

修订版

馮友蘭文集



【第六卷】
貞元六书（下）

長春出版社
国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

修订版

馮友蘭文集

【第六卷】

贞元六书（下）

長 春 出 版 社

国家一级出版社

全国百佳图书出版单位

图书在版编目 (CIP) 数据

贞元六书. 下 / 冯友兰著; 邵汉明编. 一修订本.

—长春: 长春出版社, 2017.1

(冯友兰文集; 第六卷)

ISBN 978 - 7 - 5445 - 4654 - 6

I. ①贞… II. ①冯… ②邵… III. ①哲学理论—中
国—现代 IV. ①B261.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 276733 号

冯友兰文集

著 者: 冯友兰

编 者: 邵汉明

责任编辑: 张中良 李春龙

封面设计: 王国擎

出版发行: **长春出版社**

总编室电话: 0431 - 88563443

地 址: 吉林省长春市建设街 1377 号

发行部电话: 0431 - 88561180

邮 编: 130061

网 址: www.cccbs.net

制 版: 吉林省久慧文化有限公司

印 刷: 吉广控股有限公司

经 销: 新华书店

开 本: 787 毫米 × 1092 毫米 1/16

字 数: 3960 千字

印 张: 209

版 次: 2017 年 1 月第 1 版

印 次: 2017 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 3 000 册

定 价: (全十二卷) 598.00 元

版权所有 盗版必究

如有印装质量问题, 请与印厂联系调换

印厂电话: 0431—81067999



1946年5月，西南联合大学纪念碑揭幕前的冯友兰。



昆明西南联合大学校长、各院院长合影。右起依次为：叶企孙（研究委员会主席）、冯友兰（文学院院长）、吴有训（理学院院长）、梅贻琦（校长）、陈岱孙（法学院院长）、潘光旦（教务长）、施嘉炀（工学院院长）。

目 录

新 原 人

自 序	3
第一章 觉 解	4
第二章 心 性	14
第三章 境 界	27
第四章 自 然	37
第五章 功 利	49
第六章 道 德	61
第七章 天 地	75
第八章 学 养	91
第九章 才 命	102
第十章 死 生	113

新原道 (中国哲学之精神)

自 序	125
绪 论	126
第一章 孔 孟	131
第二章 杨 墨	141
第三章 名 家	149
第四章 老 庄	156
第五章 易 庸	167

第六章	汉 儒	180
第七章	玄 学	188
第八章	禅 宗	199
第九章	道 学	207
第十章	新 统	218

新 知 言

自 序	231	
绪 论	232	
第一章	论形上学的方法	235
第二章	柏拉图的辩证法	242
第三章	斯宾诺莎的反观法	249
第四章	康德的批判法	256
第五章	维也纳学派对于形上学底看法	265
第六章	新理学的方法	270
第七章	论分析命题	276
第八章	论约定说	282
第九章	禅宗的方法	288
第十章	论 诗	296

新 原 人

自序

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”此哲学家所应自期许者也。况我国家民族值贞元之会，当绝续之交，通天人之际、达古今之变、明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》《新事论》《新世训》及此书所由作也。此书虽写在《新事论》《新世训》之后，但实为继《新理学》之作，读者宜先观之。书中所征引，多有不及注出处者。盖以乱离颠沛，检查不便。亦以此书非考据之作，其引古人之言，不过以与我今日之见相印证，所谓六经注我，非我注六经也。此书属稿时，与金龙荪先生岳霖同疏散于昆明郊外龙泉镇。汤锡予先生用彤亦时来。承阅全稿，并予批评指正，谨此致谢。书中各章，皆先在《思想与时代》月刊中发表。承允重印，以广流传，亦谨此致谢。书中字句，有与前所刊布不同者，以此为正。昔尝以《新理学》《新事论》《新世训》为贞元三书，近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰“贞元之际所著书”，以志艰危，且鸣盛世。民国三十一年（1942年）三月，冯友兰。

第一章 觉 解

我们常听见有些人问：人生究竟有没有意义？如其有之，其意义是什么？有些人觉得这是一个很严重底问题。如果这个问题不能得到确切底答案，他们即觉得人生是不值得生底。

在未回答这个问题之先，我们须问：所谓人生的意义者，其所谓意义的意义是什么？此即是问：其所谓意义一词，究何所谓？

我们常问：某一个字或某一句话的意义是什么？此所谓意义，是说某一个字的所谓或某一句话的所说。我们不知某一个字的意义，我们可以查字典，于字典中，我们可以知某一个字的所谓。我们不知某一句话的意义，我们可以请说话底人解释，于解释中，我们可以知某一句话的所说。这是意义一词的一个意义。

