



杨春时：主体间性哲学的自然主义取向

来源：美学研究 日期：2006年12月27日 作者：杨春时 阅读：1504

现代哲学远离了古代哲学的客体性阶段，也走出了近代哲学的主体性阶段，走向了主体间性阶段。主体间性理论又区分为认识论的主体间性、社会学的主体间性和本体论（存在论）的主体间性。本体论的主体间性才是主体间性的基本形态。本体论的主体间性在其历史发生过程中，又有信仰主义、审美主义和自然主义三种取向。信仰主义的主体间性哲学认为，人与世界的真实关系本于对上帝的信仰，因此是主体间性的关系。这一理论的代表是马丁·布伯。审美主义的主体间性哲学认为，人与世界的主体间性关系只有在审美中才能真正实现，这一理论的代表有尼采、海德格尔等。而自然主义的主体间性哲学则认为，只有恢复人与世界的原初的、自然的关系，消除文明和理性带来的主体与客体的对立，才能真正实现主体间性。信仰主义主张以上帝提升人与万物以实现主体间性，审美主义主张以审美提升人与世界以实现主体间性，自然主义的主体间性哲学主张主体的退让，从理性主体退回到感性主体或自然主体，从而与世界同位，实现人与世界的平等交往、融合无间。到这一理论的代表有西方现代的梅洛-庞蒂等，还有中国古代的道家、禅宗。对自然主义的主体间性哲学，学界还没有给以足够的重视，因此要加强这方面的研究。

一 中国古代的自然主义主体间性哲学

中国古代有两个最主要的哲学、文化思想体系，一是儒家，一是道家。儒家和道家都有主体间性的思想趋向，也就是天人合一世界观。但是，儒家主要是伦理学，讲的是人与人的和谐关系，因此是社会学的主体间性，而不是本体论的主体间性；道家则讲的是人与世界的和谐关系，包括人与人、也包括人与自然的和谐关系，因此是本体论的主体间性。道家讲的人与世界的关系具有自然主义的取向，它不同于儒家的伦理主义倾向。

道家在人类社会早期，就认识到文明的弊害，主张反文明教化，以保持人和世界的自然天性。这种理论就寓含着一种自然主义的主体间性哲学思想。道家的主要代表人物有老子和庄子。老子认为道是万物的本原，人与世界都依据道的规律——自然。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”自然就是非主体性、非人为的自生、自发的规律。因此，他反对人类中心主义，主张人与万物平等相处，“衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”（《老子》第三十四章）他反对人与世界的对立、抗争，主张人在自然面前和社会之中要“少私寡欲”、“清静无为”，抱残守缺，以达到与社会、自然的和谐无争。同时，也通过“涤除玄览”的直觉来领悟世界。老子对主体间性思想的贡献在于，他认为人作为主体不能成为世界的对立面，因此要限制主体性，以柔性来软化、接近世界，从而消除人与世界的对立，成为自然的邻居和看护者，达到“致虚极，守静笃，万物并坐，吾以观复。”的境界。但是，老子不是出世的哲学，而是入世的哲学，最终要应用于社会政治领域，他的社会理想是“小国寡民，鸡犬之声相闻，老死不相往来”；因此，这种自然主义还是不彻底的，只是有限的自然主义。同样，他的主体间性思想也是不彻底的，是有限的主体间性思想。

