

《冯友兰自述》第四章：二十年代

[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



1935年冯母吴清芝将返回河南，全家在清华大学乙所院中合影。中为吴清芝，左二为任载坤，右为冯友兰。首排四子女，左起：长女钟璉，长子钟辽，次女钟璞，次子钟越。

我开始读书的时候，正是清朝末年的维新派“变法”的时候。初期的变法，废止八股文和试帖诗，代之以策论。其实，所谓策论，不过是一种变相的八股文。无论如何，我总算是免于学习作传统的八股文，开始读一些从西洋的报刊上翻译过来的文章，学了一点当时所谓新学或西学。学的目的还是“学而优则仕”。

在我十七岁的时候，我到上海中国公学上学。当时上海的学校，无论什么课程，都讲究用“原本”，也就是英文本。

可是学生的英文程度很差，先生对于课程的业务知识也不高明。无论讲什么课，其实都是讲英文，把某一种科学的教科书，都当成英文读本，叫学生念。无论教什么课，先生教的是英文，学生学的也是英文，这说明中国的教育是越来越殖民地化了。

我有一门课程是逻辑，所用的课本，是耶芳斯的《逻辑要义》。先来了一位先生，他公开地把这本书当一本英文读本来教。有一次，他把我叫起来，问 Judgment（判断）那个字中的 g 字母后面有没有 e 字母。后来又换了一位先生，他倒是有意要讲点逻辑，可是他实在不懂什么是逻辑。我当时对逻辑很有兴趣，就自己学习。这本书的后面有很多练习题，我就自己做练习。有一道题，实在做不下来了，我就去问这位先生，他想了一会儿说：“等下一次告诉你。”可是，他以后就再不来了。现在我还想着，这位先生倒的确是一位认真负责的老师。

我们也难怪这位老师。当时在中国，稍微懂得一点逻辑的人实在是很少有。只有严复把穆勒的《逻辑体系》翻译了一部分，称为《穆勒名学》，又把耶芳斯的那本书的大意，用中文写出来，称为《名学浅说》。这两部书当时很负盛名，可是能读的人并不很多。

我学逻辑，虽然仅仅只是一个开始，但是这个开始引起了我为哲学的兴趣。我决心以后要学哲学。对于逻辑的兴趣，很自然地使我特别想学西方哲学。

中国公学开了两个部，我上的这个部称为大学预科，是高中程度。1915年暑假，我在那个大学预科毕业了。当时只有北京大学有哲学系，当时称为哲学"门"。我就决定报考北京大学。

当时的北京大学，有文、理、法、工四科，报考文科的预科毕业生很少，因为文科毕业在政治上没有什么出路，只可当个"教书匠"。于是当局就为文科大开方便之门，规定报考文科不要预科毕业文凭，只要有同等学力就行。

我有大学预科毕业文凭，在当时说，也是一种资格。我在上海的北京大学招考办事处报名的时候，说是要报考文科。那位办事处的人大为惊异。他说："你既然有文凭，为什么不报考法科呢？法科毕业后出路好。"我坚持要报文科。那位先生说："好吧，我给你出个主意，你还是先报考法科，等到入学的时候，如果你还是要上文科，可以申请改科，由法科改文科，那是没有不准的。如果你现在就报文科，将来你再想改到法科，那就非常困难了，你会后悔莫及的。"我听了他的话，就写上报考法科。等到9月间入学的时候，我还是申请改入文科，果然一申请就准。当时我在哲学系同班有十三个人，到现在只有我一个人没有改行。

虽然入了北京大学，但是并没有达到我原来要学习西方哲学的目的。当时的北京大学，照章程上说，有三个哲学门：中国哲学门、西洋哲学门和印度哲学门。实际上是印度哲学门压根就没人提。西洋哲学门本来说是要在1915年开的，可是只找到了一位教授，名叫周慕西，不久他就去世，所以也开不成了。已经开的只有中国哲学门，这个学门已经有了比我高的一班，我们这班算是这个学门的第二班。

