

November 2015

## On Beauty: Its Naming and Reference

Hongxiang Li

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Li, Hongxiang. 2015. "On Beauty: Its Naming and Reference." *Theoretical Studies in Literature and Art* 35, (6): pp.162-168. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol35/iss6/12>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 美是什么:论美的命名与指称

李宏祥

---

**摘要:** 美是什么?这是一个古老的问题,也是美学首先要回答的问题。但是,在解决这一问题时,由于语用中命名和指称的混乱,从而给出的答案并非是美,而是美的东西或者美的属性。本文的目的在于清理“美是什么”这一问题所涉及命名和指称关系问题,并从柏拉图所在的历史语境明确“美本身”概念的指称对象及形成过程。本文分为三个组成部分:1. 提出“美”的指称难题及其原因;2. 从指称理论的角度,探究“美”作为名词的特殊性质以及认识美的方法;3. 从古希腊的历史语境明确美所指称的对象。本文认为,在古希腊语境中,美指称的是宗教祭祀活动中的出神经验,经由柏拉图的哲学改造,它被表述为由纯粹形式构成的理念。

**关键词:** 美; 命名; 指称; 出神

**作者简介:** 李宏祥,华东师范大学对外汉语学院对外汉语系,文艺学专业,主要从事当代视觉图像文化、知觉和美感研究。  
**电子邮箱:** hxli@hanyu.ecnu.edu.cn

---

**Title:** On Beauty: Its Naming and Reference

**Abstract:** What is beauty? This is the first and an everlasting question in aesthetics. However, there is no clear definition about beauty so far in aesthetic history because of the confusion of name and reference. Beauty is often interpreted as the beautiful thing or the beautiful attribution of thing. This paper aims to delineate the problematic of the naming and reference of beauty by putting the problem back to the context of Plato's time and tracing the process of the formation of this philosophic concept. The paper falls into three sections, which first problematizes the naming of beauty and the reasons behind it, explores the specific characteristics of beauty as a noun and the approaches to name beauty in the light of contemporary naming theory, and clarifying the referential object of beauty in the context of ancient Greek. This paper concludes that beauty in ancient Greek refers to the state of ecstasy in religious activities and that it is then conceptualized by Plato as the ideal of pure form.

**Keywords:** beauty; naming; reference; ecstasy

**Author:** Li Hongxiang, Ph. D., is an associate professor in the International College of Chinese Studies, East China Normal University (Shanghai 200062, China), with research interests in contemporary visual culture, perception and aesthetics. Email: hxli@hanyu.ecnu.edu.cn

---

美是什么?这是一个古老的问题,也是美学首先要回答的问题。柏拉图在《大希庇阿斯》这篇论美的对话中,借苏格拉底之口首先抛出了这一问题。不过,问题虽然抛出,至今却一直没有得到很好的解决。尽管希庇阿斯提供了好几个答

案,说美是漂亮的少女,黄金,粪筐,无花果木勺等等,但都被苏格拉底一一否定了。在苏格拉底看来,希庇阿斯所给的答案不过是美的属性,美的东西,或者有用等性质,却不是美本身。苏格拉底承认,回答这个问题很难。结果,“美是什么”的问题就这么不了了之了。然而,在苏格拉底之后,尤其是美学这门学科出现以后,人们却不得不面对

由他抛出的这个问题,因为如果不明确美是什么的话,美学这门学科就不成立。但当人们试图回答这一问题时,人们却又不不断地犯着希庇阿斯的错误,把美解释为美的东西、美的属性或者有用等其他诸如此类的答案,即使在当今的美学研究中,这个错误还总是反复出现。

