

爱默生论自然与心灵：知识论再解读

张世耘

内容提要：爱默生的先验论思想主要源于德国古典哲学、尤其是康德先验哲学。尽管他的思想与康德发端的先验哲学多有差异，但他从康德知识论出发，另辟蹊径，以求心灵解读自然蕴含的普遍必然知识——自然和道德法则。从知识论角度看，爱默生的自然观重新引出心物二元问题，将康德先验知识论中普遍必然的心灵先天综合力所统一起来的主客体转化为个体心灵解读自然象征意义的直觉感悟实践历程，由此获得普遍必然道德知识。本文着重分析爱默生知识论中的经验论因素，试图说明他的自然观将经验实在论与唯心论结合，以失去理论系统性为代价，形成了他独特的、逻辑关系不甚连贯一致的唯心知识论。

关键词：爱默生 自然 心灵 超验主义 先验论 经验论

中图分类号：I0 **文献标识码：**A **文章编号：**1002-5529(2018)05-0080-12

作者单位：北京大学外国语学院英语系，北京 100871

DOI:10.16430/j.cnki.fl.2018.05.010

Title: Emerson on Nature and Soul: An Epistemological Reading

Abstract: While the interplay of influences on Emerson's philosophical thought continues to intrigue critics, one predominant progenitor to his transcendentalism is arguably German idealism, Kant's transcendental philosophy in particular, an epistemology Emerson transformed into an epistemic ideology to free an individual's mind from the expedient and conventional—to apprehend the laws of nature and the laws of humanity. Emerson brought together diverse views to work out a theory of nature that revives the mind-body problem in transcendental epistemology by turning nature into an open book, or a trope, to teach moral truths to the individual self. This essay examines Emerson's epistemology in *Nature*, focusing on some traces of empirical realism that compromise his transcendental idealism, and argues that Emerson's empiricist underpinnings of nature contribute to his unique, but not always coherent idealist epistemology.

Keywords: Ralph Waldo Emerson, nature, soul, transcendentalism, transcendental idealism, empiricism

Author: Zhang Shiyun, Professor, English Department, School of Foreign Languages, Peking University, Beijing, China. Email: shiyunzhang@pku.edu.cn

新英格兰先验论，又译超验主义(transcendentalism)，得名于康德先验论；其成员受康德先验唯心论(transcendental idealism)和浪漫主义(romanticism)影响，推动形成了美国的先验论思潮。虽然他们的观点多有差异，但他们的先验论批判矛头指向了唯物论或感觉论(sensationalism)，指责其论点将一切知识建立在感觉经验之上，怀疑未经经验确证的知识；在感觉论者眼中，心灵只是被动接受感官刺激获得观念，没有什么必然的正义、公正和道德法则；这样的哲学摧毁了自然、政治、伦理、宗教各领域普遍必然性知识的基础。以爱默生(Ralph Waldo Emerson)为代表的诸多先验论倡导者接受了康德的唯心论，在唯心知识论(idealist epistemology)^①基础上形成了自己的唯心论哲学。

爱默生在《先验论者》(“The Transcendentalist”)一文中专门将其唯心论称为“先验论的”(Transcendental)，^②并解释说有一类“并非来自于经验”而“经验却有赖于此而认知”的“先验形式”(Transcendental forms)，这是“康德的术语”(Essays and Lectures 198-99)。他在《超灵》(“The Over-Soul”)一文中谈“超灵”，使用了中世纪经院哲学相关用词 transcendent (transcendente)，意为“超越的”；该词与经院哲学另一用词 transcendental (transcendentale)词义相同，但在康德哲学中则为有别于“先验”(transcendental)的另一重要术语“超验”(transcendent)；而爱默生将其表述为“最高法则”，是“超越的或超验的(the transcendent)单纯与力量”，是“永恒太一”(the eternal ONE; 386)。这显然有别于爱默生先验论中的“先验”(transcendental)概念。爱默生的“永恒太一”类似于普罗提诺(Plotinus)的第一本体“太一”(the One)，是非人格化的上帝，创造万物，彰显于万物，却又超然于万物时空，甚至无可名状，是完全超越经验的存在。

不难看出，虽然爱默生了解康德是通过间接途径，但他的用词和表述显示他对相关概念的理解和康德对两个术语的区分是一致的：前者是先于经验(并非来源于经验)的先天^③形式(a priori forms)条件和根本要素，并运用于经验对象，使经验得以成为经验，而非独立于经验世界之外；后者相对经验世界则是完全超越或超离的。前者先于经验且运用于经验；而后者则超离一切可能经验之外，从而无法运用于经验。由于康德“先验哲学”(transcendental philosophy)就是先验知识论(transcendental epistemology)，由此得名的新英

① “知识论”是英文 epistemology 一词的常见译法，源于希腊文 episteme，意指通过理性探讨获得可靠、系统的知识或所谓“确证的真信念”(justified true belief)。拉丁文直译为 scientia，意义涵盖神学、数学、哲学知识。该词在中文中没有准确的对应词语，无论翻译为“知识”或“科学知识”均差强人意，因此“知识”不像中文“知识”一词所指范围之广，也不像“科学”一词所指范围之窄。本文从 epistemology 角度关注爱默生著作《论自然》中的思想，严格来说并不是中文“知识”一词所指的一般知识，而是其思想涉及的普遍必然的可能、真理的性质、经验的性质、意义等知识体系，以发现自然和社会道德法则的锚定之物，对抗经验论和感觉论对这些法则经验基础提出的怀疑。

