

中图分类号: B0-0 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2014)01-0028-(12)

现代性危机与文化哲学之可能性

黄力之

(上海市委党校, 上海 200233)

摘要: 从当下世界所谓“发展”问题的紧张状态之加剧来看,可知人类文明依然行走在危险的悬崖边缘,由于危机的进展速度要大大超过办法的寻求与成熟速度,技术拯救是有局限性的。18世纪开启的文化哲学的核心是从哲学上确认人的自我设计与创造本质,从而为现代性危机之拯救提供了最后的可能路径。希望文明能够延续的人们,只有向文化哲学寻求精神的资源。文章比较了哲学、宗教、艺术三大文化形态,对审美文化的文化哲学功能给予更多的关注。

关键词: 现代性危机;文化哲学;哲学;宗教;艺术

伴随着当下世界的所谓“发展”(法国学者埃德加·莫兰称此为联合国工作语言)问题的紧张状态之加剧,我深感人类文明为现代性所累,依然行走在危险的悬崖边缘,有必要再度讨论文化哲学的可能性问题。^①我的基本观点是:由于文化哲学的核心是从哲学上确认人的自我设计与创造本质,从而为现代性危机之拯救提供了最后的可能路径。

一、拯救文明:来自技术的局限

世界处于发展主义引领的剧烈竞争之中,然而,就在全球经济加速发展的凯歌声中,文明之不可持续性前景也在突显出来,可分为常态性表现与戏剧性表现。

常态性表现亦可称持续进行性表现,即经济增长伴随人口暴涨及资源匮乏、环境污染之不断

进行。世界并非没有意识到危险的存在,1992年召开联合国环境与发展大会,2002年召开可持续发展世界首脑会议,2012年6月再度召开联合国可持续发展大会,用意就在于消除危机。具有讽刺意味的是,20年间全世界的努力换来了什么结果呢?智利的一家报纸专门发表了一组数据,回答了这一问题,主要如下:

1. 人口增长。与1992年相比,地球总人口增长了将近27%(15亿人)。西亚、非洲和南美洲是人口增长最多的地区。

2. 地球温度上升。据估计,地球温度上升了4℃。北极和俄罗斯一些地区的温度上升得尤为明显。历史上地球温度最高的十年出现在1998年以后。

3. 塑料消费增长。预计2012年全球的塑料产量可达2.65亿吨,1992年为1.49亿吨。塑料是污染最大的材料之一。

收稿日期:2013-07-05

基金项目:国家社会科学基金重点项目“构建中国主流价值文化的历史逻辑、横向参照及可行性研究”(11AZD015)之阶段性成果

作者简介:黄力之,男,湖南湘乡人,上海市委党校教授,主要从事文化哲学、马克思主义与当代文化研究。

4. 二氧化碳排放增加。1992 年全球二氧化碳排放量达 220 亿吨,到 2012 年这一数字已经超过 300 亿吨。

5. 森林和热带雨林面积减少。1992 年以来全球森林及热带雨林的面积已经减少了约 3 亿公顷,相当于阿根廷的国土面积。

6. 飞机乘客增加。1992 年至今,选择飞机出行的人数已增加了一倍,这大大推高了飞机燃料的使用量。^②

这些数据说明,至少在最近的 20 年里,世界发展的危机不仅没有得到缓解,而且还在加剧,其后果是人类的灾难。单气候变化一项,权威研究显示,气候变化和化石燃料的使用已经导致每年近 450 万人死亡,到 2030 年可能导致每年 600 万人死亡,这意味着,2030 年之前全球将有超过 1 亿人口死于气候变暖,而拯救的“机会将稍纵即逝”。^③

戏剧性表现即全球经济危机的突然爆发,由 2008 年美国金融危机开始,继而为欧洲债务危机,世界经济前景不明。这场持续至今的危机并不是偶然的经济挫折,而是现代性文明危机的加速,危机的核心问题是消费主义或物欲主义(Consumerism)对人类的控制。近 10 年来,美国与意大利、希腊等欧洲国家,一直采用房地产、城市繁荣、旅游业和内需为主要原料的“地中海食谱”,这份食谱分量极小、外观诱人、价格高昂,金融资本与房地产资本试图利用人的贪欲为自己做一笔无本万利的生意,但资金供应链发生断裂,泡沫破裂,经济的空中楼阁轰然倒塌,整个游戏崩溃,蔓延至其他相关国家。

冷战结束以后的世界,发展主义成为最大的共识,也一度给多少国家带来了甜头,为什么突然遭遇危机呢?其实,一切都是必然的。因为所谓“发展”不过是现代性扩展的另一个说法,而现代性又不过是以资本逻辑为内涵的。安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)认为现代性的制度性维度有四个方面:资本主义、工业主义、监督、军事力量,他说“在把现代社会生活从传统世界的制度方面分离开来的过程中,资本主义的企业扮演了十分重要的角色。由于竞争性的经济企业与商品化的普遍过程之间所建立的联系,资本主义具有着内在的强劲的动力。”^④

问题是,资本主义的现代性之强劲动力能够

走多远呢?美国著名学者大卫·施韦卡特(David Schweickart)教授在一次访谈中引用了经济学家肯尼思·博尔丁(Kenneth E Boulding)的话“在一个有限的世界中,只有疯子或经济学家才会相信指数级增长可以永久保持。”施韦卡特自己认为,“资源是有限的,持续的消费并没有让人类更加快乐。如果不调整经济结构,人类将不得不在经济衰退和生态灾难中进行抉择”。^⑤

其实,吉登斯也早就预感到,现代性是一头“猛兽”(juggernaut):“我认为应该驾驭那头猛兽:一个马力巨大又失控的引擎,作为人类集体我们能够在某种程度上驾驭它,虽然它咆哮着试图摆脱我们的控制,而且能够把自己也撕得粉碎。这头猛兽压碎那些敢于抵抗它的人……我们也不可能完全感到安全,因为它所穿越的这些领域都充满了具有严重后果的风险。本体性安全和存在性焦虑这双重感情将彼此爱恨交加地共存下来。”^⑥

既然大家都意识到危机的存在,当务之急便是寻求拯救之道,首选而直接的路径是技术——包括科学手段的技术与社会管理的技术,诸如保护环境的办法、开发新能源与循环利用能源的办法等等,这些技术办法当然是有意义的,而且正在推进之中。但问题在于危机的进展速度(这一速度与发展速度成正比)要大大超过办法的寻求与成熟速度。

