

西方美学史

下 卷

朱 光 潜 著

(本书供高等学校文科有关专业使用)

人 民 文 学 出 版 社

一九六四年·北京

西方美学史(下卷)

人民文学出版社出版 (北京朝内大街320号)

北京新华印刷厂印刷 新华书店发行

书号 1777 字数 263,000 开本 850×1168 毫米 $\frac{1}{32}$ 印张 $11\frac{7}{8}$ 插页 2

1964年8月北京第1版 1964年8月北京第1次印刷

印数 0001—8500册

定价 (4) 1.15 元

目 录

第三部分 十八世紀末到二十世紀初

甲 德国古典美学

第十二章	康德	3
第十三章	歌德	61
第十四章	席勒	88
第十五章	黑格尔	121

乙 其他流派

第十六章	俄国革命民主主义和现实主义时期美学 (上) 別林斯基	167
第十七章	俄国革命民主主义和现实主义时期美学 (下) 車尔尼雪夫斯基	213
第十八章	“审美的移情說”的主要代表: 費肖尔, 立 普斯, 谷魯斯, 浮龙·李和巴希	250
第十九章	克罗齐	282

丙 結束語

第二十章	关于三个关键性问题的历史小結	307
	一 美的本质問題	

二 艺术典型

三 浪漫主义和现实主义

附录：简要书目 372

第三部分

十八世紀末到
二十世紀初

甲 德国古典美学

第十二章 康德

一 康德的哲学思想体系

康德(Kant, 1724—1804)处在德国启蒙运动的高潮, 他的历史背景和文克尔曼与莱辛的基本上还是一样。但是由于当时德国政治分裂状况下各小国和小城市的闭塞孤陋, 康德突出地脱离了现实。再加上当时德国大学在莱布尼茨、沃尔夫派理性主义哲学统治之下, 哲学的研究一直充满着玄学思辩的经院气息。在这种学风影响之下, 康德一直就只坐在书斋里玄想, 几乎不很感觉到当时欧洲正在发生的重大变动。尽管他不满意德国封建制度, 他并不赞成用即将到来的法国革命那种暴力方式去改革现状, 只倾向于改良妥协, 而且对十八世纪法国启蒙思想的唯物方面和革命方面都是抗拒的。所以他虽生在启蒙运动的高潮中, 他的思想基本上却是与启蒙运动背道而驰的。他承认神、灵魂不朽, 自由意志之类传统概念都是无法证实的, 却又主张为着使实践道德活动具有最高的指导原则, 还必须假定它们的存在。他虽然承认物自体的存在, 承认物质世界是经验和感性知识的来源,

却又认为要使知識可能，就必須假定人心中先天就有一些先驗范疇，而知識所能达到的只是現象而不是本体或物自体，本体却是不可知的。所以他在哲学上的基本立場是以主观唯心主义为主要方面的二元論、不可知論以及理性化的有神論。但是他的思想中也有些因素，違背了他本人的意旨，終于促进了启蒙运动而使他成为浪漫运动在哲学方面的奠基人。这些因素主要地是他关于天才、自由、主观創造、人性尊嚴的見解。这些見解符合当时资产階級个性发展的要求，所以起了推动历史前进的作用。

康德处在近代西方哲学发展中的关键性的轉折点。前此西方哲学思想分为两大派，一派以先天的先驗的理性为客观世界和人类知識的基础，这就是以德国莱布尼茨和沃尔夫为代表的理性主义派；另一派承认物质的独立存在，主張一切知識都从感性經驗开始，这就是以英国洛克和休謨为代表的經驗主义派。这两派的对立是鮮明的，斗争是尖銳的。近代西方哲学史可以說主要是这两派的斗争史。这种斗争在大体上是唯物主义与唯心主义的斗争，但也不可簡單化为只是这两种陣綫的斗争，因为經驗主义和理性主义各有其唯心的方面和唯物的方面。爭執的基本問題在于經驗派只承认感性世界，理性派却主張更为基本的是超感性的理性世界。这个基本分歧表現于認識論方面，則为經驗派认为一切知識都以感性經驗为基础，而理性派却认为沒有先驗的理性基础，知識就不可能；表現于方法論方面則为經驗派只用因果律来解釋世界，而因果（如休謨所主張的）只是在經驗中所发見的先后承續的一致性，而理性派則把原因概念列在先天的理性范疇，而且在解釋世界中还須加上另一个理性概念，即目的論，世界以及其中一切事物仿佛都是經過設計的（天意安排的），在研究它們时就不但要追問它們的原因，还要追問它們

