



康德美学中的自由问题 研究

Research on the Problem of Freedom in Kant's
Aesthetics

刘凯 著

康德美学中的自由问题研究

Research on the Problem of Freedom in Kant's
Aesthetics

刘凯 著

人民出版社

责任编辑:段海宝

封面设计:毛 淳 徐 晖

图书在版编目(CIP)数据

康德美学中的自由问题研究/刘凯 著. —北京:人民出版社,2014.10
(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-01-014099-5

I. ①康… II. ①刘… III. ①康德,I.(1724~1804)—美学思想—研究
IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 246653 号

康德美学中的自由问题研究

KANGDE MEIXUE ZHONG DE ZIYOU WENTI YANJIU

刘 凯 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京市大兴县新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2014 年 10 月第 1 版 2014 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:13.25

字数:230 千字 印数:0,001-2,000 册

ISBN 978-7-01-014099-5 定价:35.00 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

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金项目主要类别之一,旨在鼓励广大人文社会科学工作者潜心治学,扎实研究,多出优秀成果,进一步发挥国家社科基金在繁荣发展哲学社会科学中的示范引导作用。后期资助项目主要资助已基本完成且尚未出版的人文社会科学基础研究的优秀学术成果,以资助学术专著为主,也资助少量学术价值较高的资料汇编和学术含量较高的工具书。为扩大后期资助项目的学术影响,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

2014年7月

序

刘凯是我的博士研究生。在我的印象中,刘凯性格比较内向,平时话不多,但心很细,肯钻研,学习上有一股儿韧劲。他在校期间就对康德美学有着浓厚的兴趣,并进行了认真学习和研究,所以后来就顺理成章地选择了难度较大的康德美学作为博士论文题目。答辩时专家对他的博士论文给予好评,并鼓励他以后继续做下去。刘凯毕业工作之后,在博士论文基础上申请到了国家社科基金后期资助项目。如今,这一项目已顺利结项,项目成果《康德美学中的自由问题研究》一书就要由人民出版社出版了,刘凯嘱我写篇序言。作为导师,这当然是义不容辞的责任,同时也由衷地为他学业上所取得的进步感到高兴。

康德美学一直是西方美学研究中的重点和难点。刘凯这部著作以康德批判哲学为背景,对康德美学中的自由问题进行了系统考察,力求全面、准确地把握康德美学中自由问题的丰富内涵及其在美学史上的影响和意义。该书在很多方面都体现出了刘凯自己的研究心得和特色。

首先,在研究方法上,该书将康德美学放在整个启蒙时代和康德批判哲学的思想框架之中进行深入考察,从康德对人的规定和思考入手,梳理康德哲学体系对自由的理解,并在此基础上展开对康德美学中自由问题的系统探讨,从不同方面、不同层次较为完整地勾勒出康德美学中自由问题的整体轮廓。同时,该书又能从康德之后西方美学的发展出发凸显出康德美学中的自由问题在西方美学史上的深刻影响及其现代意义,体现出作者较为开阔的理论视野。

在具体研究上,刘凯能够将宏观考察与微观分析相结合,将问题的横向拓展与纵深探索相结合,层层推进,不断展开。例如,从反思判断力和先验想象力入手探讨了自由的三个维度,这代表了对自由的宏观考察;从对康德文本的细致阅读总结出自由的丰富内涵,这是对康德美学中自由的微观分析;对自由与时间性问题的研究则是从美学的当代发展出发对这一论题的重要拓展,让我们看到康德美学中自由问题的理论潜力;通过康德之后西方美学对自由问题的思考,显现出这一问题在美学史上的影响及意义。经过这样一番研究,本书就给我们展现出一幅关于康德美学中自由问题的多维立体和动态发展的理论图景。

其次,在研究内容上,刘凯结合学界已有的研究,以自由为线索,对康德美学中的一些重要概念和内容,如先验想象力、反思判断力以及美的分析、崇高的分析、艺术的分析等重新进行了系统考察,在此基础上提出了自由的三个维度的观点,梳理出康德美学中自由的丰富内涵及其多方面指向。其中每一个观点的提出都建立在细致的文本阅读与分析的基础上,并融入了当下的语境和相应的理论资源,既具有一定的创新性,同时也颇具说服力,这对于进一步深化和拓展对康德美学的理解无疑具有积极意义。

