

叙述快感和叙述痛感：存在感和情感的现象学前提

谭光辉

痛感、快感、存在感,都是人的主观感觉,这些感觉使人与对世界的其他各种感觉产生联系,进而使得人相信自己与世界产生了联系。存在感使人觉得自己在世界中占据一个位置,从而使人相信自己是一个主体,可以与世界划清边界。快感使人觉得自己被世界接纳,痛感使人觉得自己被世界拒绝。叙述快感是人的心灵叙述并判断出来的,叙述痛感也是心灵叙述并判断出来的,它们都不是人心灵直接感受到的快感和痛感,而是经由心灵中介转译、整理并做出对生存条件有利还是有害的自然权衡的结果。快感、痛感、叙述快感和叙述痛感都是存在感的保证。如果没有快感和痛感,人就没有办法确认自己身体的存在;如果没有叙述快感和叙述痛感,则人没有办法确认自己心灵的存在,所以它们都是存在感得以产生的前提。存在感是人类情感得以产生的基点,因而存在感是人相信自己与世界发生关系的开始。

一、快感和痛感

快感和痛感,是生物进化到一定阶段自然而然地拥有的感受能力。至今没有证据表明植物具备这两种感受能力,但有证据显示所有动物都具备这两种感受能力。这个道理不难理解:如果动物没有这两种感受能力,它们如何能够趋利避害?叔本华就此问题下过断言:“不管意志受到怎样的抑制,无机体和植物都不会有痛感。与此相比,不管是哪种动物,即便是纤毛虫,也会有痛感,因为认知是动物的共性,无论这一认知多么欠缺完美。”⁽¹⁾叔本华的判断很可能来自他的推测,因为他所处时代的科学技术尚不能支持对动物快感和痛感的研究。后来很多观点大概也来自推测,比如杨春时说:“从爬虫类开始,动物就具有了情绪,有了快感和痛感,而植物与原生动物则不具有情绪。”⁽²⁾到底是所有动物都有快感和痛感,还是从爬虫类动物开始才有,也就不甚了了,而快感和痛感是不是情感,就更值得探讨。后来有研究显示,人们已经找出了某些动物的快感中枢和痛感中枢,比如,1958年,一个叫利利的

科学家,对海豚的大脑进行实验,他把电极插入海豚的快感中枢和痛感中枢,然后通过训练海豚触及头上的一块金属片,控制电流的通断,只要训练20次,海豚就会知道切断电源使痛感消失。同样的实验也用在猴子身上,据称需要训练上百次,猴子才能学会这个技能,由此研究者证明了海豚学习能力比猴子强。⁽³⁾这个研究同时也说明了动物拥有快感中枢和痛感中枢,而且已经能够控制(这个观点很值得怀疑,下文将要谈到)。几十年之前,人们就认为,“用电来刺激动物脑中的‘痛感’中枢和‘快感’中枢,可以训练动物完成相当复杂的动作。”⁽⁴⁾简言之,快感与痛感,是动物具有的本能,也是一切情感的基础条件,到底从哪种动物开始有,至今仍不明确。潘知常认为,“快感是生命的一种自我保护的手段,它引导肌体趋生避死,趋利避害”,“旨在鼓励生命去与懒惰抗争,主动突破生命的疆域,迎接环境的挑战,以避免被严酷的进化历程所淘汰。”⁽⁵⁾这种情感进化理论的观点,现在得到了最广泛的认同,只不过细节仍然不太清楚。虽然如此,作为人类的我们,可以确定地相信我们拥有感觉快感和痛感的能力,这一点应该没有问题。

快感和痛感首先来自身体感觉,人在身体方面有快感和痛感似乎是一个无须再论证的问题。但是,常识中对快感和痛感的理解往往并不准确,而且至今留下非常广阔的研究空间。科学家们发现,痛感并不是某一种单独的感觉,而是多数感觉过于强烈都会产生痛感,比如当人把手放在冰水中,开始感觉是寒冷,时间久了感觉反而是疼痛。有研究认为“人体并没有对疼痛的专门接收器”⁽⁶⁾,但也有研究认为大脑中确实存在疼痛中枢,包括大脑的很多部分。⁽⁷⁾有一个被广泛接受的疼痛的定义是国际疼痛学会(IASP)1986年提出来的:“疼痛是由实际的或潜在的组织损伤引起的一种不愉快的感觉和情感经历。”⁽⁸⁾但是脊柱按摩治疗学博士、疼痛治愈师锦元(Kam Yuen)并不这么看,他认为“疼痛并不总是由损伤、疾病或者对神经的刺激所引起”,“由先前的创伤、疾病、恐惧、害怕以及许多别的

消极情感所引起的抑郁、悲哀、忧伤、眼泪和苦难同样能产生疼痛。”⁽⁹⁾ 另有研究发现,紧张情绪可以放大任何一个轻微的痛感。⁽¹⁰⁾ 这些非损伤引起的疼痛,大约就是“潜在损伤”。疼痛对人而言是无比重要的,疼痛可以使人避开伤害,远离危险,是人生存必须具备的感觉。没有疼痛感,生存几乎是不可想象的。

