

# 试论冯友兰立足东方文化本位标举东西 融合创新的“文化类型”说

薛其林

(长沙大学, 湖南 长沙 410003)

**摘要:**五四前后,中国文化的主题是中西文化的冲突、调和与融合创新。中国文化的现代转型,可以说是中学在吸纳西学过程中的重建。针对当时文化上顽固守旧与过度西方化两种倾向,冯友兰立足东方文化本位,提出了融合中西、创新中华文化的主张:第一,标举产业革命的文化类型说和工业中心的文化融合论;第二,运用西方“正”的方法和东方“负”的方法的长处,构建起独具特色的新理学体系。

**关键词:**冯友兰;文化类型说;东西融合创新

**中图分类号:**K261 **文献标识码:**A **文章编号:**1697-7600(2007)01-0068-05

冯友兰(1895-1990)自幼即关心东西文化问题,其学术成就主要体现在“照着讲”和“接着讲”两个方面,前者的代表作是完成于30年代的《中国哲学史》,这是中国现代史上第一部完整的哲学史著作,后者的代表作是完成于40年代的“贞元六书”(《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》)。在中西文化问题上,自20至40年代他都一直参与研究和讨论,提出了标举产业革命的文化类型说和工业中心的文化融合论,而且把这种东方文化本位的文化融合论贯彻于自己的学术研究中,构建起独具特色的新理学体系。

## 一 标举产业革命的文化类型说和工业中心的文化融合论

冯友兰自青年时代起,就进行了以哲学为中心的东西文化问题的探索。从20年代开始比较中西文化,以地域解释中西文化的差异;中经30年代初叶以历史时代区分中西文化,把中西文化看作中古文化和近古文化的差别;再到30年代后期依据自己的形上学形成文化类型的观念,主张把中国近代生产家庭化的文化类型转变为生产社会化的类型,终于从一较高的理论层次上阐明了中西文化的差异,提出了中国文化发展的方向和道路。

首先,指出中西文化的差别是古今之异。

“近所谓东西文化之不同,在许多点上,实即中古文化与近古文化之差异。此亦非由于中国人之格外不长进,实则人之思想行为之改变,多为适应环境之需要。”<sup>[1](P495)</sup>冯友兰认为,中西文化的差异实质上是中古文化和近古文化的差别,当西方文化大踏步地迈入近古文化的时候,中国文化还在中古文化中徘徊,这都是环境使然。即便出现了新思想,人们也用旧文化的形式来容纳新文化的内容,即所谓“旧瓶装新酒”。直至中西文化发生空前冲突,环境为之激变,思想文化也迅速发生变化,新文化的内容才突破旧文化的形式。中国近现代便是处于这样一个动荡的时期。冯友兰认

为,这种时代特点,是造成近代中国文化和西方文化差别的根本原因。与这个时代特征紧密相关,近代中国哲学的性质是:就时代讲,中国历史步入了近代;从社会性质上看,中国还停留在中世纪。

接着,指出东西文化“是相互统一的”。

冯友兰把东西文化在中国交汇、碰撞的思想历程划分为三个时期:第一个时期是以康有为为首的戊戌变法时期,特点是按照旧文化来理解和评论新文化。“这个时代的主要精神是它的领导者们对西方传人的新文化并不抱敌对的态度,对它们的价值也不缺乏积极的评价。但是,他们仅仅是在符合孔夫子虚构的方案范围内方予以积极评价。其实,他们这是按照旧文化来理解和评论新文化。”<sup>[2](P287)</sup>第二个时期是以陈独秀、胡适为领袖的新文化运动时期,其“时代精神是用新文化批判旧文化”。第三个时期是建立起国民政府的民族运动时期,特点是以新文化理解旧文化。“所关注的不是象第一、二两个时期的知识分子那样,用一种文化来批评另一种文化,而是用一种文化来阐明另一种文化。”<sup>[3](P289)</sup>冯友兰是这一时期的代表,他指出,“应该看到两种文化都说明了人类发展的共同趋势和人性的共同原则,所以东西文化不仅是相互联系的,而且是相互统一的。”

