

# 传统文质观的哲理意涵

## ——现代性危机下的文化反思

华军

(吉林大学哲学社会学院, 吉林长春, 130012)

**摘要:** 传统文质观是中国古人用以发掘社会、历史、人生的发展规律, 进而探索人的理想存在形态的一套重要思想体系。“原始反终”的“连续性”是其思想特质, “阴阳之易”是其形上学基础, “寻根出新”是其现实关怀。传统文质观深刻关涉着个体生命的养成与价值的实现, 一以贯之地反映并影响着社会历史的演化。深度诠释传统文质观, 有助于揭示中国传统文质观的思想特质与义理内涵, 并为消解中国现代性危机提供必要的理论支撑。

**关键词:** 文质之本; 原始反终; 阴阳之易; 寻根出新; 现代性危机

**中图分类号:** B248.2

**文献标识码:** A

**开放科学(资源服务)标识码(OSID)**

**文章编号:** 1672-3104(2021)01-0026-09



文质观<sup>①</sup>是中国古人用以发掘社会、历史、人生的发展规律, 进而探索人的理想存在形态的一套重要思想体系。寻源溯流, 其理论影响遍及人格修养、伦理政教、文学艺术、社会变革、历史演化等诸多领域; 综观其要, 其用心深刻体现了中国古人对自身实存的反思以及对合理生存方式的探求。以往相关研究多从伦理、文学、历史等领域对其进行讨论, 却极少开显其中的哲理, 以致多止于表面现象的梳理而难以察识其中义理深意。为此, 本文尝试逐次探讨传统文质观的哲理意涵, 以期进一步深化人们对传统文质观的认识, 进而为消解中国现代性危机提供必要的理论支撑。

### 一、原始反终

质文关系即自然与人文的关系。“自然”表征一种先天的本源性的存在, 可谓文化创生之源; “文化”则指后天人文创制, 可谓人的存在

方式。文化的创生与发展必然以与自然的分化为前提, 同时在一定时期一定程度上也将导致与自然相疏离的结果。不同文化系统对此关系的理解存在着深刻的差异。例如张光直先生在《中国青铜时代(二集)》一书中曾专门从自然与文化关系的角度出发, 把人类文明的起源概括为“连续性”与“破裂性”两种形态。“连续性”文明形态的特征是“在一种有机整体的宇宙意识形态中保有着与之所从出的原始自然状态的连续与和谐”。与此相反, “破裂性”文明形态的特征则表现为“整体性意识的分化和文明与原始自然之间的分割”。他认为, 中国文明的起源属于“连续性”的形态, 西方文明的起源则属于“破裂性”的形态。连续性文明代表着“人类从原始时代带来的一个人类共有的文化基层”, 而由两河流域的苏美尔文明发展起来的西方文明, 则是“从这个人类共有的文化基层上产生出来的一个例外形态”<sup>[1](131-142)]</sup>。张先生基于自然与文化关系, 对中西古代文明起源形态所做的“连续性”与“破

收稿日期: 2020-02-15; 修回日期: 2020-12-10

基金项目: 国家社会科学基金一般项目“情、礼关系下的《礼记》礼义学研究”(16BZX040)

作者简介: 华军, 吉林长春人, 哲学博士, 吉林大学哲学社会学院教授, 主要研究方向: 传统儒学、礼学, 联系邮箱: huajunchch@163.com

裂性”描述在各自文明发展的进程中得到进一步澄明<sup>②</sup>。如宋代学者张载论礼有云：“礼不必皆出于人，至如无人，天地之礼自然而有，何假于人？天之生物便有尊卑大小之象，人顺之而已，此所以为礼也。学者有专以礼出于人，而不知礼本天之自然。”<sup>[2](264)</sup>张载的这个说法即体现了自然与文化的连续性。由此出发，人的理想文化存在形式便是自然与人文、质与文的连续统一。而西哲康德则说：“与自然状态相对的是文明状态，而不是社会状态。在自然状态中，很可能有某种社会状态，但是在那里没有一个用公共法律来维护的……文明的社会结构。”<sup>[3](51)</sup>康德的这番话则体现了自然与文化的破裂性。由此出发，人在其文化理性限度内将无法重返自然之境，而只能依靠神来拯救。这一中西文明形态上的差异随后又在各自的历史与社会生活中直接导致了价值观与价值实践上的巨大差异，并具体体现在对情感与理智、道德与知识、哲学与宗教、性情与礼法、复旧与进化等一系列关系的认识上，此不赘述。

诚如张先生所述，在自然与文化的关系上，中国古代文明的起源体现出一种“连续性”形态，而其在后续发展中亦保持了这一特征。只不过，这种“连续性”是通过正负两种文化取向，依托一种复质、尚故的文化理想来实现的。以下对此略作阐释。

