

听
冯友兰



讲
中国哲学

陕西师范大学出版社

听冯友兰讲中国哲学

单正齐 甘会兵 · 著

陕西师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

听冯友兰讲中国哲学/单正齐,甘会兵著. —西安:陕西师范大学出版社,2008.9

ISBN 978-7-5613-4431-6

I.听... II.①单... ②甘... III.哲学史-研究-中国

IV.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 131313 号

图书代号:SK8N0835

责任编辑: 周 宏

封面设计: 朱 雨

版型设计: 姚维青

出版发行: 陕西师范大学出版社
(西安市陕西师大 120 信箱)

邮 编: 710062

印 刷: 北京嘉业印刷厂

开 本: 787×1092 1/16

印 张: 16

字 数: 208 千字

版 次: 2008 年 10 月第 1 版 2008 年 10 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5613-4431-6

定 价: 29.80 元

注: 如有印、装质量问题,请与印刷厂联系

前 言

冯友兰先生作为二十世纪名声最大、影响最大、争议也最大的哲学家，在其去世多年以后的今天，依然不时地出现在学术界所关注的中心和边缘，这意味着他的学术成就拥有巨大持久的力量。

冯友兰先生早年曾留学于哥伦比亚，师从实用主义哲学大师约翰·杜威，专攻西方哲学。清华大学建校后，冯友兰先生出任哲学系教授，虽然他归国后一直希望以传播介绍西方哲学为己任，但是一个偶然的机缘却使他转向对中国哲学的研究。1927年，燕京大学聘请冯友兰先生讲中国哲学史，从那时起，他开始一边研究，一边着手写两卷本的大书：《中国哲学史》。该书一经问世，获得诸多好评。

冯友兰先生最为人所熟知的理论就是“新理学体系”。新理学是冯友兰先生从1937年到1946年用近十年之功建构的哲学体系，具体阐述在他的“贞元六书”——《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》和《新知言》之中，通过这六部书，冯友兰先生创建了自己的哲学体系，从而完成了中国传统哲学向现代哲学的转化，继承发展了中国哲学中“极高明而道中庸”的优秀传统，建立了至今最好的人生境界论。冯友兰先生还对中西文化争论中的许多问题提出了自己的见解，从哲学上解决了诸如文化的中国本位与全盘西化、文化的体与用、文化的现代性与民族性等重

大问题,为中国探索出了一条符合实际的走向自由之路。

虽然这六部书涉及到的问题较为广泛,但其核心内容共有两部分——本体论和人生观,前者基本体现在理、气、大全和道体四个概念之中,主要在《新理学》一书中阐述;后者基本体现在人生境界说中,主要在《新原人》一书中阐述。新理学本体论引进了一些新的语言表述和逻辑工具。在语言表述上,冯友兰先生将西方哲学和中国哲学进行了对比,形成了一些新的概念。虽然表面上还是中国哲学概念,但内涵已经有了变化,理、气、道体、性、心、无极、太极等便都是这样的概念。在逻辑工具上,冯友兰先生有意识地引进了一些西方的逻辑知识。可以说,折中中西古今或说半中半西、有古有今是新理学本体论的鲜明哲学创作方向。这也是冯友兰先生为他所生活的那个时代的中国哲学增加的崭新的质素。

对于普通人来讲,哲学往往让人联想起某个不食人间烟火的人,高高在上地摆出一副冷冰冰的教训人的方式,谈论着一些与生活不相干的、莫名其妙却又自以为高深的问题。而哲学语言又往往过于枯燥和繁琐,经常把简单的问题说得过于复杂。但是,冯友兰先生的哲学著作,语言深入浅出,非常通俗易懂,能把最深的哲学问题用大众化的语言恰当地表达出来,其轻松地驾驭哲学语言的功夫真是达至化境,这不能不说是冯友兰先生的著作吸引人的另一大原因。

冯友兰先生勤于笔耕,自比春蚕,一生著述六百余万言。冯友兰先生在哲学方面的另一力作就是他在宾夕法尼亚大学讲学时创作的《中国哲学简史》。该书的思想、语言风格及文化、哲学涵蕴别具风采,深受外国读者欢迎,先后有法、意、南、捷、日、韩等十二种语言的译本出版,可谓中国学术史上的一大奇观。在冯友兰先生生命的最后十年里,他又以惊人的毅力完成了七卷本的《中国哲学史新编》。这部书把哲学的历史与历史的哲学两条线索交织在一起进行论述,不仅成就了一部中国哲学的历史,而且

