

思想者

THE THINKER

2024 总第8期

兰州大学哲学社会学院

封面故事·盗火者

王克清

智慧是什么？

在古希腊语中，“普罗米修斯（Προμηθεύς）”是“先见之明”的意思。他说：“他们先前视而不见，听而不闻；好像梦中的形影，一生做事七颠八倒；不知道建筑向阳的砖屋，不知道用木材盖屋顶，而是像一群小蚂蚁，住在地底下不见阳光的洞里。……且听人类所受的苦难，且听他们先前多么愚蠢，我怎样使他们变聪明，使他们有理智。”

人类获得了知识，但并没能超越生死。可是朝生暮死的人拥有了盲目的希望，就用祭祀狄俄尼索斯的悲剧把人生悲惨的现实真实地揭示出来，再祭以酒神精神的高昂意志，使个体在痛苦与消亡中回归世界的本体。人们在悲剧合唱队里获得个体生命消失的体验，实现了对终极命运的消解。它宣告，人不能逃脱命运，哈，那么神又如何？在埃斯库罗斯看来，人无法逃脱的命运，也会把神来支配。我们必然死去，但不需要来世的救赎，而要屹立于此世。面对神，我们自觉地选择罪过：如果我们为人的存在就是罪孽，那我们即便背负罪孽，也要存在着。不然如何？向自身难保的神悔过？全知的神因人不能信仰他，见证他的全能而暴虐。得了吧——“我不肯拿我这不幸的命运来换你的贱役。”盗火者说，“我有罪，我完全知道；我是自愿地，自愿地犯罪的。”

即便带着罪孽，也要如此活下去——而绝不悔过，绝对盲目，在潘多拉魔盒的底部，还存留有最后的希望。这就是悲剧的精神：如果双眼是用于看清一种顺服的命运，那就不用希望灼瞎眼睛。

盗火者属于人自己。“哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白‘总而言之，我痛恨所有的神’就是哲学自己的自白，是哲学自己的格言，表示它反对不承认人的

自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。”——“现代”的意思是“我们所在的时代”，现代性意味着，我们夺回了自己的世界。神话是神的讣告。我们为神编写谱系，将神的故事改写为属于人的悲剧。想想，当埃斯库罗斯的剧作在希腊的剧院登场，我们目击了众神之死。悲剧是意义的屠宰场，当我们为普罗米修斯，也为人类自己落泪的时刻，人的意义就在剧场的中央，在神明意义的墟骸上建立了。

这一份人类新生的意义微弱地挣扎着，伏藏在故事和歌谣里，度过漫长岁月的坎坷。直到现代性颠覆传统意义的转折在一系列思想革命中展开，作为神明挽歌与人类赞歌的神话再一次响亮地飘扬而来。当普罗米修斯在雪莱的诗剧中被见证了他的解放，欢颂的精灵们合唱：“我们来的地方，便是人类的心房……‘思想’高踞在上头——‘智慧’在嫣然微笑——‘科学’在此地培养她神奇的翅膀……只见遥远的地方，人类的爱在瞭望，它眼光看到哪里，哪里便是天堂……”

盗火者给人以智慧，为什么是火，不是书册？因为当人们的信念被点燃，智慧就随之而来。“我们要在空旷辽阔的田野，用我们的歌声去建造个世界，送给那些‘智慧的精灵’去住家。我们要在人类的新世界里，去取得我们的计划和规律，我们的工作叫作‘普罗米修斯事业’”。人类的心灵，就像没有熄灭的火焰，那团火在一瞬间照亮了一切，它意味着我们屹然在大地上站立起来，不再让自己的生命在彼岸性的沉湎中消弭殆尽，而持有了为人自主的希望。它意味着人的世界由此为人自己主宰，人的历史由此为人自己书写，人的知识由此为人自己在此世的生活获得，不需要任何神谕就成为自己。

人最大的智慧就是认识他自己。这就是盗火者的故事，也是智慧的秘密。

思想者

THE THINKER

兰州大学哲学社会学院 主管
兰州大学哲学社会学院学生会 主办

《思想者》第8期编辑委员会

(按姓氏首字母排序)

顾问：陈声柏（兰州大学） 孙立国（兰州大学） 王仕丁（兰州大学）
王树莲（兰州大学） 张言亮（兰州大学） 周亚平（兰州大学）
编委：陈雍懿（中山大学） 邓哲藩（复旦大学） 黄恋茜（中山大学）
黄天佑（武汉大学） 侯雅涵（南开大学） 黎海斌（中山大学）
林佳欣（南京大学） 刘 羿（清华大学） 麻珂诚（兰州大学）
马圣涵（清华大学） 曲相儒（中山大学） 宋浩然（浙江大学）
项 斌（兰州大学） 杨佳富（兰州大学） 张嘉铭（山东大学）
张明皓（湖南大学） 张雅嘉（中国人民大学）

主 编：李昶霖（兰州大学）

副 主 编：王克清（兰州大学）

责任编辑：侯佳雨（兰州大学） 李哲舟（兰州大学） 孙依梵（兰州大学）

汪子俊（兰州大学） 魏聿婕（兰州大学） 张卿毅（兰州大学）

出版日期：2024年12月20日

校内统一编号：兰 [2024] K003

編 者 的 話

— THE EDITOR'S NOTE —

岁末甫至，《思想者》第八期终于付梓。自第七期以来，我们选择在一年收束之时出版刊物，希望我们的读者以及所有支持者一起共享和回顾我们一年来所做的一些工作，和所尽的一些努力。如此或许可以在不够温暖的季节中（至少冬日的兰州如此），同各位一起找到和萧索无关的热情可托付的地方。

本期的稿件以学术论文为主，兼录有圆桌会谈、纪念文章、思想札记和资讯综述，保持了自一九九一年创刊，二〇二二年复刊以来，一直所希望的多样多元的组稿理念。放置于本期开始的，是一篇圆桌会谈录音整理稿件，议题是“不确定性与人的未来”。这来自于今年八月我们在兰州筹备召开的第二届“思想者”论坛，在论坛的六场分组讨论分别进行完毕后，我们选择在会期第二日的晚上进行一场圆桌讨论，在这里我要特别感谢参会朋友和工作人员的真诚与热情，算上报到日那时的大家已经辛苦了整整三天，但却还愿意来进行一个可能比较“空泛”的议题的讨论，我想这也是这篇会谈稿最终看不见“空泛”，而是一片真挚的原因。

此后我们设一专栏，以纪念刘文英先生。特别感谢白奚教授和范鹏教授的赐稿，让我们可以从一些学理与人生的细节中窥得先生之风。刘文英先生是兰州大学中国哲学学科创设与建设的主要推动者，记得我二二年刚入学不久，同《思想者》第六期的主编，目前就读于中山大学哲学系的曲相儒学长线上相谈时，谈及了学长的本科毕业论文，是学院杨虎师所指导的一篇关于“感”的文章，后来便谈及了一种可能的有关“梦”的描述哲学，便谈到了刘文英先生在此的灼见，而后有感南开吴学国教授所评“缘底新发，高见先鸣”之语的相合之意。如今的专栏，想来也应是冥冥中的必然之事了。

人类学工作坊栏目的稿件，是源于我们在今年上半年组织的学生学术交流活动。在兰州大学民族学系耿雲轩与党骋宇同学的帮助和编辑部同仁们的努力下，这一期以“反思与前瞻”为主题的，以人类学为主要讨论方向的活动圆满暂毕。而该活动的最后一节，便是征集相关稿件之摘要或全文后的线上工作坊的讨论，当时的工作坊除本期收录全文的党骋宇、党旻、杨轩宇和刘超奇四位同学外，还有张雅嘉和耿雲轩同学的参与，不过遗憾时间有限，张同学和耿同学的全文本期未能一并收录，但我想这其中的讨论与交流是真实和持续的。

在本期的来稿中，有不少关于庄子研究的稿件，我们择取了三篇私以为具有一定关联度，并展示了思考庄子的不同面向的文章，组成了一个笔谈栏目，意指虽然三位栏目作者相互间在写作前和写作时可能没有直接的交流，但他们的文字本身可以构成一种讨论的氛围。卞崇宇同学和李乐山同学在成文思路上有相似之处的，但是在具体的对于主体性相关的思考和理路的建构是不尽一致的，也可以讲时各有趣味的；覃宇昂同学虽然是从美学面向入手，但我们认为他的文章是可以作为卞同学和李同学在一些细节问题上，处理的未尽之处的有效补充的，因而组为栏目，共探庄子之思的“浑然”与“幽微”处。

观念与时代这一栏目所录用的稿件，并不是某一限定学科下的文章，安育同学侧重于文学理论方面的用功；黎海斌同学在这一点上同安同学相近，但黎同学在文论之外，使用了哲学工具介入；杜鹏旭同学则是呈现了目前马克思主义哲学的生命力；张明皓同学回归史料，尝试勾勒出细节中的宏观面向。但一致的是，四位同学都在思考“时代”的问题，在这里我们并没有使用“当代”一词，一方面是我们无可置否我们的作者的写作对象并非尽然的以“当代”作为考察域，另一方面我们的用意是希望打破只有研究“当代”才是理解“当下时代”的刻板，本栏目的四位作者虽然考察域不同，但文字中对于“时代”本身的追问并不是一考察域所可以限制的，其中的“观念”作为关节连接起了种种思索，共同呈现出一种超越时间的“时代”之思。

而诠释与新解栏目则可以见得录用了以中国哲学作为主要考察域的三篇文章，但同样可以见得这三篇文章都是具有一定的“比较视野”的。中国哲学合法性讨论自上世纪末以来至今，长久未歇，而这一过程又同诠释学传入中国大陆的历程在一定程度上有相关性，因而对合法性的讨论往往又关联着诠释方法的讨论。我们认为中国哲学是拥有着“文化主体性”的，对于合法性的纠结或许可以暂时放置，回归

到对于文化内容本身的思考上来，展示出诠释的不同角度，以更好探索“返本开新”的方向。丁垵同学是以中西比较的方式切入，考察了伦理学之于儒家与儒家之于伦理学的延伸可能；杜国伟同学则是在中国哲学内部中，采取一种“以佛论儒”的研究视域，尝试考察阳明学的更多可能性；杨永鑫同学相比于传统意义上的中西比较研究，选择了中西汇通的路径，将孔子天命观置于生存论立场进行考察，虽然有联系海德格的相关内容，但并非牵强附会，而是进行了方法和思考上的融汇。

本期同样收录了四篇以西方哲学，或者更具体一点，以广泛意义上的欧陆哲学为主要考察域的稿件。但其实也可以看到，这四篇文章不只是就着某一位哲学家的思想以作单一陈述的，而是有不同哲学家的关联或不同背景的比较，从而达成一种整体风貌的呈现，因而我们对这一栏目以“交映与阐发”命名。何琚妍同学自近代哲学的开端出发，探讨了自笛卡尔至莱布尼茨“上帝”观念的演变；林因策同学则在德国哲学论域中，选择了康德和黑格尔作为线索，详尽梳理了其中的政治哲学面向和基础所在；王致远同学同样聚焦在德国哲学之上，将“神话观”引入谢林哲学研究；田家新则转入现代，讨论了巴塔耶与马尔库塞思想间的张力问题。

分析与省察栏目则收录了四篇分析哲学研究的稿件，在这里要特别提及的是，本栏目的三篇稿件均来源于兰州大学的同学，诚然我们的哲学系并没有太多分析哲学的传统，相关的课程设置也比较不足，但值得欣喜的是有相当一部分同学仍然在个人的努力下，有一些被肯定的作品和思考。具体来看，来自柴依婷和葛志帅两位同学的中文稿件，分别回应了麦克塔加“时间非实在”的论证与补充了苏珊·沃尔夫的意义理论；吴形而与项斌两位同学的英文稿件，则分别从他们各自感兴趣的感受性质的内在性与底定（Grounding）及随附性理论，进行了相应的刻画和延伸。这一栏目不仅以“分析”命名，同时加以“省察”一词的原因是，我想我们的作者的行为，可以表现出他们对于符号或者语言以外的一些问题的反思，而并非只是在做无用的“文字游戏”。

生存与反思栏目收录了一篇学术论文与三篇思想札记，这也是一个没有确定考察域的栏目，但却指向了同一个主题，即我们作为我们自己，在生存的背景之下如何和非我之处接触，又在这些接触之中生发出了怎样的反思，甚至是纠结或感喟。储星妤同学从当下数字时代的“限时动态”现象出发，提供了她的思考面向；林嘉程、陈皓禹与朱舒阳三位同学则模仿柏拉图《会饮篇》的方式，以对话的形式呈现着他们的跳跃但又不可谓轻薄的讨论；王羽甜同学则以一种更为不拘一格的文笔，

以一种“随想”的方式记录与阐释了她对于“质料”所延伸出的种种反思；朱清轩则以具体的电影——安德烈塔科夫斯基《镜子》为抓手，透过电影，抒发着其自身的热忱。

最后的栏目是思想与行动，放置了第二届“思想者”论坛的会议综述，汪子俊与孙依梵两位同学梳理了参与论坛的各位师友同仁的灼见与讨论的火花，并藉此更进一步说明了我们所设置的主题——“细微之间：不确定性下的未来”的意涵所在。此外，本期同样延续了第六期以来的传统，在附录整理了学院三季度的各类大事，和学院师生以及各界朋友共同分享。

在审校本期来稿时，我们感动于投稿者们的真诚与信任，但遗憾版面等原因的限制，我们只能割爱部分，选定一些，组为刊物，我想正如我们在邮件回函所讲的那样——“编委会的决定并不代表对您的创作和思考的否定，我们十分尊重您的以笔记思”，感谢所有的投稿人，希望各位可以继续关注我们，我们期待一切交流。

回顾从第七期到第八期以来的历程，其实我们不仅是在做一些文字工作，也做了相当一部分具体的活动事务。我们整理与电子化了《思想者》前几期的优秀稿件，同时策划组织了第一期与第二期学生学术交流活动与第二届“思想者”论坛，开展了“近思”系列沙龙，并正在策划第三期学生学术交流活动与第三届“思想者”论坛。我想我们应该是无愧于我们所说的“在思想，在行动”之语的，在这里我要特别感谢我们的编辑团队——王克清、侯佳雨、李哲舟、孙依梵、汪子俊、魏聿婕及张卿毅七位同仁一年以来的工作，以及第二届“思想者”论坛期间——胡顶、李承志、张琮、刘志宇、曹锦睿、纪沅、罗兆懿、张珣、朱梓阳与龚楠开十位志愿同学的帮助。

此外这一年的工作离不开陈声柏先生、孙立国先生、王仕丁先生、王树莲女士、张言亮先生及周亚平先生六位顾问老师的指导与鼓励；陈丽女士及张美宏先生对第二届“思想者”论坛的支持；学院吕孟凡老师的协助与建议；张晓梅女士与张琮女士对本刊出版工作的帮助；郭昱辰先生、彭必生先生、彭战果先生、宋珊女士、田宝祥先生、台文泽先生、谭勇先生、王涵青女士、王沁凌女士、魏淑媛女士、王英女士、谢晓健先生、张言亮先生、赵越先生与其他匿名审稿人对本刊过去一年相关审稿工作的辛苦参与；陈雍懿、邓哲藩、黄恋茜、黄天佑、侯雅涵、黎海斌、林佳欣、刘羿、麻珂诚、马圣涵、曲相儒、宋浩然、杨佳富、张嘉铭、项斌、张明皓及张雅嘉十七位编委同僚的无私奉献以及文学院冯乐群与韩京晏同学的特别支持。

最后还是要感谢本期来自安徽师范大学、安庆师范大学、北京大学、东北大学、东吴大学、赣南师范大学、广州中医院大学、湖南大学、清华大学、南京大学、首都师范大学、四川大学、山东大学、山西大学、四川师范大学、香港中文大学（深圳）、西南科技大学、西南民族大学、中国人民大学、中山大学及兰州大学的作者们，感谢你们的文字，让本期《思想者》可以拥有深刻有趣的内容。

东坡先生有言：“以通经学古为高，以救时行道为贤，以犯言纳谏为忠”，康节先生也讲：“资性得之天也，学问得之人也”，我们一直以来希望看到的是兼备资性与学问的表达，以彰显出青年们的灵明所在，而不只是沉溺于计量的技术制品。同时我们所坚持的不仅仅是案牍之上的章句，而也尝试以行动关切当下，表达思想。还记得两年前的现在，也是寒冬，苦闷的氛围与魔幻的现实交织，那时的我希望在庄子那里寻求到几分洒脱，但是却看到的是更为深刻的情感迸发，从我加入编辑部至今，也是两年。两年间此世发生了一件又一件事情，或令人欣喜，也或令人不解甚至愤懑，但我想一直环绕在我身侧的而不曾离去的，是对于那种生发于原初的感知与体认，以及反思之下的思想与行动。

我想《思想者》也是这样，其实每一期刊物的付梓，都代表不久便会有新的编辑团队接手编辑部的诸项工作，但我想一直不变的是我们对于自由独立的学术态度的坚守，以及对于可贵的青年灵明所在的保护。正如陈声柏师在第二届“思想者”论坛开幕时所说的“今天重视绩效主义的社会风气越来越显著，而过分重视成绩，思想本身就可能被隐替，这样的隐替并不是你们内心深处想要的东西，你们年轻时拥有的情怀以及可以横溢的才华，其实会被浪费”，《思想者》一直同青年并行，每一届的编辑团队也都会尽最大的努力不落入俗谛之桎梏，用青春的接力，尝试描绘出陈寅恪先生所撰“共三光而永光”的图景。

士不可以不弘毅，任重而道远。

李昶霖

2024年11月28日于榆中天山堂

目
录

CONTENTS

圆桌会谈

001/不确定性与人的未来

党 旻 葛志帅 胡 顶 李昶霖 罗亦宸 毛国锦
孙 星 徐衍如 鄢雨飞 杨永鑫 郑钧泽 张 迈
张明皓 赵 蔚 赵梓豪（按姓氏首字母排序）

纪念刘文英先生专栏

010/刘文英先生学术往事几则

白 奚

013/从刘文英及其学生白奚对“仁”的研究看

刘文英治学精神及其传承

范 鹏

人类学工作坊：超越与复归

016/意识形态与文化实践：从“人的哲学”反思“人的本质”

党骋宇

029/谁能为“他者”发声

——后现代历史观念下的“反讽”叙事

党 旻

037/从非洲研究到地球逻辑

——日本环境人类学的脉络与前沿

杨轩宇 刘超奇

庄子笔谈：幽微与浑然

046/从“认知”到“觉知”——再探庄子“吾丧我”

卞崇宇

059/“主体性”的解消与复归

——庄子功夫论的层进解析

李乐山

069/纯粹美：庄子时空观美学新论

覃宇昂

诠释与新解

085/从第四伦到第五伦：早期儒家视野下的友伦观

丁 垓

095/圆融与超越：以佛论儒视域下荒木见悟的阳明学

观念研究

杜国伟

102/孔子天命观的“生活”面向

——一种“观法之切转”的视域透显

杨永鑫

观念与时代

113/“日常化”小说史观的生成

——从海明威到昆德拉

安 育

目 录

CONTENTS

123/结构辩证法与无产阶级主体的重构

——基于巴迪欧《主体理论》的考察

杜鹏旭

132/从唯美主义到历史哲学

——本雅明对尼采悲剧观的批评及重构

黎海斌

148/楚相斗蒋侯

——从《魏书·任城王传》看北魏华夏化进程

张明皓

交映与阐发

160/从笛卡尔到早期莱布尼茨:完美上帝到必然上帝的过渡

何珺妍

178/自由与理性:康德与黑格尔之对话——以国际政府为例

林闳策

201/禁忌消解与否:巴塔耶与马尔库塞的理论差异

田家新

211/诸神与理念:谢林《艺术哲学》中的“神话观”

王致远

分析与省察

219/“拯救现象”——突现论视野下A系列时间何以可能

柴依婷

233/何谓人生意义?

——对沃尔夫意义理论的梯度性和反思性修正

葛志帅

240/拯救内在性:对丹尼特反对感受性质内在性论证

的一个回应

吴形而

253/无底定的随附性:一个干预主义版本的本质论非

自然主义框架

项 斌

生存与反思

270/倦怠中的反抗:数字交往中设置限时动态的哲学意蕴

储星妤

280/宴饮论道·偶像篇

林嘉程 陈皓禹

朱舒阳

289/异教的丧礼——质料性的存在物,质料性的悲伤

王羽甜

298/滴火的雨中——观安德烈·塔科夫斯基《镜子》

朱清轩

思想与行动

308/细微之间:不确定性下的未来

——第二届“思想者”论坛综述

汪子俊 孙依梵

附录

315/哲社大事记

圆桌会谈

ROUNDTABLE TALKS

不确定性与人的未来*

党 旸	首都师范大学历史学院硕士研究生	鄢雨飞	西南科技大学经济管理学院硕士研究生
葛志帅	山西大学哲学学院本科生	杨永鑫	兰州大学哲学社会学院本科生
胡 顶	兰州大学哲学社会学院硕士研究生	郑钧泽	赣南师范大学历史文化与旅游学院本科生
李昶霖	兰州大学哲学社会学院本科生	张 迈	兰州大学哲学社会学院本科生
罗亦宸	南京大学哲学学院硕士研究生	张明皓	湖南大学岳麓书院本科生
毛国锦	清华大学马克思主义学院博士研究生	赵 蔚	中国人民大学哲学院硕士研究生
孙 星	四川师范大学哲学学院硕士研究生	赵梓豪	安徽师范大学历史学院本科生
徐衍如	兰州大学哲学社会学院本科生		

(按姓氏首字母排序)

李昶霖(主持人):这次我们会议的主题是“细微之间:不确定性下的未来”,本次圆桌则拟定“不确定性与人的未来”作为议题。我们先回到不确定性上来说。以中国哲学而言,其中不确定性还是很多的。所以讲我们在做一个返本开新的工作,就像织毛衣一样,有着很多的线头,但还是需要从线头中理出头绪来,这里的梳理方式可以是多样的,织出的成品也是多元的。当然,我想除宏观的视角之外,回归到个体上来讨论这次的主题也是值得的。

* 2024年8月1日至2日,由兰州大学哲学社会学院《思想者》编辑部主办的第二届“思想者”论坛于兰州大学召开,主题为“细微之间:不确定性下的未来”。本文是对2日晚举行的以“不确定性与人的未来”为议题的圆桌会谈的录音整理。

孙 星：“不确定性”这个词好像有点唬人，会让人害怕，但是若将它换成“可能性”就没有那么唬人了。当然，不确定性和可能性的意思是差不多的，可能性却让人不那么担忧自己的未来是怎么样的。如果你去街上采访一个人，问他对未来是怎么想的，也许他的答案就是高楼大厦、科技之类的，但是那是否是人的未来，这不太好说。不知道大家是否用过 GPT，用完之后的感受如何，但是好像很多人开始害怕 GPT，就像我们学校的一个老师，他特别害怕 GPT，好像有了 GPT 以后人就要完了，人马上就要被它统治了。但是我用过 GPT 之后，发现它完全没有达到我以为的那种高度。我尝试过用它做过很多事情，最多的还是用它来帮我翻译论文，这是一个非常死板的工作。GPT 没有我想的那么有深度，虽然翻译的是要比较好一点。由此看出的是，由 GPT 这类科技所代表的未来，没有我们想的那么可怕。GPT 和各种科技都代表着人的可能性，但是没有达到完全异化我们的程度，用海德格尔的话说，科技还未能摆置我们。其实人有很多的能力是科技无法替代的。大家应该看到武汉的一些公司在研发无人驾驶的新闻，无人驾驶的确替代掉了一些人的行动，如果这个科技做的足够好，那么将来有一些司机可能就找不到工作了，它的劳动力就彻底消失了。因为对于一个四五十岁的人来说，他无法培养新的技能，那么可能他就没有未来了。但是在另一方面，人不仅有行动力，人还有表达力。就像我在这里说的这番话，我完全可以用 GPT 帮我生成一个稿子来念，实际上我也这么做过。曾经有一个很水的活动，我实在不想自己去写东西，于是让 GPT 帮我写了个稿子，由我上去念，结果现场听上去也没有什么不同。但是它生成的东西是没有什么思想和内容可言的，都是一些形式化的、空洞的话语。但是我们人真的只有行动力和表达力吗？我的这些想法是川大的余平教授在我们学校开的一次讲座中提到的，在那次讲座中，他说人有行动力、表达力，但归根到底人具有的是思想力，思想是无法被 GPT 这样的东西取代的。那么人的未来就不在于科技上的东西，而在于人的思想。如果科技所代表的未来不能取代人的思想的话，那么未来就没有那么不确定，没有那么可怕，人不会被科技统治。当然我不知道题目里的不确定性是否就是科技的不确定性，但当我将其换为可能性的话，就没有那么令人担忧了。那么人的可能性在哪？人的未来不在于 GPT 这种基于概率统计人的信息的工具上，而就在于人的思想性上。

毛国锦：听了孙同学的发言后，我最大的感触在于不确定性和可能性的区别，可能性代表着一种更积极的倾向。回到题目的不确定性来说，这也是人在现代以来的一种体验和感觉，因为可能在古代，没有这么强的流动性。其实我们现在也是讲现代性的流动性，我不记得是谁写的，他取马克思《共产党宣言》里的那段话，说“现代一切坚固的东西都烟消云散了”，不确定性也是代表了这样一种状况。包括卢曼提到的风险社会也代表着现代充满风险的状况。回到不确定性和可能性，我觉得这大致可以分为两点，一点是带有乐观的不确定性，代表着更积极的可能性，充满着机遇与人的希望，就比如资本主义的黄金时代，或者是能进行社会主义革命和共产主义革命的时代；但是现在人们处在一种后疫情时代，经济下行使得人们压力比较大。在这种情况下人们更多具有的是一种消极的不确定性与对未来的恐惧，特别是 GPT 刚与上个月的萝卜快跑刚出来的时候，人们就在讨论其对人们生活的影响。我觉得在不确定性时代最重要的事情就是找到属于自己的确定性是什么。毕竟未来还很长，按照行动的计划而言还需确定

人的四象限,也即哪些是紧急和重要的,哪些是紧急且重要的,哪些是重要但不紧急的。在这样一种确定下,我们可以寻找如何从不确定性到确定性。在确定性中也有着变数,包括我们的思想与成长轨迹,我们不需要对这种变化有太多的惊异,我们可以观察这种变化,在寻找确定性的过程中反思自己,我想这也是人文社科和《思想者》的初心和目的。

罗亦宸:孙星同学可能更注重生活,并从生活出发,毛国锦同学是从生活、经济、资本主义的运行出发,我个人的研究方向是德国古典哲学、认识论与形而上学,因此可能会从一个比较枯燥的理论视角去讨论这个问题,具体的报告主题是:不确定性是常态,确定性是反常。亚里士多德在《物理学》中提出,人的知识就是要从对人而言真实的东西到对自然而言真实的东西。而从笛卡尔开始,这种情况反了过来,变成我们要从对自然而言真实的东西到对人而言真实的东西,因此我报告的第一部分的小标题是:确定性是建构的产物。笛卡尔的《第一哲学沉思录》要认定对于主体来说是真的东西,人的确定性的建构是一个综合统一的产物,我们遇到的杂多表象可以被我们所综合。这就引出了我对确定性的进一步思考,即进入第二部分的讨论。第二部分的小标题是:确定性是超经验的超然一跃,按照古典哲学,我们能够遇到的东西,都迈不出经验一步,但是我们既无法断言一个事物的实体性,也无法断定下一秒天是不是会塌下来,因此我们人类认知的局限性决定了我们所建构起的确定性不能确认是具有实在性的,可我们真的因为它的超然而不能论证它吗?我也并不这么认为。这就引出我的第三个小标题了。第三部分的小标题是:确定性最终在更大整体的实践活动中实现。这个更大整体也是属于古典哲学的目的论哲学体系中的,像一个水杯,你要把它放在所有水杯中才能得到定位。人的知识也只能在实践中才能得到检验,例如我对确定性的认识就可以被别人所检验,这样会让我们在更高的层次中去理解这个确定性,所以我认为确定性要在更大整体的实践活动中实现。这就是我基于形而上学和认识论对不确定性的理解。

葛志帅:我的研究方向是分析哲学的知识论,我想对不确定性进行一个知识论方面的刻画。我认为不确定性对于我们而言是对世界中的事态无法进行一个确定的信念态度的状态,这种不确定可能是对当下、未来,甚至是对应然之规范的不确定。但是对于哲学家,思想家而言,不确定性是一种恒久的规范性状态,做学问的人就应该保持不确定的状态,因为思想家就要对于确定性进行反思与重估。我的观点是,不确定就是做学问的人的一种规范的状态。不确定性下的未来可能更多指的是常人在经验层面上的不确定性,我们对当下和未来会发生什么都越来越无法确定。对于当下而言,可能是信息传播效率造成的人的信念体系的混乱,当代很流行的一些关键词如后真相时代、信息爆炸,另类事实也反映了这一点。我们很难确定世界中真的发生了什么,用知识论的术语“证言”来说,我们会通过别人告诉我们的来认识世界,这会极大影响到我们如何获取信念与认识世界的信念结构。以上所说的关键词都说明了现代的我们会采用更多元甚至对立的信息来源,这导致了观点的割裂,而使得个体的沟通变得困难,这首先是我们无法对事实发生了什么而产生了不确定。这对于信息传播较为缓慢的古代来说,就不存在这样的问题。对于未来而言,技术的发展导致人类生活产生了很多的代际变化,

这也是我们焦虑的一个来源,尤其是人工智能、军事、改造生活等领域的发展使得我们无法确定下一个技术爆发的点在哪里。最后一点,我们关于堕胎、政府体制与各种各样人类生活应该是什么样的问题的回答产生了越来越多的割裂,这是思想的发展与我们对事实和未来的理解而造成的不确定性的状态。以上的就是我能够澄清的三个角度的不确定性。

鄢雨飞:我的专业是经济学,经济学有理性经济人的基本假设,而我们现实生活中存在风险厌恶者与风险偏好者。不确定性就我们专业来说不是坏事,确定性意味着稳定与更高的收益和机会,不确定性代表着财富和机遇,如果我们在不确定中把握确定性的话,就能够使得不确定性发挥更大的作用,如古代乱世出英雄,就是在不确定性中把握机会。

张明皓:中国哲学好像有很多的不确定性,但我们的学科——中古史,似乎没有太多的不确定性。回到讨论中来,我们来想一下,乱世出英雄,比如魏晋南北朝为乱世,如何寻找不确定性的出口呢?南北朝研究界有关于隋唐如何继承南北朝遗产的不同想法,现在我们聚焦的问题是如何兼综南北,不能只要南朝文化,也不能只要北朝兵马。我还想讨论一下人的未来问题,结合一下比较新的研究成果,像是罗新教授的《漫长的余生》。过往的历史巨无霸的叙事视角淹没了无数小人物的未来,但人的未来终究是要讨论人的未来,所以我们希望大叙事在逐渐转向精微的人的视角。

徐衍如:关于确定性与不确定性,我想说的是,古代学科分化以前,哲学是从不确定性中把握确定性,而将其变为常识。常识性的知识被掌握地越来越多,但现在哲学的工作似乎把确定性变为了不确定性。目前在社会生活中,特别是互联网冲击,是形成不确定性的重要根源,我们相信的事物流动不居,这种现象不完全是坏的,能够开阔人的视野,但是人的思考会变得越来越少了,不过其利弊之争,还是没有定论。

赵 蔚:我是主要研究伦理学的,所以还是想从道德哲学中一个非常重要的理论——功利主义出发,来谈谈功利主义对不确定未来的态度,由此提供一种锚定未来的方式。那什么是功利主义?它的核心是“效用”加后果论,这里的“效用”可以进一步解释为福利、幸福。因此功利主义的基本主张是行动的对错取决于能否最大地促进幸福,只有幸福才是值得追求的东西。首先,一个重要的问题是,未来有多重要,如何把控未来和现在的关系?有一种对功利主义的批评认为,功利主义将未来考虑在功利原则之内,即为了未来可能存在的幸福抵押或者牺牲现在,他们可能会说:“我们为了这种未来,可以忍受数百万人死于饥荒或被强制送去劳动吗?”在他们看来,这种后果主义心态是不正义的根源,行为功利主义者斯马特对此进行了回应。他有两种回应策略:第一种认为未来的人和现在的人同样重要,第二种认为这种批评曲解了功利主义的立场,即晦暗不明的未来自不必说,就是为了清晰的未来,做出现在的牺牲也是匪夷所思的,这种牺牲会使人民变得野蛮化。另一方面,面对技术的发展与朦胧的未来,功利主义究竟是何种态度?功利主义是否会为了未来而牺牲现代人的利益,或是不关心人的未来?通常来

说,功利主义认为未来的遥远后果具有涟漪效应,即后果的逐渐消散,所以长期效益和短期效果将会相互抵消。比如,一个男人正在考虑是否要勾引他邻居妻子,功利主义者会认为他不必考虑他会给人类的后代带去什么功过,因为他的所作所为会在历史的涟漪中消散。但是,在涉及政治政策与人类发展的重要问题时,功利主义者会去考虑人类的未来,比如政治家在打算进行核战争时会考虑这场战争有可能导致人类的毁灭。最后,在一些技术进步的案例中,功利主义的灵活性也使其展现出了不同的理论可能。比如面对人工智能的问题,理想的功利主义会对更加智能的思维状态具有内在偏好,而赞同这种技术进步;快乐主义的功利主义认为如果这种进步可以给人带来幸福,那么去追求也无可厚非;部落伦理的功利主义则可能对此漠不关心,甚至仇视人工智能。总的来说,功利主义面对不确定的未来,呈现出了结合现实情境的灵活性。但无论未来有多么不确定,也许始终有一个不变的东西值得我们欲求,那就是幸福,这似乎是功利主义给予我们的启示。

赵梓豪:我个人对政治哲学比较感兴趣,但我是个“粗人”,没有那么精妙的理论水平,所以我想用陆九渊的一句很“接地气”的话来开场:“若某则不识一个字,亦须还我堂堂地做个人”。在我的交友与生活中,我有一个比较困惑的问题,就是应该先追求“道义上立得住”,还是先追求“功利上吃得饱”,这是我和身边的师友经常探讨的一个问题;而无论追求哪一种都会陷入疑难。回到主题上说,人无时无刻不面对着选择,但选择哪一种都不一定能够使理想的预设完全实现,都会有后悔的地方在。就我个人而言,我不能够完全做到我文章中所呈现的,即完全以道义为先决条件进行社会活动,会需要面对现实世界的“不得已”,但也不会完全陷溺到现实利益之中。另一方面,世界除了我之外,还有他人,我个人做出的选择,其后果对于我来说尚且不是完全清晰的;他人的选择对我来说,存在着更大的未知性。而在这种晦暗的状态下,我会感觉到这种双向的不确定性所带来的恐惧。

杨永鑫:我在做杂志编校工作时,曾接触到朱锐老师的论文。朱锐老师也讲过,哲学家是不惧怕死亡的,他在患癌的时候坚持授课,给人以生命能量。这里的惧怕是怕死,现象学区分怕和畏,不确定性是对应怕的问题,畏是对应畏的问题。今天的主题是面向常人的、不确定性的未来,很多人不能确定不确定性与可能性,终极的问题是形而上的问题,哲学永远是精英化的、不被人认可的、少数化的,但我们要赋予世界一种不确定性和可能性,这是哲学要做的工作,就是让大家的生命本真展开。

郑钧泽:我们今天的讨论主题好像已经预设未来是不确定性的,但未来真的是不确定的吗?我是持一种悲观的态度,倾向于认为未来99%是确定性的,这 and 现代科学分不开关系,现代与后现代都是被笼罩在科学的阴影下。像海德格尔厌恶科学,当然他指科学是现代科学,他认为古代科学是技艺,现代科学是技术,是一种算计、安排。人的活动都被规定化了,整个人类社会已经是一个被高度确定化的社会,海德格尔想让我们自己开掘自己出来,像C语言一旦设计原初代码,接下来一切是确定的了。海德格尔讨厌白天,说原子弹爆炸的光亮胜过十个太

阳,我觉得人类的不确定性空间就是这样被不断压缩,宇宙对于我们来说变得可怕了,那我们的实存意义在哪里呢?我好像找不到诗意的大地了。

党 旻:我是做史学史及历史理论这一方向的,如今环境史领域新出现了一个全新的方向,即探讨自然史与人类史的结合。跳出民族国家范畴的星球史便是基于地球系统科学知识的一种人类学反思。最近有一个很火的概念,就是历史的垃圾时间,我们现在是否就处于这样一种垃圾时间中呢?经济下行、无休止的战争,在后疫情时代没有好的消息。我很喜欢《末日松茸》这本书中的观点,但是它所探讨的资本主义之后的一种生存希望对我来说又看起来过于美好了。我对于当前人类所处境况的问题十分关心,但又限于自身能力有限无法做到有效的关怀。所以今天我想从我自身出发讨论一下我的境况。结合本次的主题,今年发生的一些事让我感受到了极其强烈的不确定性。第一件事关于生育,在与长辈出行的沟通中,在旅游和与母亲交流的过程中,我发现自己一方面可以代入到长辈的心态之中,另一方面从自身还是个孩子的角度因为教育、抚养成本、择业压力、孩子,人口规模以及当前全球气候以及流行病等一系列问题让我放弃了养育孩子的想法。第二件事关于情感,在经过了一段时间的纠缠和挣扎后,让我感觉自己越来越不合群,结合成为学者的理想,在飘摇的未来的可能性中,看不到一种稳定性,以至便有了不想结婚的想法。第三件事是我新买了一个按键手机,目的是尽可能减少沉溺碎片时间的情况。总体上,我对于未来的态度比较悲观:气候已经成了急切严重,但在组织结构上仍没有不被足够重视的领域。不过即使如此,我还作为一名思想者,我们仍然还是可以勇敢地思考着。最后是想用一本关于阿伦特的书名来表达我的态度,就是纵然处处充满了脆弱性,但我们作为一个个体还是可以去“爱这个世界”。

张 迈:在与党旻同学初识的时候,他问我,学哲学以后能做什么。我想,或许在二十年后,我是一个大学教师,抑或是一个送外卖的人,这种未来对于我们就是一种不确定性。对于现在的年轻人来说,铺天盖地的可能性在他高考后向他压来。很多人未曾在高考前想过以后要做什么,而在这种压力面前,他们会选择考公、考研,用这种确定的事情来缓解自己的焦虑。但是在压力面前被迫选择了这种确定之后,他们就牺牲了自己的未来的意义,沉陷到了体制或娱乐之中。这种普遍的现象使我们发问,我们是否能够找到确定性,或者说不确定性是否就是坏的?我认为,与其选择一种悲观与放弃自我的确定性,不如像西西弗神话中的那个推石头的人一样,勇于面对不确定性。

胡 顶:我想以郑钧泽同学的最后一句话作为开始,就是依本源居者,终能睨其原委,仲辉老师对此进行过一个新的阐释,即近源而思者,断源流离。海德格尔曾说过,运伟大之思者,行伟大之迷途。而我们作为走上学术迷途的羔羊,该如何去抉择,去处理好时代与自身关系的问题呢?我接下来的主题就是围绕这一问题来展开的。2021年中山大学开展了一个主题为心性与道体的会议,其围绕丁耘先生的《道体学引论》进行了讨论。在讨论中,李猛将丁耘道体学称为新中国的形而上学,这种新体现在两个方面:其一,它区别于传统注重地域性划分的历史中

国；其二，它区别于传统认为的古典意义上的文化中国。从历史和文化两个方层次来看，我们的古典学研究是一种旧中国的形而上学。同时，这种新体现在它吸收西方哲学形而上的努力，将其作为中国哲学未来发展的根基。那么我们该如何走向未来？我认为我们需要具有文明方面的承担与努力。这种承担与努力就在于将传统的不确定的形而上学推扩到确定的新时代的形而上学，使形而上学复归到其应然的位置上，而这种推扩要如何实现呢，我认为可以修改一下老院长的院训来理解，即“敬畏星空，探究真理，脚踏实地，诗意栖居”。

李昶霖：陈述环节到此就告一段落，下面就是讨论环节了，我在此先作一个小结。无论大家是从一个理论刻画还是现实案例来出发去讨论不确定性与人的未来，大家说的每一句话都可以作为一种说理方式，是蕴含闪烁之处于其中的。另外也很感谢大家虽然有做海德格和分析哲学研究的，但仍然能够“其乐融融”的在一张桌子上讨论。那么接下来就进入讨论环节。

罗亦宸：我主要想问三个同学一些问题。首先是赵蔚同学，我想问的第一个问题是，如果面对未来会出现的相互冲突的后果，功利主义会如何选择这些互相冲突的后果，它会不会对最终的幸福做一个抉择？其次，功利主义会导致的客观的后果，对每一个主体来说会造成不同的影响，在这里似乎会和义务论的选择呈现出明显的张力，那么该如何在追求最大幸福的过程中处理这些问题？最后，功利主义造成的后果范围有多大，是否会扩展到非人的领域？接着是郑钧泽同学，我的观点与他认为的科学为现代和未来提供了一个确定的架构的意见有些不同，我认为确定就是被证实的真信念，而科学包含三个要素，即数学、精确性、实验公共性。数学既是自我封闭的系统，又不能精确地解释现实，实验又会被很多经验性的事情影响。所以我的结论是，由数学和实验嵌合而成的科学，虽然可以在其体系之内架构出一个确定的世界，但是我们所面对的世界还是不确定的。第三个是葛志帅同学，我想问的是，科学的真能够给我们什么样的承诺，以及这种承诺如何让我们更好生活？

郑钧泽：我先与罗亦宸同学商榷一下。首先，我认为的是未来具有确定性，而非科学具有确定性，是因为科学是一个逻辑链。其次，我认同你所说的确定性和真信念的形成有关系，这让我考虑了现代科学。应该对现代科学与科学做一个区分，我们所认为造成消极的，负面影响的应该是现代科学，而非科学。就像胡塞尔最终的目的是使哲学科学化，这里的科学显然不是现代科技所代表的科学。加入中心与边缘的视角后，可以发现现代科学处于全球的信念中心，大部分人都相信它是真的，当然也有一些人是不相信它的。接着我想讨论一下理性与科学的关系。一般认为的人类可以将世界进行改造，为我所用，最后认识到世界的真理的理性，是一种贬义意义上的理性。而科学就是一种理论知识，和理性是有差别的。整个西方哲学都是以理性为中心的，势必会导致哲学的研究范围越来越小，使心理学、物理学等学科脱离哲学，而去包围哲学。故而我要反对的是代表着贬义理性的现代科学。最后，确定性和科学有关系，但更多是在脉络上有关系，说科学就代表着确定性可能不太准确，但是科学终归是会带来确定性的。

葛志帅:我从知识论的角度对你的问题进行一个回应。我的看法是,科学知识具有多重性的来源,首先它具有本体论的承诺,通过一些科学理论告诉我们世界上存在着什么。另一方面,现代科学采用了实证原则,它希望能够得到一些可以检验的理论。第三个方面是归纳法,它将经验现象与科学理论结合在了一起。这是对科学的一个宽泛的刻画。对于科学知识能够带来多少确定性的问题,我觉得我回答不了这个问题,因为它在这三个环节会出现问题。在第一个环节,我们在讨论这个问题的时候就已经站在了形而上学的立场上。而在第二第三环节,实证与归纳都是经验性的,不能够保真。

党 旸:我来补充一点。拉图尔的以一个社会学家的身份到实验室中去观察科学事实是如何生成出来的,写就了《实验室生活》一书。同事在此基础上他还延伸出了“行动者网络理论”,简单来说就是谁在学术共同体中具有更大的影响力,那么他所代表的知识就越容易被认可。

赵 蔚:关于第一个问题,功利主义在冲突的后果种如何进行抉择。以边沁为代表的经典功利主义也许有一个直接的回答,就是赋值法,赋予所有的事态以功利的价值,然后进行价值计算。比如说吃一个汉堡,有2点快乐的价值,听音乐会10点快乐的价值。但是这种计算在实践中很困难,我们不能具体给所有事态都赋予准确数值化的价值。但是这种快乐主义的功利主义是被其他功利主义所批评的。我觉得有一种方式可以帮助我们去考虑不同后果,就是情境。这需要在某种情境中有不同的选项,然后进行比较。日常生活中我们似乎都会用这种方式去考虑问题。接着是第二个问题,功利主义如何处理所谓客观后果导致的问题,在此我们可以区分两种功利主义,一种是主观功利主义,一种是客观功利主义。主观功利主义会认为事物的效用是取决于心理的事实,这种功利主义比较偏向在情境中比较、计算并追求那个最好的事态。而客观功利主义不同于我们通常理解的功利主义,它将效用与幸福当作最终的旨归,不再需要做出具体的功利计算,再去选择最佳事态,而是可以根据一些符合功利主义要求的品格、规则、动机等去行动,规则功利主义就是这类功利主义的典型,认同这类功利主义的人可能会在具体的实践中做出类似义务论者的行为。最后是第三个问题,功利主义造成的后果的范围有多大。前面提到,通常功利主义不会考虑遥远的后果,也有学者如斯洛特(Slote)主张我们无法穷尽所有的选择,只要在具体的情境中选择已有选择中足够好的就够了。

罗亦宸:谢谢你的回答,我还有一个小问题就是,你提到的这个足够好的标准是什么?

赵 蔚:这也是斯洛特(Slote)的观点所面临的核心批评之一,我们很难确定什么是足够好。如果一定要给出一个答案,我个人认为还是根据具体情境才能回答。

党 旸:我想就赵梓豪同学分享的事情再补充一点感悟。在本科阶段深有同感,我面对着保研问题时,这里有一个道义难题,即我究竟该陪室友玩还是该去图书馆学习?这个问题一

直困扰我到了大四。如今回想过来,我借用汉娜阿伦特的“我愿你如你所是”这句话解决了这个问题。我去陪朋友们玩,这是仗义;我去偷摸学习,这是卷。最后我为了陪朋友,第一次备战的时候没有考上研。但是如果让我回到当时,我还是会这样去陪同学玩。如果让我去给一个本科的学生建议,我就会遵循优绩主义的标准,劝他好好学习,然后考上研,可是当时的我可能还是不会听我的劝。因为生活比想象中更加复杂,也不止有一套标准。最后,我觉得最重要的还是你想成为什么样的人,并以此为目标而去努力。

赵梓豪:传统儒家可谓极具道德感与责任感,而佛老之学相对会“灵活”许多,他们都各具其合理性。而在现实世界,面对着道义与功利的相互矛盾,我也无法提出“完美”的解决方案,但我可以引一下唐君毅先生的相关看法。大体上说,传统儒家常以自己的道德准则要求他人,甚至以此为整个现实世界的标准;以朱熹为例,他说:“饿死事小,失节事大。”这实际上是按自己的标准去要求别人,存在着一定的局限。最后,我则想用一句偏基督教哲学的话来结尾,正是因人具有自由意志,可以自由地选择为善还是为恶,善才伟大。

李昶霖:感谢大家足够真诚的陈述与讨论,我想大家的“其乐融融”是基于一种相互的尊重和理解,这当然是一种交流中可贵的态度,但我也能够感受到其实大家还是有意见的交锋,这也是极为宝贵的。回到议题本身,关于“不确定性与人的未来”,在我看来,这不是一个可以找到答案的问题,而会是一个长久存在的主题。我们今天所做的工作是回应,其实众多前辈学人所做的也是回应。重要的是在回应之中,如何使得自我不被湮灭,使得希望不被隐藏,使得在明天这样的回应依然可能。这样来看,我们的思考工作,是有意义的,是不可或缺的。

(责任编辑:汪子俊)

紀念劉文英先生

專欄

COLUMN COMMEMORATING
MR. LIU WENYING

刘文英先生学术往事几则

白 奚

刘文英先生既是我的导师,也是我的同事和领导。1982年我留校任教,和刘老师是同事,后来他出任哲学系主任,当了我的领导,1986年我师从刘老师在职攻读硕士学位,我们又结下了师生之缘。我在学术研究的道路上一路走来,刘老师对我的指导很多,影响很大,我受益至今。回忆起刘老师和我有关的学术往事,很多仍历历在目。

首先要说的是,刘老师教给我做学术应有的正确态度和良好心态。我留校工作后埋头教学和读书,后来看到有些后来者刚入职便写文章发表,我就有些坐不住了,这时刘老师告诉我,做学问不能心急,要有长远的眼光和规划,先打好基础尤为重要,基础打不好,以后深入不下去,也走不远。他说,打好了基础以后不是发愁没有东西写,而是写不完,我后来的学术经历证明确实是如此,我对此深有体会。刘老师还说,在系里工作,发表论文不要对自己要求过高,每年能写一篇且发表出来就很不容易了,积累下来就很可观了,你看看系里老师们有几位能做

作者简介:白奚,首都师范大学哲学系教授、博士生导师,首都师范大学东方文化研究所研究员,主要从事中国哲学研究。

到?果然,到年底述职时,我看到确实没有几位老师有文章发表出来,在那个时代,谁有文章发表出来在系里是会成为新闻的。刘老师自己就是这样,他并不很看重科研成果的数量,而是更看重资料的积累和对问题的思考,他后来的关于梦的研究和原始思维的研究等几个大成果多次获得重大科研奖项,同这种厚积而薄发的学术态度是分不开的。我后来的学术研究虽说也没有什么值得称道的,远不能同刘老师相比,但我始终是以刘老师为发展模版的。

对学术研究的方法的重视,刘老师在这方面堪称典范,对我们学生辈也影响深远。研究方法可以说属于学术上的不言之教,无需多说,模仿老师的做法就是了。刘老师的研究方法有两点最为值得称道,一个是溯源式的研究方法,另一个是纵向的、思想史的研究方法。

关于溯源式的研究方法。这一研究方法对于从事中国哲学研究尤为重要,因为中国古代哲学概念的思想源头往往就隐藏在一个个独立的文字中,甚至是隐藏在古人造字时的思考中,后来才逐步扩展为系统的思想理论。研究中国古代的思想,从半路切入往往是说不清楚的,必须要寻找到最初的思想源头,追寻一个哲学概念是如何逐步形成的,探索其最早出现时的初始意义,这可称之为“由流溯源”,然后再顺流而下,考察其扩展意义和后来的发展演变,这可称之为“由源及流”,这两方面合起来才是一个完整的研究过程。刘老师这种溯源性研究的意识极强,成为他在研究方法上的一种自觉意识,这使他在常规性研究方面不断有突破,因此他写出的论文往往一出手就是巅峰,在学术界同行中经常产生轰动性的效应。刘老师考察中国古代哲学的重要思想,总是先从一个核心概念的字形结构入手探讨其本义或初始意义,比如“仁”和“易”都是中国古代哲学最为重要的核心概念,刘老师的《“仁”的抽象与“仁”的秘密》一文和《“易”的抽象与“易”的秘密——圭表和日影的启示》一文,从“仁”字和“易”字的构形入手探索这两个观念的起源及其演变,皆出手不凡,一经推出就引起广泛关注。刘老师首次发现了中国古代关于烛龙的神话中的秘密,烛龙的意象原型原来是北极光;他发现了《列子》中有最早的关于人工智能的猜测;他对方以智的“脑髓”说及其历史价值的研究;等等,这些成就都得益于溯源式的研究方法,可谓见他人之所未见,令人眼前一亮。刘老师这种溯源式的研究方法对我的影响很大,我后来一直在仿效,虽然做的不够好,却也化为了我的一种自觉意识和学术习惯。

关于纵向的、思想史的研究方法。这种研究方法的重要性在于,这是一种宏观的、完整的专题性研究,可以贯穿整个思想史,就如同大江大河,既有源头处的涓涓细流,又可见汇入大海的澎湃宏大。这种纵贯古今的专题性研究,考察一种观念和思想理论从产生时起到不同历史时期的发展变化的完整过程。在某种意义上,这种研究方法同前面的溯源式的研究方法有一定的重合,不过溯源式的方法重在逆流而上考察“源”,思想史的方法则重在顺流而下考察“流”。纵向的思想史方法的难度在于,它需要完备地掌握研究对象在各个历史时期发展演变的全部资料,考察导致这些发展演变的各方面原因。这种研究也不同于一般意义的思想史研究,它不是考察研究全部思想史,而是选定某个特定的思想观念进行专题研究,针对的往往是一般的思想史不能覆盖的内容,这样可以把问题研究得更具体、更深入、更细致。刘老师运用这种研究方法取得了重要的、极富价值的成果,比如《中国古代时空观念的产生与发展》、《中国古代意识观念的产生于发展》等著作,都给人以眼前一亮的感觉,被誉为中国哲学研究领域的补白之作。刘老师说,他准备继续这种方式的研究,比如对物质观念的研究等等,惜哉天不假年,刘老师最终未能得遂他的很多学术宏愿。这种思想史的纵向研究方法对我的学术生涯

也产生了深远的影响,我主攻先秦哲学,虽也看到先秦各学派的很多思想观念在后世多有传承、变化和影响,也做过一些初步的尝试,在自己的学术研究中一定程度上贯注了这种方法意识,只是因才气和能力所限而未能有值得一提的成就。

刘老师指导我写硕士学位论文也是我经常回忆的往事,每次提及我都是津津乐道,如果说听刘老师授课和讲述研究方法是在为我日后的学术研究培植基础和积累经验,那么硕士论文的选题和写作就是直接为我确定了学术生涯的研究领域和方向。1988年我从刘老师攻读硕士学位进入了第三个年头,确定论文选题也提上了日程。彼时学术界经过拨乱反正逐步走入了正轨,学术研究开展得如火如荼,不断向纵深推进。特别值得注意的是地域文化的研究方兴未艾,齐鲁文化、荆楚文化、吴越文化、中原文化、巴蜀文化等等,令人目不暇接。大概是顺应这一学术潮流的考虑,刘老师起初为我确定了齐鲁文化研究这个题目,他对我说,齐鲁文化是齐文化和鲁文化的合称,两者其实有很大的差别,你就把研究这个差别作为重点吧,于是我就开始收集有关资料。过了些天,刘老师找到我说,齐鲁文化这个题目太大,你研究《管子》吧,这部书很有研究价值,于是我就找来《管子》一书开始阅读并收集有关的资料和研究成果。又过了些天,刘老师又找我,说《管子》研究这个题目也太大,你研究稷下学宫吧。此后刘老师没有再找我,这个题目就算定下来了。那几年,已经在山东先后召开过两次稷下学宫的研讨会,由于内容涉及广,全国各地都有不少学者加入了稷下学宫的研究,在全国产生了不小的影响。当我进入到稷下学宫的研究领域后才发现,这个题目比原来的两个题目都要大得多,《管子》的研究只是其中的一章!刘老师也没有研究过稷下学宫,估计他也没有想到这个题目涉及的研究领域如此之大,对我的研究进展也就没有多过问。为了完成这个题目,我特地跑到稷下学宫的原址临淄齐国故城考察,并搜集了一些重要的资料。我一头扎进这个广大的研究领域,数月间竟然硬是把它啃了下来,虽然难免粗糙简陋,但毕竟写出了八万多字,基本上勾勒出了稷下学宫以及在那里发生的波澜壮阔的百家争鸣的大体面貌。对稷下学术的研究从此就成了我的主要研究领域,这个领域实在是太大了,百家争鸣时期几乎所有的学派和重要人物、著作都直接或间接地同稷下学相关,直到现在我仍然要分出很多的时间和精力来继续对稷下学的研究。回首往事,我永远都要感谢刘老师为我选定的这个至关重要的研究题目。

当年著名历史学家赵俪生先生对刘文英老师的学术研究评价极高,他在主持我们的答辩会时高度评价了刘老师指导的硕士论文选题,盛赞刘老师有独到的学术眼光。刘老师指导的最初几届硕士生的论文选题,基本都是他亲自选定的,在他悉心指导下,这些论文后来都在专业刊物上发表了,并且都被中国人民大学的复印报刊资料全文转载。这在当时是一个很突出的业绩,即使放在如今也没有几家培养单位能够做到。后来刘老师调到了南开大学哲学系工作,在那里又培养了很多优秀的人才,其中不乏取得学界公认优秀研究成果者。刘老师指导研究生论文选题出手不凡,得益于他自己在学术研究上始终走在理论前沿,对学术动态和未来趋势有敏锐和精准的把握。我要特别指出的是,刘老师的学术成就同兰州大学密不可分,他最主要的学术成果是在兰州大学期间完成的,他的主要荣誉则是在南开大学期间获得的。在我看来,刘文英先生堪称独步和辉煌的学术生涯,可以概括为:在兰州大学开的花,在南开大学结的果。

(责任编辑:孙依梵)

从刘文英及其学生白奚对“仁”的研究 看刘文英治学精神及其传承

范 鹏

刘文英先生是我国著名的哲学家、哲学史家,他的学问涉及的方面十分广阔。这里仅就刘文英先生及其学生白奚对中国哲学的最基本的观念“仁”的研究作一个粗浅的分析,以窥刘先生治学精神的基本特征及其传承。

一、刘文英先生对“仁”的研究

刘先生对“仁”的研究主要集中在上世纪九十年代前后,《刘文英文集》第九卷收录的这方面有论文主要有三篇:《“仁”的抽象和“仁”的秘密》《“仁”之观念的历史探源》《“仁”的本义及其两个基本规定》。这些论文大大深化了学界对“仁”认识,特别是1989年在孔子诞辰2540周年国际学术讨论会上的发言《“仁”的本义及其两个基本规定》(收入《纪念孔子诞辰2540周年国际学术研讨会文集》三联出版社1992年5月出版)及此前发表于《天府新论》1990年第6期的《“仁”之观念的历史探源》(这三篇论文均收入《刘文英文集》第九卷,兰州大学出版社2021年8月出版,见第130—158页)。我有幸亲耳聆听了刘文英先生在孔子诞辰2540周年国际学术讨论会上的发言,这个发言在当时会内外引起了强烈反响。刘先生对“仁”本义的新解,主要是把过去对“仁”的“会意”式解读否定了,而通过对郑玄注《中庸》“仁者,人也。‘人也’读如‘相人偶’之人,以人意相存问之言”的分析,提出了自己对“仁”本义的新解释:“仁”本义是一幅图画,是两个人面对面时的“相人偶”礼节的形声字。不仅如此,刘文英先生进一步认为这个礼节是夷人之礼。刘先生还指出:一般都认为孔子首先提出了“仁”的观念,其实孔子的贡献只不过是这一观念进行了抽象概括,上升到了哲学的高度。他还提请人们注意,“仁”并不是孔子和儒家的专利,先秦思想家无论是什么派别都认为“仁”就是爱人的意思,只不过不同派别对“仁”的意

作者简介:范鹏,兰州大学马克思主义学院教授,主要从事当代中国政治、哲学研究。

义和价值认识不同罢了。刘文英先生的这些研究结论,打开了人们对“仁”的认识的广阔视野,提示了“仁”之观念从西周的德目到孔子时代的哲学范畴的形成史。

二、刘文英的学生白奚对“仁”的研究

2003年《哲学研究》第7期发表了白奚的论文《“仁”字构形与“相人偶”》。白文摘要指出:“构成‘仁’字后半边的‘二’并不是一个‘重文’符号,而是表示一种人际关系或‘同类意识’,此即郑玄所说的‘相人偶’。”并提出“相人偶”只是流行于汉代的特定用语,其语义就是互相把对方当作“同位之人”看待。以待人接物应有的礼貌和感情表达敬意和亲爱之情,也就是郑玄所说的“以人意相存问”。“仁”字的构形表达了古老的人道主义信息和人与人之间的亲爱之情,蕴涵了人类所共有的最基本的思想感情和道德准则,因此,“仁”才能成为儒家学说的基石。

白奚在刘文英先生对“仁”深化研究的基础上,敢于挑战权威,指出章太炎等人把“仁”的后半部解释成“重文”符号是错误的,而刘文英先生事实上是部分接受了章太炎的说法的。更为可贵的是,白奚对刘先生论“仁”的基本依据进行了更为深入细致地考证与论证。他通过对“仁”字构形的精深分析指出:“仁”字并不是一个形象表达“相人偶”之礼的“形声字”,还是应该理解为以意成字的“会意字”。因为,“仁”字后面的“二”并不是重文符号,而只是表明有两个或两个以上的人在一起时的一种亲爱关系。其实,在“仁”的基本涵义、基本规定及其哲学价值和重大意义等方面,刘先生与白奚是没有分歧的,只不过各自对其起源认识有所不同,在论证“仁”之起源时所持的论据不同罢了。

白奚否定了刘先生关于“仁”起源于夷人之礼的说法。他论证的方法是理论推论(原始的野蛮人不可能有高于文明社会的人的礼仪)加文字考据(主要是对刘先生视为夷人之礼的“蹲”的考证分析)。其结论是夷人之“蹲”及其对首领的赞美或称谓与“仁”的观念并无联系。我个人认为白奚的分析与论证是有道理的。

白奚对刘先生引入的对“仁”的新解读发挥过十分重要作用的“相人偶”进行了更为深入细致的讨论。令人信服地指出“相人偶”并不是一个十分规范、长期延续的礼仪,而只是一个仅仅流行于汉代的特定用语,我们使用“相人偶”“还是把它限定在汉代为宜”。

三、刘文英及其学生白奚对“仁”的观念的研究 所体现出的刘文英治学精神及其传承

刘先生和白奚对“仁”的研究对这一中国哲学的基本价值观念的深化研究发挥了重要推动作用且极具方法论意义。师生二人对“仁”之起源的观点差异,正是当代中国哲学史研究中师

生互动、教学相长的一段佳话,是学术的进步、理论创新的必由之路。师生之间如果总是墨守成规、陈陈相因,学生对老师的学术观点不敢说一个不字,学术就很难有什么新的进步。从一个案我们可以看出刘文英先生的治学精神主要表现为:既解放思想又实事求是,既慎重假设又刨根问底,既挑战权威又精深论证。作为刘文英先生的亲炙弟子白奚传承和弘扬了刘先生的这种治学精神,他们师生二人为中国哲学史界树立了一个难得的榜样。当我问到“你写作发表这篇与刘先生观点不同的论文前,与刘先生有过沟通吧?”大智若愚的白奚兄居然不记得是否有过沟通了。我的理解是:按理说学生挑战老师的学术观点总应该下一道“战书”,事先给先生打个招呼;如果刘先生知道并鼓励学生这样做,这不仅表明刘先生的雅量,更彰显着刘先生的境界;如果白奚“胆大妄为”居然事先不打招呼就在全中国最权威的哲学杂志上与老师“叫板”,只能说明他对刘先生会如何看待这一行为有足够的信心,他坚信刘先生不仅不会怪罪他,而且还会为他的这一行为感到高兴。以当时尤其是当下学界的风气,刘先生的风范与白奚兄的勇气真是为我们吹来了一股清风。但愿此风继续存续于兰州大学、南开大学,常吹向中国哲学、整个学界。古人尚且知道:“弟子不必不如师”,我们有什么理由不去大胆追求真理以回报老师呢?况且我们面对的是刘文英这样的道德文章都堪称真正的“大先生”的老师。刘先生和白师兄论“仁”都主张“以人意相存问”即把人当人、使人成人,都深刻地提示了“仁”的两个最基本的规定:“仁者爱人”和“仁者人也”。我想在刘先生和白师兄的哲学理念、治学精神与做人原则中“爱吾师的最高境界是爱真理”应该是第一原理,他们都做到了。

(责任编辑:张卿毅)

超越与复归

人类学工作坊

Anthropology Workshop

TRANSCENDENCE
AND RETURN

意识形态与文化实践： 从“人的哲学”反思“人的本质”

党骋宇

(兰州大学历史文化学院 兰州 730000)

摘要:在科学技术高度发达的今天,从近代哲学和政治实践中形成的现代化共识受到了越来越多的质疑。存在主义危机使得当代人一方面感受着社会的快速发展,而另一方面又共同遭遇了生存价值的否定性境遇。人类学家作为现代性的忠实批评者,在理论上开始探索本体论转向的可能性,在实践中则创造了多物种民族志的新文本类型。然而,早在19世纪,资本主义现代化最有力的抨击者早就对现代性进行了政治经济学和哲学的批判。在上个世纪的东欧新马克思主义学者,亚当·沙夫和乔治·马尔库什则发扬了马克思主义人类学的观点。其中相当一部分理论在其精神内核上同今天的人类学观点是一致的。本文试图通过两位作者和人类学的对话,为今天的人类学理论建设提供灵感。

关键词:马克思主义人类学;东欧新马克思主义;文化实践

在经历了上个世纪波涛汹涌的共产主义运动后,相当多的人对社会主义事业持有悲观的想法,即使是对马克思主义事业抱有同情的本尼迪克特·安德森也认为,1966年的革命阶段,“也许就是世界共产主义成就的顶点。”^①从革命浪潮在上个世纪80年代的衰退,一直到1991年的低谷中,许多对新世界持有无限憧憬和期望的革命者在精神上也走向死亡。毋庸置疑的是,政治生活对于上个世纪的绝大部分人都有着至关重要的作用,它是生活中必不可少的组成部分,并往往成为个人乃至群体为之奋斗和牺牲的理想。20世纪可以说是意识形态的时代。

在精神的高度亢奋和积极的政治生活中,任何生命中的遭遇也都带有了某种崇高价值。同资本主义对抗的两大敌人,浪漫主义与共产主义,在政治行动上走向了统一。这种混合和冲突,伴随着人道主义和启蒙主义的残响最终产生了新马克思主义的理论。既不同于苏东体系之下的机械官僚政治,也不同于欧美资本主义虚伪的多党政治,新马克思主义在理论上试图重新回到马克思,并以其精髓的革命精神去重新认识世界。

到了今天,随着意识形态批判的退潮,消费主义和权力逻辑的回归,仿佛印证着德勒兹“没有意识形态,只有权力压迫”的观点。在人类学上,萌发的后现代主义和解构主义思潮试图彻底摧毁传统的政治行为,把严肃政治变为“自由的政治行动”。如此,21世纪最荒诞的景象就这样取代了20世纪阵营分明,斗争尖锐的状态:街头政治家和运动者互相不了解对方的政治主张;知识分子、大学生一方面纵情享乐,另一方面表达对现有秩序的极度不满。米歇尔·福柯和德勒兹成为了当今政治表达的哲学。然而正如传统的布尔什维主义者的批评一样,现实生活的压力和政治表达的狂热情绪没有带来任何意义上的解放。从某种悲观层面上讲,可以说两者仅仅是病态社会境遇下的共生状态罢了。

在普通人身上,这往往意味着人“自愿”承认自己是“非政治性”的,因而也享有了“自由”的意义和行动。但这种想法往往在遭遇社会性的压迫和文化性的境遇时受挫,因而退向虚无主义的领域。生活领域中的问题只能在政治哲学中解决,而个人领域的问题实则也是社会领域的本质性问题。

本文并非是严谨的一篇哲学论稿和理论研究,也并非是经过深思熟虑的结果。题目的灵感来源于亚当·沙夫(Adam Schaff)《人的哲学》和乔治·马尔库什(Gyorgy Márkus)《马克思主义与人类学——马克思哲学关于“人的本质”的概念》两本小书。本文当然还涉及了阿兰·巴迪欧《爱的多重奏》和当今一些左翼思想观点。他们在这里并不是什么“思想家”和“当今最伟大的马克思主义者”,而仅仅是我们讨论和对话的对象。我也不敢妄称自己是“西方马克思主义”的研究者,更谈不上对其几人的思想有多少了解和掌握。以人类学所具有的普遍意义而言,这篇文章仅仅是我和我的朋友们的、无关真理的文化对话。当然从某种程度上,这篇文章可能正如沙夫所述:“这些文章是有意的显得不够‘渊博’。的确,在某些情况下,学究派头只是一种外表的装潢,不仅不能帮助解决问题,而且还会起阻碍作用。”^②

是为前言。

作者简介:党骋宇,兰州大学历史文化学院2022级本科生。

①(美)本尼迪克特·安德森,甘会斌译:《比较的幽灵》,南京:译林出版社2012年版,第369页。

②(波兰)亚当·沙夫,赵海峰译:《人的哲学》,哈尔滨:黑龙江大学出版社2014年版,第2页。

一、沙夫《人的哲学》——意识形态的线谱

在经历了匈牙利事件和存在主义的思潮后,沙夫以冷静的思维审视着在波兰思想界存在着的存在主义狂热。这本书主要是对存在主义和马克思主义之间的断裂进行讨论,并最终指出了马克思主义的人的哲学所最终要实现的目标:实现人的全体幸福。

在萨特看来,马克思主义虽然是西方思想界唯一还具有生命力的思想,但其在发展中丧失了对人的哲学的讨论。沙夫认为,只要我们不以日丹诺夫式的自我欺骗和庸俗化的方式去进行“唯心主义”、“形而上学”的“归类式批判”,那么我们就必须承认其问题的真实性。在当时,甚至在某种程度上,在今天,日丹诺夫式的意识形态灌输避免了对真正时代性、关键性问题的讨论,这使得“个体的问题则随之被存在主义所垄断了。”^①在他看来,宏大哲学和人的哲学是从古希腊时期,伊奥尼亚和苏格拉底哲学的分野时就存在的问题。几乎每一个哲学流派,最终都应当讨论两者及其之间的关系。

萨特的理论是出自于主观主义和悲剧观点的产物。他将个体看作是有着神一样的至高意志,但又在现实中可怜的、难以同其对抗的悲剧人物。而马克思主义的人的理论则是建立在《关于费尔巴哈的提纲》中“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”上的。萨特不过重复了现代人在面临挫折境遇的悲剧,并且以诗学的形式加以表达。而这种“‘绝望哲学’是里到外翻转了的人道主义;在本质上是一种非道德的道德学说,非人化的人道主义。”

那么,人道主义的问题应当如何解决?在沙夫看来,一切出自道德教条的、丧失了历史性、社会性条件的功利主义、人道主义,都将不可避免的陷入到灾难性的“奥列斯特”情景中。而一切试图通过实证主义、科学主义避免讨论的方式,也必然陷入到虚无主义和幻灭和痛苦中。前者是资产阶级的道德主义说教,后者则是资产阶级的科学主义冷漠。

正如萨特本人所认为的:“反马克思主义是没有选择余地的,要么回到马克思主义以前的思想去,要么就是去重新发现马克思主义早已反驳过的思想。”^②然而他一方面赞颂马克思关于资本主义社会的异化发现,另一方面又指出了社会历史规律的限制性理论。这正是今天对恩格斯《自然辩证法》的批判主张,在某种程度上是自由意志社会主义者所持有的观点。而在这一方面,为了挽救存在主义和马克思主义的断裂,萨特则试图将“匮乏”概念引入个体到社会、从自由到必然性的过度当中,但这又让他自己陷入了自己批判的观点中,回归到了拉萨尔幽灵的“铁的工资定律”和社会达尔文主义的社会理解中。

死亡是最大的确定性和可能性,生命的价值从其意义来说,总是和死亡相关。而沙夫认为,纯粹科学主义和宗教化的观点都无法解决这个问题。对于马克思主义者来说,社会主义的人道主义——社会幸福主义(“人类生活的目的就是达成最广大人民群众的最大幸福,而且只有在达到这个目的的基础上,个人幸福才能实现”^③)则应当是自己的哲学观。即使在马克思主

①②③ (波兰)亚当·沙夫,赵海峰译:《人的哲学》,第22页,第29页,第52页。

义的诞生,乃至更早一点,在世界的左翼和进步运动的发展历史中,往往存在着人道主义的出发点。早期的社会主义者魏特琳就以朴素的方式表达了社会主义的人道主张,而青年马克思也正是基于林木盗窃案开始的社会批判。但同以往的纯粹道德信条不同,马克思主义者承认社会历史性的作用 and 意义。这就是说“个体从生到死都是和别人极为密切地联系着的——他在根本上是社会的存在,是在每一个方面都受着社会制约的,甚至在他的最私人的经验中都是如此。”^①而存在主义和笛卡尔式的独立存在则完全是主观主义的,永远无法被真正践行的思想理论。

“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”^②在存在主义那里对立的决定论和自由意志,在马克思主义这里获得了统一。人拥有自己的自由,但这种自由是必然王国向自由王国飞跃的自由。是人在充分认识世界、认识社会、最终认识自己的条件下,所做出的自由抉择。马克思主义承认自由是人存在的全部意义和价值,但它并不无条件的承认它。正如马克思所说,在资本主义社会下,工人有自由出卖自己的权利,而资产阶级有自由剥削工人的权利。而虚伪的自由主义者则还要指着墙上的狗洞说到:“看呐,你有爬过去的自由!”沙夫还隐喻的指出了在东欧的斯大林主义社会中,一个真正的共产主义者,如何按照自己的良心和意志行事。“马克思主义的奠基人宣称方法上的怀疑是首要的原则——一切皆可怀疑”^③。

在人的哲学当中,同其他别的道德哲学不同的是对爱与恨的革命的、战斗的辩证法。它承认一切人爱的自由,因而就恨一切扼杀其他人爱的制约。它承认被压迫者反抗的自由,因而也就反对压迫者压迫的自由。就其根本来说,它是革命的爱。而科学社会主义,从本质上来说,也就是一种人道主义。它主张社会的发展和人的发展归根结底是一件事,社会的幸福同人的幸福是一件事。因而意识形态的争端将依旧持续,“在和平共处条件下的竞争,将会越来越多地在意识形态的王国中进行,它们把各种各样关于幸福的生活的观点提供给人们。”^④

但无论如何:“一个人可以全面地反对社会主义,也可以坚决地否决他的人道主义,然而当那些饥寒交迫的受剥削的人迟早会懂得:只有当剥削制度被废除的时候,在一个潜在的财富充足的世界里,饥饿才能被彻底结束。不需要寄希望于来世的回报,也不需要绝对的道德的安慰,我们只需要面对一个简单的事实:达到一个不必为了他人去工作、不必忍饥挨饿的社会生活是可能的。”^⑤

二、《马克思主义与人类学》——文化实践的音符

(一)劳动、社会性和意识

劳动在马克思主义理论当中被视为人与其他动物分离的根本动力,劳动创造了人本身。同其他自然物的需求和运动目标高度一致不同,人总是通过间接的劳动形式去满足需求。人

①③④⑤ (波兰)亚当·沙夫,赵海峰译:《人的哲学》,第56页,第72页,第126页,第127页。

② (德)卡尔·马克思:《路易·波拿巴的雾月十八日》,《马克思恩格斯全集(第八卷)》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社1961年版。

的自由和有意识的活动,使人不仅仅作为自然的存在物,而且成为了人的自然存在物。因而在青年马克思看来,人是一种类本质的存在物。

但在劳动的过程中,一方面分化了使用(Use)和消费(Consumption)的范畴,人对自然物的占有(Aneignen)程度不断加深。另一方面,劳动不仅造成了主体的人对客体的自然物的占有,还意味着人及其活动的对象化(Vergegenständlichung)。这就造成了自然环境被社会文化环境取代,而人本质力量的对象化过程逐渐显现。因而马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出,“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^①

而这种批判不能庸俗的理解为:“人周围的世界留下了先前人类活动的印迹。”^②马克思的“对象化”指涉的是包含在“人使用已适应的人的需求而改造过的人造对象”这一事实当中的“人与环境关系方面的根本变化”^③。这就是说,一种劳动产品往往有一种“标准的”社会运用规则。“人类产品存在于一种规范和社会使用规则的网络之中,人类产品在这个网络中获得定位和‘意义’,这个网络规定了应用人类产品的正确的目标和方式。”^④这同格尔茨所认为的文化就是意义之网的观点完全一致。人在劳动中不但创造了文化的自然,于此同时文化的自然也创造了文化的人。

同自然物不同的是,人的劳动不但创造自己过去所需要的,还创造了曾经所不能满足(Genuss)的方式。在生产物的过程中,“人通过物化的方式发展了自己的能力。”^⑤在另一方面,人增进了自己的能力,能够运用更加充足和全面的手段去改造自然,使曾经非人的力受人所支配。也正如马克思对人力量的再度认可,人的力量是“和一切自然力一样的”存在物。

而在劳动的社会连续性,也就是社会再生产过程中,生物学需求不再是生产的直接目的。社会的需要一步步成为了生产的直接目的。从文化批判的角度来看,这是对卢梭和自然主义历史崇拜的来源。生产性的需要成为了社会历史发展的重要因素,与此同时,个人的需要也表现为了社会需要。从这种层面上,人通过社会化的方式满足并发展了自己的需求。

在人不断进入社会再生产的过程中,劳动不断地增长了与自然的互动。劳动越来越具有量与质的普遍性。人因而潜在的拥有将同一切自然对象转化为自我,将一切自然规律变为自己的行动原则的能力。“就这个意义而言,如果说劳动构成了人的本质活动,那么人在本质上是一个普遍性的自然存在物。”^⑥

人在实现普遍性的过程中,一方面表现为人的自然化,而另一方面又表现为自然的人化。随着人从受限的存在走向普遍的存在,越来越多的要素成为劳动的产品。“由此人与自然的‘统一’在作为人类物质活动的生产中得以实现:这种统一不是最初给定的、稳定不变的人类存在的本体论事实,而是在历史进步中并且通过历史进步不断展开的过程。”^⑦这种观点毋庸置疑同当代拉图尔、卡龙、劳等人提出的行动者网络理论高度相似。

人的本质是一切社会关系的总和。在阶级社会中,特定的社会条件在“个人之中发展了这

① (德)卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯文集》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译(全十卷),北京:人民出版社2009年版。

②③④⑤⑥⑦ (匈牙利)乔治·马尔库什,李斌玉、孙建茵译:《马克思主义与人类学》,第14页,第14页,第14页,第17页,第24页,第27页。

些要求、目标、能力和潜能,与此同时又阻止(或者仅仅片面地许可)它们地实现和达成。这种内在的不一致和分裂使得个人感觉不到自身生命地真实存在,反而把这些社会条件当作不可抗拒地命运。”^①马克思从未认为一个具体人的性格能够“消解和还原为一系列社会学的规定性”。人的社会境遇和选择是仅仅只能从宏观历史上预测的。而本尼迪克特的文化人格观点则企图通过国民性研究的方式来规定特定人的行为范式,这一观点在今天的人类学界同样受到批判。

人的文化是同意识相关联的,其也是区分人和动物的重要标志。人的意识活动表现在其结构和间接性上。而劳动则是促进主客体分离的过程,劳动的发出正在于自然界不能满足人,不能满足于人的观念,因而也就必须通过劳动实现自己的目的。当然马克思是不主张主体间性的特殊问题的。“作为内在的不可交流的经验 and 完全主观性的情感的意识概念与马克思的理解格格不入。”^②意识不被认为是某种剥离出社会历史条件外的抽象物,因而也就不被认为是某种带有神秘色彩的产物。“人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。”^③

马克思的唯物主义既不同意唯心主义的意识概念,也不同意旧的、斯大林式的唯物主义。简单的反映论将意识世界变成了“第二性”的、本体论上不真实的世界。但“马克思的观念则强调意识的本体论意义上的实在性和‘此世性’”。而在对知识的讨论上,马克思则认为其真理性和有用性是统一的。对客观性的探求是人类社会的前进方向,人的“感觉印象”,在这个过程中“不仅是在(狭隘)意义上的人类学的规定,而且是真正本体论的本质(自然)肯定。”^④

(二)人的本质

劳动、社会性和意识,因而就被视为“人的本质”。

人的本质并非通常庸俗的,被认为是人在发展历史中保持不变,同人本身无法分离的集合。马克思在《经济学哲学手稿》和《关于费尔巴哈的提纲》中充分阐释了关于人的本质的问题。其批评了“把‘人的本质’理解为独立地存在于历史进程中的、构成每个时代的每个人的特征的、被假设地存在于历史进程中的、构成每个时代地每个人的特征的、被假设为每个人都拥有的特性的总和。”^⑤的观点。

这就是说人的本质并非是个体的人或社会的不变性质,它既不是一种抽象的总和,也并非是可以化约为基本特征和客观描述的结果。它仅仅被看作是不同的社会历史阶段中人总是要经历和拥有的过程。这就是说在不同的时代,其含义就会发生变化。在资本主义社会中,在异化的条件下,人的劳动、社会性和意识便以片面的形式表现出来,“而非在‘人类学’-哲学的完全意义上生效。”^⑥当然这并不意味着马克思否认人类历史中总是存在着固有的特性,但这种特性往往却并不涉及人的内在规定性。

人之所以能够享有人的本质的统一性,在马克思看来,则恰恰在于其拥有的历史(并非狭义上的)。任何试图将人从历史中抽象出来的做法,恰恰就忽略了人最本质性的特征。人创造

①②④⑤⑥ (匈牙利)乔治·马尔库什,李斌玉、孙建茵译:《马克思主义与人类学》,第40页,第47页,第60页,第64页,第67页。

③ (德)卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》(历史考证版),第416页,间引自《马克思主义与人类学》,第39页。

自己的历史,而不是简单地“发生历史”。人的真正本质就在于在历史中扩展自己的普遍性,使劳动、社会性、意识得到自由而全面的发展。这其中的统一性,恰恰就来自于“人类历史过程的内在的统一性和连续性”^①。

而要理解历史的统一性,就必须回归到对社会的理解上。“‘人的本质’的承担者或主体不是单个的人,而是在历史变化和发展的连续体之中的人类社会。”^②同以往的社会唯实论和唯名论不同,马克思认为社会同人之间的对立是异化的结果,而非天然的产物。

在这里,马尔库什天才般的论述为马克思主义人类学的发展提供了惊人的设想。从社会的角度来看,历史不仅仅包括技术的发展,同时也表现出了“人类学”的发展。如果从个人的发展出发,是找不出历史单线前进的过程的,因为“存在着相互矛盾的趋势”。因而“就处于历史绵延中的典型个人的视角而言,历史无所谓进步,也无所谓退步,因此历史根本不是一个统一过程。”^③

但马克思的“人类学”则抱有另一种观点,这一观点建立在“异化”理论的基石上。在资本主义社会,人的劳动首先被剥夺了,死的劳动支配着活得劳动。一句话,资本主导着异己的劳动。而在社会领域,社会则仅仅表现为虚假的公共权力。在意识方面,资本主义社会的体力和脑力劳动分化进入到了新的阶段。资本主义不仅仅异化了无产阶级、同时也异化了统治者。

私有财产和劳动分工两种变革,极大的促进了劳动同劳动者的分离。也就是说在资本主义社会下发展是异化了的社会发展,其不是发展人,而是进一步的奴役人。“异化不过是人的本质和人的存在之间的不和谐和冲突”^④。而“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极扬弃”^⑤。

而对于马克思来说,资本主义和共产主义并非仅仅是前后两个阶段的差异,而是“秩序和价值的差别”^⑥。社会进步和人的发展在资本主义社会中仅仅是抽象的,然而这种进步使得我们被迫忽略了他们的本质和结合起来的历史性的个人。而只有超越异化,人才能够回归为人的最高本质。这使得“史前史”在马克思的理论中有着非同寻常的意义。

历史的内在统一性,建立在马克思的历史决定论基础上,这当然同斯大林的“历史规律”的观点是相异的。在对于人创造历史的观点上,马克思“甚至完全排斥整个历史过程的宿命论”^⑦。但马克思承认历史必然性是存在于社会矛盾解决的过程中的。正如他经典的那句话一样:“为了不致丧失已经取得的成果,为了不致失掉文明的果实,人们在他们的交往方式(Die Art und Weise Ihres Verkehrs)不再适合于既得的生产力时,就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。”^⑧只有革命的行动,才能创造革命的结果。是人,是积极行动的人推动了历史偶然的向必然的方向前进。

这并不是指,违背了马克思关于历史发展方向和人的本质所表达的历史方向。与之相反

①②③④⑥⑦ (匈牙利)乔治·马尔库什,李斌玉、孙建茵译:《马克思主义与人类学》,第70页,第71页,第74页,第83页,第86页,第90页。

⑤ (德)卡尔·马克思:《经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》,北京:人民出版社2022年版,第297页,间引自《马克思主义与人类学》,第84页。

⑧ (德)卡尔·马克思:《致巴维尔·瓦西里耶维奇·安年柯夫》,《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社1995年版,第532页,间引自《马克思主义与人类学》,第92页。

的是,它们仅仅是“具体历史转换和历史行动的片面的特征和概要的结果。”^①这是说,历史的方向正是人所创造的,前者正是后者理性的产物。历史本身不存在意义,而是历史的人规定了历史的意义。

最终回到自由的之中。到底何为自由?马克思认为存在两种形式的自由概念。消极自由来源于“从某物摆脱出来的自由”。这指的是人们将自己的生命活动变成受自己意志支配的对象。而在消极自由不断实现的同时,人们也在扩展着积极自由的领域。人掌握和支配自然的能力以及人本质能力的发展,也就是普遍性的增长。

而这并不意味着今天的社会中,我们真正成为了自由的个人。今天的人在法律上有着表达的自由,但事实上却被隔离在现实的限制之内,这意味着他还无法随心所欲地发展和解放自己。而只有当共产主义社会到来(这并不是意味着社会不再有新的阶段),人和人的本质力量——也就是社会生活的真实发展,成为可能。

“共产主义所造成的存在状况,正是这样一种现实基础,它使一切不依赖于个人而存在的状况不可能发生,因为生存状况只不过是个人之间迄今为止的交往的产物。这样,共产主义者实际上把迄今为止生产和交往所产生的条件看作无机的条件,然而他们并不以为过去世世代代的意向和使命是给他们提供资料,也不认为这些条件对于创造它们的个人来说是无机的。”^②

三、意识形态与文化实践——谐律的缔造

马尔库什将文化概念的产生,追溯到了启蒙运动时期的主张。人类学的文化并不能直接用“历史唯物主义”去进行解读,但这并不意味着马克思主义不能解释人类学文化领域的各个方面。

而在他看来,文化还有另一层价值意义的狭义文化,而这种文化同人类学意义上的文化的分野是在现代性下才具有的。阿格妮丝·赫勒就曾提到:“依据马尔库什看来,只有在当代我们才可以谈论文化,因为文化的主要概念仅在现代出现。”^③

而狭义的、具有价值意义的文化概念,则同马克思主义有着重要联系。在其理论当中最终发展出了三种文化概念,分别为:基础和上层建筑的隐喻、意识形态的观念和文化生产的概念。

在这其中,二分的批判方法被加以滥用并演变成了知识界对马克思主义理论的偏见。甚至正如亚当·沙夫所说的,马克思主义者因此被看作是一群不学无术的人。在一些领域中,马克思的确使用了意识形态的工具去进行论战。“在这个意义上,意识形态概念只是把依赖性的上层建筑的思想转换成解蔽的(Demasking)文化批判的有效方法。”^④人类学家斯特拉森在《礼物的性别》一书当中的遮蔽概念则同其高度相似。而关于文化生产的概念则更多得同今天的文化商品生产相关。在这一方面,马克思的商品模式似乎出现了失效(鲍德里亚试图去解决这

①④ (匈牙利)乔治·马尔库什,李斌玉、孙建茵译:《马克思主义与人类学》,第95页,第107页。

② (德)卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社1995年版,第122页,间引自《马克思主义与人类学》。

③ (匈牙利)阿格妮丝·赫勒,李佳怡译:《马尔库什的高雅文化概念:一种批判评价》,《黑龙江社会科学》2016年第2期,第129-134页。

个问题),经济人类学家则试图通过文化影响的路径去解释这种经济现象,并由此延伸出了文化经济的研究领域,萨林斯在这方面则是马克思政治经济学观点的忠实反对者。

在历史上,人类学就曾经作为一定意识形态的重要产物。就其产生和发展来说,它就包含着启蒙主义和理性主义的认识论特征。爱德华·泰勒作为早期人类学的重要代表,它著名的两个理论,人类心智一致的观点和进化论的主张则完全符合抽象人的主张。

在著名的马林诺夫斯基革命时代,人类学还停留在为现代性——当时还是长满獠牙的现代性,尽职服务的时期。“科学的人类学应是一门实用的科学。它的任务不在于阐明这些和那些制度的起源史,而在于指出这些制度在某一社会中的作用。不是为了更确切的描述,而在于教会与这些民族有关的殖民当局和企业主,要为了更适当地达成自己的目的,应该如何去对待这些民族。”^①

在西方,随着现代性的灾难,在现实和精神上的创伤促使着哲学和人类学开始反思现代性的正确性。而在东方,自十月革命后,俄国人类学民族学得到了根本性的改造。苏维埃民族学和受其影响的中国民族学转变了自己的立场,将过去用于参与殖民主义的学科,改造成了帮助境内各民族走向社会主义社会的学科。但在这过程中,东方的民族学人类学逐渐丧失了自身哲学方面的探索,反而变成了一门纯粹实证主义的科学。而西方的知识界则反应过度,试图将整个现代性埋葬在批判和比较主义的观点中。

从亚当·沙夫的观点来看,两者直接存在着一种新实证主义和主观主义的对立和矛盾。而为了弥合这种矛盾,马克思主义(当然并非日丹诺夫式的马克思主义)则成为了人类学对话和发展的重要桥梁。在国内,学术界俨然产生了一种严格的对立,一方面是由于历史或观念因素对马克思主义抱有怀疑的理论学者,而另一方面则是对理论创新不屑一顾的实践学者。令人尴尬的是,前者在试图学习他们西方的前辈时,却又不可避免地必须接触马克思主义的观点。而后者在处理实践中的问题时,也不得不求助于实践哲学(马克思主义哲学)的观点。

而在中国学术界,则有一位学者,在一定程度上弥合了这对矛盾。他既师从马林诺夫斯基,又曾在民族识别工作中发挥了重要作用。他的应用人类学,也就是“服务人民的人类学”为国家制定相关政策提供了重要的理论支持。费孝通的学术生活就是典型的案例。

马克思主义和今天的人类学有着这样一个共识,那就是在资本主义社会之下的现代性,是一种完全虚假的进步景观。它的文化是服从资本运转的权力逻辑的。在过往的笛卡尔误认的狂热下,人的本体论被误解了。人不仅仅错估了自然物的地位,也像资产阶级一样高估了自己的力量。这当然造成了生态学,乃至生态学隐喻之后的奴役秩序。

人类学在这方面则从生态主义和女性主义等弱势视角加以解释,正如英戈尔德意识到的:“从两个相当合理的命题出发——人类是生物,而人的行动由动机促成——我却得出了一个看起来完全不合理的结论:不同于其他动物,人类是一种分裂的存在,半是自然半是社会,半是有机体半是人,半是肉体半是心智。我成了顽固的笛卡尔二元论者。”^②因而产生出的“栖居视角”

① (澳)迈克尔·杨,宋奕译:《马林诺夫斯基:一位人类学家的奥德赛,1884-1920》,北京:北京大学出版社。

② 白美妃:《超越自然与人文的一种努力——论英戈尔德的“栖居视角”》,《青海民族大学学报》(社会科学版)2017年第4期,第54-59页。

则试图改变传统身心二元对立的认识。特别是她在对“基因型”的讨论中,坚持了在发展中的,非本质先于存在的观念,意识到了人的社会历史性。当然她对政治经济学的忽视也使得其在解决现实性问题中存在困难。

值得注意的是,本体论转向并不等于自然主义的观点,但许多研究者往往将自然主义看作本体论转向尝试的目标。从卡斯特罗的“多元自然观”来看,本体论试图解决的是将人与动物之间,在过去认为存在的天然界限——文化的独占性。他从印第安人和欧洲人的对比中,提取了印第安人对存在物灵魂的普遍性确认。这并不是从某种形而上的方向去承认自然的优越,而是基于田野资料总结出的观点。而令人遗憾的是,在对卡斯特罗“多元文化观”的争论往往只从形而上的角度出发,而忽视了他立足田野的现实。实际上没有理解其在知识生产上的意义。而从中延伸出来的“视角主义”则是完全意义上的人类学研究的认识论和方法论。其试图彻底将人类学变成可能性的学科。

而在多物种民族志、博物民族志领域,罗安清的《末日松茸》、拉内·韦尔斯莱夫《灵魂猎人:西伯利亚尤卡吉尔人的狩猎、万物有灵论与人观》以及伊丽莎白·利恩《成为三文鱼:水产养殖与鱼的驯化》等作品则重新捡回了从泰勒时期就拥有的博物学精神。人过去从自然中寻找到了自然科学,而今天则在自然中寻找社会科学的精神。

当然,在民族学领域,也有着相当多新的理论创见。在《华夏边缘》《羌在汉藏之间》等作品中,传统的民族学理论也面临着来自边缘的考验。绝大多数的民族学家、特别是基于历史和社区研究的作者,都逐渐在为中国的民族学理论发展提供案例。

马克思主义往往被视为是不关注本体论的,其实就马克思主义哲学本身来看,本体论的争论并不激烈的。一方面它既不持有身心二元对立的观点,另一方面它认为人是在实践中实现自我的。但毋庸置疑的是,正如弗洛姆所说:马克思“他确实对这些问题不感兴趣,也就很少谈到这些问题。”^①人类学对本体论的关注则很大程度上补足了马克思主义在这方面的缺失。

而从人类学出发的文化概念,则在很大程度上忽视了意识形态的影响,而且在某些方面,做出了同自身主张完全不符的行为。詹姆斯·斯科特反思了葛兰西的文化霸权理论,认为受压迫者拥有“弱者的武器”去反抗现有秩序。而其本人则在美国中央情报局的资助下,在新独立的民族国家中展开间谍行动。

另外,对政治经济学的批判乃至最后的忽视,使得人类学家越来越走向纯粹形而上的理论层面。最令人难以接受的是,人类学家在走向批判现代性的道路时,过多的引入了后现代的理论。在对启蒙主义和人道主义的批判中,超越了对其时代性的认识。绝对的文化相对主义观点既不从意识形态分析的角度出发,又摒除了一切普遍性知识的存在,在根本上摧毁了人类学的存在。人类学的历史几乎要退到泰勒之前的时代去。

而即使仅仅从相对主义的人类学观点来看,其自身已经在人类学表征危机中受到了严肃的质疑。无论是马林诺夫斯基,又或是玛格丽特·米德都未能真正从土著视角出发,甚至完全扭曲了事实。在这种刺激下,人类学家开始的本体论转向要么走向了前文中的绝对的相对主

^① 陈学明、姜国敏:《何为马克思主义的“本体论”?——从西方马克思主义研究的角度看》,《哲学研究》,2015年第3期,第11-17页。

义,要么则走向了非认识论的相对主义。

在对当今政治行动的分析上,人类学家提出了“本体政治”的概念。在面对“黄马甲”运动时,人类学家格雷伯做出了下面的表述:

“2011年以来,参加大型民主运动意味着什么的前提,在世界范围内发生了根本转变。过去的‘垂直’或先锋队组织模式已迅速让位于一种水平状(Horizontal)的风格,其中民主、平等的实践和意识形态最终是同一事物的两个方面。无法理解这一点的人就会错认为像‘黄背心’那样的运动是反意识形态的,甚至是虚无主义的。”^①

这一概念精准的概括了今天的政治行为,它看似是意识形态的退潮,但实际上是传统政治中心的瓦解和个人行动的解放。从本体论转向的生态学隐喻中,往往就暗含着对应当处于运动主体,但在传统的政治行动中被边缘的人民的关注。这种政治行动,往往是具有生命政治潜力的。

四、走向爱的合奏

停止理论上的争鸣,回到现实的生活中。当代人的政治性抑郁和毁灭性放纵依旧存在,存在主义危机和叙事危机正像平静橱窗外的狂风,不停地敲打着当代人的心灵。不论是政治上的保守派,还是生活中的变革者;无论是严肃的马克思,还是备受争议的马林诺夫斯基;他们都无法摆脱爱的观念。在恩培多克勒的哲学中,爱发挥了至关重要的作用。即使是在哲学这个词的词根中,爱也能寻得轨迹。

在巴迪欧看来,今天的我们,恰恰面临着一个哲学的、生活的,同时也是文化的、意识形态的任务,那就是捍卫爱。这是因为他发现现实中充满了“保险合同”的爱和对“爱”享乐主义的污名化。他们破坏了爱的“冒险”和不确定性,而巴迪欧所要捍卫的正是这些麻烦。这种精神也孕育在哈拉维的《与麻烦共存:在克苏鲁世制造亲缘》一书中。

爱在哲学上经历了叔本华的否定和克尔凯廓尔的肯定。克尔凯廓尔将爱分为了美学、伦理、宗教的三个阶段。每个阶段都是对前者爱的否定和重构,在最后,爱超越了现实人的领域,到了宗教的领域。而柏拉图则认为:“在爱的冲突之中,有着共相(普遍)的某种萌芽。”^②爱正是从相遇中的相异中,“以差异的观点来体验世界”^③。拉康对性关系不存在的断言,实际上是阐述了爱的必要性。这是说在爱中,主体才意识到他者的处境,才超越了自恋阶段,实现了共同的生存。爱在性的庸俗理解上,仅仅是一种性之后维持关系的遮羞布。而拉康并非是这样观点,他认为在爱之后存在着本体论的维度,“爱总是朝向他人的存在。”^④

而巴迪欧认为:“爱是一种真理的建构。”^⑤这种真理是建立在从“两”而非“一”去体验和理解世界,从差异性而非同一性出发去体验世界上的。简而言之,爱“都意味着从某一时刻开始,从差异的观点来体验生活、体验世界”^⑥。这种爱不包括神圣的他者和伦理学的存在。它不包

① 朱晓阳:《中国的人类学本体论转向及本体政治指向》,《社会学研究》,2021年第1期,第46-68页。

②③④⑤⑥ (法)阿兰·巴迪欧,邓刚译:《爱的多重奏》,第48页,第49页,第52页,第53页,第53页。

括任何确切的内容,与之相反的是,这种遭遇必须在多种现实中才能取得现实性。它还不是“自我牺牲”式的宿命,“它是一个生存命题:以一种非中心化的观点来建构一个世界,而不是仅仅为了我的生命冲动或者我的利益。”^①在爱中,两个人一同融入了唯一的主体,也就是爱的主体,因而新的世界诞生。

爱的内涵首先包括了“两”,这种“两”来自于分离性的相遇,个体分离的经验遇到了开放性的经历。但最终“两”并不会变为“一”的情景,这种情景仅仅意味着爱的死亡,是戏剧化和浪漫主义而非真实的爱的还原。

爱中有相遇的开始,但却不能简单的还原为相遇。爱是经历持之以恒的建构的过程,而这种过程当然不能简化为家庭。爱在诗学上当然是一种渴望永恒的欲望,然而这种欲望正是生命的不断重新创造。但爱同欲望完全是两码事,爱包含欲望的效果,但却并非是欲望本身。这是说,爱既不是“性欲的外衣”,也不是基因的诡计。

爱本身就是真理,是对偶然性的确定。它来自于偶然,却要比偶然更进一步。它是偶然的定格,是在沙滩上写下的承诺,是对必然性的抵抗。从其所体验的情感来说,幸福正是爱的体验。这是说,当我在一堆交织的、缠绕的,生命的、非生命的联系中,选择了其中一条不放手。

爱和政治关联,这的确是今天政治学伟大的创见。它是从积极,而非从权力秩序的消极层面去讨论解放性的。政治并非的爱,这在亚当·沙夫的批评中就已经很明显了。在政治学中,共产主义的政治概念是最能与爱相容的,因为其概念本身就指涉的是差异性的整合。这同宗教乌托邦的诉求完全是两回事,在崇高他者之下,我所要的是吻,得到的确实廉价的十字架。这并不是说,爱就是共产主义。

在引入来自马克思·韦伯的亲概念后,我们必须承认,新教伦理的冷血和资本主义的社会是有亲和关系的,而爱同共产主义社会也是有着亲和关系的。这两者的隐喻——爱情和革命,则是现代解放政治的真正秘密。

而艺术的秘诀,也在于爱。打破禁锢、反抗秩序、突破生死是艺术的永恒话题。在个体意义上,从非社会性的角度来看,爱是浪漫主义和现实主义作者唯一能够找到的奇迹。浪漫主义赞颂它,而现实主义则毁掉它。当人进入到艺术的直接形式,也就是戏剧当中时,爱就变得具有政治形式了。共产主义和爱就交汇在了戏剧的主体中,“于是还有一种爱的定义:最小单位的共产主义!”^②

“爱,就是用世界上既有的一切来赋予生命以活力,打破和跨越孤独。在这个世界中,我直接地感受到,幸福的源泉就在于与他人共在。”^③

当我们回到今天的问题:当发展的洪流不再在乎水滴的命运,那水滴就必然攀附在岸旁的花叶上。当所有水滴都抛弃河流,那江海也将干涸。资本主义的发展不是面临困境,而是制造毁灭。在过去,它毁灭了封建的道德和法律,摧毁了一切愚昧的民族。在今天,它又将文明抛入炉膛,让整个世界奔跑在毁灭的道路上。它消灭了人与人的关系,当然也消灭了人与自然的关系。

①②③ (法)阿兰·巴迪欧,邓刚译:《爱的多重奏》,第55页,第118页,第133页。

而为了对抗这种冷漠,任何一种存在,只有在爱和恨的辩证法中寻找答案。这答案,或许就藏在同他者联结的关系中,就藏在边缘和狭缝中,就藏在爱的本质中。到那时,生命的真谛将以革命的形式展现,“每个人的自由发展,将成为一切人自由发展的前提。”^①

Ideological and Cultural Practice: Reflect on the Essential of Human by the Philosophy of Men

Dang Chengyu

(School of History and Culture, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: With velocity of science and knowledge, the commonsense derived from modern philosophy and political practice is getting debunked. Existentialism crisis, on the one hand, witnesses the velocity of society; the common values of existence is in a predicament. Anthropologists, as the loyal detractor of modernism, commenced exploring the possibility of ontological turn theoretically, simultaneously with the emergency of multi—species ethnographies practically. As early as 19 century, however, the most powerful critics of capitalist modernization had long since engaged in a political-economic and philosophical critique of modernity. Eastern European neo-Marxist scholars of the last century, Adam Schaff and Gyorgy Márkus, developed Marxist anthropological perspectives. A considerable number of these theories are consistent with today's anthropological views in their spiritual core. This paper attempts to provide inspiration for the construction of anthropological theories today through the dialogue between the two authors and anthropology.

Keywords: Marxist anthropology; Eastern European neo-Marxism; cultural practice

(责任编辑:张卿毅)

① (德)卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯:《共产党宣言(纪念马克思诞辰200周年马克思恩格斯著作特辑)》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社,2018年。

谁能为“他者”发声

——后殖民历史观念下的“反讽”叙事

党 旸

(首都师范大学历史学院 北京 100089)

摘 要:“人类世”理念揭示了一种新的后人类历史观,它敦促人类认识到在地球生态系统中,我们既是参与者也是管理者,与所有生物和环境因素共同塑造着地球的演变。“人类世”观念对于原有进步的“喜剧”式叙事造成了巨大的冲击,形成了一种叙事和情感上的“反讽”。在这种主客体之间的交互中,我们所需要思考的历史的沉默者不光是受压迫的被殖民者、女性、少数族裔,同时还有动物、海洋、甚至微生物,谁能为非人类生命与地球发声。后殖民历史观念颠覆了民族国家历史叙事和地球生态领域在现代化发展中的叙事,并阐释“地方化”观念所带来的创新性及其延展性。

关键词:历史叙事“反讽”;“人类世”;后殖民;后人类

2000年,荷兰大气化学家保罗·克鲁岑(Paul Crutzen)开始广泛推广“人类世”这一术语,他认为由于近几个世纪人类对地球大气层的影响,已然形成了一个新的地质时代。^①2009年,由简·扎拉斯维奇(Jan Zalasiewicz)担任国际地层委员会主席,旗下的第四纪地层学小组委员会设立“人类世工作组”。^②“人类世”理念揭示了一种新的后人类历史观,它敦促人类认识到在地球生态系统中,我们既是参与者也是管理者,与所有生物和环境因素共同塑造着地球的演

作者简介:党旸,首都师范大学历史学院2022级硕士研究生。

① Paul J. Crutzen and Eugene F. Stoermer, “The Anthropocene”, *The International Geosphere-Biosphere Programme Newsletter*, No. 41(2000), pp. 17-18.

② 2024年,委员会以投票的形式否决了将“人类世”作为一个新年代地层单位的提案。公告见于第四纪地层学小组委员会“人类世”工作组网站:<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>(2024年4月6日访问)。

变。^①美国政治学家、道德哲学家玛莎·努斯鲍姆(Martha Nussbaum)认为“人类世”一词带给了我们两层含义,一层是描述性意义上表示人类对于世界的统治;另一层则是在规范性意义上“指称一种邪恶,并表达出对这种邪恶的强烈负面反应”,但却容易使得人们感到缺乏“前进的动力”。^②美国华裔人文地理学家段义孚在回顾人类知识和力量的扩张过程中提出,人类总是认识到自己的渺小,从古希腊先贤们到中世纪的“七宗罪”,并在文艺复兴和科学革命中达到高峰,直到20世纪晚期出现的语言哲学却使这一叙事发生了根本性的转变。“自然和宇宙本身的力量在内,都受到这种思维方式的影响。”^③而在“人类世”观念一框架下,历史及人文学科的研究不应再局限于人类的角度,而是将地球及其所有生物纳入研究范畴,旨在以更全面、更宏大的视角解读历史、分析现状和规划未来。

印度裔美国史家迪佩什·查克拉巴蒂(Dipesh Chakrabarty)强调在当前情境之下,人与人之间的平等问题之外还有人类与非人类的平等问题同样需要给予重视。当我们看到人们建造房屋的时候会问到这所房子已经存在了多久,但我们却不会问山的年龄,“因为我们认为它们是地球对人类的确定性的一部分。但这种确定性如今正在受到挑战……简而言之,关于星球历史的问题,已经成为批判性思维中的重要部分,就像有关全球资本及其创造的世界的必然不平等的问题一样。”^④查克拉巴蒂早期对于后殖民主义的研究也帮助他更好地从他者的角度反思,人类气候变化的关注也是他将自身“地方化”观念得以应用的重要场域。“人类世”观念对于原有进步的“喜剧”式叙事造成了巨大的冲击,形成了一种叙事和情感上的“反讽”。^⑤而段义孚中则将这种张力称之为“浪漫精神”,他强调一组组概念间的张力乃至学者本身愿景与实践之中的冲突是无法避免的。地理学象征着一种对于“人类生活常规运作中可接受的限度”的“求索”,而学者的“求索”行为本身便正是“浪漫的核心”。^⑥由此可见,不同于常规将地理学设定为自然科学的探索方式,段义孚将地理学看作在自然与文化之间的张力探索过程,更主张去发觉个体在其中所受到内在情感与理想本身的影响,即书写一种地理学科及地理学家的历史。

因而在这种主客体之间的交互中,我们所需要思考的历史的沉默者不光是受压迫的被殖民者、女性、少数族裔,同时还有动物、海洋、甚至微生物,谁能为非人类生命与地球发声。本文将从三个部分探讨后殖民历史观念中所带来的颠覆性叙事,探讨民族国家历史叙事和地球生态领域在现代化发展中历史叙事的变化,并阐释“地方化”观念所带来的创新性及其延展性。

-
- ① 国内历史学和人文领域相关研究参见张旭鹏:《“人类世”与后人类的历史观》,《史学集刊》,2019年第1期,第46-51页;张作成:《当代西方历史理论中的“人类世”话语阐释》,《史学理论研究》,2023年第4期,第122-133页;张振:《超越人文主义:人类世批评的四个面向》,《北京电影学院学报》,2022年第11期,第39-47页。
- ② (美)玛莎·C·努斯鲍姆,王珀译:《为动物的正义:我们的集体责任》,北京:中信出版社2024年版,第248页。
- ③ (美)段义孚,宋秀葵、陈金凤、张盼盼译:《人文主义地理学:对于意义的个体追寻》,上海:上海译文出版社2020年版。
- ④ Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2021, p.180-181.
- ⑤ 借用海登·怀特在《元史学》中对历史学编纂风格的分类,其中就情节化而言,它们是浪漫剧、喜剧、悲剧和讽刺剧四种原型。(美)海登·怀特,陈新译:《元史学:19世纪欧洲的历史想象》,南京:译林出版社2013年版。
- ⑥ (美)段义孚,陆小璇译:《浪漫地理学:追寻崇高景观》,南京:译林出版社2021年版,第3-8页。

一、“谁可以为‘印度的过去’发声?”

借由查克拉巴蒂早期经历,我们可以窥探到印度发展中所面临的困境。在查克拉巴蒂的自传中,他将自己的成长路径描述为一种独特的“反讽(Irony)”。作为一名父亲为物理老师的孩子,他在加尔各答大学总统学院选择物理作为他的起步方向并获得理学学士学位,但查克拉巴蒂表示他更加热爱的是孟加拉文学或是哲学。而学校里没有人可以和他探讨相关话题,之后他更沉浸于对政治的渴望中。加尔各答与查克拉巴蒂身边的贫困是查克拉巴蒂认识这个国家与世界的一面镜子。在1969年加尔各答形成新的印度共产党时,查克拉巴蒂因为当时考虑政治风险等一系列问题而退缩了。出于朋友和自身道德上的谴责,之后他申请了政府与美国大学合作建立的两所商学院之一加尔各答印度管理学院的管理学。^①原本在这条道路上,查克拉巴蒂已注定与历史学无缘,而印度的特殊性使其得以与历史相逢。^②赫鲁政府在教育政策上采取了一种双重策略,一方面强调学生必须掌握资本主义经济学的基本知识,以此作为推动印度资本主义未来发展的基石;另一方面,则在课程设置中明确要求保持反殖民主义的精神内核,特别是通过设置历史必修课程来传承和弘扬反殖民主义的优良传统。然而,这种课程设置在强调反殖民主义的同时,往往又不可避免地涉及对资本主义的批判和反思。因而查克拉巴蒂所就读的商学院成为世界上唯二独有的、设置历史必修课的商学院。^③如果没有尼赫鲁政府所指定的独特政策,他可能就无法感受到过去在人类事务中的重要性。随后查克拉巴蒂决心成为一名历史学家并前往澳大利亚国立大学进行历史学博士学习并参与《庶民研究》小组。^④

查克拉巴蒂指出,二十世纪七十年代至世纪末对非西方世界及后殖民地国家而言,仍具有深远意义。不论在欧美或是第三世界的学者们在各种后殖民主义与反欧洲中心的议题下,探讨现代性、现代化以及民主、解放与自由的问题。1978年萨义德出版了《东方学》;1982年《庶民研究》项目得以开展;1986年帕尔塔·查特吉(Partha Chatterjee)出版了《民族主义思想与殖民地世界》,同时佳亚特里·斯皮瓦克(Gayatri C. Spivak)发表论文《底层人能发声吗?》(*Can the Subaltern Speak?*)。^⑤此时期,对过去被边缘化群体权利的认知逐渐提升,同时后殖民主义学者们所获得的机会亦日益增多,这些因素共同开启了新的解放愿景。二十世纪九十年代,查克拉巴蒂主要的研究兴趣体现在《庶民研究》方法的普遍性和适用性问题、更偏向文化政治的

① 生平主要参见张颂仁,陈光兴,高士明:《从西天到中土:印中社会思想对话》,上海:上海人民出版社2013年版;Dipesh Chakrabarty, “Communing with Magpies.”, *History Australia*, Vol. 11, No. 3 (December 2014), p. 194-206;张旭鹏:《迪佩什·查克拉巴蒂的“地方化欧洲”观念》,《全球史评论》,2017年第2期;Saurabh Dube, Sanjay Seth, and Ajay Skaria (ed.), *Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives, and the Anthropocene*, Oxon, New York: Routledge, 2020, p. 1-5.

② 在自传中他也将这次相遇以及之后的历史学职业道路归功于一种“反讽”。Dipesh Chakrabarty, “Communing with Magpies”, p. 195.

③ (美)迪佩什·查克拉巴蒂:《作为漂移能指的西方:殖民时期与当代印度的文明与教养》,张颂仁,陈光兴,高士明主编:《从西天到中土:印中社会思想对话》,上海:上海人民出版社2014年版,第336页。

④ “庶民研究”主张摒弃传统叙事中的精英主义话语,从“庶民”的角度重写印度殖民与后殖民时期的历史。庶民研究的兴起与发展可参见张旭鹏:《“庶民研究”与后殖民史学》,《史学理论研究》,2006年第4期。

⑤ Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, Boston: Brandeis University Press, 2023, p. 48, 57-58.

种姓问题、个人的身份历史化等,也都在之后的思考中得以更加充分阐发。查克拉巴蒂重视古哈对于现代印度农民的思考,强调农民并不能仅仅被看作为现代化殖民世界中的过时产物,而是殖民主义的真正同时代性产物,“是殖民统治给印度带来的现代性的基本组成部分”。^①在进入印度自身历史的书写中,查克拉巴蒂便已经关注西方普遍范畴与印度实际主体经验中的空白部分,以深入剖析其内涵。借助葛兰西与毛主义的理论启发,查克拉巴蒂的博士论文通过对印度劳工史的深入研究,旨在揭示印度所特有的前资产阶级关系中的等级森严和不平等文化现象,且这种劳动文化已然一直存在于经济生产关系之中。^②这一地方化的案例不仅为我们展现了印度劳工的实际情况,同时也反映了马克思主义中“平等”、“阶级意识”等概念所带来的思辨性突破。

“庶民”本身便是对于“反讽”具象化的体现,它强调精英与庶民之间的关系是充满矛盾和张力的,不是两个独立实体的简单对立,而是复杂的、多层次的社会互动。在《地方化欧洲》2007年新版序言中,查克拉巴蒂便引用了罗兰·巴特和索绪尔关于话语和语言哲学的阐释,重视话语与世界本身之间的鸿沟,印度和西方语境中对于“欧洲”理解的差异以及观念与其诞生地的关联性便是他一直以来关注的核心问题。^③在多种叙述中愿意突出这种反讽式的精神,并表示这是在印度本土所缺乏的,它带有一种西方式的思考方式。这种思考方式强调对历史的重新解读和审视,有助于人们更全面地认识历史,避免陷入单一的、片面的解释框架。基于葛兰西对于霸权的说法,庶民视角的目的是要拆解和质疑那些支撑社会支配关系的霸权论述,即那些看似合理化社会等级和权力结构的主流观点和理论。因而庶民更多地被看作是一种视角或立场,特别是从社会中弱势群体的角度来观察和分析社会结构和权力关系。反讽不仅是一种修辞手法,更是一种深刻的思考方式,反思隐藏在传统叙述之下的矛盾。

二、谁可以为非人类生命与地球发声?

查克拉巴蒂对气候变化问题的关注曾一度引起学术界的争议,人们认为他可能已经背叛了后殖民主义的研究范畴。他自称为:“我的后殖民主义思想的列车撞上了二十一世纪的星球性。”^④查克拉巴蒂早期一直强调在气候危机面前,人类生活环境的共同性,这与后殖民主义强调的差异性世界观形成了鲜明对比,因此,一些后殖民主义学者曾质疑他是否背离了其原本的研究立场,转而采纳了西方的视角。然而,他并未彻底放弃对后殖民主义的关注与研究。相反,他通过持续的尝试与不懈的努力,成功地将后殖民主义与气候变化议题相融合,为该领域引入了全新的思考维度。^⑤《地方化欧洲》一书中查克拉巴蒂所提出的问题在于:如果印度历史

① Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, p. 13.

② Arnab Dey, “Labour history and ‘Culture’ critique: Reflections on an idea”, in Saurabh Dube, Sanjay Seth, and Ajay Skaria, (ed.), *Dipesh Chakrabarty and the Global South: Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives, and the Anthropocene*, p. 119-120.

③ Dipesh Chakrabarty, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2008, p. 6.

④ Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, p. 59.

⑤ 参见 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 2021.

中忽略了英国及欧洲所提供的普遍性概念,印度的历史会少些什么。而对于认为气候变化领域,查克拉巴蒂关注的问题便是如果历史中忽略了深层历史,人类历史会少些什么。

随着“人类世”这一概念的兴起,人们开始意识到传统进步叙事的局限性和破裂。在这个背景下,查克拉巴蒂将“反讽”的概念引入了后人类史学领域。他认为,在过去的50年里,人们所进行的历史书写,特别是近500年的历史书写,主要关注的是自由。然而,这种自由并非是绝对的,而是与当前所面临的以化石燃料为主导的奴役地球过程形成了一种鲜明的反讽。这种反讽揭示了人类在追求自由的同时,也在不知不觉中成为了地球的奴役者。当我们十九世纪中叶以来的各项数据所表明“人类寿命、数量、生活水平等方面的上升趋势”,也可以被纳入地球系统科学家提供的图表中,即人类对于“碳循环、氮循环、水文循环和地球其他动态过程的地球过程进行深刻的干预”。^①当传统人文主义学家试图分离历史与自然的时候,地质学家却告诉我们,我们仍然只是个“东西”。段义孚认为在一定程度之上,当城市脱离农业的历史时,就是浪漫了,因为浪漫本身便体现出一种“与可触及之物”的不相关,而农业耕种却又是一种人类生存的自然性和必需性需求。^②2024年新出版的《欲望行星:人类时代的地球》一书中,唐纳德·沃斯特更加强调人类历史与作为物质性的地球的紧密联系,人类受到直觉与欲望的驱动而与星球本身发生着长达数十万年的纠缠。^③

同时在过去几十年中对于抗生素的使用也形成了一种更短期的“反讽”。“不加区分地过度使用这些药物使得抗生素耐药细菌得以进化。”危机是生物权力管理的失效,进而在一系列如收入、种族、生理和社会的性别属性、营养、数字化等不平等问题中,问题被显现并放大。^④而在这一层面上,查克拉巴蒂表示我们又一次体现出了科学与这个世界联结的必然讽刺性,即如果没有我们带给世界的负面影响,我们便无法去了解大气层乃至支持整个学科本身运作所需要的经费。^⑤查克拉巴蒂的观点挑战了传统的历史书写,提醒我们重新审视人类与地球的关系,以及我们所追求的自由是否真的值得。进而自由不再是一个孤立的概念,而是与生态、环境、资源等多个方面紧密相连。他指出,当我们沉浸在科技进步和工业发展的喜悦中时,却往往忽视了这些成就背后所付出的环境代价。随着对于地球整个空间性的拓展,人们已不再满足为自然赋予秩序。在20世纪电被广泛使用的时候,人类便终于战胜了最难以征服的黑暗,而段义孚指出这同时也改变了自然的时间性节奏:“昼夜的节律性。”在煤气灯刚刚在城市中被使用时,有当时的报纸指出,人工的这一行为破坏了神对于世界运行的安排,即夜晚就本应是黑暗的。^⑥夜生活是一个很晚近才诞生的概念,在现代化以前很少有时代及其中的极个别地区会将白天的活动再延伸到太阳规律以外的时间之中。化石燃料的广泛使用,虽然极大地推动了人类社会的进步,但也导致了全球气候变暖、环境污染、生态破坏等一系列严重问题。这些问题不仅威胁到了人类的生存环境,也让我们所追求的自由变得岌岌可危。而经由查克拉巴蒂对于印度裔美籍后殖民主义批评家佳亚特里·斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)“星球

① Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, p. 75.

② (美)段义孚,陆小璇译:《浪漫地理学:追寻崇高景观》,第117页。

③ (美)唐纳德·沃斯特,侯深译:《欲望行星:人类时代的地球》,贵阳:贵州人民出版社2024年版。

④⑤ Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, p. 37-38, p. 101.

⑥ (美)段义孚,陆小璇译:《浪漫地理学:追寻崇高景观》,第127页、第130页。

性理论”的引用与重拾,并结合法国哲学家布鲁诺·拉图尔(Bruno Latour)对于“盖娅假说”的发展,使得“星球史”拥有了更为独特的后殖民史学及后人类主义思考。^①

因而查克拉巴蒂指出,“人类世”这一概念为我们提供了一个独特而广阔的历史视域,它逐渐塑造着我们所处时代的元叙事。如何将地球系统的“深层”地质历史、生命的进化生物学历史与人类现代世界的历史三者巧妙地编织在一起,这无疑是当前历史学家所面临的一项巨大挑战。这一挑战不仅考验着我们的历史想象力,更激发着我们深入探索人类与自然关系的决心。查克拉巴蒂强调气候学家们的工作与历史学家一样也充满了对过去的反思和对未来的担忧,是在一个新兴的历史性体制中写作。人类的活动已经深刻地改变了地球的面貌。查克拉巴蒂认同拉图尔的观点,即“解放”的历史叙事依然陷入了危机。^②

工业革命以来,人类社会的快速发展带来了前所未有的繁荣,但同时也给地球带来了巨大的压力。环境污染、气候变化、生物多样性丧失等问题日益严重,人类的生存和发展面临着前所未有的挑战。在这一过程中,历史学家扮演着至关重要的角色。结合拉图尔的“盖娅生态哲学观”,查克拉巴蒂在原有的后殖民叙事之上提倡一种有别于传统思辨历史哲学的“历史空间化”宏大叙事。查克拉巴蒂呼吁更多的历史学家共同书写我们这个星球的历史并关注它的未来。值得欣慰的是目前国际学界已经有很多相关方向的学者加入其中,并为这一课题方向而深入研究。(生态哲学[马、西马]、道德哲学、地球系统科学、多物种民族志等)《国家地理》杂志从海洋、地球转向其他行星。地理最终就形成了对于家园的关怀^③。

三、《地方化欧洲》到“地方化人类”

后殖民主义所代表的立场是一种发声的争取。“地方化”观念源于对历史叙述的持续质疑与批判性反思。通过采纳后人文主义的视角,分析的范畴得以超越以人类为中心的叙事。查克拉巴蒂所提出“地方化”观念的创新性主张在于从空间上进行思考欧洲历史乃至人类历史在地理上以及思想上的位置,从观念上鲜明挑战了原有主体与客体、局部与整体的关系。一方面,它注重多元化的历史书写,挑战了既定的“西方中心主义”叙事,拓宽我们对历史、文化和权力动态的理解。通过批判性地审视塑造学科的欧洲中心主义偏见,它肯定了全球发展中多方文化与权力所起到的作用。而另一方面,作为非西方在为自身(进而扩展到为非主流群体)发声时,也不应完全排斥启蒙的成果并尝试借助自身经验对于现有的体系进行修正,使其更具备包容性和多样性。

印度人在整个政治的现代化进程中即是主体,也是客体,即由帝国主义和民族主义分别讲述的故事,但其元叙事的理论主体都是“一个超现实的‘欧洲’”。^④通过考察以往非西方的视角

① Gayatri Chakravorty Spivak, Imperatives to Re-Imagine the Planet, in *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge: Harvard University, 2011, p.335-350; Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press, 2017.

② Dipesh Chakrabarty, *One Planet, Many Worlds: The Climate Parallax*, P. 60.

③ (美)段义孚,陆小璇译:《浪漫地理学:追寻崇高景观》,第176页。

④ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, p. 40.

揭示了在主流历史记载中经常被忽视、被压抑的生活、斗争和愿望，“地方化”观念更注重发现那些抽象观念所具有的普遍价值并得以广泛传播。帝国的崩溃和非殖民化进程不仅挑战了长期存在的历史书写，而且还引发了对围绕它们的叙事的批判性重新评估。杜赞奇认可查克拉巴蒂所强调后殖民主义本身所具有的价值：“后殖民主义不仅仅是对现代性理想与实践之间差距的批判……后殖民主义唤起了与现代社会逻辑和启蒙理性相距甚远的理解世界的模式。”^①在社会科学和文化研究中，地方化提供了一个批判性的视角，通过它来研究权力动态、知识生产和社会不平等。通过对主流理论和方法进行“地方化思考”，有助于承认不同形式的知识并纳入多元化的观点，从而促进更加公平和包容的研究范式。“地方化”观念所带来的启发是，我们对社会科学类别的规范性理解应加入时间感以及历史感，构建一个强调思想与叙事之间相互作用的质疑与思考框架。

诞生于后殖民史学的“地方化”观念可以帮我们去思考非人类的世界的境况，即一种“地方化人类”的观念帮助我们理解人类所承受的贫困。这同时也拓展了后殖民史学的领域：“等待下一代后殖民历史学家的任务是把民族国家的历史与具有全球规模的问题进行对话，将作为主体的人和作为生物物种之间联系的一员的人纳入其分析范围，这些生物物种的活动加剧了全球范围的环境和其他危机。”^②进而查克拉巴蒂与拉图尔共同希望将历史哲学转向为一种空间哲学。这种空间哲学不仅关注自然环境的空间分布和变化，更关注人类社会的空间中的行为、互动和影响。他们认为，空间不仅仅是一个物质的存在，更是一个充满社会、文化和历史内涵的复杂系统。^③通过提供替代性观点和挑战主流叙述，丰富了全球话语，并加深对历史叙事中权力动态、抵抗与能动性的理解。

四、结语

爱因斯坦将物理学看作是“宇宙的音乐(music of spheres)”。在段义孚看来，当今所处的一个后浪漫主义时代下的大部分自然爱好者和环保主义可以看作是明智的，而不是浪漫的。我们从长远的角度来考虑人类生存发展的问题时，我们必须这样做。而段义孚认为真正的浪漫主义者是从信仰上的追求。^④最终在当今时代下，段义孚也推崇一种宇宙学化的地理学，毕竟在历史之中，地理学在很长一段时间以及在大部分人眼中，地理学也是一门宇宙学。

地理学、天文学以及地球系统科学，本质上都是人类自身探索历史的一部分。地理学不仅是研究地球表面的学科，它还涵盖了人类对自然环境的探索和理解。天文学则将人类的视野扩展到了浩瀚的宇宙，让我们得以窥见那些遥远星球的奥秘。而地球系统科学则试图从整体的角度去综合这些知识，揭示地球作为一个复杂系统的运作机制。在当今时代，查克拉巴蒂

① Prasenjit Duara, “Comment: Postcolonial History”, in Marek Tamm and Peter Burke (ed.), *Debating New Approaches to History*, p. 64.

② Rochona Majumdar, “Postcolonial History”, in Marek Tamm and Peter Burke (ed.), *Debating New Approaches to History*, p. 63.

③ Bruno Latour, Dipesh Chakrabarty, “Conflicts of Planetary Proportion-A Conversation”, *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 14, No. 3 (2020), p. 436-453.

