



杨春时：实践美学是抬高实践与贬低自由的美学——与徐碧辉研究员商榷

来源：美学研究 日期：2007年5月15日 作者：杨春时 阅读：1456

读过徐碧辉的《美学争论中的哲学问题与学术规范——评“新实践美学”与“后实践美学”之争》，可以看出她的立场是坚定地站在实践美学一边的。她对实践美学的修正者“新实践美学”和批判者“后实践美学”都有所批评，但主要的火力是对准我所代表的后实践美学的。她的批评涉及了许多哲学、美学的基本问题，也暴露了实践美学的理论缺陷以及实践美学家们哲学思想上的陈旧和哲学修养上的欠缺。中国并不是一个擅长哲学思维的国度，数千年实用理性传统的影响，特别是长期被苏联化的“马克思主义”规训的结果，使美学研究之路障碍重重，十分艰难。即使像徐碧辉这样的哲学博士出身的美学家，也同样不能避免实践美学家共通的局限，而且在某种程度上使这些局限更加严重了。为了回应徐文的批评，我不得不顺着它的思路，纠缠于马克思主义哲学的话语，辩说马克思美学论述的真义，而不能更自然地进入现代美学的语境。这是我的无奈，也是当代美学的悲哀。但我希望，通过这种低水平的对话，最终能够逾越雷池，走向更广阔的理论天地。

一．关于审美是自由的生存方式

徐文对我的第一个批评是关于三种生存方式的划分。我提出，在三种生产方式即人类自身的生产、物质生产和精神生产的基础上，形成了自然的生存方式、现实的生存方式和自由的生存方式；而审美是充分的精神生产，因而也是自由的生存方式。这既是一种逻辑的推演，也是对历史的抽象，是逻辑与历史的统一。应该说，这种论述是符合马克思主义的，因为正是马克思提出了三种生产方式，而且也提出了真正自由的领域只存在于物质生产领域的彼岸的思想，而我不过是顺理成章地继续推演出三种生存方式，得出审美是自由的生存方式的结论而已。对此，如果不是对马克思主义缺乏真正了解或者纯粹是哲学修养上的欠缺，没有理由加以反对。但是徐文却无根据地加以指责、非逻辑地进行批判。她的责难主要在以下几点，我也简略地回答如下：

“首先，把自然的生存方式排除在现实生存方式之外，难道原始的人的生存就不是现实的生存吗？还是说原始人因为“尚未挣脱自然襁褓”，所以他们根本就不是人？”

原始人的生存不是现实生存方式，因为他们在原始意识和巫术文化支配下，还没有摆脱动物式的活动，还没有获得自觉意识。原始人虽然是生理上的人，但还不是社会的人，而是自然人。原始世界是巫术的世界，而不是现实的、理性化的世界。这一点，是明显的历史事实，马克思、恩格斯也多次表述过，应该不成问题。问题是徐文也作出了相同的表述，从而导致自相矛盾。他说，在原始社会“人们以族群的方式生存。人与自然之间还处于一种尚未分离的状态，人们还完全属于自然，是自然的一部分，还谈不上真正意义上的改造自然。”这不是承认原始人还没有进入现实的生存方式，还没有进行真正意义的物质生产吗？关键是对“现实的”理解，我使用这个概念是在这个意义上，就是区别于自然的，蒙昧的，而是理智的、自觉的；同时也区别于超越的、自由的，具有了此岸的、异化的性质。徐文对什么是现实根本没有理解，所以才说出原始的、自由的生存方式都是现实的生存方式这样的不专业的话。

“其次，既然原始的生存还不是人的生存，其生存方式还是动物的生存方式，那么，作为人的生存方式的“现实生存方式”是从何而来的？从天上掉下来的吗？”

这根本不是问题，正如人从动物中进化来一样，现实生存方式是从原始的生存方式中转化生成的。如果按照徐文的思路，要承认人类的现实生存方式，就必须承认原始人拥有现实生存方式，否则就是从天上掉下来的。那么，继续推论下去就是，要承认原始人的现实生存方式，就要承认动物拥有现实的生存方式，否则就是从天上掉下来的，这又何其荒谬。

“第三，如果现实的生存都不是自由的生存，那么，所谓的自由的生存方式又何处去寻觅？它又怎么能够从现实的生存方式中产生出来？”

