



蒙培元

最近，三联书店出版了《冯友兰作品精选》一套共七本，即《贞元六书》和《南渡集》。

[1] 前六本书是代表冯友兰哲学思想的主要著作，后一本也是了解冯友兰哲学的必读之书。重读之后，有一点新的体会，就是冯先生很关注情感问题。那么，他是怎样解决这个问题呢？

理智的了解与情感的满足

读冯先生的著作，能发现其中贯穿着一条基本精神，即理性主义精神。这也是《贞元六书》之所以作的一个重要原因，即建立一种新的现代的中国哲学。作为哲学家，冯先生很重视哲学的共性或普遍性的问题，在很多情况下，他强调的是时代性而不是民族性。但是，作为一个中国的哲学家，他认为哲学有其民族的哲学史和民族语言上的分别。因此，他的哲学不仅要接着中国的民族的哲学史讲，而且要用中国的民族语言讲。这些分别对哲学而言可说是表面的、外在的，但是，这些分别对于一个民族在“精神上的团结”和“情感上的满足”，有很大的“贡献”。因此，“这些表面能使哲学成为一民族的精神生活的里面。”[2] 他所说的“表面”和“里面”，颇有意思。这里涉及到语言的问题，暂且不谈。就“精神生活”而言，则正是哲学需要面对和解决的根本问题。冯先生对哲学有一个基本的看法，即认为“哲学是人类精神的反思”[3]。精神就是指精神生活而言的，离开人类生活，何来精神？不过，人类的精神生活，确有民族及其语言的问题，作为精神反思的哲学，对于民族精神和民族情感有极大的关系，从一定意义上说，它就是民族精神的灵魂，因此，必然成为一个民族的精神生活的“里面”，而不是它的“表面”。

既然任何哲学都不能脱离民族的精神生活及其语言，任何哲学都是民族的哲学，而“民族的”不是一个抽象的、空泛的概念，它是有具体的、真实的存在。因此，一个哲学家的哲学，不能只接着空泛的哲学史，它只能接着某一民族的哲学史，而且只能接着某一民族哲学中某一派的哲学。冯友兰的哲学就是接着中国哲学史上的程朱派的。虽然如此，他的哲学仍然是民族的哲学，是从民族哲学中“生”出来的。民族的精神生活是很广泛的，其内容是丰富多样的，其中有许多共性。但是，既然是民族的，就必然有各自的特点，其民族的哲学史也必然有自己的民族特点，接着民族的哲学史讲的现代哲学，当然也会有自己的特点。

冯先生说，哲学是“纯理智”的产物。所谓“纯理智”，就是运用逻辑概念进行分析和推理，按冯先生的说法，概念是公共的，形式的，没有实际内容的，所以是“一片空灵”。既然如此，哲学又如何表现民族精神的特点呢？这就涉及到语言的问题。哲学概念是用民族语言表达的，而民族语言中的字所表达的概念，可有多种意义，多种用法。这种多义性是各民族相互不同的，而且是很难翻译的。在哲学中，除了所指的意义之外，某字某概念还有许多余义，正是这些余义，“能引起人的许多情感上底联想”[4]，而这些联想，可以给人以一种“情感上的满足”。这也就是说，哲学作为“纯理智”的活动，不仅事实上，而且本质上是不能离开人的情感的。就中国哲学而言，这一点表现得尤其突出，尤其明显，更确切地

说，这正是中国哲学得一个特点。

中国哲学非常重视情感问题，其中的许多重要概念，如“天”、“命”、“道”、“生”、“性”、“情”、“心”等等，直接与情感有关，而且很难翻译成其他语言。冯先生举出“道”、“太极”、“仁”等名词概念为例，说明这些名词概念如何不容易翻译成西洋文字，译者只能以音译了之，就很可能说明问题。哲学是以人类精神生活为题材的智慧，如果这一点能够成立，那么，人类的精神生活就决不仅仅是一些纯理智的活动，也不是形式概念能概括的，其中还有丰富的情感生活、情感内容，对此，哲学决不能不闻不问、置之不理。

