

如何评价新理学？

作者：刘东超

[摘要]：针对围绕着冯友兰新理学体系评价的分歧，本文首先讨论了评价一种学说的方法论问题，指出其基本的学理前提是分清文本真实和重阐可能两个层面。在这样的基础上，本文详细考察了新理学体系中最为重要的两个部分——本体论和人生观，尤其是详细分析了本体论中理、气概念的逻辑失误，并指出了这两个部分中存在的问题和取得的成就，最后从总体上对新理学的得失成败做出了分析。

[关键词]：新理学 理 气 人生境界说

新理学是冯友兰先生从一九三七年到一九四六年用近十年之功建构的哲学体系，具体阐述在他的“贞元六书”——《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》和《新知言》之中。这一体系是二十世纪中国哲学建构中的重要收获，但学界对它有各种各样的褒贬和议论。如何评价新理学不仅与如何评价冯友兰及现代新儒学有着直接的、密切的关系，而且和如何评估二十世纪中国哲学的得失成败及规划二十一世纪的发展方向也有着某种联系。因此，这一问题既具学术史意义，也有一定的现实价值和未来价值。

—

评价一种学说的学理前提是厘定评价方法。而方法原则上的不一致也是造成新理学评价中分歧的重要原因。因此，本文首先进行一些方法论的思考。具体说来，如何评价新理学至少涉及到两个方法层面：一是如何评价贞元六书文本的表述真实和思想真实，二是如何评论新理学的重阐可能性和影响力。

就前者来说，从“文本真实”的角度上来看任何一种学说所取得的成就至少取决于两种因素，一是它自身的体系化程度如何[1]，二是它较前人学说增添的崭新且正确的质素有多少。所谓“体系化”，可以分解为两项内容：首先是能否达到逻辑自恰，即自身的逻辑保持（至少是大致的）统一性，（最起码）没有（严重或明显的）逻辑矛盾。这是最为基本的要求。其次是广度、深度和精度如何，前者即涵盖的经验内容的宽窄，中者即思辩力量的大小，后者即精确、精巧程度高低。这两项内容主要是就形式来说的，其中也关联着形式工具（语言和逻辑）和经验内容的结合（紧密和巧妙）程度。所谓“崭新且正确的质素”也包含两项内容，首先是不同于甚或超越于旧经验的新体验，且这一体验应是建立在确凿而实在的基础之上的。其次是不同于旧表述、旧思辩的崭新且有效的形式工具，比如新概念、新逻辑等。这两项内容中既包含形式成份，也包含经验成份。这里的形式成份自然又和体系化相联系。而毫无疑问的是，决定一种学说成就的这两种因素是互相渗透、互相制约的。

就后者来说，“重阐可能性”指的是对这一文本本身蕴涵但没有明确表述出的内容，后人可以在自己的角度上对这一问题做出重新阐发；对已经表述出的内容可以进行进一步的拓展或修正。一个学说的“影响力”往往和它的重阐可能性相联系，别人接受它的影响实质上可以看作对它的重阐。从这样的角度上着眼，越能引起注意、越具深度、越有内在张力的学说的重阐可能性常常越大，其影响力一般也越大。

可以看出，这两个方法层面是紧密相联的，尤其是前者对于后者的制约非常明显。这也很好理解，只有文本本身具备的“力度”越大，才越有人来注意和重新阐释，其影响才越能发挥出来。本文便想从这些方法的思考出发，来探讨新理学的评价问题。

二

仅从贞元六书的书名我们就可以感到，新理学涉及到的问题相当广泛。但其核心内容共有两部分——本体论和人生观[2]，前者基本体现在理、气、大全和道体四个概念之中，主要在《新理学》一书中阐述；后者基本体现在人生境界说中，主要在《新原人》一书中阐述。这里所谓“核心内容”是就一个哲学体系的重心所在及其可能达到的较高学术成就来说，其余部分俱可说围绕这两项内容展开。比如，《新事论》在一定程度上便可视作《新理学》本体论中理事关系在文化观社会观上的运用，《新原道》则可从某种角度视作以人生境界说为线索对于中国哲学史的梳理，《新知言》则是对《新理学》本体论的方法论说明。唯有《新世训》的情况略微复杂一些，但也不妨视作《新理学》本体论在人生修养、生活原则上的运用，同时也可在一定程度上视作《新原人》人生境界说的预备工作。而且，冯友兰本人对这本书的哲学意义评估较低。这样，对新理学体系的评价主要取决于对《新理学》本体论和《新原人》人生境界说的评价。下面我们的评价便以这两本书或这两种学说为主，同时兼顾其它各书。