庄子是一个更彻底的自然主义主体间性哲学家。他不仅主张主体的退让，而且主张主体的消灭，完全退回到无知无欲的自然状态，人完全自然化，从而与自然化为一体，通过出世而达到自然主义的主体间性。庄子认为最高境界是“逍遥”，就是自由和人与世界的绝对同一。这是至人、神人、圣人的境界。要达到逍遥境界，就要消灭理性主体，首先要做到“忘己”：“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”（《庄子·外篇·天地》）其次就是“非我”、“无情”、“坐忘”：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”；最后要做到“物化”，人变成自然物，同于鸟兽木石，从而“万物复情”、“与物为春”，达到“天地与我并生，而万物与我为一”的境界。他反对主体性哲学，认为“天与人，不相胜也”；批判技术的应用，认为有机巧必有机心，从而违背了自然；他批判文明的异化：“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。”（《庄子·外篇·缮性》）他主张“泛爱万物，天地一体也”（《庄子·天下第三十三》），甚至要回到原始自然的状态，“与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无相害之心。”（《庄子·杂篇·盗跖》）“夫至德之世，同于禽兽居，族与万物并”（《庄子·外篇·马蹄》）。这样就达到了与天和，与人和谐境界：“与人和谐者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。”（）庄子是出世的哲学，因此是更为彻底的主体间性，也是更为彻底的自然主义。

中国古代自然主义的主体间性理论除了道家以外，还有禅宗。印度佛教传入中国以后，受到道家思想的影响，逐渐本土化了，演变出禅宗一派。禅宗的哲学思想具有自然主义的倾向。它吸收道家“天人合一”、“物我两忘”思想，认为佛在天地万物，主张人与自然万物的情感交流中悟道成佛。禅宗认为一念修行，自身是佛；一

念悟时，众生是佛，“大德与木石无别”，“一切众生，一切草木，有情无情，悉皆蒙润。”（《坛经·般若品第二》）禅宗主张恢复人人皆有而被尘世污染了的佛性，因此要明心见性，回到原初的、自然的自我。禅宗持一种自然、适意的人生态度，以非主体性的立场贴近世界，以非语言的“顿悟”把握世界。这样，通过修行，复原人的自然本性，也就与世界同一。禅宗虽然是一种宗教，但却带有世俗化的倾向，更像是一种哲学和人生态度。他讲的佛性，不是泯灭人性，而是恢复自然的人性。因此，它的主体间性哲学与西方的信仰主义主体间性哲学不同，属于自然主义取向，而不属于信仰主义取向。同时，禅宗的主体间性也不同于审美主义，因为它所推崇的最高境界不是审美，而是对佛性的领悟。虽然禅宗影响了文学艺术的创作，也影响了美学，产生了如王维等带有禅学意味的诗歌以及严羽的“妙悟”说，但参禅本身并不是一种审美活动，它是一种直觉领悟。

二 西方现代的自然主义主体间性理论

现代西方哲学偏离了近代的主体性哲学，走向了主体间性，包括自然主义的主体间性。这种偏离是从主体性的消退开始的。由于近代主体性哲学确立了理性主体对世界的支配地位，因此，要达到人与世界的主体间性，自然主义的途径就是使人自然化，包括主体的退让和人的非理性化。叔本华、本格森开始了这个历程。叔本华提出了“世界是我的表象”和“世界作为意志”的极端主观主义的命题，他认为意志是世界的内在本质。他认为意志是盲目的欲望和追求，是一种生命意志。但是，叔本华一方面把意志抬高到本体的地位，另一方面又认为生命意志的本质是痛苦，人生就是欲望的追求与满足中经历痛苦与无聊的轮回。因此，摆脱痛苦的唯一途径是否定生命意志，是禁欲。这样，叔本华就在否定了理性主体的同时，也否定了非理性主体，实则否定了主体性。本格森把实在世界归结为“绵延”或“生命冲动”，它既是非理性的心理体验，又是创造世界的本原和动力，人类社会和自然界都是绵延的一种形式。他把理性主体转化为生命冲动主体，把理性认识转化为作为一种非理性的本能的直觉，这样就把主体非理性化了；而且由于生命冲动成为本体，是人与自然的本原，这样在一定程度上消解了主体对客体的支配性，具有潜在的自然主义主体间性倾向。不能不提到的还有弗洛伊德。弗洛伊德建立了无意识理论，他认为意识不仅有显意识，还有无意识，它是人的原始欲望。无意识虽然深藏不露，但却支配着显意识，主宰着人的思想和行为。这样，他就打破了人是理性主体的神话，确定了人的非理性本质。总之，叔本华和本格森、弗洛伊德等开始消解理性主体，把它变成非理性的主体，并且抛弃了对主体性的乐观精神；虽然他们没有建立主体间性哲学，但却为之开辟了道路。

