



重建文学审美共通感

——以柄谷行人的“联通综合”为契机

韩尚蓉

内容提要 20 世纪以来小说创作中存在的荒诞、抽象等问题将文学囿于表象化的文字游戏，柄谷行人认为这表面上是理论从创作中剥离的结果，但根本原因是文学审美共通感的缺失。面对当代众多对“共通感”的阐释，他指出应以康德为策略而非对象，将审美共通感重新阐释为一种“联通综合的想象力”，并提出以下要求：在观念层面，一方面为确保个体的单独性而要求“复数的主观”，另一方面通过想象力将“复数的主观”统合起来；在实践层面要求对“固有名词”的恢复。在此基础上，他试图重新为当下文学指出一条可能的道路。同时，对共通感问题的再阐述进一步揭示出文学的微观世界与历史事件的关联、与日常伦理维度的关联。

关键词 柄谷行人；共通感；想象力；“固有名词”

日本当代理论家柄谷行人，不仅在世界文学批评舞台上占据重要位置，而且积极在哲学理论中寻求批评的根基，尤其是在共通感问题上，他的阐释能够为我们指引一条重新通达文学之历史与伦理维度的路径，亦对我国文学理论建设与发展有着积极的借鉴意义。柄谷将当下视为“小说异常的时期”^[1]，原因在于，当下的小说时常由于荒诞而显得无聊和难解：“将意义与其所关联的潜在性和象征性切断而使之成为本质性之物。”^[2]他认为其中难解的并非文学作品本身，而是思想意味的呈现方式。康德在三大批判中为科学、道德和艺术划界，但柄谷行人认为，事实上这三者在康德那里共同构成了一个结构链，“这个结构链中现象、物自体、超越论的假象缺一不可”^[3]。文学的难解正是三者联系被切断的结果——过度运用康德的审美二分，将意义从与能指的关系中剥离，使能指仅作为抽象的表象化符号出现，其结果就作为“切断”呈现了出来。同样，在理论上也呈现出“切断”的态势。文化转向之后的理论往往呈现为“大理论”，文学问题不再以“审美”和“鉴赏”为核心，甚至不再以文学为核心，而通向了阶级、种族、性别

这些反映时代政治的宏大主题，但“伴随着诸多文化、亚文化兴起的，是理性、伦理要素的消亡”^[4]。这种社会历史式的思考方式，仅仅将理论的变化视为社会现实层面上变化的反映。在柄谷看来，将某种特定表象视为文化，仅仅意味着站在其外部将之视为文化，文化研究通过对多样文化中“某一”的强调，反而面临着一不留神就陷入排他性主体认同的危险，因而也意味着文化与文学的“切断”。

基于这种双重现状——在表现上，由于将表象向本质过度化约而切断了文学与社会现实的关联；在理论上，由于过分将文学视为现实层面的延长线而切断了文学自身的本质——我们面临着一个常谈常新的要务，即重建文学审美共通感。一方面，文学需要在诸多文化研究中进行自我确立的斗争；另一方面，文学并非一种惯常存在，需要被不断注入能够使之活性化的“毒液”。就此而言，柄谷行人对康德共通感的重新阐释能够为文学审美共通感的重建提供一些启示。

一 共通感作为“联通综合的想象力”

共通感（*sensus communis*）是康德美学中的一



个核心概念，同时也是联结起科学认识、道德和艺术的桥梁。尽管康德以前也有诸多理论家对此进行阐述，但到了康德那里，共通感才真正成为一个基本的美学概念被固定下来。从目前国内学界对柄谷行人的研究来看，“经由马克思重回康德”似乎成为一种公认的观点，但事实上，柄谷并非要求回到康德，而是将康德理论作为一种策略来阅读，对柄谷来说，对“共通感”的阐释固然重要，但更重要的是我们应从中读出一种新的审视文学艺术的批评策略。在试图重建文学审美共通感的过程中，首先直面的是如何理解“共通感”这一问题。在此，柄谷行人对共通感的重新阐释至少在两方面对我们有所启示：其一是思考范式上的变化；其二是将共通感视为“联通综合的想象力”——一方面是在复数的主观层面的“联通综合”，另一方面则意味着这种“联通综合”是一种想象性的统合。

就思考范式而言，柄谷行人改变了以往对“共通感”的考察路径，将“共通感”作为范式，而非概念来考察，其提问方式也从“什么是共通感”转向了“共通感中的关系如何可能”。这意味着对柄谷来说，对“共通感”的阐释不在于指出它是什么，而在于“在它之中我们能够建立起怎样的共识”^[5]。仅仅在本体论维度讨论“共通感”是什么，最终也只能落入康德原本所针对的思维模式——将某物强行规定为“共通感”。

