

简论冯友兰的文化哲学

郭建宁

(北京大学哲学系, 北京 100871)

[摘要] 对文化哲学的阐述,是冯友兰学术思想的重要内容。冯友兰的一生致力于解决以哲学史为中心的中西文化问题。他肩负着阐旧邦以辅新命的历史使命,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,构成了独具一格的文化哲学。

[关键词] 旧邦新命;别共殊;文化类型;抽象继承

[中图分类号] G02 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1004-4434(2001)06-0030-04

五四以来的中国现代哲学家,对古今中西的文化问题大都十分关注。冯友兰也不例外,并且为此投入了毕生的精力与心血。他的旧邦新命观,文化类型说与抽象继承法,在当代中国文化哲学的建构和文化选择的取向上独辟蹊径,别具特色,占有重要的地位。

一、旧邦新命:冯友兰文化哲学的追求与使命

冯友兰的一生历经坎坷,人生历程十分曲折、复杂。他经历了辛亥革命、五四运动、抗日战争、新中国建立、“文化大革命”、改革开放等重大事件和历史巨变。在他的一生中,学术思想确实有过不少起伏和变化,但是他对于中西文化问题的关注是始终一贯的,对中华民族兴亡和中华文化前景的历史责任感,也是始终不变的。他在总结其一生学术活动时说:“我生活在不同的文化矛盾冲突的时代,我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质,如何适当地处理这种矛盾,解决这种矛盾,又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。”^[1]五四以来,古今中西的文化矛盾冲突成为时代的主题,随着西学东渐,欧风美雨,中国传统文化的价值认同面临严峻挑战。救亡图存,复兴中国文化,是包括冯友兰在内的中国现代哲学家无法回避的课题。我们

知道,标志冯友兰新理学体系形成的“贞元六书”,是在抗战时期形成的。冯友兰将这一时期写就的《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》,总称为“贞元之际所著书”。何谓“贞元之际”?冯先生解释说:“所谓‘贞元之际’就是说,抗战时期是中华民族的复兴时期,日本帝国主义侵占了我国大部分领土,把当时的中国政府和文化机关都赶到南方去了。历史上有过晋、宋、明三朝的南渡。南渡的人都没有能活着回来的。可是这次抗日战争,中国一定要胜利,中华民族一定要复兴。这次南渡的人一定要活着回来,这就叫‘贞下起元’,这个时期就叫‘贞元之际’。”^[2]爱国主义的信念和情怀跃然纸上。

上世纪50年代至“文化大革命”,冯友兰的学术活动既受到“左”的冲击,遭受过不应有的批判,又因受“左”的影响,有不少失误,甚至误入歧途,这些史实,无须回避。但是冯先生勇于自我反省,在他生命的最后十年,吸取以往的经验教训,重新探索与反思哲学史的性质、对象和方法,完成了七卷本的《中国哲学史新编》,为中国哲学史研究,为中国文化的现代化做出了重要贡献。把哲学理论同时代和社会环境结合起来,实现中国文化的现代化,是冯先生一生的追求。“阐旧邦以辅新命”,是冯先生晚年说得最多的一句话,它体现了冯友兰文化哲学

[收稿日期] 2001-08-17

[作者简介] 见封二

* 本文获北京大学创建世界一流大学基金资助。

的历史使命。冯先生在《三松堂自序》中说：“诗经有一首诗‘周虽旧邦，其命维新’，我把这两句诗简化为‘旧邦新命’，‘旧邦’指源远流长的中国文化传统，‘新命’指现代化和建设社会主义。‘阐旧邦以辅新命’，余平生志事概在斯矣。”^[3]他又说：“中华民族的古老文化虽然已经过去了，但它也是中国新文化的一个来源，它不仅是过去的终点，也是将来的起点，将来中国的现代化成功，它将成为世界上最古、又是最新的国家，这就坚强了我‘旧邦新命’的信心。新旧结合旧的就有生命力，就不是博物馆陈列的样品了。新的也就具有了中国自己民族的特色。新旧相续，源远流长，使古老的中国民族文化放出新的光彩。现在我更觉得这个展望并不是一种空想、幻想，而是一定要实现的，一定能实现的。”^[4]旧邦新命，体现了冯先生一生的历史抱负和根本关怀，以及对民族文化强烈的责任感和深沉的历史使命感，是理解其文化哲学的基础和切入点。

