

冯友兰方法论与朱熹工夫论*

陈代湘

(湘潭大学 哲学与历史文化学院,湖南 湘潭 411105)

摘要:冯友兰先生的方法论有三个层次,即修养方法(“求觉解”、“敬与集义”)、新理学方法(“正的方法”、“负的方法”)、哲学史研究方法(“抽象继承法”)。其新理学方法主要是指求觉解的方法,或者说是使人得到最高的天地境界的方法,不包括《新原人》中所说的使人常住于道德和天地境界的“敬与集义”。冯先生方法论受到朱熹工夫论的深刻影响。

关键词:冯友兰;朱熹;方法论

中图分类号:B26 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-5981(2002)06-0031-06

冯友兰先生以哲学史家和哲学家双重身分,在20世纪中国思想史上写下了举世瞩目的篇章。在他的哲学和哲学史研究生涯中,方法论是他关注的核心之一。事实上,冯先生对中国现代哲学的一个突出贡献就是他对哲学方法论的探究和构建。冯先生的方法论有三个层次,即:修养方法、新理学方法(“正的方法”和“负的方法”)、哲学史研究方法(“抽象继承法”)。遗憾的是,目前的冯学研究一般只注意到冯氏新理学方法和哲学史研究方法,缺了修养方法这一个层次。另外,在对新理学方法(这是冯氏方法论的重心)的研究中,一般认为其“正的方法”来自西方哲学,而其“负的方法”则主要来自中国道家和禅宗哲学,至于传统儒家(尤其是冯氏“接着讲”的程朱理学)对冯氏方法论的影响,则很少深入论述。

一 冯友兰方法论的层次

在冯友兰的“贞元六书”中,《新理学》是总纲[1](P210),而《新原人》则是中心[2](P146)。《新理学》讲自然方面的比较多,“新理学”体系的自然观主要是在《新理学》中表现出来的。《新原人》则主要是探讨人的存在,探索人生的意义和境界。《新理学》是讲“天道”,《新原人》则是讲“人道”以及“天人之际”。从方法论上看,冯先生在写作“贞元六书”之前,对“正的方法”即逻辑分析的方法推崇备至,对“负的方法”即直觉的方法则持否定的态度。他在20世纪30年代所著《中国哲学史》绪论中,辟专节

论哲学之方法,说:“凡所谓直觉、顿悟、神秘经验等,虽有甚高的价值,但不必以之混入哲学方法之内。……直觉能使吾人得到一个经验,而不能使吾人成立一个道理。一个经验之本身,无所谓真妄;一个道理,是一个判断,判断必合逻辑……科学方法,即是哲学方法。”[3](P247)这时冯先生虽然承认直觉的价值,但却不承认其可为哲学的方法。但是,到了写作“贞元六书”时,讲其中的道德境界和天地境界,不得不对以前方法论上狭义的理解重新思考。在《新理学》中,由于重点是讲自然观,而且所使用和论证的“理”、“气”等概念是纯粹形式和逻辑的,不含有具体内容,所以问题还不突出,他还可以用正的方法来进行理论建构。然而,到了《新原人》,由于涉及到关乎人道的有实在意义和价值内容的范畴,涉及到人存在的智慧和境界,正的方法便显得有点捉襟见肘了。这时,冯先生便不得不将方法论范围扩大,不仅引入和运用了中国传统哲学“负的方法”,而且也融合认可了传统儒家的修养方法。

《新原人》主要是讲人生的境界。他分析出自然、功利、道德、天地四种境界。这四种境界,就是人的四种存在状态。其中,天地境界是最高的境界。自然境界和功利境界是自然的礼物,人顺其自然发展,即可得到。道德境界和天地境界则是精神的创造,不是自然的礼物,要想得到这两种境界,必须自觉地使用一种方法,此即“修养方法”,在宋明理学家那里,这种修养方法被称为“工夫”。冯先生认为,

