

“我们可以求助于美学吗?”

——中国美学学科合法性问题新解

吴子林

(中国社会科学院文学研究所, 北京 100732)

摘要:中国哲学/美学原创力的不足引发了对其学科合法性的质疑,以西方哲学为参照系的质疑是一种能指大于所指的游戏,以西方哲学近代性的片段即所谓“证明体系”为“标准”并不足以判断或裁决中国哲学/美学学科的合法性。中国美学学科的合法性问题应转化为一种形式规范化问题,以其面对共同论域所创造的差异性思想及其言说,彰显出其独特性的存在价值。西方现当代哲学的“语言转向”,即由主客分离的“概念语言”转向主客融合并与其所言说事物同一的语言,颇类似于庄子之“大道”“大言”的“诗性语言”。东西方哲学/美学在交流互鉴中显示出彼此融合的态势,突破了“冲击—回应”或东西方二元论模式,走向了戛戛独造之学境。

关键词:美学学科;哲学合法性;语言学转向;海德格尔;东方美学

中图分类号:B83-0;I0-02;I01 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2022)01-0193-12

一、引言:中国美学学科的合法性问题

1986年,史学家唐德刚撰写《海外读〈红楼〉》一文,文末带出了夏志清及其所著《中国古典小说史导论》,他说:“吾友夏志清教授熟读洋书,以夷变夏,便以中国白话小说艺术成就之‘低劣’为可耻,并遍引周作人、俞平伯、胡适之明言暗喻,以称颂‘西洋小说态度的严肃与技巧的优异’”,“此一论调,实为‘五四’前后,我国传统文明转入西化的过渡时代,一般青年留学生,不论左右,均沉迷西学,失去自信、妄自菲薄的文化心态之延续——只是志清读书满箱,西学较为成熟”,“然其基本上不相信,由于社会经济之变动,我国之‘听的小说’亦可向‘看的小说’方向发展,如《红楼》者,自可独创其中国风格,而只一味坚信,非崇洋西化不为功之态度则一也”^{[1]181}。概言之,世界各民族各自有其特殊的文化传统,《红楼梦》为我国近代最伟大之文学巨著,不可全以西洋“标杆”做测量之准绳也。夏志清随即写了长文《诤友篇——兼评唐德刚〈海外读“红楼”〉》以反驳之,唐德刚再撰《对夏志清“大字报”的答复》一文予以回应^{[1]185-231}。这场论争引出了一个重要的理论问题:西方的美学或文艺理论对于东方而言意味着什么?研究中国文学可以求助于西方美学或文艺理论吗?如果可以的话,在何种意义上,东西方美学或文艺理论能彼此融通?美学虽然讨论的大多是文艺问题,但在学科属性上又被归属于哲学,上述疑难问题的解决,因此又要从中国哲学学科的合法性问题谈起。换言之,中国美学的合法性问题,必然归结于哲学的合法性问题。

作为“文化之王”,哲学居于元科学或元叙说的地位,是使具体研究得以展开的方便法门,直接影响到其统摄之下美学的发展趋向。“中国哲学”的合法性问题困扰了中国学界一百多年,近年来仍是人们讨论的热门话题。曾小五提出,通过海德格尔关于“哲学是什么”的相关论述,可以

推导出“中国哲学”合法性问题有“非哲学化的证明和哲学化的证明”两种基本途径,“前者主要是一种理论的澄清和辩护,后者主要是一种实践的诠释与构建”^[2]。韩立坤认为,“中国哲学史现代转型的主体内容即是形而上学的重建。而重建的理论前提则是中国哲学中形而上学的合法性问题”,“准确梳理形而上学在近现代哲学史中的复杂命运,正确把握形而上学观念的现代演变,揭示现代形而上学重建的重大意义,才能正确审视中国哲学史自身的发展路向和现代开展”^[3]。彭永捷在对“合法性危机”进行“再澄清”的基础上,提出了“‘后合法性危机’时代的中国哲学史学科”问题^[4]。李巍以“以哲学的方式研究中国思想,并不预设中国思想中有‘哲学’,而是看对中国思想的研究——作为‘哲学的方式’——是不是被作为现代学术的专业研究”来观照“合法性还是专业性”的问题^[5]。吴晓明认为,“所谓合法性问题乃是‘中国—哲学’对于自身的疑惑。这种疑惑是和中国近代以来学术总体上的‘学徒状态’相一致的,而这种疑惑的解除则有赖于学术总体在特定阶段上能够摆脱其学徒状态并获得‘自我主张’”^[6]。人们将中国哲学理解为一种“思想”/“方式”,或是一种现代言说话语,其视角从合法性转向专业性,以理解中国哲学合法性的意义,在一定程度上推进了中国哲学合法性问题的研究。

关于中国哲学合法性问题,已经讨论得较为热烈,但关于中国美学合法性问题的讨论则远远不够。关于“美学合法性”,最早始于1999年前后所面临的“美学一旦被彻底解构”进而所导致的“美学危机已经演变成美学学科合法性的生存危机”^[7],但也仅仅只是提出话题而已,并没有在学术层面展开讨论。其后,关于美学合法性的讨论,就美学学科合法性而言,在美学史写作^[8]、中国美学的可能性^[9]、中国美学经典文本解释^[10]等方面展开;在美学具体领域合法性而言,在生活美学^[11]、生命美学^[12]、文艺美学^[13]、空间美学^[14]、生态美学^[15]等方面得以展开;也有文章讨论了重建美学合法性的路径^[16]与当代美学合法性建构^[17]等问题。但总体来看,一是相关文章数量偏少;二是对于美学学科合法性问题还没有得到深入而广泛的讨论,已有论述多限于具体问题的说明;三是论证思路主要限于“如何找到真正属于自己的美学问题和言说方式”^[9]等,没有从更深更高的本体层面展开。显然,要解决中国美学的合法性问题,还得先回到哲学合法性问题上来。因此,本文拟从东西方哲学的差异出发,过渡到东西方哲学言说方式彼此融通的现代视角,在与海德格尔的“潜对话”中,进一步探索中国美学学科的合法性问题。

二、中国哲学“合法性”的判断标准

1954年3月末,日本东京帝国大学德国文学教授、日本学士院院士手冢富雄教授(以下简称“日”)在弗莱堡访问了海德格尔(以下简称“海”);随后,海德格尔写了《从一次关于语言的对话而来——在一位日本人与一位探问者之间》一文,生动叙述了两人之间一场别开生面的“对话”:

日:从欧洲回来后,九鬼伯爵曾在东京作过一些关于日本艺术和诗歌的美学讲座,讲稿汇集成一本书出版了。在这本书中,他试图借助于欧洲美学来考察日本艺术的本质。

海:但在这样一个计划中,我们可以求助于美学吗?

