

叔本华和崇高理论

王嘉军 著

Schopenhauer and Theory
of the Sublime

叔本华和崇高理论

王嘉军 著

Schopenhauer and Theory
of the Sublime

图书在版编目 (CIP) 数据

叔本华和崇高理论 / 王嘉军著. — 南京: 江苏凤凰文艺出版社, 2015
ISBN 978-7-5399-8814-6

I. ①叔… II. ①王… III. ①西方哲学—研究 IV.
① B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 249977 号

书 名 叔本华和崇高理论

著 者 王嘉军

责任编辑 于奎潮 王娱瑶

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司
江苏凤凰文艺出版社

出版社地址 南京市中央路 165 号, 邮编: 210009

出版社网址 <http://www.jswenyi.com>

经 销 凤凰出版传媒股份有限公司

印 刷 江苏凤凰新华印务有限公司

开 本 880×1230 1/32

印 张 7.375

字 数 176 千字

版 次 2015 年 11 月第 1 版 2015 年 11 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-5399-8814-6

定 价 28.00 元

(江苏文艺版图书凡印刷、装订错误可随时向承印厂调换)

目 录

绪论 / 001

第一章 叔本华之前的崇高理论 / 015

第一节 朗吉努斯的崇高理论 / 015

第二节 博克的崇高理论 / 022

第三节 康德的崇高理论 / 030

一、数学的崇高 / 032

二、力学的崇高 / 034

三、对崇高和道德的进一步探讨 / 037

四、康德与叔本华崇高理论的内在关联 / 039

第四节 康德之后的近代崇高理论 / 042

第二章 叔本华的哲学和崇高理论 / 051

第一节 作为意志和表象的世界 / 051

一、充足根据律的四重根 / 051

- 二、身体中意志与表象的同一 / 055
- 三、意志的双重涵义 / 059
- 四、叔本华和康德哲学中的“有”和“无” / 064
- 第二节 叔本华的理念论 / 072
 - 一、柏拉图的理念论 / 072
 - 二、叔本华对柏拉图“理念”与康德“自在之物”的整合 / 074
 - 三、美是理念 / 076
 - 四、理念、概念与艺术 / 080
 - 五、叔本华的理念论、直观说与现象学 / 085
- 第三节 在认识与意志关系视野下的叔本华崇高理论 / 090
 - 一、认识与意志矛盾的本质 / 090
 - 二、崇高中的“回忆说” / 098
 - 三、壮美与美 / 103
 - 四、悲剧与崇高 / 114
- 第三章 叔本华之后的崇高理论 / 131
 - 第一节 尼采对叔本华崇高理论的扬弃 / 131
 - 一、从生命意志到权力意志 / 131
 - 二、叔本华之崇高与尼采的悲剧哲学 / 136
 - 第二节 叔本华与利奥塔的后现代崇高 / 146
 - 一、崇高是此刻 / 147
 - 二、崇高与先锋 / 149

三、崇高之后 / 152

四、叔本华和利奥塔的崇高与时间 / 157

第三节 王国维对叔本华崇高理论的吸收和改造 / 162

一、古雅:介于崇高和优美之间的美学范畴 / 162

二、《红楼梦》的悲剧与崇高 / 166

三、“境界说”中的崇高和优美 / 170

结语 / 177

附录一 叔本华的崇高理论:近代崇高与后现代崇高的过渡

——以其“回忆”概念为例 / 182

附录二 偶像禁令与艺术合法性:一个问题史 / 202

参考文献 / 224

后记 / 230

绪 论

我感到 有物令我惊起，
它带来了 崇高思想的欢乐，
一种超脱之感(a sense sublime)，
像是有高度融合的东西
来自落日的余晖，
来自大洋和清新的空气，
来自蓝天和人的心灵，
一种动力，一种精神，推动
一切有思想的东西，一切思想的对象，
穿过一切东西而运行。

——华兹华斯《丁登寺旁》(王佐良译)

崇高(sublime)一词来自于拉丁语 *sublimis*，由 *sub*(往上)和 *limen* (门上的横梁)组成，崇高在牛津英语字典中的解释是“上升或提升”，这个词可以用来形容许多事物，例如建筑物或山脉，它也可以用来形容一种思想，一项英雄事迹，或者一种表达方式。圣保罗大教堂让人油然而