舍勒的“情感现象学”也具有自然主义的主体间性倾向。他认为主体间性先于自我或他者的存在，因为无论是原始人还是儿童的原初经验中（特别是情感体验中）自我和他人还是未区分的，这种无差别是构建主体间性的起始点；而自我与他者的出现则是后起的事件。舍勒说：“你性（Du-Heit）是人类思维的基本存在（existentia 1）范畴。例如，原始人按照‘你’来看所有的自然现象；对于他们来说，整个自然就是一个表达领域，并且神灵和魔鬼的‘语言’就在自然现象背后。”^[1]他更多地考察了儿童的“心理之流”中自我与他者的无差别同一，以及后来自我与他者的分化。他还认为，即使在文明时期和成人阶段，主体间性的原始同一性也体现在情感体验——同情中。很明显，舍勒把主体间性的根据建立在人的社会化之前的自然存在中，并且认为社会化以后主体间性仍然得以延续。

走向自然主义主体间性哲学的过渡人物是海德格尔。海德格尔前期哲学强调此在的优先地位，从对此在的考察中寻求存在的意义。这种思路必然带有主体性倾向。虽然他在《存在与时间》中提出了此在的共在问题，从而触及了主体间性问题，但这种共在只涉及人与人的关系，而不是人与世界的关系；而且也不是“本真的共在”，只是现实的共同存在，因此不是本体论的主体间性，而是认识论或社会学的主体间性。在后期海德格尔哲学中，抛弃了从此在出发的思路，转而直接探求存在本身的意义。他认为此在不再具有优先性，人只是存在的牧者。他批判此在成为主体，世界成为图象，导致人与世界的对立。他要恢复本真的存在方式，寻找人与世界的和谐共在关系。这样，他的哲学就产生了两种主体间性的取向，一种是审美主义主体间性取向，一种是自然主义的主体间性取向。他的审美主义的主体间性哲学认为，只有在“诗性的语言”中，才能进入本真的存在，只有在“诗意的安居”中，才能实现人与世界的和谐同一。而同时，他也提出了另一种主体间性哲学即自然主义的主体间性思想。他认为，通过“思”可以在精神上摆脱现代人的无家可归状态，并进入“安居”状态。安居就是使人从凌驾于世界的主体性“退让”：“人不是在者的主人，人是在的看护者”，“人是在的邻居”。^[2]他批判技术对自然的凌虐，要回到人与世界的原始的和谐。他说：“大地和苍穹，诸神和凡人，这四者凭借源始的一体性交融为一。”^[3]他把这四者的一体性称之为四重性，“凡人就是通过安居而在（是）于这四重性中”，他进一步解释说：“凡人以拯救大地的方式安居”、“凡人以把天空当作天空接受过来的方式安居”、“凡人以把诸神当作诸神来迎候的方式安居”、“凡人安居，还在于他把自己的本质——让死成其为死——予以体现”。这里的意思是，人要谦逊地退让，要尊重自然，要自然地生活，要有对神明的信仰，要体认人的自然本性。这里体现了一种自然主义的主体间性思想，因此他说“安居本身必须始终是和万物同在的逗留。”^[4]这是回归自然、回归人的自然本性的主体间性思想，与中国的老子、庄子的思想有相通之处，也可以说，受到了老庄哲学的影响。它体现了现代人对于现代文明导致的异化的反思和反叛。海德格尔的审美主义主体间性哲学思想与自然主义的主体间性

