



火凤凰文艺丛书 HUOFENGHUANGWENYICONGSHU

生存与超越

李建华 著

中国文联出版社



火凤凰文艺丛书

1386163

生存与超越

李建华 著

徐州师大图书馆



22802289

中国文联出版社

图书在版编目(CIP)数据

生存与超越/李建华著. —北京: 中国文联出版社, 2002.6
(火凤凰文艺丛书/耿广恩主编)

ISBN 7-5059-4107-0

I. 生… II. 李… III. 文艺学: 美学—文集

IV. I01-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第037862号

书 名: 生存与超越 (火凤凰文艺丛书一)

作 者: 李建华
出 版: 中国文联出版社
发 行: 中国文联出版社发行部
地 址: 北京农展馆南里10号(100026)
经 销: 全国新华书店
责任编辑: 杨 晖
责任校对: 涂 边
责任印制: 华 明
排 版: 武汉现代书店
印 刷: 武汉市国营东风印刷厂
开 本: 850×1168 1/32
字 数: 1822千字
印 张: 82.5
插 页: 20页
版 次: 2002年6月第1版第1次印刷
印 数: 1—1050册
书 号: ISBN 7-5059-4107-0/I·3199
定 价: 168.00元(共10册)

您若想详细了解我社的出版物

欢迎惠顾我们出版社的网站 <http://www.CFLACP.com>

序

独立思考是最可宝贵的学术品格，是学术发展的根本保证。在文艺理论批评中，鹦鹉学舌，人云亦云，以炒冷饭为能事，是最没有出息的，也最倒人的胃口。但是，一个社会科学工作者要具备独立思考的品格并非易事。我在大学从事文艺理论教学与研究三十余年，就深感独立思考之难。难在自己的文化背景、思维方式、知识结构和学术勇气常常使自己本想走进这个房间，而结果却走进了另一个房间，拿起笔来似乎满脑子创新之念，可写出来一看仍是别人早已说过的话。讨厌平庸而又难以摆脱平庸，这个矛盾时时困扰着我，束缚着我，使我在学术上举步维艰。也正因为如此，我对那些既敢于独立思考又善于独立思考的学人，对那些新见迭出新意不断而又言之成理持之有故的论著，总是充满钦佩之情，虽不能至，心向往之。

这几天翻阅李建华的论文集《生存与超越》排印稿，就颇有这方面的感触。平心而论，集子里的文章并非篇篇上乘，个别篇什甚至有凑数之嫌，既使上乘之作中也有不少可挑剔之处。但这些缺憾仍然掩盖不了闪现在书中的独立思考的光采。如果说《怎样确立马克思主义文艺本质观》还只是对马克思主义美学中一个具体问题的不同于学术界流行

观点的独立思考，那么《生存与超越——席勒、马克思、马尔库塞人类学美学考察》则是从一个独特的视角在总体上对马克思的美学思想进行独立的研究。这篇长文把席勒、马克思、马尔库塞放在同一条人类学美学曲折发展的历史之链上，并从生存、体验、超越三个向度考察了他们三人的人类学美学的思想，这本身就别出机杼，很富学术创意。更重要的是，在该文有深度有理论说服力的论证中，还隐含着一条独特的理论思路：马克思的哲学、美学既是对西方古典哲学、美学的总结，又开启了西方现代哲学、美学。这个思路实质上是把马克思的美学纳入了整个西方美学的大视野，凸显出其在西方美学史上承前启后的地位，从而也就把对马克思美学思想的研究拉出了传统的误区：马克思主义美学同西方美学特别是西方现代美学是完全对立的。你可以不同意这篇论文的观点，但你不能不承认作者的独立思考给了我们不小的启发和冲击。另两篇关于马尔库塞、阿多诺美学思想的述评，也都是在系统深入地钻研原著的基础上写成的，基本上做到了阐释准确而不失阐释者的主体意识，评价全面而无四平八稳之态。

