

# 冯友兰后期哲学思想的转变

——从《〈中国哲学史新编〉总结》讲起

李景林

**摘要:**冯友兰先生为《中国哲学史新编》所作的《总结》,表现了一种由对哲学概念之形式与直觉内容的严格区分,到肯定“真正的哲学是理智与直觉的结合”的思想转变。这个转变的根据,乃是一种哲学观念上的变化,冯先生从早年对“形式性”观念的凸显,到后期对“内在关系论”哲学观念的肯定,其内在的机理,是由“分别”共殊到“超过”共殊,而建立“具体的共相”的思想。从西方哲学的影响来看,冯先生晚年思想之转变,是经由黑格尔而超越柏拉图、新实在论为思想契机的,其中,对马克思主义的接受,亦有助缘的作用。冯先生前后期思想的变化,应可理解为一种思想之固有、潜在的意义的逐渐凸显和自觉,其间实有着内在的一贯性。

**关键词:**冯友兰;《中国哲学史新编》;理性主义;神秘主义;“具体的共相”

冯友兰先生的哲学思想,后期有一个转变。冯先生的哲学,关注文化的问题。其对文化差异的理解,经历了三个阶段,他要从哲学上去解释文化的差异<sup>①</sup>。其思想的变化,可能亦与其文化观念的变化有关。不过,本文所要讨论的,不是文化的问题,而是要从哲学观念上去看冯先生后期思想的转变,并尝试对这一转变的内在机理,作出一种理论的解释。

## 一

《中国哲学史新编》第七册最后一章,是冯先生为《新编》所写的一个《总结》。这个《〈中国哲学史新编〉总结》(下文简称《总结》),凸显了冯先生后期哲学思想的特征,理所当然地受到了学者的关注。蒙培元先生撰文对此作了专门的讨论。在《知识,还是境界?——评冯友兰的中国哲学史“总结”》<sup>②</sup>一文中,蒙培元先生特别强调,《总结》的重要意义,在于它把《新原人》的境界说由其“新理学”体系的一部分上升为其整个哲学体系的核心问题。蒙培元认为,这是冯友兰哲学思想的一个重要发展,可以视作冯先生的“晚年定论”。蒙先生的概括,画龙点睛地揭示出了《总结》的思想要旨,对准确理解冯先生晚年的哲学思想,是有重要启发意义的。

在《总结》中,冯友兰先生肯定金岳霖先生“哲学是概念的游戏”的说法,认为这个说法“说出了哲学的一种真实性质”。这就是说,哲学的形式,表现为一个概念的逻辑系统,但同时,哲学又不仅仅是

**作者简介:**李景林,北京师范大学价值与文化研究中心、哲学学院教授(北京 100875)。

**基金项目:**本文系国家社会科学基金重大项目“中国传统价值观念变迁史”(14ZDB003)的阶段性成果。

① 冯先生自述自己对文化差异的理解,经历了三个阶段。第一阶段是以地理区域来解释文化差异,即把文化差异看作东西方的差别。第二个阶段是用历史时代来解释文化差异,即把文化差异理解为古代和近代的差别。第三个阶段是从社会发展来解释文化差异,即把文化差异理解为社会类型的差别。冯友兰:《三松堂自序》,北京:生活·读书·新知三联书店,1984年,第369页。