只要还遵循着柏拉图设定的对话逻辑,那么关于“美是什么”的问题就很难找到答案。人们不得不面临一种困境:一方面,“美是什么”是难以回答的问题,另一方面,美学以及和美学相关的其他学科又要求人们必须回答这一问题。那么,造成这一困境的原因是什么呢?在回答“美是什么”这一问题之前,有必要先考查一下这一问题的性质。“美是什么”究竟是一个什么样的问题,以及人们为什么会提这样的问题?这个追问不是没有缘由的。尽管在日常生活中,人们会有不同的表达美的观念和方式,却未必都会像苏格拉底那样去较真,询问美本身的问题。而一旦当人们像苏格拉底那样追问“美是什么”的问题的时候,人们必然会发现,日常生活中随意使用的有关美的说法,其实都并非美本身。这种现象说明两点:1. 人们在日常语用中并不需要思考这样的本体论问题;2. 如果思考这样的问题,那就意味着,美是什么的问题,就不再是一个日常语用问题,而是一个理论语用问题。日常语用和理论语用之间一个最大的差异就是它的不确定性。在日常语用中,当人们说“美”一词时,既可以指称漂亮,可以指称好吃的事物,也可以指玩得高兴。事物的属性,感觉的属性以及事物之间是不加区分的。但在理论中如果这样用,就很容易令人感到迷惑。不能说美是优美,又包括丑;是令人感到愉快,又让人痛苦;美是美的东西,又不是美的东西。实际上,这种混乱的情况是难以避免的,即使是康德,也常出现用词上的混乱,有时指称美,有时又指称美的对象。当日常语用和理论语用混淆在一起的时候,关于美的问题就出现了:人们一方面按照特定情境使用美这个词;另一方面,又要求找到一个可以适用一切情境的美本身。

由此看来,苏格拉底的难题源于命名和指称的混乱,以及由此导致的范畴错误,或者逻辑错误。思想上的许多问题其实都源于语言使用的混乱,比如说“存在一座教堂”,也可以说,“存在一个神仙”,这两个说法在语法结构上相同,但把教

堂等同于神仙就错了。它们其实分属于不同的范畴,前者指的是物质实体,而后者指的是人虚构出来的东西。在语用实践中,人们并不仔细区分逻辑实在和实体实在之间的差异,常常把它们混为一体,正如康德所说,“逻辑的述项和实在的述相的相混淆(所谓实在述项是确定一个东西的述项)所引起的幻象几乎是不可纠正的”(《纯粹理性批判》A598/B626)。“美”这个词的使用就是一样:当我们说“美”这个词和“美存在”这个命题句的时候,从语法上看,好像“美”是某个事物的名称,但实际上又不存在一个所谓“美”的事物。当说一朵玫瑰很美,并进而问“美是什么”的时候,这两个句子中的“美”并不是一类词,前者是形容词,即“美的”,而后者则是名词,即“美”本身。在具体运用中,人们似乎并不加以甄别,会把美当成和其他实体一样的对象或者对象的属性,把形容词意义上的“美”误用作名词意义上的“美”,这不仅导致了苏格拉底的美学难题,也使美学这门学科面临着存在的合法性问题。如维特根斯坦指出的“1. 这个题目(美学)太大了,而且据我所知是完全被误解了。像‘美的’这种词,如果你看一下它所出现的那些句子的语言形式,它的用法比其他的词更容易引起误解。‘美的’[和“好的”——R]是个形容词,所以你会说‘这有某种特性,即美的特性’”(323)。在维特根斯坦看来,“美”这个词不仅被误用,它也缺乏自己的指称,因而连美学这个学科也是不必存在的。他用一种讽刺的语气说“1. 一件有趣的事情是认为,人们有一种美学。我马上想要谈论的就是美学可能是指什么?2. 你可能会把美学看做是告诉我们什么是美的科学——就语词来说这简直太可笑了。我认为它还应当包括什么样的咖啡味道更好些”(335)。维特根斯坦的这个说法在美学研究者听来非常尖锐,不过也表明了一个现实,那就是美学至今为止还不清楚自己的研究对象“美”这个名称的词性和词义是什么。而如果不对“美”这个词的命名和指称的混乱状态进行清理,那么,美学这门学科就很难被认真地对待。

## 二

在回答苏格拉底的问题时,希庇阿斯不是把“美”等同于美的东西,就是等同于东西的美,而

不是美本身。从希庇阿斯的答案来看有两种可能性:一个是把“美”这个词用作名词,指称某个实体存在物。另外一个可能性就是“美”这个词的误用,即把形容词意义上的、表明事物属性的“美的”误用作了名词意义上的“美”。苏格拉底排除了这两种可能性,认为美既非实体,又非语词的误用。不过,他又明确指出存在“美本身”这样一个名称。那么,作为名词使用上的“美”,如果不是指称实体存在,又是什么呢?为了找到这个问题的答案,我们首先需要找到解决指称问题的方法。