新理学本体论的成就和缺失何在呢？首先应该承认，冯友兰非常注重将逻辑方法引进本体论的建构。在《新理学》中，他在许多地方表现出利用逻辑的努力，试图通过从西方哲学中引进逻辑分析来解决中国传统本体论分析不足的问题。这在宏观方向上无疑是正确的，而且对于后来中国哲学的发展产生了重要的影响。但是，从逻辑自恰的角度来看，新理学本体论中存在着一些逻辑不自足或逻辑失误现象。现将其中最为重要的两处表现述析于下面：

甲、理是新理学本体论中最为重要的范畴，它既是事物的本体，又是事物的标准、极限。而且，各种事物之理组成了一个“洁净空阔”的“真际”，它和现实中由具体事物所组成的“实际”是相对的。对世界“真”“实”二际之分是新理学体系最为核心的观点。但是，冯友兰对于理范畴及其特征的证立在逻辑上是不成立的。下面我们分析这一过程。

有些特殊的是，冯友兰对于理的证立是通过举例来进行的。他自己曾提出一个极为关键的问题：“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。”[3]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。”[4]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，前者还可能包括质料基础。但这里我们仅将此问题看作语言表述问题，而不赘议。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问题：那就是作为理论前提的“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（真际）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。很清楚，即使从逻辑角度来看，新理学之理也是不成立的。而这势必影响到整个新理学本体论能否成立。

乙、气是新理学本体论中仅次于理且需要与理对应的范畴。对于气的得出，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。”[5]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。”[6]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”[7]。可是，它至少可以被说出有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）（冯友兰自己也说过这一点[8]），而只能属于真际（理世界）。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。因此，新理学本体论对于气的规定也有逻辑问题。

作为新理学本体论最为核心的范畴，理、气规定和论证中的逻辑问题足以颠覆这个本体论。后来冯友兰在《新原道》和《新知言》中对于这两个范畴还进行了更为简明扼要的表述，但依然没有解决其中的逻辑问题。因此可以说，新理学本体论在一些重要地方没有做到逻辑自恰。而且，在《新理学》中冯友兰用了相当大篇幅谈论自己的概念和中国古代哲学概念的比附问题，实际上谈论自己的本体论内容并不是很多，造成了其涉及的内容广度并不是很大。还有，正是由于逻辑使用中的诸多问题造成了其思辩能力及精致程度都较差，也就是说它达

到的深度、精度都是有限的[9]。这里的这些论断不知是否对于前贤的著作缺乏同情的了解，但有一些参照却有助于这些论断的得出。比如与冯友兰同时代的金岳霖和熊十力等人的本体论比较起来，无论在广度还是在深度、精度上，新理学本体论都要逊色一些。另外，冯友兰对于自己本体论的方法论说明中也有明显的逻辑问题。比如，在《新原道》中，他说自己的四组形而上学命题“都是分析命题”[10]；在《新知言》第六章中，他在有的地方仍然肯定自己的形而上学命题是分析命题；但在第五章中，他又说：“真正底形上学中底命题，虽亦是综合命题，但对于实际极少肯定。”[11]这里，对于形而上学命题的性质认定前后明显地不一致。这种逻辑不一致在实质上是由于冯友兰在自己的认识中没有真正解决这个问题。所以，从总体上看新理学本体论的体系化程度比较低。

