

生生

V I T A B E A T A

主办：北京大学哲学系学生会

2019 年 11 月 总第 45 期



我们不可能知道绝对的幸福或绝对的痛苦是什么样子的，它在人生中全都混杂在一起了；我们在其中领略不到纯粹的感觉，不能在同一种情况下感受两种不同的时刻。正如我们的身体在变化一样，我们心灵的情感也在继续不断地变化。人人都有幸福和痛苦，只不过是程度不同而已。谁遭受的痛苦最少，谁就是幸福的人；谁感受的快乐最少，谁就是最可怜的人。痛苦总是多于快乐，这是我们大家共有的差别。在这个世界上，对于人的幸福只能消极地看待，衡量的标准是：痛苦少的人就应当算是幸福的人了。

——卢梭《爱弥儿》，李平沅译

本期要目

A2 谈美

· 生命本位视野下的自然与生命
略论魏晋美学的内在逻辑

A3 论知

· 苏格拉底的阿基琉斯
作为政治知识的自我与共同体

A4 读书

· 精神的独立性与现实主义的文学和政治
丸山真男《从肉体文学到肉体政治》

生命本位视野下的自然与生命

——略论魏晋美学的内在逻辑

文 / 于昕鹭

魏晋美学的突出特点就是“人的自觉”，这一自觉不是道德理性的自觉，而是生命情感的自觉，是认识到个人的情的本体性存在从而实现的感性的人的个体的自觉。李泽厚先生认为，从东汉末年到魏晋，新的世界观人生观和反映在文艺及美学上的同一思潮的基本特征就是“人的觉醒”——正是对外在权威的怀疑和否定，才有内在人格的觉醒和追求。如何有意义地充分自觉地把握住这短促和苦难的人生，使生命更为丰富满足，成为魏晋美学探索的重要问题。魏晋艺术主张“以形写神”、“气韵生动”、“言不尽意”，便是在这一美学思潮下的探索成果。但是，魏晋美学具体是如何达致“为艺术而艺术”，进而在这一过程中实现生命本性的绽放舒展，需要结合魏晋美学之前的思想背景及其内在的发展演进逻辑与动力来探讨。正如宗白华先生说，魏晋美学“向外发现了自然，向内发现了自己的深情”，实现了文的自觉和人的自觉的统一。本文认为，在这一过程中，其探讨的核心在于自然与生命的关系，即如何从自然的形而上超越之道回归生命本位的情感体验，进而在生命本位的基础上借助对自然的审美实现生命境界的提升，并在时代条件下汲取道家 and 玄学的思想资源实现调适与超越，这也笔者认为是魏晋美学的核心线索。

一．道家形而上超越境界和玄学有无之辩的审美启发

道家通过对世俗之美的解构实现对道的美学的重构。道家主张，不“以俗观之”而“以道观之”，不是用世俗的比较标准，而是从天地万物的角度观看美。这种审美观来自从道的视角体会到的万物齐一之境界，是涤除成见、超越美丑、与物合一的大美至乐。但与此同时，道不是抽象的理念，道显现于万物之象，在物中触手可及（“天地有大美而不言”“万物有成理而不说”）。并且，这种美也不是在对物的直观中触发的感官感受（“圣人为腹不为目”），而是出自内心对万物中所具有、所展现的道的体会，是生命与万物在道中合一的体验（“与天合者，谓之天乐”），在这一过程中，遵循万物和生命的本性也即所说的自然，这种自然境界就是与道合一的表现。中国自六朝以来，艺术的理想境界是“澄怀观道”，这也是受到了道家美学的影响。

但是，道家的形而上境界毕竟常人难以达到，而只是圣人才能具有的至美至乐（“夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之圣人”），因此为后人所诟病。多数人在日常中的审美被贬为世俗之美，可能会导向对于世俗生命和日常生活本身的否定。虽然这不是道家的本有之意，而圣人主张的“无情”（“人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也”）本是在道中与万物合一而超越为外物所累的处境，可能也会在普通人心中引起关于道家对世俗情感的淡漠的误解。道家的所主张的自然如何能在日常生活中得到实现？道德形而上境界如何与生命本身生发的情感相调和？这都是需要魏晋美学解决的问题。

