

当代新儒学八大家集之四

『当代新儒学』是发端于二十年代初的东方文化意识流派。

它同五四主流知识分子的对峙而又相通，

构成中国现代人文致思的重要历史背景。

五四文化思潮一直是大陆学术界的热门课题，

而新儒学思潮只是进入八十年代中期以后才渐次被人们所看重。

目前『新儒学』研究在海峡两岸正形成一股潮流，

由东方智慧启示给世界的超越而立本的传统主义也正引起西方思想家的关注。

冯友兰集

因应情势、首次在中国大陆问世的《当代新儒学八大家集》

以东西方文化问题为线索，着重于新儒家『返本』与『开新』的文化理境，

荟萃其主要论著之精华。

『八大家』均系新儒学的代表人物，

亦当代存有争议、影响极大的一代宗师。

他们在哲学、历史、艺术理论、心理、宗教、伦理、

传统文化与外来文化研究等诸多领域造诣非凡。

黄克剑

吴小龙

编 群言出版社

B26
32.12

D520/04



当代新儒学八大家集之四

冯友兰集

黄克剑 吴小龙 编

群言出版社



(京)新登字 178 号

当代新儒学八大家集

冯友兰集

黄克剑 吴小龙 编

*

群言出版社出版、发行

(北京东城区东厂胡同北巷 1 号)

香河县胶印厂印刷

新华书店总店北京发行所经销

*

850×1168 毫米 32 开本 17 印张 400 千字

1993 年 12 月第 1 版 1993 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—1700 册

*

ISBN7—80080—033—4/G·18 定价: 26.00 元

“当代新儒学八大家集” 编纂旨趣

一、萌生于二十年代初的“当代新儒学”思潮只是在过了差不多六十年后,才被更多的海峡此岸的中国人重新发现。这个在寂寞中委屈求伸的思潮的拓辟者,是另一些对民族慧命和时代趋赴有所担待的人们。他们同“五四”主流知识分子在文化意识宇宙中的对峙而又相通,构成中国现代人文致思的一种必要的张力;回眸顾盼的后来者,也许只有当灵思进到张力的和谐而不是在非此即彼的裁断中作一种寡头的归结,才有可能探向先前的运思者的精神闕机。不论“五四”怎样不宜比拟于西方的文艺复兴或启蒙运动,它们却同是在价值或意义取向上对一个迥异于中古的新的时代的宣告。激烈地批判过基督教的西方近代启蒙思想家,曾从基督赋予他们的崇高感中汲取自己的人文自信;相通的情境是,在中国作启蒙呐喊的五四主流知识分子,几可说都深浅不同地经受过孔孟真精神的陶炼,——尽管这陶炼主要发生在心灵的超越层次。传统儒教的正面价值正象西方基督教的正面价值那样,在于导人超拔于肉体欲望的牵累而趋于精神境界的高尚(“德”),但成德之教对“福”(“幸福”,依康德的说法,乃是“人类欲望官能的一个特殊对象”)的独立价值的轻忽,却有可能使高卓而孤峭化了的“德”在儒家末流那里由不近人情而滑转为禁情锢欲。五四主流知识分子的批判儒教,在相当大程度上是对着教条化的礼教加于人的幸福追求的束缚的,他们更多地从人生意义的幸福取向上逼近人性或人道之全。他们的“人生目的是求幸福”(胡适语)的人生观命题,同他们请德、赛两先生到中国来的努力是协调一致的,但人生趋于高尚

（“德”）的独立意义未被自觉提到应有高度，却可能由人生“幸福”取向的偏执酿成人生神圣感的失落，——而这也正是人类从西方开始进入近代后出现的一个遍及全球的问题。一种文化偏至发生后，必有另一种文化思潮起而矫治，中国“当代新儒学”的萌生及其存在理由可以从它直接的批判对象（“五四”）的状况得到相应的理解。或者中国当代的文化研究正酝酿着对前贤的智慧的超越，但超越本身即意味着由心灵感通所要求的对超越对象的内在理解和真切汲取。正是出于从回视中获得前瞻的凭藉的动想，我们情愿在“五四”课题已经多少有所铺张的学术背景下，编纂一套“当代新儒学”的文献，把来自另一个文化意识天地的消息奉告世人。

