

## 审美教育的政治维度 ——论席勒的《审美教育书简》

毛明超

(北京大学 外国语学院, 北京 100871)

**摘要:** 席勒审美教育理念的出发点是现实政治批判。在席勒看来,艺术中的美不仅以自由为基础,更是实践自由的体现;而鉴于个体与国家的同构,审美不仅可通过性格的高尚化实现个体的完满,也构建起平等而自由的政治共同体。而在美之外,崇高感亦是自由的重要来源。由此推导出的消极自由虽有避世之嫌,但文学的目标恰恰是通过超越时间的审美问题的探讨,以非政治的形式实现个体自由与政治统一的双重目标。

**关键词:** 席勒; 审美教育; 政治哲学; 崇高; 自由观

**中图分类号:** I521.35

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1009-3060(2019)06-0042-10

### 一、引论:自由旗手席勒

弗里德里希·席勒是一位政治作家。在历史剧《唐·卡洛斯》中,波萨侯爵在面见菲利普二世时的一句“请您允许思想自由”<sup>①</sup>,让席勒被后世颂扬为自由的旗手。海涅曾满怀敬仰地写道:“席勒为伟大的革命思想而写作,他摧毁了精神的巴士底狱,建造着自由的庙堂……席勒自己便是那个波萨侯爵,既是先知,又是战士,他也为他所预言的事情而战。”<sup>②</sup>在他的戏剧创作中,自然不乏对政治问题的广泛关注:对专断腐朽与骄奢淫逸的封建宫廷的批判<sup>③</sup>;专制与共和<sup>④</sup>、战争与和平<sup>⑤</sup>的博弈;统治权力继承的合法性<sup>⑥</sup>、弑君以及政治共同体的建立<sup>⑦</sup>。在《论剧院作为一种道德机关》(Die Schaubühne als moralische

收稿日期:2019-09-07

作者简介:毛明超,北京大学外国语学院助理教授。

① 弗里德里希·席勒:《唐·卡洛斯》(Don Carlos),第三幕第十场。席勒的诗歌、戏剧及部分文论均引自弗里德里希·席勒:《席勒文集》,张玉书选编,人民文学出版社,2005年,以下简称《席勒文集》。此处第三卷,第194页。

② 海因里希·海涅:《论浪漫派》,见《海因里希·海涅文集》(批评卷),张玉书选编,人民文学出版社,2002年,第1-193页,这里第52页。

③ 参见席勒的处女作《强盗》第二幕第三场,莫尔面对前来劝降的神父,一一叙述其手上戒指的来历:红宝石夺自一位只懂溜须拍马的廷臣,钻石夺自卖官鬻爵的财政顾问,玛瑙则夺自宣扬宗教法庭与宗教迫害的教士(《席勒文集》第一卷,第99-100页)。在“市民悲剧”《阴谋与爱情》第二幕第一场中,席勒批判了当时符腾堡公国强征男丁参加北美独立战争,以此中饱统治者私囊的行径。(《席勒文集》第一卷,第440页及以下)

④ 席勒的第二部戏剧《斐耶斯科在热那亚的谋叛》(Die Verschwörung des Fiesco zu Genua),副标题即为《一部共和主义的悲剧》(《席勒文集》第一卷,第205页),讲述了主人公斐耶斯科伯爵如何在权力的诱惑下,从一位谋求推翻热那亚总督制的共和主义者,转变为追求独断权力、背叛革命之徒,最终殒命坚定的革命者凡里纳之手的故事。

⑤ 在席勒以三十年战争为背景的名剧《华伦斯坦》(Wallenstein)三部曲中,理想主义的化身马克斯·皮柯洛米尼描绘了军队向往和平的愿景[《华伦斯坦·皮柯洛米尼父子》(Die Piccolominis)第一幕第四场,见《席勒文集》第三卷,第451页及以下]。主人公华伦斯坦试图违抗皇帝的命令,单独与对手瑞典议和,但其动机除了和平,也有借此在波希米亚称王的野心,这也是华伦斯坦最终众叛亲离的原因。

⑥ 席勒最后的残篇《德米特里乌斯》(Demetrius)探讨的正是权力合法性的来源。伪德米特里乌斯面临的悲剧困境在于他在身世明朗、知道自己并非沙皇伊凡四世之子后,无法继续像在第一幕初登场时那样,宣称“正义在我手中”(《席勒文集》第五卷,第377页)而要求世袭权力,亦无法从(借用马克斯·韦伯的概念)传统与卡里斯玛中获得权力继承的合法性,而只能以暴力维系权力。毕竟正如马基雅维里所说的那样:“被人畏惧比受人爱戴是安全得多的。”参见尼科洛·马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,商务印书馆,2005年,第80页。

⑦ 对弑君合法性的探讨,见《威廉·退尔》(Wilhelm Tell)第五幕第二场中退尔与帕里西达的对话。退尔将自己谋刺暴虐的总督格斯勒的行动称为“父亲的正义自卫”,以区别于为分得家族遗产而谋刺伯父阿尔布莱希特一世的约翰·封·施瓦本(其名“帕里西达”实为拉丁语“弑杀亲属之人”):“你能把争权夺利犯下的血腥罪行/和一个父亲的正义自卫相提并论?”(《席勒文集》第五卷,第347页)关于独立与政治共同体在社会契约之上的建立,参见著名的“吕特利誓言”(Rütli Schwur):“我们要结成一个民族,亲如兄弟,碰到任何困厄危险都永不分离。”(《席勒文集》第五卷,第240页)

Anstalt)中,席勒更是强调,处于公共领域的戏剧是法治的有力监督和补充:“世俗的法律力所不能及之处,剧院便开始审判。”<sup>①</sup>德国文化史家科塞勒克(Reinhart Koselleck)甚至将席勒的这一表述视为“政治批判”的起点,因为作为道德机关的戏剧艺术不仅实现了与政治的分野,更使后者(至少在不享有政治参与权的市民社会)不得不进入道德独立评判的领域范围之内<sup>②</sup>。至少在德国学界,对席勒作品中的“政治”维度近年来已有了若干关注<sup>③</sup>。但由于体裁的特点,作为文学作品的戏剧并非力求对某一政治概念作学理上的客观研究与探讨,而是根据不同的题材表现相应的政治问题,同时突出政治概念在作为其承载者的个人身上、在作为其实现的政治实践之中的复杂性:在历史的进程中,纯粹的政治理念将不可避免地受制于个体的欲求与环境的限制,理想与实践间始终存在着张力。

