

当代学者人文论丛

第三辑

走向原创的思想

人文建设 **与** 否定学

刘淮南/著



中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

走向原创的思想

——人文建设与否定学

刘淮南 著

中央编译出版社

图书在版编目(CIP)数据

走向原创的思想:人文建设与否定学/刘淮南著. - 北京:中央编译出版社,
2004.8

(当代学者人文论丛·第三辑)

ISBN 7-80109-996-6

I. 走… II. 刘… III. 否定(哲学)—研究 IV. B024.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 083248 号

走向原创的思想:人文建设与否定学

出版发行:中央编译出版社

地 址:北京市西直门内冠英园西区 22 号楼 3 层(100035)

电 话:66562725 66562726(编辑部) 81551485(发行部)

网 址:<http://www.cctp.com.cn>

E-mail: edit@cctpbook.com

经 销:全国新华书店

印 刷:北京忠信诚胶印厂

开 本:880 × 1230 毫米 1/32

字 数:295 千字

印 张:10.625

版 次:2004 年 8 月第 1 版第 1 次印刷

全套定价:240.00 元(本册 28.60 元)

当代学者人文论丛总序

张立文

近代以来,西学潮水般地涌进,激烈冲击着中国传统学术文化,为适应于世界学术文化的发展,中国知识精英们纷纷吸纳西学。这种中西学术文化的交往和碰撞,是促使学术文化转型和发展的动力。罗素说:“不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。”^①中西学术文化的交流,使中国传统学术文化向现代转变。

中国学术文化在学习、接纳、引进西学的过程中,按西学的学科分门别类,以现在话语说便是与世界学术文化接轨。接轨意蕴着痛苦的冲突和融合:一是要转变传统学术文化的思维方式、立场观点、价值观念、评价标准,以适应西学的需要;二是要肢解传统学术文化的有机整体,选出符合于西学学科名之者的资料而叙述之,不符合于西学学科名之者的资料则抛弃之;三是变中国传统学术文化主体的自我发展演化为被动的、受制于人的发展演化;四是要放弃一些中国传统学术文化的学科范式和学术规范,照着西方学科范式和学术规范讲。在中西学术文化的交流中,有得必有失,有收获也必有牺牲,这是最简单的道理。但如何得多失少,收多损少,这便大有讲究。主张学术文化“全盘西化”者,“一边倒”学苏联者,则得少失多;学术文化保守主义者、国粹主义者,则失少得少,两者在得少这一点上是共同的。

在中西学术文化交流中,如何得多失少?应选择融突而和合转生的方式。印度佛教作为一种外来的学术文化,在汉代传入中国后,便与中国传统学术文化发生冲突,展开了“沙门敬不敬王”、“神灭不灭”、

^① 罗素:《中西文明比较》,胡品清译,《一个自由人的崇拜》,时代文艺出版社1988年版,第8页。

“因果有无报应”、以及“空有”、“夷夏”、“化胡”等辩论。到唐韩愈主张对佛教文化采取“人其人，火其书，庐其居”^①的简单拒斥方法，而柳宗元主张“统合儒释”，出入佛道。柳氏在回答韩愈指责他为什么不斥佛时说：“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，……吾之所取者，与《易》、《论语》合，虽圣人复生，不可得而斥也。”^②柳宗元在当时对待儒、释、道三教的态度：一是以平等、同情的立场和视角看待三教，不扬此薄彼，或尊彼卑此；二是出入儒、释、道三教，才能深入各家学术思想的堂奥，既悉其本真，又知其长短；三是在出入儒、释、道之中，明三教冲突之所在，才能悉三教融合的关键。在这里冲突也是一种融合的方式，所以不能排斥冲突，而应融合冲突；四是吾所取于佛、道者，与《易》、《论语》合。换言之，柳宗元是从中国传统学术文化出发，以《易》、《论语》为“取”的标准，不是以佛、道为“取”的标准，即取佛、道以合于《易》、《论语》，而不是相反，从而在“统合儒释”中发展中国学术文化。

