

否定主义美学

吴炫著

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

否定主义美学/吴炫著. —哈尔滨:黑龙江人民出版社,
2010.12

ISBN 978 - 7 - 207 - 08872 - 7

I. ①否... II. ①吴... III. ①否定(哲学)—美学
—研究 IV. ①B83 - 069

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 237321 号

责任编辑:李 珊

封面设计:徐威波

否定主义美学(第二次修订版)

吴 炫 著

出版发行	黑龙江人民出版社
通讯地址	哈尔滨市南岗区宣庆小区 1 号楼
邮 编	150008
电子邮箱	hljrmcbs@yeah.net
网 址	www.longpress.com
印 刷	哈尔滨金业印刷有限公司
开 本	787 毫米×1092 毫米 1/16
印 张	24.25
字 数	400 千字
版 次	2010 年 12 月第 1 版 2011 年 1 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 207 - 08872 - 7
定 价	48.00 元

(如发现本书有印刷质量问题,印刷厂负责调换)

本社常年法律顾问:北京市大成律师事务所哈尔滨分所律师赵学利、赵景波

否定主义：批判与创造统一的理论

——初版导言

我想说的是，对“否定主义”这个概念好奇的读者，可能开始需要用以下的观念来读这本书：如果批判不能导向创造，那么这种批判只是伪否定或传统否定，而与“否定主义”（即“本体性否定”）的否定观无缘；反之，如果创造不诉诸于否定主义所说的特有的批判及其方法，那么这种创造不仅将是凭空的、只能诉诸于灵感的，而且也不能保证创造的结果是“对世界的独特理解”、从而具有立身之本的意义。“否定主义”作为当代中国人自己提出的一种个人化理论，不仅由此将与中西方既定的“否定”观念形成区别，而且还对中西方模糊的、神秘的、笼而统之的“创造”概念具有拓展作用，更重要的，是与中西方“批判”与“创造”相分离的思维方法相区别。这三点区别，构成了《否定主义美学》最为核心的哲学要点。

应该说，从1994年我出版的《否定本体论》开始，这种在理论上试图使哲学史上的否定观念获得当代性的发展、进而建立中国人自己的当代性批判理论，在实践中又有助于中国古代文明获得真正的、实质性的现代转型、并使当代人获得不同于传统的心灵依托的“努力”，就一直没有中断过，并且直到今天才开始逐渐明朗起来。《否定主义美学》的出版，可能就是这种明朗的标志之一。

这意味着：否定主义意义上的“否定”，首先不同于“打倒、克服、取消、新陈代谢”这类自然界和人类世界中共同存在的生存运动现象。因为这种生存运动中所蕴含的否定意味，无论产生怎样的“变化”，都不可能是文化上的、思想上的、体制上的、科学上的、艺术上的创造，而只能是一种循环运动、以及由这种循环而产生的自然性衰竭和文化性衰竭。这意思是说，两栖动物演变为爬行动物，在性质上不能够混同于猿向人的转变，农民推翻地主所获得的翻身的快感，

也不能混同于中国当代经济体制改革给我们带来的超越快感的丰富感受,这样,我们所生活的世界,就存在着两种不同性质的“否定”——前者的变革不会改变对象的性质,后者的变革则创造了一个和对象不同的价值世界;前者是在生命体的消长和变异之中认同既定的现实和思想,后者是在摆脱生命体的束缚之中创造不同于既定现实的文化果实、并借助实体化的符号显现出来。以此类推,五四以西方思想为参照“打倒”孔家店,“文革”以传统的方式和理想来“取消”传统,新时期有人以西方现代主义为尺度宣布刘再复现象“过时”,在性质上就不能混同于文艺复兴这一人类文明史上的创造,也不能混同于尼采、孔子这些能开辟文明的思想家之诞生,更不能混同于爱因斯坦对牛顿充满敬意的“超越”——我将前者称之为不能创造自己的“生存性否定”,将后者称之为能够创造自己的“本体性否定”。“生存性否定”是群体性的、从众的、本能的,因其“消长性”,所获得的是快感和空虚感;“存在性否定”是个体性的、独立的、人为的,因其“不可重复性”,所获得的是美感和心安感。因此,“本体性否定”的否定内涵,不是将由“生存性否定”构筑的世界“取消”了,而是产生不满足于生存世界的否定冲动,通过创造一个独特的思想性世界来获得自己的“心安感”的。由“打倒、克服……”所构成的“生存世界”,虽然成为“本体性否定”的否定“对象”,但由于“本体性否定”是为了建立一个不同于“对象”的世界,这就使“本体性否定”成为连接“生存世界”与“存在世界”、“快感世界”和“美感世界”的“桥梁”了。“快感”与“美感”在性质上便只能“不同而分立”。“否定”作为“桥梁”,这是对以“克服”为宗旨的传统一元性否定观的巨大冲击。

