

冯友兰「新理学」之初探

中国文化大学哲研所博士，丘茂波

一、前言

冯友兰先生在《新理学》一书绪论中云：「我们现在所讲之系统，大体上是承接宋明道学中之理学一派。我们说：『大体上，』因为在许多点，我们亦有与宋明以来底理学，大不相同之处。我们说：『承接，』因为我们是『接着』宋明以来底理学讲底，而不是『照着』宋明以来底理学讲底。」（《新理学》页一）若是「照着哲学史讲哲学，所讲只是哲学史而不是哲学」（注一）。「就哲学史的继续说，……批评反对即是他的哲学『接着』哲学史的地方。」「就他的哲学的发展说，这些批评反对即是他的哲学的开端。」（注二）由此可见冯先生之哲学系统不仅要「承接」哲学史上的理学，同时也有建构自己的哲学之企图，此也是冯先生自名其系统为「新理学」之原因者。而此系统的哲学因其是「讲理之学」，所以「可以说是最哲学底哲学。」（注三）说其是「讲理之学」，「它须是『不着实际』底，它所讲底须是不着形象，超乎形象底。」（《新原道》页一八九）超越实际形象之限制，肯定一「超乎形象」的「真际」；虽然宋明道学之理学家也是「讲理之学」，但他们「仍是在形象之内」、「不免着于迹象」，「尚有禅宗所谓『拖泥带水』的『毛病』」（《新原道》页一八七、一八八）所以还不是「最哲学底哲学」，而「新理学」「是最依照『哲学』者，最依照哲学之本然系统者」（《新理学》页二三二），故说是「最哲学底哲学」。而所谓的「哲学或最哲学底哲学」，冯先生解释为：其「所有之观念，命题，推论，多系形式底，逻辑底，……其对于实际，并无主张，并无肯定，或甚少主张，甚少肯定。」（《新理学》页一四）若其尚是局限于「形象之内」，对「实际底内容」作肯定，而非形式的肯定，那已是近于科学，而非哲学了。故冯先生的「新理学」是一「形式系统」（注四）的哲学，傅伟勋先生评为具有「提升原来祇具『实质系统』的传统中国哲学思想到更具高度『形式系统』（亦即更具西方式抽象思辩性与论理层序性）的纯粹哲学」（注五）。

「新理学」既是一「形式系统」的哲学，其哲学工作为何？即在建立一新的形上学。冯先生接受先秦道家、魏晋玄学、唐代的禅宗之启发，及运用现代新逻辑学对于形上学的批评，所欲成立的是「一个完全『不着实际』底形上学。」（《新原道》页一八九）拟为形上学开出「一个全新底路」（《新原道》页一九〇），所以「它虽是『接着』宋明道学底理学讲底，但它是一个全新底形上学。」（同上）这也是冯先生自喻其「新理学」为「新统」之原因。

「新理学」既然是「对于实际并无主张，并无肯定，或甚少主张，甚少肯定」，那冯先生建立「新理学」之目的为何？「新理学」看似「无用」，却是有「无用之用」，其亦是「内圣外王之道」也。就「内圣」而言，它可以使人提高境界，经由观念的理解，「使人游心于『物之初』……『有之全』」，而「知天，事天，乐天，以至于同天」（《新原道》页二〇四~二〇五）的「天地境界」（《新原人》页一六八）。此境界虽是「超乎形象」、「经虚涉旷」但还是不离日常中事，虽「极高明」亦「道中庸」矣！（《新原道》页二〇五），故「在这种境界中底人，谓之圣人。」（同上）就「外王」而说，它是「为中华民族的复兴大业进行理论上的论证」之学（注六）。在尚是抗战时期民国三十一年三月出版《新原人》之自序中，更可观其志趣，其云：「『为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。』此哲学家所应自期许者也。况我国家民族，值贞元之会，当绝续之交，通天之际，达古今之变，明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》，《新事论》，《新世训》，及此书所由作也。」（《新原人》序文页一）由上可知「新理学」之系统，虽「是最玄虚底哲学，但它所讲底，还是『内

圣外王之道」。而且是『内圣外王之道』的最精纯底要素。」（《新原道》页二〇七）

而冯先生之「新理学」所涵盖的范围有那些呢？据「冯氏自谓『新理学』此辞具有两个涵义，一指一九三九年所出的《新理学》这部书，另一则指他在四〇年代所有的整个哲学思想体系，亦即指谓《贞元六书》的整个内容。」（注七）其实冯先生其它的著作、文章也是可以作为探讨「新理学」之资料，这可以参考《三松堂全集》。而本文主要的参考来源为《新理学》、《新知言》、《新原道》、《新原人》等。

由上述可知「新理学」是一「形式系统」哲学，也是「全新底形上学」，同时也是「内圣外王之道」，即人生价值哲学者，那其哲学观念是由何处出发？其哲学方法为何？其基本命题、根本原理是什么？与旧理学有何差别？应如何来看待「新理学」？以下我们就依循此些重点讨论之：

二、「新理学」的出发点与终点

「新理学」之出发点是经验事物也。冯先生云：「哲学的推理，更精确地说，形上学的推理，其出发点是经验中有某种事物。……从『有某种事物』这句话演绎出『新理学』的全部观念或概念，……这些观念或概念，全部被这样地看作仅仅是『有某种事物』这句话的逻辑蕴涵。」（《中国哲学简史》页三二四）其和科学同样地皆是以经验事物为出发点，但科学是以实验的方法，对经验事物，作内容性、积极性的肯定，对增加人的知识是有帮助的；而「新理学」是以逻辑分析之思辩方式，对经验事物，作形式性、逻辑性的解释，其于增加人的事物内容之知识是无益的。两者其出发点虽同，但其终点却有差异，科学最后所肯定的是「事物之理的内容」，而「新理学」之终极肯定者是「事物之理的形式」，此也是有所谓的「实际底事物」、「实际」、「真际」三者区分之原因。

「所谓实际底事物，就是经验中底事物。」（《新知言》页一三）「中国哲学中名之谓器」（《新理学》页四八）而「我们平常日用所有之知识，判断，及命题，大部分皆有关于实际底事物。」（《新理学》页二七），例如今日上午我说：那是桌子、这是方底，「那」、「这」之物即是实际底事物，「那」、「这」未经「能思之心」加以分析其具有桌子、方底性质之前，其只是一个「漆黑一团」（《新理学》页二八）罢了，运用理智对于经验作分析，解释其里中的意义，这就是哲学的开始（《新理学》页二四）。理智不只有分析的能力，它还可以有总括的能力，即有「把相同底事物，即事物之有同性者，作为一类而观之」（《新理学》页二九），例如「我们不知在实际中果有方底物若干，但我们可思一方底物之类，将所有方底物，一概包括」（《新理学》页七），此是由实际底事物之分析，得一实际底事物之类的观念，即是所谓的「实际」，易言之，「实际就是事物的全体。」（《新原道》一九六）再进一步者，若「我们所思，即不是某种实际底物之类，而是某之类，例如我们如不肯定实际上果有方底物而但思及『方』类，则我们所思，即不是实际底方底物之类，而是方之类。所谓某之类，究极言之，即是某之理。例如方之类，究极言之，即是方之理。」（《新理学》页三〇）此阶段的思所肯定的是何以物类之所以成其物类的「理」，而不是实际底某种物之类别，此由「理」所构成的领域，冯先生称为「真际」。故理智对经验实际底事物作的分析与总括能力，皆是想对于「真际有一番理智底了解，此即所谓作理智底解释。」（《新理学》页七），故「新理学」的出发点为实际底事物，由之总括到事物的全体——「实际」，而终于对「真际」——「理」的世界之了解。为什么要对「真际」予以「理智底了解」？因为它「可以作为讲『人道』之根据。……可以作为入『圣域』之门路。」（《新理学》页一六）由此可见冯先生之「新理学」企图为「内圣外王」之学，建立一形上学的根基之心意，它还是关连着社会人生的。

