



杨家友：论崇高在审美教育中的地位

来源：美学研究 日期：2006年6月22日 作者：杨家友 阅读：2355

(武汉大学哲学学院, 湖北 武汉 430072)

【摘要】 在审美教育中,美和崇高是两个不同的范畴。崇高是人类对自己生存境域的心灵超越。因此它在人类的美育中必然发挥着重要的作用。在席勒和蔡元培的美育思想中,崇高、美与人的自由和完善结合在一起。没有美,人的感性冲动和理性冲动就会不断的冲突,没有崇高,美就会使人沉溺于感性之中而忘记自己的尊严,美只有联合崇高,审美教育才成为一个整体。崇高使人走向最终的自由和完善,标志着审美教育的最终完成,所以它在审美教育中处于最高的地位。在享乐主义横行的时代,美育不应再仅仅强调纯粹的“美”育,而应该充分重视崇高在美育中的作用。

【关键词】 崇高;美;美育

On Position of Sublime in Aesthetic Education

YANG Jia-you

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

Abstract: In aesthetic education, beauty and sublime fall into the different category. Sublime are human being's mind transcending over existence environment. So it should play an important role in human being's aesthetic education. In Schiller and CAI Yuan-pei's point of view of aesthetic education, sublime and beauty are deeply tied with human being's freedom and perfection. Without beauty, there will be a constantly conflict between sense impulse and rational impulse, and without sublime, human being will be indulged in sensibility and forget its dignity. Aesthetic education will become complete only when beauty and sublime are united together. It is sublime that makes human being gets its ultimate freedom and perfection and bring aesthetic education to its ultimate completion. So, it plays a mostly important role in human being's aesthetic education. In our time, peoples are devoted to sensuous and luxurious lifestyle. So aesthetic education should not only put its emphasis on beauty, but especially on sublime.

Key words: Beauty; Sublime; Aesthetic education

作为一个美学范畴,“崇高”在人类审美理想的演进史上,是美学这门学科重要的转折点。传统意义上的美学把美简单地解释为规律性和和谐,或多样性的统一。自从朗吉弩斯把“崇高”这一革命性的、与传统意义上的美截然不同的审美感受作为基本范畴引入到美学研究领域之后,人类的审美理想超越了“美”而进入了“崇高”这个更丰富复杂的审美感受的时代。从此,人类不仅仅接受“美”的熏陶,还在“崇高”的感受中得到教育。但是,当代中国的美育几乎是纯粹的“美”育,而忽视了崇高在美育中的作用。本文试图对此作些探讨。

一、崇高内涵的揭示

对“崇高”的探讨从古罗马的朗吉弩斯开始。他的《论崇高》“不管从哲学上说多么不完备,却给经验在美的范围内所揭示出的范畴,又增添了一个新的范畴。”^[1](第96页)朗吉弩斯对崇高的探讨纯粹是从修辞学上有助于演说的意义上进行的,虽然在涉及到崇高时,修辞学和诗学的固定规律遭遇到挑战。思想的崇高在演说中有时以极为简洁的表达方式却使人产生更多的庄严,这种演说效果有时甚至是以纯粹和简单的寂静就能够达到,而这种寂静作为修辞格其最大的特

征是不确定性。所以，崇高是不可教授的，修辞学的教学法对它无能为力。它与诗学确定的规则无关，它只要求读者和听众有所领会，有所品味。此外，朗吉弩斯还提出“崇高的风格是一颗伟大心灵的回声”^[2]（第87页）的观点。所以鲍桑葵说：“朗吉弩斯没有真正肯定地抓住任何明确的崇高观念……作者（注：朗吉弩斯）差不多快要在一定程度上认识到：崇高有赖于心灵做出努力或反应来同气派宏大或力量无穷的气象展开某种竞争。在这种努力或反应中，主体觉得自身肯定有了比通常经历的更深刻的精神力量。”^[1]（第96页）心灵无穷地追逐被遮蔽的宏伟气象，其中包含着对在场的表现中隐含着的不确定性和不在场的思索。他反复强调心灵的伟大意义，就在于心灵无限地追逐这种不确定性和不在场，将在场与不在场结合为一而实现对有限和无限的超越。康德说：“崇高不在任何自然物中，而只是包含在我们内心里，如果我们能够意识到我们对我们心中的自然、并因此也对我们之外的自然（只要它影响到我们）处于优势的话。”^[3]（第103页）亦即崇高必须从心灵的超越出发。崇高本身是一种内在心灵的张力，所以崇高是被召唤起的，它类似于“场”的感受，它使我们超越了心内的自然和外面的自然，也就超越了自身的有限而指向无限，达到与万物和谐的境界。

