

【现当代学人研究】

融贯中西 通释古今

——冯友兰先生的哲学贡献

胡 健

(淮阴师范学院 中文系, 江苏 淮安 223300)

摘要:冯友兰是中国20世纪重要的哲学家,其哲学研究的主要贡献有二:一是对中国哲学史的开创性研究,为中国哲学史的研究提供了范式,他的三本哲学史各具特色;二是用“接着讲”的方法,创立了新理学的哲学体系,成为了现代新儒学的代表人物之一。冯友兰的哲学创造体现出了复兴民族哲学的一种现代努力。

关键词:冯友兰;中国哲学史;新理学

中图分类号:B261 **文献标识码:**A **文章编号:**1007-8444(2005)06-00773-05

对20世纪的中国哲学来说,冯友兰先生(1895—1990)确实可以说“是第一个对中国哲学做到融贯中西、通释古今的人”^[1]。作为一位主要生活在现代学院中的哲学专家,冯友兰对中国哲学做出的贡献是多方面的。冯友兰生前曾撰过一副联语:“三史释古今,六书记贞元”——联语中的“六书”指的是冯友兰在1937至1946年间,所写作的“贞元六书”,亦即他所创造的新理学的哲学体系;“三史”是指冯友兰先后撰写的三部中国哲学史。“六书”“三史”可以说就是冯友兰在哲学研究方面所做出的最主要贡献。

一、《中国哲学史》:中国哲学史的奠基之作

从晚清开始,中国社会发生了巨大变化,开始了从近代走向现代的历程,中国的学术思想也随之发生了巨大的变化,从近代走向了现代。如果从对中国哲学史这门学科的建设与发展来看,真正做出了奠基性的贡献的当推冯友兰。1919年,胡适出版《中国哲学史大纲》上卷,对中国先秦哲学做了系统的评述。胡适的这部书具有“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的目

光”、“系统的研究”等优点,而这些优点又是与胡适本人既有汉学功底又有西方哲学史学养的特殊知识结构分不开的,如蔡元培所说,胡适治中国哲学史,如无这两者,“不能构成适当的形式”^[2]。正因如此,胡适的这本书跳出了以往中国哲学史著作的经学或杂学模式(如谢无量的《中国哲学史》),而成为现代意义上的中国哲学史学科成立的标志。胡适这部哲学史自然也有不足之处。首先,它只见上卷,没有全璧,以致常遭人讥议,如梁漱溟先生就说胡适:“他的缺陷是不能深入……只有卷上,卷下就写不出来”^[3]。其实,胡适的下卷没写出是因为知识准备不足,当时他对佛学不很清楚。其次,或许这点更为重要,胡适的《中国哲学史大纲》对中国哲学的处理过于“客观”“外在”,因而对中国哲学的处理在精神韵味上给人有些“隔”的遗憾,就如金岳霖先生所说的“觉得那本书的作者是研究中国思想的美国人”^[4],也就是说,胡适的哲学史在他看来好像是一个外国人写的中国哲学史,中国哲学的味道不足。所以,胡适的《中国哲学史大纲》虽然对中国哲学史的学科建设具有开创的意义,但真正称得上“中国哲学史”的奠基之作的、真正对中国哲学史研究具有

