

# 古典教化思想的现代命运

——以冯友兰为例看中国哲学的诠释学意义

## 唐文明

**编者按** 上世纪初叶，鲁迅曾提出中国文化应“外不落后于世界先进之思潮，内不失固有之血脉”的命题，虽未引起学界长久的轰动效应，但却“预言”式地规划了此后的文化进向的大致格局。鲁迅偏重于“窃火于异域”改造“国民性”这一侧面，而当代新儒家则偏向于“不失固有之血脉”的侧面。这犹如一个硬币的两面，相反相成地构成了一个“合力”，推动着发展着更新着中国文化在内忧外患的困境中蹒跚行进。回首百年历程，不难发现，这两个方面仍然存在于当下：从上世纪的 80 年代的“国学热”到今天的“西学热”，展开了新一轮的互动。

“中国哲学的合法性问题”讨论，是这一系统的反思、前瞻的一个文化子题。唐文明的文章，旨在探讨“合法性”之所以生成的历史背景，民族命运启动的心灵震撼生发出的重振华夏风采、摆脱“主奴困境”的“苦恼意识”的“自信”在文化上的表现。应该说，这暗含着恩格斯重释黑格尔“凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的”名言的积极意义，有启发性。但仅从作为个案承担者的冯友兰的文本价值祈向，也不难看到以缩影形式反射出的“启蒙与救亡”的复杂心态。

当然，唐文只是一个个案，难以涵盖全体。而且就哲学所统属的知、情、意即认识论、美学、伦理学来看，并未全部遭遇“合法”与否的“拷问”。伦理学自不必说，美学上的“以美育代宗教”（蔡元培）现在不仅列为教育方针（美育），而且有了统一的教材实施普及。因此，笼统地讨论“合法性”，简单地判断取舍，往往会误入歧途。即便是当代“新儒家”几成定论的“儒学三期说”也遭遇了强有力的质疑、挑战，因而这个“自信心”究竟如何，也还是需要“接着说”的。

再次欢迎中外同仁“接着说”下去，尤欢迎言简意赅的千字文。

—

近年来，中国哲学的合法性问题已然成为学术界关注的一个焦点。乍看起来，这个问题是旧调重弹。早在 1931 年，金岳霖在为冯友兰的《中国哲学史》上卷所做的“审查报告”中就明确指出，中国哲学就其名称而言就包含着一个“困难问题”。（转引自冯友兰，2000

年 a, 下卷, 第 436 页) 由于哲学的概念来自西方, 哲学自然被认为是产生于欧洲精神世界中的一种思想形态, 所以, 中国古典教化思想是不是能被称为哲学还是一个问题。众所周知, 黑格尔根据他对中国古典教化思想的有限知识得出了中国没有哲学的结论, 这一结论不仅一直是西方学术界的宰制性观点, 而且在中国学术界也一直产生着持续而巨大的影响。可以说, “中国哲学”这一名称, 就是在中西文化的张力中诞生的, 而以冯友兰为代表的中国哲学的研究者们试图克服的, 也正是黑格尔的观点。在《中国哲学史》一开篇, 冯友兰就直截了当地说: “哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史, 其主要工作之一, 即就中国历史上各种学问中, 将其可以西洋所谓哲学名之者, 选出而叙述之。”(冯友兰, 2000 年 a, 上卷, 第 3 页) 藉此, 我们可以把现代以来的中国哲学看作是中国古典教化思想在现代遭遇西方哲学、并接受西方哲学之全面检验的诠释学事件。显然, 由胡适、冯友兰等人开创的中国哲学(史)传统的一个直接的后果, 是导致了中国古典教化思想研究的方法论变革与范式转移。