「实际底事物」、「实际」、「真际」，若以命题形式举例之，可分别如：「有这个实际底方底物」、「有实际底方底物」、「有方」，其由经验出发，而得到超越于经验之「理」的世界——「真际」。「真际」只是对于形式之「理」的肯定，非事实内容的肯定，所以有「有之理」者（《新理学》页三三），即「凡可称为有者」（《新理学》页一〇）皆是属于「真际」，其「亦

可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然，……实际底事物是指有事实底存在底事物物」（《新理学》页十）。所以有「实际底事物」，必有「实际」，然有「实际」，不必有「实际底事物」，「实际」是「实际底事物」之必要条件；同样地，有「实际」必有「真际」，但有「真际」不必有「实际」，「真际」也是「实际」的必要条件。例如「有这个实际方底物」涵蕴着「有实际底方底物」，然而「有实际底方底物」不必「有这个实际方底物」，说其不必有，是因其可有，也可以没有；同样地，「有实际底方底物」之于「有方」也是如此。若以图表示其分别，为：

「真际」既是「有之理」，则其「无妄」也，「实际」为「有事实底存在者」，故其「不虚」，「有事实底存在者」，必有「有之理」，然有「有之理」不必「有事实底存在者」。「有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。」（《新理学》页十）若「其只属于真际中而不属于实际中者，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真际底。」（同上）

如果以形式逻辑「如果……则……」来推论，如「对于真际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。」（《新理学》页一一），例「如果有方，如果有实际底方底物，则实际底方底物有方。」同样地，如对于实际有所肯定者，亦是对实际事物肯定。例「如果有实际底方底物，如果有这个实际底方底物，则这个实际底方底物为实际底方底物。」其和前述之「有某一件有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件有事实底存在底事物。属于实际中者亦属于真际中；但属于真际者不必属于实际中」（《新理学》页十）之意有别，因前者之言其「不必有」是实质上由它可有来说之，而此处之肯定是由形式上来说。

「新理学」由经验出发至超越于经验的「理」，其所建构出来的纯客观的世界，「不独一件一件底实际事物是客观底，那言语中之普通名词或形容词所代表者，亦是客观底，可离一件一件底实际底事物而独有。不过此所谓有，只是就真际说，不是就实际说。」（《新理学》页四八~四九）实际地事物、普通名词、形容词皆可经由理智之分析、总括的解释，了解到其之所以然之「理」，而此种解释是经由逻辑分析法而有的理智解释，此方法是「新理学」之方法，由此方法而建立的形上学才是真正的形上学，即「最哲学底形上学」，故其由此逻辑分析法，所展现的客观「理」之世界，免不了会遭受到强调主体生命精神之学者的批评，如牟宗三先生。因其所呈现的是形式系统的世界观，失落了创造、健动、活泼之生命世界。

三、「新理学」的形上学之基本命题与观念及内涵

「新理学」之形上学系统中，有四个主要观念，即「理」、「气」、「道」、「大全」，「这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念。」（《新原道》页一九〇）即四个皆是「形式底观念」。而这四个观念，系从其形上学中四组主要底命题推演出来的。其四组主要底命题，也都是形式底命题。

前言及「新理学」之观念或概念，是由「有某种事物」演绎出，其「理」、「气」，即是对「事物及存在，作形式底分析」所得到的观念；「道」及「大全」，是由「事物及存在作形式底总括」所得到的观念（《新知言》页五九），此由形式命题所肯定的四个形式底观念，并不因其命题是分析命题而无意义，因为它可以被证实，此也是「新理学」的形上学——真正底形上学，不在维也纳学派的批评而能有所建立者。其可以被证实者，因其是形式的肯定，对于实际是无所肯定，或极少肯定；对实际若有所肯定，也能以事实证实之。

其形上学系统中，第一组命题是：「某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。」（《新知言》页六〇）此命题并不直接肯定有某种事物存在，只要「某种事物是某种事物」是句有意义的话，即使没有某种事物存在，其亦是可以直接地，以形式解释之方式，肯定一「某种事物之所以为某种事物者」，即其所肯定的所涵蕴者：「某种事物之所以为某种事物者」，没有多于「某种事物是某种事物」（涵蕴者）。而此命题又可以推出两个命题：一是

「某种事物之所以为某种事者，可以无某种事物而有。」一是「某种事物之所以为某种事者，可以先某种事物而有。」（《新知言》页六〇）「某种事物之所以为某种事物者」，不因无某种事物而无；其有，也非时间上、实际上先于某种事物而有，其有是就逻辑上、「理」上而言其先于某种事物而有之。所以我们可以就有意义的「某种事物是某种事物」推出其所以然的「理」。借用旧日中国哲学家的话说：「有物必有则」（《新知言》页五九）。

由「某种事物是某种事物」形式底分析出「理」的存在，虽不存在于时空中，却是存在于「真际」，即为「真际底有」（《新原道》页一九一）；而「有某种事物之有，新理学谓之实际底有，是于时空中存在者。」（同上）然而有某理，不必即有某种事物，所以「理可以多于实际事物的种类。」（《新原道》页一九二~一九三）而「总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界」（同上，页一九三），其是「冲漠无朕，万象森然」，具所有事物之所以然的「理」。「于是从对于实际作形式底解释，我们发现一新世界，一『洁净空阔底世界』（朱子语）」（同上）即「理」的世界之存在。

「新理学」的形上学系统中，第一组命题是由理智对事物的性质作形式的分析所得，而引出「理」的观念，其和旧理学的「理」有何不同呢？如「朱子以为『人人有一太极，』我们的心，『具众理而应万事，』一切理智皆在我们心中」（《新理学》页二九一），有「以理为『如有物焉。』此错误有时即朱子亦不能免。」（《新理学》页五一）而「新理学」以为「事物之理，完全不在我们心中。」（《新理学》页二九一）「理」是「真际底有」，是客观的。「说事物『具』『有』理或太极，『具』理或太极，『具』『有』等字，最易引起误会，以为理或太极，『如一物焉，』可以在于事物之中，或在其上。照我们的说法，一类事物，皆依照一理。事物对于理，可依照之，而不能有之。理对于事物，可规定之而不能在之。」（《新理学》页五七）「理」对于事物只有规定、实现义，并没有「理」在事「中」，也没有「理」在事「上」者。而「理」也不能视作「一个物事光辉地在那里」，因其已不是一「洁净空阔底世界」，所以旧理学相较于「新理学」，其「理」「不免着于迹象」，尚不能完全地超越形象，还不够彻底！