② 蒙培元:《知识,还是境界?——评冯友兰的中国哲学史“总结”》,《中国社会科学院研究生院学报》2001年第3期。

概念的游戏,因为,哲学在社会实际生活中所“发生的功用”,就在于“提高人的精神境界”。《总结》说:“金岳霖指出:‘哲学是概念的游戏。’而没有把这个论断同人类精神境界结合起来,以至于分析概念似乎是一种游戏。如果认识到真正的哲学是理智与直觉的结合,心学与理学的争论亦可以息矣。”<sup>①</sup>冯先生认为,能否把哲学作为一个概念的逻辑体系“同人类精神境界结合起来”,这正是自己与金岳霖哲学的区别之处。对“理智与直觉”的统一这一问题,《总结》有透彻的说明。《总结》指出,一个哲学家对他所建立的哲学概念的了解,不只是文字的了解。一个哲学家,应能够“身体力行”其哲学的概念,把自己对哲学概念的理解“融合于他的生活”。哲学家对哲学概念,不仅有“理智的理解”,而且有“直觉的感受”,他是在直觉的感受上去见证道体。哲学是哲学家将他的生存的直觉,用概念表出之。所以,“概念与直觉,不可偏重,也不可偏废”<sup>②</sup>，“直觉所得,必须用概念把它固定下来,这是概念在哲学中的作用”,“一个人所有的概念就是他的精神境界;一个人所有的概念的高低,就分别出他的精神境界的高低”<sup>③</sup>。在这里,概念与直觉、理智与体悟,构成了一个相互关联的、统一的整体。正因为如此,哲学的概念既表征着哲学家的精神境界,同时,亦具有供人“受用”或提高人的精神境界的作用。《总结》强调,《新理学》由理、气、道体和大全所构成的概念系统,“看着似乎是无用,但可能是有大用”。这“大用”,就是能够提高人的精神境界。《新原人》揭示出人类从低到高的四种境界:“自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。天地境界最高,但达到这种境界,非经过哲学这条路不可。”<sup>④</sup>在冯先生看来,“真正的哲学”,必须是概念的逻辑系统与“人类精神境界”的结合或统一,就其哲学的体系而言,它表现为《新理学》与《新原人》的统一;而其思想内容,则是“理智与直觉的结合”或统一。

这个理智与直觉的关系,也就是冯先生所说的理性主义与神秘主义的关系。冯先生认为,未来的世界哲学,应该是理性主义与神秘主义的结合。这既是冯先生对未来世界哲学的展望,其实亦是其对自己哲学使命的一种期许。可以说,“冯友兰的哲学实际上是一个理性主义与神秘主义结合的体系”<sup>⑤</sup>。从方法论的角度看,这个结合,就是正的方法与负的方法的结合。不过,冯先生在早年特别强调形上学的概念和命题不关涉内容的形式性特征,因此,作为纯粹形式的哲学概念、命题与那不可思议、不可言说的神秘内容如何能够“结合”和融通,对这一点,冯先生早期并没有能够给予合理的理论说明;而晚年的冯先生,却能够直截了当地肯定“真正的哲学是理智与直觉的结合”,这之间应当有一种思想和哲学观念上的转变。这是让我们感到饶有兴趣的一个问题。

在《论新理学在哲学中底地位及其方法》一文中,冯先生把正的方法称作“形式主义底方法”,把负的方法称作“直觉主义底方法”<sup>⑥</sup>。正的方法,也就是逻辑分析的方法。形上学的负的方法,就是“讲形上学不能讲”<sup>⑦</sup>。在《中国哲学简史》中,冯先生又把负的方法称作一种“神秘主义的方法”<sup>⑧</sup>。

冯先生早年特别强调形上学的正的方法的形式性意义。在《新知言》中,冯先生指出,形上学的逻辑分析的方法,是“对经验作逻辑底释义”。而这“逻辑底”,就是表示“形式底”和“不涉及内容底”意思<sup>⑨</sup>。《中国哲学史·绪论》论“哲学方法”,特别强调了哲学的方法与直觉内容的严格区别:“近人有谓研究哲学所用之方法,与研究科学所用之方法不同。科学的方法是逻辑的,理智的;哲学之方

① 冯友兰:《中国现代哲学史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第225页。

② 冯友兰:《中国现代哲学史》,第221—229页。

③ 冯友兰:《中国现代哲学史》,第199、198页。

④ 冯友兰:《中国现代哲学史》,第220页。

⑤ 陈来:《论冯友兰哲学中的神秘主义》,《中国文化》1996年第1期。

⑥ 冯友兰:《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1984年,第512页。按:此文原载于《哲学评论》第八卷第1—2期(1943年)。

