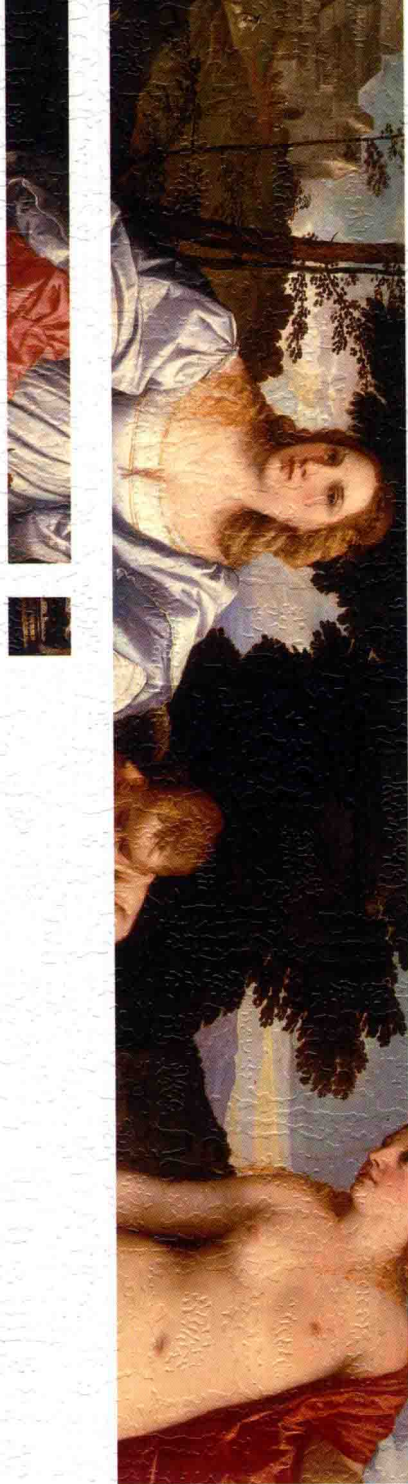


刘
琼
著

神圣与世俗

唯美主义的价值意向



中国社会科学出版社

刘
琼
著

神圣与世俗

唯美主义的价值意向



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

神圣与世俗: 唯美主义的价值意向 / 刘琼著. —北京: 中国社会科学出版社,
2017. 3

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8829 - 3

I. ①神… II. ①刘… III. ①唯美主义—研究 IV. ①I109.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 200290 号

出版人 赵剑英
选题策划 慈明亮
责任编辑 慈明亮
责任校对 冯英爽
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2017 年 3 月第 1 版
印 次 2017 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 13.75
插 页 2
字 数 201 千字
定 价 52.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

本书由2011年度重庆市社会科学规划后期资助项目
(批准号: 2011HQZZ11) 及教育部“留学回国人员科研
启动基金”(教外司留[2012]1707号)资助

纪念余虹老师

目 录

导言	(1)
第一章 两希文化与唯美主义的价值意向	(13)
第一节 两希原则与文艺复兴	(14)
第二节 形式的未完成性	(19)
一 文化的断裂与连续	(19)
二 未完成性:认同与拒绝	(26)
三 未完成性与“圣性”	(35)
第三节 形式与内容关联中的价值意向	(38)
第四节 调和中的神圣与世俗	(46)
第五节 分寸感与整体性	(52)
第六节 小结	(63)
第二章 内容:在神圣与世俗之间	(65)
第一节 巴塔耶之谓圣性	(65)
一 人化:动物性与圣性	(65)
二 至高性瞬间与两性性领域	(69)
第二节 王尔德:色情的圣与俗	(77)
一 色情之圣性	(77)
二 违禁色情与肉感色情	(80)

三 色情的美与丑	(95)
第三节 王尔德:滥费的圣与俗	(105)
一 圣王的权力	(105)
二 自毁与成圣	(108)
第四节 于斯曼:唯美颓废主义色情与天主教 神秘主义色情	(121)
一 历史与现实中的违禁色情	(121)
二 悖论的美:颓废派与天主教	(127)
第五节 小结	(134)
第三章 形式:美的朝圣	(136)
第一节 康德与形式主义美学	(136)
第二节 形式·理性·神圣	(140)
第三节 形式与道德	(148)
一 善的世俗化:从基督教道德到新教功利道德	(148)
二 美的神圣化:形式与功利道德	(155)
第四节 形式与市场	(175)
一 装饰艺术与装饰风艺术	(178)
二 形式主义的嬗变	(183)
第五节 小结	(190)
第四章 余论:上帝·唯美·市场	(192)
主要参考书目	(203)
后记	(212)

