

W

Chinese Views on

中国视角

穿越西方现代美学

吴炫◎主编

Western Modern
Aesthetics

西方批判美学
局限研究

施立峻◎著

黑龙江人民出版社



W

Chinese Views on

中国视角

穿越西方现代美学

吴炫◎主编

Western Modern Aesthetics

西方批判美学 局限研究

施立峻◎著

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方批判美学局限研究/施立峻著. —哈尔滨:黑龙江人民出版社,2006. 12

(中国视角:穿越西方现代美学/吴炫主编)

ISBN 7-207-07247-3

I. 西... II. 施... III. 美学理论—西方国家
IV. B83-0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 155609 号

责任编辑:李文方 李 珊

封面设计:中子画艺术设计

西方批判美学局限研究

Xifang Pipan Meixue Juxian Yanjiu

著者:施立峻

出版发行:黑龙江人民出版社

社址:哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼(150008)

发行电话:(0451)82329930 (0451)82317541

电子邮件:migrant33@yahoo.com.cn

网址:www.longpress.com

经销:新华书店

印刷:绥化印刷厂

开本:720×960 毫米 1/16

印张:16.75

字数:260 500

版次:2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

书号:ISBN 7-207-07247-3/B·265

定价:29.00 元

如发现本书有印刷质量问题,印刷厂负责调换

总 序

穿越阐释

近二十年来,国内哲学界、美学界和文艺理论界的学术状况,因为改革开放初期的缘故,应该说总体上处在对西方现代哲学、美学介绍、移植、阐发的阶段,其内容涉及西方现象学美学、存在美学、批判美学、阐释学美学、生命美学、解构主义美学、形式符号美学、人类学美学,等等。这些西方现代理论的引进,一方面使得中国美学界得以了解西方现代文论及其发展的基本状况,为中国文论将来能与西方平等对话铺设了台阶;另一方面则突破了实践论美学、认识论美学和社会—历史学批评模式在近五十年内的单一化局面,不仅为中国美学与文艺理论的现代化探索提供了丰富的理论资源,而且初步形成了当代文论的多元杂陈的格局。我把这种格局的建立,视为中国思想理论界开始有正常的生命状态的一种显现。尽管理论的生命状态还不等于我所说的理论的存在状态(即能以中国当代自己的创造性理论和西方构成平等对话的状态),但却是后者赖以实现自身的前提。

目前国内关于西方现代美学研究的状况,据我所熟悉的情况来看,像哲学界的倪梁康教授之于胡塞尔的现象学哲学研究,陈嘉映教授之于海德格爾的存在哲学翻译和研究,海外成中英教授之于西方阐释学本体论研究等,都是专门研究西方某一种哲学且有造诣的学者。而像早期高尔泰、孙津教授等之于西方自由美学研究和阐发,杨春时教授之于西方的超越美学的研究,赵宪章教授之于西方形式美学的研究,等等,虽然学术影响程度不一,但多少可以说明在实践论哲学、美学占主导地位动摇之后,美学界引进和阐释西方现代美学的状况。尽管不少学者在对同一种西方美学的理

解上各有差异,但以对西方理论的基本认同为研究模式,则是比较相似的。在美学史研究上也多半如此。蒋孔阳、朱立元教授主编的七卷本《西方美学通史》,一定程度上是在为我国对西方古代、近代、现代美学的阐释性研究做总结,周宪教授的《20世纪西方美学》,也是对西方现代美学阐释的专题集成之作。与此同时,由西方法兰克福批判美学奠定基础的文化批评,不仅成为所谓中国“新左派”认同的理论资源和学术界一些愤世嫉俗者的认同对象,而且在当代,已经吸引了越来越多的学者不断放弃文学研究,投入到外延与内涵均不断扩大的文化研究队伍之中,其势方兴未艾。虽然在对西方理论研究的方面,已有学者开始注意到中西方理论打通并有建设意识地投入——如以西方阐释学触发的汤一介先生的中国阐释学研究,正在做与中国阐释学传统打通的工作,以西方原型美学为基础的文化人类学研究,在叶舒宪等教授的实践下,已经作为国内文艺理论界的一种有创造性努力的现象而存在。上述各类研究虽然可分为宏观研究、微观研究、史的总结和专题研究,但究其总体研究特性而言,我以为基本上是一种梳理和阐发性研究,是向我们介绍西方文论或以西方文论来解释中国文化、文学创作与批评的研究,或者是在对西方理论基本认同的状态下做“微调”的研究。

