

“十二五”国家重点图书出版规划项目

Classics of Literary Theory

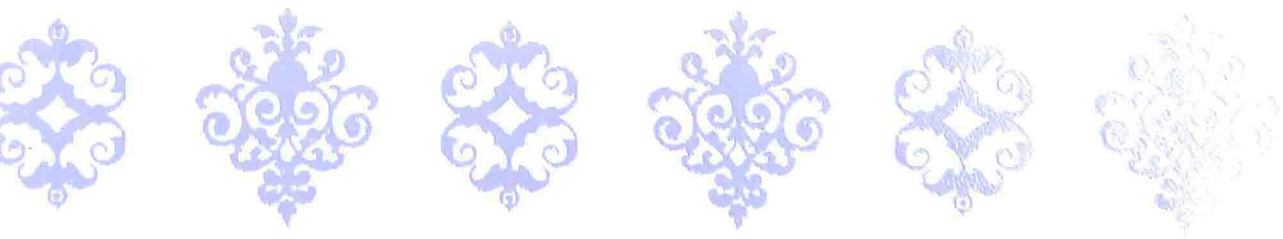
西方文论经典 (第三卷)

从德国古典美学到自然主义

高建平 丁国旗◎主编



时代出版传媒股份有限公司
安徽文艺出版社



“十二五”国家重点图书出版规划项目

XIFANG WENLUN JINGDIAN

西方文论经典

(第三卷)

从德国古典美学到自然主义

高建平 丁国旗◎主编



时代出版传媒股份有限公司
安徽文艺出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方文论经典. 第三卷, 从德国古典美学到自然主义/高建平, 丁国旗主编. —合肥: 安徽文艺出版社, 2014. 4

ISBN 978-7-5396-3659-7

I. ①西… II. ①高… ②丁… III. ①文艺理论-西方国家-近代-文集 IV. ①I0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 044308 号

出版人: 朱寒冬

策划统筹: 朱寒冬 沈喜阳

责任编辑: 姚爱云

装帧设计: 徐 睿

出版发行: 时代出版传媒股份有限公司 www.press-mart.com

安徽文艺出版社 www.awpub.com

地 址: 合肥市翡翠路 1118 号 邮政编码: 230071

营 销 部: (0551) 63533889

印 制: 安徽新华印刷股份有限公司 (0551) 65859551

开本: 700 × 1000 1/16 印张: 40.75 字数: 700 千字

版次: 2014 年 4 月第 1 版 2014 年 4 月第 1 次印刷

定价: 70.00 元

(如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与出版社联系调换)

版权所有, 侵权必究

《西方文论经典》编委会

主编：高建平 丁国旗

编委名单(以姓名字母排序)：

陈中梅	丁国旗	丁怀超	范玉刚
高建平	耿涛	贺玉高	李世涛
陆建德	史忠义	王进进	吴晓都
杨俊杰	章国锋	张中载	周启超

总 序

安徽文艺出版社作出决策,要出版一套六卷本的《西方文论经典》,这促成了我与一群年轻人有了合作的机缘。我主要是提出想法和建议,具体工作主要是丁国旗与我的一些年轻朋友们做的。经过几年努力,这套书终于要面世了。出版之际,受大家的委托,在这里写几句。

我们已经有了不少文论选的书,有的是中国学者编的,有的是外国学者编了以后中国人翻译的。一些重要的西方文论的选本,曾经对我们产生过深远的影响。那么,为什么还要编这套书呢?在前人的基础上,我们能做一点什么?我想做的事,首先就是,要编出这样的一套书,它不是西方历史上重要文论家的重要言论的辑录,而是选出一些重要的文章,或者专著中较为完整的段落,并加以解说。

相比较而言,言论辑录不是独立的读本,而是文论史的配套读物。记得我以前读过波兰美学家塔塔凯维奇所写的三卷本《美学史》。这套书的一个很大的好处就是,在每一章的后面,都附上一些相关的原文与英文对照语录。这样,能多少读一点古希腊文、拉丁文,以及其他语言的人,可以看到原文,不能读的,也没有关系,有英文翻译。但是,这种语录式的辑本大都不能独立地去读,只能附在相关的章节后面,为美学史作配套。

