

091572

B8+424
6719
2:4

外国美学

第四辑

《外国美学》编委会编

MS02/18



商务印书馆

1997年·北京



美院图书馆 80016800

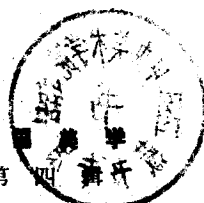
主 编：汝 信

编 委（按姓氏笔顺为序）：

王树人 叶秀山 朱 狄 汝 信 李醒尘

张 黎 郑 涌 郑雪来 高 崧

责任编辑：程孟辉



《外国美学》编委会编

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号）

新华书店北京发行所发行

三河县二百户印刷厂印装

ISBN 7-100-00370-9/B·34

1987 年 12 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1987 年 12 月北京第 1 次印刷 字数 327 千

印数 4,200 册 印张 13 1/8

定价：2.60 元

目 录

对“崇高”的一些思考

——从东西方哲学角度看“崇高”范畴 张 法 1

略论西方技术美学的形成及其理论基础 李今山 41

现代西方美术史学研究综述 李 莉 68

亚里士多德的《诗学》及其美学思想 李思孝 102

谈谈培根的美学思想 余丽嫦 125

关于狄德罗“美在关系”说的评价问题 周文彬 144

黑格尔的艺术本质论 刘伟林 160

略论叔本华美学思想 张 楠 184

艺术·神话·历史

——读卡西尔《论人》 叶秀山 203

海德格尔的艺术论 姚介厚 224

萨特美学思想初探 顾伟铭 257

评马尔库塞批判的浪漫美学 刘小枫 282

《吃土豆的人》的启示

——参观凡高博物馆有感 汝 信 317

关于马格利特及其超现实主义绘画 刘韵涵 段建昆 328

“荒诞派”戏剧的审美价值 戴 平 342

诗中的语言

——关于特拉克尔的诗的探讨	〔德〕海德格尔 著 倪梁康 译 泰 絮 校	365
艺术作品	〔法〕让·保尔·萨特 著 刘韵涵 译 纽渊明 校	405
宗白华先生逝世	《外国美学》编委会	414
编者的话		415

补白:

为什么古希腊雕塑都是裸体?(40) 希腊化时期的美术(124)
《怀斯自画像》(202) 有趣的挪威“情敌舞”(256) 莱辛
(281) “未来主义及其流派”展(364) 澳大利亚艺术界盛况
(404) 毕加索留下一个“?”(413)

对“崇高”的一些思考

——从东西方哲学角度看“崇高”范畴

张 法

崇高(sublime)作为一个美学范畴,是对审美客体的理论把握。按照波兰美学家雅塔基维兹的说法,它的出身顶多是半美学的:“崇高概念形成于古代修辞学……崇高风格被认为是三种修辞风格中最高级的一种。”^①当古罗马文论家朗吉弩斯的《论崇高》埋没很久之后重新出现在欧洲大陆的时候,特别是在由布瓦洛译为法文之后,它已不是如在古代那样被视为修辞学论文,而被看作美学论文了。读过该文的人很清楚,这种看法的变化在《论崇高》里面不是没有内因可寻的。但是当我们看到,与崇高一道进入美学领域的还有非凡(extraordinary)、伟大、无限、惊异,后来又有静寂、模糊、死……的时候,当我们看到十八世纪“没有哪个美学家不大谈崇高”^②的时候,我们就有理由相信,古代的崇高概念真正回到了自己的家里,找到了自己的兄弟姐妹,并给这个家庭带回了它尚未得知的姓氏:一个广泛的美学现象有了真正适合自己内容的概念。英国经验主义美学家柏克权威性地使“崇高”在美学上竖立起了为后世所公认的旗帜。在德国的思辨氛围中,特别是在康德

① W. 雅塔基维兹《六概念史》,英文本,第 171 页。

② 雅塔基维兹《六概念史》,英文本,第 173 页。

那里,崇高获得了哲学本体论的深刻性。但是倘若我们以柏克、康德为标准来考察一切崇高,那么,进入原始的图腾世界就会犹豫惶惑,而来到中国的古代文明,更会茫然若失。一些崇高现象出现了,又消失了;一些客体崇高了那么一阵子,又变为优美了;西方认为是崇高的一些客体,东方绝不这么看……就是在崇高刚成为美学的时髦话语不久的十八世纪,没有哪个美学家不大谈崇高,但每个人的崇高都有不同的内容。理论的丰富性和复杂性反映了客观事物本身的丰富性和复杂性。本文力求在对中西崇高理论和现象的多角度多方面的考察中寻求其共通的规律,也试图指出其差异的原因。

