



同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊 主编

刘丽荣 黄凤祝 著

美狄亚的愤怒

——对欧洲政治、社会与艺术的沉思

MEIDIYA DE FENNU

同济大学出版社



同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊 主编

刘丽荣 黄凤祝 著

美狄亚的愤怒

——对欧洲政治、社会与艺术的沉思

MEIDIYA DE FENNU

同济大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

美狄亚的愤怒:对欧洲政治、社会与艺术的沉思/刘丽荣,黄凤祝著.--上海:同济大学出版社,2011.11

(同济·欧洲文化丛书/孙周兴,冯俊主编)

ISBN 978-7-5608-4567-8

I. ①美… II. ①刘…②黄… III. ①政治—研究—欧洲②社会发展—研究—欧洲③艺术史—研究—欧洲
IV. ①D750.0②D750.69③J150.09

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 084022 号

同济·欧洲文化丛书

美狄亚的愤怒——对欧洲政治、社会与艺术的沉思

著者 刘丽荣 黄凤祝

责任编辑 刘芳 责任校对 杨江淮 封面设计 张志全

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn
(地址:上海市四平路 1239 号 邮编:200092 电话:021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 江苏句容排印厂

开 本 890mm×1240mm 1/32

印 张 14

印 数 1-3100

字 数 376 000

版 次 2011 年 11 月第 1 版 2011 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5608-4567-8

定 价 30.00 元

本书若有印装质量问题,请向本社发行部调换 版权所有 侵权必究

学术顾问 (按姓氏笔画为序)

王庆节(香港中文大学教授)
邓晓芒(华中科技大学教授)
司徒立(中国美术学院教授)
叶廷芳(中国社会科学院教授)
许 钧(南京大学教授)
关子尹(香港中文大学教授)
刘小枫(中国人民大学教授)
李秋零(中国人民大学教授)
张再林(西安交通大学教授)
张志扬(海南大学教授)
张祥龙(北京大学教授)
陈嘉映(首都师范大学教授)
尚 杰(中国社会科学院教授)
庞学铨(浙江大学教授)
俞吾金(复旦大学教授)
倪梁康(中山大学教授)
韩水法(北京大学教授)
靳希平(北京大学教授)
童世骏(华东师范大学教授)

编委会主任 主 编

周家伦
孙周兴 冯 俊
(按姓氏笔画为序)

方向红	叶 隽	冯 俊	冯晓虎	刘日明	孙周兴
孙宜学	李 乐	李 革	陆兴华	陈君华	陈家琪
吴建广	张尧均	张永胜	宗成河	彼特·特拉夫尼	
林子淳	柯小刚	赵千帆	杨熙楠	胡春春	高 松
徐卫翔	黄凤祝	梁家荣	韩 潮		

总 序

同济大学外国哲学学科初创于 2003 年,先设硕士点,两年后获批博士学位授权点,2007 年成为上海市重点学科。本学科自始就把德国哲学和法国哲学立为研究重点,并于 2003 年开始主编、出版“同济·德意志文化丛书”,次年又启动了“同济·法兰西文化丛书”。几年来,承蒙海内外学界朋友的鼎力襄助,上述两套丛书共出版了 49 种,获得了良好的学术反响。

2007 年,我们整合同济大学德国哲学研究所和法国思想文化研究所,成立了国内唯一的“欧洲文化研究院”。稍后又与香港道风山汉语基督教文化研究所合作,在研究院内设基督教文化研究所,从而初步形成了同济大学欧洲哲学文化研究的基本框架,研究重点范围得以进一步扩展,涉及德国哲学、法国哲学、欧洲诗学(文学)、欧洲基督教哲学等多个学科。为适应新的形势,我们随即把“德意志文化”和“法兰西文化”两个系列合并成一套丛书,并把它冠名为“同济·欧洲文化丛书”。

众所周知，欧洲曾经是、现在重又是一个整体单位。中古基督教的欧洲原是一个统一的帝国，所谓“神圣罗马帝国”。文艺复兴前后，欧洲分出众多以民族语言为基础的现代民族国家。这些民族国家有大有小，有强有弱，也有早有晚（德国算是其中的一个特别迟发的国家），风风雨雨几个世纪间，完成了工业化—现代化过程。而到20世纪的后半叶，欧洲重新开始了政治经济上的一体化进程，1993年11月1日，“欧盟”正式成立。至少在名义上，又一个统一的欧洲诞生了——是谓天下大势，分久必合，合久必分么？