二、“当代新儒学”或可看作是儒学经由先秦创发和宋明复兴后的第三期发展，但它的文化理境毕竟在于历史上的儒学并不曾坎陷於其中的“返本开新”。“返本”意味着返回儒家“成德之教”的“内圣”，从可追溯的民族元始生命处寻找人文重建的灵根；“开新”意指由“内圣”以“曲通”、“曲转”的方式开拓“新外王”。使西方文化提示给现代人类的科学和民主得以在东方自本自根地生发滋长。1958年1月，唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观联名发表的《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》一文，是对业已具型的“当代新儒学”思潮所作的历史宣告，也是对这一思潮的“返本开新”的理境所作的最精要的绍说。从这里作一种思趣上的追溯，可以发见为当代儒学复兴“奠其基，造其模，使后来者可以接得上，继之而前进”（牟宗三语）的熊十力，也可以发见中国现代史上第一个真正“生命化了孔子，使吾人可以与孔子的真实生命及智慧相照面”（牟宗三语）的梁漱溟。从这里作一种理路上的衍伸，可以发见在“哲学三慧”的辨说中把“圆慧”许给中国而在“超希腊人”、“超欧洲人”、“超中国人”的“超人”理想中寓托时代新机运的方东美，又可以发见在对宋明理学“照着说”之后“接着说”一种虚灵的“理”而对“中国到自由之路”作所谓“别共

殊”、“辨城乡”、“阐教化”、“释继开”式的探求的冯友兰。梁漱溟所说“从老根上发新芽”，诚然是对“返本开新”理境的形象而真切的喻示，而以“寻晚周之遗轨，辟当代之弘基，定将来之趋向”自励自勉的熊十力，则从他的“返本”的“体用不二”（本体论）、“天人不二”（人生论）直下推展出“开新”的“道器不二”（治化论）。方东美的生命气质显然为“致虚守静”的道家精神所点染，但他所谓“贯通老墨得中道者厥为孔子”、“孔子与后来继起的儒家实为中国人的纯正代表”一类评断，却正表达了他的新一代儒学传人的心灵祈向。冯友兰参酌新唯实论的方法从“实际”的“器世界”探向“真际”的“理世界”，不免有“心”（道德的心）与“理”离而不盈之虞，但就他把“自同于大全”的“天地境界”作为人生最高境界而论，“新理学”正不妨在当代新儒学中聊备一格。诚然“新理学”论主的“道术”在五十年代后多有“迁变”，但至少，他的出版于1988年的自选集《冯友兰学术精华录》表明，他在他的晚年又重新返回到大约半个世纪前的“贞元六书”。

这里未把以儒为宗的一代史学大师钱穆列为“当代新儒学”的代表人物，并不在于编者对他拒绝在牟、徐、张、唐的联合宣言上签名这一事实的过分执泥，而是由於钱氏的一任“返本”的心路中并不存在悲剧式的“开新”的跌宕。早在三十年代就在《儒学思想之开展》的论文中提出“新儒家思想”、“新儒学运动”的贺麟，或可看作当代儒学复兴的先行者之一，但五十年代后的观念的转变曾使他的学术生涯别趋一途，并且，他的出版于1990年的《哲学与哲学史论文集》表明，这部晚年的选集只把那段与新儒家不无机缘的历史处理为他的全部学术进路的一个环节，而不是象冯友兰那样蓦然回首，对既经“迁变”的“道术”再作贞认。至于在“返本开新”的儒学思潮中可引为同调的其他人，或由於学术造诣的高下相去，或由於文化意识的影响尚不足以与梁、熊、唐、牟等人相匹，也未被列为“当代新儒学”的代表人物。这样，这个思潮的巨子便因此随缘暂定

