

超验主义

美学引论

刘光耀 著

新华出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

超验主义美学引论/刘光耀著. - 北京: 新华出版社. 2000.9

ISBN 7-5011-4989-5

I. 超… II. 刘… III. 美学, 超验主义 - 概论

IV. B83-069

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 50974 号

超验主义美学引论

刘光耀 著

*

新华出版社出版发行

(北京宣武门西大街 57 号 邮编: 100803)

新华书店经销

新华出版社激光照排中心照排

新华出版社印刷厂印刷

*

850×1168 毫米 32 开本 8.25 印张 180 千字
2000 年 9 月第一版 2000 年 9 月北京第一次印刷
ISBN 7-5011-4989-5/B·20 定价: 20.00 元

目 录

导言 超验主义略言	1
第一章 诗性与实在	5
1 诗性与存在	6
2 海德格尔诗性之思与基督教	9
3 诗性与实在和真理	14
4 儒释道耶：诗性存身何处	21
5 诗性：“……人‘赞美’地栖居”；对审美主义的批判	32
第二章 现在：抒情性	44
1 存在与时间：语言的悖论	44
2 超越时间的困难	46
3 抒情：使时间成为永恒的现在	48
4 情调：与终极者同在的永恒瞬间	55
5 永恒的现在：自由如何可能	63
6 抒情诗拒绝必然	67
7 抒情性：哲学、小说、戏剧与抒情诗	75

第三章 过去：故事性	83
1 过去：故事在哪里	84
2 故事：想象还是记忆	88
3 故事：你能否从你的记忆中想起	91
4 柏拉图与尼采：哲学家的回忆	96
5 故事性：幻觉和梦想的回忆	99
6 新闻、故事、神秘与存在	104
7 故事：对宗教的叛离与回归	111
第四章 未来：戏剧性	119
1 普通文学经验中的戏剧性	120
2 问题一：戏剧性如何研究	123
3 命运：戏剧的发生与有头有尾的完整事件	127
4 “看不见的手”：戏剧性变化来自何处	133
5 “演戏”之“演”	135
6 戏剧：在现在接迎未来	137
7 “阿尔法”与“欧米夏”之重合	141
8 未来在“后莎士比亚戏剧”中之隐匿	144
9 戏剧性：上帝的物当归给上帝	147
第五章 现在/未来：悲剧性	154
1 悲剧性初审：人的自由与逻辑的必然	156
2 黑格尔及“准黑格尔”为什么必须拒绝	163
3 悲剧性：世俗必然与神圣自由的冲突	169
4 中国悲剧：神圣自由的缺席	178
5 悲剧性承负：人的成人之途	183

目 录

第六章 美的逻各斯	189
1 先验之于经验：认识论上的在后与存在论上的在先	191
2 从先验到绝对	198
3 先验精神与美的形式	204
4 论与绝对者的相似与不似	214
5 “美是从与绝对者相似的一面去看的事物性质”	219
6 尾声：“丑是从与绝对者不同的一面去看的事物性质”	225
第七章 美的发生	229
1 原始艺术：人“像上帝一样”	231
2 先验羞涩与美的发生	235
3 巫术艺术与美的艺术	241
主要参考文献	248
后记	251
出版后记	252
CONTENTS	253

导 言 超验主义略言

显然，在此应一开始就对何谓超验主义有所交代：它不是任何宗教，包括不是基督教。我想，在本书我应已努力表明了，超验主义实是超宗教的，尽管它并不拒绝将宗教作为可资利用的某种思想资源，正像任何思想学说一样。但在认知立场上，它是信仰中立的。超验主义的思想界阈在此是知识论的，它要审理的亦乃认知的对象、方法、目的、功能与可能性等。要谋求诸如此类问题的解决，一般知识论的规则无疑是它也要小心谨守的，如果不是更为小心谨守的话。

在这里，也许我们比人所更为细心地注意到的，是通常所谓认识乃是分为不同的维度的，这些不同的认知维度既互相区别，又存有内在的关联。而人类认知的奥秘，就存在于此“区别”及“关联”之间的。

所谓认识的维度区分，大体可有经验、先验、超验三种。

认识的经验维度，大体相当于通常对认识的理解：人是认识的主体，认识的对象是客观世界，是位于人之外的什么东西，真理即人之思想同外部事物之符合；真理认识的实用性，可使人以之获得对外部世界的支配，近代科学即其最成功的表现。不言而喻，由于同人的现实生存密切相关，这种认识在人的整个认知经验中，占有重要位置。

