

何为理论

——原创的方法与实践

吴炫 著

HEWEI LILUN

Yuanchuang De Fangfa Yu Shijian

中国社会科学出版社

何为理论

——原创的方法与实践

吴炫 著

HEWEI LILUN

Yuanchuang De Fangfa Yu Shijian



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

何为理论：原创的方法与实践 / 吴炫著. 北京：中国社会科学出版社，2013. 7

ISBN 978 - 7 - 5161 - 2934 - 0

I. ①何… II. ①吴… III. ①社会科学—理论研究
IV. ①C0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 154791 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 罗 莉
责任校对 石春梅
责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名:中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2013 年 7 月第 1 版
印 次 2013 年 7 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 16
插 页 2
字 数 250 千字
定 价 48.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010 - 64009791
版权所有 侵权必究

何为理论？（代序）

吴 炫

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，等等，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

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。

才能够产生对现有理论“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，一定必须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。

一 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的。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弭，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——即人在相对合理的、自由的生活中失去了质疑现实的否定冲动之问题。霍克海姆的“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，是大致相似的，这就是法兰克福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的问题而产生的“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，

^① 老子：《道德经》第四十八章。

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。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”^①，是针对文明本身“失去天道之衡”问题而言的，而“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”^②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”可以做不同的哲学理解。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

① 老子：《道德经》第七十七章。

② 老子：《道德经》第八十八章。

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”之问题进行理论建构。

二 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, 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,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》,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享受人世的欢乐、反对中世纪的神学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的现实的、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做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”当作了“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”的意义上名不符实。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，自然也就不会从这一问题出发来考量“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20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？

三 理论终之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他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,可以清晰地说明独特概念、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概念范畴所揭示的内容之间的批判。这种批判,在根本上与马克思对黑格尔的批判其性质是相通的。马克思虽然赞扬黑格尔的辩证法(正如墨子也赞同儒家讲“爱”一样),但由于马克思的辩证法已经不是黑格尔的概念的精神运动,而是人的社会的、历史的、改变世界并且争得人类自由解放的“实践”,所以辩证法在马克思的哲

学中只是技术和材料，而辩证唯物与历史唯物的结合所构成的“实践”才是马克思主义的精髓。这正像“利”和“爱”在墨子哲学中同样是技术和材料，“兼”才是墨子哲学的基本性质一样。理论原创在根本上与传统的联系是材料和技术上的联系，而在性质与内容上则与传统构成重大区别并以独特概念揭示着这样的区别。

然而哲学史上也有“相同概念、不同范畴之内容”的理论，揭示着一个民族在延续、尊重传统文化原概念基础上的理论创造。这种用前人的哲学概念进行独特理解从而赋予其独特内涵的理论实践，突出地体现在西方的“存在”和中国的“道”作为各自的哲学史之元概念不断被后人做全新的理解上。这种理解虽然借用前人根本的哲学概念和命题，但理论家对此的独特理解依然可以通过一些具体而独特的理论范畴显示出来。所以“存在”这个西方哲学的基本命题虽然在古希腊哲学那里就被很多哲学家讨论过，但这并不影响海德格尔划时代地将这个概念从认识论哲学的实体含义（亚里士多德）、主体功能含义（笛卡尔）中解放出来，赋予其使主、客体得以产生的体验性、孕育性、非二元对立性的“澄明”、“筹划”之“存在”，并将人这种“此在”赋予其“看护在”的重任。如此，“存在”这个概念就在海德格尔这里赋予其文化原初的具有澄明性意味的状态之意了，与“存在即实体”、“存在即主体功能”并为哲学史上三大重要的存在哲学。中国道家哲学史也是如此。老子与庄子虽然都以“道”为哲学基本概念，但庄子的“周将处乎材与不材之间”，“恢恢乎其于游刃必有余地矣”^①的“游之精神”，与老子“负阴而抱阳，知雄而守雌”、“以天下之至柔驰骋天下之至坚”^②、“大用”的治世目的，在“道”的内容上就是有区别的。即老子是主张“以柔克刚”、“以阴制阳”的“执著”，而庄子则是“无所谓阴阳、柔刚”的“超脱”，注意到这种区别就是注意到道家内部的理论之间的批判关系，而忽略这样的关系就会得出老子与庄子如出一辙的看法——这样的看法，将会消解庄子在中国哲学史上存在的意义。但是，由于庄子的哲学在根本上还是受老子的哲学影响过深，所以庄子的

