

237-1
241
哲學研究叢刊第三輯

四十年的回顧

馮友蘭 著



哲学研究丛刊第三輯

四十年的回顧

馮友蘭著

哲学研究編輯部編
科学出版社

1959

哲学研究丛刊第三輯
四十年的回顧
馮友蘭著
哲学研究編輯部編

◆

科学出版社出版 (北京朝陽門大街 117 号)
北京市书刊出版业营业許可証出字第 061 号

中国科学院印刷厂印刷 新华书店总經售

◆

1959 年 5 月第 一 版	书号: 1750	字数: 67,000
1959 年 5 月第一次印刷	开本: 150×116 1/32	
(京) 0001—5,000	印张: 2 5/8	

定价: (7) 0.30 元

四十年的回顧

馮友蘭

題詞

奮筆當時信有由，根源一一細搜求。
不堪往事重回顧，四十年間作逆流。

馬列道高北斗懸，淫詞一掃散如烟。
明時不慮老將至，一悟昨非便少年。

紅旗灿烂东风遒，禹域嘉名自古留。
赤县果然成赤县，神州真个是神州。

一日便如二十年，卫星直上九重天。
乘风无限飞騰意，急取輕装快赶先。

目 录

緒言.....	1
四十年的第一时期(1919—1923).....	6
四十年的第二时期(1924—1928).....	13
四十年的第三时期(1929—1937).....	21
四十年的第四时期(1938—1948).....	39
四十年的第五时期(1949—1957).....	57
质疑和請教.....	67

四十年的回顧

(一) 緒 言

今年是“五四”运动的四十週年。在这四十年間，我們的祖国有了翻天覆地的变革，惊天动地的跃进。“五四”运动撒下的反封建反帝国主义、民主和科学的种子，到今天，不但开了花結了果，而且这个果实又生出了更新的花朵，更新的果实，那就是建設社会主义和向共产主义过渡。

中国社会在这四十年中的变化，是一个急剧的破坏和創造的过程。在这个过程中，新东西和旧东西，生长着的东西和死亡着的东西，革命的东西和反革命的东西，有剧烈的斗争。斯大林說过：“任何一种生活現象都有两种趋势，即肯定的趋势和否定的趋势。我們应当維護前一种趋势，反对后一种趋势”（“无政府主义还是社会主义”，全集第一卷 283 頁）。

可是，我在这四十年中，所作所为，絕大部分，都是維護要被否定的趋势。站在破坏着的、死亡着的、旧的、反革命的东西的陣綫上，反抗創造中的、生长着的、新的、革命的东西。我所用的武器，就是哲学思想。在这四十年中間，在中国历史中最伟大的时期，我有时自觉地，有时不自觉地，在中国哲学界，作了一个逆流的体现者，一名反面的教員。

正是在一九一九年，我要往美国去留学的时候，我找胡适，問美国哲学界的情况，学哲学上哪个大学比較好。他說，美国的哈佛大学和哥倫比亚大学哲学系都是有名的，但是哈佛的哲学是旧的，哥倫比亚大学的哲学是新的，他本人就是在哥倫比亚学的新哲学。他所說的这个新旧的分別，恰好就是列宁在“唯物主义和經驗批判主义”中所批判的那种新旧的区別。

当时世界哲学界的情况，正是象列宁所說的。自从馬克思主义出現以后，唯物主义的影响越来越扩大。有許多比較狡猾的唯心主义哲学家，为了避免从正面与唯物主义作斗争，創造一些新的术语，把自己的唯心主义哲学思想掩蔽起来，把它說成是既非唯心，又非唯物，超乎唯心唯物之上的一种新哲学。但是，也还有一派更頑固，也可以說是比較老实的唯心主义哲学家，仍然公开宣传他們的唯心主义哲学，从正面与唯物主义哲学作斗争，这就所謂旧的哲学。在这种新旧之間，也有他們自己的矛盾和冲突，但这只是唯心主义哲学内部的事情。

