



面向 21 世纪 课 程 教 材
Textbook Series for 21st Century

马克思与现代美学

童庆炳 程正民 著
李春青 王一川



高 等 教 育 出 版 社
HIGHER EDUCATION PRESS

面向 21 世纪课程教材
Textbook Series for 21st Century

马克思与现代美学

童庆炳 程正民 著
李春青 王一川



高等教育出版社
HIGHER EDUCATION PRESS

内容提要

本书是教育部“高等师范教育面向 21 世纪教学内容和课程体系改革计划”的研究成果,是面向 21 世纪课程教材。该书系统介绍了马克思美学的思想来源、基本形态及其发展脉络,全面阐述了马克思美学的基本内容及其与马克思整个思想体系之间的关系,具体阐明了马克思美学思想的独特之处和伟大价值,以及它对现代西方美学的重要影响。

本书适用范围比较广泛,既可以做高校中文系本科生、研究生相关课程的教材,又可以作为文学理论、美学爱好者和研究者的重要参考书。

图书在版编目(CIP)数据

马克思与现代美学/童庆炳等著. —北京:高等教育出版社, 2001. 4

面向 21 世纪课程教材

ISBN 7-04-009419-3

I. 马… II. 童… III. 马克思主义美学-高等学校-教材 IV. B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 86194 号

马克思与现代美学

童庆炳 程正民 李春青 王一川 著

出版发行 高等教育出版社

社 址 北京市东城区沙滩后街55号

邮政编码 100009

电 话 010-64054588

传 真 010-64014048

网 址 <http://www.hep.edu.cn>

<http://www.hep.com.cn>

经 销 新华书店北京发行所

印 刷 北京地质印刷厂

开 本 787×960 1/16

版 次 2001 年 4 月第 1 版

印 张 15

印 次 2001 年 4 月第 1 次印刷

字 数 270 000

定 价 13.10 元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

目 录

第一章 马克思美学思想的理论来源	1
第一节 席勒的美学思想	1
第二节 黑格尔的美学思想	4
第三节 费尔巴哈的美学思想	8
第二章 马克思的美学思想	14
第一节 马克思美学思想的出发点	14
第二节 关于“两个马克思”问题	18
第三节 马克思关于美和美感的理论	24
一、马克思的美感发生论	24
二、审美价值论	30
三、审美规律论	34
四、审美活动的心理特征	38
五、美是何物	41
六、马克思美学思想的哲学基础问题	44
第三章 马克思恩格斯的文艺社会学思想	49
第一节 文学艺术的人性价值	49
第二节 马克思是如何将视角从人转向社会的	53
一、费尔巴哈未完成的还原	53
二、人，依然是马克思的出发点	54
三、人的需要和社会分工	55
四、物质生产与精神生产	56
五、文艺的意识形态性	57
六、文艺作为意识形态的独特性	58
第四章 马克思早期“艺术生产”论的现代意义	63
第一节 恩格斯晚年对历史唯物主义的理解	63
一、恩格斯晚年遇到的挑战	63
二、历史唯物主义不可或缺的重要补充	65
第二节 马克思关于艺术生产论的重新审视	69
一、“艺术生产”概念	69
二、艺术生产论的重大意义	70
第五章 马克思恩格斯的现实主义理论	75
第一节 马克思恩格斯现实主义理论的基本内容	75

一、真实性与倾向性原则·····	75
二、典型与典型环境·····	77
三、现实主义理想·····	80
第二节 马克思恩格斯现实主义文学观的形成问题·····	82
第六章 恩格斯“中间环节”理论在文学艺术问题上的运用 ·····	86
第一节 一般中介与特殊中介·····	86
一、一般中介与特殊中介的关系·····	86
二、作为一般中介的社会心理·····	88
第二节 作为特殊中介的艺术文体·····	92
一、艺术文体概念·····	92
二、艺术文体三层面·····	92
第七章 普列汉诺夫论社会心理与文学艺术 ·····	96
第一节 “五项因素公式”的意义与由来·····	96
一、“五项因素公式”的由来·····	96
二、“五项因素公式”的意义·····	98
第二节 社会心理与艺术活动·····	99
一、社会心理与文学艺术直接关联·····	99
二、对人类不同时期艺术的理解·····	100
三、解释的尝试——以法国 18 世纪的戏剧文学和绘画为例·····	103
第八章 列宁的艺术反映论及其历史命运 ·····	107
第一节 居于首要地位的时代课题·····	108
第二节 生活和实践的观点是艺术反映的首要观点·····	110
第三节 作为反映主体的艺术家具有能动作用·····	112
第四节 主体反映客体是充满矛盾的双向运动过程·····	115
第五节 艺术具有改造世界的巨大力量·····	117
第六节 艺术反映论的历史命运·····	119
第九章 列宁的文学党性原则和当代美学问题 ·····	124
第一节 文学党性原则提出的思想基础和历史条件·····	124
第二节 文学党性原则既是政治思想问题，也是美学问题·····	127
第三节 文学应该为千千万万劳动人民服务·····	131
第四节 资产阶级文学的不自由和无产阶级文学的自由·····	132
第十章 列宁的两种文化学说和文化问题 ·····	136
第一节 “民族文化”是资产阶级的口号·····	136
第二节 用阶级斗争观点看待文化问题·····	138
第三节 对两种文化进行历史的、具体的和辩证的分析·····	141
第四节 运用两种文化学说分析俄国文学现象·····	144
第十一章 列宁论托尔斯泰和马克思主义文学批评的原则 ·····	147
第一节 列宁论托尔斯泰文章的历史背景和中心思想·····	147