作为一种学术上的正本清源之努力和初步接触西方理论的中国研究状况,我对上述研究方法当然是理解和尊重的,就像我肯定生命状态本身就是以“模仿、依附、繁衍、变器不变道”为其基本性质一样。但我觉得,随着理论建设和美学建设的“中国化”和“当代化”要求的提出,特别是如果我们不把“当代化”理解为“西方化”的话,上述以阐释西方理论为宗旨的研究模式,已逐渐暴露出与中国文化特性和当前文化的创造性建设所要解决的问题有所脱节的情况,并进一步暴露出我们在学理上对“什么是理论研究的本体”思考上可能存在的误区。这大致表现在以下三个方面:

在阐释西方理论与创造中国自己的理论之间,我们还缺乏中介性的“批判”环节和对西方基本原理的“问题意识”,从而使得我们的理论研究只具有“传播性”,而不具有“生产性”。现有的西方

现代美学研究,在以中国文化特性为立足点,尤其是以中国当代文化建 设中存在的问题为出发点,对西方各种现代美学进行反思和批判方面明显不够,这就使得在西方文化语境下产生的各种理论,在“为我所用”方面,还缺少根本性的、基本原理与范畴的改造工作。其主要原因在于我们对西方现代文论“认同多于审视”,“积累多于批判”,“个性化阐释代替创造”,并误以为“积累必然导致创造”、“不积累怎么创造”和“积累之后再创造”是天经地义的。但中西方思想史的经验是:很多博学的专家并无自己的思想创造,而中西方的一些思想大家是否是以“博学”为基础并有学术性思想史著作的专家,答案多半也是否定性的。

这个问题,首先突出体现在前几年评价过热的“陈寅恪”、“钱钟书”先生的学术定位上。应该说,就学术积累和学术功底而言,当代学者与两位先生相比是望尘莫及的,但在“思想创造”这一点上却不尽然。如果我们把“思想创造”定位在有自己的世界观、思维方式和价值系统这一点上,而不是仅仅定位在学术上有自己的见解上,那么,在世界观和价值观上总体认同宋明文化的陈寅恪先生和在中西方思想之间做困惑思考的钱钟书先生,就依然局限十分明显。其潜台词是:如果“独立之精神”只是建立在坚定地捍卫自己选择的思想和价值系统上,没有“独特的世界观”作为支撑,那么我们是不能说其有“思想创造”的,而没有“独特的思想创造”支撑的“独立”,在我的理论中就依然在根本上是依附性的——即“独立”不仅应该是相对于意识形态和时尚的,而且应该使现有的文化思想在把握其内涵时感到“尴尬”。这里并不存在中国思想是发散性的、西方思想是体系性的区别。因为老子思想是发散的,但依然是体系的。“体系”的根本含义就是从世界观入手建立自己系统的思维方式和价值观、审美观并且很少有内在的冲突;而这样的冲突,在钱钟书等 20 世纪中国作家身上,则是十分明显的。所以我说,20 世纪中国的学者与作家的思想创造是贫困的。反之,我们在尼采的著作中要去找学术积累和思想史积累,同样是徒劳的。因为尼采的著作作用我们今天通行的标准,是连学术规范都没有达到的,甚至用学术规范去看海德格尔,用是否有学术积累去看阿多诺,我们恐怕也多会失望。这不仅因为他们没有留下学术性的思想史著作,而且即便写哲学史,也只能是罗素式的以自己的哲学去“穿越”的“批判的哲学史”。而他们因此成为有独特思想体系的哲

学家和思想家,原因只能在于:他们对前人的和他人的思想、理论,一概采取了审视批判的眼光,并化为自己的“批判穿越阐释”的实践。在这一点上,哈贝马斯是一个很恰当的例子。所以我在这个方面的看法是:思想史做得再好,也不一定能产生自己的思想,并且也不一定会促成别人产生自己的思想。因为这是两种工作范式——前者是总体认同的解释性研究,后者是总体批判的创造性研究。以此状况来看中国理论界和学术界缺什么,是不言自明的。