此外，继道家之后的玄学有无之辩的兴起也对于魏晋美学有一定的影响。《晋书·王弼传》写道：“魏正始中，何晏王弼等祖述老庄立论，以为天地万物皆以无为为本。无也者，开务成物，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”玄学与两汉经学相比，“从伦理本位走向了个人本位，从有形的纲常名教走向超越形相的精神本体之道，以无统有，执本统末。”玄学所以倡导以无统有，或者物各任其性，主要反映了六朝士族在动荡社会中的忧患心理，文人认为只有在审美中，才能宣泄心头的郁结，达到精神净化、超轶现实，故而审美成为人生的寄托，从手段变成了目的。

玄学在道家基础上关注个人和感受和审美体验。王弼何晏等对以无为本的圣人之德做了本体论的阐发，将其推衍到天地自然和社会领域中。郭象又做了修正，强调万物自生自灭，非有所恃，任物之性就是任物自然。这使得魏晋美学有了新的思维方式，借助审美上升到宇宙本体境界，体会超越形象的精神层面的无限之美、本体之美。

二．由道之形上境界回归生命本位的体验

魏晋美学奠基于对生命悲情的自觉意识上，而玄学影响下的生活方式、人物品藻、自然山水与艺术精神都在试图通过审美来实现身心的寄托，从而化解悲情，并且在道家的影响下又有了了一层精神性的超越意味。不过这种超越不再是超越到道的形而上境界，而是不再把超越的精神境界作为本体，主张每个个体都有自己的精神境界（自性），将自己内在的性展现出来就是道。可以说，不再是以道为本体，而是以生命本性为本位。从庄子的逍遥注重心的提升力量，到郭象的逍遥注重自性、本性的绽放舒展，从而将庄子难以实现的高迈拉到世俗的程度、回归到生命本位——不是提升超越到形而上的道才能逍遥，而是注重生命本性的日常释放和性情的显现，从而在日常生活中达致“适性就能逍遥，山水就是道德”的境界。

然而玄学并没有给魏晋带来精神的解决，毋宁说只是提供了一种审美式的眼光和生活方式——“风流”，一种欣赏生命自身的绽放的美学向度和艺术情结。魏晋从两汉的人伦教化道德礼义中解脱，感受到自己脆弱敏感的生命存在，关注对于“情”的自觉体验。奠基在悲情意识上的生命的自我意识，其内核是一种真切的情感、是一种自然抒发的内心之情。《世说新语·伤逝》中言：“王戎 / 王衍丧儿万子，山简往省之，王悲不自胜。简曰：‘孩抱中物，何至于此？’王曰：‘圣人忘情，最下不及情。情之所钟，正在我辈。’简服其言，更为之恻。”“我辈钟情”，是钟于自然的真情。个人无法达致道家追求的圣人之“忘情”，只能直面生命本身的感受，受外物的感动而内省自身，沉浸在生发的悲情之中，在对生命感受的体验中认识自我。

但魏晋人又不只是追求自然情感的直接抒发，这种“情”不只是感情，而是遵循生命本性的性情。性情摆脱被物所累，与生命本性相合，才能应物而不累于物。阮籍质疑“礼岂为我辈设也？”，“晋人既从性情的真率和胸襟的宽仁建立他的新生命，摆脱礼法的空虚和顽固”，才能抛弃形式上的束缚、将道德的灵魂重新建筑在热情和率真之上。但是这种性与情之间的张力毕竟很难弥合。如何才能将情保持在本性的范围内？如何应物而不累于物？魏晋虽然不再追求形而上层面的道进而回归生命本位，但是“我”如何才能不为“物”所累、“物”又在何种程度上感动“我”的本性进而生发情感？忘情而无情毕竟只有圣人才能做到，在日常生活中面对生命的实然的悲情，有没有超脱的可能？

处理“物”与“我”的关系，这就涉及到如何在魏晋文人生命本位的视野中看待自然。魏晋文人眼中的自然是一种怎样的自然？由性情构成的生命与自然的关系如何？能否借助自然实现生命的超脱？这种超脱能否摆脱由外物引发的生命本身的悲情意识？

三．在自然的审美中达到生命境界的提升

魏晋人追求生命本身的绽放，便尤为重视追求精神上的真解放、真自由。“这种精神上的真解放、真自由，才能把我们的胸襟像一朵花似的展开，接受宇宙和人生的全景，了解它的意义，体会它的深沉的境界。”同时，魏晋六朝美

学在美的本质上，以精神本体“道”为宗统，这也是受到了道家和魏晋玄学的影响。但是道家的形而上之道又太高深玄远，而玄学建立在本性自性的基础上又没有引入新的维度，于是士人在超越自然情感时便需要借助山水审美为媒介，才能暂时达到超越悲情适性逍遥的境界。