这也不是问题，问题是批评者根本没有认真读过或者没有认真思考过我的论述。我已经清楚地论说过，现实生存是异化的生存，但是人不是现实的等价物，而是具有超越性要求和能力的主体，因此才通过审美理想的创造实现这种要求，从而进入自由的生存方式。

“第四，前面刚刚说‘自由生存方式在时间顺序上与现实生存方式并列’，而在‘现实生存方式’中，‘精

神生产发展起来，但尚依附于物质生产’（着重号为引者所加），后面马上又说‘自由的生存方式以独立自由的精神生产为基础’。既然现实生存方式中精神尚依附于物质生产，未独立出来，而‘自由的生存方式以独立自由的精神生产为基础’，那么，自由的生存方式怎么可能和现实的生存方式在同一时间出现？而又在逻辑上在后者之后？这里还特别强调‘真正自由的领域只存在于物质生产领域的彼岸’，又说‘审美及其反思形式哲学是不依附于物质生产的‘自由的精神生产’，因而属于自由的生存方式’，那么，它又怎么可能‘逻辑地’从现实生存方式中产生呢？”

这种质问只能表明质问者逻辑思维能力的薄弱和思维的混乱。现实生存方式是以物质生产为主导的，（不充分的）精神生产服务于物质生产；而审美作为独立的精神生产，产生了自由的生存方式。这有什么不清楚吗？自由的生存方式是在现实生存方式基础上才能发生的，因此，在逻辑上自由的生存方式先于现实的生存方式；而由于审美超越只是在瞬间发生的，自由的生存方式与现实的生存方式具有同时性，因此，人类一旦摆脱原始存在，进入现实存在，审美也就同时发生了。逻辑上有先后而时间上有同时性，这在哲学论述中是常见的。比如黑格尔在确立了艺术、宗教、哲学是绝对精神复归的最高阶段，逻辑顺序上在其他精神现象（如科学、伦理等）之后；但在历史顺序上，它们与其他精神现象是同时存在的，并不是说先有科学、伦理等，后有艺术、宗教、哲学。至于审美作为自由的生存方式如何可能从现实生存方式中产生，还是因为现实生存的“裂缝”即它包含着没有得到实现的超越性，超越性是生存的本质属性，现实生存方式压制了超越性，但没有消灭它，它在审美活动中转化为审美理想而获得解放，进而创造了自由的生存方式。

“第五，顺便说说，这里对原始人的生存方式的解释也是大有问题的。他说：‘自然生存方式以人类自身的生产为基础，调整两性关系和确立家族制度成为基本的社会问题。’那么，在这种‘原始生存方式’下，人们不需要为‘活着’而挣扎、辛苦、奋斗？在杨春时看来这种为了生存而进行的奋斗并不是原始生存方式的基础，反而是当人类进化到了现实生存方式以后，才会‘以物质生产为基础’。这不是很奇怪吗？还有，‘采集植物种籽和狩猎还不算真正意义上的物质生产，’那么，它们是什么生产？什么是真正意义上的物质生产？‘简陋的木制、石制工具也算不上真正的生产资料。’所谓生产资料，其主要内容之一是生产工具，那么木制、石制工具是不是生产工具？‘原始社会不是公有制而是‘无所有制’。”原始人打了胜仗，掳获的财产和俘虏归全氏族所有，这算不算公有制？”

前面已经说过，所谓现实的生存方式是指文明人类的实际的生存方式，它包括自觉意识、人的价值、主体与世界的分离等要素，并不是只要“活着”就是现实的生存方式。徐文认为“活着”就是现实的生存方式，那么动物生存也是现实的了？而且不要忘记，许多动物（如猩猩）不但“为活着而挣扎”，而且能够制造和使用简单的工具，难道也是“现实的生存方式”吗？徐文只是强调“生产力的根本标志是一个时代所使用的工具”，众所周知，生产力的三要素是生产者、生产工具和生产对象，生产工具只是其一，离开了劳动者和劳动对象，就无所谓生产力。原始生产不具备现实的生产者（非理智活动的主体）、现实的生产对象（对自然的简单索取），生产工具也基本上是自然物的简单加工，因此不是现实的生产。关键在于，物质生产活动必须具有社会性，形成生产关系和社会关系，劳动工具才成为生产资料，而这恰恰是原始生产活动所不具备的，因此原始活动不是现实的生产活动，不是实践活动，而是自然的的活动。至于原始社会没有生产资料公有制而是“无所有制”，现在学界已经有新的共识，旧有的原始公有制的观点已经不具有合理性了，因为它既不符合事实，也不符合逻辑。徐文说的原始人的战利品归氏族所有，所以是全民所有制，这是极其肤浅的认识。所谓战利品，实际上没有成为生产资料，食物被分吃，俘虏或被杀掉作为献祭，或者被吃掉，或者作为配偶（女性），这根本谈不上什么全民所有制。如果按照徐文的逻辑，野兽把猎获物分给兽群，也可以看作全民所有制了。

