

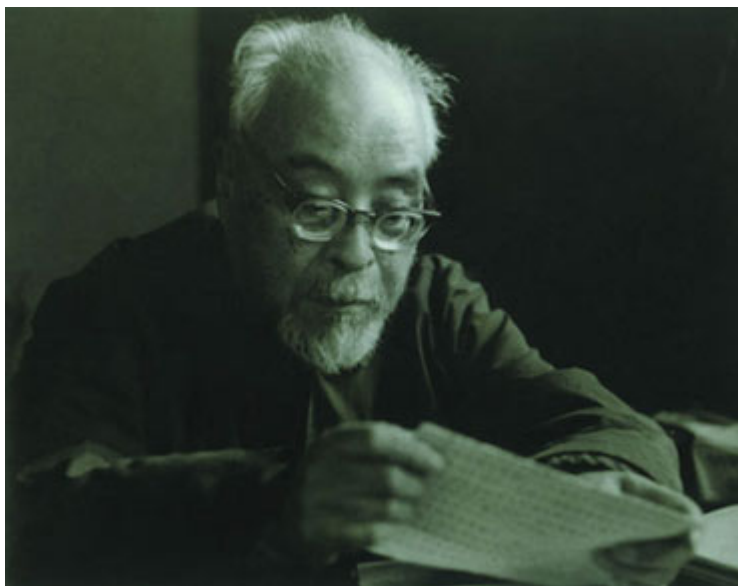
《冯友兰自述》第五章：三十年代

[作者] 冯友兰

[单位] 《冯友兰自述》

[摘要] 本书所及之时代，起自十九世纪九十年代，迄于二十世纪八十年代，为中国历史急剧发展之时代，其波澜之壮阔，变化之奇诡，为前史所未有。书于其间，忆往思，述旧闻，怀古人，望来者。都凡四部分：曰“社会”，志环境也；曰“哲学”，明专业也；曰“大学”，论教育也；曰“展望”，申信心也。长短不同，旧日小说家所谓“有话即长，无话即短”也。

[关键词] 《冯友兰自述》，中华人民共和国时期，冯友兰，北京大学



1985年冯友兰已是90岁了，《中国哲学史新编》还有四册需要完成。

第一，我认为在中国历史上有两个社会大转变的时代，一个是春秋战国时代，一个是清朝末年中外交通的时代。在这两个时代中，中国社会的各个方面都起了根本的变化。这实际上说的是，中国社会由奴隶制向封建制过渡，和由封建制向半殖民地、半封建过渡的两个时代，但是我没有用这些名词，因为这些名词在当时还没有确定下来。

我认识到，中国哲学史的发展和通史的发展是相适应的，通史的发展，随着上面所说的两个大转变时期而分为三个阶段。第一次大转变时期为第一阶段。第一次大转变时期至第二次大转变时期中间为第二阶段。第二次大转变时期及其以后为第三阶段。通史既然有三个阶段。哲学史也应该有三个阶段。但我的哲学史只打算讲前两个阶段。因为我认为，在第二次大转变以后，还没有大的哲学体系出来，新的哲学体系还正在创造之中。“焉知来者之不如今也”？“来日方长”，“方兴未艾”，历史家所写的，主要是“盖棺论定”的事情。还没有“盖棺”的事情留待将来的历史家。我所要讲的分两个段落，我称为“子学时代”和“经学时代”。

第二，这两个时代不是照着讲历史的一般惯例分的。这两个名称也不是用过去常用的名词随便加上去的。春秋战国时期是诸子百家争鸣的时期。各家各派，尽量发表各自的见解，以平等的资格，同别家互相辩论。不承认有所谓“一尊”，也没有“一尊”。这在中国历史中是思想自由、言论自由、学术最高涨的时代。在经学时代，儒家已定为一尊。儒家的典籍，已变为“经”。这就为全国老百姓的思想立了限制，树了标准，建了框框。在这个时代中，人们的思想都只能活动于“经”的范围之内。人们即使有一点新的见解，也只可以用注疏的形式发表出来，实际上他们也习惯于依傍古人才能思想。好像是两腿有病的人用拐杖支着才能行走，离开了