而在今天, 重新提出中国哲学之合法性问题的缘由, 首先就来自于对中国古典教化思想之哲学研究的方法论反思。一些人认为, 西方哲学的某些旧的框架与方法并不适合于阐明中国古典教化思想中包含的精神真理, 于是建议采取西方哲学的某些新的框架与方法; 而另一些人则几乎是未加思索地提出了更为激进的观点, 认为凡是西方哲学的方法都不适合于用来阐释中国古典教化思想。所以, 时下关于中国哲学的合法性危机的问题, 实际上是一个伽达默尔所谓的“真理与方法”的问题。而且, 如果说金岳霖、冯友兰时代中国哲学的合法性危机在某种程度上是文化自信心缺乏的反映, 那么, 现在重提这一问题则是缘于文化自信心的不断恢复。

上述后一种观点的彻底性可以用西方学术界流行的“不可通约性”(incommensurability)的概念加以标识, 背后隐含着的是文化多元主义的立场。但是, 不可通约性并不是、也不应当成为中国古典教化思想与西方哲学对话的障碍, 而恰恰能够成为二者对话的合理前提, 因为恰恰是不可通约性的概念能够在双方对话之前就先在地维护住各自的独特性, 并使各自的独特性贯穿对话始终, 从而起到调节对话、规范对话的良好作用, 避免在对话过程中出现以一方打压另一方的语言暴力现象。然而, 那些认为西方哲学的方法不适合于用来阐释中国古典教化思想的持论者大都对此没有自觉。实际上我们稍作观察就会发现一个非常奇怪的现象: 许多人都在说, 用西方哲学的方法解释中国古典教化思想是不适合的, 而且一个世纪以来, 附会的指责也一直延续不断, 但是却很少有人能够在实际的研究中不采用西方哲学的方法(也许在现代以来唯一的例外是马一浮)。我们甚至可以毫不夸张地说, 西方哲学几乎已经成为 20 世纪以来中国哲学研究的方法论宿命。

文化多元主义的合理性毋需赘言。文化作为人的“第二自然”不仅给人以共同体的归属感, 而且多元的文化也表现出人类生活方式的多样性。在日益全球化的时代, 我们有权利拒绝不平等的对话, 但却没有理由拒绝对话本身, 只要我们还对自己的文化充满信心。

所以, 如果我们承认对于中国古典教化思想存在着多种诠释的可能性, 而现代以来的中国哲学作为中国古典教化思想的一种诠释方案, 是在直面民族存在的实际历史处境和命运的基础上开出的, 那么, 纠缠于中国到底有没有哲学、抽象地谈论中国哲学的合法性问题并没

有太大的意义。真实而具体的“绝对命令”总是由历史发出，而正是实际的历史处境构成民族存在的诠释学处境。至少从诠释学的角度看，中国哲学已是既成事实，而且是在文化冲突、文化对话的过程中自然产生的既成事实。因此，合理的提问方式应当是康德式的：作为中国古典教化思想的一种诠释方案的中国哲学是如何可能的？

