

【哲学研究】

冯友兰《新事论》对中国文化现代化的理论探索

刘素娟

摘要:冯友兰在《新事论》中,回应时代文化讨论热点,给出他关于中国文化现代化的思考。冯友兰的现实回应是以其理论思考为依据的。他以共相殊相论为基础,提出中国要学习西方现代化之共相,而不是简单西化、欧化。他接受马克思主义唯物史观,突出经济基础的决定作用,认为中国要通过发展工业经济实现文化的现代化转型。现代化过程中如何保持民族性是冯友兰文化讨论的核心。他在传承体用一元论的同时,发展中体西用的二元论,认为中国已有的体现所有社会之理的“基本道德”不应改变;他还超越“文化体用”论,提出了以工业文明为“质”、以中国艺文为“文”的“文质”理论;他认为民族文化是随着社会进化而发展变化的,而非生而不变,提出了所谓民族性不是“性”而是“习”的民族性论。冯友兰关于文化现代化的理论既有所见,也有矛盾冲突,对于当代我们处理好文化的民族性与现代性问题既有借鉴也有启发。

关键词:冯友兰;文化现代化;民族性;《新事论》

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)05-0114-05

鸦片战争失败,中国遭遇了“三千年未遇之大变局”,被迫卷入了现代化的世界进程,中国人开始了从物质到制度再到文化层面的漫长的救亡图存之路。直到20世纪30年代,多数人开始“趋向于以‘现代化’这个新概念来重建中国文化或实现中国的文艺复兴”^①。冯友兰一生的哲学探索都是围绕中西文化论争进行的,20世纪三四十年代是其思想最活跃的年代。认真品味《新事论》就会发现,它是当年冯友兰文化现代化探索的集成,是20世纪30年代中国文化现代化思考的代表之作,体现了冯友兰的哲学思考,闪耀着理论的光辉。

一、共相殊相论:走现代化之路

面对中西文化冲突,20世纪的文化论争始终存在着“全盘西化派”“中国文化派”“折衷派”三派。冯友兰作为中间派的代表,他关于中西文化差异的认识在20世纪30年代从“中西之异”转为“古今之异”。他在《游欧印象》一文中写道:“大家平常所好讨论的中西文化问题,我以为没有中西文化之分,只

有古今之别。”^②冯友兰在《新事论》中进一步发展了这一思想,提出了文化类型说,认为西方文化是代表近代工业文明的生产社会化的文化类型,中国文化是代表古代农业文明的生产家庭化的文化类型,中国要迎头赶上,就应该转变文化类型。冯友兰对中西文化差异的认识从个体转为共相。

冯友兰的文化类型说以共相殊相论为基础。“每一个体所有之许多性,各不相同。所以个体是特殊底,亦称殊相。而每一类之理,则是此一类的事物所共同依照者,所以理是公共底,亦称共相。”^③“殊相”是从个体来说的,一个个体含有多种属性;“共相”是从抽象的类来说的,一个种类含有共同的理。共相的类的文化是可以学的,殊相的个体的文化则是不可学的。“凡所谓学某个体者,其实并不是学某个体,不过是学某个体之某方面,学某个体所以属于某类之某性。”^④平日所讨论的“中国人之所以是如何如何,乃因中国文化在某方面是属于某类文化;西洋人之所以是如何如何,乃因西洋文化在某方面是属于某类文化”^⑤。彼时西洋文化之所以优

收稿日期:2019-11-14

作者简介:刘素娟,女,郑州大学历史学院博士研究生(郑州 450001)。

越,并不是因为它是西洋的,而是因为它是现代的、生产社会化的,中国文化之所以落后,并不是因为它是中国的,而是因为它是古代的、生产家庭化的。

冯友兰的文化类型说为中国向西方学习打开了一扇门,明确了现代化是中国走向自由之路,有助于解决“全盘西化”论和“中国本位文化”论之间的矛盾。冯友兰认为,“全盘西化”论和“中国本位文化”论仍然是从文化个体差异入手的,往往把西方文化看成一个五光十色的“全牛”,不明白作为个体的西方文化拥有许多不同的属性,我们要学习的是西方的现代类文化,而不是其他属性的文化。

