
September 2017

Cultural Code: The Public Image of Imagination

Hecheng Li

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Li, Hecheng. 2017. "Cultural Code: The Public Image of Imagination." *Theoretical Studies in Literature and Art* 37, (4): pp.151-160. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol37/iss4/4>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

符码：想象的公共表象

——以维科、阿伦特为中心论心性—秩序的融合是如何可能的

李河成

摘要：作为想象的公共表象，符码可以为心性—秩序、个人—社会的融合提供一种分析范例。维科的民政神学，通过“想象性的类概念”和“以己度物的比喻”，阐释了人类共同意识的起源，展现了诗性智慧对于共同体的心体意义。这对主体性哲学分化表象与存在的趋向具有批判性意义；阿伦特关于“范例”的观念通过特殊表象的交互共通而将具体与普遍相连接，从而达致可公度性的效力。这提供了理解想象机制如何由审美感通（心体）走向社会共通的路径。想象符码“亲在—绽现（Dasein-ekstasis）”的存在样态不同于说教、规训的知识论策略在于：符码历史生发于“共同意识”和“公共交往”，植根于对个体生命的提升以及与他者的融通，借以展现了审美共通感的公共哲学意义。

关键词：想象； 符码； 公共表象； 是其应是； 审美共通感； 心性秩序

作者简介：李河成，文学博士，陕西师范大学哲学与政府管理学院哲学博士后科研流动站博士后（师资），讲师。近期关注政治哲学与美学相结合的现代性研究。电子邮址：lihecheng51@163.com 本文是国家社科基金青年项目“审美共通感的公共哲学意义研究”[项目编号：14CZX054]、陕西师范大学博士后科研启动基金项目资助的阶段性成果。

Title: Cultural Code: The Public Image of Imagination

Abstract: Cultural code, as the public image of imagination, provides an analytical model for the integration of mind and social order. Vico's civil theology, through the ideas of "imaginative concept" and the "metaphor", explains the origin of human common sense, and shows the meaning of mind that the poetic wisdom brings to the community. Since the emergence of subjectivity philosophy, this has critical significance for distinguishing image from being itself. Arendt's idea of the "exemplary" combines the concrete and the common by special images' interactive communication, thereby achieving a common commonality. This is how the mechanism of the imagination progresses from the common sense of the aesthetic to the social community. The cultural code of the public image is different from the didactic and disciplinary epistemology in that the cultural code exists in the "common sense" and "public communication", and is rooted in promoting one's life and opening to others, thereby demonstrating the public philosophical significance of "aesthetic common sense".

Keywords: imagination; cultural code; public image; what is as it should be; aesthetic common sense; mind and social order

Author: Li Hecheng, Ph. D., is a lecturer in the postdoctoral scientific research station at Shanxi Normal University (Xi'an 710062, China), and his academic interests cover aesthetics and political philosophy. Email: lihecheng51@163.com

无论是维科(G. Vico)对天神意志的民政学、布留加对原始思维之集体表象的考察,还是拉斯韦尔对政治精英之意识形态象征的分析(拉斯韦尔 19—32),想象作为利维坦造物的“神经”(霍布斯,“引言”)关乎人心和秩序的表象运动。该表象,作为融会心性与秩序所凝练的符码,衍生为工艺形式、艺术典范、习俗或仪式、符码—组织

(德鲁克 61—95)等实在方式,构成制度生产和社会运行的“图证”;相应地,在制度的强化下成为政治态度、民族信仰及其情感的体现。公共符码的塑造替人判断力的提升提供范导;为我们研究“语词中创造的城邦”(柏拉图)、共同信仰(托克维尔)、价值共意(彼德·布劳)、集体表象(涂尔干等等)提供抓手:这将对符号语言学(索绪尔,

赵元任、胡壮麟、王铭玉)、逻辑—修辞学模式的符号学(皮尔士)、符号学与文化研究(赵毅衡、龚鹏程)、符号人类学(萧兵、叶舒宪)、现代形式美学(赵宪章)等等符号学理论之社会心理学的推进。基于心性—秩序的交互逻辑,制度秩序的公信力渊源于心性,但这在制度革命后的转型中国并未完成成为心性的自觉;当代中国,经济福利支撑的合法政府也面临政治认信和文化忠诚的“产出不足”。对照社会治理理论,针对知性逻辑将效率或财富的最大化作为程序正义的审核标准,玛莎·努斯鲍姆的研究认为“效用的载体和容器”的人—社群需要“想象”对科学理性标准的颠覆(努斯鲍姆 12),诗性正义和诗性裁判将审美化的生存推向社会治理体制。鉴此,“想象观念”具备使社会实践成为可能的实践意义(Taylor 2)。对于当代中国,心性的真理探求已基于历史性论证的历史反叛,探明心性秩序的内在逻辑,理解公共理性的表现范式,这对回溯儒家礼治,前瞻现代法政是有裨益的。从而,维科“想象性的类概念”、阿伦特关注的“范例”等等公共性视角的检视成为议题所在。

一、维科从人类学的角度论“想象性的类概念”:共同体秩序的心性描述

国家起源问题,有“契约论”“暴力论”“风俗保群论”等等。契约论须预制权利平等的社会和主体,就必须先有国家:这是一个悖论。延至晚近,奥尔森(Mancur Olson)在《权利与繁荣》一书中得出,政府最初是通过暴力形成,继而依靠契约的维护,渐次而开显德政的结论。然而对中国而言,匪帮在低端的生产力条件下,何以统治尧舜禹时代的较大方国?暴力论力不从心。张岩的《山海经与古代社会》的假说认为,最初人类社会的秩序不是借助于暴力,而是借助于宗教形成的。中国的上古史落于个案,意大利的维科则就各民族的共同性提出了一门普适性的“新科学”:制度通过人类的某些天生的能力而产生。在神性共同体之上、自然法学的理性之外,《新科学》为想象的民族共同体和现代法政在心性—秩序的融通方面提供了一些有益的思想资源。

对共同体在原始社会中的发明,是维科的一大贡献;对原始初民何以共通,是《新科学》的职志所在。与格罗特、塞尔敦和普芬道夫等三位研究部落自然法的权威不同,维科花足二十年的光阴,回归到诸异教民族最初创始人的心理状态,探索初民的“诗性智慧”,并企图用“天意”取代“自然法”一词,以之作为初民共通的密匙。《新科学》的雄心在于创建人类社会的人文科学,即天神意志的民政学。