按照符合论的观点,名称是对所指对象的命名,名称取决于所指对象的实际存在。就像我们可以把一个人称为“丘吉尔”,“丘吉尔”这个名词指称的就是历史中存在的真实的人。当人们说“美”这个词的时候,同样也认为它承担了类似的指称功能。但问题是,在现实中是找不到这样一个称为“美”的指称物,而只能找到的是所谓“属性”的东西,即事物的审美属性,或者人愉快或不愉快的感觉属性。所谓美,指称的就是事物的属性或者感觉属性,说一个事物美就是运用“美”这个词来对事物属性或者感觉属性下判断。不过,作为表达事物属性或者人的感觉属性的“美”实际上是形容词或者副词,如“这朵玫瑰花真美”,“一首很美的诗”,这些句子中出现的“美”这个词实际上是“美的”,而并非美本身。柏拉图、奥古斯丁、黑格尔等形而上学家们认为,存在一个作为名词来使用的“美”,不过,它指称的不是事物属性,而是事物背后的“神”,或者抽象观念的性质。奥古斯丁认为美在上帝,黑格尔认为美是理念的感性显现,一个事物之所以美,取决于事物现象和“神”或者观念的符合。

符合论者把“美”作为一个指称观念实体的专名来用,除了有把形容词误用为名词的问题之外,还把“美”和“真”这样的名称混淆起来,好像美和真一样指称某种事实。按照现代分析哲学开创者之一的弗雷格的指称理论,这种做法把名称和指称之间的关系简单化了。名称和指称并非一一对应的关系,同一指称可以有不同的名称,就像金星既可以称为晨星,也可以称为暮星。同名称(即词组、表达式等能指符号)相联系的,不仅有被命名的对象,即指称(nominatum),还有名称的意义(sense, connotation, meaning)。有些名称,像金山、独角兽,尽管没有指称,但有意义,弗雷格

把它们称为空类或者虚假专名。在他看来,“美”这个词尽管作为专名都在美学中起到指引方向的作用,但“美”指称的不是事物的存在或者思想,而是意义。“诗歌中可以称之为情调、魅力、闪光的东西,通过音调和韵律所表现的东西,不属于思想。[……]逻辑学家认为无关重要的东西,对于语言中为了美而追求的意义来说,可能恰恰表现为重要的东西”(120)。真是客观的、绝对的、没有程度的,而美是主观的、相对的、有不同程度的差别。“美的东西仅对那些感到它美的人才是美的。对于审美力不必争论。真的东西凭自身是真的;没有东西凭自身是美的。进行客观的美的判断,需要以正常人作前提。然而什么是正常的?客观的美确实总是建立在主体的美之上的。不以正常人为前提而以理想的人为前提则是毫无用处的”(弗雷格 179-80)。除了美有程度上差别之外,以美为标准的艺术也旨在虚构,而不是指称现实事物。“[……]文学旨在假象,譬如绘画也是这样。在虚构中断定不会得到认真对待:这里仅是虚假断定;甚至思想也不会像在科学中那样得到认真对待:这里只有虚假思想。如果应该把席勒的《唐·卡洛斯》理解为历史,那么这个剧的很大部分都是假的。但是一个文学作品决不会得到这样的认真对待;它是戏剧,这里的专名也是虚假专名,尽管它与历史人物的名字一致”(弗雷格 184-85)。基于弗雷格对专名的认识,“美”作为名词,应该是一个空类名词或者虚假专名,它有意义,但不指称实体存在。

虚假专名的存在对于科学研究来说是不可容忍的——这也是导致美学长期以来不能成为科学的一个根本问题。这不只是说,人们在现实中找不到一个可以称为“美本身”的事物的存在,还有一个逻辑的问题,说“美存在”尽管在语法上正确,但是在逻辑上却是矛盾的,不能说美既存在又不存在。如何解决这一问题,使“美”这一名词既在语法上又在逻辑上成立,罗素的摹状词理论提供了一种解决方案。罗素把专名和虚假专名区分开来,把虚假专名则纳入到摹状词领域。所谓专名指的是基于个人亲知经验知识的语言符号,而所谓摹状词是借助对对象属性的描述而了解对象的语言符号。一切虚假专名,都可以通过改述或者还原的方式划归为一系列描述性的摹状谓词。“当摹状词(我所说的‘摹状词’从这以后都指一