第二节 列宁论托尔斯泰创作和学说的矛盾及其根源	150
第三节 列宁论托尔斯泰创作的艺术独创性	155
第四节 列宁和普列汉诺夫论托尔斯泰的比较	159
第十二章 从卢卡契到法兰克福学派	162
第一节 卢卡契的美学思想	162
一、“日常生活”与“日常思维”	163
二、“科学反映”与“审美反映”	164
三、“拟人化”与“非拟人化”	166
四、“审美反映”的生成	168
五、“审美反映”与“自我意识”	169
六、“审美反映”的直接性	172
第二节 霍克海默的“批判理论”	172
一、“批判理论”的基本涵义	173
二、美学思想	176
第三节 马尔库塞的精神分析学-马克思主义美学	179
一、融合弗洛伊德主义与马克思主义的尝试	179
二、马尔库塞的出发点	180
三、“非压抑性文明”的可能性	181
四、“爱欲”的解放——人的解放	182
五、“爱欲”解放论与美学理论	183
六、关于“美的形式”	185
七、艺术的人性价值	187
八、马尔库塞的迷误	187
第十三章 “西方马克思主义”美学的“语言论转向”	189
第一节 面对“语言论转向”的挑战	189
一、现代西方美学的“语言论转向”	189
二、马克思主义美学的战略转向	190
第二节 巴赫金：超语言学	191
一、巴赫金其人	191
二、语言反应	192
三、意识形态符号及其物质性	193
四、艺术话语	194
五、对话和杂语喧哗	196
六、超语言学	199
第三节 本雅明：寓言、灵韵和机械复制	199
一、寓言	200
二、灵韵	202
三、机械复制	203

四、面对技术艺术	204
第四节 沃尔佩：语义辩证法	205
一、语符学与审美语义学	206
二、语义辩证法	206
三、沃尔佩的作用	208
第五节 洛特曼：艺术文本与超文本	209
一、艺术文本	209
二、超文本	210
三、艺术作为文化现象	211
第六节 阿尔都塞：意识形态、意识形态国家机器和艺术	211
一、马克思主义与后结构主义	211
二、意识形态作为话语体系	213
三、意识形态生产	214
四、意识形态国家机器和艺术	215
五、阿尔都塞的意义	216
第七节 杰姆逊：历史化与寓言论美学	217
一、“哥白尼式革命”与“出入”战略	217
二、历史化	219
三、历史寓言化	220
四、文化文本的寓言论阐释	221
五、三个同心圆模式	222
六、马克思主义与寓言破译	223
第八节 语言与历史乌托邦	224
一、“西方马克思主义”美学何以发生“语言论转向”	225
二、语言战略评价	226
三、语言与乌托邦	227
后记	231

第一章 马克思美学思想的理论来源

马克思的美学思想亦如人类任何一种伟大思想一样，不是凭空产生的。马克思美学思想的理论来源当然是多方面的，但其中最直接、影响最大的自然应数德国古典美学。而在德国古典美学中又要数席勒、黑格尔、费尔巴哈三人的美学思想对马克思的影响最为突出。

第一节 席勒的美学思想

席勒（1759～1805）在认真钻研了康德哲学之后开始发表他对美学和艺术的一系列看法。也许正是由于康德的启示，席勒才对美学发生兴趣的。席勒的主要美学著作——《美育书简》和《论美书简》以无可辩驳的姿态，表明自己是康德美学的直接继承者。在《美育书简》第一封信中，席勒写道：“我对您毫不隐讳，下述命题绝大部分是基于康德的各项原则……。”