的目的。这两派不无互相影响之处，但就总的趋势来说，对立仍是鲜明的。到了康德，近代西方哲学思想就达到了关键性的转变，他企图从主观唯心主义的基础上来调和理性主义与经验主义。现在先对康德美学的哲学基础作一番简赅的说明。

关于康德的哲学体系，首先应该指出的一点就是：他的研究对象不是现实世界，而是人对现实世界的认识功能和实践功能，不是客观存在而是主观意识。依传统的分类，他把人的心理功能分为知、情、意三方面。他虽承认这三方面的互相联系，而在研究中却把它们严格割裂开来，分别进行分析。在他的三大批判之中，第一部《纯粹理性的批判》实际上就是一般所谓哲学或形而上学，专研究知的功能，推求人类知识在什么条件之下才是可能的；第二部《实践理性的批判》实际上就是一般所谓伦理学，专研究意志的功能，研究人凭什么最高原则去指导道德行为；第三部《判断力的批判》前半实际上就是一般所谓美学，后半是目的论，专研究情感（快感或不快感）的功能，寻求人心在什么条件之下才感觉事物美（美学）和完善（目的论）。这三大批判合在一起就组成了一套完整的体系。

在方法上康德认为“批判”是和“教条主义”对立的。假定知识可能就是“教条主义的”，“批判”就要追问知识是否可能和如何可能。在解决这个问题时，康德并不曾考虑到知识在实际经验中情形如何，只考虑就理性分析来说，知识的情形应该如何，换句话说，他所追问的不是知识的内容而是它的形式。因此，知识在他的哲学系统中失去了一切现实联系和历史发展过程所带来的特殊性质。他用形式逻辑的方法，单纯从形式方面去考察人的知情意三方面的功能。这种“批判”方法和他哲学上的主观唯心主义和不可知论是密切相关的。

康德的总目的是在知情意(即在哲学、伦理学、美学)三方面都要达到理性主义与經驗主义的調和;用邏輯术语來說,他要证明这三方面的共同基础在“先驗綜合”。“先驗”是与“后驗”对立的,分別在于前者根据先天理性而后者根据后天經驗。他认为如果要使知識成为可能,一方面要有感性材料(内容)即后驗因素,另一方面也要有先驗因素,才能使后驗的感性材料具有形式。这种先驗因素是超越感性的(即理性的),先天存在的。例如康德所說的“范畴”就是从邏輯判断的质(肯定、否定等)量(普遍、个别等)关系(因果、目的等)和方式(必然、偶然等)四方面分析出来的。不下判断則已,要下判断,就必先假定肯定、否定、普遍、个别之类概念。这些概念是推理和經驗知識的基础,所以都是先驗的。它們叫做“范畴”,因为它們都像鑄造事物的模子,經驗材料(像是面粉)經過它們一鑄,就取得形式(像是糕餅)。从此可見,要使知識成为可能,判断的性质必然既是綜合又是先驗的。

“先驗綜合”就体现出理性主义与經驗主义的調和。表面上康德对感性与理性并重,实际上三大批判都足以证明康德所側重的还是理性,因为他的推論的方式总是:沒有先驗的理性因素,經驗知識、實踐道德和审美活动都不可能;康德从来沒有考虑到:沒有感性經驗的基础,理性認識、實踐道德和审美活动是否可能。由于偏重理性主义,康德的方法虽号称“批判”而实际上还是“教条主义”的,因为“批判”据康德的了解是反对假設,而三大批判最后都还建立在假設上,《純理性的批判》建立在“物自体”的假設上,《實踐理性的批判》建立在“神、灵魂不朽和意志自由”的假設上,《判断力的批判》建立在“共同感觉力”和“目的”的假設上,而整个体系則建立在一条中世紀流傳下来的神学教条上,即精神界与自然界的各自的秩序和彼此之間的由于神意安

