



走近冯友兰

ZOUJIN FENGYOULAN

冯钟璞◎编

冯友兰

了解一代哲学大师冯友兰做人、为学的必读之作

俯仰无愧怍，海阔天空我自飞
我的父亲不孤独

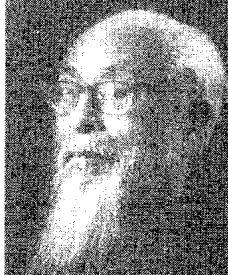
海峡两岸学者陈来、翟志成等研究还原一个真实的冯友兰



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

冯钟瑛 编

ZHONG FENGXIONG BIAN



走近冯友兰

图书在版编目(CIP)数据

走近冯友兰/冯钟璞编. — 北京: 社会科学文献出版社,
2013. 1

ISBN 978-7-5097-3951-8

I. ①走… II. ①冯… III. ①冯友兰(1895~1990) —
人物研究 IV. ①K825. 1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 260410 号

走近冯友兰

编 者 / 冯钟璞

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮政编码 / 100029

责任部门 / 近代史编辑室 (010) 59367256

责任编辑 / 吴 超

电子信箱 / jxd@ssap.cn

责任校对 / 鹿 丹

项目统筹 / 吴 超

责任印制 / 岳 阳

经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

印 装 / 北京季峰印刷有限公司

开 本 / 787mm×1092mm 1/20

印 张 / 13.8

版 次 / 2013 年 1 月第 1 版

字 数 / 249 千字

印 次 / 2013 年 1 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-3951-8

定 价 / 28.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究

前 言

冯友兰先生是中国近现代著名哲学史家、哲学家、教育家,他的经历与著述体现了近现代中国“传统与现代”的交融与冲突。本书编者不顾年高体弱,亲自将近几年来海峡两岸冯学专家所撰写的研究文章和冯门弟子对恩师的记忆文字,以及一些历史事件亲历者的回忆编辑成书,期望读者通过本书集成的学术与生活两个主题,进一步了解一代哲学大师冯友兰先生的真实风貌与人生思考。

目 录

CONTENTS

上 篇

- 一 | 一论冯友兰 陈 来 / 3
- 二 | 再论冯友兰 陈 来 / 15
- 三 | 《新世训》序 陈 来 / 20
- 四 | “德礼”“政刑”之争的新视野
——论“新理学”体系中的法哲学思想 单 纯 / 28
- 五 | 冯友兰是如何看待逻辑的
——忆与冯友兰先生学术交往的二三事 陈晓平 / 48
- 六 | “李约瑟问题”与“冯友兰问题” 陈晓平 / 58
- 七 | 冯友兰：当代贵和哲学的一面旗帜 牟钟鉴 / 80
- 八 | 求变与贵和
——冯友兰先生的儒家精神 陈战国 / 86
- 九 | 为“抽象继承法”正名 孔 繁 / 100
- 十 | 冯友兰先生的“抽象继承法” 余敦康 / 108

- 十一 | 冯友兰关于传统与现代化的思考 余敦康 / 117
- 十二 | 师不必贤于弟子
——论胡适和冯友兰的两本中国哲学史 翟志成 / 130
- 十三 | 冯友兰学思历程述要 翟志成 / 152

下 篇

- 十四 | 关于树立一个对立面 蒙培元 / 185
- 十五 | 冯友兰与蔡元培 蒙培元 / 191
- 十六 | 冯友兰代理清华校务的一段史实 王仁宇 / 203
- 十七 | 冯友兰管理清华大学的贡献 王仁宇 / 218
- 十八 | 漫记西南联大和冯友兰先生 冯钟璞 / 235
- 十九 | 日寇统治下的白米斜街3号 徐 恒 / 244
- 二十 | 白米斜街3号与闻一多遗属 闻黎明 / 250
- 二一 | 冯友兰在哲学斗争中的个人挣扎史 陈徒手 / 255
- 后 记 / 264

上 篇

一论冯友兰

陈 来*

冯友兰先生（1895～1990）是20世纪中国著名哲学家，字芝生，河南省唐河县人。幼年在家里的私塾读书，1910年入开封中州公学中学班，1912年在上海入中国公学大学预科班，1915年考入北京大学文科中国哲学门，1918年毕业。1919年入美国哥伦比亚大学研究生院，系统学习西方哲学，1923年毕业，获哲学博士学位。回国后历任河南中州大学教授兼文科主任（1923～1925），广州大学哲学教授（1925），燕京大学教授（1926～1928），清华大学秘书长（1928），清华大学哲学系教授兼系主任并担任清华大学文学院院长（1928～1952），西南联合大学哲学系教授兼文学院院长（1939～1946），清华大学校务会议代主席（1948），清华大学校务委员会主席（1949）。1952年后任北京大学哲学系教授，兼任中国科学院哲学研究所研究员。1948年被选为中央研究院院士，1954年当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。

