

冯友兰对中西哲学差异之分析

单正齐

(南京大学哲学系, 江苏南京 210093)

摘要:中国哲学与西方哲学不同。西方哲学注重以理性的态度解释世界,以信神的态度看待人生。中国哲学缺乏认识论的兴趣和有神论的宗教信仰,侧重于张扬人类理性体认宇宙与人生本质。冯友兰认为,中国哲学与西方哲学的不同主要体现在三个方面:哲学意识与宗教情怀——超越精神的不同;主客对立与天人合一——宇宙态度的不同;正的方法与负的方法——哲学思辨智性的不同。

关键词:冯友兰; 哲学意识; 宗教情怀; 主观对立; 天人合一; 正的方法; 负的方法

中图分类号:B26

文献标识码:A

一 哲学意识与宗教情怀

冯友兰认为,中西哲学的不同首先表现为,它们在寻找和确立人生的价值和意义上的超越精神不同。照冯友兰说来,哲学是一种人生智慧,也就是人“对于人生的有系统的反思”^①,是对人的生存状态深切的理性关怀。西方哲学的人生智慧体现了虔诚而深沉的宗教情怀,中国哲学的人生智慧则具有浓厚的人文关怀的理性意识。冯友兰在其《中国哲学史简史》中引用德克·布德的一篇文章对此作出肯断:“中国人不以宗教观念和宗教活动为生活中最重要、最迷人的部分。……中国文化的精神基础是伦理(特别是儒家伦理)不是宗教(至少不是正规的、有组织的那一类宗教)。……这一切自然标志出中国文化与其他主要文化的大多数,有根本的重要的不同,后者是寺院,僧侣起主导作用的。”^②

西方文化有两大源流,其一是古希腊的思辨哲学,其二就是基督教传统。思辨哲学形成西方人长于思辨,富有理性传统的文化特色,并由之衍生出西方的科学传统。而基督教则融注成西方文化中特有的人生智慧与浓郁的宗教超越意识,它长期以来一直主导着西方人的世界观、人生观。在基督教看来,人生来有罪,人类自甘堕落,被逐出天堂乐土。人类此生只有行善积德,把全部身心都奉献给上帝,才有希望在末日审判时得到上帝的宽恕。人的一生就是用基督信仰来净化心灵,并在精神世界不断接近上帝的过程。人类并由此而获得了人生的终极意义和价值。西方人对基督上帝的信仰与西方人对宇宙的理解、对人类生存状态的焦虑与深深的虚无意识有着密不可分的联系。牟宗三先生把西方人这种心灵状态称为“宗教的恐怖意识”^③,并对此作描述说:“当我们站在高山之巅,面对那个苍茫浩森的宇宙时,我们的心底往往涌现一个清澈的虚无感,蓦然之间觉得这个世界实在是一无所有,甚至是连自己的身躯也是一无所有,总之是感到一片虚无(NOTHINGNESS)”^④。西方人的这种恐怖意识,正是宗教产生的文化心理根源。正如丹麦哲学家克尔恺郭尔所说,人若要从虚无的深渊中奋然跃出,那就必须皈依上帝,只有上帝才能拯救人的灵魂,给人以精神上永恒的寄托;如果人不能从虚无中跃出,那就等于陷入万劫不复的沉沦。由此,超拔于虚无的深渊,摆脱无根无形的恐怖意识,也就意味着一种宗教行为:皈依上帝。如果说人天生具有一种超越意识的话,那么,基督教是将超越的对象归之于外在的人格化的神,从而为自己在现世生活找寻到超现实的精神家园。

中国的人生智慧则是哲学的,也就是以理性的精神来反思宇宙与人生。中国哲学主要包括儒家、道家和佛家,都具有深厚的哲学意识而非宗教精神。^⑤冯友兰认为,中国哲学虽然否定了神的存在,但并不

