

文化自觉的三个纬度

◎童建军

文化自信是一个国家、一个民族发展中更基本、更深沉、更持久的力量。文化自信的基本前提是文化自觉。惟其如此，文化自信才是在客观认识和辩证观照文化禀赋与特质基础上的本然自信。自觉的根本目的是为文化自信奠定坚实的理性根基，而不仅仅是基于温情的敬意。只有文化自觉，才能树立真正的文化自信，实现坚实的文化自强。

费孝通先生认为：“文化自觉只是指生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历，形成过程，所具的特色和它发展的趋向，不带任何‘文化回归’的意思，不是要‘复旧’，同时也不主张‘全盘西化’或‘全盘他化’。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代时文化选择的自主地位。文化自觉是一个艰巨的过程，首先要认识自己的文化，理解所接触到的多种文化，才有条件在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置，经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种

文化能和平共处，各舒所长，联手发展的共处守则。”^①

可见，合理的文化自觉至少应该包括如下几层含义：第一，对当下生活其间的文化传统及其特质有恰当的理性认识，这是认识和观照自我文化的过程，旨在明晰所处文化的来源和特质；第二，为了更好地“自知”，必须以广阔的胸怀理解所接触到的其他文化传统或文化类型，这是经由认识他者而反观自我的过程，意在辨清自身文化在世界文化中的优势和不足，为其精进提供资源；第三，无论是认识自我还是他者，都不是为了“复旧”或者“他化”，而是要满足现实的文化建设需要，追求文化的理想；对当代中国核心价值观的自觉是认识自我和认识他者的目的与归宿，以发展出既能延续传统，又能吸纳世界文明，且能引领文化方向的社会核心价值。因此，处于转型期的中国社会，其文化自觉就有三个基本的向度：对文化传统的自觉、对全球化的文化影响力的自觉和对当代中国核心价值观的自觉。

一、对文化传统预制力的自觉

“传统”是“历史上流传下来的习惯力量，存在于制度、思想、文化、道德等各个领域”^②。费孝通认为：“传统是指从前辈继承下来的遗产，这应当是属于昔日的东西。但是今日既然还为人们所使用，那是因为它还能满足人们今日的需要，发生着作用，所以它曾属于昔，已属于今，成了今

① 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1997年第3期。

② 辞海编写组：《辞海》，上海辞书出版社，1989年，“传统”条。

中之昔，至今还活着的昔，活着的历史。”^① 美国社会学家希尔斯在其权威性著作《论传统》中，对“传统”的三个特性作了揭示：一是“代代相传的事物”，既包括物质实体，亦包括人们对各种事物的信仰以及惯例和制度；二是“相传事物的同一性”，即传统是一条世代相传的事物变化链，尽管某种物质实体、信仰、制度等在世代相传中会发生种种变异，但始终在“同一性”的锁链上扣接着；三是“传统的持续性”。^②

由此可见，传统不是历史，因为历史只能是过去；传统亦不是政治，因为政治必定是现实的，故不可能代代相传；传统更不是经济，因为经济是不断变革的力量，不可能相传事物的同一性和具有持续性。毫无疑问，“传统”与历史、政治、经济都有密切的关系，但传统最直接的载体却是文化。文化既是有形的，也是无形的，她可通过物质实体、社会范型来表达，亦可通过思想意识、制度理念来体现。因此，文化尤其是文化传统对人的影响方式，才具有渗透到每个人的毛孔、流淌到每个人的血液中之功能。而从“文化传统”的社会功能来看，“她使代与代之间、一个历史阶段与另一个历史阶段之间保持了某种连续性和同一性，构成了一个社会创造与再创造自己的文化密码，并给人类生存带来了