冯友兰的代表著作是他在抗日战争时期所写的《新理学》《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》。这六部书构成了他

* 陈来，清华大学国学院院长，教授。

的哲学思想的完整体系，他也把这整个体系称作“新理学”。这六部书的写作正值日本帝国主义侵占中国大部分领土的时代，当时的政府机构和文化单位都迁到了西南地区，中华民族处于危急之中。中国历史上曾有晋、宋、明三次南渡，南渡的人都没有活着回来光复旧土，而冯友兰在撰写这六部书的时候，确信抗日战争一定会胜利，中华民族一定会战胜困难，复兴起来。他把当时中国的情形称作“贞下起元”，把这六部书叫作“贞元之际所著书”，又称“贞元六书”。《周易》乾卦卦辞“元亨利贞”，后代的人把这四个字解释为一种周期发展的循环：元代表发生，亨代表成长，利代表成熟，贞代表消亡。事物从元发展到贞，接下去又从元重新开始，正如从春至冬，再从春开始一样。贞下起元，就是冬尽春来，表示最大的困难正在渡过，新的发展即将到来，所以“贞元六书”的提法充分显示出冯友兰以哲学创作的方式参加民族复兴大业的努力，表明爱国主义的民族立场是其哲学工作的根本动力。

一

一个哲学体系中关于宇宙、自然的理论在西方哲学传统中称为形上学，新理学有一个形上学的体系，这个体系中的主要内容是所谓共相和殊相关系的问题。共相又称一般，殊相就是特殊式个别。如我们常说的“马”就是共相，是一般，而这个具体的黑马，那个具体的白马就是殊相，是个别。在逻辑学中把“马”的本质规定称作“马”这一概念的“内涵”，把世界上存在的这一个、那一个马都称作“马”这一概念的“外延”。

在古代希腊哲学中，柏拉图所代表的哲学认为，“马”并不仅仅是人的头脑中用来把握事物的概念，头脑中的概念是主观的，并不表示客观存在，而“马”是一种具有客观性的、普遍性的存在，即共相。共相的说法表示一类事物共有的形式方面的规定。这种哲学又认为，事物都是模仿这些共相而成为实际事物的。如一个个美的事物之上有一个绝对的共相的“美”，美的事物是模仿了“美”而成其为美

的事物的。柏拉图的学生亚里士多德进一步对事物进行了分析，提出事物的存在不仅有形式方面的规定，而且需要材料方面的基础。如一块砖，其形式为方，其材料为泥土，泥土又可以分析为形式与材料的结合，分析到最后不可再分析的那种无任何形式的材料，被称作“质料”，所以整个宇宙万物都是由形式与质料共同构成的。

中国传统哲学中宋明时代的理学家也有类似的分析。他们认为宇宙万物都是由“理”和“气”共同构成的，理是事物的所以然，气是事物的物质基础。朱熹的理学还提出，理在气先，即具体的事物都是理与气的结合，但就世界的本源来说，未有气时已先有理。就个体事物的产生来说，具体事物产生之先已有其理，这叫作“理在事上”。

冯友兰的哲学思想体系，简称为新理学，它继承了柏拉图哲学、朱熹哲学关于共相、殊相与理、气的看法。他学习哲学是通过逻辑学入门的，逻辑学内涵和外延的区分奠定了他思想的最初基础。到哥伦比亚大学后，通过学习西方哲学史，他了解到这实际也就是哲学上说的共相和殊相的问题。他认识到，具体事物是可感可见的，而共相是不可见的，共相根本不是感觉的对象，人只能感觉具体，不能感觉共相，共相只能通过抽象思维和逻辑分析得来。如人见过一千棵树而得到“树”的概念，但这个树的概念并不是第一千零一棵树。对具体树的感知是感性认识，树的概念则是对树的共相的认识，是理性认识。哥伦比亚大学的新实在论学派继承了柏拉图主义，肯定共相的客观存在，并进而提出共相的存在与事物在时空之内的存在不同，是“超时空的潜存”。新实在论对冯友兰有更为直接的影响。

