



杨家友：从“完整的人”到“全能的神”

来源：投稿 日期：2006年4月27日 作者：杨家友 阅读：3641

杨家友

(武汉大学哲学学院, 湖北 武汉 430072)

【摘要】 席勒的宗教观点立足于西方神人关系的传统，继承了近代康德的观点，但又把康德的道德象征的神变成了审美的神。在席勒那里，上帝只有作为审美假象的自由游戏的形象出现时才是自由和审美的神，才是值得赞美的。而“与现实和真理相混淆”的上帝则是席勒极力批判的。从人性的自由出发，席勒的审美教育第一步是通过艺术把分裂的人性恢复到其本性的自由和完整。但在席勒看来，真正自由的人必须具有道德修养，这是审美教育的第二步，它通过崇高来完成，人性崇高的极限就是神性和上帝。所以在自由的发展道路上，人从“完整的人”向“全能的神”不断地迈进。《强盗》中的卡尔·穆尔正是这样的典型。

【关键词】 审美教育 “完整的人” “全能的神”

From integrating People to the Almighty God

YANG Jia-you

(School of Philosophy , Wuhan University , Wuhan, 430072 , Hubei , CHINA)

Abstract: Schiller's point of view of religion was built in the western tradition of gods and people, and inherited Kant's but he transformed Kant's moral god into aesthetic god. According to Schiller, only such God as the aesthetic semblance in game was free and aesthetic, so it was worth praising. While the God confused with reality and truth should be criticized. Beginning with freedom of humanity, Schiller re-harmonized the divisive humanity to its nature of freedom and perfection by art at the first. But at the same time, Schiller thought that the genuine free people must be of moral cultivation accomplished by sublime. The maximal sublime of humanity is The God. So on the way to freedom, people stride forward from integrating people to the almighty God. Karl von Moor in DIE RAUBER is the very representative.

Key words : aesthetic education ; integrating People ; Almighty God

曹卫东先生在《从“全能的神”到“完整的人”》(载《文学评论》2003年第6期,以下简称“曹文”)一文中,对席勒的宗教和美育思想进行了解读,拜读之后未敢完全苟同,因此在这里围绕席勒的宗教和美育思想谈谈自己的看法。

一、席勒以前的西方宗教中的神与人的关系

在西方宗教中,存在着不同的神,首先要区分它们。黑格尔在《美学》中对西方宗教的神灵有三种区

分：第一种神是抽象的神，即犹太教的神耶和華（LORD God），他是不可见的，犹太教说他就是地上的烈火、天上的闪电。耶和華的事迹主要反映在希伯来的《旧约全书》中，他居住在耶路撒冷。黑格尔说：“希伯来诗的最普遍的内容是神。神作为服务于他的世界的主宰，不能体现于外在事物，而是从客观世界里退回到他的孤寂的统一里。” [1]（P92）第二种神是感性的神，即希腊神话中的诸神（gods），他们的代表诸神之王宙斯有感性的肉身。希腊诸神的事迹主要反映在《荷马史诗》中，他们居住在奥林匹斯山上的神庙里。第三种神是具体的神，即中世纪基督教的上帝（God），是我们肉眼可以看到的十字架上受难的耶稣。耶稣的事迹主要反映在《新约全书》中，他居住在罗马的教堂里。

区分了西方宗教里的神的形态，我们还要知道神与人的关系，只有这样才能明了宗教在人类的生活和思想中的地位和作用。犹太教的神耶和華是作为创世主和世界的主宰而出现的。“《旧约》中的《诗篇》……显示出人在对神的宗教观念所见到的东西怎样被表达出来，闪耀着灵魂的最强烈的崇高的光辉。世间没有任何东西有权要求独立，因为一切事物之所以存在，都是凭借神的威力，都是为着颂扬这种威力，同时也为着承认它自己的无实体性和空虚。” [1]（P95）所以“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，去寻求他自己的光荣、安慰和满足。” [1]（P95）这里已经道出了犹太教中神与人的关系：耶和華自身是不可见的，但他创造了具有神性的世界万物和以及人类必须遵守的戒命，人类只有遵照神的律法才能找到自己的光荣、安慰和满足，否则将遭到神的惩罚和复仇。

