

# 哲学亦是一门爱美的智慧

——以柏拉图的《会饮篇》为例

朱亚坤

(中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系, 广州 510275)

**摘要:** 哲学即爱智慧,但爱智慧具有多重意蕴。从古希腊开始的爱智旅途,其发展过程中出现的真理转向,并未能有效回应长期以来的哲学危机。本文尝试以柏拉图的《会饮篇》中关于爱美的智慧的探索为例,初步阐发了爱美的智慧的内涵、实践模式和历史遭遇,同时对阶梯式实践模式评判的基础之上提出了错位实践模式作为补充,把爱美的智慧看作是爱智者哲学沉思与实践的可能朝向,并视为克服哲学危机的一个有效方法。

**关键词:** 智慧;爱美的智慧;阶梯式实践模式;错位实践模式

**中图分类号:** B0    **文献标志码:** A    **文章编号:** 1009-1505(2016)02-0045-10

## Philosophy-Wisdom of Loving Beauty

——A case study from *The Symposium* by Plato

ZHU Ya-kun

(*Institute of Marxist Philosophy and Chinese Modernization, Sun Yat-Sen University & Department of Philosophy, Guangzhou 510275, China*)

**Abstract:** Philosophy means loving wisdom. However, the meaning of loving wisdom has many dimensions. Loving wisdom, starting from the ancient Greek, encountered a truth turn in its development but failed to solve the long-existing philosophical crisis in an effective way. With exploring the wisdom of loving beauty in *The Symposium* by Plato, this paper preliminarily interprets the connotation, practice modes and historical events of loving beauty. Meanwhile, malposition mode is proposed in this paper as a supplement element to the practical ladder mode to act as an effective way to solve the philosophical crisis and the wisdom of loving beauty is regarded as the possible direction of philosophical thinking and practice.

**Key words:** wisdom; the wisdom of loving beauty; practical ladder mode; practical malposition mode

通常认为,哲学(philosophy)一词来源于希腊文 Philosophia,由 philo(爱)和 sophia(智慧)构成的,哲学就是爱智慧,那什么是爱?什么是智慧?爱谁的智慧?爱什么样的智慧?怎么样去爱?谁去爱?凡此

收稿日期:2015-12-11

作者简介:朱亚坤,男,中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士研究生,主要从事马克思主义与当代中国问题研究。

等等的问题或许没有绝对的也可能没有太多的共识,对爱智慧的种种解释不停地塑造并拓展着多种可能性的思索空间。自亚里士多德以降,哲学更多探寻的是真理知识,其名言“吾爱吾师,吾更爱真理”足可说明这一点,但真理在握并不必然意味着对生活中美与善的把握,相反,数千年以来各种战争和人的异化等现象一再打破人类大同的希冀。回到生活中来,追求美的智慧,或许是探寻哲学解放的多种可能道路中的一种。下文将以爱智慧的多重意蕴为语境,以对柏拉图《会饮篇》的文本解读为桥梁,重点阐释爱美的智慧的可能内涵与历史遭遇,进而阐明爱美的智慧在主体修身方面的非功利意义和其他可能的实践模式。

## 一、语境:爱智慧的多重意蕴

何谓智慧?它既包括实践的智慧也包括理论的智慧,既包括神的智慧也包括人的智慧,既包括社会万象的智慧也包括自然万物的智慧,既包括真理也包括人生态度等,但为什么说哲学是爱智慧而非说哲学是智慧之学呢?这体现了希腊哲学家的一种反思精神,因为人的智慧是有限的<sup>[1]</sup>。“爱智慧”之所以是爱智慧,正是以有神为前提,在人神关系中得到界定的<sup>[2]</sup>。对希腊人而言,神才是智慧的,人只是爱智慧而已。第欧根尼·拉尔修曾说“第一个使用哲学这个术语、并称自己为哲学家或智慧的爱好者的是毕达哥拉斯(Pythagoras);因为,他说,除神之外,没有人是智慧的”<sup>[3]</sup>,毕达哥拉斯在与僭主雷翁交谈时拒绝接受“智者”称号,认为自己并没有什么本领,只是“爱智慧”罢了<sup>[4]1-2</sup>。赫拉克利特也说“只有一个人是唯一智慧的人,他既不愿意而又愿意接受宙斯的称号”<sup>[5]</sup>,只有神才能有并称之为智慧的,因此,爱智慧就是爱神的智慧。苏格拉底终其一生践行着神谕,他自认为自己是神给城邦的礼物,认为“唯有神真有智慧”<sup>[6]</sup>,他一生从事的是爱智哲学,他的本分就是去学习神明已经使他通过学习可以学会的事情<sup>[7]</sup>。即便在他坦然服毒、慷慨就义之前与人的哲学对话中,他也认为自己只是前往其他智慧善良的神灵那里,这些足以彰显出苏格拉底作为爱智者的睿智、坦然、对神的崇敬和对智慧的深切之爱。