西方的主流哲学只重视人的理智，将情感从哲学中排除出去，归之于宗教或其他部门，他们是理智与情感的二元论者。中国则没有西方式的宗教，也没有理智与情感的二元对立。中国哲学解决宇宙人生的问题，是整体论的方法，其中便有情感的问题。冯先生虽然吸收了西方哲学的许多观念和方法，特别是逻辑分析的方法，但他还是接着中国哲学的这个传统讲。这一传统，正体现了中国哲学史的精神。正因为如此，冯先生明确提出，哲学的用处在于：

“哲学能使人对于宇宙人生，有理智底了解，亦能使人，对于宇宙人生，有情感上底满足。”[5] 这就是说，理智和情感，都是“宇宙人生”之事，都是人的精神生活中的组成部分，因而是哲学必须同时要解决的。

“理智底了解”与“情感上底了解”，二者是什么关系？是不是说，有了理智的了解，就必然有情感上的满足呢？或者说，情感的满足是理智的了解的目的呢？根据冯先生的有关论述看，似乎不是这样的。也就是说，二者不是因果关系，也不是目的性关系，二者是“既……又……”的兼有关系。他并不认为，有了理智的了解，就必然产生情感上的满足，比如维也纳学派，求逻辑的真，就未必有情感的满足；他也不认为，理智的了解，只是为了情感的满足，比如儒家所说的“孔颜之乐”，他虽然很重视并经常引用，但他认为，这并不是人生的唯一目的，它是“识仁”、“知道”的副产品。这可以说是冯先生对儒家哲学的一个发展。在这个问题上，冯先生与金岳霖先生有共同的观点。金岳霖先生著有《论道》，他更多地运用了逻辑分析和推理的方法，以建立一种新哲学。但他也有一种强烈的诉求，表达了他对哲学的看法，这就是：“我不仅在研究的对象上求理智的了解，而且在研究上求情感的满足。”[6] 这就是说，求得理智与情感的统一，是人的精神生活的需要。金先生是研究西方哲学的，但他不仅要回到中国哲学，而且要在他的哲学中体现中国哲学的精神。金先生之所以以中国哲学中的“道”为其哲学的最高范畴，是因为在他看来，不仅中国思想中最崇高的概念似乎是道，而且“思想与情感两方面的最基本原动力似乎也是道”[7]。因此，他将“道”视为元学的题材，而不是知识论的题材，因为“知识论底裁判者是理智，而元学底裁判者是整个人”[8]。“整个人”这个说法同冯先生的“全体”的人的说法一样，道出了中国哲学的最重要的特点。只有作为“整个人”，才能将理智与情感统一起来。中国哲学正是将人视为生命整体，而不仅仅是分析的对象。若说人是“理性的动物”，那么，人同时也是“情感的动物”，这并不意味着将人降低了，实际上，人是理智与情感的有机的生命统一体。

精神境界与情感

冯先生认为，哲学不是使人获得知识，而是得到一种精神境界。境界就是人的精神生活的哲学反思的结果，其中既有理智成分，又有情感成分，决不是单纯的理智问题，或只有理智成分。

照冯先生所说，境界靠人的“觉解”，“觉解”不同，宇宙人生对于人的意义也就不同，境界也就不同，“觉解”越高，境界也就越高。他将“觉”与“解”分别进行了解释，认为“解”是了解，“觉”是自觉。了解与自觉的主要分别是，“了解必依概念”，“自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念”。[9]冯先生很重视概念，重视概念的认识和分析，并以此作为写作《新理学》的主要方法。但是，当谈到哲学的实质问题即精神境界问题的时候，他并不认为概念的了解是唯一的。除了概念的了解之外，人还需要一种自觉，而这种自觉，只是一种“心理状态”，这种“心理状态”是概念无法表达的。必须将觉与解二者结合起来，才能成为一种境界。

冯先生在《新原人》中，对他所提出的四种境界进行了比较。其中，自然境界中的人是没有自觉的，功利境界、道德境界和天地境界中的人，都是有自觉的，但是又有不同。功利境界中的人的自觉是有私的或求利的；道德境界中的人的自觉是无私的，为公的；天地境界中的人的自觉则更高，他既是无我的，又是有我的，无我者无私我，有我者有真我。他不仅是为公的，而且是超越道德的，是“天地万物一体”的。这些论述实际上就是讲情感的问题。