按语言学兼哲学的公理,在人类的童年时期(神的时代、英雄的时代),人们按本性都是崇高的诗人、天生的诗人。他们推理能力(哲学智慧)欠缺,而浑身却是强旺的

感觉力和生动的想象力。诗人的崇高工作是赋予感觉和情欲于本无感觉的事物,和它交谈,追问其意味。原始初民因无知愈甚,而惊奇愈大,则想象力愈切。对于同民族自身有关系的,但还有疑义而不甚清楚的事物,自然而然地经常按照原始初民自己的某些自然本性以及它们所引起的情欲和习俗(神人同形同性观)来解释。想象性的类概念(想象的共相)、以己度物的比喻,是诗性智慧的两种系定理。^①

想象性的类概念:原始人为了表达当时根本没有的抽象概念,如天神、哲人等,其办法只能是虚构某些范例或理想的意象,把同类中一切和这些范例相似的具体人物都归结到这些范例中来。在远古,为对抗外界的压力,普通的个体生命在归属感上更突出地表现在对部族、群体的依赖上。如果一个勇敢的人在关键时刻能机智地带领群体度过难关,这在部族的历史上,他可能跻身于氏族膜拜的先祖之列,被编制成史诗,塑造成图腾,继而圣化为神。如天神约夫、民政哲人荷马等等即是忠诚于感官想象的范例。与这些神话期待相应的一些寓言故事,如阿克琉斯统摄“勇猛”的特质,幽里赛斯代表“智慧”的特质等等,更多的体现在对自身生命极限的跨越上,想象的范型正满足了对此生命强盛的要求。这些范型即是可感通的公共符码,在神谕时代即为图腾;在政治共同体时代即为礼器象征,有如孔子;在消费时代即成时尚编码的代表,有如牛仔裤服饰。他们在审美共通感^②的语义中成为反思性判断力的范导,并成为共同体符码编织话语的文化资本。朱光潜为适宜于国家意识形态并构造历史哲学美学的需要,称之为典型性格(类型)的艺术创造(朱光潜 260—61)。伽达默尔立足胡塞尔、海德格尔的反思平台,为修正现代科学,而为人文主义修辞学辩护,将之总结为“具体普遍性”。^③

以己度物,即是让一些物体成为具有生命实质的事物,使他们具有人所有的感觉和情欲。康德将这种知天地者、知人心者的真正义务,交由“上帝”等理性去占有(“纯然理性” 86—87);或者可能交由美学的反思性判断力去实现:此种忠实于原始人自己的叙述即我们所言的“能近取譬”,中国诗论中的“比”“兴”可资印证,或者与近代美学中的移情说相暗合。这可能是对审美感通之主观条件的基础性表述之一,而构成模仿理论、类推理论、联想同感理论等 20 世纪以来有关“他心知”问题之心灵哲学探究(施泰因 48—54)和主体间性治理的理论背景。

为了避免无知者,第一、把自己(我≠我们)当做权衡一切事物的标准;第二、对辽远未知的事物,根据自己熟悉的近在手边的事物去进行判断、比较等等所带来的虚骄讹见(维科,《新科学》 83,84)。维科通过对原始民族的诸神世系、词源学、象形文字、寓言故事、徽章、钱币等确凿可凭符码的翔实解说,特别是对“荷马”的重新发现,

认为诗性智慧别于玄奥智慧,是希腊各民族的民俗智慧。它既是人类思想史、人类习俗史,也是人类事迹史的准则。诗性智慧灌输生气给各民族共同体,并作出一切推理。

借用维科的发现,挂一漏万,以资例说。维科从世界大洪水开启历史叙事:原始野蛮人在黑云压境、电闪雷鸣之际无处救济,绝望处,完全只凭肉体方面的想象力,以惊人的气魄创造出天神并体会到天神意旨对人类福利的支配和照顾。由此,每一异教民族都有他们的天帝约夫(Jove, Ious),即各部落的创建人,其权力在拉丁语中即派生出法律一词 ius。希腊人称约夫为 Dios,从此派生出拉丁语 Sub dio,与 Sub Iove 同义,意为“在天之下”。为使声音和谐,法律一词 diaion 发音为 dikaion。所以约夫就是我们讨论法律的出发点,天帝诏谕就是神的制度,各民族都凭此公信力来调节、统合一切人类制度,这正是宗教、结婚仪式、埋葬死者(相当于《周礼》中的祭、婚、葬礼)等文物典章的起源。神的制度和人的制度和在一起,构成法学的适当题材。因此,我们对自然法的讨论就从与法律观念同时产生的天神意旨开始(维科,《新科学》174—75,220—23)。

说诸神是自然力量的化身,已是老生常谈;但说诸神是社会公信力需要的化身,《新科学》已富有成效。天神意志把人类制度安排成这样:从人用肉眼观照天象开始,诗性神学同步作用,即用某些可感知到的符号来象征由天神送给人们的神旨,并借以调节人类制度,如“诗性的伦理”“诗性的经济”“诗性的政治”“诗性的物理(自然和社会科学)”“诗性的宇宙”等等。通过编织想象而有“天神”,如“约夫”、荷马等等符码,且通过天神符码而范导共同体和人的制度想象。就如拉康“镜像阶段”一语的说明,神他者确证了人自我的存在。且拉康说:“镜像阶段是一出戏剧,它的内在行动是从不足指向预期”(Bruce Fink 17)。“不足”乃是神人的差异,“预期”乃是说“镜像”想象成为认同的基础。这种认同是必须的,而认同的自足,维科是这样表达的:天神意旨教给诸民族的准则就是人类的共同意识(维科,《新科学》88,145),这即是部落自然法的一致性,“是一整个阶级、一整个人民集体、一整个民族乃至整个人类所共有的不假思索的判断”(87)。

民族共同意识的形成,即民族准则(宗教、婚姻、丧葬等)的诞生与天神想象的生发同时。在自然界中本是野兽,在各民族世界中他们变成人。通过符码——想象性的类概念等等诸研究,维科把人(Physis:本性自然)和人工制作(Nomos:法律、契约、成规、人为制度)的区分缩小。至少如亚里士多德把自然和城邦放在一起,而不摆在对立的两边。诡辩派以来,对自然和城邦差别的刻意夸大,并不能解释人类进程中,“人之行动而非人之设计的结果”(哈耶克 19)的这种居间以及融通状态。维科揭示出人类童年的“无知”,通过想象符码的关联,存在和思