周慕西的书，捐到北大图书馆，有一书架那么多，这是当时北大图书馆所仅有的西洋哲学方面的书了，其中还有一部分实际上是宗教的书。

我虽然没有达到学习西方哲学的目的，但是在中国哲学这一方面，我却是大开眼界。我开始知道，那些八股、策论、试帖诗之类的东西，不过是应付科举、骗取功名的一种工具，并不是学问；我虽然读了一些古书，但是对于真正的学问还没有入门，也不知道门在哪里，现在总算是摸着一点门路了。

当时一般人所了解的哲学，基本上就是当时的人所说的"义理之学"。中国哲学门里有三门主要的课程。一门课程是中国哲学史，讲二年。还有诸子学和宋学，这是两门断代哲学史。"宋学"就是宋明哲学史，不过还沿用宋学这个旧名词。

此外，还有些专家和专题的功课。

给我们讲中国哲学史的那位教授，从三皇五帝讲起，讲了半年，才讲到周公。我们问他，照这样的速度讲下去，什么时候可以讲完。他说："无所谓讲完讲不完。若说讲完，一句话可

以讲完。若说讲不完，那就永远讲不完。”到了 1917 年，胡适到北大来了。我们那时候已经是三年级了。胡适给一年级讲中国哲学史，发的讲义称为《中国古代哲学史大纲》。给我们三年级讲中国哲学史的那位教授，拿着胡适的一份讲义，在我们的课堂上，笑不可抑。他说：“我说胡适不通，果然就是不通，只看他的讲义的名称，就知道他不通。哲学史本来就是哲学的大纲，说中国哲学史大纲，岂不成了大纲的大纲了吗？”

我说这两个故事，为的是说明，当时的教授先生们所有的哲学这个概念，是很模糊的。他们看不出哲学和哲学史的分别。也许有一种哲学，用一句话就可以讲完，如果照禅宗的说法，不说话，一句话都不说，倒是可以把它的全部哲学讲完。如果一说话，那倒是讲不完了。我们的教授所说的那几句话，可能就是禅宗的这个意思。但是哲学史并不等于哲学。哲学史是历史，历史是非讲不可的，不讲别人就不知道。

既然讲，它总要有个开端，有个结尾。哲学史是写出来的历史，可以写得详细一点，也可以写得简略一点。无论详细或简略，它都不是哲学的大纲。

1915 年的北京大学还基本上是封建主义占统治地位的学校。

蔡元培于 1916 年底到北大当校长，作了一系列的改组和改造，才使北京大学开始转变为资产阶级思想占统治地位，同时马克思主义也开始传播。这就是五四运动在北大的开始。当时我们身在其中的学生，觉得心胸一天一天地开朗，眼界一天一天地广阔。我在 1918 年就毕业了，没有赶上 1919 年火烧赵家楼的那一天。但是在离校的时候，我觉得在北大的三年收获很大。这三年可以分为两个阶段。在第一阶段，我开始知道，在八股文、试帖诗和策论之外，还有真正的学问，这就像是进入了一个新的天地。在第二阶段，我开始知道，于那个新天地之外，还有一个更新的天地。“欲穷千里目，更上一层楼。”我当时觉得是更上了一层楼。

这两个天地是有矛盾的，这是两种文化的矛盾。这个矛盾，贯穿于中国历史的近代和现代。当时的一部分人，不承认这是古今、新旧的矛盾，而认为是东西、中外的矛盾。东西文化不同，因为其根本思想不同。它们的根本思想，就是它们的“哲学”。司马迁说：“好学深思之士，心知其意。”梁漱溟在当时就是作为一个“好学深思之上”，讲东西文化之“意”。他作了一个“东西文化及其哲学”的讲演，在当时引起了广泛的兴趣，因为，无论他的结论是否正确，他所讲的问题，是当时一部分人心中问题，也可以说是当时一般人心中的问题。因为矛盾是客观存在，是一般人都感受到的，所不同者是对这个矛盾的认识和解释。当时百家争鸣，多是矛盾的体现，对于矛盾的广泛解释和评论，还是比较少的。