马克思当年曾预判：要搞社会主义或者共产主义，至少得整个欧洲一起搞。一个统一的欧洲显然也是哲人马克思的理想。而今天的欧盟似乎正在一步步实现马克思的社会理想。虽然欧盟起步不久，内部存在种种差异、矛盾和问题，但在我看来，在今天以美国主义为主导的全球文明格局中，一个崇尚民主自由的欧洲，一个重视民生福利的欧洲，一个趋向稳重节制姿态的欧洲，是有着特别重要的地位和价值的。这样一个统一的欧洲的存在，不仅具有地缘战略上的显著意义，更可以具有某种文化上的示范和警示意义。

欧洲是“世界历史性的”欧洲。有鉴于此，我们当年创办了“欧洲文化研究院”。也正因此，我们今天要继续编辑出版“同济·欧洲文化丛书”，愿以同舟共济的精神，推进我国的欧洲文化研究事业。

孙周兴

2011年10月14日于沪上同济

自序

人的道德还是神的道德,规范了中欧价值体系的分歧。

古希腊人和古罗马人尝试建立一种人的道德。但是作为欧洲文明本源的希伯来文化和希腊文化未能摆脱神学的规范,在多神论和一神论的斗争中,基督教最终获得统治地位,使欧洲无法建树纯人文的道德体系。基督教成为罗马国教以后,宗教道德体系从古希腊和古罗马的人文道德理念中生长出来。自启蒙以来,西方哲学用理性代替了对上帝的信仰。但是笛卡尔、康德和黑格尔,始终把上帝作为理性的最高权威,即真理的绝对性来看待。尼采宣布上帝已死,却无法彻底超越上帝创世的思想,而是把创造与超越作为超人传教的任务。步入现代,胡塞尔、海德格尔、哈贝马斯的思考,同样没有摆脱基督教教义的印记。当代欧洲的道德规范和法律体系,始终是基督教的道德和法律体系,远离人文道德。中国人文道德体系的建立,始于周朝,完善于春秋战国,两千年来没有衰退。直至鸦片战争有所动摇,以孝治天下的自然道德理念,受到人权道德理念的挑战。人权道德是资本主义法权的产物,而法权政治理念建立在基督教的道德基础之上。

基督教强调绝对、独一,中国的宗教状况是多元与分散。古代中国社会是一个文化多元的社会,社会团结的构建主要依托宗族关系而不是非血缘的集体组织。以孝治天下的原则在某种意义上使中国社会“去政治化”,大多数社会事务与争端在家庭或族群的框架下得到解决。宗教在欧洲创建了单子的社会结构。罗马帝国衰亡之后,教会统治取代宗族统治,用集体组织瓦解了家族的血缘关系,把家庭

成员单子化；17世纪，卡尔文主义又成功地把个人从教会中分割开来，把个人和他人分离开来，使之成为孤立的个体。人只有成为“自我”，摆脱其他制约和规范时，才有可能“出售”自己，资本主义雇佣关系得以确立。

欧洲历史上长期的政治割据与中国历史上相对持久的政治统一，是造成欧洲与中国社会制度发展分野的另一个重要原因。罗马帝国解体之后，欧洲人一直努力寻求新的统一。欧洲历史上的加洛林帝国、神圣罗马帝国、拿破仑帝国和希特勒第三帝国，都试图用武力重建统一的欧洲，但终难长久。政治上的分裂成就了欧洲的奇迹。国王、贵族、教会与自治城市之间连绵不绝的竞争与对抗，推动了欧洲社会法制理性的发展，统治者的非理性行为受到制约，制度创新成为可能。相对稳定的财产权和支配权的确立，有利于资本的积累和技术的进步；战争和流动的难民潮促进了知识与技术在欧洲的传播。

有关权力、意志和理性的思考，贯穿了整部欧洲思想史，规范了欧洲的价值体系。作为欧洲文明的原本，美狄亚情结承载了整体与个体、情感与道德、真理与不确定性、经典与边缘的矛盾冲突，触及了欧洲文明自我认同的基本前提。在权力、意志和理性面前，个体的情感往往只是英雄手中的工具和征服命运的插曲。本书选择《美狄亚的愤怒》作为书名，作为思考欧洲文明的起点。

探寻中欧社会政治制度发展演变的不同道路，是我们撰写本书的初衷。寻求真理还是合法性，是人文科学的困境。真理是爱智者的追求，合法性是社会科学存在的理由。收入本书的文字，是我们对欧洲哲学、政治、社会与艺术的思考。我们试图用这些思考的断片，拼贴出对欧洲文明全景的理解与印象。理解欧洲，是为了更好地理解中国；反思历史，是为了更好地认识现在与未来。

本书的研究与写作受到上海市重点学科建设项目(B001)、上海市浦江人才计划、教育部留学回国人员科研启动基金、复旦大学“985工程”三期整体推进社会科学研究重大项目(2011SHKXZD011)、同