韩、柳两人对待外来学术文化与本土传统学术文化的立场、态度及其“取”法，对后世宋明学术文化影响巨大。宋初一派以“夷夏”、“费财”之辩拒斥佛教；另一派出入佛道，无论是张载、二程，还是朱熹、陆九渊、王守仁，都累年尽究佛、老之说，而后反求诸《六经》，终于在儒、释、道三教冲突中和合转生为新儒学，即宋明理学。学术发展的历史说明，粗暴的批判，取缔的暴力，激烈的拒斥，并不能消除一种思想、学说、理念对于人的思维、心灵的渗透和影响。韩愈主张对佛教采取强制僧侣还俗，焚毁经卷，没收庙产的做法，并没有阻止佛教的继续传播和发展。在唐代，绝大部分第一流知识精英与佛、道有很好的交往，以至相信佛、道，出现了一批伟大的宗教家，而没有造就伟大的儒学哲学家。伟大的儒学哲学家应该是海纳百川，有容乃大的统合儒、释、道三教之学者，宋明理学家沿着融合儒、释、道三教道路，出入佛老，反诸《四

① 韩愈：《原道》，《韩昌黎集》卷Ⅱ，《国学基本丛书》本。

② 柳宗元：《送僧浩初序》，《柳宗元集》卷25，中华书局1979年版，第673—674页。

书》，和合转生，而开出理学的新学风、新思维、新理论。

在当今中、西、马学术文化交流互动的情境下，学术界在改革开放以后清算了极左思潮，开创了学术的春天，营造了生动活泼、求真务实的学术环境，提倡说理充分的批评与反批评，鼓励大胆探索，主张区分学术问题和政治问题的界限，既不要把学术探讨中出现的问题当作政治问题，也不要把政治倾向性问题当作一般学术问题，明确了学术与政治的关系，为学术研究和讨论松了绑。在这种学术的氛围中，中、西、马学术文化的冲突、融合，而喷发出智慧之光，中华学术文化在吸纳西、马学术文化中，和合转生为新的学术文化；西、马学术文化在中国化过程中，成为中国化的西、马学术文化。中、西、马学术文化融突和合，生生不息。

无论是中华学术文化的和合转生，还是西、马学术文化的中国化，都应从创新出发，立足于创新，落实于创新，创新是学术文化发展的硬道理。我们“要自觉地把思想认识从那些不合时宜的观念、做法和体制的束缚中解放出来，从对马克思主义的错误的和教条式的理解中解放出来，从主观主义和形而上学的桎梏中解放出来”；我们要“立足当代又继承民族优秀传统文化，立足本国又充分吸收世界文化优秀成果”；我们要“努力建设哲学社会科学理论创新体系，积极推动学术观点创新，学科体系创新和科研方法创新”。这里所说的“三个解放”，就为中华学术文化的学术观点创新、学科体系创新和科研方法创新的“三个创新”，营造了前所未有的创新机遇和优越氛围。我们应该有下地狱的精神和盗天火的勇气来实现中华学术的这“三个创新”，建构中华民族的哲学社会科学理论创新体系。

《当代学者人文论丛》便是从这“三个创新”契入，回应现代社会所面临的种种冲突和危机。他们各自从教育学、中西哲学、文学、历史学、经济学、法学、政治学、伦理学、管理学、心理学、逻辑学、新闻学、语言学、科学等多视角、多层面探索问题。并以强烈的问题意识，接触各种学术文化中的深层问题，提出种种化解之道。既有对中华民族学术文化的继承和新诠释，又有对西方学术文化的吸收和新诠释。在融突

“古今中西”学术文化中,尊重知识,尊重人品,尊重人才,尊重创新,提倡不同学术观点、学术流派的争鸣和切磋,那末实现“三个创新”的目标一定能够达到。

是为序。

2004.4.6

于中国人民大学孔子研究院

理论原创与心灵安宁(代序言)

