

# 论冯友兰哲学体系的起源和发展

● 张国栋

(首都师范大学 北京 100048)

【摘 要】冯友兰将他自己的哲学生涯置入了东西方文化冲突的大背景中。对不切实际的“纯粹哲学”的关切和对“实际”的关切构成了他思想的两端,这两端又都跟科学紧紧联系在一起。

【关键词】冯友兰,哲学,起源,发展

【中图分类号】B261 【文献标识码】A 【文章编号】1009-3036(2009)07-0024-02

冯友兰将他自己的哲学生涯置入了东西方文化冲突的大背景中。他是带着问题去哥伦比亚大学学哲学的,这个问题就是东西方文化的冲突问题。他试图从哲学上解答这个问题,“这就是我的哲学活动的开始”。而他主要的哲学著作也都贯穿着这个问题。<sup>[1]175</sup>另外,他也是“带着中国的实际”去美国的。他的主要著作同样贯穿着对中国实际的关切。在冯友兰看来,哲学由实际开始,“由知实际而知真际”。<sup>[2]16</sup>同时最哲学的哲学又是不切实际,不管事实的。<sup>[3]9</sup>对不切实际的“纯粹哲学”的关切和对“实际”的关切构成了他思想的两端,这两端又都跟科学紧紧联系在一起。

对冯友兰来说,实际问题是贫弱的中国在面对富强的西方时节节失败。他发现,西方富强的根源是近代自然科学,中国贫弱的根源是没有近代自然科学。从实际出发,中国应该大力引入自然科学,并破除发展自然科学的障碍。这个障碍看起来首先就是中国的哲学。<sup>[1]175-176</sup>不过冯友兰很快修正了他的看法,东西方文化的冲突被转化成了向内和向外两种取向的对立。东方哲学和西方哲学内部都存在这两派的对立。<sup>[1]176</sup>那么为了中国的富强,应该贬抑的就是只求幸福于内心的那一派哲学,而应该弘扬的就是要求认识并控制自然界的那一派哲学。不过看起来冯友兰并没有直截了当地做出这种选择,他不喜欢这两种极端并转而求之于“中道”。

关于中道哲学冯友兰提出了两种互相冲突的看法。第一种认为,自然和人为本来并不是相冲突的。<sup>[1]178</sup>第二种认为人和自然毕竟还是对立的,必须通过修养才能克服人与自然之间的界限。<sup>[1]180</sup>人和自然原本是冲突还是不冲突的?

要回答这个问题需要研究自然状态——也就是研究人原初的状态。而冯友兰显然并没有通过这种研究来判断这两种看法中的哪个更正确。(冯友兰讲自然境界时有点像是讲这种原初状态。但是与他始终没有清楚地说明四境界是同时性或历时性相应,他也始终没有清楚地说明在这种状态中人与自然是对立的还是合一的。)无论如何,虽然冯友兰的出发点如此含糊,但他的目的地是确定无疑的,那就是人与自然的合一。冯友兰说这种“合内外之道”的思想有似于黑格尔的思想。确实,对黑格尔来说,核心问题看起来就在于人和世界的关系问题。这个问题对黑格尔之所以重要,是因为自然科学的发展促进了原子论和机械论的发展,然而如此这般的自然科学又预设了一个自由的认识主体。机械的自然和自由的主体彼此对立,难以融为一体。<sup>[3]4</sup>黑格尔勉强将这两者统一为绝对精神,而冯友兰的统一依赖于一种人生境界论。在这种人生境界论中,自然科学消失了。的确,这就是黑格尔和冯友兰最重要的不同:黑格尔有他自己的自然哲学,研究力学、物理学和有机物理学,而冯友兰的哲学最终抛弃了对自然的研究。