在回归生命本位的审美体验中，东晋士人眼中的山水不再仅仅是一个生存环境的物质性存在，而同时也是一种体道的精神性存在。这应该是自然山水在东晋备受士人喜好的根本原因。同时，由于对山水本身的美进行感受，也使得自然山水之美能得以独立而不再作为道德教化等的附庸与手段。从前对于山水的审美容易让主体强烈的情感情绪贯注山水从而遮蔽山水本身的客观性，而在魏晋之时，山水由比德、抒情手段转化为释情、适性、体道之处，士人从而能够借山水化解郁结。

观赏山水让心情平静，这同时也就是自然山水美的展现。主体的审美与客体美的展现二者是同一过程，在这一过程中实现了物我合一。道就是山水的自性，领悟山水就是领悟道的自生、自性、自我独立，在山水的赏析中人回归道的逍遥，打开自己的悲情，让本性得到释放，也即在山水的审美中达到“适性逍遥”。

但是这种适性毕竟是短暂的，只是在当下审美的境界里超脱了生死的悲情，其依然建基于生命情感的本位，因而只能“暂得于己”，无法完全达到心灵的安放。如何真正超脱于生命本身的悲情意识达到逍遥的境界？在对自然的审美中可以达到生命自身的丰富，从而能够在鉴赏自然中体道、适性、化解郁结。但是山水自然依然只是媒介，人毕竟不是山水，不能与山水自然真正合一，而是生存于复杂多变的时代环境中，因而不能真正自然逍遥。魏晋人饮酒、服药，除了显示作为士人的风流与清高、为了“师心使气”而遣论命诗，可能很大程度上是对现实的一种逃避、对内心苦闷的一种抒发。鲁迅先生认为魏晋之时“诗文完全超于政治的所谓‘田园诗人’，‘山林诗人’，是没有的。完全超出人间世的，也是没有的。既然是超出于世，则当然连诗文也没有。诗文也是人事，既有诗，就可以知道于世事未能忘情。”

真正能够忘情的方法，除了圣人，对于魏晋后期的普通人来说，便是转向佛教。破执，在超脱有无、在非色非空中追寻心灵的自由和超脱，在世界之中又超越世界，以空心看世界，才能寻求本性的安顿与超脱。从道家的听之以气、与物融合，到禅宗在空即是色、色即是空的心境中悟到的一即一切、一切即一，空色已臻自然交融。通过对生命本原本体状态的领悟，以空心入世，从而实现了内在的超越，达到了生命的自由、完美、圆满之境。转向禅宗，这可能也是由魏晋美学自身的发展逻辑所决定的。

编者注：本文为第 27 届“爱智杯”获奖论文，作者系中国人民大学哲学系学生。引文注释略。



苏格拉底的阿基琉斯

——作为政治知识的自我与共同体

文 / 郑行飞

在《苏格拉底的申辩》¹这一感人肺腑的长篇辩护辞中，苏格拉底在驳斥了莫勒图斯等人的控告之后，自陈其哲学使命的缘起与目的²。在辩护的第五部分³（“为哲学而死的理由”）的开始，苏格拉底就援引希腊英雄阿基琉斯为自己的先导：“塞提斯之子不愿在耻辱中苟活，而藐视危险……他听了这话，根本就蔑视死亡和危险。他更害怕过坏的生活，害怕朋友们得不到复仇。‘那就马上死吧，’他说，‘我让那行不义者得到惩罚后，不必留在这弓船旁边让人嘲笑，成为大地的负担。’”⁴在苏格拉底的口中，阿喀琉斯为挚友帕特罗克洛斯复仇的行动是正义的（just）——而正义与否，恰恰是苏格拉底自己行为的根本判断标准：“如果你认为有点人格的人应该计较生死的危险，而不是在做事时仅仅关心这个，那你说得真不美。”⁵

针对苏格拉底的这番援引，Strycker 与 Slings 的注疏：“荷马笔下的阿基琉斯的回答和行为都很情绪化，但苏格拉底给了一个道德化的解释。苏格拉底没有把阿基琉斯描写成充满了复仇的欲望，而是把他说过遵从道德化的行为准则。荷马的文本中并没有‘正义’的观念，所以并不能充分支持苏格拉底的解释。”⁶透露了一个问题：在二人看来，苏格拉底对于阿基琉斯复仇的道德化的描述是不符合《伊利亚特》中的本来意义的⁷。无可否认，阿基琉斯的复仇行动是某种伦理实践（ethical practice）。那么，在《伊利亚特》所构建的伦理世界中，阿基琉斯的伦理行动究竟是怎样的？而苏格拉底在《申辩篇》中的援引，又体现了他对于哲学思考的何种态度？更为根本的问题在于，如何理解苏格拉底对阿基里斯的描述；两者之间的偏差，是否仍能被统合而得到解释？