⑦ 冯友兰:《新知言》,《贞元六书》(下),上海:华东师范大学出版社,1996年,第869页。

⑧ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1985年,第394页。

⑨ 冯友兰:《新知言》,《贞元六书》(下),第870页。

法,是直觉的,反理智的。其实凡所谓直觉,顿悟,神秘经验等,虽有甚高的价值,但不必混入哲学方法之内。无论科学哲学,皆系写出或说出之道理,皆必以严刻的理智态度表出之……谓以直觉为方法,吾人可得到一种神秘的经验……则可,谓以直觉为方法,吾人可得到一种哲学则不可……各种学说之目的,皆不在叙述经验,而在成立道理,故其方法,必为逻辑的、科学的。”<sup>①</sup>就是说,哲学必须以逻辑分析为方法,而应将“直觉、顿悟、神秘经验”等内容排除在哲学的方法之外。冯先生1940年代有关正负方法的阐述,仍然延续了对哲学方法的这种“形式的”理解。冯先生不仅把正的方法称作一种“形式主义底方法”,对作为“直觉主义底方法”的负的方法,也同样作一种“形式的”解释。他说:“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,学是讲出来底义理,而直觉则不是讲出底义理。用直觉主义讲底形上学,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>②</sup>仍然强调“直觉主义底方法”与“直觉”之内容的严格区分。

冯先生又常用“先后”、“始终”一类概念,来说明正的方法与负的方法的关系。在《中国哲学简史》的最后一章,冯先生说:“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。神秘主义不是清晰思想的对立面,更不在清晰思想之下。无宁说它在清晰思想之外。它不是反对理性的;它是超越理性的。”<sup>③</sup>又说:“在使用负的方法之前,哲学家或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沉默。”<sup>④</sup>从这个“先后”、“始终”的表述来看,正的方法与负的方法之间,似乎不存在某种内在的关联性。

这里我们面对的理论问题有两个方面。哲学通过逻辑分析的方法,能够得到一些不包含内容的纯粹形式的概念和命题。同时,新理学又强调,人不仅要“知天”,而且要“事天”,不仅要“知大全”,而且要“自托于大全”;达到“天地境界”的人,不仅“知天”,而且能“事天”、“乐天”,最终甚至能“同天”即“自同于大全”<sup>⑤</sup>。“大全”是一个不包含任何内容的形式概念,“事天”、“乐天”、“同天”与“自托于大全”、“自同于大全”,则是包含体证和直觉内容之实有诸己意义上的真实拥有。二者之间,似乎存在着一种理论上的断裂。此其一。其二,从“始终”、“先后”的角度看,逻辑分析或正的方法,是哲学展开其体系的基本方法,而负的方法所表现的“神秘主义”的内容,则只构成哲学的“最后顶点”。这样,哲学之正的方法与负的方法,实质上并无交集。如果说负的方法只是“讲形上学不能讲”,那么,负的方法的开始,同时也就是它的结束。哲学家在“先说很多话”之后,剩下的便只有“沉默”。如果这样的话,在哲学的展开活动中,负的方法实质上并无立身之处。与此相应,哲学的“神秘主义”一面,亦无法得到安顿。这样一来,正的方法与负的方法、理性主义与神秘主义怎样实现结合,也便成了问题。

由对哲学概念之形式与直觉内容的严格区分,到肯定“真正的哲学是理智与直觉的结合”,达成这种转变的理论契机在哪里?这便是下文要讨论的问题。

## 二

在理论上实现这种结合的契机,来源于一种哲学观念上的转变。我们注意到,从1940年代开始,冯先生就不断地在思考如何超越“界限”的问题。冯先生提到两种“界限”的超越:对理性主义与神秘主义之间界限的超越;对共相与殊相之分别的超越。这两个“超越”,具有内在的关联性,这“界

① 冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:中华书局,1961年,第4—5页。

② 冯友兰:《三松堂学术文集》,第512页。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社,1985年,第394页。

