

## 试论新理学的理气观

提要：本文详细考察了冯友兰新理学的理、气范畴，指出了他在继承前人理、气概念基础上将它们进一步形式化，而这一形式化的探究思路中存在一些需要分析的问题。但是，这些问题的存在并不能否定冯先生工作在总体上的价值，这一价值体现在他综合中西古今的哲学创作方向上。

关键词：冯友兰 理 气 新理学

作为中国学界长期使用的重要学术范畴，理、气远在先秦已经被用来解释事物的本源、构成、运动和条理。不过在北宋以前的各门学科中，气的地位和作用远胜过理。直到北宋中叶张载的学说体系中，气仍居于中心地位，因此他的学说被今人称为“气学”。但在和张载同时代而稍晚的程颢程颐兄弟的哲学思想中，理跃居为核心观念。在以后的中国哲学发展中，其地位和作用压倒了气。

直到近现代，理、气仍然被中国哲学家较多地使用，这典型体现在冯友兰先生在本世纪三、四十年代建构的新理学体系中。这两个范畴不仅构成新理学形上学的关键内容，而且成为冯友兰的一种哲学方法论，其影响超出新理学而一直延续到一九四九年以后他四十年的思想中。而早在二、三十年代之际写作《中国哲学史》时，他已经形成了对于理气范畴的基本理解[1]。因此可以说，冯友兰对理气范畴的思考构成了他一生哲学生涯的重要线索，反映了他对世界存有方式的长期思考。本文便想考察冯友兰新理学时期的理气研究，透过他对这对传统哲学范畴的继承和改造揭示其存有论思想及其和中国传统哲学的关系，并辨析其中的理论得失。

—

自一九三八年至一九四六年的七、八年间，在中华民族最为艰苦卓绝的抗战年代里，冯友兰创作了影响甚大、争议也甚大的贞元六书，建构了几十年来广泛为人讨论的新理学体系。很明显，理、气系新理学形上学的中心观念，决定着新理学的整体建构。可在贞元六书主要谈形上学的《新理学》中，冯友兰没有给出理、气明确全面的定义，我们只能根据他的有关论述来探讨理、气范畴的内涵和特征。

关于理，冯友兰在《新理学》中举例议道：“所谓方之理，即方之所以为方者，亦即一切方底物之所以然之理也。凡方底物必有其所以为方者，必皆依照方之所以为方者。此方之所以为方，为凡方底物所皆依照而因以成其为方者，即方之理。”[2]在一般的语言意义上，“所以”是个相当宽泛的概念，可以用来表示原因、依据、手段、规定、法则、条件等内容。因此，“方底物”之所以为方，应该包括形成方的性质的所有条件，既包括形式规定性，也应包括质料依据性。但冯友兰的意思显然不承认包括后者，而仅就前者立论。其理由可以是，只有前者才形成“方”，而后者只形成“物”。暂不议因此理由而导致的表述不准确，与此理由相对立的一个意见是无“物”则无“方”，即“方”与“物”是统一于“方物”之中的。这当然是冯友兰所不同意的，但他对方之理的规定并不能避开或排斥掉这种意见。这种意见的另一种表述是作为方物形式规定性的方之理不能脱离具体事物而独存，但在下文的讨论中

我们将会看到，理的独立性是冯友兰对理规定的关键特性之一。方之理为方物“依照”者的说法非常类似于柏拉图理念为具体事物“分有”的观点，亚里士多德对分有说的批评也完全可移于此处：这只是一空话、一种诗意的比喻[3]。