「新理学」的形上学系统中，第二组命题是：「事物必都存在。」此命题是就一个一个底事物之存在，来作理智之分析所引出来的。第一个命题告诉我们：「我们不能从理推到事实，更不能从理推出事实。即存在的理，……亦不能从其中推出存在。」（《新理学》页一九三）然而一个个的事物确是存在的，是何者使其所有以能存在者？由此疑问，而对一个个事物作理智的分析，使我们了解到「能存在底事物必都有其所有以能存在者。」（同上）而「事物所有以能存在者」，即「新理学」中的「气」（同上，页一九四）使其能存在。「理」是不能自己实现，亦不能推出事物的存在，所以事物之能存在，必有一不是「理」者，使得事物存在后，「理」才能实现之，因此「理」能实现于事物，同时也蕴含着此一「事物所有以能存在者」。若借用中国旧日哲学家话说，可以「有理必有气」，其意思是说：「有实现底理必有实现理底气。」（《新原道》页一九四）。

所谓「气」有相对底意义及绝对底意义。例如一个人之血肉筋骨，可说是一个人的「气」，此是就相对底意义来说「气」，但其还是一种事物罢了，因其还可以追问分析血肉筋骨之所有以能存在者为何？如此地理智分析，以至一不能说是什么者，其只是一切事物所有以能存在者，而不能问什么是它所有以能存在者，这就是「新理学」中所谓的「真元之气」，此即是「气」的绝对意义。因其不能再被追问为何它能存在之原故，所以它是不可思议的。若我们思议它，说其是什么时，第一点「即须说：存在底事物是此种甚么所构成者。如此说，即是对于实际，有所肯定。此种甚么，即在形象之内底。就第二点说，我们若说气是甚么，则所谓气，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。」（《新原道》页一九五）说「气」是甚么，即已落入形象之内，所肯定者也只是一种事物，以此一种事物去说明一切事物所有以能存在者，终究还是一形象内的解释，还不是究竟的解释。因「真元之气，不在时空」（注

八), 不能对它有所思议, 说其是甚么, 所以它可以说明一切事物所有以能存在者。故「气并不是甚么。……气是无名, 亦称为无极。」(《新原道》页一九五)

「新理学」之「真元之气」既是不能思议说是甚么者, 其就是一超乎形象之不可被思议、言说者, 那它和旧理学之「气」是有何差别呢? 简言之, 旧理学家者, 对「气」多有倾向于对实际作肯定, 仍然着于形象之内。如「横渠所谓气, 如『野马尘埃』(《正蒙 太和》) 亦是一种物。朱子所谓气, 虽未明说是如『野马尘埃』, 但亦有清浊正偏可说, 所以仍是一种物, 是可以有名, 不是无名。他不是超乎形象底。在横渠及程朱的系统中, 气之观念, 不是一个形式底观念, 而是一个积极底观念。」(《新原道》页一七六~一七七) 因此旧理学之「气」仍然是形象内可被思议、言说之一事物者, 自然有别于「新理学」之「气」的观念。

「新理学」的形上学系统中, 第三组命题是:「存在是一流行。」此命题是就存在的动作作总括所得的, 于此所作的也是形式底解释, 对于实际也是无所肯定。「凡存在都是事物的存在, 事物的存在, 都是其气实现某理或某某理的流行。」(《新知言》页六四) 所谓存在, 事实上是没有仅只是存在底存在, 没有存在而不是事物的存在, 说存在即是意味着事物的存在。而事物的存在是一怎样的存在呢? 它是动的存在, 此动即所谓的流行, 那它是一怎样的流行呢? 它是其气实现某理或某某理的流行。即事物的存在, 是其气实现某理或某某理的流行, 所以说:「存在是一流行。」因为存在是流行, 流行涵蕴动, 所以「存在」是动词, 「并不是因为『存在』是一动词, 所以存在是流行; 流行涵蕴动。」(《新知言》页六五) 而「实际就是事物的全体」(《新原道》页一九六), 「气」是「无极」, 总所有底理是「太极」, 故「实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行, 谓之道体。」(同上, 页一九五) 而一切流行涵蕴着动, 「一切流行所涵蕴底动, 谓之干元。借用中国旧日哲学家的话说:『无极而太极』。又曰:『干道变化, 各正性命。』」(《新原道》页一九五) 「说有干元, 亦只是对于实际, 作形式底解释, 不是作积极底解释。」(同上, 页一九七) 不能以一图画式之思考方式, 以为所谓的先后, 是时间的先后, 而视其为上帝, 或是创造者, 如此的解释, 即已对实际有所肯定, 而非形式的观念了。

事物的存在, 是其气实现某理或某某理的流行, 若总括事物全体而言, 则实际的存在即是「无极」实现「太极」的流行, 总所有的流行称之为「道」, 「自无极至太极中间之程序, 即我们的实际底世界; 此程序我们名之为无极而太极。」(《新理学》页九五) 故「实际底世界是道」(注九), 但「新理学」的系统却「不允许说, 道即实际底世界。」(同上) 因为「无极, 太极, 及无极而太极, 换言之, 即真元之气, 一切理, 及由气至理之一切程序, 总而言之, 统而言之, 我们名之曰道。」(《新理学》页九五) 即「道」是包括了「理」之全、「物」之基——「真元之气」、「无极而太极」三者, 所以能说:「实际底世界是道」, 却不可说:「道即实际底世界」。

虽说「无极」、「太极」, 及「无极而太极」是「道」, 而「无极而太极者, 即是所谓实际底世界」, 那我们能说「无极」、「太极」、「实际底世界」是「道」吗? 「新理学」表示:「我们亦不能说, 无极、太极, 及实际底『世界』是道, 因为说到『世界』即是从一切事物之静底方面说。」(《新理学》页九六) 「新理学」只能同意说:「无极」、「太极」、「实际底世界」是「宇宙」、「大全」, 及「无极」、「太极」、「无极而太极」是「道」。简言之:「道」就「一切事物之动底方面说」, 而「宇宙」、「大全」是「从一切事物之静底方面说」(《新理学》页九五), 故「大全」、「宇宙」之观念是由一切事物之静底方面总括而来的, 此其形上学第四个命题所讨论者。

实际底世界既是「气」在实现「理」的「流行」, 是否有旧理学「理气先后」之问题, 「新理学」以为「是一个不成问题底问题, 亦可说是一不通底问题」(《新理学》页八〇) 若以一理和其实际底例子之间的先后来说, 可以说「理」先于其实际底例子, 但此先并非说「理」是时间意义上的先, 此先是说未有此实际例子前, 「此理已本来如此。本来如此, 即

所谓本然。】（《新理学》页八〇）即逻辑意义上的先。若问「理气」间之先后，是不通的！因为问题要成立，须假定「理气」皆在时间中，或其一是在时间中。又须假定「理气」可有在先或在后的关系，或其一可有此种关系。又须假定，「理气」是有始的，或其一是有始的。而「新理学」之「理」与「气」却都是超乎时空的，不在时空内的，故属于时空内之观念，都不能用，所以没有「理气先后」之问题。