拐杖，他的腿就不起作用。即使像王船山、戴东原那样的富有变革精神的思想家，也不能离开五经、四书独立发表自家的见解。王船山说：“六经责我开生面。”他认为，历史给他的任务就是为五经、四书开创新局面。要推倒“经”的权威，那是他连想也没有想到的。所以，所谓“经学”就是思想僵化、停滞的代名词。思想僵化、停滞就是封建时代一切事物僵化、停滞的反映。“经学”和“子学”，两面对比，“经学”的特点是僵化、停滞，“子学”的特点是标新立异，生动活泼。用“经学”和“子学”这两个名词，称谓中国历史的两个时代，这是从两个时代的思想方面的情况，看出它们所反映的这两个时代的整个社会的情况，从反映看出所反映。

可以说是“画龙点睛”。

第三，从这些前提出发，第一次大转变时期之所以“百家争鸣”的局面就是很显然了。在春秋时期，原来居统治地位的贵族（我没有说明什么样的贵族）衰落了，原有的社会制度崩坏了（这就是所谓“礼崩乐坏”），原来的社会解体了（就是所谓“天下无道”），原来贵族阶级所养的为他们服务的有专门才能的人，失去了原来的地位，流入民间（就是所谓“礼失而求诸野”）。这些人就是所谓“士”。士本是贵族的最下层，以后成为“四民之首”。他们只好依靠自己的知识才能在社会上自谋生计，自搞活动，自发议论。这样发展下去，就出现了各家各派，形成了百家争鸣的局面。

从这样讲起，我讲中国哲学史，就不是像胡适那样，从老子讲起，而是从孔子讲起。在我的《中国哲学史》中首先出现的人物，就不是老聃，而是孔丘。

究竟孔丘和老聃哪个人在先，在当时是个很大的争论。在社会上引起广泛的兴趣。在胡适以老子为他的《中国哲学史大纲》中出现的第一个人物之后，梁启超提出不同的意见。梁启超是清朝末年戊戌变法时期的革新人物，后来成为君主立宪派。中华民国成立他又追随袁世凯和北洋军阀。“五四”运动以后，他在政治上很不得意，恢复了讲学的生活。他发表文章，作了一番考据工作，举了一些证据，证明老聃出现在孔丘之后。当时赞成和反对他的都有其人，一时辩论很热烈。

他的说法给我不少的帮助，但是我并不是专靠他的考证。我主要是就春秋战国时代的社会形势，得出论断。我认为，就整个形势看，孔丘是当时第一个私人讲学的人，第一个私人立说的人，第一个创立学派的人。所以应该是中国哲学史中第一个出现的人。要说孔丘是第一，就必须证明老聃是晚出。

在这一点上，梁启超的证据，对我有用。但如果单独看这些证据，也还是可以辩论的。有些证据好像两刃刀，可以两面割的。我认为像这样的问题，专靠哪一方面所举的理由都是不能完全解决的。必须把各方面的理由综合起来，搭成一个架子，互相支援，才可以站得稳。我认为关于老聃晚出这个问题，是可以搭成这样一个架子的。

在“五四”时期，有一种“疑古”的风气，像钱玄同就为自己起了个名字叫“疑古”（他原来的名字叫钱复，字中季）。胡适的《中国哲学史大纲》本来自认为是提倡“疑古”的精神。但是在老聃这个问题上，好像他的“疑古”的程度不及梁启超和我。他未免耿耿于怀，因此更坚持他的说法。有人告诉我说，胡适在北大的讲堂上说：“我反对老聃在孔子之后的说法，因为这种说法的证据不足。如果证据足了，我为什么反对？反正老子并不是我的老子。”

