

馮友蘭如何解消清末民初的文化論爭？

——以否認「民族性」為樞紐的討論*

周 佩 儀**

提 要

馮友蘭最早在三〇年代以《中國哲學史》上下冊成名，中日戰爭時期則以《貞元六書》確立在學術界的地位。今人對馮友蘭的討論，或聚焦於其思想史的書寫，或著重《新理學》一書所提出的哲學體系。然而，雖以哲學史家、思想家留名後世，作為一位民初知識份子，馮友蘭亦對清末至民初的中西文化問題提出見解，並特別著有《新事論》一書討論此論題。不同於清末至民初關於中西文化論爭的各種主張——由精神、物質的體用討論，到雖由物質轉向精神，但仍著

本文 107.02.15 收稿，107.06.21 審查通過。

* 本文感謝第四十六期《中國文學研究》編輯群在編輯作業上的細心與耐心，對於一審匿名審查者、發表會特約討論人李學明先生、二審匿名審查者的耐心閱讀與寶貴意見由衷感謝，特此致意。

** 國立政治大學中國文學系碩士班三年級。

DOI:10.29419/SICL.201807_(46).0004

眼於中西孰優孰劣的二元爭論——基於其哲學架構，馮友蘭提出知類的文化觀，視中西文化差異為類型的差異，使之由殊相提升到共相的層次。馮友蘭並宣稱他「不承認所謂民族性」，一反隨十九世紀末政治民族主義思潮而起、以民族性解釋中西文化差異之風氣。否認民族性的目的，本文論證，在於解消中西文化差異的問題。從討論馮友蘭的文化觀切入，本文將耙梳他如何在其哲學體系的基礎上提出知類的概念，而後又進一步發展為民族性的否認，以及清末民初文化論爭之解消。最末，也從當代視角發想，評述並反省馮友蘭此一方面思想之貢獻與不足。

關鍵詞：馮友蘭、知類、文化觀、民族性、「不承認所謂民族性或國民性」

Feng Youlan’s Negation of “Nationalities”: A Solution to the Debates on Cultures in Early Modern China

Chou Pei-yi*

Abstract

Having obtained reputation for his two-volume *A History of Chinese Philosophy*, Feng Youlan enters the roll of significant thinkers by virtue of the publication of *Six Works of the Zhenyuan Series* during the Second Sino-Japanese War. Studies in Feng nowadays are either focalized on his historiagraphy of thought or on the philisophical system formulated in *New Neo-Confucianism*. A thinker and a historian of philosophy, Feng also responded critcially to the debate revolving around culture at the turn from the late Qing Empire to the Republic in *On Things: A New Approach*. Turning apart from his contemporaries immersed in the substance-use relation between the spiritual and the material or the simple opposition between a Chinese culture and a Western one, Feng argues that cultures should be understood in terms of types and that the difference between Chinese and Western cultures is of a typological matter which requires the horizon to be lifted from the paricular up to the universal. Feng even claims to “denunciate so-called nationalities” in a gesture resistant against the nineteenth-century atmosphere in which nationalities were often referred to in explications of

* MA student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Chengchi University.

cultural differences. It is out of the purpose of resolving the problems concerning the difference between Chinese and Western cultures that Feng raises such a denunciation. This article investigates Feng's view on culture by examining how he conceptualizes an understanding in terms of types on the basis of his studies in philosophy, and how such a view develops into a denunciation of nationalities and hence a dissolution of the debate about Chinese and Western cultures. From the contemporary point of view, this article also briefly evaluates this aspect of Feng's thought, numerating its merits and flaws.

Keywords: Feng Youlan, understanding in terms of types, view on culture, nationality, “denunciate so-called nationalities”

馮友蘭如何解消清末民初的文化論爭？

——以否認「民族性」為樞紐的討論¹

周 佩 儀

一、前言

馮友蘭（1895-1990），字芝生，民國時期哲學史家、思想家，以《中國哲學史》、《貞元六書》確立其學術地位²。前書上下冊分別於 1931 與 1934 年出版，為其三〇年代的代表作，不僅在當時學界產生一定程度的影響，至今在中國哲學史論述的討論中仍佔有一席之地。《貞元六書》著於中日戰爭時期，當時的時空環境對其著書立論起關鍵的影響，《三松堂自序》中即自述：「民族的興亡與歷史的變化，倒是給我許多啟示和激發。沒有這些啟示和激發，書是寫不出來的。即使寫出來，也不是這個樣子。」³ 1939 年出版的《新理學》是他此階段哲學體系的總綱⁴，主要內容是共相與殊相、一般與特殊關係的問題，但《新理學》的

¹ 本文標題原為〈馮友蘭如何解消晚清民初的文化論爭？——以否認民族性為樞紐的討論〉，經審查人乙提供寶貴意見，馮友蘭多以「清末」、「民初」為時間斷限，是以本文標題將「晚清」改為「清末」。特此感謝。

² 蔡仲德：《馮友蘭先生評傳》（香港：三聯書店，2005 年），頁 4。

³ 馮友蘭：《三松堂自序》（新店：谷風出版社，1987 年），頁 252。

⁴ 同前註，頁 253。

討論偏重於兩方中抽象、邏輯層次的討論，如馮友蘭自陳：「這些討論，似乎是脫離實際，在實際上沒有什麼用處。⁵」但他隨後又表示：「其實並不是沒有用處，而是有很大的用處。⁶」因為抽象、邏輯層次的討論是討論實際問題的基礎：「《新事論》就是試圖以《新理學》中關於這個問題的討論為基礎，以解決當時的這個實際問題。《新事論》是《新理學》實際應用的一個例證。⁷」「當時的這個實際問題」指的便是中國與先進他國的文化問題，《新事論》的內容即是對中西文化到中日文化之差異的事實，進行實際的現象與問題之探討。

馮友蘭以共相、殊相的討論為背景，認為中西文化是社會的類的不同，所謂類的不同，不同於此前的各種討論——清末的中學為體，西學為用；民初的全盤西化、中國本位派之爭論——之處在於強調文化差異的討論必須知類，認為「從類的觀點以觀事物者，亦說異，不過其所說之異，乃各類間之異，而不是一類中各事物之異。⁸」中西文化的不同是類的不同，中國「以家庭為本位底社會」的類型有別於西方「以社會為本位底社會」的類型，非作為特殊個體的中國文化、西方文化的不同。

值得注意的是，民初對中西文化的差異，各方常以「民族」或「民族性」的不同進行討論，隨著日本的興起，也開始對中日民族進行比較。面對中西或者中日文化的差異，常著重在民族差異、民族性不同，比較兩方的孰優孰劣。同時，對民族性的討論也是相當火熱的議題，各方或常藉由外部的觀察嘗試為民族性形成之因素提出主張。正當各方激烈討論「何為民族性」時，馮友蘭卻宣稱他

⁵ 同前註，頁 264。

⁶ 同前註，頁 264。另於《新理學》的〈序〉中即曾說：「此書雖不著實際，而當前有許多問題，其解決與此書所論不無關係。」見馮友蘭：《新理學》，《貞元六書》（北京：中華書局，2014 年），頁 9。

⁷ 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 264。

⁸ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》（北京：中華書局，2014 年），頁 244。

「不承認有所謂民族性或國民性」⁹，意欲解消中西文化、民族性討論上的難題，同時更帶有積極解決中國社會現況的最終目的。本文即希望藉由理解其文化觀，及「不承認有所謂民族性或國民性」的主張，見其如何藉由解消民族性，將當時諸家對中西文化問題的討論由殊相提升到共相的層次，解消文化論爭，並以此層次的區分嘗試為其最終的社會關懷提出可能的解決方法。

本文主要涉及馮友蘭思想的兩個部分，其一是馮友蘭的文化觀，其二是由其文化觀所延伸出的民族性問題。有關前者，中國學界已有一定的研究成果，學位論文方面，楊淑敏的《馮友蘭文化類型說述評》¹⁰ 稍加整理馮友蘭文化觀所形成的時代背景、理論基礎，以及文化類型說的內涵，並舉出其貢獻與侷限，此文篇幅雖然短小，但卻也勾勒出其文化類型觀的概況。王勝國《馮友蘭中西文化觀研究》¹¹ 則以馮友蘭對中西文化的觀點入手，亦著重於其文化類型觀的整理。吳國棟《馮友蘭建構在「別共殊」基礎上的文化哲學》¹² 則從哲學的角度出發，是以文化哲學的角度對其文化觀的剖析，此文中已注意到馮友蘭對民族、民族性的討論。王芳恒的博士論文《馮友蘭社會文化觀研究》則對馮友蘭的文化社會觀有全面性地理解，著重於突顯馮友蘭文化觀中「新理學」理論與唯物史觀互補的特色，並指出馮友蘭思想中始終具備一以貫之的人文關懷，由此說切入馮友蘭對世界共相與民族特殊性的討論。其他期刊論文則不勝枚舉，其中胡軍〈中國走向自由之路的哲學思考——馮友蘭文化觀解讀〉對其文化觀受到唯物史觀的

⁹ 同前註，頁 354。

¹⁰ 楊淑敏：《馮友蘭文化類型說述評》（保定：河北大學中國哲學碩士論文，2000 年）。

¹¹ 王勝國：《馮友蘭中西文化關研究》（甘肅：西北師範大學中國哲學碩士論文，2008 年）。

¹² 吳國棟：《馮友蘭建構在「別共殊」基礎上的文化哲學》（南寧：廣西大學馬克思主義哲學碩士論文，2007 年）。

影響，並導致一些侷限提出批評¹³。有關馮友蘭《新事論》一書中「民族性」的討論，有上文提到的吳國棟碩士論文中的一章，但在較早之前，陳來便已由馮友蘭的文化觀注意到他對「民族性」的分析¹⁴。