在“五四”运动以后，馬克思主义进入中国。随着革命的形势的发展，馬克思主义的影响越来越扩大。资产阶级的哲学家就赶紧向外国搬請救兵。当时搬来了自称为創造“新哲学”的哲学家一个是：讲实用主义的杜威，一个是在当时是新实在主义者的罗素。这两派的“新哲学”在中国当时资产阶级哲学界也起了一定的影响。在三十年代以后至解放以前，中国的资产阶级哲学界也形成了“新”旧哲学对峙的局面。旧哲学可以北京大学的哲学系为代表，“新”哲学則以清华大学的哲学系为代表。当时，北京大学的哲学系公开地宣传唯心主义，清华大学的哲学系則自命为創造了超乎唯心主义和唯物主义之上的“新”哲学，自称是反对唯心主义的。我同金岳霖同志都自命为这种“新”哲学的創造者。以直到解放以后，一个相当长的时期，我还自以为我的体系跟唯物主义并不冲突。

关于所謂新旧文化問題，在过去我也是自命不凡。我觉得自己一方面是不同于国故派，而比他們高一层，因为我不“抱殘守缺”，我能分別出什么是旧文化中的精华，什么是其中的糟粕。在另一方面，我也不同于当时的进步派，而比他們高一层。因为他們只能把旧的东西，一律否定。而我則能在新的东西中，給旧的“精华”以适当的地位。

在当时，我自以这样作就是所謂融合新旧，貫通中西。我很喜欢用海格尔所說的正、反、合的过程，說明我的作法：旧的东西是正，新的东西是反，我所作的是合。我在主观上这样想，在客观上

也迷惑过一些人。

所謂糟粕与精华，是随人們的立場不同而不同的。在封建統治階級所認為是精华的，其实就是糟粕。他們所認為是糟粕的，則真正是精华。我所謂在新的东西中，給旧的“精华”以适当的地位，其实就是用一些所謂新的东西为掩护，以宣传旧的东西。旧的东西已竟是不能以本来面目再出現了，我就把它重新改装一下，詎它以似乎是新的面貌出現。

这些都正是列宁在“唯物主义和經驗批判主义”中所指出的，現代資產階級哲學家們的一貫作风。这种作风的特点，就是“指东說西”，“指桑罵槐”，“言在此而意在彼”。說是超乎唯心主义，唯物主义之上，而其实是宣传唯心主义。說是脱离实际，而所談的却正是最实际的問題。說所講的是最新的哲学，而其实本質上是最陈腐的思想。在这里，資產階級的虛伪也就完全表現出来了。过去的剝削階級，都是一貫地用些虛伪的东西欺騙人民，可是在这一点上資產階級特为尤甚。这是因为在資產階級統治的时代，人民的覺悟比以前高的多了。資產階級必須更加虛伪，才能发生一些欺騙的作用。他們的經濟和政治都是虛伪的，为政治服务的哲学也是虛伪的。

在过去四十年間，我正是用这种現代資產階級哲學家們的一貫作风，站在唯心主义的立場，与唯物主义作斗争，站在保守和反动的立場，与进步的革命思想作斗争。越到后来，这种作风就越显著。这是因为，越到后来，馬克思主义的传播越广，共产党的影响越大，人們的覺悟越高，要想违反潮流，維護唯心主义和正在崩坏中的半封建半殖民地的社会秩序，就不能不越来越采取更隱蔽的方式。

在过去四十年間，这种斗争，在不同时期，是圍繞着不同的問題进行的。这就构成了許多次論战。每一次論战，都是一个战役。随着不同的战役，我的哲学活动，可以分为几个不同的时期。大致說，有五个时期。

在五卅时代的新文化运动的潮流面前，已經沒有人敢于明目

张胆地维护旧的、封建的文化了。国粹派自己改称为国故派。这就是承认自己所讲的不一定是精华，而可能只是一些糟粕。他们已处在“抱残守缺”“奄奄待尽”的地位。他们对于当时的新文化运动，正是如小说中所说的，“只有招架之功，并无还刀之力”。到后来连招架也招架不住了。