个限定的摹状词) 出现在一个命题中时, 此命题中没有一个成分对应于作为整体的那个摹状词。在对此命题的正确分析中, 摹状词被拆散并且消失”(罗素 299-300)。经过这样的处理之后, 虚假专名便可以获得基于可靠专名的相同意义的语句, 从而克服语法形式和逻辑意义的矛盾。依照罗素的摹状词理论, “美”这个名称便可以改述为表达亲知经验的摹状词(形容词、副词)。就像我们把美表述为漂亮的、精致的、可爱的、崇高的、愉快的、悲壮的等描述审美经验的摹状词一样, 所谓美, 指的就是由描述亲知经验的摹状词所指称的对象。通过摹状词的改述, 既保留了美这个名词, 又不违反意义逻辑。只是这么一来, “美”这个名词便不是一个指称实体存在的概念, 而是一个康德说的反思性概念, 即经由摹状词所意会的精神活动。<sup>①</sup>而美的指称问题则转变成为一个通过摹状词来描述和认识人的精神活动问题, 延伸开去是一个描述生活和文化问题。用维特根斯坦的话来说, “美”这个词表达的不是先验、抽象的观念, 而是从生活和文化中得来的观念, 要知道美是什么, 就要去描述文化, 去了解它们的游戏规则。“我们所谓的审美判断的表达, 起着极为复杂的但也是非常明确的作用, 我们把它们叫做一个时期的文化。要描述它们的用法, 或者描述你所谓的文化趣味, 你就要描述文化(注: 要描述一套审美规则, 就完全意味着要描述一个时期的文化。)我们现在所谓的文化趣味在中世纪也许并不存在, 不同的时代玩着截然不同的游戏[……]”(维特根斯坦 331)。基于摹状词理论, 可以说, 美指称的对象就是由人的活动方式所表达的东西。

摹状词理论保证了美在语法和逻辑上的可靠性, 但问题在于, 它把名称的指称建立在亲知经验的基础之上, 也就是说, 要知道美是什么, 就必须要有审美经验。这个观点在一定程度上是对的, 但并不必然如此。名称和摹状词所描述的亲知经验还是两回事, 就像一个没有见过黄金的人可以谈论黄金一样, 一个没有审美经验的人, 同样也可以谈论美。“美”这个名称不仅取决于它所指称的对象, 也取决于使用“美”这个名称进行交流的社会和历史关系, 如索尔·克里普克所指出的: “在一般情况下, 我们的指称不光依赖于我们自己所想的, 而是依赖于社会中的其他成员, 依赖于该名称如何传到一个人的耳朵里的历史以及

诸如此类的事情。正是遵循这样一个历史, 人们才了解指称的”(96)。那么, 最初的命名是如何实现的呢? 索尔·克里普克认为, 一个名词获得指称作用, 起源于一种“命名仪式”(naming ceremony)。“这种命名仪式或者是通过用一个摹状词确定指称来解释, 或者是通过(如果不把实指归属于另一个范畴)实指来解释(或许, 对于最初命名仪式还存在其他可能性)”(克里普克 98)。希拉里·普特南也认为, 名称的使用不是私人行为, 而是集体行为。“任何一个人如果使用了专名以便有所指, 那么, 在某种意义上说, 他就是一个与该名字的承受者有‘接触’的集体的成员: 这个集体中的一个特殊成员不必有这种接触, 甚至不必对名字的承受者有任何可靠的观念, 如果这是令人惊讶的, 那么, 这种惊讶不过是因为我们把语言看成了私人财产”(346)。名称所以能指称对象, 是因为有一条因果联系的链条将名称与指称联系在一起。这样尽管有时各人使用的概念不同, 但通过一定的历史的、社会的链条, 却可以把不同的概念引导到同一指称上来。这两位哲学家尽管并没有针对美的命名及指称问题进行过专门探讨, 但他们的指称理论让我们注意到一个事实, 即美的命名和指称不单依赖于个人的审美经验, 也依赖于使用它的社会和历史关系。作为一个在社会中被使用的名称, 它可以为不同经验的人共同理解。