还成就了一部中国的历史哲学。冯友兰先生在哲学教育和创造领域辛勤耕耘了六十余年，培养了一代又一代的哲学家、哲学史家，并在清华大学教育独立和哲学学派形成上做出了重要贡献。

艾恺先生曾经问梁漱溟先生：“除了您自己以外，在现代最具有代表性的儒家人物是谁？”梁漱溟回答：“我说不上来，说不上来我还要说几句话。有一个人叫冯友兰，我在北京大学教书的时候，他是我班上的学生，他是留美，在美国。他留美的时候还常常从美国写信给我。从美国回来就做大学教授，很出名。”梁先生还说：“他知道的东西多，他还留美、精通英语，其中有些著作还是用英文写的，而且著作等身、很出名，”梁先生还肯定他写的三本书，“特别是他有一部《中国哲学史》。”虽然梁漱溟先生在这段话中没有直接说冯友兰先生是位“学问家”，但是我们却不难推测出，在梁先生的眼中，冯友兰就是一位不错的“学问家”。

目 录

前 言

第一章 中国哲学的精神

- ◎哲学意识与宗教情怀 /2
- ◎主客对立与天人合一 /6
- ◎正的方法与负的方法 /11

第二章 天命鬼神论

——儒家的宗教观

- ◎道德之天 /16
- ◎丧祭之礼 /21
- ◎鬼神与信仰 /24

第三章 圣王、王道与霸术

——儒墨法的政治哲学

- ◎社会背景 /30
- ◎国家和社会的起源及王道与霸道 /34
- ◎思想控制 /39
- ◎法家的统治术 /42

第四章 善恶之端

——孟子荀子人性之辩

- ◎天与性 /46
- ◎四端与性善 /49

听冯友兰讲中国哲学

◎欲与性恶 /53

◎天人相通与天人相分 /56

第五章 “合同异”与“离坚白”

——名家哲学

◎名辩之风 /60

◎惠施的相对论 /63

◎公孙龙的共相论 /67

◎其他辩者 /71

第六章 “独与天地精神往来”

——老庄哲学

◎道家的发展阶段 /74

◎世界的本原：道，有，无 /77

◎常，反，复 /80

◎齐物 /83

◎逍遥 /86

第七章 “天地絪縕，万物化醇”