徐文不理解什么是生存方式，在反对我的三种生存方式的同时，又把生存方式与具体的经济形态混淆起来，提出：“综合起来，是否可以把人类的生存方式区分为原始状态式生存、游牧式生存与农业式生存、工业化生存和信息化（数字化）生存几种方式。”这种分类非常混乱，标准模糊，比如原始生存与游牧式生存农业式生存有什么区别？信息化生存与工业化生存可以同时存在，如何区分？更重要的是，它抹杀了生存的哲学含义，降格为具体的经济形态。实际上，作为基本的存在状态，人类只有原始生存、现实生存以及自由的生存三种生存方式，这才是生存方式的哲学意义。

二. 关于美学的逻辑起点

后实践美学与新实践美学争论的一个焦点问题是关于实践作为美学的逻辑起点问题。明显的事实是，由于实践并不包含着审美，因此不能作为逻辑起点推导出一个美学体系。为了免除这个尴尬，徐文干脆否认美学需要一个逻辑起点，甚至否认西方哲学存在着一个逻辑起点。他说：“西方哲学肇始于古希腊。可是古希腊哲学家也没有一个人根据一个‘逻辑起点’‘推导’出一个‘哲学体系’”。确实，不是所有的古代哲学家都建立了完整的哲学体系，因此也不一定都从一个基本范畴出发建立逻辑体系，如她例举的前苏格拉底学派。但是，古希腊哲学家确实有自己的基本范畴，也由此推演出自己的哲学体系和美学结论。如毕达哥拉斯学派把数作为基本范畴，也由此推演出美是数的和谐。柏拉图也不是如徐文所说的没有建立逻辑体系，没有得出美的本质结论。相反，他以理念为基本范畴，也是逻辑起点，推导出美是理念的反光（灵魂回忆说）的论断；而所谓“美是难的”考证，并

不是他的最后结论，柏拉图不是美学虚无主义者，这种“美不是什么”的考察只是为了把美从经验世界排除出去而使用的一种策略。

徐文说黑格尔的逻辑起点是存在，而不是理念，因此哲学体系不必要以核心范畴为逻辑起点。即便如此，也只能证明黑格尔有自己的逻辑起点，并且由此推演出美的本质。况且，黑格尔哲学体系并不像徐文所说的那样，他的逻辑起点不是其核心范畴——理念，而是存在。徐文只例举了《小逻辑》，把它当作黑格尔哲学的完整体系，以证明其逻辑起点是存在而不是理念。殊不知黑格尔的整个哲学体系并非仅仅《小逻辑》，而是包括《小逻辑》代表的逻辑学、《自然哲学》代表的自然哲学以及《精神现象学》代表的精神哲学，这三个领域代表了理念发展的三个阶段，即理念从自我发展到外化为自然，再到精神领域的自我复归的逻辑-历史行程。《小逻辑》探讨理念自身的演化，因此本身就是整个哲学的逻辑起点。它从“存在”（仍然是理念的一个逻辑环节）概念出发，以完成理念的自我发展。继之，从逻辑学阶段到自然哲学阶段、再到精神哲学阶段，都是理念的演化。由此，美被作为精神哲学阶段的感性形式推演出来，得出“美是理念的感性阶段”的命题。这是古典哲学最完美的逻辑推演。

