



北大哲学门经典文萃

主编 陈 来

冯友兰 选集

FENGYOULANXUANJI

陈 来 / 编



中国哲学的阐释
西方哲学的透视
哲学体系的创建
20世纪中国哲学大师
20世纪中国哲学经典之作
20世纪中国哲学成就标志

吉林人民出版社

冯友兰选集

陈 来 / 编

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

北大哲学门经典文萃,冯友兰选集/陈来主编.冯友兰著.

—长春:吉林人民出版社,2005.5

ISBN 7-206-04677-0

I.北… II.①陈… ②冯… III.冯友兰(1895~1990)—哲学思想
IV.B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 043367 号

冯友兰选集

著 者:冯友兰

编 者:陈 来

策划编辑:徐家康

责任编辑:崔 凯

封面设计:沈 赫

责任校对:校 科

吉林人民出版社出版 发行(中国·长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

网 址:www.jlpph.com

全国新华书店经销

发行热线:0431-5395846

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:720mm×970mm 1/16

印 张:29.75 字 数:480 千字

标准书号:ISBN 7-206-04677-0

版 次:2005 年 5 月第 1 版

印 次:2005 年 5 月第 1 次印刷

印 数:1-3 000 册

定 价:38.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

总 序

在 20 世纪中国文化史上，北京大学占有一个特殊的地位。北京大学是中国近代建立的第一所国立综合大学，自新文化运动初期以后，更成为全国思想文化和学术教育的中心，在 20 世纪中国社会文化变迁的过程中扮演了举足轻重的角色。

1898 年京师大学堂建立以后，本设有经学、诸子学、理学等传统哲学课程，但未立“哲学”之名。1912 年京师大学堂更名为北京大学，学科设置改革，乃明确建立文科“哲学门”，至 1919 年，哲学门改称“哲学系”。北京大学哲学系是中国近代大学所建立的第一个哲学系，自北大哲学门 1914 年正式招生，至 2004 年，北大哲学系的建系历史已经走过整整 90 年。

20 世纪中国的哲学教育与哲学研究的发展，和北京大学哲学系结下了不解之缘。自北大哲学门建立以来，蔡元培、胡适、蒋梦麟、梁漱溟、熊十力、汤用彤、冯友兰、金岳霖、唐钺、邓以蛰、宗白华、朱光潜、冯定、陈康、贺麟、洪谦、朱谦之、张岱年等著名学者都曾在北大哲学系任教。可以说，20 世纪中国著名的哲学家，绝大多数都与北京大学哲学系有关，而他们当之无愧地是 20 世纪中国哲学界所拥有的自己的大师。这些大师中的任何一位，若在全国其他大学的哲学系，都可以成为这一大学足以为傲的光环；而北京大学哲学系曾拥有如此众多的大师，也就使北大哲学系拥有了其他大学难以相比的得天独厚的资源。正是这些大师们，使得 20 世纪的北京大学哲学系对 20 世纪的中国哲学发展起了重大的推动作用。在这个意义上，可以说北大哲学系 90 年的发展史即是 20 世纪中国哲学的发展史的缩影。

北大哲学系的这种地位也是历史地形成的。民国初年从北京大学发起的新文化运动使得它成为全国思想文化的中心；抗战期间，北大与清华、南开合为西南联合大学，成为全国高等教育的中心；1952 年院系调整，把当时全国大学的哲学系都集中在北京大学，成为全国大学唯一的哲学系。1956 年以后，北大哲学系不断调出教师，或接受进修，积

极参与了各地大学哲学系或哲学专业的重建或新建，以及哲学研究所的成立，而且在相当一个时期里，北大哲学系的毕业生成了全国各大学哲学系教师队伍和哲学专业人员的重要培养来源。这一切使得这些哲学教育与学术的单位，在哲学教育和学术研究上，不同程度地以北大哲学系为楷模，受到北大哲学系的深刻影响。