然而就认知本身言，这一维度的认识却是较低的，认知之品

质匮乏的。低级，是说其认知模式源自相应的形而上学，即源自更高级的先验维度或先验认识之知识；匮乏，是说其认知模式所以如此而非如彼，它自己并不知晓，它自己并没有设定它、规划它。那设定者或规划者乃在先验维度。即：知晓设定其之理由的，规定其之认知模式当是此而非彼的，仅是先验认识——先验认识思考经验认识之秘密，它自身则在那思考之外。在这层意义上，海德格尔（Martin Heidegger）是对的：科学不思。⁽¹⁾ 拉纳（Karl Rahner）经典性地说明了这一点：

每一门个别的经验科学都先验地带有为其研究而采纳的一种程序性法则，遵循这个法则便可设法获得它的规定性。人们在当今个别科学的活动远远没有意识到关于科学研究方向的这一先验的预先决定，这种情况并不证明它不存在，……诚然，从一门科学的单纯成果中可以得知，这门科学的对象是按此科学个别地加以规定的。但是人们却无法从中得知，这门科学为什么以及有什么权利先验地将其研究对象以某种方式把握为它的对象，以便能够对之作出规定。

拉纳还说：

有一门统一的基础科学，它必须首先给予个别科学在其具有自己先验的、已经前定的结构中设置对象，和从这些对象中引导出认识这些对象的形式原则；同时，它还必须从本源上就其自身的必然性和特点将这些科学奠基为人的事件。这种第一科学，用它古老的名字来说，叫做形而上学。由此便产生一个命题：任何科学理论的设问都是一个第一科学的（即形而上学的）设问。⁽²⁾

这就是说，作为经验认识的科学诚然是对所谓客观外部物质世界的认识，它的科学方法保证了它认识的真理性和真实性，保证了它的实践效能与实践品质，但是，无论在认识对象或模式上，形而上学的先验认识都是其认识之预设。“预设”之谓“预设”便是意味着：先行设定。这就是说：先验认识乃科学认识（经验认识）的先认识，它在科学认识（经验认识）还没有开始其认识活动之前，便先已认识着，并自行设定了其当如何认识。当然，先验认识未必对于每一门科学都一定是时间上居先的，但就整体而言，在认识之逻辑上，它却具有无可置疑的在先性。没有形而上的、不以具体外部事物为对象的先验认识，便没有形而下的、以具体外部物质世界为对象的科学。所谓形而上学乃“第一科学”，正是就此而言的。

那么，先验认识作为经验认识之先认识，其情形是怎样的呢？它自己是否亦需要有先认识作为其预设呢？

有人设想，先验认识是自足的，它不需要有什么认知/言说之预设；它是人认识的主观能动性的表现，是人为达到对世界本来面貌的认知所创造性地进行的思维构建。

勿庸赘言，这种想象来自笛卡尔（Rene Descartes），以及康德（Immanuel Kant），来自笛卡尔的方法崇拜和康德“知性为自然立法”的理念。此二者间又有着某些内在之关联：笛卡尔的“我思故我在”本身就意味着，人的思想、认知自己为自己提供方法与规则。“怀疑”作为一种本原的思想方法，其本身就出于人之思想，就是人之思想自己的事情。康德的先验范畴在一定意义上则可看作是笛卡尔关于人的思想自我构建自己的思想规则这一理念之完成。

诚然，人类的认知/言说是具有一定的“主观能动性”的。但问题在于，“思”对于“在”（Be）是否拥有在先性？今天应已了然，情形恰好相反：先有“在”并且“使”人存在，然后才可

能有人之思。存在对思想的这种在先性，使任何关于人的认知/言说独立自足的想象成为不可能。如果说人的认知/言说具有能动性，那能动性便仅仅在于如何对那“使”人之思得以存在者的讯息作出回应。如西方形而上学（柏拉图、亚里士多德等）与中国形而上学（老子、孔子等）便是两种不同的回应形态，它表现出中西方人不同的思之能动性。但如果说正像人们多所认同的那样，只是西方形而上学才形塑出了近代意义上之科学、才对人认识物质世界更为有效有力的话，那么，这便显然意味着，先验认识的能动性是很有限的。它同经验认识一样非独立自足，同样需要有其认知之预设。

那么，先验认识之认识预设为何？

倘说在乃思之在先者，那么，如所周知，由于存在不是存在物，在对思的在先性就不是事实上的，而只能是逻辑上的。而这便自然意味着：在乃思之逻辑起点，乃思之给出者，乃思之源头。不言而喻，由于逻辑上更其在先，同经验认识比，先验认识无疑更近之于思之源头。这使我们有理由说，存在即先验认识的预设，为其终极给出者——存在乃始原之认识、始原之思，乃人类认知之终极来源与归宿，以此认同为审理知识问题的大前提，此可为超验主义之要义了吧。

