

论美的超越向度及其特征

——一种对海德格尔和巴尔塔萨的美学思考

On the Transcendence & Uniqueness of Beauty:

Reflections on Heidegger & Balthasar's Aesthetics

宋旭红 中国人民大学

Song Xuhong Renmin University of China

[英文提要]

Since Ancient Greece, beauty can be understood in two dimensions: experiential beauty and transcendent beauty. Modern studies in aesthetics had largely ignored transcendent beauty until the relationship between modern epistemology and existence became a focus of study. As a valuable complement and counterbalance to metaphysics, transcendent aesthetics regained prominence in the field. On transcendent aesthetics, Martin Heidegger and Hans Urs von Balthasar agree and disagree on many points, all of which have invigorated the study of aesthetics.

First of all, both Heidegger and Balthasar build their philosophies on the foundation of aesthetics, embracing both experiential and transcendent aesthetics. Secondly, both philosophers locate the essence of transcendent aesthetics in ultimate truth, i. e. "the ontology of existence" or "God". Both the hermeneutists strive to resurrect from antiquity to the classic trinity of "truth, goodness and beauty". But their theoretical divergence set them on different paths. Balthasar's theological treatment points to love as the ultimate beauty, thus giving aesthetics a clearly ethical value and

definition. Heidegger on the other hand, in an effort to maintain axiological neutrality, overlooked the axiological significance of transcendent beauty.

After comparing Heidegger and Balthasar on their aesthetics, the author concludes that it is important to preserve the transcendent dimension of aesthetics. Furthermore, transcendence must ultimately be based on axiology.

众所周知,海德格尔思想在后期的突出特征是“诗学转向”,即多从对艺术作品的读解阐发中揭示自己的哲学沉思,从而使这种哲思带上了浓郁的美学色彩,或者说在海德格尔而言,对“存在”的终极追问必然以一种美学的方式呈现出来。无独有偶,另一位当代欧洲著名思想家、海德格尔的晚辈、颇负盛名的天主教神学家巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar, 1905 - 1988)终身所致力建构的神学美学图景也将美安放于神学超越领域的中心位置,在很大程度上与海氏的美学意味相认同。这对于我们习惯了鲍姆加通意义上的“美学”概念的耳朵来说多少有点别扭,以至于有论者不得不把这种海氏意义上的美学称之为“大美学”,以示区别^①。本文感兴趣的正是这种区别:“美学”概念何以会出现上述歧义?分歧何在?或者说与惯常的“美学”概念相比,海德格尔意义上的“美”与“美学”的真正内涵是什么?最后,这种分歧对我们的美学思考有些什么样的启发?

^① 参见李均著:《存在主义文论》,济南:山东教育出版社,1999年版,第162页。

走出形而上学的迷误:回归古典

从历史角度看,美学的歧义是美和美学在近代以后陷入形而上学迷误的结果。

只要对西方思想史稍加审视即可发现:“美”之一词从柏拉图开始就具有两个相反相成的向度,一是经验世界的可感美,一是超验世界的原型意义上的美,二者在逻辑上是相通的(柏拉图的“阶梯说”、“分有说”和普罗提洛的“流溢说”),且后者具有绝对的优先地位。美的这种二重性重要的人文意义在于:与相对抽象的真和善相比,美的现实可感性使每一个体都拥有了窥见、领悟超越境界的可能,也就是说,美为人生保留了超越的向度。这种对美的界定或感悟事实上不仅在随后的中世纪基督教神学语境中得以延伸,而且在所有伟大的艺术中得以实践。然而,进入近代以后,随着理性主义的极盛和神的世界的坍塌,美的超越向度在德国浪漫派的挽歌中渐趋式微,同时,在哲学的认识论转向的挟裹下,美学以放弃超越向度、局限于感性认识(Aesthetics的希腊词根原义)的代价换得了在知识体系中尴尬的独立地位。从此,美的内涵萎缩了,美学的视野缩小了,甚至仅仅等同于“艺术哲学”,连自然美都被遗忘了。事实上,在当前所谓后现代文化语境里,美已经面临堕落为单纯的感官刺激的危险。

由此可见,美学的近代迷误造成了严重的美的残缺,鲍姆加通意义上的美学不再具有超越向度,当然就不能涵盖海德格尔和巴尔塔萨的美学旨趣,此即美学歧义的产生根源。正因如此,海、巴的美学为修复美学的思考指示出一种可能的方向。然而有意味的是,两位思想家的出发点都不是美学本身,而是哲学和神学。