所谓人生意义者，其所谓意义，显然不是意义一词的这一个意义。因为人生是一件事，不是一个字或一句话。一个字有所谓，而人生则无所谓。人生这两个字，当然亦有所谓。人生的意义是什么？这一句话当然亦有所说。不过现在我们所讨论者，并不是这两个字，亦不是这一句话。

我们亦常问：某一件事物的意义是什么？此所谓意义有时是说某一事物所有底性质，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争的意义是什么？有人说，此次苏德战争，是共产主义底国家与法西斯主义底国家间底战争，是有阶级性底。此即是说，在此派人的了解中，此次苏德战争有阶级斗争的意义。有人说，此次苏德战争，是德国人与俄国人两个民族间底战争，是只有民族性底（此所谓民族性是对阶级性而言，不是一部分人所谓民族性，如德国人的民族性，俄国人的民族性等）。此即是说，在此派人的了解中，苏德战争是只有民族斗争的意义。

所谓某一事的意义，有时是说某一事所可能达到底目的，或其可能引起底后果，如一个人所了解者。例如有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将为法西斯主义所统治，或为共产主义所统治。有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将成为一俄罗斯帝国或德意志帝国。此所谓意义，是说一事可能达到底目

的，或其所可能引起底后果，如一个人所了解者。

所谓某一事物的意义，有时是说，某一事物与别事物底关系，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争，对于此次欧战有什么意义？有人说：此次欧战，本是帝国主义底国家间底战争，现在苏联加入，欧战即变质了。有人说：苏联本身，也是一帝国主义底国家，其卷入欧战，不过使欧战的范围更扩大而已。此所谓一事的意义，是说一事与别事底关系，如一个人所了解者。就意义的此意义说，一事物对于某别事物底关系愈重要者，此事物对于某别事物，即愈有意义。

我们可以说，一事物所以可能达到某种目的或可能引起某种后果，或所以与别事物有某种关系者，正因其有某性。例如上所说，苏德战争所可能达到底目的，或所可能引起底后果，及其与欧洲战争底关系，若分析之，还是要说到苏德战争，是有阶级性底，或是只有民族性底。不过虽是如此，人于说某一事物的意义时，其意所注重，可有不同，如上所说。

一事物的意义，各人所说，可以不同。其所说不同，乃因持此各种说法者，对于此事底了解不同。其对于此事底了解不同，所以此事对于他底意义亦不同。一件事的性质，是它原有底。其所可能达到底目的，或其所可能引起底后果，这些可能亦是原有底。其与别事物底关系，亦是原有底。但一件事的意义，则是对于对它有了解底人而后有底。如离开了对它有了解底人，一事即只有性质，可能等，而没有意义。我们可以说一事的意义，生于人对此事底了解。人对于一事底了解不同，此事对于他们即有不同底意义。

虽同一事物，但人对于它底了解，可有不同。如上所举，苏德战争即其一例。又譬如我们在此上课。假如一狗进来，它大概只见有如此如此底一些东西，这般这般底一串活动。严格地说，它实亦不了解什么是东西，什么是活动，不过我们姑如此说而已。又设如一未受过教育底人进来，也可看见许多桌椅，许多人，听见许多话，但不了解其是怎样一回事。又设如一受过教育底人进来，他不但看见许多桌椅人等，不但听见许多话，而且了解我们是在此上课。此一狗二人对于同一事底了解不同，所以此同一事对于他们底意义，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事对于他底意义，亦即愈丰富。设更有一人进来，他不但了解我们是在此上课，而且了解我们在此所上底课，是何科目，并且了解此科目在学问中底地位，并且了解学问在人生中底地位，等等，如此则其对于我们在此上课一事底了解，更深更多，而此事对于他底意义亦即更丰富。

上文所谓了解，我们亦称为解。对于一事物有了解，我们亦称为对之有解。人对于一物，如了解其是怎样一个东西，对于一事，如了解其怎样一回事，则他

们对于此事或物，即已有解，有解则此事物对于他们即有意义。不过说了解一物是怎样一个东西，说了解一事是怎样一回事，这了解又可有程度的不同。例如一地质学家了解一座山是哪一种岩石所构成底山，固是了解其为怎样一个东西，但一个人若只了解其是山，亦不能不算是了解其为怎样一个东西。一个人了解一个讲演是哪一种讲演，固是了解其为怎样一回事，但一个人若只了解其是一讲演，亦不能不算是了解其为怎样一回事。其了解的深浅多少不同，其所得意义亦异。深底了解，可以谓之胜解。最深底了解，可以谓之殊胜解。不过本章说了解，乃就最低程度底了解说起。

