

● 二 十 世 纪 中 国 学 人 文 库

W E S S J Z G X R W K

上海文艺出版社

中国

哲学的精神

上海文艺出版社

冯友兰集

陈 来 编 选

在二十世纪
中国学术
的发展和建设
冯友兰
的名字是与
中国哲学史
学科的
建立与发展
不可分割地
联系
在一起的。
他一生对学问
的态度
可以用
“孜孜不倦”
“锲而不舍”
“以个字来概括”

中国
哲学
的精神

陈 来 编选

冯友兰集



上海文艺出版社

责任编辑：赵南荣

封面设计：宫 超

二十世纪中国学人文库

中国哲学的精神

——冯友兰集

陈 来 编选

上海文艺出版社出版、发行

(上海绍兴路74号)

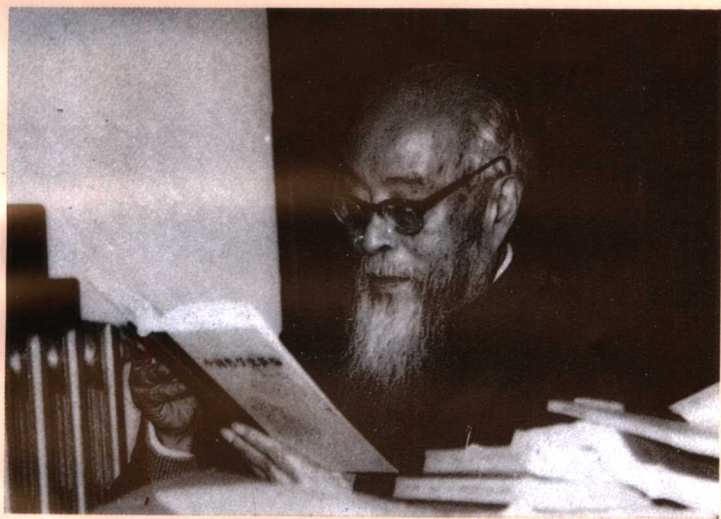
新华书店经销 上海中华印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 12.375 插页 6 字数 266,000

1998年10月第1版 1998年10月第1次印刷

印数：1—5,000册

ISBN 7-5321-1658-1/I·1342 定价：22.50元



作者像

順達極^{以前}此用此方法講形上學者，^合感多不甚靈^{作難易}的
 標準。蓋四用頁底方法，講形上學，^{作難易}未如從講
 形上學易得講起，故其比較易於不^經涉玄理
 用正底方法講形上學講起，故比較¹⁸難於不著
 迹家。用¹⁸正底方法講形上學，而使其¹⁸一¹⁸片空
 靈，¹⁸正¹⁸心則¹⁸前¹⁸修¹⁸所¹⁸未¹⁸遇¹⁸速¹⁸，而有待我們¹⁸既¹⁸在¹⁸
 底努力。

作者手迹

前 言

陈 来

冯友兰先生(1895—1990),字芝生,河南省唐河县人,二十世纪中国著名的哲学家、中国哲学史专家。他自幼在家就私塾读书,1910年入开封中州公学中学班,1912年在上海入中国公学大学预科班,1915年入北京大学文科中国哲学门,1918年毕业。1919年入美国哥伦比亚大学研究生院,1923年毕业,获哲学博士学位。回国后历任河南中州大学教授兼文科主任(1923—1925),广州大学哲学教授(1925),燕京大学教授(1926—1928),清华大学秘书长(1928),清华大学哲学系教授(1928—1952)兼系主任并担任清华大学文学院院长(1930—1948),西南联合大学哲学系教授兼文学院院长(1939—1946),清华大学校务会议代主席(1949)。1952年后任北京大学哲学系教授,兼任中国科学院哲学研究所研究员。1948年被选为中央研究院院士,1954年当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。

在二十世纪中国学术的发展和建设中,冯友兰的名字是与“中国哲学史”学科的建设与发展不可分割地联系在一起

的。他曾用“三史论今古”来概括他的学术贡献,“三史”是指《中国哲学史》上下卷(1933)、《中国哲学简史》(1948)、《中国哲学史新编》一至七册(1980—1990)。其中两卷本的《中国哲学史》既是冯友兰个人的成名之作,也是我国近代意义上的中国哲学史学科的奠基之作,在海外及世界各国都有很大影响。尽管冯先生对他在四十年代创立的“新理学”哲学体系颇自珍爱,但他无论在中国或世界,都更主要地是以中国哲学史研究的权威而名著于世。

