

## 第十四讲

### 中国哲学精神现代重建方式之探讨

毫无疑问，中国哲学精神的现代重建，乃是中华民族精神文化现代重建的核心内容。这一重建所面临的问题一方面是作为中华民族精神生命之表征的价值理想的延续与发展的要求，另一方面则是现代性社会生活方式对这一古老精神生命的冲击，因而所要解决的关键问题，乃是化解或减缓现代性现实生活与传统文化所体现的价值理想之间的冲突，因此，任何一种成功的重建，便必须顾及现代性生活与传统价值理想之载体的精神文化两个方面方可。但令人遗憾的是，尽管所有的重建方案都会在形式上涉及两个方面，但却往往会自觉或不自觉地基于某种一元论的前设，试图将两个方面归结为一，从而在实质上忽略或弱化了其中一个方面。如自由主义之方案，便可能会在实质上忽略了传统精神文化；而新儒家之方案，则可能会在实质上未能充分顾及现代性现实生活。至于那些将传统文化与自由主义直接拼接在一起的理论主张，虽则看上去是兼顾两者，但实际上只是直接把要解决的问题当成立论前提了。其所以会是如此，是因为这一问题的困难之处，在于它不仅仅是理论上的，而是现实生活中实实在在地存在的。其之解决便并非只是在理论上提出一种新颖的观念便可，而是必然同时要顾及到现实生活中可能性、可行性。因此，对此问题的探讨，便不仅是探讨中国哲学精神在思想中的重建，而且首先必须考虑的是现实生活中的重建，或者说，是探讨在既定的现实生活所限定的可能性范围内的重建方式。

#### 一、民族文化精神重建的关键问题

一般而言，民族精神文化的现代重建，可以说是每一个有着独特文化传统的民族国家在走向现代性社会时所必然会遇到的普遍性难题；但特殊地看，由于民族传统和现实历史条件的差异，各个民族国家所遇到的问题也会各不相同。如果从中华民族精神文化重建寻求可资参照的先行者的视角来看，则在那些先行的民族文化重建的国家中，德意志民族与我们在历史境遇上有着最为接近的相似性，因而具有最为切近的可参照性。

##### 1. 德意志民族文化现代化的经验与教训

面对现代化之浪潮，民族传统文化的重建，从某种意义上说，既是对于现代性的某种肯认，同时也是对现代性无限扩张的某种反拨，或者说，这种重建是伴随着某种文化上反现代性之无限扩张的倾向的。而在这种文化反拨上，德意志民族文化由于种种缘由，成为了先驱。艾凯说：“启蒙运动和现代化产生于世界的两个最早的民族国家——英国和法国，反现代化的批评却在德国首先以全盛之姿出现。在当时的印象中，德国在地理上处于英法之东，故认为英法的现代化，对德国是一种‘东西文化’冲突——早期的德国批判预示了日后很多的其他非欧洲批判所具有的主要特征。事实上，许多亚洲反现代化批评就直接引自于德国的反

现代化批评（与所谓德国浪漫主义大致吻合）。”<sup>①</sup>就德国文化对后发展国家的影响而言，艾凯的这一论断对于中国尤其适用。如果说中国现代文化是在与西方文化碰撞中发展起来的话，那么，在诸多西方国家之中，德国文化的影响显见尤其突出。马克思主义在诸多进入中国的外来的主义中的最终胜出，当与此一境况的相似性所带来的更大影响有莫大关系。由于这种历史境遇的高度相似性，在中华民族精神文化重建之进程中，德意志民族在其现代文化创造中的经验以及教训，对于我们便有着更为显著的参照意义。

艾凯所谓的反现代化的批评，并不能笼统地归结为对于现代化的全面否定，而是一般地说来，这种反现代化的要点在于反对现代化生活方式所造成的对于传统精神生活，特别是道德生活的损害。这是因为，现代化的经济、政治生活方式，对于已经步入或已走在现代化道路上的民族国家来说，乃是不可选择的事实性存在。艾凯写道：“过去两个世纪人类存在的两个最大的推动力量无疑是国家主义与现代化……英、法一旦开始现代化，建立了官僚制的民族国家，世界的其他国家——如果没有其他理由——就算只是要自卫，也被迫非跟着改变不可。”<sup>②</sup>而且，更重要的是，对于这些后发展国家的思想者来说，由于现代性所带来的“亡国亡种”的民族危亡此一严重问题，对于实现经济、政治的现代化，建立现代民族国家，有着更为急迫的需要，因而他们之中便罕见反对经济现代化者，对于政治现代化，亦往往以某种扭曲的方式去主张，而非直接否定，其反对者，一般只是现代化生活方式以及现代精神文化对于传统文化精神的摧残。因此，民族精神文化重建的核心问题或关键问题，乃是如何构建现代道德生活的问题，而非是否要建构以及如何建构现代经济、政治等现实生活之问题。

这样一个民族文化的现代重建问题，若按照传统的教科书体系的原理，既然经济基础决定上层建筑，而在经济基础发生变化的条件下，便只是一个文化上层建筑随着经济基础变化而变化的简单问题，并无多少值得深思之处。但若考诸近代以来的实际历史，则会发现这绝非一个简单的经济基础决定上层建筑的问题，而是现代社会所遇到的最为根本性的难题。这当中的深刻矛盾就在于，一方面，传统文化精神是严重地不适应于现代性社会生活所要求的精神气质的，但另一方面，人作为一种文化存在，又是一种历史性的生命存在，一种传统性的存在，失去了传统，在某种意义上人将非人。而各个民族文化传统的形成，并非是简单地由经济基础所决定的相互雷同的东西，而不可避免是一种历史性的积淀，一种存在于每一民族精神生命之中的属于历史记忆的独特东西。正如一个失忆的人无法正常地生活一样，一个失去了传统的民族亦即精神失忆的民族也将无法正常地存在。在率先走上现代化之路的英、法，这一现代文化与传统文化冲突，不仅由于是在现代现实生活建立中逐渐地显现出来的，因而文化问题还只是比较单纯的文化问题，人们尽可以比较从容地应对之，而且还由于作为启蒙之产物而在英、法两国发展起来的所谓“世俗化的自然法”观念，有着古典哲学和中世纪基督教思想的血脉，也在相当程度上缓解了这种冲突。但在德意志民族，不仅由于民族文化构成上与英、法民族颇不相同，较少受罗马文化的影响，导致了其文化传统的不同<sup>③</sup>，如海涅便说，“欧洲各民族的信仰，北部要比南部更多地具有泛神论倾

<sup>①</sup> 艾凯：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，贵州人民出版社 1991 年版，第 17 页。

<sup>②</sup> 艾凯：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，贵州人民出版社 1991 年版，第 29 页。

<sup>③</sup> 参见刘新利：“不同于罗马化的其他日耳曼族支，德意志人更多地保留了古代日耳曼人的特征；不同于罗马天主教化的其他欧洲大陆人民，德意志人在古代日耳曼人信仰的基础上接受了不列颠岛屿的基督教修道风格；不同于中世纪以前的家庭血缘集团和中世纪以后的民族政治集团，中世纪的德意志人没有统一的权力机构、没有统一的固定疆域，甚至没有大致同一的经济结构。但是他们具有共同的文化传统，具有共同

向……日耳曼诸神的形象……它们是本来像北方那样忧郁和阴暗”<sup>①</sup>，更由于政治分裂和英、法率先现代化所带来的德意志民族的生存危机感，这一冲突在其现代化进程之初便凸显了出来，这就将文化问题与经济、政治问题合并在了一起，极大地加重了文化问题的分量，也格外显示出了其紧迫性，从而逼迫德意志哲学家们不能不先行提出一种一揽子解决方案。人们或许可以套用“国家不幸诗家幸”说法，在此同样也说：“民族不幸哲学家幸”。德意志民族所面临的这种历史困境，却也给了其哲学家们在西方文化发展史上一个充任第一小提琴手的千载难逢的历史机遇。

显而易见，在与各较早发达的国家对比中，由于历史遭遇和文化传统的独特性方面的相似性，中华民族的现代化进程与德意志民族的这一进程有着最为高度的类同性。正是基于此点，我们可以说，我们在寻求民族文化重建的进程中，当能从德国哲学家那里获得最大的教益。当然，这种教益是包含正反两个方面的，而非单一方面的。

正是在现代化进程中寻求对民族精神文化重建此一问题的解决上，德意志哲人们提出了一套又一套极具创造性的方案。对这些方案我们这一里不能一一进行分析，但可以指出的是，这些方案中在传统与现代性关系上，由于追求一种超越于现实生活的终极和谐目标，而未能顾及两个方面的平衡，这又导致此类理论自身亦往往为某种不良的现实潮政治流所利用。而其所以会如此，就方法论而言，在于这些解决方案的创立者都在寻求一种终极解决，在于像伯林所指出的那样，这些德国人作为西方主流传统的思想家，“都接受一个无争议的关键假设：真正的实在，无论表面现象和它多么对立，本质上是一个合理的整体，其中的万物，终极地说，是和谐一致的。他们以为，至少从原则上说，存在着一个可以发现的真理体系，它涉及到一切可以想象得到的问题，不管是理论的还是实践的；获知这些真理只有一种或一组正确的方法；这些真理，就像用来发现它们的方法一样，是普遍有效的。这些人的论证过程通常采取以下形式：他们首先找出一组无可怀疑的特殊实体或难以改变的命题，断定它们具有完全合乎逻辑地本体论的地位，并指定发现它们的恰当方法；最后，出于一种深藏在秩序本能和破坏本能中的心理嗜好，把凡事不能被转化成他们选做牢不可破的模式的东西，斥之为‘失实’、混乱，有时甚至斥为‘胡说’。”<sup>②</sup>我们看到，无论是莱布尼茨，还是费希特，尤其是黑格尔，这一系列伟大的德意志思想家，都像伯林所指出的那样，基于一种终极和谐的理念，而在寻求终极解决之道的过程中在某种程度上失去了现实感。

关于现实感，在不同的哲学家那里会有不同的规定。但现代社会最为根本的一种现实却是任何理论都必须面对的：这就是传统共同体的解体所导致的与市场经济呈共生状态的人的个体化，也就是马克思所说的与人类历史“最初的社会形态”的“人的依赖关系”不同的“以物的依赖性为基础的人的独立性”<sup>③</sup>。因而，如果承认这一不可避免的现实，便是具有最为基本的现实感；相反，若是以某种

---

的信仰基础，尤其是中世纪的德意志人具有共同的历史经历。所有的这些共同的东西构成了德意志语族的核心，并通过他们自称、自知、自觉是‘德意志人’表现出来。”（刘新利：《中世纪德意志人的民族自我意识》，《文史哲》2002年第2期）。另参见郑群：“德意志民族精神就是18世纪在与法兰西、英吉利等民族的对照中被认知和发掘出来的。”（郑群：《德意志民族精神认知和传承的几点启示》，《东岳论丛》2003年第7期）

<sup>①</sup> 海涅：《论德国宗教与哲学的历史》，商务印书馆1973年版，第21页。

<sup>②</sup> 豪舍尔：“序言”，载伯林：《反潮流：观念史论文集》，译林出版社2002年版，第7页。

<sup>③</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第46卷上，人民出版社1979年版，第104页。

方式无视或轻视这一点，便是丧失基本的现实感。当然，没有思想家们会简单地否认这种现实生活状态，相反，这些追求终极和谐的人很看重这种对这种现实克服，因而往往在其体系中特别强调“现实性”这一概念。但悖谬的是，他们对“现实性”这一概念作了全然不同于人们通常所理解的别样的规定，即将之规定为一种高于我们通常所说的现实生活的东西，一种具有内在合理性的东西。正是基于这样的规定，黑格尔才能断言：“凡是合乎理性的东西都是现实的；凡是现实的东西都是合乎理性的。”<sup>①</sup>于是乎，人们通常所理解的现实生活由于其并非具有合理性，便并非具有真正的“现实性”，而只是一种“实存”罢了，因而是最终究要被扬弃的东西。显然，若以人们通常所理解的现实概念去衡量，黑格尔一类哲学家以世界本质上是理性的为前提，试图通过“理性的狡计”之类辩证法构造出一个一元论体系，最终将这种悖谬的现实归结为实现最高理想的工具，则是最为根本的丧失现实感。