美国学者贾雷德·戴蒙德(Jared Diamond)对速度差有强烈的意识,他在讨论文明崩溃问题时说“由于当前的人类社会过着不可持续发展的生活方式,不管用何种方法,世界的环境问题都必须在今天的儿童和青年的有生之年得到解决。惟一的问题在于,是以我们自愿选择的愉快的方式来解决,还是以不得不接受的不愉快的方式来解决,如战争、种族屠杀、饥荒、传染病和社会崩溃等。”^⑦

速度差是可以用数据来加以诠释的。美国人伯克(Tom Bukc)——E3G(第三代环境保护论)的创始人之一,他有个说法:可以把美国当作能源的计量单位,即 1 “Americum”代表 1 个 3500 万人的群体,这一群体的人均收入超过 15000 美元,并消费着越来越多的商品和服务。多少年来世界上只有 2 单位“Americum”,一个在北美洲,一个在欧洲。而现在全球正在形成数个单位“Ameri-

cum”,中国已经产出了1单位,预计到2030年将形成第2个。印度也是如此。新加坡、马来群岛、越南、泰国、印度尼西亚、中国台湾地区、澳大利亚、新西兰、中国香港地区、朝鲜和日本组成了另外1单位“Americum”,俄罗斯和中欧正在孕育着1单位“Amricum”,南美和中东的部分地区也有1单位“Americum”。到2030年,一个只有2单位“Americum”的世界将发展到有8至9单位“Americum”的世界,这已经远远超出了地球的承载能力。

这一态势的另一表述是,整个人类史发展到1950年才使世界经济达到7万亿美元,而以当前经济增长速度只需10年就能达到这个数字。以现在这个发展速度,整个世界经济只需14年就能扩张2倍。

基于速度差,贾雷德·戴蒙德质疑“科学技术会解决我们的问题”这一说法。他说自己曾和美国两个家喻户晓的企业界及金融界人士作过长谈,他们滔滔不绝地描述即将出现的新科技和金融工具,并自信地预测这些工具能够解决环境问题。但是,“实际经验往往与这些设想相反。……用科技来解决环境问题的代价要比从一开始避免问题发生来得大”。更重要的是,“科技的进步只是增强我们的能力,结果可能变得更好,也可能更坏。我们目前所有的问题都是科技无意带来的负面影响。20世纪科技突飞猛进,而它带来新问题的速度远远快于解决旧问题的速度。这就是我们今天之所以会面临这种困境的原因”。

戴蒙德举例来说明新科技所带来的无法预见的有害作用,如CFCs(氟利昂)的使用。CFCs(氟利昂)问世时被誉为是科技的伟大进步。它无臭无毒,在大气中性能稳定,没有人想到它有什么不良的副作用。一直到1974年,科学家才发现氟利昂在紫外线辐射的作用下,对臭氧层造成破坏,伤害人类和其他生物。“不幸的是,目前滞留在大气中的氟利昂的数量非常多,而消散的速度又很慢,即使所有的氟利昂产品都停止生产后,它们还是会继续存在几十年。”^⑧

出于对技术局限性的深刻认识,戴蒙德在《崩溃》一书结束处宣称“我们不需要科学技术来解决问题!”那么,什么方法才能解决问题呢?

二、文化哲学的回答 ——人是自我设计并自我创造的

戴蒙德在他的书中说“最严重的危机可能不是我们能掌控的,就像每一亿年便可能有一颗小行星撞上地球。然而,所有的环境问题都是人类自己制造出来的,因此我们是掌控者,可以选择不让问题继续恶化下去,并着手解决问题。未来掌握在我们自己手中。”^⑨他讲出了一句大实话,当人自己造成了问题时,也就意味着他自己掌控了这个问题的解决——不过不可能用同样的思路去解决。

为什么呢?托马斯·弗里德曼(Thomas L. Friedman)提到环境法专家德巴士(John Dernbach)对他说的话“美国做出的有关可持续发展的决策绝不仅仅是在一些无关轻重的问题上的技术性决策,也不仅仅是一些简单的关于环境的决策,而是关乎我们是谁、我们的价值、我们想居住在一个什么样的地球上以及我们留给后代一个什么样的形象。”弗里德曼自己认为,“我们再也不能用旧的方式来促进繁荣并使科技进步达到一个新的高度了——这些旧的方式包括对全球资源进行掠夺性开采,以及在宇宙和自然中以人类为中心。”^⑩

这些思想涉及到走出现代性危机以拯救文明的有效性思路,即人对自我的反思,从而重新自我设计并自我创造。这就是文化哲学在当下的可能存在。

文化哲学视角开始于启蒙时代的欧洲大陆,意大利哲学家维柯(另译维科, Giambattista Vico, 1668—1744) 1725年首次提出一个方向性的命题“民政社会的世界”是由人类创造出来的,其原则存在于人类心灵的各种变化中。^⑪可以说,维柯是第一个认识到人类依据自己的心灵原则创造世界的人,文化哲学由此发轫。

如果从整个思想史的角度来看,维柯提出世界是人类创造的世界之思想,一方面反映了文化意识在18世纪启蒙主义背景下的滋生,与康德所言“人是目的”相一致,是乐观主义的宣言;但另一方面,维柯思想并非只是启蒙主义的乐观产物,他对人的自我创造性的认识超越了当时新兴的主流思想,因为他反对将“理性”作为哲学的唯一对

象,对笛卡尔的“我思故我在”作为哲学知识的基础持否定态度。

在维柯看来,比如物理学尽管对医学和食物学有些用处,他自己却不想问津,因为它对于研究人的哲学毫不相干。在理性主义进取的时代,当时的新奇学科由神学转向自然科学,如数学、物理学、生物学和医学等,而维柯不为所动,他决心要创建新学科——一种人类社会的科学。他说:“过去哲学家们竟倾全力去研究自然世界,这个自然界既然是由上帝创造的,那就只有上帝才知道;过去哲学家们竟忽视对各民族世界或民政世界的研究,而这个民政世界既然是由人类创造的,人类就应该希望能认识它。”^⑫

维柯的说法有着宗教神学的痕迹,这在18世纪不奇怪,他的真正贡献在于他实际上对自然科学与哲学作了积极的区分,反对哲学的科学化倾向,认为哲学应该为人提供形而上学的精神家园,自然的事则交给自然科学(上帝)。维柯从中世纪经院哲学学者那里继承了方法论,形成自己的中心思想:我们只能充分地认识我们自己制造的东西: *verum et factu mconvertuntur*(认识和制造同是一回事)。

因而,在《新科学》中,维柯使用了“人类的形而上学”或者“人类心智上的形而上学”概念,以对抗科学理性的形而上学,即人的哲学之意,这就是一种事实上的文化哲学。维柯实际上论证了,在客观的自然世界之外,存在着人的自我创造,人有权自己决定自己。

