

# 抽象与具象之间： 爱默生个人主义的形而上学问题

毛 亮

**内容提要** 本文讨论爱默生的形而上学理论对于解读他的文化和伦理哲学的重要意义。爱默生早年受德国唯心主义的影响，在《自然》中发展出以“象征”关系为基本结构的形而上学理念论。但是，为了建立“理念”与“道德实践”两者之间的互动和联系，并使其个人主义哲学成为一种能够指导日常生活的伦理观，爱默生尝试了两种模式：早期相对激进的“转换—变形”模式和晚期比较保守的“补偿”模式。揭示并理解爱默生形而上学理论中的基本矛盾，能使我们更清楚地看到其个人主义哲学中蕴涵的深层断裂，并由此对美国民主所具有的内在紧张和冲突有更为丰富和细致的了解。

**关键词** 爱默生 个人主义 美国超验主义运动 形而上学 伦理学

拉尔夫·沃尔多·爱默生不是一个系统性很强的哲学家，但是他作品中有相当部分专论形而上学和宇宙论的问题，仔细推敲爱默生文化和政治类的文章，就会发现他对于个人主义和其它关键问题的讨论在逻辑上都依赖于其形而上学层面的思想建构。因此，要解读前者必须先理解后者；否则就容易把爱默生的思想简单化为一些空洞的口号，也无法真正看清其个人主义思想中内在的矛盾以及这些矛盾产生的根源和逻辑脉络。

早在哈佛读书时，爱默生就已经读到培根的著作《第一哲学》。此书所讨论的形而上学问题（比如作为科学与道德基础的理念论）对爱默生影响很大。与此同时，爱默生还接触了柏拉图主义和新柏拉图主义的作家，包括信奉宇宙间存在

客观道德法则的 17 世纪剑桥柏拉图主义者。此后，柯尔律治的思想和德国唯心主义哲学也开始在新英格兰传播；而德国唯心主义着重提出的是理性本身具有的超验倾向和思辨过程中蕴涵的超验想象。爱默生思想来源芜杂，他在 1830 年代初期已经初步形成了自己的形而上学理念论，明确将心灵、理性、道德以及个人的提升结合在一起，这些后来都成为爱默生个人主义哲学的基本要素。

对于爱默生和其他的超验主义者，“第一哲学”的重要性并非仅在于哲学本身，而是它具有的巨大现实意义。爱默生及他的同仁们对 19 世纪美国社会和民主制度的状况极度不满：一方面，民主政治成了暴民和粗俗政客的工具；另一方面，美国社会充斥着人欲横流的物质主义，而且在文化上盲从欧洲和英国，缺乏自立自觉的意识。爱默生和超验主义者认为，要解决美国社会的现实问题，首先要去审视这个国家所信奉的哲学和宗教。当时在新英格兰盛行的洛克经验论和苏格兰常识哲学（Scottish Common Sense Philosophy）被看成是美国社会精神和文化极度贫乏的根源。虽然，苏格兰的“道德感”（Moral Sense）在心理层面上有限地拓展了自我意识的范围，使之能包容他人和社会的存在，可是只要关于知识和道德基础的讨论不能超越时空和感官经验的限制，按照超验主义者的理解，这样的哲学都难逃休谟式的极端怀疑论的颠覆。在宗教方面，应该成为道德砥柱的基督教不仅已经失去了自身的使命感，而且无法面对 19 世纪科学和圣经批评对于基督教教义真实性的质疑。在爱默生看来，当时主导新英格兰的统一神教（Unitarianism）试图调和理性和神启的双重要求是完全无法实现的。实际上，统一神教已经成为一种价值与经验完全脱节的宗教体系：在价值层面上，对于《圣经》和人格化上帝的信仰成为了一种无根据的迷信；而在经验层面上，统一神教支持的所谓“理性的精神”本质上是洛克经验主义中的理性原则；而在社会生活中，保守的统一神教与当时缺乏精神和价值思考的，新英格兰主流工商业阶层相互妥协并互为支持。<sup>①</sup>

超验主义运动兴起的一个标志性事件是詹姆斯·马什于 1829 年编辑出版了英国诗人柯尔律治的哲学著作《思维之助》（Aids to Reflection），并为此书撰写

① 统一神教（Unitarianism 相对于主张“三一论”的 Trinitarianism）是 19 世纪影响美国（主要在新英格兰地区）的主要基督教流派之一。相比于比较草根且带有原教旨主义色彩的基督教流派（如 Evangelicalism），统一神教属于一种相对“开明”的流派，强调理性和宗教的道德本质，否认原罪论和人性本恶的说法。一方面，统一神教接受了洛克的经验论，强调理性的必要性，反对所谓的宗教“狂热”（religious enthusiasm）；另一方面，统一神教仍然坚持自己的基督教身份，并没有放弃基督教的几个基本信仰，尤其是人格化的上帝（Personal God）、《圣经》的绝对真实性以及耶稣的神性，也强调教会权威的重要性和理性本身的有限性。这几个基本的因素既使统一神教受到超验主义者的攻击，也是统一神教能够与当时新英格兰保守的工商业和文化精英结成联盟，居于社会主流的根本原因。

