

情感与教化

——沙夫茨伯里道德哲学与审美话语辨析

鲍永玲

摘 要:沙夫茨伯里继承了新柏拉图主义的“内在形式”(inward form)说,发展出以情感和教化之思辨为核心的道德哲学与审美话语,并以“神圣秩序”的展现为人类共同体的价值观提供了辩护。沙夫茨伯里的“特征”哲学表达出对个人主义原则最早的承认,也带入了如何培养“绅士”及“文雅哲学”的问题,而审美活动和情感陶冶在其中尤其占有重要地位。人类学与神学在这种道德和审美教化观上的结合,造就了他独特的人本主义自然神论。在人类伦理生活世界被后现代主义和解构主义日渐分离的今天,沙夫茨伯里对道德感等情感能力的倚靠恰恰展现出近代道德哲学的本源之一,也为反思日益衰落的教化传统提供了一条古老而又新意的路径。

关键词:内在形式;教化;激情;道德感;审美

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2018.04.003

哲学与其时代的关系并非简单的单线因果论所能解释,英国哲学家、美学家沙夫茨伯里(The Third Earl of Shaftesbury)的自然哲学、道德哲学和美学在18世纪曾风靡一时而后被湮没,在现代西方学界又重新逐渐兴盛,正是这一现象的例证之一。与同时代的莱布尼茨、维柯相比,沙夫茨伯里的哲学并非当时最为深刻和重要的思想,在哲学史著作里也不像霍布斯、洛克那样引人注目。然而,他的哲学具有“一种风格与质地的丰厚感、一种异乎寻常的学问和英国语言中少有匹敌的精微思绪”^①,这使其在当时及之后很长时间的整个欧洲知识界都造成广泛而深远的影响。从哲学特质上来说,沙夫茨伯里并不十分关注认识论问题,道德感、审美感等情感问题才是他兴趣所在。他不满足于经验主义的专断和理性主义的虚妄,其哲学方法诉诸直觉体验而非抽象思辨或经验归纳。作为道德情感主义的创始人,沙夫茨伯里被称为“第一个情感哲学家”^②;而以情感为出发点的审美非功利性原则,恰恰也被认为是古典美学和近代美学的分水岭。^③

当时英国盛行道德功利主义,“利益即是真理”成为流行的格言。例如,洛克指出,“人们所以普遍地来赞同德性,不是因为它是天赋的,乃是因为它是有利的”^④。而沙夫茨伯里则认为洛克“毁灭了所有基本原则,将所有秩序和美德(同样还有上帝)从世界上消失,使这些观念都成为非自然的,在我们头脑中失去了基础”^⑤。沙夫茨伯里早年虽然受教于洛克,却深受剑桥柏拉图主义的影响,认为“神圣秩序”作为和谐与美的秩序,共振于自然和人类社会等一切宇宙领域,由此开启出新的历史观照。他反对洛克的功利主义,发展出“内在形式”自然神论及以情感陶冶为核心的道德哲学,通过哈奇森(F.Hutcheson)

【作者简介】鲍永玲,哲学博士,上海社会科学院哲学所副研究员(上海,200235)。

【基金项目】国家社科基金项目“德国启蒙关键概念史和隐喻史研究”(项目编号:16BZX059)。

① 引1732年版编者登尤尔(Douglas den Uyl)语,参见[英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,武汉:武汉大学出版社,2010年,“序言”第1页。

② Harald Høffding, *A History of Modern Philosophy*, trans. B.E. Meyer, New York: Humanities Press, 1950, Band 1, p.393.

③ Jerome Stolnitz, “On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory”, *The Philosophical Quarterly*, Vol.11, No.43, 1961, p.98.

④ [英]洛克:《人类理解论》(上卷),关文译,北京:商务印书馆,1959年,第29页。

⑤ Shaftesbury, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony*, London: Routledge Thoemmes Press, 1992, p.403.

等间接地影响了休谟的伦理思想,也有助于开启卢梭和康德的人学研究。从其内在形式说的思想渊源和后续影响来看,沙夫茨伯里乃是沟通具有古老传统的新柏拉图主义到近代德国教化理论之间的一座桥梁。德国十三卷本《哲学历史辞典》由利希滕斯坦(E. Lichtenstein)撰写的“教化”(Bildung)词条和德国七卷本《美学基本观念辞典》由弗兰克(Ursula Franke)撰写的“教化/审美教育”(Bildung/Erziehung, ästhetische)词条,都凸显或以较大篇幅讨论了沙夫茨伯里在德国早期教化观念历史里,尤其是促进其发生哲学化和审美化转向的作用。^①他预见到现代性对人类整体生活的挑战,并建构了独树一帜的真善美追求融为一体的道德哲学和审美话语。