④ 冯友兰:《中国哲学简史》,第394—395页。

⑤ 参见冯友兰:《新理学》第十章《圣人》,《三松堂全集》第4卷,郑州:河南人民出版社,2000年,第180—196页。

限”超越的实现,正表现了一种哲学观念的转变。

在1948年为美国《哲学评论》杂志“东方哲学讨论”专栏所作的一篇题为《中国哲学与未来世界哲学》<sup>①</sup>的文章中,冯先生讨论了如何“越过”理性主义与神秘主义这个“界限”的问题。在这篇文章中,冯先生指出:“尽管形上学的目的是对经验作理智的分析,可是这些路子全都各自达到‘某物’,这‘某物’在逻辑上不是理智的对象,因而理智不能对它作分析。”像“大一”、“大全”这一类概念,都是从理智分析而来,又超越了理智分析,它似乎成了标志理智与神秘之间的一个“界线”。哲学的功用,就是要训练人“越过界线”,达到自同于大全的天地境界,而“成为完人”。这对界限的超越,当然须用“静默”或负的方法来达成。不过值得注意的是,在这里,冯先生所说的这个超越界限的“静默”方式,却并非“先说很多话”以后再“保持沉默”。我们来看冯先生的说法:“‘越过界限’的人,化入‘混沌之地’。但这个化,必须经过理性而否定理性来实现。”而“理智否定的本身就是理智的活动”。这个“否定理性以‘越过界线’的方法”,即存在于理性自身中。在这个意义上,正负方法便具有了一种相互包涵的“同时性”的意义,而不再只是一种“先后”的关系。

在《三松堂自序》的第六章,冯先生也讲到超越界限的问题。冯先生说:“懂得了柏拉图以后……再加上当时我在哥伦比亚大学听到的一些新实在论的议论,在我的思想中也逐渐形成了一些看法,这些看法就是《新理学》的基础。”又说:“既认识了这个分别,又要超过这个分别,上面所讲的黑格尔所说的‘具体的共相’就是超过了这个分别。‘超过’也是一种飞跃。不过这个飞跃是困难的。《新理学》就没有‘超过’,到《新原人》才‘超过了’,但我当时还没有自觉其‘超过’。”<sup>②</sup>又说:“《新原人》所讲的‘大全’,不是‘有’而是‘群有’。《新理学》所讲的‘理’都是抽象的共相。《新原人》所讲的‘大全’是具体的共相,和《新理学》所讲的‘理’是不同的。我在当时没有认识到这一点。‘大全’是个‘名’……是一个具体的共相。有了这个‘名’,人就可以在思维中把握整个的宇宙,由此对于人和宇宙(特别是自然)的关系,有所了解,并对之持一种态度。这种理解和态度所构成的精神境界,就是《新原人》所说的天地境界。”<sup>③</sup>共相与殊相的关系问题,是冯友兰先生讲中国哲学,建立哲学系统的一对核心的范畴。冯先生自述他对哲学的兴趣,由逻辑学开始,而懂得哲学,则是从了解“共相和殊相的分别”开始<sup>④</sup>。他通过柏拉图了解了共相和殊相的“分别”,由对柏拉图和新实在论的了解,建立了《新理学》的思想基础。值得注意的是,冯先生强调对哲学的真正了解,不仅要认识“共相和殊相的分别”,而且必须超越这个“分别”。超越了这个分别,达到对共相与殊相统一的认识,使哲学的概念成为一种“具体的共相”,它才能具有训练人、引导人越过界线,实现自同于大全的最高的精神境界。可见实现对共相和殊相之“分别”的“超过”,乃是超越理性主义与神秘主义界限的思想根据。

冯先生称他自己在《新原人》中所使用的概念已经“超过了”共相与殊相的“分别”,其所用概念,已经是“具体的共相”。不过,冯先生“当时还没有自觉其‘超过’”,其在《新原人》中运用“具体的共相”,还是不自觉的。