从 1919 年，我考上了公费留学，于同年冬到美，次年初入哥伦比亚大学研究院哲学系当研究生。我是带着这个问题去的，也可以说是带着中国的实际去的。当时我想，现在有了一个继续学哲学的机会，要着重从哲学上解答这个问题。这就是我的哲学活动的开始。

从此开始以后，直到现在，六十年来，我的哲学活动，可以分为四个时期。第一时期是从 1919 年到 1926 年，其代表作是《人生哲学》。第二时期是从 1926 年到 1935 年，其代表作是《中国哲学史》。第三时期是从 1936 年至 1948 年，其代表作就是抗战中写的那六本书，日本已有书店把它们合印为一部书，题为《贞元六书》。第四时期是从 1949 年到现在，其代表作是尚未完成的《中国哲学史新编》。时期虽异，研究的对象也有不同，但都贯穿着上面所说的那个问题，都是想对于那个问题作一种广泛的解答，特别是对中国传统文化作一种广泛的解释和评论，虽然随着时期的变化。解释和评论也有差异。

1919年我到美国后，和西方文化有了直接的接触，上面所说文化矛盾的问题，对于我更加突出。那时正是美国在第一次世界大战胜利后的繁荣时期，西方的富强和中国的贫弱，更成了鲜明对比。当时我经常考虑的问题是：自从中国与西方接触以来，中国节节失败，其原因究竟在哪里？西方为什么富强？中国为什么贫弱？西方同中国比较起来，究竟在哪些根本之点上比较优越？

我当时思考的结果，自以为是得到一个答案。西方的优点，在于其有了近代自然科学。这是西方富强的根源。中国贫弱的根源是中国没有近代自然科学。可是问题又来了。中国为什么没有近代自然科学呢？是为之而不能，或是能之而不为？当然我认为是能之而不为。为什么不为呢？当时我认为，这应该在中国哲学中寻找答案。

为了寻找这一答案，我写了一篇文章，题目是《中国为何无科学--对于中国哲学之历史及其结果之一解释》，我在哥伦比亚大学哲学系的讨论会中宣读过这篇论文，后来又发表在《国际伦理学杂志》（三十二卷三号，1922年4月）上。

这篇论文的大概意思是：中国所以没有近代自然科学，是因为中国的哲学向来认为，人应该求幸福于内心，不应该向外界寻求幸福。近代科学的作用不外两种，一种是求认识自然界的知识，另一种是求统治自然界的权力。西方近代哲学的一个创始人笛卡儿说：“知识是确切。”另一位创始人培根说：“知识是权力。”这两句话所说的就是这两种作用。如果有人仅仅是求幸福于内心，也就用不着控制自然界的权力，也用不着认识自然界的确切的知识。

这种说法，实际上就是当时流行的一种说法，认为东方的文明是“精神文明”，西方的文明是“物质文明”。自从西方进入资本主义社会以后，世界上的局面是“西方控制东方，城市控制乡村”（见马克思《共产党宣言》）。东方的人说，东方虽然被压倒了，但是它的“精神文明”还是优于西方的。这是一种自我解嘲之辞。

当时印度的泰戈尔正在美国访问，到纽约讲演。我去找他，谈了一个晚上。他所谈的大意也是讲“精神文明”。有人给我开玩笑说，他肯同你谈话，这就是“精神文明”。如果照“物质文明”，他要向你索报酬。我把他的这个谈话记录下来，发表于《新潮》三卷一号。