另外值得一提的是,书中关于康德美学时间性问题的研究也颇具启发性。随着20世纪现象学的兴起和发展,审美时间性问题已经成为当代美学研究的一个重要论域。作者结合当代哲学、美学的理论资源认真探讨了康德美学的时间性内涵,其中的一些观点不无新意。这一研究不仅让我们更为深入地理解到自由问题的理论包容性,而且通过在现代性思想基点上展开康德美学与当代美学思想的对话,也充分显示出康德美学对今天美学研究的价值和意义。

总的来看,全书逻辑清晰,论证严密,要言不烦,文笔简洁,体现出作者对康德美学较为深入的理解和把握。当然,作为作者的第一部著作,本书在一些具体内容的论述上还可以进一步完善,比如对康德美学时间性的研究还可以更为深入细致一些,对康德之后西方美学的发展与康德美学之间关系的探究还有进一步拓展的空间。当然,这些都是从一个更高的标准来要求了。

近年来,刘凯在自己的教学、科研岗位上都取得了可喜的进步,我希望他能以此书作为一个新的起点,继续努力,争取在学术上取得更大的成绩。

朱立元

写于2014年7月大伏中

目 录

引 言	1
第一章 康德对自由的理解	23
第一节 批判、启蒙与康德思想	23
第二节 康德对人的理解	30
第三节 康德对自由的理解	45
第二章 康德美学中自由的维度	54
第一节 反思判断力与自由	55
第二节 先验想象力与自由	64
第三节 自由的三个维度	76
第三章 康德美学中自由的内涵	83
第一节 “美的分析”中的自由内涵	83
第二节 崇高思想中的自由内涵	95
第三节 艺术论中的自由内涵	106
第四章 康德美学中的自由与时间性	126
第一节 “美的分析”中的时间性	130
第二节 崇高思想中的时间性	137
第三节 艺术论中的时间性	146
第五章 自由:问题、影响及意义	156
第一节 康德美学中自由的内在问题	156
第二节 后康德美学对问题的思考	159
第三节 康德美学中自由的理论意义	183

结 语	191
主要参考文献	195
索 引	199
后 记	204

引言

一

康德在西方思想史上的地位毋庸置疑,日本学者安倍能成曾经形象地把康德比作“一个处于贮水池地位的人”,认为“康德以前的哲学概皆流向康德,而康德以后的哲学又是从康德这里流出的”。^①文德尔班也认为:“康德,就其观点之新,观点之博大而言,给后世哲学规定的不仅有哲学问题,而且有解决这些问题的途径。他是在各方面起决定作用和控制作用的精神人物。”^②就美学而言,康德同样具有承上启下的枢纽地位。他在《判断力批判》中所确立的审美活动的原则,甚至直到今天仍然支撑着我们对美学问题的讨论,仍然是我们无法绕过的理论遗产;他对审美与人的关系的理解直到今天仍然有其现实意义,仍然内在的回应着我们对当代问题的思考。但是,问题在于,为什么我们总是能够一再地回到康德?为什么康德总是能够为我们的思考提供某种理论资源?康德和我们、康德和美学、康德和自由之间究竟有着怎样的联系?

或许,只有在本书的结尾,我们才能尝试回答这些问题,而“预先说出正要证明的结论总是有妨害的”^③。因此,作为引言,我们在这里只能尝试提出这些问题,并为下面具体的论述作必要的理论上的铺垫。

1766年4月8日,在致门德尔松的信中,康德写道:“一段时间以来,我相信已经认识到形而上学的本性及其在人类认识中的独特地位。在这之后,我深信,甚至人类真正的、持久的幸福也取决于形而上学。”^④这句话之中始终充溢着一种内在的崇高,它总是会让我们想起胡塞尔在那篇著名的《哲学作为严格的科学》的论文中的热切吁求:“我们切不可为了时代而牺牲永恒!”^⑤我们有理由相信,在这两位思想家的表述中,一定存在着某种内在的联系,在他们言辞的背后,我们隐约可以听到一种对人类命运、人类未

① [日]安倍能成:《康德实践哲学》,于凤梧、王宏文译,福建人民出版社1984年版,第3页。

② [德]文德尔班:《哲学史教程》下卷,罗达仁译,商务印书馆1987年版,第728页。

③ 《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社1995年版,第31页。

④ [德]康德:《康德书信百封》,李秋零编译,上海人民出版社1992年版,第20页。

⑤ [德]胡塞尔:《胡塞尔选集》(上),倪梁康选编,上海三联书店1997年版,第38页。

来的关切,一种对自身使命的召唤。然而,面对一个喧嚣的时代,我们仍然能够倾听和理解这种召唤吗?

