

两种文化民族主义

——评“文化民族主义论纲”及“甲申文化宣言”

陈兆华

This article analyses the social and political background of the rise of cultural nationalism in China since the end of the last century. It discusses two schools of cultural nationalism that are most influential today. It argues that the school promoting Confucianism as a state religion has an explicit political agenda of rallying the nation around the goal of building a rich and powerful China to ensure its national security in a competitive and hostile international environment. The article doubts that Confucianism can be easily reconstructed into a popular religion, and suggests that it is not an appropriate cultural symbol to advance the political goal these people pursue. The other school advocates the promotion of Chinese national culture in general, believing that its ‘oriental characteristics’, such as its emphasis on morality, altruism, and quietude, are powerful antidotes to the social and moral ills of modernity and post-modernity. Although it also aims at countering what it perceives to be the hegemony of Western culture, its main concern seems to be the spiritual health of the nation and its emphasis is on the cultivation of civic virtue among the people. The article concludes that the latter kind of cultural nationalism is not incompatible with the democratisation of China, nor is it necessarily anti-West.

我以为要谈当代中国的民族主义，应该区分三方面的问题，即：由知识精英建构的纯学术性的民族主义理论；作为政治意识形态的民族主义；民众的民族感情或民族主义情绪。头两者是随着近代民族国家的出现而兴起的，民族感情则是在民族形成的过程中逐渐产生的，而民族主义情绪则不但是对本民族的认同，而且是带有强烈的竞争性和排他性的情绪，这种情绪在现代民族国家之间的竞争和冲突尖锐化的情况下很容易产生。

民族主义理论的出发点是认为以单个或一个强势民族为主而组成的国家是现代国际社会的基本单位，因而很有必要研究一群生活在同一地域的人在历史过程中如何自我想像为共同属于一个有别于其他人类群体的群体，即民族以及一个民族如何单独地或联结周边比它弱小的民族组成一个现代民族国家，即一个对内要求在它领土内居住的所有民族国家成员遵守由统治集团制定的法律，享受法律规定的权利，承担法律规定的义务的国家；对外要求其他国家承认它的领土所有权，并尊重它的主权和独立的国家。民族主义理论一方面研究民族成员在个人与民族及民族国家这个群体关系方面的心理状况及其对成员行为的影响，另方面也讨论成员的心理和行为如何影响和制约民族国家行为。但即使是学术性的理论也往往涉及价值判断，分析民族主义对人类社会的影响到底是好还是坏，如果是好，应该如何加以提倡，如果是坏，应该如何加以抵制。不言而喻，对这些问题，知识精英有各种各样的意见，因而有各家各派的民族主义理论。为了方便讨论，我暂且沿用一般学者的做法，把民族主义理论分成两大派。

一派从西方——特别是美国和法国——的经验出发，认为民族认同是基于现代民主国家把主权归于全体人民，人民理所当然忠于他们自己当家做主的国家。前苏联和毛泽东时期的中国等社会主义国家政府倡导的民族主义也属于这一类。这种民族认同，原则上允许个人选择，在个人不认同这种制度时，他可以选择不做这个民族国家的成员，或者选择在法律许可范围内不忠于这个国家。一般自由主义者都倾向于肯定这种符合现代民主自由价值的民族主义。学者们一般把这种民族主义叫做政治或公民（civic）民族主义。另一派认为民族认同主要是因为民族成员有共同的祖先、语言、宗教信仰、历史记忆、神话传说、和风俗习惯等“原生的”

（primordial）及文化的因素，因此被称为文化民族主义。由于这种民族认同是建立在一些非志愿性的因素上，它被很多人视为是反现代的、非理性的，甚至是危险的。在九·一一事件以后，由于所谓恐怖主义与伊斯兰国家和民族有密切关系，本·拉登以及其他原旨伊斯兰教领袖又是利用文化和宗教的差异来煽动反西方的极端民族主义情绪，文化民族主义的名声就更加坏。其实，原旨伊斯兰教不过是利用文化符号——主要是宗教——作为手段来调动人民的民族主义情绪，来达到他们的政治目的而非文化目的。在这一点上，文化民族主义和政治民族主义实在是一样的。诚然，原旨伊斯兰教的文化民族主义的政治主张和社会理想是反现代的，但并非所有文化民族主义都一定如此，当代中国文化民族主义者追求的正是民族国家的现代化。而且，宗教信仰和信徒对自己宗教的解释并不排除自由意志，也并非完全是非理性的。民主国家中以政治认同为基础的民族主义也常常要诉诸于文化认同。最明显的例子就是希伯来圣经对以色列民族主义的深远影响。布什政府所以不遗余力地向全世界输出美国的民主制度，固然有其政治原因，但也有深层的民族文化心理原因。由于美国是清教徒移民建立起来的国家，美国人有一种宗教的使命感，觉得自己是被上帝挑选来到这世界上传播自由民主的。美国的政治领袖在向民众做政治动员时，总不忘记说一句“天佑美国”作结束，就是以宗教来拨动民族感