內文主要分為二個部分。第一部分，梳理馮友蘭《新事論》一書中的中西文化觀點：首先，稍加整理自清末至民初的中西文化論爭，交代馮友蘭文化觀提出的歷史背景。再者，解釋何謂「知類」的文化觀，並整理馮友蘭對清末、民初文化觀的評論，釐清知類的文化觀與清末以降的各式中西文化論爭的不同之處。最後，以馮友蘭的文化類型說帶出何以產業革命是「中國至自由之路」的關鍵。第二部分，以民族性為中心，說明何以馮友蘭認為沒有所謂的民族性，以此重新討論中西文化問題。此部分可以再細分為幾項：其一，整理當時對民族性的討論。其二，解釋何以馮友蘭認為前人所談的內容是空談，即其實沒有所謂一民族或一國之民族性。其三，馮友蘭如何藉由取消特殊的民族性，解消中西文化論爭。結論部分則對馮友蘭此說提出一些檢討。

二、馮友蘭對中西文化之討論：以《新事論》一書為中心

（一）清末至民初中西文化差異的討論

自 1840 年鴉片戰爭結束，西方以船堅炮利強行打開中國國門以來，向來以天朝自居的中國方意識到在國力上已遠遠不如西方各國，魏源提出「師夷之長技

¹³ 胡軍：〈中國走向自由之路的哲學思考——馮友蘭文化觀解讀〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》2008 年第 2 期（2008 年 2 月），頁 67-75。有關胡軍此文對民族性的檢討，將在下文提及。

¹⁴ 陳來：〈一論馮友蘭〉，馮鍾璞：《走近馮友蘭》（臺北：臺灣商務印書館，2013 年），頁 15-16。

以制夷」，認為船艦、火炮等具體物質文明的進步，是西方列強能在戰爭中勝過中國的關鍵之處。至 1861 年由朝廷之士所主持的洋務運動則提出「中學為體，西學為用」的口號，希望藉保持中國經典中的精神文化為體，輔以西方各國的物質文明為用¹⁵，比起四〇年代，更加詳細地訂立出對西方學習的細項，如西式學堂的設立、實業的發展等，希望兼用中西文化，嘗試為中國打開新的局面。然而，無論是四〇年代的「師夷之長技以制夷」或是六〇年代的「中體西用」的主張，都仍帶有中國文化優於西方文化的預設心理。魏源等人將西方文化稱之為「夷」，夷狄、蠻夷等稱謂仍有以中國為天朝自居的意味；而體用的主張則承自中國傳統思想，本體與器用之間有形上與形下、本體與器用的本末關係。兩者皆仍認為中國在主要的精神文化上優於西方，只是器用的部分劣於西方，因此必須保留中國傳統的經典，只需在器物文明方面師法西方，由此，中國所面臨的問題便可迎刃而解。但在歷史事實上，以此為法，中西文化的問題沒有解決，面對西方的侵略，中國仍然節節敗退。在此之後，還有「西學中源」說的提出，此主張作為一種文化見解，但非文化主張。它可以作為在復古守舊心態尚未消失之前，引進西方文化的策略¹⁶。主張「三世說」的康有為即能作為代表，主張以政治、經濟、軍事的改良，推動現代化／西化，三世中最後的「大同世」的內涵，即是西方自由、民主等文化價值，在此過程中致力於中西文化的比附與雜糅¹⁷。

民國初年時人翻轉了中西文化之差異在於器物的主張，認為器物只是問題之末，最大的差異在精神文化層面的落後，因而轉向對中國傳統文化的檢討。五四運動時

¹⁵ 馮桂芬於〈校邠廬抗議〉中曾說：「以中國之倫常名教為原本，輔以諸國富強之術。」而其中的「中國之倫常」指的即是傳統的經史等學，而西學則以西方的算數等學為基礎，並認為西方之富強即在於其經濟的富強。見馮桂芬：〈采西學議〉，《校邠廬抗議》（臺北：學海出版社，1967年），卷下，頁211。

¹⁶ 張岱年、程宜山：《中國文化與文化論爭》（北京：中國人民大學出版社，1996年），頁340。

¹⁷ 同前註，頁342-343。

由陳獨秀、胡適等人提出「全盤性反傳統」、「全盤西化」的主張，是對中國傳統文化的顛覆與革命，改以將西方的科學與民主奉為圭臬。但與此同時，中國本位派提出不同的主張，王新命等十位教授於 1935 年聯名發表〈中國本位的文化建設宣言〉¹⁸ 一文，文中以「中國本位的文化建設」為時代目標。此文檢討過去面對中西衝突的各種因應方法，認為「中學為體，西學為用」不過是學西方之皮毛，而未切重重心，因此有了五四運動「新的覺醒」，肯定五四運動以文化救國的運動使中國人的思想為之一變，但也隨之批評全盤西化的主張輕視了中國空間與時間的特殊性。注重中國本身的特殊性，但對西方也不完全排斥，只是一反全盤西化的主張，認為必須以中國為本位進行文化改革、文化建設，開拓新的道路。

由清末民初對中西文化方針的轉變，是對中國或西方文化之物質與精神兩方之間的翻轉。面對中國的衰落、西方的強勢，從學習西方之器物到學習西方之精神；進而是對中國本身之精神文化保存的分寸的拿捏。全盤西化與中國本位派雖然在立論上有明顯的差異，但皆不超出對中國精神文化與西方精神文化二方拉鋸關係的討論，似乎將清末「中體西用」對於器物層次的重視視為錯誤的、過時的。

不同於民國時人的討論，馮友蘭的「知類」文化觀，反而傾向認可清末的走向，並提出必須以經濟作為改革國家、走向自由的基礎，這當中沒有孰是孰非，但卻突顯出馮友蘭對於社會文化觀察的特殊觀點，以下先就其「知類」的文化觀說起，說其特定著書背景以及奠基於哲學背景而提出的觀點。

（二）馮友蘭「知類」的文化觀

馮友蘭所主張的文化觀，部分延續對中西問題的討論，也或許他是有意在中西文化的精神、物質爭論中做出裁決。他採取與前人及當時討論不同角度，以

¹⁸ 王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，《教育短波》1935 年第 27 期（1935 年 1 月），頁 13-15。

「類」與「特殊」的層次的分別，而得出應以西方物質文明為優先學習的結論。他對文化之討論，集中在《新事論》一書當中，故以下由《新事論》的成書背景談起，介紹其「知類」的文化觀，再論及其文化類型觀，說明何以他認為產業革命是「中國到自由之路」的關鍵¹⁹。

1、馮友蘭《新事論》的成書背景

《新事論》一書分為十二章，十二個章節原先是 1938 年 9 月至 1939 年 10 月刊登於《新動向》雜誌的十二篇文章，後於 1940 年 5 月集結出版²⁰。著書的背景在中日戰爭鏖戰方酣之際。面對同為亞洲國家，甚至曾經是中國天朝底下附屬小國的日本的進犯，馮友蘭從中西比較處說起，有別於過去以地域劃分中國文化與西方文化，他提出的「文化類型說」以經濟史觀為基礎為文化分類，在其《三松堂自序》中總結自己對於中西文化之間題的看法時，他說：

在五四運動時期，我對於中西文化問題，也感覺興趣，後來逐漸認識到這不是一個東西的問題，而是一個古今的問題。一般人所說的東西之分，其實不過是古今之異。我在四十年代所作的《人生理想之比較研究》牽涉到這個問題。我的那部書的一個目的就是要證明，各派的人生理想，是世界各國的哲學史中都有的。很難說哪些理想是西方所特有的，哪些理想是東方所特有的。在三十年代，我到歐洲休假，看了些歐洲的封建時代的遺跡，大開眼界。我確切認識到，現代的歐洲是封建歐洲的轉化和發展，美國是歐洲的延長和發展。歐洲的封建時代，跟過去中國有許

¹⁹ 按：「中國到自由之路」是《新事論》一書的副標題。

²⁰ 蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》（鄭州：河南人民出版社，2001 年），頁 222-235、250。

多地方式相同的，或者大同小異。至於一般人所說的西洋文化，實際上是近代文化，所謂西化，應該說是近代化。²¹

總結西方文化與東方文化之差異，歸咎於古今之異。日本之所以能成為強盛於中國的國家，原因在於日本已經進入近代化，中國則尚未。經由他的考察，產業革命是近代化的關鍵。此觀點出自他在三〇年代那一趟歐美之旅，他在旅途中考察了西方封建社會與現代社會之間的轉化，確定了所謂的近代化即是社會類型的轉變，是由家庭化生產進入工業化生產的差異。因此處理清末與民國的文化論爭時，他欣然同意清末誤打誤撞而重視工業、實業的改革方向，而對民國時期重視文化的西化多有批評。但必須澄清的是，馮友蘭強調物質文明的重要並非等於忽略精神文明，而是認為必須以前者作為後者的基礎²²，由此基礎通往「自由之路」。

2、知類的文化觀

對近代中西方社會現象的觀察與比較，是多數參與文化論爭的人士提出主張的基礎，對歷史現實的觀察結果固然是馮友蘭提出其文化觀的重要根據，但卻並非異於他人之處，其關鍵應歸功於其哲學體系與文化觀能夠相互支持、互為表裡的關係。是以討論其文化觀之前，將先論述其知類的哲學論點。

(1) 何謂知類

馮友蘭在四〇年代已受到唯物論的影響，重視物質上的改革，認為器物層面的近代化能夠帶動文化上革新。但對清末和民初不同的路線，也不僅僅是因為清末重視實業便讚許之，民初重視文化不合於唯物史觀便摒棄之。而是在清

