

· 先进文化研究丛书 ·

# 历史实践与当代问题

——马克思主义文化理论研究

黄力之 著

上海人民出版社

# 目 录

## 历史篇

|   |    |
|---|----|
| 第一章 马克思主义产生以前的文化观 .....                     | 3  |
| 第一节 中国传统文化观要义：“以文化人” .....                  | 3  |
| 第二节 近代西方文化观：走向文化哲学 .....                    | 10 |
| 第二章 马克思主义创始人的文化理念与文化研究方法 ...                | 21 |
| 第一节 马克思恩格斯对文化概念的运用 .....                    | 22 |
| 第二节 巴黎手稿与马克思主义文化哲学基本理念的<br>形成 .....         | 30 |
| 第三节 《共产党宣言》：“世界历史”时期的特殊文化<br>哲学问题 .....     | 46 |
| 第四节 马克思恩格斯的文化研究方法论 .....                    | 57 |
| 第三章 马克思主义文化哲学与 20 世纪的社会主义<br>实践 .....       | 78 |
| 第一节 列宁(一)：社会主义文化对民族性、阶级性、<br>“国际化”的选择 ..... | 79 |
| 第二节 列宁(二)：无产阶级文化与全人类文化 .....                | 89 |
| 第三节 毛泽东(一)：马克思主义传入中国的文化<br>前提 .....         | 97 |
| 第四节 毛泽东(二)：“民族的科学的大众的”                      |    |

|  |     |
|--|-----|
| 新文化 .....                              | 102 |
| 第五节 毛泽东(三):社会主义文化的民主机制 .....           | 110 |
| 第六节 邓小平(一):在历史冲突中走向现代文化<br>格局 .....    | 118 |
| 第七节 邓小平(二):文化调控手段的历史语境<br>分析 .....     | 128 |
| <br><b>理 论 篇</b><br><br>               |     |
| 第四章 关于文化先进性的判断问题 .....                 | 139 |
| 第一节 文化先进性阐释在当下的迫切性 .....               | 139 |
| 第二节 文化先进性问题的理论前提 .....                 | 158 |
| 第三节 先进文化的标准问题 .....                    | 163 |
| 第四节 现代中国先进文化的历史定位 .....                | 170 |
| 第五章 马克思主义与先进文化的关系 .....                | 180 |
| 第一节 马克思主义与先进文化的一致性 .....               | 181 |
| 第二节 马克思主义与先进文化的区别 .....                | 192 |
| 第三节 马克思主义与先进文化的互动过程 .....              | 203 |
| 第六章 晚期资本主义的文化逻辑问题 .....                | 217 |
| 第一节 矛盾与危机:对 20 世纪资本主义文化的<br>基本估计 ..... | 217 |
| 第二节 文化工业与意识形态的转型 .....                 | 227 |
| 第三节 先锋派:文化对体制的反抗游戏 .....               | 240 |
| 附录一 .....                              | 258 |
| 附录二 .....                              | 262 |
| 后记 .....                               | 266 |

# 历史篇

## 马克思主义产生以前的文化观

在 20 世纪的全球话语体系中，“文化”可以说是一个得到普遍认同的核心概念，各种主义、各种思想、各个国家都在谈文化，而且，“文化战略”还进入了国家发展战略，这本身就是文化研究兴盛发达的重要标志。毫无疑问，发展着的马克思主义也必须加强自己在此的话语权，而从思想史的角度说，当代形态的马克思主义文化观必然是人类文化观的历史发展。因此，首先进入视野的应该是马克思主义产生以前的文化观，本书拟从中国传统文化观与西方近代文化观两方面来讨论。

### 第一节 中国传统文化观要义：“以文化人”

讨论中国传统文化观，中心问题是中国对文化概念的理解、使用和事实上的文化观。著名史学家钱穆 1961 年在香港的一次学术讲演中说了如下一段话：

“中国文化延续数千年以至今日，由其历史演进之总全程，包括一切方面，而来研究其汇通合一之意义与价值者，乃是所谓文化。”