① 费孝通：《重读〈江村经济·序言〉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1996年第4期。

② [美] 爱德华·希尔斯：《论传统》，傅铿、吕乐译，上海人民出版社，1991年，第15-21页。

秩序和意义”^①。

在人类文化的诸多传统中，有“大传统”也有“小传统”^②；即使是“小传统”，也被进一步细分为“地上的小传统”和“地下的小传统”^③。但是，任何传统，无论其类型，都“可能成为人们热烈依恋过去的对象”^④，发挥着预制力功能，对现实的人类生存和社会发展显现出潜在、先在和先天的制约影响特性；深刻地影响着人们的生存样式和思维方式，同时使得文化的发展主要地不是表征为普遍的和制造的，而是呈现出经由历史延续而培育的特征。^⑤ 对于文化积淀成传统所产生的预制力，钱穆先生在下面这段话中已表达得十分清楚了。——“本源二字是中国人最看中的，一个民族是一个大生命，生命必有本源。思想是生命中的一种表现，我们亦可说，思想亦如生命，亦必有它的一本源。有本源就有枝叶，有流派。生命有一个开始，就必有它的传统。枝叶流派之于本源，是共同一体的。文化的传统，亦必与它的开始，共同一体，始成为生命”^⑥。

① 樊浩：《中国伦理精神的现代建构》，南京：江苏人民出版社，1997年，第199页。

② Redfield Robert. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press. 1956. 70.

③ 费孝通：《重读〈江村经济·序言〉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1996年第4期。

④ [美] 爱德华·希尔斯：《论传统》，傅铿、吕乐译，上海人民出版社，1991年，第17页。

⑤ 李萍，童建军：《文化传统的预制性与公民教育》，《中国德育》2009年第2期。

⑥ 钱穆：《从中国历史来看中国民族性及中国文化》，香港中文大学出版社，1979年，第77页。

文化传统的预制力会影响对异己文化的接受和理解。正如贺麟先生所指出的，有许多西洋的好名词，一到中国就成了很坏的名词。如“浪漫”在西洋本来是代表无限理想的追求，但现在一般中国人都认为浪漫就是颓废狂放。又如“宗教”，在西洋文化代表上很重要的一种价值，主要的意义是指信天、希天、知天、事天等安身立命之所的精神努力而言。但在中国一提起这个名词，大家就联想到迷信、怪诞、反科学等坏现象。“宣传”这个名词也一样，在西洋并没有什么坏的意思，在中国却处处受士大夫阶级的鄙视和轻蔑。^①“自由”是西方人权话语中核心的概念。尽管自严复以来，梁启超、陈独秀和胡适等人都对“自由”作过精彩论述，但是，“自由”迄今不仅没有深入人心，甚至在一段时间里成为常用的贬义词，“自由主义”则沦为无组织、无纪律的代名词。^②因此，中国人并不像西方人那样，对自由表现出热切的情怀。更具反讽意味的是，由于文化传统的预制力，一个具有“自由”概念的人，未必拥有“自由”的观念。因此，“自由”在中国社会中的传播就会招致不理解，导致挫折。这种传统延续到现在，成为人们生存的“文化基因”。如果说“生物基因”是使人成为人的自然力量，那么“文化基因”则可以被恰当地称为使人成为此人的文化力量。正是“生物基因”和“文化基因”的共同作用，才使人既保有人的共性，又秉持人的特性。

① 贺麟：《文化与人生》，北京：商务印书馆，1999年，第215-216页。

② 崔宜明：《以“自由”为核心的普世价值观念与中国伦理学》，《道德与文明》2009年第3期。

因此，在人类文明的发展中，特别是在中国社会的历史进程中，无论出于何种想法，无论以何种方式“反传统”，传统始终反不掉。我们需要的是对传统予以理性的审视、批判地扬弃，在历史的变迁中不断发展、积淀传统。“尽管充满了变化，现代社会生活的大部分仍处在与那些从过去继承而来的法规相一致的、持久的制度之中；那些用来评判世界的信仰也是世代相传的遗产的一部分。”^①从这种意义上来说，我们一生下来就生活在传统的掌心中；传统对于我们每个人而言都是无法摆脱的命定。由于文化传统关联着人们的文化情感、文化记忆和文化习惯，如果缺乏对文化传统预制力的深刻自觉，那么当代文化建设实践不仅会陷入“无根无据”的漂泊状态，还会与社会大众的文化观念和文化心理产生隔阂而难以取得真正的实效。