这还意味着,“否定主义”所讲的“本体性否定”以及由这种否定所诞生的个体性世界,也不同于人的个性的天然差异,不同于“多样统一”之“多”,不同于黑格尔认识论哲学中所讲的“正、反、合”之差异。这一方面是因为:自然界的万事万物不仅存在着种类、形态的千差万别,而且也必然衍生为人作为生命有机体在面貌、形态、个性上的五彩缤纷。自然界千差万别的事物统一于“自然性”,便演化为个性迥异、感受迥异之人在思想上遵守着共同的世界观。所谓“变器不变道”、“换瓶不换酒”,说的就是这一点。也因为此,所有的自然性否定造成的“差异”,均有“貌离神合”、“多样统一”的特点(即表面上不一样,实质上一样),并以“价值中心主义”构成迄今为止人类文化与文明的生存形态、“个性与共性”的基本内涵。也因为此,中西方“价值中心”解体之后,人们才会普遍感受到心灵上的茫然、空虚。当多数人为价值崩溃、重建伤脑筋的时候,我却以为问题并不在价值得失本身,而在于应该处理好生存性、自然性否定与存在性、

人为性否定的不同质,进而处理好个性与个体的不同质。在《否定主义美学》中,我将由欲望、感受、思维所构成的人类生活,称之为可以显示个性、但本质上却是一致的自然性、群体性生活。因此,萝卜青菜,各有所好,与一千个读者便有一千个哈姆雷特,虽然个性和表述不一样,但在对“萝卜青菜有营养”、“哈姆雷特是复仇者”的理解上,却是一致的。另一方面,黑格尔的“正、反、合”、“否定之否定”,可以解释一粒稻子下土后长成一束稻子,也可以解释中国学者理解的海德格尔为什么具有认识性差异,但就是不能说明人类文化是怎么产生的,也不能说明海德格尔是怎么诞生自己的——用“正、反、合”无以解释其他动物为什么没有成为人,也无以解释其他人为什么没能成为海德格尔。换句话说,人类为什么只有东西方两大文化系统,思想家为什么不是人人可以做,卡夫卡和博尔赫斯为什么是不可模仿的,原因正在于他们是在摆脱自然的、循环的、人人都可以有的个性差异的基础上、创造性地诞生出来的。这个诞生,就是“本体性否定”,就是离开一个世界、诞生另一个世界之意。用黑格尔的“否定之否定”所讲的“质变”,不是混淆两种否定的差异,便是将人类特有的创造性排除在外了,再者就是用“矛盾的特殊性”来解释的。但“本体性否定”不受“矛盾运动”所支配的事实(海德格尔并不是矛盾运动的产物),我们“反传统”反了近一个世纪,但就是不知道要建立一个什么样的文明、也不知道如何去建立新的价值系统的事实,均说明世界上除了“矛盾运动”和“辩证法”以外,还存在着一种人所特有的“批判与创造”统一的“本体性否定”现象——矛盾运动是必然的、自然的,而“本体性否定”却是或然的、自发的。人、人的文化、人的思想等,在根本上不是前者的产物,而是后者的结晶。文化之间、文明之间、作家、思想家、科学家之间,正是靠“本体性否定”建立他们的关系的。

这更意味着,“本体性否定”所讲的“创造”,也不是“否定中包含肯定”所能解释的。当我们用西方的人道主义思想,来“否定”中国传统伦理思想的时候,我们可以说:在这种“否定”中包含着对西方文化的“肯定”;但是当尼采用“重估一切价值”的批判方法诞生他的“超人”哲学时,我们如果说这是“否定中包含肯定”,那我们就混淆了两种“肯定”的不同性质,从而使“肯定”成为一个虚指。这是因为,黑格尔认识论中所讲的“肯定”(或“否定之否定”),因为可以解释万事万物的运动现象,因为其内涵的包罗万象性,所以是不能区分价值的重大差异的,至少是不能区分“质变”和“创造性质变”之差异的。因此,“两个氢加一个氧生成水”是质变,但这个质变,无论如何不能混同于猿向人的转变。因为前者没有改变自然性,后者却改变了自然性。同样,虽然同样是人为的,但

宋明理学对先秦儒学的改造,却不能混同于西方近代人文主义对中世纪教会理论的“创造性质变”。因为前者虽然用“理学”代替了“仁学”,用系统的、本体论的儒学代替了言论性的、准本体论的儒学,但儒学意义上的对人的基本观念并没有改变;后者虽然同样是《圣经》血统的延续,但比较起教会对人的观念,人文主义的人的观念却发生了重大的改变。如果都说这是“否定中包含肯定”,那么只能说前者肯定的是前人思想的“性质”,而后者肯定的只能是前人思想的“材料”。在否定主义理论中,肯定“性质”而改变形态、风格、表述的“否定”,依然是“肯定”,抑或“否定中包含肯定”。因此,中国的“新儒学”的历史基本上是“肯定”的历史,因为儒学的基本观念始终没有得到根本上的改变。而西方的近代人文主义,虽然用“理性对感性”的统摄,材料性地保留了教会理论对欲望的牵制性,但由于对人性、人欲、人格的尊重和颂扬,是其主要内容,这就使得中世纪对人的欲望的不正常牵制,转变为以法律等形式对人的欲望的必要的牵制。而这种对人的观念的重大改变,是属于人的创造性内容,这就不能再划入“否定中包含肯定”之中去,应明显地属于“批判与创造”的统一这种“本体性否定”。