所谓正的文化取向，主张质以成文，文以显质，文质兼备。如《国语·晋语四》言：“质将善而贤良赞之，则济可俟。若有违质，教将不入，其何善之为？”<sup>[4](386-387)</sup>大意是说文教要因天赋材质而行。《国语·晋语五》云：“夫貌，情之华也；言，貌之机也。身为情，成于中。言，身之文也。言文而发之，合而后行，离则有衅。”<sup>[4](394)</sup>这里指出情(质)生于身，显于容貌，言(文)则为容貌之枢机。言、貌、情三者合乃能成事，否则就会出现瑕疵。此亦彰显了文质关系的连续性形态。儒家的文质观可以孔子的思想作为代表。《论语·雍也》有言：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”<sup>[5](78)</sup>所谓“质”，即指人自然、素朴的一面；所谓“文”，即指人文化成的一面。“文质彬彬”就是经由“称情立文”而实现的理

想的“文质中道”样态。王夫之在《尚书引义·毕命篇》中言：“盖离于质者非文，而离于文者无质也。”“集文以成质，则天下因文以达质，而礼、乐、刑、政之用以章。”<sup>[6](177)</sup>可谓是对文质之间连续性关系的又一深刻解读。

所谓负的文化取向，指在文化反思的基础上主张节文返质，其实质是在更深刻的文化意识中追求文质相符。如郭店甲本《老子》云：“绝智弃辩，民利百倍。绝巧弃利，盗贼无有。绝伪弃诈，民复孝慈；三言以为使不足，或令之有乎属；视素抱朴，少私寡欲。”再结合郭店乙本《老子》“【为】学者日益，为道者日损”以及郭店丙本《老子》“大道废，焉有仁义。六亲不和，焉有孝慈。邦家昏乱，焉有贞臣”<sup>[7](4)</sup>等说法，可见郭店本《老子》总体上呈现出一种遵道尚质，反对智辩、巧利、伪诈等文过之饰，追求文质相符的思想倾向。《庄子·缮性》亦言：“文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。”<sup>[8](136)</sup>这里同样表达了对于遮蔽真质的文饰、陷溺心灵的博学的批判。道家的这种文化反思与批判及其对素朴之质的尊尚，与其说是反文化的，不如说是针对过度文饰形式、名制的文化解蔽，既是更高层面上的文化自觉意识，也是更高层面上的文质相符的追求。当然，这一意识不只体现于道家思想，墨、法思想中亦有相关体现。

综上所述，在中国传统文质观中，文质关系的连续性乃是在正负两种文化取向中实现的。当然，这其中始终贯穿着一条复质、尚故的文化理想主线。《尚书·盘庚》曾载迟任之言：“人惟求旧，器非求旧，惟新。”<sup>[9](232)</sup>而《晏子春秋·内篇杂上》中晏子对景公则云：“衣莫若新，人莫若故。”<sup>[10](176)</sup>这两句话皆表达了古人器物求新、人则贵旧之义。这个“旧”人，乃指故旧、老成人，隐含着人格的成熟，故又可称为一个时代的贤人。人格的成熟在于自我的澄明。这是一切认知与价值判断得以确立的前提。自我的澄明基于“知其所是”与“是其所是”。“知其所是”即是觉知“自我”，把握本己的内在规定性。在中国古代文化中，这个“自我”便是源出于“诚者，天之道也”的天命之性；“是其所是”即是自我

的实践展开,实现这个本己的内在规定性,也就是“诚之者,人之道也”的率性经历。合而观之,即是以中为本、以和而立的中和之道。《礼记·中庸》云:“诚者自成也,而道自道也。诚者物之终始,不诚无物。是故君子诚之为贵。”<sup>[11](1450)</sup>王夫之的《礼记章句》注云:“天下之物皆实理之所为,故必得是理然后有是物。”<sup>[12](499)</sup>可见,自我的觉知与实现乃是人自我价值的体现。不过自我的觉知与实现不是单纯的内省认知,而是在一个自我不断地对象化的生命经历中完成的。这种对象化的生命经历亦是自我的时空体现。自我的时间性体现在自我总是在当下通于过去而走向未来,由此显现为一种一贯而又具有个体差异性的历史性存在。在此意义上看,一个失去历史记忆的人或民族也即等于失去了自我,同时他也丧失了创造未来的原创力;自我的空间性体现在它的客观化、概念化、符号化,由此而呈现出一个公共的对象性的不断求新的器世界。然而从根本上讲,这种“外出”必须不断回溯到自我上,才能知其所是、是其所是,才能保证这种“外出”是自我的真实显现,而非一个异化性存在,故《易传·系辞》讲“原始反终,故知死生之说”<sup>[13](235)</sup>。总之,复质、尚故可谓中国传统文质观中一个恒久性的情结。只不过,这种“复”“尚”并非是要简单地回到特定的历史原点上,而是指人在朝向未来的文化创造进程中,始终以那个具有差异性和一贯性的自我原质为指向,它所体现的恰恰是求新之生命进路中的知止精神。与此同时,它亦彰显了中国传统文质观的文质连续性特质。