——阴阳家和先秦的宇宙发生论

◎术数 /91

◎《洪范》所讲的五行观念 /94

◎《月令》的世界图式 /96

◎邹衍的历史哲学 /99

◎《易经》中的阴阳学说 /102

第八章 神权与政治

——董仲舒的政治哲学

◎独尊儒术，罢黜百家 /107

◎天人感应论 /110

◎三纲五常论 /114

◎三统循环论 /115

◎灾异论 /117

第九章 辨名析理而返于冥极

——魏晋玄理

◎玄学通论 /120

◎王弼、何晏的贵无论 /124

◎裴頠的崇有论 /128

◎郭象的无无论 /131

第十章 越名教而任自然

——魏晋风流

◎魏晋风流 /137

◎名教和自然 /140

◎忘情与任情 /145

◎移情与会心 /147

第十一章 生命的慧灯

——中国佛家的人生智慧

◎苦难人生 /151

◎万法唯心 /154

◎佛性平等 /157

◎般若觉照 /158

第十二章 东土法慧

——佛教在中国的发展

◎格义 /162

◎教门 /167

◎宗门 /171

第十三章 禅道玄风

——禅宗与道家的合流

◎宗的“不道之道” /174

◎无修之修 /179

◎无得之得 /182

第十四章 鹅湖之会

——南宋理学与心学的对立

◎朱熹及其理学 /186

◎陆九渊的心学 /190

◎鹅湖之会和白鹿洞书院《论语讲义》 /193

第十五章 心学之韵

——王阳明的心学思想

◎生平背景 /198

◎本心的思想 /200

◎心外无物 /202

◎王门四句教 /204

◎心学与佛教 /207

冯友兰小传

◎“真正学者的材料” /212

◎“上继往圣,下开来学” /216

◎在磨难中寻找新生 /221

◎“海阔天空我自飞” /223

附录一 冯友兰学术著作概述

附录二 参考书目

第一章 中国哲学的精神

中国哲学与西方哲学不同。西方哲学注重于以纯理性的客观态度解释世界的认识论和以信神的主观态度看待人生的宗教世界观。中国哲学总的说来缺乏认识论的兴趣和有神论的宗教信仰，而侧重于张扬人类理性体认宇宙与人生本质的直觉智慧。冯友兰认为，如果按西方哲学分析问题的标准，中国哲学算不上哲学。但哲学作为一种智慧之学，不应该以某一地域的哲学为评判标准，来限定人类理性智慧的个性张扬。中国哲学由于其特殊的民族背景与特殊的地域环境，必然形成特殊的智性特色。这也构成了中国哲学独特的民族精神。具体来讲，中国哲学与西方哲学的不同主要体现为三个方面：哲学意识与宗教情怀——超越精神的不同；主客对立与天人合一——宇宙态度的不同；正的方法与负的方法——哲学思辨智性的不同。

什么是哲学？如果让世界哲学各大门派的掌门人聚集一堂讨论这个问题，那会议可能热闹得像台湾总统选举，安全部门或许应该考虑出动警力，电视台进行现场直播也未必会亏本。在哲学的文化市场萎靡不振的今天，哲学家越来越被排挤到世界文化发展的边缘地带，早已丧失了昔日的自信、博大和雍容，落魄到要和千百种职业同槽争食的地步，心浮气躁，不得不媚俗以取悦于世。尼采狂呼“上帝死了”的时候，哲学家们暗自欣喜，以为听到了福音，从此哲学可以接管宗教的领地，建设一个“人文宗教”；谁曾料到，唇亡齿寒，“上帝”尸骨未寒，“人”已魂若游丝了，技术时代的“文明”（如果这个词还有意义的话）驱逐了人的灵魂，只让人的大脑盘算

策划, 让人的小脑以及肉体感受刺激, 让一切曾饱受颂扬的神圣、伟大、崇高、英雄或温情, 作为不合时宜的历史沉积加以蔑视和嘲讽。哲学家想做灵魂的生意, 然而灵魂没了, 他们何以为生呢? 结果我们经常看到, 一些人屈尊俯就地问: 哲学是什么? 哲学有什么用? 这时, 哲学家就会陪着笑脸, 诚惶诚恐地解释一通, 那神采, 颇似孔乙己向小孩子卖弄“茴”字的四种写法。在这里, 我们宁愿尊重读者已有的哲学概念, 不自以为是地多做说明。

中西哲学的异同问题同样是个地雷阵, 踩上去没什么好果子吃, 在这上面, 任何一种概括性的结论都不免挂一漏万, 贻笑大方。无论中国哲学还是西方哲学, 在历史上都具有多种形态, 可谓“说来话长, 一言难尽”; 可是在做跨文化的比较时, 人们又总是被诱惑着下一个简单的结论, “一言以蔽之”。晚清、民国时期的哲学家们, 所有初学哲学的人, 都做过这种事情。现在让我们跟在冯友兰身后, 也俯瞰一眼中西哲学的全景吧。

◎哲学意识与宗教情怀

冯友兰认为, 中西哲学的不同首先表现为, 它们在寻找和确立人生的价值和意义上的超越精神不同。照冯友兰说来, 哲学是一种人生智慧, 也就是人对于宇宙与人生的反思, 是对人的生存状态深切的理性关怀。西方哲学的人生智慧体现了虔诚而深沉的宗教情怀, 中国哲学的人生智慧则具有浓厚的人文关怀的理性意识。

