

《贞元六书》的致思路向与内在张力

王仁宇

(南阳师范学院 历史系, 河南 南阳 473061)

摘要:冯友兰在吸取西方哲学来改造中国哲学、建立自己哲学体系的时候,注意到了西方哲学中的逻辑主义和“逻各斯”传统,而对西方哲学中的个体能动性思想和“奴斯”精神没有予以应有的重视。这样,在冯友兰《贞元六书》的体系中,不仅“新理学”和“境界说”之间、“共相世界”和“天地境界”之间缺乏合理的过渡,而且经过冯友兰改造后的“新理学”也缺乏中国哲学原有的那种契悟、冥会和亲证、体验。冯友兰后来在运用“正的方法”的同时,又求助于“负的方法”,在重视与引进西方的理性主义的同时,又推崇和提倡中国的神秘主义,就是为了解决这一难题。

关键词:冯友兰;《贞元六书》;新理学;境界说;共相世界;天地境界

中图分类号:B 261

文献标识码:A

文章编号:1671-6132(2003)05-0001-08

20世纪是中国历史上少有的动乱的年代,也是思想、文化发生巨变和涌现出众多思想家、哲学家的时代。在众多的哲学家中间,冯友兰是杰出的一位。关于冯友兰的哲学创造以及他对中国哲学的贡献,人们做了不少的研究并形成共识。但对冯友兰哲学的致思路向以及内在张力,目前探讨的还较少。由于冯友兰先生年岁很高,直到去世前不久还在从事学术创造,并且学术生涯漫长而曲折,学术思想复杂而多变,要想从总体上把握冯友兰的哲学思想实在不容易。本文仅就冯友兰的代表性著作《贞元六书》来分析冯友兰哲学的致思路向以及内在张力,以求教于大方之家。

作为哲学家,冯友兰首先是中国的,他是通过研治中国传统哲学进而进行哲学创作的;但与中国以往的哲学家不同,他是用西方哲学来分析与整理中国传统哲学并进而建立自己的哲学体系的,因而他的哲学同时也是西方的。张岱年曾经说过:“当代中国哲学界最有名望的是熊十力先生、金岳霖先生和冯友兰先生,三家学说都代表了中西哲学的融合。在熊氏哲学体系里,‘中’层十分之九,‘西’层十分之一,金先生的体系可以说是‘西’层十分之九,中‘层’十分之一。惟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。”^{〔1〕〔页2〕}正如冯友兰所言,熊十力的哲学是“新心学”,它侧重的是宇宙和生命本体,多一些人本主义的色彩;金岳霖和冯友兰的哲学是“新理学”,他们都反复强调逻辑分析方法的重要性,哲学思想体系都是实在论,他们都把殊相与共相的关系问题当作哲学的中心问题,他们的学说都多一些科学主义的味道。中

国现代哲学中的这种新心学和新理学的区分和现代西方哲学中的人本主义和科学主义的分野是合拍的。但在新理学中间,冯友兰和金岳霖又有较大的差别。金岳霖侧重于对事理进行分析,而对于社会和人生问题没有多大的兴趣,他的哲学纯粹是哲理性的,这一点从他的传世著作只有《论道》、《知识论》和《逻辑学》就可以看出。而冯友兰则不然,他是从新理学出发,建立了一个包括自然、社会、人生在内的庞大的哲学体系。在20世纪30、40年代,冯友兰写下了《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》一系列著作,涵盖自然观、宇宙观、社会观、伦理学、人生观、哲学观、方法论等众多领域。对宇宙万物的哲理分析,冯友兰和金岳霖较为接近;而对人生境界的探讨,冯友兰接近熊十力。冯友兰哲学的核心是他的新理学(狭义上的)和境界说。从某种意义上说,他的哲学是在科学主义和人本主义之间。其精华与张力也就在这里。

按照冯友兰自己的说法,《贞元六书》是一个整体,可视为一部书的6个章节。《新理学》是“六书”的总纲。是其中的自然观、宇宙观、形上学。它是由“理”、“气”、“道体”、“大全”这4个观念推出4组命题,认为宇宙由形而下的“实际”与形而上的“真际”构成,“真际”比“实际”更广阔,因为可能“真际”中有某些道理而“实际”中尚无此事物,而不可能“实际”中有某事物而“真际”中尚无此道理;“真际”比“实际”更根本,因为必须先有某理然后才有某物。它所讨论的就是哲学中的“共相”和“殊相”、一般和个别的关系问题,结论是“理在事先”,理先于具体事物而有,理比具体事物更为根本。《新事论》又名“中国到自