事实确是如此。除了一般地承认情感在人的境界中的地位之外，冯先生特别重视道德境界与天地境界中的情感问题。他明确地提出：“在道德境界中底人，亦有情感，不过情感之发，亦常是为公底。”[10]这说明为公还是为私的问题，是一个情感问题，对于这样的情感的自觉，就是人的自我直觉，即自知其有这种情感。它不是对象式的概念认识所能说明的。比如愤怒，就是一种情感，但有公私之分，道德境界中的人，其愤是公愤、义愤，而不是私愤。所谓公愤、义愤，是合于正义原则的愤；所谓私愤，则是为个人私利而泄愤。其实，这正是接着宋儒哲学讲的，宋儒程颢有“圣人之怒，以物之当怒”之说，“当怒”就是处于“应当”的原则而怒，不是出于自私而发怒。道德境界中的人，也有忧与乐，但他的忧与乐也是为公的，为天下的，他是“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。这能不能说是一种情感的“形式”？如果承认有情感的形式，那么，这不是美学的情感形式，而是道德的情感形式，它是实际生活中的人所“依照”的原则。

那么，情感与理性是什么关系呢？按照冯先生的说法，理性有二义，一是道德的即道德理性，一是理智的即理智理性。[11]照宋明理学的说法，“礼者理也”，主要是指道德理性而言的，这就是所谓“情理”。冯先生是同意并接受这个思想的。但他同时又注意到西方人所说的理性。西方人注重的是理智理性，而缺乏宋明理学所说的道德理性。他要将二者结合起来，使人在道德方面和理智方面都做一个“完全的人”，这样的人就是“圣人”。其实，圣人只是一种境界。在实际生活中虽然没有这样“完全的人”，但这是人如何“做人”的目标，也是“做人”的标准。根据人情即情感而制定的礼，就是道德理性，这实际上就是说，情感可以是理性的，所据以制定礼的情感就是道德情感。当情感变成形式化的“规矩”时，就变成了理性。理性虽然是“形式”，但是，当人们在实际生活中“照”理性行事的时候，它就不只是一个形式，它是有实际内容的。这就是冯先生所说“礼不是套子”的真实意思，也是冯先生的哲学不同于西方分析哲学的重要特点。

冯先生在讲道德境界时，特别提到仁和义。仁义是儒家哲学的重要概念，特别是仁，更是儒家哲学的核心。在冯先生看来，仁有不同层面，不仅在道德境界，而且在天地境界，都有其重要地位。而仁与情感更有直接的关系，实际上仁就是一种情感。义的含义是“应该”，如果只是为“应该”而行，这种行为就是义的行为，“若其兼有与别人痛痒相关的情感，则其行为，即是仁底行为”[12]。很明显，仁是就与别人痛痒相关的情感而言的。他对于程颢所

说的“医言手足麻痹，谓之不仁，此言最善名状”之说，非常欣赏。对于程颢的“公而以人体之谓之仁”之说，也很欣赏，认为“仁者不但以公为心，而且对于别人的情感，有一种体贴”。这种对别人痛痒相关的情感及对别人情感的“体贴”，就是道德情感。“此种情感，可以说是道德行为中底‘人底成分’。”[13]他的境界，就是仁者的道德境界。据此，他批评了康德的道德哲学，认为康德所说的道德行为，只是义的行为，而不是仁的行为。“道德行为中又可分为义底行为与仁底行为二种，康德似尚未见及。”[14]这个批评是中肯的。康德提出人了“人是目的”的伟大学说，但是他并没有在他的“纯粹实践理性”中将这一学说贯穿到底，他将道德情感限制在心理的范围之内，视为经验的实然的，因而不能成为道德理性。但是，情感也是可以从理上讲的，不仅仅是实然的经验。就经验而言，也不仅仅是先念理性用之于其上的“所与”，它还有更重要更广泛的意义。从这一点上说，康德的道德哲学确有“未见及”的地方。

