

冯友兰文化观的形上学内核——“别共殊”

■ 谷海英(保定广播电视大学,河北保定 071000)

聂明玉(保定师范专科学校,河北保定 071000)

摘要:追寻冯友兰文化观演变和发展的历史轨迹可以发现,冯友兰关于文化观的所有真知灼见贯穿了一条一以贯之的思路,那就是“别共殊”,即区分“共相”和“殊相”,这是冯友兰文化观的形上学内核。横向的“别共殊”,冯友兰区分了“类型”和“个体”;纵向的“别共殊”,冯友兰区分了“不变的道德”和“可变的道德”,前一种区分,提供了如何解决中西文化差异的途径和方法;后一种区分,告诉我们推进文化现代化的同时应该如何对待中国的传统文化。

关键词:冯友兰;文化观;别共殊

The Metaphysics Core of the Culture View of Feng You - lan ——“Differing Generality and Particularity”

GU Hai-ying¹, NIE Ming-yu²

(1. Baoding Radio and TV University, Baoding 071000, China;

2. Baoding Normal College, Baoding 071000, China)

Abstract: By seeking the development of the culture view of Feng You - lan, we can find out that all the deep insights of Fen You - lan about culture were run through by a thought of differing generality and particularity, which was the metaphysics core of the culture outlook of Feng You - lan. Feng You - lan differed “type” and “individual”, which provided the way to distinguish the culture of the east and the west. He also differed “invariable moral” and “variable moral”, which showed us how to treat the traditional culture of China while we promoted the modernization of it.

Key words: Feng You - lan; culture outlook; differing generality and particularity

中图分类号: B26

文献标识码: A

文章编号: 1005-6378(2005)04-0076-03

一、引言

沿着冯友兰文化观演变和发展的历史轨迹可以发现,冯友兰首先在五四思潮的影响启发下,开始认真思考中国传统文化的价值及中国传统文化与西方文化的差异所在,其文化观经历了由“用地理区域解释文化差别,就是说文化差别就是东方、西方的差别”到“用历史时代解释文化的差别,就是说文化差

别是古代近代的差别”再到“用社会发展来解释文化差别,就是说文化差别是文化类型的差别”三个阶段的曲折、演进和发展。其文化观的背后隐藏着对世界观、人生观、价值观的反思,即哲学的反思。冯先生在《三松堂自序》中曾说:“东西文化不同,因为其根本思想不同。它们的根本思想,就是它们的‘哲学’。”^{[1](p198)}由此可见冯友兰在探讨中西文化差异的时候,始终在追求将中西文化的问题拓展到哲学

收稿日期: 2004-10-10

作者简介: 谷海英(1964—),女,保定广播电视大学副教授,主要从事中国哲学教学及研究。

层次并断定中西文化差异的本质在于根本思想即哲学思想的不同。冯友兰作为哲学家其主要思想是由《贞元六书》构成的新理学体系,而“别共殊”又是其新理学体系中的最主要的形上学内核,因此,我们现在探讨一下冯友兰的“别共殊”思想在其文化观中的运用,并借此检视冯友兰文化观中如何处理中西文化的差异及与现代相对的传统问题。

二、横向的“别共殊” ——“类型”与“个体”

事物的“共相”与“殊相”的关系,是一个古老的哲学问题。但是当这一古老的哲学问题与现代中国的文化选择这一现实问题结合起来时,就富有了新的时代意义。“别共殊”,既是冯友兰哲学思维方式的一个重要特征,也是冯友兰文化类型说的理论基础。我们知道,共相是指事物的一般和普遍性,殊相是指事物的个别和特殊性。冯友兰说:“某一类的事物,必有其所以为某类的事物者,此所以为某类事物者,为属于某类的事物所同有,即此类之理。一类事物之理,既一类事物之类型。凡属于某一类之事物,必皆依照某一理,或亦可说,凡依照某一类之事物,皆属于某类。”“一件一件的事物,我们称之为个体。一个个体,可属于许多类,有许多性……所以个体是特殊的,亦称殊相。而每一类之理,则是此一类事物共同依照的,所以理是公共的,亦称共相。”^{[2](p147)}冯先生认为,由哲学思维方式上的别共殊出发,进而区分文化上的类型与个别十分重要。比如我们说大学,这是从“类型”说的。若说清华大学,就是从“个体”说的。如果我们把清华作为一大学,即不注意其个体而注意其类型,则我们可以说清华所拥有的许多与一切大学所共具有的性质是重要的,而它的大门朝西,礼堂居中,都是不重要的。当我们不注意其类型而注意其个体时,清华大门朝西,礼堂居中,对作为个体的清华就是重要的,不能忽略的。冯友兰进一步举例说,把爱因斯坦作为一个特殊个体来看,有许多所以为爱因斯坦者,如其相貌、性格、爱好、犹太人等;但若把他作为物理学家,我们就不是学习他作为特殊个体存在之诸多性质,而是学习其科学的工作方法。爱因斯坦作为科学家的共相的方面是可学的,他作为个体的殊相的方面则是不可学或难以学的。根据这一思路,冯友兰认为,中国文化面临的问题,不是由一种特殊的文化转入另一种特殊的文化,即由中国文化转入西方文化,而是要将我们的文