虽然有这些情况，但是我当时认为，我的看法，是我自己得来的，有自己的特点。特点是打破所谓东、西的界限。当时我认为，向内和向外两派的对立，并不是东方与西方的对立。人的思想都是一样的，不分东方与西方。上边所说的那种对立，是东方哲学和西方哲学之中都有的。我把中国哲学史和西方哲学史联合起来，选出一些哲学家作为代表，以为说明。这实际上是一种中西哲学史比较研究的工作。

这个研究的成果，我写成一部书，当时名为《天人损益论》，是用英文写的。书于1923年写成，作为我在哥伦比亚大学研究院毕业的博士论文。这个英文本在1924年由上海商务印书馆出版。出版时改名为《人生理想之比较研究》。后来商务印书馆要为当时的高级中学出版一部人生哲学教科书，约我把这本书的内容用中文写出来，名为《人生哲学》。这部《人生哲学》实际上就是《人生理想之比较研究》的中文本，于1926年出版。

在这部书的《绪论》中，我把这部书的主要思想做了一个概括的叙述。我认为人所经验之事物，不外天然的及人为的两类。自生自灭，无待于人，是天然之物。人为的事物，其存

在必待于人，与天然的事物恰恰相反。实际的世界，有好亦有不好；实际的人生，有苦亦有乐。此为事实，无人不知。

哲学史中大哲学家亦无不知。其所争辩，全在于对于此事实之解释及评论。哲学史中，有一派哲学家以现在之好为固有，而以现在之不好为起于人为。依此说，则人本来有乐无苦，现在诸苦，乃其自作自受。诸宗教中之哲学，大都持此说法。又有一派哲学家，则以现在之不好，为世界之本来面目，现在之好，则全由于人力。依此说，则人本来有苦无乐，以其战胜天然，方有现在之情形。中国哲学史中，性善与性恶之辩--一派哲学家谓人性本善，其恶乃由于习染；一派则谓人性本恶，其善乃由于人为（即荀子所谓伪）--为一大问题。而希腊哲学史中，"天然"或"人定"之争--一派哲学家谓道德根于天然，故一而不变；一派则谓纯系人意所立，故多而常变；欧洲近古哲学中，有神与无神之辩--谓宇宙系起于非物质之高尚原理抑系仅由盲力--亦为难解决的问题。

凡此诸争辩，其根本问题，即是好及不好之果由于天然或人为。既有如此相反的哲学，则其实现之道，亦必相反。上所说之哲学，其一派谓人为是致不好之源；人方以文明自喜，而不知人生苦恼，正由于此。若依此说，则必废去文明，返于原始。本老子所谓"日损"（《道德经》四十八章），我名此派哲学曰"损道"。其他一派则谓现在世界虽有不好，而比之过去，已为远胜；其所以仍有苦恼者，则以人尚未十分进步，而文明尚未臻极境也。吾人幸福，全在富有的将来，而不在已死的过去，若依此说，则吾人必力图创造，以人力胜天行，竭力奋斗，庶几将来"乐园"，不在"天城"（西洋中世纪宗教家圣奥古斯丁所作书名）而在"人国"（培根《新工具》中语）。本老子所谓"日益"，我名此派哲学曰"益道"。

此外尚有一派，以为天然人为，本来不相冲突；人为乃所以辅助天然，而非破坏天然；现在世界即为最好，现在活动即为快乐。我名此派曰"中道"。

属于所谓损道诸哲学，虽皆主损，而其损之程度，则有差别。中国道家老庄之流，以为现在的世界之天然境界即好，所须去掉者只人为的境界而已。此派虽主损而不否认现世。我名此派曰浪漫派。

