

陈筠泉 刘奔主编



哲学  
与  
文化



中国社会科学出版社

# 哲学与文化

陈筠泉 刘 奔 主编

中国社会科学出版社

(京) 新登字 030 号

图书在版编目(CIP)数据

哲学与文化 / 陈筠泉, 刘奔主编. — 北京: 中国社会科学出版社, 1996.4

ISBN 7-5004-1880-9

I. 哲… II. ①陈… ②刘… III. 文化哲学 IV. G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(96)第 02985 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1996 年 4 月第 1 版 1996 年 4 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 10.625 插页 2

字数: 235 千字 印数: 1-5000 册

定价: 15.00 元

# 目 录

|                                    |       |
|------------------------------------|-------|
| 导言：文化的哲学研究及其意义 .....               | (1)   |
| 第一章 实践的结构、特征和文化概念的本质规定 .....       | (19)  |
| 第一节 实践的基本结构 .....                  | (21)  |
| 第二节 实践的基本矛盾和文化概念的基本规定 .....        | (55)  |
| 第三节 文化的存在方式 .....                  | (67)  |
| 第二章 文化与价值 .....                    | (74)  |
| 第一节 异化与价值 .....                    | (74)  |
| 第二节 哲学价值概念与经济学价值概念的关系 .....        | (81)  |
| 第三节 作为文化核心的客观价值系统 .....            | (87)  |
| 第三章 人类文化中的理性因素和价值因素 .....          | (93)  |
| 第一节 文化研究中的两种传统 .....               | (94)  |
| 第二节 所谓“两种文化”的对立及其实质 .....          | (96)  |
| 第三节 理性因素和价值因素统一的基础 .....           | (103) |
| 第四章 文化与自然 .....                    | (111) |
| 第一节 自然、社会和人本身的相互关系 .....           | (112) |
| 第二节 人与自然关系的两级水平 .....              | (120) |
| 第三节 两种尺度的统一及其文化意蕴 .....            | (130) |
| 第五章 文化与文明 .....                    | (147) |
| 第一节 文化与社会 .....                    | (148) |
| 第二节 资本的文明作用及其对人的<br>自然局限性的克服 ..... | (151) |
| 第三节 资本主义文明和文化的矛盾 .....             | (159) |
| 第四节 社会主义文化建设 .....                 | (166) |

|                                               |       |
|-----------------------------------------------|-------|
| 第六章 交往与文化·····                                | (175) |
| 第一节 交往活动的结构与功能·····                           | (175) |
| 第二节 人的社会性在交往中的历史发展·····                       | (186) |
| 第三节 交往手段的符号化·····                             | (196) |
| 第七章 文化与市场·····                                | (216) |
| 第一节 “文化市场”的概念能否成立? ·····                      | (217) |
| 第二节 文化价值与商品价值·····                            | (224) |
| 第三节 把握文化与市场的否定性辩证法·····                       | (232) |
| 第八章 文化的人类通性与差异性·····                          | (242) |
| 第一节 文化的普遍性品格及其根源·····                         | (243) |
| 第二节 文化差异的时代性和民族性·····                         | (252) |
| 第三节 文化比较研究的方法论问题·····                         | (263) |
| 第九章 传统与现实生活·····                              | (276) |
| 第一节 关于传统的否定性辩证法·····                          | (277) |
| 第二节 文化的“源”和“流”·····                           | (284) |
| 第三节 对待传统的两种态度·····                            | (291) |
| 结语: 让文化研究成为文化发展和变革<br>的内在契机·····              | (296) |
| 附录 1: “哲学与文化”课题研究关于<br>理论取向的构想 (1987 年) ····· | (303) |
| 附录 2: 实践与文化——“哲学与文化”<br>研究提纲 (1989 年) ·····   | (306) |
| 附录 3: 实践与文化——文化问题的哲学探讨<br>(1991 年) ·····      | (327) |
| 后记·····                                       | (334) |

## 导言：文化的哲学研究及其意义

文化问题成为世界上各思想流派、学术派别普遍关注的课题，进而成为哲学研究的“热点”，这无疑是我们时代的一个十分鲜明的特点。这个特点作为一种发展趋势，并非当今才表现出来，它的端倪或许可以追溯到一个半世纪以前。例如，马克思主义创立伊始就具有这种趋向，不过没有被人们普遍注意罢了。而今，这个趋势确实明朗化了，以至成为不可遏止的潮流。1983年召开的第17届世界哲学大会的主题便是“哲学与文化”。会上，东西方哲学家虽然哲学立场、观点各异，却一致宣称：从整个世界范围看，当代哲学研究的重心正在逐渐地移向文化问题。最近十余年的情况，已经证实这个论断。