二

黑格尔从宏伟的历史观出发,把崇高作为象征艺术的特征,放在他认为是人类最早的艺术类型中。当时他对现在已大量发现的原始艺术全然无知,然而其理论实质却与原始艺术基本吻合,可以说是抓住了早期崇高的特征。我们从这里开始叙述,对崇高理论本身,也有发生学上的意义。

在人类初期,人的实践力量十分微小,与大自然处于经常的敌对关系之中,人对周围的空间,动物植物,山水天空等等不能理解又必须去理解,对自己赖以生存的食物获得,狩猎或粗陋的农业等不能把握又不得不去把握。原始人在同自然的斗争中,虽然积累了一定的实践力量,但是他们周围感官世界的神秘性,狩猎和农业活动成败的不定性,整个生活斗争的艰苦性,都使他们不能相信,在偶然性中为自己开辟道路的成功主要来自自己的实践力量,与其实践力量相一致的原始人的思维方式,既不能正确地认识自然,又不能正确地认识自己。由此产生了图腾崇拜和巫术仪式。(恩格斯说:“单是正确地反映自然界就已经极端困难,这是长期的经验历史的产物。在原始人看来,自然力是某种异己的、神秘的,超

越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力，正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神。”^①图腾崇拜第一次表明了人超越于动物的主体性，表示了人对自然和自身的认识，表明了人和自然的同一性。人是孤立的，通过图腾观念与动物、植物直至风云日月组成血缘关系。人是不安全的，通过在村前竖立图腾柱，在身上文上图腾标志而得到安全感，图腾就是他们的保护神。人的力量是平庸的，通过伴有狂热歌舞的图腾巫术仪式而获得了神圣性。人的力量是微小的，通过图腾仪式感到与动植物的互渗而取得神秘的威力。图腾使人周围的不可理解的自然变为可以理解的自然，使浑沌杂乱的自然而取得秩序，使恐怖的自然呈现出“理性”。图腾既是人的力量被歪曲的集中体现，又是对自己周围自然的一种非理性的理性概括。原始人近取诸身，远取诸物，把未知自然表现在图腾和神话里。原始图腾是为人的，又是外在于人的、神秘的。在狩猎前的巫术舞蹈仪式中，原始人摹仿动物，预演成功，献媚和乞求于猎物神，在乞求丰收的舞蹈仪式中，摹仿植物的生长……在这些图腾巫术仪式以及有关神话中，我们可以看到早期崇高的特点：第一，依托着自己的力量（虽然微小），面对不能把握或不能完全把握的自然；第二，在恐怖不安中达到一种与图腾的互渗和合一，从而取得战胜自然的信心。这正如黑格尔所说：“在崇高的这个阶段里，人的个体正是从这种对万物虚无的承认以及对神的崇敬和赞扬里，去寻求自己的光荣、安慰和满足”。^②“他们尽情地 toward 神，向一切值得赞赏的对象，抛舍自己，但是在这种抛舍中却仍保持住自己的自由实体性，去对付周围的世界。”^③图腾艺术作为崇高是原始思维的产物。它是现实中的幻想，是用幻想的形式表现出来的现实。在图腾的崇高里

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第672页。

② 黑格尔：《美学》第二卷，商务印书馆，1979年，第95页。

③ 同上，第87页。

包含着人的力量，但更多的是未知的自然力量。因而崇高的感受首先是恐惧，这种恐惧已经不是纯粹对未知和敌对世界的恐惧，而是对经过想象和幻想加工过的未知和敌对力量的恐惧。这种想象和幻想的转化是通过把自己的力量异化出来，归于图腾而取得的。正因为图腾中有自己异化出去的力量作为人与图腾同一性的中介，使得图腾里有为人的一面。这样，对未知敌对力量的恐惧便变为对图腾威力的恐惧，从而能够由恐惧而敬畏、而皈依、而互渗，最后从图腾中获取力量达到心理情感的激昂和愉快，保持住了自己的自由实体性，去对付周围世界。