——关于否定学的对话

吴 炫 刘淮南

本体论与治学之道

刘:吴炫兄,你好。很想就否定学的有关问题向你请教并与你交流一下。可以说,从1994年《否定本体论》出版,加上后来的《否定主义美学》、《中国当代思想批判》、《中国当代文学批判》和最近的《中国当代文化批判》以及10年来发表的大量论文,已经说明你建构起了自己的否定学体系。之中尤其使我感兴趣的是你在治学中对本体论的确立。这不仅因为它对当代的中国学者来说是不多的,更因为任何理论、观点、学说的成立都应当有一个基本立足点,或者说理论基础。而哲学本体论又是最根本的理论基础。你将“否定”这一人们习以为常的概念本体化,并使批判与创造统一起来,这在中国学人来说,确实是不多的,因而是值得称赞的。同时,由于确立了新的本体论,所以,你对美学、文学、批评学、哲学、史学以及很多社会现象进行了自己的解释和剖析。而且,这些解释和剖析已经在学术界产生了很大的影响。本来,理论基础对于治学的意义是不言自明的,虽然也有的学者对此不以为然。这里,我想提的问题是,理论基础与本体论的关系究竟如何呢?是否每个学者在确立自己的理论基础时,都应该使之上升到本体的高度呢?

吴:准确地说,一种理论要真正成为一种理论,不仅需要在哲学上做出自己的努力,而且要将这种努力做成自己的理论命题。这种命题是否是本体论的倒不一定。阿多诺的哲学是反本体论的,但是他也有

自己的“非同一性”命题。中国当代文艺理论、美学理论、哲学理论乃至其它人文社会科学理论的最大问题,就是依附在西方的诸如“实践”、“生命”、“形式”、“身体”等命题上做阐释性研究,提不出自己的命题,这是中国思想界和理论界最大的悲哀。更有甚者,不少学者心安理得地做“理论阐释”性工作,不觉得这是问题。我之所以试图在哲学上建立自己的本体论,是出于这样几点考虑:一是中国当代哲学的建立需要理性品格,来穿越传统的经验的、印象的、情感式的把握世界的方式,但这种理性必须与西方逻辑理性、科学理性、人文理性有区别,本体论总体上属于理性哲学,但“自己的本体论”,多少可以保证与西方本体论的区别,同时也必须和中国文化精神打通。二是本体论是追问事物何以成为可能的,中国当代哲学之所以必须承担这样的思考,是因为中国传统“宗经”思维和功利化倾向,已经使我们没有兴趣探讨创造性事物是“何以成为可能的”;我们要么是喜欢选择现成的中西方哲学,要么就是在方法论上难以回答中国当代文化的创造是“何以成为可能的”等问题,这种状况,自然使得我们的理论难以面对已经发生深刻变化的现实的挑战。三是一个理论家不从事本体论的建设,不仅其思想常常是矛盾和冲突的,而且也会常常“转变”自己的研究方向和研究课题,甚至可能会反悔自己的前期研究,乃至放弃理论。所以我们看黑格尔、海德格尔、阿多诺们,他们就不存在这个问题。中国学者过十年反思一次,如果是理论家,我认为就是没有自己的本体论使然。没有本体论的理论研究,我以为是缺乏根基的。

刘:从本体论的发展历史来看,基本上呈现了由“实体本体”到“人本体”这样一个过程和趋势。也就是说,人的主体性和价值性已经在本体论中逐渐得到凸现。而“否定本体论”也同样呈现了这样的特征。尤其是,把“批判”与“创造”统一起来,所显示的对人的建设要求是很明显的,时代感也是很强的。我以为中国的一些知识分子恐怕缺乏的正是这种精神。当然这其中有着文化的、历史的原因。至于在经济大潮中一些知识分子埋头于个人的小康建设,而学校的学科发展则埋头于所谓“博士点”或“重点学科”建设,其中所暴露的是否是原有的学术

追求就与“创造”无关?这在价值论上应该怎样解释?也可以说,如果你的本体论既是一种价值论,又是一种人生观,那该怎样解释两者的关系?

