

“民族性”的分析与重建

——冯友兰文化观的意义

陈 鹏

深厚的民族传统文化衍生出的民族文化情感和文化惰性使中国人很难超越“简单化的民族立场”。近现代中国文化所遭遇的屈辱历程，更使国人关于民族性的思考纠结着化解不开的情感基调。能突破情感制约，超越狭隘立场，以理性的态度和方法对待并阐释民族性问题的现代学人实属难得。冯友兰先生可算是其中的一个。冯先生的文化理论为文化之时代性（现代性）和民族性的分判提供了扎实的哲学分析和逻辑分析的理论基础，为这一文化理论问题提供了一种具有相当建设性和启示性的解决方案。

一、文化民族主义

文化保守主义阵营中有着不同的思想倾向，有的可谓历史的或传统的保守主义，有的可谓民族的保守主义。前者强调历史和传统的不可割断性，强调开新不能离开传统；后者则强调一民族对自身代表性的民族文化的无条件的认同和坚守。这种民族的保守主义也可以称之为“文化民族主义”。“强意义”上的文化民族主义不是泛泛地强调文化的民族性，而是肯定文化首先必须是民族的，不存在所谓世界性、普遍性、人类性的文化，只要是文化，它要么是这个民族的，要么是那个民族的。同时，任何一个民族，如果丧失了“民族文化”，这个民族也就等于消亡了。在这个意义上，文化与民族已是一体，没有了这个（民族）文化，也就无所

谓这个民族了。

于此，民族不仅是一个血统、种族、地域的概念，更是一个文化的概念。中国人向来有着悠久的文化优越感，文化往往是中国人辨别同族和异类、文明与野蛮的根本标志。这种主要存在于知识精英心目中的文化优越意识在民族危亡之时，很容易激变成两种截然相反的极端化的文化心态：一是激烈地批判、否定民族文化传统；一是更为强烈地诉求民族自信和民族文化的主体意识。在后者看来，危难之时更不能丧失对民族文化根源的信心，民族文化之根是民族之本，“失本”还何谈民族之存在。他们的思考路向就是如何通过发扬“民族文化”的价值和坚持“民族文化”的主体地位以挽救“民族文化”的危机。下面我们略述此方面一些代表性的言论，以见其根深蒂固。

章太炎说过“用国粹激动种性，增进爱国的热肠”。章士钊说：“旧者根基也。不有旧，决不有新，不善于保旧，决不能迎新；不迎新之弊，止于不进化，不善保旧之弊，则几于自杀。”^①汤用彤早期提出过理学救国的主张：“吾辈有志救国，发愤图强不可不除愉怠之风，除愉怠之风不可不求鞭辟入里之学，求鞭辟入里之学，求之于外国不合国性，毋宁求之本国。本国之学术实在孔子。孔德之言心性者，实曰理学……故理学者医弱症之良方也。”^②其中“求之于外国不合国性”的言论很能代表“民族振兴只能诉求于民族文化根源”的保守主义典型立场。

1935年1月,王新命、何炳松、黄文山、陶希圣、萨孟武等十位教授联名于《文化建设》1卷4期发表《中国本位文化建设宣言》。宣言开门见山地警醒国人:“在文化的领域中,我们看不见现在的中国了。”中国已失去了自己的特征。文化的“本质是有独特性的,各个民族的文化,均有各个民族的特性,绝不是一概相同的,因为他们文化的地理与历史的条件就不相同,哪里可以忽视独特性呢?”文化是“一个地方一个时代民族性的表现”,“中国是中国,不是任何一个地域,因而有它自己的特殊性”。

抗日战争爆发以后,文化民族主义表现得更为充分,贺麟以下的言论很能代表类似的心境和立场:

“中国当前的时代,是一个民族复兴的时代。民族复兴不仅是争抗战的胜利,不仅是争中华民族在国际政治中的自由、独立和平等,民族复兴本质上应该是民族文化的复兴。民族文化的复兴,其主要的潮流、根本的成分就是儒家思想的复兴,儒家文化的复兴。假如儒家思想没有新的前途、新的开展,则中华民族以及民族文化也就不会有新前途、新的开展。换言之,儒家思想的命运,是与民族的前途命运、盛衰消长同一而不可分的。”^③