²¹ 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 264。

²² 馮友蘭：〈抗戰的目的與建國的方針〉，該文見氏著：《南渡集》，收入《三松堂全集》第 5 卷（鄭州：河南人民出版社，2001 年），頁 405。

末重視實業，民國重視文化的背後，循其脈絡，能見兩個時代觀察文化的不同態度，清末人從共相看文化，民初人則是從特殊看待文化。

馮友蘭主張以知類的方式觀察文化。其類的概念，承自《新理學》一書的哲學體系。「新理學」體系中將一切分為實際與真際，實際指的是一些可以觀察的事物，如「方底事物」，而人能夠對這些「方底事物」進行「這是方底」的判斷，就此判斷進行理智的分析可得「方性」的概念，再將具有「方性」的物總括思之，能得出有「方之類」的觀念，此「方之類」便屬於真際²³。簡單來說，真際是實際所依據者，而實際則是真際在現實中的例證。

〈別共殊〉是《新事論》的第一章，也是整本書的綱領。繼承「新理學」體系中對性與理的關係，指出「凡屬於某一類之事物，必依照某理，有某性。所謂性，即屬於某一類之事物所依照於某理者。²⁴」並依此分別「共相」與「殊相」，「殊相」指個體事物具有許多性、可以分屬許多類，是特殊的，而「共相」則指每一類之理，是一類事物所共同依照者，是公共的。共相與殊相是「新理學」體系主要討論的問題，但此二名相的正式提出卻是在《新事論》的〈別共殊〉一章中。

知類的方法落實在文化觀上，是不將中西文化各自視為殊別的中國的文化或者西方的文化，而只就其文化類型進行討論²⁵。與「知類」的方法相對，是以

²³ 馮友蘭：《新理學》，《貞元六書》，頁 32。

²⁴ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁 242。

²⁵ 有關文化類型的論述，馮友蘭將以社會類型進行區分，這與他當時受到馬克思唯物觀影響有關。他在《三松堂自序》中曾說：「在這個時候，我也開始接觸一些馬克思主義。當時我認為，馬克思主義的歷史觀的一個顯著的特點，是不從縱的方面看歷史，而從橫的方面看歷史。所謂縱得的方面看歷史，是著重看一個國家或民族的生成和發展，衰老和死亡。從橫的方面看歷史，是把社會分為許多類型，著重的是看各種類型的內容或特點。我這當然是一個很膚淺地理解，不過這個理解幫助我認識到，所謂古今之分，其實就是社會各種類型的不同。後來我又認識到，更廣泛一點說，這個問題就是共相和殊相的關係的問題。某一社會類型是共相，某一國家或民族是殊相。某一國家或民族在某一時期是某一類型的社會，而在另外一個時期可以轉化或發展為另一種類型的社會。」《新事論》一書中的文化觀，便是在這種文化類型的討論下進行。

「特殊」的方式看待個別文化，馮友蘭認為這無助於解決中西文化差異問題，因為若將中國文化、西洋文化分別視為個體，是以「特殊」的觀點觀察事物，無法分辨其中的主要性質與次要性質。以「類」的觀點觀察事物，方能將「某事物之所以為某事物之性」的事物之本質與其餘次要的、偶然的性質區分開來。

(2) 馮友蘭對清末、民初中西文化討論之評判

馮友蘭認為在觀察中西文化差異的方法中，知類的方法是科學的方法，而將文化視為特殊的方法則是歷史的方法；科學所述是關於某類的理論，而歷史所述則只涉及個體²⁶。以科學的方法進行觀察，是所謂知類：

從知類的觀點以觀事物，我們謂之為知類。科學雖不僅是知類，而知類是科學所必有之一基本底條件，是一切科學所同然者。²⁷

漢代人以五行三統的哲學觀，雖然內容上荒謬，但其知類的方法「最富於科學底精神」²⁸。知類的觀察特點是：

從類的觀點以觀事物者注重同，從特殊的觀點以觀事物者注重異。從類的觀點以觀事物者，亦說異，不過其所說之異，乃各類間之異，而不是一類中各事物之異。²⁹

總之，馮友蘭以「類」看待文化觀上承其「新理學」體系，而其應用於文化觀討論的唯物觀念則與當時受到馬克思主義的影響有關。馮友蘭：《三松堂自序》，頁 264。

²⁶ 同前註，頁 242。

²⁷ 同前註，頁 242。

²⁸ 有關馮友蘭如何說明漢代人最富科學精神，詳見《新事論》。馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁 243-244。

²⁹ 同前註，頁 244。

如漢人不講殷人的文化、周人的文化的個體朝代的差異，而是說「金德底文化」、「黑統底文化」等文化類型。其差異在於，殷人的文化、周人的文化只是歷史上的一個朝代，只與殷人、周人相關，然而所謂「金德底文化」、「黑統底文化」卻可以是一種文化類型，不僅屬於個別的朝代³⁰。漢代這種「知類」方法在長期的失落後被清末人所繼承，即是清末盛行的公羊三世說，以康有為提出的三世說為代表，三世「封建專制（衰亂世）」、「君主立憲（小康世，升平世）」、「民主共和（大同世，太平世）」分別代表三種文化類型³¹，清末中國正處於衰亂世的文化類型，歐美國家則是升平世的文化類型。康有為將三世說比配於歐美國家：「孔子之制者，皆為實事。如建子為正月，白統尚白，則朝服首服皆白，今歐美各國從之。建丑則俄羅斯回教行。……³²」康有為主張革新變法，雖廢經但卻尊孔，是他對於傳統儒家舊學的思想堅持，也有期望以舊學為基礎，使變法順利進行的政治企圖。這種觀察中西文化的方式，即以舊學為基礎而期待改革的心態，馮友蘭與之不謀而合。另外值得注意的是，康有為所持的文化雜糅觀點，亦有模糊民族差異的特點³³，這點更暗合於馮友蘭「不承認有所謂民族性或國民性」的觀點。

如上文所說，知類的方式與特殊的方式是相對的。清末人的優點在於討論中西文化時不討論民族性、國民性等問題，而以所屬不同的文化類型來分判中西，是知類。而民初以降則以特殊的觀點觀察中西文化差異，即以民族性、國民性來討論中西文化，將中國視為一個特殊的文化、西方視為另一個特殊的文化，因此才有希望能夠將從中國這個特殊文化變為西方這個特殊的文化的想法。但馮友蘭認為中國文化、西方文化都不能視為特殊的文化，不將中國文化或西方文化視為

³⁰ 同前註，頁 245-246。

³¹ 康有為：《中庸注》（臺北：臺灣商務印書館，2011年），頁 36。

³² 同前註，頁 37。

³³ 張岱年、程宜山：《中國文化與文化論爭》，頁 344。

「一個五光十色的『全牛』」³⁴，進而能夠分別其中主要的與偶然的性質，再針對主要性質對社會進行改造。就其所觀察認為，生產方式的不同是一社會的主要性質，因此中西文化的差異即是因產業革命而導致的生產方式的類型轉換。

3、「中國到自由之路」——產業革命

四〇年代的馮友蘭認為中國文化與西方文化的差異是古代與近代的差別。依馮友蘭在《三松堂自序》中對自己提出的文化觀的總結，他認為自己的文化觀可以分為三個階段：

在第一階段，我用地理區域來解釋文化差別，就是說，文化差別是東方、西方的差別。在第二階段，我用歷史時代來解釋文化差別。就是說，文化差別是古代、近代的差別。在第三階段，我用社會發展來解釋文化差別，就是說，文化差別是社會類型的差別。³⁵

這三個階段是馮友蘭對自己思想的修正過程。第一個階段中主張文化差別即是東方、西方的差別，如前所述，這是當時流行的說法。然而，當他開始深入研究哲學史時，發現東西方哲學史中有許多重複的問題，察覺人類有相同的本性，也有相同的人生問題，由此證明前一階段的想法的錯誤。稍晚，在《中國哲學史》中他提出中西文化差異的新解釋，即以古代、近代之分說明中西哲學的殊別，中國哲學尚停留在古代、未進入近代，這是其文化觀的第二階段。而後，他再進一步思考古代與近代之別即是社會類型的不同，並認為其間的分水嶺是產業革命，此部分的思想表現在其

³⁴ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁 248。這種將中國文化或西方文化視為一種「全牛」的方式馮友蘭並非第一人，與胡適同樣主張「全盤西化」的陳序經曾經在其〈再談「全盤西化」〉一文中提到：「文化各方面都有連帶的關係，……不能隨意的取長去短。」亦是類似的想法。見陳序經：〈再談「全盤西化」〉，《獨立評論》1935 年第 147 期（1935 年 4 月），頁 3-8。

³⁵ 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 373-374。

四〇年代所著的《新事論》中。就思想的轉變來說，最大的差異在於第一階段至第二階段的新發現，即是在殊別之中發現文化中存在著共相，只是在第二階段中，他尚未確定共相為何，而有待於第三階段的發掘。然而就功效而言，第三階段顯然殊勝於前兩階段。不同於前兩者雖能夠解釋不同文化的矛盾差異，但卻未能提出明確的解決道路，第三階段延續社會發展的觀點，以社會類型解釋中西文化差異，明確指出何謂「中國到自由之路」——產業革命³⁶。

因受到馬克思唯物論的影響，馮友蘭認為產業類型的不同才是中西文化差異的主要性質。產業革命使人捨棄「以家庭為本位底生產方式」，轉向「以社會為本位底生產方式」，前者「生產家庭化底文化」為當時中國所屬的社會類型，後者「生產社會化底文化」是西方國家所屬的社會類型。「以家庭為本位底生產方式」，顧名思義即是社會是以家庭關係為中心，社會成員份子皆在自己的家庭內生活、工作，其生產方式以家庭小量生產、自給自足為主。「以社會為本位底生產方式」，則是工業化之後，生產者離開家庭進入工廠集中工作，各式商品於工廠中分工且大量生產的生產模式。

馬克思唯物論認為，下層建築（生產者、生產模式）最終決定上層建築（藝術、宗教、社會等），文化等上層建築雖然永遠都是多重決定的，但他認為有一個最終決定的原因，便是生產者與生產模式。馮友蘭也認為生產方法能夠決定生產制度，生產制度決定社會制度，社會制度又決定社會道德³⁷。他說：