比较而言,痛感似乎比快感更为重要,因为没有痛感的人对伤害没有感觉而将处于险境,而没有快感只不过让生活缺少一些趣味。据称,20世纪50年代的时候,科学家就开始实验用电刺激大脑,结果对不同大脑部位的刺激引起了各种不同的感觉。其中一个实验或许刺激到了老鼠的快感中枢,导致这只老鼠不断按压操纵杆,直至精疲力竭。⁽¹¹⁾ 据说,类似的情况也在人体上出现过。科学界虽然对是否存在一个快感中枢的看法并不一致,但是据说认为大脑中某些区域与某些快感(比如性快感)的获得有关,这已经取得了较为一致的认识。⁽¹²⁾ 对快感的追求,塑造了我们的生活,形成了社会的基本结构。克里希那穆提说:“寻求快感,不断滋养、维系它,乃是生活的基本需求,缺少了它,生活就变得极其枯燥、愚蠢、孤独,而且毫无意义。”⁽¹³⁾

快感是人乐于接受的感觉,痛感是人不乐于接受的感觉。快感教会人应该有什么样的行为,痛感教会人应该避开什么样的行为。几乎人的任何感觉,都有快感和痛感之分。当一种感觉处于人非常适合的接受水平的时候,是快感;当这种感觉的强度大到人不适合接受的水平乃至会产生伤害的时候,几乎都会产生痛感。大笑可以致肚子疼,强光可使眼睛发痛,强音可致耳痛。紧张、焦虑、生气、抑郁、疲劳、药物多种因素都能够诱发头痛。⁽¹⁴⁾ 快感和痛感还能互相转化。汉语“痛快”一词即是好例,痛快似乎是个偏义词,现在仅仅表示“快”,也说明了一个显而易见的道理:没有痛感也就没有快感,或者说总是要先有痛感,快感才能发生或更强烈。这就好比身体不适做按摩,总得把穴位按痛了,才会爽快。如果“痛”是个副词,表示程度,痛快表示非常快乐,那么用“痛”表示程度即意味着痛只不过是

感觉的加重,它本身并不是让人不能接受的感觉。痛感变成快感的例子,在美学上特别多,讨论得最多的是悲剧快感,悲剧快感是一种让痛感变成快感的美学现象,从柏拉图开始就展开了深刻的讨论,他认为喜剧、悲剧,都是快感与痛感的混合,而形式美所产生的快感是不夹杂痛感的。⁽¹⁵⁾ 亚里士多德也就此问题发表了系统的看法。⁽¹⁶⁾ 朱光潜对此做了系统的总结,撰写《悲剧心理学》对各种悲剧快感理论展开了系统的批判。除了悲剧之外,美学家们认为崇高、荒诞、丑、滑稽等美感,也都有痛感与快感的混合。有无不夹杂痛感的快感,现在还不得而知。

我们从直觉感知经验知道,美学上的快感和痛感,跟身体感觉方面的快感和痛感很不一样。当我们说身体快感的时候,外部感觉一般是指肤觉、嗅觉和味觉,内部感觉一般是指运动感觉、平衡感觉、内脏感觉等⁽¹⁷⁾;而当我们说美学快感的时候,一般是指听觉和视觉,以及有些让人捉摸不透的统觉。身体快感和身体痛感有非常明确的“快感点”和“痛点”,而视觉和听觉的快感和痛感却没有具体点位,更像是一个比喻。

身体的快感和痛感是身体存在感产生的前提。当人只缺乏快感或只缺乏痛感的时候,他仍然能够感知到自己身体的存在;若快感和痛感都消失不见,人也就完全感知不到自己身体的存在,身体存在感也就无从谈起。身体快感和痛感怎样与审美快感和痛感发生联系,是一个需要研究的重要问题。

二、叙述快感和叙述痛感

视觉中枢和听觉中枢如何在大脑中与嗅觉、味觉、肤觉及内部感觉中枢相关联,现在仍然不得而知。脑神经科学家在这方面投入了大量精力,但迄今收效甚微。一般而言,除了视觉和听觉等引起的美感之外,身体感觉与人的生存相关性更大,任何一种身体感觉的缺失都可能导致致命的危险。而视觉和听觉,似乎并不直接关乎性命。盲人和聋子,虽说生活质量有缺陷,但基本都能正常生活。而丧失味觉、嗅觉、肤觉、内部

感觉,即使有他人的帮助,生命也可能面临危险。丧失了身体感觉,人既感知不到自己身体的存在,也无法判断身体到底正在遭遇什么损伤。视觉和听觉,更像是生命中的锦上添花,可能是最后才进化出来的感觉。