我们编这套书,是要选出较为完整的章节,使它们本身就有可读性,让作者本来的意思获得展现。在此基础上,我们再配上有关作者个人和所生活时代的介绍,配上对所选章节的解读和阐释,希望读者能独立地,不用随时翻看相关的历史著作,就能读下去,读完它,读懂它。我当然不反对读者在读这套书之前或之后,去读有关西方文论史的著作。我们所做的事,是不希望这套书成为某一套或某一派文论史著作的配套读物,为这些史书做注脚。读这套书,

不带任何框架地去看他人是怎么说的,没有先入为主的偏见,这是我们所希望的。

当然,读西方文论,我们逃脱不了寻找警句的习惯。读一些古代著作,最后留在人的口中和记忆中的,也常常是一些警句,如艺术即模仿、寓教于乐、风格即人,等等。其实,这些警句在人们许多世纪的反复引用过程中,早已改变了原初的意义,而获得了新的意义。意义的改变,原有意义的被误读,新的意义的获得,是事实,需要被人们承认。马克思曾经说过,被曲解的形式,常常是普遍的形式。但是,我们学习和理解西方文论,仍需要做一件事,即回到原初的语境中去,回到命题的原初意义上去。这套书所做的事,是帮助人们在这方面向前走一步,提供这些警句出现的语境,使他们的意义能在其原初的语境中显示出来。

在编辑过程中,我们有过一些讨论。其中争议比较多的,是分期和分类。例如:何谓近代?何谓现代?又何谓当代?再比方说,某位作家、艺术家属于哪一个“主义”。在这种种分期与分类中,有约定俗成的分法,我们也不得不照常规办事,有时,在处理时,只好从俗从众,不能完全由着性子来。但尽管如此,我仍想有所坚持。

在分期的问题上,我想避开近代、现代和当代的提法。在中国,这种提法的意义是明确的,与政治史的分期联系在一起。如果原封不动地将政治史的分期推到文论史上,并且将中国学界所习惯的分期推到西方文论上,就会带来一些误解。因此,我们采用以一些代表性的文论家和文论现象作为分期依据的做法,努力使分期淡化、相对化。当然,历史总是连续发展着的,任何分期都会带来争论。抽刀断水水更流,分期只是断水的刀而已。我们这套书分了六卷。为了使书能够分卷,为了叙述和分工的方便,我们决定用现在这个分法。这么分,肯定会引起争议,我们也欢迎批评。希望通过争议,加深对西方文论史的连续性、历史关联性、各个不同国家的相互影响关系的深入了解。

我们这套书在一些地方,仍免不了用“主义”、“思潮”和“流派”来分类和分组。在阅读西方的一些文论著作时,我最反对的是这样一种做法,即“演绎法”:认定某位作家或理论家属于某一种“主义”、“思潮”和“流派”,假定他必然会持某种观点,然后在他的论述中寻找这种观点的佐证。实际上,一个人的

思想和观点,是这个人在当时的文学艺术实践中,作出的独立的分析和提出的特有的主张。在这里面,有着这个人的个性,他或她的独立思考,当然也与这个人所处的具体时代、生活和艺术处境有关。因此,对于历史上的文艺理论家,特别是一些重要的文艺理论家,首先要把他们作为个人来看,读懂他们,其次才是他们与一些流行的“主义”、“思潮”和“流派”的关联。这是一种悖论:一个人常常只有从属于某种“主义”、“思潮”和“流派”时,才会被头脑简单的史家所提到,被大众所接受,从而变得有名;但是,一个人只有在超越了自己时代流行的“主义”、“思潮”和“流派”,展示出作为个人的独特发现时,才有价值。从这个意义上讲,我在与编写组讨论时,反复提示,我们不能随意给所涉及的人物贴标签,更不能以为贴上了标签就万事大吉,鉴定完毕、解读完成。每一位能选入到这个选本中的文论家,都是大师级的人。他们有着自己的丰富性,这种丰富性才是最可宝贵的。个人绝不是“主义”的注脚,相反,“主义”可成为个人的最不完善的注脚。

