

# 当代 文化哲学 沉思

李鹏程 著

人民出版社



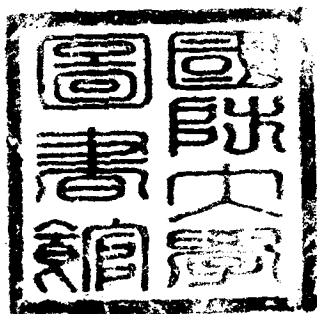


国防大学 2 065 5235 4

# 当代文化哲学沉思

---

李鹏程著



人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

当代文化哲学沉思/李鹏程著

-北京:人民出版社,1994.7

ISBN 7-01-001948-7

I. 当…

II. 李…

III. ①文化-哲学-研究②文化-关系-哲学

③哲学-关系-文化

IV. G02

中国版本图书馆CIP数据核字(94)第00107号

**当代文化哲学沉思**

DANGDAI WENHUAZHIXUE CHENSI

李鹏程 著

人民出版社出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

新魏印刷厂印刷 新华书店经销

1994年7月第1版 1997年3月北京第3次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张15.5

字数:347千字 印数:7,501-12,500册

ISBN 7-01-001948-7/B·180 定价 19.00元

## 序 言

正如本书书名所表明的那样，本书是对“文化哲学”的“沉思”，它的内容着重在对“问题”的思考，而不是对“体系”的构筑。

什么是“文化”？什么是“哲学”？这是两个十分大的问题。本书无意就这两个问题作出任何具有学术“立法”意义的回答，而且我自认为，只有“对话”和相互“追问”才真正有益于学术的进步。所以，本书追求的是作者同读者诸君之间心灵的沟通和对话，是友好的“商谈”。当然我是以负责和严肃的态度来“参与”这个对话的。因而，本书期望的只是在“写”与“读”之间引起对“问题”的追问和讨论。如果真能如此，我就如愿以偿，而不愿意卷入任何“赞成与反对”的“评价”之争。

本书的全部论述，为一个基本信念所支持：哲学不应只研究认识，也不应只研究以已被抽象了的本体论为前提的“历史”，而应研究人类的全部“文化”；哲学作为“观念”，它应是整体性意义上的文化观念，而不应只是认识观念或“历史”观念；认识活动和“历史哲学”活动，只是人的文化活动的组成部分。而文化就是“人的现实的生命存在”及其“世界”、及其“优化过程”。人的现实的生命存在是文化的本体，因而也是哲学的“本体”。

这种对哲学和文化的理解，使我有信心把自觉地以整体文

化为对象的哲学称为“文化哲学”，把对它的研究称为“文化哲学”的研究。

当然，对这种观点的确认和研究还只是一个开始。任何一个“开始”都是艰难的，而且也不可能是令人赏心悦目的，因为它只是一个刚刚开工的建设工程。

恳切希望读者诸君的“建设性”的批评和指教。

人们以自身的生命存在表现出彼此共同地处于伟大的文化之中，我们本身就是文化，而且我们总在试图理解文化，我们对文化抱着某种前景式的期待……这一切，促成我们对“文化哲学”的追求。但愿这种追求给我们的生命和我们的世界带来更多的本真、更多的善良和更多的美好。

李鹏程

于中国社会科学院哲学研究所

一九九四年初春

# 目 录

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| 序言.....                      | 1   |
| 导论 文化哲学的可能性 .....            | 1   |
| 第一章 文化的存在 .....              | 19  |
| 第一节 自然世界——文化世界的环境和基础.....    | 20  |
| 第二节 文化世界的基本特性.....           | 35  |
| 第三节 文化的本质。关于文化世界的本体问题.....   | 51  |
| 第四节 从哲学立场上对文化本质诸理论的评说.....   | 71  |
| 第二章 文化意识的历时形态 .....          | 93  |
| 第一节 神话——人类最初的文化意识.....       | 94  |
| 第二节 宗教——人的文化生命的外在性自我.....    | 111 |
| 第三节 “世俗”文化：人文主义与科学.....      | 127 |
| 第四节 寻找 OIKOS——当代的新文化意向 ..... | 142 |
| 第三章 文化的实在性 .....             | 159 |
| 第一节 身体的文化实在性.....            | 161 |
| 第二节 物体的文化实在性.....            | 176 |
| 第三节 交往的文化：社会组织与伦理道德.....     | 191 |
| 第四节 符号的文化：象，意义，信息.....       | 208 |
| 第五节 动态实在性：活动、规则与重构.....      | 222 |
| 第四章 文化价值.....                | 238 |
| 第一节 文化价值的一般形态和系统结构.....      | 239 |

