

古典文学与华夏民族精神建构

镜与灯

古典文学与华夏民族精神

◎刘扬忠 蒋 寅主编 ◎蒋 寅著

河北出版传媒集团
河北教育出版社

古典文学

镜与灯

古典文学与华夏民族精神

◎刘扬忠 蒋寅主编 ◎蒋寅著

图书在版编目(CIP)数据

镜与灯：古典文学与华夏民族精神/蒋寅著. --石家庄：河北教育出版社，2014.12（古典文学与华夏民族精神建构/刘扬忠，蒋寅主编）
ISBN 978-7-5434-9852-5

I. ①镜… II. ①蒋… III. ①中华民族—民族精神—影响—中国文学—古典文学研究 IV. ①I206.2②C955.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第011193号

丛 书 名 古典文学与华夏民族精神建构

丛书主编 刘扬忠 蒋 寅

书 名 镜与灯：古典文学与华夏民族精神

作 者 蒋 寅

策 划 张晨光 王书华

责任编辑 高树海

封面设计 牛亚勋

出版发行 河北出版传媒集团

河北教育出版社 <http://www.hbep.com>

(石家庄市联盟路705号，050061)

印 制 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 25.5

字 数 404千字

版 次 2014年12月第1版

印 次 2014年12月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5434-9852-5

定 价 58.00元

版权所有，翻印必究

目 录

导 言/001

- 一 历史学中的精神史研究/001
- 二 文学的精神史意义/012
- 三 古典文学研究的精神史取向/021

第一章 宗族与个人/032

第一节 集体无意识的具象化

——作为文学原型的精卫神话/032

- 一 精卫神话在唐前的流传/032
- 二 唐代文学中的精卫形象/039
- 三 精卫形象的特定精神内涵/044

第二节 集体意识的抽象化

——《诗经》的忧患意识/052

- 一 忧患的歌吟/053
- 二 忧患意识的民族性与时代性/059
- 三 忧患意识的衍变/063
- 四 忧患意识与中国诗歌的感伤传统/064

第三节 宗族意识的分裂和个体意识的苏醒

——心态史上的屈原/068

- 一 不可调和的心灵冲突/070
- 二 自杀作为生命的一种选择/077
- 三 个人与宗族一体化关系的解除/081

第二章 时间与生命/086

第一节 汉魏诗歌中的生命意识/086

- 一 生命意识的萌生/086
- 二 生命意识的高扬/090
- 三 伤悼和纵逸/095

第二节 传统时间意识的三大类型/102

- 一 三首诗的时间感觉/103
- 二 李白与杜甫的时间意识/105
- 三 苏东坡诗中时间意识的变化/109

第三节 在文学中永生/114

- 一 “不朽之盛事” /115
- 二 “其文在即其人在” /117
- 三 “以诗为性命” /122
- 四 “文字留传胜子孙” /126

第三章 自我与社会/129

第一节 自我意识和社会意识的分离

——曹植的青春心态/130

- 一 三个志愿/131
- 二 青春的欢乐/136
- 三 青春的苦闷/140

第二节 自我意识的强化和社会意识的背离

——阮籍的忧生与逃世/149

- 一 魏晋风度：风流与忧患/149

二 正始之音和阮籍的忧生之嗟/155

三 作为一种心态典型的“忧生之嗟”/166

第三节 社会意识背离的绝对价值化

——陶渊明隐逸的精神史意义/171

一 遁世观念的由来及实践/171

二 隐逸的文学化/175

三 高士形象的成立及启示/180

四 陶渊明与隐逸传统的形成/184

第四节 自我意识与社会意识的调和

——谢朓与“吏隐”传统的形成/191

一 “隐”之名与实/191

二 谢朓的“吏隐”心态及其文学化/196

三 “吏隐”主题的开拓和发展/199