所谓“批判穿越阐释”的研究,我以为就是将前人的任何一种思想和理论放在当代问题下来暴露其“局限”,而且是暴露其“基本原理”或“思维方式”的局限,而不是以“弄懂”、“弄通”前人的各种思想为目的。如果人类历史某种程度上就是不断解释的历史,那么就不存在“终极阐释”和自以为不会改变的“弄通”、“弄懂”之问题。这个问题,我曾经和本丛书作者之一有过如下的讨论:一是西方的阿多诺、哈贝马斯、福柯等哲学家,他们对黑格尔哲学的理解是否一致?是否又与马克思及同时代的哲学家对黑格尔哲学理解一致?没有人敢下肯定的判断。如果在对黑格尔理解上有差异,那么在“谁的理解更为准确”这一点上,我们也同样不能下断语。这正如在对尼采的理解上,罗素是从伦理学上去理解“权力意志”,而海德格尔是从形而上学去理解“权力意志”,我们能否说他们谁对尼采理解得更准确?或者说他们对尼采理解得都不够准确呢?由此得出的结论可能就是:哲学家诞生自己的思想,并不是建立在是否“准确地、相同地理解了思想史上的思想”的基点上,因为在理解问题上并不存在这样的终极坐标。我们甚至不能说海德格尔对西方全部“存在”哲学的理解就是“准确的”——因为海德格尔式的理解,与他自己的哲学是密切相关的,罗素式的理解,也是与他自己的哲学密切相关的。这样,有多少种哲学,便可能有多少种对哲学史之哲学的理解,理解问题上并不存在“中性”理解。二是伽达默尔的阐释学和后来的接受美学,就是建立在“理解不可能一致、准确”这一点上。这种状况既可以说明个性化阐释会因为每个人的经验、观念甚至天性之不同而有差异,也可以说明整体的、时代的阐释之演变并由此导致对个人理解的不确定。所以我对他说,你今天为不能有一个终极的、准确的对研究对象的理解而苦恼,可能是多此一举。因为即便你今天终于觉得准确理解了研究对象,你是否能保证十年以后你的理解不会改变?如果不能保证,那么

哪一种理解更准确呢？这是你很难回答的。所以，批判性研究是尊重前人的思想但并不以准确地、终极地理解前人的思想为宗旨，而是主要看你能不能发现前人思想的“局限”和“问题”。三是在理解问题上，我们只能追求“大致相似性”。即我们不能把黑格尔的思想与马克思的思想在逻辑起点、世界观和思维方式上相混淆，但不可能在对马克思或黑格尔哲学的内部的理解差异上建立唯一坐标。所以认识论的马克思或存在论的马克思，谁也不能说谁的理解更准确。即便是研究某某思想家最权威的专家，也不能建立这样的坐标。因为这样的坐标一旦建立，就意味着放弃新的、有差异的理解之可能。所以我们只能尊重专家的意见，但不能仰视和认同专家的理解，否则便没有自己的理解，其结果也就没有了理解——理解在根本上不是“赞同”，而是“你怎么理解”。四是理解的有意义性，永远只能是“当代的”或者“自己的”同义语。即便以“实证”作为“科学性”的标准，也只能在自己占有的材料的范围内才是“有科学性”的，但材料的不断发现或新的解释，还是会使原来的“科学性”只具有相对意义。

由此来看，一方面，满足对西方理论“以准确理解为目的”的研究而缺乏批判西方思想理论的意识与实践，使得中国理论界“专家层出不穷”而“哲学家寥若晨星”，哲学成了“哲学知识”或“介绍西方哲人智慧的工作”，而本身则失去了启迪人的“智慧”；另一方面，这种状况必然导致中国当代哲学、美学在基本理论命题和逻辑起点上，多是西方概念和西方式的思维方式，基本上是在沿用“实践”、“生命”、“形式”、“超越”、“活动”这些现成的概念或范畴，中国特性并不具备。有的学者就认为：理论不分中西，只要觉得好就可以拿来用。就此而言，我指出一个基本事实就可以了：没有一个西方哲学家会因为觉得中国哲学好便拿去“用”了，所以理论的“有启发”或“有影响”不等于就“有作用”。这就是海德格尔虽然觉得“好”也没有照搬和沿用老子哲学及其概念范畴的道理；另一方面，中国学者在20世纪觉得西方哲学“好”从而掀起思潮的情况，我们真的可以如数家珍般的清楚，但到目前为止，哪一种我们觉得“好”的西方理论在中国土地上真正“管用”了？又有哪位理论家，是终其一生坚守他认为“好”的理论的？王国维曾经觉得叔本华哲学“好”，但后来没有坚守，20世纪80年代中国学者集体认为“主体论”好，今天又几乎集体认为“主体间性”好，谁真正坚守了？反之，