从思想史角度来看,海德格尔哲学的缘起也是纠正哲学的形

而上学迷误:他“试图超脱自古希腊以来贯穿在谓之形而上学的全部历史中的基本思维方式”^①,这就是以探求世界的普遍本质为最终旨趣,以二元论世界图景为思想起点,以理性主义认识论为根本思想方法的形而上学思想模式。形而上学至少从柏拉图开始即确立了在西方思想界的统治地位,然而在海德格尔看来,这种思维方式导致了所谓“存在的忘却”,即只追问存在者整体,而没有去思考那使所有的存在者存在的“存在本身”。从生命哲学的兴起到胡塞尔现象学方法的确立,海德格尔的前辈们已经做了种种冲破形而上学桎梏的努力,然而即令激进如尼采,在海德格尔看来仍然没有触及形而上学迷误的根本之处,没有解决“存在的忘却”的问题,因为尼采虽然把哲学的根基从柏拉图主义那里拔出,却又不得不仍然借用形而上学追问全体存在者之普遍本质的思维模式把它安放在个体实体性生存之中,以“权力意志”代替以往哲学的观念性本质,因而其实只是传统形而上学框架内的一种颠覆。他因此甚至把尼采视为形而上学的最后完成者。那么如何才能摆脱“存在的忘却”呢?海德格尔的回答是:回到希腊。“对存在者整体的原初解蔽,对存在者之为存在者的追问,和西方历史的开始,这三者乃是一回事;它们同时在一个‘时代’里出现,这个‘时代’本身才无可度量地为一切尺度开启了敞开之境。”^②这个时代就是希腊前苏格拉底时代,其时世界还没有被柏拉图式的形而上学二元论肢解、个体存在者—存在者整体—存在本身尚圆融浑一、思与诗共舞、天地神人“四方”和谐共处。哲学只有重回这个时代,“以希腊方式思希腊思想”,方能从“存在者整体的原初解蔽”中窥见存在的奥秘。如果说柏拉图利用形而上学把世界分割为可感世界和理念

^① 今道有信著、崔相录、王生平译:《存在主义美学》,沈阳:辽宁人民出版社,1987年版,第78页。

^② 孙周兴选编,《海德格尔选集》,第224页,上海:三联书店,1996年版。

世界,海德格尔强调的就是未被分割之前的世界,哲学、美学和神学浑然一体,真理寓居、闪耀在具体可感世界中,这种寓居和闪耀本身就是超越之美,而且与柏拉图所谓美的理念不同的是,它同时包含了美的经验维度。

与海德格尔的进路一致,巴尔塔萨的神学美学构想也是出于一种纠正神学近现代以来的形而上学迷误的努力。宗教改革在瓦解教会权威、还信仰于个人的同时也抛弃了信仰的形象性,使之仅仅成为内心的自我认证,巴尔塔萨称之为“内在化”。这其中其实潜藏着非常致命的因素:在信仰领域过分张扬理性的作用必然导致后来的自然神学大行其道和神学的哲学化、世俗化、人文化。“神学作为一门学科四分五裂了。基础神学变成了对上帝启示之历史真实性的证明。其他研究,尤其是圣经研究,试图成为精确科学。教义越来越成为教义史。伦理学则变成了在每一变化着的历史条件下倾听上帝之言的情感。在这一系列的变化中,美学已无立足之地。”^①巴尔塔萨认为这种局面造成了真正的信仰的失落和神学的偏离,因为美学特质才是基督信仰的奥秘所在——信仰首先并必须是一种强烈的情感体验和生命实践,神学必须扎根于这种体验中,否则就会走入迷途。因而,一种真正回归本性的神学必然要回归美学之路。受巴特神学的影响,巴尔塔萨强调耶稣基督是“上帝之道”的唯一来源,强调人神在爱中的相遇。在相遇中,从基督形象中透出的美的光芒才能激发起人的狂喜陶醉之情,而这正是基督信仰的源泉。由此我们可以看出,就美学而言,巴氏至少在以下两个方面与海德格尔神韵相和:首先,他直接将神学的基石安放于美学之上,从而不仅美的超越性变得毋庸置疑,人神相遇的终极图景也和海氏的存在论图景一样,弥合了柏拉图式的美的两

^① Louis Roberts: *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, P195; Washington D. C.: The catholic University of America Press, 1987.