但在德国哲人之中，康德和马克思却似乎颇为另类。不同于其后的德国唯心主义，康德被视为德国启蒙运动的最后一位哲学家。正如李泽厚所指出的那样：“牛顿和卢梭才是真正影响康德两个最有力量的人。这两个人身上体现了资产阶级上升时期追求科学与民主的时代精神。他们对康德的影响远不止是思想资料问题，而且是现实生活对康德思想影响的集中表现。”<sup>②</sup>而马克思虽然早年沉迷于黑格尔的思辨哲学，但在接触到法国社会主义，特别是英国古典经济学之后，其思想却发生了重大转变。在《德意志意识形态》中，马克思提出了与黑格尔主义思辨的历史哲学相对立的，建基于“现实的个人”基础之上的“实证的”“历史科学”概念，进而在《政治经济学批判》、《资本论》等著作中，通过对于古典政治经济学的批判而建立起了对于现代社会之科学描述的理论体系。因此，在民族文化的现代性重建这一问题上，就现实感而言，与以黑格尔为典范的终极解决方案的失去现实感相反，康德和马克思并未去寻求那种一元论的终极解决之道，而是为了不偏向一极，在某种程度上都保持着二元论或双重视角的姿态。在一种反强势的一元论潮流的意义上，可以说他们是德意志文化传统中的两个另类的典范性人物。因而，如果我们对这两位大师的解决之道加以概览，当能为我们目下探讨的问题提供有益的启示。

## 2. 康德目的王国理论的启示

康德哲学，尽管被黑格尔斥为“抽象”、“主观思想”，且在马克思主义哲学传统中不像黑格尔、费尔巴哈那样被看好，甚至也不及法国唯物主义那样被高度评价，但正是康德，没有屈从于一元论的诱惑而走出了莱布尼茨—沃尔夫形而上学的迷梦，开创了批判哲学这一极具现实感的理论方向。康德的第一批判所要解决的问题是“先天综合判断”何以可能的问题，也就是科学知识何以可能的问题。这一论题前提是认为以牛顿力学为代表的科学已是事实，因而并不需要追问是否可能的问题，而是要通过对“先天综合判断”何以可能问题的解决，来为科学奠定哲学基础。从科学作为现代性之支柱这一方面来看，康德是现代性的捍卫者；但问题是康德对科学知识何以可能问题的解决，却是以将科学知识的对象降格为现象界而达成的。这样以来，既然科学知识只是关于现象界的，那么，即便这一领域是为必然的因果规律所支配的，是一个决定论的世界，但在本体界，人的自

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《法哲学原理》，北京，商务印书馆 1961 年版，“序言”，第 11 页。

<sup>②</sup> 李泽厚：《批判哲学的批判》，北京，三联书店 2007 年版，第 18 页。

由却也是可能的。这也就是康德所说的，“因此我不得不悬置知识，以便给信仰腾出位置，而形而上学的独断论、也就是没有纯粹理性批判就会在形而上学中生长的那种成见，是一切阻碍道德的无信仰的真正根源，这种无信仰任何时候都是非常独断的。”<sup>①</sup>正是通过这种现象与本体的二元论，康德才为科学与道德各自留下了适当的位置。

这一将科学与道德并置的二元论解决方式，虽然在某种意义上如实地表现了现代人的境况，但从具有悠久传统的关于人类知识的统一性的观念上看，却是不能令人满意的，因此在康德之后从费希特到黑格尔的德国唯心主义便把克服这一二元论当作了主题。然而，尽管康德断然拒绝了这种一元论的解决方式，但却也提供了一种独特的解决之道，那就是借助一种特殊的目的论原理而将分割开来的两个方面关联了起来。这便是康德在《判断力批判》中所进行的工作。他写道：“现在，在自然概念的领域，作为感觉界，和自由概念的领域，作为超感觉界之间虽然固定存在着一个不可逾越的鸿沟，以致从前者到后者（即以理性的理论运动为媒介）不可能有过渡，好像是那样分开的两个世界，前者对后者绝不能施加影响；但后者却该对前者具有影响，这就是说，自由概念应该把它的规律所赋予的目的在感性世界里实现出来；因此，自然界必须能够这样地被思考着：它的形式的合规律性至少对于那些按照自由规律在自然中实现目的的可能性是互相相应的。——因此，我们就必须有一个作为自然界的基础的超感觉界和在实践方面包含于自由概念中的那些东西的统一体的根基。虽然我们对于根基的概念既非理论地、也非实践地得到认识的，它自己没有独特的领域，但它仍使按照这一方面原理的思想形式和按照那一方面原理的思想形式的过渡成为可能。”<sup>②</sup>这就是说，我们可以设想，“人就是创造的终极目的；因为若是没有这个终极目的，相互隶属的目的的链条就不会被完备地建立起来；而惟有在人里面，但也是在这个仅仅作为道德性的主体的人里面，才能发现目的方面无条件立法。因此，惟有这种立法才使人有能力成为终极目的，整个自然都是在目的论上隶属于这个终极目的的。”<sup>③</sup>康德正是通过设定一个“自然合目的性”的“判断力的先验原理”，以为精神与自然、自由与必然的统一提供一个依据。但是这样一种统一却非客观实在的统一，而仅仅是主观上的统一，这样一种自然合目的性的原理只是“判断力的主观原理”，只是我们观察对象的主观方式。“我们只是按照统一的原则去观察那些东西，但它的本身并不是那样；至于它的本身是什么样子并非知识所能达到。”<sup>④</sup>

如果我们设定了这样一种目的论的理念，即“一个被创造物的全部自然秉赋都注定了终究是要充分地并且合目的地发展出来的”<sup>⑤</sup>，以此来看人类历史，这一历史“大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也对外的完美的国家宪法，作为大自然的一再人类的身上充分发展其全部秉赋的唯一状态。”<sup>⑥</sup>但是，这种合目的性原则并不是客观的规律，并非构成性的，而仅仅是调节性的，即不能根据这一原则而建构起一种客观的历史规律，而只能是为我们观察历史提供一种启示性的原则，使我们在主观上将之视为按照某种目的发展的过程。这就是说，在康德这里，目的论并非一种

① 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社 2004 年版，第 22 页。

② 康德：《判断力批判》上卷，商务印书馆 1964 版，第 13 页。

③ 康德：《判断力批判》，中国人民大学出版社 2011 年版，第 251—252 页。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》，第 4 卷，商务印书馆 1960 年版，第 296 页。

⑤ 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版，第 3 页。

⑥ 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版，第 15 页。

在亚里士多德那里的实体性或实在性的目的论，亦非在其后的德国唯心主义那里发展起来的亦为实体性的思辨的目的论，而仅仅是一种与各种实体性的目的论相对的形式性的目的论，或批判的目的论<sup>①</sup>。在康德这里，主体是作为有限的理性存在者的人，而非无限理性的绝对存在者上帝，亦非无理性的动物。如果主体是上帝或别的什么绝对的存在者，那么，这种目的论便必定是实体性的，表现为一种建构性的力量；单纯依靠本能存在的动物则不可能提出目的的观念来；而唯有作为有限的理性存在者的人，才既能提出一种目的的观念，但又不能窥得实在世界的本真意图，从而只能有一种主观意义上的目的论理念作为理解历史过程的原则。

如果“康德根本没有打算把历史目的论说成是一种历史知识，就像他没有打算把审美鉴赏说成是一种知识一样……与其说康德进行了一种‘历史理性批判’，不如说康德用理性对历史知识进行了一种批判，即指出历史只有作为一种类比和臆测才有可能，而作为历史知识和历史规律则不可能”<sup>②</sup>，那么，提出这种历史目的论到底有何意义？如此理解的历史，并非增添我们的历史知识，而是要实现从自然到自由的过渡。卡西尔说得好，“‘历史’，首先真正存在于我们作为思考者所身处其中的那一系列行动中，而不是纯粹的事件系列中；不过，行动的观念包含有自由的观念。因而，康德历史哲学的原则预示了康德伦理学的原则，在那里历史哲学找到了自己的栖息地，自身也得到充分的阐明。”<sup>③</sup>这就是说，康德的历史目的论是要导向对于自由或道德生活可能性的理解。而这样一来，自然与自由便可以在其体系中互不妨碍地并存。这便是康德形式目的论原理的意义之所在。

### 3. 马克思自由王国理论的意蕴

虽然在康德之后，经过了从费希特到黑格尔的德国唯心主义运动，但这一问题在将现实生活最终消解于某种理念的唯心主义的基础上是不可能获得实在的解决的。因为按照黑格尔哲学一类的终极性解决方式，必须将理想与现实融为一体，其结果，亦必然是或者将现实视为理想之实现，或者视为走向理想的必然环节。这样一来，现实与理想之间的张力便不复存在，价值准则也就变成了某种历史必然性。显然，这是马克思所不能赞同的。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对黑格尔的非批判的实证主义的批判，便是要突破黑格尔的这种以反对抽象性为名的最为深刻的非批判的非现实性。但对黑格尔的批判，便意味着必须将现实生活与理念清醒地区分开来。这样，马克思便也要面对康德曾经面对的如何处理理想与现实之关系的难题。在起初，被视为继承了文学浪漫主义余绪的政治浪漫主义者的青年马克思<sup>④</sup>，在青年黑格尔派，特别是费尔巴哈的影响下对黑格尔哲学的批判，就其方法而言，还基本上是在黑格尔主义的火力射程之内推进的。他所借重的费尔巴哈，尽管将黑格尔的绝对主体置换成了感性的人，但最终也未能脱出黑格尔的界限。活跃于早期代表作《1844年经济学哲学手稿》中的，从根本上说，仍是一种试图将全部对立消融于某种完美的理想境况的人本主义的逻辑。

<sup>①</sup> 康德将自己的先验唯心论也称之为形式的唯心论或批判的唯心论，以与笛卡尔、贝克莱的质料的或怀疑的唯心论相对立（参见康德：《未来形而上学导论》，《康德著作全集》第4卷，中国人民大学出版社2005年版，第381页）。仿照康德的这一自我认定，我们也可以将其目的论称之为“形式的目的论”或“批判的目的论”。

<sup>②</sup> 邓晓芒：《康德历史哲学“第四批判”和自由感》，《哲学研究》2004年第4期。

<sup>③</sup> 卡西尔：《康德历史哲学的基础》，《世界哲学》2006年第3期。

<sup>④</sup> 参见萨弗兰斯基：《荣耀与丑闻——反思德国浪漫主义》，上海人民出版社2014年版，第255—271页。

辑。此时的马克思，诚如萨夫兰斯基所言：“一如费尔巴哈发现了肉身、‘你’、‘集体’，马克思则发现了社会的躯体以及它的焦点：无产阶级。直面社会忧患的，是一种哲学激情，那是追寻现实的思想，这个市民的儿子受到无产阶级的吸引，因为他想给它安排一个哲学的角色。在费尔巴哈那里，人们很少有这样的感觉，即他在谈论真实的肉身，相反可以看到的是，肉身总以一种哲学的角色被介绍；而在马克思这里，也很少涉及到真实的无产阶级，相反，牵涉到的是一种带有无数触角的范畴。”<sup>①</sup>显然，以这种近乎费希特的直接混合理念与现实的方式，是不可能真正地解决如何改变世界的问题的。

然而，马克思毕竟是马克思，他不能满足于这种费希特或黑格尔式混淆理想与现实的终极和解，而是要提供一种现实的出路。这一转变，如众所周知的那样，最初发生在《德意志意识形态》之中。在这部著作中，马克思明确地将自己从思辨哲学的阵营中区别了出来，直接宣布只有一门历史科学，且要用实证的历史科学取代黑格尔式的思辨的历史哲学。但即便在这里，马克思仍然未能将经验的科学逻辑与思辨的人本逻辑彻底区分开来，而且，事实上，尽管《德意志意识形态》对于思辨的历史哲学进行了激烈的批判，但由于尚未发现各个历史时代的特殊的社会运行规律，以分工理论对历史的解释，似乎也提供了思辨的历史哲学那样的“可以适用于各个历史时代”的公式，因而还是不免在某种意义上保留了他所批判的历史哲学的痕迹。以往的研究往往过分地夸大了这部著作与《1844 年经济学哲学手稿》之间的差异性，甚至将这种差异视为“认识论断裂”（如阿尔都塞），但近年来一些学者（如日本的渡边宪正、木村博、尾崎恭一，中国的韩立新等）的研究却表明其间的思想具有更大的连续性<sup>②</sup>。而只有到了《资本论》阶段，马克思才真正摒弃了思辨的历史哲学，而将先前混合在一起的人本逻辑与科学逻辑两者之间做了清楚的区分。