最后,提出了自己的文化类型说。

1935年1月,由何炳松等十教授联合发表了一个《中国本位文化建设宣言》,引发了“西化”派和“本位文化”派一场异常激烈的大论战,进一步促成冯友兰有关中西文化的思考。1936年他发表了《中国现代民族运动之总动向》一文,阐述了自己不同于以上两派的独到见解。抗战期间,他又先后出版了“贞元六书”,较系统地构成了自成一家之言的“新理学”哲学体系。其中《新理学》是个纲,《新事论》则是“新理学”原理在社会历史文化哲学方面的运用,反映了冯友兰30年代后期至40年代较为成熟的文化观。从魏源到“五四”运动前夕,人们大都从特殊的观点、个体的角度来审视中西文化,只是到“五四”时期,瞿秋白等马克思主义者才把中西文

化比较建筑在社会类型的理论之上,把中西文化之异看作封建主义文化与资本主义文化的对立。冯友兰在前人认识的基础上,以共相与殊相的关系考察中西文化,提出文化类型说,这是认识上的一个进步。

第一,区别“共殊”,以“类”的观点考察文化。

冯友兰提出以“类”为基础分析比较中西文化的主张,认为文化类型不同,造成中西文化优劣之分。他说,“若从类的观点,以看西洋文化,则我们可知所谓西洋文化之所以是优越底,并不是因为它是西洋底,而是因为它是某种文化底。于是我们所要注意者,并不是一特殊底西洋文化,而是一种文化的类型。”<sup>[4]</sup>(P226) 同样,“若从类的观点,以看中国文化,则我们亦可知我们近百年来所以到处吃亏者,并不是因为我们底文化是中国底,而是因为它是某种文化底。于是我们所要注意者,并不是一特殊底中国文化,而是某一种文化之类型。”<sup>[4]</sup>(P226) 由此,冯进一步指出,只有用“类”的观点分析判断,才能决定文化的取舍。

第二,指出中西文化分属两类,即:“生产家庭化底文化”和“生产社会化底文化”。

冯认为,文化类型是由生产方法决定的。人类的生产方法有“以家为本位底”和“以社会为本位底”两种形式,由此形成两种类型的文化。他分析说,生产家庭化是一种以家庭手工劳动为本位的生产方法,这种生产方法使社会生产以家庭为单位,规模狭小,基本自给自足,除家之外不知有社会,或虽知其有,不知需有。这种以家庭为本位的生产方法,决定了以家庭为本位的生产制度乃至整个社会制度。在这种社会制度中,人们的社会关系依存于家庭关系,人们的文化观念也依存于家庭关系。中国的近代从社会生产和社会制度的基本情况看仍是家庭为本位的,所以中国文化类型是一种生产家庭化的文化。

生产社会化同生产家庭化是两种根本不同的生产方法,它以机器为工具进行生产,行业更为集中,分工更加细密,使得人与人之间联系扩大了,人们的生存不再仅仅依赖于家庭。这种生产方法对生产者本身的素质带来更高的要求,人才的教育培养随之社会化,人们接受教育的方式不同,以及由此带来的思想视野、知识结构、文化观念不同,人们所奉行的社会政治制度与生产家庭化的社会所推行的社会政治制度也绝然不同。在生产社会化的社会中,政治也是社会化的。“所谓民主政治,即是政治的社会化。政治的社会化,必在经济社会化底社会中,方能行。”<sup>[5]</sup>(P179) 而生产社会化决定了西方近代的生产制度和社会制度,规定了西方近代文化的类型。

这样,冯友兰就从生产方法的不同而引起的生产制度、教育制度、政治制度的不同来理解中西文化的差异,把中西文化划分为两种不同的类型,这种理解显然容纳了唯物史观的一些原则,特别是社会存在决定社会意识的原则。

