

中国现代精神 传统

东方学术丛书

东方出版中心

高瑞泉 著

ZHONGGUO XIANDAI
JINGSHEN CHUANTONG

**ZHONGGUO XIANDAI
JINGSHEN
CHUANTONG**

东方学术丛书

中国现代精神传统

高瑞泉 著

东方出版中心

说 明

经中央机构编制委员会办公室和中华人民共和国新闻出版署批准,原中国大百科全书出版社上海分社、知识出版社(沪),自1996年1月1日起,更名为东方出版中心。

中国现代精神传统

高瑞泉 著

出版: 东方出版中心

开本: 850×1168(毫米) 1/32

(上海仙霞路335号 邮编200336)

印张: 11.75

发行: 东方出版中心

字数: 278千字 插页5

经销: 新华书店上海发行所

版次: 1999年4月第1版第1次印刷

印刷: 昆山市亭林印刷总厂

印数: 1—3000

ISBN 7-80627-417-0/B·16

定价: 21.00元

内 容 提 要

本书以观念史、社会史和文化史为基础,通过对中国现代哲学与社会思潮的综合,分析了中国现代精神传统的形成,并对超越政派和思潮对立的现代价值观念,即进步、创造、竞争、民主、科学、大同社会理想和平民化的人格理想等作了较为详尽的阐释,在展现其历史的过程中,作出了价值评估,也指出了观念的误区和局限。由此不仅展现了古老中国在现代化进程中的艰难历程,也描述了当代中国人的精神文化背景。本书是一部关注中国现实社会的颇有创新性的学术著作,对读者了解或研究中国现代思想文化史和当代中国的文化状态具有很高的参考价值。

导 论

本书的目标是描述和分析中国现代性的观念谱系,进而梳理和评估中国现代精神传统。

通常人们谈及传统,似乎不言而喻总是指古代传统,其实这是对传统的误解,至少是以偏概全。诚然,通常所说的传统,常与两个概念相对:一是与外来文化相对,说“传统的”就是指剔除了未被同化的异域文明,在这个层面上,“传统”接近于本土的意义;二是与“现代”相对,如我们常将传统文化与现代文化相对举,在这个层面上,“传统”义近于“古典”,是表示时间持续的概念。但是我们不必过于拘守这层义训,因为传统一词的“古典”含义是派生的,其本质含义应该是出于对其性质之恒常的界定。历史上偶发的或稍纵即逝的文化现象并不因其古就必然参与传统的构成;新生代的文化现象若是文化之“变”而非文化之“常”,一般也不会被视作传统。但若此类“变”——某种外来文化或者某个时代的文化创造——流传下来渐渐成为文化之“常”,便构成了该文化传统的一部分。所以我们不妨说,文化传统乃是屡经历史变动而仍然保持某种同一性的文化原素,是在现实中活动着的历史,是在革故鼎新、消化吐纳的流程中呈现为代代累积、前后相因的文化脉络。用黑格尔的话说,传统“通过一切变化因而过去了的東西,结成一条神圣的链子,把前代的创获

给我们保存下来，并传给我们。”^①

这样界定传统就意味着否定了凡传统必定是古代传统的流俗见解。诚然，古代传统因其创发于邈远的过去，历时久远而统绪鲜明，容易引发人们的庄敬之情。当我们意识到几千年来，先人们一代一代沿着它生活和奋斗、思索和创造，然后才有今日灿烂的文明，这种深厚的文化认同一定使我们既感到自豪，又感到敬畏。但是，这并不能排斥另一个事实：自 19 世纪中叶开始，中国同样形成了若干虽经历史变动仍保持某种历史同一性的文化原素，其性质又与古代传统迥然有别，它们构成了一条新的传统。与古代传统延续数千年相比，一个半世纪的历史似乎显得有点短暂。但是时间之久暂不应是传统之有无的绝对标准。美国开国不过两百多年，美国人对他们的某些传统却十分珍视。一维的时间观常常使人忽略：时间之维在历史中的具体展开并不自动保证其内容的平均值。从社会发展的角度看问题，现代社会摆脱了古代社会相对平稳的、甚至盘旋停滞的状态，以或大或小的加速度在发展，所以绝对的时间差，在文化上常常只有相对的意义。从前现代到现代化起飞的 150 年，历史所呈现的丰富性和复杂性，恐怕是古代社会平稳发展期的数百年也难以比拟的。在目前的文化讨论中，许多学者注意到 20 世纪中国出现过一文化“断裂”，即产生了许多性质与古代文化有鲜明差别的文化现象和思想观念，特别是价值体系发生的巨大的转变，显示出当代文化与古代文化的所谓“断裂”。对此“断裂”的价值评估，将留在后面适当的章节之中。现在要问的是：断裂带后面的新生代文化有哪些被保存了下来？它们如何结成贯穿一个多世纪的“神圣的链子”，活跃在当今社会生活和人们思想中？它们在中国跨世纪的历程中有什么意义？换言之，一百多年来，中国有没有形成随着现代化的艰难起步、几经周折、峰回路转而发生发展起来，却又富于现代化意义的文化传统？