摹状词理论和历史因果论揭示了人们使用美这个名词时必须考虑两种关系: 一种是美这个名词与审美经验之间的外部关系, 一种是美这个名词作为语词符号和其他符号之间的内部关系, 这两种关系缺一不可。在讨论美的命名和指称问题的时候, 有必要结合两种关系, 明确美所指称的对象。

### 三

只有在具体经验和历史关系中, 才能正确理解“美”的指称问题。为此, 让我们再一次回到苏格拉底和希庇亚斯的对话。不过, 不能仅仅停留于对话以及遗留的问题困境, 还要考虑对话的历史语境。苏格拉底想要探问的是“美”, 希庇阿斯所给的却是美的属性或者美的东西等等。苏格拉底不满意希庇阿斯给出的答案, 表明他想要认识

的美本身和普通审美经验意义上所说的美,是两个完全不同的概念。而他提出“美是什么”的问题看起来又是那么合理自然,这表明在他那个时代,确已存在“美”这个被广泛理解和使用的名称。

“美”作为名词有着非常明确的指称对象和内涵,那么它指称的究竟是什么?在什么情况下,人们开始独立使用“美”这个名词,而不是把它用作形容词或者语气词?这正是苏格拉底问题的难点。尽管苏格拉底承认美本身的问题很难回答,但他提出“美本身”这个问题本身却表明其实答案早就有了,只是不能用普通的方式表达而已。这种情况颇类似于老子所说的道和名的关系。“道可道,非常道,名可名,非常名”,以普通表达方式是无法表明美所指称的涵义的。苏格拉底对希庇阿斯的批评和对美本身问题困难的承认,正如老子对常名的否定,二者的问题不是不知道答案,而是表述答案的方式。人们固然可以像老子那样,用一种玄妙的方式来指称道,但是,把“道”解释为只可意会不可言传之物,是老子的风格,却不是苏格拉底和柏拉图等古希腊哲学家们的风格。对哲学家来说,经验可以含混模糊,但表述必须公开、清晰和准确。以通常的方式回答“美本身”的问题固然很困难,不过,一旦问题提出,就必须给它一个明确的指称。

在《大希庇阿斯》中出现的关于美本身的表述上的困难,在《斐德罗》《会饮》《斐多》等篇中却解决了。在这几篇涉及美的对话中,柏拉图正面陈述了美的命名,发现美的方式以及它所指称的对象。<sup>②</sup>在《会饮》中,柏拉图借助古希腊的祭祀仪式和神话传说,指出了一条探索美本身的途径,那就是爱。从形体的爱到智慧的爱,最后认识美本身。“各种祭仪和占卜,亦即神人交际的这种方式,惟一注重的就是保存和治疗爱”(《会饮》188b-c)。柏拉图把资源神和贫乏神怀的孩子称为爱,而把爱情女神阿佛罗狄忒视为美本身,“爱成了阿佛罗狄忒的跟班和仆从,因为他是在阿佛罗狄忒的生日投胎的,此外他生性爱美,而阿佛罗狄忒就是美本身”(《会饮》203b-c)。值得注意的是,柏拉图借助神话故事表明爱是认识美的前提条件,并不表明这是认识美的步骤或者存在时间的先后顺序。实际上,要真正地认识美是需要运气的,确切地说,需要等待一种出神状态的出