济大学促进对德学术交流基金项目(0300219038)、复旦大学金苗计划、德国阿登纳基金会和德国伯尔基金会的资助。感谢同济大学出版社对本书出版的支持,感谢刘芳博士为编辑本书付出的努力,感谢董维拿、林里、邓苗、刘珊同学对书稿的校读。

刘丽荣 黄凤祝

2011年5月

目 录

总序/孙周兴	1
自序	1
第一篇 哲学与政治	1
超越绝对意识	3
人、自由和现代性	22
绝对理念的回归	61
魅力与理性	79
存在与人道主义	87
在权力与意识形态之间	111
查拉图斯特拉工程	122
帝国与权力意志	139
一体化的伊斯兰困境	152
对外政策与价值转换	165
第二篇 理性与社会	183
梅毒与资本主义精神	185
文明的冲突与文明的对话	200
作为希望现象的奇迹和暴力	215
救世理念与历史唯物主义	222

理性社会的非理性行动	240
媒体如何塑造恐怖分子	255
历史不能承受的真实	287
《朗读者》的罪与罚	291
后现代的不确定性	295
第三篇 诗学与艺术	311
现代、后现代、第二现代	313
恋母情结的形而上学	327
文艺复兴与女性艺术	343
美的可见性与不可见性	360
辩证美学与艺术的敏感性	375
艺术价值的变迁	388
被“艺术感性”规范的“在”	398
摹仿与剽窃	408
美狄亚的愤怒	417

• 第一篇 哲学与政治 •

超越绝对意识

胡塞尔现象学的最终对象——与黑格尔一样——指向绝对理念。与黑格尔不同的是，胡塞尔现象学的起点，从笛卡尔的“我思”开始，主张心物隔离，认识应回归到事物本身。黑格尔则从主观唯心出发，通过理念外化和精神的具体化，回归绝对精神。他们都无法走出西方哲学认识论“心物断裂”的二元性传统。

胡塞尔的认知方法，始终停留在“格物致知”的基本范式上，即从心外寻求知识的绝对性。这种认识，是心物断裂的形而上学方法。胡塞尔像康德一样，必须借助上帝，来完成他的事业，认识最终无法超越神学，哲学重新变成神学的奴仆。王阳明反对心物断裂的认知方式，从心物合一来寻求知识的绝对性。他认为知识的绝对性，来自“良知”。他超越了绝对意识，使心成为认识的主人，展示了认识的无限可能性。用王阳明致良知的方法，可以决绝胡塞尔现象学中无法解脱的阴影：上帝。

一、“我思”与上帝

在笛卡尔“我思故我在”的哲学体系中有两种绝对意识：“我思”和上帝。“我思”代表有限的和不完美的绝对意识；上帝代表无限的和完美的绝对意识。笛卡尔把“我思”(ego cogito)的纯粹意识理解为自然意义上对自我(ego)的意识^①，即经验的意识。上帝作为绝对意

^① 胡塞尔：《文章与讲演 1911—1921》（胡塞尔文集第七集），倪梁康译，北京：人民出版社，2009年，第144页。

识,是从“经验自我”推导出的理念。“我思故我在”的过程中存在着两个“我”的环节,一个是“我思”的我,一个是“我在”的我。“我思”的我是一种先验的存在,“我在”的我是一种经验的存在。

笛卡尔认为,在研究“真理”时,必须对所有进入我们心智的、未加以确定的事物置疑。即假设所有感觉到的、经历到的事物是假的,如同梦中的事物是虚幻的。当“我”想象所有事物是假的时候,“在想象的我”必然是存在的。由此“我”察觉到或经历到一条不需证实而自明的真理:我思故我在^②,即只有我的存在,我才能思想。于是“我”断定,凡是“我”十分明白和十分清楚的设想到的东西,都是真的^③。

“我”可以设想:我没有身体,我所在的世界不存在,我所在的地方是虚构的。但是我无法怀疑我在思考、在感觉、在怀疑、在想象或在做梦。我可以怀疑我的存在,却无法认为“思想的我”不存在。笛卡尔认为,在思考中,我认识到我是一个实体,而这个实体的本质或本性就是思想^④。如果我停止了思想,即使“我想象的一切事物”都是真实的,我也没有理由相信“我的存在”。只有“我在思想”时,我才真正存在。当我停止了思维时,我也就停止了存在^⑤。

“我思”对于笛卡尔来说,是确定无疑和不可疑的,如同数学和几何是非常简单、非常一般的、自明的学科^⑥。笛卡尔认为“我思”是一种精神、理智或理性的东西^⑦。“我思”首先必然是感知中的事物,然后才是思想中的事物。精神的东西包含两个环节,即感情和理智^⑧。

② 笛卡尔:《谈方法》(IV),《西方哲学原著选读》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,北京:商务印书馆,2005年,第368-369页。

