



C2013005621

EUROPEAN
CULTURE STUDIES
COLLECTION

欧洲
文化
丛书

高宣扬◎主编

美在自由

——中欧美学思想比较研究

B e a u t y A s L i b e r t y

Comparative Studies in Sino-European Aesthetics

张世英◎著

 人 民 大 学 出 版 社

EUROPEAN
CULTURE STUDIES
COLLECTION

欧洲
文化
丛书

高宣扬◎主编

美在自由

——中欧美学思想比较研究

B e a u t y A s L i b e r t y

Comparative Studies in Sino-European Aesthetics

张世英◎著



C2013005621

人民出版社

责任编辑:洪 琼

图书在版编目(CIP)数据

美在自由——中欧美学思想比较研究/张世英 著.

—北京:人民出版社,2012.10

(欧洲文化丛书/高宣扬主编)

ISBN 978-7-01-011067-7

I. ①美… II. ①张… III. ①比较美学—研究—中国、欧洲 IV. ①B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 163648 号

美在自由

MEI ZAI ZIYOU

——中欧美学思想比较研究

张世英 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街99号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2012年10月第1版 2012年10月北京第1次印刷

开本:710毫米×1000毫米 1/16 印张:24.25

字数:400千字 印数:0,001-3,000册

ISBN 978-7-01-011067-7 定价:49.00元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街99号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

《欧洲文化丛书》编委会

主编：高宣扬

编委会(按拉丁字母、拼音顺序排列):

Renaud Barbaras (法) 陈村富 冯俊 高宣扬

Konstatinos Georgiadis (希) Axel Honneth (德) 洪琼

Annick Jaulin (法) 汲喆 Denis Kambouchner (法)

Matthias Koßler (德) Julia Kristeva (法) Tanguy L'Aminot (法)

李咏吟 刘康 Giovanni Lombardo (意)

Theodoros Papatheodorou (希) Patrick Pasture (比)

Bill Pickering (英) 乔还田 Baldine Saint-Girons (法)

Heiner Timmermann (德) 王杰 汪子嵩 Willie Watts-Miller (英)

易存国 于青 乐黛云 张俊华 张世英 郑成良



序

近 20 年来,我联系我所主张的哲学是追求人生最高境界——审美境界之学的观点,做了一些关于欧洲美学思想及其与中国美学思想相结合问题的研究。本书收集的 28 篇论文,就是这方面的一点研究成果。

人生在世的“在世结构”,大体上可分为“主体—客体二分”式和“人—世界融合”式两种。后者约略相当于中国文化传统所讲的“天人合一”。欧洲文化传统长期以不同程度的“主客二分”式占主导地位,其美学思想亦长期(特别是文艺复兴以后)建立在“主客二分”的基础之上,重理性美——“典型”美,强调人的主体性和自我表现,“美在自由”的思想亦长期占主导地位,这是欧洲传统美学的优点;其缺点在于它以显现超感性的理性概念为美,其所追求的自由尚具有抽象性,审美意识脱离生活和现实。直至现当代或所谓“后现代”,欧洲美学思想才转而倡导“人—世界融合”式的“在世结构”,重视对人与世界、显现与隐蔽、在场与不在场融为一体之领悟、玩味,从而重视超理性之美,审美意识得以生活化、现实化。“美在自由”之自由,在后现代美学思想中由抽象走向具体。但欧洲人背负“主—客二分”——非此即彼的思想传统的压力过重,欲达到对人与世界融为一体之真切的领悟、玩味,却非易事。他们不免有由一个极端走向另一个极端的倾向,有的人竟至为了使美生活化而放弃美的艺术,甚至走上了审美庸俗化、生活庸俗化的道路。

和欧洲不同,中国传统文化长期建立在原始的“天人合一”的“在世结构”基础之上,重含蓄美——“隐秀”美,把人的自我湮没于混沌的天人合一之整体中。“美在意象”的美学思想长期占主导地位,其所崇奉的“无我”、“忘我”的境界诚高远而令人陶醉,然中国传统美学思想的发展,是“美在自由”的思想长期受儒家名教纲常的压抑而力求自拔的历史。