冯先生对具体共相的自觉运用,是受到了黑格尔“具体概念”这一观念的影响。不过,冯先生其实是经由马克思主义而接受黑格尔这一观念的影响的。冯先生自述其讨论文化,第一阶段是把文化差别理解为东、西方的差异,第二阶段是把文化差别理解为古代和近代的差别,第三阶段则把文化差别理解为社会类型的差别。这个第三阶段的思想,即受马克思主义历史观之影响的结果。冯先生1930年代到欧洲休假<sup>⑤</sup>，“在这个时候,我也开始接触了一些马克思主义。当时我认为,马克思主义

① 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,第588页以下。

② 冯友兰:《三松堂自序》,第279页。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,第271—272页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,第277—279页。

⑤ 据蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》,冯先生此一时期去欧洲是在1933年9月至1934年10月之间,期间冯先生曾读马恩著作,受到其历史唯物论的影响(郑州:河南人民出版社,2001年,第152—158页)。

的历史观的一个显著的特点,是不从纵的方面看历史,而从横的方面看历史……从横的方面看历史,是把社会分成许多类型,着重是看各种类型的内容和特点……后来我又认识到,更广泛一点说,这个问题就是共相和殊相的关系的问题。某一种社会类型是共相,某一个国家和民族是殊相。某一个国家和民族在某一时期是某一类型的社会,而在另一个时期可以转化或发展成为另一种类型的社会。这就是共相寓于殊相之中。”<sup>①</sup>冯先生写《新事论》,就用这一类型的观念来解说文化问题。这个“共相寓于殊相之中”,也就是冯先生所说的“具体的共相”。

1949年以后,冯先生开始发心“用马克思主义的立场、观点和方法重写一部《中国哲学史》”<sup>②</sup>。在《中国哲学史新编》的前面,有一篇《全书绪论》(下文简称《绪论》)。这个《绪论》可以与《总结》对照来读。《绪论》把哲学定义为“人类精神的反思”<sup>③</sup>,把哲学的内容看作是一种“精神现象学”<sup>④</sup>,把它的方法理解为一种“理论思维”的方法<sup>⑤</sup>。《绪论》的第五节,专门来讨论这个“理论思维”方法。冯先生强调,哲学的理论思维,其特征是一种运用“概念的逻辑思维”;而哲学概念的性质,是“具体的共相”,而非“抽象的共相”。《绪论》整个第五节,都在集中讨论这个“具体的共相”。冯先生指出,哲学的理论思维,既要认识共相和殊相的“分别,又要超过这个分别”。黑格尔的“‘具体的共相’,就超过了这个分别”。“自身包含着特殊东西的丰富性的普遍就是黑格尔所说的‘具体的共相’”。冯先生认为,艺术作品运用的是形象思维。真正的艺术作品,亦具有“具体的共相”之“超过”共殊之分别的作用。他引李商隐的诗句“永忆江湖归白发,欲回天地入扁舟”,来说明这一点:“他要带着整个世界进入一只小船之中。这可能吗?这是可能的。他说的整个世界就是他的整个的精神境界,其中包括了他对于人类精神生活的了解和体会。这种了解和体会,就是人类精神的反思。李商隐用形象思维把这个意思表达出来。”<sup>⑥</sup>这样一种包含特殊于自身的“具体的共相”,“超过了”共殊之分别,因而才能使人超越“界线”,达到一种很高的精神境界。可见,《绪论》与《总结》的思想,是一脉相承的,《绪论》所集中表述的“具体的共相”的思想,作为一种贯穿《新编》的理论思维的方法,正是《总结》中表述的“理智与直觉的结合”或统一思想的理论前提。冯先生自述他自己在《新原人》中所使用的概念就是“具体的共相”,但那还只是一种不自觉的使用,在《新编》中,其对“具体的共相”观念的运用,已完全表现为一种作为“理论思维”方法的方法论自觉。

值得指出的是,《绪论》对“具体的共相”的论述,基本上是通过列宁的《哲学笔记》来引述黑格尔。由此可以看到,冯先生解放后接受马克思主义,对其哲学的思考,亦不无积极的意义。有人认为,冯先生后期主要是在做哲学史的研究工作,在理论上比前期退步了。其实,这只是看到了表面现象,冯先生后期并未停止其哲学的思考和哲学理论的探索。他的哲学思考,正运行在他对哲学史的研究和表述中。

