

Aesthetics:
Return to Humanity

审美：向人回归

王元骧 著

浙江大学出版社

Aes
Return to Humanity

审美：向人回归

王元骧 著

浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

审美:向人回归/王元骧著. —杭州:浙江大学出版社, 2015. 6

ISBN 978-7-308-14740-8

I. ①审… II. ①王… III. ①文学美学—文集 IV.
①I01-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 116109 号

审美:向人回归

王元骧 著

责任编辑 周晶晶 宋旭华

封面设计 项梦怡

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江时代出版服务有限公司

印 刷 杭州日报报业集团盛元印务有限公司

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 21.5

彩 插 1

字 数 330 千

版 印 次 2015 年 6 月第 1 版 2015 年 6 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-14740-8

定 价 58.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话(0571)88925591

目 录

论近百年来我国对西方美学与文论的接受	1
李泽厚美学的思想基础还是历史唯物主义吗? ——兼与刘再复商榷	19
论国人对康德美学的三大误解	43
关于“形式本体”的信	64
“后实践论美学”综论	69
拯救人性:审美教育的当代意义	92
认识文艺与政治关系首先须解决的两个问题	106
文学研究的三种模式与理论的选择 ——对于文学理论的性质和功能的思考	114
理论的分歧到底应该如何解决 ——就文艺学的若干根本问题答熊元义等同志	134
也谈文学理论的“接地性”	153
文学理论的科学性与人文性	164
评蔡元培“以美育代宗教说”	174
《文学原理》第三次修订版校后记	186

再评“实践存在论美学”	192
审美教育与人格塑造	208
对我国马克思主义文艺理论研究的哲学反思	218
“育人”何以不能没有“审美”	227
“需要”和“欲望”:正确理解“审美无利害性”必须分清的两个概念	238
关于美学文艺学中“实践”的概念	251
审美反映与艺术形式	269
关于“人生论美学”的对话	
——王元骧教授访谈录	281
文艺理论的使命与承担	
——文艺理论家王元骧访谈	295
王元骧:审美超越	
——从文艺学美学的视角,把一把当下社会的人文脉搏 ...	306
求实严谨的科学态度 求真创新的科学精神	
——王元骧教授访谈	317
校后记	336

Contents

On China's acceptance of western aesthetics and literary theory in last one hundred years	(1)
Is historical materialism the intellectual basis of Li Zehou's aesthetics? —— A discussion with Liu Zaifu	(19)
Three misunderstanding of Kant's aesthetics in China	(43)
Letter about the problem of formal noumenon	(64)
A summary of post-practical aesthetics	(69)
The salvation of human nature; the contemporary significance of aesthetic education	(92)
Two problems must be resolved at the first when comprehending the relation between literature art and politics	(106)
Three modes of literary studies and theory selection —— Literary theory: nature and functions	(114)
How to settle the divergence of view in the end —— An answer to Xiong Yuanyi and other's inquiry on some cardinal issues of literature and art	(134)
Study on the place attachment of literary theory	(153)
On scientific and human properties of literary theory	(164)
On Cai Yuanpei's aesthetic education as substitute for religion	(174)
Postscript of Literary Theory: Third Revision proofreading	(186)
Reviewing on the practical existential aesthetics	(192)
Aesthetic education and the shaping of character	(208)

A philosophic reflection on the chinese research in Marxist literary and artistic theories	(218)
Why education cannot go without aesthetics	(227)
Need and desire: two concepts to be understood in aesthetic disinterestedness	(238)
The concept of practice in aesthetics and literary theory	(251)
Aesthetic reflection and artistic forms	(269)
Dialogue on aesthetics for life	
——An interview with professor Wang Yuanxiang	(281)
Mission and duty of literary theory	
——An Interview with literary theorist Wang Yuanxiang	(295)
Wang Yuanxiang: aesthetic transcendence	
——Discuss about contemporary humanities and social issues from the perspective of literary aesthetics	(306)
Fair and rigorous scientific attitude as well as realistic and innovative academic spirit	
—— An interview with professor Wang Yuanxiang	(317)
Postscript after Proofread	(336)