另一方面，在上述历史变化的过程中，北大哲学系由于不断吸收清华大学哲学系和来自全国其他哲学系的营养，丰富和壮大了自己的发展，培养起了哲学学科兼容并包、多元发展的风气和心态。在研究方法上，早在20世纪30年代，北大哲学系在胡适、汤用彤的影响下，形成了重视哲学史研究的风气和传统，而清华大学哲学系在20世纪30—40年代的发展中，以冯友兰、金岳霖为代表，渐渐形成了重视逻辑分析方法的哲学传统。在哲学体系上，北大的熊十力、梁漱溟、贺麟的哲学思想都与中国传统的“心学”关系密切，而清华的冯友兰、金岳霖的哲学思想都与中国传统的“理学”接近。经过西南联大的合作和院系调整的合并，20世纪50年代之后的北大哲学系，融合了不同的学术追求，兼重思想资料和哲学分析，在哲学思想和学术研究上，基础更加宽厚，力量更加充实，研究更为多样。当然，今天北大哲学系的传统，不仅仅是融合了来自其他大学的传统和优长，其自身也历经了种种的发展。如1949年以后，与全国的哲学社会科学工作者一样，北京大学哲学系的学者经历了马克思主义的哲学洗礼，在理论素养和研究品质上有了进一步提高，从而，不仅对马克思主义哲学本身的研究和理解，结合着中国社会主义的实践历程，获得了以前不可能有的成绩，在各个学科方向上也丰富了自身研究的传统。

20世纪中国哲学的发展与北京大学哲学系的密切联系，除了北京大学在中国近代历史中形成的地位、中国社会文化的现代变迁、中国与世界文化的不断融合等历史的和外在的因素之外，也揭示出现代哲学的发展与大学建制的牢固结缘。从世界历史来看，近代社会与制度变迁给哲学带来的最大影响是，哲学的主要舞台转移到近代意义上的大学，转到以大学为主的现代教育、科研体制中来，这使得以学科为中心的知识性的哲学研究和哲学教育大为发展。事实上，康德以来的西方哲学家无不以大学为其讲学著述的依托。所以，尽管20世纪的中国哲学家中仍有不满于学院体制或倾向于游离学院体制之外的人，但绝大多数哲学家

和研究哲学的学者都不可能与大学绝缘，因为大学已经成为现代社会提供哲学基础教育和哲学理论研究环境的基本体制。哲学与大学的这种密切关联，是几千年来中国历史上所没有的。其结果是，哲学作为大学分科之一在近代教育体制中获得一席稳固的地位，而哲学家也成为专业化的哲学教授。上面提到的 20 世纪中国哲学家，他们的哲学研究工作，和他们的哲学体系的建立，也都在大学之中。即使是最倾向于学院外体制的梁漱溟和熊十力，他们的名著《东西文化及其哲学》和《新唯识论》也都是任教北大哲学系时期完成的。哲学与大学的这种关系，从一个方面标志了传统哲学与现代哲学的时代的分野，同时也不能不对哲学发展的本身造成影响。

本系列收入了十位 20 世纪曾在北大哲学系任教的中国哲学家的研究著作，即胡适、熊十力、梁漱溟、汤用彤、冯友兰、金岳霖、朱谦之、贺麟、洪谦、张岱年。这些哲学家的著述，如果参照 50 多年前贺麟所总结的中国哲学研究的格局，在内容主体上可分为三类，即中国哲学的阐述，西方哲学的介绍和哲学体系的创立。这十位哲学家大都建有自己的哲学体系，有些虽未建立明确的哲学系统，但其对哲学史的研究亦体现了他们的哲学态度和哲学立场。无论如何，这些哲学家的著述，或具有对中国哲学的精湛研究，或具有对外国哲学的透彻了解，或建立起自己特色鲜明的哲学体系，都在哲学上达到了很高的成就，堪称为 20 世纪中国哲学的经典之作。这些现代中国哲学的经典之作，无论是哲学史的研究，还是哲学体系的建立，在 20 世纪世界哲学的相应领域中都达到了一流的水平。回顾这些 20 世纪哲学经典之成就的取得，有两点十分突出：第一，现代中国哲学的哲学研究，无不以西方哲学及其发展历史为参照的背景。从欧美留学归国的学者自不必说，即使最具传统特色的学者如梁漱溟、熊十力，他们的哲学问题意识也都受到西方哲学观念的深刻影响。西方哲学是人类智慧中理性分析和建构的精致代表，西方哲学的形态虽属特殊，但其中不少问题的讨论是具有普遍性的。西方哲学的论述虽然不是哲学所以为哲学的根本规定，但西方哲学已经成为现代哲学学科的基础，学习西方哲学可以为研究其他哲学提供具有普遍意义的重要方法。而深入了解西方哲学和世界其他哲学，将促使我们更深入地了解自己的哲学传统。第二，现代中国的哲学体系的创制必须与中国传统哲学的资源建立积极的关连。正如陈寅恪所说，“窃

疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结果亦当等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收、输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位；此二种相反而相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而两千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。”熊十力的新易学、梁漱溟的新儒学、冯友兰的新理学、贺麟的新心学、金岳霖的新实在论、张岱年的新唯物论，都在不同的程度上自觉地与中国古典哲学相接应，与中国文化传统的实际相结合，20世纪在构建哲学体系上卓有成就的中国哲学家皆是如此。

本系列的编辑，缘起于吉林人民出版社的策划，而委托我来加以组织。今年2004年是北大哲学门成立90周年，精选北大哲学系的著名哲学家的重要作品并编辑为系列，不仅可以作为对北大哲学门90周年的纪念，也是对20世纪中国哲学成就的总结展示，对21世纪中国哲学的进一步发展亦可提供十分有益的借鉴，应当说是很有意义的。我接受这一工作后，根据出版社先编辑中西哲学部分的意见，即选定十位已故的曾任教北大哲学系的哲学家，邀请了专门研究这些哲学家的专家参与合作。他们是：胡军教授、李存山教授、张学智教授、景海峰教授、欧阳哲生教授、孙尚扬教授、黄夏年教授、韩林合教授等。他们对所编的哲学家及其著作，素有专深的研究，他们欣然接受我的邀请，放下手中的研究工作，共同努力，使得“北大哲学门经典系列”在不太长的时间里编辑完成了。对他们的大力协助和有效工作，我谨在此表示衷心的感谢。

本系列的编选尽量以突出其哲学思想为主，名著和名篇并重。编选力图与已有选集有所不同，体现出编者独到的选读眼光和安排构思，从而使得本系列在突显这些学者对20世纪中国哲学创作与研究贡献的同时，亦以提供本系列编者的独到解读为特色。

本系列的编辑还得到了北京大学“十五”“211”工程计划的支持，也在此一并表示感谢。

陈 来

2004年12月20日

前 言

冯友兰先生（1895—1990）是20世纪中国著名哲学家，字芝生，河南省唐河县人。幼年在家就私塾读书，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年考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，系统学习西方哲学，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兼系主任并担任清华大学文学院院长（1928—1952），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（1948），清华大学校务委员会主席（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。

冯友兰的代表著作是他在抗日战争时期所写的《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》。这六部书构成了他的哲学思想的完整体系，他也把这整个体系称做“新理学”。这六部书的写作正值日本帝国主义侵占中国大部领土的时代，当时的政府机构和文化单位都迁到了西南地区，中华民族处于危急之中。中国历史上曾有晋、宋、明三次南渡，南渡的人都没有活着回来光复旧土，而冯友兰在撰写这六部书的时候，确信抗日战争一定会胜利，中华民族一定会战胜困难，复兴起来。他把当时中国的情形称做“贞下起元”，把这六部书叫做“贞元之际所著书”，又称“贞元六书”。《周易》乾卦卦辞“元亨利贞”，后代的人把这四个字解释为一种周期发展的循环：元代表发生，亨代表成长，利代表成熟，贞代表消亡。事物从元发展到贞，接下去又从元重新开始，正如从春至冬，再从春开始一样。贞下起元，就是冬尽春来，表示最大的困难正在渡过，新的发展即将到来，所以贞元六书的提法充分显示出冯友兰以哲学创作的方式参加民族复兴大业的努力，表明爱国主义的民族立场是其哲学工作的根本动力。