第三,认为中国现代化的道路是资本主义工业化。

冯友兰把封建主义与资本主义的区别形象地称为“乡下”与“城里”的区别。从这种观点看问题,认为“英美及西欧等国之所以是‘智’‘强’者,并不是因为他们是英美等国人,而是因为他们为城里人;中国人之所以是‘愚’‘弱’者,并不是因为中国人是中国人,而是因为中国人是乡下人。”<sup>[6]</sup>(P243) “能有经济上的自由平等,则政治上的自由平等,自然就有。”<sup>[7]</sup>(P389) 由此冯友兰得出结论,中国文化要发展,就必须实现资本主义工业化。他认为,现在世界是工业化世

界。现在世界的文明是工业文明。中国民族欲得自由平等,非工业化不可。”<sup>[8]</sup>(P390)

第四,倡导以工业化为中心的中西文化融合论。

在中西文化的对峙下,冯友兰作了会通两者的工作,显示了较为开放的心态。近代以来,中西文化在接触过程中总存在互相排斥的倾向,论战的主体涉及到两种文化精神的对立,结果在形而上的层次上,为着双方各自强调的理性与信仰而处于对立之中。冯友兰的“新理学”打开了这个僵持的局面,试图在更深的层次寻求统一的基础,为此,他进行了融合中西的新尝试。一方面,他与其他东方文化派一样,坚持传统的人生理想与价值立场,但对科学并不采取排斥的态度;另一方面,他虽与西方派或科学派一样,重视西方文化中重理性、重分析的精神,但不是用它来批判否定传统,而是用于论证信仰——中国传统人生价值观念的合理性。他倡导一种以社会本位为阳性,以中国民族特色为辅性,融合中西文化之长的文化发展模式。

他批驳西化论说:如照“全盘西化”的逻辑推下去,则中国人应一律崇奉耶稣教,长袍马褂也不能穿了,须改穿西服;馒头大饼也不能吃了,须改吃面包。固然主张者原未必就如此主张,但如此相问,他将何答?如果他说他并未如此主张,“这样一来,你不是主张部分西化了吗?”但再去问“部分西化”论者,究竟哪些部分应该西化呢?依什么标准来作选择呢?标准是很难定的。

他嘲笑“中国本位文化”论者说:“照他们说,我们对于中国旧有的东西,应该是‘存所当存,去所当去’这两句话,看起来没有一点错,但其不错,一如逻辑中之‘甲是甲’,我们在这上边,得不到一点新知识。”<sup>[9]</sup>(P390—391)

冯友兰指出,以上数种文化论者都可谓搔不到痒处,只注意于文化“个体”,而不注意于文化“类型”。他认为“所谓西洋文化是代表工业文化之类型的,则其中分子,凡与工业文化有关者,都是相干的,其余,都是不相干的。如果我们要学,则所要学者是工业化,不是西洋化。”<sup>[10]</sup>(P391)

冯友兰进一步指出,“我们的主张虽与清末人的主张似同,其实大不相同。他们是以为只有物质文明,至于精神文明,还是中国的好;故有‘中学为体,西学为用’之主张。到了‘五四’,认为西洋不只有物质文明,而且精神文明亦高,而且精神文明是基本的,故须从精神文明下手。今日照我们说的工业化,是物质文明也有,精神文明也有,而以物质为根据。”<sup>[11]</sup>(P392—393) 他特意引用黑格尔正反合三段式来证明这个过程的合理性。认为,清末诸人的主张是“正”,“五四时代”是“反”,我们今日的主张是“合”。“合”虽然有点像“正”,然而它已包有了“反”在内<sup>[12]</sup>(P393)。

他批评洋务派不懂得什么是体什么是用,不懂“用机器”、“兴实业”是改革社会的体,其他方面的改革是改革社会的用,以为只需采用西方的机器,兴办工业,在别的方面可以“依然故我”,不了解“用机器兴实业在各方面底意义,以及其所将引起之影响”,所以其见解是“体用两概”。尤其批评五四人物“大谈其所谓西洋的‘精神文明’”,对于实用科学、机器、工业等,不知不觉地起了一种鄙视、至少亦可说是一种轻视。”<sup>[13]</sup>(P50) 他们不懂得随着机器、实业的发展,社会文化各个领域也会随之变化。其观点可以说是“体用倒置”。他认为五四运动使“清末人所要推行底产业革命,不知不觉地迟延下来”,“晚行了二十年”。

