



返回首页

各期目录

各期文章

文章搜索

文章标题

搜索

## 论中国哲学文化的继承创新——杨翰卿

双击自动滚屏

发布者：编辑部 发布时间：2006-10-19 阅读：814次

[摘要] 中国哲学和文化的继承创新，是中国哲学和文化生生不息、与时俱进的基本路径。继承创新贯穿于中国哲学文化发展的全过程。文化的可离析性和文化发展的内在要求决定了哲学文化的继承创新。这一中国哲学文化发展的模式选择和建构机制，融合了至少20世纪以来关于我国哲学文化发展的各种积极的探讨和主张。

[关键词] 中国哲学文化； 继承创新； 哲学文化发展

[中图分类号] B21 [文献标识码] A [文章编号] 1007-5801 (2006) 02-0034-06

### 一 继承创新是中国哲学和文化生生不息、与时俱进的基本路径

文化创新既是一个领域的创新，又遍及各个创新的领域。哲学是文化的核心，文化创新在核心内容上显然就是哲学创新，包括哲学内容和哲学研究方式、研究手段的创新。创新是当今我国文化建设和发展、哲学脱困与建构的首要诉求。马克思主义哲学创新、中国传统哲学新生、马哲中哲西哲集成整合性创新的研究，乃至马、中、西三大体系哲学生态现状的拷问，等等，已成为哲学界关注的焦点和着力研究的重点。大家正在期盼中国新的哲学文化。

中国新哲学应当是在现有中国哲学资源的基础上发展起来，而不可能撇开现有的“哲学生态”凭空诞生，新哲学的诞生有赖于对现有哲学资源的整合、挖掘和利用，哲学资源和哲学经验的共享是哲学创新的必要前提。近年来，大力弘扬中国优秀文化传统，重估国学价值，重振国学，加强与西方哲学文化的沟通、交流与对话，学习借鉴西方哲学研究的经验、优秀成果以及西方对现实问题的哲学创新能力，特别是立足于当今社会实践，确立中西这两种哲学视域，继承借鉴中外已有的优秀哲学文化成果，创建中国新的哲学文化，其呼声渐高，行动趋实，成效初萌。我们的主流话语是，发扬与时俱进的时代精神，大力弘扬中华民族的伟大精神，使中华民族的优秀文化成为新的历史条件下鼓舞我国各族人民不断前进的精神力量。同时，坚持从我国国情出发，坚持以我为主、为我所用，辩证取舍、择善而从，积极吸收借鉴国外文化发展的有益成果，更好地推动我国文化的繁荣发展。继承创新是任何哲学和文化发展的规律，当然也是中国哲学和文化生生不息、与时俱进的必由之路。正如恩格斯在论述现代社会主义学说时所说：“现代社会主义……和任何新的学说一样，它必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根源深藏在物质的经济的事实中。”[1]哲学文化创新与哲学文化继承密切相连。继承是创新的重要前提和基础，创新是在继承基础上的创新，是继承的必然发展。继承不是因袭，而是继优承粹，是扬弃。扬弃包含着批判，更意味着创新。创新是最好的继承。继承与创新、发扬传统与开拓创新是辩证的统一。

### 二 继承创新贯穿于中国哲学文化发展的全过程

中国哲学和文化的发展，经历了先秦、汉唐、宋明、近现代等历史时期。每一时期的哲学和文化无不是继承创新的结果，并且又具有各个历史时期继承创新的不同特点。运用西方近现代的某种思想理论对中国传统哲学和文化实施解构、整合或重构，是20世纪以来我国哲学文化发展的一大景观。其中，主要是授西学入儒。在这一过程中，德国古典哲学中的康德哲学、黑格尔哲学，现代西方哲学中的新实在论、生命哲学、新黑格尔主义等都产生了重大影响。将这些不同的流派和学说与中国的儒家思想特别是宋明新儒学相结合，分别建构了“新理学”、“新心学”等理论体系，对于推进中国传统哲学与文化的现代化进行了尝试和探索。

宋明理学是在传统儒学的基础上，探寻儒家所主张的伦理纲常、道德规范的最后根源及其合理性，探究践履和完成儒家所主张的伦理纲常、道德规范的方法或途径，即理学家所谓的“本体”与“功夫”。崔大华《儒学引论》评论说：“宋明儒学的功夫、本体之学，即性理之学，或简称理学，是在扬弃汉代天人之际之学和魏晋自然之学的理论观念的基础上，特