文化问题在前所未有的程度上受到重视，哲学研究重心的这一重大转移，不是偶然的，有其深刻的历史的、现实的根源。资本主义的矛盾和危机在世界范围的发展，世界基本矛盾的发展，国际格局的巨变，面临严峻挑战而经久不衰的社会主义运动，现代科技革命浪潮的兴起和全球性问题的出现等等，从各个不同的角度，把人本身的价值和命运、人类的生存和发展问题以十分尖锐的形式突现了出来。从归根结底的意义上说，文化研究的热潮不过是集中地反映了对人的问题的关注。

毫无疑问，这是历史进步的一个重要的标志。

我国近十余年来已经发生过两次“文化热”，并且都与哲学上的争论发生了紧密的联系，使哲学研究面临着新的问题域。在第一次“文化热”还在持续时，我们就曾指出：文化研究的这个

“热潮的出现，一开始就显示了文化问题的哲学意义。尽管其中展现的令人目眩的种种主张很少明确宣布自己的哲学前提，但是任何一种文化研究是不可能没有自己的哲学基础的。”<sup>①</sup>今天，文化研究和哲学问题的联系，可以看得更清楚了。

本课题的确立就是建立在这样的信念上：“如果哲学研究以实践为媒介关心文化研究，而文化研究又能以实践为媒介关心哲学的发展，人们将发现：二者为对方所做的也正是它自身发展的不可缺少的。能够期待的这种时代的二重奏的双重意义的丰收，将构成当代文化发展的有机内容。”<sup>②</sup>

在本课题研究的内容展开之前，这里有必要先谈谈我们对文化的哲学研究的意义的理解。这包括如下相互关联的问题：什么是文化问题的哲学研究？这种研究的意义在哪里？本课题研究作为对文化问题的哲学思考，为什么把“实践与文化”的关系作为切入点？

从总体上看，我国近十几年来的文化研究热潮，是伴随着改革开放实践的深入而兴起的，就其主流来说，已经化为改革的组成部分。在这个热潮中，虽然人们研究的角度不同，观点各异，但由于问题的产生是基于现实的需要，改革开放的需要，因而人们的思考实质上都是直接或间接的围绕着社会发展、社会变革与文化变革的关系这样一个基本问题；而社会发展和社会变革的基本形式就是实践，因而实践与文化的关系问题就成为哲学研究和文化研究之间的中介环节。文化的哲学研究就是要紧紧抓住这个中介环节。本书以这个环节为轴心展开的讨论，当然不能取代专门的文化学科的具体研究，但这种讨论如果能引起学术界广泛的注

---

① 见《实践与文化——“哲学与文化”研究提纲》，见本书第326页。

② 同上。

意和兴趣，架通哲学和各人文学科、自然科学各学科间相互理解的桥梁，则一方面有可能充实文化研究的哲学基础，以促进文化研究的突破性进展，另一方面有可能在概括文化研究新成果的基础上，开阔哲学研究的视野，使哲学研究向新的水平提升。

为了说明这个意思，让我们先从两次“文化热”的对比谈起。

两次“文化热”都牵涉我国近代以来的一系列重大历史事件的评价问题。而像“五四”运动这样的具有划时代意义的事件，则成为最热门的话题。如何评价“五四”运动在中国历史和文化史上的意义，人们的观点林林总总，并不是奇怪的事情。然而，在两次“文化热”中对这一历史事件均持否定态度的人们中，有一种观点上的变化却是颇令人深思的。

第一次“文化热”，否定“五四”运动的论者大致有表面上看来是两个极端的观点：一种观点认为，“五四”运动的结果是“救亡压倒启蒙”，造成了近代以来思想启蒙运动健康发展的“中断”，使对封建传统的批判不能彻底，而60年代“文革”这场动乱不过是五四以来“政治压倒启蒙”这种倾向在某种意义上的继续，并把特权思想、家长制作风等封建毒素的泛滥都归咎于“五四”对传统的批判不彻底；另一种观点则认为，由于五四的强烈的政治性而导致了“激进反传统主义”，造成了传统的“断裂”，而“文革”不过是这种“激进反传统主义”的恶性重演。从某个参照系来看，前一种观点被称为“政治激进主义”或者“激进反传统主义”；后一种观点被称为“文化保守主义”或“传统主义”。