人如何如何地生產，則其團體必須如何如何地組織。其團體是如何如何地組織，其團體中之人必如何如何地行為。對於此如何如何地行為之規

³⁶ 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 374-375。

³⁷ 筆者按：馮友蘭此種想法，明顯的是受到馬克思唯物論的影響。馬克思唯物論一反黑格爾以絕對精神為一切事物的本源，而以為所謂的精神必然以物質為基礎，認為由物質的下層結構，才能衍生出上層的精神文明。

定，即是道德。生產方法不是人所能隨意採用者。因為用某種生產方法，必須用某種生產工具。如某種生產工具尚未發明，則即不能用某種生產方法，人亦不能知有某種生產方法。所以生產方法隨著生產工具而定，社會組織隨著生產方法而定，道德隨著社會組織而定。生產方法不是人所能隨意採用者，所以社會組織及道德亦不是人所能隨意採用者。³⁸

一個社會有什麼樣的生產方法，決定該社會的道德價值觀。說明傳統中國社會中一些核心的價值觀如「忠孝」、「貞節」，僅因為中國處於一個以家庭為本位的社會，而不得不有這些價值觀念。即在一個以家庭為本位的社會，家庭便是社會最基本的經濟單位，在此社會中的人便以「忠孝」、「貞節」為中心道德，用以鞏固家庭這個基本的經濟單位，使社會組織和制度不致瓦解。因此他認為，民初的人以「特殊」的角度看待中西文化，批評孔子思想是「吃人的禮教」，或說「萬惡孝為首」，是不察這本是一種生產模式的社會中的自然現象。又或者在舊社會中，女子在一個家庭中的角色不僅僅是妻、母，還必須幫助生產工作，因此在舊社會中特別在意女子與家庭的合離關係，這也是處於以家庭為本位的社會中應然的情況。對馮友蘭而言，民初時人對於過去舊的傳統道德的討論與批評，雖然是思想上錯謬，但卻也不失是一個處於轉型社會中的人們必然表現出的反抗的例證，而若由舊社會轉型為新社會，舊社會所面臨的問題將迎刃而解。

三、馮友蘭與中日戰爭時期：文化的民族性問題

上文曾提過，馮友蘭在二〇年代已注意到中西文化比較的問題，如上文所引的《三松堂自序》中曾說：「在五四運動時期，我對於中西文化問題，也感覺興趣」，

³⁸ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁 286。

雖然四〇年代之前主要的學術工作是中國哲學史的研究，但其實早在 1922 年便在《學藝》上發表〈論「比較中西」(為談中西文化及民族性者進一解)〉³⁹。又如其在《三松堂自序》中曾提到，其四〇年代所作的「新理學」體系之外因，便是中日戰爭顛沛流離的背景，以及在此背景之中所激發的強烈的民族意識⁴⁰。是以，對時代的關懷是馮友蘭立論的起點與背景，並懷抱著對現實的關懷而參與對中西民族性的熱議。

(一) 民國時期對「民族性／國民性」的討論

「民族」一詞並非中國原有的概念，「中國傳統文獻，沒有『民族』一詞。雖然早有『種』、『族』等字，分別相當於英文中的 *tribe*、*race* 等概念，但直到十九世紀晚期，在漢語中仍未出現相應於英語 *nation* 一詞的概念，只有『族類』的後起含義，或可勉強當之。⁴¹」現代對「民族」的定義是一個群體的統稱，指「一個擁有共同文化及傳統的團體，而這種文化及傳統對於該團體中成員生活中的每一個部分都有影響。這也就是說，文化及傳統是一個團體生活方式的決定因素。擁有共同文化及傳統的人，在生活方式上與不同文化的人有根本的差異。⁴²」可知「民族」概念的形與「文化」密切相關。「民族」一詞傳入中國的時間無法確定，但可以知道的是，對文化的「民族」或「民族性」的熱議是十九世紀末隨政治上的民族主義思潮而起的浪潮。馮友蘭曾在〈論「比較中西」〉一文中提到「民族性」概念流行的現象觀察：「大概現在的中國人無論談及何事，口頭幾乎都離不開『中

³⁹ 馮友蘭：〈論比較中西（為談中西文化及民族性者進一解）〉，《學藝》第 3 卷第 10 期（1922 年 5 月），頁 75-80。收入《雜著集》，《三松堂全集》第 14 卷，頁 232-237。

⁴⁰ 見註 3。

⁴¹ 朱維錚：〈晚清思想史中的民族主義〉，劉青峰編：《民族主義與中國現代化》（香港：香港中文大學出版社，1994 年），頁 275。

⁴² 石康元：〈民族與民族自決〉，劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，頁 21-22。

國人怎樣……外國人怎樣……』之字眼。至於各報紙雜誌上各色各樣論『中國文化』、『中國民族性』等文字，亦不過此種傾向之系統地表現而已。⁴³」

清末民初，尤其在廿世紀初期，「民族性」或者「國民性」的議題時常被提及。以「民族性」或者「國民性」（兩者皆是“nationality”的譯名）一詞為關鍵字，在《全國報刊索引》〔包含《晚清期刊全文資料庫（1833-1911）》、《民國時期期刊全文數據庫（1911-1949）》〕資料庫中一至十一輯⁴⁴、《中國近代報刊庫》中皆有多筆資料⁴⁵。

整理以「民族性」或「國民性」為主題的篇章，內容在大致分兩類：（1）對「民族性」概念界定的討論，包含民族性相關因素之討論，如「農業與民族性」、「文學與民族性」、「藝術與民族性」等。（2）對「民族性」表現的討論，此類中又包含兩種：其一，單論一國家之民族性，如對中國或日本之民族性的討論。其二，比較兩國之「民族性」，如中德、中英、中俄、中日的比較，此類討論亦延伸出至中國「民族性」的優缺點，背後帶有「中國何以不如他國」、「中國如何改革以能超越他國」的問題意識。第（1）類則論及民族性的如何形成，並涉及「民族性」的定義，是基於第（2）類所觀察到的現象，進行學理上的統合與歸納，

⁴³ 馮友蘭：〈論「比較中西」〉，收入《雜著集》，《三松堂全集》第14卷，頁232。

⁴⁴ 《全國報刊索引》中，檢索以「民族性」為題名的篇章有多達553筆，而以「國民性」為題名的報刊資料則有320筆。

⁴⁵ 以「民族性」為關鍵字在《中國近代報刊庫》「全文檢索」中有276筆資料、約39個篇章提及；而「國民性」的使用也是當時通行的一個譯名，甚至比「民族性」的頻率還高，以「篇章名」檢索有5篇相關主題的報刊，以「全文檢索」的方式，則有512筆、約256個篇章提及「國民性」一詞。《中國近代報刊庫大報編——申報》中檢索，《申報》（上海版）中「民族性」有1198條相關資料、「國民性」有1094條資料。雖然《申報》的檢索中，不免有重複的條目，但卻仍可見在這個歷史久、影響力大的報刊中，民族性、國民性議題的不容忽略。另外，《大公報：1902-1949》（天津版）中以「民族性」為關鍵自搜索內文，有722筆資料，以「國民性」為關鍵字有527筆，雖有許多資料並未直接討論民族性或國民性之內涵，但僅就使用這個詞彙進行論述的行為，或可見此概念在當時確實有一定的通行性。

嘗試為各民族各異的民族性提出解釋。此類如羅家倫在1933年於《中華半月刊》中刊載的〈民族與民族性〉一文，文中曾說：

講到民族這個東西，既非人力所勉強能造出，也不是在短時間能自然形成的。一個民族，必有其歷史的背景，必有其種種構成的因素。民族不祇是有了相當的土地，具備了種種物質的條件，就可以產生的；必定要在這些物質條件以外，在有精神上的條件，才能形成。這個精神上的條件，就是所謂的「民族性」。一個民族必須有一種岸然不倚卓然自拔的特殊性格，使他自己能夠獨立生存，使他的生存為有意義，並且因為有了這種特質的存在，對其他民族的發展，甚至整個人類大羣的生存，都有幫助。所以若要一個民族能夠生存，必須他能具備一種特殊的民族性。⁴⁶

認為民族性即是形成一民族的精神條件，且這種條件是此民族的「特殊性格」。他將民族性形成的條件分為兩方面：一是物質方面的因素，如「種族」（天賦的人種的差別）、自然環境、人口與職業。二是精神的因素，如法律和政治的組織、宗教、語言和文字、教育等後天人為的文化現象。認為在兩者互相影響下，才能產生出一民族特殊的民族性。此說對「民族性」的定義有明確的定義，即是一種經由各種內、外條件長時間積累而成的「特殊性格」，且是某一民族內的所有份子皆具備的共同記憶、意識，所以他又說「民族性更是民族記憶，民族意識，民族文化沖積在全民族各份子之無意識或下意識裏面的精神沉澱，為民族一切進展的推動力。⁴⁷」

在第(1)類型的文章中，雖未系統地解釋何以「民族性」的形成過程，但綜觀這些觀察結果，採取環境、社會等外部因素影響民族性之形成，是當時不少人所執的意見。

⁴⁶ 羅家倫：〈民族與民族性〉，《中華半月刊》第1卷第1期（1933年），頁8-9。

⁴⁷ 同前註，頁12。

但也有人抱持不同意見，如 1934 年的姚蓬心翻譯日人古川竹二(1891-1940)的《血液型與民族性》一書，即引進以遺傳學差異解釋民族性各異的學說⁴⁸。此文認為以環境說來解釋民族性的說法不夠全面，雖認同民族性形成的複雜多歧，但也認為複雜多歧中有輕重之分、本質與第二義之別，其中重者、為本質者便是此文所說的「血液型」，落實民族性具備先天的性質，在生物學上討論民族性。