注释：

(1) 参亨利希·奥特“什么是系统神学”，《基督教文化评论》第4辑，贵州人民出版社1994年版，P19-51。

(2) K·拉纳《圣言的倾听者》，J·B 默茨修订，朱雁冰译，三联书店1994年版，P4-5。

第一章 诗性与实在

太初有言，言与上帝同在，言就是上帝。

这言太初与上帝同在。

万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。

生命在他里头：这生命就是人的光。

约 1：1—4

如何是诗性？如何是诗的本质？谁能将诗之为诗看破？哪里有一只通灵的魔棒一挥，便神奇地使诗性之真理在这被叫做诗的泱泱大国突然闪耀？在这个诗歌泛滥而诗性隐匿的时代里，在此一思想的触角一再地回避诗性之真的地方，诗性要如何才能被思所思及，并如何才能较适宜地被道出呢？

显而易见，在以上提问中有两大问题受到牵缠：对诗性的思想以及对诗性之所思的表达。这两个问题都是困难的。前者的困难在于，我们缺乏足够的思想资源可资取用，尤其是汉语思想资源更嫌贫乏；后者的困难在于，我们很难确知什么样的言述方式对现下的汉语思想语境是最为适宜的。这两大困难使得任何有关诗性的言说都不得不踌躇一再，欲言又止。然而，这个问题却难

以逃避：这不仅是说解索奥秘向来是思的事情，是思想的天命，而且，如果说我们确信中国文学已经终结，或已然在终结之途，⁽¹⁾那么，言明诗性本质之所在，就更是一种神圣的天召了。因为惟此一途，方能有新文学在中国的降生。

1 诗性与存在

让我们试从海德格尔的诗性言述开始。虽然海德格尔似乎无意提出一种诗性学说，他思想“存在”，仅仅因为诗与存在相有牵涉才思及于诗及诗性，但由于发现了诗之中蕴藏着存在的奥秘，诗性之思遂成为海氏存在之思的事情之一，成了他存在之思的思路，“存在”亦遂由海氏而得成为审理诗性的新的进路。另一方面，海氏的诗性言述诚然不会是人人都赞同的，并没有成为某种公理性的东西，但对之至少在汉语思想域，目前还尚未看到真正有力量的和不容忽略的批评。这样，以海德格尔为起点进行诗性言说，虽然未必便获有了能使那言说必然为真的逻辑保证，但某种合法性则显然是存在的，至少它给我们提供了表述上的方便。

在海德格尔，诗性与存在的关涉可大致是：

(1) 诗乃以语言去思存在的思，由于它同以计算的方式思考存在物的人为之思（譬如科学）如此迥异，诗以语言对存在的思被名之为“神思”。

(2) 存在与存在物截然不同，它存在于存在物的世界之外，在存在物世界之外拥有自己独立的世界，却又作为存在物存在的基础而与物的世界关联。一切形而上学的谬误，端在于使二者混淆，并让存在物冒充存在，妄称存在之名。

(3) 由于存在对存在物的这种绝对超越性和在先性，使得思想不可设想有限的“终有一死的人”能够像思想万物那样地去思

想存在，不可设想“终有一死的人”能像命名朝生暮死的万物那样地去命名存在那“恒然长存者”。这样，诗欲思及存在，便必须先已领受了存在的赐予或准允，这使得诗对存在之思本质上乃对存在之赐的感恩；这又意味着：诗欲对存在有所道说，便必然先已领受了存在的召唤，先已聆听了“命”它有所说的“命”，“终有一死的人说，因为他们听”。⁽²⁾诗性言说乃对存在的言说的应答。

(4) 这便显露出来，“存在”也就是始原的语言。此语言要先向人“道说”，然后人才能说。在此一意义上，诗人本身并不言说，而是（存在之）语言自己在说，是（存在之）语言在“用”人言说。换句话说：人之诗歌并不歌，是寂静无声的存在之诗在诗中默然而歌。“语言说，因为语言道说，语言显示”。⁽³⁾概而言之，诗之所思的存在乃会“道说”的“大道”——道者，言也；“大道”亦即“大言”，此大言“命”人言，“用”人言。海氏曰：