④ (美)段义孚,陆小璇译:《浪漫地理学:追寻崇高景观》,第168页、第174页。

和段义孚都强调了去发现星球自身所具有的独特魅力的重要性。这种反讽,或者说两极化的价值观,揭示了人类内心情感深处的复杂情感。这种反讽或两极化的价值观,实际上反映了人类内心深处的复杂情感。一方面,我们对未知的宇宙和自然充满了恐惧,害怕失去控制,害怕面对那些无法解释的现象。另一方面,我们对这些未知的事物又充满了欲望,渴望探索,渴望发现,渴望掌握更多的知识和力量。这种恐惧与欲望的交织,推动了人类不断前进,不断探索,不断突破自身的极限。

Who Can Speak for “the Other”? ——Narratives of Irony in Postcolonial Conceptions of History

Dang Yang

(School of History, Capital Normal University, Beijing, 100089, China)

Abstract: The concept of the Anthropocene reveals a new post-human view of history that urges humanity to recognise that we are both participants and stewards in the Earth’s ecosystems, shaping its evolution alongside all living things and environmental factors. The concept of the Anthropocene has had a dramatic impact on the original “comedic” narrative of progress, creating a narrative and emotional “irony”. In this subject-object interaction, we need to think about the silencers of history, not only the oppressed colonised, women, and minorities, but also animals, oceans, and even microorganisms, and who can speak out for non-human life and the planet. The postcolonial conception of history subverts the historical narratives of the nation-state and of the earth’s ecological realm in the context of modernisation and development, and explains the innovative and extended nature of the notion of “Provincializing”.

Keywords: historical narrative; ‘irony’; Anthropocene; postcolonial; posthumanity

(责任编辑:张卿毅)

从非洲研究到地球逻辑

——日本环境人类学的脉络与前沿

杨轩宇 刘超奇

(西南民族大学民族学与社会学学院、西南民族研究院 成都 610041)

香港中文大学(深圳)经管学院 深圳 518172)

摘要:面对全球环境危机及其对人类生存的日益威胁,人类学家以自身的介入作为回应。在西方学术界中,这一研究取向经历了文化生态学、民族生态学,以及在政治生态学影响下发展出的环境人类学。在这一过程中,日本的有关研究不仅取得了长足的发展,而且通过频繁的国际学术交流,向国际学术界展示了如何突破“孤岛效应”,特别是如何整合日本国内研究成果与全球环境解决策略。笔者认为,日本人类学跨领域、跨国界的交互与借鉴,特别是在全球环境问题辩论中的互补与增强,是日本相关学科发展的核心;通过借鉴和整合不同国家、不同文化的环境人文及科技与社会的诸多理论,日本学界不仅推动了理论创新,还增强了应对全球环境问题的能力。这种跨越学科边界、弥合学界与社会分隔、超越国家主义的对话实践,展示了日本学界在全球范围内更加活跃、更加开放的学术交流合作的积极姿态。然而,日本环境人类学的研究成果及发展脉络在国内的译介相当之少。有鉴于此,本文将首先回顾京都学派的创立及其对国际学术界的深远影响,继而探讨日本环境人文、科技与社会(STS)在理论框架与实际应用,以及日本多物种人类学在参与全球辩论等方面的广泛发展,从而构建可谓之“日本环境人文”的学术景观,旨在为中国在该领域的发展和国际交流提供经验和参照。

关键词:日本人类学;非洲研究;科技与社会;多物种民族志;环境人文

作者简介:杨轩宇,西南民族大学民族学与社会学学院、西南民族研究院2020级本科生;
刘超奇,香港中文大学(深圳)经管学院2020级本科生。

一、日本生态人类学的兴起与京都学派的贡献

关于生态环境与人类社会文化之间关系的研究由来已久。在20世纪50年代以前,西方学术界曾尝试运用环境决定论(Environmental Determinism)进行解释。尽管这些解释十分粗糙,但在一定范围内引发了更多研究者对该问题的关注。50年代中期,朱利安·斯图尔德(Julian Steward)在文化人类学中提出了“文化生态学”的研究路径,为其后生态人类学的理论研究奠定了基础。二战后,人类学家开始深入研究人类社群中与自然环境密切相关的社会生计活动,并以整体性方法论、详尽的实证观察为主要研究方法,生态人类学学派初见端倪。而日本生态人类学正是诞生于这一背景中,于文化生态学、文化进化论、人类生态学和灵长类动物学四个相邻研究领域的交汇处,生发出自己独特的研究脉络。^①

与日本其他生态人类学流派——如主要源于人类生态学的东京学派——不同,京都学派因其在灵长类动物学的研究独树一帜。以京都大学为中心,在伊谷纯一郎、田中次郎、挂谷诚和市川光雄的领导下,京都学派尤为关注非洲地区的田野调查,并创立了众多研究机构,吸引研究员和资金以支持非洲研究的开展。1981年人类进化研究实验室的落地和1986年非洲区域研究中心(CAAS)的成立,为京都学派的进一步发展提供了机构平台。随后,京都学派的足迹踏上东南亚、大洋洲和澳大利亚,不断丰富该学派跨地区、跨文化的田野经验。

人类学家高田明以五个要点概括了京都学派的研究:灵长类动物社会性的进化;作为环境适应形式的社会;生态系统与人类社会;环境、认知与文化;以及生计经济与伦理。^②

伊谷纯一郎作为日本灵长类学的奠基人之一,长期致力于日本猕猴的生态学、社会学研究,进行过数次灵长类动物长时段田野考察。1958年,他与人类学家今西锦司一起前往非洲的乌干达和喀麦隆,研究当地黑猩猩的社会结构。两位学者描述了非人灵长类动物的社会结构,并进行了非人灵长类动物的比较社会学研究。伊谷纯一郎认为,所有非人灵长类动物都有一个基本社会单元,基本社会单元有两种主要类型:一种是配对型单元,由一雄一雌及其后代组成;另一种是群体型单元,由母系家族群体和一或多名成年雄性组成。这个基本社会单元在调节个体流动和作为避免乱伦的调节器方面起着重要作用。他结合卢梭的理论,认为灵长类物种社会性组织原则的转变可以按如下顺序排列:原始平等,超越性不平等,有条件平等,和社会不平等。^③

京都学派的早期工作同样关注人类化过程和环境资源的利用。通过对人类社会早期形态的研究,研究人员发现,人类自与其他物种分化以来,便在很大程度上依赖于狩猎和采集自然资源。研究人员由此认为人类社会的固有特征必然与狩猎采集生活方式有关,即社会是环境适应的表现形式。上世纪60年代,田中次郎开启了对非洲狩猎采集者的田野调查,完善并发展了这一理论。通过对桑人(San)两个支系的生计活动和社会结构的共时性分析,他发现当地

① The Kyoto School of Ecological Anthropology. “A Source of African Area Studies at Kyoto University”, Takada, A. (Ed.), *Special Issue: Reconstructing the paradigm of African Area Studies in a globalizing world. African Study Monographs, Supplementary Issue*, 2018, 54, pp. 41-57.

② The Kyoto School of Ecological Anthropology. “A Source of African Area Studies at Kyoto University”, pp. 41-57.

③ Itani, J., *Anthropology of Natural Society: Living in Africa*, Kyoto: Academia Press, 1986, pp. 349-389.

社会结构是灵活的,迁移过程中经常发生分裂和融合。依赖于可用资源,桑人在生计方面表现出极大的灵活性来适应干旱的自然环境。^①而在1982年,他对桑人和郎迪叶人(Rendille)进行了比较民族志研究,发现牧民和狩猎采集者都有着对自然环境的适应策略,这些适应策略通过广泛的迁移、灵活的社会结构和有限的物质文化表现出来。^②

在对于生态系统与人类社会的研究中,研究者们关注人类活动对生态系统的影响,以及生态系统对人类社会的反馈。例如,市川光雄在2001年的研究表明,姆布提(Mbuti)猎人采集者的活动实际上有助于森林生态系统的维持,并提出作为猎人采集者栖息地的森林,具有生态环境改良可能的观点。他的研究显示,姆布提人的居住和活动促进了森林中资源的循环,使得森林生态系统得以维持和发展。这是典型的人类活动与生态系统相互促进的研究。^③

如前文所述,京都学派的生态人类学研究还包含了认知和经济两个研究取向。太田研究了东非牧民图尔卡纳人(Turkana)如何识别和分类牲畜疾病,并将这些分类应用于实际生活中。他在1984年的研究中指出,图尔卡纳人通过观察疾病症状来命名和分类疾病,显示出他们对环境和牲畜健康的深刻理解,也展示了地方性知识在动态生计中的重要作用。^④涉及生计经济与伦理方面,通过长期的田野调查,研究者们深入探讨了农村社区的经济变化及其社会机制。例如,挂谷诚及其团队对赞比亚北部本巴(Bemba)村庄的农业变革展开调研,发现了本巴村庄通过参与性的公开行动,促进了社区内部的经1986年,非洲区域研究中心(CAAS)济和社会变革,推动社会公平和资源共享的机制。他们的研究表明,本巴村庄通过半永久性玉米种植和化肥使用的推广,改变了传统的农耕方式,并在国家经济政策变化后重新依赖传统的“citemen”系统。^⑤

京都学派中“社会文化人类学”与“生物人类学”并存,且两翼的学者在人类进化研究实验室和非洲区域研究中心(CAAS)中通力合作,并无明显的学科分野,这也为近年来强调自然与社会关系的国际人类学界提供了范例。京都学派的研究强调人类社会与自然环境的密切互动,并试图以跨学科方法推动生态人类学的长远发展。尤其是其灵长类动物社会性进化理论在国际上产生了重要影响,这也使得京都大学成为国际灵长类动物研究的重镇。

二、日本环境人文和科技与社会(STS)的交融

环境人文(Environmental Humanities)是一门包含生态人类学在内的跨学科领域,旨在通

① Tanaka, J. *The San: Hunter-Gatherers of the Kalahari, a Study in Ecological Anthropology*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1980.

② Tanaka, J. “Adaptation to arid environment: A comparative study of hunter-gatherers and pastoralists in Africa”, *African Study Monographs Supplementary Issue*, 1982, 1, pp. 1-12.

③ Ichikawa, M. “The forest world as a circulation system: The impacts of Mbuti habitation and subsistence activities on the forest environment”, *African Study Monographs Supplementary Issue*, 2001, 26, pp. 157-168.

④ Ohta, I. “Symptoms are classified into diagnostic categories; Turkana’s view of livestock diseases”, *African Study Monographs Supplementary Issue*, 1984, 3, pp. 71-93.

⑤ Kakeya, M., Y. Sugiyama & S. Oyama, “The citemen system, social leveling mechanism, and agrarian changes in the Bemba villages of Northern Zambia: An overview of 23 years of ‘fixed-point’ research”, *African Study Monographs*, 2006, 27(1), pp. 27-38.

过人文学科的视角(如文学、历史、哲学和艺术等)来研究环境问题。它不仅探讨环境变化的科学,还深入分析文化、社会和伦理问题,具有强烈的问题意识。日本的环境人文同样保持着多学科研究和知识共享的特点,通过不同学科的研究方法保持着对自然与文化社会互动问题的关注。

目前,日本多所大学均开展环境人文研究:京都大学在人间环境研究科开设了“环境的文化与历史研究”课程,探讨日本在不同历史时期的环境变化及其社会经济背景;早稻田大学举办了“人类世中的人文科学”和“环境人文科学”等多个研讨会系列;顶尖环境人文研究者、哥伦比亚大学的白根治夫教授也多次前往东京大学、早稻田大学开设讲座,与日本本土研究者展开交流。白根治夫从日本文化中的人、山与动物出发,结合日本哲学和传统文化中对自然的伦理观念,探讨人与非人的关系以及传统哲学思想如何影响了日本的环境保护理念和实践,为哲学思想和人类学研究的结合做出了范例。^①

提及日本的环境人文,最知名的案例莫过于对水俣病问题的研究,它也被视为日本环境人文的奠基之作。水俣病,发生在1950年代的日本熊本县水俣市,由工业废水中的有机汞污染引起,是典型的公害病。水俣病不仅涉及环境污染问题,还涉及社会正义、公共卫生和企业责任等多方面问题。1976年,应作家石牟礼道子的要求,社会学家色川大吉、鹤见和子以及哲学家市井三郎等约20名成员开启了“关于水俣病问题的八代海综合调查”,对水俣病和现代化给八代海沿岸居民造成的损害的实际状况进行全面的学术调查,并在历史学、民俗学、社会学、经济学和生物学等领域进行多方面讨论。其最终成果于1983年以《水俣启示——八代海综合调查报告》的形式发表。^②这项环境人文研究也推动了水俣病在文学、电影和艺术作品中的表达和讨论,石牟礼道子的小说《苦海净土》就通过生态批评的方法,深刻反映出工业污染受害者的痛苦和控诉之情。

值得注意的是,虽然彼时科技与社会(STS)并未在日本兴起,但这次综合调查中,对环境治理、社区应对、科学技术与企业社会责任之间关系的强调无疑为STS的兴起埋下了伏笔。^③

同时,该研究引发了学界和社会对于公害问题的讨论。公害(公共危害)是指影响人类健康的环境污染,曾被认为是受到西方自然观的影响,在日本工业革命之后变得愈发普遍。而在水俣病出现后,日本环境人文研究者开始重新审视对于公害问题的研究。例如Kagawa-Fox就对江户时代的公害事件进行了研究,探究足尾铜矿灾害等大型公害事件如何加剧江户时代的环境问题和社会不稳定。^④

STS(科学技术与社会)和大多数跨学科研究领域一样,诞生于多种学科和学科子领域的相互借鉴和融合。20世纪70至80年代,康奈尔大学、弗吉尼亚大学等学校的学者们开始将科

① Tokyo College, The University of Tokyo: “Animals, Disasters, and Mountains: Rethinking Environmental Humanities”(Prof. Haruo SHIRANE), 2024, https://www.tc.u-tokyo.ac.jp/en/ai1ec_event/8747/

② 野田研一,山本洋平,森田系太郎編:《環境人文学Ⅱ 他者としての自然》,勉誠出版,2017年。

③ 友澤悠季:《日本における公害と科学者》,《よくわかる現代科学技術史・STS(やわらかアカデミズム・わかる)シリーズ》,ネルヴァ書房,2022年,第28-29页。

④ Kagawa-Fox, Midori, *The Crucial Role of Culture in Japanese Environmental Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 195-215.

技史、知识社会学和科学哲学等不同的研究面向结合成新的跨学科项目,而随着1987年特雷弗·平奇(Trevor Pinch)和维比·拜克(Wiebe Baiker)提出“技术系统的社会建构”,STS也在众多学者的期待中呱呱坠地,成为一个独立的研究领域。

1990年,日本STS网络(STS Network Japan)在东京大学成立,为日本STS学者提供了一个初步的、较为原始的交流平台。依托该研究网络,日本STS网络主席中岛秀人以及小林传司和藤垣裕子等研究者于1998年在日本举办了国际STS学会,为日本的STS研究打开了与海外交流的渠道。2001年,日本科学技术社会研究学会(科学技術社会論學會)正式成立,小林传司担任第一任主席。

日本的STS研究具有鲜明的科技史底色。1998年,从事STS研究和教育的学者中,有15%在进行科技史研究,占比高于其他子领域,而这一趋势直到21世纪也未改变。^①又因60年代以降,日本出现了以水俣病事件、尼崎市兵库县大气污染事件为代表的一系列公害事件,公众开始认识到科学技术可能给社会带来的危害,学者们也开始关注科学技术的风险和不确定性并对公害问题展开研究——这与STS研究关注科学技术与社会交互、重视科学家的社会责任的问题意识导向十分契合。

正如藤垣裕子所言,科技对社会的影响一直是学者和公众讨论的焦点。^②十九世纪末至二十世纪初,科学家被视为提升国家繁荣的重要人物,而在二十世纪中叶,特别是战后时期,学者们开始关注科学发展的责任及其应用带来的问题。1957年的帕格沃什科学和世界事务会议是一个标志性的事件,科学家们讨论了核军备竞赛带来的威胁,反思自己在推动核武器发展中的责任。日本学界也有相关的讨论,1980年,日本出版的《关于科学家的社会责任的备忘录》批评了一些科学家热衷于核能开发却忽视伦理观念的现象。

现如今,随着STS研究的兴起,学界对于科学家的社会责任讨论已扩展到全球变暖、食品安全、公害事件、灾害管理等更广泛的领域。藤垣裕子继续指出,科学与社会的交界处存在许多无法用科学明确回答的问题,这些问题处于科学与政治的交界地带(Interdiscipline),被称为“跨领域科学”或“科学政策”。^③这些问题要求科学和政治共同解决,科学能提供的仅仅是技术,但为技术赋予什么样的意义和价值判断,还需要政治和社会共识决定。

藤垣裕子指出,在水俣病事件和文殊核反应堆的案例中,虽然存在有害安全的问题,但当时科学家并没有做出正确的判断,同样也没有承担相应的社会责任。友泽悠季也强调,公害问题不应被简单视作某种疾病的代名词,也不能认为仅通过科学技术方法消除特定污染就能彻底解决这一问题。^④在科学研究存在不确定性的情况下,我们更需要深入思考如何建立问题解决机制——如何明确科学家的决策与社会责任,如何让市民与科学家互相理解,最终形成更加完善的责任分担机制。

① STS Network Japan:《日本のSTS教育・研究状況》,2024,<http://STSnj.org/nj/STS/STS-studies.html>

② 藤垣裕子:《科学者の社会的責任論の系譜》,研究・技術計画学会,《年次学術大会講演要旨集》,2006年,第1128-1131页。

③ 藤垣裕子:《科学技術社会論(STS)と環境社会学の接点》,環境社会学会編集委員会,《環境社会学研究 第10号 特集〈環境社会学の新たな展開〉》,2004年第10卷,第25-41页。

④ 友泽悠季:《日本における公害と科学者》,第28-29页。

三、国际视角下的日本自然人类学与多物种人类学的发展

在环境人文和STS公害研究掀起的潮流影响下,列维-施特劳斯最著名的学生(之一)的菲利普·德斯科拉的“自然人类学”学说在引入日本后,便在关于自然和生态议题本就占有一席之地的日本人类学界迅速引起了重视。2014年,菲利普·德斯科拉来到日本日法会馆,与日本人类学家中泽新一参与了一场以“自然的人类学”为题的讲演会。德斯科拉介绍了自己在亚马逊的研究成果,以及后续提出的四种存在论学说。随后,中泽新一表示,德斯科拉的研究对日本人有重要意义,因为日本文化根植于“自然包容人类”的思想中。^①

中泽新一将这一文化传统追溯到了日本近代民俗学家、博物学家南方熊楠的思想脉络中。中泽新一认为,日本人长期保持着“双重自然”的概念,直到西方现代思想涌入,才面临着“自然与文化大分割”的挑战。而南方熊楠正是在理解西方自然科学的同时,挑战现代“自然”概念结构并试图恢复“脑内自然”意义的人物。南方熊楠认为,事物之间存在隐藏的联系,并非表面上分离,而是潜在地连接在一起。熊楠称之为“曼荼罗”,并将其与西方因果律相对立。这一观点影响了日本的自然人类学的理论基础。中泽总结道,日本文化将“自然”视为双重概念,一方面是与文化对立的“自然”,另一方面是通过人类脑内活动出现的“自然”。日本文化理想是这两种“自然”的相互嵌入。德斯科拉超越“自然与文化大分割”的研究与日本思想的结合,可能为未来人类世界带来一线希望。

在2018年出版的《交错する世界》一书中,德斯科拉向全球的人类学研究者呼吁,应该对传统的人类中心主义的关于自然的文化观进行反思,以实现“人文知识的解构”。五名日本人类学家分别对德斯科拉的自然人类学经典论文展开了回应。其中,日本生态人类学的代表人物秋道智弥,就“自然是谁的”和“应该为谁保护自然”等一系列问题,和德斯科拉在自然人类学框架下展开了讨论。^②

书中,秋道智弥以日本的捕鲸传统为例,再一次对日本传统的生态思想展开论述。他提到,源自日本原住民的捕鲸传统实际上是一种人与自然的多维度互动,但在现代环境保护思想的影响下,近年来日本的捕鲸传统备受国际NGO的诟病,甚至有多次捕鲸行为被国际法院裁定为非法行动。秋道反思了过度捕猎带来的生态危害,但也指出对捕鲸行为的一刀切禁止将会导致日本自然观的解体。这一观点在详实的史料研究的基础上对西方霸权式的自然观提出了挑战,也让学者们意识到普世观的不足之处,为自然人类学的讨论带来了更多样的声音。

而德斯科拉则道明了当今国际自然保护政策中蕴含着的自然主义思想:“自然主义”只是理解世界的多种方式之一,让其凌驾于其他的自然观之上无疑是一种殖民主义行为。他提出了一种理想化的、“乌托邦式的”模型,试图跳出传统的野生与驯化或是传统狩猎采集议题的讨

① 明治大学野生の科学研究所・教養デザイン研究科:《地域環境と人》(シンポジウム:未来のアニミズム),2024,<http://sauvage.jp/activities/2688>.

② 秋道智弥編:《交错する世界 自然と文化の脱構築:フィリップ・デスコラとの対話(フィリップ・デスコラ寄稿)》,京都大学学術出版会,2018年。

论框架,通过平衡多方自然观——在减少殖民主义色彩的自然主义的同时又不放弃保护生物多样性,来达成对人类和自然的整体利益的保护。

日本人类学家箭内匡认为,在人类学对于自然与社会关系的探讨中,德斯科拉所提出的自然人类学是第一波思潮,而多物种人类学则是第二波。^①第二波思潮在日本学界引发的回响可以从众多国际研讨会中窥见一斑,如2016年12月,大阪国立民族学博物馆举办了题为“世界多重:认识和产生纠缠世界的日常政治”的研讨会。这次国际研讨会同时涉及了包括自然人类学在内的本体论转向以及多物种人类学的多个议题,旨在实验性地探讨不同观点的纠缠,揭示这种纠缠在拆除殖民主义、资本主义、帝国主义和军国主义等关键二分法方面的潜力,例如传统与现代、自然与人类、地方与全球,以及土著或乡土知识和现代技术科学。^②

在研讨会上,来自世界各地的学者们从自己的研究出发,提出了多方面的讨论。Marisol-dela Cadena通过分析安第斯地区的土著宗教,探讨了宗教实践与现代世界的复杂关系,以及土著宗教在现代环境问题中的政治意义。Casper Bruun Jensen强调了“呕吐”人类学作为一种方法,允许人类学家在理解和描述世界多元性时,探索和体验不同的本体论开放性。Mario Blas-er通过探讨 caribou(北美驯鹿)和 Innu 人(拉布拉多土著人)称为 atiku 的案例,呼吁对宇宙政治学进行重新思考,以更好地理解 and 应对多样性的复杂性。Keiichi Omura 分析了因纽特人在日常生活中如何使用地形图,并讨论了这些实践在生成和扩展由技术科学、民族国家和资本经济组成的复杂网络中所发挥的作用。Shunwa Honda(Henry Stewart)讨论了科学家和因纽特人对气候变化的不同感知,强调了因纽特世界中地方知识的多样性,及其在不同地区的作用和重要性。Heather Anne Swanson 分析了北海道的景观是如何通过与其他地区的比较而形成的,这些比较实践不仅影响了景观的物质形态,也影响了人们对景观的认知。Cristóbal Bonelli 以智利1973-1990年皮诺切特军事独裁时期为例,讨论了在考虑“世界多重性”时,需要关注不同实践成就的并置,以及它们如何产生不可预测的抵抗单一的时间性的本体论配置。Moe Nakazora 讨论了印度医学中生物医学和多种传统医学系统共存的情况,呼吁重新思考如何将 Vaidyas 的知识作为动态的、面向未来的知识进行记录,而不是将其视为一个固定系统。Mei Zhan 讨论了中国医学创业精神,通过创业实践重新定义古典中医,可以保留和表达在世界中想象多元和未分割的方式的可能性,呼吁共同想象一种批判性方法论。Taku Iida 探讨了马达加斯加 Vezo 渔民在知识与技术交流中的学习与实践,认为知识系统可以跨越边界进行互动,强调了尊重不同知识系统的重要性。Antonia Walford 通过巴西亚马逊地区 Alto Rio Negro 的民族志研究,探讨了反思性如何改变互动的性质,以及如何通过反思性反馈循环重新构建和重新框架文化连续性与断裂的对立。Shiho Satsuka 通过日本松茸的人工培育研究,探讨了跨物种的翻译与沟通问题,强调了翻译作为一种实践的重要性。Anna Tsing 在最后讨论了“本体论转向”和“多物种民族志”两种研究方法,表明在两种思想路线之间的沟通存在问题,而 Mol 的作品《The Body Multiple》被认为可以弥合两种方法之间的差距。多物种和本体论方法可以对话,为理解人类和非人类提供灵活且有用的理论工具。

① 箭内匡:《多種民族誌から地球の論理へ》,《思想》2022年第1182号。

② Keiichi, O et al(eds), *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*, Routledge, 2018.

2016年5月,“多物种人类学研究会”的成立,和2017年立教大学人类学教授奥野克巳(Okuno Katsumi)获得高达33,000,000日元的拨款以支持《物种的人类学转变:多物种研究的可能性》项目,将日本多物种人类学研究推上高潮。该项目支持了研究会的持续进行,并在五年内举办了55次研究会。其成果发表在《Tagui》杂志的第1卷至第4卷,出版了《如何阅读冠状病毒灾难》、《更多人类》、《漫画版多物种人类学》和《吃、被吃、互相吃》等著作。这个项目不仅探讨了“人类世”的概念,强调了人类与其他生物的相互依存关系,推动了文化人类学的新观点,还在多物种研究框架内重新考虑人类,探讨“作为人类/成为人类”的意义。^①

四、未来的研究可能

2021年,第36届有着“日本诺贝尔奖”之称的京都奖将思想·艺术部门奖项授予布鲁诺·拉图尔,并很好地总结了他的理念:将“自然”视为受人类影响的客体和包围人类的“环境”的思想,正是人类中心论和自然主义的体现,我们应该形成一个新的世界/自然观,将生活在地球表面的“薄膜生命圈(biosphere)”视为一个由各种地球性存在共同构成的“大地/地上存在(terrestrial)”,从而重新构建政治和社会系统。^②

奥野克巳曾谈及,多物种人类学和环境人文的研究者们继承了拉图尔的理念,更为深入地关注了大地/地上存在的本质。例如,人类学家黛博拉·伯德·罗斯(Deborah Bird Rose)在其民族志《流动的水的技艺》(Arts of flow: poetics of “fit” in Aboriginal Australia)中,描述了澳大利亚干旱地区生物适应河流脉动的生存方式——无论河流的状态如何,生物都依赖它们生存,人们以歌舞保持与土地的联系。这正是拉图尔所说的以水为核心的发生系统,在这样一个临界带中,物理环境和人类与非人类生命缠绕交织。^③

延续这一问题,箭内匡也指出,多物种人类学拥有整合其他生态研究方法的能力。^④他认为,起源于美国的多物种人类学最初就面临着处理人类学与生物学鸿沟的问题,因而能够尝试沟通传统的生态人类学和灵长类学研究;多物种人类学继承了生态批评和动物批评的方法,其对于多物种正义等的讨论也可以关联起过往的环境人文和STS研究;而自然人类学和多物种人类学中同样有着对话,来探讨自然与文化、人类与非人类之间的关系。在此基础上,箭内匡提出了“地球的逻辑”这一概念。在未来,多物种人类学应该联合其他研究,获得新的力量。它让我们看见了山、森林和各种动植物等非人主体的能动性,也带给了我们最重要的启发:我们不应该总是站在人类中心的角度,而是需要站在“地球的逻辑”中,重新思考、审视我们似乎已习以为常的环境伦理与道德问题。

① マルチスピーシーズ人類学研究会:《科研基盤研究(A)種の人類学的転回:マルチスピーシーズ研究の可能性》, 2024, <https://www2.rikkyo.ac.jp/web/katsumiokuno/multi-species-workshop.html>

② Bruno Latour: “How to React to a Change in Cosmology”, 2024, https://www.kyotoprize.org/en/en/laureates/bruno_latour/

③ 奥野克巳:《生命の薄膜:ラトゥールとマルチスピーシーズ人類学》,《現代思想 3月号 特集=ブルーノ・ラトゥール》, 2023年。

④ 箭内匡:《多民族誌から地球の論理へ》。

From African Studies to Logic of Earth: The Context and Frontier of Japanese Environmental Anthropology

Yang Xuanyu Liu Chaoqi

(School of Ethnology and Sociology & Southwest Institute of Ethnic Studies,
Southwest Minzu University, Chengdu, 610041, China School of Management and
Economics, Chinese University of Hong Kong, Shenzhen, 518172, China)

Abstract: In response to the global environmental crisis and its increasing threat to human survival, anthropologiSTS are intervening with their own contributions. In Western academia, this research orientation has undergone phases of cultural ecology, ethnoecology, and environmental anthropology developed under the influence of political ecology. Throughout this process, research in Japan has not only made significant progress but has also showcased how to break through the “island effect” through frequent international academic exchanges, particularly in integrating domestic research results with global environmental solutions. The authors believe that the interdisciplinary and transnational interactions and references in Japanese anthropology, especially in complementing and enhancing debates on global environmental issues, are central to the development of related disciplines in Japan. By referencing and integrating various theories from different countries and cultures in environmental humanities, science, technology, and society(STS), the Japanese academic community has not only fostered theoretical innovation but also strengthened its capacity to address global environmental challenges. This dialogue practice, which transcends disciplinary boundaries, bridges gaps between academia and society, and goes beyond nationalism, demonstrates a more active and open attitude towards academic exchange and collaboration in Japan on a global scale. However, there is a considerable lack of translation and dissemination of Japan’s environmental anthropology research achievements and developmental context within China. In light of this, this article will first review the establishment of the Kyoto School and its profound impact on the international academic community. It will then explore the extensive development of Japanese environmental humanities, STS in both theoretical frameworks and practical applications, as well as the participation of Japanese multispecies anthropology in global debates, thereby constructing an academic landscape that can be termed “Japanese environmental humanities.” The aim is to provide experiences and references for the development and international exchange in this field in China.

Keywords: Japanese anthropology; African studies; STS; multi-species ethnography; environmental humanities

(责任编辑:孙依梵)

庄子笔谈： 出徼与浑然

ESSAYS ON ZHUANGZI

从认知到觉知 ——再探庄子“吾丧我”

卞崇宇

(兰州大学哲学社会学院 兰州 730000)

摘要:庄子在《齐物论》中的“吾丧我”观念作为透视其哲学的重要门径,历来受到各代评家和学者的关注。本文认为“我”作为需要确证自身存在独一性的认知-主体,与“吾”作为无需求的觉知-主体之间的张力,基于不同的状态的描述与相应的生成机制。庄子试图以否定性的关于认知-主体的意义启示出肯定性的关于觉知-主体的意义,最终将其观念引导至观法层面的“自物化而齐同”。当“我”不再成为世界流转的阻碍之际,便可由“吾”复观天地万物的可能性空间。

关键词:吾丧我;认知-主体;觉知-主体;物化;齐同

作者简介:卞崇宇,兰州大学哲学社会学院2021级本科生。

基金项目:本文受兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金资助,为兰州大学中央高校基本科研业务费项目“关联性宇宙论与《周易》的生命观”(2024lzujbkybk003)阶段性成果。

“吾丧我”三字以其独特结构和耐人寻味的意涵成为历代庄学研究“齐物”思想的重要切口,由南郭子綦开篇点出:

南郭子綦隐机而坐,仰天而嘘,答焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎?今之隐机者,非昔之隐机者也?”子綦曰:“偃,不亦善乎,而问之也!今者吾丧我,汝知之乎?”^①(《庄子·齐物论》)

对此,魏晋时期有郭象注:“吾丧我,我自忘矣;我自忘矣,天下有何物足识哉!故都忘外内,然后超然俱得。”;又有成玄英疏:“而,犹汝也。丧,犹忘也。许其所问,故言不亦善乎。”^②郭注以先天之性分为前提,视丧我为复归玄同之法,最终指向了“适性齐物”,此说在近代之前都占据着主流地位而无人能出其右。直到近代思想家章太炎先生以佛法唯识学解庄,“《齐物》本以观察名相,会之一心。名相所依,则人我法我为其大地,是故先说丧我,尔后名相可空。”^③章太炎先生以“丧我”破吾人所执之名相,先天之性分,使吾自作主宰尽其自性,而非适其先天固有之性。于郭象基于适性平等的“齐其不齐”之外开出“不齐而齐”的新旨趣。丧我者究竟何所从来?又何以能丧?在长期对于“吾丧我”的解读之中,众说纷纭。本文试图基于《齐物论》文本以不同之主体性哲学的视角差异作为切入点,从认知-主体与觉知-主体两个角度对于“吾丧我”观念进行解读,从而呈现出笔者所理解的“吾丧我”观念的思想内涵。

一、关于“吾”、“我”、“丧”的语言辨析

对于“吾丧我”的用语研究有两种较为不同的态度:一是认为从“吾”“丧”“我”三字的起源,即词源学角度来分析“吾丧我”是有必要的,尤其是分辨“吾”与“我”的差别,这是基础性工作。可也有人认为词源分析并不必要,重要的是回归到文本中进行义理辨析。然而,《庄子》至大者广阔无边,至小者显于微末,其原因便在于庄子的语言是富有生机的,是有源始的。实者无名则难彰,道者无言则难察。《庄子》文本中的语词概念,绝非随意使用的日常语言,它们处在特定的文本系统中,拥有清晰的指称,对于现代研究者来说,不可对语词的应用情况忽略不计。考察“吾丧我”语词的词源学,是进入义理的必经之路。庄子正是以清晰的语言为桥梁而走向语言所无法命名的思想地带,思想的自由广阔是用语严谨的结果,因此得结合义理呈现出完整的语言原貌。所以,需要问:为什么庄子在这里要用“吾丧我”三个字而不是如“吾忘我”?

(一)“吾”与“我”

吾,我,自称也。从口五声。^④

我,施身自谓也。或说我,顷顿也。从戈从。或说古垂字。一曰古杀字。凡我之属皆从我。^⑤

① 本文中庄子原文均参考[清]郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局2013年版,下文引原文不再另作版本标注。

② [清]郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局2013年版,第46页。

③ 章太炎:《齐物论释定本》,《章太炎全集》第六卷,上海:上海人民出版社2014年版,第61页。

④⑤ [汉]许慎:《说文解字》,北京:中华书局1963年版,第40页,第275页。

从《说文解字》看,“吾”和“我”都是表示指向自己的称谓,在这一点上具有相似性。孟琢教授从词源学角度进行分析,认为“吾”具有相遇的内涵,而“我”具有倾斜的含义。^①在他看来,“吾”代表着主体与他者相遇,以自我为主体的中心化和对象—他者慢慢地消解于这种相遇之中;“我”则暗含着与身边世界的平衡联系的丧失,引发冲突,总体呈现出我与世界的“失衡”状态。

我们可以在“用”的层面考察《庄子》文本中出现的“吾”“丧”“我”三字的使用情境,如下面这重要的一段:

我与若不能相知也。则人固受其黜闇,吾谁使正之?使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之?使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之!(《庄子·齐物论》)

当“吾”和“我”同时出现,前者基本上在主语位置上使用,后者则基本上只于宾语位置上使用。当“我”与“若”同时出现时,则“吾”单独出现。所以,这两种情况意味着“我”通常处在相对位置时被使用,而“吾”作为主词处于独立位置时被使用。再从内涵上分析,“我”与认知动作相联结,而“吾”与判断分析相联系。由此,学界也大致上延伸出两类看法:一是“吾”为本真我,“我”为形躯我;另一是“吾”为客观一般的自己;“我”则是情意具体的自己。^②但从语词使用场景出发,我们可以发现“我”与“夫”、“太宰”这些他者总是关联在一起组成主词部分,而无论“我”与他者的关系是良性互动还是矛盾冲突,“我”所代表的自我总是需要依赖他者的力量才使其得到彰显;而“吾”则鲜少作为与他者相提并论。

(二)丧

《说文解字·哭部》云:“丧”:亾也。从哭从亾。会意。亾亦声。^③

从《说文解字》来看,“丧”通常与悲伤的情绪相联系在一起,而在《庄子》之中,“丧”有三种基本含义,一为忘,二为失,三为亡。郭象注:“吾丧我,我自忘矣;我自忘矣,天下有何物足识哉。”成疏云:“丧,犹忘也。”^④二者都将“丧”与“忘”联系在一起。但是对于“以忘解丧”罗安宪教授持反对意见,他认为“丧”与“忘”并不能进行简单意义上的类同,因为“忘”是原有而超越;“丧”则是原有而抛弃,并不带有超越之后的自在自得的含义。^⑤本文主张回到《庄子》文本中,针对“丧”出现多次的对象进行分析对比,以此谈谈“丧”的意义何在。

人可丧其具象化的外在客体:

“物视其所一,而不见其所丧,视丧其足,犹遗土也”(《庄子·德充符》)

亦可丧其抽象化的内在自我:

① 孟琢:《庄子“吾丧我”思想新论——以汉语词源学为方法》,《中国哲学史》2020年第5期,第57页。

② 罗安宪认为前者的理解缺乏了在文献中的论证,于是他在解构文献的基础上提出了后者观点。(具体参考罗安宪:《庄子“吾丧我”义解》,《哲学研究》2013年第6期,第55页。)

③ [汉]许慎:《说文解字》,第43页。

④ [清]郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局2013年版,第46页。

⑤ 罗安宪:《庄子“吾丧我”义解》,《哲学研究》2013年第6期,第55页。

“凡之亡也，不足以丧吾存”（《庄子·田子方》）

甚至丧的主体也并不局限于人：

“由是观之，世丧道矣，道丧世矣。世与道交相丧也。”（《庄子·缮性》）

由此可见，“丧”的主体性与其对象的多样性，且多数情况下并不带有丧天下后的超越含义而是抛弃含义，我们的确不能简单地将其等同于独属于人的“忘”。“丧”单字的具体含义多样，但是其表达式的意义却是相对固定的，体现在“吾丧我”中就是将“吾”作为原有者而将“我”作为被抛弃者，考察“丧”应当从所丧者与所存者出发，毋宁说从考察“吾丧我”的具体过程出发。

二、“我”作为认知-主体——自心我而形我

小而细化到文本语言系统中的概念，大而扩之乃至万事万物，若能够被我们有意义地说出，那它就一定具备着自身的反面。太极有阴阳，人有善恶之别，我们亦或将正义、道德、理性等各种各样的特性加诸在人性之中，使得人性成为人的“是之所是”，人的“是之所是”在肯定自我的同时却也同时揭示出“是”的背面，即“非人性”的部分，是与非互相揭示而共同塑造出语言的意义。想要清晰地理解“吾丧我”，对观念本身是非两面的追问都是必不可少的，更何况“吾丧我”的命题结构直接向我们清晰地指明了它的是与非组合起来才是完整内涵。因此，针对“吾丧我”这个观念，我们需要问两个问题：所丧者为何者（我）？所存者为何者（吾）？

本文将在《齐物论》文本的三大重要部分中寻求答案，于“三籁”视角庄子给出“吾”与“我”的存在状态描述，于“心形”视角给出“我”之为“我”的生成机制，最终在“三不知”视角下以人作为认知-主体所产生的“知”为核心点明了所丧者“我”，这自然而然地使得所存者“吾”浮出水面。

（一）从“三籁”视角看“吾丧我”

庄子为我们呈现出一场由人声与自然声共同协作而成的音乐交响曲，明面上令人眼花缭乱，实则各种声音间却有着明显的层次感。首先是难易上的区分：人籁易闻，人人皆可演奏，人人皆可倾听；地籁次之，人可耳闻不可演奏，唯万窍所自发之声；天籁最难得一闻，近乎人之所闻的边界，更何况演奏？三籁层层递进由人籁入天籁，以得闻人籁之易，扬闻天籁之难。

地籁则众窍是已。人籁则比竹是已，敢问天籁？（《庄子·齐物论》）

其次是内涵上的区分：人籁是人类为了满足自己的耳欲用专门制作的乐器演奏乐曲所发出的音乐；地籁是自然万穴被大风拂过后所发出的万窍之声；至于天籁：

夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？（《庄子·齐物论》）

最后是描述程度上的区分：庄子用丰富多彩的语词描绘出人籁与地籁的交织，可却只是用了短短的两句话间接地点出天籁的内涵。因此对于“天籁”，学界有两种不同的理解，第一种观点认为天籁超脱于地籁和人籁之外而另有一天籁之境；第二种观点认为天籁未尝别有所在，众人不识地籁之中蕴含天籁。天籁，顾名思义是出于天者之声，推广而言之，天之所动皆为天籁，

在第一种观点下将“天籁”理解为始动者发出推动万物运转的作用力似乎更贴合“而使其自己也”中的“使”字之义。可联系前文,地籁是自然万窍所发出的万声,地籁因世间万物差异而吹拂出万声。天籁与地籁的不同之处,正在于它同样是风吹拂过差异的万窍所发出的声音(吹万不同),却任其自然之势而无谓乎同与不同(使其自己),简而言之,天籁不因求不同而吹万窍。因此,即便天籁吹拂过相互差异的万窍使其万声并作,却并不因“使”而成为地籁中的始动者,它与万窍万声本是一体而不需自求其行动的理由。

一方面天籁所发以“众窍万殊”作为条件,另一方面,天籁并不以发“万声”的结果作为其行为的先行目的,它不需经过自行的层层降格,天籁中并无行动与目的之间的区分。相对照来看,地籁因万声而吹拂万窍,天籁因万窍而发万声,万窍与万声在天籁中无分先后之别。所以本文认为在地籁之外并不再有一天籁,当地籁之中不再具有“万声-万窍-吹万”的使动过程时,天籁便显露出来。无外力而有动,故曰“咸其自取”。“物所自生,物所自起,物所自己,无论物之理势若何,举凡物之自然而然者,尽可谓之天。”^①显然,地籁是被“动”所遮蔽的天籁,天籁是“静而有动”的地籁。

女闻人籁而未闻地籁,女闻地籁而未闻天籁夫。(《庄子·齐物论》)

在此,我们可以将“三籁”进一步理解为人作为觉知者的三种状态,人籁以竹意指着人类为满足耳闻之欲而诞生的目的性。在人籁中,人与周遭世界觉知着剑拔弩张式的交战区域,我们需要通过砍伐外部世界的材料来制作乐器,此中发出的美妙声音用以满足欲望。于是人通过攻击与占有世界的方式向外求索,满足欲望的同时才能够认知到自我的觉知,这同时也是绝大多数动物的存在方式;于地籁而言,人能够认知到周遭世界的变化多端,更能够认知到自我永远无法满足的欲望与世界有限资源间的冲突,为了缓解焦虑,认知-意识便将万物的流变都纳入到自我之中,在外用礼制规范自己的行为,在内正心正意,通过自控消灭本能中被认为“不善”的部分,他试图通过善的观念消除我们与世界的裂痕。向内的认知以为世界划出界限的方式,克服自然本能,自觉为善的觉知者,如同宋荣子“定乎内外之分,辩乎荣辱之境”^②。无论是人籁还是地籁,其最终目的都指向了自我保存,人籁采取自外而内的方式,地籁采取自内而外的方式,依天籁视之,地籁并不因此比人籁更高,“虎狼相食”也并不比“人之为仁”更低。欲望往往与观念之间相互冲突,得人籁则失地籁,得地籁则失人籁,一方隐则一方显。因此,天籁并非超脱于人籁地籁之外而另有一方世界,只不过是处于人籁和地籁中的存在者往往只执其一端而难见被遮蔽的存在之为整体场域。

综上所述,“吾丧我”的否定内涵在“三籁”视角中首先体现为人籁与地籁。在人籁中,“吾”所抛弃的是向外求索以欲望自我保存的“我”,而进入到地籁中,“吾”所抛弃是向内确证以观念认知自我的“我”,二者作为认知-主体同时指向了需要以不同方式确证自我存在的“我”。进入到天籁之中,不言及欲望的外求,不言及观念的内求,合内外于一体终而无需求,最终“吾丧我”的肯定意义自成自得于“天籁”中。

① 李可心,王沁凌:《〈庄子〉讲章》,北京:北京大学出版社2022年版,第107页。

② [清]郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局2013年版,第19页。

(二)从“心形”关系看“吾丧我”

通过“三籁”章,我们知晓了存在者的三种存在状态。可我们却仍然不知晓同时向内向外确证自身存在的主体的生成机制,“我”因何而起因何而灭呢?本段旨在以庄子在“形我”与“心我”两方面的论述,阐释吾丧我之“我”的生成机制。

形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎……。一受其成形,不亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!人谓不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎。(《庄子·齐物论》)

“形我”首先代表自然本能,对于人来说,只有通过不断求索外物以满足身体的生存欲望,才能够确保生命的延续。欲望以作为必然性的自然本能为外表,迫使万物为了生存而相互竞争,让我们将“我”的生成原因归咎于万物天生的形体样态之差异。但在自然本能之外,俗世的我们“终身役役”向外求索试图去填补的却并非所属于自然本能的欲望,自然本能的力量有限而知足,再饿的人总有吃饱的时候,可好食的老饕却在对食物滋味的要求上永不满足,自然本能在人身上经历了从有限到无限的转变成为一个永无止境的黑洞。因此,“形我”并不指称自然本能意义上的欲望,它指称着经过转变后的无限欲望,此中存在着促使其发生转变的原因作为“我”更根本的生成机制。

庄子认为本只是自然本能的欲望之所以会成为“形我”的真正根源在于“成心”。无止境的过度欲望依“成心”而起,圣人为腹不为目,“我”先有“心我”而后有“形我”。

夫随其成心而师之,谁独且无师乎。(《庄子·齐物论》)

属于我们每个人的“成心”因认知到自己生命体验的独一性而起,“成心”以对万事万物的差异性之认知意识为前提。只有当我认知到“我”与“世界”的差异时才会出现自我认知的自由危机,随之而来的是对自我独一性的确证,追求自由就是在追求独一性。成心试图将经验视为私人经验,将感觉视为私人感觉,以“私人”之名为每个人筑起了心灵的围墙,成心愈重,人与人之间,人与世界之间的心之壁便愈加高耸。身处心之壁中的人们只一味看到牢笼空间的扩大而确证出自我的独一性,却对牢笼的觉知熟视无睹。常人总觉“宰相肚里能撑船”而沾沾自喜,实质上这只是以己度人的成心之扩张。这无疑与朝三暮四的故事传达着同样的讽刺意味,在虚假的自由观念指导下,对自我独一性的确证与对自由的背离是一回事可人们往往对此并不自知。因认知而起的“心我”,作用于欲望之上便将“独一性”先行于自然本能,试图以自由观念控制自然本能,观念的力量越强大,自然本能越衰弱,与之相应,作为自然本能的欲望所带来的界限被隐藏在作为“形我”的欲望的永无止境地扩张的领域之中。就此,本文认为“我”正是以“自由”之名通过冲撞自然本能所设立的界限追求无穷无限之“我”从而确证出自我存在的独一性,心我是形我的根本之所在,想要成为一切的野心因确证自我存在的独一性而起。

综上所述,“形我”与“心我”是“吾丧我”否定意义的生成机制,回应了三籁篇中人籁与地籁之所以产生的原因。“形我”指称永无止境的欲望,毋宁将其称之为:想要占有一切的野心,“心我”指称对自我的认知意识推广到万事万物中,二者归根到底是确证自我存在独一性的活动。从生成机制的逻辑来看,有“成心”才有“形我”,万物在自然本能之处并没有对自我的认知意识,也自然

没有确证自我存在独一性的求索,直到“成心”发生,欲望才永无止境,“我”才生成出来。

为了丧我,我们需要识破两重伪装,一重是“我”将妄图成为一切的野心伪装成自然本能的必然结果,一重是“我”将确证自我独一性的奴役之路伪装成自由之路。因此,所“丧”的出发点且只能是“心我”,从“心我”到“形我”。而不应当走一条反向的道路从“形我”到“心我”试图通过将自然本能扼杀来使我心中一无所有,“丧我”的过程并不因丧其成心而使我们的生命运动复归于沉寂。因为天生的形体差异不仅会不会因我们的意志力量而被磨灭,差异反倒会随着认知自我的必然要求而被当作塑造“我”的直接原因,成为确证自我独一性的工具。

(三)从“三不知”看“吾丧我”

为了确证自我存在独一性,向外求索表现为以占有的方式妄图成为一切的野心,向内确证表现为成心,可成心究竟在意识之中通过何种方式呈现出自己呢?庄子认为“心我”就其形式来说是“知”的问题,有所认知既有成心,有成心便有“我”。

啮缺问乎王倪曰:“子知物之所同是乎?”曰:“吾恶乎知之!”“子知子之所不知邪?”

曰:“吾恶乎知之!”“然则物无知邪?”曰:“吾恶乎知之!”(《庄子·齐物论》)

本段的要旨在“知”,啮缺与王倪两人的对谈紧紧围绕着“知”而逐层深入展开。首先我们需要知道两名对话人的关系,《庄子·天地篇》中记载:“尧之师许由,许由之师曰啮缺,啮缺之师曰王倪,王倪之师曰被衣。”可以看出,啮缺与王倪是师生关系,王倪为啮缺之师,他们不但是普通师徒,更是道的传承者,师徒的位序伴随着道之传承而延伸,最原初得道者为被衣,被衣之下为王倪,王倪之后为啮缺,因此,我们可以视啮缺与王倪的对话为未得道者与近乎得道者之间的问答,这也符合啮缺作为发问者与王倪作为回答者的身份。

啮缺开篇对王倪提出根本性的三问,第一问:你是否知道万物之所归一处?此为最正面的发问直接指向了“道”究竟是什么?这一问题,王倪回答说确实不知道,紧接着啮缺问老师第二问:你知道你不知道这回事吗?王倪又回答说确实不知道,啮缺在此基础上问出了第三问:物是否有能够有认知能力呢?^①王倪再次回答我确实不知道。第一问穷究我是否知物,即有知之知的本源;第二问穷究我是否知我不知,既然对外部世界无积极之知,那便转而追问作为认知主体的人自身的消极之知,即不知之知;二答将啮缺对“知”的疑问推出作为认知主体的人之中,转而投向作为他者的物,故第三问询物是否有知我。人之知与不知皆为无知,物之知也为无知,三问逐层深入,由最浅显的“我知物”转移到“物知我”,将对“知”的询问推向退无可退之境,王倪三问无所答,啮缺三问后无以问。

首先,明确此处啮缺与王倪所讨论的“知”并非泛泛而谈,我们能够通过后文啮缺曰:“子不知利害,则至人固不知利害乎?”推断此处师徒二人所谈论的“知与不知”指的是“利害”之知,即关乎认知-主体的判断,不同的认知-主体便对事物与其关联有着不同的判断标准,所以,当啮缺三问王倪时第一与第二问为人,第三问为物,有所认知才有所利害,人与人况且有利害,更不论物与人,故而王倪说:“吾恶乎知之”。庄子将对“知”本身判断标准的不一致性问题,即“是是

^① 此处“物无知邪”解释为“无知于物”通义理却难通文理,第一问便直接指向了觉知主体对外物的知,第二问进而指向了人是否有不知之知,前两者已经包含了“无知于物”,便不必在此处再次询问人对物之所知,而应当切换主体询问身为他者的物是否有所觉知。

非非”的问题,转换成了对认知-主体之间的转换问题。是与非,在认知-主体视角下不再作为外物与观念的符合论真理,它的真假只关乎从认知-主体出发的利害判断,这同时也成为认知-主体在自身内部能够确证自我独一性的形式保障,“知”的形式作为断言句,是保护确定性的形式,有确定性才能够有对自我独一性的确证,认知-主体的利害判断使得自我独一性成为可能。

借王倪啮缺之间三不知的三问三答,庄子正是要反思“知”所代表的三重确定性,第一重是作为认知-主体的人对于外部世界的利害判断的确定性,第二个层面是认知-主体对于自我独一性判断的确定性,第三个层面是“物”是否得以成为认知-主体的确定性。三重确定性最终都以证明自我存在独一性为目的,没有自我则不需要通过判断外部世界来证明自我,也不需要通过对自我来证明有“我”,这第三问看似以物为主体,其实内里的隐藏的主体仍然是人作为认知-主体,只有以认知的视角假定物同我一样对“自我”有所认知才会问出物是否认知我的问题。所以,本文认为自“我知物”到“我知我”再到“物知我”的过程之所以无法保护确定性,便是因为认知-主体在所有判断行为之先便预设了一个作为世界中心的“自我”,而最终又以维护“自我”的存在独一性为目的,这无疑既指明了认知-主体之于确定性的证明是无意义的循环论证,也揭示出“知”本质上的不确定性。

可这是否意味着我们应当一无所知,保持绝对的混沌从而一无所有?显然,王倪并非单纯地否定“知”,他只是说“我不知道”而不是断言“无知”。“如以为未有真理,则妄也;以为真理循乎人能而可知,此亦妄也。天理流行,万物竞适,或生或灭,或成或毁,无心而自然,不知而顺至,其然也不得不然,其不然也又不得不不然,无一非出于命。”^①知所应当否定的是认知-主体的断言式,正因为我们无法确定此一认知究竟是真是假,所以需要通过判断的方式断言真假,可是从认知-主体出发寻找到关于世界与自我的确定性,便注定不可能找到“真知”。“真知”与“知”的界限在于人是否身为认知-主体,一旦有所求知的念头发动,确定性便相伴而生,“真知”随着确定性而销声匿迹。所以,若我们试图通过保持内心的绝对空寂来达到“吾”,那绝对的无所知便又处于“知”之中,以无所知为目标的无所知归根到底是更加极端的有所知,在于它又将“无所知”确立为一永恒的确定性。

王倪曰:“至人神矣:大泽焚而不能热,河、汉沍而不能寒,疾雷破山、风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变于己,而况利害之端乎!”
(《庄子·齐物论》)

王倪为啮缺描绘了掌握“真知”的人,他称之为“至人”。至人在王倪的语言中能够乘天地之正,御六气之辩,种种神迹表现出至人不同于常人的奇异之处,至人的功力与事迹完全符合我们对得道者的设想,特别是“死生无变”。万事万物最为平等也最为显著的“变”即是生命的历程,没有一物不是有限的觉知者,无论长短,也终会有消亡的一天,可至人却能够在最根本的“变”之处维持“无变”。其实,我们重新考察这段描述至人的文字就会发现王倪想凸显的并非至人的“不变”,至人面对死生问题的关键在于“无变于己”。自我意志在死生的演变过程中不成为阻碍,他安然接受生与死的流变,死与生是两回事,面对死生的态度却是一回事,我们未知何时

① 李可心,王沁凌:《〈庄子〉讲章》,北京:北京大学出版社2022年版,第164页。

生而生,也未知何时死而死。相对比,常人总是生之将尽便恐惧死亡,美其名曰:未知生,焉知死。至人之所以为至人,体现在生死观上,便是顺其死生变化而无以“我”作为流变的阻碍。

至人并不能根据自己的认知力量改变世界运作的规则,他并不是通过让燃烧的火焰熄灭从而不热,也并不是将冰天雪地变为春暖花开而不寒,他只是摒弃了认知-主体所固有的“我”,而完全地投身于他所处的环境中,无“我”则无利害之知,大泽焚使人热而不能使至人热,疾雷破山振海而不能使至人惊,正是因为至人与它们同处于一个现实空间中融洽并行并无冲突。至人之所以为至人,体现在世界与人的关系中,便是他抛弃了作为认知-主体的“我”,也随之抛弃了“不变”。以动静关系理解,他的“无变”是静而不失其动,动而不失其静,他顺应着万物之“变”,无我谓之静,顺变谓之动。这既是至人与常人的区别,也是真知与知的区别。

综上所述,在啖缺与王倪的对话中,我们可以看出“吾丧我”否定了人对外部世界的“知”,也否定了物之为认知主体的“知”,甚至否定了反身而内省的“不知之知”,归根到底在于“吾丧我”的否定意义体现在对确定性的否定,确定性作为认知-主体中自我确证的内在形式被庄子推翻。对确定性的追求保障了自我独一性,否定知而肯定“真知”便是在否定认知-主体以确定性的知证明自我独一性的内在形式。因此,代表着确定性的“有”与“一无所有”皆不是真知,真知不落人有无两端而待中观则显。

经过三部分的解析,对于“吾丧我”观念,我们能够知晓的否定意义明显多于肯定意义,直接描述肯定意义的语句也十分稀少。因为“真知”不应人起不为人存,求则不得。有真知则同于有真我,有真我则弃旧我。所以并非庄子不想描述“吾”,一旦“吾”能直接说出便不再是“吾”而复归于“我”,“吾”的难以言说是丧我的必然结果。但纯粹的无所有显然不是“吾”,“吾”的存在状态需要依靠对于“我”的言说而被显示出来,这也是为何庄子推崇“吾”却用了最多的篇幅描述“我”的原因。

所以,我们需要以“我”复归于“吾”,依解释否定内涵来显示肯定内涵。“我”之为“我”的三要素,其一:认知-主体,天地之间最中心处的自我,通过自外而内占有的方式满足其想要成为一切的野心与自内而外以确定性的方式塑造出固执不化的自我;其二:知,在内作为明证自我独一性的形式,向外发用为利害判断活动,促使认知-主体的独一性愈发坚固;其三:认知活动,认知活动是划界活动,为“我”与他人,“我”与世界划出各自的区域,它归根到底指向了主体存在的独一性。

“吾”之为“吾”也同样有三个显著的特征。其一,位于天地之中,超脱于自我之外。虽与万物生来有别,却不以之为耻而力求界定出自我,只以天地万物同生并育,感通相息为喜,欣欣然处其间;其二,真知,最显著的标志是不求确定性,而求可能性,其可强求得为假知,其无需求之时自可得真知;其三,感通活动,抛弃认知-主体的划界活动而自存万物相差异与相交互的必然性,便自显万物之间的感通关系。当“吾”与万物同声并作,“吾”便与万物共同存在于天地之为存在场域的大宇宙中而不使其沦为被隔离在自我小宇宙之中最孤独的存在者。

三、“吾”作为觉知-主体——自物化而齐同

既然由“我”到“吾”需要丧失认知-主体,那么“吾”会自然而然地归属于天,可认为“吾”是

属天之我却面在义理上很模糊,因为我们并不能说清楚“天”究竟是什么?在日常语境下,“天”既可以是一个形而上意义下的贯通始终的真理,也可以是一个人格神意义下的造物主,给予万事万物所以然的道理,神秘且模糊的“天”似乎在中国哲学中成为了一个万能词,被放置在为一切理论提供可能性的位置。可结合上文笔者对“天籁”与“真知”的解析,“吾”无需求并不代表着自有一超越性的原理等待着“吾”去皈依,更不是自有一人格神,自然之势非不变之理,如同天籁与地籁之上未再有一方。所以,笔者认为现有对“天”的超越性理解并不足以充当起“吾丧我”的可能性条件,这正是章太炎先生所批评的“强齐不齐以为齐”的超越论齐物观。“庄子的目标并不是通过‘道’予物固有的意义,从而让这个世界得到安定。恰恰相反,他想以‘道’促使物发生变化,从而让彼此间的关系变得不同,让这个世界面目一新。”^①超越性的“天”仍然处于本文所讨论的认知-主体的范畴之中,势必会对万事万物的自由生长戴上枷锁,所以应当有必要用清晰而非模棱两可的语言说出具备着真知的“吾”何所从来。

“不知周之梦为蝴蝶与? 蝴蝶之梦为周与?”(《庄子·齐物论》)

梦境,往往被我们视为现实世界的颠倒与延伸,它基于现实世界的事物却不拘泥于现实世界的规则。在现实世界中我作为人这一认知-主体便不能成为真正的蝴蝶而只能成为我所认知到的蝴蝶,但在梦境中作为认知-主体的周与蝴蝶却不再处于相互排斥的不同认知主体中,周与蝴蝶之间不再具有难以逾越的差别,而是处于相互融洽难舍难分的联结关系中。简而言之,梦与现实的最大差异正在于取消了认知-主体的先在。

为什么说是认知-主体而不是主体呢?在上文中本文论述过认知-主体背后的生成机制,其中包括认知-主体对客体的确定性(即我们通常所认为对外部世界的“知”)与认知-主体对自身独一性的确定性(即我们所说对内在心灵的“知”),但经过王倪、啮缺之间的三问三答,“自我”赖以认知与确证根基便随着确定性的取消而风雨飘渺。“梦”与“觉”之间最显著的差异便是在现实世界中作为认知主体的“我”,不仅无法通过外部事物得到确定性,也无法通过反观自身得到确定性。^②通过观复每个人生命体验中的“梦觉”,庄子再次强调了取消两重确定性,取消认知-主体对于“吾丧我”的必要性。

可是否庄子也要求在“吾丧我”中绝对地取消主体呢?紧接:“周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。”我们会对此感到疑惑,“周与蝴蝶必有分”与前文所提出的梦觉主旨相互矛盾的,庄子才言及难分周与蝴蝶,需要取消认知-主体向外与向内的确定性,却又紧接着用十分肯定的语气断言两者必有分,显得十分突兀。为何庄子言必有分,因为“必有分”话中有话,切莫忽视前文而空谈“必有分”,结合笔者在“三不知”中对认知-主体主客关系与感受性关系的区分,此句的完整说法应是“物我必有分而更有不可分”。先解释为何“物我必有分”,正是由“不知周也”和“不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与”这两个确定无疑的“不知”,才得出“周与胡蝶则必

① [日]中岛隆博著,王孙涵之译:《〈庄子〉:化鸡告时》,北京:生活·读书·新知三联书店2022年版,第123页。

② 蝴蝶在梦境中与周不可分,便无法通过划定内外的界限得到存在的独一性;蝴蝶与周的变化在梦境中难寻理由与目的,变化就是如此这般“自然”的进行了。在做梦的时候我们并不会在目的的指引下行动,目的只有在“俄然觉”后回到认知主体中才能分析得到,故而无法通过复观自身得到确定性。

有分矣”这一确定无疑的“知”。^①假如周知蝴蝶,蝴蝶也知周,那么蝴蝶与周之间将没有区别,恰恰是两个确定的不知才能够印证出“分”的真实性,虽然具体的“分”之所是并不明晰,但我们能够确定“分”的真实性。毋宁说“分”便是世界万事万物所本有的差异性,蝴蝶与周是两个相互差异的造物,两个不同的主体,这是毋庸置疑的。可“分”尽管确实真实觉知,却并不一定带来不同主体之间绝对的隔阂,认知-主体之“知”才会带来隔阂。终于,借梦觉之寓,便可称此一主体为觉知-主体与认知-主体相对照。觉知-主体撇去了主体中心化的认知关系,觉知-主体也便并不会将“分”视为明证其独一性的工具,“分”反倒成为存在者的必然性而使其作为觉知存在的前提条件。简而言之,觉知-主体的事物之“分”着眼于生成上的必然如此,认知-主体的事物之“分”着眼于内容上的必然如此。

笔者之所以讨论以上这些问题,是为了阐明庄子试图区分出觉知与认知的用意在于求真知而纠妄念。回归日常语言,“觉”代表真实无妄,“梦”代表虚假混乱,仍然以蝴蝶与周为例,蝴蝶与周在梦中显然处于完全的“不知”状态中,此时蝴蝶向周开放自身,周也向蝴蝶开放自身,两者处于丰富的可能性空间中,但这并不代表周与蝴蝶是两个同样的主体,它们仍是本来有别的不同主体,合的可能性以分的必然性为前提。但在醒来时蝴蝶与周却是可以在内容上明确区分的两个主体,人有脚而蝴蝶有翅膀,这是认知-主体出发得到的不同主体观法。由此可见,即便同为主体,却有不同观法,认知-主体观法导向倒置的确定性与不确定性区域,觉知-主体观法将必然性安置给分的形式,将可能性安置给分的内容。在说理的过程中。庄子站在觉知-主体的视角上以梦为觉,以觉为梦反思吾人自以为以梦为梦,以觉为觉的认知-主体妄念,此谓道之反观。

我们容易在此误解“分”与“不可分”的前后次序,将“不可分”作为前提而使得“分”被完全抹灭才能进入到“不可分”之中,这便是超越论思路所带来的困境。其实,与超越论的思路相反,应当是事物本身的差异才带来了力的转移,力只会在不平衡的两者间作用,平衡的两者无需力的作用(即超越论思路),也就不觉知“化”的问题。因此“不可分”所代表的可能性场域以“分”所代表的不同造物的差异性为前提,此之谓“物化”。我们可以通过还原“物化”的过程来理解它,在现实的梦中首先蝴蝶与周不再具有认知-主体上的区分,即不再是互为对象的封闭关系,而是转变为变化关系中的主体。作为主体的两者必须承认其各自的绝对差异性,在造物与天地运转意义上的差异性。正是有此一差异性,觉知-主体之间才能够带来力的往复运动形成不同的变化关系,蝴蝶向着相差异的周运动,周向着相差异的蝴蝶运动,两股力交织在一起形成可能性的场域,两者互为其自身觉知与展开的可能性条件交相辉映。“物化”的过程便是“必有分而更有不可分”的过程,需要警惕“必有不可分而无可分”的超越论思路。

据觉知-主体导出“物化”,便可以理解为事物从“此”到“彼”再到“此”的变化历程,于每一单独的事物中都蕴藏着变化的趋势,那我们就可以说天地万物都处于“化”所营造的可能性空间中,可能性作为万物的存在形式由物化的历程显现。事物在造物意义上的绝对差异“分”并不会妨碍可万事万物的相互转化之所以可能的“不分”,变化反倒需要以绝对的差异为先验条件才得以展开。这与惠子“大同而与小同异,此之谓小同异;万物毕同毕异,此之谓

① 杨立华:《物化与所待:〈齐物论〉末章的哲学阐释》,《中国哲学史》2019年第5期,第3页。

大同异。南方无穷而有穷，今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。泛爱万物，天地一体也。”的“齐物”产生了鲜明的区别，惠子齐物以泯灭万事万物的时空差异性为条件，将绝对差异看作“无”^①。对此庄子批评惠子“以无为有”，这同时佐证了笔者对庄子“齐物论”的理解思路，“物化”并不以“齐同”为先验条件，反倒是“齐同”以“物化”为先验条件，是“物化”使得“齐同”成为可能。庄子所反对的差异是认知-主体的成心之别与成心规定世界所产生的“知”而不是天地间万事万物本来的差异（分），正因此庄子肯定绝对差异与否定相对差异相较于惠子肯定的相对差异与否定绝对差异的思路来说更能够成为“齐同”的可能性条件。

“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。”（《庄子·齐物论》）

当周变为蝴蝶，蝴蝶也变为周时，一个新的周，一个新的蝴蝶便出现在世界中。“此”作为圆上一点便是一无限敞开世界，“彼”作为圆上一点便又是一无限敞开世界，此彼运转即构成大千世界本身。“此”与“彼”尽管觉知着互为主体间的固有之所“分”而成为不同的存在者，却共同生存在可能性的存在场域之中，同生并育而能够相感相息。自此及彼与自彼及此的道路由“物化”开启，打通后的观法即是“齐同”。“齐同”之同不是万物造物意义同一事物的同一性之“同”，而是处于同一天地的“同”，万物都处于天地这一可能性而非确定性空间中，可能性空间的形式便是“物化”，“物化”又以分之必然性作为前提。正因此，觉知-主体的观法自“必有其分”出发，进一步推敲至“必有物化”，以物化为天地可能性空间的形式，最后导向“必有其不可分”的齐同观法。

综上文言，笔者认为庄子以“庄周梦蝶”为寓言，区分出认知-主体与觉知-主体，觉知-主体的实质是觉知天地万物存在的可能性形式，这与认知-主体要求确定性的形式与内容之统一相对反，于是可能性导向了“自物化而齐同”的觉知-主体观法。其实“物化”与“齐同”本就是一回事，只不过我们常常以“齐同”为出发点进而泯灭差异到达“物化”，觉知“物化”的原理则顺其有齐同观法而不待强谋一超越性方案。正如吾人在认知活动中以梦为混沌觉为清醒，使觉灭梦，可真知却是梦，梦即为觉，往常误以为所觉皆是大梦一场^②，梦觉之间，恍兮惚兮，认知-主体隐，则觉知-主体显，心智创造隐，则天地明理显，要去看看这天地万物的真实状况，而不要去想。

四、结语

吾丧我，并非试图泯灭万物之“可分”，它旨在以“万物有其可分亦有其不可分”纠正主体对于“分”之必然性与可能性的错位；认知-主体以自我为中心出发一方面将作为天地中心的

① 惠子的齐同思路便是上文所说“必有不可分而无分”的思路，这是被庄子所批判的。

② 在此笔者区分出三种“梦觉”的用法，第一种是认知-主体视角下的梦与觉，梦为虚妄，觉为真实。第二种是觉知-主体视角下的梦与觉，梦为真实，觉为虚妄。第三种是笔者在界定主体时回到日常语境下所使用的梦与觉，觉为真实无妄念之梦，梦为人定索求之觉，理解前二者，便自然有第三种用法。

“我”视为可能性而使得万物都被纳入“我”之中，一方面又将一是一非的价值判断之“知”视为必然性以确证“我”作为存在者的自我独一性，于是实然如此便成为认知-主体应然如此的结果而非前提。觉知-主体视主体间的“可分”实有为必然性，将“可分”视为可能性空间（即“不可分”）的界限之所在，于是“可分”便成为“不可分”的先验条件，在“可分”并不会阻碍“不可分”，这便是心性论之外的“不齐而齐”。于是，“吾丧我”的意义便在于以觉知-主体说出真实无妄的天地状态，以认知-主体说出人心妄念创造的自我小宇宙虚有。吾人往往站在觉知与认知之间，才能得见天地明理只可言其来而不可言其所以来的状况。

作为觉知-主体精神境界中的观世界法由“吾丧我”被启示给存在者，“吾”之所以为“吾”重在“观”，而不在于“知”。妄图以人知天谓之“知”，以天知天谓之“观”。我们将站在自我的封闭世界之外，站在天地万物的生化之中，既不尊天为鬼神而有意志人格下的法度，也不尊自我为天地主宰而有規制天地的强力，只需以熔炉百相为前提，观万物并作，在可能性空间中分分合合，生生死死。当“吾”丧去“我”，当认知-主体转变为觉知-主体之际，便是我与世界的裂痕消失之际。

From Cognition to Consciousness ——the interpretation of Zhuangzi's “Wu Sang Wo”

Bian Chongyu

(School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: Zhuangzi's concept of “Wu Sang Wo” has always attracted the attention of critics and scholars of all generations as an important way to see through his philosophy. This article argues that the tension between “me(Wo)” as a cognitive subject that needs to confirm the uniqueness of its own existence and “I(Wu)” as a conscious subject without need is based on the description of different states and the corresponding generation mechanism. Zhuangzi tried to reveal the positive meaning of perceptual subject with the negative meaning of cognitive subject, and finally guided his concept to the level of “self-objectification and equality” at the level of observation. When “Wo” no longer becomes an obstacle to the circulation of the world, the possibility space of observing the world and all things can be restored from “Wu”.

Keywords: Wu Sang Wo ; Cognitive subject ; Conscious subject ; Wu Hua ; Qi Tong

(责任编辑:孙依梵)

“主体性”的解消与复归

——庄子功夫论的层进解析

李乐山

(山东大学儒学高等研究院尼山学堂 济南 250199)

摘要：《老子》云：“为道日损，损之又损。”道，是先秦道家哲学中形而上的最高力量。围绕如何求道的方法论问题，老子提出了“损”的核心思想，以返璞归真，回归人的最初朴性为最终目标。《庄子》在“损”的基础上，关注到了主客对照关系问题，主客之间的对立与不统一而导致的矛盾，是自由的最大阻碍。想要追求最终的精神自由，只有对主客关系进行重构，实现主客关系的同一，在人的自我精神世界与客观现实之间建立起链接的桥梁，实现融合，才能完成自由逻辑的自洽，最终得道。这一过程的具体功夫论，是以主体性的解消与复归为核心主线，通过去知、去成心、心斋、坐忘、物化、物我为一六个环节，实现关系中主体性的弱化与消解，最终重新建立起超越二元对立的同一的“大我”，完成主体在本质关系中的复归。

关键词：成心；心斋；坐忘；物化；万物为一；庄子；功夫论

主体性，即“自我”和“自我意识”，强调“我”的独特分别与突出地位。^①对“主体性”的突出，推动了人类文明的繁荣，但也导向了“人类中心主义”的滑坡。对物我分别的强调与对“我”的绝对地位的突出，使人类陷入了“唯我论”困境，人类主体被局限在“大写的自我”之中。这种顽

作者简介：李乐山，山东大学儒学高等研究院尼山学堂2021级本科生。

① 关于主体性的讨论，自古希腊时期就已经产生。从德尔斐神庙匾语“认识你自己”开始，人就开始认识到了“我”的独特性。智者学派普罗塔克拉提出“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”，在主体与客体的交互关系中，人作为主体是占据主导地位的，人的认识具有“超越性”的特性。法国哲学家笛卡尔提出“我思故我在”，认为知识具有确定性，这种确定性来自于思维主体本身——“我”。至康德时，提出“人为自然立法”和“人是目的而不是手段”，更是将“人”抬高到一个不可动摇的位置。在认识领域，理性作为“我思”的“纯粹统觉”能力，表现为先验知性范畴以及先验直观形式对认识材料的能动的综合整理，实际上是自我意识的综合统一活动。这样认识可能性的最终根据不在被构成的客体方面，而在主体的先天理性认识形式中。对“我”与其他的区分和对“我”地位的强调，构成了主体性的内涵。

固的“自我”情结否定了不同主体间的差异性和多样性,把认知客体的特质先验化和抽象化。为了解决这种抽象化、概念化的“自我”与认知客体之间存在的矛盾,人类只能先验地假定“自我”代表了世界,“自我”就是世界。

如何消解“主体性”所造成的困境,复归世界“本我”的原始面貌,成为重要的哲学命题。要实现“主体性”的离弃,需要将对世界的描述实现从“是”到“有”转变,刨除先验化概念。^①庄子思想中“得道”的不同层级,正是一种“主体性”不断消解,复归本我的过程。庄子继承老子“为道日损,损之又损”^②的方法论,提出“去成心”“心斋”“坐忘”与“物化”,实现主体性的逐步消解,最终达到“天人合一”“和光同尘”的至高境界,复归道之本然状态,实现了人与人、人与自然、人与世界的和谐,是当今世界解决社会矛盾、人与自然矛盾、自我矛盾的宝贵思想资源。

一、得“知”忘象

不同人对世界的认知,是与不同人的认知观念息息相关的。知,包含两层意思。“知者,接也;知者,谟也。”成玄英疏云:“夫交接前物,谋谟情事,故谓之知也。”^③知是构建知识论的手段,包括感性认识和理性认识。依靠“知”,人能够超越时间的限制,与过往的历史交接,谋划筹谋未发生的事情。“心彻为知,知彻为德。”^④知还是一种“智的直觉”^⑤,是用内心去觉悟,得意而忘象,不仅是表层知识的机械积累,更要洞见事物本质,所谓“以神遇而不以目视”^⑥,超越表层感官的束缚与限制,把握表象背后的本质。

“知”是一把双刃剑。通过知识论的构建,我们能概括、描述、利用万物;但同样也是因为既有知识的架构,我们会陷入“成心”当中,用自己有限的认识去前见性的框定世界,以自我的知觉为中心。所以求道首先要破除知识性认知所带来的前见,通过去“知”实现“去成心”。

“夫随其成心而师之,谁独且无师乎?……未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也。是以无有为有。”

注曰:“夫心之足以制一身之用者谓之成心”^⑦成心是一种判断标准。每个人心中都有一把“尺”,每个人用“尺”去衡量万物,也就会陷入这把“尺”塑造出的穹笼当中,固执己见,是我而非他。“成心”的产生来自于“你”“我”的区分。

“昔者黄帝始以仁义撝人之心……”^⑧

① 即存在不是存在者,当用“是”去描述存在时,就已经在试图将某种确定的存在者等同于存在了。而“有”的姿态要求的是存在的“自行转让”和“自行发生”,是一种“让存在者存在”的自行揭示。

② 王卡点校,《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局1993年版,第186页。

③④⑥⑦ [清]郭庆藩集释,王孝鱼点校,《庄子集释》,北京:中华书局1961年版,812页,939页,119页,61页。

⑤ 智的直觉由康德提出,本质上是一种不需要对象刺激,单凭自身就可以给出质料杂多,形成认识的直觉。康德认为,人不能拥有这种直觉,只有上帝可能拥有。而牟宗三则强调智的直觉是一种“无需时空和范畴,因而不受其影响没有用相的思维方式。因为不受认识形式的影响,所以智的直觉可以直达物自身,而不必再停留于现相之上。”这种“神感神应”,即使是人也可以拥有。杨泽波:《康德意义的智的直觉与牟宗三理解的智的直觉》,《文史哲》,2013年第4期,41页。

⑧③④⑤⑥ [清]郭庆藩集释,王孝鱼点校,《庄子集释》,393页,93页,50页,50页,119页。

仁义、喜怒、善恶的概念是存在的,但何为仁义,何为善恶就因人而异了。自己对这些概念有了判断,便有了分别之心,此为仁彼为不义,此为恶彼为不善。分别之心产生,便有是非之心,彼是他非。是非之心不断被强调、固化,形成积重难返、固执己见的“成心”,此固是彼固非。成心不仅能影响自己,也能传递传播,成为他人的“前见”^①。“未成乎心而有是非”,即使真的接触到认知客体,受到成心的影响,也无法得到本质的认识。

过于强调物我分别,只相信自己认识中的世界,就会陷入“知”的牢笼。人想要完整本质地认识事物,就必然要建立本质的关系。与认知客体处于共同的空间、时间,利用自己所有的感官去感受面对的真实客体,在感受的深处,是脱离出感觉感受范围的抽象的“神交”,譬如以几何图形解构所面对的物体,洞察面对之人的思维之类,形成纯粹的“你——我”关系,在纯粹的关系当中,事物的本质自然的呈现,被感知。当时间空间的统一性被破坏,保留在脑海中的,终归只能是客体的部分特征,即使是借助摄像、留声机等现代技术,也永远无法把客体完整鲜活的复原出来。而这些失去的空白,就给主体留下了发挥的空间,根据自我想象与经验补充,构想出一个“它”。“它”不是“你”,“它”是“我”认为的“你”。“它”是成心的源头,“它”的产生建立了世界的“概念”,也蒙蔽了世界的真相。

“自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩!”^②

庄子将猿猴、人、鱼、蜈蚣等做对比,论述所谓的“正”,即标准化的规则,只是一个构想的概念。“正”是因人而异、因物而异的,并不存在一个放诸四海皆准的定则,如果沉迷于追求别人口中的“标准化”“理想化”生活,便会陷入“其寐也魂交,其觉也形开。与接为构,日以心斗。”^③的困境,“近死之心,莫使复阳也。”^④在自我构造的信息茧房和社会构造的“理想国”当中追寻永远得不到的幸福与解脱,最终身心俱疲,形死神灭。

超越概念的束缚,并不意味着“真理”已焕然而现,面对真实的存在,本质隐藏在现象之后,把握现象利用感官的感觉,把握本质则需要“神”的智觉。

“臣之所好者道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非全牛者;三年之后,未尝见全牛也;方今之时,臣以神遇而不以目视,官知止而神欲行。”^⑤

为魏文侯解牛的庖丁,在分析“牛”的时候,超越了表层感官所观察的现象,在知识性之“知”之上,通过智觉之“知”实现了对牛的本质的把握,从而掌握了解牛之道。庖丁始解牛时,所见即所知,眼中所呈现的完整的牛就是其所认为的牛本身。三年之后,面对牛的庖丁,已经可以超越视觉,洞悉到牛的表皮之下所隐藏的骨与血,从而实现未尝见全牛。只有实现对牛的解剖,才能观察认识到牛的外表之下隐含的骨血,同样,要认识“物”的本质,就要破坏“物”的表象,去探索“物”的本质。从知识性之“知”到智觉之“知”的跨越,需要要转换自己认知世界的“器官”,用“神”来本质的认识对象,不仅要超越概念,甚至要超越自以为真实的现实。

① 实际上前见就是一种判断,它是在一切对于事情具有决定性作用的要素被最后考察之前被给予的。前有即人所身处的历史文化背景,前见即理解之前已有的观点,前把握即人们已有的预设。前见不仅来自现实的理解,还具有历史性,即在接触理解之前,传统已经先决定了我们,我们只能在传统中理解,无所逃于成长的文化历史环境。

通过去“成心”，刨除前见带来的束缚，由知识性的认知上升为“智觉”，实现“得意忘象”，是修养得道的第一步。

二、去知存形

仅依靠“去成心”，不过是实现了从概念中的解脱，可以“得意”。尚不能应对险恶社会中由“你”“我”差异而导致的真实恶行，达到“存形”。

“子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。”^①

父母与君臣，是各种社会关系当中两个最典型的缩影，人处于社会当中，必定要建立各种各样的人际关系，而关系双方是对立的，并不是平等的，双方天然的、社会的差异，产生了认知的不同。关系的建立区别开“你”“我”，区别的产生导致对立，对立演化为冲突。社会关系中的下位者想要在社会中保全自我，便需要通过“心斋”去知，实现社会性“你”与“我”区分的消解，达到你中有我，我中有你的“和光同尘”境界，在潜移默化中实现“玄同”。

《人间世》中，庄子借孔子对颜渊的教育，提出了“心斋”的概念，应对暴虐的卫君，唯有通过“心斋”，才能实现去知存形，不言而化。

“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”^②

心斋首先是要抱心为一，摒除心中的前见与杂念，做好接触了解对方的准备。接着用耳、心、气一步步认知面对的客体。耳听到的是真实的存在，用耳去听卫君自己的表达，就比听信别人传言卫君是什么样要更可能接近卫君本身。但耳只能听到卫君嘴上如何说，却不能听卫君心里如何想，表层的现象会掩盖本质，仅依靠表层的现象就轻举妄动，是危险的。

进一步要用心去认识，实现“交心”，明白卫君心中所想，也就能顺应他的想法而行动，不会忤逆。卫君不仁，其必行不仁不义之事，价值观的不同差异，导致了我与卫君矛盾的产生。强迫卫君认可我，或我认可卫君，助纣为虐，都会导致我的灭亡。面对两难境地，为了保全身形，解决矛盾便不再是首要追求，“入则鸣，不入则止”^③，不使矛盾爆发，也是解决矛盾的一种方式。价值观的差异真实存在，也难以弥合，秉持“无可无不可”的态度，“一宅而寓于不得已”^④。不去关注强调“你”“我”之间的差异，放下求名求实的执念，“心止于符”，求同存异，心中保有一方虚室，容纳别人与自己向左的想法。卫君我行我素，但他的思想与行径却也无法改变扰乱我的心智，也便能在人间存活。

符者，合也。以心待物，是为了求合，不免落于人云亦云，影随身动，彼我之间还是有所区分，只是对这种差异消极的避而不谈，视而不见，尚未达到你中有我，我中有你的“玄同”境界。“玄同”，是主动的同化，不仅消弭对立，实现“同”，更可变恶为善，实现“化”。要真正实现“玄同”，便要“听之以气”“虚以待物”。气渺茫飘摇，无知无觉中包纳万物，以气知，则可以达到无

①②③④ [清]郭庆藩集释，王孝鱼点校，《庄子集释》，155页，147页，148页，148页。

形无觉的“虚”之境界。“虚以待物”，道并不独立存在，道存于万物之中，接纳了物，也就接纳了道。“和其光，同其尘，是谓玄同”^①所同者，不仅是同与我相合者，更是同不合。玄同不是等同、认同，而是超越性的包容与宽容，在转化中实现大同。“善者吾善之；不善者吾亦善之”^②。对于不善者的善之，不是无原则地纵容，而是始终站在善恶可以转化的角度来理解。如果一味的用仁义道德去批判卫君，不仅无法改变卫君的暴行，反而还会激怒卫君，使自己丧命。因而只有通过宽容才能真正的解消破除人世“你我”间最难调和的差异——是非观。

真正超越道德的宽容，是实现了善恶二元对立的超越，可以接纳自身的阴影，不把不容于自己建构起的道德体系的事物当成污秽，由关系双方的对立衍化为同一。“和光同尘”境界的“玄同”，不同于上帝般超越性的、绝对性的怜悯，相反，这种玄同所融合的双方彼此“你”“我”同在，以我的生命融入你，你的生命融入我的方式，同喜同恶，实现合一。玄同并不同于强势者对弱势者的兼并，社会关系所形成的地位高低，不是宽容的来源，宽容是道德境界层次的宽容。畸人对完人，大臣对君王，都能实现“宽容”。这是一种上善若水，虚室生白，似有还无，又确实发生的改变。“圣人常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物。”^③在同一视角下的道德，没有人应当被抛弃，以变化的角度解构人类社会，则善恶并非一成不变，因而圣人对善人、恶人都一视同仁，通过将主体性的我消融在客体之中，实现对客体的转化，无所不可转化则无所对立，无所对立则无所矛盾冲突。最终实现和谐的玄同，如此，还有什么可以威胁我的身形，阻碍我在人间的逍遥呢？

通过“心斋”去知，实现“虚以待物”，消除“你我”之间的对立，达到“玄同”境界，便能化解人间争端，实现形存。

三、离形存神

保形并非得道的最终目的，执着于形体的完整，便不能逍遥自由，会被形体束缚。要实现进一步的自由，就需要主体性的进一步解消，实现离形存神。

人对自我的认知和形体息息相关。我的样貌取决于我的面庞，我的智慧依附于我的脑，“我”的存在与消散体现在生命的存与亡。唯有摆脱形体的束缚，将自我从“人”当中解脱出来，才能实现与万物的共通互联。这一主体性的进一步解体，需要通过“坐忘”实现。

“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”^④

忘记自己的形体，抛弃知识性认知能力，此时“我”刨除了人形对我的缀饰，完全从社会中的“人”脱离出来，抽象为仅仅作为关系一方的“我”。依靠感官形体而获得的感受，并非本质本身，这种感受并不能跳出人形的限制。“鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼。仲尼曰：‘子不谨’”^⑤孔子见到形体残缺的叔山无趾，便很快下了“不谨”的结论，这还是站在形全的角度看问题，将人本身与形体挂钩，形全则才全。然而“以恶骇天下”的哀骀它，却能让鲁君都为其倾心。

①②③ 王卡点校，《老子道德经河上公章句》，217页，188页，109页。

④⑤ [清]郭庆藩集释，王孝鱼点校，《庄子集释》，284页，202页。

“适见豚子食于其死母者。少焉眴若,皆弃之而走。不见己焉尔,不得其类焉尔。所爱其母者,非爱其形也,爱使其形者也。”^①

死去的母猪虽然形体还没有腐烂,但小猪也不再亲近,可见真正产生联系与交流的,不是形体,而是形体背后的“使形者”。使形者,才德也,精神也^②,这样一些特质,通过感官是观察不到的,形体可以为这种本质的交流提供帮助,也可能造成阻碍,因而要实现独立的本质的交流,就需要刨除形体的影响。

形体的美丑会影响人的判断,形体的存亡则会束缚人的自由。人的行动能力、思考思维无不依托于鲜活的生命,生命的终结往往被等同于“自我的毁灭”,人畏惧自我的丧失,因而畏惧死亡,有所畏惧自然无法实现自由。破形的最终境界,就是超越生死,将自我主体性从“人”的存亡当中解脱出来。

“今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉。”^③

万物共存在天地之中,通过生命的创造与变化实现流转。人不会一直保持人的状态,人出生之前,构成人体的物质来自自然中的各处;人死亡之后,又分解回归到自然,重新构成其他万物。其他万物的“我”与身为人的“我”是否同为一我?固然不是,对“自我”的思考,甚至可能是人类所独有的。无我,不过是动物的宿命,各抒其性,动物不必为人的烦恼所烦恼。同样,死亡不可逃避。成为人,是“天选子之形”,面对不可逆转的变化,执着于保有人的“自我”,如何不是自寻烦恼?生为动物,却一定想要成为人,人都会这只动物荒谬,同样人一直想要为人,又如何不是一种荒谬。

“特犯人之形而犹喜之。若人之形者,万化而未始有极也,其为乐可胜计邪?”^④

自觉有幸成为人而感到快乐,但人也不过是万般变化当中的一瞬,变化为其他万物与变化为人不是一样值得高兴吗?万物同处天地之中,以不同的角度观察、参与着世界,又有谁能证明人是最全知全能最幸福的“我”。因而“我”与人的关系并不是捆绑在一起的,“我”与我能认识到“我”也并非密不可分。生命与非生命存在在世界当中,无论是否有意识与认知,都静静的矗立时间与空间的交点,诉说着自己的故事,作为一种存在,成为什么不可以呢?成为什么能脱离这个世界呢?

“若夫藏天下于天下而不得所循,是恒物之大情也。”^⑤

“我”的精神寄寓在天地之中,人形的存亡对天地的存亡无所改变,又如何会影响到“我”的存亡。“我”超越形与人的限制,重新复归自然,伴随着变化,“我”的主体自然也寄寓在万事万物当中。

“鱼相忘乎江湖,人相忘乎道术。”^⑥破除主体性的束缚,将自我寄寓在自然万物当中,实现“坐忘”,达到离形存神,将“我”从“人”当中解脱出来。

①②③④⑤⑥ [清]郭庆藩集释,王孝鱼点校,《庄子集释》,209页,211页,262页,244页,244页,272页。

四、神化为物

人的形体只有通过死亡才能完全消解,复归自然,死亡是“人形”的终点,但要实现“我”从人中的解脱,不能仅依靠死的解消,而要实现活的“物化”。人的生命不停息,就一定会不断追问“我是谁”的问题。“夫哀莫大于心死,而人死亦次之”^①,人失去自我,是比死亡还要遗憾的事情。如何处理“我”与人的关系,是庄子功夫境界的最高问题。在人间世,人必然还是人。“我”不可能像土块一样,完全失去感知的能力;“我”也不可能像动物一样,物我无别,没有“识他”的能力,这样的“人”无法在社会中生存。在自我的认知超越人的限制,与万物实现共同共联之后,依旧要复归于人世。人也是万物当中的一种,不知人又怎能知“道”?“至于若无知之物而已,无用贤圣。夫块不失道。”^②此“非生人之行,而至死人之理。”^③放弃对自我的思考,便陷入虚无主义和自我认知混乱的陷阱当中。而若不跳出人的限制,就必然被人所束缚,无法与自然万物建立本质的联系;始终以人类为中心,则会扼死于主体性构造的牢笼当中。如何连结现实世界与意识世界,“与万物为春”的同时不失人性?庄子进一步提出了“物化”。

物化是现实中人的主体性解消后的重塑,在意识中实现超越的变化,从而达到“天地与我并生,万物与我为一”的大通境界。

“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。”^④

庄周梦为蝴蝶,以蝴蝶的状貌生活着,感受到属于蝴蝶的闲适,这样一种自我认识的转化发生在梦中。梦中的“我”已经脱离出作为人的具象化存在,成为一种本质的主体关系,任何对本质的我的具象化的描述都是对其片面化的剥离,因而此时此刻,我是变换无穷的,可以作为任何关系的主体。“一以己为马,一以己为牛。”^⑤泰氏梦中变为牛与马。“梦为鸟而厉乎天,梦为鱼而没于渊”^⑥颜渊梦中又变为鸟和鱼。本质的“我”,脱离出人的知觉的束缚,而成为不同的“我”,“我”又与“你”兼容相合,实现了意识世界中的“物化”。“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”^⑦人能知鱼之乐,不是人作为客观的第三者,通过观察鱼而推测出来的结论,而是人能在意识中成为与鱼相对的主体,在“你——我”的关系中实现共联,形成万物之间的通感。同样,“我”在梦中不是作为人来观察蝴蝶,而是成为了蝴蝶,能切身体会到蝴蝶栩栩而飞的自然闲适。作为具象化的“我”的庄周,在具象化的世界具备这种闲适的知觉,因而在梦中才有可能映照为更莫测的蝴蝶的栩栩然,没有梦所塑造的混沌的环境,没有平心静气、抱心为一的境界,便无法形成此种本质的关系,以实现跨越物种的“心有灵犀”。

梦境中人可以超越现实,实现现实中无法实现的愿望。在梦中成为蝴蝶的庄周,忘记了自己是庄周,实现了“适志”,达到了真正的逍遥与自由。但真正的逍遥与自由只能是一种意识的

①②③④⑤⑥⑦ [清]郭庆藩集释,王孝鱼点校,《庄子集释》,707页,1088页,1088页,102页,287页,275页,606页。

境界,而无法在具象化的现实中找到对照,蝴蝶有自己的苦恼,庄周也有自己的不得已。因而梦境可以超越现实但无法脱离现实。等庄周醒来“蓬蓬然”,这种恍惚,就是突然从意识世界回到现实世界,本质的我与作为人的自我产生了认知上的冲突。究竟蝴蝶是我?还是庄周是我?庄周和蝴蝶必然是不同的,二者是不能混同的,如果对此混沌言之,则必然不能回答“我”是谁的问题,也不能回答物我合一与物各有分的矛盾。

通过物化,人就能摆脱“一受其成形,不亡以待尽。”^①的困境,跳脱出人形的控制,在意识世界当中形成本质的关系,以实现自我感受与物之感受的互照互通,拟成众物而不为物,达到物我合一的境界。但也进一步提出了意识世界与现实世界的割裂,物各有分与物我合一的矛盾。在实现“主体性”的彻底解消之后,必然要实现“主体性”的复归。

五、物我合一

意识世界与现实世界看似泾渭分明,实际上并非不可互通,梦便是连接两个世界的一座桥梁。梦会使人进入到一种混沌无别的状态,从而模糊对自我的主体性认知,更容易从小我中抽离出来成为大我。而对于到达最高境界的至人,打通两个世界,并不一定需要借助梦境来实现。“吾游心于物之初。”^②物之初,是物我对立产生之前的原初形态,“小我”与“大我”的区分没有产生,“我”与“你”的对立也没有产生,只是最简单最本质的关系的建立。“南郭子綦隐机而坐,仰天而嘘,嗒焉似丧其耦。”^③南郭子綦依靠着桌几就进入了意识世界与现实世界相混一的阶段,“耦”便是物我的对立,现实的主体性消解,又在意识中进行了复归,种种因“小我”而产生的分别对立都泯然无存。因而梦境不过是所有人都可以凭借以打破现实与意识界限的手段之一,对于真正进入至高境界之人,这是一个主动自觉的过程。

“奚旁日月,挟宇宙,为其脗合,置其滑湣,以隶相尊?众人役役,圣人愚荖,参万岁而一成纯。”^④

圣人通过参万物,达到归一的境界,在这种境界中,君臣父子夫妻等种种小我之间的区分都泯然无存,“大我”的本真融汇万物。此时天地“与我”并生,万物“与我”为一,达到天人合一的境界。

物我之分,则实际上是具象化的小我之间的区分,物我合一,则是本质的主体,在“你——我”关系中相融为一。无论是现实中的庄周还是梦中的蝴蝶,都是具象化的“小我”,纠结于小我的差别,主体性的阴影便会重新将人包裹。蝴蝶与庄周,都是本质的“大我”的一种展现形式,而“大我”才是直接关系中最本质的主体,不必用任何词汇去形容。在梦中,我就是蝴蝶,在现实社会中,我就是庄周,蝴蝶是我,庄周也是我,但我不是蝴蝶,我也不是庄周,我就是我。“小我”的庄周与蝴蝶必然有分别,而“大我”则统摄了做梦的主体和梦中之物,从而实现了“物我合一”。

主体性的解消并不意味着人性的散失,意识世界始终与现实世界紧密相连,难舍难分,本

①②③④ [清]郭庆藩集释,王孝鱼点校,《庄子集释》,56页,712页,43页,101页。

质的大我也需要通过具象化的小我来展现。

“方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也……丘也与女皆梦也，予谓女梦亦梦也……万世之后而一遇大圣知其解者，是旦暮遇之也。”^①

梦境与现实并非难舍难分，能自由实现大我超越的人，他们的现实世界与意识世界不需要通过梦境就自然的融合在一起。梦境只是提供了一个有利于“物化”的环境，“物化”不依赖于梦境而产生。梦醒之后，有的人只会认为这是“梦”中之事而不加以在意，也就错过了实现超越的机会，被人类社会具象化的小我所束缚。对于得道之人，物化是一个主动的，可控的行为，能自觉的进行主体性的消解与复归；而对于普通人，这是一个被动的过程，只能依靠死亡、梦境、放弃智力来略微窥探“道”的一斑。这种自觉，就是“不心死”，是应当保有的人心。“大我”通过“小我”展现，“我”在人间具象化为某某，将“小我”割裂出去，“大我”也不再完整；“大我”超越“小我”，是不断变换的关系，是自由之翼。我在天地自然中生长、绚烂、枯萎、解消又复归。

至此，大道亦不言而明，道与“我”本为一。道既是关系的客体，蕴藏在万物当中构成丰富的“你”；道又是“本我”的起源，道与“我”相伴相生，融合为关系的主体。道“无所不在。”^②道即是万事万物，道存在于万事万物当中。“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^③“道”是万物的源头。“道非一非二，及其与物为偶，道一而物不一，故以一名道，然而道则非一也。一与一为二，二与一为三，自是以往而万物生。”^④对万事万物区别的认识，即是万物的产生，人在认识中“创造”了世界。用“一”来形容道，“一”就不再是道本身，而是我对道的认识，我已经脱离了与道形成的“你——我”关系，产生了“他”，“他”既不是“你”，也不是“我”，而是一种描述，这种描述是站在主体的角度对世界状貌的形容概括，世界得以具象化产生，却也逐渐被主体性束缚，离道越来越远。

本文目的在于揭示“主体性”的解消与复归是庄子思想体系中的核心内容，通过去成心，心斋，坐忘，物化这些阶层性的修养方法论，实现得意忘知，去知存形，离形存神，神化为物，物我合一，以达到“为道日损”的目的，最终实现“主体性”的解消与复归。

①② [清]郭庆藩集释，王孝鱼点校，《庄子集释》，104页，749页。

③ 王卡点校，《老子道德经河上公章句》，168页。

④ [清]魏源，《老子本义》，湖南：岳麓书社2004年版，691页。

The dissolution and return of “subjectivity” ——Progressive analysis of Zhuangzi’s theory of kung fu

Li Leshan

(Advance Institute for Confucian Studies, Shandong University, Jinan, 250199, China)

Abstract: Lao-Tzu said: “He who devotes himself to the Dao (seeks) from day to day to diminish (his doing) and diminishes it and again diminishes it, till he arrives at doing nothing (on purpose).” Tao is the highest metaphysical power in pre-Qin Taoist philosophy. Focusing on the methodological problem of how to seek the Tao, Lao-Tzu put forward the core idea of “diminishing”, with the ultimate goal of returning to the essence of the world and returning to the nature of human beings. On the basis of “diminishing”, Zhuangzi pays attention to the problem of the relationship between subject and object, and the contradiction caused by the opposition and disunity between subject and object as the biggest obstacle to freedom. If we want to pursue ultimate spiritual freedom, only by reconstructing the subject-object relationship, realizing the unity of the subject-object relationship, establishing a bridge between the self-spiritual world of human beings and the reality, and realizing integration, can we complete the self-consistency of free logic and finally is consistent with Tao. The specific the theory of cultivation of this process is to take the dissolution and return of subjectivity as the core main line, and realize the weakening and dissolution of subjectivity in the relationship through the six links and finally re-establish the new-self that transcends duality, and complete the returning of the subject in the essential relationship.

Keywords: Cheng-xin; Xin-zhai; Zuo-wang; Wu-hua; All things are one; Zhuangzi; the theory of cultivation

(责任编辑:张卿毅)

纯粹美：庄子时空观美学新论

覃宇昂

(兰州大学萃英学院 兰州 730000)

摘要：庄子的时空观本身并不具备由美学出发进行阐述的特点，但是其过程中与人们感知的密切联系和其最终指向所具有的蓬勃的生命力给予了对其进行美学阐释的可能性。庄子思想中的时间与空间在“道”的出入变化中被赋予了具体的内涵，再通过对生死相续、物化所体现的时间与“道”为一进行对时间的两层诠释；对神话空间和事实空间、身体空间与心灵空间的对比中进行对空间的两层诠释，最终归于时空一体所带给人们的纯粹美之中的纯粹感知与审美自由。由此形成了完整的庄子时空观美学的阐释路径，并为道家美学的阐释提供新的思考角度。

关键词：庄子；时间；空间；纯粹美

古时人们对于时空的理解大多出于对自然的好奇和想象力的发挥，在当时的人们看来，天地万物最初处于一片混沌，直到盘古开天辟地，才形成了宇宙万物，而这在这宇宙的形成中也包含了人们对时空最朴素的理解。

《周易》之中就包含着对中国传统宇宙观相当细致地描绘，集中体现在宇宙演化方面：

古有包牺氏之王天下也，仰以观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取近物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。（《易传·系辞下》）^①

仰观天，俯察地，与万物鸟兽相宜而有太极宇宙。《周易》中的宇宙观通过对自然世界的观察而形成，此时已显露出完整的宏观视角，指向一种更为抽象且普遍的形上宇宙观的架构。整体来看，《周易》从日常生活以及对自然的观察出发，将其作为对时空理解的基础，由此开始对形而上意义上的时间、空间于宇宙本体中的建构。

作者简介：覃宇昂，兰州大学萃英学院2021级本科生。

基金项目：本文为兰州大学中央高校基本科研业务费项目“庄子哲学中‘人至天下’的推扩建构研究——基于‘超越’与‘还原’两个面向”（2024lzujbkybk005）阶段性成果。

① [唐]孔颖达疏：《周易正义》，北京：中国致公出版社2009年版，第469-470页。

从这之中我们不难发现古时人们对于时空的观念基本上来自人们的社会生产劳动实践和对四时天文自然的观察,但是又并不停留于此,其中隐含着跨越式的发展脉络。刘成纪老师就从农耕文明的发展来总结中国美学中时空的体现,将空间视为并非对自然和人文地理的客观认知,而是一种被主观经验和感知重构的人化形式。各种自然物象在时间的变化上体现了感性的结合。^①由此我们可以发现,人们对时空的认知经历了从单纯的自然变化到形上的抽象理解再到与人自身经验与感知紧密相关的历程。这就将时间与空间从绝对的客观纳入我们的经验感知之中。在庄子这里,这种时空观的演变也十分明显,并且最终还指向了一种经验感知的纯粹化。

而讨论庄子的思想,必定无法脱离对于“道”的讨论。庄子的时空观也是将“道”的核心特点贯穿其中。

夫子曰:“夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉!”(《庄子·天地》)^②

“道”不仅为天地之始,更为万物所覆载者,此处更多地表明的是“道”的形上意义,而庄子却并不停留于此,其更加注重的是道与人的联系,从人对自然的体察和对道的体悟之中寻找我们对时间与空间的纯粹的感受。因此,庄子并没有停留在从“道”的含义上仅仅指出时间与空间的存在,而是通过如冉求问于孔子“未有天地可知邪?”,孔子回答“可,古犹今也。”这样的故事先探索和明确人对于时间与空间的认知与感知能力。这里需要着重进行强调的是这样的认知能力绝非指我们可以认识客观存在的能力,倘若如此,那么与古时人们从生产劳动和四时变化中所观察到的时空没有任何的区别。庄子所展现的是从时空观中所体现出来的主客相通、万物浑然一体的美学感知能力,人们在这样的感知能力之下,将时空逐渐纳入了我们之中。

张节末老师将庄子哲学中所体现的美学思想视为中国美学的第二次突破,认为庄子在追求逍遥的基础之上将中国人的纯粹的审美态度给培养了起来,在其中,纯粹美成为了中国美学突破的关键。^③这样的纯粹是以人生的解放为目的的,人们在与天地的和谐相处中自然而然地便拥有某种美的品质,这种美的品质体现在依循自然的适配自得之中。在这种适配自得之中我们产生对美的各种感知,这种感知出于一种共感,这种共感不在人与人的感受之中,而在人与物之中,亦即在人与美的对象之中。庄子没有从形式或者内容的方面讲述过这种共感或者美感,庄子的重点在于人蓬勃的生命力,这种强大的生命力从我们对时空的超越与合一的把握中而来,是那种我们自身于天地之间的有所存在而又无处不在。

一、主客浑一的纯粹美

中国古代思想家论述时间与空间很少直接提“时间”与“空间”这样的词汇,而是像在《夏小

① 刘成纪:《论中国社会早期审美时空格局的形成》,《中国美学》2016年第2期,第20页。

② [清]王先谦集解:《庄子集解 庄子集解内篇补正》,北京:中华书局2012年版,第100页。本文所引用《庄子》文本皆参考自该文本。

③ 张节末:《禅宗美学》,北京:北京大学出版社2006年版,第8-9页。

正》里那般从气候讲到物候,从人事讲到天象,在人们与自然的实际活动的交互中去把握实际的时间流逝,并从中提炼出审美特质。^①而庄子则是将其拓展为宏大的宇宙观体系,从宇宙观中来谈时空观,但时空观又绝不等于宇宙观,两者可能描摹上会有相似之处,但是落脚点是天相径庭的。

庄子的宇宙观是由“道”论和“气”论所构建起来的^②,强调的是由这两者所生成的宇宙和作为构成这世界的基本元素与基质如何运行。庄子的时空观从宇宙观申发而来,其时空观是寓居于宇宙观的,但是强调的重点已经发生了改变,其不再着重关注于上述问题。庄子从人是否具备认识与感知时空的能力出发,再到人如何认识与感知时空,从人与时空的联系中一步步地探寻这二者之间的联系。庄子更加看重的是在“道”的规范下人与时空发生关系的过程性描述,而非单纯关于某物是否存在的本体性论述。

奚旁日月,挟宇宙,为其胞合,置其滑湣,以隶相尊?《庄子·齐物论》)

出无本,入无窍。有实而无乎处,有长而无乎本剝,有所出而无窍者有实。有实而无乎处者,宇也;有长而无本剝者,宙也。《庄子·庚桑楚》)

日月流转,宇宙变迁,囊括了万事万物的整体变化,大道流行,道体流衍固无根本,来去无踪,却真实自在。“道”以其真实存在而无寓于一处,为“宇”,以其绵延无尽、大衍流行,为“宙”。因此我们可以看到,在庄子这里“宇”具有空间的含义,“宙”则具有时间的含义。

无始曰:“有问道而应之者,不知道也。虽问道者,亦未闻道。道无问,问无应。无问问之,是问穷也;无应应之,是无内也。以无内待问穷,若是者,外不观乎宇宙,内不知乎太初,是以不过乎昆仑,不游乎太虚。”《庄子·知北游》)

看似宇宙的广大是向外的,“太初”般的“道”是向内的,实则庄子已将时空纳入“道”的体系之中,二者相互对应。陈鼓应先生总结说老子的道更偏向本体论与宇宙论,而庄子更强调其在心灵的境界方面的内涵。^③因此,庄子并非机械地将时空与道单纯地进行内外之分,而是将其统一于昆仑之境、太虚之态,以道为主导,对时空的无限性进行强调。时空的广大绝不仅仅停留在外部广延与绵延的发展,而是与道般游化于天地之间的根本精神与生气,是“寂漠无形,变化无常”的。在此意义上,时空已经作为一种超越于我们感官知觉范围的存在,但同时时空又在我们的感知范围之内,庄子在此方面打破了时空与我们之间简单的主客两分。

时间与空间于庄子不再是单纯从生产实践劳动和四季变化中得来的客观现象,而具有一种非客观性,就时间来说:

适来,夫子时也;适去,夫子顺也。安时而处顺,哀乐不能入也,古者谓是帝之县解。《庄子·养生主》)

① 刘成纪:《论中国社会早期审美时空格局的形成》,《中国美学》2016年第2期,第24页。

② 章启群:《“通天下”为何“一气耳”?——“道”“气”与庄子宇宙观辨正》,《云南大学学报》(社会科学版)2023年第6期,第56页。

③ 陈鼓应:《老庄新论》,上海:上海古籍出版社1992年版,第185页。

与时相生变化,不偏执于一端,安时处顺,时间不再是绝对客观的存在,而是与我们一同变化的顺性自在。在空间上也相同:

我知天下之中央,越之南、燕之北是也。((《庄子·天下》))

空间依据我之经验而转换变化,这也体现了空间经验的非客观性,而时空的这种非客观性也恰好实现了时空的审美特性。时空的审美特性的实现不是在客体中实现的,也绝非单纯依靠我们的主观想象,而是基于主客相通的纯粹经验化之中,这也是纯粹美的实现过程。^①

“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。”((《庄子·知北游》))

天地本身不是美,但是天地之间却存在着“大美”。庄子所言“大美”不在人之所为,也不再仿照天地的作为,而是存在于自然地呈现,也就是基于万物之性。^②“明法”是四季的规律,“成理”是万物生成的规律,而美在这里自然也是指天地宇宙、时空万象的顺性之美。这种美的审美特性体现在天地的承载之道所隐含的顺性自然之中,也就是存在于我们在对天地的时空把握之中。

面对天道无为的“浑沌”,人不能以清晰的理性知识来把握它,倒是宜以一种随物而化的态度来应和,直观自己为自然之物。^③这样的过程也就是人们逐渐感受到自己在时间与空间之中所认识到的与天地万象最本质的靠近,从而产生与天地合一的欣愉,主客相通,物我两忘,一切外在的干扰和内心的扰动都在庄子所建构的时空观中得到了解放,真正地使我们进入到了自由自在的逍遥之境之中,庄子美学思想中所体现的纯粹美也就在下述时空的展开中逐渐得以彰显。

二、庄子的时间观

庄子对于时间的理解出于大道的流衍而归于自然中相续相延的变化之中:

春夏先,秋冬后,四时之序也。万物化作,萌区有状,盛衰之杀,变化之流也。((《庄子·天运》))

① 在《解码时间:时间哲学简史》一书中作者以洛克(时间和空间本身是真实存在的实体)和康德(空间与时间本身并非实物,而仅仅是“经验的形式”,也就是说,我们表述感知和经验的方式是空间的或时间的)为例介绍了时间实在论者与时间观念论者的区别,并通过类似于“皮肤上的兔子”的实验,即让接受试验者闭上眼睛。对准其手腕上的一点机械地敲击五次,接着在肘关节处敲击五次,然后在上臂的某点敲击五次。(每次敲击之间的间隔需一致,在转换敲击部位时不能中断。)受试者往往不会感觉被敲击点只有三个,而是有十五个,且大体均匀分布,从下至上遍及整条胳膊。当然,如果只在手腕处敲击五次,而没有后续敲击,受试者就只能感觉到手腕上的五次处于同一位置的敲击。后期受到的刺激似乎影响了前期的刺激体验。以此得出我们从经验中得出的时间顺序未必与实际的时间顺序相一致,有时甚至完全背离了现实。虽然这个实验并没有反驳时间实在论者的观点,但是很清晰地展现了两者的区别。而庄子的时空观就是更倾向于时间观念论者的叙述,只不过论证过程有所不同,庄子并非通过“形式”的论证,而是通过主客的转化进行的论述,因此庄子的“纯粹美”也是从这种主客相通中产生。具体参见:(美)阿德里安·巴登:《解码时间:时间哲学简史》,胡萌琦译,北京:中信出版社,2019年,第33-50页。

② 陈引驰:《〈庄子〉“天”“性”脉络与美的生成》,《学术月刊》1994年第8期,第61页。

③ 张节末:《纯粹中国美学话语:何以可能》,《思想战线》2007年第2期,第11页。

春夏秋冬，四时之序彰显着时间带给我们最直观的变化。而这样的变化也就会带来事物的差异。万物化生化育，呈现出不同的形态，遵循着不同的变化次第，有大就会有小，有茂盛就有衰败，有生就会有死。变化存在于相对之间，这是由时间的流逝而带来的，庄子将整个自然的变迁看作时间，这也是庄子对于时间变化的把握。此般变化带来了事物的差异性，但这种差异性并不是绝对的，而是相生相续的，没有绝对固定的实在，也没有绝对的不同。在这种时间的变化下，庄子告诉我们能够把握住的从来都不只是当下，往事犹可追，来事犹可推，此方有彼，彼方有此，正如：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。（《庄子·齐物论》）

以我观物，万物都是“彼”；以物自观，则万物都是“此”，此二者皆是相待而生，方生方死，方死方生，生死也都是相对的。而这富有生机的存在是变化的根本，所有的变化都要基于对生死的考量。基于对变化的相对性的把握，这种考量所带来的更多的是人们对于自我生命体验更为深刻的领悟。而由此带来的便是最直接的审美观照，在自我生命的流变与万物之间的观照中实现对于时间美感的探索。而在这过程中，更为重要的一步便是在无限的变化中找到时间衍变与“道”的根本联系。要真正实现对于时间美感的把握，则要从时间的归复出发，也就是“以道观之”，在无限流转中把握时间的“复通为一”，而这也是时间赋予我们最动人的美之所在。因此，由时间的相续相延的特质出发，其与生死的直接联系和其与“道”的“为一”联系赋予了时间极为丰富的美学内涵。

（一）生命时间：“死生，命也”

“有长而无本剽者，宙也。”绵延日长而不见其首尾，时间是无尽流止的，这是庄子对于时间最直接的描述。其后便以“有生，有死”随之，将生死问题与时间进行了联结，而这也是庄子关于时间问题叙述的一个极为重要的出发点，庄子看来，生死与时间直接相关的。从前文叙述中我们可知，庄子哲学中的时间与空间绝非单纯地指物理世界中所认定的可以加以测度的、科学理性的计量时间，而是更是极富生命力和情感色彩的生命体悟，是作为一种审美文化的时间体验，这种审美文化深刻地蕴含在庄子对于生死的感知之中。

庄子不止一次在提到生死话题时以悲伤的情绪作为注脚，在我们有限的生命时间里面，个体的消亡显得极其渺小且普通。

楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！（《庄子·逍遥游》）

哪怕五百岁者，八千岁者，相较于彭祖般的“永恒”也难免心生悲情，此时极易触发个人生命的相关联想。但我们绝对不能认为将其与西方美学中所说的那种悲痛而引发的崇高情感进行简单的联结，此看似和那种在生命受到威胁时而又可以进行自我保存的崇高感有十分的相似性，但从庄子更推崇乐观看待生死这一点我们就可以看出差异：

善妖善老，善始善终，人犹效之，又况万物之所系而一化之所待乎！（《庄子·大宗师》）

面对将生死视为自然状态而情绪不过于起伏者,人们才会对其进行效仿与推崇。仍需注意的是这并不是简单的情感上的态度之分,其背后所隐含的是庄子对于生死最后归于何处的思考。是纠结于生死相对、老是所非的相分相别,从而做出所谓的争名夺利之事,还是顺从天地载我以形的规律,顺其自然,只做符合自我顺性状态的事情,庄子肯定的自然是后者。所以庄子并未专门从情感的角度或者说从美学的角度对此进行论述,其美学思想是隐含在其对于生命的感察之中的,而并非从表面的情绪波动出发。《大宗师》所言“若人之形者,万化而未始有极也”。生死在庄子眼中并不是特立价值的诞生与消亡,只不过是形态的转化,这也是庄子得以从生死之中超脱而感受生命之美的原因所在。

死生,命也,其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。彼特以天为父,而身犹爱之,而况其卓乎!人特以有君为愈乎己,而身犹死之,而况其真乎!泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀,不如两忘而化其道。夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者,乃所以善吾死也。(《庄子·大宗师》)

生死乃不可避免的生命活动规律,而美也蕴含在纯粹经验化的规律之中。大道予我以形躯,生时劳作,老时休养,死后安息,每个阶段都有其相适宜的美事,天地承载之美即如此。不能在生的时候想死后如何,亦不能以死后的幻想左右生前的行为。应以我观之的同时以物观之,以生观之的同时以死观之,做到彼此不分,人们不再局限于天地间物理意义上的计量时间单位,而是突破这个时间的表象规定,对其本质规律的相生相续进行更为细致的把握。

人生天地之间,若白驹之过郤,忽然而已。注然勃然,莫不出焉;油然漻然,莫不入焉。已化而生,又化而死,生物哀之,人类悲之。解其天殒,堕其天,纷乎宛乎,魂魄将往,乃身从之,乃大归乎!(《庄子·知北游》)

人生在天地之间,也不过片刻工夫而已,自然而生,自然而死,死而又生,生而又死,人情不自已,以悲痛之心感怀,但这悲痛之情在与“道”同归的过程中便消散。

具象化地说也就是不以肉体的存在而把握生死,而以自我对生命存在的感知与体悟来把握生死精神,我们立足于现在,但也可以回忆过去和可以畅想未来。过去的经验累积使我摆脱掉原本沉积于我们身上的外在束缚,未来的想象使我脱离目前的拘束而超越时间,负面的情绪自然就会消散。通过对生命超脱生死的感悟而对无尽绵延的时间的经验性感知,而并非单纯的实在性认识,这是纯粹经验化实现的第一步。而时间的变化并不停留于此,其于生死中的体现仅仅是实现对于经验性的感知,而非对于时间的整体把握。如若说生死是对时间相生相续变化的最触及灵魂的理解,那么以道观之而齐一的时间流变则是对于时间“为一”的把握。

(二)时间与道:“复通为一”

道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憭怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸。(《庄子·齐物论》)

庄子以莛与楹明小大之别,以厉与西施明美丑之分,最后重点在于成毁之“为一”。由“分”可以言“成”,由“成”可以言“毁”,则成可以为毁,分可为成,则成不为成,毁不为毁,或者成固为成,其毁未尝非成,则无成为毁。所以万物皆无成与毁,复通为一,其中可申发的便是成与毁于人便为生与死。由此我们可知,人之生亦死,人之死亦生,对于人来说生与死都不再重要,无生亦无死,复通为一。

老聃曰:“胡不直使彼以死生为一条,以可不可为一贯者,解其桎梏,其可乎?”无趾曰:“天刑之,安可解?”(《庄子·德充符》)

达者道通为一皆“以死生为一条,以可不可为一贯”,庄子在阐明对于超脱生死主题之后,所继续强调的便是时间与道“为一”的问题。庄子通过拒斥主客的分化来达到确切地把握时间与道的联系,而这一点,在“物化”中说明得十分透彻:

昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。(《庄子·齐物论》)

物化最终所要实现的是消解偏执与差别实现与天地万物一体的状态,其一方面意味着万物为一的境界;一方面又打开了“道”的视野中“物”之间迁流变化的无限可能,因此,不执着于梦境与现实、彼与此、生与死的分别。^①在庄子看来,我们的生死无非就是梦觉之间的交替过程而已,生死之化也就是生死作为存在形态的转化,从一种形态转化为另一形态,并非价值的实现方式。人们常常认为生死对于“我”才有意义,但对于庄子而言则不具有此属我的意义,“我”的视角或自我意识的产生便会使得意义陷于纠纷,进而产生固执而无法顺随于变化。因此,不以我观物,而以物观物是变化得以随顺而生的第一步,人自视为一物而已,非高于物,物亦不微于物,死生亦然。在庄子那里,物我一也,死生一也,是之为齐物,死生亦一物,齐物的根本也就在于此,齐物论乃齐物之论而非齐于物论。

而齐于物所表现的状态是一种“物有分又不可分”。这主要是指两方面:一是蝴蝶与庄周谁梦谁,在此意义上是模棱两可,不可确切区分的;一是庄周与蝴蝶作为两个存在,是必有分的。如果单从存在意义与认识意义上进行区分,即存在意义上清晰可分,但是在认识层面上难以自明。^②蝴蝶与庄周作为两个截然不同的认知主体,周不知蝴蝶,蝴蝶也不知周,因此这才产生模糊的认知,体现的是我们对时间的感知与对现实中时间的认识的差异。认知的模糊会带来主体认知的隔阂的同时也带来事物的差异性展现,但这样的差异绝不是出自有限心智的本相,而是肯定在不同的视野中不同的现实与梦之别各有其成立的可能性,^③这种可能性其中之一的指向便是感受性关系,亦即审美关系所在。

物化中的事物关系并非完全封闭的关系,而是摆脱外在理智强行加以的认知,从非审美境界走向审美境界,在物化中的忘我使得审美中的强烈主体意识也得以消磨,审美主客体之间的

①③ 陈引驰:《庄子精读》,上海:复旦大学出版社2016年版,第135页,第135页。

② 李可心,王沁凌:《庄子讲章》,北京:北京大学出版社2022年版,第196-197页。

距离得以消失,主体与审美对象的界限也得以消失。^①但我浑然于物中并不代表着审美主体的消失,恰恰是在“以道观之”的视角下,将审美主体重新拉入我们的视野并将其主位意识转化为主动意识。审美主体此时主动去发现并感受彼此的差异,并且将此差异视为可以与他物进行交流的前提,两者的相互开放关系就此可能,而这样的相互开放关系在开始的那一刻便融于流行大衍的大道,也就是动态无限变化的过程。“物化”由此就在审美主体与客体之间的主动感知与主动开放之中实现了动态的交互发展,于变化中蕴含着自然与生机,将人纳入到了永恒的审美体验之中。

此时,时间不再是单纯地从物质的存在或从认知的超越等角度来理解,庄子从感知的角度,亦即审美的角度赋予了时间变化起于此,发与彼的动态可感受性。时间的不定相续变化也在“物化”下的万物一体中而深刻体现,使我们得以于流变中把握时间与“道”的“复通为一”的可能性。

三、庄子的空间观

“有实而无乎处者,宇也。”道确认其真实存在并给予其居所之处便是空间。这里需要注意的除了我们最为熟悉的广延意义上的空间含义,更为重要的是庄子从“道”进行阐发的出发点与先确认其真实存在的这一步。如果说时间最基本的特征是相生相续的流变,那么空间最基本的特征就是有所定位与转移,而这真实的存在也就是能够找到属于自己的定位。这般定位不仅指单纯的在物质世界的位置,还指在“道”所描述的无限空间世界中所体现的定位,而其中的无限便深刻地体现在庄子所细致构建的空间架构的对比之中。庄子通过对虚妄无限的空间深刻描绘找寻到在其中得以确认自我位置的路径,从而将我们经验世界中所能及的空间元素也进行相应的拓展,突破原有的外在束缚,实现空间的整体延展,从而真正地确定我们的自我位置并为我们奠定自我价值实现的基础。

接下来将通过庄子对神话空间与事实空间和身体空间与心灵空间这两处划分来具体阐述这一思路过程。

(一)神话空间与事实空间

神话是人类早期对于自然万物的想象和最原始的抽象思维的体现。中国早期的神话中就已经以许多神奇玄幻的意象向人们展示了宏大的神话空间,体现了人们天真质朴的审美趣味,具有着极强的生命活力,所展现的是人们主客浑然、心物一体的精神世界。庄子也通过这般主客浑一、心物一体的神话描写,将极具哲学意味与审美意味的神话空间展现在我们的面前。

袁珂认为庄子的神话与寓言的关系十分密切,庄子的神话就蕴含在其寓言格局之中。^②袁珂的说法在单一的形式层面上来看是没有问题的,比如在《庄子·秋水》之中:

惠子相梁,庄子往见之。或谓惠子曰:“庄子来,欲代子相。”于是惠子恐,搜于国

^① 朱良志:《物化境界三层次》,《江汉论坛》1990年第12期,第64页。

^② 袁珂:《〈庄子〉的神话与寓言》,《中华文化论坛》1995年第3期,第90页。

中三日三夜。庄子往见之，曰：“南方有鸟，其名为鹓鶵，子知之乎？夫鹓鶵发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓鶵过之，仰而视之曰：‘吓！’今子欲以子之梁国而吓我邪？”

庄子就用带有神话意味的寓言向惠子讲述了其所想表达的深刻哲学思想。但是这只是纯形式意味，并不能够作为庄子神话空间的展现方式与途径。庄子的哲学思想主要通过三种语言类型进行表述，寓言、重言与卮言。寓言为寄托寓言，也就是假借外耳之言论；重言为先哲所说，寿考者自言之且人们重而信之的言论；卮言则为是非无主、旷然无怀的言论。^①庄子的神话空间不只是向大家简单地阐述一个怪诞的神话故事，而是通过其极具想象力的对于各种神话意象的描绘让人们在他们之中感受到物我齐一的状态，这是通过卮言所达到的效果。卮言无处不在，合于自然的分际，顺应流行不定的变化。在卮言之下，主观成见得以消除，万物之理得以参透，影响深远，而神话空间的展现就是通过这般卮言得以真正地实现主客浑一、心物一体。

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。齐谐者，志怪者也。谐之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”（《庄子·逍遥游》）

《庄子》开篇便将北冥的神话世界展现在我们的面前，“北”与“南”的对举，构成辽远的空间感，且不说原来这“鲲之大”以及变化之后的“鹏之背”，都有“不知其几千里”之大这个至大的开阔境界，使人突破了自我而趋向开放。^②真正的逍遥是“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷者”般的圣人（神人、至人）之境，而这逍遥如何才得以被我们所触及，便是靠这神话空间的展开。

庄子的神话空间之中没有绝对的全知全能的神物或者意象，庄子不是想通过一种与我们完全分割开的超能世界而告诉我们只有进入到神话空间才可以实现美的观照和精神的自由，而是以这种既脱离于我们日常所能的想象，又与我们现实具有相似条件的神话空间构造，让我们在其中能够找到通往真正逍遥的自由空间的可能。在现实世界中，我们所依存的事实空间既是刺激我们想要突破束缚的原因，同时又蕴含着让我们能够得以突破束缚的条件，之所以其呈现为事实空间，而非现实空间，则也是出于这样的考量。“现实”往往不包含心理要素，而“事实”则包含着其背后所隐含的精神状态与实际状况，比如惠子看到庄子前来，此时他错误地认为庄子是过来抢他官位的，但其实庄子并没有这么想，前者是“以为的现实”，后者是“实际的事实”。以现实出发，许多事情是可以被虚构的，但是以事实出发，万事万物的因缘和合都已经有所规定。庄子来到梁国，其内心的想法在事实的描摹下是无可辩驳的。

但不是所有人都有着庄子这般如鸪雏的自由自在之心，更多的人看似拥有鸪雏之心，实则

① [清]郭庆藩撰：《庄子集释》王孝鱼点校，北京：中华书局2013年版，第831-832页。

② 陈引驰：《庄子精读》，上海：复旦大学出版社2016年版，第29页。

追名逐利,早已陷入社会一般所倡导的价值之中,美的可能性便会丧失。“名”之利器凶荡人间,人们哪怕极力抛除自己心中的欲望,也会被社会所裹挟着而滞留不前。而庄子寄托于神话,塑造这般既超脱于事实空间又与事实空间具有相同条件的神话空间,为人们打破事实空间的束缚提供了可能,也为美的实现又增添了可能性。超脱所在便是在神话空间中所体现的无限延展,上下四方不再是我们所身处的小小一方天地,我们可以接触到更为广大的世界。就如同那井底之蛙与东海的大鳖,以井底之蛙的才智永远无法知道海洋的界限,也永远无法知道是非的界限,神话空间的构建便是让我们从井底可以了解到大海。但是了解到大海之后又该如何走向大海呢?那便是从事实空间与神话空间的相似性出发,两者都是蕴含着对于天地与自我的顺然。虽然事实空间下的顺然是一种偏离的状态,但那仍然是真实的状态,是对自我内心的真正审查;而神话空间更不必说,其是游于天地之间,顺于自然万物的无限世界。在这一点上,神话空间通过自然的引导,让其不再拘泥于由固定位置所带来的谜障,而是跳脱于这一方天地,进入到纯粹的精神体验之中,找到属于自己的真正定位与价值。

神话思维不能直接与审美思维进行等同,不然就会让审美思维陷入纯粹的虚幻之中,而在事实空间的构建对比中方使得其更具有出于人们自我感知的基础,使得其更具有审美的意味,也就是实现了超脱神话世界与事实可感世界的统一。

(二)身体空间与心灵空间

陈鼓应先生曾指出:“《逍遥游》提供了一个心灵世界,一个广阔无边的心灵世界;提供了一个精神空间——一个辽阔无比的精神空间。人可以在现实存在上开拓一个修养境界开出一个精神生活领域。在这领域中打通内在重重的隔阂突破现实种种的限制,使精神得以解放而得到大自由。”^①美学时空正是人在事实时空中通过自身修养的提升,而开创的一个精神生活空间,而这样的空间构建在庄子所构建的身体空间与心灵空间的集合中得到实现。

庄子的身体空间构建旨在将外在的形躯作为心灵感知得以产生的场所,但是并不是以其“有”而生,而是以其“无”而生。庄子哲学中的身体更偏向于抽象的观念体系,是这个观念体系建构过程中不可缺少的一个支点。身体在庄子这里从形上得以确认实存,在心上实现超脱外物的自得自在,因此身体是一个中间过渡的桥梁,诸如形、神、心、气等众多元素在这样的抽象观念体系中通过身体的诠释,但却不停留于此,而是归于大道,实现身心的统一,亦即身体空间与心灵空间的内在和谐。

吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已;已而为知者,殆而已矣。为善无近名,为恶无近刑。缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。(《庄子·养生主》)

在有限的生命与无限的情识之间,我们倘若只是一味地追逐情识而不考虑实际,则永远无所得,因此庄子提出把顺应自然之道作为准则,这样子便保证有限的身躯在不遭受刑戮的同时保全自然本性。由此处可以发现,庄子强调“保身”,其认为我们必须要在承认外在的情况下才

^① 陈鼓应:《老庄新论》,上海:上海古籍出版社1992年版,第201页。

可以进行身心关系的思考,可见庄子身体空间的构造并非机械的抽象观念体系,而是基于身体的实存的层级思考,且庄子对于这般实存的思考不是单纯的物质意义上的:

鲁有兀者叔山无趾,踵见仲尼。仲尼曰:“子不谨,前既犯患若是矣。虽今来,何及矣?”无趾曰:“吾唯不知务而轻用吾身,吾是以亡足。今吾来也,犹有尊足者存,吾是以务全之也。夫天无不覆,地无不载,吾以夫子为天地,安知夫子之犹若是也!”孔子曰:“丘则陋矣。夫子胡不入乎?请讲以所闻!”(《庄子·德充符》)

无趾者顺道而动,行于天地之间,虽然身体上已经有所残缺,但是他早已跳脱出这些外在的物质限制,有着更想保全的东西——即顺应天地之道的“大美”之德。所以庄子提出“支离其形”:

夫支离其形者,犹足以养其身,终其天年,又况支离其德者乎!(《庄子·人间世》)

支离其形的人犹然可“养其身,终其天年”,因此形身之说重要的地方在于其“所在”,而不在于其“完整能在”。庄子通过将身体抽象出来,塑造了一个观念化的身体空间,以此打破了身体的形躯与外物限制,跳脱出实存的物质思考。在这之中,能自觉支离于人间世所捆绑的价值,便可从支离其形者变成支离其德者。^①

从支离其形到支离其德便是打开从身体空间到心灵空间的钥匙,徐复观先生就曾说:“《庄子》一书,用‘身’字,用‘生’字时,是兼德(性)与形,并且多偏在德方面。”^②在庄子看来,形躯的完整不能决定是否美丑,甚至对于庄子来说,他并没有深入地思考过有关具体美丑的问题,他所关心的一直是在身体空间与心灵空间对比中如何把握住顺应天地大美之德,在此处具体而言就是如何在这之中找到属于自己的定位与价值所在。有了这一基础,庄子在得以建立起在“忘形”“无情”上的心灵空间,也由此打开纯粹的审美空间。

南郭子綦隐几而坐,仰天而嘘,荅焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎?今之隐几者,非昔之隐几者也。”子綦曰:“偃,不亦善乎而问之也!今者吾丧我,汝知之乎?女闻人籁而未闻地籁,女闻地籁而未闻天籁夫!”(《庄子·齐物论》)

南郭子綦原本形同槁木,心如死灰,可在静坐仰吁之后仿若已忘掉其形躯,身体空间在“吾丧我”之中被打破,心灵空间却在“吾丧我”之中得以建立起来。韩林合老师将“我”作为经验主体与“吾”般的体道主体相对,^③在这里我们亦可以将身体空间与“我”相联系,看作我们的经验主体所经历的空间,将心灵空间与“吾”相联系,看作我们的体道主体所经历的空间。二者以“丧”逐步实现从身体空间到心灵空间的跨越,得以回到“物之初”,从而真正理解天地大美。庄子借助“三籁”十分生动形象地阐述了这一过程:

① 杨立华:《庄子哲学研究》,北京:北京大学出版社2020年版,第177页。

② 徐复观:《中国人性论史·先秦卷》,上海:华东师范大学出版社2015年版,第230页。

③ 韩林合:《虚己以游世》,北京:商务印书馆2014年版,第122-126页。

子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！”（《庄子·齐物论》）

人籁出于人，人人皆可发其声听其音；地籁出于风吹万窍，而绝不由人所可演奏之声；而天籁无须外力而咸其自取于天地之间。这三籁的问题出于子游对南郭子綦的发问，而这天籁的提出便是南郭子綦向子游解释他何以脱于槁木、异于死灰的原因。万物以无其确定性主体而动，使天籁所发生的是何物我们无从可知，但是我们可确定的是有其物而存在，是祛除“我”之后得以窥见的天地本然，这其中所隐含的便是庄子所追求的心灵空间的维度。

“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志！无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（《庄子·人间世》）

专一其心志，不用身体之耳去听，而是用心灵去体会，不用心听，而用气去感应。因此，我们可以看到庄子的心灵空间绝不简单地指心之作用，而是在道的指引与气的感应下去把握心灵空间的本质。听是被动的，而心是主动的，心灵的主动打破了有限的界限，从而进入到与无限的联结之中，“以无知知”才是“心斋”所强调的，^①以无者之虚净为气的感应和心的主动提供空间位置，使其得以实现清净的自由精神境界。

其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我独芒，而人亦有不芒者乎！（《庄子·齐物论》）

形体衰败，心灵也会随之而衰亡，若想“不芒”，二者的结合是必要的，也就是身体空间与心灵空间的合一才能带来真正的自在自得。刘笑敢先生也指出，“逍遥游的主体是心”^②。在逍遥的境遇中，心通于道心，身体以心为居，在体验道心的过程中超越万物获得自由，从而实现真正的审美自由。

四、时空一体

于庄子而言，对于时空的描述并没有进行先后上的区分。“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也。”对于时空的描述是同时进行的，大道的存在与流衍是没有本根的，大道无居定所且流衍于无穷的时间之内，二者是对大道在这宇宙之间的不同方面的规定与描述，没有从谁之中得出谁的说法。但是这并不能说明庄子的时间与空间就不是一体的，或者说庄子在此方面更强调空间意识。庄子并未在其思想体系中明确地指出过我们应该如何在进行审美实践。宗白华从审美实践指导下的艺术创作所体现的观念来分析，空间意识的展现由人们的直观即可感受，但时间的感知更需要一种游观，一种动态的观察，自然更难以通过绘画等艺术作

① 杨立华：《庄子哲学研究》，北京：北京大学出版社2020年版，第163页。

② 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社2020年版，第155页。

品简单地体现出来。^①庄子实则具有时空一体的思想,但并不是从审美实践的角度,而是从对道的体悟之中而来的审美感受,这从庄子对于时空的阐释思路上就可以看出来:

出无本,入无窍。有实而无乎处,有长而无乎本剝,有所出而无窍者有实。有实而无乎处者,宇也;有长而无本剝者,宙也。有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,入出而无见其形,是谓天门。天门者,无有也,万物出乎无有。有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有。圣人藏乎是。(《庄子·庚桑楚》)

大道流衍不定没有本根,来去无踪而不必经由门窍。庄子的时间与空间是建立在“道”论之上的,因此,时间与空间都是无定无形的,融于大道之中。大道真实存在而不居于定所,存在于“宇”这样上下四方的空间之中,大道绵延日长而无首末,存在于“宙”般的无尽时间之中。我们可以发现“宇”在此处强调的有两方面,一是真实存在的实存性,二是无所定所的无规定性。“宙”并没有强调这样的实存性质,但我们不能因此认为空间有确认实存性,时间无确认其实存性,所以时间就要以空间的实存为前提才可以谈论其流变的问题,这是错误的理解。实则时间的实存性不用确认,时间并无真正的定格,而是融于万般事物的变化之中。

通过“天门”我们可以更进一步了解时空之间关系,“天门者,无有也,万物出乎无有”,天门有“出入”之变化而“无有”,这里也并不是说天门有时间无空间,而是无时间亦无空间。天地代表空间,天地也有始终,四时代表时间,四时又存在于空间。时间并不脱离空间。时空构成存在的现象,代表现实世界的存在秩序,如四方上下,先后,使秩序成为可能,使变化而有理成为可能。甚至可以说时间即空间,空间即时间。没有时间就构不成空间,没有空间也构不成时间。

“夫道有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”(《庄子·大宗师》)

生天生地,不为高深久老,就是指示道的非时间与非空间性,它创生一切,包括时间和空间,由此,庄子时空观中的时空一体得以初步实现。这是在对道的体悟之中对时间和空间的诞生与根本性质所进行的阐述与分析,其更进一步地对时空一体的美学阐述在于对自然的体察之中。

为人使,易以伪;为天使,难以伪。闻以有翼飞者矣,未闻以无翼飞者也;闻以有知知者矣,未闻以无知知者也。瞻彼阕者,虚室生白,吉祥止止。夫且不止,是之谓坐驰。(《庄子·人间世》)

① 宗白华认为中华民族的空间艺术与审美情怀在审美实践中呈现为时空一体,甚至是“以时统空”,但认为老庄更强调空间意识,而缺乏了“时空一体”的生发性与创造性。但其实我们可以发现宗白华时空一体的理论是从审美实践的角度上来谈的,他由《饮酒》而引出中国人的宇宙概念都与庐舍有关,人们从屋宇中得到空间观念,从屋宇中出入而引出时间观念,空间、时间合成了整个宇宙和人们的生活。在此基础上,他得出了时间的节奏率领着空间的方位以构成我们的宇宙的结论,认为空间感觉随着时间感觉而节奏化、音乐化。在此处我们可以发现宗白华是从空间中分析出时间,但空间的变化又以时间的出现为基础,空间依托时间而呈现出节奏化的美学特征,因此时间较空间更为基本,时空一体的同时时间统摄着空间,但这样时空一体的分析其实并不适用于庄子。具体参见:宗白华:《宗白华美学二十讲》,刘悦笛主编,苏州:古吴轩出版社2021年版,第128页。

观察世间万有,均是空寂,故能虚其心室,乃照真源。^①“阒”为空,但不是绝对的空无,而是如“环中”般循环反复的圆通不偏,方能彰显“白”般的人生意义的澄明。庄子以“气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”将道体的虚空与心体的虚静清晰地进行了阐释。庄子的“虚”以大道的虚空无碍再进入到心灵的虚静为一,将内心的真实无妄在此方面着重进行了强调,而这内心的虚静也是时空得以合一的条件,也是人生意义得以澄明的前提。而时空的美学含义与人生澄明的真实状态则在这“白”之中:

夫明白入素,无为复朴,体性抱神,以游世俗之间者,汝将固惊邪?且浑沌氏之术,予与汝何足以识之哉!((《庄子·天地》))

“白”在此用来形容一人空明纯净的心境如那素朴的白娟,明净质朴、自然纯素,其背后所隐藏和掌握的是“浑沌之术”,那浑沌出于中央之地,乃为中央之帝:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。((《庄子·应帝王》))

浑沌乃中央的帝王却最后死在“凿七窍”之中,这七窍联结着人们的视、听、食、息四个方面,与人们的生命活动息息相关,而这样的生命活动却是使得人们逐渐与空明纯白的心境相远离的原因。庄子不是从表面说人们不应该拥有七窍,而是不应该不以七窍之本身所内涵使用七窍,应以对待“九窍”一般备于自身存于真君。只有这样才能从身体最初的样态出发,以最本能和最自然的方式保存自我而感知万物,这才能避免“浑沌之死”。因此,“浑沌之术”即指的是以最原始的存有状态,是仿若“天籁”“象罔”般的自然之术,更是一种使得人们可以得到“玄珠”般不可言说的纯粹的知觉体验的工夫,人生的意义也就在这样顺性自然地过程中得以实现。

至此,我们可以发现时间与空间在庄子这里早已不是简单的物质属性,而是植根于内心深处的感受性联结,这种时空于内心深处的感受我们可由“夔怜蚺”段进行更为深入的理解:

夔怜蚺,蚺怜蛇,蛇怜风,风怜目,目怜心。((《庄子·秋水》))

这一层一层的关系之中体现的是事物之相怜所投射出来的基础关系,“怜”即是对他的一种关联性感受,它是一种自我的反识和他的一种向往,我并没有如我所期望的存在,而存在于我所期望之他者。我的存在并不是单纯内化的,同时也是外化的,更直接而主要的是这种外化,我看到我的存在的可能,就此他物并非在我之外;反过来,我也作为被怜者,成为其他事物的存在之可能。^②在此意义上,如是存在在时间意义上的将来可能存在,意味着不在空间中已现而在时间中到来;以空间为义,无时间之间隔而唯空间之距离,并时存在。就可能在将来言,世界未完成;就可能在他处言,世界已完成,不待于将来。时间通过空间事物的变化来呈现,无变化无时间;空间也通过时间的变化而可能,无时间无空间,事物作为形象的存在,空间事物在

① [清]郭庆藩撰《庄子集释》,王孝鱼点校,北京:中华书局2013年版,第140页。

② 李可心,王沁凌:《庄子讲章》,第310页。

时间中被揭示。时间和空间皆以变化为可能,时间为先后相续之变化,空间为四旁上下相续之变化。无空间无时间,无时间亦无空间。空间是时间的堆积,时间是空间的塌缩,这是一个相辅相成的过程。

已外生矣,而后能朝彻;朝彻,而后能见独;见独,而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生。杀生者不死,生生者不生。其为物,无不将也,无不迎也;无不毁也,无不成也。其名为撝宁。撝宁也者,撝而后成者也。(《庄子·大宗师》)

将自己彻底同于大道,有所“朝彻”,之后便“见独”“无古今”“无生死”,独于世间,所有定位又无处不在,看破世间的流衍变化,进入无所不迎,无所不毁,无所不成的“撝宁”之境,保持内心的安宁自在。正如陈鼓应所言:庄子虽然有意忽略相对事物中的绝对性。然而庄子的目的,却不在对现象界作区别,乃在于扩展人的视野,以突破现象界中的时空界线。若能将现象界中时空的界线一一透破,心灵才能从锁闭的境域中超拔出来。^①庄子正是在这样的过程中将时空的无限变化与人类自身的感受相联结在一起,实现面对这个世界而获得的纯粹的感性经验,一种在时间与空间的结合中所找寻到的与自然的适配性,在这种适配性中得到最直接的关乎美的体验,也就是关于人生的意义的澄明自在。

五、结语

在追寻生命的纯粹体验的基础上,庄子将庞大且意义深远的时间与空间体系通过生死、身心等众多更为形象化的存在呈现出来。在对这些形象化体系的描述中,庄子以生死超脱对于生命的经验感知;以物化实现了主客之间的动态交互,与“道”合一;在神话空间与事实空间的对比中冲破思维局限,找到了自身的真正定位;在身体空间与心灵空间之中以“天籁”寻得逍遥自得,此即感性的纯粹化,亦是审美感知的纯粹化,那是一种摆脱众多限制,归复于道的无限自由。庄子的时空观从来都不是简单的宇宙观描摹,而是时空一体的感性联结,在这种感性的联结中,庄子慢慢地打破主客之分,祛除物我限制,逐渐将纯粹的审美特性披露出来。庄子试图通过体验时空变化的方式来摆脱时空的限制,从时空本身的内质出发实现与我们感知的适配自得的联结,实现与自然万物之间的顺性自然,那是一种对心灵激荡的生动把握。庄子的时空观的出发点,并不在于对“美”的感知,但是其思想价值取向却又无不充斥着对人生解放的希望,这种出发点与发展方向的看似“偏离”正是体现了庄子时空观与我们内心之间的内在张力。时空被庄子置于观念化的体系之中,却又无时无刻与我们的生命活动联系在一起,庄子本身无心于艺术与美的话题,但是其在时间与空间的建构中对于生命的感悟和精神的追求却无时无刻不体现着艺术精神。由此,庄子的时空观使我们在这无限的天地之间得以可能找到支撑我们的支点,将我们的对于时空的感性感知一步一步地进行提升,指向自由且充实的纯粹美的美学境界。而庄子时空观“纯粹美”的美学阐释,也使得道家美学的相关问题得到了进一步的解读与阐释的可能。

^① 陈鼓应:《老庄新论》,第114页。

Pure Beauty: New Aesthetics of Chuang Tzu's View of Time and Space

Qin Yuang

(CuiYing Honors College, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: Chuang Tzu's view of time and space itself does not have the characteristics of aesthetic interpretation, but the close contact with people's perception in the process and the vigorous vitality of its final direction give it the possibility of aesthetic interpretation. The time and space in Chuang Tzu's thought are endowed with specific connotations in the change of "Tao", and then the time and "Tao" embodied in the continuity of life and death and materialization are interpreted in two layers. Through the comparison of myth space and fact space, body space and mind space, the author explains the space in two layers, and finally ascribes to the pure perception and aesthetic freedom in the pure beauty brought by the unity of time and space. Thus formed a complete aesthetic interpretation of Chuang Tzu's view of time and space path, and the interpretation of Taoist aesthetics to provide a new perspective.