意味着没有超越现象、超越现世意识。“超越意识”并非仅限于宗教。“对超乎现世的追求是人类先天的欲望之一，中国人并不是这条规律的例外。”^⑥与基督教将超越的对象归属于外在人格化的神灵不同，中国儒道佛哲学的超越意识，是将超越的对象归属于内在的心源。所以中国哲学的人生智慧是追求内在的而非外在的超越，并不需要脱离现世的世俗社会。这种人生超越智慧叫“即世的超越”，“它既入世而又出世”。如果说有彼岸天国的话，那么彼岸就是此岸，天国就在人间，就在人心。即所谓：“不离日用常行内，直到先天未画前”。^⑦冯友兰认为，中国哲学的超越意识是真正的哲学意识，它不同于西方的宗教的超越，“他们不是宗教的，因为他们都是哲学的。他们在哲学里满足了他们对超乎现世的追求”^⑧。冯先生对宗教问题的看法，显然并没有意识到宗教的深层的恐怖意识，他对宗教的理解显然带有偏见，在他看来，宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑，包括迷信，教条，仪式和组织。这难免忽略了西方宗教产生的深层的文化心理根源。但冯先生将宗教解读为一种超越意识，也可以说触及到了宗教意识的社会文化本质。

冯先生把中国哲学所追求的超越境界称作“天地境界”，“天地”即“宇宙”，“天地境界”也就是“知天、同天、事天、乐天”，与“宇宙”合一的境界。这种中国哲学儒释道共同追求的境界，也是儒释道哲学的根本主旨所在。^⑨

冯先生指出，儒家所追求的“天地境界”，侧重于道德层面的含义，但不同于普通的人伦道德，它是一种“超道德”的境界，“从事天的观点，以看道德底的事，又有一种超道德的意义”^⑩。普通人的入伦道德，往往以实现经验对象为行为的动机，缺少形而上的永恒的基础。而超道德的行为，则有其形而上的永恒的意义，在儒家那里，道德的形而上基础即在于“天道”或“天命”。“天道”或“天命”，也就是指宇宙生生不息的生命力、创造力。所谓的超道德的天地境界，即是人的心性上达天道，与天道相遥契，《易经》讲：“天行健，君子以自强不息”，孟子讲“尽心尽性则知天”，及“浩然之气，至大至刚，集义与气，以直养而无害，则充塞于宇宙之间也。”都是对儒家超道德境界的描述。儒家的超道德境界并非不理睬人间的人伦道德，它只是不以实现经验的对象为道德的动机，它所讲的人伦道德有其形而上的基础，即是天命、天道。由于它摆脱了经验对象的束缚，所以实现了意识自由，能做到“从心所欲不逾矩”，自由洒脱，伦理规范在他已没有了外部强加的色彩。儒家这种超道德境界，实际上是为实现人类的意志自由，而为普通的人伦道德寻找形而上的基础，在这一点上，儒家与康德的实践理性哲学颇为相通，只不过康德最后搬出了上帝在人类的精神世界保证了德福一致的理想实现，而儒家则固守人类的内在心源的善良意志，并认为这种善良意志来自于天性，与天道相通。儒家的超道德既然不离日常的人伦道德，所以冯友兰就称之为“极高明而道中庸”。

冯友兰认为，道家哲学所追求的“天地境界”实际上是泯除分别的“道通为一”之境。道家的圣人能超越常人的是是非非，做到“和之以是非，而休乎天钧”，“天地与我并生，万物与我为一”的齐物的境界。“他的经验中底此种境界，就是《新原人》中所谓的同天境界。有这种境界底人，忘了一切底分别，在他的经验中，只有浑然的一”^⑪。道家的这种天地境界其实是一种超越的审美之境，达此境界之人能体验到极大的审美愉悦。《庄子》描述体道之审美之悦说：“夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。”庄子还将这种至美的境界称为“无待”之境：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”这种“无待”之境其实就是指摆脱了感性束缚的自由之境，其与儒家在最高的精神追求上是相通的。而自由也正是西方康德的实践哲学所强调的一个核心概念。道家的这种“无待”的自由之境，也并非脱离感性的现实生活，而是即感性现实而又超感性现实，庄子讲“独与天地精神往来而傲倪于万物，不谴是非以与世俗处”。可见，道家的超越也是即世的超越，所以冯友兰认为，道家与儒家一样，其哲学精神体现了“极高明而道中庸”的超越意识。

冯友兰认为，在佛家哲学尤其是禅宗中，“天地境界”则体现为“转识成智”后呈现的“真如”境界。“佛家的最高境界，是证真如的境界……，证真如的境界，以及得道的境界，都是所谓同天境界。”^⑫佛家把世界分为“清净”和“染污”两重世界，“清净世界”是指真如境界，“染污世界”是指众生世间。禅宗就认