博克从人的情欲出发探讨了美感和崇高感二者不同的心理、生理基础。美源于人的社会交往，而崇高源于人的自我保存。美感给人带来愉悦，但是还有另一种愉悦，它是比愉悦更强烈的一种欲念，它就是痛苦和死亡临近时的恐惧及人类自我保存的欲望。为了使这种恐惧与愉悦相融合而构成崇高感，还需要它所包含的威胁是悬置的。博克指出崇高是由对什么也不到来的威胁引出的，这种威胁来自于人认识最少却又最动人的永恒和无限，“在我们的所有观念之中最能感动人的莫过于永恒和无限；实际上我们所认识得最少的也就莫过于永恒和无限。”^[4]（第243页）灵魂在这种威胁中感到恐惧，但是这种恐惧又和人保持着一定的距离，而不是一种现实的存在，所以人得以自我保存。正是生命力或心灵从这种恐惧的张力中得到缓解，才产生了崇高感。所以博克说：“在面临恐怖的对象而没有真正危险时，这种自豪感就可以被人最清楚地看到，而且发挥最强烈的作用，因为人心经常要求把所观照的对象的尊严和价值或多或少地移到自己身上来。”^[4]（第241页）

崇高在康德那里是彻底的无限和无形式。对于康德来说，美的感觉就是在面对对象时，在形象功能与概念功能之间的自然和谐而引发的愉悦。而崇高的感觉却很不确定：它是一种夹杂着苦痛的愉悦。“后者（崇高的情感）却是一种仅仅间接产生的愉快，因而它是通过对生命力的瞬间的阻碍、及紧跟而来的生命力的更为强烈的涌流之感而产生的。”^[3]（第83页）这是因为人类面对一个崇高的对象时，就会产生一种绝对的理念，这种理念不是理性的而是无理性的直觉的理念。表现能力和想象能力没有能力为这个理念提供一种适宜的表现方式。这种表现方式上的失败引起一种痛苦，这种痛苦又包含着一种愉悦，一种双重的娱乐：想象的无能相反表明它试图使人看到其所不能是的东西，而正因为如此它又能使想象的对象和理性的对象达到和谐；另一方面，形象的不足却是理念力量之无限性的否定性迹象。崇高形象的这种不规则特性产生了极大的张力，使崇高的感受区别于美感的恬静。只要两者不完全分裂，理念的无限或绝对就能在这种否定性呈现，甚至是无呈现的东西中被感受到。可见，康德是用想象力面对无限时的无能来证明理性的无所不能。崇高的形象在时空中以否定性而呈现出来，亦即通过无法呈现而呈现出来。在这种对立的张力及其超越中，崇高感产生了。崇高的“无形式”对人的判断力和想象力施加“暴力”，使得想象力向着更高的理性理念去追索，而只有理念才具有把握无限的能力，从而在这种不和谐的冲突中实现了崇高的超越。理性在此超越中体现了人类无所不能的自由。所以利奥塔在《崇高之后，美学的状况》中说：“崇高只不过是美学领域中伦理的牺牲征兆。因为它要求想象的实物牺牲在实用理性的利益中。这样就宣告了一种美学的终结，即美之美学的终结。这是以精神的最终目的即自由的名义宣告的。”^[5]（第151页）

由此看来，崇高是人类在面对自然、社会、人自身及其命运时对自己生存境域的心灵超越。崇高对象以无限和无形式对人类的表现能力和想象能力挑战和“施暴”，但人类的理性在对此无限和无形式的探求和呈现中表达了人类无所不能的自由。在人和对象世界的永无休止的遮蔽与去蔽的永恒轮回中，崇高展示出生命和存在的无限可能性。心灵无限地追逐这种不确定性和不在场，将在场与不在场合一而实现对有限和无限的融合和超越。所以，张世英说：“审美意识的高级形态是崇高，是无限美，它不仅仅是愉悦，而且包含严肃的责任感在内。人能达到这种境界，才算是真正地与世界整体合一，换言之，无限整体或者说无底深渊在这里成了人生的真正家园：人与人之间、人与物之间均无限隔，人可以安居其中，怡然自得。”^[6]（第267页）

二、崇高在审美教育中的作用

既然崇高是人类对自己生存境域的心灵超越，那么它必然能在人类的美育中发挥重要的作用。崇高在美育中处于何种地位呢？从东、西方最著名的审美教育理论家那里我们可以找到答案。