徐文说建立逻辑起点已经被现代哲学淘汰了，这种说法似是而非。现代哲学确实批判了形而上学体系，在哲学方法论上扬弃了古典哲学的经验主义与理性主义，不追求从基本范畴出发推演出严整的逻辑体系，而运用体验-理解的现象学方法去获得对存在本质的规定。但是，现代哲学依然存在着自己的逻辑体系，需要作出逻辑的论证，因此也必然存在着自己的逻辑起点。像海德格尔就在完成了实体论向存在论的转变基础上，重建了一个形而上学的体系，即从此在出发推求存在的意义。至于徐文说的因此“美学在今日社会所要做的，不是从一个所谓的逻辑起点出发，去建立起一个庞大的、包罗万象的逻辑体系，而是要解决人生在世的一些问题，要回答审美和艺术的价值与意义、人生的意义这类问题。”这同样是似是而非的。哲学确实不要建立包罗万象的体系，但却要建立自己的逻辑体系。既要建立逻辑体系，就要有逻辑的起点，否则即使能够“解决一些人生在世的问题”，也只是一些散乱的意见并导向经验主义。美学是哲学的分支，审美的意义问题与生存意义问题相关联，因此美学不是经验科学，而是哲学。如此，就要求美学与哲学有同样的逻辑起点，要进行逻辑的论证，而不能只进行经验的说明。在这方面，实践美学明显地存在着逻辑上的缺陷，因此它只能求助于历史叙述，企图从实践创造美推导出实践决定美的本质、实践的本质就是美的本质。这个逻辑推演的前提就有误，因为虽然实践是审美发生的基础，但不是审美发生的直接的、根本的原因，根本原因是人的自由要求——审美理想。由此推演的结论就必然是错误的。而且，从发生学也不能推导出本质论，实践创造了美也不能等同于实践决定了美的本质、实践与美有共同的本质（所谓人的本质的对象化），这犯了逻辑上的错误。

三. 实践是异化的还是自由的活动

实践美学把实践抬高为自由的活动，以论证审美与实践的同一性。我则认为，实践虽然推动了人类的进步和历史的发展，但它是异化活动，而审美是对这种异化活动的克服和超越。这里首先涉及实践概念的内涵问题，即实践究竟是物质生产活动还是精神生产活动的问题。马克思以及实践美学的主要代表李泽厚都认为实践是物质生产活动，区别于精神生产活动。而徐文为了证明实践与审美的同一性，就力图抹杀实践的物质性，而把精神性强加在其内涵中。这也是一些实践美学家和新实践美学家的新策略。徐文说：“实践概念在马克思主义哲学创始人那里有这样几个方面：首先，其基本含义是对世界的能动改造，是改造世界的生产劳动活动；其次，是人的感性活动，这种感性活动包含精神的、道德的、自由意志的活动在内；第三，对世界的实践改造是人之为人的本质之所在，人正因为有了对世界这种实践改造才真正成为人。因此，实际上，在马克思主义创始人那里，实践概念发生了一定的转义，由传统的道德伦理活动扩展到包括道德伦理活动在内的社会生产劳动和人的感性活动，其核心则是改造世界的生产劳动。”这种论述是典型的模糊战略。实践是物质生产活动，就不是精神生产活动，虽然在现实中物质生产也要有精神的参与，但毕竟不同于理论化的精神生产，因此在逻辑上必须进行严格的区分，否则就是一团混乱。不幸的是，徐文没有把物质生产与精神生产区分开来，而是借口二者的关联加以混淆。他以马克思确定实践的感性性质为由，把实践的内涵扩大到一切感性活动，进而扩大到一切精神活动——“精神的、道德的、自由意志的活动在内”。首先，马克思说实践是感性活动，但并不能由此推演出感性活动就是实践，这是逻辑的错误。吃饭、性交、排泄是感性活动，难道也是实践吗？感性活动中有精神因素，但不能由此推演出实践包括精神生产。科学研究、意识形态的生产、艺术的创造等都属于精神生产领域，而不属于实践领域。实践相对于精神生产而言，马克思的历史唯物主义就是论证物质生产与精神生产之间的关系。如果实践既是物质生产，又是精神生产，那么实践不就成为最抽象的概念，等同于“存在”或“生存”了吗？这样，马克思的历史唯物主义与存在主义有什么区别了呢？徐文说实践是“人之为人的本质之所在，人正因为有了对世界这种实践改造才真正成为人。”把人的本质归结为实践，这是片面的。人具有物质生产能力，但人的本质不止于此，因为物质生产能力不是人的最高本质，而只是最基本的能力。正如徐文把实践归结为感性活动，因此不能把人的本质归结为感性一样。人的最高的本质是具有自由的要求和超越现实的能力，因此自由与超越（二者同一）才是人的本质。徐文以为实践创造了人，因此实践就是人的本质，这种论证在逻辑上是行不通的，这还是把发生学推演到本质论。