情。¹ 所以，上述两种民族主义的划分只是为了讨论方便，实际上两者之间的界限是很模糊的。²

作为政治意识形态的民族主义，其内涵其实很简单，就是鼓励民族国家中的个人及不同集团——不同种族、宗教、性别、籍贯、职业等等——持续地把对以民族国家代表出现的统治集团的忠诚放在最优先的位置，并提倡由于大家都认同同一大集体，小集团之间和个人之间也应互相认同。³ 不用说，这种意识形态对各国的统治集团都极其有利，它的建构和宣传都是统治集团推动的。他们可以用政治民族主义的话语，也可以用文化民族主义的话语来建构和推动。建构推动这种意识形态最强有力的工具就是国家的文化和教育政策。

民族感情，看起来好像是自发的，“天然”的，其实也是历史的，被建构的。就拿对祖国山河的依恋来说吧，受过教育的中国人看到黄河，很多人会有“中华民族的母亲”的联想，所以虽然有些地方的黄河不过是一道浅窄的污泥浊水，但仍然看得兴致勃勃。如果一个足不出村，目不识丁的农民去看，我想这同一条黄河是引不起他的任何民族感情的。⁴ 至于什么“炎黄子孙”、“龙的传人”之类的旨在搅动民族感情的历史传说和神话，更是后人刻意构造和传播的，而这些称谓对文化背景不同的中国人所传达的信息和所牵动的感情是完全不同的。

被建构并不等于被强迫灌输。这些通过被赋予意义的景物、人物和事物而引起的民族感情，在漫长的历史过程中，借用李泽厚先生的话，已经“积淀”在人的心理结构上，⁵ 一代一代地传下来，以至这感情变得好像是“人性”的一部分，即使有人觉得它不好，也没有任何办法可以消除它。由于建构和拨动民族感情主要依赖文化符号，所以文化程度高的人比文化程度低的人感受更强烈。这感情在平时一般是潜伏的，人们每天按部就班地吃饭、睡觉、上班时，很少有人会想到自己是属于什么民族。只是一旦碰到“我们”和“他们”界线分明的情况，无需任何人煽动，民族感情就自然产生。例如，一个人到了人地生疏、语言不通的外国时，就渴望遇到自己的同胞；参加或观看如奥林匹克之类的国际性竞赛时，就一心希望自己国家的代表夺标，更不用说自己国家与他国开战的时候了。

¹ (Bruce Caughen, 'Covenant and continuity, ethno-symbolism and the myth of divine election', (*Nations and Nationalism* 10 (1/2), 2004, 19-33) 有关于“上帝选民”之类的神话和民族主义关系的精辟论述。

² 参看David Brown, 'Are there good and bad nationalisms?', *Nations and Nationalism* 5 (2), 1999, 281-302。

³ 我对作为政治意识形态的民族主义的定义受到Eric Benner 'Is there a core national doctrine?'一文的启发，虽然她谈的是各种民族主义（她称为教义，doctrine）的共同内容。该文发表在*Nations and Nationalism* 7 (2), 2001, 155-174. 和本文特别有关的是 162 页。

⁴ 电视系列片《河殇》中两个作家谈到家在黄河边上的被迫背井离乡的农民对自己家乡土地的眷恋是所有农业社会的农民共有的。如果这些农民在珠江边上或太行山深处，其感情也一样。这不同于由黄河这个特定的民族文化象征符号引起的民族感情。见苏晓康等著：《河殇》，河南美术出版社，1988 年第 13-14、29 页。

⁵ 李泽厚：《我的哲学提纲》，台北：风云时代出版公司，1990 年版，第 167-189 页。

民族主义比别的什么主义都更有市场，就在于它诉之于民众本来就有的民族感情。当今中国当权派，由于马列主义和毛泽东思想受到空前的质疑，转而从民族主义来动员和整合民众，重新取得政权的合法性，这是不争的事实。但利用民族主义——政治的或文化的——来动员民众是各国统治集团在需要时都做的，并非只有专制政权才这样做。布什政府动员人民进行反恐战争时，就说恐怖分子不喜欢美国，是因为它的自由民主制度。又用赤裸裸的民族利己主义来论证入侵伊拉克的合理性，说什么与其让敌人打到美国国土上再消灭他们，不如把战火引到国外去，等等。只是当时很多人都认同他的反恐政策，也就不计较这些了。