冯友兰从自己对理范畴的理解和规定出发，推出了理的一些特性。他自己曾提出一个问题：“有人以为，所谓方者，不过人用归纳法，自其所见之许多方底物中，所抽象而得之概念，在客观方面，并无与之相当者。真际即是实际；实际之外，别无真际。”[4]这里的“真际”指的是理世界，“实际”指的是具体世界，将世界的存在区分为二者是冯友兰存有论最为核心的观点。这个问题实质上包含两层内容：1、方仅是抽象的概念，没有任何客观性；2、方寓于客观事物之中。前者否认的是方本身的客观性，后者否认的是方（对物）的独立性。冯友兰明确反对这两种否认，那么，他的反驳就应该既证明方（理）的客观性，又证明方（理）的独立性，这正是新理学之理的两个重要特征。冯友兰还是通过举例来说明自己的观点，我们于此仅讨论其中一个语言表达较为明确的例子。冯友兰议道：“我们若将‘这是红色’之判断，‘这是红色’之命题，加以分析，我们即见，我们于作此判断，说此命题时，我们已有红色之概念。我们若再将此概念，加以分析，我们即见我们所有红色之概念，实是我们所有对于红色之概念。有红色之所以为红色者，我们对之之知识，即所谓红色之概念，所以红色之概念，实是对于红色之概念。此红之所以为红者，并不在我们心中，我们心中所有者，不过对此之知识，即所谓对于红色之概念。红之所以为红者，虽亦为红底物所依照，但不即在红底物中，亦不即是红底物。因为假使实际上无红底物，还可有红之所以为红者。此红之所以为红者即是红之理，我们对之之知识，即是我们所有对于红色之概念。”[5]这段绕口令似的话意思却并不难解，它对1的回答是这样进行的：我们心中所有的是对红的知识，则红之所以为红（红之理）不在我们心中，那么，红之所以为红就是客观外在的。这在实质上是一种语言逻辑的推论，这个推论无疑是可以成立的。但这个推论之外存在一个问题：即客观的红之所以为红未必指冯友兰所理解的红之理，在一般语言意义上，前者还包括质料基础。这已是上文曾议论过的，此处不赘。对2的回答就要复杂一些，冯友兰仍是根据语言逻辑来解决这个问题，其推论过程如下：先设定红之所以为红者为红物所依照，如果依照者不存在，在逻辑上推不出被依照者不存在。冯友兰由此得出的结论是：被依照者可以存在，即红之所以为红独立于红物。这里的推导缺失很明显：在逻辑上推不出被依照者不存在，并不等于可以推出被依照者存在。“推不出”的意义只能是在逻辑上没有解决，而不是可以得出相反结论。这个推论之前还有一个上文曾涉及到的问题：那就是依照说没有被论证过，也仅是一种假设，其使用的“合法性”是缺失的。总结以上分析可以说：冯友兰语言逻辑意义的论证证立了红（理）的客观性，而未能证立红（理）的独立性。而这两点是冯友兰“冲漠无朕”“万象森然”的理世界存在的主要依据，其中一点的不成立势必导致这个世界的坍塌。

冯友兰对理的又一理解是：理是事物的标准、极限。他说：“方底物必依照方之理，始可是方底，又必完全依照方之理，始可是完全地方底。一方底物是否完全地方，视其是否完全依照方之理。由此义说，方之理即是一切方底物之标准，即是其当然之则。”[6]又说：“每理对于依照之之物，无论就极之任何一义说，皆是其极。方之理是方底物之标准，亦是其极限。方底物，必须至此标准，始是完全地方。但若至此标准，亦即至方之极限，所谓方之无可再方，即就此极限说也。”[7]在冯友兰的这些表述中，严格地说，“标准”和“极限”是有意义差别的，“标准”常常是自外而来的衡量尺度，“极限”则是内在趋势指向的端点。“标准”和“当然之则”的意义较为接近，但似乎仍有细微差别，前者常常是人为规定的，后者似更倾向于自然趋势一些。“极限”和“当然之则”语意分歧较为明显，在一般情况下，“当然之则”决不能指“极限”，因为“极限”往往超过“当然”。在某些情况下，二者甚至有些

语意对立。“完全”则和“极限”有些接近，和其它二者则有意义差异，至少语意重点明显不同。冯友兰以理概念来统合这四个词，只能被理解为这四个词意集合的合集。但问题还不止此，他对理的主要规定是“事物之所以然”。上文已言，“所以”的含义很广，可在多种语意结构中使用，但一般说来，它表示事物存在的诸多形式条件和质料条件。这和前四者的语意更远了。这五者相合，理的内涵就更为复杂含混。在理解理的具体意义时，我们只能根据语境进行猜测。以上不厌其烦地分析冯友兰对理的几种意义表述，决非是站在今天挑剔前人的语言毛病，而是因为不同意义相混影响了理范畴的哲学功能和理论价值，并引起了一些疑惑和讨论[8]。《新理学》之理的含混性非常似于程朱之理。虽然冯友兰在讨论理概念时使用了一些逻辑方法，似乎使他的理比程朱进一步形式化了。但在他的具体使用中，理的内涵常常含混复杂，理的特征也变幻不定，应该说比程朱进步不大。这也是新理学本体论为人垢病和不解的关键问题之一。

