



徐碧辉：美学争论中的哲学问题与学术规范

来源：美学研究 日期：2007年6月21日 作者：徐碧辉 阅读：970

——评“新实践美学”与“后实践美学”之争

【内容摘要：90年代以来，美学基础研究中最引人注目的事是后实践美学对实践美学的批判，这种批判与争论对于推进美学理论的研究不无益处。然而，在表面热闹的背后存在着极大的问题。参与争论的一些学者缺乏对基本学术规范的尊重，一些概念使用上随意性相当大，对经典文本的解读上有断章取义、唯我所用之嫌。本文对争论中所涉及到的一些基本概念和问题，如人的生存方式、美学的逻辑起点、实践、劳动、异化、自由、超越、马克思关于自由王国“存在于物质生产领域的彼岸”的判断等，进行了深入翔实的分析，指出后实践美学对这些概念和范畴使用失当，理解有误，往往失之主观与片面，缺乏对哲学史的基本尊重。本文以翔实的资料、严谨的逻辑，从哲学上深入分析了所涉及的基本概念和命题。】

后实践美学对实践美学的批判与超越是自上世纪90年代以来美学理论研究中最为引人注目的倾向。这种争论，从提出和展开问题的角度说无疑有着积极的意义，它使得人们对一些在80年代共同的理论倾向之下被掩盖的问题重新思考，在美学研究学科化同时也被边缘化的情况下重新引起人们对美学基本理论问题的关注，为美学基础理论的进一步推进创造了良好的学术氛围。

然而，这场讨论也暴露出一些问题，主要是讨论者对于一些哲学和美学的概念混淆不清。许多时候，讨论双方缺乏讨论的平台。看起来争论得很热闹、激烈，但实际上，很多时候，参与讨论者在概念的使用上、在对一些哲学史和哲学基本理论的理解上常常是自说自话。看起来是使用是同样的概念，但实际上，对这些概念的理解却完全不同。一些看起来很新、很眩目的学说，听起来很前卫、很新潮，却往往经不起仔细推敲。究其原因在于，讨论者对一些哲学和美学的概念和一些哲学史的基本常识缺乏应有的尊重，在概念的使用上显得非常随意与主观。这种状况在后实践美学中显得尤为突出。下面我将简单地回顾一下后实践美学对实践的批判、论争，然后，就他们的论争所涉及一些基本概念和问题作出一些分析，提出一点自己的看法，供广大同仁们批评。

一、“后实践美学”的提出及其与实践美学的争论

90年代前期，杨春时接连发表了《超越实践美学，建立超越美学》（《社会科学战线》1994年第1期）、《走向后实践美学》（《学术月刊》1994年第5期）等文章，对实践美学进行了全面批判。认为实践美学“在成为主流学派以后无所建树，停止发展”^[①]，“正象一切科学终将被证伪一样，它自身也将被否定掉。”^[②]他把中国当代美学的发展过程概括为“文革前的前实践美学阶段”、“新时期的实践美学阶段”，而现在已进入“后实践美学时期。”“中国美学的进一步发展和现代化，要求超越实践美学，这种超越是自我超越。因为实践美学本身包含着合理内核，可以通过扬弃而达到超越自身。”^[③]

他着重批评了实践美学的十大缺陷：一，把审美划入理性活动领域，忽视了审美的超理性特征。二，具有现实化倾向，忽视审美的超现实特性。三，直接用物质实践去解释审美，忽略了审美的纯精神性。四，“强调实践的社会性，忽略了审美的个性化特征。五，没有彻底克服主客体二分的二元结构，六，采取决定论模式，认为审美是由社会实践决定的。七、以实践为本体范畴，不能彻底克服片面的客体和实体观念。八，片面肯定审美的生产性、创造性，忽视审美的消费性、接受性。九，以实践本体论为哲学基础，缺乏解释学基础，十，存在着以一般性取代特殊性的倾向，因而不能揭示审美的特殊本质。

他提出要建立的新的美学称为“超越的美学”，其本体论基础是人的存在——生存。“生存是我们能够肯定的唯一的实在，这是哲学思考最可靠的出发点……审美是最高的生存方式，它最充分地体现了生存的个体性、精神性和超越性。”^[④]因而生存也是美学的逻辑起点：“应该确认社会存在即人的存在作为逻辑起点。为了把它的古典主义和形而下因素剔除掉，我把它改造为生存。人的社会存在即生存，万事万物都包括于生存之中，它是第一性存在，是哲学反思唯一能够肯定的东西。因而也是美学的逻辑起点。”^[⑤]他对审美下的定义是：“审美是超越现实的自由生存方式和超越理性的解释方式。审美的本质就是超越，肯定了这一点，就在现代水平上肯定了审美的自由性。自由并非传统哲学所说的对必然的认识或对自然的改造，而是对现实的超越，超越即自由，审

美是超越的途径和形式。”[\[6\]](#)

针对杨春时上述观点，朱立元发表了《实践美学的历史地位和现实命运》予以全面反驳。朱立元认为杨文把新中国美学史说成是前实践美学阶段、实践美学阶段和后实践阶段这种三分法就是一种主观臆断的划分，是不符合历史事实的。随后，他提出，杨“对实践美学的最重要的概括是把实践说成实践美学的基本范畴和逻辑起点”，而这种概括不符合实际。“实践美学只是以马克思主义的实践论作为其哲学基础，实践范畴只是实践美学的哲学出发点，而非实践美学的真正‘逻辑起点’，更不是‘基本范畴’了”。“总之，春时同志对实践美学的十点批评很难成立。我以为，实践美学主要代表人物的基本思路、理论框架、范畴推演和体系建构，至今并未过时。他们在发展实践美学的过程中借鉴、吸收了西方许多较新的观念与方法，因此并不缺乏现代性，完全可以与世界美学直接对话；这些理论体系本身也都呈现出开放性，具有进一步丰富、完善的潜力和生命力。”[\[7\]](#)

随即，杨春时发表了针对朱文的反驳文章《再论超越实践美学——答朱立元同志》针对朱文否认实践是实践美学逻辑起点和基本范畴的说法，杨春时认为，“哲学基本范畴与逻辑起点直接就是美学基本范畴与逻辑起点，并不是哲学基础上另起炉灶，重新确定一个基本范畴和逻辑起点。柏拉图的理式、黑格尔的理念、萨特的存在，都既是哲学起点，也是美学的基本范畴和逻辑起点。马克思主义实践哲学以实践为基本范畴与逻辑起点，因而实践美学也必然以实践为基本范畴与逻辑起点。”杨春时强调，“在哲学意义上，真正的自由和解释只有超越现实才能获至。马克思说自由‘只存在于物质生产领域的彼岸。’”[\[8\]](#)

朱立元发表了《实践美学的哲学基础新论》，从哲学上论述了马克思主义哲学作为实践唯物论的基本内涵、实践本体论与实践认识论的统一等问题。提出，“所谓实践美学乃是以实践论为哲学基础的美学理论或学说。”此文志在从哲学上说明实践美学的哲学基础，并一再强调美学的哲学基础不等于其逻辑起点。对实践哲学怎样成为实践美学的哲学基础、怎样从这个哲学基础上建立美学体系没有作进一步说明。[\[9\]](#)

撇开“后实践美学”产生的社会文化背景不论，单就美学学科本身来说，杨朱之争提出了一些哲学和美学的核心理论问题：美学学科的哲学基础与其学科本身的关系是什么？一种哲学的核心范畴是否就是以这种哲学为基础建立的美学的核心范畴？美学的逻辑起点是否就是哲学的逻辑起点？实践与超越的关系应该如何理解？是否现实之中不可能存在超越、而只有离开现实才能存在超越？这些问题，既是哲学问题，亦跟美学有莫大关系。应该进行很好地研究、讨论和清理。以后“新实践美学”与“后实践美学”之间的争论依然涉及到这些问题，并主要围绕着这些问题而展开。对这些问题我后面将还要涉及，这里不予展开。