由于民族主义是中国现政权的意识形态，反对这个政权的人们对民族主义抱有戒心，是可以理解的。有人说近年来中国民族主义情绪高涨，是政府煽动的结果。⁶这未免高估了这个政权动员民众的能力，而且也无视它在认为必要时屡次压制人民自发的反美反日游行的事实。中国当局也企图用什么“三个代表”、什么“以人为本”来动员民众，为什么响应者寥寥呢？可见民族主义情绪的高涨是另有原因的。很多人都已经指出，苏联解体对知识精英的震动，中国的逐渐强大，美、日政府对中国的敌视，都推动了民族主义思潮的勃起。⁷

中国的民族主义者，除了现政权的喉舌外，很少有人会用社会主义和马列主义——哪怕是已经经过“三个代表”和“以人为本”、“软化”了的社会主义和马列主义——来动员民众。原因当然是这种意识形态已经没有市场了，所以只有文化民族主义才可以在中国大行其道。文化民族主义者有各种各样的主张，在这篇短文里，我只谈影响较大的两种。一种是主张以儒家思想为民族认同的基础，并把儒学改造成宗教，由国家正式尊为国教。康晓光的“文化民族主义论纲”（下称《论纲》）很能代表这些人的思想。⁸另一种只笼统提倡保存和发展传统文化和民族文化，并特别提倡发扬中华文化中的“东方品格”，认为“东方品格”有普世价值，可以补救现代社会的种种弊端。这一主张写在《甲申文化宣言》（下称《宣言》）里。⁹

《论纲》洋洋洒洒几万字，引文却占了大半篇幅，大段大段的引文有时其实可以用几句话就说清楚的。《论纲》自称它提倡的文化民族主义是一种民族文化复兴的意识形态，是一场社会运动，其三大任务是整理国故、社会动员、制度化。其步骤是先在中国大陆确立儒教为国教，然后推广到海外，建立一种全球性的现代新宗教，

⁶ 王鹏令编：《民族主义与中国前途》，台北：时英出版社，1997年版，第5页。

⁷ 黎萍：《90年代中国民族主义思潮的兴起》；萧功秦：《科索沃危机与二十一世纪中国的民族主义》，载《当代中国研究》2001年第1期；陈彦：《民族主义诱惑与认同危机》，载《当代中国研究》2006年第1期。文均由香港中文大学中国研究服务中心Research Papers Online 转载，<http://www.usc.cuhk.edu.hk/wkgb.asp>。

⁸ 康晓光：《文化民族主义论纲》，载《战略与管理》2003年2期，第9-22页。

⁹ 《大地》2004年第18期，<http://www.people.com.cn/GB/paper81/13119/1176605.html>

并以此宗教为凝聚力，建立一个包括全球主要儒家文化地区 and 国家的“文化中国”，这样来完成民族复兴的大业。

通观《论纲》全文，作者提倡文化民族主义的目的至少是双重的。《论纲》谈得最多的是文化在今天全球竞争中的战略意义。作者完全接受亨廷顿的文明冲突理论，认为今后国际间的文明冲突是不可避免的，¹⁰ 并认为由于中国目前的经济、政治、和军事力量都不够强大，在这场文明冲突中更需要有强大的文化来补助。怎样补助呢？从经济上说，跨国公司要熟悉所在国的文化才能更好发展，区域经济组织如果成员组织的文化相同就更容易合作，如果能建成一个文化中国，显然会大大加速中国的经济发展。文化也能补救政治的不足。作者承认，中国目前的政制，国内人民很多都不满意，国外华人更不能认同。但他们都认同中国文化。弘扬民族文化就能取得他们的支持。这样看来，追求国家强大，以便在全球竞争中立于不败之地，是他提倡文化民族主义的一个很主要的动机。

不过，《论纲》作者还有另一抱负，就是重建民族文化，确立民族共同的价值、理想、和道德，以扭转近二十多年来开放市场，高速发展经济带来的“道德沦丧、法纪崩溃”的局面。但重建民族文化不只是为了提高人民的道德，他反复引用江泽民的话，说明一个民族一定要有强大的精神支柱，才能在国际竞争中占优势。所以，这第二个目的仍然是为第一个目的服务的。