然而,作为在“谋求民族文化现代化的进程中,肯认民族的传统文化”^⑥的冯友兰,他的文化现代化探索并未在此止步。冯友兰进一步说:“我们说的‘这个’近代或现代,就是‘这个’近代或现代,而不是别底近代或现代,它亦是个特殊,不是个类型……它亦是一个五光十色底‘全牛’。”^⑦飞机大炮和狐步舞步,是否都是近代文化或现代文化所必需的?其主要的是我们所应取者,其偶然的是我们所不必取者。冯友兰这样讲的初衷是排斥西方现代文化中的“不必要的部分”,但层层抛去“偶然部分”却容易让冯友兰的文化类型论走向虚无和倒退。

二、唯物论:突出经济作用

“北伐后的中心思想是社会主义,是以唯物史观对于过去的中国文化加以清算。”^⑧马克思主义唯物史观和辩证法的风行于世对冯友兰产生了很大影响。冯友兰坦言:“唯物史观的一般原则,对于我也发生了一点影响。”^⑨唯物史观不仅使冯友兰认识到社会历史的发展变化,还使冯友兰开始注重文化现代化发展中的经济力量。

在《新事论》中,冯友兰运用城乡之辨来说明中国落后的根本原因在于经济。中国人在过去的很长时间内曾一度为“城里人”,有着灿烂的文明和厚实的农业经济基础,在19世纪却突然变为“乡下人”,其原因在于中国经济发展缓慢。英美西欧等国家则在产业革命之后经济突飞猛进,一跃而成为“城里人”。“这个革命使它们舍弃了以家为本位底生产方法,脱离了以家为本位底经济制度……用了以社会为本位底生产方法,行了以社会为本位底经济制度。”^⑩冯友兰认为,如专靠东方的精神文明以抵抗西方的侵略,是绝对不能成功的。“城里人”剥削

“乡下人”,“乡下人”要想不吃亏,只有把自己变为“城里人”,发展工业经济,走工业化道路。

“乡村”文化与“城市”文化相对比,冯友兰认为:“文化都是以我们所谓城市为中心。”^⑪城市与乡村的概念是相对的,对于此为城里者,对于彼则或为乡下。中国要赶超英美,就要首先将自己变为“城里人”,然后才能有城市文化。冯友兰认为:“照我们说的工业化,是物质文明也有,精神文明也有,而以物质为根据。如有了某一种的物质文明,则某一种的精神文明不叫自来。”^⑫

冯友兰借用“体用”范畴来说明经济对文化的决定作用。冯友兰说:“我认为,在一个社会类型中,生产力等经济基础是体,政治、文化等上层建筑是用。”^⑬中国古代哲学家所谓“体用”,唯心主义哲学家认为“体”是精神的东西,如常说的“道”,如朱熹说的“定见”,“定见在底便是体,后来生底便是用”^⑭;唯物主义哲学家认为“体”是物质的东西。冯友兰认为:“从学术底观点说,纯粹科学等是体,实用科学,技艺等是用。但自社会改革之观点说,则用机器,兴实业等是体,社会之别方面底改革是用。”^⑮从学术的观点出发,冯友兰认为是“道体器用”,也就是说纯粹的理论是“体”,具体的器物等是“用”;从社会变革来说,是“器体道用”,经济基础之物质层面决定上层建筑之精神层面。冯友兰是从社会改革方面来说的,很自然采取的是后一种含义,所持的是“器体道用”的观点。

冯友兰对于“清末人”和“民初人”的观点进行了评论。清末人认为西洋只有物质文明,至于精神文明还是中国的好,所以要以中国精神文明为体,西方物质文明为用。民初人“认为西洋不只有物质文明,而且精神文明亦高,而且精神文明是基本,故须从精神文明下手”^⑯。冯友兰说:“如果清末人的见解,是‘体用两概’;民初人的见解,可以说是‘体用倒置’。”^⑰两者相比,冯友兰对清末人之专注于实业给予“敬意”,认为清末人虽然不知道兴实业将引起的效果,但他们倡导学习西方实业的路子应该是走对了,实业一直办下去,“在许多方面,自然会有根本底变化,到那时候,‘水到渠成’,人的见解,自然会改变”^⑱。

冯友兰对唯物史观的运用过于机械,过于注重文化发展中经济的作用,而否定文化本身的力量。在文化发展的历史过程中,只有取消经济与文化的

两极对立,考虑文化发展的综合因素,特别是将实践的重要参与者“人”纳入考虑范围,才更加客观全面。

三、体用论:一元二元并用

“体用”是中国传统哲学范畴,从其本来含义看,“体”就是指主体、本体或实体,“用”是指作用、功用或用处。传统的“体用”范畴显然是一元论的,体用同源,体决定用,用是体的表现和运用。面对清朝末年中西文化冲突的逐步加深,人们开始运用“体用”范畴来处理中西文化问题,其中影响最深远的是张之洞的“中体西用”论,认为要以中国之精神文化为体、为根本,吸收西方的物质文明。这里的“体用”已经和传统含义有别,是体用二元的。