2002年，易中天在《学术月刊》第1期发表了《走向“后实践美学”，还是“新实践美学”——与杨春时先生商榷》，打出了“新实践美学”的旗号，对杨春时的“后实践美学”和他所认为的李泽厚的“旧实践美学”均给予了批评，从而引起了另一场关于实践美学与后实践美学的争论。杨春时在则同一刊物同一期发表了针对易中天的反驳文章：《新实践美学不能走出实践美学的困境——答易中天先生》。随后，邓晓芒发表《什么是新实践美学——兼与杨春时先生商讨》（《学术月刊》2002年第10期），对杨的《新实践美学不能走出实践美学的困境》一文予以反驳，杨春时发表了《实践乌托邦批判——兼与邓晓芒先生商榷》（《学术月刊》2004年第3期）一文，作为对邓晓芒文章的回应。邓晓芒则以《评美学上的“厌食症”——答杨春时先生》（《学术月刊》2005年第5期）予以作答。

2002年，易中天在《学术月刊》第1期发表了《走向“后实践美学”，还是“新实践美学”——与杨春时先生商榷》，打出了“新实践美学”的旗号，对杨春时的“后实践美学”和他所认为的李泽厚的“旧实践美学”均给予了批评，从而引起了另一场关于实践美学与后实践美学的争论。他认为李泽厚所代表的“旧实践美学”终将作为一个被扬弃的环节退出历史舞台，但这并不意味着实践范畴的使用失当，经过他的“新实践美学”的改造，实践仍是美学的逻辑起点。新世纪美学不是要走向“后实践美学”，而是应该走向“新实践美学”。[\[10\]](#)

杨春时在同一刊物同一期发表了针对易中天的反驳文章《新实践美学不能走出实践美学的困境》。他从审美的现实性与超越性、美学的逻辑起点、劳动与审美的关系和美学的“第一原理”四个方面反驳了易中天。他重申了他在《走向后实践美学》中一文中的观点，强调审美无法从实践中得来，因为审美是自由的超越活动，实践是不自由的现实活动，两者本质上不同。“超越性植根于人的存在（生存），而非外在的规定。……超越性作为生存的基本规定，只能经由生存体验和哲学反思而不证自明，而不能被历史经验证实或证伪。同时，不能断言超越性来源于实践。从历史上讲，超越性肯定与实践有关，但不能说仅仅是实践的产物，实践只是它发生的条件之一而非全部，不能把超越性还原为实践。”“人不仅是现实的生物，更是形上的生物。”

针对杨春时对易中天的反驳，邓晓芒发表了《什么是新实践美学》的商榷文章。他认为，“实践首先是一种‘客观现实的物质性的活动’，不承认这一点，就会陷入康德、黑格尔式的唯心史观；但是，实践又是一种有意识、有目的、有情感的物质性活动，而不是像动物或机器那样盲目的物质性活动，它把人的主观性或主体性……作为自身不可缺少的环节包含在内”。他强调，人类精神生活的超越性正是从现实的实践活动中升华出来的，因为实践本身就具有自我超越的因子，这就是实践作为一种“有意识的生命活动”和“自由自觉的生命活动”本身所固有的精神性要素。[\[11\]](#)

杨春时在题为《实践乌托邦批判》的答复中认为“新老实践美学”把实践作为本体论范畴，把实践当作自由的活动，以实践来说明审美的性质，实际上构造了一个“实践乌托邦”。他说，实践本来是历史科学的概念，其基本内涵是指社会物质生活资料的生产，不具有哲学本体论的地位。但是（外国的和中国的实践派）把它变成了一个哲学本体论范畴，进而在实践本体论基础上构造了实践哲学。“一个现实的活动一旦被抬高为超现实的自由活动，一个历史科学的概念一旦被抬高为哲学基本范畴，就必然变成一个乌托邦。”“片面地崇拜实践、拔高实践，只是理性主义的乐观精神的体现。这种理性主义的乐观精神是启蒙时期所特有的。……在现代社会，实践或异化劳动的负面性日益突出，对实践的乐观态度也随之消失，代之以对现代性的批判。”他坚持他一贯的观点，认为“实践具有现实性，是异化劳动，而审美具有超越性，是自由的活动。”他坚持实践作为异化的、现实的劳动，不具有自由和超越的性质。因此，不能以实践作为美学的基本范畴，实践不能说明审美的本质。[\[12\]](#)

对此，邓晓芒回复以《评美学上的“厌食症”》。他认为“实践乌托邦”是个站不住脚的概念，批驳了杨春时“非历史主义”地看待实践和劳动的观点，分析了杨春时对马克思关于异化、人化、对象化等概念以及辩证法的“逻辑与历史相一致”、“对立统一”等原理的误解。并指出，由于上述方面原因，杨春时的“后实践美学”对他的“新实践美学”多有理解不当之处。[\[13\]](#)

无论是“后实践美学”，还是“新实践美学”，都是试图在超越前辈学者的基础上对美学基础理论提出自己的理解和阐释，从而希望能够推进和发展中国当代美学基础理论建设。这种用意当然是值得充分肯定的。然而，无论是“后实践美学”还是“新实践美学”，在论述中都存在一些问题。这些问题实际上已超出了单纯的美学的范围，而涉及到对一些哲学基本概念和哲学史的理解与阐释。这些问题如果不弄清楚，则讨论将陷于低水平的无谓的口水仗，无助于学术的深入研究。下面我将对讨论中涉及的一些主要问题试着进行一些分析。

二、关于人类的生存方式

生存概念是杨春时的后实践美学的基本概念，是其学说的“逻辑起点”。他非常重视这一概念。在《走向后实践美学中》中他对人类的生存方式有一种宏观式的鸟瞰性把握，把人类的生存方式划分为三种：自然生存方式、现实生存方式和自由生存方式：

“自然生存方式是原始人类的生存方式，它还未挣脱自然襁褓，因而是动物式的生存方式。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。原始社会物质生产还未发展起来，采集植物种籽和狩猎还不算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。因此，原始社会不是公有制而是‘无所有制’。真正意义上的精神生产更谈不上，巫术文化与原始实践结合在一起，精神尚未觉醒和独立。在人类自身生产基础上，血缘关系成为基本的社会关系。在自然生存方式下，人还没有作为自然的对立面而独立。”

“现实生存方式是文明人类的生存方式。在文明时代，人类从自然中分离，并且征服自然、发展自身。现实生存方式以物质生产为基础，生产关系成为基础的社会关系，而人类自身生产已经基本上获得解决，并作为前提而被扬弃掉。精神生产发展起来，但尚依附于物质生产，如科学和意识形态受物质实践制约并服务于物质实践，因此未成为独立自由的精神生产。现实生存方式中，人还未获得自由，还受到物质需求和物质实践能力的限制。”

“自由生存方式在时间顺序上与现实生存方式并列，它们都发生于自然生存方式瓦解后；但是在逻辑顺序上，自由生存方式又在现实生存方式之后，只有在现实生存方式基础上进行超越性创造，才会产生自由生存方式。自由的生存方式以独立自由的精神生产为基础，因为‘真正自由的领域只存在于物质生产领域的彼岸’。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，它超越现实生存方式。”[\[14\]](#)

对人类生存方式的这种理解是杨春时超越论美学的基础。正因为把人类的生存理解为这三种方式，才可能存在他所说的在现实之外和之上的“审美的超越性”。应该说这种对人类生存方式的把握是很有创意的。但是我以为这种划分的随意性相当大，而且存在着许多无法自圆其说的漏洞。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？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？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？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？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：“原始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，人们需不需要为“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？