追求自己的国家不断富强，当然没有什么错。《论纲》作者也知道，中国要强大就要现代化，他只是反对全盘接受西方的、弊病多端的现代化，而要坚持中国式的现代化。作者声称他的态度是“洋为中用，古为今用”，对民族的和西方的东西都应该取其精华，去其糟粕。这当然也没有错。但这样问题就来了：为什么要依靠提倡儒教来达到国家富强的目的呢？如果说，由于中国人都认同儒教——这说法本身就有待论证，因为认同中华文化不等于认同儒教——所以提倡儒教就能提高民族凝聚力。但民族团结可能是国家强大的必要条件，却决不是充分条件。清末以来的激进民族主义者就认为儒家学说是妨碍现代化的，这已成为“五·四”以来现代中国思想的主流，至今仍然很有市场。提倡儒学的第一代新儒家如熊十力牟宗三等人因此要几乎穷毕生之力去论证 儒家的道德主体，能通过“自我坎陷”开出认知主体和政治主体，由此建立科学和民主，因为科学和民主都是道德心的内在要求。¹¹ 但不管我们多么赞赏这些新儒家的学术贡献，我们得承认他们的理论在经验层面上找不到根据，所以这些理论对实际毫无补益。¹² 如果为了要发展科学和民主，西方的许多关于科学和民主的理论和实践都足以借鉴，而且也确实被一些非西方国家

¹⁰ 他的关于文化对经济、军事的影响的论述，都来源于亨廷顿的文明冲突理论。见Samuel P. Huntington, 'The clash of civilizations?', *Foreign Affairs*, 72:3 (1993: summer), pp.22-49.

¹¹ 熊十力：《体用论》，台北：学生书局，1983年版；《新唯识论》，载《十力丛书》，1947年（无出版机构）。牟宗三：《现象与物自身》，台北：学生书局，1975年。道德心的“自我坎陷”说是牟宗三对熊十力“心主动以开物”说的进一步发挥。

¹² 傅伟勋和林毓生对此也有类似的批评。见何信全：《儒学与民主》，北京：中国社会科学出版社，2001年第82-83页。

和社会借鉴了而取得成效。熊十力等人并非狭隘的民族文化复古主义者，从根本上说，新儒家是反民族主义的普世主义者。那么，他们何必费那么大的劲，非得迂回曲折地从道德主体开出科学和民主？我想，这是出于他们的终极追求的内在逻辑要求。他们提倡儒学的目的，不是为了国家强大，以便在你死我活的“文明冲突”中取胜。他们的终极追求是要在现代社会实行孔子天下为公的大道，这个理想世界，须得“天下之人人，皆有士君子之行，然后可获致”。¹³ 这样一条由内圣而外王的道路，必然需要论证自在自足的道德心是圆满无缺的，是能化出外王理想的一切要素的。而康晓光追求的，是一个切近的政治目的，他必须说服人们，为什么实现这个目的一定借重儒教？儒教这个追求和谐折中，讲求义利之辨，反对竞争磨擦的学说怎么可以成为充满强权政治意味的“文明冲突论”的最好助手呢？可惜在他的东徵西引、杂乱无章的理论里，我们找不到充分的论据。只说中华文化的理想、价值、道德都集中体现在儒家文化中是远远不够的。难道儒家的理想、价值、道德就是雄心勃勃地要在所谓全球文明冲突中决一胜负的理想、价值、道德吗？

如果说要匡正人心，弘扬重道德的儒学似乎是合理的。但传统的儒学道德主要是规范五种人际关系，就是所谓五伦，而其中三种都是属于家庭内部的。今天的中国社会无疑是道德沦丧，但似乎家庭内部的伦理关系还不是最大问题。最大的问题是缺乏公民道德。而传统儒学没有教人现代的公民道德。它规范社会关系的什么“君为臣纲”等，更是完全反自由民主的，需要彻底抛弃。正由于缺少公民道德，以至于连“父慈子孝”、“兄友弟恭”、“朋友有信”等本来不错的道德教条也被扭曲成损公肥私的裙带关系。当然，《论纲》也说要糅合马克思主义和自由主义来改造儒学，使之符合现代要求。从理论上说，这并非完全不可能。牟宗三等新儒家的思想中就糅合了自由主义。至于糅合马克思主义，可能更困难一些。我不敢断言《论纲》的作者没有化腐朽为神奇的创造性，不过从《论纲》上我们看不出作者到底准备怎样把儒学改造成适合现代社会需要的宗教。

至于《论纲》为什么认为用儒学来教化人民还不够，而一定要把它变成宗教，并尊为国教，我想，这个思想既来自康有为，也可能是受亨廷顿认为不同宗教是划分不同文明的最重要标记，宗教也是文明内部最强力的凝聚剂等意见影响。但我以为康有为的所谓儒教，是指用以教化万民的儒家学说的意思，就是英语的teaching。这从他“昔周末大乱，诸子并兴，皆创新教”这句话中可以看出。¹⁴ 而且康有为对儒学的改造，完全从他的政治和社会理想的需要出发，说明社会 and 政制的进化改良以臻大同是天道。¹⁵ 他并没有强调儒教的宗教成分。《论纲》却是明白无误地要把儒学改造成一种新宗教。用宗教来激发民族认同的确非常有效。宗教宣传人的命运福祸由一种全知全能的超自然力量掌握，以此来唤起一般民众对这种力量的盲目敬畏，又通过对信徒今生和来世的福祉的承诺和对非教徒惩罚的威胁来吸引他们

