

JINGDIAN

QIMENG WENKU

国学大师系列
GUOXUE DASHI XILIE
经典启蒙文库



上海大学出版社

冯友兰

经典文存

● 洪治纲 主 编

冯友兰 经典启蒙文库 经典文存

洪治纲 主编

上海大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

冯友兰经典文存/冯友兰著. —上海: 上海大学出版社, 2004. 5

(国学大师系列/洪治纲主编)

ISBN 7-81058-539-8

I. 冯... II. 冯... III. 冯友兰(1895~1990)-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 035758 号

经典启蒙文库

冯友兰经典文存

洪治纲 主编

上海大学出版社出版发行

(上海市上大路 99 号 邮政编码 200436)

(E-mail: sdcbs@citiz.net 发行热线 66135110)

出版人: 姚铁军

*

南京展望文化发展有限公司排版

句容排印厂印刷 各地新华书店经销

开本 880×1230 1/32 印张 10 插页 4 字数 237 000

2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷

印数: 1~5 100

ISBN 7-81058-539-8/I·018 定价: 18.00 元

前 言

作为中国现代重要的哲学家与历史学家,冯友兰(1895—1990)是二十世纪中国文化史上极少数的学术大师和文化巨匠之一。他从东西方哲学的比较研究着手,在全面探讨中国古代哲学的基础上,不仅成功地创立了“新理学”体系,丰富和发展了中国古代的理学思想,还以西方现代哲学为参照,对中国哲学史进行了全面的梳理和总结。在长达七十余年的学术生涯中,他以“三史论今古,六书纪贞元”等一系列杰出成就,蜚声海内外,成为现代国学研究上的一代鸿儒巨擘。

1895年12月4日,冯友兰出生于唐河县祁仪镇,字芝生。冯家乃耕读之家,家境殷实,祖父冯玉文,曾著有诗集《梅村诗稿》。父亲冯台异为清末进士,曾任唐河崇实书院山长。母亲吴氏,通文墨,持教有方,曾任本县端本女学学监。冯友兰6岁便入家塾就读,先读《三字经》,后《论语》《孟子》、《大学》、《中庸》、《诗经》。塾中还授《地球韵言》一类新学,可谓新旧兼备。1907年,冯友兰随父至湖北崇阳,由县教读师爷学习古文、算术、作文。父亲病故后,冯友兰随母返回故里,仍在家塾就读。

1910年,冯友兰考入唐河县高等小学预科。次年,以第一名考入开封中州公学中学班。1912年转入武昌中华学校,不久又考

入上海中国公学大学预科。在中国公学就读期间,冯友兰对耶方斯的《逻辑要义》尤感兴趣,遂立志习研西方哲学。1915年,冯友兰考入北京大学法科,进校后即改文科,入中国哲学门。不久,适逢蔡元培、陈独秀、胡适等人主教于北大,新文化运动颇盛一时。受此影响,冯友兰对东西文化甚为关切。1918年,北京大学毕业后,为响应五四运动,冯友兰与友人创办《心声》月刊,该刊系当时河南宣传新文化之惟一刊物。同年,冯友兰考取公费留学资格,赴美国留学。

1920年,冯友兰入纽约哥伦比亚大学研究院哲学系,师从杜威先生,潜心中西文化比较研究。他以《天人损益论》为题,打破东西界限,将人类自古以来的各种人生理想分派阐述。不久,又写成《人生哲学》,将新实在主义同程朱理学结合而论,此著译成中文后,影响极大。1924年,冯友兰获哥大哲学博士学位。1925年秋,冯友兰至广州任中山大学教授兼哲学系主任,年底应约北上,任燕京大学教授。他一边极力介绍、研究西方哲学,一边又主授“中国哲学史”,这对他后来的学术发展有着重要影响。1928年秋,冯友兰转任清华大学哲学系教授、校秘书长,仍主授中国哲学史。30年代初,冯友兰先后出版《中国哲学史》二册。该书以“释古”为法,上起周秦,下至清末,钩玄提要,条分缕析,以“道体”为核心,全面表述了新理学的发展观、运动观、动静观。陈寅恪作审查报告时说:“窃以此书取材谨严,持论精确……今欲求一中国哲学史,能矫附会之恶习,而具了解之同情者,则冯君此作庶几近之。”此书出版后屡经翻印,影响颇巨,成为现代中国学术之经典,并为国际学术界所公认。40年代,冯友兰在思想学术最臻圆熟之时,又著《中国哲学简史》,其深入而浅出,举世称之,也是冯氏的又一经典。