「新理学」的形上学系统中，第四组命题是：「总一切底有，谓之大全。」而「大全就是一切应有。借用中国旧日哲学的话说：『一即一切，一切即一。』」（《新原道》页一九七）。此命题是我们对事物全体作形式底总括所得到的命题，而且是由其静底方面来总括解释，其所推出的观念是「大全」，即「宇宙」也，其也是形式而不涉及实际内容的肯定。「大全」就是「一切底有」的别名，而「新理学所谓一、则是大全，不是个体」（《新知言》页六六）。说其是「一」，是形式统一来说「一」，不涉及实际内容的肯定，故不言其「一」有内在的关系。因此说「总一切底有，谓之大全」是一重复叙述的命题，但其得到「大全」的观念并非无意义，因其亦涵盖了「无极」、「太极」、「实际底世界」之观念，其所表现的意义，是一切事物之静的方面。所以「道体是一切底流行，大全是一一切底有」，各表现出一切事物之动、静不同的意义。

「新理学」上述之四命题，「都是分析命题，亦可说是形式命题」（《新原道》页一九六），其所推出的四个形式观念为：「理」、「气」、「道」、「大全」。「理」、「气」是人对事物作理智的分析所得；「道」、「大全」是人对事物作理智的总括所得之观念。即「理」是对事物的性质作分析，「气」是对事物之存在作分析，「道」是对存在动作作分析，而后又对一切底存在动作作形式的总括而得的，「大全」是对一切事物之静底方面总括而得之观念。此四者皆是超乎形象的，但「理」却是可言说、可思议，而「气」、「道」、「大全」皆是不可言说、不可思议。此四者因其超乎形象，所以是不「拖泥带水」，故由此所建立的「新理学」是「最哲学底哲学」，其所成立的形式命题所肯定的形上学，才是真正的形上学。

四、「新理学」的方法论

「新理学」系统中，提到「真正形上学的方法有两种：一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲，讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。」（《新知言》页九）「正的方法」是《新理学》一书所惯用之方法，俟其成书后冯先生方悟到「负的方法」之重要，在《新原人》一书开始，即兼用此两种方法（注十）。《新理学》一书最后是以人可由「致知」入手而得「大全」，我们与「大全」之关系是清楚底关系，故有「知天」、「事天」之语。其云：「我们以致知入手而得大全，我们对于大全之关系是清楚底。」（《新理学》页三〇四）「我们所谓知天者，即知如何以万有为大全而思之，并知如何自大全之观点以观物。我们所谓事天者，即我们觉我们系大全之一部分，并觉我们应为大全而作事。」（同上）「新理学」此时对「同天」之概念尚未明确之，却有「乐天」的因子，即「能自大全之观点以观物，并自托于大全，即可得到对于经验之超脱，及对于自己之超脱，大智大仁之境界」（同上）「达到超乎经验，超乎自己之境界，而又自知其达到此境界，则即可享受此境界。」（同上，页三〇五）享受此「超乎经验、超乎自己之境界」，即是「乐天」也。而「同天」之境界，即「天地境界」在《新理学》中是尚未确立。易言之，「新理学」所用的方法是「正的方法」，以逻辑分析讲出一套形上学，因其方法是逻辑分析，所以着重「致知」而「知天」，所得之人与「大全」之关系是清楚底。

及于《新原人》出版后（《新原人》、《新原道》、《新知言》分别出版于民国卅一年三月、卅三年六月、卅五年六月），冯先生虽也谈「知天」、「事天」、「乐天」，但又多出了「同天」的观念。「同天」者，其所意味的是一不可思议、言说之境界——「天地境界」，而「天」即是不可思议、言说的「宇宙」、「大全」（《新原道》页二五），即人同于此不可思议、言说之「天」的境界，人之于「大全」的关系是一不可言说、思议之关系，不再是「知天」后的人

与「大全」的关系是清楚的关系，也就是说冯先生在《新原人》中，及其后，「新理学」不只运用「正的方法」，也使用「负的方法」。因此人与「大全」之关系，由于其所使用的方法之差异，而有清楚的与不可言说、不可思议的二重关系。

而「正底方法」即是「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……以理智对于经验作分析，综合及解释。这就是说以理智义释经验。」（《新知言》页十）因「逻辑分析法，就是辨名析理的方法」（同上，页六七），所以「正的方法」也可以说是以「辨名析理」的方式，对经验作理智的解释。此种方法是冯先生在「新理学」系统中所惯用的方法，因之建立而有上述之四个主要的命题及观念，即「理」、「气」、「道」、「大全」四个主要观念，而此「宇宙大全，理及理世界，以及道体等观念都是哲学底观念。人能完全了解这些观念，他即可以知天。」（《新原道》页廿五）能「『识得此理』，……又以实心实意，时时注意此理，即所谓『以诚敬存之。』如此久之，则可得到『浑然与物同体』的经验，是即《新原人》所谓同天」（同上，页一六八）。「天，即所谓大全者」（《新理学》页三〇三），所以「同天」的境界，是经由对这些超乎形象的、形式的、空的观念有所思议，而「觉解」到一不可思议、不可知的境界，此即亦谓为「天地境界」；而此不可思议、言说之境界，即是「负的方法」所要达到的境界。因此「新理学」系统中，最后亦谈到「负的方法」之重要，但它必须以「正的方法」为基础，如其云：「同天的境界，虽是不可思议了解底，在其中底人，虽不可对于其境界有思议了解，然此种境界是思议了解之所得。」（《新原人》页一八四）「不可思议者，仍须思议以得之，不可了解者，仍须以了解了解之。以思议得之，然后知其是不可思议底，以了解了解之，然后知其是不可了解底。」（同上，页一八三）「同天」之不可思议、了解之境界，仍须由「知天」之思议、了解的过程来呈现之；即「天地」之不可言说、思议之境界，仍须由「正的方法」——逻辑分析法，对经验作理智的分析、总括之解释而得之。因此要超过「新理学」的命题前，须先以「正的方法」对其主要命题，要有所了解，如此才能从梯子爬上去后，才能舍去梯子。

五、「新理学」之至高境界——「天地境界」

禅宗所谓的「第一义」，其「所拟说者之知，不是普通所谓知识之知，而是禅宗所谓悟，普通所谓知识之知，有能知所知的分别，有人与境的对立。悟无能悟所悟的分别，无人与境的对立，所以知第一义所拟说者，即是与之同体。此种境界玄学家谓之『体无』。『体无』者，言其与无同体也。佛家谓之『入法界』《新原人》中，谓之『同天』。而「这是用负底方法讲形上学所能予人底无知之知。」（《新知言》页九六）故「新理学」以「负的方法」所呈现的「同天」之境界——「天地境界」是无能所之分别，而不可言说、思议。因「天」、「大全」是「万有之整个」（《新理学》页三〇四），是「无所不包，真正是『与物无对』。但思议中底大全，则是思议的对象，不包此思议，而是与此思议相对底。所以思议中底大全，与大全必不相符。」（《新原人》页一八二）「了解中底大全，并不是大全。」（同上，页一八三）所以说「同于大全的境界，亦是不可思议底。」（同上，页一八二）亦是不可了解之境界。

虽说「同天」之境界是「不可思议底，不可了解底，是思议了解的最高底得获。」（《新原人》页一八四）即此不可思议、了解之境界是思议、了解之极致所得者，因此「在天地境界中底人，自觉其是在天地境界中」，「就此方面说，他是有知底。在同天的境界底人不思议大全，而自同于大全。就此方面说，在此种境界中底人，是无知底。」（同上）故「在同天境界中底人，是有知而又是无知底。」即「同天的境界，是最深底觉解所得，但同天的境界，却是不可了解底。」（同上，页一八一）