Keywords: Chuang Tzu; Time; Space; Pure beauty

(责任编辑:李昶霖)

诠释与新解

INTERPRETATION AND NEW
EXPLANATION

从第四伦到第五伦： 早期儒家视野下的友伦观

丁 垚

(兰州大学萃英学院 兰州 730000)

摘 要:朋友一伦是早期儒家伦理政治秩序的重要组成部分。“友”兼具第四伦(兄弟)和第五伦(朋友)的用法,朋友关系虽然常被比附为家庭关系的一部分,但其独特的结构、特征和功能在一定程度上突破了血缘关系固有的局限。朋友关系不仅是个体道德潜能发展的重要途径,更是联结家庭与社会的关键纽带。朋友关系的构建和推广以“仁”为理论基础,通过“忠恕之道”实现,将个体的道德责任从家庭延伸至更广阔的社会领域,促成基于道德的公共交往方式。这种关系不仅联结了各类共同体中的道德高尚之士,还推动友伦向更广泛的社会空间扩展,最终指向“友天下之善士”的公共交往理想。

关键词:第四伦;友伦;仁;道德;公共交往方式

在中国传统的人伦关系体系中,尽管朋友一伦处于一种辅助性的地位^①,但其重要性不容忽视。儒家不仅重视家庭亲情,亦重朋友,早期儒学^②建构的具有自主性、平等性、以友辅仁等核心要素的友爱关系,不仅深入诠释了朋友关系所应遵循的价值取向、行为规范和理想追求,而且奠定了中国传统朋友之道的精神,持续影响了几千年来的朋友交往。

学界对早期儒学所构想的伦理政治秩序中友伦的实质范围、功能和地位存在争议。一些学者认为朋友一伦是“五伦”中唯一具有平等性潜能和特征的基本关系;^③另一些学者虽然也承认友伦关系的独特性和重要性,但在很大程度上服从于家庭,是家庭关系的一种社会性延伸,后者也影响了对友伦的理解;^④还有一些学者认为友爱存在“危险性”和“颠覆性”的潜能,为了防止越界行为,需要限制在以血缘和等级差别的其他人伦关系下。^⑤

本文认为,朋友一伦不能简化为家庭关系。朋友关系的核心要素——自主性、平等性、以信为友以及责善辅仁——共同构成了其伦理特质。这些要素超越了血缘等级的限制,使朋友一伦在社会伦理中具备不可替代的重要性。朋友关系源自个体的内在道德修养,并逐步扩展至更广泛的社会交往,形成了具有公共性与开放性的普遍交往模式。在此过程中,朋友关系不仅超越了家庭内部的局限,还向社会各层面延展,实现从友一乡之善士到友天下之善士的普遍交往理想。

一、早期儒家友伦观的创造性生成

“友”和“朋”字在产生之初就象征着一种亲密的、相互依赖的关系,内含平等、友爱的意思。在甲骨文中,“友”写作,像两只手朝向相同的方向或相叠在一起。“同志为友。从二又,相交友也。”^⑥“二又相交”指两只手叠加,寓意相互帮助,引申为相互友爱。“朋”甲骨文写作,郑玄曰:“古者货贝,五贝为朋。”^⑦朋则是货币的计量单位,构成朋的是相对等的同类的事物,后引

① 潘光旦认为从二、三、四伦并举再到五伦的齐举经历了一个历史发展过程。在中国传统社会中,家庭是社会的核心,而父子兄弟的关系又为家庭的核心,父子兄弟两伦始终占有优越的地位。夫妇与朋友二伦,在宋至清初这个阶段可以与前面的三伦可以分庭抗礼,并驾齐驱。参见潘光旦:《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社2010年版,第276页。

② 本文所使用的“早期儒家”概念,主要是指春秋中晚期至战国时期子学时代,涵盖了孔子、孟子、荀子所体现的学术思想或学派。

③ 翟学伟、陈治国、李祥俊、胡发贵、景海峰等大多数国内学者都持此观点。

④ Xiufen Lu对西方学术界关于“儒家的友伦性质及其与家庭关系的关联”以及“儒家的友伦是等级性的还是平等性的”两个核心议题进行了批判性的探讨。她认为,尽管朋友关系与家庭关系在实际中往往相互交织且界限模糊,但二者在概念上存在本质的区别。她指出,将中国传统社会中所有关系均解读为家庭关系的观点,是对儒家传统的严重误解。参见 Xiufen Lu, “Rethinking Confucian Friendship”, *Asian Philosophy*, 2010, Vol.20, No3, pp. 229-232.

⑤ 古代儒家学者对朋而成药的现象高度警惕,反对朋友关系超越道德学问领域并向政治方向发展。他们试图通过将朋友关系家族化,限制在兄弟关系框架内,以抑制其越界。参见汪文学:《论中国古代人伦中的朋友伦理》,《江汉论坛》2007年第12期,第109页;李祥俊:《儒家朋友之道的生成、演变与现代开展》,《晋阳学刊》2021年第5期,第69-70页;Huang, M, “Male Friendship in Ming China: An Introduction”, *Nan Nü*, Vol.9, No1, pp. 2-33.

⑥ [汉]许慎:《说文解字》,北京:中华书局1978年版,第65页。

⑦ [汉]许慎撰,[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社1981年版,第512页。

申为成群、同类。朋、友两字在意义上都有同类相合、互助的意思,朋友合称用作名词指互相帮助,关系友好的人或者关系。

早期儒学友伦观可以追溯到西周时期的宗法性政治伦理,即“友”或“朋友”。“友”既是一个身份概念,也是一个规范概念。从身份概念看,“友”主要指称同族之人,既涵括同宗内嫡庶或大小宗之间、平辈兄弟之间的关系,也统摄父子、君臣关系。^①从规范性功能看,为了维系宗族内部秩序和稳定,需要“友”以兄弟纲纪规范父子、君臣^②。尽管“友”是对同宗兄弟的共同要求,兄弟之间要互助友爱。但是兄弟之间的朋友关系具有主从性、尊卑化的等级结构,兄弟关系“不是角色互动那么简单,而是序列优先”^③在宗教祭祀和政治统治方面,族长、嫡子、大宗相较于族人、庶子、小宗等,享有更高的优先权和支配权。“封,元恶大憨,矧惟不孝不友。……于弟弗念天显,乃弗克恭厥兄;兄亦不念鞠子哀,大不友于弟”^④展现了不“友”的具体表现,弟弟不顾天伦不尊敬兄长,兄长不能顾念弟弟的哀恻对弟弟不友善,不孝不友的行为会造成宗族共同体的破坏和危害,“天惟与我民彝大泯乱”^⑤。

春秋中后期,随着西周宗族共同体逐渐解体,地域国家与个体家庭逐渐兴起,士阶层开始崛起,人口流动和迁徙日趋频繁,“友”的内涵及其活动范围亦由原本宗族共同体的范围,逐步拓展至更为分散与独立的个体家庭,乃至超越血缘关系的广泛社会关系之中。一方面,家族与宗法政治伦理逐步向普通家庭伦理转变,西周时期相对受到抑制的父子、夫妇等伦理关系在个体家庭和家族中逐渐显现并得到提升^⑥,并被赋予其诸多重要内涵。另一方面,“友”的指称对象由西周的族人演变为以士为基本成员的社会群体,并从中推衍出一种既无血缘亲属联系又保持紧密互动的个体交往日常规范。

朋友从家族、家庭关系中独立出来已经成为大趋势,展现出越来越强烈的独立性,逐渐脱离家族血缘的束缚,从“善兄弟为友”转变为“同志曰友”。“有朋自远方来,不亦乐乎?”(《论语·学而》)孔子强调个体家庭和家族外非血缘亲情的个体关系^⑦,尤其是以儒门弟子为代表的士阶

① 参见陈治国:《早期儒学友爱伦理的范围、功能与地位》,《光明日报》2019年10月28日,第15版。关于“友”指涉对象这一问题,主要有两种解释:一种解释是“族人说”,童书业、朱凤翰、查昌国等人持这一观点,具体参见童书业:《春秋左传研究》,上海:上海人民出版社2019年版,第116-117页;朱凤翰:《商周家族形态研究》(增订本),天津:天津古籍出版社2004年版,第292-301页;查昌国:《友与两周君臣关系的演变》,《历史研究》1998年第5期,第95-96页;另一种是“同族兄弟说”,即“友”或“朋友”的涵盖范围乃是包含同胞兄弟在内的同族平辈兄弟,参见钱宗范:《周代宗法制度研究》,桂林:广西师范大学出版社1989年版,第118-121页。本文认为“族人说”和“同族兄弟说”只是对“友”指涉对象广义和狭义上的区分。

② 这并不是现实中的父子、君臣没有尊卑之分。仅是说兄弟之道(嫡庶、大小宗)所立的贵贱之序决定君臣名分,高于人伦辈分的尊卑。参见查昌国:《友与两周君臣关系的演变》,《历史研究》1998年第5期,第98-99页。

③ 翟学伟:《伦:中国人之思想与社会的共同基础》,《社会》2016年第5期,第18页。

④⑤ [汉]孔安国传,[唐]孔颖达正义:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社2007年版,第540-541页,第541页。

⑥ 陈治国:《早期儒学友爱伦理的范围、功能与地位》,《光明日报》2019年10月28日,第15版。

⑦ 《论语》中出现大量体现非血缘性、非身份性的朋友关系,以“有朋自远方来,不亦乐乎”为例,毛奇龄曰:“同门曰朋。”他认为“朋”可能是同在某贵族门下或同一师门的人。朱熹注为:“朋,同类也。自远方来,则近者可知。程子曰:‘以善及人,而信从者众,故可乐。’”参见[宋]朱熹撰:《四书章句集注》,北京:中华书局2012年版,第47页。刘宝楠认为“弟子至自远方,即‘有朋自远方来’。”[清]刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局1990年版,第4页。杨伯峻以“志同道合的人”解释“朋”。杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局2009年版。但《论语》中也保留传统以兄弟为朋友的观点:或谓孔子曰:子奚不为政?子曰:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)。

层。儒门弟子之间是朋友关系,孔子也把学生当作自己的朋友。此外,孔子将“兄弟”与“朋友”对举,“切切偲偲,怡怡如也,可谓士矣。朋友切切偲偲,兄弟怡怡。”(《论语·子路》)二者的差异在于,兄弟关系是天伦,孔子强调情感至上,主张兄友弟恭;朋友关系是人伦,重在志同道合,以道义切磋琢磨。兄弟间需相善和睦,朋友间则可互相批评规劝,以道义择善修德。

此外,孟子“五伦”的提出和确立,标志着朋友一伦在儒家人伦关系中地位的正式确立,“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)荀子则在孔孟思想的基础上,对友伦观进行了进一步的调整与发展。朋友一伦不仅成为早期儒家构建伦理政治社会秩序的重要组成部分,还见证了儒家思想在面对春秋战国时期社会剧变时,进行的创造性继承与理论创新。

二、从类比到超越:朋友关系与家庭关系

尽管朋友关系可以比附于家庭成员关系,却无法完全像君臣关系那样家族化,始终游离在家族伦理之外。这并非仅因缺乏君臣伦理家族化的权力支撑和制度保证^①,更是因为朋友关系不同于其他四伦的特殊性,如自主性、平等性、以信而友、以友辅仁等。

(一)类比性

若以血缘亲疏为依据,儒家五伦可分为家庭伦理(父子、夫妇、兄弟)和社会伦理(君臣、朋友)两类。家庭为社会的核心,而父子兄弟的关系又为家庭的核心。^②在父权与君权的中国社会中,纵向的关系比横向的关系重要,而更为重要的是父子关系所具有的逻辑推广性^③。君臣关系可以解释为父子关系^④,君臣一伦亦可归为家庭伦理。而作为非血缘亲情的道德价值与社会规范,友爱被看作是儒家家庭伦理的社会性延伸,也与家庭关系中的兄弟关系存在着类比性。虽然“朋友”和“兄弟”在五伦中各有其位,但这并不限制人们在某些情境下将朋友关系视为兄弟般的深厚情感。如《三国演义》中,刘备、关羽、张飞三人原为志同道合之友,然经“桃园三结义”之仪式,友谊升华至兄弟之情,最终更演化为君臣之义。在中国传统文化和日常生活中,不论是生死相依的至交,还是轻松愉快的酒肉朋友,人们都喜欢以兄弟相称,这种亲密的称呼不仅表达了朋友之间的亲密关系,还呈现出社交关系中“泛家庭化”或“拟血亲化”的特征^⑤。

将朋友关系比附于兄弟关系,虽反映了朋友间的亲密性和对友情的重视,却隐藏了另一种倾向,即“用有血缘关系和长幼之别的伦理关系来统摄没有血缘关系和等级区分的伦理关系,将后者置于前者的框架之中”^⑥。这间接反映了一种序列优先性,即便朋友一伦位于人伦之末,

① 参见汪文学:《论中国古代人伦中的朋友伦理》,《江汉论坛》2007年第12期,第106页。

② 潘光旦:《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社2010年版,第276页。

③ 翟学伟:《伦:中国人之思想与社会的共同基础》,《社会》2016年第5期,第17-18页。

④ 在中国古代,国家的中心是家,国家是一系列家族的集合体,是家族的推广:国家的统治方法是以孝治天下,即以治家之法治天下,以管理家政的方法管理民政,忠孝可以互通互释,君臣关系也就可以解释成父子关系。参见汪文学:《论中国古代人伦中的朋友伦理》,《江汉论坛》2007年第12期,第106页。

⑤ 王利华:《周秦社会变迁与“友”的衍化》,《江西社会科学》2004年第4期,第53页。

⑥ 周玄毅:《跨文化伦理研究视域中的朋友关系——以先秦儒家和古希腊哲学为例》,《武汉大学学报》2012年第3期,第18页。

它仍需依附于以亲缘为基础、遵循等级差别的其他人伦关系,才能获得合法地位。朋友间的深厚关系往往建立在对彼此品德的认同和尊重之上,一般而言,亲人比朋友更加重要,如果个人无法妥善对待亲人,便难以期待其对朋友表现出真诚和善意,便难赢得他人的尊重与友谊。

(二)自主性与平等性

家庭关系(父子、夫妇、兄弟)建立在血缘亲情的自然基础之上,并且这种家庭关系含有明确的等级及其相应的依从性规范的含义。谭嗣同大力赞扬朋友一伦,认为其“不失自主之权”^①。瞿同祖认为:“五伦之中除朋友一伦处于平等地位外,其余四种都是对立的优越与从属关系。”^②朋友关系它是一种超越宗法血缘、自主、平等的人伦关系。主体可以较为自由地选择和参与朋友关系。并且朋友的选择也不以长幼、贵贱等条件为标准依据,而是注重德性和志向,“不挟长,不挟贵,不挟兄弟而友。友也者,友其德也,不可以有挟也。”(《孟子·万章下》)

朋友关系必须是主观上双向互动和开放的关系,一方的愿意必须得到另一方的响应,否则就构不成朋友关系。早期儒家特别强调了在建立和发展朋友关系时慎重选择的重要性,相互学习的必要性,以及理性判断的重要性:

“友直,友谅,友多闻,益矣。友便辟,友善柔,友便佞,损矣。”(《论语·季氏》)

“居是邦也,事其大夫之贤者,友其士之仁者。”(《论语·卫灵公》)

“道不同,不相为谋。”(《论语·卫灵公》)

“夫类之相从也,如此之著也,以友观人,焉所疑。”(《荀子·大略》)

“是我而当者,吾友也;谄谀我者,吾贼也。故君子隆师而亲友,以致恶其贼。”

(《荀子·修身》)

择友应以“仁”为核心标准,并结合具体情况分析,避免苛求完美。朋友的层次主要取决于内在品德,但同时受个人能力、德性与机遇等多重因素影响。在不同情境下与不同层次的人交朋友,都有其益处,尽管朋友之间存在层次之分,但友道的本质并无高低之别。^③“友交当如子夏,泛交当如子张。”^④“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”(《论语·子罕》)

(三)以信交友

家庭关系通过成员间伦理义务的互惠性方式得以维系稳固,而朋友关系是两个自由平等主体基于性情、志趣和道义自愿结成的亲密关系,较少受到特定道德规范和礼制体系的约束,因此具备灵活性和松散性。“一方面在很大程度上摆脱了伦的先定性,另一方面又很容易滑向

① “五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其惟朋友乎?……所以者何?一曰平等,二曰自由,三曰节宣惟意;总括其义曰不失自主之权而已。兄弟于朋友之道差近……余皆为三纲所蒙蔽,如地狱矣。”参见方行、蔡尚思编:《谭嗣同全集》,北京:中华书局1981年版,第349-350页。

② 瞿同祖:《中国法律与中国社会》,北京:中华书局2003年版,第300-301页。

③ 李娜:《孔子“友道”观探微》,《河北学刊》2009年第4期,第241页。

④ [清]程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第1304页。在《论语·子张》中,子夏主张:“可者与之,其不可者拒之。”子张却坚持泛交,“君子尊贤而容众,嘉善而矜不能。我之大贤与,于人何所不容?我之不贤与,人将拒我,如之何其拒人也?”。

随心所欲”^①。朋友关系的灵活性与松散性使“以信交友”成为维系关系的关键。“信”作为自律性和普适性的伦理规范,能在一定程度上弥补朋友关系中的不足。“交友不信,则离散鬱怨,不能亲也。”^②“以信交友”的基本要求就是真诚待人,表里如一。“巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。匿怨而友其人,左丘明耻之,丘亦耻之。”(《论语·公冶长》)其次,交友中要言而有信。“人而无信,不知其可也。大车无輹,小车无軌,其何以行之哉。”(《论语·为政》)缺乏信用者难以在社会立足,亦难有长远发展。同时,“以信交友”要求朋友间彼此信任,实现“朋友信之”(《论语·公冶长》)。但守信并非无条件的,应以道义为准则,“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”(《孟子·离娄下》)“信近于义,言可复也。”(《论语·学而》)唯有当守信符合道义时,方可视为正当;若舍义守信,则沦为“小人之信”。

(四)功能与目的

朋友间适度的财务共享与经济支持是朋友关系的重要功能之一,有赈济穷困和解救危难的义务。“朋友之际,五常之道,有通财之义,振穷救急之意,中心好之,欲饮食之,故财币者,所以副至意焉。”(《白虎通义·卷7》)“愿车马衣轻裘,与朋友共,敝之而无憾。”(《论语·公冶长》)子路重伦轻利,乐意与朋友分享财物。“朋友死,无所归,曰:‘于我殡。’”(《论语·乡党》)朋友离世却没有亲人收敛,孔子主动承担朋友安葬的义务,并且丧礼符合礼法规范,与亡者身份相称,孔子的这一行为,无疑展现了他仗义疏财的高尚品质。“朋友之馈,虽车马,非祭肉不拜”(《论语·乡党》),朱熹注:“朋友有通财之义,故虽车马之重不拜,祭肉则拜者,敬其祖考,同于己亲也。”^③可见朋友有通财之义。

以血缘为纽带的兄弟关系并不能保证兄弟之间相爱相助。“君子务本,本立而道生。孝悌也者,其为仁之本与!”在以血缘宗法为基础的社会伦理秩序中,孝悌是最为重要的一环。但具有讽刺的意味是,春秋战国时代,在权力与利益的战场上打得最不可开交的正是父子兄弟。兄弟相残、父子相疑故事一再重复上演。“君子敬而无失,与人恭而有礼,四海之内皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也?”(《论语·颜渊》)司马牛因不满桓魋作乱而不以其为兄弟,“君子疏恶而友贤,九州之人皆可以礼亲。”^④子夏安慰他,如果能像君子一样“敬而无失,与人恭而有礼”,对待事情认真严谨而没有错失,与人相处时态度恭敬而有礼节,就能在社会关系中找到志同道合的朋友。这种非血缘关系的社会联系,不仅丰富人际关系的多样性,也为个体提供了情感支持和精神寄托。

孔子既肯定朋友之间在生活、情感上的互助之义,但更强调以友辅仁作为朋友相处的根本之道。朋友之伦既是一个人的伦理德性继续成长的恰当场所,也是沟通家庭与社会之间有效联系的基本媒介。父子、兄弟等家庭关系构成了人类道德的源泉和根基,在家庭环境中塑造的道德素养和品质,是个体步入广阔社会并赢得他人信赖的基石。然而,家庭或家族提供道德发展环境有其局限性,个体独立思考、判断和自主决策能力,往往在平等性朋友关系等家庭外环

① 翟学伟:《伦:中国人之思想与社会的共同基础》,《社会》2016年第5期,第24页。

② [清]程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第127页。

③ [宋]朱熹撰:《四书章句集注》,第122页。

④ [魏]何晏集解,[宋]邢昺疏:《论语注疏》,北京:北京大学出版社1999年版,第159页。

境中能够得到更为充分的锻炼和提升。朋友在个人品德的形成与发展中具有不可替代的重要作用,对德性的共同追求是催生并引导朋友关系的根本动力。“士有争友,不为不义。”(《孝经·谏诤》)“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。”(《论语·述而》)在个人成长的过程中往往不能看到并及时改正自己的错误,往往需要有诤友相互鼓舞、切磋和批评,对朋友的不良行为及时劝导。即使弟子对亦师亦友的孔子也有匡正过失、提升德性的重要责任。陈司败曾问孔子鲁昭公是否知礼而并未直言具体之事^①,鲁昭公“习于威仪之节,当时以为知礼”且臣为君讳,所以孔子回答“知礼”是合适的。弟子巫马期把陈司败的批评告诉孔子,孔子承认错误说:“丘也幸,苟有过,人必知之。”(《论语·述而》)

朋友以义处,既需相互责善,又要把持有度,处事不可过于琐屑,规劝太多只会彼此疏远。“忠告而善道之,不可则止,毋自辱焉。”(《论语·颜渊》)朱熹注:“友所以辅仁,故尽其心以告之,善其说以道之。然以义合者也,故不可则止。若以数而见疏,则自矣。”^②朋友交往的本质在于“以义合”,即双方应以道义为基础,指出彼此的不足相互帮助提升道德修养。然而,一旦双方品质不再契合,自然会产生距离,甚至导致友情破裂。

三、从第四伦到第五伦:友伦的公共性与社会性

(一)友伦的公共性与社会性

早期儒家的友伦观超越了家庭关系的局限,并从中延伸出更具普遍性的天下视野。它既关涉到一个人道德潜能的充分发展和完善,也关涉到首先在家庭环境中成长起来的生命个体如何顺利进入更加广阔的社会性空间,以及如何富有成效地参与政治生活而逐步实现平治天下的人格理想。^③“获乎上有道:不信乎朋友,不获乎上矣;信乎朋友有道:不顺乎亲,不信乎朋友矣;顺乎亲有道:反诸身不诚,不顺乎亲矣;诚身有道:不明乎善,不诚乎身矣”(《中庸·第二十章》)。“事亲弗悦,弗信于友矣”(《孟子·离娄上》)“信乎朋友”是“顺乎亲”和“获乎上”之间的重要环节,朋友关系作为家庭与社会的媒介,往往建立在相互品德的认同和尊重之上。如果无法获得朋友的信任,也难以赢得上级的信赖。对亲人的“顺”以及亲人对自己的“悦”可以转化为朋友之间的“信”,从而成为获取政治资源的重要保障。

儒学所构想的伦理政治秩序是以自我为圆心,以自然的亲缘关系和类亲缘关系为半径形成的“个人→社会→国家”的“同心圆”。^④“每个人都是他社会影响推出去的圈子的中心。”^⑤“每一个网络有个‘己’作为中心,各个网络的中心都不同。”^⑥从个体之友拓展至天下之友也是一个

① 陈司败问:“昭公知礼乎?”孔子曰:“知礼。”孔子退,揖巫马期而进之,曰:“吾闻君子不党,君子亦党乎?君取于吴,为同姓,谓之吴孟子。君而知礼,孰不知礼?”巫马期以告。子曰:“丘也幸,苟有过,人必知之。”(《论语·述而》)

② [宋]朱熹撰:《四书章句集注》,第141页。

③ 陈治国:《早期儒学友爱观念的创造性生成及其当代转化》,《周易研究》2022年第3期,第84页。

④ 周玄毅:《跨文化伦理研究视域中的朋友关系——以先秦儒家和古希腊哲学为例》,《武汉大学学报》2012年第3期,第17页。

⑤⑥ 费孝通:《乡土中国·生育制度·乡土重建》,北京:商务印书馆2011年版,第27页,第28页。

推己及人的过程,个体以自己为同心圆的圆心不断向外推广,从己到家,从家到国,从国到天下。在家庭伦理向社会伦理的推广过程中,虽然会受到基于等级性和血缘性的人伦因素的影响,但友爱伦理能以自律性和普遍适用性的道德原则“信”,将众多“开放的同心圆”的圆心联结起来,将各类共同体中的个体联系起来,使得友爱可能延伸至各类共同体的有道之士。“一乡之善士斯友一乡之善士,一国之善士斯友一国之善士,天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足,又尚论古之人。颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也。是尚友也。”(《孟子·万章下》)“一乡之善士→一国之善士→天下之善士→尚论古之人”的逐步递进体现了儒家朋友之道精神境界的不断提升。

回到历史伦理语境中审视早期儒家的友伦观,春秋战国时期的社会动荡为一乡一国的善士结成团结共同体提供了可能。然而,“友天下之善士”的理想或许仅停留在思想层面,难以完全实现。尽管如此,早期儒家仍积极推动朋友关系的扩展,旨在构建更为和谐的社会结构。朋友关系逐渐突破狭隘的家庭观,演变为具有公共性和社会性的伦理关系,从而推动友伦在更广泛的社交领域实现,追求“友天下之善士”的理想境界。

(二)实现路径及其困境

在家庭关系到社会关系的推进过程,朋友一伦可以超越亲缘关系中的天然等差等局限,使个体以德性、志趣和道义为标准,根据自身意愿平等地选择并参与到朋友关系中。这意味着个体在潜在的意义上能与任何人为友。“仁”是朋友关系得以建立和推广的理论基础,蕴含着普遍友善倾向和潜能,人能在潜在意义上与天下之人成为朋友,具体表现为“由内(个体修养)而外(共同体的人伦)”^①,在推己及人中逐步扩展至更广阔的社会层面。“忠恕之道”则是激发和实现这种潜能的路径和方法。“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)“忠”和“恕”是从实践层面对“仁”所展开的具体原则,朱熹注:“尽己谓之忠,推己谓之恕。”^②程子曰:“以己及物,仁也;推己及物,恕也。”^③“忠”侧重“尽己”,即“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),自己要发展和幸福,也要让他人得到发展和幸福;而“恕”侧重“推己”,即“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》),自己不要的,也绝不要施加给别人。忠道与恕道互相关联,一方面,主体需要竭尽所能真诚待人、责善辅仁;另一方面,也只有真诚待人、责善辅仁才能让对方也竭尽所能。

虽然朋友一伦具有一定的公共性和社会性,但仍然存在基于关系远近的等差和分殊的问题。爱的等差意味着对不同关系的人的关爱强度存在差异;爱的分殊则要求针对不同的人际关系采用不同的道德标准来实现友爱。在实际应用中,对待不同的朋友对象时,双方关系的远近将影响朋友关系的差异。在亲亲的伦理框架下,人们往往只满足于对亲人和熟人的关爱,这无疑为实现友伦的普遍化和社会化带来了障碍。

“爱人”就是爱他人,这是沟通并融合自我与他人的一条情感的纽带。尽管儒家强调以亲亲为始的等差分殊之爱,但并不排斥将仁爱之心推广至所有人,“亲亲”是儒家推己及人的起点而不是终点。贺麟在坚持维护传统的基于血缘关系的等差之爱理念的同时,提出了借助中西文化交融互补的方式,以推动朋友一伦和友爱精神的普遍化。他首先指出,相较于兼爱、专爱

① 赵琦:《共同体、个体与友善:中西友善观念研究》,上海:上海人民出版社2023年版,第5页。

②③ [宋]朱熹撰:《四书章句集注》,第72页,第72-73页。

和躐等之爱,儒家所倡导的以关系亲疏为基准的等差之爱更具合理性,爱有等差“是普通的心理事实,也就是很自然的正常的情绪”^①。兼爱、专爱和躐等之爱则与人的自然情感相悖。兼爱倡导一种无私的情感,主张对所有人持以同等的关爱,不受亲疏贵贱的限制,这种爱显得过于冷漠缺乏人情味;专爱则是一种无节制的狂热的爱,其表现形式看似浪漫,却往往流于狂诞;躐等之爱则表现为一种倒置的爱的顺序,即不爱自己的父母却去爱邻人,不爱邻人而去爱陌生人,这种爱不仅与人伦常理相悖,而且近乎以怨报德,违背基本的伦理道德。^②

在传统伦理框架内,将友伦推广为基于道德的公共交往关系存在一定难度。因此,在坚守儒家伦理传统的基础上,贺麟倡导引入西方的“普遍的爱”作为儒家友伦的补充。他认为,西方基督教的普遍爱与东方的推己及人之间并无本质差异,西方的普爱理念实质上是“善推其等差之爱的结果”^③。这意味着在保持儒家爱等差核心特质的同时,应增强朋友关系的普遍化能力,持续推动这种关系的外延扩展。这种补充不仅符合儒家伦理精神,也为朋友一伦的适度调整提供了关键支持。

小结

朋友一伦既不能完全等同于家庭关系,也无法完全超越其影响。儒家的友伦观以自主性、平等性、以信为友、责善辅仁等核心要素,构成了朋友一伦独特的伦理特质,使其在社会关系中占据不可替代的位置。儒家友伦观既是社会进步的产物,也是推动社会和谐发展的重要力量,需在人们的社会实践中不断追寻。面对当代社会的快速变革,复杂多样的人际关系不断涌现,涵盖家庭、职场、朋友及陌生人之间的互动。儒家友伦观需要随时代变革适度调整,既要保持其核心的等差特质,又要增强其友爱关系的普遍性,并持续推动这种关系的扩展。这样的调整不仅符合儒家伦理的本质,也是在当前化解社会矛盾、协调人际关系、构建和谐社会的关键所在。

①②③ 贺麟:《文化与人生》,商务印书馆,2015年,第58页,第58页,第60页。

From the Fourth Ethical Relationship to the Fifth Ethical Relationship: The Concept of Friendship in Early Confucianism

Ding Kai

(Cuiying Honors College, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: Friendship ethics is an integral part of the ethical and political order in early Confucianism. The term “Friend” is used in conjunction with the fourth ethical relationship (brotherhood) and the fifth ethical relationship (friendship). Although friendship is often compared to a part of family relationships, its unique structure, characteristics and functions have broken through the inherent limitations of blood relations. Friendship is not only an important way to develop individual moral potential, but also a key link between family and society. The construction and promotion of friendship is based on the theory of “benevolence” and is realized through the “way of loyalty and forgiveness”, extending the individual’s moral responsibility from the family to a wider social field, and promoting public communication style based on morality. This kind of relationship not only connects people of high moral character in various communities, but also promotes the expansion of friendship to a wider social space, ultimately realize the public communication ideal of “making friends with good people all over the world”.

Keywords: the fourth ethical relationship; Friendship Ethics; benevolence; morality; public communication style

(责任编辑:孙依梵)

圆融与超越： 以佛论儒视域下荒木见悟的阳明学观念研究

杜国伟

(四川大学文学与新闻学院 成都 610207)

摘要：以佛论儒作为荒木见悟研究阳明学派乃至明末整体思想界的观念之一，其视域的形成与个人治学经历以及九州学派的原典主义传统紧密相连。一方面，荒木见悟主动地通过佛教语汇“圆融”等透视阳明学本体与工夫之内涵；另一方面，他又强调了原本作为佛学之“器”的顿悟渐修在被阳明学汲取改造后的作用。尽管荒木见悟采取以佛论儒的视域对于阳明学加以分析，但这种阐释却属于一种正向的“有限度地审察”，他不仅没有模糊儒佛界限，还进一步强调阳明学自身存在着超越三教的因素，这种基于原典的“学问态”研究路径对于当代学人具有重要的借鉴意义。

关键词：荒木见悟；圆融；顿悟渐修；无善无恶；阳明学

荒木见悟是日本近代著名儒学家和佛学家，其“本来性—现实性”、“儒佛互证”等研究方法对于九州学派乃至亚洲阳明学界的发展具有重要而深远的影响。近年来，集中体现荒木见悟中国哲学观念的《明末清初的思想与佛教》、《阳明学的位相》等著作也逐渐受到学界广泛关注。国内研究方面，最早关于荒木见悟思想的探讨开始于台湾学者廖肇亨为《佛教与儒教》撰写的导读，简要介绍了荒木见悟佛教思想研究方法的三重向度^①。随着荒木见悟原作的不断传入和编译，学界对其关注度不断上升。钱明将荒木见悟的治学理念与同为九州学派的冈田武彦进行比较，^②吴震则深入探究其“本来性—现实性”的哲学方法论^③。而最新国内成果主要侧重于荒木见悟的阳明学研究内涵，如《中国文哲研究通讯》刊登的纪念专辑详细论述其明代思想史

作者简介：杜国伟，四川大学文学与新闻学院2024级硕士研究生。

① (日)荒木见悟：《佛教与儒教》，台北：联经出版事业股份有限公司2008年版。

② 钱明：《九州学派：日本现代儒学的地域样本》，《深圳大学学报》2012年第4期。

③ 吴震：《作为哲学方法论的“本来性—现实性”——就荒木见悟〈儒教与佛教〉而谈》，《中国哲学史》2020年第1期。

著作中的原典主义倾向,^①崔亮亮以湛、王关系论为中心,论证荒木见悟“交流互动”的阳明学研究特色。^②吴震、申绪璐主编的《中国哲学的丰富性再现:荒木见悟与近世中国思想论集》收录众多中日学者有关荒木见悟生平及其日本思想、明代佛学观念等专题研究性论文,是考察荒木见悟思想的集大成之作,也体现与国际学界接轨的趋势。^③国外学界方面,前期主要以书目评介为主,如福田殖的《评荒木见悟著〈阳明学的展开与佛教〉》^④和三浦秀一的《良知心学与晚明思潮——荒木见悟〈阳明学的位相〉浅析》^⑤,近年逐渐将荒木见悟置于战后日本阳明学史当中进行考察,探求其研究所具有的独特性质与意义,反映出日本阳明学由非专业的社会思潮向严格哲学研究的转向。^⑥

从史学界总体研究方向看,随着时代的变迁、材料的逐渐丰富和史学观念的不断进步,对于荒木见悟思想的研究呈现逐渐多元化、细节化的特点,学术批评日益繁荣,产生许多新视角。但国内的成果仍然很大程度上局限在“本来性—现实性”的传统路径和整体评价上,且多倾向于哲学阐释,而对于荒木见悟“以佛论儒”的阳明学研究观念则关注较少。本文拟从以佛论儒视角出发,通过对其形成背景、应用明证、体认限度等多重维度进行分析,以考察荒木见悟独特的治学理念,并透视出与“实践态”相异的日本“原典态”阳明学研究路径。

一、以佛论儒视域之形成:治学与原典

以佛论儒是荒木见悟研究阳明学派乃至明末整体思想界的重要观念之一,而这种视域的形成与其个人治学经历以及九州学派的学术传统紧密相连。就个人经历而言,荒木见悟于广岛第一中学毕业后,便前往龙谷大学佛学部就读。龙谷大学的前身为日本佛教净土宗在西本愿寺内设立的教育机构,其校训也主张发扬“净土真宗的精神”,佛教研究方面具有长期的积淀。^⑦荒木见悟得以跟随著名佛教学者金子大荣先生学习华严经等知识,奠定了自身佛学之“知”最初的基础。离开龙谷大学后,他又进入作为日本天台宗山门派核心地带的比叡山修行,并从师赤松円瑞。^⑧尽管没有加入僧籍,但荒木见悟在日常生活之“行”以及真正具备频繁僧侣活动环境的熏染中加深了对于佛法的体认。故早在荒木见悟进入九州帝国大学之前,便已将佛学之“知”与生活之“行”在一定程度上结合起来,成为其日后认识包括阳明学在内的宋明诸家儒学思想的隐逻辑。

荒木见悟进入九州法文学部不久,就得到楠本正继、目加田诚等多位教授的赏识和指导。由于他此前对于佛法已经具有相当的研究基础,所以楠本正继建议其发挥优势,在中国哲学领

① 廖肇亨:《荒木见悟明代佛教研究再省思》,《中国文哲研究通讯》2021年第1期。

② 崔亮亮:《浑一与单一:荒木见悟的湛、王关系论》,《新疆社会科学》2022年第5期。

③ 吴震、申绪璐:《中国哲学的丰富性再现:荒木见悟与近世中国思想论集》,上海:上海古籍出版社2021年版。

④ 福田殖:《荒木见悟著『陽明学の開展と仏教』》,《中国哲学論集》1984年第10期。

⑤ 三浦秀一、祝钊、李洁:《良知心学与晚明思潮——荒木见悟〈阳明学的位相〉浅析》,《湖北大学学报》2018年第1期。

⑥ 伊东贵之、深川真树:《战后日本的阳明学研究史与荒木见悟的位置》,《日本学研究》2019年第1期。

⑦ 竜谷大学編:《竜谷大学三百年史》,竜谷大学出版部,1939年版,第1-2页。

⑧ (日)荒木见悟:《明末清初的思想与佛教》,上海:上海古籍出版社2010年版,第189页。

域中选择佛学与儒学进行研究,特别应当注意二者间的关系,这也成为荒木见悟后来长期从事的课题。^①同时,九州学派自楠本端山创立以来,便重视儒学原典的考察。即使是系统接受西方哲学教育的楠本正继,也仍然尽量避免相对化和他者化的研究方式,强调通过义理探寻儒学内在的精神特质。^②荒木见悟承继诸位先师“原典主义”传统,反对以自我为中心的资料拼凑以及僵化的范式解读。他在研究宋明思想的过程中发现,心学并非如朱子学一般具有严格的界限划分,^③古人围绕佛学与阳明学进行对立式的责难自然具有派别斗争的现实需要,但当今学者若仍然严守宗派之见,将两者作为缺乏关联的学问,则正是犯下了理论先行或师心自用的错误,无法厘清中国思想史内在的复杂性。针对原典阅读中发现“阳明的立足点、功夫样式跟朱子学比起来更近于禅^④”的事实,荒木见悟得以有限地突破宗派意识和儒佛优劣论的影响,利用以佛论儒的视域探究晚明学界的复杂形态。由此可见,早年的治学经历与九州学派的原典传统共同影响了荒木见悟以佛论儒视域的形成。

二、以佛论儒视域之明证:圆融与顿渐

考察荒木见悟在不同时期运用以佛论儒进行阳明学阐释的文献,大体可以概括为两种解释。第一种解释即运用适当的佛教语汇透视阳明学内涵,第二则是通过阳明学派本身所采纳的佛学之“器”进行思想论证。但这两种解释并非截然分离,而是同一种方法的不同维度,二者均来自于荒木见悟将阳明学思想引入晚明整体知识框架当中的思考。在荒木见悟对于佛教语汇的运用中,具有较强代表性的便是贯穿于阳明学本体与方法的“圆融”。“圆融”最早本为华严宗用语,《华严探玄记》曾记载“圆融无碍皆不相妨^⑤”,指实现圆满融通、无所阻碍的境界。荒木见悟认为在阳明派的思想蓝图中,无论是作为人之本体的圣心与凡心,还是体现工夫磨炼的知与行,都应当处于圆融的境地。就本体而言,“圣人之未成熟的形态便是初学者,初学者之成熟形态便是圣人,以圣凡一体之原理为基础^⑥”,之所以“满街都是圣人”,正是因为圣人和凡人只是对于良知的体认程度不同,而非具有本质上的区别。荒木见悟据此延伸顾宪成论孔子之例,^⑦将“十有五志于学”前与“七十不逾矩”后的悬殊心境分别对应圣凡两位,此时客观上作为“一体”的孔子成为二者原本即处于相互圆融境界的明证。故阳明学中“现前境地的良知”既不会贬抑圣心,也没有把凡心置于过分的高度,而是可以突破时间限制进行沟通,实现“不是圣贤,了事凡夫^⑧”的一体观照。在这种圆融情境之下,亦可得出“满街都是凡人”的新命题。^⑨但荒木见悟也同时强调,圣凡圆融并不等于圣凡混同,除先验良知的条件之外,凡人若要无妄地

① (日)荒木见悟:《佛教与儒教》,第505页。

② 钱明:《九州学派:日本现代儒学的地域样本》,《深圳大学学报》2012年第4期,第50页。

③ (日)荒木见悟:《阳明学的位相》,江苏:江苏人民出版社2022年版,第81页。

④ (日)荒木见悟:《佛教与儒教》,第428页。

⑤ [唐]法藏:《华严探玄记》,大正藏本,卷1,第36页。

⑥ (日)荒木见悟:《阳明学的位相》,第83页。

⑦ [明]顾宪成《虞山商语》卷中云:“吾夫子十五前之从心所欲,而以望七十之从心所欲也,正相万里”。

⑧ [明]瞿汝稷辑:《指月录》,清乾隆八年刻本,卷9,第44页。

⑨ (日)荒木见悟:《阳明学的位相》,第83页。

寻求圣解则还需具备另一重境界,即知行圆融。由于传统王学对于知行关系的论述仅以“未有知而不行者,知而不行,只是未知^①”为中心展开,且多借用比喻手段,极易引发后人在理解上的分歧,甚至将其与朱子的知行一体说或佛家的教外别传等同起来,落入“知行野合”的圈套。针对众多争论,荒木见悟认为“知行合一并不是知的另外又有行,知与行实际上是在主体中自由自在地活动着的存在^②”,过度纠结于两者的分离结合以及顺序既毫无意义,也难以得到正确的认知。只有当知与行超出“名”的概念,成为同一源头良知中多面位相的“实”的展现,进而“在浑然圆融境界中不断生发^③”,才能真正体认到心学“成圣”的生命力。事实上,荒木见悟所论圣凡与知行关系的实质均为在本来性一致的基础上实现灵明与肉身的圆融,最终通过这种非对立状态达到王门所求畅通无碍之境界。

除自身主动地通过佛教语汇透视阳明学内涵之外,荒木见悟深知晚明思想界“佛教作为心学膨胀的素材被充分利用^④”的客观现象,部分佛学之“器”得以被儒学汲取并适当改造。他着重强调了作为阳明学具体方法论之一的“顿渐”,即出自《圆觉经》的“顿见本性,渐渐修行^⑤”。较早引用此说的是阳明弟子王龙溪,主张“智虽顿悟,行则渐修。着一渐字,固是放宽;着一顿字,亦是期必^⑥”,将其与良知现成论结合。而其它王门后学如邹东廓、罗念庵等虽然缺乏顿悟渐修的准确表述,但仍然具备相类似的思想内涵。荒木见悟认为这体现了阳明学乃至中国传统思想的普遍特征,即兼顾学说内容本身与修行者天赋的限制。^⑦使顿悟置于渐修之前,得以肯定良知在人心当中的本来性;而顿悟和渐修相互补充,既可以防止“上根之人”由于工夫不足导致虚妄空疏,也鼓励“中下之人”通过事上磨练脱凡入圣。顿渐之别又引出“解悟-证悟-彻悟”的发展结构,它同样是王龙溪自禅门吸收而来。在荒木见悟的观念中,顿悟对应解悟处于最初的一重境界,是通过渐修达到证悟根基,两者共同荡涤心灵之障蔽,直至完全彻悟。^⑧故虽然顿悟渐修似乎存在着时间范畴的先后顺序,但前者属现成良知之心,后者为唤醒良知之道,双方统于一体,这也再次同荒木见悟前文所借用的“圆融”观念不谋而合。由此观之,以佛论儒视域下的荒木见悟运用圆融与顿渐等佛教理念,突破传统门户之别,体现其对于阳明学内在精神的独特观照与真知灼见。

三、以佛论儒视域之限度:边界与超越

尽管荒木见悟采取以佛论儒的视域对于阳明学加以全面分析,但这种分析却属于一种正向的“有限度地审察”。他没有因为这种“贯通”的研究路径模糊儒佛界限,而是在客观性的审察历程中使二者更加分明,并提出阳明学自身存在着超越三教的因素。首先,荒木见悟通过考

① [明]王守仁:《传习录》,四部丛刊景明隆庆刻本,卷1,第5页。

② (日)荒木见悟:《阳明学的心学特质》,《中国文哲研究通讯》1992年第4期,第7-8页。

③④ (日)荒木见悟:《佛教与儒教》,第398页,第77页。

④ (日)荒木见悟:《罗念庵的思想》,《哲学年报》1974年第33期,第30页。

⑤ [唐]宗密:《圆觉经略疏钞》,赵城藏本,卷5,第99页。

⑥ [明]王畿:《王龙溪集》,明万历十五年萧良翰刻本,卷12,第10-11页。

⑦ (日)荒木见悟:《阳明学的位相》,第109页。

察佛教与阳明学两家“无善无恶”说以及由此延伸的出世入世之心使双方边界自然显现。他认为佛教本质上将无善无恶作为悟的体验,其目的是最终达成超越世俗与生命的“无相世界”。^①在佛教的认知中,善恶抉择本身便可能为私欲所蔽,原因在于如果使两者极端对立,并据此灌输给人们“善即菩提,恶即地狱”的预设,则必然会造成信奉者为求菩提境界行善,或因恐惧地狱去恶的情况,与真正的“彻悟”背道而驰,故“一切善恶、有为、无为皆如梦幻”^②。但阳明学所主张的无善无恶并非指没有善恶,而是在为善去恶的过程中超越固有的善恶理欲,实现从“意中必然有善恶”到“发现善恶即良知”的状态,这种理念实际上与其思想本身的成因有关。阳明心学是针对朱子所提倡天理的遍在性与固定性提出的,王阳明强调由于环境和世事的剧烈变化,导致儒家传统原则在许多情况下失去适用性,以至“仁义礼智,也是表德”^③,荒木见悟将此四种固化的表德概括为“姑息之仁爱、徒有其表之义理、有形无实之虚礼和失去理性之智”^④。若要解决这一问题,便需要重视随时变动着的良知本体,从主体上格物致知,方可扭转朱子学固定性的外在天理为符合个人的内在主体性判断的“真善恶”。所以荒木见悟认为阳明学的无善无恶说从未放弃崇尚善的意志和搏击恶的愿望,^⑤其中也仍然潜藏着性善论的目标与逻辑,希望在打破陈旧规矩的同时依据良知建立新的规矩,兼顾博爱与个体本性,实现儒家人伦文化的重构和再奠基。同时,佛儒两家的无善无恶论又引出二者出世入世之边界。在中国佛教发展史当中,尽管存在如宋代大慧禅般“将禅心与人伦紧密结合,试图创造更高层次的自由和新人伦意识”^⑥的支流,但在晚明思想界影响已然有限,在《传习录》中也未被提及,儒佛之间的分歧仍然广泛存在。故荒木见悟虽然肯定佛教切实地推动了阳明学的进步,但也认为以世俗人伦作为发展原则的儒家与化空求悟的佛家在根本上仍然存在矛盾和对抗的成分,^⑦前文所述之无善无恶论便是良好的明证。佛家以不生灭论视一切事理为壁障,不着于相,除空、悟外“一切都不管”,阳明学却要于改革中遵循天理王道,清除私欲之壁障,进而止于至善,治世安民。简言之,阳明学的“非体制”倾向与佛教的“超体制”观念使得它们既在相辅相成中难以实现完全的融合,也成为二者之间的天然边界。

此外,荒木见悟也强调作为“开放心学”之阳明学的超儒教实质,即“在根本源头从三教的权威中解放出来”^⑧,使人们对于三教的理解回归到其成教以前的“原始法际”,形成对于儒释道的再认识,此时有关教派优劣的辩驳自然不再具有任何意义。在良知的观照下,人们不再被门户的框架所束缚,而是根据自身良知的体悟共享知识工具,不断充实自己的内心,达到“儒者见之曰儒,仙者见之曰仙,佛者见之曰佛,其实一也”^⑨的境界。荒木见悟认为这种“范围三教之宗”的权法符合阳明学“人与天地同体”的基本框架,也驳斥了将其视为新朱子学或禅之亚流的

①④(日)荒木见悟:《阳明学的位相》,第155页,第165页。

②[宋]道原:《景德传灯录》,日本大正新修大藏经本,卷2,第35页。

③[明]王守仁:《传习录》,四部丛刊景明隆庆刻本,卷1,第25页。

⑤(日)荒木见悟:《佛教与儒教》,第306页。

⑥荒木见悟:《林希逸の立場》,《中国哲学論集》1981年第7期,第54页。

⑦(日)荒木见悟:《明末清初的思想与佛教》,第114页。

⑧福田殖:《荒木見悟著『陽明学の開展と仏教』》,《中国哲学論集》1984年第10期,第132页。

⑨[明]李贽:《续藏书》,明万历三十九年刻本,卷12,第33页。

误解。^①它综合了心学与理学,不仅适时地挽救了朱子学的危机,为明末佛家的复兴注入了新的活力,还促进了阳明学更广泛地向士大夫和庶民阶层传播,推动其后学依据不断发展的“现实性”创造出更多可能。综上所述,以佛论儒视域下的荒木见悟通过佛儒两家的“自然边界”以及阳明学的超越性,更加完整地映照出晚明思想界之景观。

四、结语:“荒木学”何以可能

日本九州学派创立至今,已然形成了重视思想践行或民间化的“楠本学”与“冈田学”范式。相较于代表日本现代儒文化研究趋向的前两者,荒木见悟率先立其大本,再依据原典细微体认的为学方式似乎难以具有广泛的接受性。然而,诚如荒木见悟所言,“穷途境界,不可不历^②”,这种基于原典的“学问态”研究路径对于当代学人仍然具有重要的借鉴意义,它可以使人们更真切地与过去进行对话,从理论的维度上升到对于原典本身的反思,不再固守预先设定的历史判断和权威描述的范式。在进行历史研究时由僵化的思维中跃出,运用历史见识重新审视和观察问题,形成更稳定、更全面的思想认识,在了解到思想与历史复杂性的同时体会过去的人们在“书写思想”时的心理意识和历史过程的状态。

① 荒木见悟:《明末中国仏教の研究》,《中国哲学論集》1977年第3期,第6页。

② 金培懿:《皿山程子—温情荒木见悟先生》,《中国文哲研究通讯》2021年第1期,第34页。

Harmony and Transcendence: A Study of Yangming School Concepts in the Perspective of Buddhism and Confucianism by Araki Mikao

Du Guowei

(College of Literature and Journalism, Sichuan University, Chengdu, 610207, China)

Abstract: The perspective of Buddhism and Confucianism in analyzing Yangming School and the overall thought world of the late Ming Dynasty is one of the concepts in Araki Mikao's study of the Yangming School. The formation of this perspective is closely linked to his own academic experiences and the original Confucianist tradition of Kyushu School. On the one hand, Araki Mikao actively uses Buddhist terminology such as "harmony" to interpret the essence and practice of the Yangming School. On the other hand, he emphasizes the role of gradual cultivation through sudden enlightenment, which was originally a Buddhist tool, after being absorbed and transformed by the Yangming School. Although Araki Mikao uses the perspective of Buddhism and Confucianism to analyze the Yangming School, this interpretation is a positive "limited examination". He not only does not blur the boundaries between Confucianism and Buddhism, but also further emphasizes that the Yangming School has factors of transcending the three religions. This "academic" research path based on original texts is of great significance for contemporary scholars.

Keywords: Araki Mikao; harmony; sudden enlightenment through gradual cultivation; no good and no evil; Yangming School

(责任编辑:王克清)

孔子天命观的“生活”面向 ——一种“观法之切转”的视域透显

杨永鑫

(兰州大学哲学社会学院 兰州 730000)

摘要:孔子罕言性命天道,透显了一种“无言而无不言”的思想气质。就言说的可能以探析孔子天命思想,有“有言(有物)之观”与“无言(无物)之观”两种可能进路,其中隐含着“观法之切转”的视域。“观法之切转”涵摄了面向同一问题的不同视域,这源于一种存在论上的层级差异:价值(伦理)层→认识层→实体层→本源存在观法(自行运作、自行开显)。在存在观法之“切转”中,在“无物之观”中,孔子的天命观显示为一种本源“领悟”和“敬畏”的“知-畏”结构,这一结构以前主体性、“非对象化”之“思”揭示出情感性的“生活”面向:生活即存在,生活领悟即情感领悟。

关键词:孔子;天命;观法之切转;无物之观;生活领悟

孔子较少言说性命天道,如子贡所说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)然而,这并不意味着孔子不曾思考性命天道的有关问题。恰恰相反,性命天道问题是孔子思想的关窍处,勾连种种核心观念。就“较少言说”这一特质而言,孔子与老庄相类:老子言“无为而无不为”,庄子不言“天籁”,而以“人籁”“地籁”领悟“天籁”^①。孔子亦如是,罕言天命,却无不言天命。探析其天命思想,道路大抵有二:其一,自有言之“看”通向其不言之“理”;其二,自无言之“观”领悟其无所不言。前者之“看”,所通之“理”,皆是主体之智识的运用;后者之“观”,所领悟之“无不言”可以说是存在的自行运作、自行开显^②。

作者简介:杨永鑫,兰州大学哲学社会学院2022级本科生。

① 如陈静所说:“天籁不能直接成为言说的对象,只有通过说三籁而揭示人籁地籁之有限来使‘天籁’透露,天籁透显出来被领悟了,人籁的成亏、地籁的差别也就被超越了。”参见陈静:《“吾丧我”——〈庄子·齐物论〉解读》,《哲学研究》2001年第5期。

② 所谓“存在的自行运作、自行开显”,这其实是以“运作”指涉“存在”。“存在”自身便是一种“运作”,通过自身运作开显出自身。参见杨虎:《论“观法之切转”》,见杨永明、郭萍主编,《当代儒学》第22辑,成都:四川人民出版社2022年版,第270页。这与生活儒学所说的“生活”即“存在”、“生活之外别无存在”思想是一致的。参见黄玉顺:《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005年第4期。

黄玉顺先生区分了“观”的两层含义：一是“观物”，是有所观之观；二是“观无”，是无所观之观^①。所谓“观物”，或观形而下之存在者（如“万物”），或观形而上之存在者（如“道之为物”）；所谓“观无”，即是本源的存在领悟、生活领悟。杨虎先生区分了“有物之观”与“无物之观”，前者是指“物”化、存在者化的领悟方式，后者是指前存在者化的领悟方式，即“物”而作“无物”观^②。上述所提到的“观”都是存在论意义的，而孔、老庄之“有言”“无言”虽是在讲言说的问题，但也具备存在论意蕴。“有言”“有物”与“无言”“无物”，说到底都是一种“观”的问题，只是观法不同，亦即领悟样式不同。从“有言（有物）之看”向“无言（无物）之观”的切转，就是一种“观法之切转”^③，亦即一种存在论意义上的领悟、视域之切转^④。这是面向“生活本身”的通道，有如此的生活情态即有如此的生活领悟，同样，有如此的生活领悟即有如此的生活情态。

一、有言（有物）之观：“知”与“畏”的关联

“有言”观法与“有物”观法虽然在观念层级上同属于“有”的层级，但在这一层级本身，“有物”之观要先行于“有言”之观。以“有言”探求孔子天命观中的“有物”，需要根据一种概念推理、范畴界定的分析方法。孔子天命思想在《论语》中的表达或隐或显，而直接表达个体与“天”发生关系的语句共有如下三处：

【1】子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）

【2】子曰：“不知命，无以为君子；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”（《论语·尧曰》）

【3】孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）

从上述列举出的文本来：【1】【2】指向了一种“知”天命的可能，与【3】中“小人不知天命”一并对同一命题做出肯定与否定两种判断。而【3】将“知天命”与“畏天命”联系在一起，形成了孔子天命思想的一种“知”与“畏”的关联。对这一关联需要进一步分析：原文“小人不知天命而

① 黄玉顺：《论“观物”与“观无”——儒学与现象学的一种融通》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2006年第4期。

② 杨虎：《论“观法之切转”》，《当代儒学》第22辑，杨永明、郭萍主编，成都：四川人民出版社2022年版，第270-282页。

③ 参见杨虎：《从无生性原在到有死性此在——重读海德格尔的“存在论区分”》，《河北学刊》2015年第4期；《哲学的新生——新基础主义道路：传统基础主义与反基础主义之“后”》，《江汉论坛》2016年第10期；《论观心与感通——哲学感通论发微》，《北京理工大学学报》（社会科学版）2020年第2期；《观妙——圆融观法与“妙生万物”的思想方向》，《现代哲学》2022年第2期；《论“以仁观仁”》，《当代儒学》2022年总第21辑；《论“观法之切转”》，《当代儒学》2022年总第22辑；《存在观法之切转——庄子“环中”隐喻的“齐物”历程》，《国学论衡》2023年第2期；《情感与存在——“观仁论”之思》，收入杨虎、赵嘉霖主编：《情感儒学与生活儒学的思想拓展》，济南：齐鲁书社2023年版；等等。

④ 下文中笔者将会区分三重视域：传统形而上学的“普遍化”“总体化”道路；海德格尔生存论的“形式显现”道路；黄玉顺生活儒学的“生活领悟”道路。可以就此三重视域，谈论一种“视域切转”。

不畏也”中连接“知天命”与“畏天命”的“而”意指什么？如果表示“递进”意义，便需要先确定“知”的意指，再确定“畏”的意指；如果表示“并列”意义，则对“知”“畏”意指的确定工作可以同时进行，但结合原文所表达的意思，便是在讲小人不“畏天命”，而君子“畏天命”，这便将问题引向了更为繁杂的“君子”“小人”之辩。

所以，无论“而”是意指递进意义还是并列意义，先进行对于“知”的分析总是没有问题的。我们对“知”的意义进行考察：“知”一字，作动词时，常是“智识”的意思，总是要从主体的理性出发，对物形成认识；作名词时，便是通过认识而形成的知识，或是自然知识，或是道德知识，都囊括其中。从中我们便可得知：“知”无论如何都是出自主体性的活动，或作用或结果，都需要理性参与其中。但如果专任此意思，“天命”显然成了可知之物，其形上旨趣顿时消除，全然相副于经验智识。

受制于传统文本的语句结构、文法安排，想要直接验明“知天命”的范围与限度是困难的。因此，需要以“知”与“畏”的关联为中心，对《论语》文本中涵摄天命思想的其他文本再度思索。所以笔者试图列出“知天命”的三种认识可能：

其一，知晓自身命运——天作为一种“神秘性启示”影响世俗生活。此处天之意涵，多作为一种宗教性体验，与个人生命经验相联系。原始的巫祝活动在孔子时代仍然有着浓厚的社会性留存，在构筑礼法规范的同时，又成为一种经验性的神秘启示，影响着百姓的世俗生活。比如，孔子说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”（《论语·子罕》）“凤鸟降临”与“河图现世”都是一种祥瑞之象，以预示圣人诞生，孔子以此言自哀，将己身福祸与祥瑞之象相关联，表达出冥冥之中的因果与规律，并将祥瑞的来源归于“天”。如此这般，“知天命”便是一种对“自身命运”的可能性知晓。这一神秘性的“预征”在其他文本中也多有出现，如“颜渊死，子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”（《论语·先进》）；“伯牛有疾，子问之，至牖执其手，曰：‘亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！’”（《论语·雍也》）。以上二则引文同样如前文所言，这里的“天”多展示为一种情感体验的向度持存于我们的生命之中，启示着“生死”“成仁”“立身”等人生领域的终极问题。

其二，知晓天命存在——天作为一种“调节性的原则”引导世俗生活。所谓“调节性的原则”，与下文“构成性的原则”^①相对，康德以此二者对“理念/理性”进行规定，本文借此指涉“天”影响世俗生活的方式。与天作为一种神秘性启示相比，作为调节性原则的天赢获了其形而上的一面，天成为一“超越者”超出世俗世界，并对世俗世界之运行有所引导。如孔子所说：“天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉！”（《论语·阳货》）天不言而使“四时行”“百物生”，换言之，便是天不显露其“存在”面貌便可以对诸存在者有一限定性，年岁轮转，万物生生，周而复始之间有其规律。于人而言便是有其命理、道理：“子见南子，子路不说。夫子矢之曰：‘予所否者，天厌之，天厌之！’”（《论语·雍也》）；“公伯寮诉子路于季孙，子服景伯以告曰：‘夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。’子曰：‘道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！’”（《论语·宪问》）天的存在，作为一种形而上的秩序，不言而无不言，不为而无不为，芸芸众生以此作为人生祸福之依傍，命理境遇之归宿。

①（德）康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社2010年版，第520页。

其三,知晓天命实存——天作为一种“构成性原则”掌管世俗生活。此处不再以“超越者”规定天命,而代之以“实存”,这与其“构成性——掌管”的一面息息相关。如前文所说,天命作为“超越者”更像是一种“自然之天”,无涉无为,无干无思,那作为“实存”意义下的“天”便是一种“义理之天”或“道德之天”。“王孙贾问曰:‘与其媚于奥,宁媚于灶也。何谓也?’子曰:‘不然。获罪于天,无所祷也。’”(《论语·八佾》)“天生德于予,桓雎其如予何?”(《论语·述而》)“文王既没,文不在兹乎。天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!”(《论语·子罕》)由上可知,天之“罪”“生德”“丧斯文”等等皆使得天的活动与施为拥有了具体的“条理”/“原则”,进一步对世俗道德判断、价值认知产生干预和影响。

总而言之,“知天命”的三种可能,折射出世俗生活经验的不同角落,在真实的社会风俗、民心活动中,天的人间意义或者说“知天命”的不同方式是混然一体的,其中的细微区分,难以查明。由此,便可知晓:作为“智识”的“知”难以完全涵摄孔子的天命思想。天作为一个“超越者”(the transcendent)俯视人间大地,众生面对天的超凡存在,经验不同、体察不一,便构筑出“天”的不同样貌。

就“知”与“畏”的其中一个方面进行论说,难以真正开释出孔子天命思想的张力。我们在对“知”的分析中,列举了三种可能。因循同样的方法,对“畏”进行分析,同样如此。并且如果像把“知”作为“智识”去理解分析一样,将畏视作一种主体性的情感意识活动,如朱子所说的“畏者,严惮之意也”^①,也会遭遇分析“知天命”时的困境。所以,上文对“知”分析出的三种可能仅仅是提供一个分析的范式,并作出一个思想标识:单纯地对“知”与“畏”进行语词分析难以开释“天命”。

性命天道之或问,是一个广义存在论问题。“天命认识”或“认识天命”本身就是一个错误的称谓,“认识”之识是经由主体之智识,即是“以我观之”。因此,便亟需一种认识上的升格运动,将“知”上升为一种“领悟”,这一领悟是存在自身的开显,存在自身运作自身,自身显现自身,这才是一种“以道观之”,这其间便需要经由“观法之切转”。由“有物之观”转向“无物之观”,将“知”“畏”引向一个更具奠基性的观念层级:作为“领悟”的“知”与作为“敬畏”(是一种原初情感而非一种经验性情感)的“畏”。

二、视域切转:“知-畏”结构的见出

通由这一视域的切转,将会引导“知”与“畏”的关联性转向一种“知-畏”结构。“观”的含义、意蕴在传统哲学中的使用含混不清以致晦涩不明,综合来看,大致有如下几种使用情况:

其一,作为官能的使用。以眼睛这一物质器官作为其官能承载者,常与一般之“视”或“看”混用,作为“视”或“看”的变种,未有根本分异,处于“感性(sensation)”之领域。而感性领域内的官能之用往往会凝滞在对外物的欲望与情感之中,执迷于眼下现成,凭情欲生出许多一厢情愿来。譬如格竹一事:阳明格竹,枯坐七天,竹之青葱挺拔进入眼帘,却不见竹之坚韧高洁。而

^① [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局2012年版,第173页。

反观朱子格物,却能从自然之物中格出诸多性命道德之理。便可知朱子格竹,是格物之情态,见物之利好,便难免有惜损之情。外物之得失牵引内里之喜悲,自内里的生命出发对外物横添许多妄念、私情,便生情执难解,情我难脱。

其二,作为主体智识能力的使用。以主体之智力/理性为根基,成为一种“认识”的方法,与逻辑推理、范畴演绎等归属于“理性(reason)”之领域。西方哲学的范畴演绎传统自亚里士多德便奠定了其基本路径:通过对系词“是”的逻辑辨析通达本体问题,这一路径自主体智识出发形成了一贯的形而上学传统。钟情于对于“是”的追问,以期待通过一种范畴演绎与界说通达存在本身,而这一进路本身却把存在问题遮蔽,存在被存在者化了。这一从“有言”到“有物”的方法的神话,宰治了存在问题上千年。自笛卡尔将“我思”确立为不可怀疑的第一原则之后,存在问题又在意识内在中被遮蔽:康德先天能力之肯认、黑格尔对“自我意识”的倒置、胡塞尔试图拯救物性却又将其拉入意向结构的深渊……直至今日,对“理性”“智识”的绝对依赖仍然统摄着我们的日常生活,人类成为了一种“概念生命”,思辨与理智让我们无所不有却又一无所有。对物的概念描画即是一种由“殊相”到“共相”的道路;

其三,作为一种类似“直觉(intuition)”能力的使用,但又超出直觉之外,或在直觉之上横增神秘色彩。直觉之领域毕竟不同于感性、理性之领域,直觉所形成的直观常赋予人类知识以可能性。欧几里得称形式逻辑的诞生乃是天启的产物;柏拉图于《美诺篇》中提出了一种“灵魂回忆说”;胡塞尔有一现象学的“看”,实则是一“本质直观”,其对本质性的直观究竟能够达到何种程度上的明证性……总而言之,“直觉”总是混杂着有限性与无限性的重叠。但正是这种以有限对无限的追思,让我们不断产生形而上学的冲动,这一冲动并非是(2)中所言说的通过严密逻辑推理与判断所产生的冲动,而是一个对于无限者与超凡者的冲动。在儒学的语境里,便是宋明理学那样把仁理解和把握为仁体、仁性等作为形而上的存在者。传统主体性哲学构建是这段形而上学的冲动的历史的终结,这实则是一种执我之我执,任凭人心之超越统摄世间万物万事;

其四,作为一“玄妙”之法门:儒家之观仁、道家之观无、佛家之观空。这一玄妙之观内蕴大千。以儒家为例,即是一种“以仁观仁”,其实质是“以情观仁”。而此处之情不再是官能层面的经验性情感,而是一种原发性的情感领悟,而与之对应的观便是一种原发性的存在领悟。

诸般“观”之意蕴重重,虽交织含混,却表征着不同存在论层级之“观”。总得来说,便是“观物”与“观无”的分别,只是所观不同,所得亦有不同。整理来看,我们有以下存在论层级的对应:

存在论的观念层级:价值(伦理)层→认识层→实体层→本源存在观法(自身运作开显)

观法的观念层级:以情观之(经验性情感)→以相观之→以性观之→以情观之(情感领悟、生活领悟)

“→”表示观念层级的上升,后者比前者的观念层级更高,后者为前者奠基。

这一“存在论”与“观法”观念层级的对照,基于杨虎先生所开列的“观仁:仁爱领悟”简表^①。

① 杨虎:《论“以仁观仁”》,《当代儒学》第21辑,杨永明、郭萍主编,成都:四川人民出版社2022年版,第80页。

这一方面是为了补足价值(伦理)层面的“以情观之”,经验性情感是众生之生活中的确有事件且遍润流布。在推理逻辑的“相”的肯认之前,经验性情感的发生是率先肯定之事,故要树立一个以情(经验性情感)观之的观念层级。另一方面是要为“有言”“无言”与“有物”“无物”的差异做出一种解释。

有了此种观法的观念层级,我们便可以此为基础言明一种视域切转,将“知”与“畏”的关联向“知-畏”结构进行转换。关于“视域”的问题,黄玉顺先生早有所提及,据他自己所说^①:“思想视域”(the horizon of thought)这个概念最初出现于其回复李幼蒸的一封信中:“‘生活儒学’虽是一种理论的探索,但其关怀则是指向现实生活的”;“为此,我在思想上需要一种视域,这种思想视域能够保证我达到上述目标。”^②此种视域切转以生活儒学奠定的观念层序为基础,这一基础亦是在与西方现象学的对话中不断形成的。这涉及到海德格尔生存论与生活儒学的比较,黄玉顺先生与张志伟先生多年前曾有过一组讨论^③。近年,杨虎先生对二者进行了细致区分:生活儒学以“生活领悟”为根本道路,海德格尔生存论以“形式显示”为根本道路^④。

“视域切转”的第一步便需要由传统形而上学的“普遍化”转向海德格尔生存论中的“形式显示”道路。“普遍化”的本质抽象进路宰治了西方形而上学上千年的历史,自亚里士多德用种属关系试图通达实体问题之时便已然成为了一种传统。对于“知”“畏”各自理性地查清、验明,以形成概念化的表达,从殊相之中发现一种共相,这便是传统形而上学中普遍化的道路。以黄玉顺先生的“观无”“观物”论来类比,便是一种观形而下之“万物”向形而上之“道之为物”的过程。这一过程是完全建基于人的理性头脑的,丝毫不夹杂人的现世生活与情感活动,故而我们所要求的一种视域切转,首先便需要离开人的完全理性,而进入到一种新的“人”的存在状态。海德格尔说:“首先为了使这样一种澄明发生,需要一些什么?回答是,存在自身显示出来,换言之,此在要养成《存在与时间》所说的‘存在领悟’的东西。在《存在与时间》中当作问题提出来的、对作为存在的存在之追问,便如此改进着存在领悟。”^⑤海德格尔对“作为存在的存在”的重新发问,开启了此在的生存领会道路。此在对常人一定程度上的超越便是这种视域切转的契机:我们便可以此方法对“知”与“畏”的关联作一种海德格尔式的追问。何为追问?即深入“此”之中探寻“此之为此”,涉足“彼”之中诚见“彼之为彼”。于此,便要追问“畏之为畏”与“知之为知”,这一追问要求一种解蔽的功效。这一解蔽的功效对传统形而上学的逻辑上的普遍化的跨越,就是一种具备践行特性的“形式”。此在在世的践行,构成了一种居间进路,正如海德

① 黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报》(人文社会科学版)2021年第2期。

② 黄玉顺:《“儒学”与“仁学”及“生活儒学”问题:与李幼蒸先生商榷》,《四川大学学报》2008年第1期。

③ 张志伟:《关于海德格尔与中国哲学之间关系的几点思考——对黄玉顺〈生活儒学导论〉的批评》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005年第3期;黄玉顺:《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2005年第4期。

④ 杨虎:《“生活领悟”与“形式显示”之道路——生活儒学与海德格尔生存论》,见胡骄键、张小星主编:《生活儒学:研究·评论·拓展——第三届“生活儒学”全国学术研讨会论文集》,成都:四川人民出版社2020年版,第224-242页。

⑤ (法)F.费迪耶等辑录:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,丁耘摘译,《哲学译丛》2001年第三期。

格尔所言:“‘形式’给出践行的‘开始特性’,导致对所指示的东西进行原始的充实。”^①

但这种居间进路未能真正摆脱一种“形式化”的困境,此在虽然为开显存在问题提供了一种“发问”式的逼近,但却未能贯彻“存在论差异”的思想原则。这便需要第二步的视域切转:由海德格尔生存论的“形式显示”道路转向黄玉顺生活儒学的“生活领悟”道路。海德格尔所要导向的那种“存在领悟”对这一传统有所反扑,却也并未真正切转到那个“观无”之视域。黄玉顺先生提出了“观念”的三个层级:“存在观念(生存领会)→形而上存在者观念(哲学)→形而下存在者观念(科学)”^②。在生活儒学中,“生活情感”的提出相较于海德格尔生存论而言真正迈进了那个“观无”之视域,存在即生活,生活即生活情感,这即是本源的存在领悟。由此,我们再思“畏之为畏”与“知之为知”,便可提出一种新的思想进路:以“知”启示“畏”,以“畏”启示“知”,“知”“畏”互见互发,智识、情感融容,在一个先于主体性的领域,达成一种新的境界,如杨虎先生所言便是“观、境、智不二”^③。由此这种“知”“畏”互见互发,便敦促我们在二者原有的关联性的基础上提出一种更为深入的“知-畏”结构,以借此阐释孔子的天命思想,这一“知-畏”结构所依凭的,便是“无物之观”。

三、无言(无物)之观:面向生活本身的“知-畏”结构

由此,我们在“无物之观”中重新审视“知-畏”结构。作为一种向内涵摄张力的结构,正如上文所验明的,“知”与“畏”需要一种互见互发的启示,以通达“生活领悟”。所谓“生活领悟”,因“生活”即是“存在”,也是一种“存在领悟”。生活本身即存在,如本文一开始所提及的:在“观无”中,存在自身运作开显,生活本身运作开显,这就是本源的“生活领悟”,而“知-畏”的领悟结构恰恰“面向”了生活本身。

天命问题在实质上与“超越”问题息息相关:超越问题往往分置两端,从两个主体出发,一是超验(transcendental)主体,即指“人”;一是超凡(transcendent)主体,即指天。针对西学中超凡主体之超越的一般路向,唐君毅先生、牟宗三先生等人提出了中国传统的“内在超越”之概念,实在是与西方传统之“外向超越”相对而言,正如余英时先生所说:“‘内向’相对于‘外向’而成立……因此无论是说中国‘内向超越’或西方‘外向超越’,都只能从相对的意义上去理解。”^④蒙培元先生对“内向超越”说有所反见,他的“情感儒学”实质上蕴含了一种“情感超越(emotional transcendence)”道路。^⑤就外向/内向超越而言,其活动之范围莫过于主体性之内:就超验主体而言便是“心”“性”获得宰治性,就超凡主体而言便是要建构一超越“人”的实体存在,并将其神圣化。两种路向,都难免受制于传统基础主义的诘难,自20世纪末期以来便遭受着诸多

① (德)海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释——现象学研究导论》,赵卫国译,北京:华夏出版社2012年版,第31页。

② 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社2017年版,第12页。

③ 杨虎:《论“以仁观仁”》,《当代儒学》第21辑,见杨永明、郭萍主编,成都:四川人民出版社2022年版,第79页。

④ 余英时:《论天人之际》,北京:中华书局2014年版,第198页。

⑤ 黄玉顺:《“情感超越”对“内在超越”的超越——论情感儒学的超越观念》,《哲学动态》2020年第10期。

质疑,对实体/主体/存在的合法性及有效性提出批驳。儒家情感存在论的开展为突破这一困境开显了契机,接续蒙培元先生的情感超越之路,黄玉顺先生的“生活儒学”则指向了进一步的通途:“前主体性”作为生活儒学的一项基础性概念,就提供了这一通途的思想标识。将超越问题从主体性领域解救出来,让奠基性问题回归生活本身,回归人本身,构筑了一种情感超越下的“生活面向”。

李泽厚先生曾说:“我多次指出,中国之不同于西方,根本在于它的远古巫史传统,即原始巫术的直接理性化。它使中国素来重视天人不分,性理不分,‘天理’与人事属于同一个‘道’、同一个‘理’。从而,道德律令既不在外在理性命令,又不能归纳为与利益、苦乐相联系的功利经验。中国人的‘天命’、‘天道’、‘天意’总与人事和人的情感态度(敬、庄、仁、诚等)攸关。”^①诚如其说,在天人不分的孔子时代,人事情感显得格外重要。而在“无物之观”中,恰恰便依凭于一种真实的情感流动,我们试从此点进行阐发。例如,宰我问孝这一事例被讨论已久:“宰我问:三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。”子曰:“食夫稻,衣夫锦,于女安乎?”(《论语·阳货》)我们可以从中见出一种仁与礼的动态关系,对于政教礼乐而言,“礼”作为一种制度性的规定动作,其重要性不言而喻,常受孔子教诲的宰我也明白此理,故言及“君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩”。可对于孔子而言,“礼”固然重要,可万万抵不过一句“女安乎?”。他对于宰我的回应仅仅是你安则为之,不安则不为,可背后的深意是值得琢磨的:所问是“安不安”,并非指陈一种“对不对”“好不好”,实则是要逼问出一种宰我本身源有的情感。就儒家的“情感”观念言说,长期以来占主导地位的是一“性—情”的架构,这一架构在“体用”、“本末”的传统思维模式中展开,如朱子注:“喜怒哀乐,情也。其未发,则性也。”^②意指未发之情为性,已发之性为情,性为情奠基,情受制于性。这一“性—情”架构是“帝制儒学”^③形态的一个基本特征。情之附属性实指向个体之附属性,在绝对垂直性的权力分配当中,这一个体性压抑无疑利于政治稳定。由乎这一儒学形态的话语权愈盛,直接影响了原创时代^④的经典诠释。故而,摆脱对“情”之经验性、附属性的体认,而复归原始经典之解读,便显得尤为重要^⑤。

《论语·八佾》中讲:“子曰:‘禘自既灌而往者,吾不欲观之矣。’”《说文》:“禘,祭也。”^⑥这是古代君主进行整个祭祀过程中的正礼,禘礼之前先行灌礼,灌礼像是一仪前的准备环节。而灌礼既成,孔子便不欲复观禘礼,何也?缘乎行灌礼之诚,已见尊天之敬。此诚此敬皆非物我之相欢,情事之见悲,而是于日常生活中喜怒哀乐种种经验性情感之外、之先,有一原初情感生发。此一情感源乎生活本身,正如黄玉顺先生所言:“生活儒学所要回归的,乃是非先验性的、

① 李泽厚:《说儒学四期》,上海:上海译文出版社2012年版,第14页。

② [宋]朱熹:《四书章句集注》,第18页。

③ 黄玉顺:《孟荀整合与中国社会现代化问题》,《文史哲》(英文版)2020年第6卷第1期。

④ 崔昱、黄玉顺主编:《儒学现代化史纲要》,济南:齐鲁书社2022年版,第2页。

⑤ 黄玉顺先生说:“自从《郭店楚简》发现以后,学界才普遍意识到:先秦儒家哲学原来并非宋明道学家所描述的那种‘性本体论’,而是‘情本体论’或者叫‘情本源论’……由此也可见,《中庸》这个文本也需要重新给予情感哲学的诠释。”参见黄玉顺:《中国哲学的情感进路——从李泽厚“情本论”谈起》,《国际儒学》(中英文)2023年第1期。

⑥ [汉]许慎:《说文解字》,(宋)徐铉校定,北京:中华书局2013年版,第2页。

前主体性的本源情境,亦即生活本身。”^①行禘礼、灌礼之时空,正构建了一“本源情境”,即“生活”。此生活并非当下之经验生活,而是作为前主体性的“存在”之生活。“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。”(《孟子·公孙丑上》)今人乍见之瞬间,便有一本源情境顿生,此情此境“非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。”(《孟子·公孙丑上》)这一情境便指向生活本身,人的主体性智识失效,当下之机作出本源行动,这便是对旧主体性之破除,追问一前主体性之本源情感再现,赢获一个新的主体性应对经验世界之颓丧。此一过程便是后文所言及的:“由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞之心,非人也;无是非之心,非人也。”(《孟子·公孙丑上》)“非人”之人,非是肉体物质之人,非是主体智识之人,而是拒斥本原情感之徒。正如《周易》所说:“日新之德谓盛”^②,拒斥前主体性,便难以走向新生。身处本源情境而无感,便是谓“麻木不仁”。

将这一进路面向“畏”者本身,亦可知作为“领悟”之畏,非是畏惧、忧虑之情感义,而是一“敬畏”的原初情感。譬如“敬鬼神而远之”一句,若“敬”是一恭敬之经验情感,那“远”便是远离鬼神之字面义;若“敬”是一敬畏之原初情感,那“远”便是远瞻鬼神,仰而望之,以示诚敬诚畏。接续上文提及的超越问题,畏之作为一源初情感就是要将超越问题的张力引向一个更具本源情境之领域,以“前主体性”视域对天人之际张力有所开解。而主体性向前主体性的回归究竟何以可能,笔者认为其在于“非对象化”之思。海德格尔声称传统形而上学之终结,其后的工作便是要面向“思”的事情,如黄玉顺先生说:“海德格尔所谓‘思’,实即更加本源的、超越传统‘形上一形下’观念架构的‘思想’,正是这种前存在者、前主体性的‘思想’——‘生活感悟’(生活情感-生活领悟)才使形上学、形下学成为可能。”^③思对形上传统的解蔽,反映到经验世界内,便是对主客二分的认识论方法的破除。回到中国哲学的前原典时代,《周易》对这一破除有所澄明:“《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此。夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务;唯神也,故不疾而速,不行而至。”^④所谓“无思”与“无为”,实则是对主体智识的抛却。“有思”便必有所思之物“理”,“有为”便必有所为之“事”“行”,而“无思”却无不思,“无为”却无不为,这便是“有言(有物)观法”与“无言(无物)观法”之分。无思无为之境地,便顿丧当下之主体性,而回复到那个前主体性领域,这一领域之中,其把握方式便由一种“对象化”转向了一种“非对象化”,以非对象化把握天下之故,便有“感而遂通”之神妙。阳明在此亦著力:“你未看此花时,此花与汝同归于寂;你来看此花时,则此花颜色一时明白起来。”^⑤“心”与“花”是互相发见、唤醒的关系:无心则无花,无花亦无心。以上种种,皆是彰明了超越主客二分的领悟世界,直指前主体性、“非对象化”之境。

这一前主体性、“非对象化”之境便可透显出孔子天命观的“生活面向”,回返到分析出“知”

① 黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报》(人文社会科学版)2021年第2期。

② [宋]胡瑗:《周易口义》,白辉洪,于文博,(韩)徐尚贤点校,北京:中国社会科学出版社2021年版,第385页。

③ 黄玉顺:《哲学断想:“生活儒学”信札》,成都:四川人民出版社2019年版,第1页。

④ [宋]胡瑗:《周易口义》,白辉洪,于文博,(韩)徐尚贤点校,第417页。

⑤ [明]王阳明:《传习录注疏》,邓艾民注,上海:上海古籍出版社2019年版,第73页。

“畏”结构的文本,重新以无言(无物)观之。《论语·为政》中说:子曰:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩”,此前的分析仅仅关注到了“五十而知天命”的“知”之一字,与他文互相印证揭示出一种“知”与“畏”的关联,但若将此句进行包拢融容之领悟,便发现其精义自现。就“五十而知天命”之前,孔子言说的的是一个“认识层”与“价值(伦理)层”交融并行的世界,“有志于学”是求诸知识上的累进,智识上的磨砺,可“志学”之所成,往往是偏见的胜利,在智识的天地中确定志向之一隅,便是“三十而立”,这天地一隅变成了个体生命立身之本,由乎此本不断进发,积累到一个新的台阶便是“四十而不惑”:这一隅里的世俗道理已经没有什么繁难之处。从“志学”向“不惑”的生命历程就在这样一个“观物”的领域中向外展开,最终在“五十而知天命”这里停下脚步,“观物”所能承载的思想实质亦达到了尽头,即观形而上天命,这是一“实体层”之事。主体智识仅仅可以“知道”天命,但难以领悟天命、通达天命。此处便亟待视域的切转,由“观物”转向“观无”,由“有物之观”转向“无物之观”,在无物之观中赢获一种前主体性、“非对象化”之境。这一视域的透显在“三十而立”之处最先被生发,所“立”之地并非仅仅是天地一隅,更“立”起来另一种“人”的存在状态,但却隐而不显。“耳顺”之境便是消融主体智识之所为,以至“七十而从心所欲不逾矩”,便全是“无物之观”。遇合一本源情境,便有一种前主体性回返,从心所欲之所发即是依从原初情感之萌动,这便是一个“本源存在观法”的世界,这样的“知天命”便成就了一种“天命领悟”。再观另两句含有“知”与“畏”的表述亦如此理:子曰:“不知命,无以为君子;不知礼,无以立也;不知言,无以知人也。”(《论语·尧曰》)这话应是反过来读才构成我们的真实生命历程:先要“知言”以知人,再要“知礼”以立,最后达到“知命”以君子的领悟之知,这便是我们在世的作为。《论语·季氏》把“畏”的领悟亦点明:孔子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”君子可以领悟“知命”,这便有一种启示的冲动对于以领悟而“畏天命”,不但畏天命,还畏“大人”“圣人之言”,无他,便是彰明了一种诚敬诚畏的现身情态。生活即存在,生活领悟即情感领悟。孔子的天命观便是这般,在生活中面向“生活”而去生活,在“知-畏”结构的互见互发中启示出“非对象化”的“观无”视域。

总之,在“无物之观有物”中,“知-畏”互相启示下的真实活动,以本源的“领悟”和“敬畏”显示了生活本身的本源情境,这一真实活动穿透了经验生活之可能,面向了生活本身,这即是本文所说的“生活面向”。

The “Life” Orientation of Confucius’s View of Heaven’s Mandate ——A Perspective Manifestation of “The Change of Comprehension”

Yang Yongxin

(School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: Confucius hardly talked about the Heaven, signifying that all are contained in silence. There are two patterns for Confucius’s View of Heaven’s Mandate analysis according to the possibility of talking about the Heaven. One is “the view of being”, the other is “the view of nothing”, and both implies the view of “The Change of Comprehension”. It contains the same question under different perspectives, which originated different layers in ontology: Value/Ethic → Cognition → Substance → the Comprehension of Original Existence. Confucius’s view of Heaven’s Mandate is a knowing-fearing structure of original insight and revering under the change of comprehension and the view of nothing. This structure shows the emotional “Life” orientation by thoughts of pre-subjectivity and non-targetization : life is existence and the insight of life is the insight of emotion.

Keywords: Confucius; The Heaven; The Change of Comprehension; The View of Nothing; The Insight of Life

(责任编辑:汪子俊)

觀念

I D E A S

与

T I M E S

時代

“日常化”小说史观的生成与转型

——从海明威到昆德拉

安 育

(兰州大学历史文化学院考古学及博物馆学研究所 兰州 730000)

摘 要:收录于捷克作家米兰·昆德拉《被背叛的遗嘱》一书中的《寻找失去的现在》集中体现了昆德拉的写实小说观与小说本体论。文章中,昆德拉借海明威《白象似的群山》向其写实小说致敬的同时,阐发了“日常化”的小说史观。昆氏认为小说为了发挥记忆的再现功能,需要在伦理层面上保持对存在的忠实。通过对海明威和昆德拉小说的文本细读,在二者的差异之间可以提炼某种超越技巧、一以贯之的“日常化”偏执。也即对存在的摹写要求作家介入日常,在生活这个存在置身于此的典型场景中尽可能地还原生存真相,而非戏剧化地为生活人为赋义。

关键词:海明威;米兰·昆德拉;日常化;写实主义;复调

一、源起:小说是什么

米兰·昆德拉(Milan Kundera)《寻找失去的现在》一文从海明威(Ernest Hemingway)《白象似的群山》这部经典的多义性短篇小说入手,略过对小说情节及其内涵的阐释,将重心落在小说作为一种文学体裁的本体论思索上,重点讨论了小说的性质、功能,及其作为一种艺术媒介所涉及的记忆与遗忘、存在与此在、写实与诞妄等多对范畴。昆德拉认为小说自福楼拜开始就摆脱了戏剧性的轨道,这种转变源自文学自身对反拨稍纵即逝的“现实现在”(Present as Reality)的觉醒。小说看似是记忆的一种形式,却恰是超克“记忆与遗忘”之悖论而生的——记忆唤起的是一个抽象的故事,而孤零零的故事难以使幸存的个别细节整合起具有延续性的“听觉与视觉的具体内容”。所以我们只能认识刚刚逝去的现实,当下的现实却只能在微弱的记忆中来把握。昆德拉不无揶揄地宣称“记忆不是对遗忘的否定,而是遗忘的一种形式”。如果说小说在“复原记忆”方面拥有无可替代的优势,那么记忆对事实(Event)和真切(Be)的迫切要求也必然是小说在此阶段孜孜以求的。

二、昆德拉“去韵文化”的小说演进史

昆德拉将小说从蒙昧叙事到追求写实的演进过程分为三个阶段:第一阶段,以薄伽丘为代表的只负责讲故事、无需考虑故事的阶段;第二阶段,司各特、巴尔扎克和陀思妥耶夫斯基等将对话、动作和时间结构成一系列的场景,拥有唯一贯穿始终的情节、人物以及相对狭窄的时间,为集中表现某一特定意图。第三阶段是以福楼拜为代表的在日常环境中“发现现在时刻的结构”。这一谱系在线性时间中构建了欧洲四个世纪以来的小说的发展史,并暗示了福楼拜写实小说的“日常化”张力。

昆德拉以“去韵文化”这一概念强调了小说发展的目标,随后其将小说和散文的独立视作一场文学界的祛魅运动,则明确了第三阶段的革命性:对具体之物的关注导致史诗从韵文中分离出来成为小说,戏剧摆脱韵文成为散文,从而昭告了“韵文化”的文学意图——神化生活。

雅纳切克被昆氏视作歌剧界福楼拜式革命的代表,昆氏用在街头记录日常话语以制成乐谱的老人为例,发出音乐家是否该模仿生活的设问。他指出雅纳切克在旋律中或重复、或逐渐加强、或整体“包含着长度上极不均匀的音程”,这正是源于雅纳切克对日常口语交流的谙熟,也因此将“生活的真切”拔高至小说写作对象的高度。这些对神圣、永恒、不朽以及其他使人们内心生起的具有伪装性的集体性情感被昆德拉命名为一种心理结构——刻奇(Kischifinate),这种充满刻奇的神化正是一种“试图摆脱或逃离乏味生活的动机”^①。接着,昆德拉笔锋转向海明威善于运用的“真正会话的结构”,如打断、延迟或扭曲语言,如交流时的支吾或笨拙,如假定读者已知对白的语境等。

^① 李琨平:《对当前艺术生活中“刻奇”现象的思考——从米兰·昆德拉谈起》,《学术研究》2007年第9期,第152-156页。

正是在这个意义上,昆德拉对《白象似的群山》的解读又多了一层韵律节奏的考量,即将乐理中旋律的升降缓急与小说中人物的情感波动、情节的倾斜变幻相互关联,如小说中老板娘端来了饮料使渐趋紧张的叙事节奏暂时中断,调动着读者的心绪神经。旋律是昆德拉在解释“语言之上”的日常生活时引介的重要概念,歌剧《耶奴发》中耶奴发在产褥热痊愈后得知新生儿已死时在惊愕中平静地唱着“那么,他死了。那么,他成了一个天使”。昆德拉写道“旋律的曲线多次地升起而后又立即降落,仿佛它也被击瘫了;它是美的,它是激动人心的,而同时,它又始终是恰如其分的”^①。昆德拉十分认可这句独白在表现耶奴发内心微妙波动与剧尾情感延伸方面的“适当”:当蓄意构造的情节暴露出它迎合作者寓意的动机时,摹仿日常化、无条理对白就能消解台词矫情的伪饰。实际上,昆德拉并非将韵律节奏概念带入文艺创作的第一人:19世纪末,雅纳切克在普莱索娃(Preissova)的影响下尝试用散文体歌剧剧本代替韵文剧本的写作,以使剧中角色的性格、心理运等确切为歌剧的旋律曲线。

同样地,不仅对白的韵文化会削弱小说表达存在之真,作者为迎合观众的群体文化心理而篡改生活本身的轨迹也同样是“韵文化”的。海明威传记作家杰弗雷·梅耶斯将《白象似的群山》简化成海明威的私生活,他认为这是海明威面对其第一任妻子再次怀孕时反应的写照,从而进一步把小说抽象为一部自私男子强迫其妻子堕胎的伦理小说。昆德拉批判这种做法缺乏真诚态度,不仅因为这混淆了艺术真实和现实真实,更在于小说描写的日常应当揭示多变而难以把握的生活之真,而不在于迎合特定读者群的口味,或揭橥某类意识形态和权力结构。梅耶斯恰恰违背了海明威的意图——生活不是被概念化的对象,我们只能描写生活,而无法企图用文字来概括和提炼。

昆德拉对海明威的小说的态度正是他本人小说理念的直观流露,《寻找失去的现在》是这两代小说家的交汇节点,这一节点使我们有必要思考:如何对待分异与同一、超越和继承的关系。这也涉及我们对存在的理解和小说对存在的表现何以可能的问题,以下将在二者的个体差异与普遍联系之间展开探讨。

三、海明威的“日常化”书写及其遗产

以海明威为代表的一系列洋溢着极简主义风格的现代作家,其小说有着非常鲜明的“去典型化”倾向:截取日常片段并描写此前与此后都可能发生的日常化场景,因而与过去两三个世纪以来重视普遍性、强调典型情节与典型性格的叙事文学大相径庭。典型性是人类对记忆的朴素追求,叙事文学自诞生之初就刻意描写某种普遍的理念和感情。从古希腊开始,追求具有普遍表现力的文学书写就被视作第一要务,“诗比历史更接近哲学”的背后是人类向纵即逝的现实时间妥协的结果。到了现实主义文学发展阶段,刻画典型形象是为了追求艺术真实,这个漫长的阶段如同昆德拉比喻中的人的记忆是一种“抽象的形式”,典型性格的立体丰富并不能消除生活本身的多元性带给小说家的困境,因而“日常化”书写成为解决这种困境的有效出路。

①(法)米兰·昆德拉:《被背叛的遗嘱》,余中先译,上海:上海译文出版社2003年版,第144页。

(一)海明威的写实特征

海明威的短篇小说力图避免典型性选取过程中日常性的损耗。《白象似的群山》人物对话简单而日常,不交代背景也不暗示核心情节,故事时间极其普通,但冰山下的八分之七又在简洁的语言、动作和景物描写中有意无意地彰显。如女主在刚坐下后尝了尝饮料说了句“有股甘草味”,男主接过话头说“所有的东西都是这样”,女主在听出了男主情绪后便重复了这句话,小说散漫而庸常的气氛到这里戛然而止:“得了,别说了”既是氛围的转折也暗示此前两人曾经历了无数次争吵,让读者相信小说内容不过是人物众多冲突中的一次,也许是最典型的一次,也许是矛盾最激烈的一次,也许是矛盾最终解决的一次,但小说结尾“我觉得很好呀,她说,我没事了。我觉得很好”意味着矛盾在故事时间之后还会继续。这样的对白打破了读者企图在一个典型故事中窥视故事来龙去脉与重要信息的愿望。

首先是去典型性的情节。一个故事性被削弱的、随机的日常片段所蕴含的微量信息往往能够扩充读者的想象余地。《杀手》开篇用了两页的篇幅写来客对餐厅菜品无头无脑的挑剔,从晚餐的时间设置到镇民的夜生活,但凡能勾起乐子的皆在他们调侃之列,不着边际的大段对白似乎除了衬托两人的粗俗外别无他用,但在昆德拉看来这种煞有介事的对话恰恰抓住了真实对话的结构,“重复的表达给叙事以旋律上的整体性”。更重要的是,生活本身作为成为海明威在故事中整体展现的对象不再被冷淡地悬置。他“非但不给予读者以正确的方向,而且还利用这种不确定性来误导读者,让读者轻易走进他所设置的陷阱之中”^①。与其说这是海明威刻意而设的小说陷阱,不如说这是由生活本身的不确定性被“去典型化”的结果。日常生活潜藏着巨大的资源,在这里,非典型性与日常性是对等的概念:日常的不确定性决定了其自身的非典型性,“水面下的八分之七”需要作者与读者共同面对,是无法写且不可写的。

其次是镜头化的叙景。在海明威的短篇小说中,透露人物乃至作者情感倾向的语言被隐去。镜头式叙述将心理描写极尽压抑在简短的对白、举止和几笔带过的环境描写中,避免交代可能左右读者价值判断的不必要信息。“叙事者既无法透视故事中人物的内心活动,故事中的人物又并未替代叙事者的眼光”^②。是一种叙事者小于或等于人物的内、外聚焦。但海明威并不囿于固定的人称视角,当他需要用极简的语言为读者更广阔的复调空间时,那些白描的场景就如同装饰意味很强的塑料假花:如《在异乡》开篇先介绍“店铺外面刮着各种各样的野味,雪花落在狐狸的皮毛上”。吴然指出海氏小说中的“位置”变动“不是一种过场,更不是机械的交代,它的变换常常含有作家对人物情绪把握的变化,尽管有时只是细微的变化”^③。在《乞力马扎罗的雪》中,受伤的男人躺在帆布床上,他看到“前方令人目眩的平原,除了地上蹲着的那三只令人生厌的大鸟外,天空中还有十多只在盘旋,它们掠过天空时在地上投下了迅速移动的影子”^④,这些盘旋的鸟仿佛男人心中挥之不去的烦躁,同时又带着稍许死亡的气息。海明威小说中的叙景比起那些大篇幅拖延的对话少之又少,却常常独立成段,他会有意无意地把这些细节

① 徐天成:《〈白象似的群山〉之读者反应批评》,《安徽理工大学学报》(社会科学版)2005年第3期,第52-55页。

② 阳志奇:《〈白象似的群山〉的“冰山化”叙事特征》,《文学教育》(上)2017年第4期,第21-23页。

③ 吴然:《海明威创作中的“位置感”》,《西北大学学报》(哲学社会科学版)1983年第4期,第63-67页。

④ (美)海明威:《乞力马扎罗的雪》,汤伟译,南京:译林出版社2012年版,第94页。

附带在心理描写中,让读者引以为是人物的内心对白。然而,包括海明威本人在内的所有人都无法真正把握角色的内心活动,这种由内心活动投射的景物描写又常常以日常场景展现出来,摇摆在写景和交代内心活动之间。与其说这是海明威调动读者进行第二文本的创造性阅读,不如说这恰恰是遵从了日常性本身。

梅洛庞蒂用“肉”、“身体间性”等概念统摄了自柏拉图以来主客体、灵与肉割裂二分乃至不对等的关系,人的身体不是客观的肉身,而是用以体认世界的灵与肉的统一体,这种身心一致的存在使存在者与此在获得新的关系^①。换言之,没有绝对的客观景物,也没有绝对主观的心理活动,海明威的景物描写在含混的语言布局中衔接的正是人物内心那种丝丝缕缕、若有若无的心绪。但总体来看,这些景物描写无论在语言层还是情感层都逼近日常的真切,不带情绪的对白与动作营造了无限的美学空间。

最后是零度的叙事。海明威的写实并非冷冰冰的零度描写,而是藉以面对生活的手段。在这个意义上,勇气与温柔才真正在这位硬汉作家身上得以展露。《一个干净明亮的地方》在安静悠长的叙事节奏中展开一个嵌套的情节:读者在年长侍者眼中看到一个孤独的老人,年轻侍者和酒保的唠叨抱怨是故事唯一的戏剧点。相较始终保持平和的老人与年长侍者,他们仿佛对人生的体验始终停留在现实层面,年长侍者理解孤独的老人——“他不睡是因为他喜欢那样”,面对年轻侍者的抱怨他没有过多为老人的滞留辩解,比起前者急切的语气,读者难以捕捉到到后者的情绪和表情。也许海明威有意为这类角色安排深沉和厚重的戏份,“我是那种喜欢在咖啡馆待到很晚的人,和那些不想睡觉,那些在夜里需要一定灯光的人待在一起。”读者可以想象年长侍者与老人有着相似的心绪,他认为老人的一个钟头并不比年轻人的一个钟头更低廉,老人应该享受“灯光明亮”、有“树叶投下的阴影”的咖啡馆,也许这是两个有着相似遭遇的男人的惺惺相惜。小说末尾交代了这个失眠的男人无数次嘟囔着“虚无”,全篇两处提到了“尊严”。面对生活的各种烦恼和无望,老人失去妻子,孤独多病,年长侍者的生活被架空,但这些生活的边缘角色还总算有那么一片“明亮干净的地方”,二人需要光亮和秩序来重新确立生活的自尊。如果说海明威是一个在那些精简明澈的叙事中还原、生活常态面目的写实小说家,那么这还只是在文学语言的层面定位。事实上,他在给了读者勇气与温情之外,被读者低估的那些对存在的刻画则是在艺术风格之外最真实的日常。

写实既是技巧的,如海明威对写景和对白的拿捏;也是风格的,包括文本、动力对象与文本解释者之间的具体关联^②,也即昆德拉所言“简单的、透明的、清澈的”文本关系。客体化的景观和支支吾吾的对白与作家本人那些微量的私人情绪在小说中融洽相处,写实不因指向存在的沉思而削减它的在场,指向存在的沉思也不因写实而枯竭。

(二)海明威的遗产:昆德拉的写实之路及其挑战

尽管昆德拉向往海明威能够以精炼的笔法囊括意义无限的存在,但两人在具体创作实践中的差异也十分明显。昆德拉从海明威那里继承的最大遗产是保持对存在的严肃态度,这又

① 刘连杰:《梅洛—庞蒂的身体主体间性美学思想研究》,北京:人民出版社2008年版,第5页。

② 赵星植、彭佳:《论风格与情感、修辞之关系:一个皮尔斯解释项三分路径》,《学术界》2018年第1期,第105-112页。

反向对前者形成了巨大的挑战:海明威最富表现力的小说技法在极简主义小说家那里发挥到极致,日益面临技法告罄、结构枯竭的窘境。昆德拉需要尝试另一种“去韵文化”的写实小说,这种尝试本着对生活的负责态度,甚至不惜让作家本人也卷入进去,成为被读者共同阅读的对象。

如前所述,昆德拉认为小说是为了克服时间而存在的,小说的本质是超克记忆与遗忘,但如何复原过去百分百的全面真实的时间就要求作家直面存在本身,这也是昆德拉对道德、意识形态等概念始终保持着警惕的原因。反映在小说里,他谋求最低限度地介入评价与引导读者评价,这是出于对业已获得生命的小说人物的尊重。人物个性不是依照善恶的样板或作为永恒的典型,而是建立在一个个自洽个体的法则之上。与小说复杂性精神对立的是大众文化与人文精神把生活分成固定的模块,这些“简化的漩涡”让“生活世界”彻底失落了,存在被冷淡的背后是对妄图对事物进行价值归类的强权思维。与此相反,小说家更应该做的是悬置道德判断,以思想的缺席、日常的在场为读者提供更大的阅读余地。

昆德拉引用马尔克斯对卡夫卡的评价,“另一种样子就是穿越真实性的界限,不是为了逃避真实世界而是为了更好地把握它。”在昆德拉的认识中,小说创作是一项认识世界的活动,因此小说所追求的对生活写实是隶属于文本以外的,是自足的且是工具性的。作者以小说面对世界,而读者通过阅读书写日常的小说本身来体验自我。昆德拉抽离了写实的词源学语境,“实”不限于物质世界而具有了生活之本真的内在追求,生活的真相始终是昆德拉探寻的一个方向,这个方向超越了主题的指涉,并以亦步亦趋的写作节奏来表现。在与日常的拉锯战中,昆德拉将笔触移向了历史、道德之外的世界,以此为生活祛魅。

王桂荣在现象学语境下指出新写实小说与昆德拉的相同之处,“本质的获得不再需要对现象由此及彼,由表及里地比较和概括,只需要对现象进行描绘就可以了,因为现象是本质的直观。”^①不过,昆德拉并没有像海明威那样进行“现象学直观”,这是他在哲学以外对文学应负的责任。存在固然是他想通过小说文本蒸馏而出的,但在他的时代,文本与作者的关系趋于紧张,如何处理形式与内容、结构与思想的关系变得棘手,小说的创作形式业已告罄。如何在贯彻小说写实使命同时又避免步巴尔扎克和海明威的后尘,除了描写现象,深化“写实”成为新的选择。

四、另一种“日常化”:昆德拉对写实的深化

作者之声是否在场是区分海明威与昆德拉最直接的方式,海明威忠实奉行作者的完全回避,而昆德拉却不拘于此。从托尔斯泰到昆德拉,作者由叙事层跨入故事层长篇累牍发表议论的做法并未线性沿袭,而是革命性地开辟了小说写实的新可能:昆氏用作家的在场和“笑”消除了盘桓在生活上空虚假幕障,以此来趋近日常。

(一)昆德拉作品中的“作者之声”

比起海明威,昆德拉更像是一个文本中心主义者,他要求读者逐字逐句地细读文本,同时还提示后者防止跌入误读的陷阱,误读发生时,他旋即跳出来阻止和警告读者,这就使得他的

^① 王桂荣:《米兰·昆德拉小说与“新写实”小说叙事姿态的比较研究》,《黑龙江社会科学》2008年第3期,第122-124页。

小说构成一种“共时状态”^①。昆德拉将这样的共时状态安插在小说中,形成了作者时刻存在的阅读体验。尽管他东欧乡村汉式的戏谑玩笑风格颇有削减文本严肃性的危险,但其叙事中仍不乏托尔斯泰式的严肃独白。他与海明威最大的不同在于他急切地要出现在故事中,对小说和读者品头论足,警告读者不要落入寻常思维而忽略掉自己费尽心血的筹划。小说里无处不在的话外音都宣判了多元解读的死刑——他深知语言一经说出便脱离了作家的第一监护,因而他力图在表述之余旋即介入叙事层苦口婆心地解释人物的心理“是这样而不是那样”。如在《不朽》中,昆德拉写歌德与贝蒂娜奇特而微妙的关系时,他写道:

贝蒂娜在一封信中对他说道:“我有永远爱你的坚强意志。”请仔细读这个表面上很平常的句子。在“爱”这个词以外,还有更重要的“永远”和“意志”。我不会迟迟不做解答,这意味的不是爱,而是不朽。^②

“请仔细读”粗暴地警示读者应当及时跳出故事并注意作者的赫然注解,昆德拉如同一个古老的说书人那样跃入故事层里,毫不避讳自己叙事者的身份,进而干涉读者对故事内容的理解。但能否就此断言他的小说有着强烈的理念输出意图呢?昆德拉在详解人物心理的过程中越走越远,隐喻、古老的故事片段,共同注解某个情节或心理,让小说身处多重回响中,从而使单向度的意义解读变得狭隘而幼稚。昆德拉的“作者之声”是一个伴随着自我解构的自足体,依托于作者身份而行消解作者之声之实。作者的声音既是一种有意为之的引导,也是与其他声音地位平等的众多声音之一。尽管昆德拉在引导读者与自降身份之间显得很矛盾:他一方面为了表现存在而不惜引入多部声音,以作者身份为筹码强调存在的在场,另一方面“作者之声”又削弱了存在作为读者自觉体验的价值,但正是这种矛盾本身与众多声部一起促成故事丰富的“外音”。相比于海明威通过操纵小说人物来表现存在,昆德拉则连作者自身的心理活动也熔铸在小说里,故事主角和叙事主角都成了小说的构成部分,读者所能看到的是作者对存在的思考以及作者思维的深层结构。

(二)对抗“为生活赋义”:笑与“刻奇”之解构

如果说昆德拉将复调引入小说是为了在一切叙事要素的交锋中呈现存在的本然,那么他用笑的哲学来消解“为生活赋义”的做法就显然是想将“写存在之实”捍卫到底。在小说和散文中,昆德拉会有意传达厌恶“为生活赋义”的写作意图,同时,“笑”也成为严肃的武器,解构人们出于形形色色的目的所构造的价值和意义。

在昆德拉的小说中,“刻奇”构成文本参与者理解作者指向生活之真相这一写作意图的障碍,而昆德拉为了小说“表现”与“反思”的功能就必须摧毁这层伪饰。在作品之外开辟日常本身的空间——这是昆德拉一次大胆的实验,与“笑”一起组了解构虚假的大军。“刻奇”是附魅的同义词,它建构伟大、不朽、感动等情感,让刻奇的接受者与制造者共同陶醉在人造的情绪中,“是一种试图摆脱或逃离乏味生活的动机”,李珣平对比康德的崇高概念与导源于“刻奇”心理的伪崇高,认为真实的崇高是“经由道德人格力量的激发和想像力的超越,进入自由、狂喜”,

① 李夫生:《米兰·昆德拉小说的叙事策略——米兰·昆德拉小说论稿之三》,《长沙大学学报》1998年第1期,第7-11页。

② (法)米兰·昆德拉:《不朽》,余中先译,上海:上海译文出版社2003年版,第76页。

人格被理性所规约并受到鼓舞与升华,而“刻奇”则“代之以夸张的、被有意放大的和无法被普遍认同的意义”^①。李氏对“刻奇”的讨论集中于真实和虚假的范畴中,而景凯旋则强调了“刻奇”的两点特征,一是价值观念对存在的遮蔽,二是情感价值虚化的虚妄^②。这些解释无疑在真与假的对立中明晰了“刻奇”的本质,而昆德拉对“刻奇”的批判正是为作品得以不受干扰地表现澄明而本真的“日常”扫除虚妄障碍的。因而,构建“刻奇”并批判之是昆德拉对海明威式写实的新超越——对写“实”的苛刻业已深入到反思作家自我意识的程度。

“笑”承担了批判“刻奇”、解构虚假情感的职责。昆德拉善于用笑调侃假惺惺的严肃。《庆祝无意义》加里宁急于上厕所但被斯大林有意延迟会议以致尿裤子;《不朽》中拿破仑与歌德的初次相见;在柏格森的喜剧中,“笑”具有以怨报怨,勇往直前地摧毁一切的作用^③。笑不光具有摧毁性,同时也建立温情与良善,但破坏性是主要的,否则便无法涤除沾染在小说现实性上的虚假泪水。笑的表现民间文学中颇具特点,政治宣传的过度赋义对于小农常常是无效的,他们在意最普通的衣食住行,在宗教伦理的宽限下开几句不敬的玩笑,而神圣永恒则与他们的生活无关,这也是昆德拉扎根于东欧民间叙事所获得的一种质朴的书写方式。

五、两者的统一:作为永恒话题的“日常化”

无论是海明威对写实的高度忠实甚至技术化处理,还是昆德拉“得意忘形”、以淡化叙事技术为代价执着于表现存在,二者都站在传统文学的废墟上为小说指明了一种可能,即小说不再仅仅是反映现实,更需要表现现实。海明威的小说文本有着美国自然主义文学的遗韵,而昆德拉则得益于哈谢克和卡夫卡的传统。前者提供了观察生活的忠实角度,后者剥离历史与政治的附魅从而更接近日常的本质。在《寻找失去的现在》中昆德拉强调小说的记忆功能,他所赞许的海明威正是最善于施展记忆艺术的作家:如果说记录一个孤零零的故事是失败的,那么用写实将记忆固定在开放性的事件中则使之获得了重生的可能,这样一来,以写实为务的“日常化”书写就获得了把控记忆的优势。

为了超克典型性与程式化书写,海明威将人物置于生机无限的叙事氛围中,在对白及其情绪的渲染中,叙事就能大收再现过去的奇效。在《世上的光》中,汤姆对“我”说“他说我们是小流氓”,汤姆也许是出于极端无聊才重复这句毫无意义的话,海氏的“电报文风”岂会容忍这种无关痛痒甚至赘余的语言?而后“我”说“听着,我们走吧”更是无视对话信息交流的本质功能。这恐怕是海明威的意匠经营所在:“我”与汤姆的关系、“我”和汤姆的性格得以彰显,叙事节奏也在对白中戛然而止,停顿造成的留白赋予了读者无限的阅读主体性。昆德拉与用寻常字眼表现耐人寻味意蕴的海明威不同,《笑忘录》中塔米娜无法原谅婆婆对丢失的日记闪烁其词,昆德拉就用另一件塔米娜在幼时被偷窥的插叙来注解被遗忘的隐秘日记。在小说的另一章节引

① 李琨平:《对当前艺术生活中“刻奇”现象的思考——从米兰·昆德拉谈起》,《学术研究》2007年第9期,第152-156页。

② 景凯旋:《关于“刻奇”》,《书屋》2001年第12期,第56-60页。

③ 马新国:《西方文论史》,北京:高等教育出版社2018年版,第320页。

入神秘人雨果,这些大人物与主角的生活平行,时不时以自己的经历与主角交织,构成一种跳跃而呼应的对话关系。

两代作家在追求文本的开放性方面不谋而合。海明威在地道、日常的语言中浓缩了故事所可能发生的一切以及潜藏在叙事之下未予表现的或然和必然,而日常化的语言由于其扎根于生活而充满多义性。这样一来,日常化的语言与故事因其日常性而更具开放性,开放性也赋予了表现对象以真切的现实感。昆德拉看似远离日常却不因此而远离存在,一个孤零零的故事常常沦为读者和评论家注解自己的佐证,但一组多声部的轶事、野史乃至音乐出现在故事周围则使之在复调结构里呼应、混合与对话,又共同服务于故事本身,这使得昆德拉能很好地处理开放性与目的性的关系。

勘探“日常化”的两种方式即便在具体写作实践中千差万别,但在将“日常”视作一个整体的意义上两人近乎惊人地一致。小说由现实的生活决定着,现实的生活千变万化,存在的面目也波诡云谲,小说在表现日常生存状态的同时也充当了记忆的媒介。在把握存在与日常的过程中,小说逐步获得了超越语言的无限性。从海明威到昆德拉,“日常”是一条一以贯之的线索,二人目击并正在体验的世界以及在小说世界中呈现的生存状态成为一面映射自身的镜子。

结语

书写日常是小说诞生以来焦虑与执着的对象,它以存在为表现对象,力图展现文字无法穷尽的内涵,以获得对逝去生活的表现和全面性记录。在本文的语境中,“日常”可以是时间中确实存在着的现实,也可以是无形的、被人所体验着的存在本身。“日常化”是一种力图表现日常的努力,是不被虚假的感情所蒙蔽的真实生活和对生活的体验,是作家与存在关系的总和。

从海明威到昆德拉,写实文学发生着变化。海明威以去典型化的情节与对话、镜头化的叙事及干净透明的语言维系着极简的零度写作,同时他极力避免作者出现在文本中干扰小说的真实性,这些都使得他仅用日常化的语言就能表现丰富而多义的生活。尽管昆德拉认为作家应负有表现存在之真的义务,但在叙事实践中,昆氏用各方声音将他对存在的体验有所限制地置于复调之桌上进行比照和对话,并以笑的艺术瓦解一切企图附魅的“刻奇”倾向。如是一来,日常从书写对象变为表现对象,而作者和读者通过对日常的书写、阅读进入到存在的澄明之境。

The Generation and Transformation of the Historical View of “Life Stylization” Novels: From Hemingway to Kundera

An Yu

(Institute of Archaeology and Museology, School of History and Culture,
Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: The book *Searching for the Lost Present*, which is included in the book *Betrayed Will* by Czech writer Milan Kundera, reflects Kundera's realistic novel view and novel ontology. In the article, Kundera pays tribute to Hemingway's realistic novel *The Mountains Like White Elephants* while elucidating the concept of “daily life” in his novel. He believes that in order to play the role of memory reproduction in novels, it is necessary to maintain loyalty to being at the ethical level. By carefully reading the texts of Hemingway and Kundera's novels, we can extract a certain kind of transcendental technique and consistent “Life Stylization” paranoia between the differences between the two, that is, the depiction of “being” requires writers to intervene in life. Try to restore the truth of survival as much as possible in the typical scene where the “existence” is located, rather than subjecting life to artificial meanings in a dramatic way.