正是在这个时候，我以维护封建文化的生力军的姿态，写了一篇：“中国为什么没有科学”的论文，为封建文化作辩解。又写了“人生理想之比较研究”一书。从唯心主义的观点讲人生问题和文化问题。这是我的哲学活动的第一时期。

在一九二三年有人生观论战。在这个论战最热烈的时期，我还没有回国。回国以后，我就发表了“一种人生观”这个小册子，表面上主张“理性”，反对所谓“直觉”的神秘主义。其实是为神秘主义保留一个地盘。后来我又把这个小册子和“人生理想之比较研究”，为“人生哲学”教科书。这是我的哲学活动的第二时期。

后来，我就开始在大学里讲授中国哲学史，同时写作“中国哲学史”这部书。在这个时期，正是中国社会史论战的时期，也就是唯物史观和唯心史观进行斗争的时期。我虽然没有正式参加这个斗争，我的哲学史也自命为是采取了唯物史观的看法，其实实质上是站在资产阶级的立场，用唯心史观的方法写出来的。任何历史著作，都是一种历史观的体现。我的中国哲学史这部著作，就是以这种体现为当时斗争中的唯心史观张目。这是我的哲学活动的第三时期。

在三十年代，日本帝国主义对于中国的侵略，已经达到最兇恶的阶段，爆发了中国人民抵抗日本侵略的战争。这是中国历史上的一个伟大的民族复兴运动。这个运动，包括了经济、政治、文化、军事各方面。其中有共产党所领导的革命路线，和国民党所领导的反动路线。我在这个时期，建立了新理学的体系，作为国民党反动路线中的一个思想武器。这是我的哲学活动的第四个时期。

解放以后，在党的教育和新社会的薰陶之下，我也接受了一些新的东西，但是新理学的思想，根本没有转变。在一九五七年，这

些旧思想,就围绕着哲学史方法论中的一些问题表现出来,特别突出的就是我对哲学思想继承问题的修正主义的看法。这是我的哲学活动的第五个时期。

我现在要把这五个时期的哲学活动,加以检查和批判。照我现在的水平,这种检查和批判只能是初步的。

近来各方面的同志,对于我的哲学思想,也提出了很多的批判和意见,其中的绝大部分都是正确的。可是也还有一些我现在还没有想通的问题,这些我也写出来,作为质疑和请教,希望由此可以得到同志们的更多的帮助。

(二) 第一时期

我从一九一五年入北京大学哲学系，这是我学习哲学的正式开始。在那时候，我們所学的，不但在内容上全是中國封建哲学，而且在形式上还保存有‘經学’和‘宋学’等名目。給我們講中国哲学史的教授，从三皇五帝講起，講了一年，才講到周公。我們問他：照这个講法，什么时候可以講完？他說，无所谓完不完，要講完，一句話就可以講完，要講不完，就是永远講不完。

正是在这种情况下，胡适到北京大學講中国哲学史，他的課程在北大发生了影响，等印成书以后，在社会上也发生影响。其所以如此，就是因为他比較能用資產階級观点和方法，处理中国哲学史的問題，对于哲学中的哲学家，加以新的解释和估价，在当时看起来，觉得面貌一新。其实，用資產階級的观点和方法，只不过是对于中国哲学史的真象加以新的歪曲。

当时我也觉得胡适这部书是关于中国哲学史的真象的一种歪曲，我也认为有个中国哲学史的真象，有个中国哲学的本来面目，不过我所說真象和本来面目，其实就是封建哲学史家对于中国哲学史的真象的歪曲。我认为胡适的这本书对于中国哲学史的真象有所歪曲，其实不过是因为他的歪曲跟封建哲学史家的歪曲不同。我是从右的方面来看胡适的这部书的。

胡适的这部书出来不久，梁漱溟先生就出了“东西文化及其哲学”。我在当时很喜欢这部书，认为梁漱溟先生是了解了儒家思想的精神和实质。而胡适所了解的不过是一些文字上的解释和考证，这种情况当然也是有的，可是問題并不在这里。所谓儒家的精神和实质，如梁漱溟先生所了解的，其实是封建文化的糟粕，而梁漱溟对于这些糟粕的态度是推崇和贊揚，企图把它复活起来。他写这部书的目的，主要的是为孔子辯护，給当时打倒孔家店的人一