新理学提出，任何一个事物总是属于某一类的事物，而一类事物必有其所以为这一类的共相，其中包括这一类事物共有的规定性，有了这个规定性，此类事物才能与别类事物区别开来。新理学把一类事物所以为一类的规定性叫作“理”。如山有山之所以为山，而与水相区别，所以为山即山之理。山之所以为山的理不是这座山那座山所独有，而为一切山所共有。新理学认为，宇宙中所有的共相共同构成了一个形而上的理世界，理世界是客观的，是有，不是无，理的有是超

时空的潜存。

新理学又提出，事物的规定性是使事物得以成为某类事物并与其他事物区别的本质，但仅有事物的规定性并不能导致事物的实际存在。事物的实际存在除了要有所以为该类事物的“理”外，还需要“所有以能存在者”，这个“所有以能存在者”近于希腊哲学的质料，新理学称为“气”。新理学强调，新理学的“气”与传统理学所说的“气”有所不同。传统理学的“气”往往指实际流行或存在的物质实体，而新理学的“气”则如质料一样，是思维对事物进行逻辑分析的结果，只是一个逻辑概念。

新理学重点讨论了理与事物的关系。认为事之理即事之所以为事者，也就是一切事物的所以然，一切事物必须“依照”事之理才成为实际的事物，一切具体的实际事物又称为“器”，它们共同构成了一个器世界，于是新理学中的宇宙被一分为二，一个是形而上的理世界，又称“真际”，一个是形而下的器世界，又称“实际”，器世界中的事物都是依照理世界中的理才成其为实际的某类事物。器世界中某一类东西之所以成为某一类东西，是因为它依照了某一类东西之理。换言之，实际中的某一类东西就是真际中某一理的例证。

以实际事物为依照某理而成其实际事物，这一说法本身便意味着某理在某事之上、之先。新理学确实认为理在事先。早在1930年代初，冯友兰即提出“先有飞机之理，后有飞机”，就是说飞机发明制造以前，飞机之理已经存在；飞机发明之后，只是为真际中的飞机之理在实际中增添了例证。所以，一类事物之理可以无此类事物而有，必先于此类事物而有。真际（即理世界）所包括的理是完全无缺的，但这些理不一定在实际中都有例证。真际好比一个电影片子，实际好比一个放映出来的电影，电影片子已经包括了全部的电影。在放映时，片子才逐步显现出来，没有映现出来时，不等于片子中没有；映现出来的影像是片子的例证，是后于片子的。

理和气，理与事的先后，这些都是传统理学中最主要的问题，所以冯友兰把自己的体系称为“新理学”。他反复申明，新理学之为新，是“接着”传统理学讲的，而不是“照着”传统理学讲的，他

认为，传统理学所说的理气理事，就是西方哲学讲的共相与殊相的问题，只是未使用西方人用的范畴，说得还不够明确，新理学就是以近代逻辑分析和新实在论的学说为基础，把传统理学没有讲明确的地方明确起来。

如果把冯友兰纯哲学的部分用形式和内容来分析，还应注意到，新理学的思想本质可归为新实在论，而其形式的表现则受近代逻辑分析方法的影响很大。这种方法提倡用“逻辑底”“形式底”讲哲学，使形上学命题不要像科学命题那样对实际事物有所肯定，而努力像逻辑命题那样对实际事物无所肯定，如形式逻辑肯定“若凡人皆有死，若甲是人，则甲必有死”，这一命题并不肯定主词存在，假令实际中没有甲，实际之中没有甲，这个推论肯定还是真的。冯友兰认为西方哲学史中的形上学都是对实际有所肯定，所以经不起近代新逻辑的分析和批评，而中国哲学史上，从先秦的道家到唐代的禅宗，本来就有一种对于实际无所肯定的形上学，因而新理学不仅是接着宋明理学讲的，也是接着道家讲形上学却不着形象的传统的“新统”。

二

1915年开始的新文化运动，一开始就是以东西文化论战为中心展开的，并一直延续到1920年代前期。冯友兰1915年入北京大学中国哲学门，1918年毕业。北京大学是新文化运动的中心，东西文化的争论对这一时期在北大学习的冯友兰影响很深。事实上，东西文化的矛盾不仅仅是理论上的论争。19世纪中叶以来，强盛的西方欺凌东方，贫弱的东方既要反抗西方的欺压，又要向西方学习，这种冲突对于有长久文化传统的中国更是激烈。中国文化与西洋文化，这两种文化的矛盾，以及如何解决这一矛盾，成了当时多数知识分子现实关注的普遍课题。冯友兰一生写了大量的著作和文字，其中讨论的问题，可以说就是以哲学为中心的东西文化问题。这些讨论提供了一位生活在不同文化冲突时期的中国哲学家怎样理解和处理这个冲突的有益经验。