如果说,这本书还有什么别的亮点的话,这就是:一直选到当代。这是我们花了很大力气做的一件事。写过任何一种历史,无论是政治史、哲学史,还是文学史、艺术史的人,都有体会,最难写的是当代史。我们做选本也是如此。一直选到当代,这是一件很难做的事。哪些文本是当代最重要的文论文本?对这些文本如何评价?我们选英美法德意的文论家们,如果这些国家里的人自己都对本国的文本的重要性和价值争论不休,莫衷一是,我们又怎么办?但是,再难也得做啊!不绕开,不怕被人指责,从这套书的实用性出发,一定要选到当代,这是我一直坚持的设想。我们在这方面做了一些努力。如果由此招来一些批评,那会是很好的事。毕竟,我们提出问题了,就此讨论起来了。通过讨论,逐渐形成共识,以后就会做得更好些。

最后,我想谈谈西方文论对我们的重要性问题。过去一个世纪,西方文论大举进入中国,是好是坏,福兮祸兮,众说纷纭。我的想法是,它已经成为我们的一部分。西方文论要为我所用。过去的一百年,正是在这种不断接受西方文论和重读古代中国人有关文学艺术和论述的过程中,发展出现代中国文学理论的。我们谈论从“诗文评”到“文艺学”的发展线索。实际上,从“诗文评”到“文艺学”的转化,不是一种自然的增长,而是一种学科的移入、嫁接的过程。

古代中国没有一个被称为文学理论的学科。我们是从西方吸收了这个学科，有了学科意识以后，再续上历史脉络的。这种接续历史脉络是必要的，但不能由于历史脉络的接续而否定一百年来的接受。

关于怎样发展中国文论的问题，我已经在许多地方说过了，还是三句话：“拿来主义”、“实践标准”、“自主创新”。在这三句话中，第一句，是“拿来”。西方文论对我们是非常重要的。我们要接着“拿”。“拿”古代西方的理论，重读经典，既要读懂原意，也要读出新意。这些经典，永远不会过时。我们有时会读到这样一些文章，其中提到柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔，但说得不对，说乱了，那是不行的。我们还是要不断地回到这些经典大师那里，从他们的问题出发，在论述中说出新意。我们还要“拿”当代西方理论。这不是说跟着他们的种种新的“主义”走，而是深入思考他们的问题。这些思考有助于发现我们自身，找到中国文学理论当前困境的原因，看到发展的前景。当然，“拿来”以后，我们还是要面对中国文学艺术的现实，让这些理论参与到我们丰富多彩的当代生活 and 艺术实践之中，从而最终实现理论的创新。

谢谢与我一同工作的这一群年轻人，这套书是我们愉快合作的见证，是我们友谊的见证。希望这次合作的经验，对他们未来的研究工作有所助益。当然，这项工作，也是任务来了，便要硬着头皮应对的一种尝试而已。多年前，我也曾经想过编这套书，但到了可以编的时候，仍深感准备不足。现在看来，这套书可能还有许多的缺点，有很多的不尽如人意之处，算是抛砖引玉吧。希望各位同行批评。如果能引来金玉良言，那也是这套书的一个收获。



