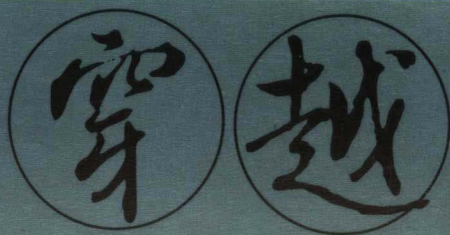


吴炫

著

Chuanyue Zhongguo Dangdai Sixiang



中国当代思想

凤凰出版传媒集团

江苏教育出版社

Chuanyue Zhongguo Dangdai Sixiang



穿越

中国当代思想

吴炫 著

凤凰出版传媒集团

江苏教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

穿越中国当代思想 / 吴炫著. — 南京: 江苏教育出版社,
2007.1

ISBN 978-7-5343-7946-8

I. 穿… II. 吴… III. 思想评论—中国—现代 IV. B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 003031 号

- 出 版 者** 江苏教育出版社
社 址 南京市马家街 31 号 邮编: 210009
网 址 <http://www.1088.com.cn>
出 版 人 张胜勇
- 书 名** 穿越中国当代思想
作 者 吴 炫
责 任 编 辑 陶盈竹
集 团 地 址 凤凰出版传媒集团有限公司
(南京市中央路 165 号 210009)
集 团 网 址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 全国新华书店
印 刷 北京嘉恒彩色印刷有限责任公司
厂 址 北京市海淀区四季青乡西冉村 259 号 电话:010-88435200
开 本 940mm × 640mm 1/16
印 张 21.5
字 数 366 千字
版 次 2007 年 1 月第 1 版
2007 年 1 月第 1 次印刷
定 价 30.00 元
发 行 热 线 010-68002890 680030772

苏教版图书若有印装错误可向承印厂调换

目 录

对否定哲学的“本体性否定”

- 3 什么是“本体性否定”
- 23 “本体性否定”对现有二元对立思维的穿越
- 35 “本体性否定”对阿多诺及黑格尔否定观的穿越

对既定学术的“本体性否定”

- 53 原创努力：“本体性否定”的创新观念
- 65 悬空状态：“本体性否定”的审美观念
- 73 知识批判：“本体性否定”的实践观念
- 87 实证批判：“本体性否定”的学术观念
- 97 穿越现实：“本体性否定”的人文观念

对实践哲学的“本体性否定”

- 109 批判与继承：一种非整体性思维方式
- 120 理论联系实际，还是理论产生于实际？
- 130 穿越实践论美学的三个关键问题
- 142 道德异化：马克思主义研究的“中国问题”

对历史观念的“本体性否定”

- 151 历史进步论：西方史观之批判
- 162 历史循环论：中国史观之批判
- 176 历史不同论：否定主义之史观
- 192 反传统·反文化·反文明辨析

对伦理常识的“本体性否定”

- 205 儒学若干精华的否定主义改造
- 216 论“不同才和”
- 227 论“义利分立”
- 239 论“欲望放松”

对个体思想的“本体性否定”

- 251 告别“终极关怀”，走向“存在关怀”
- 265 论“个体化理解”的个体
- 274 日常生活中的“个体化理解”

对批评观念的“本体性否定”

- 287 第三种批评：穿越西学和中学式批评
- 298 中国当代文化批评：被忽略了的五大问题
- 309 穿越阐释：西方现代美学研究的出路

附 录

- 325 本体性否定：我的否定观——答友人问

对否定哲学的“本体性否定”

什么是“本体性否定”

“本体性否定”是为了区别于中西方各种本体论、否定论而提出的。其历史依据在于：人是在“不满足于”自然现实的状况下开始在性质上“离开”自然界的，但“不满足于”不是“征服”和“优于”；其现实依据在于：当代人重视利益又觉得利益无法使心灵安顿的感受，使得“本体性否定”与心灵依托有关，但对利益采取了尊重的态度；其理论依据在于：人本哲学一直没有很好地区分模仿与创造的“不同质”，所以“本体性否定”通过“批判与创造”来展开自己的“什么人为”之思，从而对一般的人本哲学进行了本体论限定。