我们将以冯友兰为例来分析这一问题，因为他不仅是现代中国哲学（史）传统最重要的创建者之一，而且他对中国古典教化思想的现代命运有着深刻的领悟和反思。

面对西方文化的强大攻势，早年的冯友兰非常自然地持文化多元主义的立场。需要指出的是，文化多元主义之所以能够成为一个立场或信念，首先并不是来源于什么艰深的理论前提，而是出于对事实的尊重。在对泰戈尔的一次访谈记录中，冯友兰借泰戈尔之口提出了他的“东西文明之比较观”：东西洋文明的差异，是种类的差异（difference of kind），而非等级的差异（difference of degree）。（冯友兰，1984年，第12页）正是在这种观点的指导下，冯友兰写作了《为什么中国没有科学》一文。在该文中，他提出了这样的看法：“使历史成为实际的原因是求生的意志和求幸福的欲望。但是什么是幸福？人们对这个问题的答案远非一致。这是由于我们有许多不同的哲学体系、许多不同的价值标准，从而有许多不同类型的历史。”（同上，第24页）这一看法试图通过人的精神追求与文化理想解释历史，而又承认不同地域的人群聚落其精神追求与文化理想是不同的，所以我们可以将之合理地概括为一种多元主义的文化史观。诚然，无论是以古今时代差异还是以社会类型差异来解释中西文化差异，都蕴涵着一个普遍历史的观念，但是，在冯友兰看来，普遍历史的观念并不一定就与文化多元主义相抵牾；通过分别类型与个体、共相与殊相，在普遍历史观之下完全可以容纳多元文化。这种容纳了多元文化的普遍历史观可以看作是冯友兰历史观的晚年定论。所以，无论是冯友兰后来提出的“旧瓶装新酒”，还是再后来提出的“抽象继承法”，都是企图在普遍历史的宏大观念中为文化的特殊性保留一席之地。而由他所创建的、被认为是具有典范意义的中国哲学（史）的现代方案（参见陈来，第300页），也正是在这样一种普遍历史观笼罩下的文化多元主义的思想氛围中提出的。

在1923年写成的题名为“天人损益论”的博士论文中，冯友兰开始诉诸一种普遍哲学的观念，以期穿透中西文化表现出来的差异。在他看来，文化就其表现来说虽然是多样的，而且表达思想的语言也是多样的，但是哲学却是普遍的，或者如他后来在自述中所说：“人的思想不分国界，哲学不分东西。”（冯友兰，2000年b，第1卷，第180页）这样，尽管哲学的范本来自西方，尽管存在着文化与语言上的差异，但是，中国哲学与西方哲学一样都是哲学的表现形态。直而言之，中国哲学就是指哲学在中国文化与语言中的表现，而西方哲学就是指哲学在西方文化与语言中的表现。这就是冯友兰在他所创建的中国哲学（史）方案中对于中国哲学的基本定位。

这样看来，金岳霖在为冯友兰的《中国哲学史》上卷所做的审查报告中提出中国哲学之名称的困难问题，其实并不是要质疑中国哲学的合法性，而是采取了一种设问的修辞法，以陈述他与冯友兰在对中国哲学的基本定位上所达成的共识性看法：

如果一种思想的实质与形式均与普遍哲学的实质与形式相同，那种思想当然是哲学。如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学，那种思想是否是一种哲学颇是一问

题。有哲学的实质而无哲学的形式，或有哲学的形式而无哲学的实质的思想，都给哲学史家一种困难。“中国哲学”，这名称就有这个困难问题。所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？……写中国哲学史就有根本态度的问题。这根本的态度至少有两个：一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一种特别学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学。根据前一种态度来写中国哲学史，恐怕不容易办到。现在的中国人免不了时代与西学的影响，就是善于考古的人，把古人的思想重写出来，自以为是述而不作，其结果恐怕仍不免是一种翻译。（转引自冯友兰，2000年a，下卷，第436页）

学界对于金岳霖在“中国哲学的史”与“在中国的哲学史”之间所做的区分存在着当然的误解。<sup>①</sup> 仔细分析金岳霖的陈述就会发现，金岳霖实际上是想说，要想写一部“中国哲学的史”是不可能的，中国哲学史只能写成“在中国的哲学史”。而且，他也明确把冯友兰的《中国哲学史》看作是后者：“如果把中国的哲学当作发现于中国的哲学，中国哲学史就是在中国的哲学史……冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史。”（同上，第439页）这就意味着，金岳霖与冯友兰两人共享着一种普遍哲学的观念，而将中国哲学与西方哲学之间的差异主要归于作为思想载体之语言上的差异。正是通过这样一种普遍哲学的观念，冯友兰才能够在承认中西文化差异的前提下，使哲学成为中西思想之间平等对话、交流会通的一个理论平台。这样，中国哲学首先必须是哲学，这一点自然是由哲学的普遍观念所规范的；其次，中国哲学也必须是中国的，是民族哲学，这一点则是由中国哲学在言说时所使用的特殊的民族语言与概念所体现的。也就是说，中国哲学就是普遍哲学在中国文化与语言中的特殊表现。