生敬畏之情,李尔王临死之前的话语让观众们沉浸于悲壮之中,哲学上的“无限”观念则超越了语言所能表达的范围。所有这一切都是崇高的^①。

它同时又是一个极为重要的美学概念,李斯托威尔(Listowell)在《近代美学史评述》中认为,崇高是美学中最重要的一个范畴。宗白华则指出:“美学研究到壮美(崇高),境界乃大,眼界始宽。研究到悲剧美,思路始广,体验乃深。”^②公元一世纪,古罗马修辞学家朗吉努斯(Longinus)第一次提出了崇高这一美学范畴,其后它就成为了美学史上的一颗璀璨的明珠,博克(Burke)、康德(Kant)、席勒(Schiele)、谢林(Schelling)等许多大家都对它进行过专门论说,它也出现在艾迪生(Addision)、阿肯塞德(Akenside)、伯奈特(Burnet)等人的文艺评论中,更出现在弥尔顿(Milton)、柯尔律治(Coleridge)、华兹华斯(Wordsworth)等人的诗篇中。而早在它作为一个明确的概念被朗吉努斯提出之前,它就已经植根于希伯来文学中,被视为一种宗教情感。它曾是浪漫主义思潮的重要内核,是无数诗人的至上追求,到了现代,它再度成为时尚,它与现代主义的虚无和荒谬有着复杂而密切的联系。“从(上个世纪)70年代末开始,涌现出了一大批研究崇高的理论、批评、美学和哲学著作”^③,在后现代思潮孕育和盛行的时代,它再次受到哲学家们的青睐,成为后现代向元叙事或“同一性”挑战的重要理论武器。阿多诺(Adorno)、利奥塔(Lyotard)、德里达(Derrida)、德曼(De Man)、南希(Nancy)、齐泽克(Zizek)等人都对这个问题有过深刻阐发。

① Philip Shaw, *The Sublime*, London and New York: Routledge, 2006, p. 1.

② 宗白华:《美学散步》,上海人民出版社1981年版,第264页。

③ Kenneth Holmqvist, Jaroslaw Pluciennik. “A short guide to the theory of the sublime,” *Style*, 2002(36), p. 718.

崇高之所以会引起如此重视,究其原因,首先跟“它的矛盾性,未完成性(unfulfilled),或自我障碍性”^①有关,这个概念本身包含的矛盾和对立以及其中的辩证关系,令它充满了巨大的思辨魅力,它既是刺激哲学家们思考的一个契机,同时其特殊的“不和谐性”又是用作哲学体系构建、搭建桥梁的有效工具,是以才会有康德用它来沟通审美和道德,利奥塔用它来“呈现不可呈现之物”之举。当然,更重要的原因还在于崇高用一种非常态的体验暗示了某种人和世界的本真状态,这种状态既可以是超越性(transcendent)的,如在近代崇高中展现的那样,也可以是内在性的(immanent),如在后现代崇高中反映的那样。^② 这样一种本真状态会不断地激起人们的向往和追索。

或许用尼采(Nietzsche)一段描写悲剧的段落来形容崇高是最为合适的,他说“现在我们终于知道,在悲剧中同时既要观看又想超越于观看之上,这是什么意思了。对于艺术上性质相近的不和谐音,我们正是如此描述这种状态的特征的:我们要倾听,同时又想超越于倾听之上。在对清晰感觉到的现实发生最高快感之时,又神往于无限,渴慕之心振翅欲飞,这种情形提醒我们在两种状态中辨认出一种酒神现象、它不断向我们显示个体世界建成而又毁掉的万古常新的游戏,如同一种原始

① Philip Shaw. *The Sublime*. London and New York: Routledge, 2006, p. 8.