沙夫茨伯里的美学不关注艺术作品或自然形态,而是探索支配人类心灵世界的情感规则以及理想的个体人格如何形成。这一思路使他笔下的整个社会生活都被审美化,伦理、美学和政治都融合在一起。从写作风格上来说,沙夫茨伯里的著作也多以散文、随笔形式呈现。例如《人、风俗、意见与时代之特征》(*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*)这部他逝世前两年即1711年首印的三卷本著作,实际上就是风格迥异的散论、狂想与杂议文章的汇集。^②这是整个18世纪英国再版次数最多的著作之一,影响力波及法国、德国、瑞士和意大利,可与洛克的《政府论》相媲美。《特征论》看似平白简易,却又难以把握而引人入胜。这源于沙夫茨伯里的写作观念:“理性推导,一旦开始就没完没了,极有必要打断冗余长篇大论,通过许多不同的扫视与断断续续的视角,把不便于凭借执拗偏好或一眼看不到头的通篇大论表示出来的东西印入人心。”^③也正是基于这一特质,使沙夫茨伯里的写作与自己的时代保持了距离,当时迫切需要解决的问题似乎在其著作里找不到果断的回应。这既使读者清晰把握其字里行间的微妙之处殊为不易,也使其作品具有自身特别的美学品位。

在18世纪初,英国自然神论正是通过对沙夫茨伯里等人著作的译介和思想的传播展开来的。而自然神论是欧洲启蒙运动的重要思想根源之一,也是中世纪启示神学和新教正统神学向近代泛神论、无神论和道德神学转化的关键性中介。回顾这一历史进程可以看出,沙夫茨伯里的内在形式说及其道德哲学,尤其在具有深厚理性主义和宗教改革传统的德国思想界产生了共鸣。也正是在这一时期,德语“教化”(Bildung)观念逐渐褪去神学色彩和神秘主义色调,泛化为具有普遍性的人文理念并最终超越“启蒙”,成为德国新古典主义文学、美学、哲学和教育学理论的核心观念之一,这也是值得深思之处。但沙夫茨伯里以情感和教化之辨析为基础的道德哲学及其审美话语,其价值并非只存在于观念史中。面对现代性对人性和社会的分裂,他笔下的“道德主义者”认为人性和自然本身具有活生生的神圣秩序,这是在活的“内在形式”不断展开的基础上显现的真善美合一的自然秩序,这给人类共同体的价值观提供了有力的辩护。在人类伦理生活世界被后现代主义和解构主义日渐分离的今天,沙夫茨伯里对自然、教化和情感思考恰恰展现出近代道德哲学的本源之一。这也促使我们思考和探索,如何给人类的道德和伦理提供一种新的自然法解释?如何克服理性道德学空洞的形式主义?如何建构一种人类共同体的价值观?对沙夫茨伯里道德哲学和审美话语的反思,为此提供了一条古老而又有新意的路径。

① 德国《教育学历史辞典》由教育学家本纳(Dietrich Benner)和布鲁根(Friedhelm Brüggem)撰写的“可塑性/教化”词条则没有提及沙夫茨伯里。本纳答复笔者,沙夫茨伯里的思想激发了德国对教化观念的讨论。但该词条主要阐释从古到今的教化和可塑性之间的关系,而沙氏没有彻底反思现代人的开放可塑性及其教育教化的关系,因此没有将其思想纳入其中。参见Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, Band 1, S.921-937; Karlheinz Barck, Martin Fontius und Friedrich Wolfzette, *Ästhetische Grundbegriffe*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2005, Band 1, S.696-727; Dietrich Benner, Jürgen Oelkers, *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, Beltz Verlag, 2004, S.174-215。

② 1711年出版的第一版《特征论》体现了沙夫茨伯里对道德哲学和美学的思考建构历程及其理路:写于1699年的《德性或美德的探究》(*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*),探讨了人类美德或德性的基础乃是情感,并阐释了德性与美的关系;1708年的《论激情》(*A Letter Concerning Enthusiasm*)主要是给激情正名,并批评当时的宗教狂热和迷信;1709年的《共通感:论机智和幽默之自由》(*Sensus Communis, An Essay on the Freedom of Wit and Humor*)讨论了何谓共通感、道德感以及与机智、幽默的关系;1709年的《道德主义者们:一曲哲学狂想曲》(*The Moralists, A Philosophical Rhapsody*)奠定了美德的宇宙论基础,展示了何谓道德的美;1710年的《独语,或对作家的忠告》(*Soliloquy, or Advice to an Author*)则阐述了个体认同、如何认识自己和进行自我教化的问题。

③ [英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,“序言”第2页。

一 自然和教化

沙夫茨伯里的情感和教化思辨之核心,乃是其具有新柏拉图主义色彩的“内在形式”说。他认为自然存在着一种“赋形的形式”(forming form),并将这种创造性的“构形力”或赋形力量(forming power)称为“内在形式”。沙夫茨伯里“内在形式”说里最富有创造力的源泉,是用以统一精神、身体和赋形形式的内在力量,以及在一切活跃的受造物种中可寻找到的运动的内在核心。这一生命原则反映了“超乎一切形式的形式”,它也是活生生的世界灵魂。在此,具有神圣秩序且由内在形式不断展开的自然本身即为完满,神向我们具体显现为自然。它是神性的化身和一切完美、完善的源泉,赋予人以善、美德和理性,即真善美的统一。体现善好的自然,是人性教化和人类秩序的起因,也是个体人格能够成形的可靠根基。沙夫茨伯里将自然定义为创造性和伦理性的,并在规范性上做出提升,以此来拒绝笛卡尔式的严格智性主义。在沙夫茨伯里所描述的生机勃勃的世界的一切领域,从塑形力量之内核中的理念中生长出自由与必然的结合,不断流溢出具有自身独特形式的新财富。正是基于内在形式这一“活的自然”观,沙夫茨伯里将有机论和目的论发展到人类精神社会领域,认为道德感、美感等情感能力也是自然的,并受到宇宙的“生命原则”的支配。