此时,连最喜讲共相的冯友兰也注意讲民族性,他在其著作中特别注意多用传统的字眼,以增加文章的民族气息。

当代新儒家的许多人物,也持此种民族主义的立场。钱穆说:“本来是中国创造了中国文化,但也可说中国文化创造了中国人。”他在《国史大纲》的前面特别标出国人应有“对本国以往历史之温情和敬意”,这样的人多了,“国家乃再有向前发展之希望”。牟宗三等在《为中国文化敬告世界人

士宣言》中说:“要成就此客观的了解,则必须以我们对所欲了解者的敬意,导其先路。敬意向前伸展增加一分,智慧的运用,亦随之增加一分,了解亦随之增加一分。”在研究中国历史文化之前,先须肯定它“活的生命”。唐君毅基于文化意识反复申言,我是一个中国人。

强意义上的文化民族主义并不排除对西方优秀文化的吸收,文化民族主义所坚持的是民族传统文化在融合过程中的主体地位,甚至是统摄地位。从冯桂芬“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”,到张之洞的中学为体、西学为用,再到中国本位文化派和当代新儒家,“中体西用”模式可谓已形成了新的传统。从某种意义上说,“中体西用”模式是文化民族主义的一种具体的文化建设方案。

与此种文化民族主义理路有着相当关联的是文化历史主义。文化历史主义主张任何文化创新都不能离开历史、离开传统,对传统的认同和回归,是现代化运作不可须臾离开的历史基础,抛弃传统的现代化,只能是水中捞月,沙上建塔。这一返本开新的原则被许多人奉为百世不移之真理。陈寅恪说:“窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当似等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。”^④汤用彤说:“外来思想必须有改变,适合本国思想,乃能发生作用。不然则不能为本地所接受,而不能生存。”^⑤费孝通说:“文化的改革不能一切从头做起,也不能空地上造好新形式,然后搬进来应用。……新的得在旧的上面改出来。”^⑥尽管这些言论都可以列在文化历史主义的名下,但对传统在

文化更新中的具体地位却有各不相同的看法：有人主张传统仍然是本，是体；有人主张传统虽有某种价值，但其价值不再占有时代性的主导地位；有人主张传统只是新文化的一种接引，接引的使命完成了，旧传统也就成了新传统；有人把传统仅当作旧瓶，旧瓶里面已装上了新酒，其旧的外观算是权且慰藉一下民族本位心理。

归结起来，严格的或强意义上的文化民族主义主要有以下两个核心观念：①一民族之所以为一民族，是由于某种文化传统和文化认同；②在文化更新时，此文化传统的主导地位不能丧失，否则意味着民族的消亡。

二、文化（在义理上）没有民族性：对强意义上的文化民族主义的一种消解

与文化民族主义相对峙的是文化的世界主义或时代主义，冯友兰的文化观基本上属于后者。冯友兰对文化民族主义的批评基于他对文化的时代性和民族性之间的细密而严谨的分析。

冯友兰在《新事论—判性情》中明确提出“不承认有所谓民族性与国民性”。这一主张乍听起来有些耸人听闻，其实，冯只是不承认一个民族有与生俱来的、恒久不变的、仅属于本民族的文化属性。用哲学化的语言来说，文化在“义理上”无所谓民族性。

首先，民族性不能是纯逻辑、纯形式意义上的。所谓纯逻辑纯形式的民族性是指凡民族既是民族，则必有其所以为民族者，其所有之所以为民族者，即民族性。这是从类的观点看民族性，如同桌子必有桌子性、山必有山性一样。这种民族性并非指某个民族的个性，而是指任何一个民族都具有的普遍性。显然，文化民族主义的民族性并非如此。