为中欧审美意识各自的未来发展计,我以为,就中国而言,要更多地发掘和伸展“意象”说中自由思想的因素,给“无我”之美增添一点自我表现的神采。中国传统的“意象”之美,过于含蓄了,需要随着时代的步伐而展翅飞扬。就欧洲而言,传统的自我专制主义过于跋扈了,需要有点中国式的“无我”之美加以节制。当今的欧洲人,为了使自由之美更具体化,还应更深入地学习一点中国“意象”说中彼此融通、浑然天成的气象。

我考虑到中欧两种传统“在世结构”各自的优点和局限性,主张把两者结合起来。我认为真正的(最高层次的)审美意识应建立在超越“主客二分”的、高级的“人—世界融合”的“在世结构”(非原始的天人合一,也许可以称为高级的天人合一)基础之上,而反对那种把美单纯地建立在“主—客二分”的“在世结构”之上,以致认为美学不过是认识论的旧观点。

我受黑格尔精神现象学把美—艺术列入人生旅程中超越有限之后的无限领域的思想的启发,并在批评其概念哲学的基础上,提出了人生最高境界是审美境界的观点。我的“人生四境界”说强调审美意识包含欲求、求知和道德意识而又高于此三者,是人生最自由的境界。

我对欧洲“美在自由”的思想作了一些历史性的探索和理论上的说明,并作出了新的诠释。我认为“美在自由”之“自由”需要经过三重超越。

美的最低层次是声色之美,它是对人生最低级的欲求之超越。这一最初层次的超越使人超越(不是抛弃)了低级欲求的限制而获得最初步的自由。

声色之美属于“感性美”。感性形式总是个别的,因而也是有限的。人性的自由本质总是趋向于超越有限而向往无限。人的精神意识由感性到理性的发展就是一个由有限朝向无限的发展过程。通过理性而获得的概念、理念是一切有限的感性东西的概括,因而具有无限性。审美意识于是进而认为美在于通过有限的感性的东西显现无限的理性概念。典型美—理性美由此而产生。此种美是对有限的感性形式的超越,人在这一重超越中获得了较高层次的自由。

“理性美”的无限性仍然具有一定的局限性。这是因为理性概念必然是对某类事物的界定,界定就是划界、限定,而世界上的事物是一个更为宽广无垠、相互联系、相互隶属的整体,划界、限定就是彼此限隔,只在理性概念中讨生活的人并非最自由的人,也非达到了美之极致。审美意识的进一步发展于

是由“理性美”提升到了“超理性之美”。我所谓“超理性之美”就是通过感性的东西和理性的东西,进而达到一种对万有相通(相互联系、相互隶属)的整体或者说对万物一体的领悟。此种领悟不是单纯的理性—理解所能达到的,而是一种“超理性”的产物。“超理性”就是一种想象力,这里所谓想象,特指把本身不出场的东西置于直观中而与在场的东西综合为一体的能力,非指一般说的联想之类的能力。审美想象甚至可以把逻辑上不可能出场的东西纳入万物一体之中。此种美的境界通过对理性的超越即第三重超越而比“理性美”的境界更自由,它是人生最充分的自由的境界。

本书各篇,曾以单篇论文形式发表。此次成书,大体上以写作和发表时间先后为序,各篇内容和观点未作根本性的改变(但作了较多编辑上和文字上的增删和加工),以便读者从中窥见我的美学思想发展的足迹。

关于注释,由于本书所收各篇论文原发表的时间跨度较大(长达20年),而且各刊物的编辑要求不一,有的论文采用当页注的形式,有的采用文末注的形式,有的注释中所引外文书名和出版社是原文和中译夹杂,有的是全用外文原文。本书尽量做到既保持原来的风貌,又做到全书的体例、格式的大致统一。