了一篇重要序言。马什在序言中明确提出柯尔律治所介绍的德国哲学（尤其是康德哲学）的重要性在于其对于人智性的二元划分：其一是使我们获得经验知识的“知性”（understanding）；其二是能够揭示主宰经验世界的最高理念或精神的“理性”（reason）。两者客观上分别对应“自然”和“自由意志”两个不同的范畴，而后者主宰前者，正如理性引领和主宰知性。马什在序言中指责洛克哲学是造成目前“哲学”（即知识论）与“宗教”（即道德论）之间相互脱节和对立的源头。马什指出洛克对“知性”与“理性”的同义混用不仅违反了哲学上一个重要的概念区分，而且模糊了人与动物的根本差异。如马什所说，洛克指出的人的一系列知性活动（比如注意力、联想力、手段一目的的思维模式）在较高级的灵长类动物身上也可以被发现。因此，人与此类动物的差异，按照洛克的逻辑，就变成了一种程度上而非本质上的差异。马什进而提出，区别人与动物的根本差别并非在于“知性”，而在于与“知性”有本质不同的“理性”；正是“理性”使人能够发现普遍性的科学真理（如几何学原理），也能够使人发现必然性的道德法则。<sup>①</sup>

实际上，马什和柯尔律治对康德哲学都有明显的误读；康德本人从未将人的智性划分为两个本质不同的部分。但“知性”与“理性”的区分能够一下子抓住超验主义者的心，是因为这样的概念区分对他们具有深远的实践和现实意义。如果“理性”能够通过直觉洞见宇宙的精神主宰和道德的超验基础，那么他们就能够摆脱洛克经验论和苏格兰哲学对于人类知识的限制；另一方面，德国哲学将这样的超验维度置于人的智性和主体性之内，这又使超验主义者可以不再依赖基督教提供的以人格化上帝和《圣经》为基础的道德哲学。换言之，“知性”和“理性”的二元区分使超验主义者在美国文明创制出一个以“人”为主体的、世俗化的“福音”成为可能。因此，当这篇序言随着《思维之助》出版之后，就立刻被新英格兰激进的知识分子广泛接受。爱默生本人很快就开始使用这套新的哲学语汇。在1834年写给其兄的信件中，爱默生说道：“现在我使用这些哲学概念，我不知道你是否也像弥尔顿、柯尔律治和德国人那样，在‘知性’和‘理性’之间做出区别。我认为这是一种真正的哲学，而且就像所有的真理一样，具有很强的实践意义”。<sup>②</sup>而在两年之后出版的《自然》一书中，“知性”和“理

<sup>①</sup> 关于詹姆斯·马什的序言，见 James Marsh “Preliminary Essay” 引自 Perry Miller *The Transcendentalists* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1950) 34—39

<sup>②</sup> 见 Perry Miller *The Transcendentalists* 35

性”的区分已经成为爱默生理念论的基础。在《语言》一章中，爱默生就写道：“人总能意识到他生活的后面或其中存在着一个普遍性的灵魂，它好比那无尽的苍穹，而正义、真理、爱、自由的本质在其中发出灿烂的光芒。这个人性中普遍性的灵魂，我们就称之为理性……在人的智性层面，我们称之为理性；当我们判定它与自然界的关系时，我们称之为主宰自然的精神。”<sup>①</sup>在《唯心主义》一章中，爱默生也写道：“那种坚信自然界是一个绝对独立的存在的观念来源于感官和尚未得到提升和更新的知性活动。在那些人看来，人与自然无法分离地联结在一起，物质的存在就是最终和最高的现实，他们从不将眼光投向物质界之外的领域。但是理性的出现摧毁了这种信仰。真正的思想的第一步就是要去解脱这种感官的暴政……”（33）终其一生，在爱默生的作品中，这两个范畴的区分被反复地提出，虽然使用的措辞不同，但其含义是一样的：像“灵魂”（soul）与“感官”（senses），“现象”（phenomenon）与“真实”（reality），“精神”（mind）与“物质”（matter），“理念”（idea）与“存在”（being），“智性之光的轴”（the axis of vision）与“物质存在的轴”（the axis of things），“内在的感受力”（the inward senses）与“外在的感受力”（the outward senses）等等。这个基本的范畴区分是爱默生个人主义哲学的形而上学基础。

对于爱默生，与“知性”和“理性”二元结构相对应的是“宇宙”和“精神”的二元结构。自然不再是洛克经验论中那个客观给定的存在；它受到精神的主宰并成为这种精神或理念的具体表象（embodiment）。有时，爱默生称这种精神或理念为神或上帝，但这显然不是基督教意义上的人格化上帝。此外，这个自然所体现的“精神”在本质上与人的“理性”是相同的。如爱默生所言，这两个名称的差异只是由于观照角度不同：从主观的角度而言，我们称之为人的“理性”；而从客观的角度来看，就是主宰自然的“精神”或“理念”。依此逻辑，爱默生在《自然》中提出了“自然”与人的“智性”之间存在着普遍性的“对应—象征”关系（Correspondence and Symbolism）。这种关系在低的层面上，是人的“知性”与经验知识之间的“对应”关系；而在“理念”的层面上，是人的“理性”与“自然”之间的“象征”关系。对这种象征关系的认识就是对于主宰宇宙和自然的“精神”的把握，同时也是人对自身“理性”的自觉和发现。

<sup>①</sup> Joel Porte ed., Ralph Waldo Emerson: Essays and Lectures (New York: Literary Classics of the United States Inc., 1983) 21. 本文引用的爱默生原文参考了赵一凡等人的中译本《爱默生集：论文与讲演录》（北京：三联书店，1993年版），但是由于中译文的错误和词不达意之处很多，所以也按照爱默生的英文原文进行了修改和重译。下文引自同一著作的文字随文标明页码，不再另注。