新文化运动初期的中国学者都喜欢讲中国文化与西洋文化的不同。如中国文化是静的文化，西洋文化是动的文化；中国文化是精神文明，西洋文化是物质文明；等等。这些对比性的讲法大多为了彰显西方文化的长处及中国文化的短处，促进文化的改造，但在理论上，这些讲法把中国文化遇到的与西方文化的冲突归结为在不同地理环境中成长的不同民族的文化间的矛盾。冯友兰初赴美国时亦受此影响很大，但不久他即产生了怀疑，正如他对泰戈尔所说：“我近来心中常有一个问题，就是东西洋文明的差异，是等级的差异，是种类的差异？”他在留学时仍十分关注并参与国内的中西文化比较讨论，他的博士论文选题也与这种文化的关注有关。他发现，向来被认为属东方哲学特有的东西，在西方古代哲学中也具有，人类有相同的本性，也有相同的人生问题。这个看法成了他博士论文的主要论点。这意味着东西方文化并不是从一开始便有种类的不同，现在的东西文化差异只是它们各自发展至不同等级上呈现的区别。他在回国后不久即明确指出，常人所谓中西文化的矛盾，不过是与西方近代文化而不是与自古以来的整个西方文化的矛盾。

20年代后期到30年代中期，冯友兰的注意力主要放在中国哲学史的研究上，而这种“释古”的工作也与新旧文化论争有关。冯友兰认为五四前的中国人是以旧文化理解新文化，五四后的中国人以新文化批评旧文化，而他的工作则是以新文化理解、阐明旧文化。一般的西方哲学史著作把历史分为古代、中古、近代三个时代，冯友兰30年代初完成的名著《中国哲学史》，却把中国哲学的历史分成两个时代，相当于西方的古代和中古时代，并申明中国尚未有近代哲学。这实际上体现了他对东西文化的看法，即19世纪以前的中国文化统属于古代文化，从而东西文化的差别与冲突本质上是古代和近代的文化差别，而不是东方与西方的种类差别。西方已发展入近代，而中国仍停留在古代，两者间已有发展等级上的差别。30年代中，他的欧洲之行更坚定了这种信念。到了30年代末，冯友兰撰写《新事论》时就更明确提出近人所说的中西之分，其实都是古今之异。中国文化的许多内容西洋古代也有，近百年来被人们所感到的与中国文化相冲

突的西洋文化，实即西洋近代文化。

30年代中期有所谓本位文化论战，冯友兰在这时已开始形成了后来在《新事论》中得到详细阐述的基本思想。即在方法上注意文化的“类型”而不是文化个体，以城乡之别、工业文明与农业文明之别来揭示中国现代民族运动的总动向，指出工业化才是中华民族求得在世界上自由平等地位的根本途径，所以《新事论》副题为“中国通向自由之路”。

冯友兰认为，从东西文化论争到本位文化论争，许多人只注意文化个体而不注意文化类型。如学习西方建大学，“大学”是依类型而说，“哥伦比亚大学”则是个体，其门朝东，礼堂在北，图书馆在南，这些只是其个体所有的性质。如果我们的注意力在“大学”之类型，则哥大所有的性质有些是不相干的。中国要学习西洋文化，要了解近代西方所以为近代西方的类型。这个类型，用新理学的哲学语言，就是共相。至于西洋世界有各种不同民族和语言，黄头发蓝眼睛、吃饭用刀叉、信仰基督教等，这些是个体的性质，是殊相。冯友兰认为，在近代中西文化冲突中表现的中国之弱，并不是因为中国文化是中国人的文化，而是因为中国文化属于某类型的文化；西方文明之强并不因为是西洋人的文化，而是因为西洋文化属于某类型的文化，所以学习西方文化首先要“别共殊”。他举例说，正如张三患伤寒而发烧，李四患疟疾而发冷。张三之发热并非因为他是张三，而是因他患了伤寒症；李四发冷并不是因为他是李四，而是因为他患了疟疾症。从类型的角度看文化，近百年中国到处吃亏，并不是因为我们的文化是“中国底”，而是因为我们的文化仍停留在中古，而未进于近代。

冯友兰认为，中西之分即古今之异，“今”即近代化、现代化。古今之异的说法更多地是从进化论的历时发展立场立论。从类型、共相来说，古今之异本质上是两种不同的社会类型之异，即中国文化乃是以家庭为本位的农业文化，而西方文化已发展为以社会为本位的工业文化。也就是说，中国文化与西洋近代文化的强弱等差别，主要不是由地理或民族传统造成的，归根结底是由于中国文化与西洋近代文