图腾的崇高从哲学上讲，体现了人类初期人与自然关系的对立与和谐的某种平衡。作为崇高的图腾艺术象一个威严而又慈爱、可憎而又可亲的保姆，看护了人类的婴儿时期。

三

图腾的崇高揭示了：崇高起源于人面对必然和必须要与之打交道的不能完全把握的、未知的、往往是敌对的周围世界；崇高感是一个复杂的心理过程，它包含着至少两种对立的心理情绪的转换。十八世纪，当崇高感为美学家们热衷的对象时，柏克从人性生理心理角度，以感觉、情感和情绪为出发点对崇高现象进行了详细的研究。柏克认为，人有两种本能，自我保存（self-preservation）和社会交往（society）。与之相应的有两种情感：痛感和快感。引起快感的外物为美，激发痛感的外物为崇高，“任何事物只要以任何一种方式引起痛苦和危险的观念，就是说，任何事物只要它是可怕的，或者与可怕的东西有关，或者以类似恐怖的方式起作用，就是崇高的来源。”^① 不说崇高客体，而说崇高的来源，因为柏克认为，不是任何痛苦和危险都能成为崇高，因为崇高在心理感受上要由痛苦转入欢愉之情（delight），“当危险或痛苦压迫太近，它们不可能产

^① 柏克：《论趣味、论崇高和美，法国革命之反思》，纽约，1909年，第36页。

生任何欢愉，只是可怕，但有一定距离，因一定的缓解，它们就成为欢愉的对象。”①柏克的两种本能两种情感的划分，必然使他在崇高感上偏重痛感“惊惧是崇高的最高度效果”。②在崇高客体上必然偏重其可怖性。然而这种以惊惧的心理感受为出发点的角度，却使得对崇高现象的研究达到前所未有的广度。

崇高的来源，于社会是专制政府，异教徒的寺庙，“建立在人们的情感，主要是恐惧情感之上的专制政府，不使自己的领袖在公开场合露面”，③给人以一种可怖的神秘性。同样，在异教徒的寺庙里，它们的偶像都处于黑暗之中。于动物，是狮虎狼蛇，它们都给人的生命以危害。于自然，是悬崖，高山，布满星斗的夜空。在诗歌里，就是维吉尔和密尔顿诗中的鬼魔，如密尔顿《失乐园》里的冥界之王：

说有形难辨识
肢体迷离
说有质但见影
影而形，形复影
他屹立在那里如漆黑的夜
他的残忍胜十倍复仇女神
他的恐怖就是一座地狱
他挥舞着致人死命的枪矛
有物似王冠盖蔽在头颅一般的矛头上。④

崇高的来源，于色彩，是黑、褐、紫等暗深色；于声音是雷霆、大炮，大都是人众的叫喊，野兽的怒吼；于气味，是苦味和恶臭。还有光，如强烈的日光，急速的闪电，“过分强烈的光，通过征服视觉感

① 柏克：《论趣味、论崇高和美，法国革命之反思》，纽约，1909年，第36页。

② 同上，第51页。

③ 同上，第52页。

④ 同上，第53页。

官,湮没了一切客体,具有与黑夜相同的效果”。^①

柏克自己主要从性质上分类。有:晦暗、力量、庞大、无限性,沉寂、困难、突然性等等。柏克描述的种种崇高来源,有其共同的特点:可怖性,与人敌对,对人的感官和心灵以强烈的对抗性刺激。

以生理心理的惊惧和欢愉为出发点来考察崇高的确达到了相当的广度。但又难免宥于经验的现象罗列,甚至连苦味和恶臭也都算了进来。虽然柏克也认识到并非恐惧之物都能成为崇高,要成为崇高,必须与人有段距离,即人必须处于安全地带,仿佛危险而其实没有危险。这样“一种痛苦并没有达到极其强烈的程度,一种恐怖并不立即威胁到人的生命,那末,这些情绪就能够产生一种欢愉之情,因为它们从机体的细致的或粗糙的各部分里清除了危险而麻烦的阻碍物”。^②很明显,这种心理生理探讨离问题的解决尚远。要真正解决崇高的根源问题,不应从抽象人性的自我保存的心理情感,而应从人的实践活动的本体论着手。