我们一一进行分析。

一．《伊利亚特》的伦理世界：德性伦理的边界与内在张力

要理解阿基琉斯的复仇，不能不首先理解阿基琉斯的思想及行动的变化过程。而要做到这一点，理解第九卷中阿基琉斯的疏离（alienation）是枢纽。

毋庸置疑，在整部《伊利亚特》的叙事之中，对于荣誉的追求似乎构成了英雄们行动的根本动力，无论是赫克托耳还是阿基琉斯（事实上，阿基琉斯与阿伽门农的争吵的核心就在于阿伽门农强占阿基琉斯的女人是损害了他的荣誉；而阿伽门农认为自己有权力这样做）。

那么，是否对于荣誉的追求，便能够来解释阿基琉斯的整个行动与思想的转变呢（尤其是他在第九卷中出人意料的回答）？

在探讨荷马史诗的伦理观念的经典文献中，阿德金斯（A.W.H.Adkins）在《荷马史诗中的伦理观》一文中给出了关于荷马史诗中核心价值术语的分析。在阿德金斯的探究中，荷马的德性（virtue）是指一种由保卫共同体时的竞争力 / 战斗力，某种勇敢；而拥有德性者必须拥有大量财物和荣誉，而且，在荷马史诗之中，荣誉的转移是最为重要的特点。由此，阿伽门农抢走阿基琉斯的女人作为荣誉的转移就反映出二者在荣誉的等级上的差别。加斯帕·格里芬则认为，“正因其易怒的性情，阿喀琉斯无法接受那足以令其他豪杰满意的赔偿”⁸。这个解释颇为简单，不过格里芬同时给出了一些充满洞见的解释：“也只有阿喀琉斯质疑并批评了战斗和死亡模式下的英雄命运”，“他对补偿的回绝，也迫使他进行了比其他人都更深入的内省”⁹。这个洞见在 Arieti 那里有着更为细致的展开；Arieti 详细分析了《伊利亚特》第九卷，并给出了关于阿基琉斯为何不接受礼物的赔偿，愤怒不足以构成一个完备的解释。他的英雄主义一定要比其他英雄的都更伟大——换言之，在阿基琉斯的疏离之中，隐藏着某种隐

微却更为伟大的英雄主义¹⁰。

上引诸家的分析逐渐推进我们对于《伊利亚特》中的英雄伦理 / 德性伦理¹¹（virtue ethics）的内在结构的理解。在我们看来，《伊利亚特》所构建的德性伦理的内在结构包含两个部分：浅层形态与深层形态。在英雄伦理的浅层形态中，英雄在血气（thumos）的指引下追寻个人荣誉，这一对于荣誉的不懈追寻与争夺体现着政治共同体中共同体（community）与个人（individual）之间的结合与结构性张力：个人要胜过共同体中的其他个人以求得荣誉、避免羞耻，但同时，荣誉自身又来自共同体的赋予——但是，当英雄自身完全以个人荣誉、实现卓越为行动的目的时，却又可能出现阿德金斯所谓的个人行动与共同体目的之间的冲突¹²——由此，我们便能理解阿基琉斯在愤怒之下拒不参战，并让其母亲乞求宙斯在战争中让特洛亚人获胜的行为动机。然而，当阿基琉斯在第九卷中给出那令来使吃惊的回答（“肥壮的羊群和牛群可以抢夺得来，枣红色的马、三脚鼎全部可以赢得，但是人的灵魂一旦通过牙齿的樊篱，就再也夺不回来，再也赢不到手”）时，阿基琉斯实际上进入了英雄伦理的深层形态。“在英雄伦理的深层形态中，阿基琉斯超越了通过争取荣誉而在共同体中证明自我的习俗生活，进入由纯然个体的生死两分所构成的自然视野，正是这种不无痛苦和孤独的超脱使得阿基琉斯内在的精神状态与阿开奥斯人的集体事业、甚至与整个英雄的价值世界彻底疏离。”此时，阿基琉斯思想内部更为危险的张力在于人性与神性、自然（physis）与习俗（nomos）的不可弥合：当英雄通过深刻的个人反思认识到自己也不过是有朽的存在（mortal being），那么，对于荣誉的追寻就不过是有朽的存在在城邦习俗中实现不朽的一种浅层表达，这种对于荣誉的深层根据的认识在根本上瓦解了英雄重新参与人世纷争的动力；然而，有朽的英雄尽管在深刻自省中直达人性与神性的边界，最终却仍然无法接近那单纯永恒的神性，因为他永远在人世之中——这种认识更直接威胁着英雄伦理赖以存在的政治共同体¹³。

