

中国哲学小史

冯友兰 著

文学
基础

学出版社

B2
F533

中国哲学小史

冯友兰 著



中国人民大学出版社

国文学
基库



20031325

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学小史/冯友兰著.

北京:中国人民大学出版社,2005

(国学基础文库)

ISBN 7-300-06195-8

I. 中…

II. 冯…

III. 哲学史—中国

IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 001848 号



国学基础文库

中国哲学小史

冯友兰 著

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号 邮政编码 100080

电 话 发行热线:010-82503022

编辑热线:010-82503013

网 址 <http://www.longlongbook.com>(朗朗书房网)

<http://www.crup.com.cn>(人大出版社网)

<http://www.ttnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 河北科技师范学院印刷厂

开 本 965 × 1270 毫米 1/32

印 张 5.125 插页 2

字 数 96 000

印 数 0001 ~ 8100

版 次 2005 年 2 月第 1 版

印 次 2005 年 2 月第 1 次印刷

定 价 14.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

关于本书

从学科观念的接纳到学科体系的确立,冯友兰先生为中国哲学史学科的早期建构做出的努力功不可没。本书即是冯先生为中国哲学史奠定基础框架、指明方向的一部作品。通过接纳和吸收西方哲学的模式和方法,冯友兰从形而上学、人生哲学和方法论三个角度切入,系统研究了孔子、墨子、孟子、老子、庄子、荀子和名家等先秦诸子,以及周濂溪、张横渠、二程、朱熹、王阳明等宋明道学家的哲学思想,并将其视做中国哲学传承和发展的主流加以梳理、阐释。

关于作者

冯友兰(1895—1990),字芝生,河南唐河人。1918年毕业于北京大学哲学系,1919年赴美留学,1924年获美国哥伦比亚大学哲学博士学位。回国后,曾任广东大学、燕京大学教授,清华大学教授、哲学系主任兼文学院院长,西南联大哲学系教授兼文学院院长。1952年后一直任北京大学哲学系教授。长期从事哲学教学和研究,在哲学思想和中国哲学史研究方面自成体系,为中国哲学史的学科建设做出了重大贡献。著有《中国哲学史》、《贞元六书》、《中国哲学史新编》、《中国哲学史论文集》、《中国哲学简史》(英文)等。

PA259/01
三B6

国学基础文库（第二辑）

出版统筹 呼延华

- | | |
|--------------------------------|-------|
| 史学方法导论（傅斯年史学文辑） | 傅斯年 著 |
| 文化学概观 | 陈序经 著 |
| 逻辑 | 金岳霖 著 |
| 论道 | 金岳霖 著 |
| 奴隶制时代 | 郭沫若 著 |
| 历史人物（含《甲申三百年祭》） | 郭沫若 著 |
| 青铜时代 | 郭沫若 著 |
| 中国哲学小史 | 冯友兰 著 |
| 中国中古文学史讲义 | 刘师培 著 |
| （含《汉魏六朝专家文研究》《经学教科书》《两汉学术发微论》） | |
| 中国绘画史 | 陈师曾 著 |

 朗朗书房
long-long Book House

网站: www.longlongbook.com
发行热线: 010-82503022

策 划 / 吴兴元
封面设计 / 袁 璐

责任编辑 / 袁筱芬
版式设计 / 孟庆磊

目 录

中国哲学小史

序	(3)
第一章 孔子	(4)
第二章 墨子	(10)
第三章 孟子	(14)
第四章 老子	(20)
第五章 惠施,公孙龙,《墨经》	(25)
第六章 庄子	(32)
第七章 荀子	(38)
第八章 五行,八卦	(43)
第九章 佛教,道教与道学	(51)
第十章 周濂溪,邵康节	(57)
第十一章 张横渠及二程	(61)
第十二章 朱子	(65)
第十三章 陆象山,王阳明	(72)

附 录

为什么中国没有科学

——对中国哲学的历史及其后果的一种解释 (81)

中国哲学之贡献 (107)

泛论中国哲学 (113)

中国古代哲学之政治社会的背景 (118)

中国中古近古哲学与经学之关系 (128)

怎样研究中国哲学史? (131)