如果民族性是主张“每一个民族中所有底人，或至少有些民族中所有底人，生来都有些心理上底相同底特点，与别底民族中底人不同。”^⑦冯认为，这些只能是一时之习，而不是固有之性，一个民族并不存在这样一个生来就有、恒久不变、其它民族不具有的心理特点。一方面，一个民族中大多数人的心理底特点，及其于整个民族行动时所表现者，可以随时不同；另一方面，这些心理底特点，只能是大部分人的性，而不能是一个民族的性。冯认为，一个民族可能有其种族、生理上的特征，却很难有仅属于这个民族的文化特征。冯举例说，一对“亚利安”夫妇，生了一个小孩，忽然是黄皮、黑发、黑眼睛，丈夫必以其妻为不贞。但如他们生了一个小孩，并不勇敢，丈夫决不能因此即指妻为不贞。冯总结说：

“照以上所说，我们不承认有所谓民族性或国民性。普通说民族性所说某民族的特点，有些是某民族于其时行底社会制度的特点，有些是某民族的特点。所谓某民族某民族的特点，我们亦承认是有底，不过，我们不谓之性，而谓之习。……照我们的看法，性应该是不变底，但在历史上看来，所谓各民族的特点，没有不变底。”^⑧

冯友兰对文化“民族性”的消解，在实质上是以文化的类型性分析代替文化的整体性立场。在他看来，文化民族主义所讲的民族文化，实质上都是某种文化，即某文化类型或文化特征，它对应着某种文化之理，而任何文化之理从义理上说，都是公共的普遍的。它不专属于某个民族，或者说，它可以属于任何人，任何民族。从这个意义上，孔孟老庄在义理上是世界的、人类的、普遍的，尽管这种义理的产生、运用和发扬是在中国。

对此,冯友兰有进一步的共殊关系的哲学分析。文化或文化类型是一种文化方式对应着一种文化之理,文化应是一种普遍性的、共性的方式或原则。这就是所谓不从“全牛底”、“特殊底”眼光来看文化,而是从“类型底”“共相底”眼光看文化。各种文化与某民族的关系好比各种属性与一个体的关系。从类型的观点看,性是自在、普遍的,可以实现于任何个体,不能说某性一定属于某个体,就如同不能说儒家文化一定属于中华民族一样。儒家文化属于中华民族只有某个历史阶段的意义,而不具备义理上的意义。所以,冯明确地说,“各类文化本是公共底。任何国家或民族俱可有之,而仍不失其为某国家或某民族。”^⑨从个体的观点看,个体蕴涵了众多属性,属性的得失并不影响这一个体的继续存在,而只是使此个体发生了某些类型上的变化。比如张三从儒生变成了老道,又从老道变成了佛徒,又从佛徒变成了基督徒,都不影响张三的存在,张三的变化只有某种文化类型的变化,甚至个体之所以为个体,是因为它的结构性、整体性,也因为它的连续性;是因为体,而不是因为性,更不是因为某性。个体的性可以发生变化,而此个体不必变。冯也说:“张三是科学家,不失其为张三,李四之为科学家,不失其为李四”。

冯反复申言,我们不能从全牛底、个体底眼光看西方文化,如此,我们就无法吸收西方的先进文化,因为一吸收就要吸收西方文化的全体,这是办不到的,也是不必要的。冯的文化类型说,实质上是主张用分析的观点和视角来看文化,这样看文化,实质上是把文化当成可分的,即把一民族的文化看成是各种文化类型或文化要素的“偶然的”集合。这个“偶然”很重要,冯先生虽未如此说,但他的意思是如此,所谓偶然,

是指从义理上说,这些文化要素还可以以别的方式来集合。任何一种现实的集合都是一种历史的偶然,而不是义理上的唯一的方式。从义理上说,任何一种文化属性对于中华民族都是偶然的,所以,冯反对把民族的某个历史时期的文化属性与整个民族整体等同起来。

三、文化民族性的定位: 历史的与情感的

冯友兰在否定义理上的文化民族性的同时,并没有否定其它意义上的民族性。冯从两个方面来定位文化民族性:历史和情感。

中华民族之所以为中华民族不是因为它有某种特别的性质或是特别的文化特征,而是因为它有着自身连绵不断的历史。中国文化是一个整体,也是一个个体,它可以有各种类型的文化,各种类型文化的变化,并不影响它是中国文化。冯在谈到文化革新时有一段重要的话:

“此改变(指工业化,笔者注)又是部分底。因为照此方向以改变我们的文化,我们只是将我们的文化自一类转入另一类,并不是将我们的一个特殊底文化,改变为另一个特殊底文化。我们的文化之与此类有关之诸性,当改变,必改变;但其与此类无关之诸性,则不当改变,或不必要改变。所以,自中国文化之特殊底文化说,此改变是部分底。……此改变又是中国本位底。……则中国虽自一种文化变为另一种文化,而仍不失其为中国,仍是行中国先圣之道。”^⑩

我们可以进一步参照冯友兰对哲学民族性的讨论。冯认为,哲学就其内容本身来说无所谓民族性。“哲学的目的是在于求普遍

底、公共的义理”^⑩。“如果事实上哲学家受所谓民族性的拘囿，哲学的目的，正是要打破这些拘囿，而求普遍底公共底义理，如果有所谓民族性，哲学家于讲哲学的时候，正要超过之”^⑪。哲学自身的逻辑就是哲学的世界性、本体性、普遍性，它不依赖于某种个体的语言、历史、种族、文化传统等因素，它超越了这些因素的影响，或者说，这些因素的影响只是外在的、偶然的。那么，何以理解哲学的民族性呢？冯说：

“我们以为民族哲学之所以为民族底，不在乎其内容，而在乎其表面。我们以为民族哲学之所以为民族底，某民族的哲学之所以不仅是某民族的，而且是某民族底，其显然底理由是因为某民族的哲学，是接着某民族的哲学史讲底，是用某民族的言论说底。我们可以说，这些分别是表面底，外在底。不过所谓表面底，外在底者，是就哲学说。就民族说，这些分别，就于一民族在精神上底团结，及情感上底满足，有很大底贡献。”^⑫

“讲哲学则必须从哲学史讲起，学哲学亦必需从哲学史学起。”^⑬

“他的哲学如接着某一民族的哲学史，他的哲学即可是某一民族的民族哲学。……此外，还有一个条件。某一民族的民族哲学，不但是接着某一民族的哲学史讲底，而且还是用某一民族的言语说底。”^⑭

“哲学总是接着某民族的哲学史讲底，总是要用某民族的言语说底。……某民族底哲学家，就其是哲学家说，他接着任何哲学史讲，用什么言语说，是没有关系底，但就其是某民族的哲学家说，他必须接着他的民族的哲学史，讲他的哲学，以他的民族的言语，说他的

哲学。”^⑮

以上虽是关于哲学民族性的讨论，却也适用于其文化理论。我们可以从中引伸出这样的结论：文化的民族性只有历史上的意义，因历史的民族的意义而生情感的意义。文化的民族性实质上是某种文化在某民族的历史性、传承性。文化本身虽无所谓民族性，文化传统却是有民族性的。在这个意义上，儒家传统，或儒道佛的传统就只能是中国。文化传统或民族文化的情感意义的一个重要体现就是文化自我“身份”的确认。对民族文化的认同越强烈、越明确，民族自豪感就越强，就越能唤发出民族精神，而在遭遇外来文化而被迫作出文化调整时，文化认同或文化身份的确认问题就会暴露出来，形成在文化选择过程中的认同危机和情感压迫。

文化传统的民族性只有历史的、情感的意义。它与时代性、义理性、合理性不能划等号。也就是说，我们不能由民族性（实质上是历史性、传统性）推导出合理性或时代性，民族的不一定是合理的，民族性的只有情感上的合理性，不一定具有道理上的合理性。冯友兰清醒地认识到，民族文化的发展有时正需要用义理上的时代性来克服情感上的民族性：

“革命是痛苦底，守旧底人反对维新，尤反对革命，并不是没有理由底。不过如一国或一民族在某种情形中必需有某种新性，否则此国或民族即不能存在，而此种新性，又非用革命不能得到，则革命虽痛苦亦是不得不有底。”^⑯