后来,维柯的思想影响延伸至德国古典哲学和马克思的哲学思想。马克思在《资本论》第一卷的脚注中指出:“达尔文注意到自然工艺史,即注意到在动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史,即每一个特殊社会组织的物质基础的形成史,难道不值得同样注重吗?而且,这样一部历史不是更容易写出来吗?因为,如维柯所说的那样,人类史同自然史的区别在于,人类史是我们自己创造的,而自然史不是我们自己创造的。工艺学会揭示出人对自然的能动关系,人的生活直接生产过程,以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。”^⑬

关于维柯思想与马克思思想之间的关系,英国肯尼思·米诺格(Kenneth Minoge)认为,马克

思本人对于维柯思想的知觉是很少的,并且这种知觉也仅以极少数参考资料为依据,因而,“维柯与马克思既有着极其相似之处,又存在着极大的区别。这两位伟大的思索者都以一种全新的方式重新解释了人类历史,一个提供的答案是:人类有着诸多不断发展变化的过程;另一个提供的答案是:人类生活是由‘生产方式’决定的。总之,这两种观点无论哪一种都体现着人类共同的超越了阶级、种族,或者民族的一致性”^⑭。

肯尼思·米诺格的区别可以理解为,维柯的思想更注重人的主动创造,而马克思的思想更注重物质生产对人的决定性,事实上,维柯的文化哲学“是在第一批人开始以人的方式(即所谓‘诗性智慧’——引注)来思维的时候就作为它的开始”^⑮的,而马克思是从人的劳动实践作为开始的。

马克思的确没有更多地涉及维柯的思想,但他曾经在黑格尔那里找到了一个淋漓尽致地发挥的机会。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思从经济学的角度审视哲学时,敏锐地抓住了黑格尔否定性的辩证法,他认为黑格尔的“否定性的辩证法”的伟大之处在于——把人理解为他自己的劳动的结果。马克思说:“作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于,黑格尔把人的自我产生看做一个过程,把对象化看做非对象化,看做外化和这种外化的扬弃;可见,他抓住了劳动的本质,把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为人自己的劳动的结果。”^⑯

根据肯尼思·米诺格的比较,关键在于人自己创造了什么样的人,只是“由‘生产方式’决定”并“生产满足自己所需的东西”的人——物质的人吗?马克思并不这样认为,他说:“五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物。囿于粗陋的实际需要的感觉,也只具有有限的意义。//对于一个忍饥挨饿的人来说并不存在人的食物形式,而只有作为食物的抽象存在;食物同样也可能具有最粗糙的形式,而且不能说,这种进食活动与动物的进食活动有什么不同。忧心忡忡的、贫穷的人对最美丽的景色都没有什么感觉;经营矿物的商人只看到矿物的商业价值,而看不到矿物的美和独特性;他没有矿物学的感觉。因此,一方面为了使人的感觉成为人的,另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的

人的感觉,无论从理论方面还是从实践方面来说,人的本质的对象化都是必要的。”^⑭这里,马克思明确指认了人的非物质性存在,即审美的存在,或者说广义的精神存在。应该说,马克思延续了维柯思想的精华——人的方式体现为“诗性智慧”。

总的说来,从18世纪到19世纪,维柯反对将“理性”作为哲学的唯一对象的思想并非主流思想,^⑮文化哲学对人的反思被遮蔽在理性主义对上帝的反思之中,对人的反思悄悄地采取了另一种形式的出现,即非理性主义的形式。叔本华的《论意志和表象的世界》1818年问世,于1848年危机之后受到关注。资本主义无情竞争带来的危机与人性退化使得叔本华认为,把人看成知性动物、理想动物,将思维和意识视为心灵的实质,这是古老而普遍的大错,因为,人并不是靠理性来支配自己的行动,而是由“生命意志”来推着走的,理性和智慧只是生命意志的工具而已。

由此,文化哲学对人的反思再度成为时代之要求。恩斯特·卡西尔于1941年开始构建文化哲学,他首先关注维柯。卡西尔批判性地认为,在《新科学》中维柯对历史事实的认识无疑是一种不充足的认识,而且他对文明史的构造也显得牵强和离谱。但是,“维柯憧憬的是一门文明的哲学——即一种能够洞察和解释那些制约着人类文化的历史和发展之普遍历程的基本规律”。“维柯的文明哲学通常不仅被看作是向新的历史哲学迈出的第一步,而且也被看作是我们现代科学先声。”维柯证明了,“所有民族国度,无论怎样分离或存在怎样的差异,都汇纳于一种普遍的人性形式之中”。^⑯所谓“普遍的人性形式”,也就是文化——人性的符号形式。

卡西尔的文化哲学著作有两部,《人文科学的逻辑》与《人论》,后者重在对文化的分化与符号形式的研究,而前者则展开讨论了维柯的命题——人之自我创造。沿着维柯本人的思路,卡西尔把斯宾诺莎和莱布尼茨看成是笛卡尔的后继者,试图证明思想与存在之间或观念与实在两者之间的一种最终极的同一性,为泛逻辑主义(Pan-Logismus)与泛数学主义(Pan-Mathematizismus)取得证明,即数学性思维圈套把物体世界与心灵世界、自然的存在和历史的的存在予以笼罩。

卡西尔说,“但是,就在这一关键上,一个最

为首要的疑问产生了:历史学^⑰是否可以有如物理学和天文学一般地以一数学化的方式(Mathematisierung)去表达呢?历史学是否只不过为‘普遍数学’(Mathesis universalis)的一个特殊例子而已呢?第一位尖锐地提出这个问题的思想家乃是维柯。维柯的‘历史哲学’的真正贡献并不在于他有关历史过程(Prozeß)与有关个别阶段之韵律性(Rhythmus)的具体内容之主张”,而在于他“绝不犹疑地”把一种“价值置于纯粹数学知识之上”。^⑱

把价值置于纯粹数学知识之上意味着什么呢?卡西尔用自己的语言肯定并发挥了维柯的思想,他说“对于维柯来说,吾人的知识之真正目标并非对自然的知识,而是对吾人自身之知识。如果哲学不谦逊地满足于此,而去要求一些神性的或绝对的知识的话,则哲学便将逾越其自身的界限,而使其自身陷入一危险的歧途之中。维柯就有关知识问题而言,是信奉如下一个最高的法则的:一切存在只对它自己所造中(hervorbringt)事物能真正地理解与贯穿。吾人的知识的范围并不能逾于吾人的创造(Schaffen)的范围以外。人类只于他所创造的领域之中有所理解;这一项条件严格地说,只能于精神的世界中实现,而不能在自然中获致圆满。自然乃是上帝的构作(Werk Gottes),因此,自然是只能够在创造它的神性理智中全相朗现的。人类所能真正理解体会的,并不是事物之本性(die Wesenheit der Dinge),因为事物是永远无法为人类所穷尽的;人类所能真正理解的,乃是他自己的构作的结构与特色。”