柏拉图以为现在的世界之上，尚有一完美的理想世界。现在世界之事物是相对的，理想世界之概念是绝对的。现在世界可见而不可思，理想世界可思而不可见。我名此派曰理想派。

佛教及西洋近代叔本华之哲学，亦以为现在世界之上，尚有一完善美满的世界。但此世界，不但不可见，且亦不可思，所谓不可思议境界。我名此派曰虚无派。

属于所谓益道诸哲学，虽皆主益，而其益之程度，亦有差别。如杨朱之流以最大的目前快乐为最好，目前舒适即是当下"乐园"。我名此派曰快乐派。

如墨子功利家之流，以为人宜牺牲目前快乐而求将来较远最大多数人之安全繁荣。我名此派为功利派。

西洋近代哲学家，如培根、笛卡儿等，以为吾人如果有充分的知识、权力与进步，则可得一最好世界，于其中可以最少努力而得最多的好；人现宜力战天然，以拓"人国"。我名此派曰进步派。

至于属于所谓中道诸哲学，则如儒家说天及性，与道家所说道德颇同，但以仁、义、礼、智亦为人性之自然。亚里士多德继柏拉图之后亦说概念，但认为概念即在感觉世界之中，此世界诸物之生长变化，即所以实现概念。宋元明诸哲学家，颇受所谓"二氏"之影响，但不于寂灭中求"静定"，而谓静定即在日用酬酢之中。西洋近代哲学注重"自我"，于是"我"与"非我"之间界限分明。



1948年9月21日在南京出席中央研究院第一届院士会议，23日出席中央研究院成立20周年纪念会，图为院士们合影。二排左二为冯友兰，右一为萨本栋；三排左二为梁思成，左四为汤佩松，左五为陶孟和，右二为叶企孙；后排左二为陈省身。

黑格尔之哲学，乃说明"我"与"非我"是一非异；绝对的精神虽常在创造，而实一无所得。合此十派别，而世界哲学史上所已有之哲学之重要派别乃备（参看《人生哲学》18-22页）。

这是全部书的一个概要，也可以说是一个纲领。以下从第二章至第十二章分别从中国哲学史和西方哲学史举出一两个哲学家为某一派的代表以说明某一派的内容。在这部书作为博士论文而举行的答辩考试的时候，杜威先生提出问题，说：这些派别是否有个发展的问题，例如这一派发展到那一派，而不是像一把扇子那样，平摆着？我当时没有能回答这个问题，因为这部书没有打算讲某一个哲学家或某一个派别的思想的发展过程，以及其历史背景，只把它们的思想的某一方面突出起来。好像一个百花展览会所展出的花，不是某一种花或某一棵树的全面，而只是把某一朵花剪下来，作为标本，正是像一把扇子那样，排列在那里。当然排列是照着一定的线索，这个线索就是所谓"天、人、损、益"。至于为什么某一个哲学家或某一个哲学派别主张"天"和"损"，而另一个哲学家或另一个哲学派别却主张"人"和"益"呢？我就归之于哲学家的"气质"和他在某一方面的"真知灼见"。我引用荀子的说法，认为哲学家们各有所"见"，也各有所"蔽"，他们的"见"和"蔽"是联系在一起的。他们有"见"，也往往为其"见"所"蔽"。我当时只是要证明，哲学的派别，无分于东西；但没有说明，为什么在实际历史中，东方盛行"天"和"损道"，而在西方则盛行"人"和"益道"。

在《人生哲学》中，我把所谓十派平列起来，好像是没有什么偏向。实际上，我的偏向是很明显的，那就是"中道"。在《人生哲学》最后两章，第十二、十三章，我提出了"一个新人生论"。这就是我在当时所认为是"中道"的人生论。我说："今依所谓中道诸哲学之观点，旁采实用主义及新实在论之见解，杂以己意，糅为一篇，即以之为吾人所认为较对之人生论焉。"（《人生哲学》276页）

这两章是《天人损益论》中所没有的，这是根据 1923 年我在一个地方所作的一个讲演的讲稿重写的。这个讲演稿曾经由商务印书馆印入其所编辑的《百科小丛书》中，题为《一种人生观》。