关于普遍哲学与特殊表现形态之间的关系问题，冯友兰在1937年写成的《论民族哲学》一文中有非常详细的分析和梳理。针对一般人所谓“民族哲学”总有过分强调哲学之民族性的嫌疑，冯友兰对有关问题提出了两点看法：一是“言语未必能支配思想”；二是“未必有所谓民族性”。于是他就自然地推论出：“民族哲学之所以为民族底，未必是由于言语支配思想的缘故”，也“未必是由于有民族性的缘故”。（冯友兰，1984年，第431-432页）那么，到底如何理解“民族哲学”的含义，如何给民族哲学一个恰当的定位呢？在冯友兰看来，民族哲学的观念只是强调哲学在表现形态上的差异，正如普遍哲学的观念则是着意于哲学在本质上的同一性。直言之，要给民族哲学一个恰当的定位，就必须阐明民族哲学与普遍哲学之间的关系。显然，我们可以明确地看出，冯友兰是通过西方哲学中的普遍性与特殊性的关系来理解普遍哲学与民族哲学之间的关系的。一方面他强调，“哲学中有普遍底公共底义理，至少其目的是在于求如此底义理”（同上，第431页），另一方面他也深信，

<sup>①</sup> 比如陈来说：“冯友兰晚年说的‘中国哲学’相当于其早年所说的‘中国底哲学’，‘哲学在中国’相当于其30年代所说的‘中国的哲学’”；又说：“冯友兰当时所说的‘底’和‘的’的分别，就是金岳霖当时所说的‘的’和‘在’的分别”。（参见陈来，第7-8页）但实际上，冯友兰晚年在《中国哲学史新编》中对“中国哲学”与“哲学在中国”的区分与金岳霖在中国哲学的定位问题上对“的”与“在”的区分并不对应。

中国古代的“义理之学”与西方意义上的哲学基本相当，都是普遍哲学的表现形态。于是，他得出结论说：“就理方面说，哲学虽只有一个。但就实际方面说，哲学史可有许多”，“民族哲学之所以为民族底，不在乎其内容，而在乎其表面……哲学表面能使哲学成为一民族的精神生活的里面。”（同上，第433、332页）概而言之，在“民族哲学”这一概念中，如果说哲学是其本质的属性，那么，民族只是其偶性而已。但是，这只是就概念之间的逻辑关系而言的；如果就民族存在、民族的精神生活而言，则民族哲学史的民族性成分就是至关重要的了，因为民族的语言与文化形式正是民族在精神团结和情感满足方面本真的文化纽带。

所以，在冯友兰等人所创建的中国哲学（史）方案中，对中国哲学的基本定位是以中华民族特有的语言文化形式表现出来的哲学形态。作出这一判定的标准自然是以西方意义上的哲学为普遍哲学的范本，而判定的根据则是认为中国古典教化思想就其精神实质而言与西方意义上的哲学是相当的，尽管二者所使用的概念、语言等表现形态不同。这种用西方意义上的哲学来安置中国古典教化思想的诠释方案，同时显然也是在提出一个任务：以西方哲学的学科标准乃至范畴、术语来整理、解释中国古典思想，此即冯友兰所谓的“形式上的系统化”。站在当前这样一个我们对自身的文化传统更有信心、心态也更为从容的时刻来看待这一方案，其中所存在的问题是非常明显的。如果说诠释得是否得当只是一个技术性的细节问题，那么，更为严重的问题则在于，中国古典教化思想所包含着的精神真理能否通过哲学的方式在民族存在的新的诠释学处境中真正呈现出来。毕竟，西方意义上的哲学与中国古典教化思想存在着不可否认的异质性，而将语言只认作思想之载体或工具的陈词滥调也已经被宣布为肤浅之见。与此同时，与哲学相随而至的西方现代性观念中的思想学术化体制与学科分化体制也不可避免地带来了肢解、甚至扼杀传统的精神真理的危险。