想是同一的;在存在和思想分化的现代,哈耶克、罗尔斯等人依然重申“必然的无知”“无知之幕”等不确定性:理性的限度之外,诗性智慧作用于共同体(礼俗社会)以及其后继“社会”(法理社会)的可能性。这将体现为社会治理中“自然”和“人为”的争论。在维科“想象的民族共同体”的现代表述中,科学技术、知性力量是主体超越蒙昧的自由力量,这种期待成为主体性美学,如技术美学等等的理论策源;不过吊诡性在于,想象却是对于科学技术的信心、对于知性的崇拜、对于主体自由的承诺、对于市场和行政体制的信任等等世俗化理性的反叛。在维科看来,制度通过早期人类天生具有的某些心理能力的运作而产生;尤其借助想象力按照自我投射的原理,由诗性的人创造出来,如占卜、献祭、和婚姻等等惯例(《维柯著作选》46)。这显然区别于自然法理学的“公道”和实证主义法理学的契约。维科的超越意义在于反思逻辑主义主宰心灵和文化的理性传统。从柏拉图的知性智慧起始,近代理性主义者已图谋用认知心理建立“人文精神科学的自然系统”(卡西勒 46),格劳秀斯把法律知识类比于数学的知识,斯宾诺莎以几何学为榜样建立其伦理学体系……然而历史学或人文科学能够用数学化的方式达致超越吗?维科从人类文化史(历时)上和判断的共时性角度上纠正道:“诗性智慧”优先于“知性智慧”。因此,想象构成对人类的心性进行整体性研究的组成部分,是国家治理艺术化理解(霍布斯,“引言”)的前提。诗性智慧是对科学意识的严重挑战,即要法律实证主义、历史客观主义,以及国家社会主义和布尔什维克主义等历史工具化研究承认自身研究的局限。德国历史学派的代表人物,如兰克“对万物的同情、共知”、德罗伊森对“同情”的追问,成为维科精神科学传统演进的逻辑环节。对维科立足共通感觉的民政神学的解读,实即对沙夫茨伯里、哈奇生、休谟,以及康德等人道德感学说出发点的清理,诗性智慧和共同意识的本体关联成为政治判断力和反思性判断力合一阐释的逻辑关联,这是对亚里士多德伦理学一政治学传统的回溯,也是对阿伦特政治哲学批判的理论声援。阿伦特没有注意到维科,但维科已经先在地将审美形而上学和共同体理念放在体用交融的理解平台之上。社会学家涂尔干继承滕尼斯对共同体向社会转型的论断,也洞悉“集体意识”对机械团结的整合需要,并欲拓展向想象判断与集体表象的关联(涂尔干,《社会分工论》240,324—25;“乱伦禁忌”71)。在此意义上,朱光潜殚尽竭力地译介《新科学》意义深远。

“天神意志的民政学”,依维科所处的时代,不免是对基督教神学的讨好,^④其暗示人们,宇宙中最高明的制度即在引导人转向天神而且时常和天神交结;依据诸异教民族的起源而论,其却阐明共同意识(常识)的何以形成。作为维科给出的答案:诗性的神学以及天意的历史化史观,依现代学科的眼光即可称之宗教起源论。宗教主于

真。想象概念,无论斯宾诺莎对其予以“无明”地批驳,还是康德对其以己度物的至善义务论证,在此具有意向性意义的本体地位。想象一次进化,“盖沿隐以致显,因内而符外者也”(《文心雕龙注释》308),生发出宇宙实在的切身体认:他们一旦虚构出,就立刻信以为真。词语本身、符号本身的特征不是关键,象征的对象才更为核心,象征功能的执行在于象征由可见融通向不可见,由实致虚,这是想象的二次进化。按康德的理解,想象结合了感性和理性。不仅如此,而且值得提醒的是,想象是主体让客体符合的明证,想象突破个人“实”的羁绊,腾跃向不可见者,这种意向他我的判断(胡塞尔 198,285)指向共同意识,如图腾,成为集体情感生发的集体表象:在原始社会成为宗教的起源,在祛魅后的现代社会成为国家统治、社会治理的心性基础。这是程序宪政的客体规制下,自由意志抵制原子个体、聚合他者的心能之源。

二、阿伦特论想象力、范例说服与交往: 共同体心性秩序的生成及其公共性

希腊人称想象(eikasia)为幻象,意思就是假象(Plato 207)。基督教神学认为想象是不依靠幻象的真实实在,是上帝生气的吹入(*The Holy Bible* 3),被高贵地敬称为精气灵。霍布斯作为自然权利的阐释者,对“灵气灌入”的神授说论而不辩,而认为想象是因障蔽,而渐次衰退的感觉,等同于记忆。^⑤霍布斯揭示想象的衰退,而阿伦特等人直承康德,强调了想象的重现。何以重现?早先的艾迪生曾以建筑等艺术为例谈及“一切伟大、新奇或美丽的事物容易引起想象的快感”的见识,试图揭示想象的快感来源于视觉对象的快感^⑥的动因。哈奇森又将其细化为五种天然能力之一的“内在感官”(哈奇森,“论激情”5;“论美”7)。这种经验论虽然仍弥漫着神秘,但却正与阿伦特由先验转向经验的努力方向同功。

康德认为,借助于想象力,感性和理性因此具备先验的综合功能。概念与对象合拍形成知识,概念没有对象时仅构成可思维之物(康德,《纯粹理性批判》97—98)。康德既展示鲍姆加登对具体虚构力的关注,也展示了沃尔夫对形式抽象力的强调。《纯粹理性批判》对此论述为“人类心灵深处隐藏的一种技艺”(B181、882),直至《实用人类学》第31节对想象的三分,具综合能力的先验想象力作为一种盲目的但却是规则指导下的综合,要么成为解决感性和知性关系的第三种能力(中介)(Albert William Levi, Rudolf A. Makkreel, Christopher P. Long);要么成为解释感性和知性的“共同根”(源始)(Martin Heidegger, Sarah L. Gibbons)。但阿伦特的论述则由普遍综合性的想象走向作出判断和行动的想象。“同一种能力,想象力,为认识提供了图型,为判断提供了范例”。^⑦想象具有实践的范导功能,在知识机能上,想象力是一种对

不在场事物的直觉本能(或根基,根源),图型使概念赋有造型功能,并且也是理解特殊的能力;想象力不仅成就了知识,更重要地是要促成交流。《康德政治哲学讲演录》论述道:

2. “桌子”图型为所有桌子的根据。没有它,我们将被纷繁殊异的客体所包围,我们将仅说,“这”、“这”、“这”。不仅不可能有知识,而且不可能交流——“给我搬一张桌子”(不管是什么)——都将不可能。