席勒对康德的继承主要在人道主义精神一面。所以在席勒的著作中，“纯粹理性批判”的痕迹是十分淡漠的，而“实践理性”的精神——人的自由，以人的存在为目的，而不是以人为手段，——却几乎无处不在。马克思多次讲法国大革命所表现的现实斗争精神，在德国古典哲学中得到继续，即主要是指康德倡导的这种人道主义精神。席勒的美学完全是从人的角度出发的，完全是以人为中心、以人为目的的。当然正如一切思辨哲学家一样，席勒对人的分析也是从“抽象的人”入手的。他认为“在人的身上可以区分出一种持久的东西和一种经常变动着的東西，持久的东西称为人格，变动着的東西称为状态”^①。这里实际上讲的是人性的一般性（普遍性）与人性的种种具体表现，二者永远不可分离。人是人格与状态的统一体。人格是绝对的第一位的，因而以自由为根据；状态是变化的，第二位的（有条件的），因而以时间为根据。“只有当人变化时，他才存在；只有当人不变时，他的人格才存在。”^②由此可见，人格是人的本性，状态是人的具体存在。人的本性以自由为条件，人的具体存在以时间为条件。在

① [德] 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司，1984年版，第71页

② [德] 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司，1984年版，第73页

这种逻辑演绎中,席勒已经注入自己的人本思想。由人格与状态的区分出发,席勒指出人身上有两种相反的要求:感性本性与理性本性。“前者要求绝对的现实性”(以“状态”形式存在——引者),“后者要求绝对的形式性”(把世界归结为人的主观形式——引者)^①。以这两种本性为基础,人产生了两种相应的冲动:“前者称为感性冲动,产生于人的自然存在或他的感性本性。它把人置于时间的限制之内,并使人成为素材。”^②“第二种冲动我们称为形式冲动。它产生于人的绝对存在或理性本性。……这种冲动要求真理和正义。”^③席勒在这里揭示的感性冲动亦即后人所谓的本能冲动;^④他所揭示的理性冲动,亦即后人所谓的现实原则。感性冲动促使人去进行各种具体活动(衣、食、住、行以及与之有关的活动),理性冲动则为感性冲动提供法则,以规范它的活动。这两种冲动互相联系,互相冲突又互相制约。理性冲动固然限制、引导着感性冲动不使其放任自流,感性冲动也以顽强不息的精神制约着理性冲动,把它“从通向无限的自由行程上拉回到现实的界线之内”。在这里,人们稍一疏忽,就很容易认为是在谈弗洛伊德,其实正是席勒以其天才的洞察力对人的本性所做的考察,成为弗洛伊德的人格理论、马尔库塞的社会批判理论的原始根基。

席勒的出发点是“完整的人”,而不是感性的人或理性的人。他认为,单纯感性的人或单纯理性的人都是畸形的,不正常的,是异化了的人。因此,他认为人应达到这样一种状态:“当人同时具有这两种经验,当他同时意识到他的自由并感觉到他的存在,当他同时作为素材感觉到而又作为精神认识到,那么在那些情况下并且只有在那些情况下,人才具有自己的人性的完整的直观,而为人提供了这种直观的对象对人说来就成了他所完成的使命的象征,因此成为无限存在的表现。”^⑤在这种状态中,“两种冲动在人身上同时在起作用”,于是就形成一种既不同于感性冲动,又不同于理性冲动的新的冲动:游戏冲动。“游戏冲动的目标是在时间中消除时间,使形式与绝对存在相协调,使变化与同一相协调。”^⑥这就是说,感性冲动作为一种自然的必然性,排除一切主动性和自由;理性冲动作为一种道德的必然性,排除一切受动因素,两种冲动都是强制精神。(一个以肉体强制,一个以理性法则强制。)而游戏冲动,使两种冲动(感性、理性)同时作用——在自然上和在道德上同时都是强制精神,结果是排除了一切强制,使人在肉体和精神上都获得自由。(两种强制一旦形成统一,就发生了质的