在古希腊奥林匹斯山阿波罗（Apollo）神殿的石柱上刻着著名的希腊名言“认识你自己（Know thyself）”，与之相对的石柱上刻着另一句箴言“毋过（Nothing in excess）”，这两句名言作为象征最高智慧的“阿波罗神喻”也道出了神与人的关系。它们告诫人应该有自知之明，人不是神，人是要死者，神是不死者。在古希腊还有英雄介于人和神之间，英雄不是神，因为他们生前是人，但英雄又是神，因为他们死后能像神一样活动。所以英雄是“半神（demigods）半人”，这就是希腊人为英雄在神灵序列中确定的位置。英雄能得到天神般的崇拜，但不能升格为天神，因为天神是永生的，英雄可以演变或升格为冥神。希腊的这些神灵和英雄趋向人格化，他们有时也像人一样偷盗、奸淫、彼此欺诈，由此在神性和人性之间就架起了相互沟通的桥。“正是希腊人格神的这种缺点和不足使得人们能够在神性和人性之间架起相互沟通的桥梁。在《荷马史诗》中我们看不到在两个世界之间有什么确定的屏障。人在他的神祇所描绘的正是他自己，在神的一切中所表现出来的正是人的千姿百态、喜怒哀乐、气质性情，甚至于癖好。” [2]（P137）“人在他的人格化的诸神（personal gods）中开始以一种新的眼光来看待他自己的人格。” [2]（P127）这种和人同形同性的神灵和英雄成为了人崇拜的对象，虽然人不能成为不朽和永生的神灵，但人却可以循着神灵指明的方向成为拥有勇敢、智慧、节制、正义等美德的英雄。

中世纪的上帝是以创造世界和拯救人类的全知全能的形象而存在。“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。” [3]（P161）“道作为道自身，自身成为了自身，太初是道，道是太初。” [4]道与上帝既同一又差异，道就是神，神就是圣父，圣父、圣子、圣灵三位一体。道与世界是创造与被创造的关系。上帝之道就是照耀人的光芒，光芒的对立面是黑暗，光驱散黑暗，并规定了我们的看和被看。“那光是真光，照亮一切生在世上的人。他在世界，世界也是藉着他造的，世界却不认识他。他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。” [3]（P161）光照亮了人，上帝将他的恩惠和爱无私地给予人类。但人类却不知道这个道，不接受这个道，这是个开端性的悖论。这种悖论，犹如《创世纪》里一样，上帝造了人，人有了上帝的形象；另一方面，人有了上帝的形象，同时又有了反叛上帝的魔鬼型的欲望。这些悖论性的关系，自始至终规定了人与神的关系：人开始了通过耶稣的拯救而回归上帝的征程。对上帝的道和光的接受，意味着相信和倾听，信仰建立了，也在更高层面上恢复了人与神的关系，使人成为了上帝的儿女，人被上帝规定。人接受上帝的道与爱的指引，成为像上帝一样具有信仰、希望、博爱等美德的圣人。

进入近代，仍然存在着神与人的关系，但人性之光已经从被动的“太初有道”的上帝之光变成到主动的“太初有为”的理性之光。浮士德在翻译《新约》的“太初有言（道）”时，没有选用“太初有意”、“太初有力”，而是心安理得地译成：“太初有为！”，原因是“太初有为！”代表着人类“能够实行和创造一切” [5]（P38）的理性和自由。这时的人类也相信拯救，但是这种拯救已经由被动的依靠上帝的拯救，变成了人类自身理性的拯救。由此基督教的信仰至上变成了理性至上，宗教也变成了“纯然理性界限内的宗教”。人的本性是自由的，即自由的追求并实现自己的意志，可以像浮士德那样拦海造田，但浮士德从魔鬼那里获得自由意志的能力后，第一个做的却是诱奸并抛弃少女格蕾琴。所以自由意志的实现必然有个善恶的问题，必须有“道德自律”。所以康德在《纯然理性界限内的宗教》中说：“为使这种至善可能，我们必须假定一个更高的、道