3. 所以,没有命题能力说“桌子”,我们将不能交流。我们能描述华盛顿大桥是因为我们都知“桥”。假设没有“桥”概念,我将不能分辨也不能发音。我可能描画桥图型的形象,当然它已经是一特殊的桥,正好它提醒我们,我们拥有该图型,即“它是从河的一岸到达另一岸的交通枢纽。”

即使特殊可交流的原因是(a)在我们心灵支撑下(或者在我们的心灵的深处)的理解特殊的能力,是图型使这些特殊赋有造型功能的性质。(b)造型能力是众多不同的人的心灵包孕下的能力。这些图型的造型是想象力的结果,即使“并非所有图型都能带来如其所是形象。”但所有单数的赞同或否定都预设我们正在谈论同一事物——我们,作为复数,交互同意,达成共识。即在某一件事上,独体一个和我们大家一致。(“Lectures” 83)

阿伦特在《想象力》的研究中,仅从“知识”一脉展开了论述,而就“上帝”“意志”“灵魂”等可思维之物而言,图型的能想象、可交流性于实践理性可能更为紧要。这是尼采、海德格尔继续工作的学术平台。在《判断力批判》的批判中,阿伦特发现了“图型”的相似物:“范例”。“范例是特殊,它蕴含在自身之中,也包含概念或普遍的规则”(“Lectures” 84)。阿伦特认为,只要我们涉及特殊,范型在反思性判断力和规定性判断力中都起作用。故而判断力可以在实例、历史事件、故事、诗歌等学步车中得到训练、磨砺,继而达到提升。罗蒂、努斯鲍姆诸人正是在此理论基准上,区别于哈贝马斯的“非历史性”商谈,而寻求人类团结的历史性想象与创造的。阿伦特的范例是在与图型类似的方式下获得“范例有效性”的。这种类似是一种非客观的感觉。想象者私人单数的官觉,通过内在感官,形成维科所言之“想象性的类概念”。范例于特殊中见出普遍,形成“意象”,阿伦特有时使用“精神的眼睛”——内在的、非功利地、无偏见地重现曾经的愉悦感兴,以期待并要求他人赞同或者否定,而达到可传达性和公共性的访问效力。

阿伦特不可避免地处于德国哲学以“情”对知、意的整合潮流之中，她对康德的思想进行了改造。在康德，对人存在的担忧体现在人内在的调和：不仅仅是一种德性力量的彰显，同时还关联于人身上的感性存在方式。《实践理性批判》“纯粹实践判断力的模型论”一节即意识到“德行法则的模型(Typus)”与“感性图型”二者间的冲突。席勒致力于将感性冲动与理性冲动融为一体的游戏之人，而关注到康德的第三批判。黑格尔运用正反合的辩证法，在绝对精神的纯思中展开并终结这一本该是现实的历史过程……由于德国当时历史条件，德国哲学在思的幻相中看到人性统一的契机，这与他们在现实历史中的整体性期望何其相似！而阿伦特身处资本主义体制亟待修正的时代，尝试着由哲学真理演进为经验实践，即通过“范例”的方式，^⑥由康德的理性真理转向了政治行动的事实真理（意见）；由康德的抽象立场、概念思辨转向情感、感官体会与具体的意见；由康德的哲人想象转向艺术家、史学家的想象。通过在人面前展现的唯一可行的方式，即树立一个范例，继而“说服”众人，他实际上令柏拉图折回“政治洞穴”，开始了交往行动。

分析了想象的机制，我们可以初步推论，影响、助长大众想象力的，倒不是事实本身，而是它们发生的途径（这与共同体、社会的背景相关）、以及引起注意的方式（符码制造术）。具象落入一隅一刻，待于想象的生发；抽象远避某隅某刻，屏蔽想象的生发；居间的“范例”则融通二象，形诸为意象。范型为特殊和普遍的和解提供可能，并生殖象外之象（符码）。例如十九世纪晚期的人们，因为得不到及时、切实的相关资讯，自以为一艘穿越大西洋的汽轮已经在大海中失事……此事对群众的影响能持续一周。但官方统计显示，仅仅1894年，就有850条船和203艘汽轮失事，而大众因为社会的闭塞，却并未在任何时候都关注这些接连不断的海难。如果让我表明看法，我会说必须对失事进行浓缩，以形成范例，生发为符码，如《泰坦尼克号》，至今催眠着大家。符码制造术掌握了影响群众想象力的技艺，也就掌握了统治群众的诗艺。安东尼让民众反对谋杀凯撒的人，采用的办法不是机智的说理论证，而是用手指着凯撒的尸体，即指向了崇高的行动乃至安德森式“想象共同体”的构造。言不尽意时，立象以尽意；言不行事时，立象以行事。“象”的亲在感和对实事的绽现已优越于第三人称的说教和推理。

巫术宗教时代，对非实在的实在性想象成就了共同意识，其思想与存在成为理解的同一用语；祛魅的现代社会，想象的交往性质凭借范例而给社会的自由联合带来希望。同时也必须看出“范例”的意义在热媒介（high definition）蓬勃的现代社会将思想—存在的同一关系改写。“热”依据的是人的感知：界定清晰、鲜明、实在、详细的“世界4”无须接受者深度的卷入、参与以及信息填补（麦克卢汉5[戈登序]；36），当然也无助于对“不可见X”

的想象。当今社会，我们被报纸、广播、电视、互联网等新媒介环绕，正如麦克卢汉所言，它们是身体部位的延伸。延伸之一是媒介的“热”性已经将范例图片化、表浅化，而令想象低能；延伸之二是距离的缩减，想象的短路。“距离”作为共同体防御能力中最为可怕、最难克服的东西，在信息传输技术出现后，视觉假肢给共同体理解的“自然而然”（滕尼斯、雷德菲尔德）以图证复制的意义。媒介延伸得过广则意味着信息的泛滥和质量的下降，这是“洞穴时期”哲学家王远离群氓、神授时代信使秘传的考量所在。在新媒介时代，我们为了保持接受信息的能力，势必需要将海量的信息快速地抛弃，以便更新。这导致后现代文化“我关注，故我在”“我叫喊，故我在”的情况（鲍曼，“生活在”178）。第一，纳克索斯（Narcissus）之镜以亮相电视取代永恒的牧灵修持；第二，我们的目光就像在超市的货架上滑过，有时会做出停留，但基本上不会有人停下来聊天闲谈。在热媒介的支撑和阻隔下，关键是保持高速，正如“冲浪运动”，永不沉潜于想象的海洋里。一如电视讲话，根本没有时间思想，或者被迫不思想；或者可能懒于思想，而只随口说说“公认的观念”，这些与“符号制造术”（Baudrillard 185）交相裹挟，不证自明，无助于想象的参与，当然难以思想。此为镜头下难能的“光终结”（photo-finish），“回头一看被变成柱石”（*The Holy Bible* 27）。想象回到了专项感觉的“不思想”。