生物學論性則性不可改，但這並非當時的主流意見，多數人認為民族性是可以改變的。如上文提到，「民族性」、「國民性」是由外在環境條件的積累、因素的相互影響而形成的「特殊性格」，既受外部條件影響，便有變動的可能性，以此可能性作為社會改革的突破點。是以在一些資料中可以見到對「變動」一面的「國民性」與「民族性」的積極討論，如《京報副刊》曾刊登一篇〈達彭貞先生〉的文章，論及中國國民性的改變⁴⁹，是其中一例。當時也有人主張以「教育」改變民族性，如楊效春寫給李璜的公開信件中便持此主張：「民族性的來源並不是遺傳的，天賦的。可以用教育及其他種種方式來鼓搗。」李璜主張民族性是天生的，而作為教育家的楊效春則認為改變民族性的教育是國家積弱不振的突破口：「中國國勢危弱，內爭不息，外侮憑陵，是以教育者該注意喚醒全國份子，共救危亡，使中國能永立於競爭的世界場上，而日趨興盛、強固。⁵⁰」

⁴⁸ 姚蓬心於《康健雜誌（上海 1933）》上連載三期，翻譯古川竹二《血液型與民族性》一書。姚蓬心譯，古川竹二著：〈血液型與民族性（附表）〉，《康健雜誌（上海 1933）》第 2 卷第 4 期（1934 年 4 月），頁 30-40。同氏著：〈血液型與民族性（續）（附表）〉，《康健雜誌（上海 1933）》第 2 卷第 6 期（1934 年 6 月），頁 27-35。同氏著：〈血液型與民族性（續）（附表）〉，《康健雜誌（上海 1933）》第 2 卷第 7 期（1934 年 7 月），頁 47-54。

⁴⁹ 董秋芳：〈答彭貞先生〉，《京報副刊》1926 年第 476 號，頁 8。文中論及中國的國民性，認為是「柔順風」，但卻也說「其實中國的國民性在戰國時候的確強悍，後來受到儒家樂天知命的宣傳，到千百年之久，便柔順的毫無生氣了。」認為中國的民族性曾受到外在的影響而改變。

⁵⁰ 楊效春：〈會員通訊〉，《少年中國》第 4 卷第 8 期（1923 年 12 月），頁 2。

無論將民族性視為不變動的或可變動的，這些清末民初的知識份子至少都承認一民族或國家具有一特殊的「民族性格」。若就遺傳來說，此民族性格生來即有，若就環境外塑而言，則將之視為一種普遍大眾因受外在環境侷限，而生成的特定性格。即便認為民族性可變動者，也承認此特殊性格並不能輕易改變，如主張「全盤西化」的胡適，後來也不得不承認文化的民族性對社會改革的牽制力量，胡適以「文化惰性」來形容它：「我們不能不承認，數量上嚴格的『全盤西化』是不容易成立的。文化只是人民生活的方式，處處都不能不受人民的經濟狀況和歷史習慣的限制，這就是我們所說過的文化惰性。你儘管相信『西菜比較衛生』，但事實上絕不能期望人人都吃西菜，都改成刀叉。⁵¹」更遑論以建立民族特殊性為目標的本位派人士，更是強調中國具備民族的特殊性，無法簡單地以學習西方而行文化建設。

（二）馮友蘭：「不承認所謂民族性或國民性」

馮友蘭對民族性的討論的背景大致如此，但他直說「不承認所謂民族性或國民性」。取消民族性的主張，固然是在概念上對「民族性」的質疑，但與自清末以降，面對中國的國民性始終消極悲觀的傾向也息息相關。劉禾在《跨語際實踐》一書中，認為從梁啟超將國民性的概念自日本引入中國後，往後的二十年，

⁵¹ 胡適：〈充分世界化與全盤西化〉，《大公報》1935年6月23日，收入《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），第4卷，頁587。此文是胡適對於過去主張「全盤西化」的「全盤」一詞的檢討，他認為自己所謂的「全盤」並非指數字意義上的解釋，即並非真正的要全然的西化化，「全盤西化」指的是「充分世界化」，「『充分』在數量上即是『盡量』的意思，在精神上即是『用全力』的意思」，以此區別於陳序經所主張的數字意義上的「全盤西化」。

中國知識份子普遍將中國的悲劇歸結於國民性問題⁵²，到五四運動時期，此說更達至顛峰。是以馮友蘭取消國民性的主張，也可說是對此社會氛圍的一種反動。

首先，他透過對民族性的「性」之檢討，認為當時普遍談的「民族性」並非指邏輯上的性，而指生物學上的性，但以生物學論性仍無法證成民族性的存在，因而說沒有所謂的「民族性」，並提出過去所討論民族性之「性」只是「習」的說法。再者，雖然沒有所謂一民族之民族性，但確有一國於「某時」之「國情」。最後，一國或一民族在獲得一新性時，新性與舊情勢必不合，因而使一國或一民族內的人感到不習慣，導致守舊與革新之間的拉扯，並因應著國情的差異發展出不同的國家。

檢討對民族性的討論，認為民族性雖然一直被稱為性，但應該區分兩種用法，一是邏輯上的用法，一是生物學上的用法。邏輯上的用法，指「凡是某一類底事物，都必有其所以為某類底事物者。其所有之所以為某類底事物者，即屬於此類底事物之某性。」這是馮友蘭在新理學體系中所講的性，在《新事論》中則用於社會類型的性，如資本主義社會性、封建社會性，或者如上文所提到的「以家庭為本位底社會性」、「以社會為本位底社會性」⁵³。這是知類文化觀的衍生觀點。生物學上的性則指生物在生理上與生俱來的性格或傾向，如「生之謂性」、「食色性也」⁵⁴。他認為民國時期常說的「愛好和平是中國人民族性」、「蠻幹執拗是日本人的國民性」等指的是生物學上的性，並認為以此定義民族性有所缺失，因所謂生物學上的性指「生之即有，不可變者」，然而正常情況下，每一個民族內都可以找到不具備是民族之民族性的人為反例，以此他推論：過去討論的「民族性」並非先天的性而是後天的習⁵⁵。

⁵² 劉禾著，宋偉杰譯：《跨語際實踐：文學，民族文化與譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：三聯書店，2008年），頁74-76。

⁵³ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁348。

⁵⁴ 同前註，頁348。

⁵⁵ 同前註，頁349-352。

他以「變動與否」分辨性與習：性是不變的，習則是可以改的。一般所觀察的某民族之人具備某民族性，只是處在同一時空中、共享社會風氣，而表現出符合時代風氣的人情之常而已；換言之，同處於某社會的人們，可能因為某一時的風尚不同，而使得他們與此時之前或之後的人表現出不同的習，而非長時間維持不改變的某民族性。因此當時的謬誤，是「只看見他所看見底中國人，有一點或數點特別順眼或不順眼底地方，便隨口說中國人若何若何，而不知橫豎萬里，上下數千年，在這個大空間與長時間內底中國人，所未看見者，還多的很。⁵⁶」這種於某時表現出來的民族的特點，雖然不足以稱為民族性，但卻可以說是一種「國情」，他說：「我們雖然不承認有所謂民族性或國民性，但我們卻承認有所謂國情，我們是把某一國或某一民族的歷史，於某一時截住，它的歷史，在某一時以前者，即是它的國情。⁵⁷」

以經濟模式決定社會、文化模式，勢必面臨經濟模式相同，但西方各國仍有不同民情的質疑。馮友蘭以國情為此解套，他認為民國人所謂民族性只是一種養成的習而非固定不變的性，當一社會必須獲得「新性」，即拋棄「以家庭為本位底社會性」、獲得「以社會為本位底社會性」時，「舊情」將影響新社會的形成，如他認定經濟模式是社會的主要性質，但社會的形成必然存在一些偶然的性質。

主張民族性不存在，是對當時論爭的觀察與結論。提出國情，則為雖屬於相同的社會類型但卻仍保有不同表現的國家，提出一種解釋。然而，如何界定主要性質與偶然性質？何以以經濟模式為主要性質，而不能以文化模式為主要性質？何以民國人所提倡的民主與科學只能屬於特殊的西方文化，而不能說有科學的社會、民主的社會的社會類型？顯然在文化類別的分判上，馮友蘭受到馬克思唯物史觀的影響甚深。

⁵⁶ 同前註，頁 355。

⁵⁷ 同前註，頁 358。

(三) 以可變的國情取代不可變的民族性

民族性與國情雖非馮友蘭建構文化類型觀的核心概念，看似只是其文化類型觀下引伸出來的討論，但卻可視為翻轉民國時期文化觀爭論的一個樞紐，藉由鬆動甚至翻轉民國對民族性的既定意義，企圖回應當時爭論不休的問題，再提出中國能夠且必須如何「走向自由之路」的建議。

上文提到，馮友蘭認為民初時人對傳統文化所提倡的禮教有所不滿，是社會類型轉變過程的自然狀態，是新性與舊情的不合。然而，就社會的轉型而言，新性固然與舊情有不和之處，但卻也是由舊情中獲得依據進行變革，他說：「就革命的動力說，它必須根據一種舊實力。就其必須根據一種舊實力說，它是繼往。就其能創造出一種新局面說，它是開來。⁵⁸」舊實力指的便是舊情，當然此處提到舊情，不是指以家庭為本位的社會所具有的道德價值具備改變社會的作用，而在強調情的可變動性，而要承認情的可變動性，則必須先行取消「一個社會或國家有不可改變的『性』」的命題。社會的進步，不是指中國放棄中國的民族性、學習西方的民族性的轉變，因為根本無所謂的民族性，而是由一個類型的社會轉向另一個類型的社會，而舊社會轉變為何種新社會，舊情是影響其結果的偶然性質之一⁵⁹。

性與情的翻轉，是馮友蘭於中西文化論述的樞紐。他並非不承認有所謂的中國的或者西方的民族性，而是以為這些民族性並非全然不可以變動的。所謂民族性只是各國在某時間點以前表現出的國情；因此民初人對中國的民族性、西方的民族性的論述，及其衍生出的中西文化之差異的討論，只能是假問題。結合文化類型說，中西文化的差異不應只在特殊的民族性(或者說「國情」)的層次上打轉，