¹³ 熊十力：《韩非子评论》，台北：学生书局，1984年版第46页。

¹⁴ 转引自《论纲》。

¹⁵ 李泽厚：《康有为思想研究》，载《中国近代思想史论》，台北：风云时代出版公司，1990年，第105-212页。

皈依，其实是诉诸于人们的实用理性。正唯这种力量的存在及其功能都不可证伪，人们对它的信仰就更持久而执着。以这种执着的信仰为基础的民族认同，是很容易转化为狂热的民族主义情绪的，眼前的例子就是当今的伊斯兰民族主义情绪。

儒学中的确有一些宗教的成分，¹⁶ 但通过修心养性而达到天人合一的宗教境界的要求，¹⁷ 立论极高，却可惜一般人既莫名其妙，也很难做到。对民众有吸引力的，最可能是儒学中的迷信成分，如祖先崇拜、阴阳五行以及天人感应说。¹⁸ 这些思想也的确已经渗入到民间宗教里。用这不可知的天道奖善惩恶的威逼利诱来引导人民行善戒恶，可能收到一定的效果，但这决不能代替教育和法治。只要看中国改革开放以来，信教的人激增，而同时犯罪率也激增，就可知信教与道德没有必然的因果关系。而且，在现代社会中，我们应该鼓励这种迷信思想吗？

既然提倡民族文化主义有如此迫切的现实意义，就要考虑建议的可行性。和康有为一样，康晓光是把推行儒教的希望寄托在最高统治者认可上。但无论中国当权派多么需要利用文化民族主义来动员民众，他们有可能完全剥去这政权的马列主义包装，在宪法上写上“中华人民共和国以儒教立国”吗？在这个儒教国家中，共产党将怎么领导？让总书记成为教皇，各级党委书记成为大主教、枢机主教？还是干脆解散共产党？而且，一些具体建议又前后矛盾。例如他说要以时代精神来阐释儒教经典，但一会儿说这种阐释可以百花齐放，让各讲道人在市场上自由竞争信徒和捐款，一会儿又说要有一套标准教义，让人无所适从。再说，即使儒教被尊为国教，信仰自由总还是宪法保护的吧。要说服现在无数的“异教徒”和不信教的人入教，需要训练多少传教士和建立多少教堂？以中国目前的经济实力，连普通教育的投资都严重不足，真要不惜工本、兴师动众去传播儒教，势必严重影响在“文明冲突”中的国家实力。这不与作者提倡文化民族主义的本意背道而驰？作者是不是应该认真想一想，要通过匡正人心、复兴民族文化来增强民族凝聚力，以达到富国强民的目的，他的文化民族主义是不是最好的手段？

现在来谈我对《宣言》的看法。和《论纲》相反，《宣言》简明扼要，只有一千多字，是2004年9月初，在北京一个“文化高峰论坛”上，与会者表达他们的文化主张的一份宣言。这些主张都是一般性的大原则。主要有：人类社会的各种文明无优劣之分，应该平等对待，一律尊重。各种文明完全能够和平共处，互为参照；鼓吹“文明冲突”只能导致战争。文化多元对维持全球人文生态至为重要，因此要反对文化沙文主义，主张各个国家和民族应有发展自己的文化的自主权，提倡各个国家和民族平等地进行文化交流。《宣言》认为中华文化几千年来支持着中华民族的

¹⁶ C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, pp.244-277.

¹⁷ 李泽厚把道德分为宗教性的和社会性的。他对前者的定义是“个体追求的最高价值，好像是执行‘神’的意志。”陆王心学追求的“天人合一”正是宗教道德。所以牟宗三把儒家的“内圣”理论称为道德的宗教。见李泽厚：《世纪新梦》，合肥：安徽文艺出版社，1998年第20页。

¹⁸ 祖先崇拜设定人死后有灵魂，死者的灵魂能影响活人的福祸，所以是宗教，虽然一些儒家尽量淡化它的宗教色彩而强调它的伦理教育和规范行为的功能。C. K. Yang, 同上，第253-255、296-297页。