* 收稿日期:2002-09-28

作者简介:陈代湘(1964-),男,湖南新宁人,湘潭大学哲学与历史文化学院副教授,哲学博士,主要从事中国哲学研究。

这种“工夫”包含两部分,一部分是求对宇宙人生的“觉解”。觉解的程度不同,可得不同的境界。人对于宇宙有完全的觉解是知天,对于人生有完全的觉解是知性。知性可得道德境界,知天则可得天地境界。然而,光有觉解的工夫还不够,因为“人心惟危,道心惟微”,人在利欲场中很容易忘记自己的觉解,从而使已得到的道德和天地境界消失,又回到功利境界中去。永久在自然和功利境界中,是大多数人所本来都能的。对于宇宙或人生的觉解,可使我们“日月至”道德或天地境界,但要想永久在此等境界中,除有觉解外,还必须有另一部分工夫。这另一部分工夫,就是“敬与集义”。敬就是指人对于宇宙人生有觉解而得到道德和天地境界后,常注意于此等觉解,令其勿忘;集义则是指在实践中常本此等觉解以行事,如此,所行之事必是道德之事,行此等事,谓之集义[4](P650~652)。

简单地讲,冯先生在这里强调,要得到并常住于道德和天地境界,须用两方面的工夫,一是觉解,一是敬与集义。这两方面的工夫既是传统儒家的修养方法,也是冯先生境界说中的修养方法。至于如何求觉解,如何用敬与集义,冯先生亦有清楚详尽的见解,我们后面再谈。在这里,我们先指出,冯先生在《新知言》中所着力阐发的“新理学的方法”(“形上学的方法”),即“正的方法”与“负的方法”,主要是指求觉解的方法,或者说,是使人得到最高的天地境界的方法,不包括《新原人》中所说的使人常住于道德和天地境界的“敬与集义”。他说:“人所可能有底最高底境界,是天地境界。在天地境界中底人,就是中国所谓圣人。学为圣人底工夫,就是所谓圣功。学形上学可以说是圣功的一部分。”[4](P864)在冯先生看来,“形上学是哲学中底最重要底一部分”[4](P863),学形上学自然是属于学习或研究哲学。就境界论而言,冯先生说哲学与说形上学其含义是等同的,所以他在不同的地方,有时候说哲学的功用本不在于给人以积极的知识,而在于使人得到天地境界[4](P661),有时候又说形上学的功用本只在于提高人的境界[4](P863)。在上面的引文里,冯先生说学形上学只是“圣功”的一部分。在另一处,他说得更明白:“……哲学虽有如此底功用,但只能使人知天,可以使人到天地境界,而不能使人常住于天地境界。欲常住于天地境界,则人须对如此底哲学底觉解‘以诚敬存之’。研究哲学,是‘进学在致知’;‘以诚敬存之’,是‘涵养须用敬’。”[4](P661)学习研究哲学或形上学,是“进学在致

知”,而致知就是觉解,“用敬是常注意,致知是觉解。”[4](P652)求对宇宙人生的觉解,这种工夫可以使人得到天地境界;但要常住于天地境界,光研究哲学或形上学还不够,还须“以诚敬存之”。

至此已经十分明朗了,冯先生谈境界时,注重修养方法,此方法包含求觉解与用敬与集义两部分。他在《新知言》中所阐明的正、负方法,都属于讲形上学的方法,或者说属于研究哲学的方法,这只是冯氏修养方法的前面一部分,即求觉解的部分。因此,冯氏方法论首先是修养方法,其次是新理学方法(正的方法与负的方法),修养方法包含新理学方法以及用敬与集义方法,新理学方法只是修养方法的一部分。至于后来提出的哲学史研究方法(“抽象继承法”),又属于另一个层次,但不属于本论题范围,故不详述。总之,说到冯友兰先生的方法论,应区分为三个层次,即:修养方法(“求觉解”、“敬与集义”)、新理学方法(“正的方法”与“负的方法”)、哲学史研究方法(“抽象继承法”)。