“本体论”的中国化、当代化理解

中国当代美学建设是否需要“本体论”？我的看法是，西方的本体论和中国传统的本根论都有不适应中国当代文化建设需求的地方，但我们也不能步西方非理性主义的“反本体论”思潮之后尘，倡导本体论的取消，因为这很容易衔接上中国“只可意会、不可言传”的美学传统，也容易回归到中国传统的虚无主义。所以我认为中国当代学者应该对“本体论”有自己的哲学理解，进而在批判中西方本体论美学的基础上建立我们自己的本体论。基于此，我提出了“本体性否定”这一概念。而解释什么是“本体性否定”，首先得回答我对“本体”的中国性尤其是当代性的解释，从而使“本体性否定”与中西方既定的“否定”观和“本体”观有所区别。

应该说，“本体”在西方经历了这样三个发展阶段。首先是古代的“本体即实体”（如泰勒斯的“水”本体，亚里士多德的“第一哲学”，柏拉图的第一精神实

体“理念”等),这种实体性的本体观延续到今天,便是“物质第一性”和“形式本体论”等。其次是近代的“本体”,即主体的思维功能(如笛卡儿的“我思故我在”,强调的是实体的“功能”;“本体”即主、客体的精神性辩证运动,如黑格尔集认识论之大成的“绝对精神”)。再次是现代的“本体”,即由人发现也由人看护的“原始筹划”、“超人意志”(如海德格尔的“此在”之“在”,尼采的“超人”等)——在“理性本体论”的意义上,后者已具有“反本体论”倾向。尽管上述哲学对“本体”的理解已不太一样,但“本体”或作为各种实在背后的最终本质,或作为万事万物的原初力量、创造者,或作为价值中心主义思维的产物,在“人神合一”的西方文化中,则是贯穿始终的。而在中国哲学中,老子的那个能“生成万物”的“道”,韩非子在《解老篇》中所说的“道者,万物之所然也”,也多少奠定了中国式的“本体论”的基本格局。而宋代二程所说的“上天之载,无声无臭之可闻,其体则谓之易,其理则谓之道”^①,方以智的“本一气耳,缘气生生,所以为气,呼之曰心”^②,也道出了“道”、“理”、“生”、“易”相统一的思维形态,也可以理解为是一种中国式的“本体论”。所不同的是,中国的“道”论、“气”论、“理”论或“本根论”^③,讲的是无形的、自然性的价值所在(如人法天,天法道,道法自然),是一种生生不息的运动形态,而且和现实生存、社会伦理融合为一体,这就使中国的“本根论”和西方的“本体论”形成了以下的相通点和不同点——

首先,西方的“上帝”、“绝对精神”、“我思”等概念,与中国的“道”、“气”、“理”等范畴,在本体论意义上均具有“动态”的含义,但它们本身却不是任何其他范畴所生成的,这使得它们具有本身不动而能使万物动的功能——所谓本体的终极含义也正在这里。但“上帝”可以造人,“绝对精神”具有外化主、客体对立的功能,海德格尔的“此在”之“在”具有人的筹划之意,均使得西方的“本体”之“动”,具备一种“创生”和“人为”的性质。也正是靠这种性质,才会有“天人对立”之说和“形上形下对立”之说。相比较而言,中国的“道”本体,其动态的性质可以从“天下有始,以为天下母”和太极图中的那个“S”形的“反者道之动”中看出。所谓“道”为“天下母”,就在于“道”能“生一”、“生二”,以至于“生万物”,所以这里的“生”是“出生”的含义。既然“道生万物”的含义为“出生”,那么有“出生”便有“死亡”,欲上且下、欲左且右的“S”形,便表明这种“生”的“波浪”形态。尽管我并不认为“太极”图式就真正把握了自然的精神,因为真正的