## 二、阴阳之易

在原始反终的连续性特质之上,质文关系还内含阴阳之易<sup>⑥</sup>。对此可从以下两个层面略作诠释。

首先,仅从文字上看,“文”“质”在《周易》经、传之中并没有成为一组明确对应的概念。相应地,我们也可以说,文质关系并没有在《周易》经、传中获得清晰的理论自觉。但这并不妨碍我

们借助《周易》经、传文本,进行有关文质关系的思想探源。如上所言,“质”具有自然素朴义与本质义,“文”具有文理与人文创制义。质文关系亦即自然与人文的关系。以上诸义皆在《周易》经、传之中尤其是在《易传》中得到体现。如《易传·系辞传上》云:“《易》与天地准,故能弥纶天下之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故……与天地相似,故不违;知周乎万物而道济天下,故不过;旁行而不流,乐天知命,故不忧;安土敦乎仁,故能爱。”<sup>[13](235)</sup>“《易》与天地准”的意思就是说《易》以天地自然为摹本,此乃观物取象,其最终归于阴阳之道。这里的“天地”“万物”皆体现了“质”的素朴义,而“天下之道”包含“天之道”与“民之故”,最终亦归于阴阳之道,这体现了“质”的“本性”“本真”义。这种“本真”义的“质”经由人们“仰以观于天文,俯以察于地理”的认知实践而呈现为阴阳互动之文理。《易》更是在此文理基础上而进行的理性人文创制,所以《易传·说卦传》云“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理”。《易传·系辞传上》又云:“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”“是以明于天之道而察于民之故,是兴神物,以前民用。”<sup>[13](242)</sup>由此可见,《周易》经、传中蕴含着“因质立文,循文成质”的自然与人文相连续的思想。这其中有两点值得关注:一则《周易》经、传非常强调顺应自然之化,正所谓“天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之”。这体现了《周易》经、传对自然之“质”的肯定,以此为价值观念形成的源泉与基础,故有“天行健,君子以自强不息”之语。二则《周易》经、传十分凸显人文创制之功,并以此为存在价值之体现,故《同人·彖传》云:“文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。”<sup>[13](54)</sup>《贲·彖传》又云:“分刚上而文柔,故小利有攸往,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”<sup>[13](84)</sup>

其次,真正将文质关系与阴阳联系起来则要追溯到汉代的扬雄、班固等人那里。西汉学者扬雄融合儒、道、易而立论其间,其在《太玄·文》

中云：“阴敛其质，阳散其文，文质班班，万物粲然。”<sup>[14](142)</sup>在此，扬雄以阴对质，以阳对文，强调阴阳和合、文质中道，由此万物焕炳。阴阳两性，阳主进取、创生，义寓刚强；阴主顺行、承负，义寓柔顺。与之相应，文质亦有殊，质者自然、本真，贞定有常；文者求新、创制，变易不已，故扬雄在《太玄·玄文》中云“天文地质，不易厥位”。然二者须即时相辅而后成物，故扬雄在《太玄·玄文》中又言道：“阴阳迭循，清浊相废。将来者进，成功者退。已用则贱，当时则贵。”<sup>[14](330)</sup>并基于有形与无形之分而将阴阳之动、文质之变进一步描述为五种迭变情态：“罔，北方也，冬也，未有形也。直，东方也，春也，质而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之修长也，皆可得而载也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形则复于无形，故曰冥。故万物罔乎北，直乎东，蒙乎南，酋乎西，冥乎北。故罔者，有之舍也。直者，文之素也。蒙者，亡之主也。酋者，生之府也。冥者，明之藏也。罔舍其气，直触其类，蒙极其修，酋考其亲，冥反其奥。罔蒙相极，直酋相救。出冥入冥，新故更代。”<sup>[14](330)</sup>最终，扬雄在《太玄·玄文》中将一切阴阳之动、文质之变皆归于天道，正所谓“天道虚以藏之，动以发之，崇以临之，刻以制之，终以幽之，渊乎其不可测也，曜乎其不可高也”。君子之道就在于“藏渊足以礼神，发动足以振众，高明足以覆照，制刻足以竦凝，幽冥足以隐塞”<sup>[14](331)</sup>。此外，班固的《汉书》也论及文质与阴阳的关系。班固的《汉书》深受《易传》阴阳变易思想影响，其所作《汉书·叙传》中的《宾戏》云：“且吾闻之：一阴一阳，天地之方；乃文乃质，王道之纲；有同有异，圣哲之常。”<sup>[15](3614)</sup>在此，班固以《易传·系辞上》中的“一阴一阳之谓道”来讲明天地万物人事之运化规律，又以阴阳之天道统摄文质、同异之圣王之道。为此，《汉书·元帝纪》中不断出现“盖闻安民之道，本繇阴阳”“黎民于蕃时雍，明以阴阳为本也”<sup>[15](245)</sup>等说法。其《魏相传》又云：“阴阳者，王事之本，群生之命，自古圣贤未有不繇者也。”<sup>[15](2712)</sup>此外，他还吸取了《易纬·乾凿度》中的思想，在“有