希望本书能给这个问题以一个回答。

因为一些相当复杂的原因,包括某些学者特有的情结,在近二十年来的文化研究中出现了两种貌似相反、其实相似的倾向:80年代“文化热”中大量涌现的对传统文化的批判,其潜台词常常是对现实的批判。这种借古讽今的作派有一个预设:现实的失措都是古代传统的罪过。这被90年代的学术新秀们讽刺为“荆柯刺孔子”。80年代后期渐渐崛起的文化保守主义则反其道而行之,他们认为现实的困境只是因为五四运动以来反传统主义打断了文化传统,使得中国的现代化运动缺少传统资源的凭借。这两种思想派别在对古代文化传统的态度上是对立的,更精确些说,是在对待儒家文化时持不同的立场。但是,在或多或少地忽视甚至无视近代以来的文化创获这一点上,他们却是惊人地相似。在他们面前,20世纪中国文化变迁的成果是微不足道的。如果要论其差别,那么文化激进主义者是无意中陷入这一误区,其本意大多在赞成启蒙主义,借古讽今似乎是一种文化策略和权宜之计。结果学术的真理性追求成为思想的情绪化表达方式的祭品。而文化保守主义则对近代以来以价值重建为中心的文化变革深为厌恶,他们要求人们对古代传统有“同情的理解”,然而却不愿意给近现代出现的新传统以同等待遇。在他们看来,就价值重建而言,19世纪中叶以降,特别是五四新文化运动以来,几乎是个文化“黑洞”。

可以毫不隐讳地说,我认为这类观点缺乏基本的历史依据。人们现在习见的对中国近现代文化精神的批判,常常强调世界各国现代化的过程中,没有出现过像中国发生的如此严重的传统断裂。在我看来,这一事实陈述并非无视中国现代传统的充足理由。极而言之,以西方有没有某种东西为标准来衡量中国文化的变迁,无疑是西方文化中心论的老套。即使按照这一论式,我们也可以

发现：欧美各发达国家的现代化过程，可以说是其社会自然发展的结果，其中有一个古代传统（更严格说是中世纪西方文化传统）转化出现代文化的过程。按照美国著名社会学家 E. 希尔斯的研究，即使在中国学者看来如此保持文化连续性的西方，也已经形成了不同于中世纪文化的现代传统。在其名著《论传统》中，出于文化保守主义的立场，希尔斯抨击现代进步主义、理性主义等反传统主义，讽刺说这是“反传统成为传统”，其直接后果就是形成了一系列现代传统，如进步主义传统、科学知识的传统、崇尚创造性的传统以及追求个人解放的传统，等等。尽管它们与希尔斯所钟爱的中世纪实质性传统——家庭和宗教的权威，以及对乡土和其他原始事物的眷恋——是根本反对的，希尔斯毕竟承认欧西三百年来形成了现代传统，表明他并未因学术立场而完全牺牲描述历史的客观性原则。所以他说：

现代社会，尤其是西方的现代社会，之所以一直在破坏实质性传统，其中的原因之一是，它们已经以多种形式培育了某些或明或暗、或直接或间接有害于实质性传统的理想，而这些理想反过来成了传统，人们一直用这些理想来督促统治者和公共舆论。^②

本书的基本立场与希尔斯的极端保守主义不同，^③但是在以下这一点上与希氏有共同之处：作为现代人，我们的意识内容、知识结构和精神理想，主要是由现代传统所提供的。换言之，现代传统代替中古传统成为当代社会大部分人的信仰和行为规范，成为当代社会的共同意识。不过大部分人很可能习焉不察罢了。而且正因为已经成了传统，人们才能习以为常，甚至沉积为文化心理。