论近百年来我国对西方美学与文论的接受



近百年来,我们在学习西方美学与文论过程中,参照西方美学、文艺观念及思维方式而建立起来的我国现代文论,可以称得上是一次真正的理论上的转型。因为它不仅以西方的美学、文艺观念来重审我国传统的理论资源,而且以归纳和演绎的思维方式取代我国传统的直觉和感悟的思维方式,真正把美学与文论当作一门科学来加以研究和建设,在推进我国美学与文论向科学化和现代化转化的过程中,其积极意义是有目共睹的。但是由于接受语境的限制以及以往我们对西方美学与文论缺乏全面而完整的了解,对于它们的精华和缺陷未能作出科学的分析和准确的评价,所以也未能完全做到取其精华为我所用,现在看来,其局限性也是十分明显的。

文艺理论与美学思想是不可分割的。因为文艺不同于科学,它的根本特性就在于审美。所以对于文艺问题的理解,追溯到底,也就是对美以及人与现实审美关系的认识的问题。美作为满足人的审美需要的物的属性,又是与人的价值观念、思维方式以及一定民族的文化传统和文化心理有着不可分割的内在联系。西方美学与文论有两大系统,即希腊文化传统和希伯来文化传统。希腊文化传统就其基本倾向来说是外向的、科学的、知识论的传统,所着重探讨的是世界的本原和始基。所以对于美和文艺,基本上是以知识论的观点,按科学的精神来理解的,认为它主要给人以知识、给人以认识上的满足,这是古典主义美学和文论的基本特征。而希伯来文化则开创了内倾的、宗教的、目的论的传统,它发源于犹太教,后来斐洛把它与柏拉图

的“理念”说、新柏拉图主义的“心灵”说以及斯多葛主义加以融合而发展为基督教。基督教认为整个世界是由上帝创造的,美的本原就在上帝,所以文艺也就成了人与上帝交往的中介,并以此把人引向自我超越。从某种意义上说,康德美学以及在此基础上所产生的浪漫主义诗学所继承的就是这一传统。两千年的西方美学与文论,就是由这两大系统的相互渗透、交融而构成的。但近百年来我们对西方美学与文论的接受,所着重的显然只是希腊传统而对希伯来文化传统所知甚少,甚至因为它是一种宗教文化,并将宗教与迷信混淆而予以拒绝和排斥。究其原因,可能有这样两方面:

第一,自晚清特别是“五四”以来,西学的东渐是与当时许多热血青年知识分子为探求救国真理、反对封建迷信、提倡民主科学的思潮联系在一起的。这一现实需要使得学界看待西方文化所选择的自然是在希腊文化基础上发展起来的科学的传统,看重的是经验和实证,如严复认为“中国之智慧用于虚,西洋之聪明用于实”,西方之所以船坚炮利、国富民强,就是由于得力于科学精神和自然科学的发展,用他的话来说就是“富强之基,本诸格致,不本格致,将无所往而不荒虚”。^①而西方自然科学的发展在他看来又是由于近代哲学思想由思辨向经验的转变所促使的,所以他介绍西方学说时特别看重弗·培根的经验论和归纳法,试图以此来改变国人传统的思维方式而培育科学的精神。这思想对“五四”运动所倡导的“民主”、“科学”产生极大的影响。在这一思想背景下,时人在引入西方文艺理论方面,所看中的也必然是在科学精神传统上产生和发展起来的古典主义和现实主义文论。到了20世纪30年代,随着左翼文艺运动的兴起以及苏联马克思主义文艺理论的引进,这种科学的传统又得到进一步的强化。因为当时我们按照苏联哲学界的理解,视马克思主义是一种认识论哲学,并以唯心与唯物作为划分是否马克思主义的界线;这样,希伯来文化传统自然毫无疑问地属于排斥之列。这就进一步加强了建立在希腊文化传统基础上的古典主义与现实主义在我国现代美学与文论研究中的统治地位,这倾向至今影响犹存。