吴:本体论是否就是价值论,哲学界是有争议的。但人的文化就是一种价值追求的产物,因此一切本体论其实都蕴含着价值问题,“天人对立”是这样,“天人合一”也是这样。如果本体就是“根源”,那只不过是人在借“根源”来谈价值问题。所以“上帝”、“理念”、“实践”、“自由”、“超人”,哪一个本体命题不与价值问题有关?西方存在主义哲学似乎是反本体论的,但只不过是反对外在于人的生存或高于人的生存的本体论,而没有颠覆生存或现象本身的本体意义,所谓“我在”先于“我思”就是这个意思。所以在我这里,本体论是包含价值论的考虑的。尤其是当代社会的价值迷失问题,也召唤着本体论哲学的价值性思考,只不过今天的本体论观念也要有新的思考。比如在我的“否定本体论”里,是“本体”并不优于“非本体”,这与西方的本体论和反本体论的思维都不太一样。西方认识论的本体论强调理性对人的感性和非理性的指导,而反本体论则强调颠覆这种“理性中心主义”,而我以为,只要改变两者之间的“否定”观念、尤其是改变“本体”的内涵,两者就可以获得“不同而并立”的效果。你说的“小康”也好,学科建设搞“博士点”也好,西方人反感的理性对生命的钳制也好,这在我的本体论中虽然都属于“本体性否定”的“对象”,但“否定”这个“对象”不是克服和超越的含义,而是“尊重而不限于”的意思。这就是说一个人如果把“本体”放在创造自己对世界的独特理解上,理性也好,上帝也好,就都不可能真正约束人,而传统“本体论”,均是很轻视现实世俗和欲望冲动的,现代反本体论哲学当然就会觉得“理性本体”和“上帝本体”让人受不了。所以,说中国人只会“宗经”、“寻找”、“过日子”,在我的理论中虽然就个人存在而言都是“非本体”的,但我并没有“轻视”的含义,而只具有“不满足于”之含义。靠什么“不满足于”?如何“不满足于”?这就是我的“批判与创造”的本体论想解决的问题。

刘:所以,你的否定本体论既是一种治学态度,也是一种人生态度。

而对于文化转型的方法论和目的论的执著探索,则是你的最高追求。

吴:为中国社会文化转型提供思想和学术参考,是一个学人应有的愿望。我尊重与这个目的无关的纯粹学术研究,但我想,一个学者对社会问题和人类走向问题不关心,且拿不出自己的思想,他在精神和思想上就与老百姓没有什么区别——那只是谋生的方式不一样罢了。面对新出现的社会和文化问题,他就要么是回避,要么就是用现有的观念来解答,而且不可能给人以启迪进而影响社会。

刘:从现在的学科划分来说,是越来越细了,而在学科划分得越来越细的情况下,也出现了学科交叉互渗的局面。对于文、史、哲来说,本来是联系得很紧的,可是大学教学中对此的分割又是明显的,所以,中文系的人们在谈到哲学时,往往觉得它太抽象。而你在研究文学的同时,对历史和哲学也同样进行了研究,而且这对你的文学研究反而起了很大的作用。可以说,没有“否定本体论”的提出,恐怕你在文艺学方面的有关见解也不会如现在这样。哲学意识对文学研究和其他研究的重要性,在你的学术中得到体现。而忽视哲学意识,恐怕也是当前文学研究和教学中的一个明显的不足。

吴:学科交叉现在更多是呼唤,但并没有多少真正的实践成果,尤其是文、史、哲集于一身的研究,在当代学者中并不多见。当前时尚的文化研究似乎打碎了现在学科的分界,但其自身究竟要研究什么,并不太清楚,更多的学者是以对当代现实的描述和用西方理论加上中国案例的杂糅,来躲避自身立场的暧昧不明和思想的无力,从而也就或多或少与人类“文、史、哲统一”的传统脱节了。在这一点上,我是有些逆潮流而动的。当然,我的“逆”并不是主张要像歌德那样,集科学家、哲学家、作家、文论家于一身,这在知识堆集如山的今天已不太可能。我是说如果要倡导理论创新,仅就文艺理论来谈而不从哲学原创入手,那几乎是不可能的。比如文艺理论界总是在谈古代文论的现代转换,像“意境”这样的概念怎样转换呢?它能和西方的“典型”范畴拼凑出一个新概念吗?这种转换之所以很难落实到实践上,就是因为这个命题忽略了这样一个事实:中国古代任何文艺理论范畴,都是由中国儒家和

