽心”是直觉的“尽心”,没有被眼见耳听影响和束缚,达到“知性知天”。以理性的思维去“体天下之物”,人就达到了本源的高度,从而解决了耳目有限与万物无穷之间的矛盾,脱离了有限不自由的状态而达到无限自由的境界。当人进入这一境界时,也就成了一个审美的人,人心也就等同于天心了。

(二)“感而生则聚而有象”——审美客体的生成

朱光潜先生说:“美感的世界纯粹是意象世界。”^⑤他认为审美对象(“美”)是“意象”。“意象”是中国传统美学的一个核心概念,“意象”之本为“象”。“象”既是意象之本,也是美之本,无象则无美。在张载气本体论中,“象”这个概念十分重要,具有十分深刻的美学意味。“气本之虚则湛(本)[一][二]无形,感而生则聚而有象。”“气”本无形,由于“气”中两体相“感”,便聚而有形象,美便当下生成。

1.“象”的含义及特征

在张载的思想中,有很多论及“象”的含义的地方,如“极(两两),是为天三。数虽三,其实一也,象成而未形也”。在解释“爻象动乎内,吉凶见乎外”时,他说:“因爻象之既动,明吉凶于未形,故曰‘爻象动乎内,吉凶见乎外’。”对于“象”,《张载集》中还有几处重要的论述:“所谓气也者,非待其蒸郁凝聚,接于目而后知之;苟健、顺、动、止、浩然、湛然之得言,皆可名之象尔。然则象若非气,指何为象?时若非象,指何为时?”“凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象,皆气也。气之性本虚而神,则神与性乃气所固有,此鬼神所以体物而不可遗也。(舍气,有象否?非象,有意否?)”“有[变]则有象,如乾健坤顺,有此气则有此象可

①朱谦之:《老子校释》,中华书局1963年版,第131页。

②张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中华书局1987年版,第187页。

③寇鹏程:《中国传统美学的三大范式及其在新时代的启示意义》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2018年第6期。

④《马克思恩格斯全集(第4卷)》,人民出版社1958年版,第174页。

⑤朱光潜:《谈美》,漓江出版社2012年版,第2页。

得而言;若无则直无而已,谓之何而可?是无可得名……若以耳目所及求理,则安得尽!如言寂然湛然亦须有此象。有气方有象,虽未形,不害象在其中。”可见,张载所说的道是气化,此气为象,尚未成形,不是一种物理的实在,“有变则有象”“有气方有象”。

在美学看来,审美意象是在审美活动的过程中,通过感知和体验对象在人头脑中形成的形象显现,它不是实体的存在。“形”是有形,带有现成性,是实体的存在,所以,“象”和“形”是不同的。张载说:“几者象见而未形也,形则涉乎明,不待神而后知也。”张载用“象见而未形也”来说明事物变化的瞬间,可以看出象不同于已成形的事物。因此,“显且隐”就是象的一个明显特征了,“显,其聚也;隐,其散也。显且隐,幽明所以存乎象;聚且散,推荡所以妙乎神”。宇宙间万物只有有形者和无形者两种存在形态。形是由气集聚形成的,而且在不停地变化,因此只能称之为“客”;但是由气集聚而形成的形因为气的消散而消失,也并不就是空和无。所以,消散只能说是“幽明”,不能说成是“有无”。“大易不言有无,言有无,诸子之陋也。”

所以既显又隐、既幽又明是象的明显特征,它不同于无形的气,也不同于已经成形的事物。象是一个外延很大的概念,有形物自然是象,但是象不一定是有形物,张载对于纯粹的象的理解其实是接近于“意”的。“意”即是我们头脑中的念头或者说是更加广义的意义,这种念头或意义自然是象,这一特点显然和意象相通,意象属于中国古典美学中的范畴,“象外之象”是中国古典美学中对意象的基本定性,即要在有限的形象中窥见出无限丰富的意蕴来。所以象的既显又隐的特性促进了意象有限与无限、形象与意蕴融合的特点。

气是统贯形和象,同时也是统贯形上和形下的。气是一种实体存在,意象世界是一个真实的世界。在王夫之看来,意象世界是“现量”,“现量”是“显现真实”“如所存而显之”,在意象世界中,世界就是自然的状态,本来的样子。在中国美学的思想中,“真实”和“自然”是一个意思,所以我们的世界原本是自然的世界,人与万物和谐融合在一起,是“天地与我并生,万物与我为一”的原始状态,是天人合一的世界。

2.“感”与审美意象的当下生成

自古,在中国人的审美心理中,天地自然就像人一样充满了生命活力,天地灵气、宇宙生机凝聚于人,灌注在人的生命里,所以人可以与宇宙万物相感通、相呼应,“上与造物者游,而下与外死生物终始者为友”(《庄子·天下》)。这是主体与客体交感的体验,在这种哲学基础指导下的审美理论不可能产生主体与客体对立的认识论。美感不是认识,而是体验。“体验”是一种跟生命、生存、生活密切关联的经历。