可见，杨春时对人类生存方式的宏观把握虽有创意，但实际上，其具体论述中漏洞百出，逻辑不通，前后矛盾，无法自圆其说。因而，他建立在对生存方式这种区分基础之上的审美超越说实际上也是无法成立的。杨春时之所以不遗余力地要把现实的生存方式和自由的生存方式区别开来，是为了论证审美属于自由的生存方式，它不能在现实的实践中存在，它必须是超越于现实的。这种人为地割裂现实与自由的思维方式看起来是对自由的极大崇扬，是把自由的地位提到了无比的高度。但实际上，把自由从现实中排除出去、把它架空于某种现实中不存在的“超越性”的境界中，实际上等于取消了自由。

从思维方式上，他的思维方式中有一种形而上学机械论的方式，一定要在现实与自由、物质与精神之间人为地制造出某种鸿沟，把二者绝对地分割、对立起来，然后采取贬抑一种、抬高另一种的手段去论证所谓超越、自由的精神作为审美的实质。看起来是抬高了自由与精神的地位，实则，把自由与精神从现实中清除出去，让它们变成一种飘在空中、没有根基的东西，这是对自由与精神的真正伤害，是对自由与精神的取消。

就杨春时对人类生存方式的宏观把握来说，他所区分的这三种生存方式实际上根本无法作为三种并列的生存方式。无论是自然的生存方式，还是自由的生存方式，它们本身都应该是现实的。现实生存方式不应该是与其它生存方式并列的一种，而应该是每一种生存方式存在的形态。也就是说，对人类的生存方式的分类，应该建立在人类真实地、现实地生存的基础之上。又如杨春时曾强调的所谓超越的生存方式，它也同样不可能是离开现实的空中飘浮物。超越性追求自古皆然，并不是经过了自然的、现实的生存方式之后才出现的、与现实无关的另一种“生存方式”。杨春时的问题在于把几种不在同一个逻辑平面上的关系放到了同一层面。

所谓的生存方式，是一个极其复杂的问题。然而，既是生存方式，就应该从影响一个社会或时代的最根本的因素去考虑、归纳、总结。从历史唯物主义观点来看，影响人类生存、决定一个社会的终极的、根本的因素是人类的生产力。生产力的根本标志是一个时代所使用的工具。从生产工具来说，人类经历了石器时代、铁器时代、机械化时代和电子化时代。此外，社会经济政治制度、婚姻制度、生产的组织方式等也是影响一个社会中人们的生存的重要因素。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。

原始状态生存指人类的原始时期，包括整个石器时代。这是人类的史前时期。对于这一时期人类的生存状态，至今还只能靠一些考古学的发现进行推测。在这一时期，人类已学会打制和磨制工具，并利用这些工具进行狩猎活动。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。人们采集植物种籽、利用石块投掷动物以打猎。当然，在这种生存条件下，生存的艰难是可以想象的。人的寿命很短，死亡率非常高，包括战争致死和疾病致死。

游牧社会中，人们以放牧牛羊等动物为主，放牧主要依靠大自然所生长的草原。人们逐水草而居，靠草原而生存。农业社会中，人们依靠铁铸工具，开垦荒地，播种种子，收获庄稼。亦即主要从土地中获得粮食而生存，即所谓“靠天吃饭”。工业化生存方式中，人们以大型机械化的流水线作业方式进行生产，同时这种生产呈现规模化、集约化、垄断化，生产高度集中。人们的生存也从分散的乡村集中到城市。人们离开土地，生产不再受自然界的风雨晴雪的制约。信息化社会，生产由机械化向电子化转变，人们的交往和消费方式亦出现前所未有的变革——虚拟的网络空间成为另一个“生存空间”，网络化的生产、消费、贸易和交往成为真实世界之外的另一种生存的方式，一种虽然在虚拟空间进行却同样真实有效的生存方式。因而，人们的生存方式也随之出现极大改变。

游牧式生存与农业式生存都是在自然中生存，人们的起居、劳作、休息方式与自然规律相应和、相一致。所谓游牧民族的“逐水草而居”、农业社会里的“日出而作，日入而息”反映的就是这样一种生存方式。因此，这两种方式又可以归并到一种，（只是从非常粗线条意义上说，即从人与自然的关系上说。实际上，游牧生存与农业生存在许多具体方面都有极大的不同，在社会风俗、社会心理和文化及观念上，都有众多差别。但这里只取其哲学意义上、人与自然关系方面而言）可称为自然化的生存方式。但这个“自然化”非杨春时所谓动物式的生存，而只是指人们的生存与大自然息息相关，密切相联；还指这种生存方式之下，人们的生存是顺应自然规律、不强作妄为，不把人凌驾于自然界其他一切生物之上，而是采取众生平等、尊重生命的观点。在自然化的生存方式中，人们主要从土地中获得资源（包括农业社会的粮食和游牧社会所需之草原）而生存，人常常直接与自然进行交道，直接面对自然。不但人们所需之食粮，而且人们日常用具，大都得自己动手制作。因此那时候，人的力量和技巧往往与智慧同等重要，有时甚至超过智慧的重要性。那时的文学和艺术作品，往往吟咏的就是生存的不

易与艰辛。

工业化与信息化的生产方式中，人离开了自然，向大都市、大城市集中。人们不但改造山河，填平山头，改造河道，改变大地的面貌（大量城镇的崛起，改变了地平线的面貌，也改变了地貌），甚至干预气象变化，改变空气结构和组成成份。人们离开了大自然，而生活在人工制造的“第二自然”之中。因此，游牧社会和农业社会里那种人与自然息息相通、紧密相联的血肉关联被割断，人仿佛不再需要自然，甚至宣称要“改天换地”、“战天斗地”。“人定胜天”是这一时期和这种生产方式的基本信念。由于工业化、集约化的生产方式，许多过去必须自己亲自动手制作的生产工具和生活必需品都由专门化的生产工厂和公司代劳了，因此，随着人类整体生产能力的大幅度提高，个体动手操作的能力反而下降了。工业社会里在流水线上作业的工人，在工艺的高精度和全面性上绝对无法与中世纪的手工艺人相比。工人在很大程度上被变成了流水作业线上的一个机械、一个零件。因此，随着整体生产力水平的提高和生存方式的改变，个体的生存变得比农业社会里更容易了，但个体的动手操作能力却也下降了。智慧超过了技巧和体力，成为决定人们生存质量的决定性因素。在某种意义上说，个体被异化的程度也加强了。因此，工业化和信息化社会的生存方式可称为社会化（都市化）生存方式。这里的“社会化”的主要含义是人离开自然，完全在人所构造的社会中生存，而不是说在自然的生存方式中就没有社会化性质。

换言之，在自然生存方式中，人类所面临的主要对象是自然，是如何在艰苦的自然条件下生存下去，因而，与自然的关系成为第一位的关系。而在社会化的生存方式中，人类所面临的主要问题是社会本身的组织结构和方式，包括社会生产的组织方式（经济制度）、人们赖以联系起来的组织方式（政治制度）、人际关系等等，所以马克思说：人在其现实意义上是社会关系的总和。

从生产方式来讲，后工业时代与工业时代从根本上来说没有本质的区别，都是依靠人工机器来进行生产。但具体而言仍有很大的区别。一是生产的集约化、垄断化程度大为提高，国际性的跨国公司往往垄断一些行业，如微软之于电脑芯片；二是出现了电子化趋势。工业时代主要生产方式还是机械的，而后工业时代主要生产方式及管理方式已经是信息化、电子化的，技术含量千万倍地增长；三是出现了互联网。互联网的出现，可以说是产生了一个新的生存空间和生存方式，因为，互联网的空间是虚拟的，但其情感与感受却是真实的。因此，与之相联系的生存方式可以称之为虚拟化生存方式。

必须强调的是，后工业社会以工业社会为基础。它不像由农业向工业社会的转变，那是一种根本性的转变，是人从自然的生存向社会化的生存方式的转变。虚拟空间的出现，提高了生产效率，改变了人们的交往方式，但从根本上讲，都市化、城市化、集中化的生存方式并没有改变。因此，所谓虚拟化生存也只是相对而言的。