不能坚守的“主体论”和可能还会被反思的“主体间性”理论,除了作为工具来“反封建”以使“个性解放”外,理论界很少有人对“什么是中国的主体论”做更深入的追问与思考。更多的学者,则喜欢满足于只是在局部和技术上对西方理论做一些“拼凑”和“调适”,导致一些大而无当概念的提出,如“审美的、历史的、社会的统一”就是一例。这种似是而非、大而无当的理论如何操作,可以解决中国的什么问题,像“中西融会”之笼统一样,既不得而知又语焉不详。这里面,经验和感觉的成分明显大于理论思维所要求的内在逻辑清晰和问题追问。于是,这样的美学理论研究,不仅在现实中不同程度地失去了对中国当代大众的审美亲和力与引导力,基本上成为一种以现代性面目出现的经院式研究,而且在学理上,也基本上是西方思想的奴隶而不自觉,当然也就谈不上对纯粹学理的推进与发展,更谈不上向世界贡献中国学者自己的当代理论话语。这样的研究,我称之为是丧失了理论研究的“本体”,把理论变成了“知识普及和介绍”。近二十年来,中国理论界这种“介绍”西方理论并以此描述中国现实的所谓理论研究,真是多得不能再多。

二

理论所要求的“批判与创造的统一”,是与时代发展所要求的“变化”、“选择”、“新的认同”有重要区别的,决然不能混同。中国的《易经》文化的一个重要方面便是讲“变”和“万变不离其宗”的,这使得“与时俱进”根本不是一个应该倡导的思想,而就是我们传统的一面。即“不变”的僵化与“依附性地、不断后悔地变”其实就是中国传统文化的内在结构,并因此造成历史之循环。今天的中国现代化,在根本上就是应该走出这个循环——我们不能功利性地仅仅把“国富民强”理解为现代化从而又不再思“变”,等面临新的问题又去思“变”。也就是说,由于中国传统文化讲的这个“变”是“不变”的逆反,且没有深化“什么才是根本的变及其方法”这个问题(这个问题在今天就是我们为什么要谈“原创”而不是一般的“创新”)^①,因此,无论是“变器不变道”还是“变器也变道”,都不能涉及理论研究在根本上是“生产道、道再派生器”的问题——因为“变”不等于“生产”。“变”可以是“拿来”和“选择”,而“生产”

①“原创”也不能笼统理解为“本土化”和所谓“最初的、第一次创作”,“原创”必须有对世界哲学层面的独特理解作为支撑,并派生出独特的形式与方法,从而在对世界的理解和体验方面给人以启示与震惊。否则“原创”就会与“奇异”相混淆。

则是对所有拿来的全部改造使之具有原创品格。

近年来,思想界和理论界曾经流行“反思”概念,但我认为这些反思多是以西方学人的反思来反思,缺乏对西方式反思的中国自己的反思。如“反理性”、“超越文学性”、“告别现代性和总体性”、“泛艺术化”、“泛中心化”等文化批评热就是一例。究其原因,我以为主要来自不少学者这样一种认识上的盲点:理论的批判不是用现成的理论与另一种现成理论构成所谓“批判关系”,而必须是以自己的理论逻辑起点和理论范畴与现有的理论构成批判关系。这样的一种批判我称之为“本体性否定”。我所以不太赞同在中国当代语境下实践西方式的所谓“文化批评”和“生活审美化”这些提法,一是因为不少学者一谈“文学本体”就只能想到“形式本体论”和“文学自律”这些与西方认识论相关的概念,而根本没有对中国的文学独立形态和方法做新的思考,进而建立中国自己的现代文学本体论,在此前提下,“文化批评”想消解的,只能是西方式的主体与客体“不对等的”或“对抗性”的“文学主体论”和“文学自律论”,与中国问题根本无关。近读陶东风教授在2004年《山花》杂志上与我的《中国当代文化批评的五大问题》一文商榷的文章,我觉得他就是一方面在没有理解我所说的“穿越性的文学独立”(文学尊重文化、不限于文化进而对等于文化,而不是以文学为主体)的前提下,虚设一个他自己也许曾经赞同过的“自律论”作为假想敌进行讨论的,所以我不认为他是在与我讨论问题,而是以西方一种理论来批判另一种理论。另一方面,陶文可能忽略了这样一种思维:由于中国文学从来就是工具化的存在和弱势存在,所以今天强调文学独立作为中国文学现代化的基本命题,正是为了建立文学与文化“对等”的多元化格局,所谓“文学话语也不能中心化”这样的担忧,在文学还没有正常地独立存在的前提下,根本是不可能的。二是就“生活审美化”这种提法而言,我之所以认为它是不成立的,一是因为在美学基本理论上,中国传统美学从来没有将“美感”与“快感”真正区分过,将审美的震颤和惊异与快感的愉悦、好看区别开来,所以当代社会生活快乐主义、舒适主义的盛行,就不能简单地用“审美化”去把握——这就是“自由”在中国语境下可以被闲适主义、享乐主义利用的原因;二是在“艺术中心化”时代,中国文学艺术因为意识形态化和道德说教,其审美品格是极其贫弱的,相反倒是民间和日常生活中因为更多真实的、原生的、不造作

