

# 艺术

## 一个创造的世界

——论艺术对简单性的追求

穆纪光 著



河北教育出版社

系63A-3

48  
MJG  
G1

# 艺术 一个创造的世界

——论艺术对简单性的追求

---

穆纪光 著

河北教育出版社

(冀)新登字006号

**艺术 一个创造的世界**

——论艺术对简单性的追求

穆纪光 著

---

河北教育出版社出版发行(石家庄市城乡街44号)

河北新华印刷三厂印刷

---

850×1168毫米 1/32

8.75 印张 217,000 字 1993年12月第1版

1993年12月第1次印刷

定价: 6.40 元

**ISBN 7-5434-1999-8/B · 13**

## 自序

创造的结果一定是简单的，或者说是具有简单性（亦可称为“简化性”）的。一堆由随意倾倒而形成的垃圾，没有简单性，因为它不是创造的结果；相反，如果有人从垃圾中选取某些物件并把它们按自己的意思重新组织了，这重新组织了的东西便具有了简单性，因为它的形式中包含了一种生命，包含了一种创造的冲动，它是创造的结果。一个因繁乱的工作被弄得衣帽不整、疲惫不堪、完全丧失了自我意识的现实的人，是谈不上有什么简单性的，因为他的存在不是一种有意识地创造的结果；相反，如果有人看到了他，以他作原型，为他照了像片，或者为他作了一幅画，或者为他写了首诗，于是，那像、那画、那诗便具有简单性了，因为那些东西已不是现实的他了。他被重新结构了，他在一个新的、艺术的环境里已具有了新的意义、新的生命——他被创造了。

所以，创造和简单性是一体的东西。所以这本书把“创造”和“简单性”一块推到书皮上去亮相。

我没有在书的一开始就给简单性下一个全书始终要遵守的定义。这不是一本教科书。它没有讲述那些只要背诵熟了就可以去应付任何考试的真理。中国的老子、苦瓜和尚，外国的黑格尔、阿恩海姆等哲学家、艺术理论家，都有关于艺术简单性的独到见解，对这些我都作了介绍和分析。不同的人，对艺术创造中的简单性理解不同；就是同一个人，在面对不同的艺术创造对象时，对简

单性的提法也不尽相同。但是，我在书中始终把握了这样一个主脉：简单性是艺术家的一种追求；它是由于艺术家对现存世界不满（是哲学意义上而非政治意义上的不满）而创造的自己能够理解、能够亲近、能够给予新的意义和形式的另一个世界；在这个世界里，简单的形式与勃动的生命达到高度的统一；这是艺术家创造的世界——也是任何一个希望感受它的读者、观众、听众，都能够参与的创造的世界。

艺术世界同现实世界是不同的，如果相同，还要它干什么？当一个民族的、一个集团的人们，把自己的活动造成的现实世界也当成艺术创造的时候，他们的艺术作品往往是很苍白的。

艺术世界同现实世界是相通的，如果不相通，它岂不成了人们始终无法接受的怪物？当一个民族的、一个集团的人们，对自己的时代和环境没有（或者被人不允许有）真切的体会，总是借助别人的时空构造自己的艺术世界时，他们的艺术作品往往只是赝品。

1992年4月6日于兰州河之滨

## 目 录

一、艺术、科学和哲学的统一基础·····	(1)
1. 哲学与智慧·····	(2)
2. 哲学与欲念·····	(3)
3. 哲学、科学、艺术·····	(40)
二、对艺术批评的几种不同的叙述·····	(57)
1. 古希腊：模仿论的正反合·····	(57)
2. 古代中国：儒道之争，敦厚淳美与高远简淡·····	(73)
3. 黑格尔：心灵与形体的完美统一·····	(84)
4. 格罗塞：生产方式对艺术的影响·····	(92)
5. 弗洛伊德：艺术创造的心理动力·····	(94)
6. 弗雷泽、容格：神话—原型批评的真谛·····	(100)
7. 马克思：伟大的发现——艺术生产与物质生产 的关系·····	(107)
三、艺术对简单性的追求·····	(114)
1. 艺术的简单性不是简单化·····	(115)
2. 简单性与形式·····	(123)
3. 简单性与生命的勃动·····	(165)
4. 简单性与艺术创造·····	(188)
5. 中国艺术创造的动力论·····	(210)
四、从古典艺术到现代艺术·····	(221)

