

解读 冯友兰

学者研究卷

顾问 任继愈

主编 单纯 旷昕

海天出版社

一个国家没有哲学，就像一座雄伟
壮观的庙中没有神像一样，空空荡荡，
徒有其表，因为它没有可信仰的东
西，可尊敬的东西。

——黑格尔



顾问 任继愈
主编 单 纯
 旷 昕

学者 研究卷

海天出版社

解讀馮友蘭

任繼愈題



图书在版编目 (CIP) 数据

解读冯友兰·学者研究卷 / 单纯, 旷昕主编. —深圳:
海天出版社, 1998

ISBN7-80615-769-7

- I . 解…
- II . ①单…②旷…
- III . 冯友兰—研究
- IV . G122

解读冯友兰·学者研究卷

顾主	问编	任继愈 单 纯 旷 昕
策划编辑		周鸣琦
责任编辑		周鸣琦
封面设计		王晓姗
责任技编		陈 炯
出版发行		海天出版社
地 址		深圳市彩田南路海天大厦
邮 编		518026
印 刷		深圳希望印务有限公司
开 本		850mm×1168mm 1/32
印 张		8.25
字 数		207(千)
版 次		1998年6月第1版
印 次		1998年9月第2次
印 数		5001-12000册
书 号		ISBN 7-80615-769-7/G·205
定 价		15.50元(单价)
		62.00元(一套四本)

如有印装质量问题, 请径与印刷者联系调换。

中国现代知识分子的心路历程

(代前言)

因为冯友兰的一生都与哲学有关，我们最好就从哲学和他的生命历程讲起。

冯友兰先生关于哲学的定义与流行的说法是不大一样的。教科书上说，哲学是世界观的系统理论，是关于自然、社会和思维及其发展的最一般规律的学问。可是冯友兰先生说，哲学是人类精神的反思（《中国哲学史新编》，冯友兰著，人民出版社，1980年版第1册）。应该说，冯先生这个定义有更高的概括性，它总结、比较了中西方精神成就的不同侧面，把流行的哲学定义更加抽象化了。他说：“哲学与科学的区别在于前者求好，而后者求真。”（《冯友兰先生年谱初编》，河南人民出版社，以下简称《年谱》，第57页）从这个观点看，求“最一般规律”乃是科学的事；超越规律，注重人的精神价值，这才是哲学的事。我想冯友兰先生的这个观点是得益于他对中、西哲学特点的比较。他在《中国哲学之贡献》一文中就指明，“中国哲学对人生方面特别给以注意，因此其中包含有人生论和人生方法，是西洋哲学还未详细讨论的。”（《年谱》第62页）自从

鸦片战争以来，一般中国人就认为西方长于科技；学术界的人也同意西哲长于知识论而疏于人生论，中贤长于人生论而疏于知识论。其结果，西哲有较多的理性主义，中贤有较多的直觉主义。这两者的结合既是中西思维特性的互补，也是人类精神生活的完整涵义，更能标明哲学的普遍性。冯先生说：“中国哲学富神秘主义（这是他对直觉主义的另一种说法），西方哲学富理性主义，未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性主义，比西方传统哲学更神秘主义，只有理性主义与神秘主义的统一才能造成与整个未来世界相称的哲学。”（《年谱》第336页）所以，人类的哲学应在这种比较中抽象，应能经得起未来的检验。

人生境界说可以说是冯友兰哲学思想中最为珍贵的部分。他曾说，平生立论最不可改变的就是境界说了。在《论人生底境界》中冯友兰先生全面论述了他的境界说，“人对于宇宙人生底觉解的程度，可有不同。因此宇宙人生对于人底意义，亦有不同。人对于宇宙人生的某种程度上所有底觉解，因此宇宙人生对于人所有底某种不同底意义，即构成人所有底某种境界。……人所可能有底境界，可以分为四种：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。”（《年谱》第249页）自然境界是指人对其行为只有生物直觉；功利境界指人知其行为是满足自己的私欲；道德境界指人知其行为是利他的，是有益于社会公益的；天地境界，亦即哲学境界，指人对其行为还自觉有超社会、为天地立心的意义。前两者是自然的产物，后两者是精神的创造。我对冯友兰先生这个学说为人类所提供的理想方案感到很大的兴奋，同时也联想到了一位老朋友送我的一句哲言：“积极的人生不过是从经验到技巧，从技巧到艺术，从艺术到原则，从原则到哲学的过程。”他这里说的五个阶段：经验阶