“大道在其对人之本质的照亮（Er-augen）中居有终有一死的人，因为它使终有一死的人归本于那种从各处而来、向遮蔽者而去允诺给在道说中的人的东西，作为听者的人归本于道说，这种归本（Vereignung）有其别具一格之处，因为它把人之本质释放到其本己之中，却只是为了让作为说者也即道说者的人对道说作出应答，而且是从人的本己要素而来。此本己要素乃是：词语的发音。终有一死的人的应答性道说乃是回答（Antworten）。任何一个被说的词语都是回答，即应对的道说（Gegen-sage），面对面的、倾听着的道说。终有一死的人的入于道说的归本把人本质释放到那种用（Brauch）中，由此用而来人才被使用，去把无声的道说带入语言的有声表达之中。”⁽⁴⁾

(5) 正是有了存在之道说中的言说，人才获有了存在之“意义”，才有了存在之家园，有了在大地上栖居之所，才得“诗意地居住”：“任何存在者的存在居住于词语之中……语言是存在之家”。⁽⁵⁾

(6) 综上所述，似可说，在海氏，诗性或诗的本质即人对存在之言的聆听与应答。

海氏的诗性之思是破天荒的。对于诗性，人类也许从未像海氏思得如此深入，如此独创。海德格尔的诗性之思让他引用荷尔德林（Hoelderlin）发问：“在这贫乏的时代，诗人何为？”问自己是蕴含着答。海德格尔所要回答的正是：“在这贫乏的时代，诗性何在？”海氏的诗性道说为人类的诗性道说划道儿，人类诗性之思的新旧时代由他而得被划开；海氏的诗性之思又为人对诗性的思开路，这路显然引导人的诗性之思得以更切近地思及诗性近旁。海德格尔对于诗之思的意义，无论怎么估计当也不为过的。

然而，这亦使我们必须指出，海德格尔的诗性言述在相当程度上是对基督教信念的转述，是对《圣经》智慧的诗学性重复或重新发现。海德格尔的存在论、语言观建基于对柏拉图（Plato）和亚里士多德（Aristotle）形而上学及语言学的清理上，而如所周知，这是基督教对于希腊、耶路撒冷对于雅典所已然做过的事了。在相当程度上，海德格尔之言说乃是对《圣经》之“道说”的聆听、应答、呀呀学语，是哲学与诗学在遭逢思与说之困窘之时，对基督教上帝救恩的不自主的承纳、听从，如果说海氏已然大大地使人的诗性之思向前推展，而他又以基督教为思想的导引与资源，那么，究明海氏同基督教理念的牵缠，也许就是使诗性对思更为“澄明”地显示自己、开启自己的必由之途了。

2 海德格尔诗性之思与基督教

海氏诗性之思的第一块基石，是存在与存在物的根本性分别。这一分别《圣经》远远在他之前便已道出。《旧约·出埃及记》3章14节记着，上帝是“自有永有”（英文作“I AM THAT I AM”）是“自有”（英文作“I AM”）的。⁽⁶⁾极受推崇的基督教神学家圣奥古斯丁（ST·Augustine）据此称上帝为始终不变的“存在本体”、⁽⁷⁾“真理本体”，⁽⁸⁾并极为清晰地言明，上帝作为“存在本体”正是万物之存在的逻辑上的依据：“……你远远答复我说：‘我是自有的’。我听了心领神会，已绝无怀疑的理由，如果我再生疑窦，则我更容易怀疑我自己是否存在，不会怀疑‘凭受造之物而辨识的’真理是否存在”。⁽⁹⁾“我从‘受造之物辨识你形而上的神性’……一切都来自你，最可靠的证据就是它们的存在”。⁽¹⁰⁾在奥氏，哲学上的“存在”显然无疑即《圣经》的上帝。为了强调同一切存在物的绝对性差异，为了杜绝将上帝同任何存在物相混淆，伪狄奥尼修斯（Pseudo Dionysius）和尼古拉·库萨（Nicolaï de Cusa）等的所谓“否定神学”更愿意称上帝既不是存在物，也不是存在，而只能说是“一切本原的源泉和起源”。⁽¹¹⁾很明显，说上帝是“一切本原的源泉和起源”，便是说上帝存在是万物存在的基础，上帝创造了世界。不言而喻，海德格尔关于存在乃存在物基础的思想显然与此一《圣经》思想相吻合。同样明显的是，海德格尔将“存在”视为“大道”、“道说”的思想，与基督教将上帝与语言直接等同、合二而一的信仰更若合符节。《新约·约翰福音》1章开首便说：“太初有言，言与上帝同在，言就是上帝。这言太初与上帝同在”。《旧约·创世纪》则开篇写着：上帝是以“说”创世的：“上帝说，要有光，就有了光”。在6日的创造中，“上帝说”都是他创造圣工的开端。⁽¹²⁾《诗篇》亦