- 
1. 现实世界、文化世界和艺术世界 ..... (221)
  2. 古典艺术：理性光辉弥漫的世界 ..... (227)
  3. 浪漫主义：用激情和幻想创造理想的世界 ..... (239)
  4. 现实主义：破坏有产者文化习惯的努力 ..... (255)
  5. 现代主义：“毫无价值”、“怪物”和“心中的  
激动” ..... (266)

## 一、艺术、科学和哲学的统一基础

这本书，是研究艺术的；更具体地说，是研究艺术对简单性的追求的。我曾向一位同行说：我想写一部研究艺术的简单性的书。他对艺术创造中有简单性的原则表示赞同，但对这样的问题可以写成一部书表示惊讶。我充分理解这种惊讶，因为：第一，我不可能在这本书写成之前用清晰的语言向任何人说明它的基本脉络或轮廓。这不是因为我缺乏用清晰的口语表达自己思想的能力（固然“我的嘴比我的笔更笨拙”），而是因为我一直确信：一件探索性的东西，不管是一部理论性的著作，还是一部小说、一幅绘画、一首乐曲，在它们制作出来之前，都是难以言喻的；它像是笼罩在朝霞中的远山，极其壮丽，闪耀着诗样的光彩，但是当你怀着情爱跑到它跟前去的时候，一切都消失了，所看到的都是很平凡、很粗陋的石块和沟壑。第二，一般人把艺术中的简单性，只看成一种创作原则，如果这样，对艺术简单性的探讨和叙述当然会简单得多了。但是，我把求取简单性当成艺术的（包括原始的、古典主义的、浪漫主义的、现实主义的、现代主义的艺术的）最高追求，它涉及到艺术家创造动力的问题，因而亦顺理涉及到艺术的本质问题，这样，艺术对简单性的追求，却成为一个不甚简单的问题了。第三，真正的艺术家都要涉足哲学，而真正的哲学家又都会涉足艺术。至于科学家，只要是真正的科学家，尤其是理论科学家，又都会涉足哲学和艺术。这样，谈艺术对简单性的



追求，不可避免地要涉及哲学和科学对简单性的追求，问题也就更其不简单了。

说到这里，让我们先离开艺术，谈谈哲学的问题。

### 1. 哲学与智慧

在古希腊，哲学原文 *philosophia*，意为爱智慧。在古印度，哲学通常被称为“见”（梵文的拉丁化拼音为 *darsana*）或“察”（梵文的拉丁化拼音为 *anviksiki*），前者有“见解”、“思想”、“观点”的意思，后者有“探究的学问”的意思。<sup>①</sup> 这些意思都同知识、聪明、思维紧密联系，倾向于把哲学看成一种思维术。

在古代中国，没有“哲学”这个词。中国人称这门学问叫“道”、“道术”、“玄学”、“道学”、“理学”。但中国古代有“哲”这个词，表示“明智”，但更多的是指聪明的、理智的、有广博知识或谋略的人。所以，没有所谓“哲学”，但被称做“哲人”（有才智的人）、“哲王”（贤明的国王）、“哲艾”（明智的老人）、“哲匠”（明智而有才艺的人）、“哲夫”（足智多谋的人）、“哲妇”（多谋的妇人）的例不乏其例。所以《尚书》中《皋陶谟》记载太禹的话“知人则哲，能官人，安民则惠，黎民怀之”，很有中国味，把“哲”同“人”连得很紧。《孔氏传》对上述话的解释是：“哲，智也。”这一意思完全同希腊、印度的解释相同，但紧接着便说：“无所不知，故能官人、惠爱也。爱则民归之。”不知是在说“哲”，还是在说“哲人”，看来主要还是在说“哲人”，这种人，能管人，能爱人，能把人拢络到自己身边。同柏拉图所说的哲学家应该当国王不谋而合了。