段是直觉，技巧阶段是自觉，艺术阶段是审美，原则阶段是道德，哲学阶段是超越。与冯先生的境界论比较，后者把个人的生活与公众的社会生活分开了，视野小多了。但多了艺术审美境界，人生意义自又多了几分审美情调。我曾经就上述两种观点想象过两幅图画：一幅是哀声叹气而又满脸愁容的挤奶妇，在她身上除了劳作的艰苦和单调之外你大概还会闻到馊臭味。另一幅是用眼在歌唱，用手在跳舞的挤奶女人，透过她你看到的是蓝天，绿草，闻到花香，听见鸟语，感受到盎然生机，体会到天人和諧。这大约就是冯友兰先生所言的人生境界不同之故。

冯先生的抽象继承法是一度遭受到猛烈批判的方法论，其旨意是“中国哲学史中有些命题应区分其抽象意义与具体意义，如过于强调具体意义，可继承的就太少……如过于强调抽象意义，可继承的又太多。”他还认为抽象继承法与毛主席、共产党提倡的批判继承没有冲突。抽象继承讲的是继承方法，批判继承讲的是继承对象（《年谱》第404页）。其实岂止是对哲学命题，抽象继承法对于一切文化成果的继承都是适用的。人类文化的成就总有其时间和空间的背景和局限，一旦时过境迁，全盘继承就成了迂阔的笑话；全盘否定则失之于文化虚无。所以，抽象继承乃是符合“中道”的最佳方法。

关于辩证法，冯友兰先生以为应该有两种解法，一是强调其对立面、矛盾性，这是西方人的解法，其特性是“仇必仇到底”，所以要与天斗、与地斗、与人斗；在自然界是破坏生态平衡，在社会生活中则是阶级斗争。另一种解法是强调其统一面、妥协性，这是中国传统哲学的解法，其特征是“仇必和而解”。毛泽东“在辩证法问题上则离开了中国古典哲学‘仇必和而解’的路线。”（《年谱》第674页）冯友兰主张第二种解法，

并认为中国哲学对未来人类的贡献也会体现在这一方面。

理解了冯友兰先生的哲学思想，似乎该接下来谈谈冯友兰先生的个性。许多哲学家是概念多而个性少。冯友兰却不一样，他概念不少，个性也不少，特别是其情至深处，个性亦有精彩表露。在这方面《年谱》使我们有耳目一新之感。

由于哲学家给人的印象是概念化的，所以逸出概念之外的插曲会使人津津乐道。我听说上海有一位高寿的艺术家对自己的养生秘诀讲了一句颇有哲理意味的话：“生死两忘”。后来又听说冯先生对自己的养生秘诀也说了一句常人常趣的话：“不……着……急”。想来艺术家说点理性的话，哲学家说点直觉的话，都在人之常情之列，千万不要把他们想象成“情感的动物”或“概念的动物”。作为哲学家的冯友兰，有他概念化的时候，恐怕他一生的大部分时间都是如此。最典型的是“文革”中批斗他的时候，他显得“呆若木鸡”（据目击者说）。这是不是“你斗你的”，“我想我的”？可是他也有真情挥洒的时候：“二月中旬某日（春节期间），（冯友兰）在地安门邓以蛰寓所与邓以蛰、杨振声及日人小畑熏良四人晤谈，饮黄酒十二瓶，至于大醉。”（《年谱》第61页）概念之士醉酒的场面想来特别有味。