德的、最神圣的和全能的存在者，惟有这个存在者才能把至善的两种因素结合起来。”[6]（P289）这个假设的上帝的意义就在于“使我们对自己有所警惕，因为有上帝的眼光在检查我们的行为，在检查我们的内心。这个眼光其实是我们自己的眼光，但我们把它寄托在上帝身上，造成一种对自己的警醒。”[7]（P182-183）可见，人类与上帝不仅外形相似，而且人的神性与上帝的神性也具有相似之处，这个假设的上帝的的神性就是人自身的神性，即实践理性的道德自律，其作用在于把近代公民的自由、平等、博爱等权力和义务纳入至善的轨道，而这种至善却又正是人类自由的体现，因为“一切较成熟的伦理宗教——……基督教——……它们发现了宗教义务的一个更为深刻的含义：这些义务不是作为约束或强制，而是新的积极的人类自由理想的表现。”[2]（P151）

从上述几个时期的神人关系可以看出，在古希腊，神创造、引导人，人不是神，但死后可能成为神一样的英雄；在中世纪，神创造、指引人，人不可能成为神，但在神的指引下可以成为像神一样的圣人；在近代，人的理性规定神性，而神性反过来指引人成为公民。席勒的宗教思想就是在此背景下展开的。

二、席勒对神的独特认识及态度

近代的席勒不仅继承了西方神人关系的传统，还形成了他自己独特的对神的认识。席勒在《关于各种审美对象的断想》（1793）中已经把上帝作为审美对象来思考，他说：“无论我们的思维或行为所提供的法则是怎样的，它都是由我们提供的；……我可能彻底融合在无所不在的空间和无穷无尽的时间的令人晕眩的表象之中，或者在绝对完善的表象中感到自己的渺小，——但是，只有我自己才使空间具有它的向度以及使时间具有它永恒的延续；我自己把至高无上神圣的东西的理念带入了自身之中，因为我是它的创造者，而我所想象出来的上帝毫无疑问是我的产物，正如我的思想是我的思想那样。”[8]（P60）从席勒冗长复杂的叙述中可以看出，上帝是人自己想象和创造的绝对完善的超越时空的表象，虽然这个表象让人感到渺小，但它却把人“至高无上神圣的东西的理念带入了自身之中”。正是因为这个表象是人创造的一种绝对完善的表象，它已经从一个认识论的范畴转化成一个心理学的审美范畴。因为“事物的实在性是（事物）自身的作品，事物的假象是人的作品，一个欣赏假象的人，已经不再以他所接受的东西为快乐，而是以他所创造的东西为快乐。”[9]（P193）所以，这种表象是一种假象且已经具有了审美的意义，因为它也含有人为创造它而独有的快乐。由于这种作为假象的上帝能把人“至高无上神圣的东西的理念带入了自身之中”，且是一个绝对完善的表象，所以它已经不是世俗的上帝，而成为一种审美意味的上帝。这样，康德那里至善的上帝在席勒这里已经转变成至善至美的上帝。席勒还谈到了这种上帝作为一种假象的特征：“不言而喻，我这里所谈的是审美假象，而不是逻辑假象，前者不同于现实和真理，而后者与现实和真理相混淆——因此，人们喜好审美假象，是因为它是假象，不是因为认为它是什么更好的东西。只有审美假象才是游戏，而逻辑假象只是欺骗。承认第一种假象有某种作用，这绝不会损害真理，因为不存在审美假象冒充真理的危险，而冒充真理是唯一能够损害真理的方式。”[9]（P193）可见，席勒认为这种至善至美的上帝之所以能得到人应有的青睐，不是因为“它是什么更好的东西”，而仅仅因为“它是假象”，是游戏。亦即只有当至善至美的上帝是一种假象或审美形象时，才能把人“至高无上神圣的东西的理念带入了自身之中”，才能发挥其应有的作用。在其他情况下，当上帝“与现实和真理相混淆”或“冒充真理”时，上帝便成为了“唯一能够损害真理的方式”。这样，批判“与现实和真理相混淆”的上帝与赞扬作为审美假象的上帝（详见本文第三部分）就构成了席勒对待神的态度的两个方面。