哲学思想虽然有分别，但并不截然对立；他认为前者属于诗的境界，后者属于思的境界，思导致对于安居的实践，因此，这是诗与思的对话。而且，在古代希腊，诗与思是同一的，审美与自然的生活是一致的；只是在现代社会，二者才分裂了。因此，他要寻求二者的新的同一。海德格尔的自然主义主体间性理论，具有空想的、理想化的成分，因为他试图在现实领域中实现人与世界的和谐共在，建立主体间性的存在。他对现代文明的批判固然深刻，但出路并不是回到古代的甚至原始的生活方式之中去。正因为他的自然主义主体间性思想缺乏现实性，才导致通向审美主义和信仰主义。

自然主义主体间性理论的代表是梅洛-庞蒂。梅洛-庞蒂前期建立了一个知觉现象学。他批判了从笛卡尔开始的西方主体性意识哲学，建立了以知觉为中心的身体主体性哲学。他通过身体意向性来确立世界作为他的存在，形成了身体间性。但这个哲学体系本身存在着致命的弱点，就是从身体主体性出发无法合理地推导出世界的存在；对意识——客体的区分无法达到人与世界的同一性。于是，在后期，他放弃了身体主体性，而转向了对“世界之肉”的论说。他退回到前科学、前客观的立场，退回到原始意识或无意识，从“自然”而非人性的角度来看待人与自然的原始关系。在这种原始关系中，人的身体不过是自然的一部分，而自然本身也不是“机械的”客体，而是“灵化”的。这是一种“野性的”、“荒蛮的”、“原始的”存在，人与自然共同构成“世界之肉”。他认为这种肉既不是物质，也不是精神；既不是主体，也不是客体，而是一种原始的混沌物。他说：“我的身体与世界（此乃一个被知觉者）是由相同的肉构成的，况且我的身体的这种肉被世界所参与，世界反照它，侵越它，而它也侵越世界，它们处于越界或者跨越的关系之中。”^[5]在肉中人与世界形成原始的主体间性关系，这不是主体与客体的关系，而是一种“可逆性”关系，是互为主体的关系。梅洛-庞蒂指出：“我们所谈论的肉不是物质。它是可见者对能看的身体的环绕，可触者对能触摸的身体的环绕，当身体在看和触摸事物的过程中看自己和触摸自己时，这尤其获得了证实，以至于它同时作为可触摸者下降到诸事物之中，作为触摸者主宰它们全部，并且从它们自身中通过整体的分化或者裂缝引出这一关系，甚至双重关系。”^[6]梅洛-庞蒂为了证明人与世界的主体间性关系，让人从意识主体退回到知觉主体，进而又让人与世界都返回到原始的混同之中。“主体间性的交错延伸到我们与我们的身体、与动物、与植物的关系，一种普遍的存在论，不再是作为我们构造的本质或意义的确定，而是作为我们与他者的未知的存在论的亲密关系的共在。”^[7]这是一种自然主义的主体间性理论。它的问题与所有自然主义的主体间性理论一样，在于以自然的、原始的存在来解释存在的本质，从而导致一种还原论。而且，在对世界之肉的论说中，世界被赋予灵性，这只有在原始意识中是如此，而对文明人类而言，它有物活论、活力论的倾向。还有，我们注意到，梅洛-庞蒂也以艺术（绘画）为例来说明可逆性，似乎也有审美主义取向。但事实上，他不过是以艺术来说明人与世界的可逆性，仍然是诉诸知觉，并不是以艺术的审美超越性来实现主体间性。因此，他是自然主义的主体间性理论，而非审美主义的主体间性理论。