排所見出的目的性。

对于康德系統的大致理解是理解他的美学观点所必不可少的先决条件。在这方面作了一些介紹和說明之后，我們就来介紹他的有关美学的专著，《判断力的批判》。

二 《判断力的批判》

这是康德晚年的作品(1790年出版)。这部批判在他的哲学系統中占着特別重要的地位。他的意图是要使这部批判在較早，写成两大批判之中起桥梁作用，或則用他的術語來說，要使判断力在理解力与理性之中起桥梁作用，情感(快感和不快感)在認識与实践活动(道德活动)之中起桥梁作用，审美的活动在自然界的必然与精神界的自由之間起桥梁作用。要了解《判断力的批判》，就要了解康德的这个主要意图。

但是康德的著作对于初学者有一个首先要克服的大障碍，这就是他所用的一些術語，例如“想像力”、“理解力”、“理性”、“判断力”、“目的”、“符合目的性”、“必然”、“自由”以及其它，都不是用我們一般人通常所了解的意义。如果我們用常用的意义去理解它們，就会觉得不可解或是发生誤解。康德的術語一定要从他的著作中上下文的联系中才能摸索到比較正确的理解。原来康德把認識局限在現象界(“物自体”不可知)，把認識功能局限在想像力和理解力。^①想像力只能掌握事物的形式或形象，例如一眼看到一朵花的形状，用的就是想像力。理解力包括邏輯的推断，分析、綜合和推理的能力，它也只能掌握自然界現象的某

① 一般把德文 Verstand 譯为“悟性”，不妥，因为“悟性”在汉语里指“一旦豁然貫通”的能力，不符合康德的原义。

些部分，不能窺到無限和整體。像“無限”、“整體”、“神”、“物自体”、“靈魂不朽”、“意志自由”之類概念，康德稱之為“理性概念”，只有通過理性才能掌握。理性^①是與理解力（我們所了解的理性）對立的。它並不屬於認識功能，所謂理性掌握某些概念，不過是說要使現象世界成為可理解的或合理的，就必須假定那些理性概念。康德的第一部批判雖然叫做《純理性的批判》，實際上它所討論的是人如何認識自然界的必然（即規律，例如充足理由律、同一律、因果律等），心理方面主要地只涉及認識功能，特別是理解力。至於實際上和理解力對立的理性則主要地用在肯定精神界的自由（即憑自由意志發出道德行為）方面，所以它主要地屬於《實踐理性的批判》範圍。康德的頭兩個批判一個只涉及理解力和自然界的必然，一個只涉及理性和精神界的自由，各自成為一個獨立封閉的系統，所以二者之間就留下一條仿佛不可跨越的鴻溝，自然界的秩序和精神界的道德秩序仿佛就彼此漠不相關。但是人的道德理想必須在自然界才能實現，精神界的道德秩序必須符合自然界的秩序，因此在理論上就必須找到一個溝通二者的橋梁。

經過長期的摸索，康德認為“判斷力”就是所需要的橋梁，于是他寫出《判斷力的批判》。康德對“判斷力”一詞所了解的意義是從來沒有第二個人用過的。它不是理解力所用的邏輯判斷，即康德所說的“定性判斷”，而是“反思判斷”。“反思判斷力”（即《判斷力的批判》中所討論的判斷力）就是審美和審目的的兩種判斷力。在這裡就須把康德所常用的“目的”和“符合目的性”兩詞弄清楚。康德所說的“目的”如上所述，是指造物主在造物時

① 指《實踐理性的批判》中所說的“理性”。

設計安排中所存的目的。这“目的”分两种，一种是事物的形式符合我們的認識功能（想像力与理解力），它們具有某种形式，才便于我們認識到它們的形象并且感到愉快。这是对于人（主体）而言，所以是主观的目的；因为这“目的”不是作为概念而明确地認識到，只是从情感上隱約地感觉到，康德为着显示出它和第二种目的有別，把它叫做“主观的符合目的性”，第二种目的是自然界有机物（即动植物）各有本质，如果它們的結構形式符合它們的本质，它們就是“完善”的而不是畸形的或有缺陷的，就显出“客观的目的”。对于一种有机物按本质應該具有何种結構形式，我們先須有一个概念，才能判定它是否完善，所以和前一种主观的符合目的性（不涉及概念）有明显的区别。从情感上感觉到事物形式符合我們認識功能，这就是审美判断；从概念上認識到事物形式符合它們自己的目的，因而显得是“完善”的，这就是审目的判断。这两种判断都不同于邏輯判断，都是对个别对象所起的感觉（即“反思判断”），而在对象是美的或完善的时候，这感觉都是愉快的。

