

中国当代著名学者研究丛书

冯友兰哲学思想研究



王鉴平 著

四川人民出版社

责任编辑：汪 滢

封面设计：邱云松

技术设计：凌志云

冯友兰哲学思想研究

王鉴平 著

四川人民出版社出版（成都盐道街3号）

四川省新华书店发行

自贡新华印刷厂印刷

开本850×1168mm 1/32 印张9.125插页4 字数188千

1988年4月第一版 1988年4月第一次印刷

ISBN7-220-00201-7/B·12 印数：1—1,675册

定价：2.86 元

06.0/14

目 录

第一章 生平及哲学思想的迭变.....	(1)
一 早期的学习生活 (1895~1919)	(2)
二 涉入哲学领域 (1919~1923)	(4)
三 由实用主义转向新实在论 (1923~1927)	(9)
四 中国哲学史的研究 (1927~1937)	(14)
五 创立新理学体系 (1937~1949)	(16)
六 哲学思想的波折 (1949~1985)	(19)
第二章 最哲学的形上学	(25)
一 形而上学命题的性质	(25)
二 彻底的实在论	(31)
三 新理学体系的逻辑结构	(38)
第三章 新理学的方法论	(52)
一 理智的分析与总括	(52)
二 辨名析理	(60)
三 哲学方法与科学方法之区别	(76)
四 神秘主义直觉与形而上学“正的方法”	(83)
五 新理学方法的历史考察	(89)

第四章	人生境界说	(95)
一	抽象的人性论	(95)
二	理性、意志、情感	(100)
三	理想人格学说	(118)
四	简短的结语	(130)
第五章	中西文化观	(134)
一	中国近现代史上中西文化论争	(134)
二	冯友兰中西文化观的演变	(152)
三	文化类型说	(161)
四	“生产家庭化底文化”与“生产社会 化底文化”	(166)
五	中国文化发展的模式	(170)
第六章	中国哲学史的研究及其方法	(177)
一	疑古与释古	(177)
二	澄清传统哲学的概念、命题	(182)
三	寻求哲学发展的根据	(186)
四	中国哲学的精神	(194)
第七章	后期哲学思想述评	(209)
一	哲学的本质及其价值	(209)
二	共相与殊相	(215)
三	人生境界说新释	(219)
四	抽象继承法	(221)
五	“旧邦新命”	(230)

• • 目 录 •

第八章 冯友兰与中国现代哲学.....	(233)
一 中西哲学合流的一个侧面.....	(234)
二 冯友兰与中国近现代实证主义思潮.....	(240)
三 弘扬中国传统文化.....	(247)
年 谱.....	(249)
后 记.....	(284)

第一章

生平及哲学思想的迭变

五四运动以来，中国社会经历了沧桑巨变，中国人的思想观念同时也经历了极大的波动。古的，今的，中的，西的，在这块古老广袤的国土上展开了急剧的拼搏和渗透。中国文化的出路何在？这一自鸦片战争以来形成的时代中心课题以更加尖锐的形式摆在中国人的面前。理论上、实践上的争辩与探索，把人们的思想引向深处。中华人民共和国的成立，初步解决了中国文化向何处去的问题。但中西文化冲突这一问题远未解决，且以新的、更为复杂的形式一次又一次地提了出来。社会主义文化、封建主义文化、资本主义文化，不仅在国际的舞台上并存，而且在中国这台戏里分别扮演角色，令导演和演员倍感迷惑。于是，同一台戏，时而正剧，时而悲剧，时而喜剧，更多的是闹剧。在这种文化冲突的时代，各种思想纷然杂陈，便成为必然的了。冯友兰自涉足哲学领域，上下求索，力图以自己的研究、理解和体会来寻求解决中西文化冲突的答案。其中，也屡经变化。结合社会历史的背景，追寻一下冯友兰哲学思想变化的轨迹，无疑有助于对他的哲学思想的整体把握。

一 早期的学习生活（1895～1919）

1895年12月4日，冯友兰生于河南省唐河县祁仪镇祖 父家里。祖父名玉文，字圣征。父亲名台异，字树候，清光绪戊戌科进士。祖父家境富裕，极重教育，堪称“诗礼人家”。