马克思之所以能够达到这样一种认识，是与其政治经济学研究分不开的。正是政治经济学这一实证的历史科学，才满足了马克思探寻改变世界的现实之路的目标。但是，一旦进入这个研究领域之中，科学逻辑所特有的那种排除一切感性之物的超时空特性，立即使得任何基于人本逻辑的价值准则无以存身。科学，特别是近代科学，是数学化的，它从本质上说就是用这样一种超时空或超动静的数学结构去把握处于变化之中的事物的，也就是说，科学的确就是把流变不息的现象世界把握为不变数学结构的，以至于伽利略认为宇宙这部大书使用数学的语言写成的。在近代科学中，一个典型的例子便是用微分方程对于运动的表述。关于这一点，一位数学家写道：“数学家的处理是一道命令：何谓运动？运动岂不就是位置与时间的一种对应么。他称变量之间的这样的对应为函数。运动的定律就正是一个函数，它实在是一切连续函数的典型。”但这种理性对于感觉到的运动的把握，决非直接等同于现实的运动。“然而这和一个运动着的物体是一样的吗？我们能够使其停在某一瞬间而不截断我们正在观察的运动吗？当然不能！”<sup>③</sup>。显然这并不是我们所感觉到的运动，而只是对现实运动的一种抽象的描述而已。因

<sup>①</sup> 萨夫兰斯基：《荣耀与丑闻——反思德国浪漫主义》，上海人民出版社 2014 年版，第 269 页。

<sup>②</sup> 参见渡边宪正：《马克思对费尔巴哈批判的意义》，木村博：《宗教批判和自我意识》，尾崎恭一：《人类观的确立和对施蒂纳的批判》（载岩佐茂等编著：《〈德意志意识形态〉的世界》，北京师范大学出版社 2014 年版，第 16—102 页；韩立新：《〈巴黎手稿〉研究：马克思思想的转折点》，北京师范大学出版社 2014 年版，第？页）。这里需要说明的是，本文作者虽然认同渡边宪正等人关于《德意志意识形态》和《1844 年经济学哲学手稿》两部著作之间具有更大的关联性的观点，但却不完全认同他们所预设的这两部著作与马克思后期著作中思想在基本原则类同的观念。

<sup>③</sup> 丹齐克：《数，科学的语言》，商务印书馆 1985 年版，第 105 页。



此,“数学上的运动只是静止状态的无限连续罢了,就是说,数学将运动力学还原为静力学的一个分支。完成这种转化的原理首先是由达兰贝尔在十八世纪系统表述出来的。把运动等同于一系列连续的静止状态,在这个过程中运动的物体保持平衡,这在表面上看来似乎是荒谬的。然而说运动是由静止状态所构成,和说长度是由无广延的点所构成,或时间是有无持续性的瞬间所构成,其荒谬程度并不多些或少些。”<sup>①</sup>近代数学之对于运动的描述,具有典范的意义。它表明数学化的科学对于世界的描述只能是一种基于抽象的理性结构的描述,而这与我们通过感官所感受到的运动是完全不同的。诚如一位数学史家所指出的那样,“在最近几十年中,大多数数学家关于数学的定义,终于形成了一种共识,那就是“数学是研究模式的科学”<sup>②</sup>。而“模式”,自然只能是抽象的、超动静的。

在《政治经济学批判序言》中,马克思用这样一段话表明他明确地意识到了科学对于现实把握的这一特点:“随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。”<sup>③</sup>在此时的马克思看来,只有“生产的经济条件方面所发生的物质的”“变革”,才“可以用自然科学的精确性指明”,而其他领域则只能属于非“科学”对象的“意识形态”领域。显然,马克思在政治经济学研究中这一科学观念的转变,具有极为深刻的意蕴,它导向了后期马克思思想结构的一个根本性转变,那就是,由于新的政治经济学科学观念的确立,原先以人本逻辑加以描述的价值原则以及由之引出的对于现实的批判,不再能够存在于科学的体系之中。当然,这一区分并不意味着马克思不再研究或关注非“科学”的意识形态领域了,而是说,马克思将其“历史科学”限定在了“可以用自然科学的精确性指明的变革”的经济生活领域,而对“人们借以意识到这个冲突并力求把它克服”的意识形态领域的把握,则必须以其它方式进行。

这样一来,如果科学是一个客观性的领域,那么,那些“意识形态的形式”则是另一个领域。前一个领域是排除了价值判断的领域,后一个领域则正是基于价值判断的领域。或者说,前者所描述的是一个事实的世界,而后者所关注的则是一个价值的世界。如果我们采取阿伦特和柄谷行人的双重视角的说法,那么,前者是旁观者的事后的视角或眼光,后者则是行动者的事前的视角或眼光。这两种视角或眼光,虽然都是人主体的视角或眼光,但由于“立场”不同,一者为置身于行动之中的“事先”,一者为置身于行动之外的“事后”,因而是不能通约的。这也就意味着,这样两种对于现实的把握,是不能够将之置于同一个理论体系之中的。这也就是说,马克思的政治经济学研究只是单纯的科学著作,是对于资本主义生产方式站在科学的旁观者立场上的客观的描述,其中并没有直接孳杂道德批判或价值判断。不仅如此,马克思甚至对那些站在道德立场上的社会主义理论家表示了极大的蔑视。但这是否意味着马克思就此成为了一个纯粹的无动于衷的旁观者了呢?显然不是。“改变世界”是马克思众生信奉的哲学宣言,科学观念的改变并未改变这一从事哲学的初衷。但当其科学观念发生改变之时,如何表达“改变世界”的哲学立场,却须重加思索。

显然,“改变世界”这一哲学宣言是一种站在行动者立场上、包含价值判断

<sup>①</sup> 丹齐克:《数,科学的语言》,商务印书馆 1985 年版,第 106 页。

<sup>②</sup> 德福林:《数学的语言:化无形为可见》,广西师范大学出版社 2014 年版,第 3 页。

<sup>③</sup> 《马克思恩格斯选集》第 2 卷,人民出版社 1995 年版,第 32—33 页



的观念，因而是不能容纳于作为客观的科学逻辑的《资本论》之中的，而是必须在科学逻辑之外另行加以表达。这一站在旁观者视角的科学逻辑之外的立场，自然只能是站在行动者视角的人本逻辑。但在此时，由于已将科学逻辑单独建立起来，便不能是简单地回归《1844 年经济学哲学手稿》等著作中的人本逻辑，而是必须在与《资本论》的科学逻辑相对应且相关联的前提下，在科学逻辑之外另行重建一种人本逻辑。这也就是说，一方面，“科学逻辑”之中不可避免地隐含着“人本逻辑”或价值原则，但这种价值原则是其前提，而不是其体系中的原理。例如，马克思在《资本论》中将资本家获取剩余价值称之为剥削，如果不依据劳动是一切价值的源泉的这种价值准则，就不能说这是剥削，但这一价值原则只能作为《资本论》科学体系的前提，而不是作为其内在原理，即不能像《1844 年经济学哲学手稿》中所做的那样，将异化逻辑作为内在原理。这就意味着，在马克思后期的思想中，这“双重逻辑”之间是不能互相还原的，而只能作为一种“二元论”式的共存。这种不可还原性意味着我们不可能基于单一视角，将马克思哲学构成一个逻辑一贯的基于单一性原则的体系，而是必须以相互关联的“双重逻辑”去对待之。

通过对马克思思想发展的考察，可以证明，在马克思思想中始终存在着孙伯鍨先生所说的“双重逻辑”<sup>①</sup>，只是存在的方式在其早晚期是大不相同的<sup>②</sup>。在《1844 年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》中，这一“双重逻辑”是共存于同一体系之中的，只是在前一著作中，“人本逻辑”占有主导地位，而在后一著作中，比重则颠倒了过来，“科学逻辑”占据了主导性地位。但无论如何，在这两部手稿中，“双重逻辑”都是彼此孱杂而共居一处的。而到《1857—1858 年经济学手稿》，随着剩余价值理论的形成，马克思的资本主义批判开启了一个新的平台，“科学逻辑”在《资本论》中就完全获得了贯通性的支配地位，但在科学体系之外，人本逻辑仍然不可避免地存在着。这就不仅提出了一个将其未来得及加以发展的与后期科学逻辑相匹配的人本逻辑建构起来的理论任务，而且还存在着一个更为进一步的任务，那就是把这两种相互外在的逻辑以某种方式加以关联，使之至少构成一个相互关联的系统。这里所说的“人本逻辑”与“科学逻辑”两者既然是同属于人的，是人主体活动的不同方式，那么，尽管两者之间无法兼容于同一理论体系，但却不可能是截然无关的。前面说到这双重逻辑之间是不可互相还原的，但这只是表明不能将二者构成一个统一的逻辑体系，而并不意味着这两个层面之间是完全并列，互不相干的，不可能有非逻辑的相互关联。我们可以将这双重逻辑看作是人主体基于行动者和旁观者的双重视角或双重眼光的结果，即行动者视角所导致的“人本逻辑”和旁观者视角所导致的“科学逻辑”。一方面，基于行动者眼光和基于旁观者眼光是不能相互兼容的，二者是各自成体系的，即在各自体系内部是不能孱杂对方的原理的；但另一方面，二者之间又是互为前提的。一方面，基于旁观者眼光的科学理论之中不可避免地隐含着基于行动者眼光的主体性的价值原则，但这种价值原则是其前提，而不能是其体系中的原理。而另一方面，基于行动者眼光的主体性的“人本逻辑”之中也必定隐含着基于旁观者眼光的客观性原则作为其前提，任何基于“人本逻辑”的谋划若不考虑科学所揭示的客观规律性的东西，其所引导的行动必定会陷于失败。因此，这里必然会

<sup>①</sup> 参见孙伯鍨：《探索者道路的探索——青年马克思恩格斯哲学思想研究》，第 157—193 页。

<sup>②</sup> 关于马克思思想中双重逻辑的并存及其在前后期著作中存在方式变迁的较为详细的讨论，可参见王南湜：《马克思哲学中两种逻辑间的张力及一种可能的解决方式》，《学习与探索》2013 年第 11 期；《马克思“历史科学”的后黑格尔主义阐释》，《中国高校社会科学》2014 年第 5 期。

提出的问题是,这两种在人类生活中互相关联的逻辑在理论上能够以何种方式关联起来。如果这里比照康德的三大批判,将《资本论》理解为基于“科学逻辑”的“第一批判”,将马克思早期著作中的基于“人本逻辑”的资本主义批判理解为“第二批判”<sup>①</sup>话,那么,这一将二者关联起来的任务,在某种意义上可以说是马克思主义哲学的“第三批判”<sup>②</sup>。

如前述,康德是以一种“形式目的论”的方式解决这一难题的。那么,马克思这里是否也有可能采取一种类似的目的论方式呢?人们一般认为目的论是唯心主义的,因而在马克思那里不可能存在一种目的论。但如果不是作为普遍的目的论,而是限于人类活动的历史领域的话,目的论就并非只能是唯心主义专有的,也可以有唯物主义的的目的论。而且,如果我们仔细观察马克思的著作的话,就会发现,其中确实包含着一种目的论思想。最为明确的是马克思在资本论第三卷论述必然王国和自由王国时说过的两句话:“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”;“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”。在这两段话中,特别值得注意的是这两个短语:“外在目的”和“作为目的本身的人类能力的发展”。这两句话所表达的意思,如果其后面没有一种目的论思想支撑的话,那么是无法理解的。因而,毫无疑问,马克思那里也是有一种目的论思想的。只是马克思的目的论不仅与亚里士多德、霍布斯的目的论是十分不同的,而且与康德的目的论亦有重大差别,是一种基于物质生产实践的人类学目的论或实践目的论。这种人类学目的论若从其思想源头上看,可以说是源于希腊哲学关于人的目的论构想的,而康德的形式目的论,则可以说是源于基督教,特别是路德新教关于人的使命的目的论构想的。

尽管我们这里只是十分简略地提出了马克思晚年思想中的双重逻辑可以参照康德的形式目的论方式加以解决,而未能进行详细论证,但无论如何,我们在此也还是可以指出,马克思对此问题的解决方式是近康德式的,亦即是在将科学与人本双重逻辑分隔开的前提下,以一种“拟目的论”的方式将分隔开的两端关联了起来。而康德和马克思的这种兼顾两端,避免趋向一极的偏颇,极具现实感的解决方式,是包含着十分深刻的文化意蕴的,从而是能够为中国哲学精神的现代重建提供十分有益的启示的。