冯友兰在处理文化现代化问题上,既运用了体用的一元论,也运用了二元论。在前面注重经济作用的文化观中,冯友兰就借用了体用一元的内涵,认为经济基础之体决定上层建筑之用。在一元论中,冯友兰认为张之洞“中体西用”论是体用两概,认为新文化派特别注重新文化是体用倒置。但是,在维护中国传统文化地位时,冯友兰又认可了张之洞体用二元的“中体西用”说,并对其进行新的解释。他认为,如果从“体用同源”“体”决定和制衡着“用”的角度看,“中体西用”论是不通的,读五经四书是不会读出枪炮来的。但是“如所谓中学为体,西学为用者,是说:组织社会的道德是中国人所本有底,现在所须添加者是西洋的知识、技术、工业,则此话是可说底……不过我们不说是西洋底知识、技术、工业,而说是某种文化底知识、技术、工业而已”^①。冯友兰延续了清末人“中体西用”的“体用”内涵,“体”为“本”而“用”为“末”,“体用”是二元的,不过冯友兰所说的“体”是指中国的“组织社会的道德”,所说的“用”是“某种文化底知识、技术、工业”。他将“西用”限定在工业类和现代化,而非西化。

冯友兰所说的“组织社会的道德”,主要是指所有社会都可用的“恒常道德”。在《新理学》中冯友兰区分了“社会之理”和“某种社会之理”,“各种社会,虽种类不同,但均是社会,就其为某种社会说,其所依照之理可有不同。但就其均是社会说,则必依照各种社会所公同依照之理”^②。就社会之理说,则“天不变,道亦不变”。有些道德“不是随着某种社会之理所规定之规律而有,而是随着社会之理所规

定之规律而有。无论何种社会之内必须有此诸德。所以可谓之常”^③。这种“恒常”的不变的道德,在《新事论》中,冯友兰用“基本道德”来表述。他说:“我们是提倡所谓现代化底。但在基本道德这一方面是无所谓现代化底,或不现代化底。”^④冯友兰所说的基本道德就是中国所孕育的儒家、墨家和道家学说。冯友兰认为:“有儒家墨家的严肃,又有道家的超脱,才真正是从中国的国风养出来底人,才真正是‘中国人’。”^⑤

冯友兰的“体用”论不局限于“以经济基础为体,以上层建筑为用”的体用一元论,他的体用一元论是镶嵌在“中体西用”之体用二元论中的。他将工业化社会物质文明和精神文明看作整体,以此构成了“中体西用”论中“用”的部分。而“中体西用”论中的“体”就是中国的“基本道德”。冯友兰所论述的体用一元和二元之间是交互作用、不可分割的,体用一元、二元的并用具有理论创建性和实践合理性,但是文化的发展是一个复杂的综合体,道德也无法截然分割为基本道德、传统道德或现代道德,体用一元和二元的关系协调仍需继续探索。

四、民族习性论:文化的延续与发展

冯友兰为中国走现代化道路提供了理论依据和方法途径,也涉及了文化的民族性问题。冯友兰认为,所谓“性”有两种意义。一种是逻辑上所谓性,也就是“理”的意义上的“性”,“凡是某一类底事物,都必有其所以为某类底事物者。其所有之所以为某类底事物者,即属于此类底事物之某性”^⑥。如果按照逻辑上的“性”来理解,性是可以变化的,“所谓性说,一个个体可原来无某性而后有,或原来有某性而后无”^⑦。民族性也是可以变化的。另一种是生物上所谓“性”,生物上之为“性”,就是指的“食色性也”中的性,“指生物所有一种要求或倾向”^⑧。这种性是生与生俱来、不学而能者,这种性是生来即有,不会变化的。

普通人所说的一个民族的民族性是从生物意义上来说的。持这种主张的人,认为“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”^⑨,就像生理上的黄头发碧眼睛一样。