考察冯友兰对中国哲学研究的贡献,必须具有历史的眼光,把他的著作放在各个学术发展的历史时期中加以考察和评价。同时,又应具有学科范式的观照,以了解他的那些在长远发展中具有典范意义的学术贡献。

美国著名的科学史家和科学哲学家托马斯·库恩在其名著《科学革命的结构》中,曾提出“典范”(PARADIGMS,又译“范式”)的概念,并强调典范在科学发展中的重要作用。他所说的典范是指像亚里士多德、牛顿、爱因斯坦在物理学及物理学某分支学科中所建构的理论。这些典范性的理论的特点是:被某一时代的科学家们作为基本的理论前提,成为这一时期学者公认的权威性著作;在学术界中,这些理论在这一时期的科学家看来,为这个领域的研究界定了合宜的问题及基本的研究方法,使新进者得以遵循,而在此基础上前进;这些理论原则和方法,成为该学科研究者信守的规则和标准。库恩认为所谓科学革命的发生,首要的就是典范的革命,即先前的

典范在革命后为另一典范所取代。关于典范,库恩自己还有一通俗的解说:“我所谓的典范,指的是公认的科学成就,在某一段时间内,它对科学社群而言,是研究工作所要解决的问题与解答的范例”(《科学革命的结构》,306页)。

冯友兰的两卷本《中国哲学史》堪称二十世纪中国学术界中国哲学史研究的“典范”性之作。在冯友兰的《中国哲学史》之前已有了胡适的《中国哲学史大纲》上卷,而后来的学术史发展表明,冯著《中国哲学史》成了本学科公认的典范,胡著《中国哲学史大纲》却没有取得这样的地位,推其原因,首先是方法的不同。冯友兰的《中国哲学史》在方法上具有以下特点:

一、释古的立场

在《中国哲学史》出版的三十年代前期,冯友兰对他所使用的方法,有一基本的自觉。他认为,传统的中国史家对中国文化系统中上古的资料信而无疑,这种立场可称为“信古”。清末以来到“五四”时代顾颉刚代表的疑古思潮,对古书典籍提出大胆怀疑,认为古书多不可信,这种立场可称为“疑古”。而冯先生则既不像信古派那样尽信古书而无疑,也不像疑古派那样全然推翻古书而不顾。他称自己的方法为“释古”,认为古史及传说虽不可尽信,但有历史根据,可以由之了解古代社会的部分真相。又如古书的真伪问题,在信古派不分别古书之真伪;疑古派注重作者与书名是否一致,以为伪书无价值;冯先生的释古思想则认为,某书是否为署名者所作并不重要,伪书虽不能作为其伪冒时代的材料,但却可以是其真实时代的重要材料。冯先生多次指出,胡适及其《中国哲学史大纲》就是体现了疑古精神。他还认为,如果说历史研究的方法

自古代以来,经历了一个正、反、合的过程的话,那么,可以说他在《中国哲学史》中采用的释古方法,就代表了合的阶段。

二、近代的史观

胡适将中国哲学史划分为三个时期:古代哲学、中世哲学、近世哲学,古代指先秦时期,中世指汉代至唐代,近世指宋明清。与胡适不同,冯友兰不是按照自然历史时期来区分中国哲学发展的历史,而是着眼于社会历史发展阶段的本质。如明清时代在自然时间上与西方近代平行和对应,但明清社会历史发展的性质是前近代的,明清哲学并不能属于“近代”性格的文化,故宋明清哲学都不能划属为近代哲学。基于这种文化观和社会发展观,冯友兰把先秦到清末的中国哲学史划为两个阶段:第一个阶段是先秦哲学,称为“子学时代”;第二个阶段是汉代至清末的康有为,称为“经学时代”。他认为先秦时代相当于西方的古代,汉至清相当于西方的中世。古代的特色是标新立异、生动活泼,中世的特色是思想统一、权威主义。每一大的阶段都是由一种社会大变动所引致的,清朝末年中外交通的大变动已造成了中国第三阶段即近代的开始,但《中国哲学史》并未写第三阶段,因为清末以来尚未有大的哲学体系产生出来。

三、宋学的方法

正如冯友兰在《中国哲学史》自序开宗明义指出的,“吾非历史家,此哲学史对于‘哲学’方面较为注重”,这一点也与胡适的书恰成对照。胡适《中国哲学史大纲》上卷详于文字的考证训诂和历史境况的介绍,对文字所表达的义理体会较浅,把握不切。冯友兰的《中国哲学史》不重文字的训诂考证及相关的历史背景,而特重于哲学义理的了解体会。冯友兰后来说,