任何分类都是有缺陷的。我这里的分类也不例外。但至少，它们所赖以进行的分类的理论标准在逻辑上是一致的。如果上述对人类生存方式的概括成立，那么可以看到，脱离现实的所谓超越性的生存方式或自由的生存方式至少到目前为止还只是人们的一种理想与奢望。生存总是现实的。脱离现实人们连基本的生命也无法维持，更无法进行高蹈的审美活动了。

就生存方式的自由度而言，人类总体是在朝着更加自由的方向行进。现代人生存的自由度比起农业时代的人来说肯定是大了不知多少。古代人要穷年累月地行走的路，现代人几个小时便可以到达；古代人只能依靠想象飞上月球，而今，航天科技早已实现了人们这一梦想。人们的精神生活也更趋于复杂、精致。随着生产力的发展，政治和经济制度朝着更加合理的方向变革着，民主与自由也成为一种普世性的观念受到普遍尊重。因而，实际上，所谓自由的生存方式总是相对的；生存的自由度是随着生产力的发展、历史和社会的进步而逐步扩大的。但是，完全离开现实而与现实相并列的所谓自由的生存方式恐怕只能是一种想象了。

三、美学的“逻辑起点”

实践美学与后实践美学的争论中多次涉及到美学的“逻辑起点”问题。杨春时认为，“哲学基本范畴与逻辑起点直接就是美学基本范畴与逻辑起点，并不是在哲学基础上另起炉灶，重新确定一个基本范畴和逻辑起点。柏拉图的理式、黑格尔的理念、萨特的存在，都既是哲学起点，也是美学的基本范畴和逻辑起点。马克思主义实践哲学以实践为基本范畴与逻辑起点，因而实践美学也必然以实践为基本范畴与逻辑起点。”^[15]而朱立元则强调美学的哲学基础不等于其逻辑起点。易中天提出美学的逻辑起点的三个原则：第一，从逻辑起点到艺术和审美的本质特征和一般规律，其间存在着中间环节。第二，从美学的“第一原理”必须能够直接推演出一切艺术和审美活动的本质规律，其间不能有任何一个规律是从另外的原则引入或外加进来的。第三，这个逻辑起点必须是在人文学科范围内不可再还原的。^[16]杨春时对此表示赞同，并补充了一条：“此逻辑起点必须包含着推演出的结论即审美的本质。”

可见，无论是后实践美学，还是新实践美学，都把美学的“逻辑起点”看作一个重要问题来讨论。确立美学的“逻辑起点”的原则双方基本上是一致的，即都认为美学应该由某个“逻辑起点”推演或推导出一个美学体系，并且整个体系的基本结论就蕴含在这个逻辑起点之中。双方的争论在于，这个逻辑起点究竟应该是什么？杨春时的“后实践美学”说是“生存”，易中天和邓晓芒的“新实践美学”说是“劳动”。

杨春时以生存作为美学的“逻辑起点”，其理由是：“生存是不可还原的源始范畴。而且，生存也是不证自明的公理。我存在着，这是无可怀疑的事实，由此出发才能合理地推演出哲学和美学的体系。生存也包含着审美的本质，审美不是别的，而是生存方式的一种即超越的生存方式。”^[17]我存在着，这是的确是无可怀疑的事实。但任何动植物也都存在着，这也是无可怀疑的事实。为什么“我”（人）的存在就是超越性的存在，而别的东西存在比如动物就没有超越性呢？还有，生存是一个范畴，怎么能说是一个“公理”呢？众所周知，公理必须是某种判断，而不能只是一个概念。比如，“三角形内角和等于 180° ”，这在欧几里德几何学范围内便是公理，这个公理作出一个判断，说出一个道理：三角形，无论是什么三角形，等边也好，直角也好、任意的也好，总之，只要是三角形，它的内角之和一定等 180° 。然而，“生存”却只是一个范畴，它没有作任何判断，比如“生存是……”或者“生存不是……”，它如何能成为“公理”？“生存不是已然现实，而是一种超越的可能性”，不是现实而只是可能的“生存”是生存吗？它顶多不过是一种主观的幻想而已。“生存的超越本质并不直接体现于现实活动中，它只是发生于现实生存的缺陷中”，^[18]一个东西的本质只能存在于它所没有的、不具备的东西之中？

可见，以“生存”作为美学的“逻辑起点”，是大有可疑的。退一步讲，即便杨春时的理由成立，作为一家之言，生存既可以作为哲学的“逻辑起点”，也可以作为美学的“逻辑起点”。但是，根据杨春时讲的几点理由，生存亦更可以作为任何一门人文学科的逻辑起点，比如伦理学或宗教。那么，美学的独特性何在？如何从生存“逻辑地”走向审美而不是道德伦理或宗教？

易中天等人的新实践美学以劳动为美学的逻辑起点，根据在于：“既然是劳动使人成为人，是劳动使人获得了‘人的本质’，而我们又都同意‘美的本质就是人的本质’，那么，我们就该都同意，是劳动使美获得了‘美的本质’（其实同时也使艺术获得了‘艺术的本質’）。因此，美学体系的逻辑起点就不能也不该是别的，只能是劳动。劳动是人类最原始、最基本、也最一般的实践。以劳动为逻辑起点，也就是以实践为逻辑起点。”

易中天这段话也同样存在问题。美的本质就是人的本质吗？人的本质就是劳动吗？如果美的本质就是人的本质，又何必多此一举讨论什么美的本质？直接用人的本质岂不是更简便干脆？事实上，把人的本质等同于劳动，又把美的本质等同于人的本质，这正是易中天等人的“新实践美学”和一些实践美学的批判者的简单化之处。在这一点上，所谓“新实践美学”不但不是对实践美学的推进，反而是在李泽厚和朱光潜等人的基础上的倒退。无论是李还是朱，都从来没有简单地把美的本质等同于人的本质，又把人的本质简单地等同于劳动。

更深刻的问题还在于这种试图寻找到一个“逻辑起点”并从中“推演”或“推导”出一个“美学体系”的思维方式。这里有几个问题必须提出来：一、是否任何一种哲学和美学都必须有一个“逻辑起点”？都必须从这个“逻辑起点”推导出来“体系”来？二、如果哲学和美学都有逻辑起点，那么，哲学的逻辑起点是否就是美学的逻辑起点？三、哲学的基本范畴和逻辑起点是否是同一回事？

事实上，不是任何一种哲学都必须从一个“逻辑起点”“推导”出“整个体系”的。中国古代不用说，是有哲学思想的，甚至你可以用现代哲学的方法把它们组织成一个个“体系”，如“儒家哲学”、“道家哲学”，甚至可以具体到“老子哲学”、“孔子哲学”、“荀子哲学”、“韩非子哲学”等。但是，它们都不是从一个“逻辑起点”“推导”出一个“哲学体系”的，至少，在他们的创立者那里，从来没有谁从某个“逻辑起点”出发，“推导”出一个“哲学体系”。可谁又能说它们不是“哲学”呢？中国古代也有丰富的美学思想，人们也根据这些思想用现代哲学美学的方法把它们追溯出一个个美学体系：儒家美学、道家美学、禅宗美学，具体到人，也有孔子美学、老子美学、庄子美学；先秦美学、六朝美学、唐代美学、宋明理学美学……等等。但同样显而易见的是，这些被称为“美学”的各种学说，也都不是孔子或庄子自己从某一个“逻辑起点”“推导”出来的“美学体系”。