视觉和听觉虽然与人对作为生命体的身体感觉不直接相关,但它们却是身体感觉的延伸。视觉和听觉可以在不接触物体的情况下预见物体可能对身体造成的感觉,所以国际疼痛学会给“疼痛”下定义的时候考虑还是比较周全:疼痛是由实际的或潜在的组织损伤引起的一种不愉快的感觉和情感经历。其中定语“潜在的”,就是指出了那些包括由视觉或听觉引起的对组织损伤有预见性的判断。视觉和听觉不直接作用于引起快感和痛感的感受中枢,除非因声音过大引起耳膜破裂引起痛感,因光线过强引起视网膜烧伤。大多数的视觉和听觉的快感和痛感,都必须通过大脑的处理,转化成一种“预见”,再与处理快感和痛感的中枢联系,被处理成快感和痛感。将视觉信号和听觉信号转化成“预见”的机制,我们将其称为“叙述”。

叙述可以将视听经验进行组织安排,形成一个判断,该判断与处理身体感觉的中枢以某种现在尚不明确的方式关联,从而产生叙述快感和叙述痛感。所谓叙述快感,就是大脑将视觉或听觉信号进行符号化和叙述化处理,形成关于视听对象于己有利的判断,从而引发大脑快感中枢快感的反应。叙述痛感产生的原理与此相同,判断方向相反。叙述快感和叙述痛感,都是在感觉经由大脑加工处理之后才产生的,所以这种感觉是主观的,康德将其纳入情感的范畴加以考虑。他举过一个广为人知的例子:“草地的绿色属于客观的感觉,是感官对象的知觉,但它的适意性则属于主观的感觉,没有什么对象是它所表现的。就是说,它属于感情,通过它对对象是被看作喜乐的对象(不含有对象的认识的)。”康德认为,草地的绿色之类的对象给人带来适意性(快感或愉快)的判断,是用来表达对于这一对象的利害关系的。⁽¹⁸⁾他相当于已经间接地说明,草地的绿色所带来的快感,并非由视觉信号引起,而是经由大脑对绿色进行符号化处理,再根据绿色是否是自己欲望的对象,做出这种绿色是否为自己满足的判断,从而得到愉快的感觉。如果绿色确实令自己愉快,那么我们感到的这种愉快就是叙述快感。

以此观之,几乎所有由视觉和听觉带来的快感,都

是叙述快感。多数叙述快感的发生是自动的,以致我们几乎感觉不到其中存在的叙述。比如悦耳的音乐,我们几乎感知不到自己形成叙述和判断的过程,仿佛是“直感”到其“悦耳”,似乎音乐本身就是悦耳的。实际上可能并非如此,再动听的音乐,放在不恰当的心境中去听,都可能成为噪声;心态好的时候,什么声音都可以是美妙的音乐。英国作家毛姆在《机会之门》中写了这样一个情节,阿尔班和安妮在桑德拉居住多年后回到伦敦,阿尔班兴奋无比,遇到的一切都令他非常惬意,“有轨电车发出的声响对阿尔班而言也是美妙的音乐”⁽¹⁹⁾。马克思说过一句名言:对于非音乐的耳朵,最美的音乐也毫无意义。“非音乐的耳朵”并不是说这个人的耳朵与普通人不一样,而是说他不能将听到的音乐整理成有意义的符号文本,也就不能获得叙述的快感。

将审美活动理解成叙述快感,不同于克罗齐曾经明确地反对过的一般快感主义和审美快感主义。克罗齐反对一般快感主义的理由是“因为它把能容者(指各种心灵活动)与所容者(指痛快感觉)混为一事,除快感的作用以外不承认其他作用”,反对“审美快感主义”是因为它“把审美的活动,看成只是一种感觉,而且把产生快感的表现品(这就是美的东西)和只是产生快感的(美感以外产生快感的)东西相混”。⁽²⁰⁾他评说了把美视为使高等感官(耳目)发生快感的东西的理论、游戏说理论、性欲说与胜利说理论、同情说理论,认为这些学说都把艺术看成只关快感的事物,是站不住脚的。应该说,克罗齐的批评是敏锐的,仅仅用快感去定义美,当然会带来一大堆无法解释的问题。但是如果我们说,凡是美的事物,总是伴随着有关视觉和听觉的叙述快感,则出现的问题就会少得多。关于叙述快感的理解,也不会受到“道学家”的批评,还可以支持“教书匠”的理论观点,与“纯美学”也并不矛盾。因为美的感觉,并不是纯粹的“直觉”,而是在不知不觉间经过了叙述的处理。只要经过叙述的处理,美就不是一个客观的存在,而是一种主观的感知。

与叙述快感相对的是叙述痛感。叙述痛感是大脑对视听信号进行叙述处理之后做出于己有害的判断,从而引发大脑痛感中枢的反应。叙述痛感产生的过程也可以是自动的,甚至让人无从觉察。恶心、悲痛、恐惧、怨恨,这些情感之中都有叙述痛感。比如看到恶心