二 觉解与致知

“觉解”是冯先生哲学中一个极其重要的范畴,它不仅是修养方法中最重要的第一步,而且是人之所以为人而区别于禽兽的本质。他说:“若问:人生是怎样一回事?我们可以说,人生是有觉解底生活,或有较高程度底觉解底生活。这是人之所以区别于禽兽,人生之所以区别于别底动物的生活者。”[4](P526)冯先生把人能够自觉地了解自身的行为看作人的本质,看作人与禽兽相区别的主要标志。在他看来,人之所以有觉解,是因为人有心。冯先生极其称赞人及人心的觉解在宇宙中的地位,认为人心的要素是“知觉灵明”,在宇宙间,人心的知觉灵明程度最高,人是“天地之心”。没有人的宇宙,即是没有觉解的宇宙,是一个混沌,有如黑夜中的事物,不被看见。因此,宇宙间有了人,有了人的心,便如黑暗中有了灯。有觉解是人心的特异处,人不但有觉解,而且能了解其觉解是怎么一回事,能自觉其觉解。人对宇宙人生的觉解有程度的区别,觉解的程度不同,宇宙人生对于人的意义则不同,从而造成人所拥有的境界亦不同。因此,在冯先生的境界论中,觉解是极其重要的。对宇宙人生有何种程度的觉解,直接决定着有何种境界。冯先生所阐明的自然、功利、道德、天地四种境界,由低到高,是由觉解的程度决定的。天地境界是最高的境界,也需要最高程度的觉解。冯先生的修养方法,就是使人得到并常住于天地境界的方法,在宋明理学家,则是

使人成为圣人的方法,即所谓“圣功”。从程序上看,冯先生的修养方法是程朱与陆王或曰理学与心学两派的综合。

冯先生首先指出理学与心学两派修养方法的不同。他说:“程朱的方法是:‘涵养须用敬,进学在致知。’用敬是常注意,致知是觉解。此派的方法是:一面用敬,一面求觉解。陆王的方法是:‘识得此理,以诚敬存之’,‘先立乎其大者’。此派的方法是:先有深的觉解,然后用敬。”[4](P652) 陆王派的修养方法是先有觉解,然后用敬,此即所谓“先立乎其大者”。程朱派则认为人对于宇宙人生的觉解,非一蹴可得,而是要循序渐进,故须“今日格一物,明日格一物”,今日有得,即用敬以守之,明日亦有得,又用敬以守之,如是稳扎稳打,步步为营,最后乃能常住于天地境界。两派之中,程朱派以陆王的方法为空疏,陆王派则以程朱的方法为支离,冯先生认为,两派的方法皆有可取之处,但从另外一方面说,陆王又确实有失于空疏,而程朱则亦有失于支离。

在冯先生看来,陆王心学注重“先立乎其大者”、“识得此理”,即先有觉解,然后“以诚敬存之”,这一点是正确的。但他们对如何“识得此理”,却未有详说。他们所依靠者,似乎只有学者的“悟”,而不予“即物而穷其理”上求致知,所以程朱理学派以他们的方法为空疏。冯先生还进一步指出,心学派有时还忽视自然境界与道德或天地境界的分别。孟子说:“孩提之童,无不知爱其亲者。及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。”(《孟子·尽心上》)这几句话是心学派所常引用的,但这里的知的意思,很不清楚。可以是事实上爱其亲、敬其兄,而不自觉其是如此,亦不了解如此是应该的;也可以是不但爱其亲、敬其兄,而且自觉其是如此,并了解如此是应该的。前者是自发的、合乎道德的行为,而不是道德行为,因为他的行为虽是出于本心,但他对于本心并无觉解,所以他的境界只是自然境界,而不是道德境界,更不是天地境界。后者对于本心良知有觉解,并努力顺此行事,其行为是道德行为,其境界则是道德境界。若更进一步觉解本心良知是“明德”的表现,是与天地万物一体的本心“发窍之最精处”,这时就可进一步达于天地境界。心学派有时忽视了上述自然境界与道德或天地境界的区别,致有“满街都是圣人”之说。

依冯友兰,“先立乎其大者”并不能专靠学者的“悟”,而是要靠了解几个“哲学底观念”。这几个哲学的“观念”,就是《新理学》所说的“宇宙”或“大全”、

“理”及“太极”、“道体”等。这些哲学的“观念”,都是形式的、空的,对实际无所肯定。哲学不能知所有事物共有多少,是些什么,但可用一个“观念”总括思之,此即“宇宙”的观念,所谓“大全”、“一”、“天地”,都是指这个“观念”。哲学不能知某一类事物之所以为某一类事物者是什么,但可知每一类事物都必有其所以为某一类事物者,此即某一类事物的“理”。总括所有的理而思之,即有太极或理世界的观念。大全不可思议,亦不可想象,理及理世界只可思议,而不可想象。哲学不能知实际世界中某时有何物生灭变化,及其如何生灭变化,但可知实际事物无时不在生灭变化中,总一切生灭变化而作一总流思之,即有“道体”的观念。