当然，爱默生的形而上学理论强调和保留了经验知识的合法存在。但是，依靠“知性”和“理性”的二元结构，他一方面可以将经验知识置于“理性”的直觉洞见之下；另一方面，又可以通过象征一对应的结构，将一切关于“自然”的经验知识随时转化为“精神”或“理性”的具象和表现。这种具象和象征关系也被爱默生称为一种“比喻”（metaphor，《自然》中其它的同义词还包括 type, archetype, allegory, figure 或 analogy）。此外，同样重要的是，在爱默生的哲学或西方传统中，“理性”、“精神”和“自由”这些观念与“道德”是相互联系、相互依托的。因此，当爱默生提出一种由理性主宰的宇宙论时，他也自然而然地赋予宇宙一种道德的目的论。在《自然》一书中，我们发现“道德”与“理性”或“精神”是同义互用的词汇，爱默生在经验世界和理性之间建立一种广泛和无所不在的象征关系，并不是要去消解经验（或者说美国社会的日常生活）本身具有的合法性，而是要将现实的经验随时地精神化和道德化。<sup>①</sup>换言之，爱默生借助德国哲学所阐发的理念论，不仅是为了想象一种新的自我认识的途径；更重要的是这种理念论可以将美国的日常经验提升到一个精神的层面来观照和理解。由此，人们所常诟病的美国社会中文化、传统和经验的“贫乏”便可以一转而成为尚未被赋予意义的潜在的“奇迹”。就如爱默生在《自然》的最后一章《远景》中所说的那样，“智慧不变的符记就是能够在普通和平常之中发现奇迹”。这种形而上学象征论是美国文学在19世纪中叶兴起的哲学基础。而试图关注美国民主社会日常经验的观念在爱默生的《论美国学者》中得到了最为有力和浪漫的表述。

虽然去“神化”美国文明的意图是爱默生热衷和接受柯尔律治版德国哲学的根本原因，但是，爱默生的理念论中也存在着一个非常严重的矛盾。同时，这个矛盾也源于爱默生对于民主制度的理解和认同，尤其是民主制度中平等观念的诉求。显然，提出“理性”的目的是为了个体的提升，否则美国人不过是爱默生常说的“暴民”。可是“理性”是否为人人所有？如果是，那么这个由“知性”到“理性”，由“物”到“精神”的提升是否也可以为所有人所实现？这个提升的过程是否受到文化、社会和教育等差异的影响？换言之，“个体”的提升与“平等”的诉求之间如何融合兼顾？

这个问题，对于爱默生的个人主义（一个他所设想的民主社会的公共哲学）

---

<sup>①</sup> 关于此论点，参见 Barbara Packer, *Emerson's Fall: A New Interpretation of Major Essays* (New York: The Continuum Publishing Company, 1982) 107.

来说,是无法回避的。为了解决这个问题,爱默生借助了他所熟悉的新柏拉图主义者普罗提诺的宇宙论和形而上学。按照普罗提诺的说法,宇宙由一个超验的在时空之外的本源所主宰;这个本源被称之为“唯一”(The One)。“唯一”是无法界定、无法限制、具有绝对统一性和绝对抽象性的存在。由这个源头,逐步向外发散出一层层的“物质”(包括人);这些散发出的物质就形成了我们所知的宇宙。由于宇宙的中心和主宰是无法界定和限制的,所以普罗提诺在定义它的时候,只能使用一系列的否定(比如它不是“存在物”,不是“时间”或“空间”等等),因为任何形式的界定都意味着对于“唯一”的限制。根据普罗提诺的说法,虽然“唯一”超越了客观的经验知识,但是由于人具有的“智性直觉”的能力(这与人用来获取经验知识的“灵魂”不同),我们可以与之达到一种神秘的结合。这个宇宙的主宰有时也被普罗提诺称为“宇宙的灵魂”(the World-Soul)。我们每一个人凭借自身所有的“智性”都可以回归到这个本源之中,而这种回归同时也是人自我认识的终极实现。<sup>①</sup>我们可以看到,普罗提诺对爱默生的吸引力首先来自于前者对于“灵魂”和“智性直觉”的二元划分;这与爱默生所接受的“知性”和“理性”的二元划分神意相通。此外,普罗提诺的哲学设定“智性”(即爱默生所说的“理性”)乃是人人所固有的能力,这个说法意味着人与人之间在精神层面上的根本平等。最为关键的是,普罗提诺将“唯一”和“宇宙灵魂”想象为一种无法被任何经验所界定的存在,这就在逻辑上保证了这种“绝对存在”对于人的绝对平等,因为它在本质上是“绝对抽象”的。当爱默生将普罗提诺的“唯一”内在化为人的“理性”时,“理性”也被想象成一种人所共有的、超验的,同时又是绝对“非人格化”和“非社会化”的部分。这种皆备于人内容上又绝对抽象的“理性”保证了一种不受社会差异影响的普遍性的平等。在质料上完全抽象的“理性”观念,究其本质,是爱默生对于平等诉求的形而上学表述。在他最重要的散文《超灵》中,他把“理性”定义为“超灵”(the Oversoul)。

这个“统一性”,或超灵,可以容纳所有人的个体存在,并使他们同一无异……我们的日常经验是由无数片段所组成的序列,我们生活在分裂之

<sup>①</sup> 关于普罗提诺宇宙论较为详细的介绍,参见 A Hilary Armstrong的“Neo-Platonism”一章,该文收入 Philip Wiener主编的《思想史辞典》具体见 Philip Wiener Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas Vol. 3 (New York: Charles Scribner's Sons Publishers, 1973) 371-378