② Transcendentalism 较多译为“超验主义”；而 transcendental 一词为康德先验哲学具有独特意义的核心概念，与之区分的另一康德先验论概念是 transcendent：前者指人的先天(a priori)认识形式作用于经验材料形成知识，称为先验知识，一般译为“先验”；后者则指理性将先天范畴形式用于经验之外的主观理念，结果陷入谬误推理之中，一般译为“超验”或“超越”。爱默生思想中包含有不同思想成分，与康德先验论有相同也有不同之处，但他宣称自己的“直觉”论就是康德的“先验形式”(Transcendental forms)论。虽然当时新英格兰先验论者多是间接了解康德思想，有所误用或修正，但他们接受和使用于康德先验哲学的基本概念，如“先天”(a priori)、“先天综合判断”(synthetic a priori judgments)、数学命题普遍必然性等核心概念——先验论俱乐部主要成员之一帕克(Theodore Parker)对相关概念就曾有过具体阐释和运用，这对他们形成自己的先验论思想无疑起到了重要作用。由于本文涉及康德先验哲学和爱默生知识论，文中使用“先验论”译法而不是常用的“超验主义”，以避免术语或意义混乱。

③ “先天”(a priori)一词是康德先验哲学的重要概念，尽管学界对这个译法有过争论，但通常仍使用这个译法，意指不需要经验证明的，独立于经验的，而且是普遍必然的，并不含有中文中心理或生理的意义。

格兰先验论思想无疑将自身置于唯心知识论视野之中。康德先验论回答自然法则的可能性问题,而爱默生先验论的关注点是道德法则的可能性问题。康德的先验知识论试图克服唯理论(rationalism)和经验论(empiricism)各自的困境,将两者调和,同时坚持先验唯心论和经验实在论(empirical realism),既避免了唯理论将理性应用范围无限扩大至经验知识范围之外,走向独断论(dogmatism),也避免了经验论将知识对象局限于经验观念范围之内,将知识建立在心灵被动接受的杂多感官材料基础之上,否认知识的普遍必然性,进而滑向怀疑论(skepticism)。

康德认为,心灵以其先天范畴(a priori categories)将普遍必然法则加诸于自然,即所谓“为自然立法”,使心灵法则统摄的自然得以呈现于意识之中。爱默生的知识论在他早期名著《论自然》(Nature)中形成了基本思路,他首先按照“哲学思考”为“自然”定义:自然包括一切与我们截然分开的“非我”(NOT ME),其中也包括“我的自身肉体”;如此定义一方面显示了爱默生时代哲学思想传统对其自然观的影响,另一方面则将“自然”置于笛卡尔(René Descartes)心物二元说开端的近代哲学知识论思考框架之内。尽管爱默生思想来源庞杂,难以定于一说,本文还是从爱默生这一定义所蕴含的知识论问题为出发点——爱默生自认为自己的“直觉论”(intuitive thought)就“属于时下的先验论”,尝试从方法论角度在近代哲学知识论、尤其是先验论和经验论的相对有限范围内分析爱默生的自然观。虽然爱默生以其思维跳跃、不连贯以及矛盾著称,甚至自认为这是“自助”(self-reliant)个人的特点,如此分析难免有以偏概全之嫌;但不妨以此作为管窥爱默生知识论糅杂表述的一个切入角度,同时可以尝试从其先验论认识论基础观念角度回答为何其思想有不够系统、难以彻底自洽的问题,以及为何思维跳跃可以是自助个人的特点。

哲学定义之后,爱默生又从常识角度定义:自然是未经人为改变的本质或实体(essences)^①。根据上下文,所谓非人为的本质或实体可以理解为知识论意义上呈现在心灵“印象”中客观实在的基本的、不变的特质;本质与事物本身具有同一性,是思想和事物同一的证据。如此观念暗含的预设前提,是事物独立于心灵之外不言自明,也是康德之前经验论走向感觉论而难以改变路径的原因。那么在爱默生知识论框架中,思想和客观事物的统一性如何可能?知识的基础和来源何在?其先验唯心论中“我”与“非我”是何关系?

爱默生的路径颇具折中色彩。“本质”概念意味着对个别实体之间的比较、归纳,以此认知事物的“本质”与“非本质”(偶然)属性;这一点爱默生在《论自然》中“训导”(“Discipline”)一章中也谈到,说明这一过程是自然“教育知性(the Understanding)和理性(the Reason)”^②的一种方式;因为与感官感知物体打交道必须能够辨别“差异、相似、次序、本体与表象、循序渐进分类、从个别到一般”等等,而这是“必要的经常性学习经验”,是获

^① 英文 essence 源于亚里士多德首先使用的术语 *ousia* 一词,英文意思为 *What it is to be that thing*;拉丁文译者将这一概念译为 *essentia* 或 *substantia*,是个别实体显示的共相或定义,是对个别实体本身的说明方式,是获得对象世界可靠知识的方法。

^② 爱默生所说的“知性”和“理性”源于柯勒律治对所谓“知性”和“理性”所做的区分。“知性”指经验观察和归纳性概括,“理性”指直觉领悟普遍真理。爱默生曾解释说,“理性”是灵魂的“最高官能,它从不推论、分析,从不证实什么,它只是直觉感知”;而“知性”则时刻忙于“比较”“计划”“添加”“提出理据”等(Letters, 1: 412-13)。