秽物的图片,该恶心之物并未直接刺激人的味觉和嗅觉,为什么会让人恶心呢?首先,恶心秽物的图片给人一个视觉形象;然后,人在大脑中叙述该物进入嘴然后入胃的过程;再后,人根据已有经验做出该物进入消化道后的嗅觉、味觉及肠胃应有的反应。一般而言,恶心之物进入消化道,都会引起消化道内的强烈抵触而产生机体和内脏痛感,所以看到恶心图片的时候也就会引发类似的痛感。但是观看恶心图片产生的痛感不同于直接吃下恶心秽物的身体痛感,这是一种叙述痛感。身体痛感没有办法通过叙述处理化解,而叙述痛感可以通过叙述处理化解。叙述痛感化解之后,由于痛感和紧张的消失,反而获得轻松和释放的快感,这大概就是各类叙述痛感可以转化成艺术快感的原因。悲剧、恐怖片、复仇题材作品、审丑艺术、荒诞艺术、崇高形象,工作原理大抵如此。

西方理论讨论快感和痛感的文献异常丰富,在翻译的时候,有的译者将“快感”译为“快乐”,将“痛感”译为“痛苦”,比如休谟的《人性论》,就有两种译法。关文运的译本是这样的:“快乐和痛苦不但是美和丑的必然伴随物,而且还构成它们的本质。”⁽²¹⁾而朱光潜将这句话译为:“快感与痛感不只是美与丑所必有的随从,而且也是美与丑的真正本质。”⁽²²⁾休谟的这个观点,正是本文所支持的。区别是休谟没有详解快感和痛感,特别是没有分析叙述快感和叙述痛感的生成原理,而是将它们视为一种本源性的感觉。将快感和痛感视为各种情感(包括美)的本源,西方哲学素有传统,比如洛克也如此认为:“关于喜与悲,快乐与痛苦,我首先意指心灵的某种能力,它包含了产生一切情感的两大根源和促使情感变化的关键。”在分析“爱”的时候,他又说:“我们相信爱无论如何都是由那些能带来快乐的对象所致,它无非是指我们的心灵中有某种关于何其适宜于我们的特殊构造和性情的,因而能给予我们快乐的事物的观念。这便是爱作为首要的情感是最难以琢磨的和盲目的原因。”⁽²³⁾他的总体认识倾向是,快乐与痛苦无法解释,是构成其他情感的基础,包括他认为属于本源性情感的“爱”。通过上文分析可知,身体的快感和痛感如何产生,是一个物理的、化学的和生理问题,需要自然科学家们去解答;叙述快感和叙述痛感,则是一个叙述学的、心理学的问题,其神经和大脑关联部分需要脑科学去回答,而其心灵工作原理和过程,则需要人文社会科学工作者

通过内心的反思来完成。

三、心灵的存在感

西方近代哲学,是从发现心灵的存在感开始的。笛卡儿的伟大命题“我思,故我在”就是对心灵存在感的证明。“我可以怀疑我的身体是否存在,我可以怀疑我所在的世界是否存在,我甚至可以怀疑上帝是否真的存在,但是我唯独不能怀疑的就是我自己的存在,否则我的怀疑将没有任何意义。”这就是笛卡儿第一真理的来源。艾伦(Robert Allen)认为,笛卡儿的意思就是:“怀疑必然有一个怀疑者在怀疑,思维必然有一个思维者在思维。因此,‘我思,故我在’乃是一条真实可靠、连怀疑派的任何一种狂妄的假定者不能使之动摇的真理,我们可以毫无疑虑地把它当作形而上学的第一条原理。”⁽²⁴⁾换言之,人因为有怀疑,所以就可以确定自己的存在。这里的存在是指心灵的存在,而不是身体的存在。也因如此,笛卡儿也就找到了心灵存在感的证据,同时为存在感的建立做出了突出的贡献,近代哲学于是被开启。

根据笛卡儿的思路可知,心灵存在感被确认的依据是心灵的动作。只要心灵有了某种能够被感知的动作,则心灵作为一个主体就可以得到确认,心灵的存在感就可以获得。同样的道理,只要心灵有了叙述的动作而被感知到,那么就可以确定自己作为叙述者的存在,人也就感知到自己心灵的存在。人感知到自己心灵存在的感觉,我们就将其称为“心灵存在感”。人如果能够感知到视觉和听觉信号带来的快感或痛感,实际上就已经开始获得了心灵存在感。心灵存在感跟身体存在感不一样。

人的身体存在感,是通过触觉、嗅觉、味觉和内部感觉等获得的。当人第一次通过听觉和视觉获得身体存在感的时候,就像第一次照镜子、第一次听到回声时的感受一样,他获得的也是对身体存在的确认,但因渠道是视听感觉,所以在大脑中经过叙述转化,继而就感知到了心灵的存在。身体存在感是空间性的,心灵存在感是时间性的,因为没有以时间为本质的叙述,心灵无法知道自身的存在。迄今为止,人们用“存在感”一词的时候,二者往往是含混不清的,或者主要指心灵存在感,当说到身体的存在感的时候,则用“身体存在感”一词来特别指称。比如罗宾·奥斯本(Robin Osbourne)