「在天地境界中底人，自同于大全。『体与物冥』。『我』与『非我』的分别，对于他已不存在。」（《新原人》页一八五）此境界中虽无「我」和「非我」之分别，但「就所谓『我』的『有私』之义说，他是无『我』底。…自同于大全者，可以说是『体与物冥』，亦可说是『万物皆备于『我』。』」（《新原人》页一八五）即「我」同于「万有之整个」而无所不包，

因此「我」就是「宇宙」、「大全」，「他的心『即』宇宙底心」（《新理学》页三〇五）。「此宇宙『底』心，即他『的』心。他可用另一种意义，说：『我心即天心。』如此说时，他即可以说，他是『为天地立心。』（《新理学》页三〇六）故其「同天」之「心」，是「天地之心」、「宇宙底心」，由此而言，「在天地境界中底人，是无『我』底，而又有『我』底。」（《新原人》页一八五）无有的是私自的小我，由之所彰显的是与「天地万物」为一体的大我。

在「天地境界」中的人，同时「是有为而无为底。」（《新原人》页一八八）前面谈到「实际底事物」、「实际」、「真际」三者。有「实际底事物」必有「实际」，有「实际」必有「真际」，而「真际」是一「理」的世界，即有「实际底事物」必有其之所以存在的「理」；而「同天」之圣人是以「天地万有」、「宇宙」、「大全」之「心」为「心」，而顺「万物」之「理」。即所谓的「在天地境界中底人，正是廓然大公，物来顺应。」（《新原人》页一八八）其所顺应者是「万物」之所以然的「理」罢了。「在天地境界中底人，既自同于大全，当然是无私底。既无私，所以亦不用智：『事物之来，只顺他道理应之。』（《新原人》页一八九~一九〇）因此「事物之来，他亦应之，这是有为。」即应之以「理」。而「他应之是顺应，这是无为。」（《新原人》页一八八）所谓的「顺应」、「无为」，就是「知道人应该作些什么事以尽某伦或尽某职，则即一直作去，不再有别底计较」之义（《新原人》页一八八）。故「同天」之境界是「有为」亦是「无为」。

「同天」之境界不仅是「有知而又是无知」、「是无『我』底，而又有『我』底」、「是有为而无为底」，此境界中的人，也是「即至未见至本」（《新原人》页一九八），如「洒扫应对，即可以尽性至命。」（同上）虽是作人伦日用之事，亦是「尽性至命」之事，「可以说是极其平易，亦可说是极其微妙。」（同上，页二〇〇）即所谓的「极高明而道中庸」者。而「极高明而道中庸」是冯先生写《新原道》一书用以批评传统中国哲学之标准，所谓「人伦日用」是指「社会中一般人所公共有底，所普通有底生活」（《新原道》页一~二），也就是世间的种种生活之事务者，相对于出世间之境界之为「本」者，此即是「末」者，而「此所谓『极高明而道中庸』……最高境界，是超越人伦日用而又即在人伦日用之中。」（同上，页三）即「即世间而出世间，就是所谓『极高明而道中庸』。」（同上，页三~四）有「哲学所求底最高境界……即世间而出世间底……境界底人，谓之圣人。……他的人格是所谓内圣外王底人格。内圣是就其修养的成就说，外王是就其在社会上底功用说。」（同上，页四~五）所以在「天地境界」的人，他亦是「内圣外王」合一之「圣人」，「本末」不二之境界也。故「新理学」之理想人格为「内圣外王」合一之「圣人」，即「天地境界」之「圣人」仍是不离人伦日用之世间，世间「动用之域」就是出世间「无为之境」的应用（同上，页一六三）。因此之故，「新理学」批评禅宗虽「统一了高明与中庸的对立。但如果担水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍须出家？何以『事父事君』不是道？」（同上）「天地境界」是落实到世间的人伦日用之事者，不能只是独自显其玄远而不实者。

而其「内外的对立，既已化除，动静的对立，亦即消灭。」（《新原人》页一九八）而以「定…贯彻动静」（同上，页一九九），其「所谓定者，即是常住于同天的境界，作事时是如此，不作事时亦是如此。常住于同天的境界，而又能酬应万变。此所谓『动亦定，静亦定，』亦即所谓『寂然不动，感而遂通。』此即超过内外动静的分别。『不以内外为二本。』以内外为二本，还是由于了解的不彻底。」（同上）其「常住于同天的境界」，即是由「理」、「气」、「道」、「大全」之观念所得「经虚涉旷」之境界（《新原道》，页二〇五），其「虽是『经虚涉旷』但他所作底事，还可以就是人伦日用中底事。他是虽玄远而不离实用。」（同上）「天地境界」中的人，其是「动静一如」而「常定」，而无「内外」、「动静」之分别相。

六、结论：「新理学」之动机、价值、地位与批评

冯友兰于民国二十九年，先后完成《新理学》、《新事论》、《新世训》三书，而在《新世训》之自序中，似乎可见其建构「新理学」之动机。如其云：「当我国家民族复兴之际，所

谓贞下起元之时也，我国家民族方建震古铄今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？是所望也。」可见冯友兰是要为民族大业作一思想性的扎根工作；而且是从由思想的最基石点——逻辑分析，意图建立起一套新的形上学，以为「内圣外王」思想之基础。此是中国「内圣外王」传统哲学精神中，拟由知识、思辨层面，以建立起一套全新的形上学，相对于中国传统哲学中，一向是着重于境界形态之形上学，冯先生之用心，的确是比较特殊且是少见之形态，冯先生是有其用心良苦的地方。

冯先生之「新理学」自喻为「新统」，其以「极高明而道中庸」之标准，批评中国传统哲学。「极高明而道中庸」「如何统一起来，这是中国哲学所求解决底一个问题。求解决这个问题，是中国哲学的精神。这个问题的解决，是中国哲学的贡献。」（《新原道》页四）冯先生自谓其学为「新统」，其意有统一「极高明」、「道中庸」二者之意味。即从「理」、「道」、「大全」之观点，以运用到人伦日用之常者。此二者之统一，冯先生自许为「是真正接着中国哲学的传统讲底」，虽言其非偶然底私见（《新原道》页十），但谋求此问题的解决，有其之所以为「新」的贡献处，否则只是「照着哲学史讲哲学」罢了。

「新理学」在中国哲学中的地位、价值为何？或许可从冯先生以下一段文字，可看出其自我期许的目标，其云：「新理学……是『接着』宋明道学中底理学讲底。所以于它的应用方面，它同于儒家的『道中庸』。它说理有同于名家所谓『指』。它为中国哲学中所谓有名，找到了适当底地位。它说气有似于道家所谓道。它为中国哲学中所谓无名，找到了适当底地位。它说了些虽说而没有积极地说甚么底『废话』，有似于道家，玄学及禅宗。所以它于『极高明』方面，超过先秦儒家及宋明道学。它是接着中国哲学的各方面的最好底传统，而又经过现代的新逻辑学对于形上学的批评，以成立底形上学。它不着实际，可以说是『空』底。但其空只是其形上学的内容空，并不是其形上学以为人生或世界是空底。所以其空又与道学，玄学，禅宗的『空』不同。它虽是『接着』宋明道学底理学讲底，但它是一个全新底形上学。至少说，它为形上学底人，开了一个全新底路。」（《新原道》页一八九~一九〇）