别是在回应佛学的挑战并吸收其理论成就的基础上来阐述这两个主题的。”[2-1]并且作为儒学一种新的理论形态，宋明理学“实现了对儒学基本思想新的、高于汉代天人之间之学和魏晋自然之学的理论升华”，“实现了对佛老思想的批判和消化”，[2-2]完成了之前中国哲学天人之间之辨向宋明哲学理气、心物之辨的主题转换。同时，作为宋学，在研究阐释儒学思想理论的学术方法上，对于汉唐经学显然更加是脱胎换骨的变革。因此说，宋明理学是继承创新的新儒学。

汉代儒学继承了先秦儒学以“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别”为思想核心的理论主题。不过，与原始儒学相比，汉代儒学有其新的、独立的理论内容和特色。第一，以经过改造的、增益了许多新内容的战国时代的阴阳五行和八卦思想为构架，纳入当时理性认识所观察到的全部对象，构筑了一个十分周延的，即在一切实自然的与社会的事物间皆具有互动联系的有机宇宙系统，这是一种既相当粗糙又相当彻底的有机自然观。第二，在这种有机的宇宙图景中，特别明显地凸显出稳定的、具有必然性或规律性的天人感应结构，汉儒称之为“天人之际”。[2-3]至于章句训诂的汉代经学儒学，更是这一时期独特的学术创造。显而易见，汉代儒学的继承创新性也是毋庸置疑的。

先秦时期，作为中国哲学文化发展演变的源头，各种不同思潮和学派，具有原创的性质，不言而喻突出彰显着其理论创新的特征。即使如此，仍然各自有所继承的思想资料和观念渊源。老子和孔子分别建立了以“道”和“仁”为核心的思想观念体系。这是我国古代两位文化巨擘的思想理论创造，并对中华民族和世界产生了重大而深远的历史影响。进一步考察可知，老子“道”和孔子“仁”的观念，分别是从前“天”、“人”的观念演变而来。老子“道”的观念渊源于以前“天”的观念，又是对意志人格和主宰之天的否定。在思想观念的联系上，老子继承并发展了西周对天命信仰的动摇和疑天精神，直接以道代天，但老子的“道”基本上不具人格化、意志化品格，而是与人格化、意志化的天迥然不同。虽然如此，老子所以能提出道的范畴，仍是由于欲取代至上主宰地位的天帝之故。西周人以德疑天，以德来动摇天的至上和主宰地位，但在根本上仍倚重于天，德从形式上是从属于天的，所谓以德配天。老子则不同。他不相信天神上帝，而思维中亦坚持世界有一根本的实体存在，这个实体就是道。另一方面，老子在观念中废天帝的绝对地位而立道，是将天还原为自然。在《老子》一书中，天常与地并称，或“天下”连用，都以“自然”（或包括人类社会）为内涵。把天还原为自然，还原为世界万物之一物，也就不具有至上的地位和人格意志的意义了。这表明老子由于欲取代天帝而有“道”。以道代天，且道又基本不具有人格、意志和主宰的性质，与西周人的“以德配天”观念相比较，是一次理论的飞跃。

老子不仅以道代天，而且是由天而道。春秋时，“道”的概念已比较流行，且常有“天道”或“天之道”的说法。范蠡说：“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。”“天道”、“天之道”或“道”的概念，并非老子的创造。但可以看出，老子是在“天道”或“天之道”观念形式的基础上，进一步将“道”与“天”分离，并赋予“道”以形而上的意义，把它视为一个超越于一切具体事物的具有普遍性、统一性和绝对性的观念，以此作为解释世界的根本范式，这是老子的贡献。正因为老子的“道”是从传统的天帝、天命、天道等观念体系中脱胎而来，所以，在《老子》关于道的性质的某些描述中，还不免带有一定的神秘色彩，如“道……渊兮似万物之宗……象帝之先”，“有物混成，先天地生”[3-1]，等等。