而后到了亚里士多德,他说:“求知是所有人的本性。”<sup>[8]1</sup>“不论现在,还是最初,人都是由于好奇而开始哲学思考,开始是对身边所不懂的东西感到惊异,继而逐步前进,而对更重大的事情发生疑问,例如关于月相的变化,关于太阳和星辰的变化,以及关于万物的生成。一个感到疑难和好奇的人,便觉得自己无知(所以,在某种意义上,一个爱智慧的人也就是爱奥秘的人,奥秘由惊奇构成),如若人们为了摆脱无知而进行哲学思考,那么,很显然他们是为了知而追求知识,并不以某种实用为目的。”<sup>[8]5</sup>亚里士多德在这里强调了追求知识是人的本性,人从己身出发追求万事万物生成与变化的知识,从而把握真理。据此,他建立了涵盖形而上学、天文、物理、逻辑、教育、伦理学、政治学等完整的世界体系知识,为日后西方文明的发展奠定了重要基础,但同时也预设了追求知识与主体修行之间分裂的可能性。

不难发现,从毕达哥拉斯等爱神的智慧到亚里士多德爱求知的智慧追寻,其间可能悄悄地发生着深度意蕴的哲学转向,亦即是:神人之间的断裂,神性逐渐隐匿,人性得到突显,对人神共同的关注逐渐转为对人自身的关注,对外在事物现象的认识和真理把握逐渐成为主体的诉求,神逐渐被人所取代,爱神的智慧逐渐转向了爱真理的智慧。笛卡尔致力于消弭这种真理转向所造成的认识上的断裂,他指出“哲学这个名词的意思是研究智慧,所谓智慧指的是并不只是处事审慎,而是精通人能知道的一切事情,以处理生活、保持健康和发明各种技艺;这种知识要能够做到这样,必须是从一些根本原因推出来的。”<sup>[9]61-62</sup>而且“神是唯一完全智慧的,就是说,他对一切事物的真理性具有全部知识;可是我们可以说,人是有或多或少的智慧的,一视他们对那些最重要的真理具有或多或少的知识而定。”<sup>[9]62</sup>因而笛卡尔的第一哲学沉思也是对神的智慧的一种爱和沉思。可是,笛卡尔这种哲学沉思并没有很好地把握神与人之间的连续性,在神面前,人是卑微的,但是神也只有在人面前才是神,人不仅仅是在纯粹思辨领域爱神之智慧,而且更多是在实践生活中爱智慧,生活实践是哲学智慧落脚的地方。

哲学家向生活大剧场投射庄严肃穆的目光<sup>[4]2</sup>。就柏拉图而言,其大部分著作常指明哲学对话发

生在具体的生活场景当中,生活场域的随意性解释了哲学思想产生的具体性和权宜特点,对话主体的随机出现表明了哲学对话不仅仅是理性思辨还兼之情感、情绪和各种肢体语言以及各种非确定性因素的参与。哲学的生活朝向,意味着哲学以生活中的主题为探寻旨要,求真只是生活中的一部分,善和美也是生活幸福的旨归,真善美统一于生活当中,柏拉图的《会饮篇》<sup>①</sup>就是在生活朝向中探索神人之美以及如何爱美的智慧,这种探索对我们理解哲学发展的广阔天空或有更多的遐想。不过,正如泰勒所言:“《会饮篇》也许是柏拉图作为一个戏剧艺术家所有成就中最富于才华的作品;或许正是由于这个理由,它比他的任何别的著作更加被曲解。”<sup>[10]</sup>事实上,对《会饮篇》的解读不仅存在着多重曲解的可能,即便是正解,也是仁者见仁,智者见智,不同时代或者不同背景的人对《会饮篇》的解读或有不同。

一般而言,围绕《会饮篇》的有关研究主要集中在三个向度上,即柏拉图的爱情观、美学思想和哲学思想,这三个向度虽有区别但更具有内在关联性。从各自的代表性观点来看,斐奇诺首次提出“柏拉图式的爱”,即无肉体之欢的灵魂之爱,梁中和将之解读为人只能通过爱的践行才能体认最高的存在,在这一意义上,爱是一种灵修。<sup>[11]</sup><sup>22</sup>泰勒则斥责从《会饮篇》解读出“柏拉图式的爱”是灵魂不健康的“浪漫主义者”,这是一种极端非柏拉图的东西。<sup>②</sup>不过,“柏拉图式的爱”之所以可能是因为爱的对象具有美的特质,无论是人的身体、灵魂、美的知识还是上帝都具有美的品质。因此,柏拉图的美学思想成为理解其爱情观的关键。庄其荣高度评价了《会饮篇》中柏拉图所提到的美的多样性和广泛性问题,指出柏拉图的美学路线所具有的神秘主义实质是与从抽象到具体,从观点到物质的哲学路线相一致。<sup>[12]</sup>朱光潜则有不同看法,他认为《会饮篇》中所谓“以美为对象的学问”并不是我们所理解的美学,这里的“美”与“真”同义,所以它是哲学。<sup>[13]</sup>《会饮篇》所提供的哲学修养之路,是认识论和价值论的统一。<sup>[14]</sup>究其本质而言,朱光潜是立足于哲学和美学的学科分离来指认哲学与美学之不同。但综合起来看,《会饮篇》体现出来的柏拉图的爱情观、美学思想和哲学思想具有共通性,三者互为体现、互相渗透。易中天认为,美学的真正意义其实就在于启迪智慧<sup>[15]</sup><sup>16</sup>。对于哲学来说,最重要的是一颗爱心,一腔对世界、对人生、对真理、对智慧的爱。因为美学不但是爱智慧,而且它所爱的,还是关于美和艺术的智慧<sup>[15]</sup><sup>17</sup>。即是说,爱美的智慧在某种程度上就是哲学的反身性思考和实践本身,而《会饮篇》毫无疑问地在这方面做了开创性的努力,从哲学角度把《会饮篇》中的这一笔智慧宝藏重新呈现出来,并对之加以批判性的省思和实践的深切关照,乃是本文的出发点所在。