文学与哲学，是两种不同的思维方式，操业之人性格上亦有大差异。但作为哲学家的冯友兰先生也有表现其文学性情的片断。比如冯友兰的哲学著作大都以文体简洁而为世人知，但他为西南联大写的纪念碑文，他的悼母祭文，他给蒋介石写的时局陈情表却是例外。我们知道，西南联大的文人墨客已是一时之选，可纪念碑文公推冯先生撰写。足见冯在文学上的造诣。冯先生晚年亦多引以为自豪，并直抒胸臆：“碑建于昆明西南联合大学旧址，原大饭厅后小山上，文为余三十年前旧作。

以今观之，此文有见识，有感情，有气势，有辞藻，有音节，寓六朝之俚句于唐宋之古文。余中年为古典文，以此自期，此则其选也。承百代之流，而会乎当今之变，在蕴于中，故情文相生，不能自己。今日重读，感慨系之矣。敝帚自珍，犹过于当日操笔时也。”（《年谱》第559—560页）。

冯友兰先生曾说，自己的一生得益于三位女性：第一位是他的母亲吴清芝；第二位是他的夫人任载坤；第三位是他的女儿冯宗璞。其诗云：“早岁读书赖慈母，中年事业有贤妻。晚来又得女儿孝，扶我云天万里飞。”（《年谱》第610页）他用从母爱那里获得的心灵启示来珍惜妻女的那份爱，自然也是真情流露。我不敢说冯的《祭母文》是悼文中的绝唱，但我敢说寄寓其中的情感与母爱一样是世间最宝贵的东西。朱自清曾为此文所动，赋诗云：“饮水知源木有根，瓣香贤母此思存。本支百世新家庙，昆弟三涂耀德门。”（《年谱》第281页）封建时代，为人母者，未必要有很高的政治见解、或教育心理大纲，可能把三个子女（冯友兰之弟冯景兰为我国地质学的开创者之一，其妹冯沅君为中国现代新文学运动中坚女性）培养成国家科技、文化之栋梁，这样的母亲不是很了不起吗？祭悼这样的母亲能不动真情吗？

以理服人是哲学家职业的特性，而能以情感人，则是哲学家难得的个性了。冯友兰先生为了探索抗战时期中国人的精神出路，写出了“贞元六书”，那是极富理性色彩的哲学论著。但这期间还有一件事，则显现了哲学家理性笔触之外的另一种文章性情，所以也值得特别提及。1943年，西南联大国民党员教授会议拟给蒋介石上时局陈情书，推举冯友兰先生执笔。文章写完，教授们颇为赞赏：雷海宗教授谓冯云：“即使你写的书都失传了，这一篇文章也可以使你不朽。”据说蒋介石看完此信

后，“为之动容，为之泪下”。不久，复信西南联大区党部，表示同意信中要求，实行立宪。（参见《年谱》第267页）蒋介石听到的诛心之论谅必不少，为一书生之信而至于此，也许这就是所谓“精诚所至，金石为开”吧（“介石”之名来自《周易》豫卦爻辞，言其坚如磐石，不为所动）？只可惜这封信失传了！

后人理解冯友兰，最难的大概不会是他的哲学，因为在这些方面的思想他都有极清晰的论述。人们说，你可以不同意冯的某些观点，但绝不会不明白冯的观点。可是，冯友兰先生阐述自己哲学观点的历史背景是极难把握的。因为冯先生是与世纪几乎同龄的哲人，他历经三代，所处之社会波动巨大，涉及的政治背景复杂，千头万绪，不知何处下手。在这方面，这本《年谱》为现代、或未来的读者解决了难题。

从《年谱》中提供的材料看，涉及冯友兰先生思想形成的社会历史背景可大约分成四段。

第一段由1895年出生至1920年到美国留学之前。这期间是中国社会由清末转向民初之际，封建时代的文化、半殖民地的文化和资产阶级的思想都对他有所影响。

第二段是从1920到1949年。这期间冯系统地学习了西方现代哲学，并用中西结合的方法整理了中国传统的文化思想，奠定了他的学术地位。但这也是中国内乱外患最严峻的时期。冯在这个时期表现出了爱国主义者、教育家、思想家的高度责任感。冯年轻时向往革命，参加过国共合作时期的国民党，去过当时的革命发源地——广州。“我想到广州看看这个革命根据地。当时的人心都倾向广州，好像在抗战时期倾向延安那样。”（《年谱》第58页）在抗日战争爆发后，中国局势最危险的1939年，冯以哲学家的自信和中国人的民族感，写下了《赞