“疑古”发展为“辨伪”。在通史这一方面，大作“辨伪”工作的是顾颉刚。胡适的《中国哲学

史大纲》本来以“辨伪”“自鸣得意”。在先秦的著作中，他指出哪些书或哪些篇章是伪作。审查历史资料是必要的。从古代流传下来，号称为先秦的著作，其中有很多诚然是伪作。例如《鬼谷子》、《冠子》之类。但是有些篇章，如《庄子》、《荀子》中有些篇章，说它们是真固然不对，但说它们是伪也不适当。像《庄子》、《荀子》这一类的书名，在先秦本来是没有的，所有的只是一些零散的篇章，如《逍遥游》、《天论》之类。汉朝及以后的人，整理先秦学术，把这些零散篇章，按其学术派别，编辑起来，成为一部一部的整书。其属于庄子一派的，就题名为《庄子》；其属于荀子一派的，就题名为《荀子》。他们本来没有说《庄子》这部书是庄周亲笔写的，《荀子》这部书是荀子亲笔写的。本来他们也没有意思这样说。后来的人不知这种情况，就在《庄子》这部书的题名下，加上庄周撰；在《荀子》这部书的题名下，加上荀况撰。再后来的人，就信以为真。“疑古”的人就问，既然是庄周撰，荀况撰，为什么其中有些篇章记载有庄周和荀况死以后的事呢？这些篇章一定是伪。如果明白了上面所说的情况，就知道本来没有人说它们是真，又从哪里来的伪呢？对于误认为它们是真的人，辨伪也是必要的。但对于本来就不以它们为真的人，辨伪也就成为“无的放矢”。这就是真既不存，伪亦不立。关于古代著作的情况，清朝的章学诚在其《文史通义·言公》中说过。在我开始讲中国哲学史的时候，傅斯年也说过，我因而用之。

在这些方面，传统的说法是“信古”，反对传统的说法是“疑古”。我的说法，我自称为“释古”。关于“释古”的内容，下面还有说明。

对于哲学史的资料，流传下来，号称是某子某人的著作，首先要看它有没有内容。如果没有内容，即使是真的，也没有多大的价值。如果有内容，即使是伪的，也是有价值的。所谓真伪的问题，不过是时间上的先后问题。《列子》这部书，我们认为是伪书。说它是伪书，不过是说它不是先秦的著作。

但它是有内容的。这个内容所表现的思想，虽然不是先秦时代的思想，大概也是魏晋时代的思想。例如《杨朱》篇所表现的思想，同别的材料所说的魏晋名士的旷达是相合的。所以，如果认为《杨朱》篇所说的就是先秦杨朱的思想，那是不对的。但可能是魏晋名士的思想。《杨朱》篇是有内容的。



1982年9月10日下午4时半，在哥伦比亚大学纪念图书馆圆形大厅接受该校校长授予名

誉文学博士学位，冯友兰由女儿宗璞等陪同步入会场。

如果把它放在错误的时代，那就不是历史的本来面目。如果把它放在它真正出现的时代，那却是很好的资料。对于这一类的资料，不加审查就信以为真，那是错误的。但是如果一概抹杀，那也是错误的。资料的真伪并不像一颗珍珠的真伪那样。说一颗珍珠是真是伪，那就断定了它本身的价值。说一个资料是真是伪，并不断定它本身的价值，只断定它的时代的先后。

胡适的《中国哲学史大纲》和我的《中国哲学史》之间的不同，还有基本的一点。这一点，用中国旧日学术界传统的说法，就是汉学与宋学的不同。蔡元培说，胡适是汉学专家，这是真的。他的书既有汉学的长处又有汉学的短处。长处是，对于文字的考证、训诂比较精细；短处是，对于文字所表示的义理的了解、体会比较肤浅。宋学正是相反。

它不注重文字的考证、训诂，而注重于文字所表示的义理的了解、体会。从历史的发展说，在我称之为经学时代的时代，研究学问的人的主要任务是解释儒家的经典。在解释的过程中，首先是要解释文字，这就是考证、训诂。汉朝经师所做的，主要是这一种工作。这种工作做到了一定的程度，就要进一步，了解和体会经典的文字所表示的义理。这本是一件事情发展的两个阶段。可是后来就成为两种治学的方法。前者称为“汉学”；后者称为“宋学”。胡适的《中国哲学史大纲》对于资料的真伪、文字的考证，占了很大的篇幅，而对于哲学家们的哲学思想，则讲得不够透，不够细。金岳霖说，西洋哲学与名学非其所长（见下文）。大概也是就这一点说的。

我的《中国哲学史》在对于各家的哲学思想的了解和体会这一方面讲得比较多。这就是所谓“汉学”与“宋学”两种方法的不同。

我想起了元好问的《论诗绝句》中，有一首说：“眼处心生句自神，暗中摸索总非真。画图临出秦川景，亲到长安有几人？”（《遗山先生文集》卷十一）意思就是说，好诗要写出来人们的真实感受，自身没有真实的感受，而勉强要写，只有暗中摸索，终不会是真的。比如要画秦川的风景，有些画家是临摹前人的画而画出来的；有些人是亲身到了长安，有所感受，凭着他的感受画出来的。当然前者的画是不会好的。只有后者的画才有可能好的。这两种画画的不同，在研究学问方面说，也就是“汉学”与“宋学”两种方法的不同。