四 吏隐作为一种诗意的栖居/205

第四章 心灵与自然/210

第一节 悲情及其超越/210

一 从感事到感物/210

二 玄言的超越性追求/213

第二节 山水：精神超越之场

——自然在谢灵运诗歌中的意义/222

一 游览作为精神超越的手段/222

二 山水：自由的象征性占有/230

第三节 移情的对象

——抒情诗中的自然和风景/236

第五章 男性与女性/242

第一节 美感与性感/242

- 一 单纯之美感/242
- 二 女性美的官能感受/247
- 三 性感之美及其变态/256

第二节 被道德化的女性角色

——悼亡诗寄托的男性情感/260

- 一 诗歌中妻子角色的缺席/260
- 二 悼亡作为诗歌类型的形成/263
- 三 韦应物悼亡诗对艺术表现的开拓/268
- 四 元稹悼亡诗的艺术成就/273
- 五 王渔洋与悼亡诗的规模化/277
- 六 纳兰性德的悼亡词/288

第三节 琴瑟之谐的典范

——叔德舆写给妻子的诗/290

- 一 作为类型和主题的赠内/290
- 二 爱人话语和丈夫话语/294

第六章 故国与新朝/301

第一节 夷夏之辨与文化认同/301

- 一 夷夏之辨的由来/301
- 二 夷夏之辨的三个文学话题/307
- 三 夷夏之辨的个人体验/315
- 四 易代之际的夷夏之辨/322

第二节 易代之际的生存或文化抉择/328

- 一 遗民与文化守护之责/328
- 二 清初士大夫群体的分化/334
- 三 贰臣所处的舆论环境/339

第三节 明清之际的贰臣典型/345

一 钱谦益的尴尬境遇/346

二 吴梅村的忏悔心态/351

三 龚鼎孳的淡忘与救赎/359

第四节 历史的相似情境及其诠释/372

一 千古艰难唯一死/372

二 传承文化作为偷生的一个理由/382

三 出处与守节的“分谊” /385

四 超越“出处”的文化选择/390

结 语/398

一 历史学中的精神史研究

历史是过去所发生的事件的遗留和记录，在很长时间内，人们对历史的观念就是如此，着眼于事实的记录，即《剑桥近代史》主编阿克顿勋爵所谓“经验所揭示的记录或事实”^①，而且集中于政治史的范畴。这种情形直到20世纪中叶才发生根本的改变。英国历史学家杰弗里·巴勒克拉夫认为，1955年以后历史学研究进入了迅速转变和反思的时期。因为第二次世界大战，使人们的历史认知发生了四个方面的变化：

首先，现在世界上某个地区发生的事件不再可能像过去那样对其他地区不发生影响，二十世纪的历史名副其实是全世界的历史。其次，科学和技术不可遏制地进展，在所有地区都形成了新型的社会和知识模式。再其次，欧洲的重要地位已经下降。欧洲从海外收缩，美国和苏联的优势上升，亚洲和非洲正在崛起。最后是自由主义体系的解体。一种在十九世纪还闻所未闻的与自由主义体系全然不同的社会和政治制度兴起了。二十世纪初，自由民主秩序似乎正在顺利地发展，然而，共产主义制度——1939年以前仅限于苏联——到1960年，已经扩大到占世界人口三分之一居住的地区。^②

战争罪行、专制暴政、种族对立和世界范围内的资源掠夺，同时也伴随着非殖民化过程的迅速推进，所有这一切都使

① [英] 杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，杨豫译，上海译文出版社，1987年版，第9页。

② [英] 杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，同上，第1~2页。

稍有良知和理性的人不能再以旧的满足心理去看待历史进程。以赛亚·伯林写道：

当有人对我们说，去判断查理曼大帝或拿破仑，成吉思汗或希特勒——在这份名单上，他还应当公正地添上克伦威尔的名字——的屠杀是愚蠢的；当有人对我们说，我们历史学家使用的范畴是中性的，我们的任务仅仅是叙述。对此，我们作出的回答只能是：赞同这些说法便意味着背叛我们的基本道德观念，而且错误地表达了我们过去的认识。^①