### 三

冯先生后期思想中对“具体的共相”的自觉运用,表现了一种哲学观念的转变:由早期对别共殊的强调,到对共殊分别的超越;由对内关系观念的拒斥,到对它的认同。

冯先生后期论“具体的共相”,特别凸显了黑格尔“中介”思想的意义。

《三松堂自序》说:“正的方法是一种‘媒介’,有了这种‘媒介’,那些不可思议、不可言说的,也就更加显著了。”又引禅宗的一则故事为例来说明这一点:“禅宗的语录记载一个故事。有一位禅师,有

① 冯友兰:《三松堂自序》,第259—260页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《自序》,北京:人民出版社,1982年,第1页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》,第9页。

④ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》,第13页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》,第16页。

⑥ 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册《全书绪论》第五节,第16—24页。

人问他什么是‘心’，什么是‘道’。他不回答，只竖起一个大拇指。有一个小和尚学他这个办法，有人问话，也竖起一个大拇指。这位禅师看见，把那个小和尚的大拇指砍了。小和尚负痛就跑。这位禅师在后面叫了他一声。小和尚回头一看，那位禅师又竖起一个大拇指。这个小和尚就恍然醒悟了。这……说明，同是一种事，经过‘媒介’与不经过‘媒介’，其意义会大不相同。黑格尔说，一个年轻人可以说与老年人相同的话，但老年人说这句话的时候，有他一生的经验在里面。”<sup>①</sup>

这里的“媒介”，也就是黑格尔所说的“中介”。黑格尔《小逻辑》说：“绝对理念是普遍，但普遍并不是与特殊内容相对立的抽象形式，而是绝对的形式，一切的规定和它所设定的全部充实的内容都要回复到这个绝对形式中。在这方面，绝对理念可以比做老人，老人讲的那些宗教真理，虽然小孩子也会讲，可是对于老人来说，这些宗教真理包含着全部生活的意义。即使这小孩也懂宗教的内容，可是对他来说，在这个宗教真理之外，还存在着生活和整个世界……同样绝对理念的内容就是我们迄今所有的全部生活经历(decursus vitae)。那最后达到的见解就是：构成理念的内容和意义的，乃是整个展开的过程。”<sup>②</sup>在黑格尔的哲学体系中，“中介”表现为哲学概念不断通过自身的否定以特殊化、具体化自身的创造性作用。对人的存在而言，“所谓中介性，是指发展、教育、和教养的过程而言”<sup>③</sup>。老人所说出的格言，已为他的全部生活经历所“中介”，因而具体化并包含有丰富的内容。这就是黑格“具体概念”的意义。《三松堂自序》所举禅宗的故事，是冯先生特别喜欢并多次引用的一则故事，其所要说明的道理也在于此。“心”、“道”作为哲学概念的引领作用，在小和尚被砍去手指的切身经历中被中介化为一“具体的共相”，因而能够为其所亲切体证和直觉领悟；在这一“中介”化的过程中，正的方法与负的方法、理性主义与神秘主义的“界线”因而亦被“越过”并达到二者的内在结合和统一。这种“中介”的概念，成为《新编》分析哲学思想的一种基本的方法。

黑格尔的具体概念思想，表现了一种整体论和内在关系论的观念。其所说的概念的具体性，并非感性和表象内容的具体性。哲学的概念并非可以用来填充感性内容的某种空洞的形式或容器，它具有自身的“特殊内容”。这个特殊内容，表征着一种思想创造的活动及其方式。概念范畴及其逻辑理念，其本身即表现为一个自身中介着和展开着的思想运动。在这个展开活动中，概念的每一环节既包涵着概念的整体，同时又形成一个逻辑的整体。这个理念的内容作为一个整体，同时又可以把握为一个“直观”的整体性<sup>④</sup>。在这个意义上，“一切理性的真理均可以同时成为神秘的”<sup>⑤</sup>。这个理性与神秘内在统一性的观念，就表现了一种整体论和内在关系论的观念。