由此，阿基琉斯不计生死而为挚友复仇，就在根本上意味着从人性与神性的危险边界回到英雄伦理的浅层形态中，重回人性的意义世界中，放弃那人向神的永恒而危险的跨越冲动，同时，这也就意味着对于命运、上天之神的服从。

二．苏格拉底的“省察”：哲学、政治与死亡

当苏格拉底将德尔斐神谕（“苏格拉底是世界上最智慧的人”）理解为自己的“无知之知”时，苏格拉底也同时认为，若要证成神谕，只有通过不断找人对话，在省察自己与他人的实践中完成哲学思考。由此，找人对话与省察成为苏格拉底唯一的生活方式，这种生活方式无疑是哲学的：它要完成的任务是对于人的日常生活的根据的根本而彻底的怀疑，但这并非要求完全舍弃日常生活（everyday life），而是首先要求每种对于生活的理解 / 意见 / 信念为自身辩护，这才是任何生活形式得以建立的根本。因而，省察成为苏格拉底重建美好生活的蓝图的哲学实践，它必然击破流俗意见的虚伪与日常生活的遮蔽性与非反思性：未经省察的生活不值得过。

而也正因此，省察亦成为一种政治实践。哲学的省察并非与政治的出发点完全不同：哲学省察的目的在于导向一种“人应当如何生活”的图景，而政治活动以人的美好生活与幸福为核心。然而，正是由于哲学省察与政治活动这一目标上的内在契合，哲学省察才似乎成为某种试图僭越政治而充满危险性的活动，在其中，人们的日常意见丧失效力，纯粹理智的探寻试图在不确定中找到答案——然而，绝大多数的人都无法承受这种理智活动中直面生活本身的巨大困难和复

杂，他们亦不想离开那被流俗意见充斥的世界；相反，他们认为哲学的世界却因此是危险的——因此，苏格拉底的哲学省察便必然成为“未竟的启蒙”，一场永远无法完成的实践，并必然在与政治的冲突中以悲剧收场。

而苏格拉底正是清明地认识到自己的哲学命运的这一根本困境。然而他并不以此为悔，他依然坚守正义作为实践的准则。诚然，苏格拉底并未能证明死亡是某种真正的善（good）（相反，死亡却真正终结了某些善），然而，哲学生活作为最好的生活¹⁴，值得用生命去换取——当哲学思考必然意味着死亡的命运降临，苏格拉底便坦然接过毒酒一饮而尽。



三．结语：转变与人作为有朽的存在

由此，当苏格拉底赋予了阿基琉斯的行动以哲学 - 死亡 - 政治的架构时，苏格拉底便同时将阿基琉斯所身处的英雄伦理的世界道德化了——在这里，一种根本性的扭转发生了：英雄伦理的世界中以对荣誉的追求作为美好生活的伦理图景被苏格拉底完全舍弃，而代之以道德生活作为美好生活的目的。同时，苏格拉底的哲学 - 政治实践同样作为在人世之中（in the world）的追寻美好生活 / 幸福的活动，试图重建生活秩序、靠近幸福生活的努力，像阿基琉斯的复仇一样并未逾越出人性的界限，却仍然遭到宿命般的失败——由此，人，有朽的存在自身，便似乎无法完成某种根本性的反思以重建生活秩序，它似乎暗示着哲学在根本上的不可能，同时，这也成为此在（Dasein）在世的根本困境——然而，苏格拉底的阿基琉斯赋予我们的，却正是一种视死如归的勇气：在无可遁逃的必死之命运面前，某种从虚无中创造出来的形而上学根基以及由此带来的伦理学目标，成为我们必须坚守、无法不坚守的准则，否则，我们便无法为自己的存在找到根基。¹⁵