收稿日期:2005-06-14

作者简介:胡健(1954-),男,江苏沭阳人,淮阴师范学院中文系教授,主要从事美学研究。

现代范式意义的,却要推冯友兰先生的《中国哲学史》。

冯友兰先生的这部哲学史是应当时燕京大学要他给学生讲授中国哲学史的任务而编写的,上卷出版于1930年,下卷出版于1934年,它可以说是中国哲学的第一部通史。论知识结构,冯友兰同样学贯中西,在哲学史方面的修养明显有胜出胡适之处。冯友兰的《中国哲学史》的特点是很明显的:首先,它是一本真正意义上的中国哲学通史。这部哲学史处理的内容上至孔子之前的哲学思想,下至晚清康有为、谭嗣同、廖平等人的哲学思想,确实把几千年的中国哲学给打通了。在这本书中,冯友兰把中国哲学分为“子学时代”,即秦汉及之前的中国哲学。他认为这一时期,中国社会动荡,思想解放,百家争鸣,故称“子学”时代;此后便进入经学时代,他认为,自从董仲舒的学说创立,开始了独尊儒术的局面,中国哲学则进入了经学时代,也就是大多数哲学思想都傍依“子学时代之哲学术语而表述之”,就是后来传入中国的佛学也是如此,因为它们傍依佛经,因而也可称为经学。冯友兰认为经学的时代以康有为、谭嗣同、廖平为收束。冯友兰先生的这部哲学史上卷谈子学时代,下卷谈经学时代,从总体上讲,它是内容丰富、取材精当、纲目清晰、条脉分明的,虽也难免有些欠缺(如佛学讲得不够,后半部分有些地方过于简略),但全书确实达到了“通古今之变,成一家之言”的史的境界。其次,这部中国哲学史在写法上也有自己的特色。写哲学史,写法是一个不容忽视的重要问题。冯友兰先生在评胡适的《中国哲学史大纲》时说,“这部书把自己的话做正文”是一大优点,之所以如此,是因为这表现了哲学史写法的现代自觉。在《中国哲学史》中,冯友兰还指出,哲学史有两种写法,一是叙述式的,一是选录式的,前者是西方哲学史的写法,后者则是中国哲学史的写法。而他的哲学史则采用的是两者的结合,以叙述式为主,辅之以选录式。很显然,作为一部中国哲学史,这种写作方法是适合的,它以自己的叙述为主,体现哲学史的现代意识,又适当选录哲学史相关著作的原文,能给读者以必要的材料与切实的感受,然而要真正达到这种境界,没有经过西方哲学的训练、没有对中国哲学的全马在胸的把握也是无法想像的,冯友兰在这两方面可以说做得比较到位,显示出了大师的风范。第三,

这部著作的研究方法也很有特色。冯友兰认为“历史是进步的”,哲学史要写出哲学的进步,要采取科学的方法,这可以说是一种哲学史观上的自觉,这就使得他的哲学史不再是一种材料的堆砌而呈现出了一种内在发展变化的理路与脉络。这部著作的研究方法的特色还表现在冯友兰的“释古”的态度上。这种态度与“信古”“疑古”不同,它如陈寅恪先生给该书的《审查报告》中所说,对处理对象采取的是一种“神游冥想,与立说之古人之用意与对象,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”与“了解”的态度^[5],这颇与现代西方流行的现代解释学的态度相近。冯友兰“释古”的方法显然不同于胡适比较“客观”“外在”的方法,因而才使人感到这才是一本中国人写的关于自己哲学的历史。陈寅恪对冯著哲学史的褒奖,其实也正是对胡适《中国哲学史大纲》的一种批评。由于上面的原因,冯友兰的《中国哲学史》当之无愧地成为了中国哲学史研究的奠基之作,为中国哲学史的研究提供了新的范式,中国哲学史研究中的一些基本的构架、流别、问题、观点(如理学之二程之别,朱熹之思想等)也基本是由这部著作确立起来的,对现代中国人了解浩瀚神奇的中国古代哲学,这部书在很长时间内起到了一种桥梁的作用。这部书出版后在一个时期内便代替了胡适的《中国哲学史大纲》而成为了国内大学中国哲学史的标准教本,而且被翻译到了英语世界,成为了国外学习中国哲学的基本书,至今还再版不断,这也显示出了这部著作的独特价值与生命力。