这些哲学的“观念”并不能给人以积极的知识,但可使人得到天地境界,这就是哲学的“大用”。这些“观念”虽是形式的,但必须借助于经验而得之。我们虽不能知,亦不必知宇宙间所有事物是什么,所有“理”的内容,以及一切事物实际如何生灭变化,但必须对于有些事物有知识,才有宇宙的观念;必须知有些理的内容,才可有理及理世界的观念;必须知有些事物如何生灭变化,然后才可有道体的观念。这叫做由知一偏而知大全,由知实际而知真实,借助于经验而得上述哲学“观念”。从这一点上看,冯先生认为,理学派格物致知的观点是有道理的,其“今日格一物,明日格一物”的工夫,亦是不可少的。格物致知是哲学的活动,只有从事哲学的活动,才能使人对于宇宙人生有觉解,才能使人得到道德和天地境界,也就是说,只有通过格物致知这种哲学活动,才能够“先立乎其大者”。心学方法的空疏,恰好可用理学的方法来弥补。

不过,在冯先生看来,理学派的方法也有“支离”的缺陷。主要有三点:第一,人对于宇宙人生,必先有某种觉解,即必“先立乎其大者”,然后才能得到某种境界,如一人尚未有某种觉解,则他根本未有某种境界,此时的用敬,无干于尽性至命之事,与境界无关。这里,冯先生看到了朱熹工夫论中用敬问题的矛盾。朱熹说敬,有时指有觉解后,有时指有觉解前,有觉解后是真正的诚敬工夫,有觉解前只是教育程序中的一种集中注意的方法。在朱熹说统里,这两种敬常常混淆不分,所以引起许多误会和纠缠。第二,“今日格一物,明日格一物”,其目的在于由知实际而知真实,由知一偏而知大全,并不在于知某理或一切理完全的内容,程朱理学所谓格物,似乎要知某理或一切理的完全的内容。第三,朱子说格物

穷理至豁然贯通后,则“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明”,这里的豁然贯通,兼就人的知识智能说,这种豁然贯通,似乎是不可能的。

冯先生对陆王和程朱修养方法特点的总体把握是准确的。他对陆王派的“先立乎其大者”和程朱派的“格物致知”进行改造,铸成自己的修养方法,即通过研究哲学或形上学(格物致知)而求对宇宙人生的觉解(先立乎其大者),这样就得到道德和天地境界,然后再常注意此等觉解,且常本此等觉解以行事(用敬与集义),即可以常住于此等境界。

冯先生对陆王和程朱方法论的批评,也有独到之处,而且牵涉到一个非常关键的问题,即知识智能与人的精神境界(道德、天地)究竟是什么关系。心学派强调“先立乎其大者”,没有必要格物穷理,实际上是认为知识与境界没有关系;理学派强调必须先格物穷理然后才能豁然贯通,认为知识智能与境界有很大的关系。冯先生在其晚年所著《中国哲学史新编》中对此问题进行了更进一步的阐发。他首先指出,从理论上说,增进人对于客观具体事物的知识是一回事,提高人主观上的精神境界又是一回事。老子说“为学日益,为道日损”,“为学”是增进知识,“为道”则是提高人的精神境界。程颐把自己的方法总结为“涵养须用敬,进学则在致知”[5](P188)两句话,“涵养”是提高精神境界之事,“进学”则是增加知识之事。这本来是两回事,二者有何关系,如何统一于修养方法中,程颐没有说,从而使其方法成为“两概”。朱熹《大学章句》中的《格物补传》是取程颐之意而为之,在修养方法上却使“两概”的缺陷更突出。冯先生指出,朱熹的问题就在于不能正确理解“穷理”。穷理有“穷物理”与“穷人理”之分,前者的目标是增加知识,后者的目标则是提高精神境界。儒家经典所言都是先穷人之理,从而提高人的精神境界。人类虽然也是自然的一部分,但人类与物类有一个重要区别,那就是人有心,有“知觉灵明”,因此,他能自己向自己提出要求,做一个完全的人。能做一个完全的人,就是穷人之理,尽人之性,因为理本为“天理”,性是人禀受于天,也可说是受天的命令而得,所以程颐说:“穷理尽性以至于命,三事一时并了。”也就是说,“穷理”、“尽性”、“至于命”三事本为一事,每一个人都是人类的一员,他要穷理,首先就是穷人之理,要尽性,就是尽人之性,而且要从他自己做起。《中庸》所言尽人性尽物性赞天地之化育,《大学》所言三纲领八条目,都是说先要从自己做起而穷人理。朱熹把“穷理”理解为“即