## 二

但是，这是否意味着冯友兰等人所创制的中国哲学（史）的诠释方案业已失败了呢？要回答这一问题还要深入领会这一方案的诞生与民族的存在处境之间的真实关联，并进而领会这一方案所昭示的诠释学事业对于民族精神生活的意义所在。

鸦片战争以来，西方的频频入侵逐渐使中国人的精神受到严重的创伤。当西方的强大不再被理解为只是奇技淫巧方面的船坚炮利，也不再被理解为只是制度安排方面的先进开明，而是也被理解为一种文化上的优势时，中华民族的心灵所受到的精神触动是前所未有的。但是，由于中国与西方的这次“交流”并不是一种平等的文化对话，而是以侵略与被侵略、殖民与被殖民的不平等方式进行的，所以，虽然国人逐渐地认识到西方其实不只是一个地理概念、政治概念，而且更是一个文化概念，但是，与此相随的并不是对自身文化的独特性的肯定和认同，而恰恰是在异域文化的攻击性强势中逐渐丧失了对自身文化的信心，并最终以精神之自我褫夺的方式表现出来。于是，近代以来、尤其是“五四”以来在中国出现的中西文化比较的热潮，就只能被视为对殖民侵略的一种文化反应。与许多同时代人一样，冯友兰也对此深有体会。在1922年写成的《论“比较中西”》一文中，冯友兰对中国人热衷于中西文化比较的历史性动机作了非常透辟的分析：

我说中国人现在有兴趣之比较文化之原因，不在理论方面，而在行为方面；其目的

不在追究既往，而在预期将来。因为中国民族，……从未遇见敌手。现在他忽逢劲敌，对于他自己的前途，很无把握。所以急于把他自己既往的成绩，及他的敌人的既往的成绩，比较一下，比较的目的，是看自己的能力，究竟够不够。这一仗是不是能保必胜……中国人所以急于要知道中西文化及民族性的优劣之缘故，即是为此，假使他知道中国文化好，他就相信自己的能力，他就敢放胆前进；他若知道中国文化坏，他就不相信自己的能力，他就要因失望而丧其勇气。（冯友兰，1984年，第44页）

由于中华民族向来将自身的存在领会为文化的存在、精神的存在，所以，近代以来的中西文化比较对于中国人来说实际上意味着一场承认的斗争，其最终的目的是克服在西方文化的强大冲击下产生的自我认同危机。黑格尔在关于主奴关系的著名论述中表明，在强者与弱者之间存在着承认的斗争，最终可能形成主人与奴隶的关系。在承认的斗争过程中，弱者的身份认同会在强者的压力逼迫下发生扭曲、分裂。黑格尔将弱者的这种精神上的冲突意识、分裂意识称之为“苦恼意识”。这就揭示出，自我认同其实并不是自我独白式思辨或单方面认定的后果；就事情本身而言，他人的承认是自我认同不可或缺的一个环节，而当来自他人的承认在自我看来只是一种扭曲的承认时，苦恼意识就会产生，承认的斗争也就不可避免。

冯友兰显然意识到，由于自身的文化与精神传统关涉中华民族的自我认同，所以，中西文化比较实际上是一项历史性的任务，是为了在精神上获得西方的承认，并通过获得西方的承认进而克服西方入侵以后产生的自我认同危机，摆脱在与西方的不平等关系中所产生的苦恼意识。于是，冯友兰挪用威廉·詹姆士的“信仰意志”（the will to believe）的说法，认为非常有必要“用意志去信仰”中国的传统文化，并在传统的赓续中创造出现代化的中国文化；认为就民族存在及其历史性境遇而言，如此方能“给我们安慰、勇气及光明的前途”：“中国人一日不死尽，则中国文化及中国民族性即一日在制造之中。他们并不是已造的东西（something made），乃是正在制造的东西（something in the making）……所以我说空口谈论文明及民族性之优劣，是没有用的。他们的优劣，全靠我们的信仰，我们的此时此地！”（同上，第46-48页）