自然主义的主体间性理论还有与后现代主义、生态哲学有关的学派。这一派强调自然的主体性和独立价值，从而使人与自然平等、同一，在尊重自然的基础上和谐共处。以大卫·雷·格里芬为代表的“建设性的后现代主义”在批判现代性的同时，也力图建构新的哲学体系。格里芬强调他的建设性后现代主义有三个特征。其一，与现代性视个人与他者的外在关系不同，后现代主义强调内在关系，强调个人与他人、他物的关系是内在的、本质的、构成性的。他说：“个体并非生来就是一个具有各种属性的自足的实体，他（她）只是借助这些属性同其他的事物发生表面上的相互作用，而这些事物并不影响他（她）的本质。相反，个体与其躯体的关系、他（她）与较广阔的自然环境的关系、与其家庭的关系、与文化的关系等等，都是个人身份的构成性的东西。”^[8]其二，与主张主客对立、人与自然分离的二元论的现代主义不同，后现代主义哲学信奉有机论，认为人与自然一体，把自然视为家园，主张回归自然的生活。格里芬说：“后现代人世界中将拥有一种在家园感，他们把其他物种看承是具有其自身的经验、价值和目的的存在，并能感感受到他们同这些物种之间的亲情关系。借助这汇总在家园感和亲情感，后现代人用在交往中获得享受和任其自然的态度这种后现代精神取代了现代人的统治欲和占有欲。”^[9]大卫·雷·格里芬提出了“自然的返魅”的思想。这是针对启蒙理性的“祛魅”而言。启蒙理性把自然变成客体，失去了灵性，成为科学研究和实践征服的对象，这造成了人与世界的紧张关系。生态学家塞尔日·莫斯科维奇解释“自然的祛魅”就是“屏弃比照人的形象看待一切的拟人化 (anthropomorphisme) 从而消除世界神秘荒诞的气氛”。^[10]而“自然的复魅”则是回复到“比照人的形象看待一切的拟人化”状态。格里芬主张回到前启蒙状态，让自然具有灵性，同时让人从理性主体回归到自然主体，以达到人与世界的有机的关系。格里芬认为，世界是一种“神圣实体”，后现代精神的中心是人类与神圣实体的关系，“后现代精神既拒斥超自然主义又拒斥无神论……但大多数后现代主义者都持一种所谓的自然主义的万有在神论 (naturalistic pantheism)，这种观点认为，世界在神之中而神又在世界之中。世界的状况既不是来自于神的单方面行为，也不是来自于被创造之物，而是来自神与被创造之物的共同的创造性。”^[11]这是一种带有自然神论的自然主义的主体间性。第三，格里芬还认为后现代主义具有一种新的时间观，表现出对过去、未来的关注等等。建设性的后现代主义通向生态主义，因此格里芬说“后现代思想是彻底的生态主义的”^[12]。生态哲学的兴起也是哲学走向后现代的标志之一。

生态哲学对现代哲学的核心——主体性以及机械论的世界观进行了反思，主张整体论，即认为世界是一个有机整体，是“人——社会——自然”的复合生态系统；主张以有机论代替机械论的世界观，甚至提出“生物中

心主义”以代替人类中心主义；认为自然是有独立的价值的，主张以“生态中心主义”代替经济中心主义。总之，生态哲学认为，只有破除人类中心主义，把人类看作自然的一部分，把自然当作与人平等的伙伴，尊重自然，承认自然的权利，也就是把自然主体化，使人与自然的关系变成主体间性的关系，才能从根本上解决人与自然的对立。

三 自然主义的主体间性哲学批判

自然主义的主体间性哲学与审美主义的主体间性哲学、信仰主义的主体间性哲学一样，是对现代性以及现代性的核心主体性的反动，是走向主体间性哲学的途径。自然主义的主体间性如何可能，这是一个问题。主体间性是理想的存在状态，是自我主体与世界主体之间的融通。这只有在超越现实的领域才有可能，因为在现实领域，不能消除主体与客体的对立，包括人与人、人与自然的对立。只有在审美中，由于超越了现实，实现了自由的审美理想，作为审美主体的自我与作为另一个审美主体的“美”的世界达到了完全的统一：审美的自我成为对象，审美的对象成为自我，二者融合为一。而信仰主义的主体间性理论，由于建立在对上帝的虚幻信仰基础上，因此并不能真正实现人与世界的同一。那么自然主义的主体间性理论如何呢？它能够实现真正的主体间性吗？应该说，这也只是一种理论的虚构，不能成为现实。