为“八大家”。

三、“当代新儒学八大家”并不是一个师承有序或宗脉分明的学术流派，也不是又一重时代背景下的“儒分为八”。倘就主流而论，梁、熊、唐、牟、徐略成一系；这一系对程、朱“理”学多有一种同情理解，而在义理的大端处却对陆、王的“心”学有更亲切的体认。尽管这期间徐复观似乎并不以为程朱与陆王有更大的分野，而牟宗三甚至在程朱、陆王两系之外发现了由程明道上贯周濂溪、张横渠直通《论》、《孟》、《庸》、《易》下接胡五峰、刘蕺山的第三系，——这一系在他看来真正堪称为儒学的嫡传，他把它同陆王一系合称为正宗儒学的“纵贯系统”，以区别于程（颐）朱由大宗的歧出所开辟的重知解的“横摄系统”。对近现代西方思想，当代新儒学的主流学者相契最深的莫过于康德的批判哲学。牟宗三、唐君毅以康德为桥梁融会中西哲学在新儒家中最具典型意趣，熊十力对西方哲学虽未遑着意研索，却也以他特有的敏感悟识到：“康德之自由意志若善发挥，可以融会大易生生不息真几（此就宇宙论上言），可以讲成内在的主宰（此可名以本心），通天人而一之。”在“当代新儒学八大家集”的编纂中，编者注意到“八大家”中一个堪称“主流”的派别存在，——当然这并不意味着对其余诸家的轻觑，——却也不曾忽略主流派学者间的若干重大思想分歧：梁漱溟是佛格中的儒者，他一生所抱的求世悲愿，即使在“随顺世间”的意义上“转归到中国儒家思想”后，依然为离言绝待不可思议的佛性之光所烛照。徐复观则是当代新儒家（包括张、方、冯）中唯一拒绝对儒门义理作形上玄观的人，他情愿在探询人生价值之源时鄙弃“形而上者谓之道”的“天道”，而把答案归诸就人心说人心的所谓“形而中者谓之心”。编纂者在“八大家”的论著选取上固然十分看重他们的“新儒家”的通性，但也更留心诸家千秋各别的个性。这里，对通性与个性的渗贯融通的把握，在如下的分际上提示一种哲理：如同“通性”要从“个性”那里获得丰沛的内容一样，“个性”只是在“通性”的网络上

才展现出斑驳的色彩；“通性”的纽结愈稀少，“个性”的蕴含便愈淡薄，反之，“个性”的分辨愈深微，“通性”的经纬必当愈细密。

四、“当代新儒学八大家集”每集均分三部分编纂：（一）生平、思趣、人格、境界；（二）撰述原委与措思线索；（三）论著选粹。第一部分辑录作者本人有关自己生平、思趣、人格、境界方面的言论；第二部分选编作者本人对自己著述的撰述原委与措思线索的介绍；第三部分以作者的有代表性的著作作为单元，编选作者主要论著中最精粹的篇章。这是一种新的编集体例的尝试，在这体例的设计中涵寓了编者对編集对象所取的略异俗常的观察和省思方式。第一部分所辑录的文字往往散见于论主的多种著述，搜集这些数量不大而多有随机宣抒性质的文字，意在为人们提供一幅可直观的新儒家学者的自我影像。梁、熊、张、冯、唐、牟、徐诸家都有较丰富的自述生平、胸襟的资料可供采择，唯方氏在自我介绍方面属文不多（就编者所能阅读到的而言）。但这位在诗、思交融互摄中造境的哲人为人们留下了一部《坚白精舍诗集》，其中的诸多诗稿使编者有可能以与其他七集大体相称的方式编辑《方东美集》的第一部分。各集的第二部分辑纂的多是各新儒家学者主要论著的自序，编者在考虑到各自序的时间顺序和某种内在关联的同时，尽可能选辑论主的某一篇或一段总括或启示性文字置于该部分的最前面以提撕撰述原委的纲脉。这样的文字，在梁漱溟那里，是从发表於《梁漱溟学术精华录》的一份自传中选取的，在唐君毅那里，是从《中国文化之精神价值》一书第十版序言中选取的，在徐复观那里，是从徐氏《中国思想史论集续编》自序中选取的，《方东美集》选了方氏在英文版《中国人的人生观》一书脱稿后所写的一首诗，《牟宗三集》则从牟氏《历史哲学》修订版自序和《道德的理想主义》修订版自序中各选了一段起同样作用的文字。在《冯友兰集》中，选自《三松堂自序》的三段文字略可见出冯氏“新理学”体系由萌生到建构的过程，而《熊十力集》、《张君劭集》第二部分的编纂找不到更好的