冯友兰对洋务派和五四人物虽皆有批评,但对前者基

本肯定,而对后者基本否定。他片面的机械的经济决定论,使其主张与“中体西用”论接近起来。他说:“如所谓中学为体,西学为用,是说组织社会的道德是中国所本有底,现在所须添加者是西洋的知识技术工业,则此话是可说底。我们的《新事论》的意思,亦是如此。”<sup>[14](P228)</sup>

总之,冯友兰用“类”的观点分析了中西文化之优劣,提出了改变中国文化的主张。其中以生产方法作为文化类型的基础和文化进步的尺度,强调产业革命对文化发展的重要作用,在一定程度上看到了现代文化发展的大趋势。这些无疑是冯文化理论中的合理部分,不仅对于当时中国文化建设具有一定积极意义,而且至今仍不失启迪作用。但是,这种以“类”为基础的文化观过分强调了文化发展的一般规律,没有注意到中国近代化过程的特殊性,陷入了机械的经济决定论,过分夸大了生产力的作用,忽视了政治革命在当时中国的特殊地位,因而没有真正指出中国文化、社会发展的正确道路。

## 二 融合中西学术方法构建“新理学”体系

四十年代末期,冯友兰在写给美国《哲学评论》的一篇文章中,阐述了他所关注的两个问题:“一点是哲学使用的方法,一点是由哲学达到理想的人生。”<sup>[15]</sup>前者主要是理性主义的逻辑分析方法,即冯友兰所谓“正的方法”,来自对西方哲学的吸收;后者则是理想主义的人生境界说,即冯友兰所谓“负的方法”,主要源自对传统哲学的继承和发扬。

郭齐勇指出:“冯友兰哲学最有生命力的地方并不是枯燥的、略嫌呆板的理、气、道体、大全的推衍,而是他的人生哲学;不是他的正的(分析)方法,而是他的负的(体认)方法。”“冯氏成熟的思想,不是新实在论与宋明道学的融合、综合,恰恰相反,是对西学的扬弃,将其放在‘技’的层次,而最终皈依中国的正统哲学,提升到‘道’的层面,信奉儒释道融会一体的境界说与体验、体悟的方法学。”<sup>[16]</sup>胡军也指出:“在冯友兰的关于形而上学的构造方法理论中,负的方法的地位越来越重要,最终而居于正的方法之上。”“在冯友兰看来,正的方法不能直接地达到形而上学的对象或达到形而上学所要达到的最高境界。”<sup>[17]</sup>从“正的方法”出发向“负的方法”回归,是人生境界哲学及其体道方法的成功范例,也是中国传统直觉方法的胜利。

### (一)“正的方法”与“新理学”体系

冯友兰指出,真正的形而上学的方法有两种:一种是正的方法,一种是负的方法。他说,正的方法就是以逻辑分析方法讲形而上学。负的方法是讲形而上学不能讲,讲形而上学所不能讲,也是一种讲形而上学的方法。讲其所不讲也是讲。冯友兰认为,正的方法讲形而上学是以逻辑分析方法讲形而上学。所谓用逻辑分析方法讲形而上学就是对作为形而上学起点的经验事实作逻辑的解释。他说,这个方法就是以理智对经验事实作分析、综合及解释。这是以正的方法讲形而上学的。这种方法,他认为,是完全地不同于科学的方法。于是,冯友兰说道:“科学的目的是,对于经验,作积极底释义。形上学的目的,是对于经验作逻辑底释义。”<sup>[18](P174)</sup>他指出,维也纳学派所以要拒斥形而上学,是因为维也纳学派的哲学家完完全全地站在科学的立场上来要求形而上学,而没有看到形而上学是完全地不同于科学这样重要的事实。