中，在片段和碎片之中。可是，我们每个人的心灵之中却存在着那个“全体的灵魂”，那是一种沉默的智慧，普遍的美；每个片段和碎片和它之间存在的关系是完全平等的，那是一个“永恒的一”。（386）

这里对“超灵”的描述涉及两个方面的问题：一是多样性后面的统一性（仿佛美国的政治理想：统一中的多元），二是个体之间相对于此“永恒的一”，并由于此“永恒的一”而具有的绝对平等的关系。与普罗提诺一样，爱默生也刻意避免赋予“永恒的一”任何质料性的定义：

灵魂（按：意指“理性”或“超灵”）永远指向前方的世界，将已经历的一切撇下。它没有时间的界定，没有仪式的表现，没有人格性，没有任何特点，在它之中没有个体的人。灵魂只认识灵魂自身，宇宙间一切事件不过是它的一件外衣……（388）

类似的对于“理性”的抽象定义在爱默生的作品中很常见；这是爱默生对于“理性”本质的基本认识。可是恰恰因为处于主宰地位的“理性”是一种彻底抽象的、消除所有个体差异的“理性”，使得爱默生的个人主义哲学产生出一种无法调和的抽象理性和具体经验之间的对立和矛盾。<sup>①</sup> 如果爱默生是一个不关心社会的形而上学家，那么这种矛盾并非特别重要，但是爱默生在伦理和文化层面上非常关注日常经验的精神维度，而完全抽象的理性却不能提供任何有具体内涵的伦理原则，因此它对于日常经验的提升最终是没有意义的：一种指向“绝对抽象和虚无”的超越只能是对于日常经验本身的消解。正如芭芭拉·帕克所言，爱默生想象中的任何超验的过程实际上不仅“虚化了精神的世界，也使客观的经验世界失去其本来的意义。这种‘理性’也许拥有帝王般的头衔，但却是无力的；日常经验的世界可以被精神所征服，但是那个被征服的世界却是没有意义的”。<sup>②</sup>

换言之，个体的提升在爱默生笔下变成了一个逐步剥离个体人格的过程，一

---

<sup>①</sup> 参见 Sharon Cameron “The Way of Life by Abandonment: Emerson's Impersonal” in *Critical Inquiry*, Vol. 25 (Autumn 1998) 1-31. 卡梅隆的文章详细地分析了爱默生对于超验自我的“非人格化”定义，其要点在于指出这种“非人格化”的想象具有伦理学层面的问题。当自我的精神体验的前提是消解掉个体之间的差异，那么精神体验的过程也就无法在伦理逻辑上承认他人的存在，而精神体验的过程就变成了一个“占有他人”的过程，因为“他人”的存在被吸纳成为主体精神活动过程中的“事件”。这在伦理学上是一种非常危险的倾向。本文与卡梅隆的关注点有所不同，更加注意这种抽象的理性造成的实践层面的“无力”和价值层面的“虚无”。

<sup>②</sup> 参见 Barbara Packer 的评述，Emerson's Fall: A New Interpretation of Major Essays 92-93

个消解个体存在中社会性、历史性和传统性经验的过程。我们不妨看一下《自然》中一个有名的段落：

站在这块空地之上——我的头脑沐浴在清爽的空气之中，并被提升到无限的空间中——所有低级的、属于自我的一切都消失了。我变成了一只透明的眼球；我不复存在，但却洞察一切。宇宙普遍性的本质如风一般环绕着我，我与上帝成为一体。最亲密朋友的名字此时显得既陌生又偶然：兄弟、朋友抑或是主人奴仆，此时都只不过是微不足道的扰人之事。我只爱慕无限和永恒之美。（10）

这是爱默生作品中一段非常经典的关于“理性直觉”的描述。这一状态被比喻为“透明的眼球”；这个自相矛盾的“逆喻”（oxymoron）虽然违背了基本的科学常识（人眼之所以能够具象恰因为它不透明），但是却非常贴切地抓住了爱默生对于理性的抽象想象的核心：理性直觉（“眼球”）的能力来自于其质料上的彻底空虚（“透明”）。因此，精神提升的前提条件就是具体“自我”的消解；换言之，人格化自我的“不复存在”才能够引向“超灵”的“洞察一切”。如果说爱默生想象的，个体的提升能够超越人与人的社会差异，但是这种超越并不是要去现实改变，而是从逻辑上无视个体之间的差异，或者否认这些差异的意义。爱默生的个人主义哲学并不是一种虚无主义，因为他无意用“超灵”来消解掉“知性”的经验，但是它却是一种极端分裂的，对社会经验持否定倾向的自我想象。

这种在形而上学层面上的“价值虚无化”也许可以解释爱默生政治和社会思想中一个重要的悖论：爱默生的理念论为当时新英格兰社会改革提供了重要的思想资源；但是，对于任何一个具体的改革方案，爱默生都会报以一种怀疑的态度，因为任何改革的具体性从逻辑上都难以符合他对于超验理性的抽象设定。比如，爱默生1844年所写的《新英格兰改革者》（“New England Reformers”）一文是他对当时波士顿地区各种社会改革的一个总的回答。爱默生首先表达了他对于改革的支持，但是随即话锋一转，又从理念的角度反对所有具体的改革运动。针对当时的乌托邦社会主义思想，爱默生强调“我们应该记住，任何群体和组织所提供的自由空间都无法与一个单独的个体相比”。由于任何具体的社会和群体经验都不能避免“片面性”，爱默生将“真正的改革”归结于纯粹个体的精神超越