的现象而具有某种程度上的审美含义。所以,今天艺术形式的生活化、非中心化,也根本不能等同于审美化;三是由于中国当代文化缺乏原创精神,所以无论是当代中国艺术,还是同质化的中国当代现实生活,模仿、因袭、善变、内虚的普遍存在,都使得我们不能用凝聚创造性的“审美”这个概念来说话。也因此,以所谓“生活审美化”来代替“艺术审美化”,除了说明因为市场经济和全球化共同在“与时俱变”的现象以外,是不可能触及到中国文化在现阶段的“问题”的。

所以,中国理论界在既定的理论知识之间进行“选择性批判”,很大程度上只能是理论界一些学者的“自娱”行为——这正是传统快乐主义的另一种显现。这样的批判就既误解了“艺术中心化”时代艺术的问题不在于是“少数人”的,而在于“少数人”以各种“非艺术追求代替了真正的艺术追求”,而“多数人”也自觉认同这样的追求;反之,也误读了今天“艺术非中心化”时代,问题决不在于生活现象与艺术现象已经交织,而在于这种交织均可能缺乏审美创造品格,或者这种品格十分孱弱。审美根本不会存在“泛化”问题,除了审美异化成快感导致自身的消解,或除非人人都有相当的创造力。这种情况体现在“关于什么是中国理论”的讨论上也同样如此。如果说,围绕“中国理论研究”是否要有逻辑的严密、体系的完整、思想的无根本冲突,还是可以发散的、随意的、有矛盾的,是比较表面化的讨论,更为根本的,我以为是学者对理论和知识“生产冲动”这一“理论本体”的遗忘与不自觉,遗忘了理论在“本体”上是来自于自己所发现的现实问题而不是对生活现象变化的描述——理论在起源上,就来自于人类对世界的困惑与问题的解决冲动,而不是来自对世界的现象描述。在根本上,生活无时不在产生变化,打倒“四人帮”是一种变化,“改革开放、解放思想”是一种变化,今天所谓的“生活泛艺术化”也是一种变化,理论只有在这些变化的生活面前提出这种变化很难概括的“问题”,才是理论视野中的“问题”。而且,理论视野中的“问题”,应该是中国学者自己发现的问题对西方人提出的问题的“穿越”,理论家才能与所有既定理论构成真正的批判性关系,这种关系才可能使理论具有原创品格,体现出我们之所以需要理论的“本质”。遗憾的是,中国理论界满足于认同性而不是批判性地阐释西方理论的结果,不仅使得中国马克思主义理论没有自己特定的问题区别于马克思的“劳动

异化”和法兰克福主体学派所说的“理性异化”，中国的后现代主义理论也没有自己特定的问题区别于福柯、哈贝马斯等各家理论，自然在当前，也还没有自己的“问题”，区别于西方的所谓“种族、阶级、国家”这些典型的西方文化批评的命题。反之，无论是阿多诺还是哈贝马斯，其“非同一性”和“社会交往理论”的提出，都是与他们独特的“问题发现”相关的，而不是在对时代发展变化进行描述时产生的，更不是在“转述”他人理论构成“伪批判性”关系时产生的。正是在这些方面，我提出以“道德异化”作为中国马克思主义的特定问题^①，以“本体性否定”区别于法兰克福学派的“对抗的否定”，以“双重局限分析”穿越或深化哈贝马斯的“批判阐释学”，以“原创匮乏”问题区别于西方文化批评的“种族、阶级、国家、性别”和“中心解体”、“泛艺术化”、泛审美化等命题。