编者注：本文为第 27 届“爱智杯”获奖论文，作者系北京大学中文系学生。

1. 需注意，色诺芬亦著有《苏格拉底的申辩》（中译本附于《回忆苏格拉底》之后），本文所说的《申辩》是柏拉图对话中的《申辩篇》（*Apology*）。本文所采译本为：柏拉图著，吴飞译：《苏格拉底的申辩》，华夏出版社，2007 年 6 月。关于苏格拉底缘何被控告并被审判，24b~28a 有详细论说，即苏格拉底犯了“败坏青年，不信城邦之神而信新的精灵之事”的罪。

2. 即“无知之知”与“省察”。

3. 对于辩护辞的结构，我们依照吴飞老师（2007）所划分的层次。

4. 5. 6 《申辩》，第 104, 103 页，第 104 页注 2。

7. 在此，我们不拟讨论由此而可能生发的诠释学问题。

8. 9. J. 格里芬著，刘淳译：《荷马史诗中的生与死》，北京大学出版社，2015 年，第 74 页。

10. James A. Arieti, "Achilles' Alienation in 'Iliad 9'", *The Classical Journal*, Vol. 82, No. 1 (Oct. - Nov., 1986), pp. 1-27.

11. Christopher Shields 在《古代哲学：一个当代的导论》（*Ancient Philosophy: a contemporary introduction*）中探讨亚里士多德《尼各马可伦理学》时明确指出了德性（virtue）在古希腊伦理思想中其含义不仅仅指今日所谓道德而指广义上的人的卓越（p.151）。

12. 阿德金斯著，赵蓉译：《荷马史诗中的伦理观》载于刘小枫、陈少明编《荷马笔下的伦理》，华夏出版社，2010 年，第 56 页。

13. 萨尔佩冬所阐述的作战的理由（12.310-328）体现了英雄伦理的这两层结构：（1）我们现在理应站在吕底亚人的最前列，坚定地投身于激烈的战斗毫不畏惧……（2）朋友啊，倘若我们躲过了这场战斗，便可长生不死，还可永葆青春，那我自己也不会置身前列厮杀，也不会派你投入能给人荣誉的战争。

14. 在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德通过自己的目的论架构证明了哲学的沉思生活作为最高善，即是人的幸福；然而，以上的分析表明，苏格拉底的哲学生活并非与亚氏所言的沉思式的哲学生活完全一致。这里不详细展开。

15. 尼采对苏格拉底及柏拉图的批评也似乎肇端于此。详参《悲剧的诞生》。

精神的独立性与现实主义的文学和政治

——丸山真男《从肉体文学到肉体政治》

文 / 吴悦凡

编者按：本文是丸山真男《现代政治的思想与行动》（陈力卫译，商务印书馆，2018）一书的读书报告。丸山真男（1914-1996），日本政治哲学家、思想史家，被认为是日本战后政治思想奠基人。

在《从肉体文学到肉体政治》这篇对话体文章中，读者可以很明显地发现一处逻辑上的跳跃：藉由对“媒介化现实”和“精神独立性”的讨论，文章从现象层面的文学探讨转向了对政治思维的分析。然而，在这篇文章的追记中，丸山真男本人明确指出，写作该文的用意并非泛泛而谈地分析政治与文学的关系，而是揭示“精神独立性”的主题，虽然这一主题未免在文章中显得昙花一现。因此，对读者而言，在文意上从“肉体文学”到“肉体政治”的跳跃究竟意味着什么，就成为一个相对难以处理的问题：我们既需要清楚地认识到，肉体文学与肉体政治的表面相似性并非丸山写作的根本目的，又必须藉由对这两者的讨论和分析来接近政治思维的核心点。

丸山对肉体文学的批判，首先在于其荒诞、无节制的性描写之“脱离现实”。日常生活本身的枯燥乏味并不能为这种脱离现实开脱，更重要的原因是缺乏“从生活中创造‘诗’的主观能动性精神”（424 页）。日本的私小说传统拘泥于日常生活感觉经验的低级部分，精神依附在感性的所与物，看似是一种“现实主义”的描写方式，但在某种意义上也是“肉体”文学。

由此，对“肉体文学”的探讨便上升到了现实主义的问题。由 B 之口，丸山指出，现实主义的创作并非如实描摹感性事物及对象，而是通过人的精神积极参与，使现实以媒介作

了一种危险：“社会环境是人的能动创造”往往是我们默认的观点，但我们是否真的能够依循它的精神去认识现实，这是要打上问号的。要真正理解人如何能对现实发挥作用，对于“现实的媒介化”、“谎言胜过真实”的清醒认识是必要的。如果没有这种认识，即使能够片面地承认社会环境是人的创造，在真正认识事物的时候，也仍然可能倾向于将这类人所创造的“fiction”绝对化、实体化、目的化。