Keywords: Hemingway; Kundera; Being; Realistic; Polyphony

(责任编辑:汪子俊)

结构辩证法与无产阶级主体的重构

——基于巴迪欧《主体理论》的考察

杜鹏旭

(兰州大学哲学社会学院 兰州 730000)

摘 要:在《主体理论》中,巴迪欧回溯到了黑格尔的辩证法之中,对结构辩证法进行了时代性的改写。这一改写以其自身的真理为线索,提出一个以“出位”与“归位”的内在关系为整体框架,以“矛盾”与“力”为核心概念的自身定义,揭示出了当前无产阶级所处的结构性与历史性的竞技场,并在其中实现了对于“溢出之力”的抓取和废除,从而表明无产阶级主体的重构与其成长的内在同一。

关键词:结构辩证法;黑格尔;无产阶级;主体

作为当代国外马克思主义的代表性人物之一,巴迪欧的结构辩证法和主体思想在世界范围内产生了重要影响。在国外,以杰夫·普菲弗(Geoff Pfeifer)为代表,从唯物主义的发展视角出发,重点探讨结构辩证法的理论来源。在国内,以蓝江教授为代表,提出了主体1.0(也即《主体理论》一书中的主体理论),重点探讨了结构辩证法中“力”与“位”的内在关系。本文将在在此基础上,聚焦于《主体理论》一书中结构辩证法和无产阶级主体重构的内在关联,一方面,以结构辩证法的真理为线索回溯其理论来源,另一方面,通过对于结构辩证法的双重溯源找寻其真理的内在指向,并通过前两层的论述分析当前这一辩证图示对于无产阶级主体重构的根本意义。

一、结构辩证法的双重溯源:黑格尔的辩证法与阿尔都塞的结构主义

要想准确把握巴迪欧如何借助于结构辩证法重构了无产阶级主体,首先要做的就是阐明什么是结构辩证法。事实上,巴迪欧的结构辩证法有两个最重要的理论来源,回溯性地厘清这

作者简介:杜鹏旭,兰州大学哲学社会学院2021级本科生。

两个来源,对于理解结构辩证法具有重要意义。在巴迪欧看来,结构辩证法的真理就在于回归“二”之中,抓取实在界的溢出。^①这一真理昭示了结构辩证法的双重溯源。

(一)黑格尔的神话与继承

首先,该真理涉及到对于黑格尔辩证逻辑的溯源,黑格尔的辩证法总的来说是围绕精神发展的逻辑链条——即“肯定——否定——否定之否定”的辩证图示来进行。在这一图示之中,“肯定”涉及到某一主体自身的产生和确证,其中,诸概念具备稳定的定义和规定性,“否定”在于对于自身的限定与分裂,其表现出一种割裂和对立状态(动态过程)。“否定之否定”之义在于作为一个无限性的结果成为辩证法的结尾,使得主体或概念获得对于自身的扬弃。主体在此过程中获得了一种超越认识论意义上的自我认可,它能动地将自身分裂而后重组,最终获得完满的自身。其自身即具备一种造就对立和突破界限的法则。

巴迪欧将这一辩证法作出了一个结构式的还原。这一辩证图示可从两个方面理解,一方面,就这一辩证矩阵本身而言,延申各项成为他者对于自身的回归。另一方面就其具体的操作来看,这一其本身的分裂属性与其“肯定”以及最终的“合题”具有一种不对称性。在传统的神话中,上帝作为“一”创造了作为自然的“多”,而在巴迪欧所理解的黑格尔辩证体系中,恰恰是作为“整体”的“多”体现了“一”的历史。“黑格尔用自我暴露的方式展现了被压迫的一方”^②。黑格尔的神话在此通过“自我暴露的方式”回答了基督教式的问题。其昭示着一条更为清晰的逻辑路线——即“物”与“他物”的区分关系高于“物”本身。^③也即将一个“二”赋予了“一”之上,使得“一”动态化从而呈现出结构性合历史性的运动。

这一区分表明了一条清晰的断裂公式,即“自在之物”(此A)和“为他之物”(彼A)的断裂。巴迪欧所指 $A=(AAP)$ 即“物”同时是其纯粹的自身和一个置于空间(他视角)的物。黑格尔神话在于将主体的神话“叙说”出来而非直观或假定出来。这一叙说方式巴迪欧直接还原为其结构辩证法中的基本断裂公式。

(二)阿尔都塞的结构辩证法的问题域

“回归‘二’之中”的第二层意味来自于阿尔都塞的结构辩证法。阿尔都塞以结构为本位,重塑了社会关系,社会是一个复杂的结构系统,在其中,诸层次系统与个要素的互动关系共同决定着国家和社会的发展进程,在此结构性的视域之下,历史伴随着结构而生,作为所谓“主体”的个体或群体漂浮在结构之上,并不具备决定性意义。^④

①②③(法)阿兰·巴迪欧著:《主体理论》,王欢译,武汉:华中科技大学出版社,2023年,第6-27页,第5页,第6页。

④ 阿尔都塞对此指出:“总之……有许许多多的矛盾在起作用,而且为同一个目的在起作用,尽管这些矛盾的产生原因、意义、活动场合和范围不尽相同,有些矛盾甚至根本不同,但它们却‘汇合’成为一个促使革命爆发的统一体,因而不能再说只是一般矛盾单独在起作用。……这些‘不同矛盾’之所以汇合成为一个促使革命爆发的统一体,其根据在于它们特有的本质和效能,以及它们的现状和特殊的活动方式。它们在构成统一体的同时,重新组成和实现自身的根本统一性,并表现出它们的性质:矛盾是同整个社会机体的机构分不开的,是同该结构的存在条件和制约领域不可分割的;‘矛盾’在其内部受到各种不同矛盾的影响。它在同一项运动中既规定着社会形态的各方面和各领域,同时又被它们所规定。我们可以说,这个‘矛盾’本质上是多元决定的”此处因论文字数限制,就在注释中指出。(法)阿尔都塞著:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆2010年版,第8页。

可见,阿尔都塞与黑格尔的不同之处在于,他将“多”看作是一种无限的整体而非一种对立关系。历史成为一种“无主体的过程”,主体而在此结构中被消解。但伴随着无产阶级革命和政治运动逐渐走向低谷,这一解释显然不足以继续作为无产阶级运动的理论支撑。巴迪欧坦言,此处的“多”事实上已经成为“一”的顶峰,因此也已经成为“一”的表象。^①也即阿尔都塞本质上肯定了一个结构上的积极性,各元素的能动作用在嵌套过程中形成了抽象的圆环,但嵌套本身的无限性,又使得矛盾的冲突性被微分,矛盾本身被划入了无限的整体之中。巴迪欧所要做,正是期望利用黑格尔的“二”于“一”的原则,来破除阿尔都塞的“无尽的混乱”^②——这一无限效应,其旨在进一步强化矛盾性,从而实现对于“多”的削弱。借此,巴迪欧相信,一个实在界能够突破完满的符号界,实现自己的溢出。

至此,巴迪欧给出了结构辩证法的双重溯源,一方面,黑格尔提供了辩证法分裂原则,也即断裂的基本公式。另一方面阿尔都塞提供了结构辩证法的基本框架与问题域,在此之间,如何消解“多”所具有的无限性,如何强化矛盾从而实现实在界的溢出从而找寻到一个强有力的社会阶级^③,这构成了其结构辩证法真理的第二部分即“抓取实在界”^④的溢出。以上即构成了结构辩证法的双重指向。接下来的讨论,也基本围绕着这一双重溯源来进行。

二、“出位”与“归位”:构建无产阶级竞技场

(一)“出位”与“归位”:断裂公式的细节指向

在对结构辩证法的溯源中,我们发现了黑格尔辩证图示中所保有断裂公式,即 $A=(AAp)$,在对此进一步分析中,不难发现,A作为纯粹之力与P作为空间之限定同时决定了一物的存在形态。在其中,纯粹项所具有的纯粹性并不能被直接思考,被分裂的项才能够进入我们的思考域之中。为了对这一断裂公式的内在意涵作出进一步的直观解释,巴迪欧给出了“出位”与“归位”的定义。

“一个术语上的表达:如果一个人将力量对立场所,而我执意这样做,我们就可以说‘位置与空间’指定了结构的行动。使用‘归位’这个术语会更好。相反,如果一个人所说的‘位置’更加马拉美式,那么我们就需要用拉康的方式说‘位置’被‘隐藏’了,而力量就类似于指定了一个异构结构的拓扑一面。用‘出位’这个表达会更合适。在‘硝烟弥漫’的种类斗争的竞技场中,辩证法就是‘出位’与‘归位’之间的较量。”^⑤

出位和归位的基本原理就是巴迪欧结构辩证法的基本框架,在这两者的定义中,一个力的两种运作模式被呈现出来。在位置与力量的对立性关系的一侧是归位^⑥,其指位置对力量构成了一种指定作用,从而影响结构的运作模式,而出位恰恰强调,力对于位置的超越关系。力渴

①④⑤ (法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第26页,第27页,第12页。

② 结合拉康“实在界是形式化的死胡同”,不难发现阿尔都塞所还原的形式化表达其本身表现为一种“无尽的混乱”意味。无法真正表现那个“创伤性”的真实性。

③ (也即巴迪欧所言“在形式所开启的海滩中通往实在界的理论”)

⑥ 部分学者在此并未区分清除归位所保留的力与位置的对立性的实际内涵,而只强调了其中的限定性,但这一限定性恰恰是来自于对立性的。

求突破自身的位置,与自身位置发生断裂,并朝向一个“异构”的结构之中。

这个出位和归位范式,基本构成了“硝烟弥漫”的种类斗争的竞技场。而对于无产阶级主体的重构来说,这一竞技场毋宁说是无产阶级自身斗争的竞技场。借助黑格尔的辩证图示,巴迪欧将这一“出位”与“归位”的结构框架带入到了无产阶级的自身的限定与斗争中呈现出以下图示:

$P(\text{内场域})$ $A(\text{外场域中项})$	$\rightarrow A=(AA_p)$	$\rightarrow A_p(AA_p)$	$\rightarrow A_p(A_p)=P//\text{右翼的回归}$ $\rightarrow A_p(A)$
矛盾	断裂	限定	严格的限定

表(1)^①

$A_p(A)$	$\rightarrow A(A_p(A))$	$\rightarrow A(A)=A//\text{左翼的回归}$ $\rightarrow A(A_p)$
	界限	限制

表(2)^②

在这个竞技场中,内场域与外场域中项构成了无产阶级的自身的分裂双方,一方面,是资产阶级的现实规定性,一方面是自身超越这一规定的力。这也即是对第一个断裂公式的基本说明。断裂的结果在对自身的否定中进入到了资本主义的规定性中,而后又在严格的限定(否定之否定)中走向了两种形态,一种是投降于这一限定的右翼的回归。一种是对现实的无产阶级的生存样态的真理性认识。基于这一真理性认识,无产阶级与资产阶级世界的规定性之根本界限得以区分,一个清晰的矛盾体在其与界限的碰撞中显现。失败的结果是超越性真理的缺席,以至于对于碰撞未发生,无产阶级走向了自身的盲目。成功的结果是无产阶级在此之中获得了现实的真理性认识并在此基础上实现了政治的革命,也即获得竞技的最终胜利。

这一图示的意义在于揭示了矛盾在此被具体固定在了“界限”之中。 A 与 p 的对立只存在于两者交互过程之中,绝不是一种相互脱离的“真实存在的对立”。因此,它是一种结构性的对立。但这一结构性的对立事实上还不足以说明结构辩证法跳脱出了阿尔都塞的问题。我们在竞技场中看到了清晰的结构性的划分和对立关系,但却仍未看到,无产阶级怎样作为一个能动主体与资产阶级展开强有力的斗争。因此,我们有必要重新回归“二”之中,找寻到这种结构中所包含的能动意涵。

(二)矛盾的三重特质与无产阶级的斗争之“力”

这种能动内涵出现在对于矛盾三重特质的发现之中。巴迪欧认为:“最小化的关联在于对分裂的观察,把‘二’简单纯粹的位置作为一个过程的集合。也就是说:这是一个矛盾,一个对立的集合,这个‘二’是对大写的‘一’划分的结果。更为强烈的是,包含于对立斗争主题中的关联‘委任’了一个摧毁过程,这就吸引了每个项中的个体从它自身分裂的那个自身中位移出来。斗争意味着对‘一’摧毁之后的联合”^③可见,在其看来,回归的“二”之中的结构性矛盾中包含着

①②③ (法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第15页,第16页,第28页。

一个“最小化”的关联和一个强烈^①的斗争。这一强烈的斗争是结构辩证法在特殊条件下的一个过程,一个项通过摧毁它者而获得对于自身概念的强化,该过程集合着一个摧毁后的联合,这在巴迪欧看来是强烈的一面。这强烈的一面成为完全政治的一面从而与经济的一面所构建的弱关联相区别,以此,巴迪欧在此将结构辩证法升格至了阿尔都塞之上,其中的主观能动的革命意志在强弱的交织中展现。

除此之外,巴迪欧还对这种矛盾的动态过程作出了澄清,在其看来,这一动态过程基于一种不对称原则。这是矛盾各项的进一步确认,主导作用及其从属成为矛盾的主要方面。在不对称原则下,位置间有了变化可能,项保证了自己跳出的可能性,而项与位置之间则体现出一种清晰明确的撤销逻辑。借此巴迪欧得出以下表格:

概念组成	概念划分	
	结构矛盾	历史矛盾
差异 关联 位置	弱(位置不同) 弱(断裂) 不对称的变量	强(质量的异质性) 强(斗争) 可逆转的不对称

表(3)^②

在表格中巴迪欧给出了矛盾的理解方式,一个矛盾由其结构性与其内在的历史性同时构成,每一方面又同时指向了三个差异、关联、位置三个板块(如表(3))。

无产阶级的主体的问题在这三个板块内展开,此其中我们能够发现一个明显的历史矛盾对于结构矛盾的溢出。就无产阶级主体的矛盾来看,社会各项的位置,数量,以及不变量只在于成为历史性层面的支撑。历史性的一环才是具备革命性的一环。就矛盾项的异质性来看,无产阶级本身要求摧毁资产阶级,这是获取共产主义也即获取无产阶级自身的必然要求,而这个任务也就此不能由资产阶级完成。同样地,阶级斗争也并不是无产阶级与资产阶级的简单二元对立,更不是一种结构性的位置区分,它涉及到项的摧毁与联合从而具有复杂的政治属性。而项的可逆转的不对称所对应的也不是不对称的变量,而是一个整全的无产阶级的总问题,可见,一个明显的溢出存在于历史矛盾与结构矛盾之间。

这一溢出给予了我们考虑该问题的基本方向,在其中,我们能够发现一个清晰的无产阶级之力。正如巴迪欧所言,“找寻历史层面基于结构层面的基点”成为主体的问题的关键^③。巴迪欧将这一基点落在了“充满谜题”的“关联”之中。巴迪欧再度回到了黑格尔的命题中。其认为,在黑格尔看来,力的活动从本质上来说是反抗它自身的活动^④。反作用力来源于内部,因而其也作为一个主体的派生在发生作用,在力作为一个主体对抗它力的过程中,力自身则会逐渐的走向外部,进而调整自身的位置。

无产阶级在这个力的结构中才能发现自身。首先,无产阶级作为历史性的一中“力”,它必须通过对自身的“划分”^⑤才能够首先维护自己的内部团结,这是无产阶级对于自身“力”的构

① 巴迪欧借用莱布尼兹数学,认为存在一个最小值,但不存在一个最大值。
②③④ (法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第28页,第29页,第39页。
⑤ 在巴迪欧看来,这一划分是对无产阶级意志的划分。

成。其次,无产阶级与资产阶级的斗争行动,“只有通过反对其自身来反对它以前虚弱无力的内部形式”^①才能够发生,无产阶级才能够进入外部,将自己置于反对帝国主义归位的摧毁性斗争中。“关联”在还原中才得以被建立。无产阶级的行动本身就是反抗自身的反作用力,行动的自反性明确了无产阶级的主体位置。

这一“力”的逻辑构成了一个循环。无产阶级正陷入到了这一循环之中。一个力的内部与外部互为前提,进入真理之中时,又再一次地成为了条件。^②巴迪欧将这一模型喻为莫比乌斯环,在一个莫比乌斯环中,内部同时构成了外部。它印证了主体的内部和外部无法在平面中成形,进而就无法明确自身的结构,故主体的内部和外部历史性就在于它的拓扑学原理,在于他的非结构性。^③无产阶级在这一过程作为政治阶层(历史性)在与资产阶级的对立中被建立关联,然而无产阶级与资产阶级的斗争联合体(二)无法在力的交锋中将自己投向外部(社会整体),而是形成了新的内部,也即巴迪欧所指的“人民”,这一环继续进行着,根据生产的社会关系将自己安置于自身的阶级位置。^④无产阶级之力在内外交织的状态中进入到了米诺斯迷宫之中。

至此我们有了出位与归位竞技场的进一步说明,这一竞技场不仅是结构性的框架,更是历史性的米诺斯迷宫,在历史性的内外交织之中,无产阶级在力的拓扑学中迷失方向。只有主体找寻到这一历史之于结构的基点从而发现自身,无产阶级才能够在这双重竞技场中通过力来超越其位置。这是无产阶级发动革命的基本所在,它们共同构成了无产阶级主体重构的第一个结论。

三、无产阶级主体的本真性重构——主体化与主体进程

(一)结构辩证法的概念

根据对于结构辩证法的双重溯源和无产阶级竞技场的双重讨论,巴迪欧得出了一个初步的结构辩证法的概念。这个结构辩证法的结构面临的问题,将在主体的问题中进一步得到解决。

概念A

结构辩证法不可否认地是辩证法思想的一种形式(这是它唯物主义的一面),在这个意义上,广义地说来,它起源于两个关键的本体论原则:

——过程高于平衡的原则,肯定的同一性的转换运动。

① (法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第39页。

② 巴迪欧在此引用了黑格尔的话:外部和内部以这样一种方式被规定,以至于这两个规定中的每一个不仅以另一个为前提,并像进入其真理一样地倾向于它,而且这个作为他者的真理,依然被假定为一个限定条件并指向两者的整体。(法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第39页。

③ 巴迪欧在此处表明:“在归位的力的逻辑中的出位是以这样一种方式被相互关联着的,以至于将‘二’假定为‘一’的被排斥的外部是不再可能的。”(法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第28页。

④ 巴迪欧认为,在这部分中,结构层次是带有还原性和基础性的层次,因此历史性的迷雾必定会在结构的层次中逐渐消退。

——(大写的)“二”高于(大写)的“一”的原则。

概念B

结构辩证法有这样一个倾向(这是它唯心主义的一面),首先,它使得结构辩证法中的结构层面盛行于其历史层面,也即。位置优先于力量;其次,还是在这个同样的关于结构根基首要性的内部,让关于“归位”的理论植根于其有规则的经验体系中,优先于“出位”的产生。”^①

这一定义保留了第二部分的一个遗留问题即历史之于结构的基点问题。历史表明了一种强差异性,结构则相反,但历史的拓扑学本身是一种不可图示化,因而是不可思考的,为了找到历史中无产阶级主体,将不可图示化图示化是一种必要的责任。^②但是同样需要注意的是,强差异的拓扑学保留了内外两部分的开放性,这是取消项的归位时所面临的异质性的关键。归位本身是结果,其中不需要的异质性的力量需要在归位的过程被废除。出位是趋向、是历史、同样也是机遇,而归位则要求在出位的之际完成自身。结构辩证法即要求抓住这一机遇,将这一力量废除,完成无产阶级主体的复归。

(二)无产阶级主体的整合与重构——抓取实在界的溢出

在无产阶级竞技场中,我们已经得出必然在历史层面存在着一种强对于结构性的弱的溢出,一个主体产生于这一溢出,这是“主体化”也即主体之生成,而将这一部分的溢出之力重新放回溢出的位置,并以该位置重组为一个矛盾的过程。而这是“主体的进程”,一个无产阶级主体的复归过程就是一个主体化和一个主体进程方程的联立方程。

为了将这一过程可视化,巴迪欧代入了焦虑、超我、正义与勇气四数元进一步解释主体的内涵。^③其中,焦虑表明着主体对于自身真理的破坏,由于现实中力的溢出,主体渴求突破自身的真理,真理被主体割裂,而主体却未与此处的真理相同一,故呈现出自身的匮乏姿态。主体为了实现自我的超越,就会势必迎接这一力量打破自身的法则,这一法则在现实域中即是法律,而主体的非法律的、非轨迹的部分将会显现。这是超我的内涵。勇气和正义则位于辩证的另一侧,其中勇气是真理在割裂之中的维持,正义则表明超我之中的非法律被规定为法律,也即原子的偏斜重新构建其新的轨迹。焦虑和超我回应前文之中的异质性,也即巴迪欧所言“同一性的消退”,而正义和勇气将溢出部分的力围绕其自身进行重组构建起了新的现实。在真理自身的断裂中,整全不得维持,群众运动发生。在割裂中得以幸存得真理构建起了现实的战争。它们构成了主体化,而在主体进程中,首先是初级的无产阶级专政,无产阶级汇集于摧毁之上构成国家。共产主义即单指着摧毁与重组的过程,是拓扑学中开放性。

至此,我们可以得出一个关于无产阶级主体重构的第二个关键结论,一方面无产阶级主体在阶级斗争中诞生,它包含着焦虑与勇气两个方面,在这两个方面,无产阶级获得了一种主体的表达,作为一个开始进入到自身的主体之中,而“超我”和“正义”正是对这一开始或主体奇点的展开,在这一展开中,超我和正义的内在同一性发生结构性的断裂,而一个政治属性的无产阶级和共产主义的表达成为了新兴事物,故作为奇点的主体化和作为展开的主体进程共同

① (法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第60页。

② 三个结构辩证法问题。(法)阿兰·巴迪欧著,王欢译:《主体理论》,第61页。

③ 并利用力量(F),位置(P),真理(T),轨迹(L),摧毁(d),匮乏(I)来解释四元的内部关系。

构成了无产阶级的主体效应。

另一方面,从奇点和展开中项间所具有的运动属性来看,对于主体化中的焦虑和主体进程的超我,前者表现为一种力的出位运动故强调位置的丧失,力的溢出,后者组建的国家同样也是脱离既定轨道的原子偏斜的产物,因此两者同时表达为一种溢出公式。相反地,作为代表革命产生的勇气所构建的无产阶级实际上是外部力的消退而位置的重构,而正义则代表了原则偏斜后也即位置分割后的重组,因而也具有一种溢出公式的颠覆。可见溢出的公式所强调的是一种同一性的断裂,也即革命的发生学,而其相对应的颠覆公式则是一种革命的归位。而这种溢出和匮乏本身在历史中呈现为一种拓扑学法则,故在现实历史中,溢出法则和其自身颠覆性进一步完成着无产阶级的主体——即一种对于溢出之力的抓取和废除在此过程中实现了。

这一结论可进一步衍生,即无产阶级主体的一个标志性的所容之物——政党的合法性。无论是按照主体化和主体进程来看,还是根据四元自身带有力的溢出和匮乏原则(也即关系的断裂与重组)来看,双重进程中都需要一个躯体去支援,在静止时,其作为主体发现前的前置而进入运动和主体效应之中,因此在运动中,这个躯体就被具体化为了政党。从静止的结构走向运动的历史,政党作为无产阶级团结一致的历史性的大“一”而出现。这也与毛泽东思想中的群众路线作为政党建设的根基相契合,是跳出塔西佗陷阱的必由之路。

四、结语:“政治化主体”的反思

至此,我们以结构辩证法的真理——回归“二”之中抓取实在界的溢出为线索,找寻到了结构辩证法的双重意涵,以及这种意涵之下的无产阶级主体的重构的关键特征。不难发现,巴迪欧虽然没有得出一个明确的无产阶级主体的结论,但其分析,却启示着当今无产阶级的任务与定位。

首先,当前无产阶级正处于结构性与历史性的双重竞技场。在这一竞技场中,无产阶级不仅需要明确与资产阶级的异质性,更需要革新自身,才能发动与资产阶级的斗争。其次,无产阶级革命需要规范自身的力量。无产阶级的革命性在于自身力量的溢出,更在于这种力量的回归,其擅长打碎一个旧世界更擅长建立一个新的世界。因此,准确把握群众和自身之力,明确革命的发展进程同样的也是极为重要的任务之一。无论是任务一还是任务二,都要求无产阶级的对外和对内革命同时进行,力的发动势必带来破坏与重构,无产阶级需要通过这一过程在历史和结构的变量中使自身成熟,这一过程才是对于主体问题的最终回答。

巴迪欧的政治性主体的局限也是明显的,巴迪欧《主体理论》中所出发的视域是一个政治的视域,这也是结构性框架下必然产物。因此,为了获得对于其它领域的一种解释效力,势必需要跳出这一个局限视域,即跳出一种结构性的框架之中。

但是不可否认的是,这种政治性主体的建设性也是明显的。

在主体化和主体进程中,巴迪欧明确说明政党作为一个主体发现前的躯体的必要性。它是历史的大“一”,也是无产阶级团结一致的根本象征。其统合性和其前置性决定了社会主义运动中,党的领导必要性。进一步的来看。巴迪欧借用毛泽东主席对于政党同样要求了将其组织路线置于政党之上,在当前运动看来,它表现为一种对于群众路线的坚持。同样地,在

四元之中,无论是在超我中的溢出层面还是在正义的回归层面,对于律法的理解总是具有先导意义的,无产阶级的主体恰恰是对于律法观念的改变。因此对于法的高度重视,根据社会发展和社会主义运动形势,恰当的进行法律革命,是必不可少的。

而这也正好与当前我国探索国家治理现代化的必由之路——党的领导、人民当家做主、依法治国不谋而合。

Structural Dialectics and the Reconstruction of the Proletarian Subject: An Examination Based on Badiou's Theory of the Subject

Du Pengxu

(School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: In “Theory of the Subject”, Badiou traces his thought back to Hegelian dialectics and carries out a contemporary revision of Althusser's structural dialectics. This revision is guided by its own concept of truth, and presents a self-definition with the overall framework of the internal relationship between “outplace” and “splace” and the core concepts of “contradiction” and “force” revealing the structural and historical arena in which the proletariat currently finds itself, and achieving the capture and abolition of the “surplus force”, thereby demonstrating the reconfiguration of the proletarian subject and its inner consistency with its growth.

Keywords: structural dialectics; Hegel; proletariat; subject

(责任编辑:李昶霖)

从唯美主义到历史哲学： 本雅明对尼采悲剧观的批评及重构

黎海斌

(中山大学中国语言文学系 珠海 519082)

摘要:本雅明在《德意志悲苦剧的起源》中对尼采的唯美主义进行了批评。尼采将悲剧的“诞生”连接至其“起源”的二元论——阿波罗和狄奥尼索斯力量的对立统一,以此建构其悲剧哲学观点,即其对希腊人的形而上学慰藉;然而尼采的悲剧观忽略了历史哲学认知,这表现为仅限于审美意义的“起源”二元论,这令他的形而上学观忽略了悲剧的历史实在内容;且“起源”和“诞生”的悖论也使得尼采的悲剧哲学没有真正完成形而上学慰藉;相比之下,本雅明从“哲学式批评”出发,认为让悲剧跃升到哲学层面需要依靠形而上学的“经验”,后者不仅表达经验本身,也要求包括日常的经验性历史、宗教等实在因素。而只有在悲剧中引入这些历史实在内容,本雅明才能凸显出悲苦剧极度“悲伤”的本质特性,令其平等地独立于悲剧的毁灭—救赎转化路径,从而获得了“哲学式批评”的本体实在基础。

关键词:悲剧;悲苦剧;唯美主义;哲学式批评;历史实在内容

尼采在本雅明的理论体系中占据着重要的地位。阿多诺洞悉了二者的关系,曾指出本雅明与后期的尼采在方法论上的一致性,即认为“真理并不等同于永恒的普遍(universal),而仅仅是产生绝对形象的历史”^①,这显然消解了真理的永恒色彩。然而,在《德意志悲苦剧的起源》(下称“《起源》”)中,前期的尼采则成为本雅明艺术哲学思想的批评对象。论述“悲苦剧与悲剧”一章时,本雅明对尼采提出了两点批评:首先,他指摘《悲剧的诞生》(下称“《诞生》”)所提出的阿波罗(Apollo)与狄奥尼索斯(Dionysus)力量的相互作用观点仅限于美学领域,“放弃了对

作者简介:黎海斌,中山大学中国语言文学系(珠海)2024级硕士研究生。

① Theodor W. Adorno(auth.), Samuel Weber and Shierry Weber(trans.), “A Portrait of Walter Benjamin”, *Prisms*, Cambridge: MIT Press, 1981, p. 231.

悲剧神话的历史哲学认知,从而以昂贵的代价换得了挣脱那一套道德解说模式的解放”^①;其次,本雅明认为尼采仅拒斥却未批评“持模仿论的悲剧理论”,也没有讨论这些理论涉及的核心内容,即悲剧中的“罪责”(德:Schuld;英:guilt)与“赎罪”(德:Sühne;英:atonement),这同样使得他忽略了“对悲剧本质的决定性影响的历史哲学概念和宗教哲学概念”。^②

基于本雅明对尼采的批评,费赫尔(Ferenc Feher)认为,本雅明正是以悲苦剧的相关论述为现代戏剧辩护,反抗尼采悲剧理论的权威。^③皮泽尔(John Pizer)进一步指出,本雅明批评尼采忽略历史哲学概念的意图是借此突出德意志悲苦剧的历史哲学维度,证明其并非古希腊悲剧连续体(continuum)的一部分。按照他的说法,本雅明着重考察悲苦剧的“起源(Ursprung)”,使其与悲苦剧的历史哲学形式相互阐发,从而弥补了尼采及其后学对该戏剧体裁独特性的忽视。^④本雅明确实批判了以福尔克尔特(Johannes Volkelt)《悲剧美学》为代表的现代悲剧理论偏见:“在艺术哲学的批评史中……悲剧的哲学,按照他们的观点,与历史事实内容没有任何关系。”^⑤这些偏见将古希腊悲剧本质化为人类生活的普遍现象,从而忽略了巴洛克时期德意志悲苦剧对悲剧形式的发展价值。但他同样指出,早于《悲剧美学》的《诞生》已经证实了这一偏见的不可靠性,因而皮泽尔的论断存在偏颇。

相比于皮泽尔等人从悲苦剧出发的论述,麦克法兰(James McFarland)着重于悲剧领域。他指出本雅明之所以批评尼采缺乏历史与宗教哲学视野,是因为后者通过将悲剧置于“表象”(德:Schein;英:appearance)^⑥领域的做法使其脱离道德说教内涵,并用唯美主义的原则将生命意义重新附着在美学中。拒斥悲剧道德化的做法虽然避免了福氏等后人将悲剧视为人类普遍现象的问题,但也因唯美主义而消弭了艺术与生活的区别,从而令世界与生命(life)同时被贬低至“表象”中,沦为非实体化的(insubstantial)现象。^⑦比林斯(Joshua Billings)也认为尼采的问

① (德)瓦尔特·本雅明著,李双志、苏伟译:《德意志悲苦剧的起源》,北京:北京师范大学出版社,2013年,第106页。

② 译法参考英译本而改动, see Walter Benjamin(auth.), John Osborne(trans.), *The Origin of German Tragic Drama*, London-New York: Verso, 2003, p. 104.

③ Ferenc Feher, “Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts”, *New German Critique*, 1985, No. 34, pp. 125-138.

④ 斜体为原文所加。See John Pizer, *Toward a Theory of Radical Origin: Essays on Modern German Thought*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, pp. 52-53.

⑤ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第103页。

⑥ 在尼采《诞生》现有的中译版本中,孙周兴将该词译为“假象”或“显像”(当与“闪耀”相联系时);杨恒达译为“外观”“外表”;周国平亦译为“外观”。考夫曼(Walter Kaufmann)注释道,“Schein”时有“illusion”或“appearance”的意思,也就是兼有“幻觉”和“外表”二义(Friedrich Nietzsche(auth.), Walter Kaufmann(trans.), *The Birth of Tragedy and The Case of Wagner*, New York: Random House, 1967, p. 34.);德勒兹从法语意义上,区分了apparence和apparition,前者重复出现,而后者仅是第一次以及唯一一次出现,因此“appearance”应该是反复出现的一种外在性幻象,参见[法]德勒兹著,周颖、刘玉宇译:《尼采与哲学》,北京:社会科学文献出版社,2001年,第9页。为方便行文论述,本文对该词的翻译遵循李双志、苏伟译本的《德意志悲苦剧的起源》,译为“表象”,兼顾“外观”和主观之“象”之义,即经过感知客观事物并在脑中再现。

⑦ James McFarland, *Constellation: Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*, New York: Fordham University Press, 2013, pp. 75-77. James McFarland, “The Death of Tragedy: Walter Benjamin’s Interruption of Nietzsche’s Theory of Tragedy”, in Stephen D. Dowden and Thomas P. Quinn (ed.), *Tragedy and the Tragic in German Literature, Art, and Thought*, Rochester: Camden House, 2014, pp. 175-177.

题在于唯美主义,其建立了无差别的美学领域以消除艺术作品的历史特殊性,并企图利用瓦格纳(Richard Wagner)的音乐剧实现古希腊悲剧在现代德国戏剧中的“重生”(rebirth),这与本雅明的历史哲学构想相对立。^①这无疑使古希腊悲剧以美学维度再次消解了悲剧的历史性。即便如此,《诞生》缺乏历史哲学认知的原因恐怕并不像麦克法兰所说的那样单一。本雅明将狄奥尼索斯精神视为“表象的消解”,而阿波罗力量则对应“表象”。^②可见,麦克法兰有关“表象”的单方面论述并不能完全解释本雅明对尼采的看法。

笔者认为,我们不能忽略尼采论述古希腊悲剧如何生成的思路。本雅明的批评关键——阿波罗与狄奥尼索斯力量的相互作用起初是尼采对悲剧“起源”的描述。在1871年所写的《苏格拉底与希腊悲剧(Sokrates und die griechische Tragödie)》中,尼采提出应该将“希腊悲剧的起源和本质(Wesen)”视作阿波罗和狄奥尼索斯精神两种倾向“相互交织的(gewobenen)艺术本能的表达”。^③但是,1872年第一版《诞生》正式出版前所保留的付印手稿表明,尼采原本欲采用“起源”作为整本著作的标题,即“悲剧从音乐精神中的起源”,却最终将“起源”划去,以“诞生(Geburt)”替代之。^④这意味着尼采不仅有意区分“起源”和“诞生”,而且最终选择“诞生”作为考察古希腊悲剧与音乐精神关系的方法。可以说,“悲剧从音乐精神中诞生”的论题通至尼采整部著作的哲学方法论。因此,有必要将尼采关于“起源”与“诞生”的阐释纳入到本雅明批评尼采的讨论范围内。

截至目前,仅李双志、姚云帆将尼采的“诞生”或“起源”概念与本雅明有关“起源”的阐释进行对比,^⑤但仅孤立地看待尼采两个概念的内涵,也并未将其与本雅明悲剧方面的批评相联系。为阐明本雅明对尼采悲剧观的批评,本文将首先依据《诞生》出版前的先行论著,分析尼采如何在论述古希腊悲剧时从“起源”转向“诞生”;接着探究本雅明为何批评尼采的上述做法放弃了历史哲学认知;最后,再论证本雅明如何在重建悲剧、悲苦剧历史关系的目的下,将悲剧艺术重新扭转到历史哲学轨迹中,以此揭示本雅明在批判尼采悲剧观的过程中所提出的新的艺术批评方法。

一、从“起源”到“诞生”:希腊悲剧的二元论与形而上学慰藉

在《诞生》正式出版之前,尼采曾撰写过多篇有关古希腊悲剧的先行性著作与文章。其中,1870-1871年所写的《悲剧思想的诞生(Die Geburt des tragischen Gedankens)》《悲剧的起源与目

① Joshua Billings, “Margins of Genre: Walter Benjamin and the Idea of Tragedy”, in Joshua Billings and Miriam Leonard (ed.), *Tragedy and the Idea of Modernity*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 269.

② (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第106页。

③ Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und Mazzino Montinari(hrsg.), *Sokrates und die griechische Tragödie, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 1*, Berlin: De Gruyter, 1988, S. 609. 该论述同样出现在《诞生》第十二节中,但并不是为了论证“起源”,而是为了批驳欧里庇得斯从悲剧中剔除了狄奥尼索斯精神。见(德)弗里德里希·尼采,孙周兴译:《悲剧的诞生》,北京:商务印书馆,2012年,第89页。

④ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik(Druckmanuskript)*, Leipzig: Verlag von E.W. Fritzsch, 1872, S. III.

⑤ 瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第302页。姚云帆:《“对着讲”和“接着讲”:〈德意志悲悼剧的起源〉和〈悲剧的诞生〉关联论》,《文艺理论研究》2020年第1期,第118-126页。

标(Ursprung und Ziel der Tragödie)》与“诞生”和“起源”直接相关,二者后来也成为了《诞生》的组成部分。^①前一文章与另一篇文章《狄奥尼索斯世界观(Die dionysische Weltanschauung)》有部分重合,指出阿波罗精神与狄奥尼索斯精神的对立是理解悲剧诞生的关键;后一著作的续篇又以《苏格拉底与希腊悲剧》为名出版,在论述悲剧中阿波罗精神与狄奥尼索斯精神之对立的基础上,也蕴含了古希腊悲剧亡于苏格拉底等命题。从中可知,不论是悲剧的“起源”抑或是“诞生”,都涉及到狄奥尼索斯精神,这与尼采所参考的古典语文学资源密不可分。早在1870年,尼采便发表了题为《希腊音乐剧(Das griechische Musikdrama)》的演讲,其框架参考了德国古典语文学家卡尔·奥特弗里德·米勒(Karl Otfried Müller)的著作《希腊文学史(Geschichte der griechischen Literatur)》中的论述,包括希腊悲剧源自纪念狄奥尼索斯的节日、舞者以山羊皮作为演出服装等细节。^②

但不同于古典语文学仅注重狄奥尼索斯节日的做法,尼采赋予了“起源”二元论的性质。具体而言,阿波罗精神与狄奥尼索斯精神处在相互对立又补充的辩证状态。在《诞生》第一节,尼采便指出:“在希腊世界里存在着一种巨大的对立,按照起源和目标来讲,就是造型艺术(即阿波罗艺术)与非造型的音乐艺术(即狄奥尼索斯艺术)之间的巨大对立。”这种起源上的对立表现为“梦(Traum)”和“醉(Rausch)”的本能差异。前者中的梦境之美与表象树立起“个体化原理”,是一切造型艺术及半数诗歌的前提,能帮助人们创造出躲避痛苦的“幻想世界”;后者表现为“个体化原理”的破碎,即人的主体消隐,进入到忘我的境界,并从人的内心深处升起激情与迷醉,因而与阿波罗艺术产生对立。^③

另一方面,悲剧起源中的阿波罗艺术和狄奥尼索斯艺术也并非截然分离。在《诞生》第七节,尼采认为若要探讨“希腊悲剧之起源”的问题,需要结合前几节探讨过的艺术原理,即阿波罗和狄奥尼索斯的相互结合、统一的奥秘。易言之,若追溯到悲剧的起源,那么就会发现阿波罗和狄奥尼索斯力量是辩证纠缠的关系。尼采声称:“我们首先要追问的是,那全新的萌芽,先在希腊世界的什么地方显需出来,后来才发展为悲剧和戏剧酒神颂歌。”^④为此,他引入了古代史中有关诗歌发展的观点,探讨悲剧发展中的关键艺术阶段:抒情诗。抒情诗作为诗歌,原隶属于阿波罗艺术,但古代抒情诗具有音乐情调,因而表现出“抒情诗人与音乐家的一体化”^⑤。据尼采早期的看法,音乐由神赐予人类,结合了理智与情感,比语言更能捕捉到心灵中的细微之处。^⑥因而这种音乐化的统一使得抒情诗人不局限于表象,而是触及“太一(Ur-Einen)及其痛苦和矛盾”,并将其摹本制作成音乐。“太一”是尼采对永恒形而上学的一种假设,即“永恒受苦和充满矛盾的东西”^⑦,其同时也辩证地蕴含了“至高的、艺术的原始快乐(Urfreude)”^⑧。它不仅

① Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und Mazzino Montinari(hrsg.), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 14: Kommentar zu den Bänden 1-13*, Berlin: De Gruyter, 1988, SS. 41-42.

② 详见(德)吕迪格尔·萨弗兰斯基,卫茂平译:《尼采思想传记》(修订版),北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第59页。

③④⑤ (德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第20-25页,第42页,第43页。

⑥ 详见张典:《尼采评传》,南京:南京大学出版社,2019年,第14-19、39页。

⑦ (德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第37页。

⑧ Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. I*, S. 141.

与“真正存在者(Wahrhaft-Seiende)”并列,也超越了个体生命;而太一的摹本是经验世界,阿波罗艺术则对这一摹本进行表象,因而形成梦的“表象之表象”。^①不同于一般阿波罗艺术的是,抒情诗的“表象之表象”引入了音乐,即狄奥尼索斯艺术以达至“太一”的原始痛苦,从而整合了表象和“太一”。

然而,抒情诗仅仅依靠语言的象征和比喻来表达音乐元素,这依然无法展示出音乐的核心。为了弥补古代史中所说的抒情诗的缺陷,尼采转向了悲剧合唱队。在第一版付印手稿中,探究希腊悲剧起源问题的条件原本被更加具体地表述如下:“我们需要尝试一下这种有关悲剧合唱队的看法……悲剧来自悲剧合唱队,它是且仅仅是最初的(ursprünglich)合唱队。”^②将希腊悲剧的起源关键视为合唱队的观点并非尼采原创,至少在席勒之前,此观点已为众人所知。尼采引用并赞同了席勒《墨西拿新娘》的序言,即合唱队正如一堵将现实和悲剧舞台隔绝的墙。^③尼采不同于席勒的地方在于,合唱队并非完全虚构,对于希腊人来说也具有真实的可信度,它将阿波罗艺术、狄奥尼索斯艺术再次连结了起来。在《苏格拉底与希腊悲剧》中,尼采认为应当“把希腊悲剧理解为一次又一次地在阿波罗的形象世界中宣泄的狄奥尼索斯合唱队(Chor)”。^④合唱队以狄奥尼索斯精神为主导,阿波罗艺术则作为调和的角色参与到狄奥尼索斯状态的“客观化”与“感性化”过程中。此时歌唱元素较抒情诗的语言更具有表达音乐的优势,也能借助阿波罗式的形象,即虚构的戏剧舞台展现自身。

而当合唱队发展为悲剧时,它就会产生新的心理性效应,即消融希腊人的个体,形成“一种极强大的、回归自然心脏的统一感”,从而能够给予承受痛苦的希腊人以“形而上学的慰藉(metaphysische Trost)”。^⑤它意指希腊人在心理学意味上对狄奥尼索斯现象的理解(Verständniss)。而合唱队发展为悲剧,便不再单纯依靠悲剧的“起源”,而是凭借了“诞生”的力量。“起源”虽然蕴含了尼采形塑、统一阿波罗和狄奥尼索斯的构想——这也是《瞧!这个人》中所说的《诞生》欲要表达的“理念(Idee)”,但是,这一“理念”若要达至形而上领域,则无法凭借“起源”做到。因为“起源”的侧重点是向前追溯到阿波罗和狄奥尼索斯艺术相互交织的本能表达,它探究的仅仅是希腊悲剧这一实体的本质。相比于“起源”往前追溯的视角,悲剧的“诞生”属于阿波罗和狄奥尼索斯精神往后推演的做法,即“诞生”也需要借助“起源”分析出的二元论本质。具体来说,在了解希腊悲剧的生成史(Entstehungsgeschichte)之后,才可以得知悲剧从音乐精神中“诞生”的情况。^⑦一方面,阿波罗和狄奥尼索斯力量的对立可以刺激出新的、更为强大的“诞生(Geburten)”;另一方面,在希腊“意志(Willens)”这一“形而上学的神奇行为”

① (德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第37页。

② Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*(Druckmanuskript), S. 22.

③ (德)席勒,张玉能编译:《论悲剧中合唱队的运用》,《席勒美学文集》,北京:人民出版社,2011年,第370页。

④ (德)弗里德里希·尼采,杨恒达等译:《苏格拉底与希腊悲剧》,《尼采全集》第1卷,北京:中国人民大学出版社,2013年,第437-438页。

⑤ Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 1*, S. 56.

⑥ Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und Mazzino Montinari(hrsg.), “Ecce homo”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 6*, Berlin: De Gruyter, 1988, S. 310.

⑦ Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 1*, S. 109.

之下,二者的结合才能“生产(erzeugen)”出希腊的阿提卡(Attika)悲剧。^①

这一推演的关键——希腊意志也在《悲剧思想的诞生》这一早期文章中得到了体现,它令狄奥尼索斯因素介入到阿波罗创造中,因而创造出了“一种新的、更高的生存(Dasein)手段——悲剧思想(Gedankens)的诞生”^②。该更高的生存“思想”^③也是由狄奥尼索斯的音乐占据主导,从而将音乐和形而上学相联系了起来。本雅明指出,尼采的这一思考受到叔本华与瓦格纳的影响。^④具体来说,叔本华在《作为意志和表象的世界》中认为音乐较之其它艺术更具有形而上学意味,其无需借助外在规则,而是可以在演奏瞬间令人直接领会世界,“音乐乃是全部意志的直接客体化和写照,犹如世界自身”^⑤。1854年,瓦格纳阅读了叔本华的该部著作,虽然其重要作品在此之前业已面世,但其还是被叔本华的音乐“意志”吸引,赞同赋予音乐高于其它艺术的地位。^⑥尼采则在二人基础上进一步认为:“音乐具有诞生神话的能力。”而悲剧神话“是用比喻来言说狄奥尼索斯式认识的神话”。^⑦这种音乐中的神话代表了狄奥尼索斯力量,因而也蕴含叔本华音乐形而上学所不具备的毁灭的原始痛苦,即令人无法直接承受世界意志的力量。正是如此,它能帮助希腊人在心理上认识到生存之中的痛苦和毁灭、虚无。但另一方面,神话作为一种“崇高的比喻”,具有形象特点,其介入到音乐和观众之间,可以避免音乐的毁灭性,同时受后者影响而具备一种形而上学意蕴。^⑧因此,悲剧神话也被尼采理解为“狄奥尼索斯智慧通过阿波罗艺术手段而达到的形象化”。^⑨一如《诞生》第七节所言,悲剧艺术品及其思想均能够将狄奥尼索斯现实的世界从日常现实中区别开来,并在其与阿波罗世界的联合中塑造出慰藉希腊人的“真与美之间的中间世界”^⑩,因而可以使希腊人不受悲剧中的狄奥尼索斯毁灭元素的困扰,继续在现实中生存下去,同时完成对自身的形而上学慰藉。从这一角度来看,尼采的悲剧形而上学又恰恰是对叔本华悲观主义的克服,其关注重心表现为“希腊人如何依靠艺术战胜生存痛苦”^⑪。

另外,“诞生”不仅在形而上学意义上的慰藉效果上能为希腊人“创造一种更高的生存可能性”,也能够通过悲剧艺术“达到一种更高的美化”^⑫。甚至“唯有作为审美现象,生存与世界才是永远合理的。”^⑬换言之,探究悲剧形而上学需要将阿波罗和狄奥尼索斯的相互作用限定在审美现象内。尼采的这一做法是为了批驳以往的悲剧理论对悲剧的道德化解读。他认为古典语

① Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Bd. I, SS. 25-26.

② Friedrich Nietzsche, “Die Geburt des tragischen Gedankens”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Bd. I, S. 594.

③ 李双志认为“诞生”只限于实体的“从无到有”,但作为生存手段的“诞生”并不限于作为实体的悲剧艺术品以及狄奥尼索斯颂歌队,也包括非实体的思想。参见[德]瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第302页。(德)弗里德里希·尼采:《悲剧思想的诞生》,《尼采全集》第1卷,第428页。

④ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第106页。

⑤ (德)叔本华,石冲白译:《作为意志和表象的世界》,北京:商务印书馆,1982年,第357页。

⑥ 详见(德)乌尔里希·德吕纳,王蕾译:《瓦格纳传》,南京:译林出版社,2021年,第386-389页。

⑦⑧⑬ (德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第121页,第160-161页,第48页。

⑧ 详见(德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第152-156页。

⑩⑫ (德)弗里德里希·尼采:《悲剧思想的诞生》,《尼采全集》第1卷,第428页,第431页。

⑪ 周国平:《〈悲剧的诞生〉:尼采哲学的诞生》,《云南大学学报(社会科学版)》2005年第1期,第38-44+95-96页。

文学家将亚里士多德的悲剧“净化”理论归为医学或道德现象,将雅典民主的道德法则置于悲剧合唱队中,这一做法以外在原则衡量悲剧,因而并没有真正洞悉悲剧的原始构成。^①可以说,尼采“对艺术希望的不是解脱,而是生命的提升”^②。因此,将悲剧限制在美学角度,才能远离现实道德准则的介入,避免“诞生”这一生存手段沦为外在的道德解脱工具。

二、艺术—真理的哲学表达:本雅明对尼采悲剧观的批评

经由以上分析可知,以“起源”为基础的审美化的“诞生”并不需要引入具体的历史因素。^③本雅明便指出尼采没有注意到悲剧中的诸神与英雄、罪责与赎罪、坚韧与受苦等内容与题材,后者在本雅明看来恰恰是探究悲剧时必不可少的,这一思想冲突涉及到本、尼二人对艺术本身如何达至哲学层次的不同认识。若从本雅明的“哲学式批评”来看,艺术最终应达至真理层面。“真理”在本雅明看来是美的本质内容(Wesensgehalt),真理和美的关系也是艺术哲学探讨的“最高要旨”^④,因而真理问题对于艺术而言十分重要。这种真理在哲学层面也具备形而上学意味,其所依据的不是尼采悲剧形而上学的心理学做法,而是历史实在内容。按照本雅明的论述,哲学的根本问题是“表达(Darstellung)”问题,即如何将哲学观点通过措辞表现出来。在该方面,他反对使用数学逻辑进行真理表达,因为数学证明真理的途径是“消除表达”,这显然放弃了语言背后的真理;相比之下,他主张应将哲学教义“建立在历史性编订的基础上”^⑤。

以上论述沿袭了本雅明早年关于如何把握真理的思考。在《起源》中,“真理不是一个从经验中获得其规定性的意见,而是一个事先决定该经验的本质的力量”^⑥。反过来,“经验”对真理也有重要的意义。1918年的《未来哲学论纲》就如何通向真理的途径作了如下区分:一为数学,一为语言。前者如康德的《未来形而上学导论》和《纯粹理性批判》。康德并不信任当下经验,而是基于自然科学尤其是数学和物理学以把握形而上学世界,“经验的意义几乎被降低到了最低点、最小值”^⑦。但在本雅明看来,康德及其前人皆混淆了“经验(Erfahrung)”和“经验的认识(Erkenntnis der Erfahrung)”。1917年的《论感知(Über Die Wahrnehmung)》一文便认为康德通过科学建立形而上学,但这仅仅是一种关于“科学经验(德:wissenschaftlichen Erfahrung;英:scientific experience)”的认识,而非经验本身。“经验并不是在经验的认识中发生的”,后者只是

① (德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第54、162-163页。

② (德)吕迪格尔·萨弗兰斯基:《尼采思想传记》(修订版),第94-95页。

③ 值得注意的是,福柯曾在“谱系学”的意义上论述过尼采的“起源”。尽管不涉及早期著作《悲剧的诞生》,但从福柯的解读中仍然可以得知,“起源”意味着寻找事物“精确的本质”,并且旨在建立连续的同源性。它指向形而上学的建构,只是寻找“已然是的东西”,较少关注历史的声音,参见[法]福柯,杜小真编选:《尼采、谱系学、历史》,《福柯集》,上海:上海远东出版社,2003年,第148页。同样地,建立在“起源”审美二元论基础上的形而上学的“诞生”也同样不需要引入具体的历史因素。

④ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第6页。Walter Benjamin, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser(hrsg.), “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, *Gesammelte Schriften I.1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974, S. 210.

⑤⑥ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第2页,第13页。

⑦ (德)瓦尔特·本雅明,李茂增、苏仲乐译:《未来哲学论纲》,《写作与救赎》(增订版),上海:东方出版中心2017年版,第21页。

“认识性的情境联系(德:Erkenntniszusammenhang;英:context of knowledge)”,而经验则是“认识性情境联系的象征(Symbol)”,其作为一种意指更丰富的象征,超越了认识本身所处的地位,也与“上帝及神圣的(东西)”联系更紧密。^①

基于对康德的批判,本雅明提出未来哲学的目标就是重新构想形而上学意义上的更高级的“经验”。^②这种经验的形而上学并不是建立在纯思辨的空中楼阁上,而是“必须要对被如此片面地定位在数学—力学之维度上的经验概念进行重大改变与修正,而这种改变和修正只能通过将知识和语言联系起来才能实现。”也就是说,哲学表达需要依靠语言而非数学公式,以此才能建立哲学高于所有科学的权威。这不是让哲学直接通过言说来启示真理,而是让语言同经验领域相联系,回溯到原初经验感知下的词语的象征性,使“理念”在词语的象征性中不言自明,而“理念”之间的和谐关系便是真理。^③这种哲学包含的经验领域便囊括了宗教和历史,准确地说,“这种哲学,就其广义而言,将或者使自己被筹划为神学,或者由于包含了历史哲学的因素而被置于神学之上”。^④悲剧的历史哲学的组成因素多是具有神学色彩的历史实在内容,如罪责、赎罪。同时,它们也涉及人类世界的道德,是具体的经验世界的事物。根据本雅明对未来哲学的构想,这些道德内容并非悲剧文学的最终意义,而是应该被看作“其内涵的真理内容的一个层面,也就是以历史哲学的方式来看待悲剧”^⑤。这表明悲剧的历史哲学层面可以转化这些道德内容,用于探究真理内容。如果说悲剧是对这些历史内容的刻写,那么后者便超越了单纯的知识性语境,是用于显现“理念”的“象征”性词语。

相比之下,尼采的艺术形而上学因为放弃了历史哲学认知而在达到真理的效果上出现了缺陷乃至矛盾。首先,虽然尼采将悲剧美学化是为了完全剥离道德与悲剧的关系以区别于以往的道德化悲剧理论,但这一做法放弃了对悲剧模仿论中具有道德意味的悲剧罪责、赎罪概念进行争辩。模仿自然的悲剧理论也以亚里士多德为代表。前文提到,亚氏虽然没有将悲剧视为自然的再现,但却在悲剧宣泄理论中蕴含了道德色彩。不可否认的是,尼采拒斥了悲剧中的模仿论:“艺术不光是自然现实的模仿,而恰恰是自然现实的一个形而上学增补(metaphysisches Supplement)。”^⑥“增补”意味着艺术具有自然现实所不具备的特点,能弥补后者的不足之处,甚至赋予其形而上学意味。但是,这种形而上学恰恰拒绝了道德意味、仅是审美意义上的,它使得尼采并未关注以下两个问题:一是悲剧的行为和态度是否在作为现实摹本的层面上具有道德意义;二是道德见解是否足以令作品的内容得到合适的理解。前一问题的否定情况得到了本雅明的关注,它意味着不能混淆悲剧作品的人物与现实中的事物,因而现实中有关人的宗教道德教义便能与悲剧作品的内容相分离。

① Walter Benjamin(auth.), Marcus Bullock and Michael W. Jennings(ed.), “On Perception”, *Selected Writings Volume 1: 1913-1926*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2002, pp. 94-95. Vgl. Walter Benjamin, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser(hrsg.), *Über Die Wahrnehmung*, *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985, SS. 35-37.

②④ (德)瓦尔特·本雅明:《未来哲学论纲》,《写作与救赎》(增订版),第23页,第29-30页。

③⑤ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第13-15页,第109-110页。

⑥ Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Bd. 1, S. 151.

要达到这一否定效果,需要将道德内容从终极意义的层面转变为整体真理内容中一个因素(Moment),也就是历史哲学式的。^①从这一意义上来说,道德内容的历史哲学形式成为真理内容的一部分。正如本雅明所指出的,哲学真理的表达需要依靠“劝谕文(Traktat)”——它不仅指涉神学对象,也尤其具有宗教背景下的说教意味。但“劝谕文”并非直接展开意图的叙述,而是采取了“迂回的方式”,令道德说教间接地蕴藏在实在内容当中,仅作为一种手段,而不能直接作为研究要旨和终极目的。^②总的来说,相比于尼采的全盘拒绝,道德对于本雅明真理内容的把握仍具有一定意义。

除了直接放弃历史哲学认知外,尼采通过审美化以达到艺术形而上学的替换性做法也在效果上存在问题。本雅明指出,“巨大的狄奥尼索斯冲动”在吞噬显像世界的同时,忽视了神话的历史因素,而其又通过阿波罗式的表象,使悲剧神话融解到了审美化中,沦为“纯美学的构成物”。在《诞生》中,悲剧艺术家借此用“巨大的狄奥尼索斯冲动”吞噬显像(Erscheinungen)世界,让观众在显像世界的毁灭中感受到“太一”蕴含的原始快乐。^③然而,在毁灭与快乐的二元论中,尼采声称:“对那个艺术世界的真正创造者而言,我们已然是形象和艺术投影。”而只有在艺术品的意义中,人类才享有至高的尊严。^④人的生存不仅与艺术直接挂钩,而且艺术显然占据了主导地位,是人类至高尊严的必要前提条件。本雅明批评这一唯美主义将人置于显像而非创造者(Schöpfer)的地位,从而将其移出了艺术中心。^⑤若从《诞生》的表述逻辑出发,本雅明可谓窥见了尼采悲剧形而上学与其悲剧二元论的悖论之处,换言之,是悲剧“诞生”与作为其基础的“起源”二元论的悖论。

尼采曾在论述“起源”二元论的阿波罗和狄奥尼索斯力量时指出,它们“是从自然本身中突现出来的,无需人类艺术家的中介作用”^⑥,这无疑取消了人在悲剧运作中的作用,令悲剧在远离人类因素的层面上得以推演。若以本雅明的观点来看,这意味着人不再是悲剧艺术的基础,而是沦为了悲剧塑造的题材,其仅仅位于艺术的表象地位;另一方面,尽管作为“诞生”的形而上学慰藉关注希腊人的生存价值与方式,以揭示希腊人如何在狄奥尼索斯合唱队中寻求心理学安慰并促成悲剧思想“诞生”。但是,唯美主义下的悲剧二元力量以“自然”替代了人在艺术中的“创造者”位置。当人被移出艺术中心后,不论是为保存生命而沉睡的意志,还是尼采所说的“不谐和音的人形化”,都只剩下本雅明所说的“实用主义”。前者令悲剧服从于更高等级的希腊意志,这使艺术的地位发生了贬低:“因为作为绝对意识的畸形产物,艺术作品在贬低世界的时候也就让自己贬值了。”^⑦而后者的“不谐和音”实则为尼采的比喻,一方面,其既是一种音乐体验,又超越了一般的和谐声音,用于指代狄奥尼索斯现象所蕴含毁灭个体世界与创造真理世界的力量;另一方面,“不谐和音”的人形化仍需要以阿波罗艺术的幻象作为掩饰,因而仍

①②⑦ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第109-110页,第3-4、110-111页,第108页。

③ Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 1*, S. 141.

④⑥ (德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第48页,第27页。

⑤ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第106-108页。Walter Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, *Gesammelte Schriften I.1*, SS. 281-282.

然不脱离悲剧二元论的论调。^①在悲剧二元论贬低人的前提下,悲剧形而上学中希腊人的心理需求也不再具有创造者的地位,这使得悲剧的“诞生”也被贬低为一种“实用主义”。

值得注意的是,本雅明之所以花费大部分篇幅重新建构起悲剧与历史哲学的内在关系,虽然有出于区分悲剧和悲苦剧具体内容及历史语境的目的,可是,我们仍不能如皮泽尔那般混淆本雅明对尼采的批评与重塑悲剧、悲苦剧的意图。^②虽然“历史哲学(Geschichtsphilosophie)”在《起源》的语境中“意味着一种区别或独异性(distinction or singularity),抗拒被包含在一个普世的(universalizing)概念之下”,^③可是这一目的并不需要通过批评《诞生》才得以完成,《诞生》的目的也并非为了区分两种戏剧类型。实际上,尼采并没有将悲剧和悲苦剧等同起来,据姚云帆分析,其观点不同于本雅明的地方在于认为现代悲苦剧是古典悲剧的拙劣模仿品。^④相对地,从1918年在给友人肖勒姆(Gerhard Scholem,或 Gershom Scholem)的信中,我们便可见本雅明对于悲剧与悲苦剧等级秩序所表示的不满:

在德语中,悲痛(德:Klage;英:lament)只有在‘悲苦剧’中才能显示出它全部的语言光辉,这个词(注:指‘悲苦剧’)正如其所显示的,近乎比不上悲剧。我无法对这一观点妥协,也不理解这个等级次序在德语中是合法的。^⑤

本雅明在《起源》中也同样谴责了以亚里士多德理论的悲剧框架来限定悲苦剧的做法,这样的成见认为“德意志的巴洛克悲苦剧显现为古典悲剧的歪曲仿作”^⑥。进一步而言,尼采规定悲剧和悲苦剧等级秩序的做法才可能是引起本雅明不满的地方。也就是说,本雅明要做的不仅仅是区分悲剧和悲苦剧,更是要重建它们之间的历史关系与等级秩序。为分析这一点,我们仍需要在与尼采的对比中,探究本雅明如何依据“哲学式批评”的历史—真理转化思路,超越尼采单一的悲剧优越性观点的局限。

三、重构悲剧与悲苦剧的等级秩序:毁灭—救赎中的对比

《诞生》虽然并没有直接沦为本雅明上述目的之下的批判对象,但在悲剧个体毁灭与永恒的话题上,本雅明的“哲学式批评”比尼采更注重辨析悲剧和悲苦剧中毁灭—救赎的路径差异,

① 详见(德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第174-177页。

② 相比于皮泽尔,韦伯(Samuel Weber)虽然也指出本雅明提出历史哲学以反对悲剧与悲苦剧之间的历史普遍性关系,但是并没有将其与尼采的批评联系起来。

③ See Samuel Weber, “Genealogy of Modernity: History, Myth, and Allegory in Benjamin’s *Origin of the German Mourning Play*”, *Benjamin’s Abilities*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, p. 143. 中译可参见[美]塞缪尔·韦伯著,赵天舒译:《现代性的谱系——本雅明〈德意志悲悼剧的起源〉中的历史、神话与寄喻(上)》,《江西社会科学》2023年第12期,第78-89页。引用内容见第85页。

④ 详见姚云帆:《“对着讲”和“接着讲”:〈德意志悲悼剧的起源〉和〈悲剧的诞生〉关联论》,《文艺理论研究》2020年第1期,第118-126页。

⑤ Walter Benjamin(auth.), Gershom Scholem and Theodor W. Adorno(ed.), Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson(trans.), *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*, Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 120. 德文版见 Walter Benjamin, Gershorn Scholem und Theodor W. Adorno(hrsg.), *Briefe 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, SS. 181-182.

⑥ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第32页。

从而重建了两种戏剧形式的等级秩序。让我们再次回到本雅明论述“哲学式批评”时所说的“废墟”特点上：

从实在内容到真理内容的这种转换是影响力的衰落，即前人所热衷之物随着年代推移而魅力递减的这种衰落成为新生的基础。在这新生中，所有转瞬即逝的美都完全消散了，作品宣称自己是废墟。^①

可见，达到真理内容意味着要从衰落的极端转化为新生的另一端。从本雅明 1921-1922 年所写的《评歌德的〈亲合力〉》(Goethes Wahlverwandtschaften)来看，他依靠作品的内在性而非作者生活来揭示其与历史现实的关系，这表现为作品需要在其后续的历史经历中才能显现出超越性。^②在实践操作层面，这正需要“批评”的介入。本雅明将年岁渐增的作品比作柴火堆，而批评家要做的则是探寻作为火焰的真理。充满活力的真理火焰不会因为实在内容的毁灭而熄灭，而是在过去的柴火和灰烬之上继续燃烧。^③正如沃林(Richard Wolin)所总结的，“救赎的主旋律代表了悲苦剧的真理内容”，其“是一个要完全被实在内容中介、并只有通过这种中介才能达到的真理”。^④因而作为作品实在内容的废墟、衰落并不会影响真理的显现，反而是后者转化的必经之路。

尼采虽然也以狄奥尼索斯的毁灭力量为引，论述希腊悲剧通过毁灭个体而达到原始快乐的“诞生”策略，但细究下来，本雅明的“哲学式批评”又与尼采的策略产生了殊异。在尼采看来，悲剧中英雄的死亡并没有否定生命的意志，其仅是“显像”，“他的毁灭并没有触动意志的永恒生命”^⑤，毋宁说悲剧个体的毁灭反而表达了“个体化原理”背后永恒的意志，从而战胜了个体短暂生命中的苦难。因而悲剧被尼采称为“肯定生命的最高艺术”^⑥。这一悲剧的肯定性也反映在尼采 1886 年版《诞生》的副标题“希腊文化与悲观主义”上。进一步来说，他批评叔本华的悲观主义，意图在悲剧中探讨“希腊人如何对待悲观主义，他们用什么办法克服悲观主义”，并最终证明希腊人并非悲观主义者。当然，尼采的做法不是与悲观主义对立的乐观主义，而是一种统一性的策略。他把狄奥尼索斯式的现象称为“生命意志在其最高类型的牺牲中欢欣于自己的不可穷尽性”^⑦，也就是在牺牲和痛苦中，狄奥尼索斯达到了一种无尽的生命延续力，这表现为同时包含了原始痛苦与快乐的“太一”。正是在这一思路下，悲剧的个体死亡反而成为了希腊人克服痛苦的生存救赎之道。

本雅明同样没有忽略悲剧的个体死亡现象，并且也以此出发找寻毁灭中的形而上学意义，但他在明晰现实道德与悲剧道德因素之区别的前提下，又关注到了尼采忽略了的悲剧的罪责与赎罪话题，也就是悲剧的“实在内容”。我们可以将目光聚焦于本雅明在《起源》中所引用的 1919 年的《命运与性格》，其认为悲剧天才的头脑首次超越了“罪责”的范围，并“以道德上的无

① (德)瓦尔特·本雅明：《德意志悲苦剧的起源》，第 220 页。

② 刘北成：《本雅明思想肖像》，北京：中国人民大学出版社 2012 年版，第 61 页。

③ (德)瓦尔特·本雅明，王炳钧、刘晓译：《评歌德的〈亲合力〉》，北京：北京师范大学出版社 2016 年版，第 4 页。

④ (德)理查德·沃林，吴勇立、张亮译：《瓦尔特·本雅明：救赎美学》，南京：江苏人民出版社 2016 年版，第 73 页。

⑤ (德)弗里德里希·尼采：《悲剧的诞生》，第 122 页。

⑥ (德)尼采著，孙周兴译：《瞧！这个人——人如何成其是》，北京：商务印书馆 2016 年版，第 80 页。

⑦ 详见(德)尼采著：《瞧！这个人——人如何成其是》，第 79 页。

语状态、道德上的婴幼状态诞生”，这一悖论正是悲剧的崇高之处。^①在该文中，本雅明揭示了宗教将人命运中的不幸与罪责相对应的建构逻辑，即人之所以不幸是因为其有罪。但这会导致宗教的道德说教与赎罪成为了命运的最终指向。换言之，现实道德教义将人的终极意义建立在道德完满以至于获得上帝救赎的说法上；相比之下，本雅明将罪责从道德中脱离出来，认为命运虽然是生命的罪责性关联，但它不是与伦理道德而是生命(Lebendigen)的自然条件相对应，是一种尚未完全消失的“表象”。人(Mensch)无法一直沉浸于其中，因为命运所做的是为人的自然生命的终极意义服务。^②

虽然命运不幸的“表象”最终也致使悲剧英雄走向了“牺牲(Opferidee)”，但其牺牲与受难既是向诸神的最后一次赎罪，也开启了民族生活的崭新内容，因而也是超越了旧有道德意义的“首次牺牲”。^③具体来说，与尼采狄奥尼索斯力量中的个体性的必然死亡不同，本雅明的悲剧英雄具有自我意识，这不仅跳出了实用主义的局限，亦展开了新的秩序建立的可能性。正如他在《起源》中所指出的：“命运驰向死亡。死亡不是惩罚而是赎罪，是沉沦的有罪生命向自然生命法则赎罪的表达。”^④在这种意义下，虽然悲剧英雄仍然要面对外部的不幸和罪责，但这并不是道德意义上的赎罪。本雅明认为“悲剧作品是以牺牲理念为基础的”，这也是英雄死亡的原因。^⑤故悲剧英雄的死亡是由悲剧本身的特性决定的。这便涉及到悲剧演出时的剧场因素。本雅明向友人朗提到，在阅读其《抗争与戏剧(Agon and Theater)》后，他认为悲剧的结局“仍在某种程度上远离了人一救赎—上帝原则(person-salvation-God)的必然胜利”^⑥。朗虽然认为悲剧的解决依靠救赎，但如果速度足够快，剧场上的英雄便可以在牺牲仪式中逃脱向神的献祭，也就是与神进行奔跑的“竞赛(Agon)”^⑦，其不仅表现了上帝对人的审判，也反过来包含人对上帝的审判。^⑧正比如林斯所说：“本雅明通过朗了解到上帝古老权力的失效和一个新秩序的建立。”^⑨故而悲剧英雄在“牺牲”中并非被动顺从于上帝，他只是在表面上呈现了宗教道德，实际上却被本雅明赋予了“自我意识”，能够对罪责进行反思。^⑩这一反思的方式借鉴了罗森茨维格(Franz Rosenzweig)的观点，即使用“沉默”作为英雄自我的标记：“英雄保持沉默，毁掉了联结他同上帝和世界的桥梁……进入了自我的冰冷的孤独。”缺乏桥梁后，自我则“完全转向了自

① (德)瓦尔特·本雅明：《德意志悲苦剧的起源》，第117页。Also see Walter Benjamin, “Fate and Character”, *Selected Writings Volume 1: 1913-1926*, p. 203.

② Walter Benjamin, “Fate and Character”, *Selected Writings Volume 1: 1913-1926*, p. 204. 德文版见 Walter Benjamin, Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser(hrsg.), “Schicksal und Charakter”, *Gesammelte Schriften* 2/1, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977, S. 175.

③④⑤⑩ 详见(德)瓦尔特·本雅明：《德意志悲苦剧的起源》，第110-113页，第148页，第113页，第148页。

⑥ Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*, p. 231.

⑦ “Agon”是希腊文“αγων”的拉丁文转写，该词既能指“竞赛”，尤其是“体育训练(gymnastic exercise)”，也具有冲突(struggle)、言论的主要论点(main argument of speech)等意思，更包含“竞争的神圣性(divinity of contest)”之义。总之，“Agon”的核心意思是竞争、抗争，并且具有一定的神性色彩。故本文在标题上将其翻译为“抗争”，而在引文的具体语境中，翻译为“竞赛”。See Henry George Liddell, Robert Scott(comp.), *A Greek-English Lexicon (9th Edition)*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 18-19.

⑧ Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*, pp. 231-232.

⑨ Joshua Billings, “Margins of Genre: Walter Benjamin and the Idea of Tragedy”, Joshua Billings and Miriam Leonard (ed.), *Tragedy and the Idea of Modernity*, p. 270.

身”。^①相反地,在本雅明看来,尼采在《诞生》中虽然准确地把握了悲剧“沉默”中图像与言说的对立,但“他并不认为悲剧式沉默在悲剧领域中具有一种抗争(Agonale)现象的意义”^②。正是在尼采并未涉足的罪责与赎罪领域,本雅明提出悲剧英雄的“沉默”和无语并不是默默为命运的不幸承担罪责。英雄意识到了自身比诸神更优越,但将这一认识进行掩饰,其牺牲在表面上顺从宗教道德的旧法则,实际上却是以沉默作为无声的抗议,标志着人对诸神的反抗和对自我关注的意识觉醒。^③这正是英雄的牺牲和死亡的意义所在,也即帮助人们关注人的自我生命本身,以建立新的法则,因而比尼采在悲剧中执着于形而上意志的做法更加突出了人的地位。

在明晰了悲剧人物的死亡后,本雅明得以进一步区分悲苦剧与悲剧主人公的命运差异。尼采并没有留意到悲苦剧与悲剧主人公的差别,将悲苦剧的国王形象也等同于悲剧的“英雄(Held)”。1869年尼采便评价法国悲苦剧中的英雄“如同古代法兰克铜版画上的国王形象”^④。本雅明同样指出,悲苦剧的主人公是君主,但他进一步将君主从英雄形象中辨析出来。相比于悲剧的英雄的神话特性,悲苦剧的核心是历史,而主人公君主则是历史的化身,这使得君主在死亡的表现中区别于英雄。我们可以在1916年的《悲苦剧与悲剧》中进一步发现二者死亡的差别。在个体的“已完成的时间”内,悲剧英雄必然死去,“因为在完成的时间里没有人可以不死。他是因为不朽而死亡”^⑤虽然英雄的死亡是真正的个体死亡,但正如前文所述,他可以通过自我牺牲预示新时代的来临;而悲苦剧的时间被视作“未完成的时间”,其不存在决定式的结局。^⑥也就是说,悲苦剧不会因为角色的死亡而进入真正的结尾。君主因审判或殉难而死去,又往往会以鬼魂的形式复活,继续展现这一角色在剧中的生命力量。因而“死亡作为悲剧生命的形态是一种个体命运,它在悲苦剧中却常常作为集体命运出现。”^⑦按照本雅明的说法,君主的死亡或殉难往往是因果报应的一环,悲苦剧的法则便建立在死亡游戏的不断“重复(Wiederholung)”中,并延续到“另一个世界”,即鬼魂世界,从而潜移默化地影响到剧中尚未死亡的人物的命运。相比之下,本雅明以希腊悲剧的“三部曲”为例,认为其并不存在“重复的展示”,而是“宇宙中的一次决定性过程”,它们“以一种更高的机构来重新进行悲剧性审判”。^⑧反过来说,悲苦剧的死亡“没有更高级存在的必然”^⑨。当君主作为鬼魂时,他们便如本雅明所说:“完美的受难者与君主的理想形象一样都没有摆脱内向性(Immanenz)。”^⑩“内向性”与信仰生活的超验性(Transzendenz)相对,只限于日常生活中。^⑪换言之,君主忧郁内向性而无法通向更高级的超验性彼岸,其死亡后的鬼魂是被分裂的生命,因而悲苦剧也并不表现出悲剧“自我同一

① (德)罗森茨维格,孙曾霖,傅有德译:《救赎之星》,济南:山东大学出版社2013年版,第73-74页。本雅明《起源》也引用了这一段,见[德]瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第114页。

②③⑦⑧⑩ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第115页,第116-117页,第155页,第130-131页,第65页。

④ Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und Mazzino Montinari(hrsg.), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, Berlin: De Gruyter, 1988, S. 39.

⑤ 李茂增、苏仲乐将“悲苦剧”译为“悼亡剧”,本文为统一译名,依然改为“悲苦剧”。

⑥ (德)瓦尔特·本雅明:《悼亡剧与悲剧》,《写作与救赎》,第59页。Walter Benjamin, “Trauerspiel und Tragödie”, *Gesammelte Schriften 2-1*, S. 136.

⑨ (德)瓦尔特·本雅明:《悼亡剧与悲剧》,《写作与救赎》,第59页。

⑪ Walter Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, *Gesammelte Schriften 1.1*, S. 263.

(self-identical)的文体的连续性”。^①

正是在死亡表现的差异上,悲苦剧并不是劣于悲剧的现代戏剧,毋宁说它是悲剧在“悲伤(Trauer)”方面的极端化。在《起源》正文一开篇,本雅明就认为“在哲学研究中,走极端是一种必然的倾向,它是创立概念时的常规所给定的”^②。而悲苦剧的价值便在于依靠“悲伤”的极端表现,成为本雅明“哲学式批评”的实在本体基础。具体来说,本雅明区分了“悲剧性(Tragisch)”与“悲伤”,后者是“悲剧性”事物所引起的反应。而悲苦剧的特色正是在观者心中引起“悲伤”情绪,这与悲剧的效果相似,但并不是为了让观者可以宣泄情感,而是通过戏演和炫示(Ostentation)让观者的悲伤情绪得到“满足”。依然以君主为例,本雅明分析了他所提出的“忧郁(Melancholie)”理论。“君王是忧郁的典范。将造物的脆弱表现得最为强烈的,莫过于君王自己也难免脆弱这一事实了。”^③作为比一般人的生存条件更为优渥、具备政治能力和手段的君主也无法摆脱脆弱性,这无疑引起了更浓厚的悲伤情绪。如莎士比亚的《哈姆雷特(The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark)》一剧便被本雅明视为悲苦剧的典范。作为储君的哈姆雷特之所以会走向生命的消逝,并不在于其自我选择。事实上,哈姆雷特一直犹豫不决,并未果断地行动起来,其死亡正是来自于自己的命运。从这一意义上,本雅明指出哈姆雷特的忧郁性格预示了基督般的受难精神。^④

总之,悲苦剧极力表现死亡、堕落、破碎等现象,能够比悲剧更适合描述悲伤之情,这既脱胎于前者的“悲剧性”,又比其更具表现力。虽然悲伤的做法无法如悲剧那般直接连接超验世界,但是其在极端化的“内在性”与“超验性”之间产生了张力,反而打通了另一条从“实在内容”通向“真理内容”的道路。换言之,悲苦剧表现出尘世的死亡和救赎的不可能性,但批评家恰恰能够在其中揭示悲苦剧独特的“悲伤”本质,从而避免了贬低悲苦剧而褒扬悲剧的情况,也能够为悲苦剧的“哲学式批评”奠定历史实在内容的基础。

四、结语

综上所述,在《诞生》中,尼采从二元论出发处理“起源”问题,他认为悲剧起源于阿波罗精神与狄奥尼索斯精神的相互对立与结合。一方面,二者的对立表现为个体化原理的建立与破碎;另一方面,悲剧的合唱歌队及其早期发展形式抒情诗皆尝试结合阿波罗和狄奥尼索斯精神,使得后二者形成了辩证的二元关系。但“起源”侧重于从悲剧实体出发,向前追溯其本质,无法达到更高的悲剧形而上学;为此,尼采在“起源”二元论的基础上转向了“诞生”。他将“诞生”视为悲剧之于希腊人的形而上学慰藉,这使得悲剧艺术的“诞生”成为了一种心理学意义上的生存性手段;同时,为了避免现实的道德化解释,尼采将“起源”的二元论限定在审美意义上,因此“诞生”在形而上学意义上也并不需要涉及相关的历史因素。如科利(Giorgio Colli)在KSA版《尼采全集》的编后记中所说,尼采的《诞生》仅仅在表面上是一种“历史学的阐释(histo-

① See Samuel Weber, “Genealogy of Modernity: History, Myth, and Allegory in Benjamin’s *Origin of the German Mourning Play*”, *Benjamin’s abilities*, p. 143.

②③④ (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第44页,第165页,第185-186页。

rische Interpretation)”,最终它表现了整个希腊文化,并在其中转变为“哲学总体观点(philosophische Gesamtschau)”。^①这一哲学总体观点正是悲剧形而上学慰藉。而本雅明同样不局限在具体的悲剧中,其追求从历史实在内容向真理内容转化的“哲学式批评”,但其建立在历史性的基础上。在他看来,哲学表达应该依靠语言而非数学才能把握真理,在反对康德将哲学科学化基础上,本雅明将哲学的语言转向同形而上学意义上的“经验”建立联系,即一种既包括经验性的历史、宗教因素,亦指向经验本身的哲学性表达。正是基于自身的哲学真理观,本雅明批评了尼采放弃历史哲学认知的做法,首先,尼采虽然用审美化以反抗道德化,但这一做法也显然放弃了作为手段的历史道德内容对于揭示真理内容的价值;其次,建立在审美意义上的悲剧形而上学效果也并不能真正地达到哲学真理层面,这表现为“诞生”关注人类生存价值和“起源”贬低人类地位的悖论。

本雅明之所以批评尼采,并追求悲剧与历史内容的内在联系,是为了在悲剧与悲苦剧的死亡—救赎对比中,重建二者的历史等级秩序。他重新引入悲剧中的罪责与赎罪现象,指出悲剧英雄个体命运中的死亡和牺牲具有“自我意识”,也隐含上帝秩序的失效,这比尼采更加突出了悲剧中人的地位;而悲苦剧将其主人公——君主的死亡扩展到集体命运中,因此相比于悲剧英雄一次性的死亡结局,悲苦剧的死亡是不断“重复”的,这恰恰是“悲伤”的极端化,也是悲苦剧异于悲剧的独特价值所在。这一极端情况的转化也是艺术哲学语境下悲苦剧的必要情况。^②总之,本雅明通过悲剧与悲苦剧历史实在内容的探讨,不仅最终描绘出了悲剧的个人救赎方法,亦在对比中赋予了悲苦剧通向哲学真理之径的法门,从而展现出了其对于艺术与历史哲学相结合的可能性。

① 德文版见 Giorgio Colli, „Nachwort“, Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 1*, S.902. 中译参考(德)弗里德里希·尼采:《悲剧的诞生》,第181页。

② (德)瓦尔特·本雅明:《德意志悲苦剧的起源》,第16页。

From Aestheticism to Philosophy of History: Benjamin's Critique and Reconstruction of Nietzsche's View of Tragedy

Li Haibin

(Department of Chinese Language and Literature, Sun Yat-sen University, Zhuhai, 519082, China)

Abstract: Benjamin criticized Nietzsche's aestheticism in *Origin of The German Trauerspiel*. Nietzsche connected *Geburt* to the dualism of *Urprung* of tragedy, namely the unity of the forces of Apollo and Dionysus, in order to construct his philosophical view of tragedy as the "metaphysical consolation" of the Greeks. However, Nietzsche's perspectives of tragedy ignored the historical-philosophical cognition, which is manifested in the dualism of *Urprung* limited to aesthetic significance, causing his metaphysical view to ignore historical material contents of tragedy. The paradoxes of *Urprung* and *Geburt* also make Nietzsche's philosophy of tragedy does not really complete the metaphysical consolation. In contrast, Benjamin, starting from "philosophical criticism", argued that tragedy needs to rely on metaphysical "experience" to elevate itself to the philosophical level. Metaphysical "experience" not only expresses experience itself, but also includes routine empirical history, religion, and other real factors. Only by introducing these historical material contents into tragedy, can Benjamin highlight the essential nature of the extreme "Trauer" of *Trauerspiel* and, by extension the destructive-redeeming transformative path that makes *Trauerspiel* equally independent of tragedy, which ultimately acquires the ontological real foundation of "philosophical criticism".

Keywords: tragedy; *Trauerspiel*; aestheticism; philosophical criticism; historical material contents

(责任编辑:孙依梵)

楚相斗蒋侯

——从《魏书·任城王传》看北魏华夏化进程

张明皓

(湖南大学岳麓书院 长沙 410000)

摘要:北魏景明二年,任城王元澄就任扬州刺史,到任之初便拆毁蒋子文庙,增修孙叔敖之墓。元澄这一系列行为一方面试图铲除寿春地区原有蒋子文信仰,巩固北魏对该地的统治,另一方面又试图通过尊奉孙叔敖,来缓和与当地土著居民的矛盾,安抚民心。元澄的这一行为,可以视为将孙叔敖这样一个“华夏化”的符号纳入了北魏王朝的政治体框架之中,进而推进北魏政权的“华夏化”进程。本文以此事件为切入点,探讨了北魏王朝华夏化过程中的一些特点及问题,重新审视了南北朝时期南北斗争的多样性。

关键词:北魏;孙叔敖;蒋子文;偶像崇拜;华夏化

一、绪论

《魏书·任城王元澄传》中有这样一段记载:“(元澄)除都督淮南诸军事、镇南大将军、开府、扬州刺史。下车封孙叔敖之墓,毁蒋子文之庙。”^①这一段中提到了元澄在景明二年到任扬州刺史后的两个行为,一是增修战国时楚国令尹孙叔敖的墓地,二是拆毁蒋子文的庙宇。

对于这一段材料,也有前辈学者对其提出疑问。如清代焦循所著《邶记》中就有关于这一史料的讨论:“北魏元澄在淮南,毁蒋子文庙而祀孙叔敖,其时去孙吴未久,诎未考其事耶?”^②但其文仅是浅尝辄止,并未进行深入讨论。而后辈学者也仅将此一段记载作为研究江南地区蒋子文信仰的一段普通材料加以研究和讨论,并没有将两件事进行对比研究。

作者简介:张明皓,湖南大学岳麓书院2021级本科生。

^①《魏书》卷19《景穆十二王列传》,北京:中华书局1974年版,第470页。

^②[清]焦循著;陈居渊主编;陈岷校点:《邶记》卷6,江苏:凤凰出版社2014年版,第1257页。

在笔者看来,元澄作为北魏皇室成员,前往扬州这样一个刚刚纳入统治的“新地”就职,面对千头万绪的军政要务,他在到任伊始没有去处理其他政务,而是进行这两件工作,应该是经过深思熟虑后的决定,而非一时意气所为。尤其是将此二事对比而观之,则更深有可考之处。

学界关于孙叔敖的研究大多集中于对其生平事迹的考证,如徐义生所著《关于楚相孙叔敖的期思陂和芍陂》^①、徐少华所著《孙叔敖故里封地考述——兼论〈楚相孙叔敖碑〉的真伪与文本时代》^②、白于蓝所著《孙叔敖“三相三去”考》^③等文章,但关于后世对其进行的纪念、祭祀活动则少有涉及。

关于蒋子文信仰问题,学界成果稍显丰硕,开山之作当属胡阿祥教授所著《蒋山、蒋州、蒋王庙与蒋子文崇拜》^④,开启了国内蒋子文信仰研究的先河。胡先生认为蒋子文信仰的兴起与孙权的扶植有很大的关系。蒋子文崇拜得以成立的关键,在于蒋子文的身份、行事同孙权之父孙坚何其一致。同时胡先生还得出蒋子文一崇拜不独盛行于六朝的建业、建康,更广泛存在于东晋南朝接域范围内的其它许多地方的结论。其次还有陈圣宇所著《六朝蒋子文信仰探微》^⑤、姚潇鹄所著《蒋子文信仰与六朝政治》^⑥以及傅杰所著《蒋子文信仰研究》^⑦。但纵观这些前辈学者的研究,大多将蒋子文信仰这一问题的讨论视角局限于南朝政权,而少有能将这一问题与南北政权对立的政治大背景相结合进行讨论的。对这一问题,笔者不辞鄙陋,略作小文。

二、孙叔敖与蒋子文

上文提到,元澄到任北魏扬州刺史后的第一件事就是增修孙叔敖的墓并且拆毁蒋子文的庙宇。那么我们首先要解决的就是北魏扬州刺史的治所问题。《魏书》卷106《地形志中》:“扬州,后汉治历阳,魏治寿春,后治建业。晋乱,置豫州,刘裕、萧道成并同之。景明中改,孝昌中陷,武定中复。领郡十、县二十一。”^⑧

魏收这一段记述文字虽然简短,但蕴含的信息量却极大。北魏宣武帝景明元年(公元500年)春正月,萧齐豫州刺史裴叔业因东昏侯萧宝卷的猜忌而以淮南重镇寿春降魏:“永元元年……叔业病困,(裴)植请救魏虏,送芬之为质。叔业寻卒,虏遣大将军李丑、杨大眼二千余骑入寿春。”^⑨

得知此事后,北魏立即派遣彭城王元勰和尚书令王肃领十万步骑前去经略之,并置扬州于此:“景明初,萧宝卷豫州刺史裴叔业以寿春内属,诏勰都督南征诸军事,余官如故,与尚书令王

① 徐义生:《关于楚相孙叔敖的期思陂和芍陂》,《安徽大学学报》1979年第4期。

② 徐少华:《孙叔敖故里封地考述——兼论〈楚相孙叔敖碑〉的真伪与文本时代》,《江汉考古》2008年第2期。

③ 白于蓝:《孙叔敖“三相三去”考》,《中国史研究》2001年第2期。

④ 胡阿祥:《蒋山、蒋州、蒋王庙与蒋子文崇拜》,《南京师范专科学校学报》1999年第2期。

⑤ 陈圣宇:《六朝蒋子文信仰探微》,《宗教学研究》2007年第1期。

⑥ 姚潇鹄:《蒋子文信仰与六朝政治》,《学术研究》2009年第11期。

⑦ 傅杰:《蒋子文信仰研究》,上海师范大学硕士论文,2015年。

⑧ 《魏书》卷106《地形志二》,第2581页。

⑨ 《南齐书》卷51《列传第三十二》,北京:中华书局1972年版,第871页。

肃迎接寿春。”^①直至北魏孝昌二年(公元526年)冬十一月,萧梁趁其内部政局混乱无暇南顾之机,才重新夺回寿春,复置豫州。后来东魏武定年间,寿春再次被东魏占领,南朝从此再也没能夺回此地。

寿春,自古便是兵家必争之地。北魏扬州既然因寿春内附才得以设置,那么其治所也极有可能就在寿春。另外,“封孙叔敖之墓”一事也可予以佐证。《北齐书》卷三二王琳传载朱珽与徐陵书,有云:“孙叔云亡,仍芍陂而楸枿。”^②芍陂恰在寿春之南,据传说,其地有孙叔敖墓。^③由此我们可以推定,北魏的扬州治所应在寿春。

而根据前辈学者的考证,蒋子文信仰的覆盖范围东至东海,西至长江中游荆郢地区,北至淮水流域。考《搜神记》卷5“蒋侯爱吴望子”一条,东晋扬州会稽郡鄞县有蒋侯庙;《南史·张冲传》也记载,萧衍起兵围困郢城,“元嗣等处围城之中,无他经略,唯迎蒋子文及苏侯神,日禺中于州听上祀以求福,铃铎声昼夜不止。又使子文导从登陴巡行,旦日辄复如之。”^④吕思勉先生据此也曾做出论断:“蒋子文崇拜,流播所及,西至长江中游荆郢之地矣。”^⑤

而让蒋子文和寿春产生更深层关联的事件,当属在寿春爆发的淝水之战。根据《晋书·苻坚载记》的记载:“坚与苻融登城而望王师,见部阵齐整,将士精锐,又北望八公山上草木,皆类人形,顾谓融曰:‘此亦劲敌也,何谓少乎!’怵然有惧色。初,朝廷闻坚入寇,会稽王道子以威仪鼓吹求助于钟山之神,奉以相国之号。及坚之见草木状人,若有力焉。”^⑥在关乎东晋王朝命运的淝水之战中,所谓“钟山之神”鼓舞了东晋军队的士气,帮助了东晋军队取得胜利。

不过在这里还有一个小问题需要解决,就是所谓“钟山之神”与蒋子文其人的关系。我们并不能够武断的将其两者混为一谈,因为在《六朝事迹编类》里还有这样一条记载:“晋苏峻之难,钟山神同蒋侯为助,且曰:‘苏峻为逆,当共诛锄之。’后果斩峻。”^⑦在这条史料中,蒋侯与钟山之神各自作为独立的个体在苏峻之难的语境中出现,似乎在暗示着,蒋子文即“蒋侯”与“钟山神”是两个概念。

但是“钟山神”与“钟山之神”又是两个不同的概念。如果我们回到有关蒋子文成神最早的记述,也就是干宝《搜神记》中的记载,就能窥见其中端倪。“蒋子文者,广陵人也。嗜酒好色,挑挞无度。常自谓己青骨,死当为神。汉末为秣陵尉,逐贼至钟山下,为贼击伤额,因解绶缚之,有顷遂死。及吴先主之初,其故吏见文于道头,乘白马,执白羽扇,侍从如平生。见者惊走,文进马追之,谓吏曰:‘我当为此土地之神,以福尔下民耳。尔可宣告百姓,为我立祠,当有瑞应也;不尔,将有大咎。’是岁夏大疫疾,百姓辄相恐动,颇有窃祠之者矣。未几文又下巫祝曰:‘吾将大启佑孙氏,官宜为吾立祠。不尔,将使虫入人耳为灾也。’孙主以为妖言。俄而果有小虫如鹿虱,入人耳皆死,医巫不能治,百姓逾恐。孙主尚未之信也,既而又下巫祝曰:‘若不祀我,将又以火吏为

①《魏书》卷21《献文六王列传》,第578页。

②《魏书》卷97《列传第八十五》,第2156页。

③经后世学者考证,寿春一地的孙叔敖墓或为伪造,或为衣冠冢,与江陵的孙叔敖墓并不冲突。

④《南史》卷32《列传第二十二》,北京:中华书局1975年版,第828页。

⑤吕思勉:《两晋南北朝史》,上海:上海古籍出版社2020年版,第二十四章第一节“旧有诸迷信”。

⑥《晋书》卷114《载记第十四》,北京:中华书局1974年版,第2918页。

⑦[宋]张敦颐撰;张忱石点校:《六朝事迹编类》卷12《庙宇门》,北京:中华书局2012年版,第156页。

灾。’是岁火灾大发，一日数十处。火渐延及公宫，孙主患之。时议者以为鬼有所归，乃不为厉，宜告飨，有以抚之。于是使使者封子文为中都侯，次弟子绪，为长水校尉，皆加印绶，为立庙堂。转号钟山为蒋山，以表其灵，今建康东北蒋山是也。自是灾沴止息，百姓遂大事之。”^①

根据《搜神记》中所说，蒋子文在成神之初受封的神位是秣陵地区的土地神，而非钟山即后来蒋山的山神。但是，孙权又出于种种目的而将蒋子文其人与钟山相联系起来，在钟山上“为立庙堂”使其有所归，且改山名“以表其灵”。

那么归根到底，“钟山神”与“钟山之神”到底有什么区别呢？笔者认为，所谓“钟山神”，毫无疑问就是钟山这座山的山神。但是其出场的次数并不多，在苏峻之乱中也是作为“蒋侯”即蒋子文的助手角色出场；但是“钟山之神”更多意义上指的是“钟山上的神”，也就是说其祀地在钟山，但并非钟山的山神。

后世历代学者虽未经详尽考证，但也认为“钟山之神”即是蒋子文。唐人李峤撰《应天神龙皇帝册文》中“虽复草为兵甲，秦师惊蒋帝之神”^②一句及唐末诗人韦庄《谒蒋帝庙》诗“建业城边蒋帝祠，素髯清骨旧风姿。江声似激秦军破，山势如匡晋祚伪”^③均可为证。

如果说淝水之战中东晋借助“钟山之神”即蒋子文的力量取得了胜利，那么蒋子文信仰因而在寿春地区落地生根并蓬勃发展，就变得合情合理了。而且我们有理由推断，作为蒋子文的“显圣”之地，寿春一地的蒋子文信仰应该十分发达，其庙宇理应香火鼎盛。

至于孙叔敖，其作为战国名相，自古以来便因其品德与政绩而受到江南地区人民的爱戴与推重。而对于寿春一带的人民来说，孙叔敖这样一个历史人物更具有特殊的涵义。孙叔敖主持修建的芍陂，作为其主政楚国期间最为重要的一项工程，就在寿春之南。从战国至魏晋，芍陂作为重要的水利工程，一直为寿春一带的农业发展和百姓的生产生活提供便利，历代主政寿春的官员，也不乏修复芍陂以利百姓者，具代表性者如东汉王景：“明年，迁庐江太守。先是百姓不知牛耕，致地力有余而食常不足。郡界有楚相孙叔敖所起芍陂稻田。景乃驱率吏民，修起芜废，教用犁耕，由是垦辟倍多，境内丰给。遂铭石刻誓，令民知常禁。”^④可以认为，孙叔敖其人已经与芍陂相绑定，寿春一带人民在享受芍陂所带来的便利之时，自然也会感念这样一位有功于民的先贤，而这就意味着，孙叔敖其人在寿春一地的影响力绝不能小觑。

三、元澄所作所为与背后深意

可以说，当元澄来到寿春就任扬州刺史的那一时刻，孙叔敖、蒋子文和元澄这三个生在不同时代，看起来毫无关系的人物就在这样一个特定的时空交织在了一起。而笔者想要着重讨论的问题也就从此浮出水面，为何元澄对这两位历史人物的态度如此不同乃至截然相反？

其实，参考上文所述淝水之战中蒋子文作为南朝政权获胜的超自然因素出场的记载以及蒋子文在苏峻之难中的表现，我们便可以推知，在东晋及其后继的南朝政权眼中，蒋子文恰是

① [晋]干宝撰；李剑国辑校：《新辑搜神记》卷6《感应篇之三》，北京：中华书局2007年版，第107页-第108页。

② 宋敏求：《唐大诏令集》卷7，上海：学林出版社1992年版，第39页。

③ 韦庄，《浣花集》卷4，清康熙四十一年洞庭席氏琴川书屋刻唐诗百名家全集本。

④ 《后汉书》卷76《循吏列传第六十六》，北京：中华书局1965年版，第2466页。

作为一个政权的保护神的角色出现的。同样,在这样的心理认同之下,南朝政权对于蒋子文信仰的态度也与南北军事力量对比息息相关,即南方政权受到北方政权的军事压力或自身政权遭到军事威胁时,蒋子文就会被奉为“战神”而被抬出来大肆祭祀,于此问题前人已有论述,如姚潇鹄在《蒋子文信仰与六朝政治》一文中所说:“综上所述,蒋子文信仰在南朝的流传经历过一个有兴有衰的过程,而这个过程产生的原因就是淝水之战后蒋子文信仰的诸功能中,作为南北冲突中南方政权保护神的功能凸现了出来,成为后世蒋子文信仰的一个最重要的功能,而历朝统治者对这一功能需要程度的不同,影响了他们对蒋子文的信仰。”^①

我们知道,元澄一向力主南征,在元澄到任扬州后,便“频表南伐”^②,希望通过武力手段统一中国。而对于元澄来说,蒋子文这样一个南方政权的保护神,是绝对不会被允许在已经变为北魏王朝的领土的寿春出现的。

而且,蒋子文确实多次得到南朝政权的承认与加封。在刘宋时期,蒋子文就曾受到隆重的加封:“孝武孝建初,更修起蒋山祠,所在山川,渐皆修复。明帝立九州岛庙于鸡笼山,大聚群神。蒋侯宋代稍加爵,位至相国、大都督、中外诸军事,加殊礼,钟山王。”^③南齐一朝,萧宝卷对蒋神的信仰也颇令人注意:“(齐废帝)又偏信蒋侯神,迎来入宫,昼夜祈祷。……始安之平,遂加位相国,末又号为‘灵帝’,车服羽仪,一依王者。”

如此一来,元澄拆毁蒋子文庙的行为就能得到较为令人信服的解释:即在南北政权对立的大背景下,蒋子文作为一种民间信仰而与南朝政权相绑定,这样一种“官方”的保护神身份在寿春这样一个南北对峙的前线显得尤为突兀和敏感,因而其庙宇遭到禁毁也就不足为奇了。

但是,我们并不能孤立的看待这一段史料。因为元澄到任扬州刺史后所做的第一件事并不是拆毁蒋子文的庙宇,而是加封战国楚相孙叔敖的墓地。如果说拆毁蒋子文庙是出于对南朝军事行动的考虑,那么孙叔敖同样作为汉地的传统信仰且与军事毫无关联,为何会受到加封呢?

要想解答这个问题,就需要考虑到当时南北方的特殊形势。“其年(景明二年),(源怀)除车骑大将军、凉州大中正。怀奏曰:‘南贼游魂江扬,职为乱逆,肆厥淫昏,月滋日甚,贵臣重将,靡有孑遗,崇信奸回,昵比阹竖,内外离心,骨肉猜叛。萧宝融僭号于荆郢,其雍州刺史萧衍勒兵而东袭,上流之众已逼其郛。广陵、京口各持兵而怀两望,钟离、淮阴并鼎峙而观得失。秣陵孤危,制不出门。君子小人,并罹灾祸,延首北望,朝不及夕。斯实天启之期,吞并之会。乘厥萧墙之衅,藉其分崩之隙,东据历阳,兼指瓜步,缘江镇戍,达于荆郢。然后奋雷电之威,布山河之信,则江西之地,不刃自来,吴会之乡,指期可举。昔士治有言,皓若暴死,更立贤主,文武之官,各得其任,则劲敌也。若萧衍克就,上下同心,非直后图之难,实亦扬境危逼。何则?寿春之去建邺,七百而已,山川水陆,彼所谄利。脱江湘无波,君臣效职,藉水凭舟,倏忽而至,寿春容不自保,江南将若之何?今宝卷邑居有土崩之形,边城无继援之兆,清荡江区,实在今日。臣受恩既重,不敢不言。’诏曰:‘不君不臣,江南常弊,有粟不食,其在斯矣。上天将欲亡之,诸蕃又愿取之,人事天道,孰云匪会?但以养害,仁者不为。且十月五日,衍军已达大航,其大伤小亡之

① 姚潇鹄:《蒋子文信仰与六朝政治》,《学术研究》2009年第11期。

② 《魏书》卷19《景穆十二王列传》,第470页。

③ 《宋书》卷19《礼志第七》,北京:中华书局1974年版,第488页。

势,久应有决。假令天罚宝卷,衍兵获进,则衍之主佐,又是乱亡遗孽,皇灵其能久佑之乎?今之所矜者,正以南黔企德,边书继至,殄悴之氓,理须救援。若尔者,扬州兵力,配积不少,但可速遣任城,委以处分,别加慰勉,令妙尽边算也。’”^①

元澄担任扬州刺史是在南齐中兴元年,北魏景明二年,也就是公元501年。这一年,南朝局势大变。南康王萧宝融正式称帝,与萧宝卷分庭抗礼,南齐分裂成两个政权,分据长江上下游,互相争夺南齐的正统地位。而对于北魏政权来说,既然南朝已经陷入了大规模的内战,那么这无疑是大军南下统一全国的天赐良机。正如前文所引车骑大将军源怀所说,“斯实天启之期,并吞之会”,“廓清江表,正在今日”。后世胡三省也对这一段历史做出了精辟的评价:“使魏从二臣之计,画江为境,不待侯景之乱也”^②,也认为这是北魏对南朝发动大规模进攻的绝佳时机。

兵贵神速,战机稍纵即逝。元澄在这样的情况下受命扬州刺史,都督淮南军事经略江南,所担责任不可谓不重。而他的使命从一开始也是十分清楚的,那就是整军备战,抓住南朝内乱的时机,完成北魏一统天下的大业。这一点在宣武帝的诏书中也能窥见:“扬州兵力,配积不少,但可速遣任城,委以处分,别加慰勉,令妙尽边算也。”但是,如此明确的使命导向似乎只能对他拆毁蒋子文庙的行为进行解释,和他加封孙叔敖墓又有什么关系呢?

其实,这个问题也不难理解。对于元澄这样一个鲜卑贵族来说,从个人的角度出发,他未必对于蒋子文和孙叔敖这两个并不十分熟悉的历史人物有什么好恶之情。既然蒋子文已经被南朝统治者利用,变成了南朝政权的“保护神”,那他势必就是北魏政权不共戴天的敌人。而且对于北魏统治者来说,“策反”这样一个传统意义上的南方神祇可以说是难上加难,基本不可能完成。所以,最为简单且有效的办法并不是针对蒋子文信仰进行思想领域的争夺,而是直接斩草除根,运用暴力手段在北魏控制的地区铲除蒋神信仰存在的土壤。

而这样一来,元澄就需要在思想领域为蒋子文寻找一个替代品,来填补蒋神信仰被铲除后的信仰空白,同时为北魏在淮南的统治建构合法性。身居寿春的元澄,自然将目光投向了辖地境内的孙叔敖墓。

统览南北朝史料,我们可以发现,虽然在东汉年间就存在对孙叔敖的纪念活动,但对于当时的南北双方来讲,对孙叔敖的祭祀与崇拜均尚属未被开发的思想资源。而这正好迎合了元澄的需求:一个尚未被南朝政权利用的,对江淮等南方地区有较强影响力的历史名人。至于寿春当地的孙叔敖墓是不是孙叔敖真正的埋骨之所,他其实并不在乎,他所借重的只是“孙叔敖”这个名字,以及它背后所带有的思想认同。

四、南北对立大背景下的思想图景

前文所述,虽然仅是寿春一地之人、事,但在公元501年这样一个特殊时间点,寿春作为南北政权激烈对抗的前线,可以作为一个小窗口,折射出整个时代的思想图景。

对于北方的北魏政权来说,两年前,孝文帝拓跋宏病逝于南征路上,留下了未竟的汉化事

①《魏书》卷41《列传第二十九》,第924-925页。

②《资治通鉴》卷第144,中华书局1956年版,第4504页。

业。但是,拓跋鲜卑大规模汉化的大门已经打开,以元澄为代表的一派革新派大臣依旧奉行孝文帝的汉化路线,在各个方面推行改革措施。对此问题,胡鸿在《能夏则大与渐慕华风》一书中曾经对北魏王朝的华夏化途径进行过概括:“二是建立自己的高级政治体,再通过利用帝国符号体系来逐渐采用其政治文化,并以此宣称这个帝国就是华夏帝国。”^①

而通过这样一个路径,元澄在寿春的所作所为,也可以视作北魏有意识将自己构建为华夏正统政权的具体措施。在景明二年,北魏已经通过一系列手段,巩固了自身封建化的高级政治体,而地处寿春并且在东汉时期常被祭祀、纪念的孙叔敖,就相当于华夏帝国的一大符号。北魏作为由北方游牧民族所建立的王朝,对于中原汉地的统治天生缺乏合法性,尤其是对于寿春这样一个地处江淮间且南北激烈对抗、多次易手的地区,北魏统治合法性的问题就更为突出。

要想解决这个问题,就只能按照孝文帝所开辟的道路,不遗余力地推行“华夏化”的政策。而偏偏就任扬州刺史的不是别人,正是被孝文帝誉为“魏之子产”“我之子房”的任城王元澄,孝文帝汉化过程中的一大助手。

比起朝中众多思想守旧的鲜卑贵族,元澄可以说是汉化程度最深、思想最为先进的一名拓跋鲜卑宗室成员。从他一系列的所作所为也能看出,他所具有的战略眼光,是高出旁人一筹的。在孝文帝迁都洛阳一事中,元澄给予了大力支持,并发挥了重要作用:“及驾幸洛阳,定迁都之策,高祖诏曰:‘迁移之旨,必须访众。当遣任城驰驿向代,问彼百司,论择可否。近日论革,今真所谓革也,王其勉之。’既至代都,众闻迁诏,莫不惊骇。澄援引今古,徐以晓之,众乃开伏。澄遂南驰还报,会车驾于滑台。高祖大悦曰:‘若非任城,朕事业不得就也。’”^②而在孝文帝去世之后,他也坚持推行汉化的政策。在军事方面,他多次上表请求南征,趁南朝内乱之机进一步南扩北魏疆土;在思想方面,他试图通过打压蒋子文信仰,尊奉孙叔敖这一系列行为,来塑造淮南地区对北魏政权的政治认同。

需要注意的是,元澄并不是寿春地区的首任军政长官。在他之前,元勰、王肃等人已经对该地施行了一年左右的统治。对元勰、元澄这一前一后两任军政长官而言,他们所肩负的任务并不相同。对于元勰、王肃来说,他二人率十万大军南下寿春,是为了充当杨大眼等人的后援,并在军事层面实现对寿春及其周边地区的控制,同时防止南朝的反扑。“自勰之至寿春,东定城戍,至于阳石,西降建安,山蛮顺命,斩首获生,以数万计。”^③

但当元澄就任扬州刺史之时,北魏对寿春地区的军事控制已经达成,南朝也因陷入大规模的内战而无力北上反攻,寿春就不再是一个需要全力争夺的未定之地,而是成为了北魏继续南征的桥头堡。而作为继任的扬州刺史,元澄的使命也发生了变化。正如前文所述,一方面,他要整军备战,时刻准备南下征讨;另一方面,他还要在政治、经济、思想等层面进一步巩固北魏对寿春地区的控制,彻底将此地纳入北魏的统治范围。

严格意义上来讲,北魏得以在公元500年前后入主寿春,更多的是一种历史的偶然。如果没有裴叔业的降魏,北魏入主寿春的时间很可能要晚上很多年。正如韩树峰在《南北朝时期淮

① 胡鸿:《能夏则大与渐慕华风:政治体视角下的华夏与华夏化》,北京:北京师范大学出版社2017年版。

② 《魏书》卷19《列传第七》,第465页。

③ 《魏书》卷21《列传第九》,第578-579页。

汉迤北的边境豪族》一书中所说,裴叔业担任南齐豫州刺史,其本身就是豫州当地豪族势力的一种膨胀。裴叔业的降魏,也并非是其个人的行为,而是以裴叔业为代表的豫州豪族的共同决定。^①那么当元澄接管这片土地的时候,如何处理与当地豪族的关系,就成为摆在他面前的一个重要命题。

而在安抚当地豪族的过程中,当地的地方信仰就成为了一个重要的抓手。元澄对寿春当地原有的地方信仰进行重塑不仅是必要的操作,而且具有极高的重要性和优先级。我们前文提到,蒋子文作为一个得到南方政权大力扶持的南方政权的“保护神”,其在寿春地区这样一个曾经的“显圣”之所,必然香火繁盛信众颇多。问题在于,蒋子文信仰作为昔日南齐政权的保护神,绝不能与北魏王朝共存,必须要加以禁毁。可以想见,元澄暴力拆毁蒋神祠庙的行为,所面临的阻力绝不会很小,很有可能引起寿春当地百姓尤其是当地豪族的反感,甚至直接动摇北魏在其地巩固未久的统治。

但即便如此,元澄也必须强行推进这一工作。从南北政权对立的角度来说,蒋子文作为南朝政权的保护神,其庙宇的存在很有可能会变成寿春南朝遗民的精神寄托,为他们的抵抗活动提供精神支持;而从北魏王朝内部的角度来说,蒋子文作为未被北魏官方承认的神祇,其庙宇理所当然的被视为“淫祠”,被拆毁也是情理之中。

在这样一个工作过程中,元澄动用政治力量通过暴力手段拆毁蒋子文庙,一方面是在思想与信仰领域对前朝遗存进行清算,另一方面也是在向寿春当地的居民宣告江山易主改朝换代的政治现实。无论如何,蒋子文的庙宇都是保不住了。但元澄绝非只知暴力拆毁的野蛮之辈,为了巩固北魏在寿春地区的统治,他必须采取手段来安抚以豪强大族为代表的地方民意。正因如此,他才会到任之初,就增修孙叔敖的坟墓。

这并不是元澄第一次从事历史人物的纪念工作。在这之前,他就曾向孝文帝进谏,认为应该对嵇绍、比干进行祭祀。“高祖至北邙,遂幸洪池,命澄侍升龙舟,因赋诗以序怀。高祖曰:‘朕昨夜梦一老公,头鬓皓白,正理冠服,拜立路左。朕怪而问之,自云晋侍中嵇绍,故此奉迎。神爽卑惧,似有求焉。’澄对曰:‘晋世之乱,嵇绍以身卫主,殒命御侧,亦是晋之忠臣;比干遭纣凶虐,忠谏剖心,可谓殷之良士。二人俱死于王事,坟茔并在于道周。然陛下徙御■洛,经殷墟而吊比干,至洛阳而遣嵇绍,当是希恩而感梦。’高祖曰:‘朕何德,能幽感达士也。然实思追礼先贤,标扬忠懿,比干、嵇绍皆是古之诚烈,而朕务浓于比干,礼略于嵇绍,情有愧然。既有此梦,或如任城所言。’于是求其兆域,遣使吊祭焉。”^②

如果我们将这两件事对比起来看,就能够发现,元澄对于中原汉地的历史人物以及历史地理是具有一定的敏感性的,他也十分清楚利用历史资源对塑造政权认同的重要性。不管是中原洛阳地区的嵇绍、比干,还是寿春地区的孙叔敖,他们作为华夏历史上的忠臣、名臣,其本身就在历史的沉淀中变成了一种“华夏化”的符号象征。而北魏政权通过进行一系列官方性的祭祀、吊唁、加封等行为,力图将这些人物纳入北魏的政治体框架之中,从而加速其政治体的汉化进程。

① 韩树峰:《南北朝时期淮汉迤北的边境豪族》,北京:社会科学文献出版社2003年版。

② 《魏书》卷19《景穆十二王列传》,第465页。

如果说一年前,元勰和王肃带来的军队摧毁了南朝在寿春原有的政治军事体制,用刀枪和铁骑宣告了北魏对此地无可动摇的统治,那么一年后到来的元澄,他可能没有带来那么多的军队和士兵,却给寿春带来了一种全新的政治文化。他致力于摧毁寿春地区旧有的信仰体系,进而肃清原有的南朝信仰,从而将南朝在寿春残留的影响因素铲除。

而且,值得注意的是,在“封孙叔敖之墓,毁蒋子文之庙”这样一个颇具仪式性的过程中,元澄也在借此来宣示其本人乃至北魏王朝对寿春一地无可动摇的统治。按照美国学者大卫·科泽的观点,“所有的大规模组织都面临同样的问题,即如何将地方活动整合到更高的组织层次中去。这一问题可以表述为:乡村或城镇群体的活动如何才能被视作国家层面的组织生活的体现?唯有使用一些能够建立认同关系的象征,地方对国家的认同才能得以实现。”^①那么,在景明二年的寿春,孙叔敖墓和蒋子文庙,就成为了构建地方对国家认同的两个关键点,在这一破一立之间,元澄在除旧立新的同时,也避免了在思想信仰层面激化与寿春当地豪族、百姓之间的矛盾。

行文至此,我们似乎不难联想到,在五十年前,北魏的兵锋也曾直抵长江北岸。“癸未,车驾临江,起行宫于瓜步山。永昌王仁自历阳至于江西,高凉王那自山阳至于广陵,诸军皆同日临江,所过城邑,莫不望尘奔溃,其降者不可胜数。”^②而根据《资治通鉴》的记载:“魏主凿瓜步山为蟠道,于其上设毡屋”^③,太武帝拓跋焘在瓜步山所建之行宫,依旧是带有鲜卑民族游牧特色的“毡屋”,其建立的目的也仅仅是为了向南朝夸耀武力而已。

同时,《资治通鉴》中对北魏军队这时期的作战方式的记载也十分值得关注:“魏人之南寇也,不费粮用,唯以抄掠为资。及过淮,民多窜匿,抄掠无所得,人马饥乏”^④《宋书》中也有相关记载:“(拓跋)焘不饮河南水,以骆驼负河北水自随,一骆驼负三十斗。遣使餉太祖骆驼名马,求和请婚。上遣奉朝请田奇餉以珍羞异味。焘得黄甘,即啖之,并大进酈酒,左右有耳语者,疑食中有毒,焘不答,以手指天,而以孙儿示奇曰:‘至此非唯欲为功名,实是贪结姻援,若能酬酢,自今不复相犯秋毫。’”^⑤

综合以上的这些史料来看,我们完全有理由认为,此时的北魏军队尚且保留着游牧民族作战方式,其南下的目的与其说是为了征服,不如说是为了抢掠。而在太武帝拓跋焘心中,他可能也从来没有把淮河以南、长江以北的广大地区作为北魏王朝所应该掌控的土地。这也可以解释为什么在刘义隆遣使求和之后,拓跋焘便迅速率军北返,绝不在江淮地区多做停留。

而通过五十年前后北魏政权在江淮地区的所作所为的鲜明对比,我们可以发现,在这五十年间,北魏政权的华夏化进度得到了极大地加深,而其统治者对政权的自我认知也发生了改变。

虽然拓跋焘时代的北魏军队仍旧带有北方游牧民族的战争遗风,但我们不能将拓跋焘看成是一位北方草原地区的部落酋长。作为拓跋鲜卑部入主中原建立北魏政权后的第三位皇帝,拓跋焘在北魏政权的建立与巩固方面起到了巨大的作用,他在很大程度上也推动了北魏政

① (美)大卫·科泽(David I Kertzer),《仪式、政治与权力》,南京:江苏人民出版社2015年版。

② 《魏书》卷4《世祖纪第四》,第105页。

③④ 《资治通鉴》卷125,中华书局1956年版,第3960页,第3959页。

⑤ 《宋书》卷95《列传第五十五》,第2352页。

权的封建化或者说“汉化”。

事实上,就在公元450年南征的路上,拓跋焘攻下了原属刘宋治下的邹城,并且以太牢之礼祭祀了孔子。“十有一月辛卯,至于邹山,刘义隆鲁郡太守崔邪利率属城降。使使者以太牢祀孔子。”^①而拓跋焘这样一个既知祭祀孔子,又带有游牧遗风的统治者形象,恰好印证了当时北魏王朝刚刚开启华夏化进程的阶段性特征。

更为重要的是,正如上文所论,拓跋焘对于江淮以南的土地并没有一种君主意识与统治欲,他祭祀孔子的目的也无非是为了巩固自己在中原北方的统治。至于南方的刘宋政权,也许正像《魏书》中所称,被他视为“岛夷”了吧。

但当时代来到公元6世纪,元澄就任扬州刺史之时,整个情况已经大为改变。北魏政权在以孝文帝为代表的一系列人物的推动下,都城从平城南迁至洛阳,整个北魏的政治中心也随之南迁,昔日距离旧都平城尚显遥远的南北边界变的近在咫尺,北魏王朝统一全国的野心昭然若揭。

那么,与来势汹汹咄咄逼人的北朝相比,此时的南朝又是怎样一幅图景呢?笔者认为,蒋子文信仰的一时盛行也能说明一些问题。无可否认,南朝承继了东晋一朝衣冠南渡的思想文化遗产,在文化领域硕果累累,远胜当时的北朝。但是,近二百年的偏安一隅也早就消磨掉了南方政权克复中原的豪情壮志,正如颜之推所述:“吾见世中文学之士,品藻古今,若指诸掌,及有试用,多无所堪。居承平之世,不知有丧乱之祸;处庙堂之下,不知有战陈之急;保俸禄之资,不知有耕稼之苦;肆吏民之上,不知有劳役之勤,故难可以应世经务也。”^②而与武备废弛,士风萎靡相对应的,就是蒋神信仰的普遍流行。

不管是“偏信蒋侯神,迎来入宫,昼夜祈祷”的东昏侯萧宝卷,还是“处围城之中,无他经略,唯迎蒋子文及苏侯神,日禺中于州听上祀以求福”的骠骑将军薛元嗣,这些“多无所堪”的南朝贵族在面临内忧外患时,似乎更愿意将身家性命的安全寄托到蒋子文这样一个虚无缥缈的神祇身上,希望这样一个外可抵御前秦苻坚,内可削平苏峻之乱的“保护神”能保佑他江山永固。正如姚潇鹄所论述的那样:“他们之所以会选择蒋神,笔者认为这主要和蒋神在历次战争中兑现的各种所谓‘功绩’有关,从而有了某种‘战神’效应。争斗者认为崇拜蒋子文,借助蒋子文的‘力量’,就可以帮助他们度过眼前的危机,赢得战争,维护统治。”^③可惜的是,这次蒋神并没有显灵,曾经抵御前秦军队的军事重镇寿春落入北魏之手,南齐内部也祸起萧墙,最终被萧衍的南梁取而代之。

五、结语

当我们在谈论北魏华夏化的命题时,相比起制度、礼仪等方面实质性的“汉化”,拓跋鲜卑统治者内心的自我认同与认知所发生的改变也值得关注。北魏王朝的天然边界到底在哪里?