冯友兰把宗教说成是一种哲学加上迷信、教条、仪式和组织。西方的基督教就是一种典型的宗教, 它主导着西方人的世界观、人生观。在基督教看来, 人生而有罪(所谓“原罪”), 正是由于人辜负了上帝造人的善意, 自甘堕落, 才被赶出了天国乐园。尘世生活等于流放, 罪人们必须痛改前非, 克制下流的欲望, 救贫济苦, 行善积德, 把全部身心都奉献给上帝, 才有希望在末日审判时获得上帝垂怜, 回归天堂乐土。人生只应该是灵魂不断趋向上帝、接近上帝的过程, 上帝为人类制定了道德法则, 人类只有遵命惟谨, 才能从上帝那里看到了人生的终极价值和意义。西方人对有神论

的上帝的信仰与西方人对天的理解、对人类生存状态的焦虑与深深的虚无意识有着密不可分的联系。也许,我们每个人都有这样的经历:当我们站在高山之巅,面对那个苍茫浩渺的宇宙时,我们的心底往往涌现出一种虚无感,蓦然之间觉得这个世界实在是一无所有,总之是感到一片虚无。不仅世界虚无,而且人生虚无、毫无意义。人如何走出虚无,找寻到人生的意义,这是西方文学与哲学所探求的一个永恒的问题。丹麦哲学家克尔凯郭尔说,人若要从虚无的深渊中奋然跃出,那就必须皈依上帝,只有上帝才能拯救人的灵魂,给人以精神上永恒的寄托。如果人不能从虚无中跃出,那就等于陷入万劫不复的沉沦。由此,超越虚无的深渊也就意味着一种宗教行为:皈依上帝。西方人这种深深的虚无意识,注定了在他们内心深处,会生成并扎根下浓厚的宗教意识。如果说人天生具有一种超越意识的话,那么,基督教是将超越的对象归之于外在的人格化的神,从而为自己在现世生活中找寻到超现实的精神家园。

中国哲学的人生智慧则不是宗教的,而是哲学的。所谓哲学的,也就是以理性的精神来反思宇宙与人生。中国哲学主要包括儒家、道家 and 佛家,都具有深厚的哲学意识而非宗教精神。冯友兰认为,中国哲学虽然否定了神的存在,但并不意味着没有超越现象、超越现世的意识,“超越意识”并非仅限于宗教。与基督教将超越的对象归属于外在人格化的神灵不同,中国儒道佛哲学的超越意识,是将超越的对象归属于内在的心源。所以中国哲学的人生智慧是追求内在的而非外在的超越,并不需要脱离现世的世俗社会。这种人生超越智慧叫“即世的超越”,“既出世又入世”的超越。如果说有彼岸天国的话,那么彼岸就是此岸,天国就在人间,就在人心。这就是冯友兰所说的“不离日用常行内,直到先天未画前”。

冯友兰把中国哲学所追求的超越境界称作“天地境界”,“天地”即“宇宙”,“天地境界”也就是“知天、同天、事天、乐天”,与“宇宙”合一的境界。

儒家与“宇宙”合一(或者叫“天人合一”)的“天地境界”,侧重于道德层面的含义,但不同于普通的人伦道德,它是一种“超道德”的境界。现世的人伦道德还要不要呢?当然要,不仅要,而且履行得更好。普通人恪守道

德，总觉得像穿了一件紧身衣，虽能赢得旁人的几声喝彩，自己未必会感到十分舒坦。到了天地境界的人，心灵与大化流行的规律很相契，也很自然地与人间的的事件相互感应，自然地做出是非善恶的判断，这时他就像穿了一件“皇帝的新衣”，若有若无，洒脱自在得很，这叫“从心所欲不逾矩”。就是说，伦理规范在他已没了外部强加的色彩，他的内心开放、自由洒脱，这使他能站在一个更高的角度，即从宇宙的（也就是天地的）高度来看待日常人伦和社会行为，从而使得人世间的伦理道德行为具有宇宙的永恒的意义。这就是冯友兰所说的“极高明而道中庸”，它体现了儒家的即世间而出世间的精神。