虽然受到形式方面所能达到的体系化程度的限制，新理学本体论仍然能在一定程度上反映其所处历史时代的特色及其经验。自然，这种反映只能采取非常间接的方式。比如，冯友兰以类来规定理，便可视作征兆着东西方文化交汇中国人生存经验的清晰化倾向。不过从总的方面来看，新理学本体论能间接反映时代的内容并不是太多。另一方面，虽然新理学本体论在形式的广度、深度和精度都未达到较高水平，但这并不妨碍它引进一些新的语言表述和逻辑工具。在语言方面，冯友兰将西方哲学概念和中国哲学概念相互参比对勘，形成了一些新的概念，表面上还是中国哲学概念，但内涵已经有了变化。理、气便都是这样的概念。同时，也正是在这样的变化中出现了一些逻辑问题。在逻辑工具方面，冯友兰有意识地引进一些西方的逻辑知识，比如关于类的逻辑。但在对于这些逻辑工具的使用中，他有一些误解误用之处。

总结上文可以断言，新理学本体论建构从整体上看是失败的[12]。这是就新理学体系文本真实的主要部分而言。就其重阐可能性而言，这一本体论仍然有一定价值和意义，这一意义主要体现在它内部的一些逻辑矛盾及其造成的较大张力空间。就其对后学的影响来说，除掉它可能提供某些哲学材料之外，最主要的在于中西会通这一方向的厘定和半中半西的比重掌握上。比如，冯友兰在新理学本体论中努力以西方理性来改造中国哲学范畴便是一个值得重视的思路。

三

人生境界说的得失成败又如何呢？从达到的体系化的程度来说，人生境界说明显优于新理学本体论。至少有一点后者不可与之相比，它本身没有大的明显的逻辑矛盾，也就是说它在总体上可以达到自身的逻辑自恰。它将人的生命存在从高到低分为自然、功利、道德和天地四重境界，每重境界的规定也大体清楚，各重境界之间的界线也基本明了。从体系的广度来看，人生境界说还是相当开阔的，人生命存在的物质方面、精神方面及精神方面的各个层面（从功利到道德再到某些超越之境）都涵盖或涉及到了。从体系的深度来看，应该说比新理学本体论有一些进步，在表述中展示的思辩力度比后者明显要强一些。从体系的精度来看，也比新理学本体论明显好些，比如，《新原人》的整体结构相当整齐完备（至少在表面上看是这样），从宏观上看，人生境界的心性前提、各个类型、达到和持守的方法以及不同境界的生活态度在这部书中都有阐述。而相较之下，《新理学》未能做到这样齐备。因此，从《新理学》经《新事论》和《新世训》到《新原人》是一个体系化程度不断加强的过程（再到后面的《新原道》和《新知言》这一过程仍在持续）。从另一方面说，《新原人》在体系化方面尚有不足的地方，这主要体现在一些细节上。这里仅举一个其前后不甚一致的例子。比如，对于自然境界的规定冯友兰不太有把握，一方面按照他的体系逻辑说自然境界没有觉解，但

另一方面又不能不承认自然境界中还是有一定觉解。对此，他只能用“似乎”之类的词敷衍一下[13]。其真正的问题在于他难以确定自然境界的外延尤其它的下限所在。

从所可指涉的经验内容来看，人生境界说的重点似主要在于整理传统儒家的经验。不过，对于其时代的新内容，它仍然有所注意，那就是对抗战时期国人的爱国热情、牺牲精神的涵融。但从整体上说，人生境界说对于新时代的新经验关注不够，这也是它受到当时一些学者（尤其是一些马克思主义者）批评的原因之一。从新形式工具方面来看，人生境界说取得可观的成就，最为典型的体现便是觉解和境界等概念的引入。从我们所见到的材料来看，《新原人》之前的中国现代哲学中尚未见到这样一套系统的人生哲学范畴。那么，提出这样一套兼具古典色彩又结合了一些现代哲学内容（结合得如何是另一问题）的范畴便是二十世纪人生哲学领域中一件不小的成就。因此，从总的方面来看，人生境界说取得的成就还是值得称道的。