“‘文化’一词，亦从西方翻译而来。中国从前人研读历史，只要懂得人物贤奸，政俗隆污。凭此一套知识，可以修己治人，则研习史学之能事已毕。现在则世界棣通，各地区，各民族，各有一套不同演进的历史传统存在着。如何从其间研核异同，比较得失，知己知彼，共图改进，于是在历史学之上，乃有一套文化学之兴起。此在西方不过百年上下之事，但中国古人实早有此观念。《易经》上有‘人文化成’一语，文即指人生之丰富多彩各种花样言。人群大全体生活有各部门，各方面，如宗教、艺术、政治、经济、文学、工业等，各相配合，融凝为一，即是文化。此多样之人文，相互有配合，先后有递变。其所化成者，正与近代人文化一观念相吻合。故此一翻译，实甚恰当。自此处言，可见文化即是历史，惟范围当更扩大，内容当更深厚。若我们有意研究文化，自须根据历史。因文化乃是历史之真实表现，亦是历史之真实成果。舍却历史，即无文化。”

“但从另一方面看，研究文化须有哲学智慧。文化本身固是一部历史，但研究文化则是一种哲学，我们须能运用哲学的眼光来加以汇通和合，而阐述出其全部历史中之内涵意义。”<sup>①</sup>

钱穆的这一段话，有着高度的概括性，为研究中国传统文化观提供了这样的认识：

(1) 中国古代没有现代意义上的文化概念，更没有专门的文化研究学科；

(2) 但中国人很早就使用过“文”与“化”两个概念，与近代的文化概念事实上相吻合，这意味着中国传统文化观在文化学意义上可以得到确认；

(3) 中国事实上的文化观体现于历史观，但历史观不等于文化观，只有偏重于对历史主体——人以及人的存在方式进行哲学阐释的历史观，才算是文化观，恰恰在这一方面，中国传统

<sup>①</sup> 《中国历史研究法》，三联书店 2001 年版，第 133—134 页。

思想拥有极大的丰富性,也能够与现代文化研究接轨。

首先让我们来考察中国古代对“文”与“化”两个概念的使用。

“文”字早在甲骨文、金文中就有此字,《易·系辞下》云:“物相杂,故曰文。”可见“文”这个字是用来表示彩色交错的状态。如果说,对这种状态最初的感受是来自于自然界本身,而随着人的实践活动的普遍化,“物相杂”的状态就逐渐成为人的活动的结果了,故《礼记·乐记》称:“五色成文而不乱。”

由于“文”字代表着有彩色物的象征含义,而且在人对“文”的追求中,“文”逐渐成为符号与符号载体,所以“文”字在古代又有“华丽”的含义,并且把“文”与“质”相对。“文”字虽然与质相对,但由于“文”是人之追求结果,所以并不认为华丽是坏事,“文”字又有“美”、“德”、“善”的含义。《礼记·乐记》:“巩减而进,以进为文;乐盈而反,以反为文。”郑立注:“文,犹美也、善也。”《国语·周语下》:“夫敬,文之恭也。”韦昭注:“文者,德之总名也。”

同时,“文”又有“文字”的含义,“书”的含义,这就是将“文”视为符号载体了。

更重要的是,由于“文”是物体的外观现象,“文”字又用来指自然界和人类社会某些带规律的现象,故《易·贲》称:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”

总之,在中国古代,“文”的使用已经体现了对人的创造性成果的抽象概括,而且渗透了符号学内涵。

而“化”字,本意是“变正”。甲骨文中也早有此字,从人从匕,像人一正一倒之形。许慎《说文解字》云:“化,教行也,从匕从人。”“匕,变也,从到人。”段玉裁注:“今以化为变匕字。”含有把倒人“变正”的意思,因此,“化”字又有“教化”的含义,而“化”的内容正是“文”,“化”就是将“文”通过多种途径进行发展传播。

这样,在中国传统思想中,“文”与“化”就有不可分割的内

在联系,汉代刘向最早将文化二字连用:“圣人之治天下也,先文德而后武力。凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。”<sup>①</sup>这里,文化就成了文治教化之总称,与今人的文化概念已相差无几了。<sup>②</sup>

中国传统文化追求以“文德”、“化成天下”,这意味着中国人之所以有文化观,是因为中国文化非常强调人的自我塑造。

梁漱溟认为:“心思作用为人类特长,人类文化即于此发生。”而心思作用的结果是产生理(理性、理智),用以指导自己的行为。

中国传统文化中的“理”之内核是什么呢?梁漱溟分析道:“往前中国人常爱说‘读书明理’一句话。在乡村中,更常听见指说某人为‘读书明理’之人。这个理何所指?不烦解释,中国人都明白的。它绝不包含物理的理、化学的理、一切自然科学的理,就连社会科学上许多理,亦都不包括在内。却是同此一句话,在西洋人听去,亦许生出不同的了解罢!中国有许多书,西洋亦有许多书;书中莫不讲到许多理。但翻开书一看,却似不同。中国书所讲偏乎人世间许多情理,如父慈、子孝、知耻、爱人、公平、信实之类。若西洋书,则其所谈的不是自然科学之理,便是社会科学之理,或纯抽象的数理与伦理。因此,当你说‘读书明理’一句话,他便以为是明白那些科学之理了。”<sup>③</sup>