收稿日期:2002-10-18

作者简介:王仁宇(1969-),男,河南西峡人,南阳师范学院历史系副教授,哲学硕士。

由之路”,是“六书”中的社会观,是《新理学》观点在社会问题中的运用,目的是解决当时的社会问题,哲学意义不太大。《新世训》是“六书”中的生活方法论与道德修养论。按冯友兰自己的说法,“这部书所讲的主要是一种处世术,说不上有什么哲学意义,境界也不高,不过是功利境界中人的—种成功之路,也无值得回忆的了”^[21](页206)。《新原人》是“六书”中的人生哲学。它认为对宇宙人生的不同程度的觉解构成不同的人生境界,大致来说,有4种境界:一是自然境界,即一切顺从本性或习惯,对宇宙人生毫无觉解;二是功利境界,即为私、为个人的利益而生活;三是道德境界,即为公、为社会的利益而生活;四是天地境界,即觉解宇宙、“真际”,彻底了解人生的意义,为宇宙的利益而生活,以至与宇宙合一,达到“极高明而道中庸”的理想境界。其中前两种境界是自然的赐予,后两种境界是精神的创造,而哲学的功用就在于提高人的觉解,使之达到道德境界和天地境界。《新原道》是六书中的哲学观,其主旨是“述中国哲学主流之进展,批判其得失,以见新理学在中国哲学史中之地位”。《新知言》是六书的方法论,它总结中西哲学史的经验,强调哲学方法应该是“正的方法”与“负的方法”的结合。冯友兰的哲学方法论是与他的哲学理论密切相关的,“正的方法”与“负的方法”的提出和他的“新理学”(狭义的)向“境界说”的过渡是一致的。

以上便是冯友兰《贞元六书》的主要内容。下面来看冯友兰“新理学”和境界说的内在关系。冯友兰先是用逻辑分析的方法得到“理世界”或者共相世界,但这并不是他的哲学的最终目的,他的哲学中的核心部分是“境界论”。“共相论”或者“新理学”只是“境界论”的奠基石。冯友兰是清楚而自觉地意识到这一点的,并对此特别强调。他说:“哲学本来是空虚之学。哲学是可以使人得到最高境界底学问,而不是使人增加对于实际知识及才能的学问。”他又说:“新理学知道它所讲的是哲学,知道哲学本来只能提高人的境界,本来不能使人有对于实际事物底积极底知识,因此亦不能使人有驾御实际事物底才能。”^[31](页134)哲学的真正目的不在于向人们提供各种知识,而在于提高人们的境界,使人超越自然和功利的羁绊,进入道德和天地境界。在冯友兰看来,所谓提高人的境界,就是如何使人超凡入圣。他认为这就是他的新理学所要回答的问题。任何圣人开始时都是凡夫俗子。而圣人所以不同于凡人就在于他对生活、对人生有不同于凡人和常人的了解。冯友兰指出,人的

生活是“有觉解的生活”。解是了解,觉是自觉。人对于某一事物的了解不同,这一事物就对人呈现出不同的意义。人们对于事物的了解有程度上的不同,完全的了解虽然说在理论上是不可能的,但我们总是追求对事物了解得越多越好,事物向我们展示的意义也就越丰富。人之所以能有“觉解”,能了解事物、反思人生,就是因为人有心,或者是西方人说的人有灵魂、有自由意志。人有了“心”,就有了“知觉灵明”或者说是知觉。宇宙间有了人,有了人心,即如黑暗中有了盏明灯。所以说“人者,天地之心”。就存在方面说,人不过是宇宙万物中的一物,人有心也不过是宇宙万物中的一件事情。但就“觉解”而言,宇宙间有了人,有了人心,天地万物便一下子明朗起来。这就是古人说的“人与天地参。”“知觉灵明”是人心的特征,人们将其发扬光大就是古人所说的“尽心”。冯友兰强调,只有对宇宙,社会和人生有所“觉解”,只有深入认识和把握宇宙、社会和人生的内在规律,才能体现人生的价值和意义,突出了人的价值主体的地位,这就有利于提高人自身的精神境界。

那么,人们如何沿着这条道路进入所谓的天地境界呢?冯友兰认为这是一个极其简单的问题。他的“新理学”就是要为人们指出—条超凡入圣的途径。他说:“新理学中底几个主要观念,不能使人有积极底知识,亦不能使人有驾御实际底能力。但‘理’及‘气’的观念,可使人游心于‘物之初’。‘道体’及‘大全’的观念,可使人游心于‘有大全’。这些观念,可以使人的境界不同于自然、功利,及道德诸境界。在这种境界中底人,谓之圣人。哲学能使人成为圣人。这是哲学的无用之用。”^[31](页136)

具体地说,只有进入天地境界的人才有可能成为圣人。进入天地境界中的人,他们的行为是事天。他们了解到除了个人和社会之外还有天地、宇宙大全。人们在知道有宇宙大全之后,人作为人的本性才能充分地发挥出来。他认识到自己不仅是社会、群体的一员,而且是宇宙大全中的一物,一个有灵性的知觉灵明之物,他不但要对社会有所贡献,而且对宇宙万物也应有贡献:“人有了此等进一步底觉解,则可以从大全、理和道体的观点,以看待事物。从此等新的观点以看事物,正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式观点,以看事物。人能从此种新的观点以看待事物,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,即我们所说的天地境界。”^[31](页562)