从认识来源来看，无论程朱还是冯友兰的理范畴的核心应该是事物的条理（静的条理为形式和秩序，动的条理为规律）。由于将认识中的条理实体化，似乎条理可以脱离客观具体事物。但实际上脱离具体事物的是人的认识，而不是条理本身。人的认识可以离开具体世界而在人脑中再现此世界，但这种再现是人脑功能发生作用，而不是实体存在。将人脑功能误作实体是理的独立性的认识来源。伦理是理的一部分，但由于宗法社会对这部分理的超常需求造成了程朱对这部分理的过度重视，而它们的本性是价值上的应然。这也使程朱不自觉地将其应然本性扩张为所有理的性质，冯友兰又未加分辨地继承了这一点。他所谓的理的“极限”“标准”“当然”和“完全”之义实质便是应然性质在不同视角、不同层面的展现。这便是理为物之极的认识来源。理的所以然之义本质便是条理，只不过将条理视作最为重要的条件，以致辞忽略掉了条理的质料依存。对条理的这种过份看重实际上反映了对人类认识能动性的过份看重。因为说穿了，条理本质上不过是人类认识的结果。这是理的所以然之义的认识论来源。对理之诸义的认识来源的追询并不必然意味着这个形上概念无权统合诸义。但是，这种统合不应该造成诸义之间混乱的意义互渗，因为这不符合近现代哲学对范畴的一般性要求——清晰化（这也是冯友兰努力的方向），且会大大影响哲学表达力以致引起不必要的误解。

相对来说，在《新理学》中冯友兰对气的理解和规定要简洁一些。他说：“凡实际底存在底物皆有两所依，即其所依照，及其所依据。”[9]其所依照的是其类之理，其所依据的是实现其理之料。事物之料又有绝对相对之分，相对之料仍有所依据所依照两方面。绝对底料是分析所得，冯友兰说：“今试随便取一物，用思将其所有之性，一一分析，又试用思将其所有之性，一一抽去。其所余不能抽去者，即其绝对底料。”[10]绝对底料名为真元之气，简称为气。这里，他对气的设定确为逻辑化的设定，但其中有一个逻辑问题。那就是，“绝对底料”本身也是事物的一种性，自然也应该被抽去。这样，随便取的这一物就一无所剩，当然也就没有什么真元之气了。对于这一点，冯友兰意识到了，为此他议道：“或有谓：一实际底物，即其所有诸性所合成。若抽去其一切物，则即成为无，更无有可以为绝对底料者。然若无绝对底料，则无以说明何以实际底物之能成为实际。若专靠所以然之理，不能有实际。上文已说。朱子说：‘理无气则无挂搭处。’即说此义。”[11]可见，一个实际的物的所有诸性完全可以被抽去，这是符合逻辑的，冯友兰自己也承认这点。他之所以不全抽去而保留绝对底料，是为了给自己的理找一个“挂搭处”。反过来也完全可以说，理的设定是为了给气一个依照物。这样，理气设定互为因果、循环论证。这说明其理论前提不完全、体系逻辑有明显的不自足处。

再进一步，冯友兰设定的“气”范畴在其体系中还会有一些问题。对于气的特征他指出：绝对底料“不可名状，不可言说，不可思议”，原因在于“其无性也”。可是，它至少可以被说出作为事物绝对底料的属性，怎么能说它“无性”和“不可言说”呢？退一步说，假使气具备“无性”的属性，它就不可能属于实际（具体世界），而只能属于真际（理世界）。冯友兰自己也说过这一点[12]。那么，气就成为一种理，至少和理区别不大了。这显然是冯友兰所不能同意的，但他没有也不可能给出有力的反对理由。再退一步说，如果将这些问题忽略掉，仅以“绝对底料”来理解气，那么作为一种语言逻辑化的范畴，显然比程朱的气清晰明白。但也失去了程朱之气的变动生化特征，而成为一个凝固僵硬的逻辑网点。