——“真正的联合只能是内在的，不由任何契约达成，而必须用与乌托邦主义者相反的方法。一个联合体，只有在其所有的成员都处于彻底的独处之时，才是完美的。……一个理想的群体只存在于个人主义的真实实现之中”。（598—599）对于社会改革的强烈冲动与实践层面的虚空无力构成了爱默生社会和政治思想中的一个重要的二律背反。

然而，爱默生对于美国社会现实和道德问题都具有强烈的关怀。我们可以看到，他一直在苦苦寻找一种方式使他的理念论能够“与周围的社会环境更加充分的融合”。在这样的伦理思考中，对于理性的抽象定义成为一个他必须去解决的问题。在《超验主义者》一文中，他自己将这个问题的后果描述为一种可怕的“双重意识”：“在我们的生活中，这种双重意识最坏的方面是两个因素——知性的生活和理性的生活——之间几乎没有任何的联系，不能够相互融通，相互衡量：当一个极端占上风之时，一切都是喧嚣和嘈杂；当另一个极端占上风时，一切又都是无限和天堂；在我们生活的演进中，两种元素之间很难找到一个相互谐和的途径”。（205—206）爱默生在这里对于他的同事们的评论不仅十分贴切，而且也明显地指向他自己形而上学理论中的两难困境。

伦理学的基本问题是要找到一种原则性和常态化兼备的方式使日常生活得到价值的评判和指导。换言之，伦理的生活要求精神和道德价值的具体化和经验化。因此，理性的抽象定义在伦理层面上使经验与价值之间的联系变得十分困难。抽象理性的“直觉”在爱默生的早期作品中因其在内容上的绝对抽象性以及这种体验本质上的瞬间性（ecstasy），无法成为日常生活的一般性原则。爱默生本人对此是有意识的，这就是为什么在他以伦理学和社会文化为主题的文章中，类似的“精神狂喜”的瞬间体验很少被提及。但是，这个时期的爱默生并没有修正自己对于理性的抽象理解，也没有提出一种可具体化的理性概念。于是，如何设想一种联结经验和价值的常态化的理论模式，就成为爱默生作品中反复被讨论到的一个问题。

在《散文一集》中，《超灵》和《圆》可以看成在逻辑上相互对应的两篇文章。如果说《超灵》提出的是一种超越于经验之上、抽象虚空和静止状态的精神，那么《圆》则是要说明这种精神如何与日常经验形成一种互动的联系。这种互动模式被爱默生称为“转换—变形”（transition and metamorphosis）的原则。简单说，这个原则仍然强调了精神与经验之间的象征和对应关系，但是这种关系被想象成一种永恒转换的过程：抽象的精神时刻在某个日常的经验对象中得到具

象的表现，但是这种具象一旦完成就要立刻被放弃，就必须转向另一个具象物；而之后这个具象物又要被放弃，以便重新开始另一个转换的过程，依此类推以至无限。借用这篇文章的比喻，人的经验是一个“不断扩展的圆环”，但是这个扩展的过程不是同一个圆在直径上的放大，而是一系列的“跳越过程”：当一个新的圆取代旧的，被取代者立刻不复存在。这个过程涵盖了人、自然和社会；它不允许任何客观的思想观点或经验对象保持现状，因为转换和变形是唯一的法则。任何形状的保持都是一种对于精神和理性的界定，但是任何形式的界定都必然成为一种限制，而“限制”对于爱默生“是唯一的罪”。按照他的说法，“永恒无非是一种永远的混沌。……因为任何的对象一旦静止，就会被摧毁，被它所试图抗拒的洪流冲得粉碎；如果是人的头脑和思想，静止就意味着疯狂，因为得了疯病的人就是那些执着于一个想法，拒绝与自然的潮流一起流动的人”。<sup>①</sup>由此，爱默生心目中理想的个人就是一个能够实现这种变换过程的人。“我只是一个实验者。切勿赋予我所为之事以任何的价值，也不要低估我尚未去做的事，好像我想确定任何事情的本质。我要做的是去动摇一切事物的根基。没有什么对于我是神圣的，没有什么对于我是亵渎的。我只是在实验，一个永不停止的追寻者，从不背负任何过去的负担”。（412）当这种想象成为伦理生活的原则时，即达到了《自我依赖》一文中对于“力量”的定义：“当下的生活才是唯一的资源，不是已经过去的经历。一旦停止，力量就会消失，因为力量只存在于转变的过程之中，从过去到一个新的状态，就像跳越一道鸿沟，就像对于一个目标的投射。这个世界怨恨的事实只有一个，那就是灵魂处在永恒的变化之中，因为它永远贬低过去，将一切财富变为贫穷，将一切名望变为耻辱，将圣人混同于恶棍，把耶稣和犹太同样弃掷在路旁”。（271）

“转换—变形”模式是爱默生为了弥合抽象精神与具体经验之间的断裂所提出的一个方案。的确，按照这个路径，爱默生可以将“精神狂喜”的瞬间转化为一个可以被重复的过程，但是，这在多大意义上是有效的呢？首先，理性的抽象性问题并没有因为被“过程化”而消失。强调任何一个理性的具象物都没有永恒的价值建构无非是一种可怕的虚无主义，因为如他自己所言，这样的理性无视过去，无视历史。由于唯一的价值在于转换的过程本身，于是不同的行为也就失去了在道德上做区分的必要，因为善恶混同，自然“耶稣和犹太同样弃掷路旁”。

<sup>①</sup> 这段爱默生日记中的话转引自 Leonard Neufeldt *The House of Emerson* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1982) 63.