但是，对文化传统预制力的自觉不是要“复古”，而是要厘清这些文化自身的规律与特质，并明晰其未来的趋向。从这个向度来思考，我们当下对文化传统预制力的自觉必须重点关注两大内容：一是如何在开放的社会背景下，坚守中华民族创建的“精神家园”及其文化传统，在客观地挖掘传统资源的同时，自觉地与多元文化传统进行对话，使民族的文化传统理性地“融入”人类文明之宝库；二是如何在现代社会发展的历史平台上，承继并发展文化传统，而不是将“文化传统”当作历史的教条。

^① [美] 爱德华·希尔斯：《论传统》，傅铿、吕乐译，上海人民出版社，1991年，第2页。

二、对世界文化冲击力的自觉

在文化人类学的田野调查研究方法中，有文化主位和文化客位之争。文化主位论者强调通过文化持有者或“族内人”去认识和理解文化的意义；文化客位论者则分析了文化持有者或“族内人”认识自身文化的局限，而提出必须由“外来者”以外来的、客观的、“科学的”观察，来认知、剖析异己的文化。其实，无论哪种方法都难以独自承担起认识人类文化的重任，而只有结合二者，才能接近对文化本真的探究。文化主位之所以必要，源于文化持有者对自身文化的稔熟；而文化客位之所以必需，来自对文化持有者文化差异判断敏感性降低的纠偏。换言之，为了更好地认识自我的文化，我们有时必须借助他者的力量，或以他者为对照。因此，为了更有效地进行文化建设，也为了更逼真地认识文化传统，就应该保持对他者文化的自觉。在当代中国，这种文化自觉就集中表现为对世界文化冲击力的自觉。

从历史上看，佛教中国化和马克思主义中国化都是中国文化自觉世界文化冲击力的有效例证。无论是佛教还是马克思主义，其来源地和创始人都外在于中国文化圈。佛教传入中国后，尽管发生过排斥其传播的运动，但是由于统治阶级自觉其价值，而积极地对之加以改造，使之为中国文化所容纳；同时，也由于佛教传播者意识到中国既有的文化传统强大的预制力，而主动地改变佛教的一些观念和仪式，使之能被中国文化所接受。因此，来自域外的佛教始能在中国文化中落地生根，并发展出本土化的佛教禅宗。马克思主义在中

国的命运与之类似。中国共产党人自觉其是治世的真理之后，并不以其是外来的文化而盲目加以排斥，而是创造性地运用到中国的革命和建设之中，从而使马克思主义成为中国文化中的新传统。

改革开放以来，中国的经济实力得到提高，但是文化实力依旧薄弱。随着中国跻身世界经济大国之列，其成长路径和发展模式的特殊性规律日益成为国际关注的重要内容。“中国道路”日渐成为广泛讨论的学术概念。从逻辑上来说，每个国家走的都是自己的道路，譬如“美国道路”“英国道路”和“日本道路”等，而“中国道路”之所以特别容易引起人们的关注，除却其发展出的独特的政治体制、经济体制、文化体制和价值体系外，任何一个不自负且不惧于自我剖析的人都可能清晰地意识到，尽管中国已成为极具“硬实力”的大国，但是因其文化“软实力”尚未充分挖掘而不能被严格称为强国。强国与否，不仅在于其经济和军事等“硬体”，更在于其文化等“软体”。但中国的“软体”恰成为其强国的“软肋”。所以有人说，尽管中国人从“挨打”和“挨饿”中摸爬滚打着走了过来，但是，蓦然回首却发现竟陷入“挨骂”的包围圈。其重要的原因在于中国文化的竞争力依然处于弱势。