2013年3月5日

目 录

德国古典美学

美的分析论 /003

歌德谈话录 /038

审美教育书简 /087

论美为理念,即理性与感性的统一 /124

浪漫主义

《抒情歌谣集》序言 /157

关于莎士比亚的演讲(节选) /178

为诗辩护 /209

普希金文艺散论 /244

论浪漫主义诗歌 /258

文学的道德 /274

现实主义

关于现实主义创作的理论(节选) /293

论艺术家 /329

艺术的概念 /345

论所谓的艺术 /365

论今日评论的作用 /393

艺术与社会主义 /418

艺术与现实的审美关系 /429

“小说” /481

陀思妥耶夫斯基诗学问题(第一章) /497

自然主义

什么是古典作家 /547

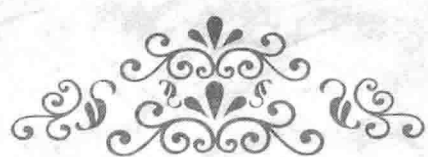
艺术哲学 /563

近代画家(节选) /587

论小说(节选) /611

小说为什么重要 /626

文艺上的自然主义(节选) /636



德国古典美学



美的分析论

[德]康德著 邓晓芒译 杨祖陶校

第一卷 美的分析论

第一契机

鉴赏判断^①按照质来看的契机

§ 1. 鉴赏判断是审美的^②

为了分辨某物是美的还是不美的,我们不是把表象通过知性联系着客体来认识,而是通过想象力(也许是与知性结合着的)而与主体及其愉快或不愉快的情感相联系。所以鉴赏判断并不是认识判断,因而不是逻辑上的,而是感性的[审美的],我们把这种判断理解为其规定根据只能是主观的。但诸表象的一切关系,甚至诸感觉的一切关系都可以是客观的(而这时这一切关系就意指着某种经验性表象的实在之物);唯有对愉快和不愉快的情感的关系不是如此,通过它完全没有标明客体中的任何东西,相反,在其中主体是像被这表象刺激起来那样感觉着自身。

以自己的认识能力(不论是在清晰的表象方式中还是在含混的表象方式

① 在这里成为基础的鉴赏的定义是:鉴赏是评判美的能力。但是要把一个对象称之为“美的”需要什么,这必须由对鉴赏判断的分析来揭示。这种判断力在其反思中所注意到的那些契机,我是根据判断的逻辑功能的指引来寻找的(因为在鉴赏判断中总还是含有对知性的某种关系)。在考察中我首先引入的是质的功能,因为关于美的感性判断[审美判断]首先考虑的是质。——康德

② 由于康德把 *ästhetisch* 一词在“审美的”和“感性的”两重意义上打通了来使用,下面我们将根据上下文分别用相应的中文来翻译,必要时在方括号内注明其另一种理解。——译者

中)去把握一座合乎规则、合乎目的的大厦,这是完全不同于凭借愉悦的感觉去意识到这个表象的。在后者,这表象是在愉快和不愉快的情感的名义下完全关联于主体,也就是关联于主体的生命感的;这就建立起来一种极为特殊的分辨和评判的能力,它对于认识没有丝毫贡献,而只是把主体中所给予的表象与内心在其状态的情感中所意识到的那全部表象能力相对照。在一个判断中所给予的诸表象可以是经验性的(因而是感性的);但通过那些表象所做出的判断却是逻辑的,如果那些表象在判断中只是与客体相关联的话。反之,如果这些给予的表象完全是合理的,但在一个判断中却只是与主体(即它的情感)相关的话,那么它们就此而言就总是感性的[审美的]。

§ 2. 那规定鉴赏判断的愉悦是不带任何利害的^①

被称为“利害”的那种愉悦,我们是把它与一个对象的实存的表象结合着的。所以一个这样的愉悦又总是同时具有与欲求能力的关系,要么它就是这种能力的规定根据,要么就是与这种能力的规定根据必然相联系的。但现在既然问题在于某物是否美,那么我们并不想知道这件事的实存对我们或对任何人是否有什么重要性,哪怕只是可能有什么重要性;而只想知道我们在单纯的观赏中(在直观或反思中)如何评判它。如果有人问我,我对于我眼前看到的那个宫殿是否感到美,那么我虽然可以说:我不喜欢这类只是为了引人注目的东西,或者像易洛魁人的那位酋长一样,在巴黎没有比小吃店更使他喜欢的东西了;此外我还可以按善良的卢梭的方式大骂上流人物们的爱好虚荣,说他们把人民的血汗花费在这些不必要的物事上面;最后,我可以很容易就相信,如果我身处一个无人居住的岛上,没有任何重返人类的希望,即使我能单凭自己的愿望就变出一座华丽的大厦来,我也不会为此哪怕费这么一点力气,如果我已经有了——一间足以使我舒适的茅屋的话。人们可以对我承认这一切并加以赞同,只是现在所谈的并不是这一点。我们只想知道,是否单是对象的这一表象在我心中就会伴随有愉悦,哪怕就这个表象的对象之实存而言,我会是无所