冯友兰认为,民族性并不是生物意义上的。首先,民族并不是生物。普通所谓民族性是将民族当

作民族中的那一堆人,并不是将其作为一类人来讲。冯友兰认为:“一民族内底人虽可有生物学上所谓性,但一民族则不能有生物学上所谓性。”^⑳其次,如果把民族性说成是“属于某某民族一类底人所皆有之特点,生而即有,不可变者”^㉑,也不能成立。因为民族性不可能是某民族的人所皆有的特点,无论哪一个民族,都存在一些人没有它的民族性的特点。最后,把民族性看成是一个民族内的多数人皆具有的心理上的某特点也无法成立。这种说法所谓心理特点,不但须是一民族中大多数的人所生而即有,而且须是别民族中大多数人所生而皆不能有或少有者,如果不然,则这种特点即是一部分人的特点,而不是某民族的特点。

鉴于此,冯友兰提出了自己关于民族性的认识。他说:“主张有所谓民族性者所说底民族性,实则并不是性而是习。”^㉒冯友兰进一步指出:“不但所谓民族性是习不是性,即普通有些人所常说底人性,亦是习不是性。”^㉓不仅制度不同的社会内的人“习”不同,就是制度相同的社会内的人,也会因为某一时代的风尚不同,其习亦可不同。民族性受时代性和空间性的影响,所谓各民族的特点没有不变的。冯友兰认为,一个民族要进步,要发展变化,离不开他所在的国情,离不开他过去的“习”的历史。他说:“我们虽不承认有所谓民族性或国民性,但我们却承认有所谓国情。”^㉔一个社会要发展新的性,要继承国情、继承历史。

冯友兰在此理论分析的基础上,对当时污蔑中华民族生性低劣的人们予以批判。他说,普通人只看见他所看见的中国人是若何若何不顺眼,随口说这就是中国民族的民族性,他不知道,在这样一个纵横千万里、上下数千年的空间和时间中生存的中国人,还有很多他未看见的特点或说优点。民族优劣只是某一个时代内的事情,不是永远不变的历史。有些人不看历史,就说某某民族不好或者劣等,“妄指哪些民族是优秀,哪些民族是下劣,真是信口雌黄,无有是处”^㉕。冯友兰认为,民族文化的现代化转型和发展不能隔断历史,而是要继承和发展已有文化,维系文化的情感和命脉,这才是真正的文化民族性。

五、文质论:维护中国的文艺花样

在保持中国文化特殊性问题上,冯友兰还提出

了要保留、保护中国文艺花样的观点。冯友兰认为:“一民族所有底事物,与别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的生存。但这些事物,如只有花样上底不同,则各民族可以各守其旧,不如是不足以保一民族的特色。”^㉖中国要生存发展,就要学习发展程度高的工业社会的经济和文化,但同时还要保存花样上不同的民族文化特色。

冯友兰运用“质”“文”的概念来处理两种不同文化的关系。他说:“清末人常用‘体’、‘用’二观念以谈文化。我们于此,可用‘文’、‘质’二观念,以说明我们的意思。一个社会的生产方法、经济制度以及社会制度等,是质。它的艺术、文学等,是文。”^㉗“质”对应于“体”而不同于“体”,“文”对应于“用”而不同于“用”。冯友兰用“质”“文”二字是要表达独特的内涵,“质”是内在的决定性成分,“文”是外在的形式成分,这与“体”“用”一元的内涵相同。但是这里作为“质”的“生产方式、经济制度和社会制度”在体用关系中是作为“西用”的部分,而不是“中体”的部分。在质文关系上,“质”并不决定“文”,也不产生“文”,更不高于“文”,这是质文关系与体用关系不同之处。“文”以饰“质”,“质”以载“文”,“质”同“文”殊,“质”变而“文”不变。文质关系主要解决的是决定社会性质的经济与社会制度与决定民族特性的文艺表现形式之间的关系。工业化社会的物质文化作为“质”是社会进化程度的主要标志,而文艺花样作为“文”是民族特性的重要区别,作为“质”的社会类型应向程度高的进化,作为“文”的文艺花样则不应改变。

冯友兰的“质文”理论和“共相殊相”论精神一致。他说:“从类的观点看,除了属于其类底一性质外,其余底这些性质,都是不主要底;但自个体的观点看,则其余底这些性质都是重要底。”^㉘“质”是一个事物各种属性中具有主要规定性的属性,“文”是一个事物各类属性中具有特殊规定性的属性。就中国要成为工业化社会来说,中国应该学习西方的工业化道路,但就中国之为中国来说,中国艺术文学等方面的民族特点就成为判断中、西不同的重要区别点。从学习西方以促进中国发展方面来看,西方的经济社会制度等工业类文化是主要文化;从保持中国民族特色方面来看,中国固有的艺术文学是重要文化。