对于“与现实和真理相混淆”的上帝，席勒都给予不遗余力地批判。对于“与现实相混淆”而借助现实的裁判所压制人类自由的基督教会，席勒一直持批判的态度。正如曹文所说，在《卢梭》（1781）一诗中，席勒对卢梭表示了崇高的敬意，因为他要把处于屈从地位的基督徒变成自由的人。在《希腊的神们》（1788）里，席勒以吊古伤今的心情憧憬着古希腊的美的世界。因为希腊的多神教已经被打倒而让位于一神教的基督教，席勒通过这首诗为希腊的群神招魂，实际上是对冷酷的现实的强烈不满，也是对基督教的批判。正如黑格尔在其《美学》中说：“近代往往有人哀悼希腊艺术的衰亡，而对希腊的神与英雄们的深心向往也有多次由诗人们在诗里表达过。这种哀伤之所以表现出来，主要是由于对基督教世界持对抗的态度。……从艺术的观点来看，古典时代文化的衰亡毕竟是很可惜的。席勒的《希腊的神们》那首诗就以这种心情为内容。”[1]（P257）同样，对于那些将上帝“与真理相混淆”，把“上帝是人类主宰”当作“真理”而自以为是人间上帝的世俗君主，席勒也进行猛烈地抨击。在戏剧《唐·卡洛斯》（1787）里，波沙侯爵反对国王的原因在于，国王“把人类从造物主手中拿了过来，作为自己手底的创造，而把自己认为是这些新塑造的生命的上帝。”[10]（P116）总之，对于任何形式的“与现实和真理相混淆”的上帝，席勒都加以否定。因为“只有当假象是正直的（它公开放弃对实在的一切要求），并且只有当它是自主的（它不需要实在的任何帮助），假象才是审美的。一旦假

象是虚假的、冒充实在的，一旦它是不纯洁的，它发生作用离不开实在的帮助，假象就只不过是达到物质目的的一种低劣的工具，一点也不能证明精神的自由。”[9]（P197）世俗的上帝发生作用已经离不开实在的帮助，即通过宗教裁判所和世俗政权对人的肉体和精神进行压迫，这样的上帝只是“达到物质目的的一种低劣的工具，一点也不能证明精神的自由”。所以，席勒在其诗《我的信仰》（1796）里说：“我信什么教？你举出的宗教，我一概不信。——为什么全不信？——因为我有信仰。”[11]（P69）那么，席勒的信仰是什么呢？在其诗《信仰的金言》（1797）里，给出了答案：“我要说三句有意义的金言，它们流传于人口，但它们并不是从外界起源；而是内心所传授。如果不相信这三句金言，人也就没有什么价值可言。人生而自由，他是自由人，哪怕他生在缙绅中。……美德并不是空洞的口号，人可在一生中遵行。……有神，而且有神圣的意志。”[11]（P82-83）可见，席勒相信人类的自由、美德以及神的存在。三者人的审美教育中实现了统一。

三、美育：从“完整的人”到“全能的神”

人性的自由和完整，是席勒美育关注的核心。如何让已经分裂的人性恢复其自由、完整的本性呢？在《审美教育书简》中，席勒是通过美或艺术：“在美的观照中，心情处在法则与需要之间的一种恰到好处的中间位置，正因为它分身于二者之间，所以它既脱开了法则的强迫，也脱开了需要的强迫。”[9]（P105）所以，通过自由的审美活动，分裂的感性与理性、物质与精神结合起来，分裂的人变成自由、完整的人。“只有当人是完全意义上的人，他才游戏；只有当人游戏时，他才完全是人。”[9]（P107）也就是说，艺术只有通过“游戏”才能完成它拯救人性的任务，使人重新恢复成为自由、完整的人。而作为审美假象的自由游戏的上帝，只要恪守自身的边界，即保持自身的正直和自主性，就能在席勒的“审美王国”里发挥其指引的功能。因为这种审美假象作为一种至善至美的假象，正是游戏冲动的对象所要达到的目标。因为“人的意志所作的规定永远是偶然的，只有在绝对存在那里物质的必然与道德的必然才是吻合的。”[9]（P17）在席勒的《审美教育书简》里，“物质的必然”与“道德的必然”互相对应，如同“感性冲动”对应于“理性冲动”一样，都在“绝对存在”即至善至美的上帝那里得到统一。正因为作为一种审美假象的上帝对游戏冲动起着导向作用，所以得到席勒的推崇和赞美。