在中国传统社会基础的哲学 (143)

中国哲学小史

序

哲学本一西洋名词。今讲中国哲学史，其主要工作之一，即是就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。中国历史上诸种学问，其中有西洋所谓哲学之成分者，有先秦诸子之学、魏晋之玄学、隋唐之佛学、宋明之道学及清人之义理之学。

希腊哲学家往往分哲学为三大部：（一）物理；（二）伦理；（三）论理。其所谓物理、伦理、论理，其范围较现在此三名所指为广。以现在术语言之，哲学包涵三大部：（一）形上学；（二）人生哲学；（三）方法论。《论语》谓“其言性与天道”。诸子之学等学问中，其言天道之部分，即约略相等于西洋哲学中之形上学，其言性命之部分，即约略相等于西洋哲学中之人生哲学。但西洋哲学中方法论之部分，在先秦诸子之学中尚有与约略相当者，此后讲此方面者，在中国可谓绝无仅有。此后所谓道学及义理之学，固亦有其方法论，即所讲为学之方是也。不过其所讲之方法，乃修养之方法，非求知之方法耳。魏晋之玄学，即先秦诸子之学中道家之学之继续。隋唐之佛学，虽亦有甚大势力，然终非中国思想之主流。清代之义理之学，乃宋明道学之继续。故此小史所述，仅详于先秦诸子之学及宋明之道学。

第一章 孔子

中国之文化，至周而具规模。但至春秋之时，原来之周制，在社会、政治、经济各方面，皆有根本的改变。此种种大改变发动于春秋，而完成于汉之中叶。此数百年为中国社会进化之一大过渡时期。此时期中人所遇环境之新，所受解放之大，除吾人现在所遇所受者外，在中国已往历史中，殆无可以比之者。即在世界已往历史中，除近代人所遇所受者外，亦殆无可以比之者。故中国之上古时期，诚历史中之一重要时期也。

在一社会之旧制度日即崩坏之过程中，自然有倾向于守旧之人，目睹“人心不古，世风日下”，遂起而为旧制度之拥护者，孔子（西历纪元^①前 551 年—前 479 年）即此等人也。不过在旧制度未摇动之时，只其为旧之一点，便足以起人尊敬之心。若其既已动摇，则拥护之者，欲得时君世主及一般人之信从，则必说出其所以拥护之之理由，与旧制度以理论上的根据。此种工作，孔子已发其端，后来儒家者流继之。儒家之贡献，即在于此。

然因大势之所趋，当时旧制度之日即崩坏，不因儒家之拥护而终止。继孔子而起之士，有批评或反对旧制度者，有欲修正旧制度者，有欲另立新制度以替代旧制度者，有反对

① 西历纪元：即公元纪年，后文同此。——编者注

一切制度者。此皆过渡时代，旧制度失其权威、新制度尚未确定、人皆徘徊歧路之时，应有之事也。儒家既以理论拥护旧制度，故其余方面与儒家意见不合者，欲使时君世主及一般人信从其主张，亦须说出其所以有其主张之理由，与之以理论上的根据。荀子所谓十二子之言，皆“持之有故，言之成理”者也。人既有注重理论之习惯，于是所谓名家“坚白同异”等辩论之只有纯理论的兴趣者，亦继之而起。盖理论化之发端，亦即哲学化之开始也。孔子即此运动之开始者，故后人以之为“至圣先师”，虽不必对而亦非无由也。

孔子为当时旧制度之拥护者，故其对于当时政治之主张，以为苟欲“拨乱世而反之正”，则莫如使天子仍为天子，诸侯仍为诸侯，大夫仍为大夫，陪臣仍为陪臣，庶人仍为庶人。使实皆如其名，此即所谓正名主义也。孔子认此为极重要。故《论语》云：“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也，正名乎！’”（《子路》）“齐景公问政于孔子，孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？’”（《颜渊》）盖一名必有一名之定义，此定义所指，即此名所指之物之所以为此物者，亦即此物之要素或概念也。如“君”之名之定义之所指，即君之所以为君者。“君君，臣臣，父父，子子”，上君字乃指事实上之君，下君字乃指君之名，君之定义。臣、父、子均如此例。若使君臣父子皆如其定义，皆尽其道，则“天下有道”矣。孔子目睹当时之“君不君，臣不臣，父不父，子不子”，故感慨系之，而借题发挥曰：“觚不觚，觚哉！觚哉！”（《论语·雍也》）孔子以为当时因名不正而乱，故欲以正名救时之弊也。

