

从“美是气化的巧妙所呈现”到 “故圣心之无相即是美”

——牟宗三美学思想的内在矛盾

○ 宛小平

(安徽大学 哲学系,安徽 合肥 230601)

[摘要]就“美是气化的巧妙所呈现”的美感分析来说,牟宗三一方面既接受了西方主客二元的划分,另一方面又试图跳开西方对象化思维的框架,想以中国传统模棱两可的“气化”来说明美感,似显勉强。并且,牟先生讲美感的美(气化妙现)和他讲“故圣心之无相”的合一说里面的美存在着两个不同方向的本源。“无而能有”是其“凸现”,“有而能无”是其“平伏”。一起一落的两极皆有不可言说的本体。更为矛盾的是:牟先生的“分别说的美是合一说的美之象征”是把真善美彼此独立(分别)和真善美彼此同一(合一)用“象征”一词含混过去。事实上,分别说的真善美是独立于“个体”的,而合一说的真善美是立于“整体”,这“个体”向“整体”的转换并不清晰。可见,牟宗三由“美是气化的巧妙所呈现”命题到“故圣心之无相即是美”命题的转换充满着内在的逻辑矛盾。

[关键词]美;美感;气化;无相;分别说;合一说;真善美;象征

就美论而言,牟宗三继承了中国传统“综合的尽气精神”。他对美的定义是:“美主观地说是妙慧之直感,客观地说是气化之光彩,并不依于理性上。因为是妙慧之直感,故与认知机能无关;因为是气化之光彩,不依于理性上,故合目的性原则为不切。”^[1]首先,应该肯定牟宗三是继承了康德的审美判断的非功利和非概念性的思想,同时也接受了审美判断不同于科学判断和道德判断的观点。所不同意康德的主要在于对审美超越性原则(普遍性和必然性)的解释上。也就是说,牟先生反对康德到理性和目的论上去找答案,自己主张以“无相原则”来证成审美判断的超越性。并且牟先生是以分层的方式来说明(先分别说真善

作者简介:宛小平(1960—),安徽大学哲学系教授、博士生导师。

美,后合一说真善美,再分别和合一说真善美之间关系)他的美论的。因此,我们的分析也要随着这个逻辑进程展开。

一、分别说里的“美是气化的巧妙”命题的剖析

牟宗三曾借用陆象山云:“平地起土堆”以说明真善美皆是由人心的特殊能力于平地上所起的土堆;即真是由人的感性、知性,以及知解的理性所起的“现象界之知识”之土堆;善是由人的纯粹意志所起的依定然命令而行的“道德行为”之土堆;美则是由人之妙慧之静观直感所起的无任何利害心,也不依概念的“对于气化光彩与美术作品之品鉴”之土堆。

显然,这里面的美是指人生命的“凸起”,也是妙慧直感的气化光彩。

“凸起”是什么意思?我们可以分主观和客观两方面来说明。就主观方面说,“美情就是美感。美的领域是美感所凸显出来的。所以,康德说美感、审美只能就着人类讲。人类既是理性存有(rational being),又有动物性。纯粹的动物没有美感,纯粹的理性也没有美感。上帝就是纯粹的理性,上帝没有美感。”而且,“光是美感不能构成一个领域,美感总要借助一个东西。苏东坡《前赤壁赋》云:‘惟江上之清风,与山间之明月,耳得之而为声,目遇之而成色。’主观方面的美感一定要有一个客观方面的情景配合。‘山间之明月,江上之清风’这是客观方面的景况,用我们的美感与它接触,美感就出现。”^[2]

也就是光从主观方面讲还不行,还要从客观方面着眼。牟宗三进一步要把这方面从“气化”来解释。他说:“你说美一定在对象的 form 吗?也不一定。我们不能说美就是亚里士多德言 matter、form 的那个 form。因为亚里士多德言 matter、form 是构成一个个体的成份。美不是构成个体的一个必要成份。美不能作为构成个体必要成份的那个 form,但也离不开这个 form,就这么妙。”^[3]“绘画也是如此。它不能离开 form,但不是科学中的 form。那么,这种 form 是如何表现出来的呢?是从气化的巧妙呈现出来的。”^[4]