他指出了当代理论中对“共通感”阐释的一个显著误区，即仅仅将“共通感”限定在特定的时间与空间内^[6]。柄谷的批判直指公共领域言说中极具影响力的阿伦特与哈贝马斯。阿伦特将康德《判断力批判》作为政治学原理来解读，她在讨论“平庸之恶”后又重新提出道德的判断标准问题，而这一标准就是“共通感”。可见她对“共通感”的解释并非出于审美判断，而是基于普遍的道德法则为道德判断寻求“仲裁者”。在她看来，作为仲裁者的道德意志必须在一个公共领域内是“普遍可交流的”（generally communicable），并进而能够“使我们置于并让我们适于某个共同体”。基于此，她将“共通感”解释为“共同体感觉”（the community sense），认为共通感应被当作为一种与私人感觉相对的公共感觉，才能实现其判断准则的

效用^[7]。显然，在阿伦特那里，共通感被局限于共同体内部作为公共性的“标准”。

同时，柄谷行人又将矛头直指哈贝马斯。他认为哈贝马斯同样误解了康德对“公共领域”的阐释。康德在《纯粹理性批判》中只涉及主体的理性而未触及其他的主观，即“他者”，哈贝马斯据此对康德加以批判，并试图透过主观与他者的对话而产生共识，将理性建构为“公共理性”。柄谷指出，在哈贝马斯的实际行为中，他把超越了旧有的民族国家、但相对于共同体外的国家来说依然是一个“超级国家”（super state）的欧洲共同体视为了“公共的”，这无异于将“共通感”限定在西欧这一集体内部所共享的感觉^[8]。

柄谷的质疑并非针对阿伦特和哈贝马斯对“共通感”的政治学解读，而是认为他们实际上是在“共通感”所内含的公共性问题上产生了分歧。柄谷认为，《纯粹理性批判》为了奠定自然科学的真理性基础，并未直接涉及他者，而是将主观设定为单独存在的X。但《判断力批判》由于涉及自主性的趣味判断而将在《纯粹理性批判》中加上了括号暂时悬置的“复数的主观”重新还原了回来^[9]。康德曾指出将关于美的学问统摄于aesthetic之下是不恰当的，当然这并不是说他反对鲍姆嘉登在审美判断上使用该词，而是试图对将审美判断纳入理性原则之下并由此上升为科学这一不恰愿望加以反思^[10]。换言之，康德认为鉴赏判断的自主性在于它没有固定规律可言，但也并不意味着个人可以随意判断，只有当获得共通感时，才可以说真正达成了鉴赏判断。在柄谷看来，康德所说的“共通感”正是这样赋予“美的判断”以普遍性的东西^[11]。基于此，柄谷认为阿伦特和哈贝马斯对“共通感”的阐释，不过是将“共通感”限定在了共同体的范围内，在这个意义上谈及“公共的共识”，实际上就只是抱持着共同感觉的共同体内部的共识。

对“共通感”思考范式的转变，同样也意味着柄谷行人抛弃了以往本体论式的考查方式，而转向了对关系的考察，即对“共通感如何实现”这一问题的追问，而这一关系可以归纳为“联通综合”。在对这一问题的阐述上，柄谷显现出对康德“二律背反”的思维方式的的高度重视。在他看来，康德对



二律背反的处理为“联通综合”提供了一个重要范式：重要的并非二律背反中哪一方是正确的，而在于二律背反式的思维模式本身，即从不同的立场出发看待问题。由此，他认为“共通感”不是一个概念，而是一种策略。在柄谷看来，“二律背反”中显现出的正是一种“复数的主观”，“共通感”对“普遍性”的要求意味着审美鉴赏要始终以寻求“合意”为前提。由此柄谷对康德之“共通感”的阐释将我们从“规则的建立与服从”问题转向了在复数的主观性之中我们“如何建立以及建立起了怎样的共识”的态度问题。

例如他对民族主义的叙说实际上指出了审美过程中存在的“还原”的问题：无论在二律背反中选择了哪一方，都意味着将另一方置入括号。他曾站在民族主义批判的立场上认为，将对象从道德与一般性认识中剥离而加以纯粹的美学化认识，正是导致民族主义的原因之一。柄谷对这一问题的思考尽管可被视为对萨义德《东方学》的延续，但他还进一步指出了在美学上促使“东方学”运转的契机：“东方主义”的“东方”是西方将“利害之心”放入括号才得以成立的纯粹美学化领域“在被当作自律性存在之时而发生的自我解体”^[12]的结果。这一观点在柄谷对旅日犹太裔德国建筑师布鲁诺·陶特（Bruno Taut）所著《日本美的再发现》一书的批评中得到阐明。陶特对区别于汉文化的日本“本土”建筑形式之美大加赞扬，称之为真正的“日本精神”。柄谷则批评了陶特对日本“本土的”和“外来的”所作的区分，认为正是这一区分“给予了‘传统’以外国人也认可的普遍意义，因而在‘西方的没落’和‘近代的超克’这一语境中受到了欢迎”^[13]，“对他来说，文化与现实中的人的活动并不相同，因而最终在他那里只能看到‘文化’，而看不到‘人’”^[14]。陶特从与汉文化相混杂的日本文化中抽取出的某种“日本精神”，不如说是一种对“美”的提纯，将“日本人”本身作为杂多的“利害”排除掉了，因而发现的是一种“纯化”的“日本精神”。经过陶特美学化提纯的“日本精神”显现出过度的“扩张力”，将现实中多样的民族文化、活生生的人作为他者排除掉了。柄谷的质疑直指这一经过“纯化”的“日本精神”，更根本而言，