维度之间的鸿沟。其次,与海德格尔一样,巴尔塔萨也是在古典思想中找到上述逃避形而上学迷误的路径的:海氏要回归希腊神话时代,巴尔塔萨则钟情于使徒神学和教父神学,视之为神学美学的根源。

上述海德格尔和巴尔塔萨的思想进路表明:在哲学和神学领域,美都成为逃离形而上学传统的必由之路;或者说,美学摆脱形而上学束缚、恢复超越内涵的任务竟需由哲学和神学来完成。造成这种历史契合的根本原因在于:形而上学统治之前的世界图景本就是哲学、神学和美学的浑然一体,其中作为此世生存状态的美必然成为人进达超越境界的唯一通途。事实上,两位思想家的思想进路亦颇能证明这一点:海德格尔哲学从此世生存状态出发,自下而上地追寻存在的意义,但同时又具有深切的神学关怀,其存在之思的终极指向乃是“神性的天空”,只是因为痛感哲学与神学在形而上学中纠缠不清的危害^①才闭口不谈上帝。所以,像萨特那样把海德格尔看作“无神论存在主义者”根本是个误解;巴尔塔萨的出发点则是耶稣基督的二性,但他的落脚点在此世存在者,其神学美学的要旨就是要探究人神沟通的现实可能性。两种思路在美的相遇为美学打开了一片广阔的天地,从中我们可以清晰地看到那曾经失落的美的超越之维的基本特征及其重要意义。以下即就两位思想家共同关注的几个关键性问题试加分析。

聆听与观照

海德格尔 1916 年始受教于胡塞尔,旋成现象学运动中心人

^① 海德格尔认为以哲学方式言说上帝的形而上学传统既是哲学的僭越,又导致了神学的迷误,因为神学只需倾听传扬上帝之言,如果试图去证明上帝,上帝就会“转身而去”。参见刘小枫《走向十字架上的真》之《期待上帝的思》,上海:三联书店,1995年版。

物。不管他与老师有多大的分歧,现象学作为一种思想方法都将使他受益终身。海德格尔敢于将漫长的思想传统悬置起来另辟蹊径固然是现象学之功,他返回希腊追问存在的方式也是现象学式的“直观”,但他的“直观”已不纯然是“通过反省自己的主观意识获得事物本质的方法。”^① 在《艺术作品的起源》中,他通过两个例子详细描述了存在的真理是如何在这种直观(或译观照)中敞亮、显现的,一是凡高的画,一是神殿。他反复强调只有对画中农鞋的“观赏”才可能有“敞开的开启和存在者的澄明”^②,相反,农妇在使用农鞋时是绝不可能进入这种境界的。显然,这种“观照”的态度既不是对象性的“认识”,也不是功利性的“实践”,而颇似康德描述过的审美态度。然而笔者以为海德格尔的“直观”与胡塞尔和康德均有不同。他不像胡塞尔那样把“直观”完全归结到先验自我意识,所以他必须始终保留在“形式”中,正因如此艺术才在他的存在论中占有如此重要的地位,他的存在之思才成为一种美学之思;但他又不像康德那样依赖于形式,形式在他的存在论图景中只作为“存在者”而存在,存在的真理“自行显现”于其中,只有极少数能够追踪“远去的诸神的踪迹”的“贫乏时代的诗人”^③ 才能“直观”到。所以,海德格尔的“直观”倒像是现象学直观与审美直观的结合:它始终关联着形式(此在的生存状态),但又根本不是康德那种经验世界的审美方式,其结果不是形式带来的快感,而是“作为存在者的无蔽的真理的显现”,因而从美学角度来看,它指向的是超越意义的美。