从认识来源看，气范畴（当和理范畴相对时）实质反映的是人类对于事物未能认识或不需认识的部分或因素的把握，所以人们经常将它视作匀质（即不需分辨、不需认识）的流体。它所具备的一些特性（比如清浊、动静、阴阳等）实质是人类将它实体化后而受空气等实存流体影响的结果。这些特性产生的助因则是利于人类的把握。因此，从某种意义上说，理气范畴的本质反映的是人类认识内外之分。

关于理气关系、理事关系，冯友兰讨论得较为零散，但从中仍可看出新理学形上学的一些重要特征及其与旧理学的区别。他批评朱子“人人有一太极，物物有一太极”的说法是神秘主义的，原因主要有两点：一是认为“事物对于理，可依照之，而不能有之。理对于事物，可规定之而不能有之。”[13]二是认为一事物可依照众理，但不可能依照一切理（即冯友兰的太极）。实际上，与其说这两点是朱子错误，毋宁说是与冯友兰的思想差别。朱子未将理完全形式化，其理仍是可落实的形式或规则；其太极除掉众理之全的意思外，还有根本之理的意思。冯友兰的理则极端地脱离实际事物，其太极仅为万理之全的意思。二者的差别显然是因为冯友兰在此使用了逻辑分析。不过，对于程朱的“理一分殊”，冯友兰倒是予以继承，只是进行了重新阐释。冯友兰议道：“先就一类中之事物说，此一类之事物，皆依照一理。虽皆依照一理，而又各有其个体。此一类之事物，就其彼此在本类中之关系说，可以说是理一分殊。照我们上面所说，一类之理涵蕴其共类之理。就一共类之各别类说，各别类皆属于共类，而又各有其所以为别类者，此一共类中诸别类之关系，亦可说是理一分殊。属于诸别类之实际底事物，依照诸别类之理者，亦依照其共类之理。所以若以属于诸别类之诸实际底事物直属于其共类，此诸实际底事物间之关系，亦是理一分殊。如此上推，以至在实际方面之大共类，即‘实际’或‘实际底事物’。此‘实际’或‘实际底事物’之大共类属有所有底实际底事物之诸小共类。就此诸小共类说，是理一分殊。若以所有实际底事物，直属于‘实际底事物’之类，则此诸实际底事物，亦是理一分殊。”[14]冯友兰并且明确地说：这种“理一分殊”的说法只是就逻辑方面说，“并不涵蕴实际底事物中间有内部底关联”[15]。的确，理理、理事层层相套的“理一分殊”在逻辑上是谨严且明晰的，也的确摆脱了朱子理一分殊说中的神秘倾向。只不过它显得有些空洞，而这也许正是冯友兰所追求的“洁净空阔”的目标。在本文看来，这里的“理一分殊”说是冯友兰《新理学》中阐释传统哲学概念较为成功的一例。

理气、理事先后也是新旧理学中的重要问题。冯友兰在这里将时空看作两种实际中的关系，他又将理气设定为俱不在实际中，也就不在时空中，所以理气先后问题在新理学中被取消了。和这个问题相关且为当时学界讨论较多的是理事先后问题，他首先肯定这是一个有必要讨论的问题，因为“一类事物，即一理之例”在实际中“可以是有始底”[16]。他对问题的回答是：“理先于其实际底例而有。这并不是理与其实际底例之间，可有在先关系，亦不是说理之有是有始底，而只是说，即于未有此类事物，即此理之实际底例时，此理已本来如

此。”[17]不知其他读者读到此处是否感到迷惑，本文确实认为这段话中有表述问题，而冯友兰自己后来也承认书中表述有破绽[18]，这里便应该就是一个例子。实际上，他不过是想突出理的意义和地位，可是这种方式显然是不合适的。而在新理学中这个问题也并不难回答，只要将理气关系的处理办法贯穿到底就可以了。既然理不在时空内，而仅有事在时空中，那么根本没有一致的比较尺度或坐标，所以二者先后不可比。

## 二

在《新理学》发表的六、七年后，冯友兰又撰成了贞元六书的最后两本——《新原道》和《新知言》。在这两本书中，他对自己的本体论思想进行了十分简明的表达。他指出新理学的形上系统中有四个主要的观念：理、气、道体和大全，它们都是没有积极内容的形式观念，可由四组形式命题推出。在本文之内，我们仅探讨理、气观念及推导出它们的命题。