这样,“否定中包含肯定”主要是、而且只能是在性质上肯定既定的东西。20世纪中国新文化运动的“反传统”思潮,就是“否定中包含肯定”的“否定”,因为它肯定的是西方既定的思想观念。因此尽管我们在生活形态方面发生了变化,但我们还是没有心灵上的依托。1990年代初对“西学”的所谓反思,同样是“否定中包含肯定”的“否定”,因为它肯定的是中国传统的价值体系(无论是人生依托还是治学观念),所以依然解决不了我们的心灵依托。而“本体性否定”,则是指在反省20世纪“反传统”之局限的基础上,针对中国的现代化,既不可能是西方近代主义、现代主义或后现代的,也不可能是“新儒学”那样的“换瓶不换酒”式的“转换”,而必须是在对其进行“双重批判”的基础上,诞生中国当代人自己的世界观、价值观。这样的一个过程,便是“批判与创造”的统一。这样的一种“否定”,应该说是我们以往所未经历过的一种全新的“否定”。

另一方面,我觉得也很有必要指出“批判与创造”与“破和立”的重要区别。在此之前,“不破不立”、“破字当头,立也就在其中了”,可以说是我们耳熟能详的有关“否定”和“创造”的知识了。但这个知识,却在以下三个方面存在着重大的缺陷:1. 无论是“破”还是“立”,都不等同于我所说的“批判”与“创造”。因为“破”是以“克服,取消”的自然性否定观为基础的,因此这种否定观从来不可能导向人类文化和思想的创造;而“立”,也是不能区分所立之物是“现成的”还是“创造性的”——从与“破”的关系来看,从新文化运动和“文革”的“破”与

“立”的实践来看,“立”更多的是指对现成事物(西方式的文明和中国传统的“大公无私”之王国)之立,则是不言自明的。因此这种“破和立”本质上只是“交换”关系,既不可能改变一种文明,也不可能创造一种文明。当今天的事实又证明文明不可“交换”时,“破与立”自然便偃旗息鼓。2. “不破不立”虽然似乎涉及只有经过“批判”才能导向“创造”的问题,但由于“破字当头”、“先破后立”的二元论思维,由于“破”的“克服、取消”之意使得它与“立”是两回事,这就不仅在理论上割裂了“批判与创造”的“统一性”,而且在实践中也常常导致“只破不立”的所谓废墟般的当代文明现实。尤其是:“破字当头,立也就在其中了”,更几乎将“破”等于了“立”,更强化了“只破不立”的必然性。要改变这种状况,不仅需要将“破”改变为非克服性的“批判”,将“立”改变为非认同性的“创造”,更重要的是必须将“批判”与“创造”作为不可分离的“整体”来考虑,使我们树立起如果不能导向“创造”,那就不是真正的“批判”的当代性批判观念,也使我们树立起“创造”如果不诉诸于“批判”,那就是无法可寻的创造观念。同样,“不破不立”无法告诉我们从“破”到“立”之间的方法,而“批判与创造”的统一,却将探寻这种方法,作为有史以来最为困难的方法论来努力。就美学而言,这种方法的努力,一方面要为难以言说的审美体验保留一个充满可能性的空间,以便这个空间可以孕育每个人的个体性之美,另一方面,又应该设计出在审美体验和既定的现实之间如何通过可言说的现实将不可言说的美符号化的途径。在本书中,“美作为批评的悬置性尺度”、“W”方法图式等,可以说是这种方法性努力的初步成果。其中,前者是作为文学批评领域的审美批评方法来对待的;后者是作为类似波普的“证伪”方法、汉森的“逆推法”,但又不同于这些方法的方法来努力的。

最为重要的是,“批判与创造的统一”一方面以批判的现实性和创造的非现实性,为美学既保留审美体验的模糊性,又保留美学作为科学必须的言说性和操作性提供了条件;另一方面,由于“批判”在否定主义美学中是对既定现实局限性的批判,是一种全方位的批判,这就保证了批判的结果的创造性,从而也保证了美的个体性的真正实现。个体,就成为创造出来的个体,而不是天然就存在的个性和风格意义上的“个体”。这两点,是“否定主义”成为一种美学的最重要的保证。

就第一个问题而言,西方传统美学和近代认识论美学,在各种“美是什么”的直接解答中,没有给美的模糊性、美的正面之不可言说性留下空间,而西方现代美学又“杯弓蛇影”地排斥对“美”的任何言说,或将美学变为纯粹的审美活