⁵⁸ 同前註，頁 363。

⁵⁹ 同前註，頁 367-368。筆者按：馮友蘭沒有明確定義舊情。在〈釋繼開〉一章中，「舊情」涵蓋的範圍寬泛，舉例來說它可以是農民的暴動，可以是修築運河、長城或開鑿礦產，也可以是語體文，但總之一切的革命背後都必須以這些舊情作為繼往的基礎。

而應該在文化類型的轉換上進行討論，一個國家或民族的舊情只是作為偶然因素，在一個民族或國家的轉變中，既因為它們產生社會制度改變中的不適應⁶⁰，但也因為它們具備的某種精神⁶¹、或者物質的基礎，不僅能成為社會轉型的力量，且能在相同的社會類型下形成不同的文化樣貌。

然而，馮友蘭對於性與民族性的定義，仍有值得商榷之處⁶²。新理學受到新實在論的影響，將世界分為真際與實際：實際的理落實到實際的人身上，所依循的是某物之所以為某物之性，是以性在此哲學體系中具備本質義。然而，性的概念在中國思想史上卻多不如此使用。《論語·陽貨》：「性相近也，習相遠也。」⁶³意指人所具有的本性是相近的，但卻會因為積習的影響而呈現出不同的善惡面貌。告子則認為人性也是無善無惡，依照環境不同而有相異的發展，猶如水無分東西，順勢而流⁶⁴。孟子雖然主張性善，雖然認為性善是人的

⁶⁰ 「一國或一民族如在任何方面需有改革，此一國或一民族即需有一新性，此新性與其原有底情，一不有不合。自守舊底觀點看，這些改革即是『不合國情』。」同前註，頁 358-359。

⁶¹ 馮友蘭在〈闡教化〉一章時曾認為，一個社會中人的道德或道德不能「教」而只能「化」，而所謂「化」便是指時代精神，即「一時代有一時代精神。所謂時代精神，即是一時代在精神方面底風尚，人不知不覺隨著它走。」這種社會的風尚，也可將之視為一個國家在某段時間內的「國情」。同前註，頁 330。

⁶² 以下段落根據審查人甲提供的意見增補。有關馮友蘭所論之「民族性」理論在學理上的值得商榷處，審查人認為馮友蘭以「性」為「生而即有，不可變者」是混淆了中國傳統「性」與「本質」兩種不同的概念。是以可能使他在否認民族性的議題上陷入稻草人謬誤，筆者則以為馮友蘭是否犯了稻草人謬誤，確實值得商榷，但仍須注意，馮友蘭論述中的性是特指其新理學中的某物之所以為某物之性，是以在他的定義下，性都具有不變的特質。但筆者以為他以不變的形容民族性，其實有具體的批判對象，是在特定的時空背景、社會分為中所提出的看法。再者，審查人也提到馮友蘭取消性而強調習的特殊理由。以下增補。特感謝審查人甲提出的寶貴意見。

⁶³ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2013年，影印嘉慶二十年江西南昌府學本），第八冊，頁 154。

⁶⁴ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2013年，影印嘉慶二十年江西南昌府學本），第八冊，頁 192。《孟子·

特質、內在的價值根源，但也不否認人性可能因外在環境而有不善的表現⁶⁵。再者，荀子的性惡說所說之性是取其自然義、事實義，是人「生而具有的本能」，因而有化性起偽之說，利用後天的禮義規範，導正人本來趨向利的惡的自然本能。又或者有人說：「性可以為善，可以為不善」、「有性善，有性不善」⁶⁶等主張。可見性在傳統脈絡中，有許多不同的界定，即便最接近馮友蘭所預設的，將性視作特質的孟子，仍必須考慮到實際生活的人必然受到環境外力影響，使特質有發與不發的可能，特質往往指的是不受外力影響下的本來狀態，但卻不預設這個常態是全然的不可變。新理學區分真際與實際，性繫於理之下，成為界定某物之所以為某物的不變的性質，本質義的解釋相當特殊。

而此說也非毫無根據。孟子區別人之性與犬牛之性，提到「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。」（《孟子·離婁章句下》⁶⁷）孟子認為人之性與犬之性、牛之性有所不同，馮友蘭將孟子所說的所說的「人之性」理解為「人類之特點」其實並無錯誤，但他又將這種特點視為「人的規定性」⁶⁸。但孟子的目的在於說明人性存養的重要性，而馮友蘭在孟子性善論中，似乎更著墨於人性的規定性意涵。在《新理學》中他取《中庸》：「天命之謂性」說理與性的關係，性

告子上》：「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。』」

⁶⁵ 《孟子·告子上》：「孟子曰：『水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。』」同前註，頁 192。告子認為「性」是生而具有者，但孟子認為性應該再加上特有之本性一義，以此區別各種存在之不同（犬、牛、人之差異），因此他又有「存養」的概念，認為人具有善的內在特質，但會因為外在環境的影響而不能盡其本性，因此人必須透過存養的工夫以成德。雖有內在的特質，但卻也不反對外在的環境對於內在特質的發顯程度的影響。

⁶⁶ 同前註，頁 192。

⁶⁷ 同前註，頁 145。

⁶⁸ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化，1991年），第二冊，頁 82。

成為邏輯上的概念，在類的討論下，性只是規定某一事物能否被歸類於某一類的判斷標準，而後天的外在影響則無關乎於性⁶⁹。馮友蘭討論的性已經是其新理學體系下的性，對性一詞的選用以及概念意涵的抽換都有其背後的思想理路。

因為對性的重新定義，馮友蘭試圖以此解決民族性問題。首先，馮友蘭看待民族性與一般的看法不同，當時乃至現代所討論的民族性，指的是在長時間的歷史演變中，經由各種因素（地理、政治、語言、宗教等）交互作用之下，逐漸形成的一種生活方式、意識型態與思想觀念。而這些生活方式、意識型態、思想觀念在時空環境的變換之下，仍會有微幅調整、變動，但只要大致上呈現一個穩定的狀態，就能將之視為民族性。馮友蘭重新檢討民族性一詞，認為性是不變的，是以將民族性定義為某民族不可變動的特殊性格，以破斥不可變動的民族性之不可能，藉機提出以可變動的國情取代民族性之說。然而最根本的，他對民族性一詞的定義卻不同於通義的民族性，而其國情反而更接近於通義的民族性。換言之，馮友蘭對民族性的討論，很可能犯了稻草人謬誤。

但筆者以為，馮友蘭將民族性理解為「不變的」並非完全是在學理上的分析，他或許也反映了當時對於民族性的討論，雖然有如羅家倫等學人對「民族性」意義的界定，即通義下對民族性的理解，但更多時候大眾面對中國與西方各國的差異時，常流於簡單地、表面上地將某國人有某種不變的特質視之為理所當然，中國就是如何如何、日本就是如何如何等論調，《新事論》是由刊登在雜誌上的篇章集結而成，可見馮友蘭是有意將讀者群擴及一般大眾。是以，從重新定義民族性，到否定不變的民族性，都蘊含深意，而並非空立的稻草人。再者，馮友蘭否定不變的性，而強調可變動的習也不乏特殊目的：他強調現代化的重要，如果民族性作為生物學意義上的生而不可變動者，則有礙於社會類性的汰舊換新，強調習的重要，以提供中國社會現代化的可能性。

⁶⁹ 馮友蘭：《新理學》，《貞元六書》，頁 100。

(四) 小結：傳統的繼承與轉化

值得注意的是，性與情在傳統中國思想中本為一組相關概念，而在朱熹的理學中也有「心統性情」一說，馮友蘭在其《新理學》一書中也能分辨這兩個概念，而在《新事論》中，論及性與情二字，正是新理學的哲學概念。在《新理學》中，他曾引《朱子語類》中的一段話來說明性與情：「又如服藥，喫了會治病，此是藥力；或溫或涼，便是藥性。至於喫了有溫證，有涼證，這便是情。⁷⁰」而在《新事論》的〈判性情〉一章，他又以此譬喻來說明情（此處指「國情」）的不可忽略：

不過情的力量，亦終是不可侮底。於某一個個體有一某性時，情於某程度內，對之亦能有影響。例如有傷寒病，必然發熱，此是所有底傷寒病性。凡傷寒病者均能發熱，但其發熱之程度，或四十度，或三十九度，或四十一度，則可因人而異。其所以異者，即個人之「情」的不同。於此時即需要醫生斟酌用藥。用藥雖大致有一定，而配合可以變化，份量可以加減。醫人的醫生是如此，醫國的醫生亦是如此。大政治家所謂斟酌國情，因時制宜者，正是就這些方面說。⁷¹

馮友蘭認為所謂性，即是某物之以為某物的特質，如同藥之所以為藥，是因為它可以治病。然而，情則適性之所發，有個體性的差異，即有特殊性的不同。所以即便處在相同的社會性之下仍可能發展出不同國情，這些國情在共相方面可以共享一類社會性，例如英國、美國共享以社會為本位的社會性，但卻不會成為相同的國家，因為他們具備個體性的差異，這些差異就社會類型而言並不重要，但各國民族特色上卻有賴個體性方能凸顯。

⁷⁰ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1985年），第六冊，頁2438。

⁷¹ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁359。

是以亦須分別馮友蘭對「民族性」與「民族」概念的不同意見。在馮友蘭「不承認有所謂民族性」的論述中，他並未否定「民族」的概念，而僅否定「一民族具備一個特定的『民族性』」的命題。《新事論》之〈評藝文〉一章中，他指出兩種不同的觀看文化的角度：

或可問：如果有兩個或幾個民族在同一文化類，就其在同一文化類看，他們當然有其同；但在別底方面看，是否有其異？我們說：當然有其異。正因有其異，所以有兩個或幾個民族，雖在同一文化類，我們還可以分別出某個民族是某民族。⁷²