冯友兰指出,形而上学用来解释经验事实的方法是逻辑分析方法。所谓逻辑的方法就是形式的方法。“真正底形上

学,必须是一片空灵。”<sup>[19](P179)</sup>所以判断一个形而上学思想体系的好坏的标准,就是能不能符合“空且灵”这一标准。如果能够符合这一标准,就是好的形而上学;否则,就是坏的形而上学。他认为,中国历史上的汉儒、宋明道学、清儒等都不完全符合这样的标准,都有“拖泥带水”的毛病。他指出传统的形而上学都有这样的“拖泥带水”的毛病,所以维也纳学派拒斥这样的形而上学是有道理的。那么未来的形而上学的重建的出路,就在于使形而上学的命题和形而上学思想体系本身必须是“空且灵”的。

根据这种“空灵”的标准,冯友兰设定了他的“新理学”所需要的命题:1. 凡事物必都是什么事物。是什么事物,必都是某种事物。某种事物是某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者;2. 事物必都存在。存在的事物必都能存在。能存在的事物必都有其所以能存在者;3. 存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在是其气实现某理或某某理的流行。总所有的流行,谓之道体;4. 总一切的有,谓之大全,大全就是一切的有。从上述的四组命题就分别导出了理、气、道体和大全这样的四个观念。冯友兰认为,这样的四组命题是既空且灵的。所以他很自负地称他的形而上学思想体系是真正的形而上学。

冯友兰指出,逻辑是哲学的入门。这一思想并不是中国传统哲学的看法,而是典型的西方哲学家的思想。逻辑学这门科学在中国没有得到很好的发展,它是在西方哲学中成长繁荣起来的。所以冯友兰认为,对于中国哲学来说,当务之急就是要引进西方的逻辑学。他这样说道:“中国需要近代化哲学也需要近代化。近代化的中国哲学,并不是凭空创造一个新的中国哲学,那是不可能的。新的近代化的中国哲学,只能是用近代逻辑学的成就,分析中国传统哲学中的概念,使那些似乎是含混不清的概念明确起来,这就是‘接着讲’与‘照着讲’的区别。”<sup>[20](P207)</sup>可见,他是把引进和介绍西方的逻辑学并运用逻辑学来建构形而上学看作是中国哲学现代化的一个根本的标志。他充分地估价了逻辑学在中国传播的作用,他说:逻辑方法传入是“真正极其重要的大事了。它给予中国人一个新的思想方法,使其整个思想为之一变。”<sup>[21](P378)</sup>

### (二)“负的方法”及其在“新理学”体系中的运用

正的方法或逻辑分析方法虽然是重建中国现代哲学的一个很重要的方法,是中国哲学现代化的一个重要的标志,但是它不是重建形而上学的唯一的方法。于是,冯友兰进一步提出了他所谓的负的方法。冯友兰指出,正的方法的传入并不能完全地代替负的方法。负的方法在中国哲学中占统治地位。道家的哲学首先发展出了这种负的方法,而后来的禅宗又进一步加强了这种方法。冯友兰把道家哲学和禅宗思想叫做“静默的哲学”。他于是说:“谁若了解和认识了静默的意义,谁就对于形上学的对象有所得。”<sup>[22](P393)</sup>对于形而上学的对象或形而上学所要达到的最高境界只有通过负的方法才能达到。“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的顶点。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……只有两者相结合才能产生出未来的哲学……在使用负的方法以前,哲学家或学哲学的学生必须通过正的方法;在达到哲学的单纯性之前,他必须通过哲学的复杂性。人必须先说很多话然后保持静默。”<sup>[23](P394-395)</sup>冯友兰强调地指出,只有正的方法和负的方法