他的质疑指向了审美鉴赏过程中的立场问题——并非立场的选择问题，而是我们对待立场的态度问题。在他看来，审美中的“还原”要求我们，一旦将某一维度通过“美学化”进行审美鉴赏并打开了一定的认识领域时，还必须记得这种“美学化”可以随时被“还原”回去。

此外，柄谷行人将想象力视为统合“共通感”的“粘合剂”。康德已经指出想象力在统合杂多的感官活动时的重要作用：“一个给予的对象借助五官而推动想象力去把杂多的东西符合起来，而想象力又推动知性去把杂多的东西在概念中统一起来。”^[15]在此基础上，柄谷行人认为康德所论及的并非单纯的鉴赏判断问题，而是透过鉴赏判断触及感性认识的一般性问题^[16]，其中，想象力承担了重要的任务。在共通感的前提下，感性与理性的统合成为可能，这种统合并非积极展现出来的，而只能作为想象性之物。

早在19世纪道德情感就被作为哲学的重要议题提出，其中最具代表性的当属哈奇森和亚当·斯密的观点。柄谷行人指出二者观点的微妙差异：哈奇森的道德情感与利己之心相对；斯密的道德情感观念则更突出了同情（sympathy），既包含了对他人的怜悯之心，也容许了“我”的利己之心，换言之，道德情感正出于一种设身处地为他人着想的“想象力”^[17]。斯密显而易见地将想象力提升到了能够综合现实的地位：

我们的想象所模拟的，只是我们自己的感官印象，而不是他人的感官印象。通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法。^[18]

而这正是康德意义上“他人的幸福作为同时是义务的目的”^[19]。尽管斯密将这种“同情”的道德情感应用于对市场经济的整合的目的并未实现，但至少为我们在伦理意义上思考共通感提供了一条可行的路径。

柄谷行人对“共通感”的阐释可概括为“联通综合的想象力”，他所指出的文学中的“切断”和“抽象”正是文学中的审美共通感不再被追求的



结果。他认为当代文学的问题根本上并不在于商业主义的过剩，而是近代文学的“内面化”的问题被“表面化”的结果，无论自我意识的“内面化”还是“表面化”，都是“自我表现”的问题，关键在于“如何表现”。正如他在论述日本近代文学的起源时指出的，主体对“内面”^[20]的告白并非出于主体本身，而是为了填补“告白”这一形式上的空缺，即在此告白主体和内容之间的关联被“切断”。而柄谷在康德二律背反策略中看到了复数的主观，并在“共通感”所带来的视角的不断跳跃与想象力的粘合之下寻求被“切断”的二者的“合意”，由此他所试图确保的正是文学中的伦理性维度。如果说康德《纯粹理性批判》的写作是意识到近代理性对文学艺术的统筹——将某物以理性而强行规定为美——这一困境的结果，那么柄谷在当下重提康德的审美观念则是试图将审美共通感重新构建成为一种“联通综合的想象力”，而在这之中才存在着自由个体间沟通的可能。

二 普遍性的观念之维：
从“特殊性”到“单独性”

审美共通感建立在康德“二律背反”式的思维方式之上，换言之，建立在不同立场之间的跨越性视角之下。但这同样带来了新的问题：如果站在共通感的两端，既要求将一定的经验性规范作为审美判断的准则，又强调不同审美主体各自情感的自由表达，那么如何确保审美判断中的普遍性？或者说，柄谷行人向审美共通感所要求的普遍性究竟意味着什么？尤其是当维科指出共通感的历史性变化时，共通感就并非被视为连续不变之物，而这似乎也同共通感本身所要求的普遍性产生了矛盾。针对这一矛盾，柄谷行人认为，必须在观念的维度上确保审美感觉的普遍性。