## 二、探索:《会饮篇》之爱美的智慧

《会饮篇》是柏拉图于公元前385年后不久写成。所谓会饮,是古希腊的一种礼节,在举行某种典礼仪式之后,参加者聚在一起边饮酒边谈话。《会饮篇》描述的正是悲剧作家阿伽通在其剧作获奖后的第二天,在家里举办了酒会,宴请了苏格拉底、阿里斯多潘等人参与会饮并就爱情主题展开讨论的经过。在会谈中,美作为主题是经过对爱神之美、对介于神人之间的精灵之美以及对人——哲学家之美三大层次而架构起来,同时主要围绕美的事物、美的知识、美本身及其如何去爱美等方面的内容而得以充实。

第一,众人高度肯定了爱神之美,并建构了神人之美的理想类型。与会依次发言的裴卓、包萨尼亚、鄂吕克锡马柯、阿里斯多潘等都认为爱神是伟大的神,威力无比,而爱神之所以有威力,是因为爱

---

①之所以选择柏拉图的《会饮篇》而不是选择其专门论美的《大希庇亚篇》,原因在于本文并不是集中论证什么是美的问题,而是论述爱美的智慧在哲学思考和生活实践中所具有的历史批判和现实实践的意义。

②泰勒认为在柏拉图的这篇对话录或者任何别的作品中,却没有一个字谈起“柏拉图式恋爱”这一话题。如果我们打算了解这篇对话录的真正主题是什么,我们必须一开始就坚决把这样的一类幻想,从我们头脑里清除出去。参见:泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随和、苗力田、徐鹏,译. 山东人民出版社1991年版,第299-300页。

神乃是美之所在。阿伽通具体分析爱神之美,认为爱神是所有神灵中最幸福的,因为他最美,也最善良<sup>[16]37</sup>。爱神不但身体美,而且品德美,爱神不伤害人和神,是非暴力的。爱神不仅公正,而且审慎,爱神有勇有谋,阿伽通说“我以为爱神首先本身就是最美的、最善良的,后来也创立了各种美好善良的东西。”<sup>[16]41</sup>这就为我们绘了一幅神的美之图,也让我们看到神之美与人的生活是息息相关的,也是人崇敬、颂扬和学习的对象。

第二,爱美的智慧可遵循一套阶梯式实践模式得以实现。苏格拉底主要引用曼底内亚女人狄欧蒂玛的谈话来说明美以及如何爱美。狄欧蒂玛认为爱神是一个大精灵,介于神和凡人之间。其功能是上传人的虔诚,下达神的旨意。把爱神界定为神人之间的精灵,这种分析层次的下沉已经落实到人世层次,逐渐获得深度的直接现实性,凡人只要遵循阶梯式的实践模式便可渐至不朽。一是追求形体美。“一个人要想循着正确的途径接近这个目标,就必须从幼年时候起追求美的形体,如果开始做的正确,他当然首先只会爱好一个这样的形体,并且用一些美好的话语来称颂它,然后发觉某个形体里的美是贯通一气的,于是他就要追索那个具有类型学意义的美者”<sup>[16]63-64</sup>,也就是说首先是在幼年的时候就要去追求身体的美,同时还学会用美好的话语称颂形体之美,然后从单个的形体之美及其对形体之美的各种美好描述中发现这种美的类型学的意义,追求类型学意义上的美者,即从个体推论到整体。二是必须把灵魂的美看得大大优于形体的美。在肯定追求形体的美的同时,还更为强调灵魂之美,彼此都肯定的同时,更为凸显灵魂美的重要价值所在,这也说明了灵魂的美更为人之根本。三是在不断追求当中发现以美为对象的知识。“眼睛里有了各式各样美的东西,就不再像奴隶似的只爱一个个别东西,只爱某个小厮、某个成人或某种行动的美了。他不复卑微琐屑,而是放眼美的汪洋大海,高瞻远瞩,孕育着各种华美的言辞和庄严的思想,在爱智的事业上大获丰收,大大加强,大大完善,发现了这样一种唯一的知识,以美为对象的知识。”<sup>[16]64</sup>这里强调华美的言辞和庄严的思想能够使得爱智的事业大获丰收,能发现以美为对象的知识,这种知识具有唯一性,也是在美的各种现象之中具有本质性的东西。最后,除了美的知识外,狄欧蒂玛还说“一个人如果一直接受爱的教育,按照这样的次序一一观察各种美的东西,直到这门爱的学问的结尾,就会突然发现一种无比奇妙的美者,即美本身。”<sup>[16]64-65</sup>这个美本身是永恒的,无始无终,不生不灭,它并不是片面的、局部的美,因为这个美者“是那个在自身上、在自身里的永远是唯一类型的东西,其他一切美的东西都是以某种方式分沾着它,当别的东西产生消灭的时候,它却无得亦无失,始终如一。”<sup>[16]65</sup>因此“人见到那个美本身,这是人最值得活的阶段。”<sup>[16]66</sup>无论是凡人、医生还是体育者、战士,还是哲学家,都应奔赴于不朽的旅途之中追求作为理念的美本身。从追求单个形体的美,到追求类型学意义的形体的美,再到看重灵魂的美甚于身体之美,再到追求知识的美(美的言辞和思想),再到追求以美为对象的知识,接受美的教育,观察美的事物,直到发现美本身。