其实,把气和实际的事物(matter 和 form)以及理区分开来,只作逻辑的抽象来理解。这在冯友兰先生的《新理学》里已经指出。冯先生讲这个“气”就是“不可名状,不可言说,不可思议”的,“气完全是一逻辑底观念,其所指既不是理,亦不是一种实际底事物。”^[5]应该说,对气的理解上,牟先生的看法和冯先生看法似乎并无多大的差异,不过牟先生把“气”同美感联系起来,深化了中国传统的这一观点。牟先生这样说道:“主观方面的美感要跟客观方面某种自然气化的巧妙相合而表现出美,这个没有理由可说的,而且不能做科学的研究,没有一定的规律可循,订不出一条规律确定什么是美。美的领域当该这样了解。这个领域既不能套在科学里面,也不能套在道德里面。自然气化无论怎样巧妙,落到科学里面都是 mechanical,离不开 mechanical causality。从道德方面看,道德的目的,圆满的善里面,美也没有了,吞没掉了。”^[6]

由此可知,牟宗三先生看到了“气”的含混性,它不能判断,所以科学在这里

没用,这很符合审美判断的特点。不仅如此,牟宗三还指出了这个“气”兼有西方讲的“机械”和“有机”两个对立范畴的两个方面含义。他说:“‘气化’这个名词不是很好吗?西方人听起来很玄,不可说。但中国人听到这个名词很舒服,令人觉得比西方人讲的‘机械’、‘有机’好理解。在中国人看来,机械与有机差别不大,这种看法不太科学,但这个不太科学非常妙。中国人看来,‘机械’、‘有机’都属于气化的范围,不是理性范围内的事情。”^[7]因此,我们可以把“美是气化的巧妙所呈现”这个命题揆其几个要点:(1)这个呈现是气化的呈现,因而属于“形而下”的,而不是“形而上”(理性)的;(2)这个呈现(主观和客观的结合)是不可名状、不可言说的;(3)这个呈现也是不能以科学和道德判断来衡量的;(4)“气化”虽属西方“机械”意义上,但“巧妙”则是包含“有机”的成份于其间。

对于上述牟宗三关于美感的定义我们该作如何评价呢?

首先,牟宗三说主观妙慧直感和客观之气化的对接没有什么理由可说,这是庄子所谓“天地有大美而不言”的观点的继承,但从美学之为科学来说,我们不会满足于这种回答。我们还会问究竟主观如何那么巧妙地 and 客观结合了呢?康德用“无目的目的性”来解释至少是符合西方科学思维精神的(在康德语境下)。而牟先生一方面既接受了西方“主观”和“客观”的这种逻辑的划分和思维方式,另一方面又试图跳开西方思维的传统,仅仅以中国传统的智慧来说明美感,这实际上存在着一个悖论。

其次,牟宗三并没有讲美感的美(美是气化的巧妙所呈现)和他在“合一说”里讲的要把“美相”化掉的美究竟是一个美还是两种意义上的美。如果单从牟先生的叙述方式上去看,似乎在真善美“分别说”(凸现)里的美和在真善美“合一说”(平伏)里的美在内涵上有很大差异,这是不合逻辑的。难道美还能分两个阶段来理解吗?

再次,牟宗三讲“无而能有”,就美论来说,它包含着指美感的产生(即生命的凸现)的意思,即“气化的巧妙所呈现”(起“土堆”)。然而,牟先生在“有而能无”时,又通过“无相原则”把“美相”给化掉,以达到“平伏”下去(归于“平地”)的“舒服”和“闲适”(等于美)的状态。这实际上在“形而下”和“形而上”之间设定了两种不同方向而得到的美:一是由“形而下”起的美(气化的巧妙呈现);另一是“形而上”由超越原则(无相原则)“化掉”美相而起的美。

总之,我们认为牟宗三在真善美分别说,以及向合一说之发展上,在思维逻辑上存在着这样一些混乱和矛盾。

二、合一说里的“故圣心之无相即是美”命题的剖析

牟宗三认为康德讲审美判断还是在分别说里讲的,没有提升到合一说里来说,他要根据中国传统的智慧(特别是讲合一的地方)来超越康德,他认为这方面中国智慧要高于西方人。具体地说,所谓“真、美、善三个领域都是通过人类主体三个不同方向的能力所皱起、凸显。既然可以皱起,也就可以平伏下去,到