共通感并不等同于一般性，而是超越普遍性之上的复数的主观，其前提正是康德对“普遍性”和“一般性”所作的区分：

一个人如果懂得用快意的事情来为他的客人助兴，使得他们皆大欢喜，我们就说他是有品味的。但在这里，这种普遍性只是通过比较

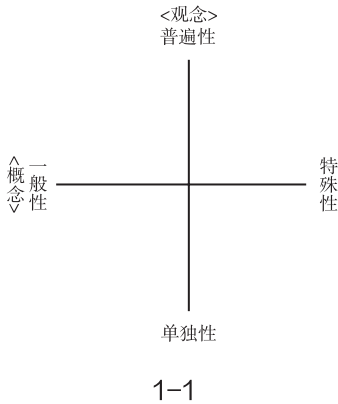
得来的；而此时只有大体上的规则，而不是对于美的鉴赏判断所采取或所要求的普遍性的规则。^[21]

从经验归纳来的一般规则不能等同于普遍，如亚里士多德以来将某种具体形态规定为美，只能称作“一般”而非“普遍”。同时，也只有区分“一般性”和“普遍性”，才能确保建立在跨视域立场上的共通感的实现。事实上对这一问题的讨论可追溯到中世纪关于唯名论与实在论的辩论，一般认为唯名论中实体与其所指涉的个体是一种通过固有名词^[22]进行的指示关系，而柄谷看到了固有名词是潜在的可能性、现实性、偶然性与必然性交织的集合，因而认为一般性与普遍性实际上反应出的是“类”与“个”的关系问题。

那么当我们提及一个名词，什么时候意味着一个集合，什么时候意味着一个单独的个体呢？柄谷认为，应当在观念（idea）和概念（conception）两个维度上谈及这一问题，而这得益于斯宾诺莎的警醒：

必须仔细注意心灵的观念或概念与由想象形成的事物与形象二者之区别。其次必须注意观念与用来表示观念的名词间之区别。因为即由于许多人对于形象、名词和观念三者，不是完全混淆起来，便是没有充分正确地充分地加以区别。^[23]

斯宾诺莎通过“观念”所不得不确保的，正是通过强力的语言及语法形式而构成的概念和表象。而这正涉及特殊（“个”）—一般（“类”）的关系问题，柄谷以如下坐标（1-1）^[24]表示：





其中，在观念的维度上是单独性与普遍性的两极，在概念的维度上则是特殊性与一般性的两极，通常所说的“个”与“类”就正是在这一维度而言的。但事实上只有在观念的维度上言及“共通感”，才能够确保康德以二律背反所要求的“复数的主观”，其中包含了抵达“共通感”的三层意义。

其一是量上的要求。共通感要求复数的主观。如果以二律背反的思维方式观之，鉴赏就成了一种“悬置”——二律背反的解决需要从不同视角考察对象，每次考察时，需要将审美鉴赏之外的其他因素加上括号而获得对对象的纯粹认识。在这个意义上，二律背反及其被解决的过程本身就是跨视角的产物，由此获得的也是“复数的主观”。具体而言，在悟性的主观性层面要求具有普遍性的共通感，而在感性的主观性层面要求复数的主观性，依靠想象力使两者综合起来形成共通感。

其二是质上的要求。“复数的主观”不仅是数量上的要求，同样也是质——单独性——上的要求：“仅仅强调个体的多数性，无法确保各种各样‘非此不可’的差异性，同样如果只强调关系的外向性，同样也无法保证个别项间关系的独立性。”^[25]换言之，在以共通感为要求的普遍性中隐含的是无法预先给予的偶然性和一期一会的“这一个”——柄谷行人称之为“单独性”。他曾在《日本近代文学的起源》中指出日本近代文学中的一个致命问题，即私小说中试图暴露出的内面性实际上只是被塑造出的中空结构，并非真正“我”的内心所想，因而私小说虽以“私”命名，实际上却是作为类的“我”，而非“这个我”，因此毋宁说是“放弃了自我的小说”（「自己」を持たない小説）^[26]。但同时，如果无视内面，仅仅强调关系的外向性，同样会最终导向一元论的歧途，因而柄谷更倾向于用“关系的偶然性”替换“关系的外向性”。

对柄谷来说，关系的偶然性中正暗含了相互独立的两者的邂逅，而这正是在单一视点之下无法看穿的偶然性，也是只有在复数的主观性中才会相遇的偶然性，更是柄谷行人所说的无法收束进一般性概念的单独性。同时，只有在将偶然性的他者设想为可能之存在的前提下，普遍性才得以成立，在这一意义上柄谷将康德对物自体的引入视为对他

者的引入：“康德在追求普遍性时一定要引入他者，而这个他者不是在共同主观性或共通感上可以与我同化的对象……这样的他者并没有带来相对主义，而只有在此普遍性才能成为可能。”^[27]

其三是综合的要求。仅仅强调单独性不仅无法抵达共通感，相反会误入相对主义，也因此“无论与单独的他者达成怎样多的共识也难保普遍性的确立。共识只有在共通感中才可以实现并被强化”^[28]。而由莱布尼茨《单子论》延伸而来“前定和谐”^[29]或许能够为此提供一个反思的契机。