根据冯友兰的看法,人之所以可能进入天地境

界,所以可以超凡入圣,就是因为人可以学习哲学,能够具备理、气、道体和大全这些哲学观念。人有了这些哲学观念后,就可以从这些观念的角度去看万事万物,万事万物就会向他展示不同于常人的意义和价值。他就可以因此而知天,事天,乐天,最后达到同天。同天的境界是天地境界中人的最高造诣:“人的肉体,七尺之躯,诚只是宇宙的一部分。人的心,虽亦是宇宙底一部分,但他的思之所及,则不限于宇宙的一部分。人的心能作理智底总括,能将所有底有,总括思之。如此思即有宇宙或大全的观念。由此思而知有大全。自同于大全,不是物质上一种变化,而是精神上底一种境界。所以自同于大全者,其肉体虽只是大全底一部分,其心虽只是大全底一部分,但在精神上他可以自同于大全。”^{[13](页570)}在《中国现代哲学史》中他解释说:“哲学所谓的宇宙,并不是一个物质的广大空间,而是一个概念。这个概念,照定义就是无限的。《庄子·天下篇》所说‘惠施十事’中,有一条说:‘至大无外,谓之大一。’哲学所谓宇宙,就是一个‘大一’,也就是我所说的‘大全’,包括一切的‘有’。”^{[4](页240)}

对于这些,冯友兰先生是一贯坚持的。在20世纪80年代,他写《三松堂自序》的时候,又谈到这一点。他说:“照《新理学》所讲的,对于‘理’的认识,对于实际的认识,就是对自然的一种更深一层的认识的理解。这就是说,从殊相的认识寓于其中的共相,就是更深一层的认识……对于共相的认识,要靠‘思’。感觉不能认识共相,思也不能认识殊相。这也不是思的能力不够,而是由于殊相在本质上不能为思所认识。感觉和思各有其对象,各有其作用。这一点,《新理学》着重地讲了。《新理学》又提到‘纯思’,‘纯思’就是以纯粹的共相为认识对象的思……这样的思所构成的精神境界,《新原人》称为‘天地境界’。所以称为‘天地境界’,因为这种境界所牵涉到的是人与宇宙(特别是自然界)的关系。一个完整的哲学体系,必须能够说明个人及其周围各个方面的关系,如何处理好这些关系。如果都处理好了,那就是他的‘安身立命之地’。《新原人》认为,‘天地境界’是人的最高的‘安身立命之地’。”^{[2](页256)}在他的最后一部著作《中国现代哲学史》的《总结》中,冯友兰写道:“真正的哲学不是初级的科学,不是太上科学,也不是科学。这是它的性质所决定的。真正哲学的性质,如我在《新理学》中所说的‘最哲学的哲学’,是对实际无所肯定,科学则对实际有所肯定。科学的性质,是对实际必定有所肯定。任何一个科学命题,无论其是一个大

发明,或是一篇小论文的题目,都必须对于实际有所肯定。如其不然,它就不能称为科学命题了。反过来说,对于实际有所肯定,它就不能称为哲学了。”^{[4](页237)}“就人的实际生活说,哲学中一组一组的对于实际无所肯定的概念,看着似乎是无用,但可能是有大用。哲学不能增进人们对于实际的知识,但能提高人的精神境界。我在《新原人》中指出,人的精神境界有四种:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界。天地境界最高,但达到这种境界,非经哲学这条路不可。”^{[4](页239)}

我们在这里可以看出冯友兰“新理学”的致思路向与内在张力。首先要指出的是,《新理学》的学理致思路向基本上是科学主义的。在《新理学》中,乃至整个《贞元六书》中,“形上”、“形上者”以及“形而上”,是指的经哲学抽象后的共相概念,是形式化与逻辑化的产物。冯友兰说:“我们所谓形上、形下,相当于西洋哲学中所谓抽象、具体。这里的理是形而上者,是抽象底;其实际底例是形而下者,是具体底。”“照我们的系统,我们说它是形下底,但这不是说它的价值低。我们此处所说形下、形上之分,纯粹是逻辑底,不是价值底。”^{[3](页36)}他认为,抽象者是思的对象,具体者是感的对象;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;哲学只对实际有所肯定,而不特别对于实际有所肯定。有时,他区别了“形而上底”与“形上底”,指出,如宇宙的精神、上帝等,虽说是“形上学底”,然而并不是“形上底”,而是“形下底”。在他的系统中,“形上底”,是抽象演绎出的共相,是不含具体内容的。如果包含有实际所指或者价值取向等内容,冯友兰则认为那是“形下底”。因此,他把含有根源性、终极性、无限性、唯一性、至上性、有创造作为等意思的宇宙的精神、上帝等,也当作“形下底”。在他的系统中,形下和形上之分不是价值的高低,而是抽象与具体之别,或实际与实际之分,科学与哲学之分。

他指出:“实际与实际不同,实际是指凡可称为有者,亦可名为本然;实际是指事实底事物不同,亦可名为自然。实际又与实际底事物不同。实际底事物是指事实底、存在底事物,例如这个桌子、那个椅子等,实际是指所有底有事实底存在者。”^{[3](页11)}他认为哲学对于实际,只是形式地有所肯定,而不是事实地有所肯定。对于实际有所肯定而不特别对于实际有所肯定的,是哲学中最哲学者。凡对实际有所肯定的派别,即近于科学;对实际肯定得愈多,即愈近于科学。