中华》，其中云：“在中国社会里，道德底价值高于一切。在这种国风里，中国少出了许多大艺术家，大文学家，以及等等底大家。但靠这种国风，中国民族，而且除几个短时期外，永久是光荣地生存着。在这些方面世界上没有一个民族，能望及中国的项背。在眼前这个不平等底战争中，我们还靠这种国风支持下去。我们可以说，在过去我们在这种国风里生存，在将来我们还要在这种国风里得救。”

作为享有极高声誉的哲学家，他拒绝了高官显贵以至当权者的延揽，明确地表示，他的志趣不在官场。冯友兰在这段期间完成了他的最重要的哲学著作，同时拒绝亡命台湾，也不愿留在美国作“白华”，而是与清华师生一道，把中国最高学府完好地交给了新成立的人民政府。

第三个阶段是从1950—1980年。这个阶段是冯友兰一生中最为艰难的时期。这期间他的主要工作是接受各种批判，否定自我，同时也艰难地维护自己的学术信仰。宗璞女士说，“二十世纪的学者中，受到见诸文字的批判最多的便是冯友兰。”（参见《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》，清华大学出版社）读完《年谱》有关这一时期的材料，始知斯言信然。由于没有申明放弃自己的哲学，没有公开辱骂台湾（冯恪守“君子绝交，不出恶声”之古训），没有对新事物表现过多的激情（哲学家的激情通常少于理智），……冯从一开始就遭到了否定性的批判。他不仅在国内被批判，而且还必须在一些国际性的场合作学术上的自我批判。台湾八十年代曾出过一本很畅销的学林随笔《儒林逸话》（学海出版社），其中说，某教授原来在西南联大、清华时与冯交谊不错，可是到了国外有几次学术会议场合，冯见了此君居然装作不认识。真是看不懂了，冯先生！确实，这些人很难了解冯当时的处境。我这里引一段文字给大家

看看：“（1951年11月，冯随中国文化代表团访问印度）普拉沙德总统介绍先生学术贡献时曾提及两卷本《中国哲学史》及贞元六书，外交部得知后当即致电代表团，谓此介绍有问题，先生应于适当时机予以更正。……12月2~8日，抵加尔各答访问讲演一次，题为‘新中国的哲学’。讲演中，先生应外交部要求说：‘中国革命成功，我认识到我过去的著作都是没有价值的’。”（《年谱》第370—371页）在这样的历史背景下，谁能看懂冯友兰？

“文革”中的批孔是冯友兰为人诟病的一个尴尬话题。读完《年谱》，又去翻了一下《光明日报》发表的那两篇文章，我产生了一些新的想法，或者说对冯友兰先生多了一些同情式的理解。当时的批孔文章，多是用革命者的态度而且多是用笔名写的；只有冯友兰是用真名写的，而且是用忏悔的方式。冯被认为是当时最大的尊孔派人物，他不忏悔、不批判，批林批孔怎么能算“取得了彻底胜利”？毛泽东批示要他进“梁效”班子充当“顾问”，他的批孔文章毛亲自要看，并示意《光明日报》发表。冯自以为是例行的检讨（这种检讨多得连他都记不过来了），张扬出去后，他也没以此邀什么政治功劳。他是当时运动中必须自我否定的“天下一人”，也是不依此谋取政治资本的单纯学人。这是问题的关键，也是历史的事实。

第四个阶段是1980—1990年。虽然，1978年“梁效”的成员就认为冯并非“梁效”的成员，尽管胡耀邦也问过：“冯友兰为什么还不能出来？”（《年谱》第574，第579页）可是冯先生真正的解放一直到1980年北大通过恢复冯先生家的电话才被认定（中国政治时常也用“待遇”来体现）。这最后十年里，冯友兰把毕生的心血都浓缩到了七卷本的《中国哲学史新编》上，并且不依傍他人，不顾及荣辱，完成了自期甚殷的学术使