① [德] 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司,1984年版,第74页

② [德] 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司,1984年版,第75页

③ [德] 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司,1984年版,第76页

④ [德] 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司,1984年版,第76页

⑤ [德] 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司,1984年版,第84页

⑥ [德] 席勒:《美育书简》,徐恒醇译,中国文联出版公司,1984年版,第85页

变化：负负得正，以毒攻毒。）因此，游戏冲动的目标和效应只能是一个——自由。这种自由也就是一种感性与理性、心与身、灵与肉、本能与意志的和谐状态。席勒举例说：“当我们怀着热情去拥抱一个我们理应鄙视的人时，我们就痛苦地感到自然（本性）的强制。当我们敌视一个值得我们尊敬的人时，我们就痛苦地感到理性的强制。只要一个人既能引起我们的喜爱，又能博得我们的尊敬，那么情感的压力和理性的压力就同时消失了……。”^①这种身心和谐状态与康德的“心理诸机能的协和一致”之论是一脉相承的。与康德一样，席勒也是以此来作为美和美感的根源来看的。席勒认为感性冲动的对象是“生命”——呈现于人的感官的物质存在；形式冲动（理性冲动）的对象是“形象”——事物形式方面的性质，以及它与各种思考力的关系，亦即一些抽象的属性。游戏冲动的对象是“活的形象”——现象的审美性质，亦即广义的美。（见第十五封信）“活的形象”是生命变为形象或形象变为生命。二者是一个东西。一个人既有生命又有形象却不一定是“活的形象”。换言之，“活的形象”要求形式消灭内容（即内容化为形象，而不是彼此脱离）。因此，“活的形象”——美，乃是人的感性与理性相协调的外在征象。于是美就与人性密不可分。他写道：“在形式冲动与物质冲动之间应该存在某种联系即游戏冲动，因为只有实在与形式的统一、偶然性与必然性的统一、受动与自由的统一才完成了人性的概念。……经验可以回答我们，美是否存在；只要理性告诉我们有人性存在，我们就知道有美存在。”^②由于只有“游戏”——审美活动“才能使人达到完美并同时发展人的双重天性，……只有当人在充分意义上是人的时候，他才游戏；只有当人游戏的时候，他才是完整的人”。^③这样一来，美与人性的完善，与人的全面发展就不可分割地联系起来了。

席勒的人本美学可以说来自康德而在许多方面又超越了康德。与康德不同，席勒并不是从探寻人的主观世界的纯思辨的角度出发，经院哲学式地研究审美问题的，而是从拯救社会，甚至是拯救人类的动机出发来探讨美学问题的。他深刻敏锐地察觉到了现实社会中人性的分裂：“……国家的越来越复杂的机构使等级和职业更严格的区别成为必然，那么人的本性的内在纽带也就断裂了，致命的冲突使人性的和谐力量分裂开来。……人们的活动局限在某一个领域，这样人们就等于把自己交给了一个支配者，他往往把人们其余的素质都压制了下去。”^④这是对现实生活中“人的异化”现象的深刻把握。在对现实的失望、反感

① [德] 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司，1984年版，第85页

② [德] 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司，1984年版，第87页

③ [德] 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司，1984年版，第189～190页

④ [德] 席勒：《美育书简》，徐恒醇译，中国文联出版公司，1984年版，第50～51页

之余，席勒十分虔诚而又十分幼稚地试图用“审美教育”来弥合人性的裂痕，塑造完整的人。由此可见，就出发点而言，席勒超越了康德。另外康德所寻求的主要是人的各种主观心理机能的协合一致，也就是说寻求一种纯精神的自由和谐状态，而席勒所追求的是人的感性与理性、人的生命存在和精神世界的和谐与自由。这才是真正的完美人性，才是真正的美的根源。在这点上，席勒也远远超过康德。

对席勒美学真正加以扬弃的是卡尔·马克思。马克思的美学思想——甚至不止于美学思想，包括他的人类学、社会学思想与席勒都有渊源关系。马克思吸收了席勒的“异化”思想，“完美的人”、“全面的人”的思想，并将席勒的美学思想扩展为一种社会理想，并从现实社会结构分析入手发现了这种社会理想终将实现的必然性。在这一点上，马克思从根本上继承了席勒，同时也从根本上否定了席勒。

第二节 黑格尔的美学思想

说黑格尔（1770～1831）是康德和谢林的学生应该是有道理的，尽管后者在事实上曾与黑格尔同窗共读。康德是德国诸哲学大师中第一个将形而上学加以扬弃，并建构了包含着辩证精神的哲学体系的人，也正是在这个意义上黑格尔才不能不成为康德的门徒，——尽管他在辩证体系的系统化、严密化方面大大超过了康德。在谈到康德的“纯粹的统觉”时黑格尔写道：“无疑地，康德这种说法，已正确地道出了所有一切意识的本性了。人的努力，一般讲来，总是趋向于认识世界，同化（anzueignen）并控制世界，好像是在于将世界的实在加以陶铸锻炼，换言之，加以理想化，使符合自己的目的。”^①在这里黑格尔肯定了康德认识论中主、客体相互赋予、相互改造的辩证思想。但是黑格尔对于康德将认识的这种双向作用的基本前提归结为一种纯粹的主观活动则表示不满，因此他又说：“但同时还须注意，那使感觉的杂多性得到绝对统一的力量，并不是自我意识的主观活动，我们可以说，这个同一性即是绝对，即是真理自身。这绝对一方面好像是很宽大，让杂多的个体事物各从所好，一方面，它又驱使它们返回到绝对的统一。”^②这样一来黑格尔就在超越康德，摆脱康德的奋力搏斗中不知不觉地和他的同学——小他5岁却早他20年成名的谢林——走上了相同的道路。尽管在理论的完备性、丰富性，辩证法的成熟性方面，黑格尔远远超越了谢林。