为了说明这一点，丸山在文中花费了大量的对话篇幅，分析了西欧“fiction”观念的形成过程，以及其与东洋思想中结构性的“人本主义”传统之间的对比，并将这一思想基础与日本的政治现实结合。丸山指出，东洋的“人本主义”思想虽然看似是“人”的本体论，实际上却只有把“人与人之间的感性关系当成问题来对待”（432 页）。人从一开始只能作为关系中的人存在，因此本应当被作为“fiction”来看待的社会关系便被实体化、目的化，被看成是自然的赋予物。这体现了对现实的媒介性认知的缺失，反映到政治中，便是目的和手段缺乏媒介交流以及手段的目的化了。作为民众与国家意志沟通的媒介的“议会”在日本逐渐蜕化为庞大的权力实体，同样的“实体化”倾向也作用于工会等社会组织中，可能造成实质官僚化、无政府状态或组织摆脱人们控制的可怕状况。

因此，丸山在对话中指出，“‘谎言’正因为其是‘谎言’才显现出它的意义”（434 页）。在政治现实中，任何制度或规章、组织或机构，实际上都具有“fiction”与生俱来的虚构性和谎言色彩。因此，它们并非“实体”，而是与实体相对的“机能”，并不应该自我固化、价值化，而只应该作为无形物，通过对政治现实的具体、功能性的作用表现其相对化的意义。通过作为“fiction”的制度和政治组织形式面对现实政治发挥作用，实际上便是一种现实的创造性的媒介化。

厘清以上内容之后，便可以回到“精神的独立性”问题。精神机能性独立的能力，正是指精神对外在世界统合、加工的能力。见于文学，则是优秀的现实主义作品，反映现实而能够将琐碎的经验统合起来，与现实主客交融，在对现实的认识中同时蕴含创造和改变现实的力量。见于政治，则是意识到现实之“媒介化”的必然性和必要性，主动地去运用精神的媒介化能力推动现实中政治目的和政治手段的媒介交流，而又具有清醒的自觉意识，认识到政治制度和政治组织

本身的虚构性，防止其成为真实绝对的实体。

自觉提防“fiction”的实体化，与自觉参与“fiction”的创造和机能性使用，是缺一不可的。丸山指出，如果不能意识到媒介化现实的必然性，不满足于通过媒介的现实来处理政治问题，那么得到的仍然是毁灭性的结果：纳粹的法西斯主义正是希望摒弃作为“fiction”的现代政治制度和组织，通过回到血缘与土地的直接自然性来解决社会组织分化的病理现象。然而，“打破近代的虚构后出现的是（拙劣的）神话”（438 页），拒绝“fiction”、放弃现代（近代）的精神，其后果只能是产生更拙劣的替代品。

丸山指出，日本的情况相对德国更加复杂。德国的纳粹是在近代“fiction”精神的建立和成熟发展后产生的，但对于日本而言，政治精神在本质上尚未有过独立。“政治的肉体”已经迈入了现代（近代），但“政治的精神”还停留在前现代（前近代）家族制度的阶段。因而，没有独立政治精神的“老板型”或“侠客型”政治家成为主流的形态也不足为奇了。

在《从肉体文学到肉体政治》一文末尾，丸山实际上并没有明确地阐述其对于日本现实政治的解决方案，但“精神的独立性”问题又如其追记所言“稍稍露了一脸”（442 页）。以此作为解决问题的大体思路或许未尝不可。虽然丸山并没有明确地在文中用到“现实主义政治”这个词，但我们可以从政治与文学的对比中看出，一个好的政治必定是应当具有与文学现实主义相近的特征的。因此，如果再次回到文学与政治之论述的大结构上来看，那么无论是“现实主义文学”还是“现实主义政治”，其本身作为“fiction”的性质无疑是明确的。因而无论文学还是政治，精神的独立性便是保障“fiction”发挥本应该属于“fiction”的机能作用的关键，也是政治思维的关键。因此，最后的问题仍然落在政治思维上。从政治思维的方面对现实政治产生影响，是知识分子的艰难责任。毕竟这责任过于重大、问题过于复杂和艰难，以致直到行文最末，丸山也只是将这话吞吞吐吐地点出。