就特殊角度而言，各別民族之間仍有可以區分的特質。他又借用傳統的文與質的關係，說明這兩種不同觀看方法：

一個社會的生產方法、經濟制度及社會制度等，是質。它的藝術、文學等，是文。……從關於質底類的觀點看，文是不主要底。但從一個體、一社會，或一民族的觀點看，文卻是重要底。⁷³

上文「不承認有所謂民族性」之觀點，指由類的觀點出發，文化只有進步與落後之別，而非某民族真有一低劣的民族性。但從特殊的角度來說，文是識別一個民族的重要花樣，花樣是用來保持一民族特色的重要的標記。以花樣說文，同時也以程度說類：

⁷² 同前註，頁 332。筆者按：馮友蘭在此處對民族之異的討論，並非用「某民族『之所以』為某民族」的帶有本質意涵的用語，因為如果用「之所以」會同於他對性（邏輯上的）的描述，此處他使用分別二字，可見對他而言，本質上的區分仍是屬於類的觀看角度，殊異部分僅是表象上的分別，而非本質上的不同，可見其遣詞用字的嚴謹。

⁷³ 同前註，頁 338。

一民族所有底事物，與別民族所有底同類事物，如有程度上底不同，則其程度低者應改進為程度高者，不如是不足以保一民族的生存。但這些事物，如只有花樣上底不同，則各民族可以各守其舊，不如是不足以保存民族的特色。⁷⁴

程度有落後與進步的差異，以類為出發點指生產模式、經濟制度與社會制度等，在唯物史觀的架構中，被預定了落後與進步的差別，而民族的特色雖然在唯物史觀中雖較不具重要性，但在建立一民族的特殊樣貌，以有別於其他民族時則至關重要。

馮友蘭雖然沒有直接將花樣等同於民族性，而只以「民族的特色」論述，是因為對他而言，性不能用以形容變動的事物，而「民族的特色」的定義是由長時間歷史、地域、種族、語言的累積，相續不斷發展而成的結果（雖說是結果，但卻仍持續隨著時間的前進而不斷的進化）。但他卻將花樣以「底」字形容，即「中國『底』花樣是「中國『之為』中國」的體現，此用字卻變相地將花樣與民族性畫上等號，此是馮友蘭論述上的弔詭之處⁷⁵。

或可以推測，馮友蘭的文化論述中，殊相層次的情並不能決定共相層次的性，可能是繼承了中國哲學思想中性為本情為末的傳統，由此他強調以類的共相層次觀察文化問題，而將一般所說的民族性一詞視為情的表現（有相對應的時間背景的特殊層次），是以他強調社會類型的轉變。而在實際的社會問題的上，則有唯物史觀的意向，以物質文明為決定上層文化的最終條件，因此將產業革命視為中國現代化的關鍵事件。這樣的文化觀，正顯示馮友蘭對傳統中國哲學思想的繼承，並在繼承之餘，又具有時代意義。

⁷⁴ 同前註，頁 336。

⁷⁵ 筆者按：在陳來〈一論馮友蘭〉中將文（即花樣）視為文化的民族性，是由馮友蘭文章中的用語「中國底」而做出的推論，但對於馮友蘭究竟是否承認有一文化的民族性，筆者仍持保留態度。陳來：〈一論馮友蘭〉，馮鍾璞：《走近馮友蘭》，頁 15。

四、結論：對馮友蘭文化觀之檢討

追本溯源，中西文化論爭可說由軍事衝突而起。馮友蘭的《貞元六書》是其四〇年代的代表作，作為系列作的第二冊，《新事論》副題為「中國至自由之路」，無非是要解決中國清末以來的困境。值得注意的是，馮友蘭此書的著書背景正值中日戰爭時期，其提出的文化解決方法必然包含現實的考量。他主張改革，並從社會類型的轉變下手，目的希望中國能在列強環伺的情況中翻轉被壓迫者的位置，進而走向自由。在文化類型觀上，有鑑於清末民初都未能提出有效的解決方法，他基於對前人以及當時的社會氛圍進行檢討，另闢一個共相層次解釋文化的殊別。藉由對民族性概念的鬆動，再以符合實情的觀察提出文化類型觀，將產業革命視為中國翻轉當時國際情勢的實際方法。雖然目標上與清代主張器物層次的富強無異，但其中確有更長遠的歷史觀察與千迴百轉的哲學思辨。

知類的文化觀與取消民族性主張，在中西文論爭上具有特殊的價值。文化論爭發展至五四運動前後，多認為中國的精神文明積弱不振，而需學習西方的民族精神。無論主張中國本位或主張全盤西化者，皆認為中西文化存在特殊民族、地域或者種族的差異性，是以將特殊性作為解決中西文化差異的突破點。面對這些不同的觀點，馮友蘭採取類似佛教判釋教相的作法，即將此前的文化論爭視為不究竟的觀點，而提出一個較高的層次試圖解釋中西文化差異，並非指他所提出的具體內容（即以「產業革命」為轉型契機，「社會類型」文化類別），而指他所提出的理論給予了觀察中西文化差異的全新視角。

馮友蘭的文化類型觀雖有其時代目的及意義，但也不乏可再深思之處，或可作為本文的餘論。馮友蘭以生產方式為文化類型的主要性質，除此之外則為偶然性質，對主要與偶然的界定有其定見，而他界定經濟模式為主要性質的原

因，一是唯物論的影響，二則是他對於中西文化論爭歷時性的觀察，綜合當時國際情勢（中日戰爭）的迫切需要，發現西方國家富強的標誌性因素在於產業革命的完成，由此帶動政治與社會的進步：

英美及西歐等國所以取得現在世界中城裡人的地位，是因為在經濟上它們先有了一個大改革。這個大改革即所謂產業革命。這個革命使它們捨棄了以家為本位底生產方法，脫離了以家為本位底經濟制度。經過這個革命以後，它們用了以社會為本位底生產方法，行了以社會為本位底經濟制度。這個革命引起了政治革命及社會革命。⁷⁶

他主張中國必須由從「以家庭為本位底文化」進入「以社會為本位底文化」，以城市與鄉下譬喻這兩類社會，城市與鄉下的關係就是殖民帝國與殖民地間的經濟宰制關係。他以〈辨城鄉〉一章說明城市與鄉村的關係，引用馬克思的說法：「工業革命的結果使鄉下靠城裡，使東方靠西方。」若中國能由從鄉下人變成城裡人，就可以由被剝削者的地位變回主人的位置。面對日本的軍事脅迫，又有鑑於日本曾經歷產業革命而成為富強之國，他更加確定經濟模式的改變是中國當時必須選擇的唯一道路，所謂的對日「抗」戰與產業「革」命，其實是一種事實的反應，是中國意欲脫離鄉下人成為城裡人，並改變中日不對等關係的自由之路⁷⁷。因此，馮友蘭能樂觀地看待中西、中日問題，他認為「中國在近代地位最劣底時候，已經在二十年前過去了，我們的時代是中國中興的時代，而不是中國衰亡的時代。⁷⁸」如今中國所要做的只是在經濟上進行改革，進而擺脫壓迫，中日關係則是從日本手中奪回東亞主人的位置，這是鄉下人對城裡人的反抗，也是面對當時國際情勢的困境而提出的最快的解決方法。

⁷⁶ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁 270。

⁷⁷ 同前註，頁 382。

⁷⁸ 同前註，頁 375。

然而，事情真如馮友蘭所想的樂觀嗎？事實上，國際情勢是長時間中多重因素造成的局面，希望藉由一方面之改革而獲得成效其實是相當困難的。馮友蘭視經濟革命為唯一途徑，並以物質決定精神，無非是受到馬克思唯物論的影響，但以單一因素作為社會政治制度等變化的重要條件，顯然過於偏頗。胡軍在〈中國走向自由之路的哲學思考——馮友蘭文化觀解讀〉一文中便提到這個問題，他引用恩格斯的話，說明就馬克思主義者自身而言，其實是嚴正否認經濟能夠作為社會制度的唯一因素⁷⁹。

⁷⁹ 胡軍：〈中國走向自由之路的哲學思考——馮友蘭文化觀解讀〉，頁 73-74。胡軍提到：「讀西方的歷史，我們也能夠知道，其產業革命的發生不是單軌演進的，而是與人的自我意識的覺醒、社會政治制度的巨大變革、科學的長足發展等密切糾纏在一起。」認為經濟因素固然對社會發展起了至關重要的作用，但卻不能視為歷史革命的唯一決定性因素。此主張也並非他的創見，早在 1890 年時，恩格斯即有這樣的批評，再者與馮友蘭同時代的賀麟（1902-1992）也與馮友蘭持不同意見，認為西方的工業革命以及隨之建立的資本主義社會，與基督宗教應有著密不可分的關連，西方世界在工業革命後工商業的蓬勃發展，其實在基督新教所提倡的道德價值處得到不少助力。藉由這些批評，胡軍檢討馮友蘭以類為出發觀察文化的方式，其不足在於「他抽掉了具體生動豐富的內容，比如具體存在的個體的人就看不見了」。同樣地，西方社會的發展在工業革命之前，在基督宗教所形成的社會結構已自然影響西方社會的發展方向，工業革命不過是加強了社會化的趨勢而已。因此，中國的社會化若僅藉由生產方式的改變，是難以達到預設的目標的。再者，胡軍也提出當時中國不適宜討論工業化的原因：政治主權上不能真正掌握在人民手上，產業革命的成果容易被少數權力把持，流於官僚資本主義，此說有歷史事實的佐證。除了外部社會的原因外，馮友蘭體系中亦有不足之處，即馮友蘭的改造仍然是思想層次的討論，但在實際層面的現代化路向上卻沒有具體的實行方法，因為真正的現代化必須是「具體的」，而「具體的」現代化難以避免的就是馮友蘭所反對的「西方化」，而這個西方化必然包含西方整體的文化、政治、宗教等內涵，而難以只是單一的經濟西方化，反過來說，單一的經濟西方化，也難以達到現代化的最終目的。胡軍最主要對於馮友蘭的批評在於，以工業化為社會進步的核心要素，加強了經濟的基礎功能固然沒錯，但卻忽略了普世社會、文化的另一個核心——人。因此，馮友蘭以經濟為唯一基礎的主張，仍需再商榷。筆者與胡軍意見相同，同樣對馮友蘭以生產模式界定文化類型的觀點有所疑慮，經審查人甲之意見，增補胡軍此說的論證理據。特此感謝。

