

中国文化的非主体精神

彭越 著

■ 广州出版社

粤新登字 16 号

中国文化的非主体精神

著 者/彭 越

出 版 者/广州出版社

发 行 者/广东省新华书店经销

责任编辑/何 苦

封面设计/今 日

字 数/200 千

印 张/10 印张

开 本/1/32 787/1092mm

印 数/0——1000 册

版 次/1993 年 12 月第 1 版

印 次/1994 年 6 月第 1 次

印 刷 广东省公安司法学院印刷厂

书 号/ISBN7-80592-162-8/G·21

定 价/7.80 元

献给我的父母

——作者

广东省社会科学著作基金资助

前言

70年代末期我在北京大学念哲学系。在北大，我深切地感受到了她那种不可言传的传统精神的悠久影响，及其对后来者的激励鞭策作用。其时的中国，正在经历着一种巨创之后的反思过程，传统的信念和价值观在迅速地分崩离析着，怀疑、焦躁、渴盼等各种社会情绪不停地侵袭着敏感的北大校园。在这样的社会环境和文化氛围之下，我度过了一生中最重要的7年光阴，历史也将我由一个盲目的虔信者塑造成为一个怀疑主义者，我所得到的知识根本不足以回答我心中众多的问题，除了许多有关世界人生的普遍性问题外，其中之一便是：“中国何以会变成今天这个样子？”

大学三年级时（大约是1981年），一个偶然的机会使我读到了梁漱溟先生的大作《东西文化及其哲学》。那是一位香港学生送给同房一位同学的礼物。梁先生的妙语高论令我顿开茅塞，将我的思路引入到一个与流行观念截然不同的领域。随后，我钻进图书馆，如饥似渴地翻看了不少早已发黄虫蛀的旧书，其中许多都是二三十年代以来国内有关文化讨论的各种论著。这也许可以算作是我对中国文化反思的开端吧。

80年代中期，中国学坛忽地兴起了一股沸沸扬扬、席卷全国的文化反思热潮。令人奇怪的是，以我对文化问题的兴

趣，却没有被直接卷入到这股潮流中去，我甚至没有在这方面写下片言只语。当然，我也感到心里有许多东西在折磨着我，必得一吐方能后快。于是，我开始着手系统地整理自己的思路。那是1987年，我刚届而立之年，也正是康有为老先生所讲的他的思想已经成熟而不再需要外求的年岁。经过一年多的准备，我觉得胸中涌动着的思潮将要奔向笔尖的时候，我便躲进了广州闹市中一间租来的小屋。这屋里正好有一间只有两平方米的顶层阁楼，刚好放得下两个书架和一张书桌，而天花板刚好比我高出三公分。这阁楼便成了我的书房，并被命名为“一得阁”，寓意取自诗人杜甫的名句：“文章千古事，得失寸心知”。这间小屋还有一个比阁楼大无数倍的露台——足有16平方米！每当我在一得阁写到才思枯竭、精疲力尽时，便会踱到露台上，仰观繁星、细听天籁，等待着灵感的再次降临。终于，经过四个多月废寝忘食、黑白颠倒的日子，我总算一口气把心中的思绪倒腾了出来。这就成了面前的这本小书。

本书刚刚完稿，恰逢1989年5月。于是，本已列入一套丛书计划的这本书便被锁进了抽屉，从此一躺就是四年。四年的时光会令许多东西陈旧过时，当年那场山呼海啸般的文化热潮早已随风消散，商品经济的大潮铺天盖地席卷而来，偌大神州似乎再也容不下一张书桌了。我担心，对今天热衷于股票与期货的人们去谈论文化和哲学，难免被人视若迂腐。但我始终坚信，目前这种人人言商、全民下海的情景只是社会转型期的一种畸型状态，而一个只懂经商理财的民族必是个没有灵性的民族；一个国家、一个民族不能没有学术和哲学。基于此我坚信书的内容并没有过时。这从数篇丛书稿中选出