错误和不当之处,衷心希望读者指正。

人民出版社编辑洪琼先生对拙著书稿,做了大量细致的编辑加工的工作。他的敬业精神、编辑水平和学术水平,都令我敬佩。特此向他致以衷心的感谢。

张世英

2011年9月25日

于北京北郊静林湾

目 录

序.....	1
--------	---

第一编 审美意识的哲学基础

第一章 中欧两种不同的“在世结构”：“主—客二分”式和 “人—世界融合”式	3
第二章 审美意识的“在世结构”：人与世界的融合	14
第三章 审美意识的灵魂：惊异	25
第四章 艺术中的隐蔽与显现	35
第五章 审美意识：超越有限	49
第六章 论想象	64
第七章 艺术哲学的新方向	78
第八章 审美价值的区分	90

第二编 审美与语言

第九章 两种哲学,两种语言观	103
第十章 语言的诗性与诗的语言	119
第十一章 语言意义的意义	131

第三编 美与真、善

第十二章 美与真、善	147
第十三章 审美意识与道德意识	157

第十四章	科学与审美	171
第十五章	现实·真实·虚拟	185

第四编 欧洲审美意识与人的主体性

第十六章	基督教与审美	201
第十七章	“后现代主义”对“现代性”的批判与超越	217
第十八章	欧洲美学思想与自我	226
第十九章	欧洲现代画派的哲学——人的主体性与自我表现	251
第二十章	欧洲后现代艺术的哲学思考	267

第五编 美与人生境界

第二十一章	论境界	279
第二十二章	哲学之美	288
第二十三章	人生的四种境界	302
第二十四章	生活的艺术化与艺术的神圣性	317
第二十五章	美在自由	331
第二十六章	审美意识的三重超越——再论美在自由	344
第二十七章	怎样才能成为一个“完全的人”、“审美的人”	356
第二十八章	化丑为美,意在自由	371

第一编 审美意识的哲学基础

第一章 中欧两种不同的“在世结构”：“主—客二分”式和“人—世界融合”式*

一、“主—客二分”和“人—世界融合” 两种在世结构的含义、区别与关系

在中欧哲学史上,关于人与世界万物的关系问题的看法,粗略说来,占主导地位的两类:一是把世界万物看成是与人处于彼此外在的关系之中,并且以我为主(体),以他人、他物为客(体),主体凭着认识事物(客体)的本质、规律以征服客体,使客体为我所用,从而达到主体与客体的统一。欧洲哲学把这种关系叫做“主客关系”,又叫“主客二分”,用一个公式来表达,就是“主体—客体”结构。其特征是:(1)外在性。人与世界万物的关系是外在的。(2)人类中心论。人为主,世界万物为客,世界万物只不过处于被认识和被征服的对象地位,这个特征也可以称之为对象性。(3)认识桥梁型。意即通过认识而在彼此外在的主体与客体之间搭起一座桥梁,以建立主客的对立统一,所以有的哲学家把主客关系叫做“主客桥梁型”。由此也可以看到,主客关系或主客二分并不是只讲主客的分离、对立,不讲统一,像有些人所误解的那样;只不过这种统一是在本质上处于外在关系的基础上靠搭桥建立起来的统一。对于主客关系也许大家比较容易理解,我们近半个世纪以来,大家讲哲学原理,一般都是按照主客关系来讲人与世界的关系。人与世界万物的另一种关系是把二者看成血肉相连的关系。没有世界万物则没有人,没有人则世界万物是没有意义的。人是世界万物的灵魂,万物是肉体,人与世界万物是灵与肉的关系。