还应该补充一点的就是，有学者（见《社会科学报》2005年2月17日《新世纪中国美学一瞥》一文）认为中国当代美学建设必须熟悉西方不断出现的“最新”的理论和思潮，我认为这个观点也是不能成立的。这—是因为，任何西方新出现的理论，都是针对西方特定的“问题”而产生的，如果西方的“问题”与中国的“问题”不一样，是否知道西方这些最新理论，根本不会影响中国自己的理论创造；反之，理论家如果提不出自己的问题或不能发现自己的理论命题，熟悉西方思潮再多，也不会有理论创造出现，可惜的是，这正是中国理论界几十年来的基本现实——在只能依附和追逐西方现有理论进行没有自己理论命题的“拼凑”和“融会”这一点上，中国不少理论家均有相同的局限。这二是因为，西方很多独创的思想家和理论家，都不是和本土、异域“最新”的理论接轨的，相反则是以“另类”的对抗时尚理论的姿态出现的。尼采和柏格森多舛的命运是如此，而海德格尔的“存在”哲学，虽然有尼采等哲学家的思想影响，但主要还是从古希腊哲学中汲取思想资源的；至于中国的顾准，虽然谈不上熟悉西方最新理论，但并不影响一个理论家直面现实政治问题进行独立思考的品格——对理论家来说，这种品格或许比知识更重要。所以，理论家的理论创造，不是靠熟悉所谓“最新”理论完成的，而是依据自己发现的问题对与这个问题相关的理论予以关注并批判才完成的。在理论创造面前，并无理论知识掌握的“新”与“旧”和“多”与“少”之说，也不可能有一种理论创造，是将现有各种理论都包罗万象的。三是一个民族如果有思想和理

①“道德异化”这个提法，最初见于我2003年在重庆西南师范大学召开的“中国马克思主义文论研究会”上的大会发言。

论的创造力,即便没有“开放”的环境,也可以有自己的思想创造,否则,再“开放”也不一定会导致思想和理论的创造。所以,中国古代哲学的创造是在没有开放的先秦,而法兰克福学派的一系列理论命题的提出,也不是吸收异域“最新”思想的结果。因为开放、学习、吸收,只是一个人正常的“生存世界”,这个世界并不能决定一个人是否能进入发现与创造的“存在世界”——如果一个学者依赖这种生存,他就不会产生我所说的“本体性否定”意义上的批判,也很可能会进入将“理论选择”作为“理论批判”的误区。

三

于是,问题就深入到如何面对“特定问题”、将对西方现代美学的批判与对中国传统理论改造统一起来的“方法论”层面。在这里,首先牵涉到如何理解“中国性”,又如何理解“中国当代性”这个观念问题。因为这个观念直接制约着中国理论工作者对问题的意识停留在“感觉”层面而无法深入到“方法论”层次。我的看法是,如果仅提“中国性”、“本土性”而不提“中国当代原创性”,于解决我们要解决的问题无补,最后还可能会导致问题本身的消解。因为仅提“中国性”,大多数学者很快会习惯性地以中国传统文化特性为依托,或者退而求其次地将所有的汉语表达都理解为“有中国性”,类似于有学者所说的:只要是用中国话说话便有“中国性”。由于前者会导致以中国古代文论的思维方式和范畴为依托,或者感觉性地但却不具备理论操作性地将中国古代文论范畴与西方文论范畴进行愿望性的“融会”——“中国古代文论的现代转换”这种提法,现在就进入了这样尴尬的、只能呼唤的状态。我所以也不太赞同余英时先生的“中国文化的现代转换”这样笼而统之的提法,就在于中国文化的现代化不是一个“转”的问题,因为“转”成什么其结果是清楚的,比如“转”成西方的民主体制、被西方个人权利至上的观念所统摄,等等。但中国文化的复杂性已经在东亚各国的西方化进程中以各种“伪”(相对于西方体制)体现出来,其最大症结体现在中国传统价值观念、思维方式与西方文化的明显冲突——这种冲突的结果,是很可能在价值观念、思维方式、政治体制和经济体制等方面都会存在明显的问题,所以必须依赖原创思维才能很好地解决。邓小平的“一国两制”就是一个先例。不管我们

现在对“一国两制”进行历史定位是否为时过早。文化方面如此，文论方面也是如此。不少学者可能会赞同“融会”、“调适”的思路，但没有原创性思路，“融会”和“调适”是不可能成功的；而一旦成功，也就不能被“融会”、“调适”所解释。所以我们怎么能说马克思的“实践”是对前人哲学“融会”、“调适”的结果？又怎么能这样说哈贝马斯的“社会交往理论”是“融会”前人思想的结果？这里面关键在于“融会”触及思想家的方法论、问题以及原创性品格。一句话，“融会”推导不出马克思“实践”观念的提出，也推导不出哈贝马斯的“社会交往理论”的提出，所以这种思路必然不会诉诸中国当代文化和理论范畴的原创性努力，也很可能会维护 20 世纪中国文论杂乱的、在中西方各种思潮之间忙乱的状态，以为“有中国文化的材料混杂其中”就是“有中国特色”了，中国理论工作者的“经验化形象”便成为宿命，理论的思想贫困就是必然的。当然，我这样说并不是让所有的理论家都去搞原创，都去建立自己的哲学，而是说“原创”是一种意识、一种品格、一种方位，有了它，你就会发现别人都发现不了的问题，提出别人都提不出的见解、观念和命题，从而使你的理论研究真正具有理论品格——而这样努力的人多了，才具备哲学家和思想家产生的土壤与氛围。