老子由天而道，以道代天，还因于老子之“道”与“天”的本来意义上的联系。在商代，天字本来为颠为大，至上神并不称为天。基于此，老子也将“道”规定为大。如《老子》中说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”[3-2]老子“先天地生”的根本本体就是道，也可以勉强称为大。孔子也曾说过：“唯天为大，唯尧则之。”[4]按照郭沫若的看法，《老子》第25章“强为之名曰大”一句，应为“强为之名曰大一”。“老子发明了本体的观念，是中国思想史上所从来没有的观念，他找不出既成的文字来命名它，只在方便上勉强名之曰‘大一’，终嫌太笼统，不得已又勉强给它一个字，叫做‘道’。选用了这个道字的动机，大约就因为‘天道’的成语在前，而且在这个字中是包含有四通八达的意义吧。这些话正表示着老子的苦心孤诣的发明。”[5]“大一”就是道，“道”就是大一。《说文》训“天”为“颠”，从“一大”。“一大”显然与“大一”互为颠倒。可见，天与大，大与老子之道，具有密切联系。在老子的观念里，道由天幻演而来，之后，道作为宇宙万物的本体，一切物质的与观念的存在，连人所有的至高的观念“上帝”、“天”，又都是由道所派生了。郭沫若评价说，老子对于殷周的传统思想的确是起了一个天大的革命。这对于老子，评价是不过分的。

孔子的思想以仁为核心。与老子“道”的范畴一样，“仁”的范畴的提出，也并非始于孔子。“仁”，卜辞作“亼二”。《说文》曰：“仁，亲也，从人，从二。”《诗》、《书》中均有仁字出现。不过，这些文献中所说的仁，大致只是仪文美备的意思，而并不表现为一以贯之的观念，更不是一哲学范畴。春秋时期，“仁”的内涵扩大了，特别是和“礼”建立了某种联系。可以说，春秋时期，“言仁必及人”已成为一种新的时代思潮，

“仁”与“人”更加紧密地联系在一起。这为孔子建立仁学思想体系，奠定了历史文化基础。

孔子的真正贡献在于，第一次把仁作为道德的最高准则，提升为一种普遍的价值原则，多方面多层次地阐述了“仁”的丰富内涵。即：“仁者爱人”；“孝弟为仁之本”；“克己复礼为仁”、“为仁由己”；“推己及人”，等等。总之，孔子所强调和注重的是人和人的人际关系，突出的是人的意识和观念，体现出的是对人在天地万物中的至上地位的确信。一句话，以人为重心，爱人，贵人，重人事、人为、人的作用。这种观念，从渊源上考察，仍然是西周以来疑天而重视人为观念的发展。

西周初期的“以德配天”、“敬德保民”观念，尽管“敬德”与“保民”都还隶属于天命观念体系，但毕竟看到了“敬德保民”的主体——统治者，以及所保之“民”的重要作用。春秋时期，则出现了奴隶解放的潮流。解放的奴隶由“会说话的工具”变成了获得人身自由的农民，取得了“人”的资格，这反映在思想家的观念上，也就是“人”的发现。没有这些关于人和人的作用观念发展为前提和基础，或许不会有孔子的仁学体系的创立。孔子的“仁”是以西周以来的“德”、“民”、“人”为思想渊源的。否则，如果只有“仁”的简单概念，孔子完不成上述提升。

孔子总结发展西周以来强调重视人和人的作用的思想观念，创立仁学体系，还表现在他对天的理解和态度上。在孔子那里，天大体具有主宰之天和自然之天两种含义。前者反映了孔子的时代局限性和传统天命思想的影响；后者体现出孔子对西周以来强调重视人和人的作用观念的扬弃，以及与老子天道思想的互相影响，同时也表明孔子从“究天人之际”到重“人人之际”的世界观转折和过渡性质。即使孔子仍有很大的天命思想成分，但他轻天命远鬼神的思想态度是十分明确的。对于天与人，孔子一轻一重、一远一近，明显损天益人的思想倾向，是他创立仁学体系的重要思想基础。孔子“仁”的范畴是对西周以来关于“德”、“民”、“人”范畴形式的总结、改造和抽象化；其以仁为核心的思想体系，也是对西周以来怀疑动摇意志主宰之天的地位，提升强化人的地位作用的思想的飞跃性发展。这种早期人文主义的人道精神与老子的贵道原则，相得益彰，共同促进了中国文化的发展。