第三,哲学家是爱美的智慧的实践者。阿尔基弼亚德借助酒兴颂扬苏格拉底之美,即把前述爱神之美以及如何爱美等思想世俗化为人之美——哲学家之美,从而为现世之人提供了爱美的模范,这或许是柏拉图的良苦用心。阿尔基弼亚德说苏格拉底外表很像雕刻铺子里陈列的手拿牧笛或笛子的那些西勒诺雕像,会吹很好听的笛子,不过苏格拉底不用乐器,单凭言语就能产生同样的效果。他称赞苏格拉底“他不在乎一个人是不是美,对这一点看得很轻,轻到人家无法相信,也不在乎一个人是不是有钱,是不是有世人所看重的那些长处。”<sup>[16]74</sup>也就是称赞苏格拉底并非流于世俗的审美观,绝非贪图享乐之徒。阿尔基弼亚德“认为自己从来没有遇到过一个人有那么英明,那么坚强。”<sup>[16]78</sup>后来他和苏格拉底一起参加了波德代亚战争,在战场上再度见识了苏格拉底的高贵品行,“首先他表现得最能吃苦耐劳,不但比我强,而且胜过了所有的人。”<sup>[16]79</sup>阿尔基弼亚德还说苏格拉底思考时非常专注,以致一天一夜都站在一个地方聚精会神地思考。他在战场上勇救战友,不图功勋;队伍败退时,镇定自若地撤退。苏格拉底还有着一系列优秀的品质,其中令人叹为观止的在于“苏格拉底这个人完全没有别人和他相似,无论是古人还是今人,这是十分惊人的事”<sup>[16]81</sup>,苏格拉底的言谈非常通俗易懂又发人深思,

“一听苏格拉底的言谈,就觉得很可笑,所用的字眼和说话是外面包的一层皮,就像林中仙子脸上刻得一团傻气一样。因为他说的是些驮货的驴子,是些铁匠、鞋匠和皮匠,总是把这类话来说去,在任何没经验、少脑筋的人听起来只能是笑柄。可是一个开通人一看,往里头一照,就立刻发现这些话里包含着思想,是十分圣洁的,其中充满着品德的形象,引向最崇高的目标,有助于追求美和高尚的人进行研究。”<sup>[16]82</sup>在此,阿尔基弼亚德发自肺腑之言,认为苏格拉底值得追求美和高尚的人去研究,因为他的品德形象和圣洁思想能够引向对最崇高的目标的追求。

### 三、遭遇与重思:领悟爱美的智慧

从上所言,《会饮篇》通篇逻辑程式,首先是从神的角度礼赞爱神的威力和美;而后从神和人之间的角度,说爱神是个大精灵,来称赞爱神;最后从人的角度,礼赞哲学,礼赞哲学家苏格拉底,并把爱美的智慧的认识论、方法论与具体事例结合在一起,为我们理解美以及如何爱美,提供了十分详尽的理论关照和具象说明,也拓宽了我们欣赏和实践美的智慧的视野。我们也不难发现,贯穿于神、精灵、人三者之间的是作为动力机制的是“美”,柏拉图强调的是神、精灵和人(哲学家)三者美的方面的同构性、连续性和实践性,但回溯历史,我们看到爱美的智慧实践道路上荆棘丛生,其多难的历史遭遇,值得我们深思。

#### (一) 爱美的智慧的历史脆弱性

本源于对神和生命敬畏、对现实生活进行思考的哲学探索,后来逐渐发生了从神本范式转向人本范式,爱智慧也逐渐从爱神的智慧转向了爱人的智慧,强调神人同构的爱美的智慧似乎被历史所遗忘,这种被遗忘是由于对个人主义和技术主义两大现代社会力量的过分强调而造成的。

表面上看,个人主义是启蒙以来关于人的发现的历史产品。个人主义产生以来伴随着很多否定性的力量,正如大卫·雷·格里芬指出的那样,个人主义否认个体主要由他(或她)与其他人的关系、与自然、历史、抑或是神圣的造物主之间的关系所构成<sup>[17]22</sup>。对个体而言,神和他人的存在不是目的而是手段;自然对人而言,是客体而不是具有实在关系的存在物;灵魂对于身体而言,两者是分离甚于共存,与其追求灵魂美上天堂不如追求身体感官的即时享受。更进一步说,个人主义也是人作为实践者从“关心自己”到“认识自己”的主体范式转变的结果,米歇尔·福柯深刻透析自哲学史发展以来,关于主体修身方面的精神性知识逐渐被把握客体的认识性知识所取代,主体通过爱和苦行达至真理的方式被技术发展史所侵蚀<sup>①</sup>。与个人主义并行其道的是技术主义,人类的工具理性不断扩张深化,现代文明不断生产出一批批马尔库塞所谓的单向度的人,人类已经进入一个风险社会,两次世界大战足以让爱智慧成为一句对人类自身的嘲讽,或许并非由于工业文明和技术进步,恰恰在于人自身的强权利用了技术的毁灭性。马尔库塞指出,在技术和政治的基础上,美学和现实出现的丑恶的结合,是对以“诗意的”想像去对抗科学的理性和经验的那些哲学所作的反驳<sup>[18]</sup>。