如果说中国的情况比较特殊，因为中国古人完全是用不同于西方人的另一种思维方式去思考问题的，那么看看西方哲学的情形。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”。被称为西方哲学第一人的泰勒斯讲水是万物的始基，但他并没有根据这个“始基”去“推导”一个哲学体系。在前苏格拉底哲学中，米利都学派讲世界的本质是“水”、是“气”，赫拉克利特讲是“火”，毕达哥拉斯学派讲是“数”。但他们都没有以这些概念为“逻辑起点”去建构“哲学体系”。苏格拉底甚至根本连著作都不写。他跟人的谈话也都不是从一个“逻辑起点”去“推导”出一个“哲学体系”。逻辑起点倒有，但都是对某一具体问题的分析，而非建立一个“哲学体系”。至于柏拉图，他把“理式”（采用朱光潜译法）作为他的哲学的核心概念，他的著作涉及到本体论、认识论、政治学、诗学等学科，照理说是一个包容广泛、全面的“体系”了。但他也从来没有以“理式”作为“逻辑起点”去“推导”、建构他的哲学体系。他的著作都是从具体问题出发，逐层分析，最后达到他的结论。以与“美的本质”问题关系最为密切的《大希匹阿斯》篇来说，苏格拉底和希匹阿斯对美的讨论从“美的东西之所美是由于美”这一判断开始，然后才提出问题：“美是什么”？对“美是什么”的讨论，实际上是从“美不是什么”开始的，因为希匹阿斯提出的所有命题：美是一位漂亮的小姐、是一匹漂亮的母马，是一只漂亮的陶罐，是黄金，是有钱，是视觉和听觉的快感……都被否定了，最后，他只好承认“美是难的”。也就是说，如果说柏拉图对美的本质的讨论有所谓逻辑起点，那也是以

“美不是什么”为起点的，而并非所说的是以理式作为“逻辑起点”推导出一个“美学体系”的。

在西方哲学史上，只有黑格尔真正是从一个“逻辑起点”来“推导”出他的哲学体系的。但这个“逻辑起点”也并非像杨春时说的是理念。

黑格尔哲学的代表作是《小逻辑》。《小逻辑》讨论的正是理念或绝对精神的自我运动 and 发展的历程。黑格尔的方法是从抽象到具体，从逻辑抽象到实存的具体。其具体的方法主要遵循从肯定到否定再到否定之否定的三段论原则。

整个小逻辑便由三大部分组成：存在论、本质论和概念论。理念在开始只是一个抽象的“存在”。对存在的分析的具体展开为“质”“量”“度”。质展开为“存在”、“定在”和“自为存在”，量则分为“纯量”、“定量”和“程度”。质量经过否定之否定便达到“尺度”。“尺度”是蕴含了质与量的辩证统一，它不再是理念的纯粹的抽象形式，而是包含着对理念的具体存在形态的恰到好处的把握。这样，就从“存在论”过渡到“本质论”。经过一系列否定之否定后，从本质论过渡到概念论，最后，理念回归自身，成为绝对理念。（黑格尔绝对理念的自我运动图式可见表1。）

由此可见，在黑格尔哲学中，“理念”是其核心概念，但并非它的“逻辑起点”。其“逻辑起点”是理念的“存在”这一纯粹的抽象。理念是经过从抽象到具体、再回到抽象这样一个自我运动的过程才最后达到的阶段。当然，在黑格尔看来，这个绝对理念的体现便是他黑格尔自己的哲学，而现实上普鲁士王国便是绝对精神的自我体现。这正是黑格尔哲学的保守性所在。但《小逻辑》中讨论的“逻辑起点”并非“理念”，而是“存在（Sein）”，这一点却是无疑的。

可见，哲学并非都是从某一“逻辑起点”“推导”出来的；只有象黑格尔这种严密的、庞大的哲学体系是从一个逻辑起点推导出来，但其逻辑起点并非就是其核心范畴。至于美学的“逻辑起点”，更不必要就是哲学的“逻辑起点”。哲学美学是哲学的一部分，它以其哲学为基础讨论美学问题。但并非作为美学的“逻辑起点”。柏拉图哲学的基本范畴是理式，但对美的本质的讨论是从美不是什么开始的；康德哲学的基本范畴是纯粹理性、实践理性和判

存在

		质	定在
			自为存在
	存在论	量	纯量
			定量
			程度

尺度

			同一
		纯反思规定	差别
本质作为实存的规定		实存	根据

物

理念

本质论	现象	现象界
		内容与形式
		关系

	现实	实体关系
	相互作用	因果关系

概念本身

		质的判断
		反思的判断
主观概念	判断	必然的判断
		概念的判断

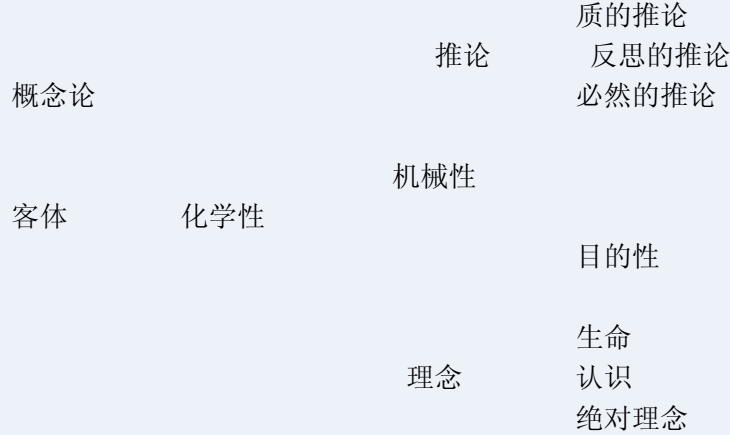


表1 黑格尔绝对理念自我运动图式

断力，其哲学是从对现象界的先验范畴时间和空间的讨论开始的，其美学对美的讨论从纯粹美的分析开始，对美的分析从质开始，才得出美是“无功利的快感”的著名结论。可见，杨春时对哲学和美学的关系并未作深入仔细地考察，而是凭想当然地认为，哲学都是以其基本范畴为“逻辑起点”推导出一个“体系”，而哲学的“逻辑起点”必定也是美学的逻辑起点。

从一个所谓“逻辑起点”推导出一个学科体系，这本是黑格尔式的、企图建立起包罗整个宇宙自然、人世社会和个体精神活动在内的宏大哲学体系的方法，这种方法早已遭到现代哲学的淘汰。美学在今日社会所要做的，不是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。因此，所谓美学的逻辑的起点问题，在我看来并非真问题。但是，这里之所以花费时间、精力与笔墨去讨论这个问题，是因为无论“后实践美学”还是“新实践美学”，都把它作为一个重要问题来讨论、争辩，在这个问题上，他们的思维方式有着相当的一致性。这种不顾哲学史上的事实、凭想当然总结历史、并以此作为美学研究的必由之路的方法，实是一种误导。

四、实践、劳动与异化

作为超越美学的提倡者，杨春时认为，超越性只存在于自由的审美领域，而在现实中是不可能超越的。其理由主要有三。1、“超越性作为生存的基本规定，只能经由生存体验和哲学反思而不证自明，而不能被历史经验证实或证伪。”^[19]生存体验中如何产生超越性，他没作具体的说明。但实际上，“生存体验”是复杂的，绝非仅仅“超越”所能概括。人们生活于世界，所“体验”到的更多是“生存”的艰辛，劳苦；现代社会中，所“体验”到的则常常是“生存”的荒谬与荒诞，而绝非那种不食人间烟火、悬浮于半空中的“超越”。也许“不证自明”的倒是“生存”的艰辛与劳苦，而非其“超越性”。至于哲学如何从“生存”中“反思”出“超越”来，杨春时同样没有给读者指出道路。2、实践具有现实性，是异化劳动，“实践从诞生之日起，就是异化劳动”，“实践活动对世界的‘人化’也是一种异化”。^[20]3、“劳动是物质活动，是为了满足人的生理需要的生产活动，……不是自由的活动。劳动表明人仍然受到自然力（内在的自然和外在的自然）的压迫，在现实中体现为片面的体力和脑力的消耗，并且是一种异化劳动。”^[21]后两点可以归纳为“人化就是异化”、“劳动就是异化劳动”，异化劳动不能体现人的本质，它所产生的情感不是审美情感。