洪荒时代,当人类还在从猿到人的漫漫长路中艰难行进的时候,被柏克称为崇高来源的那些客体,对人来说,只是恐怖,根本没有崇高,只有当人类用实践力量从浑沌一片的自然中开辟出了直接实践部分(哪怕这一部分在我们今天看来显得多么可怜),为自己取得一块安全之地以后,可怖的事物才因为虽然可怖未知但又往往危及不了人类而渐渐成为人的观照对象;另外,有些事物虽然恐怖未知,且又时时加害于人类,但人的实践力量使人有保护自己的领地,有一定的与之抗拒的能力,并按照从实践活动中产生的、与自己的实践力量相一致的观念来理解这些不可理解的可怖事物,这些事物才逐渐变为不单是可怖的崇高。康德对柏克的这种仿佛危险而又没有危险的观点作了进一步的推进。他认为崇高的

① 柏克:《论趣味、论崇高和美,法国革命之反思》,纽约,1909年,第71页。

② 采用汝信译文,《西方美学史论丛续编》上海人民出版社,1983年,第73页。

主体条件是：1. 处于安全地带；2. 有一定的文化修养；3. 无所畏惧和抵抗的决心。这三点都可以从实践观进行更深入的推演：安全地带从根本上说，来自人的实践对自然的征服，即直接实践部分的产生；人的文化教养由实践力量所孕育而产生，其程度的高低亦受实践力量大小的制约；无所畏惧和抵抗的决心只有依靠直接实践部分才能得以产生。

崇高从根源上讲，来自人与自然的斗争，人是通过征服自然来宣告自己的诞生的，是从直接实践部分获得力量的。但人不是仅在直接实践领域安然自得，与神秘的未知部分紧密相连的间接实践领域也使人不能够安然自得。要发展自己，人的实践必须指向未知的自然，要真正理解已知的领域，也必须理解与之连成一体的未知领域。间接和未知领域就其与已知领域的密不可分和与人的活动密切相关来说，迫使人去理解它，掌握它，而不能只是恐惧，就已知部分和人的实践力量的有限性来说，人又不能真正地理解和掌握未知领域。因此未知领域以及和它紧密相连的间接领域对人来说是必须理解的不可理解的对象，是不可理解的理解对象。它既与人的实践相关，又与人的实践相抗形。这就是崇高客体的起源。

四

在德国思辨的氛围中，康德真正体现了对崇高的哲学沉思。柏克的崇高所涉范围很广，康德的崇高则限于自然界。正是范围的狭窄，才使他的崇高达到了抽象的深刻性。柏克虽然感到但未深入，往往只略一触及又匆匆避开的重要之处，康德却予以深入的考察。

康德从逻辑推导中看到直接实践部分和间接未知部分是有着相互联系的两个东西（虽然有着唯心主义的框架）。康德把崇高分为数量的崇高和力量的崇高。力量的崇高基本上与柏克的力量和可怖性相同，而数量的崇高则从自然的两个层次的区别，从间接未

知部分的特点来谈崇高的。康德说：“自然界的美是建立于对象的形式，而这形式是成立于限制中，与此相反，崇高却是也能在对象的无形式中发现，当它身上无限或由于它（无形式的对象）的机缘无限被表象出来，而同时却又设想它是一个完整体。因此美好象被认为是一个不确定的悟性概念的，崇高却是一个理性概念的表现”。^①用实践观仔细分析，可以得出：在康德那里（1）崇高客体不是被人的实践所掌握，而是被人的观念所掌握。（2）人掌握崇高客体的观念不是来自崇高客体本身，而是来自与崇高客体密切相连的为人的实践所掌握的部分。（3）崇高客体对未掌握它的人来说不具有科学真理的意义。它表现为神秘、无限、无形式；它确实与未知自然相连。所以康德说，它是属于“理性概念的表现”。在康德哲学里，“理性”是可以思维但不可认识的东西，是“物自体”。