「新理学」以为早期儒家于实践道德中，求高底境界，不过未能分辨道德境界与天地境界，所以他们尚未能达到「极高明」，即尚未能「经虚涉旷」（《新原道》页三〇）。而要「经虚涉旷」，必须讲到「超乎形象」之学（《新原道》页四七），「有讲到超乎形象底哲学，然后纔有人可以神游于『象外』。人必能『经虚涉旷』，然后纔是达到最高底境界。哲学必是『经虚涉旷』，然后纔合乎『极高明』的标准。」（同上）

而「在中国哲学史中，最先真正讲到超乎形象底哲学，是名家的哲学。」（同上，页五〇）名家藉由「批评形象以得到超乎形象」之世界（同上，页六〇）。虽然「他们自以为也是讲『内圣外王之道』。不过……他们尚未能充分利用他们的对于超乎形象者底知识，以得到一种生活。」（同上）所以名家虽是「极高明」，却未是「道中庸」者。

而能批评名家又能超过名家者是道家，如「庄子说，一不可说。他是真正了解一。惠施说：『至大无外，谓之大一。』他只知说大一，不知大一是不可说底。道家知一是不可能说底。这就是他们对于超乎形象底知识比名家更进了一步。」（同上，页七三）所以惠施相较于庄子，「惠施只知辩而不知不辩之不辩，只知言，不知不言之言。」（同上，页七四）「不过道家只知无名是超乎形象底，不知有名亦可以是超乎形象底。名之所指，若是事物，则是在形象之内底。名之所指，若是共相，则亦是超乎形象底。公孙龙所说，坚，白，马，白马等亦是有名，但亦是超乎形象底。……他们对于名家所说底有名，尚没有完全底了解，在他们系统中，他们得到超乎形象底，但没有得到抽象底。」（同上，页七四~七五）又道家达到不可说之「大全」与「新理学」是有所差别的。其云：「道家是以反知入手，而得大全，对于于大全之关系是混沌底；我们以致知入手而得大全，我们对于大全之关系是清楚底。」（《新理学》页三〇四）一者以「反知」得一不可思议的「大全」，一者以「致知」得一不可思议之「大全」者。因其「用去知的方法，则可以有方内方外之分。……『游方之外』底人，他们称为『畸

人】『畸人者，畸于人而侔于天。』『天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。』（《大宗师》）道家的哲学中有这种对立，其哲学是极高明，但尚不合乎『极高明而道中庸』的标准。（《新原道》页八三）。

而玄学「照向郭的新义，对于圣人，无所谓方内方外之分。……真能游外者，必冥于内。真能冥于内者，必能游外。……向郭的努力，就是在于使原来道家的寂寥恍惚说，成为涉俗盖世之谈。将方内与方外，统一起来。他们已有很大底成就。但其成就，仍有可批评之处。」（同上页一四〇~一四一）。『《庄子 大宗师》向郭注云：『夫游外者依内，离人者合俗，故有天下者，无以天下为也。是以遗物而后能入群，坐忘而后能应务。愈遗之，愈得之。』此亦不过是说，唯有高底境界底人，最能应务。亦尚是不说，对于圣人，『依内』就是『游外』，『合俗』就是『离人』。』（《新原道》页一四七）因此「玄学家极欲统一高明与中庸的对立。但照他们所讲底，高明与中庸，还是两行，不是一行。」（同上，页一四八）所以玄学家还是不能统一此问题。

中国哲学发展到禅宗，统一了「高明」与「中庸」的对立，如云：『神通并妙用，担水及砍柴』。担心砍柴平常人作之，只是担水砍柴。圣人作之，即是神通妙用。（《新原道》页一六一）然而「新理学」批评其「如果担水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍须出家？何以『事父事君』不是妙道？」（同上，页一六三）即禅宗的「道中庸」之人伦日用是有其限制性。而宋明道学之使命，则是另一层次的任务。

宋明道学「把禅宗的理论推至其逻辑底结论。禅宗说：于相而无相，于念而无念。如果如此，则何不于父子君臣夫妇之相，亦于相而无相，于事父事君之念，亦于念而无念？这是禅宗的一间未达之处，亦是其不彻底处。」（同上，页一八五）其把「高明」、「中庸」、「内外」、「本末」、「精粗」等对立统一之，视之为「一行」而不是「两行」。但是宋明道学家，对于「理」、「气」等观念作太多的实质上之肯定。有执于形象内之嫌，因此尚不是形式上的观念，而是积极的观念，即「尚有禅宗所谓『拖泥带水』的毛病。因此，由他们的哲学所得到底人生，尚不能完全地『经虚涉旷』。他们已统一了高明与中庸的对立。但他们所统一底高明，尚不是极高明。」（同上，页一八八）

「新理学」自喻为「极高明而道中庸」之「新统」，即其以最形式化的观念——「理」、「气」、「道」、「大全」，以运用于日用人伦之生活中，其不仅肯定其在中国哲学之地位与价值，而且也视之为西洋哲学史，所没有的形上学系统。其云：「新底形上学……须是『不着实际』底，它所讲底须是不着形象，超乎形象底。新底形上学，须是对于实际无所肯定底，须是对于实际，虽说了些话，而实是没有积极地说甚么底。不过在西洋哲学史里，没有这一种底形上学的传统。」（同上，页一八九）而「新理学就是受……传统的启示，利用现代新逻辑学对于形上学底批评，以成立一个完全『不着实际』底形上学。」因此「新理学」在世界哲学中，也是有其地位的。

冯友兰「新理学」之哲学地位为何？评论的人不少，见仁见智。如张岱年认为：其是为中华民族之前途作一论证、反省工作者，并称之为：「在中国的理论思维的发展史具有一定的地位。」（张岱年《张岱年全集》卷八，页四六九）。而朱光潜亦肯定其有存在之价值（参阅《解析冯友兰》，页五四）。

对于「新理学」的批评，冯友兰自身，以一哲学史家的立场，评论作为哲学家的自己的哲学，如其云：『新理学』作为一个哲学体系，其根本的失误，在于没有分别清楚『有』与『存在』的区别。冯友兰一方面赞成金岳霖的提法，说理是不存在而有；一方面又随同当时西方的新实在论的说法，承认『有』也是一种存在。……新实在论者创立了一个似乎是合乎逻辑的说法：共相的存在是『潜存』，也是一种存在，不过是潜伏未发而已。这和金岳霖所提的『不存在而有』是对立的。……冯友兰赞成『不存在而有』的提法，另一方面也用所谓『潜存』的说法，这就是认为共相是『不存在而有』；同时又承认『有』也是一种存在。这