为什么說这种判断力在理解力与理性之間起桥梁作用呢？因为这种判断力既略带理解力的性质（因为涉及理解力的概念，这在审美判断中是暗含的，在审目的判断中是显露的），又略带理性的性质（因为“目的”本身就是一种理性概念）；这与情感（快感和不快感）既略带認識的性质，又略带意志（欲念）的性质，因而在認識与意志之間造成桥梁是一致的。这也和审美活动既見出自然界的必然，又見出精神界的自由，因而在这两种境界之中造成桥梁是一致的。就是在这个意义上，《判断力的批判》填塞了《純理性的批判》和《實踐理性的批判》所留下來的鴻沟。

《判断力的批判》关系到美学的只是第一部分，即“审美判断

力的批判”。这又分两部分：第一部分是“审美判断力的分析”，下面又分“美的分析”和“崇高的分析”，在“崇高的分析”部分康德还着重地讨论了天才、艺术和审美意象等问题。第二部分是“审美判断力的辩证”，篇幅较短，只讨论审美趣味既不根据概念，又要根据概念的矛盾或“二律背反”，本文将不完全遵照原书次第，只提出康德美学中几个主要的观点来介绍。

在分点介绍之前，须说明一下康德的在美学领域里的基本立场。他既不满意以鲍姆嘉通为代表的德国理性主义的美学观点，也不满意以博克为代表的英国经验主义的美学观点，他要求达到经验主义和理性主义的调和，这也就是说，他企图在美学领域里，如同在哲学和伦理学的领域里一样，证明“先验综合”是可能的。英国经验主义派把“美的”和“愉快的”等同起来，审美活动只带来感官的快感；德国理性主义派刚把“美的”和“完善的”等同起来，审美活动只是一种低级认识活动，要涉及概念，尽管它还是朦朧的。康德认为这两派都把美和相关的概念混淆起来，没有认识到美自身应有特质。他把审美活动归于判断力不归于单纯的感官，这就是反对经验主义派的看法；同时，他认为审美判断的主要内容是情感（快感）而不是概念。“完善”概念应该归在审目的判断范围里，这就是反对理性主义派的看法。他拿经验主义派的快感结合上理性主义派的“符合目的性”，这就形成他在美学领域里的经验主义与理性主义的调和或“先验综合”。记得他的这个基本立场，就便于理解他所作的美的分析。

1. 美的分析

康德一开始就花了很大篇幅来分析审美判断和美的特质。他根据形式逻辑判断的质、量、关系和方式四方面来分析审美判

斷。审美力或鑑賞力在傳統術語里叫做“趣味”(Geschmack, 本章一律譯為“审美趣味”), 所以康德往往把“审美判斷力”又叫做“趣味判斷力”, 為着簡便, 本文將一律用“审美判斷力”。

(a) 从質的方面看审美判斷

通常邏輯判斷都離不開概念, 例如“這朵花是美的”, 如果作為一個邏輯判斷來看, 主詞“花”和賓詞“美”都有一種抽象的涵義, 即都是概念。康德把审美判斷和邏輯判斷嚴格分開, 認為在肯定“這朵花是美的”這個审美判斷中, “花”只涉及形式而不涉及內容意義, 所以不涉及概念, “美”也不是作為一種概念而聯系到“花”的概念上去, 如邏輯判斷那樣, 而只是作為一種主觀的快感而與這快感的來源, 即花的形式, 聯系在一起的, 這朵花的形式引起我的快感, 我就是從這個快感來判定花的美。所以审美判斷不是一種理智的判斷, 而是一種情感的判斷。這裡主詞“花”只作為單純的形象而存在, 賓詞“美”也只作為主觀的快感而存在。从审美判斷中我們所得到的不是一種知識而是一種感覺, 所以“美”不是對象(花)的一種屬性, 屬性是以概念的形式而認識到的。