7岁那年，冯友兰按家规上学，依照传统的方法，先读《诗经》，次读《论语》、《孟子》，最后读《大学》、《中庸》。从头至尾，反复吟读，若能完全背诵，即算读完。光绪三十年（1904～1905年）父亲冯台异被委任为湖北省南昌“方言学堂”的会计庶务委员（相当于后来的总务长），合家迁居武昌。这样，教育子女的重担就落在母亲吴清芝的身上。母亲小时念过几年书，粗识文字，许多字能读其音而不通其义。好在当时儿童教育重记忆，轻理解，如此他勉强读完了《书经》、《易经》，还开始读《左传》。光绪三十三年（1907年）冯台异赴任湖北省崇阳县县官，举家迁至崇阳县。这时专门聘请“教读师爷”负责教育，学习也较前正规。主要开设四门课：古文、算术、写字、作文。课程并不十分紧张，空闲的时候，冯友兰就上父亲的签押室看“闲书”，大多是当时新出的刊物。冯台异颇为开明，见冯友兰阅读新书籍、新刊物也不加责备，因而使冯友兰有机会初步接触了一些世界知识和国际情势。

大概是冯友兰12岁的时候，冯台异因病猝死，冯友兰随母迁回老家唐河县。起初两年，仍聘用家庭教师，在这期间，

冯友兰接触了一些新的东西，还阅读了诸如费宗羲《明夷待访录》等带有民主主义色彩的书籍。两年之后，为冯友兰前途功名考虑，母亲决定让冯友兰进学校读书。冯友兰不负厚望，考进了县立高等小学，后来又以优异成绩考入开封中州公学。1911年辛亥革命武昌起义爆发，冯友兰辍学回到唐河。中华民国成立后，他又再度回中州公学，后转至南昌中华学校。1912年冬考取上海的中国公学，冯友兰一行28人抵达上海。

当时上海的学校，无论开设什么课，都采用英文原书，学生英文基础极差，加之教师专业知识浅薄，因而，往往把某一学科的教课书当作英文读本。冯友兰在《三松堂自序》里回忆：“我有一门课程是逻辑，所用的课本，是耶芳斯的《逻辑要义》，先来了一位先生，他公开地把这本书当一本英文读本来教。有一次，他把我叫起来，问 judgment（判断）那个字中的g字母后面有没有e字母。”^①在当时，精通逻辑学的人可谓凤毛麟角。冯友兰对形式逻辑发生了浓厚的兴趣，自己钻研，做习题。他说：“我学逻辑，虽然仅仅只是一个开始，但是这个开始引起了我去哲学的兴趣。我决心以后学哲学。对于逻辑的兴趣，很自然地使我特别想学西方哲学。”^②对逻辑学的浓厚兴趣，引导冯友兰走上了研究哲学的治学道路。

1915年9月，冯友兰进入北京大学哲学门学习，1918年完成学业。毕业后，他回到开封，在一所中等专科学校执

① 冯友兰：《三松堂自序》，三联书店1984年版，第197页。

② 同上书，第198页。

教。不久，五四运动爆发，逐渐波及全国。冯友兰与几位好友也在河南宣传新文化，响应五四运动，他们办了一个刊物《心声》，冯友兰任编辑。在他起草的发刊词中有这么一段内容：“本杂志之宗旨，在输入外界思潮，发表良心上之主张，以期打破社会上，教育上之老套，惊醒其迷梦，指示以前途之大路，而促其进步。”^①《心声》为当时河南宣传新文化运动的独一无二的刊物。

二 涉入哲学领域（1919～1923）

五四运动时期是中国近现代中西文化冲撞、交战最激烈的时期之一。十月革命一声炮响，给中国人带来了马克思主义。由于李大钊、陈独秀、瞿秋白等人的大力宣传、介绍，马克思主义得到了广泛的传播。与此同时，各种社会主义、无政府主义思想也相继输入。杜威、罗素等人的访华讲学，胡适、丁文江等人的演讲，创办报刊，使实用主义、马赫主义、新实在论广有影响。面对西学东渐的局面，一些封建守旧派揭起复古的旗帜。各种思想、各种流派展开了正面的冲突、激烈的交锋，中西文化进行了一场较量。中国向何处去？中国文化的出路何在？以空前尖锐的形式重被提起，引起了广泛的论争。大家都在摸索中寻求答案。梁漱溟出了一本书，名叫《东西文化及其哲学》，引起社会的巨大反响。胡适等人对此作出评说，并陈述自己的观点；马克思主义者李大钊、瞿秋白、陈独秀等也各呈己见。冯友兰认为梁漱溟提出