引起柄谷注意的一个词是莱布尼茨的“交通”。在莱布尼茨那里，实体的交通并非一个实体直接且真正对另一个实体有所作用，而是单子间彼此的“前定和谐”^[30]。莱布尼茨的个体是多数、个别的实体，他对“交通”一词的使用有一个限定条件，即“单子不存在窗户”，这意味着单子本身的封闭性，它完全独立，不受其他单子或实体的影响，因而莱布尼茨的“交通”即使确保了实体的个体性，也只能将之维系在特殊的维度，而无法真正达成柄谷意义上的“联通综合”。柄谷在这一意义上拒绝“前定和谐”，认为莱布尼茨尽管承认单一实体的众多性，但他将众多实体同等视为单子在变动和关系中的构成，实际上“遮蔽了单独性之物原本的多数性与多元性，最终归于单一性”^[31]。换言之，尽管莱布尼茨通过微分关系确保了实体的多属性，但它们之间的交通必须通过某一“看不见的手”来完成，因而最终实际上是一种对关系之外向性的消解与向特殊性的收束。

事实上，在柄谷看来，康德提出的“物自体”是在二律背反中见出之物，其中不存在任何神秘的意义，只暴露出由于立场的差异而产生的“欺骗”^[32]。之所以称之为“欺骗”，是因为在这一过程中原本存在的诸多立场之关系性被内化为了单一的不证自明的认识基准。如同康德并未严格界定“共通感”，“物自体”也并未得到严格的定义，也正因此，它可以被视为在实践过程中无法事先预见的偶然的他者，或是未来的他者^[33]。它的作用并非将所有当下的实践都纳入一个可预想的未来，而是“联通综合”，即在观念的维度上将单



独性向普遍性综合，进而切断“个一类”这一单一循环的路径，将“共通感”导向了伦理的维度，以“公”（普遍）的态度重新审视作为“私”（单独）的单独性。

三 迈向实践的伦理表记：“固有名词”

如果说需要在观念的轴向上谈及共通感，那么柄谷行人对此的重新阐释就意味着共通感并非对主观的否定，而是在复数的差异立场上发现主观，同时也不必再刻意追求作为概念的共通感本身，而是在共通感这一理念的统筹下达成一种向伦理的转向，这才是“‘批判’应有的阵地”^[34]。在柄谷那里，个体的单独性是通往普遍性的保障，也是使共通感得以实现的前提，因而单独性问题对柄谷而言意义非凡。单独性并不存在于主观或“内面”之中，相反，恰恰是主观和“内面”将单独性隐藏了起来，也正是在这个意义上，柄谷将对单独性的思考从单纯的认识论维度引向了伦理的维度，而“固有名词”成为了这一转向的关键。

“固有名词”问题向来是集合论纠葛的焦点。早在苏格拉底那里它就作为集合的一个环节被提出，如我们可以提出这样的三段论命题：“人都要吃饭，苏格拉底是人，所以苏格拉底需要吃饭”。“苏格拉底”尽管是在此被提出的一个特例，但仍只有在“人”这个作为集合的大前提下才得以成立。而在柏拉图那里，固有名词升华为更高层级的集合（“理念”）。我们可以指着任何一张床说这是“床”，但“床”并非我们实指的“这一张”铁架床或席梦思，而是很多张床共同分享了“床”的“理念”。罗素消去了固有名词的神秘性，他将固定指示词还原为确定性记述，比如当我们说“富士山”这一固有名词，实际上是指“日本第一高山”，如此就将固有名词视为“只此一个”之物。但考虑到当某日由于地壳运动日本第一高山不再是富士山，那么这样的还原就不再成立。由此可见，固有名词无法还原为确定性记述，否则就会面临指向他物的风险，从而失却其中的单独性。

柄谷对“固有名词”的推进在于他将固有名词与单独性联系起来，并将单独性视为固有名词成

立的内核：“‘只此一个，而非其他’绝不意味着单独性，单独性只有在我们指称固有名词时才会出现。”^[35]在这个意义上，对固有名词的阐释就不应局限于语用学的功能性阐释，相反，其中暗含的单独性无法还原为表记总体的集合，也正因此，它才被称作“固有名词”。柄谷讲述过这样一则笑话：“将牛唤作固有名词的士兵，无法杀死牛。”^[36]这个士兵面对敌军甚至可以面不改色地杀人，为何却无法杀死“牛”呢？原因在于，战场上的敌兵对这个士兵来说仅仅是敌军这一集合中的一员，而非固有名词，作为个体对象的敌兵并未与士兵产生“对我来说意味着什么”的关系。基于此，柄谷行人至少从三个方向上对“固有名词”进行了阐释。