让我们回到康德,重新聆听康德的召唤:“甚至人类真正的、持久的幸福也取决于形而上学”。幸福,在康德看来,就是“一个有理性的存在者对于不断伴随着他的整个存在的那种生命快意的意识”,“而使幸福成为规定任意的最高根据的那个原则,就是自爱的原则”。^① 因此,幸福往往和感官的快适、人的基于自爱原则的自我满足联系在一起。但是,必须注意,康德这里所说的幸福不是一般意义上的幸福,而是“真正的、持久的”幸福。那么,它就不单纯是我们感官的快适,不单纯是基于自爱原则的自我满足。在康德看来,它应以德性为前提,始终要符合实践理性的法则,也就是说,“幸福始终是这种东西,它虽然使占有它的人感到快适,但却并不单独就是绝对善的和从一切方面考虑都是善的,而是任何时候都以道德的合乎法则的行为作为前提条件的”^②。这样,这种幸福就和德性结合在一起,构成了“至善”的概念,这是康德实践理性中的最高概念,它“也被认为是首要的目的,由道德律决定的原初目的,从其产生的其他目的都是派生的。因此,至善不是集合意义上的统一,它作为理性的理念优先于我们在遵守道德律而接受的特殊目的而存在,并且被认为是所有纯粹实践理性客体的目的论条件”^③。但是,很显然,在现实生活中,德性并不总是能够与幸福结合在一起,坚持道德自律的人并不总是能够获得幸福。因此,康德进一步提出了“配享幸福”的概念,认为人只能不断地实践道德律令,以使自己能够配得上享有幸福,而并不能要求一定获得幸福。在康德看来,要实现德性与幸福的结合,即“至善”,则必然要求着上帝、自由和灵魂不朽的悬设,其中最重要的,则是自由。

更进一步,康德认为,这种“真正的、持久的”幸福就取决于形而上学。当然,这时形而上学不应当是独断的,而应是批判的,也就是说,它明确地知道并划定自己合理运用的界限,而不试图以理性的僭妄超越这一界限。这样,通过批判,“在所有未来的时代里,一切反对道德和宗教的异议都将以苏格拉底的方式,即最清楚地证明对手的无知的方式结束了”^④。在康德那里,批判始终是和启蒙联系在一起的,或者说,批判本身就是启蒙。它使人

① [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第26页。

② [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2003年版,第152页。

③ Allen W. Wood. *Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, pp.91-92.

④ [德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第23页。

看到自身的有限性存在,看到自身中所蕴含的自由的可能。

幸福以自由、形而上学为前提,人类的幸福就植根于自由之中,康德由此赋予了人以形而上的维度,这一维度超越了现象界,成为人类生存的永恒指向。而我们在胡塞尔那里,似乎听到了对康德的某种遥远的回应。

胡塞尔在近代科学的不断扩展中看到了其中所蕴含的危机,“在 19 世纪后半叶,现代人的整个世界观唯一受实证科学的支配,并且唯一被科学所造成的‘繁荣’所迷惑,这种唯一性意味着人们以冷漠的态度避开了对真正的人性具有决定意义的问题。单纯注重事实的科学,造就单纯注重事实的人”。因此,对于当代人来说十分紧迫的问题就是,“关于这整个的人的生存有意义与无意义的问题。……这些问题终究是关系到人,而人是自由决定其对人的环境和非人的环境的行为的,是自由决定其理智地塑造自己和它的环境的诸可能性的”。^①很显然,科学无关乎人的自由,甚至还遮蔽着人对自由问题、对人生意义问题的追问。由此塑造的现代人就仅仅关注经验事实而丧失了对生活本身及人本身的反思能力。他们仅仅生活在当下,而没有属于自身的未来。面对这一境况,胡塞尔尝试通过现象学,重建形而上学的维度,作为人类生存的永恒指向。这种对人本身的关注无疑与康德是相通的,而且,在更深的层次上则是以自己的方式回应着康德的呼唤。

然而,200 年后的今天,我们还能听到康德的呼唤吗?我们还能回应康德的呼唤吗?如果我们抛弃了形而上学,是否意味着我们就背弃了康德,是否意味着我们已经“为了时代而牺牲永恒”?