第二,对希腊文化传统的崇扬和对希伯来文化传统的忽视和排斥,所导致的结果就是重科学和轻人文。虽然欧洲文艺复兴作为反对宗教神学、宣

^① 严复:《救亡决论》,天津《直报》1895年4月17日。

扬人的解放、提倡以人为本位的思想运动,其基本倾向是合乎历史进步的潮流的;但是对于中世纪文化却存在着未作全面分析、批判而一概予以否定和排斥的倾向,结果如同恩格斯所说的:“反对中世纪残余的斗争限制了人们的视野。中世纪被看作是由于千年来普遍野蛮状态所引起的历史的简单中断;中世纪的巨大进步——欧洲文化领域的扩大,在那里一个挨着一个形成的富有生命力的大民族,以及十四和十五世纪的巨大技术进步,这一切都没有被人看到。”^①这当中,在我看来还应该包括对人自身认识的进步在内。因为虽然在古希腊,早已有“认识你自己”的古训,继之普罗泰戈拉又提出了“人是万物的尺度”,稍后苏格拉底又把哲学研究的对象由自然转向人事,转向人的德性以及人的“善生”问题;但由于受传统知识论哲学思想的影响,“人”在他们的观念中主要是社会的、理性的人而非个别的、具体的人。苏格拉底提出“知识即德性”,就是认为人要从善,就必须要有善的知识,了解城邦的行为准则,按城邦的行为准则行事,所着眼的主要也是人的社会的普遍性。这思想被柏拉图和亚里士多德所继承和发展,从而确立了“人是理性的动物”这一古典时代的关于人的经典定义。

而把人作为个别的、具体的人来看待,则是新柏拉图主义以“心灵”取代柏拉图的“理念”、以信仰取代知识而开始的。信仰作为对于某种观念和主张的坚信和确信,它是不可能仅凭经验事实来验证的,所以它不完全是属于认识的对象而更是属于情感和意志的对象,不是指向经验世界而是指向超验世界的;是随着人的个体意识的觉醒,进入对于自身生存状态的反思和应是人生的追问才产生的。这样,信仰的提出也就意味着为人打开了一个精神生活的空间。唯此,人才会有自己的个体意识和自我意识,才会意识到自身的存在,引发对自己的生存状态的关切和生存处境的思索,从而使得人们对人的理解由于对人的精神生活的发现,在社会学维度基础上进而向心理学维度、从古希腊的被普遍化了的“理性的人”进而向具体的、个体的人深入。奥古斯丁提出要人们“面对自身、观察自身”,对自己的“存在、认识、意志”有所反思,他的《忏悔录》就是这一思想的集中体现。在这部书中,正如

^① 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1972年版,第225页。

巴雷特所说的“对自我内在的不安、颤栗、脆弱的以及渴望在爱中超越自身，怀有一种近乎情欲的敏感”，“它给我们描述的主观经验，甚至最伟大的古希腊文学都未能描述”。虽然在柏拉图和亚里士多德那里都曾经问过“人是什么”，但他们只不过把人当作一个客观世界的存在物来看；而《忏悔录》中所提出的问题则完全不同，它问的是“我是谁”，是“出自内在提问者本人的一个更隐晦和具有生命力的中心，这样就打开了一扇与古希腊思想完全不同的关于人的看法的门”。“这种深入内心的经验是通过基督教产生的，而早期的希腊人对此则闻所未闻”^①。这显然是基督文化的一大贡献。因为按照《圣经·旧约》创世说的思想，在上帝创造的世界中，人不仅居于世界中心的地位，正是为了人，上帝才创造出整个自然界来让他支配，而且由于人类祖先亚当、夏娃违抗了上帝的禁令，在蛇的诱惑下偷吃了知善恶树上的禁果而惹怒了上帝，从而使得他们的子子孙孙都成了负罪之身。这“罪”与通常人们从法律和道德意义上的理解不同，是指人对上帝的冒犯和背离，所以愈是虔诚的宗教徒就愈是觉得自己是有罪之人，认为只有遵循上帝的训诫，不断忏悔苦修，才能得到上帝的宽恕回到上帝的身边。《圣经·新约·哥林多前书》把“信”、“望”、“爱”作为圣德提出，其中“爱”又是以“信”为根基的；所以在《后书》中又说：“我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。”奥古斯丁认为“爱”只能是由“信”而生，“信心若是破碎了，爱本身就渐渐冷却。人若是失去了信心，他必然也失去了爱”^②。因而爱上帝也就是相信上帝，向上帝祈求，就是要人们全心全意、无条件地归顺上帝，期待上帝的拯救。它的消极面是“颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从、驯服”，以致卢梭认为“基督教是教人生来做奴隶的”^③；但若是透过宗教的外衣，我们就不难发现它不乏深刻而积极的意义在：从它所宣示的只有通过艰苦卓绝的努力和脱胎换骨的改造才能得到上帝的宽恕而重新回到上帝的身边的信念中，我们可以强烈地感受到人的一种现实自我超越、回归神圣的渴望。