形生于无形”的认识前提下，提出阴阳混沌未分之时乃为太极元气，太极元气分而有阴阳等思想，并极力提倡《易传》“裁成天地之道，辅相天地之宜”的以人法天原则<sup>[16](19-22)</sup>。

综上所述，可见汉代学者乃以阴阳论文质：一则以阴阳之性对文质之义；一则以阴阳变易之道来统摄文质之变。上则归本于太极元气，下则求迹于圣王之治。阴阳合于太极，故有本如是、内在连续；阴阳分于太极，故有创生、变化流行。文质之道即本原于此。

### 三、“寻根”以“自新”

萧萐父先生曾经讨论过哲学与文化、哲学史与文化史之间的关系。他说：“文化是哲学赖以生长的土壤，哲学是文化的活的灵魂……以哲学史为核心的文化史或以文化史为铺垫的哲学史，更能充分反映人的智慧创造和不断自我解放的历程。”<sup>[17](417)</sup>由此我们获得一种认识，即哲学以及哲学史的研究需要建立在广泛的文化关怀基础上，才能获得自身创造与发展的原动力。因此传统文质观的哲理诠释亦应有其明确的现实文化关怀，方有价值可言，否则便只能是一种静态的理论陈述。今天我们讨论传统文质观的义理内涵亦是基于一种现实的文化关怀，这就是为消解中国社会发展中的现代性危机提供必要的理论支撑。

众所周知，每个时代皆有其相应的文化特征。当今世界发展中广泛言之的多为“现代性”，这种现代性代表着一种经过理性祛魅后的“主体主义”精神取向。在这种精神取向的影响下，一方面，工具理性盛行，它直接推动了现代科学技术与现代物质文明的建立与发展。但与此同时，这种理性也显示了其自身强大的力量，并宣示了一种主权。由此在人与自然、代表普遍性原则的极权者与具有个体差异性的人之间出现了一种二元对待下的统治与被统治的关系<sup>[18](16-19)</sup>。这一关系所折射出的则是人类中心主义和代表普遍原则的极权主义。前者导致了人与自然关系的紧

张,自然被统治、被客观化;后者则导致人自身的异化,人失去了具体存在的真实,只留下一副代表普遍原则的概念皮囊,于是人与自然皆可谓不副其实。另一方面,在这种精神取向的影响下,人成为唯一的衡量准则,进而要求自己成为自己的主人,人类的价值以及个体自我的价值得到空前的凸显,并由此确立起自由、平等、民主等一系列现代观念。但在确立这一切现代观念的同时,人又以理性消解了关于终极性、本原性、大全性问题的反思和对超越价值的信仰。于是,人之运用理性的自由最终以一种野蛮、强力的方式使人放弃了对终极原则、最高价值等具有整体意义的超越领域的肯定。所有坚固和神圣的信念就此不复存在,尼采用“上帝死了”来形容它。随后,人便自我膨胀的主体状态中以实证、自由的原则开始追逐自我的满足,再无一个普遍的界限,直至最终走向价值虚无主义的深渊<sup>[19](31-37)</sup>。现代性以上两方面的问题外在表现为环境污染、能源危机、物欲泛滥、社会失序、情感迷失、道德滑坡等,内在表现为价值的虚无、意义的失落。事实上,这已经成为一个全球性的问题。有鉴于此,当代思想家们开始寻求多角度的现代性批判。

毋庸置疑,当今中国的发展同样遭遇到现代性问题。一方面,伴随着市场经济与现代科技的高速发展、物质文明的急剧积累,具有普遍同一性特征的工具理性乃大行其道,以致人在追逐自身欲求的同时逐渐被异化为一个单向度的人,并在个性丧失与自然危机中展现出存在的虚无。另一方面,伴随着自由、平等、民主等一系列现代观念的确立以及理性对整体性超越价值的消解,人的自我开始无限膨胀,再无一个普遍的界限制约,一切价值皆为相对,于是价值失序,道德滑坡便产生了,其最终的结果只能是价值的虚无,存在除了存在,再无意义可言。

但是中西在面对现代性危机时又存在具体的差异性。正如前文所述,西方文明的起源属于“破裂性”或“突破性”的形态,表现为整体性意识的分化和文明与原始自然之间的分割,其代表性的表述就是普罗泰戈拉的那句名言——“人