道家哲学这个“根”生长出来的,而西方文论中的“模仿说”、“表现说”、“形式说”、“解构说”等,也是由相应的哲学生长出来的,不努力去建立中国当代自己的哲学,自然也就不可能诞生我们自己的文艺理论、文学批评范畴。这应该是一个常识,可惜这个常识已经被很多文艺理论工作者所遗忘。据我所知,文艺理论界很少有人是在努力建立自己的哲学之“根”的,当然也就开不出自己的文艺理论“花朵”。很多文艺理论著作和教材,都是根据时代的变化而不断修订,要不然就是依赖自己的聪明将西方文论改头换面、七拼八凑,这样一些文艺理论,必然是没有生命力的,也必然是要被理论界不断反思的,自然也就必然不可能成为理论家的“心灵依托”,而只能成为谋生的方式。也许正是为了避免这样的境况,我才从哲学本体论入手,做建立自己的哲学思维和概念范畴的努力,这样,我的文艺理论也就与现有的文艺理论有明显的区别。科研和教学是一体化的,我开设的课程也是如此。从“否定主义哲学”,到“否定主义美学”、“否定主义文艺学”,再用自己的理论进行文学批评实践,开设“新时期文学热点作品局限分析”等系列课程,就是自然的了。

学术创新与批判意识

刘:我们其实已经涉及到了如何进行学术创新这个问题。这些年来,学术界和社会上都在大谈创新,说明了创新的重要意义。可是,我们又不能不看到,有些对创新的谈论本身又在遮蔽着创新。比如,当人们从个性特征、学术背景、外在环境等方面来强调它们对创新的重要作用时,恐怕恰恰忘记了这些因素对创新只是外在的,它们与创新并不有着必然联系。相反,倒是对一些基本观念的重新理解很可能成为创新的重要前提,因为这些基本观念作为一种客观的存在作用着我们每个人,也影响着我们的思维。自然,对这些基本观念的重新理解也会影响到对很多相关问题的重新理解。认真反思我们观念中一些习以为常的

东西,可能倒是蕴涵着创新的。这样,批判意识在创新中的作用也就不言自明。而你对“否定”的重新解释,可以说就是创新的一个很好的例子。

吴:是的,环境、背景和个性的改变,并不意味着世界观的改变,所以这种改变更多体现为“变器不变道”,新儒学的历史就是一个例子,中国文化的现代发展也是一个例子,前者没有改变儒家的“心性”和“修身”之本体与方法,后者没有改变中国人“宗经”的思维方式——20世纪的中国学者只不过是“在宗”西方的“经”而已。这样的一些所谓创新,不应该是我们今天所需要的创新。今天的中国文化现代化的问题是:西方的基本观念和中国传统的基本观念,我以为都很难解释中国现实与解决我们的问题。如“超越式的对抗”和“超脱式的回避”,如“人人平等”、“主体思维”和“尊老爱幼”、“中庸之道”,如“纯粹形式”与“写意写实”,等等,我以为对这些基本观念进行改造,才是我们今天所需要的创新。比如“人人平等”是以“个人权利”为前提的。但“个人权利”从来不可能成为中国人的最高存在。我们要么会把“个人权利”理解为“个人利益”,要么就是为了个人心灵安顿放弃“个人权利”。这就是不信“法轮功”和信“法轮功”的人在今天的区别。甚至我以为“中国现代化”这个命题,就是围绕“民族利益”和“个人利益”的冲突来展开的。如果我们民族不挨打,如果一个人可以过舒心的日子,中国就不会觉得有革命或变革的需要,更不会想就人类和自身的问题去发表自己的看法,哪怕这些看法会使自己的利益受损。所以面对我们这样一种土壤,我以为西方很多基本观念都需要改造,否则在中国就会被异化着使用,或者会很世俗化的使用。

刘:当然,创新与创造又是不同的。像商业包装中一些外观、形式上的出新虽然也可以说是创新,但这与科学中一个基本原理的提出总是不能相提并论的。所以,现在学术研究中一些所谓的创新,其实也是在搞花样翻新,即使是有“新”,恐怕也无“创意”。因此,学术界才又提出“原创”。而且,就20世纪的中国学术和中国文学来说,原创性的匮乏也确实是事实。从这个意义上说,你对原创的解释是很有价值的。

不过,当你说原创就是在性质上开始区别于既定事物的时候,由于这既定事物及其性质表现在不同角度和不同层面,那是否意味着对原创也可以理解得宽泛一些呢?比如,提出了新的、重要的命题且作了有理有据的论证,学术上对一个老命题作了新的且有理有据的解释,以及对一些一般性的问题作了新的论证,能否说它们都有原创性呢?