因为崇高客体属于间接未知部分，所以康德指出了它的“无形式”、“无限”，“没有一个对象的目的作为规定。”因为间接未知部分是人没有真正掌握的，所以面对崇高客体，主体的想象力“极尽最大的努力仍不能和它相应”，主体感到自己的“渺小”“无能”“经历着一瞬间生命力的阻滞”。但是由于人处于“安全地带”，“心意预先装满着一些观念”，其实是，人在一定的实践力量基础上和崇高客体相对，对于大自然，人一回又一回地征服了它，一步步地扩大着自己的领地，一次又一次显示了自己力量的伟大崇高。依托着自己已获得的巨大胜利、丰富经验，深厚力量，未知的，未真正把握的自然现象以可怖的特征虽然使人感到阻滞、拒绝，不愉快，渺小，无力……但这种未知的恐怖又激发起人类再一次向自然争高下的激情，激发起再一次试验自己虽有挫折而最后屡胜的实践力量的愿望。因此是吸引、愉快，心情的提高，生命力的更强烈的喷射……康德说：“关于自然界的美，我们必须在我们之外去寻找一个根据，关于崇高，只须在我们内部和思想的样式里，这种思想和

① 康德：《判断力批判》（上册），商务印书馆 1964 年，第 83 页。

样式把崇高性带进自然的表象里去”。^①这时候，他已朦胧地猜到了崇高的根源要从人的主体实践活动中去寻找。

在崇高客体方面，康德用唯心主义的观点看到自然的两个不同层次。在崇高的主体方面，康德也没有停留在柏克的生理心理水平，提出了人的使命的崇高。“它（自然在不可度量中）的威力之不可抗拒性虽然使我们作为自然物来看，认识到我们物理上的无力，但却同时发现一种能力，判定我们不屈属于它，并且有一种对自然的优越性，在这种优越性上面建立着另一种类的自我维护，这种自我维护是和那受着外面的自然界侵袭因而能陷入危险的自我维护是不同的。在这里，人类在我们的人格里面不被降低，纵使人将失败在那强力之下。照这样，自然界在我们的审美判断里，不是在它引起我们恐怖的范围內被评为崇高，而是因为它在我们内心里唤起我们的力量（就这些角度来看，我们固然是屈服在它们的下面的），对于我们和我们人格仍然并不看作是下述这样的势力，即当它牵涉到我们的最高原则，对这些最高原则予以维护或放弃的时候，我们将要屈服在它的下面。所以，自然界在这里称作崇高，只是因为它提升想象力达到表述那些场合，在那些场合里，心情能够使自己感觉到它的使命的自身的崇高性超越了自然。”^②

当然，康德是沿着直线一直向主观唯心主义前进了。“所以那对于自然界里的崇高的感觉就是对于自己本身的使命的崇敬，而经由某一种暗换赋予了一自然界的对象（把这对于主体里的人类观念的崇敬变换为对于客体），这样就象把我们的认识机能里的理性使命对于感性里最大机能的优越性形象化地表达出来了。”^③这是认识不到人的实践力量的主观唯心主义的必然结果。

在崇高感中，康德还联系人与自然的关系和人的使命而触

① 康德：《判断力批判》（上卷），商务印书馆，1964年，第85页。

② 同上书，第101—102页。

③ 同上书，第97页。

及到了带本质性的东西。“崇高是一切和它较量的东西都比它小的东西……在我们的想象力里具有一个进展到无限的企图，而我们的理性里却要求着绝对的整体作为一个现实的概念，于是我们对感官世界诸物的量的估计能力的不适性恰正在我们内部唤醒一个超感性能力的感觉……崇高是：仅仅由于能够思维它，证实了一个超越任何感官尺度的心意能力。”^①

正象可以思维不可认识的理性是人类实践对自身局限性的面向未来的超越一样。康德从推论中感觉到恍兮惚兮其中有物，但不了解人类最根本的实践活动，因此不是从人类的实践去作总结，而是从唯心主义得出超感性能力。其实这种超感性能力就是人类实践照亮局限、超越当前、面向未来发挥和实现自己的潜能，完成自己的使命的能力，它源于实践，在实践中发展丰富，不断地否定自己而面向未来。这种“超感性能力”是崇高主体的内在根据。

席勒在《论崇高》里，进一步发挥了康德的观点。他在该文中认为，人的完善的理想境界，就是超越自己的感性。和柏克、康德一样，他是严格区分美和崇高的。美使人感性和理性和谐，但它要求一个对象，它依赖自然客体以实现自己的感性官能。因而它只使人在自然之内获得自由，同时又意味着它使人既受外在自然，又受人内部感性的限制。但崇高既使人超越外在的自然，又使人超越自身的感性。因为崇高与人的纯粹精神相连，它诉诸人的与知性相对的理性，诉诸人的超感性官能“自然……由于从〔知力〕的理智法则的偏离，证明了，你不能自然法则本身来解释自然。这种情形把心灵驱向观念世界，驱向绝对。”^②