动,或将审美等同于艺术欣赏,从而事实上导致了美学的消解。并在某种程度上衔接了中国传统的“只可意会,不可言传”的“有美无学”。否定主义美学,正是在上述三种美学的局限处,通过“批判与创造”的思维方式,完成了对中西方既定美学的整合与超越——在全方位的“批判”中凸现“美”的创造性,也以“美”的创造性为潜在的价值尺度,进行全方位的“批判”;在言说性的批判中将那不可言说的美保存着、孕育着,也依据不可言说的美,将可以言说的对象批判性地说明清楚。美学,正是在人的“本体性否定”活动中,在美还未成为美的符号的阶段,在美向美的符号生成的阶段,来实现自身的。这样,否定主义美学就通过自己的论证,完成了美学的当代性而且是中国性转换:美学不仅只能是批判的,而且是“批判与创造”统一意义上的“批判”,并由此区别于西方法兰克福学派的那种以解放“新感性”为鹄的的批判美学和不主张建构的解构主义美学。

就第二个问题而言,否定主义美学之所以说“美在本体性否定之中”,是因为“本体性否定”决然区别于人的“可能,自由,生命”这些过于宽泛的、反理性的西方美学范畴,也区别于将人特有的文化性创造,混同于大自然本身的变化那种“进化论”式的绵延性创造观念,从而在将“美感”和“快感”区分开来的同时,对“哪里有美,哪里没有美”作了较为严格的限制。并以此摆脱中国当代美学对“进化论美学”和西方现代生命美学、存在主义美学的依附性。就前者来说,否定主义美学认为“可能,自由,生命”这些范畴,没有真正将“美何以成为可能”这个问题凸现出来,倒常常导致个人选择的权利、个人随意性的实现这些“生存性否定”现象的大面积出现。结果不是使当代人对“美”这个词失去兴趣,便是使当代人不知道该如何去实现“美”;殊不知:当代人的心灵空虚,正是一个美学性问题,而所有我们已经获得的生存性快乐,其实都与“美”无关。意识到心灵的空虚并渴望填补这个空虚,就是在意识和渴盼着“美”。但中西方传统美学是用中心化的、群体化的道德观念和美学观念要求着个人的“从属”,而西方的“可能,自由,生命”这些范畴的无所不包与不能限制性,又不能给当代个体指出一个确切的审美指向。在此意义上,否定主义所讲的“批判与创造”,由于“批判”是指对现实局限性的批判,并且不是以取消这个局限为目的,这就使“批判”具有“不满足”现实性生存快乐、不满足于既定的思想和观念,通过“创造”一个以自己的思想和思想性体验为性质的“存在性世界”来获得心灵依托之意。而当代性的“审美体验”,就是在这“存在性世界”还未符号化、现实化的时候显现的。如果当代性的“美”,就是以个体对世界的独特理解、体验为其支撑点的,那么,失去了这个支撑点,无论是文化还是文明,无论是作品还是个人,便

均谈不上“美”。又由于“生存快乐”世界有“快乐性”之长和“空虚性”之短，“存在性世界”有“心安性”之长和“非快乐性”之短，所以我们不能说“美感”优于“快感”，而只能说：“美感”与“快感”不同而并立，就是当代人的“健康性”，也就是当代人的“追求”。

由于中西方所有的否定哲学，均没有以“否定主义”这个名词出场，所以“否定主义”、抑或“本体性否定”的提出，自然意味着与我们所熟悉的有关“否定”的知识告别。而且，这个告别的“过程”，就是“本体性否定”实现自身的过程。按照“本体性否定”的基本内涵，否定主义在建立自己的对世界的基本理解过程中，就是美学性阶段；而即便完成了自己的理解，也并不意味着对传统的否定哲学的“克服、替代、取消”，不意味着比传统否定哲学“更进步、更优越”，而是在“批判与创造”中产生了一种新的否定观。这是因为，无论是黑格尔所讲的“否定之否定”，还是人的个性的天然差异，抑或打碎锁链获得解放的生命舒展，这些“否定”，其实讲的都是一个“生存性自我”的问题。“生存性自我”是有关我们生存快乐、生存方式以及生命活动的问题，所以阐释这个问题的哲学至今依然有生命力。只是这种生命力，在解决人的心灵依托问题上是无力的。所以我们的现实中不仅存在着鲁迅所说的——铁屋子打开后，如果我们不能给获得解放的人找一个依托，那么还不如让这些人回到屋子内为好，而且知识界还存在着阐释黑格尔、海德格尔的文章千千万万、而且个性迥异、皆有“否定之否定”活动，但中国为什么没有自己的黑格尔、海德格尔这种“心灵空虚”的焦虑……这些显然属于另一个世界的问题，需要另一种否定哲学来解决。“批判与创造”由于主要解决的是当代人的心灵依托问题，所以她主要是指出以往否定哲学、美学在这个问题上的“无力性”（“伪”是这种无力性的表征），但同时也尊重它们在解决人的生存世界方面的有效性——因此，像爱因斯坦不能“代替”牛顿一样，不同的理论解释、引导不同的世界，是肯定主义的世界观之一，也是肯定主义美学对待其他美学的基本态度。我想，这是否是中国文化所倡导的当代性“否定”所应该具备的内容呢？