① 程颢、程颐:《心性篇》,《河南程氏粹言》卷二。

② 方以智:《东西均》。

③ 《庄子·知北游》说:“油然不形而神;万物畜而不知,此之谓本根。”

自然精神是不能用道家的“S”型规定的,但这种本体论的文化性差异,使得西方哲学偏重开掘人的各种可能性,也使得东方哲学始终与人的各种可能性(尤其是创造性)之研究相抵触。

应该说,中西方的本体论各有长处,也各有短处,因此我们不能因为中国的“本根论”不注重人的创造性和可能性,便舍弃中国那个“生生不息”的自然之“道”。因为不管人类如何发展,他的身体、生理的自然循环之道不可废弃,他的欲望周而复始、永无止境,不可用人为性的因素过于钳制。问题只是在于:人类文化的产生,本身就是人为性的结果,中国古代文明,甚至“儒、释、道”思想,本身也是人为性的产物(包括“四大发明”),这就使中国生生不息的“道”本体,在解释自然之物(包括我们的物化身体)的产生和运动时有其道理,但在解释人的产生、思想的产生、科学的发现、文明的转型时,则显得无能为力。或者说,人的产生、文化的产生、艺术与科学的发现,离开了人为的努力,只用一个“生生不息”来解释,无疑是很难说通的。这就留下了“道生一……生万物,但是否还生人”的疑问。而百年来的中国文明转型,采取中西文化融会交合以便能“生出”一个新文化的思维方式,也被支离破碎的当代文明现实证明了它的困难性。如此一来,中国当代的本体论建设,就不能停留在传统的以“道”为本根论的层次,而应该将“人为性”特别是“人的创造性”考虑进来——如何既不舍弃自然性的“生生”,又体现对人为性的“创生”、“创造”的重视,就成为我们需要用新的思想方法解决的问题。言下之意,中国传统的本根论需要赋予新的含义,但却不能用西方的本体论来作这种含义——即既不能用重“本质”轻“现象”的方式来推崇对立於现象的“本体”,也不能用重“现象”轻“本质”的方式来取消本体论——这种相互“克服”的二分法思维,并不适合中国讲究整体性、源流性的本根论。只有既重视自然性和人为性、创造性之不同,又不使其支离破碎,才是中国当代本体论的应有之意。

其次,本体论在西方因受认识论和西方宗教的影响,多半将“本体”等同于“实体”(认识对象),等同于“主体”(认识功能)和等同于“本源”(创造者),从而将“认识何以成为可能”、“造物不在,何以体现创造者的创造”这些更为根本的问题忽略了。也正是在此意义上,我以为马克思主义的“实践论”,海德格尔的“此在”之“在”,应是对主客体的认识论之本体论的超越——“实践”是大于“认识”的概念,其核心是人的本质力量在物质生产和精神活动领域的辩证的、具体的、历史的体现,此在之“在”是先于“认识论”的概念,其核心是人与自然尚未分离时的孕育性状态。就“实践”的能动性、现实性和整体性而言,它确实具有消弭主体与客体、形上与形下之间对立的优点。通过“实践”,本体不再

只是“实体”，也不再只是“主体的功能”，不再只是“上帝那样的创造者”，甚至也不再是脱离人类生产活动的“此在之在”，而成为可以和中国讲究“源流关系”的“本根论”、“道之外无物，物之外无道”^①的“体用观”和注重现实性生存的中国文化精神对话的本体论。只不过，正如近年国内已有学者指出的那样，“实践”因为主要是指人类活动的现实形态（社会的、经济的、历史的），因此很难指向人对现实的超越、信仰、心灵等领域^②，很难道出人在现实中超越现实的本质规定性，这样一来，“本体”做到“整体”还不够，如果“整体的本体论”不能有效解释人类发展和人类实践的深层原因，那么，这种“大而全”、难以揭示现实问题的本体论，还是很难作为中国当代的“本体论”来对待的。