冯先生早年由柏拉图和新实在论而认识共殊之“分别”，但还没有能够“超过”这个“分别”，因而特别注重共相的形式与直觉内容之分别，拒斥内在关系论的观念。冯先生特别强调哲学概念不关涉实际的“空灵”和形式的特性，对中国传统哲学中的内在关系论观念亦提出质疑。宋儒讲人人有一太极，物物有一太极，认为包括人在内的个体存在，皆内在保有太极之全体，因而天与人本为一体，有一种内部的关联。佛教华严宗讲一即一切，一切即一，“一一毛中，皆有无边师子”，亦认为事物间本有内在关联性。冯先生批评这种内在关系论的观念，认为这使其所谓的“太极”、“一”、“天”等概念，对实际的内容有所肯定<sup>⑥</sup>。而新理学所谓“一”，只是一切之总名，所谓天或大全，只是一形式的概念，对实际无所肯定。这样的概念，才是真正的形上学的概念。冯先生晚年通过马克思主义接受黑格尔的思想，能够“超过”共殊之“分别”，达到对哲学概念之“具体的共相”的理解，因而亦修正了其前期外在关系论的哲学观念。

① 冯友兰：《三松堂自序》，第276—277页。

② [德]黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第422—423页。

③ [德]黑格尔：《小逻辑》，第161页。

④ [德]黑格尔：《小逻辑》，第427页。

⑤ [德]黑格尔：《小逻辑》，第184页。

⑥ 参见冯友兰：《新知言》第六章，《贞元六书》（下），第925—926页。

“共相”的存在方式问题,一直是冯先生早期哲学中的一个大问题。早年冯先生处理“真际”与“实际”的关系(其实也就是“共相”存在的方式)问题,一方面用新实在论的说法,讲共相的存在是“潜存”;另一方面,又认可金岳霖先生共相是“不存在而有”的说法。冯先生后期觉得自己这个说法存在矛盾,他用“具体的共相”这个观念,很好地解决了这个问题。

冯先生认为,把共相从实存的事物中抽离出来,这是认识的结果,人们却往往把它理解为存在本身的问题;自己早年讲“理在事上”或“理在事先”,就是把存在与认识的问题弄混淆了。所以,后期他处理“共相”或“理”的存在方式问题,乃分别从“存在”和“认识”两面来作分析和考量。一方面,就存在来说,“共相和殊相的关系问题,正确的回答是‘理在事中’,这就是说,共相寓于殊相之中”<sup>①</sup>。二者本无先后、上下的分别。另一方面,从人的认识一面来说,“‘真际’是人的思维从‘实际’中用抽象的方法分析出来的,是有‘天地境界’的人的精神境界的一部分”<sup>②</sup>。哲学的概念,标志着一个人对他自身的存在及其周围世界的“觉解”,由此把握到宇宙人生的意义。依照冯先生后期的理解,这个哲学的概念,是被人生的历程“中介”了的“具体的共相”,因而才具有提高人的精神境界的作用。在《新编》第五十二章,冯先生举上蔡见伊川的一段轶事来说明这种“中介”性的意义。谢良佐说:“二十年前往见伊川,伊川曰:‘近日事如何?’某对曰:‘天下何思何虑?’伊川曰:‘是则是有此理,贤却发得太早在’。”对伊川这段评论上蔡的话,冯先生的解释是:“意思是说,必须经过‘殊途’而达到‘同归’,经过‘百虑’而达到‘一致’。那样的‘同归’和‘一致’才有内容,有意义。如果没有经过‘殊途’和‘百虑’,而只谈‘同归’和‘一致’,那样的‘同归’和‘一致’就没有内容和意义了。前者是认识的进步,有助于精神境界的提高,后者是两句空谈,既不是认识的提高,也无助于精神境界的提高。”<sup>③</sup>冯先生这里强调的是,“同归”和“一致”,必须经过“殊途”和“百虑”的“中介”作用,才能具有自身的内容,标识出人生的意义,从而“有助于精神境界的提高”。