而作为中国古典教化思想的一种全新的诠释方案的中国哲学，也正是在中西文化比较的历史性任务的名目下诞生的。这就意味着，我们只能就中华民族实际的生存处境来理解中国哲学的诠释学意义。作为诠释方案的中国哲学的意义就在于，通过与西方哲学的对话、交流，使我们重新获得对中国古典教化思想的全新理解，最终通过获得西方的承认而重新找回文化上的自信心，重新确认精神上的自我认同。

所以，作为中国古典教化思想之诠释方案的中国哲学，就中华民族在新的历史处境下的存在而言，其意义主要在于：获得西方——这是我们必须与之共处的一个强大的他者——的平等承认，从而从精神上摆脱受西方奴役的地位。西方哲学之所以成为现代中国哲学不可逃避的方法论宿命，是因为就实际的生存处境而言，西方已然成为现代以来中华民族不可逃避的存在之宿命。而中国哲学所针对的精神问题，实际上首先就是在西方以强者的力量和身份闯入我们的生活世界后中华民族在自我认同方面所产生的严重的精神分裂与苦恼意识。就此而言，中国哲学的合法性是由特定的历史所赋予的，因而也是不成问题的。通过他者的承认以期获得自我的理解，对于在竞争中处于弱势地位者或者说失败者而言，往往是唯一可采取

的精神策略。

### 三

总之，依据一种紧扣实际生活经验的诠释学视野，我们可以明白，冯友兰等人所创制的中国哲学（史）方案具有非常重要的历史意义。为了获得西方的承认，我们不得不用西方的范畴、方法来重述自己的传统，于是“中国哲学”就应运而生。尽管“中国哲学”的诞生是迫于西方文明的强势冲击，但是，我们仍然有理由肯定其作为一种诠释方案的合理性：一方面，我们必须直面中华民族实际的生存处境而不应逃避西方文明的冲击；另一方面，“中国哲学”的诞生毕竟开启了中国文化与西方文明之间的全面对话。由于西方被合理地理解为精神的存在、文化的存在，所以，只要在文化对话中贯彻了平等的原则，就能够使文化对话成为双方自由、自主的精神交流，这对于双方谋求和平共处之道、促进人类文化的繁荣都是有益的。

当然，在此我们必须指出的是，以殖民侵略或战争的方式“促成”文化交流的帝国主义霸权行径是应当谴责的。如果文化之间的对话是不平等的，那么，处于弱势的一方就有可能在对话中扭曲自我、甚或丧失自我而沦为文化、精神上的奴隶；对处于强势的一方来说，处于弱势的一方对他的认可也往往流于不得不向暴力低头的权宜之计，而很难达到精神上的真正承认——这正如黑格尔所指出的，在主人与奴隶的关系中，奴隶的服从并不能使主人真正满足自身获得他者之承认的需要。而对冯友兰等人所创建的中国哲学（史）方案的大多数批评，实际上也主要集中在平等承认的问题上。