发展，它的注重人格、伦理、利他、和谐等“东方品格”，对匡正现代及后现代社会的种种弊端有重要的思想启示。不过《宣言》也主张要对民族传统文化进行反思，并吸收其他文化的优点，特别提出要接受自由、民主、人权等现代价值。最后呼吁各国政府根据上述原则，采取相应的文化政策。

这些原则都很好，我基本上同意。有人认为论坛是文化保守主义的一次盛会，¹⁹我想大概是因为《宣言》的某些说法符合中国现政权的需要。我以为《宣言》的保守，不在它说了什么，而在它没说什么。这点我要在下面谈到。不过，其中有些主张，例如说各种文明和文化一律平等，没有优劣之分，是西方一些自由主义者、左派知识分子和后现代理论家的共识，不但不保守，而且往往被保守派讥为“政治正确”的言论。提倡文化传统本身不一定是保守，要看提倡的目的和手段。《宣言》并没有提倡不加批判地全盘复古，主张吸收主要是现代西方文化的一些长处。而且这个论坛的发起人之一的杨振宁先生在论坛发表演讲批评《易经》，认为《易经》塑造了中国人特有的思维方式，而这种思维方式阻碍了中国的科学发展。²⁰我没资格评论他的意见，但非常欣赏他以行动诠释《宣言》主张的做法。批评杨先生的文化立场前后矛盾的人，是忽略了《宣言》中对传统文化要反思的主张。²¹

《宣言》提倡民族文化，无疑会提高人民对民族文化的认识和爱好，从而增强民族凝聚力，要说它是文化民族主义也未尝不可。它的目的是培养一代代有文化、有道德、有理想的现代公民，不是鼓励人们奔赴“文明冲突”的战场去冲锋陷阵。它和《论纲》的文化民族主义大相径庭。批评它的有些人，把它定性为“狭隘的民族主义”，例如袁伟时先生。²²为什么是“狭隘的民族主义”呢？据说是由于《宣言》反对“以优劣论文明”，没有和“多元文化论”划清界限。我只知道“多元文化论”是自由主义者在多民族国家的一贯主张，旨在保护少数民族保存、学习和发展他们各自的文化的权利，批判强势民族的“狭隘的民族主义”。在全球化趋势日益明显的今天，把这主张推广到全球，也应该是顺理成章。这种反对大国大民族“狭隘的民族主义”的主张，何以竟被指责为“狭隘的民族主义”呢？

袁先生特别反感《宣言》对“东方品格”的论述。所谓“东方品格”，不过是指东方两大古文明——中国和印度——的传统哲学和宗教思想中的一些特征，这些特征有别于对现代西方文明有深远影响的古希腊文明。《宣言》总结出来的东方传统思想的品格，也不是他们的创见。不但新儒家们有这样的看法，²³研究中国古代思想的外国学者很多人也有同样的看法，最为人知的就是德国社会科学家韦伯，不过

¹⁹ 朱学勤：《2004：传统文化思潮激起波澜》，见《朱学勤文集》，
http://www.boxun.com/hero/zhuxq/11_1.shtml。

²⁰ 杨振宁：《〈易经〉对中华文化的影响》，
<http://www.people.com.cn/GB/wenhua/40462/40463/3049020.html>

²¹ 同注 18。

²² 袁伟时：《评〈甲申文化宣言〉》，<http://blog.bcchinese.net/sltao/archive/2004/09/21/1774.aspx>

²³ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，载《梁漱溟全集》第 1 卷，济南：山东人民出版社，1994 年版；张君勱：《中西印哲学文集》，台北：学生书局，1981 年版。

韦伯从现代化的角度出发，对“东方品格”的评价和《宣言》及新儒家截然相反。²⁴ 袁先生认为不存在什么“东方品格”，更不认为“东方品格”可以消解物欲至上、恶性竞争、掠夺性开发等现代社会的祸害，他的论据是这种祸害在中国最为严重。但在《宣言》上签名的人难道不可以反驳说，正是有感于中国人没有继承和发扬这些优良的东方品格，才造成今天的种种问题，他们才要在《宣言》中呼吁重视传统文化吗？袁先生不知从什么地方看出来，《宣言》是专门在“教训洋人”而不首先是对中国人说话？说这些问题只能通过法治去解决也不能服人，难道人欲至上和由此而来的恶性竞争和环境污染不也同样困扰着法治最严的西方国家吗？至于把卢旺达和“东方品格”联系起来，更是令人莫名其妙。有没有“东方品格”，如果有，这些特征又是什么，这些本来都是严肃的学术问题，当然会有不同意见，应该深入讨论，意气用事是不能解决问题的。