人性的自由和完善，是西方最著名的审美教育理论家席勒的审美教育的核心。在《审美教育书简》中，席勒认为，当代社会的主要现象是几乎所有人都在颓废和堕落，这是由于人性的分裂造成的。而在古希腊时期的人性却是和谐、完美的，因为他们心中的两种冲动——感性冲动和理性冲动还处在混沌未分的状态之中。近代人的自主意识则已经完全觉醒，感性冲动与理性冲动相分裂，人则陷入这种分裂所造成的整体性与个性、理智与自由的矛盾之中。感性冲动的对象是现实

生活，它的突出特征就是占有、享受，受感官所控制，所以是被动的。处在这种状态的人是自然人。理性冲动的对象是形式，人的自主意识能赋予世界以形式，它要求的是秩序与法则，受意志支配，所以是主动的。处于这种状态的人是理性的人。这两种冲动都带有片面性和强迫性，不能和谐相处。因此要使自然的人走向理性的人，中间需要一座桥梁——审美教育。审美教育的工具就是美的艺术。艺术通过“游戏”完成了它拯救人性的任务：“在力的可怕王国与法则的神圣王国之间，审美的创造冲动不知不觉地建立起第三个王国，即游戏和假象的快乐王国。在这个王国里，审美的创造冲动给人卸去了一切关系的枷锁，使人摆脱了一切称为强制的东西，不论这些强制是物质的，还是道德的。……在美的交往范围之内，即在审美国家中，人与人只能作为形象彼此相见，人与人只能作为自己游戏的对象相互对立。通过自由给予自由是这个国家的基本法则。”^[7]（第235-236页）这样，在“游戏”的“审美王国”里，人自身的分裂早已成为过去，人性的和谐也就自然而然地实现了。

在《审美教育书简》中，席勒通过美的观念实现了人的和谐、完美，但在他看来，真正的自由的人必须具有道德修养。在《论崇高·Ⅱ》中，席勒说：“有道德修养的人，也就仅仅是那种完全自由的人。”^[8]（第202页）即获得自由与获得道德境界是同一个目标，而能达到这种境界的手段，就在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。”^[8]（第213页）席勒从人性的完善和人心灵的自由的要求出发，通过和美感的对比，揭示出崇高的重大作用。席勒指出，虽然发达的美感可以在一定程度上使人从作为力量的自然中独立出来，但是却局限于对美的对象的感受中，这可能会忽视人的最高的自由存在。完整的人性应该不仅要求事物的美的一面，而更应该注重美和善的共存。和美感不同，崇高感就是基于对人的自由和尊严以及心灵的完整性的超越。在美感中，通过自由的游戏，人“作为纯粹的精神而活动并使自己摆脱一切物质的东西，直到认识真理和实现义务。在这里它离开我们，因为它的领域只是一个感性世界，尘世的双翅不能使它飞越这个世界。但是，另一种严肃而沉默的天赋这就走到跟前；它以强有力的臂膀带领我们越过令人晕眩的深渊。”^[8]（第204页）可见，美感虽然可以使人得到自由，但这种自由不是使人高过自然威力和从一切物质的影响中解放出来的那种自由，而是人被局限在感性自然之内享受的自由。美感中的自由来自于感性冲动和理性法则的和谐相处，而“崇高感是一种混合的情感。它是表现最高程度恐惧的痛苦，与能够提高到兴奋的愉快的一种组合，尽管它本来不是快感，然而一切快感却更广泛地为敏感的心灵所偏爱。两种对立的感情在一种感情中的这种结合，无可争辩地证明我们道德的主动性。……通过崇高感我们得知，我们精神的状态不一定由我们感觉的状态来决定，自然法则也不一定就是我们的法则，而在我们心中有一种完全不依赖于感性活动的独立自主的法则。”^[8]（第204-205页）可见席勒所强调的崇高感的自由，是指在我们感性的生命力受到阻滞和局限时，“我们道德的主动性”超越了这个局限，在这种超越中，凸现出来的人的自由和尊严。席勒说：“崇高努力使我们找到超越感性世界的出口，而美倒乐意让我们永远停留在感性世界之内。崇高不是逐渐地（因为没有从依赖性到自由的转化），却是骤然通过震惊从精细的感性用来缠绕住独立自主精神的罗网中解放出独立自主的精神。”^[8]（第207页）正是在使感性的人只感到自己的局限性的对象那里，道德的人才体会到自己的力量。崇高感就是在这种不断的对立、冲突和超越中显示出的人的自由和尊严的一种精神。这样，从人的自由及心灵的完整性出发，席勒就把崇高、美感与审美教育中人的自由和完善结合在一起。假如没有美，我们的感性冲动和理性冲动就会不断的冲突，假如没有崇高，美就会使我们忘记自己的尊严。所以，崇高联合了美，审美教育便成为一个完整的整体。而崇高则使人性走向最终的自由和完整，标志着审美教育的最终完成，所以它在审美教育中处于最高地位。