为,“清静世界”不须向西方净土妄求,它就在众生世间。众生世间是“清静”还是“染污”,取决于人心是执迷还是觉悟,“自性迷即是众生,自性觉即是佛”。因此,“修佛即修心”,“心清静则佛”,成佛不必脱离世间,只要明心见性,断除烦恼,此岸就是彼岸,人间就是佛国。由此可见,禅宗哲学的本质也是“极高明而道中庸”,体现了既出世又入世的超越精神。为什么说,佛家的这种超越境界也是一种天地境界?这是因为,天地境界是指从宇宙的高度来看待万物,而佛教禅宗就认为世间一切有情众生,乃至一草一木,一沙一石,都有佛性,都可成佛,所谓“郁郁黄花,无非般若;青青翠竹,皆是法身”,佛性、法身都是指宇宙的大生命,众生平等,成佛的人以平等心看待万物,正是天地境界的一种表现。冯友兰所理解的佛教,主要指一种代表着士人价值取向的文化意识,而其实佛教是不可作此一条鞭地断定。佛教是个非常复杂的宗教,内部有很多不同的教派,多数是从人生的负面而入,这一点其实是与中国土生土长的儒家从人生正面入,正视人的主体性与道德性的特色不同。而基督教也正从人生的负面之原罪而入,也许直面人生的大苦大难,正是引发人的宗教情感的心理机制所在。在这一点上,冯友兰似乎缺乏深刻的解悟,因此在比较中西文化不同时,总有不尽如人意之处。

中国哲学的“极高明而道中庸”超越之境,冯友兰称之为哲学境界,以此区别于基督教所追求的宗教境界。对比哲学境界与宗教境界,冯友兰相信,前者要高于后者。因为哲学是理性的,而宗教往往夹杂着迷信。宗教的存在无论是出于何种目的,都没有达到中国哲学人生智慧追求的超越的天地境界,因为它没有从天地宇宙的高度来看待人生,理解人生。作为满足个体解脱需要的宗教只能是一种个体的行为,缺乏“万物皆备于我”的宇宙情怀;而作为道德动力的宗教,实在是有所为而为,无法达到中国哲学“从心所欲不逾矩”的自由之境。

康德认为,上帝的存在是出于人们道德实践的需要,能给人的道德行为以动力,给人的现实生活以理想和希望。维特根斯坦也认为,宗教大多植根于人们的痛苦心灵对人生解脱的一种渴望,詹姆士也认为宗教植根于人们对个人自己的命运的关切和焦虑,宗教之为宗教并不是建立在理性上,而是以情感或信仰为基础,它能给信徒以情感上的安慰。托尔斯泰说,宗教是心灵苦痛的人的情感避难所。冯友兰认为宗教夹杂着迷信,这也许是因为冯先生在中国传统文化日渐式微的年代欲固守本土文化意识的无奈的选择。“周虽旧邦,其命维新”^⑩,一语道破其中的玄机。

二 主客对立与天人合一

西方哲学一向以知识论与宇宙论见长,即使是宗教,也与知识论、宇宙论融为一体。自古希腊以来,西方人的认知热情非常高,他们往往把求知、思辨,当作生活的乐趣所在。苏格拉底相信,沉思是人类灵魂完美与高尚的象征。他经常劝告雅典公民,不要处心积虑地追名逐利,而置知识、真理及灵魂的美善于不闻不问,未经思索的人生是无价值的,有价值的生活,就是永不停息地进行求知与哲学思辨。古希腊的这种思辨精神,不仅形成了西方哲学传统中重思辨的特色,也催生了西方科学精神的产生。而科学反过来又影响了哲学发展的历史进程。

西方哲学与科学在思维方式上也是相通的,按冯友兰的说法就是主客对立。他说:“西洋近代史中一重要的事,即是‘我’之自觉,‘我’已自觉之后,‘我’之世界即分而为二:‘我’及非‘我’。‘我’是主观的,‘我’以外的世界皆非‘我’的。‘我’及‘非我’既分,主观客观之间,乃有不可逾之鸿沟,于是‘我’如何能知‘非我’之问题,乃随之而生,于是知识论乃成为西洋哲学中一重要组成部分。”^⑪

近代哲学的一个主题就是:人是如何认识外在世界的?对这个问题的回答可分为两大派别,一个是理性主义,一个是经验主义。理性主义者认为人可以通过内心求知,象数学,几何学的知识都属于此类知识,还有关于上帝的知识也是与生俱来的。任何要通过感觉的知识都是不可靠的。经验主义者则认为,知识的对象都在经验里,上帝、灵魂这类观念,只能是信仰的对象。不论是理性主义还是经验主义,都有一个认识者自身与认识对象的对立,只不过在认识外在世界的方法,以及对外在世界存在的性质的看法上,二者意见不一而已。

