

美學元問題新解

馬立新 著

吉林文史出版社

美學元問題新解

馬立新著

吉林文史出版社



图书在版编目(CIP)数据

美学元问题新解/马立新著.—长春：吉林文史出版社，2009.7

ISBN 978-7-5472-0008-7

I.美… II.马… III. 美学-研究 IV.B83

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 129988 号

- 书 名 美学元问题新解
原 著 马立新
责任编辑 樊庆辉
封面设计 孙俪
出版发行 吉林文史出版社
地 址 长春市人民大街 4646 号
网 址 www.jlws.com.cn
印 刷 济南宏宝印务有限公司
开 本 850mm × 1168mm 32 开
印 张 7.375
字 数 210 千字
版 次 2009 年 7 月第 1 版第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-5472-0008-7
定 价 20.00 元

国家社科基金项目资助

(项目批准号:09BZX060)

折荷有赠 唐·李白



沙江玩秋水，受此红蕖鲜。
举荷弄其珠，荡漾不成圆。
佳人彩云里，欲赠隔远天。
相思无因见，怅望凉风前。

水

墨

残

荷

目 录

第一章 美究竟是什么?	1
(一)	1
(二)	6
(三)	12
(四)	23
第二章 审美意识的发生和演进	27
(一)	27
(二)	31
第三章 从一般主体到审美主体	34
(一)	34
(二)	41
第四章 从一般客体到审美客体	46
第五章 艺术家是天然的审美主体吗?	52
(一)	52

(二)	57
第六章 艺术品更适合充当审美客体吗?	63
第七章 艺术品有什么特殊性?	70
第八章 审美有规律可循吗?	77
(一)	77
(二)	81
第九章 审美经验是什么?	96
(一)	96
(二)	98
(三)	104
(四)	120
(五)	126
第十章 艺术欣赏与艺术批评	128
(一)	128
(二)	130
(三)	133
(四)	137
(五)	142
(六)	149
(七)	159
第十一章 动的艺术与静的艺术	162
(一)	162
(二)	164
(三)	172

第一章 美究竟是什么？

（一）

在哲学和美学范畴内谈真善美迄今仍存在着极大的争议。这些争议集中为三派：一派认为真善美分属于三个不同的领域，三者不能混谈，如康德、托尔斯泰、克罗齐等人都持这样的观点，并且影响甚大；一派认为真善美是统一的，三者之间具有密切的关系，真善统一于美，这一观点的支持者也很多，如法国人布瓦洛、英人莎士比亚、中国的孔子、孟子诸人等；还有折中的一派，即认为美与真善既有区别又有联系，当代中国美学界基本上都是这种观点，很显然这种观点受到了马克思主义哲学的影响，不过也不尽然，例如法国人狄德罗也持这种观点。我对以上三种观点都不赞成，我认为将真善美放置在一块来比较本

2 美学元问题新解

身就存在着逻辑上的错误，也就是说，这样的一个命题本身就是一个伪命题，对伪命题的探究根本就是没有意义的，所以当然也就众说纷纭，莫衷一是了。

首先，让我们看看这一命题在逻辑上的错误。按照形式逻辑的一般原则，要对一个命题进行论证，这个命题首先要有一个不证自明的公理作为大前提。例如，要论证人起源于类人猿这一命题，我们起始工作的基础就是赞成生物是进化而来的这条公理；要说明物质与意识的关系问题，就意味着我们首先必须承认物质和意识是客观存在的两种属性。同理，要说明真善美之间的关系，不言而喻会承认这样一个前提条件：真、善、美都是客观存在的，否则，连他们存在与否都无法说明，再继续追究一个没有学理根基的命题还有什么意义呢？而问题恰恰就出在这个地方。对于真善美三者，一般说来，人们对真的存在最没有疑义，对真的定义也比较地一致和果断。所谓真一般认为，就是不依赖于人的意志而存在的客观实在和客观规律。可是，对于善的定义，很多人就不那么肯定了，一不肯定自然就容易招致分歧。就哲学范畴的研究者而言，对善似乎更为强调人类的功利性诉求和行为；而就伦理学的学者而言，善则成为人性中的道德成分，显然，功利性诉求与道德诉求根本不是一回事，前者是从生命存在的终极意义上来考量的，与道德无涉；而后者与生命的存在意义无涉，乃是一个纯粹的社会伦理学命题。从前一层意义上看，善逼近了真，因为人只要活着就不可能没有功利性诉求和行为，