冯友兰命名他的哲学为新理学,并且说这种新理学是接着旧理学来讲的——他承接了宋明道学中的理学一派。旧理学的目的是穷理尽性,方法是格物致知。<sup>[4]20</sup>格物的困难引发了从理学向心学的转向,心学不再求理于物而是求理于心。<sup>[4]96</sup>冯友兰自己的新理学完全抛弃了“格物”,这也就难怪有人要站在心学的立场上来批评他了。<sup>[5]</sup>也就难怪后来冯友兰要以“魏晋清谈”来形容他自己哲学的发展了。<sup>[1]240</sup>

在冯友兰的哲学思想中占优势的是新实在论,这也是

【作者简介】张国栋(1982-),山西兴县人,首都师范大学政法学院政治学理论专业硕士研究生,研究方向:西方和中国政治思想史。

他新理学的哲学思想的基础。<sup>[1]182,238</sup>但是冯友兰却又说他的新理学的哲学是继承宋明理学而非继承新实在论。这种表面看起来很奇怪的现象其实并不难理解。一个哲学体系应该给人以安身立命之地,这对冯友兰乃理所当然之事。<sup>[1]225</sup>他于1947年在美国亲眼见到了哲学的衰落。<sup>[1]107</sup>10年后情况似乎更糟糕了。在1957年举行的一次国际哲学会议中,冯友兰发现,西方的哲学学者们已经把哲学变成了钻牛角尖的繁琐哲学。冯友兰自己跟这些繁琐哲学家们没有共同语言,甚至无法交流。即使交流也往往是答非所问,驴唇不对马嘴。<sup>[1]133</sup>使冯友兰不满的显然是这些学者们只研究小问题,对安身立命之所这种根本的大问题却一点都不讲。冯友兰从宋明理学那里找到了这个安身立命之地,在近代西方哲学中却没有。在这个最关键的问题上他认同宋明理学,这也就是他命名自己的哲学为新理学的原因。

然而冯友兰真的认同学家如朱熹更多而认同西方哲学如维也纳学派更少吗?或者相比于现代西方哲学如维也纳学派和新实在论的哲学,冯友兰的思想真的与道家们如朱熹的思想更接近吗?《新原道》论述中国哲学的主流,《新知言》论述新理学的的方法,这两本书被分别用来刻画冯友兰自己的新理学在中国哲学和现代世界哲学中的地位。为了看清冯友兰的哲学在东西方文化大传统中的位置,我们不妨认真地对这两本书进行反思。

《新原道》共分十章,第九章讲道学,第十章讲冯友兰自己的“新统”。处于道家 and 现代人之间的哲学流派被略去了,这是为了强调新理学直接继承于旧理学。新理学与旧理学主要的相同点看来在于都是“极高明而道中庸”,不同点在于后者更加高明,更加高明又被等同于更加玄虚。<sup>[6]218,219</sup>玄虚的意思看来就是没用。冯友兰引用了两位身处明末清初,目睹亡国之祸,不愿屈服于异族统治者的思想家的话来说明新旧理学的没用。顾亭林批评道学是空虚之学,没有实用。颜习斋总结了道学的理想:“圣人出,比为天地承平之业”。然后批评说,在道学最盛的南北两宋,“上不见一扶危济难之功,下不见一可相可将之材”,亦即道学对于国家民族根本没什么用。<sup>[6]225</sup>《新原道》完成于1944年。在民族国家的艰危之际,冯友兰对这两位道学的批评者自然更容易有强烈的共鸣。在写《新理学》和《新原人》的时候,冯友兰还有“为天地立心,为生命立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的抱负,还想要以他的哲学“以为我国家致太平,我亿兆安身立命之用”。<sup>[6]3</sup>但没过几年他就赞同顾亭林和颜习斋的立场,承认新旧理学都是无用的空虚之学了。看来是民族国家的危难实际浇灭了新旧理学家们原有的幻想。道家们讲空虚之学,但不知道他们讲的是空虚之学,冯友兰讲空虚的哲学,但知道他自己讲的是空虚之学。这被认为是新理学比旧理学高明的地方。不过新旧理学虽然对民族国家完全无用,但对于个人却还是有用的,可以提高人的境界,使人达到天地境界,成为圣人。冯友兰最终认为哲学只能提高人的境界,而不能使人有对