以上是现代性的时间于媒介分析中对于想象性范例的屏蔽。下面简述媒介对日常生活的操纵（后极权主义），以此而导致的国家治理对公共的置换。

依赖于通讯能力和社会组织体制对遥远地区或匿名他人的认同感，想象所达致共同体的表象决定于人人“平等重要”的现代观念。但是，正如哈贝马斯所见，报纸虽然曾是资产阶级公共领域的参与媒介，但随着报纸成为广告的媒介、沦为盈利的工具后，其公共领域的职能就演化成资本家赚钱的秀场（哈贝马斯218—31）。在鲍曼眼里，公共空间已经沦为隐私的炫耀空间，窥私欲的受众将他者视为一种所谓的美学对象，从而，人际交往成为一种体验事件，而不是责任关系（“生活在”110）。鲍曼的基本看法是，“由‘引人注目的事件’产生的公众是一群旁观者，而不是一群行动者。由观看的同时性和关注的共同性引起的这种‘归属’，除了引起注意外，并没有其他的行为。这群旁观者无需在旁观之后采取行动。[……]‘公共舞台’适合观看和享受，它并不适合行动”（“被困围”180）。媒介观众“存在—思想”的分化、知行分离使哈贝马斯、鲍曼，以及布尔迪厄、吉登斯等人着重思考媒介的政治价值。同时也只有政治批判，才能见出消费社会中“图证”的连带责任。其中媒介之于思想（想象）和行动的关系，将在阿伦特的政治美学批判中得到揭示。

阿伦特所处的时代，启蒙运动早已将古代维系存在与思想合一、天人共在的自然（本体）价值斩断，而孤闭于

主体的“心灵”；对照于维科“天神意志的民政学”，现代契约论以来的“官僚制造”使个人间的联系雾化，处在未来与过去之间的非身份的个人已被知性秩序同质化为原子。其危机体现为现代性的虚无主义。知性取向的“图证”不再配享想象力所达致的诸神救赎或未来的彼岸天国，或者降低为感官享乐主义（如尼采以来的肉身学）、经验实证主义等唯己、唯实取向；或者寄望英雄强力的激活（如阿伦特所论之“德艺绽现”），而无力对抗虚无主义的侵蚀以及官僚政治的符码压迫。无人统治的时代，同质的社会规划，原子个人之间的不判断、不想象，极易让极权主义得手。阿伦特置身于纳粹迫害的水深火热，鉴于现代性的危机中失去原始自然本体论的孤闭心灵，阐述了美之范例于想象运作中，走向感通整体的运作机制。这是她平生思考“判断力”的美妙音符。

三、想象符码的共通性分析

由于无知和试错的去除不断，“源始性”想象的理解并非完全清楚，原始思维的集体表象（布留加）在旁观者看来实属偶然或许甚为怪异；由于理性的限度和人类自然天性的不可超脱，又令“想象”在人类进化中持存。在此存在和思想由同一转向分化的知识进化史中，知识即既能被思想也有直观对象者；神、理念、良知等“物自体”虽能被思想，赋予概念（范畴），但却没有对象，因而不是知识。“神”“良知”“理念”等是知识学不能叩问的，但不可知的“是”并非不能感知，它无声无臭，不学而能、不虑而知，这正是想象绽现“普遍感通”的内在逻辑。美学意味的符码因而是感通的凝聚物，是具体感觉（专项感觉、私人感觉）交互向共通感觉的通道。

符码捕捉的“图证”如何取消“看见”和“看不见”之间的距离，其为影像和理念、是与应当、离异和共通之间的争夺，这是砥砺“共通性”的张力所在。从柏拉图的理念和艺术之隔到杜尚的《泉》、沃霍尔的布里洛包装盒、雷尼·马格里特的《这不是一个烟斗》等等现代艺术对“生活（现成物）即艺术”的反思，（丹托，海德格尔）推进我们思考想象何以能切近于“看不见”的X。这关乎于符码共通意义的生成和提炼。影像（如摄像技艺）模仿现成物[实是（what is），具体感觉]在图像时代泛滥地已不再“是其应是”（what is as it should be）。在维科的语境，想象是人把民族集体，以及自己熟悉的事物作为权衡判断的标准；接续维科，康德、阿伦特等人均见出以符码、“范例”来说明想象的沟通性质。在维科所规划的“神的时代”“英雄的时代”，国家起源于自然宗教，诗性想象服务于天神意志的民政学，主于真。巫术宗教时代，想象的叙事在于寻求一超越性的主体，以致最终置换到民族国家的共同体意识，这是超越性想象的崇高目的，它表现为任何一种权力在争夺合法地位前后的符码话语和崇高美学（金浪

129—33）。现代性以来，契约理论支撑着民主宪政的运作。在此语境下，想象作为实在的非实在，根植于人类深层意识的认知、交流、理解的分享情欲，主于美。而且在审美代宗教/伦理的反思中，也只有美的现象学解读能抵挡住存在与思想在主体哲学之下的分化，成为统合社会的天然之善。在康德有关美学“中介说”的研究基础上，阿伦特言之范例的交往性质，筑基于现代民主宪政的参与意识和行动观，她的目的是借助美的公共外观，激活美学于公民社会的伦理感，在可欲、可感的自治生活中培育共同生活的公共感。当然，在崇高和美被具体感觉化、去政治化的后极权主义社会，重启政治批判，乃至重启超越性主体的想象及其符码，则是政治美学的深度思考。正如康德所析，想象力与知性的自由游戏体验为优美；想象力与理性间的冲突的解除体证为崇高（《判断力批判》95、97）。优美与崇高之政治能量的分判话题，暂置不论，但有一点需要明确，美和崇高以其“是其应是”的召唤能量成为想象符码维系共通的公共性维度。“实是”的力量解释了我们共有的世界在时间上的持续性；“应是”（what ought to be the case）的力量解释了我们之觉得世界毕竟是一个值得生存的优异意识；“是其应是”这种范例性解释揭示了我们的世界在时间中经受的变化，解释了新格局的兴起和新路径的展开（费拉雷 151）。想象不属于自发，而导源于理性的归纳，在共同体时代，神话、葬礼仪式、崇拜仪式等等符码，是出于对集体情感的需要与应答：Imago（死者面容的蜡质模具）、eidolon（死者的灵魂）、représentation（表现、展示）等等的词源表明，图像的公共均是先祖的权利（德布雷 7—10）。随着巫神的祛魅，“不应当从人出发来给人类下定义，相反的，应当从人类出发来给人下定义”^⑨的原则行将颠倒。这是对神灵作出人格化论述（泰勒、维科）需要同情性理解的可议之处。