与“直观”相比,海德格尔更为看重的追问存在的方式是“聆听”,这是从他的语言论来的。海氏鄙弃关于人类“说”语言的流俗

① 王岳川:《现象学与解释学文论》,济南:山东教育出版社,1999年版,第26页。

② 海德格尔著、成穷等译:《海德格尔诗学文集》,武汉:华中师范大学出版社,1992年版,第64页。

③ 同上,第82页。

之见,提出“语言说”的命题。^①而所谓“语言说”即是词语通过命名的方式使物进入存在,“只有词语才让一物作为它所是的物显现出来,并因此让它在场。”^②此意义上才有“语言是存在之家”的著名命题。尤其重要的是,语言的命名还被他理解为一种召唤,这召唤吁请着聆听和应答,而在所有的存在者中,只有人这种生灵具有说话(思维)的能力,“人以应答语言的方式言说着。此应答是一种聆听。之所以是聆听,是因为它听到了静的命令。”^③按海德格尔,“语言说”的方式是诗——“诗是对存在者之无遮蔽状态的言说。”^④而所谓的诗是一切艺术的代名词。因而,“聆听”显然与“直观”一样不仅仅局限于经验世界,而是指向“存在的澄明”的超越境界。这种诗意的、美的境界是海氏哲学的最高境界,犹如“林中空地”的“圆舞”,是永远处于“烦扰”和“操心”中的必死者的超越之途。

有趣的是,巴尔塔萨也是通过“直观”构建他的人神关系的终极图景的。如前文所述,他坚持巴特的神学路线,强调基督是上帝之道的唯一进路,且进一步将“形象”(IMAGE)概念置于神学的中心位置,从而将神学美学化。耶稣基督是“上帝的言辞、形象、表达和阐释”^⑤,因为“上帝成人圆满完成了他所创造出来的存在的本体论和美学,它从一种全新的意义上将创造出来的存在当作神圣存在和神圣本质的一种语言和一种表达。上帝的源始语言和自我陈述并非我们自路德以来习惯上所说的《圣经》,而是耶稣基督。”^⑥而耶稣基督的独特性正在于他的这种“二性”:不仅具有完

① 海德格尔著、成穷等译:《海德格尔诗学文集》,武汉:华中师范大学出版社,1992年版,第1-5页。

② 同上,第136-137页。

③ 同上,第189页。

④ 同上,第66页。

⑤ Hans Urs von Balthasar: *The Glory of The Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: *Seeing the Form*. Translated by Erasmo Leiva - Merikakis, T&T Clark Ltd. 1982. p. 27.

⑥ 同上, p. 30.

全的神性,而且具有完全的人性——在巴尔塔萨看来即是其形象性,或谓可见性。这一点是巴氏神学美学的枢纽所在:只因其具可见形象,一旦基督的历史性在场与人相遇,人就会“震惊”于那独一无二的形象,为形象中透露出的巨大的“光耀”所击中,陷入“陶醉”、“狂喜”状态,而“基督教的源泉就是陶醉。耶稣使徒被他们的所见、所闻、所感陶醉,被形象中的启示陶醉;约翰不断地描述耶稣形象如何在遭遇和对谈中凸现出来,描述其突出的轮廓如何显现出来,突然之间,又是如何被绝对之光所穿透,使人跪倒膜拜,从而将人变成信徒和门徒。”^①由此可见,“形象”对于基督信仰的源始迸发是必不可少的。而在此人神相遇的终极图景中,巴尔塔萨强调说,“观照能力必不可少,而且必须先行一步!”^②这里的“观照”(即直观)显然具有和海德格尔类似的意味,是一种指向超越美的审美态度。

无论是“聆听”还是“直观”,所强调的无非都是超越美的经验基础。在美的两个维度中,经验美始终是一个起点,否则美就不可能担负为人生保留超越向度的重任。在这一点上,两位思想家可谓殊途同归。

但是,具体到经验美和超越美之间的关系,二者有明显差异。一般看来,巴尔塔萨神学美学似乎比海德格尔的存在—艺术之思含有更多的经验美学的成分,这表现在以下几方面:一,“形式”在巴尔塔萨那里具有更重要的地位。海德格尔根本不谈纯粹的感觉经验,巴氏却更多的借用了经验世界的审美方式。当他说“只有富有形象性的存在,才会让人着迷”^③时,他是在康德的意义上谈审

① 巴尔塔萨著、刘小枫选编、曹卫东、刁承俊译:《神学美学导论》,香港:三联书店,1998年版,第69页。

② 同上,第65页。

③ Hans Urs von Balthasar: *The Glory of The Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: Seeing the Form. Translated by Erasmo Leiva-Merikakis, T&T Clark Ltd. 1982. p.32