要改变这样的状况，就必须以“当代原创性”作为“中国性”、“本土性”的限定。而“中国当代性”就是原创性的审美悬置。这正是我建立“否定主义理论”并于十年前与一些同道提出“第三种批判”的初衷。这十余年，我个人从没有放弃这样的努力，自然希望有更多的学者参与这样的努力。对“用中国话说话就有中国性”，我就不想多说什么。因为如果用汉语说话就有“中国性”，“中国性”就会被定位在中国学者的经验、感觉和习惯上面，而不是定位在世界观、思维方式、价值观需要改造这一点上。由于中国人的经验和感觉即便用“文化大革命”那样的方式也不会消失，这就不仅取消了“中国性”作为一个问题存在的意义，而且会助长中国学者思想的惰性和在基本原理方面的依赖性，20 世纪中国文论，也就不存在什么思想贫困之问题。

所以，就“原创”的方法论而言，我以为关键在于解决延续中国文化的精神与具体改造中国传统文论范畴并行不悖、汲取西方理论材料和剥离西方理论的文化特性并行不悖这两个问题的统一。前者是“宏观继承，微观改造”的问题，后者是“宏观改造，微观汲

取”的问题,这里需要新的方法论建设。一些试图打通中西方理论的学者,我愿意从积极的方面去想一种既有所区别于传统、也有所区别于西方的理论,也是这样的学者的审美向往,但由于在西方现代文论和中国传统文论的打通方面,目前还存在着简单比附、演绎、进而立场不明的情况——或从中西方理论形态的相似性导致回归中国传统文论之倾向,或以中国文论来验证西方理论的合理性从而批判性不够,或者忽略中国当代美学建设对中国传统文论也存在着范畴和命题的改造问题,这就使得我们发现西方现代美学的局限,不能简单地以中国传统美学的特征为尺度,而应该以中国当代文论的原创性期待为尺度。我所提出的“本体性否定”理论及其思想和文化批判实践,正在于建立这样的方法论。“本体性否定”主张穿越传统“不西即中”的二元对立思维模式和“中西融会”的经验化模式,将中国当代文论的原创性期待作为外化于既定二元论的第三种立场来对待,从而建立一种对中西方美学进行“双重局限研究”的思维模式。比如,在对待中国“天人合一”和西方“天人对立”两种思维方式上,“本体性否定”不取“既要天人对立又要天人合一”的调和思维,也不赞同将“天人对立”与“天人合一”看作相互替代的关系,而是以中国当代文化的发展为坐标,既看到“天人对立”的不平衡性,也看到“天人合一”的非创造性,从而通过改变“天”与“人”之间的相克性否定关系,建立新的“天”与“人”的对等关系。这样,我所说的“天人分立”,是“人尊重天又不至于天”的“穿越思维”。“天人分立”即是对传统“天人合一”思维的重大改造,同时其“对等性”、“非冲突性”也衔接上中国文化的“和谐”精神,并对“和谐”做了新的理解。同时,“分立”可以与西方“天人对立”的创造精神相通,但“非冲突性”、“非高下性”又区别于西方的宗教精神和主客体的认识论传统——人对天的利用必须以其“自然性”的尊重为前提,而绝不能“轻视天”、“破坏天”、“征服天”、“优于天”或“使天文明化”,这样就达到了对中西方“天人”理论的共同“穿越”。自然,也可以有其他学者依据这种思维方式提出其他关系命题,甚至消解这个命题。这就在理论的基本思维方式上既有所区别于西方、也有所区别于中国传统。如果能完成这样的双重区别,我认为就具有原创性。

四

基于上述这些初步的想法,便形成了本丛书“阐释——批判——创造”一体化的研究思路,在体例上就形成如下三块研究格局:一是概括或描述西方理论的基本内涵,这体现为对阐释西方理论研究的尊重;二是分析国内研究西方理论的基本状况和存在的问题,这包括作者对国内西方理论研究的看法;三是阐发研究者对西方理论局限的认识以及弥补这一局限的个体化理论设计。我想,这一结构不仅是丛书的结构,而且也是我所认为的如何深化西方理论研究的“方法论”。