化各所依据的社会类型不同，“以家为本位的生产制度”与“以社会为本位的生产制度”分别产生了不同的道德观念、行为方式。从这点来说，西洋文化是代表工业文化类型，中国要学的是工业化，而不是西洋化。西洋文化中与工业化相干者要学，与工业化无干者则不必要学。值得注意的是，冯友兰以“生产制度”为基础分析中西的社会类型和文化差异，显然受了唯物史观的影响。在他看来，中国文化的根本出路在于生产制度的革命——工业化，这个革命将会自然带来观念形态的近代化。

抗战时期的冯友兰开始重视文化的民族性问题。本来，依照新理学的体系，一事物依照其类之理而成为一类之事物，但一类之理亦蕴涵其共类之理。如猫类之理蕴涵动物类之理，故猫乃依照猫之理而成为猫，亦必依照动物之理而成为动物。因此，一文化不论产生于何种社会类型，不仅含有该社会类型之理，亦必蕴涵“社会”之理。如传统中国文化是生产家庭化的文化，但其中道德学说也包含对社会、人生的普遍思考。这些内容对凡有社会凡有人生的时代都有意义。在《新事论》中冯友兰进一步指出，某一文化，当其社会类型转变时，其文化的形式和花样是不必变也不能变的。这些形式和花样是一定民族由其种族、语言、历史传统所决定的，是这一民族最欣赏，也只有这一民族最能欣赏的。如文学、艺术、建筑等，它们是“中国底”，不是“中国的”。“中国的”是指发生、存在在中国之环境中，“中国底”则是指中国固有、特有的。这种文化的民族性不必因社会类型的转变而改变。冯友兰的这一思想也是基于他对文化“质”与“文”的分别。照他看来，一个社会的经济制度、社会制度是“质”，其艺术、文学等是“文”，正如一所建筑，其材料是质，其样式是文。“质”决定了文化的类型、时代性；“文”决定了文化的个性、民族性。在他看来，就当时中国的情况而言，“质”的方面要革新，“文”的方面应继续。这样，冯友兰就对新文化运动时期提出的东西、新旧的问题，给了一个全面的回答。

文质的概念在孔子时就已经有了，冯友兰的这种分析除了可能受到唯物史观“经济基础—上层建筑”分析的影响外，还来自新文化

运动以来中国学者把文化区分为“物质文明”与“精神文明”的观念。洋务运动提出的“中体西用”，是只要西方物质文明，不学西方精神文明；新文化运动则认为应以先学西方精神文明为本；抗战前夕冯友兰则认为物质文明为本，物质文明工业化了，与之相适应的精神文明“不叫自来”。这一点是当时的冯友兰与清末诸人及五四时代主张的不同。到了抗战时期冯友兰进一步提出，在物质文明工业化的进程中，民族传统的精神文明中确实有些可以“不变”的东西。这些“不变”的东西，一方面是指凡社会而有的基本道德，是普遍道德寓于其中具体的共相；另一方面是指艺术、文学等形式，它们与西洋民族的艺术、文学形式相比，其不同并不是程度的不同，而是种类的不同，亦即民族的文学艺术形式方面并没有古今之别。这些形式对于作为个体的、特殊的民族来说是十分重要的。

三

冯友兰思想中一个有特色的贡献是，他指出，与科学提供给人以积极的知识不同，哲学并不给人以积极的实证知识，哲学的根本任务是使人“安身立命”。哲学所讨论、所解答的是“人生的意义是如何”的问题。如果读哲学有什么功用，那就是哲学可以使人获得较高的精神境界。在中国古代哲学中始终把“为道”和“为学”作了区分，冯友兰这种对哲学的理解显然浸润着中国文化传统的特色。

冯友兰认为，人总是对宇宙人生有所觉悟和了解，这种觉悟和了解合称“觉解”。人的觉解即他所了解的宇宙人生对于他具有的意义。人的这种觉解即构成了一个人的精神境界。宇宙的“理”虽然是客观的，但人与人的了解不同。境界是主观的，人的觉解的程度、水平不同，所以境界也有高低不同。大体上，人的境界可分为四种：自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。其中自然境界的觉解程度最低，天地境界的觉解最高。这四种境界的分别，简单说来，自然境界是人对自己的行为没有自觉的境界，不管这个行为是生产性的、艺术性的、道德性的；功利境界是自觉求利的境界，这个利是为己的