* 原载《哲学研究》1991年第1期,原题为“天人合一与主客二分”。

系,无世界万物,人这个灵魂就成了魂不附体的幽灵;无人,则世界万物成了无灵魂的躯壳,也就是上面所说的,世界是无意义的。美国当代哲学家、神学家梯利希(P. Tillich, 1886—1965)说:“我一自我与世界的相互依赖,就是基本的本体论结构,它包含了其他的一切。……没有世界的自我是空的,没有自我的世界是死的。”所谓“空的”就是没有内容的、魂不附体的幽灵之意,所谓“死的”就是无灵魂的躯壳之意。梯利希把人与世界万物的这种融合关系称为“自我—世界结构”以区别于“主体—客体”结构。^① 本章标题中的“人—世界”就是从梯利希的“自我—世界”引申来的。梯利希的观点,直接来源于海德格尔。海德格尔的“此在与世界”的关系就类似这种灵魂与肉体的关系。海德格尔说的“此在”是“澄明”,是世界万物之“展示口”,又颇有些类似我国明代王阳明所说的“天地万物与人原本是一体,其发窍之最精处是人心一点灵明”。“我的灵明便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了。我的灵明离却天地鬼神万物,亦没有我的灵明。”^② 这种关系的特征也可归结为三点:(1)内在性。人与世界万物的关系是内在的。人是一个寓于世界万物之中、融于世界万物之中的有“灵明”的聚焦点,世界因人的“灵明”而成为有意义的世界,用中国哲学的语言来说,这就叫做“人与天地万物一体”或“天人合一”(天人合一在中国哲学中有多种含义,“天”的歧义亦多,我这里只是借用它以避免海德格尔所说的“此在与世界”的术语之晦涩)。(2)非对象性。人是万物的灵魂,这是人高于物的卓越之处,但承认人有卓越的地位,不等于认定人是主体,物是被认识、被征服的客体或对象,不等于是人类中心论。在“人与天地万物为一体”的关系中,人与物的关系不是对象性的关系,而是共处和互动的关系。(3)人与天地万物相通相融。人不仅仅作为有认识(知)的存在物,而且作为有情、有意、有本能、有下意识等在内的存在物而与世界万物构成一个有机的整体,这个整体是具体的

① 参见《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店1991年版,第827、819页。

② 王阳明:《传习录下》。不能一见到中国哲学谈到人心与万物,就说这是区分主体与客体的思想。欧洲的主客关系式,说的是主体与客体原本二元对立、相互外在,但主体是中心,世界万物是客,处于被认识、被征服的对象地位,只是靠主体的认识和支配征服才使主客达到对立统一。这种思想是中国传统的“天人合一”说所缺乏的(不是说完全没有)。王阳明所说的“天地万物与人原是一体,其发窍之最精处是人心一点灵明”,这里虽然谈到人心与万物,但显然不是主客关系式的思想。

人生活于其中的世界(生活不仅包括认识和生产斗争、阶级斗争的实践,而且包括人的各种有情感、有本能等的日常生活中的活动,这是一种广义的实践),可以叫做“生活世界”。倒过来说,此世界是人与万物相通相融的现实生活的整体,不同于主客关系中通过认识桥梁以建立起来的统一体或整体,那是把客体作为对象来把握的整体,用哈贝马斯的话来说,后者叫做“认识或理论的对象化把握的整体”,前者叫做“具体生活的非对象性的整体”。我们不能像有的人所误解的那样,因为两者都讲无限和整体,就把它混为一谈,不能因为讲主客的统一就认为那是中国的天人合一论或欧洲现当代一些哲学家所说的超主客关系。

关于“主体—客体”与“人—世界”两种结构的区别和关系,狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833—1911)早有说明:“我们的自我意识的根基乃是这样一个不变的事实,即没有世界,我们就没有这样一种意识,而无此意识,就没有为我们而存在的世界。在这种接触中所发生的,是生活而不是一种理论的过程;它是我们叫做经验的东西,即压力与反压力,向着可以反过来作回应的事物的扩张,一种在我们之内和围绕着我们生命力,此生命力是在苦和乐、恐惧和希望、对不可更易的重负的忧伤以及在对我们从外面接受的礼物的欢欣之中所经验到的。所以此我并不是坐在舞台之前的一个旁观者,而是纠缠在作用与反作用之中,……”^①人不是站在世界之外“旁观”世界,而是作为参与者“纠缠”在世界万物之中,而这种“纠缠”就是“生活”,这些都说明狄尔泰把人的生活看成人是与世界万物融为一体的观点,而不是主体与客体二分的观点。狄尔泰还认为“生活”比主客二分和认识更根本、更原始。“一切沉思、严肃的探索和思维皆源于生活这个深不可测的东西。”“一切知识都植根于这个从未充分认识的东西。”^②狄尔泰的这些话都说明生活、实践是最根本的,思维认识是派生的。