孔子对于当时政治之见解为守旧的，但在道德哲学方面则有甚新的见解，自成一系统，为后来儒家学说之基础。此方面孔子之主要学说，为其对于仁之见解。《论语》中言仁处甚多。总而言之，仁者，即人之性情之真的及合礼的流露，而即本同情心以推己及人者也。《论语》云：“巧言令色，鲜矣仁。”（《学而》）又云：“刚毅木讷近仁。”（《子路》）巧言令色矫饰以媚悦人，非性情之真的流露，故“鲜矣仁”。“刚毅木讷”之人，质朴有真性情，故“近仁”也。《论语》又云：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”（《颜渊》）仁以同情心为本，故爱人为仁也。《论语》又云：“宪问：‘……克、伐、怨、欲，不行焉，可以为仁矣？’子曰：‘可以为难矣，仁则吾不知也。’”（《宪问》）焦循曰：“孟子称公刘好货，太王好色，与百姓同之，使有积仓而无怨旷。孟子之学，全得诸孔子。此即已达达人，己立立人之义。必屏妃妾，减服食，而于百姓之饥寒仳离，漠不关心，则坚瓠也。故克伐怨欲不行，苦心絜身之士，孔子所不取；不如因己之欲，推以知人之欲。即己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬不难，而仁已至矣。绝己之欲则不能通天下之志，非所以为仁也。”（《论语补疏》）

孔子又云：“民之过也，各于其党，观过斯知仁矣。”（《论语·里仁》）人之性情之真的流露或有所偏而为过，然要之为性情之真的流露，故“观过斯知仁矣”。《论语》又云：“颜渊问仁，子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”（《颜渊》）仁为人之性情之真的，而又须为合礼的流露也。

《论语》又云：“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如

承大祭。己所不欲，勿施于人，在邦无怨，在家无怨。’仲弓曰：‘雍虽不敏，请事斯语矣。’”（《雍也》）又云：“子贡曰：‘如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁？必也圣乎！尧舜其有病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可为仁之方也矣。’”（《雍也》）“为仁之方”在于“能近取譬”，即谓为仁之方法在于推己以及人也。“因己之欲，推以知人之欲”，即“己欲立而立人，己欲达而达人”，即所谓忠也。“即己之不欲，推以知人之不欲”，即“己所不欲，勿施于人”，即所谓恕也。实行忠恕即实行仁。《论语》云：“子曰：‘参乎，吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯！’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《里仁》）孔子一贯之道为忠恕，亦即谓孔子一贯之道为仁也。为仁之方法如此简易。故孔子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

宋明哲学家陆王一派，假定人本有完全的良知，假定“满街都是圣人”，故以为人只需顺其良知而行，即万不致误。孔子初无此意，人之性情之真的流露，本不必即可顺之而行而无不通。故孔子注重“克己复礼为仁”。然礼犹为外部之规范，除此外部之规范外，吾人内部尚自有可为行为之标准者。若“能近取譬”，推己及人，则吾人之性情之流露，自合乎适当的分际。故仁为孔子“一贯”之道，中心之学说。故《论语》中亦常以仁为人之全德之代名词。曰：“求仁而得仁，又何怨？”（《论语·述而》）曰：“若圣与仁，则吾岂敢？”（同上）曰：“有杀身以成仁。无求生以害仁。”（《论语·卫灵公》）此所谓仁皆指人之全德而言也。

惟仁亦为全德之名，故孔子常以之统摄诸德。宰予以三

年之丧为期已久，孔子谓为不仁，是仁可包孝也。以后孟子言“未有仁而遗其亲者”，《中庸》言“所求乎子以事父”，皆谓仁人或行忠恕之人自然孝也。孔子以“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死”，为“殷有三仁”。是仁可包忠也。以后孟子言“未有仁而后其君者”，《中庸》言“所求乎臣以事君”，皆谓仁人或行忠恕之人自然忠也。孔子谓令尹子文及陈文子：“未知，焉得仁？”（《论语·公冶长》）是仁可包智也。“仁者必有勇”（《宪问》），是仁可包勇也。