这些论断，斩钉截铁，不容置疑。然而，却经不起推敲，在概念的使用上极其随意。其所涉及的基本概念主要有“实践”、“异化”、“劳动”等。下面我将简单地分析一下这些概念。

第一、什么是实践？实践活动对世界的人化是一种异化吗？

杨春时断定，“实践从诞生之日起，就是异化劳动”，“实践活动对世界的‘人化’也是一种异化”。因此，“对于历史性的实践活动，有两种评价的立场。历史主义的立场肯定其推动社会进步的正面性，哲学的立场则批判其异化的负面性。”实践概念的内涵的确有许多争论，它本身的内涵在历史上也有一个丰富、发展和变化的过程。但是，象这样断定“实践对世界的人化就是异化”的，还是第一次听说。那么，对于实践概念究竟应该怎么去理解？实践对世界的人化就是异化吗？“实践从诞生之日起就是异化劳动”吗？要弄清这些问题，必须对实践概念的内涵稍稍作一点回顾。

我们知道，实践作为哲学概念始于亚里士多德。他把生产制作和实践的政治伦理含义区别开来，把实践视为人出于某种善的目的而进行的活动。“人的每种实践与选择，都以某种善为目的。”^[22]善是在人的活动中显现出来的，对于一个实践着的人来说，他的善就在于活动的完善。“对任何一个有某种活动或实践的人来说，他们的善或出色就在于这种活动的完善。”^[23]在这里，“实践”又有“活动”之意。那么，对于人来说，这种“活动”是什么呢？亚氏认为，人的活动应该不同于木匠、鞋匠的制作活动，也不同于人的眼、手、足和身体各部分的活动。这种活动也不是人与植物所共同拥有的生命活动，也不是人与动物共同拥有的感觉的生命活动。这样，

生物学意义上的活动和机械性的制作活动就被从实践的真正含义中剥离出去了，“剩下的是那个有逻各斯的部分的实践的生命。”^[24]这种合乎逻各斯的实践生命就是灵魂的合德性的实现活动，而灵魂的合德性的实现活动即是善。换言之，善是德性的实现，因而就是一种实践。因此，所谓实践在这里主要是指一种伦理活动，一种以善为目的的伦理活动。

实践的另一层含义是政治活动。政治活动也是一种实践活动，并且是像工匠一类处理具体事务的活动。在这类具体事务中，需要的是明智而不是智慧。“明智显然不是科学。因为，如已说明的，明智是同具体的东西相关的，因为实践都是具体的。”^[25]

总而言之，在亚里士多德那里，实践是1、与善相联系在一起，是追求道德完善的的活动；2、与追求幸福的的活动相关；3、灵魂遵循逻各斯的活动。可见，实践是一种道德行为，一种创造善的价值的行为。4、实践还是一种政治活动，是一种依靠具体的明智而进行的活动。亚里士多德所着力于此的乃是作为道德行为和政治行为的实践与具体的制作行为的区别。实践与制作的区别在实践本身就是活动的目的，是不假外求的，而制作目的则在制作活动之外，以某种产品为目标。“制作的目外在制作活动，而实践的目的就是活动本身，一做得好自身就是一个目的。”^[26]这样，实际上，在亚里士多德那里，实践的主要含义不是现代意义上的生产劳动，而是道德行为和政治活动，是出于人的灵魂、合乎人的德性的活动，与逻各斯相符的活动，因而对于人的存在来，它具有本体意义，而非狭隘的专指生产劳动的活动。

亚氏这一关于实践的用法在西方哲学传统中基本上一直沿袭下来，直到康德，仍然把实践主要看作道德活动，是人的自由意志的有选择的行为。康德的《实践理性批判》就是专门分析自由意志和道德伦理的，而自由意志在康德的学说中是一个极其重要的概念。康德区分了“按照自然概念的实践”和“按照自由概念的实践”。前者属于现象界，后者属于物自体领域；前者属于认识论，表现为改造自然的的活动，后者属于本体论，表现为依据自由意志处理人与人及人与社会的关系；前者属于生产技术领域，后者属于道德领域；前者遵从自然因果性，属于必然领域，后者则是理性自己为自己立法，遵从自己的自由意志，它才真正属于自由领域。康德所要高扬的正是“按照自由概念的实践”，即实践的道德伦理含义。

马克思和恩格斯对实践概念进行了改造。应该说，他们并没有对实践概念明确地下过定义。但是，从他们在文本中的用法来看，实践概念在马克思和恩格斯那里包含多方面多层次含义。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思讲，“实际创造一个对象世界，改造无机的自然界，这是人作为有意识的类的存在的自我确证。”“理论对立本身的解决，只有通过实践的途径，只有借助于人的实践的力量，才是可能的。”^[27]这里，实践是与理论相对立的，是指人通过能动创造对对象世界的改造，而且，马克思认为这种对世界的能动改造活动是人作为一个生物族类的独特性之所在，是人的类存在的证明。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯说，“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。……一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候，他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产着他们的物质生活本身。”^[28]这里，用的是“生产”，而生产，是一种实际的物质性地改造世界的活动。在《费尔巴哈论纲》中，他们说，“哲学家们只是用不同方式解释世界，而问题在于改变世界。”^[29]这里，实践也主要是指对世界的实践改造。在同一个文本中，他们批评道，“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是，对事物、现实，感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。”^[30]这里，实践被当作“人的感性活动”，这又不同于单纯的生产劳动实践，也不完全是改造世界的能动活动，它包含着人的一切感性活动在内。而人的感性活动是人通过一切感官，包括视、听、味、触等全面的活动，它同样是体现人的“本质力量”的活动。马克思说：“只是由于属人的本质的客观地展开的丰富性，主体的、属人的感性的丰富性，即感受音乐的耳朵、感受形式美的眼睛，简言之，那些能感受人的快乐和确证自己是属人的本质力量的感觉，才或者发展起来，或者产生出来。因为不仅是五官感觉，而且所谓的精神感觉、实践感觉（意志、爱等等）——总之，人的感觉、感觉的人类性——都只是由于相应的对象的存在，由于存在着人化了的自然界才产生出来的。五官感觉的形成是以往全部世界史的产物。”^[31]在这里，“实践感觉”被注明就是“意志、爱等等”，因此，实践又包含着西方传统哲学伦理和道德含义。

综上所述，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。

这种转义带来两方面的后果：一方面，实践概念内涵和外延都大为扩充，由从前的单纯的精神上的追求完善的道德活动扩展到对世界的实际的物质改造，并把这种对世界的实践改造作为实践活动的核心，从而使他们的哲学成为一种实践哲学，这种实践哲学又建立在历史基础之上，成为一种历史—实践哲学，即历史唯物主义。因此，历史唯物论也是实践唯物论。实践基础和视野使得马克思主义哲学具有异常的坚实性和生命力。另一方面，把人的感性活动看作实践，并同时把自由意志的活动包含在实践概念之内，就使得实践在个体生存维度上成

为一个个体生存论的基本概念，使得马克思哲学可以在这个基础上由社会性的历史唯物论向个体生存论扩展。并且，由于把对世界的改造作为实践活动的核心，因而，个体的道德实践和其它感性实践才能建立在坚实的物质生产活动基础之上，从而使得马克思主义哲学区别于其它一切空洞的道德哲学。

可见，实践并不是杨春时所说的仅仅指社会物质生活资料的生产，它本身就包含了精神性的道德活动和人的感性活动。至于说到实践是一个历史概念而非哲学概念，这也需要辩明。实践的确具有历史性，但历史概念就不能成为哲学概念吗？事实上，马克思主义哲学之所以区别于以往哲学的一个重要特点就是其历史视野，正是由于这种历史视野才使它具有其它哲学无法比拟的深刻性和洞察性，才能在它诞生一个世纪之后依然在世界上有巨大的影响和强大的生命力。马克思哲学在某种角度上说就是一种历史哲学。认为哲学只能是脱离于现实的纯精神性的、与历史和社会无关的学说，这只能说是一种肤浅幼稚病。