命。这十年也是历史对冯友兰一生的特别关照，没有大的社会冲击波，没有横飞而至的人身迫害，没有想不通的毁誉，……这大概算是历史对冯友兰过去一切不幸给予的补偿吧！

冯友兰先生近百年坎坷的经历，《年谱》已作了相当充分而客观的描述。掩卷之余，我同时想到了谢尔曼（Stuart P.Sherman）的一段话：“所谓伟大的书是从丰富而充实的人生中摘取出来而填入字里行间的……你在不同的时日和不同的心情下阅读，你仍可感受到它成书时的气息和命脉。”通过《冯友兰先生年谱初编》来感受冯友兰，感受中国现代、当代哲学，感受二十世纪中国知识分子的心态，读者会觉得谢尔曼的话是不错的。

以上文字已从冯友兰的经历中为解读冯友兰提供了一个粗略的线索，细心的读者当能从这套丛书中获得更多的东西。在此，我们要特别感谢本书顾问任继愈先生，宗璞和蔡仲德先生。由于他们的帮助，我们才得以将这套书奉献给读者。

单 纯

1998年5月

(88)	吕友高	冯友兰先生文集
(131)	朱自清	冯友兰先生文集
(137)	朱自清	冯友兰先生文集
(179)	朱自清	冯友兰先生文集

目 录

(1)	中国现代知识分子的心路历程（代前言）	单 纯	(1)
(88)	冯友兰先生“贞元六书”的历史意义	张岱年	(1)
(131)	冯友兰先生对中国哲学的继承和发展	任继愈	(9)
(137)	接着讲·借着讲·通着讲		
(179)	——我们向冯友兰学习什么	李慎之	(17)
(26)	旧邦新命 真火无疆		
(26)	——冯友兰先生学思历程片论	萧蓬父 田文军	(26)
(33)	“承百代之流，而会乎当今之变”		
(33)	——冯友兰先生究竟属于哪一家	羊涤生	(33)
(38)	冯友兰的艺术论和美论	严志明	(38)
(53)	冯友兰关于辩证法思想的反思	钱 逊	(53)
(61)	全面评价冯友兰	方克立	(61)
(74)	评冯友兰《中国哲学史新编》	牟钟鉴	(74)
(87)	由“正”入“负”		
(87)	——冯友兰哲学方法论的形成与运用	林建华	(87)

- 冯友兰与他的“抽象继承法” 高秀昌 (98)
- 冯友兰文化观述评 陈 来 (121)
- 阐旧邦以辅新命 极高明而道中庸
——冯友兰先生哲学探索历程述评 张 跃 (157)
- 一个学者和他的时代
——关于冯友兰 张永义 (179)
- 如何接着新理学讲
——冯友兰与中国哲学的语言学转折 ... 吴 疆 (191)
- 冯友兰在中国哲学史上的地位 单 纯 (203)
- 再谈冯友兰先生 周 晋 (227)
- 四通八达的冯友兰 范 鹏 (237)