日:为什么不呢?

海:美学这个名称及其内涵源出于欧洲思想,源出于哲学。所以,这种美学研究对东方思想来说终究格格不入的。

日:您讲的固然不错。但我们日本人还不得不求助于美学。

海:为何?

日:美学为我们提供一些必要的概念,用以把握我们所关心的艺术和诗歌。^{[18]87}

德国哲学家莱因哈德·梅依的研究表明,这篇“对话”多半不是原始的记录,而是海德格尔再创造的产物,“他或许把这篇高度凝练的对话看做一次向精通德语的日本客人提出自己深思熟虑

问题的机会”^{[19]23}，而“通过利用有关的讯息片断和适当的文本摘录，创作了一篇颇具挑战性的对话”，其实是“对其思想的一种不同寻常的陈述”^{[19]24}。这篇“对话”集中处理了语言的本质问题以及与东亚思想有关的论题，可以归入迄今已发表的海德格尔著作中意涵最为深远的作品之列。后来，手冢富雄将这篇“对话”译成了日文，不仅在译文后附有一篇较长的解释性后记，还以“与海德格尔在一起的一小时”为题提供了一篇详细的谈话记录。

早在1946年发表的《关于人道主义的书信》一文里，海德格尔就提出了“语言是存在的家”的思想。而这篇“对话”则明确地指出：“如若人是通过他的语言才栖居在存在之要求中，那么，我们欧洲人也许就栖居在与东亚人完全不同的一个家中。”^{[18]90}因此，在“对话”里谈及九鬼周造借助于欧洲美学，以形而上学的方式考察日本艺术的本质，即乞灵于欧洲的表象方式及其概念的做法，海德格尔对此表示心存疑虑。他坦言，自己当年与九鬼周造谈话时便已预感到“危险”，因为“通过这种做法，东亚艺术的真正本质被掩盖起来了，而且被贩卖到一个与它格格不入的领域中去了”^{[18]100}。可是，手冢富雄为什么一方面对海德格尔说“您讲的固然不错”，另一方面又说“但我们日本人还不得不求助于美学”，“美学为我们提供一些必要的概念，用以把握我们所关心的艺术和诗歌”呢？这是一个值得深究的问题。

就东西方之间的语言差异而言，中国哲学/美学的学术处境与日本十分相似。概念是思想的出口。我们通过一个又一个概念来把握纷繁复杂的世界，倘若空缺某个概念可能就不会去思考相关的现象。当然，如果在概念上产生诸多混淆与误解，必然影响我们对事物的认识与把握。现代汉语——尤其是学术用语——的很多重要词汇和概念，产生于19世纪下半叶和20世纪初，汉语学术不得不在从西方国家输入的诸多语词的意义中生存。

我国学界讨论中国“哲学”学科是否具有“合法性”(legality)问题时，主要围绕下述问题展开：中国历史上存在某种独立于欧洲传统思想之外的“中国哲学”吗？或者说，“哲学”是解释中国传统思想的一种恰当方式吗？在何种意义上，“中国哲学”概念及其所表述的内涵能够得到恰当的说明，并取得充分的理据？简言之，即中国“哲学”的内容是否符合其所从属的“哲学”这一更高的概念所应当具有的内容，而“合法性”问题的关键又在于以什么样的“哲学”概念作为判定标准。俞吾金指出，作为判定标准的“哲学”与“合法性”概念都来自西方，人们往往自觉或不自觉地置身于西方哲学的视角，以西方哲学作为参照系来质疑中国哲学学科的合法性，从中国哲学是否切合西方哲学的内容来判定其是否具有合法性。在俞吾金看来，从语言的角度上说，这是一种“能指游戏”(game of signifiant)，一种“能指”(significant)大于“所指”(signified)的游戏^{[20]417}。

人们否认中国有所谓“哲学”，主要是深受西方哲学家尤其是黑格尔的影响。黑格尔认为，“真正的哲学是自西方开始”^{[21]97}，中国“只停留在最浅薄的思想里面”，“找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识”，“没有概念化，没有被思辨地思考”^{[21]119}；“当我们说中国哲学，说孔子的哲学，并加以夸美时，则我们须了解所说的和所夸美的只是这种道德”^{[21]123}；“我们所叫做东方哲学的，更适当地说，是一种一般东方人的宗教思想方式——一种宗教的世界观”^{[21]113}。

历史学家、教育家、古典文学研究专家傅斯年在《战国子家叙论》中提出：“哲学乃语言之副产品，西洋哲学即印度日耳曼语言之副产品；汉语实非哲学的语言，战国诸子亦非哲学家。”^{[22]3}傅斯年质问道：战国子家约有三类人，即宗教家及独行之士、政治论者和“清客”式之辩士，他们的思想原无严格意义的“斐洛苏非”(philosophy)一科，“为什么我们反去藉来一个不相干的名词，加在些不相干的古代中国人们身上呀”^{[22]6}？这里提出的便是中国哲学的“合法性”问题。

时至今日，中国哲学界仍有人断言：讲哲学，只要是严格意义上的哲学，那就是所谓的西方哲学；这种哲学只能从希腊讲起，最后还是要回到希腊那里；哲学说希腊话，不说汉语，哲学在汉语中不会说话；中国人的世界经验不处在哲学的要求中，中国人讲理讲气，用哲学的透视法看不清

中国人的脉络;哲学不关乎中国人如期本然地思想,也不关乎中国人的安身立命之事;西方人讲真理,中国人不讲真理,中国人讲的是道理;哲学不是中国人思想的自在源泉,我们从来就没有从这个源泉里担来思想的活水;等等。持此论者之所以否认中国哲学学科的“合法性”,主要基于以下的认识:真理的本质强调的是在哲学内思想的经验,即由证明体系所包围的世界经验;不断延伸着的证明体系有三个环节——已经证明了的、用来作为证明的和要去证明的——与之相应,真理具有三种语义——批判意义上的真理(后物理——形而上学)、形式意义上的真理(工具论——逻辑)和实证意义上的真理(物理——经验世界)。所谓哲学,指的就是这个完整的证明体系,而不是这个证明体系中的某一环节。近代以来,西方哲学整个证明体系向实证意义上的真理转移,真理的知识性要求越来越高;在接替这个证明体系的知识语境中,证明意味着知识联系之中的证明,真理意味着生产着知识的实证世界。哲学作为真理的证明体系,提供了一个使世界成为可能的证明着的叙事框架。由于我们与哲学的关系不是血缘关系,而是婚嫁关系,是受迫于西方哲学所释放出来的强大的文明力量。在这种力量的驱迫之下,我们没有掌握哲学作为一个完整的证明体系的要领,没有掌握哲学执着于存在作为证明体系之地基的意义,没有掌握存在即真理的语义,便随意构想哲学,其结果,中国在19世纪下半叶至20世纪初被并入所谓“世界史”,我们将从西方哲学近代性那里切来的某个片段理解为哲学本身,并按照其问题体系撰写自己的哲学史,这种知识生产使得我们再也读不懂自己的历史^[23]。