这是从研究哲学史这方面说的。如果只能懂得以前哲学家的著作的语言文字而不能了解、体会其义理，那就不能写出符合哲学史的本来面目的哲学史。从哲学这方面说，如果认为从古人的语言文字中，可以得到哲学的真理，那也等于认为从临摹前人的画中可以画出好画。哲学的真理，只有从自然、社会、人生中直接观察体会出来。从这个意义说，无论“汉学”或“宋学”，都不是研究哲学的最好方法。但研究哲学史是有这两种方法。方法不同，所得的结果亦异。

就我的《中国哲学史》这部书的内容说，有两点我可以引以自豪。第一点是，向来的人都认为先秦的名家就是名学，其主要的辩论，就是“合同异，离坚白”。认为这无非都是一些强词夺理的诡辩。战国时论及辩者之学，皆总而言之曰：“合同异，离坚白”，或总指其学为“坚白同异之辩”。此乃笼统言之。我认为其实辩者之中分两派，一派主张“合同异”，一派主张“离坚白”。前者以惠施为首领，后者以公孙龙为首领（《中国哲学史》268页）。第二点是，程颢和程颐两兄弟从来都认为，他们的哲学思想是完全一致的，统称为“程门”。朱熹引用他们的话，往往都统称“程子曰”，不分别哪个程子。我认为他们的哲学思想是不同的，“故本书谓明道乃以后心学之先驱，而伊川乃以后理学之先驱也。兄弟二人开一代思想之两大派，亦可谓

罕有者矣。”（《中国哲学史》876页）现在更明确了，程颢的哲学思想是主观唯心主义，程颐的哲学思想是客观唯心主义。虽同是唯心主义，但有客观、主观之异。

这两点我认为都是发前人之所未发，而后来也不能改变的。

我的《中国哲学史》这部书也有两个大弱点。第一点是，讲佛学失于肤浅。中国佛学的发展也就是有如书中所讲的那些问题。那些都讲了，可是像一个大拼盘，菜并不少，排列也整齐，但是缺乏内部的联系。这是因为对于佛学没有学通，所以也不能讲透。佛学的资料浩如烟海，不是几年所能完全搞通的。我就是元好问所说的第二流的画家，没有亲到长安，可是硬要画“秦川景”，只好临摹别人的画，拼凑起来。虽然也是应有尽有，可是不免于“暗中摸索”。深通佛学的林宰平（志钧）看了我的这部分文稿后，说：“讲也就是这么讲，可是总觉得不是那个样子。”这就是“暗中摸索总非真”。

第二点是，讲明清时代，失于简略。像王夫之那样的大家，书中亦是捎带而过。这是因当时局势紧张，日本大举入侵的形势已成，北京的沦陷迫在眉睫。我急于使研究工作告一段落，早日出版，以免稿子在战争中损失。常言道：“慢工出细活。”不能慢工，就出了“粗活”，成了“急就篇”。

我因为要讲中国哲学史，所以也就研究中国哲学史。研究一章说讲一章。但是讲的进度比研究的进度要快得多。我在上课的时候，对于我已经研究过的，就照着我所研究的结果讲，讲得比较细，所用的时间比较多。对于我没有研究过的，我就照着一般的说法讲，讲得比较粗，所用的时间比较少。我的研究也照着历史的顺序，逐渐进展。在讲课中，讲我研究过的部分，也照着历史的顺序，逐步延伸。当时的教师所讲的课程，本来没有预定的进度。听说在北京大学继胡适讲中国哲学史的一位教师，讲了一个学期，还没有讲完《庄子·天下篇》。

1928年，我从燕京大学转到清华大学，仍然担任中国哲学史这门课程，仍然用逐步延伸的办法，进行下去。终于在1929年完成这部书的上半部。当时有一个朋友在上海主办一个出版机构，名神州国光社，把这部分稿子拿去，作为《中国哲学史》的上册于1931年先行出版。到1934年全部上下两册都由商务印书馆出版，全书的写作告一段落。