人既然是客观存在的，那么人的功利性诉求当然也是客观存在的了；但善终究不是也不可能是真，否则也就没有存在独立的善的必要了。从后一层意义上看，善与真可谓风牛马不相及。真是客观存在的属性，而伦理学意义上的善，即所谓道德意义上的善在我看来根本不是一种人类的客观属性，乃是人类在社会进化进程中逐渐为自己设置的限制自身自由性的一种精神枷锁。这是从抽象的意义上说的，如果从单个生命单个个体的意义上来考察，所谓的善不具有普遍性，甚至连个体性也无法保障，也就是说我们不能担保更不能强制一个社会成员必须履行或者必须具备某一善行。而实际上，一个人作出某一行为其善的参与性是不可知的，或者是随机的、偶然的，这就跟真的必然性形成了天壤之别。

倘若说，善在与真比较的时候还多多少少牵强附会地有一点可比附性，那么美与真的关系不啻为拿铅笔写字与看一场电影相比，根本不是一回事了。这仅仅从人们对美所作的定义上的千差万别性、不确定性上就可以见出美与真是多么地不同。有的学者承认美的客观性，如古希腊的亚里士多德、现代的实验美学派，但他们只是提出了自己的观点，却没有能够令人信服地证明自己的观点。康德以自己的睿智提出了美的所谓“无目的的合目的性”学说，尽管用语拗口，在论证上也有点颠三倒四，还是有些让人动心。另一个现代伟大的美学家克罗齐首创了美的“表现说”，强调了美的主观性和特殊性，但立论的出发点依然如

4 美学元问题新解

同康德一样完全是基于一贯的理性主义传统，存在着重大的现实弊端。就我所考察的有限范围而言，倒是应了一句话：有一千个学者就有一千个关于美的定义。就我们现在所考察的真善美的逻辑问题来说，难点出在美与真似乎很难找到逻辑上的相关性。在这个问题上，康德基于理性主义立场将人的认识能力划分为纯粹理性、实践理性和所谓的判断力的三分原则与克罗齐在同样的意义上将人的心灵划分为理性、感性、意志和直觉的四分原则都存在着严重的形而上学缺陷，尽管他们都自以为为美找到了可以安身立命的独立王国。但事实证明，他们所分别为美营造的这个独立自足的王国是根本不存在的，在现象界的很多审美课题无法得到有效地圆满地解决。这意味着他们用来说明这个问题的逻辑原本就是错误的。美和审美领域的问题是不能用解决真的方法论和思维逻辑来套用的，硬要套用只能导致伪命题的产生。在我看来，审美领域既不属于康德的认识领域，也不属于克罗齐的心灵领域，当然更不属于客观的现实领域，而是属于人类的情感领域，从此意义上说，倒是 Aesthetics 一词的首创者鲍姆嘉通（Baumgarten）建议的“感觉学”有点接近。但“感觉”太宽泛了，并非一切感觉都能引起诸如美的情感反应。如果承认美隶属于人类的情感领域，也就意味着承认美是动态性的、触发性的、非理性的、稍纵即逝性的、个体性的、因人而异性的、不可重复性的，因而是相对性的，因为这些都是人类情感特有的属性，这就与真的绝对性、客观性、实在性、永恒

性形成了泾渭分明、无法比附的两个世界。如此一来，将性质如此不同如此悬殊的真、善、美，硬硬地人为地想当然地生拉硬扯在一块作比较，甚至还能从中抽出某些内在的联系不是太荒唐了吗？根据形式逻辑的一般原则，在一个三段论中，如果大前提本身就存在着疑点甚至错误，那么一切推论也就不能成立了。

那么，对于这样一个在逻辑上存在天然缺陷的命题，为什么千百年来竟有那么多大哲、思想家乐此不疲地探究下去呢？我想可能的原因有两个。其一是根源于西方哲学史上根深蒂固的形而上学传统。那些柏拉图、亚里士多德的后裔们更多地继承了他们的哲学先驱所开创和奠定的认识论策略，并在文艺复兴之后进一步将这一策略发扬光大，从而在 18 世纪形成了在思想界压倒一切甚至被奉若神明的理性主义大潮。理性作为对历经千年的中世纪神权蒙昧思想的反动，客观地说对冲破宗教思想的桎梏，实现人类精神的大解放，乃至对于随后的科技革命和工业革命都产生了不可估量的巨大作用。或许也是正因为此，在很多人的思想中其中也包括一些伟大的学者、思想家和科学家的思想里自觉不自觉地滋长了理性崇拜的苗头。我们从笛卡尔、莱布尼兹、黑格尔、康德、牛顿甚至从达·芬奇、米开朗琪罗、拉斐尔、伦勃朗等这些科学家、艺术家的传记或者回忆录中都或隐或显地找到这种思想的影子。很容易理解，当一种思想被奉为法典、奉为圭臬、奉若神明的时候，这种思想很容易形成垄断，而垄断必然产生专制。当