种回击。这在当时說是一股反动的逆流，而我对于他的这种态度在当时是同情的。

梁漱溟先生的这部书里面，講西洋資產階級哲学部分，我觉得极其肤浅。我想要是能多学一点資產階級哲学，就要更好一些。当时我非常热心于学习資產階級哲学。

我在一九一九年到美国，入了哥伦比亚大学。这个大学的哲学系果然沒有“旧”哲学家，教授中間有实用主义者，也有新实在主义者，我的哲学思想也就是在这两派中間，倒过来倒过去。

不过在我到哥伦比亚大学的最初一年左右，我所喜的还不是实用主义或新实在主义，而是柏格森的哲学。当时的資產階級哲学界也认为这是一种以生物学为根据的“新哲学”，我写过两篇介紹柏格森的文章。一篇是“柏格森的哲学方法”登在“民鐸雜誌”三卷一号。一篇是介紹柏格森的“心力”一书，登在“新潮”三卷二号。在这一篇中，我介紹了一九一三年柏格森以会长資格在倫敦心灵研究会的演說辞。我說：“柏格森的演說詞的末尾說，西洋的學問，是从‘物質’下手的，所以到現在才有心灵研究会。假使要有一个地方，从来沒有跟欧洲交通过，而其學問，是从‘心’下手的；恐怕見了汽船、火車、要大驚小怪，而要設一个物質研究会呢。研究物質，非精密不可，所以西洋人得了个精密之習慣。从‘心’下手研究的人民，一定不知道甚么是精密确定，不知道或然，可能，与确然必然之分別。我觉得这話很有研究之价值，东方學問，与西方學問之区别，恐怕就在这里。假使柏氏研究过东方學問，恐怕他要拿东方作‘从心下手’的例了。”

当时我对于柏格森的这个看法，非常欣賞，认为他虽然沒有提到东方文化，但是确切地說出了东西文化不同之所在。不久，我就写了一篇論东西文化的論文，在其中採納了柏格森的这个看法。

这篇論文的題目是“中国为什么沒有科学”。这篇文章是用英文写的，沒有在中国发表，但是这是我参加东西文化論战的一篇文章，其內容，也就是“东西文化及其哲学”。当时我对于所謂东西文化問題很是关心。关心的一部分原因，可以說是民族主义的。在和

西方国家接触以后，中国处处受人欺負，中国被視为劣等民族。我总想对于这种情况作一种辯解。另一部分原因是封建主义的。我把中国文化和封建主义文化等同起来。我所称贊的中国文化，实际上就是中国封建統治階級的文化。“中国为什么沒有科学”这篇論文，也就是为中国封建文化作辯解的。

这篇論文認為中国現在所以不如西洋，是由于中国沒有近代科学，而中国之所以沒有近代科学，并不是由于中国人不能，而是由于中国人不为。因为照中国的传统哲学，人應該注重于他是什么，而不應該注重于他有什么。所謂是什么，主要是人的品質和修养。所謂有什么，主要的是知識和权力。近代科学只能增加人的知識和权力，对于人的品質和修养是沒有关系的。因此中国人不重視科学。中国虽然也有科学，但沒有发展为近代科学。

这篇論文的結論說：“中国的哲学家們不需要科学的精确，因为他們所要知道的是他們自己。他們也不需要科学的权力，因为他們所要战胜的，也是他們自己”。这正是用柏格森的說法，認為中国的哲学，是从“心”出发的。