首先，固有名词中暗含着无数的可能性契机。柄谷指出，固有名词指向的不是单纯的“并非其他”，而是“尽管有其他可能，但依然指向‘这一个’的可能性”^[37]。在肯定固有名词指示出的“这一个”的单独性的同时，并不否定其他可能性，换言之，“这一个”的单独性只是诸多可能性中的一个，恰恰在偶然的契机中被作为了固有名词。

克里普克也曾描述过这样的可能性，他称之为“可能世界”，其中包含着世界可能存在的全部样态，例如他指出，在可能世界中：

无论在亚里士多德身上，还是在希特勒身上，都肯定没有什么逻辑的命运，使他们在任何意义上不可避免地必然具有我们认为对于他们来说是重要的种种特性；他们也可能具有与其实际的生平完全不同的生平。^[38]

尽管“可能世界”概念依然存在诸多争议，但柄谷行人指出了其中重要的两点：其一，可能世界基于现实世界来考虑才得以成立；其二，可能世界并非距离我们极端遥远的世界^[39]。正如我们可以设想柄谷行人并非思想家，而是建筑师这种可能性，这时，“柄谷不再从事理论工作了”和“那个写作《日本近代文学的起源》的理论家不再从事理论工作了”这两种陈述方式是否可以互换？如果考虑到其他诸多关于固有名词“柄谷行人”的可能性，那么这两种记述显而易见无法互换。

固有名词无法还原为确定性记述，意味着它无法还原为单一语言体系。其中关键不在于已经成



为固有名词的那一种可能性，而在于每一种可能性都有成为现实的机会，正呼应了柄谷行人对共通感提出的“复数的主观”这一要求——固有名词的指涉对象与关系的外向性、偶然性相依存^[40]。从这个意义上讲，他对私小说的批判就不能仅仅将之置于狭隘的近代唯我论之下，因为那里的“私”并非字面所言“非我不可”之意，而是“我”无论作为怎样的“我”都能成立，这样一来，“私”作为语言的一般形式化的产物，脱出了单独性—普遍性的轨道，滑向了特殊性—一般性的轴向。

其次，柄谷行人注意到固有名词中“一期一会”的历史性。“一期一会”原是日本茶道用语，指茶会中的相遇一生中仅此一次无法重来，因而主宾需要各尽其诚，也泛指一生仅此一次的机会^[41]。将固有名词与“一期一会”相联系，就为单独性赋予了新的含义，它不仅指向个体之为何物的问题，同时也意味着与历史性的相遇。在柄谷的阐释中，固有名词指向了历史，具体而言，是将一次性、特异性赋予了历史事件，而诸多历史事件也因此被固有名词表记。作家的任务正是去捕捉这种一次性、特异性的事件，同时使其具有普遍性的意义^[42]。

对固有名词之历史性的阐述主要出现在柄谷对大江健三郎《万延元年的足球队》的阐释中，他认为正是大江对固有名词的执着而使作品具有了极端的讽喻性。在这部小说中，固有名词主要作为地名和年号出现：被命名为“山谷村落”的山间小村、“1960年”的时间设定等。柄谷将这种“固有名称”的设置称为讽喻性作品的“偏移”^[43]。原因在于，《万延元年的足球队》中的微观世界看似与宏观世界相重叠，但实际上存在着难以弥合的偏移。

“万延元年”是这部小说中最显而易见的固有名词，它将小说维系于“历史”的维度，因而也无法被替换为确定性记述的“1860年”，换言之，《万延元年》中描述的是无法进入历史语境从而也无法得到反转和置换的事件。但它的讽喻性就在于，通过固有名词的设置将百年前的万延元年与1960年联系起来，将发生在美国的事件同四国的山谷村落联系起来，也将小说主人公蜜三郎卷入其中。对此柄谷分析道：

“万延元年”这个词不单指一百年前，也起到一种作用，那就是把人们转移到被“1945年”和“1960年”这些词所表示的话语空间排除掉的空间，而且，是仍然存续的空间。^[44]

在柄谷看来，大江使用“万延元年”而非“1860年”的年号表记，其目的并非对1960年的遮蔽，恰恰相反，是为了达到对以往被遮蔽掉的战后话语空间的唤起。“万延元年”既展现出小说中的微观世界，同时又总是横向偏移至现实历史的状况，从而带有了多重含义。在这个意义上，村子里的暴动同整个“亚洲”相关联，“山谷”这一空间则关联到战后日本的话语空间，在“1960年的政治运动”与“万延元年的起义”的视点转换之间，使仅此一次的单独性事件获得了普遍性。从而《万延元年》这部小说在大江自视“自我救赎”的基础上，同时也成为对近代日本的反省与救赎。