“读书明理”可以说是一个典型的“以文化人”的命题。人为什么要以文化之呢?这就涉及自然人与文化人之关系了,这正是文化哲学中的关键问题。

自然人即人的自然状态,也就是人性,人应该成为什么样的人,与人在自然状态下是什么样的人分不开。中国传统文化

① 《说苑·指武》。

② 此处关于“文”、“化”的考证,参考了宋一夫的未刊稿:《中国传统文化的当代价值》。

③ 《中国文化要义》,学林出版社 2000 年版,第 128—129 页。

不谈科学之理,而强调“人世间许多情理”,说明其关注的中心是做人的问题,“以文化人”就是要通过“文”来塑造人。有趣的是,中国哲学史上有对立的两大理论,即性善论与性恶论,其旨归都是要使人成为文化人——明人伦之道的人。

儒家始祖孔子本人对人性善恶问题并无明确的说法,只说了“性相近也,习相远也”<sup>①</sup>一语,他的思想的中心概念是“仁”——“仁者爱人”,“仁”的基本精神就是教人根据周礼所规定的秩序调整人际关系,互相善待,反对越轨行为。但是,“仁”似乎不是人的自然状态,因为孔子提倡“克己复礼为仁”<sup>②</sup>，“克己”就是约束自己,“复礼”是把不合礼的言行纳入礼的规范。显然,在孔子看来,庞大的礼制文化所要解决的问题就是塑造合乎礼的规范的人,就是说,文化的功能是解决人的问题。

真正提出性恶论的是荀子,他从“明于天人之分”的唯物主义立场出发,把自然(天)看作是客观存在的基础,承认自然(天)不加以改造便不能为人所利用,这一观点引申到人性问题上,就成了性恶论。他说:

“故古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治,合于善也;是圣王之治而礼义之化也。”<sup>③</sup>

在这段论述中,荀子认为正因为人性是恶的,所以要从政治统治、法律及礼、义几方面入手来使人性化恶为善。而且,他还特别强调了文化的功能,他说:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加;无伪则性不能自美。”<sup>④</sup>这里,他认为将“文理隆盛”加之于人性之上,便可达到人之美善,实际

① 《论语·阳货》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《荀子·礼论》。

上,这就是一个用文化塑造人的典型过程。他还全面地将这个过程描述为:“渐也,顺也,靡也,久也,服也,习也,谓之化。”<sup>①</sup>

性善论的明确提出者是孟子,当告子认为人性如水,方向不定,无所谓善恶时,孟子则认为:“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”<sup>②</sup>因此,人的“仁、义、礼、智根于心”,毋须外在加之。但是,孟子的说法面临一个很大的问题,那就是事实上存在的人的恶劣性现象。如何解释善之天性而产生了恶的结果呢?孟子归之于自我修养,不修养则如树木遭到砍伐,不能正常生长。他说:“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,命也;有性焉,君子不谓命也。”<sup>③</sup>按他的说法,君臣、父子等伦理关系是天命决定的,人力不可抗拒,可是在现实中要处理好这些关系,还得按照本性(善性、四端)的标准来要求自己,否则就会处理不好,“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也”<sup>④</sup>。这就意味着,人要真正达到善,还得靠伦理文化去指导那种自我修养。事实上,孟子的以修养而使善的天性成为现实的说法,本身就成为中国传统文化中的“以文化人”的重要思想基础。

关于中国传统文化观的“以文化人”宗旨,以反文化形式出现的老庄思想则提供了反证。老子针对社会之乱态,认为只有回归自然、返朴归真才是拯救之道,由此而提出:“绝智弃圣,民利百倍。绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼无有。此三者以为文不足,故令有所属。见素抱朴,少私寡欲。”<sup>⑤</sup>老子将一切弊端归之于文化,试图通过消灭文化来解决问题,这自然是倒退的主张,不足为据。但是,他实际上证明了,社会人是由文化造成的,这与其他各家之说的结论是一致的。