翻翻西方哲学史和中国哲学史，不管是西方的希腊哲学、中

<sup>①</sup> 参见邢贞思：《哲学》，载《中国大百科全书·哲学卷1》，中国大百科全书出版社，1987年版。

世纪哲学、18世纪法国哲学和19世纪的德国哲学，还是中国的儒学、道学、玄学、禅宗、理学、以及20世纪现代哲学，哲学都不仅是讲思维术（脑袋术）的，都不仅是讲“智”的。它还讲心，讲欲望，讲意志。赋有普遍意义的哲学学说，离不开具有特殊生命的哲学家个人。哲学家都具有某种称王（不是狭义的要作国家统治者）的意志，他们或者倾向于作社会之王，或者倾向于作自然之王，而更多的情况是作包括社会在内的宇宙之王。推演概念只是一种手段。通过这手段，欲图解释和掌握整个宇宙的欲望乃是他（们）的最终真意。

## 2. 哲学与欲念

哲学的演进，的确是与人类改造世界，与生产的发展、科学的发展相联系的。从这个意义上讲，哲学有一个自然的进程，似乎它可以离开人的意志独立前进。但是，一个常识性的知识（即哲学作为一种意识形态，离开人的欲念和意志就无法存在），又使我们无法把它仅仅看成是纯自然的进程。哲学与（人的）生命息息相关。这一命题包括两层含义：其一，哲学本身包含着对人的生命（人的感性、欲望、意志、审美、观念、自由、既定而明晰的概括宇宙的图式——一种积淀着理性的感性形式，等）的研究。其二，哲学是人的（以哲学家为代表的）生命欲图理解和掌握整个世界的最高、最简练的形式。第一层含义在不同的哲学流派中表现出不同的强度，因而可以看出非生命哲学和生命哲学的区别，而这种区别，甚至都能够从不同哲学家的直接宣言中找出证据。但第二层含义，却是每种哲学都避免不了的倾向，尽管它们当中很少有人宣称自己的哲学活动和哲学学说是自己的生命欲图掌握世界的努力及此种努力的结果。尽管他们中的很多人在从事哲学活动时，似乎是完全置自己于度外而对一种纯外界的、与己无关的

客观现象的处理，尽管他们的哲学体系表现出一种异常冰冷的概念关系，但是，那种倾向，那种虽然摆出冷漠的姿态，却热烈地要用生命包吞宇宙的倾向，却是怎样否定、怎样掩饰，也无抵于事的。这里没有宣言，有的却是在他们的活动中和学说中跳跃着或隐藏着的冲动。我们可以把这种倾向称之为哲学对简单性的追求。一匹烈马，身上有很多部位。揪住它的耳朵、拉住它的尾巴、搂住它的屁股、或者拖住它的腿，都无法掌握它，唯有在它的嘴上勒上叉子，把叉子紧握在手，才能制服它。哲学家想掌握宇宙也一样。宇宙比一匹马复杂多了，要掌握它，必须寻找它的简单性，必须确立很多概念，并寻找这些概念的联系，把它联成体系，哲学家便心满意足地觉得自己成为宇宙的主人，成了它的统治者。没有这种愿望和欲求，就没有哲学家。为了说明上述两种情况，我们不妨随便举出一些人们比较熟悉的哲学家作例子，作一简略的分析。

亚里士多德 亚里士多德是柏拉图的学生。亚里士多德虽然在后来对他的老师，尤其是老师的“理念学说”作了严厉的批评，但是他在讨论到世界的最高本体时，实际上又禀承了柏氏不甘心于世界的杂乱无章、毫无秩序的思想。柏拉图把世界分为两个，一个是纯粹的理念世界，一个是具体事物的现象界。理念（英文 form，中译可译为形式、方式、模式、理念）世界是永恒的、圆满的，没有时空，常住不变；而现象界有时空，不是永恒的，不是圆满的，是流动的、变迁的。现象界的具体事物都不是实存的，只有“理念”是实存，具体事物是以理念为范型而铸成。所以他提出，理念世界是原型、正本，而现象世界是摹本、副本。理念世界有无数“理念”，（如“美”的理念，“公正”的理念，“善”的理念，现象界的美的、公正的、善的具体事物的真实性都分别来自相应的理念）但无数理念，不是平列地处在同一位置，它们有高下的分别；处在最高位置的理念是“善”，由于它最完全、最圆