从源头来看,沙夫茨伯里从内在形式出发、进而对人类个体“内在教化”的构想,部分来源于新柏拉图主义的传统思考。柏拉图将对可塑质料的手工造型构想,转化为按照神之“范型”来生成人之灵魂,即“铸造自我”的教化过程。^①这一转化的中间过程,近似于古希腊摔跤训练学校中的教师通过训练和形塑,使身体获得特定的体形。柏拉图以此谈及青年灵魂的“可塑性”(Bildsamkeit, plasticity),即“euplaston”。^②在新柏拉图主义者普罗提诺那里,“我”的新概念即“*ho egó*”出现了,单个灵魂从“内在”出发获得其生命的形而上学深度,“成形”(Formung)的思想被内化了。对美的热爱体现为“理智的迷狂”,美德应是“精神性的美”。在某种程度上,这也有些近似于中国古代传统里的“践形”一说。也就是说,灵魂按照“内在的形式法则”来形成内在的“美”和“形态”并且外在闪耀,“充实之谓美,充实而有光辉之谓大”:

请返回到你自己和观察自己,假如你自己还不能被看作是美的,那就像个雕塑家那样做:就像他凿一个雕像,你也凿去自身所有多余的东西,时而打磨这儿,时而清洗那儿,……简言之,不要停下,在你的雕刻品上工作,直到神性的美德光辉照耀着你。^③

普罗提诺将修身践形的整个过程描述为“奥德赛”,通过这个过程,个体必须“刻除不洁”直到灵魂成为神这个最高艺术家的“作品”,或者通过“自我认知”而获得真正的美德。在德国神秘主义传统里,“bilden”本指上帝以自己的形象造人。而在17世纪,爱克哈特大师将普罗提诺的太一流溢说与再融合说的元素融入其中,认为世界灵魂从造物流溢而出显现于万物,但在接触材质的过程里被玷污,因此必须通过内省来净化个体灵魂,使其可能与造物主重新融合。他也运用与普罗提诺相似的隐喻来描绘“内在的”或者高贵的人的外在显现,这让我们想起《道德经》第二十一章,“道之为物,惟恍惟惚。恍兮惚兮,其中有象”:

就像是一位艺术家以木或石造像:他不是将形象带入木中,他仅仅不断切去木片,这些木片隐藏着此形象并掩盖着它,他不是给予此木[形象],他行动,刨掘过厚的,切除多余的,然后最终隐藏其下的形象闪亮起来。^④

这种宗教性的内省被称为“成形”(bilden),它往往与教诲、学习和构思等个体活动领域相联系,并

① Platon, *Politik* II, 377 C; *Republic*, 500d6, 540b1, 592b3; *Phaedrus*, 252d7.

② Platon, *Politik*, II, 377 B.

③ Plotin, *Enneaden* I, vi, 8; 9.

④ Eckehart, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, II, Jena, 1921, S.92.

具有有机的审美内涵。与之不同的是,沙夫茨伯里重新构造了具有新柏拉图主义思想根基的“内在形式”理念,并在《特征论》里将这种当时具有神秘主义宗教色彩的“成形”转化为世俗化的审美和道德活动。可以说,人类学与神学在这种教化观上的结合,造就了他独特的人本主义。神是一切人类完美的原型和源泉,这为道德价值的绝对性奠定了基础,人类的完善取决于神:“很难发现一个人是全然邪恶的,正如很难发现一个人是全然善的。因为只要哪个地方还有任何一丁点善的情感,就一定还有某种善或美德存在。”^①在沙夫茨伯里这里,对个体的教化即是致力于使人性自然达到神性,通过践形而使“神性的美德光辉照耀着你”。人类要在“内在形式”不断展开的过程中,自由地运用自然赋予的天资来完善自身,使自己成为具有道德感和审美力的绅士,并最终安于个体在自然神圣秩序里的合适位置:

一个被造物必须使其所有爱好与情感、心灵与脾性的气质都适合于或符合于他的类或者他所从属于其中或构成其中一个部分的系统的善。不仅在涉及自身方面,并且在涉及社会与公众的方面都拥有良好的性情及正当和全备的情感,才能是正直和诚实的,也就是有德性的。^②

也就是说,在沙夫茨伯里以内在形式为根基的有机的道德哲学里,人类学和神学是相通的,强调内在化的人类个体与注重社会化的人类共同体亦在理念上是相通的。作为创造性力量的内在形式,不是柏拉图式的静观理型,亦非纯然的客观形式。它活生生地发展着,既显现于个体也显现于人类共同体,并最终展现为整个宇宙的和谐秩序。宇宙是不断变化的艺术作品,造物主正是以美的形式显现。“神性本身肯定是美好的,也是所有美好事物中最明亮耀眼的,尽管它不一定有美好的身体,可是,一切美好的身体却都由它而来。那不是一片美丽的平原,但平原却因为它而显得美好。河流之美,大海之美,天空之美,以及星座之美,一切都由此而来,就如同来自一个永恒和不朽的来源。由于现存的事物分享了它,这些事物就是美好的,就是繁盛与令人快乐的。假如没有了这一点,那些事物就会是丑陋的,就会消失,就会不见踪影。”^③