以“道”为代表的中国“本根论”，也同样存在这一问题。《易传·系辞》中虽然说过“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，但当后人说“二气五行，化生万物”^③时，当后人将“形上”与“形下”比喻为“太极如一本生上，分而为枝干，又分而生花生叶，生生不穷”^④时，中国哲学的特点确实是将“道和器”、“体和用”作为“根和枝”、“源和流”的整体来对待了，“形上”与“形下”的分离也就不存在了，这样，“根和枝”，“源和流”就不可能是西方那样的“本质在彼岸、现象在此岸”的二元论。“道”（根）虽然是无形的，但我们可以通过“器”（枝）来把握它；“源”虽然是看不见的，但我们可以通过“流”来推测它，所谓“追本溯源”就是这个意思。因此，“道”、“根”、“源”虽然是看不见的，但我们却可以通过现实事物来把握它们。这使得“源”与“流”虽然是流变的，但却是具有现实性的、整体性的。只不过，中国古代本根论讲的是自然性流变的整体性，因此“万变不离其宗”之“宗”是指自然性或共性（前者是道家的，后者是儒家的）。中国古代哲学将“人为性”看做是破坏“自然之整体性”的因素，“形上与形下”的统一，也就成为一种自然性统一。这种统一，一方面使得中国古代文明生生不息，自成一体；另一方面，却也使中国古代文明丧失了它的再创造力。这样，文明之“源”与万物之“源”，也就必须区别对待。这种区别对待，就成为中国本根论哲学当代化思考的重要方面。其中的关键在于：一方面，如果“万物”与其“源”是一个整体的话，那么对中国人来说，文明、作品、思想作为成果，也必须与其产生之源具有整体性，并且只能根据文明成果来把握其产生之因——宛如“源、流”、“根、枝”之

① 程颢：《语录》。

② 参见杨春时：《超越实践美学，建立超越美学》，载《社会科学战线》，1994年1月。

③ 周敦颐：《周子通书》。

④ 朱熹：《朱子语类》。

关系——西方式的形上与形下之对立和分离实不足取。这样,中国当代本体论所面对的,便有自然性“源流”和文化性“源流”两个不同的“整体世界”之存在。另一方面,如果文化之“源”不是生生不息的“道”产生的,那么文化之源作为一种我所说的“本体性否定”冲动,便只能在“离开”自然性之流变中产生。或者说,离开自然界和“不满足于”自然界的冲动,便是人类文化和文明产生的冲动。那么,如何既保证自然性运动的整一性与合理性,又使得人有离开自然性循环的冲动和意识,使人同时皆具上述两个世界,便成为当代中国本体论建设必须解决的问题。本体,便应该具有连接两个世界之“桥梁”的意味,“两个世界”从此成为和谐共处的整体。同时,“桥梁”本身又是看不见的,我们只能根据“桥梁”的一端(文化文明作为创造性成果)来推测这个看不见的张力,并判断这个张力的性质。