从对于他人的意义和可能来看，人生境界说在提出之后对于当时的青年思想也有一些积极影响，那就是为他们提供了某些人生原则和生活信念[14]。不过从总体上看，人生境界说的实际影响并不是很大，这是社会形势和时代变迁造成的。在本文看来，人生境界说的主要意义在于它为未来的人生哲学奠定了某些基础。从人生哲学发展的角度来看，作为融汇中西的一次尝试，人生境界说在正反两方面都留下了大量有价值的内容。第一，它指示出新的人生哲学必须会通中西的方向。第二，它留下了一个非常整齐的人生哲学框架，在我们看来，这是目前所见的较为适宜的人生哲学框架。第三，它留下了一套范畴体系，经过改造后仍有其新的用途。第四，它留下了许多问题，对于它们的解决自然指向新的人生哲学。从今天来看，人生境界说的意义主要集中在对于未来学术的影响上。

四

通过上文对新理学本体论和人生境界说在文本真实和意义可能两个层面的探讨，可以看出冯友兰的哲学成就和不足。从新理学体系的整体着眼，我们认为可以做出下面的把握：新理学体系的逻辑使用、思辨水平和经验基础都有一定局限，这在很大程度上决定了它在诸多细部问题上的错失。从《新理学》到《新知言》的撰述过程中，这些细部问题确实是在逐渐减少，但未能从根本消除。应该说，这和冯先生个人素质和所受哲学训练的特点有关。这是新理学体系不足的一方面。从它成就的一方面看，主要展现在它的宏观方向或框架上，那就是中西折中、中西会通的思路掌握。在这两方面中，如果就一个哲学体系的自身完善度来说，前者占主导地位。也可以说，这些细部问题造成的裂缝足以危及整个体系的成立。其中，新理学本体论中的问题相当明显，人生境界说中的问题明显要小得多，但问题仍然存在。如果就一个哲学体系的意义可能性来说，后者占主导地位。这是因为无论对于思想的接受者还是对于思想的继承改造者，他们都是有选择有创造地接受其中的思想，只会接受正确的部分，错误的部分只会作为反面的教训来看待。从这两个方面着眼，我们既不同意将新理学拔到极高地位、认为无人可及的观点，也不同意将新理学贬得极低、说成一无是处的观点，而是认为应该以辩证分析的态度来评估和认识。

注释：

1、如所周知，非体系化是二十世纪世界哲学的一股重要潮流。本文无力对此潮流进行评估，只是认为：对于二十世纪上半期中国哲学的评价应以体系化为标准，这是因为这一时期中国

哲学家都自觉不自觉地接受这一标准。这既和非体系化思潮这时的影响尚不甚大（至少对于中国哲学是如此）有关，也和中国哲学对西方哲学的学习和引进基本上还处于较低水平有关。

2、 陈来教授曾指出：“新理学体系中最重要的是两个部分，一是形上学，一是境界说。”见陈来：《冯友兰中国哲学史研究的学术贡献》，载《冯友兰研究》第一辑，北京，国际文化出版公司 1997 年。

3、 冯友兰：《贞元六书》，上海，华东师范大学出版社 1996 年，第 33 页。

4、 《贞元六书》34 页。

5、 《贞元六书》第 47 页。

6、 《贞元六书》第 48 页。

7、 《贞元六书》第 48 页。

8、 《贞元六书》第 59 页。

9、 郑家栋指出：“《新理学》一书体现的是一种知性的（亦即与辩证思维相对而言的形而上学的）思维方式”。见郑家栋：《当代新儒学史论》，南宁，广西教育出版社 1997 年，第 180 页。虽然这种知性思维方式对中国传统哲学的改进有一定意义，但在黑格尔辩证思维以来的世界哲学背景衬托下，还是显得深度不够。

10、《贞元六书》第 850 页。

11、《贞元六书》第 914 页。

12、 在本文看来，胡军教授的《冯友兰〈新理学〉方法论批判》（香港，《二十一世纪》1996 年 12 期）一文将新理学本体论分析得比较清楚而透彻，可参阅。

13、 《贞元六书》554 页。

14、 兹举一例。在西南联大上过冯先生人生哲学课的诗人郑敏曾言：“冯先生关于人生境界的学说启发了我对此生生存目的的认识和追求。”可参阅郑敏：《忆冯友兰先生的“人生哲学课”》，载单纯、旷昕主编《解读冯友兰·学人纪念卷》，深圳，海天出版社 1998 年。