这里展现出的宗教情感是平静、理性而带有美感的,而非当时现实状况里盛行的阴沉忧郁、狂热迷信或偏激的宗教殉道精神。沙夫茨伯里对此指出,“德行最残忍的大敌,竟然就是宗教本身”^④,因为它“教导人们怀有对那种恶的热爱和赞扬,并要人们认为本性可憎和令人嫌恶的东西是善的和适宜的”^⑤。由此,道德艺术家必须通过审美教育来承担起启蒙人性的责任,使个体从内在精神上形成和谐的社会关系。个体凭借情感主动地感知道德,并将道德体现在现实的行为中。在这里,情感内在地导向美并传达最高的道德法则,而非直接导向认知与利益。这样一来,艺术和审美所具有的教化作用就被凸显了,它成为净化社会情感的实践,艺术学也成为道德学。^⑥艺术家拥有“内在的节拍感”即内在形式展开的秩序感,也拥有社会美德方面的知识和实践即道德美。由此,沙夫茨伯里不仅改变了艺术在当时英国社会文化里的颓势地位^⑦,而且还将其从道德哲学和美学的高度提升为人类教化活动的核心。

此后,在莱布尼茨、斯帕尔丁(J.J. Spalding)和厄廷格尔(Ch. Oetinger)等人的评介和翻译下,沙夫茨伯里的内在形式说及其道德哲学,对激发德国教化观念从中世纪神秘主义向现代审美、教育维度的转化也发挥了作用。^⑧例如莱布尼茨认同自己与沙夫茨伯里之间的精神共鸣,认为人类的个体性如同扎根于神性的生命基础里的根苗,“教化”是一种能动或推动性的精神,即有机物内部特种潜力的发展或展开。赫尔德指出不同民族既是普遍的、每个时刻又都是个体的,具有扎根于与上帝活生生关联之间的个体

①②③④⑤ [英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,第159—160页;第180页;第301页;第279页;第164页。

⑥ 董志刚、张春燕:《审美化的政治话语:夏夫兹博里的美学解读》,《哲学动态》2010年第4期。

⑦ 17世纪在英国社会盛行功利主义和清教主义,致使人们对文学艺术怀有偏见:“到1600年为止得到最高度发展的两种文学形式——戏剧和抒情诗,都出现了兴趣衰落的趋向,尽管偶尔也有短暂的繁盛期。……这种衰落曾被归诸于各种不同的来源,如清教主义、新哲学和科学,它们的一个共同之处就是具有日益增长的功利主义和现实主义。”例如霍布斯将文学诗歌“含糊不清的语词”斥为鬼火,洛克也反感将文学艺术植入儿童的教育。参见[美]默顿:《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》,范岱年等译,北京:商务印书馆,2000年,第46—47页。

⑧ 这一学说在德国青年一代中产生深刻的影响,在1750年后对沙夫茨伯里著作的翻译和探讨在德国尤其成为热潮。O.F. Walzel, “Shaftesbury und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts”, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 1, 1909。

性,并将人类的教育规定为“达到人性的崇高教化”。歌德以自己明朗的理性和情感重新诠释个体的无限性,提出原始形式并发展了“内在形塑力”的设想。总体而言,沙夫茨伯里的道德哲学和审美话语对18世纪的德国精神艺术生活产生了重要影响^①。

二 道德和情感

沙夫茨伯里的“形式”概念并不止于“活的自然”即有机体领域,“赋形的形式”也是积极、主动的精神-灵魂的原则。借此洞察,他的哲学近乎成为个性哲学,表达出对个人主义原则最早的承认,也必然带入了他所谓如何培养“绅士”的理想和相应的“文雅哲学”^②的问题,而审美活动、情感陶冶和伦理生活在其中尤其占有重要地位。沙夫茨伯里指出:“所谓‘有风尚的绅士’,我理解,就是指,或者具备天然的良好才具,或者具备良好教育所教授的能力,能知道什么是文雅的和得体的。有些是单纯来自天赋,另一些则出自艺术和实践。”^③“完美的人”正是全面和谐发展的人,德育和美育被看作是塑造完美人格的理想手段。在《德性或美德的探究》中,沙夫茨伯里将古希腊的教化理念,即“至善至美”(καλοκἀγαθία, ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός)观念与文艺复兴的“艺术巧匠”或“全才”、“绅士”理念联系起来。^④拉丁语和意大利语中的“uomo universale”、“homo universalis”,又称为“文艺复兴人”(Renaissance man),意为“通才”、“普遍的人”,这是一种古老的希腊-罗马人的教化理想在文艺复兴时期的体现。这个词语之所以产生,是因为在文艺复兴时涌现出不少这样的人,巴迪斯蒂·阿伯拉蒂(L.B. Alberti)和列奥纳多·达·芬奇就是其中的佼佼者。