① 《魏书》卷4《世祖纪第四》,第104页。

② [北齐]颜之推:《颜氏家训集解》卷4,北京:中华书局1993年版,第317页。

③ 姚潇鹄:《蒋子文信仰与六朝政治》,《学术研究》2009年第11期。

这个问题的答案对于拓跋焘和拓跋澄两个人来说,答案并不会完全相同。

而对于元澄在扬州任上的所作所为,当北魏的政权力量伴随着南下的铁骑深入了原属于南朝的神圣空间,过去停留在政治军事层面的对抗也上升到了文化领域。很不幸,南朝在公元6世纪所面对的对手,已经不是五十年前那个“不饮河南水”的佛狸了。元澄就任扬州,动用政治力量重塑寿春地区的民间信仰体系,从方方面面将江淮地区纳入北魏的统治范畴,在军事政治与思想文化多个层面向南朝施压,展现了北魏王朝五十年华夏化进程的巨大成果。

而寿春一地的变迁,又何尝不是南北朝数百年历史的一个缩影。裴叔业的降魏,使得北魏得以兵不血刃地拿下寿春这一战略要地,而这种政权的和平交接虽然免去了兵戈之祸,但也面临着其他的问题。没有经过战火洗礼的地方政府如何巩固其在“新地”的统治,来自北方的新统治者如何通过相对来讲较为平和的方式来加强自身权威,都是摆在元澄乃至整个北魏王朝面前的重要问题。

而结合宣武帝的诏书乃至元澄在地方的所作所为来看,北魏对南朝的攻势与其说是“鲸吞”,不如说是“蚕食”。北魏并不急于向南朝发动大规模的征伐,而是稳扎稳打,步步为营,不遗余力地通过各种方式来巩固对新近纳入统治范围地区的控制力,而思想信仰领域自然也是重要的手段之一。从蒋子文到孙叔敖这一破一立之间,元澄充分利用了寿春地区的独特条件,因地制宜,在改写了寿春地区的信仰体系的同时,也让北魏这样一个外来王朝的统治权与地方神祇——孙叔敖相联系起来,巧妙地巩固了自身的统治。

北魏政权的所谓“华夏化”命题广为学界所知,前辈学者也有丰富的著述。而笔者想要在此想要强调的是,在这样一个宽泛且宏大的命题下,还隐藏着诸多尚待发掘的细节。尤其是对于寿春这样一个特殊的地域,在南北政权激烈对峙,北魏刚刚通过特殊手段确立统治,各方势力暗流涌动的情况下,北魏王朝为巩固统治所采取的诸多手段,以及这些手段背后所暗藏的“华夏化”因素,更加值得关注。虽然站在景明二年这样一个时间点来断言所谓的“北朝出口论”为时尚早,但我们可以看到,至少在寿春一地,北魏王朝已然在南北交锋中占据上风,而这种显露于表面的军事政治领域的优势,其背后也有着千丝万缕的思想领域因素。

Prime Minister of Chu fought against Jiang Hou
——The process of Chinesize of Northern Wei Dynasty from the
WEISHU RENCHENGWANGZHAUN

Zhang Minghao

(Yuelu Academy, Hunan University, Changsha, 410000, China)

Abstract: In the second year of Jingming reign in Northern Wei Dynasty, Yuancheng, King of Rencheng, became governor of Yangzhou. At the beginning of his term, he demolished the Temple of Jiang Ziwen and renovated the tomb of Sun Shuao. On the one hand, Yuancheng tried to eradicate the original belief of Jiang Ziwen in Shou Chun and consolidate the rule of Northern Wei; on the other hand, he tried to ease the conflict with the local indigenous residents and appease the people by honoring Sun Shuao. This behavior of Yuan Cheng can be regarded as incorporating a symbol of “Chinesize” such as Sun Shuao into the political body framework of the Northern Wei Dynasty, and further promoting the process of “Chinesize” of the Northern Wei regime. Based on this event, this paper discusses some characteristics and problems in the process of Chinesize of the Northern Wei Dynasty, and re-examines the diversity of the North-South struggle in the Southern and Northern Dynasties.

Keywords: Northern Wei Dynasty; Sun Shuao; Jiang Ziwen; idolatry; Chinesize

(责任编辑:王克清 李哲舟)

REFLECTION

交映

闡發

INTERPRETATION

从笛卡尔到早期莱布尼茨： 完美上帝到必然上帝的过渡

何珺妍

(中国人民大学哲学院 北京 100086)

摘要:在莱布尼茨的整个哲学生涯中,他始终认为笛卡尔对上帝存在的证明是一个不完整的证明。笛卡尔在第五沉思中提供的本体论证明表明上帝是一个自明的观念,同时,通过区分内在观念、外在观念和建构观念,笛卡尔认为“我思”也是自明的观念,即先天我。而莱布尼茨认为只有当“我思”在经验层面对所有人都适用时,才能认为它是自明的。由此,莱布尼茨将笛卡尔的论证起点由“先天我”转变为由同一律主导的上帝存在证明,即从“最完美的存在者”的概念证明转变为上帝的必然性证明。“最完美的存在者”的证明结构自身就暗示了向“必然性”证明转变的倾向,即诸完美的简单、纯粹要求彼此间的绝对相容。最终,早期莱布尼茨采取了一种斯宾诺莎式的证明策略,即通过证明必然存在者必然地存在以证明上帝存在。

关键词:笛卡尔;莱布尼茨;本体论证明;完美;必然性

本体论证明是一个极富争议性的话题。对本体的承诺的预设将不在本文的讨论范围。汉语学界对笛卡尔和莱布尼茨二者的神哲学思想已有了相当精深的讨论,但对二者间的思想联系却鲜少讨论。因此,本文预解决的问题范围按时间划分将框定在笛卡尔至早期莱布尼茨,其中早期莱布尼茨主要涉及其巴黎时期(1672-1676)。本文将主要讨论两个方面的问题:笛卡尔提供的本体证明何以在莱布尼茨看来是不完整的以及莱布尼茨早期的填补工作。我们将从相对争议性较小的方向入手,即在第一部分确定先天和后天在笛卡尔-莱布尼茨时期的含义,即先天是一种从原因到结果的论证,后天是从结果到原因的论证。因此当时的本体论证明将是一种自上而下的证明策略,即从上帝观念出发的先天证明。同时第一部分将给出相关文本证据显示莱布尼茨认为笛卡尔的不完整证明在于缺少了对上帝可能性的证明。

第二部分我们对笛卡尔的本体论证明的文本进行讨论以澄清其真实的意图来考察在笛卡尔的哲学思想中本体论证明是否是不完整的。首先,我们从笛卡尔对分析和综合方法的区分入手,这将排除他在第二组答辩中所提供的几何式证明策略,从而将范围限制在其第五沉思上。其次,由于笛卡尔的论证起点是自明的,从而他真实意图上的本体论证明是一种直觉式论证。最后,对笛卡尔意义上的本质与实存进行澄清,我们将发现笛卡尔遵循中世纪的传统之一,即认为本质与实存仅仅是一种理性上的分别,从而上帝概念的必然性作为一种属性已经包含在了上帝自身之中,由此在其文本中,笛卡尔的本体论证明似乎是完整的。

第三部分我们首先从莱布尼茨的文本中理清其何以认为笛卡尔的证明是不完整的,理由在于莱布尼茨虽然理解并承认笛卡尔的直觉式论证,但他不认为笛卡尔提出的“我思”由此就是先天的,相反莱布尼茨认为“我思”仍是一种经验我。因此他将笛卡尔的论证起点从自明概念转移至逻辑确定性,即在莱布尼茨早期依据同一律而提供了“最完美存在者”证明。但我们发现,莱布尼茨提供的两种“完美”概念证明似乎不如预期那样自洽,其中他关于绝对者与相对者的关系和诸完美属性的相容性解释力度较弱,由此,在1676年他提供了上帝必然性证明版本,即他与斯宾诺莎交换意见后所倾向的论证策略。这也就导致对莱布尼茨早期是否具有斯宾诺莎式倾向的问题的讨论。本文认为能够提供一种可解释的方案,即莱布尼茨对创世以及上帝人格性的理解与斯宾诺莎完全相反,但本文也承认这种解释力度不大。最后在第三部分,我们提供了可能是莱布尼茨早期文本中唯一一处对上帝唯一性证明的文本作为对早期莱布尼茨本体论证明的补充性证明。

第四部分我们将得出结论,笛卡尔提供的本体论证明在其自身哲学体系中是完整的,但莱布尼茨的质疑也是正当的,由于二者的论证起点不同导致了二者论证策略最终分道扬镳,即笛卡尔贯彻了他的直觉式证明,最终笛卡尔的上帝本质必然包含存在,并且他也不会否认通过沉思而冥想到的上帝并不完全为人所理解,即“在上帝中有无数的事情,我根本无法理解,甚至可能我的思想也无法触及^①”。而莱布尼茨的上帝由于其完美的属性将彰显其全知和恩典,因而在创世或对所有可能世界的选择中,他将拒绝斯宾诺莎式关于上帝的“最邪恶的名声的学说”^②,上帝的仁慈和智慧促使其选择了“最好的可能世界”,换言之,恩典王国将通过自然王国

① AT 7: 46. 即 Adam and Tannery, 法文笛卡尔全集第7卷第46页,此后出现的同一文献不再说明。

② G 4: 508-509/ PPL 502. 见 PPL 508 脚注 8。

的实现而得到实现,恩典王国和自然王国的相容问题则预示了莱布尼茨“前定和谐”体系的诞生,最终他将发展出自己最具独创性的本体论模态证明来阐明该体系。

一、本体论证明的一个不完整版本

莱布尼茨提供的本体论证明版本,在前康德时期能够被称为“先天的”(a priori),更确切地说,当我们以编年体的方式描绘莱布尼茨关于上帝存在证明的演变过程时,其早期版本可被归类为一种概念证明。根据《皇家港逻辑(Port Royal Logic)》,从原因到结果的论证被称为先天的,从结果到原因的论证被称为后天的^①。按莱布尼茨在《关于认知、真理和理念的沉思(Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis)》中的观点^②:

……先天的,实际上是我们在其自身的原因中找寻这个概念,或在其他被思考的诸可能概念中寻求这个概念,并且我们知道没有什么自相矛盾的;当我们理解事物被产生的样态时,这就会在其他事物间发生,其中原因的定义先于其余恰当的(定义):真正的后天,当我们证明事物真实存在时,其存在着或曾经真实存在或将存在。
……

因此,莱布尼茨意义上的“先天”在这段文本中有两层含义:1)先天是一种原因性概念;2)先天可以是自身原因(per se)也可以是他物的必要条件(per sufficientia)^③。而后天,则是基于事实的存在判定。相关文本证据表明,莱布尼茨所理解的先天证明就是一种从原因到结果的论证,如OFI 154,272,408, NE 294。当然也有文本证据显示莱布尼茨意义上的先天可以解读为非经验的,如NE 434。不可否认,莱布尼茨经常将后天的与经验的等同使用,并且将后天的或事实真理与先天的或理性真理形成对照^④。因此,按思想史定位,我们认为莱布尼茨的先天证明是对被证实的事实的原因的解释,由此推论,相关时期的本体论证明即为一种对上帝存在的先天证明。进一步,若对上帝存在的先天证明是一种从原因到结果的证明方式,则这是一种自上而下的论证模型。这在哲学史上并不罕见,亚当斯(Adams)认为^⑤,自上而下的策略……是早期欧洲大陆主要哲学家哲学神学的一个持久特征,不仅是笛卡尔的特征,也……包括斯宾诺莎、莱布尼茨和康德。综上,本文认为笛卡尔-莱布尼茨的本体论证明所涉及是1)在对上帝存在的原因的解释,2)是在本体论层面中对上帝存在的证明,通俗地说,对上帝存在的非经验的证明。

关于莱布尼茨对笛卡尔本体论证明的评价,有两处著名的文本。在1676年4月15日《关于真理、心灵、上帝和宇宙(De Veritatibus, de Mente, de Deo, de Universo)》中,莱布尼茨认为^⑥:

① Arnauld and Nicole, *Port Royal Logic*, IV, 1: 301.

② G IV, 425. 若无特别指明,所有拉丁原文均为自译,并且本文对所有拉丁译文负责。

③ 需要注意的是,莱布尼茨文本中必要条件与充足理由律间具有高度的相关性,简言之,必要条件是直接充分条件,而包含所有必要条件与充分条件的集合可称为充足理由律。因此,此处的per sufficientia与“必要条件”看似有出入,实际上具有文本合理性。

④ 关于莱布尼茨先天与后天的详细分析见 Adams, M. R., *Leibniz: Determinis, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994, pp. 109-110.

⑤ Adams, “The Priority of the Perfect in the Philosophical Theology of the Continental Rationalists”, Ayers(ed.), *Michael, Rationalism, Platonism and God*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 92.

⑥ A VI 3, 510-11/DSR 63.

在圣托马斯《驳异教徒(Summa contra Gentiles)》名为“是否上帝存在为自身所知”(“an Deum esse sit per se notum”)一章中,他提到了一个优雅的论证,有人用它去证明上帝的存在。这一论证是:无物能被设想得比上帝更伟大(Deus est, quo nihil maius cogitari)。但比所设想的存在更伟大的存在不可能不存在,……,这一论点与其他人(ab aliis)提出的论点相同,即有一个最完美的存在者存在(Ens perctissimum existere)。圣托马斯为这一论证提出了反对意见,但我认为这不需要反驳,而需要被补充。因为它假设的不可能不存在的存在者,也是最伟大或最完美的存在者,是可能的。

其中“ab aliis”显然指笛卡尔。在《人类理智新论》中,莱布尼茨认为^①:

笛卡尔先生从安瑟伦那里借来的论证,确实是最优雅和最巧妙的,但仍有空白等待填补。……不是错误的,而只是一个不完整的证明,它假设了一些需要被证明的事情,即一些在数学证明中也应当是明显的事。关键在于人们默认,一个完全伟大或完全完美的存在的观点是可能的并且不暗示矛盾,即使这句话也能使我们证明一些事,即上帝是可能的,他就存在——这是一种神性才拥有的特权。

显然,在莱布尼茨看来,笛卡尔证明的不完整在于缺少对上帝可能性的证明。那么,我们先考察笛卡尔所提供的本体论证明版本以确认莱布尼茨基于何种版本而进行的版本改进。

二、笛卡尔的本体论证明模型

在开始本节对笛卡尔本体论证明的重构之前,我们需要明确的是笛卡尔的论证起点设置问题。让我们从第二组答辩中的一个文本疑问入手。在第二组答辩中,笛卡尔构建了几何式的证明框架,其中笛卡尔将命题二称为“仅从上帝的观念是在我们心中,后天地来证明上帝的存在性”^②。如前所述,后天证明显然可以指从经验出发对上帝存在的证明,命题二中的证明结构如下:

- P1 若E(eadem,某物)存在于对象中,则客观地存在于观念中。
- 形式地:若[对象中的E]=[观念中的E],则[E形式地存在于对象中];
- 卓越地:若[对象中的E]>[观念中的E],则[E卓越地存在于对象中];
- P2 每个观念的客观实在性都要求一个原因且实在性[形式地或卓越地]包含于原因中;
- P3 我们心中有上帝的观念;
- P4 上帝观念的客观实在性的原因,较之有限的实体,不能[形式地或卓越地]包含于我们心中;
- P5 上帝是至上完满的实体拥有更多的实在性;
- P6 上帝观念的客观实在性只能包含在上帝自身之中;
- P7 上帝观念的原因不会不存在;
- C1 上帝的观念以上帝自身为原因,上帝存在。

① NE: 437-438.

② AT 7: 167. Dei existentia ex eo solo quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur. 中译本将 a posteriori 译为“用目的”,似有误。

可知,笛卡尔的后天证明要点有:1)论证起点是经验的,即基于我们心中具有对上帝的观念,即前提3;2)由结果反推原因,即寻找上帝观念存在的原因,即前提5+6+7,得上帝存在。化简命题二得论证核心步骤:

P1a 若上帝存在于其客观观念中(in idearum objectis),则上帝形式地存在于观念中;

若上帝如此伟大以至于能够填满上帝的观念(tanta...supplere posint),则上帝卓越地存在于上帝的观念中;

P2a 每个观念的客观实在性都要求一个原因且实在性[形式地或卓越地]包含于原因中;

P2b 因此上帝观念的客观实在性有其原因(=P7);

P5a 上帝作为至上完满的实体,因此拥有更多的实在性;

P6a 上帝的观念的客观实在性只能包含在上帝自身之中;

C1a 结论:上帝的观念以上帝自身为原因,上帝存在。

其中前提P1a的原理高度相似于安瑟伦序言二(Proslogion II)的论证策略,即归谬法(reductio ad absurdum),我们不难发现笛卡尔的核心思路实际上是在本体论层面上进行的,换言之,我们也能将其称之为本体论证明的后天证明。至此,我们需要略微停下脚步去思索这样一个问题:当笛卡尔称命题二为后天论证时,笛卡尔究竟有没有提供关于本体论证明的先天证明?在第二组答辩中,笛卡尔写道^①:

……顺序就是,其中首先被提出的事物无需其后事物的帮助就能被思考/认识(cognosci),而其余位于之后的事物则需要由其之前的事物才能得到阐明(demonstrentur),……而有两种理性证明的方式:显然其中一种是通过分析(analysis),另一种是通过综合(synthesis)。分析是指通过真正的方式使事物得以有序地呈现,并且正如分析是先天的,如果读者想要遵循它从而对所有的事物给予足够的关注,那他就会完全理解该事物并且将这事物变为自己的,就好像他自己发现了它一样。……与之相对,综合展示了一种相反的方法,其中这样一种查寻/调查是后天的(即使这个检验本身更经常在先验中而非在其自身中),它清楚地阐明了结论,并采用了一长串的定义、假设、公理、定理和问题,因此如果有人质疑某个结论,就能立即证明它已经被包含在先前的结论中了,因此无论多么好争论或固执的读者,都不得不表示同意。

因此,笛卡尔的分析顺序是类似于前文提到的自上而下的证明过程,它依赖于最先的事物,这类在先的事物是先天的,也就是不证自明的,即它们能够通过自身被认识,换言之,它们不需要感性接受性来构成其存在的必要条件,进一步地,这样一种分析的方法预设前提就是在先事物的存在性是基于本体论的优先地位,并且由于它们本身就是一个系列的初始原因,因此笛卡尔意义上的分析的证明实际上是一种本体论的因果模型。而综合的方法,在笛卡尔看来是一种几何式的证明过程,它作为一种由果到因的自下而上的证明过程,并不适用于形而上学的概念,原因在于形而上学中重要的是对第一概念的领会^②。最终,对分析-先天和综合-后天方法的区分,使我们能够在笛卡尔文本的意义上确立他对本体论证明的基本立场,即排除他在

^① AT 7: 155-156.

^② (法)笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,北京:商务印书馆1986年版,第158页。

第二组答辩中提供的几何式证明,将范围缩小至第五沉思。

尽管笛卡尔认为他的本体论证明从“关于上帝存在的一个论据和一个论证性的证明”开始^①,但由于他在“第五沉思”中过于快速地推进导致需要相关文本的补充与互证。因此,让我们先从对“第五沉思”的反驳开始寻找线索。

伽森狄对“第五沉思”的反驳类似于高尼罗对安瑟伦的反驳思路,即笛卡尔对马或山等事物的观念的自由想象的承诺,不能推出事物观念包含完满性,由于存在被包含于完满性中,因此我们对事物观念构想不能由此推论事物观念的存在。因此,当我们对上帝这一观念进行构想时,即使我们承认上帝观念的完满性,但对“存在被包含于完满性中”的质疑,使得伽森狄得出结论:上帝的存在仍需得到证明。伽森狄的质疑很容易让人联想到康德对本体论证明的批判,密切相关的问题即为“存在是否能够作为实在谓词”。然而,笛卡尔对其的答复误解了伽森狄的本意,他认为存在能够作为类似“全能”的特性,而当特性指各种属性时,就能将其理解为事物的任何一种谓词^②。按肯尼(Anthony Kenny)的理解^③,笛卡尔的观点与梅农(Alexius Meinong)十分相似,简言之,无论是否实存三角形,都有三角形的观念,这样的三角形观点类似于梅农的“纯粹客体(Pure Object)”,超越了存在与非存在。因此,在笛卡尔语境中,“上帝实存(God exists)”中的主语“上帝”是“纯粹客体”,上帝作为纯粹客体不论其是否实存都能够具有各种属性,因此,笛卡尔设置的前提“上帝是至高的完美”能够推出“上帝实存”,并且也不涉及“诉诸前提”的嫌疑^④。

同时,根据“第五沉思”,我们不难发现笛卡尔已经对类似反驳做出了预判,笛卡尔认为“上帝的存在在我心里至少应该算是和我迄今所认为仅仅有关数目和形状的一切数学真理一样可靠”^⑤,即上帝存在的真实性以及明晰性完全相似于数学真理,那么即使在上帝存在的后天证明无法保证的情况下,笛卡尔依旧能够将论证重点从上帝实存的证明转变为对上帝作为“真实实体(Vera Entia)”的证明。那么,什么是笛卡尔意义上的“真实实体”?让我们来考察有翼的马与圆内接四边形之间的区别。

引人注目的是科廷厄姆(Cottingham)对笛卡尔“被给予的属性”与“建构的本性”这二者的评论。肯尼将笛卡尔意义上的三角形区分为三种状态:被给予的三角形(triangulus datur),被思考的三角形(triangulus cogitatur),三角形存在(triangulus existit)^⑥。而正是这种区分使得笛卡尔面临两难的困境。科廷厄姆认为^⑦,类似于圆内接四边形的几何或数学组合概念(composite)具有可证明或可分析的性质,但如独角兽或有翼的马等组合概念只能是建构的或想象的,而这种在组合上的任意性将破坏本体论证明中上帝观念的结构并取消上帝的特殊地位。由于笛卡尔对二者的混淆,科廷厄姆认为笛卡尔没有很好地解决这一矛盾。

① (法)笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第69页。

② CSM II: 262-263. CMS即笛卡尔全集英译版第二卷第262-263页,下文引用同一文献不再说明。

③ Kenny, Anthony, *Descartes: A study of his philosophy*, New York: Random House, 1968, pp. 155-156.

④ Kenny, 1968, pp. 157-158.

⑤ (法)笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第69页。

⑥ Kenny, 1968, p. 151.

⑦ C: 92-93.

1641年6月16日笛卡尔给梅森的信中,笛卡尔区分了三种观念(idea)^①:内在的(idea innatae),外在的(idea adventiae)以及建构的(idea factae vel factitae),其中,内在观念指其本质是真正的、不变的和永恒的,如上帝、精神、三角形等,外在观念指在通常意义上我们对事物拥有的一般观念,用康德术语应当指事物的表象,建构观念通常涉及有效推理,按笛卡尔原文为“(这些)我们可以把天文学家通过他们的推理来构建太阳的概念^②”。并且,按第五沉思中的描述,几何图形作为明晰的观念,即使与感官印象相结合,其不变的本质也能由推证而得出,因此,圆内接四边形和有翼的马区别就在于,当几何图形Q和R以某种方式复合为QR时,复合概念QR的性质或本质不论是莱布尼茨意义上“分析地”得出还是康德意义上“先天综合地”得出,这样的推证过程以及推证结果都是笛卡尔所强调的“明晰的”。而“有翼的马”这一组合概念不论我们是否能真正明晰地知道马和翼的本质或性质,也不论马和翼作为经验对象只能得出偶然事实的结论,当我们描绘“有翼的马”时,所进行的只是分别基于对马与翼的经验表象而得出的构想,换言之,有翼的马的形象与马和翼的经验表象的总和具有高度相似性,而“有翼的马”作为一个复合概念的本质,我们仍旧一无所知。概言之,经验观念的组合具有任意性,而数学观念作为“真实实体(Vera Entia)”,在笛卡尔看来具有特殊的本体论地位。因此,正如布朗(Gregory Brown)所暗示的^③,内在观念是可以被建构的,当内在观念复合为建构观念时,其观念和属性也都必须是明晰的,并且由于其被建构的特征,其背后所隐藏是“逻辑上的可能性”,因此,任何被设想出来的明晰的事物都真实存在。我们说上帝作为一种内在观念或真实实体时,这是不证自明的概念,或者如前所述,这是本体论因果模型的初始条件,我们无法用综合-后天的方式继续澄清关于上帝的观念,这种“自存”(a se esse)的本体论自因结构,自然就将笛卡尔导向了本体论证明的概念证明,这样最初的起点设置问题就已经得到解答,即我们将把“至高完美”作为重构的起点。文本依据如下^④:

但是,如果我能从我的思想中产生某物的观点,这一事实就意味着我清楚、明晰地感知到属于该物的一切确实属于他,这难道不是另一个证明上帝存在论证的可能基础吗?当然,上帝的观念,或一个至高完美的存在,是自我之中找到的观念,就像任何形状或数字的观念一样确定,我的理解是他的本性是总是存在,这与我所证明的一些属性总属于任何形状或数字的本性一样清楚和明晰。

显然,这是一种直觉论证模式,它依赖于上帝观念的不证自明。若强说之,笛卡尔本体论证明可以构造为^⑤:

DOA1 上帝是一个至高完美的存在者(being),即一个包含了所有完美的存在者(being)。

① AT 3: 383/ AT 7:37/ K: 104. AT 7: 37 为“第三沉思”。

② AT 3: 383.

③ Brown, Gregory: “Vera Entia: The Nature of Mathematical Objects in Descartes”, *Journal of the history of philosophy*, Vol.18(1), 1980, pp. 34-36.

④ CSM 2: 45.

⑤ Nolan, Lawrence: “Descartes”, *Ontological Arguments*, Graham Oppy (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 67.

DOA2 存在(Existence)是一种完美。

DC 因此,上帝存在。

仔细观察这个类似于三段论的论证,不难发现这实际上可以归结为:上帝是一个至高完美的存在,换言之,这一强构的类三段论仍然是一种直觉论证。这里最著名的反对意见出自高尼罗—康德,简言之,这个论证逻辑上造成了从概念到实存的非法跳跃^①。但正如诺兰(Nolan)指出^②,对本质(essence)和实存(existence)的区分有着悠久的中世纪传统,该传统可追溯至6世纪的波爱修斯,中世纪的哲学家们以不同的方式来描绘这种区别,而中世纪最伟大的智力辩论之一是关于这种区分的确切本性,并且辩论的各方都同意,上帝的本质就是他的存在,即二者在现实中是同一的。由此推知,笛卡尔以及莱布尼茨不可能不知晓这类区分。例如,笛卡尔就认为^③:

存在包含在每一事物的观念或概念中,因为除了存在之外我们无法想象任何事物。可能的或偶然的存在包含在有限事物的概念中,而必然和完美的存在包含在至高无上的存在的概念中。

同样,按莱布尼茨:

除非本质的本性(Essentiae natura)在其自身之中是某种实存的倾向,则无物实存;因为如果说某种本质具有这种倾向,而其他本质则没有,那么这种说法是毫无根据的,因为通常地,实存似乎以同样的方式/样态(eodem modo)与所有本质相关^④。

正如我们将实存视为与本质无共同之处,但这不能被认为,由于实存的概念就一定比非实存的概念更多,即实存就是(一种)完美,因为事实上无物能够解释实存,除了进入最完美的事物的序列;因此我们以同样的方式将位置是为外在的事物/维度(ut quiddam extrinsecum),它不会为任何被设置的事物(rei positae)增加任何东西,但它却增加了被其他事物所影响的方式^⑤。

现在,我们终于触及到莱布尼茨认为笛卡尔证明不完整的原因的一角。让我们对笛卡尔文本中的本质和实存略作区分。按中世纪以来的传统,本质和实存的关系有三种模式^⑥:1)真

① Gaunilo-Quid ad Anselmi Proslogion respondeat quidam pro insipiente (Liber pro insipiente aduersus Anselmum in Proslogio) Vol.1, cap. 6, p. 128, linea: 14: <https://clt-brepolis-net.emedien.ub.uni-muenchen.de/lltadfg/pages/Toc.aspx?ctx=1798576>。(德)康德:《纯粹理性批判》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社2004年版。A592/B620及以下。

② Nolan, Lawrence, "The Ontological Argument as an Exercise in Cartesian Therapy", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 35, No. 4(Dec. , 2005), 2005, p. 546.

③ AT 7: 166, CSM 2:117. 第二组回复第10条。

④ G VII: 194-195.

⑤ OFI: 9.

⑥ Gilson, Etienne, *Being and Some Philosophers*, cap. V, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto: 1952; Wippel, John F.: "Essence and Existence", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann(ed.), Anthony Kenny and Jan Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 390-410; Nolan, 2005, pp. 546-549.

实的区别;2)形式或模式的区别;3)理性的区别。其中,真实的区别起源于阿奎那,主要指在上帝中,本质就是存在,而在被造物中本质和实存是两条相互独立的原则并且在被造物中这两条原则相互影响,不能独立存在。而形式或模态的区别主要涉及唯名论的反对,代表人物为司各脱,他们认为在一切事物中,实存和本质是同一的,但实存是本质的一种模式或形式,且与本质不可分割^①。理性区别(*distinctio rationis*)的主张者有苏亚雷斯等,他们认为被造物中的本质与实存仅有一种理性上的区别,换言之,在被造物中本质与实存实际上是同一的。

笛卡尔支持本质与实存在理性上的区别^②。在1645或1646年一封收件人不详的信中,笛卡尔认为^③:

我不记得我在哪说过本质和实存的区别。但是,我区分了严格意义上的模式和属性,没有属性,事物就不可能存在。因此,形状和运动是严格意义上的物质实体的模式……(并且)爱、恨、肯定、怀疑等是心灵中的真实模式。但在我看来,存在、持续时间、大小、数量和所有普遍性都不是严格意义上的模式;在这个意义上,正义、仁慈等也不是上帝的模式。它们被一个更广泛的术语所指,称为属性或思维模式(*modi cogitandi*)……因为当我们抽象地考虑事物是否存在时,我们确实以一种方式理解事物的本质,而当我们认为它存在时,我们则以另一种方式理解事物的本质;但如果事物本身不存在,它就不可能存在于我们的思想之外。因此,我说……(它们)之间存在较小的区别……我称之为理性区别。

如前所述,按阿奎那的观点,上帝与被造物间由于本质与实存在组合方式上的根本差异,从而在被造物实存的模态逻辑上是自洽的。但按照笛卡尔的思路,若对于被造物,本质与实存也仅仅是理性上的不同,那么从存在层次或程度而言,被造物似乎也必然存在。笛卡尔对此的可能回应是区分本质的不同层次。按塞卡达(*Secada*)^④,笛卡尔实际上认为,“现存的本质可以仅仅被认为是存在的,而不考虑其内容;同样,它也可以仅仅被认为是它的本质,而不考虑其存在。存在的概念就是这样形成的,实体的存在无非就是实体实际上有其本质。正是在这个意义上,现存实体的本质和存在只是通过理性才有区别的。”换言之,笛卡尔将本质区分为实存的本质和可能存在的本质,即在理性中首先区分形式上本质的和实际/客观上本质的(按笛卡尔术语,可能是身心结合的实体),而在理性之外的本质在客观层面有可能与实存相结合,在这种意义下,本质在形式上和客观上的区别将是真实的而非模态的。

同样的,按笛卡尔在第一组答辩中的观点^⑤:

但……我们必须区分可能实存和必然实存,并需注意,可能的实存被包含在被清

① Wippel, 1982, p407.

② Gilson, Etienne: *Index Scholastico-Cartésien*, 2nd Ed. Paris: J. Vrin, 1979, p. 87; Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, cap. VIII.

③ AT 4: 349/ Nolan, 2005: 549. 这段拉丁文本翻译属于诺兰。类似表述见 AT 8:24-30, LI-LXII.

④ Secada, 2000, pp. 218-219.

⑤ AT 7: 116-117/ CSM II: 83.

楚和明白地(*clare & distincte*)理解的一切事物的概念或观念中,而在任何情况下,必然的实存都不会被包含在概念或观念中(*sed nullibi necessariam*),仅除了上帝的观念。那些仔细注意到上帝观念与其他所有事物间差别的人,无疑会认为我们所理解的所有其他事物总是存在着的(*existentes*),但这不是说它们确实存在,而是指它们可能如此存在;因为我们并没有理解真实的实存是否必须与其他其本身的(*aliis ipsarum*)属性相结合;但从我们理解的真实存在必然且一直与上帝的其他属性联系在一起这点上看,则上帝确实存在。

辅助文本^①,第二组答辩公理十:

实存被包含在在所有事物的观念或概念中,因为我们不能设想任何事物除非其存在着(*nisi sub ratione existentis*);当然,可能的或偶然的实存被包含在有限事物的概念之中,而必然的或完美的实存被包含在至高完美的实体的概念中。

综上,我们可以发现,上帝的实存与本质是理性上的不同,换言之,上帝的概念包含必然性且在上帝中实存作为其属性能够与其他属性相联系,换言之,实存作为属性必然包含在上帝的概念中。如前所述,笛卡尔实际上已经阻止了通行的反对意见,即完美上帝与完美岛屿的不同,简言之,上帝作为内在观念,是可直觉且自明的,而完美岛屿只是属于观念的建构,我们不能通过对“完美”和“岛屿”的拼凑得到任何明晰的内容,这里所暗示的便是建构观念由于其复合的方法,就只具有逻辑上的可能性而非必然性。顺便,我们可以发现,对上帝明晰的直觉,并不是所有人都能够得到的,理由之一是,在拉丁本中,但凡涉及对上帝观念的理解,笛卡尔大概率所用是动词现在时虚拟式,当然,也有笛卡尔学者,如诺兰和塞卡达,提供了文本证据,此处就不赘述了。现在,笛卡尔又提供了另外一种策略,即上帝观念本身包含存在的必然性。接下来的问题便是,我们是否能够就此判定这属于本体论的模态证明?

显然,莱布尼茨的思路具有如此解释的倾向性,因此才认为对上帝的完美的概念证明需要加入对其可能性的证明。现在,让我们继续花点篇幅对笛卡尔的论证作一点说明。如前所述,上帝在笛卡尔的意义上,不仅是真实实体和内在观念,其本身也具有一种自因结构,即 *a se esse*,用笛卡尔所借用的中世纪术语则是 *aseity*,那么我们能够推论,这种自因结构有其中世纪的理论源头,即上帝的观念是一种必然的、独立的存在,这种必然性和独立性必须放于本体论层面理解。需要强调的是,如前所述,由于笛卡尔并不认为几何式的本体论证明是一种好的证明方式,甚至在他那个时期,对几何式证明的追求仅仅是基于一种训练思上的惯性,因此,在后来的反对意见中,有一种是认为上帝以其自身为原因,而推论出上帝的对立面,或者用更现代的哲学术语是,上帝成为自身的他者,因此上帝也需要上帝的他者作为他存在的原因。这类几何式的反对显然已经被笛卡尔所封锁,因为上帝作为自因模型时,仅仅在本体论的意义上说上帝是必然且独立的,换言之,必然存在意味着独立存在,与之相对,偶然存在则需要必然存在的存在而可能存在或偶然存在依附于必然存在,因此,必然存在是一个本体论上的论点,而偶然

^① AT 7: 166.

存在则具有宇宙论的雏形。

在本节中,首先,我们从17世纪对先天和后天的使用入手,将笛卡尔在第二组答辩中所提供的几何式证明定性为后天的上帝存在证明,同时,本体论证明在严格意义上应当是自上而下的证明框架,因此我们将文本范围缩小至笛卡尔的第五沉思。其次,通过对上帝作为真实实体和内在观念的分析,我们发现在笛卡尔意义上的本体论证明中,上帝本身就是论证的起点或是自因的初始条件,因此在重构其证明结构的最终结论中,笛卡尔所提供的仍然是直觉式的论证。再者,由于笛卡尔思想本身有其中世纪的传统,因此在他对本质和实存的区分中,仅是理性上的区分,由此推论,笛卡尔意义上的上帝概念的必然性作为一种属性已经包含在了上帝自身之中,换言之,这是本体论上的论点而不需要以逻辑上的可能性为其前提。最终,笛卡尔提供的本体论论点中上帝的必然性内含独立性导致他的论证结构似乎是完整的。那么,莱布尼茨是否真的在这个意义上误解了笛卡尔呢?现在,就让我们考察莱布尼茨所提供的“完美”概念的证明。

三、莱布尼茨的“完美”概念证明

由于笛卡尔对上帝存在证明的旨趣一直是直觉式的证明偏好,因此我们有理由认为,他对自上而下的证明策略的兴趣并没有第二节显示的那么强烈,但他在第五组回应中反问伽森狄^①:“我们怎样有一种能力去使得所有被造物的完美被扩大……难道不是因为我们有一个更大的事物的观念,即上帝吗?”这不仅在本体论上假设了对上帝观念的因果依赖模型,也暗示了对上帝完美概念的自上至下的证明思路。按莱布尼茨,他将笛卡尔的论证分为四步^②:

P1 上帝是最伟大的或(如笛卡尔所说)最完美的存在;即他是一个至上伟大或完美的存在,他自身包含了伟大或完美的每一个程度。这就是上帝的概念。

P2 现在,这就是存在如何从这个概念中得出的。存在比不存在更重要,即存在为伟大或完美增加了一个程度——正如笛卡尔先生所说,存在本身就是一种完美。

P3 因此,这种伟大和完美的程度(或者更确切地说,这种完美)在那个完全伟大和完全完美的至上的存在中;否则,他会在某种程度上有所欠缺,这与他的定义相反。

C 因此,这个至高无上的存在是存在的。

当然莱布尼茨理解了笛卡尔论证的起点,即基于一种直觉式的论证,但也由此,莱布尼茨认为他有权去质疑这一起点,即当笛卡尔认为我们在直觉上拥有对上帝的概念或称上帝的概念是自明的时,我们拥有这一概念的可能性是无法保证的^③。在莱布尼茨的晚期文本中,他显然认为自己的“前定和谐”已经论证了这一可能性。有趣的地方在于,莱布尼茨的早期文本

① AT 7: 365.

② NE: 437.

③ 虽然本文的部分灵感来源于奥塔维尼亚,但令人遗憾的是,奥塔维尼亚在其文章“The Young Leibniz and the Ontological Argument: From Rejection to Reconsideration”中与本文所持观点相反。当然,NE 437-438 文本证据显示,奥塔维尼亚有所误解了莱布尼茨的观点。Ottaviani, Osvaldo, “The Young Leibniz and the Ontological Argument: From Rejection to Reconsideration”, *Journal of early modern studies* (Bucuresti), Vol. 10 (1), 2021, pp. 48-49.

显示,他采取了一种斯宾诺莎式的倾向去证明这一可能性。很难认为莱布尼茨误解了笛卡尔的“我思”,但显然莱布尼茨拒绝承认笛卡尔的“我思”可以作为真正分析的起点,用康德的术语,笛卡尔的“我思”是“经验我”而非“先验我”,由此“我思”不是莱布尼茨意义上的原初真理(*primae veritates*),而是作为经验性的原初命题,虽然“我思”是真实的原初真理(*primae veritates reales*)的首项,但“我思”并不就是原初真理本身^①,因为笛卡尔并没有意识到分析的初始项是上帝本身。换言之,莱布尼茨在否认笛卡尔论证P1的同时,他将“我思”划归为经验性的^②,由此从“我思”开始的迭代是偶然的,由此,莱布尼茨可以在论证责任中,将对我们直觉的可能性的举证直接转变为上帝概念可能性的举证,从而在策略上会更加容易,或按莱布尼茨术语,具有简单性。

(一)从“完美”到“必然”的斯宾诺莎式证明策略

莱布尼茨早期所提供的本体论证明都与“完美”概念相关,其中论证策略上可分为两种版本^③。莱布尼茨所采用的是先天或自上而下的策略,这与前文对本体论证明的界定一致。

按莱布尼茨^④:

任何通过其自身(*per se*)而被构想之物,其原因都是不能被理解的。因为结果是通过其原因而被构思的。因此,如果某物通过自身存在,如果其它事物也存在,则某物存在是显然的。

这即是从原因开始的自上而下的先天结构,并且这类自上而下暗示了有限实体以初始原因为依据,即一种先天的因果依赖模型。而自因(*per se*)的不可理解性,在莱布尼茨看来能够通过主体去思考,而主体又能通过形式去构想,因此,我们发现,尽管莱布尼茨早期的用语非常模糊且带有欺骗性,但他实际上默认自因完全相似于主体,而莱布尼茨的笛卡尔式倾向,导致他认为形式(如广延)是主体的基本属性,同时,形式由于其简单性(*simplicitas*)而不能被言说^⑤,由此推论,自因或主体必然具有简单性。在A本编号N.79和N.80的文本中有两种类似的证明模型。莱布尼茨均从最完美的实体出发(*Ens Perfectissimum*),利用同一律,推证任意两种原初属性能被包含在同一实体中,其中略有不同的是N.79倾向于可能性证明,N.80倾向于存在性证明。有趣之处在于,莱布尼茨意义上的推证(*Deonstratio*)是一种对应当被给予之物进行

① A VI 3: 508/ DSR 57. 莱布尼茨此处提示“我思”时,特意加上了 *reales*,即真实的,对莱布尼茨哲学有初步了解的读者应该会意识到,这可能与他成熟时期对事实真理和永恒真理的区分相关。并且英译本漏译了 *reales*,使得英译本的行文具有些许误导性,导致中译本整段误差较大。

② 显然,康德受莱布尼茨影响,也将笛卡尔的“我思”归于经验我,《纯粹理性批判》A341/ B399 及以下, B413 及以下。

③ DSR 已有中译本,被译为《论至高无上者一形而上学论文集:1675-1676》。高海青译,王克迪校,北京:人民出版社 2021 年版。

④ A VI 3: 514/ DSR 71. 拉丁原本: *Quicquid per se concipitur eius non potest intelligi causa. Quia effectus concipitur per suam causam. Ergo jam illud patet, si sit per se, item si alia sint, ipsum esse.* DSR 71 英译版: *No cause can be understood of whatever is conceived through itself. For an effect is conceived through its cause, from which it is evident that, if something exists through itself, and also if other things exist, then it exists.*

Ergo 部分整理如下: *Ergo jam illud patet ipsum esse, si sit per se, item si alia sint.* 由此英译版翻译略显不顺,从而导致中译本也不通顺。

⑤ A VI 3: 514/ DSR 71.

的推理,此处“ex concedendis”暗示了不证自明的原初概念或命题^①。换言之,莱布尼茨预设了存在有某些概念或命题的自明性,在论证起点上莱布尼茨依旧是笛卡尔式的。

这里,我们能够引出“完美”概念证明的第一个版本EP₁^②:

EP₁1:诸完美是不可分析的,且有一个最完美的存在者。

EP₁2:同时,一个不可分析的主词所构成的命题不能推证出一个普遍命题。

EP₁3:因此,“诸完美是不可分析的”是普遍命题。……同一律

EP₁4:因此,诸完美是必然的。

EP₁5:所有事物是可分析的且属于EP₁1。

EP₁6(辅助证明):6a:A和B作为属性不能在单一主体中。

6b:6a不是同一命题。

6c:若6a为同一命题,则6a为普遍必然命题。

6d:A和B不互斥。

6e:则任意两种简单形式存在于同一主体中。

EP₁7:同理,诸简单形式能够存在于同一主体中。

EP₁8:存在属于诸简单形式之一。

EP₁9:因此,拥有诸完美的实体是可能的。在最完美的实体中,本质就是存在。因为存在是完美,性质显然是绝对积极的。

EP₁10:因此,这是可能的,要么“本质就是存在”在实体中是能被理解的,要么完美的存在能够被理解。

EP₁11:最完美的存在者存在。证毕。

让我们先进入EP₂的重构。莱布尼茨提供的“完美”概念证明的第二版本基于对诸完美的属性分析,最直接的文本能在1677年夏季给阿诺德的信中发现^③。

EP₂1:完美是现实或本质的程度或数量,如同强度是质量的程度,力量是动作的程度。

EP₂2:存在是一种完美或增加现实,即:A被认为是存在的比A被认为是可能的有更多现实。

EP₂3:最完美的存在者不暗示一个矛盾。

EP₂4:最完美的存在者存在。证毕。

EP₂可化简得^④:

EP₂1a上帝是绝对完美的存在者。

EP₂2a 存在是一种完美。

EP₂3a 上帝存在。

我们预先回答一个潜在的质疑,莱布尼茨的两种完美概念模型为什么不能平推至“完美岛

① A VI 3: 505/ DSR 54. A本用ex concedendis, DSR用ex concededsis,本文以A本为准。

② A VI 3: 572/ DSR 91.

③ G I 266-270/ PPL 177-181.

④ 化简后的模型来自Blumenfeld, David, “Leibniz’s ontological and cosmological arguments”, *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 354. 本文的引用与Blumenfeld的原意或化简背景有出入。下文将解释相关原因。

屿”等概念,换言之,这两类模型能否证明完美岛屿存在。在莱布尼茨的意义上,完美作为现实的程度包含必然性,又由于“必然存在者必然地存在”中的必然性不暗示或不包含矛盾,同时,莱布尼茨认为“完美就是我所说的每一个积极的、绝对的简单品质,或者是没有任何限制地表达出来的任何东西”^①,则无限制的完美是无限制的必然性,若完美岛屿存在,则其无限制的完美与无限制的必然,则完美岛屿包含矛盾,矛盾在于完美岛屿的完美属性数量或现实程度受限,那么,最完美者的必然性仅指上帝。由于文本体量受限,我们仅讨论莱布尼茨早期本体论证明最大的破绽之一,即诸完美作为性质是如何不包含矛盾的。我们可以确定的是1)诸完美是性质,但不是所有谓词表达了性质,如关系谓词就不是性质,由此2)简单性质的不可分性在于它们无法与其他性质结合讨论,由此3)简单性质是无限制的,由此4)简单性质是绝对积极的,自身不包含否定。一种可能的解释是,这类诸完美不是感性的性质,而是基本的形而上学的范畴,或者,更确切地说,它们是原始的、无限的、纯粹积极的形而上学范畴的积极版本,与其他存在的限制结合在一起,它们代表了现实性质的绝对程度^②。当然,在莱布尼茨语境中,绝对与积极没有明确的界限,因为当我们说某物R相对q时,相对q等同于对绝对q加上了限制,当绝对q无限制时,则就意味着绝对q就是积极的诸完美,相对q意味着在“对更深程度上的q的否定”^③。

这里我们避免讨论绝对、积极与无限之间的关系,因为这暂时不是我们的论证责任。但可以确定的是,莱布尼茨对无限的解释或定义是笛卡尔式的思路,与否定神学的径路不同,我们首先认识到的是无限,想要对有限有所认识,只能通过对无限的否定来完成^④。现在,我们恳请读者允许我们跨出对莱布尼茨早期的时间限定,提供一处1679年的文本,这将对我们的讨论是有益的。按莱布尼茨用推理的一般特征或语言处理事物^⑤:

只要我们对它们有独特的概念,即只要我们知道它们的一些要求/条件,通过这些要求/条件,我们可以在详细检查时将它们与任何其他事物区分开来,或者只要我们可以指定它们的定义。因为这些要求只不过是构成我们对事物的概念的术语。

注意本文的脚注5,这里暗示的思路是,莱布尼茨的先天论证是因果依赖模型。这种因果依赖与概念依赖在莱布尼茨文本中保持一致,因此完美的概念证明不仅从概念或定义上是先天的,在因果推证中也是先天的。如前所述,当我们假设绝对性质q时,对相对q可以进行一种

① A VI 3: 578/ PPL 167.

② Adams, 1994: 114.

③ A VI 3: 578/ PPL 167.

④ 不可否认,莱布尼茨早期文本与这里的结论相反,即他明确反对从“绝对到限制”的思路(A VI 3:502),但在他晚期文本中,他区分了两种“绝对”,即与有限制/相对相对(Adams, 1994: 115,脚注5),本文认为从与相对相对的绝对出发,能够解释莱布尼茨从无限到有限的思路,这与本文一贯主张的莱布尼茨非彻底的还原主义立场相关。论证过程与所需文本均不在本文涉及范围,因此只给出观点。Janke在其文章中将莱布尼茨的无限区分为: das infimum, das maximum, die omnitias,为“完善”概念论证提供了另一种思路。Janke, Wolfgang, “Das Ontologische Argument in der Fruehzeit des Leibnizschen Denkens (1676-1678)”, Kant-Studien, Vol. 54 (1-4), 1963, p. 271.

⑤ OFI 50/ LLP 18. 内容类似于A VI 3: 670-671/ G VII:83. 拉丁文本翻译属于Adams. Adams, 1994, pp. 117-118.

符号化的表述,即 $q-x^{\textcircled{1}}$,其中 $-x$ 代表对程度的限制。现在所面临的最大问题是,当绝对 q 与相对 q 在同一经验层面(这里将讨论范围限定在经验范围是正当的,因为对有限事物相对性质的讨论属于经验层面),这就暗示了对上帝概念超越性的消极定义,这将不可避免地导致将莱布尼茨怀疑为斯宾诺莎式的泛神论倾向。莱布尼茨对诸完美属性论述另一个破绽在于,他在1676年12月2日的文本中承认痛苦属于完美属性之一的同时也承认快乐为其中之一^②,但在本文的知识范围中,他并没有对此给予正面的解答。由此,我们将从“完美”概念论证过渡至对“必然性”的论证,考察莱布尼茨是否提供了一个更完善的版本。

(二)必然性与上帝概念

将上帝定义为诸完美的集合或诸绝对积极性质的集合,同时上帝又是简单而纯粹的,这种莱布尼茨早期完美模型是否暗示了一种斯宾诺莎式的泛神论倾向^③?按照惯例,我们先根据文本重构1676年莱布尼茨与斯宾诺莎讨论后的必然性论证模型NA^④。

NA1:根据定义,必然存在者就是必然地存在的存在者。

NA2:而一个必然地存在的存在者存在。

NA3:因此,一个必然的存在者存在。

这里NA模型属于布鲁门菲尔德(Blumenfeld)^⑤,当然这个必然性模型贴合文本且是有效的。但他似乎没有注意到的是,在DSR N.19-20中,莱布尼茨对必然性的论证实际上与完美概念论证思路一致,而在布鲁门菲尔德的构造中^⑥,OA1-OA3最明显的差异在于对“必然”一词的使用与放置。简言之,将“必然”作为一个连接词使用,它仅作用于整个命题的链接,而将“必然”作为谓词使用时,则将与命题中的其他内容区分开,而这将导致对概念真理和必然性的可证明性的讨论,实际上也会导致对模态系统S4与S5的选择的讨论。因此,布鲁门菲尔德对莱布尼茨本体论证的构造实际上仅仅是模态逻辑的构造,而并没有包含对“完善”概念的构造。但我们无意苛责于他,原因在于:1)他在文章脚注4中^⑦也承认莱布尼茨对OA1使用远高于OA2和OA3的使用,2)他没有考虑先天和后天在17世纪哲学语境中的含义,由此,他倾向于将“完美”论证归结为后天论证。

詹克(Janke)^⑧认为,莱布尼茨的最完美存在者的观念的可能性论证实际上是一种斯宾诺莎式的论证,其主要观点是虽然笛卡尔用基本概念的自明性保证了其概念可能性的基础,但其依

① 公式模仿自Adams, 1994, p. 119。思路属于本文。

② OFI 529 / PPL 168.

③ 当然也有学者认为可以通过区分panentheism与pantheism来避免这种解读。Robert, Gastón: “Panentheistic, monistic, non-necessitarian: Leibniz’s view of the relation between God and nature in 1675-1676”. British Journal For the History of Philosophy, 2023, VOL. 31, NO. 3, pp. 448-468.

④ G VII 261-262/ A II 1: 271-272/ OFI 529-530/ PPL 167-169. 其中PPL 168似乎暗示了莱布尼茨对笛卡尔论证的改进,实际上是莱布尼茨对斯宾诺莎《伦理学》的改进。见A VI 3: 580.

⑤ Blumenfeld, 1994, p. 355.

⑥ Ibid, pp. 354-355.

⑦ Ibid, p. 377.

⑧ Janke, p. 259.

旧会面临循环论证的风险,由此莱布尼茨从斯宾诺莎哲学中发展出了一种几何式的论证模式^①。按亚当斯的观念^②,*realitas*的词根由*res*构成,表达为事物的抽象概念或属性特征,莱布尼茨意义上的“受造物的一切现实性都在上帝之中”不同于笛卡尔“卓越”意义上的松散联系,这种自上而下的一般理论包含了因果依赖和本体论包含的双重特征,而在莱布尼茨的巴黎时期,即1678年之前,他似乎意图在观点上与斯宾诺莎保持一致。在最宽泛的角度上,斯宾诺莎的泛神论似乎具有一种碎片化的特征,换言之,神圣的无限属性在有限事物的离散结构中得到实现。那么,如果莱布尼茨想要与斯宾诺莎保持距离,首要策略即是避免属性在上帝与有限事物中的同质化解读。但如前所述,莱布尼茨的“完美”概念并没有避免这种倾向。一种可能的但强度不高的辩护思路是从奇迹以及上帝人格性的角度为莱布尼茨辩护。

按莱布尼茨^③:

这些都是非常了不起的,为了表明只有上帝是永恒的,因为如果空间不是永恒的,那么物质就会少得多。当然,物质与物质间在不断地变得不同。因为它只存在于关系中,就如从其他地方的事物的个体化原则中所显示的那样。

不难发现,莱布尼茨始终对泛神论保持着某种警惕。但新柏拉图主义式的语言,即使我们否认上帝到万物之间是个流溢的过程,但个体化原则只是暗示了事物间的不同以及事物与事物间的关系属性,事物仍具有关于上帝内在性的可能性,这 will 不构成早期莱布尼茨与斯宾诺莎的根本差异。而在1676年2月11日中的文本,莱布尼茨认为^④:

上帝不是一种形而上学的东西,不是一种想象出来的、没有思想、没有意志和行动能力的东西,正如有些人所认为的那样,这就好比说上帝是自然、命运、财富、必然性、世界一样;但上帝是一种实体、一种人格(Persona)、一种思想……这应该表明上帝是一个人格或一种智慧实体。

这里莱布尼茨拒斥的是一种非人格化的上帝概念。在最好世界的创造上,上帝作为具有全知属性的实体遵循的将是理智/智慧在前的价值体系。因此,按亚当斯的观点^⑤，“莱布尼茨在斯宾诺莎神学中明确拒绝的是斯宾诺莎对选择和乐观目的的否定,以及对上帝在任何普通意义上的智力和意志的否定……同时,莱布尼茨对斯宾诺莎所肯定的上帝与生物之间的本体论关系的反对程度也并不那么明显,具体来说,我们很难看出莱布尼茨在1676年对斯宾诺莎

① Ibid, p. 262.

② Adams, 2007, p. 103. 本文暂时无法确定 *realitas* 的词源学根据,但按照这种理解,从词源上推测有三种解释思路。1) *res* 的衍生词为 *real*, 由此,词源为 *res*; 2) *realitas* < *realis* + *-tas*, *realis* 属于 15 世纪后期出现的拉丁语词汇,范畴上划分为按现代拉丁语,其本身就有哲学含义:与真实事物相关的或具有客观存在的,从含义倒推,确实能够认为 *realitas* 的词源为 *res*; 3) *realitas* < *reapse*, *reapse* = *re* + *eapse*, *eapse* > *ipsa*, 其中 *re* 为 *res* 的衍生词,由此, *realitas* 词源为 *res*。其中 1) 和 2) 能合并为同种解释。本文不确定,因此直接引用亚当斯的观点和论述。

③ A VI 3: 392.

④ A VI 3: 474-475/ PPL 158/ Adams 1994: 126.

⑤ Adams, 1994, p. 126.

的思想的态度,即有限事物作为神性属性的“模式”或修改存在于上帝之中。

最后在本文的知识范围中,早期莱布尼茨对上帝唯一性的证明仅有一处文本,这里作为补充证明完善对“完美”概念和“必然性”的证明。按莱布尼茨^①:

一个所有积极属性的实体是可能的,这是第一个被观察到的。由此,它本身就存在,因为存在是一个肯定的属性。并且,我也证明了,所有积极的属性都是以绝对、纯粹和无限的方式兼容。并且绝对存在是永恒的或必然的。由此,他不仅存在,而且必然存在。此外,很明显,这样的实体是独一无二的。因为如果两个无限定/无限(il-limitata)在数量上不同,它们的外观/表象(specie)也会不同,因为它们肯定不同。

显然,此处对上帝的唯一性证明,莱布尼茨采用了“不可分辨者的同一性”(PII)^②方案。但需要明确的是,这里的版本仅能称为PII的初始版本,简言之,成熟时期的PII不仅包含了认识论论点,也包含了本体论上的因果论点,用逻辑术语表述则是,莱布尼茨成熟时期的PII能够采取二阶逻辑的表达方式,其中包括同一者不可分性原理和不可分者同一性原理。

四、结语

考虑到文本体量,本文仅仅叙述了1676年之前从笛卡尔到早期莱布尼茨的本体论证明的发展。1676年后,确切地说,1678年的文本证据^③表明莱布尼茨实际上对DSR中N.19-20以及1676年与斯宾诺莎讨论后提供的必然性证明进行了改进,从而发展了自己的本体论模态证明,这将引出莱布尼茨最具原创性、最具挑战性也最臭名昭著的共可能性概念。而在莱布尼茨晚期,他实际上又提供一种基于数学的本体论证明。故事远没有结束。遗憾的是,本文的故事到此为止。

总之,本文从笛卡尔的本体论证明开始讨论了其证明是否完整的问题,从而得出结论,笛卡尔文本证据显示他所提供的本体论证明是一种先天-分析的直觉式论证,因此是完整的。而莱布尼茨对其论证起点的先天性或自明性的质疑,导致他将证明起点转移至同一律的逻辑确定性,换言之,他将笛卡尔所提供的证明版本所面临的本体论上的任意性风险由逻辑确定性所稳固,但因此早期莱布尼茨也面临了对其斯宾诺莎式倾向的指控,最终,在1676年之后,莱布尼茨正式从上帝必然性的证明转向至上帝可能性的证明,即从“完美”概念证明和上帝必然性证明转向本体论的模态证明。

① A VI 3: 396.

② PII: The Principle of the Identity of Indiscernibles .

③ 1677年莱布尼茨答阿诺德·艾克哈德信中开始出现与模态证明高度相似的表述。见A II 1(2) N.146-148。较为正式的关于上帝存在的可能性定义出现在1678年4月25日莱布尼茨的回信中,Leibniz an de la Roque, 见A III 2 N.158.

From Descartes to the Young Leibniz: The Transition of God which is from Perfect to Necessary

He Junyan

(School of Philosophy, RenMin University, Beijing, 100086, China)

Abstract: Throughout Leibniz's philosophical career, he always believes that Descartes' proof of the existence of God was incomplete. The ontological argument provides by Descartes in the Fifth Meditation shows that God is a self-evident idea. Moreover, by distinguishing between *idea innatae*, *idea adventiae* et *idea factae vel factitae*, Descartes believes that "I think" is also a self-evident idea, namely, the "I" is *a priori*. Leibniz holds that in the empirical realm only when "I think" is applicable to all humans can it be considered self-evident. Therefore, Leibniz changed the starting point of Descartes' argument from "*a priori*" to the proof of God's existence dominated by the law of identity, that is, from the argument of concept of "*Ens Perfectissimum*" to "*Ens Necessarium*". The structure of the argument "*Ens Perfectissimum*" itself implies a tendency to turn to "*Ens Necessarium*", namely, the simple and pure perfections require the absolute compatibility. Finally, the young Leibniz adopts a Spinozian strategy which is the axiom of "necessary being necessarily exists" shows the existence of God.

Keywords: Descartes; Leibniz; ontological argument; perfection; necessity

(责任编辑:汪子俊)

自由与理性:康德与黑格尔之对话

——以国际政府为例

林闳策

(东吴大学哲学系 台北 000186-4)

摘要:本文探讨康德与黑格尔在国际秩序理解上的差异,这源于他们对自由实现概念的不同看法。康德强调多个主体外在自由的兼容性,而黑格尔则认为主体自由的实现依赖于相互承认。康德的世界政府概念仅是一种理想,提供国际秩序发展的方向;黑格尔认为这一概念缺乏使国家成为独立主体的具体条件。比较他们对外在自由与国际秩序的论述,有助于理解当代国际政治的发展。

关键词:康德;黑格尔;政治哲学;自由实现;世界政府

一、概述

(一)自由视之为重要概念

自由是德国观念论的核心概念,从康德到黑格尔,每位哲学家都将自由视为至关重要的议题。康德在《实践理性批判》中强调,自由在理性体系中扮演着关键角色。对黑格尔而言,自由是精神哲学的基本特性,并且他相信世界历史是自由意识的进步。这表明在德国观念论中,自由是理解精神、历史和伦理的重要概念。

康德和黑格尔都重视自由,并期望哲学能帮助理解自由对人类的重要性及其在伦理、国家制度和国际关系中的体现。康德认为人类可以通过理性建立法则,从而实现自律。黑格尔则认为自由在于理性的自我实现和自我支配,而这在伦理、政治、历史和文化等精神现象中得以体现。

(二)康德与黑格尔对自由的不同理解

康德认为,自由在自然界中是实然的(is),即理性在大自然中的运作是确实存在的。在精

神领域中,理性的实现仅是应然(ought)的目标,永远无法完全实现。人类在伦理、社会、政治、历史和文化领域中应该自我规范(Selbstregulation)和自我实践(Selbstpraxis),但这种自由的实现是一个永无休止的过程和目标。

黑格尔则认为自然界和精神世界都由理性支配,并不存在实然与应然之分。自然界受外在他律(heteronomy)支配,而精神领域则具有自律(self-discipline)。对黑格尔而言,自然界和精神世界都是由理性支配的,理性的自我支配和自我实现在精神领域中得以实现。

(三)国际秩序的实现

康德的世界政府概念仅是一个理想,提供了国际秩序发展的方向。黑格尔认为康德的世界政府概念缺乏具体条件,无法使国家实现自身作为独立主体。黑格尔认为理性(Vernunft)必须能够在外在或他者的环境中实现自己,这才是真正的自我支配和自律。

黑格尔指出,理性的要求实际上已经以不同形式体现在风俗习惯、法律、政治和国家制度中。各种具体的制度正是理性的实现,这意味着黑格尔的自由概念是透过外在的中介来实现,而不仅仅是自我关系,而是内化了他者的具体自我关系。

以下文分为五个部分。在这个引言之后,第二部分将简要介绍康德和黑格尔关于自由的概念,以及在交互主体领域中如何体现政治自由。第三部分审视康德的道德哲学如何推导出公共权利的概念,从而论证建立政府的必要性。第四部分分析康德对国际秩序、国际合作和世界政府之间关系的构想。第五部分探讨黑格尔哲学中主体自由(subjective Freiheit)的实现与国家主权建立之间的关系及必要条件。那么,黑格尔如何理解主体自由与国家主权的关系?在什么条件下,这种关系得以实现?在回答这些问题后,我们将在最后一部分讨论黑格尔对康德世界政府和永久和平主张的质疑,以及他对国际秩序的理解。这些探讨将有助于我们更全面地理解康德和黑格尔对于国际秩序的不同看法。

二、哲学基础

康德认为拥有自由意志是人类的关键特性,使人类能够超越本能和情感欲望的限制,并按照抽象的原则或道德规律行事。这种能力被康德称为“实践自由(practical freedom)”^①,即人类具有不受来自感性推动强制的选择能力。这种自由意志使人类能够自主地选择行动,而不仅仅受限于本能或情感的驱使,进而展现出道德行为的能力和责任感^②。康德指出拥有实践自由并不代表能够完全脱离因果规律的决定。虽然人类可以根据道德规律和抽象原则自主选择行动,但仍可能受到情感推动或其他因素的限制。康德认为,只有当人类的行为完全不受外在条件的限制时,才能真正为自己的行为负责,将自己视为行为的终极或第一原因。这种超越外在条件限制的能力被称为“因果的绝对自发性(absolute spontaneity)”或“先验自由(transcendental freedom)”,是比实践自由更为根本的自由概念,代表人类能够超越因果规律的限制,展现出绝

① “实践自由”是康德道德哲学中的一个核心概念,指的是人类能够根据理性选择行动,而不是被感性的欲望所驱使。

② 康德认为,自由意志使人类能够承担道德责任,因为只有自主选择的条件下,行为才具有道德价值。

对的自主性和责任性。

康德哲学面临的一个重要难题是如何在超验观念论的框架下解释超验自由与因果决定论之间的关系,特别是要解决“超验辩证”第三组二律背反(antinomy)的冲突。在先验观念论(transcendental idealism)中,康德认为在时空框架中,理性行动者的行为受因果规律所决定,甚至每个行为细节都可被准确预测。然而,康德区分了现象中的行为和物自身的状态,认为理性行动者的行为只是其中一个面向,并非完全受限于因果规律。因此康德提出,当我们超越现象界的条件来理解理性行动者时,我们可能能够不受时空的因果规律所限,并理解行动者如何自主地确立法则,按照道德或理性法则行动,体现出“理性的因果(causality of reason)”。这表明康德认为超验自由在一定程度上能够超越现象界的限制,展现出自主性和理性的特征。^①

即使拥有不受外在因素支配的超验自由,这种自由仅具有消极意义(negative sense),即能够独立于外在或他者的影响。然而,康德的自由观念还包含更为重要的积极意义(positive sense)。积极自由代表着能够自我支配或自律,即具有自主性和自我决定的能力。康德区分了消极自由和积极自由的概念,强调积极自由的重要性,因为这种自由观念涉及到个体能够根据道德法则和理性原则自主选择行动,并对自己的行为负责。在康德看来,积极自由是自主性和道德性的基础,对于理解康德的道德和政治哲学具有重要意义。消极自由代表个体能够独立于一切外在或他者的影响,而积极自由则表示个体具有自我支配或自律的能力,即自主性或自治性。康德^②将自由概念区分为消极自由和积极自由,强调积极自由即自主性或自律(autonomy)(AA6:213-214)的重要性。这种对自由概念的区分在理解康德的道德和政治哲学方面至关重要。根据康德的观点,道德哲学关注的是积极自由,即个体能够根据道德法则和理性原则自主选择行动,并对自己的行为负责。相对地,政治哲学则主要关心消极自由,即个体能够独立于外在影响,享有行动自由的权利。^③

在《道德形上学(Metaphysics of Morals)》中,康德对自由概念做了更详细的解释。自由涉及理性行动者的意欲能力(Begehungungsvermögen)(AA6:211-213),即广义的意志,这是一种能够自发行动的能力,也就是说,能够不依赖外在原因而自主产生作用(AA4:446)。但意志概念还可以进一步细分为狭义的意志(Wille)和意愿(Willkür)。虽然这一区分在《道德形上学之基础(Ground work of the Metaphysics of Morals)》和《实践理性批判(Critique of Practical Reason)》中已有提及,但并未明确区分,直到《道德形上学》中,康德才具体说明了两者的不同。

意志的自发性是指理性行动者通过自身意图和目标制定准则(maxim),而这些格准的制

① 虽然康德的现象与物自身之分,主要集中在其理论哲学的著作,但我们也不难发现,这个区分也应用于道德及政治哲学。正如上文所述,从现象角度考虑人的行为,全部都会还原到时空的因果关系,根本不会有所谓出自绝对自发意义的行为,自由概念也不能成立。倘若如此,所有行为都已被决定,也即是说没有任何行为是出自“我”的选择,要“我”为自己行为负责,也无从说起。所以在《纯粹理性批判》,康德已主张,从现象与物自身的角度考虑,理性行动者的同一个行为,可以有智性性格与经验性格(intelligible and empirical character)两种特性(A551-5/B579-83)。按康德,只有在智性性格内,自由才有可能成立。所以康德在《实践理性批判》、《道德形上学基础》屡屡引用现象与物自身的区分;在《道德底形上学》,康德甚至直接把这个区分应用到人的概念,因而有所谓“现象人”(homo phaenomenon)与“本体人”(homo noumenon)之分(AA6:239; 335; 418; 423; 430; 434-435)。

②③ Riga, “Critique of Practical Reason Kant”, *The Complete Works of Kant Immanuel*, 1788(AA6), pp. 213-214.

定方式依据定言令式(categorical imperative)^①或假言令式(hypothetical imperative)^②。另一方面,意愿的自发性则是指选择不同格准的能力。

康德强调了意志和意愿之间的区别,特别是在自由的概念上。意愿的自发意义指涉到选择不同的行动准则的功能,这种自主性和选择性使得意愿能够被描述为具有自由。相对地,意志具有绝对自发的立法功能,独立于自然规律,表明意志具有自律的自由。然而,康德强调当使用“自由”这个词作为形容词时,它不能用来形容意志,只能用于意愿。这是因为意志必然按照行动者的目的来立法,不可能选择不立法,即使是欲望导向的行为也是意志主动立法的结果。相对地,意愿涉及到自发地选择行动准则的功能,因此可以选择定然或假然律令所产生的格准,这种选择性使得我们可以用“自由”来形容意愿的行动。

康德将意愿的自由称为“arbitrium sensitivum”,与动物的意愿“arbitrium brutum”进行对比。在这个对比中,“arbitrium sensitivum”强调尽管我们受到感性影响,但仍能自由地做出选择,表现出一定程度的自主性。相对地,“arbitrium brutum”则指动物的意愿完全受到感性决定,缺乏自由选择的能力。

基于意愿自由选择格准的功能,康德进一步解释了积极自由(positive freedom)和消极自由(negative freedom)之间的区别。积极自由强调个体能够自主地做出选择和行动,具有自主性和自律性,而消极自由则指个体能够摆脱外在的限制和干扰,实现自身的意志和目标。^③康德的权利概念主要关注行动或外在自由的问题,而不是内在动机的自由问题。在权利问题中,重点在于众多理性行动者的意愿是否能够自由地选择行为的准则。这意味着康德认为权利的核心在于确保每个人有自由选择行动的空间,而不是强调行动的动机或内在自由。这种观点强调了个人在行动中的自主性和自由意志的重要性,并将其与外在的社会和法律结构相关联^④。康德的权利概念强调个人在行动中的自由,其动机可以是自律(autonomy)也可以是他律(heteronomy)。在这样的脉络下,重要的是确保行动者的行为不侵犯其他人的意愿,而不是要求行动者的动机符合义务。康德认为权利的核心在于确保每个人有行动的自由,只要这些行动不损害他人的权利,而不是要求行动者的动机必须源自自律。因此,康德的权利概念着重于众多理性行动者的外在自由是否兼容,而不是强调行动者的行为是否源自自律。这种观点有助于我们理解康德对个体自由和社会义务之间平衡的思考,以及他对道德行为和道德义务的探讨。

承接康德的权利概念,黑格尔认为绝对自发性的自由是权利的核心(HW7:80-81[§29])。

① 指一种无条件的道德命令。康德认为,行动者应当依据一个能够成为普遍法则的准则来行动(AA4:421)。

AA表示Akademie-Ausgabe(康德的全集学院版),4是指第四卷,421是指421页。

② 它取决于行动者的特定目标或愿望。假言令式规定了在想要达成某个特定目标时应该遵循的行动准则。例如,如果你想健康,你就应该运动。

③ 康德在《道德形上学》及其他著作中提出了“arbitrium sensitivum”和“arbitrium brutum”的区分,强调人类意愿的自主性和自由选择能力,而动物则完全受感性决定。

④ 在《单在理性限度内之宗教》中,康德指出意志的自由具有一种特殊特性,即意志不能仅仅通过动机来决定行为,除非个人已经将动机与其行为的准则结合在一起。康德曾说明:“意愿的自由有一种非常特别的特性,就是它不能决定经由任何动机(Triebsfeder)来决定行为,除非只有人类已把动机结合于其格准(已把动机放入对他而言的普遍规则,按此他决心指挥自己)。”(AA6:23-24)

然而,黑格尔批评康德的自由概念没有真正实现其意义。康德的普遍权利法则要求众多理性行动者的意愿达成一致,但这种关系仍然停留这意味着黑格尔的权利概念要真正实现,必须在具体世界和历史中的交互主体关系中得以体现。根据这一观点,黑格尔的自由概念涉及精神从自身中离开,具体化为自然界的物理事实,然后在不同的历史阶段中表现为各种权利、风俗习惯、社会制度和国家体制,并在不同层次中实现各种形式的交互主体关系。

按照黑格尔的观点,要让概念具有真正的意义,必须在具体世界和历史中实现其本质。因此,权利概念应将自由意志从普遍的抽象层次落实到具体层次,这包括交互主体的承认。个人通过与他人互动来确认和建立自我和自主性。其他行动者也依赖这种互动来确认彼此的主体性。这种相互确认在人际互动中至关重要,有助于建立彼此的主体性和自主性。康德和黑格尔都认可理性行动者具有自由和自主的能力。康德的权利概念虽然牵涉到交互主体的范畴,但其主要关注点在于众多理性行动者之间外在自由的兼容性问题。相对地,黑格尔则强调理性行动者的自由如何在不同发展阶段的交互主体关系中得以实现。这表明康德和黑格尔对于理性行动者的自由能力有着不同的强调重点,康德侧重于外在自由的兼容性,而黑格尔则注重理性行动者在交互主体关系中的自由实现过程。康德认为理性的自我支配无法完全在外在具体世界中实现,这一观点遭到了黑格尔的批评,认为这样的看法轻视了理性的能力。相对地,黑格尔进一步发挥了康德的积极自由概念,主张自我支配或自律必须在外在或他者的影响下实现才具有意义。因此,根据黑格尔的观点,如果理性具有自律的能力,这必然已经内化了他者的影响,通过外在的具体世界来实现自我,这才是真正的自我支配和自律。这种观点凸显了黑格尔对于自我支配和自律的理解,以及他对于理性行动者在具体世界中实现自由的看法。所以,黑格尔反对康德的“应然”理性观,认为精神领域和历史是理性自我实现的场所。他认为这种自我实现必然已经内化了自然界的影响,并通过自然来实现精神世界,将伦理的法则实施在由因果决定的自然界中。根据黑格尔的观点,理性的道德规范不仅仅是应然地有效,而是已经透过不同方法实现在社会秩序、成文法律和政治制度之中。这些具体的建制被视为理性的自我实现,不仅仅是自我立法,而且已经将抽象的法律具体执行和实施。因此,黑格尔的自由概念不仅仅代表自我规定,而是透过外在中介的自我实现,不再仅仅是单纯的自我关系,也不仅仅是“与自己存在(Bei sich selbst sein)”,而是内化了他者的具体自我关系。因此,黑格尔完整的自由概念可以描述为“在他者中与自己存在(Im Anderen bei sich selbst Sein)”。

三、康德的公共权利与政府概念

根据康德的观点,确保人的自由需要建立在道德原则之上的政治群体,康德认为政治群体存在不同层次,为了实现最全面的自由保障,建立世界政府是必要的。他在《永久和平》中提出了公共权利的三分法,分别对应国家公民权利(the right of citizens of a state)、国际间国家权利(the right of nations)和世界公民权利(the right of citizens of the world)。这三种公共权利各有其指涉,但康德强调了国际合作和建立世界政府的必要性。

在这个过程中,政府概念扮演着关键角色,因此我们需要首先深入探讨康德对政府概念的看法。根据康德在《纯粹理性批判》中的讨论,他提到理想的政治秩序是一种“柏拉图式共和国

(Platonic republic)”,即一个政治体制,其法律和制度允许每个人的自由与他人的自由共存,从而建立人类最大程度的自由宪政。这种政治秩序的理念反映了康德对于建立基于自由原则和共存原则的政治体制的追求,以确保个人自由的最大化和社会秩序的维护。康德在《道德形上学》中提出的普遍权利律(the universal principle of right),任何行动之所以被认为是正确的,取决于该行动是否能够根据普遍律(a universal law)(即普遍法则)使所有行动者的自由共存。换句话说,根据普遍律,每个行动者的意愿应该能够与其他行动者的自由共存,这样的行动才能被视为符合道德原则。这一原则强调了个人行动应该考虑到其他人的自由,并确保所有行动者的自由权利得到尊重和保护。根据康德的观点,国家被视为代表众多理性行动者的统一体,类似鲁索(Jean-Jacques Rousseau)所谓的“公意(general will)”或“普遍意志”。因此,政府行使主权的过程,就像理性行动者的行为一样,都牵涉到自我决定和使用自由的问题。从这个角度来看,国家可以被视为属于理性行动者,被认为是拥有自由的主体。因此,康德的政府概念旨在处理众多理性行动者之间外在自由的兼容性问题,也就是众多行动者的权利如何得以保障和协调的议题。

康德的定言令式是他道德哲学中的重要概念,强调行动应该符合普遍化的原则,即行动的准则应当能够被普遍适用。然而,在康德的普遍权利律中,他并没有直接要求行动的准则必须能够普遍化(universalizable),而是强调行动者的意愿和行动应当能够与他人的自由共存。在康德的观点中,定言令式强调行动的普遍性和绝对性,而普遍权利律则更着重于行动者的意愿和行动如何与他人的自由相容。这两者之间的关系在于,理性行动者的外在自由兼容性成为权利问题的核心,即如何确保每个人的行动和意愿都能够与他人的自由权利相协调和共存。

因此,康德将理性行动者的自由和意愿纳入他的道德理论中,并将其作为探讨权利和道德义务的重要基础。根据某些哲学家的观点,普遍权利律和定然律令之间存在根本差异。普遍权利律被视为权利哲学的规范原则,其要求仅在于确保理性行动者的行动能够与他人的行动自由兼容。换句话说,普遍权利律强调的是行动者之间的兼容性和共存性。相对地,定言令式则被视为道德的最基本原则,要求所有的行动准则都应该能够被普遍化,并要求从动机到行为都达到自律。这意味着定言令式更强调行动的普遍性和绝对性,并要求行动者在道德上达到自律。因此,根据这些哲学家的看法,普遍权利律和定言令式在其要求和重点上存在明显的区别,前者着重于行动者之间的兼容性,而后者则强调行动的普遍性和自律性。根据伍德的观点,从广义的角度来看,普遍权利律并非完全由定然律令导出的说法可能不成立,因为这两者之间仍然存在一些共通之处。尽管普遍权利律和定言令式在某些方面有着根本的差异,但它们仍然都关注人的特性(Menschheit)和交互主体的互相认可(intersubjective endorsibility)。

在这种观点下,定言令式要求行动者的准则应当兼容于自由的基本价值,而普遍权利律则强调不论行动者的动机如何,其行动应当与他人的自由基本价值兼容。因此,从这个角度来看,普遍权利律和定言令式在某种程度上仍然是相关的,因为它们都建基于人的特性和交互主体的互相认可,这些都是康德道德哲学中重要的概念。根据定言令式的目的自身程序(formula of ends in themselves),无论在个人的人格还是他人的人格中,行动者对待他人时应视其为目的自身,而不应仅将其视为手段。这意味着行动者应当尊重他人的尊严和价值,并且不应该将他人当作达成自己目的的工具。这一原则强调了对他人自由和尊严的尊重,并要求行动

者的行为应当符合这种尊重他人自由的基本价值。因此,定然律令要求理性行动者所接受的准则应当与自由的基本价值兼容,而普遍权利律则进一步指出,无论行动者的动机如何,其行动都应当与他人的自由基本价值兼容。根据阿利森(Henry Allison)的观点,定言令式中的目的自身程序旨在表达交互主体的认可(intersubjective endorsibility)。这意味着理性行动者应该将其他行动者视为目的自身,而不应仅将他们视为实现自己目的的工具。

这种观点强调了对他人的尊重和尊严,并且强调了人的特性(Menschheit)的重要性,这种特性拥有绝对价值的尊严,同时也强调了交互主体的互相认可。因此,从这个角度来看,普遍权利律在广义上仍然可以说是由定言令式导出的,因为这两者都建基于人的特性和交互主体(intersubjective endorsibility)^①的互相认可。根据康德的观点,这种尊重彼此尊严的要求可以被视为原初权利,也就是普遍权利律的核心。因此,权利的建立在保障众多理性行动者的外在自由,并且确保他们的行动符合尊重他人尊严的原则。

为了解决理性行动者之间可能产生的外在自由冲突,必须建立政府来确保这些冲突得到适当的处理。这是因为在自然状态(status naturalis)中,人们处于一种无秩序战争状态,缺乏分配正义(distributive justice),容易产生敌对行为和冲突。在这种状态下,每个人都可能任意运用外在自由,进而侵害他人的自由,导致不稳定和不公正的情况。

相对地,公民状态(status civilis)则是将社会置于分配正义(austeilende Gerechtigkeit)之下的状态,通过建立政府和相应的法律制度来确保人们的行动符合法律和道德规范,并保障每个人的自由和权利。在公民状态中,分配正义的建立是区分自然状态和公民状态的关键,并且透过有强制性的制度来实现这种正义。

因此,根据康德的观点,建立政府是为了确保社会秩序和公正,解决外在自由可能产生的冲突,并保障每个人的自由和尊严。虽然可能存在其他方法来保障理性行动者之间的自由,但根据康德的理论,建立政府是确保这些价值和目标得以实现的有效途径。自然状态被描述为一种战争状态,其中存在敌对行为的持续威胁,即使这些爆发并不经常发生。在这种无秩序的战争状态中,缺乏分配正义,即缺乏对于资源、权利和义务的公平分配。这种状态下的人们可能任意运用外在自由,导致不稳定和不公正的情况。

相对地,公民状态则是将社会置于分配正义之下的状态,确保资源和权利得到公平分配,并且透过建立政府和法律制度来实现这种正义。分配正义在康德的理论中被视为必然性(necessity)范畴的一部分,因为它需要透过有强制性的制度来实现,确保每个人的权利和自由得到保护。

因此,根据康德的观点,建立分配正义是区分自然状态和公民状态的关键。透过确保分配正义的实现,社会可以从无秩序的战争状态转变为有秩序的公民状态,确保每个人的自由和权

① 根据康德的观点,人的特性意义在于价值,并且这种价值可以从现象和本体的角度来考虑。从现象角度理解的人(homo phaenomenon)被视为仅仅是满足特定目的的工具,其价值仅限于市场供求的相对价值。然而,当我们从本体角度理解人(homo noumenon)时,人的价值不再仅仅是从市场价值来衡量,而是每个人都应当被理解为目的自身,具有绝对价值的尊严。因此,康德强调人的尊严是建立在本体人的特性上的,这种观点凸显了每个人都应当被视为目的自身,具有绝对价值的尊严。这种观点突显了人的人文价值,并强调了每个人都应当受到尊重和尊崇,而不应被视为仅仅是实现某些目的的工具。

利得到尊重和保护。分配正义被归类为必然性范畴,因为实现这种正义需要透过具有强制性的制度来实践。具体来说,这意味着通过建立法庭来解决理性行动者之间在行使自由时可能产生的冲突,并确保他们各自的自由和权利得到保障。

在康德的理论中,法庭被视为一个公共机构,代表公众意愿,处理公共事务,特别是解决理性行动者之间的权利问题。透过法庭的设立和运作,可以确保公正和公平的裁决,保护每个人的自由和权利,并解决可能出现的冲突情况。

因此,康德认为建立法庭是必要的,因为在社会中存在着各种理性行动者之间的权利问题,这些问题已经超出了个人私人安排的范畴,而是涉及到众多行动者意愿的公共事务(public affairs)。通过建立法庭作为公共机构,可以确保公正的裁决,维护社会秩序,并保护每个人的主体性和权利。建立法庭是必要的,因为众多理性行动者之间的权利问题已经超出了个人私人安排的范畴,而是涉及到公共事务。这些问题涉及众多行动者的意愿,因此在处理这些问题时必须考虑其他理性行动者的意愿,以确保公正和合理性。如果只由某个理性行动者独断处理这些问题,就等同于将其他理性行动者视为工具,忽视他们的意愿和权利。因此,为了确保公共事务得到适当处理,必须授权建立法庭作为公共机构,代表公众意愿,处理这些公共事务。透过法庭作为公共机构的运作,可以确保公共事务得到公正和合理的解决,并保护每个人的权利和自由。法庭的存在和运作有助于维护社会秩序,确保法律的实施,并确保每个人都受到公平对待。从分配正义概念可以进一步推论,公民状态的重要性在于确认和支持公共事务,并授权公共机构,包括建立政府来处理这些公共事务,从而建立符合理性的公共秩序。在这样的秩序中,众多理性行动者必须遵守规范,以保护彼此的主体性和权利。

相对地,自然状态否定了公共事务,并拒绝授权建立公共机构;在这种状态下,理性行动者随意行使外在自由,容易侵犯他人的自由。因此,康德认为建立公民状态是必要的,以确保社会秩序和公共事务得到适当管理,并防止理性行动者之间的自由侵犯和冲突。^①

透过建立公共机构和政府,可以建立一个合理的公共秩序,确保每个人的主性和权利得到尊重和保护。这样的秩序有助于维护社会稳定和公正,并促进理性行动者之间的和谐相处。至于为何要建立公民状态,康德在1780-1788年的《权利哲学的反思(Reflections on the Philosophy of Right)》还指出:

本质上(anatura)每个人都是自由,没有人有责任要与任何人进入公民联合的契约(pactum unionis civilis)。只要此人确定他不会受侵害,也即我对于他来说是安全的。然而,如果不是这个情况,只要众多个体处于交互状态(commercio),每个人都有责任,要么离开这种交互状态,要么离开自然状态(statu naturali)。公共权利的第一原则与外在正义,就是要建立公民状态(Primum principium juris publici et justitiae externa constitutum status civilis)。(AA19:560[R7937])

如果人与人之间没有任何互动影响,则确实不需要建立政府或公民状态。政府和公民状态的存在是为了管理人与人之间的互动,确保公共事务得到适当处理,并保护每个人的权利和

① (德)康德:《纯粹理性批判》,台北:五南图书出版公司2024年版,第123-132页。

自由。然而,在现实社会中,人与人之间的互动是不可避免的,因为个体需要与他人合作和互动才能生存和发展。这种互动会产生各种影响和冲突,因此需要建立政府和公民状态来管理这些关系,确保社会秩序和公共事务得到适当管理。因此,政府和公民状态的存在是为了应对人与人之间的互动影响,确保社会运作顺利,并保护每个人的权利和自由。在现代社会中,政府和公民状态扮演着重要的角色,促进社会稳定和公正。^①

在社会中,人与人之间的互动是不可避免的,因为个体需要与他人合作才能生存和发展。这种合作和互动会导致个体的行为影响他人,因此社会需要建立政府和公民状态来管理这些关系,确保社会秩序和公共事务得到适当处理。

在国家内部,个体之间的互动是不可避免的,因为社会需要建立公共秩序来管理这些关系。因此,建立政府和公民状态是必要的,以确保社会运作顺利,并保护每个人的权利和自由。然而,在国际层面,情况略有不同。虽然一个国家可以采取锁国政策并自给自足,但在现代全球化的环境下,国家之间的互动和依赖是普遍存在的。例如,国际贸易、环境问题、安全合作等都需要国家之间的合作和协商。因此,即使在国际层面,个体国家之间的互动也会产生影响,而建立一定形式的国际秩序和合作机制是必要的。因此,根据康德的观点,无论是在国家内部还是在国际层面,个体之间的互动和影响是不可避免的,因此建立政府和公民状态以及国际秩序是为了确保社会和国际社会的稳定和发展。根据历史观察,世界各地之间的互动从极少到日益频繁的演变,显示了国与国之间的关系在不断发展和变化。特别是在现代世界中,自由经济的兴起强调了分工和专门化生产,促进了国与国之间的相互依赖和合作。这种经济互动不仅促进了经济发展,也加深了世界各地人民之间的联系和互动。即使国际关系日益密切,我们仍能想象所有国家实施锁国政策,断绝与其他国家的所有关系。这可能导致国家之间的隔离和分裂,阻碍国际合作与交流。

在全球化时代,这样的锁国政策可能对世界经济和政治稳定产生负面影响。因此,尽管历史上国际互动增加,锁国政策仍然是一种可能性。然而,在当前全球化的环境下,国家之间的互相依赖和合作已成为不可或缺的因素,因此保持开放和互通的态势对于促进经济发展和国际关系的稳定至关重要。当前国与国、民与民之间的密切互动中,断绝这种互动将导致极大的代价,可能使现代文明倒退。考虑到这一点,康德主张处理彼此外在自由的兼容性成为国际的公共事务。这意味着当个人或国家无法避免与他人共处时,他们应该离开自然状态,进入法律状态,也就是进入一种分配正义的状态。这种观点强调了在国际关系中确保外在自由的兼容性的重要性,并提出了公共权利的设准,即在面对国与国、民与民之间的互动时,必须寻求一种法律框架来维护正义和平等。这样的法律状态有助于解决国际间的争端和冲突,促进合作和共存。因此,康德的观点强调了在当今全球化时代,如何处理国际间的互动和兼容性问题至关重要,并提出了进入法律状态以确保公共权利的设准。康德强调了在公共空间中,个人和国家有义务脱离自然状态,建立公共机构,以确保彼此的行动自由得到保护。这意味着在面对国际互动和合作时,必须建立一个法律框架和公共机构,以维护个人和国家的权利和自由。

此外,根据康德的观点,公共机构的规模应该与公共事务的范围相对应。这意味着公共机

^① 按康德,不是所有组织都算是公民状态,有些有社会组织的地方,仍有可能处于自然状态(AA6:242)。

构可以在国内、跨洲际,甚至扩展至全球范围,以应对各种重要的公共事务,如气候变化、经济危机、疾病扩散等。这些议题涉及到国与国之间的互动,需要跨越国界合作和协调,以确保全球的稳定和繁荣。因此,根据康德的观点,建立公共机构和法律框架是确保国际社会和平、稳定和繁荣的重要手段。这种公共机构的设立应该根据不同的公共事务范围来调整,以应对各种跨国议题,并确保个人和国家的行动自由得到保护。

根据这一推论,康德认为世界公民权利的保障涉及所有人的权利,这可视为一个国际公共事务,因此建立国际或全球性组织是必要的。^①

康德认为确保人的自由需要建立在道德原则之上的政治群体,为此他主张建立世界政府以实现最全面的自由保障。在《永久和平》中,他提出了公共权利的三分法,即国家公民权利、国际间国家权利和世界公民权利,强调了国际合作和建立世界政府的必要性。

根据康德在《纯粹理性批判》中的讨论,他的理想政治秩序是一种“柏拉图式共和国”,其法律和制度允许每个人的自由与他人的自由共存,从而建立最大程度的自由宪政。在《道德形上学》中,他提出普遍权利律,强调行动应当能与他人的自由共存,以确保所有行动者的自由权利得到尊重和保护。

康德认为国家是代表理性行动者的统一体,类似鲁索所谓的“公意”。政府行使主权的过程牵涉到自我决定和自由使用的问题,因此政府的概念旨在处理理性行动者之间外在自由的兼容性问题。

康德的定言令式和普遍权利律在某些方面有差异,但它们都关注人的特性和交互主体的互相认可。定言令式强调行动的普遍性和绝对性,普遍权利律则强调行动者的意愿和行动如何与他人的自由相容。根据阿利森的观点,定言令式中的目的自身程序要求行动者尊重他人的尊严,这与普遍权利律在广义上的目标一致。

在自然状态中,人们处于无秩序的战争状态,缺乏分配正义。为了解决这种状况,必须建立政府来确保理性行动者之间的自由冲突得到适当处理。在公民状态中,分配正义通过强制性制度得以实现,确保每个人的权利和自由得到保障。建立法庭作为公共机构是必要的,以解决理性行动者之间的权利问题,维护社会秩序和公正。

综上所述,康德认为建立政府和公民状态是确保理性行动者之间自由共存和社会秩序的必要途径,这一点在国内和国际层面都适用。

四、康德的“自然诡计”观念

要建立世界性的组织并不等同于要建立世界政府。康德在《永久和平》中将国际合作的组织称为“公民社会联邦的代理(the surrogate of the civil social union)”(AA8:356),并提出两种可能的模型:国际联盟和世界国家。国际联盟是一种松散的国际合作组织,而世界国家则是一种紧密的国际合作模型。根据罗尔斯的观点,康德更倾向于建立国际联盟而非世界国家。这是

① (德)康德:《永久和平论》,台北:五南图书出版公司2020年版,第89-106页。

因为建立世界国家需要所有国家放弃主权,这与国家主权至上的概念相冲突。

康德认为各国保持分散和自由独立比起融合成一个超级国家更为理想,因为超级国家可能成为自由的坟墓。因此,康德更支持建立松散的国际联盟,以促进国际合作和解决全球性问题,而不是建立一个集中的世界政府或世界国家。

纵观来看,对《永久和平》、《道德形上学》以及《论谚语:理论可能正确但实践不可行(On the Common Saying: That may be Correct in Theory, but It is of No Use in Practice)》等著作的深入阅读,可以发现康德并非排斥建立世界国家。尽管康德在《永久和平》中强调建立国际联盟,而非世界国家,但进一步研究显示,康德的观点支持国际联盟和世界国家两种国际合作模型的兼容性。康德认为这两种模型可以在国际组织发展的次序中相互配合。因此,表面上看,康德在《永久和平》中确实主张建立国际联盟,但进一步的研究显示,他并不排斥建立世界国家,而是认为这两种模型可以共存并相互支持。

因为每个国家皆涉及上级(立法者)与下级(服从者,即人民)的关系;但若要多个民族于一个国家内只构成一个民族,这正好与前设自相矛盾(因为我们在这里必须考虑民族彼此之间的权利,在这个限度内它们构成众多不同国家,而并非融合成为单一国家)(AA8:354)。

但必须要注意的是,在这段引文中,康德主要使用虚拟语态来探讨可能的反对意见,而这些并非代表康德自己的立场。在《永久和平》的第二条确定条款后半部,康德指出他能够理解大多数国家不愿意放弃主权的立场^①。然而,根据理性的要求,只有一种特定的国际合作形式才能真正改变国际关系,使其摆脱自然状态。康德提出的国际合作形式是让个人放弃原始的自由,接受公共强制法律,进而建立不断发展的世界国家(*civitas gentium*)。此外,康德所构想的世界国家并非采取君主独裁制度,而是建立在世界共和制度(*world republic*)之上。这种共和制度并非将权力集中在一个人身上,而是实行行政、立法、司法三权分立(*trias politica*)。因此,康德真正反对的是君主独裁政体的世界国家,而支持建立以共和制度为基础的世界国家。^②

康德在认同建立世界国家的同时,却展现保留的态度的原因之一是与传统国家主权至上的观念有关。康德指出,按照各国元首主权至上的观念,他们不会接受建立世界国家,因此实际上拒绝了在理论上正确的事情;因此,如果还有希望,只能透过现存且不断扩大的非战联盟来取代建立世界共和的积极理念。因此,主权至上的观念阻碍了建立世界国家。国家元首理解这种授权活动时,他们只会损害自身主权,而不是将权力转化为更高层次的国际秩序。然而,由于他们需要处理公共事务,因此他们不得不结成联盟,但又不愿意完全放弃主权,只是转让联盟部分权力。

康德强调联盟会不断扩大这一点,这引出了他对世界国家持保留态度的第二个原因,涉及

① AA8:355-356.

② 康德虽然反对普遍的君主政体,但他并不反对当时的腓特烈大帝的君主统治,因为腓特烈大帝自称只是国家的仆人。因此,康德的立场是不反对君主制度本身,而是反对统治者没有受到其他权力约束的独裁体制。

世界国家理念的特性。在《道德形上学》中,康德讨论国际间国家权利时,对世界国家的理念问题作出以下解释:

只有在全球的国际组织(模拟于一个民族建立国家),权利才能确定地建立,而真正的和平状态才到来。然而,如果这个由多国组成的国家扩展得太远而地域过于辽阔,管治此国以至保护国内成员最终都是不可能,几个这些国际组织都会再次进入战争状态。所以整个国际间国家权利最终目的的永久和平,其实只是不可企及的理念。然而政治原则仍指向永久和平并非不可企及,各国加入如此的国际联盟可视为连续地逼近永久和平。(AA6:350)

康德也了解,即使世界国家真的建立起来,由于各种行政和管治问题的阻碍,这个世界国家也难以有效地管理,难以实现永久和平的目标。因此,可以看出,世界政府和永久和平等理念被视为轨约原则,无法在实际世界中完全实现。尽管如此,这些理念仍具有导向功能。在处理国际秩序问题时,至少我们可以首先建立国际联盟,然后不断改进,逐步接近实现永久和平以及建立世界国家的目标。建立国际联盟的目的在于处理公共事务,然而由于这种联盟仅是松散组织,无法有效地处理公共事务。为了进一步建立公共秩序,国际联盟需要进行改革;唯有透过国际间更紧密的合作,各国授予更多权力,国际组织才能更有效地处理公共事务。这种改革的方向正是朝向世界国家的形式不断发展。因此,世界国家理念的导向功能在于引导国际组织自我改进,致力于实现永久和平的最终目标。由此可见,康德并非实际上向传统主权至上的观念妥协,而是认为建立世界共和政府的理念根本上无法一蹴而就,需要人类世世代代的努力,逐步实现并达成永久和平的目标。

基于轨约原则,人类实现永久和平的过程涉及不同阶段。若世界政府接近共和制度,理性行动者的权利将更有保障,这是人类文明进步的标志。然而,历史发展并不保证一定朝向这些目标。罗尔斯指出,政治原则不仅涉及建立问题,还关系到稳定性问题。现代文明虽然和平稳定,但这是多种偶然条件的结果,人类历史可能进步也可能倒退。历史上许多文明都曾经倒退,即使在现代也有社会从自由开放变为独裁封闭的例子。因此,我们要问,国际秩序是否只是空想?康德认识到文明发展的困难,并提出了解决方案。他强调理解进步和倒退不仅依赖于历史事实。

因为所谓的历史事实实际上是发生在时空中的经验事件;所有这些经验事件的变化都完全受自然法则的支配,这意味着人类文明的进步或倒退已经被因果规律所决定。换句话说,如果仅仅使用历史事实来解释人类文明的进步或倒退问题,那么整个问题将失去意义,因为要么人类将永远不断进步,要么将不断倒退,或者在进步和倒退之间不断往返。因此,进步和倒退的问题涉及的不仅是人类的自然历史,更是人类整体的道德历史,这关系到理性行动者的自由意志。因此,进步和倒退的问题涉及的不仅是人类的自然历史,更是人类整体的道德历史^①,这关系到理性行动者的自由意志。尽管建立世界共和政府和国际秩序是一种义务,但义务一词表明,作为理性行动者的人类有可能采取不同的标准,从而做出违反义务的行为。康德认为,

① AA7:79.

理性行动者必然意识到道德律并具有应然的自觉,这种应然自觉独立于自然法则。基于道德律,承认道德律作为最高法则不是偶然的经验事实,而是必然的“理性事实(fact of reason)”。然而,“理性事实”仅说明了自律的可能性,不保证行动者必然依道德律行事。因此,如何确保理性行动者的自由行为能够稳定地朝向建立世界政府的目标,是康德政治哲学中的重要问题。

乍看之下,上述的稳定性问题似乎存在内在矛盾:行为如何既具有自由性又具有必然方向?然而,自由行为和必然方向是两个不同层面的问题。

在这里,我们需要引入康德在《判断力批判(Critique of the Power of Judgment)》中提出的概念,即建构性判断和反思性判断的区分(constitutive vs. reflective judgment)。

简单来说,建构性判断涉及知性范畴和自由概念,在超验层面对感性数据进行判断,构建知识和道德对象,最终建立自然的通则(the nomothetic of nature),即理性对广义自然的立法。

相对地,反思性判断的功能不在于建立对象,而是试图运用目的性概念(purposiveness),将手段和目的之间的因果关系连结起来,形成更完整和全面的系统,其结果是自然的技艺(the technic of nature)。

这并不意味着自然界真的具有这样的目的存在,而是理性行动者为了理解自然的整体意义而运用目的性概念,这种反思是为了理解自身(heautonomy)的自主性。

换句话说,这种目的性思维方式是理性行动者自我反省的指引原则。所谓历史发展的必然方向是人类这种理性行动者独有的反省模式,让我们能够超越时空条件,以本体角度思考自身作为无条件的道德目的;透过这种方式理解人类整体行动,甚至扩展到整个自然界的反省,以帮助人类实现道德目的的要求。因此,必然方向的意义仅表达我们希望历史必须如此实现,并非认为经验世界真的具有这种必然性。透过这种反省判断,康德能够将无法兼容的行为和事物纳入目的性的系统中,证明人类历史发展的进步。康德的自由概念仅负责为理性行动者的意志立法,因此要找到意志必然接受的保证,以建立国际秩序,这种保证不可能仅存在于自由概念之中。基于反省判断的特性,康德主张这种保证可以在自然世界中找到。换句话说,我们可以运用目的性概念来思考自然世界的规划,以帮助整个人类实现和平的国际秩序。这里所谓的自然世界不仅包括人类以外的对象,也包括人性本身。根据康德的观点,人性具有一种矛盾的特性,即“不合群的合群能力(the unsociable sociability)”,这意味着人类倾向于进入社会,但同时也存在着抵抗和威胁社会稳定的趋势。这种拮抗作用(antagonism)加上人的欲望,导致人类的发展并非直线进步,而是经常在建立秩序和破坏秩序之间挣扎。

特别是独裁者的欲望对社会稳定产生极大影响,他们常常追求扩张领土或为个人荣誉而发动战争,这导致众多独裁国家发动战争,造成无辜人民的死伤,甚至可能持续数十年。康德认为即使是最邪恶的民族,经过理性计算也会明白,长期处于自然状态将会为战争付出沉重代价。这种观点强调了理性思考对于避免战争和维护和平的重要性,并指出即使在最恶劣的情况下,人类也有能力通过理性思考来选择和平而非战争的道路。

康德认为人类将建立世界政府,实现共和政体,保障世界公民的权利,维护国际秩序,实现永久和平。他引入目的论,称为“自然的诡计(cunning of nature)”,强调人类发展和建立国际秩序的必然趋势,最终达到和平稳定。

康德在《永久和平》中提出了两种国际合作模型:国际联盟和世界国家。国际联盟是一种

松散的国际合作组织,而世界国家则是一种紧密的国际合作模型。根据罗尔斯的观点,康德更倾向于建立国际联盟而非世界国家,因为建立世界国家需要所有国家放弃主权,这与国家主权至上的概念相冲突。

康德认为各国保持分散和自由独立比起融合成一个超级国家更为理想,因为超级国家可能成为自由的坟墓。因此,康德更支持建立松散的国际联盟,以促进国际合作和解决全球性问题,而不是建立一个集中的世界政府或世界国家。

五、黑格尔的法哲学与理性观念

根据学者^①对康德和黑格尔思想的比较,康德提出的“自然的诡计”与黑格尔的“理性的诡计”有所不同。康德的“自然的诡计”强调人类发展进步和建立国际秩序的保证,认为这是一种良善的天意设计,最终将导致永久和平。而黑格尔的“理性的诡计(List der Vernunft)”则强调理性能够透过看似违反理性的方式来实现自己,尤其在国家和历史发展中扮演重要角色,让自由得以体现和落实。在这方面,黑格尔深信国家的存在和历史的发展都受到理性原则的支配,这使得自由能够实现和体现。然而,对于康德对世界政府和永久和平的期望,黑格尔是否会同意则是一个值得探讨的问题。由于黑格尔的政治哲学思想主要着眼于国家和法权哲学,他可能对于建立世界政府和永久和平的观点持保留态度。因此,黑格尔对于康德的世界政府构想和永久和平的期望可能存在一定程度的保留或不同意见。

根据《法哲学纲要(Elements of the Philosophy of Right)》的序言,黑格尔的政治哲学思想主要着眼于将国家理解为一个自身具有理性的实体。这种观点暗示着黑格尔并不一定希望建构理想的政治环境和国际秩序,而是将国家视为一个本质上具有理性的实体。因此,对于建立世界政府和追求永久和平的构想,黑格尔可能持有保留态度,并将重点放在理解国家本身的理性特质和原则上。

由于这部论著包含国家学说(Staatswissenschaft),它应不外尝试把国家把握和表述为自身理性的东西(ein in sich Vernünftiges)。作为哲学著作,它必须尽量远离那种要把国家按其所应然来构作的要求,这部著作所能传授的,不能在于指导国家应该如何是好,而是在于应该如何认识国家这伦理世界(das sittliche Universum)。(HW7:26)

黑格尔的法哲学似乎不是旨在构建理想的政治制度和国际秩序,而是将国家视为一个具有自身理性特质的实体。他强调将国家理解为自身理性的东西,并明确表示不试图指导国家应该如何运作,避免将国家按照应然的要求来建构。因此,黑格尔的政治哲学似乎更关注于把握和理解政治现实,而非追求理想的乌托邦。这种观点认为黑格尔的政治哲学更像是政治科学,是一种描述性的理论,而非应然规范性的理论(normative)。

虽然黑格尔的法权哲学不以构建理想政治制度为目标,但他强调将国家理解为自身具有

^① Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, New York: Princeton University Press, 1980, pp. 123-186.

理性的实体,并将其把握和表述为“自身理性的东西”。这种观点暗示着黑格尔的政治哲学具有一定的规范性,虽然这种规范性是后设的,并非旨在指导国家应该如何运作,而是强调应该如何认识国家这伦理世界。因此,虽然黑格尔的目标不在于建立理想的政治制度,但他关注的是如何理解政治世界中的理性秩序,以及如何应对可能看似不合理的发展。

黑格尔的关注重点并非设想最理想的国际秩序是什么,而是专注于探究国际秩序如何体现理性的特质。根据黑格尔的观点,他认为所有政治结构、国家制度和国际秩序都具有理性的特质,甚至认为它们自然而然地应该是理性的。这是因为黑格尔曾强调:“凡理性的都是真正的,凡真正的都是理性的”(HW7:24;HW8:47[§6A])。黑格尔的观点常受到批评,他的“凡理性的都是真正的,凡真正的都是理性的”这个句式被视为一种“政治保守主义、无为主义和乐观主义的绝对公式”。值得注意的是,黑格尔的“理性”和“实在”概念并非可以直接理解,并非所有存在的事物都被视为实在的。在《哲学百科全书》(Encyclopedia of the Philosophical Sciences)中,黑格尔对于“凡理性的都是真正的,凡真正的都是理性的”这个命题进行了进一步的澄清。

日常生活中,好像任何想头、错误、邪恶和这方面的东西,以及无论如何萎靡和流逝的实存,人都随意称为真正(Wahrheit)。但即使按平常感觉,偶然的实存(zufällige-Existenz)也不配享有实在的美名,偶然东西的存在(Dasein),并不拥有比可能性(Möglichkeit)更高的价值,是可有可无的。但当我谈及“真正”时,大家应该自动想到,我以哪个意思使用这字词,因为我在详细的《逻辑学》亦有处理“真正”概念,不仅马上把它从偶然的東西(zufälligeDinge)区分开来,即使这些东西也具体存在,而且也进一步把它从定在、实存和其他规定(Bestimmungen)严格区分开来。(HW8:48[§6A])

根据黑格尔的观点,他认为在政治现象和国际关系中,并非所有现成的事实状态都具有实在性(wahrhafte Realität),有些可能只是暂时的偶然现象,可有可无。甚至整个国家也可能是不合理、不理性的,他提到了“坏国家”(bad state)这个概念,指出这样的国家仅仅存在,就像有病的身体存在但缺乏真正的实在性。在这种情况下,如何判断事物是否具有实在性?黑格尔认为关键在于事物是否具有必然性,而非仅仅是偶然存在:“真正的实在是必然性:凡实在的都是自身必然的”(HW7:429[§270Z])。

对于黑格尔来说,虽然强调事物是否具有必然性是判断其实实在性的关键,但这似乎只是将问题推迟。实际上,必然性源自理性,因此理性的事物并非偶然的,而是具有必然性的。因此,对黑格尔而言,理性、实在和必然性三者基本上是相互界定且互为条件的。对于黑格尔而言,理性在理解实在性和必然性方面扮演着根本的角色。透过理性,我们能够判断事物的实在性和必然性,因此在理解国家和历史发展时,理性是至关重要的。在《历史哲学讲演录(Lectures on the Philosophy of History)》中,黑格尔强调了理性对世界和历史的支配,指出哲学所携带的思想应当是理性的简单思想。这种信念和洞见对于历史本身来说可能是预设的,但在哲学领域中则不是。因此,要理解黑格尔的政治观和国际关系观,必须理解它们如何受到理性的影响,以及如何由理性支配着国际关系和历史发展。

然而,什么是理性?对于黑格尔来说,什么才算是自身理性的东西呢?为什么我们有理由

相信理性能够支配世界甚至历史发展呢？黑格尔认为理性不仅支配自然界，也同样支配人文世界。在《法权哲学原理》的序言中，他强调理性即实在的观点，指出哲学和任何不受束缚的意识都会接受“理性即实在”这一信念，并以此为出发点，无论是在考察精神世界还是自然世界。

对于理性支配自然界的观点，人们普遍接受自然界受到必然规律支配，这一点相对容易理解，因为自然界的运行是有秩序的，而非混乱无序。然而，黑格尔指出，理性同样也支配人文世界和政治秩序，并质疑康德等哲学家对于理性仅在自然界有效的看法。因此，黑格尔的观点是，理性不仅在自然界中发挥作用，也同样在人文世界和政治秩序中具有重要影响力。

关于自然界，人们承认：哲学就是要如其所是地认知它，贤者之石(Stein der Weisen)无论隐藏在哪里，总是在自然本身之中，而且自然自身是理性的，知识就是要研究和概念地把握这个当下存在于自然的实在理性，并非呈现在表面的形态和偶然性，而是自然的永恒和谐，作为它的内在规律和本质。相反，伦理世界、国家或理性，有关它如何在自我意识的成素自我实现，却不享有这种福份，即理性实际地在这些成素获得力量和权力，在其中自我落实和长驻。(HW7:15)

对于自然界和伦理世界、国家的观察方式存在着一定的差异。在自然界中，虽然有时我们观察到的现象表面上看起来没有规律，似乎是偶然或随机的，但我们通常会认为这仅是因为我们尚未完全了解其中的规律。我们假定“贤者之石无论隐藏在哪里，总是在自然本身之中”，认为这些规律存在于自然界中，只是我们尚未发现而已。然而，在伦理世界和国家的情况下，当我们看到表面上不符合理性规律的现象，或是出现偶然或随机的情况时，我们往往倾向于认为这是伦理世界或国家的非理性状态，而不是接受我们自身对于这些领域的无知和有限性。这种差异可能反映了人们对于自然界和人文社会领域的不同看待方式，以及对于理性规律在不同领域中的适用性的理解。

理性在自然世界和伦理或人文世界中的表现有所不同。在自然世界中，理性的表现主要体现在必然的因果关系或自然规律上，即外在的因果结连。自然世界受到时空框架的规范，其基本特征是外在性，概念规定有互不相干的持续存在和互相孤立的外观。这意味着自然界中的现象受到外在因果关系的支配，并且缺乏自我规定和自我实现，即缺乏自律或自由的特征。相对地，在伦理或人文世界中，理性的表现则不再是因果规律，而是某种必然的伦理或人文规律。黑格尔认为这两种理性规律的差异基本上反映了自然世界和精神世界之间的最基本差异。在精神世界中，包括伦理、政治、历史等精神现象的基本特性是理性的自我支配和自我实现，即精神的本质形式上就是自由。因此，伦理、社会、政治、历史和文化现象都应被视为自由的实践，而不仅仅是受到外在因果关系的支配。黑格尔认为自然界的本质是外在性，其中因果关系是由他者的互动所决定，缺乏自我规定和自我实现，因此缺乏自律或自由的特征。自然界展现的是必然性和偶然性，而非自由。

相对地，精神世界中的伦理、政治、历史等精神现象的基本特性是理性的自我支配和自我实现，这意味着精神世界具有自由的本质。虽然精神世界也受到时空和因果条件的限制，但其核心特征是理性的自我支配和自我实现，这使得精神世界与自然现象有所区别。黑格尔强调

精神的本质形式上是自由的^①,这表明在精神领域中,自由是一个重要的特征和价值。康德和黑格尔对于理性在自然界和精神领域中的表现有不同看法。康德认为在自然界中,理性的实现是实然的,即理性在大自然中的运作是确实存在的。然而,在精神领域中,理性的实现仅是应然的目标,永远无法完全实现。康德认为人类在伦理、社会、政治、历史和文化领域中应该自我规范和自我实践,但这种自由的实现是一个永无休止的过程和目标。相对地,黑格尔则认为自然界和精神世界都由理性支配,并不存在康德所认为的实然与应然之分。两个领域都受到理性的支配,只是支配的形式有所不同,即自然界受外在他律支配,而精神领域则具有自律。对黑格尔而言,自然界和精神世界都是由理性支配的,并且理性的自我支配和自我实现在精神领域中得以实现,将伦理的法则实施在由因果决定的自然界之中。

黑格尔认为康德对理性的能力持有过于保守的看法,认为理性无法在伦理、社会、政治、历史和文化领域中实现自己。相对地,黑格尔认为理性必须能够在外在或他者的环境中实现自己才具有意义,这才是真正的自我支配和自律。黑格尔指出,理性的要求实际上已经以不同形式体现在风俗习惯、法律、政治和国家制度中。各种具体的制度正是理性的实现,这意味着黑格尔的自由概念是透过外在的中介来实现,而不仅仅是自我关系,而是内化了他者的具体自我关系,即在他者中与自己存在。黑格尔认为在精神哲学的领域中,个人的心灵现象是自由实现的起点,而这种具体自由贯穿整个精神领域,包括伦理、政治和历史等范畴,最终在艺术、宗教和哲学等文化现象中得以实现。每个领域都有其独特的方式和主角来体现自由。在伦理、政治和历史等领域中,虽然存在众多个体的互动,但黑格尔认为各种社会政治制度不仅是落实个体自由的中介,更重要的是它们本身也具有意志、目的和理性,可以被视为有自主性的个体。换言之,社会和国家不仅仅是众多个体的集合和组织,而是具有自主性和目的性的个体,这些社会政治制度本身也是自由的主体,参与并影响着自由的实现和发展。黑格尔使用“人民精神(Volksgeist)”、“时代精神(Zeitgeist)”和“世界精神(Weltgeist)”等概念来描述一个国家、一个时代甚至整个世界的精神特质。这些概念强调了在不同层次上,不仅是个人,而是社会、国家,甚至整个人类历史都具有意志的主体性。理解这些主体的意志如何影响各种复杂的社会现象和国际关系是黑格尔政治和历史哲学的核心课题。在这个意义下,黑格尔声称他的《法哲学原理》的工作旨在将国家理解为自身理性的表达,这强调了将国家视为具有自主性和目的性的个体,参与并影响着整个社会和历史的发展。^②

康德的“自然的诡计”和黑格尔的“理性的诡计”表现了他们对于人类历史和国家发展的不同理解。康德认为“自然的诡计”是一种天意设计,最终导致永久和平和国际秩序。而黑格尔的“理性的诡计”则强调理性在历史和国家发展中的作用,即理性透过看似违反理性的方式实现自己,让自由得以体现。

黑格尔在《法哲学纲要》中提出,国家应被理解为具有自身理性的实体,他不试图构建理想的国际秩序,而是专注于理解国家的理性特质。这意味着,对于康德的世界政府和永久和平的

① 黑格尔强调“因此精神的本质形式上就是自由”(HW10:25[§382])。HW代表黑格尔全集Hegel Werke,10指的是第10卷,25指的是第25页,[§382]指的是第382节,是Meiner Verlag的全集版本。

② “不外尝试把国家把握和表述为自身理性的东西”(HW7:26)。

构想,黑格尔可能持保留态度。黑格尔认为国家和历史发展都受理性原则支配,强调理性在理解实在性和必然性方面的根本角色。

对黑格尔而言,理性不仅支配自然界,也同样支配人文世界。在自然界,理性主要体现在外在因果关系和必然规律上;而在伦理世界中,理性则表现为自我支配和自我实现,即自由。黑格尔认为,理性在伦理、社会、政治和历史中的实现,并非仅仅是应然的目标,而是实际上已经体现在具体的风俗习惯、法律和国家制度中。

总之,康德和黑格尔对于理性在自然界和精神领域中的表现有不同看法。康德强调理性在伦理和政治领域中的应然性,而黑格尔则认为理性在这些领域中同样具有必然性和实在性,并通过具体的社会政治制度来实现自由。因此,黑格尔的政治哲学更注重理解和把握现实中的理性秩序,而非追求理想的国际秩序。

六、国家的自主性与统一性

根据黑格尔的观点,国家被视为伦理理念的实现,是伦理精神的体现,具有显示、自我表达和实体性意志的特质。这种伦理精神能够思考和认识自身,并且只要它认识到的,它就能够实现所有它所认识到的。这强调了国家作为一个具有自主性和目的性的个体,能够自我认知和实现其所具有的伦理理念,并在实践中完成其所知道的一切。^①黑格尔将自由的实现分为三个层次:抽象权利、道德和伦理生活。这三个阶段可以理解为自由意志从普遍且抽象的层次开始,逐渐离开自我成为具体特殊的自我,最终发展为普遍与特殊的综合,形成具体的过程。国家的建立被视为伦理生活的最终成果,也是自由意志充分客观化的阶段。国家的制度内容是一个例子,因为它在不同阶段不断吸收众多个体基于理性自觉所建立的知识,并不断实现为新的制度。这强调了国家作为自由意志实现的场所,通过不断吸收和整合个体的知识和理性自觉,实现了自由意志的具体化和客观化。

进一步指出,黑格尔认为国家甚至是自由意志自身活动的目标:

作为实体性意志的实在性,国家是自在自为的理性东西,它在被提升到普遍性的特殊自我意识中拥有这种实在性。这实体性的统一是绝对不动的自身目的,在其中自由达到它的最高法权,正如这最终目的对个人有最高法权一样,成为国家成员是个人的最高义务。(HW7:399[§258])

由此可见,根据黑格尔的观点,理性自觉个体的最高义务是成为国家的一部分。这个最高义务同时也代表着权利发展的最终阶段,成为理性自觉个体所追求的最终目标。因此,根据黑格尔的观点,国家被视为“在他者中与自己存在”最成熟的状态,因为个体的自由意志在宪法和政治制度中得到保障和实现。这使得普遍而抽象的自由意志能够在特殊而具体的宪法和政治制度中实现,从而在具体的世界中实现普遍者与特殊者的统一,使得“在他者中与自己存在”的

^① “国家是伦理理念的实现——是作为显示出来、自我明示、实体性意志的伦理精神,这种伦理精神思考和知道自身,并只要是它所知道的,它就完成一切它所知道的”(HW7:398[§257])。

状态得以充分展现。所以,国家的成立是将众多个体统一为单一主体的实现。在国际关系中,每个国家可以被视为拥有意志的个体,与其他国家进行互动。这种互动关系可以包括互相帮助、互惠互利、竞争和打压等,类似于人与人之间的互动关系。个人之间如果没有国家的制约,则只能依靠实力互相竞争,这可能导致类似近战争的状态。国家的形成将个人纳入制度的互动中,形成一个具有共同意志的主体。然而,在国际关系中,是否能演变出类似跨国的国家或国际政府,以及康德式的国际联盟理想是否可能实现,则是一个值得探讨的问题。

黑格尔的判断如下:

有别于实定条约的特殊内容,国际法是国家间自在自为地应当有效的普遍法权,其基本原则在于,条约作为国家彼此间义务的根据,应予遵守。但因为国家间的关系以主权为原则,所以在相互关系中它们处于自然状态,它们的权利不是由被组成为对一众国家拥有实权的普遍意志来实现,而是由它们的特殊意志来实现。因此,国际法的那种普遍规定总是停留在应然上,而实际情况也将是合乎条约的关系与扬弃这种关系的交替。(HW7:499-500[§333])

然后黑格尔对康德的响应:

国家之间没有裁判官,充其量只有仲裁员和调停人,而且也只是偶然性的,即根据特殊的意志。康德式想法是要透过国际联盟,调停每个冲突,达至永久和平;作为被每个个别国家所承认的权力,这联盟旨在消解每项纷争,从而使诉诸战争以求解决成为不可能。康德的想法假设各国一致同意,以道德、宗教或其他理由和考虑为依据,但始终依赖特殊主权的意志,因此总附着偶然性。(HW7:500[§333A])

尽管国际法具有普遍约束力,但这种约束力仅限于应然层面,并且带有偶然性。由于国家难以建立稳固的政治联盟,因此国与国之间的关系就类似于人与人之间在没有国家存在时的自然状态,即互相攻讦的类近战争关系。根据霍布斯(Thomas Hobbes)和黑格尔的观点,自然状态被描述为个体之间持续对抗的战争状态。这种斗争倾向被认为深藏于所有个体的主体性之中。在《精神现象学(Phenomenology of Spirit)》中,黑格尔透过自我意识的分析,描述了主体之间的互动关系,首先是互相厮杀,然后演变为互相劳役的主奴关系。这种描述突显了在人类互动中存在的竞争和支配的元素,并暗示了在缺乏有效制约和秩序的情况下,个体之间可能陷入互相对抗的状态。根据黑格尔的看法,战争或互相劳役的关系在人类历史中是一种常态。然而,他对于康德提出透过建立世界政府或国际联盟来解决这些关系的想法持怀疑态度。黑格尔认为国家之间缺乏建立稳定共同意志的基础,无法像个体人一样共同建立稳固的政治结构,因此国家之间的关系永远带有偶然性。黑格尔批评康德的永久和平理念,认为康德所要求的建立国际联盟与其道德学说一样,只是诉诸于同一律的抽象普遍形式,无法在具体特殊层次中实现。

因此,即使国家之间能够合作,这种合作也只是建立在各自主权的特殊要求之上,即个别国家的意志,是短暂而可变的互动。黑格尔的主权概念成为他反对建立世界政府的关键。他认为主权作为个体意义的存在,应当理解为具有排他性的自主存在,体现在独立自主的国家结

构中。这种独立自主被视为一个民族最基本的自由和最高的荣誉。因此,根据黑格尔的观点,国家的主权是其独立自主性的体现,并且这种独立自主性被视为国家的最基本特征和最高价值。换句话说,国家是统一众多主体自由意志的最高实现,但将国家或民族模拟为个体时,其自由意志在国际交互主体领域并非旨在建立能实现世界政府的国际秩序,而是旨在如何在国际关系中排除他者的干涉,以突显自身的自主和独立。黑格尔理解的主权概念实际上是国家本身在国内的最高权力;而国际合作则可能涉及众多国家权力的角力,这可能会损害主权。黑格尔的主权概念在国际关系中的互动中形成了国家主权排除其他国家干预内政的主张,特别是排除其他国家的侵略,同时也追求其他国家的承认和肯定。

总括而言,主权被视为国家的理想统一,即其成员相互承认并在社会政治机构中自我承认的过程。这种理想统一表达了法律的精神,并体现了国家作为社会有机体的实现。黑格尔的主权概念与当代大多数国家对主权的理解相符,因为两者都强调主权在国际事务中的重要性。然而,这也引出了一个问题:为什么众多个体之间的关系具有必然性,使他们能够组织成稳固结构的国家,但在国际交互主体互动中却呈现偶然性,甚至无法建立世界政府?为何主体实现自由的方式,在国家内部建立的秩序突然转变为国际间互相排斥和斗争的基础?虽然黑格尔在《法哲学纲要》中似乎没有直接说明国家间关系中的偶然性,但您指出我们仍可以从他处理实现自由的论证中理解为何国与国之间的交互主体关系已达到自由的极限。这可能意味着在黑格尔的理论中,国家间的互动和竞争反映了自由意志的极端表现,并且这种互动可能受到各种因素的影响,包括利益冲突、权力竞争和文化差异等。这种观点或许可以帮助解释为何国家之间的关系呈现出复杂性和偶然性,并且为何在国际事务中实现自由可能受到种种限制。

值得注意的是,黑格尔在谈及国家的形成时,始于个别民族在不同历史阶段的发展:

一个民族最初还不是国家,从家庭、游牧民、部落、群体等到国家状态的过渡,根本在其中构成了理念的形式实现。没有这种形式,民族作为伦理实体(而它自在的是这伦理实体),将缺乏客观性,在法律作为被思考的规定,来为自己和为别人获取普遍和普遍有效的存在,因而这个民族不会被承认。由于缺乏客观的合法性和自为稳固的合理性,它的独立只是形式的,而不具主权。(HW7:507[§349])

因此,可以理解为国家的形成不仅是主体在互动关系中实现自由,还需要众多主体具有共同的语言、宗教、生活习惯和历史背景才能统一。这表明黑格尔的国家概念并非仅仅依赖于自由的互动主体,而是必须建立在共同文化背景之上,才能形成共识并实现民族国家的统一。因此,黑格尔或许不支持建立世界国家的构想,因为全球众多主体难以拥有共同的语言、宗教、生活习惯和历史背景。这种情况下,众多主体难以达成共识和统一,因此建立世界国家变得困难,而国际法可能仅能保留其抽象的理想意义。黑格尔对于民族文化差异的看法可能仅适用于十八、十九世纪的历史情境。随着二十世纪初的两次世界大战以及后来的国际经济活动,全球一体化逐渐加速,并且全球共同文化也逐步形成。此外,从历史上看,建立国家并不一定需要依赖于同一民族的共同语言、历史和文化背景。相反,许多现代国家,特别是移民国家,都是多元文化和多民族的,而单一民族国家反而越来越少。这些多元文化和多民族的国家之所以

能够统一,是因为人们共同接受宪法价值,而非共享相同的历史文化背景。因此,似乎康德所主张的建立世界政府仍然具有实际可能性,并非像黑格尔所说的,国与国之间的秩序总是受到偶然因素主导。

即使如此,黑格尔仍然坚持否定建立世界政府的可能性,并认为国际关系中的秩序缺乏充分的必然性。在讨论国际法的章节中,黑格尔一再强调国家成立的基础:

正如与他人没有关系的人并非实在的人……,与他国没有关系的国家也并非实在的个体。……国家的合法性,或更确切些说,当国家是对外的,其王权的合法性,一方面是一种完全向内的关系(一个国家不应干涉他国的内政),另一方面,它本质上同样必须通过他国的承认才变得完整。但是这种承认要求一项保证,即它同样承认那些承认它的国家,即尊重他国的独立性;因此,一国内部发生的事,对他国来说不是无所谓的。(HW7:498-499[§331A])

如前所述,国家主权的确立取决于交互主体关系中的排他能力。换句话说,在特定范围内,众多共同文化背景的主体相互承认并统一形成国家,而这个国家的建立也必须获得其他国家的承认。如果缺乏其他国家的承认,该国家无法确立其主体性和自主性,成立的国家也仅是一个松散的体制。因此,即使我们想象地球上所有国家都愿意成立世界国家,由于地球已经是世界国家的极限,因此不存在其他国家来承认这个世界国家并与之互动。缺乏“其他国家的承认”这一必要条件,建立世界国家的要求也无法实现。换言之,如果地球以外还存在其他国家,黑格尔或许会接受地球内众多国家作为理性主体,需要进一步实现其自由,透过联合成立世界国家,在更高层次的交互主体关系中获得地球之外其他实体的承认,发挥世界国家主权的排他性。然而,由于世界国家之外缺乏对等的政治实体来相互承认,因此世界国家主体性无法确立。

黑格尔认为,国家是伦理理念的实现,是自由意志的具体化。国家是伦理精神的体现,具有自我认知和实现其理念的能力。黑格尔将自由的实现分为三个层次:抽象权利、道德和伦理生活,最终在国家中达到自由意志的最高阶段。国家是自由意志充分客观化的场所,通过吸收和整合个体的知识和理性自觉来实现。

黑格尔认为国家之间的关系充满偶然性和竞争性,难以建立稳定的国际联盟。国际法仅具有应然的普遍性,实际上依赖各国的特殊意志,因此国际关系中的合作具有暂时性和不稳定性。黑格尔批评康德的永久和平理念,认为其依赖抽象的普遍形式,无法在具体层次上实现。

黑格尔强调国家主权的重要性,认为主权是国家独立自主的体现,是民族自由和荣誉的最高价值。在国际关系中,国家主权排斥他国干涉,追求其他国家的承认。黑格尔认为,国家内部的秩序建立在共同的文化背景之上,而在国际关系中,由于文化差异和利益冲突,难以达成共识,形成稳固的国际秩序。

承上所言,黑格尔认为国家是自由意志的最高实现,但在国际关系中,国家之间的互动充满偶然性和竞争性,难以建立稳定的国际联盟或世界政府。这反映了国家主权在国际关系中的重要性以及自由意志在不同层次上的实现方式。

七、结论

康德和黑格尔对于自由的实现有不同的理解。康德主张自由的实现在于交互主体之间行使的自由能够兼容,并强调建立法权制度以保障彼此间的行动自由。这种权利的应然要求在国家内部的政治制度中可以解释,但在国际关系中却面临难以实现的挑战,尤其是在建立国际组织后如何稳定维持国际秩序的问题。相对地,黑格尔则强调众多主体之间的互相承认是实现主体自由的重要条件,并认为“受他者承认”是主体实现自由的必要条件。因此,黑格尔认为国家的成立需要在其他国家的承认下,众多拥有共同背景的个体才能统一成为一个独立主体。这种观点强调了主体之间的互相承认和共在关系对于自由的实现至关重要。

黑格尔的理性和自由概念在国家的成立和国际关系中有实际应用。在当今的国际秩序中,虽然国际合作至关重要,但全球紧密合作并未如康德所期望般出现,因为建立世界政府实在难以实现。相反,许多国家根据自身地区和国家利益与其他国家合作,成立不同的地区国际组织,在全球各地区的交互关系中既相互承认,又发挥类似主权国家的排他性。虽然黑格尔不认为建立世界国家或世界政府是可能的,但他提出的主体自由实现和受他者承认等条件,为我们提供了更合理的解释,说明了国际秩序面临困难的原因。因此,虽然我们可以接受康德建立永久和平的应然要求,但我们也不能忽视黑格尔对于建立世界国家和政府的批评,以及对国际秩序复杂条件的分析。这些观点有助于对人类对于“世界大同”的理想化想法提出质疑。

Freedom and Reason: A Dialogue Between Kant and Hegel with International Governance as an Example

Travis Lin

(Department of Philosophy, Soochow University, Taipei, 000186-4, China)

Abstract: This article explores the differences between Kant and Hegel in their understanding of international order, which stem from their different views on the concept of the realization of freedom. Kant emphasized the compatibility of the external freedom of multiple subjects, while Hegel believed that the realization of subject freedom depends on mutual recognition. Kant's concept of world government is only an ideal that provides the direction for the development of the international order; Hegel believes that this concept lacks specific conditions for states to become independent subjects. Comparing their discussions on external freedom and global order helps us understand the development of contemporary international politics.