改革开放使中国社会从封闭逐渐走向开放，更深更广地融入全球化的进程。从整个世界来看，正如有学者指出的：“全球化既是一种事实，也是一种发展趋势。无论承认与否，它都无情地影响着世界的历史进程，无疑也影响着中国的历

史进程。”^① 它客观上为不同文化间的比较与竞争创造了条件，也为不同文化间的学习与借鉴提供了可能。但是在这个历史进程中，每个主权国的文化发展主观上又可能面临着冲突论和对话论的两种立场。以亨廷顿为代表的冲突论从欧洲中心主义的立场出发，认为文明的冲突不可避免，主张用西方文明作为典范来建构世界文明的秩序。以杜维明为代表的对话论主张通过文明的对话，寻求文明的发展。

冲突论和对话论是截然对立的文明观。如果说 20 世纪初，是否必须回答这个问题还有退却的空间的话，那么今天已经进入“世界历史”进程的中国人则必须对此作出自己的价值选择。从世界的角度来看，正如许多学者指出的，15 世纪以前，人类的历史是属于“独白的历史”，即各民族的经济与文化处在一种彼此相知甚少、相互影响不大的独白发展历程中。“独白”就是缺少与听众交流，而且在有限的听众中，只允许一种声音说话，所以它意味着武断。15 世纪以来，随着地理大发现的深入，历史由此开始从“独白时代”转向“对话时代”，对话的时代最主要的特征就是经济、文化的发展越来越超出了国家、民族的界限而在世界的范围内运作。不同地区和民族间的经济文化关系具有相互渗透性和依赖性的特征。

从表象上看，文化“对话”是一个借由对方认识自我和他者的过程，也是一个相互欣赏的过程；但是从实质上看，

^① 曹天宇：《现代化、全球化与中国道路》，北京：社会文献出版社，2003 年，第 1 页。

文化“对话”更应是一个相互取长补短的过程，否则“对话”就失去了实效。费孝通先生对文化间的相处之道有“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的箴言。每种文化的持有者都认为其文化是最美的，这就容易产生冲突；所以要同时承认他者的文化也是美的，这样就可以使不同的文化和谐共融。但对于文化“对话”而言，通过“对话”，仅仅认识到自身文化的优势和他者文化的长处，然后坚守着文化相对主义的信念，依然不够。因为“对话”的根本目的更是以人之长补己之短。于是，同样主张文化“对话”，就会有两种不同的态度。一种是为“对话”而“对话”，通过“对话”发现自身之“美”和他人之“美”，“美美与共”；一种是为精进而“对话”，通过“对话”发现自身之“丑”和他人之“美”，进而自觉地以他人之“美”完善自身之“丑”。前者可使文化间和谐共融，后者可使文化不断优化。很显然，两种“对话”姿态都很重要，但对于中国文化发展而言，后者更为迫切。

因为任何一个不甘做埋头于沙尘的鸵鸟的人都可能清晰地意识到，在全球化的进程中，中国文化固然有其优势，并且也发挥着影响，但是这种文化影响力同其经济大国的强势地位和历史悠久的文化传统，并不相称。以国外观之，谈到中国的文化，人们的直接想象是其传统之深厚，而不是当代之繁盛；以国内观之，尽管“国学”已经成为一种社会时髦，但是它依然难以与人们对境外大片的热情相媲美。世界文化特别是西方文化正附着在其提供的产品和服务中，冲击着国人的文化心理。对中国文化而言，这是挑战，也是机