面对中世纪经院哲学教育的衰落,文艺复兴的人文主义教育主要包括文法、修辞、历史、诗歌和道德哲学等,认为古典精神为人类提供了透彻的道德指导和人类行为的理解方式。这种教育的目的在于形成一种“普遍的人”:他拥有完善的心灵和品格,卓越的智力和体力皆备,从而在预想的任何情形下都能在共同体内正直地发挥个体作用;他就像哲学家一样,在生活的一切问题上,特别是在艺术和科学方面都显示其高雅的品位(polite taste),而不会被偏见所束缚。^⑤“所有高雅都源于自由”,乃是个体的内在形式合尺度地展开为内在的德性和外在的德行。人不仅在加工和改变着外在事物,同时也在建构和形成着自身,并使自己的生命转化为体现美德的艺术作品:“一个很好教养的人,是不可能做出粗鲁的行为的。”^⑥在这里,高雅显现为审美性的思想、实践知识和道德的自由艺术,并柔化了个体内在感性愉悦与外在伦理法律的冲突。

这些在美学、伦理学上新兴的“通才”、“绅士”的教化理念,暗示了知识价值和心会价值(Beherzigung)的联系,后者尤其对人类希求至善至美的生活做出贡献。“至善至美”的理念存在于道德完善的绅士身上,表现在人类个体对“公正、慷慨、感激”等的喜爱和“怜悯、仁慈”的共振情感中。在此,默识的维度也被看作是富有价值的,并从根本上给“内在之美”或“内在形式”的概念打下烙印。沙夫茨伯里的这种修身、培养出绅士的美学和伦理学,就像苏格兰启蒙运动奠基人哈奇森一样,都是以对世界与人之间关系的洞察为基础,这种洞察从自身来说也有着教育学的烙印,亦即都建立在对美学和美的教

① Chr. F. Weiser, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*, Leipzig: Teubner, 1916, S.554-559.

② 克莱因将沙夫茨伯里的哲学称为“文雅哲学”(the philosophy of politeness),参见 Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the culture of politeness: moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

③⑥ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, London: Cambridge University Press, 1999, p.62; p.60.

④ W. Grosse, “Kalokagathia”, J. Ritter und K. Gründner (hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, Bd. 4, 1976, S.681-684.

⑤ Shaftesbury, “An Inquiry Concerning Virtue or Merit”, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, London: Grant Richards, Vol.1, 1900, p.252.此前,西班牙耶稣会士巴尔塔沙·格拉西安(B. Gracián)已经系统阐述教化和品位的内在关联,沙夫茨伯里也可能受其触动。参见 W.H. Schrader, *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume*, Hamburg: F.Meiner, 1984, S.32 f.

育作用的观察上。从古希腊、罗马时代以来,“美”就被强调是内在地与“真”、“善”相联系,柏拉图主义和新柏拉图主义也蕴含着美学教化和教育的思想。“美”不能取代善,但是可以启示和象征善。美学被相信具有这种力量,可以抵抗住习俗的野蛮化,而在当时的英国,习俗已经被如此撕裂了。沙夫茨伯里在《独语,或对作家的忠告》里,通过一种对“滑稽可笑的性情”的嘲讽来刻画出英国人的特征,这种特征也在艺术之中,尤其是在戏剧之中得以展示。

在法国启蒙思想先驱如笛卡尔哲学中的认识主体,是“普遍的”主体和“自然法”所谓的“抽象人”。这种主体被机械因果法则所束缚,其疆域也从自然科学向精神科学进一步推进。与此不同的是,英国经验主义受到新柏拉图主义潜流的持续滋润。在此熏陶下,沙夫茨伯里从“内在形式”为根基的活的自然观出发,以目的论来保证道德的有机普遍性,以情感来肯定个体内在的独立自由。在他之前,没有人将自然情感作为伦理学体系的基点,或将伦理学的焦点明确地从理性转移到情感冲动上。《特征论》一书因此成为英国伦理学史的转折点,即从对抽象理性原则的思考深入到心理体验根基的研究。当时,沙夫茨伯里尤其引起争议的是他围绕着“激情”并为其正名的论述。该词在16世纪晚期从希腊语和拉丁语进入英语,从宗教性的狂喜、出神和圣灵充满的初指,很快成为一个高度贬抑、“黑暗而模糊的词语”(John Wesley语),认为它是既祛除了理性又祛除了启示的疯狂和狂热。然而,沙夫茨伯里将“激情”作为自己道德哲学的核心,这显示了他理论的革新性和面临的困难。他试图回到该词作为神性灵感的古典含义,还指出恰恰是激情显示了人类参与世界不可避免的情感性,激情是创造性的情感和决定性的核心人类体验。它是一切审美创造性的源泉,是一切道德的基础,也是一切宗教启示及其核心的冲动。道德哲学在此成为美德宗教,显现为“理智的迷狂”。在沙夫茨伯里之后,借虔敬主义的内在化和情感化转向,“激情”也成为影响德国启蒙思想之复杂而多面的概念之一。^①