导 言

本书的主导问题是“唯美主义的神圣与世俗价值意向”。自19世纪以来，唯美主义因与颓废主义、形式主义的关联而声名狼藉，而在后现代语境中又因与消费审美主义的牵连而遭人诟病。本书将讨论唯美主义的神圣与世俗双重价值意向，目的是挖掘唯美主义最有意义的精神价值，对作为艺术思潮和文化运动的唯美主义进行新的阐释，由此与流俗的误解论辩。

从广阔的历史视野看，唯美主义运动乃是西方现代性进程的基本走向之一，它既表现为特定的艺术思潮与艺术实践，又表现为更为广泛的文化运动。作为艺术思潮与艺术实践，唯美主义是对艺术独立的现代性诉求的回应，这种回应推动了文学艺术对自身独立的自觉与自省。作为一场文化运动，唯美主义的历史文化意义更不容忽视。唯美主义“为艺术而艺术”的脱俗姿态包含强烈的反世俗野心。这是以“神圣”的美对抗西方的现代性进程，尽管“为艺术而艺术”确实不过是现代性的产物。本书力求在西方现代性进程的背景上，从艺术思潮和文化运动两个方面，并关联两个方面，来探讨唯美主义所具有的世俗与神圣价值意向。

—

本书所以选取这样关联和贯通的视角，首先基于对之前唯美

主义研究的一种判断。^①事实上，自唯美主义发生以来，人们对唯美主义便有着持续的兴趣，有关唯美主义的研究不断有所推进。

20世纪80年代以前，对唯美主义的研究主要侧重思想史研究，具体而言可以归属于艺术思想史、美学史研究，涉及的主要对象是唯美主义的美学观念和文学思想，以及这类艺术思想在创作领域中的实践。这一时期处于主导地位的研究倾向，除了传统的考据和传记研究外，主要是单一的批评模式，比如审美的或者现代主义的模式。这种批评模式较多关注个别作家作品研究，较少将唯美主义作为整体性的文艺思潮和文化运动进行研究。这一时期唯美主义的研究者也大多是某一作家的权威学者，比如专门研究佩特和王尔德的沃尔夫冈·伊塞尔^②等。这类研究大多将英国文学史上19世纪后半期这一时段视为过渡时期，唯美主义或者被看成此前浪漫主义文学的后绪，比如马雷欧·普拉兹的《浪漫的痛楚》^③等；或者被认为是20世纪英美现代主义文学的前奏，比如马尔科姆·布拉德伯里和詹姆斯·麦克法兰编的论文集《现代主义：1890-1930》^④等；或者两者都是。

大约20世纪80年代以后，受“文化研究”的影响，对唯美主义的研究更多关注唯美主义者生活艺术化实践方面的内容，可以归为文化史研究。这类研究超越了仅仅局限于思想史研究的个别批评模式，从较广阔的社会历史层面理解唯美主义的文化含

① 本部分对唯美主义研究现状的分析，国外唯美主义研究部分的介绍参考了周小仪《唯美主义与消费文化》，北京大学出版社2002年版，“绪论”第1—14页。特此说明并致谢。

② Wolfgang Iser, *Walter Pater: The Aesthetic Moment*, trans. , David Henry Wilson, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987.

③ Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. , Angus Davidson, London: Oxford University Press, 1951.

④ Malcolm Bradbury and James Mcfarlane, eds. , *Modernism: 1890 - 1930*, London: Penguin, 1976.