## 二、民族文化复兴之路的反思

如果我们不打算否认现代化的不可避免性,也不打算否认传统文化对于国人精神生命的必要性,以及传统文化精神与现代性的严重冲突的话,那么,说到底,中国哲学精神的现代重建,本质上便只是传统哲学精神在现代化这一事实性条件下的重构。或者说,这一重建的实质就是中华民族的目的王国在现代化这一事实性前提下,以何种方式、在何种程度上或何种意义上重建起来,以为现代中国人

---

<sup>①</sup> 马克思晚年思想中“双重逻辑”之外部性地并存,且马克思晚年主要致力于《资本论》之“科学逻辑”的发展,虽未放弃但却没有时间将他从《资本论》科学体系中剥离出来的“人本逻辑”单独系统化,而只是散见于一些有关论著之中这一事实,表明在马克思主义哲学中尚存在一项有待人们去完成的理论任务,那就是在马克思晚年思想中“双重逻辑”并存的前提下,将他尚未来得及加以系统发展的“人本逻辑”体系建构起来,并进而阐明这一“人本逻辑”与其“科学逻辑”之间的关系。如果在某种意义上我们可以把作为“政治经济学批判”的《资本论》视为类似于康德的第一批判的话,那么,这一理论任务就是建构一种马克思主义的第二批判和第三批判。

保留一个能有足够亲切感的精神家园。因此，这一重构不管人们是否愿意承认，都必须兼顾现代性与传统文化两端，而不能偏于一极。如果我们简单回顾一下近代以来中国的精神文化运动，便不难看出诸主要文化流派，都是在这两端之间左冲右突，试图以一种统一的文化观念将两端收入其中，以构成一个大一统局面。但无奈这些努力都并未取得成功，因而我们今天仍然必须面对这一问题。

## 1. 自由主义文化重建理论之得失

在近代以来中国的诸多文化思潮中，产生了最为重大影响的主要有关联于科学主义的自由主义、现代新儒学和马克思主义三种。在广泛意义上，这三大思潮都是以不同的方式对于中华民族目的王国的重建努力。在这当中，自由主义思潮无疑是对于现代化社会的最为直接的正面反应，当然也是最为直接地适应于现代化社会的文化主张。自由主义最为适应现代化社会之处，在于它的理论主张是建基于把握到了现代市场经济社会人的个体化生存状况之上的。这是因为，如马克思所言，传统社会是人的直接依赖性的社会，而现代社会则是物的依赖性基础上的人的独立性。滕尼斯所说的从传统社会到现代社会的转变是一种从共同体社会到利益社会的转变，表达的也是大致相同的意思。这意味着，在现代社会中，不同于传统社会的共同体本位，个人成为了原初的存在单位，而社会则被视为是基于类似于商业上的契约之类方式而被建构起来服务于个人之生存的。所谓自由主义，便是基于这样一种个人与社会观念的道德和政治理论。这样一种理论自然是充分地符合于现代社会人之个体化存在状况的。但随之而来却会带来这样一个问题，那就是现代社会中如何确立共同善的问题。这也就是卢梭所说的现代社会中“众意”与“公意”之间的紧张。这是因为，“现代的市民既不是古代城邦意义上的一个公民，也不是一个完整的人。他在人格上是两种东西，他以一方面属于自己本身，另一方面属于‘社会秩序’。”<sup>①</sup>甚至《人权与公民权宣言》“在标题中就已经又引人注目地有了人和公民的区分。它说明，人是与其公民的关系相区别地被思考的”<sup>②</sup>。在这种情况下，如果人们基于某种观念将社会的“公意”理解为诸个人的共同意志即“众意”，那么，这种“公意”也就只能满足于霍布斯意义上的个体的自我保存，如此构成的社会便与古代哲人所理解的好的城邦完全不同，只能是柏拉图意义上的“猪的城邦”。然而，人不仅仅是一种自然生命，而且同时是一种精神生命，用高清海先生的话来说，人有“种生命”和“类生命”的双重生命<sup>③</sup>，因而，它的存在就决不能只满足于自然生命的存在，而是不可避免地要追问生命之意义，而这种意义必定是超越于自然的。面对这一问题，甚至具有深厚宗教情怀，“特别注意用共通体思维来补个体主义思维不足”的自由主义者罗尔斯<sup>④</sup>，也会提出这样的问题：“政治关系是否必须只受权力和强制的支配？如果说，一种使权力服从其目的合乎理性的正义社会不可能出现，而人民普遍无道德——如果还不是无可救药的犬儒主义者和自我中心论者——的话，那么，人们可能会以康德口吻发问：人类生活在这个地球上是否还有价值？”<sup>⑤</sup>这一个体与共同体之间的张力，或“众意”与“公意”之间的张力，作为现代社会

<sup>①</sup> 洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店 2006 年版，第 320 页。

<sup>②</sup> 参见洛维特：《从黑格尔到尼采》，三联书店 2006 年版，第 325 页。

<sup>③</sup> 参见高清海：《“人”的哲学觉悟》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 2—3 页；《思想解放与人的解放》，黑龙江教育出版社 2004 年版，第 325—326 页。

<sup>④</sup> 参见舒年春：《论罗尔斯对 the reasonable 与 the rational 的区分》，《哲学分析》2014 年第 5 卷第 5 期。

<sup>⑤</sup> 罗尔斯：《政治自由主义》，译林出版社 2000 年版，第 50 页。

的根本问题，同时也构成了自由主义理论之根本问题。自由主义所关注的只是现实社会层面的生活方式，而将生活的意义问题交给了个人内心，至多也只是诉诸多元价值的共存，却并不能给出确定的答案。无疑，这是自由主义的优胜之处，但同时，也正是其缺陷之处。在这一问题上，中国的自由主义，无论其倾向如何，自然也是无以逃避这一问题的。因此之故，人们就必然要从其他方向去重构民族的目的王国，以寻求克服自由主义在理论上的缺陷。

## 2. 现代新儒学道德理想主义进路之得失

与自由主义不同的其他方向，首先便是现代新儒学道德理想主义之进路。现代新入学所指者是一个十分宽泛的学术范围，其间的理论倾向各不相同，但在指向一种复兴儒家道德理想主义的意义上，似乎能够找到其中的共同性。而在这一方向上，就哲学思考的系统性和深度而言，牟宗三的工作当最具有典范性。现代新儒学虽然倡言复兴传统儒家理想，但却不能不面对现实世界，因而其理论主张便也不能不面对现代性社会生活这一事实性存在。在这一问题上，牟宗三借助儒家的内圣外王说，要由“内圣”开出民主科学的“新外王”。但“内圣”如何开出“新外王”呢？牟宗三的学理说明是“良知的自我坎陷”。而“良知坎陷”说又有赖于“两层存有论”。按林安梧的说法，“牟先生的哲学大体说来，有取于康德‘现象’与‘物自身’的超越区分，并将之改造为‘两层存有论’。这‘两层存有论’依牟先生所缔造的系统来说，‘现象界’对应于带有‘执著性’的‘感触直觉’；‘物自身界’（睿智界）对应于‘无执著性’的‘智的直觉’。由此而论，执著性的感触直觉所成的是一现象界的存有论，是一‘执的存有论’。相对来说，无执著性的智的直觉所成的是一物自身界的存有论，是一‘无执的存有论’。”<sup>①</sup>然而，牟宗三虽然“有取于康德‘现象’与‘物自身’的超越区分”，但却对之作根本性改造：“牟先生实以儒家之‘良知’所具的‘智的直觉’，等同于康德学之‘上帝’所具的‘智的直觉’。具有‘良知’之人即等同于‘上帝’……如此之论，是将人之‘主体’提升到‘道体’，把人之有限打开而直接上通到无限，把良知直视为宇宙造化之源，并以此而开启一道德实践的理境，这就是‘道德的形而上学’。”<sup>②</sup>这样一来，在学理上，牟宗三尽管是从康德出发的，但却不满意于康德对于人类具有“理智直观”亦即牟氏所说的“智的直觉”能力的否定，而通过肯定这一在康德看来只有上帝才具有的“智的直觉”的能力，而经由费希特走向了黑格尔。当然，牟宗三的思路只是极为简捷地掠过了德国观念论从费希特到黑格尔的过程。这样，关于如何由“良知”开出或“坎陷”出科学与民主的“新外王”，实际上乃是借助于黑格尔之辩证法。牟宗三对此亦不讳言：“吾于此欲明中国文化生命何以不出现科学、民主与宗教，其所具备者为何事，将如何顺吾之文化生命而转出科学与民主，完成宗教之综合形态。此进于往贤者之义理乃本于黑格尔《历史哲学》而立言。”<sup>③</sup>关于“良知坎陷”说在学理上的困难，已有许多学者进行了多方讨论，但就本文的论题而言，其弟子林安梧的评论当属确当：“我认为在理论上民主和科学可以和良知学、良知的自我坎陷作一关联， 但与实际的发展相提并论则很明显地是两回事。我们要问的不是儒学怎样开出民主和科学，而是要问当我们在发展民主科学的过程中， 儒学应如何重新调适。我

<sup>①</sup> 林安梧：《新儒学理论系统的建构——牟宗三“两层存有论”及相关问题检讨》，《杭州师范大学学报》2013年第2期。

<sup>②</sup> 牟宗三：《牟宗三先生全集》第9卷，台北联经出版事业公司2003年版，《历史哲学·自序》，第20页。

们应该要在这个新的境域中去思考儒学新发展的可能，我觉得这才是主要的思考方向。”而其所以如此，是因为“在历史的发生过程中，所谓的民主和科学并不是非得由良知的自我坎陷开出一个知性主体，再由此一知性主体之所对而开出民主和科学。由良知的自我坎陷而成为认知的主体，这不同于原本的良知，因为良知是绝对的、是包天包地而无所不包的、是无分别的。这个坎陷落实下来要有主客对立之呈现，才有所谓的民主与科学，才会出现客观的结构。然而，这样的提法基本上是一种理论上的、逻辑次序的安排，不等于历史的发生次序。从历史的发生程序而言，在各个不同的地方所发展出来的民主科学有其不同的历史发生次序。西方所谓先进国家的民主科学有其发展过程。近代西方配合着经济发展、宗教改革、整个政治社会总体的变迁而慢慢生出所谓的民主制度，亦在此过程中慢慢生出科学思潮，而成为现代化重要的两个机制——就整个政治社会方面而言，是民主制度；在对世界的理解上来说，则是一套科学的思维。”<sup>①</sup>

尽管牟宗三借助于黑格尔式的辩证法以便从“内圣”开出科学与民主的“新外王”在学理上未能成功，但他们这一代现代新儒家还是默认了现代性之不可避免性，因而在寻求一种能够贯通内圣与外王的进路。而一些更新近的现代新儒家，则在当今盛行的反思现代性的背景下，对之持一种更为严厉的批判态度，趋向于更为偏于一极的文化保守主义立场，从而也就更为远离了现实。

自由主义与以现代新儒学为代表的文化保守主义的对立，由于科学主义与自由主义之间的关联性，曾经最为显著地体现于20世纪初的“科玄论战”之中。这一对立，是基于现代社会所内含矛盾的根本性的对立，并非能够以某种理论方式加以消解的对立。因而，那种认为以“科玄论战”的形式表现出来的科学主义与人文主义之间的张力，可由“牟宗三通过比较西方哲学与中国哲学之不同，基于三个不同‘我’之辩证的诡谲关系建构了一个‘仁智合一’的‘道德形上学’系统……不仅实现了‘科学派’想要超越中国传统文化的理想，也实现了‘玄学派’在学理上捍卫人类价值和道德尊严的理想，是对科学主义与人文主义二者的综合和超越”<sup>②</sup>，恐怕是过于乐观了。

### 3. 中国马克思主义理论进路之反思

中国现代文化思潮中产生了最为重大影响的马克思主义，尽管在“科玄论战”中对科玄两派都进行了批判，且亦被不少论者视为其中的第三派，但事实上也并未超越科学主义与人文主义之间的张力。不仅如此，如果我们通观中国马克思主义哲学的发展，还会发现，在马克思主义内部，也存在着科学主义与人文主义之间的张力。其主要表现便是在马克思思想阐释中理论倾向的重大转变，即从一种法国唯物主义模式向黑格尔主义模式的转变。