美,只是因为他的对象是神圣不可见的上帝,他才一再重复是以“我们精神的双目”去直观。二,巴尔塔萨的“观照”具有海德格尔未涉及的情感内涵。巴氏极力强调观照中的“陶醉”,视之为神学的源泉,这是因为神学如果走出形而上学,面对的不再是哲学式的作为世界本原与最高实在的上帝,而是作为信仰对象的独一位格神(上帝),就必然强调人神间的伦理态度,因而巴氏的“陶醉”不仅是一种审美的迷狂,也是一种信仰的激情。相反,在海氏那里,上帝“缺席”,所以他没有神学家那种时刻面临一个绝对主宰的境遇,也就不可能涉及情感问题。三,巴尔塔萨重“观照”而轻“聆听”。一般而言,听比看更抽象,因而极为重视人神“相遇”的巴尔塔萨把“重点放在看、观照、窥见上……既不是‘听’,也不是‘信’。”^①而海德格尔的“直观”就其不关注经验世界的审美性而言更具有“听”的特性。然而我们应该看到,巴氏神学美学的主旨是基督之美,为了防止德国浪漫派那种企图从可见美中见出神圣美的泛神论倾向,他根本不在其中为经验美保留位置,而是直接“借用”经验美的范畴和模式来谈神圣美,同时在康德—鲍姆加通和普罗提洛—波拿温都拉两重意义上使用“美”,在二者间建立起一种平行“类比”或“比喻”关系,这在一定程度上继承了中世纪基督教神学象征论传统;相反,海德格尔的存在之思倒是极力描绘从可见美到超越美的路径,明显受到神学创世论的影响:词语的命名使物进入存在,这分明是圣经《创世记》中上帝以言创世的哲学表述。海德格尔自己承认他对语言与存在关系的思考是直接起源于神学解释学的。^②因而,二者在超越之美体认方式上的上述差异其实分别揭示出美的两维度之间的两种关系类型:平行类比关系和垂直沟通

^① 巴尔塔萨著、刘小枫选编、曹卫东、刁承俊译:《神学美学导论》,香港:三联书店,1998年版,第170页。

^② 参见海德格尔著、孙周兴译:《在通向语言的途中》,北京:商务印书馆,1997年版,《从一次关于语言的对话而来》。

关系。尽管就基本理路来看,二者可能会互相不满对方的立场,但对本文的思考应该同具启发意义。

美与真

上述分析表明,经验世界的审美方式在海德格尔和巴尔塔萨那里被赋予了超越性指向,由此美才得以进入超越界。但是,这种超越美的实质是什么?或者说,他们所“聆听”和“观照”的到底是什么?

海德格尔聆听的当然是“作为存在者的无蔽状态”的真理。对真理的沉思不啻于海德格尔与形而上学之间的一场决战:他抛弃了自柏拉图以降由一种绝对先验实存(上帝或“世界理性”)作为终极保证的、实体化的真理观,并从希腊语中找到了“真理”一词的源始意义,即“存在者的无蔽”。从此立场出发揭开近代认识论中“命题与事实相符合”的真理观的肤浅面纱,把真理还原为被哲学实体化之前的状态,即,一种不断发生的存在者的去蔽过程。这种“去蔽”有多种生发方式,海氏瞩目最多的是艺术。艺术作品的存在同时“建立起一个世界”和“制造大地”,这一对相反相成的本质特性彼此争斗,从而“在存在者之间打开了一方敞开之地”,海氏称之为“澄明”^①,它是真理之所以可能的前提条件:存在者只有“站进”这“澄明”才会“无蔽”,甚至其遮蔽也只有在澄明的光亮领域才有可能。在“澄明”中,“自行遮蔽着的存在便被澄亮了。如此这般的光亮,把它的闪耀嵌入作品中,这种被嵌入作品中的闪耀就是美。美是作为无蔽的真理的一种现身方式。”^②为了更清晰地表达美与

^① 孙周兴选编,《海德格尔选集》,第224页,上海:三联书店,1996年版,第293页。

^② 同上,第276页。

真的同一性,海氏又在《艺术作品的本源》一文后记中强调说:“美与真理并非比肩而立的。当真理自行设置入作品,它便显现出来。这种显现……就是美。”^①由此可见,当真理被理解为“并不是正确命题的标志,并不是由人类‘主体’对一个‘客体’所说出的……‘有效’命题的标志,”而是“存在者之解蔽,通过这种解蔽,一种敞开状态才成其为本质”^②,美与真就不再是“比肩而立”、各不相干的关系,而是融合为一,且美亦首次取得了如此重要的地位:美是真的一种“现身方式”,这意味着若没有美,真就不可能被感知,因而对人类而言也就不可能有真。