但是,政治主题在文学作品中所体现出的多样性与复杂性,并不意味着席勒不曾研究过政治本身——作为“自由神殿”的奠基人,席勒所探索的正是“自由”这个政治哲学中的根本性话题。而他对自由的思考恰恰是在他的美学文论之中展开的<sup>④</sup>。个中原因,正如席勒在其杰作《审美教育书简》(*Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*)中所阐明的:“因为正是通过美,人们才可以走向自由。”<sup>⑤</sup>或如朱光潜先生在《西方美学史》中所概述的:在席勒看来,“自由不是政治经济权利的自由行使和享受,而是精神上的解放和完美的人格形式;因此达到自由的路径不是政治经济的革命而是审美的教育,至少是须先有审美的教育,才有政治经济变革的条件”<sup>⑥</sup>。本文即通过对席勒美学理论文本的梳理,探讨其中所蕴含的自由观念。

## 二、时代批判与人的完善

从1795年开始,席勒在他主编的《季节女神》(*Die Horen*)杂志上连载《审美教育书简》,此书经修改后又于1801年刊印在《短小散文著书》(*Kleine prosaische Schriften*)的第三卷中。构成这一德语美学的经典文本之基础的,是席勒自1793年起写给丹麦奥古斯滕伯格公爵的一系列论美与艺术的信件。这一系列书信是席勒为了感谢公爵自1791年末起为他提供的三年年金而撰写的,从某种意义上是一部“君鉴”。而从成文史上看,当时的席勒也正致力于美学与哲学思辨,在1793年连续创作了致好友科尔纳的系列信件《卡里亚斯,或论美》(*Kallias oder Über die Schönheit*)(以下简称《卡里亚斯》)、《论秀美与尊严》(*Über Anmut und Würde*)等美学名篇。但回顾世界历史,这一阶段恰恰是法国大革命转向血腥与暴力的时期,其标志性的事件莫过于1793年1月21日路易十六被送上断头台。而同年6月,以罗伯斯庇尔为领袖的雅各宾派推翻吉伦特派上台执政,开启了“恐怖统治”(La Terreur)<sup>⑦</sup>。尽管席勒因《强盗》(*Die Räuber*)一剧中所描绘的对暴政之反抗,被法国国民议会授予“法兰西公民”(Citoyen Français)的称号,但他却对革命暴力持保留乃至批判的态度<sup>⑧</sup>,甚

① 《席勒文集》第六卷,第5页。

② Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973, S. 84.

③ Vgl. Walter Müller-Seidel, *Friedrich Schiller und die Politik*, München 2009; Bernhart Rill (Hg.), *Zum Schillerjahr 2019 — Schillers politische Dimension*, München 2009.

④ 在汉语学界,对席勒艺术哲学中审美与政治自由的关注,可参考叶隽:《史诗气象与自由彷徨:席勒戏剧的思想史意义》,同济大学出版社,2007年,第355-374页;卢士林:《美与人性的教育:席勒美学思想研究》,人民出版社,2009年,第172-177页。

⑤ 参见《审美教育书简》第二封信。《审美教育书简》《卡里亚斯,或论美》及《论秀美与尊严》三篇美学文本,均引自弗里德里希·席勒:《席勒经典美学文论》,范大灿等译,生活·读书·新知三联书店,2015年。以下简称《席勒经典美学文论》,此处第210页。

⑥ 朱光潜:《西方美学史》,人民文学出版社,2018年,第433页。

⑦ 关于法国大革命的事件,参见阿克顿:《法国大革命讲稿》,姚中秋译,商务印书馆,2018年。

⑧ 在《强盗》一剧中,刚出场时豪情万丈、要将德意志变成共和国的卡尔·莫尔,在剧末甘愿自首,作为“牺牲”,与“受到损害的法律和解、使得遭到破坏的秩序又得以恢复”(第五幕第二场,《席勒文集》第二卷,第204页)。在席勒看来,在革命造成的短暂失范与无政府状态后,必然需要回归法治与秩序。而以革命之名所施行的暴力,则更为席勒所不齿。在《大钟歌》(*Das Lied von der Glocke*)中,他更是批判了法国大革命中革命者的残暴:“只听高呼‘自由平等’! / 平和的市民拿起刀枪, / 大街上,大厅里人潮汹涌, / 一帮帮杀人凶徒到处游荡……”(《席勒文集》第一卷,第139页)

至曾计划起草一份反对处死国王的备忘录,并亲自前往巴黎为路易十六辩护<sup>①</sup>。关于席勒的美学思考与政治纷争如何紧密交织,更可再举一例说明。席勒对“美”的经典定义,即“美不是别的,就是现象中的自由”,出自《卡里亚斯》这本书信集中的第二封信,写于1973年2月8日。而正是在此信结尾,席勒写道:“你对法国的事情有什么看法?关于国王的文章,我真的已经开始写了,但是我感到不舒服,这篇文章就搁下来了。十四天来我无法再读法文报纸,我讨厌这些卑鄙的刽子手。再见。”<sup>②</sup>而第一封致奥古斯滕伯格公爵的信,恰恰是作于次日,即2月9日。因此,席勒的美学研究无法脱离法国大革命的政治背景来理解。