尽管中国马克思主义有其理论上的连续性，但由于种种历史的原因，其理论倾向却也发生过多变化。最先传入中国的是经由日本的唯物史观，而后由于苏俄十月革命胜利的影响，则在“一声炮响”中送来了苏俄式的“辩证唯物主义”。这种辩证唯物主义的核心观点是一种法国唯物主义式的科学主义的决定论。因此之故，在“科玄论战”中，自然会同情和接近科学主义。这一点正如何中华教授所指出的那样，“早期马克思主义者陈独秀、瞿秋白，在‘科玄论战’中尽管以不偏不倚的姿态出现，但事实上却充当了科学派的同路人。在科玄两派之间，他

<sup>①</sup> 林安梧：《后新儒学及“公民儒学”相关问题之探讨》，《求是学刊》2008年第1期。

<sup>②</sup> 程志华：《超越“科玄论战”——“科玄论战”85周年祭》，《陕西师范大学学报》2009年第5期。

们显然更同情并接近科学派的立场和观点。”<sup>①</sup>这位同情科学主义的马克思主义者瞿秋白，便是从苏俄传入“辩证唯物主义”的第一人。如果说经由李大钊等人从日本传入的“唯物史观”之中，还在某种程度上保留有决定论与能动论或自由意志论之间的张力的话，那么，在瞿秋白的“辩证唯物主义”之中，马克思主义哲学就变成了一种甚至否认偶然性的极端决定论体系<sup>②</sup>。这样的理论体系无疑只能是科学主义的。尽管马克思主义在苏俄和中国之变为“辩证唯物主义”这样的极端决定论，若从俄罗斯和中国当时的社会与文化状况来看，亦有其历史必要性和合理性<sup>③</sup>，但无论如何，这种改变既背离了原本的马克思哲学理念，也由于偏于科学主义一极而导致了社会生活中的种种严重问题。于是乎，自上个世纪八十年代以来，中国马克思主义哲学开始了自身的改革，其核心之点便是与科学主义的决定论相对立而对于主体能动性的弘扬。这一改革从“实践唯物主义”之内含能动性、与客观性之内在张力开始，并在逻辑上克服这一张力的推动下，最终达到了一种类似于卢卡奇在其《历史与阶级意识》中的那种综合<sup>④</sup>。众所周知，卢卡奇的《历史与阶级意识》是一种对马克思思想的黑格尔主义阐释，在这种阐释方式中，能动论与决定论的对立，以一种辩证的方式得到了克服。但这种克服是立基于一种无产阶级作为“创世的我们”那样的类似于上帝的绝对主体之上的。在这种将无产阶级等同于创世的上帝基础上，目的论与决定论就完全合二为一了，实际上是回到了亚里士多德和黑格尔的那种实体性的目的论。尽管这样一种理论进路在克服教科书体系之无法容纳能动性的决定论问题上颇有效力，从而功不可没，但却由于将现实的历史过程视为通向终极理想目的的辩证环节，从而以理想性吞噬了客观现实性，从而毕竟是虚妄的。

这样一来，我们看到，无论是在现代新儒学的典范牟宗三那里，还是在马克思主义之中，最后都不期而遇地走向了黑格尔主义。这种建立在黑格尔辩证法基础上的理论体系，以一种否定之否定的方式，将现实生活视为走向理想之历史目的之否定性环节，就其所引导出的实践倾向而言，既可能导向一种立足于终极理想立场的对于现实的无限批判，也有可能导向一种将现实视为走向理想之必然过程的实证主义辩护。而无论是哪一种情形，都不可能直面现代性社会中的现实生活与传统理想之间的张力。因此，我们必须超越这种黑格尔主义之理论立场。

这一超越，对于黑格尔主义的现代新儒学和马克思主义来说，首要之处便是必须面对现代社会之现实，而不虚妄地试图想借助于某种想象出来的辩证的历史过程而将之“扬弃”。在这方面，林安梧在对牟宗三“由‘内圣’开出‘新外王’，特别经过一‘良知的自我坎陷’以开出‘知性主体’，并以此而开出现代化的民主、科学”的批评中，改而主张一种“从‘内圣—外王’到由‘外王—内圣’的结构性转换”的“后新儒学”，颇有创意。这种“后新儒学”所主张者“已经不是如何从‘内圣’开出‘新外王’的思考，而是如何在‘新外王’的学习过程里调理出‘内圣’，并由此‘新内圣’再调理于‘新外王’之中”<sup>⑤</sup>。但若从一种更

<sup>①</sup> 何中华：《“科玄论战”与20世纪中国哲学走向》，《文史哲》1998年第2期。

<sup>②</sup> 参见王南湜：《李大钊对马克思主义内在张力的意识及其意蕴》，《南京大学学报》2012年第6期；《理论与实践的多重关系或理论的多重用途析论——一个基于马克思主义哲学在中国早期发展历程的考察》，《马克思主义与现实》2013年第1期；《毛泽东的两种哲学及其意蕴——从理论旨趣与实践旨趣双重视角的考察》，《现代哲学》2014年第3期。

<sup>③</sup> 参见王南湜：《重估哲学教科书体系的意义——从启蒙理性科学主义被纳入之后果视角的考察》，《学习与探索》2014年第3期。

<sup>④</sup> 参见王南湜：《实践唯物主义：一个开放的理论范式》，《中国社会科学报》2014年9月24日“马克思主义月刊”版。

<sup>⑤</sup> 林安梧：《“内圣”、“外王”之辩：一个“后新儒学”的反思》，《天府新论》2013年第4期。

具具体性的眼光看，这种笔者亦曾主张过的“外王而内圣”说<sup>①</sup>，则似乎又向科学主义做了太多的让步，以至于将“内圣”之学变成了一种类似于“西体中用”说中的相对于现代化之“西体”的“中用”。这一点从林说中“‘内圣’与‘外王’是交与为体用的”，亦可看出。当然，“后新儒学”之“外王而内圣”的主张，与其近于哈贝马斯式的马克思主义的社会哲学观念是相一致的：“任何一套道德哲学、形而上学的系统并非凭空而起，它与历史发展背景、经济生产方式、政治变迁和文化传统的发展有着密切关系。”<sup>②</sup>这种将传统文化实用化之更为过度的理论倾向，在名为“儒家宪政主义”的主张中亦可见到。有学者指出，这是一些“通过对儒学进行宪政化的解释来说明儒家宪政之可能性的学者，强调的是在儒家传统中可以开发、转化出有助于现代宪政实现的资源。也就是说，这类学者真正追求的是宪政制度，只是认为这一制度需要有本土的资源，所以他们努力在儒学中发掘宪政传统……他们眼中的儒家宪政，就形式而言，与自由主义的宪政没有太大区别，而之所以强调儒家色彩，无非是认为儒家可以为宪政的实现贡献某些资源。”<sup>③</sup>但这样以来，虽然似乎给了儒家文化一种现代价值，但这些价值却是以将之从一种超越性层面的精神性理念降低为实用性层面存在而获得的。这与那些将古代文物作为其现代客厅之装饰的“古为今用”并无多大区别。毋庸多言，这种“古为今用”对于弘扬传统文化之精神并无多少积极意义。

### 三、重建中华民族价值理想的可能方式

既然不仅关联于科学主义的自由主义，而且黑格尔主义的马克思主义和同样黑格尔化的现代新儒学之进路，皆不足于合理地解决现代性条件下传统文化之重建问题，那么，对于中国马克思主义哲学而言，探讨一种新的出路就成为必要之事。

#### 1. 文化及其思维方式的分层

既然中国哲学精神的现代重建在本质上乃是传统哲学精神在现代化这一事实性条件下的重构，而现代化这一起源于西方的事实性又不可避免地涉及到与西方文化的关系问题，那么，中西文化差异之核心的中西思维方式的差异便是一个绕不过的问题。这里的关键问题乃是所谓中西哲学，特别是马克思主义哲学与中国传统哲学的汇通，在这种思维方式差异的条件下如何实现。

在关于中西文化和思维方式的讨论中，人们往往笼统地谈论文化，将文化视为一个囫圇的存在，或者至少视为一个总体而言的囫圇存在。但文化及其思维方式是否为一个囫圇性的存在，是大可质疑的。当然，文化的非整体性存在可能意指十分不同的方面，但就本书关注的理论目标而言，最为根本的非囫圇性是指文化的层次性，简单而言，就是文化的双层次性。

关于文化的分层，已有一些论者提出过讨论。其中较多的一些是人类学家们所主张的。譬如雷德菲尔德提出得“大传统”与“小传统”的文化分层理论。又如钟敬文先生所主张的“上层文化”、“中层文化”、“下层文化”分层理论。这里

<sup>①</sup> 参见王南湜：《拯救传统文化，“外王而内圣”之路是否更为可行？》，《天津社会科学》1996年第6期。

<sup>②</sup> 林安梧：《后新儒学及“公民儒学”相关问题之探讨》，《求是学刊》2008年第1期。

<sup>③</sup> 胡岩：《“儒家自由主义”如何可能？》，《杭州师范大学学报》2013年第5期。



所谓“大传统”、“上层文化”等等，所指的是社会上层的士绅文化或精英文化，而所谓“小传统”、“下层文化”，则是指社会下层的大众文化或俗文化。社会学关于文化的分层大致上也是以社会成员的等级性来划分的。这类划分无疑自有其重要意义，但由于主要着眼于社会直接存在层面上的等级性，而未深入到文化内部的层次性，恐无助于这里问题的讨论。真正从内部来划分文化层次的，笔者目前能见到的最早表达可能出于张岱年先生主编的《中国文化概论》一书之中。在那里，文化被划分为物质、制度、精神三个层次，或者物质、制度、风俗习惯、思想和价值四个层次。在四层次划分中，物态文化、制度文化可大致上归属于客观的或物化的领域，而风俗习惯同思想和价值两个层面则属于精神文化领域。因而，比较有意思的这两个层面的关系。以该书作者之见，风俗习惯文化是行为文化层，是由人类社会实践特别是人际交往中约定俗成的习惯性定势所构成的，体现于日程生活之中，具有鲜明的民族、地域特征。而思想与价值是心态文化，是由人类在社会实践和意识活动中长期蕴含化育出来的价值观念、审美情趣、思维方式等构成的。这一层面还可进一步分为社会心理与社会意识两个子层面<sup>①</sup>。显然，该书中关于文化层次的划分考虑到了行为方式与价值观念、审美情趣、思维方式两个层面，特别是思维方式这一最为深层的东西。但含混之处也是十分明显的，总体上似仍未摆脱教科书关于意识形态的笼统说法。

在这一问题上真正做出了重要推进的，当是李泽厚先生发表于1994年的一篇名为《文化分层、文化重建及后现代问题的对话》文章中关于“宗教性道德”与“社会性道德”的讨论。李泽厚指出：“我有个观点，即道德可分为两种，且两种都需要：一种是宗教性道德，一种是社会性道德……所谓‘宗教性道德’，是指先验的或普遍必然的、放之四海而皆准的道德，它经常与一定的信仰、理想相关。实际上，这种道德所谓的‘先验’、‘上帝’，其实质是人类总体的存在（康德所具体举出的如不说谎、不自杀、实现一己之才能和帮助别人等‘先验’道德的形式原则，其实正是如此），这个‘人类总体’不是一时一地的群体。而所谓‘社会性道德’，是指受一定环境、条件、时间、空间以及不同的民族背景、风俗习惯、经济条件变化所决定的那种道德。这两种道德经常是交融混合、交叉在一起：有时前（后）者以后（前）者形式出现，但两者又仍有区别，有时且有矛盾冲突。”而对于社会生活的作用而言，“借用康德的词语：宗教性道德是一种范导原理（regulative principle），社会性道德则是建构原理（constructive principle）。”即后者是社会正常存在所必须的，而前者则可倡导，但不可强求。这样一来，李泽厚便可以讨论在现代社会中，如何重建传统价值，如所谓“三纲五伦”，既是宗教性的，又是社会性的，可将两者分开，加以重构，如将“天、地、君、亲、师”改造为“天、地、国、亲、师”，其中“国”不是政府，也不是政体，而是“家园”、“家国”<sup>②</sup>。李泽厚的“两种道德论”将“宗教性道德”视为“先验的或普遍必然的、放之四海而皆准的道德”，固有其缺陷，亦受到陈来教授的批评<sup>③</sup>，但这种带有康德色彩的方法论原则还是极有启发性的。