想了一些别人没想到的，说了一些别人没说过的，论文集的这个特点不仅表现在上面所说的对马克思主义、西方马克思主义美学思想的理论探讨中，也表现在对某些作家、作品和文化、文艺现象的品评与剖析中。比如《试论〈野草〉的不和谐美》和《台湾乡愁散文漫议》，既有贴近艺术形象的真挚的情感体验，又不乏进入作品深层的冷静的心理透视。我们从作者对《野草》中现代美学精神的发掘，对台湾乡愁散文赖以生成的民族文化心理和民族文化传统的寻觅中，

看到了力图超越平庸的美学的、历史的眼光。又如《玩的就是心跳及其他——对大众文化的一种解读》，用俗得不能再俗的民间语言为大众流行文化定位：“所谓大众流行文化说穿了就是‘玩’，玩什么以及怎么玩”；用充满文化气息的学术语言要求“我们必须充分认识到流行文化中的欲望意味、符号特征”；用弥漫着战争硝烟的政治语言告诫人们：“同海外流行文化争夺市场和消费者，这就是一个既实际又深远的文化战略问题”。在对话文体中，把“风、雅、颂”三种话语方式熔为一炉来解读大众文化，这算不算别具只眼、别具一格？至于两篇涉及到湖北文艺和文艺批评的文章，虽然没能完全摆脱指导性、总结性类型的文章固有的模式，但也不是没有带刺激性的一得之见。如：湖北理论批评界存在的问题之一，“是缺乏领先全国的力度和归纳文坛创作态势的恢宏，囿于平视探讨，表现为强烈的跟随意识，很少开‘风气之先’，缺乏超前性的敏感和把具体问题深化为全国性的论题的视野”。说出和写出这几十个字是需要一点眼力，也需要一点勇气的。

我与建华有十几年的师生之谊，看到他的第一本论文集即将出版，我感到由衷的高兴，为他的书写序也就义不容辞。作为一个教师，学生的进步特别是他们在学术上取得的成绩，总会使我兴奋不已。不过，在我看来，建华还有不小的潜力，希望他更虚心地学习，更踏实地工作，不断充实和升华自己心中的那个学术情结，充分发挥自己的优势，为湖北文艺和文艺批评的发展继续添砖加瓦，推波助澜。

邹 贤 敏

2002年4月14日于沙湖之滨

目 录

1	序 / 邹贤敏
---	---------

1	生存与超越
---	-------

——席勒、马克思、马尔库塞人类学美学考察

48	怎样确立马克思主义的文艺本质观
----	-----------------

59	马克思文艺思想新探
----	-----------

73	马尔库塞美学思想述评
----	------------

85	阿多诺美学思想述要
----	-----------

96	知识分子·士·人文知识分子
----	---------------

107	玩的就是心跳及其它
-----	-----------

——对大众文化的一种解读

114	浅论企业生产领域中审美要素及其实现的审美规律
-----	------------------------

119	税文化与人性的觉醒
-----	-----------

122	湖北文艺批评的批评
-----	-----------

129	试论《野草》的不和谐美
-----	-------------

142	我看余秋雨散文
-----	---------

151	台湾乡愁散文漫议
-----	----------

162	台湾现代散文评点
-----	----------

184	后记
-----	----



生存与超越

——席勒、马克思、马尔库塞的人类学美学考察

现代人类学美学在当代西方的勃兴，在很大程度上肇始于德国美学和德国美学中的“席勒元素”。在德国美学的历史发展中，有三位哲人为人类学美学的创建立下了不朽功勋，他们是席勒、马克思、马尔库塞。正是他们的人类学美学思想，形成一种巨大的历史召唤，指引我们走向思想的澄明途中，使遮蔽了的人的本真价值得到历史性敞开。

如果我们仔细考察席勒、马克思、马尔库塞这条线索的思想，我们会发现他们的美学具有如下根本特点：注重人的基本生存与诗性超越；探讨人在建构和消解世界过程中进行审美创造活动；把人的解放的终极解决指向自由审美。因而，席勒、马克思、马尔库塞的思想是一种哲学化的美学和美学化的哲学。当然，他们的思想又是以不同方式面