^① 利害,原文为 *Interesse*,兼有“利益”、“兴趣”之义,下面对该词的译法不可能完全保持一致。——译者

谓的。很容易看出,要说一个对象是美的并证明我有品位^①,这取决于我怎样评价自己心中的这个表象,而不是取决于我在哪方面依赖于该对象的实存。每个人都必须承认,关于美的判断只要混杂有丝毫的利害在内,就会是很有偏心的,而不是纯粹的鉴赏判断了。我们必须对事物的实存没有丝毫倾向性,而是在这方面完全抱无所谓的态度,以便在鉴赏的事情中担任评判员。

但我们对于这个具有极大重要性的命题不能作出更好的解释了,除非我们把那种和利害结合着的愉悦与鉴赏判断中这种纯粹的、无利害的^②愉悦对立起来,尤其是如果我们同时能够肯定,除了现在马上要举出的那几种利害之外再没有别种的利害了。

§ 3. 对快适的愉悦是与利害结合着的

快适就是那在感觉中使感官感到喜欢的东西。这里马上就出现了一个机会,来指责对“感觉”一词中所可能有的双重含义的最通常的混淆,并使人们注意到这一点。一切愉悦(人们说的或想的)本身就是感觉(某种愉快的感觉)。因而一切被喜欢的东西恰好由于它被喜欢,就是快适的(并且按其不同的程度或与其他快适感觉的关系而是妩媚的、可爱的、好看的、喜人的,等等)。但如果承认了这一点,那么规定着爱好的感官印象,或者规定着意志的理性原理,或者规定着判断力的单纯反思的直观形式,在作用于愉快情感的效果上就都是完全一样的了。因为这种效果在情感状态的感觉中就是快意,但既然对我们诸能力的一切处理最终必然都指向实践,且必然在作为它们的目的的实践中结合起来,所以我们本不能指望诸能力对这些物及其价值作出别的估量,除非说这种估量在它们所许诺的快乐之中。它们如何达到这一点的方式最终完全是无关紧要的,只是由于在这里手段的选择可以造成某种区别,所以人们虽然可以互相指责愚蠢和不理智,却永远不能互相指责卑鄙和恶毒,因为他们每个人在按照自己的方式看待事物时毕竟全都在奔赴一个对每个人都是快乐的目标。

① 德文为 *Geschmack*, 又译“鉴赏”。——译者

② 对于一个愉悦的对象所做的判断可以完全是无利害的,但却是非常有兴趣的,就是说,它并非建立在任何利害之上,但它却产生某种兴趣;一切纯粹的道德判断就是这类判断。但鉴赏判断本身甚至也完全不建立任何兴趣。只是在社交中拥有品位是有兴趣的,对此在后面将会指出理由。——康德

如果对愉快和不愉快的情感的规定被称为感觉,那么这个术语就意味着某种完全不同于我在把一件事物的(通过感官,即通过某种属于认识能力的接受性而来的)表象称为感觉时所指的东西。因为在后一种情况下该表象是与客体相关的,在前一种情况下则只与主体相关且根本不是用于任何知识,也不是用作主体借以认识自己的东西。

但我们在上面的解释中把“感觉”这个词理解为一个客观的感官表象;而为了不要总是冒陷入误解的危险,我打算把那种任何时候都必须只停留在主观中并绝不可能构成任何对象表象的东西用通常惯用的“情感”这个名称来称呼。草地的绿色属于客观的感觉,即对一个感官对象的知觉;但对这绿色的快意却属于主观的感觉,它并没有使任何对象被表象出来,亦即是属于情感的,凭借这种情感,对象是作为愉悦的客体(这愉悦不是该对象的知识)而被观赏的。