这一精神之所以值得肯定是由于：人作为有生命的血肉之躯，是不可能没有世俗生活的，希腊文化就是以这种人的世俗生活和世俗观念为根基的，

① 巴雷特：《非理性的人》，商务印书馆1995年版，第95页。

② 奥古斯丁：《论基督教教义》，《论灵魂及其起源》，中国社会科学出版社2004年版，第41页。

③ 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆2003年版，第179页。

就像马修·阿诺德所说的,它追求的是现世生活的“美好与光明”,“困难被排除在视线之外”。“苏格拉底如此满怀希望地谈论完美,从希伯来的观点来看,则几乎可以说是巧舌如簧”。因为“在希伯来文化中,罪孽所占的空间实在太大了”,“罪成了困难的别名;了解自我、战胜自我的困难,阻碍人们走向完美的困难,在希伯来精神中变成了有形的、活跃的实体,对人充满敌意”^①。正是因为这种困难,他们才感到需要有一种精神上的归属和依托,需要有神的存在,凭着神的力量来获得拯救。这样,就在人的经验生活之中构筑起了一个超验的世界。以世俗与神圣、经验与超验两者之间的对立和冲突的方式,凸显了信仰作为个体生存活动的精神支柱和动力,在提升人生价值中的地位和作用。弗·培根认为,“在肉体方面,人类与野兽无异。如果精神上再不追求神圣,那么,人与禽兽就完全毫无区别了”。所以他强调人性需要借信仰来净化,借助信仰来提升^②。桑塔耶那也说“神的作用就在于向我们解释人类的心灵,帮助我们发现自己内心的抱负”^③。这就把自古希腊萌生的人学和伦理学,从社会的、知识的、理性的维度推向个体的、心灵的、信仰的维度,以致卡西尔认为:“宗教向新的感情提供充分发挥的机会”,“个体性意味着有限的存在”,宗教就是使我们“打破这种有限存在的藩篱”而去“把握无限”^④。这一过程不可能仅凭认识、理性,还需要有感觉、体验、情感、意志的全面调动和介入,这决定了“信仰的人总是完整的具体的人”。所以与希腊文化推崇的“理性的人”,那种“超然物外地观察到的”理想的城邦公民不同,“希伯来文化并不放眼于普遍的人、抽象的人,它所看到的总是具体、特定、个体的人”。他不像柏拉图追求的“只有在永恒中生活才是生活”,而是在苦难和献身中来求得自身的完善^⑤。从这样的观点来看,中世纪基督教神学也就在宗教的外衣下实现了对希腊人文精神的推进,而为近、现代人学思想开了先河。从某种意义上说,没有中世纪神学也就没有文艺复兴,没有近代人文主义和近代个人意识的觉醒。所以巴雷特认为“希伯来文

① 马修·阿诺德:《文化与无政府状态》,生活·读书·新知三联书店 2008 年版,第 104 页。

② 弗·培根:《培根人生随笔》,人民日报出版社 1998 年版,第 64 页。

③ 桑塔耶那:《宗教中的理性》,北京大学出版社 2008 年版,第 218 页。

④ 卡西尔:《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 123 页。

⑤ 巴雷特:《非理性的人》,商务印书馆 1995 年版,第 77 页。

化的人的特点正是存在主义哲学家所力图重新发掘并提交给我们这个时代的反思意识的东西”^①。

这种对于人的认识上的推进,也就为我们理解美以及人与现实的审美关系开拓了新的视界。因为要是按照人是“理性的人”的观点,美只能被视为认识的对象,它只能是从客观事物的自然属性中求得;而按照人是具体的人,亦即不仅以理性,而且还凭着意志和情感与现实多方面建立联系的整体的人的观点来看,那么美就不仅是认识的对象,同时还应该是意志和情感的对象;它不只是一种自然属性,而且还是一种价值属性。自然属性是不以人的存在为转移的,而价值属性却离不开人的活动,人的情感、想象、愿望和期盼。这样就把人们对美的认识从认识的视界推进到意志的、信仰的视界。这无疑是对希腊人文精神的一种丰富和发展。但是由于以往我们对希伯来文化、中世纪文化认识的片面和肤浅,使得我们看不到西方美学和文论在发展过程中这种内在的延续性,以及基督教文化在其中所起的推动作用,而使我们在吸取西方文化包括西方美学和文论时,在一定程度上存在着无视这两大传统之间的交互影响的关系,而不能把握它发展和变化的内在思想的脉络。