什么才是理论？

——第二次修订版导言

提出这样一个问题，看起来似乎是在对人们业已形成的关于理论的习见进行反思，但如果我们从未对“理论”这个概念本身进行过深入的讨论，没有对古今中外伟大理论家的共同特点进行过关于“何为理论”的内在规律探究，也没有对“理论”和“理论研究”进行过性质上的区别，那么我就可以说，“理论何以可能”或“什么是真正的理论”这个问题，就应该是一个正本清源的问题。这个问题解决不好，我们就只好接着说哲学理论，美学理论、文学理论以及其他学科意义上的“理论”，自然也不可能发现中国理论界在“理论创新”上存在的问题究竟是什么。

这意味着，“理论是概念、原理的体系，是系统化了的理性认识”^①，由一套系统的观念通过内在的逻辑关联起来的对世界的理解系统，或者指“人们由实践概括出来的关于自然界和社会的知识系统”^②……这些常见的关于理论的定义，并不一定接触到“何为理论”之真谛。将理论仅仅简单理解为一套可对象化的观念符号，将理论仅仅视为我们可遵从、阐释和运用的概念、知识和价值系统，一定程度上并不能揭示理论的内在性质。这种内在性质体现在以下三个方面：1. 一种理论总是隐含着理论家对时代和现实独特的问题意识，这种意识揭示着为什么会产生这样的理论的现实性原因并规定着理论的内容，没有独特的问题便没有独特的理论内容；2. 根据这样特定的问题，理论家才能够产生对现

① 见《辞海》，上海辞书出版社，1980年版，第1213页。

② 见《现代汉语词典》，外语教学与研究出版社，2002年版，第1181页。

有理论“只能是特定内容的批判”,理论的批判依据由此是“特定的理论问题”而不是任何其他现成的理论,所以选择一种新理论去批判既定的理论不是理论批判;3. 理论的批判结果,一定是生产理论家自己独特的概念、范畴,或对前人概念、范畴赋予能够经历哲学史检验的独特内涵,而不是对前人、他人概念、范畴的移植、介绍、阐释或改头换面。

理论始于理论家独特问题的提出

如果我们将视线从可对象化的各种理论和观念移开,注意到马克思针对资本主义的“劳动异化”问题、海德格尔针对西方理性哲学“遗忘在”之问题,乃至老子针对世人“失去自然之真”问题展开的思考,我们就可以说:古今中外有重大贡献和思想影响的理论家,总是有自己独特的“问题”提出,才能够逻辑地产生解决这些问题的理论符号。一种理论的诞生之所以不能作为普遍真理被所有文化、民族和时代的人用来解释似乎可被这种理论解释的现实和现象,是因为理论家所认为的现实问题需要这样的理论来面对,因此“问题”的产生直接决定了理论的性质、内容、对象与功能,也决定了理论的作用只能面对该时代该问题,一旦时代和问题发生变化,理论的“作用”便只能转化为对直面新问题应该产生的新理论的“影响”和“启发”,但却不能直接用来解释、描绘他们所处的现实及其面对的新问题。这使得理论的内容不仅具有鲜明的时代性,而且其功能也具有明显的相对性。马克思主义理论之所以强调人的全面解放,是与马克思发现西方大工业时代工人在繁重的谋生劳动中失去劳动本身的快乐密切相关的,可以说没有劳动作为目的异化为谋生的手段之问题,便不可能产生马克思主义关于“劳动异化”的理论,也不可能产生马克思的以消除“劳动异化”为目的的共产主义之终极社会理想和人的全面解放之思想。而马克思提出的哲学问题一旦被现代西方资本主义通过技术、制度变革等内部变革来逐渐消弥,就必然会催生出法兰克福学派针对“使人丧失了否定冲动的理性”的新的“理性异化”问题——即人在合理的、快乐的、自由的生活中失去了质疑现实的否定冲动之问题。霍克海默的“批判理论”,阿多诺的“非同一性理论”、本雅明的“星丛理论”、马尔库塞的“感性生命理论”,等等,尽管在具体理性异化问题上的理解不一样,但对人的感性生命和经验生命被理性异化的认识,这是大致相似的,这就是法兰克福学派可以成为一个区别马克思主义理论而成之为“西方马克思主

