

论冯友兰的晚期道家观

郑秋月

(黑龙江大学 哲学与公共管理学院, 哈尔滨 150080)

摘要:冯友兰是程朱理学一脉的现代新儒家学者,但对非儒学术尤其是道家思想也很重视,提出了自己完整的道家观。以20世纪50年代为界,冯友兰的道家观分为早晚两期。冯友兰的晚期道家观对先秦道家的合法性、道家的起源和发展、老子哲学、庄子哲学、稷下黄老之学等问题和学派进行了系统阐释,这对深入把握道家思想具有重要的理论启示。

关键词:冯友兰;道家;晚期道家观

中图分类号:B26 **文献标志码:**A **文章编号:**1002-462X(2007)02-0066-05

冯友兰对儒学有系统的梳理和自己的现代建构,但对道家思想也有深入的研究,形成了包含动态结构的道家观。以20世纪50年代为界,冯友兰的道家观分为早晚两期,^①晚期的道家观集中体现在他的两部哲学史中:一是1962年版的《中国哲学史新编》(又称《中国哲学史新编试稿》,以下简称《试稿》),二是1980年以后修订本《中国哲学史新编》(以下简称《新编》)。后者是在前者基础上发展而来的,基本观点大致相同。冯友兰的晚期道家观包含着丰富内容,主要体现在对先秦道家的合法性、道家的起源和发展、老子哲学、庄子哲学、稷下黄老之学精气说等方面的阐释上。

一、先秦道家的合法性论证

1959年,冯友兰在《北京大学学报》上发表了《先秦道家哲学主要名词通释》一文,集中探讨了先秦道家的合法性问题。

冯友兰反对“先秦无道家”之说,认为有人主张先秦没有道家是因为先秦没有这个名称,这个理由是不充足的。所谓六家这些名称,本来是后代的历史学家对先秦的哲学派别作了分析研究之后给出的。除儒、墨两家是用先秦已有的名称外,其余各家也都是新立的名称。不仅道家这个名称

是先秦没有的,就是名家和法家等名称,也是先秦所没有的。有人认为先秦没有道家是因为它没有组织,这个理由也是不充足的。先秦的哲学派别,除了墨家有严密的组织外,儒家都宗奉孔子,可以说是有一定的师承关系,但像名家和法家,既无组织、也难说他们有什么师承关系。有人认为先秦没有道家,是因为没有一个思想可以称为道家的中心思想^{[1]352-353},这个说法是不能成立的,因为在冯友兰看来,先秦道家是有一个中心思想的,这就是“为我”,并由此建立起先秦道家及其分派。冯友兰认为杨朱是道家的创始人之一。孟子说“杨氏为我”(《孟子·滕文公》),这句话抓住了道家思想的中心。“为我”,就是把个人利益放在第一位,把追求个人最大的利益作为人生的目的。冯友兰认为,从个人最大利益出发,道家分出许多派别:第一派认为人生最重要的东西就是生命,要想保全生命,就要适当地限制欲望,轻视外界的利益。冯友兰指出,杨朱本人的思想、《吕氏春秋》所记载的詹何和子华子的思想,就是这个样子。第二派认为个人最大的利益,不在于生命的延长,而在于欲望的满足。冯友兰指出,《庄子·盗跖》篇有这种思想,后来《列子·杨朱》篇就发挥这种思想,并把它挂在杨朱的名下。第三派认为个人最大的利益在于生命的延长,但延长生命,专靠限制欲望是不够的,还可以用一种修养方法,使生命不但可以“终其天年”,且可以无限制地延长,以至于“长生久视”。冯友兰指出,宋尹学派的思想就是这样。第四派认为要想全生,就得避害,要思避害,就必须了解自然界和社会中事物发展的规律,照着这些规律行事,自然可以免害,如果了解这些规律,盲目地行动,那就一定要受害。冯友

^① 《论冯友兰的早期道家观》刊于《哲学研究》2006年第6期,重点探讨冯友兰早期对道家的一些看法和观点。冯友兰晚期道家观内容丰富,独具理论特点,因此笔者又撰文加以探讨,以期全面阐释冯友兰的道家观。