在上册出版的时候，清华大学把它列为《清华大学丛书》，先请专家审查。主要的审查人是陈寅恪和金岳霖。陈寅恪的审查报告说：“窃查此书，取材谨严，持论精确，允宜列入清华丛书，以贡献于学界。兹将其优点概括言之。……今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远；此弊至今日之谈墨学而极矣。今日之墨学者，任何古书古字，绝无依据，亦可随其一时偶然兴会，而为之改移，几若善博者能呼卢成卢，喝雉成雉之比；此近日中国号称整理国故之普通状况，诚可为长叹息者也。今欲求一中国古代哲学史，能矫附会之恶习，而具了解之同情者，则冯君此作庶几近之；所以宜加以表扬，为之流布者，其理由实在于是。至于冯君之书，其取用材料，亦具通识，请略言之：以中国今日之考据学，已足辨别古书之真伪；然真伪者，不过相对问题，而最要在能审定伪材料之时代及作者而利用之。盖伪材料亦有时与真材料同一可贵。如某种伪材料，若径认为其所依托之时代及作者之真产物，固不可也；但能考出其作伪时代及作者，即据以说明此时代及作者之思想，则变为一真材料矣。中国古代史之材料，如儒家及诸子等经典，皆非一时代一作者之产物。昔人笼统认为一人一时之作，其误固不俟论。今人能知其非一人一时之所作，而不知以纵贯之眼光，视为一种学术之丛书，或一宗传灯之语录，而致辩于其横切方面，此亦缺乏史学通

识所致。而冯君之书独能于此别具特识，利用材料，此亦应为表彰者也。”金岳霖的审查报告说：“……我们可以根据一种哲学的主张来写中国哲学史，我们也可以不根据任何一种主张而仅以普通哲学形式来写中国哲学史。胡适之先生的《中国哲学史大纲》就是根据于一种哲学的主张而写出来的。我们看那本书的时候，难免一种奇怪的印象，有的时候简直觉得那本书的作者是一个研究中国思想的美国人（原稿作“美国商人”，发表时，我征得金先生的同意删去“商”字）；胡先生于不知不觉间所流露出来的成见，是多数美国人的成见。在工商实业那样发达的美国，竞争是生活的常态，多数人民不免以动作为生命，以变迁为进步，以一件事体之完了为成功，而思想与汽车一样也就是后来居上。胡先生既有此成见，所以注意效果，既注重效果，则经他的眼光看来，乐天安命的人难免变成一种达观的废物。对于他所最得意的思想，让它们保存古色，他总觉得不行，一定要把它们安插到近代学说里面，他才觉得舒服。同时西洋哲学与名学又非胡先生之所长，所以在他兼论中西学说的时候，就不免牵强附会。哲学要成见，而哲学史不要成见。哲学既离不了成见，若再以一种哲学主张去写哲学史，等于以一种成见去形容其他的成见，所写出来的书无论从别的观点看起来价值如何，总不会是一本好的哲学史。



1982年在美国与《中国哲学史》两卷本的英译者布德先生重逢。

“冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史；但他没有以一种哲学的成见来写中国哲学史。成见他当然是有的，主见他当然也是有的。据个人所知道的，冯先生的思想倾向于实在主义，但他没有以实在主义的观点去批评中国固有的哲学。因其如此，他对于古人的思想虽未必赞成，而竟能如陈先生所云：‘神游冥想与立说之古人处于同一境界。’同情于一种学说与赞成那一种学说，根本是两件事。冯先生对于儒家对于丧礼与祭礼之理论似乎有十二分的同情，至于赞成与否就不敢说了。冯先生当然有主见，不然他可以不写这本书。他说哲学是说出一个道理来的道理，这也可以说是他主见之一；但这种意见是一种普遍哲学的形式问题而不是一种哲学主张的问题。冯先生既以哲学为说出一个道理来的道理，则他所注重的不仅是道而且是理，不仅是实质而且是形式，不仅是问题而且是方法。……”（以上两篇《审查报告》见《中国哲学史》附录）陈寅恪和金岳霖的两篇审查报告都把我的《中国哲学史》同胡适的《中国哲学史大纲》做比较。这是因为在当时，这一类的书，只有这两部。在历史发展的过程中，无论什么事物，都是后来居上。这是因为后来者可以以先来者为鉴，从其中