接下来,卡西尔以康德式的逻辑描述了人类知识的选择困境:一方面,知识可以导向于“实有”,但不能完全地刺透其对象;另一方面,人类的知识可以获得一种能为自己刻画出其对象的本性与本质的适当观念,不过,此一知识不能逾出其自己的概念构作(Begriffsbildung)之范围以外。这也是维柯所主张的:自然界既然是由上帝创造的,只有上帝才知道;人的世界是由人类创造的,人类能够认识它。

这样,必然的结果是,“人类文化(Kultur)之作品(Werke)乃是唯一能于其自身之中把两种条件统一的,而这两种条件正是圆满的知识的基础;这些人类的文化作品不单只具有一概念构思性的存在(ein begrifflich-erdachtes Sein),而且更具有

一特定的、个别性的和历史性的存在。然而,这一存在之内在结构对于人类的精神来说是可臻及(zugänglich)和是开放的(aufgeschlossen),因为人类的精神即是此一存在之创造者。神话(Mythos)、语言、宗教、诗歌:这些都真确地是一些与人类知识相应的对象。而维柯正是要朝着这些对象着手去缔造他的‘逻辑’。于是,逻辑学首度敢于突破数学与自然科学之范围,并且在数学与自然科学以外把其自身的世界建构成为一人文学科的逻辑(Logik der Kulturwissenschaft),作为语言的、诗歌的和历史的逻辑。”^②这里,文化成为人类自己认识自己的对象性形式,也即马克思说的“人的本质力量对象化”。

当然,文化哲学的可能性并不止于此,因为人认识自己并创造自己的目的并没有自然产生,即文化哲学的功能并没有解决。卡西尔必须进一步去回答。他认为,确认人文科学(文化哲学)的逻辑并非指出一种物理上之分别,而是功能上的分别,或者叫“功能上之变更”(Funktionswandel)。卡西尔说,一旦我们离开了动物世界而进入人类之世界,我们的一切特性都会经历这一种功能上之变更,“只有在这一场合之中,我们才可以确实地看到所谓的‘过渡至于其他种别’。所谓人类能争取其‘自由’并不表示说人类能够逾出于自然之外而脱身于自然之存在和影响。那些加诸于人类身上的有机限制,正如加诸于每一种其他的生物之上的有机限制一般,是他所无法克服和无法突破的。然而,人类却可以在自然里,或曰,以自然作为基础去为自己创造出一个只对他而言为可行的和只对他而言为可达成的天地,从而掌握到行动的自主性。”这就是黑格尔所言,人能够察觉到限制则已经超越了此一限制,“这一种对必然性之认识与承认,乃是‘精神’于面对‘自然’之际所能够完满达成的真确的自我解放途径。”^③

如何理解“精神”面对“自然”之际所能够完满达成的真确的自我解放的途径呢?如果说,18世纪启蒙主义的路径是以人的主体性去认识和征服自然——当时的人们只认识到可行性而无法认识其不可行性,因而人的自我定位为自然中之“幸福”,而到20世纪及其以后,“假如幸福乃是人类的奋斗的真正目的的话,则文化便一了百了地被判决了。文化存在的理由是在于人类引进了另一个价值标准。真正的价值并不在乎一些有如

自然或天命所赋赐的礼品一般的物质。真正的价值完全在于人类自身的行为,和在于人类藉此行为所要成全的”。“人类文化所应允的和所能为人类带来的。并不是一般意义的幸福(Glückseligkeit),而是一些‘与人类的尊严相匹配的福祉’(Glückwirdigkeit)。文化的目标并非要实现世间的福泽,而是要实现自由和实现真正的自律;此一所谓自由和自律,并不是指人类施于自然之上的技术性驾驭,而是指人类施于其自身的道德驾驭。”^④

至此,卡西尔以20世纪人类文明的危机现实为出发点,完成了维柯开始的文化哲学的构建,人类不能再寄希望于自然之上的技术性驾驭,而必须指向施于其自身的道德驾驭,这需要以文化的形式去进行新的自我认识和自我构建。

三、基于文化形态比较的文化建设思路

文化哲学之可能性,并非只论证人的自我认识和自我构建之必要,它还必须解决文化建设的具体路径问题,或者说,必须寻求工具与载体,在这一点上,“文化哲学”这个概念本身就提供了可能性,即是说,它提示了文化形式的重要性。

卡西尔在批评密契论(英文Mysticism,有神秘主义之意)时说,“自我”并不是原先地被给予,然后才与其他同类的实有产生关系和彼此结合的实有体,“得把这一关系以另一方式去了解。我们发现了:‘我’与‘你’之分野和‘我’与‘世界’之分野并不是精神生命之出发点,而是其终点。”这就是说,真正的自我认识必须依托于一种对象化的关系,主体是谁、从何而来、往何处去,都必须通过对象化形式去感知与理解。

由此,卡西尔提出“只要我们紧扣着这一要点,则我们的问题将能获得一崭新的意义。生命于语言、宗教、艺术等各种文化形式之中具体地形成,而此一生命之具体形成基本上并不与自我之根本要求构成对立,相反地,它构成了自我得以发现和理解其自身的真正本性之先决条件。”^⑤在他看来,语言、宗教、艺术等各种文化形式,形式上是文化,本质上是人的自我发现和自我理解,欲进行人的自我认识与自我创造,必须借助于文化形式的建设。

探究文化对人的自我认识与设计,这里有一

个前提,那就是在已经有过的文明中,人类的自我定位重在物质性存在的追求,既造就了巨大的成就,也陷入了不可持续的困境之中,因此,现在需要的是重在精神性的追求。这需要对文明发展的超级洞察力,马克思在晚年的人类学笔记中充分认同了如此见解“单纯追求财富不是人类的最终命运。自从文明时代开始以来所经过的时间,只是人类已经经历过的生存时间的一小部分……社会的瓦解,即将成为以财富为唯一的最终目的的那个历程的终结,因为这一历程早包含着自我消灭的因素……”^②关于文化形态功能的讨论,也是着眼于此的。