收稿日期:2006-06-22

作者简介:郑秋月(1980-),女,黑龙江哈尔滨人,博士研究生,从事中国现代哲学研究。

兰指出,《老子》一派的思想,基本上就是这样。第五派认为即使了解事物发展的规律,也还是不能保证人必定不受害。因为了解事物发展的规律,可以避免由事物发展的必然性所发生的害,但不能避免由事物发展的偶然性所发生的害。所以还是不能确保不受害。最好的办法,就是“忘我”,或者“无我”。冯友兰指出,庄子一派的思想基本上就是这样^{[1]283}。以上这些派别围绕“为我”这个中心思想构成了一个大的派别,这个派别就是道家。

冯友兰对先秦道家合法性的论证是富有启发意义的,我们判定一个事物的存在与否,不能仅仅停留在名称、组织形式等表面化的东西上,应该挖掘其思想实质。就像我们今天讨论“中国有无哲学”这个问题时,不应仅依据中国古代有无“哲学”这个名词,而应当依据有无哲学思想。冯友兰曾经指出中国哲学缺乏“形式上的系统”,但却有“实质上的系统”。同理,先秦虽然没有“道家”这个名称,不等于先秦没有道家思想或道家哲学。冯友兰的这个论断显然是有说服力的。

二、道家的起源和发展

道家起源于“隐者”是冯友兰一贯的主张。他在《新编》中指出,“逸民”、“隐者”之流是道家的前驱。所谓“逸民”,实际上就是失去奴隶主贵族地位的奴隶主。冯友兰指出,他们对于“乱世”的态度和对付方法是以逃避的办法向新兴地主阶级的统治进行消极的抵抗。“贤者避世,其次避地,其次避色,其次避言。”(《论语·宪问》)^{[2]231}他们抱着一种悲观失望的态度,所希望的只是保存自己的生命,认为最好的办法就是“隐”。但他们还只是各自发一些牢骚,发表一些对新社会不满的言论,只是消极地独善其身,还没有形成一贯的思想和群体性行为,尚未成为一个学派。

首先为逸民、隐者创立一种学说、一个派别的人是杨朱。冯友兰在《试稿》中提出了反对杨朱是春秋末期老聃的学生的说法,认为从战国初期思想斗争的情况看道家思想的出现应在墨子以后,并以墨子的学说证明杨朱先于老聃。冯友兰以“杨朱、田骈、慎到,老子,庄子,代表道家哲学思想发展的四个阶段”^{[3]169}的论断进一步表明了自己的立场。他指出,关于杨朱本人的历史,我们知之甚少,大都是从先秦典籍中搜寻出来的。其中心思想是“为我”、“轻物重生”,口号是“不拔一毛”、“不利天下”。杨朱所重的“生”即生命、身体。生命的内容是欲望,但满足欲望也要有节制,不然的话就要伤生命。冯友兰指出,“杨朱一派认为要‘早啬’,要克制,但也可能有另一种想法,

认为人生的意义就在于眼前欲望的最大满足,不需要任何限制,从而倒向纵欲主义。……《列子·杨朱篇》所讲的杨朱思想正是这种思想。这并不是杨朱本身的思想,但也是从‘为我’发展出来的”^{[2]237}。冯友兰在《试稿》中也列举了相关史料,用以证明《老子》、《庄子》哲学中亦有“为我”、“贵生轻利”、“全形葆真,不以物累形”等思想。但冯友兰认为这些并不是老庄的主要思想,而是杨朱的主要思想,这些话出现在《老子》、《庄子》中,可见“为我”是贯穿于道家各派的一个重要思想。冯友兰同时指出,杨朱的“人人不拔一毛,人人不利天下,天下治矣”这句话,似乎也表达了杨朱企图以“为我”的思想解决个人和社会关系问题的一个办法。“但社会真正的进步主要是靠社会成员的积极合作,以及他们对于社会利益的关心。‘为我’的基本精神是不合作,至多也不过是互不干涉,不关心社会的利益。这种独善其身的消极个人主义,正是没落阶级思想的反映。”^{[3]169}这是冯友兰从当时社会的角度对杨朱思想做出的评价,虽是一家之言,但仍可看出其具有合理之处。