知“理智真理” (intellectual truths) 的方法, 进而“理性直觉感知连结物质和精神的类比关系, 将这些经验转化为自身的思想” (Collected Works 23-24)。这里爱默生对知性获得的“真理”加以限定, 以区别理性获得的真理。这和康德的理智 (intellektuell, 或译智性, 指知性在经验范围内综合直观对象而获得知识的能力) 和知性 (verstand)^① 两个概念一致, 也与康德“知性”与自然打交道的范围有相当重合; 爱默生“理性”转化“知性”经验, 与康德“理性” (reason) 将“知性”范畴再进一步应用于“先验理念” (ideas of reason) 的推理也具有明显类比相似性。

当然, 康德先验辩证论 (transcendental dialectic) 中的“理性”概念是指与“知性”有相同逻辑能力 (理性运用的逻辑形式是推理, 知性运用的逻辑形式是判断), 试图将“知性”知识统一综合, 超越经验的范围, 追求绝对无条件知识的倾向, 这显然与爱默生的“理性”概念有所分歧。然而不难看出, 《论自然》中描述的自然和知性之间训导和被训导关系, 甚至理性转化知性经验, 更多是康德之前英国经验论的立场, 即经验是“观念” (idea) 的来源, 方法也是经验论的知识归纳, 而不是先验唯心论描述的主观先天的直观、想象和概念的综合“为自然立法”的路径, 这样一旦抽离康德“知性”主观先验综合, 爱默生的“理性”相对而言更接近洛克 (John Locke) 基于经验的直觉 (intuitive) 知识。

逻辑上, 知性归纳方法改变不了经验的个别偶然性, 也永远跨越不了知性个别经验与理性普遍必然之间的鸿沟, 难免重蹈怀疑论覆辙。经验论解决不了这个困难, 爱默生的方法是通过“理性”直觉类比使可感知物体服从“理性”的预见 (premonitions of Reason), 从而感知自然的个别细节事实中彰显的自然和道德普遍法则, 通过语言和象征的媒介确保心物同一。也就是说, 感官经验经由理性实现超越, 理性则是感官之外的先天能力 (这一点上与康德的先天形式有异曲同工之处), 也是自然法则和道德法则的一体两面。当然, 这样的观念更多显示出斯威登堡 (Emanuel Swedenborg) 对爱默生的影响。虽然“预见”一词似有康德哲学“先天”概念的影子, 但如何过渡到普遍必然, 爱默生并没有真正追随康德先天心灵法则的路径。康德使用“知性”和“理性”概念, 爱默生通过柯勒律治 (Samuel Taylor Coleridge) 的解读, 也许还有其他途径影响, 也使用了这两个概念, 虽有部分交集, 但差别也十分明显。

爱默生所谓的“理性”有别于“知性”, 是直觉和感悟, 在一些方面带有康德“先验形式”痕迹, 比如其对自然的塑造、自发性、直觉 (intuition)^② 等, 并且“理性”转变“知性”, 也像是另一种形式的康德的“理性”转变“知性”范畴的使用, 超越了感官经验范围, 但却并非像康德理性那样, 因范畴运用于经验范围之外而丧失其结论的客观有效性。然而, 爱默生在心灵和自然的关系中引入有别于康德的“理性”直觉或感悟, 不但不能更好解释知识如何从个别达至普遍必然, 其“知性”“理性”概念的区分方法还将康德“知性”概念由主体主动为自然“立法”统一心物的唯心论地位, 重新置于主体被动接受自然“训导”的心物二元经验

① 康德哲学术语, 用于一对相互区别的重要概念之一, 英文通常译为 understanding (知性); 与之对应的另一概念德文为 Vernunft, 英文通常译为 reason (理性)。

② 康德哲学中同一术语常译为“直观”, 意义也有所不同。

论地位,其知识论也必然还要重新面对由笛卡尔发端的心物两分难题。爱默生虽然宣称所谓先验论实际上就是唯心论,自然相对心灵来说只是一种现象,和康德先验论说法如出一辙,但他的知识论却并非一以贯之坚持从心灵主体出发,而是将自然视为心灵的精神媒介、象征,以此作为知识起点,试图走出心物两分的困境。

《论自然》开篇设问:为什么我们不像先辈那样,享有与万物的一种“原初关系”(an original relation)?换言之,构成万物的自然与心灵本应保持这样的关系。那么自然与心灵是何种关系呢?爱默生在“训导”一章中论述了自然与人之间的训导与被训导的关系。在接下来的“唯心论”(“Idealism”)一章中爱默生又说,感官经验和“未经超越的知性(the unrenewed understanding)本能地相信”自然的绝对存在。这一说法多少有些类似康德的经验直观,当然也包含经验论感官刺激含义。这里英文 unrenewed 不应按字面理解为“未曾更新”,而应是指未经“超越”的知性,或尚未由理性“转变”过来。这时,“感官的专制将我们束缚于自然之中,似乎我们是自然的一部分”(Collected Works 30)。显然,这并非“原初”关系,需要理性介入才能超越。当然,原初关系论断的预设前提是非“原初”关系状态的存在。也就是说,与常识看法不同,爱默生认为,我们大多数人与自然的关系其实是间接的,当今我们获得的知识也是间接的、腐坏的,原因之一是我们受到了感官经验世界和传统观念的束缚。一方面,心灵成为了物质,远离了精神世界;另一方面,纯粹感官经验并非心灵与自然的原初关系。爱默生认为,如果要“享有原初关系”,我们要“睁开理性的眼睛”,使自然“即刻平添优雅和表情”;而“自然被创造出来就必定与精神协力解放我们”,我们则赋予自然新的意义,“令事物符合思想”;这样自然就变得可塑,心灵可以将人性赋予“尘土”“石头”,使其化为“理性的词汇”,“精神之生命传递给了自然”,坚实的物质化为思想(30-31, 34)。