吴:我把原创定位在世界观和思维方式层面上,是因为世界观和思维方式是学术与文化最为基础的东西,这样,缺乏哲学层面上的独到见解、观点,严格说来算不上原创,而只能算是“原创的准备”。此外需要说明的是,学术上对材料的新发现,一般也不应该被理解为“原创”,而就是“发现”。“原创”具有“再创”的可能,而“发现”则只是一次性的。所以《圣经》和《易经》可以理解为西方和中国人文化上的原创,那是因为我们可以在其上进行再解释与再创造。又比如,对《人到中年》中的陆文婷的解释可以因人而异,但这些解释如果都以对陆文婷“忍辱负重”的把握与肯定为前提,那么这样的文学批评在哲学上就是缺乏启示的,其“创新”也是很有限的。也就是说,当“忍辱负重”成为我们道德上的集体无意识的时候,你就不可能在哲学上对这个观念有反思性和重建性的思考。所以我提出“负应负之重,忍可忍之辱”,便是想在哲学上做原创的努力。当然我这样说,并不是轻视一般文学评论对陆文婷的不同评价,而是说一个批评家在对文学的评价上喜欢有自己的见解,在心态上是进行原创准备的很好的方式。因为我把“寻求差异”理解为登“金字塔”,越往上爬,对“差异”的要求就越高;但不经过塔的下层,如何爬到上面呢?所以,我是在这个意义上将一般“见解”所构成的差异,当作“原创”的准备的。因为原创的准备已经不同于人云亦云的治学,其心态是与原创相通的,所以可以作为原创与模仿的中介。

刘:你对原创的理解和强调,其实是有着很大的现实针对性的,那就是社会文化转型中的价值重建问题。也就是说,如何建立一种既不同于中国古代的也不同于西方的新文化,应该是我们都需要考虑的问题。这样的原创性努力,也可以使得学人的目标定位在比较高的层面上。另外,学术创新与批判意识的关系已经为越来越多的人所认识到,

而且现在人们说到批判,已经不会使之等同于文革中的大批判了。这是一个明显的进步。不过,也有的人对批判什么和如何批判感到困惑,往往抓不住问题。你的“局限发现”和“W方法”可以说是一个很好的参考。当然,说参考时,也不排除别的途径和方法。对此,你的看法如何?

吴:当然也可以有其它方法,比如“本质直观”,比如凭借“灵感”,等等。我并不是说只有我所说的“W方法”、“局限分析”才是走向原创的方法,因为这样就无法解释人类历史上的那么多创造了。我也不是说所有的知识性创造都不自觉地运用了“W方法”,而只是觉得,我是运用这样的方法得出了一些只属于自己的看法的,并且也可以运用这种方法解释思想文化史上的一些批判和创造结合得很紧的创造现象。关键是,以往的哲学都没有直接接触“创造的理性方法”问题,波普的“证伪方法”似乎涉及到这个问题,但其目的在于检验是否是科学的,而不是在于如何提出“假说”;而“灵感”、“想象”、“直觉”这些我们常见的概念,似乎更适合艺术创造,而不能告诉我们思想与知识创造的理性方法。我之所以致力于思考“批判与创造统一”的理性方法,一方面是想告别传统经验与感悟的方法,另一方面则试图为知识转型提供一种不仅是我自己可以使用的方法论。当然这只是我的一种期望,能否实现还说不准。

刘:我觉得,你所提出的穿越概念也是批判意识的具体表现。作为一种姿态,这也意味着批判的可能性和具体化。相对前面所说的“W方法”等而言,“穿越”似乎是更为形象的。

吴:是的。“穿越”这个概念提出后,很多学者表示认同。因为这个概念作为本体论与方法论的统一,比哲学化的表述好理解一些。尽管我还没有在哲学上就“穿越”的环节与步骤进行具体阐释,但在最近写作的《否定主义文艺学》中,我已经开始将艺术对现实的穿越解释为如下两个环节:一是穿越政治走向文化、穿越文化走向人类,二是穿越概念走向形象、穿越形象走向独象。前者体现“切问远思”的思维方法,在中国这个政治色彩很浓郁的国家,我主张尊重政治、表现政治又