许多人都担心，冯友兰、金岳霖等人所使用的“普遍哲学”的概念可能具有后殖民主义倾向。从冯友兰等人的叙述中我们会发现，这种担心并非没有道理。金岳霖曾坦言：“现在的趋势，是把欧洲的哲学问题当作普通（这里的“普通”与“普遍”同义——引者注）的哲学问题……是把欧洲的论理当作普通的论理。”（转引自冯友兰，2000年a，下卷，第435-436页）这不仅代表了金岳霖本人的看法，也实际上是冯友兰等中国哲学（史）方案的创建者们所共享的信念。如果说中国哲学意味着中国古典教化思想与西方哲学之间的交流、对话，那么，由于在这种交流、对话过程中是以西方哲学为普遍哲学的标准样本的，所以，极有可能导致这样的后果：西方哲学成为中国古典教化思想之哲学诠释的方法论暴力，从而中国哲学从根本上沦为一种语言暴力事件。这就不仅仅是“中体西用说”中所存在的“体用两概”的问题，而且更有传统完全被肢解的危险。按照冯友兰所谓的“旧瓶装新酒”的诠释原则，以及他对语言与思想之间的关系的粗陋看法，很显然，作为诠释方案的中国哲学的一个巨大危险就在于，中国古典教化思想中所包含的精神真理恰恰有可能丧失在诠释的过程中。“旧瓶”的隐喻意味着在中国哲学中民族性的成分最终可能只剩下语言的空壳，而丧失了内在于语言的精神真理，或者说将之置换成了（西方）近代精神的“新酒”。在这个意义上，尤其是在目前民族-国家（nation-state）林立的现代世界格局中，中国哲学的诠释学意义同时也具有了文化政治（cultural politics）的意义。

让我们简单比较一下陈寅恪在这个问题上的态度与冯友兰的差异。我们知道，陈寅恪在为冯友兰的《中国哲学史》上卷所做的审查报告中曾对该书赞美有加，特别是针对胡适的

《中国哲学史大纲》，认为冯著“能矫傅会之恶习，而具了解之同情”（转引自冯友兰，2000年a，下卷，第433页）。而在陈寅恪为冯友兰的《中国哲学史》下卷所做的审查报告中，他就不再一味地赞美之，而是“略述所感，以求教正”了。陈寅恪以宋明新儒家为例，指出新儒家虽然吸收佛教思想，“然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义”。于是，他就此引申说：“窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能与思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。”最后，陈寅恪以一种略带自嘲的口吻提出他自己的主张，认为自己乃是“以新瓶而装旧酒者”：“诚知旧酒味酸而莫肯售，姑注于新瓶之底，以求一尝，可乎？”（同上，第439-441页）

陈寅恪在现代重提“夷夏之辨”，并非是简单的民族主义立场，而是一种文化政治主张，因为“夷夏之辨”本来就是文化之辨，而非种族之辨。陈寅恪显然是将民族的存在理解为文化的存在、精神的存在，所以，他所持有的文化多元主义立场比冯友兰更为彻底，这从他所谓的“新瓶装旧酒”的诠释策略中可以明显地看到。而冯友兰是在一个普遍历史观念的前提下容纳多元文化的，所以他以古今时代的差异、既而又以社会类型的差异来解释中西文化之间的差异。这两种解释尽管也有区别，但却都有否定文化对于民族存在具有核心价值的倾向。

文化对于民族的精神性存在具有至关重要的意义。民族作为一个文化观念，主要意味着语言、共同体、历史、习俗等民族精神生活方面的特性。虽然民族性是可变的，但就历史实际而言，不可否认，民族性也是存在的。同样，中华民族向来就被认为是一个文化概念，中国也向来自认为是一个精神的国度、文化的国度。这一点无论是在我们与西方的交流对话过程中，还是在我们探求自身的现代化道路的过程中，都需要我们毫不妥协地持守的。所以，肯定中国哲学的诠释学意义，首先必须站在一种文化政治的本真立场上肯定文化中国的意义。从根本上说来，文化中国的意义并不是功能意义上的，也就是说，文化中国的意义并不在于通过中国文化来增强民族的凝聚力，而是在于中华民族在精神存在、文化存在的高度上确立自身的认同。

#### 参考文献

- 陈来，2001年：《现代中国哲学的追寻》，人民出版社。  
 冯友兰，1984年：《三松堂学术文集》，北京大学出版社。  
 2000年a：《中国哲学史》，华东师范大学出版社。  
 2000年b：《三松堂全集》，河南人民出版社。

（作者单位：清华大学哲学系）

责任编辑：王生平