他先后撰成《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》，合称“贞元六书”，形成中国现代最完整的哲学体系。在《新原人》序中，冯友兰曾说：“‘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。况我国民族，值贞元之会，当绝续之交，通天下之际，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。”其忧国报民之胸怀，可谓历历在目。抗战胜利，冯友兰撰联大纪念碑文，中云“盖并世列强，虽新而无古；希腊、罗马，有古而无今。惟我国家，亘古亘今，亦新亦旧，斯所谓‘周虽旧邦，其命维新’者也”。此语实为他一生的精神信念和学术目标。

新中国成立后，冯友兰放弃新理学体系，开始研习马克思主义，并以此检讨自己的往昔哲学。1952年，冯友兰任北京大学哲学系教授、中国哲学史教研室主任。但是，此后二十余年，冯友兰的哲学思想却一直遭到不同程度的批判。50年代后期，冯友兰专事中国哲学史研究，每年均有多篇论文发表，而于孔子、老庄着力尤多。1960年，冯友兰获允独立撰写中国哲学史，于是，他以《中国哲学史新编》为题，参考黑格尔、马克思等思想，开始重新撰写中国哲学发展史。不久，又遭“文革”之乱，冯友兰虽逾古稀，亦受尽批判、抄家、劳动乃至隔离之苦，直到改革开放，才得以重新回到书斋，继续以旧邦新命为怀，撰著《中国哲学史新编》。此书共7册，81章，直到他去世前数月才全部完成。1990年11月26日，冯友兰病逝于北京，享年九十五岁。

冯友兰一生潜心哲学研究，对宋明之道受用甚深，故学术与为人均尤重精神境界。他最喜《中庸》“极高明而道中庸”一语，视之为中国哲学之精神。临终之时，他仍预言：“中国哲学必大放光彩！”冯友兰一生著述，均收入《三松堂全集》，共十五卷，由

前

言

河南人民出版社陆续出版。我们编选的这本《冯友兰经典文存》，是从冯友兰的全部著述中精选出来的，偏重于他在早期的新理学研究，它可以为广大读者尤其是青年学生提供一面人生思考的镜子。

编 者

目 录

中国哲学与未来世界哲学/1
在中国传统社会基础上的哲学/12
中国哲学遗产的继承问题/27
再论中国哲学遗产的继承问题/35
《中国哲学史新编》绪论/50

《新理学》绪论/96

理 太极/111

气 两仪 四象/135

觉解/157

心性/172

境界/191

道学/206

新统/222

禅宗/237

原儒墨/248

宋明道学通论/278

目

录

论风流/283

关于真善美/292

康有为公车上书书后/297

冯友兰生平及著作年表/299

中国哲学与未来世界哲学^①

本世纪初以来,中国的社会、政治局面尽管看来混乱,可是中国的精神生活,特别是哲学思维,却有了伟大的进步。这并不出人意外。中国的混乱,是中国社会性质由中世纪向现代转变的一个方面。在这场转变中,造成了新旧生活方式之间的真空,传统的生活方式已经古老废弃,新的生活方式仍然有待于接受。这样的真空,十分不便于实际日常生活,但是很有利于哲学,哲学总是繁荣于没有教条或成规约束的人类精神自由运动的时代。

在转变时期,过去的一切观念、理想,都要重新审查,重新估价,在这点上一律平等,哪个也不能要求比别个具有更大的权威。进行重新审查、重新估价的人是哲学家,他由此达到的观点,要比自限于单一思路的人高得多。

在中国现在进行的转变中,哲学家们特别幸运,因为自本世纪初以来,他们重新审查、估价的对象,不仅有他们自己的过去的观念、理想,而且有西方的过去和现在的观念、理想。欧洲、亚洲各个伟大的心灵所曾提出的体系,现在都从新的角度,在新的光辉照耀