冯友兰又说：“形而上的工作，是对于经验做逻辑地释义。科学的工作是对经验做积极地释义。所以，形上学及科学，都从实际底事物说起。所谓实际底事物，就是经验中底事物。这是形上学与算学、逻辑学不同之处。在对于实际事物底释义中，形上学只作形式底肯定，科学则作积极底肯定，这是形上学与科学不同之处。”^{[31](页873)}根据此类标准，他把知识分为四大类：第一种是逻辑学、算学，这种知识是对于命题套子或对于概念分析的知识；第二种是形上学，这种知识是对于经验作形式释义的知识，知识论及伦理学的一部分（例如康德的道德形上学），即属于此种；第三种是科学，这种知识是对于经验作积极地释义的知识；第四种是历史，是对于经验作记述的知识。他说形上学命题除肯定主辞的存在外，对实际事物不作积极肯定。冯友兰最为推崇的是天地境界，而“在‘天地境界’中的人，要做些什么特别的事呢？并不需要作什么特别的事。他的生活就是一般人的生活，他所作的事也就是一般人作的事。不过这些日常的生活，这些日常的事，对于他有不同的意义。这些不同的意义，构成他的精神境界，天地境界。这个道理，借用《中庸》里边一句现成的话说，是‘极高明而道中庸’”^{[21](页231)}。

冯友兰把《新理学》中的“共相”理论作为境界说的理论基础，并视之为对中国哲学的贡献。他说：“中国需要现代化，哲学也需要现代化。现代化的中国哲学，并不是凭空创造一个新的中国哲学，那是不可能的。新的现代化的中国哲学，只能用近代逻辑学的成就，分析中国传统中的概念，使那些似乎含混不清的概念明确起来，这就是‘接着讲’，而不是‘照着讲’的分别。”^{[41](页200)}冯友兰自己的哲学创造和对中国哲学的贡献就是把中国传统哲学逻辑化。但在《新理学》中，冯先生对某些中国范畴逻辑化与形式化时，对其中寓含的价值与信念加以排除，把伦理学、道德形上学看作是对于经验作形式地释义的知识，又不融摄道德实践与生命体验，这就很难对人的道德行为作本体论的论证，《新理学》的“共相”难以担当境界说基础的重任。在这里，仅就冯友兰对传统哲学中的两个重要概念“理”与“太极”的处理来说明。冯先生强调逻辑概念的抽象性，把“理”视为一类物、一种事，某种关系之所以然之故及其当然之则，把“太极”视为众理之全。他在解释“义理之性”时指出：“义理之性即是理，是形上底，某一类事物必依照某理，方可成为某一类事物，必依照某义理之性，方可成为某一类事物。”^{[31](页90)}他举例说，飞机必依照飞机之理，即

其义理之性，方可成为飞机。他认为，义理之性是最完全的，因为它就是理。如方的物的义理之性就是方的理，是绝对的“方”。就道德之理而言，某社会之一分子的行为合乎其所属于的社会之理所规定之规律，即是道德的。^{[31](页119)}他对中国道德哲学范畴做出抽象，指出：“所谓仁，如作一德看，是‘爱之理’。爱是事，其所依照之理是仁。”^{[31](页127)}又说：“人在某种社会中，如有一某种事，须予处置，在某种情形下，依照某种社会之理所规定之规律，必有一种本然底，最合乎道德底，至当底，处置之办法。此办法我们称之为道德底本然办法。此办法即是义。”^{[31](页128)}

这种概括无疑是说得过去的，然而又是可以讨论的。上述中国范畴的含义远比这种概括丰富得多，生动得多。例如关于“理”、“天理”、“太极”范畴，除了所以然之故与当然之则等客观普遍规律之外，更是德性的根源与根据。它们不仅是物理的，而且是伦理的，理的世界同时也是价值世界。程颢指出：“仁者，天下之正理，失正理则无序而不和。”（《近思录》卷一）程颐指出：“性即理也，天下之理，原其所自来，未有不善。”（同上）朱熹继承此说，指出：“性即理也。当然之理，无有不善者。故孟子之言性，指性之本而言。”（《朱子语类》卷四）又说：“理，只是一个理。理举着，全无欠阙。且如言着仁，则都在仁上；言着诚，则都在诚上；言着忠恕，则都在忠恕上；言着忠信，则都在忠信上。只为只是这个道理，自然血脉贯通。”“问：‘既是一理，又谓五常，何也？’曰：‘谓之一理亦可，五理亦可。以一包之则一，分之则五。’问分为五之序。曰：‘浑然不可分。’”（《朱子语类》卷六）

由此可见，理这一范畴涵盖了仁、义、礼、智、信、忠、恕等核心价值观念，涵盖了道德生活的体验，而且就在生活实践的当下，不仅仅是客观认知的结果。成中英说：“理兼为宇宙论及价值论的解释及根据范畴。”“道德价值如仁、义、礼、智客观化了宇宙及本体论的原则，而理的客观认识内涵也就合客观的认知经验与主观的价值体验为一了。”^{[51](页81)}但冯先生《新理学》的原则，必须排除实际内容——包括价值涵义和本体源头，不能对经验作积极地肯定或释义，而只能作抽象地逻辑地释义，这就消解了“理”、“太极”等所具有的宇宙论、本体论和价值论的丰富性。冯友兰明确说过，《易·系辞传》的“易有太极，是生两仪”，周敦颐“分阴分阳，两仪立焉”等所谓的“太极”，“并不是我们所谓太极，我们所谓太极是不能生者”^{[31](页65)}。“生生之谓易”的创生性、能动性，被冯友兰视为“拖泥带水”或“披枷带锁”。