这种伦理上的虚无主义是抽象理性的必然后果。当然，爱默生在文章中努力地说服读者，理性的具象和转变过程同时是一种“更新”和“生长”的“进步”；但是这个观念显然没有任何逻辑上的支持，而只是一种盲目的对于“新”的崇拜：“自然厌恶任何老的东西，年纪大了似乎是唯一的疾病，所有病态的东西最终都归结于此”。(412)然而，在“转换—变形”模式中，我们并不能自动得出“进步”的结论，因为我们能确定的只是一系列不同具象物的变换，而“不同”并不自动地意味“更好”，“转换”也不等同于“进步”。如果“新”和“进步”只是爱默生凭空设定的概念，那么这个“转换—变形”的模式本身在逻辑上仍然无法摆脱虚无主义的威胁。此外，虽然爱默生将“精神狂喜”的瞬间改写为一个可重复性的过程，但是任何伦理关系都需要时间上的连续性，而具象和转换的模式恰恰从逻辑上否定了任何连续和稳定的社会关系的可能性。比如，按照爱默生自己的理论，友谊一旦形成，就要立刻抛弃，因为友谊会立刻变成对个体自由的限制。换言之，经验与价值之间的“转换—变形”模式只不过将精神体验的个别“瞬间”更换为一系列的“片断”。

然而，要理清“抽象理性”在爱默生个人主义哲学中的意义，我们尤其需要注意晚期爱默生思想的变化。这是因为晚期爱默生对于该问题提出了一个完全不同的解决模式。批评家们一般认为晚期爱默生的思想转变起始于《散文二集》出版的前后（1844年），直到他最后一部重要作品《生活的准则》的完成（1860年）期间。批评家对这一转变有不同的定义。斯蒂芬·温彻认为，晚期爱默生的思想由早期的叛逆性逐步地转向一种温和保守的乐观主义。法国学者莫里斯·格那德认为，晚期爱默生思想根本上是从一种执着于“理性直觉”的哲学向一种重视现实的“力量”哲学（power）的转变。<sup>①</sup>当代爱默生研究中的一个有代表性的观点也认为晚期的爱默生经历了一种由“智性”到“实践力”的发展，其中抽象的个人自由被改写为一种与命运和现实不断进行“创造性对抗”的“力量”。<sup>②</sup>但是，要理解这个转变的脉络和逻辑，我们仍有必要先回到爱默生的形而上学建构。

---

<sup>①</sup> 参见 Stephen Whicher *Fate and Freedom: an Inner Life of Ralph Waldo Emerson* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1953) 和 Maurice Gonnaud *An Uneasy Solitude: Individual and Society in the Work of Ralph Waldo Emerson* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987)。

<sup>②</sup> 关于“创造性对抗”的观点，比较有代表性的一位批评家是 Michael Lopez。爱默生“力量”的观念如何能够被看成是美国民主自我完善中必须的“创造性的对抗”（a creative antagonism），参见 Lopez 的文章“*The Conduct of Life: Emerson's Anatomy of Power*”，此文被收入 Joel Porte and Sandra Morris eds., *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999) 243—265。

为了解决理性的抽象与具象的经验之间的断裂，晚期的爱默生转向了一个完全不同于“转换原则”的理论模式：一个被他称之为“补偿”的法则（the Law of Compensation）。这个模式的提出要回溯到《散文一集》中一篇值得我们注意的文章《补偿》（“Compensation”）。如果《圆》在《散文一集》中是对“转换—变形”模式的关键阐释，《补偿》的重要性在于它提出了一个与“转换—变形”不同而且可以用来调和抽象理性与具体经验的模式。这篇文章的开头说明了自然界的基本规律就是矛盾对立：“物质与精神，男人与女人，奇数与偶数，主体与客体，内与外，上与下，动与静，肯定与否定”都是如此。（286—287）根据这个普遍对立的法则，爱默生认为自然与社会中任何存在物都有它的反面，因此任何单独的存在物在本质上都是“片面”的。由于“自然”在法则上反对“一切例外与垄断”，爱默生进而得出两个结论：一是个体存在物的“片面性”；二是与此片面性相对，宇宙间还有一个整体性的存在，这个存在不仅没有片面性，而且能够统摄并消解所有单独事物的“片面性”，使得它们在整体秩序中各得其所。在人的主体中，这个整体性的存在就是指人的“灵魂”或“理性”；而在客观世界中，这个整体性的存在允许个体各尽所能，各尽其性，并根据“补偿”的法则在整体秩序中各就各位。我们注意到，爱默生的“补偿”法则并非指向一种正负对称，善恶抵消的虚无主义图景。“补偿”法则中有两种存在是不会被抵消的，一是道德，因此行善并不会生出恶，而拒绝恶却能够增加善；二是灵魂（或理性，或宇宙的主宰“唯一”），按照爱默生的说法，一方面，灵魂的本质是道德的；另一方面，灵魂是一种绝对肯定性（Positive）的存在（即灵魂本身不会有质或量上的减少）。此外，灵魂本质上永远处于一种自我平衡的状态，它能够不断地吸收所有宇宙间的存在物，因为灵魂遵从的原则一是道德，二是无限的增长（growth）。

“补偿”法则的提出，从根本上也是为了解决抽象理性带来的问题。在“转换—变形”模式中，抽象理性与具体经验之间的联系被表现为由具象到转换的一系列变化过程；而在“补偿”模式中，抽象理性与具体经验之间的联系被表现为一种个体发展和整体秩序之间的和谐关系，或者说一种“个体”的“力”与“整体”的“命运”之间的关系。由于爱默生本质上是一个道德主义者，他依照普罗提诺的提法，将这个宇宙整体的“唯一”也定义为一种“绝对的善”。尽管爱默生仍然无法对“绝对的善”做出任何具体化的定义，但是他将这种“善”比喻为一种“灵魂”质量的无限增长。于是，任何善行都直接增加灵魂本身