现在,关于一个对象,我借以将它宣布为快适的那个判断会表达出对该对象的某种兴趣,这由以下事实已可明白,即通过感觉激起了对这样一个对象的欲望,因而愉悦不只是对这对象的判断的前提,而且是它的实存对于由这样一个客体所刺激起来的我的状态的关系的前提。因此,我们对于快适不只是说它使人喜欢,而且说它使人快乐。这不仅仅是我送给它的一句赞语,而且由此产生了爱好;以最热烈的方式使人快适的东西中甚至根本不包含有关客体性状的任何判断,以至于那些永远只以享受为目的的人们(因为人们用“享受”这个词来标志快乐的内在方面)是很乐意免除一切判断的。

§ 4. 对于善的愉悦是与利害结合着的

“善”是借助于理性由单纯概念而使人喜欢的。我们把一些东西称之为对什么是好的(有利的东西),这些东西只是作为手段而使人喜欢的;但我们把另一种东西称之为本身是好的,它是单凭自身就令人喜欢的。在两种情况下都始终包含有某个目的的概念,因而都包含有理性对(至少是可能的)意愿的关系,所以也包含对一个客体或一个行动存有的愉悦,也就是某种兴趣[利害]。

要觉得某物是善的,我任何时候都必须知道对象应当是怎样一个东西,也就是必须拥有关于这个对象的概念。而要觉得它是美的,我并不需要这样做。

花,自由的素描,无意图地互相缠绕、名为卷叶饰的线条,它们没有任何含义,不依赖于任何确定的概念,但却令人喜欢。对美的东西的愉悦必须依赖于引向任何某个概念(不定是哪一个)的、对一个对象的反思,因此它也不同于快适,快适是完全建立在感觉之上的。

当然,快适的东西和善的东西在许多情况下看起来是一样的。所以我们通常说一切快乐(尤其是持久的快乐)本身就是善的;这差不多就是说成为持久快乐的人和成为善人,是一样的。不过我们马上就会发现,这只是一种错误的语词混淆,因为与这两个术语特别相关联的概念是绝对不能互相替换的。快适的东西本身只有在与感官的关系中才表现出对象,它必须通过一个目的概念才首次被纳入理性的原则之下,以便作为意志的对象而被称为善的。但在这种情况下这将是一种完全不同的对愉悦的关系,即使我把引起快乐的东西都叫做善。由此可见,在善的东西那里总是有这个问题,即它仅仅是间接的善还是直接的善(是有利的,还是本身善的);相反,在快适这里就根本不会有这方面的问题,因为这个词永远意味着某种直接令人喜欢的东西(这也正是我称之为美的东西的情况)。

甚至在最日常的谈话中我们也把快适和善区别开来。对于一道由调料和其他作料烹出了味道的菜肴,我们毫不犹豫地就说它是快适的,同时又承认它并非善的。因为它虽然直接使感官惬意,但间接地亦即通过那预见到后果的理性来看,就不令人喜欢了。甚至在评判健康时我们也可以发现这一区别。健康是使每个拥有健康的人直接快适的(至少消极地说,作为对一切肉体痛苦的摆脱),但要说这是善的,我们还必须通过理性考虑到它的目的,即健康是一种使我们对自己的一切事务充满兴致的状态。最后,关于幸福,每个人毕竟相信,生活中最大总量(就数量和持久性而言)的快意可以称之为真正的甚至是最高的善。不过就连这一点理性也拒不接受。快意就是享受。但如果它只是为了这一点,那么在使我们获得享受的手段方面犹豫不决,考虑这享受是从大自然的慷慨所领受到的,还是通过自身主动性和我们自己的劳作而争取到的,那就是愚蠢的了。但是,当一个人只是为享受而活着(并且为了这个意图他又是如此勤奋),甚至他同时作为在这方面的手段对于其他所有那些同样也只以享受为目的的人也会有极大的促进作用,因为他可能会出于同感而与他们有