合一境界就平伏下去了。平伏下去的时候,独立的领域没有了,它就消融到即真即美即善合一中去了。到合一的境界,独立意义的真没有了,变成了物自身的真。物自身没有科学,因为科学不能了解物自身。科学知识代表真,真这个现象世界平伏下去就是物自身。”^[8]

不过,到了合一境界,虽然是“即真即美即善”的“如如”之境,在牟宗三看来,也还是以道德之心来统的,因为只有道德之心才有“建体立极”之功能。如此说来,从现象层面向本体层面的转化是以“道德形而上”来建体立极的——转智成德。也就是说,道德实践之心寻到真善美之合一先须以道德主体从感性中解脱出来显其“大体”(大体在服小体);然后道德主体犹孟子所言“充实而有光辉之谓大”,这个“大”是崇高伟大之大,是综合的表示。最后仍是“大而化之之谓圣”,既是圣境又是化境。只要将这“大”化掉,复归于平平,这个显圣就是“如如”之境,也是“故圣心之无相即是美也是善”之境。

不难见出,早先我们在分别说里讲的“美是气化的巧妙所呈现”现在被“融化于物之如相中一无剩欠”(不增不减,物自身)所替代。换言之,“分别说中的美(气化之光彩)对知识与道德而言为多余,然而在合一说中,则无所谓多余。既无所谓多余,则亦无所谓‘剩’。既无剩,自亦无‘欠’。无欠即一无欠缺,即示一切皆非分解地溶化于如相中而一是皆如,无一可废。”^[9]毫无疑问,在牟宗三看来,美无美相,这个圣心之无相之美才是美之最高境。

如果我们分析牟宗三的这一分别说到合一说的转换,会发现:在分别说里,是处在经验的层面上,也是受因果条件限制的(充足理由律支配)。而到了合一说里,则从“有所倚”转变成“无所倚”,不受因果机械律的支配,是超越(验)的。也可以说,由现象界进入到了本体界。

那么,牟先生说这个智慧独为东方所有,西方人缺乏这种精神,此话真确吗?我认为在境界上东西方圣人都是一样的,对于美之超越的认识西方也是不乏其人的。如叔本华在《意志世界与意象世界》里有一段很类似此精神的话:“如果一个人凭心的力量,丢开寻常看待事物的方法,不受充足理由律(the law of sufficient reason)控制去推求诸事物中的关系条理,——这种推求的最后目的总不免在效用于意志,——如果他能这样地不理睬事物的‘何地’‘何时’‘何故’以及‘何自来’(where, when, why, whence)只专心观照‘何’(what)的本身;如果他不让抽象的思考和理智的概念去盘踞意识……忘去他自己的个性和意志,专过‘纯粹自我’(pure subject)的生活,成为该事物的明镜,好象只有它在那里,并没有人在知觉它,好象他不把知觉者和所觉物分开,以至二者融为一体,全部意识和一个具体的图画(即意象——引者)恰相迭合;如果事物这样地和它本身以外的一切关系绝缘,而同时自我也和自己的意志绝缘——那么,所觉物便非某某物而是‘意象’(idea)或亘古常存的形象,……而沉没在这所觉物之中的人也不复是某某人(因为他已把自己‘失落’在这所觉物里面)而是一个无意志,无痛苦,无时间的纯粹的知识主宰(pure subject of knowledge)了。”^[10]

难道这里说的不受时空、因果、充足理由律限制的主客交融、合一的审美直观境界不是就和牟先生讲的“无相之美”是一回事吗？叔本华的意志的“失去”和牟先生的“化掉”美相不也是异曲同工吗？而且，叔本华也不让“抽象的思考和理智的概念”来盘踞着审美的一刹那，牟先生不是也说审美判断不要和理性目的论“外挂”吗？

由是，我们并不认为牟宗三把西方审美理论只界定在“分别说”范围，而让中国传统智慧处于“合一说”的更高境界上的说法有什么根据。而且，我们还认为牟宗三由“分别说”到“合一说”的诠释上存在着诸多问题。

其一，既然到了“合一说”里已经进入到真善美的同一（“故美即于真即于善，善亦可即于真即于美，真亦可即于美即于善”）又如何非要以“道德实践的心”来主导和“建体立极”呢？难道这道德的“提得起”和审美“闲适原则”的“放的下”在“如如”（我自体）中还能有这经验意义上的“一起一落”吗？