“善”的质量；而任何的恶，按照“补偿”的法则，则会产生出与之相对并且相等的“善的力量”（比如行恶会产生内疚感）。按照爱默生宇宙道德观的“数学模型”，我们可以推出这样一个结论：“补偿”模式在个体“片面性”的前提下，允许个体尽量展现和发展自己的“力量”；而无论其性质的善恶，个体的“力”的实现最终都会以直接或间接的方式确保和增加宇宙和灵魂的道德性。究其本质，爱默生的“补偿”法则设定了一个“善意”（benevolent）和“道德”的宇宙秩序，并且允许个体在整体秩序之内充分地实践和实现自我。推演到这一步，我们大致可以明白所谓晚期爱默生的转变，从本质上讲，就是从伦理层面比较激进的“转换—变形”模式到“补偿”模式的转变。“补偿”模式在其内涵上显然要保守和乐观得多；它设定了一个“善意”、“进步”和“增长”的宇宙秩序，并且可以根据这个模式支持并认同美国社会当中的所有内容，包括随处可见的不公和罪恶，因为这些不过是“善意”的宇宙实现自身的特殊方式而已。后来的作家，像麦尔维尔、亨利·詹姆斯和叶芝都批评爱默生的哲学思想中对于“恶”的“无意识”，他们看到的就是这个“善意”宇宙的假设缺乏现实性，本文也因此不能全部认同爱默生相关的表述。

然而，晚期的爱默生不仅坚持这一设定，而且更重要的是，他开始有意识的将这种“善意的宇宙”与作为政治体的“美国”等同起来。这是爱默生思想发展中极重要和关键的一步。此时的爱默生开始设想一种“完美的、理想的、但永远也无法到达的美国”。这个“理想的美国”取代了早期作品中的抽象理性，甚至也取代了“补偿”模式设定的“善意的宇宙”。与现实的美国相比，这个“理想的美国”象征着爱默生心目中对美国的期望：平等与民主的制度，自由的精神生活，巨大的个体力量以及国家的道德基础。<sup>①</sup> 由于这个观念的提出，爱默生似乎终于解决了抽象理性的问题。可是，我们看到，他并没有给出一个哲学意义上

---

<sup>①</sup> 关于“理想的美国”最有代表性的表述参见爱默生晚期的一篇政治文章《共和国的命运》（“Fortune of the Republic”）见 David Robinson ed., *The Political Emerson: Essential Writings on Politics and Social Reform* (Boston: Beacon Press 2004) 185—206 此外，关于爱默生如何将内战与“理性的美国”的实现结合起来，参见 David Robinson 的文章 “Emerson’s American Civilization: Emancipation and the National Design”，该文被收入 T. Gregory Garvey ed., *The Emerson Dilemma* (Athens and London: University of Georgia Press 2001)。关于爱默生对于“理想的美国”的想象是如何从他对于欧洲 1848 年革命和随后兴起的社会主义思潮的反感中产生出来，并在其作品中逐渐形成的过程，参见萨克温·伯克维奇（Savva Bercovitch）的重要著作 *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America* (New York: Routledge 1993) 特别是其中关于爱默生的第 9 章 “Emerson, Individualism, and Liberal Dissent”，307—352 伯克维奇认为爱默生个人主义是在美国的自由主义意识形态框架之内发展出的一种社会批判理论。爱默生的个人主义对于社会改革的巨大力量不能被忽视，但是我们也不能忽视这一理论在其基本理念上反对任何版本的社会主义思想，在其根本逻辑上既维护又批评美国的社会和政治制度。

的解释，而是对这种抽象理性直接进行了政治上的具体化界定。依照这种政治化的逻辑，爱默生可以以正面和赞同的态度来面对美国历史和社会之中善恶纠结的事件，并将它们归结到一种“理想的美国”自我实现的过程中去。在晚期爱默生最为重要的一篇文章《命运》（“Fate”）中，他将宇宙秩序比喻为一种“美丽的必然性”（a beautiful necessity）；而在《力量》（“Power”）一文中，他写道：“如果要我在最文雅的和最有力量两者之间选择，我会倾向于后者”。但是这种“力量”，按照爱默生的说法，可以无差别地体现在美国的商业，对墨西哥的战争，对黑奴的私刑，战士，海盗和新英格兰机器轰鸣的工厂之中。（976—977）爱默生不必对这些事件做出任何道德的分析评判，因为“任何的恶都有自己的补偿”。《命运》一文中记述了“那数以百万计的德国和爱尔兰移民，就像黑奴一样，命中注定要成为肥料。他们漂洋过海，来到美国，以他们的苦难与劳作使我们的 wheat 变得廉价，然后在老年来临之前死去，他们的命运只是在中西部大草原连绵的青翠之中留下一个个小小的黑色坟茔”。（950）然而，爱默生仍然可以认为这一切都是美国社会中“力”的表现方式，而人真正的自由是服从并服务于“那美丽的必然性”。爱默生并不是一个漠视道德的哲学家，只是在这个“补偿”法则的观照下，似乎一切的罪恶和苦难都被罩上了一层乐观和道德的光环。这大概是爱默生思想中最难以让人信服的部分。