义学派”的原因。比较起来,中国马克思主义研究不去努力提出“中国式的异化问题”,只是围绕“劳动异化”向“理性异化”这种西方问题之转换来讨论马克思主义中国化,其结果便必然不可能产生“中国的马克思主义理论”,也不可能形成与西方法兰克福学派进行平等对话的理论交往格局,从而使中国马克思主义未能形成自己的“理论”而不具备自主性、原创性。同样,海德格尔之所以提出由“澄明”和“沉沦”共同构成人的“原始筹划被遮蔽”的问题,是针对西方认识论的理性文明造成人与大地越来越疏远、人对世界越来越成为主人这一根本问题的。所以海德格尔反认识论之存在论,就像尼采反基督教文明一样,离开了其所针对的理性文化传统,对其他不同于西方认识论理性文明的文化,只能具有思想影响作用而不能具备现实诊治作用。所以中国思想文化界介绍、阐释、研究海德格尔的存在哲学和尼采的超人哲学是一回事(这种介绍与人们读《道德经》和《论语》的性质是一样的),中国建立起针对中国儒家、道家伦理文化产生的能够尊重生命力、创造力和个体理解世界能力之“中国式现代理性哲学”,则又是另一回事。如果以后者为目标,中国现代哲学的“理论问题”,就应该与海德格尔、尼采、阿多诺、福柯、哈耶克等质疑西方理性文化的哲学构成重要的区别,也就是说如果中国现代哲学不能针对中国的伦理文化传统提出中国自己的“理论问题”,那么中国现代哲学就不可能结出针对自己问题而产生的“理论之果”。

这同样意味着,中国哲学虽然因为没有西方哲学系统的理论形态从而不会在自己的思想中直接挑明问题的针对性,但老子对现实的“人为异化”之问题意识,是渗透在《道德经》字里行间之中的。或者说,在有什么样的理论问题便有什么样的理论方案的意义,上,老子“无为而无不为矣”^①的思想就是面对“有为而无所为”之文明病症而言的,这与孔子对“仁”的强调也是针对礼仪丧失的乱世而言是一样的。老子为什么写《道德经》之所以不能从函谷关的关令尹喜邀请老子撰写去看,而应该从老子对文明本身和现实社会的“双重问题”思考去看,是因为老子说的“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。”^②天之道损有余而补不足,人之道则不然:损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者。”是针对文明本身“失去天道之衡”问题而言的,而

① 老子:《道德经》第48章。

② 老子:《道德经》第77章。

“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”^①所展示的老子审美理想社会，则是针对社会现实的“失去阴性自然”问题而言的。之所以不能简单说老子哲学是崇尚“自然”的哲学，是因为对“自然性”可以作不同的哲学理解。老子对“自然”的理解之所以是从“水往低处流”的阴性品格去理解的，是因为这阴性品格出自对《易经》“太极图”的一种解释，所以“上善若水”、“大音希声”、“大智若愚”便成为老子解释“太极”的“自然奥妙”之具体内容。如果哲学之独创是受制于本文化元典精神，那么中国现代哲学和社会科学要建立自己的主体性，就必须对《易经》产生不同于《道德经》和《易传》之理解。

比较起来，中国当代理论界之所以在理论原创上力不从心，根本上是因为中国理论工作者不具备独立地提出“中国式现代问题”所致，也就不能以自己的问题为中枢来展开与这些问题相关的理论建构。其中，五四新文化运动中的中国知识分子以西方的“科学、民主、自由”为理论坐标来看待中国传统文化所提出的“中国文化落后”之问题，并以“民主体制”、“实证主义”、“个体权力”、“二元对立”、“纯文学”等西方文化范畴为理论武器在中国进行文化、政治和文学的启蒙实践，这就必然会造成中国现当代人文社会科学理论依附西方理论及其发展的格局，也必然会遮蔽中国式现代问题的探究。比如，中国文化以“阴阳交融”的渗透、缠绕性思维所产生的文化整体性，能否生发出西方式的以二元对立为形态的“个体”、“独立”和“形式”？不对抗整体的中国个体、独立和形式在中国是否有自己的经验可挖掘？这种挖掘在多大意义上可以造就一个不仅国力强大、人民生活富裕而且在思想和理论上可以影响世界现代进程的中国？解决这样的问题，直接关系到我们能否建立东方式的现代自由观、个体观、独立观和民主体制，也关系到中国学术能否建立自己的独立于政治的理念和方法、中国人文社会科学各学科能否建立自己的非西方式学科分类的专业结构，并由此可推衍到中国现代人的日常生活方式。就文学推而论之，以“纯粹形式”、“自律论”、“反本质”等来思考中国文学的本体问题的西方理论思维，也将进入中国文学理论家的批判视线；就法学而言，以“法律至上”的西方思维来解决中国的借法制之名行中国伦理之实的问题，也同样会受到中国法学理论家的批判性审视……如此一来，中国的现代理论家才能够在这样的理论批判中敞开自己的“中国现代理论何以可能”之问题思考和理论建构。

① 老子：《道德经》第88章。

理论成于理论家对既有理论的如此批判

一个理论家产生了自己的理论问题后,他必然会以这样的问题为中心,展开对与这个问题有关的既有理论之批判,以思想和思想史批判的状态展开理论建构的努力。由此,批判既有相关问题的理论就成为“理论何以可能”的第二个重要方面。