其二，由“分别说”里的“美是气化的巧妙所呈现”到“合一说”里的“故圣心之无相即是美”的转换缺乏一致性。因为，美的气化巧妙呈现之说是停留在经验（审美虽排斥经验内容，但并不否认以经验为依托。）层面的，这个“美”又如何变成了超验意义上的“无相”（无美相）的“美”。一是“正的方法”（借用冯友兰的话——引者）；另一则是“负的方法”。方向所指，起源也不一样：以经验为背景层面上的气化和美感直观相遇在牟宗三看来是不能言说的（这是由“形而下”向“形而上”方向）；而超验层面的“无相之美”，虽然也不需言、不必言。但方向却是“形而上”往“形而下”的方向（“开物成务”）。两个相反方向在源头上都“不可言、不可说”。但却不能归于一宗。

三、“分别说的美是合一说的美之象征”命题的剖析

牟宗三认为康德试图通过审美判断来沟通理论理性（自然）和实践理性（自由）是多此一举，而且审美判断也是“担当不了”这个责任。因为康德一方面讲审美判断的无目的性，另一方面却又要要在“目的论的判断”或“上帝存在之自然神学的证明”上为审美判断建立超越原则，这是“滑转”和“混漫”。“美是道德的象征”就是一个不确切的表述。试问：美既然是道德的象征，为什么不可以说是真的象征呢？可见，康德的想法很愚拙，这主要是康德不能把“善”贯下来，非要勉强以审美判断来把自然和自由界连起来。然而，“照中国人的看法，本心、仁心、知体当下可以呈现，一下可以贯下来。可以贯下来，自由与自然就可以沟通在一起，就不需要美这个第三者来做媒介。”^{〔11〕}

既然如此，牟宗三认为康德的讲法不行，应该先分别讲真善美，然后再合一讲真善美的境界，最后再讲分别说的真善美与合一说的真善美的关系。这样可以避免康德的“混漫”和“滑转”。牟先生的这种分层讲法是否没有纰漏呢？我们认为未必如此。

第一，按照牟先生的观点，在分别说里，真善美是彼此的独立的，三个独立领

域都是人心所挑起的。但是,到了合一说里的真善美是“即真即美即善”。这个“个别”如何转换成一个“整体”。因为,依牟宗三的说法:“我们只能说:分别说的美是合一说的美之象征,分别说的真是合一说的真之象征,分别说的善是合一说的善之象征。”^[12]显然,这里分别说的真善美和合一说里的真善美仍然是“个别”对“个别”的一一对应关系,并不是“个别”对“整体”(真即美即善)的关系。那么,分别说不是和合一说仍然对接不上吗?

第二,说“分别说的美是合一说的美之象征”这个命题仍然是令人产生疑问的,恰如牟先生自己嘲笑康德用“象征”这个词容易产生歧义一样,牟先生在用这个词时也难以幸免这一厄运。因为,分别说的美是现象界里的美,而合一说的美是本体界里的美,且在牟宗三先生的叙述上方向不一致(如前述),那么,又如何能通过这现象界的美来“象征”本体界的美呢?

第三,在分别说里真善美是各自独立的,无所谓以谁统谁的问题,但到了合一说里,牟先生虽然肯定中国传统释道两家均能达到“即真即美即善”之境,但独独儒家才能担当起建体立极之纲维的重任,原因在于“惟释道两家不自道德心立教,虽其实践必函此境,然而终不若儒圣之‘以道德心之纯亦不已导致此境’之为专当也。”^[13]不仅如此,牟先生还拿道德天心充其极所圆满以证成真善美的合一。换言之,道德理性才是解决圆善和真善美合一的内在根据。

于是,我们会问:难道作为“无相原则”的使然,分别说里的真被化掉了,成了物如之存在。同样,分别说的善也被化掉了,成了天理之平铺,更不要说到合一说里美相(分别说)也被化掉了,成了天地之美、神明之容。结果,又有什么成为“建体立极”的“一体异用”呢?