毫无疑问,康德对形而上学、对自由的呼唤穿透了时间,指向着某种永恒,从而具有了标示性的意义,不断地指示出康德与时代、康德与我们的距离。因此,对康德的思考实则就是对我们所处时代的思考、对我们自身历史命运的反思。

在康德的思想中,“自由”占有十分重要的地位,甚至可以说,“康德的哲学是自由的哲学”^②。对康德来说,自由“构成了纯粹理性的,甚至思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石”^③,可以说,对“自由”的追求构成了康德理论的内在动力。

在《纯粹理性批判》中,康德区分了现象和物自体,认为人的认识只能局限于现象界,而不能达到物自体。在康德看来,物自体属于认识论的彼

① [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆 2001 年版,第 16—17 页。

② [俄]别尔嘉耶夫:《别尔嘉耶夫集》,汪建钊编选,上海远东出版社 1999 年版,第 356 页。

③ [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2003 年版,第 2 页。

岸,它是不可知的。如果人们抱着认识论的态度运用知性能力去认知物自体,那一定会导致理性的僭越,产生二律背反。因此,对二律背反的解决只能以现象和物自体的区分为前提。对于物自体,我们不可能形成科学体系,不可能给出相应的知识,只能进行思维,而不能进行认识。不过,虽然无法认知,但恰恰是物自体的存在,才使人类有可能超越经验世界的知性规律,也才使自由成为可能。

在《实践理性批判》中,康德把自由确立为道德律的条件,认为它是“开启最崇高的实践原理的钥匙”^①。但同时,康德认为,在现象世界里,一切都遵循必然性的规律,每一结果都有其先在的原因存在,因而是没有自由的。只有在不同于现象的本体界,才可能有不同于自然因果的自由因果性。康德由此指出:“与作为自由的原因性不同的作为必然性的因果性[原因性]这个概念只涉及物的实存,只要这个实存是在时间中可规定的、因而是作为现象而与这些现象的作为自在之物本身的原因性相对立的。现在,如果我们把物在实践中的实存的规定当做自在之物本身的规定(这是最常见的表象方式),那么在因果关系中的必然性与自由就不能以任何办法达成一致;相反,它们处于相互矛盾的对立中。”因此,解决的办法只能是,“把一物的就其在时间中能被规定而言的存有,因而也把按照自然必然性的法则的因果性只是赋予现象,而把自由赋予作为自在之物本身的同一个存在者”。^②在这里,正是作为本体的自在之物的存在,使得不同于自然因果的自由因果成为可能。康德由此把自由赋予了道德和实践领域。从这个角度来说,我们可以把《纯粹理性批判》看作是康德实践哲学的导论,即“任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论”,因为正是《纯粹理性批判》对形而上学的清理使得自由具有了可能性,从而为康德的实践哲学奠定了基础。

康德美学作为康德哲学的一个有机组成部分,同样与自由有着深刻的关联,这种关联使得康德美学独树一帜,具有了不同于以往美学思想的崭新内涵。

美学的历史一般以 1750 年鲍姆加登发表《美学》一书作为开始,但事实上,审美活动本身的历史则要悠久得多。早在柏拉图的对话中,就已经对审美活动进行了深入探讨。在整个西方美学史上,柏拉图的地位无论怎么估计都不会过分,他对美的问题的思考、对美的问题性的确立使之成为后世西方美学思想的源泉,值得我们一再地回到他那里,寻找我们思考的基点,

① [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2003 年版,第 7 页。

② [德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2003 年版,第 129、130 页。

而且,进一步的考察会表明,柏拉图对美的探讨与康德之间也存在着某种隐秘联系。^① 因此,对柏拉图的回顾对于我们理解康德也就具有了某种特殊的意义。

早在《大希庇阿斯》篇中,柏拉图就明确区分了“美的东西”和“美本身”,认为我们所应探讨的不是现实世界的“美的东西”,而是使“美的东西”成为“美的东西”的“美本身”。这个“美本身”是绝对的、超验的、理念性的存在。因此,对柏拉图来说,真正的美不是属于现象世界的、经验的,而是属于理念世界的、本体性的。由此,柏拉图赋予美以超越性的维度。当然,这一超越是相对于“现实世界”而言的;超越并不意味着不真实,恰恰相反,唯其超越,才最为真实,才最值得去追求。在《理想国》第六卷中,柏拉图就明确区分了可见世界与理知的世界,而后者才是真理、善和美的居所。这样,对美的探讨就可以突破有限世界的、技术化的束缚,摆脱经验性的诱惑,达到真正的哲学的高度。