关于上述两种结构的区别与关系,海德格尔作了更生动的说明。海德格尔说:人“在世界之中存在”(In-der-Welt-sein)(这句话颇类似中国人的一句

① 转引自里克曼(H. P. Rickmann):《狄尔泰——人的研究的先驱》(*Pioneer of the Human Studies*),加利福尼亚大学出版社1979年版,第113页。

② 转引自Rudolf A. Makkreel and John Scanlon合编:《狄尔泰与现象学》(*Dilthey and Phenomenology*),华盛顿1987年版,第79页。

口头语“人生在世”),这句话里所谓“在世界之中”的“在之中”(In-Sein)有两种不同的含义。这两种含义实际上也就是关于人和世界的关系的两种不同的理解。海德格尔认为一种意义是指两个现成的东西,其中一个在另一个“之中”,例如水在杯子“之中”,椅子在教室“之中”,学校在城市“之中”。按照这种意义下的“之中”来理解人和世界的关系,那么,人只不过是一个现在的东西(人体)在另一个现成的东西(世界)“之中”存在,这两者的关系是两个平等并列的现成的东西彼此外在的关系。即使把人理解为以肉体为根基的精神物,只要把人和世界看成是两个现成的东西,那也还是属于这种意义的“之中”关系。在这样的“之中”关系中,人似乎本来是独立于世界的,世界似乎是碰巧附加给人的,或者说,是碰巧与人聚会在一起的。海德格尔认为,欧洲哲学传统中主客的关系就是这样的“之中”关系:客体是现成的被认识者,主体是现成的认识者,两者彼此外在。这样看待人与世界的关系,必然产生一个问题,即,主体怎么能够从他的内在范围走出来而进入一个外在的客体范围中去?也就是说,内在的认识怎么能够有一个外在的对象?主体、认识怎么能够超越自己的范围?或者再简单一点说,主体怎么能够认识客体?与“主体—客体”式的“在之中”相对应的,是另一种意义的“在之中”,海德格尔称之为“此在和世界”的关系。这种意义的“在之中”不是一个现成的东西(主体)在另一个现成的东西(客体)之中。按照这种意义的“在之中”,人乃是“融身”在世界之中,“依寓”于世界之中,世界乃是由于人的“在此”而对人揭示自己、展示自己。人生在世,首先是同世界万物打交道,对世界万物有所作为,而不是首先进行认识,换言之,世界万物不是首先作为外在于人的现成的东西而被人凝视、认识,而是首先作为人与之打交道、起作用的东西而展示出来。人在认识世界万物之先,早已与世界万物融合在一起,早已沉浸在他所活动的世界万物之中。世界万物与人之间同它们打交道不可分,世界只是人活动于其中的世界。所以,融身于世界之中,依寓于世界之中,繁忙于世界之中,——这样的“在之中”,乃是人的特殊结构或本质特征。“此在”(人)是“澄明”,世界万物在“此”被照亮。至于“主体—客体”式的“在之中”关系,在海德格尔看来,必须以这里所说的“此在和世界”的“在之中”关系为基础才能产生,也就是说,认识植根于这第二种意义下的“在之中”关系之上。为了使世界万物作为现成的东西而可能被认识,人首先必须有与世界万物打交道的活动,然后才从制

作、操作等活动中抽出空来,逐步走向认识,这样,人才不致因主客彼此外在而弄得主体不可能越出自己的范围使认识成为不可能之事。按照海德格尔的这种解释,认识之所以可能,是因为人一向就已经融合于世界万物之中,亦即一向生活于、实践于世界万物之中。海德格尔的语言比较晦涩,他的基本思想和意思还是比较清楚的:生活、实践使人与世界融合为一,人一生下来就处于这种一体之中,所谓“一向”如此,就是指一生下来就是如此,所以“此在与世界”融合为一的这种关系是第一位的。至于使用使人成为认识的主体,世界成为被认识的客体的这种“主体—客体”关系则是第二位的,是在前一种“一向”就有的关系的基础上产生的。“此在一世界”的结构产生“主体—客体”的结构,“天人合一”(借用中国哲学的术语)产生“主客二分”,生活实践产生认识。这些就是我对海德格尔的上述思想观点的解读。梯利希根据他对海德格尔的理解明确断言:“自我—世界的两极性是理性的主体—客体结构的基础。”“理性的主客结构是植根于自我—世界的相互关联之中,并从中发展起来的。”产生认识的“主体—客体结构得以可能的东西”是“自我—世界”相互融合的结构。^① 总之,只有在生活、实践中人与世界融合为一这个大前提,然后,人才可能作为主体而认识客体,没有这个大前提,主体是不可能越出自己的范围而认识外在的客体的,也就是说,不可能达到主客的统一。主客的统一植根于人与世界的融合、合一。这就是“主体—客体”结构和“自我—世界”结构的关系。