一个哲学体系中关于宇宙、自然的理论在西方哲学传统中称为形上学，新理学有一个形上学的体系，这个体系中的主要内容，是所谓共相和殊相的关系问题。共相又称一般，殊相就是特殊式个别。如我们常说的“马”就是共相、是一般，而这个具体的黑马，那个具体的白马就是殊相、是个别。在逻辑学中把“马”的本质规定称做马这一概念的“内涵”，把世界上存在的这一个、那一个马都称做马这一概念的“外延”。

在古代希腊哲学中，柏拉图所代表的哲学认为，“马”并不仅仅是人的头脑中用来把握事物的概念，头脑中的概念是主观的，并不表示客观存在，而“马”是一种具有客观性的、普遍性的存在，即共相。共相的说法表示一类事物共有的形式方面的规定。这种哲学又认为，事物都是模仿这些共相而成为实际事物的。如一个个美的事物之上有一个绝对的共相的“美”，美的事物是模仿了“美”而成其为美的事物的。柏拉图的学生亚里士多德进一步对事物进行了分析，提出事物的存在不仅有形式方面的规定，而且需要材料方面的基础。如一块砖，其形式为方，其材料为泥土，泥土又可以分析为形式与材料的结合，分析到最后不可再分析的那种无任何形式的材料，被称做“质料”，所以整个宇宙万物都是由形式与质料共同构成的。

中国传统哲学中宋明时代的理学家也有类似的分析。他们认为宇宙万物都是由“理”和“气”共同构成的，理是事物的所以然，气是事物的物质基础。朱熹的理学还提出，理在气先，即具体的事物都是理与气的结合，但就世界的本源来说，未有气时已先有理。就个体事物的产生来说，具体事物产生之先已有其理，这叫做“理在事上”。

冯友兰的哲学思想体系，简称为新理学，它继承了柏拉图哲学、朱熹哲学关于共相、殊相与理、气的看法。他学习哲学是通过逻辑学入门的，逻辑学内涵和外延的区分奠定了他的思想的最初基础。到哥伦比亚大学后，通过学习西方哲学史，他了解到这实际也就是哲学上说的共相和殊相的问题。他认识到，具体事物是可感可见的，而共相是不可见的，共相根本不是感觉的对象，人只能感觉具体，不能感觉共相，共相只能通过抽象思维和逻辑分析得来。如人见过一千棵树而得到“树”

的概念，但这个树的概念并不是第一千零一棵树。对具体的树的感知是感性认识，树的概念则是对树的共相的认识，是理性认识。哥伦比亚大学的新实在论学派继承了柏拉图主义，肯定共相的客观存在，并进而提出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”。新实在论对冯友兰有更为直接的影响。

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，所以为山即山之理。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一个形而上的理世界，理世界是客观的，是有，不是无，理的有是超时空的潜存。

新理学又提出，事物的规定性是使事物得以成为某类事物并与其他事物区别的本质，但仅有事物的规定性并不能导致事物的实际存在。事物的实际存在除了要有所以为该类事物的“理”外，还需要“所有以能存在者”，这个“所有以能存在者”近于希腊哲学的质料，新理学称为“气”。新理学强调，新理学的“气”与传统理学所说的气有所不同。传统理学的气往往指实际流行或存在的物质实体，而新理学的“气”则如质料一样，是思维对事物进行逻辑分析的结果，只是一个逻辑概念。

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”，它们共同构成了一个器世界，于是新理学中的宇宙被一分为二，一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”，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东西，是因为他依照了某一类东西之理。换言之，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实际事物，这一说法本身便意味着某理在某事之上、之先。新理学确实认为理在事先。早在 30 年代初，冯友兰即提出“先有飞机之理，后有飞机”，就是说飞机发明制造以前，飞机之理已经存在；飞机发明之后，只是为真际中的飞机之理在实际中增添了例证。所以，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（即理世界）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，实际好比一个放映出来的电影，电影片子已经包括了全部的电影。在放映时，片子才逐步显现出来，没有映现出来时，不等于片子中没有；映现出来的映像是片子的例证，是后于片子的。

理和气，理与事的先后，这些都是传统理学中最主要的问题，所以冯友兰把自己的体系称为“新理学”。他反复申明，新理学之为新，是“接着”传统理学讲的，而不是“照着”传统理学讲的，他认为，传统理学所说的理气理事，就是西方哲学讲的共相与殊相的问题，只是未使用西方人用的范畴，说得还不够明确，新理学就是以近代逻辑分析和新实在论的学说为基础，把传统理学没有讲明确的地方明确起来。