再次,在海德格尔和萨特的“存在论”^①之前,西方的本体论和存在论在探究“人成为人”的因素时,囿于“主客体”思维的限制,常常在人之外寻找这种因素,诸如“上帝”、“理念”、“客观规律”和“绝对精神”,等等。这样,人听从这些外在于自身的终极观念,就显得顺理成章。也因此,在西方才有“上帝之死”、“形而上学之死”这些似乎对立于人的哲学之说;也才有上帝死了,人便不知怎么活的现代困顿。人变得不能从自身去寻找使心灵安宁的支柱,不能不说与西方的“天人对立”、“人神合一”的传统有关。从笛卡儿开始,“存在”的对象化思维受到质疑——“我思故我在”将人的思维功能提高到“存在”和“本体”的地位,虽然没有改变认识论的传统,但多少改变了“本体”是“对象化”和“实体化”的依附性思路,为以后萨特的“自明说”、海德格尔的“诗意地栖居”奠定了基础。只是,萨特的“自由”,早期海德格尔的“此在之在”(筹划性),由于将人的不选择和选择不自由都作为“自由”来对待,以及将人的“沉沦”也作为“筹划性”之一种,这就在说明“人成为人”的因素时,留有因内涵过于宽泛(这种宽泛,是黑格尔大而无当的“绝对精神”的同质显现)而不能说明这个问题的弊端。也就是说,人成为人的因素从自身寻求似乎还不够,根据人的筹划性的本体观念,也还缺乏更明确的价值限定——因为人成为人之后,他的“人为性”和“可能性”还可以呈现为放弃“本体性否定”和“创造性”的状态,如人云亦云,如认同他人,如虚无主义,如“变器不变道”,如“大同小异”,等等,这些都是人的筹划;所以,人成为人的本体性,还必须体现出日后能说明他的这种“成为”的性质,才能作为“人为性”之中的“本体”来对待。因此,“本体性否定”不仅是讲“人为的

① 在西方,ontology就是研究关于“在”、“有”、“存在”的学问,就是在论、有论、存在论。

本体”，而且要讲“什么人为的本体”。

如果将“人”作为“流”，而将成为人的“因素”作为“源”来看，那么，“源流合一”不仅应该根据现实中的人去把握看不见的“人之源”，而且可以将人的“人为性”与自然界的“自然性”进行比较，从而将“人之源”的具体内容揭示出来。对中国当代本体论的建设来说，本体论的“本源”之含义固然重要，但如果中国文化关于“本源”的思维，并不将“源”与“流”分离，那么它也将适应于“人”以及“人之源”的当代性考察。即“源”如果内在于“流”，那么，“人之源”也应该内在于“人”；“人”当然以其“人为性”显示自身的状态，但是“人为性”中哪一种人是“人之源”则可以根据“人为性”与“自然性”之区别来判断。于是，“人会实践”、“人具有可能性”、我思之“思”，便都可以作为这种判断的观念结晶。问题在于，“实践”和“思维”以及卡西尔的“符号”都是可把握的事物，因此它更偏向源流之“流”，而“可能性”、“筹划性”在海德格尔的“存在论”那里，又更偏向源流之“源”，并不注意人“澄明”的“结果形态”，这就使“源流统一”在迄今为止的人本哲学“本体论”中，还是一个空白。于是，“本体性否定”便是力图在弥补上述哲学范畴局限的基础上，对传统的“源流合一”作新的解释。

“否定”成为“本体”的历史和现实依据

如上所说，由于中国文明现代转型的需求，也由于中国当代人文观念重建的需求，更由于当代人既重利益、又重心灵依托的双重需求，中国当代本体论观念，就应该从自然性源流论转为人为性源流论，即从“自然本体论”转为“人为本体论”。在我的理论中，这种“人为本体论”准确地说是“人的创造性本体论”，以区别于人的模仿、认同、依附等其他行为。所以“人为”或“人本本体论”在我这里，不应该是儒家意义上的“成仁”，也不应该是禅宗意义上的“色空”，或道家意义上的“忘欲”这些人为性的努力，当然也不是西方文化“人征服天”的超越精神和“反理性”的对抗精神，而应该首先是“离开”、“穿越”自然的等级规范（儒家）、虚空的反文明观念（禅宗）和简朴的道家式生活，建立新型的否定观念和放松性的生活态度的价值张力，也应该是穿越对既定思想文化的依附、建立自己对这些文化果实的独特理解的努力。当然，我所说的“本体性否定”，也必须能够“离开”或“穿越”过于人为化的当代性物欲追求，使“人为”之潜能发挥在任何确立自己的存在价值上——这样一个“离开—建构”的新型“人为性源流”之价值努力，我称之为“本体性否定”。其中“离开”意味着否定主义哲学对既定现实特定的“局限分析”，而“建构”则意味着对既定事物建立独特的“个体