② Philip Shaw. *The Sublime*, p. 4. 在通常的使用惯例中,“近代”更偏重于指代时间分期,而“现代”更偏重于指代时代精神。考虑到“现代”和“后现代”,以及“现代性”与“后现代性”之间的复杂关联,为免引起混乱,本文不将“现代”和“后现代”对举,而是用“近代”这一更为“客观”的时间标识来强调其与“后现代”的区别(当然这并不代表同属作为时期的“近代”的思潮和理论不具有共通的特点)。相应的,本文所使用的“后现代”除了指代“后现代性”或“后现代主义”之外,本身也有一种时间上的分期意义。目前学界的基本共识是,所谓的后现代、后现代主义和后现代思潮大概是从上个世纪五十年代末期随着西方战后经济社会文化的一系列变化而开始的。本书大体认可这一判断,因此具体指涉的后现代崇高理论也大致属于这一时期,其中尤以利奥塔为代表。关于后现代分期的有关内容可参看布莱恩·麦克海尔:《后现代的分期》,载于《文艺理论研究》2014年第2期。

快乐在横流直泻。在一种相似的方式中,这就像晦涩哲人赫拉克利特把创造世界的力量譬作一个儿童,他嬉戏着叠起又卸下石块,筑成又推翻沙堆。”^①这样一种“既要观看又想超越于观看之上”,“在对清晰感觉到的现实发生最高快感之时,又神往于无限,渴慕之心振翅欲飞”的状态几乎可以囊括从朗吉努斯到康德,再到利奥塔的所有崇高理论,尽管西方崇高理论千变万化,但其基本内核却又是坚固和牢靠的。

我们在后面的分析中会发现尼采的悲剧理论其实也可以视为一种崇高理论,甚至可以说尼采的哲学就是一种崇高哲学,而这一悲剧哲学又与叔本华的崇高理论密切相关。作为尼采之教育者的叔本华,如何论述崇高,崇高在他的哲学处于什么样的位置?在他独特的哲学视野下,其崇高理论具有哪些特点?其哲学的“过渡性”在崇高理论中又有何体现?这些正是本书所要讨论的问题。

作为“唯意志论哲学”的创始人、西方理性主义与非理性主义交接桥梁的叔本华,对于崇高有独到阐述,在某种程度上,他可以被视作上述近代崇高和后现代崇高的过渡者。众所周知,在叔本华的哲学中,美学占有极重要的位置,他哲学中的精华也主要集中在对于艺术的论述中。而在其美学中,高度凸显意志与认识之间矛盾关系的崇高(又译壮美,本书为了引用和论述的方便,将这两个译名都予以了保留和使用)理论,又是最具独创性,且最能体现其哲学特色的部分,同时,崇高也在其哲学构架中一定程度上分担着连接审美和道德的重要职能。

早在上个世纪初叶,王国维就曾在《古雅之在美学上之位置》、《叔本华之哲学及其教育学说》、《红楼梦评论》等文章中对崇高概念和叔本华的崇高学说做过较为详尽的介绍,同时还将其广泛地吸收运用到了

^① 尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,桂林:广西师范大学出版社2000年版,第181页。

自己的美学理论构建中。直到成熟期的“境界说”中，还称“无我之境，人惟于静中得之。有我之境，于由动之静时得之。故一优美，一宏壮也”^①，可见叔本华的崇高理论对其影响之深。可惜的是，在王国维之后，国内对于叔本华的崇高理论并未给予充分重视，大都是在介绍叔本华哲学时蜻蜓点水般提及；又或是在研究王国维的美学思想时，作为其理论背景点到为止的介绍，而对于王国维和叔本华之关系的研究，又不乏“为王国维《人间词话》的每一重要条目都要找一组相对应（或自以为对应）的叔本华语录”的做法^②来削足适履地肢解二者的理论原貌。^③

就笔者目力所及，近年来只有姚爱斌教授在论文《康德、叔本华崇高论之比较》中对这个问题进行了专门论述，并指出：“康德崇高论的核心是人道主义，叔本华崇高论的核心是悲观主义，后者是在发展的名义下对前者的一次消解和叛离。”^④这个结论是部分符合事实的，不过并不全面，文章看到了叔本华崇高学说中主体性的衰变，但对其中主客体性变化的复杂性却并未充分注意，也没有对叔本华崇高学说中的其他特色和理论贡献进行更为全面的研究。另有以康德的崇高为标准来评判叔本华崇高的倾向，缺乏对叔本华崇高理论平等的审视，实际上是对其忽视的另一种表现。