002

这种对道德和正义的关注，亦即对价值观的强调成为新的社会心理背景，引发人文科学对自身性质的深刻反思，也明显地改变了历史学的趋向，使历史学紧密地融入当代人文科学的新思潮，即“把有关人类的各个方面的研究与扩大人类经验范围和带有我们生活在其中的这个世界的烙印的文化生活新领域联系起来”^②。马克思主义史学在20世纪50年代的迅速发展，有力地冲击了传统的政治中心的史学观，年鉴学派“全体部分构成的历史”的新史学得到张扬并逐渐压倒以政治事件为中心的传统史学。历史学家所关心的中心问题转移到“最容易影响到家庭生活、物质生活条件以及基本信念这样一些制约人类的因素所发生的物质变化和心理变化”^③，也就是回归人们的日常生活和心理经验。这可以说是20世纪历史学发生的最根本的转变。

其实，回顾史学本身的历史，对个性心理学和社会心理学的关注绝不是什么新的现象。修昔底德早就认为，历史解释的最终关键在于人的本性。作为修昔底德的传人，历史学家长期以来已习惯于以心理学家自居。但直到18世纪，还没有人像法国哲学家伏尔泰那样，就他的世界史研究宣称：“我研究的只是人类精神的历史。”^④而在他之后的很长时间内，也很少有人将精神作为历史研究的对象。变化肇始于20世纪初，自弗洛伊德《梦的解析》发表，

① 转引自[英]杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，杨豫译，上海译文出版社，1987年版，第3页。

② [英]杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，同上，第4页。

③ 科克伦语，转引自[英]杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，同上，第87页。

④ [法]伏尔泰《风俗论》上册，梁守锵译，商务印书馆，1995年版，第87页。

尤其是 20 世纪 30 年代社会心理学领域开始非常活跃的实验研究以来，心理学的长足发展为历史学提供了比过去更加严谨和成熟的心理学概念。历史学家也用更严肃的态度来研究人类社会活动和思想意识的关系，以至出现柯林武德“一切历史都是思想史”的著名论断，他说“此处是用的思想最宽泛的意义，它包括人类精神的所有意识行为”^①。对精神领域的关注，是史学古老航道上新点亮的灯塔，照亮了历史长河上最幽暗的航道和最神秘的角落。

历史学对人类精神的关注，在由个人心理转向社会心理的同时，它对待心理学知识的立场也发生了转变，不再将心理视为解释人类行为的永恒不变的基础，而是视为社会环境的一个侧面，必须同一个历史背景下其他所有的侧面一样予以解释。个性心理学、发展心理学、性别心理学、变态心理学、环境心理学、宗教心理学等现代心理学分支的繁衍，日益引起历史学家的兴趣。从心理学的角度研究历史人物，成为 20 世纪 70 年代“心理历史学”复兴的主潮，埃里克森对马丁·路德和甘地的研究被公认为是这股思潮的前驱。而与此同时，以雅克·勒高夫和皮埃尔·诺拉等为代表的年鉴学派第三代史学家倡导的“新史学”，则尝试用含义较广的“心态”概念，来考察包括社会意识形态、道德风俗、生活态度、政治观念、宗教信仰等社会文化、社会心理乃至行为方式方面的问题。以观念、视角、对象“三新”为指归的“新史学”，在观念上明确历史研究基于史家的主观意志和认识水平，曾经发生的历史与记叙建构的历史是两码事；在视角上强调研究方法要借鉴于社会科学，最重要的是定量分析；在对象上则将传统史学忽视的民俗、神话、气候、饮食、身体、心态等内容收入研究视野。前两代年鉴学派学者率先突破政治史的藩篱，致力于社会史、地域史的研究，而第三代学者则从文化和心态层面拓宽了历史学的疆域。1969 年勒高夫与勒鲁瓦拉迪里接替布罗代尔主编《年鉴》杂志后，鼓励史学与人类学联姻，进一步向历史人类学和心态史学的方向转型。到 20 世纪 80 年代以后更与民族主义研究的思潮合流，出现约翰·A·阿姆斯特朗《民族主义以前的民族》（1982）这样的深入探讨人类历史，以发现导致民族特性形成和延续之“因素”的著作。在第三代年鉴学派学者