二、“贞元六书”:新理学的现代哲学体系

1937年至1946年,冯友兰创立了他的新理学的哲学体系。这一时期正是中华民族的艰难困苦的抗战时期,这一时期同样也是个“士气”高涨的时期,冯友兰当时主要在西南联大,他与同事陈寅恪、金岳霖等一批学术大师也都是在这时完成了各自的一些代表性的重要著作的。冯友兰在《新原人》的自序中表明,他的新理学是负有“为我国家致太平,为亿兆安心立命”的创造性复兴民族精神的抱负与使命的。冯友兰新理学的哲学体系具体由6本书构成,所以他的新理学的哲学体系又被他称为“贞元六书”。《周易》“乾卦”的卦词为“元亨利贞”,意

谓春夏秋冬的循环,“贞元之际”也就是冬春之际。冯友兰以此来借喻抗战时期既是中华民族艰难困苦的奋斗时期,也同时是我们民族的觉醒、解放与复兴的前夜。

“贞元六书”的具体构成是这样的:《新理学》(1939)谈哲学原理,其内容主要是借西方哲学的逻辑方法,对宋明理学中的“理”“气”“体道”“大全”四个范畴作现代的解释;《新事论》(1940)讲“理在事先”的“事”,是对新理学的一种实际运用。在《新理学》中,冯友兰试图把宋明理学现代化,在《新事论》中,则试图把宋明理学的政治社会思想现代化。他认为现代中国应以社会为本位的社会来代替以家为本位的社会。宋明理学的政治社会思想是以封建政治作基础的,与现代社会民主政治是有根本区别的。冯友兰认为社会制度是可变的,道德是不变的,道德无所谓新旧,无所谓古今,无所谓中西。中国所有的是组织社会的道德,所缺的只是文化知识、技术、工业。《新世训》(1940)类似过去的家训,借冯友兰自己的话讲谈的是功利境界中的成功之路;《新原人》(1943)谈的是新理学的人生观,冯友兰在其中提出了著名的人生四境界说。《新原道》(1945)(又称“中国之哲学精神”)讲的是中国哲学的发展趋势;《新知言》(1946)谈的是哲学的方法论。冯友兰曾说过“贞元六书”“实际是一本书”,因为这是一个新创立起来的哲学体系。

新理学之所以是“新理学”,在冯友兰看来是因为他的理学不是照着宋明理学讲的,而是接着宋明理学讲的。冯友兰认为,中国需要现代化,中国哲学也需要现代哲学。中国传统哲学缺少逻辑学的洗礼,显得不够彻底,那么,运用近代逻辑学的成就,分析传统哲学中的概念,使那些含混不清的概念明确起来,这就不是“照着讲”而是“接着讲”了。这也就是说,新理学讨论的虽是中国传统哲学(理学)中的一些范畴,但采用的却是西方逻辑分析的方法。冯友兰指出,由于宋明理学没有直接受过逻辑学的洗礼,所以他们讲的并不是如汉学家批评的太虚,在冯友兰看来它的缺点恰恰在于虚得不够,未免著于迹象。而新理学则是要利用现代逻辑学对于传统形上学进行批评,以成立一个完全“不著实际”的“形上学”。在冯友兰看来,哲学中的观念、命题及其推论,多是形式的、逻辑的,而不是事实的、经验的,因而,哲学对于真际只形式

地有所肯定,而不是事实地有所肯定,哲学关心的是真际的而不是实际的,是精神的而不是经验的,新理学之所以要对旧理学不采取“照着讲”而采取“接着讲”的态度,就是为了使理学更哲学化、现代化。

理与事物的关系是新理学讨论的重点。在《新理学》中,冯友兰指出,事之理即事之所以为事者,也就是一切事物的所以然,他认为一切事物必须“依照”事之理才能成为实际的事物。形而上的“事之理”被冯友兰称为理世界。冯友兰还把一切具体的实际事物称为“器”,它们也共同构成了一个形而下的器世界。形而上的理世界,被冯友兰称为“真际”,形而下的器世界则被他称为“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”的某一类事物的。器世界中某一类东西之所以成为某一类东西,是因为它依照了某一类东西之理。就是说,“实际”中的某一类就是“真际”中某一理的例证。理世界“就是所有之理之全体”,它总括众极所以又称“太极”。如“山之所以是山而不是非山,必因山有山之所以为山”,而这个“所以为山”就是“山之理”,而所有这些“理”的归总也就是“理世界”或“太极”。冯友兰认为,这个“理世界”或“太极”不是在时间或事实上先于实际的世界的,而是在逻辑上先于实际的世界的。它构成的是一个富有无穷可能性的所谓“冲淡无朕,万象森然”的“洁净空阔的世界”。