基督教哲学,也存在一个主客对立的问题。在基督教哲学中,上帝是人敬畏的对象,并且是一个全知全能的完美的存在者,而人类却生来有罪,若要跳出这罪恶的深渊,必须信奉上帝,只有上帝才能拯救人类。但人永远不能成为上帝,人与上帝之间有一条不可逾越的鸿沟。这也是一种主客对立,主体是人,客体是上帝,人类为了救赎自己,必须认识或体验上帝的存在,即使在他们看来上帝是不可认知的,但起码也是信仰的对象。总之,不论是认识的对象也好,还是信仰的对象也好,人与上帝之间都是主客对立,天人相分的关系。

在中国哲学中,主导思路则是主客交融,天人合一。这可以说是中国哲学与西方哲学的一个最主要的差别。冯友兰在早年写作的《中国哲学史》中指出,“在中国人之思想中,迄未显著的‘我’之自觉,故未显著的将‘我’与‘非我’分开,故知识问题未成为中国哲学上之大问题。”^⑧在中国哲学中,主体与客体,人与外在的世界处在和谐一体,相互沟通的状态,中国哲学所追求的最高境界也就是所谓的“天人合一”的精神境界。

孟子主张天人相通,人性乃“天之所与”,天有道德的意义,所以人性也具有道德的品性,这就是所谓的“尽心知性则知天”。张载说“民吾同胞,物吾与焉”^⑨,把宇宙万物都看作自己的同胞,并把自己的志向定为“参天地,赞化育”,“与天地同流”,这也就是孟子所追求的尽性知天的“天人合一”境界。

“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复”^⑩,也是一种体道的“天人合一”之境。庄子比老子更进一步,主张“齐物”,取消一切区别,以达到“天地与我并生,而万物与我为一”的天人合一之境。佛家认为,最高的佛境,用知识是无法把握的,只能用般若无分别智去把握。最高的佛境其实也就是天人合一境界。

无论是儒家,还是道家佛家,其天人合一思想皆对知识持否定态度。宋明理学讲“德性之知”与“见闻之知”,认为见闻之知只能“梏其心”,使人得不到真正的自由,而德性之知才能使人“体天下之物”。老庄佛教更是主张“绝圣弃智”、“离形去知”,消解世俗智。冯友兰早在1921年就写过一篇论文《为什么中国没有科学》,认为,西方历来就有为求知而求知的精神,这正是西方哲学中具有积极意义的一面,也是西方国家产生近代科学的一个主要的内在动力。中国尽管有四大发明,但最终没有产生近代科学,一个根本原因就是中国古代哲学过于注重人生论,崇尚务实,知识论的问题被视为无益身心,有害家国,而被唾弃。^⑪冯氏对中国哲学的论断可谓切中要害。

关于中国哲学天人合一与西方哲学主客二元对立的区分,以及由此引发的中西文化特质的不同,用中国哲学术语可转化为“内圣”与“外王”的关系。“内圣”代表着中国哲学追求天人合一之境的自由意识,“外王”则代表着西方哲学及文化中注重事功的进取意识。虽然中国哲学家多讲“内圣”与“外王”的统一,但内圣与外王相比,内圣又具有着根本的意义。牟宗三先生就指出,中国哲学尤其是宋明理学的核心问题就是内圣之成德之教,而知识学则落空。此即形成中国哲学中“内圣”之学博大精深,而“外王”之学则未成系统的特点。因此,中国哲学中最需要补足的即是西方式的“外王”之学。

中西哲学主客对立与天人合一思维方式的不同,也不能绝对化,因为在现代西方哲学中存在主义与现象学本来就是从反对西方传统哲学开始的,其本质也讲人与世界的统一。海德格尔就认为,世界只是人活动于其间的世界。人在认识世界万物之先,早已与世界万物融合在一起,早已沉浸在他们活动的世界之中。人是“澄明”,是世界万物的展示口,世界万物在此被照亮(世界万物因为有了人,才有了存在的价值与意义,就好像美的花只有在有人在欣赏它的时候,它的美丽才体现出来)。西方后现代主义的首要特征是反传统哲学中的主客二分的思想,认为“主体与客体不能像这样彼此分开”,主张“人或主体不是独立于世界万物的实体,而是本质上具体化的并且实际上是与世界纠缠在一起,彼此不可须臾分离,也可以说人融化在世界万物之中”^⑫。由于时代的限制,冯友兰先生未能注意到这一点。因此他的关于西方哲学与中国哲学在主客关系问题上的理解的不同,是比较片面的,仅局限于西方的近代哲学。