说：“诸天藉耶和华的命而造，万象借他口中的气而成”，“因为，他说有，就有；命立，就立”。⁽¹³⁾恰如圣奥古斯丁所言，上帝“一言而万物资始，你是用你的‘道’——言语——创造万有”。⁽¹⁴⁾

海德格尔诗性说的第二大基石是诗人之言乃对语言之言、对存在之大道道说的聆听与应答，是语言在“命”人言说，“用”人言说。在《圣经》中，上帝先在何烈（Horeb）山燃烧的荆棘丛中显现，向摩西（Moses）颁布下十诫，继之以道成肉身，以他在十字架上的死与三日后的复活，听从“天父”的意旨向人传讲天国的福音，并要人听从。而在创世刚刚完毕，上帝便将“用土所造成的野地各样走兽和空中飞鸟，都带到那人面前，看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字”。⁽¹⁵⁾海氏说，“我们不敢贸然把名称理解为单纯的标记。也许名称和命名着的词语在此毋宁具有那种意思，就是我们从‘以皇帝的名义’和‘以上帝的名义’这类短语中所识得的那种意思。哥特弗里德·伯恩在他的一首诗的开头写道：‘以时辰之赋予者的名义’。这里‘以……名义（im Namen）表示：服从指令，按照命令’”。⁽¹⁶⁾没有耶稣基督作为神人“中保”向人传讲来自天父的福音的信仰，没有人禀承造物主意志而为一切物命名的信仰，海氏关于诗聆听/应答存在之音的诗性之思如何能够想象呢？

因此，当海德格尔说“诗性的本性是尺度之取舍”时，当他说“人的居住是居于诗意之中”时，说大地不是大地而唯有人富于诗意的居住才“使大地成为大地”⁽¹⁷⁾时，那“尺度”、“诗意”才主要同基督教相牵缠，而不是同别的什么——譬如：道教啦、儒教啦、佛教啦，以及准宗教的某某“党”、或“主义”啦——一类相牵缠；那被成全的“大地”也主要是基督教的大地，而不是别的什么——譬如：道教、儒教、佛教或某某“党”、某某“主义”——的大地。例如，海氏用来道说“人诗意地居住”的

这首荷尔德林的诗：

如果生活是全然的劳累，
那么人将抬起眼睛说：
我仍然愿意存在吗？是的！
只要善良，纯真尚与人心同在，
人将幸福地
用神性度量自身。
神是不可知的吗？
神还是像天空一样显明？
我宁愿信奉后者。
它本是人的尺度。
充满劳绩，但人诗意地
居住在此大地上。
星夜的夜色
如果我能这样说，
不会比人更加纯洁。
人，他被称为神性的形象。
大地上有一尺度吗？
这里没有。⁽¹⁸⁾

前三行：

如果生活是全然的劳累，
那么人将抬起眼睛说：
我仍然愿意存在吗？是的！

依基督教，人的“生活”当然“是全然的劳累”，并且，“劳

累”达至如此之程度：“你必汗流满面才得糊口”。“全然”的意思则有两层：一，女人必受“怀胎的苦楚”，“生产儿女必多受苦楚”，并且“你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你”；二，人最终的结局是死，“你本是尘土，仍要归于尘土”。⁽¹⁹⁾这样的“生活”是何等的“全然的劳累”！这样的生活还值得过吗？诗歌斩钉截铁应答：“是的！”这是因为：依基督教，这样“全然的劳累”是上帝给人的惩罚，惩罚人的悖神之罪；这惩罚既出于上帝的公义，更出于上帝的爱，惩罚中深深地蕴着上帝愿人同他联合、同他和好的爱心、期待与渴望！

接下的诗句，即第4至第6句：

只要善良，纯真尚与人心同在，
人将幸福地
用神性度量自身。

“善良”、“纯真”当然“与人心同在”。因为：即使是犯了罪的人，仍然是上帝“照着自己的形象”和“样式”造的，⁽²⁰⁾因此，诗中吟道：“人，他被称为神性的形象”。那么，人为什么非要“用神性度量自身”呢？因为依基督教，人不能自我称义，不能以自己的善恶之尺度为尺度，同上帝的义相比，人“所有的义都像污秽的衣服”。⁽²¹⁾因此，人只能“用神性度量自身”：

大地上有一尺度吗？
这里没有。

本不拥有神性尺度的人如今获有了这尺度，竟能“用神性度量自身”，如此，人如何不是“幸福”的？所以，诗歌说：