此外，包利民教授在其《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》一书中将道德划分为“公正”、“伦理”、“道德”、“普爱”四个层级的理论构想，亦颇富启发性<sup>④</sup>。

<sup>①</sup> 参见张岱年主编：《中国文化概论》，北京师范大学出版社1994年版，第5—8页。

<sup>②</sup> 李泽厚、王德胜：《文化分层、文化重建及后现代问题的对话》，《学术月刊》1994年第11期。

<sup>③</sup> 参见陈来：《李泽厚的“两种道德论”述评》，《船山学刊》2017年第4期。

<sup>④</sup> 参见包利民：《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》，东方出版社1996年版，第14—23页。

在李泽厚先生的关于“宗教性道德”与“社会性道德”两层次划分以及包利民教授四层次划分的基础上,受他们之启发,笔者亦曾在一篇文章中将之拓展,即一般性地将人类精神文化分析为理想性文化与实用性文化两个层面。在那里,笔者指出,精神文化活动的功用在于为人们的生活提供意义,而人类活动的意义可以分为两类,一类是现实生活的意义,一类则是理想生活的意义。人类首先是一种现实的存在,其存在必然要以一定的物质生活资料与一定的社会秩序为基本条件。为了获得这些条件,人们必须从事现实的经济活动(获得物质生活资料)和广义的政治活动(获得社会秩序);但这还不够,为了要使活动真正成为人的活动,人们还必须同时从事相应的文化活动,赋予现实活动以意义,即将之纳入某种意义系统,建立起活动规范,肯定某些东西,禁止、否定某些东西,从而使活动“文化”,成为有意义的。这种文化活动由于直接以经济、政治等现实的实践活动为内容,赋予实践活动以意义,使之“文化”,故可称之为实践性文化或者现实性文化、实用性文化。但人类的存在不仅是现实的,而且必然同时是理想的。人有语言,这使他能够超越现实性而进入可能性王国,语言为人打开了一个广阔的可能性空间,使他不仅能在现实生活中进行选择,而且还使他能够超越现实生活或实践活动的有限性、非完善性,而在语言所开放的可能性空间中构想出一个完善的理想世界来作为他的生活的终极目标、终极意义。这种超越性的理想世界虽然只是一种象征性的观念存在,不具有现实功效,但对于人类的精神生活来说,却更像是一种安身立命之本,一种亲切的家园。由于这种文化活动超越了有限的现实活动而指向一种终极的理想目标,故可称之为理想性文化。如果说现实性或实践性文化是精神生活之关于现实的物质生活的,是对于现实的物质生活之范导,那么,超越了现实层面的理想性文化便是精神生活之关于自身的,是精神生活对于自身之范导,是对于范导之范导。显然,理想性文化与现实性文化构成了一种文化的最基本的层面性结构。按此文化分层理论去考察传统文化在市场经济社会之命运,得出的结论是,随着传统的实践活动方式的消失,与之相应的传统的实用性文化的某些因素虽然可能会被整合到现代文化之中,但在总体上,传统的实用性文化则不能避免消亡的命运。而理想性文化则不然。由于终极理想的超越性以及与现实生活搭挂的虚拟性,能够有效地防止现实生活层面的变化传递到理想性文化层面,从而现实生活发生转变时,并不必然地要求或导致理想性文化相应的转变。<sup>①</sup>

毫无疑问,李泽厚先生关于道德两层次的划分,虽然如他所言,“以前伦理学好像没有这么谈过”,极富启发性,但受限于作为其晚年一种主要论述方式的对话录体裁,其思想毕竟只能点到即止,故而还显得比较简单;而笔者的拓展,亦存在着种种缺陷。然而,令人遗憾的是,在此后十几年来关于传统文化的讨论中,论者大都未关注在笔者看来是可能解决传统文化重建之关键的文化分层问题,并对之加以改进。

显然,要推进这一问题的进展,就必须克服以往理论构想中的种种缺陷或不足。如果以能否较为充分地说明传统文化重建之可能性为准,则笔者以及其他论者关于文化分层的理论构想尚存在着三个方面的缺陷。其一是未对文化的两个层面之间的关系做出清楚的界定,特别是未能将每一种文化所特有的最为本源的东西揭示出来。其二是未能对“宗教性道德”或“理想性文化”这一文化层面在本体论上做出较为充分的说明,而往往只是将之设定出来。其三是未进一步考察“宗教性道德”或“理想性文化”之重建的可能方式,而往往只是泛泛地议论重建的

<sup>①</sup> 参见王南湜:《市场经济与传统文化之命运》,《求是学刊》1996年第1期。

可能性。

关于文化的两个层面，对于讨论传统文化的重建之可能性问题来说，尽管以“宗教性道德”与“社会性道德”或者“理想性文化”与“实用性文化”来划分，比之“大传统”与“小传统”之类划分方式要更为适宜，但此种划分方式在具体论述中仍有诸多含混之处，尚须进一步澄清。现在看来，以往的划分之所以含混，主要问题恐怕仍在于往往从表现形式上入手，而未能深入这些表象而抓住两个层次文化的本质性的东西。因此，必须首先抓住文化两个层面之关系的本质。而在笔者看来，无论人们给予文化何种繁复之定义，其本质乃是人的活动的创造；而这里所说的狭义的文化即精神文化，便是精神活动或思维活动的创造。而所谓精神活动或思维活动，可以一般地理解为一种作为实际地把握世界之先行的象征性地把握世界的形式，因而，所谓思维方式就是指一种文化所特有的象征性地把握世界之方式。但象征性地把握世界本身并非究极目的，而是同实际地把握世界一样，是服务于人的生存的。人作为一种既超越于又不能完全超越于普通生物的存在样式，其生存也包含两个具有内在张力的层面，即超越性与非超越性。超越性指向一种完满的从而是理想的存在方式，而非超越性则只能囿于非完满的现实的存在方式。这样，服务于人的生存的思维方式也就由此而具有两个层面。我们可以把服务于理想性存在的思维方式称之为本源性思维方式，而将服务于现实存在的思维方式称之为实用性思维方式。这样，我们就可以从思维方式上来界定文化两个层面的关系。因而，所谓的本源性思维方式，是指一种文化之象征性的把握世界的基本或核心构架；而所谓的实用性思维方式，则是指基于这种基本或核心构架而敷设的象征性地把握现实生活的具体方式。我们可以把思维方式这两个层面的关系视为约略相当于康德哲学中理性理念与知性范畴之间的关系。在康德哲学中，知性范畴对于认识而言是构成性的，而理性理念则只是范导性或调节性的。类似地，我们也可以把实用性思维方式理解为构成性的，而把本源性思维方式理解为范导性或调节性的<sup>①</sup>。

在如此划分的基础上，我们就可以对“宗教性道德”或“理想性文化”这一文化层面在本体论上做出进一步的说明。按照这种理解，所谓构成性的，就意味着实用性思维方式与现实生活之间存在着一种刚性的关联或搭挂关系，而所谓调节性或范导性的，则意味着本源性思维方式与现实生活之间不存在一种刚性的关联或搭挂关系，而只是一种柔性的甚至虚拟的关联或搭挂关系。若用船只航行来比喻的话，刚性关联便有如船只与操作系统之关系，而柔性或虚拟关联则有如船只与作导航之用的北极星之关系。显然，船只与操作系统之间必定是密切结合，不存在可松懈其关联的空间的，而在船只与北极星之间则不然，其间巨大的间距使关联只能是柔性的甚至虚拟的。既然实用性思维方式与现实生活之间的关联是构成性的或刚性的，其间不存在可变通之空间，那么，一个不可避免的结论就是，一旦人们的生存方式发生重大变化之时，既有的实用性思维方式就不再能够有效地把握现实生活，从而就不得不发生变化。但另一方面，既然本源性思维方式与现实生活之间的关联是范导性的或柔性的，甚至虚拟性的，其中存在着足以消解任何特定牵挂的巨大空间，那么，其可能的后承也就是现实生活方式的重大变化并不必然地会传导到本源性思维方式，从而当此之时，也就不必然地要求本源性思维方式的变化。因此，所谓民族传统文化或传统思维方式的持存，就其可能性而言，只能是本源性思维方式的持存，而实用性思维方式则只能随着现实生活方

---

<sup>①</sup> 当然，在康德那里，无论是知性范畴还是理论理念都是先验的，而在这里，笔者所理解的思维方式只能是一种准先验性的，即相对于具体认识而言为先验的，而非相对于全部人类生活为先验的。

式的变迁而与时俱进。

当然，现实生活的变化不必然要求本源性思维方式的变化只是一种“不必然”，而不是一种“必然不”。但是，本源性思维方式决不仅仅是一种工具性的东西，而是与一个民族的文化理想内在地关联在一起的存在，因而其之废兴，就决不是一种工具性的选择，而是关涉到民族文化理想的废兴。这种文化理想，以雅斯贝尔斯之说，形成于所谓人类历史的“轴心时代”。这是人类历史的一个特定时期，在这一时期里，各传统文化的特质基本上定型。在西方，这一历史时期即苏格拉底、柏拉图、亚里士多和耶稣基督的时代；在中国，则是孔、老、孟、庄的时代。正是他们这样一大批“同时代人”的文化创造活动，奠定了中西方民族传统文化的理想原型。这一文化理想的形成，无疑正是本源性思维方式活动的结果，因而这种文化理想就与其由之形成的本源性思维方式是同构的。这种同构于民族文化理想的本源性思维方式，便构成了一个民族深层的“文化—心理结构”，因而便具有极强的稳定性。这样一种经历了数千百年而绵延下来的生活理想，在人们心中的根植之深入、之牢固，是超乎寻常的，因而它就具有了一种近乎自然的强制性的吸引力量，使得人们难以轻易将其割舍。既然数千百年来这样一种生活理想为人们提供了生活的终极意义，既然由于数千百年的长存而使人们感到它亲切得如同自身的一部分，既然任何一种可能的替代品都不能使人们感到它的亲切性，感到它是自己难分难舍的精神家园，那么，这样一种民族传统文化理想的力量便是难于抵抗的。就此而言，一个民族文化理想的保留，在某种意义上就是必然的或强制性的，从而，本源性思维方式的不变也就具有了一种必然性。诚然，这种不变性只是一种主观的必然性，但这种主观不是一种个人意愿意义上的主观，而是民族集体意愿意义上的主观必然性。而这种民族集体的主观必然性与客观的可能性或不必然性结合在一起，就使得本源性思维方式具有了一种更高强度的抗变性力量。

如果思维方式能够被划分为本源性和实用性两个层面，那么，我们便不能笼统地谈论思维方式的变与不变，而只能分别地说，当现实生活方式发生重大变化之时，实用性思维形式层面是必定会发生变化的，而本源性思维形式层面则有可能不发生变化且倾向于不变化。

## 2. 中西思维方式差异的理论后承

在有关考察中，我们曾得出结论：中西思维方式分别是以“象”为思维单元的“象思维”与以“概念”为思维单元的“概念思维”。对于这种不同，半个多世纪以来学者们已以不同方式进行了颇为繁复的规定。这些研究虽然表述各不相同，但结论却也大体上相似，那就是以对比的方式对两种思维方式作了揭示和规定：“西方人是直穿入的，而中国是横牵连的”，中国人有类推逻辑而无形式逻辑，“只有‘实践哲学’而无纯粹哲学”（张东荪）；西方人是“分解的尽理”的“‘方以智’的精神”，而中国是“综合的尽理”的“‘圆而神’的精神”（牟宗三）；中国是“象思维”，而西方是“概念思维”（王树人）；中国是“意象思维”，而西方是“抽象思维”（刘长林）；中国思维方式是所谓“第一问题框架”，而西方思维方式是“第二问题框架”（郝大维、安乐哲）；还有中国是“直觉法”（贺麟）、“实用理性”（李泽厚）、“关联性思维”（格拉耐、李约瑟、葛瑞汉）、“互系性思维”的“通变”（田辰山）等说法<sup>①</sup>。这些规定都可以说以某种方

<sup>①</sup> 可参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 1987 年版，第 53—56，126 页以下；冯友兰：《中国

式从某些方面揭示出了中西思维方式所存在的差异,因而有助于人们进一步去考察这些差异的意义。关于这些规定,虽然表达上有相当差异,但意思却也大致相近。从表达上着眼,笔者赞同王树人先生比较简洁的说法,即认为中国传统的思维方式以“象”为思维单元,西方则以“概念”为思维单元<sup>①</sup>。