^① 冯友兰：《三松堂自序》第49页。

的问题，“是当时一部分人心中的问题，也可以说是当时一般人心中的问题。因为矛盾是客观存在，是一般人都感受到的，所不同者是对这个矛盾的认识和解释”^①。当时的情势确实如此。

冯友兰在《三松堂学术文集》序中说：“我从一九一五年到北京大学中国哲学门当学生以后，一直到现在，六十多年间，写了几部书和不少的文章。所讨论的问题，笼统一点说，就是以哲学史为中心的东西文化问题。我生在一个文化的矛盾和斗争的时期，怎样理解这个矛盾，怎样处理这个斗争，以及我在这个斗争中何以自处，这一类的问题，是我所正面解决和回答的问题。”纵观冯友兰哲学思想的演变及哲学史的研究过程，他的思想历程和研究工作确实都是围绕着中西文化这一中心问题而展开的。然而，随着时代的进步和他的研究的日趋深入，他对这一中心问题的解决和答案是各不相同的。

带着这个问题，冯友兰于1919年赴美留学，在哥伦比亚大学研究生院当研究生，师事新实在论者孟太格。当时，这所大学盛行新实在论和实用主义，不过，初始冯友兰感兴趣的还是柏格森的哲学思想。他专门写了两篇文章介绍柏格森哲学，一篇叫《柏格森的哲学方法》（载《民铎杂志》三卷一号），一篇叫《心力》（载《新潮》三卷二号）。在《心力》篇中，冯友兰引述柏格森的一段话并加以发挥，他说：“西洋的学问，是从‘物质’下手的。所以到现在才有心灵研究会。假使要有一个地方，从来没有跟欧洲交通过，而其学

^① 冯友兰：《三松堂自序》，第201页。

问，是从‘心’下手的，恐怕见了汽船，火车，要大惊小怪，而要设一个物质研究会呢。研究物质，非精密不可，所以西洋人得了个精密之习惯。从‘心’下手研究的人民，一定不知道什么是精密确定，不知道或然，不能与确然必然之分别。我觉得这话很有研究之价值，东方学问，与西方学问之区别，恐怕就在这里。假使柏氏研究过东方学问，恐怕他要拿东方作‘从心下手’的例子。”^①冯友兰十分赞赏柏格森上述观点，以为柏格森虽未论及东方文化，但他无意中揭示了东方文化与西方文化的差异。在《中国为什么没有科学》一文中，冯友兰采纳了柏格森上述观点，并加以发挥。他认为，中国与西方交战，打了败仗，中国落后了，落后的原因在于中国没有近代科学；而中国之所以没有近代科学，不是因为中国人愚昧，“非不能也，不为也”。中国传统哲学注重人是什么，即人的品性和修养，而不注重人有什么，即知识和权力。中国哲学向内追求，力求理智的满足；西方哲学则向外探寻，以认识自然、征服自然为最终目的。中西哲学的两种理想、两种追求造成中西文化的差异，并导致中国无近代科学，在中西文化交战中屡战屡败。

依此观点，形成了冯友兰的博士论文《人生理想之比较研究》（又名《天人损益论》，1924年出版）。在博士论文里，冯友兰把世界上的哲学划分为三类：第一类是损道，第二类是益道，第三类是中道。这三派哲学的分歧导源于对“天然”与“人为”的不同看法。若对人所经验之事物作一

① 冯友兰：《三松堂学术文集》，北京大学出版社1984年版，第20—21页。

• • 第一章 生平及哲学思想的迭变 •

分析，无非分为两大类：一类是“天然”的，另一类是“人为”的。“自生自灭，无待于人，是天然的事物。人为的事物，其存在必倚于人，与天然的恰相反对。”^①有的哲学家有见于天然境界之美好，而力反人为境界；有的哲学家有见于人为境界之美好，而提倡改造天然境界；有的哲学家则持调和、折中的态度，主张兼收天然、人为的益处。于是，对天然、人为两项的不同态度形成两派对峙：损道派“谓人为为致不好之源；人方以文明自烹，而不知人生苦恼，正由于此。若依此说，则必废去现在，返于原始”^②。中国哲学史上老子是损道派的典型。老子说“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”^③。主张返回“小国寡民”的理想社会。益道派认为：“现在世界，虽有不好，而比之过去，已为远胜；其所以仍有苦恼者，则以吾人尚未十分进步，而文明尚未臻极境也。吾人幸福，全在富有的将来，而不在已死的过去。若依此说，则吾人必力图创造，以人力胜天行，竭力奋斗，庶几将来乐园，不在‘天城’（city of God）而在‘人国’（kingdom of man）。”^④西方哲学家培根和笛卡尔主张利器物，善工具，战胜天然，使人成为自然的主宰。中国的墨家也属益道派。中道派则不象上述两派之各趋极端，而试图加以折衷：“以为天然人为，本来不相冲突；人为乃所以辅助天然，而非破坏天然。现在世界，即为