对于这一点,巴尔塔萨有着相同的洞见,所不同的是:他所观照的真理不是海氏意义上的存在本身,而是上帝。沿袭巴特的神学立场,他强调道成肉身是基督信仰的最大奥秘——道为什么必成肉身呢?因为惟其成肉身,才能获得可见形象,而“只有富有形象性的存在,才会使人着迷、让人陶醉;只有形象能够迸发出永恒的美的光芒。”^③这种在美中的着迷和陶醉才是基督信仰真正的源泉力量所在。然而如果只有形式之美是不可能令人产生那种信仰的陶醉的,也就是说,如果耶稣基督只是一个普通的人,他绝不可能成为信徒膜拜的对象。他为人信仰是因为他是上帝之道的化身。在人神相遇中,真正令人陶醉的是形象中透出的神圣者的光芒。“美的形式或形象之所以美,乃是因为‘从其内在放射出巨大的光泽’,这光泽使形象成为美的形象。”^④我们知道“光”的概念本是新柏拉图主义对基督教神学的最大贡献,它将神圣性和形象性

① 孙周兴选编,《海德格尔选集》,第224页,上海:三联书店,1996年版,第302页。

② 同上,第225页。

③ Hans Urs von Balthasar: *The Glory of The Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: *Seeing the Form*. Translated by Erasmo Leiva - Merikakis, T&T Clark Ltd. 1982. .p32

④ Hans Urs von Balthasar: *The Glory of The Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: *Seeing the Form*. Translated by Erasmo Leiva - Merikakis, T&T Clark Ltd. 1982. p.26.

结合在一起,并溶入希伯来《旧约》中关于上帝的“荣耀”的观念。从奥古斯丁的“光照论”、伪丢尼修的神秘神学对光的赞美到波拿温都拉的“豁朗”境界以及中世纪大量神秘主义文献对信仰体验的描绘,“光”一直是描述人的精神仰见上帝时最常用、最典型的意象,涵盖了上帝的一切绝对超越本质。巴尔塔萨神学的特色即在于将“道成肉身”和“光照论”两大神学传统结合起来置于神学的中心位置:上帝之光只能在耶稣基督的身上才为人所见。如果剥开这一命题的神学意义,其内核正是海德格尔的断言:美是真理的现身方式。

对美真关系的上述界定具有极其重要的意义。我们知道在希腊思想中,真和善一起被视为彼岸世界永恒实在(理念或神)的本质属性,而美却似乎一直未能达到同样的高度。在柏拉图那里,真乃是理念王国的普遍属性,美的理念只是一般地分有这一属性,至于经验美则被认为毫无真实可言。及至普罗提洛将理念世界置于唯一最高本原“太一”的统摄之下,美和真才在此本源意义上达到统一,但由于“太一”是抽象的、非人类思想所及的永恒存在,这里的美根本不含经验意义。基督教神学中与美学关系最密切的是伪丢尼修开创的否定神学路线,该进路强调心灵在信仰的指引下从可感世界出发逐渐接近上帝、最终与上帝溶为一体的神秘体验,其中的美学意蕴即是:从经验美到超越美的过程就是上帝之“真”向人显现的过程。海德格尔和巴尔塔萨的思路显然也是这一传统的余绪,只是他们对美真关系的表述比前人更明确、更肯定,因而对美学的启发也更直接:美之所以必然具有超越的维度乃是因为它是真的显现方式,没有美,终极真理就永远只是观念形态的设想,不可能对现实人生发生作用,这就是超越之美的实质所在。