是万物的尺度”。随后,人运用理性建构起庞大的专业知识体系,推进了科学与物质文明的发展,并进一步确立了人的主体精神。当这种“主体主义”的理性精神发展到极致的时候,哲学原初关于世界整体性与终极性的认识以及那原本退缩于宗教领域作为整体性的超越价值的上帝信仰亦被其消解。由此出发,原初西方文明中的哲学、科学、宗教三者间的平衡被彻底打破并最终引发了这场现代性危机。从这个角度来看,尽管导致现代性危机出现存在多种因素,但不可忽视的是西方文明的起源特质中就已蕴含了现代性危机的种子。换言之,西方现代性危机源于现代性本身的发展,亦是自身文明本性特定时期的展现。如何更好地回应这一问题,亦需西方文明自己深入反思。但对中国而言,这一问题则有很大的不同。因为中国是一个与西方文明根基根本不同且正在进行现代性转化的国家。因此,对其而言,如何进行现代性转化并合理应对现代性危机便是一个独特的问题。下面拟从三方面略作诠释。

### (一) 发展与方向

首先,选择现代性是当代中国谋求生存与发展的历史必然。因此,尽管现代性危机已然呈现,尽管思想家们已经展开了对现代性的反思与批判,但这并不意味着当代中国社会就应放弃实现现代性。因为只有坚持现代性的追求,才能使我们跟上世界历史发展的进程,拥有现实生存与发展的基础和超越力量,因而这一使命不应动摇。

其次,当代中国社会的现代性发展很难通过全面复制西方来完成。其中一个重要的原因就是西方现代性已然获得充分发展的背景下,在当今世界有限的发展空间里,在弱肉强食的国际竞争环境中,当代中国社会要想寻求自身的现代性发展必然会遭到已经现代化的西方的阻挠。事实上,西方现代性国家对中国现代性发展的阻挠已经在多个领域中呈现。由此可见,中国现代性发展的现实处境可谓举步维艰,其未来发展可谓任重道远。

最后,现代性发端于西方文化且成为现代社会共同追求的方向。但是对其内涵的认识、吸纳、

反思、检择、自我诠释与创新转化则是一个民族国家在实现自强复兴的进程中必须要合理解决的问题，否则就只能彻底西化，沦为他的附庸，或者因削足适履而面目全非、无所适从。在此理解背景下，现代性的内涵应当既有其共同性的一面，又有其共通性的一面，故需要对其做整合性理解，且这一理解的实现亦是一个现代性发展的进程。

具体而言，由科技理性所建构起来的现代科学技术以及由此带来的物质文明具有规范化、标准化、模型化、精确化等客观一致性特征，因而体现了现代性普遍共同的一面，国人对此的认识是较为一致的。由“主体精神”所引发的自由、民主、平等等现代观念作为普遍的人文价值观则因不同的民族文化背景而存在差异性诠释，对此差异性的理解与肯定则体现了现代性共通性的一面，否则必然造成文化异化与价值冲突。

但现实中对于现代性的共通性理解，世人则存在诸多异议。一些学者认为现代性是具有确定内涵选项的不可随意更改的现代性，不可因民族文化差异而另行诠释，否则就是狭隘的民族主义或落后的传统保守主义。这一认识的前提就是肯定只有奠基于西方文化的现代性观念才具有真正的现代性属性，才是代表先进的文化理念。然而这又与其反民族化、反传统化的主张相悖。因为从本质上说，凡是与个体生命相关的文化皆是一种个性化的文化。任何一种具有普遍性的文化形态皆是从个性化出发来表达某种普遍的文化理念，都必然具有个性化特征。与此同时，这一从个性化出发、具有普遍性的文化形态也许会在某一段历史时期里占据世界主导地位，但是随着它的充分发展，其个性化特征被极端展开后，则必然导致其弊端的显现。例如源于西方文化的现代性的极端发展即带来了现代性危机。在此危机下，科技理性的趋同意识逐渐将人符号化、模式化，逐渐使其失去了个性；对物质文明的推崇和追逐使人们穷奢极欲、透支消费了各种资源；主体主义的极致发展在释放了自由、民主、平等等现代观念之后，又展现为自我的膨胀。正是这种自我的膨胀使美国的特朗普喊出了“美国优先”

的口号，使一些欧美发达国家不断运用双重标准来打压别国以实现自己的诉求。由此可见，源于西方文化的现代性的极端发展已然呈现出巨大的弊端，而这也终将引发新的文化转向。

在西方现代性危机已然呈现、新的文化转向尚待形成而许多发展中的民族国家的现代性发展还未成熟之际，发展中的民族国家的现代性发展是否必须复制西方之路呢？答案显然是否定的。由科技理性所建构起来的现代科学技术以及由此带来的物质文明体现了现代性的普遍共同性一面，但它所表现的只是人借助工具理性来满足自己的物质需求，任其发展只能导致人的物化，因而它并不能成为人类生存的价值主导原则，其合理实现需要由特定文化观念来引导。在西方，由“主体精神”所引发的自由、民主、平等等现代文化观念便发挥了这样的作用。但是其极致发展的弊端在当代也已呈现，需要在自我反思中进行必要的调整。而其他发展中的民族国家的现代性进程同样需要以特定的适合自身的文化观念为价值主导原则来引领物质文明的发展，从而在寻求实现现代性的同时化解其未来危机，走出一条符合自身实际的民族发展道路。这也是发展中的民族国家所必须要解决的一个问题。事实上，谁率先解决好了这个问题，谁也就有可能引导未来的文化形态。