的专文公开发表后的反应，就可以看出来。正是基于这些认识，使我在书稿搁置了四年重加修改之后，仍决意把它奉献给关心中国文化和哲学的同仁们。囿于经费和篇幅，此次出版作了较大删改。无疑，书中所述仅是我个人的一得之见，因此，我随时欢迎各界同仁的批评指正。

本书的写作得到了我的同事阮纪正先生的多方支持，美国夏威夷大学哲学系教授成中英先生看了部分手稿后给予了热情的鼓励，张纷女士为全书手稿作了大量的后期加工工作，广州出版社何祖敏等先生为本书的出版给予了很多帮助，在此一并表示衷心的感谢。

彭 越

1993年8月18日

于广州天河寓所

目 录

前 言

第一章 文化实在与主体精神..... (1)

一、文化实在：独特的民族化世界..... (1)

二、世界观、文化实在与主体精神..... (9)

第二章 传统反思与民族自我莫立 (21)

一、民族自我的历史反思 (21)

二、反思传统的主体性原则 (24)

三、切入传统发现自我 (28)

第三章 比较的参照系：西方的个体化精神 (34)

一、西方的“精神分裂症” (35)

二、普遍分裂的精神裂谷 (38)

三、普遍分裂的核心：个体与整体的对峙 (49)

四、西方文化的个体化精神 (56)

五、个体化是个人自我意识的表现 (68)

第四章 中国文化的普泛化精神 (79)

一、缺乏对峙的中国精神 (79)

二、原始同一的意识混沌	(82)
三、普泛化精神	(97)
第五章 儒道互补的普泛化精神同构	(104)
一、儒家的道德泛化	(105)
二、道家的自然泛化	(124)
三、儒道互补：普泛化精神的内在统一	(137)
第六章 整体调和的肯定辩证法	(151)
一、整体把握：虚泛的总体直观	(151)
二、一元和合：中庸和谐原则	(173)
第七章 消隐的主体（上）：非人类主体性	(188)
一、宗教：探识主体精神的必要环节	(189)
二、有天无神：庸碌的无信仰心态	(195)
三、自我萎缩的主体精神	(207)
第八章 消隐的主体（下）：非个体主体性	(224)
一、有“群”无“我”：个体人的关系化	(225)
二、非主体性人格	(232)
三、冥顽不醒的个人自我意识	(246)
第九章 普泛化传统与“五·四”启蒙的缺陷	(259)
一、超越困境的历史折衷	(261)
二、启蒙精神的内在矛盾	(272)
三、回归传统的精神调和	(292)
结 语	(298)

一、文化实在：独特的民族化世界

有一句不知出自何人之口的名言：一个人就是一个小宇宙，一个民族就是一个大宇宙。这句话因为被人重复了无数遍，便成了淡而无味的老生常谈。其实，它倒是一句至理名言。它是从主观方面着眼，说明不同的人和不同的民族有不同的世界观。而今天，我们将要从主客观一致、从主客体统一的实在论立场上重新说出这番话，并且加上我们的意谓。我们要说，不同的民族创造了不同的文化，而这个文化系统就是他们赖以安身立命的现实世界。这个世界既不是什么独立自在的原始本然世界，也不是与别文化体系完全一致的普遍的文化世界，而是一个民族通过世世代代的生产劳动和文化建设所构成和创造出来的人化世界，它浇铸了民族的精神、血汗，也凝结民族的理想和希望，它是民族的智力和物力的现实结晶，是民族文化主体的客观对象化。这样一个真实世界是各自独立、自成一体的，与别的文化的世界是不尽相同的。