《宣言》说“每个国家和民族都有权选择接受，不接受或不完全接受外来文化。”这句话引起很大争议。由于《宣言》被许多人认为有官方背景，因此这句话也被解读为“中国政府有权不接受西方的民主自由价值”。²⁵ 但这句话也可以解读为对当前一个超级大国以输出文化为名行侵略之实的抗议。这两种解读，中国官方都肯定会欢迎。我不知底细，不敢妄测《宣言》有没有政治背景。但我愿意相信这七十个文化背景和政治立场各异的签名人，大都有知识分子的独立人格，他们的一些主张可能被当局利用，也可能和当局的主张吻合，这与他们的道德人格无关，除非有证据说明他们自愿被权势操纵。

袁先生以为这句话是鼓吹政府的文化权力，认为选择的权力在人民而不在政府。我很能理解他批评的出发点。中国现政权压制言论自由，对学术文化活动横加干涉，《宣言》没有对这点表示自己鲜明的反对态度，我也认为是很大的缺陷。如果说政府无权干涉文化内容，则是不对的。各国的主权政府当然有权决定本国的文化政策，选择接受什么文化，不接受什么文化。这点袁先生也承认。问题在于一个民主政府要依法去左右文化内容，而这些法要根据人民的意愿，通过民主程序来制定。而且在国家决定了文化政策以后，公民个人应该仍然在不违法的条件下有权选择和宣传不为国家认可的文化。在这方面，中国目前固然有有法不依的问题，但更严重的，是什么“出版法”之类全是国家意志，不保障人民的民主权利。

我特别赞赏袁先生对《宣言》表现出来的汉族文化沙文主义的批评。《宣言》没有着重呼吁中国政府大力扶持少数民族文化，呼吁汉族警惕文化沙文主义，我以为是另一缺陷。汉族的文化霸权延续了几千年，除了少数满人对汉文化的贡献外，汉族知识分子（当然包括我自己）有多少人说得出来其他少数民族有什么文化成就？或者虽然知道他们的一些成就，又有多少人由衷地赞美这些成就？我所以对袁先生否定文化无优劣的态度有所保留，不单是因为只有坚持文明和文化一律平等的原则，才能公平地，以开放兼容的态度来处理人类社会的各种文明和文化。一分高

²⁴ Max Weber, *The Religion of China*, New York: the Free Press, 1964, especially, pp.226-249.

²⁵ 余英时：《谈〈甲申文化宣言〉》，<http://www.rfa.org/mandarin/pinglun/2004/11/09/yys/>.

下，就马上有以谁制定的标准来分别的问题，就必然导致纷争。譬如袁先生的“发达”标准，环境保护主义者就未必同意。更重要的是，只有坚持这个原则，我们才能理直气壮地反对无论那个民族的文化沙文主义，而这在中国有很大的现实意义。

总而言之，有各种各样的文化民族主义，要具体分析，不能笼统地说赞成或反对。人们一说提倡民族文化，总要加上取其精华去其糟粕的补充，这没有什么不对。但我以为当务之急是要对全部民族传统文化进行保存和抢救，而且要抱着高度的危机意识去做这工作。经过近一世纪的反传统风暴，特别是文化大革命，传统文化已经受到极大的摧残，即使受过高等教育的人，大多数（包括我自己）对自己民族的传统文化知识已经非常贫乏，现在有多少汉人能顺利读懂古汉语呢？有些传统艺术，如一些地方戏曲，因为没有人去学，也没有观众，已濒临绝种。是精华是糟粕，只有保存下来，鼓励人们去珍惜和了解，通过很多人深入学习和分析才能决定的，而且也不必达到共识，尤其不能由政府来钦定。人们可以独立判断，各取所需。譬如佛家的出世思想，老庄清静无为的哲学，当然不利于自由市场竞争，但在人生失意的时候可以为人们提供另一视点来看待人生，从而达到心理平衡。各民族的传统文化，是人类共同的精神财富，保存和发展自己民族的文化是每个民族对全人类的义务和责任。

即使单从民族国家的利益出发，我也极力主张从小学到大学，把文化教育，特别是民族文化（传统的和现代的）教育，作为必修课。我尤其认为在文化教育中应突出美学教育。通过文学艺术，培养高尚的审美趣味。美对人格形成有潜移默化的作用，不是书本知识能代替的，而且连小孩子也能够而且乐于接受。为什么要特别提出民族文化教育？当然最好是各种文化都学一点，但出于对学生负担和师资及其他教学条件的实际考虑，也考虑到大部分师生不掌握外语，在小学及初中就介绍外来文化可能有困难，而且收效不会大。有条件的高中和大学当然应该循序渐进地介绍一些外来文化。我认为这种教育是公民教育的最重要的内容，而公民社会和民主政治的密切关系是大家熟知的。中国目前公民社会很不成熟，主要是政制使然，但也应该看到中国人一般都缺少公民道德。公民社会是外来词，英语中 *civil society* 应该指公民间有礼貌地，通情达理地互相交往的领域。随地吐痰，在公共场所中大声喧哗，都不是成熟的公民社会的现象。有高尚的审美趣味的人，一般来说，会比较有礼貌，比较尊重他人，比较容易接受民主程序，不会一言不合就大打出手。²⁶