就仁与义的关系而言，冯先生认为，仁的行为必兼义的行为，但是义的行为则不必兼仁的行为，“仁兼义，但义则不兼仁”[15]。这是对中国哲学的一种现代弘扬。照冯先生的解释，义利之辨只是公私之辨。义就是讲公利而不是私利。仁必须是公，但并不以公为仁，仁必须有恻隐之心。如果以残忍之心行义，就失去了真正的意义。因此，仁可兼义，而义不兼仁。这是就道德境界而言。到了天地境界，仁具有更大的意义，即超社会道德的意义，这就是“万物一体”、“浑然与物同体”的境界。早在《新理学》中，他已经提出仁的问题，并且分出了层次，一是指道德而言，一是指“万物一体”之境界而言（他称之为“大仁”），“从天之观点以观事物，则对事物有一种同情底了解”[16]。不只是对人，而是对万物有一种同情的了解，这就是一种宇宙关怀，这种情感是超道德的。仁的根本意义是爱、关怀、同情、尊重，也就是冯先生曾经说过的“真实的情感”。以“天地万物一体”之仁说明天地境界，就是从生命整体观出发的，在人与宇宙自然界之间建立以情感为基础的价值关系。所谓“我”的“主宰”义，就不是统治自然界，而是关爱自然界的万物，即“万物皆备于我”、“浑然与物同体”。其所谓“了解”，是有情的知，其所谓“情感”，是有知的情，情感与理性统一起来了。这就从哲学上解决了人与宇宙自然界的关系，而不必诉之于宗教。只是一个很重要的贡献，对于今人树立生态观念，解决十分严重的生态问题，提供了非常珍贵的精神指导。

哲学与诗

冯友兰先生的全部工作，是建立一种新的形而上学。他虽然吸收、运用了维也纳学派的分析方法，但并不是以此为目的的。他与维也纳学派的根本分歧，也在这里。但是，在维也纳学派看来，这种努力是徒劳的。他们认为，形而上学的语言是无意义的，是“概念的诗歌”，即情感的语言，只能满足我们的情感。那么，在哲学中能不能使用情感的语言呢？哲学与诗又是什么关系？冯先生不仅使用了情感的语言，而且公开主张，情感与逻辑语言并不构成矛盾，不仅不构成矛盾，而且都是必须的。

也许是为了回答维也纳学派的责难，冯先生在《新原人》中专门写了《论诗》一章，他认为，诗也可以进于道。这所谓“进于道”，就是进行形而上的哲学。但诗不是用逻辑语言即概念表达的，有一种所谓哲学诗或说理诗，就是用哲学概念再押上韵写出来，其实这并不是真正的诗。诗的语言，没有概念，没有长篇大论的说理，没有严密的逻辑推理，既不是“讲”形而上学，也不是“讲”形而上学不能讲。诗的语言是“直接以可感觉者，表显不可感觉，只可思议者，以及不可感觉，亦不可思议者。这些都是形而上学的对象”[17]。这意

思是说，诗是用可感觉的形象语言来表现那“超言绝象”的意思，这个“意思”，就是形而上学的主题，说的更明确一点，是表现一种情境即境界。诗的语言必有所表现（冯先生用“表显”），但不只是诗的语言本身所说者，而是所说以外的意思，这就是“超以象外”，从这个意义上说，诗是“言有尽而意无穷”。就其“超以象外”的意思说，就是“不著一字，尽得风流”，这“风流”就是一种境界。