个人主义和技术主义双向交织下的现代社会是一个抽象社会,李猛认为抽象社会的问题来自现代人的生活经验。现代人把社会好像变成了一个抽象的对象,需要不断加以考察、研究、反思和转变。抽象社会实际上涉及了现代社会程序性、反思性和非人格化三个特征<sup>[19]</sup>。大卫·雷·格里芬批判性指出,个人主义是用来刻画现代精神与社会及其机构间的关系特点,而二元论这个词则用来表达现代精

<sup>①</sup>福柯十分精辟地分析了哲学史上“关心自己”这一原则的历史主线。他认为“关心自己”内涵包括关心自己是一种态度、监督自身所思所想的方式以及自身训练的某种实践这三方面的内容。他主要从道德意涵和真理认识两个方面分析了关心自己作为哲学分析主线受到忽略的原因,据此提出了认识性和精神性知识的区分,这种区分与真理的古代史和现代史的区分具有内在一致性。参见米歇尔·福柯:《主体解释学》,余碧平译,上海人民出版社2005年版,第4-39页。

神与自然世界的关系<sup>[17]23</sup>。现代性的一些特征是二分化、分离、机械化和实利主义<sup>[17]36</sup>。因此,个人主义影响下的美是人之美,也是世俗之美,它遗忘并缺失了柏拉图在《会饮篇》中所强调的美的灵魂和美的理念。技术主义更是把美当成文化工业来生产<sup>①</sup>,美完全成为了一个客体加工的对象,失去了产生美的内在机理,美成为了炫耀之物,悬浮于纷繁的人世。

## (二) 重思爱美的智慧

前文指出,自亚里士多德以降,所谓的智慧很大程度上囿于知识或真理的等同物,敬神、信仰、德性、主体修为已然和对象分界,哲学的田园里也开始长有莠草,思想时不时需要华丽转身,以便深情凝望曾经滋养成长的乐土。柏拉图《理想国》中的苏格拉底说“哲学家是智慧的爱好者,他不是仅爱智慧的一部分,而是爱它的全部”<sup>[20]</sup>,但是,智慧内涵的丰富性已然使得爱智范式<sup>②</sup>不断发生变化,主客体二元分立的脆弱性展露无疑,一些哲学家开始沉浸于纯粹思辨的生活,而忽视了从不断变化了的生活环境当中汲取并释放出智慧的活力,古希腊哲学家爱智慧所具有的生活实践朝向也丧失殆尽,哲学发展过程所出现的多重危机的原因在于自身对生活 and 主体修身采取了某种思辨和功利的处置,爱美的智慧则可当作化解这一危机的处方之一。

首先,爱美的智慧表达了主体力图形塑一种与对象之间的积极的互动关系。《会饮篇》中的阿伽通认为爱神既有身体之美又有品德之美,既是智谋双全又是正义和善。因此,人首先要能够认识到美,只有认识到美才是爱美的智慧的关键一步,美的图景首先是从对神的美的认识而来,神的美是庄严之美,也是生活中的亲切之美,以神韵之美来反观人自身,同时以追求神之美来界定此世的追求。我们由此进一步理解狄欧蒂玛所提出的关于形体之美和灵魂之美的追求,与此又不断深入追求美的知识,最后发现美本身,人生进而达到至美至乐至善的境界。

其次,爱美的智慧暗含着某种对现实的批判。爱智者力图与对象之间建立一种积极的互动关系,但是这种努力很大程度上是对现实的某种不满,也正因为这种现实和努力之间的张力存在才使得富有实践意蕴的“爱”成为可能。尽管所爱的智慧丰富多彩,但美也是其中的一大亮色。《会饮篇》通过阿尔基弼亚德之口,一方面极尽赞美之词称颂爱智者(哲学家)苏格拉底的美,一方面也通过苏格拉底之美映衬出现实生活中很多的恶,比如贪图名利、好逸恶劳,在战场上当逃兵等,再比如阿尔基弼亚德希望自己 and 苏格拉底有同性的身体之欢这一世俗化的想法。

最后,爱美的智慧为主体实践设定了崇高的目标。爱美的智慧不仅仅是指对美的智慧的追索这种表面上看是外在化的追求,而且还是对主体修身实践提升的内在诉求。正如马克·奥勒留指出的那样,“各方面都美的一切事物本身就是美的,其美是归于自身的,而不把赞扬作为它的一部分。因此被赞扬就不使一个事物变好或变坏。”<sup>[21]</sup>也就是说,美自身具有内在的稳定性。爱美的智慧并不仅仅只是对外在美的追求,更在于对内在品质的追求,比如灵魂之美,美的知识,美自身等,这也是《会饮篇》中的狄欧蒂玛一直强调的,但是也正是这种对内在美的追求在现实实践的复杂性面前显示出了自身的脆弱性,其关键点在于理论和实践之间存在异质:理论与实践之间既内在关联又不能互相还原<sup>[22]</sup>。《会饮篇》也仅仅只是通过苏格拉底这一伟大哲学家的言行体现出来,但相对普通人及其生活实践而言呢?这无疑昭示了日常生活中个体性差异与爱美的智慧这一实践历程存在着一定的落差,因此也呼吁

<sup>①</sup>霍克海默和阿道尔诺曾指出,文化工业是作为大众欺骗的启蒙。资本主义的绝对权力渗透到文化生产的每一个地方。在权力垄断下,所有大众文化都是一致的,它通过人为的方式生产出来的框架结构,也开始明显表现出来。真理被转化成了意识形态,人们更多是从技术的角度来解释文化工业。参见马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙辩证法——哲学断片》,渠敬东、曹卫东译,上海世纪出版集团、上海人民出版社2006年版,第107-111页。