自然主义的主体间性哲学有两种，其中一种是外在的自然主义，即企图把人与世界还原为原始的自然状态，把二者的关系还原为原始的自然关系。从人类的历史上看，在前文明的原始社会的原始关系以和原始意识之中，人相信万物有灵论，自然充满灵性，人与世界的关系是一体化的，还没有发生主体与客体的分化。这种原始的统一在文明社会被打破了，产生了主体与客体的分化和对立。这种对立是一种进步，同时也是一种异化。在文明初期，这种异化还不显著，人有自然的对立还没有发展为对抗。只是到了现代性确立以后，人与自然的对立才加剧了。在文明社会，由于感受到了世界对主体的压迫、抵抗，于是就产生了反文明教化的归返自然的思想。中国的老庄哲学就有这个主张，西方后期的海德格尔、大卫·雷·格里芬等也有这个倾向（他的“反魅”思想有宗教哲学的背景），甚至梅洛-庞蒂也有这个倾向。但是，问题在于，文明已经发生，不可逆转，要回归到原始社会或者早期文明中是不可能的。而且，人本身不能退回到蒙昧状态，不能退回到原始意识；自然也不能“返魅”而成为有灵性的世界。这样，人与自然就不可能发生原始状态上的互相感应、互相融合。人还要通过理智和实践来认识和改造世界，主客对立不能消除。因此，这种自然主义的主体间性只能是一种虚构，而不会成为现实。而且，无论是原始的存在还是早期文明的存在，都带有蒙昧性，不是自由的存在，因此也不是真正的主体间性存在，这并不是我们追求的理想存在。

外在的自然主义还包括生态哲学。从整体上说，生态哲学批判主体性哲学，企图建立人与自然的主体间性关系，这种努力是应当赞许的。但是，生态哲学的许多派别也存在着自然主义的倾向，它们企图把人与自然完全一体化，这在现实中是不可能实现的一种空想。必须在承认人与自然的统一性的同时，也承认人与自然的差别和冲突，在这个前提下限制人对自然的侵害，而不是无视这种差别和冲突，建立一个生态主义的乌托邦。

自然主义的主体间性理论还有一种形态，即内在的自然主义，它主张消除理性主体，包括消除智慧和消除欲望两个方面，使人退回到自然物的地位，从而与自然平等、同位、同一；或者退回到前理智状态，在知觉中寻找自我与世界的同一。中国的庄子属于前者，他甚至主张人无知无欲，化为木石，达到物化。这是一种蒙昧性的思想，它没有通向自由，而是走向人类的退化。西方的舍勒和梅洛-庞蒂属于后者。舍勒把主体间性的根据归之于最初的心理之流，而后来的情感体验不过是它的延伸。梅洛-庞蒂前期诉诸于身心一体的知觉，企图通过身体意向性来确证与沟通世界。这种思想固然有其合理性的一面，同时也存在着主体性倾向以及否认理性对知觉的影响、支配的问题。在现实中，纯粹的知觉是不可能的，理性已经渗透、影响和支配了知觉。因此，纯粹知觉中的主体间性是不存在的，起码是不充分的，它已经被理智所割裂。因此，只有超越现实存在，在审美中才可能实现主体间性。梅洛-庞蒂后期更把身体性推广到自然物，提出了“世界之肉”的思想，认为人与自然都是肉的组成部分，而这种肉是带有灵性的自然物。这种思想既有万物有灵的原始主义倾向，也有把人等同于自然物的自然化的倾向。人虽然有自然性，但不是自然的等价物，本质上是超越自然的存在物，不可能再退回到自然物。因此，由人的自然性来论证人与自然的同一也是一种虚构。而且，无庸讳言，人的自然化抹杀了人的超自然性，也不会带来自由，不是人的理想存在，因此也不是人与世界的理想关系，不是真正的主体间性。