想象之“类概念”“图型”“范例”等符码表述基于共通感/常识的“明智”（prudence）判断（亚里士多德 176—77），包含着人类对生命的强盛及其促成自身达到普遍性能力的确认。无论维科的“宗教”，还是阿伦特的交往，普遍性（美，在此表现为公共性的意象）均基于想象力本身的先验综合判断的性质。想象力是与对象无关而只与对象的形象有关的情感，不可涉及对象的客观实质和意志的实现，因此缺乏个人福祸的感觉力、缺乏伦理目的所具有的普遍价值活动的严肃态度，而只涉及对象的形象的显现形式。故此，在想象的形式中需要探索的是存在于审美判断中的先天综合的基础，这成为共通感区别于具体感觉的逻辑推衍。综合判断别于分析判断是康德的重要区分。谓词B完全外在于主词A，虽B与概念A连接，这种判断称之为综合判断；分析判断是谓词B属于主词A，B是包含在A这个概念中的东西。在综合判断中，谓词B是对主词A的扩展性判断；分析判断中，主词A分解出已包含在主词A当中的B（康德，《纯粹理性批判》8）。综

合判断是走向杂多的扩展和普遍的统一,分析判断则是自闭性的说明。康德的“图型”,维科、阿伦特的“范例”均是想象力的先验综合为一个概念取得它的形象的某种普遍的处理方式的表象,只不过康德在第一批判中,针对休谟难题,处理的是想象力的规定性判断力,范畴通过统觉的统一,形成的是概念;而维科和阿伦特,针对想象力和知性的“自然”(天才)构成,探讨的是反思性的判断力,想象力通过统觉的协调促成的是美的追求和判断力的提升要求。就“想象”综合判断的意向而言,即人的社会性(复数性);就社会的预演而言,没有他人也就没有美,也难以达到普遍;唯有美的“是其应是”方能超越具体感觉(专项感觉、私人感觉)达成共通共在:想象之“应是”是天人共属(维科)、人人共在(阿伦特)的意向性表述。当然,这种想象与审美共通感的关系只到康德第三批判的探讨中才告完成。在想象的意向过程中,人是发动者,只可能将人自己,仅有人自己将自己推向宇宙万物和群己,并使宇宙万物灌注上或彰显出人类的权能和生命。想象/审美事实成为虚席以待的人与人之间联系的渠道,在此“镜像阶段”,自己通过与他者的差异确认了自己的预期存在,个体通过“实是”向“应是”的推衍“如其所是”地向整体开放、或者提升。“己所不欲,勿施于人”(《论语集释》824);“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语集释》427)。意向性想象使人己的忠恕之道成为可能,正基于此意向性的自明,儒家的价值伦理得以设立,借机为公共性表象的形成提供契机。

通过以上维科等人的个案分析,“想象”由前现代朴素的混沌状态而在现代凸显为臻于醇美的交往行动。借助于想象概念的爬梳,见出“想象性智慧”在建构前现代共同体和现代社会中的意义。相应的,想象符码的争夺(想象的离异性)则为威权性意识形态的政治化逻辑,即替激赏机械同质地服从而否弃个人想象的公共批判,提出可能。中国近代对“典型”的人性一阶级性的争夺、“文化大革命”初期对“形象思维”的讨论即构成对极左意识形态的挑战,而上升为犯忌事件。这见出符码制作—规制权与符码感通、玄想性智慧和诗性智慧有所不同(维科,《新科学》105,429。)但是,鉴于20世纪80年代的美学新潮,乃至之前的“典型论”“形象思维论”的无疾而终,说明美学在20世纪中国与政治哲学的特殊关系并非玄想性智慧和诗性智慧的对立(阿伦特的范例将其兼容)即可完成,也非止于艺术学化美学的“形象思维论”所能替代,它必然扩展向维科所揭示的历史哲学,方显示出生存形态美学的时代意义。固然维科以审美的诗性智慧为基点构造出共同体时代人类实践的循环史,但在现代性处境中,历史时间化的公共世界,如何抵御包括程序宪政学在内的知性逻辑(逻辑的共通感)、并回应20世纪政治哲学研究的“行为主义”取向,阿伦特所提示的想象力,以及反思判断力和审美共通感的交往潜能,为现代社会主体的

黏合在儒家传统(梁漱溟等)、契约规则(霍布斯、卢梭、洛克等)、货币媒介(齐美尔)、阶级政治(马克思)、语言交往(哈贝马斯)等等理论上提供了弥补性预设。这将深化到“政治哲学已死”的另一论域。

借助维科的推衍,诗性智慧(审美)把握住殊相,并非对直接的生存环境以切身的实在为旨归,而是通过审美的想象,腾跃向非实在之实在的把握乃至解放。哲学、玄学可能的偏颇之一是与人的感官隔一层的概念抽象和推衍;偏颇之二是指涉向理性的终极传统。逻辑推理,是抽离主体的认识论,正如哈耶克、伽达默尔的批判:知性的滥用,必然催生同质性世界而导致审美共通感的丧失,乃至成为利奥塔的“非人”,这成为罗蒂抛弃理论(如基督宗教、康德的先验方法、共同人性等等),转向小说、民俗、电影等叙述,途径想象而寻求人类团结的历史性创造(罗蒂7,270)。

想象的起源即是人种起源的新科学,维科、特别是阿伦特等揭示了想象在法政国家中的能动性。这也正是晚清以来,中国早期的现代社团以文学为骨干,倡导“小说界革命”“文学界革命”的深意所在。这种哈贝马斯意义上的沙龙、美术馆、文学批评团体,基于社会中天然亲和的审美共通感,直接就是现代社会公共机制与公共机构的政治学原型。但若进入历史生存形态的美学视野,即“想象”符码因何内容,特别是在宪政社会,而使法政臻于至善醇美?这只有回到司法条文的相关批判中方能见出。面对现今美的滥用影像与美学过度学科化的趋向以及美学的社会责任感与政治参与感的终结局面,激活或反思美学的公共能量(想象)才成为问题所在。