如果把冯友兰纯哲学的部分用形式和内容来分析，还应注意到，新理学的思想本质可归为新实在论，而其形式的表现则受近代逻辑分析方法的影响很大。这种方法提倡用“逻辑底”、“形式底”讲哲学，使形上学命题不要像科学命题那样对实际事物有所肯定，而努力像逻辑命题那样对实际事物无所肯定，如形式逻辑肯定“若如果凡人皆有死，若如果甲是人，则甲必有死”，这一命题并不肯定主词存在，假令实际中没有甲，实际之中没有甲，这个推论肯定的还是真的。冯友兰认为西方哲学史中的形上学都是对实际有所肯定，所以经不起近代新逻辑的分析和批评，而中国哲学史上，从先秦的道家到唐代的禅宗，本来就有一种对于实际无所肯定的形上学，因而新理学不仅是接着宋明理学讲的，也是接着道家讲形上学却不著形象的传统的“新统”。

二

1915年开始的新文化运动，一开始就是以东西文化论战为中心展开的，并一直延续到20年代前期。冯友兰1915年入北京大学中国哲学门，1918年毕业。北京大学是新文化运动的中心，东西文化的争论对这一时期在北大学习的冯友兰影响很深。事实上，东西文化的矛盾不仅仅是理论上的论争。19世纪中叶以来，强盛的西方欺凌东方，贫弱的东方既要反抗西方的欺压，又要向西方学习，这种冲突对于有长久文化传统的中国更是突出。中国文化与西洋文化这两种文化的矛盾，以及如何解决这一矛盾，成了当时多数知识分子现实关注的普遍课题。冯友兰

一生写了大量的著作和文字，其中讨论的问题，可以说就是以哲学为中心的东西文化问题。这些讨论提供了一位生活在不同文化的冲突时期的中国哲学家，怎样理解和处理这个冲突的有益经验。

新文化运动初期的中国学者都喜欢讲中国文化与西洋文化的不同。如中国文化是静的文化，西洋文化是动的文化；中国文化是精神文明，西洋文化是物质文明等等。这些对比性的讲法大多为了彰显西方文化的长处及中国文化的短处，促进文化的改造，但在理论上，这些讲法把中国文化遇到的与西方文化的冲突归结为在不同地理环境中成长的不同民族的文化间的矛盾。冯友兰初赴美国时亦受此种影响很大，但不久他即产生了怀疑，正如他对泰戈尔所说：“我近来心中常有一个问题，就是东西洋文明的差异，是等级的差异，是种类的差异？”他在留学时仍十分关注并参与国内的中西文化比较讨论，他的博士论文选题也与这种文化的关注有关。他发现，向来被认为属东方哲学特有的东西，在西方古代哲学中也具有，人类有相同的本性，也有相同的人生问题。这个看法成了他的博士论文的主要论点。这意味着，东西方文化并不是从一开始便有种类的不同，现在的东西文化差异只是它们各自发展至不同等级上呈现的差异。他在回国后不久即明确指出，常人所谓中西文化的矛盾，不过是与西方近代文化而不是与整个自古以来的西方文化的矛盾。

20年代后期到30年代中期，冯友兰的注意力主要放在中国哲学史的研究上，而这种“释古”的工作也与新旧文化论争有关。冯友兰认为五四前的中国人是以旧文化理解新文化；五四后的人以新文化批评旧文化，而他的工作则是以新文化理解、阐明旧文化。一般的西方哲学史著作把历史分为古代、中古、近代三个时代，冯友兰30年代初完成的名著《中国哲学史》，却把中国哲学的历史分成两个时代，相当于西方的古代和中古时代，并申明中国尚未有近代哲学。这实际上体现了他对东西文化的看法，即19世纪以前的中国文化统属于古代文化，从而东西文化的差别与冲突本质上是古代和近代的文化差别，而不是东方与西方的种类差别。西方已发展入近代，而中国仍停留在古代，两者间已有发展等级上的差别。30年代中他的欧洲之行更坚定了这种信念。到了30年代末，冯友兰撰写《新事论》时就更明确提出近人所说的中西之分，其实都是古今之异。中国文化的许多内容西洋古代也有，近百年来被人们所感到的与中国文化相冲突的西洋文化，实即西洋近代文化。