在评欧弗洛尼奥斯和早期红绘艺术家作品的时候就如此用词：“他们关心的是不仅从动作，还要从人物身体的存在感上与观众沟通，并使观众相信自己比同辈艺术家有更好的技艺。”⁽²⁵⁾又如潘敏芳在评价华裔作家格罗弗小说《吃碗茶》中人物美爱出轨行为的时候说：“与其说华裔美国女性在回望中国，还不如说是她们正积极，甚至冲动地拥抱美国身份并张扬女性身体的存在感。”⁽²⁶⁾似乎不加上“身体”二字，就会被人们误解为心灵存在感。在身体哲学中，身体存在感被赋予更高的价值和意义。比如，威廉·詹姆斯就认为，身体感受是我们连续自我认同感的核心，保证了感觉统一的真实。我们始终感受到我们身体的整个体积，它给予我们关于个体存在的连续感，这些感觉通过弥漫在所有自我之中，给予它们类属统一性的“温情”感和身体存在感。⁽²⁷⁾简单地说，他认为身体存在感可能比心灵存在感更为重要，是身体存在感保证了心灵存在感的连续性，从而保证了意识的统一性。

通常情况下，心灵存在感都被简称为“存在感”。存在感一词被用得特别多，理解却并不统一，多数解释都是一个主观化的理解。罗洛·梅认为存在感(a sense of being)就是对“我在”的体验，就是“一个人知道他发挥这种作用的能力”，“这种能力”指的是人对自我关于现实的知觉做出反应的能力。⁽²⁸⁾他的这个解释，意思跟上文解释基本上是一致的。存在感如何获得，哲学上讨论极其复杂，特别是海德格尔。梁家荣对海德格尔的情感论理解得非常深入，可以借鉴。首先，他考察了海德格尔使用的几个表示情感的近义词的深刻含义，然后根据海德格尔的论述得出其主张：人首先是通过各种心情或感受而“知晓”自己是活在世上，而且不得不活在世上这一既成事实的。海德格尔否认只有认识能替我们开启世界，而是认为认识、情感以不同方式开启世界，甚至认为情感相比认识有某种意义上的优先性，而且情感之开启性，有认识所不能取代之处。⁽²⁹⁾海德格尔的情感论，跟认知主义的情感论大异其趣，情感、心情、感遇性之类，与认识一样具有开启世界的意义，心情就是人的一种活在世界上的实存方式，因而具有本源性的意义。如果跟着他的哲学思路走下去，那么情感和认识都是人获得存在感的前提，而且可能情感更为重要。

本文的看法与此稍有不同。情感与认识对于世界的开启性之意义，本文赞同海德格尔的观点。但是情

感与认识到底谁具有优先性，更像一个鸡与蛋的关系问题。海德格尔特别强调的几种具有本源性的情感，比如“操心”“忧心”，大约确实是一种先天性的情感结构，由于这些情感先天能力的存在，“此在”才能被世界身所“触及”和“碰击”。“心情或情感就是我们被碰击的方式，不同的心情即是我们不同的被碰击方式，畏惧是一种，愤怒是另一种。”⁽³⁰⁾既然如此，我们必然要继续追问，“世界”为何可以、以何种方式“触及”或“碰击”此在？“操心”如何可能？依照上文的解释，本文认为，此在并不是毫无理由地具备了“操心”的能力，人之所以具备“操心”能力，之所以能够感受到世界的“威胁性”，正是由于心灵具备将叙述判断与痛感和快感进行连接的能力。快感和痛感首先是生理性的，而叙述快感和叙述痛感是心灵的动作与生理快感和痛感的某种连接。对叙述快感的寻求和对叙述痛感的回避，就是操心和忧心。以此为起点，人才能意识到自己心灵的存在，也才能以此为起点生成各种丰富的情感能力和情感体验，再因这些能力才获得认识的动力，从而获得更为丰富的认识。认识与情感，是相互作用、相互增强的关系，而非彼此割裂的关系。

但是，在世界向此在开启之前，人需有各种感知能力以捕获世界之表象，再有痛感和快感能力以实现身体与世界之连接，进而具备心灵快感和痛感能力以实现心灵与世界之连接。只有在身体和心灵都跟世界发生连接之后，人才能找到自己在世界中的位置，才能将自己与世界进行区分，进而才能确定自身存在之基点。有了这个基点，才谈得上“操心”“忧心”之意向，进而建立与世界之联系。情感就是人与世界的联系方式。情感以认识能力为起点，但反过来无处不在地影响着认识的目的、方向和结果。人感知世界并由此知晓自己与世界区分的感觉，便是存在感。