在《理想国》第十卷中,柏拉图通过著名的三个床的比喻:作为理念的床,现实中的床和画家的床,探讨了“摹仿”一词。根据海德格尔的辨析,“柏拉图的意思是要说明,在这里‘同一者’(das Selbe)是如何以不同方式显示自身的,即要说明自行显示的三个方式以及在场状态的三个方式,因而也就是存在本身的三个变化方式。重要的是贯穿自行显示的基本特征的统一性(尽管有着种种差异),即:显出这样那样的外观并且在外观中在场”^②。也就是说,这三者是所谓“同一者”在场状态的三个方式,即在外观中在场的不同方式。神,它让本质(理念)直接涌现出来,使人们能够看见;工匠,他让床在木头中显现出来,这时,床就作为个别可使用的床出现了;最后,在画家,也就是摹仿者那里,存在在外观中的显现是不完整的,仅仅是使之进入可见性之中,而且只能展现出某一个侧面。因此,摹仿和真理之间始终是存在距离的。但同时可以肯定的是,摹仿始终是存在现身的一种方式,是把存在开展出来的一种方式,只不过是一种较为低级的方式罢了。而这实际上又肯定了摹仿与真理的一种内在关联。需要说明的是,我们这里把“真理”理解为“存在的展开”,因此,“摹仿”恰恰就是“把某物带出来”,给予一个外观“使之在场”的一种方式。这样,摹仿就具有了存在论的品格和超越性的维度,这也使对美的探讨具有了真正的哲学品格,由此确立了美学

① 康德在第一批判中谈到柏拉图时认为,能够“比他理解自己还要更好地理解他”(康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,第270页),这一点在美学上也是有意义的。

② [德]海德格尔:《尼采》上卷,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第201页。

问题的思辨性特征。“作为多个的东西,是看见的对象,不是思想的对象,理念则是思想的对象,不是看见的对象。”^①只有通过思辨,运用自己的理智,才能理解和领会美本身,才能获得真正的知识。

柏拉图确立了美的超越性内涵,它是永恒的,不生不灭,不增不减。那么,我们怎样才能认识和把握这种美呢?在《会饮篇》中,柏拉图给我们提供了一种认识次第,描绘了从美的形体到美的心灵,再到美的法律和体制,然后是美的知识的上升过程,“这时他凭临美的汪洋大海,凝神观照,心中起无限欣喜,于是孕育无量数的优美崇高的道理,得到丰富的哲学收获。如此精力弥满之后,他终于一旦豁然贯通唯一的涵盖一切的学问,以美为对象的学问”。最后达到对美本身的观照,“一个人如果随着向导,学习爱情的深密教义,顺着正确次序,逐一观照个别的美的事物,直到对爱情学问登峰造极了,他就会突然看见一种奇妙无比的美。他的以往一切辛苦探求都是为着这个最终目的。这种美是永恒的,无始无终,不生不灭,不增不减的。它不是在此点美,在另一点丑;在此时美,在另一时不美;在此方面美,在另一方面丑;它也不是随人而异,对某些人美,对另一些人就丑。……它只是永恒地自存自在,以形式的整一永与它自身同一;一切美的事物都以它为泉源,有了它那一切美的事物才成其为美,但是那些美的事物时而生,时而灭,而它却毫不因之有所增,有所减”。^②在古希腊的语境中,这种本体的美同时也是最为真实的,是对智慧的追求;同时也一定是善的,是人值得过的一种生活。因而,这种本体的美就代表了人的追求的最终目的。这个类似于现象学还原的对美的追求的过程,就是不断抛掉属于现象世界的那种暂时的、流变的东西的过程,从而使自己得以提升到一个超越性的高度,获得最为真实的知识和感受。这一本体境界从知识学和概念的角度可以区分为真、善、美,但在柏拉图那里,这些是不言而喻地浑然一体的:最真实的恰恰就是最美的,也是最值得追求的。我们要理解柏拉图,就应从本原的角度如其本然地来理解,维护美的完整性、圆融性。在柏拉图那里,美并不是一个心理学意义上的感受或体验的问题,而是一种本体化的境界,审美活动就是要达到对作为理念的“美本身”的观照。在希腊人的语境中,这种观照恰恰是要让存在自身完整地显现出来,用海德格尔的话来说,“按其本质把真理实现出来,亦即把存在揭示出来,这就是美所完成的事情。美是这样来完成