他的书与胡适的书的一个不同,“用中国旧日学术界传统的说法,就是‘汉学’与‘宋学’的不同”。哲学史与思想史的基本分际就是,思想史更多地关注思想与时代及社会环境之间的互动,而哲学史则注重思想本身的意义,概念命题的分析,学派、观念的流变传衍。胡适如蔡元培所说更多的是汉学专家,冯先生则显示出哲学家的特长。

四、同情的了解

陈寅恪在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中指出:“凡著中国古代哲学史者,其对古人之学说,应具了解之同情方可下笔。盖古人著书立说,皆有所为而发,故其所处之环境,所受之背景,非完全明了,则其学说不易评论”,“必须具备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神,然后古人立说之用意与对象,始可以真了解。所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣,表一种之同情,始能批评其学说之是非得失而无隔阂肤廓之论。”他认为从这个标准来看,“今欲求一中国古代哲学史,能矫附会之恶习,而具了解之同情者,则冯君此作庶几近之”。任继愈先生也指出,冯先生的这种方法比胡适的方法深入了一层。

五、阐明的态度

冯友兰与胡适的中国哲学史著作的不同,不仅有“释古”与“疑古”的不同,而且,在文化观念上,又有“阐明”与“批判”的不同。冯友兰认为,十九世纪后半叶以来对新旧文化的理解经历了三个阶段,第一个时期是以旧文化理解新文化,以康有为为代表;第二个时期是用新文化批判旧文化,以陈独秀、胡适为代表。冯先生认为,胡书是“五四”时代文化批判运动的产物,实际上是一部批判中国哲学的书,并指出胡书对儒家

和道家的批判是基于功利主义和实用主义。第三个时期是注重中国传统文化和西方近代文化的相互阐明,用新文化阐明旧文化。冯先生认为他的书就是重在阐明,陈寅恪也指出“此书作者取西洋哲学观念以阐明紫阳之学,宜其成系统而多新解”。金岳霖在《中国哲学史》的审查报告中批评胡适的书像是美国商人所作,也正是指胡用实用主义批评古代道家哲学。

两卷本《中国哲学史》在三十年代初出版后不久,完全取代了胡适的著作,在很长时期中成了国内使用的标准教科书,随着译本的出现,也成为许多国家中国哲学史教学的主要教材,这都与该书方法的优点是不可分割的。

二

如果说胡适的《中国哲学史大纲》最多只是一个“示范性的科学成果”,还未能现实地成为学科共循的典范,那么,冯友兰的《中国哲学史》就确然是二十世纪中国哲学史研究的典范。这不仅在于该书采取的研究方法,更主要地是它所取得的成就。《中国哲学史》的学术成就和贡献可见于以下几个方面。

一、确定了中国哲学史教科书体系的代表人物、基本派别

在《中国哲学史》中叙述的中国古代哲学家和学术派别有,先秦:孔子和儒家,墨子和墨家,孟子及孟学,老子和老学,庄子和庄学,惠施、公孙龙及辩者,杨朱、尹文、慎到、邹衍等“百家之学”,《墨经》与后期墨家,荀子,韩非与法家、《礼记》、《易传》。汉代:《淮南子》、董仲舒与今文经学,谯纬及象数之

学,古文经学与扬雄、王充。魏晋六朝:何晏、王弼,阮籍、嵇康,《列子·杨朱》,向秀、郭象,僧肇、道生。隋唐:法藏、玄奘、天台、慧能、宗密,韩愈、李翱。宋明:周敦颐、邵雍,张载、二程,朱子,陆九渊、王阳明及心学。清代:清代道学(刘宗周、王夫之、颜李、戴震),康有为、廖平。

在上述内容中,有人,有书,有学,有派。其中有些人物是在冯先生书中第一次被叙述的。两卷本的《中国哲学史》所提出的这些叙述对象,和由此划定的中国哲学史教科书的叙述范围,形成了被后来写中国哲学史的学者遵循的基本框架。在这部书中还提出了一些学术史的概念,如老学、庄学、孟学、后期墨家的概念,称宋明道学为新儒家等,这些概念在以后的学术史研究中显示了强大的生命力。书中有关刘宗周、王夫之、颜李的叙述虽嫌简略,但用以概括他们的“清代道学”的概念还是有意义的。