四、余 论

综上所述,牟宗三由“美是气化的巧妙所呈现”命题到“故圣心之无相即是美”命题转换充满着内在的逻辑矛盾。质言之,这就是“形而下”和“形而上”的矛盾。他在1968年3月27日香港中文大学艺术系讲演时曾区分了中国文化精神的两条流:一条是儒家的“尽理的精神”,这是讲圣贤,是主流;还有一条是讲英雄或天才人物,是“尽气的”精神。在那次讲话中,他似乎把美的问题只放在“形而下”(尽气的)范围内讲。但同时他也讲气要依理的。他说:“中国人讲气之外,还一定要讲理。朱夫子就讲理气。康德所讲的道德目的就属于理。证明上帝存在,我们只能从理方面证明,不能从气方面证明。这个思路很清楚,中西方在这方面的思路差不多。尽管中国没有清楚的机械论,也没有清楚的有机论,但是,机械、有机属于气,属于气就是形而下的。”^[14]又说:“中国从哪个地方想‘理’这个概念呢?从两首诗。中国的智慧、儒家的智慧从这两首诗来。‘维天之命,于穆不已。’(《诗经·周颂·维天之命》)从这方面所说的‘理’是什么意义的理呢?就是道体。朱夫子讲太极就是从‘天命不已’引发出来的,就是从这个地方讲。‘天命不已’代表道体,‘道体’是中国的词语。”^[15]

不难见出,牟宗三还走了前人的老路:一方面他把美看成“气化的巧妙呈现”属“形而下”,也可以说是“无极”;另一方面,他又认为气终须依理而成,理则是“太极”。现象界的“美相”终须“化掉”,从而达到“无相之美”的“形而上”的本体理境(物如)。

结果,本来无所依的“气”化却要到“形而上”的“理”境里找归属。那么,究竟这个分别说里“美是气化的巧妙呈现”是依合一说里的“理”(太极)的“有理”还是“无理”呢?如果说是依的“有理”的理,则“气化”不能是牟先生说的不能言、不能说。如果说是依的“无理”的理(仿佛“无相原则”似乎应是此义),则又和牟先生讲的儒家的“维天之命,于穆不已”的道德形而上建体立极相悖。看来,牟先生也不能把“无极”(形而下气之美)和“太极”(形而上无相之美)“而”到一起,这个“无极而太极”终究还是分裂的。

尽管牟宗三先生的美学思想存在着形下和形上之间的悖谬,毕竟,他把中国传统的“气”之范畴和美感联系起来,深化了我们对中国艺术精神的认识。另一方面,以中国传统的“妙”、“慧”来改造康德的鉴赏判断,指出“审美判断即是妙感妙慧之品鉴”,且是一种“无向”判断。这既暗合了康德的审美判断的非功利性、排斥概念,以及不是知识的“决定性判断”等诸因素,同时又彰显了中国传统的“无相原则”,这一原则是要更上一层楼,甚至要把“美相”也给“化掉”。换言之,是以审美态度为无态度的态度(无相之相)。

当然,由于牟先生仍未彻底脱去西方主客二元的分析模式,他试图通过分层来把经验之美和超验之美统合起来,结果仍陷入了形下和形上难以调和的局面。据此,牟先生的两难困局(即经验和超验)可以给我们以一种启示:即通过有机整体(不是把个体和整体对立的)的“体用不二”和“境界”的不断超升来化解“分层说”所带来的学理上纰漏。自然,这个分析也不是西方只注重个体的分析,而是中国传统意义上的以整体直透的分析。美感之气化(经验)到美之无相之相(超验)也可以通过“境界”之超升来达到。

无论如何,在今天中国美学建构已经不可避免地要在中西冲突和融通的背景进行的情况下,牟宗三先生的一套系统还是极有启迪意义的。

注释:

[1][9][12][13]《牟宗三先生全集》第16册,台北:联合报系文化基金会,2003年,第75-76、83、87、81页。

[2][3][4][6]牟宗三:《康德第三批判讲演录(八)》,《鹅湖》2001年第4期。

[5]刘梦溪主编:《中国现代学人经典(冯友兰卷)》(上),石家庄:河北教育出版社,1996年,第47页。

[7][14][15]牟宗三:《康德第三批判讲演录(十六)》,《鹅湖》2001年第12期。

[8][11]牟宗三:《康德第三批判讲演录(十四)》,《鹅湖》2001年第10期。

[10]转引自《朱光潜美学文集》第1卷,上海文艺出版社,1982年,第17-18页。

[责任编辑:钟 和]