物穷理”,就是要先穷物之理,这就把《中庸》和《大学》所说的次序完全颠倒了。

穷物理与穷人理本来是两回事。但是,在冯先生看来,二者却又是可以相通的。朱熹的方法之所以有“两概”的毛病,就是因为他在这个问题上思想上的“弯”没有转过来,没有全面认识到增加知识和提高境界的关系。不但朱熹是如此,陆九渊也是如此。冯先生指出,这个“弯”张载早已转过来了,张载在《两铭》中所讲的“穷神”、“知化”就是增加知识,但同时就可以理解为对于天的“继志”、“述事”,有了这样的理解,求增加知识也就是所以提高精神境界,懂得了这个道理,“穷物理就是所以穷人理……穷物理不必是‘支离’,而不穷物理必定流于‘空疏’。”[6](P172~173)

冯先生对理学和心学修养方法的批评虽有独到之处,但在有些问题上,却并非让人无疑。实际上,朱熹的穷理并非完全是穷物理,而是包含穷物理和穷人理两个方面,所以他在《大学或问》里说格物穷理一则包含“身心性情之德,人伦日用之常”,即穷人理,另则亦包括“天地鬼神之变,鸟兽草木之宜”,即穷物理。而且,朱熹虽然也很重视穷物理,但他的主要目的还是穷人理,这一点,他曾有极其明确的说明:“如今为此学,而不穷天理,明人伦,讲圣言,通世故,乃兀然存心于一草木一器用之间,此是何学问?如此而望有所得,是炊沙而欲其成饭也。”(朱熹《答陈齐仲》)可见,朱熹所说的穷理,主要还是“穷人理”。不过,朱熹强调,在“穷人理”的前提下,也要“穷物理”。穷人理是为了把握具有道德意义的“天理”,从而“明人伦”、“通世故”,在实际的道德实践中方向明确,意志坚定,故“志不惑”;穷物理是指在穷人理所确定的总方向下对事物具体规律和原则的探索和把握,这样在应事接物时才不会逆规律而行,事功才有所成。

冯先生批评陆王心学派的方法为“空疏”,仅仅指责他们不于“即物而穷其理”上求致知,即为“空疏”。这个指责,是不够准确的。其实,心学派不“即物而穷其理”,其方法并不见得就空疏,尤其是与陆王同属一大派的胡宏,讲于生活利欲中察识良心发见之苗裔从而逆觉而体证本心的方法,非常亲切实在,并不空疏。冯先生当时并没有对此予以足够的重视。

三 格物致知与新理学方法

上文说过,冯友兰的修养方法是心学和理学两派方法的融合。在修养的先后程序上,他同意心学

派“先立乎其大者”，即先有对宇宙人生的觉解的方法，而在如何先立其大的问题上，他又推崇理学派“格物致知”的观点。冯先生同意朱熹把格物致知作为凡圣关、梦觉关的说法。他认为致知就是觉解，就觉解方面说，“圣人”与平常人（“凡人”）的主要区别，在于平常人只有觉解，而“圣人”则觉解其觉解，即有高一层的觉解。只有觉解，比于无觉解，固已是觉不是梦，但比于高一层的觉解，则仍是梦不是觉。因此，有无高一层的觉解，是梦觉关。过此之后，固然还需要工夫（敬与集义），然后才可常住于圣人域，但已过此门限，以后总是所谓门槛内的人了，如未过此门限，则无论如何，总还是平常人。可以看出，在冯先生修养方法的两部分中，前面部分即求觉解部分最为重要。