实用主义和新实在论是当时在中国比较流行的西方哲学思想。

在五四运动的时候，梁启超等人组织了一个尚志学会，约请了美国的实用主义哲学家杜威和英国的哲学家、当时是新实在论者的罗素到中国讲演。我在哥伦比亚大学研究院的时候，在这个大学中，恰好也有这两个学派。杜威在那里讲实用主义，还有两位教授讲新实在论。因此这两派我比较熟悉。在我的哲学思想中，先是实用主义占优势，后来新实在论占优势。

实用主义的特点在于它的真理论。它的真理论实际上是一种不可知论。它认为，认识来源于经验，人们所能认识的，只限于经验。至于经验的背后还有什么东西，那是不可知的，也不必问这个问题。这个问题是没有意义的。因为无论怎么说，人们总是不能超出经验范围之外而有什么认识。要解决这个问题，还得靠经验。所谓真理，无非就是对于经验的一种解释，对于复杂的经验解释得通。如果解释得通，它就是真理，就对于我们有用。有用就是真理，所谓客观的真理是没有的。

后来我的哲学思想逐渐改变为柏拉图式的新实在论，认为不仅真理是客观的，一切观念和概念也都是有其客观的对象；这些对象都是独立于人的认识而存在的。但是从人的观点说，怎么样认识真理，那就得靠一种发现的方法。实用主义所讲的，实际上是一种发现真理的方法，所以，也有它的价值。总起来说，新实在论所讲的，是真理本身存在的问题，实用主义所讲的，是发现真理的方法的问题。所以两派是并行不悖的。

根据这些观点，《人生哲学》在这两章中，回答了当时哲学界及一般思想界所讨论的问题，广泛地讨论了一般哲学问题。从宇宙的构成到文学艺术以至宗教，都作了一些解答的尝试。

《人生哲学》是《天人损益论》的中文本。《天人损益论》是一种作学术研究的论文，并不是一本教科书。以偶然的缘故，它被列为当时高中的教科书，这对于它是幸也是不幸，幸的是，它作为当时的高中教科书，得到广泛的流传。不幸的是，当时的学术界，认为它不过是一部中学教科书，没有引起广泛的讨论。

《天人损益论》也不是一部哲学史，它引用哲学史中的大量材料，是用以说明它的论点。那就是，人的思想不分国界，哲学不分东西。但引用既多，也引起我对于哲学史的兴趣，为以后的哲学史工作开辟道路。《人生哲学》是由《天人损益论》和《一个新人生论》（原名为《一种人生观》）合并而成的。《天人损益论》还不失为一部哲学著作，因为它有一个论点，其论点是否正确，暂置不论，但只要有一个论点，就有个中心思想，这个中心思想就好比一棵树的根，有了根它就会发出许多枝叶，以维持其根的存在，发挥其根的作用。如果一部著作能够这样，它就可以成为一个本系。

用这个标准看，《一个新人生论》就不合格了。作为一本教科书的两章也还可以对付，但严格地说，它不是一个哲学著作，而只是一个初学哲学的人的习作。因为它只是从各派的哲学中收集一些说法，以回答当时所流行的一些问题。它用的是杂家的方法，成为杂家之言，没有一个一贯的论点，也没有一个一贯的中心思想，只是东拉西扯，拼凑而成。这种拼凑，我原来美其名为“糅为”。其实真正的思想体系不是可以拼凑而成的，不是可以“糅为”的。流传

的瞎子摸象的故事可以作为比喻。有的瞎子摸着象的鼻子，就说象是一根粗绳子。有的摸着象的腿，就说象是一根大柱子。如果有人把这两种说法拼凑起来，说象既是绳子，又是柱子，这个人实在还不胜那些瞎子。因为瞎子们毕竟和象还有点接触，而这个拼凑的人连这点接触也没有。

真正的哲学总是对于宇宙人生的道理有一点了解，有一点体会，尽管他的了解、体会或偏而不全，但他所说的是他自家所真正见到的东西，并不是抄别人的，那就有一定的价值。

杂家之言好比宴会中的拼盘。无论拼盘做得怎样精致，但拼盘总是拼盘，不能作为正菜。