德国著名现象学家胡塞尔说过：“每一个民族都有它自己的环境世界，有它的传统，它的神和神人，它的种种神话力量，这些便构成了由每一个民族来自我验证的实在世界。”^①

^① E·胡塞尔《哲学与欧洲人的危机》，载《现象学与哲学的危机》，英译本，第173页。

胡塞尔在这里的意思是，任何一个民族都有它自己特有的环境、对象世界和文化、心灵世界，而这种外在与内在的世界就联合组成此一民族别具一格的实在世界。这种主客互渗、内外一体的世界，我们可以称之为文化实在（或文化世界）。一个民族天然地被置身于一个独特的自然环境（包括地理和气候等客观因素）之中，同时，每个民族也有其特殊的精神气质、心灵向度和个性特征。这就是每个民族在创构文化时所独具的外世界与内世界，它们构成该民族进行文化创造活动时的先天和后天条件。不同民族各具特色的文化体系就是他们各自不同的内外世界的复合物。

文化实在的独特性主要在于其创造者主体的民族自身的独特性和不可替代性。一个民族选取什么作为自己认识和实践活动的对象，开辟自己文化的领域，除了某些他们难以决定的客观环境和条件外，基本上取决于它们的主体性倾向，即一个民族建立在历史际遇和生活经验上的精神和心理本质。正是这些精神和心理倾向支配了一个民族对自身经验的体验、对历史的反省、对人性的把握，以及对人生意义的探寻和希望的寄托，这些主观上的思索和体验便促使他们在独特的经验背景上建造起独有的对象领域，展开自己的文化历史活动的疆域，创立自身的文化实在世界，同时也使自己置身于此一独特的文化世界之中。

这个文化实在世界，一方面是被此一文化所构造和整合的人化自然，即按照该文化的方向和特征所创构的客观化的自然与社会结构；另一方面这种文化实在又被此一文化的主观特质（知、情、意等）溶渗其中。因此，所谓文化实在就是某个特定文化体系所创立的并反过来包围着这一文化体系

的主客观交织混融的文化对象世界。在不同的文化圈里具有不同的文化实在，即不同的文化对象世界。文化的独特性决定了其对象世界的独特性，或者也可反过来说，文化实在的独特性规定了文化的独特性。实际上，只有把这种相互决定看作为一种不断发展的过程才能真正理解。例如，封建时代的中国人，实际上就生活在“天道”所演化的自然与人伦世界里，并依此建立起自己特有的认识和利用自然的手段和方式，以及封建等级制度等等。凡是接受同一文化系统的人无不觉得自己就面对着、并生存在那个文化的世界观所刻划的实在世界之中，而且以此作为自己理想和行为的客观参照系统，校正自己的思想和行动方向，从中取得可容许的价值。当中国人将身外自然归结为“天道”及其化身时，这个“天道”便成为其安身立命的归宿。“天道”承载了中国人的客观意识（即对身外世界的设想），不管实际遭遇如何，这种客观意识又反过来成为中国人基本生活信念的精神支柱。只要这种根本的“实在”意识和信念不变（它与其对应物文化实在是互相依持共同存在的，它的不变反映着文化实在的不变），整个文化的基本精神及其象征将维持稳定，文化及其体系也不致瓦解。中国文化及其基本精神从先秦到近代几乎一脉相承，始终维持其大一统的局面，即使是印度佛教文化的入侵亦未能动摇它的根基，其原因就在于佛教未能从根本上改变中国的文化实在，反而被这个文化实在所溶解和兼并。到了近代，当西方工业文明裹挟着一整套独特的物质文明和精神文明混然一体的文化实在涌入中国，才逐渐地粉碎了中国人的生活背景，也改造了中国文化的对象世界，最终使中国文化精神的整体分崩离析。西方文明对中国文化的“胜利”不