在《审美教育书简》中，席勒认为美或艺术能使分裂的人变成自由、完整的人，而所谓真正自由的人席勒认为又必须具有道德修养。在《论崇高·II》（1796）中，席勒说：“有道德修养的人，也就仅仅是那种完全自由的人。”[12]（P202）即获得自由与获得道德修养是同一的，而要达到这种同一的境界，就要使人的天性中拥有崇高感。“崇高就应该联合美，以便使审美教育成为一个完整的整体”[12]（P213）因此，人的理性所规定的至善至美的上帝就可以提升人类的道德境界。在《论崇高·I》（1793），席勒说：“感到自己对于上帝在意志决定方面的独立性，并不是别的，而是意识到上帝不可能作为一种威力作用于我们的意志。因为纯粹意志应该永远与上帝的意志一致，那么就不可能发生我们由纯粹理性决定我们反对神的意志的情况。因此，仅仅在我们意识到除非我们的意志与我们心中的纯粹理性的原则协调一致，上帝不可能影响到我们意志的决定的程度上，我们不承认上帝对我们的意志有作用。我们的理性不崇敬上帝身上神圣性以外的任何东西，……而且只有那种给予我们这种上帝观念的宗教，在自己身上带有崇高的印章。”[12]（P79-80）可见，上帝的意志代表了“我们心中的纯粹理性的原则”、我们“身上带有崇高的印章”，亦即人的意志中的崇高的神性。“仅仅在我们意识到除非我们的意志与我们心中的纯粹理性的原则协调一致”意味着仅仅当人类意识到应该向上帝的意志靠拢，也就是向人的崇高的神性靠拢的时候，这时的上帝就起到了提升人类的道德境界的作用。因为向神性靠拢是人的天性：“尽管无限的存在即神性是不能变的，可是有一种倾向还必须称它是神性的，这种倾向把神性最根本的标志，即功能的绝对启示（一切可能的事物都有现实性）和表现的绝对一体性（一切现实的事物都有必然性）当作它无限的任务。人在他的人格中无可否认地带有这种趋向神性的天禀。”[8]（P77）向神性靠拢的人类就从“完整的人”向“全能的神”发展。海涅在《论德国宗教和哲学的历史》中很清晰地描述了这种神性的发生和发展的过程：“在人类中神性变成了自我意识，而这种自我意识又重新通过人类来显示神性。然而这种事情并不发生在个别人之中，也不通过个别的人，而是发生在全体人类之中并通过全体人类来进行的：所以每一个人只不过理解和表达神性宇宙的一部分，然而一切人类总合起来就在观念中和在实在中理解和表达整个神性宇宙。……人们有权利说：人类是上帝的化身。……如果人类意识到自己的神性，那么就会鼓舞他们自己来表现神性。”[13]（P265）渴望追求无限自由的欲望使人类构想出一个神性王国来超越现实，因而这种理想便具有了审美性，而审美永远具有理想性。审美趋向于永恒、无限、自由的自由，其终极就是趋向于全能的神性，它对人类起到精神抚慰、道德净化、境界提升等作用。“通过它，我们的心灵就离开那暂时的东西和有限的东西，而意识到原始的美和永恒的和谐意识。这种意识使情感丰富的人在祈祷时或在熟视教会的象征时

全身战栗；一个思想家在行使那崇高的精神力的时候感到这种神圣的感情。”[13]（P302）正是在此神性中，体现了人的自由和美德，从而实现了自由、美德和神性的统一，而这三者正是席勒给予我们的“信仰的金言”。