西方哲学确实存在一个严密的证明体系,一个由逻辑关系构成的从一般到具体的金字塔形的概念体系,其逻辑论证方式清楚表达了事物之间知识论的从属关系。但是,这并不是西方哲学唯一的或始终主导的理论形态;作为西方哲学近代性的某个片段,所谓“证明体系”并不足以成为判定中国哲学是否具有合法性的标准。当然,这是缺乏经验或逻辑必然性的“事后真理”。只是这种“误判”体现了自觉或不自觉地接受了所谓的西方的文化霸权,而认为研究的方式只能是西方的,只有西方哲学有资格“告诉”非西方的文化何谓“哲学”,什么是好的和坏的,自身不足以与西方的东西并列。至于迎合西方哲学的“证明体系”而对自己进行西方式的解释,采用西方的标准自我批评,利用西方的观念来定位、重述传统文化的价值,则不过是典型的“自我文化殖民”。

三、哲学/美学的形式规范化问题

“五四”以来,无论是全盘西化的自由主义,还是弘扬国粹的文化保守主义,或是主张社会变革的激进社会主义,中国思想界的各种流派无不援引某些西方理论作为自己的后援,在对象化体验中,知识分子不知不觉被训练成了西方各种理念的代言人。于是,我们看到,时至今日,中国哲学的思想原创力严重衰退,人们以哲学的名义,按照西方哲学结构去重新安排、解释中国哲学的问题,把中国哲学拆解得七零八落,严重损害了中国哲学的思想意义及其力度。

冯友兰《中国哲学史》上、下册分别出版于1931、1933年,其“绪论”开篇即云:“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之。”^[24]¹“所谓中国哲学者,即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者,即中国某种学者,可以西洋所谓哲学家名之者也。”^[24]⁸冯著以西方哲学为坐标,将西方哲学的分期方式硬套在中国哲学上,以为“子学时代”类似西方古希腊时代,“经学时代”类似西方的中世纪。而冯著特别提出并注重名学,其实先秦名学只是昙花一现,并未发展成严整的逻辑与科学方法,并非中国哲学的重点。冯氏又以西方新实在论的思想解析朱子,并述及陆、王的思想,这些显然都是谬误百出甚至怪诞不经的。牟宗三对此提出了尖锐的批评,认为冯著“对于宋明儒者的问题根本不能入,对于佛学尤其外行”^[25]。现代佛学家、因明家虞愚在《〈中国哲学史〉评》中还说:“汉末年之道教与北宋以来之道学,则最为锢闭

削弱中国民智者也。而此书反多奖评,将汉武以来划为经学时代,致儒道封佛之误解偏见不能去除”;“东晋至唐季数百年,第一流思想家者皆为佛学家”,冯著却未能充分详述中国传承之佛学,“于佛学莫见其全”,为此建议修改下编“经学时代”,“使三倍其量”,并为之详列了修纂细目^[26]。

实际上,“以西释中”的理路并非冯氏首创。之前,严复首先以西方哲学框架来审视、研究中国传统哲学思想,他主张用“一切法之法,一切学之学”的逻辑学、自由学说和伦理学上的功利主义来检视中国传统学术思想,而以图腾、宗法、军国的社会演化程序硬套中国历史发展阶段。王国维虽力主“哲学为中国固有之学”,却运用他所理解、服膺的康德、叔本华等人的西方哲学,系统研究了先秦诸子和宋以降周敦颐、戴震等人的哲学思想,在“中西互释”中“以西为主”的迹象异常清晰。胡适也将中国哲学史和西方哲学史作为世界哲学史的部分,其博士论文《先秦名学史》清楚表述了“以西释中”的理路:“我从欧洲哲学史的研究中得到了许多有益的启示。只有那些在比较研究中有类似经验的人,才能真正领会西方哲学在帮助我解释中国古代思想体系时的价值。”^[27]其实,中西方哲学有各自的概念体系,二者之间很难一一对应,似是而非的“以西释中”或“以中释西”基本上是南辕北辙,与各自的思想存在明显的断裂,更谈不上什么中西融合或思想创新,至于推出关于人类永恒问题或当下共同问题的中国方案更是付之阙如。

1750年,德国人鲍姆嘉通用拉丁语写的《美学》(*Aesthetica*)出版,标志着“美学”这个学科正式诞生,鲍姆嘉通因此被誉为“美学之父”。最早用汉语创译“美学”一词的是日本的中江肇民。他翻译了法国美学家维隆的《美学》(*L'Esthétique*)一书,上、下两卷分别于1883、1884年出版。1897年,康有为在《日本书目志》中收录了中江肇民《维氏美学》一书,可视为最早将“美学”一词引入中国。有人曾以“从美学‘在中国’到‘中国的’美学”这一命题来描述中国美学之确立^[28],显然,从引进西方美学术语到确立中国美学话语,亦即本土化与世界化的过程中形成了中国美学。

中国美学(包括文艺理论在内)研究的情形与中国哲学研究相差无多。中国美学家对西方美学家亦步亦趋,绝大多数美学家都在实际从事着大学里蓬勃发展的学术职业,把哲学/美学视为产业化生产,致使哲学/美学著作和期刊论文数量剧增;与诸多哲学家一样,这些生产者“以西释中”,即“拿西方的美学理论,尤其是近代以来的德国古典美学观念、理论和方法等,作为阐释中国美学、中国艺术的现成的思想材料,乃至于借助西方近代的美学理论及其概念、方法来建构中国美学的现代理论大厦”^[29],成为一切现实的和可能的“语言游戏”的“专家”,其“匠气”常常使这些论著枯燥无味、空洞乏味、令人腻味,更不用说在当今世界美学讲坛发出中国美学家自己的声音,为世界做出真正有价值的思想贡献。