30年代中期有所谓本位文化论战，冯友兰在这时已开始形成了后

来在《新事论》中得到详细阐述的基本思想。即在方法上注意文化的“类型”而不是文化个体，以城乡之别、工业文明与农业文明之别来揭示中国现代民族运动的总动向，指出工业化才是中华民族求得在世界上自由平等地位的根本途径，所以《新事论》副题为“中国通向自由之路”。

冯友兰认为，从东西文化论争到本位文化论争，许多人只注意文化个体而不注意文化类型。如学习西方建大学，“大学”是依类型而说，“哥伦比亚大学”则是个体，其门朝东，礼堂在北，图书馆在南，这些只是其个体所有的性质。如果我们的注意力在“大学”之类型，则哥大所有的性质有些是不相干的。中国要学习西洋文化，要了解近代西方所以为近代西方的类型。这个类型，用新理学的哲学语言，就是共相。至于西洋世界有各种不同民族和语言，黄头发蓝眼睛、吃饭用刀叉、信仰基督教等，这些是个体的性质，是殊相。冯友兰认为，在近代中西文化冲突中表现的中国之弱，并不是因为中国文化是中国人的文化，而是因为中国文化属于某类型的文化；西方文明之强并不因为是西洋人的文化，而是因为西洋文化属于某类型的文化，所以学习西方文化首先要“别共殊”。他举例说，正如张三患伤寒而发烧，李四患疟疾而发冷。张三之发热并非因为他是张三，而是因他患了伤寒症；李四发冷并不是因为他是李四，而是因为他患了疟疾症。从类型的角度看文化，近百年中国到处吃亏，并不是因为我们的文化是中国底，而是因为我们的文化仍停留在中古，而未进于近代。

冯友兰认为，中西之分即古今之异，“今”即近代化、现代化。古今之异的说法更多地是从进化论的历时发展立场立论。从类型、共相来说，古今之异本质上是两种不同的社会类型之异，即中国文化乃为以家庭为本位的农业文化，而西方文化已发展为以社会为本位的工业文化。也就是说，中国文化与西洋近代文化的强弱等差别，主要不是由地理或民族传统造成的，归根结底是由于中国文化与西洋近代文化各所依据的社会类型不同，“以家为本位的生产制度”与“以社会为本位的生产制度”分别产生了不同的道德观念、行为方式。从这点来说，西洋文化是代表工业文化类型，中国要学的是工业化，而不是西洋化。西洋文化中与工业化相干者要学，与工业化无干者则不必要学。值得注意的是，冯友兰以“生产制度”为基础分析中西的社会类型和文化差异，显然受了唯物史观的影响。在他看来，中国文化的根本出路在于生产制度的

革命——工业化，这个革命将会自然带来观念形态的近代化。

抗战时期的冯友兰开始重视文化的民族性问题。本来，依照新理学的体系，一事物依照其类之理而成为一类之事物，但一类之理亦蕴涵其共类之理。如猫类之理蕴涵动物类之理，故猫乃依照猫之理而成为猫，亦必依照动物之理而成为动物。因此，一文化不论产生于何种社会类型，不仅含有该社会类型之理，亦必蕴涵“社会”之理。如传统中国文化是生产家庭化的文化，但其中道德学说也包含对社会、人生的普遍思考。这些内容对凡有社会凡有人生的时代都有意义。在《新事论》中冯友兰进一步指出，某一文化，当其社会类型转变时，其文化的形式和花样是不必变也不能变的。这些形式和花样是一定民族由其种族、语言、历史传统所决定的，是这一民族最欣赏，也只有这一民族最能欣赏的。如文学、艺术、建筑等，它们是“中国底”，不是“中国的”。“中国的”是指发生、存在在中国之环境中，“中国底”则是指中国固有、特有的。这种文化的民族性不必因社会类型的转变而改变。冯友兰的这一思想也是基于他对文化“质”与“文”的分别。照他看来，一个社会的经济制度、社会制度是“质”，其艺术、文学等是“文”，正如一所建筑，其材料是质，其样式是文。“质”决定了文化的类型、时代性；“文”决定了文化的个性、民族性。在他看来，就当时中国的情况而言，“质”的方面要革新，“文”的方面应继续。这样，冯友兰就对新文化运动时期提出的东西、新旧的问题，给了一个全面的回答。