现。柏拉图把它称为“迷狂”。他引用狄奥提玛(Diotima)的教义说“如果一个人有运气看到那如其本然,精纯不杂的美本身,这个美不是可朽的血肉身躯之美,而是神圣的天然一体之美,如果他能亲眼看到天上的美,能睁开双眼凝视那美的真相,对它进行沉思,直到美的真相永远成为他自己的东西,那么,你还会把他的生活称作无法躲避的生活吗?”(《斐德罗》211e)。何以相信柏拉图这番对美本身的描述之词?我们无法找到确凿的证据表明柏拉图自己是否有过迷狂体验,不过,即使有也不重要,因为柏拉图在这里探讨的不是私人体验,而是一个公共话题。无论他是否有这样的经验,他至少是相信狄奥提玛有关人可以在迷狂状态中认识美本身这番话的真实性的。除了狄奥提玛的教义,柏拉图之后提及的几个人物也表明了他关于在迷狂状态中认识美本身的说法的来源。“如果‘迷狂是一种邪恶’是一个永恒的真理,那么我刚才的说法是正确的,但实际上,最大的赐福也是通过迷狂的方式降临的,迷狂确实是上苍的恩赐。德尔斐的女预言家和多多那圣地的女祭祀在迷狂的时候为希腊国家和个人获取了那么多福泽,我们要对她们感恩;但若她们处于清醒状态,那么她们就会所获甚少或一无所获。还有西彼尔和其他神灵附身的人,他们经常在神灵的感召下正确预见未来,这些显而易见的事情我就不多说了”(《斐德罗》244a-b)。现有文献中有大量证据表明,柏拉图的哲学话语中的许多重要概念,如“神人一体”“灵魂”“不死”“正义”“净化”“复活”“回忆”“迷狂”“爱”“真理”“智慧”以及“美”本身,源于由神话和宗教传统共同编织起来的话语共同体。<sup>③</sup>他尊重古代的宗教,指出“我们必须在任何时候都要毫不犹豫地赞同这个古老的、神圣的学说,它告诫我们灵魂不朽,灵魂要受到审判,灵魂在与身体相分离以后要接受最严厉的惩罚”(《书简七》335a-b)。他赞叹秘教仪式中必说的“我们人类就像是被关押的囚犯,不能解放自己,也不能自行逃跑”是一种高级的,但涵义艰深的教义(《斐多》62b)。他还认为真正的智慧和道德理想就来源于那种指导宗教仪式的人和他们的教义:“真正的道德理想,无论是自制、诚实,还是勇敢,实际上是一种来自所有这些情感的涤罪,而智慧本身才是一种净化。那些指导这种宗教仪式的人也许离此不远,他们的教义底下总有

那么一层寓意,凡是没有入会和得到启示的人进入另一个世界以后将要躺在泥淖里,而那些涤过罪,得到启示的人到达那里后将会与诸神住在一起。你知道那些主持入会仪式的人是怎么说的,‘佩戴标记的人很多,但为什么信徒这么少?’而在我看来,这些信徒就是那些按照正确的方式过着一种哲学生活的人,我乐意尽力与他们为伴,为了实现这个目的,今生今世凡我能做的事决不留下不做’(《斐多》69c-d)。更直接的证据就是,柏拉图对美本身的狂喜感、纯粹感和神圣感的描述,同他所称赞的秘教仪式和迷狂庆仪中所说的极乐状态如出一辙(《斐德罗》250e-252b)。和那些参与秘仪者说的一样,他相信一旦体验过极乐状态的人,将不再相信感官经验世界的真实性,他们会从黑暗和痛苦的地狱中解脱出来,拥有和英雄一样统治世界的力量。<sup>④</sup>就此而言,柏拉图对在迷狂中认识美本身的表述就来自古代宗教仪式、阿佛洛狄忒的神话和女祭司狄奥提玛关于爱的教义的综合。

随着神话的衰落和哲学的兴起,“美”的观念被进一步具体化和理论化了。我们可以依据柏拉图的叙述,看到“美”本身的观念的演化进程。在柏拉图看来,自赫西俄德起,他就通过对世界历史的叙述,把人的思想从神的世界逐步转向人的世界,认为世界万物建立在大地和爱的基础之上。“赫希俄德告诉我们,首先出现的是卡俄斯(Chaos,混沌),然后是从卡俄斯产生宽胸脯的大地,她是所有一切事物永远牢靠的根基,然后是爱[……]”(《会饮》178b-c)。其次,爱有等差,既有形态的爱,也有智慧的爱。人追求幸福的本性使得人必然得要从具体事物的爱上升到对智慧的爱,因智慧是事物中最美的,因而爱智慧又等于爱美,爱美的东西将使他获得幸福(《会饮》203b, 205a)。再次,爱总是要有爱的对象,对美的爱也是一样。因此爱美必然取决于美的对象及其对他的表述。柏拉图通过宗教、神话和词源方法,以及赫拉克利特的哲学,找到了确定和表述美的对象的方法,那就是辩证法(柏拉图,《克拉底鲁》402b7-c1)。在《斐德罗》《斐多》等篇中,苏格拉底表明,辩证法就是表明事物本身的方式,也是可以获得讲话和思想的力量。而那种拥有认识事物本身(美)能力的人,则被他称为“辩证法家”。最后,美作为智慧和永恒的存在,只能采用