在目前国内研究叔本华哲学和美学的专著中，金惠敏教授在其具

① 王国维：《人间词话》，上海：上海古籍出版社 2003 年版，第 2 页。

② 夏中义：《王国维：世纪苦魂》，北京：北京大学出版社 2006 年版，第 236 页。

③ 近年有一些国内学者提出在写作《人间词话》时，王国维更多的是受到席勒的影响，而非叔本华，该书书中的优美和壮美之说也更近于席勒的人本主义崇高理论。相关论文参看罗钢：《七宝楼台，拆碎不成片断：王国维“有我之境、无我之境”说探源》，《中国现代文学研究从刊》，2006 年第 2 期；肖鹰：《被误解的王国维“境界”说——论〈人间词话〉的思想根源》，《文艺研究》2007 年第 11 期；以及陈鸿祥编著《〈人间词话〉〈人间词〉注评》，南京：江苏古籍出版社 2002 年版，等。

④ 姚爱斌：《康德、叔本华崇高论之比较》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》，2003 年第 3 期，第 17 页。

有开拓性的叔本华美学研究专著《意志与超越》中将叔本华的美学理论大胆定性为一种美学本体论,并认为在这个前提下,优美和壮美只存在某种量的不同,而非质的不同,也就是叔本华说的:优美和壮美只是由于“一个补充[规定]”^①才见出区别。究其原因,金惠敏认为是因为对于叔本华,“无论是优美或是壮美都是理念的表现,而对它们感受(优美感和壮美感)的差异则是由于理念表现于客体的不同方式而造成的”^②,顺着这个观点,金惠敏先生得出了“在康德美是主观的,在叔本华美是客观的”^③的结论。笔者认为,叔本华指的这个“补充规定”应当指的是审美对象与主体意志之间的“敌对关系”^④,如果对象迎合意志,就是优美(有时甚至是媚美),反之,当对象拒斥意志,而意志又能对其静观把握之时,对象就变成了壮美。因此,优美和壮美不是完全与主体感觉无涉的一种客观形态,二者的界限反倒是以主体为核心,根据客体与主体意志的关系而划定的。关于这一点,叔本华自己说得很清楚,他说当主体在超脱这层“敌对关系”而把握理念时,“他就充满了壮美感,他已在超然物外的状况中了,因而人们也把那促成这一状况的对象叫做壮美”^⑤,也即先有壮美感,其次才有壮美,客体的崇高其实是主体崇高感的一种投射,这相当于康德说的“与其说是容许把对象、倒不如说是容许把在估量对象时的内心情调评判为崇高的”^⑥。因此,我们恐怕应当超越“美是客观的或是主观的”这样略显陈旧的视角来研究叔本华的美或壮美。实际上,如吕迪格尔·萨弗兰斯基所指出的,叔本华早在现象

① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆 1997 年版,第 282 页。

② 金惠敏:《意志与超越》,北京:中国社会科学出版社 1999 年版,第 178 页。

③ 金惠敏:《意志与超越》,第 179 页。

④ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,第 281 页。

⑤ 叔本华:《作为意志和表象的世界》,第 281-282 页。

⑥ 康德:《判断力批判》,人民出版社 2002 年版,第 94 页。

学提出“意向性”这一弥合主客之间距离的概念之前,就已经超越了那种主客分离的哲学研究视角,因为“当我确定自己是进行认识的主体时,我便拥有了客体。反之亦然,只有当我拥有客体时,我才能确定自己是主体。”^①(出于这一原因,本书也不再对“崇高感”和“崇高”作刻意区分。)

黄文前博士在《意志及其解脱之路》中也得出了与金惠敏相似的结论。她指出“在康德那里,壮美是一个理性的道德概念;在叔本华这里,壮美是一个摆脱了欲求的直观中的理念。另外,优美在康德那里只与对象的形式有关。因而,壮美来源于主观,优美来源于客观。在叔本华,不管优美还是壮美,作为一种审美情感都是主体和客体的同一,都是由直观认识获得的。不同的是一个直接迎合认识,一个需要认识强力摆脱意志”^②,“因而,叔本华的审美理论比康德更具客观性,是一种认识理论”^③。可见,她也未脱离上述“主观或客观”的研究范式。