由于各种文化形式有着漫长的、相对独立的发生史,其创造机制与影响机制各自有别,因此,有必要进行文化形态的比较。限于篇幅,这里选择哲学、宗教、审美艺术三大类型。

关于哲学,中西方的古老释义都集中于人的精神世界状态,即智慧之学。当然,人的智慧不能孤立存在,它显示出人对世界以及人与世界之关系的理解——人的自我意识的成长与人对世界理解、把握是一个漫长的互动过程。总体上说,由于人的认识和把握世界意味着一种抽象能力的发展,由此而产生哲学——形而上学,哲学既标志了人对世界的高度抽象认识,同时也意味着人具有超物质性的存在特性,就是说,人并不如动物那样只存在于肉体生存中,而是可以还存在于精神生存中,甚至,人可以凭此去克服物质生活之不足。

人的物质性存在与精神性存在是一对矛盾。在欧洲的古希腊罗马时期,人的物质性存在与精神性存在大体平衡,然后在罗马帝国时达到物质存在压倒精神存在,而中世纪的千年史则是精神存在压倒物质存在的历史——当然,这里的精神不是人的精神,用费尔巴哈的话来说,此时的精神只是人的精神的异化形式——上帝的精神。

整个文明史的转变在欧洲文艺复兴运动时发生,文艺复兴在解放人的思想、释放人的愿望时,也为整个社会的物欲化倾向埋下了伏笔,到宗教改革、工业革命和启蒙时代,影响到今天世界的物质性存在彻底改变了人性之内涵,物质化的人完全压倒了精神化的人,真正的哲学家发出了以哲学拯救人的呼唤。

黑格尔曾经深感痛心的已经不是中世纪对人的感性利益的漠视,而是物欲主义对人的精神追

求的藐视。1818年10月黑格尔在海得堡大学作了堪称人文拯救的演讲。他说,一方面由于时代的艰苦,使人对于日常生活的琐事予以太大的重视,另一方面,现实上最高的兴趣占据了精神上的一切能力。各阶层人民的一切力量,以及外在的手段,致使我们精神上的内心生活不能赢得宁静。世界精神太忙碌于现实,不能回到内心,回复到自身。

黑格尔非常寄希望于哲学,他号召“去从事这样的工作,我们可以认为是接受我们时代的较深精神的号召。让我们共同来欢迎这一个更美丽的时代的黎明。在这时代里,那前此向外驰逐的精神将回复到它自身,……人既然是精神,则他必须而且应该自视为配得上最高尚的东西,切不可低估或小视他本身精神的伟大和力量。人有了这样的信心,没有什么东西会坚硬顽固到不对他展开”^②。

但是,黑格尔之所控诉,首先面向18世纪,而18世纪的哲学本身就是物欲主义之根源。卡西尔认为,是卢梭把18世纪的理性主义从根本上动摇了,影响到康德,不再相信智性文化的促进和洗炼能够使存在的一切秘奥得以解决和使人类社会的一切损害得以复元,“对于康德来说,唯一的解决方法乃便只剩下把他于奠定他的伦理学时所试要确保的心灵净福理论(Eudämonismus)予以彻底切除一途”^③。

到20世纪前期,法国阿尔伯特·施韦泽(Albert Schweitzer, 1875—1965)在《文化哲学》(1923)中提出“哲学的失职”这个概念,他认为,启蒙时代和理性主义提出了个人成为真正的人、关于人在社会中的地位、关于人的物质和精神使命、关于各民族的相互关系及其成为一个由最高的精神目标统一起来的人类的理想,康德试图在不改变理性主义精神本质的前提下,改造理性主义的世界观,“为这幢摇摇荡荡的大厦奠定新的基础”。此后,德国古典哲学家们“成功地为自己和别人提供了一种能够赋予力量的错觉,并且在其世界观的意义上强制了现实。但是,强大起来的自然科学终于起来反抗思辨哲学,满怀对现实真理的平民热情,把这种出于幻想的庞然大物打成了碎片”。“从此之后,作为文化基础的伦理的理性理想就无家可归,在世界上到处可怜地流浪。一种奠定其基础的总体世界观再也不可能被

提出。这就是说,具有内在完整性和确定性的总体世界观根本不可能再产生,哲学信条的时代一去不复返了。”

施韦泽批评“现在哲学思考一切,但就是不思考文化。哲学不停地提出理论上的总体世界观,似乎这样它就能够重新创立一切。哲学不去考虑,即使这种世界观能够自圆其说,但由于它仅仅基于对历史和自然科学的概括,相应地也就只能是非乐观主义和非伦理的,从而始终只能是一种软弱无力的世界观,绝不可能论证和坚持一种具有必要动能的文化理想。哲学如此少地思考文化,以至于忽略了:像哲学本身一样,时代也随之变得日益失去文化。”^②

施韦泽之论,表现在康德身上,就是一方面大讲主体性哲学,另一方面怀疑被理性主义支配的哲学,这一主题延伸到解释学大师伽达默尔(Hans-Georg Gadamer,1900—2002),他由怀疑科学入手,进而怀疑哲学,其逻辑是:今天是一个极端信奉科学的时代,人们的期望是:科学最终有能力使人类生活的所有方面都服从于它的控制,解决所有的“不可预言性”,即不可知的危机,甚至还想科学地计划和创造关于未来的科学,使历史受到人为的操作。可是,人们又不得不在一种忧虑下看待工业文明的进步——因科学发展而带来的进步,因为人们事实上在滥用科学的力量。

伽达默尔不只是讲科技发展在形而下方面带给人们的威胁,而且讲到了它在形而上方面,即那种工具理性的独立化倾向对人类的控制。伽达默尔认为,17世纪以来自然科学的发展使得休谟和康德式的形而上学探讨变得越来越过时了,即“作为时代决定性标志的科学之流行终止了哲学的经典作用”。当然,已经独立出来的哲学不会轻易自我消失,哲学“越来越多地转向科学哲学,越来越多地转向哲学的逻辑和认识论基础”。成为科学帮手的哲学只能加剧人类退化与科技发展这个悖论的存在,而不能使人走出“人类历史的最后限期”,人需要另觅能够拯救自己的哲学,这样的哲学只能是显示出人的独特价值的哲学,这就是以艺术形式出现的审美经验,他将此称为“艺术加入了世界观哲学的队伍”。^③

伽达默尔失望于哲学,然后寄希望于艺术,这实际上就得出文化形态比较的结论:当哲学本身完全走向理性主义或科学主义时,它必然越来

越远离人的精神世界,因此,难以依靠哲学来完成人的自我创造(重构),一般意义上的哲学必须让位于文化哲学,只有文化哲学才始终把人的精神世界置于人的物质世界之上,而且,文化哲学会提供适合于大众的文化符号,发挥其哲学功能。

关于宗教,作为一种古老的文化形式,宗教的总体功能让人保持对未知力量的敬畏,这种精微首先体现在精神上,然后给人带来物质生活的限制。因而,宗教客观上是人的精神世界的存在,是与物欲主义相对立的。