实践美学把实践抬高为自由的活动，就必须否认现实的实践活动是异化活动。徐文说：“可见，虽然异化概

念的外延不断丰富和扩展，但是，它的基本内涵始终是明确的：它是一事物的自我分裂和自我反对。即从主体分离出去的对象反过来反对、压迫、奴役、统治主体自身。它包含着外化，但不仅仅是外化。杨春时说所有劳动都是一种异化劳动，其实是混淆了外化与异化两个概念。劳动是一种外化，或者说是人的本质力量的一种外化活动。人通过劳动改造对象，把自己的思想、观念、智慧、才能在对象中体现出来，因此，可以说劳动是人的本质的一种外化活动。但是并不是所有的劳动都是异化劳动。当劳动是一种自由自觉的活动时，它就不能说是异化劳动。”徐文区分外化与异化，认为存在着非异化的“自由自觉的劳动”，体现了一种哲学的无知。外化在黑格尔那里就是异化，只不过马克思把它赋予了社会实践的内容。说劳动是人的本质的对象化或者外化，只是一种逻辑上的抽象，而在其现实性上，劳动从来就是异化劳动，所谓人化也只是片面的人的本质的对象化。这就是说，异化只是外化或者对象化的历史表现，正是在异化中人类才得以存在、发展。无论是奴隶社会的劳动、封建社会的劳动还是资本主义社会的劳动，都是异化活动，都是人的本质的片面化活动，历史上根本不存在作为非异化的“自由自觉的活动”的劳动，这种思想只是一种实践乌托邦。请徐碧辉举例说明，何时何地存在过这种劳动？在奴隶社会吗？是封建社会吗？是资本主义社会吗？也许她会说在共产主义有这种劳动，且不说这种理想是否等同于现实，即便有这种情况，也说明从古到今的劳动都是异化劳动，都没有体现人的本质，那么与其同质的、自由的审美如何可能发生？

四. 关于自由与超越

实践美学虽然肯定实践是自由自觉的活动，但这毕竟与现实不相符合，于是，他们就对自由加以限定，否认自由的超越性，认为自由就是现实中的有限的自由。徐也采用了这种策略，她说：“在西方哲学上，自由主要是一个政治哲学概念，它主要有两个方面或两种解释，一曰消极自由……自由的另一种方面的含义——积极自由……”她又一次忘记了哲学的基本常识，把哲学的自由范畴等同于政治学的自由概念。政治学的自由是指人身权利的获得，它当然只是相对的，要受到他人权利的制约；而哲学的自由是相对于必然的抽象范畴，是绝对的自由意志，是人区别于其他存在物的根本性质，因此二者具有本质上的不同。哲学上的自由范畴不存在于现实领域，只存在于精神领域，是对现实的超越，因为现实中人受到物质生存条件的制约，因此马克思说真正自由的领域只存在于物质生产领域的彼岸。至于徐文说自由有两个层面即社会层面和心理层面，只承认后者是超越的自由，前者则是有限的自由。这种划分混淆了政治学的自由和哲学的自由，造成了概念的混乱。还应该指出，徐文所引证的恩格斯的自由观，与“自由是对必然的认识”一样，都是古典哲学的命题，都把自由看作是现实存在的品格，看作有限的自由，因此已经被现代哲学抛弃。

由于我引证马克思的话证明自由只存在于精神领域，徐文对此加以反驳，认为我曲解了马克思的意思。那么马克思到底怎么说的呢？他说：

事实上，自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。象野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。^[1]

如果不缺乏基本的理解力，就可以明确，马克思说出了这样几个意思：第一，自由必须排除外在规定，只存在于物质生产领域的彼岸。这就是说，自由只是精神活动的产物。第二，为了满足自己的需要的具有外规定的活动——从野蛮人到文明人类的劳动，是自然必然性的王国。第三，“这个领域内的自由”即现实领域的有限的“自由”只能是合理化的社会生产，它不是真正的、充分的自由，因为“但是不管怎样，这个领域始终是必然王国”，而真正的自由存在于“这个必然王国的彼岸”。由于关涉到现实领域的不充分的“自由”和超越领域的真正的自由，这些论述最容易被误解，而徐文也就在这里断章取义地作文章。第四，物质生产的必然王国是精神领域的自由王国的基础。由于工作日的缩短，给自由的精神活动提供了空间，从而可能更大程度上从必然王国走向自由王国。