义。此后，学界对唯美主义的研究由侧重于形式文本分析和具体作家作品研究转向侧重分析文本之外的社会历史材料的文化研究模式。文化研究对唯美主义的关注大致分为两个主要方面：一是关于唯美主义与社会大众、商品文化和文学市场之间关系的探讨，代表著作和文章包括雷吉尼亚·加尼尔的《市场的田园诗：王尔德与维多利亚时代的大众》^①、周晓仪的《唯美主义与消费文化》（北京大学出版社 2002 年版）等。这些开拓性的研究著文对唯美主义生活艺术化实践与当时社会经济形态的多种关联做了学理审视与分析，把作为社会文化运动的唯美主义与其具体历史处境结合起来，并延伸至当下消费社会进行考察，拓展了唯美主义的研究论域，加深了对唯美主义的理解。二是较为晚近出版的著作发掘出大批过去鲜为人知的唯美主义者，并从视觉文化、欲望观念、心理分析、女性主义等不同角度探讨了唯美主义的复杂性质，比如，谢弗和索米亚迪斯主编的《女性与英国唯美主义》^②等。这些研究也都更多关注唯美主义者的生活艺术化实践，并借鉴各种新理论重新透视唯美主义及其社会文化意义，不断丰富唯美主义研究。

另一方面，传统模式的研究也还继续存在，尤其在国内唯美主义研究中。比如，对唯美主义从思想史的角度进行的研究（薛家宝的《唯美主义研究》，天津社会科学院出版社 1999 年版）；对唯美主义形成要素的研究（康德美学、东方文化、同性恋等）；对唯美主义、颓废主义等艺术思潮进行精细区分；借用各种新理论（女性主义、心理-精神分析等）分析唯美主义作品的内容表现；对唯美主义作品形式要素和审美感性因素的研究；对唯美主义现代性的辨析（认为唯美主义的现代性表现为感性至上、消费

① Regenia Gagnier, *Idylls of Marketplace: Oscar Wilde and the Victorian Public*, Aldershot: Scolar Press, [1986] 1987.

② Talia Schaffer and Kathy Alexis Psomiades, eds., *Woman and British Aestheticism*, Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1999.

主义、分裂的现代人等)；甚至指出唯美主义的矛盾性和王尔德批评理论的后现代特性(陆建德的《声名狼藉的牛津圣奥斯卡——纪念王尔德逝世100周年》，《外国文学评论》2000年第2期)；还有文章(高继海的《从〈文艺复兴〉看配特的美学思想》，《河南大学学报》1996年第6期)提到配特对宗教和艺术的看法；等。总的来说，这类研究虽然论题比较分散，又彼此互有交集，也较难形成对唯美主义更全面的理解和评价，但都提出了新问题，有的甚至尝试突破传统模式研究的局限，是对唯美主义研究的不断推进。

可以说，20世纪80年代以来国内外对唯美主义的研究在很大程度上揭示出唯美主义作为文化形态的复杂性和丰富性，并揭示出唯美主义文艺思想本身、唯美主义文艺思想与其艺术实践以及生活实践之间的诸种矛盾。不过，由于狭义“文化研究”在视野与论题上的局限，其对唯美主义的研究容易流于现象分析，很难在理论层面更加深入。有鉴于此，本书尝试从文化史与思想史的关联上来分析唯美主义，尝试对具有泛欧特性、作为艺术思潮和社会文化运动的唯美主义进行新的阐释，以避免单从思想史角度进行研究上可能的空疏或单从文化史角度进行研究上可能的肤浅。

二^①

本书试图打通思想史研究和文化史研究的主观分界，在深广的历史背景上，参照贯通西方文化史的基督教线索，考察唯美主

^① 本部分对舍斯托夫和巴塔耶及其思想的介绍，主要参考了 Stuart Kendall, *Georges Bataille*, London: Reaktion Books Ltd, 2007, p. 10, pp. 40-42。另参见 Georges Bataille, *Erotism: Death and Sensuality*, trans. Mary Dalwood, San Francisco: City Lights Books, 1986; Georges Bataille, *An Essay on General Economy*, Vol. I: Consumption, Translation of: *La part maudite*, New York: Zone Books, 1988; [俄]舍斯托夫《雅典与耶路撒冷》，张冰译，上海人民出版社2004年版；舍斯托夫《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社1999年版。

义之“美”的神圣与世俗价值意向，以及相应的实践后果和文化史意义。这种考察关注基督教之于西方文化的影响，尤其关注基督教对西方审美文化的影响，以便更好地理解唯美主义。