究竟怎样底了解，算是最低程度底了解？了解某物是怎样一个东西，或了解某事是怎样一回事，即是了解某事物是属于某一类者，是表现某理者。例如我们了解这座山是山，此即是了解“这座山”是属于山之类者，是表现山之理者。有最大底类，有最大底类所表现底理。对于一事物，若一人完全不了解其所属于底类，完全不了解其所表现底理，则此人对于此事物，即为完全无解。此事物对于此人，即为完全地浑沌，完全地无意义。对于一事物，若一人仅了解其是属于最大底类，表现此类的理，例如一人仅了解一事物是一事物，则此人对于此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人对于理底知识，谓之概念。上所说，如用另一套话说之，我们可以说，对于事物底了解必依概念。凡依内涵最浅底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看见一座山而了解其是山，此是了解其是怎样一个东西，此是对于它有解。但如另一人看见一座山，而只了解其是一个物，此亦是了解其是怎样一个东西，亦是对之有解。此二人的了解，均依概念，一依山的概念，一依物的概念。但物的概念，比山的概念内涵较浅，故仅了解一山是物，比于了解一山是山者，其了解的度较低。因此我们说：凡依内涵最浅底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，虽是最低程度底，但比之无解又是高底了。例如一个狗，看见一座山，它只感觉一如此如此，这般这般，不但不了解其是怎样一个东西，并且未必了解其是东西。又例如在空袭警报中，狗亦随人乱跑，但它不但不了解这是怎样一回事，而且未必有事的概念。狗是无了解底。其所有底经验，如亦可谓之经验，对于他只是个浑沌。

无概念底经验，西洋哲学家谓之纯粹经验。詹姆士^①说：有纯粹经验者，只取其经验的“票面价值”，只觉其是如此，不知其是什么。此种经验，如亦可谓之经验，对于有此经验者，只是一个浑沌。浑沌不是了解的对象。因为被了解

① 詹姆士，今通译为“詹姆斯”。——编者注

者，即不是浑沌。因此浑沌是不能有意义底。康德说：“概念无知觉是空底，知觉无概念是盲底。”此话的后段，我们亦可以说。我们于上文即说明无概念底经验是盲底。所谓盲者，即浑沌之义。

下文第七章说到同天境界。在同天境界中底人，自同于大全。大全是不可议论底，亦不可为了解的对象。在同天境界中底人所有底经验，普通谓之神秘经验，神秘经验有似于纯粹经验。道家常以此二者相混，但实大不相同。神秘经验是不可了解底，其不可了解是超过了解；纯粹经验是无了解底，其无了解是不及了解。

我们说：康德的话的后段，我们亦可以说。为什么只是后段？因为照我们所谓概念的意义，我们不能说，概念是空底。我们所谓概念，是指人对于理底知识说。一个人可对于理有知识或无知识。如其有知识，则即有概念，其概念不是空底。如其无知识，则即无概念，亦不能说概念是空底。

但从另一方面说，一个人可有名言底知识，名言底知识可以说是空底。例如一个人向未吃过甜东西，未有甜味的知觉，但他可以听见别人说，甜味是如何如何，而对于名言中底甜字的意义有了了解。此甜字的意义，本是代表甜味的概念。但人若只了解甜字的意义，而无知觉与之印证，则其所了解者，是名言的意义，而不是经验的意义。就其了解名言的意义说，名言底知识，不是空底；就其所了解底意义，不是经验的意义说，名言的知识亦可以说是空底。所谓空者，是就其无经验底内容说。例如有些人讲道德，说仁义，而实对于道德价值，并无直接底经验。他们不过人云亦云，姑如此说。他们的这些知识，都是名言底知识。这些名言底知识，照上所说底看法，对于这些人，都可以说是空底。

一名言底知识，在经验中得了印证，因此而确见此名言所代表底概念，及此概念所代表底理。因此此经验与概念联合而有了意义，此名言与经验联合而不是空底。得此种印证底人，对于此经验及名言即有一种豁然贯通底了解。此名言对于此人，本是空底，但现在是有经验底内容了；此经验对于此人，本是浑沌底，但现在知其是怎么一回事了。例如一学几何的人，不了解其中底某定理，乃于纸上画图以为例证，图既画成，忽见定理确是如此。又如一广东人，虽常见书中说风花雪月，而实未尝见雪，及到北平见雪，忽了解何以雪可与花月并列，此种忽然豁然贯通底了解，即是所谓悟。此种了解是最亲切底了解，亦可以说是真了解。用道学家的话说，此即是“体念有得”。陆桴亭说：“凡体念有得处皆是悟。只是古人不唤作悟，唤作物格知至。”（《思辨录》）伊川说：“某年廿时，解释经义与今无别。然思今日觉得意味，与少时自别。”（《遗书》卷十八）何以能有别？正因他体念有得之故。