我们看一下徐文是这样理解马克思的意思的。她说：“实际上，所谓‘自由王国’，指的是马克思理想中的共产主义社会。在这个社会里，由于生产力的提高，人们将最大限度地摆脱物质生产条件的束缚，发展和实现人类多方面的创造能力，让人得到自由而全面的发展。这里有两个概念必须分清：‘自由’和‘自由王国’。马克思在这里几次提到‘自由王国’，显然，它是指的一种马克思理想中的社会形态，在这个社会形态中，‘由必需和外规定的规定要做的劳动终止’了，‘作为目的本身的人类能力的发展’了。换言之，劳动的强迫性和外在性消失了。按照马克思的基本思想，劳动作为一种自由自觉的活动，应该是人的本质的体现。但是，在私有制条件下，它褪变成了维持生存的手段，成为一种强迫性、强制性的苦役。人的本质在这种情况下被异化。而资本主义

社会中，生产力的高度发展，为解除劳动的强制性和外在性提供了物质前提，使劳动有可能成为真正的自由自觉的活动，成为人的本质的体现。这表明了人摆脱了必然王国，进入了自由王国。这里的自由王国，讲的不就是共产主义社会吗？而‘自由’却是人们自己做主、控制自己行为的能力。马克思讲，在必然王国里人们的自由是‘社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。’也就是说，在必然王国里，人们的自由体现为对必然规律地熟练、自由地掌握和运用。”

这里的问题是，她断章取义地阐释马克思的话，无视马克思多次强调自由在物质生产领域彼岸的明确表述，只抓住马克思关于“这个领域内的自由”也就是现实的、有限的自由的表述，甚至也不顾随后马克思的补充“这个领域始终是一个必然王国”以及对于“真正的自由王国”的说明，武断地说马克思认为合理化的劳动本身（即徐文所说的共产主义社会的劳动）就是真正的自由。马克思说的很清楚，以往的劳动是不自由的异化劳动，而共产主义使劳动合理化，但这仅仅是“这个领域的自由”即现实的有限的自由，还不是“真正的自由王国”，只是创造了它的基础；真正的自由王国只是由于工作日的缩短，给自由的精神活动开辟了空间。如果按照徐文的逻辑，共产主义的劳动就是自由的活动，那么就不必要缩短工作日，而应该延长劳动时间，因为这样才能保证人更多地进入自由王国。徐文指责我说：“如果要引用马克思或任何作者的话语作为论据，至少应该完整地引用并对所引用的话语进行完整的理解，这是学术的基本前提和起码的学术规范。杨春时先生在引用这段话时，不应该会看不到这段完整的话。但是，为了说明自己的观点，他便完全置之不顾。”其实这种指责留给她自己是最为恰当的。

最后，我想脱离具体的学术观点，而就思想方法、治学态度对后实践美学与实践美学、新实践美学的论争说一点感想。这场美学论争已经展开十余年了，虽然有所进展，但远没有达成共识。这也是正常的，因为中国美学的现代转型需要一个相当的历史过程。但是，实践美学家以及新实践美学家在论争中的表现却暴露了在学术素质、思想方法等方面的问题，需要加以反思。首先，要放弃对马克思主义的崇拜式、教条式阐释，而应该把它放在学术思想的历史中批判地理解。特别是要放宽思想的视野，不要局限于马克思说了什么，还要研究马克思没有解决什么、甚至其理论中存在着什么矛盾，以及马克思以后的哲学有什么新的发展，解决了什么新的问题，这样也就能理解马克思主义的历史合理性以及必然存在的历史局限性，如果像一些实践美学家那样，思想仍然停留在19世纪，把马克思主义封闭起来，对现代哲学、美学的发展拒于自己的视野之外，就必然变得保守、顽固，甚至成为一个拒绝一切新思想的“原教旨主义”的马克思主义者，从而被时代抛弃。其次，是如何摆脱中国的“实用理性”思维的消极影响，加强哲学思维能力的问题。由于中国传统的实用理性文化传统的影响，以及苏联化的马克思主义哲学的意识形态化规训，中国哲学工作者的哲学思维能力极其薄弱，缺乏形上的思辨能力，往往以经验思维代替哲学反思，只承认现实领域而不承认超越领域，而且逻辑推演能力也不足，导致思维混乱，论证模糊。这种基本能力的不足是一个普遍的现象，有些有很高学术地位的学者也未能幸免。像李泽厚先生这样的哲学大师，其哲学、美学体系也存在着明显的逻辑缺环和思想混乱，表明他的哲学思维的局限；至于像徐碧辉等年轻学者就更不用说了。多年的论争中我深受这个问题的困扰，有时感到简直是聋子的对话。我以为，正确的思想方法和基本的逻辑思维能力是美学研究的基础和美学发展的前提，这个基本问题不解决，中国美学就没有前途，美学争论也没有意义，它不可能是真正的对话，而只会是各说各话的一场乱仗，不会结出果实。