求觉解就是格物致知，但不是一般科学意义上的格物致知，而是哲学意义上的格物致知。冯先生区分了两种格物致知，即科学的格物致知与哲学的格物致知，他说：“有科学底格物致知，有哲学底格物致知。此二种底格物致知，其所格底物，可同可不同。但其致底知则不同。科学底格物致知，所致底知，是与常识在一层次上底知。哲学底格物致知，所致底知，则是高一层次底知。科学底格物致知，不能使人透过梦觉关。而哲学底格物致知，则能使人透过此关。”[4]（P545~546）哲学之知比科学之知要高一层次。哲学之知相当于理学家所说的德性之知，这是与尽心知性有关的一种知，而科学之知则相当于理学家所说的见闻之知。在这里，冯先生还是落入了传统儒学德性优先的窠臼。不过，依冯先生境界论，科学知识本身确实与人的境界无关。科学知识虽然广大精微，但亦只是常识的延长，人有科学知识，只表示人有觉解，但不是高一层的觉解，所以科学家虽然研究许多事物，有许多知识，但仍在上面所言梦觉关之梦的一边。科学家研究科学，虽然也是发展其心的“知觉灵明”，但由于他对于尽心知性并无觉解，因此，就算他对科学有很大的贡献，但却不能有“圣人”所能有的高境界。

然而，科学的格物致知与哲学的格物致知并非水火不相容。科学家要透过梦觉关，由梦的一边进到觉的一边，从而拥有圣人的天地境界，必须本其所有的知识，自反而了解其知识的性质及其与宇宙人生的关系，此自反即是觉解的自觉解，或谓觉解其觉解，这样就获得了高一层的觉解。如此，则他以前所有的知识，对于他即有不同的意义，这些知识可以转成智慧，即佛家所说的“转识成智”。此时，他既

已获得了高一层的觉解，则他的境界亦有不同，他就可以得到圣人的天地境界。

冯先生的上述理论，给我们很多启示。尽管他有德性优先的心态，但他讲研究科学必须自反而了解其知识的性质及目的，这其实是要求科学研究服务于人，每一个科学家不能只顾埋头钻研科学知识，而不问这种研究的目的到底是造福于人类还是遗祸于人类。同时，要求科学家也要提高自己的人生境界，否则，一个境界很低、趣味低下、心理阴暗的科学家，其科学知识越多，可能就会对他人、社会、乃至整个人类危害越大。凡称得上伟大的科学家的人，不但在科学研究上有突出的贡献，而且在人生的修养上也是具有很高的境界的。从这一点来看，哲学在于提高人的境界，是每一个人都应该追求的，它不在于给人以积极的知识，而是使人的精神生命得以提升，是每一个人精神生命的需要，是每一个人自我完善的必由之路。冯先生所区分的两种格物致知，哲学的格物致知与修养方法直接相关。科学的格物致知必须自反而转成哲学的格物致知，才与境界及修养方法有关。事实上，冯先生讲格物致知，主要是讲哲学的格物致知，在他看来，格物致知主要就是研究哲学：“格物致知是哲学底活动”[4]（P204）；“研究哲学，是‘进学在致知’。”[4]（P661）

研究哲学的方法，或讲形上学的方法，冯友兰自己称之为“新理学的方法”：“……本书所讲形上学的方法，就是最哲学底形上学的方法，也就是新理学的方法。”[4]（P864）讲形上学的新理学方法，是“圣功”的一部分，即求觉解的一部分。冯先生在《新言》中对这种方法进行了详细的阐述，具体又包含两种方法，即人们熟悉的“正的方法”与“负的方法”。

冯先生所谓“正的方法”，又可称“逻辑分析的方法”或“形式主义的方法”，就是“以逻辑分析法讲形上学，就是对于经验作逻辑底释义。其方法就是以理智对于经验作分析、综合及解释。这就是说以理智智释经验。”[4]（P870）哲学认识以感觉经验为出发点，但不以经验实证为哲学方法。经验实证是科学的方法，而此时的冯友兰认为科学方法与哲学方法是两种不同的方法。哲学或形上学与科学都从实际经验中的事物说起，但形上学的目的，是对于经验作“逻辑底”释义，而科学的目的，则是对经验作“积极底”释义。所谓“逻辑底”，意思是“形式底”，所谓“积极底”，意即“实质底”。“积极底”是与“逻辑底”或“形式底”相对待，而不是与“消极底”或