冯友兰还指出,“气”与“理”一样也不是从时间或事实上说的,而是从逻辑上说的,气与理也都是“物之初”,因为气与理都是将事物分析到最后所得的。在冯友兰看来,所谓“气”就是事物的存在。这个存在又不是指具体事物的具体存在,而是指这具体事物存在的基础,即“一切事物所有以能存在者。而其本身,则只是一可能的存在”,这就是新理学所谓的“真元之气”。显然,“气”不等于“理”。因为,“有存在之所以为存在者,不必即有存在”。“理”是此物之所以成为此物的依据、规律,但此物能存在却不是“理”所能保证,这就要靠“气”的可能性的存在。所以,“气”在这里又并不是某种具体的物质、事件,而仍然只是一种逻辑上的存在,即“只是一种可能的存在”。因而,冯友兰说“气并不是什么,所以气是无名,亦称为无极”。在冯友兰看来,实际的存在便是“理”“气”不离的了,是“理”(太极)在“气”(无极)中的实现,或者说是

“无极”(“气”)来实现“太极”(“理”)的。而这,也就是所谓“流行”。而“流行”的总体便是“道体”。“道体就是无极而太极的程序。”而所谓“大全”在冯友兰看来则是“一切底有的别名”,也就是宇宙。但这不是物质的宇宙,而是所谓“太一”、“大一”、“妙一”,亦即哲学上讲的“一即一切,一切即一”。这个“一”、“大全”也仍然是形式的、逻辑的,并不等同于实际世界的关系。“新理学”正是运用西方的逻辑的方法来继承并纠正中国传统哲学(理学)的。他认为传统理学所说的理事关系也就是西方哲学讲的共相和殊相的关系,不过中国传统哲学由于“空疏”不够,难免对这一关系说得不够透彻清楚。

那么,构建这样一个“不着实际”的逻辑体系、一种虚空的哲学又有何意义呢?这就涉及到冯友兰对哲学的理解。在冯友兰看来,哲学是没有什么实际用途的,它所能的只是在于提高人的精神境界。境界说也是新理学的一个重要理论贡献。在《新原人》中,冯友兰把人生分为四种境界。一是自然的境界,这是一种浑浑沌沌,混同于自然的境界。二是功利的境界,这是为我求利的境界,这种境界的人也会在客观上有利于他人或世界。三是道德的境界,这是为他人求利造福的境界。其四是天地的境界,这是“浑然与物同体”的仁者的境界,一种“大全”的境界。冯友兰认为哲学不同于科学,后者是对着实际的,前者则是对着真际的,在这个意义上完全可以说哲学是空的,但空的哲学在提高人的精神境界方面却有着它特有的作用。在冯友兰看来,中国传统哲学,是“求道”而非“求学”的,其根本是为了提高人的精神境界的。所以他说,新理学知道它所讲的是哲学,知道哲学只能提高人的境界,是不能使人有对实际事物的积极的知识,因而不可能使人有驾驭实际事物的才能的。但是,这些哲学的观念却可以使人知天、事天、乐天以至于同天。这些观念可以使人境界不同于自然、功利以及道德的境界,而达到天地的境界,从而“经虚涉旷”而“廓然大公”,也就是达到所谓“圣人”的境界。因而他认为“无用”而“大用”的哲学,就是一种“使人成为圣人之道”的学问。“新理学是最玄虚的哲学,但它所讲的,还是内圣外王之道。”从最不落实、抛开了任何现实具体内容的形式的、逻辑的观念开始,最终却结束在这非常具体、实际的结论中,这就是“新理学”的最重要特征。