在宋明理学中，朱子严守程颐之说，强调仁的创造性。朱子训“仁”为“心之德，爱之理”，亦与冯友兰不同。陈荣捷先生说：“朱子深知此理即天地之心以生万物之理。易言之，朱子复将程颐以生生释仁之义，置于理之基础上。惟有由于天地以生物为心之理，始能生爱。此一结论为儒家伦理予以形而上学之根据。此为最重要之一步，使儒学成为新儒学，同时此亦为最重要之一步，新儒学得以完成。”^{[6](页12)}这就不是什么“拖泥带水”。相反，如果剔除了生生之德，不承认仁或爱具有生生不已的创生与造化之性，为宇宙之德的源泉，那么朱子之“理”就真成了一个空壳子。刘述先说：“朱子的理诚然是一个净洁空阔的世界。但格物穷理，把握到了理，也就是把握到了价值与存在的根源。这样的理决不是新实在论者由认识论的观点推想出来，‘现存’背后的‘潜存’。”^{[7](页113)}在前引关于“义理之性”的疏释中，冯先生所说的“形上底”，只是形式的，抽象的，逻辑的，因而把道德价值范畴的义理之性与科学原理的飞机之理等量齐观。这不仅妨碍了从价值合理性上理解“理”、“太极”范畴的内容的丰富性和条理性，而且也斩断了这些道德价值形而上的根据，形上学的源头。这里所说的形而上是指超越理念、终极信念，不是冯先生的“形而上”的涵义。《新理学》的“最哲学”的哲学将此作为具体内容予以洗汰。《新理学》在讨论心性论问题时，试图用两种方法来解决人性及孟荀性论的问题，指出：一是形式的，逻辑底，一是实际底、科学的。冯友兰认为中国哲学家自孟荀以下，讨论此问题多是实际底、科学的，即根据实际事实，证明人之本来是善或是恶。在冯友兰看来，先秦哲学家除公孙龙之外，都没有做形上和形下的分别，孟子所说的性与天、道等，都是形下的（非形式化、逻辑化的）。诚然，孟子的天、道、性、仁、诚等观念都不是形式的、逻辑的，具有经验性，然而却不能谓之为实际的、科学的。孟子的“性善论”本身又包含了终极依据，具有先验性，超越性、理想性。孟子之“天”与《尚书》、《诗经》、孔子之“天”一样，蕴含有神性意义，是终极性的概念。否则，我们无法理解孟子的“尽心——知性——知天”，“存心——养性——事天”，“知人必先知天”，“上下与天地同流”，“浩然之气”“塞于天地之间”和“万物皆备于我”等理论。当然，中国哲学中的这些终极性、价值性的东西，本身不是靠逻辑论证和理性推理得到的，而是靠直观类推（能近取譬）和直接证悟得到的。冯友兰《新原道》中说，孟子的境界可以说是“同天”的境界，用了“可以说是”，虽然纠正了《新理学》对孟子的一

些看法，对孟子的理解有所加深，但是，冯友兰在《新原道》中仍说没有法子断定孟子所谓“天地”的抽象程度，仍以抽象程度来判定其形上性。冯先生在《新原道》中又说孔子和宋明理学家未能分清道德境界与天地境界，尚未能“经虚涉旷”，在“极高明”方面，尚未达到最高的标准。究其实质，是冯友兰没有把中国范畴最富有实质内容、最富于实存意义的智能把握好。

这样，经过冯友兰逻辑洗汰之后的“理”、“道体”、“大全”等都成为形式的空套子，不仅失去了中国范畴本身所寓含的价值及根源，而且也使冯友兰的“新理学”和“境界说”之间出现很深的裂痕。这一点，在冯友兰的晚年，他也意识到了。在《三松堂自序》中冯友兰说：“‘群有’就是一大群殊相，一大群具体的事物。寓于一大群殊相之中的就是‘有’这个共相。‘有’这个共相不可能是任何殊相，不可能是任何具体事物，因为如果它是这种具体的事物，它就不可能是那种具体的事物了；它要是那种具体事物，就不可能是这种具体事物了……《新原人》所讲的‘大全’，不是‘有’而是‘群有’。《新理学》所讲的‘理’都是抽象的共相。《新原人》所讲的‘大全’是具体的共相，和《新理学》所讲的‘理’是不同的。我在当时没有认识到这一点。”^{[2](页258)}他在《中国现代哲学史》中论及自己的哲学时说：“‘新理学’作为一个哲学体系，其根本的失误，在于没有分别清楚‘有’与‘存在’的区别。冯友兰一方面赞成金岳霖的提法，说理是不存在而有；一方面又随同当时西方新实在论的说法，承认‘有’也是一种存在……新实在论者创立了一个合乎逻辑的说法：共相的存在是“潜在”，也是一种存在，不过是潜伏未发而已。这和金岳霖所提的‘不存在而有’，是对立的。金岳霖所说的‘不存在而有’，解决了当时新实在论的问题，也解决了西方从中世纪就有的古老问题。冯友兰赞成‘不存在而有’的提法，另一方面也用所谓‘潜在’的说法，这就是认为共相是‘不存在而有’，同时又承认‘有’也是一种存在。这是‘新理学’的一大矛盾。”^{[4](页216)}