实际上所謂中国人不注重科学技术，只是封建社会的地主階級是如此。他們本能地意識到工商业的发展，意味着封建社会的崩潰。他們的所謂“重本抑末”的政策，限制了中国科学和技术的发展。科学和技术是跟着工商业发展而发展的。西洋的近代科学，是西洋資本主义的产物。中国沒有近代科学，是因为中国长期停滯在封建社会，沒有进入資本主义社会。为了封建社会統治階級的利益，封建主义的哲学認為科学技术是属于奇技淫巧之类。为这种哲学思想作辯解，認為中国沒有科学，不是由于不能，而是由于不为，这正是阿Q精神的表现。

这篇論文后来又发展成为一本书，名叫“人生理想之比較研究”又名“天人損益論”。在这本书里，我說，世界上的哲学主要地可分为三类。一类我称为“損道”，一类我称为“益道”，还有一类我称为“中道”。这跟梁漱溟先生在“东西文化及其哲学”里边所說的西洋、印度和中国三个路子，大致相似。不过我認為这三类思想是

任何民族的哲学里边都有的,这本书的一个論点,就是,人們的思想大致是相同的。

首先我的这个出发点就是唯心主义的。我所說的人类,是一个抽象的人类;它不是历史的产物,而仅是一个抽象的概念。这个抽象的人类可以随心所欲,愿有什么哲学思想就有什么哲学思想,这些思想,也不是历史的产物。

我所謂“益道”,实际上就是指哲学史中各个时期中的进步的哲学。我說,这派哲学认为,“現在世界虽有不好,而比之过去,已为远胜;其所以仍有苦恼者,則以吾人尙未十分进步,而文明尙未臻极境也。吾人幸福,全在富有的将来,而不在已死的过去。若依此說,則吾人必力图創造,以人力胜天行,竭力奋斗,庶几将来乐园,不在‘天城’(City of God, 西洋中世紀宗教家圣奥古斯丁 St. Augustine 所作书名)而在‘人国’(Kingdom of Man, 培根 Novum Organum 中語),本老子所謂‘日益’,今姑名此派哲学曰益道”(人生哲学”頁19)。这种进步思想必然与唯物主义的世界观相联系。我所謂“損道”,与宗教唯心主义的世界观相联系。我所謂“中道”,其实就是企图調和科学与宗教,前进与后退,进步与保守。其实科学与宗教是互相反对的东西,前进与后退,进步与保守,是背道而馳的,怎么能够調和呢?所謂調和,无非是企图在科学和唯物主义面前为宗教唯心主义保留一个地盘,在进步的思想面前,为保守的思想留下一个地盘。

这本书是用英文写的,一九二四年在上海出版。我用中文写了一篇序言,附在“一种人生观”那个小册子的后面。在这篇序言里,我說:“近几年来,学問界中,最流行的,大概即所謂文化問題了。自有所謂新文化运动以来,我們时常可在口头上听到,或在文字上看見,‘文化’,‘文明’,‘东西文化’等名詞,及关于他們之討論。我們生在这个欧亚交通的时代,有过許多前人所未有之經驗,見过許多前人所未見之事物。这些事物,大約可分为两种:一种是我們原有者;一种是西洋新来者。他們是很不相同,而且往往更相矛盾,相冲突。因此,我們之要比較,批評,估量他們,乃是一种自

然的趋势。‘人生理想之比較研究’便是此种趋势之产物”(“一种人生观”頁32)。

这就是說，我是用这本书参加“五四”运动时期的东西文化問題的論战。在这个論战中我不是中国封建文化的对立面，而是企图对中国封建文化加以說明，为它作辯解。

上面已經說过，我的出发点，首先就是唯心主义的，是用唯心主义的方法解释文化，解释历史，这就和馬克思的历史唯物主义对立起来。在这个序言里，我提出了对于唯物史觀的批評，我說：“近几年来馬克思的經濟史觀，随着他的国家社会主义(胡說)，在中国頗为流行。我以为一时代的經濟情形，对于其时代的文化等，甚有影响；此誠无人否認。然吾人試想，于天空地闊之天然界內，依何因緣，忽有所謂經濟情形？沙漠与森林，同为天然界之物，何以其一无經濟的价值，而其他則有？假使宇宙之內，本无人类，則恐只有天然情形，而無所謂經濟情形，而所謂經濟价值，更无由成立。一切事物，必依其对于人之物質的需要及欲望之关系，始可归之于經濟范围之內。故凡言經濟，則已承認有‘心的現象’——欲望等——之先行存在。人皆求生活而又求好生活——幸福，以及最好的生活——最大的幸福。凡人所作之事物，如所謂經濟，宗教，思想，教育等，皆所以使人得生活或好的生活者。陈独秀先生以为知識思想言論教育等皆經濟的儿子；以我所見，則經濟及知識思想言論教育等，皆人之欲之儿子。人因有欲，所以活动，此活动即是历史，而經濟知識等，則历史各部分之內容”(“一种人生观”頁33)。