[1] 马克思《资本论》第三卷。见《马克思恩格斯全集》25卷下，人民出版社1975年版，925~927页。着重号为引者所加。

>> 相关评论

网友 李四 于2007-6-25 11:16:42说：历史本身是不可超越的。“发展”和“超越”是两个不同的概念。因而人与世界的“美质关系”，并不像超越美学和一些浅薄而狂妄的反马克思主义者所认为的那样：马克思的“社会”和“实践”概念都是抽象的，因而“美”都是超物质、超功利的；惟有现代西方存在主义的“人”才是个体的、本真的，所以“美”（其实往往指的是“审美”或“美感”）都是排斥理性的感性愉悦。这两种观点都在竭力强调“心”与“物”、“情”与“理”，即主观与客观的对立和冲突，并由此认定：美的世界是区别于具体物质的精神世界、情感世界。超越美学在一味强调精神自由的字里行间，体现出对物质财富、身体需要的鄙弃和敌视。“求美主体”的形成有一个漫长的历史过程。“为了创造与人的本质和自然本质的全部丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面说还是从实践方面来说，人的本质的对象化都是必要的”。“人不仅在思维中，而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。”而“求美主体”与“美质客体”及其“美质关系”的产生和发展，则是不可穷尽，没有无止境的历史过程。即使到了共产主义，也并非美的发展过程的终点。因此，从求美主体方面说，美学在强调人的身心自由全面发展的同时，还须看到：这一过程都是建立在一定的物质载体和经济基础之上的。竭力突出和强调超物质、超功利的超越美学，以及排斥理性的感性论、情感论美学，都只能是在号召人们背“真”离“实”，空无所依地凭精神、靠感性、用情感来塑造美好的世界，追求美好的人生。这就使人忘记了马克思主义的基本常识：人类的解放首先是生产力的解放，美的世界必须要有一定的物质载体和经济基础，以及人对客观世界的理性把握与能动创造；美的精神世界最终也必须要实实在在的在物质表现与功利价值，并且，也只能以社会实践的方式，才能在对象世界中确证自己。否则，我们就很难理解马克思为什么要耗尽自己的生命，用毕生的精力来写《资本论》，就会被某种抽象的“高尚精神”、“感性经验”、“个人爱好”、“审美情趣”蒙蔽了眼睛，就会因为失去美的客观标准，从而掉进空想主义、经验主义、个人主义，以及神秘主义、不可知论的泥坑。

网友 张三 于2007-6-25 10:30:46说：问题并不在于打什么旗号，而在于根本和实质。我们可以从任何角度、任何层次、任何方面批判李泽厚，但“李泽厚≠实践美学”。批判李泽厚与批判实践美学是两码事。这正如马克思不应成为中国不正之风、腐败现象的替罪羊

一样，实践美学也决不能因为其研究中的错误和表达上的缺点而成为攻击的对象。

版权声明：任何网站，媒体如欲转载本站文章，必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

【 评论 】 【 推荐 】 【 打印 】 【 字体：大 中 小 】

上一篇：代迅：压抑与反抗：身体美学及其进展

下一篇：徐碧辉：美学争论中的哲学问题与学术规范——评“新实践美学”与“后实践美学”之争

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

：杨春时：五四文学：现实主义、浪漫主义还是启... (5月15日)

：杨春时：现代性与20世纪中国文学思潮的特性 (5月15日)

发表评论

点评：



字数0

验证码：



姓名：

提交

[管理入口](#) - [搜索本站](#) - [分类浏览](#) - [标题新闻](#) - [图片新闻](#) - [推荐链接](#) - [站点地图](#) - [联系方式](#)

地址：中国·北京·海淀区中关村大街59号 [Email:Aesthetics.com.cn@gmail.com](mailto:Aesthetics.com.cn@gmail.com)

制作维护：美学研究 京ICP备05072038号