化理解”，这种理解的最高境界是哲学性理解。因此，“本体性否定”是对“人为性”的一种价值限定。

首先，“本体性否定”意味着，人是在“不满足于”自然性生存状态中，产生离开这种状态的价值冲动，才逐渐使自己的生存活动具有了劳动的性质，也才有了手脚分工和后来理性思维的产生，进而也才有了文化与文明。说人是会劳动的动物，人是会思维的动物，人是文化的符号，只不过是就这种“本体性否定”的“结果”而言罢了。关键是，这种“不满足于”自然现实的冲动是“或然”的：这种冲动既不是自然界之“必然”，也不是自然界之“偶然”，因为无论是“必然”还是“偶然”，都不会是“唯一”的、不可重复的。如果人在发明火之前，只能生食动植物，这个时候人还只是个动物；只有当这个动物开始不满足于这样的生存状况的时候——比如开始无意地将烧熟的食物与生食比较之后，产生不满足于生食状态和离开生食状态的冲动时，才会注意保留火种，也才会注意石器的撞击产生火种——自然也才谈得上开始使用工具产生火花的努力。这种“不满足于——开始另一种”的张力，就是“本体性否定”冲动产生的时候。这种冲动首先是无形的，所以一切有形的人类文化均不能说明这个冲动，但可以推测这种冲动。也就是思维、劳动、工具等有形的人类文化，并不对立于此个冲动，正好相反，以上符号正是这冲动完成的标志。所以，我们看见的文明符号作为“流”，是“本体性否定冲动”这种“源”的产物。因为这种产物是“本体性否定”完成的标志，所以它并不外在于“本体性否定”，而是内在于“本体性否定”的。而“不满足于自然性生存状况”，便是这原初性否定的性质或内容。人作为人为性世界的一部分，便与他先前所属的自然性世界，构成一种“不同而并立”的“本体性否定”关系——这种关系，既体现在人和外在的自然界（大自然）之关系中，也体现在人和自身的内在自然界（欲望、本能）之关系中。

其次，“本体性否定”之所以有“不同而并立”的思想，来自我对以下现实经验的分析和甄别：当代人对欲望与快乐之所以有“不满足”与“不满足于”之别，就在于“不满足”依然可能是在欲望世界中挣扎，即不满足一种欲望，可能是在追寻另一种欲望。这就是萨特所说的“匮乏”和柏格森的“生命意志”之局限所在。而“不满足于”则是“离开欲望世界和循环世界”的意思。但“本体性否定”不同于西方“超越欲望、超越世俗”的地方，在于我并不认为“否定结果”比“否定对象”优越和进步，而是“不同、并立”之意。所谓“不同”，意味着“否定者”是对“否定对象”的“腻味”和“局限”的发现，而不是因否定对象整体上具有“落后性”而否定之。“腻味感”是因自然性重复和循环产生的感受，被“可能成为人”（在人产生之后，“成为人”便是成为“创造性之人”的意思）的动物意识到，才产

生了对自然性生存的“不满足于”。“不满足于”不是说“否定对象”“不好”，而是说“否定对象”“不够”。既然是“不够”，人就离不开自然性的生活，但是不能光靠自然世界生活。这一点，也可以从当代人对生存快乐的重复和腻味感中看出。但“重复”和“腻味”不是说人可以离开生存快乐，而是生存快乐对人而言是一种有缺陷的生活。因为自然性或循环性的生存快乐很难使人获得心灵的依托感。“自然性和循环性生存有局限”，是因人开始意识到在自然面前仅靠本能的无力而导致，进而才产生了对付这种局限的努力——工具的发明。在对自然性生存总体“不满足于”的状况下，人感觉需要靠人为性世界来对付自然性世界的“不足”，而不是说自然性世界比人为性世界落后。所以“不满足于”是“离开”原来世界的意思，而“不满足”，则是在原来世界内部的生存运动。准确地说，人对世界无所知觉的自然性生存状况被打破，人只不过再创了一个能察觉自身与自然界有“不同”关系的世界。人开始能把握自己和自然界的关系（正效应），当然人的意义上的忧虑和恐惧感也开始产生（负效应）；而自然性世界的特点是：生物和动物不能把握自身（负效应），当然也无所谓人的恐惧和忧虑（正效应）——本能和工具，是这两个世界不同的生存方式，因各有利弊，人从此便成为兼具“自然性”和“人为性”两个世界的特殊动物。两个世界不同而并立，只不过说明各自可以互补对方之局限罢了。因此，在“本体性否定”的观念中，不是两个世界各有高低，而是两个世界因性质不同而被人同时需要。“离开”自然界，只不过是还需要另一个世界的同义语，但“不同”，只不过说明人又“离不开”而已。