当代中国所面临的问题似乎也相似。然而，如果中国的学者不对自己的传统心理结构作充分的了解、分析和分解，不对西欧的政治概念有基于社会历史的充分认识，那么中国人缺乏“政治精神”和“虚构精神”的原因和对策也是难以找到的。就这点来看，丸山的政治学分析方法或许对当代中国有借鉴的作用。



《现代政治的思想与行动》



丸山真男（1914-1996）

用重建，以呈现出作品（fiction）。因此“现实主义”中的“现实”二字，实指媒介化的现实。在这一创造过程中，精神的媒介力和统合力起了决定性的作用。这一描述，就是对上文“从生活中创造‘诗’”的抽象。

自“fiction”这一概念出现始，行文便从肉体文学转进到对现实主义和现代（近代）精神的探讨，文学与政治、文学的创作和政治制度的制造之间的共通之处得以显现。丸山借 B 之口指出，“信奉 *fiction* 精神的最重要根基可以说是对人的智力创作活动及其创作结果给予比自然存在更高评价的态度”（429 页），而现代精神“毋宁是尊重谎言胜于真实的精神，更准确地说是高度评价经媒介加工的现实胜于直接现实的精神”（430 页）。对话中，A 对这种说法不以为意，表现出不太能理解的态度。因此，B 作了如下的补充说明：这种精神，实际上是建立一种自觉，即社会秩序、制度和习惯等社会环境都是人的产物，可以凭人的智力改变。而这种解释被 A 认为是理所当然，卑之无甚高论。

事实上，对于 B 所提出的“fiction”精神的两种解释，A 表现出的不同态度正是丸山所预设的读者的态度。这体现

11 月 1 日，哲学系邀请了北京大学“鸿雁计划”中的“沪上鸿雁”社会实践团队，举行了“党建引领下的社区治理”主题分享活动，这也是“不忘初心、牢记使命”系列主题教育之一。

11 月 1 日上午，哲学系于人文苑 3 号楼 109 室与中山大学哲学系（珠海）师生举办师生交流会。

11 月 2 日至 3 日，哲学系团委学生会携哲学系学生辩论队前往天津与南开大学哲学系学生会展开交流，并组织友谊辩论赛。

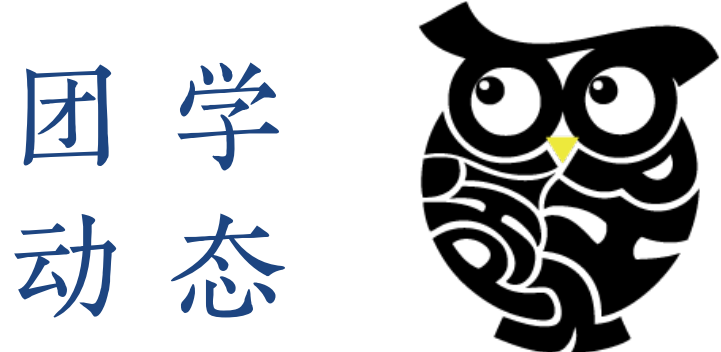
11 月 3 日，哲学系 2019 级硕士班在李兆基人文苑 2 号楼 B114 室举办“学规矩、讲规矩、守规矩”主题班会暨第二班主任见面会。

11 月 5 日，哲学系团委学生会组织 2019 级女生为男生实现心愿卡上的愿望，共同庆祝男生节。

11 月 6 日，哲学系“力行计划”暑期社会实践交流分享会在人文苑 2 号楼 106 室召开。

11 月 8 日下午，哲学系本科生培养方案和课程建设调研座谈会在人文苑 2 号楼 106 室举行。

11 月 9 日，哲学系人文学部联合团校成员前往北京先农坛参观古建筑与古代建筑博物馆。



11 月 15 日下午，哲学系召集哲学系团委指导下的各社团负责人于人文苑 2 号楼 106 室举行社团负责人会议。

11 月 15 日下午，历史系、外国语学院和哲学系联合举办的第 28 届“挑战杯”三院联合宣讲会在李兆基人文苑 1 号楼 B103 举行，

11 月 16 日晚，哲学系 2019 级同学们的“一二·九”合唱排练迎来了一次特别的爱国主题教育活动：系里特邀三位刚刚参加过国庆重大活动的师兄师姐与同学们分享心得体会。

11 月 23 日至 24 日，哲学系团委学生会组织 2019 级的同学们为即将到来的“一二·九”合唱比赛拍摄宣传视频。

（供稿：哲学系理论研究室）