- ① 《荀子·七法》。
- ② 《孟子·告子上》。
- ③ 《孟子·尽心下》。
- ④ 《孟子·尽心上》。
- ⑤ 《老子·十九章》。

显然,先秦诸子的思想核心就是人的自然性与社会性的关系,也就是自然与文化的关系,梁漱溟就认为,自先秦之后,“‘理’‘欲’之争,‘义’‘利’之辨,延二千余年未已,为中国思想史之所特有,无非反复辨析其间之问题,而坚持其态度”<sup>①</sup>。这里,欲、利为人之自然形态,理、义为人之文化形态,这两组矛盾关系构筑了“以文化人”的理论框架,实际上奠定了中国传统文化的主旋律,即追求人性的完善,追求人格的高尚,追求人际关系的和谐,而中国人所珍视的文化经典的功能,也就在此。这一过程,贯穿于整部中国文化史。

中国传统文化观在塑造文化人的时候,由于对人的自然性采取了过分压抑的态度,这样就忽视了人的自然需要,使得文化的功能局限在人的精神世界层面上,对人与自然世界之间的关系缺乏关注。本来,文化行为产生于人的自然需要的扩展(如种植),这种行为首先解决的是人的自然需要,然后才成为人的本质力量的表现形式,使之具有更高的精神文化意义,这是一个不能分割的过程。

中国传统文化一方面注重于改造人性,另一方面又持天人一体的观点,如汉代董仲舒强调“天人之际,合而为一”<sup>②</sup>,认为“观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之政,而天乃先出灾害以谴告之;不知自省,又出怪异以惊惧之;尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。……天之所大奉使之王者,必有非人力所能致而自至者”<sup>③</sup>。这种天人一体观把人摆在服从的位置上,只强调人对天意的悟,不要求人去认识和把握天,忽略了对自然的认识和开发,拖延了中国科技文化的发展,造成了中国近代以来的落后,这是考察中国传统文化时不可不提及的。

① 《中国文化要义》,第135—136页。

② 《春秋繁露·深察名号》。

③ 《对贤良策一》。

此外,从方法论说,中国传统文化观所提出的理想人性形式实际上是农业社会的可能形式,或者说是与农业文明必然地联系在一起。但是,中国历代的思想家都把这一标准模式凝固化、神圣化,如先秦儒、道、墨、法诸家,尽管对人性的见解不一,但都使用“君子”这个概念来表述自己的理想人格,而且事实上有着一致的理解。社会发展,政权更迭,但君子人格却始终如一,缺乏历史的、发展的解读,这样必然会与社会的发展脱节,形成文化的保守性。这一点,在考察中国传统文化时也是不可不提及的。

## 第二节 近代西方文化观:走向文化哲学

西方对“文化”概念的使用,自18世纪才开始,而且与哲学的发展有紧密的联系,总的方向是走向文化哲学。

在西方思想史上,自文艺复兴破除了宗教神学对人的思想统治以后,传统哲学的大方向是理性主义、科学主义,黑格尔在《哲学史讲演录》中,给哲学下了几个定义:哲学是理性的知识;哲学是关于真理的客观科学,是对于真理之必然性的科学;哲学的目的在于用思维和概念去把握真理。在这些定义中,哲学与人的关系只表现在人是理性认识的主体这一点上,而关于人自身很少涉及,当然也就不会关注文化。不仅如此,黑格尔还明确地对文化研究表示了排斥,他说:“哲学之外还有很多重要的产物,这些产物也就是思想的作品,但我们却必须排斥在我们的考察之外。这些作品就是宗教、政治史、法制、艺术与科学。”<sup>①</sup>

黑格尔之所以不主张对文化进行哲学的考察,我想他是过

<sup>①</sup> 《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1959年版,第11页。

分地看重了他的哲学体系的纯粹性,为了保证“理念”的自我运行。但在实际上,他并不是真正不对文化进行研究,他的美学研究就很难说不是—种文化哲学。

由于文艺复兴以来的启蒙主义思潮是以人的觉悟为价值取向的,因此,尽管科学理性即主体性的看法强大—时,但人的文化特征也在—价值取向中得到了生存发展。于是,按德国文德尔班的说法,自康德开始形成了文化哲学。然而,“文化哲学”—语最早到底出自何处呢?根据朱谦之所说:“德国从前最盛行—时的为康德哲学,尤其为新康德派哲学,最喜欢讨论文化问题,所以‘文化哲学’—语,最初还是见于新康德派的著作,Windelband(文德尔班)即有关于文化哲学之专篇。”<sup>①</sup>文德尔班(Windelband)于1910年发表了《文化哲学与先验观念论》(Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus),他在标题中就明确使用了“文化哲学”的提法,不过这已经是20世纪的事情了。更早—点说,新康德主义学者李凯尔特于1899年出版了《文化科学和自然科学》,实际上持了文化哲学的立场(以价值论为核心)<sup>②</sup>,但他没有用文化哲学概念,而是kulturwissenschaft。至于康德本人,在其著作中也只有对文化的关注,而没有文化哲学的概念。因此,我认为在18世纪和19世纪,文化哲学还谈不上有非常充分的理论自觉性。