但是如果認為美感只是一種快感, 那就要落回到經驗派的感覺主義。這是康德所力求避免的。美感自身如有特質, 就不能與一般快感完全相同。康德認為分別在於一般快感都要涉及利害計較, 都只是欲念的滿足, 主體對滿足欲念的東西只關心到它的存在而不關心到它的形式, 換句話說, 它的形式不能滿足欲念(望梅並不真正能解渴), 只有它的存在才能滿足欲念(吃梅就要消滅梅的存在)。單純的快感, 作為欲念的滿足, 還是實踐方面的事(以梅止渴要牽涉到吃的行動)。审美活動却不能涉及利害計較, 不是欲念的滿足, 對象只以它的形式而不是以它的存在

来产生美感。审美只对对象的形式起观照活动而不起实践活动。美感即起于对形式的观照而不起于欲念的满足。所以美感不等于一般快感，美在性质上也不等于愉快。

美也不等于善，因为善是意志所向往的目的，要涉及利害计较的实践活动，和愉快的东西还是类似的。用康德自己的话来说：

要把一个对象看作善的，我们就必须知道这对象是应该用来做什么的，对它就必须有一个概念。在对象中见到美，就无须对它有什么概念。花卉、自由的图案画，以及没有目的地交织在一起的线条（即所谓“叶状花纹”）都没有意义，不依存于明确的概念，但仍产生快感。

—— 4 节

康德把愉快的、善的和美的三类不同事物所产生的情感也严格分开：

愉快的东西使人满足，美的东西单纯地使人喜爱，善的东西受人尊敬（赞许），即被人加以一种客观价值。无理性的动物也可以感到愉快，美却只是对人才有效，“人”指既具有动物性又具有理性的东西，不单纯作为理性的东西（例如精灵），也作为动物性的东西；善则一般只对具有理性的人才有效。……在这三种快感之中，审美的快感是唯一的独特的一种不计较利害的自由快感，因为它不是由一种利益（感性的或理性的）迫使我們赞赏的。所以我们可以说，在三种快感之中，第一种涉及欲念，第二种涉及恩爱，第三种涉及尊敬。只有恩爱才是自由的喜爱。一个欲念的对象以及一个由理性法则强加于我们，因而引起行动意志的对象都不能让我们有自由去把它变成快感的对象。一切利益都以需要为前提或后果，所以由利益来做赞赏的原动力，就会使对于对象的判断见不出自由。

—— 5 节

这里康德所提出的“自由”一个概念是重要的，所謂“自由”就是审美活动不受欲念或利害計較的强迫，完全自发。这个概念是和下文还要談到的“游戏”概念是密切相关的，也和“无私”的概念密切相关的。康德又說：

一个审美判断，只要是掺杂了絲毫的利害計較，就会是很偏私的①，而不是單純的审美判断。人們必須对于对象的存在持冷淡的态度，才能在审美趣味中做裁判人。

—— 2 节

說明了审美不涉及概念和利害計較以及美与感官的愉快和善都有分別之后，康德就审美判断的质的方面，对美下了如下的定义：

审美趣味是一种不凭任何利害計較而单凭快感或不快感来对一个对象或一种形象显现②方式进行判断的能力。这样一种快感的对象就是美的。

—— 5 节

所以就质來說，美的特点在于不涉及利害計較，因而不涉及欲念和概念。

(b) 从量的方面看审美判断

审美的对象都是个别事物或个别形象显现，所以审美判断在量上都是单称判断。一般单称判断都不能显示出普遍性。例

① “很偏私的”原文作Sehr parteitish，有人据俄譯作“具有强烈的党派性”的，来論证康德反对审美的党派性，似不免牽强。

② 德文 Vorstellung 过去譯为“表象”，欠醒豁，它指把一个对象的形象摆在心眼前观照，亦即由想像力掌握一个对象的形象，“形象表現”也不妥，因为它可能是外現的，也可能只是存在心里的，如果把它譯为“形象反映”，那是很明白易懂的，但是为着避免康德贊成反映論的誤解，因譯“形象显现”，以下仿此。