在《审美教育书简》的第二封信中,席勒就开宗明义地写道:“时代的状况迫切地要求哲学精神探讨所有艺术作品中最完美的作品,即研究如何建立真正的政治自由”,而“哲学家和通达人士,都满怀期望地把他们的目光贯注在政治舞台上”。<sup>③</sup>在此前提下讨论美学,颇有不合时宜之嫌。但现实政治的实践中却暴露出不少难以调和的问题。其一是功利主义的时代精神所导致的个体的碎片化;其二是人之双重天性,即感性与理性的断裂与失衡;其三是国家无法平滑地从以强制力所构建的自然国家转变为以道德法则为基础的伦理国家。前两者所涉及的都是个体的内在和谐,而最后一个问题则关涉到社会行为准则的确立。《审美教育书简》的目标就是通过审美重塑个性的完满,以此实现国家形式的平稳过渡,并借此赢得政治自由。这一目标显然是在法国大革命日趋极端与暴力的背景之下提出的。在第五封信中,席勒描摹了革命时代的缩影:在偏见与专制下饱受欺凌的大众揭竿而起,“要用暴力夺取他认为无理地拒不给予他的东西,自然国家的大厦摇摇欲坠,它枯朽的基础正在崩溃”<sup>④</sup>。但革命的无政府状态却揭露出人类的堕落:在下层阶级中充斥着“粗野的、无法无天的冲动,在市民秩序的约束解除之后这些冲动摆脱了羁绊,以无法控制的狂暴急于得到兽性的满足”;而在文明阶级则显出“一幅懒散和性格败坏的令人作呕的景象”,因为其在道德领域依旧盲从自然法则,即以物质欲望决定意志行为<sup>⑤</sup>。在此基础上推动的变革只能造成广泛的失范,而这一失范的缘由恰恰是国家本身。故而在以伦理国家取代自然国家之前,必须先为之塑造成熟的公民基础。“政治方面的一切改进都应从性格的高尚化出发”,因为“理性在观念中所设想的国家……必须首先建立在更好的人性基础之上”<sup>⑥</sup>。

这一论述的理论前提是国家与个体之同构。关于这一点,席勒并未充分展开,只是强调“纯粹的人,是由国家所代表的”<sup>⑦</sup>,即国家是“个人”的普遍抽象概念,是脱离了多样化的个体经验、仅仅作为理念的“人”。国家与个人的同构性假设在政治哲学中并非席勒首创,柏拉图在《理想国》中对于正义问题的探讨也采用了尽管方向相反但大体类似的结构,即从城邦中的正义推导出个人正义<sup>⑧</sup>:前者在于城邦中公民各司其职,后者则在于个人内在的各种品质与天性起到其“本分”的作用<sup>⑨</sup>。但恰恰是在这一关键问题上,席勒与柏拉图的意见完全相反。在柏拉图看来,城邦中的正义原则就是“每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务”<sup>⑩</sup>,即严格的社会分工。城邦中公民的价值在于实现其所应承担的职务,否则就应从优生学的角度出发终止其生命<sup>⑪</sup>。公民失去了作为独立个体的“人”的意义,仅以其功用定义自身,而这正是席勒所批判的个体的功能化与碎片化。当“有用”成为时代所盲目追求的标杆,个体只是作为机械运转的国家机器中的一颗螺丝钉而存在:“他耳朵里听到的永远只是他推动的那个齿轮发出的单调乏味的嘈杂声,他永远不能发展他本质的和谐。他不是把人性印在他的天性上,而是仅仅变成他的职业和他的专门知识的标志。”<sup>⑫</sup>但席勒并不否认社会分工带来的社

① Vgl. Carsten Zelle, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795)“, In: Matthias Luserke-Jaqui (Hg.), *Schiller-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2005, S. 412–415.

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 《席勒经典美学文论》,第35页;第209页及以下;第224页;第224页及以下;第238、246页;第219页;第231页。

⑪ 参见柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,2002年。此处见《理想国》368E、435C。关于席勒与柏拉图的关联,参考 Peter Baumanns, *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller*, Würzburg 2007。

⑫⑬ 《理想国》441E;433A。

⑭ 参见《理想国》409E:被制定为法律的医疗与司法之术,要求“对那些天赋健全的公民的身体和心灵抱有好意;而对那些身体不健全的,城邦就让其死去”。

会进步<sup>①</sup>: 毕竟如韦伯所言, 今日的学术只有通过“严格的专业化”才能实现突破<sup>②</sup>。席勒所批判的是机械的职业分工所造成个体内在的分裂, 是因无法实现人的全部禀赋而造成的完满性缺失: 由于国家贯彻的严格分工, “人的天性的内在联系就要被撕裂开来, 一种破坏性的纷争就要分裂本来处于和谐状态的人的各种力量”<sup>③</sup>。这种个人天性的完整与自由, 成为后世政治哲学体系中所追求的目标。威廉·封·洪堡在《尝试界定国家作用之限定的若干想法》一文中, 开宗明义地指出: “人的真正目的……是把他的力量最充分地和最均匀地培养为一个整体。为进行这种培养, 自由是首要的和不可或缺的条件。”<sup>④</sup>因此, 国家不应干涉个人的自我实现。穆勒在《论自由》中完整引用了洪堡的原文, 并指出人性并非一部只能精确执行既定程序的机器, 而像是“一棵树, 需要朝各个方面去成长与发展”; 而人们只有意识到“个性的自由发展是幸福首要而必不可少的因素之一”, 才不会低估自由<sup>⑤</sup>。甚至马克思也在《共产党宣言》中写道: “代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的, 将是这样一个联合体, 在那里, 每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”<sup>⑥</sup>

正如国家的形态包含按照自然法则的强制力所建构的自然国家以及接受道德立法的伦理国家一样, 个人的天性之中也存在遵循自然之必然的动物性与遵循理性之法则的精神性。调和这一建基于身心二元论之上的区分是贯穿席勒哲学思辨始终的目标。在他的(第三篇)博士毕业论文《论人的动物天性同他的精神天性的关系》(Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen)中, 学医出身的席勒检视了人的动物性(即感官)与精神性(即理智)之间的“共感”(Sympathie), 而恰恰是这一共感“仿佛将人身上相异的原则合为一体, 人不是灵魂与身体, 人是这两种质料最紧密的结合”<sup>⑦</sup>。而在《审美教育书简》中, 席勒将这种二元论定义成“感性冲动”(或“质料冲动”)与“形式冲动”。感性冲动要求人“状态”上的变化, 即对物质欲求的满足, 其对象是“最广义的生命”; 而形式冲动则要求“人格”的不变, 即在时间的纷扰中保持内在一致, 在行为中坚持脱离偶然的理性普遍立法, 其对象是展现理念特征的“形象”<sup>⑧</sup>。对于人天性的完满性追求, 必然要求两种冲动同时活动, 在经历生活之多样性的同时保持形式的完整与统一。席勒将促使此两种冲动同时发挥作用的动力称为“游戏冲动”, 将其对象称为“活的形象”, 并将后者定义为“最广义的美”<sup>⑨</sup>。由此可见, 席勒的美学观点与其人类学思考一脉相承, 其基础始终是人的完善性, 即两种天性、两种冲动的并存与共感。这样一来, “美”就成为“人”的必要条件<sup>⑩</sup>。并且, 这一结论并非通过经验或实证的方法得出, 而是通过理性的先验规定, 因此也就具有了普遍有效性与规定性: “理性根据先验的理由提出要求: 应在形式冲动与感性冲动之间有一个共同体, 这就是游戏冲动, 因为只有实在与形式的统一、偶然与必然的统一、受动与自由的统一, 才会使人性的概念完满实现。……只要理性据此做出断言: 应当有人性存在, 那么它因此也就提出了这样的法则, 即应该有美。”<sup>⑪</sup>