如果我们相信理性的自我反省是人类最值得引为自豪的品格，我们就应该在尽可能给予客观描述的基础上，对构成当代人直

接精神背景的现代传统予以分析和批判。

三

其实在 80 年代的晚期,就已经有学者提出了“近代传统”的概念。^④1991 年笔者发表了《中国近代精神传统论纲》一文,即主张讲文化传统不能不研究近代以来新的传统。^⑤这里的“近代”是指从鸦片战争到中华人民共和国建国的整个历史时期,取陈旭麓先生和业师冯契先生之说。按照史学界流行的另一种划分方法,自五四运动开始,就进入了现代。不过,这两种划分方式都是按照政治事件为界线,而且把 1949 年以后称作当代。如果从社会史或者文化史的角度去看时代,特别是从现代化运动的角度看,那么从 19 世纪 60 年代中国现代化开始起步,直到本世纪晚期,都可以称作“现代”。因此,本书在下述双重意义上使用“现代精神”的范畴:一指那些在中国现代化运动(从 19 世纪中叶到现在的整个历史时期)中发生、发展起来的新的观念;二指那些带现代性的观念。所以这里的“现代”不单纯是时间意义上的“代”,还包括精神本质上的“代”。

简言之,我所说的现代精神传统是指在中国现代化运动中发育起来的一组现代性观念所代表的精神传统。它包括进步、竞争、创造、民主、科学、大同式的社会理想和平民化的人格理想等等。说它们构成了现代精神传统,就是因为它们不同于古代传统,主要是在 19 世纪中叶以后渐次发展起来,不仅超越了党派、政见、思潮的分歧,成为中国人普遍的公共意识;而且历经一百多年的历史变迁,至今依然活跃在当代中国人的观念世界之中,成为当代大多数人的直接精神背景。离开了它们,就不可能真正理解近现代、乃至当代中国思想文化。

传统是个极其复杂的概念,它活跃在“人类所有过去时代工作

的成果。一如外在生活的技术、技巧与发明的积累,社会团结和政治生活的组织和习惯,乃是思想、发明、需要、困难、不幸、聪明、意志的成果,和过去历史上走在我们前面的先驱所创获的成果,所以同样在科学里,特别在哲学里”。^⑥如果要泛论 19 世纪以来中国文化的“传统”,决非这本小书所敢承担。因此,当我着手研究中国现代精神传统的时候,不得不限定自己工作的范围:主要着眼于对中国现代哲学和各种社会思潮的综合。这意味着虽然在研究过程中将作某种社会史还原的工作,但是最重要的依然是:努力在对中国现代哲学和社会思潮的汇通中分析出中国现代性的观念谱系。

1840 年以来,特别是上一世纪之交和五四新文化运动这两个思想解放的高峰,中国思想界曾经出现了众多社会思潮。就哲学思潮而言,就有进化论、实证主义、非理性主义、马克思主义四大流派;就政治思潮而言,有民族主义、无政府主义、社会主义的分疏;而文化思潮中更有自由主义、保守主义、激进主义三角鼎立;甚至宗教界也有基督教的传播、佛教的复兴运动和儒教的创制之尝试,等等。这些足以使今人眼花缭乱的众多思潮,构成了思想学术方面的百家争鸣。在其直接形式上它们是门户有别、甚至完全对立的。但是它们既然能够构成争鸣,就一定有共同的问题、共同的预设和某些共同的观念前见。否则争论将无从存在。业师冯契先生曾经说过,1840 年至 1949 年,“时代的中心问题就是‘中国向何处去?’——灾难深重的中华民族,如何才能获得自由解放,摆脱帝国主义的压迫、欺凌和奴役?”它在政治—文化领域又展开为“古今中西”之争。“其内容就是如何向西方学习,并且对传统进行反省,来寻求救国救民的真理,以便使中华民族走上自由解放的道路。”^⑦上述诸多思潮就是围绕着这样的中心问题在展开其自身,同时也展开了百余年来哲学—思想的历史。在这场历史性的争论中,有一些共享的预设或“前见”,譬如“进步”。进化论传播进中国以后,“进步”就渐渐成为不言而喻的共识,进化论者固然如此,扬弃