冯友兰亦将彭蒙、田骈、慎到三个人物作为早期道家发展的重要代表。关于他们的思想主张散见于《庄子·天下》篇和《荀子》、《吕氏春秋》等史料中。冯友兰指出,《庄子·天下》篇是战国末年一个道家的人所写的先秦哲学发展史。他以道家为主,认为其发展有三个阶段。他没有讲杨朱,可能是认为杨朱的思想还构不成一个体系。照他的看法,先秦道家发展第一阶段的代表人物是彭蒙、田骈、慎到,第二个阶段是老聃,第三阶段是庄周。冯友兰通过对《天下》篇的探究,总结出彭蒙等哲学思想的五个要点:“齐万物以为首”;“公而不党,易而无私,决然无主”;“弃知去己,而缘不得已”;“无用贤圣”;“块不失道”。他认为这皆是道家“齐万物”、“顺其自然”、“绝圣弃智”、“无己无待”、“无我”等思想的真实体现^{[3]180}。同时他也从史料中推断出彭蒙、田骈、慎到的中心思想还是“为我”。冯友兰认为慎到的哲学思想,一方面如《天下》篇所说,是道家思想,一方面如《慎子》所说,是法家思想,二者是很难统一起来的。他指出,作为道家的慎到是为没落奴隶主贵族服务的。

总之,以逸民、隐者为道家的起源、以杨朱为道家的开山是冯友兰早晚期的一贯主张。学界质疑颇多,但冯友兰通过列举大量史料来证明自己的观点,自成一言之言,对我们深入认识道家哲学的起源和发展具有重要意义。

三、道家中的老子哲学

晚期道家观中,冯友兰明确将《老子》的客观

唯心主义哲学体系作为道家哲学体系形成和发展的里程碑。在两部哲学史中,冯友兰分别从以下一些方面对《老子》的思想进行论述,探讨了老子学说的主要内容及其相关问题,使得冯友兰《老子》哲学观的全貌基本展现出来。

冯友兰首先运用司马迁记述中没涉及的一种判断方法对老子其人、其书的出现时代进行推断,认为《老子》书中可能保存有春秋末期一些隐者的思想,但其中心思想和基本原则却是战国时代的产物。其次,在《试稿》中冯友兰讲到老子的自然观,认为《老子》以“道”为宇宙本源,但突出了“万物的形成和变化不是受超自然的意志支配的,也不是有某种预定的目的。这是一种唯物主义和无神论的思想。它不仅否定了上帝创世说和目的论,且表明了‘道’不是精神性的实体。”^{[3]255}他说,“自然”这一中国唯物主义思想中的重要概念,是老子首先提出的。“老子提出的‘道法自然’思想意味着人不应该将自己的意识和作为强加于自然界使之成为自然界的属性。”^{[3]255}冯友兰认为这是中国古代哲学史上第一次从理论上否定“天人感应”的迷信,并成了后来的无神论和唯物主义者用以反对唯心主义目的论和神秘主义“天人感应”的有力武器。在《新编》中,冯友兰又将老子的自然观改称宇宙观,指出有三个主要范畴:道,有,无。但实际上,因为道就是无,且道是有、无的统一,所以虽然道、有、无是三个名,但说的是一回事。冯友兰亦指出了老子朴素唯物主义的漏洞,认为老子说“道”是尚未分化为特殊事物的原始物质,这种说法很容易被理解为“道”是超乎经验的、非物质的存在,这就给客观唯心主义开了后门。“因此后来继承老子的哲学家分成了两大派。一派肯定‘道’的物质性,认为‘道’是原始未分化的‘气’。……这就是稷下唯物派的路线,是老子哲学唯物主义的发展。另一派把‘道’了解为抽象的物质一般,或没有任何属性甚至不可思议的虚无‘本体’。……这就是庄子的路线,是老子哲学向唯心主义的转化。”^{[3]257}冯友兰指出,老子哲学自然观的这种情况,正是他所代表的阶级情况在思想上的反映。再次,冯友兰认为,在中国哲学史中,从《周易》以降,即有辩证法思想,但用一般规律的形式把它表达出来,这还是老子的贡献。不过老子还没有把客观辩证法作为自然界和社会中的最一般规律提出来。这是阶级的局限,也是历史的局限,是不能苛求于前人的。此外,冯友兰指出了老子辩证法思想中的很多严重缺点,如认为运动变化基本上是循环的;强调清静无为,根本上是厌弃运动变化的;希望对立面会自动转化,将调和看成是事物发展的归宿;为防止灭亡而