然而颇为吊诡的是，爱默生思想中最富争议的部分恰好让他进入美国思想主流并成为“本土文化意识”的代表。“理想的美国”这一观念的提出使得爱默生在对美国社会的“批评”与“认同”之间达到一种游刃有余的平衡。他可以用“理想的美国”的视角来批评美国的现实；而任何批评在逻辑上又不断强化对于“理想的美国”的意识形态肯定。萨克温·伯克维奇在《肯定的仪式》一书中，曾颇为精辟地分析了“理想的美国”这一观念如何在思想史上成为美国意识形态既自我批判又自我肯定的一种模式。<sup>①</sup> 斯蒂芬·温彻则是从另一个角度说明晚期爱默生思想保守化的根源。在早期爱默生的思想中，理性的抽象化使伦理秩序和社会经验都成为一种偶然性的存在。晚期的爱默生则转向了对于“力”的赞美和肯定，但是和卡莱尔的英雄崇拜不同，爱默生并不认同民主社会需要一个具有领导作用的精英阶层。如果没有这个精英阶层，按照温彻的看法，爱默生对于“力”的崇拜和他对于平等的坚持必然导致两个结果：一是所有人都变成“超

<sup>①</sup> 参见 The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America 一书的“Introduction: the Music of America”（1—29）和第一章“Ritual of Consensus”（30—67）。

人”，而社会则陷入一种霍布斯所说的“全面的战争状态”，这是一种没有道德可能的无序和混乱，因为对于“力”的崇拜并不等同于对“道德”的崇拜；另一个结果则要求爱默生必须设定一种能够统摄个体之“力”的“统一性”，这种“统一性”可以在有序的演化过程中安排个体的位置和功能，并且保证整体秩序的稳定。爱默生对于“命运”的讨论，以及对于“理想的美国”的阐述，显然源于他对于后一种结果的选择。爱默生曾经设想的，不受任何秩序约束的个体自由变成了一种被安排在整体性秩序之内的“力”和“潜能”的发挥。他原来激进的个人主义哲学就蜕变成了一种“团体性的个人主义”（corporate individualism），其中个体被要求履行服从的义务并相信一种近乎盲目的乐观主义。这是爱默生晚期保守倾向的基本逻辑。<sup>①</sup>

于是，那个曾经斥责“社会乃是谋害人格和个性的阴谋”的年轻人渐渐地被一个相信美国的“昭昭天命”、崇尚成功与力量、稳健乐观的老人所代替，尽管这种乐观在 19 世纪后半叶的美国显得愈加虚幻和空洞。与此同时，美国的主流社会开始不断给予这位以往的叛逆者各种荣誉。因为《神学院讲演》而禁止爱默生在校公开演说的哈佛大学取消了这个长达 29 年的禁令，于 1867 年授予爱默生名誉博士并选任他为哈佛校董。随后，爱默生又当选为新成立的美国人文科学学院第一届院士，甚至还受邀参与修订西点军校的校规。在他去世之后，爱默生更是被描绘为美国本土意识的发轫者，一个乐观积极、稳居主流的“美国智者”。然而，这样的评价似乎遗忘了那个曾因为原则和信仰自愿放弃财富和地位的爱默生，忘了那个倡导独立思考和主张异见的爱默生，忘了那个惯于称美国民主为“暴民政治”的爱默生，以及那个彷徨纠结于命运与自由、理念与现实之间无休止的循环冲突的年轻哲学家。当然，对于今天中国的读者们，爱默生的价值恰恰存在于他作品中那些循环往复、无法解决的冲突和矛盾之中。这是因为这些冲突和矛盾才最真实地反映了爱默生对美国民主的观察和洞见。即使爱默生从根本上维护了美国自由主义的意识形态，但是我们也可以在其中发现美国民主制度能够进步发展的一个重要原因，即它能够在“认同”与“异见”之间找到一个动态的平衡，一种“创造性的对抗”。同样，爱默生对于“个人的精神无限性”的信仰不单纯是一种唯我主义的偏执。从现实的角度看，他体会到一种文明的演进不能依赖于物质欲望的放纵和泛滥，而必须寻找一种在精神和道德上提升个体的

<sup>①</sup> 参见 Fate and Freedom: an Inner Life of Ralph Waldo Emerson 130—131.

方式。当然，爱默生的哲学也可以让我们看到抽象理性可怕的虚无主义后果。总之，爱默生的个人主义哲学从来都是充满矛盾的；因为民主，作为一种生活方式，本身就是一个充满矛盾和不断演进的过程。爱默生哲学的内在矛盾就在于斯，而爱默生思想的宝贵价值也在于斯。爱默生教诲他的读者，一个民主和文明的社会任何时候都不可或缺精神与价值的维度；而与此同时，他的作品也提醒我们，要实现一种作为生活方式的民主远比民主的意识形态和民主的政治制度更加复杂，更加艰难。

[作者简介] 毛亮，1992年毕业于上海复旦大学外文系，2006年毕业于美国约翰·霍普金斯大学人文中心，获比较文学博士学位，现为北京大学外国语学院英语系副教授。近期发表的论文有：《艺术自我与社会形式：亨利·詹姆斯的〈悲剧缪斯神〉》、《自由的重构：〈一位女士的画像〉中的婚姻与自我》、《民主时代的英雄观：评爱默生的〈代表人物〉》。

责任编辑：冯季庆

[更正]

本刊 2010 年第一期刊登了刘研评论村上春树小说《奇鸟行状录》的文章。由于我们的疏忽，作品书名被误排成《奇鸟形状录》。特此更正，并向作者与读者致歉。

本刊编辑部