① 冯友兰：《人生哲学》第1章，商务印书馆1928年版，第17页。

② 同上书，第19—20页。

③ 《老子》第19章。

④ 冯友兰：《人生哲学》第1章，第20页。

最好，现在活动，即是快乐。”^①对于三派，冯友兰主张采取容忍的态度，令其并行不悖。当然，他实际倾向于中道派。对儒家思想的偏爱，使冯友兰后来更明显地赞成中道派。考察一下中国哲学，道家崇尚自然，反对人为；墨家则强调人为，战胜天然；儒家确有调和持中的倾向，既主张“不与天争职”，顺从自然；又强调人为，战胜自然。儒家的这种行为路线类似冯友兰所说的中道派。

冯友兰通过中外哲学的比较、研究，总结出上述三种倾向，这是他的体会所得，但与梁漱溟所持观点也大致相似。梁漱溟认为：文化是人们意欲创造的结果，因而它只能以意欲活动的方向来区分。世界上的文化大致可分为三类：西方文化是“以意欲向前要求为根本精神的”；中国文化“是以意欲自为调和，持中为其根本精神的”；印度文化“是以意欲反身向后要求为其根本精神的”^②。在意欲活动的方向上三种不同的态度产生了三种类型的文化。西洋人向前追求，崇尚理智，他们“着眼研究者在外界物质”，追求现在的享受；而中国人自为调和，就崇尚直觉，他们的“着眼研究者在内界生命”，以求得内心精神的安定为目的；而印度人反身向后则崇尚现量，要求解脱。由此可见，冯友兰总结出的三种倾向大致与梁漱溟的三种路向相仿，说法虽异，基本精神是一致的。不过，梁漱溟以印度文化为归宿，冯友兰则以儒家文化为归宿。随着研究的深入，冯友兰对中西文化的比较，日趋深化。

① 冯友兰：《人生哲学》第1章，第20页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1928年版，第55页。

三 由实用主义转向新实在论（1923～1927）

1923年，冯友兰完成了研究生的学业，获哲学博士学位。同年返回中国，任中州大学文科主任（相当于后来的文学院院长）。1925年他离开中州大学到广州广东大学执教，不久，又转至燕京大学。这一时期他的代表作是《一种人生观》（1923年）和《人生哲学》（1926年）。《人生哲学》的前半部分基本上是《人生理想之比较研究》的中译本，后半部分《一种新人生观》的内容大体与《一种人生观》相同，只是稍有修改和扩充。

冯友兰说：“在我的哲学思想中，先是实用主义占优势，后来新实在论占优势。”^①这一说法是符合他的思想转变过程的。他的《一种新人生观》比较明显地表现出了他由实用主义转入新实在论的倾向。《一种新人生观》将不同的哲学学说揉合在一起，扼要地论述了宇宙观、认识论、人生观等哲学问题，内容芜杂，尚未形成严格意义上的哲学体系。其中有些思想观点后来被纳入新理学体系，成为新理学的因素，并得到发展，但有些思想观念后来却放弃了。

在自然观上，冯友兰赞成罗素的中立一元论，反对传统的实体说，主张物是“事情的复合”。他说：“关于所谓物之本体，哲学家颇有争论：吾人所逐日接触之诸物果皆为吾人所感觉者乎？抑吾人所感觉者，不过现象，其下仍另有真的本体乎？惟心论者以为一切存在者，姑无论其现象如何，其