^① [英] 柯林武德《一切历史都是思想史》，《思想史研究——思想史元问题》，陈新译，广西师范大学出版社，2005 年版。

之后，心态史在法国不仅成为文化史研究的主流，而且与历史人类学相融合，成为史学研究的时尚。

不可否认，人类学和民族学在 20 世纪的长足发展，确实从另一个方向为历史学深入精神领域打开了一条通道。以研究人类不同地域和族群的精神、物质生活异同而达成相互理解与沟通为目的人类学和民族学，因更加关注边缘化的族群而日益揭示人类文化的多样性差异和发展的不平衡性，一方面为实现不同文明和民族文化之间的相互了解和融合提供了可能，同时也在某种程度上强化了不同民族和文化的自我认同。在 20 世纪 70 年代末的民族主义思潮及随之而起的研究热中，“民族”概念被付以前所未有的深刻反思。学者们发现，“民族”这一使用频繁的概念，要给它下个定义竟然有很大的分歧。休·赛顿—华生《民族与国家》一书甚至说我们根本无法为民族下一个“科学的”定义，而《民族主义》一书的作者凯杜里则说“民族一词已被民族主义赋予某种直到十八世纪末还远未具备的内涵和共鸣”^①。现在我们使用的“民族”概念是 19 世纪初欧洲民族主义思潮兴起后形成的，当时意大利的民族主义者马志尼给民族下的定义是：“一个民族是一个或大或小的人类集合体，这些人被某些一致的真实特性紧密地结合成一个有机整体，这些真实特性包括种族、外貌、历史传统、文化特点、活跃的性格倾向等。”^② 20 世纪 60 年代以后，伴随民族解放运动再度兴起民族主义研究的热潮，由此诞生的本尼迪克特·安德森《想象的共同体》一书，为民族下了一个颇为经典的定义：“它是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的（limited），同时也享有主权的共同体。”^③ “想象的共同体”从而成为学界普遍接受的界说。当然，这么说绝不意味着民族概念所指称的共同体仅仅是一个虚拟的观念，它基于种族、文化方面的多重要素而确立其实体性。比如它首先就是一个由特定语言联结成的语言共同体，“因为每一种语言均为一种独特的思维方式，用一种语言思考的事物绝不能在另一种语言中以相同的方式被重复……因此，如同教会或国家一样，语言是一种独特生活的表达，这种

① [英] 埃里·凯杜里《民族主义》，张明明译，中央编译出版社，2002 年版，第 1 页。

② 引自 [英] 埃里·凯杜里《民族主义》，同上，第 101 页。

③ [美] 本尼迪克特·安德森《想象的共同体》，吴叡人译，上海人民出版社，2003 年版，第 5 页。

独特生活将一种语言共同体包括其内，并使这种语言共同体通过它得以发展”^①。所以民族主义研究者肯定，“从一开始，民族就是用语言——而非血缘——构想出来的，而且人们可以被‘请进’想象的共同体之中”^②。通过一种语言记录的历史、创作的文学以及日常语言行为的交流，人们逐渐完成“我是什么人”的认同，并形成对民族文化的意识和体认。

在今天，国内学界使用“民族”一词，通常具有两个层次的含义：nation 意义上的民族是从政治体制和现代国家主权上强制划分的群体范畴；ethnic group 意义上的族群是从历史传统和文化特征上彼此区分的群体概念^③。本书使用的“华夏民族”一词是用前一层次的意义，包括生活在当今中华人民共和国疆域内的所有族群，是多族群的统一体。也就是像社会学家费孝通说的，“我将把中华民族这个词用来指称现在在中国疆域内具有民族认同的十一亿人民，他所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体，它们虽则都称‘民族’，但层次不同。”这种观念在1912年1月1日孙中山发表《中华民国临时大总统宣言书》即已阐明：“国家之本，在于人民，合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人，是曰民族之统一。”^④后来费孝通将它概括为“中华民族多元一体”，强调“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近代百年来中国和西方列强对抗中出现的。……它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去，我来你去，我中有你，你中有我，而又各具个性的多元统一体”^⑤。这一多元统一体，不仅拥有界线明确的疆域和相对稳定的政治体制，更主要的是还拥有强烈的文化认同。后者是更本质和根深蒂固的，在很大程度上构成我们民族文化和民族精神的心理基础。