先秦时期我国哲学文化的继承创新，另一具有代表性的学派是先秦黄老学，它是战国中后期学术思想综合继承创新的一个突出成就。黄老学作为一种学说，其基本的学术特征可以概括为“道法结合、兼采百家”。其“道法结合”的政治主张，致力于用道家哲理理论说法家政治，紧扣着社会发展变化的脉搏，适应了列国富国强兵、变法图强的时代需要；其“兼采百家”的学术取向则汇集了各家学说的优长，规避了它们的偏弊，十分符合学术思想自身发展的规律和战国中后期学术思想的走势，从而引领了战国学术发展的潮流，成为那一时代真正的显学。[6]道法结合、以道论法的创新性意义是：改变了传统道家疏离政治权力、漠视政治权威的一贯态度，转而与政治权力合作，积极探索治国之道，使道家在现实政治的领域中获得了广阔的发展空间；道家哲理引入法家学说使法家的法治主张获得了前所未有的理论深度，避免了以往那种疏于理论、缺乏论证、对抽象的理论问题不感兴趣的缺陷，有力地推动了变法运动的发展。黄老学整合百家、继承创新的另一突出体现是，吸取了儒家学说“为国以礼”、“为政以德”、重视道德教化的理念，与法家的核心理念——“以法治国”有机地整合在一起，调和法儒。它所探寻出来的这一理论方向，不仅成为了战国中后期多数思想家共同认可的政治理念，主导了该时期学术思想的走势，而且最终形成了比较适合中国古代社会长治久安需要的儒法结合、阳儒阴法的政治模式理论。

### 三 中国哲学文化继承创新决定于文化的可离析性和文化发展的内在要求

中国哲学文化的继承创新，在继承上的理论根据是，文化系统要素的可离析性，或者同一文化要素可以成为不同文化系统的结构要素。任何文化系统都包含若干要素，即文化要素。文化要素和系统之间的关系是复杂的，其中有两种情况值得注意：“一个文化系统所包含的文化要素，有些是不能脱离原系统而存在的，有些则可以经过改造而容纳到别的文化系统。”文化要素之间除了可离与不可离的关系外，还有相容与不相容的关系。例如，道德教育和法律制度是相辅相成，缺一不可的，而君主专制、封建道德与近代科学的发展是不相容的。“同一个文化系统中，既有相容并且不可离的许多要素，它们之间的相辅相成、相互补充，是这个文化系统保持相对稳定不变的机制，它们稳定的联系即是这个文化系统的结构；同一个文化系统中，也有不相容或者可离的许多要素，前者隐伏着导致系统崩溃的契机，后者则可以成为代之而起的两个不同文化系统之间，既有一个取代另一个的关系，又有一个继承另一个的关系。因为有一个继承另一个的关系，所以二者之间包含一些共同的文化要素。”[7-1]

哈贝马斯指出，尽管不同的理论范式之间是不可通约的，但这并不意味着它们之间就不存在着交流、对话、沟通和竞争的必要性和可能性。理论的存在方式不应该是封建割据式的独白，而应该是相互之间充分有效的对话。罗蒂也认为不同范式和话语之间的对话和沟通是绝对必要的。因为只有对话之中不同的范式之间才能相互沟通，只有在与其它范式共同体沟通的过程之中我们才能不断地发现自己的问题，从而超越自我，实现伽达默尔所希望的“视界融合”。罗蒂在为其《哲学与自然之镜》中译本所撰写的序言中指出，西方知

知识分子对非西方文化日益怀着一种前所未有的好奇心和开放态度。在一切非西方文化中，中国文化无疑最古老、最具生命力、也最丰富多彩。人们或许可以期待，西方理论自身的变化将促进西方知识分子从中国文化更多受益。[8]我们说，构建中国新哲学或者说当代中国哲学的创新，同样要通过讨论、对话和沟通，包括与中国传统哲学的对话沟通以及与世界所有异质哲学文化的交流对话沟通。这就是哲学文化创新所离不开的继承性问题。中国哲学文化的继承创新，是中国哲学文化自身超越发展的内在要求。不创新就不可能发展，创新是自身发展的必由之路。作为处于文化核心地位的哲学的创新，指的是理论内容上的思想创造、超越提升、进步深化，以及建构方式、表达形式上的变革飞跃、自我解构、话语重建，等等。在历史学的视野下，当哲学文化创新成为一个问题或一种诉求时，它所表达的含义首先是对某种既成理论的拒斥，它所要拒斥的实际上是一种话语体系以及随之而来的权力关系；在社会学视野里，这恰恰是某种“危机”——包括理论自身的危机和现实方面的危机——的一种折射。这在实质上就是哲学文化的与时偕变：内容要变，不变就会与时代脱节；形式要变，不变就会与主体要求错位。因此，哲学创新的真正意义并不在于提出某种新的理论，而在于提出某种现实有效的理论。中国哲学文化作为中华民族的精神、灵魂和价值观念，其创新发展也是中华民族生生不息、提高发展的客观需要。胡锦涛2006年1月9日在全国科学技术大会上的讲话中说，创新文化孕育创新事业，创新事业激励创新文化。中华文化历来包含鼓励创新的丰富内涵，强调推陈出新、革故鼎新，强调“天行健，君子以自强不息。”建设创新型国家，必须大力发扬中华文化的优良传统，大力增强全民族的自尊自强精神，大力增强全社会的创造活力。发展创新文化，既要大力继承和弘扬中华文化的优良传统，又要充分吸收国外文化的有益成果。这一深刻论述为中国哲学文化的继承创新进一步指明了方向。