化由一种类型转入另一种类型,即由农业化转入工业化。应当说,冯友兰的这种见解确有其独到之处,这里,在共相殊相的关系中,冯先生更注重的是共相。他说过,“哲学的一个重要任务,是得到对共相的认识。”^{[3](p232)}“别共殊”即区分共相和殊相。但是在共相殊相中,冯友兰更强调的是共相一般,而不是殊相、个别。由此出发,在谈到学习西方时,他说:“怎样确定这个标准呢?最好的办法就是认识共相。看看世界中强盛的国家,看看他们是怎样强盛起来的,看看他们的特点。这些特点就是他们的殊相之中所寓的共相的内容及其表现。这些国家是殊相,他们的社会性质是共相。共相是必要学的,也是可以学的。殊相是不可能学的,也是不必要学的。”^{[3](p241)}而西方文化的共相和类型就是工业化。

因此从共相与殊相的观点来看文化,实际上就是对文化的“共相”与文化的“殊相”及其关系的辨析。冯友兰认为:“我们可从特殊的观点,以说文化,亦可从类的观点,以说文化。”^{[2](p148)}从类的观点以说文化是注重文化之同;从特殊的观点以说文化是注重文化之异。冯友兰认为,从类的观点来看文化,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,而是西洋文化属于某类型的文化。所以,学习西洋文化首先要“别共殊”。他举例说:“譬如张三因患伤寒而发烧,李四因患疟疾而发冷。张三之发烧,乃因其是患伤寒病底人,并不是因为他是张三。李四之发冷,乃因其是患疟疾底人,上帝,如果有上帝,可以不患伤寒病,不患疟疾,但如果他患了伤寒病,他亦必要发烧,如果他患了疟疾,他亦必要发冷。”^{[2](p152)}意即张三发烧并非因为他是张三,而是因他患了伤寒病,李四发冷并非因为他是李四,而是因他患了疟疾。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是中古底。在这里,冯强调的是从类的观点看文化,无论是西方文化还是东方文化。“如果所谓西洋文化是指一特殊底文化,则全盘西化者必须将中国文化之一特殊底文化完全变为西洋文化之一特殊底文化。如果如此,则必须中国人俱说洋话,俱穿洋服,俱信天主教或基督教等等,此是说不通,亦行不通底。”^{[2](p155)}“但如所谓西洋文化是指一特殊底文化,则主张部分西化论者亦是说不通,行不通底。因为如以西洋文化为一特殊的文化观之,则

西洋文化是一五光十色的‘金牛’，在此五光十色中，我们不能说出，指出，何为主要的性质，何为偶然的性质。”^{[2](p155)}如此，部分西化论者将取西洋文化中何部分以“化”中国？因此，只有确定了一定的类型的观点（即从共相）看西洋文化，学习西洋文化才能抓住要领，如果把西洋文化作为特殊的个体（即从殊相看），我们就无法指出西洋文化五光十色的性质中，何者为主要性质，何者为偶然的性质；只有将西洋文化看作一种文化的类型，如近代或现代的类型，才有可能抓住近代性这个主要要素，而不必“全盘西化”。冯友兰从共相和殊相的关系出发，指出：“照此方向以改变我们的文化，则此改变是全盘的。因为照此方向以改变我们的文化，即是将我们的文化自一类转入另一类。”“此改变又是部分底。因为照此方向以改变我们的文化，我们只是将我们的文化自一类转入另一类……我们的文化之与此类有关之诸性，当改变，必改变；但其与此类无关之诸性则不当改变或不必要改变。”“此改变又是中国本位底。因为照此方向改变我们的文化，我们只是将我们的文化，自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊底文化。”^{[2](p158)}可见，冯友兰对“中国文化向何处去”问题的回答即是转变社会类型和文化类型，使中国文化脱离中世纪的形态而走向近代化，并断言这是中国文化复兴的必由之路，是中国人的“到自由之路”。这种对“近（现）代化”、“工业化”、“现代性”的分析和对文化转型的期待，典型地体现了冯友兰关于中国文化和世界文化发展的理解 and 主张。