诗的妙处就在于富于暗示，能使人引起许多想象，得到许多意思。诗和其他艺术一样，主要是表达情感的，是一种情感语言，因此，不能用那些抽象的概念去表现。诗就其本质而言，是欣赏的、鉴赏的，能使人得到一种快乐。这就是许多哲学家所说的美。照冯友兰先生的说法，美可以是一种境界，而这种境界与哲学所说的境界是相通的，或者不如说，是用诗的形式、诗的语言，表达了哲学所说的境界。这样的诗就是“进于道底诗”。他举出历史上的一些著名诗人的诗篇说明了这一点。陶渊明见南山、飞鸟而有“欲辨已忘言”之句，表现了不可感觉不可思议的“浑然大全”。陈子昂由我与古人、后人诸事实，显示“念天地之悠悠”的情境，将宇宙作一无穷之变而“观”之，又有“独怆然而涕下”所受的“感动”。李白有“登高壮观天地间，大江茫茫去不还”的百感交集。苏东坡藉大江、明月，以“遨游”、“长终”显示不可感觉的无穷的“道体”。这些都可以看做一种讲形而上学的方法，也可以看做一种表达境界的方式。冯先生由此得出一个结论说，讲形而上学有两种方法，一种是用“长篇大论”的方式，一种是用“名言隽语”的方式，以表达其意思。前者可称为“散文底方式”，后者可称为“诗底方式”[18]。用散文的方式表达意思，凡所应该说的，都已说了，读者不能在所说之外另得到别的意思。用诗的方式表达意思，意思不止于所说者，读者因其“暗示”，可以得到其所说者以外的意思，其中有些可能是说者所“初未料及者”。这里最值得注意的是，他提出了“名言隽语”的方式就是“诗底方式”。这是一个非常重要的观点。这实际上等于说，中国哲学就是诗性的哲学，中国人的生活就是诗性化的生活。这里所说的“诗”是广义的。中国的哲学家，基本上都是用名言隽语的方式表达意思的。这与西方哲学家的论证式的长篇大论有很大的区别。正因为如此，有些西方哲学家如黑格尔，将中国哲学家孔子所说的话称为“格言”。事实当然不是如此，比如孔子的“逝者如斯夫”，就是用诗的方式讲哲学。不过，在冯先生看来，这个区别也有相对的意义。就中国而言，庄子可以说是用诗的方式表达意思，郭象的庄子注，如果与庄子比较，则可以说是用散文的方式表达意思。但是，如果将中国哲学史与西方哲学史比较，则郭象所用的方式，还是名言隽语的方式。他认为，“这是中国以前底大多数底哲学家所用底方式”[19]。所谓“大多数”，意思是中国也有用长篇大论的方式的哲学家，但这只是极少数，究竟是哪些哲学家，冯先生没有说。如果在中国哲学史上很难找到这样的哲学，那么，像冯先生这样的当代哲学家，就是这样的哲学家。不过，冯先生不仅不否定“名言隽语”即“诗底方式”的作用，而且提倡用这种方式。他认为，在西方也有用名言隽语的方式写作的，维特根斯坦就是一个。

诗是艺术，不过是用语言表达的艺术，艺术还有许多种类。凡艺术包括诗都有共同的作用。冯先生在《新理学·艺术》中说，艺术对于人的力量是“感动”。“所谓感动者，即使人能感觉一种境界，并激发其心，使之有与之相应之一种情。”[20]“感动”就是指情感而言的，但是能使人感觉一种“境界”，这就不是普通所谓情感。感觉并不是概念认识，却能达到一种境界，并能激发人心而有一种与此相应的情感，这种情感显然具有超越意义。这正是哲学所要解决的，因为哲学就是提高人的境界。艺术不能使人知，但是能够使人觉，即他所说的“觉解”中的觉。人的自觉是非常可贵的，人有了自觉，不仅能成为道德高尚的人，而且能成为人格美的人，感受道生命的快乐的人。这就是他所说的哲学不仅能使人“有理智底了解”，而且“有情感上底满足”的意义所在。

因此，这不只是方法的问题，更是人生的问题，精神境界的问题。《南渡集》中有《论风流》一文，就是讨论人格美的，也是讲精神境界的。冯先生对美有一基本看法，就是“美涵有人的赏识”，因而具有主观的成分，或者说，“凡能使人有某种快感的性质是美”，“快感”也有主观的成分。这所谓“主观”，主要是指情感感受和体验，而不是指认识（他不否定美的有一定的标底，在此不论）。但要问什么是美，却是语言不能表达的。风流是一种美，即人格美，“所以什么是可以称为风流底性质的内容，也是不能用语言传达底”[21]。这里所说的“语言”，是指概念语言，不是任何语言，“名言隽语”就是表达风流的语言。过去所谓魏晋时期的名士风流，就是用“名言隽语”说话的。