而发生于90年代的第二次“文化热”中，有的论者一反常态，从“反传统主义”的极端一下子跳到另一极端，站到了所谓“文化保守主义”立场上，责难“五四”运动使“文化的民族虚无主义之风，在中国差不多刮了七、八十年”，在这期间盛行的是“西方中心论”（建国前是“欧美中心论”，建国后是“苏俄中心论”）。

照这种说法，“五四”以后的七、八十年，这个被举世公认为中国历史上最辉煌地表现了伟大民族精神的时期，居然是民族文化上的空白，中国人仿佛是在睡梦中度过，没有什么值得认同的具有民族性的重大文化成果，“一直笼罩在民族虚无主义的阴影之中”。假如果真如此，在这七、八十年，本来处于四分五裂、灾难深重的中华民族居然能凝聚开来、团结起来，粉碎了帝国主义列强瓜分中国的图谋，独立自主、自力更生地屹立于世界民族之林，岂不成了咄咄怪事？

而“救亡压倒启蒙”论的始作俑者，也一反原来的激进立场，批判起谭嗣同的“政治激进主义”来了。不要说“五四”运动，就是辛亥革命这样的不太彻底的民主革命，也被说成是“激进主义思潮的结果”。按照这种逻辑，清王朝虽已腐朽，但其“形式上存在仍有很大意义”。而辛亥革命“一下子痛快地把它搞掉，反而糟了，必然军阀混战”，导致不断革命。至今“‘革命’还是一个好名词”、褒词，这是“政治激进主义话语”，应该代之以“文化上的保守主义话语”。

为什么会发生这种一百八十度的大转弯呢？这是不是很奇怪的现象呢？似怪不怪。因为，在对“五四”运动等历史事件评价上的这两种极端的观点之间，有实质上的共同点即相通之处：二者所持的文化观实质上是一样的。二者都把文化的发展同社会变革实践割裂开来、对立起来，都把观念看作历史发展的根本动力，并以某种观念作为评价历史实践的尺度。

“五四”运动既是一场新文化运动，又是群众性的爱国运动。作为新文化运动，它自然担负着思想启蒙的任务。问题在于如何看待五四的思想启蒙和当时最紧迫的实践课题（唤起民众投入反帝反封建的革命斗争）这两者之间的关系，——二者是对立的、互相排斥的，还是有机统一的？思想启蒙的任务是应当根据当时的

实践需要来确定，还是应当根据现实历史之外的某种观念尺度来确定？在当时承担启蒙重任的“五四”先驱当然是选择了前者，这就把“五四”作为新文化运动和它作为群众性的爱国政治运动这两个方面较好地统一了起来。而这却遭到来自“救亡压倒启蒙”论者和“传统断裂”论者两个极端的非难。这两种非难，从形式上看正相反对：一个站在“反传统”的立场，一个站在“维护传统”（或称保守主义）的立场；但在实质上，不过是同一个历史观的不同表现形式。二者都是以某种超历史的观念尺度来评判具有社会变革意义的实践活动。因此，从一个极端跳到另一个极端并不是历史观的转变，只是同一个历史观限度内的形式变换，当然是轻而易举的事情。

其实，这种历史观及其两个极端的表现形式，就其渊源而言，可以追溯到“五四”前后。当时就有所谓“东方文化派”和“西化派”的争论。前者可称之为“文化保守主义”，后者可称之为“激进反传统主义”。不论这两个派别在中西文化关系问题上有多大的分歧，但就二者的主导倾向看，都怀有一种共同的观点和幻想：文化的最深刻根源是在观念之中，社会危机和民族危机本质上是文化危机；单靠文化学术的改造和文化意识的培育就可造成社会合理化的运动，而文化运动的根本使命是造就一代文化精英。因此当时就有人抱怨“五四”文化运动受到了“政治干扰”，变成了政治运动。

表面看来，这似乎仅仅是要不要学术改造和思想启蒙的问题，而实质上却是文化与社会实践的关系问题。正是在这个根本性问题上，不论是过去的“东方文化派”和“西化派”，还是今天的启蒙运动“中断”论者和传统“断裂”论者，都陷入了一种逻辑上的矛盾：他们一方面力图在文化问题和社会变革的直接实践之间划一条泾渭分明的界限，另一方面却又总是从所谓“文化层面”

(实质是观念的层面)去说明民族的危机和振兴、政治的腐败和开明、经济的落后和先进,并从观念中寻找救世良方。在这种自相矛盾的表象背后,有一个非常明确的出发点和一贯的逻辑:所谓文化,不过是以自身为实体和本体的观念自己产生自己的独立运动,它独立地构成全部社会历史发展和演变的最深刻根源;应该以观念为尺度去解释和评价社会历史上的一切。