三、纵向的“别共殊” ——不变的道德与可变的道德

这种纵的共相的分析主要表现在道德领域，而且也涉及到现代化和现代性的问题。早在《新对话》中冯友兰就指出：“自古至今，有许多政治社会组织，每一种组织都属于某一类型，而在这许多类型之上，有一个社会组织的总类型。这个社会组织总类型中所包含的原则原理，亦是各个社会类型所共同具有的。这些原理乃是一切社会组织之共同道德。”在这个意义上他坚持“道德无新旧”^{[4](p278)}这种分析显然包含着纵向的共相分析。这种分析中凸显的，并不是西洋世界现代性的共相，不是“今”之所以为“今”的特性，而是古今共有的伦理原则。冯友兰还用“依照”说对这种古今共有的伦理原则即共同道德的普适性加以论证。根据新理学，一实际社会必依照某

一社会之理，而成为某种社会，又必依照一切社会之理而成其为社会。所以冯友兰区分了“社会之理”和“某种社会之理”^{[4](p116-p117)}他认为，各种社会虽然种类不同，但都是社会，就其为某种社会来说，其所依照之理可有所不同。但就其都是社会来说，则必依照各种社会所共同依照之理。同样，有些道德，是因某种社会之有而有的，这种由某种社会之理决定的道德是“可变的道德”；但大部分的道德是因社会之有而有的，只要有社会，就需有这些道德，无论其社会，是哪一种的社会。这种由社会而不是某种社会决定的道德是“不变的道德”^{[3](p278)}。由此，冯强调“不变底道德，无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中外”，“我们是提倡道德现代化底，但在基本道德这方面是无所谓现代化，或不现代化底”^{[5](p359, p364)}——根据这一说法，基本道德的普适性是超时代的，而现代化或他理解的现代性并不排斥基本道德。

冯友兰将上述“新理学”的观念具体应用于《新事论》之中，他对“可变的道德”与“不变的道德”的区分为他后来提出“抽象继承法”提供了前提。古今之辩的思考与探索，使冯先生主张从文化类型的角度考察中西文化，那么解决中西文化差异的方法不是将我们的文化转变成西洋文化，而是要使中国文化由古代进入现代，由农业文明进入工业文明，由生产家庭化进入生产社会化。但是文化类型说只是在横向上解决了如何学习西方文化的问题。从纵向上看，应当还有一个传统文化如何继承的问题。当然一般地说与工业化一致者存之，与工业化相斥者舍之，也是可以的，但是如何具体进行操作呢，冯先生后来提出了所谓“抽象继承法”。文化类型说和抽象继承法是相互联系的，两者都以别共殊的思维方式为基础，所不同的是文化类型说侧重于文化的中与西，侧重于文化的学习与借鉴。而抽象继承法则侧重于文化的古与今，侧重于文化的继承与传递。因此在这一意义上，可以说抽象继承法是文化类型说的逻辑延伸与拓展。冯先生在30年代提出文化类型说时，已经在考虑文化与道德的继承问题。如果说中国文化与西方文化是个性、殊相，工业化、现代化是共性、共相，道德的普遍性就是共相，道德的特殊性则是殊相。冯友兰认为，对于中国来说，在工业方面要开新，在道德方面要继往。前者是讲转变文化类型，后者是讲道德继承。冯先生认为，道德无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中外。他说：“有些人常把某种社会制度与基本道德混为一谈，这是很不对的。某种社会制度是可变的，而基本道德则是不可变的。可变的有现代化或不现代化的问题，不可变的则无此问题。”^{[6](p227)}冯先生上述关于基本道德不