二、提出了重要的学术论断和哲学分析

1. 派别

提出法家应分为三派,一重势,一重术,一重法,而由韩非集大成;名家应分为两派,一派合同异,以惠施为代表;一派离坚白,以公孙龙为代表。前者重个体,后者重共相;老学与庄学有异,老子重分别,而庄子主张无异无别;佛教中应区分客观唯心论和主观唯心论,华严真心论为客观的唯心论,唯识论为主观的唯心论。以“新儒家”名宋明道学,认为其中有理学、心学两派,理学以程朱为代表,心学以陆王为代表。二程兄弟之学不同,大程为后来心学的先驱,小程为后来理学的先驱。

2. 概念

提出中国哲学中的“天”有五种含义,物质之天、主宰之

天、运命之天、自然之天、义理之天。认为《庄子注》中的“无”即数学上的零。认为公孙龙所说的“指”实即共相。认为理学哲学中的“理”如希腊哲学的“形式”，“气”如希腊哲学的“质料”。认为理学的理是超越的（TRANSCENDENT），王夫之、戴震的理是内在的（IMMANENT）。

3. 思想

提出孔子有正名主义；孟子为理想主义；墨子为功利主义；孟子与庄子皆有神秘主义；《墨经》近于唯名论；公孙龙近于新实在论；荀子为唯物论，其宇宙观是自然主义；老子、《易传》的宇宙观亦自然主义；古文经学汲取老、易的自然主义，下开王充的自然主义；朱子为新实在主义。

4. 比较

以早期儒家如希腊智者；以孔子如苏格拉底；以孟子如柏拉图；以荀子如亚里士多德；以墨子如霍布士；认为庄子以理化情，以神秘主义和自然主义合为一体，近于斯宾诺莎；认为汉代象数之学与毕达哥拉斯派相同；以郭象如巴门尼德斯和赫拉克利特。以列子中的快乐主义与施勒尼派及伊壁鸠鲁派相合。

5. 论断

认为先秦诸子是在王官失守后流为各种职业，由这些职业导出诸子之学。认为老庄思想与楚人精神有关。认为玄学即当时的道家之学，其所讲的孔子学说已道家化为另一派的经学。王弼发明应物而无累于物的对付情感的方法，影响宋儒。宗密开宋明理学的理气论、心论之先河。邵雍的宇宙发生论受到佛教成住坏空说的影响。张载的宇宙论为一元论，性论则为二元论。朱子所说的理为超时空潜存的共相，无

实例时即已在先,理在气先是逻辑上在先,不是时间上在先。朱陆异同,朱主性即理,陆主心即理,朱是新实在论,陆是唯心论。朱王异同,朱子系统中理离心而独存,王阳明系统中无心即无理。清代汉学之义理学表面上反道学,实际上仍是道学之继续。

以上所说,基本上包括了冯友兰《中国哲学史》的“特识”,上述诸多的提法、观点、分析、定位,至今仍为学术界沿袭或汲取,大部分的分析 and 定位已成为本学科的研究“典范”,突出体现了冯先生的成就。

三

《中国哲学史》出版于三十年代前期,从三十年代末到四十年代中期,冯友兰完成了他在抗战期间的六部哲学著作,合称“贞元六书”,构成了他的“新理学”体系。新理学体系中最重要的是两个部分,一是形上学,一是境界说。

新理学的形上学受西方新实在论影响很大。冯友兰曾在哥伦比亚大学学习,哥伦比亚的新实在论派继承了柏拉图主义,肯定共相是客观存在的,并认为共相的存在与事物在时空之内的存在不同,是“超时空的潜存”。新理学提出,任何一个事物总是属于某一类的事物,而一类事物必有其所以为这一类的共相,其中包括这一类事物共有的规定性,有了这个规定性此类事物才能与别类事物区别开来。新理学把一类事物所以为一类事物的规定性叫做“理”。如山有山之所以为山,而与水相区别;所以为山就是山之理。山之所以为山的理不是这座山那座山所独有,而为一切山所共有。新理学认为,宇宙

中所有的共相共同构成了形而上的理世界,理是客观的,是有,不是无,理的有是超时空的潜存。

新理学重点讨论了理与事物的关系,认为事之理即事之所以为事者,也就是一切事物的所以然,一切事物必须“依照”事之理才能成为实际的事物,一切具体的实际事物又称为“器”,它们共同构成一个器世界。于是,新理学中的宇宙被分为两个世界,一个是形而上的理世界,又称“真际”;一个是形而下的器世界,又称“实际”。新理学认为器世界中的事物都是依照理世界中的理才成其为“实际”的某类中事。器世界中某一类东西之所以成为某一类的东西,是因为它依照了某一类东西之理。就是说,“实际”中的某一类东西就是“真际”中某一理的例证。