另一方面,在研究崇高的专著中,对叔本华的崇高理论也关注不多。例如,姚君喜博士的《西方崇高美学》^④是国内对于西方崇高范畴进行较为系统梳理的专著,可惜文中虽提到了叔本华哲学在哲学史上的价值,却对叔本华的崇高理论无所关注。这种现象也出现在国外研究中,菲利普·肖(Philip Shaw)的专著 *The Sublime* 对于叔本华的崇高理论只字未提,利奥塔的 *Lessons on The Analytic of The Sublime* 主要分析的是康德的崇高,而在其它的崇高研究中,焦点也主要集中在朗吉努斯、博克、康德、席勒、利奥塔等人身上,叔本华极少进入研究视野。

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基:《叔本华及哲学的狂野年代》,钦文译,北京:商务印刷馆 2010 年版。

② 黄文前:《意志及其解脱之路》,南京:江苏人民出版社 2005 年版,第 113 页。

③ 黄文前:《意志及其解脱之路》,第 113 页。

④ 姚君喜:《西方崇高美学》,兰州:甘肃人民出版社 2002 年版。

在国外权威的叔本华研究专著如布莱恩·麦基(Bryan Magee)的 *The philosophy of Schopenhauer*,^①阿特维尔(Atwell)的 *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*(不过阿特维尔曾有文章论及该题目,见下文)等作品中,并没有对于叔本华崇高理论的专门论述。近年来,渐有学者开始涉足该问题,巴特·范德纳贝尔(Bart Vandenabeele)在“Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?”^②和“Schopenhauer, Nietzsche, and the Aesthetically Sublime”^③等文章中都对叔本华崇高有过专门的探讨。后一篇文章实际上包括了前一篇文章的探析内容,即叔本华哲学中的崇高和优美之间的关系。作者认为从主观上看,在叔本华的崇高中,个体感觉到了一种不涉及安危的威胁和恐惧;在客观上说,优美中的审美对象向审美者发出了一种“邀请”,而崇高则表现为一种抗拒。^④作者还指出,在谈到优美向崇高的过渡时,叔本华有时候取消了崇高与优美的严格差别,然而崇高却不能被简单地称为一种极端的优美,因为崇高阻碍了由意志主体向纯粹认识主体的简单转换。^⑤除此之外,范德纳贝尔还在文中重点分析了以下问题:1. 崇高中摆脱意志的“意志”何以可能?他认为叔本华的解释是这种目的性并非来

① 麦基对于叔本华崇高的解释是:“崇高是那种其沉思来自于自然恐惧的终止的美”,见 Bryan Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, New York: Oxford University Press, 1997, p. 164.

② Bart Vandenabeele. “Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?” *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2001(82), pp. 99 - 112.

③ Bart Vandenabeele. “Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?” pp. 90 - 106.

④ Bart Vandenabeele. “Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?” p. 94.

⑤ Bart Vandenabeele. “Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?” pp. 95 - 96.

自意志,而是来自美本身,是一种“无意志的目的性(will-less purposiveness)”^①;2. 叔本华崇高中的“回忆”的特殊作用和重要性,叔本华用它来抗拒狄奥尼索斯的遗忘“圈套”(即尼采所言的酒神迷醉,彻底忘怀意志,“人变成了艺术品本身”)^②;3. 尼采的悲剧学说与叔本华的崇高理论的关联和差异。此外,作者还通过分析指出:“比起康德,叔本华的崇高理论更接近于博克”^③,这与肯尼斯·霍姆维斯(Kenneth Holmqvist)和加洛斯罗·普鲁西昂尼克(Jaroslav Pluciennik)不谋而合,他们也认为“叔本华在《作为意志和表象的世界》中让博克的观点变得更加精致”^④。

阿特维尔在“Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy”^⑤中则与范德纳贝尔相反,他认为崇高本质上就是一种极端的优美,无论是崇高和优美都在准备着从意志中彻底的解放,而这种彻底的解放只有在禁欲苦行中才能最终实现,美学上的沉思只能摆脱个体意志,而禁欲却能摆脱总体意志。^⑥他还认为在崇高中,意志并未消失,只是对于意志的意识消失了。^⑦

① Bart Vandabee. "Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?" pp. 92 - 93.

② Bart Vandabee. "Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?" pp. 98 - 100.

③ Bart Vandabee. "Schopenhauer on the Beautiful and the Sublime: A Qualitative or Gradual Distinction?" p. 94.

④ Kenneth Holmqvist, Jaroslaw Pluciennik. "A short guide to the theory of the sublime," *Style*, 2002(36), p. 720.