|     |                   |     |
|-----|-------------------|-----|
| 第二节 | “真”的探索·····       | 255 |
| 第三节 | “善”的构建·····       | 273 |
| 第四节 | “美”的创造·····       | 294 |
| 第五节 | 价值迷误及其消解·····     | 315 |
| 第五章 | 文化时间·····         | 334 |
| 第一节 | 文化时间的意识·····      | 336 |
| 第二节 | 历史的观念·····        | 354 |
| 第三节 | “传统”的文化意蕴·····    | 370 |
| 第四节 | 文化进步的机制·····      | 386 |
| 第五节 | 文化危机与文化复兴·····    | 404 |
| 第六章 | 文化空间·····         | 424 |
| 第一节 | 文化体的界定与最终形成·····  | 425 |
| 第二节 | 文化干涉与文化交流·····    | 441 |
| 第三节 | 文化冲突与文化融合·····    | 459 |
| 第四节 | 全球文化的可能性及其问题····· | 475 |
| 跋   | ·····             | 491 |

## 文化哲学的可能性

什么是“文化哲学”？什么是“当代”文化哲学？为什么要写一本书来研究它？这是本书首先应该向读者诸君讲说清楚的问题。

什么是“文化哲学”？对于这个概念（或曰术语），历来人们有不同的理解或阐释。对它的词源和概念沿革史的考证和陈述不是本书的任务。在这里，我们只需指出人们对这个概念的两种惯常的理解和使用。

一种理解是：把“文化哲学”看作文化学的元理论。也就是说，对文化研究作超越于文化学系统本身的概念、范畴、体系的更高一层的理论解释。或者说，对文化学的基本概念进行更为深入的、批判式的研究。这种研究把作为文化学赖以建立本身的理论系统性大厦的支柱的基本概念、基本原理和基本的系统构造方法看成是可以探讨的，而不是既定的和“全真”的。为了便于理解，我们可以



把文化哲学与文化学的关系看作正如自然哲学与自然科学、经济哲学与经济学、社会哲学与社会学、法哲学与法学等等的关系一样。

另外一种理解是：把“文化哲学”看作哲学的一种形态。正如人们曾经把不同的哲学倾向或哲学流派称之为“存在论哲学”、“认识论哲学”、“分析哲学”、“实证哲学”、“语言哲学”、“自然哲学”、“精神哲学”等等那样，“文化哲学”可以被看作为哲学的一种倾向或一种流派。在这样一个意义上，“文化哲学”是一种把哲学“文化化”的企图。也就是说，如果哲学把自己的使命认定为对“文化”进行探讨，从而能够以哲学的方式对于“文化”比文化学更多地说出一些什么，或者说，这种哲学能比其他倾向或其他流派的哲学就“世界”和“精神”方面的问题更多地说出些什么，那末，这种哲学就可以被称作为文化哲学。

作为文化学元理论的文化哲学与作为哲学的文化化形态的文化哲学二者之间的关系是怎样的呢？为了回答这个问题，就必须对文化学的元理论作一些简单的说明。文化学的元理论大致可以分为下述几种情况：

第一、从文化人类学的角度来寻求理论支持。这种思路，把对文化的理解，归结为心理分析或社会结构分析或行为分析以及生态分析等等。因而，在一定意义上来说，这种“文化哲学”，就归结为心理学、社会学、行为科学、生态学等学科的理论形态；

第二、从历史学的角度来寻求理论支持。根据这种思路，文化被作为历史的主体和历史在时间序列上的依次呈现，或被描述为一种生、长、衰、亡加上传播、收缩的历史过程。因此，历史学理论也就成了文化学的元理论；

第三、从社会学的角度寻求理论支持。这与文化人类学中

的社会学派或结构-功能学派的思路是相同的；

第四、从心理学角度寻求理论支持。这与文化人类学中的心理分析派有共同的思路；

第五、从当代发展起来的社会生物学、生态学、广义信息论等学科的理论基础上寻求支持。例如提出广义进化论及文化-社会生物学理论、文化信息论等等。

从上述情况我们可以看出，由于研究者的思路 and 眼光投向的不同，对于文化进行解释的理论方法，可以是多种多样的。因为它们都是对文化进行的较深层次的理论探讨，所以，都可以自称或被称为“文化哲学”。在这个意义上，“哲学”概念其实是“元理论”的意思，或者说是“智慧”的意思，而不是作为一门精神学科的那个“哲学”的本义。所以，上述所说的那些“文化哲学”即文化学的元理论，在其普遍性的程度上，只能达到已经存在于人类自然科学理论、社会科学理论和部分精神学说理论的理论高度，但还不是哲学式的。因而，也就还不是按哲学的本义来说的“文化哲学”。