唯物論立場的選擇，並無是非對錯的問題，然而如何支持、論證唯物論立場，則有可以評判的空間。對歷史的觀察，是馮友蘭選擇唯物論立場的主要原因，但人類對歷史觀察的侷限卻導致其論證無法成立。如上文所述，區分出兩種社會類型，並將產業革命的發生為轉變關鍵，實則犯了一個錯誤，即將工業革命視為一個「事件」，而未能釐清工業革命不過是西方社會轉型之長程事件中的一個中介點，即馬克思唯物論所說的西方由封建的莊園制度逐漸發展為資本主義社會，雖然工業革命是其中的一個大事件，但若沒有在貿易的興起、資本的累積等多重因素的交織下，工業革命可能也難以發生；中西文化的差異並不僅是單一事件所引發的結果。馮友蘭卻認為中國只要經歷工業革命，就可以變得與西方各國同樣富強，是忽略了中國與西方在社會發展背景的差異，幾乎是變相地重蹈清末中體西用的覆轍。但弔詭的是，在馮友蘭自身的論述中，並非沒有注意到一個社會的舊情對革命造成的影響。就馮友蘭的脈絡來說，工業革命正是西方以其舊情作為基礎而行的改革；中國無西方之舊情，即便其行工業革命，也未必能有如西方一般的成果。再者，以當代視角發想，正巧能證明馮友蘭的錯判：日本雖然早於中國行工業革命並在一時獲得成就，如馮友蘭所說的成為「東亞主人」，但最終並未如他預想，從被剝削者躍升為剝削者的位置。就現今國際情勢的觀察，日本從未改變在西方世界中的不平等地位，從在二次大戰日本是美國唯一投下原子武器的國家，且直至今日仍然被剝奪軍事自主權來看，工業改革能造成的地位翻轉畢竟有限，並不如馮友蘭所想的樂觀。馮友蘭認為，以特殊角度看待的中西文化差異的討論者，皆因為無法看見整體歷史發展而產生錯誤的見解，但同處歷史長河中的他，也無可避免地重蹈覆轍。

再者，馮友蘭從二〇年代開始關注中西文化問題，希望能夠為文化論爭上找到適當的解決方式⁸⁰，他曾批評清末民初時人常以西方為優、中國為劣等自卑心態是被殖民地人的心理⁸¹，而他最終選擇了社會類型說，以古今文化、社會類型的差異，試圖解消文化優劣的區別，認為經濟層面的改革可以翻轉被殖民者與殖民者之間的地位。然而以後見視角出發，姑且不論翻轉的可行性，就他區分出被殖民者與殖民者，並期望能由被殖民者轉換為殖民者的想法⁸²，無非也只是另一層次的被殖民者的心理，而未能跳脫出他所謂的中國的自卑心態。但這些檢討，只有在後見的情況中方能進行討論，並無損《新事論》一書中對文化的考察、對歷史問題的關懷，及其所反映的馮友蘭四〇年代的思想歷程中對國家、民族的關心。

最後，馮友蘭畢竟不是社會學家，他期望結合歷史觀察與哲學的思辨，意圖解消當時的文化爭論。他所主張的社會類型說，除了是就中西方歷史的觀察及受到馬克思唯物思想的影響之外，最主要的還是承接其新理學系統的共相、殊相之理論的發展，將各式社會類型作為文化的共相，用以解消清末民初時人對於將中國、西方或者日本文化各自作為特殊個體的殊相層次的討論。不可忽略的是，馮友蘭雖然是以哲學家的立場提出此說，但其仍帶有明確的社會實踐的意圖，期望以此說鼓舞中日戰爭中的中國人民。

⁸⁰ 「我生活在不同的文化矛盾衝突的時代。我所要回答的問題是如何理解這種矛盾衝突的性質；如何適當地處理這種衝突，解決這種矛盾；又如何在此種矛盾衝突中使自己與之相適應。」馮友蘭：《三松堂自序》，頁 371。

⁸¹ 馮友蘭：《新事論》，《貞元六書》，頁 376。

⁸² 筆者按：馮友蘭認為經濟方式能解決殖民者（剝削者）與被殖民（被剝削者）的主奴關係，並認為中國只要回到殖民者的位置便是解決中西問題的想法，不得不說只是一種受到時代限制所提出的短見。他曾說「中國的進步有革命性質，中國的進步是世界革命的一部份。所謂世界革命者，即全世界被壓迫者要求翻身也。」（同前註，頁 379）卻未注意到，當所有地被殖民者（被剝削者）具備與殖民者（剝削者）相同的位置之後，迎來的絕對不會是國際的和平，而是全新的經濟、權力的角逐，且其直接的反應會是戰爭的再起。馮友蘭只考慮到當時的中日戰爭的問題，但卻未考慮到此種思想背後所帶來的更大的危險。

引用書目

一、傳統文獻

- 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2013年，影印嘉慶二十年江西南昌府學本，第八冊。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2013年，影印嘉慶二十年江西南昌府學本，第八冊。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1985年。

二、近人論著

- 王勝國：《馮友蘭中西文化關係研究》，甘肅：西北師範大學中國哲學碩士論文，2008年。
- 王新命等：〈中國本位的文化建設宣言〉，《教育短波》1935年第27期，1935年1月，頁13-15。
- 石康元：〈民族與民族自決〉，劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，香港：香港中文大學出版社，1994年。
- 朱維錚：〈晚清思想史中的民族主義〉，劉青峰編：《民族主義與中國現代化》，香港：香港中文大學出版社，1994年。
- 吳國棟：《馮友蘭建構在「別共殊」基礎上的文化哲學》，南寧：廣西大學馬克思主義哲學碩士論文，2007年。
- 姚蓬心譯，古川竹二著：〈血液型與民族性（附表）〉，《康健雜誌（上海1933）》第2卷第4期，1934年4月，頁30-40。

- _____：〈血液型與民族性（續）（附表）〉，《康健雜誌（上海 1933）》第 2 卷第 6 期，1934 年 6 月，頁 27-35。
- _____：〈血液型與民族性（續）（附表）〉，《康健雜誌（上海 1933）》第 2 卷第 7 期，1934 年 7 月，頁 47-54。
- 胡軍：〈中國走向自由之路的哲學思考——馮友蘭文化觀解讀〉，《西南民族大學學報（人文社會版）》2008 年第 2 期，2008 年 2 月，頁 67-75。
- 胡適：〈充分世界化與全盤西化〉，《大公報》1935 年 6 月 23 日，收入《胡適全集》，合肥：安徽教育出版社，2003 年，第 4 卷。
- 康有為：《中庸注》，臺北：臺灣商務印書館，2011 年。
- 張岱年、程宜山：《中國文化與文化論爭》，北京：中國人民大學出版社，1996 年。
- 陳序經：〈再談「全盤西化」〉，《獨立評論》1935 年第 147 期，1935 年 4 月，頁 3-8。
- 陳來：〈一論馮友蘭〉，馮鍾璞：《走近馮友蘭》，臺北：臺灣商務印書館，2013 年，頁 3-22。
- 馮友蘭：〈抗戰的目的與建國的方針〉，《南渡集》，收入《三松堂全集》第 5 卷，鄭州：河南人民出版社，2001 年。
- _____：〈論比較中西（為談中西文化及民族性者進一解）〉，《學藝》第 3 卷第 10 期，1922 年 5 月，頁 75-80。收入《雜著集》，《三松堂全集》第 14 卷，鄭州：河南人民出版社，2001 年。
- _____：《三松堂自序》，新北：谷風出版社，1987 年。
- _____：《新理學》，《貞元六書》，北京：中華書局，2014 年。
- _____：《新事論》，《貞元六書》，北京：中華書局，2014 年。
- _____：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化，1991 年，第二冊。

- 馮桂芬：〈采西學議〉，《校邠廬抗議》，臺北：學海出版社，卷下，1967年。
- 楊效春：〈會員通訊〉，《少年中國》第4卷第8期，1923年12月，頁1-3。
- 楊淑敏：《三松堂全集文化類型說述評》，保定：河北大學中國哲學碩士論文，2000年。
- 董秋芳：〈答彭貞先生〉，《京報副刊》1926年第476號，1926年4月13日，頁7-8。
- 劉禾著，宋偉杰譯：《跨語際實踐：文學，民族文化與譯介的現代性（中國，1900-1937）》，北京：三聯書店，2008年。
- 蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》，鄭州：河南人民出版社，2001年。
- _____：《馮友蘭先生評傳》，香港：三聯書店，2005年。
- 羅家倫：〈民族與民族性〉，《中華半月刊》第1卷第1期，1933年，頁8-14。
- 《中國近代報刊庫》，北京：愛如生數字化技術研究中心，2017年。
- 《中國近代報刊庫大報編一申報》，北京：愛如生數字化技術研究中心，2017年。
- 《中國近代報刊《大公報：1902-1949》》，中國國家圖書館獨家授權，中國教育圖書進出口有限公司、得泓資訊有限公司聯合出版，2016年。
- 《全國報刊索引》（1-11輯），包含《晚清期刊全文資料庫（1833-1911）》、《民國時期期刊全文數據庫》（1911-1949），上海：上海圖書館、上海科學技術情報研究所，2009年。