保持柔弱状态等,这实际上是对形而上学^①思想作了很大的让步。复次,冯友兰讲到老子“不行而知,不为而成”轻视感性认识的唯心主义认识论。他认为,老子注重“为道”,“所谓‘为道’,就是一种内省体验的修养方法。以这种方法作为认识的基础,就成为完全唯心主义的认识论。”^{[3]268}这种“为道”也即老子所讲的“静观”。这种“观”,应尽量排除人的情感和欲望,顺着外物本来的样子,掌握它们的特征和要点,这是老子认识论中的合理因素,是他自然观中的唯物主义和辩证法观点。但从另一方面看,冯友兰指出,老子所讲的“静观”,主要并不是建立在尊重感觉经验的感性认识基础之上的,也不是建立在尊重理性作用基础之上的,而是一种神秘主义的直观。老子的认识论不承认实践在认识中的作用,在很大程度上否认了感觉经验的认识作用,由“旁观”转入内心观照,在认识论上终于陷入了神秘主义。最后,冯友兰讲到老子的政治思想,指出老子站在没落阶级的立场上,对于新兴地主阶级的改革措施和代表新兴地主阶级的哲学家的思想持反对意见。老子的理想社会是“小国寡民”,是没有礼法、也没有文化的原始社会。老子认为这样的社会是好的,因为它不发展,少矛盾,其中的人民少私寡欲,可以保持着他们的“德”。冯友兰认为,老子所提出的“小国寡民”的社会,实际上是幻想恢复到一种孤立的完全闭塞的自然经济时代,这是一种倒退的、反动的、复古主义的历史观。

此外,冯友兰在《新编》中增添了《老子》对地主阶级政权的攻击及其应付策略的内容,认为老子主张以退为进、以弱胜强、以少胜多等;而认为《老子》独特的兵法主张先自处于被动,为的是争取主动,先后退,为的是进攻等新问题,是《试稿》中所不曾涉及或涉及甚少的。晚期冯友兰对老子的分析论述有着鲜明的时代烙印,他站在马克思主义哲学的立场上对老子的自然观、辩证法、认识论等作了深入分析,为我们进一步研究老子哲学提供了可资借鉴的理路。但现在看来,冯友兰晚期对老子的论述评价也有值得进一步商榷的问题,尤其是对老子哲学性质的判定以及阶级属性的划分等等。

四、道家中的庄子哲学

庄子是一个破落贵族的知识分子,是战国时期的著名隐士。庄子持“为我”的观点“终身不

^① “形而上学”是一个多义概念,此处指与“辩证法”相对的用孤立、静止、片面的观点看待和解释世界的一种哲学理论或思维方法。

仕”，意欲过一种“游戏”的生活以“自快”。冯友兰从七个方面探讨了庄子的哲学思想。

第一，冯友兰对《庄子》一书的传统观点提出质疑，认为研究庄子哲学应打破郭象本内、外篇的分别，以《逍遥游》和《齐物论》为主要线索，参考其他各篇，以期对庄子哲学思想有全面的了解。第二，冯友兰探讨了庄子哲学的相对主义和不可知论的认识论，认为其相对主义认识论是在老子哲学和惠施哲学相对主义认识论的基础上发展而来的。冯友兰认为，在《逍遥游》和《齐物论》两篇文章中，《齐物论》更能表现庄子哲学这一方面的特点。《齐物论》指出事物的性质和人的认识都是相对的，大小、是非也没有差别，由此夸大了对立面相互转化的辩证法规律，得出了完全错误的相对主义结论。肯定人的认识是相对的，人的认识只是一定条件下的产物，就这一点说含有一些辩证法因素。但庄子由此就认为认识绝对真理是不可能的，这就成为相对主义了。冯友兰认为，庄子正是在否定客观真理的意义上，片面夸大我们一切知识的相对性，从而把人的意见和观点完全看成是个人主观的偏见，陷入了主观唯心主义。从这一方面看，《齐物论》的思想在中国哲学史上是典型的相对主义^{[3]356-357}。第三，冯友兰在《试稿》中指出，庄子哲学在自然观方面，在世界起源等问题上，陷入了虚无主义和神秘主义。庄子和老子一样认为“道”是世界的根源，纯粹从逻辑上了解“道”的未规定性和无限性，从而把“道”了解为物质性的否定，归结为一种逻辑的虚构。第四，冯友兰通过庄子的《逍遥游》来探讨其人生理想。他指出，道家有一个一贯精神，就是“为我”。为了保全自己不受损失，道家各派想出了许多办法，而庄子保全自己的办法是抱一种旁观、“超然”的态度，对事物的变化漠然无动于衷，这样就可以从人生的苦恼中解脱出来，以得到精神上的、主观的“自由”、“幸福”。这种办法就是庄子所讲的“逍遥游”。上面讲的庄子认识论中的相对主义和虚无主义是为这种办法提供的哲学根据。第五，冯友兰论述庄子哲学通过讨论“天”、“人”关系和“命”、“故”关系阐发了庄子的宿命论思想。讨论“天”、“人”关系触及人与自然的问题；讨论“命”、“故”关系触及自由与必然的关系，这是两个重要的问题。冯友兰认为，庄子一派在讲到“天”、“人”关系时，放弃了宗教所说的有意志的主宰之天。但庄子一派的目的却是证明人在自然面前的无力，在于否认人的主观能动性及其对自然的影响。而庄子一派所说的“命”也是无法理解、无法抗拒、无法逃避的，人只能顺从。他指出，庄子一派主张“无以故灭命”，这是认为人生存的