## （二）民族性与现代性

民族性是民族国家在自身长期发展中积累而成的一种存在特质，它代表着民族内部彼此的认同，回答的是“你是谁”的问题。民族文化则是民族性的存在方式。因此，一个缺乏民族自觉、否定民族文化的国家可谓是一个缺失灵魂的存在。

在明确了民族性在民族生存发展中的核心地位后，还需要进一步厘清另一个问题，这就是民族性与现代性的关系问题。以往一种习惯的认识是将民族性与传统视为一体，归于历史范畴。在此基础上，民族性与现代性的关系往往被化约为古今关系，并依据“去古存今”的价值立场进行现实拣择。但事实上，基于传统而形成的民族性与现代性的关系并不能简单化约为时间上的

古今关系。且时间上的古今关系也并不能简单化约为先进与落后的关系。所谓现代,实是一个关于传统的现代,并没有一个脱离传统的现代存在。同理,现代性也不能脱离民族性而存在。由此出发,我们就要肯定在当代发展中传统之于现代、民族性之于现代性的合理意义,而不能继续秉持思想启蒙时期矫枉过正的极端态度与偏激认识。简言之,民族国家的现代性发展并不应以牺牲民族文化、民族性,以屈从西方文化的化约方式来实现。

在此基础上,对民族性与现代性关系更深一步的思考,就是在民族国家谋求发展的过程中,现代性如何在民族性中获得创造性诠释。众所周知,放弃民族性意味着亡国灭族,但如果固守民族性,一味使其处于封闭状态而拒斥时代召唤的话,则民族国家的发展也无从谈起,历史上因此而被淘汰的民族国家不在少数。故而民族国家的合理发展必须在坚持民族性的基础上寻求与现代性的融合,实现对它的创造性诠释。而形成这一切的前提就是民族性在坚守自己特质的同时,能够时刻保持一种开放的状态来融合新的文化要素,以不断完善自己。这一点在中华民族身上得到了深刻的体现。

中华民族的民族性作为民族实存之质,它的实现即是在开放状态下基于人文自觉而彰显出来的一种生成与创造历程。在此历程中,这一民族性不断面临各种时代文化的挑战,并在理解、创新、融合中不断实现着自我的更新与完善。作为民族性的存在方式,中国传统的民族文化既有自己成熟、完整的观念体系,也有着开物成务、易简通达的务实、开放精神,所谓“苟日新,日日新,又日新”。它绝非如某些沉溺于传统民族文化自戕者所描述的那样呈现为一封闭、守旧的存在。因此,中华文明乃能成为硕果仅存的源流有渐的古代文明。在此基础上,它既是成熟的,亦是新生的。有鉴于此,当代中国的现代性发展可谓已经具有了积极的民族文化前提。

### (三) 返本与开新

如前所述,中国是一个与西方文明根基根本不同且正在进行现代性转化的国家。中国文明的

起源属于“连续性”的形态,“连续性”文明形态的特征就是在一种有机整体的宇宙意识形态中保有着与之所从出的原始自然状态的连续与和谐,它体现了自然与文明的连续。如果以文质关系而论,则西方文化体现的是文质关系的破裂性,而中国文化体现的则是内含复质尚故之文化理想的文质关系的连续性。不仅如此,中国传统文化还赋予这种文质观以阴阳之易的形上学基础,并将其落实为原始反终的生存理念。

由此出发,在中国传统文化中,人的存在便具有了双重寓意:一方面是寻求复质尚故之文化理想所包含的是其所是的存在本质的实现,即把握存在的真实性问题;另一方面则是在究天人之际、通古今之变的整体性文化意识中寻求和而不同并具一贯性的个性化存在,即把握存在的自我价值实现问题。

比照西方经过理性祛魅后所形成的具有“主体主义”精神取向的现代性及其发展所引发的现代性危机而言,中国传统文质观所彰显的生存理念具有一系列富于启发意义的特质。

首先,它强调自然与人文、情感与理性中道和合的文质连续性。由此出发,自然与人文、情感与理性便不是一种对立性的存在,更不是偏执于一端的存在,而是一种自然实存与文化创造一体互动的生存建构。其中,自然、情感为实存基础,人文、理性则是在此基础上的反思与建设。故而在中国传统文化中,人的存在乃是一种源于自然、情感,不离自然、情感的文质中道状态。这与西方现代性在情感与理性、人与自然的对立认识基础上凸显人文理性的主体地位乃至引发人与自然、情感与理性的危机冲突截然不同。相对而言,中国传统文质观所追求的天人一体、通情达理等生存理念作为一种文化特质在一定程度上恰是对以上西方现代性价值理念及其引发的危机的一种有益校正。