“交感”是中国哲学和美学体验论的基础。对“交感”可以从两个方面来理解,一是感兴,当客观事物作用于人的感官时,人的情感因物而激发出来,因此也称“物感”或“感物”。它最初是一种自然的审美理论。二是感会,强调主客体双向建构,主体与客体相互感应会合作用,客体动情于人,主体移情于物。两者相互作用,最后“物我两忘”。

“张载对‘感’的运用大致体现在三个层面:纯然之‘感’(即天地之乾坤、阴阳二端之感)、藁然之‘感’(即人与物之间的耳目引取、内外相合之感)、神化之‘感’(即只有圣人方能达至的穷神知化、天人为一之感)。”^①这一概念的使用有其类型上的区分,三个层面逐步递进,最高层次是神化之“感”,也可以说是圣人“感”,这也是张载最为推崇和向往的。他认为,只有穷究事物的奇妙、通晓事物道理的神化之“感”才真正达到天人感通,从而实现“天人合一”。这种圣人“感”也就是美感,在物我统一的体验中不分主客,达到忘我的境界。这种境界使人产生一种快乐的感觉,使人获得一种精神上的满足感,让人回到万物一体本然状态的人生家园。

张载说:“感而后有通,不有两则无一。”“上天之载,有感必通;圣人之为,得为而为之应。”他认为,从“两”到“一”的过程就是“感”而“通”的过程。“天性,乾坤、阴阳也,二端故有感,本一故能合。天地生万物,所受虽不同,皆无须臾之不散。”“感”有交感、感应之意。天道包含着“乾坤”或“阴阳”两端(“两体”),有两端便有相互作用(“有感”)。因为每个统一物内部都包含着两端,所以便不断地相互作用。

“感之道不一:或以同而感,圣人感人心以

^①杨立华:《论张载哲学中的感与性》,《中国哲学史》2005年第2期。

道,此是以同也;或以异而应,男女是也,二女同居则无感也;或以相悦而感,或以相畏而感,如虎先见犬,犬自不能去,犬若见虎则能避之;又如磁石引针,相应而感也……感如影响,无复先后,有动必感,咸感而应。”张载认为“以同而感”“以异而应”“以相悦而感”“以相畏而感”“相应而感”是“有感”的不同形式。对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质决定对象怎样成为它的对象,如眼睛的对象与耳朵的对象不一样,眼睛对对象的感觉也就与耳朵的不同。“每一种本质力量的独特性,恰好就是这种本质力量的独特的本质,因而也是它的对象化的独特方式。它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此,人不仅通过思维,而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。”^①

张载认为尽管“有感”多样,但归根结底“感如影响,无复先后,有动必感,咸感而应”。这对于今天我们研究美学很有启示意义,“有动必感”,美感的产生需要美的事物的刺激,即审美主体与审美客体相互作用,美才能产生,即美的当下生成,“气本之虚则湛一无形,感而生则聚而有象”。“气”本无形,由于“气”中两体相“感”,便聚而有形象,这不仅意味着美的当下生成还意味着审美关系、审美形态等当下生成。

所以,我们不能把凡是与人相关的事物都称为审美客体,更不能把客观物质世界等同于审美客体。人必须首先在生存实践中与世界打交道,然后才能生成为主体;同样,世界万物必须首先成为人的“上手之物”,被人使用和熟悉,然后才谈得上成为客体。张载承认客观对象真实的存在,“心—物”关系是一种审美关系,但他认为人应该要保持人有的特性,不能被外物同化,否则就不具有人的特性。“由象识心,徇象丧心。知象者心,存象之心,亦象而已,谓之心可乎?”物象会反映一个人的心,根据物象就能识别人心,但心不要被对象占有和奴役,以免失去主体之心。所以在审美关系中人和对象的关系应该是一种自由的、平等的交往融合关系,而不是一种奴役的关系,这也是张载对心物关系的思考给我们的启示。随着审美关系的进一步推开,审美对象展示出它的“存在”,一切审美对象都是在人生在世中生成显现的意义对象,它们总

是或深或浅、或明或暗地打上了人生的印记,渗透着人生的内容,表达着人生的况味,审美主体从对象身上找到了自身的存在意义,从而进入一个人与世界浑然一体的自由境界。

三 “气之聚散”思想对美学的启示

二十世纪五六十年代,中国美学界有过一场美学大讨论,主题是“美的本质”,“这次讨论形成了‘美在客观’‘美在主观’‘美在主客观统一’与‘美在社会性与客观性统一’四大派主张。”^②这四派提问方式和思维方式一致,都围绕“美是什么”表达了自己不同的观点。也就是说,“美在客观”说已经假设了美是人之外实体存在,是客体;“美在主观”说肯定了美与人(主体)不可分,但同样假设了美就在作为主体的实体存在上;“美在主客观统一”说也同样假设了美就在作为实体存在的主客观统一上。其中,“主客观统一”的观点承认是主客观间的一种关系,但在“美是什么”这种提问方式下,这种关系也被实体化了。因此,无论他们答案是多么不一样,这一提问方式本身就在问题回答前已经假设了“美”的实体存在,设定了它是对象。所以,对于这个问题无论回答是客观、主观还是主客观统一,它们都是一种实在(体)化的回答。