二、两种“在世结构”在中西哲学史上的表现

“人—世界”结构和“主体—客体”结构是人与世界的两种不同关系,两者既表现于个人精神意识的成长和发展过程中,也表现于人类思想史中。这里专门谈谈两种结构在中国哲学史和欧洲哲学史上的表现。“主体—客体”或“主客二分”虽然不是中国传统哲学的专门术语,但已为当代中国哲学界所熟悉,“自我—世界”和“此在与世界”之类的术语则对于我们中国哲学界还比较生疏。为了通俗和方便起见,我借用中国哲学的术语,姑称之为“天人合一”

^① 参见《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店1991年版,第828、827、825页。

式。“自我—世界”的融合关系与中国的“天人合一”确有某种相似相通之处，只是我再重复前面说过的一点，就是，中国各派思想家对“天”的解释有多种，我这里所用的“天”只是取其世界万物或自然之义。另外，梯利希的“自我—世界”的概念和海德格尔关于“此在和世界”的理论同中国的“天人合一”说有重大的区别，例如两者认为人与世界万物一体相通，但在如何息息相通、融为一体的问题上，是大不相同的。就“天人合一”的这种最广泛、最粗略的意义来说，我们可以认为，中欧哲学史各自都兼有“天人合一”式与“主客二分”式的思想，不过欧洲哲学史上较长时期占主导地位的旧传统是“主体—客体”式，中国哲学史上长期占主导地位的思想是“天人合一”式。

欧洲哲学史在苏格拉底、柏拉图以前，早期的自然哲学关于人与世界、自然的关系的学说，主要是“人—世界”合一式。柏拉图的“理念论”，从认识论的角度讲客观的理念是“认识”的目标，实开“主—客”式思想之先河。明确地把主体与客体对立起来，以“主客二分”式为哲学主导原则，乃是以笛卡儿为真正开创人的欧洲近代哲学之事；但笛卡儿的哲学也包含有“人—世界”合一的思想因素，他的神就是人和世界万物之共同的本根或创造主。黑格尔是近代哲学的“主—客”关系思想之集大成者，他的“绝对精神”是主体与客体的最高统一，但他的“绝对精神”不仅是认识的最高目标，最终极的真理，也是世界万物之最终的本根或创造主，它是最高的客观精神，也是人类精神的最高形态，人与世界相通。黑格尔哲学所讲的最高的主客统一包含着“人—世界”合一的思想因素，为他死后的西方现当代哲学特别是人文主义思潮的哲学思想铺设了道路。总起来说，从笛卡尔到黑格尔的欧洲近代哲学的原则是“主体—客体”式。

黑格尔以后，从主要方面来说，大多数欧洲现当代哲学家还有一些神学家，则贬低以至反对“主—客”式，其中，海德格尔是一个划时代的人物，他把批评“主—客”式同批评自柏拉图至黑格尔的旧形而上学传统联系起来，认为这种旧形而上学传统的根基是“主—客”式。海德格尔可以说是欧洲现代哲学中“人—世界”合一思想和反旧形而上学思想的一个主要代表。欧洲现当代哲学，特别是人文主义思潮的哲学思想，其主要的共同倾向是超越“主体—客体”式，达到一种类似中国的“天人合一”的境界。

不过，海德格尔绝非一味否定“主—客”式的哲学家。如前所述，海德格