于实际的知识。<sup>[1]225</sup>这种哲学是纯粹形式的,没有内容。

然而对旧理学无用的批评看起来是太偏激了,冯友兰后来修正了他对旧理学的看法,旧理学并不是完全没有用。在后来写成的《中国哲学史新编》中,冯友兰说在巩固专制主义的中央集权和民族融合两方面,道学都起了重要作用。<sup>[4]27</sup>与此同时,冯友兰也调整了对颜习斋的旧理学批评的看法。这个批评的重点不在于前者无用,而在于前者不适应一个新时代。“宋明道学是中国封建社会的支柱,也就是和新时代相对立的旧时代的理论支柱”。<sup>[4]309</sup>颜习斋对道学的批评被看成是将要到来的新时代的一个风头。<sup>[4]314</sup>冯友兰认为中国历史上有两个社会大转变的关键点,一个是春秋战国,一个是清朝末年。这两个关键点把中国历史分成了三个大的时代。<sup>[1]189</sup>道家们身处第二个时代,也就是冯友兰谈到颜习斋时所讲的旧时代,冯友兰自己身处第三个时代,也就是前面所谓新时代。道家们给旧时代的社会提供了一个强大有用的支柱,冯友兰试图像他们一样为新时代提供一个支柱。看起来这种尝试失败了,冯友兰只能承认新理学的无用。这里的“无用”的含义和旧理学的“无用”、“空虚”的含义是一样的,意指不适应新时代。(成为这个新时代社会的支柱的哲学看来是作为历史唯物主义的马克思主义。参《中国哲学史新编(下卷)》,“自序”。这里不能深入探讨冯友兰的“历史哲学”,不过冯友兰在“自传”中用很大篇幅讨论有唯物主义色彩的“历史哲学”的用意看起来是比较明确的。)

适应旧时代的道家们所讲之“道”是极高明而道中庸的内圣外王之道。<sup>[6]128</sup>亦即一方面强调内在的修养,一方面强调外在的事功,如果在两方面都取得了很高的成就,那就是极高明而道中庸。这种理想是在中国长期占据统治地位的士大夫集团的理想。<sup>[7]168,195</sup>这个集团无法适应新时代,科举制度取消后,这个集团也就消失了。<sup>[8]32</sup>与此同时,这种理想也就被抛弃了。看起来,冯友兰是主动抛弃了其中与政治有关的部分并试图保留其中纯粹哲学的部分。毫无疑问这样“不切实际的”“无用的”哲学使他跟现代的职业哲学家们而非朱熹这样的士大夫在精神上更为接近。冯友兰即想要民族国家的振兴,如前所说,这是他对实际的关切,<sup>[1]321</sup>同时他又想要坚持他的不切实际的哲学。但这两者显然从来没有、也完全不可能真正结合起来。冯友兰思想体系最引人注目的特点之一就在于其中政治学或政治哲学的完全消失。冯友兰的哲学最终只希望提高人的境界,这与维也纳学派的对哲学的看法极为相似。洪谦引述石里克的话说:“形而上学的体系所能引以为安慰的,就是它能充实我们内心生活与扩张我们体验境界,所以人称形而上学为概念的诗歌,至于它在文化上的作用也和诗歌一样……形而上学事实上仅是带文学性的作品,可不是一种真理的体系……”。<sup>[9]26</sup>看起来令人惊讶的是,人民出版社出版的《中国哲学史新编》以对王国维的美学、境界论、《人间词话》的讨论作结。诗歌、境界和美,冯友兰与(下转第81页)

施行国际人权标准的主要机构。因此,在其职权范围内的活动都要受到国际人权标准的直接指导,同时也监督立法机关、行政机关和司法机关实施国际人权公约的情况。尤其是它们所具有的准司法权的性质,不但可以直接减少法院的工作量而且该种性质的本身就使得国际人权标准在纠纷的解决中得到落实。