对人之生存与超越这一基本问题的。席勒关心的核心是一般人性结构，他抓住了人的感性冲动和形式冲动的矛盾，试图通过审美教育以达到人性自由。马克思的思想的焦点则转向人的现实生活，他不再在纯粹的审美领域去勾勒与现实社会，人的现实感性存在绝然对立的完满形象，而是在现实社会的历史发展过程中，在人的现实感性日趋丰富性中探寻人何以达到完满的存在。他充满激情所建构的共产主义正是审美世界，人在审美世界中达到真正的现实自由。而富有浪漫主义精神的马尔库塞，则把他的美学建基于他关于人性的理解以及对于现实的批判和未来的憧憬上。他认为，审美之维乃是人类之维，艺术是人类生活的审美之维，审美经验是与那种实质上是强制性的、剥削的、把人变成劳动工具的生产性相对立的。因此，资本主义是对人类之维的否定，它使人由多维的人变成单维的人，人的解放必定是美的实现。美学成为人追问终极价值而达到超越之境的绝对中介，成为人的本真生存的歌吟。马尔库塞试图把全部美学问题包括到整个人类学变革的“非压抑性文明中”，他所要建立的“新感性”，实质上是人的审美化。

从席勒的“审美教育”到马克思的“共产主义”，从马克思的“共产主义”到马尔库塞的“无压抑性文明”，这一思想的历史，正是人类学美学本身曲折发展的历史。这之中，有继承、有扬弃、也有曲解，然而其基本出发点却是一致的，即都是人类学意义上的美学观，或美学意义上的人类学观。在他们看来，脱离了人类学基础的美学是无意义的；非人类学的美学绝对无法解释纷纭繁复的美学问题。因此，人类学是美学的终极本体。所谓美学问题——各种各样的审美现象



并非纯粹得远离人类的生存，而仍然是生与死、异化与自由等人类最基本的生存状态。美学实质上构成最高的生存哲学。它是人类生存的太阳，是人类的希望。

于是，在与席勒、马克思、马尔库塞的美学遭遇之前，我们必须首先廓清西方美的本体的流变及人类学美学的基本涵义。看看面对“上帝死了”，人类学美学怎样担负起自己神圣的职责，救赎那迷途的人类。

一

在西方，美学长期是作为哲学的一个重要部类而存在的，因而对西方美学本体论演进的考察，就必须追溯到对西方哲学本体论演进的考察。

所谓本体(noumena)，指终极的存在，也就是表示事物内部根本属性、质的规定性而与现象(phenomenon)相对应的概念。而本体论(ontology)就是对本体加以描述的理论。在西方，本体论这个术语，最早见于17世纪的德国哲学家戈克兰纽，后来又为十八世纪法国哲学家沃尔弗所采用，便逐渐在西方哲学界流行开来，不过关于本体论的思想，却可以上溯到古希腊哲学。

古希腊哲学家对本体的追索，明确表现为对世界“基质”和本原的追索上。唯物主义哲学家以气、水、火等形态作为万物的始基和本原，唯心主义哲人则以数、全、理念等为世界始基和本原。在他们看来，所谓本体就是存在、实在之源、世界的本原，它是自然存在论意义上的本体或宇宙论本体。与此相对应，以这一哲学本体论思想所指导的美学就为