最后，固有名词中内含了对关系和态度的指涉。固有名词的设置并非单纯的命名行为，还蕴含了“如何看待对象”这一问题。我们在给猫起名时，叫“沙丁鱼”还是“酸奶”，甚至就叫“猫”也无所谓，因为这个名字所指涉的对象就是“这只猫”，而并非因为它具有猫的性质才给它起名叫“猫”。在这个意义上，柄谷对固有名词的阐释同样显示出从语言学的一般指示功能向伦理性的关系维度的转向——使固有名词成立的并非其指示对象的性质，而是对作为单独性个体的态度^[45]。

如此一来，固有名词就带有了多元积极的意义指向，不能仅仅被视为消极的示差性符号。反言之，柄谷行人所说当代小说中存在的荒诞与难解的问题，实际上恰恰可归咎为对固有名词的滥用，即大量固有名词的使用使之仅仅萎缩为消极的示差性符号，从而切断了其中原本的指向与关系。这一点在村上春树那里尤为明显，比如他作品中滥用的数字。他在《寻羊冒险记》中写道，“1969年8月15日至翌年4月30日之间，我听课358次，性交54次，吸烟6921支”，“故事从1970年8月8日开始，结束于18天后，即同年的8月26日”^[46]，等等。村上小说中滥用的数字营造出过剩的现实，却因此营造出梦境般的非现实感。在这个意义上，村上对



数字的堆积并非追求意义与真实感，而是拒绝和消解真实。

在村上那里，固有名词成了单纯的“容器”，装满无数漂浮的能指，仿佛形成一种表象化的自治，并且这种形式化的表象不再基于固有名词本身之间的关系，而是对关系的消解。他将固有名词的作用又重新还原为语用学上的命名，仅仅通过示差体系的语言来认识世界，从而直接切断了固有名词自身中一次性、特异性的历史，留下的只有不断膨胀的游戏玩家式的创造的快感。因此毋宁说村上对固有名词采取了拒绝的态度，“‘历史’很快从这里消失了”^[47]。文学中原本向历史事件联系的公共性转变为私人性，原本向公共领域延伸的作为一次性事件的单独性被囿于个人的自我意识，也正是在这个意义上，柄谷认为近代文学终结了。

村上在《世界尽头与冷酷仙境》中曾让“我”讲了这样的话：“我有义务，也有责任留下来……”柄谷认为这里的“责任”实际上意味着“无责任”：

面对无所谓的“自己随意创造出的”事物时的“责任”，就是“无责任”的别名。强调对于无意义的事物时的责任，就是把责任无意义化。这样，“无责任”积极地作为“伦理”来叙述。^[48]

没有固有名词的历史不能称之为历史，如果说大江对固有名词的执着意味着对历史责任的承担，那么村上则以反讽式的戏仿滥用消解了固有名词，进而消解了言说主体的历史性关系，从而也消解了责任。

四 跨视域的共通感

共通感不仅是柄谷行人文学批评的一个核心问题，同时也是他整个理论体系的关键词，因此他对共通感问题的阐释不仅为我们提供了阐释当代文学的新视角，也为我们重新审视历史与当下提供了契机。在这种新的视角之下，原本被当下流行理论符号化、表象化的文学研究话语得以重新回到历史的维度。在这个意义上，柄谷行人对共通感的阐释就不再仅仅局限于文学批评，而走向了更广泛的政治与历史的范畴。在此过程中，文学批评也成为沟

通诸多理论视域间共通感的桥梁，作为一种专业性理论话语，它自身的存在与言说方式亦成为文学审美共通感的确证。

值得注意的是，柄谷所谓的“历史”并非单纯的线性历史，而是关系的历史，是一个联通综合的“交通空间”，是以共通感为媒介对伦理关系的不断重构。自不用说，提及“交通空间”，则意味着对复数体系间流通纵横的“关系性”的强调^[49]。正如上文所述，柄谷行人对共通感的重新阐释得益于康德“二律背反”式的思维方式，使作为单独性的个体在不断跨越的视角中获得将自我与历史联系起来的普遍性，进而实现对“他者”问题言说的重构。

事实上共通感问题在当代诸多理论家那里都作为一个关键概念被提出，除了上文提及的阿伦特与哈贝马斯，朗西埃和布迪厄等理论家也积极地通过对共通感的阐释来介入政治或日常生活。如朗西埃从日常经验感觉入手将审美共通感视为能够打破阶级与等级秩序的有效武器，认为共通感正意味着普遍与平等。他指出，“审美经验正是能够使日常感觉经验中原本的等级秩序失效的特殊经验”^[50]。这恰与柄谷行人对共通感中普遍性的要求相合，但朗西埃的阐释剔除了日常经验这个在柄谷看来异常重要的争夺共通感的场域。布迪厄则从完全相反的角度将共通感视为审美配置的虚假神话而对之进行解构，认为那不过是同一阶级、等级共同体内部共享的意识形态，其目的便是巩固等级秩序的再生产^[51]。这一阐释将共通感问题引向了文化批判及政治领域，揭露出等级秩序的虚假真相，但无疑忽视了共通感中的伦理关系维度，仅仅将之视为维系资产阶级意识形态的工具。