由于文化是个复杂的广义的概念，包含人类生活的各个方面，人们谈论文化的特征及价值时往往集中于精神层面，对民族文化的认识和判断也多半

① 施莱尔马赫语，转引自[英]埃里·凯杜里《民族主义》，张明明译，中央编译出版社，2002年版，第57~58页。

② [美]本尼迪克特·安德森《想象的共同体》，吴叡人译，上海人民出版社，2003年版，第172页。

③ 谌华玉《关于族群、民族、国籍等概念翻译与思考》，《读书》2005年第11期。

④ 孙文《孙中山选集》上册，人民出版社，1981年版，第90页。

⑤ 费孝通《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年版，第1~2页。

围绕着民族精神展开。然而“民族精神”一词，其定义之模糊也如同“民族”一样。19世纪政论家瓦尔特·柏格霍特（Walter Bagehot）在被问到“民族是什么”时，回答：“你要是不问，我们都知道它是什么；但要马上对它作出解释或定义，却做不到。”对于民族精神这个概念，柏格霍特的话也完全适用。德国哲学家黑格尔在《历史哲学》中曾涉及“民族精神”的问题，他说“在国家内表现它自己，而且使自己被认识的普遍的原则——包括国家一切的那个形式——就是构成一国文化的那个一般原则。但是取得普遍性的形式，并且存在于那个叫做国家的具体现实里的——那个确定的内容就是‘民族精神’本身。现实的国家在它的一切特殊事务中——它的战争、制度等中，都被这个‘民族精神’所鼓舞”。“民族精神便是在这种特性的限度内，具体地表现出来，表示它的意识和意志的每一方面——它整个的现实。民族的宗教、民族的政体、民族的伦理、民族的立法、民族的风俗，甚至民族的科学、艺术和机械的技术，都具有民族精神的标记”。由此他断言，“一个民族的精神乃是一种决定的精神”，它“构成了一个民族意识的其他种种形式的基础和内容”^①。正因为“民族精神”涉及民族生活的各个方面，涵盖面极广，它和许多重要的概念都联系在一起。当代人类学家阿兰·巴纳德曾说，“对于人类学的地位最至关重要的观念出自露丝·本尼迪克特”^②，或许在精神史研究的领域也可以这么说。《文化模式》中提出的文化心理问题，便是和民族精神相邻的概念。此外，还有如国民性、民族性、民族性格、民族心理、集体人格等等。大体上说，“民族精神”较接近国民性的概念，属于集团个性和集体人格的一种。国民性（National Character）研究本来是差异心理学的一个部门，二战以后在特定的对民族、国家和战争的反思中，以国家为单位的国民性研究得到快速发展。但学者们使用的概念很不一样，卡迪纳（Abram Kardiner）称作“基本人格结构”（basic personality structure），弗洛姆（E. Fromm）的“社会性格”（social character）与之大同小异，因克莱斯（Alex Inkeles）与列文森（D. J. Levinson）又称为“众趋人格”（modal personality），卡特尔