满，其它理念都趋向它，因之，在理念世界，“善”是唯一的目标，是所有理念的统领。他在《理想国》中，借苏格拉底之口对“善”下的定义是：“给予知识的对像以真理，给予知识的主体以认识能力的东西，就是善的理念。它乃是知识和认识中的真理的原因。真理和知识都是美的，但善的理念比这两者更美。……正如我们前面的比喻可以把光和视觉看成好像太阳而不就是太阳一样，这里我们也可以把真理和知识看成好像善，但却不能把它们看成就是善。善是更可敬得多的。”<sup>①</sup>这里无非是说，知识和真理都是现象界可掌握的东西，但它们的来源在理念世界，理念世界的“善”才是真实的、原本的、最美和最崇高的。

这种在现象界之外另设立一个理念世界的作法，从一般人的知识看来有悖常理。但一个清醒的哲学家所以这么做，是由于他对现象界的可感事物的杂多是不满意的，对可感事物的流逝不息、毫无秩序是不满意的。它希望有一个比现象界完满而有条理的世界，希望多中有一，以一统多。这不仅是认识知识的理性需要，而且是生命活动中的欲望、愿望追求整一的需要。比如，他谈到具体的美的事物，需要有一个更高的纯然的美（即“美的理念”）的统领时，说：

这种美不是表现于某一个面孔，某一双手，或是身体的某一其他部分；它也不是存在于某一篇文章，某一种学问，或是任何某一个别物体，例如动物、大地或天空之类；它只是永恒的自存自在，以形式的整一永与它自身同一。<sup>②</sup>

谁要是不认识这个“美”（“美”的理念），而只相信分享着这个“美”的具体美的事物，谁就是在做梦：

<sup>①</sup> 柏拉图：《理想国》，商务印书馆，1986年版，第267页。

<sup>②</sup> 柏拉图：《会饮》，《柏拉图文艺对话集》，第272页。

一个人能够认识许多美的东西，但不能认识美本身。别人引导他去认识美本身。他还总是跟不上——你认为这种人的一生是如在梦中呢，还是清醒的呢？请你想想看，一个人无论是睡着还是醒着，他把相似的东西当成了事物本身，他还不等于在梦中吗？①

亚里士多德是一个做学问很有勇气的人，他提出的“吾爱吾师，吾尤爱真理”的口号为世人称道。他对他老师柏拉图的上述观点进行了激烈的批判。他认为，柏拉图所以要设立一个理念世界，是由于受了赫拉克里特（通过柏拉图所认识的克拉底鲁）的观点的影响。赫拉克里特认为万物皆变、皆流，瞬息不止。这一点，柏拉图是承认的，正因为如此，柏拉图认为，瞬息流变的现象界是无秩序、无条理的，这样的世界首先是不符合他的美学观点，然后才导致他在认识论上，认为这样的世界不能够成为认识的对象。亚里士多德在分析柏拉图时指出：理念论者由于追求事物的真实性而通向理念，他们接受了赫拉克里特的思想，承认一切可感的事物皆处在“永不停息的流逝”中，觉得把认识的对象寄于此是不可能的，于是求之于可感觉事物之外的一些永恒的（不变的）实体。这里必须特别强调的一点是：亚里士多德只是看到了柏拉图追求永恒实体的理性上的原因，而忽略了柏拉图这么做的情感上的、欲念上的、美学上的原因。同是面对一个流变的现象界，为什么有的哲学家就不把它看成混乱的、虚妄的、不可相信而愿将它弃之不顾去另寻胜境，而柏拉图却反其道而行呢？他为什么不就在这流变现象世界本身去寻找它的原因，而宁愿另造一个独立的理念世界呢？这里，首先的、作为出发点的，不是认