涵盖全貌的文字，则一任各书自序、“缘起”或“赘语”在依次编排中所显现的自然情致。论著选粹是各集编纂的重点部分，选文的原则有三：(1)突显论主独具的最具创造性的思想成就；(2)扼要而准确地展示论主所开辟的理论规模；(3)一定程度地显露论主的心路历程，从所选文字中多少看得出思路嬗演的纵向线索。依据这不无主次之分的三条原则，编纂者对不同的编纂对象采用了角度各别的选文方式。《梁漱溟集》以梁氏的文化伦理学和文化心理学为重心，兼编收了有关民族自救、乡村建设和社会教育方面的部分文字，也选取了梁氏早晚期的一些有代表性的论著。《熊十力集》的论著选裁措意于“新唯识论”的“体用不二”(本体论、宇宙论)、“天人不二”(人生论)、“道器不二”(治化论)的玄思系统，并兼顾到熊氏灵思从《新唯识论》到《原儒》以至《乾坤衍》的演进、赓续和嬗变。《张君勱集》选文以张氏在“学问国”的返本寻根为主脉，辅以他在“政治国”对制宪和立国之道的若干探求，使特色归落在论主早年和盛年更多以学术深化政论、晚年则更多以终极关切收摄现实关切的格局上。《冯友兰集》所选篇章多出“贞元六书”，在彰显最足以标识冯氏哲思高度的“新理学”体系的同时，也在一定分际上选收了“新理学”建构者早期和暮年研究哲学和哲学史的文字。《方东美集》所选择的论著的辐辏是《哲学三慧》，对三部最重要的著作——《科学哲学与人生》、《中国人的人生观》、《中国哲学之精神及其发展》——的比重较大的节选，被把握为对“三慧”系统必要的扩充和补正。《唐君毅集》选文详略的安排出对于《中国文化之精神价值》一书在唐氏诸多著述中的枢纽位置的确认，编纂者所把握的论主思想的纵向推演或横向展示都缘结于“道德理性”、“文化意识”及其一而二或二而一的体用关联。在《牟宗三集》中，节选自《现象与物自身》、《圆善论》两书中的文字凝集了经由论主千锤百炼的“教”理，从这里辐射开，把选自《道德的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》的侧重于开新的文字，与选自《才性与玄理》、《佛性与般

若》、《心体与性体》的趣归于返本的文字融为一体。《徐复观集》的真正核心是作为论文选篇的《心的文化》和所节选的《中国人性论史(先秦篇)》，从人性论出发理解中国的道德、政治、艺术，是编者节选(或篇选)徐氏其他若干著作时所择取的一种与论主著文初衷大致相契的思路。