在费尔巴哈的《基督教的本质》(1841)一书中,宗教的这一特性(费尔巴哈称为“宗教之最内在的本质”)得到了揭示:属神的本质跟属人的本质具有同一性、统一性,但是,“属人的东西只有在属神存在者的直观或规定之下才是积极的本质的东西,故而,人——作为意识之对象——的直观就仅仅只能是消极的、与人为敌的直观。为了使上帝富有,人就必须赤贫;为了使上帝成为一切,人就成了无”。^④

显然,在人的基本权利和人的理智受到压抑、排除时——如罗马帝国基督教神学家德尔图良(Tertullianus)在《论基督的肉身》(De Carne Christi)中所说:因为它是荒谬的,这是务必要相信的;因为这是不可能的,这一定是事实。人之自我何以存在?人有理由对自己进行启蒙,从神学的精神压迫下解放出来,这也是中世纪转化为现代性的历史过程。

但是,宗教作为对人的物质存在的压迫,是否在任何意义上都是必须否定的呢?以基督教成为罗马帝国的国教为例,精神存在反抗物质存在的道德意义显而易见。罗马帝国时期,由于没有统一的意识形态,没有抵制或者摆脱物欲暴力的精神追求,按恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》一文所说,在此背景下,在各阶级中必然有一些人,他们既然对物质上的得救感到绝望,就去追寻灵魂得救来代替,从而避免陷入彻底绝望的境地。

黑格尔也说,由于罗马世界“绝望的处境和被上帝摒弃的痛楚,终于跟现实发生公开的分裂,明白表现出那种普遍的要求一种满足的渴想,这种满足只能在精神中内在地达到,并且给高等的‘精神世界’做了准备的工作”。^⑤这个高等的“精神世界”就是基督教。

德国诗人海涅也意识到基督教精神导向的双面性,他一方面强烈批判基督教的禁欲主义,说由于它那违反自然的任务,才使罪孽和伪善来到人世,正因为它判定肉身有罪,连最纯洁无邪的感官的快乐也变成了罪孽。但另一方面,海涅从罗马帝国的崩溃看出,“我们绝不抹煞基督天主教的世界观对欧洲的益处。唯物主义在罗马帝国发展到惊人的地步,大有摧毁人类精神的一切辉煌成果之势,基督天主教的世界观作为克制这种唯物主义的一剂灵药,是必不可少的。上世纪写的那些淫猥的回忆录,仿佛构成了法国大革命的辩护书,读过摄政时期以来法国上流社会写的忏悔录,我们就会觉得,公安委员会的恐怖主义实在是一剂必要的良药;同样,读过彼特隆或者阿普莱尤斯的著作,读过这些可以看作是基督教的辩护书的书籍,我们也会认识到禁欲主义的唯灵论所具有的治疗作用。在这罗马人的世界里,肉身已变得如此肆无忌惮,看来需要基督教的纪律,来使它就范。吃了一顿特利马尔奇翁的盛宴之后,是需要一次基督教似的饥饿疗法的”。^③

历史已经过去,在科学理性时代,宗教的存在受到限制。但是,20世纪下半叶开始,出现了全球性的宗教复兴运动。如俄罗斯在1993年有30%的25岁以下的人称自己已经信仰上帝,同年莫斯科地区的教堂数量由1988年的50所增长到250所,而中亚地区的清真寺由160座增长到1万座。就连中国这样的非宗教国家,也涌动着宗教潮流。媒体报道:中国内地河南灵宝市刚解放时有基督教徒846人,而到2005年则达到3.5万人。^④

宗教的兴起与宗教的精神导向功能还有关系吗?海涅讨论德国宗教与哲学时,提及康德攻击了上帝存在的三种主要证明方法,即本体论的、宇宙论的和物理神学的证明,“我认为他只能打倒后两种,不能打倒最初的一种”。为什么呢?“虽然任何对上帝存在的讨论令人生厌,但对上帝本性的思考却很值得嘉许。这种思考是一种真正的上帝崇拜,通过它,我们的心灵就离开那暂时的东西和有限的东西,而意识到原始的美和永恒的和谐意识。这种意识使情感丰富的人在祈祷时或在熟视教会的象征时全身战栗;一个思想家在行使那崇高的精神力的时候会感到这种神圣的感情。”^⑤

所谓“心灵离开那暂时的东西和有限的东西”,这就是指认其精神导向功能,海涅的这一看法反映了启蒙时代已经存在的矛盾:基督教在科学理性视野中已经失去意义,但是,它对人的内心世界需求的满足还是存在的。如果说,在18、19世纪尚且如此,到20、21世纪,这种需求会愈益增长。

人的内心世界需求这一视角,揭示了基督教何以能够在当下生存而且扩展的秘密。文化史家雅克·巴尔赞在说到宗教改革以后的情势时就认为,尽管如此,“基督教并未让位于另外一个宗教,西欧人仍然笃信《旧约》中的奇迹。人不只是生活在田野中和街巷里,周围还存在着充满危险的肉眼看不见的世界,不过这世界受着一种永存的正义权力的主宰,它决定一切,记录着人们心灵的所有活动”。^⑥

关于宗教以这个“肉眼看不见的世界”为存在基础,西方学者的一种具体的解释是,“宗教在以下情况下能够或者确实继续生存下去:(1)宗教作为价值观;(2)宗教在私人领域或者在家庭里;(3)宗教在个人主观性内;(4)最后一招,宗教作为一种反文化”。^⑦看得出,宗教在今天之所以能够存在,很大的原因就在于它从世俗生活中剥离出来,恰当地进入了人的内心世界,满足精神需求。

即使已经到了21世纪,现实世界依然不能解决所有的生存问题,而且还在解决原有问题的过程中产生更多的未知的危险,人对世界还是存在着巨大的未知性,远远达不到恩格斯说的“谋事在人,成事也在人”之宗教消亡条件,这样,人的精神需求客观上还会向宗教意识开放。

当然,宗教的自我认识与自我创造也是有限制的。首先,宗教国家或者宗教民族的存在不是绝对的,如中国就不是一个严格意义上的宗教国家,汉族更不是宗教民族,由此,宗教的精神导向功能不可能面向一切人群;其次,宗教有众多种类,它们之间的差异不能忽略不计,缪·亨廷顿之“文明的冲突”理论强调了宗教作为文明核心的重要性及坚固性,可能发生不同宗教之间的冲突。在21世纪的最初十年里,欧美国家与穆斯林国家之间的关系,不能说亨廷顿之分析毫无道理。