观上所述，可知孔子亦注重人之性情之自由。人之性情之真的流露，只需其合礼，即是至好，吾人亦即可顺之而行矣。《论语》曰：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”（《子罕》）又曰：“子曰：‘可与共学，未可与适道。可与适道，未可与立。可与立，未可与权。’”（同上）“我则异于是，无可无不可。”（《微子》）

盖依上所述，吾人行为之标准，至少一部分是在内的而非在外的，是活的而非死的，是可变的而非固定的。故吾人之行为，可因时因地随吾人性情之所之，而有相当的不同。此所谓“毋意，毋必，毋固，毋我”也。此所谓“我则异于是，无可无不可”也。若对于一切，皆执一定之规则，则即所谓“可与立，未可与权”者也。

人之性情之真的流露，只需其合礼，即是至好。至其发于行为，果为有利于社会或个人与否，不必问也。事实上凡人性情之真的及合礼的流露之发于行为者，对于社会多有利，或至少亦无害，但孔子则不十分注意于此。如三年之丧制，本可以曾子所谓“慎终追远，民德归厚”（《论语·述而》）之说，与以理论的根据，但孔子则只谓不行三年之丧，则吾心

不安，行之则吾心安（《论语·阳货》）。此制虽亦有使“民德归厚”之有利的结果，但孔子不以之做三年之丧之制之理论的根据也。孔子不注重行为之结果，其一生行事，亦是如此。子路为孔子辩护云：“君子之仕也，行其义也，道之不行，已知之矣。”（《论语·微子》）“道之不行，已知之矣”，而犹席不暇暖，以求行道，所以石门晨门谓孔子为“知其不可而为之者”也（《论语·卫灵公》）。董仲舒谓：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”“君子之仕也，行其义也”，即“正其谊”“明其道”也。至于道之果行与否，其结果之“利”也，“功”也，不必“谋”，不必“计”矣。《论语》云：“子罕言利。”（《子罕》）孔子云：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）此孔子及孟子一贯之主张，亦即其与墨家根本不同处也。

观上所述，又可知孔子之哲学极注重人之心理方面。故后来儒家皆注重心理学。孔子云：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）对于性虽未有明确的学说，然以注重心理学之故，性善性恶遂成为后来儒家之大问题矣。

第二章 墨子

墨子(西历纪元前 479 年? 一前 381 年?)在孔子后,其学为继承孔子之儒家之反对派。墨子书中反对儒家之处甚多,盖墨家哲学与儒家哲学之根本观念不同。儒家“正其谊不谋其利,明其道不计其功”。而墨家则专注重“利”,专注重“功”。试就孔子个人及墨子个人之行为考之,“孔席不暇暖,墨突不暇黔”,二人皆栖栖皇皇以救世之弊。然二人对于其自己行为之解释,则绝不相同。子路为孔子解释云:“君子之仕也,行其义也,道之不行,已知之矣。”(《论语·微子》)此谓孔子之所以欲干预政治,乃以“应该”如此。至于如此之必无结果,“道之不行”则“已知之矣”。但墨子对于其自己之行为之意见则不然。《贵义篇》云:“子墨子自鲁即齐,遇故人谓子墨子曰:‘今天下莫为义,子独自苦而为义,不若已。’子墨子曰:‘今有人于此,有子十人,一人耕而九人处,则耕者不可以不益急矣。何故?食者众而耕者寡也。今天下莫为义,则子为劝我者也。何故止我?’”此谓为义者虽少,然有一二人为之,其“功”犹胜于无人之为,其结果终是天下之“利”也。孔子乃无所为而为,墨子则有所为而为。

“功”“利”乃墨家哲学之根本意思。《墨子·非命上》云:“子墨子言曰:‘必立仪。言而毋仪,譬犹运钧之上而立朝夕者也,是非利害之辨,不可得而明知也。故言必有三表。’何谓三表?子墨子言曰:‘有本之者,有原之者,有用之者。于