“宇宙论美学”或曰“摹仿论美学”。“摹仿论美学”的关键之点就是始终认定只有外部现实世界才是绝对本源和终极本体，美本质上是对世界外表的模仿，因而美是客观的。毕达哥拉斯把美归结为客观的数，苏格拉底把美归结为客观的“效用”，柏拉图则把美归结为客观的“理念”。他认为，人所感觉的美是变动不居的，因而是不真实的，“理念”是惟一的真实存在，艺术只是现实世界个别事物的模仿，是“摹本的摹本”、“影子的影子”，无真实可言。在《理想国》中，柏拉图说：“艺术家可以不同的方式随心所欲地创造，因而他只要拿面镜子四处照照就行了”。^①于是摹仿说成了“镜子说”，以后，亚里斯多德大力发展了这种理论。他认为“摹仿”不单纯是外型上摹仿自然界，而是应“照事物应当有的样子去摹仿。”这样的摹仿如果照表面现象看，或许是“不可能的”，但是，照本质和规律来看，却仍是“近情近理的”。所以，不但一幅画像比所画的人更美，而且诗比历史更真实。这是摹仿说的飞跃。

到了中世纪，作为价值体系的理论基础而建立的本体论，则由宇宙本体论演变成神学本体论。这时世界的本源成了万能的上帝，上帝即实体存在，即大全、即万有，上帝成为世界的终极动因和本原。“人被宣布为上帝所安排的秩序和组成部分，作为绝对和决定一切的本原，上帝早就注定了世界和人的命运。他行事不让人知道，把人变成自动执行神的意志的盲目的工具。”^②但这一本体论转换，已经从“客观对象化”上迈出了一步，进入了“神灵对象化”。与此相对应，这一时期的美学就为神学论美学。以普洛丁，托马斯、阿奎那为代表。普洛丁认为，美即“太一”，人的灵魂只有凭“心眼”



内视、自我完善和心领神会的感应，才能逐渐接近这种神性的美。神学美学是美学的衰落。虽然，与“摹仿美学”不同，那原先不可及，无可穷尽，只有少数人凭借“灵感”可以接近的“客观美”，在这里可以通过信仰，通过感应，“与上帝合一”而领悟到。但是，这是通过抽象化的“异化形式”达到的，美的“人化”是建立在人的“异化”、“神化”之上的。

17-18 世纪的近代哲学，在自然科学和工业发展的震慑下所产生的形而上学方式，使对本体论的探索又一次发生演变；由神学本体论而精神本体论（或唯理论本体论），笛卡尔是始作俑者。当他首次将自我意识原则引入本体论时，喊出了“我思故我在”。怀疑直接导致的第一原则是“我思”，“我思”的设立先于上帝的设立。这就从根本上肯定了人类思维（理性活动）的重要性，动摇了中世纪烦琐哲学的思辨方法和对教会权威的信仰，然而也显示出精神本体论把“我”定义为赤裸的精神、理性化了心灵的偏颇。这种偏颇意味着人的身心分离、从而将身体视为主体的纯粹对象，与外在对象本质上同一，人与世界的原初统一被彻底破坏了。在莱布尼茨、洛克的经验论哲学冲击下，人们开始意识到，作为认识主体的纯心灵，必须同时既是对象意识，又是自我意识，这样，就把笛卡尔的“我思”肉体化、感性化了。与此相对应，这一阶段的美学就演变为认识论美学（或曰心理学美学）。认识论美学是人与对象的认识关系中来看待美。在这种主客观统一中，人的美感和审美心理结构占有了越来越大的比重，从而古代和中世纪的“主观统一于客观”逐渐让位于“客观统一于主观”。再现让位于表现，认识论的审美原理也就变为一种“审美趣味”原理了。休谟明确宣布美“只存



在于观赏者心里”。鲍姆加通把美定义为“感性认识的完善”，黑格尔则认为“美是理念的感性显现”……总之，认识论美学把美的本体建立在美与人的紧密联系上，美成为主体生命的外在表现。正如阿布拉姆斯所总结的：在认识论美学中，“艺术作品本质上是内心激情外射的结果，是艺术家的感觉，情思的整合外化。因而，诗（艺术）的主要源泉和题材是诗人自己的精神特征和活动。”^①很显然，认识论美学把人的情感抬到了无以复加的地步。然而，如同宇宙论美学、神学论美学一样，认识论美学也是一种无根的美学。正如卡西勒所说的，摹仿美学是对外在世界的复写，表现论美学是对内在世界的复写。尽管二者都再三申述，摹仿或表现不是机械的模仿和原封不动的复制，但它们都潜在地包含一个恶梦般难以挥去的固有困难，即都把读者引导到作品之外的那个作为原型的東西，作品本身则沦落为过渡的桥梁和手段。因此，充其量它们不过是一种“还原美学”，即美成了向“原型”（或现实生活、或神灵世界、或心灵世界）还原的中介和手段。“原型”成为作品价值衡定的绝对标准。这就没有从根本上回答把握美的本质：即美“何以存在？在于何处？为何而在？”