<sup>②</sup>田海平认为爱智范式就是以智慧为爱的对象。参见田海平:《哲学的“爱智范式”的演变——马克思是如何超越西方而上学哲学的》,载《南京社会科学》2001年第4期,第1页。

实践既作为整体性出现的同时也应该包容并能够呈现出局部性面貌,并允许多样化的实践形态出现。

### (三) 美的多元特质与哲学之道

另外,美除了具有神、精灵与人共享的神性特质之外,仍然有着自身一些多维的独特性,这些独特性无论在学理上还是在实际生活层面都会发挥着作用,塑造着各种新的审美向度。从本体论与认识论统一的角度来看,美本质上是多元特质的和谐。正如李泽厚所指出的那样,美作为感性与理性,形式与内容,真与善、合规律性与合目的性的统一,与人性一样,是人类历史的伟大成果<sup>[23]217</sup>,但是从实践论与生活世界复杂化的角度来看,试图把握确定性的这一多重统一性一旦进入到生活领域完全可能出现非统一性的情况,它可能激发起崇高的悲壮,又可能呈现出诸乐具足的惆怅,说到底是因为包括审美活动在内的人类活动形态是多元复杂的。因此,即便遵从抽象的理论关照,美具有愉快性、形象性、价值性、客观性、主观性等五大特征<sup>①</sup>。但随处可见的是“美的活动,介于日常生活与非日常生活之间,并在二者之间形成了一种必要的张力”。<sup>[24]</sup>因此,实践爱美的智慧这一活动本身就内嵌着各种张力形态,这些张力形态犹如脱缰的野马不断释放出智慧的深广意蕴,并有效地回答了生活世界何以能够恒久弥新的哲学探询。

## 四、践行:阶梯式与错位实践模式

更有针对性地说,上述对社会演进的结构制约、爱美智慧的主客体关系和美自身的多元特质等因素的综合考量与多元审视,无疑为我们深刻认识到《会饮篇》的局限性提供了辨认方向,更为我们实践爱美的智慧提供了多元的开放性空间与实践模式。《会饮篇》一方面固然展现了爱美的智慧的丰富内涵及其神人之美的连续性,同时也绘制了一幅爱美的智慧的理想图式。但是另一方面,哲学的实践朝向实际上面临着日常生活的复杂性和世俗化的融入,这又呼吁着超越《会饮篇》的理念型讨论。只有当哲学家深入生活,在与一般人互动过程中扩大爱美的智慧的传播,只有当爱美的理念类型回归或者下落到日常生活的经验世界中,只有爱美的智慧从理念类型泛化为社会生活中多样化美的语言和行动当中,爱美的智慧才能获得坚实的生长土壤与历史语境。

诚如前文分析指出,《会饮篇》为如何追求美的智慧已经提供了一套阶梯式实践模式,亦即是:第一,追求形体的美;第二,追求灵魂的美,并把灵魂的美看得优于形体的美;第三,在不断追求当中发现以美为对象的知识;最后,发现美本身。如图1所示:

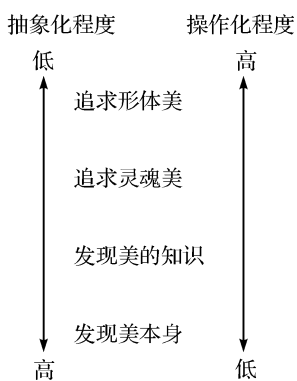


图1 阶梯式实践模式

① 祁志祥对美的特征这一美学老问题做了比较充分的回答,非常有助于我们从哲学层次上进行关于爱美的智慧的深入探讨。参见:祁志祥:《论美的愉快性、形象性、价值性——美的特征研究之一》,载《文艺理论研究》2013年第3期,第64-70页。祁志祥:《建设性后现代视域下的美的客观性与主观性问题——美的特征研究之二》,载《社会科学》2014年第2期,第163-174页。

对于哲人或者圣人来说,阶梯式实践模式为他们的主体提升提供了发展模态,沿着这种实践层级路数一直往上爬,直至获得美本身的最高体认。但是这种阶梯式的理念类型有可能导致对美和爱美的智慧的追求成为一种遥不可及的理想。德国哲学家卡西尔曾犀利地指出:“美看来应当是最明明白白的人类现象之一。它没有沾染任何秘密和神秘的气息,它的品格和本性根本不需要任何复杂而难以捉摸的形而上学理论来解释。美就是人类经验的组成部分;它是明显可知而不会弄错的。然而,在哲学思想的历史上,美的现象却一直弄成最莫名其妙的事。”<sup>[25]</sup>因为,这种抽象化程度越来越高、操作化程度越来越低的线性发展模式在生活的复杂性和主体的复杂性面前可能会被分散化,会被现实生活和人性的复杂性世俗化为种种形相,我们是可以说智慧无处不在,但并不是任何人都时间去搞哲学,更不能要求生活中的芸芸众生都遵循这条阶梯式的实践路数,何况爱美的智慧也仅仅是生活中的一个部分,也是哲学多元主题中的一元,因此阶梯式实践模式为日常生活中的平凡之人,尽管提供了一个理想模式,但是人们对这种模式的践行存在着程度上的差别是必然的。雅斯贝尔斯曾痛心疾首地指出20世纪哲学似乎变得愈来愈像一种纯理论与历史的事业,也因此逐渐丧失它真正的功能。<sup>[26]</sup>这一批判用之于往昔和今日也都是恰当的,因为阶梯式的实践模式在某种程度上弱化了现实的复杂性。