但本文认为，冯友兰新理学的真正矛盾不在于没有处理好“存在”与“有”的关系问题，而是没有处理好西方哲学的理性传统和中国哲学中的体悟传统的关系，或者说没有把他们二者有机地结合起来；没有处理好西方哲学中“奴斯”精神和“逻各斯”精神的关系，或者说是在汲取西方“逻各斯”主义的同时，没有充分注意在它背后和深处的“奴斯”精神。冯友兰是用西方哲学中柏拉图的理念说、亚里士多德的形

式与质料说和现代的新实在论来整理改造程朱理学以建立自己的哲学体系的。这样的哲学体系,确实是处在中西古今的交汇点上。对柏拉图理念说的吸收,冯友兰强调了其共相与殊相的关系的一方面,而忽视了柏拉图理念论中的价值取向和生存根基。柏拉图“理念世界”建构的根本动因,并不是在于寻求宇宙万物“存在”的本源,而在于重建人类自身生存的根基。柏拉图的下述独白就是理解“理念论”的关键所在:“究竟事物有没有永恒的本质,或者还是赫拉克利特及其追随者们说的才是真理?这是个很难解决的问题;但是任何正常的人都不会将他自己和他的灵魂置于名字的控制下……将他们自己和事物当作不健康、不实在的东西,他们不会相信事物像有漏洞的壶,也不会设想世界是像一个患感冒的人所觉得那样总是流动变化的。”^{[8](页418)}显然,柏拉图已经洞察到自泰勒斯以来的各种朴素的形而上学(即始基说)都隐含的前提——宇宙万物具有永恒的本质,并清醒地认识到这一前提在事实层面也许是不可能的,但是,他又认为,人从自身生存的需要出发,总不会将自己和万物当作不健康、不实在的东西,不会设想自己所处的世界总是流动变化的,人只有坚信世界应当具有永恒不变的本质,其生存才有坚实的根基,生活中的美和善等价值才有最后的保障,因此这一前提在价值层面却是必要的。正是基于这样一种信念,柏拉图用理性的力量构造了一个抽象的“理念世界”,以表现人类不可遏止的本体冲动并为当时的古希腊人确立一个坚实的“生存根基”。而冯友兰的《新理学》是没有充分照顾到这一点,他所关心的只是共相和殊相的关系,是逻辑化、形式化、形而上化的程度。

在他引入亚里士多德的“质料”与“形式”关系说的时候,同样存在此问题。亚里士多德的“形式”与“质料”学说,与他的整个哲学体系尤其是其中的“潜在”说是密切相关的。亚里士多德的“形式”是从柏拉图的“理念”改造而来的,它本身包含着“形相(形状)”,共相、种属和普遍的东西。但在它与质料相联系的“四因说”中,亚里士多德把“奴斯”精神渗透进这种只有“逻各斯”意味的形式中,把它解释为由于追求完善的目的而能现实致动的原因,这就使它成为了真正现实的主体。柏拉图对“奴斯”(灵魂)的定义:永恒的自动性,在亚里士多德这里第一次得到了现实的理解。柏拉图的理念世界虽然有着深厚的生存根基,有着强烈的能动冲动,但他的“理念”并不能成为能动的“奴斯”,因为他只考虑了目的因,而没有

考虑致动因,一切运动变化在他那里都被贬为不真实的东西,因而理念失去了把它自己的目的实现出来的现实的手段,它的目的只能是架空的。相反,亚里士多德的形式本身把作为现实手段的致动因和目的因结合在自己的个别性中,这就使“奴斯”的目的性活动落到实处。在这种意义下的形式就是纯粹的能动性、积极主动性,产生一个过程的能力。亚里士多德的高明之处还在于,他决不以为一种纯粹的能动性单凭自身就能够起作用。在他看来,主动性和被动性是分不开的,没有被动性,主动性无法施展其作用。所以,质料虽然是被动的、消极的,但它作为形式的主动性作用的对象也是必不可少的。非但如此,他还认为,尽管静止地看质料和形式似乎是一个实体内部的两种成分、两种东西,但在运动中它们实际上是同一的。质料并不是和形式不同的东西,而就是处于潜能状态的形式,形式则是实现出来了的潜能。所以,当说质料是被动的、消极的,只是相对而言,就实质而论,质料是潜在的能力,形式的能动性就蕴含在其中,只是还需要一个过程展示出来而已。同时,亚里士多德的形式与质料学说是和他的目的论联系在一起。亚里士多德虽然承认形式和质料的统一性和形式对质料的潜在性,但他最终还允许神学目的论的存在。亚里士多德的体系是以神学为归宿和终点的。他认为,在世间万物都在运动中,唯有神是“不动的推动者”;世间万物都是质料和形式的统一体,唯独神是没有质料的“纯形式”;世间万物都是质料先于形式,潜在先于现实,唯独神是形式先于一切质料,现实先于潜能。这个凌驾于世界之上,使整个世界成为现实的,使万物的能动性能够实现出来或正在实现中的神,就是理性,“奴斯”和思想。亚里士多德的“形式—质料”说是和他的潜在说、目的论相联系的,质料机械论和形式目的论是统一的。而冯友兰对“理”和“气”的分析却不是这样。他在引用亚里士多德的“质料—形式”学说的时候,剔除了亚里士多德的神学目的论,只看到“形式”的共相和规范性这一方面,对它的能动性没有予以应有的关注。在《新理学》中冯友兰指出:“一类事物之理只规定,如有此类事物时,它必须如何如何,始可为此类事物,但如此类事物无实际底分子,此理不能使此类有实际底分子。这一方面可见理之尊严,又一方面可见理之无能。对于理之无能,朱子看得很清楚,朱子说:‘理无情意,无计度,无造作。’‘理是个清洁空阔底世界,无形迹,它却不会造作。’”“再进一步说,理不但是无能,而且说不上无能;不但‘无形迹,不会造作’,而且