- (1) 冯友兰 (言前升) 哲思福小情于代用联升联国中
- (1) 李松林 文源史通前“非六尔真”主说兰友冯
- (9) 李松林 冯友兰与哲学史中“主说兰友冯
- 报书版· 报书部· 报书部
- (11) 李松林 公什区学之入其论前升
- 冯子火真 俞福其印
- (13) 李友田 父友董 ... 公什区学之入其论前升
- “史学今世平会而”前升其百承
- (14) 李友田 第一辑于国学史主说兰友冯
- (15) 李友田 公什区学之入其论前升
- (16) 李友田 公什区学之入其论前升
- (17) 李友田 公什区学之入其论前升
- (18) 李友田 公什区学之入其论前升
- (19) 李友田 公什区学之入其论前升
- (20) 李友田 公什区学之入其论前升
- (21) 李友田 公什区学之入其论前升
- (22) 李友田 公什区学之入其论前升
- (23) 李友田 公什区学之入其论前升
- (24) 李友田 公什区学之入其论前升
- (25) 李友田 公什区学之入其论前升
- (26) 李友田 公什区学之入其论前升
- (27) 李友田 公什区学之入其论前升
- (28) 李友田 公什区学之入其论前升
- (29) 李友田 公什区学之入其论前升
- (30) 李友田 公什区学之入其论前升
- (31) 李友田 公什区学之入其论前升
- (32) 李友田 公什区学之入其论前升
- (33) 李友田 公什区学之入其论前升
- (34) 李友田 公什区学之入其论前升
- (35) 李友田 公什区学之入其论前升
- (36) 李友田 公什区学之入其论前升
- (37) 李友田 公什区学之入其论前升
- (38) 李友田 公什区学之入其论前升
- (39) 李友田 公什区学之入其论前升
- (40) 李友田 公什区学之入其论前升
- (41) 李友田 公什区学之入其论前升
- (42) 李友田 公什区学之入其论前升
- (43) 李友田 公什区学之入其论前升
- (44) 李友田 公什区学之入其论前升
- (45) 李友田 公什区学之入其论前升
- (46) 李友田 公什区学之入其论前升
- (47) 李友田 公什区学之入其论前升
- (48) 李友田 公什区学之入其论前升
- (49) 李友田 公什区学之入其论前升
- (50) 李友田 公什区学之入其论前升
- (51) 李友田 公什区学之入其论前升
- (52) 李友田 公什区学之入其论前升
- (53) 李友田 公什区学之入其论前升
- (54) 李友田 公什区学之入其论前升
- (55) 李友田 公什区学之入其论前升
- (56) 李友田 公什区学之入其论前升
- (57) 李友田 公什区学之入其论前升
- (58) 李友田 公什区学之入其论前升
- (59) 李友田 公什区学之入其论前升
- (60) 李友田 公什区学之入其论前升
- (61) 李友田 公什区学之入其论前升
- (62) 李友田 公什区学之入其论前升
- (63) 李友田 公什区学之入其论前升
- (64) 李友田 公什区学之入其论前升
- (65) 李友田 公什区学之入其论前升
- (66) 李友田 公什区学之入其论前升
- (67) 李友田 公什区学之入其论前升
- (68) 李友田 公什区学之入其论前升
- (69) 李友田 公什区学之入其论前升
- (70) 李友田 公什区学之入其论前升
- (71) 李友田 公什区学之入其论前升
- (72) 李友田 公什区学之入其论前升
- (73) 李友田 公什区学之入其论前升
- (74) 李友田 公什区学之入其论前升
- (75) 李友田 公什区学之入其论前升
- (76) 李友田 公什区学之入其论前升
- (77) 李友田 公什区学之入其论前升
- (78) 李友田 公什区学之入其论前升
- (79) 李友田 公什区学之入其论前升
- (80) 李友田 公什区学之入其论前升
- (81) 李友田 公什区学之入其论前升
- (82) 李友田 公什区学之入其论前升
- (83) 李友田 公什区学之入其论前升
- (84) 李友田 公什区学之入其论前升
- (85) 李友田 公什区学之入其论前升
- (86) 李友田 公什区学之入其论前升
- (87) 李友田 公什区学之入其论前升
- (88) 李友田 公什区学之入其论前升
- (89) 李友田 公什区学之入其论前升
- (90) 李友田 公什区学之入其论前升
- (91) 李友田 公什区学之入其论前升
- (92) 李友田 公什区学之入其论前升
- (93) 李友田 公什区学之入其论前升
- (94) 李友田 公什区学之入其论前升
- (95) 李友田 公什区学之入其论前升
- (96) 李友田 公什区学之入其论前升
- (97) 李友田 公什区学之入其论前升
- (98) 李友田 公什区学之入其论前升
- (99) 李友田 公什区学之入其论前升
- (100) 李友田 公什区学之入其论前升