在沙夫茨伯里看来,真正的哲学是自我反思,而真正的自我知识则来自对迷狂和激情的研究。因为“我”即“我的激情”,“特征”正是这些激情的外在显现。“这些激情,它们在我身上具有支配性,在比例上不同于另一个人,它们影响着我的特征,并使我自身和他人不同。”^②如同内在的生命目的,我的激情指向我所要的快乐^③,而我的愉悦则是我之所是。它使主体知晓众多激情的指向并将其带入和谐状态,每时每刻“保留我的观点、喜好和尊重同样的东西”^④。沙夫茨伯里问道:“你思考过人的思想结构,灵魂的构成,它的激情与情感的联系以及全部结构吗?只有这样才能相应地了解各个部分的秩序与对称情况,明白它如何或者有所改善,或者会遭受痛苦,假如它在原有的状态下得到自然的保护,那它会有何等的力量,而当人心败坏、遭受滥用的时候,又会导致哪些后果。……只有这一点得到仔细审查和理解,我们才能判断德行的力量或恶行的坏处,或者说这两种会以哪一种方式达致我们的幸福或招致灾祸。”^⑤在这种反思中,我们“校正管理我们的想象、激情和幽默,使我们充分理解自身”^⑥,由此才能建构出连贯和谐的自我人格特征。

沙夫茨伯里在此探讨伦理结构的心理基础,并区分了三种不同的情感冲动:“自然情感”是体现为情爱、自足、善良和怜悯同类的情感;“自我情感”或“自我激情”包含对生命的爱恋、对伤害的愤怒、兴趣、对闲散、赞扬或舒适的喜好;“非自然情感”则指除愤怒外一切含有恶意的冲动,也包括由于迷信、野蛮的习惯或堕落的欲望,甚至包括过量或不同程度上畸形的自我情欲。在这里,“自然情感”才是个人幸福的源泉,精神上的愉悦、仁慈情感的施行使人感受到本身并与其他人幸福共鸣的快乐,这是基于别人的热爱和尊敬而产生的快乐。“不遗余力地获得这种自然和善良的情感,就是在获取自我愉悦的主要

① 参见 Jr. Ernest Boyer, “Schleiermacher, Shaftesbury, and the German Enlightenment”, *The Harvard Theological Review*, Vol.96, No.2, 2003, pp.185-188.

②③④⑥ Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, London: Cambridge University Press, 1999, p.132; p.132; p.134; p.127.

⑤ [英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,第300页。

手段和根本动力;它们的缺乏,则是一种不幸和邪恶。”^①而“自我情感”则需要保持在一定的限度内,才有利于个人之善,并进一步有利于公众利益或公众之善。自我情感处于良好平衡状态的人,本身就意味着应当全然地排斥“非自然情感”,后者无益于公众之善,也无益于自我之善——“具有这种令人厌恶的、可怕的非自然情感将是最大的痛苦”^②。

通过这种透彻而又明晰的经验分析,沙夫茨伯里指出自然欲望中无私和自爱的因素,并展示了人类社会情感的自然性。当情感的冲动和意向处于适度、平衡并促进群体之善时,才能成为善,这证实社会情感和经反思的自爱是可能达成完美和谐的。“道德建筑,这个内在的构造经过了如此的调节,其整体得到如此完善的建造,哪怕单独一点激情表现过当一丁点,或者持续的时间稍长一丁点,也能够造成不可扭转的毁灭与痛苦。”^③这里重要的乃是尺度,即基于共通感而形成的分寸感。以此方式,共通感成为沙夫茨伯里伦理学和美学的必要组成部分。在虔敬主义和苏格兰常识学派里,共通感学说显示出对抽象形而上学的公开攻击,它仍保留了其本来的批判功能,在日常感觉的原始而自然的判断基础上构造它的新体系。智性与想象力、情操与判断力相互联系,共通感在此隐藏着道德的也是形而上学的根基。它是精神性、社会性的而非个别的、自然的感觉,也可称为“健全感”、“社会感”。日常感觉即“常识”有助于指导日常生活,道德的和审美的判断并不服从理性,而推理能力的把握、执定却可能使我们误入歧途。伽达默尔就此指出,共通感不是赋予一切人天赋人权的素质,而是社会品性,或者如沙夫茨伯里所说的比理性的头脑品性更丰富的心灵品性,后者有着情感的“感动”。^④

沙夫茨伯里因此认为构成人类社会的纽带恰恰是超越性的情感,而非洛克所指的财产和权利。对善和美的判断都需要情感,正如人在审美上直观到事物形式的和谐比例,借助特殊的直觉人也可以直观到普遍道德。就像《德性或美德的探究》里所解释的那样,“道德感”显示为“正确或错误的感知”^⑤,并指向这种天资的总体,它使我们有能力相互协调、感知及认知道德的“正确”,并将其与“错误”相区分。对道德对象所产生的正当与不正当感,其实乃是源自内在形式力量的“自然情感”,是每个个体“源自纯粹本性的东西”。他在这里也意识到,道德意识和由此而来的洞见,即某种确定的特性、行为有益或有害于“公共福利”,这不仅取决于情感,也取决于类似于审美判断力的理性能力。所谓健全的道德情感,是指既有趋向于公共利益的“情感”,又同时具备正确地分辨、评判这些情感的“能力”。沙夫茨伯里也将“道德感”描述为有益于公共福利的行动的脉冲传感器,而“偏见”以及“不自然的”宗教劝服则要对道德感和道德意志的歪曲承担不少责任。^⑥道德判断由此也是自我反思,“心智与理性是人的尊严及最高的利益所在”^⑦。