① 柏拉图：《理想国》，第219页。

识上的逻辑结果，而是情感、欲望、好恶这些因素在起作用。

亚里士多德在批评柏拉图时，确实抓住了对方的理论的许多毛病。他指出，按柏拉图的观点，一切具体事物，都在独立于它们的理念世界中有相应的“理念”做原本，结果是，犹如一个人要点数事物，觉得事物还少，不好点数，便再增加些数目，造成了“理念”无限制地增加，增加得比可感觉的具体事物还多。不仅肯定的事物有“理念”（如“善”、“美”、“公平”等），而且否定的事物也有“理念”（如“恶”、“丑”、“不公平”等），独立事物有“理念”，不独立的“关系”类事物（如“在上”、“先于”等）也有“理念”，最后还有导致“第三人”的出现：要解释“人”这个理念和现象界具体的“人”彼此相似，就得需要另一个“人”的理念。<sup>①</sup>

这样，绝对的、神圣的“理念”就不神圣了，为求“一”而徒增众“多”，制造了很多矛盾，增加了很多疑难。

应该说，亚里士多德对柏拉图的“理念”论的批判和诘难（详细论证参看亚里士多德《形而上学》第十三卷），是很有道理的，柏拉图本人在晚年也对自己的这一理论在《巴门尼德》篇中借巴门尼德之口表示了怀疑和批评。

那么，亚里士多德本人在追寻现象界的原因、原理时，是否提出了与老师绝对相反的高见呢？我们发现他并没有做到这点。他从批判柏拉图开始，最后又不自觉地依偎到柏拉图的怀里去，画出了认识史上的一个很有趣的怪圈。

亚里士多德从理性分析的角度，把哲学看成研究“作为存在的存在”的学问。这个“作为存在的存在”，不是数学研究的关于数的存在、医学研究的关于医疗的存在、修辞学研究的关于语言的存在、逻辑学研究的关于逻辑问题的存在、伦理学研究的有关

① 参看亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆，1960年版，第266页—267页。

道德的存在、政治学研究的有关政治的存在。它是具体科学所具有的特殊性质以外的一般存在。他在《范畴篇》中提出了存在的十个范畴：本体（实体）、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、活动、遭受。其中，本体是中心，其它是从属于本体的，是本体的性质。本体是主词，其它是不可独立的宾词。他把本体分为“第一本体”和“第二本体”，第一本体是具体事物，如“苏格拉底”，是个别事物，是第一本体；“苏格拉底是人，是动物”，这里的“人”（属）、“动物”（种）是一般事物，是第二本体。第一本体的本体性高于第二本体的本体性，而第二本体中，“属”（人）的本体性又高于“种”（动物）的本体性。我们可以把这种思想看成是唯物主义的，因为它坚持了一般寓于个别之中的常识性看法。

但是，亚里士多德后来在《形而上学》中，提出有三类本体（质料、形式、以及由质料和形式组成的个别事物）时，思想有了变化。形式被当成第一本体，而个别事物在后。这里提的“形式”，同他在《范畴篇》中所说的“属”，以及柏拉图所说的“理念”，在希腊文中是同一个字：eidos。柏拉图把“理念”当成决定现象界具体事物的原因、正本，而亚里士多德把“形式”当成决定具体事物本质的原因。关于形式，亚氏首先把它看成是相对的东西。一个事物（如砖块），对它上一层的事物（如房子）是质料（也可说是物质），而对它下一层的事物（如泥土）又是形式。但是，形式推到最后，便成为纯粹的形式，纯粹的形式便是阿那哥萨克拉所说的“努斯”，即神，也就是第一动者。批判老师的人，又同老师合流了。当然这里的合流不是重复，比如，柏氏的“理念”独立于具体事物之外，而亚氏的形式是存在于具体事物之中，这里原因到底何在呢？