将理性不自觉地作为至高无上的治学致思理路来思考问题、观察现象、判断是非的时候，也就是当理性成为一种专制思想之时，谬误的种子实际上已经潜伏在其中了。正是敏锐地洞察到了西方哲学史和思想史上这种形而上学传统的先天不足，当代的被称为所谓的后现代主义思想大师的几个法国人德里达、福柯、拉康等，于上个世纪 60 年代以来高擎起“解构主义”大旗，向着统制西方千年思想历史的理性主义、逻格斯主义，也就是形而上学主义大声说“不”，从而引发了一场新的思想革命，这场革命的实质就是现代主义与后现代主义的冲突与较量。很显然，在思想界的所有革命都不会有最终的胜利者和失败者，这些革命的成果都无一例外地引发人类思想和精神的大解放和大跃进。借助于这股后现代主义思潮的东风，当我们今天重新审视和反思关于真善美这一千古不解之命题的时候，我们获得的宝贵启示就是，对这个命题有必要从新的立场、新的视角、新的思维来观察和研判。或许真理不具有绝对性，它的面目也是多元的。如果我们能从这个意义上来重新理解真善美的关系，我们能否进入一个别有洞天的崭新境界呢？

（二）

通过以上的辨析，我们已经判定了真善美三者关系的

虚伪性。显然，对于这样一个伪命题，再继续沿用过去的思路探究下去只能是死路一条，伪中求伪，没有任何意义了。但这并不意味着现在就可以把这种命题打入冷宫，因为整个命题的伪并不否定其基本元素的真，而事实上，从上面的辨析我们也已经看出，这个命题之所以为伪恰恰是因为对于各自的独立性质迄今并没有达成一致的协议，其中人们对于美的性质的争议尤甚。这说明，美最有继续探究的必要和价值，因为搞清了这个问题，也就间接地回应了那个更大的命题。

我已经指出，美是一个隶属于人类情感领域的现象。这个说法的根据是什么呢？或者说我是如何将美与人类的情感联系在一起的呢？在考察这个问题上，我从胡塞尔的现象哲学中找到了一条新的认识论。众所周知，从哲学上讲，人类认识的基本途径包括经验的和理性两条路向。不同的认识论对应于不同的认识领域。经验的方法主要适用于对于客观的物理世界的认识如物理学、化学、生命科学等，理性的方法则主要运用于客观的意识世界的认识如数学、逻辑学等。胡塞尔的现象学为人类的认识活动提供了第三种可能。按照胡塞尔的看法，存在三类不同的存有者（广义上的事物）。它们是：(1)实在的存有者，它的基本的规定性是存在于时间和空间中；(2)理念的存有者，它的基本的规定性是超越时间和空间；(3)实有的存有者，它的基本的规定性是只存在于时间中，不存在于空间中，或者说，它存在于内在的时间中。与以上三种存有者相对应，存在

三种研究本质以及本质间的联系规律的科学。它们是：(1) 经验的科学，(2) 理念的科学，(3) 现象学。经验科学研究实在的存有者的本质及其规律。认识它们的基础是感性经验。例如我们能够看到一棵树、一座山等。对于那些不能直接凭感官感知的东西，例如微生物，则可以通过仪器，例如显微镜来观察，归根到底也是经由感性知觉的。我们可以观察到实在的存有者的各种各样的形态及其相互联系的规律，但我们在任何有限的时间内都不能穷尽对它们的观察，因而我们对它们的认识只具有相对的确定性，尽管我们对它们的认识将随着经验观察的深入而不断修正提高，但永远不可能获得绝对的确定性。理念的科学与经验科学不同，理念的科学在把握本质的时候所依据的不是实在的对象，而是现象的对象。几何学中所说的点、线、面、圆、三角，不是实在的点、线、面、圆、三角，而是想象的点、线、面、圆、三角。在实在的世界上找不到没有线的点和没有面的线，在实在的世界上也没有绝对的圆和绝对的三角形。几何学所研究的形状是想象中的形状。理念的本质是建立在想象中的例子的基础上的。举例来说，圆的本质(圆的一般)的例子是任意想象中的具体的圆。由于理念的本质的形成不依赖于对实在的事物的经验的观察，它们也就不会被经验推翻。举例来说，如果我们对某一实在的圆进行测量，发现其圆周长与直径的比例不是 3.14，而是 3.16，我们不会因此而否定有关圆的几何定理，而只会怀疑这个实在的圆不够标准，或我们的测量有问题。