沙夫茨伯里认为,道德善也是美的最高体现。审美化的道德既可以保证道德本身的绝对性和普遍性,又不像纯粹理性的法律那样是强制性的。这种道德感正是他在新柏拉图主义的基础上加以发展的,这样一来就使伦理学也美学化了。“德行之美就会看上去成为终极和最崇高的美,就如同我们已经显明的一样,那是一切善与可爱事物的起源。”^⑧由此,“审美”的对象不是自然界或艺术品,而是作为道德对象的人的行为及其动机。此后,哈奇森《对美和美德观念之起源的探寻》(*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725)以及伯克《对崇高和美的观念之根源的哲学探寻》(*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757),都对此做了更进一步的探索,并将

①② [英]西季威克:《沙夫茨伯里的伦理思想》,薛燕译,《世界哲学》1986年第5期。

③⑦⑧ [英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,第211页;第362页;第301页。

④ [德]伽达默尔:《诠释学I:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2007年,第41—42页。

⑤ 该词最早出现在1709年出版的《道德家们》一文,而后来写作的《德性或美德的探究》则对其做了详细的阐释。Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Indianapolis: Liberty Fund, Vol.2, 2001, p.41, p.235。

⑥ Shaftesbury, “An Inquiry Concerning Virtue or Merit”, Shaftesbury: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, London: Grant Richards, Vol.1, 1900, pp.258-261。

其发展为我们目前所拥有的道德哲学中最详尽的体系之一。^①哈奇森这样阐释沙夫茨伯里的道德感理念,“外在感觉所发现的最精确的知识常常不能带来美或和谐的快感;我们恰恰可以为这些更高的、并且更愉悦的美与和谐的知觉起另一个名字,将接受这种印象的能力称作一种内在感(internal sense)”^②。此外,休谟和亚当·斯密也与沙夫茨伯里渊源甚深,他们的道德学说往往强调道德体验的情感因素,而非像康德那样提出抽象理性的社会义务原则。

三 审美和秩序

道德的美也与自然秩序有着内在关联。“活的自然”激发了人类先天的美感,使和谐秩序在内在形式逐渐展开的过程里成形于心灵之中。“美”从不存在于物质中,而是存在于形式、赋形的力量以及理念之中。我们所看到的“美”和“真”乃是绝对的“美”和“真”的影子,它们都在所有美与善的源头和源泉里汲取力量,完全可以回溯到神性灵魂之源初的深处。所有的特殊“形式”虽然受统于普遍单一的原则,自身却仍然拥有其内在的天赋。这些形式的内在力量,仅仅通过行动和生命才能表现出来,并同时展现出它们独特的美。宇宙是生气蓬勃的统一有机体,它由富于创造性的“生命原则”即内在形式贯通其中,各部分精巧复杂而又和谐一致。整个自然都是“神的艺术作品”,使之拥有音乐般的和谐与建筑般的平衡。这一宇宙近乎审美式的宇宙,无论宏大还是微小的一切事物都指向相互关联、统一与整体,所有部分之间具有鲜活联系与同情共感,又将彼此带向一个共同、和谐与至善至美的内在目的。

在沙夫茨伯里看来,世界是被美铸造的,所谓“风景”正是自然与文化相和解的象征,它看上去原始自然却被不可见的手所造形。“田野一片翠绿,远景无限美好,天际宛若镀金,晴空放出紫光,一轮落日之下,自然美景丰富无比。”^③他这样谈“世界之美”,“它是这样地建立于对立面之上,由这些丰富多样和互相矛盾的原则却生长出一个包罗万象的和谐”^④。这种美,显然具有一种斯多亚式混杂而生机勃勃的色彩。^⑤“快乐与痛苦、美与丑、善与恶,……在哪里都是彼此纠缠,难分彼此的。……花朵与大地很奇怪地连成一体,看上去不符合规则,带有彼此矛盾的颜色,看上去图案失常,但总起来看还是自然天成,浑然一体。”^⑥在这一宇宙中,喜悦与痛苦、美与丑在我之前显现出来。它们在一切自然、社会领域里相互交织,犹如一张用不规范手工编制的五色斑驳的地毯,却仍然呈现出一种总体上的美丽效果。宇宙的美丽完全以矛盾为根据,普遍的和谐来自多样性与矛盾性的法则。“只有从较低级的发展到较高级的事物的秩序中,我们才赞美这个世界的美好,因为它基于相互矛盾的事物上。就在这样相互区别和彼此矛盾的原则上,一种普遍的和谐才得以建立。……因此,地球上的种种形状构成的多重秩序中,就需要有一种顺从,一种牺牲和不同本质之间相互的妥协。”^⑦这种对立和矛盾不仅存在于事物彼此之间,也存在于它们自身之中。正是因为这种对立和矛盾,万事万物才呈现为美与善的,最终所有一切事物无论大小都“隆起”为宇宙和谐圆满的整体。

此宇宙的统一性和多重性处于圆满和谐之中,而又环环相扣地构造起来,是一个令人狂喜出神的宇宙。个体作为小宇宙,与大宇宙息息相关、同声相应、同气相求,这近似于天人合一、万物相通的境界。对沙夫茨伯里来说,一种无法观入无限的精神将不能完美地进行观照,尽管对他而言将会呈现出诸多不完善的事物,但这些事物就其本身而言确确实实是完美无缺的。在这种审美性的历史观照下,整个自然

① J.Sprute, “Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson”, *Kant-Studien* 71, 1980, S.221-237.