当本体论经过几次翻转，由宇宙本体论而神学本体论而精神本体论时，人们就开始对这种或者是没有人的世界，或者是没有“世界”的世界的本体论发生了怀疑和动摇。康德是其先驱。他认为，从前哲学家们所关注的那些变动不居，纷繁复杂的现象背后的恒定不变的本体其实是不可知的。能为人所知的是，人怎样认识世界的？认识如何具有可能性？因此，康德把“我能知道什么”（形而上问题）、“我应



当做什么”(道德问题)、“我可以期望什么”(宗教问题)归结为“人是什么”(人类学问题)。康德的出现,预示着人类学本体论新时代的到来。以后,经由席勒、黑格尔、费尔巴哈的中介,马克思提出了以人的生存、人的活动(实践)为本的人类学本体论。在马克思看来,整个物质世界的运动无非是自然界向人类社会,自在的存在向属人的存在的生成。在这个过程中,人的劳动、人的实践、人的生产,总之,人的活动起了根本的决定性作用。他说:“历史不过是有自己目的的人的活动而已。”⁽⁴⁾历史的主体是人,历史始终是人的历史。在另一个地方,马克思更为明确地说:“任何人类历史的第一前提无疑是有生命的个体的存在。”⁽⁵⁾所以,我们始终不能离开人来谈历史,我们从人的自我意识和人的存在里发现人的历史性,更要从历史发现人。人是宇宙间最高的生命存在形式,全部人类活动就是永远活动和创造着的、奔腾不息的生命之流。人这种生命存在物的显著特点之一是他具有自觉自由的意识和意志,“自觉自由的活动恰恰就是人类的特性。”⁽⁶⁾人就是依靠自己的活动 and 实践,使整个自然界“变成人的无机的身体”⁽⁷⁾,并不断从自在走向自为,自己规定自己、自己创造自己、自己实现自己。从而在内在和外在两方面获得全面的自由。“自由不仅包括我靠什么生存,而且也包括我怎样生存,不仅包括我实现着自由,而且也包括我在自由地实现自由。”⁽⁸⁾这里,马克思没有局限于象黑格尔那样仅仅从认识论角度对自由进行界定(自由是对必然的认识),而是从本体论角度对自由进行说明,因而马克思的自由是一种本体论意义上的自由。很显然,马克思的人类学本体论与前述的宇宙本体论、神学本体论、精神本体论相较,



其内涵上已发生明显的变化。具体表现为：1、通过人的存在来理解存在，并把人的存在放在中心地位。这样，人的存在构成了对存在的总体参与，并且正是由于人的积极参与，存在才获得了它原本没有的人类学意义。2、人类对于存在能动的、创造性的参与和介入结束了存在的自在状态，进入了动态的生成过程。这个过程在主体方面表现为“人化”，在客观方面表现为“对象化”。因此，存在呈现为一个对自身的超越过程，即一个自身超越，自身回归的生存展开过程。3、将人的感性生命活力、人的存在意义作为生存本体论加以确立，使存在的本体地位为“人化的主体感性存在方式”所取代，使存在的批判成为对自我的批判（反思）。因此，马克思的人类学本体论对“人”的强调与高扬，无疑是在本体论上进行了革命，涤荡了以往本体论的“非人化”倾向。正是在这一意义上，马克思的本体论哲学既是对西方古典哲学的总结，更是对西方现代哲学的开启。例如，现代西方的生命哲学（尼采、狄尔泰），存在主义哲学（海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特）、解释学（伽达默尔、利科尔），以及法兰克福学派（本雅明、马尔库塞、阿多尔诺、布洛赫）就是从人的存在的各个方面对人进行反思，把不同领域的本体研究同对人的完整的本体反思结合起来。因此，我们没有任何理由把马克思人类学的思想同这些西方哲学流派的有价值的思想绝对对立起来。今天的时代，正是人觉醒的时代。从人类学本体论的高度来审视一切，包括审美与艺术，正是时代的要求。于是，一种全新的美学——人类学美学的“出场”就成了历史的必然。