不过,在美真关系问题上,海德格尔和巴尔塔萨有一个极其重要的区别,那就是:在海氏那里,真从美中的现身永远是一个矛盾

冲突的过程,真理“自行设置入作品”的方式是本性为敞开的“世界”和作为“自行锁闭者”的“大地”相互争执、保留在争执之中、并达到争执最高潮时的“宁静”;而在巴尔塔萨,沐浴在神圣之光中的人神相遇是一种纯然的和谐与美。这一区别的产生确如有的研究者所说是因为海德格尔继承了赫拉克利特关于自然(Phisis)和世界本质(Losos)在对立冲突中达至统一的思想,^①但更深层的原因应在于二者理论立场的不同。对神学家巴尔塔萨来说,美真同一的背后永远有全知、全能、至善的上帝在焉,他乃是该同一性图景得以实现的动力和保障(是谓神圣之爱,下有详述),人神相遇不可能产生冲突;而海德格尔所钟情的希腊前苏时代是一个“命运”主宰一切的时代,哲学尚没有苏格拉底之后的那种深切的价值关怀,因而在他的存在论图景中,诸神远去,存在在矛盾争斗中“自行显现”乃是其“天命”所在。这一分野实际上涉及另一个有关超越之美的重要问题,即美的伦理关怀和价值向度问题。

美与爱

在近代以来的知识体系背景下,将美与爱联系在一起似乎已大为不妥,反对者立刻可以拿康德关于美的“无利害”、“无目的”性的权威论断对之加以反驳。审美快感不仅与纯粹知性判断井水不犯河水,与伦理情感似乎也要划清界限。但是,这个界限在经验世界也许还好划,对自然美或艺术美的一般感性直观而产生的审美快感的确可以与道德判断无涉;然而,一旦进入本文所论的超越美的领域,情况就会有所不同。作为终极真理的现身方式的美不可能以其表象形式直接作用于人类感知能力,毋宁说,人对超越之美

^① Sorya Sikka: *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Theology*. New York: State University of New York Press. 1997. p. 50

的领悟更多的是凭借对一种绝对本原的向往之情,因向往而希冀与之相遇、亲近、溶为一体,美不过就是这种态度及其结果。在神学视阈中,这一点表现为:神圣之美最终需落足于神圣之爱。上帝为何成人,从至高无上者下降至最渊深处(以至于死)?巴尔塔萨回答说,是因为爱。“上帝的爱是爱人爱世界爱到死。这种爱下降到深处,至高无上者同时是下降最深者,……没有比这更伟大的爱。”^①因为这种神圣之爱(Agape),上帝才成为肉身以便让我们能够“看见”并领受他的真理;由是,真从美中的透显就不是海德格尔所谓的“自行投射”,而是出于爱的驱动,“爱赋予在以价值,爱的神秘玉立于真的背后。”^②同时,这种爱本身还是一种召唤,它激发起人对上帝之爱,那就是信仰的热情,即巴尔塔萨所谓的“陶醉”状态。在巴氏极丰的著述中,“爱”与“美”始终相伴相随,成为神学的中心词汇。由此可见,巴尔塔萨完全把神学美学伦理化、情感化,将神圣之美的内核系于人神之间强烈的爱的召唤和吸引。

神学美学与神学伦理学的天然联系其实是西方思想传统中至美与至善同一的神学表达。柏拉图继承苏格拉底的“至善”概念,尊之为理念王国的最高实在。虽然彼时的“至善”并不止是一个我们意谓中的、严格意义上的伦理学概念,但它充分表明:对“德行”的看重和对“幸福”的渴慕从来都是人生最紧要的追求。^③及至希腊思想进入基督教,美善一体通过创世论和基督论被完美地附会到上帝的本性之中,且自然与新约福音书中“爱”的主题相连结,人类对“至善”的追求就因着有了神圣之爱的保障而显得切实可及。而在巴尔塔萨,因为强调十字架事件乃是此爱之最彰显者,显现之

^① 巴尔塔萨:《圣灵即爱》,见《神学随笔》卷三, EINSIEDELU, 1967年,第112页。转引自刘小枫:《走向十字架上的真》,上海:三联书店,1995年版,380页。