的结合才能产生出未来的真正的哲学。

冯友兰认为,最哲学的哲学或真正的形上学是不可思议、不可言说的,但“对于不可思议者,仍有思议,对于不可言说者,仍有言说。若无思议言说,则虽对于不可思议、不可言说者,有完全底了解,亦无哲学。不可思议、不可言说者,不是哲学,对于不可思议者之思议,对于不可言说者之言说,方是哲学。”<sup>[24](P9-10)</sup>那么,如何去言说那“不可言说者”呢?这就只能诉诸直觉体悟,即冯友兰所谓“负的方法”。因为:第一,形而上学的功用,本不在于给人以实际的积极知识,而只在于提高人的境界。而“人所可能有底最高底境界,是天地境界”,“不过人求天地境界,需要对于人生底最高底觉解。形上学所能予人底,就是这种觉解。”<sup>[25](P168)</sup>既然如此,就只能采取直觉主义的方法,因为这是别的方法达不到的。第二,哲学中的形上学的概念与命题,是不可思议、不可言说的。如“气”就是不可思议、不可言说的。因为气不是甚么,如思议言说它,就要当它是甚么。是甚么者就不是气。道体是一气的流行,大全是一切的有。思议言说中的道体或大全,不包括这个思议言说,所以在思议言说中的道体或大全,不是道体或大全。气、道体、大全,由此方面说,则形上学不能讲,从形上学不能讲讲起,就是以负的方法讲形上学。

冯友兰的“负的方法”的内容可以用“于静默中立义境”和“烘云托月”两个方面来概括。“于静默中立义境”主要是以直觉来体认和领悟形上学的对象。冯友兰认为,哲学的目的在于使人们了解宇宙,达到万物一体、主客为一的境界。要臻于这一境界,除了运用从侧面讲和从正面讲的哲学方法外,更重要的是对形而上学对象的体认和领悟,这是“负的方法”中的重要内容。“烘云托月”是主张从侧面讲形上学,讲形上学所不能讲。在冯友兰看来,讲形上学所不能讲,也是讲形上学的一种方法。因为,“用直觉主义讲底形上学,并不是讲者的直觉。形上学是一种学,学是讲出底义理,而直觉则不是讲出底义理。用直觉主义讲形上学者,可以说是讲其所不讲,但讲其所不讲亦是讲,此讲是形上学。”<sup>[26](P512)</sup>冯友兰认为,新理学中的范畴、命题都是理智的而非经验的,形式的而非积极的。形式的观念本来是不能言说的,即不能用常识的语言来描状的。因为一旦有所言说,就不能“不着形迹”、“不落言诠”,而“着形迹”、“落言诠”的言说中的东西就不是本来的东西。虽然冯友兰在新理学中对一些形式的观念有过言说,但他的采取的方法就是从侧面讲,“烘云托月”式的“姑且如此说”。冯友兰认为,哲学史上,道家 and 禅宗是运用“负的方法”的典范。道家哲学和佛学禅宗都追求一种最高的精神境界,它们都采用了直觉顿悟的方法作为进达此一生最高境界的惟一途径。

### (三)“负的方法”与人生境界的觉解

所谓“负的方法”是体验人生意境的正道,也是东方哲学的神髓。思与觉解不是不能分析,但到最高境界时必须扫除阶梯,止息思虑。人生的化境,是不能形式化、逻辑化的,也不是能靠形式化、逻辑化达成的。形式化、逻辑化不能承担“贞元六书”为人生境界作形上学论证的任务。此任务实是由中国自身的体验方法完成的。中国人生哲学和审美情趣,是空灵与充实的统一。按佛教的看法,真正的本体境界是不能用分别智(后得智),即理智、名相、言语加以表诠的,只有在“言忘虑绝”的境地,即所谓“言语道断”、“心行路绝”的时候,以无分别智(根本智)的遮诠方式体悟最高的本体,达到最高的境界。道玄佛禅的空灵虚旷,是空掉外在的执着与攀