李慎之先生曾这样回忆,在20世纪40年代他读到了冯友兰先生的《中国哲学史》与“贞元六书”,“一下子就被引进了中国哲学的殿堂而震惊其宏深广大”^[1]。冯友兰建构的新理学可以说与他的《中国哲学史》一样,是中国现代哲学的重要创获。冯友兰也因此成了现代哲学史上为数不多的创立体系的哲学家之一,成为新儒家的重要代表人物之一。“学究天人”“天人合一”是中国哲学的最高境界,冯友兰的新理学明显具有复兴民族哲学(理学)、使之现代化的现实用心,但是作为一个哲学体系,新理学的根本问题还是在于对理与事关系的理解上。冯友兰一再强调新理学的核心是那不变的、共同的、普遍的、抽象的“理”。然而,这个理与实际生活是何关系,“理”以及“体道”“大全”如何相通联系,新理学似乎交代得并不清楚,这就使得新理学如李泽厚先生所批评的那样“只是一个逻辑的空架子,它缺少……现实的历史的观念”^[6]。冯友兰本人后来也曾对“理在事先”的说法有所修正,认为应是“理在事中”。尽管如此,作为20世纪为数不多的新创的现代哲学体系之一,新理学还是值得人们重视的。

三、《中国哲学简史》:中国哲学史的精粹之作

1947年,冯友兰先生在美国宾夕法尼亚大学讲授中国哲学,《中国哲学简史》就是根据冯友兰先生的讲稿整理而成,由美国麦克米伦公司于1948年出版的;其后这本英文版的《中国哲学简史》被翻译成多种文字,在欧美颇具影响;1985年,这本书又由冯友兰的学生涂又光译为中文,进入华语世界。冯友兰在该书《自序》中曾说:“小史者,非徒巨著之节略,姓名、学派之清单也。譬犹图画,小景之中,形神自足。非全史在胸,曷克臻此。”由于在该书写作之前,作者已经写有《中国哲学史》与“贞元六书”,对中国哲学的理解已经达到相当的境界,因而在写作《中国哲学简史》时便自然能厚积薄发、举重若轻。冯友兰的《中国哲学简史》完全达到了作者序言中说的那种化境。我以为冯友兰的这本哲学简史有三个显著的特点:一是它体现了作者新理学的哲学思想;二是它也表现出了作者对中国哲学史理解的进一步深化;三是全书具有一种语言畅达、深入浅出、充满睿智的风格。该书第一、二章谈中国哲学的精神与背景,

冯先兰认为,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”,哲学的意义是可以使人提高精神境界。他还通过中西比较探讨了中国哲学与农业文明、家族制度、语言表达的暗示性等关系问题,体现出了一种是比较哲学的视野与境界。该书第三章谈先秦各家的起源,之后二十六章谈从孔子开始的中国哲学思想与流派的演变与发展。此书与《中国哲学史》的一个不同处还在于,它的最后一章对西方哲学的传入以及中国哲学在现代世界的情况作了自己的评介。《中国哲学简史》对中国哲学发展线索梳理之清晰,对有些哲学人物或流派见解之精辟,对一些哲学问题理解之独到,读来确实让人有“如山阴道中,目不暇接”之感。如《中国哲学简史》认为孟子是儒家的理想派,荀子则是儒家的现实派;道家主张个人的绝对自由,法家主张社会的绝对控制;新道学(即玄学)中向秀、郭象为主理派,竹林七贤为主情派;新儒学中二程之区别……这些见解都非常精粹精辟,能给人以新颖的感觉与深刻的启示。加上如前所说的那种只有大师才可能具有的风格,就使这本学术著作格外地好读。或许《中国哲学简史》不及此前的《中国哲学史》内容详实与规模宏大,但在体例的精准、理路的清晰、内容的精粹、表达的精到等方面,它却有着前者所不可替代的优点,这本简史确实可以说是大师的化境之作。它不仅是一本关于中国哲学史的不可多得之精粹之作,而且也可以说是冯友兰先生前期哲学创作的巅峰之作。