最好办法是安于自己的遭遇，承认人生是由不可抗拒的力量决定的，这样就可以在主观上从不幸的处境中解脱出来，得到“自由”和“幸福”。冯友兰指出，庄子承认自然发展的规律和社会发展的规律是人之所“不能与的”；在社会发展的过程中，有些情况也是个人所不能抗拒的。人所遇到的这些人所无可奈何的遭遇，庄子都称之为“命”。冯友兰认为，在这里庄子所说的就是必然和自由的矛盾斗争。在这种矛盾斗争中，庄子完全否定了人的主观能动性，认为在自然和社会面前，人只能屈服，不能抗拒也不能逃避。“知其所无可奈何而安之若命，德之胜也。”^{[2]367}冯友兰指出，《庄子·逍遥游》篇，除去其美丽的词句和神秘外衣，其本质就是一种宿命论的思想，尽管在表面上不承认人的遭遇是受上帝和神灵的意志支配，而归为一种机械的决定，但实质上是神秘主义的一种表现形式，在客观上同样起着宗教的麻痹作用，成为宗教神秘主义命定论的支柱。第六，庄子一派的社会政治思想是老子的社会政治思想的进一步发展。他们更加明确地主张社会应该向后退，历史的车轮应该倒转，对人类的社会政治制度和文化生活采取了全盘否定的态度。冯友兰指出，庄子一派从他们所讲的“天”、“人”关系出发，认为自然就是最完善的，如果人为加以改变，这就损害了事物的本性；而人类社会则应该保持原始混沌状态，一切社会制度和文化都应该取消，这样社会就恢复了它的正常的状态。这样的社会，庄子一派称为“至德之世”，这实际上就是政治、社会思想中的虚无主义。第七，冯友兰指出，庄子哲学是没落阶级唯心主义哲学的典型代表，这种唯心主义哲学对后来中国哲学的发展起了相当大的影响。到魏晋时代，代表世族利益的玄学家进一步发展了庄子的虚无主义哲学理论，建立了更思辨的唯心主义玄学，并且和佛教唯心主义理论结合起来，形成了当时占统治地位的官方哲学体系。隋唐以后某些唯物主义者的哲学思想正是在反对这种唯心主义哲学体系的斗争中发展起来的。此外，庄子一派关于生死气化和天道无为等说法，对于汉代的唯物主义者和无神论者也有一定的影响。庄子把“道”说成是“无有”，甚至是“无无”。这在庄子哲学体系中是一种极端的虚无主义思想。到魏晋时代，反对虚无主义的哲学家由此认为“道”就是“零”，因此否认了“道”的存在。这样，庄子关于“道”的说法又转化为“独化”的理论。这又是唯心主义哲学后来向唯物主义变化的一个例证。冯友兰强调，在后来的历史条件下，必须结合各时代的具体情况来了解庄子哲学所起的作用。但其主要作用是消极的、反动的，这是可以

肯定的。

总之,冯友兰综合并发展了自己以往对于庄子哲学的很多看法,其中既包括能够给予我们启示的许多理论分析,如对庄子相对主义认识论、人生观等的解剖,也包含一些值得商榷的地方,如对庄子自然观的理解、对庄子哲学的阶级分析等等。