Keywords: Kant; Hegel; political philosophy; realization of freedom; world government

(责任编辑:汪子俊)

禁忌消解与否： 巴塔耶与马尔库塞的理论差异

田家新

(安庆师范大学人文学院 安庆 246011)

摘要:巴塔耶与马尔库塞在20世纪50年代,完成了他们思想的集大成之作《色情》和《爱欲与文明》。二人在著作中对禁忌的思考有其相似之处,但发展出了对禁忌的不同态度。在马尔库塞眼中,文明发展到一定阶段,禁忌必然会消解,人会获得全面的自由。但在巴塔耶的世界里,禁忌与僭越是一对共生体,二者缺一不可。正是有了禁忌的存在,僭越禁忌才有其意义所在,人的自由只有在僭越的过程中才得以显现。

关键词:巴塔耶;马尔库塞;禁忌;消解;僭越

众所周知,20世纪60年代的西方世界是极度开放、多元,甚至混乱。60年代,美国的性解放运动如火如荼进行,大西洋彼岸的法国也爆发了五月风暴。这些运动有其相似之处:人们似乎不再满足于现状。米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926-1984)在访谈中直截了当地指出:“1968年以前,至少在法国,你如果要做一个哲学家的话,就必须是一个马克思主义者,或是现象学家,或是结构主义者。1968年以后,第一个变化就是,马克思主义在学界一统天下的局面结束了,新的关心个人兴趣的政治文化倾向开始产生。”^①而西方世界之所以有这样的变化,与20世纪50年代的理论家们的努力有着密切的关系。理论家们猛烈抨击西方社会几千年来积压的旧思想,他们认为,这些思想将人限制在虚假的道德之内生活,人们的生活看似高尚磊落,但对其自身而言,却毫无意义。

在这些大胆的理论家中,有这样两位,他们虽无交际,却默契地吸收了相似的理论资源,但又走出了不同的理论道路。他们即乔治·巴塔耶(Georges Bataille, 1897-1962)与赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898-1979)。两人均认为,人类主体之所以不快乐、不自由,其根本原因

作者简介:田家新,安庆师范大学人文学院2022级研究生。

①(法)米歇尔·福柯:《权力的眼睛——福柯访谈录》,严锋译,上海:上海人民出版社1997年版,第6页。

在于社会之中存在着陈腐的禁忌。巴塔耶批判继承了弗里德里希·威廉·尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)与西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)等人的思想,指出禁忌源于劳动。巴塔耶指出,通过劳动,人类开始有意识、有目的地进行生产。在劳动过程中,“工具被制作出来并用于各种劳动工序,支配这些工序的法则从一开始就是理性的法则。”^①这一理性的法则为生产服务,而生产是生存的前提,于是,制约生产的一切事物会被理性排除在外。被排除在外的事物,便被理性视为禁忌。“人类通过劳动与动物区别开来。同时,人类强制自己遵守各种名为禁忌的限制。”^②作为尼采的继任者,巴塔耶并不认可这套理性法则。他对以生产为目的的理性发起猛烈冲击,他看到了,理性实际上将人的完整性打碎,使得人永远为了目的而活。这种极强的目的造成的后果便是人的碎片化。“碎片状态的人是不自由的,是受奴役的,其人性也是不完全的。”^③所以,巴塔耶重新审视了这些禁忌,并指出了僭越(transgression)的重要性。而同时代的马尔库塞,亦吸收了尼采与弗洛伊德的思想,发展出了与巴塔耶相似的禁忌观。但马尔库塞却认为禁忌的消解也许会使人获得全面的自由。两者的区别便在于,禁忌是否应该继续存在。那么,让我们好奇的是,为何他们会对禁忌产生不同的看法?也许,当我们解决了这一问题,才能真切、深刻地理解二人的思想理论,也更能理解20世纪60年代的西方世界的开放、多元,甚至混乱。

一、禁忌的起源

在《色情(L'erotisme)》一书中,巴塔耶梳理了禁忌的发展历史。在人从动物变成人的过程中,人类缔结了两大类禁忌。第一类是与死亡相关的禁忌,第二类是与色情相关的禁忌。这里需要注意的是,巴塔耶所言的色情,并不是生殖性交,而是非生殖性交,即单纯为了快感而进行性交的行为。这两类禁忌都有一个共同之处,即它们都是暴力的象征。暴力在人类社会里,无法为劳动服务。当一个人死亡以后,他便丧失了劳动能力。而非生殖性交同样如此,因为在这一过程中,并不能创造出新生的劳动力。总而言之,“劳动的运动作为理性的活动能够对他有用,然而无序作为暴力的活动则毁灭了存在本身,即毁灭了有效用的劳动的目的。”^④

死亡的禁忌在史前便有其相关证据。巴塔耶在研究尼安德特人的历史发展演变中,找到了相应的证明。在考古实践中,考古人员已经发现,那时的尼安德特人已经有了墓葬的习俗。而墓葬引起了巴塔耶的强烈兴趣。巴塔耶认为,“墓葬地的使用证明存在一个与我们相似的关于死者和死亡的禁忌。”^⑤因为死者让人见证了一个人从生到死的过程,人在这个见证过程中,有一种强烈的恐惧感。因为,“尸体表现出一种暴力,不仅是杀死一个人,而且是毁灭所有人的暴力。”^⑥这并不是说,一具尸体就能杀死所有人。在此,尸体的作用是让人意识到每个人都无可避免地会走向死亡的道路。死亡是一种无序的暴力,它与人类通过劳动所订立下的有序的温和相互对立。也就是说,死亡对劳动是无用的甚至有着负作用。所以,人们必须对尸体有所

①②④⑤⑥ (法)乔治·巴塔耶:《色情》,张璐译,南京:南京大学出版社2019年版,第60页,第38页,第61页,第58-59页,第59页。

③ 张生:《通向巴塔耶》,南京:南京大学出版社,2020年,第40页。

作为,至少需要让尸体远离自己的视线。于是,埋葬死者便成为了群体共同的约定,而违背约定者便触犯了禁忌,触犯禁忌者则将受到惩罚。

在古希腊悲剧《安提戈涅(Antigone)》中,便有相应的叙事。俄狄浦斯自废双眼,自我流放之后,其子嗣互相残杀,争夺王位。其中,作为城邦守卫者的厄忒俄克勒斯得到埋葬,受人敬仰。而波吕涅刻斯则因为率领外族攻打母邦战死后,克瑞翁下令将其尸体暴露在荒野,不得埋葬。而这一行为违背了禁忌,两位死者的妹妹,安提戈涅将这一禁忌称为神圣的天条。安提戈涅坚定维护天条,执意将其兄长埋葬。而违反天条之人,即克瑞翁却遭到了天神的惩罚。当克瑞翁执意将活着的安提戈涅囚进坟墓之后,忒瑞西阿斯进殿前来传达神谕。他说道:“在这些日子之内,你将拿你的亲生儿子作为赔偿,拿尸首赔偿尸首。因为你曾把一个世上的人扔到下界,用卑鄙办法,使一个活着的人住在坟墓里,还因为你曾把一个属于下界神祇的尸体,一个没有埋葬,没有祭奠,完全不洁净的尸体扣留在人间。等不了许久,你家里就会发出男男女女的哭声,所有的邻邦都会由于恨你而激动起来;因为他们战士的破碎尸体被狗子,野兽或飞鸟埋进肚子了,那些鸟儿还把不洁净的臭气带到他们的城邦里的炉灶上。”^①值得玩味的是,忒瑞西阿斯将死者波吕涅刻斯称为完全不洁净的尸体。而这尸体的臭气会被鸟儿带到城邦,以此传染给城邦里的每一个人。如此,城邦生命的气息会遭受重创。所以,在忒瑞西阿斯或者缔结禁忌的人看来,“死者对于其他生者是一种威胁:生者将其埋葬,不完全是为了保护他,更是为了保护自己不受到‘传染’。”^②在死亡禁忌的基础上,不可将死者暴露在外是最早的禁忌。随着人类社会的发展,与死者相关的禁忌逐渐增多。其中便有不可杀人、不可食人等等。但不论是哪一条禁令,其目的都是保存生命,保存人类的发展。

相比于死亡禁忌,色情禁忌的起源则更加模糊。智人所留下的自我画像中,通常都是勃起的阴茎。巴塔耶认为,“表现阴茎勃起的画证明有一种相对的自由。”^③换句话说,我们不能断言色情的禁忌从智人开始便订立下来。但是,巴塔耶继续说道:“然而这些画不能证明的是,在此层面上,作画之人的自由毫无限制。”^④时代久远,我们无法判断这样的画作是否能够更激进,比如是否能够画男女交媾的场面。所以巴塔耶通过对劳动的思考,猜测指出:“性行为可能会妨碍劳动,一个劳动的群体在劳动时不能受自己的意愿支配。因此,我们认为,从最早开始,性自由就应该是有限的。”^⑤并且,在人类的性行为过程中,会迸发出一种窘迫感。“至少在某种意义上,让人想起了死亡和死人面前的窘迫感。”^⑥毕竟这种性行为并不是生殖行为,而是非生殖行为。劳动是导向收益的,它带来丰富的成果。但非生殖性行为的目的不是收益,是快乐,是欲仙欲死。而此般性行为的后果则是杀死婴儿,非生殖性行为拒绝生育,自然也带来不了丰盛,因为在这个过程中,没有新生劳动力被培育出来。于是,世界上大部分地区,都纷纷缔结了与色情相关的禁忌。例如,“所有民族基本上都会避免让人看到男性勃起的性器;而且原则上,男女在交媾的时候会退回到隐蔽的地方。”^⑦

在此基础上,与色情相关的禁忌进一步增多,如不可裸露、不可乱伦等禁忌。巴塔耶重点

① (古希腊)索福克勒斯:《索福克勒斯悲剧五种》,罗念生译,上海:上海人民出版社2016年版,第49页。

②③④⑤⑦ (法)乔治·巴塔耶:《色情》,第63页,第68页,第68页,第68页,第69页。

⑥ (法)乔治·巴塔耶:《爱神之泪》,尉光吉译,南京:南京大学出版社2020年版,第17-18页。

论述了乱伦禁忌。实际上,在巴塔耶之前已有学者研究乱伦禁忌。他们从生物学、心理分析等方面论述乱伦禁忌,给出乱伦禁忌的原因。但巴塔耶对他们的论述都不太满意。列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss, 1908-2009)的《亲缘关系的基本结构(The Elementary Structures of Kinship)》一书中对乱伦的论述是巴塔耶较为赞同的。在巴塔耶看来,斯特劳斯将乱伦禁忌的产生归结到了赠礼的利益法则中。在斯特劳斯看来,“乱伦的禁忌与其说是一个禁止娶母亲、姐妹或女儿的法则,不如说是规定把母亲、姐妹或女儿嫁给别人的法则。”^①在这一法则中,妇女被看作是礼物,将礼物赠予给他人看上去是吃亏的买卖。但“任何慷慨的行为都促进了普遍慷慨的通行。如果我嫁出了我的女儿,我会为我的儿子(或侄子)得到另一个女人。”^②也就是说,赠予会得到回报。而如果一个家庭在内部婚配,对于这个家庭而言,没有任何回报。在巴塔耶看来,斯特劳斯的乱伦禁忌观是从经济与物质的角度出发的,他将妇女视为一种财富,而乱伦禁忌保证了财富的分配合理。此种看法并无差错,但这一视角最大的缺陷,在巴塔耶看来,便是与色情无关。乱伦禁忌本质上是色情禁忌的一种,但按照斯特劳斯的研究,乱伦禁忌则是经济法则。巴塔耶认同斯特劳斯的经济法则,但同时又认为,经济法则只是次要因素。所以,巴塔耶沿着赠予的路,继续往前走。巴塔耶指出:“赠礼本身是放弃,是对兽性的、直接的、无保留的享乐的禁止。”^③动物并不避讳近亲性交,动物的性交是对本能的回应,它们并不在意性交的对象是谁。这样的行为,实际上是一种暴力,一种无尽的贪欲。而人类,“对近亲的放弃——禁止接受属于自己的东西的保留——决定了与动物的贪婪对立的人类态度。”^④赠礼实际上是对动物性的拒斥,是人性建立的过程。所以,人在文明世界里,必须排除乱伦心理,若有违反,则必定如俄狄浦斯般受到惩罚。

巴塔耶并不否认:“禁忌倾向于将动物与人分开。一部分投身于劳动的人类集体通过禁忌定义自己,没有这些禁忌,人类集体就无法变成劳动的世界,人类集体本质上就是劳动的世界。”^⑤但尽管禁忌的建立客观上为人类历史的发展做出了贡献。巴塔耶,却另辟蹊径,看到了禁忌的弊病。他认为,禁忌尽管发展了人类的理性思维,但是这种理性思维是在严格限制在禁忌中的,也就是说,这种思想被规定在了没有性欲的世界,没有死亡的世界。而事实上,人类思维不能只有理性维度,如果只有理性维度,那么,“理性的世界成了一个乏味的、从属的世界,这个世界充斥了有用的和孤立的东西,这个世界的法则是艰苦的劳动,它要求每个人都应该按照一种机械的规则行事。”^⑥换句话说,人类理性有着一种强烈的压制性,这种压制性,“使人成为处于奴役状态的非人,把人分割为一种孤立的碎片化的而非整体性的存在。”^⑦

二、禁忌的消解

既然这样的禁忌存在弊端,那么我们应该如何应对这样的抑制性社会呢?这不仅仅是巴塔耶的思考,当时的哲学家们几乎都在为这一社会疾病寻找药方,其中便有法兰克福学派的代

①②③④⑤⑥ (法)乔治·巴塔耶:《色情史》,刘珏译,北京:商务印书馆2003年版,第31页,第30页,第42页,第42页,第55,123页,第14页。

⑦ 张生:《通向巴塔耶》,第151页。

表人物赫伯特·马尔库塞。马尔库塞并未与巴塔耶有学术来往,但两人对禁忌的思考有着相似之处。马尔库塞沿着弗洛伊德心理结构理论探索禁忌的起源。按照弗洛伊德的理论,马尔库塞将人类的生存原则划分为快乐原则与现实原则。所谓的快乐原则即弗洛伊德所言的本我。本我是人性的原初形态,它没有道德、没有价值,它的唯一目的是如何快乐,如何满足欲求。但现实会给人当头一棒,尤其是早期人类。早期人类能稳固掌握的资源是有限的,贫乏的资源根本无法满足本我的欲求。人类如果还想生存下去,必然要限制自身的欲望,这便是现实原则。现实原则即弗洛伊德所言的自我。自我是在外部环境的影响下形成的。因为资源的有限性,人类必须有计划、有目的地运用资源,“并为了自身的目的而对它加以改造,从而保证了自己的生存。”^①而人类的计划之一便是制订禁忌,那些有损生产的行为与活动不被允许。在这些禁忌中,便包含了“‘抑制’部分性冲动,向生殖器性欲发展。”^②这个部分性冲动实际上便是巴塔耶所言之色情,即非生殖性冲动。于是,人类文明便在强调劳动与目的的历程中诞生了。如此看来,巴塔耶与马尔库塞对禁忌的起源的观点有着明显的相似之处。

除此之外,马尔库塞还创造性地增加了额外压抑这一概念。这个额外压抑受操作原则支配,而这个所谓的操作原则,用弗洛伊德的话来说,便是超我。超我即人类文明发展出的理性与道德对自我的限制。这实际上是马尔库塞对现代文明的反思。现代文明已经摆脱了早期人类面临的贫乏窘境,物质资源已然富足。但是人类不仅没有解放本性,走向自由,任性而为,反而禁忌变得更为森严。马尔库塞认为,额外压抑之所以存在,是因为人类文明在进化过程中,发展出了统治权力。“实行这种统治的,是为了维持和扩大自己的特权地位的特殊团体和个人。这样的统治并不排斥技术上、物质上和思想上的进步。”^③正如弗洛伊德对弑父推测的分析一般,原始父亲为了稳固自己的统治地位,设定了乱伦禁忌。而儿子们为了得到这一统治地位,选择弑父。但他们弑父之后,也想获得与父亲一样稳固的统治地位,因为只有这样,他们的需求才能得到持久满足。那么儿子们要做的不是解除禁忌,而是加强禁忌,因为只有这样,本族的妇女才能持久归他所有。而随着文明程度的不断上升,禁忌反而逐渐增加。正如马尔库塞在《单向度的人(One Dimensional Man)》中所分析的那般,现代文明的禁忌扩展到了政治、社会、语言等各个方面。在这个文明之中,理性与道德已经成为少数特权阶级统治社会的工具了。而这样的后果也十分明显,“劳动几乎完全异化了。整个工作世界机器娱乐活动变成了一系列同样甘受管理的有生命物和无生命物。”^④

作为社会的疗救者,马尔库塞试图开出自己的药方。马尔库塞已经看到,异化的世界归根到底是压抑或曰禁忌造成的。那么,按照马尔库塞的理想,便是超越压抑与禁忌,创造一个非压抑性的社会。换句话说,快乐原则必须回归。不过有趣的是,这一次,他与弗洛伊德的观点相左了。弗洛伊德始终坚持人类无法彻底释放快乐原则。马尔库塞认为,弗洛伊德的观点有其历史局限性。马尔库塞强调,人类文明并不会停滞不前,文明一定会发展到更高的自由阶段,在这一阶段中,快乐原则会重新回到人类生活之中。马尔库塞对人类文明发展的研判明显受到了尼采的影响。尼采在《查拉图斯特拉如是说(Also sprach Zarathustra)》中说道:“可是快

①②③④(美)赫伯特·马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇,薛民译,上海:上海译文出版社,2012年,第20-21页,第28页,第26页,第89页。

乐却不要有后继者,不要有孩子——快乐要它自己,要永恒,要回归,要万有的永远自己同一。”^①马尔库塞参照尼采的回归说,坚定地认为,在文明发展的自由阶段,快乐原则一定会永恒回归到人类生活之中。那么快乐原则如何回归到人类生活当中呢?

马尔库塞认为,现代社会中,人之所以不自由,是存在着额外压抑。既如此,额外压抑便必须被取消。额外压抑在现代社会最典型的表现便是超长的劳动时长,以及限制性的性欲,这一限制不仅体现在时间与空间上,还体现在人群与身体上,人只能在特定的时间特定的空间,与特定的人(配偶),通过特定的部位(性器官)释放自己的性欲,并且这一性行为必须导向生殖性交。而快乐原则的回归便要求打破此类限制,换句话说,“这种倒退将突破操作原则的核心防线,因为它将阻止把性欲纳入一夫一妻制生殖的轨道,并取消对性反常行为的禁忌。”^②与此同时,劳动也不再是长时间的、被迫性的,劳动变为一种消遣。于是,在文明发展的自由阶段,性欲自我升华成了爱欲。所谓爱欲,即力比多的泛化,力比多不再局限于生殖,整个身体都可以成为力比多的基础。那么,在文明发展的自由阶段,人们不必担心违反禁忌会受到处罚,因为在自由社会中,根本不存在所谓的禁忌。

马尔库塞的设想实际上早在阿道司·赫胥黎(Aldous Huxley, 1894-1963)的小说《美丽新世界(Brave New World)》中便有描述,尽管两者的构想有一定的出入,但这并不妨碍我们将赫胥黎的《美丽新世界》作为马尔库塞构想的一种参考。在赫胥黎笔下的世界里,“所有的自然本能都可以自由放纵,没有任何诱惑需要抵制。即使糟糕的事情不幸地发生了,怕什么呢,还有苏摩能够让你度假,逃避事实。在以前,你只能努力克制和经过多年的道德训练才能做到这一点。而现在,只需要吞下两三片半克的药片就可以了。现在每个人都是正人君子。不需要眼泪的基督教精神。”^③在这个世界中,人们不需要克制自己的欲望,毒品甚至都被合法化。可这样的世界,却被赫胥黎强烈谴责。因为在他的眼里,这只是走向了禁忌的另外一个极端而已。他通过主人公野人指出了这个社会的弊病,即这些所谓的快乐和幸福都是一种无形的控制,自由仍旧不存在于这样的社会之中。野人发出控诉:“我正是在要求不幸福的权力。还有变老、变丑、变得性无能的权力,患上梅毒和癌症的权力,吃不饱的权力,肮脏的权力,总是生活在对明天的忧虑中的权力,患上伤寒的权力,受各种难以言状的痛苦折磨的权力。”^④换句话说,曾经统治这个社会的东西变成了新的禁忌,而曾经被禁忌的东西反而统治了这个世界。世界只是完成了德里达所批判的二元翻转,因为二元对立的结构并未被打破,统治与被统治的结构仍旧存在。在此,通过赫胥黎的控诉,我们便发现了马尔库塞构想的世界所存在的问题。在《美丽新世界》中,滥交、吸毒等纯粹感官刺激让人忘记了痛苦,忘记了烦恼,而此时的人,反而最容易被统治。统治并没有因为禁忌的消解而没落,而以一种更为隐蔽的方式巩固了自身的地位。

当马尔库塞的理论被运用到现实中时,其弊端便更为明显地暴露。马尔库塞的理论在一定程度上符合了当时小资产阶级与青年知识分子的愿望,他们渴望一个“左倾”的理论出现,为他们的反抗提供依据。但马尔库塞的构想与人们的实践却南辕北辙。性解放并没有带来自

① (德)弗里德里希·威廉·尼采:《查拉图斯特拉如是说》,钱春绮译,北京:生活·读书·新知 三联书店 2014 年版,第 395 页。

② (美)赫伯特·马尔库塞:《爱欲与文明》,第 181 页。

③④ (英)阿道司·赫胥黎:《美丽新世界》,陈超译,上海:上海译文出版社 2017 年版,第 225 页,第 227 页。

由。“结果恰恰相反,性解放思潮的泛滥,导致西方社会离婚率上升,私生子增多,强奸、凶杀等犯罪案件不断。”^①而性解放失败的背后,实际上是资本主义制度在暗中使绊。在资本主义统治集团的改造下,性解放的原本意图被扭曲了。“感官享受被视作人生目的。在这种情况下,每个人都尽力为自己掠取,越多越好;尽量少拿出东西来,越少越好。每个人都为他自己的感官享受而奋斗和苦战。”^②这与马尔库塞借用康德“无目的的和目的性”与“无规律的和规律性”所强调的美与自由的结构全然不同。但制度缺陷却是多数人无法察觉到的。马尔库塞在之后的著作《单向度的人》中便指出了缺陷,并由此反思其对爱欲解放的观点。马尔库塞认为:“各种消除野蛮和不公正的方案正在有合理地组织起来的官僚机构加以实施,然而,这根本看不见的。”^③简而言之,资本主义统治者用看似顺从的方式满足反对者(参照《美丽新世界》),如滥交合法化、毒品合法化等等。但是,这一合法化反而加强了他们的统治地位,因为反对者追求的东西已经被统治者异化,继续变为压抑。例如性解放,马尔库塞的性解放所希望达到的效果是力比多的分散,但现实情况却是,性泛滥,滥交的情况无比严重,这不是力比多的分散,而是力比多再次高度集中于性器官之上。这是性解放经由统治者异化俗化之后的结局。马尔库塞不得不指出:“性领域的俗化趋势是对技术现实进行社会控制的副产品。这一趋势一面扩大着自由,一面又加强着统治。”^④

三、焦虑地僭越

巴塔耶走出了不同于马尔库塞的路。他看到了禁忌的弊端,但同时也不认为禁忌的消解便能使人变得自由。他采用了“折中”的路线,即僭越。所谓僭越,就是越过已规定的禁忌或界限。前述已经讲到,巴塔耶认为,人类在文明发展过程中,缔结了两大禁忌,即死亡与性禁忌。那么,僭越在巴塔耶的语境中,便是越过死亡与性禁忌。从巴塔耶对大洋洲一些部落的行为的描述,我们便可窥见一二。“在桑威奇群岛(夏威夷群岛),民众得知国王去世,会做出所有平日被视为犯罪的举动:烧杀抢虐,而女人则必须公开卖淫。”^⑤在这一特殊的时刻,人不再顾及任何道德、任何尊严,活得如动物一般。巴塔耶认为,要完成僭越,需要借助烙印在人身上的动物性。动物性是人类在历史发展过程中努力抛弃的一部分。人类抛弃它的方式也十分特别,即将其崇高化为神圣之物。神圣之物即“臭烘烘、黏糊糊的漫无边际之物,它们麋集了生命,却是死亡的象征。”^⑥简言之,它是人类不应触及之物,这也是为何希腊神话中的诸神可以乱伦与杀人的根本原因所在。由此,人类走向了世俗化。于是,巴塔耶认为,人借用自己的动物性,反对世俗世界,要达到的不是动物的世界,而是神圣的世界。巴塔耶与马尔库塞区别之根本便在于其运用了不同的动物性。马尔库塞的快乐原则即巴塔耶所言的一般的兽性,或弗洛伊德所言的本我。它是纯粹的感受,而这个纯粹的感受实际上将人的存在剔除,其后果便是人类变得如

① 曹晖:《西方“性解放”思潮》,《学习与研究》1987年第5期。

② 柏忠言:《西方社会病》,北京:生活·读书·新知三联书店1983年版,第574页。

③④ (美)赫伯特·马尔库塞:《单向度的人》,刘继译,上海:上海译文出版社2008年版,第58页。

④ (美)赫伯特·马尔库塞:《单向度的人》,第59页。

⑤⑥ (法)乔治·巴塔耶:《色情史》,第96页,第79页。

《美丽新世界》中的角色,如动物一般被驯化。而巴塔耶的僭越则是神圣的兽性,即动物性仅仅是手段而不是目的,通过这个手段,人要迈入神圣的世界。

所以,禁忌或曰世俗世界必须存在,正是因为有禁忌存在,人才需要去突破禁忌。正如福柯在纪念巴塔耶的文章《僭越序言(A Preface to Transgression)》中所言:“僭越是与界限打交道的行为,这个界限即那个被划界区域的界限,僭越在这区域中展现它从中穿越时的闪光,或许也展现了他的整个轨迹,甚至本原。界限与僭越,由于他们本身所具有的复杂性而相互依存:如果一个界限绝对无法被逾越,它将不能存在,反过来,如果僭越行为所针对的界限只是虚设,僭越也毫无意义。”^①当我们反观马尔库塞的爱欲解放论时,便会发现,禁忌在所谓的自由阶段已经成为了虚设,那么,爱欲解放实际上并无意义。巴塔耶认为,禁忌有其特殊意义,不过这个意义不是导向文明的建立,尽管禁忌客观上确实建立了文明。巴塔耶欲以强调的是:“僭越打开了通向平日遵守界限之彼界的入口,却保留了这些界限。僭越在不摧毁世俗世界的同时将其超越,僭越是其补充。人类社会不仅是劳动的世界,同时是——或者紧接着——由世俗世界和神圣世界构成的,这是两个互补的形式。”^②也就是说,禁忌的存在,彰显了僭越的伟大,彰显了人之为人的人生追寻。

并且,突破禁忌的行为是有意识的而非无意识的,人必须深刻地认识到禁忌对其自身的约束,并坚定选择越过禁忌的界限。巴塔耶认为,人本应是整全的存在,但因为生产活动逐渐占据人的大部分生活,人变得专门化,人只能从事生产活动,并且限定在某个活动之中,人成为了碎片化的人。碎片化的根源,生产活动,本身暗示了一种禁忌,即非生产性的活动不被允许。而随着近代科学技术的进步,人类的劳动分工现象更为严重。马克思指出:“当分工一出现之后,任何人都有自己一定的特殊的活动范围,这个范围是强加于他的,他不能超出这个范围:他是一个猎人、渔夫或牧人,或者是一个批判的批判者,只要他不想失去生活资料,他就始终应该是这样的人。”^③但是,“人,其生命是作为无动机的节庆,而节庆在词语的所有意义中,是笑,舞蹈,永不屈服的狂欢,不在乎任何目的,是物质和道德的献祭。”^④人强烈地意识到了限制对人的戕害,它本质是一种奴性,它让人不成为人,故而,这些禁忌必须被打破,从而追求一种拒绝道德绑架,拒绝物质积累的生活。

又因为僭越“就是直接面对动物性或死亡,其中就有恐惧的发生,有恐惧便会有焦虑。”^⑤所以在僭越过程中,人的内心不是风平浪静,而是焦虑着的。当然这种焦虑不仅仅因为恐惧,还有渴望,毕竟迈过这道坎,便是自由。人便是在这种复杂的状态下实施僭越。巴塔耶用“费德尔情节”更直观地为我们展现了这一状态。所谓的“费德尔情节”其实可以被认为是“俄狄浦斯情节”的翻版,即恋子情结。费德尔作为希波吕托斯的继母,本应行母亲之责任,但她却爱上了自己的继子。费德尔深知这是不道德的,所以想方设法刁难费德尔,以树立一个恶毒母亲形象,但她并未因此讨厌希波吕托斯,反而比以前更爱他。费德尔向希波吕托斯表白道:“您可以

① (法)米歇尔·福柯:《福柯读本》,汪民安译,北京:北京大学出版社2010年版,第15页。

②⑤ (法)乔治·巴塔耶:《色情》,第98,第176页。

③ (德)卡尔·马克思,弗里德里希·恩格斯:《马克思恩格斯文集·第一卷》,北京:人民出版社,2009年,第537页。

④ (法)乔治·巴塔耶:《论尼采》。参见张生:从权力意志到机运意志——论巴塔耶对尼采思想的解释与转化》,《同济大学学报(社会科学版)》2020年第3期。

回忆一下往昔，/我要避开您，还要驱逐您。/我有心显得可恨，不通情理，/为了抗拒您，我挑起了您的仇恨。/但是这些努力不都是枉费心机？/您越是恨我，我却越是爱您，/苦难使您更加英姿动人，/我憔悴枯萎，在情火中燃烧，在泪水中沉沦。”^①我们知道，动物并没有乱伦的观念，所以近亲交配是存在的。而费德尔面临的正是这一动物性，如果她真与继子乱伦，那么她将被抛弃，如俄狄浦斯那般。所以她面对自己的继子时万般恐惧，甚至设法陷害他。但是爱恋的念头却因此变得更加强烈，因为她渴望摆脱束缚，摆脱枷锁，她想为自己的爱情而冲动。她越是憎恨，便越是恋爱。即巴塔耶所言：“如果我们的欲望没费多大力气克服我们不可否认的厌恶，我们就不会相信厌恶如此强烈，我们就不会在他的对象中看到如此有权刺激欲望的东西。因此，由于对可能犯罪的恐惧，费德尔的爱情变得强烈了。”^②也即，在僭越的过程中，存在着恐惧与渴望双向并行的状态。

总而言之，巴塔耶将禁忌看作是人类自由的障碍，是人类社会的弊病，故而必须僭越。在巴塔耶所处的时代，僭越便是对性与死亡禁忌的否定。也许到了《美丽新世界》的世界里，僭越便是对滥交、毒品的否定。因为巴塔耶所强调的僭越，不在于否定什么，而是怎么否定。人类每一发展阶段，都有对人类自由的障碍，所以过分关照僭越否定了什么是大可不必的。只要人类相信禁忌必然存在，它不会因为时代的发展而消失，并且还深信，禁忌的存在仍旧会限制自身的自由，那么僭越便永远存在。

四、总结

综上，我们看到巴塔耶与马尔库塞对禁忌的态度可谓大相径庭，这集中体现在禁忌是否应该取消。马尔库塞强调一种完全的解放，解除禁忌，人无需为违反禁忌而担心。而巴塔耶则相反，仍旧强调禁忌的重要性，禁忌的存在映衬了僭越的必要性和重要性。实际上，这是二人针对相同的社会弊病，开出的不同的药方。不过不同的是，巴塔耶强调药方的即时性，即僭越时，人便自由。而马尔库塞所开出的药方，强调一种根治疾病的效果，但这个效果要等到将来的某个时刻，但这一时刻何时到来，无人知晓。另外，巴塔耶所强调的僭越是个人的僭越，他强调的是主体的自我抉择。而马尔库塞的爱欲解放则是社会性的，即整个社会都将获得自由。那么我们可以指出，巴塔耶的药方就一定比马尔库塞的药方更具有指导性或者更有效果？

答案并非如此，最具说服力的例证便是福柯。福柯可以说是巴塔耶思想的传承者，而福柯不仅仅在写作中大胆僭越，在生活中亦是如此。福柯对同性恋、性虐、毒品的偏好是尽人皆知的，甚至因此染上艾滋病。此即僭越，这种僭越是对生命的“耗费(expenditure)”。福柯的一系列僭越行为，指向的便是传统理性，以及这个所谓的理性制造的陈腐世界。在这一层面上，我们无法否定巴塔耶或福柯的思想或者行为。但是，我们也不得不指出，巴塔耶或者福柯思想与行为的极端性，以及他们对理性过火的批判。以至于当巴塔耶与福柯在践行其理论思想时，不自觉地与马尔库塞的思想路径靠近，尽管他们有本质区别。他们虽然指出了传统理性的合理

① (法)让·拉辛：《拉辛戏剧选》，齐放，张廷爵，华辰译，上海：上海译文出版社1985年版，第225页。

② (法)乔治·巴塔耶：《色情史》，第79页。

性一面,但似乎指出之后,转眼便忘却了,并继续对其发起猛攻。换句话说,他们在思想的形成过程中,也仅仅看到了社会疾病无数侧面的其中一面。社会疾病的多样复杂,也使得任何哲学家与思想家所开出的药方都无法面面俱到,甚至,某些思想家开出的药方会阻碍疾病的疗救。并且,每一社会,每一制度有不同的情状,所面临的境况各不同。故而,不能简单地将巴塔耶或马尔库塞的药方,当作社会疗救的灵丹妙药。

Whether Taboos Disappear or not: Theoretical Differences between Bataille and Marcuse

Tian Jiaxin

(College of Humanities, Anqing Normal University, Anqing, 246011, China)

Abstract: In the 1950s, Bataille and Marcuse completed their culminating works of thought, *L'Érotisme* and *Eros and Civilization*, There are similarities in their thoughts on taboos by their works, but they have developed different attitudes towards taboos. In Marcuse's eyes, when civilization develops to a certain stage, taboos will inevitably disappear and individuals will gain comprehensive freedom. But in Bataille's eyes, taboo and transgression are communities, and both are indispensable. Because of the existence of taboos, the transgression of taboos has its meaning, and human freedom can only be manifested in the process of transgression.

Keywords: Bataille; Marcuse; taboos; disappear; transgression

(责任编辑:王克清 李哲舟)

诸神与理念： 谢林《艺术哲学》中的“神话观”

王致远

(北京大学哲学系 北京 100817)

摘 要:谢林在《艺术哲学》中首提“诸神即理念”，颠覆了文学和历史学将神话作为故事性的历史遗存形态的传统理解。这一命题是进入早期谢林唯心论哲学的关键枢纽。本文在回应相关批评的同时，深入文本的内在理路，指出谢林的神话观来源于谢林对于二重结构的理解：绝对者与特殊东西的关系。由此，谢林的诸神世界是一种内在建构的世界，在学理上赋予神话以完满客观性的独立性和存在性。不同于启蒙主义者的经验性判断，谢林哲学为何为美的艺术指明正确的方向。

关键词:谢林；艺术哲学；神话；理念

一、从对谢林“神话观”的批评说起

谢林在《艺术哲学》第二篇《艺术材料的建构》中石破天惊地提出“诸神即理念”这一命题。谢林的具体表述为：“普遍者和特殊东西的一体化塑造，自在地看是理念，即神性东西的肖像，而作为实在的东西看，则是诸神”，或者说“对哲学而言是理念的东西，对艺术而言则是诸神”^①。此处的“诸神”，谢林主要指“希腊诸神”。在通常理解中，诸神是构成神话的具体形象，而神话则是某种时间性的、从古代流传下来的属于过去的东西。其中，构成神话的诸神往往被当作文学性的故事描写，或者被看作一种认识形式。诸神的历史或许体现了过去时代的风土人情，但是绝非在历史中真实发生过。在此之前，几乎没有人摆脱以历史学或文学的方式理解希腊诸神的框架。

谢林看似“标新立异”的观点蒙受了很多批评：

作者简介:王致远，北京大学哲学系2023级硕士研究生。

①（德）谢林，先刚译：《艺术哲学》，北京：北京大学出版社2021年版，第53页。

“谢林离开了创造神话的人以及神话的社会基础,而把神话抽象出来,孤立起来,应当说是完全错误的……这真是胡说八道!把现实变成了神话,把历史变成了寓言,还有什么东西是真实的呢?”^①

“他们已经不能通过理性来认识世界,他们把绝对化了的,也就是神秘化了的诗和艺术,拿来自我欺骗,并在自我欺骗中,达到逃避现实的目的。”^②

与之相对,谢林在《艺术哲学》中明确提出:神话“在一种更高的”意义上比所谓现实的东西更加现实。相信诸神与相信理念一样自然。在谢林看来,一方面人们通常所说的现实性不是真实的现实性,“真正的意义上”是一种“非现实性”。另一方面,“在一种更高的意义上,希腊人相信诸神比任何别的东西都更加实在。”因此“诸神即理念”这一命题集中体现谢林思想的原创性和独特性,是谢林艺术哲学体系中相当关键的命题。

基于此,本文旨在讨论以下几个问题:

首先,谢林如何理解“诸神”和“理念”?为何我们不能用历史学、文学的方式去理解“希腊诸神”?谢林真的如同那些批评意见所说,颠倒了现实与神话的关系,十分荒谬吗?

其次,承认“诸神即理念”对于我们理解艺术和谢林哲学本身,有哪些启发和意义?

二、从二重性结构看“诸神”的性质

在相关文本语境中,“诸神”概念是在特殊事物和绝对者的关系的讨论之后引出的。谢林认为,绝对者不可分割,唯一、永恒、自足,作为原初意义上的一个自足整体,其自身之中不包含任何对立。所谓特殊事物则是绝对者在特定形式下的不同表现。唯一的绝对者以不同方式向我们展现自身,我们因而得以获得特殊事物的形态。在指出“特殊东西”和“绝对者”这一对哲学概念之间的关系之后,谢林如此定义了“理念”和“诸神”:

“当特殊事物在其特殊性中是绝对的,也就是说,当它们作为特殊事物同时是宇宙,就叫作理念。”^③

“普遍者和特殊东西的一体化塑造,自在地看来是理念,即神性东西的肖像,而作为实在东西,则是诸神。”^④

关于特殊事物和绝对者的区分,在谢林之前已有各种不同的表述。例如,斯宾诺莎的“实体”与“样式”的区分,以及莱布尼兹认为单子世界里有宇宙的观点都表述了特殊事物和绝对者的关系。在斯宾诺莎看来,神作为唯一实体,无需借助其他概念可以“在自身内并通过自身而被认识的东西”。实体是绝对无限者,样式则是实体的特殊状态,“除了实体的属性和特殊状态以外,没有任何其他东西可以用来区别众多事物之间的异同”^⑤,实体和样式之间的关系是无限

①② 蒋孔阳:《德国古典美学》,北京:商务印书馆2014年版,第164页,第160页。

③④ (德)谢林,先刚译:《艺术哲学》,第52页,第53页。

⑤ 北京大学哲学系外国哲学教研室编译:《西方哲学原著选读(上卷)》,北京:商务印书馆2019年版,第493页、第495页。

与有限之间的关系,普遍和特殊之间的关系。后者依赖于前者。如果没有实体,样式也不能被认识;除了实体和样式以外没有别的东西,没有实体就不能有任何东西被认识。

相较之下,谢林的区分虽然与斯宾诺莎类似,但比斯宾诺莎走得更为彻底。斯宾诺莎仍把样式看作是附着于实体之内的属性,存在性上不如唯一实体(神)。谢林则认为,“每一个特殊事物本身就是一个宇宙”^①,即每一个特殊事物都将绝对者的本质接纳到自身之内,这种接纳不是一种整体与部分的“分有”。谢林在这一点上与斯宾诺莎相分野——绝对者和特殊东西在本质上绝对同一。至于,如何解释“一”与“多”、“同一”与“差异”之间的关系,谢林使用了“潜能阶次(Potenzen)”这一概念对此加以规定:

“在绝对者自身之内,随之也在哲学的本原之内,正因为其囊括了全部潜能阶次,所以没有任何一个潜能阶次单独包含在其中,反过来,只有当任何一个潜能阶次都没有单独包含在其中,全部潜能阶次才包含在其中。正因为这个本原不同于任何一个特殊的潜能阶次,同时又囊括了全部潜能阶次,所以我称它为哲学的绝对同一性之点。”^②

“潜能阶次”一词包含两层意思。第一层是“潜能”,即内在的可能性能够被实现出来,得到现实表达;第二层意思是“阶次”,即包含其中的种种特殊东西并不孤立存在,仅仅是阶次之分,而不存在一个突兀没有联系的“他者”。因为绝对统一体的无差别之点不可割裂,所以,全部潜能阶次的总体性之中,并不存在所谓特殊的差异性,而是包含了全部差异性。我们之所以能够认识到特殊东西,在于特殊东西在自身之内接纳了绝对者。因此,当谢林说“特殊事物本身就是一个宇宙”时,谢林并不是颠倒现实与理想之间的关系,或是把具体臆想成一种普遍的东西。恰恰相反,谢林只是说出事情本身的样子——“特殊事物”本身展现出来的世界就是“大全一体”:

“在绝对者之内,全部特殊事物只有在这种情况下才是真正分离的和合为一体的,即每一个特殊事物本身就是宇宙,本身就是绝对整体。”^③

谢林所谓的“真正分离”,意思是只有宇宙(绝对者)才是绝对分离的。特殊事物由于是绝对者特殊形式下的表现,其自身本不可能绝对分离。所谓“真正合为一体”,是因为每一个特殊事物都是绝对者不同形式的表现,绝对同一,因而没有所谓特殊事物的规定。特殊事物之所以获得了特殊事物的形态,原因在于它并未在自身之内完全拥有绝对者,受到了限制。在这种无限与有限、普遍与特殊、受限与不受限的二重结构的语境下,谢林完成了对“理念”和“诸神”的定义和说明,并把这种二重结构称为一种“秘密”。^④“理念”就是这样一个双重统一体,即处于绝对性之中的特殊事物。与之相同的,“诸神”也是所谓“同一的绝对性”,即一方面是纯粹的受

①②③ (德)谢林,先刚译:《艺术哲学》,第50页,第26页,第51页。

④ “熟悉谢林哲学的人都知道,这个双重统一体或二元性的秘密也是恶的起源,对于谢林的道德学说以及自由学说有着至关重要的意义。但在谢林的艺术哲学这里,它被温情地淡化处理了,因为它主要是严格意义上的哲学所关心的问题,而非艺术或艺术哲学的核心议题。”参见先刚:《试析谢林艺术哲学的体系及其双重架构》,《学术月刊》2020年第52卷,第9页。

限状态,另一方面则是不可分科的绝对性。“诸神”既有超越性的存在,同时又和有限者一样,有各自的缺陷所在:

“每一位神虽然各有神妙指出,但身上总是有所缺失,比如密涅瓦缺乏女性的柔情,朱诺缺乏智慧,赫淮斯托斯是个瘸子等,就连众神之王朱庇特,也不能摆脱必然性的限制。”^①

谢林把“诸神”的受限真正当作“缺陷”——当我们认为“诸神”存在受限时,仅仅关注了特殊事物的分别的一面,看不到每一个受限状态本身同时又是绝对者本身的呈现;我们只看到了“多”的一面,而看不到“多”之上的“一”。也就是说,一般知性认识仅停留在较低的层次,看不到“洞穴”以外的世界,更无法从“洞穴”之外返回,以实现“大全一体”的通观。谢林于此推崇的认识能力是能够看到整体的认识能力,能够看到绝对者与受限状态的综合——“诸神”所包揽的客观实在性的一面,并非知性能力所能捕捉的:

“如果‘相信’指的是普通知性对于感性事物的现实性的相信,那么在这种意义上,希腊人对于诸神是不置可否的,既不认为他们是现实的,也不认为他们是不现实的。但在一种更高的意义上,希腊人相信诸神比任何别的实在东西都更加实在。”^②

总之,“诸神”与“理念”在普通知性意义上不会产生任何关系。普通知性只看到特殊和分别,即“诸神”形象的缺陷,这种感性确定性没有意义,因为它缺乏对世界本身客观性的认识,所看到的是感性经验的对象。“诸神”也仅仅只是具体的形象。只有从知性上升到理性,或者说上升到一种总体的“通观”,能够看到特殊东西就是绝对者,看到绝对者与受限状态之间的综合,才能理解“诸神”和“理念”在自在的层面就是绝对同一的。

由此,我们可以反驳对谢林“颠倒现实与神话的关系”之类的批评。

这些批评停留在普通知性的层面,没有内在地、真正理解谢林站在德国古典唯心主义哲学立场上所试图揭示的真正客观性和绝对性。因而这些对谢林的批评是一种相当外部性的批评。他们首先没有真正理解谢林,遑论触及思想内核并加以实际批判。对唯心论哲学立场本身的认同与否则是另一个更加宏大且深层的问题。

三、由“内在建构”把握“诸神世界”

谢林看来,绝对者和受限状态的综合需要借助“幻想(Phantaise)”来完成。

什么是“幻想”?“幻想”意味着在特殊东西(受限状态)中呈现出普遍者(绝对者)。谢林认为,绝对者进入受限状态的结果,即诸神世界的诞生。一开始,世界是一个无形态的东西。这种无形态的绝对无形式在希腊神话中表现为“幽暗黑夜”和“混沌”,是诸神王国的基础。然后这种无形态的世界发生湮沉,就有了诸神王国。在谢林的叙述中,经过乌兰诺斯—克罗诺斯—

① 先刚:《试析谢林艺术哲学的体系及其双重架构》,第9页。

② (德)谢林,先刚译:《艺术哲学》,第54页。

宙斯的统治,各种清晰的形态取代了无规定和无形式的形态:

“这个充斥着无定形和无可名状的形态的世界必须湮没,然后才会出现极乐永生的诸神的温和王国。”^①

这一神话叙事与柏拉图在《政治家》中关于“黄金时代”的神话^②十分类似。在《政治家》中,异邦人向苏格拉底讲述了在“人的统治”之前的神的统治时代。那个时代由神直接照料人,亲自参与引导万物,使之旋转。但是当这种旋转到达一定时间尺度时,神便撒手不管,万物就脱离神的庇佑,自发朝相反方向旋转。神的时代似乎是没有时间的,因为神作为永恒之物,永远保持不变。神撒手不管后,万物虽然从创造者那里分有了神圣之物,但还是分有了肉体,也就分有了“有朽的存在”,因此无法在时间中保持不变。谢林的建构与柏拉图相似之处在于,二者都用神话给出了一套言说世界秩序的模式。详细考察,我们发现二人的世界秩序存在两个相同的关键点:

首先,二者都存在两种不同的秩序取向,例如,谢林认为“有形式”取代“无形式”,而柏拉图认为“人为”取代“神为”。其次,二者的世界秩序在时间上都从无限开始,并且在某个时间节点进入有限。并且二者都没有澄清从无限到有限的过渡节点究竟是什么。它似乎是一个没有原因的过渡,很难将它放到时间的限定之中加以考察。

总而言之,谢林和柏拉图都把神话既作为形象,又把它作为对世界秩序本身的描摹,所以最终旨归仍是在于想要启示那个无法被知性直接把握的“绝对者”。谢林之所以要把诸神世界理解为构型与毁灭之间的持续斗争,正是希望以此揭示出“绝对者”本身。

如果,我们认同并接受上述对于神话的理解,那么就能推论得出:只有以把握绝对者的方式去把握诸神世界,才能真正地理解诸神世界。诸神世界既无法被知性(拘泥于受限状态)把握,也无法被理性把握(拘泥于观念性),只能被“幻想”把握。诸神世界是“幻想”的对象,以“映像”的方式呈现出这个综合。谢林把“幻想”概念和“想象力(Einbildungskraft)”概念并举,作了一个对比。其重点在于突出“幻想”超越时空条件、不经过中介的一种直观,能对绝对者和受限状态这种综合进行呈现等特点。

谢林声称:

“二者的关系相当于理性和理智直观的关系。在理性里,理念仿佛是以理性为材料而造出来的,而理智直观则是在内部进行呈现。因此幻想是艺术里的理智直观。”^③

“理智直观(Intellektueller Anschauung)”概念是理解此处的“幻想”概念的关键。

考诸哲学史,这一概念直接承自康德。在康德的语境中,“理智直观”与时空中的“感性直观”相对,后者的前提是,人类知识局限于经验对象,为了利用范畴,我们必须在时空中直观认识对象(感性的直观)。相反,理智直观在康德看来是假定的:

“我们想象有一种非接受性的直观,这种直观不仅综合地产生自己的形式,而且

①③(德)谢林,先刚译:《艺术哲学》,第54页,第59页。

②(古希腊)柏拉图,洪涛译:《政治家》,上海:上海世纪出版社2006年版,第27-28页。

产生自己的内容,这是一种真正的‘创造性的想象力’,那么这种直观的对象就必然不再是现象,而是物自体。这样的能力够得上称为知性的直观(或译‘理智的直观’),或直观的知性。”^①

康德式的“理智直观”恰恰在相反的意义上认定:人无法认识本体。康德不是否认本体的现实性,他恰恰认为关于物自体的知识我们无法表达,是经验的极限。物自体不可能是人的认识对象,即人的认识对象“只能是现象”——物自体的存在构成了人的认识的边界。显然,很多哲学家对此不满意——其中就包括谢林。康德后,无论是费希特、谢林还是黑格尔,都不约而同地认为“理智直观”必须存在,因为“理智”和“直观”对于认识实体本身缺一不可。其中,“直观”意味着真正的认识必须是直接的、无条件和无中介;“理智”则意味着能够超越时空,直接把握实体本身。谢林在否定康德无法认识物自体的基本立场上,继承了康德“理智直观”的概念,认为:

“在这种直观中,创造者和被创造者是同一个东西。”^②

“理智直观是一切先验思维的官能。因为先验思维的目标正在于通过自由使那种本非对象的东西成为自己的对象。”^③

谢林的语境中,“理智直观”是哲学把握绝对者的唯一方式(对应“幻想”),是艺术方式把握绝对者的唯一方式。在“理智直观”中,直观者和被直观者是同一个东西,自己发现自己。它把绝对者和受限状态作为不可分的统一体。“幻想”不是漫无边际的空想,恰恰标示了普遍者与特殊东西的具体结合。

藉由这种结合,我们可以把谢林对于“诸神”的哲学释义推向思辨顶峰,对哲学理念与诸神形象的平行关系加以充分论证,“唯有当诸神相互之间构成一个世界,他们才会获得一个对幻想而言的独立存在,或者说一个独立的诗意存在(Poetische Existenz)。”^④“诸神”从其自身看都是一个统一体,个别诸神由于其拥有的不同受限状态区别于其他神,同时也以这种区别作为自身存在的条件。因此,绝对者在每一个诸神那里都被设定为有限的,因而所有的诸神互为前提条件。以此类推,诸神本身就具有一种整体必然性,也就是一个共同体、一个世界。这一世界在本质上就等同于理念王国之中诸理念之间的关系,独立自存,只能凭借“幻想”才能以实在的方式对此进行直观。神话世界将所有“诸神”的可能性包括在其中,穷尽一切可能性。

在这个意义上,哲学的“理念世界”与艺术的“诸神世界”就具有一一对应的关系。哲学与艺术发生了浪漫的一期一会——不是隐喻或文学意义上的相会,而是在实在的、根本的意义上具有所谓“同一性”。这也是为什么研究者们常常会将《艺术哲学》作为通往谢林唯心论体系的关键钥匙的原因之一。于此,谢林大胆宣称:“理念就是诸神。”“理念”是观念中的“诸神”,“诸神”则是实实在在的“理念”。

① (德)文德尔班,罗达仁译:《哲学史教程》,北京:商务印书馆2017年版,第291页。

②③ (德)谢林,梁志学、石泉译:《先验唯心论体系》,北京:商务印书馆2017年版,第38页,第37页。

④ (德)谢林,先刚译:《艺术哲学》,第64页。

四、结语：“诸神即理念”之于艺术的启示

谢林论断“诸神即理念”，在学理上赋予神话以完满客观性的独立性和存在性。相对而言，当启蒙主义者把神话作为一种经验知识，并去从中追溯历史性史实时，谢林坚持了正确的哲学方向，并为“历史学方法”理解希腊神话的鄙陋取径宣判死刑。历史学的理解方法没有把希腊诸神当作真正历史，反而是把它当作一个研究对象、一种文学的臆想，将神话真实性贬低，颇有将柏拉图“摹仿说”倒置的意味。

尽管，谢林不否认当我们认识诸神世界各种纠缠时，必然会联想到相关的一些历史特征，但谢林依旧反对支离破碎的解构研究。谢林艺术哲学的重点在于：“诸神是整体。”诸神整体如果被看作绝对者大全一体的展开，那必然意味着神话具有普泛性和无限性——神话就是历史必然性的展开。全部诸神关系的可能性，都潜藏着等待着在历史中实现的可能性。当然，这种所谓“历史必然性”的展开并不意味着时间上的一一对应；与历史必然性所关联的对应是在所谓绝对者意义上的对应。谢林并不是一个宿命论者，并非否定自由意志，而是将自由意志本身囊括进他的思辨结构之中，自由意志就是绝对者内部的运动，即上文所述“二重性结构”秘密的展开。

因此，所谓的“历史必然性”是在神话作为绝对者呈现的意义上方才在学理上成立。也在这个意义上，“神话”才能在现实中“活生生地”存在过。例如谢林宣称“那些活在神话诗歌里的东西曾经现实地存在过，而且有一个神的族类先于当前的人类。”^①如果从历史学的方式理解，这句话就显得十分荒诞不经！流连于历史考据的思想创造，从谢林的角度看，属于较低的知性认知。它可以制造新的关联，但没有能力完全将其对象展开。因此，我们需要借助哲学的建构，以期打开“神话”这一概念——对于如今的艺术创作者来说似乎业已枯竭的创造源泉。

“诸神即理念”命题对于艺术创作的启示，首先在于如何处理希腊神话的方法论的问题。神话作为“原初的诗”，是艺术的直接材料、所表现的题材，“甚至不允许自己被看成一种学科分支”^②。神话和艺术的亲缘关系如此之近，以神话中的诸神作为直观的中介，艺术家可以认识到更高的真理，寻找到艺术的真正理念和诸本原。某种意义上，谢林既抬高了神话的地位，又抬高了艺术的地位——神话不仅是人类原初的艺术现象，更是艺术得以生长的肥沃的土壤。

其次，“诸神即理念”命题的启示还在于重新审视了艺术的开端，考察“艺术之为艺术”的标准。哲学学理的标准最终落到艺术价值的分判之中。对于艺术家而言，其创作应当是基于绝对者本身的一种内在冲动，在创作中加以呈现^③。在这个意义上，艺术家的创作如果仅仅是一种皮相功夫，仅仅是对特殊事物实在性的表象描摹，这样的创作就与绝对者无关，也与艺术无关。

事实上，谢林本人用此种哲学观作为理论标准，表示出强烈的判教倾向：

①（德）谢林，先刚译：《艺术哲学》，第79页。

② 翟灿：《艺术与神话：谢林的两大艺术哲学切入点》，上海：上海人民出版社2013年版，第181-182页。

③ “艺术家的冲动也只能起源于对内在矛盾的这样一种感受。但这个矛盾既然会使整个的人全力以赴地行动起来，那么，无疑是抓住了他生命的矛盾，是他的整个生存的根本。”（德）谢林，梁志学、石泉译：《先验唯心论体系》，北京：商务印书馆2017年版，第209页。

“在当代,文学界里面也发生了一场农民起义,它反抗一切崇高的、伟大的、建基于理念的东西,甚至反抗诗和艺术里面的美,转而把那些轻浮的、刺激感官的或以低俗为高贵的东西树立为偶像,让它们收获至高无上的崇敬。”^①

事实上,如果我们承认绝对者的客观现实性,那么特殊东西作为绝对者大全一体的呈现,必然会是朝向美、朝向那些崇高的东西。尽管,真正说来只有绝对者是美德,但是诸神形象作为绝对者在实在方面的表现形式,“诸神”在整体上就是美的。“诸神即理念”,理念作为现实事物的灵魂,在艺术里客观化,把所有美好的东西、一切具有规定性的东西呈现出来。相反,那些素隐行怪的、反其道而行之的,哄闹着要反抗美的艺术就像“农民起义”一样,必不能归入真正艺术的行列。

Gods and Ideas: The “Mythological View” in Schelling’s Philosophy of Art

Wang Zhiyuan

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing, 100817, China)

Abstract: Schelling first proposed the concept of “gods as ideas” in his book “Philosophy of Art”, which subverted the traditional understanding in literature and history that myths are narrative historical relics. This proposition is the key to entering early Schelling’s idealistic philosophy. While responding to relevant criticisms, this article delves into the internal logic of the text, pointing out that Schelling’s mythological view stems from his understanding of the dual structure: the relationship between the absolute and the special. Thus, Schelling’s world of gods is an internally constructed world that theoretically endows mythology with complete objectivity, independence, and existence. Unlike the empirical judgments of Enlightenment thinkers, why does Schelling philosophy point the right direction for the art of beauty.

Keywords: Early Schelling Philosophy; Philosophy of Art; Mythology; Idea

(责任编辑:张卿毅)

① (德)谢林,先刚译:《艺术哲学》,第20页。

分析與省察

ANALYSIS AND INSPECTION

“拯救现象”

——突现论视野下的A系列时间何以可能

柴依婷

(兰州大学萃英学院 兰州 730000)

摘 要: 麦克塔加将时间分为“A系列”和“B系列”,在此区分上他论证了“时间悖论”——时间并不是实在的。还原论物理主义主张一切现象都可以还原为基本的物理层面事实,进而质疑A系列时间的流逝和顺序可能只是我们主观感知的结果,而不是客观存在的特性,对A系列时间造成了进一步的打击。非还原论物理主义提供了一种调和这两种时间系列的形而上学,但其声称必须有一个解释,说明为什么我们会体验到我们所体验到的那种定性特征,这个解释不只是说明非精神性与精神性之间的复杂关联,这就导致了非还原论物理主义无法彻底地拯救A系列时间。突现论则以其自然主义的认识论态度为A系列时间的可能留下了形而上学的可能,或者更确切地说,认识论上的可能,也即“拯救现象”。

关键词: A系列时空观;还原论物理主义;非还原论物理主义;突现论

时间的本质一直以来都是哲学、物理学和认知科学等领域的一个重要议题。自古以来,人们对时间的理解不断演变,从最初的简单感知到现代科学的复杂理论。然而,在这个复杂而多变的讨论中,麦克塔加(John M. E. McTaggart)提出的“A系列(A series)”和“B系列(B series)”时间仍然引发了广泛的争议和探讨。麦克塔加的观点引出了“时间悖论”这一重要的问题,时间的非实在性仍然挑战着我们对时间本质的理解。如果说麦克塔加自己从认识论的角度否认了A系列时间的实在性,那么随着物理学的发展,还原论物理主义(Reductive Physicalism)则从形而上学的角度对A系列时间进一步质疑,A系列时间并不具有客观实在性,而只是主观感知的产物,而非客观实在。这种观点对人类日常经验的真实性提出了严峻挑战,似乎暗示着我们的日常感知和经验可能只是一种幻觉,而非真实的存在。

然而,正是在这种挑战面前,非还原论物理主义中的突现论(Emergentism)为我们提供了一种可能的出路。突现论强调了复杂系统中出现新特性和规律的可能性,而这些特性和规律往往不能通过底层组成部分的规律来解释,此处“底层”概言之是微观物理学层面的事实。因此,我们可以重新审视A系列时间的概念,将其视为一种可能的突现性质,而非简单的主观感知产物。本文旨在从突现论的视角出发,探讨A系列时间的可能性,以及它如何确立人类日常经验的真实性。通过重新审视人类对时间的感知和经验,我们将尝试为“拯救现象”,即为人的经验的可靠性确立基础。

一、A、B系列时间观及“时间悖论”

时间的流逝对我们来说似乎习以为常,但否认时间的真实性历来对哲学家们具有强烈的吸引力,斯宾诺莎、康德、黑格尔和叔本华都将时间视为虚幻。^①新黑格尔主义者麦克塔加于1908年在“Mind”杂志上发表了一篇讨论时间哲学的重要文章“The Unreality of Time”,提供了一种全然不同于以往哲学家否认时间实在性的方式。

在此文中,麦克塔加把时间描述成了两类:“A系列(A series)”和“B系列(B series)”,他对这两个系列进行了详细的阐述和分析。麦克塔加时间分为A系列和B系列。A系列是处在时态之中的时间系列:任何事件都是从遥远的将来经过贴近的将来到达现在,然后从现在再到贴近的过去和遥远的过去,也就是说,时间有一个相对于“现在”的位置,或为现在,或为过去,或为将来,因而不固定,是一种动态系列。B系列是处在无时态之中的系列:任何事件都或者在其他事件之先,或者在其他事件之后,在先在后的关系固定不变,是一种静态系列。例如,康德先于胡塞尔而后于笛卡尔出生,这是B系列时间观的看法;现作为现在的事件,相对于过去而言是将来,相对于将来而言是过去,这是A系列。

有了这个区分之后,他便提出了“时间悖论”的难题,即时间不具有“实在性”。他首先进行了悖论论证的第一步,即认为B系列无法构成时间,唯有A系列才是根本的。一般认为,变化

① J. Ellis McTaggart, *The Unreality of Time Mind*, New Series, 1908, Vol.17, No.68, p. 457.

是时间的基本因素,没有变化就没有时间。^①因此,我们似乎不得不得出这样的结论:所有的变化都只是事件在A系列中的存在所赋予它们的特征的变化,无论这些特征是质量还是关系。^②也就是说,我们要体验到时间必须依赖于“变化”这个概念,若是万事万物都是全然静止,不具有任何变动的,那又何谈时间的流逝呢?而“变化”只有在动态的A系列时间流中才能被感知,然而,涉及在先在后关系的B系列恒定不变,如果N先于O而后于M,就永远如此。A系列则与之相反,它总是显现为将来现在和过去的不断变化。因此A系列才是构成时间的必要条件。

因此,倘若存在任何变化,就只能在A系列中寻求。B系列中的时间关系只有在A系列中才能得以分析,比如,过去先于现在或者现在后于过去,现在先于将来或将来后于现在。^③倘若不如此的话,B系列就会成为一种非时间的C系列。^④

既然如此,那么A系列能不能成立呢?对此,麦克塔加进行了第二步悖论论证。一个事件不能同时具有过去、现在、将来三种相位,每一事件必只具其一。如果A系列是真实的,就必须承认时间的变化是从过去到现在再到将来,这样的话,每一事件都将拥有三种时态。然而,一个事件同时具有时间三态但又拥有时间三位,这是有问题的。^⑤对于这种情况,不妨如此解释,先给出相互不兼容的时间三位:P表示过去,N表示现在,F表示将来,那么对于任何事件a来说,就会有:

(1) $Pa \rightarrow \sim Na; Na \rightarrow \sim Fa; Fa \rightarrow \sim Pa; Pa \rightarrow \sim Fa; Na \rightarrow \sim Pa; Fa \rightarrow \sim Na$

此处“ $\rightarrow$ ”意为“包含”(entail),“ $\sim$ ”意为“非”,表示否定。

而根据(英语中)时态的变化,那么每一事件a又会兼具所有的时间三态,这样就会得到:

(2) $Pa \& Na \& Fa$

显然,这里的(1)和(2)相互矛盾,事件a不可能同时发生在过去、现在、将来,事件a只能将会是过去(will be past)以及成为未来(was future),也就是说 $FPa \& Na \& PFe$ 才是与(1)兼容的。

若试图调和(1)与(2),就会得到更为复杂的情形:

(3) $PPa \& PNa \& PFa \& NPa \& NNa \& NFa \& FPa \& FNa \& FFa$

① 例如,英国的安妮女王死于1741年8月1日,在1741年7月31日,安妮女王本人依然是安妮女王,在其他任何方面它都不会改变,依然维持着安妮女王自身的同一性。但在另一个方面,确实发生了变化。一开始,安妮女王之死是一个未来事件,它每时每刻都在成为一个更靠近未来的事件。最后,它变成了现在。然后,它变成了过去,并将永远如此,尽管每时每刻它都变得越来越过去,也就是说安妮女王之死这个变化才让时间的流逝成为可能。

②③ J. Ellis McTaggart, *The Unreality of Time Mind*, New Series, 1908, Vol.17, No.68, p. 461, p. 461.

④ 这种C系列没有任何变化,只有一种固定序列,如:一个事件有一系列M、N、O、P,就不会是M、O、N、P或O、N、M、P,也不会是其他任何可能的序列。C系列中事件的顺序并不意味着有任何变化,就像字母表上的字母顺序或议会名册上的嘉宾顺序并不意味着有任何变化一样。自然数系就是这样的C系列,在其中,我们不能在21和26之间置入17。非时间性的数列虽然有顺序,但没有自己的方向。如果将A系列应用到C系列上,C系列就会变成B系列,而B系列恰恰就是这样形成的。“唯有当具有变化和方向的A系列与具有永恒性的C系列结合在一起,B系列才能出现。”B系列的产生必须依据A系列才有可能。A系列体现着时间的变化,没有A系列就没有时间,同时也没有B系列。

⑤ 例如,昨天发生的事件不可能同时发生在明天;过去时、现在时和将来时是事物和事件互不相容的属性性,但因为事物和事件永远在变,所以万事万物都必须拥有它们,从最遥远的未来,到现在,再到最遥远的过去,万事万物都占据着每一个A系列的位置。但任何事物都不可能真正具有不相容的属性,所以现实中没有任何事物具有时态。

PPa是指a在过去时态下的过去,英文表示为“a was past”。依此类推,PNa是指a在过去时态下的现在,NPa是指a在现在时态下的过去,NFa则是指现在时态下的将来,等等。显而易见,这里的NPa和NFa不兼容,因为它们就相当于(1)情况下的Pa和Fa。如果进一步考虑的话,“NNC”“NNNP”……这种不兼容的情况就会无穷延续。^①换言之,如果承认相继的构成关系,无非就是承认事件有三种不同的指向瞬间。但是,解释瞬间也必须依据A系列,这样又陷入了循环论证。如此一来,A系列不能成立。麦克塔加于是得出结论:

“A系列的实在性导致了一种矛盾,必须加以摒弃。并且,既然我们已经看到变化和时间都需要A系列,因此变化和时间的实在性也必须加以摒弃。既然B系列需要时间,它的实在性同样如此。没有什么是真实的现在、过去或将来。与任何其他的相比,没有什么是真实的在先或在后或随之而来的时间同步。没有什么是真实的变化。并且没有什么在时间中是真实的,每当我们在时间中感知任何事物——这是我们当下体验中感知事物的唯一方式——我们正在感知的事物或多或少是不真实的。”^②

A理论与B理论之间存在着明显的紧张关系,前者有利于人类对时间的共同体验,而后者则与狭义相对论的影响和无时态逻辑(tenseless logic)相一致。^③阿德里安·巴顿(Adrian Bardon)称:“这就是当代时间哲学的核心挑战:如何调和时间流逝的经验(显时间)(manifest time)与逻辑和物理学的冷硬结论(科学时间)(scientific time)之间似乎不可分割的关系。”^④

关于时间的本质,A理论和B理论哪个是正确的?麦克塔加将这一系列理论作为对立的形而上学理论引入,他认为两者都是错误的。麦克塔加的以上两步论证表明,A系列、B系列、变化和时间都是非实在的,这无疑是对人们日常经验的重大打击,我们如何能够相信习以为常的时间流逝不过是一种幻觉,并不存在真正的流逝的时间。麦克塔加的时间观在形而上学路径中否认了时间的实在性,而还原论物理主义则进一步通过否认日常经验的方式彻底取消A系列时间的可能性,人们信赖的A系列动态时间观遭到破坏。

二、还原论物理主义对A系列时间的打击

学界对物理主义(Physicalism)的定义可并不准确地以斯托尔·贾尔的一句话概言之:“万

① Mellor, D. H., *The unreality of tense*, in Robin Le Poidevin & Murray MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time*, New York: Oxford University Press, 1993, pp. 52-56.

② J. Ellis McTaggart, *The Nature of Existence*, in C. D. Broad(eds.), New York: Cambridge University Press, 1900, p. 27.

③ 关于狭义相对论的讨论物理学界也有所争议,例如罗伯特·劳克林(Robert B. Laughlin)就认为爱因斯坦的相对论理论事实上是突现属性。见 Robert B. Laughlin, *Abschied von der Weltformel: Die Neuerfindung der Physik*, German:Piper, 2007, S.190. 约瑟夫·霍纳尔坎普(Josef Honerkamp)甚至认为“量子”概念本身就是涌现的,“量子通常不是我们中维世界现实意义上的‘真实’。因此,这种‘真实’的概念将是一种新出现的现象,它只有在中维层面上通过非常多量子的相互作用才会产生”。见 Josef Honerkamp, *Über die Merkwürdigkeiten der Quantenmechanik*, Universität Freiburg Freiburg im Breisgau, Deutschland, Springer Spektrum, 2020, S.31.

④ Bardon Adrian, *A Brief History of the Philosophy of Time*.New York:Oxford University Press, 2013, p. 101.

物皆物理,或物理之上的物理。”^①借用一个著名的比喻,物理主义的理论可以用一幅绘画来表达。绘画中可识别的宏观视觉图形(无论是一棵树、一座房子或是一个人)都依赖于画家留在画纸上的笔触来实现,在这里我们说这些视觉图形随附于(supervene on)这些笔触。我们无法通过观察每一个单一的笔触来识别画中的人物和符号,就像我们无法通过观察脑细胞中移动的每一个电荷来体察人的精神状态一样。但是,如果微观特征发生了变化,宏观特征也会发生变化。如果单个微观笔触没有发生变化,画中的视觉图形就不会发生变化,视觉图形并不独立于其组成的微观笔触。同样,精神也并非独立于大脑和神经系统的物理构成。这就是物理主义的一个首要特征——随附性(supervenience),精神或我们所说的一切心理活动都依附于物理层面的微观现实。

物理主义的另一个特征是物理领域内的因果封闭性(Causal closure)。根据金在权(Jaegwon Kim)的定义:“如果一个物理事件在t时有一个原因,那么它在t时就有一个物理原因。”^②此外,所有的因果解释都局限在物理学领域内,正如他所说:“物理学在因果和解释上是自足的:没有必要到物理学领域之外去寻找物理事件的原因或因果解释。”^③

以上两个特征的描述十分粗略,但所有物理主义的表述都认为现实从根本上说是物理的,物理学是我们目前所知的研究现实基本方面的最佳方法。在这里,有必要澄清一下“基本”的含义:“基本”一词在这里表示相对的本体论依赖关系。按照托马斯·塔赫科(Tuomas Tahko)的表述,相对基本的概念使我们能够表达科学所揭示的现实的层次性^④,根据这种层次性,生物化学的事实依赖于基本化学的事实,而基本化学的事实又依赖于所谓的基本粒子物理学的基本事实。相对基本的思想很简单:较基本的东西独立于较不基本的东西而存在,而较不基本的东西并不独立于较基本的东西而存在。基本粒子可以独立于原子而存在,原子可以独立于分子而存在,分子可以独立于细胞而存在,细胞可以独立于大脑和神经系统而存在,大脑和神经系统可以独立于思想和意识而存在。物理主义认为,这种本体论上的独立性是单向的。精神和意识不能独立于大脑和神经系统而存在,以此类推。^⑤

一般而言,物理主义与当前既定的科学世界观是一致的。从科学世界观的视野出发,我们可以得出以下结论:在宇宙演化过程中,物理先于化学,化学先于生物,生物先于心理。微观物理结构(如原子)先于宏观天体(如行星),宏观天体又先于生命进化(如动植物的进化),这些是就人类生存所必需的物质条件而言。相对地,自然先于人类的思维、语言和文化而存在,也先于人类对时间的主观体验而存在。用B系列时间来表述,物理现实在人类之前就已经产生,稍加推测也不难得出物理现实将在人类灭绝之后才有可能消失。

还原论物理主义(Reductive Physicalism)是物理主义对待复杂系统及其各部分的一种观

① Stoljar, Daniel, *Physicalism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta(ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/>>.

②③ Kim Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 15.

④ Tahko Tuomas, *Fundamentality*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta(ed.) URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/fundamentality/>>.

⑤ Matias Kimi Slavov, *Time Series and Non-reductive Physicalism*, *KronoScope: Journal for the Study of Time* 19 (1), 2019, p. 33.

点。还原论认为所有的事物和现象都可以归结为基本的物理实体或过程。这种观点主张,一切现象都可以通过物理定律和物理实体的相互作用来理解和解释。在还原论物理主义的框架下,任何复杂的现象都可以被还原为更基本的物理成分,从而最终都可以用物理学来解释。从分子生物学到神经科学,生命科学的解释大多揭示了物理系统各部分的组织和相互作用是如何导致生物和心理现象的。^①

尽管一切的现实现象都可以被解释为物理层面的运作,还原论物理主义并不否认与我们日常直觉相对应的精神状态的存在,比如A系列所对应的对动态时间流感知。相反,还原论物理主义认为,所有的心理状态,比如对时间流逝的感觉,都与物理相关。所有主观的心理状态都可以还原为物理状态。大脑的物理层面事实实现了我们对时间的体验等心理状态,就像水分子实现了水的流动性一样。如果我们知道初始条件和自然规律,我们就可以从统计学角度预测某学生在某节课上是否会举手。学生的手并不是由独立于身体的思维所驱动的,手的运动来自该学生神经系统 and 大脑中移动的电荷,以及该学生和宇宙其他部分所包围的原子。由于经典原子理论和电磁学并不独立于量子物理学,因此基础物理学可以从概率上预测(尽管实际上并不可能)学生是否会举手。这样的还原论物理主义听起来非常强大,我们似乎可以掌控一切现实中尚未发生的事件,尽管是以一种预测的方式。那这样的还原论物理主义对我们感知时间的方式造成了何种影响呢?让我们用还原论的视角来考察一下A系列时间。

定义A系列时间可以从“当下”开始。例如,我正在用笔记本电脑写这句话,我的咖啡机正在煮咖啡。对我来说,这就是当下:写作和煮咖啡是同时发生的事件。但对每个人来说并非如此,我们可以用狭义相对论来说明。狭义相对论有两个假设——狭义相对性原理和光速不变原理,狭义相对论将时间和空间与观测者视为一个不可分割的整体,我们可以想象在我的电脑和咖啡机之间的中点有两个惯性观察者。在两者速度不变的情况下,一个观察者朝我移动,另一个朝咖啡机移动。如果在我的框架中,我在咖啡机启动的同时开始写作,那么对于向我移动的观察者来说,我的打字发生在咖啡滴落之前,而对于另一个观察者来说则相反。因此,“同时”这个概念只适用于一对处于彼此绝对位置的事件。如果任何信号(其速度等于或慢于电磁波谱)从较早的事件1到达较晚的事件2,则这两个事件的时间顺序是绝对的。静态的B系列时间观“前—后”关系更适用于这种时间相隔的事件:1在2之前,2在1之后。这种时间顺序不会改变。这类似于认为牛顿在爱因斯坦之前,而爱因斯坦在牛顿之后。这个分句的真值条件与表达它的时刻无关,它始终为真。

动态的时间概念是A系列的精髓所在,时间总是通过现在从过去流向未来,时间总是单向变化的,我们无法记住未来,也无法预测过去。“现在”这一概念在本体论上对我们来说是特殊的,它是真正存在的,而过去已经过去,未来尚未到来。我们的自然语言本质上也是时间性的,

^① William Bechtel, *Discovering cell mechanisms: The creation of modern cell biology*, Cambridge University Press, 2006; William Bechtel, *Mental mechanisms, Philosophical perspectives on cognitive neuroscience*, Routledge, 2008; Carl F. Craver, *Explaining the brain: mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*, Clarendon Press, 2007; Carl F. Craver, *In search of mechanisms: discoveries across the life sciences*, University of Chicago Press, 2013; Lindley Darden, *Reasoning in Biological Discoveries: Essays on Mechanisms, Interfield Relations, and Anomaly Resolution*, New York: Cambridge University Press, 2006.

很难想象我们的日常生活如何在没有“过去”“现在”“未来”的时间长河中运作。A系列时空观所隐含的时间概念是精神、语言和生命活动中不可磨灭的一部分。还原论物理主义无疑对A系列时空观提出了挑战。尽管A系列对时间经验,或许对时间的描述无疑是符合感知的真实的,但在还原论物理主义看来其与物理学是相悖的。

A系列时空观认为时间具有流动性,事件在时间中有先后顺序,过去、现在和未来是真实存在的。然而,还原论物理主义认为,一切现象都可以被还原为基本的物理事件,因此取消了事件之间的时间先后关系。在这种观点下,时间的流逝被看作是一个错觉,因为所有的事件都被认为是同时存在的,还原论物理主义质疑了时间的流逝和事件的先后顺序是否具有真实性。尽管在日常生活中我们感知到时间的流逝和事件的先后顺序,但从物理学的角度来看,这种流逝和顺序可能只是我们主观感知的结果,而不是客观存在的特性。

三、非还原论物理主义不完全拯救A系列时空观

马蒂亚斯·斯拉沃夫(Matias Slavov)认为如果我们假设一种非还原形式的物理主义(Non-Reductive Physicalism),那么两种不同的时间概念是可以调和的。时间既是人类的经验,也是物理学所研究的现象。当我们认识到这两种观点的差异以及它们在本体论上的相对依赖性时,它们是可以兼容的。与其把这两个系列看作是对时间本质的对立描述,不如把它们看作是对一个从根本上说是物理的世界的两种观点。因此,非还原论物理主义提供了一种调和这两个时间系列的形而上学。^①非还原论物理主义之所以是“非还原”及“物理主义”的,主要在于非还原论物理主义坚持区别性(Distinctness)和依赖性(Dependence),即精神属性不同于物理属性,但精神属性是物理对象的属性。

在此我们先回顾一下还原论物理主义的问题。可以说,还原论混淆了事件和行动等问题。物理学可以预测事件,即一个孤立系统的最终状态。从这个角度来看,根本不存在“行动”“意志”或“意图”这些东西。首先,物理学从事件的角度研究世界,但是,科学并没有告诉我们任何关于人类行为内在规范性的东西。还原论物理主义主张所有现象都可以归结为物理过程,但非还原论认为在涉及人的精神状态和行为等领域时,这种唯一性假设并不成立。尽管我们可以将事件还原为物理层面的过程,但人的精神活动和行为却超出了单纯的物理解释。在非还原论的框架下,人的精神活动和行为被视为具有独立性和复杂性,无法完全通过物理过程来解释。这意味着,我们需要超越物理主义的范畴,探索更多关于意识、意向性和自由意志等概念的理论来解释这些现象。这些概念在非还原主义的视角下具有重要性,并且可能需要我们重新审视哲学中的形而上学问题。

在探讨A系列时间观和精神行为之间的关系时,非还原论物理主义提供了一种可能的路径,从而为A系列时间的可能性留下了空间。然而,斯拉沃夫并未注意到非还原主义在解释精神行为方面常常面临挑战。当面对无法解释、无法被还原为物理事实的情况下,非还原论物理

^① Matias Kimi Slavov, *Time Series and Non-reductive Physicalism*, *KronoScope: Journal for the Study of Time* 19 (1), 2019, p. 37.

主义者坚决回避超自然现象,非还原论主义者坚持生物有意识一定是由于大脑的某种自然属性,至于大脑是如何为思想服务的,我们必须有某种解释。如果我们不对意识持消除论(eliminationism)^①,那么就必须有某种理论能够解释我们所观察到的心理—物理关联。非还原论主义者拒绝将这些相关性当作终极的、无法解释的事实。

因此,尽管非还原主义者为A系列这种符合人的认知形式的时间观留下了形而上学的可能,但他们依然无法回答如何解释人们体验到的A系列时间观和具体物理事实之间的关系;并且,他们执着地想要给这个问题提供一个确切的答案。

四、突现论缓和“时间悖论”

(一)何谓“突现论”

如果说非还原论物理主义因其方法论上求取心—物必然解释的策略无法完全挽救A系列时间观,那么突现论(Emergentism)以其独特的理论模式避免了这一问题。

何谓“突现论”?我们可以用著名的神经生理学家罗杰·斯佩里(Roger Sperry)的观点来进行说明:“高等生物主要是靠它们所处的特定物种的生命力来运动的。它们在空中飞翔,在平原上驰骋,在丛林中摇摆,在水中游动,这不是靠分子力或量子力学,而是靠生物体所具有的特定的整体生命力和精神属性——目标、愿望、需求。”^②我们了解“突现论”的最佳途径之一是考虑被广泛引用的作为突现现象的核心案例。例如,有时人们说水的流动性和透明度是由水分子结构中的氧和氢的特性产生的,而冰则不具有类似水的特性;再比如,如果逐渐加热磁铁,它会在特定温度(居里点,即磁性转变点)突然失去磁性。这些都是物理相变^③的例子,相变通常被视为突现的关键实例。^④

突现论者与非还原论物理主义者一样,也坚持“区别性”与“依赖性”。根据突现论主义者,精神属性不同于物理属性,笛卡尔二元论是错误的,精神属性是从物质的复杂排列中“突现”出来的,而这种方式从物质科学的角度来看是无法解释的。19世纪末至20世纪初的一些英国哲学家认为,根据英国突现论,物质微粒的组织复杂性有一个层次,从高到低依次包括严格意义

① 消除论也是物理主义的一种,消除论认为我们日常的心灵概念存在致命缺陷。我们的一般认知与物理学层面根本没有关联,也就是说我们的心理认知层面是完全不存在的。消除论声称不那么根本的东西是不存在的,它假定有一个最终的、绝对根本的解释,因为它认为一切不那么根本的东西都是虚幻的。按照消除论的观点,可以说摩擦和空气阻力并不存在,因为存在的是分子的电动相互作用。此外,不存在电动现象,因为量子物理学克服了经典物理学的描述。最终,所有的物理现象都会失去其现实性,因为量子物理学在未来会被一种更基本的描述所取代。

② Sperry Roger, *Emergence*, in *The Omni Interviews*, P. Weintraub(ed.), New York: Ticknor & Fields, 1984, p. 201.

③ 物质从一种相转变为另一种相的过程。物质系统中物理、化学性质完全相同,与其他部分具有明显分界面的均匀部分称为相。与固、液、气三态对应,物质有固相、液相、气相。

④ 一些学者将突现论的应用扩展到生活、社会、科学理论方面,例如于尔根·米特尔斯特拉斯(Jürgen Mittelstrass)就认为库恩的“范式”理论也是“突现”的,因其应用了以“整体”为出发点来解释概念和经验现象的方法论,见 Jürgen Mittelstrass, *Emergenz und Transdisziplinarität, Berechenbarkeit der Welt? Philosophie und Wissenschaft im Zeitalter von Big Data*, Wolfgang Pietsch, Jörg Wernecke Maximilian Ott (Hrsg.), Springer VS, 2017, S.517.

上的物理层次、化学层次、生物层次和心理层次。每个层次都有特定种类的物质。每个层次物质都是由低层次物质组成的,归根结底是由基本物质粒子组成的。此外,某一层次物质种类还具有某些特定的属性。这些就是物质的“特殊属性”。物理学处于科学层次的最底层,因为它关注的是所有或几乎所有物质的共同属性(这些特性包括惯性质量、引力质量和电荷等)而无论其组织复杂程度如何。^①因此,突现论认为世界不仅是一个进化过程,而且是一个分层结构,是一个由不同层次的属性组成的有层次的系统,每个层次都从下面的层次中产生并依赖于下面的层次。这种多层次的世界图景,以及类似结构的科学图景,在当代科学哲学和形而上学对微观还原的讨论中为人们所熟悉。因此,具有某种结构类型的属性将赋予一种特殊的科学以突现的因果能力。这种结构将作为一种规律而具有新出现的因果能力,但这种规律并不能“还原”或“派生”于支配较低复杂程度的规律以及涉及粒子排列的条件,将这种力量赋予相关结构类型的定律是“突现定律”,这些定律“产生于”支配较低复杂性水平的定律和涉及粒子排列的边界条件,因此在某种意义上并不是它们的衍生品。

现在,将突现论的诞生追溯到约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)“异质”和“同质”法则(“heteropathic” and “homopathic” laws)的区分^②,已经成为一种标准做法,尽管我们不难发现,我们早期的哲学先辈也曾提出过相同或类似的观点。^③然而,尽管突现论与科学哲学和方法论中的一些核心问题有着明显而直接的相关性,但它却未能成为主流科学哲学“问题论(Problematic)”中一个显而易见的部分。^④金在权认为造成这种情况的主要原因是,从20世纪30年代到60年代的大部分时间里,科学哲学至少在分析传统中是由实证主义和超经验主义的科学观所塑造的,而这种科学观在当时的英美哲学中占据着主导地位。这一时期具有影响力的科学哲学家例如卡尔·亨普尔(Carl Hempel)和欧内斯特·纳格尔(Ernest Nagel)声称经典的突现概念

① Brian P. McLaughlin, *The Rise and Fall of British Emergentism*, in Mark A. Bedau and Paul Humphreys (eds.), *Emergence, Contemporary Readings in Philosophy and Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2007, p. 20.

② 密尔在《逻辑系统》(A System of Logic)一书中从因果关系上讨论了整体与部分的关系。穆勒认为,存在两种因果关系:一种是“合成因果关系”或叫同质效应(homopathic effect),即由同质的原因以合力的原则导致其结果,这个结果等于诸种同质原因分别作用的总和。另一种因果关系是“异质效应”(heteropathic effect),这种效应是多原因共同作用产生的结果,不等于各个原因单独作用的总和,例如氢氧化合成水,水的性质就不是氢与氧的性质单独作用的总和,这由“异质定律”(heteropathic law)所支配。

③ 英国的塞缪尔·亚历山大(Samuel Alexander)和C.D. 布罗德(C.D. Broad)、美国的A.O. 洛夫乔伊(A.O. Lovejoy)和罗伊·伍德·塞拉斯(Roy Wood Sellars),在发展突现概念和随之而来的突现论学说方面发挥了重要作用,但值得注意的是,突现论似乎对非哲学研究者也有着特殊的吸引力,其中包括英国生物学家劳埃德·摩根(C. Lloyd Morgan),他是本世纪初突现论主义者运动的主要理论家,以及最近著名的神经生理学家罗杰·斯佩里(Roger W. Sperry) Jaegwon Kim, *Making Sense of Emergence*, in Mark A. Bedau and Paul Humphreys (eds.), *Emergence, Contemporary Readings in Philosophy and Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2007, p. 127.

④ 其中一个原因可能是,还原论自自然哲学诞生之初就具有吸引力。前苏格拉底哲学认为,现实比表面所显示的要简单得多,诉诸水、土或其他元素的混合物就足以解释所有物理现象。德谟克利特假设的原子为还原提供了基石,在十七世纪机械世界观形成之后,原子论为统一所有物理学带来了希望。随后,十九世纪化学的发展和二十世纪分子生物学的发展表明,对物质的组合方法在这些领域也将取得丰硕成果。在发展出详细而准确的微观理论之后,实际还原的例子才变得可信,人们才有可能理解,同样的详细还原在某些其他情况下是如何失败的。

是混乱和不连贯的,常常将其比作新资本主义。^①

但是,“突现”这一观点并没有消亡,它继续吸引着哲学界和科学界源源不断的拥护者,而且现在似乎正在强势卷土重来。鉴于实证主义还原论和统一科学的理想在70年代初几乎完全崩溃,“突现论”的再次兴起似乎并不是意料之外。

(二)突现论的“新颖性”

突现论主义者不仅认为思维和生命的发生和持续存在需要确定的物理基础,而且认为适当的物理基础是产生更高层次现象的全部必要条件。因此,突现论蕴含着一种超验学说:一旦某一事物甚至整个世界的总体物理特征固定下来,它的所有方面也就固定下来了。因此,尽管在我们看来突现论具有明显的二元论倾向,但它是建立在坚实的唯物主义和自然主义基础之上的,这也是突现论主义者自己看待其立场的方式;他们认为自己占据了一个有利的自然主义立场,对当代最前沿的物理和生物科学做出了回应。但是,突现论主义者也希望把自己的观点与他们认为的另一个极端——“机械还原论”截然分开,“机械还原论”认为精神和生命力等更高层次的属性可以还原为产生它们的物理化学和生物学条件,突现论则认为突现属性是“真正新颖的”属性,是其基本过程所无法还原的。当然,这一主张是整个突现论主义者计划的核心,突现属性之所以“新颖”,是因为它们无法用其产生的条件进行还原解释。只是由这些物质微粒聚合而成的复杂系统开始表现出真正的新特性,而这些特性是其构成要素的特性所无法还原的,既无法预测,也无法解释。显而易见,突现论是现在标准的“非还原唯物主义”的一种形式,这种学说希望把自己定位为物理还原论和全面二元论之间的折中方案。

范·克莱夫(van Cleve)最早试图用随附性的概念来确定“突现属性”,其定义“突现”即A属性随附于B属性:

A属性随附于B属性即对于任何对象x和A属性a,如果x有a,那么就有一个B属性b,能够使得(i)x有B,(ii)必然地,如果任何东西有b,它也有a。^②

如此定义的“突现属性”的概念包容性太强,它会把某些可还原的属性算作突现属性。因为根据这个定义,一个整体的重量或质量将被算作一种突现属性。原因在于重量的可加性和质量的可加性原则在逻辑上是必然的。例如,一个部件的质量是该部件在单独和其他组合中所具有的属性。然而,既然质量的可加性原则在逻辑上是偶然的,那么整体的质量就只能以名义上的必然性随附于各部分的质量;而各部分单独或以其他组合所具有的其他属性并不能以逻辑上的必然性随附于整体的质量。^③

随附性定义突现论的最终方案是如果P是w的一个属性,那么当且仅当P以名义上的必然

① Jaegwon Kim, *Making Sense of Emergence*, in Mark A. Bedau and Paul Humphreys(eds.), *Emergence, Contemporary Readings in Philosophy and Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2007, p. 127.

② Van Cleve, J. *Emergence vs. Panpsychism: Magic or Mind Dust?* in: Tomberlin, J. E. (ed.) *Philosophical Perspectives*. vol. 4. Atascadero, Cal.: Ridge view Publishing Company, 1990, p. 220.

③ 例如,现在有一个的10kg的哑铃A,我们给它加上5kg的哑铃片B,这样作为A和B哑铃整体的哑铃C的重量是15kg;在此,哑铃C的质量逻辑上必然是哑铃A与哑铃B之和,尽管15kg这个属性是随附与5kg属性而出现,但我们不能说15kg是一个突现属性。

性(nomological necessity)^①而非逻辑上的必然性(logical necessity)出现在w的各个部分单独或以其他组合形式出现的属性上,并与适用于其他组合形式的各个部分的构成原则一起出现时,P才是突现的。^②考虑到即使在结果属性的情况下,从部分属性推导整体属性也需要逻辑上的或然构成原则,应将突现的定义修改如下:如果P是w的一个属性,那么,当且仅当P随附于w的各个单独部分或以其他组合形式具有的属性,以及适用于其他组合形式的各个部分的构成原则时,P才是突现的,而不是随附于逻辑必然性。^③

金在权认为,突现论主义者使用的“新”有两个层面:一是突现属性是新的,因为它是不可预测的,这是它的认识论意义;二是它有形而上学的意义,即突现属性带来了新的因果力量,这种力量在它出现之前是不存在的。^④从对低层次基础的了解来看,突现属性是“新颖的”和“不可预测的”,而且从其基础属性来看,它们是“不可解释的”或“不可机械还原的”。新生“突现属性”给世界带来了自身的新因果力量,尤其是新生“突现属性”具有可以影响和控制由其产生的低层次过程方向的能力,这是突现论的基本信条,在缪尔·亚历山大(Samuel Alexander)、劳埃德·摩根(Conwy Lloyd Morgan)等人的经典突现论中及各种现代哲学讨论中均有所体现。

特伦斯·霍根(Terence Horgan)声称,根据突现论,决定高层次属性出现的规律“在形而上学和科学上都是基本的,就像物理学的基本规律是基本的一样;它们是无法解释的解释者”^⑤。突现论承认某些高阶属性可能是低阶属性(最终是物理属性)的随附属性,但还具有两个重要的关键特征:(i)随附性高阶属性可能是基本因果属性,在物理因果力之上产生因果力;(ii)低阶属性与高阶属性之间产生的随附性联系可能是形而上学上的基本联系,因此是无法解释的。^⑥与突现论相反,还原论主义的主张:

(i)物理学在因果关系上是完整的(即所有基本因果力都是物理力,物理定律从未被违反);

(ii)任何形而上学的基本事实或定律都是物理学本身的事实或定律。^⑦

霍根的观点是,突现论否认非物理事实和定律最终必须可以用物理事实和定律来解释,而正是这一主张对严格意义上的物理主义至关重要^⑧,因此,突现论主义者对这一主张的否认使他们的学说有别于非还原论物理主义。从这个角度看,非还原论物理主义与突现论之间的区别显得相当重要。例如,突现论认为,精神属性具有因果能力,而这种因果能力是无法用其物理基质的因果能力来解释的。但非还原论物理主义显然认为,精神的因果能力是可以用其基本物理属性和规律来解释的。因此,对于非还原论物理主义者来说,否认精神属性是突现属性

① 此处“名义上的必然性”指的是从事物归属方面来看的必然性,例如马能在草原上驰骋,这种能力是以名义上的必然性随附于马的,因为是马,所有其具有此种能力。

②③ Brian P. McLaughlin, *Emergence and Supervenience*, in Mark A. Bedau and Paul Humphreys(eds.), *Emergence, Contemporary Readings in Philosophy and Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2007, p. 92.

④ Jaegwon Kim, *Making Sense of Emergence*, in Mark A. Bedau and Paul Humphreys(eds.), *Emergence, Contemporary Readings in Philosophy and Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts London, England, 2007, p. 130.

⑤⑥⑦⑧ Terence Horgan, *From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World*, *Mind*, New Series, 1908, Vol. 102, No. 408, pp. 557-570, p. 559, p. 560, p. 560.

是很重要的一点。

突现论大致可以归属于非还原论物理主义,但突现论并不认为我们无法先验地解释自然界不同层次之间的联系,同时,突现论也并不执着地追求某种理论能够解释我们所观察到的心理—物理关联。他们认为,这些联系是通过经验研究得出的,当我们观察自然界的各个层次时,我们发现的是不连续性(discontinuity)和下向因果关系(downwards causation)。突现论者认为我们应该怀着自然的虔诚接受这些事实,但这并不妨碍我们研究各个层次之间的联系,看看我们所拥有的究竟是一种“突现”属性还是一种“原因”造成的“结果”。这也是经典突现论的一个核心主张,在这些随附于系统总体微观结构属性的属性中,有些具有“突现”的特殊性质,而其余的只是“结果”。^①

(三)突现论何以缓和“时间悖论”

麦克塔加“时间悖论”的关键在于否定了A系列时间成立的可能性,只要我们可以找到某种兼容A系列时间的形而上学,那么就能够缓和“时间悖论”,笔者认为,突现论以其独特的“悬置问题”模式能够回应“时间悖论”问题。

B系列理论符合狭义相对论,在其静态的四维块状宇宙中,不同事件的顺序是固定的,基本的物理现实是在有思维、有语言、有活动的人类之前和之后,因此在本体论上来说B系列时间观似乎是更加根本的一种时间观。但是,在本体论上更根本的观念并不能使不及它根本的观点变得不真实。强调B系列时间的本体论特点并不能消除A系列时间的真实感,人们对A系列时间的感知来自个体的日常经验、心理时间。如果我们认为心理—物理之间必然存在关联且我们必须对其做出解释(还原论物理主义和非还原论物理主义都认同这一点),那我们就会认为心理时间是虚构的,时间不过是可以被还原为物理事实的微观层面的一种状态,尽管非还原论可能并不认同“还原”一说,但他们仍然坚持A系列时间这样的心灵感知次序与物理层面的事实脱不开干系。如果我们采取还原论物理主义或者一般非还原论物理主义的看法,即心理—物理之间存在必然的联系,我们也不可避免地要承认心理时间是虚构的。这两种理论的强力之处或许就在于它们强迫我们接受物理层面微观事实的决定性,而否认了人的感知以及生存经验。如果我们认为心理时间是虚构的,那么我们也应该认为,我们的脚趾撞在坚硬的石头上所产生的疼痛在某种程度上是不真实的,这种痛感只不过是脚趾上某些分子的运动传导到神经系统而造成的一系列物理事实而已。还原论物理主义以及非还原论物理主义否定了A系列时间,认为基础物理学并不包含时间的流逝,也不包含过去、现在和未来之间的区别。如果我们否认A系列动态的时间观,也就是承认了存在一条不间断的先前事件链,可以追溯到宇宙的起源,宇宙中没有任何东西是无因的或自因的,发生或存在的一切都是由先行条件引起的。我们不难看出,无论以什么方式否认A系列时间观都不可避免进入决定论的论调,从而再次陷入纠缠百年的“决定论”vs“自由意志”问题当中。

正是在这里,突现论理论的优势便显现出来。这不是形而上学的区别,而是不同理论对我们知识局限性的反应不同。突现论和非还原论都认为,我们目前并不了解大脑的非精神属性

^① 例如上述的哑铃例子,哑铃C具有哑铃A和哑铃B整合之后的总体重量,但这并不是哑铃C的突现属性,而只是哑铃A和哑铃B整合的一种“结果”。

与其精神属性之间的关系。但他们对此的反应却不尽相同：非还原论者的反应是，他们声称必须有一个解释，说明为什么我们会体验到我们所体验到的那种定性特征，这个解释不只是说明非精神性与精神性之间的复杂关联。突现论主义者否认必须如此。如果事实证明意识与大脑之间的关系是无法解释的，那么我们就应当以自然的虔诚接受这一事实。在我们研究的某个阶段，我们可能不得不承认，我们的科学研究最多只能给我们提供相关性。突现论主义者对必须对这些相关性进行哲学解释表示怀疑。

因此，在突现论的启发下，我们解决“时间悖论”的关键一步就是我不应该先验地认为自然界的事实需要进一步解释，我们需要对自然持虔诚的态度、持开放态度。突现论者认为认知相关性(Cognitive relatedness)是在进化的关键阶段作为真正的新事物出现的。然而，这并不妨碍突现论者作为进化论者果断地尝试分析情况，并在可能的情况下追踪出现的新的情况；同时，突现论者认为，在进化过程中，从来没有任何间隙或中断意义上的连续性的破坏。至于我们是否能找到结果，那是一个经验问题。正因为如此，突现论主义者应被视为“自然主义者”。突现论以其自然主义的认识论态度为A系列时间的可能留下了形而上学的可能，或者更确切地说，认识论上的可能，也即“拯救现象”。

五、结语

A、B系列时间观之间的争论仍未结束；在形而上学和心灵哲学中，物理主义也是一个争论不休的话题。在这方面，本文没有解决任何长期存在的问题。但笔者想说明的是：如果我们以突现论的视角来考察麦克塔加的“时间悖论”，那么两种不同的时间观是可以调和的。时间既是人类的经验，也是物理学所研究的现象。当我们认识到这两种观点的差异以及它们在本体论上的相对依赖性时，它们是可以兼容的。与其把这两个系列看作是对时间本质的对立描述，不如把它们看作是对一个从根本上说是物理的世界的两种观点。因此，突现论提供了一种调和这两个时间系列的形而上学；并且，在某种程度上说，突现论拯救了现象，为我们日常经验的动态时间流确立了认识论上的可能。

“Saving the Phenomenon” ——How A-Series Time is Possible in the Perspective of Emergence Theory

Chai Yiting

(Cuiying Honors College, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: McTaggart divides time into “A-series” and “B-series”, and on this distinction he argues for the “paradox of time” —Time is not real. Reductionist physicalism, which asserts that all phenomena can be reduced to basic physical facts, further attacks the A-series by questioning the possibility that the passage and sequence of time in the A-series may be the result of our subjective perceptions, rather than an objective property of existence. Non-reductionist physicalism offers a metaphysics that reconciles these two time series, but its claim that there must be an explanation for why we experience the kind of qualitative characteristics we do, an explanation that does more than just account for the complex correlation between non-spirituality and spirituality, leads to the inability of non-reductionist physicalism to completely save A-series time. Emergentism, on the other hand, with its naturalistic epistemological attitude, leaves open the metaphysical possibility, or rather the epistemological possibility, of “saving the phenomenon”, for the possibility of A-series time.

Keywords: A-series time; reductionist physicalism; non-reductionist physicalism; emergentism

(责任编辑:王克清 李哲舟)

何谓人生意义？

——对沃尔夫意义理论的梯度性和反思性修正

葛志帅

(山西大学哲学学院 太原 030006)

摘 要:人生的意义问题是哲学中最古老和最重要的问题之一,它关系到人应该如何生活的苏格拉底之问。苏珊·沃尔夫认为,人生的意义是一种独特的价值维度。她提出了一种对人生意义的概念界定,即一个人的生命是有意义的,只要其积极而有爱地参与客观上有价值的事业。然而,这一界定面临着客观性界定的困难,即如何判断何种事业是客观上有价值的。本文试图回应这一困难。通过将人生意义的问题从是与否的问题转化为梯度性问题,结合反思性条件,本文提出了一种对意义问题的新的界定方式,即反思性认识与意义梯度性的方案。

关键词:人生意义;美好生活;苏格拉底之问

人生的意义问题可能是哲学中最为古老且恒久的发问之一,也可能是最为重要的发问之一。关于人生的意义是什么的回答,将深刻地影响到对于“人应该如何生活”这一苏格拉底之问的答案。伯纳德·威廉斯(Bernard Williams)在《伦理学与哲学的限度》中写到:“苏格拉底问题是道德哲学的最佳起步之处。”^①这一发问“问的是一般意义上的怎么做”,并且是一个“可以对任何人提出来”的问题。^②人生的意义问题可以表达为苏格拉底之问的另一种形式,即“什么样的生活是值得过的一次的?”对于苏格拉底而言,这个问题的答案已经至少有了一个必要的条件,那就是:未经考察的生活不值得过。然而,这一条界限既非不可争议,又远未能达到完善的界分。

苏珊·沃尔夫(Susan Wolf)在其著作《人生的意义以及为什么它很重要》(Meaning in Life

作者简介:葛志帅,山西大学哲学学院2021级本科生。

① (英)B.威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,陈嘉映译,北京:商务印书馆2017版,第5页。

② Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton: Princeton University Press, 2010, pp. 27-28.

and Why It Matters)》中提出,将人生的意义(meaningfulness)视为一种独特的价值维度是重要的,它不仅“会关涉到我们对于自我利益的理解,更会影响到我们对道德的理解”。^①对此,她尝试性地提出了一种关于人生意义的界定方式,即一个人的生命是有意义的,只要她积极而有爱地参与客观上有价值的事业(Project)。^②然而,这样一种界定方式仍然在多个方向上是充满争议的。其中,最重要的问题在于,什么才是客观上有价值的事业本身是难以界定的,这一条件不仅充满了不确定性,其本身可能还存在循环定义之嫌。本文尝试回应这一困难。通过把意义的问题从是与否的问题转换为梯度(gradation)的问题,结合对人生意义的反思性条件,本文将给出一种对意义问题的新界定方式。

本文的第一部分将主要介绍苏珊·沃尔夫对人生意义问题的界定及其背景,阐述她的基本观点和理由,即人生意义需要同时涉及主观和客观元素。第二部分将分析这一界定所面临的客观性界定问题,以及它可能导致的循环定义的困境,指出苏珊·沃尔夫对这些问题的回应是不充分的,因为她并没有给出一个明确的客观价值的标准或方法,而这一缺点直接威胁到了她所界定的人生意义概念。第三部分将针对苏珊·沃尔夫的问题,提出一种新的界定方式,即反思性认识与意义梯度提升的方案,并且说明这一方案如何避免客观性问题的威胁和如何更好地回应苏格拉底之问。

一、苏珊·沃尔夫的人生意义概念

根据苏珊·沃尔夫最初的表述,人生意义的概念具有一种独特的性质,即它需要同时涉及主观元素和客观元素,并且使两者适当而不可分割地联系在一起。^③之所以提出这样的要求,苏珊·沃尔夫给出的理由是:要使一个人的生活产生意义,最核心的一个纽带是“爱”,而“爱”既是一种主观的感受,又必须具备一个爱的对象。对象是否值得“被爱”,引发了对这样一种价值判断的客观标准。这个理由可以被进一步澄清为如下形式:

当一个主体S的生活能够产生意义,仅当(1)S爱一个对象 ϕ ,并且(2) ϕ 是客观上值得被爱的。

其中,条件(1)和条件(2)分别作为主观元素和客观元素参与到对人生意义概念的界定之中。

苏珊·沃尔夫提出这一理由的思想背景是,一个人的生活只有在她相当深刻地关心某件事情之时才有意义,同时,她所关心的对象本身必须具备价值。当身处对某事的深刻嫌恶或厌倦中时,无论她持续性地为此付出多少辛劳,也无论这件事本身多么崇高或有价值,这件事都无法为其提供意义感;同样,即便一个人深沉地投入某件事情,甚至无可自拔地沉迷其中,只要这件事情本身不具备价值也无法使其生活产生意义。设想一个被征召的士兵,假设他所参与的战争完全站在正义的、防御性的一方,并且他所参与获胜的每一场战役都将保护更多平民免受伤害与死亡、都将能够促进世界走向和平与安宁,但是这个士兵却是一个完全痛恨杀人的人,他所参与的事业令他感到厌恶、自责、精神崩溃,他可能知道自己的所作所为本身是有价值的,但同时他也能够合理地认为自己的生活缺乏意义。再设想一个以吸食毒品为追求的人,他的生活

①②③ Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, p. 53, p. 35, p. 9.

被吸食毒品所裹挟,每天都在寻找和使用毒品中度过,并对此产生了极大的热情,但这种热情并不会使他的生活拥有意义。甚至在常识的图景中,这种生活恰恰是缺乏人生意义的典范。

苏珊·沃尔夫为了捍卫这一直觉,对两种流行的观点进行了考察。第一种观点强调主观因素,认为人生的意义就在于激情地做自己愿做或者关心的事情。这一观点拥有合理的经验假设,即参与自己真正关心的事情会给人一种在生活中的特殊快乐,这种特定类型的快乐被苏珊·沃尔夫称为“满足感(Feelings of fulfillment)”。^①在这一观点中,能够带来满足感的积极体验是唯一重要的事情。然而,即使上述吸食毒品者的案例是否符合满足感的要求是有争议的,我们仍然能够举出类似的案例来说明仅仅强调主观因素是不充分的。苏珊·沃尔夫使用了理查德·泰勒(Richard Taylor)版本的西西弗斯作为反例:西西弗斯永远注定要完成一项缺乏意义的任务——重复地将巨石滚上山顶,再任由巨石滚下山坡,如此这般,周而复始。但在众神的怜悯下,西西弗斯被注射了一种特殊的物质,使得滚石对其来说不再是无趣和痛苦事情,而是一项能够充分唤起他的激情与满足感的事业。^②苏珊·沃尔夫认为,尽管西西弗斯在诸神的干预下不再无聊,但他的努力仍然是徒劳的和没有价值的,他仍然在度过一种毫无意义的人生。

第二种观点则被表述为:有意义的生活方式是为“比自己更大”的事情做出贡献。这一观点尽管是隐喻性的,并且似乎是难以清晰界定的,但是它抓取到了一个关键的特征,即“贡献或积极地与某事连接,其价值来源于主体之外的事物”。^③换言之,人生意义至少需要一个外在于主体的价值来源,即其客观性的来源。它恰好补充了第一种观点所遇到的困难。

这两种流行的观点恰好为苏珊·沃尔夫的直觉提供了两个不同方向的支持。一方面,主观的要素是必要的,它既作为行动的动力,也作为意义感的直接来源;另一方面,客观的要素也是必要的,它给予人生的意义以某种标尺,用以衡量何为有意义的生活。基于以上理由,苏珊·沃尔夫给出了她对人生意义这一概念的界定,即:一个人的生活是有意义的,仅当它的主观吸引力在于客观上有价值的事业或目标^④。这种界定可以描述为如下的形式:

一个主体S的生活是有意义的,仅当(i)S积极追求一种生活形式或一项事业 ϕ ,且(ii) ϕ 是客观上有价值的生活形式或事业。

二、苏珊·沃尔夫的概念困境

在苏珊·沃尔夫的理论中,最显著的问题之一与“客观性”方面有关:何种事业在客观上是有价值的?我们如何确定一项活动是有价值的?一项事业在不同的时代、不同的文化中的价值评判不同,究竟哪种评判结果是客观的?苏珊·沃尔夫自己也意识到了这个问题,她写到:“如果没有所谓的(相关的)客观价值,或者如果谈论价值的区别是无意义的,那么人生的意义,就像我所理解的那样,是不可能的。因此,这些问题对我的意义概念来说太核心了,我不得不在这里承认它们。”^⑤

造成客观性困境的原因是多样的,除了知识论和价值论的相对主义威胁外,直觉上人们对

①③④⑤ Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, p. 14, p. 20, p. 35, p. 35.

② Richard Taylor, *Good and Evil*, New York: Prometheus Books, 1970, p. 4.

价值判断的差异同样对此产生了影响。尽管我们可以在一定程度上达成共识,但何种理由能够保证我们的共识就是客观的呢?除此之外,具体的事业或活动常常会产生附加价值,如果一个本身被认为没有客观价值的活动,由于某些意外产生了附加的价值,是否会影响到客观上对此的价值评判呢?

苏珊·沃尔夫对客观性困境的回应是,没有特定的人和特定的群体能够可靠地判断什么事业或活动是有价值的,这样的问题要开放给所有人,要求其在行动中尝试性地作出回答。对于什么是有价值的,需要永无止境地、试探性地进行探索与修正。^①

显然,苏珊·沃尔夫并未对上述一系列问题给出正面的回应。截至目前,什么是客观价值、如何确定何种活动在客观上有价值的问题仍然未得到解决。必须承认的是,关于“客观性”的问题本身就是哲学上缠绕不清的难题,然而,问题在于,如果无法正面回应这些问题,苏珊·沃尔夫的理论就无法提供一个对人生意义的合理界分。如果无法确定对何种事业是在客观上有价值的,那么根据苏珊·沃尔夫的理论,我们就无法确定什么样的人生是有价值的。另外,如果不能很好地回应这个问题,那么苏珊·沃尔夫的答案也许就只是在说:“一个人的生活是有意义的,仅当他在积极而有爱地投入一种有意义的生活形式。”换句话说,在没有解决客观性问题的前提下,我们无法回答“什么样的生活是值得过的”这个问题,因为答案无非是“一个人的生活是值得过的,就是说积极投入了值得过的那种生活”。

三、一种梯度性和反思性的新界定方式

回顾苏珊·沃尔夫对人生意义的概念所进行的尝试性界定,我们至少可以发现一些充分具有启发性的洞见。首先,人生意义不仅具备主观的面向,也必须具备客观的面向,二者缺一不可;其次,尽管客观性是一个疑难问题,但是我们可以发现,至少人生价值的部分来源在于主体之外的对象,无论它是什么。

在这个基础上,我们或许可以尝试另外一种思路,以绕开客观性困境的方式重新对人生意义进行界定。具体而言,即不再对人生有意义与否给出一个明确的界分,而以一种梯度性排序(gradation-based ordering)来衡量何种人生是更有意义的人生。我们的问题将不再是“什么样的生活是值得过的”,而转变成为“什么样的生活是更值得过的”。之所以进行这样的改造,部分原因是人生意义的概念在使用中本身就具备一种模糊性,而这种模糊性事实上与客观性问题高度关联。我们几乎很难确定何种生活形式在客观上是有价值的或无价值的,因此对某种生活是否值得一过的问题就同样难以得到确定的答案。然而,幸运的是,我们总能够通过比较的方式来大致衡量出某种生活的意义或价值高于另一种生活。即便这种大致的衡量看上去仍然是模糊的,但至少我们能够通过排序的方式大致罗列出个序列,基于这个序列我们就能够衡量不同生活方式的价值。上述的这些特征就是要依赖梯度性的概念所要界定的。

对人生意义的梯度性解释是这样的:所有可能的生活形式都能够以类似光谱的模式排列开来,并且,在任意两种可能的生活形式之间都是可比较的,但具体有意义与无意义的界限分

^① Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, p. 40.

界在哪里,无法给出一个概念上和认识上的明确划分。这类似于在关于温度的梯度现象中,主体对于冷与温的界分上的模糊:一个知觉主体在寒冷的清晨可以明确知道自己感到“冷”,在温暖的午后可能明确地知道自己“不冷”,而在上午的某种温度适中的状态下却未必知道自己是否感到“冷”。^①对于人生意义而言,我们也可以做一种同样的解释:我们将不同生活形式排列开来,可以区分出哪些生活形式是明显具有充分意义的,哪些生活形式是明显不具有充分意义的,而对于中间状态,我们则能够通过不断地细致比较获得大概的模糊理解。通过这样的方式,我们就将意义的有无问题转换成了程度问题,“有意义的人生”和“无意义的人生”在此可以被转化为意义梯度上的两个不同的方向。基于梯度性的策略,我们可以避免对人生意义概念作出明确的概念界分,从而能够至少保证人生意义的存在性免受客观性困境的威胁。

现在的问题是,这种采取梯度性的排序策略在何种意义上能够回应苏珊·沃尔夫所遇到的客观性难题?进一步而言,这种策略在什么意义上能够回答苏格拉底之问?以上的梯度性方案仅仅是说,我们对人生意义的客观性条件采取一种模糊的处理,并且不再要求对有意义和无意义进行准确界定,转而强调梯度上的排序。然而,回顾我们所关注的那种形式的苏格拉底之问,即“什么样的生活是值得过的”,这种策略却无法给出恰当的回答。梯度性的刻画似乎只说明了这个问题虽然得不到一个绝对确切的答案,但总能被我们划分出一个排序。然而,仅仅依靠这个条件,我们只能承诺人生价值需要一个客观性的来源,却无法回答这个客观的来源具体是什么。

或许,梯度性的处理方案的确能够在承认人生意义的客观面向具有模糊性的同时,为界定人生意义的概念保留足够的空间,而不至于使客观性问题破坏概念的有效性。但这样的一种方案仍然需要回答这个问题:要依据何种理由来确定何种生活在意义梯度上是“更有意义的”?换言之,到目前为止,有一个问题仍未得到解决:作为一个认识和行动的主体的个人,应该依据什么来判断何种生活是更有意义的?正如苏珊·沃尔夫所认识到的,这种理由必须独立于主观的激情或投入,且应该得到某种程度上的客观性保证。

如果想要恰当地回应这个问题,必须首先要澄清的是,它不要求我们对“事实上何种生活在梯度上是更有意义的”做出确切的回答。回答后一问题要面临巨大的形而上学的和知识论的困难。我们在此所需要的仅仅是找到一种对人生意义的判准方式,这种方式能够为人生意义的判断找到一条通向客观条件的道路,并能够据此大致刻画出一种意义梯度上的排序原则。它所要求的是,为一个人所追求的某种生活形式或某项事业的价值或意义提供一些辩护(justification),并且这种辩护是区别于这种主观追求本身的。

我们该如何寻找到这种辩护?苏珊·沃尔夫回应客观性困境时,所给出的回答是:这种辩护是一个开放的、永无止境的修正性过程。^②这种回答也许描述了对人生意义的辩护所具有的一种特殊性质,但它并没有给出任何一种寻求辩护的方式。也许,苏格拉底对“什么样的生活是值得过的”这个问题的回答对于这个问题而言可以有所启示,即“未经考察的生活不值得过”。如果我们能够通过审慎地反思为某种生活形式提供证据,那么证据越多、越有力,就

① 张小星:《确定性与梯度——富莫尔顿亲历理论的困境》,《哲学研究》2022年第1期,第116-124页。

② Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, p. 40.

越能够证明这种生活形式的意义和价值。反思性条件在这里充当一种提供证据的途径,将客观性的证据纳入进个人对何种生活更有意义的判断,以保证这种判断是充分考虑客观性面向的。然而,即便采取这种反思性的辩护,我们仍然要说明哪种证据是能够被纳入考量范围的证据。反思性条件目前只给出了为生活形式的客观价值寻求辩护的可能方式,但在这种方式中,具体什么样的证据能够为客观价值提供辩护呢?一个可能的思路是,毕竟人生意义的问题既是实践性的,又需要放置在社会环境中提出,因此,证据的一种来源是社会实践中的价值评价;此外,一些价值的或道德的规范性原则也可以提供证据或辩护,例如后果主义或功利主义的规范能够为一般意义上的好行为提供证据或辩护。在本文所给出的反思性辩护框架中,证据的来源可以是多样的,也同样是可修正的。无论如何,反思性辩护可以为判断生活形式或事业本身的价值提供一种通向客观性的方法。

到此为止,我们可以结合上述的梯度性排序与反思性条件,修改苏珊·沃尔夫对人生意义概念的界定,进而给出一个新版本的概念界定和理解:

(1) 初始条件:一个主体S的生活是有意义的,仅当(i)S积极追求一种生活形式或一项事业 φ ,且(ii) φ 是有价值的可以得到反思性辩护,即有证据支持 Φ 在客观上是有价值的。

(2) 梯度性的反思条件:

a) φ 在客观上是有价值的证据越有力,S的生活越有意义。

b) S对 φ 的贡献或推进越大,S的生活越有意义。

依据以上刻画,我们在避免客观性困境的同时,给人生意义以一种梯度性和反思性的理解。它之所以避免了客观性困境,是因为这种界定一方面使用反思性辩护来保证客观性考量被纳入理由考量,另一方面用梯度性排序来避免明确的价值分界所造成的问题。通过这样的方式,我们能够为人生的意义问题提供一个合理的答案。

四、结论

本文介绍了对于人生意义问题的概念界定。苏珊·沃尔夫提供了一种结合主观元素与客观元素的定义方式,即一个人的人生是有意义的,仅当其积极投入某项事业,且该项事业在客观上值得追求。然而,由于她未能合理地给出意义的客观性来源,客观性问题始终威胁着这种定义。

本文在苏珊·沃尔夫理论的基础上,试图回应客观性问题,并给出了梯度性排序和反思性辩护两个修正条件,以避免客观性问题对人生意义概念的威胁。依靠本文给出的界定方式,人生意义的概念或许可以在避免客观性困境的条件下,能容纳更多的生活形式并允许各种生活形式之间的比较和衡量。

What Is the Meaning of “Meaning in Life” ? —— A Reflective and Gradational Revision of Susan Wolf’s Theory of Meaning in Life

Ge Zhishuai

(School of Philosophy, Shanxi University, Taiyuan, 030006, China)

Abstract: The question of the meaning in life is one of the oldest and most significant questions in philosophy, related to Socrates’ question of how one should live a life. According to Susan Wolf, the meaning in life is a distinctive dimension of value. Wolf proposes a conceptual definition of the meaning in life: a person’s life is meaningful insofar as they actively and lovingly engage in objectively valuable objects. However, this definition faces the difficulty of defining objectivity, i.e., how to judge what objects are objectively valuable. I attempt to respond to this difficulty. By transforming the question of the meaning in life from a yes-no question to a gradational one, combined with reflective conditions, I propose a new way to define the question of meaning: a program of reflective awareness and gradation of meaning.

Keywords: Meaning in Life; Well-Being; Question of Socrates

(责任编辑:汪子俊)

拯救内在性:对丹尼特反对感受性质 内在性论证的一个回应

吴形而

(兰州大学哲学社会学院 兰州 730000)

摘要:丹尼尔·丹尼特在他的论文“Quining Qualia”中对感受性质的内在性提出了质疑。丹尼特使用了两个直觉泵来挑战感受性质是内在的常识。在这篇论文中,我对第一种直觉泵做出回应,诉诸现象对比的概念,从而排除感受性质与对感受性质的反应之间的连锁关系,进而指出感受性质是内在的。针对第二种直觉泵,我利用知觉哲学领域的共类假设,证明知觉经验、身体感觉、情绪和情感中的感受性质是共类的,从而排除了感受性质与真实物理知觉对象或感觉材料之间的构成关系,从而指出感受性质是内在的。我还排除了感受性质与基因之间的构成关系,这也是第二个直觉泵的主要关注点。

关键词:感受性质;内在性;现象对比;共类假设

1. Introduction

Qualia, a notion that bears a long history in the philosophy of mind, is the what-it-is-likeness to undergo a certain state. For instance, when I take a sip of the milk, I have a quale Q_m of what does milk *taste like*, and similarly, when I look at the blue sky, I have a quale Q_b of what does the blue sky *look like*. In each of these cases, I am the subject of a mental state with a very distinctive subjective character. There is something it is *like* for me to undergo each state, some phenomenology that it has. Philosophers often use the term “qualia” (singular “quale”) to refer to the introspectively accessible, phenomenal aspects of our mental lives. In this broad sense of the term, it is difficult to deny that there are qualia.^①

Nevertheless, many philosophers think this notion is of great vagueness and we should not

作者简介:吴形而,兰州大学哲学社会学院2022级本科生。

① Micheal Tye, “Qualia”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

have taken it for granted before running through a cautious examination on it. Among the many opposers, Dennett takes an eliminativism stand against qualia.

In “Quining Qualia”, Dennett gives us a summary of what secondary properties that qualia possess: (1) ineffable, (2) intrinsic, (3) private, (4) directly or immediately apprehensible in consciousness.^① He then denies that qualia have the properties (2) and (4).

Dennett proceeds his argument with tools that he calls “intuition pumps”. Unlike formal argument, intuition pumps are designed to flush out—and then flush away—the offending intuitions, therefore call their targets into question. There are 16 intuition pumps (a.k.a. IP) demonstrated in “Quining Qualia”, and **IP#9** as well as **IP#10** function as the debunkers of the intrinsicity of qualia. Equipped with these two intuition pumps, Dennett attempts to use them to show that qualia are relational rather than intrinsic.