是由于他批判柏拉图不够彻底？这是对的，但这毕竟不是真正的原因，这样说，不过是什么原因也没有说的敷衍之词。问题

在于：他为什么不够彻底。是由于当时人们的认识的进程没有达到成熟的程度（如列宁所说的是“荒谬”且“幼稚”的）？还是由于当时科学发展的水平还很低？但是，自柏拉图、亚里士多德之后近两千年的时候，黑格尔不是正正经经地搞了一个“绝对理念”来让它演绎出整个现实世界和精神世界吗？到20世纪时，大物理学家爱因斯坦不也是确信有一个不掷骰子的“上帝”（非人格化的）或一个超然的“理性”（非神学的）在统领和安排世界的绝妙的秩序吗？不论柏拉图还是亚里士多德，不论黑格尔还是爱因斯坦，他们的思维不可谓不精密，但是一论及世界的本原，总要往“神”（都是非宗教的、哲学意义上的“神”）上归。是他们的思维在逻辑推论上出毛病了？不是。这里，总有一种什么“干扰”在起作用。这种干扰，我们以为便是同思维在实际上本来就不能分割的情感性的东西。他们总是几乎不自觉地认定一种既定的观念：杂须以一统之，物质须以形式统之，现实须以精神统之。人的肉体要灵魂组织，国家须要帝王统治，宇宙间的万物须得一种理性贯穿和衔领。这种观念，在很多哲学家那里形成为思考的前提。所以，纯粹的思维秩序，纯粹的逻辑推理几乎是没有什么。它们总是沾染着意志、欲望等这些非理性的因素，浸淫着“神”、“绝对理性”等这些不须论证确认，而只靠信仰确立的神秘或半神秘的因素。哲学家把世界当成是这样的，而哲学研究的任务也在于揭示世界的终极性质，一旦当他自认自己把这终极的原理搞清了（即把不须论证的终极原理同现实世界的关系搞清了），世界由终极原理统治的理论也就完成了，而弄清了这个终极统治理论的他（们），也似乎同那个“理性”合一了，成了整个宇宙的精神统治者、掌握者。柏拉图是这么看的，黑格尔是这么看的，亚里士多德也是这么看的。所以亚里士多德把理性（努斯）看成“一”。

亚里士多德在《形而上学》十三卷第七章中集中论述了世界



的终极原理，一般研究者把他的这些论述当成他的“神学”，认为这是同他的整个知识体系相游离的、相相反的、不重要的思想。但事实并非如此。这里，我们不妨不怕累赘地看看他的论述过程。<sup>①</sup>他认为，本体有三类：两类是运动的，一是有生有灭的具体事物，一是永恒的天体；还有一类是不运动的（后面他把这不运动的称作“不动的动者”）。这里把本体又分成如此三类，实际上同前面所说的具体事物、质料、形式是相应的。最纯粹的、不带任何质料的形式，就是不动的动者，亦即努斯、神。他认为，运动的事物，必须有使它运转的事物，有一种致动而不被动的永恒事物，它不是潜在性而是实现性。欲望和理性都是这样作用于它物的：它们致物动而自己不动。他认为欲望与理性的对象是基本相同的，但欲望追求的是事物的“虚善”是事物的外表，理性追求的是“真善”，是事物本身。理性是起点，欲望是后于思想的。理性活动来源于理知的对象。他在《形而上学》第一卷第五章讲到毕达哥拉斯学派划分的宇宙的两个系列是：

有限	奇	一	右	男	静	直	明	善	正
无限	偶	众	左	女	动	曲	暗	恶	斜

这两系列中，前一系列（有限、奇……正）就是理性的对象。其中，本体是占第一位的，本体中单纯而实现的又是第一位的。美（没有列在其中）和一切为欲望追逐的事物也应该在此系列之中。善（列在其中），应该放在第一位，它是最好的。亚里士多德在这里把“善”（目的因）推到了本体的极端位置。这种推论是没有论证的。善（被他称作“极因”）所以“动”（不动的“动”），是由“爱”产生的，其它一切事物的运动，都因为这种“爱”的吸引，

<sup>①</sup> 以下转述参看《形而上学》第十三卷第六章、第七章。