从这种逻辑出发,就会有意或无意地避开某些具有真正历史意义的历史事件,而只是从不同历史时期寻找范畴,构造脱离社会实践的范畴和思想体系本身的独立的沿革史。这样就往往以虚构的、牵强附会的联系代替真实的历史联系。或者虽然不回避重大历史事件,但不是把这些事件如实地看成社会和人本身发展中各种现实矛盾的产物,而仅仅看作是某种观念的体现和实现。按照这种理解方式,军阀混战,革命战争,以至建国以后的各种失误,直到十年“文革”,都可以从“五四”运动、从辛亥革命等历史事件中找到观念上的原因。以这种方式提出的问题,违背了论者的初衷,冲破了他们自己把文化研究限制在“纯学术”领域中的壁垒,而变成了如何理解和解释社会历史(而不仅仅是观念文化史)的问题。

这是一个真正的哲学历史观问题,即在解释历史时,是从观念出发去解释实践,还是从实践出发去解释观念。其他争论都是从这里派生出来的。

实际上,文化研究中出现的各种理论观点,都有自己的历史观前提,差别只在于是否自觉地意识到,或者敢不敢承认。只有个别论者敢于直言,提出要以所谓“文化史观”补充唯物史观。更多的人是秘而不宣地以观念论的文化史观取代唯物史观。这一点,在近年来出现的所谓“新文化保守主义”思潮中,有日趋强烈的表现。

例如，新近有的论者从晚清湘军头子曾国藩的言论里摘出一句话：“无本者竭，有本者昌”，将其提升为“文化发展的一般规律”。曾氏的所谓“本”，有确定的含义，是指作为清王朝统治思想的儒家道统。以此作为“规律”，就是以儒家之是所是，以儒家之非所非。每一历史事件，不管是正义还是非正义，革命还是反革命，凡有利于维护这个“本”者都加以肯定、美化和粉饰；凡不利于维护这个“本”者，都加以否定、挾伐。这样以儒家的观念尺度随意剪裁历史，整个近现代史都彻底地被改写了。

从这种观念尺度看问题，太平天国运动的发生似乎不是基于尖锐的阶级矛盾，而仅仅是运动的领袖洪秀全“认同”了西方宗教。尽管洪秀全从来都不是真正的基督教徒，尽管侵略中国的西方基督教徒也把太平天国看成是死敌，但这并没有妨碍论者把清王朝镇压太平天国的斗争说成是“程朱理学武装的湘军和以基督教为有机内容的太平军之间的斗争。”

这样“从文化上”一看，一场深刻的阶级斗争就被曲解为“文化”斗争，即源于两种不同的“文化认同”的纯粹观念上的冲突。按照这种观念论的解释，太平军的失败并不是因为勾结起来的内外敌人的强大和农民固有的阶级局限性及封建意识形态的毒害，而仅仅是因为洪秀全“认同了西方宗教”，从而“背叛了民族利益”！结果，双手沾满了起义农民鲜血的刽子手曾国藩，被美化为维护传统文化、体现了“传统文化塑造的人格的完美”的“中国近代社会的中坚力量”（实指封建士大夫阶层）的代表；而太平军则被贬斥为“打断”了鸦片战争以后“思想界革命的酝酿”、“文化上荒谬”、“造成文化断裂”的乌合之众、历史的罪人。

此后发生的洋务运动、辛亥革命、五四运动和后来的社会革命，都按照“无本者竭，有本者昌”的所谓“规律”重新解释。

湘军打败太平军，“使诗书伦理则免于扫地以尽的厄运”。此

后曾国藩筹划洋务，“又使国家在外来文化的挑战面前”开启“古老文化之病躯萌发近代文明之生机”，成为“中国思想之主流”。中国能在列强环伺之中苦苦支撑而不灭亡，“端赖洋务运动培植的这点军事力量和湘军保存的传统文化精神”。康有为的变法运动，则把民族生存危机“转化成了一次重构传统的机会”，其“伟大之关键”就在于把西学因素“整合到了中国文化结构之中”，“使传统获得了新生命”，是当时唯一正确的历史选择。按照“有本者昌”的文化“规律”，洋务运动和戊戌变法本来是应该“昌”下去的，可是为什么竟违背这个“规律”而破产了呢？从这种历史观来看，原因是在于太平天国所进行的战争“使富庶之区一贫如洗”，社会改良因而难于实现；是因为社会革命把中国传统文化“扭曲得支离破碎、残缺不全”，才造成了改良运动失败的“令人扼腕叹惜”的结局。