五、本书系在编纂中对文字以至版面的技术性处理，略如下例：

1. 本书系所选文字，以编者所能搜求到的大陆和台港最新或较好的版本为准，并对其中明显的错讹作了校正。原为竖排者均改为横排。繁体字改为简体字。

2. 旧式标点一律改为新式标点，原作中出现书名而未标书名号者补标书名号，除此外，不对原作的标点符号另作改动。

3. 注释一律按照选编后的顺序移至篇后或章后。唯《熊十力集》中，因作者行文自成一格，注释往往兼有阐发论证功效而与正文一气融贯，故谨予保存原貌。

4. 凡编者所加注释均注明“编者”字样，所选文集或全集的编者所加注释均注明“原编者”字样。

5. 选文见于同一出处者，第一次出现时均于篇后注明出版单位及出版时间，此后均不再注明。

6. 凡选自专著者，均于书名后标明“(节选)”字样；凡选自文集者，均于书名后标明“(选篇)”字样，如该篇有所删节，则于篇名后标明“(节选)”字样。

苦于编纂过程中意外的波折与诸多难处，尝试编纂这样一套书并使之面世，虽不敢稍有怠惰，即难免有所疏漏乃至失错。所幸读者自有慧识，或不致深误。

编者

1992年7月于福州

www.ertongbook.com

《新原道》自序	91
《新知言》自序	92
《中国哲学史新编》自序	92
《三松堂学术文集》自序	95
《冯友兰学术精华录》自序	97

· 论 著 选 粹 ·

一种人生观	99
第一章 引言	99
第二章 人生之真相	100
第三章 人生之目的	100
第四章 活动与欲	102
第五章 中和与通	104
第六章 性善与性恶	105
第七章 理智之地位	105
第八章 诗与宗教	108
第九章 内有的好与手段的好	110
第十章 “无所为而为”与“有所为而为”	111
第十一章 人死	112
第十二章 余论	113
人生哲学 (节选)	124
第一章 绪论	124
新理学 (节选)	135
绪 论	135
第一章 理 太极	149
第二章 气 两仪 四象	171
第三章 道 天道	191
第五章 道德 人道	207

第七章 义理·····	225
新事论 (节选)·····	240
第一篇 别共殊·····	240
第二篇 明层次·····	249
第三篇 辨城乡·····	260
第四篇 说家国·····	270
新世训 (节选)·····	281
绪 论·····	281
新原人 (节选)·····	291
第一章 觉 解·····	291
第三章 境 界·····	304
第七章 天 地·····	318
新原道 (节选)·····	340
绪 论·····	340
第一章 孔 孟·····	346
第四章 老 庄·····	358
第七章 玄 学·····	372
第八章 禅 宗·····	386
第九章 道 学·····	395
第十章 新 统·····	410
新知言 (节选)·····	424
绪 论·····	424
第一章 论形上学的方法·····	427
第五章 维也纳学派对于形上学底看法·····	436
第六章 新理学的方法·····	442
第九章 禅宗的方法·····	450
第十章 论 诗·····	460
中国哲学史新编·绪论·····	466

宋明道学通论·····	510
中国哲学与未来世界哲学·····	515
附录 冯友兰主要著作目录·····	525
编后记·····	527

在时代的“共”与民族的“殊”之间

——冯友兰文化思想探要
(《冯友兰集》代编序)

黄克剑

较诸熊十力的“新唯识论”的成型大约晚十年，一个演述在“贞元六书”^①中的“新理学”体系问世了。为此，它的构思者冯友兰，在有的批评者那里被称作现代新儒学的重镇。

“新理学”是对宋明理学“照着说”之后的“接着说”。同是发明一种虚灵的“理”，宋明理学是来自异域的佛学在孔孟开启的儒学中激起的一种回声，新理学的演生却同新唯识论一样，是因着十九世纪中叶以来愈来愈在东方世界加深一种危机意识的东西文化校雠。“今日文化上最大问题，即在中西之辨”^②，这是熊十力缔造新唯识论的心迹的剖露，也正可用作出入新理学的灵异思辨的一种导引。

贞元六书中的《新事论》是专就文化发论的，据作者说，这是出版于1939年的《新理学》“实际应用的一个例证”，——如同《新原人》是《新理学》在人生境界问题上的应用一样。不论“新理学”在“真际”世界中怎样“经虚涉旷”，也不论它的论主怎样申明其“不能使人有对于实际事物底积极底知识”，一当“理”果然用之于“事”，它关切的仍然是“实际”世界的“中国到自由之路”，而且这路被认定在儒家“内圣外王”之道的弘规下。

一、从“照着说”到“接着说”

冯友兰，字芝生，1895年12月4日生于河南省唐河县祁仪镇

一个受东方古典诗书熏染颇深的家庭。祖父与仕途无缘，却可以写得出不乏恬淡闲适情趣的诗作，伯父、父亲乃至去世很早的姑母，也都有韵文的天赋。家世和家诗的并非偶然的连涉，使同样喜爱吟咏的冯友兰即使到了晚年也会意兴盎然地从这里找到话题：“我们这一门有一种作诗的家风。我有一个偏见，认为作诗必须有一点天赋才行。”“有些人学问很大。可以下笔千言，但写出来的诗并不是诗，尽管可以完全符合格律，也可以分成一行一行地写出来，但就是不是诗。”^③