其次,它强调自然与人文、情感与理性的合理界限。在《论语》中,孔子有言:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”由此可见,在成人的过程中,质与文的作用皆有其相应的界限,二者不能无度发展,否则就会带来不

良后果。故《礼记·檀弓下》云：“有直情而径行者，戎狄之道也。”<sup>[11](283)</sup>《礼记·乐记》又云：“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”<sup>[11](1083)</sup>而《庄子·缮性》则言：“文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。”<sup>[8](136)</sup>《礼记·乐记》又言：“乐由天作，礼以地制。过制则乱，过作则暴。明于天地然后能兴礼乐也。”<sup>[11](1090)</sup>可见，文、质之行在彼此的互动中皆有其度，且始终贯穿着复质、尚故的文化理想。概言之，在中国传统文化中，文化的创制虽是人的存在方式，但却是以自然(天道)显现为其价值准则的。所谓人文理性的发展可谓是本乎自然、情感，终乎自然、情感。相对于西方现代性所追求的人文理性的主宰、独断以及由此引发的人的自我膨胀与存在的概念化、抽象化等现代性危机，中国传统文质观所包含的“知止”精神无疑具有重要的文化启示意义。

再次，在原始反终的生存实践中，它倡导一种“和而不同”的价值理念。所谓“和”，体现的是存在的共通性，所谓“不同”，强调的是存在的差异性，二者可谓是在存在实现的一体两面。如前所述，在传统文质观中，存在实现乃是在个体差异性基础上的一体共生，即人己、物我依乎自然差序而成为一个时空中生生不息的具有共通性的系统存在。这种“一体共生”的理念既体现了中国古人的生存智慧，又有着深刻的当下意义。自从追求西方现代性发展以来，一方面，小到个人，大到民族、国家、人类，各种自我中心论可谓甚嚣尘上，大行其道。由此衍生的缺乏整体性、共通性的极端利己主义思想不断激化人与人、民族与民族、国家与国家以及人与自然等不同领域的生存矛盾，产生了种种生存危机；另一方面，理性的极端化发展形成了强烈的抽象化的趋同意识，于是存在逐渐被符号化、模式化、规范化，渐渐失去了自身真实的个性，不复具体而多样的人生。在此现实背景下，着力反思传统文质观中“和而不同”“一体共生”的文化理念，对于寻求存在的合理实现以及人与自然的和谐，无疑是有深刻启发意义的。

最后，它提出了“德成而上，艺成而下”的

价值实现准则。“德成而上，艺成而下”一语源于《礼记·乐记》，其意在于以道德成就为上，以技艺成就为下。中国传统文质观所彰显的生存理念的终极目标就在于成就道德人格。相对而言，由工具理性所达成的技艺成就则属于道器关系中“器”之一端。在价值实现上，它并不具有独立的地位而必须依存于人的道德成就上，方能呈现其积极的意义，故而古人有“君子不器”“道寓于艺”等诸多提法。众所周知，在西方现代性发展过程中，工具理性和科技知识的价值获得极端发展，而宗教原本具有的普遍、超越的信仰价值则被其破坏而逐渐淡化。由此出发，人们的理性活动便不再具有超越价值和意义，而仅服务于现实实用性欲求、止于分裂的物质世界之中，难复存在之实，生存的异化危机也就自然发生了。以此为鉴，反思中国传统文质观所追求的“德成而上，艺成而下”以及在此基础上的“道寓于艺”等生存理念，当不无裨益。

近现代以来，由于西方文化的强势介入以及强国富民的现实紧迫感，一方面，以主体主义精神为表征的西方现代性文化未经深刻检省即全面涌入，在推动社会物质与精神层面发展的同时亦引发了现代性危机；另一方面，中国传统文化从制度形式到思想内涵为适应现代性发展的诉求而遭到全面批判。于是传统文质观本身所蕴含的合理性理念亦随之而被遮蔽。在此背景下，合理阐发传统文质观所蕴含的深刻哲理，以推动中国现代性转化并努力回应现代性危机，便成为一件富有时代意义的工作。

#### 注释：

- ① 本文将哲理意涵视为传统文质观的根本，并以此作为论述的理论中心。至于传统文质观在伦理政治、历史变革等领域中的具体体现有待另外具文阐释，非本文旨意所在。对于传统文质观之哲理意涵的诠释，本文主要是从“原始反终”的思想特质与阴阳之易的形上基础两个方面来展开哲学思考，以期深化对传统文质观的理论认识。
- ② 张光直先生关于人类文明起源两种形态的划分具有深刻的启发性。有学者质疑用“连续性文明”来概括中国