但是，由于哲学不是一门自我封闭、自我孤立的精神学说，相反，它是全方位地向一切科学和学说开放的，所以，在各门科学和学说的理论中，哲学汲取自己存在和生长的营养，在一定程度上甚至可以说，没有各门科学和学说，就没有哲学。但哲学又不能也不应被归结或还原为各门科学和学说，这是因为，哲学一方面以各门科学和学说的任何一个具体部门都不能涵盖的**整体的和无限的世界**为对象，同时它也以各门科学和学说立论的终极的依据和基础为对象，它在探讨世界的整体性和无限性的同时，也探讨各门科学和学说的立论依据的非终极性和不完全的可靠性，并对它们进行哲学式的而不是科学式的、也不是具体学

说式的批判（评论）。因而，不可以把哲学混同于一般的具体的科学（无论是自然科学还是社会科学）及各部门精神学说，同时，也不能忽视哲学与它们之间的相关性。比如说，中国的哲学，历来与原始神话、民俗、伦理学、政治学、宗教学说有着几乎不可分解的因缘，而西方（欧美）哲学，则在不同的历史时期，与原始神话、宇宙知识论、政治学、宗教学、自然科学、社会科学等等有着十分紧密的关系。所以，哲学对于文化的理解和阐述，在一定的、或者说很大的程度上，要依据于各门科学和精神学说关于文化的理论。在“依据”的基础上，进行两个方面的、其实目的一致的工作，一方面对各式各样的文化理论按哲学的整体性原则、无限性原则进行**整合**，另一方面，对各种文化理论的立论基础（即其终极依据）进行**检查**。这两方面的工作，是相辅相成的，互为条件的。也就是说，“整合”同“检查”是哲学对文化理论进行批判（评论）性研究的同一个过程中的交替地反复依次出现的环节的特点。当然，这两个方面或曰两个环节的依次交替出现，构成哲学式的文化理论思考的基础途程。其目的是形成一种真正哲学式的文化理论的建构，即一种“文化哲学”。可以看出，这里所说的“文化哲学”与前面所说的作为文化学的元理论的那种“文化哲学”相比，显然是更深一个层次的东西。

然而，这只是真正的文化哲学研究的一个方面，即从“文化”理论这个侧面来考虑的思路。这种思路仍然只是一个侧面的思路，它还不能说明文化哲学研究的可能性的全部。

因而，我们还应该从另外一个侧面即哲学的侧面去进行一番“文化式”的思考。

按照人们已经形成的研究习惯，研究文化似乎并不是哲学的事。即使“文化”可以作为哲学研究的一种涉及物，似乎它的

意义就在于说明哲学的文化氛围。文化被视作哲学的世界条件而不是哲学内容本身。因而,似乎哲学不应该去研究文化,即不应该把文化看作哲学的内容和哲学的对象。

那末,到底哲学应不应该研究文化呢?

从人们惯常理解的哲学模式来说,按照西方的哲学传统来说,哲学中确实没有文化的立足之地。研究哲学,就应该研究 ontology (译作存在论或本体论)和认识论。ontology 的基本义理,首先是回答关于“世界是什么?”的追问。对这个问题的回答,形成了西方古希腊哲学的起点。亚里士多德在《形而上学》中写道:“在第一批作哲学思考的人中,大多数人只把质料之类的东西当作万物的本原(arkhe)。一切存在着的东西由它而存在,最初由它生成,毁灭后又复归于它,万物虽然性质多变,但实体却始终如一,人们说,这就是一切存在着的东西的元素和本原。”<sup>①</sup>在爱利亚学派哲人那里,“质料本原说”就已经失去普遍性意义,而代之以“存在论”。存在论哲学设定“存在”为世界的始基,虽然它对世界的追问方式从“世界是什么?”转变为“世界怎样存在?”并且设定了“存在”与“非存在”、“真”与“意见”、“光明”与“黑暗”等对立性范畴,但是它仍然是本质主义的和归因主义的。从此以后,对世界本原的追求,形成了西方哲学数千年来的一个传统的思维模式,只要是研究哲学的人,就必须来完成“世界的本原是X”(也就意味着“世界是X”)“世界是W地存在着”这种填充题。这就是ontology 的研究的基本任务。而认识论是什么呢?就是研究和讨论“人作为认识者如何才能认识作为本原的