文质的概念在孔子已经有了，冯友兰的这种分析除了可能受到唯物史观“经济基础——上层建筑”分析的影响，还来自新文化运动以来中国学者把文化区分为“物质文明”与“精神文明”的观念。洋务运动提出的“中体西用”，是只要西方物质文明，不学西方精神文明；新文化运动则认为应以先学西方精神文明为本；抗战前夕冯友兰则认为物质文明为本，物质文明工业化了，与之相适应的精神文明“不叫自来”。这一点是当时的冯友兰与清末诸人及五四时代主张的不同。到了抗战时期冯友兰进一步提出，在物质文明工业化的进程中，民族传统的精神文明中确实有些可以“不变”的东西。这些不变的东西，一方面是指凡社会而有的基本道德，是普遍道德寓于其中具体的共相；另一方面是指艺术、文学等形式，它们与西洋民族的艺术、文学形式相比，其不同并不是程度的不同，而是种类的不同，亦即民族的文学艺术形式方面并没有古今之别。这些形式对于作为个体的、特殊的民族来说是十分

重要的。

三

冯友兰思想中一个有特色的贡献是，他指出，与科学提供给人以积极的知识不同，哲学并不给人以积极的实证知识，哲学的根本任务是使人“安身立命”。哲学所讨论、所解答的是“人生的意义是如何”的问题。如果读哲学有什么功用，那就是哲学可以使人获得较高的精神境界。在中国古代哲学中始终把“为道”和“为学”作了区分，冯友兰这种对哲学的理解显然浸润着中国文化传统的特色。

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具有的意义。人的这种觉解即构成了一个人的精神境界。宇宙的“理”虽然是客观的，但人与人的了解不同。境界是主观的，人的觉解的程度、水平不同，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，道德境界和天地境界。其中自然境界的觉解程度最低，天地境界的觉解最高。这四种境界的分别，简单说来自然境界是人对自己的行为没有自觉的境界，不管这个行为是生产性的、艺术性的、道德性的；功利境界是自觉求利的境界，这个利是为己的私利；道德境界是自觉行义的境界，义是指社会的道德公义；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，后者是后得的混沌，是经过分别后的更高一级的混沌。一个有天地境界的人，他对自己的所作所为、自己遇到的事物，都自觉有一种新意义，一种超社会而与宇宙直接相关的责任，并有乐天之乐。

这样，冯友兰便对那个常常使哲学家们难以回答的问题“哲学有什么用”给了一个有力的回答，这就是：哲学是可以使人提高精神境界的学问，可以使人得到最高境界的学问。哲学的“用处”不在增加人对实际事物的知识和才能，而是使人改变自己的生活态度，使人由对世界的一种理解进而体现于一种人格、胸襟、气象；提供给人的精神的“受用”。

冯友兰强调，天地境界是通过哲学来达到的。达到天地境界必先对于自然、宇宙有一种理解，一种超过殊相所达到的对共相、对共相世界

(即真际)的认识。新理学曾提出“大全”的观念,“大全”即所有东西的总名,人能认识到“大全”,并自同于“大全”,就可从思维中把握宇宙而由此对之持一种态度,这种理解和态度构成“天地境界”。中国古代哲学家有两种达到最高境界的方法,一种是直觉体会和内心修养(如程颢),另一种是穷神知化的理性思考(如张载)。冯友兰所设定的达到天地境界的哲学方法,以共相、大全、存在、有等理性思维为内容,更接近中国古代哲学中后一种方法,即“自明而诚”的方法。所以有国外学者称冯友兰的体系为“新理性主义哲学”。冯友兰主张通过哲学观念,由理性自觉其为宇宙的一员,由知天而事天而乐天,最后至于同天的境界。他所说的最高境界,虽然包含了神秘主义,其方法确实是强调理性主义的。在这一点上,他的学说可以说结合了程颢与张载。因此,冯友兰境界论的特点,不仅在于他提出了人生觉解有四种境界,还在于他所规定的最高境界体现了中国哲学的传统,并把哲学思维这种理性主义方法作为达到最高境界的根本方法。