朱立元先生说:“我们要取得根本性的突破,就必须首先跳出一上来就直接追问‘美是什么’的认识论框架,而是重点关心‘美存在吗?它是怎样存在的?’这样一种存在论问题。”^③美属于意义世界,美不是实体,既不是客观世界的物质实体,也不是主观世界的心灵实体,更不是超绝的本体与不可捉摸的“神性”,美是人从对象这里找到的一种价值。美是“生成”的,人生在哪里开启,实践就会在哪里发生,审美活动也就在哪里萌发,美也就会当下生成,所以,美是人在具体的审美活动中创造出来的,它有一个演变进化的过程。“生成”视角是实践存在论美学思考方式区别于形而上学、认识论美学思考方式的一个根本标志。美永远处在“正在进行”时态,永远处在“未完成”的状态,永远处在生成构成状态。

美的生成包括发生学意义上的历史生成和个体意义上的当下生成。人生在世包括人类总体的

^①马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第125页。

^②叶朗:《美学原理》,北京大学出版社2009年版,第34—37页。

^③朱立元:《走向实践存在论美学》,苏州大学出版社2008年版,第303页。

在世和感性个体的在世,实践本来就包括人类总体的实践和感性个体的生存实践,存在也涉及人的族类存在和人的个体存在。因此,美学一方面揭示美在人类总体生活实践中的历史生成,另一方面揭示美在感性个体在世的生存实践中的当下生成。但是,发生学意义上的美的生成问题,只是涉及自然万物何以可能历史地进入人类总体审美活动的问题,即人类审美活动的历史起源问题。曾经在历史上进入人类审美活动的自然万物,并不能普遍必然地成为现实感性个体的审美对象。因此,在美的历史生成研究之外,我们更应当关注美的当下生成。

“通常所谓的审美活动,其实就是一种特殊的人生实践,是人生在世的一种理想的实践存在方式。”^①实践存在论美学一直追溯到人生在世的始源境域,并且按照“人—世界”一体结构和“实践—存在”一体圆融模式来理解人生在世,从人生在世出发来思考美学问题。在张载的哲学中,从“气”→“物”的过程,就是一个不停息的“聚散”的过程。张载的哲学体系纳自然、社会、人生为一体,他把美学问题的探讨放在这样宏大的哲学体系中,显而易见它是不可能不面向人生的,因此张载的美学也是人生美学。人生在世就是一个

“生成”的始源境域,人在生成,世界在生成,人与世界的关系在生成。审美关系不仅植根于人生在世,而且本身就属于人与世界之间的特殊关系。我们从实践存在论的角度,按照人与世界一体的模式来思考审美关系,就会发现审美主体和审美客体是在审美关系中生成和存在的,逻辑上是先存在审美关系,而后产生审美主体和审美客体。审美关系一经形成,就不可能停留在一个固定的水平和状态上,而是会不断地生成、变化和发展。审美关系是美学思考的起点和焦点,只有置身于审美关系之中,才会产生美与美感。

“总之,不是象征、符号、语言,而是实实在在的物质生产活动,才能使人(人类和个体)能自由地活在世上。这才是真正的‘在’(Being),才是一切‘意义’(meaning)的本根和家园。”^②美是一种精神境界,一种生存意义,是审美的人对于生命本真的感悟。张载认为气的聚散状态是天地万物的形成原因,是一个不断生成变化的过程,这为美学思考的生成视野提供了理论基础。人既与天地参,又与天地为,这既是张载对美的领悟,也是其对整个自然、宇宙、人生最深的觉解,把自我置身于生生不息的生命过程之中获得永恒,而他对于人生实践论的思考也就在天与人的统一中最终完成了。

On Zhang Zai's Thought of “Gathering and Dispersing Qi” and the Generation of Beauty

XIONG Ye^{1,2}

(1. College of Literature and Journalism, Central South University, Changsha 410083, China;

2. School of Public Administration, Central South University, Changsha 410083, China)

Abstract: In Zhang Zai's philosophical logic, “Taixu” is the scattered and ungathered “Qi”, and everything is the temporary form of “Qi” in the process of “gathering and dispersing”. “Gathering and dispersing” is a broad sense of “generation”, and “movement” and “quietness”, “transformation” and “change”, “god” and “deification” are all categories of “gathering and dispersing”. “The gathering and dispersing of Qi” well interprets the formation of aesthetic relationship. People become the aesthetic subject through “changing temperament”, and things act on people's senses. “Feeling is born while gathering and resembling”, and aesthetic objects are generated at the moment. Zhang Zai's thought of “gathering and dispersing Qi” provides a theoretical basis for the generation of aesthetic thinking.

Key words: Zhang Zai; Qi; gathering and dispersing; aesthetic relations; generation

(责任校对 王小飞)

①朱立元:《美学和艺术评论》,复旦大学出版社2002年版,第347页。

②李泽厚:《美学三书》,安徽文艺出版社1999年版,第483页。