① [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982年版，第122页

② [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982年版，第122页

康德的认识论实际上是以高扬人的主观能动性为特征的，这与他在《实践理性批判》（伦理哲学）中所讲的应把人自身作为目的，而非手段的思想是一致的。这当然是革命的资产阶级精神之表现。但到了谢林，特别是黑格尔，也许与他们政治上的日趋保守相关，人的精神力量在他们的哲学著作中不再像在康德和席勒那里那样重要，那样作为核心而存在了。人的理性外化为一种神秘的精神实体——绝对同一、绝对精神了，它是宇宙之本原，世界之始基，人类之本体。在这种超自然、超人类的巨大力量面前，人显得过于渺小了。在康德那里，人是主动的，自律的，没有任何一种力量可与人的精神相对峙，因而人有崇高感；在黑格尔这里，人受必然所支配，是受动的，他律的，因而丧失了崇高感。

因此，在康德美学里，美的本质被视为审美主体诸心理机能的协和一致；在席勒那里，审美活动的价值在于使人得到全面发展（感性与理性相弥合）；而在黑格尔这里，审美活动——勿宁说艺术活动，因为在黑格尔美学中艺术活动处于核心位置——的存在价值在于它是人的自我意识、自我观照的方式。他写道：“……艺术的普遍而绝对的需要是由于人是一种能思考的意识，这就是说，他由自己而且为自己造成他自己是什么，和一切是什么。自然界事物只是直接的，一次的，而人作为心灵却复现他自己，因为他首先作为自然物而存在，其次他还为自己而存在，观照自己，认识自己，思考自己，只有通过这种自为的存在，人才是心灵。”^①黑格尔的这种观点，与康德、席勒对审美活动的高扬相比，显然是逊色多了。那种光芒四射的人性价值，在这里有些黯淡了。但是，黑格尔依然是从人的角度出发来探讨艺术价值的，因而他自有不同他人的独到发现。黑格尔第一次深刻揭示了艺术的本质特性之一：它是人类自我意识的方式之一。这是具有重要意义的美学思想。

根据马克思和恩格斯的观点，意识和自我意识乃是人区别于动物的主要标志。正因为人具有意识和自我意识，他才能够自由自觉地进行活动，才能从事真正意义上的劳动。人的意识是指向外界的，是人对客观世界——大到宇宙洪荒，小到原子结构的认识，包括天文地理、物理、化学等自然科学；人的自我意识是以人的自身为对象的，确切地说是以人的行为活动，尤其是人的精神状态为对象的。具体包括人类学、社会学、伦理学、人本哲学、宗教、艺术等部门。人的自我意识有三大类别，一是理论形态的自我意识，那是对人的抽象认识，以概念、判断、思想观念的形态存在；二是宗教形态的自我意识，这是一种对被歪曲、变形或者异化了的人的本性的把握，它以信仰的方式存在；三是艺术形态的自我意识，它是对人的物质存在与精神存在、人的感性与理性、人的外在与内在、人的静与动、情与理等因素的整体把握，它以一种外在化了的