冯友兰认为,中外文化史上有许多哲学家和宗教家也提出过最高的精神境界,但他们多认为最高的精神境界与人的普通生活是对立的,提倡一种出世间的哲学。另有些哲学注重人伦日用和社会生活,但讲不到最高境界,这些哲学属于世间的哲学。冯友兰把前一种称为“极高明而不道中庸”,把后一种称为“道中庸而不极高明”。他认为,中国哲学有一个主要传统,有一思想的主流,就是追求一种最高境界,但又不离乎人伦日用,不脱离社会生活,借用《中庸》的话,就是“极高明而道中庸”。

新理学的基本思想在“九一八”至“七七”事变之间已经形成,体系的完整建构则完成于抗战之中,这使得冯友兰在40年代成为中国最著名的哲学家。1949年以后,冯友兰开始努力从马克思主义的立场对新理学体系进行反思,晚年(80年代)则更对这些反思作了进一步的反思。在这些反思中,冯友兰强调一般寓于个别之中,共相寓于殊相之中。共相是一类事物共同具有的所以然之理,殊相是一类事物中的个别分子,只有个别的分子是存在的,共相的存在只是存在于其类分子之中,“理在事中”是正确的,“理在事上”是不正确的。在境界观上,晚年冯友兰则完全回到了40年代的立场,重新肯定了关于四种境界的思想。《中国哲学史新编》的指导思想,一方面是用新的理事观检视中

国古代关于共相、殊相即一般、个别的讨论，另一方面大力阐扬中国哲学家对“精神境界”的论说。

冯友兰生命的最后10年，把全部精力投入了《中国哲学史新编》的写作。这不仅是他自30年代末起怀有的重写中国哲学史夙愿的实现，也是他晚年“阐旧邦以辅新命”努力的体现。早在抗战胜利的1945年，冯友兰在为西南联大纪念碑所作碑文中就提出：“盖并世列强，虽新而不古，希腊罗马，有古而无今。惟我国家亘古亘今，亦新亦旧，斯所谓‘周虽旧邦、其命维新’者也。”1949年以后，特别是“文革”以后，《诗经·大雅》的“周虽旧邦，其命维新”两句话成了冯友兰全部学术活动的根本动力。对于他来说，“旧邦”即中华民族及其文化，“新命”即现代化。中华民族及其文化，历史悠久，源远流长，她必将在现代化的大业中展示其新的生命。冯友兰的努力是保持文化认同，而同时促进民族新生命的开展。他所希望的，就是把中国古典哲学中有永久价值的东西阐发出来，以作为中国哲学未来发展的营养和资源。

“人类几千年积累下来的智慧真是如山如海，像一团真火，这团真火要靠无穷无尽的燃料继续添上去，才能继续传下来。我感觉到，历来的哲学家、诗人、文学家、艺术家和学问家都是用他们的生命作为燃料以传这团真火，……李商隐有两句诗：‘春蚕到死丝方尽，蜡炬成灰泪始干’，蚕是用它的生命来吐丝的，蜡是用它的生命来发光的。”^①冯友兰自己正是用生命来写作，以他的全部精神生命来传延人类永恒智慧的真火，他的哲学与文化思考是20世纪中国思想财富的重要一环。

本书的编选，主要侧重于冯友兰哲学思想的呈现，故主体部分为“贞元六书”的节选。至于冯友兰在中国哲学史方面的研究，本卷只选了冯友兰早年成名作《中国哲学史》的绪论和其晚年临终前完成的《中国哲学史新编》的总结，以及有关中国哲学史研究的若干重要论文。

陈来

2004年于北京大学

^① 冯友兰《三松堂自序》，《三松堂全集》第一卷，河南人民出版社1985年版，第344页。