问题的关键在于:“在借鉴了这一切外来的知识之后,在经济发展的同时或之后,世界也许会发问:以理论、思想和学术表现出来的对于世界的解说,什么是你——中国——的贡献?”^[30]就中国哲学而言,我们在一些“元哲学”问题上提供了哪些原创性的智慧,丰富、深化了“哲学”的内涵,并对西方哲学的发展构成某种挑战或对话?中国哲学真正成为世界哲学的一部分了吗?……正是人们对中国哲学/美学的现状普遍感到不满,这种不满又是如此之强烈,才有了对中国哲学/美学学科的合法性不断提出疑问。

西方哲学/美学对东方思想而言,真的如海德格尔所言“格格不入”吗?东西方两个思想血统不同却又高度发达的文化体系如何协调、平衡乃至融合?换言之,如何整合各种思想资源并以为之背景创造出某种一致性的新思想?诚如陈嘉映所言:“语言是给定的,但不是超验的给定而是历史的给定。……我们既要了解这些语词背后的西文概念史,又要了解中文译名的由来;如果这些中文语词有日常用法(但愿如此!),我们就还得考虑术语和日常用法的关系。”^[31]翻译不只是言语形式间的相互转换或符号转换,不只是更新、置换、丰富汉语的学术语言,而更多的是一种理解和阐释,是各种文化的汇合,是外来思想之传导,即对外语概念、思想观念、思维方式的领会及

其在汉语中的传导与汇合。

人文知识对心灵有一种控制性魅力,以相互认可为第一条件,需要彼此通用的“共同理解”,进而在思想层面上把不同文化解释视为开拓、丰富共同问题的思想资源,充分呈现关于一个问题在思想上的诸多可能性。为此,俞吾金在《一个虚假而有意义的问题——对“中国哲学学科合法性问题”的解读》一文中提出了一个很好的思路:从语言分析的角度看,关于中国哲学学科是否具有合法性的问题是一个假问题,但如果将它转换为如何使中国哲学这门学科在形式上规范化,这一问题便有了实质的意义。所谓“在形式上的规范化”,“不仅包含着它对国际公认的学术规范的认同和遵守,也包含着它对自己的传统思维方式的反省和对当代哲学所蕴含的研究方法和叙述方法的借鉴”^{[20]415}。在他看来,中国哲学学科合法性问题的实质,“不在于它异于人们常常作为参照系的西方哲学,相反,这种相异性正是它存在的合法性的理由。合法性问题的实质在于,必须从形式上来改变和提升中国哲学,否则它在当今世界就会失去继续存在下去的权利”^{[20]416}。

前述“能指”大于“所指”的游戏,无视了一个重要事实:西方哲学本身仍然是一个不确定的存在物。在西方哲学史上,有理性主义者/非理性主义者、经验主义者/先验主义者、实在论者/唯名论者、体系主义者/反体系主义者等,不同哲学家或哲学流派对“什么是哲学”的解答往往人言人殊、莫衷一是。见仁见智的“西方哲学”失去了任何一种确定性,就都难以成为中国哲学学科是否具有合法性的判定标准。根据德国哲学史家文德尔班的描述,古希腊哲学在经历了“宇宙论时期”“人类学时期”之后进入“体系化时期”,其代表人物有三个,即德谟克里特、柏拉图和亚里士多德。他们运用由自己的“基本思想原则”得来的“目的和方法的统一”从事全部知识资料的“统一加工”,先是“将经验和观察所获得的东西集中起来”,继而“检验、比较”由此获得的“概念”,最后“使迄今为止仍然散见而且孤立的东西成为富有成果的结合和联系”,分别形成了三种不同世界观的典型轮廓或理论体系,对西方文化产生了深远的影响^{[32]137-145}。到了近代,西方这种真理的“证明体系”即逻辑的研究方式登峰造极,几乎一统天下。

明朝正德年间,葡萄牙人重启中西交通,西方物质文明与思想文明输入、传布到了中国 19 世纪下半叶以降,西学东渐势如破竹,其研究范式取得典范性的意义,引导、规约着传统学术的现代转化。传统的人文学术研究模式(注疏、札记、诗文评等)发生嬗变,愈益注重“理论系统”“历史系统”的建构,强调逻辑关联性与总体相关性的价值取向蔚然而成风习,笼罩了整个中国人文学界。

实际上,西方哲学本身对于逻辑论证式研究的批评不绝如缕。恩格斯指出,逻辑的研究方式实际上“无非是历史的方式,不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已”^[33]。逻辑的方法实质上就是历史的方法,它不是按对象历史发展的自然进程来研究、揭示对象的历史及其规律性,而是从纯粹的抽象思辨形式上去分析对象,把握对象发展的客观逻辑,并以理论的形态来再现对象的历史及其规律性。由于“摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性”,所谓“总体相关性”“逻辑关联性”或“历史连贯性”是颇为可疑的。恩格斯曾这样评价费尔巴哈的哲学思想“体系”：“人们……深入到大厦里面去,那就会发现无数的珍宝,这些珍宝就是在今天也还具有充分的价值。……‘体系’是暂时性的东西,因为体系产生于人的精神的永恒的需要,即克服一切矛盾的需要。”^[34]因此,诸多形形色色的“理论体系”,如钱锺书所言,往往经不起时间的“推排销蚀”而一一“垮塌”,只留下一些“木石砖瓦”即“片段思想”,它们“仍然不失为可资利用的好材料”^[35]。

即便是突出强调西方“真理”的本质是在哲学内思想的经验,也就是由“证明体系”所包围的世界经验,也不能忽视中国哲学与西方哲学的相异性,更没有必要厚此薄彼。现代哲学家张东荪在《不同的逻辑与文化并论中国理学》中说:“现在我研究了以后,乃发见逻辑是由文化的需要而逼迫出来的,跟着哲学思想走。这就是说逻辑不是普遍的与根本的。并且没有‘唯一的逻辑’(logic as such),而只有各种不同的逻辑。”^{[36]387}

中西逻辑的差异与各自语言的特征紧密相关。张东荪在《思想言语与文化》中指出：“中国文字是象形文字，这一点不仅影响及于中国人的言语构造并且影响及于中国人的思想（即哲学思想）。……西方人的哲学总是直问一物的背后；而中国人则只讲一个象与其他象之间的互相关系。例如一阴一阳与一阖一辟。总之，西方人是直穿入的，而中国人是横牵连的。……中国自来就不注重于万物有无本质这个问题。……中国人的思想只以为有象以及象与象之间有相关的变化就够了。……中国人的宇宙观是唯象论。”^{[36]368-369}林语堂也指出，中国人常用意象性言说而不习惯用抽象性言说，常用隐喻、曲折、迂回的言说方式，而不习惯用直白、直言的言说方式；于是，“不同的写作方法被称为‘隔岸观火’（一种超俗的格调），‘蜻蜓点水’（轻描淡写），‘画龙点睛’（提出文章的要点），‘欲擒故纵’（起伏跌宕）……”^[37]。法国哲学家弗朗索瓦·于连也发现了这种曲折迂回的言说方式：“当我们说：‘这是中文’，那就加上了复杂的含意，这种复杂性使得意义变得难以琢磨。按字典的解释，被称作‘中国人’者，转义是指‘过分追求繁琐的人’。”在于连看来，这种“间接性”“隐喻性”的言说有其独特性和正当性：“中国的语言外在于庞大的印欧语言体系，这种语言开拓的是书写的另外一种可能性……是在与欧洲没有实际的借鉴或影响关系之下独立发展时间最长的文明。”^[38]