具体而言，对“唯美主义的神圣与世俗价值意向”的考察将参照基督教神学思想史的发展逻辑，尤其借助 19 世纪以来科学主义冲击下神学思想对“神圣”之要素的不断追问和思考，比如舍斯托夫对基督教非理性神圣要素的强调以及巴塔耶对“圣性”的反思与建构，来重新阐释唯美主义的精神内涵和价值意向。

舍斯托夫的精神血脉承继自陀思妥耶夫斯基和尼采。尽管他同情、支持俄国革命，但上等阶级的出生背景使他那时在新生苏维埃政权下的生活并不遂意，因此流亡到巴黎，并努力获取国际性学术声誉。与巴塔耶相遇时，他已经是一位著名的哲学评论作家，发表过有关尼采、陀思妥耶夫斯基、帕斯卡尔等人的研究著作。在思想方面，舍斯托夫追随陀思妥耶夫斯基，认为人的生活就是在某种悲剧性困境中要求某种不可能的信仰和信心。在他的描述中，全部的生活就是一场忍受，一场没有上帝神恩眷顾的约伯式的忍受；而死亡是生命中突兀的存在，既不可抗拒又难以无视；理想主义的思想——包括科学的理性主义和由神学思想催生的道德体系——不过是对这一残酷事实含糊的、自欺妄想的逃避。因此，思想者首先要摧毁理想主义的幻想和幻觉，恢复人和上帝各自本应所属的不同位置和领域；其次就是要设法理解这些不同的领域。那么人类作为那位不可接近、不可理解的全能上帝的造物和仆人，如何获得道德的生活和有关上帝的经验呢？就此，舍斯托夫既反对理想主义的——因此反对理性的和体系化的——途径，又反对梦想和幻想的途径。从基本的判断——上帝和人各自处在全能与无能和抛弃的相互状态之中——出发，其作品最终以对没有理性基础因此看似没有根基的信仰的深沉而绝望的吁求，来救赎人的困境。这种方案当然根本有别于理性无神论的说教。

而且，舍斯托夫还在尼采的思想中发现了类似的精神，尽管这似乎有点悖谬。他是一位尼采哲学深邃而有取舍的读者，虽然尼采宣称上帝死了，但舍斯托夫只接受了理性上帝之死。这种读法更近似于帕斯卡尔对“上帝之在”的思考：上帝存在，或者说应该有一位上帝，恰恰因为人类理性的有限和人的有限。

1923年遇见舍斯托夫时，巴塔耶刚开始读尼采。他那时的基督教信仰还是以要求和接受信仰的安慰为前提和特质的，虽然这种要求到底没有得到回应（他曾谋求过一种远离世俗的修道生活而无果），因而，舍斯托夫对基督教的这种理解必然让他印象深刻。在那段时间他经常去拜见舍斯托夫，一起讨论哲学问题，经常晚上聊到很晚，长长的夜谈。他们谈及尼采、陀思妥耶夫斯基，谈及帕斯卡尔、柏拉图以及哲学的目的等。很多年后，当巴塔耶回忆起那段日子时曾说，“我的哲学知识的基础是舍斯托夫打下的……他知道如何对我讲解柏拉图才正是我所需要的。”^①这里他表达了对舍斯托夫的钦佩之情，舍斯托夫对他那样一位处于精神困惑中的年轻人的启迪和耐心让他铭记。

某种程度上，巴塔耶一生学术思考中对色情、死亡、滥费、圣性等的持续关注，其基本的出发点也是人的现实困境：一方面是理性、功利、资本这样的主流思想和现实形态所致的20世纪人类的普遍灾难，比如“一战”和“二战”；所以另一方面，他要寻找对抗或者化解灾难的思想和现实形态，比如与主流形态同在却被边缘化、被忽视的要素。他找到了最为直接地对抗理性与功利的“滥费”形态——从一般性对滥费的分析，到对色情与死亡（比如献性等）的分析——通过分辨出这些现实形态所包含的长期被压抑的人的非理性存在样式与要求，并最终借助这样的非理性形态，以纠偏和克服极端功利理性所致的人的现实灾难。在这一思考路径中，还伴有一条个人经验蜕变的线索。

^① Stuart Kendall, *Georges Bataille*, London: Reaktion Books Ltd, 2007, p. 41.