---

① 亚里士多德:《形而上学》I 3。译文引自苗力田(主编):《古希腊哲学》,中国人民大学出版社 1989 年版第 20 页。arkhe(ἀρχή)原意为“开始”,在这里译作“本原”。

那个世界？”这个问题。不断追问并不断回答这个问题，就是哲学研究的另一个传统任务。这一任务的实现，依靠的是“逻辑”运算。可以看出，对“什么是世界的开始（本原）？”和“怎样才能认识这个（本真）世界？”这两个问题的追问和回答，形成了西方哲学传统。所以，可以说，西方哲学按其传统形态来说，是“归因主义”的和“本质主义”的。它的基本思路就是要为现实存在着的事物寻求一个“第一因”，在复杂纷呈的多样性的“现象界”的背后，去挖掘和揭露这个“现象界”所赖以存在的、统一的、普遍的“本质界”。于是，世界在西方哲学的图景中就成为二重化的：原因和结果，本质与现象等等，这些都理所当然地成为基本的和重要的哲学范畴。近代的认识论哲学，沿着这样一条传统思路，在追寻本体（本质）和陈述（显现）本体的总目标不变的前提下，形成了追寻和陈述方式的分化，形成了实证逻辑和超验逻辑两条道路。总结西方的传统哲学，我们可以归纳出它的三个特点：第一、设定一种与现象世界相分离的“本质”，或者设定一种与现象世界的存在方式分离的存在方式，作为世界的“本原”或“真存在”；第二、设定人认识这种“本原”或“真存在”的可能性，并以此为前提，然后探究人“怎样”达到这种可能的认识，实际上把认识的目标设定为在人的思维中（语言中）对那种设定的“本原”或“真存在”的重述和再现；第三、一般地来说，这种探究和认识的道路，只能是逻辑的。也就是说，逻辑式的“思”，才是唯一的哲学之思。

从这种情况我们可以看出，西方哲学传统所提供的人与世界的关系的路子是狭窄的，而不是广阔的。它为人提供（陈述）的世界图景是单调、片面的，而不是生动、多样和丰富的，它所设定的人的生活使命也是贫乏的，而不是有吸引力的、激越的。对

这样一种哲学传统持批判态度的一批当代西方思想家认为，正是这种传统思路，导致了近代西方科学主义思潮的滥觞，形成了工业革命的历史浪潮，人使有形物质世界的总体面貌发生了天翻地覆的变化，但人本身的世界处境却在恶化，人成为科学世界图景中的被动性因素，甚至向无意义的地步沉沦。生活在发展中国家中的我们，对于这种“危机”的感觉当然缺乏切身的体认，觉得这种说法似乎有些过于骇人听闻。但仔细地思考起来，当前西方“后工业社会”所出现的这种危机症候，确实与它们几千年来哲学的传统思路不无关系。西方的一些思想家认为，当代人的科技主义的世界图景和科技主义的生活方式，实际上是一场大难临头的文化危机，而这场文化危机的总根源在于哲学为人们指错了生活路径，所以也就是一场必然导致使哲学传统终结、使哲学转型的“哲学危机”。只有从这种“科学主义——技术主义”的哲学传统中解放出来，人的生活世界才有可能消除危机，转危为安。所以，就需要一种超越科学主义哲学的新的哲学，而对这种新哲学的思考，必须摆脱传统的科学主义的框架，而在人的文化图景的总体性的大环境中另辟蹊径。因而，当代哲学家不应拘泥于在西方传统的哲学园地中耕耘的习惯，而应冲破篱笆到多彩的文化世界中来为哲学寻找新的立足点和新的内容。其实，哲学作为一种对多样世界、对丰富人生的智慧的追求，它的内容，即它之所思，决不应局限于“本原”、“知识”和“逻辑”这样的框架内，哲学决不应只满足于使自己成为一门“科学”，哲学应该面对整个人类文化，或曰，它本身就应该成为一种“文化形态”。在这个意义上，我们就有了“文化哲学”这个概念。