进化论的马克思主义也是如此；非理性主义和实证主义同样运用“进步”的概念。实际上，“进步”远远超出哲学范围，已经是全社会的共同理想。“进步是好的，人类将不断进步”就是人们共享的预设。又如“大同”，就政治角色而言，洪秀全是反叛的农民运动领袖，康有为是资产阶级改良派（后来更是保皇派），孙中山是资产阶级革命家，毛泽东是马克思主义者，但是这并不妨碍他们共同向往“大同”。上述其他现代观念也大多如此：一方面包含了共同的预设，一方面也折射出共同的理想。

读者将会看到，这些现代观念并非某种一成不变的概念，而是生机洋溢、丰富多彩的流程。它们固然被各种派别和思潮中人所分享，从这点可以说这些思潮是异中有同；但是出于自身思想背景的差别，同样一个现代观念在不同的思想系统中又会有不同的理解，即同中有异，因此这一谱系又同时表现出歧义性和复杂性。从哲学—思想史的横断面看是如此，从历史的纵向进展看也是如此。每一现代观念一经产生，就仿佛被注入了生命似的，在中国社会的广泛运用和不同的解释中，按照自身的逻辑在演变而日臻丰厚。当然，其发育流布的历程决非一维的，更非毫无阻抗地直线行进，相反，它充满了矛盾、纷争和曲折，甚至还有逆向的行程。然而，百年精神探险留下的观念沉积已经构成了当代社会精神背景的一个极其重要的部分。如果说人们不能割断传统，不能在没有传统资源的依托下从事现代化建设，那么首先就是不能割舍这些现代精神传统。这不但是因为当代人很大程度上直接参与到这场精神的运动之中，而且它们实际上构成了中国现代化运动的精神内驱力，继续在深刻影响着中国人的精神运动和生活世界。

四

分析地讲，这一新的传统自有其形成的途径，简而言之，可以

说是六个字：因袭、规抚、创获。它们指出了三个相互联系、相互贯通的渠道。

现代传统当然和古代传统有其差异乃至对立，但是这决不等于现代精神完全是无根浮萍、空穴来风，它们与中国古代的精神创获有着十分复杂的正负关联。这就叫做“因袭”。研究结果向人们表明，无论什么现代观念，它们要在中华民族的精神世界中生根开花，能够形成新的民族传统，不仅要满足中国社会发展的内在期待，而且要或多或少在古代文化中找到某种契合点。这些契合点，有些本属古代传统的一部分，有的则散见于漫长历史的异端。就其原初状态而言，它们并不是真正的现代观念，然而诚如王船山所说的那样，“新故相资而新其故”，一旦用新的思想对它们进行新的解释，古代思想一变而为现代观念的有力依托。所以本书各章在讨论那些现代观念的时候，通常总要回溯中国古代相关的思想、文化精神或者社会条件，研究它们与古代传统的正负关系，探讨它们是如何与固有的意识接榫的，或者如何从原有的异端转进而来。从中我们可以发现现代精神传统与古代传统的之间，既有非连续性，又有连续性。

中国的现代化运动一开始就是在西方的压迫下起步的，其最初的形态就是向西方学习。毋庸置疑，中国的现代观念，有相当部分源自西方意识的移植或者媒介。从这个意义上说，现代性表现出思想的某种全球化趋向。同属一个现代化运动，使得不同国家、民族的人们有了更多可以共享的理想或价值。本书所研究的这些现代观念，大多是东西方现代文化所共有的。但是另一方面，像中国这样有着悠久文明史的东方大国，其本土文化一定会对任何外来观念作某种改写，因而使得原本是来自西方的观念带上了中国的色彩和特点。这就叫做“规抚”。事实上，20世纪中国思想家、哲学家，无论是胡适、陈独秀，还是王国维、陈寅恪，大多意识到只有在汇通中西的过程中，才能发展出中国文化的新生命。研究这

种“规抚”的过程和规律,是比较哲学或比较文化的任务;虽然不是本书的主要的研究目标,但却是不可或缺的方法之一。

无论是“因袭”还是“规抚”,都不能替代“创获”。现代精神传统从根本上说,应该归功于一百多年来几代中国人的创造。有一种意见,认为中国现代思想极其贫乏。这一批评有合理之处。鸦片战争以来,中国人的精神过分萦绕于急迫的现实事务,难以从容反身作沉潜往复的深思,所以很少有人能构筑起思想的辉煌大厦。就这类思想(如哲学)是否成体系而言,中国现代既逊色于现代西方,也难与古代大哲学家相比。但是从整体上说它依然是丰富多彩的。从经学独断论下逐渐解放出来的中国人,保有敏感的心灵和鲜活的思想力,这是产生创造性的洞见(*insight*)的基础。每当一个思想解放的高潮来临之际,如戊戌和五四,就是中国人的创造精神得到高度发挥之时。这一个个高峰的连缀,就形成了现代精神传统。