风流作为一种人格美，有其构成条件，冯先生从四个方面说明了他的构成条件，其中既有认识问题，又有情感问题，既有方法问题，又有存在问题，但都是从美的角度讲精神境界的。比如就第一点说，真风流的人，必有“玄心”。“玄心”可以说是“超越感”。“超越是超过自我。超过自我，则可以无我。真风流底人必须无我。”[22]“无我”是从情感上说，即“有情而无我”。“无我”之情，就是超越自我的情感，并不是真无情。就第二点说，真风流的人，必须有“洞见”。“所谓洞见，就是不借推理，专凭直觉，而得来底对于真理的认识。”[23]所谓直觉，从方法上讲，是“名言隽语”，从境界上讲，是“不著一字，尽得风流”，其真理是人生的真理。就第三点说，真风流的人，必须有“妙赏”。“所谓妙赏，就是对于美的深切底感觉。”[24]这就是说，美是具有感性特征的，但其中又有很深的意味，这种意味，就是所达到的境界，故称之为“妙赏”，可谓“妙不可言”。第四点是专讲情感的。真风流的人，必有“深情”，可谓“一往情深”。在我看来，“深情”和“玄心”实际是相通的，前者是从情上说，后者是从心上说的，心虽然可以兼情而不止于情，但在这里主要是指情而言的。由于真风流的人有玄心而能超越自我，即有情而无我，他的深情就不是关乎自己的，不是对他自己的嗟叹，而是“对宇宙人生底情感”。“他的情与万物的情有一种共鸣。他对万物，都有一种深厚底同情。”[25]这实际上是一种仁者的情怀，是仁者“以万物为一体”的境界。因此，他不仅讨论了魏晋名士的风流，而且讨论到宋儒特别是程明道的境界，即“风流人豪”。

这并不奇怪。冯先生在讲中国哲学史时，称玄学家为“新道家”，称道学家（即理学家）为“新儒家”。但是，就整个中国哲学史而言，他们有相通之处，作为接着中国哲学史讲哲学的冯先生，更是要“会通”各家。以上所说，就是一例。他从美的境界说到仁的境界，最后归到他所说的天地境界，以对万物的“深厚同情”为人生的最高追求，足以说明他对情感的重视。在这种境界中，真善美实际上得到了统一。

冯先生的哲学的最大特点，是引入了西方的理性主义，但是，他看到了理性的限制。不离理性而又超越理性，这才是他的哲学的根本宗旨。就此而言，情感与理性各有其地位与作用，并不构成矛盾。就其终极理念而言，情感具有更加重要的意义，这就是最终实现对万物有深厚同情、与万物痛痒相关的“万物一体”亦即“自同于大全”的境界。这也是冯先生只讲哲学而不讲宗教、或以哲学代宗教的一个重要原因。

[1] 冯友兰：《冯友兰作品精选》（《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》、《南渡集》），三联书店2007年版。

- [2] 冯友兰：《南渡集·论民族哲学》，《三松堂全集》（以下简称《全集》），河南人民出版社2000年12月版，第五卷，第273页。
- [3] 《全集》，第八卷，第15页。
- [4] 《全集》，第五卷，第276页。
- [5] 《全集》，第五卷，第278页。
- [6] 金岳霖：《论道》，商务印书馆1987版，第17页。
- [7] 金岳霖：《论道》，第16页。
- [8] 金岳霖：《论道》，第17页。
- [9] 冯友兰：《新原人·觉解》，《全集》，第四卷，第472页。
- [10] 冯友兰：《新原人·道德》，《全集》，第四卷，第555页。
- [11] 冯友兰：《新世训·尊德性》，《全集》，第四卷，第351页。
- [12] 冯友兰：《新原人·道德》，《全集》，第四卷，第552页。
- [13] 冯友兰：《新原人·道德》，《全集》，第四卷，第551页。
- [14] 冯友兰：《新原人·道德》，《全集》，第四卷，第552页。
- [15] 冯友兰：《新原人·道德》，《全集》，第四卷，第552页。
- [16] 冯友兰：《新原人·道德》，《全集》，第四卷，第186页。
- [17] 《全集》，第五卷，第232页。
- [18] 《全集》，第五卷，第234页。
- [19] 《全集》，第五卷，第234页。
- [20] 《全集》，第四卷，第163页。
- [21] 《全集》，第五卷，第310页。
- [22] 《全集》，第五卷，第331页。
- [23] 《全集》，第五卷，第312页。
- [24] 《全集》，第五卷，第312页。
- [25] 《全集》，第五卷，第315页。

原载《读书》2007年第11期

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-6-28 浏览人次：198

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。