这样看来,原初关系应该是心灵直觉感悟与蕴涵精神意义的自然两相契合。心灵和自然融为一体的精神世界,从结果看似乎具有康德先验知识的色彩,但实则相去颇远。康德的普遍、先天形式对经验对象的改造适用于所有可能的经验,获得的先验知识也不需要经验之外的任何前提条件。而爱默生的自然表现为两个世界:一个是非原初关系中的自然;另一个则与心灵互动,是达到思想和物质合一的必要条件。爱默生一方面怀疑感官经验的可靠性,强调理性对自然的塑造,另一方面却又呼吁我们接近自然,从中获取激发心灵感悟的原初经验。这其中的矛盾在于究竟孰为知识本源?心灵还是自然?还是两者兼而有之?尽管爱默生使用了康德的所谓“哥白尼革命”(Copernican Revolution)性思路转变,认为思想和存在的关系是“事物符合思想”,而不是“思想符合事物”,但是他不像康德那样通过理性将表象置于不变的法则之下,令自然被动回答理性提出的问题、由理性作出判断;而是将康德先验论中普遍必然的心灵先天综合力所统一起来的主客体转化为个体心灵解读自然象征意义的直觉感悟实践之旅,由此获得普遍必然的道德知识。这意味着在意识之外还存在一个潜在的、能够揭示精神法则的实体——与心灵具有“原初关系”的自然,这就消解了康德先验论的主客体统一性。

爱默生主客体之间原初关系的媒介被冠以不同称谓,如“精神”(Spirit)、“至高无上者”(the Supreme Being)、“超灵”(the Over-soul)等。精神虽然并非“在我们周围建造出

自然”，但却“通过我们生发出自然”，就像“生命之树新发枝叶”（*Collected Works* 38-39），精神集万物于一身。纯净的精神可以令自然“俯首听命”，任由精神“改变、塑造、创造”（44）。简言之，精神乃绝对本源，无所不在，确保心灵与自然同一。这难免让人联想到笛卡尔的唯心论方法，后者同样从心灵出发试图跨越心物鸿沟，路径是由“清楚、分明的观念”推导出实体上帝，进而推导出上帝必然保证外在于意识的事物客观存在，以此确立观念和世界的可靠、同一。两者不同之处在于，爱默生的精神从外部给予的自然经验中直觉精神统摄宇宙，笛卡尔的唯心论则是理性由内心“天赋观念”（*innate ideas*）推理得出结论，不需要任何经验确证。显然，尽管爱默生引入“上帝”、精神、“超灵”这一媒介，试图跨越个别经验之偶然和普遍自然、道德“法则”之必然，建立经验和理性必然性要求之间的“原初”对应关系，但他的路径不是唯心独断论（*solipsism*），也不是康德先验论。他从外部给予的自然经验出发，通过“理性的词汇”的象征意义过渡到精神塑造自然。而精神无所不在，既是主体也是客体，是“永恒太一”。

爱默生关于心灵和自然的论点不易厘清，甚至多少难免循环论证的嫌疑。他笔下的自然以其无限意义与心灵对话，理性从中直觉“不变的法则”，打通心灵和自然的阻隔，从而创造自然。自然（自然与精神协力）能够激发心灵的纯净精神，是精神创造自然的结论的前提，而精神能够创造自然又是这一前提暗含的不言而喻的预设，这与爱默生的独特的唯心方法论有关。他接受康德心灵塑造自然的观点，但他没有遵循康德先验论的路径。康德将先天主观形式与经验对象合二而一，将对象化的自然置于主体知识的先天形式之中，而不是将知识对象置于知识主体之外，这样知识的合法对象就不能越过对象化经验的界线；而一旦越界，进入所谓“超验”的“自在之物”（*the thing-in-itself*）的领域，将范畴运用于经验之外的理念，判断其存在、属性、因果等，不但不能得出有客观实在性的结论，还会导致所谓先验“幻相”（*transcendental illusion*）的产生。康德将道德律令归于感官经验世界之外的自在之物领域，是信念而不是知识；而爱默生将感官经验世界纳入道德进程，是通往自然 / 道德普遍知识的实践。