以下我们再举两例，以见普通所谓悟，其性质是如上所说者。杨慈湖初见象山，问：“如何是本心？”象山说：“恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也；辞让，

礼之端也；是非，智之端也。此即是本心。”慈湖又问：“简儿时已晓得，毕竟如何是本心？”凡数问，象山终不易其说，慈湖亦未省。慈湖时正任富阳主簿，偶有鬻扇者，讼至于庭。慈湖断其曲直讫，又问如初。象山说：“适闻断扇讼，是者知其为是，非者知其为非。此即敬仲本心。”于是“慈湖大觉，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通”。“恻隐，仁之端也”等，慈湖儿时已晓得，但无经验为之印证，则这些话对于慈湖都是名言底知识。象山以当前底经验，为之印证，慈湖乃“大觉”，此大觉即是悟。又如阳明“居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道。忽悟致知格物之旨，圣人之道，吾性自足，不暇外求。”大学格物致知之语，亦是阳明儿时已晓得者，但此晓得只是名言底知识，必有经验以与此名言底知识相印证，阳明始能忽悟其旨。

禅宗所用教人底方法，大概都是以一当前底经验，使学者对于某名言底知识，得到印证；或者以一名言底知识，使学者对于当前底经验，得到意义。此二者本是一件事的两方面，都可称为指点。指点或用简单底言语表示，或用简单底姿态表示，此表示谓之机锋。既有一表示，然后以一棒或一喝，使学者的注意力，忽然集中。往往以此使学者得悟。禅宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可问：有没有对于事物底最高程度底了解，即所谓殊胜解？

于此我们说：就理论上说，这种了解是可能有底。一事物所表现底理，我们若皆知之，则我们对于此事物，即可谓有完全底了解。完全底了解，即最高程度底了解也。不过最高程度底了解，理论上虽是可能有底，而事实上是不能有底。因为一事物之为一事物，其构成底性质，是极多底。此即是说，其所属于底类，及其所表现底理，是极多底。我们知一事物所表现底一理，我们即可就此事物，作一我们于《新理学》中所谓是底命题，即普通所谓真命题。我们若完全知一事物所表现底理，我们即可就此事物，作许多是底命题。这许多是底命题，即构成我们对于一事物底完全底了解，亦构成此事物对于我们底完全底意义。于是我们始可以说，我们完全了解此事物是怎样一个东西，怎样一回事。但事实上这是不可能底，因此我们对于一事物底了解总是不完全底，而一事物对于我们底意义亦总是不完全底。

以上所说，有些是对于一事一物说底。此所说对于某类物、某类事，亦同样可以应用。例如我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。照上文所说，我们于了解山时，需借助对于某一山底经验；于了解上课时，需借助对于上某课底经验。但于了解以后，我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。对于某类事物有了解，即是知某类事物的理所涵蕴底理。例如我们说：“人是动物。”此命题即表示人类的理涵蕴动物的理，此命题即代表我们对于人类底了解。我们对于某类事物有了解，某类事物对于我们即有意义。我们对之了解愈深愈多者，其意义亦愈丰富。我们对于

一类事物亦可有最低程度底了解，可有最高程度底了解。我们说：“人是物”，此命题表示我们对人类底最低程度底了解。我们若知人类的理所涵蕴底一切底理，我们即对于人类有最高程度底了解。最高程度底了解，即是完全底了解。一类事物所涵蕴底理，可以是极多底。所以对于一类事物底完全底了解，亦是极不容易得到底。虽不容易得到，但比对于某一事物底完全底了解，又比较容易得到一点。

人生亦是一类底事，我们对于这一类底事，亦可以有了解，可以了解它是怎样一回事。我们对于它有了解，它即对于我们有意义，我们对于它底了解愈深愈多，它对于我们底意义，亦即愈丰富。

哲学或其中底任何部分，都不是讲“因为什么”底学问。或若问：因为什么有宇宙？因为什么有人生？这一类的问题，是哲学所不能答，亦不必答底。哲学所讲者，是对于宇宙人生底了解，了解它们是怎样一个东西，怎样一回事。我们对于它们有了解，它们对于我们即有意义。