四、《中国哲学史新编》:具有自我特色的中国哲学史

从新中国成立到“文化大革命”这段时期,冯友兰完全处在一个自我的丧失时期。除了一些人所共知的外部的社会政治方面的压力与影响外,冯友兰自身也应是有着一定责任的。他在1964年出版过二册《中国哲学史新编》(试行本),但由于指导思想迎合当时流行的哲学教条,使得这二册《中国哲学史新编》并没有体现出真正自己的学术特色。“文化大革命”中,冯友兰还曾担任御用写作班子“梁效”的顾问,一反自己过去的新儒学的学术立场,违心地评法批儒,一直为人所诟病。1980年到1990年,冯友兰虽然已到了生命的晚年,但却以一个哲人

的“求道”精神重新焕发了学术的青春,进入了一个自我回归的时期。这一时期,他以惊人的毅力重写并完成了他的七卷本《中国哲学史新编》。他本着“修辞立其诚”的自由精神,“怎么想就怎么写”,对中国从先秦到现代哲学思想的发展又一次做了自己的重新思考与阐释,使得他的哲学史研究达到了一个新的境界。

《中国哲学史新编》从总体上看,有两个显著的特点:一是特别强调哲学对提高人的精神境界的作用。冯友兰说哲学的内容是对人类精神的反思,而哲学的作用则在于锻炼与发展人们的思维,丰富、提高与发展人们的精神境界,中国哲学更是如此。其次,冯友兰还把“一般与特殊”或“共相与殊相”当作了中国哲学史发展的基本线索,这显然也是他新理学思想的一种回归。这两点可以说使《中国哲学史新编》有了冯友兰自己的特色,是他原先哲学思想的一种创造性的回归。

在《中国哲学史新编》中,冯友兰对中国哲学史上的历史阶段、重要人物、重要问题都提出了一些新的见解,有的甚至还冲破了一些所谓的“定论”。如谈魏晋玄学,冯友兰用他的境界说来把握玄学的精神境界,从而把魏晋玄学分为何晏、王弼为代表的“贵无论”,以裴頠为代表的“贵有论”,以及以郭象为代表的“无无论”,并认为这三派表现出了一种“否定之否定”的发展过程,这显然是一种值得重视的新见解。再如,在谈宋明理学时,他从对共相与殊相的辨析出发,把宋明理学解释为人学,认为道学气象就是让人们从殊相中解放出来,感受到共相,从而感到一种“乐道”的自由与解放,这显然是对他过去宋明理学研究的深化。再如,谈太平天国哲学思想时,他认为太平天国不值得肯定,因为他们学习的是西方落后的神权统治,并不代表先进生产力,这是对传统哲学定论的一种突破。第七册在处理中国现代哲学史时,冯友兰则更大胆地提出了许多有待讨论的新见解。总之,《中国哲学史新编》是冯友兰晚年的代表作,是他“重归自我”并体现出了自我特点的一部中国哲学史巨著。在这部哲学巨著中,冯友兰对他本人过去的哲学思想,有许多继承,也有许多超越,对中国哲学的智慧更有许多独到新颖的抉发与阐释,许多观点确实是发人所未发或不敢发,因而是值得人们认真重视与进一步研究的。

(下转第824页)

其一,汉字不再被认为是落后文明的象征,而被认为是最具有现实意义的、最具有原创性的世界文化遗产。这不是盲目的图像崇拜,而是对人类原初时代创造性的尊重。人类原初时代的创造性使人类从动物世界分离出来,较之于任何现代意义上的创造性,它都应该得到无与伦比的尊崇。汉字具有最深刻的原创性。这种对汉字认识上的改变,其实得益于后现代主义思想在世界范围内的流行。