“否定底”相对待。所谓“形式底”，意思是“没有内容底”、“空底”，所谓“实质底”，则是“有内容底”。冯先生《新理学》中“理”、“气”等概念，就是用逻辑分析方法得出的，所以是空的，没有具体内容的。这种方法是西方哲学逻辑分析方法的移植，这是冯先生的历史功绩。但也正是这一点，成为他遭人攻击的口实。牟宗三先生、刘述先先生等人认为冯先生的这一条路走不通，是“死路”，注定要失败，陈荣捷先生认为冯友兰用这种方法建构起来的哲学已丧失了中国哲学固有的实践性和入世性。

不过，冯先生后来已经修正了他的观点，这就是对“负的方法”的重视、运用和阐述。所谓“负的方法”，实质上就是直觉体认的方法，这是中国传统哲学的方法，冯先生借用过来，并对其进行了更为细致的分析。“负的方法”就是“讲形上学不能讲”，这种方法可以从两个层次来说明。

第一，“烘云托月”，即从侧面讲。冯先生认为，讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。此种讲形上学的方法，可谓是“烘云托月”的方法。画家有一种画月的方法，只在纸上烘云，于云中留一圆或半圆空白表示月。画家之意本在画月，但其所画之月，正在其未画之处。用负的方法讲形上学，是讲其所不讲，讲其所不讲亦是讲，犹之乎以“烘云托月”的方法画月，是画其所不画，画其所不画亦是画。

第二，“于静默中立义境”。在冯先生看来，讲形上学的目的是理解和把握形上学的对象，从而使人得到一种精神境界。用负的方法讲形上学，可以使人得到最高的天地境界，对这种境界的直觉领悟，是负的方法中更重要的内容。冯先生借用佛家语，称之为“于静默中立义境”。意即现象和语言在把握“本体”时有局限，只有通过内心的直觉体认才能达到与“本体”同一的境界。

冯先生的“正的方法”来自西方哲学，其“负的方法”则是对中国传统哲学方法（尤其是道家和禅宗）

的沿袭和改造，而从总体上看，这两种方法都是讲形上学的方法，都是研究哲学追求觉解从而获得境界的方法，亦即冯先生所说“格物致知”的方法。冯先生又认为，这两种方法不是截然分开，而是相辅相成的，是“格物致知”或曰研究哲学或形上学的两个步骤：“一个完全的形上学系统，应当始于正的方法，而终于负的方法。如果它不终于负的方法，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，它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。”[7](P295)在这里，冯先生表现出对中西哲学方法论综合融通的倾向。他认为，正的方法在西方哲学中占统治地位，但负的方法从未得到充分发展。与此相反，中国哲学有发达的负的方法传统，但从未充分发展出正的方法。因此，只有二者结合才能产生未来的哲学。冯先生对自己所创立的“新理学”体系颇为自负，认为是接着中国哲学各方面最好的传统，而又经过现代西方哲学的洗礼而建构起来的哲学系统。在哲学方法论上，冯先生对自己所发明的正、负方法及其相辅相成的运用也是十分满意的，认为它是创建未来哲学的必用方法。

参考文献：

- [1]冯友兰.三松堂全集(第一卷)[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [2]冯友兰先生百年诞辰纪念文[(C)].北京:清华大学出版社,1995.
- [3]冯友兰.三松堂全集(第二卷)[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [4]冯友兰.贞元六书[M].上海:华东师范大学出版社,1996.
- [5]二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [6]冯友兰.三松堂全集(第十卷)[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [7]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1996.

责任编辑:饶娣清

Feng Youlan's Theory of Method and Zhu Xi's Theory of Spiritual Cultivation

CHEN Dai-xiang

(College of Philosophy and History and Culture, Xiangtan University, Xiangtan, Hunan 411105, China)

Abstract: Feng Youlan's theory of method has three levels: the method of spiritual cultivation; the positive method and the negative method; the method of study in philosophy history. Feng's positive and negative methods refer to obtaining the highest spiritual state. Zhu Xi's theory of spiritual cultivation made a notable impact on Feng's theory of method.

Key words: Feng Youlan; Zhu Xi; theory of method