遇。因为它使我们有了文化“对话”的契机，从而为自身文化的精进提供了可能。

三、对当代中国核心价值观的自觉

文化的核心是价值观念。“从根本上说，文化就是一系列有机组织起来的价值观念。只有抓住价值观念，才是抓住了文化的根本。”^①“所谓文化，说到底就是指一个社会中的价值观，是人们对于理想、信念、取向、态度所普遍持有的见解。中西文化的不同，古今文化的不同，一切文化的不同，最根本的是价值观的不同。文化的社会作用，最主要的是价值观的作用。”^②因此，文化自觉的本质是价值观念的自觉。无论是对文化传统预制力的自觉，还是对世界文化冲击力的自觉，其目的不是“复古”，不是“他化”，而是要落实到当代中国核心价值观的自觉中。核心价值观是一个国家、一个民族最持久、最深层的力量，承载着一个国家、一个民族的精神追求，体现着一个社会评判是非曲折的价值标准。党的十八大提出和倡导的社会主义核心价值观，把涉及国家、社会、公民的价值要素融为一体，回答了我们要建设什么样的国家、建设什么样的社会、培育什么样的公民的重大问题。^③

价值观的实质是对“值得的”（Worthwhile）追问与反

① 袁贵仁：《袁贵仁自选集》，北京：学习出版社，2007年，第326页。

② 袁贵仁：《袁贵仁自选集》，北京：学习出版社，2007年，第353-354页。

③ 中共中央宣传部：《习近平总书记系列重要讲话读本》，北京：学习出版社、人民出版社，2014年，第93-94页。

思。这种“值得的”不是功利主义计算层面的值得，而是人的生存和生活整体意义上的值得。它的本质是对生活的设定。从逻辑上分析，这种设定是人们行动的终极根源。如果行动者不知道在各种情景中何者为有价值、何种为无价值，他怎么能够判断究竟应该做什么？在封闭的社会结构中，这种“值得的”共识是可以达成的。在亚里士多德那里，是区别于当代社会经验层面苦乐感的至善即“幸福”；在中国儒家这里，是成圣成贤的理想人格追求。这些都是当时封闭社会中“值得的”共识。

但是，随着社会的转型，“值得的”内容与评定标准必然发生变化，而且这种变化不是单向发展，而是呈现出多维的发散似状态。它们可能是为信仰的，可能是为美德的，可能是为俗世的，可能是为狭隘的小我甚至物我的；它们可能是超越性的，也可能是现实性的；可能是超验的，也可能是经验的。即使带着道德主义的镜片透视现代经济主义的人生，后者也不能被完全排除出“值得的”之外。在这种“值得的”变迁态势中，人们对于人的生存和生活整体意义上的关注产生了差异和例外，人们享有着各自不同的关于“值得的”理解，而这些相异的理解又同时都具备了现代条件下的合法性。

因此，价值观多样化是当代社会的重要特征，其优势是激发了人的主体性。但是，如果多样化的价值观缺乏核心价值观的引领，那么它必定会诱发一系列社会问题。因此，当代社会价值观理想的存在样态既不是价值霸权而无价值选择自由，也不是价值芜杂而失去核心价值的引领。换言之，

“多元一体”是理想的社会价值存在的基本样态。它意味着多种价值观念或价值体系共存于同一社会领域，但是其中有一种价值观念或价值体系居于主导或引领地位，发挥着中心辐射的功能，是社会的核心价值。它不仅是社会文明程度的基本标尺，而且是社会软实力评价的重要依据，更是社会凝聚力的强劲黏合剂。而核心价值具有主导功能，不等于说具有主导功能的都是核心价值。一种价值体系，能否成为核心价值，关键在于它是否从根本上回答了社会发展的方向问题。

中国现代化的真正启动是建立在中国社会经济极其低谷的时期，解放生产力，解决贫困问题成为当务之急、民生之重，这是中国启动现代化进程与发达国家启动现代化进程所面对的极不相同的问题：脱贫与求富双重任务。因此，一方面政府必须高度关注民生的贫困与温饱，也要解决发展不平衡中的问题；另一方面，市场经济极大地激发了百姓脱贫致富的本能，在物质文明与精神文明的天平上，追求“物质文明”自然有某种不可遏制的急迫性，正是“穷则思变”。在这种背景之下，我们不缺以经济建设为中心的主导价值，但是缺乏对社会发展方向根本性回答的核心价值。正因为这种冲动，急功近利、唯利是图的竞争方式在给人们的生活带来丰富性的同时，也给当代中国人的生活留下了许多问题和遗憾。理想信念的虚无化、道德心灵的功利化、伦理关系的沙漠化和人际交往的原子化等不良社会倾向逐步蔓延，“市场社会”而非仅仅“市场经济”日渐进入人们的视野。