英国著名科学史家李约瑟认为：“中国人之关联式思考或联想式思考的概念结构，与欧洲因果式或法则式的思想方式，在本质上根本就不同。它没有产生出十七世纪那种理论科学，并不构成说它是‘原始的’理由”^{[39]382}；“中国人关联式的思考……绝非处于逻辑的混沌……它的宇宙，是一个极其严整有序的宇宙，在那里，万物‘间不容发’地应和着”^{[39]383}；“当西人的思想欲问‘这主要的是什么？’，中国人的思想，则问‘此事的起头、作用、落尾和其他一切事物的怎样关连的，我们对它应怎样应付它？’”^{[39]255}中国人通过事物之间的关联进行联想推出结论，其性质便是结论超出前提，而使得结论具有或然性而非必然性，而具有更加开放的可能性。难道不是这样吗？

哲学的运思方式解答不了“什么是哲学”的问题，或许，美国当代哲学家巴里·斯托德的说法是对的：“‘什么是哲学’——我要说的是：‘不要问，也不要说。’这是一个需要被处理、而不是被回答的问题。试图以一般性的形式回答这个问题，注定不会有进展。”^[40]俞吾金的处理方式独具一格：“我们不再从哲学应该具有何种内容的角度去理解哲学，而是从哲学所应该关涉的领域的角度去理解哲学。”^{[20]421}具言之，即把哲学理解为一个介于科学（狭义的实证科学）、宗教和艺术之间的领域，因为在不同的文明中，都无一例外地存在这样一个领域；至于不同文明的人如何称呼它，或像西方人一样称之为“philosophy”，或像日本人一样称之为“哲学”，或像中国人一样称之为“元学”“理学”“道学”，这只不过是一个“能指”的问题。讲述的“话题本身”高于讲述的“话题方式”，中西哲学讲述各自对“话题本身”的体贴、发明和创新，在“自己讲”“讲自己”的过程中又理性化解各种历史与现实问题，各自凸显其哲学的“个性”，而这正是哲学的“灵魂”。因为，哲学“不是单独依靠‘人类’或者甚至‘宇宙精神’的思维，而同样也依靠从事哲学思维的个人的思考、理智和感情的需要、未来先知的灵感以及倏忽的机智的闪光”^{[32]20}。这样，中国哲学便从“是”与“不是”、“有”与“没有”的迷津中超拔而出，中国哲学/美学学科合法性的问题由此获得了一种实质性的意义。

四、东西方哲学/美学的互鉴与融合

巴里·斯托德说得好：“当你自己的思想以你自己的声音有所推进的时候，哲学才最有希望。”^[40]西方哲学传入、流布中国后，其问题意识、逻辑论证方式极大丰富、弥补了中国哲学的问题意识、言说表达方式；但是，囿于对西方哲学的狭隘理解，中国哲学原有的问题意识及其灵动的述学文体也几乎丧失殆尽。在当下“多元一体”的世界中，从当下思想的症结切入，围绕人类历史与现实中重要的共同问题或永恒问题运思，每一种文化解释都拥有自己独特的思想与态度，这极

大地开拓和丰富了共同问题或永恒问题的思想资源。因此,将人类的普遍性遭际与文化的特殊性遭际相联结,塑造出具有高度复杂微妙的理性观念体系和情感生活世界,可使中国思想具有独特文化意义和世界视野,而由属于被解释的概念转化为用来解释的概念,由对象化、被研究的对象转化为正在被用来进行思考的鲜活的话语,成为参与世界各种问题讨论时必须予以考虑与尊重的思想智慧,成为往普遍处生长的理论话语,成为世界哲学的一部分,为世界性问题的解决提供“中国方案”。为了使中国哲学的观念体系由地方意义发展为普遍意义,实现一种思想平等的跨文化对话和知识互惠,赵汀阳指出,中国哲学家必须努力实现至少两个目标:一是使中国的某些概念进入世界通用的思想概念体系,以扩大人类思维的能力;二是使中国思想所发现的一些独特问题进入世界公认的思想问题体系,以丰富人类共享的问题体系——中西问题的“互惠提问”(reciprocal questioning)可最大化提升人类思维的反思能力^[41]。显然,我们这两方面的工作都做得远远不够,未来的工作可谓任重而道远。

从历史发展看,西方哲学史发生了三次重要的哲学转向运动,而与中国哲学呈现出了某种彼此融合之态势。第一次转向是苏格拉底—柏拉图之后所开启的、从在个别的具体事物中寻找当前具体事物的根源转向在“心灵世界”即“理念”中寻找当前具体事物的根源,以二元对立的辩证法推演理性、生成知识。毕达哥拉斯是第一个使用“philosophy”的人,该词本意是“爱智慧”。柏拉图、亚里士多德将“philosophy”引向一个独立于人的精神意识而存在的对象,完成了从“智慧”到“知识”的转变,他们也就成了“philosopher”(追求知识、真理的人)。柏拉图之后,西方哲学所追求的不再是本源意义上的“智慧”了。第二次转向是近代哲学创始人笛卡儿提出“我思故我在”,明确建立人的主体性原则,更进一步推动了人类的精神性与无限性的内在冲动;康德沿着主体性哲学的方向,把先验性看作必然性知识的来源;黑格尔是主体性哲学的集大成者,其“绝对精神”或“绝对理念”是绝对的主体,人的主体性被推至登峰造极的神圣地位。第三次转向由欧洲现当代哲学以强调超越主客关系、主张人与世界融为一体为旨归,这一转向使欧洲人重视各个人的独特性,重视知情意一体的人与人之间的相异性,重视研究人与人之间的相互沟通与相互理解。精神科学(关于人的学问)被提到比自然科学更受瞩目的地位。胡塞尔在《欧洲科学的危机》中自称其现象学是这一转向(“革命”)的开创者,他认为,人与物的交融构成整个有意义的世界,并使整个世界处于“被给予的直观”之内。这样,胡塞尔把人从抽象的、超感性的概念世界拉回到人所生活于其中的“生活世界”,哲学开始走向与诗意结合的境地。接着,德里达又发掘、补充、发展了胡塞尔现象学所暗含的关于在场与不在场结合为一体的观点。这是对自苏格拉底—柏拉图至黑格尔从传统形而上学所主张的抽象概念哲学的反动,也是对这之前不分感性世界/超感性世界、主体/客体的哲学观点的回复,接近于中国传统的天人合一思想和《周易》、老子的思想^{[42]103-118}。