实际上,西方文化哲学的走向,还是从文化概念的自觉性过程开始的。苏联时期的学者曾经考证出:“大多数语言学家认为,独立的‘文化’概念产生于18世纪。”原因在于,近代社会——资产阶级社会“在生产方式中引起的震动,清楚地表现了劳动的社会生产能力,因而也表现了人的社会能力。意识到

① 《文化哲学》,第3页。

② 李凯尔特在《文化科学和自然科学》(第101页)中认为“唯物主义”考虑的是“动物的价值”,这是对辩证唯物主义的曲解,但他的“文化科学”之人文价值内涵显而易见。

人的实际可能性,这就产生了最充分地记录人的活动结果的概念——文化概念”<sup>①</sup>。显然,与中国不同的是,西方人是在人对自然的认识能力和改造能力大大发展的时候意识到“文化”概念之必要的,而中国是在人自身的改造过程中产生文化意识的。但是,在文化标志着人与自然的区别这一点上,中西方是一致的。否则,文化就不可能成为一个共同的人性范畴。

的确,在德国古典哲学那里,不论是康德还是赫尔德,以及不主张对文化进行哲学研究的黑格尔,都对文化概念有了深入而系统的看法,他们的基本理解就是文化与自然相对应,因而他们的研究非常注重人的主体性,注重对人的文化特征(精神、概念、逻辑、语言等)的研究,在此基础上建立自己事实上的文化哲学理念,在某种意义上,德国古典唯心主义哲学本身就是一种文化哲学。

康德的主体性哲学是充分体现 18 世纪理性主义传统的,但康德的理性主义是有主体的,这个主体就是人,强调了有理性的人对自然需求的超越。康德认为,理性胜利的思想要远远高于只关心人的自然生存的本能。因为,自然本身不包含人类事业的理性构造,自然是盲目的,没有任何意图的必然性,因而达不到真正的“人”的目的。那么,使人从自然物过渡为一个理性物的中介是什么呢?那就是文化。

在 1790 年的《判断力批判》中,康德区分了“人的幸福”与“人的文化”。前者是指“像一切有机物那样”的自然存在,后者是指“自然的最终目的”——即对于人来说。“一切其他的自然东西是构成一个目的体系的”,在此基础上,他提出了自己的文化定义:

“在一个有理性的存在者那里,产生一种达到任何自行抉择的目的的能力,从而也就是产生一种使一个存在者自由地抉

<sup>①</sup> 弗·让·凯勒主编:《文化的本质与历程》,浙江人民出版社 1989 年版,第 5 页。

择其目的之能力的就是文化。因之我们关于人类有理由来以之归于自然的最终目的只能是文化。”<sup>①</sup>

通过对目的的分析,康德区分了自然的人和文化的人,他说:

“就反思判断力来说,而当然不是就确定性的判断力来说——使我们把人判定为不只是一种自然目的像一切有机体那样,而是把他判定为地面上的这种存在者,这就是自然的最终目的,对于他的关系说来,一切其他的自然东西是构成一个目的的体系的。那末在这个人里面的目的,这个作为目的来说终之是通过人和自然的结合而得到促进的目的,究竟是什么呢?如果这个目的是必须在人里面才能找到的东西,那末它就必须或者是这样一种目的,通过自然与其对人的慈善,人就可以得到满足的,或者是能力的倾向和熟练的技巧对一切目的均可适用,而这些目的都是人可以因而使用在他以内或以外的自然的。前一种的自然目的就应该是人的幸福,而后一种就应该是人的文化。”<sup>②</sup>

康德的这番话,有着很浓厚的唯心主义目的论味道。但是,他从人和自然、外在自然和内在自然的关系这个角度对“人的文化”的理解,是颇有启发性的。他所说的“这些目的都是人可以因而使用在他以内或以外的自然的”,而且由此建立“人的幸福”和“人的文化”的辩证关系,这对理解文化的本质是非常有意义的。