援,是心灵的净化超升。这是典型的东方人生存体验的智能和生命的意境。

冯友兰认为,中国哲学的一个主要传统或根本精神就是追求一种最高的人生境界。儒家追求“赞天地之化育,以与天地参”的天人合一境界(又谓之证得“仁心”的境界);道家哲学追求与“道”合一的境界(又谓之证得“道心”的境界);佛家哲学追求与真如本体合一的境界(又谓之证得“如来藏自性清净心”的境界)。显然尽管各家境界所蕴涵的内容不尽相同,但在获得这些境界的工夫方法上却是相同的,即都依赖于个体的直接体证和证悟。可见,直觉体悟是中国哲学成就其最高境界的切实的方法。基于这一方法,冯友兰建立起他的“人生境界说”。

冯友兰认为,“人之所以异于禽兽者,其主要的一点,是人对于他的生活有觉解。如果禽兽亦对于它们的生活有觉解,我们可以说:人对于他的生活,有较高底觉解。”“人的生活整个,就是人生。对于人生底觉解,就是对于人生底反思底反思。对于觉解底觉解,就是对于思想底思想。”“形上学是哲学中底最重要底一部分。因为它代表人对于人生底最后底觉解。这种觉解,是人有所最高底境界所必需底。”“形上学的功用,本只在于提高人的境界。”<sup>[27](P824-826)</sup>冯友兰把人所有可能的境界分为四种,即:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。“境界有高低。此所谓高低的分别,是以到某种境界所需要底人的觉解的多少为标准。其需要觉解多者,其境界高;其需要觉解少者,其境界低。自然境界,需要最少底觉解,所以自然境界是最低底境界。功利境界,高于自然境界,而低于道德境界。道德境界,高于功利境界,而低于天地境界。天地境界,需要最多底觉解,所以天地境界,是最高底境界。至此种境界,人的觉解,已发展至最高底程度。至此种程度人已尽其性。在此种境界中底人,谓之圣人。”<sup>[28](P531-532)</sup>可见,境界的高低取决于人们对宇宙人生意义觉解的程度。只有圣人才能“觉解其觉解”,即达到对宇宙人生的根本意义的领悟,臻于最高的精神境界——天地境界。就个体而言,他所具有的精神境界并非固定不变的;在个体人格的不断修养过程中,个体所具有的精神境界是可以逐步提高的。自然境界和功利境界是较低级的精神境界,因为这两种境界中的人对人之所以为人之性没有觉解或较少觉解;只有道德境界中的人才开始对人之所以为人之性有了较深的觉解,所以他们能够自觉地在社会组织中过道德的生活,其行为总是求社会公利的,总是行义的。天地境界的人的觉解则更进一步,他们了解社会的道德规范系统不仅是在人的性分以内的,而且是在天理之中的;并认为遵守这些规范系统以行事不仅是行人道,而且是行天道。处于天地境界中的人能够觉解到天道与人道是合一的。只有觉解到人道即是天道,方能充分尽人之性,尽性能知天,知天然后才能事天、乐天。那么,如何才能进而达到“同天”呢?在冯友兰看来,只有通过体认“道体”与“大全”,才能最终臻于“同天”境界。在这里,冯友兰自觉地采用了道家哲学和佛学禅宗的直觉顿悟方法。

总之,冯友兰既高度重视正的方法或逻辑分析方法,也十分推崇负的方法,并把这两种方法融合一块来构建其新理学体系。凭借正的逻辑分析方法来求得哲学范畴和命题的清晰明确,诉诸负的直觉体认方法来获取哲学的最高成就。“负的方法”是冯友兰哲学方法论的特色所在,是他从中国道家哲学和禅宗的思想中总结出来的。尽管他本人非常重视

“正的方法”及其给中国学术界带来的巨大影响,但逻辑分析方法(“正的方法”)总非其所长(真正对现代逻辑有系统的了解和研究并系统介绍进来的是金岳霖)“广义地说,冯友兰其人其书,整个地是一部人生哲学;狭义地说,他的人生哲学包括早年的《人生哲学》、中年的《新原道》、《新原人》、晚年的《中国哲学史新编》关于原始儒、道、玄学、禅宗和宋明道学之境界的体悟。”<sup>[29](P35)</sup>因此,在冯友兰的关于形而上学的构造方法理论中,负的方法的地位越来越重要,最终而居于正的方法之上。