① [德] 黑格尔《历史哲学》，王造时译，上海世纪出版集团，2006年版，第46页、第59页、第48页。

② [英] 阿兰·巴纳德《人类学历史与理论》，王建民等译，华夏出版社，2006年版，第112页。

(R. B. Cattell) 则视为某一集体中各分子所共有的“集体人格”(group personality)^①。这些不同概念所指称的大体是相同的对象,即在一定范围内由个体体现出的群体特征,而这些个体足以构成统计学上的多数。若用于国家的范围就是国民性,指各个国家为大多数国民所共有的人格特征。斯大林在论述民族性格问题时,称之为“结合成一个民族的人们在精神形态上的特点”,或者说“表现在民族文化特点上的精神形态”^②。而国内讨论民族问题时,也常用“民族心理素质”、“共同心理状态”、“民族性格”等不同的说法^③。我们所以用“民族精神”而不是国民性、民族性等概念,是因为国民性或民族性较多地与一种空间和行政区划的意识联系在一起,而民族精神则更与种族和文化传统相联系;国民性或民族性既包括优秀、高尚的方面,也包括其弱点和鄙陋的方面,而民族精神学界一致认为应指为民族共同体认同的优秀品质。当代学者将民族精神定义为“一个民族的文化精华的综合反映和集中体现,是一个民族在其特定的生存空间的社会生活环境基础上,于长期的共同生活和共同的社会实践中历史地形成和发展的,为民族大多数成员所认同和景仰的精神内核,表现为一个民族独特的精神风貌”^④,我认为是较周密的。民族精神对于民族自身的生存和发展具有极其重要的价值和意义。它是一个民族最根本的价值指向,是民族的精神支柱和精神动力,它能激发民族文化的智慧和创造力,对于整个民族有强大的凝聚和整合作用。从这个意义上说,对于民族精神的探究,也可以说是历史学中比较触及民族文化核心的研究。

回顾历史学在 20 世纪的演进,我们看到,心理、心态、思想、精神、民族性这一系列涉及人类意识内容的范畴逐渐成为史学关注的焦点,使史学的重心愈益向精神层面的历史倾斜。那么,在中国历史的研究中是否也存在着这种倾向呢?

中国近代自列强入侵,主权破裂,爱国志士饱经忧患,激于义愤,纷纷

① 项退结《中国国民性研究及若干方法问题》,《中国民族性研究》,台湾商务印书馆,1993年第2次修订版,第137~138页。

② [苏]斯大林《马克思主义和民族问题》,《斯大林全集》第2卷,人民出版社,1953年版,第294页。

③ 熊锡元《民族心理与民族意识》,云南大学出版社,1994年版,第2~3页。

④ 吴灿新《民族精神的涵义和价值》,《学术研究》2003年第11期。

译书著论，不仅从政治上反思中国衰落的原因，也从文化上反省民族性格的缺陷。光绪二十九年（1903年）梁启超译介伯伦奇里（J. K. Bluntschli）的“民族”定义，并加以评论，成为探讨民族定义的第一人。后经过孙中山提倡民族主义，“民族”一词运用日广。梁启超在1902年2月发表《释新民主主义》一文，即号召发挥“国民之精神”；1922年又在《中国历史上民族之研究》一文中专门论及“民族意识”^①。到20世纪20年代以后，“民族精神”便成为知识界热衷讨论的话题^②。1936年潘光旦出版《中国人的特性》，对中华民族的性格特点作了初步的概括。但最早对华夏民族的民族性加以研究的，乃是外国人专门描写中国人性格的书。阿瑟·史密斯将中国人的性格特点概括为以下几个方面：过分爱面子，轻信，不守时，不正确，轻视外人，好逸恶劳，反应迟钝，缺乏集体意识，没有同情心，不诚实，缺乏自我牺牲精神，互相不信任，过分保守^③。其他书中偶然提到的中国人的特性还有：锐利的智力，高度的审美感。极度的现实意识，因此缺乏理想与宗教性；从属于宗族，因此缺乏个性；诚实^④，节俭，持久，乐天知命，知道享受现成的事物^⑤。对于属于一个大国和具有悠久历史感到骄傲，对于痛苦麻木不仁；不爱清洁^⑥，喜欢吵闹，始终带着不变的笑容^⑦；天分高，爱好秩序，具有组织天才、持久的体力、充沛的活力；贪得无厌，残忍，狡猾，伪善，爱虚荣^⑧，傲慢，爱冥想，图方便，懒惰，懦怯^⑨；以悠闲为理想，视女人为祸水，停留在“口欲”

① 《梁任公近著第一辑》下卷，商务印书馆，1924年版，第44~45页。收入《饮冰室合集》第8册，中华书局，1936年版。

② 隐青《民族精神》，《东方杂志》第16卷12号（1919年12月）；郭沫若《中国文化之传统精神》，《创造周报》1923年5月；王季鲁《论中国民族之精神》，《军需杂志》第33期（1935年10月）；吴鼎《综论民族精神》，《复兴月刊》第5卷8期（1937年4月）；申悦庐《中国民族特性论》，《东方杂志》第39卷19号（1943年12月）。

③ Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, Shanghai, 1880.