从“政治激进主义”向“新的文化保守主义”的“话语转换”，就是把革命从“褒词”变为“贬词”，把改良从“贬词”变为“褒词”。显然，这里的褒贬毁誉所依据的尺度，在于是否有利于维护作为封建意识形态的儒家道统。这样，活生生的现实历史就被归结为以自身为根据的观念演化史，而以物质生产为基础的现实实践活动，则成为这种观念史的从属因素。

总的说来，两次“文化热”所提出的凡有重大争议的问题，都与哲学历史观有着直接的或间接的、这样的或那样的联系。上面所列举的，不过是其中较为极端的例子。初步的分析已经能够看出，哲学历史观是任何文化研究无法回避的基本哲学前提，它构成文化研究的一般方法论的哲学基础。文化的哲学研究，首先就是要解决这个基本哲学前提问题，即揭示文化观与哲学历史观之间的内在联系，以求把文化问题的研究置入一个合理的参照系之中，正确地解决文化研究的方法论问题。

文化研究中的哲学历史观问题,不是一个抽象枯槁的概念,也不是要生硬地贴到各种文化问题上的哲学标签(例如把文化区分为“物质文化”和“精神文化”,似乎就完成了一种重大的哲学分析),它是这样一种真实存在而非虚构出来的问题,这些问题关系到文化研究的根本思想路线(作为真理观和价值观的统一),如果得不到合理解决,研究就难以深入,要么在时髦的词藻下重复陈腐观念,要么在一些无谓的虚假问题上纠缠不休,造成重重思想混乱。

例如,文化史和社会发展史的关系就是一个这样的问题,任何文化研究都无法回避。甚至在一着手对“文化”概念作出规定,就已经触到了文化和社会、文化史和社会史的关系问题。当马克思、恩格斯确立唯物史观时,就注意到了这个问题,提出研究“历来的观念的历史叙述同现实的历史叙述的关系。特别是所谓的文化史”的任务。他们指出,“这所谓的文化史全部是宗教史和政治史”,而物质生产和一切经济关系,“只是被当作‘文化史’的从属因素顺便提一下。”<sup>①</sup>他们所批评的,正是那种观念论的文化史观(实质上是唯心史观)。这种历史观把全部社会历史归结为文化史,又把文化史归结为观念史。

唯物史观和唯心史观在文化研究方法论上的对立,并不在于要不要或重视不重视对于观念文化和观念冲突的研究,二者的根本分歧,是在于说明社会实践和观念之间的关系以何者为出发点。按照唯物史观,观念上的冲突乃是一定的社会结构所造成的现实利害冲突的直接或曲折的反映,而导致这种观念冲突的社会结构的变革不能不是一个直接实践的任务。这样就产生了文化价值冲

---

<sup>①</sup> 见《马克思恩格斯选集》第2卷,第27页;第3卷,第365页。本书凡引《马克思恩格斯选集》,均为人民出版社1995年6月第2版。

突、活动结构变革和社会结构变革三者之间的关系问题。唯心史观的问题不在于重视观念及其作用的研究，而在于脱离观念同活动结构、社会结构之间关系的科学分析，抽象地研究观念，这样就势必造成极大的主观随意性，也不可能正确地评价具有实践变革意义的历史事件在文化发展和变革中的意义。

20 年代的文化保守主义者梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书，作为从哲学上对东西文化进行比较的尝试，是有启发意义的。但他没有能科学地解决比较的参照系问题，比较方法是主观主义的。他把文化理解为人类的生活样式，划分出中国、印度、西洋三种不同的文化。他认为三种文化的不同在于三种哲学的不同，而最终又归结为所谓“意欲”的不同。这就等于给自己提出一个无法解决的问题：既然“意欲”不同决定生活样式不同，那末又是什么东西造成“意欲”上的差别呢？这是他无从回答的，而且他对三种文化的比较也没有客观的尺度。他为了证明中国文化以外的“路向”都走不通，西方也必然要走中国的路向，就把柏格森、克鲁泡特金、罗素、詹姆士、杜威、泰戈尔等思想家列为同儒家“同道”的“非西方的”西方思想家。西方的一位学者曾批评说：梁漱溟的“所谓‘客观证据’其实大多是他对偶然遇到的西方思想和思想家们的主观解释。”