以上所述当然是分析的说法,实际的观念运动总是这三大渠道的综合,是古代传统、西方思想和现代人的创造之间的辩证运动的结果。虽然具体的观念历程可能各有特点,如“大同”是旧瓶装新酒式的;而“民主”、“科学”主要是依靠外来观念的移植;“进步”则更多地表现为出于西方进化论触媒下中国思想家对现代精神的“洞见”。但是对所有本书论及的现代观念,“因袭”、“规抚”和“创获”这三者都是不可或缺的。因此,现代精神传统的形成,实际上从某种意义上体现了古代和现代、中国和西方的互相诠释或对话。这种诠释本身也需要再诠释。正是在对它的当代诠释中,作者希望发掘那些足以成为价值重建基础的思想元点。

五

对传统的任何形式的解释总是不同程度地包含了描述和评

价。这是两个互相联结又互相区别的过程。描述所及是事实判断,它关乎认识;评价所呈现的是价值判断,它关乎对象对主体的意义。叙述的次序和思维的秩序很可能正好相反。从叙述上说,我们通常可以先描述后评判:在描述的时候,思维的主体应该尽可能保持客观的、价值中立的态度,而且尽可能多地注意到相关的研究。在评估的时候,我们则运用经过反省过的价值标准去衡量对象。但是,从思维的过程说,最初的理论动机不妨是评判。认识和评判本来就不能绝然划开。在一般认识过程中,认知主体的意志本身通过注意而选择认知对象。广义的认识包含了评价活动。而哲学归根到底总是发生于疑问,真正的哲学问题总离不开人与对象的关系,所以总是涉及到意义世界。既然本书的写作是为了回答:一百多年来中国有没有形成具有现代意义的文化传统?且进而希望发掘价值重建的精神元素。这意味着在选择描述对象的时候,已经有了某种程度的价值自觉。

这就必须回答:我们选择和评判那些现代观念的标准是什么?冯契先生在他的遗著中写道:

价值是广义的理想的实现。一般地说,理想形态的观念就是现实的可能性与人的需要的统一的反映并被形象化地构思出来。人们用这种理想形态的观念作为标准,对事物进行评价,评价意义的客观化就是价值。所以价值体系就是理想体系。^⑧

换言之,确定一般价值标准的标准是现实之道与人道的交叉点。

人作为理性的存在,作为能够创造自身及其文化的生命,根本的一以贯之的需求就是达到自由。因此自由理所当然成为一切价值的价值,成为第一位的,也是终极意义上的价值。这是历史上一切人道主义的核心,即追求人性的全面而自由的发展,充分实现人

的潜能。“合理的价值体系应以自由的劳动作为目的因。一切创造价值的活动都在于实现人的自由,使个人成为自由的人格,社会成为自由的社会,这样的自由是人在劳动、社会实践中即改造世界和发展自己的活动中逐步展开的。”^⑨

但是,自由总是具体的历史的,是在历史中不断展开的过程;因此作为具体的历史阶段价值的自由,尚需要另一个系统来确定自身。这就是现实之道,或者说是“现实的可能性”。离开了现实的可能性的自由要求,注定不能转化为现实,虽然不妨被少数人视作其生活之意义,但是不可能真正成为一个社会的有效的价值标准。只有那些在客观世界中具备了充分的可能性的主体要求,才能被社会所普遍接受,成为人们心悦诚服的权威,即公共认可的价值。“现实的可能性”即现实之道深藏在现实世界的客观趋势之中,所谓“势之必然处即是理”就是说的这个意思。结果,客观趋势反过来制约着主体的需求——主体只能在客观趋势提供的可能性空间里确定自由的形式与限度。

现代中国社会发展提供了什么样的“现实的可能性”?当我使用“现代”,或者“现代精神”等等概念的时候,总是同中国的现代化运动联系在一起。现代化是自 19 世纪中叶以来中国社会的客观趋势,它又反过来转变为中国人的要求。因为一开始就是如此严峻:不“自强”(现代化的最朴素、原始的表达)就将被开除“球籍”。现代化成为关乎中华民族生死存亡的问题。现代性也就成为中国人的追求,而且事实上也呈现出实现自由要求的现代形式与更广阔的空间。简言之,只有那些符合现代化发展要求、或者说提供了现代化的内在驱力的观念或者精神,才能在现代观念的光谱中找到其位置。