事实上,有别于阶梯式实践模式,现实生活的复杂性并不仅仅是按层级递进向上,很多时候是错位的,遵循的是一套实际的错位实践模式(参见图2),其错位的原因可能在于:个体对爱美的智慧理解程度上存在着差异;人与人之间存在生理、心理等方面差异以及职业的差异等等。比如一个身体残疾的人对追求身体的美可能现实难度大,但是存在着对灵魂之美、美的知识等追求。再比如一个研究哲学的人只倾向于在书斋中对美的知识的探询,而实际上对个人生活无暇顾及太多的讲究。另外,在关于美的追求当中,关于美的身体、美的灵魂、美的知识、美本身的各项追求当中,彼此之间并不必然存在内在联系。有的个体只停留在身体美的追求上,或者对美灵魂的探询上,或者对美的知识的研究上,或者对美本身的感悟体验上。如图2中以虚线来表明彼此的关系,就是力图凸显它们并不能存在必然的层级关联。但各项追求和主体之间存在着内在的必然关联,所以用实线表明主体和各项追求之间的关系。事实上,在《会饮篇》的最后,阿尔基弼亚德也指出了苏格拉底外在形象像雕像(可能不美),但其灵魂之美则无人能比,这也说明苏格拉底更加关心的是灵魂品质,而不是遵从一套阶梯式的爱美的智慧实践模式,因此,我们看到,错位实践模式也暗含在《会饮篇》的哲学叙述当中,只是没有被有意凸显出来。

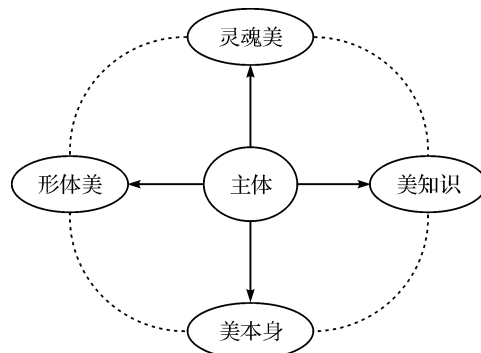


图2 错位实践模式

总之,相对于复杂性的主体而言,关于爱美的智慧的实践模式,阶梯式和错位实践模式都具有其特定适应性,《会饮篇》更多提供了阶梯式实践模式,而忽视了错位的实践模式。它在文本空间上树立



了一个哲学家所具有美的智慧的化身以及爱美智慧的阶梯式的理念类型,但在现实生活中过多强调以苏格拉底为模范反而容易丧失哲学实践的恒常性,只有补之以错位实践模式,即以宽容的态度倡导并容纳更多单项的、非线性的爱美的智慧追求,才能使得爱美的智慧得到进一步的解放,从而释放出美的智慧的实践魅力。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中以这句话结尾:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”<sup>[27]</sup>这句话移之于哲学家和普通人爱美的智慧的实践,同样显得贴切。

## 五、总结与讨论

从哲学史来说,“美”一直是哲学家们关注的主题之一。无论是亚里士多德、西塞罗和奥古斯丁,还是康德、黑格尔和叔本华等哲学家们都对美做了深入的哲学探索。因此,从表面上看,爱美的智慧作为哲学朝向之一丝毫没有遗忘,但上述哲学家在思辨层次上爱美的探索与柏拉图在生活朝向上爱美的探索可能存在着很大的区别,所谓形而上的哲学思索一方面掩盖了形而上探索内部的层次差别,另一方面也忽视了形而下实践诉求的差别。我们说哲学是爱智慧,但爱并非凡俗之爱,智慧也并非只是知识,把爱智庸俗化,就跟把哲学弄得玄乎一样难成生活之树,又岂能万古长青?《理想国》给予哲学王以城邦最高护卫者的地位,谈论了一套培育爱智者品性的方案,结果是城邦不古。苏格拉底尽管慷慨赴死,为后人的爱智事业激发勇气和坚定信仰,但爱智者群体同时也遭受着无法跳出由自身抽象划记在腰部的圆圈。我们若能在智慧之山掘取一块美之石,或许会有另一番图景。从美出发,遵从爱神,不但追求美的形体,也去追求美的灵魂,美的知识,以及美本身。与此同时,在明了阶梯式实践模式的同时,理当去宽容并倡导错位实践模式,亦即把爱美的智慧的实践根植于现实生活当中复杂化的各项因素及其相互影响当中,追求美的某一层级或者某一面向,亦是一个健全的社会<sup>①</sup>所需要的。哲学作为爱智慧抑或是爱美的智慧,这是柏拉图《会饮篇》给我们的深刻启迪。