尽管如此，范利尔（*David Van Leer*）还是更多强调了康德的先验论框架和爱默生观点的相通之处。他认为，爱默生的所谓“原初关系”最确切的意义，可能也是最为康德式的。原初概念所蕴涵的唯一性，意味着爱默生心物关系中心灵为本的精神本源观，而原初关系也并不是简单地摆脱既往经验。推崇原初关系是为了让我们认识到以下必然事实：所有我们称之为经验的事物既是客观给予的，而同时也是我们本身自有的；所谓客观自然与原初性，也就是自然与心灵的关系，乃是我们感知事物的逻辑前提（55）。的确，爱默生在《先验论者》一文中谈到，“‘我’——也就是被称之为‘我’的思想——是个模具，而世界像熔化的蜡注入其中。模具是隐形的，但世界显露出模具的形状”（*Essays and Lectures* 196）。无疑，这形象地再现了康德的先验观念形式显现经验对象的过程。按康德的说法，透过主观先天形式被显现的对象，已不再是事物固有的“自在”形态，而是我们的“创造”。然而爱默生谈到“原初关系”状态本身时，必然以非原初关系的状态为预设前提，并非如康德所说，心灵先天形式是任何可能经验对象化的逻辑前提条件、是自发性作用于杂多的经验材料，既没有对经验做出“原初”和非“原初”限定，也无需超越知性的爱默生式“理性”。而所谓

重返“原初关系”，则另需“理性”超越非“原初关系”意识中给予的“感官专制”，这样才能洞悉自然所揭示的精神本质；或者说，像诗人一样能够运用自然的象征，“依赖感官之人令思想符合事物，诗人令事物符合他的思想”（*Collected Works* 31）；也就是说，获得知识的能力并非如康德所说先天存在于心灵，而是可能受到谬见积习之阻碍，需要理性介入，直觉感悟自然、获得启示，才能开启。

当然，假设爱默生的知识论彻底摒弃经验论，或许不得不像康德之后德国古典哲学那样，依康德开出的先验论路径前行，欲自圆其说而走向主观唯心论（subjective idealism）或绝对唯心论（absolute idealism）。康德之后的德国先验论者试图调和康德先验论包含的经验论和唯理论之间的冲突，以便使理论更为系统、自洽。同样影响了爱默生思想的德国先验论者费希特（Johann Gottlieb Fichte）以精神统摄自然，设定自身的自由，不断趋向绝对自由，由道德法则“决定其他一切事物，而且除了自身外不受其他事物决定；这是我精神生活最深处的原则”，由“理性法则所揭示，并仅仅符合于我精神中这一法则”；它超越感官世界的一切因果链（131-32）。同样，康德“理性”的“超验理念”在道德领域另辟路径，实践理性从而“完全先天地和独立于经验原则而自为存在……而且即使有人想根除它的必然的确定性，也不能通过经验加以证实，因而不能后天地加以证明，而且它自身仍然是自为地坚定不移的”（49-50）。

维切尔（Stephen E. Whicher）认为爱默生对自然的意义和目的的探讨“试图将自然同一到他自身之中，将‘非我’变化为‘自我’”；同时他指出，虽然费希特及其他德国唯心论者间接影响了爱默生的思想，但爱默生仍然独立形成了自己的世界观（52，55-56）。尽管爱默生宣扬自我的价值，将“事物踏于脚下”，坚持极端的自我独立自由观，但他笔下的自然却既非康德的超验“自在之物”，或先天主观认知形式在可能经验界线内作用于对象的经验呈现，又或“符合于思想的事物”，亦非费希特作为实现道德秩序的手段。作为先验唯心论者，爱默生强调“世界源自精神”；但他进一步说，自然“现在（now）并不受控于人的意志。它的平静秩序不受我们侵扰。因此对我们来说，它目前（the present）是神圣精神的解释者。它是固定的基准点，以衡量我们偏离的情况。随着我们的堕落，我们与我们的[外部]世界的反差就愈加明显。我们与自然的陌生，就像我们与上帝的疏远”（*Collected Works* 38-39）。如此说来，自然至少“现在”独立于心灵，甚至比我们的心灵更接近神圣精神。尽管爱默生使用的“现在”一词暗示费希特的自我趋向超越的过程，但爱默生知识论中的心灵超越却难免经验论的折中色彩，经验主体相对经验对象并不绝对。他笔下的“非我”世界虽然被描述为“凝结了的心灵”，但由于我们与它脱离了“原初关系”，使它外在于心，因此需要由外而内，重建同一。

爱默生先验论的唯心路径也独具特点。他将获得道德知识的可能由内心扩展到了经验世界。在爱默生的知识论中，心灵和自然的协同合作是获得道德知识的途径，这与康德先验唯心论大相径庭。康德将个人自律遵循普遍道德法则的自由意志完全排除在自然法则统治的经验感官世界之外，而爱默生则将自然或经验感官世界作为心灵道德进程中需要解读的书卷。外部经验世界在其知识论中的意义不言而喻，也形成了其理论中经验论因素与唯心论出发点和精神绝对性之间的特有紧张关系。

康德和费希特在内心寻求自由的绝对基础，爱默生则另辟蹊径，他寻求自由的途径是心灵与自然的真实关系。这暗示心灵的超越是一个持续的动态过程，“我”与“非我”并不像德国唯心论那样必然合二而一，也无从承诺“我”可以获得必然知识。这自然需要放弃理论系统性、彻底性的抽象思想框架。这一过程也必然只能是个体心灵不断解读自然的过程，是直觉感悟实在经验世界的持续实践，主客体彼此之间可以相互作用。这样一来，其唯心论立场的彻底性自然受到了挑战。也就是说，德国先验论建构出彻底的唯心论思想理论系统，而爱默生先验论则承认外在于心灵的“非我”是经验论意义上的实在，但同时坚持心灵或精神的绝对性，以至唯心论与经验论因素相互纠结，论述难免前后不一，甚至矛盾。从这个角度看，不难理解爱默生的个人自由何以在与社会互动的持续开放实践过程中，可以顺理成章转化为纽菲尔德(Christopher Newfield)所说的具有服从色彩的“社团个人主义”(corporate individualism; 62-88)。同样道理，其后实用主义哲学家杜威(John Dewey)在爱默生先验论个人主义传统中看到了实用主义个人的实践意义。