人们现在已经熟知,现代化在极大地提高人类福利、创造了更多的自由的同时,也给人类带来了新的异化和新的危机。正因为此,现代性召致了种种严肃的批评。所谓“后现代主义”(post -

modernism)应运而生。完全拒绝“后现代主义”和盲目地追随“后现代主义”一样,都是一种偏颇。但是“后现代主义”对现代性的批评,应该被理解成“后现代”与现代性的互相诠释,而不应该理解对现代性的简单否定。正如对传统的批判应该被理解成传统与现代的相互诠释一样。事实上,在现代性发育的过程中,它已经受到过某些相反的思想,包括前现代观念的批判,和现代性召致的反叛。譬如进步主义导致的乐观主义尽管是 20 世纪中国精神的主流,但是也遭到悲观主义的诘难;“竞争”成为价值的同时,互助论开始流布;科学由技上升为道,人文主义就奋起反抗科学主义的越界行动。其中有些正是“后现代主义”的先驱。而整个现代性都必须面对“后现代主义”的批判,因为这种批判自有其合理的内核。它可以归结为一点,即人的自由。因此,对那些提供了现代化内在驱力的现代观念,衡量的标准依然是看它是否扩大了人的自由。或者说看它在什么具体形式下推进了人类争取自由的斗争。

六

按照客观之道与主体的自由相结合的原则,我们可以分析出现代观念的光谱。

前面说过,中国人一开始是被动地进入现代化的过程之中的。“救亡图存”这一贯穿百年历史的主题,特别足以说明这种被动性。但是仅仅求生这种类似本能的要求,不能成为一个伟大民族的精神价值。另一方面,中国从前现代一跃而要追赶欧美发达国家,必须改变原先的盘旋式甚至停滞的社会状况。换言之,中国产生了对动力式精神的强烈的社会期待。社会发展客观上需要类似西方文化所表现出的“普罗米修斯—浮士德”精神,敢于进取、求索、扩张、冒险的精神。“进步”、“竞争”和“创造”这一组观念,给中国人提供了这种动力式过程。其中,进步观念是现代性的前提和核

心,它根本改变了中国人的世界图景和价值取向。“救亡图存”被安置在进步论的观念框架中,就变成达到理想社会的必要一环,因而有了神圣的意义。甚至可以说,没有“进步”的理想,就不会有中国的现代化。没有“进步”的观念,我们将无法理解其他现代性。也就是说,“进步”成了其他现代观念的前提和预设。“竞争”和“创造”则是进步的两大动力来源,具体展开了进步理想所包含的追求进取、求索、扩张和冒险的精神。它们既是处理主客体关系的原则,又是主体间性的原则;既包括“天人之辩”,又包括“群己之辩”。同时,因为它们直接目标就是力量(包括规模、速度、效益)的追求,所以又以功利主义的方式回答了“义利之辩”。

总起来说,这还是一组比较抽象的概念,它们的具体化就凸现为五四时代确立的“民主”与“科学”。对于进步(还有竞争和创造)而言,民主和科学既是目标,又是实现其自身的形式。按照马克斯·韦伯的理论,现代化的实质就是理性化。民主和科学恰恰是理性化的形式。民主给传统的“群己之辩”以崭新的解释,它一边指向平等,一边指向自由。科学描绘了“天人之辩”的新图案,科学主义则表达了人类无限扩张自身对于自然界的权能的欲望。它在扩大了人类在认识论领域的自由的同时,却表现出其限制人文领域的自由的侧面。

作为一套现代价值系统,必须提供终极的理想,在世俗化程度极高的中国现代,它就展现为理想社会和理想人格。20世纪中国出现的“大同”理想和平民化的人格理想,是“进步”在社会发展和人性发展两方面的最终目标,包含了丰富的内容,因而展现为自由理念具体的图景和结构。大同理想和平民化的人格理想是互相依存的,它们共同展示了从进步观确立以来渐次获得的全部现代价值观念。

观念的这种由抽象到具体的过程,不但凸现了现代价值观念之间的逻辑关系,而且反映了现代价值的重建历程:几代中国人前