四、质与文：文化现代性与民族性的再定位

如果冯先生关于民族性的文化理论仅止

于此,自然有些意犹未尽。历史的延续形成了民族性或传统,而传统势必带来文化的认同和情感的满足,这无疑解释了民族-传统-历史之间的内在关联,也揭示了民族性的情感奥秘。可是,历史的过程,不止是连续性的、原方向延伸的,它还会有文化的变革和跃迁。一个民族的文化无时不处在变动之中,它时常会引入新的性质,进入新的类别,按冯的说法,它有时是不得不进入一种新的文化类型。那么,文化变革的机理是什么?文化变革的非连续性是否一定就是否定自身民族的力量?文化民族性除了历史的向度之外是否还有别的向度?文化过程的现代化机制和民族化机制究竟是什么关系?不回答这些问题,文化理论当然无法深入。或者说,不在一个理论框架中处理好文化的现代化与文化的民族化的问题,就不能算是一个具有相当规模和深度的文化理论。

可幸的是,冯友兰在这一方面也为我们提供了非常有意义的理论探索。《新事论-评艺文》把文化的不同分为“程度上底不同”和“花样上底不同”。所谓程度上底不同是指文化实现同一性质的程度有差异,比如就交通工具说,用牛车与用火车就有程度上的不同,火车要比牛车更能载重致远。所谓花样上底不同,是指虽同样程度地实现某性质,却有不同“外在的”形式,比如,虽同为建筑,却可以有不同的建筑风格,如希腊式建筑与中国式建筑。冯认为:

“一民族所有底事物,与别底民族所有底同类事物,如有程度上底不同,则其程度低者应改进为程度高者。不如是不足以保一民族之生存。如有花样上底不同,则各民族可以各守其旧,不如是不足以保一民族之特色。”^⑩

冯又从文化的“质”与“文”两方面进一步说明文化差异的不同内容。冯认为,一

个社会的生产方式、经济制度、社会制度等是“质”,而它的艺术、文学等是“文”。笼统一点说,“质”是材料,“文”是样式。从一个体、一社会、或一民族的观点看,文是重要底。一方面说,一民族只有在它底文学艺术中,才能得到充分的愉快;就另一方面说,一民族保存、延续、发展它的文学艺术,它作为一民族的特色才能得到肯定和发扬。冯把“民族特色”归结为“花样”上的不同,认为保持民族的花样上的特色,才可以“革新而不失其故”,才可以保中国人仍是中国人。

冯并未将“质”与“文”直接对应于程度不同和花样不同的两种文化,但我们不妨顺着冯的逻辑,将质与文就对应于程度不同和花样不同的两种文化,这两种文化方向正可理解为一个民族的文化整体中的“现代性”^⑪层面和“民族性”层面。所谓文化的现代性层面,是指文化体系中那些普遍性的文化层面,这一类文化属性的发展有着自身的逻辑和明确的价值标准,它服从共同的合理性、理想性、进步性。这一文化层面主要是功能的、技术的、科学的和基本人道主义的。在这些方面,任何一个民族都应服从它的“更大合理性”的内在逻辑。科学技术、法制架构、经济政治体制等文化领域均属于这一层面。所谓文化的民族性层面,是指一个民族在生活花样和文学艺术上特有的传统和个性,这一文化层面无所谓高低优劣,它的文化效用离不开一民族的传统和习惯,它的历史和方式形成一个民族真正的个性。它的发展不表现为更大合理性的实现,而是表现为多样性的展开和兼容。

至此,冯友兰为我们提供了较完整的关于文化的民族性的分析。总括起来,从纵的方面看,历史或传统是民族性的一个向度;从横的方面看,文艺或文化样式是民族性的

另一个向度。

五、结语：现代性优先于民族性

冯对文化的现代性层面（理与质）和民族性层面（史与文）的分疏，为弄清楚文化的现代化机制和民族化机制奠定了理论基础。一个民族的文化整体的历史过程必然包含着文化的现代化和民族化两种过程，这两个过程各依据自身的机理，各涉及不同的文化区域，各有自身的文化运作方式。在理论和实践上，混淆了这两个过程，或者过于忽视了某一过程，都必定影响文化的良性发展。