进入后原子时代以来,海森伯格、玻尔、薛定谔、卡普拉等西方前沿科学家认识到,以牛顿为代表的分析思维无法得出正确的宇宙观,在牛顿的轨迹上没有人的位置。卡斯頓·哈里斯认为,科学的成功为我们的日常生活蒙上了阴影,科学不可能为人的自由或个性留下空间;科学家“对真理的追求把实在还原为黯哑的事实堆积,还原为缺乏意义的原始材料——除非人类主体将意义移植上去,并为人所用”,这种实在观“侵害了我们对人和物的经验”^[43]。因此,西方思想家渐渐重新认识并肯定了中国古典文化的整体综合性思维,激赏其所提出的“天人合一”宇宙观。

欧洲现当代哲学的第三次转向特别重视对语言的哲学研究,欧洲传统哲学到现当代哲学的转折点是“语言学转向”。以往的传统哲学把人看成进行认识的主体,世界万物则是被认识的客体,语言被看成反映世界万物的工具。现在则不然:人既是对世界的开放,又同时是世界本身的显现,人与世界融于一体;语言使人与世界相融相通,人借助语言参与到世界中去,世界由语言而敞开,语言是世界的意义之寓所。语言的意义不是要去表达独立于语言的某个确定的对象或某

个确定的概念,而是事物从中显现自身,语言言说着存在者之所是。这种语言不再是把客体与主体分离的“概念语言”,而是言说主体与客体融合、人与万物合一的“诗性语言”;这种语言类似于庄子的“大道”“大言”,它显示着、言说着在场与不在场、显现与隐蔽相结合的整体,可以通达“道言”,可以还原为“道言”而与“道言”合一。

作为胡塞尔的学生,海德格尔的思想在1930年代发生了转变。在1946年的《关于人道主义的书信》一文中,海德格尔表示自己之所以中断《存在与时间》中的探索,是因为以“形而上学的语言”去探讨“形而上学的终结问题”,这是一种语言的失效或失败。在前述那篇“对话”里,海德格尔跟手冢富雄谈及“克服形而上学”时说:“克服既不是一种摧毁,也不只是一种对形而上学的否定。想摧毁和否定形而上学,乃是一种幼稚的僭妄要求,也是对历史的贬低。”^{[18]106}这种“克服”实际上是一种原始的“居有”(Aneignung),是“更希腊地思希腊思想”。海德格尔说:

这最好就显现(Erscheinen)的本质来加以解说。如果在场本身被思为显现,那么,在场中起支配作用的就是那种出现,那种在无蔽意义上进入光亮中的出现。无蔽是在作为某种澄明(Lichten)的解蔽中发生的。而这种澄明本身作为本有事件(Ereignis)在任何方面都是未曾被思的。从事对这一未曾被思的东西的思想,这意思就是:更原始地追踪希腊思想,在其本质渊源中洞察希腊思想。这种洞察就其方式而言是希腊的,但就其洞察到的东西而言就不再是希腊的了,绝不是希腊的了。^{[18]127-128}

既是希腊式地又不再是希腊式地思着显现,后期海德格尔返回到古希腊思想的开端或根源处,已然把形而上学抛在了后面;他转而在“存在—语言”的维度“入思”,探寻一种新的言说方式,即以“诗”与“思”的言说应合语言自身之言说,而所言说的则是一种“在场”与“不在场”之“集合”,一种既敞亮着同时又隐蔽着的东西。海德格尔说:“在庙宇和阿波罗的雕像中尽管没有语言作为材料被运用、被‘作成’,但这一事实完全不足以证明这些‘作品’——就其为作品而言——并非本质上缺乏语言。……雕像和庙宇在敞开中立于与人作无言的对话之中。如果没有无言之言,那么,……凝视着的神就绝不会显现雕像的神色和外貌;庙宇如果不在语言的敞开领域中,它也绝不会作为神的住处立在那里。”^{[42]116}于是,古希腊石庙以一种方式言说着“道言”,梵·高画的农鞋以一种方式言说着“道言”,法国卢浮宫的阿波罗半身像以一种方式言说着“道言”。

中国的北京天坛也以一种方式言说着“道言”:天坛从南到北是一个由低向高的上升运动,将人的视角引向天之“崇高”;圜丘、皇穹宇、祈年殿都是圆形,每一个建筑物中又形成很多同心圆,将人的视角引向天之“圆融”;蓝色的琉璃瓦,大面积栽种的柏树,将人的视角引向天之“清朗”。概言之,“天坛则是以实衬虚,一切导向虚空”;其妙处在于“以有限的建筑实体唤起对无限的想象”,而“立于与人作无言的对话之中”^[44]。

在与手冢富雄“对话”时,海德格尔对东亚文化表现出浓厚的兴趣并予以高度评价,他说:

我还没有看出来,我力图思之为语言之本质的那个东西,是否也适合于东亚语言的本质;我也还没有看出来,最终(这最终同时也是开端),运思经验是否能够获得语言的某个本质(ein Wesen),这个本质将保证欧洲—西方的道说(Sagen)与东亚的道说以某种方式进入对话之中,而那源出于唯一源泉的东西就在这种对话中歌唱。^{[18]93}

根据手冢富雄的谈话记录,在最后邀请其提问之前,海德格尔发表了一个极有启发性的评论,东方和西方“必须在这种深层次上进行对话。仅仅反复处理一些表面现象的会见于事无补”^{[19]115}。如今,东西方两个语言世界基本消除了当年那种遮蔽或隔绝的状态,当我们同样去沉思自己的思想所具有的令人敬畏的伟大开端,便不难发现东西方两种根本不同的语言的本质源泉是相同的。而且,海德格尔的部分思想力量便来自东方哲学传统的启示,比如,“海德格尔在与道家、禅宗教诲保持共鸣的努力中,运用了‘朴素的道说’,而且是以像‘物的物化’(das Ding dingt)的那样的方