①③⑧⑩⑪ 《席勒经典美学文论》, 第234页及以下; 第230页; 第283页及以下; 第259页及以下; 第285页。

② 马克斯·韦伯:《学术与政治》(《韦伯作品集》卷一), 钱永祥等译, 广西师范大学出版社, 2004年, 第179页。

④ 威廉·封·洪堡:《论国家的作用》, 林荣远、冯兴元译, 中国社会科学出版社, 2016年, 第30页。洪堡此文的片段曾于1792年发表于席勒所主编的《新塔利亚》(Neue Thalia)杂志上, 从时间与内涵上都体现了与席勒思想的亲缘性。

⑤ 约翰·穆勒:《论自由》, 孟凡礼译, 上海三联书店, 2019年, 第62-64页。

⑥ 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯:《共产党宣言》, 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译, 人民出版社, 2017年, 第51页。

⑦ Friedrich Schiller, „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“, In: Ders., *Theoretische Schriften (= Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 8)*, hg. von Rolf-Peter Janz u. a., Frankfurt a. M. 2008, S. 119-163, hier S. 149.

⑧ 《席勒经典美学文论》, 第285页。关于作为美学范畴的“活的形象”, 可参见 Ernst Cassirer, „Die Methodik des Idealismus in Schillers philosophischen Schriften“, In: Ders., *Idee und Gestalt*, Reprint der 2. Aufl 1924, Darmstadt 1989, S. 81-111。维塞尔:《席勒美学的哲学背景》, 毛萍等译, 华夏出版社, 2011年。

### 三、因审美得自由

为了重塑天性之完整,席勒希望采用的恰恰是柏拉图所不容于其理想国之中的艺术。在《审美教育书简》中,席勒之所以将“美”阐释为形式冲动与感性冲动、质料与理性的共同体,与他在《卡里亚斯》书信中对美的定义密不可分。《卡里亚斯》书信的初衷,是给“美”作出“感性—客观”的定义<sup>①</sup>,即在可由主体感知的现象世界中寻找客观而普遍有效的美。这一目标本身就意味着,“美”就其概念而言必须调和感性与理性两种截然不同的基本趋势,同时意味着“美”处于实践理性的范畴<sup>②</sup>,因为理论理性的判断只需要概念与抽象,而无须考察直观感觉经验,只有实践理性才需要将理念运用于意志在表象世界的具体决断中去,也就是必须以形式冲动与感性冲动的统一为基础。因此,席勒在《卡里亚斯》书信中才将“美”定义为“现象中的自由”,即在原本因受制于自然之必然性而不自由的客体中,发现了仿佛符合实践理性的自由之形式<sup>③</sup>。人类学的美由此又增添了一层政治哲学的维度。

需要指出的是,席勒在这里所指的自由并非任意性,而是自律,即自身给定其行为的法则<sup>④</sup>;而在《审美教育书简》中,自由的概念稍做转化,意味着非他律、非强制,可与以赛亚·伯林所称的“消极自由”类比。在伯林看来,自由问题即服从与强制的问题,而消极自由意味着存在不受外在干涉的私人领域,而这一免于强制的自由正是保护“人性的本质”免遭侵害的根本<sup>⑤</sup>。但在席勒那里,对审美与自由的讨论并不首先涉及政治共同体各成员之间的关系,即并非是权力问题;他所持的个人主义视角关注的自始至终是个人天性通过艺术的解放,因此威胁自由的外在强制主要作用于个体内部。在席勒看来,这种强制正如前文所叙,首先是功利主义的社会分工对个人天性的规定。在这个“单一性的时代”,“多方面的教育其实只是准备了拥有单一才能的人可以从事活动的环境”<sup>⑥</sup>,专业化与功能化对个体原本无限的天性做出了严格的排他性规定,人只能成为一而无法成为一切。但正是在审美中,人能够脱离这种单一的规定,因为美是无目的且超功利的,或如席勒所言,“因为美不提供任何个别的结果,不论是对知性还是对意志;它不实现任何个别的目的,不论是智力的还是道德的;它发现不了任何一种真理,它无助于我们完成任何一项义务”<sup>⑦</sup>。而无目的的合目的性也恰是康德在《判断力批判》中对美的先验理性定义之一<sup>⑧</sup>。在《审美教育书简》的语境中,这一合目的性就是自由:“美什么也达不到,除了从天性方面使人能够从他自己出发为其所欲为——把自由完全归还给人,使他可以是其所应是。”<sup>⑨</sup>

同时,无论是感性冲动还是形式冲动,无论是物质欲求还是理性规范,在单独发挥作用时都要求必然的服从,从而也就意味着强制与约束:“两种基本冲动的任何一种,如处于单独统治的地位,对人来说都是一种强迫和强制的状态,而自由只有在人的两种天性共同作用时才会有。”<sup>⑩</sup>只有当感性冲动所追寻的物质状态恰恰是形式冲动所规定的道德行为,欲求与应当恰好平衡,两种冲动的强制力相互抵消,而这也正是席勒笔下希腊人的真正自由所依赖的自然法则与伦理法则“这两个世界的必然性之间的统一”<sup>⑪</sup>。在游戏冲动中,因为两种冲动的同时作用,人摆脱了非此即彼的排他性规范。

①②③④⑦⑨⑩⑪ 《席勒经典美学文论》,第20页;第20页;第33页及以下;第320页;第320页;第298页;第289页。

④ 参见《席勒经典美学文论》,第31-33页:“接受或模仿实践理性的形式,仅仅意味着,不是从外部,而是由自己本身规定的,是由自律规定的,或者看起来是这样规定的。……假使实践理性在考察一种自然之物时发现这种自然之物是由自己本身规定的,它就会认为这种自然之物具有类似自由或者简称自由。”