Here is the plan. I will first lay out what **IP#9** and **IP#10** are and how they pose a threat to the intrinsicity of qualia. Then I will proceed my argument by (1) showing the conflicting relationship between **IP#9** and **IP#7**, after a brief re-examination of **IP#7**; and (2) introducing phenomenal contrast and using it to argue against **IP#9**; and (3) defending the intrinsicity of qualia in non-perceptual cases; and (4) arguing for a common-kind assumption to verify the intrinsicity of qualia in the perceptual cases. The final section summarizes the main point in the discussion.

2. Dennett Versus the Intrinsicity of Qualia

For the sake of simplicity, I will not give a complicated definition of intrinsicity, which is also because it is unnecessary for my argument. Unluckily, Dennett has offered me something that is simple but confusing about intrinsicity. He interprets intrinsic properties as something atomic and unanalyzable, which is also why they are ineffable, thus if one is unacquainted with the particular instance of the property, there is nothing to get hold of when trying to describe such a property.^②

Given the vagueness of his definition, based on his context, I interpret intrinsic properties (e.g. being 5 meters tall) in contrast with extrinsic or relational properties (e.g. being a mother). A thing has its intrinsic properties purely in virtue of the way it is, whereas a thing has its extrinsic or relational properties in virtue of the way it interacts with the world.^③ In this paper, I use *constitutive relationship* to bring up intrinsicity. The absence of such constitutive relationship is equal to the mark of intrinsicity, and I do not use “constitutive” in the physical sense, but referring to the constitution in properties. For instance, daughter does not constitute any atom of the mother, but she constitutes mother’s property of *being a mother*. In section 5 and 6 I will drive this point home in details by going through different kinds of qualia and examining if such *constitutive relationship* exists in these cases.

Those two intuition pumps that Dennett uses to argue against intrinsicity of qualia are as fol-

① Daniel Dennett, “Quining Qualia”, in T. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 45.

② Daniel Dennett, “Quining Qualia”, p. 43.

③ Marshall, Dan and Brian Weatherson, “Intrinsic vs. Extrinsic Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

lows:

IP#9: the experienced beer drinker. It is familiarly said that beer, for example, is an acquired taste; one gradually trains oneself—or just comes—to enjoy that flavor. What flavor? The flavor of the first sip? No one could like that flavor, an experienced beer drinker might retort:

Beer tastes different to *the experienced beer drinker*. If beer went on tasting to me the way the first sip tasted, I would never have gone on drinking beer! Or to put the same point the other way around, if my first sip of beer had tasted to me the way my most recent sip just tasted, I would never have had to acquire the taste in the first place! I would have loved the sip as much as the one I just enjoyed.^①

According to Dennett, if we admit that beer is an acquired taste, then we are committed to the claim that one's attitudes towards, or reactions to, experiences are in any way and in any degree constitutive of their experiential qualities, so that a change in reactivity *amounts to* or *guarantees* a change in the property, then those properties, those “qualitative or phenomenal features”, cease to be “intrinsic” properties, and in fact become extrinsic, relational properties.^② In light of this conclusion, how qualia are like do not depend on *something in the beer*, but on how the perceptual subject *reacts to* the beer. Hence, **IP#9** poses a threat to the intrinsicity of qualia, since being intrinsic equals to being not definable in terms of one's relations to other states.

After drinking beer, Dennett asks us to taste something special: phenylthiourea. Another intuition pump goes like this:

IP#10: the world-wide eugenics experiment. Phen[y]lthiourea^③ is a substance which *tastes* very bitter to three-fourths of humanity, and as tasteless as water to the rest. Since the reactivity to phen[y]lthiourea is genetically transmitted, we could make it bitter by performing a large-scale breeding experiment: prevent the people to whom it is tasteless from breeding, and in a few generations phen[y]l would be as bitter as anything to be found in the world. But we could also (in principle!) perform the contrary feat of mass “eugenics” and thereby make phen[y]l tasteless.^④

What Dennett tries to illustrate here is public bitterness or tastelessness is not an intrinsic property of phenylthiourea but a relational property, since the property is changed by a change in the reference class of normal detectors.^⑤ Again, it seems that the intrinsicity of qualia is called into question here. The bitterness does not depend on *something in phenylthiourea*, but on which reference class of normal detectors is concerned.

These two intuition pumps share the resemblance since both of them imply that what qualia are like is irrelevant to the perceptual objects, whereas perceptual subject plays a vital part instead. Therefore, the intrinsicity is in doubt and we may have to stand with Dennett that the qualia are in fact extrinsic and relational.

3. Revealing the Conflict

Is there any way pushing back against this conclusion? Well, there seems to be a conflicting in-

① Daniel Dennett, “Quining Qualia”, in T. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 54.

②④⑤ Daniel Dennett, “Quining Qualia”, p. 54.

③ There is a typo. Dennett spells “phenylthiourea” as “phenolthiourea”.

tuition pump just in the previous part of the paper, which is designed to argue against that qualia are directly or immediately apprehensible in consciousness:

IP#7: Chase and Sanborn. Once upon a time there were two coffee tasters, Mr. Chase and Mr. Sanborn, who worked for Maxwell House along with half a dozen other coffee tasters, their job was to ensure that the taste of Maxwell House stayed constant, year after year. One day, about six years after Mr. Chase had come to work for Maxwell House, he confessed to Mr. Sanborn:

I hate to admit it, but I'm not enjoying this work anymore...the coffee tastes just the same today as it tasted when I arrived. But, you know, I no longer like it! My *tastes* have changed... I no longer like *that taste* at all.

Sanborn replied:

When I arrived here... [I] thought Maxwell House coffee was tops in flavor. And now I... really don't care for the coffee we're making. But my *tastes* haven't changed; my tasters have changed. That is, I think something has gone wrong with my taste buds or some other part of my taste-analyzing perceptual machinery. Maxwell House coffee doesn't taste to me the way it used to taste; if only it did, I'd still love it, for I still think *that taste* is the best taste in coffee...it must be my problem alone.

Dennett constructs this intuition pump to question the property “directly or immediately apprehensible in consciousness”, and how does it conflict with another intuition pump aiming to undermine the intrinsicity?

To reveal the conflict, we ought to re-examine how Dennett accounts for the situation of *Chase and Sanborn*. Dennett lays out three following possibilities in Chase's case:

(a) Chase's coffee-taste-*qualia* have stayed constant, while his reactive attitudes to those *qualia*, devolving on his canons of aesthetic judgment, etc., have shifted.

(b) Chase is simply wrong about the constancy of his *qualia*; they have shifted gradually and imperceptibly over the years, while his standards of taste haven't budged—in spite of his delusions about having become more sophisticated.

(c) Chase is in some predicament intermediate between (a) and (b); his *qualia* have shifted some *and* his standards of judgment have also slipped.^①

Sanborn's case is very similar with Chase's only in the respect of that it is the reversed version of the latter, hence, for the sake of simplicity, I will skip the explanation of Sanborn's case.

What Dennett argues here is that neither Chase nor Sanborn is capable of picking out one of the possibilities with mere introspection. This is because one cannot distinguish the change of his *qualia* from the change of his *reactive attitudes* to those *qualia*.

Does this conflict with **IP#9**? Bingo! In the previous discussion, I have shown that Dennett calls the intrinsicity of *qualia* into question by integrating one's reaction to *qualia* into *qualia* itself. But **IP#7** draws a conflicting inference, that is, although one's reaction to *qualia* is *causally dependent* on *qualia* itself, it is *constitutively independent* of *qualia* itself.

How should we settle this quandary? For which intuition pump should we favor? Given that my aim is to save intrinsicity, it is clear enough that by no means should we accept **IP#9** because of its destructive power to the intrinsicity of *qualia*, and we should defend **IP#7** while arguing against **IP#9**.

① Daniel Dennett, “Quining Qualia”, pp. 49-50.

Given the complexity of notions concerned in **IP#7**, it is necessary to untangle the causal sequence hidden inside **IP#7**. A possible causal sequence of **IP#7** can be characterized as follows:

(1) Perceptual input— (2) Qualia— (3) Reaction to *qualia*

When Chase or Sanborn, whoever it is, drinks the coffee, the coffee functions as the perceptual input, which is the very first and the only interaction between the perceptual object and the perceptual subject. This is followed by the generation of *qualia*, for example, after the drinking, Chase develops a quale Q_c whereas Sanborn develops a quale Q_s . Eventually Chase and Sanborn react to *what coffee tastes like*, showing their favor or dislike.

For **IP#7**, all these stages listed above are separate from each other, whereas for **IP#9** the last two stages are interlocking (i.e., each of them is incomplete without the other). It is quite penetrable that the reaction of *qualia* is incomplete without *qualia*, but the focus here is that *qualia* are incomplete without the reaction to them, according to **IP#9**.

This analysis of the causal sequence is enlightening. Manifestly, **IP#9** gains its power because of its starting assumption that it is possible for our *qualia* to change even if the perceptual input remains constant. And based on this assumption, given that *qualia* and the reaction to *qualia* are interlocking, we come to a conclusion where a change in reactivity guarantees a change in the property. It is obvious we have to reject its starting assumption if we aim to destroy **IP#9**.

This strategy sounds counterintuitive. How is it possible for a change in the perceptual input to occur without a change in the perceptual object itself? In the following section, I am going to introduce a possible account for this with the notions of rich properties and phenomenal contrast. Thus we are enabled to re-interpret **IP#9** by showing that **IP#9** itself is a perfect instantiation of phenomenal contrast, and it is a more persuasive explanation compared with what Dennett offers, and we can save the intrinsicity of *qualia*.

4. Rich Properties and Phenomenal Contrast

What is the relationship between the perceptual input and the perceptual object? Does the former supervene on the latter? This is a vital question because if such supervenience does not exist, then it means there can be a change in the former without a change in the latter. Therefore, given the analysis of the causal sequence in the previous section, we are able to destroy **IP#9** by simply claiming that it is the change in the perceptual input that causes the change in *qualia*, but not because of the change in the reaction of *qualia*, in spite of the absence of change in the perceptual object. In this section, I will introduce the notions of rich properties and *phenomenal contrast*. One who favors rich properties is committed to claiming that perception can acquaint us with a wide range of properties that are high-level, and one who supports *phenomenal contrast* argument is committed to claiming that there can be two similar but phenomenologically different (i.e., different perceptual input) scenarios because of the existing rich properties, and we may experience such contrast via perceptual learning. Once we have tackled all of this, we can re-interpret and destroy **IP#9** in virtue of *phenomenal contrast*.

Let me first introduce the phenomenal contrast. Since vision is greatly discussed in the philosophy of perception, consider a case of vision for the sake of argument, which is brought up by Susanna Siegel:

Kylie becomes an arborist. As part of her training, Kylie learns to recognize pines by sight. Now, contrast Kylie's visual experience when looking at pines as a novice (state A) with a visual experience that she has when looking at pines once she has learnt to recognize them by sight (state B). It is plausible to suppose that there's a phenomenal contrast between state A and state B: that the process of perceptual learning has changed how pines look (in the phenomenal sense of the term) to Kylie.^①

Siegel argues that the best explanation for this change requires accepting that being a pine tree is now directly presented in Kylie's visual experience. In this case, *being a pine tree* is the "rich property", compared to *color, shape, orientation* etc., which are considered to be low-level "thin properties". The rich properties contribute to the phenomenal change.

What are the motivations to posit rich properties and differentiate them from thin properties? Taking vision as an example, Siegel gives two main reasons: (1) If one comes to perceive rich properties, plausibly one does so in part by perceiving the thin properties. For instance, if watching a softball game leads one to think that the batter's swing sent the ball flying, one attributes causal efficacy to the bat (and the batter) in part by seeing their position relative to the ball, their shape. (2) The great majority of properties that can figure in instantaneous impressions formed in the course of perception are rich.^② When I see Mike Tyson, I think he looks aggressive, but *being aggressive* does not match the definition of thin property.

One may argue that leaving the motivations of positing the rich properties aside, it needs further explanation of why the *phenomenal contrast* also applies to gustatory cases like drinking beer in IP#9. It sounds reasonable in the cases of visual experience, but more problematic when it comes to the cases of gustatory experience, since the latter is way poorer than the former. We cannot taste color, we cannot taste shape, it seems we can only taste the *taste*.

However, in the following argument, I will exemplify that it is a pure illusion to think taste is something as a whole that cannot be broken down to further analysis.

When you take a sip of beer, what properties does your gustatory experience have? You may reply: It *tastes* sour. And if you are a typical German, you may say: It has the *scent of wheat*. But none of these answers is as informational as the one given by a professional beer taster. A well-trained taster is able to tell the beer to which class it belongs: malt-driven, hop-driven, yeast-driven or sour? What's more, he can even tell the subclass in details: If yeast-driven, then Weißbier, Dubbel, Tripel, Saison or Witbier?

Since there are no fewer than 120 types of beer in the world, it is extremely hard to tell each of them apart if assuming that the taste of beer is atomic and unanalyzable. There has to be some properties that function as the markers of different beer, thus sufficing the *phenomenal contrast* in the case of gustatory experience. The argument can be simplified as follows:

P1. When tasting the same cup of beer, different groups of people make reports of different richness of information.

P2. Situations in P1 is caused either by the difference of the physical state of the beer, and

① Tim Bayne, *Philosophy of Mind: An Introduction*, London & New York: Routledge, 2022, pp. 70-71.

② Susanna Siegel & Alex Byrne, "Rich or Thin", in B. Nanay (ed.), *Current Controversies in the Philosophy of Perception*, New York: Routledge, 2016, p. 60.

therefore by the difference of phenomenology, or merely by the difference of phenomenology.

P3. The physical state of the beer stays constant.

C1. There is a *phenomenal contrast* between each case.

P4. Phenomenal contrast entails rich properties.

C2. When tasting the beer, some of us perceive rich properties.

We can now conclude that even in the case of gustatory experience^①, there can be rich properties and *phenomenal contrast*. This lays the foundation of the following discussion, for it implies that it is possible for rich properties and phenomenal contrast to be presented in **IP#9**. The final problem is that what properties presented in **IP#9** can be regarded as rich? And what is the proof of the existence of *phenomenal contrast*?

According to **IP#9**, the flavor of the first sip is always unpleasant. This unpleasantness might be grounded in some thin properties that the beer has, let's say, *being sour*, *being bitter* etc. However, once you have become an experienced beer drinker via perceptual learning, you come to enjoy the taste, and this might be grounded in some rich properties that you used to ignore, let's say, *having the scent of wheat*, *having the scent of mixed fruit* etc. These are the thin and the rich properties that might be presented in **IP#9**.

As for the *phenomenal contrast*, it is easier to illustrate. There is no change in the physical state of the beer, but there is a change in its phenomenology. A persuasive analogy is identifying a chord, because a chord sounds like something as a whole for a tone deaf, whereas for a professional musician the same chord sounds like the combination of different notes.

Eventually, we can re-interpret **IP#9**. For those who tries the beer for the first time, only the thin properties of the beer are perceived, therefore causing the unpleasant experience, while for those experienced beer drinkers, the rich properties of the beer are also perceived, as a result of long-term perceptual learning, therefore causing the pleasant experience. As a consequence of the *phenomenal contrast*, even if it is the same beer they are drinking, the quale of a beginner is very different from the quale of an experienced drinker. Hence, it is not the change of the reaction to the *qualia* that guarantees the change of the property, it is the change of the perceptual input guarantees the change of the property, the causal sequence we have characterized in **IP#7** still works here, and we have re-interpreted **IP#9** with a more persuasive account.

5. Giving Way to the Perceptual Experiences

Let's move to the next intuition pump, which is the last stumbling block in the way of saving intrinsicity.

Dennett uses **IP#10** to show that *qualia* are not intrinsic but relational, because they are changed by a change in the reference class of detectors. He uses phenylthiourea, a peculiar chemical matter, as an example, concluding that “public bitterness or tastelessness” of this matter does not depend on *something in phenylthiourea*, but on *who tastes it*.

① Olfactory perception is also involved here, but it does no harm to my argument, as long as this case instantiates phenomenal contrast.

This conclusion sounds very intuitive, but there is a seeming semantic conflict in the expression: Dennett indicates that qualia are *private*, but he uses “*public bitterness*” as an example of *qualia* and argues against it. How can something private also be something public? Can “public bitterness” even count as a quale?

According to Dennett, *qualia* are thought to be private because any objective, physiological or merely behavioral test would of necessity miss the target, so all interpersonal comparisons of these ways-of-appearing are systematically impossible.^① In short, any kind of third-person methods fail to capture *qualia*, for *qualia* are irreducible.

Evidently, privacy shares a similar meaning with irreducibility, so the question now is: Is “public bitterness” reducible to any kind of third-person methods? Unfortunately, negative. It appears that Dennett skips the conceptual problem of other minds (i.e., how can we assure that we mean the same thing when saying something is *bitter*?) and assumes that the *qualia* are identical (or similar at least) with each other in the cases where phenylthiourea *tastes* bitter (or tasteless). Regardless of how the identity (or similarity) is guaranteed and whether it is reasonable, apparently you cannot make qualia reducible by putting them together. Dennett does not use “private” in the sense that conflicts with “public”. So *being public* does not conflict with *being private*, because it does not conflict with *being irreducible*. Being public just indicates that some of us share the same (or similar) quale when tasting phenylthiourea.

It seems we are at the end of the road. As long as we identify qualia with Locke-type secondary properties, they inevitably appear to be relational. Just as Locke puts it, secondary properties are the ideas left in our minds when we perceive something.^② Luckily, perceptual experience is only the tip of the iceberg, thus we might be able to make a disjunctive response here: Only the qualia in (1) perceptual experiences are relational, whereas the qualia in (2) bodily sensations, (3) felt moods, (4) felt emotions^③, are not. There are other kinds of mental states (e.g., understanding), controversial though, that may involve qualia, thus I will not discuss them here.

In the rest of the present section, I will run through the rest of the cases one by one. By revealing the mechanisms behind these aspects, they might turn out on more careful analysis to be the common kind as the perceptual experience (which is the main topic of the next section), and therefore we stand a chance of destroying **IP#10**, in the end saving the intrinsicity of qualia.

First are bodily sensations. Instances involve headaches, itches, pains, sensations of thirst and of hunger, and feelings of drowsiness and of lightheadedness^④ etc. Bodily sensations are sometimes regarded as a special subclass of perception, but given that I use a narrow sense of perception here which restricts it to the activity of perceiving the external world, bodily sensations are differentiated from perception on the basis that the former is the activity of perceiving one’s own body. Now we are to ask: Are qualia in bodily sensations intrinsic or relational? Or we can put the question in an-

① Daniel Dennett, “Quining Qualia”, in T. Marcel and E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 44-45.

② Bolton, Martha, “Primary and Secondary Qualities in Early Modern Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).

③ Micheal Tye, “Qualia”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

④ Tim Bayne, *Philosophy of Mind: An Introduction*, London & New York: Routledge, 2022, p. 7.

other way: Are *qualia* in bodily sensations *qualia* in virtue of themselves? Obviously, bodily sensations are not about the external world to which we can make a public reference, so there cannot be something like “public bitterness” in this case. But the states of physical body seem to have a corresponding relationship with *qualia* in bodily sensations. When your finger is cut, you experience pain^①, and when you run a fever, you experience drowsiness. Does the correspondence imply extrinsicity? Well, we have some reason to believe that this seeming correspondence is *accidental*. Phantom pain is the most persuasive case against this correspondence. Leaving this fact aside, we are still able to reject the potential extrinsicity, for the states of physical body only trigger the *qualia* in bodily sensations, but not constitute them. What we experience is *what is it like to be in pain*, rather than the generation of the wounds. It is now doubtless that the relationship between *qualia* in bodily sensations and the physical states of body are very different from that between a mother’s *being a mother* and her daughter, where a constitutive relationship exists in the latter case.

Second are felt moods. Instances involve feeling elated, depressed, calm, bored, tense, miserable etc. Different from perceptual experiences and bodily sensations, moods are not even about or directed towards something (i.e., moods seem to be *objectless*)^②. Sometimes we just wake up depressed even though the depression seems to be undirected. Moods might be explained by appealing to physiological changes (e.g., change in hormones), but surely moods are not constituted by such changes. What we experience is *what is it like to be depressed*, rather than physiological changes. We can therefore draw a conclusion that *qualia* in moods are intrinsic, because they are not constituted by physiological change or anything else, that is, nothing else contributes to the phenomenology of *qualia* in moods.

Third are felt emotions. Instances involve feeling delight, lust, fear, love, grief, jealousy, regret etc. In light of the preceding analysis, emotions are usually intentional, that is, they are about or directed towards certain incidents or things. For example, I fear that *I will be late for date*; or I lust for *power*. Intentionality differentiates emotions from moods, but does this fact contribute any extrinsically? It is plausible that the intentional dimension presented in our mental states is very different from the experiential dimension, and it is *qualia* in felt emotions that we are discussing about here, therefore even though intentionality contributes to the intentional dimension of emotions, it has nothing to do with the experiential dimension (i.e., *qualia*). This discrimination can be guaranteed by appealing to an example:

I am happy that he has been admitted.

I am jealous that he has been admitted.

These two instances share the same intentional dimension (“he has been admitted”), whereas we are able to distinguish them in virtue of the experiential dimension (*being happy* is definitely not the same as *being jealous*). Different *qualia* are presented in these two instances. For that reason, it is convincing that even for the *qualia* in felt emotions, they are not constituted by neither

① The nature of pain remains controversial. Besides interpreting pain as non-intentional “raw feel”, there are at least two alternatives. One argues that pain is intentional for it represents the damage of a certain part of the body, see Cutter & Tye 2011. The other argues that pain is intentional for it tells the agent what to do or what not to do, see Klein 2015. However, I take pain as non-intentional state here.

② Tim Bayne, *Philosophy of Mind: An Introduction*. London & New York: Routledge, 2022, p. 7.

physiological changes nor intentionality. Hence, *qualia* in felt emotions are also intrinsic.

If nothing has gone wrong with my analysis about the *qualia* in bodily sensations, felt moods, felt emotions so far, it suggests that there must be a mechanism behind these types guaranteeing the intrinsicity of *qualia*. As I have mentioned previously, I use *constitutive relationship* to bring up intrinsicity. Unquestionably, there are some factors that *trigger* the *qualia* in the cases given above, but none of them *constitutes* the what-is-it-likeness of *qualia*.

Once the mechanism is figured out, we stand a chance to make a common-kind assumption claiming that the case of *qualia* in perceptual experiences is the common-kind of the three cases discussed in this section, which means that the essences of these *qualia* stays constant regardless of the cases. In the next section, I will appeal to the same tool provided here to argue for the intrinsicity of *qualia* in perceptual experience, which will be the showdown with **IP#10**.

6. Perceptual Experiences Swapping Sides

Previous section suggests that if we succeed in proving nothing besides *qualia* constitutes the what-is-it-likeness in a certain case, then *qualia* in that case are intrinsic rather than extrinsic or relational. Therefore, if *qualia* in perceptual experiences acquire their *what-is-it-likeness* just like a circle acquires the property of *being round*, rather than the property of *looks like the sun*, then we can draw a conclusion that *qualia* in perceptual experiences are intrinsic, indicating the falseness of **IP#10**.

Let's first examine veridical perceptual cases. Let's say, there is a cat lying on the sofa, and you see that cat lying on the sofa, which means *a cat lying on the sofa* is represented in your visual experience, and you have a quale of *what is it like to see a cat lying on the sofa*. In this veridical case, your perceptual experience matches the world. Similar with felt emotions, perceptual experiences also have intentional dimension. In the case above, your experience is about or directed towards that cat lying on the sofa. Nevertheless, one can argue that differences still exist, for there seems to be a clear line between the intentional dimension and the experiential dimension in the case of felt emotions, but the line seems to be fuzzy when it comes to the perceptual experience. Consider these two examples together:

I am happy that he is admitted.

[Q_1 : what is it like to be happy (about his being admitted).]

I see a cat lying on the sofa.

(Q_2 : what is it like to see a cat lying on the sofa.)

It seems Q_1 (quale in the first example) can stay constant even if we erase the content in the parentheses (i.e., about his being admitted). Our experiential dimension looks like a *comment* on the intentional dimension, and the relationship between these two dimensions can be crystallized in another version of the first example:

A: How do you feel about his being admitted?

B: I feel happy.

This version makes sense as well, and few of us will think there is a difference between these two versions. One may argue that being *happy about A* is different from *being happy about B*, but this fact contributes little to the *qualia*, since at last the attitude towards either A or B is *being*

happy. However, we cannot revise a similar version of the second example. Characterizing *what is it like to see a cat lying on the sofa* without the intentional dimension is a mission impossible. As though *a cat lying on the sofa* constitutes the quale of *what is it like to see a cat lying on the sofa*. And this conclusion implies the extrinsicity of *qualia* in perceptual experiences.

We can push back against this conclusion by appealing to the common-kind assumption. Generally, there are three categories of perception: veridical perceptions, illusions and hallucinations. The common-kind assumption suggests that these categories all involve perceptual states of the same basic kind. A case in point is the cat lying on the sofa:

A cat is lying on the sofa. I see a cat lying on the sofa. (Veridical perception)

A dog is lying on the sofa. I see a cat lying on the sofa. (Illusion)

No cat, no sofa. I see a cat lying on the sofa. (Hallucination)

No matter which case it is, the quale is the same, making these three cases introspectively indistinguishable. Once we have reached this consensus, we are motivated to argue against the extrinsicity of *qualia* in perceptual experiences. If the quale of *what is it like to see a cat lying on the sofa* has nothing to do with *a cat lying on the sofa*, then the *constitutive relationship* collapses, indicating the intrinsicity of *qualia* in perception experiences.

One may turn to the sense data view in defense of the extrinsicity. Sense data come to be viewed most often as mind-dependent, as mental objects or contents of which we are directly aware in perceptual experience. They constitute what we, as perceiving subjects, are directly aware of in perceptual experience. In vision, sense data are typically described as patches exhibiting colors and shapes. For the other senses, they would manifest sounds, *tastes*, odors, and tactile qualities.^① In light of the definition, one may argue that it is not a real cat in the physical world that contributes *what is it like to see a cat lying on the sofa*, but a relevant sense datum. The sense datum does not *trigger* the quale, but constitutes it.

Given that the sense data view is already problematic enough, I will simply list a few objections. Firstly, the nature of sense data remains mysterious. Can they exist unperceived? Can they be misperceived? How many spatial dimensions do they have? It is far from clear that these questions have good answers. Secondly, it seems to be at odds with the character of perceptual experience. Even in the context of hallucination, the objects of perceptual experience don't appear to be purely mental entities but instead appear to occupy a public space in which they are accessible to the scrutiny of others.^② As long as the answers of these questions remain unclear, the attempt to make a revenge on the intrinsicity of *qualia* is in vain, and there are sufficient reasons for us to give up the sense data view.

We have gone a little far on the way saving intrinsicity, let's make this quick. We start to argue against IP#10 by examining *qualia* in other cases besides perceptual experiences, and we have reached a conclusion that the mark of extrinsicity is the *constitutive relationship* between *qualia* and something else, and we have proved that such relationship does not exist in those cases examined. Therefore, we seek for a common-kind assumption that enables us to bridge the gap between perceptual experiences and the other cases. Our work in this section is to break down the perceptual

① Hatfield, Gary, "Sense Data", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

② Tim Bayne, *Philosophy of Mind: An Introduction*. London & New York: Routledge, 2022, p. 59.

experiences into subclasses: veridical perceptions, illusions and hallucinations, where in the last subclass nothing else besides *qualia* constitute the what-is-it-likeness of perception. By appealing to the common-kind assumption again as well as rejecting the sense data view, we have ruled out the possibilities of *constitutive relationship* in the perceptual cases: Neither real physical objects nor sense data constitute the what-is-it-likeness of perception. From start to finish, the *qualia* are *qualia merely* in virtue the way they are.

Eventually, we can account for **IP#10** without questioning the intrinsicity of *qualia*. It is the genetic difference that results in the phenomenological difference, that is, those whom phenylthiourea tastes bitter to have different genes from those whom phenylthiourea tastes tasteless to. And there is no constitutive relationship between the *qualia* and anything else. Neither the molecules of phenylthiourea contribute to *what is it like to taste phenylthiourea*, nor does the sense datum of phenylthiourea. It is very possible that one can have the same quale of *what is it like to taste phenylthiourea* no matter whether he has tasted it. If one hallucinates the quale, then based on the common-kind assumption his quale is the same as the one in veridical perception, so his quale is free from the constitution of the molecules; and the sense data view has been ruled out; and gene makes little contribution to the phenomenology, the intrinsicity of the quale of *what is it like to taste phenylthiourea* is guaranteed.

7. Conclusion

Intrinsicity of *qualia* can be ascertained in two aspects. Firstly, the causal role that *qualia* play is separate from the perceptual inputs and from the reactions to the *qualia*, and *qualia* are not interlocked with either of them. Changes of *qualia* can be accounted with phenomenal contrast. We come to perceive some rich properties via perceptual learning, and this results in the changes of perceptual input, therefore the changes of *qualia*, and at last the changes of reactions to *qualia*. Everything must follow the causal sequence characterized in section 3.

Secondly, there is no constitutive relationship in any discussed case where *qualia* involved: perceptual experiences, bodily sensations, felt moods and felt emotions. These four cases are proved to be the common-kind. It is plausible that bodily sensations and felt moods do not have intentional dimension, but it takes us some effort to illustrate that the intentional dimension does not contribute to the what-is-it-likeness in felt emotions. In the end, we demonstrate that even in perceptual experiences, neither real physical objects nor sense data contributes to the what-is-it-likeness, and we put forward this point by appealing to the common-kind assumption again and listing a few objections against the sense data view.

Saving Intrinsicity: A Response to Dennett's Argument against the Intrinsicity of Qualia

Wu Xinger

(School of Philosophy and Sociology, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: The intrinsicity of qualia is questioned by Daniel Dennett in his paper “Quining Qualia”. Dennett uses two intuition pumps to challenge the commonsense that qualia are intrinsic. In this paper, I make a response to the first intuition pump by appealing to the notion of phenomenal contrast, thus ruling out the interlocking relationship between qualia and reactions to qualia, hence stating that qualia are intrinsic. In response to the second intuition pump, I leverage the common-kind assumption in the field of philosophy of perception, demonstrating that qualia in perceptual experiences, bodily sensations, felt moods and felt emotions are the common-kind, thus ruling out the constitutive relationship between qualia and either real physical perceptual objects or sense data, hence stating that qualia are intrinsic. I have also ruled out the constitutive relationship between qualia and genes, which is the main concern in the second intuition pump.

Keywords: qualia; intrinsicity; phenomenal contrast

(责任编辑:王克清 李哲舟)

无底定的随附性： 一个干预主义版本的本质论非自然主义框架

项 斌

(兰州大学萃英学院 兰州 730000)

摘 要:一些形而上学家和元伦理学家用“底定”来刻画与随附性命题兼容的非自然主义方案。其中,Leary的方案具有很强的解释力,但对底定的使用需要本质主义承诺,这增加了额外的理论负担。我通过使用干预主义混合模型来避免这一点,在保留原方案解释力的同时,仅仅需要承认解释一元论。本文讨论的模型既可以刻画变量内部的因果关系,也可以刻画非因果关系,例如自然属性与规范属性之间的随附关系,而无需底定。

关键词:随附性;底定;非自然主义;干预主义;本质

1. Introduction

Supervenience is a controversial topic in the areas of normativity and causal explanation. By its classical strong definition, when an *A* property supervenes on a *B* property, the *A* property cannot change if the *B* property does not change.^① Naturalists in ethics invoke the proposition to state that moral properties supervene on natural properties, and this is known as the *Moral Supervenience Proposition*.^② On their thinking, violating this proposition would be equal to violating physicalism, which is obviously a heavy burden.

The current literature commonly uses supervenience proposition to question various non-

作者简介:项斌,兰州大学萃英学院2021级本科生。

① Kim, Jaegwon, *Mind in a physical world: An essay on the mind-body problem and mental causation*, MIT Press, p. 159.

② For an early discussion, see Richard Mervyn Hare, *The Language of Morals*. Oxford, England: Oxford University Press, 1952; Davidson, J. M. & Davidson, Richard J. (eds.), *The Psychobiology of Consciousness*, Plenum, 1980. For a more technical and transformative discussion, see Jaegwon Kim, “Concepts of supervenience”, *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 1984 (December): 153-76; and Jaegwon Kim, *Mind in a physical world: An essay on the mind-body problem and mental causation*, MIT Press, 1998.

naturalistic positions in ethics. How strictly to define non-naturalism is a disputed issue, as we shall discuss in Section 2 and 3. The earliest term “non-naturalism” was coined by Moore, who argued that the moral property or properties of “good” are irreducible and undefinable,^① and regarded this conclusion as the fundamental position of non-naturalism.^② Other non-naturalistic positions also insist on the existence of sui generis normative properties, though by other ways. Many critical literatures have argued that

(a) various non-naturalisms, including Moore’s, are unable to provide a metaphysical explanation of the supervenience proposition and are incompatible with it^③; and

(b) the supervenience proposition is the minimal proposition of physicalism, which is inescapable if you agree with physicalism.^④

Let us distinguish between response programmes to two types of challenges. In response to (a), the non-naturalist offers a variety of compatible programmes to hold that the normative property is sui generis, as well as supervenience proposition is true. And there are two main lines of response to (b), the first of which is that, whenever someone succeeds in arguing the unreliability of the thesis that “supervenience proposition are minimal proposition for physicalism”, then the threat of this proposition to non-naturalism is weakened within physicalism.^⑤ Second, more tolerant objection is that non-naturalists do not need to provide a metaphysical explanation for supervenience proposition.^⑥

As a prior clarification, this paper only discusses responses to (a). Logically, if (a) is successfully responded to, then (b) will also be responded to. If (b) is rejected, then there is no need to respond to (a), but that is not what I am trying to do. Further, I distinguish between the two (a) requirements of metaphysical explanation and compatibility. One can admit one without the other, and this is the central claim of what Scanlon^⑦ calls Quietism: we can admit its compatibility with-

① Moore, George Edward, *Principia ethica*, Mineola, N.Y.: Dover Publications, 1903, pp. 10-24.

② That is, all non-naturalists will support irreducibilism. However, this definition fails to distinguish between naturalists who support irreducibility. The concept of the “naturalistic fallacy” discussed in Section 1 also confuses the distinction between “natural/non-natural” and “reductive/irreducible” (Williams 1985: 103). In this paper, the use of these old terms is explained separately.

③ McPherson, Tristram & Plunkett, David, “Ground, Essence, and the Metaphysics of Metanormative Non-Naturalism”. *Ergo* 9, 2022, pp. 674-701.

④ Jaegwon Kim, “Concepts of supervenience”, *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 1984.

⑤ For available technical work in support of this kind of programme, see Eva, Benjamin, “Chancy Covariance and The Mind-Body Problem”, *Oxford Studies in Philosophy of Mind* 2, 2022, pp. 177-216. and Zhong, Lei, “Physicalism without supervenience”, *Philosophical Studies* 178 (5), 2020, pp. 1529-1544. Eva argues that physicalists can recognize only *chancy covariance* (synchronic and indeterministic dependence relation) but not strong supervenience (synchronic and deterministic dependence relation). A strong reason is that chancy covariance is compatible with the randomness of the physical world: strong supervenience does not necessarily exist for the physical laws of the quantum world, but chancy covariance does; and, chancy covariance still has a governing force for the macroscopic physical world.

⑥ Parfit, Derek, *On What Matters: Two-Volume Set*. New York: Oxford University Press, 2012. Roberts, Debbie, “Thick Concepts”, Tristram McPherson and David Plunkett (eds.), *Routledge Handbook of Metaethics*, New York: Routledge, 2017, pp. 211-225. Rosen, G, “Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction”, in B. Hale and A. Hoffmann (eds.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, New York: Oxford University Press, 2010, pp. 109-136.

⑦ Scanlon, Thomas, *Being Realistic About Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

out the need for a metaphysical explanation.

The traditional work on supervenience ends with the above. Now, we see that Leary has brought “grounding” as a powerful tool to re-paint the whole topic. According to Leary^①, a programme like Quietism is not strong enough either in its non-naturalistic views or in its compatibility with supervenience propositions. For the former, metaphysical explanations are necessary. As alternative, using grounding (which both Leary and Fine agree is a *foundational explanatory relation*) to portray a stronger essentialist non-naturalistic programme can better accomplish both of the above goals. However, not everyone agrees that grounding is a truly interpretive “foundational explanatory relation”.^② Imagine an example of a fictional morality: there is a fictional moral fact *M*, *M* grounded on *G*, where *G* is a premise recognized by all, and the grounding relation between *M* and *G* is legitimate. Given that we have not given the specifics of *M* in reality, we will not get support for justification or reasons in a way that is natural and consistent with everyday intuition.^③ In other words, even if grounding is truly a foundational explanatory relation, some seem to be able to say that the more foundational, the less explanatory. If this is correct, then the Leary programme precisely makes non-naturalism and its responses weaker.

I think that is half right. As will be discussed below, I do not think that a more foundational relation (in particular, metaphysical relation) implies weaker explanatory power. However, Leary’s use of grounding requires the reader to give an *essentialist commitment* — a commitment to the existence of the essence of the mixed normative properties, which is discussed in more detail in Section 3.2 — that is unacceptable to everyone, and this in another way limits its explanatory power. As the main point of this paper, it is useful to remove the essentialist commitment of the Leary programme while retaining its explanatory power. This requires some technical work, we can do this through Woodward’s mixed intervention model, portraying the fundamental relations in a more tolerant way allows for a natural acceptance of all types of reasons.

Let us go back to the beginning of the story. In Section 2, I briefly discuss why supervenience propositions can challenge non-naturalism, using Moore’s example of the Open Question Argument. The discussion of the Scanlon programme is placed in Section 3.1, which serves as a background for the discussion of the Leary programme in Section 3.2. As mentioned earlier, Section 3.3 will discuss the problems for grounding the tool and argue that accepting its essentialist implications is not worthwhile. Finally, Section 4 will carve out a mixed model of interventionism that can replace essentialist non-naturalism, and Section 5 will summarize the whole paper.

2. How Supervenience Proposition Challenge Non-Naturalism

① Leary, Stephanie, “Non-Naturalism and Normative Necessities”, In Russ Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics* (Vol. 12, 76 – 105). Oxford University Press, 2017.

② See Daly, C, “Explanation Good, Grounding Bad”, *The Monist*, 106(3), 2023, pp. 270-286.

③ Some evidence from experimental philosophy shows that when people are asked to imagine an example of an agent, they tend to imagine the image of some concrete person (e.g., a neighbor of yours who actually exists) rather than some abstract feature, or disjunct of a person’s characteristics (e.g., “married” “tall person”).

Start with Moore. Moore^① argues that one cannot infer that X is good from any natural proposition about X.^② For example, inferring that “video games are good” from “Xiao Ming gets pleasure from playing video games” is what he calls a “naturalistic fallacy”.

He distinguishes normative properties such as “good” from natural properties and argues that normative properties should be *sui generis*; according to the naturalistic fallacy, we cannot infer normative properties from natural properties or define normative properties by natural properties; the incapacity to infer means that normative properties are *sui generis*. To prove this, we say that the inference of one thing from another implies that the latter defines the former (this is clearly a broad concept of “define”). Following Moore^③, a normative property cannot be defined by a natural property, which can be proved by the Open Question Argument. We can reconstruct this as

(1) A question is either open or closed.

To say that a question is closed is to say that the answer can be derived analytically from the question itself, or that there is some conceptual confusion in the question itself, and the opposite is true.^④ For example, “Is a bachelor unmarried?” is a closed question, whereas “Is that man a bachelor?” is an open question, because we do not know its semantic content.

Next, Moore cites the claims of what he calls “naturalists,” giving

(2) Assumption: the predicate “good” is tautologically or analytically equivalent to a natural predicate N.

From (2) it follows that

(3) “X is N” implies that “X is good”.

By (1) and (2), we have

(4) The question “Is X good, for X which is N” is a closed question.

But Moore believes that (4) goes against people’s intuition. There are many examples that we can use to show that (4) is wrong, for example, the question “Is a computer game that gives pleasure good” seems to be difficult to answer analytically and is not conceptually confusing.^⑤ Thus

(5) “Good” cannot be tautologically or analytically equivalent to a natural predicate N.^⑥

① Moore, *Principia ethica*.

② Moore (p. 92) defines “nature” as “which is the subject-matter of the natural sciences and also of psychology. It may be said to include all that has existed, does exist, or will exist in time.” By this definition, what Moore calls “natural propositions” are propositions about “what has been, is, and will be in time.”

③ Moore, *Principia ethica*, pp. 65-66, 90-92.

④ Moore does not discuss the possibility of questions that are both open and closed, and this paper will not analyze it. One view is that some questions about *intentional properties* may be both open and closed, e.g., “Is peacock blue blue?”. Questions about disjunction can also disrupt intuitions, e.g., “If B is the empty set, is A ’ A or B’”. A discussion of similar issues can be found in Yablo, Stephen, *Aboutness*. Oxford: Princeton University Press, 2014.

⑤ Some may argue that the concepts of “pleasure” and “good” here are unclear and therefore conceptually confusing. But my point is that even if one distinguishes between many versions of these concepts and chooses the most appropriate one, the situation will return to that described in the paper. Those who disagree with Moore can support this point. For a similar treatment, see Finlay, Stephen, *Confusion of Tongues: A Theory of Normative Language*. New York, US: Oup Usa, 2014.

⑥ The full open question argument also includes a discussion of whether “good” is defined by “God’s approval”, see Miller, Alexander, *Contemporary Metaethics: An Introduction*. Malden, MA: Polity, 2013, pp. 13-14. Since religion will not be discussed in this article, ignoring this aspect of the discussion will not affect the argument.

In this way, the “naturalist” claim seems to be refuted. Normative properties cannot be defined by natural properties (referred by natural predicates), and non-naturalism is a more reasonable position. This is Moore’s conclusion.

However, “naturalists” have a diversity of ways of understanding assumption (2): perhaps the normative properties *are* in fact natural properties; or perhaps the former are somehow reducible to the latter. The Open Question Argument refutes only the first way. In the case of the question “Is a computer game that gives pleasure good?”, as long as we think that the natural predicate “gives pleasure” can be reduced to the predicate “good”, then argument (4) is correct, and the example “Is a pleasurable computer game good” is a closed question. Miller^① refers to Moore’s description of naturalism as “definitional naturalism”; similarly, the naturalistic fallacy is only a local fallacy. The open question argument does not rule out naturalism.

More commonly, naturalists challenge non-naturalistic arguments with another metaphysical relation, supervenience. Jaegwon Kim^② defines it more technically as a strong version of it applied to individual objects:

strong supervenience: $\Box \forall x \forall F \in A [F_x \rightarrow \exists G \in B (G_x \ \& \ \Box \forall y (G_y \rightarrow F_y))]$

where A and B are different metaphysically possible worlds, F is a normative property, and G is a natural property. Strong supervenience shows that, necessarily, for x , which exists in A world and has a normative property F , there exists a natural property G that x has, such that for y , which also has G in B world, y also has F .

Let us invoke strong supervenience to modify assumption (2) in the Open Question Argument.

(2*) Suppose that the predicate “good” is strongly supervene on a natural predicate N .

By definition, it follows that

(6) If N is unchanged, then “good” is unchanged.

Unless we think that normative properties appear before natural properties, or the supervenience relation is not consistent throughout all time, then, according to strong supervenience there would be

(7) there cannot be two metaphysically possible worlds in which the natural properties are the same but the normative properties are different.

Similarly, we can then morph (6) into

(8) If N is the same, then “good” is the same.

Naturalists would argue that (2*) is difficult for non-naturalists to reject; that recognizing (2*) requires recognizing (8); and that recognizing both (2*) and (8) entails the explanation that normative properties are strongly supervene on natural properties, and that normative properties cannot be *sui generis* independently of natural properties. Epiphenomenalists would also claim that, in view of such strong supervenience, normative properties are only certain by-products of natural properties and do not have an independent metaphysical role. This is a simplified version of the challenge of supervenience faced by non-naturalism.

3. Non-Naturalistic Compatibility Programmes

Many non-naturalists agree with the supervenience proposition, but they also believe that non-

① Miller, Alexander, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, p. 11.

② Jaegwon Kim, “Concepts of supervenience”, p. 159.

naturalism can be compatible with this proposition. We begin by discussing Scanlon's Quietist Realism compatibility programme.

3.1. Scanlon's Programme

Quietism refers to the view that there is an objective domain of moral norms and that this existence does not require a commitment to other domains, such as an ontological commitment.^① Recognition of Quietist Realism requires two premises:

- (1) *moral realism*. That is, that moral norms exist independently of the subject. And
- (2) *cognitivism*. That is, that reasons about an action can be right or wrong, but it must possess a truth value that can be judged.

We assume that both naturalists and non-naturalists must agree on moral realism.^② This assumption is easily disputed, since it seems that people who agree that morality is non-real can also agree with a kind of naturalistic position. For example, someone who thinks that moral judgments are just some kinds of emotions that can't have a true value would argue against moral realism, and emotions are a natural fact, realized by complex changes in hormone levels and brain nerve activity. However, this doesn't fit the standard definition of the naturalistic position. Our discussion (including Moore's, and what follows) of naturalism refers to a certain view of dependence on moral statements and natural facts, whereas emotionalism does not appeal to dependence. One can "standardly" (if you want to construct some sort of emotional norm) talk about emotions, and one can of course laugh and swear. Therefore, the situation of the above example is reasonably excluded. Apart from this, agreeing with non-cognitivism would not be a direct response to the supervenience challenge,^③ so we do not discuss that case here.

According to these two premises, there exist subject-independent moral norms that possess truth values. The question is, (if one holds a correspondence theory of truth) how should we recognize whether we are behaving in line with such moral norms, or, (if one holds a deflationist theory of truth) how should we recognize that we are acting correctly? Scanlon^④ takes a "the Reasons Fundamentalism" position on this. According to this position, truths about reasons are *fundamental* because truths about reasons are not reducible to, or analytically equivalent with non-normative truths; reasons are the only essential element of the normative domain, and in this sense, they are also fundamental. In this context, "foundational" means that other things (e.g., "good" or "ought") can be analyzed by means of what is foundational, and that to say that a moral object is to say that a moral object is "good" can be to say that the moral object has reasons for being "good". Note that,

① Ontological commitment means that a concept refers to an object in the objective world outside of language. For example, the word "gold mountain" cannot refer to an object in the objective world, and according to Quine, we do not need to make an ontological commitment to "gold mountain". This definition of Quietism comes from Scanlon (p. 2).

② Zhong (p. 17) presents this as a theoretical fact, not just an assumption.

③ According to Zhong (p. 3), moral realism entails the following two propositions: that certain moral beliefs are true, i.e., that there are moral truths; and that moral truths are by their very nature objective, non-relative truths. Cognitivism does not entail either of the above two propositions of moral realism, since a reason for an action can be fictitious. On this point, see Joyce, Richard & Brock, Stuart (eds.), *Moral Fictionalism and Religious Fictionalism*. Oxford University Press, 2024.

④ Scanlon, Thomas, *Being Realistic About Reasons*, p. 3.

similarly, a moral norm is not such a foundational thing, and judgements about moral norms can be understood analytically as judgements about reasons.

Next step, quietists would insist on the following view, that the existence of moral norms that are truth-valued and subject-independent does not require a commitment to any entity. Scanlon explains:

“...belief in irreducibly normative truths does not involve commitment to any special entities ... The distinctive aspect of normative truths is not the things that are reasons but the normative relations, such as being a reason for something, or being a sufficient or conclusive reason. What is special about normative claims is thus not a matter of ontology in Quine’s sense (the things quantified over), but rather of what Quine called ‘ideology’ (the predicates employed).”^①

In other words, *ideology* to moral norms does not require an ontological commitment; it is simply a *normative relation*. He describes the normative relation is a reason for in terms of a four-position relation (Scanlon 2014: 31). There exists a normative relation

$\mathbf{R}(p, x, c, a)$

where p is a fact, x is an agent, c is a set of conditions, a is an action or attitude, and $\mathbf{R}$ represents that

there is a reason for x to do a in case p in c conditions the situation

Clearly, however, this description of normative relations does not seem to satisfy Scanlon’s definition of moral norms as having a truth value and not being subject-dependent, as long as we consider normative relations themselves to be subordinate to the normative domain. I will come back to this in Section 3.3.

Scanlon (p. 40) responds to this challenge with the notion of *mixed normative facts* (hereafter the term “hybrid normative facts” is used in the same sense). He distinguishes between the mixed normative facts and the *pure normative facts*, while the former vary according to certain non-normative facts and are contingent/accidental normative facts. For example, in the famous Trolley Problem^②, the trigger man performing the operation may hold a_1 as a cognitive attitude (“I should make a moral utilitarian calculation”), according to which it is reasonable to pull the lever; but for a_2 , which he may have (“I cannot indirectly kill someone by my action”), it is not reasonable to trigger the lever. In addition to a , other variables in $\mathbf{R}$ can take values that are either non-accidental purely normative facts or accidental non-normative facts (e.g., the trigger cannot be pulled because it is rusty). *When the contingent non-normative fact assigned is some natural property*, Scanlon argues that non-naturalism is successfully compatible with the supervenience proposition. I represent this picture in **Figure 1**.

In $\mathbf{R}$, c can be taken to be some kind of natural property that appeals to (various versions of) supervenience without affecting the establishment of $\mathbf{R}$. By the definition of $\mathbf{R}$, a contingent normative fact is a natural property by a contingent non-normative property (in the context of the chal-

① Scanlon, Thomas, *Being Realistic About Reasons*, p. 30.

② Describe the most common version of the Trolley Problem in one sentence: someone ties five people to a railroad track, there’s a trolley coming toward them, and you’re given the opportunity to choose whether or not to toggle the lever to make the trolley head for the other railroad track, but this kills the other person. The examples given here do not relate to other versions of the Trolley Problem, but have explanatory power for other versions as well.

lenge about supervenience, this refers specifically to natural properties. Below, I will use “natural property” for “non-normative property” where the supervenience proposition is emphasized) and non-accidental normative facts; where the reason element in the normative fact is foundational. This explanation can be satisfied simultaneously:

(3.1.a) The supervenience view: accidental normative facts are strongly supervenient on natural properties.

(3.1.b) The non-naturalistic view: non-accidental normative facts are *sui generis*, with properties that do not depend on or vary from natural properties.

In this, if the strong supervenience relation holds, then various other supervenience relations that are weaker than the strong supervenience can also hold. Scanlon (2014: 40-41) accordingly argues that the non-naturalist position successfully explains the supervenience proposition, responding positively and affirmatively to the challenge.

3.2. Leary’s Essentialist Version

Scanlon’s work seems clean: it’s a simple explanatory framework that requires only a few natural properties as variables to accommodate supervenience propositions. However, Leary^① argues that Scanlon’s programme is not strong enough not only for the non-naturalistic position, but also for the compatibility of supervenience propositions.

Here is the transformation. Scanlon doesn’t explain in detail what a normative relationship is, which is the point of entry for Leary. First, Leary cites the grounding relation defined by Fine^② to understand what Scanlon calls contingent normative facts. According to Fine, grounding is a non-causal determining relation, if

x grounds *y*

then in any metaphysically possible world,

if *x*, then *y*

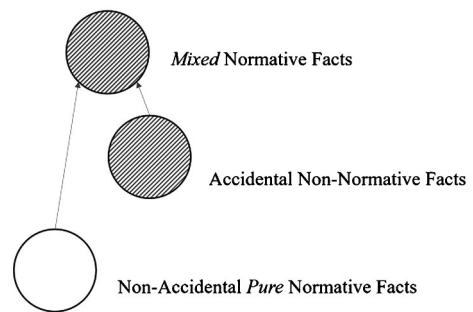
But “if *y*, then *x*” is indeterminate, and there may be other grounding relations that enable *y* to exist. Fine calls this partial grounding, distinguishes it from *full grounding*. If

x fully grounds *y*

then

x’s own situation *determines* and *fully explains* *y*’s situation

For example, “This dress is navy blue” fully grounds “This dress is blue”, whereas “This dress is blue” only partially grounds “This dress is a blue dress”. Moreover, for both groundings, the fact that *x*



(Arrows represent strong supervenience relation)

Figure 1: Scanlon’s Quietist programme

① Leary, Stephanie, “Non-Naturalism and Normative Necessities”. In Russ Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics* (Vol. 12, 76-105). Oxford University Press, 2017, p. 94.

② Fine, Kit, “Compounds and aggregates”, *Noûs* 28 (2), 1994, pp. 137-158. Fine, Kit, “Essence and modality”, *Philosophical Perspectives* 8 (Logic and Language), 1994, pp. 1-16.

grounds y does not imply that x necessarily grounds y . For example, “This dress is navy blue” grounds “This dress is blue”, but the dress may also be grounded to be blue because it is peacock blue.

Let us recall Scanlon’s explanation. A contingent normative fact is determined by a combination of contingent non-normative properties and non-contingent normative facts. According to the two definitions of grounding, we have

Quietist Realism-compatible programme (grounding version): natural facts *partially* ground contingent normative facts; and non-contingent normative facts *partially* ground contingent normative facts.

It can be seen that this compatibility programme allows for the possibility that a contingent normative fact can appeal only to certain natural properties without having to appeal to non-contingent normative facts. This possibility is allowed because, the programme does not give an explanation for the fact that natural properties are still metaphysically required to commit to normative properties; it explains only *normative necessity*, not metaphysical necessity. We have already clarified Scanlon’s intention to abandon metaphysical explanations (metaphysical necessity is one such explanation) in Section 1, but in light of the analysis in this section, this intention runs into difficulties. Give an example: When a house falls, the contingent normative fact that “people should flee” is partially grounded by the natural fact that the house fell. This is a positive case of Scanlon’s story, because in it the contingent normative fact “one should flee” is determined by the contingent non-normative property “the house fell” and the non-contingent normative fact “one should survive” are jointly determined. But just a simple modification of this example to point out that normative necessity is not reliable here would undermine Scanlon’s original interpretive structure. For instance, suppose that Xiao Fang is the actor who sets off the bomb that brings down the house, and that he does so for the sake of the people’s ideals; for him, there is a conflict between different normative necessities. This “necessity” is not reliable in such moral pluralism cases.

In contrast, the work that introduced grounding was intended to seek reliability. Until then, of course, proponents of normative necessity would not readily give up on reliability. Enoch^① claims that general *normative laws* (a term he uses instead of “non-accidental normative facts”) are also metaphysically necessary. This claim, along with Scanlon, defends the view that some foundational facts are metaphysically necessary. In Scanlon, *reasons* are metaphysically necessary. However, Leary argues that this claim does not directly respond to the supervenience challenge. According to Leary, in the face of the supervenience challenge, what the non-naturalist should explain is why there is a metaphysically necessary relation between natural properties and normative properties; merely committing to the existence of such a relation is tantamount to failing to respond to the challenge.

Leary^② proposes an *Essentialist Non-naturalism* to explain why the metaphysically necessary relationship between natural and normative properties exists. The term “essence” also comes from Fine, according to whom, the essence of an object or property is defined as a set of propositions

① Enoch, David, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford, GB: Oxford University Press UK, 2011, p.148.

② Leary, Stephanie, “What Is Non-Naturalism?” *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 8, 2021.

that directly identify the object or property, and that state different properties of the object or property. For example, the direct determinateness of “bachelor” is “if x is a bachelor, then x is unmarried”, and the proposition “ x is unmarried” is part of the nature of x , for x who is a bachelor. Next, Fine describes metaphysical necessity in terms of essence, and facts about essences that explain *why a relation is metaphysically necessary*.^① For example, “If x is a bachelor, then x is unmarried” explains why all bachelors are unmarried. Not only that, but essences also explain grounded relations. For instance, “This dress is navy blue” fully ground “This dress is blue”, and we can explain that this is because the essence of navy blue is a blue color. In the case of “this dress is navy blue”, which partially ground “this dress is a blue dress”, we can also explain that these propositions and their relations show the partial nature of the object, which is part of the essence (i.e., the part of the set of propositions).

In order to apply the concept of essence and essentialism to non-naturalism, Leary also introduces Dasgupta’s (2014) notion of “autonomous”.^② To say that something is autonomous is to say that it is neither grounded, nor foundational, nor does it possess a metaphysical explanation in principle. For example, “ $2+3=5$ ” is autonomous in the sense that it is not grounded (according to Dasgupta, such a basic fact is “unsuitable to be grounded”) and is not foundational (recalling Scanlon’s definition that no other object or property can be grounded by a “ $2+3=5$ ”), nor does it have a metaphysical explanation in principle (e.g., God created “ $2+3=5$ ”, or the Big Bang made “ $2+3=5$ ” true). Essentialists would all agree that there are autonomous *essences*.^③ Insofar as we recognize that a property that essentially contains a certain non-natural normative property is itself a non-natural normative property, this implies that there may be a certain non-natural normative property and, furthermore, *there may be an autonomous essence of that property*. If we affirm this and hold that there is indeed such a property and its autonomous essence, then we support the essentialist non-naturalist position. Returning to Leary’s definition^④

Essentialist non-naturalism: the nature of certain normative properties

- (i) cannot be fully specified by non-normative terms, and
- (ii) do not specify any *non-normative* sufficient condition for their instantiation.

Following the definitions and the above analyses, let us describe how essentialist non-naturalism explains the metaphysical relationship between natural and normative properties. This requires some review work. By way of comparison, Scanlon’s Quietist Realism *only* stipulates that natural properties partially ground contingent normative facts, and that non-contingent normative facts partially ground contingent normative facts. This is not strong enough on either the non-naturalist or the supervenience view. A stronger compatibility programme should satisfy these conditions:

① Similar essentialist approaches to the programme are also found in Rosen, G, “Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction”, in B. Hale and A. Hoffmann (eds.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, New York: Oxford University Press, 2010, pp. 109-136. And Dasgupta, S, “The Possibility of Physicalism”, *Journal of Philosophy*, 111(9/10), 2014, pp. 557-592.

② Note, however, that essences are not necessarily autonomous, as defined by Fine. See Fine, Kit, “Compounds and aggregates”; Leary, Stephanie, “Non-Naturalism and Normative Necessities”; Leary, Stephanie, “What Is Non-Naturalism?”; Dasgupta, S, “The Possibility of Physicalism”.

③ Leary, Stephanie, “Non-Naturalism and Normative Necessities”, p. 96.

- (3.2.a) describe individual strong supervenience relations in terms of *fully* grounding; and
 (3.2.b) sui generis normative facts are *metaphysically* necessary.

Here we go again. Both non-naturalists and naturalists will agree that there are particular contingent natural facts, such as “Xiao Fan is wounded and has a wound”. The essentialist non-naturalist holds that *there are particular contingent hybrid normative facts that are fully grounded by particular contingent natural facts*; at the same time, this fully grounded relation is itself fully grounded by the essences of hybrid normative properties. In addition to the above relation, particular and contingent hybrid normative facts are fully grounded by particular contingent sui generis normative facts; and, in the same way, this fully grounded relation is itself fully grounded by the essences of hybrid normative properties. As illustrated in **Figure 2**.

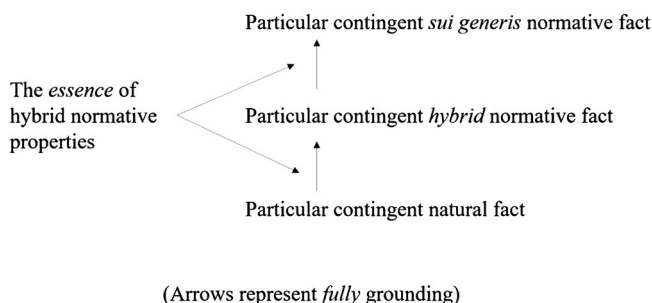


Figure 2: Leary's Essentialist Non-Naturalist Programme

It can be seen that the Leary programme satisfies condition (3.2.a) and (3.2.b). It responds to the supervenience challenge at the metaphysical level quite strongly. But such a strong programme also poses a problem: if you don't admit essentialism, i.e. that an object or property has its essence, then the programme is invalid. As we will see in the next section, this problem is caused by the use of grounding.

3.3. Why Grounding is a Trouble

Literatures that use grounding often views it as an explanatory relation. Fine is a representative proponent of this position, according to him^①, “...if the truth that P is grounded in other truths, then they *account* for its truth; P's being the case holds *in virtue of* the other truths' being the case.”^② Again, he explicitly claims^③ that the grounding offers “a distinctive kind of metaphysical explanation.”

This seems to be working. The example used above, “The dress is peacock blue” ground “The dress is blue”, has metaphysical explanatory and fits our everyday intuition. However, when applied to life contexts, such a grounding relation does not seem to provide a rational explanation. I give the following two reasons.

① Fine, Kit, “The Question of Realism,” *Philosophers Imprint* 1, 2001, p. 15.

② Italics in original.

③ Fine, Kit, “Guide to Ground”, In Fabrice Correia & Benjamin Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding*. Cambridge University Press. 2012, p. 37.

(1) No necessarily *fitness*. McHugh & Way^① give three uses of “reason”: The normative use (let me call it R_N), motivating use (R_M) and explanatory use (R_E). As a R_N , reasons require picking out good premises for inferences. This is the type of reason Scanlon values, and in the case of “houses fall down”, “people should survive” is a typical R_N . R_M picks the premises of the reasoning that the agent is performing or can perform, whatever those reasonings may be. Back to the old example again, Xiao Fang’s re-entry into the soon-to-be-ruined house for the sake of his ideals is an example of R_M . Finally, R_E picks those premises of reasoning that constitute an explanation of some of the items being explained. “The dress is peacock blue” ground “The dress is blue”, that is the example. In this case, fitness refers to this situation, where different things are explained by different, but appropriate types of reasons.

This distinction makes things clear. When Leary tries to explain normative properties and supervenience propositions in terms of essentialist commitments constructed by grounding, he is in effect *attempting to combine the three types of reasons* by R_E . But it’s justifiable. As we have already discussed at length, what work like Leary’s appeals to is that, because R_E has the best explanatory power, it avoids the vulnerability of normative necessity under pluralist normativism and can also be applied to a much wider range of applications than R_M . This combination is accomplished by the tool of grounding, i.e., assuming an interpreted item A , A cannot only be directly interpreted by R_E , but also R_N and R_M , which originally interpreted A , can be interpreted by R_E through the grounding relation, and then indirectly interpret A through the whole structure of “ $R_E \rightarrow (R_N \text{ or } R_M) \rightarrow A$ ”. and then the whole structure can indirectly (used in a relative sense) explain A . However, this combination is clearly not quite enough for fitness.

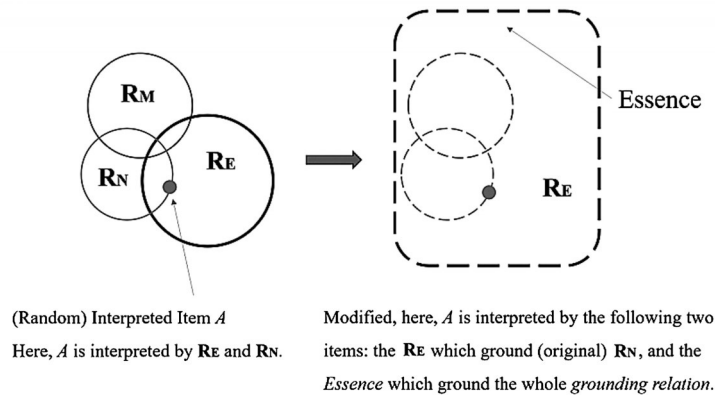


Figure 3: Leary Programme under the Reasons Classification View^②

(2) Grounding explanations are not necessarily scientific explanations. Citing (1), when we offer an R_M to A , it seems possible that our scientific cognition does not support the R_M . Not only that, but I argue that the supervenience explanation is hardly a scientific explanation as well. This is because scientific explanations require a pluralistic explanatory framework that does not directly support supervenience propositions. The illustration is as follows.

① McHugh, Conor & Way, Jonathan, *Getting Things Right: Fittingness, Value, and Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

② It can certainly be argued that the right half of Figure 3 inappropriately lacks the explanatory power of the R_N . But this explanatory power is ignored by the Leary programme.

First explain why a pluralistic explanatory framework is needed. According to Salmon^①, *causal explanations* have dominated Western philosophy since the birth of logical empiricism, and most of the explanations that are considered scientific explanations are also considered causal explanations. For example, when faced with the question “Why can’t I open this website?”, the answer “Because you didn’t plug in the Internet cable” is a scientific causal explanation, it appeals to the causal pair of “not plugging in the cable” and “the website won’t open”. Many *general* scientific explanations are also considered causal explanations. For instance, the answer to the question “Why does the Earth rotate?”, which states that the Earth’s rotation is mainly due to a combination of the conservation of angular momentum, gravitational pull of celestial bodies, energy transformation, and climate change, appeals to multiple causes, and “multiple causes and one effect” is clearly permissible for causal explanations.^②

However, in the above example of the Earth’s rotation, is “conservation of angular momentum” a causal explanation for the Earth’s rotation? When we say that the “conservation of angular momentum” is the cause of the “rotation of the Earth”, we are citing a non-accidental natural law (a non-normative fact), not an accidental natural property or fact.^③ Marc Lange^④ argues that this is not a causal explanation. For in the possible world we live in, a non-accidental law of nature like “conservation of angular momentum” is at work when we make any other causal explanation like “*A* is the cause of *B*”. If someone insists that this is the causal explanation, it will make the causal explanation ambiguous, and fall into the material implication paradoxes, that is, for any *A* with a true value and any *B* with a non-zero value, there are “ $A \rightarrow B$ ” can be interpreted as “if *A* then *B*”, where “ $\rightarrow$ ” is a material implication symbol. For example, the answer “conservation of angular momentum” to the question “Why is the grass green?” can substantially imply that “the grass is green” as a result of the existence of reality. Insisting that this is a causal explanation would lead to an explanation such as “if angular momentum is conserved, then the grass is green”.

To avoid such a dilemma, explanatory pluralism seems necessary. For example, Lange distinguishes between different explanations according to their modal validity, from strongest to weakest, as explanations of logical or mathematical truths, explanations by constraints, and explanations of causal laws.^⑤ Logical or mathematical explanations have the strongest modal validity, e.g., “ $2+3=5$ ” has necessity regardless of whether or not a cosmic explosion changed the relevant laws of the electromagnetic field. Constraint explanations are explanations that provide universal constraints, but these universal constraints do not necessarily exist in all of time and space, and there are stronger constraint explanations and weaker constraint explanations. For example, “any object must remain in uniform linear motion or at rest until an external force forces it to change its state of mo-

① Salmon, W, *Four Decades of Scientific Explanation*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1989.

② This is different from the problem of multiple realization. It will not be discussed in this paper due to page limitations.

③ Unless we think that the conservation of angular momentum in some metaphysically possible world is purely accidental. It is extremely difficult to hold to such a view.

④ Reutlinger, Alexander & Saatsi, Juha (eds.), *Explanation Beyond Causation: Philosophical Perspectives on Non-Causal Explanations*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018, pp. 15-17.

⑤ Reutlinger, Alexander & Saatsi, Juha (eds.), *Explanation Beyond Causation: Philosophical Perspectives on Non-Causal Explanations*, p. 17.

tion” is a constraint explanation, but it may fail in a particular situation. A purely causal explanation is one that is only about accidental natural facts, for example, “He pushed me and I fell into the pond”, where “pushed me” and “I fell into the pond” are both objective natural facts. The pure causal law explanation has the lowest explanatory power because by definition it is always contingent.

In this way, explanations of normative facts insisted upon by non-naturalists are subsumed by explanatory pluralists like Lange under the rubric of *constrained explanations*. But this does not seem to respond to the supervenience challenge.

According to the supervenience challenge, in the explanation pluralist framework described above, certain normative facts to which binding explanations appeal necessarily supervene on certain natural facts to which causal explanations appeal. However, the framework does not support this. Assuming a (natural) causal law fact p , and a constraint q that is regarded as a normative fact, by Lange, we have

(α) Modal force (explanatory power) strength: q has stronger modal force than p .

(β) For any propositions p and q , p cannot provide an explanation for “ p or q ”; nor can p ground “ p or q ” in any form.

Of these, (α) has already been explained above. The purpose of (β) is to avoid the situation where a causal explanation may become the explanation with the strongest modal or explanatory power when p can provide an explanation for or ground “ p or q ”. If (β) is rejected, any proposition p can provide an explanation for its analogy with anything, e.g., “this dress is blue” can be used to explain “this dress is blue or it will rain tomorrow”. According to (α) and (β), supervenience propositions seem to be unrecognized in Lange’s interpretative pluralist framework. A proponent of this framework can be a non-naturalist at the same time, but not a proponent of supervenience at the same time. In the same way, R_m would be ruled out by (β), and it is what I would call a scientific explanatory difficulty that the Leary programme suffers from.

4. Interventionist Version

Interventionalists will obviously recognize both (α) and (β). For Interventionalists, (α) implies that the macro model presupposes (micro) causality. In Interventional models, the macro-model variables are derived from the *coarse-graining* of the micro-model variables, e.g., the assumption that Newton’s first law is valid in possible world A but invalid in possible world B . Such an assumption presupposes that the facts of nature and their causality in world B differ from those in world A . For (β), if it is rejected, the interventionist is faced with the explanatory difficulties of “ p provides an explanation for ‘ p or q ’”.

Similarly, interventionism would not seem to recognize supervenience propositions. However, unlike the pluralist tendencies of the explanatory pluralist framework, interventionists^① would

① Woodward, James, “Interventionism and Causal Exclusion”, *Philosophy and Phenomenological Research* 91 (2), 2015, pp. 303-347. Woodward, James, “Some Varieties of Non-Causal Explanation”, In Alexander Reutlinger & Juha Saatsi (eds.), *Explanation Beyond Causation: Philosophical Perspectives on Non-Causal Explanations*, Oxford University Press, 2018. Woodward, James, “Modeling interventions in multi-level causal systems: supervenience, exclusion and underdetermination”, *European Journal for Philosophy of Science* 12 (4), 2022, pp. 1-34.

claim that many explanations of different types can be simultaneously incorporated into an explanatory *monist* framework of counterfactual theory in which *at least some non-causal explanations* can be incorporated. According to such a monist claim, interventionism can explain both normative properties and supervenience propositions while retaining the status of normative properties as a source of non-causal explanations.

Discuss intervention first. Write it as I . By Woodward's definition, for I which is an intervention to variable X and relative to the second variable Y ,

" I changes X in such a way that I becomes the only cause of X , and any change in Y occurs only through this change in X and not in some other way."

By "other way" we mean that I should not affect Y through an "off-path" variable, where the off-path variable is a causal factor located in Y . variable is a variable that lies on the causal path of Y and does not pass through X . An off-path variable is a variable that lies in the causal path of Y and does not pass through X . An off-path variable may cause X and the intervention in X to be confused by an unknown cause Z . Take **Figure 4** as an example.

In this figure, the single-tailed arrow " $\rightarrow$ " indicates causation, e.g., "if A then B ", i.e., " $A \rightarrow B$ ". Here, Z 's intervention in I 's intervention in X and X 's confusion can be causally explained. But can Z intervene in a non-causal way in I 's intervention in X and in X itself? To discuss this, we will next also use the two-tailed arrow " $\Rightarrow$ " to denote a non-causal relation, such as a supervenience relation, where " $A \Rightarrow B$ " denotes that B supervenes on A .

According to Woodward^①, causation can always be broken, and for " $A \rightarrow B$ ", a possible intervention on B would break the causation of " $A \rightarrow B$ " where it is represented by the arrows, and such an intervention would set B to some other value. For example, for "Rain $\rightarrow$ Wet Floor", we could intervene in "Wet Floor" by putting a canopy over the floor, which would make the proposition "Wet Floor" take on some other value. However, for " $A \Rightarrow B$ ", this non-causal binding relation is independently invariant, and Woodward^② supports the idea that such a relation is a logical cause, or a *meta-physical cause*. Use **Figure 5** as an example of a relation that contains both a non-causal relation (in this figure, a supervenience relation) and a causal relation.

Woodward refers to interventions involving supervenience relationships as IV^* , and we illustrate one possibility for such interventions by using **Figure 5** as an example: that I affects M_2 simply by routing through P_1 or simply by routing through a route that involves both P_1 and P_2 . IV^* does not, of course, compel the existence of an supervenience property such as M_2 . If it does not exist, then IV^* only affects its attendant base.

In this way, by allowing intervention in the upper variables, interventionism actually satisfies the

(4.a) The supervenience view: the supervenience relation is recognized and the intervention involving it is described through IV^* .

(4.b) The non-naturalistic view: the independence of the upper variables is guaranteed.

Interventionist explanatory monism allows, to a weaker extent, the compatibility of supervenience

① Woodward, James, "Modeling interventions in multi-level causal systems: supervenience, exclusion and underdetermination", p. 16.

② Ibid, p. 17.

nience propositions with non-naturalistic views. At the same time, it would not be ruled out by the explanatory pluralist framework. This may be a compatible solution that can be accepted by a wider range of commentators.

5. Conclusion

I described why supervenience proposition is a challenge for non-naturalism and agreed that it is a challenge that needs to be responded to. The naturalist argues that strong individual supervenience is difficult for the non-naturalist to reject; if this supervenience were recognized, it would lead to the explanation that normative properties are strongly supervenient on natural properties, and that normative properties are not *sui generis* independently of natural properties. The non-naturalist obviously cannot accept such an explanation.

In the next step, different response strategies are distinguished and it is indicated that those responses concerning metaphysical explanation and compatibility are the ones to be discussed in this paper. Among them, I first introduce Scanlon's Quietist Realism as an important comparison. In his programme, natural properties partially ground contingent normative facts; non-contingent normative facts partially ground contingent normative facts. This satisfies both the non-naturalist claim and the supervenience challenge, but is still challenged by Leary: Quietism appears to be insufficiently strong on both demands. A stronger compatibilist programme should satisfy the following: the strong supervenience relation is described in terms of fully grounding; and, *sui generis* normative facts are metaphysically necessary. the non-naturalist compatibilist programme described in the Leary programme as being grounded by essences meets the above conditions, but its commitment to essentialism seems too strong to be more acceptable.

After this, I gave two reasons for abandoning the essentialist work constructed by grounding: it doesn't necessarily satisfy fitness and scientific explanation. It is only necessary to distinguish between the types of reasons to see that essentialist work from time to time fails to give particular types of reasons appropriately. Not only that, but the tool of grounding (and, of course, the essence) has been shown to not necessarily be supported by scientific explanations.

Using a mixed model of interventionism can change this. The model contains causal and non-causal relationships within the same figure, and allows us to assume the unknown variable (and its intervention in the existing variable, or the existing intervening relationship itself). This allows us to

- (1) permit the assumption of a supervenience relation, even though it may be unreliable, and
- (2) allows us to retain the explanatory power of Leary's programme without giving essential-

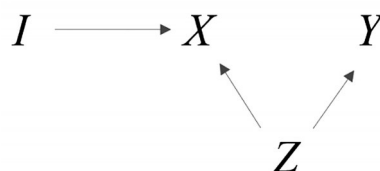


Figure 4: I intervenes on X , and both this intervention and X itself are confounded by Z , and Z confounds Y

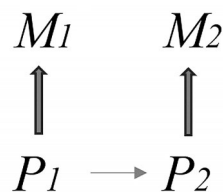


Figure 5: P_1 causes P_2 , M_1 supervenes on P_1 , M_2 supervenes on P_2 where P is a physical property and M is a property of the mind

ist commitments-which only requires a special interventionist conception of **IV*** to understand the fully grounding relation.

Supervenience without Grounding: An Interventionist Version of the Essentialist Non-Naturalistic Framework

Xiang Bin

(Cuiying Honors College, Lanzhou University, Lanzhou, 730000, China)

Abstract: Several metaphysicians and meta-ethicists have used *grounding* to formulate non-naturalistic programmes that are compatible with *supervenience* proposition. Of these, Leary's programme has strong explanatory power, but the use of grounding requires an *essentialist* commitment which requires additional theoretical burdens. I avoid this by using an interventionist mixed model, while retaining the explanatory power of the original programme, simply by acknowledging explanatory monism. The model in this paper can portray both causal relations within variables and non-causal relations like supervenience relation between natural and normative properties without the need for grounding.

Keywords: supervenience; grounding; non-naturalism; interventionism; essence

(责任编辑:王克清 李哲舟)

生存與反思

EXISTENCE AND RETHINKING

倦怠中的反抗： 数字交往中设置限时动态的哲学意蕴

褚星好

(东北大学马克思主义学院 沈阳 110169)

摘要：“设置限时动态”不只是数字时代社交媒体倦怠的佐证，还传递出一定的积极性。它营造了“腻味”的破裂情景，意味着“数字虚体”先行地打开了死亡，是“我”对交往活动的反思性监测。因而设置限时动态有利于“我”在数字交往中关注到他者的外部性，反抗自恋心理，克服自我异化；通过有限的暴露时长反抗无叙事的时间结构，克服时间异化；维护本体安全感，敞开对自身行动的反思，克服行动异化。但由于“设置限时动态”的所展现的反抗行为具有浅表化、不思性和技术依赖性等特点，因而不彻底的，其积极性也是有限的。

关键词：数字交往；限时动态；自我认同；积极性

现代制度的导入引起了日常社会生活的嬗变，与个体生活进而也与自我以一种直接的方式交织在一起^①，使“我之为我”的思考超越形而上学思辨的同时也陷入了现代性困境。当生存

作者简介：褚星好，东北大学马克思主义学院2021级本科生。

^① (英)安东尼·吉登斯著，赵旭东等译：《现代性与自我认同：现代晚期的自我与社会》，北京：读书·生活·新知三联书店1998年版，第1页。

价值观逐渐让位于自我表达价值观,“自我认同”便成为晚期现代社会中的人们难以回答,却又无法逃避的问题。而数字技术的产生与发展为回答该问题提供了可能,它创造的虚拟空间凭借“增加分享、协作、进行集体行动的能力”以及“用户可以自主生产内容”等功能^①,满足了人们自我塑造、自我呈现的需求,成为自我认同的新场域。正如韩炳哲所言“如今,我们的确狂热地在社交网络上生产自我”^②。但近年来,越来越多的人开始设置限时动态,以降低在互联网中的自我表露程度。以朋友圈为例,截至2021年已有超过两亿的用户选择设置“仅三天可见”^③。这种“反常”的现象使得探究其背后的原因及内涵变得愈发重要。

国内外学界对人们在数字交往中设置限时动态均有一定关注。国外研究偏向对该现象进行归因。有学者认为是时间的流逝导致了用户选择关闭曾经公开的历史动态^④。这种解释试图通过量的积累解释质的变化,没能凸显关键诱因。因此,有学者进一步提出“时间消解”概念,强调持续存在的历史动态会对用户的身份认同和隐私带来威胁^⑤。还有学者进行了多维度的思考,认为用户生活的转变、好友结构的变化以及年龄的增加都会导致用户设置限时动态。国内研究则在挖掘原因的同时重视内涵解读。学者们虽进行了隐私保护说^{⑥⑦⑧}、审美疲劳说^⑨、自恋说^⑩、情境崩溃说^⑪等归因,却在分析内涵时较一致地认为:设置限时动态是社交媒体倦怠的佐证^{⑫⑬⑭}。社交媒体倦怠指:用户在移动互联网交往中,因时间精力被过度消耗而产生的对社交管理的疲乏、厌倦之感^⑮。这种倦怠类似于鲍德里亚所说的“疲劳”,是一种在丰盈却虚构的社会中产生的消极的迟钝、疏离和麻木。但依笔者所见,该现象所展现的“倦怠”并非全然消极,它更侧重于韩炳哲所说的“根本性倦怠”,蕴含着深刻的否定性和超越性。但当前的研究往往忽略这一点,少有的涉及积极性的反思^⑯也仅将其视作加速社会背景下的减速策略,从传播学的维度强调其对于简化情景、浮现社会关系中的自我以及缓解社交压力与焦虑等方面的作

① (英)克里斯蒂安·福克斯著,赵文丹译:《社交媒体批判导言》,北京:中国传媒大学出版社2018年版,第7页。

② (德)韩炳哲著,王一力译:《倦怠社会》,北京:中信出版社2019年版,第102页。

③ 新浪科技(2021):《张小龙:超两亿用户朋友圈设置三天可见》,新浪财经网,https://t.cj.sina.com.cn/articles/view/1642634100/61e89b740400104ru?from=tech,2024年5月12日最后访问。

④ Ayalon O & Toch E, *Retrospective privacy: Managing longitudinal privacy in online social networks*, in SOUPS 2013-Proceedings of the 9th Symposium on Usable Privacy and Security, 2013.

⑤ Brandtzaeg P B & Luders M. *Time collapse in social media: ex-tending the context collapse*, Social Media and Society, Vol. 4: 1, pp. 1-10(2018).

⑥ 宋佳:《朋友圈“三天可见”:自我呈现的共享与独享》,《传媒论坛》2021年第18期。

⑦ 皇甫铮:《模糊的边界:微信隐私与社交媒体倦怠》,《出版广角》2018年第7期。

⑧ 王周霖欣:《活跃在“三天可见”的朋友圈:隐私边界管理与自我表露》,《视听》2019年第11期。

⑨ 崔保峰:《微信朋友圈“三天可见”人际传播心理归因》,《新闻研究导刊》2019年第8期。

⑩ 邓驰韵:《微信朋友圈“仅三天可见”用户特征及心理因素分析》,《传播力研究》2019年第35期。

⑪ 张杰、马一琨:《从情境崩溃到情境再分离:社会-关系情境中的用户社交媒介实践——基于微信朋友圈“仅三天可见”的研究》,《国际新闻界》2022年第8期。

⑫ 邓驰韵:《微信朋友圈“仅三天可见”用户特征及心理因素分析》。

⑬ 宋佳:《朋友圈“三天可见”:自我呈现的共享与独享》,《传媒论坛》2021年第18期。

⑭ 熊兰:《呈现与设限:微信朋友圈使用倦怠现象探究》,《新媒体研究》2023年第16期。

⑮ 李宏、李微:《社交媒体倦怠研究述评与展望》,《情报科学》2017年第9期。

⑯ 张杰、马一琨:《从情境崩溃到情境再分离:社会-关系情境中的用户社交媒介实践——基于微信朋友圈“仅三天可见”的研究》。

用^①,对于其积极性内涵的挖掘不够充分。

总结来看,当前国内外有关设置限时动态的研究多集中于传播学领域,缺少哲学视野,并忽略了对该现象积极意义的充分阐释。因而本文将站在哲学的视角进一步挖掘该现象的深刻内涵,充分展现倦怠现象中的积极因素。

一、数字交往中“设置限时动态”现象的实质剖析

(一)设置限时动态营造了“腻味”的破裂情景

“自由”原本意味着“于朋友处(bei Freunden sein)”,但在数字时代,朋友不再是“我”获得自由的原因,成为海德格尔所谓的“用具”^②。因为在数字交往中,朋友“于自我而言不过是鼓掌喝彩的观众,为自我提供关注”^③。他们一方面是作为工具被“我”利用,另一方面不同于被动消极的工具,能够与“我”互动并在打交道的过程中帮助“我”形成一定的自我认知。我与朋友上述的“用具关系”更确切地讲是一种上手关系,因为飞速发展的数字技术消解了现代社会生活中私人空间和公共空间的界限^④,使每个人都能够如探囊取物般不受限地访问他人。因此,在数字交往中,“朋友”作为“用具”于我而言正如切近的上手事物,在其上手状态中就拂身而去。

一旦“朋友”设置了限时动态,“我”在数字交往中随意观察他人的意向行为便受到了阻碍。但这种“阻碍”只是一种部分阻碍,因为一方面,它并非“朋友”因消失或者自身机能受损导致的“用具”不合用,而是“朋友”的虚体在限制动态暴露时长的技术(下称“限时技术”)的加持下对“我”的一种隐藏。另一方面,它仅重构了我与他者交往的时空,却没能彻底剥夺我与他人进行数字交往的可能性。所以,数字交往中设置显示动态的行为营造出了一种海德格尔意义上的“腻味(Aufsässigkeit)”的破裂情景^⑤。

(二)设置限时动态意味着“数字虚体(vir-body)”^⑥先行地打开了死亡

“设置限时动态”指社交媒体使用者自主选择对与自身相关的数据设置一定的公开展示时限,一旦超过设定的时间,上述数据就会自动消失^⑦。例如人们将微信朋友圈设置为“仅三天可

① 张杰、马一琨:《从情境崩溃到情境再分离:社会-关系情境中的用户社交媒介实践——基于微信朋友圈“仅三天可见”的研究》。

② 在海德格尔那里,“用具”作为存在者与“此在”在操劳活动中照面,是此在理解“在世界之中存在”的基本建构,于此而言意味着一种接近本原的途径。所以,用具既被“我”作为工具使用,又因能够使我确证自身存在,于我而言并非单纯的客体。

③ (德)韩炳哲:《倦怠社会》,第76页。

④ 伍麟:《社会焦虑的时间视角》,《哲学动态》2013年第5期。

⑤ 海德格尔认为使此在与世界打交道的活动发生破裂有三种情形:触目(Auffallen)、腻味(Aufsässigkeit)、窘迫(Aufdringlichkeit)。触目表示用具不合用;腻味表示有某种东西阻挡了操劳活动;窘迫表示缺乏某种上手事物。

⑥ 虚体是数字化网络最基本的存在单元,人们在数字化网络中,只能通过虚体来参与到数字化的交往当中,虚体不是肉体,其存在本质是数据,是一串数字或者被运算出来的结果。(转引自蓝江的《一般数据、虚体、数字资本——数字资本主义的三重逻辑》)

⑦ 张赞、谭尚雨、邱杏颖等:《基于扎根理论的社交媒体用户使用限时动态设置的影响因素研究》,《情报资料工作》,2021年第4期。

见”、使用Snapchat“故事圈(stories)”功能(用户在上面发布的动态内容,会在24小时后自动删除)等。在上述过程中,限时展现的和定时消失并非单纯的“数据”,而是以数据形式呈现的“虚体”。因为除数字设备外,我们参与数字交往必须加入数码协议,例如TCP/IP^①。这就意味着,活跃在数字空间中的“主体”并非具身的人,而是被数据中介化的虚体。但“虚体”不是独立于肉身性的“我”而存在的非实体,它“与我们具身化的主体一样,构成了自我的同一性”^②。

既然“限时动态”限制和呈现的是与具身化的主体具有同一性的“虚体”,那么这里的“限”便类似于此在的“死亡”,是一种最本己的、无所关联的、确知的、不可逾越的可能性。因为首先,这种“限”具有向来我属性。在数字空间中,数据的“消失”必须由“我”而非“他人”的虚体去主动承担,因为如上文所述,看到他人设置了限时动态,“我”所获得的只是一种对上手事物的在手性(Vorhandenheit)的知觉,无法真正懂得“死亡”之义。正如海德格尔所言“谁也不能从他人那里取走他的死”^③。第二,这种“限”敞开了新的可能性。在海德格尔看来,“死是一种此在刚一存在就承担起来的去存在的方式”^④。相较于现实生活中此在的“死”,数字空间中虚体的“限”在超越性与可能性方面表现得更为明显。因为一方面,“数字平台为每一个虚体塑造出了一个想象性和象征性的维度”^⑤,想象与象征总与现实存在着不平衡的张力,所以“虚体”并非既成的,其总处于追随其想象和象征的目标却始终“尚未”的状态,具有亏欠性。另一方面,“限时动态”被设置后,虚体的展示时长就变成了固定值。这就意味着,随着时间的流逝,与“我”相关的数据信息会如新陈代谢般时刻变化。因此,由数据构成的“虚体”每时每刻都既在“此”又不在“此”。第三,一方面,这种“限”是人们自主选择,先行打开的死亡。因为如果社交媒体使用者不主动设置限时动态,其虚体会在数字空间中持存不灭。另一方面,这种“限”虽有确切日期,并没有破坏本真化的“死”的不可能的可能性。因为日期的“确知”实际上是“我”对其具有一种确定性的“感知”,而这种“感知”建立在人们对“限时技术”的全然信任之上,但由于技术目的存在内部矛盾、技术可能产生非意图后果两方面原因,技术具有不确定性^⑥。所以在实然层面,这种“限”仍是作为可能性的“死亡”。

(三)设置限时动态是“我”对交往行动的反思性监测

反思性^⑦监测是人们在实践中为弄清自身以及他人行动的含义而必须获得的常识的监控行为,产生于人们共同知识中断的场景,表现为我们对日常生活实践知识的占用和再生产。

选择“设置限时动态”的过程与“反思性监测”的产生过程异曲同工:在日常生活中,人们的交往活动类似“剧班”,即一群通过相互密切合作来维持特定情景定义的个体集合。在剧班中,

① Benjamin H. Bratton, *The Stack: On Software and Sovereignty*, Cambridge: MIT Press, 2015, pp. 62-63.

② 蓝江:《云秩序、物间性和虚体——数字空间中的伦理秩序奠基》,《道德与文明》2022年第6期。

③ (德)马丁·海德格尔著,陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》,北京:读书·生活·新知三联书店2014年版,第276页。

④ (德)马丁·海德格尔:《存在与时间》,第282页。

⑤ 石润民、蓝江:《身体虚体化、交往数字化与精神界面化——数字时代深度媒介化的三重批判维度》,《温州大学学报》(社会科学版)2023年第5期。

⑥ 凌昀、李伦:《如何对待技术不确定性——超越和重塑预禁原则与先行原则》,《自然辩证法研究》2023年第7期。

⑦ 反思性是吉登斯结构化理论中的重要概念,指“持续发生的社会生活流受到监控的特征”。

每个人都是“演员”，需要针对不同观众，表演不一样的自我，剧班中的其他成员则有义务配合其表演^①。这种人与人相互作用时“表演—配合”的要求，已经成为人们在日常交往实践中共有的默会知识，中国人以“维持”为特点的关系倾向便是其很好的例证^②。因而，当人们在数字空间中展现自我时，其社交圈内的“朋友”便组建了一个临时剧班，出于维持关系的预期，他们被期望配合表演。上述“表演—配合”的共同知识使得“朋友”们在多数情况下能够满足“展示者”的需求，但人的审美和价值观终究是多元的，因而期待“收获良好配合”的表演不可避免地会遭遇到“众口难调”的崩溃情境，导致展示者自我呈现的失败以及剧班成员的表演障碍。这种“障碍”虽是一种偶发现象，但违背了演员—剧班成员之间表演—配合的合谋关系，极大地否定了展示者预期维持的关系，严重挑战了人们在交往实践中“表演—配合”的共同知识，使其发生“中断”。面对这种“中断”，人们多会选择设置“限时动态”来调整数字身份的呈现方式、重组数字空间中的人际关系，试图在一定程度上缓解尴尬^③。由此可见，人们选择设置限时动态实际上是对交往行为的一种反思性监测。

二、克服数字时代的新异化：数字交往中设置限时动态的积极意蕴

受资本增值逻辑宰制的雇佣劳动关系并没有因资本主义的发展被扬弃，而是在现代技术和更具弹性的现代雇佣劳动制度的加持下不断升级：现代社会对于绩效的追求使人们不断通过加速的方式保全既得利益以便不被淘汰。面对人们自我剥削式的疲于奔命，罗萨在追问“美好生活”的意义上改造马克思的“异化劳动”，提出了当代社会五种新“异化关系”：空间异化、物界异化、时间异化、行动异化以及社会异化和自我异化。而“设置限时动态”能够在一定程度上缓解上述新异化^④。

（一）关注他者的他者性，反抗自恋心理

二战后，早期资本主义社会盛行的歇斯底里症逐渐减少，“与病态的自恋主义有关的这些性格特征以较普遍的形式大量地出现在我们时代的日常生活中”^⑤。不同于早期工业社会中人们因受“超我”的监视而感到的压抑，自恋心理带给自恋者的是一种空虚以及不自洽的焦虑：一方面，自恋者完全沉浸在自己实现中，不关心也不理解外部世界。但另一方面，他们又渴望从他人的注目与喝彩中获得自尊^⑥。因此，自恋者多沉迷于“商品式”的自我展示，并将“朋友”下降为提升内心自恋感的工具，产生了新的社会异化和自我异化。

① (美)欧文·戈夫曼,黄爱华、冯刚译:《日常生活中的自我呈现》,浙江:浙江人民出版社,1989年第101页。

② 翟学伟:《本土的人际传播研究:“关系”的视角与理论方向》,《新闻与传播研究》2008年第3期。

③ 张杰、马一琨:《从情境崩溃到情境再分离:社会—关系情境中的用户社交媒介实践——基于微信朋友圈“仅三天可见”的研究》。

④ 使用“限时动态设置”同空间异化的关系会在第三部分的局限性分析中再展开。此外,由于移动互联网下人际交往过程中较少涉及“物”的问题,故不对物界异化做专门的探讨。但现代社会的交往领域具有商品化倾向,因而在探讨社会异化和自我异化的部分会包含一部分对物界异化的分析。

⑤ (美)克里斯托弗·拉什著,陈红雯、吕明译:《自恋主义文化》,上海:上海译文出版社,2013年第39页。

⑥ 朱伟珏:《消费社会与自恋主义——一种批判性的视角》,《社会科学》2013年第9期。

自恋主义滋长的原因有二^①：一为现代社会中他者的消失。列维纳斯指出：他者根本不是与主体相对的另一极，而是自我得以可能的条件。他者能够通过否定性提示有限性，保留主体的敬畏之心，阻止同质化的蔓延。因而他者的消失便易使主体在过量肯定性中陷入自我膨胀，因“痴肥”而“梗死”，走向精神上的自我毁灭。韩炳哲在《门槛》中指出，一定的社交距离有利于发展认识和经验，丰富精神世界，促进人的交往活动的有序展开。但数字化时代的“时空压缩”造成了“绝对的近”，它消解“距离”的同时，也摧毁了海德格尔所说的纯粹的、承受着遥远的“切近”。因为不透明的交往能够使“一个人的所思所想不可能和另外一个人完全一致，一个极其微小的差异会像水中的涟漪一般，在整个语言中荡漾开来”，而绝对的透明则压扁了一切否定性，使“那里不再有事件发生”^②，所剩的只是同者的集合和自我的放大。

“设置限时动态”在一定程度上缓解了上述异化现象。“设置限时动态”提供的破裂情景，不仅使带有自我指涉的精神状态的主体逐渐显现，更重要的是使浮现出的主体能够指向具有各种属性的确定客体，意识到他者的存在^③。因为一旦他人设置了限时动态，“我”访问他人的意向行为便受到了阻碍，“注意”方式也从一种以“操劳”“利用”为中心的“寻视”转变为非寻视的观看。这种“观看”是惊异而非好奇的，因为，在海德格尔那里，好奇作为一种无根的存在状态，是此在的沉沦形式，具有不逗留、涣散和丧失去留之所的状态的特征。但“我”访问他人历史动态受阻后所产生的观察则不然，多数人表示在看到好友设置了限时动态后，会体会到被他人拒绝的消极意味，进而对两人关系产生怀疑与重新判定^④。由此可见，这种“观看”并非源于贪新惊奇，更多地出自一种对关系、他人甚至是自我的省思。因此，它能够促使理论活动的产生，使上手事物（此处指他者）显现出其在手性（此处指他者的他者性）。对他者的他者性的关注能够使“我”被过量肯定性裹挟的心灵获得否定性的规定，体验由外部差异所提供的丰富性，在一定程度上缓解因自我膨胀而导致的焦虑、空虚与不安定感，缓解自我异化。

（二）限制暴露时长，反抗无叙事的时间结构

技术加速给人们带来了新的时间体验——“时间的原子化”。韩炳哲认为，数字技术在提高效率和生产率的同时也打破了时间上的稳定结构^⑤，使得数字空间中的时间变为一种“不连续的、点状的此刻时间”。这种时间缺乏叙事性张力，既产生不了意义的重量，也不允许有什么凝思性的逗留^⑥。

有学者指出“设置限时动态”作为一种时间上的后台封存策略，阻碍他人进入用户的过去，将主体间的关系限于每一个点状的当下^⑦。这似乎意味着“设置限时动态”加剧了时间的原子

① 关巍：《他者的消失与自我的毁灭——韩炳哲论资本宰制下数字化时代的人类命运》，《马克思主义与现实》，2021年第6期。

② （德）韩炳哲著，吴琼译：《透明社会》，北京：中信出版社2019年版，第5页。

③ 郁振华：《默会认识论视野中的“在世”观念》，《学术月刊》2006年第7期。

④ 张杰、马一琨：《从情境崩溃到情境再分离：社会-关系情境中的用户社交媒介实践——基于微信朋友圈“仅三天可见”的研究》。

⑤ （德）韩炳哲著，吴琼译：《他者的消失》，北京：中信出版社2019年版，第4页。

⑥ （德）韩炳哲著，包向飞、徐基太译：《时间的味道》，重庆：重庆大学出版社2017年版，第40-41页。

⑦ 张杰、马一琨：《从情境崩溃到情境再分离：社会-关系情境中的用户社交媒介实践——基于微信朋友圈“仅三天可见”的研究》，《国际新闻界》2022年第8期。

化,但实则不然。因为“限时动态”的“限”作为虚体的“死亡”,是一种最本己的、无所关联的、确知的、不可逾越的可能性,它通过作用于与具身性主体具有同一性的虚体,间接地使现实的人强烈地感受到直面自己本己能在的不安,产生“畏”的现身情态,唤醒人心中的“良知”,并以此打断他们对常人的倾听,激发其超越常人,成为自己的“决心”。这种非本真到时作为此在最极端的生存可能性使现实中疲于奔命而丧失时间叙事的人们获得时间性。因为在最极端的生存状态下,“被把握的此在就是时间本身,此在不在时间之中。如此这般被刻画的将来作为时间性存在的本真的‘如何’就是此在的存在方式,存在方式中并且从这种存在方式而来,此在给自己以它的时间”^①。这就意味着,最极端的生存状态使此在跳出了庸俗的时间直流,使其能够守持着只蕴含死亡唯一可能性的本真的当前化,敞开一切可能性^②。因此,设置限时动态后所存留的短暂的时间类似于本原意义上的“当下(Augenblick)”,而非基于传统线性时间观的“瞬间”。它不是一个转瞬即逝的时间“点”,而具有独立自足的完整呈现,通过“绽出”的方式,复归被破坏的时间叙事。

(三)维护本体安全感,敞开对自身行动的反恩

人之为人,“总是依据某种描述去确知自身当下的行为及其原因”^③。但在社会加速的背景下,这种天然的反思性觉知被蚕食:人们总是疲于奔命,不再愿意花费时间,也不再具备能力去思考自己真正需要什么和想要什么,在各种行动上都表现出一种盲目感,即“行动异化”。正如罗萨所言:“我们所做的事(即便是我们自愿做的事)并不是我们真的想做的事的状态”^④。

行动异化是人丧失天然“反思性”的必然结果,反思性作为一种对人自身的追问,要求自身作为一种统一性和连续性的存在,而这种统一性和连续性又以完整的本体安全感为前提^⑤。因此,在加速社会中如何恢复疲于奔命的个体的“本体安全感”便是重获反思性、破解行动异化的关键。“本体安全感”指一种时间上的连续和有序的感受,其获得以自我能够和谐地解决生活中所必须面对的存在性问题为前提。而“设置限时动态”能够帮助人们和谐地解答诸如:如何借助自身的活动证明自我的存在、人作为有意识的存在如何克服有限性这一存在性矛盾、人如何理解与他人的存在、人如何理解自我认同的存在性问题^⑥等存在性问题。

首先,“限时动态”的“限”作为“虚体”先行打开的死亡具有向来我属性。因而,人们能够通过设置限时动态切实地感受到并证明自我的存在。第二,设置限时动态能够帮助人克服有限性焦虑。因为设置限时动态则通过迫使“虚体”先行地打开死亡,间接地将与它具有同一性的具身性主体带回其最本己的能在。在这一过程中,人们获得的不再是对死亡的恐惧和焦虑,而是一种向死而在的勇气。第三,查尔斯·泰勒曾言:“一个人不能基于他自身而是自我,只有在

① 孙周兴编,《海德格尔选集》(上),上海:三联书店1996年版,第16页。

② 吴清原:《论“垂直向度的时间”——从柏格森、巴什拉到海德格尔的瞬间问题》,《哲学动态》2020年第4期。

③ (英)安东尼·吉登斯著,赵旭东等译:《现代性与自我认同:现代晚期的自我与社会》,北京:读书·生活·新知三联书店1998年版,第39页。

④ (德)哈特穆特·罗萨著,郑作彧译:《新异化的诞生:社会加速批判理论大纲》,上海:上海人民出版社2018年版,第127页。

⑤ 杨玉洁、赵岩:《自我在现代性条件下的形塑——吉登斯〈现代性与自我认同〉对自我的解读》,《学习与探索》2008年第6期。

⑥ 杨玉洁、赵岩:《自我在现代性条件下的形塑——吉登斯〈现代性与自我认同〉对自我的解读》。

与某些对话者的关系中才是自我”^①。面对数字时代他者消失,设置限时动态能够通过营造“腻味”的破裂情景,凸显作为上手事物的“他者”的“他者性”,予人们以自我得以可能的条件。第四,自我认同不再被看作是给定的,而是在个体的反思性活动中必须被惯例性地创造某些东西^②。而“限时动态”能够通过阻碍人交往中的意向行为激发理论活动,使人们占用、再生产在交往实践中形成的有关于自身以及交往行为的知识,建构交往活动中个体的自我认同。

三、反抗的不彻底性:数字交往中设置限时动态的局限性

(一)浅表化——“设置限时动态”未触及新自我异化产生的根源

“设置限时动态”虽能凸显他者性,缓解同质化。但从深度和广度上看,这种“缓解”是浅层的、片面的,因为其未挑战新异化产生的根源——当代资本主义社会生活中的隐形认同机制。

资本主义社会中的隐性认同机制主要表现在两个方面:一是当代资本主义社会日常生活中的身份认同机制。这种机制类似于葛兰西的“霸权”,它不以施加高压的方式使人们屈服,而是通过文化渗透的手段使被压迫者进行“自我规训”,激发其内心深处对统治者的认同。宏观上,认同机制被民族主义身份、国家直接控制的公共服务体系以及人民生活所需的机器化用具不断加强。^③微观上,日常话语与伦理道德产生的同一性也潜移默化地加深着“认同”。^④上文提及的自恋心理、自我剥削就是“自我规训”的表现。因而设置限时动态所挑战的只是异化的表象,未触及问题产生的根源。

另一是日常生活本身的客观同质化基础。资本主义社会中同质化表现在诸多方面——宏观层面的经济和政治的同质化、资本主义社会生产的同质性、资本主义社会以大众媒介的方式建构起来的景观同质性,以及个人日常生活的科学化。^⑤其中,人们通过设置限时动态所反抗的同质化场景多属于后两种,因而其解决的问题只是诸多问题的冰山一角。

(二)不思性——设置限时动态提供的反思是不涉及自我意识活动

设置限时动态是“我”对交往行为的反思性监测,但这种“反思性”“是多数社会活动以及人与自然的现实关系依据新的知识信息而对之做出的阶段性修正的那种敏感性”^⑥,它并非一般性自我意识活动,而是一种实践层面的应激反应。即便应激反应从结果上看同样指向“思虑”,但这种思虑只是应激的结果,而不是在选择“设置限时动态”前站在预见性角度的反思。因此,“设置限时动态”时的人们类似于葛兰西描绘的分裂的革命民众——仅在行动上做出了反抗,并没有能力通过思想讲出他们正在跨出的新的一步。

这种建立在应激基础上的理论活动固然具有一定积极性,但其终究是浅薄的、短视的、不稳定的。要想真正通过反思克服加速社会中的行动异化,必须“使自己重新觉醒为社会的主

① (加)查尔斯·泰勒著,韩震等译:《自我的根源:现代认同的形成》,北京:译林出版社2001年版,第50页。

② 王亮:《反思性、结构性与自我认同——对吉登斯的反思性与自我认同思想的再思考》,《理论月刊》2010年第2期。

③ (法)亨利·列斐伏尔著,叶齐茂等译:《日常生活批判》第三卷,社会科学出版社2018年版,第591页。

④⑤ (法)亨利·列斐伏尔:《日常生活批判》第三卷,第596-597页,第648-665页。

⑥ 杨玉洁、赵岩:《自我在现代性条件下的形塑——吉登斯〈现代性与自我认同〉对自我的解读》。

体,从而找到在不确定的风浪中依然能够前行的稳定性小舟”^①,要求我们一方面,对自己的身体有着恰当的、必要的和充分的关心,去过一种疗愈身心、生发创造性感知的沉思的生活;另一方面,积极地同世界相互理解、聆听与回应,建立起与世界和谐的“共鸣关系”,在“我群”中找到“自我”。

(三)隐而不退——依赖“限时动态”的反抗会遭遇技术再威胁

新异化的出现与技术加速密切相关:首先,他者的消失是媒介技术跃升的产物。鲍德里亚指出,媒介技术的飞速发展使模拟、仿真和内爆肆意蔓延,蚕食了事物的相异性,导致社会的同质化。其次,时间结构同样被社会,特别是现代数字技术建构^②。正是数字技术的滋长使时间原子化^③。再次,人们的行动异化也与数字技术有关。在数字资本主义时代,被AI排挤出主要生产领域的人仅从事一些枯燥的重复性工作,在事件与事件之间疲于奔命,无法通过劳动确证自身。因此,加速社会的新异化问题在某种意义上是技术问题。

先前的分析均着眼于“设置限时动态”这一行为,较少反思“技术”,但必须明确,能够“限时”的并非行为而是技术。因此,当我们期望通过“设置限时动态”克服新异化时,我们实际上是在用一种技术(限时技术)制约另一种技术(数字技术),这种方案虽能在短期内收获效果,但从长远来看,却是危险且荒谬的。因为“限时技术”在克服新异化时,也使我们面临的新的威胁。首先,它使“我”面临“自我认同”的窘境。“限时技术”的本质是数字技术,使用它必须依赖虚体。因此,当“我”想要通过“限时技术”克服因自我异化导致的虚无的自我认同时,必须首先将主体投射成为电子屏幕上的符码。这使人们在竭力摆脱一种虚无的同时掉入了另一种虚无。其次,它使“我”陷入“自由”悖论。人欲通过“设置限时动态”获得一种重构时空以及交往关系的“自由”,但这种自由是建立在“人一技”关系之上的可见限度的自由,因为物质技术终将我们导向一种习惯性的被动存在,要求我们以一种“沉默”的姿态去适应其外在形式^④。再次,它加剧了“空间异化”。一方面,人首先是具身性主体,现实空间才是其真正的栖居地。但当我们依赖数字技术(限时技术)去解决现实中的异化问题时,我们的生活重心便转移至数字空间中,而忽略了现实中的栖居之所。另一方面,“设置限时动态”留存的数字空间是冷漠的空间。因为时空始终是交织的,“虚体”展现的活动空间会周期性地随着时间的流逝更迭。这使人们难以有足够的时间熟悉安放虚体的新空间。

四、结语

“设置限时动态”类似卢德运动,只是被压迫阶级反抗意识的最初萌芽,因而将其视为反抗数字时代新异化的核心手段是幼稚的。但我们并不能因此否定该现象的积极性。因为作“倦怠”解读的消极观点看似关注个体在数字交往中的生存状态,实际上抨击的却是数字技术以及

① 蓝江:《功绩社会下的倦怠:内卷和焦虑现象的社会根源》,《理论月刊》2022年第7期。

② (英)芭芭拉·亚当著,金梦兰译:《时间与社会理论》,北京:北京师范大学出版社2009年版,第52页。

③ (西)曼纽尔·卡斯著,夏铸九等译:《网络社会的崛起》,社会科学文献出版社2001年版,第530-531页。

④ 周午鹏:《技术与身体:对“技术具身”的现象学反思》,《浙江社会科学》2019年第8期。

数字社会本身。它们将使用“限时动态设置”视为人们面对数字社会的无奈之举,无形中否认了人类超越现实数字困境的实践能力。因此,本文强调“设置限时动态”这一现象的积极性并非欲以将扬弃新异化的道路寄托给这种幼稚手段,而是期望以此激发“倦怠”中的人们去寻求扬弃新异化的正确路径,在数字时代真正诗意地栖居。

Resistance in Burnout: Philosophical Implications of Setting Time-limited Dynamics in Digital Communication

Chu Xingyu

(School of Marxism, Northeastern University, Shenyang, 110169, China)

Abstract: “Setting time-limited dynamics” is not only evidence of social media burnout in the digital age, but also conveys a certain degree of enthusiasm. It creates a “boring” rupture scene, which means that the “digital virtual body” opens death first, and it is the reflective monitoring of “I” on communication activities. Therefore, setting time-limited dynamics is conducive to “I” paying attention to the externality of the other in digital communication, resisting narcissism and overcoming self-alienation; Resist the time structure without narrative through limited exposure time and overcome time alienation; Maintain the sense of ontological security, open the reflection on one’s own actions, and overcome the alienation of actions. However, because the resistance behavior of “setting time-limited dynamics” is superficial, unthinking and technical dependence, it is incomplete and its enthusiasm is limited.

Keywords: digital communication; Time-limited dynamics; Self-identity; positivity

(责任编辑:王克清 李哲舟)

宴饮论道·偶像篇

林嘉程 陈皓禹 朱舒阳

人物：林嘉程、陈皓禹、朱舒阳

朱舒阳：总感觉这就像是做梦一样。我只是来城关找一下老板，原本还想着随便在城关附近对付一顿就算了，结果没想到遇到了你们，就这么被拉来小西湖啃上手抓羊肉了。

林嘉程：我非常推荐柏树巷的手抓羊肉，不仅味道鲜美肉质优良，最关键的是比起城关区动辄九十、一百一斤的价格，这五十八块钱一斤的价格简直实惠到爆，很适合我们这种终日宴饮，却又囊中羞涩的家伙。

陈皓禹：实际上，他只是在效仿古希腊故事，比雷埃弗斯港的哲人们如果偶遇了自己的朋友，是一定要把他邀请到自己家中宴饮的，当然，还一定会有讨论环节。

朱舒阳：实不相瞒，你们终日宴饮，以思想会友这件事我是早有耳闻，没想到今天有幸得见，我只担心我自己没接触过什么哲学理论，才疏学浅，跟不上你们的讨论。

林嘉程：问题不大，一般来讲跟其他人讨论，我们都是尽量关注他们的感受，确保他们可以共同参与的——我们终究只是在宴饮，而不是在开严肃的学术会议——那么这样一来，让我想想，鉴于你是爱无界偶像研究部的绿帽，那么我们今天晚上就可以来谈论“偶像”这个话题了。首先我打算问你这样一个问题，就是依你所见，“偶像”应该是什么？

朱舒阳：说到小偶像那我确实有很多话要说。据我所知，偶像，又称アイドル、Idol，在不同语言的语境里有不同的含义。比如在中文里的这个偶像，就是指一切被人所崇拜的对象，所以在中文语境里它指代的对象更加宽泛；而在欧美的语境里，Idol一词特指年轻且受欢迎的人；而日语のアイドル，是被美国引入的外来词，因此它在日语中便只指代年轻而受欢迎的人。所以就日本而言，アイドル是独立于搞笑艺人、演员、声优、歌手之外的一个职业，而且这职业还有着迥

作者简介：林嘉程，兰州大学历史文化学院2022级研究生；陈皓禹，兰州大学哲学社会学院2022级研究生；朱舒阳，兰州大学新闻与传播学院2021级本科生。

① 本文行文结构与写作形式参考了(古希腊)柏拉图，谢文郁译：《蒂迈欧篇》，上海：上海人民出版社，2005年；(古希腊)柏拉图，王太庆译：《会饮篇》，北京：商务印书馆，2013年。

异于其他职业的特征:他们可以说是主打一个陪伴。相比于过硬的舞台素质,他们更倾向于追求对粉丝的亲切感。简而言之,对日本人而言,アイドル是与明星分离的存在。

陈皓禹:这我就要说一下了:偶像在原初意义上指的是确实是人所崇拜的对象,但是中文语境下是严肃的。偶即人偶,从前叫“俑”,像论语里孔子怒骂“始作俑者其无后乎”,指的就是这种人偶。“像”即是“象”,我们说圣人制礼作乐以象天地,也就是模仿,使其与天地运行的那个道一致。偶像即是通过突出某些符号特征,无论是容颜、服饰、姿势、配件还是其它,来使来访者认为这泥人就是他想要见的那个人、他所崇拜的那个人,是一个模仿物与实体的一致。我们由这个有象的偶像可以联想到摩西治下的以色列人自立的金牛,乃至使得摩西愤而砸毁律板。他们经历恩典奇迹后仍出现了乱象,证明了人本性中的某种愚痴,凝滞于物而无法自得解脱。我们也此能理解为何禅宗常说佛无具象,所见偶像非佛。因此偶像就是一种精神载体,精神来源就是活着的人。人们对于偶像的托付,造就了偶像的属性。可以说就偶像的质料与其承载的内容而言,它是超越的。

林嘉程:所以说,偶像是属于超越性他者的层级——当然,考虑到朱舒阳理解不便,我展开来做一些解释——他者(Autre)与自我相对,是指一切不属于“自我”范畴的存在,他者是人认识自我的唯一手段——请你一定要记住这点——这种现象的原因在于,所谓的“自我”,按照康德的说法就是“统觉的先验统一(Transzendente Synthesis der Apperzeption)”,因为我们实际上不能直接经验到一个纯粹存在的自我概念,所以“自我”是先验的,它只能在心灵整理人在认知过程中经验到的事物并且作出判断的过程里才能被暗示出来,而无法在任何的直观中直接诞生出来。然而,自我只是调节性的理念,它实际上无法指向任何真正的超越性知识,人们却总愿信这个理念,并把它当作真正的知识,从而预设自我理念是完善的。这也就是偶像概念的来源。

朱舒阳:你等等,我稍微捋一下……你的意思是说,我们不能直接观察到自我,因为我们根本不可能在脱离自己意识的情况下来接触自我。但自我也应该是存在的,因为我们在思考,在分析和判断事物,思考背后的东西就是自我。但是自我过于自大,乃至往往把一些不可能的当作可能的、把一些可能的当作一定的,这里就有了一个预设。所以人对偶像的托付就是对这个预设的托付。

陈皓禹:好好好,这样理解大差不差。初次接触这些还没放弃思考,你已经超过大多数人了。

林嘉程:那么我们再回到他者的问题。由于自我的这些特性,人必须去经验自身之外的存在来使得其显现,这就是与他者发生关系。他者就像镜子,人通过他者建立起了一个自我的映像,这被拉康称作想象界,也就是映像的领域。这个过程我举个例子好了,第一是一个一般意义上道德高尚的人,他虽然不是你,但你通过认知到他来意识到自己的形象:道德不够高尚的人,因此你会学习他或模仿他的某些行为。反过来,你看到一个十恶不赦的人,你就“见不贤而内自省也”,先形成一个比他高尚的映像,再告诫自己不要像他那样邪恶,这同样是构建想象界的“自我”映像的行为。但这也同样带来了一个天生的,所有人都具有的脆弱性,你能认识到这点吗?

朱舒阳:我懂了,这就出现了一个问题:人只能把自己托付给身外之物了,那岂不是别人说什么他就是什么?简直就像那个二重身的恐怖故事一样,一个自己之外的人慢慢取代自己。

林嘉程:差不多是这个意思,但你的比喻很精妙啊!二重身,这就是二重身一样的东西。人的脆弱性在于只能把自己托付给不属于自己也不能被自己完全知晓的他者,自我和他者在根本上是断裂的。所以人必然要因为这种断裂产生被他者吞没、夺走的恐怖,也就是“失去自我”。这恐怖带来的是自我和他者的“双数一决斗(Duel)”关系,他者既是自我成立的契机,也是争夺想象界映像的契机。^①

朱舒阳:你说得很有道理,但是我怎么感觉话题正在逐渐偏离偶像呢?

林嘉程:别急,我对于他者的解释就到此为止,我这个解释是为了阐明一种前提,现在你应该理解偶像为什么是他者了。

朱舒阳:确实,我理解了。你想说的是,正是因为我们的这种脆弱性,我们才必须要把自我托付给身外之物,而偶像就属于这被托付自我的身外之物。偶像因为被人所托付,才成为偶像,所以陈皓禹才会说人们对于偶像的托付,造就了偶像的属性。

陈皓禹:说得好!这就是我要表达的,看来你已经完全理解了。那么现在我就接着他者这个概念继续说下去,你已经了解了人只有通过他者才能认识自我的原理,这又有另一种说法,叫做“自我同一性(Self Identity)”的构建,这种构建的存在,代表着个体可以根据自己决定自己是谁。而更进一步说,一个个体是被一个于他自身而言必须遵从的规范所决定的。但是自我同一性的构建,必须有两个他者的介入才能成立,第一个他者是于己而言是理想的,而且是确实可以成为的他者,这个他者被赋予了理想性与可模仿性特征,后者意味着这第一个他者是作为自身本源性的类似物出现的。说白了,这就是从内在的自我意识里抽离出来的,虚拟的“理想的自己”,因此也是内在的他者——刚才林嘉程给你举的例子,面对恶人时先形成的高尚自我形象就是这种情况;而第二个他者恰好与此相对,因为理想性的内在并不是先验地决定的,所以必须有一个外在的理想性他者来规定某些判断的规范。按大泽真幸的说法,这叫做“第三者的审级”。它是作为规范性判断的最终归宿出现的超越的他者。而在现实中,偶像就是这个外在的他者。同时,内在的他者是从属于外在的他者的,因为外在的他者规定了“理想自己”的判断规范。所以,对于一个粉丝而言,偶像确实比自身更重要,因为偶像就规定了理想的他自己,他只能通过偶像去理解自己是谁,来构建身份认同。

朱舒阳:这点我也完全能明白,你的意思是说——我以我自己举例子吧——我声称自己是米泽茜单推人,但我说出来的同时,我就已经给自己构建了一个名为“米泽茜单推人”的身份认同,而这某种意义上就是我所认知的我自己。

林嘉程:是这样的,所以针对你群那个老生常谈以至于都不能谈论的经典问题,你应该知道我持有怎样的立场了吧?

① (日)片岡一竹:『疾風怒濤精神分析入門:ジャック・ラカンの生き方のススメ』,誠信書房2018年版,第149頁。

朱舒阳:笑死,又是那个坑爹问题是吧?“管人到底算不算偶像?”那按照你所论述的,管人就应该是偶像,因为它们都是超越性他者的层级,虚拟主播不过是超越性他者的一种表现形式而已。

林嘉程:而且不止,由于日本アイドル和其它领域的艺人在深层次上存在的这么一种共性,使得アイドル和各领域艺人的分割本身就是日本人独有的一厢情愿——事实上日本本土のアイドル诞生之初也必须拥有一定的歌舞实力,这证明了不同领域之间有所交融的必然性——而如今它被体现得更加淋漓尽致:业界声优、歌手甚至演员在内大规模アイドル化,一个搞跨界的声优不仅十分常见,甚至在某种意义上还被业界大力推崇。像一些所谓的2.5次元企划,尤其是我比较喜欢的《BanG Dream! 少女乐团派对》,二次元动画、游戏乐队和三次元声优乐队相结合,这就是直接在搞一种声优、歌手、演奏者、アイドル的多重跨界。在这种发展趋势下,アイドル作为一种职业的独立地位必将崩解,最后完全沦落为一种娱乐业营销的手段。所以我认为,如今我们在语言上不称日本偶像为アイドル,只称中文的“偶像”,是完全合理的行为。

朱舒阳:你说得对极了,林嘉程,这就是我所想的。

陈皓禹:我们刚才已经解释了偶像的他者属性,那么我想再解释偶像的另一种属性,那就是超越性。林嘉程,你曾经和别人说过,偶像在粉丝的意识范畴内只是超越性的符号,不能完全等同本人,故应当属于虚拟人物。其实我们也可以这么说,偶像是一个对大众的“显现”,成为偶像的个体通过让自己得以成为偶像的特质——比如才华和外表,赋予了自己单一完满的符号,并由此单获得人对于偶像关于这个符号的无限性感受。TA在这个符号的显现中是完满自存的,接近于一个符号神。与此同时,相对于偶像如神一般的超越性符号显现,作为粉丝的我们更接近于“世俗”个体,而“世俗”个体对偶像的亲密接触往往被视为一种占有。关于这点可以想象在古希腊某个男士宣称赫拉是他永远的妻子一样,他必遭击打,甚至可能扣上渎神的帽子。这个比喻也让我想到游叙弗伦问题,即一种神性的敬虔究竟意味着什么,是敬虔本身,还是因为敬虔是神所喜爱的——也就是说,是让事物成为事物本身,还是某种纯粹的占有性?在偶像神教中,对偶像的接触若是能激发占有的想象,那么无疑这行为首先激起了个人的占有欲,即TA对偶像的占有欲,也许是惧怕失去投射于其上的自我,也许是惧怕失去那个超越的属性,以使自己失去满足感。这种投射往往显示为一种外在对象化的象征物(但事实上还是自己的幻影),因此它在游叙弗伦问题中展现结论为后者,即往往被归结为“偶像的品质是因为为他所喜爱乃至为众人喜爱,因此我要喜爱他”。由这点可以看出偶像崇拜本质上的盲目的谓述属性。

朱舒阳:坏了,汗流浹背了,我怎么感觉你在骂我。

林嘉程:是这样的,我始终不明白自己为什么喜欢前岛亚美和进藤天音,这种目的性的缺乏实际上也可以体现其盲目性,也充分说明一种粉丝的身份只是在某种粉丝团为代表的象征界结构中被构建的产物。我觉得你大可不必如此汗流浹背,人毕竟是结构的产物,对偶像的追求是不可避免的,这也是老生常谈的“人的有限性”,你我都是如此,又有什么可惊慌的呢?

朱舒阳:确实,但被如此评价还是有些不爽的。算了,我继续洗耳恭听。

陈皓禹:同时,一个偶像虽然是粉丝眼里的超越性符号,然而这个符号的根基,却是TA的“共我(Public Self)”,也就是说偶像只为人们的期望而存在,但作为此在的那原本的人,真实性已经丧失了。另外,现代文化中对偶像的构建,还涉及到这几个问题:第一是娱乐业资本将偶像异化为非人;第二是由于完满自存的符号显现而产生的,粉丝对偶像本人的无限理想性构建;第三是偶像同时也是两性关系意义上的理想化符号。但无论怎样,粉丝视域中的偶像都已丧失了此在的真实性,因而这个形象必然是虚假的、形而上的。我很想用《我推的孩子》里星野爱的一句话来概述:“我整个人,都是用谎言堆砌而成的”。而实际上,这一点是如此显而易见以至于可以被任何粉丝个体所发现,只是他们选择性地忽视了这个问题罢了。真正重视这个问题的人,往往是热爱偶像个体到狂热地步的私生饭级别的粉丝,他们是真的会基于一种窥探的兴奋感,试图跨越这个虚假的、形而上的概念,把一个更真实的偶像个体拉入到自己的认知视域之内。所以他们才会做出各种骚扰行为,什么线上开盒、线下跟踪、偷偶像的私人物品等,因为这就是让他们更接近偶像,更接近“神”的手段。

林嘉程:不过,这不代表非私生饭的粉丝就不存在这种倾向。事实上,因为日本偶像观讲究一个偶像的陪伴属性,因此让成为偶像的人不再高高在上就是一种必然,只不过这个过程是相对合理合法的罢了。对了朱舒阳,我记得去年的时候,你特地去了北京参加了青木阳菜和立石凛的见面会来着,而且还帮包括我在内的偶研部成员们带了一堆祝福她们的明信片。而这种粉丝见面会就是让粉丝更接近偶像的手段之一,与此同时还有演唱会的手渡环节、握手会等,都是为了拉近粉丝和偶像的距离,进而构建偶像陪伴属性的行为。这点你应该可以明白吧?

朱舒阳:我完全可以理解你的意思。但是说到这里,我其实还有不少疑问,就是陈皓禹刚才说现代文化中对偶像的构建涉及的那三个问题,能不能展开说一说呢?

陈皓禹:首先我们说娱乐业资本将偶像异化为非人。现代偶像文化的构建进程中,商业化和资本主义是不可或缺的重要一环。但资本主义方式的运作,则必然带来偶像个体的劳动——配音也好演出也罢——的异化。偶像反过来被劳动支配,从四个方面,也即自然、自己、类存在和他人中异化,而偶像被异化的最典型表现,我认为就体现在粉丝对偶像本人无限的理想性构建之中。这使得偶像个体只能为了所谓“粉丝的笑容和爱”来劳动,或者是为了挣钱而劳动,但根本不是为自己劳动。这也就是沉沦于共我的身份之中。

林嘉程:说白了就是偶像的所有劳动,他们的一切演出要么是为了经纪公司的创收,要么是为了给粉丝群体提供不断膨胀的情绪价值,但他们唯独不是纯粹地为自己而劳动,这是由资本主义的生产方式和生产关系决定的,而这必然带来偶像本人的痛苦。当年冈田有希子自杀事件轰动全日本,其背后原因之一就是事务所的过度压榨导致她身心俱疲。这种事情直到今天也是屡见不鲜,还记得三泽纱千香在生放送里说出的话吗:“我到底追求怎样的自己,不知道的话就没有办法活着了”。她因为各种原因而痛苦,以至于精神状态都很差了,可是在她看来解决这些问题的办法只有和石油王结婚。这种功利式的想法本身就证明她精神状态变差的原因就是劳动的异化,一方面她只能功利地看自己,另一方面她也只能为了宅男而劳动。然而,

这还没有结束,这行业里本身就有着一种恶性的循环:偶像由于偶像符号完满自存的性质而被粉丝无限地赋予了各种所谓的期待,而一种资本主义无限扩张的生产方式又会出于利润的要求推动偶像去满足粉丝的期待,但粉丝的期待得到满足之后又会膨胀。可同时一个最根本的问题是:就像福柯所认为的那样,已被断言的,并不是上帝的不在场或死亡,而是人的终结(这个细微的、这个难以觉察的间距,这个在同一性形式中的退隐,都使得人的限定性变成了人的终结)。^①我们似乎把太多的无限性强加给了有限的人。偶像和上帝不同,上帝自身就是完满自存的至善,但是偶像本质上只是有限的人,TA不可能承担粉丝无限的理想性构建,最后的结果就必然是理想化他者形象的崩塌,也就是所谓的“塌房”:偶像跟别人恋爱了、偶像结婚了、偶像抽烟喝酒了……很多人会说:“偶像是公众人物,就该为大家服务”,可说这话的人究竟有没有想过他自己提出的要求,是不是一个与他同为人类的个体能承担的呢?这仍是现代性的某种疾病:杀死上帝,却想让成不了上帝的人成为上帝,最后的结果就是人和上帝共同死亡。

朱舒阳:我知道了!这三个问题是彼此相关联的。娱乐业资本对偶像的异化体现在粉丝无限的理想化构建里,而这种理想化构建的表现之一就是两性关系意义上的理想化符号,更具体一点说,老婆/老公粉、女友/男友粉,还有我比较讨厌的肉体厨。但是我不明白,我,还有许多群友本身都是讨厌肉体厨的,这是不是一种例外呢?