三 正的方法与负的方法

关于哲学的表述方法,冯友兰在《新知言》一书中指出形而上学有两种:一种是正的方法,一种是负

的方法。正的方法的实质,是说哲学的对象是什么;负的方法的实质,则是不说它,因为有些哲学的对象是不能说的,很难用日常用语表达清楚,但哲学又必须表述,对于不可言传的东西,哲学家只能说它不是什么,或者用其他方法来暗示、烘托。^②

冯友兰认为,西方哲学所使用的方法是正的方法,“西方哲学以假设的概念为出发点,……其结果,正的方法很自然地在西方哲学中占统治地位。”^③“西方哲学对中国哲学的永久性贡献,是逻辑分析方法。”^④西方哲学绝大多数派别都坚信哲学能够清楚地表达一切对象。苏格拉底,柏拉图,亚里斯多德等人就是用下定义的方法来表述哲学观念的。比如,苏格拉底对美德的定义是“德性即知识”;柏拉图虽然认为理型很神秘,但是他认为通过哲学思辨,还是能用一些哲学概念把握理型的。亚里斯多德则创立形式逻辑的三段论,为人们认识世界提供了言说手段。到了近代,理性主义和经验主义哲学家更是把观念的清楚明确当作真知识的标准。笛卡尔的“我思故我在”,用“我思”这个可以言说的性质来定义我的存在,他还认为只有象数学那样清楚明确的概念才是最可靠的知识。即使是上帝,笛卡尔也认为能够用语言来明确表述,并且可以用语言推导出上帝的存在。洛克虽然否定了笛卡尔的天赋观念论,但在语言功能问题上却与笛卡尔如出一辙,认为能够清楚说出的就是最确实的知识,比如按数学的方式证明出来的才是确实的,而感性问题虽然是知识的重要来源,但往往不能精确的下定义,同一种现象可能会产生不同的意见。

西方哲学的这种用明晰语言下定义的方法对科学的产生和发展起到了决定性的作用。因为,科学的一个最基本的前提就是用精确的概念来表达对象,比如,酸碱中和生成盐和水。当我们在表达这个化学现象的时候,我们所使用的每一个概念都是有明确所指的概念,就是说语言概念与实在现象都是有——对应的关系,都能在经验世界中找到对象。

西方哲学的这种思维习惯也形成了西方哲学著作思维缜密,逻辑严谨,表述清楚而系统的写作风格。

中国哲学的语言表达方式则是负的方法。冯友兰在《中国哲学史简史》中说:“中国哲学以他所谓‘直觉的概念’为出发点。其结果,……负的方法很自然地在中国哲学中占统治地位。”^⑤中国哲学家认为哲学的对象是很难用语言概念来表达的,因此不能用西方的那种方式来理解哲学,而应该用否定的,或是其它启示方式来间接地表达那不可表达的东西。佛经中经常出现“佛说……,则非……,是名……”,如《金刚经》说:“佛说般若波罗蜜,则非般若波罗蜜,是名般若波罗蜜”;“诸微尘,如来说非微尘,是名微尘。如来说世界,非世界,是名世界”;“如来说三十二相,即是三十二相,是名三十二相。”佛的意思是说,语言文字是不能表达最高的佛理的,最高的佛理需要人在修佛的实践中加以体会。佛所使用的语言文字是用来教化众生,引导众生皈依佛门,成就佛化人格的工具而已。佛用否定的方式来表达佛理,是要人不要执著于语言文字相,执泥于语言文字是要挨打的。佛教把这种否定的语言文字表达方式称作“遮诠”。儒家与道家哲学同样也主张最高的道理不可言说,《老子》第一章就明确地表示过:“道可道,非常道;名可名,非常名”。但在儒道哲学那里,一般不直接用否定的语言表达方法,而是用启示性的语言来表达最高的哲理。冯友兰指出,中国古代的哲学著作比如《论语》、《老子》和《庄子》,采用的都是寥寥数语的语录和简洁明了的名言隽语、比喻例证等来表达最高的哲理。正因为如此,中国哲学家的著作表面上显得零散不成系统,语言不够明晰较少概念化,然而这并不表明中国哲学就不叫哲学。相反,中国哲学著作中的对话,名言隽语,比喻例证,等等,正因为明晰不足,所以才暗示有余,前者从后者得到补偿。冯友兰指出,“明晰与暗示是不可兼的。一种表达,越是明晰,就越少暗示;正如一种表达,越是概念化,就越少诗意。”^⑥