二

中世纪基督教哲学对人的理解的上述推进,也带来了对于美和审美关系的认识上的重大发展和变化,具体的来看我认为至少表现在以下三方面:

首先,是美的本体论的发展和变革。希腊主流哲学认为美在自然,所以在看待美上都倾向于感觉论和经验论;而基督教认为世界的本原是上帝,整个世界就是上帝的作品,是上帝意志的创造,美自然也不例外。希腊教父克莱门特和马赛尔最先提出“上帝是美的根源”,后来奥古斯丁把它与普罗提诺的“心灵”论结合起来,更明确地提出上帝是“万美之美”。而上帝是没有肉身的,他虽然无处不在但不会直接现身于现实世界,人们只有在礼拜祝祷中在心灵上与之进行交往。所以对于审美客体,基督教神学美学就不像希

^① 巴雷特:《非理性的人》,商务印书馆1995年版,第78页。

希腊主流美学那样,从感觉论和经验论的观点出发把它看作是感觉的对象,以形式上的比例、对称、变化统一所产生的悦目悦耳的效果为衡量的标准。虽然他们并不否定现实世界有美的存在,但认为这些只是“美之外表”,而“美之外表乃是一种不可见的美好者的象征”。奥古斯丁在晚年就明确否定他早年在《论美与适宜》中着眼于“物质世界”所提出的以“事物本身和谐”以及“配合其他事物的适宜”来看待美的观点,认为这“只是低级的美”,唯有来自上帝、归向上帝才会“美好甘饴”^①。后来维克托派的雨果更明确地提出除了“可见的美”、还有一种“不可见的美”,一种不是凭外部感官,而只能通过“心灵的眼睛”才能观照到的美,认为“可见的美”之所以是美只不过由于它是“不可见的美”的一种符号和象征,这样,“不可见的美”自然也高于“可见的美”^②。

既然真正的美不在于物体的外观、形式,而在于它能否指向上帝、体现上帝的存在,那么,现实中的“丑”在文艺作品中何以会成为审美对象,也就不像亚里士多德那样只是从技巧、从惟妙惟肖的摹仿方面去找原因,而转向从“神正论”(“上帝正义论”)的观点去进行论证。“神正论”的思想在古希腊就已萌生,如赫拉克里特认为“对于神来说,万物都是美的、善的和公正的”^③。基督教则对之做了进一步的发展,它认为世界是上帝创造的一个整体,虽然存在着丑和缺陷,而上帝则是公正的。因此,针对摩尼教因为恶在世界中的存在来否定造物主是善的善恶二元论的论点,奥古斯丁作了这样的驳斥:“创造万物的创造主是至善的,万物因此也都是善的”,因为“唯有善的事物才会被败坏,因而败坏无非是对善的损坏”,“除善之外,恶就没有发生的其他根源”^④。“一个人若不行当所行是不能归咎于创造主的”,最终使“那人受当受的苦倒是使创造主受到赞美”,“创造主恰因这些罪而应得荣耀”^⑤。后来莱布尼茨把这一思想引入到美学,说“上帝的受造物的最初限制或不完善甚至要求宇宙的最好计划也不能接受更多的善,并且也不能免除

① 奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆1963年版,第63—64页。

② 转引自塔塔科维兹:《中世纪美学》,中国社会科学出版社1991年版,第243页。

③ 波尔费留:《论伊利亚特》,苗力田主编《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1990年版,第43页。