四、存在感之于情感的重要意义

只有当存在感建立起来之后，真正意义上的情感才有了附着的基石。痛感、快感、叙述痛感、叙述快感、存在感，本身并不是情感，而是情感赖以产生的条件。

快感和痛感并非情感，而是一种直观的身体感受，是身体存在感得以被感知的前提。快感和痛感可以没有认识的参与，而是直接的身体反应。只有当认知参与进来，产生对快感或痛感的追求或拒绝的倾向性，才

是情感。这并不是说二者有绝对的分界线,而是我们对情感的定义决定不将其纳入其中。我们将那些经历了叙述过程而产生的,具有倾向性的叙述判断和由此导致的身心反应称为情感。⁽³¹⁾快感和痛感是不经历叙述的身体直接反应,因此不是我们所定义的情感。

叙述快感和叙述痛感也不是我们定义的情感。二者虽有叙述参与,但它们是以一种我们至今尚不明确的机制在叙述与快感和痛感之间建立连接。虽然它们是叙述的结果,但它们并不是具有独立倾向性的判断。叙述快感和叙述痛感先于存在感而产生。在情感主体尚未确定自身存在的时候,讨论其情感状态并无实质性意义。因此,不宜将叙述快感和叙述痛感纳入情感范畴。詹明信指出后现代主义主体从一切情感中解放出来的现象:“‘自我’既然不存在了,所谓‘情感’也就无所寄托了;那‘情感’也就自然不存在了”,“今天一切的情感都是‘非个人的’、是飘忽忽无所主的”,“更准确地说,今天的情感不仅是极度强烈的,它简直就是一种‘强度’(intensities),是一种异常猛烈的欣狂之感”。⁽³²⁾左其福认为,詹明信在这里“敏锐地揭示出了后现代文化语境中的‘情感’转化为‘快感’,或者说‘快感’取代‘情感’的现象。”⁽³³⁾或者说,如果把快感视为情感,则是一种认识上的倒退,不符合人类情感的发展历史和人类对情感的认识历史,因为快感始终被认为是一种比情感更低级的心理体验或身体感觉。

存在感也不是情感,亦是因为存在上述理由。存在感是情感产生的起点,也是情感的目的和归属。尚不具备存在感的时候,情感既无指向性,又无落脚点。这是因为,作为表示人与世界联系方式的情感,必然依赖两个必不可少的前提,一是对作为情感对象的客观世界之表象,二是对主体自身之感知(存在感)。存在感因其指向的唯一性而失去方向可变之性质,所以不能将其纳入情感的范畴,因为这会导致情感定义的内部矛盾。我们还要注意此处的存在感与其在日常用语中的存在感之区分。日常用语中的存在感,常常用来指因存在感被确认而产生的某种喜感,比如用来指“活在这个世界的某种自豪感”⁽³⁴⁾，“刷存在感”则用来指“通过覆盖性地在多种途径露脸的方式吸引注意力”⁽³⁵⁾。而本文所说的存在感则是远比这些感觉更为基本的心理层次,正如罗洛·梅所说的存在感那样,“是一个人的包括有意识的和无意识的全部经验”,“扎根

于一个人存在的经验之中”,“是认识他是世上的一种存在、是能做这些事情的那种存在的能力”。⁽³⁶⁾

将这几个概念与情感的关系说清楚,有助于加强我们对情感的理解。存在感是我们在世界中确定的一个位置,而情感是我们与世界相交的方式。没有存在感作为基点,我们也就无从知晓自己在何处、如何与世界相交。在这个概念之下,我们可以比较清楚地描述人类的八种基本情感(喜、悲、欲、惧、爱、恶、恩、怨)是如何在存在感确立之后发生的。

首先看喜、悲、欲、惧四种自指性情感。我们可以将喜感描述为“人从叙述中获得的存在感被确认的情感”⁽³⁷⁾;将悲感描述为“人将自己代入叙述中的人物之后获得的一种存在感被否定的感觉”⁽³⁸⁾。欲望的叙述模态是“肯定主体做”,即促使情感主体有所行动的情感。⁽³⁹⁾而促使主体行动的方向和动力,最终都必然指向主体的存在感。恐惧的方向与欲望相反,叙述模态是“否定主体做”,是为了保护存在感而指令停止行动的情感。

再看爱、恶、恩、怨四种他指性情感。爱的叙述模态是“肯定他者在”,即爱是对他者的存在进行肯定的情感。⁽⁴⁰⁾如果继续追问人为什么会有肯定他者存在的情感,答案就会非常明白:由于人类的群居性质,保护他者的存在也就是间接保护自身的存在。人不但明白他人是自我存在的保障,而且明白自己存在于他人之存在中,也明白所爱的世界万物之于自我存在的意义和价值,所以人知道应该爱和爱什么。厌恶的叙述模态是“否定他者在”,即厌恶是对那些有害于自身存在的人、事、情感进行否定并远离的情感,所以厌恶也是一种保护自身存在的情感。恩感的叙述模态是“肯定他者做”,表示对他者行为持肯定、赞同、认可的情感态度。进一步思考我们就会发现,人只对那些有利于自己存在的行为持此态度,向他人表达感恩之情,正是鼓励对方继续为保护自己的存在做出贡献。怨恨的方向与恩感相反,叙述模态是“否定他者做”,即对他人不利于自身存在之行为的否定以图纠正、调节他人行为的情感。怨恨情感的最终目的,仍然是保护自身的存在。