在爱默生的语言理论中，经验论二元论也有所表现。爱默生在《论自然》的“语言”(“Language”)一章中对语言有如下表述：“自然是思想的媒介，并起到简单、双重和三重作用。一、词是自然事实的符号。二、具体自然事实是具体精神事实的象征。三、自然是精神的象征”(Collected Works 17)。首先，自然从属并服务于精神，而无论是具体、个别的自然事实还是整体自然都是精神的象征。“人处于万物的中心位置”，人与任何其他存在物必须相互“联姻”才能使万物获得“生命”。由于“可见事物”与人的思想之间的“极端对应”，在语言早期，“所有的精神事实由自然象征所代表”，并构成了语言的“原初成分”。如果能拨开“腐坏了的”言辞的屏蔽，“使思想与其象征恰当地连接”，自然就会成为“敞开的书卷”向我们显示世界的隐匿“生命”和“终极目的”(Collected Works 19-23)。爱默生坚持精神的第一性，并试图通过语言将精神与自然合二为一。

伽尔维(T. Gregory Garvey)将爱默生的语言观描述为一个逻辑过程：“从语言开始到物质，再从物质到精神，最后从精神到普遍”，因为“尽管语言的材料可能来自外部经验领域，对语言的使用，则要求使用者寻求内心象征物与其外部表现(outer manifestations)之间的恰当类比”；而语言表达的问题更多是因为不能正确类比并找到准确表达绝对精神的有机符号，而不是由于语言内在特点所导致(14-34)。的确，爱默生的语言观融合了精神和自然，同时将自然转化成为“外部表现”。范利尔认为，爱默生的自然事实与精神事实的关系是康德先验论主题的变体：意识的预设前提是对外部物体的经验，而自然的存在是为心灵提供谈论心灵自身的“词汇”(42)。在这一点上，帕克尔(Barbara L. Packer)的比喻与范利尔有相似之处。她认为，爱默生的物质世界是巨大的图像册，诗人们合作将图像的象征翻译成人类语言；爱默生“将自然转变为以神秘方式编写的代码文本，但文本有可能被破译，就如同弗洛伊德心理分析师分析的梦境或症状一样”(189, 40)。

如此来说，自然是向心灵“敞开的书卷”，是需要破译的“文本”，或爱默生后来所说的“比喻词语”(trope)，那么知识是否因文本意义的开放性成为无锚之舟？文本转化为语言表达和类比具有多样性，象征意义同样具有不确定性，那么类比和象征与普遍必然道德知识的统一何以可能？在爱默生看来，洋溢着精神生命力的自然，其细微之处就可能象征、

昭示着普遍必然和道德法则。个人心灵将自然象征意义转化为语言符号,令心灵与自然趋向回归,一统于绝对精神和普遍道德。不难看出,从语言连接心物两端,再到普遍必然不具确定性的转换,是一个寻求心物两端恰当类比的直觉感悟进程,其不确定性无法保证连贯、自洽、齐一;这是个人实践的过程(爱默生后来将自然本身也看作成长过程),不是逻辑必然。

爱默生语言论包含三个关键元素:语词(the word),语词在自然领域的所指对象,以及语词在理智(“知性”)或精神领域的所指对象,其挥之不去的背景仍然是斯威登堡式神秘主义自然和道德法则“对应说”(correspondences)。毕竟,爱默生知识论需要由语言建立自然和道德之间的对应,由灵魂洞悉。

爱默生的语言三段论同时用到“符号”(sign)和“象征”(symbol)两个词。范利尔认为,由于“符号”没有很好的定义,因而没有什么学理价值(41)。的确,从爱默生对这两个词的使用来看,“符号”仅指代表自然事实的字词,而象征可以是更具一般性语言符号功能。对爱默生而言,关键在于,使用象征对所有人都有神奇的力量,它能使人们在其世界中窥见另外的世界。爱默生在《诗人》(“The Poet”)一文中说,所有的象征都是“变动不居”的,因为“语言是渡船和马匹,是运载手段,而不是为了长久定居的农庄和房屋”(Essays and Lectures 461, 463)。显然,爱默生的“符号”与经验论者洛克的“符号”相似。洛克认为,语言“符号”的意义并不是由自然决定的,不是自然中的事实,而是心灵根据感觉(perception)和内省(reflection)形成的;不但人们对字词理解不尽相同,而且越是笼统的字词,由于涉及更多的“复杂观念”(complex ideas),因而也更加“不完全”(incomplete)和“片面”(partial),因为所有“复杂观念”都不指涉实际存在的事物。符号意义的形成,是为了理解符号的便利(458-60)。