#### 四 中国哲学文化发展的模式选择融合了20世纪以来关于我国哲学文化发展的各种主张中的合理成分

我国学界20世纪以来就如何发展中国哲学和文化所进行的积极探讨和所形成的几种颇具代表性的文化主张，是非常值得玩味与分疏的，它们在为发展中国哲学文化而形成继承创新架构方面，应当说均具有程度不同的筚路蓝缕之功。

20世纪嬗变形成的形态各异的中体西用论，就其共同的本质和特点来说，基本上是传统的立场，卫道的态度，折中的方法，抑或具有开放的心态。文化立场是传统的，就是说，对中国传统文化不约而同地有着共同的价值认同，但又不同于国粹论者对传统一味地僵化固守，只是认为中国传统的价值系统、人文精神对于中国社会走向近现代乃至对于世界文化的未来发展并非不有重大意义。正由于此，特别是在近现代中国处于民族危亡、文化危机、西学冲击的背景下，更决定了20世纪的中体西用论者基于传统的卫道态度。但是，他们都清醒地意识到中国已不可能再走回头路，或者停留在旧时代，也由于他们感受到了西方文化中的积极精神，于是便自觉形成了前此立场态度下的一种开放心态，尽管其开放的视野、目标、程度有所不同，而目的却是一个，即求西用以固中体。这样，在方法途径上采取折中调和的中体西用则是比较顺理成章了。

我们认为，中体西用文化观心态上不同程度的开放性取向，初步具有了继承借鉴文化资源的自觉意识，在这一点上是有其历史进步和开新意义的。当然，这种文化观还根本没提创造性转化或转化性创造的问题，而其文化上传统的立场、卫道的基本态度、折中调和的方法更是完全不足取。因为，立足于传统与立足于现代特别是立足于中国特色社会主义现代化根本不同。同时，传统又有优秀非优秀、好和坏等的分别，立足于传统不可能对此加以正确的区分。只有立足于当代中国的实践，以科学的理论为指导，才能对传统做出科学的分析、合理的转化、有效的利用。毛泽东指出：“我们应该在中国自己的基础上，批判地吸收西洋有用的成分”，“这不是什么‘中学为体，西学为用’。‘学’是指基本理论，这是中外一致的，不应该分中西。”[9]张岱年认为，中体西用论在思维方式上是一种“中西对立、体用二元的僵固思维方式”，态度和方法上“属于调和折中”[7-2]，因此，总体上是错误的。方克立分析说：“如果不是将中西文化辩证地融合在一起，无论是把‘西用’嫁接在‘中体’上，还是把‘西体’移植到‘中用’上，都很难避免使之变形”，“这种体用二元的思维方式不但比传统体用观还要落后，尤其不适用于今天开放的时代”[10]。

作为20世纪中体西用思潮演进中的一个理论表现和历史环节，也作为在新中国成立后和时代发生巨大变化条件下出现并日渐泛滥的“左”倾思潮的一个理论回应，或者说是基于难以割舍的作为一位现代新儒家一种原有的“中体西用”心理情结，冯友兰在20世纪50年代提出了一个被称为“抽象继承法”的理论主张。该论的历史背景、实际意义和具体作用，当作具体分析，就这一观点的理论旨趣和学术取向来说，显然在于中国哲学文化遗产的继承。与中体西用论相比较，这一观点明显强化了继承的观念，而在观念形式上却淡化了“中体”的意识。就这一方法本身来说，显然是形而上学的。它忽视了哲学命题与哲学体系的联系，且仅局限于哲学命题，这就难免失之片面。这是冯后来自己也认识到了的。但是，如果作为一个侧面、一个环节、一个成分，即从继承来说，是有其合理价值的。它所讲的是一种继承的方法。关于这一思想，冯友兰在谈到与批判继承观的关系时曾说，其