中,把审美的可能性与必要性视为不证自明的起点,而是把它们放到广阔而深刻的存在的背景中,放到存在自身超越和自身回归的生成过程中来把握他们的具体联系和丰富的内涵。因此,人类学美学标志着美学本体追求中已经不再将美单纯看成是对“外宇宙”的再现,也不再把审美单纯视为“内宇宙”的表现,而是把美看成是人的生命活动的主要方式——感性的审美生成或活感性的自由生命活动。这就从根本上确立了审美的人类本体论地位。即是说,审美——艺术不是认识的工具,不是表情的载体,不是“丧志”“玩物”、不是“文者道之枝叶”,而是人类本体论意义上的活动。它是以自己特有的方式对人的自由的生命本质进行确证和肯定,并且直接成为人的生活的一部分,成为人的生命存在的一种形态。可见,人类学美学的关键就在于把美学置放到存在、生命这一根基上进行考察,并把对美学的研究同人的自由、人的解放这一人类学总体目标联系起来。因此,人类学美学即是一种生存的美学,一种解放的美学,它引领我们“超脱了与我们四周林立的从表面看来是保护我们的种种对象的关系……回归到敞开的广阔之域。”^⑨ 回归到理想之在、本真之在、未来之在。

三

(一)、生存——人类学美学的地平线

席勒、马克思、马尔塞库的美学思想有一个共同的特点:即以对历史困境的价值关怀为基础,以审美活动与人类



生存的关系作为自己追问和思索的对象，关心人的现实境遇和未来前途。它不遗忘人的激情、盼望、思念、回忆、爱怜等实践感觉，也不漠视人类得以栖居的意义境界，自由境界；它只向人类本然处境，人的无限可能性复归。同时它还标明这样一个事实：为了让人类诗意栖居自己的“家中”，所以，从美学出发，必须深入到人的生存，从人的生存出发，又必将走向美学。这毫不足怪并且理应如此，因为是“人向自然立法”，是人的存在才使得这个世界有了意义，世界的一切秩序和意义都是为了人所赋予并且只为人而呈现的。所以，研究人的一切活动，都必须以研究人的基本生存境遇为前提，研究美学也不可能例外。那么，什么是人的基本生存境遇呢？马克思曾经天才地把共产主义社会实现以前的社会历史称为人类社会的“史前史”。他说：“只要私人利益和公共利益之间还有分裂，也就是说，只要分工还不是出于自愿，而是自发的，那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的，与他对立的力量，这种力量驱使着人，而不是驾驭着这种力量”。^①“史前史”社会对人的异化是不可避免和无法解脱的。当人——这“宇宙之精华，万物之灵长”直立走出孕育了他并给了他以生命的“自然界”那一瞬间，就已被身不由己地“抛入”到无数不可避免却又无法解脱的“二律背反”境遇之中。一方面，人不再是匍伏在自然裙裾下的奴隶，而成了自然的主宰；另一方面，人与自然母体的分离与疏远，为人与自然以及在此基础上的人与社会，人与自身的对立埋下了祸根。随着人的社会性（属人的）生成和自然的向人生成的双向展开，人类越来越深地陷入宿命的悲剧意识和荒诞意识深渊之中，这种悲剧意识和荒诞意识作为激荡于