⑤ 以赛亚·伯林:《自由论》,胡传胜译,译林出版社,2018年,第175页及以下。

⑥ 参见约翰·沃尔夫冈·封·歌德:《威廉·迈斯特的漫游年代》,见《歌德文集》,第六卷,张荣昌译,河北教育出版社,1999年,第52页。

⑧ 在康德看来,根据鉴赏判断的第一契机,美是“不带利害的愉悦”的对象;而根据第三契机,“美是一个对象的合目的性形式,如果这形式是没有任何一个目的表象而在对象身上被知觉到的话”。参见伊曼努尔·康德:《判断力批判》,见《康德三大批判合集》(下),邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社,2017年,第256、280页。席勒自己也在《审美教育书简》的第一封信中坦率地承认:“下边的看法大多是以康德原则为依据。”参见《席勒经典美学文论》,第205页。

而既然游戏冲动的对象被定义为美,那么就如席勒所言,美所重新赋予个人的正是“人在感觉时由于自然的片面强制和在思维时由于排他性的立法而被剥夺的自由”<sup>①</sup>。这种自由的重获,正依赖于两种冲动的共存与调和。倘若人要脱离物质强制而保持行事的主权,即确保不可侵犯的消极自由,就需使冲动与理性在没有外力的情况下自然而然地完全一致<sup>②</sup>,主体仿佛自由地选择了其所欲为也应为之事。由此,审美原则就进入了道德哲学的实践领域。在《审美教育书简》中,席勒形象地描绘了这种调和的一致性:“一旦爱好在吸引,义务就不再强制。”<sup>③</sup>而在第三、四封《卡里亚斯》书信中,他又通过一个戏剧化的场景再度从道德实践的角度阐述了美的含义<sup>④</sup>。之所以只有主动为落难者施以援手的人(而非在落难者请求之下才提供帮助的人)才称得上“美”,是因为此人是在没有被要求即没有他律的情况下做出了可能带来牺牲的道德行为。他“轻松地履行了他的义务,仿佛他仅仅是由于内心的本能而采取行动似的”<sup>⑤</sup>。“随心所欲而不逾矩”,情感的要求与义务的约束自主地实现了统一,或如席勒在《论秀美与尊严》中所写的:“人不仅可以,而且应当将快乐和义务结合起来,他应该高高兴兴地服从他的理性。”<sup>⑥</sup>可见,在审美领域所应实现的目标,即感性冲动与形式冲动的调和,因其人类学的基础,亦可被用于道德实践,进而被用于政治哲学的论证之上。人的天性通过审美所达到的内在完满,由于实现了自由,也因此成了政治理想。而文明或曰审美教育的任务正在于确保这种统一,即“使人在他纯粹的物质生活中也受形式的支配”,要求人“必须以一定的精神自由——即按照美的法则——来实现他的物质规定”<sup>⑦</sup>。

鉴于国家与个体的同构,审美中的调和统一的二元结构也可运用到政治形态的建构之上。在《论秀美与尊严》一文中,席勒就将感性或理性的单方面强制与具体政治结构联系在了一起。在席勒看来,若人排斥物质欲求、以理性的强力压制感性天性,就可类同于君主政体,“统治者的严密监管控制住了一切自由的行动”,进而导致理性的暴政;而若是人仅仅甘愿成为“需要的奴役”,任由自然冲动决定其行为,就可类比“野蛮的庶民统治,宣布废除对合法上司的服从,但并没有使公民得到多少自由,反而遭受最下层阶级更加野蛮的专制统治”<sup>⑧</sup>。前文所提到的《审美教育书简》中对法国大革命的批判影射,描绘的正是这一场景。而正因为当人的理性与感性处于和谐一致时,才能脱离他律、实现自由,因此,如席勒在《卡里亚斯》书信中写道,“审美趣味的王国是一个自由的王国”<sup>⑨</sup>,也只有在审美国家中才能获得真正的政治自由。尽管在《论秀美与尊严》中,席勒似乎仍将那种自然冲动与理性规范调和的政治体制定义为“宽让的君主制”<sup>⑩</sup>,即将制定规范的理性与行使统治权的君主相提并论,但在《审美教育书简》中,这一观念发生了转变。理性的立法权并不局限于某个因世袭而行使统治权的个体,而属于每一个理性存在者,即属于每一个通过抽象在概念上(而非事实上)去除自己身上所有独特性与任意性的个人,只要其脱离了时间范畴内的偶然的物质限定便不再是特定的个体,而是在思辨中超越此时此世的限制,成为普遍有效的作为“类属”的人<sup>⑪</sup>,或如波萨侯爵所言,成为“全体人类的代表”<sup>⑫</sup>。这样,具有政治问题之决断权的就不再是权力的所有者,而是升格为“类属”的个人,他也就可以“按照他以理性精神的身份能够并且有权亲自制定的法律来判决”<sup>⑬</sup>。于是,通过审美而享有自由的人就同时具备政治体中平等的立法权;而又因为在游戏冲动中,追求概念统一的形式冲动不能取消感性冲动所承载的物质特殊,故而在同构的国家中,代表“纯粹的人”的国家也不能以扼杀多样性为代价追求千篇一律的一致性。因此,由审美所创造的便是公民既享有自由又具有平等立法权的国度,也就构建成了一种共和整体。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ 《席勒经典美学文论》,第320页;第218页及以下;第286页;第45-49页;第48页;第156页;第332页;第153页;第75页;第210页。

⑬ 参见《席勒经典美学文论》,第149页:“虽然一切都是按照一个人的意志进行,可是每个公民还是能让自己相信,他按照他自己的想法生活,他仅仅是服从他自己的志趣爱好。”

⑭ 参见《席勒经典美学文论》,第271页:当人借由形式冲动,从“贫困的感官把他局限于其上的量度一体提高成把整个世界包括在内的观念一体”之时,人就不再是个体,而是类属,“一切精神的判断由我们的判断说出,一切心的选择由我们的行动来代表”。