冯友兰所讲的正的方法与负的方法,可以说是中西哲学在思辨智性上的差别。正的方法与负的方法,涉及到语言的功能问题。唐君毅先生曾将语言分成三类,即科学语言、文学语言、启发语言。科学语言,陈述经验事实;文学语言,表达虚构的理想化的人生,也表达人类的生存情感;启发语言则启悟道德、宗教、形而上的真理。^⑦正的方法相应于科学语言,而中国哲学所使用的负的方法则相应于文学及启

发语言。冯友兰同时也指出,在西方哲学家中也有使用负的方法来讲哲学,比如康德就指出我们概念的认知能力所把握的对象,只能是经验世界,对于超验的东西,比如上帝、灵魂不灭、自由意志和物自身,等等,人类是不能认识的,因为它们根本就不是认知的对象。康德在他的著作中,利用很多的篇幅来论证超验的东西不可知,也就是对于不可知是不可知这个事实有所言说,这种言说也就是一种负的方法。维特根斯坦主张“确有不可言说的东西”,主张“对于不可说的,必须保持沉默”。他写的许多哲学方面的书只不过是对于不可说的神秘领域作导论,是为了烘托出不可说的领域的,用他自己的话来说,是为了“指出”,“意味”不可说的东西。^②

对于这两种不同的智性思辨方法,冯友兰认为一个完全的哲学系统应当始于正的方法,而终于负的方法。如果它不能终于负的方法,它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法,就缺少作为哲学的实质的清晰的思想。由此可见,在冯友兰看来,中国哲学固然境界甚高,内涵深刻,但缺乏清晰的思想表达;西方哲学长于逻辑分析,思想表达清晰,但达不到真正的哲学境界。只有将两者结合起来,互相取长补短,才能产生完善而理想的哲学智慧。

综上所述,冯友兰关于中西哲学差别的论述,可以说道出了中西哲学智慧的根本差异所在,也指出了中西哲学会通可能的途径,冯氏的新理学哲学体系,就是运用了西方哲学的方法,他的新理学可以说是近现代中国哲学家试图打通中西哲学的会通之作,冯氏也由此被尊为新儒家的开山之祖。但冯氏关于中国哲学比较方面的研究主要侧重于二者之间的不同,未能就中西哲学相同相通的一面作进一步深入的思索与研究。此外,冯氏对西方文化尤其是基督教缺乏同情的了解,他的中西哲学比较观难免失之偏颇。但他仍不失为近现代中西文化比较研究中的一位最杰出的哲学家和哲学史家,他的研究成果无疑为我们理解中西文化提供了非常有益的启示。

①②冯友兰:《中国哲学史简史》第1.3页,北京大学出版社1996年第二版。

③宗教的恐怖意识不同于普通所谓惧怕,惧怕必有所惧的对象,而宗教的恐怖则不必有一定的对象,它可以整个宇宙为对象,甚至超乎一切对象。

④牟宗三:《中国哲学的特质》第15页,上海古籍出版社1997年版。

⑤冯友兰对宗教的理解是:宗教也和人生有关系。每一种大宗教的核心都有一种哲学。事实上,每种大宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑,包括迷信,教条,仪式和组织。参见《中国哲学史简史》第2-3页。

⑥⑦⑧《中国哲学史简史》第4.7.4页。

⑨关于此种观点,可详看冯先生:《新原人》。

⑩⑪⑫《冯友兰集》第323、367、328页,群言出版社1993年版。

⑬《诗经》。转引自冯友兰:《中国哲学史新编·自序》。

⑭⑮冯友兰:《三松堂全集》第二卷第11、11页,河南人民出版社1988年版。

⑯参见《三松堂全集》第11卷所录论文《为什么中国没有科学》河南人民出版社1992年版。

⑰张世英:《天人之际》第172页,人民出版社1995年版。

⑱《三松堂全集》第5卷第173页。

⑲⑳㉑㉒《中国哲学史简史》第293、282、293、11页。

㉓转自牟宗三:《中国哲学十九讲》第二讲“两种真理及其普遍性之不同”,上海古籍出版社1997年版。

㉔参见《新知言》第四章《康德的批判法》,第五章《维也纳学派对于形而上学底看法》。

(责任编辑 张忠平)