自然主义的主体间性哲学，往往通向信仰主义，因为它要在现实领域里让自然成为主体，就必然赋予自然以超自然的品格，而这又必须求助于某种有神论。从海德格尔到大卫·雷·格里芬都有这个趋向。海德格尔的自然主义主体间性理论走向信仰主义，或者说有信仰主义的成分。他追求的天、地、神、人四重性本身就有信仰主义的成分。而在后期，他的信仰主义成分更浓了，宗教似乎成为他的哲学的归宿。他对现实存在的绝望，演变为对上帝拯救的呼唤。他说：“哲学将不能引起当今世界状况的一种直接变化。这不仅是哲学也是一切只要是人的思想和图谋的实情。只有一个上帝能够拯救我们。留给我们的唯一可能，是通过思和诗去作好一种准备，即为上帝出现或者没落时代上帝的缺席作好准备。”^[13]格里芬认为后现代思想把上帝看作“神圣实在”，“这个神圣实在是我们的造物主，但并不是外在的、单方面意义上的造物主。它从内部激发我们，催促我们去以最理想的方式创

造自己；它通过给我们一个梦而不是一个推动力让我们行动起来。模仿这个神圣实体就是给我们提供梦想，有了这些梦想，人们就能实现自己最深厚的创造的潜能。” [14]自然主义主体间性哲学的信仰主义趋向，说明这种理论本身具有致命的缺陷，不能成为独立完满的理论。

从对自然主义的主体间性哲学的考察中得知，主体间性不能靠主体的退让、泯灭主体性以达到与自然的同位来实现，而只能通过主体与世界的升华，使自我和世界成为自由的主体，实现主体间的对话、沟通而实现。这就是审美主义的主体间性哲学。

[1] 转引自曼弗雷德·S·弗林斯著《舍勒的心灵》，上海三联书店2006年版，第81页。

[2] 引自《人，诗意地安居——海德格尔语要》，郜元宝译，上海远东出版社1995年版，第13页。

[3] 同上书，第116页。

[4] 同上书，第117页。

[5] 梅洛-庞蒂《可见者与不可见者》，法文版，第302页。转引自杨大春《感性的诗学——梅洛-庞蒂与法国哲学主流》，人民出版社2005年版，第237页。

[6] 梅洛-庞蒂《可见者与不可见者》，法文版，第191—192页。转引自杨大春《感性的诗学——梅洛-庞蒂与法国哲学主流》，人民出版社2005年版，第232页。

[7] 梅洛-庞蒂《1959—1961年课程笔记》，法文版，第90页。转引自杨大春《感性的诗学——梅洛-庞蒂与法国哲学主流》，人民出版社2005年版，第376页。

[8] 大卫·雷·格里芬编《后现代精神》，王成兵译，中央编译出版社2005年版，第22页。

[9] 同上书，第26页。

[10] 塞尔日·莫斯科维奇《还自然之魅——对生态运动的思考》，庄晨燕等译，三联书店2005年版，第93页。

[11] 大卫·雷·格里芬编《后现代精神》，王成兵译，中央编译出版社2005年版，第22页

[12] 同上书，第227页。

[13] 引自海德格尔《人诗意地安居——海德格尔语要》，郜元宝译，上海远东出版社，1995年版，第150页

[14] 大卫·雷·格里芬《后现代精神》，王成兵译，中央编译出版社2005年版，第217页。

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：杨春时：审美主义和主体间性美学的先声——重读席勒《美育书简》

下一篇：杨春时/彭勇：侠的想象与中国知识分子的身份认同——论金庸小说的社会学意义

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

·王鲁湘：中国画的发展与革新——谈李可染先... (3月18日)

·寇鹏程：中国悲剧精神论 (3月11日)

·Curtis L. Carter: Hegel and Danto on the... (3月11日)

·学术会议通知 (3月11日)

·黄笃：艺术·问题·策划人——四... (3月11日)

·尧小锋：中国比美国的舞台更大！——访中央... (3月11日)

·刘承华：中国艺术的“月神”精神 (3月11日)

·刘承华：走向主体间性的音乐美学——兼及音... (3月11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