⑤ J. E. Atwell. "Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy," in Dale Jacquette ed. *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*. Cambridge University Press, 1996, pp. 81 - 106.

⑥ J. E. Atwell. "Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy," p. 91.

⑦ J. E. Atwell. "Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy," p. 100.

朱利安·杨(Julian Young)对叔本华的崇高概念也有所注意,在“Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer”中,他强调了崇高与道德之间的关系,认为:“我们可以说崇高的体验是一种对于永恒的暗示,就像康德说的让我们‘活生生地感受到存在中超感觉的一面’”^①。在他的另一篇文章“Death and Transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime”^②中,杨认为康德所言的崇高感中的恐惧,本质上是一种对于死亡的恐惧。然而,康德没有解决这种崇高感何以产生的问题。叔本华则颇有洞见的给出了解答:在崇高中,个体被分成了两部分:一部分受到威胁,一部分则超然物外,那种无论发生什么都安然无恙的感觉来自于个体与超验自我的先天同一。但是这种崇高观建基于叔本华的唯一意志论哲学,杨不赞同这种唯心主义和唯我主义观点,而认为应从海德格尔存在主义哲学的角度来理解崇高。

迪伦·特里格(Dylan Trigg)在“Schopenhauer and the sublime pleasure of tragedy”则介绍了叔本华的悲剧崇高学说,书中主要值得注意的观点是:1. 认为叔本华在康德数学的崇高和力学的崇高之外,另外假设了一种伦理学的崇高(the ethical sublime),《作为意志和表象的世界》第四章中对于禁欲道德的阐述与这个概念之间,具有承接关系;^③ 2. 认为“叔本华注意到了崇高和孤独之间的紧密联系”^④,并且将这种孤独感与本雅明在《德国悲剧的起源》中分析的忧郁(melancholic)作了

① Julian Young. “Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer,” Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 90.

② Julian Young. “Death and Transfiguration: Kant, Schopenhauer and Heidegger on the Sublime,” *Inquiry*, 2005(48), pp. 131 - 144.

③ Dylan Trigg. “Schopenhauer and the sublime pleasure of tragedy,” *Philosophy and Literature*, 2004(28), p. 173.

④ Dylan Trigg. “Schopenhauer and the sublime pleasure of tragedy,” p. 168.

勾连;3. 着重强调叔本华对于悲剧和崇高之间关系的论述,并进而探讨了悲剧美学和叔本华的人生观点。

从杨和特里格的文章中,可以看出他们试图将叔本华的崇高理论纳入现代哲学的视野下进行新的审视,但杨从海德格尔角度的切入,和特里格从本雅明方向的勾连都显浅显和生硬,缺乏足够的自足性和说服力,而在一种先入为主的目光注视下,叔本华美学本身的理论特色也极易被抹杀。倒是范德纳贝尔用细读的方式对于叔本华崇高理论的解析更给人以启发,不过他主要是对学说中的具体问题给予分析,没有从宏观的角度对叔本华的崇高理论进行评价和定位。

从这些论文的题目中不难看出,它们要么专论叔本华崇高理论中的某个问题,要么将叔本华的崇高理论与其他哲学家一起比较,缺乏对其专门和系统的解读。这种冷遇是令人遗憾的,须知叔本华的崇高理论在其哲学体系中绝不是可有可无的点缀,在崇高理论史上也绝不是无足轻重的配角。美学理论是叔本华哲学公认的精华,而从某种意义上说,在其大“美”概念下的两个分支:美和壮美(即优美和崇高)中,后者的地位甚至要高于前者。因为“如果优美感中的那些承诺,即和谐和无欲只是一种幻想的话,那么一个从美学到伦理学的平滑的过渡就是有问题的,这个时候崇高感就在问题中浮现出来了”^①,叔本华美学到伦理学的过渡必须依托于崇高才能得以完成,否则审美中的“静观”无法上升到伦理上的“禁欲”。因为优美中的“静观”是一种自然过程,而壮美中的审美则是一个需主体努力的动态过程,是以才会牵涉到道德。正是崇高中的不和谐,才会让主体去追求和谐。因此,朱利安·杨才

^① Bart Vandenabee, “Schopenhauer, Nietzsche, and the Aesthetically Sublime”, *The Journal of Aesthetic Education*, 37(2003), p. 96.