尽管洛克强调由经验事物触发的感觉经验是语言符号的根基,但是一旦我们脱离了具体事物,使用字词代表各类事物,则字词只是象征、是心灵的产物,不再“属于”只能以殊相形态存在的事物本身。显然,爱默生的象征概念和洛克双重经验论符号说没有实质上的区别,同时与爱默生的唯心论和他接受的贵格会的“内心之光”(Inner light)思想相一致,尽管他在洛克的经验、观念、字词基础之上赋予了心灵更多的主导性或语言的“神奇力量”,并试图以此消解经验论无法达到普遍必然的难题。但这样的尝试缺乏充分逻辑说服力。如果自然只是语言的材料、象征是“神奇力量”的来源、真正的“诗人”能够在“象征”的变动不居中洞见其意义,那么心灵就是主动的意义创造者,而不是被动的经验接受者。然而同时,爱默生对人与自然原初关系的坚持,却又不可避免地将自然置于洛克经验论的重要地位。爱默生在《论自然》的“语言”一章中谈到经验、语言与思想的关系时生动地描述道:

智者能破除腐坏言辞,重新将词汇与可见事物联系起来。这样,图像式语言立即成为一份权威性证明,证明使用这样语言的人与真理和上帝如影随形。我们的话语一旦超越熟悉事物层面,随情感和思想升华,便会受到意象的包装。一个人在认真谈话时如果观察自己的理智过程,就会意识到,伴随每一个想法,总会有一个作为思想“服

饰”的发亮“物质意象”出现在脑海中……意象是自发(spontaneous)的。这是经验与心灵当下作用的混合体。(*Collected Works* 20-21)

范利尔指出,爱默生在形容“意象”时使用的“自发”一词,很容易让人想到康德在说明通过感觉能力产生知识对象时使用的相同词汇(42)。

爱默生的确依据康德的先验感性论指出了经验和心灵的共同作用。然而,在谈论排除“腐坏言辞”“重新将词汇与可见物联系”的上下文中,爱默生描述的思想“内省”过程,更加符合洛克经验论中感觉物体传输到脑海中的清晰感觉观念的说法。爱默生通过描述这一经验过程,试图还原语言与自然的真实关联,以便“破除”人为的虚假关系,使“堕落的”心灵与自然重归和谐。正是从这个角度上,我们在爱默生的语言观中可以发现洛克认识论的基本路径:作为知识来源和基础的所有“简单观念”(simple ideas)与外界事物(爱默生的“可见事物”)实际符合,任何“简单观念”都是经验事物作用于心灵而产生的。在这一点上,爱默生的关注点并非康德感性先天直观形式与表象感性经验内容的抽离或复原分析,也完全搁置了经验怀疑论的根源问题,或者说绕过了康德通过直观“被给予”的对象之本体与概念(concepts)之间无法逾越的鸿沟。也就是说爱默生关注的,是语言和“可见事物”的鲜活而非“腐坏”的联系,在此联系中,“可见事物”难道不是又回到了经验论“观念”首先是事物摹本的老路?

在《诗人》一文中,爱默生将“诗人”看作事物的“命名者”或“语言创造者”。“诗人”根据原初的感官图像为事物一一命名。爱默生将这样的“语言表达”或“命名”称为自“第一自然”中生长出来的“第二自然”,就像“一株树上生长出一片树叶”。由于“诗人”是命名者,因而也最为接近词汇的原初来源(*Essays and Lectures* 456-57)。对洛克来说,字词由于观念叠加而离开感觉经验是即时现象;对爱默生来说,字词由于“二手”使用而远离自然是历史现象。但他们的经验论立场并无本质不同。然而,主导爱默生思想的唯心论却总是与他思想中的经验论因素处于紧张关系之中。他在《理智》(“Intellect”)一文中说,理智完善的标志是“直觉感知”到心灵与自然的“同一性”,“真理从自然物体上反射至我们之前就存在我们心灵中了”(*Essays and Lectures* 425)。这样的观点看上去有些费解。既然真理已经存在我们心灵中,心灵为什么不直接从自身寻求真理,却要“诗人”在自然中找到“同宗同源的感受”、发现“理智”具有与自然一样的“完整性”呢?

爱默生的所谓“直觉感知”(perception)既不是感官经验感知,也不是逻辑推理、分析,而是心灵感悟或直觉。爱默生笔下的直觉或感悟,可以在自然的个别事实中直观窥见普遍自然和道德法则,但这并不能解决经验论在感官经验之外无法确立普遍必然的困境。爱默生的路径是,采纳不同于康德的直观概念,通过不可言说的心灵感悟,将经验转化为精神意义,以“决定一切现象”之法则,构筑心灵与自然的同一。在爱默生的自然世界中,精神无所不在,一统心物两端。然而这种直觉感知摆脱不了经验知识论(empiricist epistemology)的意味,这是由法则呈现于自然、再由心灵感悟的途径所决定的。毕竟,爱默生的直觉论并不能真正回答“进入心灵的法则”究竟是源于心灵、自然还是精神或上帝。但无论如何,爱默生试图表明,一方面心灵是真理的源头,独立于自然;另一方面,心灵却又看到自然物体

之镜中自身的真理映像。

尽管有着方法论的差异,爱默生的论点与费希特的非我是自我为自身设定的对象有殊途同归的意味。但爱默生不是按自己宣称的唯心论路径从心灵达到现象,而是以经验论方法从经验出发直觉感知真理。爱默生在日记中写道,“语言包裹自然,就像空气包裹地球,完全符合每一个物体的形状和压力。只有新的词汇才能严密地符合事物,那些像火山渣一样陈旧的词汇,由于长期暴露在空气和阳光下,已失去了模具的棱角,不再严丝合缝”(Emerson in His Journals 154-55)。在爱默生看来,我们必须接近自然,并用新鲜的、紧贴自然的语言重新发现迷失了的自我。无疑,语言远离自然意味心灵远离自然,“腐坏”的语言是心灵的污垢。只有擦拭去污垢,心灵才能直觉感知自然之真谛,在自然之镜中“反射”和重塑自身,享有与自然应有的原初关系。爱默生笔下“堕落了”的心灵与“挺立着”的自然形成了特殊的主客体关系,暗含客体作为真知来源的参照意义。毕竟,自然“现在是神圣精神的解释者”。但这依然没有解决康德之前知识论的心物二元困境。