冯友兰的父亲冯台异是晚清戊戌(1898年)科的进士。从作武昌“方言学堂”的会计庶务委员到就任湖北崇阳县知县，父亲的似乎极平凡的仕途使童年的冯友兰有可能在迁徙中接受更新异的风土人情的陶染，但在哲学家的自我成全的最早岁月里，母亲对儿子的教育和策励显然起了更大的作用。母亲吴清芝，是典型的贤妻良母式的东方女性，她有治家的本领和社会活动的才干，但她的爱心和慧识显然更多地润泽了丈夫和儿子的事业。吴氏逝世时，冯友兰为母亲写了一篇祭文，其中写道：“惟吾母之懿质，集诸德之大成。使晚生以百祀，女权之已明，作领袖于社会，宜冠冕于群英。值时代之不偶，屈长才于家庭，譬鲲鹏之巨翼，乃水击于池中，谢经国之远略，而造福于诸冯。”^④从祭文的措语可约略看出母子之情的笃深和儿子对母亲的人格、德能的异乎寻常的崇敬。

1915年，20岁的冯友兰在一步一个台阶地上完县立小学、中州公学(开封)中学班、中国公学(上海)预科部后，考进了北京大学哲学门。中国公学的逻辑课诱发了他对西方哲学的兴趣，但当时的北大哲学门却只是“中国哲学”门。这仿佛是一种预示，未来的哲学家即使终于对中西理趣有所贯通后，仍不免要在民族的传统精神中寻找哲思的灵感。四年后，冯友兰考取了赴美国哥伦比亚大学的公费留学。这是他直面西方文化接受西方哲学陶冶的初始，也是他真正的学者历程的发端，尽管在这之前，北大的修习使他对中国哲

学已经“摸着一点门路了”。

1922年4月，一篇题为《中国为何无科学——对于中国哲学之历史及结果之一解释》的论文在《国际伦理学杂志》(第32卷第3号)发表了，这是冯友兰的处女作。此后，他的研究和著述活动持续了将近70年，而哲学家的“道术”在风云叵测的“兴亡”背景下也历经了还须后人更多理解的“迁变”。晚年的冯友兰曾这样说起他的哲学生涯：

“我的哲学活动，可以分为四个时期。第一时期是从1919年到1926年，其代表作是《人生哲学》。第二时期是从1926年到1935年，其代表作是《中国哲学史》。第三时期是从1936年至1948年，其代表作就是抗战中写的那六本书，日本已有书店把它们合印为一部书，题为《贞元六书》。第四时期是从1949年到现在，其代表作是尚未完成的《中国哲学史新编》”。^⑤

《人生哲学》由作者的博士论文《天人损益论》(英文本出版时更名为《人生理想之比较研究》)和稍后补写的《一个新人生论》两部分组成，中国哲学中的“天”、“人”、“损”、“益”等范畴被用来作了提挈一种思想系统的思维纽结。“哲学家，求好之学也”^⑥，依这样一种哲学界说，冯友兰证诸古希腊斯多葛派的观念，把探求理想人生的人生哲学归置为全部哲学问题的中心环节：“哲学以其知识论之墙垣，宇宙论之树木，生其人生论之果实；讲人生哲学者即直取其果实。哲学以其论理学之筋骨，自然哲学之血肉，养其人生论之灵魂；讲人生哲学者即直取其灵魂。”^⑦他以中西哲人在人生上的所“见”，把可能的人生态度分作“损道”、“益道”和“中道”三种。所谓“损道”是指这样一种人生见解，它以为人生在现世所蒙受的“好”出于“天”然，人生在现世所遭遇的“不好”起于“人”为，因此主张返本复始，“为道日损”；所谓“益道”正同“损道”相反，这种人生态度把现世人生的“好”归因于“人”的后天创造，把人生遭际的“不