说不上‘无形迹，不会造作’。所谓说不上者，即理并不是可以有能而事实上无能，可以有形迹而事实上无形迹、可以会造作而事实上不曾造作，而是本来说不上这些底。恐有人误以为理有能，所以我们说它是无能。既说理是无能，我们又须说理是无所谓有能或无能，有能或无能，对于它都是不可说底。”^{[31](页46)}他对气的理解也存在着这样的问题。冯友兰把“真元之气”理解为“绝对的料”，“料只是料，若无所依照之理，料根本不能成为实际底物”^{[31](页55)}；“气之依照理者，即成为实际底事物，依照某理，即成为某种实际底事物”；它不仅依理而存在，而且依照动之理而动，依照静之理而静^{[31](页60)}。这样，在《新理学》中，无为的“无能”的“理”、“形式”和“无形”的被动的“气”、“质料”是现成地平铺着的。

冯友兰在运用西方现代哲学的新实在论整理中国传统哲学的时候，也存在着这样的问题。由抽象纯粹的逻辑的“共相”怎样导致人生境界？如前所述，冯友兰认为，人所以可能进入天地境界，所以可以超凡入圣，就是因为人可以学习哲学，能够具备“理”、“气”、“道体”和“大全”这些哲学观念。有人拿罗素比拟冯友兰。说是罗素也是先把世界分为实在的世界和存在的世界之后指出，实在的世界是永远不变的、严正的、正确的，对于数学家、逻辑学者、形而上学体系建立者和所有爱好完美胜于爱好生命的人，它们是可喜可悦的。存在的世界则转瞬即逝、没有明确的界限、没有任何明显的计划或安排；但是它却包罗着所有的思想和感情，所有的感觉材料和所有的物质客体。罗素认为，这两个世界是同等重要的。但他紧接着指出，存在的世界只不过是实在世界淡淡的影子。这里所谓的实在的世界就是共相世界。相对于我们而言，共相是外在的，非我的。因此罗素说，自由的心智对于抽象的共相的知识，便比对于得自感官的知识更加重视。他反对从自我的角度来思考问题。他说：“如果我们从非我出发，便完全不同了，通过非我的伟大，自我的眼界扩大了；通过宇宙的无限，那个冥想宇宙的心灵便分享了无限。”“通过哲学其想中的宇宙之大，心灵便会变得伟大起来，因而就能够和那成为至善的宇宙结合字一起了。”^{[91](页110)}

这种比附从表面上看确实有它的道理，但忽视了西方哲学中的逻各斯主义是和奴斯精神密不可分的。希腊“逻各斯”的本义却正是言说、表达，非由此不能理解作为本体和客观规律的逻各斯。赫拉克里特的“逻各斯”(Logos)既是人的理性能力，是尺度，也是由这种尺度所把握的驾驭一切的思想；阿拉克

萨哥拉的“奴斯”(Nous)既是心灵，也是理性。赫拉克里特的“逻各斯”与他那作为火本体的“宇宙祭坛的中央火”是相通的，而火又与人的心灵相通——火的“干燥的光辉是最智能、最优秀的灵魂”——唯有此灵魂才能把握“逻各斯”。至于阿拉克萨哥拉的“奴斯”，更是把人的心灵与哲学形而上学的理性看作是本质上同一的东西。“奴斯”作为人的心灵，泛指人的感觉、思想、情感、意志活动的主体。邓晓芒先生在《思辨的张力》一书中认为理性有两个来源，一是藉拉克里特的“逻各斯”，二是阿拉克萨哥拉的“奴斯”，前者是理性的语言学起源，后者是理性的生存论起源，也充分说明“逻各斯”主义和“奴斯”精神的内在统一性。^{[101](页12)}若不考虑这种统一性，不考虑西方新实在论中理性的“奴斯”根源，不考虑“逻各斯”主义的“奴斯”底蕴，只将冯友兰和罗素做简单的比附，显然失之偏颇。