式,让‘语言言说’(die Sprache spricht)”^{[19]94}。显然,东西方哲学/美学在交流互鉴中寻找到了相对一致的聚焦点或相通之处,“冲击—回应”模式或东西方二元论模式一旦突破,一旦从形而上学的“语言牢笼”中走出,“我们可以求助于美学吗?”类似海德格尔式的追问及其理据——“美学这个名称及其内涵源出于欧洲思想,源出于哲学。所以,这种美学研究对东方思想来说终究格格不入的”——便得以一一消解。因此,借用手冢富雄对于海德格尔的答复语:我们可以借助美学,“美学为我们提供一些必要的概念,用以把握我们所关心的艺术和诗歌”^{[19]87}。

这让人想起了焦元溥在《乐之本事:古典音乐聆赏入门》里讲述的一个意味深长的故事。2010年1月27日,芬兰著名指挥家、作曲家萨洛宁到伦敦国王学院音乐系做了一次演讲,讲到他当年在意大利进修作曲时,指导老师卡斯提吉欧尼给他一首自己创作的曲子,要萨洛宁就此曲进行分析研究。

“那是很复杂的曲子,”萨洛宁回忆,“拿来一看实在瞧不出什么脉络。我花了好多好多时间,才从错综复杂的音型结构中看出一点端倪。”

那一个星期,萨洛宁哪儿也没去,关在房里对着乐曲来回思索——终于,终于他看出了乐曲内在的规律逻辑,慢慢找出解码的方法。随着花的功夫愈来愈多,他所看出的细节也就愈来愈丰富,自信心愈来愈强。当他把论文写好并和老师报告时,他确信自己已经完全分析出卡斯提吉欧尼的作曲意图与创作手法,作品的大小结构都被自己整理得清楚分明。

“真是非常感谢,你一定花了很多时间,才能整理出如此详尽的分析。”面带微笑,卡斯提吉欧尼看着眼前的芬兰学生说,“但是,身为这首曲子的作者,我必须诚实告诉你——这其实是我乱写的,乐曲根本没有任何逻辑脉络可言。”

不用说,萨洛宁当下自然觉得被耍了,而且极其愤怒:“早知如此,那个礼拜我大可以去游玩,好好享受意大利的阳光呀!”但转念一想,他明白这是老师给他的震撼教育:“一、再怎么没道理的作品,分析者还是可以自己整理出一套道理;二、无论整理出什么道理,真相可能永远和自己的分析相异,甚至相反。别以为自己做了苦工,所得到的就会是正确答案。”^[45]

卡斯提吉欧尼说的是实话吗?绝大多数创作都有各自所依据的规则,演奏者也以此了解作曲家的想法并提出诠释。那么,当卡斯提吉欧尼自以为随性地在谱纸上乱写,他怎能确定其中不曾暗藏某种连自己也无法察觉的内在规律呢?对此,意大利哲学家、美学家、小说家翁贝托·埃科有极好的解释:

当作家(或艺术家)说他创作时并未考虑创作规则的时候,他只是想说他创作时不知道自己了解创作规则。一个孩子能把自己的母语说得很好却不能写出它的语法来。但是,语法学家并不是唯一了解语言规则的人,因为孩子在不自觉的情况下对此也非常了解:语法学家是知道孩子为什么以及如何了解语言的人。^[46]

作家(作曲家)创作出自成意义、有自身逻辑与脉络的作品,批评家(演奏者)对作品的诠释,则来自对作品、作家(作曲家)与时代风格的理解,也出于自己的经验、体会与想象力。可见,要准确地理解某个观念,需要确立一种语境化的理解,需要理解某种文化的所有文化语法和重要细节,用维特根斯坦的话说,必须理解整个语言游戏或整个生活方式。这样,在诠释文学艺术作品的过程中,美学或艺术理论才能充分发挥其不可或缺的作用。

反观当今学界,人们援用西方美学或文艺理论以检视中国文学艺术作品时,之所以产生了诸多半生不熟的“洋八股”,主要就是由于研究者缺乏历史底蕴,不懂中国社会发展史,不了解中国文学艺术发展史,没有真正把握文学作品、人生、社会、政治和思想互为因果的齿轮关系,而未能辨识文学艺术之本体,无法使东西方美学或文艺理论之间彼此融通,自然也就难以将“一炉而冶”

的研究方法运用自如。我们需要各种美学或文艺理论,只是必须时刻谨记英国著名艺术批评家、哲学家克莱夫·贝尔的善意提示:“谁要详尽阐述一种能说服人的美学理论,必须具备两种素质——艺术的敏感性和清晰的思考能力。缺乏艺术敏感性的人不可能获得审美经验,而缺乏广泛、深刻的审美经验的审美理论显然是没有任何价值的。”^[47]

五、结 语

研究东方的文学艺术能否借助于源自西方的形而上学的美学,海德格尔对此是持保留态度的,其中涉及了东西方的语言差异,以及所谓哲学合法性的问题。西方哲学发展史表明,以西方哲学作为参照系,特别是以其近代性的片段即所谓“证明体系”为“标准”,根本不足以判断或裁决中国哲学的学科合法性。将哲学学科的合法性这种“能指”大于“所指”的游戏转化为一种形式规范化问题,有效地使人们摆脱了“自我文化殖民”的心态,转而研究面对共同论域时东西方所创造的差异性思想及其言说,以充分彰显各自创造的存在价值。东西方传统的语言与思维存在较大差异,然而,西方现当代哲学在“语言转向”之后,以海德格尔为代表的现代哲学家,其由主客分离的“概念语言”转向了主客融合并与其所言说事物同一的语言。海德格尔部分思想的力量便来自道家、禅宗等东方哲学思想传统的启示,东西方哲学在交流互鉴中显示出日趋融合的态势。在这种情势之下,原本貌似“格格不入”的西方美学,可以为我们研究文学与艺术提供一些必要的概念,用以把握我们所关心的艺术理论问题。换言之,突破“冲击—回应”或东西方二元论模式之后,在诠释文学与艺术作品的过程中,美学或艺术理论无疑将发挥不可或缺的重要作用。

参考文献:

- [1] 唐德刚. 史学与红学[M]. 北京:中国文史出版社,2019.
- [2] 曾小五.“中国哲学”合法性证明的两条路径[J]. 云梦学刊,2016(5):52-56.
- [3] 韩立坤.“消解”还是“重建”——论中国现代哲学中形而上学的命运[J]. 中南大学学报(社会科学版),2017(4):59-63.
- [4] 彭永捷. 关于中国哲学史学科合法性危机问题的再思考[J]. 学术月刊,2018(2):29-35.
- [5] 李巍. 合法性还是专业性:中国哲学作为“方式”[J]. 江海学刊,2019(2):49-55.
- [6] 吴晓明. 重论“中国哲学”的合法性问题[J]. 学术月刊,2021(4):5-20.
- [7] 王培元. 美学合法性的辩护[J]. 读书,1999(11):123-124.
- [8] 吴琼. 范式的合法性:西方美学史的写作[J]. 首都师范大学学报(社会科学版),2003(6):79-82.
- [9] 王兴旺. 中国美学何以可能——关于中国美学合法性的一种理解[J]. 江西社会科学,2005(6):221-225.
- [10] 黄柏青. 中国美学“经典”文本解释的合法性[J]. 湖南师范大学社会科学学报,2006(6):45-47.
- [11] 索松华. 美学是研究审美现象的科学——兼论生活美学的合法性建构[J]. 泉州师范学院学报,2007(1):51-55.
- [12] 范藻. 关于美育合法性的反思——兼及生命美学的必然性存在[J]. 郑州大学学报(哲学社会科学版),2016(5):24-32.
- [13] 毕日生. 反思文艺美学的“合法性”问题[J]. 福建论坛(人文社会科学版),2009(1):104-110.
- [14] 裴萱. 空间美学的理论生成与合法性建构[J]. 浙江工商大学学报,2018(4):47-55.
- [15] 王中原. 生态美学的合法性困境与自然美的启示[J]. 社会科学,2020(11):171-180.
- [16] 潘黎勇. 重建美学合法性的一种路径——论韦尔施的“感性学思维”[J]. 社会科学辑刊,2013(2):173-177.
- [17] 贾媛媛. 美学:从“感性认识的完善”到“感性生活的完善”——感性的历史与当代美学合法性的建构[J]. 河南社会科学,2019(12):83-89.
- [18] 海德格尔. 在通向语言的途中[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆,2015.
- [19] 莱因哈德·梅依. 海德格尔与东亚思想[M]. 张志强,译. 北京:中国社会科学出版社,2003.
- [20] 俞吾金. 哲学随想录[M]. 北京:北京师范大学出版社,2016.
- [21] 黑格尔. 哲学史讲演录:第1卷[M]. 贺麟,王太庆,等译. 上海:上海人民出版社,2013.
- [22] 傅斯年. 战国子家叙论 史学方法导论 史记研究[M]. 上海:上海三联书店,2017.
- [23] 陈春文. 回到思的事情[M]. 武汉:武汉大学出版社,2007:3-9.
- [24] 冯友兰. 中国哲学史:上册[M]. 北京:中华书局,1961.
- [25] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海:上海古籍出版社,2007:3.

- [26] 虞愚. 虞愚文集:第2卷[M]. 兰州:甘肃人民出版社,1995:987-988.
- [27] 胡适. 先秦名学史[M]//胡适文集:第6卷. 北京:北京大学出版社,1998:4.
- [28] 刘悦笛. 美学的传入与本土创建的历史[J]. 文艺研究,2006(2):13-19.
- [29] 王德胜. 散步美学——宗白华美学思想新探[M]. 郑州:河南人民出版社,2004:4.
- [30] 苏力. 什么是你的贡献? [M]//法治及其本土资源. 北京:北京大学出版社,2015:自序Ⅱ.
- [31] 陈嘉映. 思远道[M]. 福州:福建教育出版社,2000:319.
- [32] 文德尔班. 哲学史教程[M]. 罗达仁,译. 北京:商务印书馆,1987.
- [33] 马克思恩格斯选集:第2卷[M]. 北京:人民出版社,1995:43.
- [34] 马克思恩格斯选集:第4卷[M]. 北京:人民出版社,1972:215.
- [35] 钱锺书. 七缀集[M]. 修订本. 上海:上海古籍出版社,1994:33-34.
- [36] 张东荪. 理性与良知——张东荪文选[M]. 张汝伦,编选. 上海:上海远东出版社,1995.
- [37] 林语堂. 中国人[M]. 郝志东,沈益洪,译. 上海:学林出版社,1994:94.
- [38] 弗朗索瓦·于连. 迂回与进入[M]. 杜小真,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1998:前言1-3.
- [39] 李约瑟. 中国古代科学思想史[M]. 陈立夫,主译. 南昌:江西人民出版社,1990.
- [40] 巴里·斯托德. 什么是哲学? [G]//C. P. 拉格兰,萨拉·海特. 哲学是什么? . 韩东晖,译. 北京:人民出版社,2014:46.
- [41] 赵汀阳. 哲学的中国表达[G]//论证2. 桂林:广西师范大学出版社,2002:86-92.
- [42] 张世英. 美在自由——中欧美学思想比较研究[M]. 北京:人民出版社,2012.
- [43] 卡斯顿·哈里斯. 寻求自身的哲学[G]//C. P. 拉格兰,萨拉·海特. 哲学是什么? . 韩东晖,译. 北京:人民出版社,2014:72.
- [44] 杨辛. 天坛审美[G]//中国紫禁城学会论文集:第1辑. 北京:紫禁城出版社,1997:284-288.
- [45] 焦元溥. 乐之本事:古典音乐聆赏入门[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2015:279-280.
- [46] 翁贝托·埃科. 玫瑰的名字注[M]. 王东亮,译. 上海:上海译文出版社,2010:10.
- [47] 克莱夫·贝尔. 艺术[M]. 周金环,马钟元,译. 滕守尧,校. 北京:中国文联出版公司,1984:1.

Can We Turn to Aesthetics?

——A New Solution to the Legitimacy of Chinese Aesthetics

WU Zilin

(Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: The lack of original innovation in Chinese philosophy/aesthetics has raised doubts on the legitimacy of its discipline. However, these doubts with reference to Western philosophy are games in which the signifier is greater than the signified. It does not suffice to judge the legitimacy of Chinese philosophy/aesthetics with a standard of evidence system which belongs to a part of the modern Western philosophy. In the writer's opinion, the legitimacy of Chinese aesthetics should be transformed into the issue of formal standardization, and its unique existence can be demonstrated with different thoughts and statements created by it in facing of common universe of discourse. The "linguistic turn" of modern and contemporary Western philosophy attempts to change the "conceptual language" which separates subject and object into the language which integrates subject and object. It is quite similar to the "poetic language" of Zhuangzi's "Da Dao" and "Da Yan". It might be expected that Eastern and Western philosophies/aesthetics show a tendency of fusion in cultural exchange and mutual learning, which might help to break the "Impact-Response" or Eastern-Western dualism model and step into a new academic realm filling with creativity.

Key words: aesthetics; philosophical legitimacy; linguistic turn; Heidegger; oriental aesthetics

责任编辑 韩云波

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>