取得经验教训。无论如何，在中国哲学史研究近代化的工作中，胡适的创始之功，是不可埋没的。

当我于 1926 年到北京的时候，北京有一个哲学刊物，叫《哲学评论》，它是由当时的尚志学会主办的。尚志学会是当时以梁启超为首的一个政治派别--宪法研究会--的一个附属组织。在民国初年，第一次国会成立之后，国民党想以国会的力量，迫使袁世凯交出政权。照《中华民国临时约法》所规定的，总统一职只是一个空名的国家元首，实际政权掌握在国务总理手里。当时国民党在国会中占多数，它计划凭借这种力量取得国务总理的职位，组织内阁，掌握政权。为了抵抗国民党的这种计划，袁世凯把当时国会中除国民党以外的小政党联合起来，成为一个仅次于国民党的大政党--进步党。进步党里边有许多派系，梁启超在进步党内部组织了一个宪法研究会，当时称为"研究系"。进步党及其中的派系，原来也是想凭借在国会中的力量，在政治上占一点地位。

在袁世凯的暴力之下，国会不能行使职权，国民党失败了，与之对立的进步党也不能不跟着垮台。研究系就把它从政治方面转到学术方面来，办了一个学会，叫尚志学会。它名叫学会，实际上还是原来那班人主持一切。在五四运动时期，罗素和杜威到中国讲学，尚志学会曾出钱支持。《哲学评论》就是尚志学会主办的刊物，原来主编是瞿世英（菊农）。

我到北京以后，尚志学会的一个主持人林志钧（宰平）来找我谈，他们请我主编这个刊物，每年出四期，每期由尚志学会出钱四百元作为稿费和印刷费。稿子的来源和选择，稿费和印刷费的支配，他们概不过问，由我完全负责。我接受了他们的条件，以后《哲学评论》出版了几期，尚志学会果然照条件办事，只是每期送钱过来，其余概不过问。几期之后，《哲学评论》改由开明书店出版发行，条件是他们只管印刷发行，不负担稿费的责任。每期的稿子仍由我编辑，把编辑成了的稿件送交开明书店，他们照样印刷发行。他们不向我要印刷费和发行费，我也不向他们要稿费，两不找。尚志学会还是每期出钱四百元，专作稿费。在这样的安排之下，《哲学评论》的稿费和印刷费都有了确实的着落，进行很顺利。

后来抗日战争发生，我和尚志学会失去了联系，开明书店也迁移到当时的大后方。在整个的抗战时期，《哲学评论》还断断续续地出了几期。抗战胜利以后就无形地结束了。

我于 1926 年到北京以后，在北京几个大学的哲学系工作的人，组织了一个"中国哲学会北京分会"，计划是先在各地地方成立分会，再联合起来成立全国性的中国哲学会。中国哲学会第一届年会于 1935 年 4 月在北京召开。第三届年会于 1937 年 1 月下旬在南京召开。有北京、南京、广州三个分会。

当时陈立夫是南京教育部部长，被认为是国民党官方哲学的代表，可是在南京开会的中国哲学会并没有请他以哲学家的资格出席，也没有请他以教育部长的身分到会讲话，因为当时大家都认为哲学应该与政治无关。通过的会章也没有设会长，只设理事会处理会务，因为照当时形势，若设会长，势必选陈立夫担任，这是大家都不愿意的。抗日战争期间，只在 1940 年在昆明开过一次年会，选举中国哲学会第三届理事会理事，名单（以姓氏笔画多少为序）如下：

方东美 全增嘏 汪奠基 何兆清 吴康 金岳霖（常务兼会计） 林志钧 宗白华 胡适 范寿康 冯友兰（常务） 张君勱 张东荪 汤用彤 贺麟（常务兼秘书） 黄建中

中国哲学会以《哲学评论》为本会刊物，仍由我主编。

解放以后，在北京成立了中国新哲学会，原来中国哲学会的会员转入了中国新哲学会，原来的中国哲学会无形中结束了。

中国新哲学会成立了，它认为新哲学是对旧哲学而言的，马克思主义已经取代了旧哲学，原来的中国哲学会也结束了，没有旧哲学也就无所谓新哲学，所以中国新哲学会又把"新"字去掉了，只称为中国哲学会。这个新的中国哲学会，主办一个刊物，叫《哲学研究》，作为《光明日报》的一个副刊。后来科学院成立了哲学研究所，《哲学研究》这个名称就由哲学研究所编辑的刊物用了，《光明日报》的那个副刊改名为《哲学》。