是新理学的一个大矛盾。」(《中国哲学史新编》第七册,页一七八~一七九),又如在《三松堂自序》中亦云:「新理学虽不是临摹柏拉图和朱熹,也犯了他们的错误:那就理在事先、理在事上。现在我开始认识到,理在事中是正确的。」冯友兰如此地自我批评,是否有不得已之苦衷,的确是令人寻味。因「新理学」之目标在于「经虚涉旷」,对实际的内容是不加以肯定的,而为「一个完全『不实际』底形上学」,亦「可以说是最哲学底哲学。」若「新理学」之「理」只在事中,是已有「『拖泥带水』的『毛病』」,岂是「超乎形象」之学。而「新理学」之「理在事先」,正可显示其是「永恒底」,而非只是「永远存在」(参阅《新理学》页二七〇)。又「新理学」之「理」是「永恒底」而言其「存在」,是可由「理」上来说其存在;言其不存在,是可就事相上,因其不涉于形象,而言其不存在,故其应非矛盾也。朱光潜对冯友兰之「新理学」,虽有所肯定,也有深刻性的批评。如对于「真际」与「实际」是否有范围大小的分别?朱光潜先生表示:「真际与实际并不在一平面上而有一部分范围相叠合,它们并不是一平面上范围大小的分别,而是阶层上下的分别。真际是形而上的,实际是形而下的。实际事物的每一性与真际中的一理遥遥对称」(《解析冯友兰》页四六~四七)。所以「真际」与「实际」不应是一平面上的关系,应是上下相对与否的关系。又「真际」与「实际」如何发生关系?「气」是否有「理」?无时空的「理」、「气」,是如何生有时空变化的事物?「无极『而』太极」是如何「而」法?不动的「真际」如何会有「动」呢?「真际」和「实际」关系,有「依照」说及「无极而太极」说,其该如何来调和?又「势」之观念也是颇有疑点(参阅《解析冯友兰》,页四七~五〇)。朱光潜又以为「新理学」原有「最哲学的哲学」之立场,却「堕入一很浅薄的经验主义」(《解析冯友兰》页五一)因其主张「由分析实际的事物而知实际,由知实际而知真际」(同上)。然而极不相称的是「冯先生自己的『新理学』谈真际,虽偶用实际事例说明,也并不曾根据实际经验」(同上),所以这里面是有些矛盾的,况且吾人如何知道「真际」也是一个问题。又其所谓的「无字天书」何人可读?即使运用「归纳法」所得的结论,果真是一绝对的本然判准吗?(参阅《解析冯友兰》,页五一~五四)「谁能说它是『依照』真际中的无字天书呢?」(《解析冯友兰》页五三)。朱光潜即使对「新理学」有所批评,但仍以为「『新理学』确是『对于当前之大时代』的一种可珍贵的『贡献』(见〈自序〉不但习哲学者,就是一般知识阶级中人如果置它不读,都是一个欠缺。)」(《解析冯友兰》页五四)

牟宗三先生于《心体与性体》第二部第二章「别异与简滥」中,划分形构原则(Principle of Formation)与「存在之理」(Principle of Existence)的差别。如其所云,前者是「自然义、描述义、形下义的『所以然之理』,吾人名之曰『形构原则』,即作为形构原则的理,简之亦即曰『形构之理』也。言依此理可以形成或构成一自然生命之特征也。亦可以说依此原则可以抒表出一自然生命之自然征象,此即其所以然之理,亦即当作自然生命看的个体之性也。」(牟宗三《心体与性体》第一册,页八九)后者就「伊川朱子所说的『所以然之理』则是形而上的、超越的、本体的推论的、异质异层的『所以然之理』。此理不抒表一存在物或事之内容的曲曲折折之征象,而单是抒表一『存在之然』之存在,单是超越地、静态地、形式地说明其存在,不是内在地、实际地说明其征象,故此『所以然之理』即曰『存在之理』,亦曰『实现之理』(Principle of Actualization)」(《心体与性体》第一册,页八九)而此「形构之理」同时也有别于程明道之「存在之理或实现之理是超越的、动态的,以『即活动即存有』」(《心体与性体》第一册,页八四)而言之之形态。是以「形构之理是类概念,因而亦是个知识概念(即知识问题上的概念)。……存在之理是形而上学的概念,亦是存有论的概念,此与知识概念有别」(《心体与性体》第一册,页九三)。因此「形构之理」是就形而下之物态征象作描述,而言其之所以此然的「理」;而「存在之理」是指「万物」之所以然的根源性之说明,两者是有分别的。

又牟先生区分「存在之理」和「归纳普遍化之理」的不同。其云:程朱「只存有而不活

动的存在之理本是一、遍、常，是在『形构之理』以上者；其显见为多相本是由其对应各别的事事物物而被界划出，而其自身实非多，亦无定多之理存于其中。既在形构之理以上而又非多，则其非归纳普遍化之理甚显。归纳活动只能施于『形构之理』一层上，而归纳普遍化之理亦只能在此层上而撰成。」（《心体与性体》第一册，页一〇〇~一〇一）由于程朱「形而上、超越的存在之理则只是统一而非多，绝对的普遍而非类概念之相对的普遍化；其自身无，亦无曲折之内容，故根本不能施行描述、记录、类同、别异之归纳活动」（《心体与性体》第一册，页一〇一）。所以程朱之「理」是「存在之理」，而非「形构之理」。其「即物穷理、所穷者既是存在之理，……此所谓『豁然贯通』亦不是归纳普遍化之得通例。……其所『豁然贯通』者仍只是此存在之理之一、为遍、为常。」（《心体与性体》第一册，页一〇二）故「其目标固在穷存在之理，而不在穷形构之理。关于形构之理之知识是在穷存在之理之过程中不自觉地带出的。」（《心体与性体》第一册，页一〇六）而程明道「即活动即存有」之「存在之理」，不仅不能由归纳活动以得之，亦不能由程朱的「『即物穷理』」而把握，只能由反身逆觉而体证。」（《心体与性体》第一册，页一一二）所以牟先生以为宋明理学家所追求的「理」应是「存在之理」，而非「形构之理」，其亦与归纳法所得的「归纳普遍化之理」有所不同。因前者是形而上、超越性的根源性原理，而后者归纳之理，是形而下的，无必然性，只是一相对的普遍性而已。故其是不同于理学家所追问的「存在之理」。牟先生如此两层性地区分，似乎是有感于冯友兰「新理学」以一归纳方法，来讲出一套形上学而发的。然而冯友兰之「新理学」自称是一套新的形上学，他是运用逻辑分析，寻求一不形象之逻辑上之类名，由此以建立其形上学。即其所谓的「理」，是一逻辑抽象上的类名，应非如牟先生所谓的于形象之形而下之「形构之理」。如上所言，牟先生之「形构之理」是一形构自然生命征象之「理」，其是涉及物象之性质之描述，应非冯先生所谓的「理」，是一逻辑上、形式上，而不涉及内容之类名，其是去异存同抽象之名，对于形象之物是无如何构成，亦无描述之功能；其只是「物」之为「有」之逻辑上之预设也，实无生命征象之理则上的意义。且牟先生所谓的「形构之理」，其所解释的「理」与「物」之关系，是一「构成」的关系；而冯先生由归纳法所得之「理」，是一「依照」的关系。故牟先生若以「新理学」之「理」为「形构之理」，应当不是「新理学」之逻辑意义上形式之「理」。所以冯友兰之「新理学」，是试图经由逻辑以建立一套不涉形象之形上学，因此其「理」既非「形构之理」，也非理学家之「存在之理」，其应是一逻辑形式上预设之「名」而已。