前面提到，巴塔耶早年曾因个人精神困境而求助于传统意义上的宗教生活，他甚至谋求过真正严苛的僧侣修道生活，未果后又转入对基督教会史，尤其是中世纪史的研究；但在另一方面，基于肉身欲望的个人体验以及恰逢其时接触到的尼采、萨德的相关作品，使他开始正视并反思那样的个人内在经验。他觉得，在被视之为可怕而耻辱的色情放纵生活中，包含某种混沌难辨、难以言表的两义性情念和两价性立场。正如他在《爱神的眼泪》（*The Tears of Eros*）中对中国古代一种酷刑（凌迟）场景所做的分析：这种仅仅在虐待狂意味上的色情场面，事实上却揭示了两义性和两价性要素的并在与彼此接近，比如性与死、欢乐与恐惧、对公共律法的违抗与宗教的拯救等。在这些相反要素的相互接近过程中，显露了精神的无尽的反转能力，这是一个从最不可言说的卑劣到最振奋高昂的荣耀的过程，是从最极端的痛苦到最极致的狂喜的解脱、救赎与升华。

由于这样的思考和体验，他便从信靠传统的基督教转入所谓“无神论”。不过正如舍斯托夫对尼采式反基督教的超越，巴塔耶的“无神论”也是一种对尼采的超越。很大程度上，这也可以理解为某种他对自己早年谋求修道生活失败的逆向性的强烈回应。这种回应与其说是彻底舍弃宗教，还不如说是另一种变相的信靠，或者说，他建构了新的宗教信仰——所谓圣性（sacred）。而这里所谓圣性，就是两义性两价性发生的时刻和领域。从中他既能体会原始宗教的更多非理性意味，也能理解经过理性改造后的制度化宗教的理性要素。

按照他自己的另一种阐释，所谓圣性就是完全交流的终极不可能性和与之对抗的逆向运动。这一逆向运动将开启这样一个领域：在其中，不可能性，譬如异质性的、差异性的、神秘的，能够被交流。一般情况下，交流、沟通由语言和理性之力促成，而异质性、差异性更多与个体的独特性相关。通过萨德，巴塔耶看到个体的独特性至少能够充分保存于个体色情生活的内在经验

中。而且是这种独特性相当程度上导致了完全交流的终极不可能，其实就是理性面对非理性的终极无能。而圣性的发生就能够打破这种阻隔，孕育出两义性和两价性，虽然只是在独特个别的瞬间。这本身就是一个悖论。不过，在尼采宣称“上帝死了”以及后来的时代，“神圣”大抵能够以这样的样式存留在人的生存中。

由此对人类命运的关切与思考最终与每个个体独特的内在生活和体验，进而与更基本的人类学、社会学、语言学思考结合起来。浸透滥费情念的色情与死亡等形态，不但可以化解精明算计所致的人类厄运，还能够唤起思想者对人类学、社会学、语言学等领域广被接受的观念进行重新考察与诘问，比如他自己以及福柯等的所为。而且，人类也最终能够在某种仍然可以保留神圣价值的世俗社会之中平衡地、全面地生活。

在巴塔耶这一思想的形成过程中，尽管他自己从未书面提及舍斯托夫的直接影响，但贯穿他一生对尼采的思考和书写却是从理解舍斯托夫对尼采的阅读开始的。和舍斯托夫一样，他也通过对尼采的阅读，重新强调了神圣价值中非理性要素之不可或缺。

此外，巴塔耶思想的形成还有赖于他自己比较繁杂的学术背景和宽泛的研究兴趣。前面提到，在讨论“圣性”时，巴塔耶秉持“完全交流的终极不可能性”这样的看法，但他也坚持在“圣性”的时刻破解那种不可能性。而且，现实生活中他很乐于、也受益于交流。通过舍斯托夫他重新认识尼采，甚至萨德；通过 Alfred Métraux 他研读了涂尔干和莫斯；由于另外两个朋友 Michel Leiris 和 André Masson，他又走近了超现实主义运动；他的心理分析医生 Adrian Borel 介绍他研读弗洛伊德；科热夫（Alexandre Kojève）让他重新理解黑格尔^①。这些思想渊源既成为他学术研究的背景，也是他一生学术兴趣的指向。由于这样繁复的跨学科

^① Stuart Kendall, *Georges Bataille*, London: Reaktion Books Ltd, 2007, p. 10.