爱默生曾受到英国传统经验论和苏格兰常识学派的深刻影响,^①并在其作品中多有表现,如洛克的“观念”(ideas)、休谟(David Hume)的“印象”(impressions)等概念均时有出现。但是爱默生对经验论者的知识路径不以为然,因为他们只知道小心翼翼地处理“堆积如山的事实,就像蹩脚的将军需要无数的士兵和纵深的防线来弥补勇气和战事指挥的灵感”(Essays and Lectures 899)。“靠积累和处理细节不能产生一个重建宇宙的模型,但是世界缩影却在每一个事件中再现,从而所有自然法则都可以在最小的事实中被发现”(425)。《理智》一文中这段话表明,爱默生不认同洛克式经验论对经验对象的消极接受和机械处理;但另一方面,他仍然要求在“最小的事实中”寻找不变的法则;不同的是,爱默生将精神之灵赋予了心灵和自然,心灵不仅归纳经验事实,并且能够微细之中感悟真知。然而,从知识论角度解读《论自然》,爱默生关于自然与心灵的论述并不能真正远离经验论路径。

爱默生将不同思想传统融于一体,既不愿意走向绝对唯心论的唯我论,又要超越“低微的经验论”。不走极端的结果虽然可能造成逻辑上的跳跃和矛盾,却也不会过于背离常识。同时,不同于德国先验知识论抽象思辨的“超越”,他的知识论是开放的,持续尝试“解码”自然的“超越”实践。而对于“我”与“非我”、道德法则何以可能等问题,作为“诗人”,其言辞不乏警句箴言;作为哲人,其论点受杂多思想影响,由不同思想碰撞启发、发挥而成型,论述难免偏于松散,自然也不乏内在冲突和含混之处。从哲学方法论角度看,他的知识论在其高调唯心论框架下,也并非以清晰、明确、逻辑修辞一贯的唯心论面目示人。康德的先验论协调唯理论和经验论相对成功的尝试,尚且保留似乎多余无用的经验论因素,例如所谓知识无法企及的“自在之物”,而爱默生先验论试图在唯心论框架下协调融入具有更多经验论因素的自然观,其知识论所包含的相互冲突的观点势必更加难于统合。另一方

^① 爱默生在哈佛大学读书时,洛克是当时大学课程中最重要的哲学家。爱默生不但读过洛克的《人类理智论》等著作,而且对爱默生影响甚大的苏格兰常识学派哲学家斯图尔特(Dugald Stewart)也是他了解洛克、休谟等人思想的重要途径(Barish 103; Richardson 7, 29-31)。

面,爱默生先验论中独特的心灵/自然互动引出了主客体之间的往复纠缠,其先验论个体心灵在与自然互动的实践中寻求普遍必然知识,寻求身心一统于绝对精神,这并非康德式“自发”先验状态,而是尝试趋近于纠正偏离精神的心灵,是不具确定性的进程。“自助”个人的不连贯、不一致甚至矛盾不仅不足为奇,反而是其特点。爱默生并不像德国先验论者那样试图寻求理论自洽,而是张扬先验论个人的心灵自由实践,这也是英美经验论传统中唯心论者爱默生知识论的一个侧面。□

参考文献【Works Cited】

- Barish, Evelyn. *The Roots of Prophecy*. Princeton: Princeton UP, 1989.
- Emerson, Ralph Waldo. *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 1. Ed. Alfred R. Ferguson. Cambridge: Harvard UP, 1971.
- , *Emerson in His Journals*. Ed. Joel Porte. Cambridge: Harvard UP, 1982.
- , *Essays and Lectures*. Ed. Joel Porte. New York: Library of America, 1983.
- , *The Letters of Ralph Waldo Emerson*. 6 vols. Ed. Ralph L. Rusk. New York: Columbia UP, 1939.
- Fichte, Johann Gottlieb. *The Vocation of Man*. Trans. William Smith. Chicago: Open Court, 1925.
- Garvey, T. Gregory. “Emerson’s Political Spirit and the Problem of Language.” *The Emerson Dilemma*. Ed. T. Gregory Garvey. Athens: U of Georgia P, 2001. 14-34.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford UP, 1975.
- Newfield, Christopher. *The Emerson Effect: Individualism and Submission in America*. Chicago: U of Chicago P, 1996.
- Packer, Barbara L. *Emerson’s Fall*. New York: Continuum, 1982.
- Richardson, Robert D. *Emerson: The Mind on Fire*. Berkeley: U of California P, 1995.
- Van Leer, David. *Emerson’s Epistemology*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.
- Whicher, Stephen E. *Freedom and Fate*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1971.
- 康德,《实践理性批判》,韩水法译。北京:商务印书馆,2003。 [Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Han Shuifa. Beijing: Commercial, 2003.]

责任编辑:鲁余