这种结构和方法的最主要的特点,在于不是“拒绝阐释”而是“穿越阐释”(即不限于阐释)。“不限于阐释”不仅体现为对西方现代美学理论与前期学术积累的尊重;也使得这种研究方法不是“独抒己见”和“为批判而批判”,而是在占有充分材料基础上的问题梳理与分析。运用这种研究方法的学者,应该是在尊重国内学者已经取得的西方现代美学研究的成果基础上,对国内的西方美学研究的得与失,进行研究者力所能及的评价。其“得”,既包含研究者对西方美学比较深入的阐释和理解,也包含尊重国内现有西方现代美学研究在阐释、介绍西方理论方面所做的宏观与微观的研究所取得的成绩,更包含对现有西方现代美学研究水平的一个整体定位。其“失”,包含国内学者出于各种原因对西方文论所产生的误读与曲解,以及对此的纠偏。当然,所谓纠偏,永远可能只是互为的。在所谓“纠偏”问题上,任何学者并不具有“没有问题的纠偏”这样的优先权。但有这样一个环节,至少可以揭示研究者的研究是建立在一种什么样的对西方理论的理解上。由于这样的方法论主要不是在于阐释和准确把握西方现代美学,这就保持了对现有西方现代美学研究进行客观评价所必需的审视距离,在理论与实践上显现出“西方现代美学研究之研究”的努力的意义。自然,由于“中国性”和“当代性”的双重视角,便给参与这套丛书和从事这样研究的学者提出了较高的理论和实践的要求。事实上,我不能说丛书的写作已经达到了这样的要求,甚至我想说离这一要求还有不小的距离。但之所以又让这套书面世,是因为我十七年前提出“本体性否定”时,很多想法还不够成熟,故中国学者建立自

己的理论,只能作为一个过程来看——我们不能要求一个学者一出场,便有自己的理论命题的产生,而且能自立其说,或者以什么不够严谨来苛求之。在治学上,我宁愿选择有不少漏洞但确实有创造性的学者,而不选择严谨规范有余但却总体平庸的学者。因为任何有创造性的工作都不是在开始就完善的,甚至“创造”这个概念根本就不能用“完善”这个词去把握。由于没有任何创造性理论是完善的,一种独创理论在另一种独创理论看来也总是有局限的,所以我们只能用是否基本“成立”来看待和要求。我尤其想说的一句话就是:中国理论界正是在指责西方理论这个不完善、那个不完善中,逐渐丧失了自身的理论创造品格的。如果这套分辑出版的丛书,能够在理论批判与创新上有一点抛砖引玉的作用,促发其他学者在相关课题上产生更出色的批判性研究成果,那我会更加高兴。因为中国当代美学建设,要靠大家的共同努力。只是,一个做我所说的努力的学者,绝不能因为没有群体性努力而放弃自己的努力——在“是否努力”与“如何努力”上,我同样主张尊重群体又突破群体的“穿越”态度。

最后,对“第二辑”涉及的几种西方美学理论,我简述一下我的基本的“局限性理解”:

一是从解决共同性、雷同性和独创性这一中国文化文学尤其要注意的问题出发,西方原型美学的中国化建设,应该注意这样两个问题:一是西方原型美学是以强调人类共同的、不断重复的文化和文学符号为基本点,这一方面容易让注重普遍性的中国学者产生亲和感,另一方面也很容易遮蔽我们的一个基本问题:如何面对共同的符号赋予其新的理解,使之具有创新意味,这里面有一个“关系”问题(类似“文化与文学”的关系),我们必须很好面对;二是人类的普遍符号意象与民族的普遍符号与意象,是有不同性的,而这种不同性又因为时代的因素而复杂化了,这就使得中国原型美学不能停留在西方理论产生的语境下,而应该面对中国问题提出新的观念。比如:民族文化的普遍意象会不会对人类共同的普遍意象存在“异化”与“遗忘”的问题?如果有,原型美学如何解释和面对?等等。在本辑中,兰州大学的程金城教授鼎力支持本课题的研究,充分利用和调动了他在“西方原型美学”研究上的前期成果,并对“原型美学在中国”的建设已经有充分的自觉和可贵的努力。虽然这种努力离作者和我的体系性期盼还有一定距离,但