① [德] 黑格尔：《美学》第1卷，朱光潜译，商务印书馆，1982年版，第39页

感受和体验的方式存在。黑格尔清醒地把握到了艺术的这种本质特征，作为一种对自我意识的意识，黑格尔美学是超出前人的。

也许是为了整个体系的严密性，黑格尔将艺术的目的规定为以感性显现真实，亦即显现理念，这当然是一种理性主义表现，但由于黑格尔理性主义是蕴含着辩证法的，因此它并不排斥感性，相反，他所要表现的理念“可以理解为理性（即哲学上真正意义上的理性），也可以理解为主体——客体；观念与实在，有限与无限，灵魂与肉体的统一；可以理解为具有现实性于其自身的可能性，或其本性只能设想为存在着的東西等等。”^①黑格尔所说的这种“真实”或“理念”，乃是指整体的存在，其中也包含着人的感性与理性的统一。因此，黑格尔把握到艺术作为人的自我意识方式的特性，并非将艺术与认识活动归为一类，也不是对康德、席勒等人本美学家所强调的艺术本性的视而不见。他虽然不像康德特别是席勒那样将艺术视为可以重塑人的灵魂，甚至重塑一个全新的整体人的伟大力量，但他也充分注意到了艺术与人的需求相应的对人的功能（而不是对社会或政治的功能，强调不强调艺术对人的功能乃是人本美学与非人本美学的重要标志）。他写道：“艺术表现的普遍需要所以也是理性的需要，人要把内在世界和外在世界作为对象，升到心灵的意识面前，以便从这些对象中认识他自己。当他一方面把凡是存在的東西在内心里化成‘为他自己的’（自己可以认识的），另一方面也把这‘自为的存在’实现于外在世界（“自为的存在”指人的思想——引者的意见），因而就在这种自我复现中，把存在于自己内心世界里的東西，为自己也为旁人化成观照和认识的对象时，他就满足了上述那种心灵自由的需要。”^②在这里，当黑格尔不得不涉及艺术对人的效应时，他实际上是离开思辨哲学的严密逻辑演绎，而在刹那间向经验，向赤裸裸的个人内省式体验跨了一步。人的“心灵自由”，这是最纯粹的体验性用语，它只能来自于人对自身的反观，而不可能来自纯理性的设定。（其实任何一个运用概念，制造概念，靠逻辑演绎建构理论大厦的哲学家，都不时地向自己的经验——内省体验求助，康德、费希特、谢林、黑格尔，莫不如此）也恰恰在这里，黑格尔美学透露出人本精神。因此，尽管黑格尔取之于康德和席勒的主要是他们关于感性与理性、普遍与特殊、自由与必然、心灵与自然的矛盾统一的辩证法，而不是他们对人的价值和力量的高扬，但黑格尔美学也毕竟还流有德国人本主义美学的血液。在黑格尔描述的这种主体客观化、客体主观化的双向建构的艺术创作过程中，人的心灵进入自由之境，在物我同一的自我观照之中获得了美感享受。这种观点是典型的德国古典美学的观点，与康德的心灵诸机能协和一致的思想一脉相通。

① [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1982年版，第400页

② [德] 黑格尔：《美学》第1卷，朱光潜译，商务印书馆，1982年版，第40页

同时,有必要指出,马克思在论及审美活动的心理基础时,也同样继承并发展了这一见解。

马克思受益于黑格尔乃是举世皆知的常识,在哲学体系上是这样,在美学思想上也同样是这样。但是马克思的哲学体系可以看做对黑格尔哲学的积极扬弃,而马克思的美学却并非如此。在美学上,马克思只是在一定程度上接受了黑格尔思想的某些因素。黑格尔给予马克思以较大影响的一是异化与复归思想,二是对象化和自我观照思想。

在黑格尔那里,异化是绝对精神作为一个过程发展变化的方式。黑格尔认为,绝对精神(理念)的发展运动有三个阶段,开始是逻辑阶段,此时绝对精神以纯概念的形态存在着,在这一阶段绝对精神仍不停运动变化着,到一定程度绝对精神否定了自身转化为自然界,这种转化,用黑格尔的话来说,便是“异化”或“外化”。自然阶段通过由低级到高级,由无机到有机的运动变化,产生了具有精神世界的人,于是绝对精神又否定了它的异化了的的存在物——自然,回归到自身(通过艺术、宗教、哲学三个阶段)。由此观之,“异化”在黑格尔的哲学中带有不得已而为之的味道,是事物向自己的反面转化。到了马克思那里,黑格尔的异化思想也随同他的整个体系得到了彻底改造。马克思借用这一思想来概括在某种特定的社会形态中,人的劳动、人与人、人的本性,如何向相反的方向转化。异化使人畸形发展因而丧失了审美能力;人的美感的丰富化,则与人的全面发展即对异化的克服直接相关。正是在这一点上,马克思将审美与人的本性、人的发展联系起来了。他把黑格尔的绝对精神的自我复归改造为人的本性的复归,即人的全面发展。由于克服异化、达到人性复归需要人的自我改造和对现实的改造,于是,“复归”的思想在马克思这里便具有了革命的性质。这与黑格尔的绝对精神的自行运动是有根本区别的。

“本质力量的对象化”是马克思所接受的黑格尔思想的又一个重要方面。黑格尔的辩证法使他深刻把握到作为主体的人与客体发生关系时的双向作用。不仅对象为人所认识,成为人的内在现实,而且人的内在现实也在对象上留下印迹:人对象化了。他曾举儿童将石块抛到水中然后观看水中呈现的圆圈例子,用以说明人的本性中就有一种通过改变对象来使自己的力量对象化,并从而观照自身的冲动。马克思从实践的角度,将黑格尔的观点加以发展。马克思认为人类与自然的“交换”过程中,人使自然“人化”了,而这种“人化”也就标志着“人的本质力量”的对象化。人的任何一种能力都是在对象化过程中实现并发展的。人的美感的产生也正是人的本质力量对象化的直接成果之一。如果说,黑格尔的“对象化”思想还只是建立在对人的精神活动的把握上,那么马克思则将这一思想放回到人的现实活动中,使之与人对客观世界的改造联系起来,所以审美活动在黑格尔那里仅作为一种自我意识的形态而存在,而在马