关于艺术(审美文化),前面提到伽达默尔对哲学的失望,他的说法是:艺术加入世界观哲学的

队伍,“由于形而上学的结束,哲学和诗歌之间非常古老的斗争又重新开始了”。他的选择是:将艺术本体论化。他相信,如果柏拉图还在,一定不会再主张烧毁诗歌,而“会以各种方式证明艺术存在的真实性”。他对此非常自信,“毫不夸张地说,我们发现19、20世纪的文学巨著,以及来自资产阶级文化时代的其他类型的艺术作品,更接近哲学旧有的任务,并把它们视为哲学伟大遗产的保存者”。^⑧

伽达默尔所说的“艺术存在的真实性”并非一般艺术理论里的“艺术真实”,而是指,相比于人的其他活动(如科技)而言,审美才是人的真实存在,审美才能让人体验到人之为人的要旨。在这个意义上,我们才能够理解他为什么把过去的文学艺术巨著与“哲学旧有的任务”联系起来,因为,“哲学旧有的任务”正在于将人的独特体验、人的自我认识从自然本体论中挖掘出来,而屈从于科技的哲学则只认领了一个任务:崇拜科技偶像,证明工具理性的无限力量。

对文化哲学来说,寄希望于艺术乃出于两点:其一,艺术提供了人的本质力量的直观形式,即满足人的自我认识诉求;其二,艺术为人创造了精神存在的独立地位,可以使人在一定程度上避开物欲主义世界观的控制。

关于第一点,非常符合文化哲学内在要求的是,审美文化、特别是艺术的发生学过程表明,艺术不是自然物,而是人的创造物。尽管这个创造物是伴随着实用性的创造活动发生的,但随后的趋向是朝人性构建走的,而不是始终服从于实用性要求。黑格尔在其《美学》中讨论了此一现象:儿童的最早的冲动是以实践活动去改变外在事物,例如一个小男孩把石头抛在河水里,以惊奇的神色去看水中呈现的圆圈,觉得这是一个作品,在这作品中他看出他自己活动的结果。这种需要贯穿在各种各样的现象里,一直到艺术作品里的那种样式的在外在事物中进行自我创造(或创造自己)。

而马克思在《1844年经济学哲学手稿》中的重要观点是:动物不能意识到自身的存在,只受本能支配,所以只生产自身。而人具有自我意识,能够再生产整个自然界。在此区别上,动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造,而人却懂得按照任何种的尺度来进行生产,并且懂得怎

样处处都把内在的尺度运用到对象上去,人也按照美的规律来建造。

什么是“建造”(即造形)中的“美的规律”呢?从否定的角度来理解,第一,它不是外来力量的启示,它是人自己领悟到并把握的;第二,它不是受实用要求制约的——即“处处都把内在的尺度运用到对象上去”,也就是说,它不在乎满足人的肉体的要求,而是精神要求;第三,尽管它无实用性,但它不是可有可无的,它涉及人性的形成、培养问题,用马克思的话来说,人的感觉、感觉的人性(从五官感觉到所有精神感觉、实践感觉——意志、爱等等),都只是由于那个“按照美的规律来建造”的对象性存在,才产生出来。

德国启蒙主义人物赫尔德(Johann Gottfried von Herder)在论希腊艺术时就说“艺术不仅按照我们人类的年龄、感觉、爱好和冲动和最高贵的形象(提供给我们)去表现出一种清楚可见的……人类的形而上学,而且,在它满腔感情、精心细致地表现这些现象的时候,它作为第二个造物主,默默地向我们叫道‘人呵,瞧瞧这面镜子吧!你这一类族应该是、而且能够是这个样子。’”^⑨

可知,最核心的审美价值就是用审美形式包裹着的人的本质力量,通俗地说,就是使人更加人性化、更加摆脱动物性的力量。由于整个文明史就是人不断脱离动物界的历史,审美文化的贡献不可忽视。

关于第二点,艺术为什么可以使人在一定程度上避开物欲主义世界观的控制?这要追溯到席勒的思想,他作为18世纪的启蒙主义者,毕生追求自由之价值。其在《审美教育书简》中将“审美”命名为“游戏”,其意在于游戏的自由特征。席勒认为,游戏的根本特征在于自由,如果审美类似于游戏,则意味着人只有在审美活动中才是自由的。审美与游戏之相通表明,只有审美才能摆脱任何外在目的,只以自身为目的,心灵各种内力达到和谐而实现自由。席勒的观点是具有震撼力的:人生的最高、最完美的境界是游戏;只有当人在充分意义上是人的时候,他才游戏;只有当人游戏的时候,他才是完整的人。

从审美原理上说,瑞士心理学家、美学家布洛于1912年发表的《心理距离》一书中论证,“距离要求”是审美知觉的主要特征,美感是主体与对象在保持一定的心理距离时产生的,没有距离的

间隔,美和美感均不可能形成。由于心理距离的存在,审美和艺术能够超出实践关系、超出个人利害关系,使一切审美价值与功利的、科学的或伦理的价值区别开来。审美心理距离包括两个方面:从主体方面说,审美必须摆脱现实的功利目的,对对象采取纯粹观赏的态度;从对象方面说,必须割断和其他事物的联系,使之成为孤立的、与现实之物绝缘的观赏形象。伽达默尔在《美的现实性》(1982)一文中也指出,艺术并没有“制造”出任何现实的东西来,而是制造出没有实际用途的某种“使用”的东西来。总之,审美发生于无实际利益之精神活动中。

当然,审美的非功利性,还可以追溯到康德、叔本华诸人,这样,在布洛的距离说之前,中国现代美学先驱者王国维,已经能够突破经验归纳和即兴感悟的中国式思维,从更深的人性层次来考虑审美对人的特殊建构性意义。他在1904年就提出,“故美术之为物,欲者不观,观者不欲。而艺术之美所以优于自然之美者,全存于使人易忘物我之关系也”。^⑩还说“此利害之念,竟无时或息欤?吾人于此桎梏之世界中,竟不获一时救济欤?曰:有。唯美之为物,不与吾人之利害相关,而吾人观美时,亦不知有一己之利害。何则?美之对象,非特别之物,而此物之种类之形式,又观之之我,非特别之我,而纯粹无欲之我也。”^⑪

问题又回到马克思的美学思想,马克思一方面主张人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质,而人的最高的本质力量是美的创造;另一方面,马克思对资本主义的批判,除了道义立场以外,更重要的是人的自我定位,他指责私有制使人类变得非常愚蠢和片面,只从拥有、占有的角度去思考与对象世界的关系。实际上,在当下资本主义发展模式的困境中,审美对人的自我认识与自我创造的意义,已经被马克思揭示出来。