仅在于物质的征服和精神的僭越，更重要的是它瓦解了传统中国那种固有的主客观混一的文化实在世界，彻底改造了中国文化固有的对象世界。

这种强调文化独特生命和意义的思想，是与十九世纪流行的以欧洲中心论为核心的历史命定论背道而驰的，但却与二十世纪强调人本和多元的文化历史观在原则上是一致的。

伴随着牛顿、笛卡尔和拉普拉斯的机械宇宙观，以及达尔文的生物进化论等自然科学思想的发展，历史和文化思想领域中也同样兴起了一种以机械决定论为特色的文化历史观，这本身也是近代历史的产物，应该归入整个以科学理性及工业文明为主导的近代文化的范畴之内。从十七、八世纪意大利史学家维柯开始，经过赫尔德、黑格尔和孔德，简化成三段论式的文化历史观^①被蒙上了一层所谓的“历史规律”的神秘外衣。这种文化历史观在十九世纪达到了登峰造极的地步。根据这种历史观，世界历史从某个起点开始，经历三个主要的阶段，朝着某个命定的目标自然而然地迈进，最后达到某个顶点——即欧洲当时的文化。且不说用自然科学人为的逻辑规律来图解人类历史，在根本上抹杀了人类文化不同于自然界的自身规律，把机械决定论的自然观强塞入社会历史领域，其结果必然是否定文化的属人性和目的性，使文化沦为非人的自然宿命的过程，从而使文化历史成为毫无意义的物质堆砌；而且，将世界上功能各不相同的文化类型

① 如维柯的“神权时代”、“英雄时代”和“人权时代”；赫尔德的“诗的时代”、“散文时代”和“哲学时代”；黑格尔的“东方世界”、“古典世界”和“日耳曼世界”；孔德与“军事时期”、“过渡时期”和“工业时期”相对应的“神学”、“哲学”和“科学”三种文化类型等。

统一为某个单一中心历时性的历史模式，归并到欧洲的文化类型中去，这实质上就泯灭了世界历史的复杂性和多元性，抹杀了各个民族文化的独特性，因而就否定了各种文化类型本身所独具的价值和存在意义。

无疑，这种文化历史观的根本缺点就在于，用物质的机械决定论阉割了文化的人类目的性，用片面统一的欧洲中心论否定了人类文化的多元性和丰富性。当然，必须指出的是，在背后支持这种十九世纪的普遍文化信念的正是以科学理性为基石的近代欧洲工业文化，它以绝对的优势跨越地域的屏障，凌驾于其他相对落后的现实文化之上，从而使这种信念本身渗入到被西方文化所侵入的其他民族中，或多或少地影响了这些民族文化的历史进程。例如，直至今日，一种僵化的历史模式仍然构成大多数中国人的基本历史信念。他们倾向于相信，中国社会的落后根源在于，近代中国没有自发地产生资本主义，缺乏这样一个历史阶段，因此只有抓紧补回这一课，中国就能赶上和超过资本主义社会，并安然地过渡到发达的社会主义社会。这种看法的盲目性和片面性是不言而喻的。它没有看到中国文化与西方文化在整体上，在文化实在和主体精神等各个方面和层次上的本质差异。因此，就不能明瞭中国的问题就不是什么在经济、政治和各种制度上重复资本主义的问题，而是要从根本上改造中国文化的对象世界、文化世界、意义世界和主体精神，使中国文化能够作为一种独特的文化类型融合到整个世界现代文化的总体中去的问题。由此可见，当代中国人仍然深受来自十九世纪的机械性历史决定论的巨大影响。

二十世纪思想的发展开始逐渐摆脱这种历史命定论的阴

影。斯宾格勒以生物的有机图式来看待历史与文化的演进，将各种不同的文明类型均视作某个动态生命机体在历史时空中所展开的某种抽象的逻辑图式。汤因比则用历史挑战和人类回应的文化模式，将文化历史的展开过程也看作为一个同时性的逻辑图式。尽管这种新进的文化历史观也不可避免地存在着这样那样的问题，但它确实突破了机械决定论的历史观，紧紧抓住了历史文化的人本基础，给予历史活动中主体的人性因素更多的重视，也肯定了人在创造历史的文化实践中的某种自由度。同时，它也导致对每一不同类型的文化存在价值的确认，承认它们都具有独立的起源、发育、成熟和衰亡的过程，因而具有不可替代的自身功能和意义，而整个世界历史就表现为一个多种文化和文明存在过和存在着的文化场。在汤因比眼里，不同的文化形式都各具自身独特的象征，它们表征着各自文化特质的内在精灵。总而言之，这种新型文化历史观的意义在于，使人类对文化历史的机械单一化理解，走向对立的共时并存性的把握，为世界文化交流、融合乃至进入更高层次的新的综合提供了理论依据。