四、卡尔·穆尔：从“完整的人”到“全能的神”的典型

现在我们再来看看从“完整的人”到“全能的神”的典型：以曹文中提到的席勒的《强盗》中的主人公卡尔·穆尔为例。曹文对卡尔·穆尔这个形象的解读也很偏颇。曹文的错误之处正像席勒所批判的那样：“牺牲了宗教来显露聪明，这也是现在很流行的事，甚至一个人在他的著作里如果不以无神论的嘲讽来揶揄最神圣的宗教真理的话，人们就不会把他看作是一个天才。诚然，‘圣经’的高贵单纯，已经在所谓聪明头脑的日常集会中被歪曲了，被践踏成可笑的东西了；因为无论怎样神圣严肃的事情，如果一旦被曲解，怎么会不招致嘲笑呢？”[14]（序言P3）而席勒自己在《第一版序言》道出了写这个剧本的目的：“这个剧本，读者只可以把它当作一种利用了戏剧手法的特点，来抓住人类心灵作用最深处的戏剧性的故事。”[14]（序言P1）只有抓住人物“心灵作用最深处”，才是解读强盗卡尔·穆尔的钥匙。“我希望，当我把这个善于恶作剧的‘圣经’讥笑者借一个罪大恶极的强盗之身而呈现在深恶痛绝的世人面前的时候，我就是为真正的宗教和道德作了一番异乎寻常的保卫了。”[14]（序言P3）用一个罪大恶极的强盗都能皈依神来阐明他所认为的“真正的宗教和道德”。因为“任何人，即使是最坏的人，他们的身上都会或多或少地映现出上帝的影子来的；而且，最坏的人通向最正直的人的道路，也许并不是像做小恶的人那样的疏远，因为道德行为和精神力量是并行的，所以陷入迷途越广越深的人，做的过错越有分量的人，他的转变的可能性也就越大。”[14]（序言P3）

卡尔·穆尔是怎样转变的呢？他在走投无路的情况下为了追求自由而做了强盗头领。“我原来还想回到鸟笼里去，那时候我真是个大傻瓜！我的精神要做一番事业，我的呼吸要追求自由！杀人犯，强盗！我就要用这些称号，把法律踏在脚底下。”[14]（P32）“法律只会把老鹰的飞翔变成蜗牛的缓步。法律永远不能产生伟大人物，只有自由才能造成巨人和英雄。”[14]（P18）虽然是强盗，他却代表着正义。他嫉恶如仇，经常杀富济贫，带领的队伍纪律严明，战斗力强，以80人打败1700多官兵，这场战斗只牺牲1人而杀死300多名官兵，因而声威大振，队伍不断壮大。此时卡尔·穆尔的形象正是曹文所说的席勒“利用‘戏仿’制造‘反讽’”，呼应了《强盗》扉页上“药治不了的，要用铁；铁治不了的，要用火。——希波克刺忒斯”和“打倒暴虐者”的内容。但席勒并没有在此停滞不前，因为“完整的人”还不是他的最终追求。卡尔·穆尔在一次救一个下属的战斗中因为采取调虎离山之计而全城放火，最后虽然救出了属下却造成了80多个无辜生命的死亡，从此他陷入深深的自责中。“上天的复仇之神啊……我能怎么办呢？假如您的灾疫，您的饥饿，您的水患，都是用邪恶蚕食了善良的时候，您能怎么办呢？火焰本来是应该烧毁蜂窝的，现在却烧了欣欣向荣的好庄稼，谁还可以扑灭它呢？哼！这个谋杀孩子的，谋杀女人的，谋杀病人的人！这种举动多么令我灰心！这把我最美好的工作都给玷污了！毁坏了！”[14]（P71）这种自责使他几次差点自杀。后来无意中救出自己的父亲并知道弟弟弗郎兹的恶劣行径后，才从自责中缓解出来，认为自己是上帝的执行者：“你们从没梦想到要作天意的执行者吧？束缚我们命运的迷网现在松开了！在今天，在今天有一种肉眼看不见的力量使我们的事业高贵起来了！”[14]（P133）他派人逼死了弗郎兹，但却使老穆尔随后悔恨而死（因为他认为两个儿子都是由于他的过错而死亡）。这更加深了卡尔·穆尔的自责。认为自己“这性命充满了丑行和罪恶”，他不敢奢求恋人爱密丽亚的谅解。这又使恋人失去了他的爱而自取死路。最后他意识到自己不是神：“我是一个愚人，妄想用恐怖把世界改好，妄想用反对律法来建立律法！……上帝啊，我妄自以为我曾把您的刀修好，把您的偏心纠正；然而，这只是幼稚的妄想罢了。……上帝啊，对这个孩子慈悲，慈悲吧，他曾经妄想代替您。只有您才有权复仇。您不需要人类的帮助。”[14]（P157）虽然卡尔·穆尔知道自己不是神，但他决定像耶稣一样用自己的生命来拯救自己和别人：“牺牲一个人就可以在全人类面前使那律法和秩序的不可侵犯的庄严性得以伸张，这个要牺牲的人就是我自己。我自己必须为这而死。……人会在这方面赞美我的。我记得，在我到这里来的时候，曾同一个穷人讲过话，他做短工，养活十一个孩子。——不是说谁活捉住大盗，就可以得一千块法国金币吗？这个人可以得救了，我去叫他把我交给法官，让他得到那一笔奖金。”[14]（P158）最后他以自己的生命使自己摆脱了人性的局限而趋向于神性。所以席勒说：“从我剧本的奇特的结局看来，我应该说，它是权利在道德的书籍中占一席之地的。那里，坏人已经得了他应得的惩罚。迷误的人已经又走上了正路，善得到了胜利。”[14]（序言P5）