从哲学层面看,这首先意味着中国文化中作为最基本方法论的辩证法的根本性不同。西方的“概念思维”方式中的“概念”与“象”的最根本不同之处,是概念的抽象普遍性、对于感性事物的超越性。抽象的普遍性,即适于任何事物而又超绝于任何具体事物,自身构成一个超越的领域。从巴门尼德、柏拉图开始,这种超越性的概念就被看作是构成了一个与流变的感性世界不同的不变的永恒世界,并被视为流变的感性世界的本质或本体。这两个世界的地位是固定的不可移易的,“是一种‘排他性的二分法’”<sup>②</sup>。这就是说,在主流的西方思维方式中,所有那些经验性的对偶性现象,统统被归结为“一与多”、“本质与现象”等的对立,一句话,那些感性世界中的对偶事物统统被归结为“多”、“现象”等,而与之对立的则是超越的“一”、“本质”、“本体”等。而柏拉图开创的通过将现象归结为概念的组合来把握现象或“拯救现象”的方式,便是西方辩证法的实质。在这种处理方式中,感性世界或现象不是原分不动地保持下来,而是被归结为本体或本质,归结为概念。而这种将事物理解为“相”或“理念”的聚集的思想,规定了西方辩证法的一系列特征。中国传统的思维方式以及由此而发展出的辩证法则不同。如果把《易》视为中国传统哲学辩证法的典范的话,那么,由于构成易变之道的“阴”“阳”双方处于同一层面,而并不存在西方哲学辩证法中那种“一”与“多”、本体与现象之类的等级关系,因而,用于把握事物的“易”之爻象与所把握的事物之间,就仍然处于同一个层面之上,或者,至少处在一种最接近的关联之中。中国传统思维方式的这些特征,导致中国传统辩证法与西方辩证法有着根本性的不同<sup>③</sup>。

中西本源性思维方式的差异及其不变性倾向与实用性思维方式的可变性,还进而意味着,中国人在接受西方哲学或一般思想之时,由于现实生存的压力,人们能够接受西方的实用性文化成果以及与之相关联的实用性思维方式,如现代工业技术、社会制度以及各门科学,但对于本源性思维方式以及与之相关的终极社会理想,却很难接受。这就导致人们只能借助于中国既有的本源性思维方式去理解、解释一切外来的东西,特别是西方思想中特有的东西,而不可能原原本本地将西方思想全盘照搬过来。在此意义上,所谓“全盘西化”便基本上属于不可能之事。而人们对此的鼓吹或反对,则在此意义上看,亦只是类乎与风车作战的堂

---

哲学简史》,北京大学出版社 1985 年版,第 31 页;张东荪:《知识与文化》,商务印书馆 1946 年版,第 161—163 页,164,184,185,189,190 页;贺麟:《哲学与哲学史论文集》,商务印书馆 1990 年版,第 175 页;牟宗三:《中国哲学的特质》,上海世纪出版集团 2008 年版,第 144—145 页;葛瑞汉:《论道者》,中国社会科学出版社 2003 年版,第 369,418 页;陈汉生:《中国古代的语言与逻辑》,社会科学文献出版社 1998 年版,第 39—64 页;艾兰:《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》,上海人民出版社 2002 年版;于连:《迂回与进入》,三联书店 2003 年版,第 384—386 页;郝大维、安乐哲:《期望中国:对中西文化的哲学思考》,学林出版社 2005 年版,“导言:期待论证”第 6,7 页;牟博编:《留美哲学博士文选》(基础理论卷),商务印书馆 2002 年版,第 362 页;刘长林:《中国象科学观》,社会科学文献出版社 2008 年版,第 51 页;李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社 1985 年版,第 303—306 页;张祥龙:《从现象学到孔夫子》,商务印书馆 2001 年版,第 190—199 页;王南湜:《中西思维方式的差异及其意蕴析论》,《天津社会科学》2011 年第 5 期。

<sup>①</sup> 参见王树人:《中国哲学与文化之根——“象”与“象思维”引论》,《河北学刊》2007 年第 5 期。

<sup>②</sup> 参见陈家琪:《反驳张祥龙》,《浙江学刊》2003 年第 4 期。

<sup>③</sup> 关于中西辩证法本质差别较详细的讨论,可参见拙作:《重估毛泽东辩证法中的中国传统元素》,《中国社会科学》2010 年第 3 期。

吉诃德式的行为。这里重要的不是赞成或反对，而是如何恰如其分地理解一种文化对另一种异质文化的吸收，亦即理解这种吸收在何种意义、何种范围内是可能的，又在何种意义上是不可能的。如果我们以此反观自近代以来国人对于西方文化的吸收，就不难看到，在实用性层面上，很明显，我们的吸收是巨量的，亦是非常成功的，现代工业技术体系、现代社会制度的建立，以及现代科学、学术和现代教育制度对于传统文化的取代，已使得我们在很大程度上被“西化”了。但同样明显的是，在本源性思维方式和终极社会理想层面，我们实质上则没有什么改变。尽管人们可能会接受一些来自西方的名词概念作为时尚的包装，但在这些飘来浮去的名词概念之下，我们最核心的思维方式，我们内心最隐秘的终极性向往，却仍然是中国式的。

这种本性思维方式与终极文化理想的不变与实用性文化及思维方式的巨变，不可避免地要在文化和思维方式的两个层面之间形成一种错位和紧张，并造成种种文化焦虑。毫无疑问，文化的两个层面之间是不能长久地龃龉下去的，消除这种紧张、龃龉，正是今天国人必须直面的现实和必须自觉承担的文化创造任务。但这种消除不是靠一种中、西、体、用之间的简单排列组合就能实现的，而必然是一种基于中国本性思维方式对于外来文化的重构。这种重构的实质就是在中国本性思维方式及文化理想与新的现实生活以及与之匹配的实用性思维方式之间重新建立起一种搭挂关系。既然本性思维方式与现实生活之间的关联是柔性的，甚至是虚拟的，而非刚性的，因而这种重构就是可能的。但既然中国传统的思维方式是一种“象思维”，其文化理想是这种“象思维”的产物，而新的现实生活及与之相匹配的实用性思维方式是一种源自西方的“概念思维”，则这种系统性的文化重构便是要在其间存在着重大差异的思维单元“象”与“概念”之间建立起某种以往不曾存在过的转换关系，这便不可避免地是极其困难的。因而实现这种转换便是一项极其巨大的文化工程，必然要经过数代人的艰巨努力才有可能实现，而绝非能够一蹴而就。这就需要中国的文化人有一种进行一场“持久战”的韧性的文化承命意识。

### 3. 中国哲学精神重建的一种可能进路

既然如上所述，那种基于黑格尔式的整体论思路不能合理地解决问题，那么，就必须基于文化及其思维方式的分层而探索一种新的出路。这一新的出路，从根本上说来，就是必须突破那种认为“真正的实在，无论表面现象和它多么对立，本质上是一个合理的整体，其中的万物，终极地说，是和谐一致的”的形而上学方法论，而走向一种直面现实之不完满的方法论。那种形而上学方法论的实质，是脱离人的现实存在，而将人或者仅视为一种单纯的生物性存在，或者视为一种单纯的神性存在。前者在现代自由主义之开创者霍布斯那里得到了最为明确的规定，在其学说中，人不再是基督教观念中具有神性的存在，而只是一种生存于大地之上寻求自我保存的生命体，他与其他动物的不同也不过是赋有一种理性计算能力而已。后者则在黑格尔哲学体系中得到了最为系统完备的阐述，在其中，人的本质便是神性的绝对精神，只是这种神性的本质必须通过世俗的历史过程才能表现出来，而这个历史便是一种基督教的失乐园和复乐园的辩证过程。与这两种将人或归结为动物或归结为神灵不同，一种直面现实的哲学必须承认人是一种康德所认为的有限的理性存在物，或如高清海先生所说的具有“种生命”和“类生命”“双重生命”存在物，且这双重生命不能互相还原，因此，一种具有现实感

的哲学就必须直面这一事实，在思想中将这一“双重生命”及其间的关系真实地表达出来。而根据我们前面的考察，能够将这种双重生命表达出来的哲学，必定只能是不试图将人的双重生命归结为一的所谓二元论或双重视角的哲学，其中的典范便是康德哲学和晚年马克思的哲学。

就如何重建中华民族传统文化这一根本问题而言，所谓二元论或双重视角，决不是将人的这双重生命半斤八两地并列在一起的折衷主义，而是必须找到一种将之结合或连结在一起的方式。根据前述康德和马克思所提供的范例，这种既不以某种直接简单或迂回辩证的方式归结为一，也不折衷主义地并列在一起的方式，便是一种康德式的形式目的论或马克思式的人类学目的论的方式。这两种目的论之间尽管也是有重大差异的，但二者的共同之处却在于以某种不同于黑格尔那种立足于绝对精神主体之一统江湖的辩证方式，将源自传统的文化理想与现代社会关联了起来。而且，更重要的是，这种关联一方面为现代社会生活奠定了一个超越性的终极目标，这一目标既为现实生活提供了终极意义支撑，同时也构成了对于现实生活之终极规范，或者说对于现实生活批判的终极性标尺；另一方面，它也使得传统的文化理想在现代社会生活中获得了新的生命。这一双重生命之间形式目的论或人类学目的论式关联的首要之点，一方面在于对于传统文化的“反本”，并在“反本”的基础上“开新”。这里所谓的“反本”，便是要将传统之中最为本质性的文化理想从历史的附加物种剥离出来，使之反还到原初那最为本己的、最为开阔的可能性，然后以此可能性与现代生活连接或搭挂，使之“下凡”，获得现实之“肉身”。另一方面，这种在文化理想与现实生活之间的连接或搭挂，是一种可能的软性关联，而非实在的硬性关联。如若将之视为实在的，则必会导致或者对现实的全然辩护或者全然拒斥。

那么，我们应该如何重构中华民族之传统文化呢？我们首先需要探寻中华民族最为本己的文化理想。在进行这种探寻时，我们能够比照康德、马克思的范例，以从中获得有意义的启示。如前所述，康德的形式目的论所设定之目的王国，乃主要是对于基督教，特别是路德新教文化理想的一种重构，而马克思之自由王国理想，则主要是对于希腊文化理想之重构。比照之下，基督教文化由于其绝对超越性，距离中国传统文化要更远一些，而希腊文化则由于其世俗性而距离中国传统文化要更近一些。当然，中国传统文化与希腊传统文化之间也有着不可忽视的差别，特别是，希腊文化由于其基于工商业之制作模式的重理论智慧传统，与中国传统文化之基于农业生产之自然模式的重实践智慧传统之间，是有着十分明显的不同的。

思维方式的不同，特别是本源性思维方式的不同，还必然导致对一种文化来说最为重要的理想生活或文化理想形式的根本性不同。这里所说的文化理想是指一个民族的文化中被视为对于现实生活之超越的理想状态，这种生活理想在终极意义上赋予人们日常生活以意义，从而构成了一个民族所有成员的终极的生活意义之根源。而由于思维方式特别是本源性思维方式的不同，人们对于现实生活的描述方式便必定是不同的，从而对于超越于现实生活的生活理想的想象必定也是不同的。就中西文化而言，西方的本源性思维方式既然是一种以概念为单元的“概念思维”，且这种超越性的概念又被看作是构成了一个与流变的感性世界不同的不变的永恒世界，并被视为流变的感性世界的本质或本体，则其对于现实生活的超越的理想生活形式便不可避免地是系于这个超越的本体世界的。柏拉图对于理念世界的设定，亚里士多德对于以永恒必然世界为对象的沉思生活的推崇，基督教对于上帝之城与世俗之城的截然划分等等，均是这种思维方式之想象生活理想