⑮ 参见《唐·卡洛斯》第一幕第二场,见《席勒文集》第三卷,第14页。

正是因为个体与政治体的同构,在审美活动中摆脱物质与道德强制的个体,就映射着遵循自由原则的审美国家。这一审美国家遵循“通过自由给予自由”的基本法则,即通过人的自由来实现公民的自由,“通过个体的天性来实现整体的意志”,使得公民自发的行动与理性所要求的国家意志相协调。同时,作为类属的人也取消了现实中权力与社会地位的不平等,使得“在审美王国中,一切东西,甚至供使用的工具,都是自由的公民,他同最高贵者具有平等的权利;……因此,在这里,即在审美的假象王国里,平等的理想得以实现”<sup>①</sup>。由此,《审美教育书简》开篇所提出的政治自由问题,经由对“美”的探讨,得以在审美国家中最终实现。可以说,人正因审美才得自由。

#### 四、崇高与自由

然而,随着论证的展开,席勒似乎意识到物质与形式的两种冲动并不总是能够协调,人的欲求与人的应为也并不总是一致。尽管自由的确源自“两种必然性的对立”,但在对这一论述的注解中,席勒指出,《审美教育书简》中所谈及的自由概念是“建立在人的混合天性上的自由”,具体说来,则是“在受物质限制的情况下仍理性地行事,在理性法则的支配下仍物质地行事”<sup>②</sup>。这一阐释暗示了两种法则间存在冲突的可能性。倘若物质的强制如此巨大,以至于无法通过审美的游戏方式消解其与理性规范的冲突,那么人是否还能在这种无法调和的对立中获得自由?通过审美教育获得自由的前提,是人性之完满、两种冲动与双重天性之调和的先验可能性,但倘若在现实世界中践行理性立法的原则已从根本上不再可能,又要如何获得自由概念的理论根源?如果在“道德世界”即社会政治之中存在的是普遍的“无政府状态”<sup>③</sup>,盛行的是道德与幸福的对立、经验与规律的背离,以至于无论是理性还是知性都在其中无处立足,更遑论其与感性的调和,是否意味着个人与政治自由也不再具有实现的可能性?但自由恰恰是人的概念不可或缺。这就意味着,在纯粹的审美教育之外,需要补充另一种自由的建构,而这就是席勒的“崇高”概念。

在作于1800年前后的《论崇高》(Über das Erhabene)<sup>④</sup>一文中,席勒将崇高理解为对美的补充,其立足点恰恰是《审美教育书简》中所提出的两种冲动无法和谐的情况:“在美的事情那里,我们感到自由,是因为感性冲动与理性冲动相和谐;在崇高的事情那里,我们感到自由,是因为感性冲动对理性的立法毫无影响,是因为精神在这里行动,仿佛除了它自身的规律以外不受任何其他规律的支配。”<sup>⑤</sup>《审美教育书简》中基于人类“混合天性”而构建的自由概念,其逻辑基础正是意志在两种冲动中所具有的自由选择,即在感受到无法反抗的自然强制力的同时,感受到理性不依赖于其中的独立。这种独立性并不体现于试图以理智规范自然:自然世界的无尽广袤与社会道德领域的混乱已超出知性可把握与理性可理解的范畴。实际上,这种独立性恰恰在于“把自然的这种不可理解性本身当作判断的立脚点”<sup>⑥</sup>,不再试图从自然与政治的无序中辨认出规则或道德原则,而是将二者作为完全的客体,在纷繁复杂而不可用单纯目的论来把握的现象世界中,感受到个人作为观察者之主体的独立,而这种独立正“与纯粹理性的自由概念惊人地相一致”<sup>⑦</sup>。换言之,类同“我思故我在”,主体在对自然的自由观察中感受到“自己的本质中有某种固定不变的东西”<sup>⑧</sup>,即他超脱于失序的自然之上的精神独立。这一转换的过程是在反思性的观察中完成的,因为“观赏(反思)是人同他周围的宇宙的第一个自由的关系”<sup>⑨</sup>。观察在主客体间构建起距离,将对外在世界的知觉完全分离,使之不再与主体处于必然的因果联系上,也就消除了其对后者的强制力。

由此,“崇高”的产生就必然出现在悲剧艺术中。一方面,悲剧艺术通过其所塑造的人物,在“表现

①②③⑤⑥⑦⑧⑨ 《席勒经典美学文论》,第369-372页;第312页注释;第393页;第381页;第393页;第391页;第388页;第345页。

④ 对于《论崇高》一文的成文史,学界尚无定论。一般认为,本文最初构思于1793至1796年期间,但席勒应当在《审美教育书简》刊印后又做过修正与补充。无论如何,《论崇高》并未发表于《季节女神》杂志上,而是直到1801年才初登于《短小散文著书》第三卷中。

痛苦中的天性”的同时“表现对苦难进行的道德反抗”,即“伦理的人不从物质的人那里去接受规则,思想和现状之间不许有因果关系”<sup>①</sup>——“贫贱不能移,威武不能屈”,个体在极端状况中不改其意志,以此突出其精神的独立与自由。而另一方面,悲剧艺术所刻画的是道德世界的失序,但作为观察者的观众却能够通过反思,在调动起感性冲动、切身体验舞台上呈现的悲壮情感的同时,将之作为审美假象加以客体化,从而通过形式冲动意识到自己作为独立主体所具有的不受物质规律性所限制的自由。正如席勒在《论崇高》一文中所表述的,“崇高是感性与理性的不一致”,而正是在这种矛盾中,面对自然无序与道德失范时所必然体验到的无力就成为感知主体恒久不变的“人格”的契机,于是,“身外的相对宏伟就成了一片镜子,他从中看到他自己身内的绝对宏伟”<sup>②</sup>。