^② 刘小枫:《走向十字架上的真》,上海:三联书店,1995年版,392页。

^③ 参见黄克剑著:《心蕴:一种对西方哲学的读解》之《从‘命运’到‘境界’》、《康德哲学辨正》,北京:中国青年出版社,1999年版。

美与其中的爱的奥秘之间的不可分异的同一性关系才变得更加鲜明。

然而,在海德格爾的存在論圖景中,真在美中的現身已經無須進一步的追本溯源,如前所述,真理是以“世界”與“大地”彼此爭鬥的方式“自行設置入作品”的,不存在巴爾塔薩那樣的倫理性動機。“澄明”被設定為“存在者整體中間的敞開之所”,甚至先於“光”而存在,^①地位類似於上帝了,然而卻不可能像一位人格神那樣具有倫理擔負。事實上,缺乏倫理關懷、反對價值定位確是海德格爾的一大缺陷。雖然作為整體的存在主義思潮旨在關懷撫慰人在此世生存的諸般困境,海德格爾也是從解決此在的“煩”、“畏”、“操心”等出發的,但他既不像克爾凱郭爾、雅斯貝斯那樣匆匆忙忙將人引進基督教的庇護所,也不像薩特那樣僅專注於現世解決途徑,而是在更深更遠的哲學構思中認定:如果我們尚沒有到達“存在的近處”,就根本沒有資格進入真正的價值領域——神性的世界。他說:“倘若人們還沒有先為神的蒞臨備下寓所,那麼,返回來的神又在何處安生呢?”^②而他的全部哲學所做的不過是行進在從此在的生存到存在本身的路上,為此他小心地“把上帝放在了括弧里,是為了擺脫任何在世界中創造神的傾向,以便把握世界的純粹的世界性。”^③顯然,海氏的價值中立立場仍是反對形而上學、嚴守哲學與神學界限的結果。上帝的被懸置使走在“思的途中”的海德格爾不像神學家那樣時刻處身於神聖律令的指引之下,相反,他認為只有少數“真正的詩人”能夠引領這貧乏時代的人們追蹤遠去的諸神的蹤跡,窺見存在的澄明,而他顯然是其中之一。在這裡,

^① 海德格爾著、《面向思的事情》,北京:商務印書館,1996年,第67頁。

^② 海德格爾著、成宥等譯:《海德格爾詩學文集》,武漢:華中師範大學出版社,1992年版,第81頁。

^③ 呂迪格爾·薩弗蘭斯基著、靳希平譯:《海德格爾傳》,北京:商務印書館,1999年版,第152頁。

诗人成为贫乏时代的救主,真在美中的现身不遵循任何绝对价值律令,这不能不说是海氏的哲学野心。1931年,海德格尔重新阐释了柏拉图《理想国》中的“洞穴比喻”,有意忽略其中作为最高的善的理念之象征的“太阳”意象,转而强调被解放到光明中的人返回洞穴成为解放者,从而否定了柏拉图原说的政治伦理意义,充分暴露出他的“哲学英雄”的虚妄梦想。^①正因如此,他才热情鼓吹纳粹运动并在两年后接受纳粹当局的任命出任柏林大学校长。其实这不过是海德格尔反价值立场的必然结果:既然“国家的建立”和他的“诗性之思”一样都是真理现身的方式^②他又怎么可能不热情地投身于其中呢?至于这“国家建立”过程中的种种现实罪恶,沉浸在他的真与美、诗与思圆融浑成之境中的海德格尔视而不见。这不禁令人怀疑那存在的美境的意义。

对海德格尔历史污迹的反思已经很多了。人们只要拿尼采的颠覆传统、重仁价值及其与纳粹的关系与海德格尔做一下类比(尽管海氏同样反对尼采的“重仁价格”),再想一想那些与海德格尔面临相同历史命运、却具有深切的伦理关怀和坚定的价值立场的思想家在现实面前采取的与海氏截然相反的、令人欣慰的态度,比如著名的反纳粹斗士卡尔·巴特、朋霍费尔等等,就会更加清晰地看到价值关怀对于我们时代的意义,也就能更深地体味超越之美的伦理尺度的必要性。

诚然,如果人类永远不会放弃超越人生现世的有限性的努力,并由此产生种种关于彼岸世界的设想,美就永远不可能仅仅是此世人生的一种点缀,它的形象性与精神性兼备的特性使它必然成为人的超越捷径;同时,如果对永恒的企慕归根结底是要求得至福

^① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基著、靳希平译:《海德格尔传》,北京:商务印书馆,1999年版,第291-305页。

^② 孙周兴选编,《海德格尔选集》,上海:三联书店,1996年版,第282页。

永乐,那么,进入超越界的美就不应是一种完全遗世独立、无所依凭的东西,而应该是合目的性的,具有特定的价值取向。惟此,它才能真正担负起沟通起此岸与彼岸、有限与无限、经验与超验的重任。就本文意旨而言,重寻美的超越向度固然因不满于美在当下过于世俗化、感官化的沉沦,而张扬超越之美的伦理归依则是希冀它能带给人真正的幸福与安宁。