以实际事物为依照某理而成其为实际事物,这一说法本身就意味着某理在某物之先、之上。早在三十年代冯友兰就提出“先有飞机之理,后有飞机”,即一类事物之理可以无此类事物而有,必先于此类事物而有。真际所包括的理是完全无缺的,但这些理不一定在实际中都有例证。真际好比一个电影片子,实际好比放映出来的电影,电影片子中已经包括了全部的电影。在放映时片子才逐渐显现出来,但没有映现出来时不等于片子中没有。理和事的先后是传统理学中最主要的问题,所以冯友兰称自己的体系为新理学。他认为传统理学所说的理事问题就是西方哲学讲的共相和殊相问题,只是说得不明确。他强调新理学是“接着”传统理学讲的,而不是“照着”传统理学讲的。

冯友兰思想的一个突出贡献是提出了境界说。他指出,与科学提供给人以积极的知识不同,哲学并不提供给人以积

极的知识,哲学的根本任务是使人“安身立命”。哲学的意义就是可以使人提高他的精神境界。

冯友兰认为人总是对宇宙人生有所觉悟和了解,这种觉悟和了解合称“觉解”。人的觉解也即是他所了解的宇宙人生对于他的意义。人的这种觉解即构成了一个人的精神境界。宇宙及理虽然是客观的,但各人的了解不同,境界是主观的。人的觉解的程度不同,所以境界也有高低不同。大体上人的境界可分为四种:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。简略说来,自然境界是人对自己的行为没有自觉的境界;功利境界是自觉求利的境界,这个利是私利;道德境界是自觉行义的境界,这个义是公义;天地境界是指人自觉到与整个宇宙合为一体的境界。自然境界没有自觉,宇宙对于他是混沌。天地境界自觉与万物一体,也是混沌,但前者是原始的混沌,后者是后得的更高一级的混沌。一个有天地境界的人对自己的行为和外界的事物,都自觉有一种新的意义和精神之乐,这是一种超道德的精神境界,是四种境界中最高的境界。

在新理学体系形成之后,四十年代后期冯友兰写了《中国哲学简史》。这本书本是为美国学习中国哲学的人提供一个比较简明的中国哲学史的教本。这部书虽不太长,但正如冯友兰自己所说,“并非姓名学派之清单,譬如画图,小景之中,形神自足,非全史在胸,曷克臻此”。《简史》一方面反映了新理学的一些思想,另一方面也对中国哲学提出了一些新的看法。他认为,人都有思想,哲学是对思想的思想,即对人生有系统地反思的思想。中国哲学的特点是在哲学中来满足人对超乎现世的要求,在哲学中欣赏了超道德的价值,哲学的功用就是按照一定的哲学去体验超道德的精神境界。他提出孟子

所说的浩然之气即是一种超道德的精神境界；认为庄子所谓的“不知之知”不是原始的无知状态，而是经过了有知阶段以后，由精神的创造达致的一种境界。

在《简史》中冯友兰进一步发展了他对中国哲学史的许多看法。他认为孟子是先秦儒家的理想主义一派，荀子是儒家现实主义的一派；今文家是先秦儒家理想派的继续，古文家是先秦儒家现实派的继续；道家与法家代表了中国思想的两个极端，道家主张个人的绝对自由，法家主张绝对的社会控制。他还提出，《易传》代表了先秦儒家形而上学的最后阶段，《易传》的“道”是宇宙万物各类分别遵循的原理，很像西方哲学中“共相”的观念。在魏晋玄学中，他区分了主理派与主清派，前者如向郭，后者指魏晋风流，如竹林七贤。

《简史》完全不是大《中国哲学史》的缩写，其书文笔轻畅、深入浅出、哲思敏睿，极富意蕴，是地道的大家手笔，可以说是冯友兰前期的巅峰之作。

四

1949年以后冯友兰进入了他的学术生命的后期。经历了多年的风雨曲折之后，他在生命的最后十年（1980—1990）完成了七卷本《中国哲学史新编》。早在四十年代，冯友兰就一直准备重写中国哲学史，但四十年代的冯友兰主要致力于新理学体系的建构。1949年以后，他重新完全回到中国哲学史的研究，在马克思主义的洗礼中，他撰写了大量的中国哲学史论文，并于六十年代前期出版了《中国哲学史新编》一、二册。七十年代后期拨乱反正以后，为了清理教条主义的影响，