① [希]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆1986年版,第264页。

② [德]柏拉图:《会饮篇》,《文艺对话集》,朱光潜译,人民文学出版社1963年版,第272—273页。

这件事:它在假象中闪烁着令人出神,把人推入在假象中闪现的存在之中,这就是说,它把人推入存在之敞开状态之中,推入真理之中。真理和美本质上都与这个同一者(即存在)相关联;它们在这个唯一的决定性的事情上是共属一体的,那就是:使存在敞开出来并且使之保持敞开”^①。也就是说,美成为存在本身的敞开和真理的显现。

在柏拉图看来,“这种美本身的观照是一个人最值得过的生活境界”,只有这样人才能达到不朽^②。因此,这种生活代表了一种智性的生活,提供了一种超越性的人生境界,从而使审美问题与人生问题、与人的生存问题结合起来,它所关心的问题恰恰是,“人应该怎样地生活”,“怎样的生活才是最为真实的、值得一过的”。这种人生境界不是情欲的放纵、情感的宣泄,而始终是和知识、理智结合在一起的,它是对人的生存的本体境界的洞察和领会,它所致力的是美对人的不断提升。这一点又是和上面提到的美的超越性紧密联系在一起的:唯其超越,才能提升,从而体现出美所具有的人文内涵:始终关注人的生存问题。在《理想国》里,柏拉图谈政治、谈城邦、谈教育……但如果从柏拉图的整个思想体系来看,这些无不是谈“美”的问题。柏拉图所要寻找的是城邦的美、国家的美等,因此,他的美始终具有强烈的现实关怀和现实指向——即使它是超越的。

柏拉图关于美的彼岸性、超越性的思想实际上已经触及了审美的自由内涵。他把美和人的本体性的生存联系起来,这一点对后来的美学产生了重要影响。我们在后文会看到,康德对美的理解,尤其是对崇高的理解,实际上接续了柏拉图的这一思想,使美始终指向着自由,指向着人的道德化的生存。

这一思想到亚里士多德发生了一个转换。比较而言,亚氏更关心具体的文艺活动,在对“摹仿”概念的理解上,亚里士多德给予我们重要启示。

在亚里士多德的《诗学》中,摹仿概念是至关重要的,甚至处于“元概念”的地位。亚里士多德在《诗学》第一章就开宗明义,指出“史诗的编制,悲剧、喜剧、狄苏朗勃斯的编写以及绝大部分供阿洛斯和竖琴演奏的音乐,这一切总的说来都是摹仿。它们的差别有三点,即摹仿中采用不同的媒介,取用不同的对象,使用不同的、而不是相同的方式”^③。从中我们也可以看到“摹仿”概念在亚里士多德思想中的重要性。但值得注意的是,亚里士多

① [德]海德格尔:《尼采》上卷,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第219页。

② [希]柏拉图:《会饮篇》,《文艺对话集》,朱光潜译,人民文学出版社1963年版,第273—274页。

③ [希]亚里士多德:《诗学》,陈中梅译注,商务印书馆1996年版,第27页。

德说这些都是“摹仿”，随后就一下子过渡到这些不同方式在“摹仿”内部的差别，而并没有具体说明“摹仿”究竟是什么。从亚里士多德其他著作中所体现出的严谨性来看，这里的忽略似乎是不应该的。让我们再来看看亚里士多德的表述，他说“这一切总的说来都是摹仿”，也就是说，这些不同方式在表面上、在现象上还是千差万别的、不同的，只是从宏观的视角来看才“都是摹仿”。那么，它们究竟在什么意义上“都是摹仿”呢？

在《诗学》第四章里，亚里士多德为我们提供了一个思考的方向。在那里他指出：“作为一个整体，诗艺的产生似乎有两个原因，都与人的天性有关。首先，从孩提时候起人就有摹仿的本能。人和动物的一个区别就在于人最善摹仿，并通过摹仿获得了最初的知识。其次，每个人都能从摹仿的成果中得到快感。可资证明的是，尽管我们在生活中讨厌看到某些实物，比如最讨人嫌的动物形体和尸体，但当我们观看此类物体的极其逼真的艺术再现时，却会产生一种快感。这是因为求知不仅于哲学家，而且对一般人来说都是一件最快乐的事，尽管后者领略此类感觉的能力差一些。因此，人们乐于观看艺术形象，因为通过对作品的观察，他们可以学到东西，并可就每个具体形象进行推论，比如认出作品中的某个人物是某某人。”^①