主体的自由体验正是艺术的价值。在他的最后一篇艺术论文《论歌队在悲剧中的运用》(Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie)中,席勒将艺术所能提供的“最高享受”定义为“意志在其全部能力的生动游戏中的自由”<sup>③</sup>。这种自由并不能通过纯粹的虚构实现。舞台上呈现的善恶各有报的良序世界,不过是艺术乌托邦,对其的向往不过是《审美教育书简》中所批评的僭越:要求假象在现实中存在,意味着人依旧未能摆脱物质的束缚,而“只有当假象是正直的(它公开放弃对实在的一切要求),并且只有当它是自主的(它不需要实在的任何帮助),假象才是审美的”<sup>④</sup>。因此诗人才会在《华伦斯坦》的序诗中,不仅感谢缪斯创造了艺术幻景,更感谢她“真诚地亲自破坏她所创造的幻象重重,/不用她的形象来取代真实欺骗公众”<sup>⑤</sup>。这也就意味着,艺术所带来的自由体验恰恰在于公开承认它的虚构性,并以此在不暂停观众与剧中人物的感官共情之基础上,通过现实与虚构的区分迫使观众脱离感性冲动的强制力,感知自身在精神上的独立。而在戏剧中运用歌队正好可以实现这一点。歌队的出场打断了剧情的连续,以韵文的形式探讨剧中所涉及的抽象问题,使观众也一并暂时从舞台的紧张中抽离,开始运用理性分析的能力,感性冲动与形式冲动就这样共同发生。歌队“将各部分分离,带着它令人宁静的观察踏足进入种种激情的中间,将我们恐要在激动的风暴中失去的自由,重新归还给我们”<sup>⑥</sup>。这就意味着,歌队的引入中断了虚构的延续性,通过反思性的观照,让人能够将“感性世界……推移到客观的远方,转化为我们精神的自由作品,以理念统御物质”<sup>⑦</sup>。这一过程并未取消观众在戏剧欣赏中所获得的快感,而是通过对自由的体验将这种乐趣“高尚化”<sup>⑧</sup>。而性格的高尚正是审美教育实现政治改良之目标、培育公民自由的途径。正如席勒在《歌队》一文中写道:“真正的艺术……不仅要把人带入瞬息即逝的自由之梦,更要真正且实在地使人自由。”<sup>⑨</sup>

## 五、文学:非政治的政治性

“因审美得自由”的观念自然也免不了遭到批评:后世学者或是批判“审美国家”的乌托邦性质<sup>⑩</sup>,或是指责其逃避主义的倾向。的确,席勒在《审美教育书简》中并未证明这种教育理念的实践可操作性,也并不关注其与现实政治的交互,且其论证也是先验非实证的。席勒只是坚信美的教化功能,却并未阐明个体在艺术中体验自由的机制,理性只能断言,根据人的双重天性之和谐的必要性,美必然存在,“但是,怎么才能是美,人性怎么才能存在,这不管是理性还是经验都无法教给我们”<sup>⑪</sup>,因为“先验哲学

① 参见席勒《论激情》一文,见《席勒文集》第六卷,第67页。

②④⑩ 《席勒经典美学文论》,第389页;第357页;第285页。

③ Friedrich Schiller, „Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie“, In: Ders., *Klassische Dramen (= Werke und Briefe in zwölf Bänden, Bd. 5)*, hg. von Matthias Luserke-Jaqui, Frankfurt a. M. 2008, S. 281–291, hier S. 282. 本文是席勒的戏剧《墨西哥的未婚妻》(Die Braut von Messina)的前言。

⑤ 《席勒文集》第三卷,第361页。

⑥⑦⑧⑨ Friedrich Schiller, „Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie“, S. 289; S. 283; S. 282; S. 283.

⑪ 参考弗兰茨·梅林的批判:席勒的审美教育理念“在试行从审美走向政治自由的道路时,却不言而喻地落了空”,因为这种“审美哲学的唯心主义”无视“饥饿的大众”在现实中的困苦。(《席勒文集》第六卷,前言,第12页)



家绝不冒充他能说明事物的可能性,他只满足于确定知识”<sup>①</sup>。甚至在世界历史中也找不出可为“美即自由”辩护的实例:“举不出一个例子能证明,在一个民族里,审美修养的高度发展和极大普及是与政治的自由和公民的美德、美的习俗是与善的习俗、举止的文雅是与举止的真实携手并进的。”<sup>②</sup>历史经验仿佛证明,美与自由恰恰是背道而驰的。

在席勒看来,世界历史正是这样成了“崇高的对象”,其所呈现的“幸福的消失、安全的丧失、非正义的胜利和纯洁的失败”,促使作为纯粹观察者的个人将对痛苦与失范的实际体验转换为感知主体独立于外在世界之自由的契机,但这一举动却意味着放弃投身于现实政治的意志,意味着“凡是无法改变的就忍受,凡是无法拯救的就庄严地放弃”<sup>③</sup>。但伯林批评道,这种看似高尚的断念却是不折不扣的“酸葡萄心理”<sup>④</sup>。坚壁清野、闭门不出,或许的确比“被敌人活捉更自由,但是我会比击败并活捉敌人更自由吗?”<sup>⑤</sup>通过退居“内在城堡”(或如席勒所言“逃向神圣的精神自由”<sup>⑥</sup>)所形成的个人主义传统,其逻辑推论恰恰是政治自由的反面:以消减欲望来免除外在强制的方式,只能导致个体意志的自我否定,其最终的逻辑结果必然是个体的毁灭。<sup>⑦</sup>

以上两种批判都不乏其合理之处,但所指出的问题也正是席勒“因审美得自由”之理念的核心。艺术家并不能任凭现实世界限制其创作与思考的界限:“(诗人)将最有尊严的东西设为目标,追寻一个理想,而实践的艺术则大可以迁就于具体情况。”<sup>⑧</sup>因此,经验的缺位并不能证伪理论,反而为理论的现实化提出了目标。而且,正如马尔库塞所言,席勒的《审美教育书简》是“借助审美功能的解放力量来重建文明”<sup>⑨</sup>,而这样一种破坏且重建性的工作自然不能以旧有的实存为依据。席勒已经指出,要恢复人天性中的完整——根据上文的分析,也就是获得自由,无法借助现实国家的力量,<sup>⑩</sup>因此,政治自由之路必然需要脱离现实政治的束缚,通过直接作用于人性的艺术与审美教育来取得。艺术的质料虽扎根于现实,其形式却必须“取自更高贵的时代”<sup>⑪</sup>,才能重塑在现实政治中业已失去的个体与政治共同体的完整性。而若要直接作用于现世,则不免将身处其中的个人降格为实现理念的工具,同时让自身重陷入时间的束缚,因此取消世人与自身的自由。席勒恰恰告诫世人,要避免那种“急不可待地要把绝对的尺度运用到贫乏的时代产物上面的热狂”<sup>⑫</sup>,因为艺术是非时间的,无法以经验世界的标准与逻辑来衡量。历史、现在与将来统合在艺术的形式之中,只需通过艺术给予时代以方向:“在不受任何限制的理性面前,方向同时也是成功,路刚一走,就已经在身后边了。”<sup>⑬</sup>