冯友兰的第一组命题是：凡事物必都是什么事物，是什么事物，必都是某种事物。某种事物为某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说：“有物必有则”[19]。他认为，这组命题的、也是其余三组命题的唯一事实前提是“事物存在”。从此前提出发首先可推出其中第一个命题：凡事物必都是什么事物。我们说，这个命题不是一个简单的同语重复，而是由宽泛概念到具体事物的落实过程。这里的“什么”一词当作简单说明：它本来是一个疑问代词，作肯定意义的定语时表示疑问的内容作此定语内容。在这句话中，它指的是事物的具体规定性。那么，这个命题的意思也就是：凡事物都是具体的事物。由此冯友兰推出第二个命题：是什么事物必都是某种事物。这是由个体到类的推演过程。这里出现了“类”（种）的概念，可这是无法从命题前提及第一个命题中推出来的。如果想要保证推论的逻辑严谨性，只有实现以下两种情况之一或之二，类概念的介入才有“合法性”。1、类的存在是自明的；2、类是一种被证明了的设定。冯友兰的使用显然是根据第一种情况。可类的存在是自明的吗？从认识论上看，它反映的是特殊和普遍、殊相和共相的关系问题，而这是西方哲学史上长期以来聚讼纷纭的问题。本文无力讨论这个问题，只是认为：虽然对类的理解不一，但对人类认识、人类语言（而不是实存）中的类现象的存在大家还是承认的。在一般常识的基础上，不考虑类的所指，只肯定语言中类的存在，这时，它是自明的。但这种自明不是逻辑上的自明，而是现实用法中的自明。冯友兰由此推出的第三个命题是：某种事物为某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。这里的“某种事物之所以为某种事物者”即是事物之理。上文已言，“所以”一词意义甚为丰富，我们可以理解为某种事物的广义存在条件，至少包括形式条件和质料条件两大类。而冯友兰此处仅指前者，即某种事物的形式，或说某种物种的形式规定性，也就是他所谓的“理”。我们暂不考虑这三个命题中的表述问题（这和对程朱某些表述的继承有关），仅就理的实质内涵来说，以“种”或“类”来规定理也是不全面的。在新理学系统中，除掉类之理，显然还包括诸多的关系之理、变化之理等。这些也许可以从共相、殊相的角度被归约为类之理，但其它角度无疑也不应被忽视，而且，其它角度上的理也不应、也不可能总被进行归约处理。因此，无论是就新理学的体系逻辑、还是就新理学作者自己的思想应然来说，理的涵盖面都是极为广阔的，类之理只应是其中之一种。但不管怎么说，通过这种自明的类还是可以证明理（虽然这和冯友兰理解的理有些差异）的存在，只不过这和这组命题的推论过程关系不大。

第二组命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说：“有理必有气”[20]。这组命题是严格的逻辑推论命题。由“事物存在”的前提出发得出第一个命题：“事物必都存在”，是对前提的必然性肯

定。第二个命题“存在底事物必都能存在”是对第一个命题的可能性肯定。第三个命题“能存在底事物必都有其所有以能存在者”则可视作对第二个命题成立条件的肯定。这仅是就这三个命题的语言意义来说，冯友兰通过这三个命题所表达的思想尚需要进一步解说。由于他在上组命题中已肯定了事物的形式规定（理），这组命题则应是推出事物质料性的依据（气）。但是，同上文的“所以”道理相同，“所有以”不足以推出物质性依据的意义。这组命题中的“存在”一词也是一个关键点（类似于第一组命题中的“种”），冯友兰根据康德的说法指出：“存在”不是事物的性质，而是仅表示“事物的建立”[21]。如果这样理解“存在”，那么，“所有以能存在者”似乎可以指质料性依据（气）。但这里的质料依据就不是被推出来的，而在唯一的推论前提“事物存在”中就已经蕴涵了。这样，冯友兰这组命题的推论似乎便没多大必要了。

实际看来，虽然这两组命题都采取了逻辑推论的形式，但理气均不是逻辑推论的结果。理来自现实中的一中常识，依靠经验中的用法；气则来自对“存在”的意义设定。因此，这两组命题的推论过程对于理气观念实际上是不必要的。从《新理学》到《新原道》，冯友兰的理气观没有改变，但议论形式则由举例说明转到逻辑推论，《新知言》则对《新原道》进行了补充、修正。但是，冯友兰自己心目中的理气观从没得到充分的论证，这不仅和他对理气观的理解有关，也和他的论证方式方法有关。