不限于政治,鲁迅的小说《风波》就体现为这样的穿越方式;而穿越文化是指尊重现有文化对文学的要求,但可以突破这种要求贡献现有文化很难解释的文学形象,《红楼梦》中的贾宝玉就是如此。所以《红楼梦》具有世界性。后者所说的“穿越概念现实”比较好理解,是指文学中可以有概念思维的材料,但性质不在概念,这是对文学的一般文学性要求;而形象如果处在健康状态(摆脱“雷同”之异化),也就会是生动或有个性化的,但仅此还不够(注意:是“不够”而不是“不好”),还不能称之为最优秀的文学,所以文学还应该穿越一般形象、个象,贡献作家有自己对世界独特理解所支撑的“形象”,我把它称之为“独象”。“独象”与既定的形象之间应该是“穿越”关系,或者说是“本体性否定”意义上的批判关系。像《再别康桥》这样的金色而温暖的意象,看起来似乎没有直接批判什么,但由于这种意象与中国文化“缠绵的离别”诗构成了“不同”的关系,所以我依然可以说这篇作品某种程度上穿越了既定的文学现实。

这两种穿越基本上可以解释古今中外的经典作品。概而言之,“穿越”就是尊重穿越对象又改造之的意思。

文学理论与批评中的问题

刘:我们的本行都是文艺学,大家都知道现在的文艺学中存在着不少问题,所以,这些年来有关学科建设的谈论一再持续着。这样,清理已有的观念也就是应该的。我曾经在一篇文章中就我们多年来的文艺学观念进行过检讨,觉得它们存在着两个明显的局限。一是“非中国性”,一是“非文学性”。就“非中国性”而言,是说20世纪中国流行的文艺学观念基本上是由外国输入的。固然,引进别人的理论,对于创建我国自己的文艺学来说是必须的,而且新时期的改革开放也需要参考外国的有效经验。然而,如果不是从参考、借鉴的角度,而是从模仿、追逐的目的(不管是有意还是无心)来对待外国的理论,那就可能产生新

的问题。多年来的文学实践已经证明以西方的各种文艺观念解决中国文学问题的隔膜和无力,比如中国有没有西方意义上的“形式”?这样,“非中国性”的问题也就迫使我们在文艺学观念上不要忘记自己应有的创造努力。就“非文学性”而言,是说虽然 20 世纪的各种文艺学观念都是在谈论文学,但是就当代中国文学的文学性如何才能增强方面,又都是缺乏深入和具体探讨的。多少年来的争执基本上只是逗留在一些社会学层面上的问题,这固然与国情有关,可只是停留在这一层面上,那是难以深入到文学的创造性上面的。而深入不到创造性层面上的文学观,其文学性又在那里?比如说,文学仅仅强调对现实的批判,但不谈文学性批判,这样的批判对提高文学的创造性品格又有多少价值呢?也就是说一种非创造性批判还是会使得文学从属现实要求的,恐怕有些人对此问题的认识还不太清楚。

吴:在这一点上,我们有相似的看法,文学对现实的批判不等于文学性批判。前者可能是工具性地对待文学的,目的在于现实变革,也可能是通过文学传达自己赞成的一种现成的价值观念,不具备文学性启迪;而后者目的不在于改变现实,而在于通过创造另一个独特世界使自己的心灵有所依托,并且这个独特的世界有自己的世界观在里面,所以可以给人启示。在此意义上,文学性批判不在于传达正确、先进的观念,而在于穿越它们最后给人以启发。

刘:从文艺学来说,有着既联系文学又联系非文学的特点,这样的学科属性,决定了文艺学不可能不谈非文学的东西。但是,文学价值的核心总应该不是那些外在于文学的东西吧?如果说以往社会对文学的需求使得文学难以独立,自然对文学性的研究也非常有限,那么今天应该、也完全可以在此方面下些功夫。

吴:我曾经对人们一再地就“文化决定文学”的命题进行过反驳,认为这是伪问题。因为文化对文学的决定是个“事实”,而不是一个“文学问题”。因为我们找不出不受文化制约的作品,我们不是遵从于中国传统文化就是遵从于西方文化,就连文化虚无主义也是一种文化(因为自然界不存在“虚无”的问题)。所以,就像人的自然性“本能”