③ 笛卡尔:《谈方法》(IV),第369页。

④ 同上。

⑤ 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,2008年,第26页。

⑥ 物理学、天文学、医学等综合学科做出的结论都是可疑的(笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第17-18页)。

⑦ 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第26页。

⑧ 在感觉就是在思维。参阅笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第28页。

“我思”是一个在感觉、在领会、在肯定、在否定、在意愿、在不愿和在想象的东西^⑨。它同时是一个在爱与在恨的东西。想象和感觉出现在我们的内在，而不是外于“我思”之中^⑩。“我思”首先与我打交道。所以笛卡尔的“我”是“我思”经验的“我”，即“经验的自我”。我认识到这个“经验的自我”是明确的、清晰的，所以我必然是真实的、绝对的，不依赖其他事物而存在。笛卡尔指出：凡我能领会得十分清楚、十分明白的东西都被认为是真实的^⑪。我作为实体，是“我思”经验的对象，因此真实的我和我思中“经验的我”，即观念中的我是有区别的^⑫。笛卡尔在此谈及的只是思考中的“经验”，“原我和超我”(Es und Überich)未被包括在内。“我”是一个复杂的综合体(Komplex)，不像数学或几何原理那么简单、自明。

自启蒙以来，西方哲学用理性代替了对上帝的信仰。但是许多哲学家，如笛卡尔、康德、黑格尔、胡塞尔和海德格尔，始终把上帝作为理性的最高层面(权威)，即真理的绝对性来看待。

笛卡尔把上帝界定为：无限的、永恒的、常住不变的、不依存于他物的、至上明智的、无所不能的，一切东西都是他创造或由他产生的^⑬。笛卡尔认为，上帝在创造“我”时，已经把上帝的观念，植入“我”的心中。他是与“我”俱生的^⑭。

“我”是有限的、不完满的存在体。笛卡尔认为，无限的实体比一个有限的实体拥有更多的真实性。在“我”的心中，如果不存在一个比“我的存在”更完满的东西，“我”就无法做出比较，从而看出“我”的不完满性，认识到“我”的缺失^⑮。笛卡尔在此提出了一种“心我的关系”。人心中拥有两种真实：“我”的真实和上帝的真实。笛

⑨ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 27 页。

⑩ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 33 页。

⑪ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 35 页。

⑫ 对象和关于对象的概念是有差别的。参阅笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 39 页。

⑬ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 45-46 页。

⑭ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 53 页。

⑮ 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第 46 页。

卡尔不是从心外论证上帝的真实,而是从心内论证上帝的真实。对于笛卡尔来说,自我和上帝是心内的两个绝对。这两个绝对的主体,一个是先验有限的主体——自我;另一个是心内经验的主体——上帝。上帝是自我通过“我”的想象和推论,即“我思”产生的,是一种“内在经验”的产物,其“无限的真实性的真实性”依赖于“有限的真实性”来确立。

笛卡尔的上帝,虽然是由“我思”推导出来的真实,但与“我思”不是同一个本体。笛卡尔的“我”是上帝的产物,是上帝创造的,且外在于上帝。也就是说,上帝不是我与世界万物的总和。这与中国传统的“万物一体”的观念不同。“心物”同体的观念,即心和物都是自然的一部分。笛卡尔的两个绝对是断裂的,即上帝和我是对立的两种意识(心)或实体。我的知识和理性来源于上帝,但我不是上帝。这与“我即是自然”、“自然即是我”的观念有本质的不同。“我即自然”,不是断裂的关系,而是将自我和自然视为一体,相互贯通。人对万物的认识,可以通过“心的沉思”直达事物。

笛卡尔认为,上帝是完美的真实。没有上帝,我就无法认识到自己的缺失。其实,我本身就是完整的,是个体完善的、独特的真实。每个个体都是一种独特的完善的实体。人之所以感到不完善,是因为每个个体都拥有自己独特的性质。每个个体,都可以从其他个体看到自己的缺失。个体缺乏的性质,并不能作为个体不完善的论据。由于每个人皆是独特的完美,拥有独特的、有限的力量,而不是普遍的、无限的力量,于是感到自己不完善,祈求出现一个万能的、绝对的力量,帮助自己完成想象中的一切意愿。具体的、独特的、有限的、真实的实体因此被视为不完善的,而抽象的、一般的、无限的、空无的实体被认为是最完善的。笛卡尔从“我思”推导出来的“上帝”,是一个虚无的、不真实的概念。个体的“不完善性”,不是从上帝抽象的完善推导出来的。个体感到自己的不完善,是从众多独特的个体,通过相互的比较而显示和产生的。这就是产生“独特个体”有限性和不完善性理念的过程。在此,“我思”是经验的绝对;上帝是“形而上学的绝