宇宙人生等，即使我们对于它们不了解，或无了解，它们还是它们。宇宙之有不靠人的了解，即使宇宙间没有人，它还是有底。若使没有人，固然没有人生，但如有了人生，虽人对于它不了解，或无了解，它还是有底。

上文说，对于一事物底完全了解，事实上是不可能底。对于一类事物底完全了解，亦是极不容易得到底。因此人对于宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人虽都在宇宙之中，虽都有人生，但对于它们，有了解其是如此如此者，亦有了解其是这般这般者，亦有对之全不了解，或全无了解者。《易·系辞》说：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。”《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”对于宇宙人生全不了解或全无了解者，即所谓日用而不知，及饮食而不知味者也。

对于一事物或一类事物底完全了解，是极不容易有底。但其最特出显著底性质，是比较易于引起我们的注意，因而易于使我们在此方面，对于某事物，或某类事物，得到了解。人生亦有其最特出显著底性质，易于使我们对其得到了解，对其有觉解。

解是了解，我们于上文已有详说。觉是自觉。人做某事，了解某事是怎样一回事，此是了解，此是解；他于做某事时，自觉其是做某事，此是自觉，此是觉。若问：人是怎样一种东西？我们可以说：人是有觉解底东西，或有较高程度底觉解底东西。若问：人生是怎样一回事？我们可以说，人生是有觉解底生活，或有较高程度底觉解底生活。这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的生活者。

上文说：了解必依概念，自觉是否必依概念？于此我们说：了解是一种活动，自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念。我们有活

动，我们反观而知其是某种活动，知其是怎样一回事。此知虽是反观底，但亦是了解，不过其对象不是外物而是我们自己的活动而已。我们于有活动时，心是明觉底。有了解的活动时，我们的心，亦是明觉底。此明觉底心理状态，谓之自觉。

人与禽兽是同有某些活动底，不过禽兽虽有某活动而不了解某活动是怎样一回事，于有某活动时，亦不自觉其是在从事于某活动。人则有某活动，而并且了解某活动是怎样一回事，并且于有某活动时，自觉其是在从事于某活动。例如人吃，禽兽亦吃。同一吃也，但禽兽虽吃而不了解吃是怎样一回事，人则吃而并且了解吃是怎样一回事。人于吃时，自觉他是在吃。禽兽则不过见可吃者，即吃之而已。它于吃时未必自觉它是在吃。由此方面说，吃对于人是有意意义底，而对于禽兽则是无意义底。

又例如一鸟筑巢，与一人筑室，在表面上看，是一类的活动。但人于筑室时，确知筑室乃所以御寒暑避风雨。此即是说，他了解筑室是怎样一回事。他于筑室时，他并且自觉他是在筑室。但一鸟筑巢，则虽筑巢而不了解筑巢是怎样一回事；于筑巢时，亦未必自觉它是在筑巢。由此方面说，筑室对于人是有意意义底，筑巢对于鸟则是无意义底。

又例如一群蚂蚁，排队与另一群打架，与一国人出兵与另一国人打仗，在表面上看，是同一类底活动。但人于打仗时，了解打仗是为其国争权利，争自由，并了解打仗是拼命底事，此去或永不回来。此即是说，他了解打仗是怎样一回事；于打仗时，他并且自觉他是在打仗。蚂蚁则虽打仗而不了解打仗是怎样一回事。于打仗时，它亦未必自觉它是在打仗。由此方面说，打仗对于人是有意意义底，对于蚂蚁是无意义底。

朱子延平答问中有一条云：“问：熹昨妄谓，仁之一字，乃人之所以为人，而异乎禽兽者，先生不以为然。熹因以先生之言思之，而得其说，复求正于左右。熹窃谓：天地生万物，本乎一源。人与禽兽草木之生，莫不具有此理。其一体之中，即无丝毫欠缺；其一气之运，亦无顷刻停息：所谓人（疑当作“仁”）也。气有清浊，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而见其为仁；物得其偏，故虽具此理，而不自知，而无以见其为仁。然则仁之为仁，人与物不得不同；知人（疑当作“仁”）之为人（疑当作“仁”）而存之，人与物不得不异。故伊川夫子既言‘理一分殊’，而龟山先生又有‘知其理一，知其分殊’之说。而先生以为全在知字上著力，恐是此意也。”（《李延平集》卷二）朱子此所说，不尽与我们相合，但其注意于知，则与我们完全相同。

或又可问：有觉解诚是人生的最特出显著底性质，但人在宇宙间，对于宇宙，究竟有何重要？有许多人颇欲知，人在宇宙间有何重要。他们问：人生的意义是什么？实即是问：人在宇宙间，有何重要？