冯友兰认为,保持中国文艺花样是维系中华民族感情的需要。“一个民族,只有对于它自己‘底’文学艺术才能充分地欣赏。只有从它自己‘底’文学艺术里,才能充分地得到愉快。”^①冯友兰在其著作中,很多时候区别了“底”与“的”的用法,“底”主要用于文学艺术哲学等,其内涵意义在于是民族“固有而专属”的,“的”主要用于科技自然文化,其内涵意义在于“所有而非专属”的。^②中国民族文艺作为中国“固有而专属”的文化,是中西的重要区别,也是中华儿女情感寄托之所在,理应传承和发展。随着中国现代化进程的加快,中国文艺在保存自己民族特色的同时,也要跟着时代的变化逐步现代化,但是“现代化并不是欧化。现代化可,欧化不可”^③。中华民族要重视自己的文学艺术,并促进其不断生长发展。冯友兰“质文”理论最终的落脚点在于对中国艺文的保护,他认为“质”与“文”并不矛盾,学习西方工业化道路和保持中国文艺花样可以同时并存。

六、小结

冯友兰 20 世纪 30 年代关于中国文化现代化的探索是其一生文化探索的黄金时代。共相殊相论、唯物论为中国学习西方指明了现代化之路,体用论、民族性论和文质论则试图为维护中国民族文化特性提供理论依据。五种理论各有侧重、各有所指,针对中西文化的不同具体问题给予不同角度的回答,但

是在将五种理论综合考虑时,却有互相冲突或自相矛盾的地方。比如在强调经济作用的时候认为现代化生产方式必将会产生现代化的文化,在强调民族性的时候又要维护中国的基本道德和文艺花样,现代文化产生的必然和传统文化延续的必要之间如何协调、体用一元和二元之间如何共存则没有解决。又比如,在强调文化的共相时忽视文化的殊相,突出了文化的现代化,却忽略西方的现代化之路是现代化的重要参考。但是,正像荀子所说的,哲学家总是各有所见各有所蔽,冯友兰关于文化现代化的理论有所见,有所蔽,其所见的部分必将给后人以启发,其未见的一部分则是后人继续讨论下去的线索。

注释

- ①②③冯友兰:《三松堂·自序》,人民出版社,2008年,第314—315、189、223页。④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺冯友兰:《贞元六书》(上),中华书局,2014年,第242、247、246、250—251、270、278、275、275、274、399、130、138、399、398、347、348、348、349、350、350、352、352、358、357、336、338、333、339、346页。⑥田文军:《冯友兰与文化保守主义》,《中国哲学史》1996年第3期。⑧齐思和:《近百年来中国史学的发展》,《燕京社会科学》1949年第2期。⑨〔宋〕朱熹:《朱子全书》第14册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年,第239页。⑩张昊雷:《德体技用——“中体西用”与“西体中用”之外的第三条路》,《思想政治教育研究》2017年第4期。

责任编辑:涵 含

Theoretical Exploration of Feng Youlan's *On New Things* into the Modernization of Chinese Culture

Liu Sujuan

Abstract: *On New Things* demonstrated Feng Youlan's reflections upon the hotspots of cultural discussions in his era and his thoughts about the modernization of Chinese culture. Based on his theoretical thinking, he stated his conclusions in that book. According to the theory of universals and particulars, Feng suggested China should learn the universals of Western modernization, instead of being Westernized and Europeanized in a simple way. He accepted Marxist historical materialism, highlighted the decisive role of the economic foundation, and insisted that China should achieve cultural modernization through the development of industries. How to maintain nationality during the process of modernization is the core of Feng Youlan's cultural concepts. While inheriting the mode of thinking with monism, he also developed the dualism with Chinese learning as the essence and western learning for utility. That is, China's existing "basic morality" that reflected all social principles should not be changed. He also surpassed the theory of Ti and Yong and put forward the theory of Wen and Zhi that took industrial civilization as "Zhi" and Chinese art and literature as "Wen". In his view, national culture develops and changes with social evolution. With that, he advocated the nationality which is not "quality" but "habit". Feng Youlan's theories on cultural modernization are insightful but also exist contradictions and conflicts, which provide reference and inspiration for us to research the issue of cultural nationality and modernity.

Key words: Feng Youlan; cultural modernization; nationality; *On New Things*