这种对“共相”，对“理”和“气”，“形式”和“质料”，对“逻各斯”做纯逻辑的和纯“物理”的分析，不仅影响了冯友兰境界说的建立，影响其“新理学”向“境界说”的过渡，而且蕴涵着难以克服的理论困难，即逻辑的本体实际的世界如何过渡到现实实际的世界。其症结正在于，他虽然吸取了西方理性中的“逻各斯”主义，却没有充分吸取其中的“奴斯”精神。在西方，这两者缺一不可，否则形而上学就会坍塌——要么是拒斥形而上学，要么是导致神秘主义。而这两者都是中国传统哲学中缺乏的，因为中国式的玄学(理学)与西方的“逻各斯”在冯友兰那里处在外在的相隔之中，缺乏过渡的中介。实际上，宋明理学和整个儒家(以及道家)决不是“理性主义”的，而是直观类推(能近取譬)和直接证悟。冯友兰在汲取西方“逻各斯”主义时，没有充分注意到“逻各斯”精神背后和深处的“奴斯”精神；在用西方逻辑整理、改造中国传统哲学时，把中国哲学中的直观类推(能近取譬)和直接证悟的东西给剔除了。这样，冯友兰《贞元六书》就存在着理论上和逻辑上的难题，他的新理学和境界说之间就缺乏合理的过渡。

对此，熊十力曾经很不客气地批评过冯友兰，他说：“金(岳霖)、冯(友兰)二人把本体当作他思维中所追求的一种境界来想，所以于无极而太极，胡讲一顿。”又说：“本体不可作共相观。作共相观，便是心上所现拟的一种相。此相便已物化，而不是真体显露。所以说，本体是无可措思的。”(熊十力1938年3月19日致居浩然信)熊、冯分歧是十分清楚的，冯认为本体是共相，是有层次的，人之所共由的做人之理、之

道,但是一个空套子。熊十力则强调“本体非共相”,意即本体即性即心即理,亦主亦客,即存在即活动,而不是客观、静态自立的,只存在不活动的。按熊十力的理解,本体不是理智或知识的对象,不是抽象和一般,不可用理智相求,而只能契悟、冥会、亲证、实践、体验。

冯友兰在《新原人》中意识到并纠正了这一倾向,他说:“极有二义:一是标准之义,一是目标之义。一理是一类事物所依照地标准,也是一类事物所向以进行底目标。总括众理,谓之太极,它是实际世界所依照底标准,亦是实际世界所向以进行底目标。它是实际的世界,亦即是理世界。就其为形上底,与形下底世界相对说,则谓之理世界。就其为形下底世界的标准说,则谓之太极。”^[3](页632)在运用“正方法”的同时,又求助于“负方法”,在重视与引进西方的理性主义的同时,又推崇和提倡中国的神秘主义,在某种程度上就是为了解决这一难题。

众所周知,现代西方哲学分为人本主义和科学主义两大流派,英美哲学属于科学主义这一流派,而大陆哲学则属于人本主义这一流派。西方哲学中“奴斯”精神和“逻各斯”主义两大传统在现代的两大流派那里是有所侧重的,一般而言,人本主义、大陆哲学、诗化哲学多继承了西方哲学中的“奴斯”传统,而科学主义、英美哲学、分析哲学多秉承了西方哲学中的“逻各斯”传统。冯友兰早年留学美国哥伦比亚大

学师从杜威,当时的哥伦比亚大学是新实在论的大本营,所以他受英美哲学分析哲学的影响很深,对人本主义、大陆哲学、诗化哲学关注较少;加之中国哲学传统哲学一直缺乏分析传统和逻辑主义,这样,冯友兰在其中年改造中国传统哲学创立自己哲学体系时,没有充分注意西方哲学中的“奴斯”精神也就是自然而然的事了。

参考文献:

- [1] 冯友兰先生百年诞辰纪念文集[C]. 北京:清华大学出版社,1995.
- [2] 冯友兰. 三松堂自序[M]. 北京:三联书店,1985.
- [3] 冯友兰. 贞元六书[M]. 上海:华东师范大学出版社,1998.
- [4] 冯友兰. 中国现代哲学史[M]. 广州:广东人民出版社,1999.
- [5] 成中英. 中国哲学范畴集[C]. 北京:人民出版社,1985.
- [6] 陈荣捷. 朱学论集[C]. 台北:学生书局,1982.
- [7] 刘述先. 当代中国哲学论·人物篇[M]. 台北:八方文化企业公司,1996.
- [8] 苗力田. 希腊哲学史:第二卷[M]. 北京:人民出版社,1996.
- [9] 罗·素. 哲学问题[M]. 北京:商务印书馆,1959.
- [10] 邓晓芒. 思辨的张力[M]. 长沙:湖南教育出版社,1992.

[责任编辑:裴 喆]

Six Books of Zhen and Yuan's Thought and Tension

WANG Ren-yu

(Department of History, Nanyang Teachers' College, Nanyang, Henan 473061, China)

Abstract: While taking in Western Philosophy to remold Chinese Philosophy and build his own philosophy system, Feng Youlan sensed the logicity and Loeos tradition in Western Philosophy but neglected its individual initiative and Nous spirit. Thus, in the system of *Six Books of Zhen and Yuan*, there was no reasonable transition between New Rational Philosophy and theory of sphere, common world and the Tiandi Jingjie, and Feng's remolded New Rational Philosophy lacks Chinese original harmony, coherence and experience. In order to solve this problem, Mr. Feng took both positive and negative ways. He valued much and took in Western rationalism and also admired and called for Chinese mysticism.

Key words: Feng Youlan; *Six Books of Zhen and Yuan*; New Rational Philosophy; theory of sphere; common world; Tiandi Jingjie