席勒不仅指出了崇高在美育中的至高位置，而且还拓展了崇高的范围。崇高在博克、康德等人的眼中，仅限于自然界有崇高，而席勒将崇高的分析与艺术美、社会美、悲剧等联系起来。在《论崇高·Ⅰ》中，席勒说：“普罗密修斯，当他被锁在高加索峭崖上，不为他的行为而懊悔和不承认他有错误时，是崇高的。”^[8]（第191页）这说明席勒已经将崇高扩展到神话和戏剧艺术。席勒说，假如一个声名显赫而又富有的人可能拥有正义、慈善和忠诚等所有的优点，这些优点的结合形成美的性格给我们以强烈的快感，但我们在感性世界里就可以说明他的美德的全部现象。假如这个人突然陷入巨大的不幸而失去了所有的财产和名声，这时的他如果仍然和原来一样，贫穷没有减少他的仁慈，痛苦没有影响他的镇定自若，这时我们在此人身上就会发现绝对的道德力量，它具有独特的无法形容的魅力，任何快感都不可能和这种崇高的魅力相媲美。也就是他所说的“人在幸福中可能表现为伟大的，仅仅在不幸中才表现为崇高的。”^[8]（第191页）可见席勒的崇高已经扩展到社会领域。更重要的是，席勒还将崇高与悲剧结合起来，是席勒第一次在崇高的分析中提到悲剧的概念。在席勒所说的激情的崇高里，“有两个主要条件是必需的。第一，一个生动的痛苦表象，以便引起适当强度的同情的情感激动。第二，反抗痛苦的表象，以便在意识中唤起内在的精神自由。只有通过前者，对象才成为激情的，只有通过后者，激情的对象才同时成为崇高的。”^[8]（第200页）因为只有对受苦的自然的最生动的表现才能够达到道德自由的表现，这样这个悲剧主角作为感性本质向我们证明了身份，我们就会对他的理性本质表示尊敬并相信他的强大的精神自由。因此，“从这条原理中产生出一切悲剧艺术的两条基本法则。这就是：第一，表现受苦的自然；第二，表现在痛苦时的道德的主动性。”^[8]（第200页）从这两个法则可以看出，席勒认为悲剧和崇高一样，都是对感性痛苦的超越而引起的道德的提升，悲剧使人在精神中得到自由，使人走向完善，它同样有助于审美教育。崇高范围的拓展自然而然地也丰富了审美教育的内涵和外延。

崇高不仅在西方审美教育理论家那里受到青睐，同样也得到中国最著名的审美教育家蔡元培的高度重视。受过西方思想和文化熏陶的蔡元培也是在把美和崇高进行比较而后推崇崇高的。在《美术之作用》中，他说：“所谓‘美’者，即系美丽之谓；‘高’者，即有非常之强力。假如描写新月之光，题诗以形容其景致，如日月如何之明，云如何之清，风又如何之静，夫如是始能传出真精神，而有无穷乐趣，并不知此外之尚有可忧可惧之事，此即美之作用。又如驶船于大海之风浪中，或如火山之崩裂，最为危险之事，然若形容于电影之中，或绘之于油画，亦有极为可观之处。而船中之人惊怖，火山崩裂焚烧房屋之情形，亦足露于图中，令人望之生怖，此即所谓‘高’。”^[9]（第57页）可见，这里的“美”和西方美学中的“美”没有什么区别，而“高”就是“崇高”。那么“美”与“崇高”孰高孰低呢？他说：“现今世界各国，如希腊民族即近于‘美’，日耳曼民族多偏于‘高’。故德国建筑拿破仑攻普鲁士之石像，颇极伟大，其所绘之图堂，如绘希腊、罗马当时之情形，皆偏于‘高’之一方面。法国近于‘美’。然而‘高’与‘美’，于道德有莫大之关系。凡性质富于‘美’之民族，对于生死问题并不计较，必从容以行素所计划，非于临时所可勉强。至于性质富于‘高’之民族，一经认定目的之后，即竭尽其智力以行之，置生死于弗顾。所以此次欧洲战争（引者注：第一次世界大战），德国军士死亡者，尸积如山，血流成河，从无畏惧之心。是以攻比（引者注：比利时）攻法（引者注：法国），无往不克，以迄于今，粮缺饷乏，致每礼拜中每人只与半磅牛肉两枚鸡卵，仍坚持不易。以此精神，平时用之于实业，焉得而不发达？”^[9]（第57-58页）可见，蔡元培认为，德国军队在“粮缺饷乏”的不利条件下之所以能够“攻比攻法，无往不克”，在于鼓舞德国军队的是“崇高”精神而鼓舞法国军队的却是“美”。在此，崇高的教育作用要高于美的教育作用。正是因为这个原因，蔡元培极为重视崇高的教育作用。和席勒一样，他也对崇高中的悲剧极为赞赏，在《以美育代宗教说》中，他说：“美育中如悲剧之美，以其能破除吾人贪恋幸福之思想。小雅之怨悱，屈子之离忧，均能特别感人。西厢记若终于崔张团圆，则平淡无奇；惟如原本之终于草桥一梦，始足发人深省。石头记若如红楼梦后梦等必待宝黛成婚，则此书可以不作。原本之所以动人者，正以宝黛之结果一死一亡，与吾人之所谓幸福全然相反也。”^[10]（第71-72页）可见，和席勒一样，蔡元培重视崇高和悲剧的原因也是因为它们可以使人从“美”和“吾人贪恋幸福”等感性享乐之中超越出来，体悟到“与吾人之所谓幸福全然相反”的“动人”之处，亦即实现崇高所蕴涵的对当前生存境域的心灵超越。可见，崇高在蔡元培的美育中也是处于最高的地位。蔡元培说：“以此精神，平时用之于实业，焉得而不发达？”套用他的话来说，以崇高之精神，平时用之于美育，焉得而不发达？