可变的论述,为他50年代提出“抽象继承法”埋下了伏笔。要不要继承中国传统文化,如何继承中国传统文化,可以说是五四以来一直困扰着中国学人的问题。在五四及其以后的文化论争中,一般说来,是文化激进主义逐渐占了上风,成为主导。因而在五四新文化运动时期,就有人提出过废除汉字,扔掉线装书等极端的主张。在文化大革命中的所谓“破四旧”,使中国传统文化遭到空前的荡涤和摧残。这种“左”的影响与表现,实际上在50年代已见其端。针对当时哲学界简单否定中国传统哲学的价值,对中国古代哲学遗产批判过多,不讲继承的倾向,1957年1月8日,冯先生在《光明日报》发表《中国哲学遗产的继承问题》,认为“我们近几年来,在中国哲学史的教学,对中国古代哲学似乎是否定的太多了一些,否定的多了,可以继承的遗产也就少了。我觉得我们应该对中国的哲学思想作更全面的了解。”他强调,对中国哲学史中的命题,应当注意到两方面的意义:一是抽象的意义,另一是具体的意义。历史上的哲学命题,它的抽象意义是可以继承的,具体意义是不可以继承的。他举例说:“论语中子曰‘学而时习之,不亦乐乎’,从具体意义上看,孔子教人学的是诗书、礼乐等传统的东西,从这方面去了解,这句话对现在就没有多大用处,不需要继承它,因为我们现在所学的不是这些东西。但是如果从这句话的抽象意义上看,这句话就是说无论学什么东西,学了之后,都要及时的经常的温习和实习,这些都是很快乐的事。这样的了解,这句话到现在还是正确的,对我们现在还是有用的。”冯先生的这些见解,回答了中国哲学继承什么和怎样继承的问题。后来,冯先生把“抽象”和“具体”这对范畴转换成“一般”和“特殊”,一般即共相,特殊即殊相。如果说文化类型说主要是指学习先进国家的工业化,即共相;抽象继承法则主要是强调继承传统文化的抽象性,也是共相。冯友兰的新理学强调“实际世界”的现象界是变化的,而“真实际世界”的“理世界”则是不变的。从“理”到“共相”,从“文化类型”到“抽象继承”,冯先生的思想是一贯的、一致的。无论是文化类型说还是抽象继承法都以新理学的“别共殊”为形上学内核,而别共殊正是冯先生用新实在论的逻辑方法改造程朱理学的结果。正如冯契所言:冯友兰之“新理学的真正贡献,在于它将逻辑分析方法运用于中国哲学,使得蕴藏在中国传统哲学中的理性精神得到了发扬”^[7](p499)冯先生自己也认为“西方哲学对中国哲学的永久性贡献,是逻辑分析方法”此种方法的引用是否使中国哲学简单化了,是否阉割了中国传统

哲学的骨髓和风貌、活的精神和丰富的感情,造成了新理学形式与内容的不统一都是可以商榷的。但冯先生以此为基础认识到了无论中西还是古今,人类的思维都有不受时空限制的“共同性”——共相,而且,从别共殊的思维方式出发,在横向即中西问题上强调文化类型,在纵向即古今问题上强调抽象继承,确实构成了冯友兰独具一格的文化哲学,使之在当代中国的文化选择与文化理论建构中占有重要的一席。

四、结语

作为新儒家代表之一的冯友兰先生在文化观的问题上基本坚持了“返本开新”的文化整合模式。“返本”,即从传统文化中开发中华民族精神的生命本源,人文智慧,确立民族自尊自强的主体意识;“开新”即以中国文化生命为动源,创造性地走上科学民主的现代化之路^[8](p258)。

无论是“返本”还是“开新”,其文化观的所有真知灼见贯穿了一条一以贯之的思路,那就是“别共殊”,即区分“共相”和“殊相”,这是冯友兰文化观的形上学内核。横向的“别共殊”,冯友兰区分了“类型”和“个体”;纵向的“别共殊”,冯友兰区分了“不变的道德”和“可变的道德”,前一种区分,提供了如何解决中西文化差异的途径和方法;后一种区分,告诉我们推进文化现代化的同时应该如何对待中国的传统文化。冯先生根据这条思路,设计了一个“中国到自由之路”的现代化的模式。这个模式凝结了冯先生的根本关怀和哲学抱负,体现了那个时代的时代精神的精华,是一个比他的纯哲学系统更有时代意义也更有永恒价值的探索成果。

参 考 文 献

- [1]冯友兰.三松堂自序.[M]北京:人民出版社,1998.
- [2]冯友兰.冯友兰学术论著自选集.[M].北京:北京师范大学出版社,1992.
- [3]冯友兰.三松堂全集(第1卷)[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [4]冯友兰.三松堂全集(第5卷)[M].郑州:河南人民出版社,1986.
- [5]冯友兰.三松堂全集(第4卷)[M].郑州:河南人民出版社,1986.
- [6]冯友兰.新事论.[M]北京:商务印书馆,1940.
- [7]冯契.中国近代哲学的革命进程[M].上海:上海人民出版社,1989
- [8]李振刚.文化忧思录.[M]保定:河北大学出版社,1994.

[责任编辑:王宏海]