同时,放弃实践政治领域而退居内心世界,的确可能导致对现实的冷漠,使得文化与艺术成为政治的替代品,甚至令政治成为无足轻重的可有可无之物。席勒《德意志的伟大》(Die deutsche Größe)一诗的断篇中,就有“这是一种道德的伟大,建立在这个民族的文化性格之上,与他的政治命运无关”这样的句子<sup>⑭</sup>;而瓦格纳更是在《纽伦堡的工匠歌手》结尾的群众合唱中,写下“神圣罗马帝国/化作一缕青

①②③⑥⑩⑪⑫⑬ 《席勒经典美学文论》,第257页;第392-396页;第395页;第238页;第248页;第249页;第250页;第309页。

④ 以赛亚·伯林:《自由论》,见前引,此处第188页。伯林的遣词造句与席勒文本颇为接近:“无法拥有的东西就必须学会不去企求,……这样的学说是高尚的,但在在我看来,这不折不扣地是一种酸葡萄学说:我没有把握得到的东西,就不是我真正想要的东西。”

⑤ 以赛亚·伯林:《自由论》,见前引,第188-189页。当然,席勒本人可能并不觉得这一推论成问题:面对无法抵抗的自然力,只能“通过自由地放弃一切感性利益来实行‘道德式的自尽’”。(《席勒经典美学文论》,第395页)

⑦ 以赛亚·伯林:《自由论》,见前引,此处第186-187页。

⑧ Friedrich Schiller, „Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie“, S. 281.

⑨ 赫伯特·马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇、薛民译,上海译文出版社,2005年,第138页。马尔库塞强调席勒理论中的革命性,即在审美中,既然对感性冲动的满足不必再借助现实要素,那么现实对感性的压抑也就不再有效。在马尔库塞看来,人受到“规律与需要”的压制乃是客观现实,因此由审美所获得的自由“乃是摆脱现存现实的自由,因为人只是在‘现实失去了其重要性’,其必然性也变得无关紧要的时候才是自由的”。(《爱欲与文明》,第144页)

⑭ 《席勒文集》第一卷,第176页。

烟,“神圣德意志的艺术/万世长存”的诗句<sup>①</sup>。对国家的漠然导致了德国历史中特有的文化与政治的紧张,立足于现实妥协的政治被视为对热衷于理想主义之文化的背叛,进而从某种意义上导致了德国的悲剧<sup>②</sup>。但是在席勒“因审美得自由”的理论建构中,艺术并非作为政治的替代,而是摆脱政治困境的良方,其出发点是世界历史近在咫尺的失范状态。文学对于政治的这种治愈功能,也正是迈内克在《德国的浩劫》末尾提议成立“歌德社团”的原因:沉浸于文学中的人,“都会在我们祖国的不幸和山河破碎之时,感受到某种永不破碎的东西、某种永不磨灭的德国特色”<sup>③</sup>。

更重要的是,席勒的《审美教育书简》就其目的而言,恰恰具有一种非政治性的政治性:通过避谈实际政治,艺术避免了在物质领域的观念纷争;而又因为美的概念建基于人的普遍天性与形式之上,对美的探讨关涉所有读者,因此文学艺术就得以跨越政治派别,构建起一个读者的统一体;最后,个人天性的完满以及因此导出的自由,由于个体与国家的同构,实际上预示着政治共同体内部的完满与自由,而经过审美教育的读者统一体也将因此转变为自由的政治统一体。在《季节女神》的发刊词中,席勒之所以要求“对于时下最热衷的主题”——政治——“封上严格的沉默”,正是为了实现个人自由与统一的双重政治目标:“狭隘的眼前利益越是让心绪处于紧张状态、对其施以限制乃至压迫,就越有迫切的要求,要通过一种对于纯粹人性、超越时间一切影响之物的普遍且更高尚的兴趣,使心绪重获自由,在真理与美的旗帜下使这个因政治而分裂的世界重新统一。”<sup>④</sup>

## On Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Man*: The Political Dimension of Aesthetic Education

MAO Mingchao

(School of Foreign Languages, Peking University, Beijing 100871, China)

**Abstract:** Friedrich Schiller's idea of aesthetic education derives from his critics on politics. According to Schiller, the aesthetical art is based on the idea of freedom and also represents that very idea in the practical field. Because of the homogeneity of individual and state, the aesthetic art not only brings about the entelechy of humanity through sublimation of its character, but also constructs an equal and liberal political community. Apart from the aesthetic art, sublimity is also an important source of individual freedom. Naturally, such arguments could lead to negative liberty or even escapism, but the ultimate goal of art and literature is to achieve both individual freedom and political unity in an apolitical way by exploring aesthetic matters which are beyond the time.

**Key words:** Schiller; aesthetic education; political philosophy; sublimity; view of freedom

(责任编辑:方红玫)

<sup>①</sup> 理查德·瓦格纳:《纽伦堡的工匠歌手》,见理查德·瓦格纳:《瓦格纳戏剧全集》(上卷),高中甫、张黎等译,中国文联出版社,1997年,第877页。

<sup>②</sup> 沃尔夫·勒佩尼斯:《德国历史中的文化诱惑》,刘春芳、高新华译,译林出版社,2010年。勒佩尼斯的论点关键在于艺术相对于道德与个体权利的独立,这种独立意味着艺术可被利用,成为忽视道德权利的借口。参见上书第49页:“但是对文化这种梦幻般的过高估价在德国的历史上扮演了极为危险的角色。当文化被视为政治的替代物时,公共范围内的道德缺失也就很容易被接受了。”

<sup>③</sup> 弗里德里希·迈内克:《德国的浩劫》,何兆武译,商务印书馆,2015年,第153页。

<sup>④</sup> Friedrich Schiller, „Die Horen, Ankündigung“, In: Ders. *Theoretische Schriften*, S. 1001 - 1005, hier S. 1001f.