当然，这并不是说，作为否定对象的自然界，与作为否定结果的人类世界价值等同，而是说，人的自然性世界多为生存快乐的体验，人的文化性世界，多为心灵依托的体验；生存快乐的体验是自然而然的、循环的、群体性的、不以人的意志为转移的，心灵依托之体验是人为努力的、难以重复的、个体性的、或然性的。这样，人否定自然界和自身的自然世界，只不过是将心灵价值依托安放在文化世界，而将自然性世界作为另一个不同世界予以尊重而已。这意味着，“本体性否定”既不赞成中国传统的“天人合一”，也不赞成西方的“天人对立”。就“否定对象”与“否定结果”是两个性质不同的世界来说，天人无法合一。倘若合一，便是以丧失人的人为性、可能性、本体否定性为代价的——中国古代文明在后期进入自然性循环状态，终难摆脱“生老病死”的命运，或许就是明证。同时，西方的“天人对立”虽然将自然界和人类世界分开了，但是由于其“否定观”是“克服、取消、优越”的人类统治观，这就使得一方面容易导致人类对自然性世界的破坏、对自身欲望世界的禁锢，另一方面容易将人的否定性意识和行为，引

向个人和国家争强好胜、维护权益的行为之中。于是,在以科技文明和民主自由为标志的今天,人反而因“舒服”和“什么自由都可以”而茫然无措了——这种茫然无措,被马尔库塞描写为丧失了“否定”的“单向度的人”。

所以,“本体性否定”是这样看待人与自然、文化与文化、文明与文明等诸种否定关系的:人否定自然,是为了确立一个不同于自然的世界,以便充分实现自己的可能性;人可以利用自然资源,但不可利用自然界的自然性——自然性作为自然界的性质,是人不可违抗或轻视的,因此人只能将之作为与自己性质不同的世界而予以尊重。文化与文化之间的“本体性否定”关系,也不是将一种文化改造成另一种文化,而是在相互发现对方局限的基础上,使之明确不同而并列的关系,目的是为了更好地区立自身的存在。在文化内部,文明与文明之间,也是因这价值观念的不同,而形成虽然是否定的但却是平等并立的关系——这一点,正如摩尔根所说的“文明人的成就虽然卓越伟大,却远远不能使人类在野蛮阶段所完成的事业有所失色”^①。西方近代文明否定中世纪文明,不是因为中世纪文明落后了,而是因为中世纪文明不再能依托处在“不满足于”状态的人的心灵,开始成为外在于自己的一个世界——但我们不能将无法依托自己心灵的文明称为落后的文明。这不仅因为每种文明各有长处,也各有短处(中世纪文明禁欲,但有献身精神;近代文明相对自由,但献身精神已经打了折扣),而且因为,我们所依托的东西,在特定的时空似乎具有绝对性,但在历史长河中,一切只具有相对性。所以历史地说,我们不能说“否定结果”比“否定对象”优越。