五、稷下黄老之学的精气说

在《新编》中,冯友兰讲到稷下黄老之学的精气说——道家向唯物主义的发展。

冯友兰指出,稷下是齐国的一个区域,是当时的知识分子(“士”)居住和聚会的地方,是一个国际的学术中心。在稷下讲学或学习的人各家各派都有,有一个比较突出的派别,那就是汉朝人所说的黄老之学^{[2]427}。冯友兰认为,黄老之学大概可以说是道家和法家的统一。道家讲保全身体、性命的道理,黄老以此为“内”,但同时又把保全身体、性命的道理推广到“治国”,以此为“外”。它所讲的“治国”的道理,也就是法家的道理。这样,就改造了道家思想,使之向法家转化,这即是黄老之学。冯友兰看到了老庄与稷下黄老学派的差异。老庄也讲治身与治国,但它讲治身是要达到一种精神境界,讲治国是要使社会回到原始状态。黄老讲治身则是要保持身体以达到长生不死,白日飞升,讲治国是要继续齐桓、晋文的事业,使之发展下去。黄老与老庄,在哲学上说是唯物主义和唯心主义两大派别的对立;在政治上说是革新、前进和保守、倒退两条道路的斗争^{[2]427}。

冯友兰认为《管子》中的《白心》、《内业》、《心术上》、《心术下》是一个体系,这个体系就是稷下黄老之学。因为这几篇所讲的就是黄老之学的要点,即治身和治国是一个道理。稷下黄老之学开始用“气”来说明“道”,认为“道”就是“气”或“精气”,万物都是从“气”生出来的。稷下黄老之学正是从对气的认识上,建立起以气为基础的唯物主义自然观。冯友兰在《先秦道家哲学主要名词通释》中讲到关于人生命的来源及性质,指出《管子·内业》篇说“气道(戴云:即通字)乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣”。这就是说,人的思维(思、知)依靠于生命,有了生命才有思维;生命又依靠于气,气是第一性的,生命是第二性的。此处用气来解释生命和意识的起源以及构成生命和精神的要素是稷下黄老之学的独特之处。冯友兰又谈到“精气”,指出《内业》篇说“精也者,气之精者也”,“精”是气中更细微的部分。^{[1]362}稷下黄老

学派认为人所有的“精”是从天得来的,人所有的“形”是从地得来的。精及形配合恰好,人就生存,不然后人就死亡。冯友兰认为,这种说法有把精神和身体割裂的危险,没有完全跳出灵魂独立于身体的旧框子^{[2]433}。他指出,稷下黄老学派认为人的精神作用也是由精气产生的。人不但要保持自己身体中所本有的精气,使之不要散失,并且还要争取吸收更多的在身体外运动着的精气,集中在自己的心中。这样,自己的生命力就可以更加丰富,自己的聪明智慧就可以更大更高,而且可以更加清楚明白地认识天地万物的变化。同时,冯友兰还指出,稷下黄老之学根据精气的学说,对道家的两个主要观念“道”和“德”也做出了解释。《心术上》篇说:“虚而无形谓之道,化育万物谓之德。”^{[2]435}冯友兰认为,道实际上就是精气、灵气,也就是极细微的物质。“其小无内,其大无外”是道所特有的属性。“德者道之舍”,德是万物得于道的一部分,是得于道的“精”和“气”,以此构成人和万物。他在《新编》中单列出一节来评价稷下黄老之学的“精”、“气”说,可见精气说在以后的影响是巨大的。冯友兰认为稷下黄老之学不但奠定了中国哲学中唯物主义的基础,而且第一次对形、神关系的唯物主义解决作了尝试。同时,他也指出了稷下黄老之学精气说的局限性,如认为把精气称为“灵气”或“神”,可导致物活论,即认为自然界的一切东西都是有生命的;把精神意识简单地归结为一种特殊物质也是错误的;而他们认为所谓鬼神不过是流行宇宙间的精气,它可以“入于胸中”,使人成为“圣人”,“圣人”则能使一切东西各得其所,这种超人的“圣人”思想,正是宗教思想残余的表现,等等^{[2]441}。

冯友兰对稷下黄老之学的描述和分析对于我们认识道家思想的发展是富有启发意义的。他站在马克思主义哲学立场上对“精气说”的评判是全面的、贴切的。可以说,冯友兰关于稷下“精气说”的唯物主义本质及其局限性的分析“言之成理,持之有故”,自成一言之言。

参考文献:

- [1] 冯友兰. 三松堂全集:第十二卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2001.
- [2] 冯友兰. 三松堂全集:第八卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2001.
- [3] 冯友兰. 三松堂全集:第七卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2001. [责任编辑:张慧彬]