也许，根据新理学的体系逻辑我们可以对冯友兰的理气观进行些微改进。首先，正如上文所言，将理由“类之所以”的意义扩为“万物之间所有关联之所以”的意义，尤其要给“动之所以”以基本地位，以打破新理学存有论过于静态的倾向，使之增加活泼变动的现实特征。其次，给气以存在之性，以接通理和实际世界的关联，也避免了真元之气无所着落又无可言说的悖论地位。再次，理事、理气不再进行先后比较。最后，“依照说”本就是无法证实无法证伪的观念，不妨在其内容中加上自然观点，即使“依照”成为一个自然的过程，由于理的应然特征，依照就成为自然和应然的合一。以上几点也仅是依新理学的逻辑可能性而做的几点修正，很难说是有力的哲学解答，但也许可使新理学更合理一些。

### 三

最后，须简单说明一下本文的方法论问题。对于哲学家思想的考察一般说来有两种最为基本的视角，即哲学的角度和历史的视角。前者主要着眼于宏观把握、整体分析、哲理的分疏阐释，后者不妨视作对细部真实的追索。本文除试图在前一层面有所工作外，对于后者更着力一些。也就是说对于冯先生的思辨细节、论证方法、语言表达更加注意，希望通过对他思想细部真实的探讨为宏观研究奠定基础。在这个视角上我们的标准是哲学的一般标准：即语言达意、概念明确、论证符合逻辑。不知我们的要求是否过严，在这样的标准上，冯先生新理学的理气观中存在上文指出的一些问题。而这些问题不但使其形上学不能达到一般要求的言之成理、持之有故，而且深层地影响了他《新原人》中的人生论，使后者也存在一些需要进一步分疏的问题。

正是从这样的视角着眼，冯友兰的理气观并不太复杂难解，其思想来源也是较为清楚明晰的。其实质就是以亚里士多德的形式质料说来解释程朱理气范畴，理的主要内涵来自朱子和柏拉图的共相，气则基本上是亚里士多德的质料。他的个人独创性在于将理气形式化，使之与现实世界远远分离。这实际反映了他对近代形式逻辑的误解误用，因为形式逻辑根本不具有形上功能和权力。另外，除掉冯友兰对逻辑分析法的一些具体使用错误外，这种抽掉理

气现实性以得到的形式化即不可证实也不可证伪，这自然就会受到一些垢病，也在实际上使其哲学价值有所折扣。当然，在另一些细节的分析中，他也不乏深刻独到之处。需要进一步指出的是，论述细节中的较多问题并不能否定冯先生工作在总体上的价值。这一价值在于他哲学创作宏观方向上的正确，他的理气论既借鉴西方方法又保留民族特色，既运用逻辑分析又归趋形上关怀，既述以现代语言又借用古典范畴，既注重理性运用又指向人生境界，在中西古今的取舍存留上冯先生是较为得体的，至少也有他自己的理由。这个形上路向受到左右两个方面的批评，在某种程度反映出它具有一定的持中和稳健特征。实际上，当代一些华人学者的学术取向和冯先生的前期路子不无某些联系。

---

[1] 见冯友兰《中国哲学史》下册（商务印书馆，1935年版）中对二程和朱子的论述。

[2] 冯友兰《三松堂全集》第四卷（河南人民出版社，1986年）32页。

[3] 《亚里士多德全集》第七卷（中国人民大学出版社，1993年）53页。

[4] 《三松堂全集》第四卷33页。

[5] 同上34页。

[6] 同上40页。

[7] 同上。

[8] 在三、四十年代，洪谦、张荫麟、朱光潜、孙雄曾等人对新理学的讨论都涉及到理的意义和属性问题。

[9] 《三松堂全集》第四卷47页。

[10] 同上。

[11] 同上48页。

[12] 同上59页。

[13] 同上43页。

[14] 同上45页。

[15] 同上。

[16] 同上59页。

[17] 同上。

[18] 见《新理学答问之一》，载《三松堂学术文集》（北京大学出版社，1984年）。

[19] 冯友兰《三松堂全集》第五卷（河南人民出版社，1986年）148页和225页。

[20] 同上150页。

[21] 同上206页。