在道家哲学中，“天地境界”也就是“道通为一”的境界，它侧重于美学层面的含义，而非道德的含义。道家哲学认为，天地之“道”，是宇宙的生命本体。肉眼凡胎只见分隔开的事事物物，但若悉心观照，就能发现宇宙间自有一道贯之，无处不在而又流动不居。人生最大的快乐莫过于静观其道，获得“道通为一”的天地境界。庄子曾借老子之口表达了对于这种“至美至乐”境界的向往：“老聃曰：‘吾游心于物之初。’……‘夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。’”所谓“游心于物之初”，就是游心于“道”，也就是对“道”的观照。此心能够体“道”，就可住于“至美至乐”之境。虽然获得至美至乐的天地境界，要“道通为一”，要游心于物之初。但庄子还说过“天地与我并生，万物与我为一”，“独与天地精神往来而傲倪于万物，不谴是非以与世俗处”。可见，道家的超越精神也是即世的超越，与儒家一样体现了“极高明而道中庸”，即世间而出世间的超越精神。

在佛家哲学中，“天地境界”也就是“转识成智”后呈现的“涅槃”境界。佛家把世界分为“清净”和“染污”两重世界，“清净世界”是指涅槃佛国；“染污世界”是指众生世间。隋唐以后的佛教主流认为，西方极乐净土，只是引人向善的隐喻说法，“清净世界”不须向西方净土妄求，它就在众生世间。众生世间是“清净”还是“染污”，取决于人心是执迷还是觉悟，悟则佛国，迷则秽土。因此，佛家讲“修佛即修心”，“心清净则佛”，“佛法在世间，不离世间觉”，强调成佛不必脱离世间，只要明心见性，断除烦恼，那么此

岸就是彼岸，现世的人间就是清净的佛国。由此可见，佛家哲学的本质也是即世的超越，也是“极高明而道中庸”，体现了既出世又入世的超越精神。从某种意义上讲，佛家的这种超越境界也是一种天地境界，因为天地境界是指从宇宙的高度来看待万物，而禅宗也认为世间一切有情众生，乃至一草一木，一沙一石，都有佛性，都可成佛，所谓“郁郁黄花，无非般若；青青翠竹，皆是法身”，佛性、法身都是指宇宙的大生命，众生平等，成佛的人以平等心看待万物，正是天地境界的一种表现。

这种“极高明而道中庸”的超越境界，冯友兰称之为哲学境界，以此区别于基督教所追求的宗教境界。对比哲学境界与宗教境界，冯友兰相信，前者要高于后者。因为哲学是理性的，而宗教往往夹杂着迷信。当然这种看法只是一家之言，西方哲学家，比如黑格尔，反倒认为中国哲学幼稚得很（虽然另一位西方哲学家罗素，又讥笑黑格尔对中国哲学的理解幼稚得很）。尺有所短，寸有所长，何必带着民族意气，强分高下。十八世纪的德国大智者康德认为，上帝的存在是出于人们道德实践的需要，能给予人的道德行为以动力，给予人的现实生活以理想和希望。奥地利具有忧郁气质、善于思辨生活的哲学家维特根斯坦认为，宗教大多植根于人们的痛苦心灵对人生解脱的一种渴望，这代表了众多哲学家的意见。就冯友兰的立场来说，宗教的存在无论是出于何种目的，都没有达到中国哲学人生智慧所追求、超越的天地境界，因为它没有从天地宇宙的高度来看待人生，理解人生。作为满足个体解脱需要的宗教只能是一种个体的行为，缺乏“万物皆备于我”的宇宙情怀；而作为道德动力的宗教，顶破天让人达到道德境界而已，离中国哲学“超道德”的超越境界还远着呢。此外，现代基督教虽然把自身定位在解决人生意义和价值问题上，与科学井水不犯河水，但宗教毕竟宣传有神论，所以不是解决人生问题的最佳方式。依冯友兰之见，以儒道释为主的中国哲学的人生智慧，早已为世界精神的发展指明了前进方向，它“为人类提供了获得更高价值的途径——一条比宗教提供的途径更为直接的途径，因为在哲学（中国哲学）那里，为了熟悉更高的价值，无需采取祈祷，礼拜之类的迂回的道路……在未来的世界里，人类将要以哲学代宗教”。