再次,“否定”作为“本体”还意味着,“否定结果”因其性质上的独特存在,可以作为否定者全部生活内容的价值支点来对待。否定者可以因为其否定结果的真正本我性,而一辈子充实、无悔、心安。一个“本体性否定”意义上的存在者,永远不会对自己创造的立足点后悔、反思,而一个“非本体性否定”的学者,则经常会对自己的价值依托反思和后悔,这是“本体性否定”产生的现实感受依据之二。

这就是说,“本体性否定”还是一种“价值本体论”。这种“本体性价值”不仅区别于自然性生存价值,而且还区别于一般的人为性价值。因此,说“本体性价值”,并不意味着它可以替代其他价值,或比其他价值更具有优先性,而是说,“本体性价值”和“非本体性价值”各自所起的作用不同。一般说来,“非本体性价值”可以使人获得生存性快乐,诸如自然而然生活的悠闲,受欲望支使的功名利禄的满足,通过模仿、依附和寻找而确立的人生信念与价值尺度,等等。所以

^① 路易斯·亨利·摩尔根:《古代社会》(上册),北京:商务印书馆,1995,第30页。

“名誉”、“地位”、“权力”、“依附”在我这里,均属于人类世界中的自然性价值或“非本体性价值”。“非本体性价值”的一个特点是,它的背后是受欲望本能、从众心理(从众心理属于自然性的生存心理)支配的。因为名利、权力、地位并不属于人所独有,在其渊源上还属于自然性的“弱肉强食”、“雄尊雌卑”、“山中无老虎,猴子称霸王”等冲动和行为,而集群行为、依附行为在动物那里也有,这来自生存的需要。所以,一个世俗意义上的功成名就者,并不等于完成了我所说的“本体性否定”,一个选择和认同者的创新,也不等于确立了一个他人不可重复的价值世界。因此,人作为“本体性否定”的结果,只有与他亲自否定的结果为伴时,才会有成为个体之人的感觉。这种感觉,首先可以从人的文化性存在中得以验证:如果中国人没有《易经》和儒、道的思想作为自己的精神与价值支撑,中国人在世界格局中便难以找到自我价值感,反之,西方人赖以炫耀的首先也不是他们的物质成果,而是属于他们的思想文化。这个问题再缩小一点便是:鲁迅、顾准的独立之力量来自什么?我想也同样来自他们对时代和现实之否定所产生的独特思想的力量。这种力量和感觉,与任何生存快乐的感觉都是两码事——恰恰相反,现实中他们是不快乐的时候居多。当然,人的尴尬在于:成为人的感觉,只是在他想成为人的时候才被需要的,而大部分时间,自然性的生存快乐及其满足,对人确实更具诱惑力和支配力。但是,人已经成为人之后,由于他体验过成为人的价值感,他对生存快乐的“不满足于”,便也成为人的宿命。在此意义上,人就是一支圆规,仅靠一只脚不能进行整体的生命运动。圆规若要画圆,就必须有一个支点,才能将生命之圈画“圆”。而“本体性否定”,就是这生命之圈得以成为可能的一个支点。人作为一种类存在或群体存在,是靠这种否定将自己建立在其文化支点上的,因此从人类出发去对待自然界是正常的。问题在于,从人类出发,不可能将圆规的另一个“点”也文化化,最终使“圆规”的两个支撑点变成只有人类这一个支撑点——所谓人类征服自然,最终就是这样的可能——而这一天假如实现,也便是人类的“本体性价值”丧失的一天。那时,地球上再也没有另一个世界与人类并立,没有“非本体性价值”来衬托“本体性价值”,便没有“本体性价值”可言。反过来,如果一个人确立了他的“本体性价值”(即“圆规”的不动性支点),那么,不管他的另一个支点如何变动、伸缩,他都可以做到“万变不离其宗”,在任何变动的社会思潮中保持独立的立场。而有了这个立场,他的自然性世界才可以显得丰富而有弹性、自如而又潇洒,他才可以觉得这辈子过得既自由又安心,或者,他才可以觉得生存的快乐或不快乐,已经变得无足轻重了。