这个所謂“批評”，首先是混淆了历史唯物主义中的問題和唯物主义中的問題。有自然界有人类，是自然界在先，还是人的認識在先？有心有物，是物在先？是心在先？这是唯物主义的問題。唯物主义認為先有自然界，后有人的認識，先有物，后有心。有了人，有了心，然后才有社会，才有历史，这是大家都承認的簡單事实。若果仅只用这些事实來說明历史，那就等于沒有說明。历史唯物主义所要說的，并不是这些不成問題的問題。人就是人，为什么在不同的历史时期，有不同的历史。人都是有欲望的，有思想的，但

是为什么一个阶级的人有这样的欲望,有这样思想,而另外阶级的人,有那样的欲望,有那样的思想?人创造了历史,可是人也是历史的产物。正是历史产生出来的具体的人,创造了具体的历史,并不是抽象的人,创造了抽象的历史。具体的人怎样创造具体的历史,这是一切的历史观所应该回答的问题。只有历史唯物主义正确地回答了这个问题。我的所谓批评,并没有回答这个问题,而是逃避这个问题。

在这个序言中,我又提出来关于哲学的目的和任务,我说:“哲学之目的,在确定理想人生,所以哲学就是人生理想”(“一种人生观”页31)。我说:“哲学之功用及目的,即在确定一个理想人生,以为批评实际人生即吾人行为之标准,哲学即是人生理想”(同上,页35)。我又说:“哲学与科学之区别,即在科学之目的在求真,而哲学之目的在求好”(同上,页36)。

这样的说法,就是把哲学限制为关于个人的事情。哲学是人在对于自然的斗争中及在社会斗争中所得到的知识的总结。哲学总结了这些知识,以为进一步的改造自然和改造社会之用,并不是凭哲学家的主观愿望所创造出来的。

如果哲学仅只是哲学家们凭借主观愿望所创造出来的人生理想,那我们就没有绝对的理由说那派的哲学是错误的,那一派的哲学是正确的,那就必然要使正确的哲学和错误的哲学和平相处。在我那本书里,并没有明确地承认这一点。在序言里倒是明确地承认了。这个序言最后一段标题着“多元的宇宙”,这本是实用主义的一个创始人威廉詹姆斯的一个书名。在这一段里,我说:“本书所述诸哲学所说之好,皆至少为一种的好,所以相对的皆不为谬误。至于我所认为之最后的成功,惟一的好,是一大和,各种好皆包在内”(详见“一种人生观”)。“万物并育而不相害,道并行而不相悖,小德川流,大德敦化,此天地之所以为大也”(“一种人生观”页48)。

这个主张在客观上的作用是什么呢?在这个时候,唯物主义和唯心主义的斗争,马克思主义和非马克思主义的斗争,已竟达到

空前激烈的地步。我的主张就是说，不要斗争了，你有你的理想人生，我有我的理想人生。我们所要求的，都是一种好，一种幸福的生活，我们实在没有什么根本不同的地方，让我们在“多元的宇宙”中和平共处吧。

在哲学史里，在宗教敌不过科学的时候，拥护宗教的人们和唯心主义哲学家们就象小说中所说的“高挂免战牌”，要求划定范围，和平相处。康德是这样作的，威廉詹姆斯在他的“多元的宇宙”中也是这样说的。我在序言中这一段所说的，也无非是把这个作法应用到中国哲学界。