文明恐难以解释发生在中国的超越的突破。这一认识值得商榷:首先,对此“连续性”不宜以一种静态、已成的概念认知方式来理解,而应将其视为一种文质消长的动态生成演化历程。所谓“超越的突破”可谓是其中一个具体环节或一定历史阶段的特殊表现形态。其次,中国文明作为世界仅存的原生文明,其生命力本身亦是“连续性文明”理念的一种现实说明,更遑论当代国人对于传统文化的认同回归、对民族性的自觉归复已渐成趋势。

- ③ 阴阳之易是传统文化关于存在本原的基础性哲理认识。将文质关系追溯于此在于提示其理论本原。但这并不意味着文质关系下的阴阳之易没有其特殊性意涵,对此可以结合“原始反终”一节来反向体会。

### 参考文献:

- [1] 张光直. 中国青铜时代(二集)[M]. 上海:三联书店, 1990: 131-142.  
ZHANG Guangzhi. Chinese bronze age (The second set)[M]. Shanghai: SDX Joint Publishing Company, 1990: 131-142.
- [2] 张载. 张载集[M]. 北京:中华书局, 1978: 264.  
ZHANG Zai. Works of Zhang Zai[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1978: 264.
- [3] 康德. 法的形而上学原理[M]. 北京:商务印书馆, 1991: 51.  
KANT. The metaphysical principle of law[M]. Beijing: Commercial Press, 1991: 51.
- [4] 左丘明. 国语[M]. 上海:上海古籍出版社, 1988.  
ZUO Qiuming. Discourses on the states[M]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Press, 1988.
- [5] 何晏, 邢昺. 论语注疏[M]. 北京:北京大学出版社, 1999.  
HE Yan, XING Bing. A commentary on the analects[M]. Beijing: Peking University Press, 1999.
- [6] 王夫之. 尚书引义[M]. 北京:中华书局, 1976: 177.  
WANG Fuzhi. Notes to book of documents[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1976: 177.
- [7] 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京:北京大学出版社, 2002.  
LI Ling. Notes to proofreading of the Guodian Chu slips[M]. Beijing: Peking University Press, 2002.
- [8] 王先谦. 庄子集解[M]. 北京:中华书局, 1987.  
WANG Xianqian. A collective interpretation of Zhuangzi [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1987.
- [9] 孔安国, 孔颖达. 尚书正义[M]. 北京:北京大学出版社, 1999.  
KONG Anguo, KONG Yingda. An Extended interpretation of the book of history[M]. Beijing: Peking University Press, 1999.
- [10] 晏婴. 晏子春秋[M]. 北京:中华书局, 2017.  
YAN Ying. The Spring and Autumn Annals of Master Yan[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2017.
- [11] 郑玄, 孔颖达. 礼记正义[M]. 北京:北京大学出版社, 1999.  
ZHENG Xuan, KONG Yingda. An Extended Interpretation of The Book of Rites[M]. Beijing: Peking University Press, 1999.
- [12] 王夫之. 礼记章句[M]. 上海:上海古籍出版社, 2002: 499.  
WANG Fuzhi. Chapters and sentences of book of rites[M]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2002: 499.
- [13] 王弼. 周易注[M]. 北京:中华书局, 2012.  
WANG Bi. A Commentary on The Book of Changes[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2012.
- [14] 扬雄. 太玄[M]. 北京:北京师范大学出版社, 1989.  
YANG Xiong. Supreme Profundity[M]. Beijing: Beijing Normal University Press, 1989.
- [15] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局, 2020.  
BAN Gu. The History of the Han Dynasty [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2020.
- [16] 郑万耕. 《汉书》与《周易》[J]. 史学史研究, 2006(2): 19-22.  
ZHENG Wangeng. *Han Shu and The Book of Change*[J]. The Study of History to Historiography, 2006(2): 19-22.
- [17] 萧萧父. 吹沙集[M]. 成都:巴蜀书社, 2007: 417.  
XIAO Shafu. Works of Chui Sha[M]. Chengdu: Ba Shu Book Company, 2007: 417.
- [18] 吴晓明. 现代性批判与“启蒙的辩证法”[J]. 求是学刊, 2004(4): 16-19.  
WU Xiaoming. Critique of modernity and “The dialectics of enlightenment”[J]. The Journal of Seeking Truth, 2004(4): 16-19.
- [19] 张汝伦. 现代性与哲学的任务[J]. 学术月刊, 2016(7): 31-37.  
ZHANG Rulun. Modernity and philosophical task[J]. The Monthly Magazine of Academic, 2016(7): 31-37.

(下转第 168 页)