首先，亚里士多德提出了摹仿与知识、真理的关系问题。摹仿是获得知识的途径，甚至可以说，是最初的途径，因为摹仿是人的“本能”。我们记得，亚里士多德《形而上学》一开篇就说，“求知是人类的本性”^②，而“知识”在古希腊思想中是对存在的觉知，即真理。我们知道，在亚里士多德看来，理念并非是与事物相分离的，而是就在事物之中，构成事物的内在根据。我们之所以能在摹仿物中发现事物之“怎是”，其前提就在于“怎是”已先行进入摹仿物之中了。我们之所以获得快感，是因为“可以学到东西，并可就每个具体形象进行推论，比如认出作品中的某个人物是某某人”，也就是说，我们能够从摹仿物中发现事物之“怎是”，洞悉事物存在之本质，即真理。这样，亚里士多德就摆明了摹仿与知识及作为存在之显现的真理的内在关联，摹仿的力量恰恰就在于求知、在于对真理的开启。

其次，摹仿与人、与人的存在的关系。亚里士多德明确地把摹仿规定为人的本能，也就是人的源初的规定性。这样一种源初的规定性保证着知识的获得，因而其本身就已经处于同存在的关联之中了。正是这种与存在的源初关联才保证了知识的获得和真理的洞见。因而，“摹仿”成为人对存在

① [德]亚里士多德：《诗学》，陈中梅译注，商务印书馆1996年版，第47页。

② [德]亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，商务印书馆1959年版，第1页。

的开启,成为人的本真的存在方式。

最后,关于艺术。按照海德格尔的理解,“艺术”一词在希腊意义上的对应概念是“自然”,指称的是存在者本身的涌现和现身,是一种涌现着而又返回自身的运作。“艺术”就是一种知识,人们以这种知识为指导在存在者中获得一个立足点,以各种各样的方式来把握存在者。它支撑并指导着人类在存在者中间的凸显,同时也是以一种知识性的生产指导对存在者之为存在者的开启。这样看来,摹仿行为就是一种以自然为基础的开启,它让已经在场的东西到达。

在亚里士多德看来,艺术属于“创制”,创制的根源不在被创制物本身,而在创制者,即人那里。这就摆明了人与摹仿物之间的关联。同时,亚里士多德在其《物理学》中还提到:“技术(艺术)摹仿自然”^①,按罗念生的解释,这句话的意思是说,“艺术摹仿自然的创造过程”。事实上,在希腊思想看来,自然本身就不是静态的,而是处于不断创造之中的、动态的,也就是说,是一种存在的涌现和返回。“艺术摹仿自然”所要传达的恰恰是“艺术使存在之为存在得以显现”,“艺术是存在本真的在场”。

因此,可以看到,是艺术使人在存在者中获得一个立足点,由此出发,人才能对存在有所作为,使之开启出来,而这种作为就是摹仿。因此,摹仿与人、与真理始终处于相互联系之中。不是艺术以摹仿为前提,而是摹仿以艺术为前提,以一种知识、以对存在者的先行看见为前提。这样,摹仿就成为作为存在者的人的一种本真的存在方式,代表着他对存在的筹划和决断。由此出发,亚里士多德对艺术、美的理解也就体现出存在论的内涵,这一点和我们上面阐释的柏拉图的思想有着某种渊源关系。

近代以来,人们对审美活动的思考出现了经验派和理性派两种不同的思路。经验派美学注重研究人在审美活动中的感官感受,重视经验和感觉,尤其是对人的审美心理机制进行了深入细致的探讨。其代表人物有培根、霍布斯、洛克、休谟等。理性派美学则更强调审美活动中的理性因素。这派美学认为,感受和感觉是易变的、不可靠的,不足以成为审美活动中的决定性因素,因而也就不是美学探讨的主要对象。美之为美,就在于符合理性的规则,因此,理性派美学强调分析,力图把审美活动纳入某种普遍的理性规则之中。其代表人物有笛卡尔、莱布尼兹等。

事实上,这两种美学思想的不同,归根结底是植根于两种哲学思想的不同。理性主义者更强调和注重与理性相关的问题和方面,经验主义者则更

^① [希]亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆1982年版,第48页。