应该说,康德的文化哲学理念是以人的社会性(类特性)为中心的,这对后来卡西尔的文化哲学是有明显启发和影响的。

在开辟文化哲学的道路上,与康德同时期的赫尔德(J. G. Herder)也作了很大的努力。可以说,他提出的“历史即人类的文化史”的观点,对后来的文化研究有着非常大的启发意义。

① 《判断力批判》下卷,商务印书馆1996年版,第95页。

② 《判断力批判》下卷,第93页。

显然,前面所引钱穆的说法与赫尔德是一致的。

赫尔德是在人道主义、主体性思想的基础上来建立自己的文化哲学理念的。他认为,人道是人类的特权,它存在于人的禀赋中,但不完整,必须加以培养,这就是文化的过程。他认为“文化越扩大……野蛮的居民便越稀少”,“在我们人类当中,人的文化的发展也已经产生这种自然的效果:它在削弱人的兽一般的体力的同时,也削弱了人的狂野激情的禀赋,塑造出比较文弱的新人”。<sup>①</sup>

根据这样一个基本理念,赫尔德观察了各文明民族的历史,他说:“文化之链条十分迂回曲折地穿过所有的文明民族。在每个民族中,文化表现出大小不一的价值,并且有种种样原则。其中有的互相排斥,或者互相限制,直到最后总的来说,大小适度,四平八稳;所以倘若有人要把一个民族达到的完美,硬加在任何一个其他民族之上,那是最错误不过的结论了。譬如说雅典拥有出众的演说家,可是雅典并不因此也非拥有最优秀的政体不可;中国宣扬道德宣扬得如此出色,可是它的国家并不因此便成为各国的榜样。衡量政体所依据的原则和衡量一句优美的道德格言或者一篇激昂的演说所依据的原则不同,尽管一个民族里所有的事物总是互相关联的,尽管这种关联是互相排斥互相限制的。除了建立最完美的联系之外,再没有其他更好的东西可使各国过最幸福的生活。”<sup>②</sup>

在文化改造着人的野蛮性这一点上,赫尔德的观点与中国文化传统有一致性。不同的是,赫尔德已经有了世界眼光,他认识到了文化存在于所有民族中,但彼此之间是有差异的,不可简单厚此薄彼。

① 《关于人类历史的哲学的思想》,北京大学西语系资料组编:《从文艺复兴到19世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》,商务印书馆1971年版,第447页。

② 《关于人类历史的哲学的思想》,北京大学西语系资料组编:《从文艺复兴到19世纪资产阶级文学家艺术家有关人道主义人性论言论选辑》,第444页。

在德国古典哲学中,黑格尔显然是不认同文化哲学这一理念的,因此才有将文化排除出哲学研究之外的举动,但他对文化的一些看法对后来者——包括马克思主义经典作家,还是有借鉴意义的。

黑格尔对文化的理解同样离不开理性主义世界观,而理性的主要规定只能是人之所以为人的地方,因此,黑格尔的文化概念与康德有着基本的一致性。在19世纪20年代的哲学演讲中,他运用自己的历史哲学观念对世界史作了解读,他反复坚持自己的一贯立场——“哲学用以观察历史的唯一的‘思想’便是理性这个简单的概念。‘理性’是世界的主宰,世界历史因此是一种合理的过程”<sup>①</sup>,并由此涉及对文化的基本看法。

黑格尔同样很注意自然与人的区别,他认为自然无论怎样种类庞杂,也“永远只是表现一种周而复始的循环”,而“人类的使命和单纯的自然事物的使命是全然不同的”——人类有“一种真正的变化的能力,而且是一种达到更完善的能力——一种达到‘尽善尽美性’的冲动”<sup>②</sup>。人的这种类型特性体现于“精神”领域中,而精神形态发展的每一阶段上都有自己的特定形式,可以称之为“文化”。因此,黑格尔认为:“‘文化’是一种形式上的东西”,“任何一类的东西能够归属于文化的领域……就是属于‘思想的形式’”<sup>③</sup>,科学、艺术、哲学等都属于文化自身的不同形式,这一看法,也表现在其《哲学史讲演录》中。正是这种“形式”之规定,导致了他对文化的哲学排除。应该说,黑格尔把文化看作形式,这与中国古代对“文”的初始看法有共同之处,实际上,这一看法在本质上承认文化对人性、人的创造性的标志性意义,但又特别注意文化的形式特征,这就是后来的符号学解读。

① 《历史哲学》,上海书店出版社1999年版,第9页。

② 《历史哲学》,第56页。

③ 《历史哲学》,第71—72页。