克思这里，则成了人的全面发展，人性的复归过程中重要的一环了。

黑格尔给予马克思的影响还有一个非常重要的方面，这就是将世界上一切事物都看成是一个相互联系的整体，而且是时时处于发展变化中的一个过程这一伟大的辩证法思想。马克思在人类发展演变的历史进程中来考察美感和人的其他感觉的发生过程的思路就是这一辩证法思想的表现。

第三节 费尔巴哈的美学思想

在中国人的心目中费尔巴哈似乎只是一个机械的唯物主义者，其实费尔巴哈以其思想的丰富性和伟大的批判精神，在德国古典哲学中占据举足轻重的位置。如果说自康德以下的德国古典哲学家们已开始了对传统形而上学的清算，那么到了费尔巴哈则将这种清算推向顶峰。费尔巴哈的哲学正是德国古典哲学向马克思实践哲学转变的中间环节。

在人们谈到费尔巴哈的历史功绩时，往往首先指明他对宗教神学的批判。这的确是他的哲学的核心。以往的反宗教哲学家们（如文艺复兴时期的荷兰哲学家爱拉斯谟——著有《愚神颂》等，18世纪英国哲学家休谟——著有《人性论》、《人类理智研究》等，以及法国启蒙哲学家爱尔维修、霍尔巴赫等人）大多都以愤怒的情感对宗教神学加以严厉的否定和无情的嘲笑，而对宗教的本质却很少深入剖析。费尔巴哈的功绩在于从人类自我意识发展的角度，深刻揭示了宗教的本质与人的本质的同一性，从而使宗教批判达到了空前的深度。在《基督教的本质》（1841年初版）一书中，费尔巴哈对人的本质与宗教本质之关系，对上帝受难、复活、上帝创世、宗教信仰等一系列基督教的根本问题做了系统分析批判。他指出：“宗教是人类精神之梦。但是，即使在梦中，我们也不是处身于虚无或天空之中，而是仍旧在地上，仍旧在现实界之中；只是在梦中，我们不是在现实性和必然性之光辉中看到现实事物，而是在幻觉和专擅之迷人的假象中看到现实事物。”^①正因为如此，人们在与现实对象的关系中，意识与自我意识是分开的，而在与宗教对象（上帝、彼岸世界）的关系中，人的意识与自我意识的关系则是融合为一的——他既是在把握对象，同时又是在把握自身。（艺术的本质恰好亦在于此）于是在费尔巴哈看来，宗教的本质不过是人的本质的反映，或者说是人的异化了的本质。这就是费尔巴哈宗教批判的结论。

对于我们今天的学术研究而言，费尔巴哈的主要价值并不在于他对宗教本质的剖析，而在于他对德国古典哲学的批判。德国古典哲学至黑格尔而集大成，

^① [德] 费尔巴哈：《基督教的本质》第二版序言，见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆，1984年版，第17～18页

费尔巴哈正是在对黑格尔的批判中完成了自己的哲学体系的，只是由于费尔巴哈的体系刚刚完成，另一个更丰富、更深刻的哲学体系——马克思的辩证唯物主义和历史唯物主义就诞生了，在后者的强大光芒照耀下，费尔巴哈就显得黯然失色了。这对费尔巴哈而言当然是一个不幸，但对人类精神的发展而言却是大幸。尽管如此，费尔巴哈对黑格尔及整个德国古典哲学的批判仍有其不可磨灭的历史意义，尤其是我们对马克思的哲学和美学思想进行研究时，就更是如此。可以这样来表述：不了解德国古典哲学就不会发现费尔巴哈的伟大，而了解费尔巴哈，也就难以发现马克思的伟大价值。