④ 奥古斯丁:《论信望爱》,生活·读书·新知三联书店2009年版,第35—36页。

⑤ 奥古斯丁:《恩典与自由》,江西人民出版社2008年版,第127—128页。

某些恶,这些恶反而会产生一个更高的善。在极妙地增进整体美感的各部分中,存在着某些无奈;恰如某些不和谐音,在被适当使用时,能使和谐变得更具美感”^①。表明恶的存在不仅成了对上帝公正的证明,而且通过善与恶的对比,反而可以使美的事物显得更美,所以鲍桑葵认为:“基督教是要劝人们认识罪恶的根源并从根本上加以克服的。因此,丑终于也随着基督教原则上被引入到艺术世界中来。所以说,由于这个原故,要想完整地描写理念的具体表现,艺术就不能忽略对于丑的描绘。如果它企图把自己局限于单纯的美,它对理念的领悟也会是表面的。”^②这就突破了古希腊把“美”直接等同于“优美”的思想局限,使丑在审美领域的存在有了一席之地而拓展了审美对象的天地,从而推进审美观念从古代向近代转化,并为雨果和卢森克南兹等人所继承和发扬。如雨果就十分强调通过美丑的对比,“可以从恶的认识里提炼出善来”,“滑稽丑怪作为崇高、优美的配角和对照,是大自然给予艺术最丰富的源泉”^③。这思想落实到看待文艺作品的美上,就是认为美不在于它所描写的对象,而在于它能否真正体现“上帝”的存在,这里上帝不是一个实证的问题,不是像托马斯·阿奎那那样试图以知识论的观点所能论证的,而只是个人的心灵生活之所趋,以此来确立人的信仰,起着提升人的精神的作用。这后来就成了康德把“至善”看作不仅是伦理学的本体,而且也是美学的本体的思想来源。

其次,由于美在上帝,是以能否体现上帝的存在,使人的灵魂得到提升为标准,这意味着美对人来说不只是一种事实属性,而更是一种价值属性。在这一点上,基督教美学与苏格拉底“美善合一”说一样,认为美之所以值得追求,都由于其结果是善,“美是善的父亲”;但又不同于古希腊美学,强调美不能直接等同于“善”,因为善是“使用”的对象,美则是“享受”的对象。享受是“喜乐地使用”,“你若依恋它,依靠它,觉得你的快乐全在于它,那么可以恰当地说你享受了它”,“如果超越这种喜乐,把它当作一种达到你要永久信靠的对象的手段,那么就是在使用它”^④,所以“美是指善的一种使知觉愉悦

① 莱布尼茨:《神义论》,《西方宗教哲学文选》,上海人民出版社2002年版,第187页。

② 鲍桑葵:《美学史》,商务印书馆1985年版,第516—517页。

③ 雨果:《〈克伦威尔〉序言》,《雨果论文学》,上海译文出版社1980年版,第35页。

④ 奥古斯丁:《论基督教教义》,《论灵魂及其起源》,中国社会科学出版社2004年版,第38页。

的属性,而善则是使欲望愉悦的属性”^①。并据此提出审美态度不同于功利的态度,当人们面对一件美好的事物时,若为欲念所动,也就不再是审美的了。如埃里根纳认为“智者心中估量一个器皿的外观时,只是简单地把它的美归于上帝,他不为诱惑所动,没有任何贪婪的毒害能够浸染其纯洁的心,没有任何欲念能玷污他”。他反对仅仅以感官的愉悦性来判断美与不美,批评“视觉被以欲求的心理看待可见形态美的人们滥用了。因为上帝在《福音书》中说:‘谁以贪婪的目光注视一个女子,谁已在心里犯了通奸罪。’”^②这就通过把美是心灵的对象这一本体论的命题在美感论中加以落实和贯彻,而提出“至高的美不是凭肉眼,而是凭心灵去认识,……以肉眼所见之物愈是接近我以心灵理知之物,它便愈加完美”,“因为你的肉眼只能看到物质的事物,只有心灵我们才能看到整一性”^③。这样,对传统的“观照”概念就有了新的理解。因为这一思想虽然在柏拉图那里已经萌生,但他的依附于“迷狂”的观照说主要是从认识论的观点着眼的,认为灵魂在依附到肉体之前就曾在上帝看到过理念的美,只是由于自从进入肉体之后就已经堕落而不能再领略这种美了;而审美就是在迷狂状态中使灵魂与肉体暂时分离进入回忆,才能重新想起这种美来。^④这实际上视“观照”为一种认识活动、一种直观的理性认识。由于基督教美学认为美在上帝,认为从感知的世界到神圣的源头有一个层级的秩序,所以为了使心灵通达上帝,“我们必须穿越物质上的、暂时的、外在于我们的他的痕迹”,“通过祈祷获得照耀而认识到上升上帝的神圣阶梯”^⑤,因此要是“没有透彻的沉思、神圣的交往和热忱的祈祷,无人能获得静观(观照)”。所以要观照上帝,“我们的灵魂必须准备好倾听圣洁的言道,尽可能多地做好接受它的准备,向上帝的神圣工作开放自己,清理干净通向那在天堂等待我们的住所的上升之路”。正如“眼睛虚弱不可能安全地直视太阳的光芒”那样,若是没有美的心灵,我们也就不能领略上帝的美^⑥。并认为人之所以具有美感是由于上帝进入心灵借助上帝