我们对康德的评论，同样适于席勒。

① 康德：《判断力批判》（上卷），第89—90页。

② 席勒：《论崇高》。转引自L. P. 维赛尔《席勒和法国浪漫主义的起源》，载《浪漫主义研究》第10卷（1971年），第186页。

五

柏克、康德、席勒的崇高理论是沿着人与自然的对立，人对自然的征服，人能凭自己的理性发展自己这条线而来的。它以“人不幸生活在一个充满敌对力量的世界中”^①为立论之点。他们的崇高理论，可以根据实践观作如下归纳：

崇高客体就是人还未完全把握的显示出与人对抗形式的客体。这种客体只有依靠着使人安全的、完全为人掌握的直接实践部分而不能加害于人，才变成不仅是可怖的崇高，也只有和未知部分相联系，才给人的心灵以恐惧和震撼，显出崇高。崇高的特征从形式上讲，背离那些一般的均衡对称、比例、调合等规律，造成对感官知觉的强烈刺激，否定、痛苦，从内容上讲，显示了人已知中的无知，告诫了一个未知世界，使人明显地感受到人和自然的冲突，感受到实践艰巨严重的斗争。人所面对自然的三个层次，是随着人的实践活动而产生的，人创造了完全为自己把握的自然，同时也就“创造”了没有完全把握的自然和未知的自然（未知，也是已知中的未知，是人意识到的未知。）因此，从根本上说，崇高的根源是人的实践活动。崇高的出现和存在既在于人的伟大，又在于人的渺小；既在于人的有力量，又在于人的无力量；既在于人的局限性，又在于人要突破局限性的本性；既在于人的自由（对已掌握的部分而言）又在于人的不自由；（就未掌握的部分而言）既在于人与自然的和谐（就已掌握的部分而言）又在于人与自然的冲突（面对未知部分的时候）……

六

柏克、康德、席勒都在与人敌对的世界中去寻找崇高的根源。

^① L. P. 维赛尔：《席勒和法国浪漫主义的起源》，载《浪漫主义研究》第10卷（1971），第182页。

他们如此深切地体会到人与自然的对立。在高耸而下垂威胁着人的断岩中，在闪电雷鸣火山中，在摧毁了荒墟的飓风，怒涛狂啸的无边海洋中去探索深厚意蕴，从某种意义上说，这也曲折地反映了新兴资产阶级登上历史舞台，面临旧制度壁垒的沉重压迫的社会时代背景，曲折地反映了与旧世界对立，向旧世界宣战的激情。这当然是由其理论形式本身所决定。主要是探讨了人与自然的关系。

一当人的力量取得完全的胜利，人站在自己意想不到的业绩的顶峰的时候，崇高的激情会变成另外一种表现形式。人会没有恐惧全然自豪地感到自己的崇高。从这个意义上讲，朗吉弩斯的《论崇高》虽是专论风格的，但如果我们披文入情，知世论文、忘言得意的话，可以把它视作——而它确实也是——横跨欧亚非三洲的罗马帝国的崇高精神的理论表现。

罗马由一个小小的城邦发展为横跨亚非欧三洲的赫赫帝国。不是对自然的征服，而是对社会的征服，不是对高山大海的观照，而是对另一些人类的奴役。三次布匿战争，三次马其顿战争，苏拉的东征，凯撒的北伐，它们的对手不是洪水、暴风、沙漠、深海，而是文化落后或装备较差，或力量较弱，或意志力低的社会力量。它们面对的不是有无限内蕴、无限空间、无限力量的自然，而仅是有限的地理、人口、力量的社会集团和社会组织。它们不须要诉诸理性和超感性官能，只要有信心、力量和勇敢。辉煌的罗马帝国是罗马人自己的业绩和成就，用凯撒的名言来概括是再恰当不过了：“我来了！我看见了！我征服了！”

朗吉弩斯对文章崇高风格的要求，代表的是帝国精神对文章风格的要求。灿烂的日出必有其崇高的光芒。在这里，“崇高就是‘伟大心灵’的回声。”^①

伟大的心灵也在伟大的自然现象中寻求自己的对应物，朗吉

① 朗吉弩斯：《论崇高》，载伍兹甫主编《西方文论选》（上卷），上海译文出版社，1979年，第125页。