我们可以将人类绝大多数情感都描述为八种基本情感的复杂组合,因而人类的情感基本上都有保护自身存在之目的。这既与海德格尔等人存在论哲学观点一致,也与情感进化论观点吻合。情感进化论认为,

情感是人进化出来的一种能力,“进化通过自然选择对原始人和人类的大脑进行配置,使其能够产生大量情感,进而这些情感又被用于培育社会关系”。⁽⁴¹⁾ 乔纳森这里所说的情感,主要是指用于建构社会关系的他指性情感。培育社会关系的目的是为了群体更好地生存,同时也是为了个体更好地生存。生存目的的驱使,使具有情感能力的人类最终被自然选择留存。当然,这个理论,对于解释自指性情感,同样适用。只有那些懂得悲、喜、欲、惧的人类,才能够因善于自我保护而被自然选择存留下来。人之所以需要情感,正是因为人需要用情感有预见性地做出判断,进而恰当地做出取舍和安排。也正是因为人类拥有丰富的情感,所以才能完成生物界最复杂的沟通,进而完成最复杂的合作。

结 论

人类的情感最终都是指向存在感,所以存在感为人类的情感提供了方向性指引。没有存在感,人类情感无从产生;而没有情感,存在感也不具有任何意义。从这个意义上说,存在感与情感有一种共生关系。人类的情感又为存在感的获得提供了条件,如海德格尔的观点那样,情感、境遇、心情,为世界的开启做出了贡献,使人“触及”世界、世界“碰击”人提供了具体的方式。从某种意义上说,存在感与情感的关系,也像鸡与蛋的关系。从逻辑上说,存在感在先,从实际上看,二者互为因果。不论是情感还是存在感,都必须以快感和痛感、叙述快感和叙述痛感的存在为前提,因为快感和痛感就是我们感知物理世界的方式,叙述快感和叙述痛感则是心灵感知心灵世界的方式。没有这些感知,人类既无法知晓世界,也无法知晓自己,从而也就无从知晓在世的信息及其意义。

说清楚这些感觉的层级关系,为解释诸多疑难问题开启了通道。比如美学上的一个重要难题,就是解释美的本质,而且还需要将快感和美进行恰当的区别。有了叙述快感、叙述痛感以及身体和心灵存在感的概念,这个问题就相对容易解决。我们认为美的东西,几乎都是最终能被我们转化为叙述快感并让我们获得心灵存在感的事物或符号。如果这个过程在某个地方止步,或者方向不对,则会产生一系列的美学问题。比如阅读一本书或一段文字给我们带来的感觉,如果这种

感觉强烈地指向身体快感,我们就称其为“低级”甚至“低俗”;如果强烈地指向身体痛感,则称其为令人“恶心”;如果止于叙述快感,则称其为贪“口舌之快”;止于叙述痛感,则称其为“毒舌”;如果止于某一种情感,则是功能性的叙述,如仅仅让人快活的笑话、仅仅让人感恩的说教、仅仅让人害怕的恐吓;如果充分调动了多种情感,并使我们对心灵存在感有了更为丰富的理解和认知,它才会被视为具有美的价值。

在审美活动中,身体存在感似乎始终处于边缘或次要位置,心灵存在感才处于中心。上文说过,心灵存在感是各种情感得以产生的前提,但在审美活动中,各种情感又必须指向它,人才能获得美的感受。由于这个原因,我们就可以得到如下理解:与身体存在感很不相同的是,心灵存在感是一种具有无限可塑性的感觉,它随着认知和情感的丰富而不断得以延展,因而给心灵的拓展提供了广阔的空间。有了这个理解,我们就能明白审美疲劳发生的原因:正是因为心灵存在感的不断扩展和延伸,才使曾经能够满足的存在感不再能够被满足,因而审美对象必须达到新的高度和层次。这可能是人类不断追求发展和进步的动力所在,也是人类情感变得越来越复杂的原因。审美活动之于人的意义,正在于它以此种方式不断提升了人类生活和心灵的品质。

[基金项目:本文系国家社科基金西部项目“文学作品情感表现与接受的符号现象学研究”(项目编号:16XZW007)的阶段性成果。]