① 转引自塔塔科维兹:《中世纪美学》,中国社会科学出版社1991年版,第275页。

② 转引自塔塔科维兹:《中世纪美学》,中国社会科学出版社1991年版,第126页。

③ 转引自塔塔科维兹:《中世纪美学》,中国社会科学出版社1991年版,第77页。

④ 柏拉图:《文艺对话集》,人民文学出版社1963年版,第125—128页。

⑤ 波纳文图拉:《心向上帝的旅程》,《中世纪的心灵之旅》,华夏出版社2003年版,第125—127页。

⑥ (托名)狄奥尼修斯:《神秘神学》,生活·读书·新知三联书店1998年版,第163—164页。

的助力而生,是由于上帝“把‘神圣’赐予我们,使我们因神圣而见到这一切”^①。这思想到了夏夫兹博里和哈奇生那里,就被作为审美的特殊感官“内在感官”或“第六感官”而肯定下来,并对康德审美判断力理论的形成产生了深刻的影响。

再次,在看待审美的思维方式上,由静态的走向动态的,单向的、感觉性的走向交感的、启示性的。古希腊哲学的思维方式是静态的,不论是毕达哥拉斯学派、埃里亚学派,还是柏拉图、亚里士多德,都把“本体”看作是永恒不变的实体,如埃里亚学派的巴门尼德认为:“存在的东西无生无灭……当然也不是生成的。”后来柏拉图把这思想落实到对美的理解上而提出“美是永恒的,不生不灭,不增不减的。它不是在此点美,在另一点丑;在此时美,在另一时不美,在另一方面丑;它也不是随人而异,对有些人美,对另一些人丑”^②。亚里士多德在谈到美不同于善时也认为“善常以行为为主,而美则在不活动的事物身上可以见到”^③。这使得他们在考察美时所着眼的往往都是事物的空间的、共时态的特征,如认为“美要依靠体积与安排”^④，“美是由部分与部分,以及部分与全体的比例对称,加上悦目的颜色”^⑤构成的。而基督教美学则否认了这一观点,转而从“原罪—救赎”的思想出发,把审美看作是上帝交往、回归上帝之路。因为按照“天阶说”的思想,观照上帝之美必须穿越一个阶层体系,“一个阶层体系是一个神圣的秩序、一种理解状态,和一种与神圣者尽量近似的行动。它与所受到的神圣启示相称地被提升至对上帝的模仿”,“其目的在于使存在物尽可能地与上帝相像,并与之合一”。它“振作我们,把我们向上提升,使我们向聚合我们的圣父的‘一’和神圣化的单纯性回归”^⑥。这里,观照已不同于古希腊的沉思式的静观,而是灵魂的拓展、升华和回归上帝的旅程。它考验人的信念以及对上帝的忠诚和爱,从中也培育和培养了人的意志和信仰,所得的不是感官的享受而由于精神的升

① 奥古斯丁:《忏悔录》,商务印书馆1963年版,第126、324页。

② 柏拉图:《文艺对话集》,人民文学出版社1963年版,第272—273页。

③ 亚里士多德:《形而上学》,《西方美学家论美与美感》,商务印书馆1980年版,第41页。

④ 亚里士多德:《诗学》,人民文学出版社1962年版,第25页。

⑤ 普罗提诺在《九章集》中所转引的西塞罗为“美”下的定义,参看《西方美学家论美和美感》,商务印书馆1980年版,第56页。

⑥ (托名)狄奥尼修斯:《神秘神学》,生活·读书·新知三联书店1998年版,第114、106页。