其二,不仅汉字极富历史韵味的存古性令人们油然而生敬意,而且其丰富多彩的现实性也让人们热血沸腾。为什么汉字有如此旺盛的生命力,这一直是一个令人们心醉神迷的问题。

众所周知,汉语有着十分丰富的地方方言。这些不同的地方方言是不同地区文化的载体。“南腔北调”,和谐共处。多元性本来就是中华文化的十分重要的特点。如果汉语采用拼音文字作为书写符号,那么,标准音势必很快被推向全国,全国人民只能用一种口音说话。标准化是现代化的组成部分,但它不适用于语言文化。我们的宗旨是,人们既能熟练地使用普通话,又不要忘记自己的方音。看来,我们的老祖宗是十分重视文化的多元性和“双语”的,要不他们为什么只来个“书同文”,而一直没有来个“口同音”呢。既操浓郁的乡音又说一口标准的官话的“双语人”在中国比比皆是。

其三,文字认同是文化认同的重要部分。

对汉字的认同,不再只是汉字文化圈的感情诉求,而是世界范围内的文化认同的组成部分。近百年来,西方文化向东方猛烈扩张,汉字文化圈受到严重侵蚀,这是事实,但其地理范围并没有像有些人所说的那样“日益缩小”^[4],当今的汉字文化圈仍然包括历史上所覆盖的那些国家和地区,主要是中国、新加坡、马来西亚、泰国、日本、朝鲜和韩国等。近年来,随着中国开放力度的加大和世界范围内后现代文明的推进,汉字文化圈正在日益扩大影响。在某些国家,由于盲目崇拜拼音文字,汉字已经不再被使用了,但汉字所植下的文化在那里永远根深蒂固。

日益丰富以汉字本位的中华文化,提高其品位和国际影响,使其日臻完善,薪火相传,是这个时代赋予汉字学者们的历史使命。◁

参考文献:

- [1] 罗兰·巴尔特. 符号学原理[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1999. 83-87.
- [2] 裘锡圭. 文字学纲要[M]. 北京:商务印书馆,2003. 97-103.
- [3] 力量,解正明. 记号字和引得字及“全八书”[J]. 徐州师范大学学报(哲学社会科学版),2004,(4).
- [4] 苏培成. 现代汉字学纲要[M]. 北京:北京大学出版社,2001. 15-19.

责任编辑:刘海宁

(上接第 777 页)

在 20 世纪的中国哲学界,冯友兰先生无疑是“第一个对中国哲学做到融贯中西、通释古今的人”。作为一位中国哲学史家,他先后贡献出了三部各具特色并有很大影响的中国哲学史;作为现代新儒学代表人物之一,他创立了一个独特的新理学的哲学体系。冯友兰先生在他的哲学著作中曾一再表示,他的哲学研究,不仅在于叙述中国哲学的过去,更是为了为中国的现代哲学提供精神资源,为民族寻找安身立命之道;他曾一再地引诗言志:“周虽旧邦,其命维新。”他的哲学研究的根本目的就是为了在全球一体化的背景下,通过“接着讲”,来创造性地复兴民族传统哲学,为中国的现代化服务。这可以说是冯友兰先生哲学创造的精神追求所在。◁

参考文献:

- [1] 李慎之. 融汇中西 通释古今[J]. 读书,1991,(12).
- [2] 蔡元培. 中国哲学史大纲·序[A]. 胡适. 中国哲学史大纲[C]. 上海:上海古籍出版社,1997. 1.
- [3] 梁漱溟. 略谈胡适之[A]. 颜振吾. 胡适研究丛录[C]. 北京:三联书店,1989. 3-4.
- [4] 金岳霖. 审查报告二[A]. 冯友兰. 中国哲学史:下卷[C]. 上海:华东师范大学出版社,2000. 437.
- [5] 陈寅恪. 审查报告一[A]. 冯友兰. 中国哲学史:下卷[C]. 上海:华东师范大学出版社,2000. 433.
- [6] 李泽厚. 中国现代思想史论[M]. 北京:东方出版社,1987. 296.

责任编辑:仇海燕