上面我们只是从西方传统和西方当代的文化危机来简略地谈论了文化哲学的可能性，这是因为我们当前所谈论的“哲学”，

基本上是按这个传统来定义、来理解的。问题一旦被提到广阔的世界(全球)文化的范围内,哲学与文化的关系就显得更为直接。例如,我们从中国文化的文本和它的上下文来看,古代中国人的“思”的方式和方向就与西方人大异。中国古代思想家虽然也有“本原”意识,但却没有西方思想家对本原的那种执着追问且穷追不舍的劲头。《老子》中有一些关于“本原”的陈述,这些陈述与其说是“陈述”,不如说是“予名”,但老子本人甚至也觉得“予名”也是十分勉强的。老子说:“道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母”。又说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。强为之,名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”;“天下万物生于有,有生于无”;“道生一,一生二,二生三,三生万物”。可见,中国思想传统是虽然设定“本原”但并不执着于追问“本原是什么”,不探究本原,而是在设定本原之后,马上建立一幅赋有本原性质的世界图景,把本原与世界本身密切地结合起来,认为本原应该融于世界之中。如《老子》中说:“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下真,其致之”。只有贯彻了这种本原性,世界才是有意义、有价值的。从思想方式上来说,古代中国思想家满足于本原自身的不可明言(或不可言明)性和它对世界的无限的渗透性(贯穿性),如《周易·系辞》在谈本原时说:“能范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。”《系辞》又云:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,《老子》十四章也说,本原(道)是不可感觉的“无物”,是“无状之状”、“无物之象”。但西方人总是想对现

象世界“解蔽”，以求本原之真，达到对本原认识的“澄明”状态。古希腊词 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (*aletheia*)就是去遮蔽以求实真之意，后来衍化为西方哲学的“真理”范畴。对于西方人这种舍弃眼前之现象界而专注于本原以求真的态度，中国人是并不重视的。相反，中国古代思想家看重从本原到现象界之间的环节性或曰秩序性。在西方的传统思想看来，本原与现象分属于两个世界，而且本原为实在，为真在，而现象界为本原界之显现、幻影或假形态；但在中国古代思想看来，本原、现象都是实在、真在，因而无西方的彼岸此岸之分，也就无自然、本性与人事、教化之俨然对立。所以，从总体的文化态度来看，西方思想传统中那种存在于人与自然、本质与现象、精神与物质（神与形），应有与现有之间的绝然二致的紧促的张力，在中国传统思想中并不存在。相反，中国人则更注重于天人合一、古今一贯、形神一体等等。总而言之，西方人是设定本原、二分世界，然后以逻辑思维的方式追究本原之真实，以此为主导思想建立起进行世界之思和人事之思的哲学的；中国人则是设定本原、重视一构世界的生化秩序（环节），然后以比附（隐喻）和想象的思的方式，从世界的整体性来体悟并描述这个世界和人事的秩序性、环节性、等级性。而且，世界本原问题并不被放在重要地位，人与世界的关系完全以一种先定和谐的原则被设定、被公认，然后，重点讨论和探究的，是人事。因而形成了中国哲学（哲人之思）的浓郁的伦理学（并以其统摄整个学术科目）的风格。

从上述情况可以看出，当我们把目光从狭隘的欧罗巴转向广阔的全球世界的时候，我们看到的是一种原来只站在民族主义和地域主义的立场上不可能关注和不可能理解的文化现象：西方有西方的哲学，东方有东方的哲学，如果一定要以西方哲学



的态度、思路和方法来“规范”东方哲学和世界其他民族、其他地域的哲学，那就是“欧洲中心论”的文化沙文主义态度，这种态度是不可能理解非欧洲传统的任何哲学的；同样，我们也不能赞成“东方中心论”或“中国中心论”。那末，在当今世界日益一体的情况下，原有的“哲学”的定义，或者说对于“哲学”的概念式的理解，无论是单从西方传统来说还是单从东方传统（中国传统或印度传统或阿拉伯传统分别看待等等）来说，都已经是不充分的了。我们对于同一个世界、同一个人类，需要一种共同的思想方式、理解方式、把握方式或者说需要一种共通的精神和态度，也就是说，需要哲学上的融通和综合。而要作到这一点，我们就不能不看到，不同的哲学植根于不同的文化土壤，并且是不同的文化的核心内容之一。所以，要求得到哲学的融通和综合，首先就得关注不同文化的融通和综合。如果撇开哲学的文化土壤而孤立地来谈论哲学之间的综合和当代世界哲学的可能性，那显然就像企图通过把不同的树叶从不同的树上采摘下来混合到一起的方法造就成一颗新的大树那样不可能。

因而，在今天这个世界一体化的时代，哲学家们如果不是拘泥于自己民族的哲学或者偏爱某一种哲学，如果要有比较广阔的哲学眼光，即世界主义的哲学眼光，那末，他首先就应该理解：哲学生长于文化的土壤之上，哲学按其精神本质来说是“文化的”。

为了对我们今天这个一体化的世界和这个世界上的人事有一个适应于时代的哲学理解，我们似乎应该以一种跨文化的态度来审视一下已往那些基本上包容于某一文化传统之中的哲学，在文化比较研究的前提下，理解它们之间的共通性与差异性。只有这样，才使我们也许有可能达到一些较为深入的和较