二、文化类型：中西之争的求解与超越

文化类型是冯友兰文化哲学的核心概念和基本内容。对此，冯先生自己是这样阐释的，他说：“我的思想发展有三个阶段，在第一阶段，我用地理区域来解释文化差别，就是说，文化差别是东方、西方的差别。在第二阶段，我用历史时代来解释文化差别，就是说，文化差别是古代、近代的差别。在第三阶段，我用社会发展来解释文化差别，就是说，文化差别是社会类型的差别。”^[5]由此可见文化类型说在冯氏文化哲学中所占有的重要地位。

冯友兰文化类型说的提出是和上世纪30年代全盘西化与中国本位的文化论争密切相关的。1935年1月10日，王新命等十教授发表了《中国本位文化建设宣言》，提出中国文化建设的原则是“不守旧，不盲从，根据中国本位，采取批评态度，应用科学方法，来检讨过去，把握现在，创造将来”。从而提出了中国本位的文化建设这一概念和口号，同时主张对中国固有文化“存其所当存，去其所当去”，对外来文化则“吸收其所当吸收”。这些论述看起来似乎无懈可击，但实际上未超脱“中体西用”的框架。同年3月20日，胡适即在天津《大公报》发表《试评所谓“中国本位文化建设运动”》一文，指出“根据中国本位，不正是中学为体吗？采取批评态度，不正是西学为用吗？”所谓“中国本位的文化建设，正是中学为体、西学为用最新式的化妆出现。”

十教授所以提出中国本位的文化建设，是针对全盘西化的。当时全盘西化最有力的鼓吹者是陈序

经，他提出“全盘的和彻底的西化，使整个中国能够整个的西化，这是我的本意。”^[6]提到全盘西化，不能不谈及胡适，作为西化论的主要代表人物之一，胡适与陈序经还是有区别的，相比较陈序经彻底的全盘西化论，胡适只能说是折衷的全盘西化论者，或曰充分西化论者，他说：“文化固有一种惰性，全盘西化的结果自然会有一种折衷的倾向……此时没有别的路可走，只有努力接受这个新世界的文明。全盘接受了，旧文化的惰性自然会使它成为一个折衷调和的中国文化本位……我们不妨拼命走极端，文化的惰性自然会把我们拖向折衷调和上去。”^[7]即“取法乎上，仅得其中”。可见胡适所讲的全盘西化，主要是在起点的意义上使用的，由于惰性的作用，所得的也只是一半。后来，他在不同场合又多次谈及全盘西化这个词用得不当，指出为了保持弹性，应当把“全盘”改为“充分”，因为百分之九十九还不能叫全盘。对此陈序经的回答是，某校拍照片，名曰教职员工全体合影，若少一人或几人，也照样如此填写，不会有什么妨碍。全体亦即全盘，因此百分之九十九乃至百分之九十五都可以叫全盘。这种辩解虽不失机智，但仍显勉强。正如当时论争中有的学者尖锐指出的那样，鼓吹全盘西化，“就是中国固有文化，纵有可存，也不应存；西方文化纵有可舍，也不应舍。”^[8]这样的驳难，将使全盘西化论者无言以对。

由此看来，“中国本位”和“全盘西化”作为现代中国文化建设的基本理论和基本口号，都有明显的漏洞与严重的缺陷。正是在这样的历史条件下，冯友兰提出了自己的文化类型说。冯先生对“中国本位”和“全盘西化”均持有异义，认为两者共同的错误就在于只注意了文化的个别，而忽视了文化的类型。中国文化和西方文化都属于文化个别，主张“全盘西化”，实质上就是把中国文化由一种特殊文化变成另一种特殊文化；而现代中国文化建设的关键并不在于由一种文化个别转向另一种文化个别，而是由一种文化类型转入另一种文化类型，因此，全盘西化不可取。至于“中国本位”论，虽然提出了“吸收其所当吸收”、“存其所当存，去其所当去”，但是没有解决存谁去谁的问题。而冯友兰的文化类型说则表明，学习西方文化的类型，就是学习其工业化，即吸收与工业化一致的西方文化，保留与工业化不相冲突的传统文化，舍去与工业化相冲突的传统文化，这就解决了“中国本位文化建设”所没有解决的问题。这里的关键在于明确工业化是西方文化的类型，如果把西方文化作为个体，对它的方方面面就