注释: -----

- (1)[德]亚瑟·叔本华:《人生为何不同:叔本华的人生哲学》,梁波译,陕西师范大学出版社,2008年版,第23页。
- (2)杨春时:《审美意识系统》,花城出版社,1986年版,第15页。
- (3)华惠伦、殷静雯:《中国保护动物》,上海科技教育出版社,1993年版,第129页。
- (4)王书荣:《自然的启示》,海人民出版社,1974年版,第202页。
- (5)潘知常:《诗与思的对话:审美活动的本体论内涵及其现代阐释》,上海三联书店,1997年版,第82页。
- (6)[美]阿尔卡迪·莱奥克:《告诉我为什么》,何乃欣译,辽宁少年儿童出版社,1990年版,第178页。
- (7)柳更新:《中西医结合临床疼痛治疗学》,辽宁科学技术出

- 版社,2003年版,第27—28页。
- (8) 方式英:《临床药物治疗学》,中国医药科技出版社,2017年版,第185页。
- (9) [美]锦元:《元氏方法——疼痛自我缓解疗法》,伍梅红译,中国社会科学出版社,2004年版,第5页。
- (10) [美]约翰·辛德莱尔:《情绪革命》,毛筠译,华文出版社,2019年版,第20页。
- (11) [美]巴伯:《科学与宗教》,阮炜等译,四川人民出版社,1993年版,第406—407页。
- (12) 郭有声:《人体奥秘趣谈》,华夏出版社,2001年版,第52-53页。
- (13) [印]克里希那穆提:《重新认识你自己》,若水译,深圳报业集团出版社,2010年版,第45页。
- (14) 王懿春:《临床危重症处置与麻醉策略》(下),吉林科学技术出版社,2016年版,第581页。
- (15) [古希腊]柏拉图:《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,商务印书馆,2013年版,第268—273页。
- (16) 阎国忠:《古希腊罗马美学》,商务印书馆,2015年版,第111-112页。
- (17) 黄希庭:《心理学导论》(第二版),人民教育出版社,2007年版,第193页。
- (18) [德]康德:《判断力批判》,韦卓民译,《韦卓民全集》(第4卷),华中师范大学出版社,2016年版,第38页。
- (19) [英]威廉·萨默塞特·毛姆:《马来故事集》,先洋译,译林出版社,2016年版,第42页。
- (20) [意]克罗齐:《美学原理》,朱光潜译,商务印书馆,2017年版,第96页。
- (21) [英]休谟:《人性论》,关文运译,商务印书馆,2011年版,第330页。
- (22) 朱光潜:《西方美学史》(下),商务印书馆,2017年版,第722页。
- (23) [英]洛克:《自然法论文集》,李季璇译,商务印书馆,2014年版,第124—126页。
- (24) [英]罗伯特·艾伦:《哲学的盛宴》,刘华编译,新世界出版社,2017年版,第102页。
- (25) [英]罗宾·奥斯本:《古风与古典时期的希腊艺术》,胡晓岚译,上海人民出版社,2015年版,第170页。
- (26) 潘敏芳:《华裔美国小说中的身体书写与身份探寻》,暨南大学出版社,2018年版,第93页。
- (27) [美]理查德·舒斯特曼:《身体意识与身体美学》,程相占译,商务印书馆,2011年版,第219页。
- (28) 叶浩生:《西方心理学的历史与体系》(第2版),人民教育出版社,2014年版,第563—564页。
- (29)(30) 梁家荣:《心情与世界:〈存在与时间〉的情感论》,《世界哲学》2019年第1期。
- (31) 谭光辉:《论情感:情感意向性压力下的叙述判断》,《南方文坛》2016年第3期。
- (32) [美]詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,陈清侨、严锋等译,生活·读书·新知三联书店,2013年版,第368页。
- (33) 左其福:《祛魅与重构:后现代语境中的文学情感研究》,南开大学出版社,2016年版,第102页。
- (34) 范燕生、杜琪方:《京城新语:新语词集萃》,商务印书馆,2017年版,第153页。
- (35) 邵燕君:《破壁书:网络文化关键词》,生活书店出版有限公司,2018年版,第412页。
- (36) [美]罗洛·梅:《存在与非存在:存在心理疗法的贡献》, [美]马斯洛等:《人的潜能和价值:人本主义心理学译文集》,林方主编,华夏出版社,1987年版,第281页。
- (37) 谭光辉:《论喜感:被叙述的存在感》,《云南大学学报》(社会科学版)2017年第6期。
- (38) 谭光辉:《论悲感的叙述学原理、作用和化解方式》,《兰州学刊》2018年第11期。
- (39) 谭光辉:《论欲望:社会发展的情感动》,《西南民族大学学报》(人文社会科学版)2019年第1期。
- (40) 赵秋阳、谭光辉:《爱的符号现象学分析及其社会纽带功能》,《云南大学学报》(社会科学版)2020年第4期。
- (41) [美]乔纳森·特纳等:《情感社会学》,孙俊才、文军译,上海人民出版社,2007年版,第218页。

(作者单位:四川师范大学文学院)

(责任编辑:李明彦)