的体现。近代启蒙运动虽然对基督教神学进行了严厉批判,但这种思维方式并不可能被消除,甚至对宗教的批判亦只是这一思维方式更为彻底的体现。而中国的“象思维”之“象”与所把握的事物之间既然处于同一个层面上,并不存在西方哲学辩证法中那种“一”与“多”、本体与现象之类的等级关系,从而其所想象的生活理想也就不可能决然地超越于现实生活,而只可能是与现实生活处于同一层面的一种可能的理想状态。如儒家所设想的大同之世,并非现实世界之外的存在,而就是现实世界中的一种理想的可能状态。即便是道家的所谓“出世”,亦并非出离此世而达致彼世,而不过是此世中的长生久视之存在罢了。中国神话传说和文学作品中的天国,也大抵不过是置于想象的云端中的地上的皇宫,仙境亦不过是人迹罕至的“桃花源”、“香格里拉”之属。这种生活理想不超离现实世界的方式,也就是一些现代新儒家所力主的儒家的“内在超越”论。当然,尽管这种“内在超越”论是为突显中华文化之特质而相对于西方的所谓“外在超越”而提出来的,但“内在超越”亦是超越,因而这种差别决不意味着中国文化之中不存在一种超越于现实生活的理想境界。由于中西文化理想的这种实质性差别,彼此之间便很难认同对方的文化理想,即便是接受,也往往是按照本己的理想进行了重构的。其结果是,虽然关于社会理想的名称看上去相同,但实际所指却可能有天壤之别。

如果我们把握住了中国传统特有的构成文化理想的思维方式,那么进一步的任务便是将这种文化理想加以纯化,使之还原到最为本己从而也就是具有最大可能性容量的状态。若比照康德与马克思,我们看到,康德将每个人视作目的的王国,正是对基督教新教关于人的理想观念的还原;而马克思自由王国观念亦是对于希腊人文化理想的一种纯化。再反观中国传统文化理想,以儒家为例,人们多半都能够同意宋儒张载《西铭》中“民胞物与”的观念最能体现儒家之文化理想。尽管现今学界对此语的阐释,大多是朝着生态伦理方向去进行的,但这一观念的意味在历史上却决不限于今人实用主义的理解,而是有着广泛得多的文化理想意涵。显然,“民胞物与”作为一种社会理想,是国人的“象思维”基于自身的切己生活,即对于亲密的家人亲情关系的理想化放大而构想出来的。这种社会理想与西方的社会理想,无论是基督教的还是希腊式的,都是明显地不同的,因而对于国人而言,是有着独特的亲切感的。如果说任何一种社会理想都是对于精神家园的构想的话,那么,“民胞物与”这种社会理想便是国人会倍感亲切的精神家园。而只有从中能够获得足够亲切感的社会理想,人们才会将之视为自己的精神家园,从而也才能起到范导人心的作用。

当然,人们对于《西铭》的理解,历来是有争议的。正如何炳棣所指出的那样,“大凡《西铭》的古今读者类皆对首段大气磅礴、言简意赅、天人一体的宇宙论最为倾服。但是,虽然同样是倾服,古今学者对《西铭》首段的诠释却有相当大的不同。”如“韦政通先生即认为:‘《西铭》全文最可贵的是因为它表现了“民吾同胞,物吾与也”的博爱精神’”;而“二程最著名的弟子之一杨时(龟山)即对张载‘民胞物与’一语极为不满,认为是非儒家正统思想,近于墨子‘兼爱’之说”。这是因为,“《西铭》文中最刺目的是一向被绝大多数当代思想史学人所忽略的第二小段:‘大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。’这段话不啻是张载宇宙本体论宗法模式最坦白而又最直接的供认……‘大君’显然是一统专制帝国的皇帝,天下唯一至高的‘宗子’。以天下为家,以大臣为‘家相’完全是宗法意识。”而“宗法是民主的悖反,其理至明。如果本文的推论尚无大误,当代第二、三代新儒家及其海内外唱合者认为传统儒家思想中有民主的源头活水

的看法，照理就很难成立了。”<sup>①</sup>何炳棣之说不假，但这“不假”是在《西铭》所处历史之条件下说的，而在变换了的条件下，韦政通将这段“不啻是张载宇宙本体论宗法模式最坦白而又最直接的供认”的话“忽略”掉，亦即将张载“民胞物与”之观念还原到其最原初从而最本己的可能性，我们亦可说其“不假”。在这里，我们可将“民胞物与”视为一种理想性价值或目的，而将“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也”视为一种由特定社会历史现实所附加于其上的现实性或实用性价值或目的，而将这两个层面的价值加以区别。因此，这里问题的关键在于是否将这一儒家文化理想还原到其最本己的可能性层面上了。

如果我们已经成功地“反本”了，即返归于中国文化理想之最本己层面，那么，接下来的工作自然便是“开新”。但这里的“开新”并不是那种由最本己的文化理想直通现实生活之“新”，而是首先要打开文化理想自身之“新”，即以现代社会生活为参照而重新阐释那原初的最本己的文化理想，然后以这种“开新”了的文化理想与现代社会生活相搭挂。而且，这一搭挂不能是一种“刚性的”搭挂，而只是一种“柔性的”的搭挂。所谓“刚性的”是指本己的理想与现实生活之间的关系，用康德哲学术语来说，是一种建构性的关系，而“柔性的”则是一种调节性的或范导性的关系。如果将这种关系理解为“刚性的”建构关系，则这种搭挂若立基于理想，则任何现实生活将难以企及从而使之成为空洞之物；而若立基于现实，则理想则便成了现实之粉饰。

这里我们可以马克思的自由王国理论为范例看文化理想如何与现实生活搭挂的问题。在《资本论》和《哥达纲领批判》等文献中，马克思将未来社会划分为两个阶段或两个层面：在共产主义第一阶段，仍然实行按劳分配这一“资产阶级权利”原则，而在高级阶段，则实行“按需分配”这一超越“资产阶级权利”的原则。但马克思的划分不仅仅限于上述历时性维度上的两个阶段，同时也将之划分为共时性维度上的两个层面，此即马克思在《资本论》中表述为“自然必然性的王国”的“社会化的人，联合起来的生产者”层面，与存在于这一必然性王国彼岸的“作为目的本身的人类能力的发展”的“真正的自由王国”<sup>②</sup>。此处我们且不论马克思所描述的“自由王国”的现实性问题，而只是着眼于这一划分所蕴含的方法论意义。这种双重划分意味着，从历时性维度看，一方面，仍然受自然必然性支配的“必然王国”以“真正的自由王国”作为自身的理想目的，另一方面，这一“真正的自由王国”也就为仍处在必然王国重的第一阶段提供了一种意义支撑，即不完满的现实社会由于作为理想社会的必经阶段而获得了其积极意义。而从共时性维度看，在第一阶段的社会中，一方面社会实行“按劳分配”这一“资产阶级权利”，或者说，“按劳分配”是这一社会的建构性原则，但另一方面，“按需分配”的“作为目的本身的人类能力的发展”的“真正的自由王国”，同时也是这一社会的调节性或范导性原则，从而也就能够根据这一原则对由于实行“按劳分配”原则而导致的社会不平等在某一范围内进行某种调节或限制。当然，由于这一原则只是一种范导性原则而非建构性原则，因而这种调节便只能是有限的。

我们再回过头来看如何在中国传统文化理想与现代现实生活之间建立合理的搭挂问题。这里且以儒家为例来看。如果我们把“民胞物与”视为儒家之终极文化理想的话，那么，如果我们剥去了其中适应于彼时现实生活的实用性价值观念，或如何炳棣所指出的宗法观念附加物，使之还原为一种超越性的本己状态，

<sup>①</sup> 何炳棣：《儒家宗法模式的宇宙本体论——从张载〈西铭〉谈起》，《哲学研究》1998年第12期。

<sup>②</sup> 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第926—927页。

那么,以正如何炳棣所指出的那样,从此一终极理想便可铺陈出如韦政通所说的“博爱精神”,亦可演绎出季羨林所说的“人与万物之间是一种‘伙伴关系’,而不是‘征服、被征服’者之间的关系”这样一种“至高至大的博爱精神”,以及“类似庄子《齐物论》式的泛平等精神”<sup>①</sup>。这也就是说,这一“民胞物与”的终极道德理想,完全能够为现代社会的价值原则提供一种终极理想层面上的意义支撑。就此而言,何炳棣之说:“宗法是民主的悖反,其理至明。如果本文的推论尚无大误,当代第二、三代新儒家及其海内外唱合者认为传统儒家思想中有民主的源头活水的看法,照理就很难成立了”<sup>②</sup>,虽然在批评新儒家之试图由包裹着宗法时代附加物的“民胞物与”观念中,直通现代社会价值原则方面,确有见地,但若看不到将之“反本开新”之后可作为范导性原则之可能性,就不免有所失了。不仅如此。这种作为中华民族终极道德理想的“民胞物与”原则,除了能够为现代社会现实价值原则提供终极意义支撑之外,更能够对现代社会现实价值原则的缺陷给予某种调节或范导。这种调节或范导作用,与前述马克思之希腊式的“自由王国”理想属于同一范畴,但是,基于中华民族之独特的思维方式所形成、数千年民族文化浸润之硕果的这一观念,对于国人而言,无疑有着比之希腊式的“自由王国”更为巨大的观念力量,从而从马克思主义中国化之视角看,就有十分的必要将希腊式的“自由王国”,中国化为中国式的“民胞物与”之类。这里说“之类”,意在表明,对于道家、墨家的文化理想,亦可进行类似的“反本开新”之工作。

最后,需要进行的工作是为终极价值理想与现实生活价值原则之间的这种“柔性的”“搭挂”提供一种本体论上的阐释。这一阐释由于涉及到价值原则,特别是终极理想价值原则,便不可避免的是一种目的论式的。这里可同样比照康德、马克思的目的论方式。当然,如前所述,尽管康德与马克思在终极价值原则与现实生活价值原则的搭挂方式上,都是一种“柔性的”的方式,但这是两种有所不同的目的论。康德目的论是一种源于基督教新教的形式目的论,而马克思的则是一种源于希腊哲学的人类学目的论。这样,如果我们要为“民胞物与”等中华民族之终极价值原则与现实生活的搭挂在本体论上提供一种目的论的阐释的话,那么,也就有康德和马克思两种可选择的方式。这两种目的论的差异在于,“康德既批驳了亚里士多德主义的普遍目的论,也否定了某种普遍的机械论”,他的客观合目的性观念是“在调节性的而不是构成性的意义上”说的<sup>③</sup>。而“康德对道德目的论的架构正是通过追问创造的终极目的来实现的……道德目的论源于我们实践理性的结构。因此,康德问:假如我们能够创造全宇宙,我们这样做的目的是什么,我们愿意创造怎样的世界?”<sup>④</sup>显然,这样一种规定只能是“判断力的主观原理”,只是我们观察对象的主观方式。而马克思的人类学目的论则是由于是基于人类物质生产方式所提供的客观可能性而构想的,因而,它就在此意义上具有较大的客观意义。当然,这较大的客观意义,又必须以对人类历史的科学认识为基础,而在这一方面,人们并不易达成共识。就此而言,康德的方式可能会更少争议,而马克思的方式所赖以建立的前提,会引发更多的争议。但无论如何,由于马克思的“自由王国”的希腊文化源头比之基督教文化更近于中国文化传统,因而,以马克思的方式为中国传统文化理想价值与现实生活价值的柔

<sup>①</sup> 参见何炳棣:《儒家宗法模式的宇宙本体论——从张载〈西铭〉谈起》,《哲学研究》1998年第12期。

<sup>②</sup> 何炳棣:《儒家宗法模式的宇宙本体论——从张载〈西铭〉谈起》,《哲学研究》1998年第12期。

<sup>③</sup> 赫费:《康德:生平、著作与影响》,人民出版社2007年版,第252页。

<sup>④</sup> 博格:《康德、罗尔斯与全球正义》,上海译文出版社2010年版,第109—110页。

性搭挂建构一种本体论阐释，当为一种更适宜的选择。

这种基于中国本源性思维方式对于外来文化的重构或再创造的主张，从某种意义上也可以说是一种“中体西用”论。但这不是一种晚清以来文化保守主义意义上的“中体西用”论，而是一种“新中体西用”论。其之为“新”，就在于它所主张的“体”只是本源性思维方式和终极文化理想形式，而将其余种种传统皆归之于“用”的层面。故除去本源性思维方式与终极文化理想形式之为“体”，从而不可谈变之外，其余皆为“用”，从而皆可变之。以此观之，文化保守主义的“中体西用”论并未达到真正的中华文化之“体”，而是将诸多“用”之层面的东西当作“体”了，从而就在极大程度上限制了文化的重构或创造，甚至使之不可能，故其主张之不适当，就不言而喻了。而“新中体西用”论只守住本源性思维方式和终极文化理想形式这个文化核心，这就给文化创造留下了一个极其广阔的空间，从而就是一种适当的文化主张。