站在唯心史观的立场，从观念出发去解释一切，往往导致问题的非科学的提法，以虚假问题掩盖真实问题。这一点可以从美国哈佛大学教授亨廷顿的《文明的冲突》所挑起的争论中看得很清楚。亨氏的“文明冲突论”认为，新世界冲突的根源，将不再侧重于意识形态或经济，而文化将是引起冲突的主要根源。他所谓文化冲突最主要的是指宗教观念和“本土认同”上的差异，并把“儒家—伊斯兰的联合”说成是对西方的最主要的威胁，最可能导致世界大战的原因，并把中国说成是“儒家国家”。亨氏的议

论理所当然地遭到诸多海内外华人的批评。然而，在众多议论中，很少有人认真分析亨氏把当代中国称为“儒家中国”是否符合中国国情，一些人实际上是默许或“认同”了这种说法。而且在争论中多半回避了当今和未来世界政治冲突的主要根源到底在哪里这个要害问题，结果就把争论限制在儒家思想是重和谐还是重冲突、它会不会导致未来的冲突这个虚假问题上。之所以说这是一个虚假问题，是因为中国早已不是什么“儒家国家”。因此，儒家思想会不会导致未来世界性的政治冲突，纯粹是一个虚构的问题。所以，这种争论，不过是在“认同”观念论的文化史观的前提下的争论，它掩盖了当代霸权主义作为世界冲突根源的实质。亨廷顿的这套谬论有着非常露骨的政治意向，意在敦促美国政府向中国发难，是近年来西方“中国威胁论”大合唱中一股很刺耳的声音。这也充分说明，观念论的文化史观最适合于充当哪一种政治的哲学工具。

在观念文化的研究中，常常遇到如何确定和评价历史上某一思想体系的性质和社会价值这样的问题。在对这类问题的研究和解答中，要不要注意一定思想体系与其所处时代的生产方式、交往方式和现实社会矛盾的实在联系，也是需要从历史观的高度解决的重要课题。有的论者认为儒家文化有“巨大的同化力和接纳力”，提出的主要论据是：即使当外来民族在政治上征服了汉族，在文化上也要被征服（即征服者接受儒家文化）。中国历史上确有这种情况，如作为游牧民族的蒙族对汉族的征服。但这里的问题是，导致外族接受儒家观念的决定因素，是当时的生产方式，还是儒学本身的“同化力”。马克思曾指出，所有的征服有三种可能：一是征服者把自己的生产方式强加于被征服的民族；二是征服民族让旧生产方式维持下去；三是通过一种相互作用产生一种新的、

综合的东西。<sup>①</sup>上述中国历史上外族对汉族的征服，当属第二种情况。试问：假如征服的结果不是征服者接受被征服民族的生产方式，他们何以能“在文化上被征服”？如果儒学真的有那么“巨大的同化力”，它为什么没能在鸦片战争以后“在文化上”征服侵入中国的外国列强呢？这是站在观念论的立场上无法解答的问题。

近些年来，有些主张复兴儒学的论者经常谈到“儒学中有超时代的、具有永恒价值的成分”，例如儒学中的“仁学”就是这样的成分，它不仅能解决中国现代化中的问题，甚至能成为医治当代世界范围的种种弊端的“良方”。这些论者一般不否认儒学中“仁学”以外的其他成分的时代和阶级的局限性，但认为“仁学”可以没有这样的局限性。问题是，儒家“仁学”能否从儒学整个思想体系中孤立出来而独立存在？儒家“仁学”是以宗法社会的等级制度为前提的，如果否定了“君、臣、父、子”等级制度这个前提，儒家“仁学”还成其为儒家“仁学”吗？而如果不否定这个前提使其仍保持儒学的固有性质，它又何以能具有“超时代的永恒价值”？这也是站在观念论的立场上无法解答的问题，这是由其历史观的局限性所注定的。

在传统与现实的关系问题上，比较集中地反映了不同历史观的对立。究竟什么是我们今天应当认同的民族传统文化？人们的看法见仁见智，根本性的分歧在于把握本民族传统的思想路线：是单纯从历史遗留下来的书面文献出发，还是从历史与现实的实在联系中把握传统？仅仅沉睡在书面文献中而没有化为现代人生活方式和思维方式的东西，能否称之为传统？传统是不是可以游离于产生它的社会结构之外而独立存在？当一个民族的生产方式和交往方式还没有发生根本变革，其传统能否因为一次文化运动而

---

<sup>①</sup> 见《马克思恩格斯选集》第2卷，第15页。