费尔巴哈对黑格尔的批判与对宗教神学的批判有直接联系。费尔巴哈认为，从斯宾诺莎到谢林再到黑格尔，这是思辨哲学发生、发展、完成的轨迹。为什么康德、费希特这样的大家均被排斥在“思辨哲学”之外呢？这是因为，康德虽设定一个“物自体”作为世界之本原，但它却并不创造世界，并不是一种精神实体，而仅仅是一个不可知的、自在的客观实体。至于世界在人们心目中的样子，则是人的主观能力（先验理性原则）对客观材料加以梳理的结果。费希特正是由此出发建立了以“自我”为核心的主观唯心主义哲学。其核心命题是“自我设定非我”，因此也就排斥了在冥冥中起作用的那种神秘的精神力量存在的可能性。而斯宾诺莎就不同了，他设定“神”（不同于宗教之神）作为“唯一实体”，一切均包含在“神”之中，它涵盖一切，控制一切，是一种神秘的外在力量。谢林则设定一个“绝对的同一性”来作为创造一切，限定一切的能动本原，它较之斯宾诺莎的“神”更实体化了。到了黑格尔则将斯宾诺莎之“神”，谢林之“绝对同一”发展为一种自在自为的更高的精神实体——绝对精神，它自身的演变过程创造了自然界、人类，创造了人的精神并在其中获得显现与回归。可见费尔巴哈的所谓“思辨哲学”乃是指那种预先设定一种外在于人和自然界的精神实体，然后将人类与自然界的发展变化理解为这种精神实体的外在化、演化的过程的哲学。

费尔巴哈认为，这种“思辨哲学”与宗教神学有着相同的本质。他指出：“黑格尔的逻辑学，是理性化和现代化了的神学，是化为逻辑学的神学。……世界上的一切事物可以在神学的天国里再现，自然中的一切事物也可以在神圣的逻辑学的天国里再现……。”又说：“神学的本质是超越的，被排除于人之外的人的本质。黑格尔逻辑学的本质是超越的思维，是被看成在人以外的人的思维。”因此，“神学是对于幽灵的信仰。不过普通神学有它的感性想象中的幽灵，思辨神学（即思辨哲学——引者）有它的非感性抽象中的幽灵。”^①这样，费尔巴哈就

^① [德] 费尔巴哈：《关于哲学改造的临时纲要》，见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆，1984年版，第101～102页

将其哲学批判与神学批判统一起来了，并且的确抓住了黑格尔以及他以前的斯宾诺莎、谢林等人的致命弱点，在他们的无神论哲学中的确依稀可见改头换面的“上帝”的影子。

当然无可否认，由于费尔巴哈过于将目光集中在思辨哲学的这种弱点上，因此对黑格尔等人哲学中有价值因素，尤其是谢林和黑格尔的发展观和辩证法未予以应有的注意，从而为马克思留下了进一步批判德国古典哲学的余地，而他自己也无可逃避地成了哲学批判的对象。

费尔巴哈对思辨哲学的批判，实际上是自康德开始的对传统形而上学清算工作的继续，不过他的清算对象已不是唯理主义和经验主义，而是存在于德国古典哲学中的形而上学倾向。对各种各样的精神实体的否定乃是这一清算的直接成果。在此基础上，费尔巴哈却又发展了德国古典哲学中的人本主义因素，终于形成自己的人本主义体系，这则是他清算形而上学的间接成果。费尔巴哈的目标就是将神学——包括思辨神学还原为人本学，将上帝的本质还原为人的本质。他指出：“基督曾经是作为人而体现了人的本性。信仰基督便是信仰人。”^①在他看来无论是将人的本质异化为上帝的神学，还是将人的思维异化为非人的思维的思辨哲学都解决不了人、社会和世界的根本问题，只有着眼于有限事物——“这个人”、“这件事”、“这种东西”，亦即具体的人和事，才能真正弄清楚有限与无限、人与世界、人的肉体与人的精神的复杂关系。他写道：“实在，理性的主体只是人。是人在思想，并不是我在思想，并不是理性在思想。因此新哲学并不是以自为的理性的神圣性亦即真理性为基础，而是以整个人的神圣性亦即真理性为基础的。换句话说：新哲学诚然也以理性为基础，但是这种神圣性的本质乃是人的本质；所以新哲学并不是以无本质、无色彩，无名称的理性（即思辨哲学的抽象理性——引者）为基础，而是以饱饮人血的理性为基础的。因此，如果旧哲学说：只有理性的东西才是真实的和实在的东西，那么新哲学则说：只有人性的东西才是真实的实在的东西；因为只有人性的东西才是有理性的东西；人乃是理性的尺度。”^②这段论述可视为费尔巴哈超越传统形而上学的集中表现。在这里，不仅神性失去了任何存在价值，而且理性——从文艺复兴到启蒙哲学以至思辨哲学的理性，也同样毫无意义。因为在以往的形而上学中，理性已化为一种抽象的、独立存在的虚假概念。在这里，只有活的人、有血有肉的人的生命存在，当然也包括他的理性才有现实性。费尔巴哈终于摆脱了形而

① [德] 费尔巴哈：《说明我的哲学思想发展过程的片断》，见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆，1984年版，第229页

② [德] 费尔巴哈：《未来哲学原理》，见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆，1984年版，第180～181页