的探究，巴塔耶对人类处境与出路的反思就不像舍斯托夫那样悲观。而且，他不仅是思想者，还是行动者，当然这也是法国知识分子的传统特质之一。他曾亲自组建过几个学术团体，亲自实践他自己的精神主张（比如“the practice of joy before death”）。这样，巴塔耶有关“圣性”的思想当然不同于舍斯托夫，他的“圣性”观念必然浸透着现世感和现代性，但又必然力图超越之，从而呈现为一种后现代形态。而且他的这一思考方向也是西方后现代主义思想（事实上，很多后现代思想者都受惠于巴塔耶的思考，比如罗兰·巴尔特、福柯、克里斯蒂娃、德里达等）和基督教神学思想的方向（比如鲁道夫·奥托对理性要素与非理性要素的并置与肯定等）。

总之，如果说舍斯托夫有关“神圣”的思考是通过找回并强调非理性的神秘要素而意图矫正人类理性的偏执，一条相对纯粹的“复古”之路的话；巴塔耶有关“圣性”的思考却是从理性从发，以理性为前提的，它囊括并超越了理性。因此巴塔耶之论“圣性”就并不是纯粹的复古，而更是一种创构，虽然又带有解构的意味。本书之所以将他们有关“神圣”与“圣性”的思考作为理解唯美主义“神圣”与“世俗”价值意向的理论资源，就是基于两者有关“神圣”与“世俗”的思考既一脉相存，又有这样前后的发展和不同。

三

本书的论述策略是借助“形式”与“内容”这对范畴来展开，分析唯美主义内容和形式各自体现的神圣与世俗价值意向。因为唯美主义的价值意向最为集中地体现在唯美主义者对这两个范畴的独特态度上。

形式与内容（质料）是西方哲学和艺术哲学最基本的一对范畴，一般文艺理论也借鉴这对范畴建构理论和分析作品。

相对于形式而言，质料是更基本的要素，是实存的原初形态，是现实的、也是个别的存在，是包含非理性要素的存在形态。而形式，与内容并举正是要突出其与内容的不同，突出其理性属性。延伸到艺术领域，形式很大程度上就是对实存（质料）赋形的能力，是人的理性能力。在文艺创作中，大致就是美的创造力的称谓。当然这是一种粗略的界定，事实上，没有人能够彻底分断文学艺术的形式与内容。在强调形式与内容既区别又关联的层面上，本书将内容—形式作为分析架构的概念来源可以追溯到亚里士多德。之所以引证亚里士多德，因为在亚里士多德，形式与质料本没有截然分断。在他的《形而上学》中，有两卷论及形式—质料的区分以及与他所谓本体的关系。亚里士多德通过划分存在的类型将本体定义为基本存在，同时就区分了质料与形式，并将两者关联在本体以及存在这样的概念中。所以在亚里士多德，本体这一概念不同于柏拉图，本体不是纯粹的形式或一般，而是与个别或个体结合着，这个个别或个体当然包含质料要素。总的来说，虽然《形而上学》不同卷之间有一些冲突或不一致，但大致上可以看出在他的思想中，形式—质料并不像在柏拉图思想中那样被断然区分。^① 不过，基于研究分析的需要，分断又总是不可避免。

本书以此分断为大体架构，分别从内容与形式两个维度辨析唯美主义所意向的神圣与世俗精神价值。在此，形式所体现的理性品质很大程度上契合于一种世俗化的立场与实践，而内容或质料相对更能体现非理性的神圣立场。这一判断，依据了第二部分对较前沿的基督教神学思想的介绍。此种思想认为，神圣最基本的层面是非理性的层面。比如舍斯托夫从基督教的源头（舍斯托

^① 参见〔古希腊〕亚里士多德《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆1959年版；〔美〕加勒特·汤姆森、马歇尔·米纳斯《亚里士多德》，张晓琳译，中华书局2002年版，第51—69页。