◎主客对立与天人合一

在中国人之思想中，一直没有显著的我之自觉，故未显著的将我与非我分开，故知识问题未成为中国哲学上之大问题。

西方哲学一向以知识论与宇宙论见长，即使是宗教，也与知识论、宇宙论融为一体。西方人自古希腊以来，单纯的、不计功利的认知热情非常高，他们往往把求知、思辨，当做生活的乐趣所在。古希腊哲学家苏格拉底相信，沉思是人类灵魂完美与高尚的象征。他经常劝告雅典公民，不要处心积虑地追名逐利，而置知识、真理及灵魂的美善于不闻不问，未经思索的人生是无价值的，真正有价值的生活，就是永不停息地进行求知与哲学思辨。冯友兰认为，这种为求知而求知的精神，是西方哲学中具有积极意义的一面，也是西方国家产生近代科学的一个主要的内在动力。中国尽管有四大发明，但最终没有产生近代科学，一个根本原因就是中国古代哲学过于注重人生论，崇尚务实，所谓“吾欲托之空言，不如见之行事之深切着明也”，知识论的问题则被视为无益身心、有害家国，而惨遭唾弃。结果，中国人一向不十分看重著书立说，“太上有立德，其次有立功，其次有立言”。中国哲学家多讲“内圣外王”之道，内圣即立德，外王即立功；养圣人之德，成帝王之业，这是他们的最高理想（不是说人人都去当皇帝。圣君做不成，贤相也可以，再不济也能当个县官：让一个县成为全国百强县之一，算一件功德了）。如果世道乱离，时运不济，虽德才双赡，却如屠龙之术，无所施其技，那没辙了，只有著书立说的命，然后藏诸名山，以待来者。所以中国的读书人，都是把知识当做工具，几乎没有以求知为最终目的的，在这个意义上，中国古代有读书人而没有知识分子。

在欧洲，哲学与科学是相互促进、相互影响的，一直到近代，科学还被看成是哲学的一个门类（牛顿的书就叫《自然哲学的数学原理》）。西方哲学与科学可以说在思维方式上是相通的，按冯友兰的说法就是主客对立，

他说：“西洋近代史中一重要的事，即是我之自觉，我已自觉之后，我之世界即分而为二：我及非我。我是主观的，我以外的世界皆是非我的。我与非我既分，于是我如何能知非我之问题，乃随之而生，于是知识论乃成为西洋哲学中一重要组成部分。”主客对立，简单地说就是人和宇宙处于对立的两极。科学的前提就是如此，因为科学要认识自然、改造自然，必须把自然设定为外在于人的“对象”。西方哲学也设定了人与宇宙的对立，人与人以外的世界的对立，把我与世界分开，把主体与客体分成两个东西，然后以客观的态度对对象进行观察和描述。

西方哲学主客对立的智性传统可上溯至古希腊哲学。古希腊有一位天才的哲学家泰勒斯，他不相信古代的神话传说，老想着破解宇宙和自然的奥秘，最后他认定，水是万物的本原，这可能是最古老的哲学命题。在一个月色迷人的夜晚，泰勒斯与女仆一起出去散步，他一边走一边全神贯注地观察天象，一不小心，脚下踩空，栽进水沟里，找万物之源去了。他的女仆很为自己“脚踏实地”感到优越，嘲笑他说，先生您仰望着天上，可您知道自己眼皮底下是什么吗？这个故事一方面说明了希腊哲学家为求知而求知的执著精神，另一方面也暗含了人是站在自然与宇宙之外并以之为认识对象的客观立场。

古希腊另一个讲过“吾爱吾师，但吾更爱真理”的学识渊博的哲学家柏拉图，中国人对他都比较熟悉，因为他的名字与精神恋爱经常连在一起。其实柏拉图不配享受这一盛誉，无论精神之恋还是肉体之爱，他相信那都像盲肠一样多余，他认为只要能导致生育的婚姻就行。他极力反对年轻人所向往的婚姻自由，而主张由开明的政府来包办婚姻，为年轻人挑选配偶，强壮的配强壮的，正好似繁育动物良种，确保后代强健。后人不能领会他的动物优生学的奥义，却将恋爱的胡说栽赃到他头上，柏拉图天上有知，一定深恨“道之不行”，致使生出这样的劣等后代。柏拉图在认识论中，把世界划分成两个部分，一个是理型世界，一个是感觉世界。理型是世界的不变的真象，而感觉则是多变的不真实的现象。有关世界的信息也相应地分为知识和见解。知识是我们所寻求的，而见解则是我们通常所拥有