其一,理论家不是以阐释现有理论(理论研究)、研究现有理论的产生和发展(思想史研究)的方式进行工作的,而是以“观念批判和观念创造”为其工作方式的,所以“理论研究”不同于“理论”——前者是以阐释现有理论为目的,其结果是观念上的认同而解释上的不同,后者是通过理解理论来达到批判现有理论的目的,其结果是改造现有理论和观念。马克思之所以集中批判黑格尔的辩证法、费尔巴哈的唯物主义、英国古典政治经济学和英法空想社会主义,一方面是因为辩证法、唯物主义、经济学和社会主义在一定程度上启发了马克思建立自己的以自然和经济为基础、以历史唯物主义为方法、以消除劳动异化为目的的的人的自由与解放的“实践”和“劳动”理论,另一方面,黑格尔辩证法的精神性、概念性,费尔巴哈感性存在论的抽象性、观念性,斯密把劳动和劳动的产品混同起来、李嘉图在绝对价值和相对价值问题上的混乱以及空想社会主义无视社会物质生产条件、忽略工人阶级和无产阶级的历史主动性,等等,则成为马克思批判上述理论的主要内容。在马克思受启发于前人理论以及马克思批判前人理论之间,后者之所以是更主要的、本体性的,不仅是因为“阐释前人理论”不可能走到“批判前人理论”这一步从而使得“阐释”与“批判”是两种理论工作的性质,更重要的是因为理论批判只是把阐释前人理论作为自己批判的工具,而且只有在揭示出既有理论的局限之后才能显现出把阐释前人理论作为自己批判的工具之性质。这不仅是马克思主义,也是后来包括法兰克福学派在内的西方其他理论家的共同特征——阿多诺、哈贝马斯等无不是以虽然尊重马克思主义但更改变马克思主义哲学的基本观念和范畴为其批判的方法的,这才能确立起西方马克思主义与马克思主义的对话状态。

其二,理论批判的坐标和尺度是理论家自己独特的问题,是以独特问题来暴露现有相关理论面对这样的问题的局限和尴尬所在,并在对现有理论局限分析中来思考自己的理论建构。这使得理论批判决不是理论家“选择一种理论去

批判另一种理论”。一方面,在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思的关于人的实践本质学说之所以形成在他对“异化劳动”的批判之后,是因为工人在对象化活动中失去对象的“物的异化”与在劳动实践中与自己关系的“自我异化”之社会现实问题,成为马克思批判西方资产阶级人道主义的出发点。即西方历史上的人道主义肯定要求享受人世的欢乐、反对中世纪的神学的禁欲主义和来世观念,崇尚人的个性解放和自由平等、反对中世纪的宗教桎梏和封建等级观念,推崇人的感性经验和理性思维、反对中世纪教会的经院哲学和蒙昧主义,虽然与马克思的人道主义有共同之处,但由于这种人道主义是建立在承认私有制和个人主义的基础上,所以它们就无法解释与面对因为私有制才产生的“劳动异化”问题,也无法现实地解决处于各种社会关系中的人的“劳动异化”问题,并因为过于强调理性对自然的优先性而造成人与自然的人道主义意义上的分裂。正是因为对人的各种现实社会关系的异化生活之发现,马克思才能展开对资产阶级人道主义抽象性、个人性、理念性、对立性之理论局限之揭示,也才能进一步产生针对上述问题的马克思现实的、革命的、自然的人道主义。另一方面,马克思虽然吸收了费尔巴哈的“感性存在”,也吸收了黑格尔的辩证法,英国古典政治经济学和英法空想社会主义的合理内容,但由于马克思均对上述理论作了观念和内容上的改造,所以马克思就不是选择某种理论对另一种理论进行批判,而是把所有与“劳动异化”相关的理论都视为批判的对象,也就是说马克思不会用黑格尔的理论去批判费尔巴哈的理论,也不会用英法空想社会主义的理论去批判英国古典政治经济学,而是把所有批判的对象都化为马克思自己的“实践本体论”中的材料,用历史的、现实的、辩证的、创新的“实践”作为“结构”将这些材料给予元素性的安置,这样就改变了上述批判对象作为思想的性质与功能。这样的批判之所以不是“扬弃”可以解释的,是因为仅有费尔巴哈的“感性”、黑格尔的“辩证法”以及英国古典政治经济学和空想社会主义合理思想之“扬”,并不能逻辑地产生“实践”这一创造性的理论本体概念。这就跟中国的“尊老爱幼”与西方的“人人平等”之思想精华之“扬”,并不能产生新的有机性独创观念一样。如此,理论的“批判”就具有对既定理论进行性质、结构的创造性改造的意味了。事实上,不仅马克思对前人的思想和理论是如此,西方马克思主义对待马克思的“实践”理论和其他前人理论也是如此。阿多诺之所以以“非同一性”问题改造黑格尔的“对立统一”,又以非同一性的事物的绝对差异架空了马克思主义包括历史总体性和整体性在内的“实践”哲学,同样也可以视