^① 此文原为英文,发表于美国《哲学评论》1948年11月号。1987年由涂又光译成中文,载于《哲学研究》1987年第6期。

下,加以观察和理解。随着哲学中新兴趣的兴起,老兴趣也复兴了。在这种形势下,如果当代中国思想竟无伟大的变革,倒是非常可怪了。

变革已经发生,速度很快。许多观点已经表达出来了,只是又被后来的观点取而代之,后来的观点则是更多地研究和理解西方哲学的结果。我自己的观点也会被取而代之,虽然如此,我还是把它表达出来,说明中西哲学如何可以互相补充,以及在这种互相补充中,中国思想如何对未来世界哲学可以有所贡献。我只讲两点:一点是哲学使用的方法,一点是由哲学达到的理想人生。

中西哲学必有某种根本的相似之点,否则就没有理由把它们都叫做哲学。分析它们的相似之点时,我基本上限于它们的形上学学说,或限于有形上涵义的认识论学说,因为只有在这里最容易对中西哲学进行比较。在西方哲学中我提出两个主要传统,柏拉图传统和康德传统,以供讨论,并与中国哲学中两个主要传统,儒家传统和道家传统,进行比较。柏拉图传统和儒家传统,代表着形上学中可以称为本体论的路子;而康德传统和道家传统,就其形上学或其哲学的形上学涵义而论,代表着可以称为认识论的路子。有一点强烈地吸引着我,就是,尽管形上学的目的是对经验作理智的分析,可是这些路子全都各自达到“某物”,这“某物”在逻辑上不是理智的对象,因而理智不能对它作分析。这不是因为理智无能,而是因为“某物”是这样的东西:对它作理智的分析就陷入逻辑的矛盾。

本体论的路子,开始于区别事物的性质与事物的存在。正如柏拉图学说的当代解释者乔治·桑塔耶纳所说:“像公理一样自明的是:事物若没有性质就没有存在;只有有某种性质的事物才能存在。但是存在就有变化,或有变化之虞;事物能够变形,或换

句话说,事物可以丢掉一个本质而拾起另一个本质。”^①这个路子展现出关于本质的逻辑同一性和永恒性,这些当然都是理智的对象。但是,拾起本质、丢掉本质的那个“存在”又是什么?理智在分析某一事物时将其性质一一抽出,抽至无可再抽,只觉得总还剩下“某物”,它没有任何性质,但是具有任何性质的事物都靠它才存在。

这个“某物”,在柏拉图学说中叫做“买特(matter)”;柏拉图说它“能接受一切形式”,所以“不可以有形式”^②。“买特”不可分析,不是因为理智无能,而是因为凡是可以分析者一定具有某种性质。凡是具有性质者就不是叫做“买特”的“某物”了。

有些哲学家不喜欢柏拉图这个“买特”概念,想说“事件”或“物质”,在作为“材料”的意义上,才是宇宙最后的存在。但是这样的想法不是严格的理智分析。我得说,这些哲学家是错在把某些代表实际科学知识的实证观念,当成最后了,这些实证观念不是逻辑分析得出的形式的观念。“事件”或“材料”不过是另一类的事物,还需要进一步的分析。即使接受“事件”的说法,可是一个事件或一块材料又得分解为无性质的“某物”加上某性质。

中国哲学中的儒家,从它最初之日起,就尊重“名”,认为名代表人类行为的原则或德性的本质。儒家学说这一方面的形上学涵义,在朱熹的体系中发挥至极。朱熹体系成为中国正统的国家哲学,是从十三世纪起,到二十世纪初辛亥革命将帝制连同国家哲学一起推翻为止。若将朱熹的形上学体系与柏拉图的形上学体系加以比较,就会对这两位伟大哲学家的相似之处有很

① 鲁尼斯(D. D. Runes)编:《二十世纪的哲学》,第315页。

② 柏拉图:《蒂迈欧》。

深的印象。不过朱熹并不认为实际世界只是理(Ideas)的不完全的摹本,而无宁是理的具体实现。在这方面,朱熹是沿着柏拉图的伟大门徒亚里士多德的路线活动的。^①

正像本体论的路子开始于区分事物的形式和质料,认识论的路子区分知识的形式和质料。后者正是康德所做之事。照康德说,知识的形式,如时间、空间,以及传统逻辑讨论的诸范畴,都是人的认识能力中固有的。靠这种能力人能够有知识。但是人的知识所包括的仅仅是其形式之内的东西,因而与形式混合在一起,不能分开。在理想中与这些形式有区别的东西可以叫做知识的质料,但是它究竟是什么,人不得而知。这就是康德所说的“自在之物”,或“本相”(noumenon),人不能知道它,人只能知道“现相”(phenomenon)。人不能知道“自在之物”,并非因为人的智力不足,而只是因为,如果叫做“自在之物”的东西当真可知,它就必然也只是另一个现相,而不是“自在之物”。