永恒的形式去表达,因此有必要提出一种不含任何经验内容的普遍概念来指称美。柏拉图从赫拉克利特的辩证法中提取了“逻各斯”这一观念,来指称永恒的存在。美被明确表述为“逻各斯”“理念”“尺度”“规律”或者“神”等概念,它指称的是智慧、至善、永恒。由于语言使用的习惯和现实需要,人们在论述美的问题时,总是要在真、善、美之间建立一种逻辑先后的关系。对此普洛丁说得倒很清楚:美和善是一回事,但在知识的分类上常把善作为美的本体。<sup>⑤</sup>

从宗教神话到哲学,最后到“美”本身概念的逐渐具体化和清晰化,这一历史进程表明,柏拉图提出“美是什么”时所说的“美”,指称的不是日常语用中所说的美,而是一种在古老宗教活动中所描述的出神经验。宗教教义中对出神经验的描述,规定了“美”这一名称的特殊内涵。柏拉图继承了这一传统,用更为明确的方式使之成为一个哲学观念。一旦确定了美本身这个概念,美学的基本问题必然随之就出现了。从今天的眼光看,柏拉图是否经历过出神经验,这对于美的命名和概念已经不重要了。重要的是,当他使用美本身这一词的时候,他是掌握了这一词所指称的具体对象并相信它的真实性的。而且,当他不断追问“美是什么”这一问题的时候,他要表达的就不仅是对美的认识,还有一种对有别于现实生活的另一种存在的信念。今天,人们在面对“美是什么”这个问题的时候,不要忘记答案就存在于这一传统之中。

#### 注释[Notes]

① 由罗素的摹状词理论重申康德的《判断力批判》,我们会发现,康德早已指出了“美”这个词的指称对象及其摹状词之间的关系。在康德看来,“美”作为反思性概念指称的是想象力的自由活动,而表述美的方式则是摹状词。“人们能够称呼想象力的这一类表象做观念;这一部分因为他们对于某些超越于经验界限之上的东西至少向往着,并且这样企图接近到理性诸概念(即智的诸观念)的表述,这会给予这些观念一客观现实性的外观;另一方面,并且主要的是因为对于它们作为内在的诸直观没有概念能完全切合着它们。[……]有某些形式不是构成一个被给予的概念自然的表达,而只是作为想象力的副从的诸表象,来表现与此联接着的后果,和这概念与别的诸概念的亲属关系,人们称呼这类形式做一个对象的(审美的)状形词(Attribute)这个对象的概念作为理性的概念

是不能切合地表述出来的。”(宗白华把 Attribute 译为表述事物属性的状形词,与罗素的摹状词在词义和词性上是一致的。)参见康德《判断力批判》上卷(北京:商务印书馆,1987年)160,161。值得注意的是,相比专名指称的实体来说,罗素把由摹状词所表述的对象指称为“存在”：“根据这个理论,‘存在’只能用来给摹状下断言。[……]这澄清了从柏拉图的《泰阿泰德篇》开始的、两千年来关于‘存在’的思想混乱。”参见罗素《西方哲学史》下卷(北京:商务印书馆,1982年)392。这里的“存在”已经不是实体论意义上的自然存在,而是活动论意义上的存在。由摹状词所指称的“存在”表明对存在的判断本身又是审美判断,“美”和“存在”可以说是同义词。