此外,倡导爱美的智慧并不纯粹对应于目前生活美学的兴起,后者与其说是兴起倒不如说是回归,也就是回归到生活本身,甚至说主要通过回归生活而回到爱美的智慧本身的实践。因此,既立足于现实生活又不忘经典文本所提供的智慧滋养,生活美学必不可免地在某种程度上超越了西方日常生活美学存在的世俗化倾向,又融合了超越性美学的批判价值。也正由此因,爱美的智慧自然地包含着生活美学的种种诉求,并由此自然地提升到社会哲学层面来。李泽厚指出:“人类由必然王国迈进到自由王国,即美的世界。”<sup>[28]</sup>这个美的世界是什么样的呢?席勒在《审美教育书简》中为我们构建了一个从个体到族类再到国家的审美王国,“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,使人摆脱了一切成为强制的东西,不论这些强制的是身体的,还是道德的。”<sup>[29]95</sup>他认为通过自由来给予自由是这个王国的基本法则。唯有美,才能使个体获得整体性,使族类快乐和全世界幸福。<sup>[29]95-96</sup>也唯有爱美的智慧,才能进一步消解个体、族类和世界的言语对立,消解理论与实践的二元分野,体现出直接现实性和智慧理念的混融。蒙田说:“生命的用途不在于长短,而在于如何使用。”<sup>[30]</sup>相信爱美的智慧也是人的生命历程中的一种使用和享受,抑或也是一种对生命品质的提升。

---

<sup>①</sup>弗洛姆在《健全的社会》一书中指出,一个健全的社会是一个符合人的需要的社会(参见[美]艾里希·弗洛姆:《健全的社会》,孙凯祥译,上海译文出版社2011年版,第15页。)移之于本文关于爱美的实践模式分析上,也就是允许多重面向的爱美的需要,而不仅仅是一种阶梯式实践的单一模式,乃是基于多元化的需求满足来促进现实社会生活的进行。

## 参考文献:

- [1] 邓晓芒. 古希腊罗马哲学讲演录[M]. 北京:世界图书出版公司,2007:4.
- [2] 马天俊. 哲学:爱谁的智慧?[J]. 社会科学战线,2012(1):9-14.
- [3] 第欧根尼·拉尔修. 名哲言行录[M]. 马永翔,赵玉兰,祝和军,译. 长春:吉林人民出版社,2011:7.
- [4] 若一弗·马泰伊. 毕达哥拉斯和毕达哥拉斯学派[M]. 管震湖,译. 北京:商务印书馆,1997.
- [5] 赫拉克利特. 赫拉克利特著作残篇评注[M]. 西安:陕西师范大学出版社,1987:46.
- [6] 柏拉图. 游叙弗伦苏格拉底的申辩克力同[M]. 严群,译. 北京:商务印书馆,1983:23.
- [7] 色诺芬. 回忆苏格拉底[M]. 吴永泉,译. 北京:商务印书馆,1984:3-4.
- [8] 亚里士多德. 形而上学[M]. 苗力田,译. 北京:中国人民大学出版社,2003.
- [9] 笛卡尔. 谈谈方法[M]. 王太庆,译. 北京:商务印书馆,2000.
- [10] 泰勒. 柏拉图——生平及其著作[M]. 谢随和,苗力田,徐鹏,译. 济南:山东人民出版社,1991:299.
- [11] 梁中和. 中译本导言:灵魂归宁之路[M]// 斐奇诺. 论柏拉图式的爱——柏拉图《会饮》义疏. 梁中和,李旻,译. 上海:华东师范大学出版社,2012:22.
- [12] 庄其荣. 《会饮》美论发微[J]. 西北师大学报:社会科学版,1983(3):69-74.
- [13] 朱光潜. 西方美学史[M]. 北京:人民文学出版社,1979:49.
- [14] 宛小平. 对朱光潜佚文“《会饮篇》引论”的分析[J]. 文学评论,2015(1):148-153.
- [15] 易中天. 破门而入——美学的问题与历史[M]. 上海:复旦大学出版社,2014.
- [16] 柏拉图. 会饮篇[M]. 王太庆,译. 北京:商务印书馆,2013.
- [17] 大卫·雷·格里芬. 导言:后现代精神与社会[M]// 大卫·雷·格里芬. 后现代精神. 王成兵,译. 北京:中央编译出版社,2011.
- [18] 赫伯特·马尔库塞. 单向度的人——发达工业社会意识形态研究[M]. 刘继,译. 上海:上海译文出版社,2010:196.
- [19] 李猛. 论抽象社会[J]. 社会学研究,1999(1):1-22.
- [20] 柏拉图. 理想国[M]. 郭斌和,张竹明,译. 北京:商务印书馆,1986:219.
- [21] 马克·奥勒留. 马上沉思录[M]. 何怀宏,译. 西安:陕西师范大学出版社,2003:48-49.
- [22] 徐长福. 拯救实践:元实践学探赜[J]. 江海学刊,2006(3):5-12.
- [23] 李泽厚. 美的历程[M]. 北京:三联书店,2009:217.
- [24] 刘悦笛. 回归生活世界的“生活美学”——为《生活美学》一辩[J]. 贵州社会科学,2009(2):20-27.
- [25] 卡西尔. 人论[M]. 甘阳,译. 上海:上海译文出版社,1985:175.
- [26] 卡尔·雅斯贝尔斯. 当代的精神处境[M]. 黄藿,译. 北京:三联书店,1992:140.
- [27] 马克思. 关于费尔巴哈的提纲[M]// 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第一卷. 北京:人民出版社,2012:136.
- [28] 李泽厚. 批判哲学的批判——康德述评[M]. 天津:天津社会科学院出版社,2003:408.
- [29] 席勒. 审美教育书简[M]. 张玉能,译. 南京:译林出版社,2012.
- [30] 蒙田. 随笔集[M]. 潘丽珍,译. 西安:陕西师范大学出版社,2009:16.

(责任编辑 陶舒亚)