因此康德主张,有个“界线”存在于知与未知之间——未知的意思不是尚未知,而是不可知。康德说,界线“看来就是占满的空间(即经验)与空虚的空间(我们对它毫无所知,即本相)的接触点”^②。他继续说,“不过,既然界线本身是一个肯定的东西,它既属于在它里边所包含的东西,又属于存在于既定的总和以外的天地,因此它也仍然是一个实在的肯定认识,理性只有把它自身扩展到这个界线时才能得到这种认识,但不要打算越过这个界线”^③。

就一个方面说,中国哲学中的道家与康德之说相同。道家也区分可知与不可知。儒家认为,名代表原则或本质,原则或本质是

① 参阅冯友兰:《朱熹哲学》,布德(Derk Bodde)英译,载《哈佛亚细亚研究学报》1942年7期,第1—51页(中文原载《清华学报》七卷二期)。

② 康德:《未来形而上学导论》,卡勒斯(Paul Carus)英译本,第125页。

③ 康德:《未来形而上学导论》,卡勒斯(Paul Carus)英译本,第133页。

实际世界中事物的标准；道家则以为，名代表主观的区别，主观的区别是人类智力造成的。“名言”这个名词是道家常用的。“言”是语言，用“名言”这个名词，道家将“名”归结为语言的事，这就必然与知识相联。人的知识只能通过名言。但是名言背后、名言之外，是什么呢？那就是“某物”，它在原则上，根据定义，是不可知的。用康德的术语说，那个某物在界线的彼岸，可以描述为“虚”（void）。这恰好说是道家用来描述界线彼岸的词。道家惯于将界线彼岸描述为“无”，意思是 not-being，为“虚”，意思是 void。

我只说是一个方面道家与康德相同，在另一个方面道家则与康德不同。在伦理学，或康德称为道德形上学方面，他十分吻合儒家，特别是他的“无上命令”之说及其形上学基础，更为吻合。但是专就区分可知与不可知而论，康德与道家十分吻合。

但是，即使在这一方面，他们之间也有很大差别。康德似乎看到，靠纯粹理性的帮助，没有越过界线的道路。在他的体系中，不论纯粹理性作出多大努力去越过界线，它也总是留在界线的此岸。这种努力有些像道家说的“形与影竞走”。但是看来道家却用纯粹理性真地越过界线走到彼岸了。道家的越过并非康德所说的辩证使用理性的结果，实际上这完全不是越过，而无宁是否定理性。否定理性，本身也是理性活动，正如自杀的人用他自己的一个活动杀他自己。

由否定理性，得到道家所说的“浑沌之地”。若问：由否定理性，是否真正越过了界线？此问没有意义。因为照康德与道家所说，这个界线是理性自己所设。随着理性的否定，也就不再有要越过的界线了。在事实上，越过界线就是取消界线。若问：越过或取消界线之后，有何发现？此问亦没有意义。因为照康德与道家所说，辨认一物不过是理性的功能。随着理性的否定，也就无所谓辨认了。

在道家看来,康德常用的“自在之物”这个名词,是一个十足误人的名词,因为它有肯定的意义,给人以错误的印象,好比说,我面前这张桌子只是一个假象,真正的桌子却在它的背后,那才是“自在之物”。当然,越过界线的东西不能用像“桌子”这样的词来描述,但是也不能用像“真正的”这样的术语来指称。它只能用否定的名词来表示。最后,连这个否定的符号也必须自身否定之。因此,谁若对道家有正确的理解,谁就会看到,到了最后就无可言说,只有静默。在静默中也就越过界线达到彼岸。这就是我所谓的形上学的负的方法,道家使用得最多。禅宗也使用它。禅宗是在道家影响之下在中国发展起来的佛教的一个宗派。

换句话说,描述,在根本上,是知识和理智的任务,但是在界线彼岸的东西根据定义是在知识和理智之外。想要描述彼岸的东西,就是想要用语言说不可能也不应该用语言表达的东西。不能说它是什么,只能说它不是什么。这就是负的方法的精髓。