不知从何学起。而把西方文化作为类型,复杂的问题就会变得十分明晰,凡是与工业化相关和一致的都要学,凡是与工业化无关的,比如信耶稣教,就不一定要学,总之,“我们要工业化,即与工业化有关者皆要,否则不要。则主张全盘西化与部分西化者大约都可以满意了。而主张中国本位者也可以满意了,以中国为本位,与工业化冲突者去之,不冲突者则存之”^[9]。文化类型说解决了“中国本位”与“全盘西化”解决不了的理论难题。

文化类型说从文化的层面上探讨了文化类型与文化个别的关系,这一关系从哲学的层面来看,即是一般与个别、普遍与特殊的关系。对于这一关系,冯先生习惯于用共相与殊相来表示。“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。

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,就富有新的时代意义。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:“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,则是这一类事物共同依照的,所以理是公共的,亦称共相。”^[10]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独到之处,令人称道。

应当指出,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”^[11]。“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。”^[12]而西方文化的共相和类型就是工业化。不仅考察西方文化要从类型入手,考察中国传统文化也应注意从类型着眼。冯先生认为,我们中国文明原来是农业文明,有许多中国人和外国人常说中国人有许多特性,比如“好闲暇”,往坏里方面说是“懒”,往好的方面说是“享受”,其实这只是农业文化的特色,并非某个民族的特色。总之,对于现代中国的文化选择这一重大课题,冯友兰强调的是事物的共相,侧重于对共相的思考与探讨。这对于中国社会摆脱农业文明,进入工业文明,对于建设中国现代文化,无疑具有重要意义。从而也使冯友兰重视共相的文化类型说具有重要的理论价值。

三、抽象继承:古今之辩的思考与探索

冯先生的文化类型说主张考察中西文化,应当着眼于类型,其实质就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什么关系,在关于冯友兰哲学思想和文化理论的研究中,这个问题似乎尚未被人提及。笔者以为,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。

虽然“抽象继承法”是上世纪50年代提出的,但是冯先生在30年代提出文化类型说时,实际上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,在道德方面要继续往。前者是讲转变文化类型,后者是讲道德继承。那么,现代化和基本道德又是什么关系呢?冯先生认为,道德无所谓新旧,无所谓古今,无所谓中外。现代化只是知识、技术方面的事,而基本道德是无所谓现代化的。他说:“我们是提倡所谓现代化的,但是基本道德这一方面是无所谓现代化的,或不现代化的。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。可变者有现代化或不现代化的问题,不可变者则无此问题。”^[13]

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。在对“文化”的“大革命”中,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,冯先生在1956年10月23日《人民日报》发表题为《关于中国哲学史研究的两个问题》,指出:“我们近年来的哲学史工作大概用的是形而上学唯物主义的方法,把哲学史中唯物主义和唯心主义的斗争简单化、庸俗化了,使本来内容丰富的哲学史变得贫乏、呆板。”1957年1月8日,冯先生又在《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。”

对中国古代哲学命题,应当区分其具体意义和抽象意义,抽象意义是可以继承的,具体意义是不能继承的。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”这对范畴改换成“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。

因“抽象继承法”,冯先生受到过冲击和批判,但是他没有放弃自己的观点。到80年代,他仍然主张有“可变的道德”和“不可变的道德”,有些道德是任何社会都需要的。当然,对于冯先生基本道德不可变的论述,以及抽象意义的道德继承的论述,都还可以进一步讨论,也可以商榷。但是,冯先生关于区分历史上哲学命题的抽象(一般)意义与具体(特殊)意义的见解,对于哲学命题和文化遗产的继承,具有重要价值。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。

[参考文献]

- [1][3][4][5][11][12]冯友兰.三松堂全集:第1卷[C].郑州:河南人民出版社,2000.307、308、310、307、232、241.
- [2]冯友兰.三松堂全集:第5卷[C].郑州:河南人民出版社,2000.255.
- [6]陈序经.对于一般西化论者的一个浅说[J].独立评论,第79号.
- [7]胡适.编辑后记[J].独立评论,第142号.
- [8]罗荣渠.从“西化”到现代化[M].北京:北京大学出版社,1990.444.
- [9]冯友兰.三松堂学术文集[C].北京:北京大学出版社,1984.392.
- [10][13]冯友兰.新事论[M].北京:商务印书馆,1910.1、227.

[责任编辑:戴庆瑄]