④ E. von Eickstedt, *Rassendynamik in ostasien*, Berlin, 1944, pp. 182—185.

⑤ R. Porak, *L'ame chinoise*, Paris, 1950, pp. 180, 194.

⑥ H. K. Heim, *Panorama de la Chine*, Paris, 1951, pp. 182, 185.

⑦ G. Wegener, *China, eine Landers-und Volkskunde*, Leipzig und Berlin, 1930, pp. 144.

⑧ L. Abegg, *Ostasien denkt anders*, Zürich, 1949, pp. 358—360.

⑨ O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, Bd. I. Berlin, 1930, pp. 59.

时期^①。这一系列表面化、简单化甚至互相矛盾的判断无疑都触及了华夏民族特性中的某个方面，但肯定难以获得中国人的认同。辜鸿铭就认为外国人都不能理解中国人，因为他们不能同时拥有中国人性格中所具备的三个特点，即深刻、广阔和单纯。美国人广阔、单纯，但不深刻；英国人深刻、单纯，但不广阔；德国人深刻、广阔，但不单纯。此外中国人还有特有的细腻，这只有法国人可以媲美。但法国人既没有德国人情感的深刻，也没有美国人那总括一切的思想态度和英国人的单纯。中国人不太为冷冰冰的理智所左右，而有浓厚的人情味，多礼节，善于尊重别人，他认为中国人同时具有成人的头脑和儿童的心灵^②。

诚如费孝通先生所说，一个民族“总是要强调一些有别于其他民族的风俗习惯、生活方式上的特点，赋予强烈的感情，把它升华为代表这个民族的标志”^③。因此本国学者对民族精神的具体概括，总是倾向于强调正面的内容，如顾大局、识大体；讲团结、重和睦；讲仁义、重情操；讲节制、重勤俭；讲和平、重自强等。但负面的内容也是不可回避的，像近代梁启超指出的“爱国心之薄弱”、“独立性之柔脆”、“公共心之缺乏”、“自治力之欠缺”及当代学者概括的抹杀个性、轻视权利、重义轻利、等级主义、禁欲主义等^④。有时这两方面的素质会并存甚至相对立。比如有学者将华夏民族精神概括为坚韧不拔、兼收并蓄、中庸之道、小康思想、内向含蓄、封闭自守^⑤。表面上看，兼收并蓄和封闭保守让人觉得有点矛盾，善于兼收并蓄的人怎么又会保守，而保守的人怎么又能兼收并蓄呢？其实这正反映了民族精神的复杂性和历史性。应该说，中国人当然有兼收并蓄的倾向，这表现在唐代的中国人身上；同时中国人也不是没有封闭保守的倾向，这表现在清代的中国人身上。唐代和清代都是中国人，又显然是不同的中国人。所以历来对中国国民

① O. Fischer, *Wanderfahrten eines Kunstfreundes in China und Japan*, Stuttgart und Berlin, 1939, pp. 503 ~ 504. 以上德文、法文文献为项退结《中国民族性研究》所举，台湾商务印书馆，1993年第2次修订版，第57页。

② 辜鸿铭《中国人的精神》，海南出版社，1996年版。

③ 费孝通《关于民族识别问题》，《中国社会科学》1980年第1期。

④ 梁启超《论中国国民之品格》，《新民丛报》第27号（1903年3月）；吴灿新《民族精神的涵义和价值》，《学术研究》2003年第11期。

⑤ 熊锡元《试论汉民族共同心理素质》，云南大学出版社，1994年版，第23~30页。