从文化的现代性和民族性之间的关系来说，我们在总体上需要强调现代性优先于民族性，至少有如下理由：

①文化的现代性层面关系到文化发展的程度问题，程度低就意味着文化功能底或文化实力弱，就会有文化和民族如何生存和保全的基本问题。正如冯先生所说，程度不够关系到民族的生存问题，花样不足关系到民族特色问题。中华民族在近代面对西方文化所遇到的生存挑战就是民族生存危机的典型表现。冯在《现代中国民族运动之总动向》中说：“现在世界是工业化的世界，……一个民族国家欲求自由平等，总要变成工业国，才能得到真正自由平等，不然什么都是假的。”^②孙中山的民族主义也主要是此意，民族主义主要是求自家民族与他民族的自由平等。如此，没有文化的现代化，连民族之基本生存都不能满足，还谈什么民族文化的发扬。从这个意义上，民族主义首先是主权的和实力的民族主义，这是民族文化现代化的直接目标，此时，现代化成了民族化的前提。

②从历史过程来说，不仅文的方面会形成传统，质的方面也会形成传统。质的文化传统也是民族性的一个依归，如同儒家文化传统已成了中华民族文化的重要内容。在这个方向上，民族性与现代性之间会形成一定的张力，因为有时民族的（传统的）不一定是合理的。此时，民族文化的发展正需要超越民族性的局限，在这个意义上，民族性需接受现代性的批评和指引，只有合理的民族性才应该保留下来，也才能保留下来。在此，历史的过程就是现代性逻辑的展开。如果民族文化指的是一个文化整体，质的传统往往会形成文化发展的惰性，不尽合理的民族传统反而可以成为威胁民族文化的力量。当然，不是所有的传统都是反现代性的，我们应该努力在传统中发现现代性的文化元素，并按照现代性的逻辑来发扬它。只是，当传统确实阻碍了现代性的发展时，我们就必须超越传统。把所有的传统都看成是反现代的，或是认为所有的现代性建构都要从传统中引伸出来，都是不适当的教条。

③文化的现代性层面不仅关系到一个民族的生存问题，还关系到每个个人如何在社会群体中生存的问题。或者说，文化的现代化不仅关系到救亡，也关系到发展。现代性在科学、技术、知识、理性、参与自然能力等知识化、功能化的层面还好理解，而在人道主义的充分化方面就比较容易引起歧义。在我们看来，文化进步的合理性尺度主要体现在两个方面：一是技术化、功能化、知识化的方面；一是制度化、人道主义和社会正义的方面。这两方面则有着错综复杂的关联。文化的现代化，不仅需要功能和知识的充分化，也需要人道的充分化，无论是个人行为还是制度行为，都应该接受人道主义的批评。文化的发展必须谋求现代性的全幅展开。在此方面，冯友兰的理论已经初步提供

了相关的逻辑方向。可是，冯友兰本人对文化的现代化的了解还是过于局限于工业化，对各种社会制度的现代化（政治、经济、教育等等）及全幅的人道主义则认知不足。冯友兰的文化理论还是笼罩着浓重的“救亡”意识，更为严重的是冯认为中国文化传统在

社会、人道、精神方面已大致完善自足，这使得冯的文化理论又在某种程度陷入了中体西用模式。

④文化的现代性发展也会为民族性的文化样式提供更丰富的材料，甚至刺激产生出新的民族性文化样式。

注释：

①章士钊：《新时代之青年》，载于《东方杂志》16卷11号，1919年11月。

②汤用彤：《理学—佛学—玄学》，北京大学出版社，1991年2月版，29—30页。

③贺麟：《儒家思想的新开展》，载于《哲学与文化》，商务印书馆，1999年7月，4—5页。

④陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》。

⑤汤用彤：《文化思想之冲突与调和》，载于《中国现代学术经典—汤用彤卷》，河北教育出版社，1996年8月，777页。

⑥费孝通：《乡土重建》。

⑦、⑧、⑨、⑩、⑪、⑫冯友兰：《新事论》，载于《贞元六书》（上册），华东师范大学出版社，1998年，322页，327页，229页，231—232页，331页，310页。

⑬、⑭、⑮、⑯、⑰、⑱《三松堂学术文集》，北京大学出版社，1981年，430页，432页，432页，433页，432页，439页，390页。

⑲更准确的说是时代性，合理性，它不与前现代、后现代等具体的时代性文化指称相对。

（作者单位：首都师范大学东方文化研究所 100089）

（责任编辑：金启平）