三、结论

综上所述，在审美教育中，崇高和美是两个不同的范畴。崇高是人类在面对自然、社会、人自身及其命运时的心灵超越。崇高对象以无限和无形式对人类的表现能力和想象能力挑战和“施暴”，但人类的理性在对无限和无形式的探求和呈现中表现了人类无所不能的自由。鉴于此，崇高在人类的美育中必然发挥着重要的作用。在席勒和蔡元培的美育思想中，崇高、美感与人的自由和完善密切地结合在一起。没有美，人的感性冲动和理性冲动就会不断的冲突，没有崇高，美就会使人沉溺于感性之中而忘记自己的尊严，美只有联合崇高，审美教育才成为一个整体。崇高使人走向最终的自由和完整，标志着审美教育的最终完成，所以它在审美教育中处于最高地位。面临当今感性的享乐主义横行的时代（“我们时代的三种思潮，即虚无主义、技术主义和享乐主义。……虚无主义消灭了一切对于欲望边界的限制，而技术主义又提供了一切可以满足欲望的手段，由此享乐主义在当今世界可以大行其道。人们借助最好的技术满足自己最大的欲望。所谓的市场经济、消费社会和物质社会等就是享乐主义的世界图形。如果整个世界就是欲望的生产和消费的市场的話，那么欲望是没有边界的，同时纵欲是快乐的。不仅物是欲望的对象，而且人也是欲望的对象。这样，当今的世界就会世风日下，而人欲横流。”^[11]（第316-317页）），美育不应再仅仅沉溺于纯粹的“美”育，而应该充分重视崇高在美育中的作用。

[参 考 文 献]

- [1] [英]鲍桑葵. 美学史[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001.
- [2] 缪灵珠. 缪灵珠美学译文集（第一卷）[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1987.
- [3] [德]康德. 判断力批判[M]. 北京: 人民出版社, 2002.
- [4] 朱光潜. 西方美学史（上卷）[M]. 北京: 人民文学出版社, 1963.
- [5] [法]利奥塔. 非人——时间漫谈[M]. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [6] 张世英. 进入澄明之境——哲学的新方向[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.

[7] [德]席勒. 审美教育书简[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.

[8] [德]席勒. 秀美与尊严[M]. 北京: 文化艺术出版社, 1996.

[9] 高平叔. 蔡元培全集(第四卷)[M]. 台北: 锦绣出版事业股份有限公司, 1995.

[10] 文艺美学丛书编辑委员会. 蔡元培美学文选[M]. 北京: 北京大学出版社, 1983.

[11]. 彭富春. 哲学美学导论[M]. 北京: 人民出版社, 2005.

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: 吴琼: 范式的合法性: 西方美学史的写作

下一篇: 吉永生: 中国古诗与庞德的理解

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

·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)

·杨家友: 从“完整的人”到“全能的神” (4月27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