综上所述，对于宗教，席勒的态度不是简单地肯定和否定。他立足于西方神人关系的传统，继承了近代康德的观点，但又把康德的道德象征的神变成了至善至美的神。在席勒那里，上帝只有作为审美假象的自由游戏的形象出现时才是至善至美的神，才是值得赞美的。而“与现实和真理相混淆”的上帝则是席勒极力批判的。从人性的自由出发，席勒的审美教育的第一步是通过艺术把分裂的人性恢复到其本性的自由和完整，此时的神或上帝对人起着指引作用。但在席勒看来，真正自由的人必须具有道德修养，这是审美教育的第二步，它通过崇高来完成，人性崇高的极限就是神性和上帝，此时的神或上帝对人起着提升作用。所以在自由的发展道路上，人是从“完整的人”向“全能的神”不断地迈进。《强盗》的主人公卡尔·穆尔正是这样的典型。

参考文献：

- [1]. [德]黑格尔. 美学·第二卷（朱光潜译）[M]. 北京：商务印书馆，1979.
- [2]. [德]恩斯特·卡西尔. 人论（甘阳译）[M]. 上海：上海译文出版社，2004.
- [3]. 圣经·新约全书[M]. 南京：中国基督教协会，2000.
- [4]. 彭富春. 神学导论与《约翰福音》解读http://philo.ruc.edu.cn/pol04/Article/religion/r_christ/200509/1977.html
- [5]. [德]歌德. 浮士德（绿原译）[M]. 北京：人民文学出版社，1994.
- [6]. [德]康德. 康德论上帝与宗教（李秋零编译）[M]. 北京：中国人民大学出版社，2004.
- [7]. 邓晓芒. 康德哲学讲演录[M]. 桂林：广西师范大学出版社，2005.
- [8]. [德]席勒. 席勒散文选（张玉能译）[M]. 天津：百花文艺出版社，1997.
- [9]. Friedrich Schiller. On the Aesthetic Education of Man, In a Series of Letters. Edited and Translated by Elizabeth M. Wilkinson and L.A. Willoughby. New York: Oxford University Press, 1967.
- [10]. [德]席勒. 唐·卡洛斯（张威廉译）[M]. 上海：上海译文出版社，1981.
- [11]. [德]席勒. 席勒诗选（钱春绮译）[M]. 北京：人民文学出版社，1984.
- [12]. [德]席勒. 秀美与尊严（张玉能译）[M]. 北京：文化艺术出版社，1996.
- [13]. [德]海涅. 论德国（薛华、海安译）[M]. 北京：商务印书馆，1980.
- [14]. [德]席勒. 强盗（杨文震、李长之译）[M]. 北京：人民文学出版社，1956.

版权声明：任何网站，媒体如欲转载本站文章，必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

【 评论 】 【 推荐 】 【 打印 】 【 字体：大 中 小 】

上一篇：段吉方：伊格尔顿激进美学的逻辑和立场

下一篇：杨岚学术档案

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

·杨家友：论崇高在审美教育中的地位（6月22日）

·杨家友：《强盗》：席勒审美教育的宣言书（5月12日）

·杨家友：《周易》“贲”卦的美学思想解读（5月12日）

发表评论

点评:



字数0



验证码:

姓名:

提交

[管理入口](#) - [搜索本站](#) - [分类浏览](#) - [标题新闻](#) - [图片新闻](#) - [推荐链接](#) - [站点地图](#) - [联系方式](#)

地址: 中国·北京·海淀区中关村大街59号 **Email: Aesthetics.com.cn@gmail.com**

制作维护: 美学研究 京ICP备05072038号