牟先生又以为「存在之理」不能由归纳活动得之，若以此批评「新理学」之所谓的「理」者，然而「新理学」之归纳法，不是就一般现象事物之性质作一统计、归纳之活动，冯先生虽言「新理学」使用了归纳法，其是就名之所为名的逻辑预设，而作一形式、归纳的思维活动。如言「方有四隅」，其「是离开一切方底物，即属于方底物之类之实际底物，而只思及方底物之所以为方者」（《新理学》页二六）。其纯属一形式性地如何定义其「名」之归纳活动，实不是一种涉及于物象性质之归纳活动。冯友兰所要努力的哲学工作，勿宁说是一种思维的正名工作。其可是具有增强我民族形式思维的能力，以致一不可动摇之逻辑、形式基础。尤其对向来注重人伦中情、意思维之中华民族，冯友兰努力另启一扇我民族可重开一番新天地的主智形态之形上境界，其价值是不可忽视的！故如牟先生所说，若由物象之归纳活动，所得到的理则，诚是不同于存在之所以然的「存在之理」；然冯先生企图经由逻辑、形式以界定「名」之所为「名」的逻辑基准与预设，并由之以图建立起一不涉及形象之洁净空间，从中以讲出一套形上学，冯友兰应是有特别地用意的！

唐君毅先生于《中国哲学原论原道篇》卷三，对冯友兰由「逻辑上先后以说朱子之理先气后」也提出一些看法。如云：「朱子所谓理先气后，乃形而上之先后，非时间上之先后，朱子亦未明言其是逻辑上之先后。」（《原道篇》卷三，页四四二）「所谓逻辑上在先之概念，即一概念所必须预设或涵蕴者。」（同上，页四四六），「释朱子所谓理先气后，即为说理之概

念为气之概念所预设或涵蕴」(同上, 页四四七), 而朱子所谓「理先气后」是「形上之先」(参阅前书, 页四五〇)。「所谓形上之先者, ……即在宇宙根本真实之意义上, 理为超乎形以上之更根本之真实, 而气则根据理之真实性而有其形以内之真实性者」(同上, 页四五〇)。「然逻辑不能示吾人以逻辑上在先者之必为真实, 更不能示吾人以必先肯定逻辑上在先者之真实, 乃能肯定逻辑上在后者之真实。」(同上, 页四五〇~四五二)「逻辑上之先后, 唯依概念内容之涵蕴关系而辨, 形上学之先后, 则依概念所指示者之真实性而辨。」(同上, 页四五二)又「有一最易坠入之陷阱: 即以朱子所谓理, 乃指观察经验事物所得之共相。」(同上, 页四五二~四五三)然而此抽象之「共相」是无法成为个别事物之真实性的根据(参阅前书, 页四五三)。因此唐先生以为「对概念之逻辑先后之逻辑分析, 与观察经验事物以抽出共相, 不足以建立形上学的理先气后义, 乃所以说明朱子之形上学的理先气后义, 必须先于吾人内在之当然之理, 与实现此理之气之关系之体验中, 得其所指示之意义。」(同上, 页四五五)唐先生若以此批评「新理学」, 有些地方似乎是有待商榷。因冯先生之「新理学」是「承接」宋明以来的理学, 而非「照着」讲理学, 故其是有其哲学特色的。所以其称之为「新统」。而冯先生认为「在旧理学中所有理气先后之问题, 是一个不成问题底问题, 亦可说是一不通底问题」(《新理学》页八〇)。因「未有此类事物, 即此理之实际底例时, 此理已本来如此。本来如此, 即所谓本然。」(同上)且冯先生是由逻辑之形式、知识论之概念之进路, 企求建立出一套新的逻辑形式之形上学, 其是不同于程朱由体验「存在之理」所建立的道德形上学。因此唐先生若说逻辑上的先, 不足以成就形上学的先, 应是一种基于体验式之进路, 以成就道德形上学之说法, 其并不能否定冯先生之由逻辑、形式上, 来说出一套主智形态之形上学。冯友兰所意图之形上学, 可说是逻辑形式的存有论形态, 在中国哲学史中, 是属于较少见之哲学形态。其虽有由经验事物以得「实际」, 由「实际」以求得「真际」之讲法, 但其最后是不涉于实际内容, 而作一哲学定义之归纳思维, 实与实际事物性质之归纳法是有所区别的。冯友兰所谓的「理」, 应是事物之所以「有」, 而须「依照」的形式之「理」, 亦可说是一预设性的「理」。因此它不是传统理学中所说的「万物」之所以然之道德创造实体, 或是建构「万物」之所以然的理则, 其只是「万物」之所以「有」的逻辑上、形式上、预设上之「理」。「物」之所以「有」, 只能说是「依照」此物之「理」, 而非「理」在创造, 生成此物也。所以冯友兰之形上学是有其主智形态之特色。

正如李泽厚所说的:「总之, 冯的主知特色在中国现代哲学以强调主观作用的主流(无论是共产党还是国民党, 还是新儒家)中, 是比较罕见和孤立的。」(注一一)就其廓清中国传统哲学中有些观念尚是「拖泥带水」还未完全形式化的努力, 其是有令人肯定而不可轻视的价值在的!

注释:

注一: 冯友兰《三松堂全集》卷五, 页三一—。

注二: 同上。

注三: 参见《新理学》, 页一~二。

注四: 傅伟勋〈冯友兰的学思历程与生命坎坷〉(上篇), 《当代杂志》第十三期, 页一一七, 民国七十六年五月。

注五: 同上。

注六: 张岱年〈我所认识的冯友兰〉, 《当代杂志》第卅五期, 页六六。民国七十八年三月。

注七: 同注四。

注八: 同注一, 页三一—。

注九: 同上。

注十: 又光《〈新理学〉: 理论与方法》, 《当代杂志》第卅五期, 页七七。民国

七十八年三月。

注一一：李泽厚《中国现代思想史论》，页三七六。台湾台北；风云时代出版公司民国七十九年八月初版。

参考书目：

- 一、冯友兰《贞元六书》，坊间。
- 二、冯友兰《三松堂全集》，河南人民出版社，民国七十五年九月一版。
- 三、冯友兰《中国哲学简史》，台湾台中：蓝灯文化事业公司，年代不详。
- 四、冯友兰《中国哲学史》，坊间。
- 五、冯友兰《中国哲学史新编》：台湾台北，蓝灯文化事业股份有限公司，民国八十年十二月初版。
- 六、郑家栋、陈鹏选编《解析冯友兰》，河北北京：社会科学文献出版社，民国九十一年一月第一版。
- 七、张岱年《张岱年全集》，河北石家庄：河北人民出版社，民国八十五年十二月第一版。
- 八、牟宗三《心体与性体》第一册，台湾台北：正中书局，民国七十年十月台四版。
- 九、唐君毅《中国哲学原论原道篇》卷三，台湾台北：台湾学生书局，民国七十五年十月全集校订版。

参考期刊：

- 一、傅伟勋〈冯友兰的学思历程与生命坎坷〉（上、下篇），台湾台北：《当代杂志》第十三~十四期，民国七十六年五月~六月。
- 二、张岱年〈我所认识的冯友兰〉，台湾台北：《当代杂志》第卅五期，民国七十八年三月。
- 三、又光〈《新理学》：理论与方法〉，台湾台北：《当代杂志》第卅五期，民国七十八年三月。
- 四、刘述先〈平心论冯友兰〉，台湾台北：《当代杂志》第卅五期，民国七十八年三月。
- 五、陈来〈从《中国哲学史》到《中国哲学史新编》〉，台湾台北：《当代杂志》第卅五期，民国七十八年三月。