理念的本质是精确的本质，可以被清楚地定义，它们在相关的理论系统中形成可以被清楚地推导的必然联系。如果我们承认了该理论系统的公理和定义。我们也就必须承认从那些公理中推导出来的它们间的相关联系。胡塞尔强调，理念的本质的形成依赖于对想象的对象的基本的规定性的直观。尽管在数学、逻辑学等形式科学中，定义和逻辑推导起重要作用，但是它们的基础仍然是对理念的对象的本质的直观。按照胡塞尔的观点，现象学是形相描述的科学，现象学研究内在的意识现象中的本质。我们常把意识称为意识之流，因为意识现象是不断流变着。意识现象具有时间的维度，没有空间的维度，因而是“实有的存有者”。在这些不断流变的现象中，也存在着某些共同的规定性，它们把一类意识现象与另一类意识现象区分开来。现象学研究的目的就是要把握这些基本的规定性。在对意识现象的分析方面，胡塞尔十分重视本质直觉的方法。如胡塞尔用这一方法确定意识的基本结构：通过自由想象的变更，我们产生出一系列意识现象的例子，如看一本书，听一支歌曲，思考一个问题等等，这些不同的意识现象之间的共同之处是，意识行为是与意识内容相关联的。看总是与所看相关联，听总是与所听相关联，思总是与所思相关联，我们找不到没有所看的看等等。物理现象则没有这种相关联系。于是我们就确认意识现象的本质是这种意向性的相关联系。胡塞尔主张，理念科学是经验科学的基础，为经验科学提供论证的根据，而现象学又是理念科学的基础，为

理念科学提供论证的根据。为什么现象学能够成为一切科学的基础呢？胡塞尔认为除了以上所提到的意识的构成作用外，还因为意识有一种返观自照的自明性。当我们在看的时候，我们知道自己在看；当我们在想的时候，我们知道自己在想。我们知道自己的意识，这不是外求的，不是以对象化的认识方式得知的，而是在反省中自知的。由于意识的这种返观自照的自明性，以此为研究对象的现象学就成为知识奠基的源头的科学。他还坚持认为：人类除了经验意识之外，还有先验意识；先验意识是绝对自明的意识，在先验意识中所构成的范畴是先验的范畴，是适用于一切可能的世界的普遍有效的范畴。纯数学和纯逻辑之所以具有普遍的有效性和绝对的真理性，因为它们是在先验的意识中被构成的。而现象学的还原(亦称先验的还原)就是从经验的意识通向先验的意识的道路。他的基本思路是通过现象学的中止判断(悬置法)把一切有疑义的观点悬置起来，既不做肯定的判断也不做否定的判断，只从有绝对把握的地方着手，设法找到绝对自明的开端。“笛卡尔途径”就是他提出的多种先验意识还原方法中的一条。笛卡尔途径亦称经由普遍怀疑的途径。它的目的不是怀疑一切，而是通过怀疑找到自明的开端。我们可以对迄今为止的一切信念提出疑问，不对它们作出判断，不对它们的有效性或无效性表态，即采取存而不论的态度。我们可以怀疑科学知识的有效性，也可以怀疑前科学的和科学以外的生活世界的经验的有效性，我们甚至可以怀疑我们的感觉是否在

欺骗我们，我们是否在做梦，是否被魔鬼操纵着进行思维。但是每当我怀疑任何东西的时候，我在如此这般地怀疑，是无疑的，是绝对确定的。这同样适用于其他的各种意识活动。每当我知觉、判断、想象、推论的时候，无论这些行为具有对象还是不具有对象，无论它们是否与事实相符，此时此刻我在知觉着、判断着是无可怀疑的，这也就是说，意识行为以及作为这些意识行为的承担者的我在那时是存在的。笛卡尔通过这种普遍怀疑得出“我思故我在”的结论。胡塞尔强调，笛卡尔在此所说的“我”不应被理解为心灵实体的“我”，即“灵魂”，因为这样的“我”并没在返观自照的直观中给予我们，我们没有看到那样的一个实体，我们所看到的仅仅是作为思者(思的執行者或承担者)的我，我们不能把它当作精神的实体或物质的实体，而只能就其所清楚地呈现出来的那样描述它。笛卡尔途径的要点在于，经笛卡尔的普遍怀疑，达到一个自明的开端，这个自明的开端是：我——思——所思。但是在这里“我”、“思”和“所思”不能被当作经验的东西来理解，所以要执行普遍的中止判断，即把它们是否实在地存在的问题悬置起来。通过这样的方式我们所把握的我——思——所思就是先验的主体的意识结构。胡塞尔现象学能否真的成为所有科学的根基始终存在着很大的争议，这也不是我们所关心的事情，我们说真正感兴趣的是他提出的通过悬置经验意识还原先验意识获得对本质的绝对认识的途径。这条途径不仅适用于对意识现象的本质认识，我以为对于一切