② F.Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2004, p.24.

③ [德]梅尼克:《历史主义的兴起》,陆月宏译,南京:译林出版社,2009年,第242页。

④ Shaftesbury, “Moralisten”, *Standard Edition*, Band II/3, Stuttgart: frommann-holzboog, 1998, S.186.

⑤ 沙夫茨伯里与斯多亚主义哲学宇宙观的相似处也引起学者的注意,因为斯多亚派恰恰持有以种子为范例的动态有机体自然观。参见 E.A. Tiffany, “Shaftesbury as Stoic”, *Publications of the Modern Language Association*, Vol.38, 1923, pp.642-684.

⑥⑦ [英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,第246页;第254页。

呈现为拥有严密秩序的体系,万事万物联结为整体,每一物种及其个体都在整体中拥有恰当的位置。它如同坚实的金字塔结构:个体构成物种,这个物种又从属于更大的物种,层层上升到至高整体,这个整体就是每种生命的终极目的:“存在着一种所有生命构成的系统:即生命的秩序或组织,基于这种秩序或组织,生命活动才得以协调和安排。”^①在这一根基上,人类社会也是有机的整体,每个看似孤立的个体,实际上正是置身于整体之中并为了整体的目的而生存,即使个体并没有意识到这个目的。

在中世纪基督教神秘主义传统里,库萨的尼古拉将这种渴求理解为追求“一”、追求整体。而新柏拉图主义者菲奇诺则认为,潜在的无序自由可以通过洞悉神圣的秩序来约束自身:“心灵必须以大得多的程度被导向某个有秩序的目标,在其中,心灵根据其最真诚的渴求而得到完善。正如[人的]生活的单一部分,即思考、选择和能力,都指向单一目标(因为其中任何一个都朝向其自身的目标,就好像朝向它自身的善),所以[人的]整个生活也以类似的方式朝向普遍的目标和善。那么,既然任何东西的各个部分都服务于整体,各个部分彼此之间的固有秩序就从属于它们相对于整体的秩序。进而可知,它们关于特定目标的秩序取决于整体的某种共同秩序,这种秩序特别有助于整体的共同目标。”^②沙夫茨伯里也从这种古老的新柏拉图主义传统出发,认为“一切不过是神性:一切都是一,一切都归集于它自身之内,它在更为简单和更为完美的状态下生存”^③。整个世界存在着终极目的,最高的精神支配着自然和人类全体的生活。他仰望着宇宙整体及其斑驳杂陈的内容,探索自身和宇宙的各个角落,将一切形式和个体看作来自神之渊源的“流溢”,看作对神圣光源的反光和折射^④,并洞察到所有部分之间的相互联系。这种联系使它们形成美好而又活生生运动着的巨大整体,这个整体同时又存在于这种超时间、自身超历史的思想之中。

总体来看,在当时波澜壮阔的欧洲思想史进程中,沙夫茨伯里独到的道德哲学和美学思想就如一束光,自身虽隐匿不可见,却照亮了远处的墙壁。面对着日常知觉的世界和科学知识的世界,人们愈来愈意识到有必要通过审美的自然进路来对抗人类世界日益加剧的机械化。沙夫茨伯里对内在形式、道德感、审美力以及共通感的思考,给当时德国的精神思辨以及浪漫主义的进展都打下了深刻烙印。而情感与教化之关系,尤其是这一道德哲学和审美话语思辨的核心。然而一方面,随着时代话语体系的转换,即使有伽达默尔和罗蒂等人不断的呼吁,追求人类个体与共同体之统一的“教化”理念却无可避免地持续走向衰落。对沙夫茨伯里的自然和教化思辨的重新考察,有助于我们追索教化思想的根基,反思它所指向的人性和自然本身的秩序以及人类命运共同体价值观的建设问题。另一方面,二战后英美盛行的主流道德-政治哲学理性主义如罗尔斯等,推崇的是认知、推理和判断等理性慎思能力和认知(epistemic)能力。沙夫茨伯里这种以自然、情感和教化为核心的有机道德哲学与美学,甚至被认为过于浅白而过时了。然而随着近期的实验心理学进展和认知主义革命,情感因素作为人类道德能力(moral competence)的核心成分而非次要成分重新得到了承认。^⑤这也迫使我们重新思考在目前道德哲学里占支配地位的理性主义的可信性,并质疑其地基是否坚实。从这一角度出发,沙夫茨伯里的道德哲学和审美话语,实际上提供了一条回归这些重要问题本源的路径。

(责任编辑 付长珍 实习编辑 王成峰)

① Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, London: Cambridge University Press, 1999, p.169.

② M.Ficino, “Five Questions Concerning the Mind”, E. Cassirer, P.O. Kristeller and J.H. Randall (eds.): *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, p.197.

③ [英]沙夫茨伯里:《人、风俗、意见与时代之特征》,李斯译,第344页。

④ 这一审美的宇宙构想也在莱布尼茨处引起共鸣。《单子论》(*Monadologie*)第56、57节指出,每一个单子都是宇宙活生生的镜子,通过每一个单子不同的角度,都表现出独一无二宇宙景观的无数不同的图像。

⑤ 参见张曦:《道德能力与情感的首要性》,《哲学研究》2016年第5期;M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; J.Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, 108 (4), 2001, pp.814-834。