第二，什么是异化？“人化”就是“异化”吗？劳动都是异化劳动吗？我们知道，异化（Entfremdung）概念是一个德国哲学概念。其词根“fremd”意思是“异己的”。与异化概念相关的还有一个词“Entausserung”，其词根“ausser”意即“外在的”、“疏远的”。因此“entausserung”译为中文“外化”。异化（entfremdung）与外化（entausserung）都有从某一主体外化、分离出去之意，但entausserung仅仅是从某种主体产生出另一个东西，亦即外化，而entfremdung还含有异己之意，意即从某一主体产生出来的东西反过来变成了压迫、奴役主体的力量。从思想史上追溯，异化观念可以追溯到卢梭的社会契约论。在社会契约论中，原本处于自然状态下、具有各种自然权利的个人自愿放弃一部分自然权利以获得公民权利。对自然权利的放弃就是一种外化（entausserung）。在德国哲学中，黑格尔用外化（entausserung）来表示绝对理念在其发展中，由纯粹的观念进入自然界这样一个过程。费尔巴哈以异化（entfremdung）理论来批判基督教，认为上帝其实是人类的自我异化的形象。马克思的异化（entfremdung）主要是指劳动异化。在马克思看来，自由自觉的劳动是人区别于动物的本质，但在资本主义条件下，由于劳动产品同劳动者的分离，劳动被异化了，不但不是人的本质的表现，反而成为对人的压迫；人在劳动中不但不感到愉快，反而感到痛苦；只要有办法，人们就象逃避瘟疫一个逃避劳动。马克思论述了在资本主义社会里劳动产品、劳动本质、人的类本质及人与人之间关系相互关系等四个方面的异化。在马克思看来，异化要真正得到克服必须在共产主义社会里，扬弃了私有制后。20世纪30年代，马克思的《1844年经济学哲学手稿》公开出版，异化概念得到了广泛流传。第二次世界大战以后，西方马克思主义者用异化理论对资本主义社会进行全面批判，异化概念远远超出了马克思的劳动异化范围，向政治、科技、经济、思想等领域延伸，出现了政治异化、经济异化、科技异化、思想异化等概念。南斯拉夫实践哲学派和前苏联的一些哲学家则进一步以异化概念批判社会主义社会里的各种异化现象。中国改革开放初期，80年代，一些哲学家也用这一概念批判文革时期的思想异化、政治异化。

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。

“人化”（humanization）是马克思主义哲学概念，是指人对世界的实践改造，这种改造使得对象对人来说不再是异己的、对立的、外在于人的，而变成为人的世界的一个部分，变成“属人”的对象，成为人作为主体的一种自我观照。因此，“人化”恰好是外化与异化的对立面，在某种意义上，“异化”只能通过“人化”去克服。杨春时不分青红皂白，想当然地以为人化就是异化，又以为所有劳动都是异化劳动。才会说出“实践从诞生之日起，就是异化劳动”、“实践活动对世界的‘人化’也是一种异化”这类有违常识的言语。

五、现实、超越与自由

作为后实践美学的主要代表，杨春时的超越美学最主要的观点是强调现实中不存在自由，自由只存在于超越性的精神领域，并且，在这个问题上，他反复引述马克思《资本论》第三卷中的一句话作为论据。“自由是精神领域的问题，它只有超越现实领域才有可能。”[\[32\]](#)“自由只存在于超越现实的领域，或者如马克思所说的‘只存在于物质生产领域的彼岸’。因此，超越即自由，自由即超越。审美的自由性质正在于其超越性；不是实践决定了审美的自由性，而是对现实也包括对实践的超越保证了审美的自由性。”[\[33\]](#)

那么，自由到底是什么？世界上真的有“超越现实的”、“只存在于物质生产领域的彼岸”的自由吗？自由的只“是精神领域的问题”吗？

自由（freedom; liberty）概念是一个复杂的概念，具有多种层面的涵义。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，指不受任何外力干涉的个人行动的自由，不管这种干涉是以什么名义进行的。即“在什么样的限度以内，某一个主体（一个人或一群人），可以、或应当被容许，做他所能做的事，或成为他所能成为的角色，而不受到别人的干涉？”[\[34\]](#)但是，人的能力和天赋是不同

的，如果完全放任人们自由行动，则将导致一个社会中弱者被强者欺凌，一部分人的自由被另一部分人剥夺的情况。并且，除了自由，对于一个社会来说还有一些同样重要的价值，如平等、正义、幸福、社会安全等，这样，就需要对一部分人的自由加以限制，以保障这些价值的实现。这就是自由的另一种方面的含义——积极自由，它指“什么东西、或什么人，有权控制、或干涉，从而决定某人应该去做这件事、成为这种人，而不应该去做另一件事、成为另一种人？”^[35]历史上，洛克、亚当斯密，约翰·穆勒等人，基本上抱持的是消极自由观；而霍布斯及和他看法相同的人，则主张为了避免人类的互相残杀，必须加强中央控制，减少个人自由的范围。但是，无论是消极自由观还是积极自由观，把自由看成是人的基本权利之一，都认为人类生活的某些部分必须独立，不受社会控制。若是侵犯到了那个保留区，则不管该保留区多么褊狭，都将构成专制。

自由与权利是结合在一起的。从消极自由观念来看，有一些自由权利是属于人的基本权利，是在任何情况都不能被剥夺的公民的基本人权，如言论自由、思想自由、集会自由、结社自由、出版自由和各种经济活动的自由。西方政治哲学通常讨论得最多的也是这个层面的自由。主张这个层面的自由的观念构成了政治上的自由主义观点，它的哲学基础是自然权利论/自然人性论。

政治自由是社会层面的自由。自由的另一个层面是人对自然的关系，即人作为一个类存在，如何在与自然的关系中取得更大的主动性和行动的自由度。在这个层面上，“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立，而在于认识这些规律，从而能够有计划地使自然规律为一定目的服务。……意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的那种能力。”^[36]自由就是自由地去做某事的能力。之所以能够自由地去做某事，其根据在于对必然规律的认识与掌握。只有充分地认识、了解和掌握了必然性，人才能获得最大程度上的自由。因此，在这个意义上，“自由是在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然界，因此它必然是历史发展的产物。”^[37]

政治社会层面的自由和哲学层面的自由都是从人与某种外在关系来讲的。自由还有一个层面，那就是个体的心理和精神层面。正如柏拉图所说，人只有受理性支配而不是受欲望和情欲支配时才是自由的。如果只是想随心所欲，想干什么就干什么，那不是自由，那是受了自己本能的动物性支配，是作了本能的奴隶。自由恰恰在于对于动物本能欲望的克服。精神和心理自由的范围也是非常广泛的，它与各种心理和精神因素结合起来，就可构成自由意志、自由想象、自由联想、自由享受等。审美的自由正是一种情感和心灵的自由，是在人对对象的欣赏与情感交流中获得的巨大的情感的满足与享受。在这种关系中，人与对象之间不是物欲关系，不是占有关系，而只是主体对对象的形式本身所蕴含的“韵味”的体现、感受、同情与欣赏，它首先是以形式感的方式表现出来的。由于主体脱离了对对象的占有欲望，因此，主体与对象是一种自由的关系。同时，主体本身，由于不受到物质欲望的控制，其精神与心灵也是自由的。

杨春时一再强调，自由是在物质生产领域的彼岸，如果在这个意义上说，是说得过去的。从个体审美活动的角度来看，人越能摆脱物质欲望的牵累，越能获得精神和心灵的自由。问题在于，他混淆了自由的两个层面，而且把心理和精神层面的自由当作唯一的自由。这就使得他的自由失去了现实基础，成为空洞的、不切实际的幻想。实际上，这不是提高了自由的地位，相反，是取消了人类获得自由的权利。