从知识和理智的观点看,负的方法表达的是否定的观念,一个X,一个表示人所不知的东西的符号。如果它也算是观念,就只是否定的观念。但是在越过界线时,连否定的观念也要放弃。一旦已经越过了界线,人就不仅没有“否定的观念”,而且没有“否定”的观念。

在这里我们得到真正的神秘主义。从道家和禅宗的观点看,西方哲学中虽有神秘主义,还是不够神秘。西方的神秘主义哲学家大都讲上帝,讲人与上帝合一。但是上帝,既然全知全能,实质上就是一个理智的观念。人只要还有一个或多个理智的观念,就还在“界线”的此岸。

另一方面,逻辑分析的方法,我称之为形上学的正的方法,在中国哲学中从未充分发展。例如,朱熹的体系中,其推理的结论虽与西方哲学中的柏拉图学说有很多相似之处,其辩论和证明则远

远不够充分。道家反对知识和理智,所作的辩论和证明也是如此。在这一方面,中国哲学家有许多东西要向西方学习。

过去二十年中,我的同事和我,努力于将逻辑分析方法引进中国哲学,使中国哲学更理性主义一些。在我看来,未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义一些,比西方传统哲学更神秘主义一些。只有理性主义和神秘主义的统一才能造成与整个未来世界相称的哲学。这是我想在此肯定的第一点。

也许要问一个问题:所谓越过“界线”,对人生会有什么实际效果?这个问题的答案,将我引到我的第二点,它涉及由哲学达到的理想人生。

像印度哲学许多派别那样的哲学会说,人达到不可言说、不可思议之境,便与所谓绝对实在同一,这种同一的状态叫做“涅槃”。人一达到涅槃,便能解脱“个人不死”。个人不死,西方的人以为乐,印度传统以为苦。中国哲学不如此极端。按中国传统,越过界线的实际效果,是提高我想称为的人的生活境界,以改进人生。

我在《新原人》一书中曾说,人与其他动物的不同,在于人做事时,能理解他在做什么,并能自觉他正在做它。他在做的事对于他的意义,正是这种理解和自觉给予的。由此给予他各种不同活动的各种不同意义,这些意义的整体,构成我所称的他的生活境界。

不同的人可以做相同的事,但是根据他们不同程度的理解和自觉,这些事对于他们可以有不同的意义。每个人各有他自己的生活境界,与其他任何人的都不完全相同。不过撇开这些个人的差异,我们可以将各种不同的生活境界划分为四个概括的等级。从最低的说起,它们是:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界。

一个人可以单纯地只做他的本能或其社会风俗习惯引导他做

的事。像儿童和原始人,他对所做的可能并不自觉,或对他正在做的并无很多理解。这样,他所做的事,对于他若有意义,也是极少。他的生活境界,我称为“自然”境界。

或有人可能意识到他自己,做一切事都是为了他自己。这不是说他一定是不道德的人。他可以做某些事,其后果是利他,其动机是利己。他所做的一切对他自己都有功利的意义,他的生活境界,我称为“功利”境界。

再有人人会进而理解,有社会存在,他是社会的成员。社会构成整体,他是这个整体的一部分。照这种理解,他做一切事都是为了社会利益,以道德命令为无上命令。在道德一词最严格的意义上,他是真正道德的人,他所做的是道德行为。他所做一切都有道德的意义。因此,他的生活境界,我称为“道德”境界。

最后有人进而理解,在作为整体的社会以外,还有更大的整体,这就是宇宙。他不仅是社会的成员,同时还是宇宙的成员。本这种理解,他做一切事都是为了宇宙利益。他理解他做的事的意义,自觉他正在做他做的事这件事。这种理解和自觉为他构成更高的生活境界,我称为“天地”境界。

这四种生活境界,前两种是实是的人的产物,后两种是应有的人之所有。前两种是自然的赐予,后两种是精神的创造。自然境界最低,接着是功利境界,然后是道德境界,最后是天地境界。其所以如此,是因为自然境界几乎不需要理解和自觉,而功利、道德境界则需要多一些,天地境界需要最多。道德境界是道德价值的境界,天地境界是可以称为超道德价值的境界。

按照中国哲学的传统,一般地说哲学,特殊地说形上学,其功用是帮助人达到精神创造的那两种生活境界。天地境界必须看成哲学境界,因为若非通过哲学得到对宇宙的某种理解,就不可能达到天地境界。但是道德境界也是哲学的产物。道德行为并不单纯