尽管这种历史观似乎并没有形成一个统一的思想流派，但重视历史的人本基础、重视文化的民族独特性的精神确乎已渗透进十九世纪末和二十世纪的文化信念中，构成一种不可忽视的思想主潮。因狄尔泰、罗素、杜威、克罗齐和波普尔等杰出的思想家的观念里，都或多或少可以找到这种人本历史观的影子。譬如波普尔在《开放社会及其敌人》一书就明确地提出：“历史虽然没有目的，但我们能把这些目的加在

历史上面；历史虽然没有意义，但我们能给它一种意义。”^①这种观点是有代表性的。它所否认的是历史有相同于自然科学那样命定的“客观规律”，但却不排除人类社会与文化具有自身特有的规律和意义，它实质上是从历史哲学的理论高度给予每一种历史文化类型以存在的“自律”，使其获得不可重复和取代的性质，肯定任一文化在同一层次上都具备共存的历史价值，并将更高层次的新文化综合奠基于这些不同类型的独特而具体的文化形式之上。^②因此，我们强调文化实在作为一个历史整体，本质上就是肯定它的民族独特性和不可替代性，肯定作为文化实在创造者的民族主体性在其中的重要地位和关键作用。

世界上不同的民族所创立的文化尽管在某些方面、在某些具体的东西上有共同之处，但在整体结构和内在功能方面总是相互殊异的。正因为文化世界是由特定的民族所创造、设定和维护的，是与特定民族的历史经验、生活背景、精神气质和心理高度相对应的。因此，在某种意义上也就只能被民族的成员所体认，把握和确证。文化世界的实在性，它的真正面目和内在价值往往只对生活其中的同族人保持着开放的状态，而对外族人即便他们曾深入其中，并生活了很长时间（如某些进入原始人部落进行研究的人类学家，某些在异邦定居的外国人）它则总是保持着闪烁不定、迷离恍惚的神秘感。不同民族间的沟通和相互理解的困难就导源于此：这不仅由

^① 转引自《现代西方史学流派文选》，上海人民出版社，1982年6月，第166页。

^② 参见李述一、李小兵《文化的冲突与抉择》，人民出版社，1987年5月，第188—191页。

于他们具有不同的精神、信念和价值观，也由于他们这些观念和心理素质有着支持和验证它们的对应物——主客混融一团的文化世界。一个信仰上帝的基督徒与一个相信天道自然的中国人几乎没有共同语言，这不仅因为他们的信念背道而驰，更因为他们信念的背后有着一整套支持着信念的现实文化和社会结构。基督徒和中国人的差异不只是表面上简单的精神意识上的差别，它更植根于深厚而巨大的文化差异。所以，企图依靠理性的方式，指望通过诠释语言文本和物态文化来彻底把握一个民族的文化实在和根本精神，常常会因这种理智抽象化的外在性途径而误入歧途。文化世界似乎有其一整套的意义密码，只有像该民族中人那样置身此文化世界中，全身心都被它所笼罩，从肉体到灵魂都浸润其内，时刻接受它的熏染，只有这种入乎其内的生养功夫才有可能悟到其真谛，破解它的意义密码。当然，这并非排除人类通过理性达到相互理解的可能性，即使这种了解与谅解仅仅触及皮毛，仅仅把握住一些抽象的筋络，它也是应该和必须进行的。况且随着文化接触的日益密切，人类将会日益获得从感性经验、从生活体验等多种途径的接近，从而得到更多的理解和沟通的可能性。

各种不同的文化之间存在着巨大的差异，这是千百年来有目共睹的简单事实。然而，只有将这些差异上升到世界观的高度，才能更深刻地把握它的实质。也就是说，只有从文化及其主体的辩证关系方面着眼，才能真正了解文化之间的本质区别所在。