为理论的“批判即创造性性质改造”。

所以比较起来,中国理论工作者在上述两个方面的问题就是十分严重的:一是中国理论工作者长期以来把“理论研究”当做了“理论”,满足于在中西方理论之间作选择、阐释性的研究,然后用来解释、描绘和评价中国现实,而且同样满足于用选择来的理论来看待、解决所谓中国问题,这就必然遮蔽了中国理论工作者对西方理论原理和中国儒、道、释、法、墨等哲学作“观念性批判”的努力,从而使得中国的“理论家们”在“理论”的意义上名不副实。不少中国学者的看法是,不管中西,只要理论有用就可拿来为我所用,却不去追问这“有用”对中国建立自己的现代文化是一时问题之用还是长远问题之用,是表面问题之用还是根本问题之用,是西方在中国的伪问题之用还是中国自己的真问题之用。由于中国理论工作者不能提出中国自己的现代化问题和现代理论问题,自然也就不会从这问题出发来考量“有用”之深刻与肤浅,也必然会造成中国学者不断对这些所谓“有用”的理论进行反思、抛弃之思潮迭起,而无视这些迭起的思潮本身就是对“理论有用就好”的质疑和嘲讽,则将必然造成中国学者在理论原创上的有其心、懵其知、无其力。二是中国理论工作者长期以来将“理论批判”理解为“理论选择、置换”,造成他们在中西方理论之间无以兼融之痛苦,或满足于像海外新儒学那样的“内心儒家道统、外在西方秩序”之文明破碎组合,也将一方面必然不能树立起东方现代文化对世界进程的整体影响力,另一方面也难以培养起东方学者对既有中西方理论以中国问题为出发点进行批判改造之能力。在中国人文社会科学界,近二十年来从“主体性”理论到“主体间性”理论、从“本质主义”到“反本质主义”的话语转换,就是这种将“理论选择”当作“理论批判”之误区的典范。这样的转换说明中国知识分子只是将西方理论作为自己知识性生存的工具,而离理论批判需要以自己提出的问题为坐标相去甚远。也就是说中国理论工作者要展开自己的理论批判,必须具有对西方理论进行批判的意识与实践。这种意识与实践至少要以以下的“中国问题”为出发点去思考:在哲学上,对于一个习惯“宗经”的民族,中国现代个体和主体建立在什么上面才能够可能?中国式的现代个体应该与群体发生怎样关系,才可避免西方意义上的“对立”之整体破坏、也避免传统的个人对群体和传统的依附关系?如果这样的关系建立起来,西方的“主体论”和“主体间性”理论是否都不适合描述现代文化支撑的中国?在文学上,中国传统“文以载道”那样的文学观是否是西方意义上的“本质主义”理解?如果不是,中国当代的“反本质主义”思潮想消解的,

岂不是本来就有问题的、被中国移植过来的各种西方文学观吗？以西方之剑攻西方之盾，与中国学者建立自己的现代性文学理解又有何干？而把西方的文学理解当作中国自己的理解，不正是中国文学理论家不能够建立中国自己的“现代文学理论”之原因吗？

理论终于理论家独特的概念、范畴和理解

如此一来，理论的第三个环节就是对理论批判的“结果”之考量了。理论批判既然不是选择一种新的理论批判另一种旧的理论，其批判的结果便只能是以自己独特的概念、范畴产生为标志的独特的知识系统，这种以独特的概念、范畴之产生为标志的独特的知识系统即为“理论的原创”；如果理论家借用以往的哲学概念但又赋予这些概念以自己独特的内容，且这种内容区别于哲学史上相同概念的其他内容，那么这种由独特的内容支撑的理论即为“理论创新”；如果理论家提出独特的概念和范畴，但理论内容与以往其它理论概念的内容基本相似，这样的理论就是“变器不变道”的“低程度理论创新”。

纵观古今中外但凡有很大影响力的人文社会科学理论，我们会发现，柏拉图的“理念”、康德的“物自体”、马克思的“实践”，黑格尔的“绝对精神”，抑或尼采的“超人”、柏格森的“绵延”、哈贝马斯的“社会交往”，等等，理论家特有的概念和范畴不仅是我们识别该理论家的标志，而且也是一种理论能成为理论的标志——理论如果没有特殊的概念和范畴揭示它要解决的特殊问题及其应对策略，那么就说明该理论很可能没有特殊的理论问题需要解决而不具备独特存在的理由。在此意义上，理论即是“独特的观念和观念系统”之意。在中国哲学史上，老子的“道”以其鲜明的、不可言说的“阴性之道”，不仅区别于孔子和墨子可说性的“仁爱”与“兼爱”，而且相对于西方认识论哲学的很多可说的哲学概念，均具有本体论或本根论之独创性。当然，哲学史上更多的则是孔子的“仁”、墨子的“兼”这种有具体内容可以阐发的原创性理论。孔子的“仁者爱人”以“君臣父子”、“亲疏远近”来展开“差等之爱”，墨子则以“兼相爱，交相利”（《兼爱中》）的利他和大同之爱区别于儒家，这种概念不同内容也不同的对“爱”和“义”的理解，可以清晰说明独特概念、范畴产生是儒家和墨家能成为自身的关键。如此，儒、墨之间所展开的论争，也就具有理论批判之性质了——正常、健康的理论批判，就是以自己独特的概念范畴所揭示的理论内容与不同于自身的