通过三大形态的比较,可以得知,哲学、宗教、艺术在拯救文明、重新认识并创造人的过程中,它们都有自己的功能性,从结构上说是不可或缺的,但是,由于艺术具有更广泛的大众适应性、更普遍的可理解性、与人的情感的直接联系性等等特征,需要在文化建设中得到更多的关注和支持。

当然,艺术的拯救也不是都明确无误的,用黑格尔的命题来说,艺术正在处于“终结”之中。首

先,自19世纪末期以来,发生了艺术的重大分裂,传统艺术受到现代主义与后现代主义的强烈冲击,艺术与非艺术的界限模糊不清了,这样,“谁”来拯救文明,本身就是一个问题了。其次,资本主义的现代性是异常强大的,当文化哲学寄希望于包含哲学、宗教、艺术在内的一切文化形态来拯救文明时,以资本为核心的现代性也会解构这些文化形态,如“文化工业”的发展就使审美自由也成为了工具理性的帮凶,拯救文明仍然是一条非常艰难的道路。但是,对于人类来说,最终的拯救是不可逃避的。

注释:

- ①见拙文《论文化哲学的可能性》,《上海行政学院学报》2005年第1期。
- ②《20年间地球发生了哪些变化》,《参考消息》2012年6月23日。
- ③《全球变暖将成人类大杀手》,《参考消息》2012年9月29日。
- ④安东尼·吉登斯《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2000年版第54页。
- ⑤大卫·施韦卡特《经济危机视角下的资本主义——对话大卫·施韦卡特》,《国外理论动态》2012年第10期。
- ⑥安东尼·吉登斯《现代性的后果》,田禾译,译林出版社2000年版第122页。
- ⑦贾雷德·戴蒙德《崩溃——社会如何选择成败兴亡》,江滢等译,上海译文出版社2008年版第412页。
- ⑧同上,第418页。
- ⑨同上,第432页。
- ⑩托马斯·弗里德曼《世界又热又平又挤》,王纬沁等译,湖南科学技术出版社2009年版第396页。
- ⑪见维柯《新科学》,人民文学出版社1986年版第134-135页。在《新科学》中,“各民族世界”(il mondo delle nazioni)、“民政世界”(the civil world)、“人类世界”(the world of men),以及“邦政”(polity)、“民政”(civility)和“人道”(humanity),都是同义词。
- ⑫维柯《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社1986年版第135页。
- ⑬马克思《资本论》第1卷,人民出版社1975年版第409-410页之注89。
- ⑭肯尼思·米诺格《马克思与维科》,英国《文汇》1986年3月号。译言网<http://article.yeeyan.org/view/64623/26020>。
- ⑮维柯《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社1986年版第144页。
- ⑯《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版第205页。
- ⑰《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版第191-192页。
- ⑱文化哲学思想家恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer, 1874-1945)在《启蒙哲学》一书中说“当18世纪想用一词来表述这种力

- 量的特征时就称之为‘理性’。‘理性’成了十八世纪的汇聚点和中心,它表达了该世纪所追求并为奋斗的一切,表达了该世纪所取得的一切成就”(《启蒙哲学》,山东人民出版社1988年版第3-4页)
- ①卡西尔《符号神话文化》,李小兵译,东方出版社1988年版第50-52页。
- ②此处“历史学”一词之理解,当采中国国学大家钱穆之说,“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。”“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。”见钱穆《中国历史研究法》,三联书店2001年版第133-134页。
- ③卡西尔《人文科学的逻辑》,关之尹译,上海译文出版社2004年第13-14页。
- ④同上,第15-16页。
- ⑤同上,第40页。
- ⑥卡西尔《人文科学的逻辑》,关之尹译,上海译文出版社2004年第164-165页。
- ⑦同上,第170页。
- ⑧《马克思恩格斯全集》第45卷,人民出版社1985年版第397-398页。
- ⑨黑格尔《哲学史讲演录》第1卷,贺麟等译,三联书店1957年版第1-3页。
- ⑩卡西尔《人文科学的逻辑》,关之尹译,上海译文出版社2004年第164页。
- ⑪阿尔贝特·施韦泽《文化哲学》,陈泽环译,上海世纪出版集团,上海人民出版社2008年版第47-48、51页。
- ⑫伽达默尔《科学时代的理性》,薛华等译,国际文化出版公司1988年版第128-129页。
- ⑬《基督教的本质》,荣震华译,商务印书馆1984年中文版第58页。
- ⑭《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社1999年版第327页。
- ⑮海涅《论浪漫派》,《海涅选集》,张玉书等译,人民文学出版社1983年第12-13页。黑体字原文为法文。
- ⑯石破《宗教救助:社会化养老的新补充》,《南风窗》(广州)2009年第3期。
- ⑰亨·海涅《论德国宗教和哲学的历史》,《海涅选集》,张玉书等译,人民文学出版社1983年版第299-301页。
- ⑱雅克·巴尔赞《从黎明到衰落:西方文化生活五百年》,林华译,世界知识出版社2002年版第22-23页。
- ⑲唐·库比特《上帝之后:宗教的未来》,王志成等译,宗教文化出版社2002年版第6页。
- ⑳伽达默尔《科学时代的理性》,薛华等译,国际文化出版公司1988年版第129页。必须注意到,伽达默尔对诗与哲学之关系,本来就有着同一性看法。在《美的现实性》一文中,他说:“诗教导我们在人类的活动和苦恼中看到的东 西,这种普遍的东 西显然是哲学的任务,而且也是艺术的任务,因为诗所指的普遍性 是比历史更有哲理的东 西。”见刘小枫主编《人类困境中的审美精神——哲人诗人论美文选》,东方出版中心1994年版第657页。
- ㉑刘小枫主编《人类困境中的审美精神——哲人诗人论美文选》,东方出版中心1994年版第28页。
- ㉒姚淦铭、王燕编校《王国维文集》第1卷,中国文史出版社1997年版第4页。
- ㉓姚淦铭、王燕编校《王国维文集》第3卷,中国文史出版社1997年版第321页。

Crises of Modernity and Possibilities of Cultural Philosophy

HUANG Lizhi

(Shanghai Party Institute of CPC, Shanghai 200233, China)

Abstract: With intensification of the stressful situation of “development” issue, human civilization is still on the verge of danger. The development of crises exceeds the speed of the solution seeking and maturity, and technological solutions are limited. The core of cultural philosophy, starting from the 18th century, identifies human self-design and creativity from the perspective of philosophy, as a result, the possibilities of solving crises are offered. Seeking spiritual resources from cultural philosophy is necessary for those who hope to inherit civilization. The paper compares three cultural forms of philosophy, religion and art, and focuses on the function of cultural philosophy of aesthetics.

Key words: crises of modernity, cultural philosophy, philosophy, religion, art

(责任编辑:知 鱼)