^① 冯友兰：《三松堂自序》第210页。

本体皆是心理学所研究之心。唯物论者以为一切存在者，姑无论其现象如何，其本体皆是物理学所研究之物。此外又有现象论者，以为吾人之感觉之现象即真，其下并无别种本体。”^① 此处所谓现象论即罗素等所持之中立一元论。罗素认为，构成宇宙的最后质料，既不是物质，也不是精神，而是非心非物的要素或“事情”，相似的“事情”连合为复杂的结构，即常人所谓物。冯友兰一方面赞成罗素的中立一元论，另一方面又承认常识所肯定的物。他说：“旧的说法，即常识之说法，亦未为不对。盖桌子虽为一组事物所合成，而既有此特别一组事物，依其定律与条理而连合，吾人亦何妨认之为实有。”^② 这就导致冯友兰最终放弃了中立一元论的观点，而采取理一元论的实体说。构成世界的质料，不再是“事情”，而是非心非物的“真元之气”。不过，新实在论的共相观念则被新理学所接受，并与中国传统哲学相沟通。在《一种新人生观》中，冯友兰说：“相同的事情，必依相同的秩序，发生于相同的条件之下，此秩序与条件，即是所谓常轨。一物有一物之所以别于他物者；一类之物又有共同之点，为其类之所以别于他类者；此一类所共有之性质即是所谓共相，常轨与共相即柏拉图所说之概念，亚力士多德所说之形式也。具体的个体的事物常在变中，而概念不变。具体的个体事物，可谓感觉之对象，而概念则只可为思想之对象。”^③ 这一共相观念后来发展成新理学中的最高范

① 冯友兰：《人生哲学》第12章，第5页。

② 同上书，第6—7页。

③ 同上书，第12—13页。

畴——理。可以这样说，随着进一步的研究，冯友兰找到了新实在论与程朱理学的契合之处，试图将二者结合，同时摒弃了罗素的中立一元论。

在认识论上，冯友兰认为规律与条理离开人而独立存在，认识的目的在于把握规律与条理。“假使果有全智万能的神，则自神的观点视之，此诸法则之果为何，当然一目了然，更无余蕴。但自吾人之人的观点(human point of view)视之，则此法则之果如何，正未而知。吾人必用种种方法，以发现之。实用主义之真理论(theory of truth)等，皆自人的观点，自发现的方法(method of discovery)言之。明于此点，则实用主义可与新实在论并行不悖。”^①这里，冯友兰所说的实用主义方法，不限于美国詹姆斯、杜威等的实用主义，实际上还包括罗素等的实证主义观点。冯友兰认为：任何经验就其本身而言都是真的，之所以发生认识论上的真假问题，乃是由于经验之间发生冲突。理性的职责就在于调和经验之间的冲突。凡能调和诸经验者，即视之为真。因此，人类寻求真理的方法就在于调谐诸经验以达到“通”。科学上一道理，其所能解释的经验越多，则其真之可能性愈大。总之，一方面，就真理之存在而言，真理不依赖于人的意识而独存；另一方面，就真理的认识而言，真理的根据就在于调和各种经验。这种本体论与认识论的区分，导致尔后新理学的两重真理论。

在道德观与人生观上，冯友兰强调“中和”。1923年，在我国思想界展开了一场激烈的科学与玄学的论战。以

^① 冯友兰：《人生哲学》，第12章，第25—26页。

胡适、丁文江为代表的科学派主张应以科学态度来解决人生问题；以张君勱为代表的玄学派则主张科学无以解决人生问题，其解决方法应是形而上学的、直觉的。表面上，这场论战似乎是科学与玄学的论战，实际是两种世界观、两种人生观的交锋。这场论战，战场不可谓小，耗时也不可谓短，动员的兵力极多，但总的看来，论争不够深入，大多仅仅纠缠于科学能否解决人生观问题，但人生观的具体内容、具体问题涉及较少。胡适说：“这一次为科学作战的人——除了吴稚晖先生——都有一个共同的错误，就是不曾具体地说明科学的人生观是什么，却抽象地力争科学可以解决人生观的问题”^①。对胡适上述观点，冯友兰极表赞同，认为非但科学派未曾提出人生观的具体内容，玄学派亦复如是。因此，冯友兰在《一种人生观》一书中说：“这次‘论战’虽然波及的问题很多，而实际上没有解决一个问题。我这篇文章是打算具体地说出‘一个人生观’。”^②

冯友兰认为：“欲是一个天然的事物，他本来无所谓善恶，他自是那个样子。他之不可谓为善或恶，正为山水之不可谓为善或为恶一样。后来因为欲之冲突而求和，所求之和，又不能尽包诸欲，于是被包之欲，便幸而被名为善，而被遗落之欲，便不幸而被名为恶了。名为善的，便又被认为天理；名为恶的，又被认为人欲。天理与人欲，又被认为先天根本上相反对的东西，永远不能相合。”^③冯友兰以自然主义的观

① 《科学与人生观·胡序》，亚东国图书馆1924年版，第10页。

② 冯友兰：《一种人生观》，商务印书馆1934年版，第2页。

③ 同上书，第14页。