杨春时曾经反复引用马克思的一句话自由“只存在于物质生产领域的彼岸”作为论证现实中没有自由、只有超越中才有自由的经典依据。那么，马克思这里真的是说在现实世界不存在自由，只有在独立于物质生产的“超越”的领域才有自由吗？

为了准确理解马克思这段话的意思，兹完整地引述如下：

资本的文明面之一是，它榨取剩余劳动的方式和条件，同以前的奴隶制、农奴制等形式相比，都更有利于生产力的发展，有利于社会关系的发展，有利于更高级的新形态的各种要素的创造。因此，资本一方面会导致这样一个阶段，在这个阶段上，社会上的一部分人靠牺牲另一部分人来强制和垄断社会发展(包括这种发展的物质方面和精神方面的利益)的现象将会消失；另一方面，这个阶段又会为这样一些关系创造出物质手段和萌芽，这些关系在一个更高级的社会形态内，使这种剩余劳动能够同一般物质劳动所占用的时间的较显著的缩短结合在一起。因为，按照劳动生产力发展的不同情况，剩余劳动可以在一个小的总工作日中显得大，也可以在一个大的总工作日中相对地显得小。如果必要劳动时间=3，剩余劳动=3，总工作日就=6，剩余劳动率就=100%。如果必要劳动=9，剩余劳动=3，总工作日就=12，剩余劳动率就只=33 1/3%。由此可见，在一定时间内，从而在一定的剩余劳动时间内，究竟能生产多少使用价值，取决于劳动生产率。也就是说，社会的现实财富和社会再生产过程不断扩大的可能性，并不是取决于剩余劳动时间的长短，而是取决于剩余劳动的生产率和这种剩余劳动借以完成的优劣程度不等的生产条件。事实上，自由王国只是在由必需和外在目的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。[\[38\]](#)

完整地理解这段话，它表达了这样几个意思：1、资本获取剩余价值的形式较之奴隶制和农奴制都有利于生产力的发展，有利于社会关系和创造更高的新的社会形态；2、这种新型的社会形态中，劳动效率大大提高，创造剩余价值所需要的社会必要劳动时间将大大缩短，因此，创造同样的财富的所需要的工作日亦必将大为缩短。他并举例说明了剩余劳动、必要劳动和总的工作日之间的比例关系。3、由于生产效率的提高，必要劳动时间的缩短，人们将逐渐进入一个自由王国，在那里，人们不必要再把全部的精力都放在生产维持生存所必须进行的劳动上，也就是说，带有强制性的劳动之上，而是将有更多时间从事其他工作。4、物质生产领域是一个必然王国，在这个领域中人们的自由显现为控制人与自然之间的物质交换，而不让自然力量作为盲目的力量来控制人本身。5、当物质生产发展到一定程度之后，人们用以改造自然、创造剩余价值所需要的必要劳动时间大为减少，必要的工作时间大大缩短，“作为目的的人类能力本身的发展”，真正的自由王国，就出现了。这个自由王国建立在必然王国基础之上。

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，“由必需和外在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，为解除劳动的强迫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。

可见，马克思哪有丝毫说自由只存在于超越性的精神领域、现实中人们不可能有自由的意思？从马克思这段话得出结论说，马克思认为在物质生产领域人们没有任何自由，这恐怕难以服人。恰好相反，马克思强调，自由王国必须建立在必然王国的基础之上。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。

事实上，这种治学态度，在学术界已是一个相当普遍的现象，尤其是在一些论争性文章中，往往为了驳倒对手，只是攻其一点，不及其余。但这丝毫无助于问题的真正解决和学术的真正推进。中国美学在新世纪要真正有所突破，要想真正对世界美学做出自己的贡献，创立有价值的学说，首先在治学方法和态度上，还需去掉浮躁心态，静下心来，真正提出、研究和解决一些真问题。

[\[①\]](#) 杨春时《走向“后实践美学”》，《学术月刊》，1994年第5期。

[\[②\]](#) 杨春时《超越实践美学，建立超越美学》，社会科学战线，1994年第1期。

[\[③\]](#) 杨春时《超越实践美学，建立超越美学》，社会科学战线，1994年第1期。

[\[④\]](#) 杨春时《超越实践美学，建立超越美学》，社会科学战线，1994年第1期。

[\[⑤\]](#) 杨春时《走向“后实践美学”》，《学术月刊》，1994年第5期。

[\[⑥\]](#) 同上。

[\[⑦\]](#) 朱立元《实践学的历史地位和现实命运》，学术月刊1995年第5期。

[\[⑧\]](#) 杨春时《再论超越实践美学——答朱立元同志》，《学术月刊》1996年第2期。

[\[⑨\]](#) 朱立元《实践学的哲学基础新论》，《人文杂志》，1996年第2期。

[\[⑩\]](#) 易中天《走向“后实践美学”，还是“新实践美学”》《学术月刊》2002年第1期。

[\[⑪\]](#) 邓晓芒：《什么是新实践美学》，《学术月刊》2002年第10期。

[\[⑫\]](#) 杨春时《实践乌托邦批判——兼与邓晓芒先生商榷》，《学术月刊》2004年第3期。

[\[⑬\]](#) 邓晓芒《评美学上的“厌食症”》，学术月刊2005年第5期。

[\[⑭\]](#) 杨春时《走向“后实践美学”》，《学术月刊》，1994年第5期。

- [15] 杨春时《再论超越实践美学——答朱立元同志》，《学术月刊》1996年第2期。
- [16] 易中天：《走向“后实践美学”，还是“新实践美学”——与杨春时先生商榷》，《学术月刊》2002年第1期。
- [17] 杨春时《新实践美学不能走出实践美学的困境》，《学术月刊》2002年第1期。
- [18] 同上。
- [19] 杨春时《新实践美学不能走出实践美学的困境》，《学术月刊》2002年第1期。
- [20] 杨春时《实践乌托邦批判》，《学术月刊》2004年第3期。
- [21] 杨春时《新实践美学不能走出实践美学的困境》，《学术月刊》2002年第1期。
- [22] 亚里士多德《尼各马可伦理学》，商务印书馆2004年6月版，3页。
- [23] 同上，19页。
- [24] 亚里士多德《尼各马可伦理学》，商务印书馆2004年6月版，19页。
- [25] 同上，179页。
- [26] 同上，173页，注2，莱克汉姆译文。
- [27] 马克思《1844年经济学哲学手稿》第50页，80页，人民出版社1983年版。
- [28] 《马克思恩格斯选集》第1卷，第24—25页。人民出版社1972年版。
- [29] 马克思《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第19页。人民出版社1972年版。
- [30] 《马克思恩格斯选集》第1卷，16页。
- [31] 马克思《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1983年版，79页。
- [32] 杨春时《新实践美学不能走出实践美学的困境》，《学术月刊》2002年第1期。
- [33] 杨春时《实践乌托邦批判》，《学术月刊》2004年第3期。
- [34] 以赛亚·伯林《两种自由观》，第一章，两组不同的问题。
- [35] 同上。
- [36] 恩格斯《反杜林论·第一篇 哲学》，《马克思恩格斯选集》卷3，人民出版社1972版，153页。
- [37] 同上，154页。
- [38] 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。

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：徐碧辉/王丽英：论李泽厚的实践美学

下一篇：左剑峰：康德美学中的形式理论

>> 相关新闻 全部新闻

>> 相关评论 全部评论

- 王鲁湘：中国画的发展与革新——谈李可染先... (3月18日)
- 寇鹏程：中国悲剧精神论 (3月11日)
- Curtis L. Carter: Hegel and Danto on the... (3月11日)
- 学术会议通知 (3月11日)
- 黄笃：艺术·问题·策划人——四... (3月11日)
- 尧小锋：中国比美国的舞台更大！——访中央... (3月11日)
- 刘承华：中国艺术的“月神”精神 (3月11日)
- 刘承华：走向主体间性的音乐美学——兼及音... (3月11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

制作维护：美学研究 京ICP备05072038号