注释[Notes]

① 维科:《新科学》,朱光潜译(北京:人民文学出版社,1986年),第103、179、180页。这种巫术知情意一体化的互渗律可拓展阅读列维-布留尔的《原始思维》、弗雷泽的《金枝》等文本。

② “共通感”的元点意义即五官六觉之共同官能,亚里士多德认定为区别于专项感觉的共通感(常识),苏格兰常识学派从文化上提炼为人天生的道德感。“共通感”的研究有一转折和两分化。一转折即共通感由前现代的“普遍性”转向现代“反思性判断力”的分析。分化之一即康德的先验研究,并将共通感问题内在地分为逻辑的、道德的和审美的共通感;(康德见出共同知性的偏执、非反思性质,而区分了逻辑的共通感和审美的共通感。参见康德:《判断力批判》,邓晓芒译(北京:人民出版社,2002年)第138页注①,以及《实用人类学》S219。艾莉森论证康德在情感、规则、能力三种意义上运用共通感。Henry Allison. *Kant's Theory of Taste* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 156-57.) 分化之二是阿伦特对审美的交往性的研究,并且将沙夫茨伯里、哈奇生、休

谟,以及康德等人道德感学说指向政治判断力的批判,其古希腊城邦政治的回归旨向,具有政治现象学和艺术现象学合一阐释的现实针对性。参见李河成:《审美共通感的政治哲学意义》(陕西师范大学博士论文,2012年)。伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,洪汉鼎译(北京:商务印书馆,2010年),第19—66页。在此现代性的突进路线中,出现了像康德、阿伦特等人援引先天的条件,以协调个体性主体的“赞同”和共通;或者是遵从马克思对私有制的扬弃学说,从“感性”等实践经验的完善着手而达到自由人的联合;或者是胡塞尔等人立足单子主体,直面主体间沟通原则的系列冲突。

③ 胡塞尔:《笛卡尔沉思与巴黎讲演》,张宪译(北京:人民出版社,2008年),第189页。伽达默尔:《诠释学 I:真理与方法》,洪汉鼎译(北京:商务印书馆,2010年),第35页。至此维科揭示出自然科学与人文科学的分离。参见伯林:“科学与人文学科的分离”,《反潮流:观念史论文集》,冯克利译(南京:译林出版社,2002年),第113、131页。

④ 天神意志的民政学实即文化人类学,维科使用“天神意志”一词的主要原因是:调和其历史哲学体系与外部天主教复辟势力间的压力。这里要提及的事实是:(1)维科虽然生活在一个外族统治和天主教势力强盛的时代,但是与1695年恢复宗教法庭后的时期相比,他青年时代的社会是“意大利思想最自由的社会”,人们可以讨论原子论与伊壁鸠鲁主义。维科自己曾一度是个无神论者,而且还是“意大利最大的笛卡尔主义者”,只是到后来他才自称是正统天主教徒,并在《自传》中隐去了上述事实。(2)从维科《自传》中所描述的思想发展过程来看,他只是到写《新科学》时才谈及神意。在沃思(Frederick Vaughan)眼里,维科对荷马的发现实际上是对《圣经》的隐蔽攻击,即对《伊里亚特》和《奥德赛》的批判可以以相同的方式运用于《旧约》和《新约》的分析。参见普鲁斯:“斯宾诺莎、维科与宗教想象”,《维科与古今之间》(北京:华夏出版社,2008年),第62—63页。对基督教的批评,斯宾诺莎早已见出“凭想象窥知上帝启示”的结论,而拒绝神启的可能性。斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译(北京:商务印书馆,1963年),第25、32页;《伦理学》第一部分命题三十六的附录。

⑤ 霍布斯:《利维坦》,黎思复等译,杨昌裕校(北京:商务印书馆,1985年),第7、8页。维科认为想象和记忆同属一回事,想象不过是扩大的或复合的记忆。参见维科:《新科学》(北京:人民文学出版社,1986年),第104、428页。

⑥ 艾迪生:“想象的快感”,《缪灵珠美学译文集》(第二卷),缪灵珠译、章安祺编订(北京:中国人民大学出版社,1998年),第35、36、41页。西文的“想象”概念,源自希腊文的“Phantasia”一词,即与视觉有关。亚里士多德曾

说过,“想象这个名称(phantasia)是从光(phaos)这个词变化而来,没有光就不能看”(亚里士多德,《灵魂论及其他》,北京:商务印书馆,1999年,第139、460—61页)。胡塞尔在《逻辑研究》中把想象(imaginatio)称作是“图像意识”,“像”(image),指一种纯粹的精神图像。梅洛·庞蒂在考察绘画的时候也同样是用“精神图像”(image mentale)的概念来标识图像客体的。

⑦ Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p. 80. 在与“德行法则的模型(Typus)”的对分中,康德已提到想象力的一种普遍的运作方式:感性图型。康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译(北京:人民出版社,2004年),第322—23页。

⑧ Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 76—77、84—85. 另见阿伦特:“真理与政治”,《在过去与未来之间:政治思想8篇》,中文版参见阿伦特:“真理与政治”,田立年译,《西方现代性的曲折与展开》,贺田田主编(长春:吉林人民出版社,2002年),第322—23页。

⑨ 列维·布留尔着重赞同奥古斯特·孔德的该社会学见解。列维·布留尔:《原始思维》,丁由译(北京:商务印书馆,1981年),第7、455页。

引用作品[Works Cited]

- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注。北京:商务印书馆,2003年。
- [Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. Liao Shenbai. Beijing: Commercial Press, 2003.]
- Baudrillard, Jean. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Trans. Charles Levin. St Louis: Telos, 1981.
- 齐格蒙·鲍曼:《生活在碎片之中:论后现代道德》,郁建兴等译。上海:学林出版社,2002年。
- [Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Trans. Yu Jianxin. Shanghai: Academia Press, 2002.]
- :《被围困的社会》,郇建立译。南京:江苏人民出版社,2005年。
- [——. *Besieged Society*. Trans. Hua Jianli. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2005.]
- 恩斯特·卡西勒:《人文科学的逻辑》,关子尹译。台北:联经出版事业公司,1986年。
- [Cassirer, Ernst. *The Logic of the Humanities*. Trans. Guan Ziyin. Taipei: Linking Publishing, 1986.]
- 程树德:《论语集释》。北京:中华书局,1990年。
- [Cheng, Shude. *The Interpretation of Confucius's Analects*.