同时，以上当代理论对共通感的差异性阐释指出了柄谷今后理论构建的一个可能走向。例如布迪厄从阶级或等级的区隔对共通感的解构实际上指出了柄谷所不得不应对的一个现状，即布迪厄指出的区隔始终（至少在现行阶段）都会存在，进一步而言，只要有差异，就会产生区隔。另一方面，柄谷行人自身所追求的单独性在一定程度上也可视为对差异的肯定与保留。那么如何跨越“区隔”达到联通综合就成为下一步不得不解决的问题。



但总体而言,差异性阐释策略的“差异”本身就显现出柄谷行人对共通感的要求——在单独性的基础上获得对他者视域的普遍性。在这个意义上,共通感所承载的就并非单纯出自主体或他者的感觉,而是将主体与他者这一概念相对化,在二者的平等对话中构建起一种向外部延伸的共通感,这同时也意味着柄谷行人在伦理的维度对共通感的重新规划。

[1] 柄谷行人「非常な場所での文学」、『意味という病』所収、260頁、講談社、2018年版。

[2] 柄谷行人「小説の方法的懷疑」、『意味という病』所収、232頁、講談社、2018年版。

[3][5][27][28][32][33][34] 柄谷行人『トランスクリティークーカントとマルクス』、58頁、65頁、80頁、67-68頁、76頁参照、147頁参照、116頁、岩波書店、2010年版。

[4] 柄谷行人「日本文学は死んだ」、『近代文学の終わり』所収、194頁、インスクリプト、2005年版。

[6][8][9][11] 柄谷行人『倫理21』、99頁参照、93頁、98頁参照、93頁参照、93—94頁参照、平凡社、2003年版。

[7] 参见阿伦特:《康德哲学讲稿》,曹明等译,第94—107页,上海人民出版社2013年版。

[10] 参见康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,第26页注释2,人民出版社2004年版。

[12][16][17] 柄谷行人:《民族与美学》,薛羽译,第123页,第23页,第18页,西北大学出版社2016年版。

[13][42][43][44][47][48] 柄谷行人:《历史与反复》,王成译,第174页,第89页,第91页,第94页,第138页,第134页,中央编译出版社2011年版。

[14] 柄谷行人「坂口安吾『日本文化私観』について」、『柄谷行人文学論集』所収、251頁、岩波書店、2016年版。

[15][21] 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,第75页,第48页,人民出版社2002年版。

[18] 亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强等译,第6页,商务印书馆1997年版。

[19] 康德:《道德形而上学》,李秋零译,第177页,中国人民大学出版社2013年版。

[20] 在《大辞林》(第3版)中,“内面”被解释为“与精神、心理相关的方面”。柄谷行人在《日本近代文学的起源》一书中专有“内面的发现”(「内面の発見」)一章以论述日本近代文学对“主体性意识”的表现,尽管柄谷并未就“内面”一词本身加以解释,但在他的论述中,“内面”存在于对主体性意识的表现过程中,并具有精神性的意义。

[22] “proper noun”,中文通常译作“专名”,日译为汉字“固有名詞”,柄谷行人在《探究Ⅱ》《历史与反复》等著作中亦是在“proper noun”的含义上使用“固有名詞”并对之进行阐释。本文在保留日语原文语感及参考王成《历史与反复》中译本的基础上,采用了“固有名詞”这一译法。

[23] 斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,第89—90页,商务印书馆1997年版。

[24][25][29][31][35][36][37][39][40][45][49] 柄谷行人『探究Ⅱ』、150頁、80頁、73頁参照、74頁参照、29頁、33頁、68頁、54頁参照、79頁参照、56頁参照、347頁参照、講談社、1994年版。

[26] 柄谷行人「自己について」、『反文学論』所収、192頁、講談社、1991年版。

[30] 莱布尼茨:《形而上学通信》,段德智编:《莱布尼茨早期形而上学文集》,段德智、陈修斋、桑靖宇译,第82页,商务印书馆2017年版。

[38] 克里普克:《命名与必然性》,梅文译,第79页,上海译文出版社1988年版。

[41] 見出し語「一期一会」、『スーパード辞林』(第三版)、三省堂、2013年版。

[46] 村上春树:《且听风吟》,林少华译,第85页、第7页,上海译文出版社2007年版。

[50] Jacques Rancière, “From Politics to Aesthetics?”, *Paragraph*, vol. 28, no. 1, 2005, pp. 13–25.

[51] 参见布迪厄:《区分》,刘晖译,第8—11页,商务印书馆2015年版。

[作者单位:四川大学文学与新闻学院]

责任编辑:何兰芳