通过民族文化教育，应该会增加民族对自己文化的爱好和自豪感，因而也提高民族凝聚力。中国由于长期处在大部分人民的活动范围限制在一村一市，老死不相往来的小农社会，又由于儒家的伦理和祖先崇拜只培养个人对皇帝和家庭及宗族的服从和忠诚，民族、国家的观念很淡薄。所以孙中山感叹中国人是一盘散沙，陈独秀也痛斥中国人“只知道有家，不知道有国”²⁷，教育人们认同民族和民族国家这个大

²⁶ 我曾看到一个对澳洲驾车人的行为的调查。它发现听着古典音乐开车的人比听着摇滚音乐开车的人更遵守交通规则。可见美学趣味对人的行为的影响。

²⁷ 任建树等编：《陈独秀著作选》第一卷，上海：上海人民出版社，1993年版，第81页。

集体也是公民教育的重要部分。²⁸ 这样是不是就会鼓励人民认同一党专政呢？这是一些中国自由主义者反对民族主义的主要原因。我以为爱国与爱一个国家的政制，两者是可分的。我想，许多海外华人都可以证明这一点。退一万步说，人民对自己国家的政权不能完全不认同，社会能正常运作，就是大部分人都认同一些法律。一个政权所以能存在，不可能单靠意识形态的支持。中国现政权所以能维持下去，也不主要是因为民族主义，大部分中国人认同它的改革开放政策是主要原因。如果一个政权毫无吸引人民认同的地方，那就应该号召领导人民起来推翻它。这在目前中国不但不可行，而且我怀疑这是大多数中国人民的意愿。

参考书目

- Brown, David, 1999, 'Are there good and bad nationalisms?', *Nations and Nationalism* 5 (2).
- Cauthen, Bruce, 2004, 'Covenant and continuity, ethno-symbolism and the myth of divine election', (*Nations and Nationalism* 10 (1/2)).
- Huntington, Samuel P., 'The clash of civilizations?', *Foreign Affairs*, 72:3 (1993: summer).
- Shils, Edward, 1995, 'Nation, nationality, nationalism and civil society', *Nations and Nationalism* 1(1).
- Weber, Max, 1964, *The Religion of China*, New York: the Free Press, especially.
- Yang, C.K., 1961, *Religion in Chinese Society*, University of California Press.
- 陈彦：《民族主义诱惑与认同危机》，载《当代中国研究》2006年第1期。
- 何信全：《儒学与民主》，北京：中国社会科学出版社，2001年版。
- 康晓光：《文化民族主义论纲》，载《战略与管理》2003年2期。
- 黎萍：《90年代中国民族主义思潮的兴起》，《当代中国研究》2001年第1期。
- 李泽厚：《康有为思想研究》，载《中国近代思想史论》，台北：风云时代出版公司，1990年版。
- 李泽厚：《世纪新梦》，合肥：安徽文艺出版社，1998年版。
- 李泽厚：《我的哲学提纲》，台北：风云时代出版公司，1990年版。
- 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，载《梁漱溟全集》第1卷，济南：山东人民出版社，1994年版。
- 牟宗三：《现象与物自身》，台北：学生书局，1975年版。
- 任建树（等编）：《陈独秀著作选》第一卷，上海：上海人民出版社，1993年版。
- 苏晓康等著：《河殇》，河南美术出版社，1988年版。
- 王鹏令：《民族主义与中国前途》，台北：时英出版社，1997年版。。

²⁸ 美国著名社会学家Edward Shils也有同样的意见。见Edward Shils, 'Nation, nationality, nationalism and civil society', *Nations and Nationalism* 1(1), 1995, p.116.

熊十力：《韩非子评论》，台北：学生书局，1984年版。

熊十力：《体用论》，台北：学生书局，1983年版。

张君勱：《中西印哲学文集》，台北：学生书局，1981年版。

本文作者陈兆华现为澳洲阿德雷德大学亚洲研究中心的客座研究员。研究领域包括中国现代及当代文学和当代中国政治文化思潮。近十年来着重研究中国基层社会政治改革。曾在英语中国研究学术期刊和中国研究学术论文集上发表过近四十篇学术论文。