实，抽象继承和批判继承并没有冲突，也不相违背，它们说的是两回事。批判继承说的是继承要有所选择，说的是继承的对象的问题，是继承什么的问题。“抽象继承说的是怎样继承的问题，批判继承选择了继承的对象以后，就有个怎样继承的问题，它讲的是继承的方法。”[11]我们还可进一步说，抽象继承和批判继承，都有一个“继承”，在这一点上二者有一致性。

在反对“全盘西化”论及其变种、国粹论和“中体西用”论等理论思潮中，20世纪三十和八、九十年代产生发展出“综合创新”的文化主张，这是20世纪我国的马克思主义文化学者对古今中西问题在文化观上一种比较全面、正确的回答和模式选择。这种主张从文化立场、政治立场、文化心态、思想学术态度、思想方法、研究方法等，都明显地优于极端的西化论和国粹论，也优于折衷调和的“中体西用”论和“西体中用”论，不仅超越了欧洲中心论和华夏中心论的偏见，也超越了中西对立、体用二元的思维方式。“综合创新”论的落脚点在于“创新”。这种“创新”又是辩证的、综合的，因为它的时空前提或资源前提是“古今中外”，这就需要“综合”；综合的目的和前提是“批判继承”，是“古为今用、洋为中用”，就是说“继承”是为了“创新”。这种在“综合”基础上的“创新”，标志着中国特色社会主义的新文化既充分继承、吸收古今中外一切优秀的文化资源，又具有真正超越古今中外一切优秀文化的现代品格，更是彻底扬弃了历史上一切统治阶级的“文化一意识形态”那种不变的范式和陈旧内容。它一改我国长期以来文化问题上在中西体用之间打转转的窠臼，以高度理性和开放的胸襟，面对古今中外各种思想文化，以文化创新为主旨，以中国先进文化建设为价值目标，为中国哲学和文化的发展提供了一种新的思路 and 模式。

因此，在今天意义上的继承创新至少是近百年来我国各种文化发展主张理论探索综罗凝炼所得出的理论结论，是中国共产党人和马克思主义文化学者融合吸收各种文化主张合理成分而形成的理论结晶，是中国马克思主义经典作家关于我国哲学和文化发展的理论建树及模式选择。它强调的是发展中国哲学文化要有所继承、有所创新：继承是以马克思主义为基础、为主导、为指导，面对古今中外一切优秀的文化、文明成果，广泛地批判继承；创新是满足中国哲学文化自身发展需要的创造、创新过程和活动。合起来就是批判继承，创新发展，简言之即继承创新。继承是基础，创新是目标，继承基础上的创新，创新统领下的继承，继承创新包摄着无尽的思想内容和开放性的方法层次。这就要求，就现代中国哲学的马克思主义哲学、中国哲学和西方哲学这三大学术系统、三个主流学科来说，“必须打破学科壁垒和各自独立自主地发展的状况，加强相互之间的交流、对话、合作与融通，努力创造出一种能体现民族精神与时代精神之精华的中国当代马克思主义哲学的新形态，作为中国特色社会主义事业的理论根据和精神支柱。”[12]

[参考文献]

[1] 马克思恩格斯选集：第3卷[C].北京：人民出版社，1972.404.

[2] 崔大华.儒学引论[M].北京：人民出版社，2001.368[-1]，422[-2]，258[-3].

[3] 任继愈.老子新译（修订本）[Z].上海：上海古籍出版社，1985.68-69[-1]，113-114[-2].

[4] 杨伯峻.论语译注[Z].北京：中华书局，1980.83.

[5] 郭沫若.青铜时代[M].北京：人民出版社，1954.31.

[6] 白 奚.论先秦黄老学对百家之学的整合[J].新华文摘，2005，（24）：39.

[7] 张岱年，程宜山.中国文化与文化论争[M].北京：中国人民大学出版社，1990.5-6[-1]，325[-2].

[8] 丁冬红.作为主体的人死了？——后现代主义的三大批判[N].学习时报，2004-03-25（6）.

[9] 毛泽东著作选读（下册）[C].北京：人民出版社，1986.752.

[10] 方克立.现代新儒学与中国现代化[M].天津：天津人民出版社，1997.474-475.

[11] 冯友兰.三松堂全集：第1卷[C].郑州：河南人民出版社，2001.242.

[12] 方克立.张岱年与二十世纪中国哲学[J].中国社会科学，2005，（2）：65.

[收稿日期] 2006-02-08

[作者简介] 杨翰卿（1956-），男，河南民权人，中共河南省委党校哲学教研部教授，硕士研究生导师。

（责任编辑 刘荣荣）