冯友兰学术研究方法的一个突出特点是表现出强烈的融合创新倾向。冯友兰认为,西方哲学的概念、分析及辩证的逻辑思维方式与中国哲学的直觉体悟方式相互补充,恰能弥补中西哲学各自的缺陷,并为成就理想的人生境界提供更为切当的途径,从而实现中西哲学精神的互补。他的新理学就是建立在具有西方特色的逻辑分析方法和具有东方特色的直觉体悟方法上的,是对两种方法的吸纳与超越。自《新原人》开始,冯友兰兼用正负两种方法,在他那里,“负的方法”不是反对“正的方法”,而是超越“正的方法”。就逻辑分析方法而言,他肯定这种方法始于柏拉图,但认为柏拉图的辩证法中的形上学方法仅限于对辩证法的“形式底用法”;他承认笛卡儿和斯宾诺莎各以自己的方法建构了形上学,但认为只有斯宾诺莎“反观法”中的“逻辑”的成分才具有真正形上学方法的性质;他反对维也纳学派对形而上学的“拒斥”,但肯定其否定形而上学的方法是分析方法的一种发展;他一方面将现代的逻辑分析纳入新理学方法,一方面又表示自己的分析方法与维也纳学派的分析方法不同,自己主张逻辑分析既可辨名又可析理,而维也纳学派的逻辑分析方法则只是辨名,并且把析理也视为辨名。可见,冯友兰的逻辑分析方法是多种方法选择之后的融合创新。就“负的方法”而言,冯友兰把直觉主义的方法称作“负的方法”本身就表明了他对此一方法的融合改造和创新。他的“负的方法”中实际上糅合道家、玄学、禅宗等各家的思维方法。例如,《庄子》的齐物,如何齐?以不齐齐之;禅宗的第一义,如何说?以不说说

之。这就是玄学方法论上的无为,不仅可以济有为之穷,而且在一定条件下胜过有为。但冯友兰并不把直觉主义视为一种非理性的方法,而是一种超理性的方法。在他看来,“负的方法”也不是道家、禅宗原来的方法,而是经过理性分析的“负的方法”。“若以道家、禅宗的负的方法为 thesis,则逻辑分析的负的方法为 antithesis,则冯氏的负的方法为 synthesis。可见冯氏的负的方法,比道家、禅宗的负的方法,更高一层。”<sup>[30](P141)</sup>可见,冯友兰的新理学方法显现了一种融合创新的特色,具备一种批判精神和优化意识。这也是其价值所在。

#### 参考文献:

- [1] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [2][3][7][8][9][10][11][12][26] 冯友兰. 三松堂学术文集[M]. 北京: 北京大学出版社, 1984.
- [4][6][24] 冯友兰. 三松堂全集(卷4). 郑州: 河南人民出版社, 1986.
- [5][13][14] 冯友兰. 新事论[M]. 北京: 商务印书馆, 1940.
- [15] 冯友兰. 中国哲学与未来世界哲学[J]. 哲学研究, 1987, (6).
- [16] 郭齐勇. 熊冯金贺合论[J]. 哲学研究, 1991, (2).
- [17] 胡军. 中国现代哲学中的方法论意识[J]. 中国哲学史, 2000, (3).
- [18][19][22][23][25] 三松堂全集(卷5)[M]. 郑州: 河南人民出版社, 1986.
- [20] 冯友兰. 中国现代哲学史[M]. 香港: 中华书局, 1992.
- [21] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1985.
- [27] 冯友兰. 新知言[A]. 中国学术经典·冯友兰卷(下册)[C]. 石家庄: 河北教育出版社, 1996.
- [28] 冯友兰. 新原人[A]. 中国学术经典·冯友兰卷(下册)[C]. 石家庄: 河北教育出版社, 1996.
- [29] 郭齐勇. 郭齐勇自选集[M]. 桂林: 广西师大出版社, 1999.
- [30] 冯友兰学记[M]. 北京: 三联书店, 1995.

(作者本人校对)