① 《庄子·山木》。

② 《老子》第二十八章、第四十三章。

哲学理论就不能算是理论原创,而只能理解为理论创新了。如果今天的中国哲学仍然要用“道”说话,就必须在性质上既区别老子,也区别庄子从而面对现代性所讲的生命力和创造力。

不过,在中国思想史或中国哲学史上,更具有“中国问题”的还不是上述两个方面的理论形态,而是“以不同概念表达相似理论内容和既定理论内容”的“低程度创新的理论”,这种“换瓶不换酒”的“理论创新”在根本上来自中国哲学“万变不离其宗”、“变器不变道”^①的创新观。因为新的理论概念并没有表达理论家独特的对世界的理解而只是表达既定的哲学内容,这就使得儒家、道家哲学会与时俱进地改变名目而造成中国哲学史和思想史很大程度上只是“阐释经典”的历史。其最为典型的,当推宋明理学之“理”和“心”在根本性质上无以区别老子的“道”与孔子的“仁”。因为撇开徐锴说“物之脉理”^②的“理”为治理、规律这些“理”之原初含义不论,从儒学史去看,自孟子的“心之所同然者,何也?谓理也,义也”^③这种“义即理、即心”的“仁义之理”和“人心之理”始,荀子的“亲用之谓理”^④的“礼之理”,宋代朱熹的“仁义礼智便是天理之件数”^⑤的“天之理”和明代王守仁的“吾心之良知即所谓天理”^⑥的“心即理”,等等,均说明“仁”、“义”、“礼”、“心”、“理”、“天”是一些相通的具有本体论和价值论统一的范畴,基本不存在内容和性质上的重大差异,所以宋明理学通过朱熹将“理”宇宙本体化,并没有出孔子将

① “道”在中国哲学中作为一个不变的范畴,如果被儒家哲学作了“仁”那样的观念化理解,就会成为“仁”不变而只是对“仁”的阐释可变的“新儒学史”。近代学者郑观应将“道”理解为封建伦理,将“器”理解为西方科学技术,是造成“哲学为体、西学为用”这种“变器不变道”现象的重要原因之一,也必然产生牟宗三以传统道德和西方体制相结合的“内圣外王”之方案。其结果,必然造成“器”或“概念”不同但儒家的道统不变的“破碎的理论”或“准理论”之现状。

② 《说文系传校勘记》。

③ 《孟子·告子上》。

④ 荀子:《礼论》。

⑤ 《答何叔京》,《朱文公文集》卷十四。

⑥ 王守仁:《传习录上》。

“天道”与“仁”赋予最高价值存在之左右。戊戌维新以后，康有为虽然将“天理”改造为“人人有天授自由之权”^①的“民主者，天下公理也”^②，然由于自康有为始的中国现代知识分子只是以西方的理论看中国问题，这就必然使中国理论家在“中国现代化”问题上不仅不能诞生自己的现代性概念范畴，而且只能是将传统哲学概念与西方既定哲学内容硬性结合，从而造成理论的新的异化——这种异化突出揭示出中国理论工作者没能在对西方民主、自由观念和中国儒家之“仁”、道家之“道”的双重批判中产生中国人自己理解的“现代公理”，自然也就提供不出在民主、自由问题上的“东方现代方案”。

如果有学者说，这样的对“理论”的理解对多数“以理论研究代替理论”的中国理论工作者来说是可望而不可即的，那么我就要说：明了“理论原创”、“理论创新”和“低程度理论创新”在性质上的区别，明了中国理论工作者所处的理论贫困的位置，我们才能由此出发步入“理论努力”之途，真正的“中国现代人文社会科学的理论自主性之空间”，才能由此向我们打开。

① 康有为：《大同书·戊部》，中州古籍出版社1998年版，第174页。

② 康有为：《答南北美洲之华商论中国只可行立宪不可行革命书》。

目 录

何为理论? (代序)	(1)
------------------	-----

原创方法

论“中国式理论创新”的缘起	(3)
论中国理论原创的方法	(26)
中国现代若干理论创新方法局限分析	(50)

个体构建

构建中国当代个体观的原创性路径	(69)
中国当代个体的复合性责任	(87)
中国个体哲学:“本体性否定”对西方存在论的突破	(103)

伦理改造

试论儒学的创造性改造	(129)
论“健康人格”与“完整人生”	(148)
儒学若干思想精华的改造实验	(165)

人文发现

论苏轼的“中国式独立品格”	(181)
论黄永玉的“中国式独立品格”	(202)
浙商:“穿越现实”的中国式现代性自由实践	(221)

后记	(239)
----------	-------

原创方法