② 本文关于柏拉图的文献,汉译本皆选自王晓朝的《柏拉图全集》(北京:人民出版社,2003年)。

③ 苏格拉底所谈及的古代宗教,除了作为希腊城邦以信仰奥林匹斯众神为主体的正教之外,还有一些诸如厄流西斯秘教、俄耳甫斯教,他们信奉的是德墨特尔(丰收女神)、狄奥尼索斯(酒神)等神。从《斐多》这部苏格拉底晚年的作品中,我们可以看到,苏格拉底和柏拉图对希腊城邦现状的批评(批判纵欲和侮神的行为,倡导理性、节制和死后的生活),对理想国的描绘,表明了他们思想和秘教之间的紧密关系。

④ 在《斐多》中,苏格拉底向西米亚斯描述了认识绝对美的方式,其中不仅引用了秘教思想,同时还阐明了实践和理论的方法。在他看来,绝对美不是靠视听感官,而是在对事物高度的凝神状态中实现的,这与庄子所说通过“心斋坐忘”认识“道”的方式是一致的,而两者所描绘的绝对美,是可以在宗教心理经验中得到证实的。基于灵肉二分的宗教话语传统和论证的方便,苏格拉底把人认识绝对美的能力和方法归诸人的灵魂,以别于日常语用中所说运用感官能力的身体。不过,苏格拉底对于“身体”一词的使用并不一致。一方面他认为,作为肉体的身体不能获得对绝对美的认识,“我们实际上已经相信,如果我们要想获得关于某事物的纯粹的知识,人们必须摆脱肉体,由灵魂本身来对事物本身进行沉思。”另一方面,他也强调身体在认识绝对美中的作用(《斐多》65e)。如其对绝对美和绝对善的论述“那么好吧,你曾经用身体的其他任何感官感觉到它们吗?这里说的‘它们’,我指的不仅是绝对的高、健康、力量,而且是任何既定事物的真实性质,亦即它到底是什么。我们难道不是通过身体来获得对它们的对真实的感知吗?在任何研究中,你对某个对象越关注,你所获得的关于这个对象的知识也就越准确,你也就越能理解这个对象本身,这难道不是真的吗?”

这两种不同的身体概念的区别在于:前者是作为意识对象的身体(作为表现肉体概念的视听感官及其对象,实为意识对象,而非原初经验),后者则是实践行动中的身体。

⑤ 普洛丁指出,事实和表述是两回事情。真和美尽管在事实上是一回事,但作为一种表述形式则不得不加以区分,而且表述者会出于需要,把善放在美的后面,把善表述为美的本源。“理式是由理性的实质产生的,一切事物之所以美,都由于理式。在美后面的我们把它叫做自然的善,美是摆在这善前面的。作为一个总的绪论,我们可以说,美是第一个原则。如果我们把可凭理性去认识的东西加以分类,那就需区分美和善。美是理式所在的地方,善在美后面,是美的本原。要不然我们就得把善与美看作同一个原则开始。”参见《西方美学家论美和美感》(北京:商务印书馆,1980年)58。

#### 引用作品 [Works Cited]

弗雷格《弗雷格哲学论著选辑》,王路译。北京:商务印书馆,1994年。

[Frege, Gottlob. *The Selected Works of Gottlob Frege*. Trans. Wang Lu. Beijing: The Commercial Press, 1994.]

罗素《逻辑与知识》,苑莉均译。北京:商务印书馆,1996年。

[Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge*. Trans. Yuan Lijun. Beijing: The Commercial Press, 1996.]

索尔·克里普克《命名与必然性》,梅文译。上海:上海译文出版社,1988年。

[Kripke, Saul Aaron. *Naming and Necessity*. Trans. Mei Wen. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1988.]

维特根斯坦《维特根斯坦全集》(12),涂纪亮主编,江怡译。石家庄:河北教育出版社,2003年。

[Wittgenstein, L. . *The Complete Works of Wittgenstein*. Vol. 12. Ed. Tu Jiliang. Trans. Jiang Yi. Shijiazhuang: Hebei Education Press, 2003.]

希拉里·普特南《说明与指称》,选自《语言哲学名著选辑(英美部分)》,涂纪亮主编。北京:三联书店,1986年。

[Putnam, Hilary Whitehall. "Explanation and Reference." *The Selected Works of Language Philosophy*. Ed. Tu Jiliang. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1986.]

(责任编辑:王峰)