最后,国家人权机构是一个专职性人权保障的机构,其成员具有多元性和专业性而且多数为市民社会的成员而非政府的官员。因此,该机构与非政府组织和普通公民良好的关系,可以通过其成员的实地调查以及对个人控诉的审议对国家权力和社会权力对人权的影响形成客观的、专业的和有见地的认识。并且可以利用自身的地位作为维护市民社会充分的享有基本自由的有力保障。

## (二)制定人权行动计划的措施

人权行动计划由《维也纳宣言和行动纲领》所倡导的,

旨在加强各个国家有步骤的改善人权的措施。其中就包括在“人权行动计划”中评估本国已经签署的公约的执行情况和执行的困难和不足。

人权行动计划的制定是有政府来发起的。在制定过程之中,政府的各个部门、非政府组织以及社会团体和学术机构,甚至国际其他组织广泛参与,互相交流。在这个过程中,各个有关人员工作之一就是参照国际标准重新检查国内的立法、执法和司法活动,评估国家有关国际人权公约中的保留事项,提出已有的问题和改进的方式和方法。报告在实施过程中要接受评估和监督。其内容之一就是政府在国内履行国际人权标准的状况。这将为下一个人权行动计划的制定提供经验和总结。人权行动计划是遵循着计划从制定到实施,再到反思(评价),再发展到新的制定的过程。因此,这种模式可以使一国的人权状况得到循环性的发展,国际人权标准可以获得持续性的实施保障。△

## [参考文献]

[1]严音莉.论条约入宪[J].法商研究,2008(04).

□编辑/张玉龙

(上接第25页)辑经验主义者看起来就像是殊途同归。<sup>[9]2</sup>

在“自传”中,冯友兰说他写《新知言》的原因之一是想要说明新理学和维也纳学派的不同——当时有人说两者是相同的。<sup>[1]235</sup>亦即虽然《新理学》中一句都没有提到维也纳学派,但当时还是有人看出了这两种哲学的相似。在《新知言》中,他这样介绍两者的关系:“新理学的工作,是要经过维也纳学派的经验主义而重建形而上学”。<sup>[6]270</sup>冯友兰认同维也纳学派对传统形而上学的批评。<sup>[6]237</sup>这种批评的要点在于,哲学家们假定了一些特殊的知识对象,这些对象

不同于科学的对象。“欧洲著名的形而上学家们”如叔本华、黑格尔、洛采、柏格森,甚至于哈特曼和海德格尔无不如此。<sup>[9]189</sup>哲学只应该被限制在对这个特殊对象的研究上。冯友兰和维也纳学派的哲学都是受到这种根本限制的哲学。

承认这种限制的后果是把人生哲学与自然科学彻底分离开来。<sup>[2]4</sup>对人性的研究失去了对自然的研究的支撑。这样的哲学终不免是“空虚的”、“不切实际的”、诗歌一般的,<sup>[9]26,194</sup>给人以希望的寄托和安慰。<sup>[9]190</sup>△

## [参考文献]

[1]冯友兰.冯友兰学术自传[M].北京:人民出版社,1998.

[2]冯友兰.冯友兰文集第四卷:贞元六书(上)[M].长春:长春出版社,2008.

[3]泰勒.黑格尔[M].张国清译.南京:译林出版社,2002.

[4]冯友兰.中国哲学史新编(下卷)[M].北京:人民出版社,2007.

[5]乔清举.论王恩洋对冯友兰《新理学》的批判及其对现代中国哲学发展的意义[J].中国哲学史,2008(01).

[6]冯友兰.冯友兰文集第五卷:贞元六书(下)[M].长春:长春出版社,2008.

[7]韦伯.中国的宗教:宗教与世界[M].康乐,简惠美译.桂林:广西师范大学出版社,2004.

[8]韦伯.支配社会学[M].康乐,简惠美译.桂林:广西师范大学出版社,2004.

[9]洪谦.洪谦选集[M].长春:吉林人民出版社,2005.

□编辑/张玉龙