缺乏对社会核心价值的自觉，以经济建设为中心的美好设计，就可能使人彻底沦为经济的动物和牟利的工具。以经

济利益为导向的市场化改革拓宽了人们向己性释放的空间，舒缓了人们满足向己性的社会压力。物欲的满足和金钱的占有成为向己性表达的重要内容。“现代文明以金钱为最通用的价值符号，以不同等级、不同档次的商品符号来标识人生意义。它要人们相信，你的人生没有意义，成不成功，你的个人价值是否得到实现，就看你能赚多少钱，你的消费档次、消费品位是怎样的。现代社会就以这样一种方式来引导人们的价值追求。”^① 在市场化了的现代中国社会中，作为一般等价物的货币演化为齐美尔所批判的文明的灵魂、形式和思想的象征，成为一切价值的公分母；那些经济上无法表达的特别意义正越来越迅速地从人们的视线中倏忽而逝。恰如“休闲”，本是人生境界和生活质量提升的展现和标志。但实现这种生活方式或达到这种境界，并不是一个有钱、富裕就能解决的问题，其背后与人的素质涵养、文化品位、价值观有着十分密切的关系。换言之，如人的精神文明之水准不能提供支持，“休闲”充其量是“俗休”，甚至是“恶休”。

同理，缺乏对社会核心价值的自觉，我们甚至不能取舍人类的文明成果，而只能本能似的从实用主义的视角机械套用个别观点，却未能领悟更高的精神实质。例如马克思主义在中国的传播史，也是其不断地从实用主义视角被诠释的历史。20 世纪 80 年代之前的马克思主义是“阶级斗争”的理论。改革开放之后的马克思主义是“经济建设”的理论。

^① 杜维明，卢风：《现代性与物欲的释放：杜维明先生访谈录》，北京：中国人民大学出版社，2009 年，第 7 页。

“贫穷不是社会主义”。而为了实现共产主义，更需要社会物质财富的高度发达。因此，马克思主义“阶级斗争”的旧形象翻转为“经济建设”的新蓝图；又进而在具体的政策制定和执行中被曲解为经济主义的导向。无论是“阶级斗争”还是“经济建设”，它们在特定的历史时空中，都有其合理性。因此，马克思主义是可变的。但是马克思主义可变性的外表之后，有着其不变的内核。“恩格斯晚年有记者问他：你认为马克思主义最基本的信条是什么？恩格斯回答说，是《共产党宣言》中的这句话：‘每个人的自由发展是一切人自由发展的条件。’”^① 这就是马克思主义原始文本不变的内核。无论是“阶级斗争”学说还是“经济建设”理论，都只是实现这一信条的必要手段。但是，由于我们的马克思主义传播对这一信条的漠视，而过分突出了实现信条的手段，从而使马克思主义文本处于动荡不定的朴素簪越中，降低了其理论的一贯性和神圣性，败坏了马克思主义的名声。

社会的良性发展和人民的福祉愿景，除了对政治文明和经济繁荣的孜孜追求外，更需要自觉到文化的意义和价值，并主动承担起文化发展的历史责任。我们有理由期待，我们党在政治上不断成功和经济上不断增强之后，能够有足够的力量和智慧，谋划中国文化的发展和未来。

（作者系中山大学马克思主义学院副教授）

^① 转引自俞可平：《人的全面发展：马克思主义的最高命题和根本价值》，《马克思主义与现实》2001年第5期。