- Beijing: Zhonghua Book Company, 1990.]
- 阿瑟·丹托：《寻常物的嬗变》，陈岸瑛译。南京：江苏人民出版社，2012年。
- [Danto, Arthur. *The Transfiguration of the Commonplace*. Trans. Chen Anying. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2012.]
- 雷吉斯·德布雷：《图像的生与死——西方观图史》，黄迅余、黄建华译。上海：华东师范大学出版社，2014年。
- [Debray, Régis. *The Birth and Death of the Image: the Western History of Concept Map*. Trans. Huang Xunyu and Huang Jianhua. Shanghai: East China Normal University Press, 2014.]
- 彼得·德鲁克：《功能社会：德鲁克自选集》，曾琳译。北京：机械工业出版社，2009年。
- [Drucker, P. F.. *A Functioning Society: Selections from Sixty-Five Years of Writing on Community, Society, and Polity*. Trans. Zeng Lin. Beijing: China Machine Press, 2009.]
- 埃米尔·涂尔干：《社会分工论》，渠东译。北京：生活·读书·新知三联书店，2000年。
- [Durkheim, Émile. *Theory of Social Work Division*. Trans. Qu Dong. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2000.]
- ：《乱伦禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠东译。上海：上海人民出版社，2003年。
- [---. *Incest Taboo and Its Origin*. Trans. Ji Zhe, Fu Degeng, and Qu Dong. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.]
- A. 费拉雷：“另一种普遍主义：范例的力量”，《世界哲学》4(2010)：149—60。
- [Ferrara, A.. “Another Universalism: The Force of the Example.” *World Philosophy* 4(2010)：149—60.]
- Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- 尤尔根·哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东等译。上海：学林出版社，1999年。
- [Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trans. Cao Weidong, et al.. Shanghai: Academia Press, 1999.]
- 弗里德里希·哈耶克：《法律、立法与自由》（第一卷），邓正来等译。北京：中国大百科全书出版社，2000年。
- [Hayek, Friedrich. *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 1. Trans. Deng Zhenglai, et al.. Beijing: Encyclopedia of China Publishing House, 2000.]
- 马丁·海德格尔：“艺术作品的本源”，《林中路》，孙周兴译。上海：上海译文出版社，2014年。1—70。
- [Heidegger, Martin. “The Origin of the Work of Art.” *Road in Forest*. Trans. Sun Zhouxing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2014. 1—70.]
- 托马斯·霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，杨昌裕校。北京：商务印书馆，1985年。
- [Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Trans. Ni Sifu, et al.. Beijing: Commercial Press, 1985.]
- 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译。北京：商务印书馆，2009年。
- [Husserl, Edmund. *Theory of the Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. Wang Bingwen. Beijing: Commercial Press, 2009.]
- 弗兰西斯·哈奇森：《论激情和感情的本性与管理，以及对道德感官的阐明》，戴茂堂等译。杭州：浙江大学出版社，2009年。
- [Hutcheson, Francis. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections; with Illustrations on the Moral Sense*. Trans. Dai Maotang, et al.. Hangzhou: Zhejiang University Press, 2009.]
- ：《论美与德行观念的根源》，高乐田等译。杭州：浙江大学出版社，2009年。
- [---. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Trans. Gao Letian, et al.. Hangzhou: Zhejiang University Press, 2009.]
- 金浪：“审美想象的政治局限——略论崇高美学的两种模式及其对中国的影响”，《文艺理论研究》3(2011)：129—33。
- [Jin, Lang. “Political Limitations of Aesthetic Imagination.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 3(2011)：129—33.]
- 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译。北京：人民出版社，2004年。
- [Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People's Publishing House, 2004.]
- ：《纯粹理性界限内的宗教》，李秋零译注。北京：中国人民大学出版社，2012年。
- [---. *Purely Rational within the Boundaries of Religion*. Trans. Li Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2012.]
- ：《判断力批判》，邓晓芒译。北京：人民出版社，2002年。
- [---. *Critique of Judgment*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People's Publishing House, 2002.]
- 哈罗德·D·拉斯韦尔：《政治学：谁得到什么？何时和如何得到？》，杨昌裕译。北京：商务印书馆，1992年。

- [Lasswell, Harold. *Politics: Who Gets What, When, How?* Trans. Yang Changyu. Beijing: Commercial Press, 1992.]
- 马歇尔·麦克卢汉:《理解媒介:论人的延伸》,何道宽译。南京:译林出版社,2011年。
- [McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Trans. He Daokuan. Nanjing: Yilin Press, 2011.]
- 玛莎·努斯鲍姆:《诗性正义:文学想象与公共生活》,丁晓东译。北京:北京大学出版社,2010年。
- [Nussbaum, Martha. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Trans. Ding Xiaodong. Beijing: Peking University Press, 2010.]
- Plato. *The Republic*. Trans. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.
- 理查德·罗蒂:《偶然、反讽与团结》,徐文瑞译。北京:商务印书馆,2003年。
- [Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Trans. Xu Wenrui. Beijing: Commercial Press, 2003.]
- 艾迪特·施泰因:《论移情问题》,张浩军译。上海:华东师范大学出版社,2014年。
- [Stein, Edith. *Theory of Empathy Problem*. Trans. Zhang Haojun. Shanghai: East China Normal University Press, 2014.]
- Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- The Holy Bible*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 1979.
- 乔瓦尼·巴蒂斯塔·维科:《新科学》,朱光潜译。北京:人民文学出版社,1986年。
- [Vico, G.. *New Science*. Trans. Zhu Guangqian. Beijing: People's Literature Publishing House, 1986.]
- :《维柯著作选》,利昂·庞帕编译,陆晓禾译。北京:商务印书馆,1997年。
- [---. *Selected Works of Vico*. Ed. Leon Pompa. Trans. Lu Xiaohe. Beijing: Commercial Press, 1997.]
- 周振甫:《文心雕龙注释》,北京:人民文学出版社,1981年。
- [Zhou, Zhenfu. *Comments on The Literary Mind and the Carving of Dragons*. Beijing: People's Literature Publishing House, 1981.]
- 朱光潜:《朱光潜全集》(14)。北京:中华书局,2013年。
- [Zhu, Guangqian. *The Complete Works of Zhu Guangqian*. Vol. 14. Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.]

(责任编辑:王嘉军)