冯友兰先生“贞元六书”的历史意义

● 张岱年

冯友兰先生于三十年代之初出版了《中国哲学史》两卷本，对中国哲学思想史的研究作出了重大的贡献。一九三八年至一九四六年间又撰写了《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》，合称“贞元六书”，意图建立自己的哲学体系。当时中国正处在抗日战争至抗战胜利的时期，所谓“贞元”意谓“贞”下起“元”，即旧时代的结束与新时代的开始，意谓抗战建国开辟了中国历史的新纪元。冯先生在几本书的序言中表示了他的用意。他说：“贞元者，纪时也。当我国家民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。”^①又说：“况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天人之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言、以为我国家致太平、我亿兆安心立命之用乎？”^②他试图为“抗战建国”建立一个思想上的理论基础，用意是很明显的。

① 《新世训·自序》

② 《新原人·自序》

“贞元六书”的思想体系，总起来说，可以称为“新理学”体系。这个“新理学”体系的核心观念，简单说来有二，一是“两个世界”，二是“四个境界”。《新理学》的中心观点是两个世界的学说，《新原人》的中心观点是四个境界的学说。这两者又是密切联系在一起的。所谓两个世界，一个是真际世界，一个是实际世界。真际世界又称“理世界”。区别两个世界，这是新理学的基本观点。在《新原道》的最后一章《新统》中，冯先生提出，“在新理学的形而上学的系统中，有四个主要的观点，就是理、气、道体及大全。”这四个观念又是从四组命题推出来的。“第一组主要命题是，凡事物必都是什么事物，是什么事物必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。”这“某种事物之所以为某种事物”，就是理。“有某种事物，则有某种事物之理。”由此又推出两个命题，一是：“某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。”二是：“某种事物之所以为某种事物者，在逻辑上先某种事物而有”。这也就是“理在事先”之说。

“第二组主要命题是：事物必都存在。”存在的事物“必都有其所有以能存在者”，这存在的事物所有以能存在者，名之为“气”。

“第三组主要命题是：存在是一种流行。事物的存在是气实现某种或某某理的流行。总所有底流行，谓之道体。”

“第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全”。大全包括一切理和一切事物。

所谓四个境界即是自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。人的境界的不同，系于“人对于宇宙人生底觉解”，即“构成人所有底某种境界”。四个境界的学说中，具有特殊意义的，是关于“天地境界”的说法。《新原人》的“天地”章认为，

人“可从大全、理及道体的观点以看事物”，“人能从此种新的观点以看事物，则一切事物对于他皆有一种新底意义。此种新意义，使人有一种新境界，此种新境界，即我们所谓天地境界”。天地境界的最高造诣是“同天”，“在天地境界中底人的最高底造诣是，不但觉解其是大全的一部分，而并且自同于大全”。

“贞元六书”基本上是抗日战争时期撰写的（唯《新知言》一书可能写于抗日战争胜利之年）。在抗战时期，冯友兰先生提出这样一个哲学体系，具有什么理论意义和社会意义呢？我认为，这有两点可说：第一，“新理学”的体系可以说是在比较完整的意义上的综合中西的哲学，在中国的理论思维的发展史上具有一定的地位。第二“贞元六书”中充满了抗战胜利的信心，强调了民族的自尊心，洋溢着对于民族复兴的热望。所谓“以志艰危，且鸣盛世”，^①表现了爱国主义的深情。

“西学东渐”以来，中西哲学的结合是必然的趋势。当代中国哲学界最有名望的思想家是熊十力先生、金岳霖先生和冯友兰先生，三家学说都表现了中西哲学的融合。熊先生的哲学是由佛学转向儒学的，也受到柏格森生命哲学的影响，在熊氏哲学体系中，“中”局十分之九，“西”局十分之一。金先生惯于用英语思考问题，然后用中文写出来，对于中国古代哲学的精义也有较深的体会和感情，金先生的体系可以说是“西”局十分之九，“中”局十分之一。唯有冯友兰先生的哲学体系可以说是“中”“西”各半，是比较完整的意义上的中西结合。

从其内容来说，冯先生的中西结合主要是中国的正统派哲学与西方的正统派哲学的结合，亦即中国的古典理性哲学与西

^① 《新原人·自序》