林嘉程:其实并不矛盾,弗洛伊德的精神分析有两个预设:无意识和性冲动。在一种本能的力量中,性冲动的作用至关重要,只有在被压抑的时候才能升华,去指向一种在结构意义上“高尚”的目标,这是你所谓“向善”的底层驱力。但性冲动不是如此容易被控制的存在,它被压抑却一直都在试图突破限制。在这个背景下,一个粉丝的欲望对象指向了偶像的肉体,并不是什么不可接受的事情。我曾经不止一次地在群友面前说过:我从不避讳自己肉体厨的要素,也从不排斥肉体厨的存在,因为我承认无意识和性冲动普遍存在于个体内心。而一种对于肉体厨的排斥,更接近于前现代宗教话语体系下“亵渎”和“纯洁性”之矛盾,以及围绕它构建的一种象征界秩序的结果,可一种资本主义的运作方式已经凭借各种手段在实质上摧毁了这种秩序。如果不相信的话,我们不妨看看偶像写真集的生产和消费,雷哥在群里上传了的那么多小偶像写真集,在市场经济的环境下,它们的生产背后又是谁在支持呢?其实我想群友非常清楚,只是在这个象征界的秩序里,对它的一种表述被压抑了,所以构建出了群友都排斥肉体厨的现象。然后我们反过来也能证明,由于一种性冲动的释放,偶像同样可以是两性关系意义上的理想化符号。

朱舒阳:笑死,我还能有什么话可说呢?感觉今晚你俩简直是在重塑我的三观。好吧我承认,作为米泽茜单推人,我确实在某些时刻觉得她的照片很好看,是个美女,包括雷哥发的那些女声优写真我也是爱看的,或许我真的就是存在这种性冲动的部分吧?但如果是这样的话,我倒可以理解你刚才举例的推子所反映的那种社会现象了,星野爱只因为生了孩子就被极端粉丝用刀刺死,因为星野爱跟其他人生了孩子,就摧毁了这个粉丝两性关系意义上的理想化符

① (法)米歇尔·福柯,莫伟民译:《词与物》,上海:上海三联书店2002年版,第503页。

号,所以粉丝才会做出极端行为。

陈皓禹:是这样的,这也是私生饭的一种成因和逻辑。因为偶像谈恋爱以至于怀孕,都是从根本上否定了粉丝而言两性关系意义上的理想化符号,推倒了粉丝那个理想他者的形象,最终摧毁了粉丝的自我同一性构建,带来的就必然是自我价值的崩坏。这种崩坏带来的创伤,驱使人要么向内释放来走向自我摧残和毁灭,要么向外释放去攻击一切的“始作俑者”,也就是偶像和TA的关联人。

朱舒阳:这点我同意,但我还有个问题。你们到现在说了这么多,可是你们也知道,我只是个普通人,我没有学过哲学,也没什么特别丰富的人文素养,我没有想过这么多问题,更没有意识到这些问题。我最早推小偶像,只是因为我觉得她们很可爱,看了她们的歌舞我会觉得心情很好,而不是为了什么自我同一性的构建这种目的,我怎么感觉你们所说的这一切都和我看小偶像的初衷背道而驰了呢?

陈皓禹:林嘉程,我觉得这是你的问题,你作为福柯的精神徒子徒孙,竟然没能好好传达他的精神。

林嘉程:我去!我的我的,这确实被我一度忽略了。我们刚才谈论偶像现象的时候,论及“自我同一性”与他者的构建,与超越性符号显现中的完满自存。这虽然触及了偶像崇拜的本质,却在某种意义上背离了偶像崇拜的目的。因为如果只按照我们一直说的那样,那么所有的粉丝都变得像是出于一个理性的目的去完成上述诸事的。然而事实证明根本不可能是这样,崇拜本身就是非理性的行为。我们只是通过理性手段分析了某些现象的本质,却把覆盖在这本质之上的非理性行为自动排斥了,导致粉丝作为人却被描述得不像人。陈皓禹、朱舒阳,感谢你们让我认识到这点。我真是惭愧至极,作为福柯的精神徒子徒孙,竟然忘记了最重要的一点:为非理性争取话语权。那这样我就要说一句:现代偶像的所有建构,最初的目的永远都是粉丝个体的快感。

陈皓禹:是的,就现代文化消费而言,偶像首先是要为粉丝提供名为快感的情绪价值,然后才是在理性层面构建粉丝自我同一性的。而在这个基础上,我们完全可以勾勒出现代偶像的定义:在市场经济运作下出现的为人带来情绪价值的个人或团体,且必须拥有一定的影响力。粉丝对偶像无限理想性构建、与两性关系意义上形成理想化的符号这些现象,如果从一种目的的角度出发,这些实际上都算对快感的追求。

林嘉程:我就是这个意思,也同意你对现代偶像的定义。实际上,为了使偶像本人能够满足粉丝的这种需求,在偶像身上始终存在着一种“政治解剖学”,如福柯所说的“对细节的仔细观察和对小事的政治敏感,以及伴随的一整套技术”。^①就以我手机里存的进藤天音写真为例,每本写真集里的每一张照片,音宝摆出的动作都是被摄影师预先要求好的,而且在摄影师不断的要求下也要调节四肢、关节的位置。在一个特定的时间点,她必须维持这种被精心设计的,

^① (法)米歇尔·福柯,刘北成、杨远婴译:《规训与惩罚》,北京:生活·读书·新知三联书店2012年版,第160页。

最能突显出自己肉体的一个动作,从而实现写真激起粉丝快感的目标。不过,我认为更加贴切的例子是Kpop韩舞,在一段音乐之中,舞者在编舞团队的要求下,必须在每一个特定的时间点,使自己肉体的每个部分处于确定的位置。在舞蹈这种持续性动作里,“每个动作都规定了方向、力度和时间,动作的连接也预先规定好了,时间渗透进肉体之中,各种精心的力量控制也随之渗透进去。”^①最终展现的就是俊男美女性暗示的肉体动作,以及被它们激起的粉丝的快感。当然,我虽然这么说,却不是要批判偶像和粉丝的行为,因为既然我要为非理性找回话语权,就不能随意地去否定这些,而是由此接受人的有限性。所以我一直在对朱舒阳强调,不要因为偶像崇拜的盲目属性就觉得汗流浹背,推小偶像、追求快感是很容易理解的行为,本身是无可指摘的,不必为此内耗和自我否定。

朱舒阳:无所谓了,虽然今天听了你俩的讨论,我确实挺汗流浹背的,但我也确实觉得你们说的这些都是真知灼见。那这样一来我这个问题其实也解决了,最后只剩下这么一个问题:你们说偶像是超越性的,可现代偶像强调陪伴属性,那些素人偶像又不是高高在上的,这不是矛盾了吗?

陈皓禹:我承认,这其中的原因也是我个人不喜欢现代偶像的根本原因。朱舒阳,我必须先说清楚,虽然我们第一天认识,但我无意攻击包括你在内的任何人,我只是在说我个人的一种观点,它也只能代表我个人。我对于现代偶像的不喜欢,不是因为它围绕非理性运作的一面,而是因为以下这个原因:在人类被现代的个人主义席卷之前,人寻求理想性他者的方向是外求的,这很正常,随之而来的就是对至善外部实体的想象,这也就是宗教意义上偶像崇拜的开端。在前现代,至少人们还愿意降伏在一个至善想象之下意识到自己的有限性,并做些什么。在现代个人主义的影响下,人寻求理想性他者的方向变成了内求,那个抽离出来的作为他者的自己才是最理想的他者——哪怕自己作为人不可避免地具有有限性。那么人崇拜现代偶像的行为就从向至善寻求并认识到自我的有限性,变成了不惜一切代价维护自我的理想性——就像林嘉程刚才说的那样,现代性的某种疾病就是杀死上帝,却想让成不了上帝的人成为上帝,最后的结果就是人和上帝共同死亡——而现代偶像,通过一些迥异于宗教偶像的行为把自己展现得更像人而非至善,就必然成为粉丝维护自己理想性、忽视有限性的工具。因此,从这个角度看来,现代偶像恰恰是催人堕落的。所以这也能解释朱舒阳提出的问题,那些现代偶像身上一个诡异的现象:现代偶像作为外部的理想性他者,却始终在做一些瓦解自己超越性的行为,来让自己不再像传统宗教偶像那样高高在上,而是更接近粉丝,但他们反而用这类行为重新构建了相对于粉丝的超越性。

林嘉程:那就不得不提这位了——打卡啦摩托! 奇卡自ki太打卡啦摩托!

朱舒阳:笑死,怎么这还有摩托啊,你这是谁家铃原希实。你说得对,铃原希实始终是我和羽之、南邨这些拉拉人心中的一个泥头车,我们想破脑袋也不明白,这么一个唱歌跑调、舞蹈僵硬、表情管理一度给我弄出恐怖谷的人是怎么通过Love Live二期海选成为偶像的。如果说进

① (法)米歇尔·福柯:《规训与惩罚》,第172页。

藤天音是出道太早嗓子发育不完全,但是作为养成系,她到现在早就找到了自己的舒适区,唱功也是肉眼可见地进步。可铃原希实两年来没有显现出任何进步的苗头,关键在于她还真的有人去推。我一开始是把原因归结于日本人的偶像观使他们不怎么关注小偶像的舞台实力的,但今天看来,更深层次的原因竟然是这样的。

林嘉程:这种类似的行为不是一直都存在吗?还记得对偶像所谓的“迫害”行为吗?无外乎就是把偶像在生放送和演出里的各种失误、爆出来的各种私生活和黑料之类的形成梗并大肆传播的过程。像是大塚纱英撞掉话筒、前岛亚美咬舌头,还有三泽纱千香回家以后累得懒得脱鞋袜让自己弟弟帮脱的事,对了,还有刚才说的铃原希实唱《モア! ジャンプ! モア!》那灾难一般的跑调带来的“打卡啦摩托”的梗。粉丝乐此不疲地重复这些“迫害”行为,实际上就是构建了一种对于偶像的非完满想象,在这个结构里,偶像越非完满,就越符合粉丝的需求,它的显现反而越完满自存。其实我更愿意举另外一个例子:最近火爆的My GO的扭曲二创。诚然,My GO的编剧为了故事更有戏剧性,加了一些沉重的元素在原作里,然而作为一个总体轻松基调的故事,仍有很多粉丝乐此不疲地想象里面某个角色是扭曲的精神病人,甚至创作她们自相残杀的同人——你肯定也是看过那个长崎素世黑化杀死动画所有登场角色的逆天漫画的——在我看来,这就是一个非常典型的“非完满想象”。只是对于这点还是得补充一句:个人有个人的底线和接受程度。有的人构建非完满想象只是单纯的迫害,可有的人那已经完全是纯粹的攻击和扭曲了,但后者也不乏拥趸。我虽然个人角度而言讨厌后者,却理解得了他们的行为。

陈皓禹:我不看Love Live,当然也不认识铃原希实,但我敢断言从她身上能看出一种发展趋势来:必将出现这么一种偶像:他们成为偶像的要素不是传统的肉体 and 表演能力,而是显现出来的绝对非完满的形象。换句话说,黑红也是红,只需要一个足够厚颜无耻的人去扮演反英雄和活靶子。

林嘉程:我还真想不出来偶像业界谁现在是这个样子,你这个要求怕是只有孙笑川才能满足。

朱舒阳:停停停!请不要在吃饭的时候提尸体。今天我感觉自己已经受益匪浅,没必要再在最后去碰一些让人恶心的东西了。

陈皓禹:确实,天色也不早了,我们今天的讨论可以到此为止了。总之,现代偶像仍然是超越性的他者,这一点无关偶像的职业属性。其背后隐藏的,也是一以贯之的偶像崇拜的逻辑,这就是我们今天的结论了。

(责任编辑:张卿毅)

异教的丧礼

——质料性的存在物,质料性的悲伤

王羽甜

一、《巴曼尼得斯篇》的诗学解读:悲伤的运作机制

——“说一声再见,就是死去一点点”

“那么,如若一在无一情况下分有任何时间,它也不再过去已变成,也不已在变,也不在过去已是;也不再现在已变成,也不正在变,也不正在是;也不在将来将变,也不将已变成,也不将是。

明显极了。

任何的怎样分有是,在这些样式的任何一个以外,还有其它样式么?

没有。”^①

而陈康解释说:“‘是’的分有只有在时间里;时间以外没有‘是’,没有超时间的‘是’。这是希腊哲学中很奇异的一点,‘是’只被认为在时间里,无论关于感觉对象或高级认识对象皆是如此。”^②

“巴曼尼得斯说:你讲得好,所以这些彼此相对乃是这些相,它们在它们的相互关系里有它们的‘是’,但不在和我们世界里的事物的关系里……”^③。这也就意味着每一个“相”,只在相对于其它的“相”里有它的“是”,或从另一方面讲,“相”的相互关系构成它的“是”。^④

凡是“是”的东西,无一不在时间之中,而所谓的属性依赖于某个关系。因此,如果可以的话,做一个更浪漫的推论吧:在某个与他物的关系终止之时,削减的是属性——是实体的一部分。也就是说,自己的一部分就此消失。因为A物之所以成为A物,是因为它拥有A的属性,或者说是本质;随便怎么说吧。但这个A属性唯独在它于B物的关系之中才能成立。没有年轻,就没有年老;没有主人,就没有奴隶;没有存在,就没有非存在(还是说,是相反的呢?)。所谓的属性不是自在的,它不仅依靠实体的“是”才能立在上面,而且还依附于某个关系。倘若

作者简介:王羽甜,兰州大学哲学社会学院2020级本科生。

①②③④《巴曼尼得斯篇》第168页,第168-169页,第89页。

一个关系终结了,那么实体的某些属性也就要失却了。

因此我们难免伤怀;或者不如说,是伤逝;我们总以为,分别时的悲伤是出自别人,但不妨坦诚一些,纯然只是为了自己伤心;因为其实不管朋友死没死,失去了一段友谊,都会伤心。或许在朋友没死,然而友谊却失去的时候,倒要比朋友死了更伤心。当然其实唯我论也大可不必,毕竟我们说,实体的属性依赖于一段关系,所以不管怎么为自己徒然神伤,到底还是有关系者的容让在。而且唯我论总会搞得悲伤越来越多。

二、向悲伤所作的,漫长的告别

但我们的重点不是这个;我们竭力想要摆脱的,是悲伤,而不是对于悲伤的昏昧。也许后者不要摆脱反而更好。倘若有一个所谓的最终目的在,那么世界总归向着这个目的行走。这个目的只能是善;否则世界一开始就已经被毁了。而奥古斯丁说,善是存在的,恶是非存在,所谓的非存在在笛卡尔那里不过就是缺乏存在。因此人们想要奔向善,就是要逃避恶。照此类推,人们总是朝向欢乐,所以他们需要的也就是要逃避悲伤。

万分庆幸,我们开了一个好头;我们已经知道了悲伤是什么。或者至少,我们知道了悲伤的其中一种。知道了它是什么,怎么产生,那么我们就希望避开它;然而悲伤不就是因为自己这一实体的一部分不可避免地失去么?被挫败损耗、被怠惰败坏、被临到头上的灾难击垮。最重要的是,被时间所消磨。因为无论什么事情都要在时间里发生。单独的物体的成立,倒是不需要时间似的。

所谓的实体,就是能承受时间的消磨而并不就此泯灭的东西。想一想,难道你不就此变得很牢固坚强吗?从降生以来,已经失去了很多东西,但你还拥有这个名字,通过这个名字追索已逝之物,以这个名字经受时间的消磨。如果时间是高耸的树木,那么事情就是蔓延其上的枝条。在它枯萎之前,不会有脱离枝干的办法。然而,即使已经如此坚强,还是无可奈何地被时间所磨削。

此刻,我们已经向自己显露身形了;无可置疑,我们是时间性的存在物。或者更进一步,其实我们就是这种时间性本身。因为没有变化的发生和意识的跃迁,就根本没有时间。即使是下一刻到来时此刻所拥有的就恐已不在,这种威胁日日悬心。所以有人说,时间是永恒的断裂——时间就是随着永恒被打碎的那一瞬而绽出的短暂虹光。它停留的时长,它的计量单位也就跟意识的变动所需要的长度相当。^①

但就是因为太陷入时间之中,又或者,与时间太亲密了。正是因为“是”或者“存在”是时间性的,存在在时间之中,因此,就像亚里士多德说的那样,凡是在时间里的,都必然被时间所消磨。

所以,失去是必然的;头发长长,牙齿脱落;皮肤褶皱,筋骨强健。到现在为止,到底是得

^① 亚里士多德《物理学》,如果没有运动、变化或是对时间流逝的意识,就根本没有时间。而奥古斯丁认为时间无非是对当下的意识、对过去的回忆和对未来的期望。祁克果把“瞬间”解释为:永恒的东西向短暂的和时间性的东西的瞬息间的突破。

到的多,还是失去的多?还是说,它们本就没有什么两样,就像同与异、存在与非存在互相渗透一样?

而见到的面孔呢,也是如此吗?什么时候开始,发现自己慢慢变得不能接受新的面孔,而是给新的人戴上旧的面具。而是否还有一些人,对自己来说,他们死亡的时间已经超过了活的时间?

第一次给人戴上面具的行为开始,死亡就已经悄然到来;但还可以跟它跑上一会儿。但总有一天,在认识的人中,死着的会超过活着的,而即使是那些活着的人也已经被戴上了死者的面容。在这时,其实已经迈入了死亡之中,只不过自己还浑然不觉,竭力在新的世界中寻找旧日世界的痕迹,被已逝之物所团团包围。这难道不正像是丧礼中,献给死者的陪葬之物吗?

有一位年长的女性亲戚;她是我认识的人中最年长的那个。她让我意识到在死亡近侧盘旋的是剥夺。或者用剥夺都不够贴切,那是一种足够缓慢的脱落——如同枯叶盘旋着飘落。某一年她的丈夫死去,某一年她长久抑郁,某一年她再也不离去她的床。每次来到那栋房子,我都会产生错觉,觉得那里仿佛有灰尘在轻轻盘旋——随后飘落。或许那不是错觉。铁皮的饼干盒,枣红色的桌椅和床栏杆,不知为什么都像蒙着灰那样看不真切。还有那属于上个世纪的笨重电视。外面的一切变化都与此无关,除了那一只在后院突然出现、陪伴了她一段时间随后又突然消失的猫。它有时候会轻轻地抓我的鞋面。而我真的记不住教训,在大学的第一年在某个夜里被一只流浪猫轻轻地抓了手背。也许不是外界的一切不愿来到这里,是这里有一种特别的气氛,甚至是力量,把外界的时间阻隔了。也许是灰尘吗,我不知道——我只知道在这里发生着一场漫长的死亡。在她丈夫死去的那一年我和其他亲人去看她了,而她对着我哭了,而我看着她也哭了,这简直是不由自主的,尽管我们两个为之而哭的人不一样,但我们都在为着死亡而哭泣,为着死亡而悲伤。

丧礼——丧礼究竟意味着什么?一个像林地里的喜鹊的姑娘说,丧礼是面上蒙着白布的死者、在黑夜中被昏黄火光照亮的长过道,又或者是下着雨、盖着棚子的晚上。那是种具有威严的神秘与可怖。而另一个个子更小的女孩——她总是被形容像只灰灰的鼠——回忆起她经历的三次死亡,每次都与动物相关。但毫不可怖或威严,只是徒留悲伤。她三次看见楼下那一只老狗的尸体,慢慢地被蠕虫所占据。一开始是寂静,随后是难以抑制的悲伤和羞耻心。在丧礼中,关于死者的一切——人,物——都被聚集在一起,正如物聚集起世界,置于棺中的死者的尸身也如此聚集起关于他的一切。丧礼正是向死者的告别,因为我们失去了在死者那里的面相。而逝人同样,他失去了我们和自己的全部面相。而丧礼结束,被他的死亡所唤来的一切,在他们之间的这种殊特联系也将消失。

“我所到过的地方,没有比阿德尔玛更远的。上岸的时候是黄昏。码头上那接过系泊绳索的水手,看起来很像一个跟我一起当过兵但已经去世的人。那时候是批发鱼市场开放的时刻。一个老头正在把一篮海胆装上手推车;我似乎认得他;我一转身,他已经在一条小巷里消失了、不过我知道他的样貌很像我童年时见过的一个老渔夫,今天不可能还活着的。一个蜷缩在地上的寒热病人使我难过,他头上蒙着毡子:父亲死前几天,眼睛就跟这人一样发黄,胡须楂子也跟这人一样长。我望向别的地方;我再也不敢直视任何人的面孔。

我想：“假如阿德尔玛是梦里看到的城，假如在这城里只会遇见死去的人，那就确实是个吓怕人的梦。假如它是一个真实的、有活人居住的城，那末我只要继续看他们，样貌的相似总会消失，而带着痛苦表情的面孔会出现，不管怎样，我最好还是不要坚持注视他们。”

一个卖菜的正在用天平称一棵卷心菜，然后把它放进露台上的少女用绳子垂下的吊篮里。那女子跟从前我们村子里因失恋而发疯并且自杀死去的少女一模一样。卖菜的小贩抬起头来：她是我的祖母。

我想：“到了生命的某一个时刻，在你认识的人之中，已去世的会比活着的多。这时你的心就会拒绝接受更多的面孔和更多的表情，你遇见的每一张新面子都是旧的容貌，它们各自寻得合适的面具。”

码头工人排成一行走上石阶，弯腰背着瓦坛子和木桶；他们的面孔被粗麻布兜帽遮住；“现在，他们会直起腰，我会认出他们，”我这样想，又焦急又害怕。可是我的眼光离不开他们；如果我把视线移向狭窄的街道上那些拥挤的人群，意料不到的面孔就会从远处伸出来向我凝望，似乎要求我认出他们，似乎想认出我，似乎已经认出我。在他们眼中，也许我也像已经去世的某一个人。我才刚刚抵达阿德尔玛，却已经成为他们中之一分子，我已经投向他们那边，溶进眼睛、皱纹、扭曲面孔的万花筒里。

我想：“也许阿德尔玛是你垂死时抵达的城市，每个人都可以在这里跟故人重逢。也就是说，我也是死人。”我又想：“这意味着阴间并不快乐。”^①

那些残留在脑海里的经验，在相似的场景下还是会隐隐约约地在身体里作祟。就好像思乡病的发作机制一般，水土不服就是那些还残留在身体里的故乡的水与土在胃和内脏的底部和周遭环境相排斥的结果。新的世界已然到来，但是那些往日的回忆还在内脏里叫嚣，把好好的血液鼓动成被暴雨灌注的径流。^②

过去的世界已经过去，将来的期望还未到来，所拥有的，则只有现在。这就是人时间性的生存；有趣的是，有些人会用这句话来表明：世界上的一切都是不动的。^③如若真像他所说，倒是很好的；因为没有变动，那么就不会有失去，也就不会有悲伤，我们此时就不必费这些功夫了。但是，我想，并非如此；因为即使是此时此刻，我也已经受时间性的束缚，不得不处于悲痛之中了；区别只在于是否意识到而已。怀着悲伤，向许多事物告了别。或者说，是因为告别，悲伤才会产生。但对于悲伤自己，却始终没有找到告别的方法。

但是，不管那些；无论如何，意思已经很明确了。悲伤的源头，在于时间，在于人是这样一种时间的存在物。中世纪的神学家认为，有开始的东西就会有结束，而康德也说，必然的是在所有的时间中都存在的，可能的就是有一个时间点在过的。^④倘若有一个时间不在，那么说明它的产生是后发的，是借助了其他的某个原因、某个力量，它自己是有所依靠的，不能光凭自身

① 卡尔维诺《看不见的城市》（城市与亡灵之二）。

② 这是另外一篇随笔里的内容。是。许久之前的了；而触碰这些语句如同触碰梦境的羽翼。

③ 《物不迁论》。

④ 见康德对诸范畴的讨论。

提供自己所需的一切。^①因此卡帕多西亚的教父们竭力论证神圣的三位一体超越于时间之外，圣父生圣子的行为早在有时间与空间范畴的世界产生之前就已经发生。借此，他们希望神圣的三一共享永恒的生命。

永恒——永恒是一个难得的好词。难道我们不正是借此才与自己的时间性对立，在可朽的时间性的存在之中，抬头仰望永恒的形式与相？

因此，遵守柏拉图的教诲，必须上升到形式，上升到善理念：而它即使在众多理念之中，也是最高贵的一个……善理念被比作太阳，它“光照诸理念”，并且它既是理念可以被看到的原因，也是视力这种特别的光的原因^②。因此，借着美德和知识，终有一死的凡人拥有了神性，善人的灵魂会在死后经历漫长的旅途，在真正的世界得以存留——苏格拉底说，那会是一个“用十二块皮革制成的皮球”，远远看去就像一个五光十色又连续不断的表面^③。

太阳在古代世界的地位如此重要，以至于灵魂的永恒与不死都是借着同太阳一般的善理念。它既在死后引领我们，就连生者也同样受其恩惠。所有的生物，难道不都是借着太阳而活的？而普罗提诺也这样形容他的神：

“这些从太一倾泄而出的事物都不会导致对太一有丝毫减损，因为在他，根本没有体积，否则他所产生的事物就都是可灭的。事实上，它们都是永恒的，因为它们原理始终保持同一，没有随它们分割，而是作为整体运行在它们之中。因此它们也驻颜不老，正如只要太阳长存，阳光也就长存一样。”

“因为我们不是从太一分离或独立出来，尽管躯体的本性已经侵入，使我们沉溺其中，但由于至善并不是赐予了礼物后就转身离去，只要它存在，就一如既往地礼物赐予我们。所以，我们依然能呼吸，依然收到保护。但如果我们转向他，我们就会更丰满地存在，我们的福祉也在那里。”^④

终于，我们为时间性的存在找到了一个依托；因为借着那些无法避免的悲痛与哀伤，以及不断经历的失却与流逝，我们意识到自己在存在的形式上就是根本地缺乏着的，因此所有的存在者都需要他者的护持。而光明的希腊世界指示立于大地上的众人朝向太阳，朝向一个永恒的形式或者一位永恒的神，他既永恒地在也必然永恒地创生，而可朽的时间性的存在者之存在也就被太阳所保存。因此，我们或许能与悲痛挥手告别，因为在灵魂不死的神话中，在生命的终末，好人和善人将会得到期许的生命；而斯多亚学派甚至相信，在下一个大火的周期，好人和善人们的灵魂会得到复生，在大地上再一次呼吸与生活。

那么悲伤就终于可以被克服；因为死亡并不是终点，它是另一个被期许的生命。那么我们会知道，告别并不是永久的，因此在悲伤中带着欢欣鼓舞，正如被钉十字架的基督会在死亡中迎来复活。生命的更替就伴随着死亡与伤逝，下一刻的自我的成立就建立在此时自我被钉死的基础之上。难道在进入新生活的同时，不就意味着上一种生活的形式被抛弃了吗？但人类惯

① 经院哲学的共识，笛卡尔的《第一哲学沉思集》论证上帝存在时也说类似的话。

② 见《理想国》。

③ 《斐多篇》。

④ 两段皆为《九章集》的表述。

于庆祝一切新生的东西,因此悲伤早已被本性中的那股乐天派精神所克服了。在告别中,包含着对未来的期冀;因我们知道,告别与死亡都不是终点,此世的生命是一座桥梁,而终点和伴随凡人一生的就是太阳和在他周围的阳光。而被太阳普照的一切都和他自身一样是永恒的。

不,等等,但是——真的如此吗?

太阳是一颗黄矮星(光谱为G2V),黄矮星的寿命大致为100亿年,目前太阳大约45.7亿岁。在大约50至60亿年之后,太阳内部的氢元素几乎会全部消耗尽,太阳的核心将发生坍缩,导致温度上升,这一过程将一直持续到太阳开始把氢元素聚变成碳元素。虽然氢聚变产生能量的效率比氢聚变少,但温度也更高,因此太阳的外层将膨胀,并且把一部分外层大气释放到太空中。当转向新元素的过程结束时,太阳的质量将稍微下降,外层将延伸到地球至火星目前运行的轨道间(这时由于太阳质量的下降,这两颗行星将会离太阳更远)。^①

太阳也是会死的;我们怎么能这么看轻纠缠人类一生的问题?如果悲伤和令人悲伤的一切都已经被完美地解决了的话,那么此刻我感受到的又是什么呢?在可见的未来里就已经覆盖其上的愁云惨雾又是什么呢?那些旧有的解法,已经不再生效了,在物理学和现代科学产生的那一刻起,世界就是被广延和形体所统治的世界;而这些东西,按亚里士多德的话说,“凡是形体就都是复合的”、“凡是物体就都是被推动的”^②,而普罗提诺如此地斥责复合之物:“凡是复合而并非单一的事物,就会发现它们总要多些依赖”、“复合物之所以能存在,全靠它们所拥有的那种统一;然而这种统一是不牢固的,因此若是这种统一失却了,这个事物的是也就不复存在”^③,那么有什么东西能够免于陷自身于朽坏呢?

太阳也不过是一个可鄙的、有广延的,因而在存在的序列上靠后的、不具有先在性和高贵性的,物理学的存在物。当可以用物理学的量尺如此绳矩形而上学的存在物时,它就被彻底地抹消了。永恒之物就此在历史中退场,正如“形体的本性不可避免地侵入我们”,使得我们就此远离了太一、太阳、善理念和其他所有能承托我们脆弱的存在的东西,因此不可避免地陷入朽坏当中。死亡伴随着原罪一同到来,这个世界也必然是虚假的、不够永恒的。

况且,就算在太阳的死亡尚未到来之时,我们就真的有得救的希望吗?希腊人的世界,即使在古代,也维持地并不真正长久;辽阔的大帝国把理想城邦的构想很快地打碎了。他们的时代,离任何一个人人都太过遥远。当今世界的众人,对于久远的黄金时代来说,不过是异教徒和外邦人的聚落。在他们之后,诺斯底派说,此岸的世界是虚假的、不真实的,在其中没有救赎可言,所以要去追求灵性的故乡;摩尼教又说,光明与黑暗的争斗永不停歇;斯多亚学派古怪地相信存在着大火的周期,世界一次次地重复先前的样貌;新柏拉图主义徒有虚名,他们坚信柏拉图指示出了一位神,又相信形式的高贵和质料的黑暗。即使是跟柏拉图同一时期的毕达哥拉斯派,也不无悲伤地提到,灵魂坠入肉体是必然和可悲的结合。

① 这是百度百科里的内容。最当下、最唾手可得的知識。这句话里至少有两个矛盾。

② 亚里士多德《物理学》。

③ 还是《九章集》。

三、太阳死去的那一天

我们的结论,被证明是不可行的了;希腊人的时代之后,就是异教徒的世界,太阳,和遥远的诸神——正是在异教徒所举办的葬礼上,被致以哀悼又泣下垂泪地告别了的。但这是异教的丧礼吗,还是太阳的丧礼?说到丧礼这个词,总是有一些微妙的意味;当我们说某人的丧礼的时候,通常指的是谁被送葬,但举办这一丧礼的、仪式的发出方,却都是被隐去了的。我们总以为,在丧礼上,死者遁入隐蔽,但从用词的习惯上来说,好像举办丧礼之人比死者更为忌讳遮盖。

但转念一想,又是合理的;因为在太阳的死亡之后,光芒便也衰微,那么在太阳死后成了异教徒的众人自然也处于晦暗之中,他们的存在也自然是遮蔽了的。这样看来,倒是两个说法都可用了:在太阳死去的那一天,是太阳的丧礼,但同时也是异教徒们的丧礼,他们在太阳之后迎来死亡,陷入幽邃黑暗之中。

但是,多么巧合啊;还记得最开始我们谈及悲伤的运作机制、丧礼和死亡吗?我们不是肯定地说,所谓的悲伤、伤逝,本质上是在某人、某物的离去之时,我们同时也失去了自己的一部分吗?在太阳的丧礼上,异教徒不也是如此地失去了自己的希腊身份、如此地失去了自己的一部分吗?

所有的离别、失去,本质上都是一个丧葬仪式;并且,所有的丧葬仪式,也都是异教的丧葬仪式;因为在葬礼中,我们失去了自己的一部分,失去了先前的某种生活的形式,因此相比先前,末后的东西必然归属于某一异教。于是,这样看来,悲伤仍然是无法避免的,它是在异教的丧礼上所生长的养料。因为凡是时间性的东西都有失去,永恒可望而不可及,每当我们举办丧礼的时候,必然会失去其他的和自己的。所以我们没法好好地告别,因为在一次次地告别和丧葬中,我们连自己都失却了。太阳死后,异教徒必须依靠自己获得拯救;可对于连自己都无法保存的存在物来说,立在不稳定的自我身上,几乎已经成为幻梦。

可是我仍然不想死心,我还是想尽最后一份努力,既然此时此刻我们还享有生命,而我们先前也这样肯定地说过,追求快乐就是逃避悲伤。如果还有最后的可能性,让我们能逃避悲伤,或者至少让我们好好地向悲伤作出漫长的告别,就像私家侦探马洛在律师的车上下了决心,我来这里是为了向一个朋友告别。因为我们不是在游艇上无聊地撞在一起,我拥有他的一个部分。在漫长的追寻中告别已然落下^①。

所以此时,我们需要迈开一个返回步伐;我们已经如此证明了,寄托于时间性,寄托于消逝了的永恒,和那些属于希腊的一切,那么悲伤与时间同样永不消逝。那么,我们或许不得不依靠那些前希腊的,前苏格拉底的,因而也几乎是异教的话语——这确实是一个返回步伐,我们要越过一个时代和它的时代精神。

在那之前,我们要先想一想;标志了异教之为异教,光明的希腊性之为希腊性的,究竟是什么?——在这里区分希腊和非希腊的甚至不是客观上的。苏格拉底相信灵魂、永恒的家园和对于概念的不变定义,而柏拉图说存在相、善和属于好的一切,而这善好的源泉都从另一个世

^① 钱德勒《漫长的告别》。这是这篇短文的精神来源之一;这篇文字看不看是可有可无的,但是这本书却是必要看的。但既然都看到这行文字了,我觉得还是把这篇文章看完吧,不然收不回沉没成本。

界来。亚里士多德几乎做了他能做的一切,动力、形式、目的、质料,而形式与质料的关系似乎从来都暧昧不清。到底哪个在先呢?柏拉图学派必然认为形式在先,可在亚里士多德那里或许可能正相反。^①因为他们以不同的方式看待世界。但即使是亚里士多德,他也不免将时间看作悲观的产物,而永恒同样令他仰望。形式,理性,清晰而光明,在永恒之中的一切——而在之后的许多年中,人们仍然认为形式在先。而亚里士多德如此评价在他们之前的众人,除了巴门尼德:前苏格拉底哲学家以为世界的本质是所谓的“第一质料”^②,因此世界变动不息,而他们尚未发现永恒的形式。

而实际上,他们也如此地被认为是所谓尘世的悲观主义的来源;赫拉克利特说,万物流变,无物常驻;所拥有的一切,包括自己,都将逝去。我们的世界悬系于世界之火张弛明灭的刻度之线上。对于他们,质料或许比形式本身更长久;因为世界上的一切都是质料的内部旋转,它们不过一次次地更改了自己的形式。

赫拉克利特如此声称万物都处于流变之中,因此没有东西是长久的;在沉浸于“此刻存在”的欢乐之时,就已经可以可悲的预见,此刻的一切都将不再存在,然而世界其本身却绝不会随着实体的消亡而同样毁灭。而毕达哥拉斯派不无悲叹地说,永恒的灵魂坠入了卑贱的躯体,从此它自己就是有朽的。

但若没有肉体与灵魂的结合,就没有现在的一切。也就是说,没有质料与形式的碰撞,现存这个世界就不会存在,而谁知道月亮之上的景象会是什么呢?^③因此这一切的悲伤,由这个陷于流变的世界和它的万物而引发的悲伤,都是建立在现有的一切之上的。而即使是相信太阳、相信神与永恒的普罗提诺,为了让我们并不对尘世失去信心,也说,质料世界虽然不像理念世界那样享有完满的永恒,因为它毕竟还有时间和运动;但就其本身必然不断产生与消灭而言,它也是永恒的……^④尘世的欢愉并非虚假,也是真实的。

而曾经被用以代替了质料性和质料性的生存的时间,就其本身而言也只不过是质料的触觉。相对于时间性,更根本的不如说是质料性。人——质料性的存在物——以质料性的肢体与感官,去触碰周遭世界;以及那屈居于质料性的不断消逝的身体之中的灵魂、思与大脑,以处于消耗、接受毁灭的方式思与感,这些无一不是质料留给不朽灵魂的印记。时间是如此,而赫拉克利特的火焰也绝不带来什么稳定性。因为火焰也是在一定的尺度上燃烧,按照某一尺度时明时暗,燃烧与熄灭。因此质料原则也并不是永恒的,因为这个词本身就不是什么与稳定性有关的意向。而赫拉克利特或许仍然存有希望,他希望有一个更具有稳固性、更多地反映了日后实体一词本性的宙斯存在,而把令我们悲痛的一切看作是他的游戏,这样即使是必死的凡人——我们——也能短暂地借助神赐的激情超越悲痛。他同时还隐晦地宣称尺度与逻各斯^⑤的存在,仿佛在质料的涌现之后仍然有一个永恒的支撑。但这永恒的支撑无非促使着这流变永恒罢了。而激情在燃烧之后便会退去,一如火焰,随后的余烬与上涌的潮水又会把反复的悲

① 见亚里士多德对于第一范畴ousia究竟是什么的讨论。他近乎要说服自己它可能是质料。

② 亚里士多德《形而上学》。

③ 古希腊哲学有月上世界和月下世界的区分。不知道当人们听《月亮之上》的时候,是否会想起许多个大胡子卷发中年人。

④ 《九章集》,普罗提诺援引柏拉图《蒂迈欧篇》中的表述证明自己的观点。

⑤ 实际上他用的尺度一词就是logos。或许尼采所托非人了。

伤带来。因为有死性正是凡人的性征,倘若拉丁语课确实启发了您的话^①。但这样看来,是不是,有死性、消逝,以及,令我们痛苦的悲伤——这就是质料的本性和形式呢?

我们想作出告别的对象,与其说是悲伤,不如说是质料与质料性,以及这质料性的生存方式——就是死亡。或者说有时候悲伤与死亡同义,至少也在死亡的荫蔽之下。质料性的存在物正是以死亡的方式生存。还记得那一间落满灰尘的房子吗?死亡是正在发生着的缓慢的脱落,但早在很久以前它就发生了,在那间房子落满灰尘之前就已经发生了。悲伤是因为实体失去了自己的一部分,这一部分的失去正如属性的缓慢脱落,正如枯叶的盘旋而落下,它的轨迹是圆圈,就像亚里士多德所说的实体像个圆盘似的支撑起其他诸范畴^②。这属性——面相——就像被从完整的圆上撕裂下来了一样。而这撕裂自出生就开始了。只是在认识的人里死者超过生者的那一瞬间,突然意识到的悲伤正如长久的虚亏。而出生难道不也意味着原初的撕裂吗?对母亲的自降生而来的愧疚,意识到自己独立并且单独地存在着的悲伤。而有一位总是平静的人曾经对我说过,成年之后悲伤与狂喜同样罕见,最真切的悲伤发生在童年,在他还是个孩子的时候某一天他突然意识到自己是人,是单独的人,是独立的主体——在那一刻,即使是人群中最淡漠的面容也难以避免地感到强烈的悲伤,就像一种不好的隐喻,让人感到一种天真的忧郁。意识到自己是一个独立的主体时,自己本身就已经被从那个混沌的、温吞的巨大存在上撕裂下来,毫无依托。而这让我想起最典型的被有些人弃之为老套的悲剧故事:在俄狄浦斯出生之前,那个不幸的预言就被给出了。但在很多年之后,主人公才会意识到自己被撕裂地如此之深。也正因为这悲伤的发生不是即时的,而是很多年前就开始的,所以它才近乎是不可阻挡的。属性的剥脱正如树叶的脱落,这就是死亡本身,而一切的悲伤也正从此来。这也就是悲剧性的原初起源,即最初的撕裂。向世界的告别过程是作为世界大树之上的树叶的人的渐次脱落,是他们的死亡——而这就是悲伤的实质。而不如此逐渐凋零,却也不可能回到它原先的世界——无论是灵魂永居的理念世界、发光皮球、长青树木还是其他的什么都好——那些美丽的故乡都是神话,而每个人都知道,在出生前或者出生之时,人本质的存在无非空无一物。不,是毫不据有——除了那日渐凋零的自己以外,其他什么都没有。所以凋零或是终结,在某一瞬间几乎给了我们安慰,因为终于要归乡——人本身的剥脱了所有属性的状态。这就是旧日的渴慕向往的对象,我如此切切想望。

终于到了最后,我想,我明白:悲伤是不可战胜的,不可战胜地正如我曾有一个不朽的靈魂。悲伤正是质料的本质——在这个意义上,能说它不是质料的魂灵、形式、本性吗?纵使火焰燃烧亦有归期。太阳也并非永生不死的。向悲伤告别之日终于不会到来,“而我永恒的靈魂,注视着你的心:纵黑夜孤寂,白昼如焚。”^③

而在最后,我终于得了胜,不必在爱、终结或死亡中选择一个以得庇护。

(责任编辑:汪子俊)

① “mortal”,也就是凡人这个词直接来自拉丁语 mortalīs,这个词表示“会死亡的”。它也被用作名词,称呼终有一死的凡人。

② 亚里士多德《形而上学》。

③ 这是兰波的诗歌。语句的优美程度据说和它的意译的随心所欲程度相当。

滴火的雨中

——观安德烈·塔科夫斯基《镜子》

朱清轩

时隔七年,在广州东山口云上咖啡艺术馆再一次看完了《镜子》。第一次观看,是2016年在广州邓良老师的大地之子文化空间,彼时只觉得那些光影搅动了一些我不愿言说甚至不愿看到的东西,我逃过了。七年后再看,它依然搅动我。此间自己经历了很多“电影”,也主动“导演”了很多剧情,方觉真实的生活与艺术之间有一种奇妙的合作关系,任何一方的“陷落”或“充实”,都关系到某种深层时间的音乐般的生成。电影,这种时间的艺术,只有当自己内在的时间更加丰厚或者折叠得足够有趣了,才更能接住它的展开。我觉得是时候再为这部电影安排一个仪式了。我的仪式便是书写。但我没有“解读”,只有问题,或者对这些搅动持续的回应。我的回应也依然是问题。

我一直觉得一群人聚在一起看电影非常像一种宗教仪式。我们的聚集与观影或许都带着某种漫不经心,但其实都把某种虔敬的呼吸投给了黑暗中的银幕。人们从日常中出离,一起重新进入某种时空,在世的阻隔与差分暂时消弭,人们得以重新连接(Religion)。我想,在相当漫长的一段时期里,人类白天耕作或狩猎,晚上聚在一起点起篝火,吃完饭,或狂欢或游戏,但最后一定会听故事。那时有《荷马史诗》或其他,也有原野的神秘或者部落的八卦。在一切人类的童年,在我们无知于世界丰富的蕴藉与原初的意义时,我们听父母讲故事,也许是一遍遍重复地听说那些“重要的事情”。到了成人之际,无论自觉与否,我们总以某种方式重新经历父母的生命之流,那故事中的原初的意义方在自己的心里构成真切的回响。自己的道路亦在此间成型,新的烛火也悄然点亮。生命总是要通过一个故事要将自身传递下去,而这或就是一切“历史的起源与目标”。

在这都市,银幕的冷光替代了篝火,文明的沉默替代了热烈的灵氛。但是天知道,我们的心里有多少不让古人的喧嚣。我们依然有各自温热的火光,我们要穿越重重迷离与烟云,我们要在艺术中坚定地相会。

作者简介:朱清轩,广州中医药大学基础医学院2021级硕士研究生。



亲身(意思是指,生存性地亲历)经历过耕作或者任何意义上的独立制作的人会知道,一件产品,无论是大地的出产还是人的出产,从来不是现成与顺滑的。天知道一件农产品从其原初的(无论是科学家还是哲学家都无法穷尽其本质或第一因)形成,到处理,到包装,到运输、储存、售卖,再到购买者手上被处理为一件等价于货币的、满足其现成需求的消耗品(物),整件事实际上是一副如何奇妙的图景(没错,这种奇妙生产一切哲学)。或者说,每一个物件的流通,实际上都集结着、牵引着怎样丰富的因缘(时间的流织与折叠)。

我总是发自内心地将一切“产品”看为某种奇迹。市集一角折射着阳光的银鱼干、切成短捆散发椰香的五指毛桃、广州西村老街里经营了几十年的猪红汤、城中齐整与混乱相杂的建筑、我手中饱含设计意图的书籍……都让我感到某种奇迹。这种奇迹感自来地有两重缘故,其一缘自物本身的存在,二则缘自人的造作。物本身的存在是无法穷尽的,而人的存在与一切物的存在一样,都同样分有自然本身无限的丰富性(因而其实是源始而神秘的),而人的造作(根植于同一于语言的自我结构)尤其有一种超出自然的可能性(因着自由而无限)。这双重的丰厚如同雪山与渊泉,安置着自然与人间向来的史诗。只要我们不以单一的、有限的表象方式去把握“产品”,不仅仅以出于内在贫瘠的浅薄的需求来把物与我、我的造作都本质化为某种对象,这雪山与渊泉便自然向我们显出它的无穷的蕴藉,生活则将拥有它最质朴的生命力的泉源。在这个意义上我们可以说,“产品”物化,而真物“化物”。无“物”无我,则物现真容。这里我们不作任何的“唯”(心或物),因为一切“唯”的意图都只不过是死去了的的语言的神话,是一种灵魂上的粗鄙与仓促。我们不制造神话,我们重生语言。

实情是,伟大的艺术作品藉其语言使我们重生。这是一个有点夸张的说法,但重生仅仅是意指,正如自然造化用祂的出品滋养我们的身体,人类的精神总是受益于那些伟大的造作,我们的身心时刻在其真切的意义上新陈代谢。这“重生”不是戏剧化的“洗心革面”,而是一再地掉转头返还自己的光源(灵魂转向的技艺)。这“伟大”不在于其精神活动的特殊与奢侈的高贵,反而往往在于他能比低者更抵达他的低处(或者说,本有之基);往往在于他能洗去“高处”或者“伟大光荣正确”的烟雾,让行路的人把方向看得分明清楚。凡耕耘而有所造作者,无论有名还是无名,必在阳光下与一切人共同承担一片土地,方或能接上那“真葡萄枝”,庶几有上主的祝福。无论造化还是造作,其起点都是不可知之自然或自我,而且必须有所“作”(自无到有),因此,每一个自然的出产或精神的出产都是一个事件,同时也是一个奇迹,无论这个奇迹是一粒麦穗还是一行温热的诗歌。无论这是诗歌是来自大师的手笔还是来自某个不知名的寒冬夜旅人。

安德烈·塔可夫斯基藉由《镜子》制作了一个事件。这个事件自电影1975年上映以来一直在延续着,如今又遇上了我,一个电影制成二十年后才出生的“我”。这个“我”在他的生命走到二十八个年头时,又随着诸“我”,一起如宗教仪式般相会了《镜子》中的“我”。这又是另一个事件了,然而在这个事件里,众“我”的生命互相延续。电影中的光影与诗句似乎触及了我体内的

某种音乐,这些音乐是我在很多个四季中慢慢发酵和储藏起来的。也是出于同样的音乐,我在电脑键盘上敲击下这些文字,有那么一些瞬间,感觉自己仿佛在弹着钢琴。我感到一种丰厚的东西似乎在召唤着文字的流出,却好像又不必非要成形什么。但我仍然这么做了,诚然是希望传递我的这行温热。

书写对于我来说又是一个事件。这是别异而又无异于我观看《镜子》的一个事件。朋友啊,在这语言的繁复与抽象的交响之上,你与我相会吗?你听到我心魂的歌声吗?

二

我观安德烈·塔可夫斯基的《镜子》。不是观后,是我观。这个观如果是真切的,它必然此刻仍在发生,而且将继续发生。“真切”意味着,我最大程度地尊重作者的真诚;其实也就是尊重我自己的真诚。因此,我没有理论,也未曾观到什么谜底。我观我。

然而,我究竟有什么可观吗?这个自名为清轩的人,或者说,那个名为安德烈·塔可夫斯基的人,究竟有什么可观吗?你,我,无数观者与我们经验中被观物的杂多,都被拘留于被某种必然所规定的有限形式之中。无论是同一层次的不同所观内容与觉受的丰富,还是不同层次观者的存在形式与行动力的深度,都处于某种有限或者碎片性之中。但是人类这种观者,或者说人类这种在一切观中依凭语言的行动同一地构造自身的这种特殊的存在者,一旦意识到自己的本性,便本能地要求着绝对的无形式的自由。这就意味着,他需要不断地把自己从原有的有限形式或拘留中解放出来,也就意味着,这需要使自己具备一种“整体大全的通观”。

但是我们知道,这是不可能的。因为,我们本身就是自我与历史共谋的一种创作,因而自来就是无穷的自然与历史大生命的一个瞬时。这就决定了哪怕自我有绝对的自由可能性,也必然需要通过在世的承负、与其他(同样有限的)自我的往来获取它的实质,而不是自绝于空洞的自由或者无限/永恒感的幻觉。其次,我们对所观物的表象能力是有限的,而作为表象能力的结果之一的语言,哪怕是“本真性的语言”,也始终不离这种(带着时间性的)自我结构。历史上的种种标的“无限者”的哲学努力确实带来了各样的智慧与洞见,但却也确实像一束束喷射向宇宙深空的烟花。它们丰富了人类精神的深空,也互相给彼此的伟大的冒险颁发了对方应得的勋章。每一个勋章的闪耀虽然有一种无限者自足的光芒,却都仍然带着爱欲的渴望,因为他们都只是“分得了理念的一部分”,因此这个理念的持有者,仍然无限意欲与整全的通达、渴望着与他人的互通,在不可能之中穷尽他的可能。也就是说,诸神退隐,却从未远去,或者说,在道途之中,每个人都是诸神。在必然性的黄昏之中,“永恒”所能给人安慰的是:一切人类的造作,无论是物产的,技术的还是观念的,其实都因着人类的自我结构而原始地具有艺术性。这里其实我们多了两个问题,你说的艺术是什么意思?极其浓缩抽象地一笔带过(比意式浓缩还要浓缩)的“自我结构”到底是什么东西?自我结构又何以与艺术关联?

在尝试回答这两个问题之前,我们首先还是要像古人一样,执拗地问:有没有一种观,超越观者和所观?(自来通畅地趋往整全)

有智者说,答案就在问题之中。因此我们看看,我们是否提出了错误的问题。首先,“超

越”这个词其实并不恰当,它给人感觉仿佛是“从某物超出”,或者“超越到什么东西”之中。但如果是这样,这种超出就依然不过是这物的自我克服;如果这种“超越”的动作被确立为一种挣脱形式限制的基础方式,这就意味着“超越”注定是无穷尽的;由于一切“超越”的意向都必然伴随着自我的存在,因此不过是一种向着“无限”这个概念的生存循环。永恒固然是无限的,但是不等同于思想的痉挛。

我观不成,观物非是,如行钢丝,如履薄冰,莫非我患上了一种名为哲学的绝症。无怪乎诗人言:“于是我哀伤地学会了弃绝:词语破碎处,无物存在。”我心里说,索性我们不要观了罢,还不如去打牌。见我如此,诸神急相告:不错!然‘我观’破碎处,万物复在。

“好”,我说,“思想到此为止,让我们为艺术招魂。”

三

有师者曾言,写作就是祈祷。

人在自己的内屋祈祷。人祈祷,总是多少出于自己的破碎。在缺乏中,在与超出自身的存在的遇见中,人祈祷。在一切现成的方法与都不起作用的存在困境中,人祈祷。

当时刻不知如何是好时,人祈祷。当翻涌的不朽涌入之际,人祈祷。

人的祈祷,莫不在深处哽咽。或者升腾,或者燃烧。

有人祈祷如陈辞。有人祈祷若宣告。有的人祈祷是在要求。这些都是在街上的祈祷。

但人要在自己的内屋祈祷。这时,人的祷词破碎而纷于诗歌,他的观看破碎而游于光影。艺术家燃起他的诗歌和光影。这燃起的火苗伸入空中,而始为众人祈祷。

塔可夫斯基在他的电影中祈祷。我听到了这祈祷,回应一首。

《致安德烈·塔可夫斯基(To Андрей Тарковский)》

你将诗歌点燃:
镜子向我召唤。
在滴火的雨中,
众人的乡愁栖息。
门外的风总随你来临
房屋也从来伫立
在滴火的雨中
你召唤我的每一个世纪。

诗句化用了电影的内容。在贯穿电影的作为旁白的几首诗中,有一首尤其触动我,几乎让我当场屏住了呼吸(我召唤每个世纪,来建造我的房屋)。我在黑暗中把印象最深的这几句潦草的写在了纸上,以便我回来寻找原诗。回来寓所以后,我成功找到了一个与电影字幕不同的译文,将个别句子做了改写,摘录如下:

《人生,人生》^①

我不相信预言,或者凶兆。或者
一切的恐吓的尝试。我不逃避孤独
或者受伤。地球上并没有死亡。
一切皆是永生,全然永生,毋需
恐惧死于年华一十七
或者七十一。现实与光明
常存。而非死亡与幽冥。
如今我们全部都在海滨,
我亦拽网者之一
在翻涌的不朽涌入之际
住在那屋里——而那屋将挺立。
我召唤每一个世纪,
来建造我的房屋
那就是为何你的孩子将和我在一起
以及你的妻妾,全部并坐同席,
同桌共坐着曾祖和孙裔。
未来即将旋自此地

2

倘若我轻轻举手向你
完整的五道光束将与你同在
你我的肩骨仿若木质的支柱
擎起每一次创造的决意
我丈量时间。且引渡它
仿若横越乌拉尔山巅

3

我选取一个年纪和我相仿的世纪
我们向南行,越过最高的雪山
扬起草原的海风
野草蔓延如我的胡须。草蜢戏耍月下
用它的触须刷亮马蹄。在帐边预言

① (苏)阿尔谢尼·塔尔科夫斯基(陈丽贵译),作为《镜子》的旁白出现,大约在影片的中后段。此处根据自己的理解,对译文有所改动。

我终将如一名僧侣般死去
我接受命运且系之于马鞍；而如今
我已抵达未来。却仍兀自踟蹰
挺拔于马镫上，宛若一名少男。
我仅仅需要我眼前的不朽
好让血液循环年复一年
丰饶之神呵
你何时来到我的星辰。
我愿以身相许
换取你恒久温热之居
若你的人生是飞行的穿针
愿我成为你世界之间的细索

四

我一度十分哀伤于生命的易逝，不甘于存在的必然，决意对抗，一次次用思考与写作向自己的生存发起“时间的总攻”，企图在种种内外流变的冲击中立起一道定海神针。

但如今我越来越少因此而焦灼。我并没有投降，只是找到了对一切战斗来说所必需的自由。我愈发体会到塔可夫斯基这首诗的所说：

地球上并没有死亡。
一切皆是永生，全然永生，毋需
恐惧死于年华一十七
或者七十一。现实与光明
常存。而非死亡与幽冥。

现实与光明在哪里？它不离存在之间隙。或者说，永恒者必经由“无”或者消隐来表现自己：

死亡是生命的间隙。
生命是永恒的间隙。
睡眠是劳苦的间隙。
而白天是梦的间隙。

而梦，本身就是穿行世界的间隙。在塔可夫斯基的《镜子》里，每一次时空的转换，都伴随着镜子，也伴随着火焰和雨滴。火在雨中是不灭的，它交融于雨，而雨则像火焰一样滴到人的心上：

在滴着火的雨中，一切熟悉之物隐退。镜子出现，将心魂从每一世界（时间之中）的劳苦与流散中召回。我们不知道电影在何时开始切换梦境与现实的叙事。也就是说，镜子其实是随时而有的，也就意味着它其实是一面“心镜”，先有心镜，而后有镜子和“梦境”。最后我们会感

到,“梦境”也就是实境,它与“现实”没有分别。这已不是“潜意识”或者“创伤叙事”可以概括,因为我们可以如实地看到,一个人的生命也就是他的梦的展开,白天(或者说清醒)不过是梦的间隙,而梦,也就是他生命深处的存在结构。而这个结构是哪里来的呢?不是在神秘的风、陌生而奇异的相遇、莫名的颤栗与突然袭来的苦难中萌生的吗?不是由最初的爱、最初的依恋与失落牵挂中的吗?

但是,这一切“由来”本身也是如“梦幻泡影”的。我们无法确切地知道生命何时以及如何生成。生命在根本处是一个谜。在这里,造化为物所赋形的规定的表象在人那里还是模糊的,梦境的自由也就是世界的自由,想象的逻辑也就是存在的逻辑。在这里,火与雨,这两个不相容的存在如此自然地相融了,而且几乎每次都并行地出现。如果说雨是天上之物,但它仍来自地土的蒸腾。而火似乎意味着某种世界之外的力量。如果说雨是人间的祈祷,意味着天的普遍恩泽与莫测的威权,火似乎是这祈祷的保证,也是更高者力量的象征。我们在帐幕或庙宇中升烟,它上升到天际,一如盼望人的祈祷能够上升到诸神。在《旧约》中,天使在燃着火的荆棘中向人显现(电影旁白中亦有提及此典故):

耶和华的使者从荆棘里火焰中向摩西显现。摩西观看,不料,荆棘被火烧着,却没有烧毁。摩西说:“我要过去看这大异象,这荆棘为何没有烧坏呢?”耶和華 神见他过去要看,就从荆棘里呼叫说:“摩西! 摩西!”他说:“我在这里。” 神说:“不要近前来。当把你脚上的鞋脱下来,因为你所站之地是圣地”;又说:“我是你父亲的神,是亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神。”摩西蒙上脸,因为怕看神。(《旧约·出埃及记》3:2-6 和合本)

火能以物的自身为源消弭其自身于于无形,似乎是“有形与无形”之间的精灵。而在摩西的故事里,来自上帝的圣火可以燃物而不伤物,显现着至高者的智慧与仁慈。但是在另一些时刻,火具有可怕的力量:

以色列的光必如火;
他的圣者必如火焰。
在一日之间,将亚述王的荆棘
和蒺藜焚烧净尽^①

圣火效果如何,完全取决于最高者对自己力量的控制。这种控制是人类无法企及的。但是,火毕竟仍然只是物象,它固然不可企及,但它仍然只是物象(最高者也绝不可能是玩弄物象的孩子,也不需要出场的灯光与排场)。若我们把注意越过这几个物象,无论人间还是梦境,我们会发现,有一道目光穿透过所有的时间,也可以说穿透过所有世界。无论拥有这目光的身体是柔弱的,还是强盛的,状态是意气风发的,还是庸常、苍老的。虽然这目光里仍然有某种“我”的中心,这中心与他者的关系可能仍是有所相隔的——但是这里的穿透,不在于力量千均的贯穿,也不在胀满了“存在”后的大彻大悟,而就是与每个人的最底色的目光同一的追寻与渴望。

① (《旧约·以赛亚书》10:17 和合本)

它始终张望着,始终在场而不在场地,不使自己居留一处地腾挪着,呼唤着,思索着,呢喃着,承负着,呐喊着。

那么,这目光到底望向怎样的“现实与光明”呢?这渴望与寻求是否关联那最高者?还是说,他张望着某种理想?不,他追寻的只是“生存”。而这生存,承荷着整个世界的乡愁。

在这乡愁中,我们都是流浪的上帝。

五

塔可夫斯基在二十世纪后半叶拍摄了这部电影。提及此,并不是要做现实主义的解读,而是要联系电影里不可忽略的镜头语言——它不一定映射着现实,却无法不象征着人的存在处境。其一是“城乡”。电影开头,女人坐在乡下草场边的栏杆上,望着前方蜿蜒隐没的小路。一个陌生(显然不是居住此地)的男人走过来,闲谈,离开。两阵巨大的风,一迎,一送,再送,又复来。这风又在半夜出现,小男孩从梦中惊醒,喊了一声“爸爸”,紧接着坐起,向着黑暗中的风出神。风仿佛在呼其乳名,又仿佛带着一种宿命般的神秘与庞大。它卷动着它经过的一切草木,带着一种不紧不慢却残酷的力量,仿佛两个世界宿命般的相会。另一次,男孩子在屋外玩耍出神时又单独面对过这风,但他似乎感觉到了这风中的危险和残酷,猛地跑回家了。这男孩多么像我们的每一个人。彼时,我的童年还未形。你的纯真亦未泯。风哪,你将把我塑成何样?你将把她带往何方?或者说:世界啊,你的高处与幽冥都是些什么地方?是否有那邪恶或善良的精灵,而如今你不再向我掩藏?(请保护我!)又或者说:当我随那风去了,去到世界的此处或彼处(这美丽新世界!)——我还能否回得去故乡?当我的心灵荷担不起流浪的时候,谁来给我那最高的爱的显像?我的母亲,我的父亲,当你们离我而去,或者岁月使我们渐行渐远的时候,我如何召唤这世间最深沉的爱……

其二是战争。一群消瘦憔悴的士兵在看不见尽头的海滩上拖着他们的船,船上坐着他们的士官。他们似乎目标明确又神情茫然,不知道会走到哪里:人类过去如此,如今依然如此。一切历史大叙事的空隙,都只是天与地的无穷的沉默——我们永远不知道,人类最终到底会走向怎样的“天人之际”。然而天何言哉!镜头一转,中苏特殊时期的狂热的人们在发作的时候竟无二致,熟悉的运动标语与电影镜头语言给人的荒诞与陌生感,构成鲜明反差的冲击。核试验,原子弹爆炸,镜头再转到飞机与飞鸟——在这样的力量面前,人类与一切地球的生命都都遁天无门,下地无方。那地狱的一瞬不知销熔了多少生命?他们来不及思考,来不及眼泪或者祈祷。镜头再转。一个人满怀惆怅地站在山冈上,他不知道此刻该集聚怎样的“思想”,“今”的力量之大与残酷,让一切“古今之思”都变得哑然。这时,一只鸟扑腾着飞入镜头,它亲切而急迫地停在他的肩上,仿佛在说:我就是那自由啊,人类,我就是那真理。我多么热切地奔向你,可是你却抓不住我。我甚至愿意被你握在手上,但是你是否能因此变得自由与轻盈?如有必要,我可以为你牺牲,但是你们的心灵可曾因此不再彼此隔离?

世界的乡愁让人难以呼吸。所幸的是,我们需要荷载的只是自己的那一份;所幸的是:我们有生命的间隙。我们休息,我们做梦,我们在乡愁与遗忘之间找到合适的距离;我们的目光继续张望与寻觅。

六

若你问,这乡愁的根源是什么?有人说是“现代性”。然而对此我不愿意做某种单一的回答,因为在如此复杂与沉重的真实面前,一切理论判断都显得太过于轻巧。设置魔鬼是简单的,深入全整的事情本身是困难的(因为我们都过于被牵绊在自己的一隅之事中,我们的魔鬼往往其实就是自己)。关于“现代性”,我想说的是,尽管古今殊异而生活方式与价值观念都相去甚远,但绝大多数人并非像学者那样纠结或受制于什么“现代性”,他们有的只是“人性”。就价值取向而言,我诚然也会批判“现代性”而站在“古典性”这边,但是我的角度是类似的:古典的人性固然意味着更深厚的人性潜能,而且有更为根本的真理性意义,但这同样也只是少数人的践行。古典修持者寻求他的古人(那更高者的肉身承载),但古人亦寻古人。囿于自身的有限,一切哲人都非常清楚,在那根本处人无法绝对地确定。然而鸿蒙何时初现月?江月何年初望人?

有人说,乡愁的根源是技术对人的异化——但是人类原始以来便有技术。只不过,现代工业将其近乎飞跃地提升了,这种飞跃将人类的理性与非理性的后果都空前地放大。这使得我们生活的很多方面变得更加“顺滑”,给予人类对世界更强的掌控感。但是原本地看,技术作为同样的依靠有限的物的有限集置(所实现出来的手段),它的控制从来也就同时意味着失控(更强的控制伴随的更大的失控)。这种失控,最极致表现之一是原子弹的使用,它将技术的“自反性”(当然这是一个讽刺的说法)令人瞠目结舌地实现了出来,人类第一次感到,自己的种族既有可能灭亡于自己的造作(而人工智能的技术能力与虚拟世界营造让人感到,自己的本质正在被打上一个虚空的问号)。这种威胁感与异在感是无法抹灭的,除非人选择遗忘。人本能地感觉到,自己现实与精神家园双重的根基具有一种令人惊讶的脆弱,这脆弱的根源,居然就是来自于自己的强大。人类从未像如今这样掌握“火”(宏能太空旅行,微能粒子碰撞),但这火是世界的火。它无从引向那最高者,也无法从雨中滴落。

因此,这些在我看来都还不是乡愁的根源。世界的乡愁在人类历史的古早就已经开始了,而有一样东西与世界的乡愁一样久远或者一样原初,那就是:人自己。人开启了世界,而世界起初就是乡愁。

七

你将诗歌点燃:
镜子向我召唤。
在滴火的雨中,
众人的乡愁栖息。
门外的风总随你来
临房屋也从来伫立
在滴火的雨中
你召唤我的每一个世纪。

我愿将这首诗再唱一遍。因为我要祝愿镜子再告给我一些东西,祝愿它告给我该如何祝愿。人若不在诗歌中回应乡愁,大概就会在“力量”中回应它。然而我们可以一再看到人自以为有的力量是多么虚假:在电影中,斗牛士的表演,群体的幻梦,男人全程自以为是的平稳理性的语调与絮叨。在时间的长河里,它们都显得这么轻飘飘而毫无重量。那么诗呢?“诗”也是假的,电影里的诗行一边至为真诚近乎忏悔地(向他可能的听众)诉说,一边写到:“朋友,我在撒谎,你不要相信我。”承认自己根本处的无力与虚假(包括无力真诚),大概是人最后的也是唯一的力量。在这里,词语喑哑,真正的诗歌诞生。当诗再次诞生,人也就随词语重生。

电影的目光始终在辗转而寻觅。如同我们对力量的寻觅——所有的人都似乎有所莫名的牵念。男孩找不到父亲。妻子找不到丈夫,或无以得到丈夫真切的爱、真切的存在。父亲不在吗,丈夫不在吗?他们都在。但是,丈夫和父亲,也就是男人,这被赋予了力量的期待的生命,他自己一开始就找不到他的父亲。也就是说,所有的父亲自己,都失落了力量之源。塔可夫斯基诚然在进行着个体的叙事,但是哪里有彻底的、真正的个体,哪里就有深彻的、普遍的人类。这已非个体的叙事,而是人类的处境。我们或许会有好的称职的父亲,我们或许未必有什么童年的隐伤,然而只要我们曾独立而深彻地照面过自己的存在,我们就无法脱离这世界的乡愁。当存在的风如宿命般吹来,我们除了颤栗别无语言。我们的本能感觉到一种催逼,我们要用行动回应,我们要找到那现实的“力量之诗”。人于此一旦启程,道路的迷雾与崎岖也就纷沓而至了。我们要么被世间之物所攫住,要么被思想的网络牵扯,终生横穿于两张大网之中,在间隙中得以片时的喘息。或许我们也能有所清晰,有所成熟,但我知道我最深沉的爱若要在世间给予,唯有唤你与我一起引向此途。然而在“你与我”的关系里,哪怕我为这原初的亲密祭奠以我最真的努力,神性的祈盼,也总无法彻底消弭错位与界分。在这有限之躯里,爱的基本情态是,各居限制,彼此张望。

电影的最后,男人终于现身。他不再虚弱地编织词语的网络,他与女人一起躺在电影开头的草地上,他(漫不经心却自然地)问:你想要几个孩子?女人淡淡地笑着回应和打发他,脸上却汹涌着似乎已埋藏了世纪之久的希望。然而在最应该在场的时候,她似乎在场而又不在场。她身后用以穿梭火与雨、穿梭镜中之梦的房子倒塌了(然而,镜子仍在)。她开始决意看向未来,且向未来生活(经由“希望什么”,希望希望它本身)。男人与女人依然相隔,但他们决意承接未来。未来是什么,不是生活规划或者新的二人命运,而是新生。何以新生意味着希望,人像上帝一样再生出一个生命,且无论自身多渺小而决意守护它,这就是希望。然而此竟是唯一的希望。也竟是唯一的命令。

电影的最后,年老的女人带着新生不久的孩子们穿越过那起初的草地,走向外面的世界。镜头中,她从一个十字木桩走过,她频频地回头,频频地向前张望,并不知道确切地在看什么。

他们从草甸步入道路,这道路已经印遍人的车辙。小男孩的身体一触碰到这道路,好像打了个颤似的顿了一下,发出一声稚嫩、生猛、长促的叫喊,紧而毫不间断地,沿这道路继续走向前方。这声叫喊湿润了我的心魂,我无复多言。

我建造我的房屋,我召唤每一个世纪。

(责任编辑:孙依梵)

思想典新

THINKING AND ACTING

“细微之间：不确定下的未来” ——第二届思想者论坛综述

汪子俊 孙依梵

本次论坛主题引介陈寅恪先生于《朱延丰突厥通考序》中所言之意：“考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来，遂若惊雷破柱，怒涛振海之不可御遏”。即于当下的细微之处预测未来时局之流。古今中西的思想家所面对的一个重要的思想问题也就是如何在杂多物事中把握当下之精微处，而为人的现实与未来奠基。为了探讨这一问题，由兰州大学哲学社会学院《思想者》编辑部主办，于2024年8月1日至8月2日召开以“细微之间：不确定下的未来”为主题的论坛。来自安徽师范大学、东北大学、复旦大学、赣南师范大学、湖南大学、华东师范大学、华中科技大学、华南师范大学、清华大学、首都师范大学、山西大学、陕西师范大学、四川师范大学、西南科技大学、中国人民大学、中国社会科学院大学、中国传媒大学、中山大学、兰州大学等高校和研究机构的40余位在校学生就论坛主题下的相关问题展开深入讨论。

在论坛正式开始前，全体与会师生在兰州大学哲学社会学院院长陈声柏教授的引导与讲解下，参观了兰州大学校史馆，感受了兰州大学的历史底蕴与人文氛围，对兰州大学哲学社会学院和《思想者》杂志进行了初步的了解。

作者简介：汪子俊，兰州大学萃英学院2023级本科生；孙依梵，兰州大学哲学社会学院2023级本科生。

论坛开幕式于兰州大学城关校区举行。兰州大学哲学社会学院院长陈声柏教授进行致辞,兰州大学哲学社会学院副院长王树莲老师,兰州大学哲学社会学院副院长张言亮教授,兰州大学哲学社会学院张美宏教授,兰州大学哲学社会学院陈丽教授出席开幕式,《思想者》杂志主编李昶霖同学主持开幕式。

陈声柏教授在致辞中介绍了“思想者”论坛举办的原因,以及自己对论坛主题的理解。他特别点明,在当前重绩效主义的社会背景下,本次论坛是同学们表达自己的思想和情怀的一次珍贵机会,希望大家面向问题,面向文本,面向田野,在跨学科交流中找到思想的目的,从微小之处预见未来的惊涛骇浪。

随后进入本次论坛的主题报告环节。张美宏教授作了题为《经验叙事中的儒家“仁爱”法则》主题报告。他从“伦理学思考法则的超验性惯常”“探寻终结乱世苦难的恒久之道”“由日常生活映现的绝对价值原则”和“具体而普遍的行动能力”四个角度出发进行报告。报告阐释了儒家是如何基于“经验叙事”把“仁爱”确立为普遍的伦理“法则”,以及这种“法则”在孔孟各自言说中何以展开的问题,以此说明儒家是如何为人的现实进行先天法则上的奠基。陈丽教授作了题为《历史与逻辑的统一:理性与信仰的关系问题》的主题报告。她表明,“历史与逻辑的统一”不仅仅是哲学研究需要讨论的对象,更是哲学研究者需要坚守的方法与理念。而“理性与信仰的关系问题”可作为探明“历史与逻辑的统一”问题的重要切口。报告分别对希腊时代、中世纪时期、启蒙运动与宗教改革时期、17世纪、18世纪以及现代理性与信仰的关系作了阐释,启发青年学生不要局限自己的思维,要把握好思考的切口与方向,在历史与逻辑的统一中寻求问题的答案。

在本次论坛的发言与交流环节中,与会学友将西方哲学的德国古典哲学、现代哲学视域中的伦理学、科学哲学等诸多思潮、社会学、中国哲学,尤其是儒家与道家理论以及中古史与近代文学作为讨论的理论资源,针对西方经典哲学文本的再阐释与新兴材料的引介、中国哲学的返本开新、社会学理论的应用、现代认识论、科学实验等问题进行了探讨。

一、西方哲学的再阐释与现代关照

德国古典哲学代表了西方哲学在认识论问题上的重大突破。同时,它对许多问题的开显及其未尽的讨论对于现代哲学的诸多思潮的影响无疑是巨大的。在《纯粹理性批判》的第一版与第二版中,康德对于时间具有不同的解释。孙星同学借助阿利森与亨利希的研究,说明时间在康德理论系统中的基础性地位与线性时间观,并说明这种时间观会出现的问题。因此,他借用胡塞尔的“域性时间观”来回应这些问题,并表明,胡塞尔的“域性时间观”也无法解决康德时间观中的问题,还需要我们进一步探索。

黑格尔的《精神现象学》与《历史哲学》中留下的问题也需要进一步讨论。罗亦宸同学认为,《精神现象学》中的“知觉”概念作为一种独特的中节需要我们重视。他表明,我们可以从“领会把握”“自身反映”“深入物本身”这三个阶段去理解“知觉”,而后就可发现在黑格尔哲学体系下,人对“物”的把握在精微处是什么样的。王嘉斌同学认为,《历史哲学》中悬置了宗教的自生问题,并从黑格尔哲学的体系下分析这一问题,表明自生的宗教是不可消灭的、是贯穿人

类历史始终的,而且它本身就代表了人类的历史,所以黑格尔会认为整个历史哲学证明了非但不是没有上帝,而且是上帝自己的杰作,因为历史是理性、绝对精神的杰作,它的总的目的是理性实现其自身。

黑格尔的辩证法直接促使了青年黑格尔派的出现,马克思对黑格尔的辩证法与其中的异化概念进行的改造在二十世纪初被发现,促使了西方马克思主义哲学的进一步讨论。张迈同学介绍了辩证法从黑格尔、卢卡奇、马尔库塞到萨特的演变,并表明其中的新发展,即卢卡奇对象性思维的扬弃与行动的历史的观念与萨特的人道主义。毛国锦同学通过阿克塞洛斯的《行星与游戏》介绍了阿克塞洛斯对马克思主义技术哲学与海德格尔技术哲学的讨论,指出阿克塞洛斯意义上的居无定所的、漫游的,以及具有“计划性”与“迷误性”的行星观念,表明了西方马克思主义哲学的新发展。

二十世纪科学技术的飞快进步不仅引发了对技术的反思,也引发了对科学实验的重新讨论。姜松言同学指出,玻尔的“装置”没有解决“终端”问题,也太过理想化。因此,他加入了对巴拉德的后人本主义式“装置”的讨论,表明在科学与哲学研究中应当注意人与客体的交流,并且不能将其简化。

与技术哲学的讨论同时的还有分析哲学对认识论与形而上学的新发展。徐衍如同学提出了持续论在面对事物变化中如何保持同一性的疑难,并介绍了当下主义方案、适当持续论、多重存在持续论以及亚里士多德式的解决方案。葛志帅同学基于闭合原则的极端怀疑论问题、枢纽承诺的反怀疑论策略、非信念解读及其困境三个方面,指出 Prichard 对枢纽承诺的解读是“一种非信念的命题态度”,表明,只要这种作为命题态度的枢纽承诺不能避免我们对命题进行重估或形成新的命题态度,它就不能恰当地回应基于闭合原则的怀疑论问题。路文同学指出平均多样性约束不适用于图像再现问题,表明再现至少有三层含义:指称、再现和描画。再现性只是图像的一个外部特征,内指性的描绘才体现了图像的本质。

二、中国哲学的返本开新

自哲学被引入中国以来,中国哲学的合法性问题就一直被诸多学者讨论着。而这一问题在现代已经转化成了中国哲学该如何返本开新?以及中国哲学自己的说理方式与特色是什么?郑钧泽同学介绍了二十世纪初的古今中西之争,并以杨国荣先生提出的“事”的概念为底本,以“事”观名,以“being”观“实践”,对比中西哲学,在阐释学的路径上,试图从“名”与“实践”上寻求中西哲学的沟通。

先秦诸子奠定了中国思想的主要基调,对这一时期诸子原本思想的体悟与考察的工作值得重视。对道家思想,尤其是庄子的理论的重审也是必要的。覃宇昂同学对庄子生命感知式的时间观的解释与对观念化的空间的理解,提出了时空融合,主客通一的“纯粹美”的概念。杨永鑫同学认为《庄子》中对于浑沌之死的隐喻不应只理解为政治哲学的层面,即治理国家不应该破坏百姓的自然。从主体的角度去理解,浑沌死是一种在心灵层面创世的隐喻,并且他使用海德格尔“向死而生”的思想,指出浑沌之死是新我的诞生。李昶霖同学认为过往“真知”即可

达道的理解是不够恰当的,真知只能达物,由此也可划分出“知”的层级。而要达道,必须通过真人这一媒介,使“真知”能知。

在宋明理学部分,赵梓豪同学根据朱熹对“皇极”的重新定义,指出朱熹建构君主“继天立极”的政治合法性,确立“修身”以达到“继天立极”的道德主体,通过“皇极”达到了政治合法性与伦理正当性的思想脉络。

新儒家从宋明思想中儒释道三家的交汇中吸取了对中国近代问题进行讨论的资源。韩金源同学认为中国哲学要在本体的基础上追求天道。他通过陈来与熊十力对本体的讨论,引出熊十力对“体用不二”的界定,表明了本体在认识中的重要性及本体的翕闢。

为了还原至中国哲学的语境中讨论问题,就不得不回到当时的历史中进行研究。张明皓同学从《魏书·任城王传》中元澄南伐入寿春,封孙叔敖墓,毁蒋子文庙入手,表明这一举措是政治理论渗入民间信仰领域的表现,有利于巩固对寿春的统治,但也使北魏接受汉文化,加快了华夏化进程。王纪梁同学认为清代学术史中有着射箭画靶的现象,应该对事实与价值进行反思。他表明,清代学者的学术研究,并不能先验地预见未来的“古学复兴”和新文化,民国学者的学术研究,也未必以趋新为鹄的,相似的面貌亦可导出不同的思想。陈飞同学针对《红楼梦》在1949年前的评点本的研究问题,表明1949年前的研究仍有局限,规模不大,真正对《红楼梦》评点的研究是在1949年后,而这一问题有待进一步研究。

三、当代社会与未来

哲学研究尽管在很长一段时期内都流于纯粹思辨,但在现代多样的分析方法提出后,哲学亦可以解释很多现实现象,并通过实证的分析与社会学联系起来借以直接处理社会问题。而在诸多社会问题中,最首先要确定的是伦理原则。赵蔚同学对休谟文本中展现的人为德性的内在困境是否是真正的困境,或作为人为德性的正义究竟是不是一种真正的德性这一问题进行了反思,认为善良动机原则的适用范围是有限的,正义也另有其独特的道德根据,这也是人为德性特殊性的体现,且“明智的无赖”这种提法也是有问题的。

其次是具体问题的解释与解决方案的提出。黄金泉同学分析了过去优绩主义的不足,即不平等性,并提出了新的多元优绩主义。他认为多元优绩主义通过多角度的评价,可以符合个体的差异性从而达到平等。进一步,他考察了多元优绩的理论可能性,并确立了多元优绩主义在教育领域、工作领域等的实践方向。章佳杰同学介绍了马克思提到的资本化的时间问题与罗萨的时间观,从社会加速的指标、加速的表现:“当下的萎缩”、“期望-经验”结构的运作机制、“期望-经验”的政治经济学,表明现在的时间是萎缩的时间,而使得情感时间也变得萎缩。褚星好同学借韩炳哲认为的现代人在社交网络上生产自我的情况与现实中越来越多人在社交媒体中设置显示动态的情况说明现代生活中的反常,同时,他利用海德格尔的概念,认为设置限时动态可以营造出了一种海德格尔意义上的“腻味”的破裂情景,并且意味着“数字虚体”先行地打开了死亡,同时设置限时动态也是“我”对交往行动的反思性监测。这分别代表着反抗自恋心理,克服自我异化、反抗无叙事的时间结构,克服行动异化,以及维护本体安全感,克服行

动异化。但以“设置限时动态”这种类卢德运动仍具有局限性,如其具有浅表化、不思性与通过技术来克服技术带来的异化所具有的循环性。覃文晶同学提出了教育政策对教育资源的影响有多大的问题,她首先表明了跨市招生的目的,即学生对教育资源的需求与学校对优质学生的需求,这种需求源自于省内教育资源分配不均。在通过问卷、访谈等调查后,她表明,“禁止跨市招生”在一定程度上强化了既有的家庭背景对教育获得的微观影响路径,扩大了不同家庭背景的学生之间教育获得的差异。李辰妍同学提出了电影解说作为一种文化现象,是否能够表征“快餐化”的消费模式的问题。她认为,应该区分视频文本,将长视频纳入研究视域中。为此,她介绍了“电影解说”的发生,并分析了“速食电影”与“细读电影”的叙事话语,表明这是一种话语创造性与批判性维度的缺失,并提出让知识分子进入公共视频生产领域的建议。鄢雨飞同学基于2010-2022年中国所有A股上市公司为数据,得出儒家文化对企业层面经济政策不确定性感知具有显著的抑制效应,并指出可以通过提升金融科技水平、提升信任度、降低波动率和优化员工质量。

以人类为中心的观念反而在当今的时代对人类造成了越来越多的危机,以一种超脱人类的视角去观望整体的人的境况成为了一个解决这些危机的可能的视角。党旸同学借迪佩什·查克拉巴蒂的理论,介绍了一种基于环境人类学和地球系统人类学的,偏离人类中心的星球史。他认为,人类不是支持生命的行星过程所需要服务的终点,它是一种生存政治,它剥夺了任何道德感。对于星球史的研究有利于我们抽离出当下的历史,对整体的人类史进行审视。

四、何为不确定性下的未来?

8月2日晚则是本次论坛的圆桌讨论环节。讨论在李昶霖同学的主持下开始。各位参加圆桌讨论的人员基于自己对“确定”与“不确定”的理解,对此次论坛的主题“细微之间:不确定性下的未来”。出于不同的生命气象与学术理解,各位同学针对科技、生态、生命体验、学术研究等方面对未来表示了自己乐观、悲观或悬置的态度,并对于这种未来给出了自己的建议与展望。

孙星同学从最近几年出现的GPT和无人驾驶技术入手,谈及大众对这些新兴技术的恐慌。他认为,未来的不确定性就在于它给人带来的畏惧,但是如果考察清楚这些新技术的运行机制,就可以发现它们代表的不过是人的可能性的一种,不需要去畏惧。人具有超过技术可能性的更充盈的可能性,而这种可能性的展开就在于人的思想性,不确定性不值得我们害怕,人的思想无法被机器取代。

毛国锦同学基于孙星同学给出的对不确定性和可能性的初步区分,进一步将这二者划为积极的可能性和悲观的不确定性。他认为,现代性给人们的生活和思想带来了流动性,这种流动性又使得人们感受到了出于自身产生的两种可能性,而我们需要将这两种可能性并举,去反思我们该如何在这两种可能性中回归到自身的确定性上,以确定观不确定。

罗亦宸同学赞同了前两位同学的观点,但他认为,仅仅从经验出发是不够的,还需要从理性的角度去讨论何为不确定性。他表明,不确定性在哲学之中是常规状态,确定性是一种建构

的产物。同时,不确定性和确定性都源于人的局限性,但如果我们转换视角,把局限性视为人去实践的基础,那么我们就可以通过更大整体的实践活动跳跃到确定性上。基于此,不确定性和确定性可以说是人去实现自我的途径,并且人最终是会到达确定性上的。

葛志帅同学同样在理论层次上去阐释不确定性。他首先采取了一种分析的方法,对不确定性进行了一次刻画。他认为,不确定性对于我们而言是对世界中的事态无法进行一个确定的信念态度的状态,这种不确定可能是对当下、未来,甚至是对应然之规范的不确定。由此,不确定性是人规范性的一部分,我们无法避免不确定性。但是不确定性是就经验而言的,它不是终点。作为一个学者,需要从不确定的这种规范中跳脱出来,不断重估其确定性所在。

鄢雨飞同学基于他经济学的理论背景,同样从理性角度对不确定性进行了描述。他认为,不确定性表明了一种风险,而风险不一定代表着更低的收益与机会,它也代表着财富和机遇,我们不能仅从一种坏的风险上去看待不确定性,同时也需要从整体的角度去把握不确定性。由此,不确定性的好的方面需要人去积极主动地追求。

张明皓同学从学术研究和人两个方面去讨论不确定性下的未来是怎样的。首先从学术研究上讲,魏晋南北朝史的研究缺乏兼综南北的维度,仅局限于对南朝文化或北朝兵马的研究。而对于这一学术问题的关切点的不同,恰恰反映了对整体视角的忽略,这一忽略又代表着学术研究对人的忽略。他表明,我们应该从人本身出发,去关注长时段的历史与大叙事中的个人,去关注个体的未来。

徐衍如同学接续了葛志帅同学的观点。她从哲学史出发,表明了哲学研究在古代是把不确定变成确定,而现代哲学却是把确定变成不确定,从这种变化中我们看不出好坏。若将哲学史推扩到经验世界中,我们也不能断定,现在多种多样的变化对我们来说究竟是好是坏。

赵蔚同学从功利主义出发,说明了功利主义对于未来的看法。她认为,功利主义有两个面向,其一是对于人类整体的未来,功利主义者会认为个人做出的选择对未来的影响微乎其微,关于政治等的大问题才值得去重视。其二是对于个人的未来,功利主义者会认为既然未来不由微观的人的选择去影响,那么个人或许应该在变化的事态中寻求那不变的幸福之为幸福之物。

赵梓豪同学同样以伦理的角度切入,根据自身的经历提出了面对道义与功利如何做选择的问题。他认为,这一问题在经验的选择中会出现疑难,因为我们无论选择哪一种,最终都无法达到理想的状态,而只能在中间的晦暗地带徘徊,这种晦暗就表示了一种双向的不确定性,并且给人带来以恐惧。

杨永鑫同学借朱锐老师所说的“哲学家是不惧怕死亡的”提出现象学对“畏”和“怕”的区分。他表明,不确定性的终极问题是形上学的问题,不确定面向常人的未来,是使人怕的。但是哲学家应该面向畏的维度,赋予世界以一种不确定性和可能性,使更多人的生命得以展开。

郑钧泽同学接续了对科学的讨论,并表示了他对科学的担忧。他认为,科学并不像前几位同学说的可以被完全掌控,反而出现的情况是,科学给予了一种极为确定的未来,使人丧失了不确定带给人的可能性与生命的展开空间。

党旻同学同样对科技的发展以及人类的未来表示担忧,他认为,科技过多地发扬了人的主

体性,对自然造成了极大的破坏。环境不断恶化的状况影响了人们对未来的抉择。就其自身而言,对未来境况的预期,使他对现在的生活与未来的选择都抱有一种悲观的态度,但是他也认为,尽管面对着这样脆弱的未来,我们还是可以作为个体去爱这个世界。

张迈同学根据他对现在教育以及就业情况的理解,认为人在压力面前会有趋向确定性的态度,而这种确定性是一种消极的与放弃自我的确定性。他表示不确定性不一定是坏的,与其选择消解自身可能性的确定性,不如像西西弗斯一样勇于面对确定性。

胡顶同学在中国哲学研究上对不确定下的未来进行了展望。他认为,在中国哲学中,应当处理的是中国哲学的返本开新问题。我们需要具有文明方面的承担与努力,将传统的不确定的形而上学推扩到确定的新时代的形而上学,使形而上学复归到其应然的位置上。

以上同学的发言不仅体现了他们在现实境况下对未来的展望,同时也展现他们身上的现实的影子。他们的群像代表着走向社会科学研究道路的志趣者的一部分人,相信着理性积极的作用,认为其尽管不能完全带领人类通往好的世界,但我们至少可以运用它关切世界,使世界趋向善的方向。

经过了为期两天的充分交流与讨论,本次论坛于8月2日晚圆满闭幕。闭幕式由《思想者》杂志副主编王克清同学主持,主编李昶霖同学进行了大会总结。李昶霖同学再次感谢了各位的到来,并在《思想者》杂志历史的基础上说明了“思想者”论坛的缘起,对于各节发言和评议以及圆桌讨论进行了简短总结。他希望大家在未来的研究工作中可以延续本次论坛所体现出的交流精神,保有自由的态度和扎实的方法,并能继续思想与行动,身负人文社科工作者的持守。

(责任编辑:汪子俊)

附录:哲社大事记

编者按:本栏目是自2023年11月至2024年9月兰州大学哲学社会学院重要事务的记录,共分为三个部分:“教育教学”“学术研究与学科建设”和“学术交流”。“教育教学”板块记录了学院在招生工作、教学成果和人才培养等方面的成绩;“学术研究与学科建设”板块记录了学院的学术研究成果和学科建设成果;学术交流板块包括“学术会议”“交流合作”和“学术讲座”三个部分,记录了学院过去一年主办、协办以及承办的各类会议,来访专家学者,以及其他合作活动。

一、教育教学

2023年11月9日和16日,学院开展2023学年“走近哲学·走进社会”科研创新培育项目立项答辩。哲学专业32个项目和社会学专业20个项目均获立项。“走近哲学·走进社会”科研创新培育项目的开展为本科生问题意识、人文素养和学术能力的提升奠定了良好基础。

2023年11月16日,学院第十六届研究生学术年会开幕。

2023年11月19日至24日,学院赴山西开展招生宣传及家访。2023年11月26日,学院辩论队获第八届“至公杯”法律辩论赛亚军。

2023年11月27日,社会学本科生毕业论文指导会、校友学术交流会暨第三期医务社会工作专业实践交流分享会在线上举行。在国内各高校攻读硕士、博士的2012级至2019级社会学专业毕业生及学院在读社会学专业本科生、研究生和社会工作专业研究生共30余人参加会议。

2023年11月30日,学院辩论队获第二届“经纶杯”亚军。

2023年12月2日,学院研究生参加甘肃省第一届高校社会工作案例大赛,我院入围决赛的三支队伍分别获得一等奖、三等奖、优秀奖。

2023年12月20日,学院召开本科教育教学审核评估自评报告研讨会,与会教师就教师队伍建设、教学团队建设、实践教学、学术讲座和人才培养方案等方面广泛提出问题、积极发表意见。

2023年12月27日,学院荣获多项省级、校级教学成果奖和教育教学改革研究项目立项。陈声柏老师的《经典研读1》获批甘肃省第三批省级线下一流本科课程;李晓春老师的《儒学初读(教材)》、陈声柏老师的《跨学科经典教育在拔尖人才培养中的实践与探索——以“经典研读1”课程为例》、王英老师的《“生命成长—知识生产—社会责任”三位一体的教育模式创新》获兰州大学2023年度校级教学成果奖;台文泽老师的《一流人才培养视域下的社会学专业集中实践教学改革研究》获批2023年度教育教学改革研究项目立项。

2024年2月25日,学院召开新学期教育教学工作会议。会议由张言亮副院长主持,

学院领导就教育教学工作发表了意见。

2024年3月20日下午,学院举行了主题为“立足新时代,创哲社新风采”的第十六届研究生学术年会闭幕式。

2024年3月27日,学校迎接本科教育教学评估校内自评专家实地检查。学校本科教育教学审核评估自评专家权绘锦、原梅老师一行对我院开展审核评估第一阶段实地检查。专家组与我院教学管理人员、师生进行了座谈交流,并实地查阅了人才培养方案、课程试卷归档、毕业论文(设计),调阅了相关制度文件等材料。学院领导班子、教师代表、学生代表及相关人员参与座谈会。

2024年3月28日,学院本科生申请获批“筹政基金”科研见习研修项目。经学生申请、学院推荐、资格复审、匿名评审和现场答辩,我院2021级本科生赵思瑶申报项目“乡土课程的特色和功能研究——以‘乡土育未来项目’为例”和刘松申报项目“民间信仰‘非遗化’中多主体实践与乡土社会秩序重塑——基于天水地区女娲信仰的考察”成功获批立项。

2024年4月2日,学院参加教学单位审核评估专题培训会,重点学习教育教学质量保障体系设计与建设。学院根据培训进一步明确质保体系建设与完善,并对下一步工作做了重点安排,充分准备,积极配合学校的审核评估工作。

2024年4月13日至14日,第一届西北社会工作案例大赛决赛暨西北社会工作发展论坛在兰州大学顺利举行。来自西北五省区高校、社会组织的共39支社会工作专业队伍同场竞技。本次案例大赛在中国社会工作教育协会指导下,由学院、甘肃省社会工作联合会联合举办,陕西、宁夏、青海、新疆四省区社会

工作行业组织为成功举办案例大赛提供了大力协助,同时由美亚联创(北京)科技公司提供赞助和技术支持。大赛的顺利举办积极响应了新时代国家关于加强基层社会治理需要,促进西北地区社会工作专业蓬勃发展。

2024年4月18日,学院召开实践教学专题教育教学工作会议。本次会议由张言亮副院长主持,实践教学负责人台文泽以及全体教职工参加了本次会议。会议进一步明确了未来学院实习实践教学的基本模式和具体做法,为在将来进一步落实2023版人才培养方案中专业实践部分的内容做了充分的准备。未来,学院将继续广纳师生心声,为学生提供专业化、多元化、个性化的实习实践教学环境,真正使学生在知行合一中切实养成将论文写在祖国大地上、写在人类命运共同体发展的时代脉动中。

2024年4月24日,学院党政领导班子成员、教学指导分委员会委员、教学秘书等现场听取校内专家实地检查反馈。

2024年5月16日至18日,学院进行萃英选拔工作。根据学校实施“基础学科拔尖学生培养计划”有关工作安排,哲学社会学院承担2023级人文(含文学、历史、哲学)萃英班选拔工作,经过学生申请、资格审查、体质测试、兴趣与能力测验、综合考察等环节为期一个月的选拔,最终20名同学拟预录取进入2023级“萃英班”学习。

2024年5月18日,学院毛雪彦老师获得第七届青年教师教学竞赛二等奖。

2024年5月30日,学院参加学校本科教育教学专项工作会,同时举办哲学社会学院专场研究生招生宣讲会。

2024年6月19日至21日,学院田宝祥老师在全国各省区市社科联第二十二次学会工

作会议中获得“全国社科联优秀社会组织工作者”荣誉称号。

2024年6月22日,兰州大学哲学社会学院2024届学生毕业典礼在榆中校区致远楼报告厅隆重举行。兰州大学研工部部长汪强、校团委副书记李传辉,萃英学院党委书记黄海峰,86级校友北京明达同泽科技有限公司董事长张劲松,哲学社会学院党委书记孙立国、院长陈声柏,党委副书记、副院长王树莲,副院长周亚平、副院长张言亮、党委副书记王仕丁和学院教师、2024届全体毕业生及家长来到典礼现场参加典礼。

2024年6月27日,学院在兰州大学一流大学建设创新发展项目的支持下,与校内外单位合作共建文明互鉴与“一带一路”大数据平台,努力建设文化遗产数字化实验室,为“新文科”创新发展赋能。

2024年6月24日至29日,学院党委书记孙立国带队,学院教师张弛、温晓晨、吕孟凡、温凯,学生助理牛嘉暄、杜晓蕊、张维庆等人共同组成兰州大学招生宣传组,前往山西省各市县参加全国普通高校招生志愿填报咨询会。

2024年7月18日,学校举办哲学社会学院专场研究生招生宣讲会。

2024年7月21日至28日,学院顺利展开2024年度暑期学校,本次暑期学校开设了名家面对面、多元文化实地参访、社会实习实践、国际课程与实践周以及人才自主培养能力提升等多种类型活动。“名家面对面”系列活动由南开大学孔明安教授应邀开展《敏感的主体:政治本体论的缺席中心》研读课;北京大学王中江教授应邀作题为《经典化及其诠释的东周家族相似概念和实践》的讲座;南京大学哲学系张荣教授应邀开展《道德形而

上学奠基》研读课程;武汉大学哲学学院费定舟副教授作题为《基于神经符号范式的视觉知识表征的框架问题》及《功利框架与义务框架对两难困境中道德决策的影响》的讲座;澳门大学哲学与宗教学系助理教授李庭绵开展题为《人类文明新形态与欧亚大陆的文明分析理论》《先秦诸子的正当战争理论》《“天下”还是“江湖”?中国古典国际关系理论》的系列讲座;武汉大学哲学学院教授李巍主讲《中国哲学智能论证人工标注》读书班。“走近社会·行者无疆”调查活动以山地社会的经济文化变迁与转型发展实践为主题,带领学生走进秦岭山地的两当县,在对其社会文化历史与现实的多层面、多角度的考察之上,深入探索两当县在乡村振兴战略实施中因地制宜的创新发展经验。“甘肃省新型婚育文化培育”社会实践调查紧密结合时代特征,深入阐释新型婚育文化的内涵,探讨构建新型婚育文化的路径。“国际课程与实践周”由加利福尼亚州立大学萨克拉门托分校社会工作专业教授Serge Lee开展《社会工作论文写作(Academic writing of social work)》课程;耶鲁大学艾滋病跨学科研究中心附属科学家Jianghong Li开展《社会网络分析与社会健康行为(Social Network Analysis in Health and Social Behavior)》课程。本次暑期学校系列活动的开展,为我院学生增强专业知识的系统性、提升专业素养的高阶性、实现理论与实践的交互性提供了重要助力。

2024年8月25日至29日,我院与辅仁大学哲学系开展“一流学科伙伴计划”“转化与开新:兰大辅大哲学学科建设”研讨会。

2024年9月2日,我院社会工作专业研究生封怀瑾、张妍文的作品《让我感恩的那块“橡皮擦”——我的启智润心之旅》成功入围“美亚杯”第六届全国社工微电影大赛。

2024年9月5日,学院参加秋季学期第一次本科教学例会,根据学校教育教学工作部署,学院明确本学期工作重点与方向。

2024年9月15日,学院辩论队获第二十二届“新时代杯”辩论联赛冠军。

二、学术研究与学科建设

(一)学术成果

据不完全统计,2023年11月1日至2023年9月31日,学院新立项各类科研项目23项,其中国家社会科学基金项目2项、省级项目3项,纵向项目1项、横向项目17项;发表学术论文共计41篇,其中A&HCI论文4篇,人大复印资料全文转载论文2篇,CSSCI论文10篇,CSSCI扩展版论文4篇,SSCI论文5篇,ESCI论文1篇;出版学术著作5部。7项研究成果荣获甘肃省第十七次哲学社会科学优秀成果奖。

2023年12月13日,2023年度国家社科基金冷门绝学研究专项立项名单公布,由我院陈声柏教授为负责人的中国哲学研究团队申报项目《出土文献与先秦名学研究》获得冷门绝学团队项目1项。学院国家级重大项目实现了零突破,并为学院哲学学科建设和发展提供了重要支持。

(二)学科建设

2023年11月1日,学院哲学系教师王涵青荣聘教授职称。

2023年11月1日,草地农业科技学院与学院“农业伦理”学科共建研讨会在齐云楼304举行。草地农业科技学院党政班子成员、草业系统分析与社会发展研究所科研团队,哲学社会学院班子成员以及部分教师代表参加了本次会议。会议由陈声柏、李春杰共同主持。双方就方共建“农业伦理”学科、成立实体研究机构、学术刊物网站新媒体等

备、举办“农业伦理学讲坛”“新农人培训班”等方面细化了具体措施和行动计划。

2023年11月7日,根据《关于成立兰州大学农业伦理研究中心的通知》(校社科[2023]8号),经学校研究成立“兰州大学农业伦理研究中心”。中心为校内人文社会科学类非实体性研究机构,挂靠哲学社会学院。聘任张言亮教授担任中心主任,王涵青教授、方锡良副教授担任中心副主任。中心按照《兰州大学人文社会科学类非实体性研究机构管理办法》(校社科[2018]12号)的要求组建、管理和运行。

2023年11月9日,甘肃省公布了补充选拔甘肃省领军人才的公示名单,我院周亚平教授入选甘肃省领军人才第二批次人才。

2023年11月9日,学院召开社会工作专业发展论证会。会议由王雪梅副教授主持,聚焦“社会工作专业方向凝练”“社会工作研究所(中心)的成立”和“社会工作专业未来发展”三个主题展开讨论。通过讨论交流,学院进一步明确了专业发展的不足,凝聚了社会工作专业人才培养和科学研究的主旨方向,就积极促进MSW教育教学和强化社会工作专业研究两个方面达成共识,树立了进一步发展社会工作专业,建设社会工作博士点的信心。会议标志着我院社会工作专业发展进入新阶段。

2023年11月21日,经学校研究,同意续聘凤凰网甘肃频道高级记者王岳为兰州大学哲学社会学院兼职教授,聘期自2023年11月至2026年10月。

2023年11月30日,经学校研究,同意聘任中国农业大学教授李建军、南京农业大学教授姜萍、北京林业大学教授董世魁为兰州大学兼职教授,聘期自2023年11月至2026年10月。

2023年12月15日至16日,学院成功举办青年学者“黄河论坛”分论坛,本次活动邀请到了9位来自海内外知名高校的优秀青年学者与学院教师深入开展学术交流与互动,与会学者对来院工作表达了强烈意愿和期待。此次论坛为青年学者提供了科研能力展示平台,推动了各学科交叉融合与交流合作,相信未来会有更多杰出青年学者加入到学院,为学院未来事业发展注入新的活力。

2023年12月21日,省委统战部、省委宣传部、省教育厅在兰州大学科学馆举行甘肃省首批马克思主义宗教学研究基地挂牌仪式。中心负责人陈声柏表示要顺应习近平总书记培养宗教工作的“三支队伍”要求,围绕培养思想政治坚定、坚持马克思主义宗教观、学风优良、善于创新的宗教学研究队伍,加强马克思主义宗教学学科建设,分别开展科学研究、咨政服务与学科建设工作,立足国内,放眼国际。

2023年12月26日,经兰州大学第十三届学位评定委员会第三次全体会议审议通过,我院钟治国和张美宏两位教授被选聘为马克思主义理论博士研究生指导教师,学科方向分别为马克思主义中国化研究和思想政治教育。

2024年3月,香港科技大学CABURAL Mark Kevin Supnad博士正式加入学院,担任青年研究员,其研究方向为主要研究方向为中国哲学、比较哲学。

2024年3月,韩国国立釜庆大学温晓晨博士正式加入学院,担任青年研究员,其研究方向为主要研究方向为健康社会学、区域社会学。

2024年4月,武汉大学大学陈丽博士正式加入学院,其研究方向为主要研究方向为西方宗教哲学、西方近代西方宗教哲学认识

论、宗教学、数字宗教学、知识论与宗教社会量化研究方法。

2024年7月,南开大学吴雪梅博士正式加入学院,担任讲师,其研究方向为认知科学哲学、法国哲学。

2024年7月,南开大学石立元博士正式加入学院,担任青年研究员,其研究方向为马克思主义哲学、国外马克思主义思潮。

2024年9月26日,根据《兰州大学学位授权审核实施办法》《关于开展2024年学位授权自主审核工作的通知》等文件精神,经学院申请、材料审核、学校学位授权审核工作小组审议和同行专家论证等环节,我院哲学学科博士学位授权点通过学校审核。此次哲学博士学位授权点的成功获批,将为我院学科发展和人才培养提供更广阔的平台和有力支持,对于提升我院在哲学领域的学术影响力和教育水平有着至关重要的意义。

(三)学术杂志

1.《科学·经济·社会》

2023至2024年,《科学·经济·社会》不断加强新媒体建设,积极拓展数字化传播渠道,传播力和影响力持续提升,刊发文章被《中国社会科学文摘》、《社会科学文摘》转载1篇,被人大复印报刊资料转载6篇。

2024年3月,《科学·经济·社会》“农业伦理”专栏正式发布。

2.《国学论衡》

2023年11月17日,《国学论衡》编委会工作会议在南京顺利召开。会议主要围绕着《国学论衡》的期刊定位、发展方向和栏目设计等议题展开交流与讨论,本次编委会工作会议的顺利召开对《国学论衡》的后续发展产生了重要影响。

三、学术交流

(一)学术会议

2023年11月18至19日,由中华孔子学会儒家古典学研究专业委员会主办,南京师范大学公共管理学院哲学系承办,兰州大学哲学社会学院、《人文杂志》编辑部、《国学论坛》编辑部协办的中华孔子学会儒家古典学研究专业委员会首届年会暨第五届“预流”的中国哲学研究工作坊在南京师范大学举行。会议以“儒家古典学与现代中国哲学研究:经典诠释与语文学方法”为主题,邀请来自国内各高校、科研院所的近百位学者参会。

2023年12月1至3日,由中南民族大学民族学与社会学学院(民族学博物馆)主办,华东师范大学人类学研究所、厦门大学社与人类学院、兰州大学哲学社会学院、武汉大学人类学研究所、中山大学社会学与人类学学院、湖北大学学报编辑部协办的第九届青年人类学论坛在中南民族大学召开。本次会议以“行动的人类学:社会参与、文化动力与人类学的跨界应用”为主题,来自清华大学、南京大学、复旦大学、中山大学、香港理工大学等国内外62所高校及研究机构共100余名代表参加会议。

2023年12月3日,由兰州大学哲学社会学院、西南财经大学社会发展研究院、兰州大学循证社会科学研究中心主办,兰州大学哲学社会学院承办的首届“一带一路·健康社会科学跨学科新视界论坛”在兰州大学举办。论坛吸引了近150篇跨学科研究论文,展示了学术界对深入探索健康领域的热忱,与会者就学术共同体建设达成共识,包括推出中英文专题编著和期刊的健康专题、与顶级学术期刊合作举办工作坊,帮助青年学者提升研究能力和学术产出,为学术界提供更广泛

的展示和交流平台,促进学术研究的全球化发展。

2024年4月27日,学院和甘肃中国传统文化研究会联合举办工作坊,就《王天下——中国文化的历史思考》书中相关内容进行研讨。

2024年5月18日至19日,由兰州大学哲学社会学院与兰州大学农业伦理研究中心、甘肃中国传统文化研究会联合举办的“儒学的工夫论与哲学实践”学术研讨会在兰州大学成功举办。来自上海交通大学、黑龙江大学、西北师范大学等9所高校专家学者16人共同参与本次研讨会。

2024年5月24日至26日,由兰州大学、敦煌研究院主办,哲学社会学院、敦煌研究院文献研究所承办的“国际《大乘起信论》研究的多面视角”为主题的第二届世界文明对话论坛:敦煌与中国哲学经典国际研讨会在甘肃敦煌召开。敦煌研究院党委书记赵声良研究员、兰州大学副校长沙勇忠教授出席开幕式。敦煌研究院文献研究所所长赵晓星研究员主持开幕式。来自中国、美国、德国、意大利、法国、韩国、日本、澳大利亚、香港、台湾等国家地区的专家学者共同探讨以《大乘起信论》为代表与缘起的中国化佛教与中国哲学经典在促进东亚乃至世界思想交流、文明对话中所起到的重要作用。

2024年7月6日,由中国人民大学北京社会建设研究基地、北京大学中国社会与发展研究中心、清华大学社会治理与发展研究院、广州大学公共管理学院、中南大学社会学系、中国科学技术发展战略研究院、复旦大学社会学系、中国社会科学院社会学研究所、厦门大学社会与人类学院、兰州大学哲学社会学院联合主办的中国社会学会2024年学术

年会“技术社会学:技术应用的社会影响”论坛在哈尔滨工程大学举办。

2024年7月13日至14日,由南开大学马克思主义学院教授孔明安牵头组织,兰州大学哲学社会学院主办,《科学·经济·社会》杂志编辑部协办的“马克思早期哲学思想的当代阐释”学术沙龙在兰州大学成功举办。来自南开大学、复旦大学、北京师范大学、天津大学、兰州大学、南京财经大学、西北师范大学等高校的50余位师生以及来自《求索》和《湖南师范大学社会科学学报》的两位编审参与了本次学术沙龙。

2024年7月20日,由兰州大学哲学社会学院、《国学论衡》编辑部与《科学·经济·社会》编辑部联合主办的国家社科基金重大项目“出土文献与先秦名学研究”(项目批准号:23VJXT003)开题论证会在兰州大学城关校区齐云楼304举行。

2024年7月26日至27日,由中国草学会、兰州大学主办,兰州大学哲学社会学院、兰州大学草地农业科技学院、中国草学会农业伦理学专业委员会、兰州大学农业伦理研究中心承办,《道德与文明》杂志社、中国农业大学农业伦理与公共政策研究中心、南京农业大学农业伦理研究中心、南京农业大学中华农业文明研究院、天津社会科学院哲学所、《科学·经济·社会》杂志社协办的中国草学会农业伦理学研究会2024年年会暨“农业科技伦理治理与可持续发展”论坛学术研讨会在兰州大学顺利召开。兰州大学校长严纯华院士、甘肃省科技厅副厅长马腾宇、中国草学会理事长南志标院士出席开幕式并致辞。次会议紧扣“农业科技伦理治理与可持续发展论坛”的宏大愿景,探讨了在农业现代化过程中如何更好地构建农业科技伦理治理体系,回应了新世纪以来我国农业发展面临的诸多深

刻变化和重大挑战,为进一步推进农业农村可持续发展,乡村振兴建设贡献了力量。

2024年8月1日至2日,由兰州大学哲学社会学院《思想者》编辑部主办的第二届“思想者”论坛于兰州大学召开。本次论设立6节逐场讨论会,1场圆桌讨论会,围绕“细微之间:不确定性下的未来”展开讨论。共有来自安徽师范大学、清华大学、复旦大学、华东师范大学、华中科技大学、华南师范大学、赣南师范大学、兰州大学、东北大学、中国人民大学、中国社会科学院大学、中国传媒大学、首都师范大学、山西大学、陕西师范大学、四川师范大学、西南科技大学、湖南大学、中山大学等高校的40余位在校学生就论坛主题下的相关问题展开深入讨论。

2024年8月17日至18日,由兰州大学哲学社会学院、中山大学哲学系逻辑与认知研究所(教育部人文社科重点研究基地)、山东大学哲学与社会发展学院、广东外语外贸大学外国语言学及应用语言学研究(教育部人文社科重点研究基地)主办的第二届“社会文化视域下的概念与推理研究”学术研讨会在兰州大学逸夫科学馆召开。来自山东大学、中山大学、兰州大学、北京师范大学、广东外语外贸大学、浙江大学、上海大学、武汉理工大学、东吴大学、河南师范大学等高校的三十余位学者参加了此次会议。

2024年8月25日至9日,在兰州大学“一流学科伙伴计划”项目的支持下,兰州大学哲学社会学院与辅仁大学哲学系在城关校区联合举办“转化与开新:兰大辅大哲学学科建设”研讨会。邀请台湾辅仁大学哲学系的七位专家学者和来自西安工业大学马克思主义学院、暨南大学哲学研究所的两位专家学者与会,本次学术会议由一场圆桌论坛与四场学术讨论为形式对于各自学校哲学系现状与

特色以及哲学学科的创新发展进行了深入讨论

2024年9月21日,兰州大学第十期萃英人文学术沙龙“文学的哲学”青年学者工作坊在城关校区举办,本次工作坊邀请了来自中山大学、东南大学、中国人民大学、伦敦大学学院等海内外高校的近20位师生参与讨论,工作坊召集人为哲学社会学院青年研究员郭昱辰。

2024年9月27日,兰州大学哲学社会学院和草地农业科技学院共同组建的农业伦理跨学科团队在城关校区开展第四期“农业伦理”工作坊哲学社会学院副院长张言亮教授、王涵青教授、方锡良副教授,与草地农业科技学院杨惠敏教授、王虎成教授、范玉兵教授、唐增副教授、胥刚高级工程师、李万宏副教授、俞斌华副教授、臧飞副教授等二十余位师生参加座谈交流。

(二)交流合作

2023年11月25日,学院1978级哲学系校友、陕西师范大学哲学学院林乐昌教授来访,在城关校区齐云楼304举行了以“古今关学的演变与开展”为主题的座谈交流会。1978级校友范鹏教授、西北师范大学哲学学院贺更粹教授、甘肃省委党校哲学教研部成兆文副主任、学院校友会秘书长兰州财经大学赵俊教授,以及部分教师代表参加了本次座谈。

2023年12月1日,学院开展第一期“农业伦理”工作坊,以“任继周院士对中国农业伦理学的探索及其现实意义”为主题进行讨论交流。哲学社会学院党委书记孙立国书记出席了这次分享会,副院长张言亮教授作分享嘉宾,王涵青教授、方锡良副教授及草地农业科技学院高级工程师胥刚作与谈嘉宾。

2023年12月5日,我院1995届哲学系校友张丰乾来访座谈。座谈会围绕“明代以来基层社会变迁的样本——《大鱼村志》的内容与意义”展开。院长陈声柏教授、彭战果教授、魏淑媛老师以及部分学生参加了本次座谈会。

2023年12月5日,人民日报社高级记者/编辑、甘肃分社社长董洪亮受邀参加“聚英萃华”人文沙龙活动,以“如何面对新媒介”为题进行分享,院长陈声柏教授主持活动。

2023年12月8日,由兰州新区组织部、科技发展局、科技文化旅游集团有限公司、兰州大学哲学社会学院和兰州大学中国西部大数据中心联合举办的北大兰大专家新区行暨大数据产业与应用专题论坛在兰州新区圆满举行,来自北京大学、兰州大学、河北科技大学、甘肃省委党校等高校和科研院所大数据领域相关专家学者20余人围绕新区医疗康养、大数据、文化旅游等战略性新兴产业的高质量发展,推动新区数据中心建设等问题,进行了深入的交流与探讨。王树莲副院长和兰州新区大数据投资建设管理有限公司朱颖达总经理签订了兰州大学中国西部大数据中心与兰州新区大数据投资建设管理有限公司战略合作备忘录。

2023年12月9日至10日,中国伦理学会联合温州市人民政府、浙江省伦理学会、温州医科大学共同举办的第九届中国伦理学大会暨首届中国健康伦理大会在浙江温州召开。副院长张言亮教授参加了中外伦理思想史论坛,并作学术报告。

2023年12月11日,由兰州大学哲学社会学院承办的2023年西北协作区第二期“青马工程”培训班第三阶段在兰州大学城关校区开班。兰州石化公司党委宣传部部长、团委

书记朱海兵,甘肃销售公司党委宣传部副部长、团委书记彭剑,西北销售公司团委副书记刘颖,兰州石化公司团委副书记李军,兰州大学哲学社会学院副书记、副院长王树莲,以及此次培训班的75名学员,兰州石化公司班主任王蓓老师、康金萍老师出席了此次开班仪式。

2023年12月18日,国际文化交流学院院长黎春林一行4人来院交流座谈,学院院长陈声柏教授、副院长周亚平教授、副院长张言亮教授、陈佳博士等学院老师参加了座谈。

2024年3月16日,意大利“Eating City”国际学术平台的负责人莫里吉奥·马里安尼(Maurizio Mariani)教授和意大利都灵国际大学学院中国研究中心主任朱塞佩·马斯特鲁佐(Giuseppe Mastruzzo)教授来院开展学术交流,参加农业伦理工作坊第二期,主要围绕关键事实、数据探讨欧盟食品系统和社会餐饮服务市场以及对中国的启发等主题开展。副院长张言亮教授、梁一仁老师、马克青年研究员,法学院刘光华教授,草科院张岩副教授、赵安博士,相关学院部分研究生等参加座谈。

2024年3月19日,由兰州大学哲学社会学院联合兰州市社会工作协会,隆重举办了以“汇聚社工力量·服务美好生活”为主题的2024世界社会工作日宣传活动。此次活动不仅得到了甘肃省社会工作部、兰州市民政局和兰州市社会工作协会的重视和支持,还汇聚了甘肃省各高校和社会工作机构的学者与专家。活动共吸引了76支高校队伍和32支社工机构队伍、超过150位社工专业人员、学者和高校学生的积极参与。

2024年4月23日,香港理工大学古学斌教授、战洋教授及叶少勤博士一行三人,在城关校区与社会工作专业教师开展社会工作研

究与发展专题座谈会,学院党委书记孙立国、学工部副部长徐争副教授参会,副院长周亚平教授主持本次会议。

2024年6月15日,学院王沁凌副教授参加同济大学经学研究院主办的“第二届《春秋》学学术会议”,并在第四场论坛“经学及儒学相关问题研究”中作学术报告“治经以明道——试论二程的经学观与治经方法”。

2024年6月18日,学院陈文江教授、周亚平教授出席由中国社会科学院主办的中国式现代化理论研讨会暨中国式现代化研究院成立大会。陈文江教授作题为“中国式现代化的西部话语”的报告,周亚平教授作题为“儒家文化的当代临床转换与中国式现代化精神维度建设”的报告。

2024年6月25日,2024年中国家庭追踪调查(CFPS)陕甘片区首期培训启动仪式在城关校区召开。北京大学光华管理学院张晓波教授、北京大学中国社会科学调查中心孙妍副研究员,学院王树莲副院长、唐远雄教授、陈文江教授、王雪梅副教授,还有来自北京大学中国社会科学调查中心及上海立信会计金融学院国际经贸学院的专家学者共同参与,孙妍与王树莲签署了“北京大学中国社会科学调查中心与兰州大学哲学社会学院合作备忘录”,张晓波与唐远雄签署了“北京大学企业大数据研究中心和兰州大学中国西部数据中心合作备忘录”。

2024年7月15日,由兰州大学教育发展基金会申报、兰州大学哲学社会学院实施的“积石山地震灾后重建困境人群社会工作专业服务项目”在甘肃省临夏州积石山县大河家镇启动。

2024年7月16日至21日,兰州大学哲学社会学院暑期学校多元文化教育参访活

动——法门寺佛学院参访正式开展。兰州大学和西北师范大学共二十七位同学参与了本次参访活动。兰州大学彭战果教授、西北师范大学李永亮副教授、甘肃省社会科学院王屹助理研究员带队参访。

2024年7月22日至27日,由兰州大学哲学社会学院、武汉大学哲学学院、武汉大学“中华文化智能论证实验室”联合举办的“中国哲学智能论证人工标注读书班”顺利举行。读书班由武汉大学哲学学院教授李巍主讲,兰州大学与武汉大学两校同学共同参与。两校师生针对 AI 中国哲学的思路方法进行交流合作,以文本标注的形式对大语言模型的哲学应用进行了实践。

2024年8月19日至8月21日,兰州大学哲学社会学院院长陈声柏教授、王英教授、张弛博士赴成都进行访企拓岗与调研活动,深入了解成都新民智库建设、吉福社区、四川省青少年发展基金会和四川省科技公益基金会等机构的运作情况,积极开展访企拓岗和合作交流。

2024年9月28日,由中国人民大学哲学学院、中国人民大学哲学与认知科学跨学科交叉平台主办的“朱锐教授追思会暨朱锐学术思想研讨会”在中国人民大学召开。兰州大学哲学社会学院院长陈声柏,兰州大学哲学社会学院教授邱德钧做交流分享。

(三)学术讲座

知行讲堂“爱智”系列

第四十三期:

2023年10月26日

《易经》哲学的现代意义

主讲人:陈福滨教授(台湾辅仁大学)

2023年10月27日

中国哲学的未来展望

主讲人:陈福滨教授(台湾辅仁大学)

第四十四期:

2023年11月20日

邹广文教授治学经验座谈

主讲人:邹广文教授(清华大学)

第四十五期:

2023年11月27日

张载关学与传统文化研究基地

主讲人:林乐昌教授(陕西师范大学)

第四十六期:

2023年12月8日

“势”中窥“道”——阳明学在东亚世界的传播与发展

主讲人:钱明研究员(浙江省社会科学院)

第四十七期:

2023年12月22日

董仲舒和王充的天论比较

主讲人:邓红教授(日本北九州市立大学)

第四十八期:

2024年5月19日

从中国哲学角度反思人工智能发展

主讲人:白彤东教授(复旦大学)

第四十九期:

2024年6月5日

哲学怀疑论(与虚无论)

主讲人:王文方教授(山东大学)

第五十期:

2024年6月7日

“两个大局”视域下的文化认同

主讲人:张志刚教授(北京大学)

第五十一期:

2024年6月7日

礼法与教道:伊儒会通的两个层面

主讲人:李林研究员(中国社会科学院)

第五十二期:

2024年6月17日

《耶利米哀歌》里的创伤回应:兼论东(古)西(今)文化在创伤回应上的异同

主讲人:李曦研究员(山东大学)

第五十三期:

2024年6月20日

阿奎纳论人与死亡

主讲人:Jeffery E. Brower教授

(美国普渡大学)

第五十四期:

2024年7月16日

孔子“为学”观的重大突破与深远影响

主讲人:李清良教授(湖南大学)

第五十五期:

2024年7月18日

“真”“俗”之间:章太炎批评王学的思想历程及真正动因

主讲人:彭传华教授(宁波大学)

第五十六期:

2024年7月27日

民族宗教发展中的边界互渗与多元角色

主讲人:问永宁教授(深圳大学)

“群学”系列学术讲座

第二十四期:

2023年12月4日

不确定性于临床药物试验中的信任建构

主讲人:洪岩璧教授(东南大学)

第二十五期:

2023年12月10日

实证研究:选题,设计与分析

主讲人:卢春天教授(西安交通大学)

第二十六期:

2023年12月11日

人口流动的二次转型源起及其所带来的机遇与挑战

主讲人:刘成斌教授(华中科技大学)

第二十七期:

2024年4月14日

党的群众工作与社会工作辨微

主讲人:任文启教授(上海开放大学)

第二十八期:

2024年4月23日

实践研究与社会工作知识生产的落地

主讲人:古学斌教授团队

(香港理工大学)

第二十九期:

2024年6月14日

中文期刊论文撰写与投稿

主讲人:张治栋教授(安徽大学)

第三十期:

2024年7月13日

社会学经验研究的思维方式

主讲人:王毅杰教授(河海大学)

第三十一期:

2024年7月25日

中国特色治理:理论反思与创新实践

主讲人:王立剑教授(西安交通大学)

第三十二期:

2024年9月25日

从实务到研究:MSW学位论文的过程
框架

主讲人:李怀教授(西北师范大学)

“发现社区”系列学术讲座

第三十一讲:

2023年11月6日

新时代基层社会治理的社会工作参与实
践探索——以“一家人”多元化联合调解
平台为例

主讲人:曹春老师(深圳市穗江社会工作
服务中心)

第三十二讲:

2023年11月20日

大学生心理问题与基本应对——脑科学
视角

主讲人:苏细清博士(香港浸会大学)

第三十三讲:

2023年12月1日

儿童福利机构社会工作安置模式项目地
方督导实践反思

主讲人:曲正教授(宁夏大学)

第三十四讲:

2023年12月7日

预防科学视角下青少年全人服务发展
模式

主讲人:肖庆(上海闵行区吴泾拾星者社
会工作服务中心)

第三十五讲:

2024年9月23日

香港地区家庭社会工作的关注点及实务
服务特色

主讲人:廖锦凤(国际社会服务社香港
分社)

“走进哲学 走进社会”系列讲座

2023年11月21日

回归自己民族的文化主体性

主讲人:邹广文教授(清华大学)

2023年11月22日

斯宾塞的社会进化论

主讲人:国曦今博士(北京师范大学)

2023年11月30日

孝的正式记忆与民间记忆:一项在农民
工临终照护场域里的社会学研究

主讲人:何龙韬教授(西南财经大学)

2023年12月7日

王阳明“共同体”意识的时代价值及其
现实意义

主讲人:钱明研究员(浙江省社会科学院)

2024年5月20日

作为公共行政与管理先声的韩非子之术

主讲人:白彤东教授(复旦大学)

2024年5月28日

近代江南及华北村落文化变迁及其历史
书写

主讲人:王天根教授(安徽大学)

2024年6月3日

如何说不可说

主讲人:王文方教授(山东大学)

2024年5月22日

医务社会工作实践路径与策略——社会
工作与医学跨学科整合的视野

主讲人:李会老师(广东省工伤康复医院
社会康复科)

2024年7月21日

基于神经符号范式的视觉知识表征的框
架问题 / 功利框架与义务框架对两难困
境中道德决策的影响

主讲人:费定舟教授(武汉大学)

“哲学的科学进路”系列讲座

第八期:

2024年6月1日

第一期:作为一种人的现象的美学

主讲人:朱烜圻博士(中山大学)

“计算社会科学研究方法”学术系列讲座

第九期:

2023年11月2日

人类活动空间与空间数据应用

主讲人:罗立辉研究员(中国科学院西北
生态环境资源研究院)

第十期:

2023年12月7日

田野调查与社会计算

主讲人:乔天宇博士(北京大学大数据分
析与应用技术国家工程实验室)

第十一期:

2023年12月7日

社会复杂性研究探骊

主讲人:乔天宇博士(北京大学大数据分
析与应用技术国家工程实验室)

第十二期:

2023年12月22日

Mobility pattern of members of organized
crime group——a GIS based cluster
analysis using cell phone traces

主讲人:蔡天骥教授(澳门大学)

思想性 哲理性

时代性 生活性