可见,冯先生对“具体的共相”的思考,与他共相“存在方式”的解决有关。这包括统一的两个方面。就存在一面而言,冯先生由早年主张“理在事上”和“理在事先”转而肯定“理在事中”。《三松堂自序》说:“《新理学》虽不是临摹柏拉图和朱熹,却也犯了他们的错误:那就是‘理在事先’,‘理在事上’。现在我开始认识到,‘理在事中’是正确的,我学哲学的历程,大概是从具体到抽象,又从抽象到具体。这就是上面所说的‘超过’。”<sup>④</sup>这里,冯先生自述其思想转变历程,讲得很清楚。冯先生早年主张“理在事先”、“理在事上”,是“从具体到抽象”;其所相应的是经过柏拉图和新实在论而“分别”共殊的阶段;在哲学观念上,则表现了一种对“内在关系论”观念的拒斥。“理在事中”的观点,是“从抽象到具体”;其所相应的,则是经由马克思主义到黑格尔而“超过”共殊的阶段;而肯定“理在事中”,则表现了一种内在关系论的哲学观念。就认识的一面而言,冯先生由早年对形上学概念之不包含内容的形式性理解,转而将形上学的概念理解为一种意义揭示而不仅是分析的活动,进而由“中介性”的观念肯定了理性概念与神秘内容的内在关联性。这同样表现了一种内在关系论的哲学观念。

当然,冯先生特别强调,形上学概念所包含的神秘内容,是黑格尔所说的“人工的创造”而非“自然的礼物”,是“后得的”而非“原来的”<sup>⑤</sup>。不经过理性的“觉解”,人只能停留在自然的境界,无法达到道德境界乃至天人境界。不过,从冯先生后期所持“中介”之否定性创造作用的观念可见,天人境界中大全概念与直觉的统一,应具有对“原来的”、“自然的礼物”之升华和否定性的包含。这也表现了前述“存在”与“认识”两个方面的统一而不可分的关系。

总之,冯先生为《新编》所作的《总结》,表现了一种思想的转变。这个转变的根据,乃是一种哲学

① 冯友兰:《三松堂自序》,第254页。

② 冯友兰:《三松堂自序》,第256页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》(下),北京:人民出版社,1999年,第136页。

④ 冯友兰:《三松堂自序》,第280页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》(下),第136页。

观念上的变化,冯先生从早年对“形式性”观念的凸显,到后期对“内在关系论”哲学观念的肯定,其内在的机理,是由“分别”共殊到“超过”共殊,而建立“具体的共相”的思想。从西方哲学的影响来看,冯先生晚年思想之转变,是经由黑格尔而超越柏拉图、新实在论为思想契机的,其中,对马克思主义的接受,亦有助缘的作用。

#### 四

最后,笔者拟就前述的讨论,简要谈一谈冯先生前后期思想的关系问题。

蒙培元先生认为,《总结》可以看作冯先生的“晚年定论”。“晚年定论”的说法,让人联想到阳明对朱子的评价,未免会使人产生一种“今是而昨非”之感。从笔者研读冯书的印象来看,冯先生前后期思想的变化,应可理解为一种思想之固有、潜在的意义的逐渐凸显和自觉,其间实有着内在的一贯性。

冯先生后期建立“具体的共相”的思想,乃常引《新原人》来作说明,指出《新原人》所讲的概念本就是“具体的共相”。冯先生虽讲《新理学》的概念是“抽象的共相”,但其后期仍然肯定早年的“新统”说,并强调《新理学》与《新原人》以及《贞元六书》在体系上的内在统一性。《新理学》把哲学理解为一种“以心观真际”的活动:“以心观真际,可使我们对于真际,有一番理智底、同情底了解。对于真际底理智底了解,可以作为讲‘人道’之根据;对于真际之同情底了解,可以作为入‘圣域’之门路。”又说:“哲学底活动,是对于事物之心观……哲学家将心观之所得,以言语说出,以文字写出,使别人亦可知之,其所说所写即是哲学。”“王阳明在龙场居夷处困,一夕忽悟‘致良知’之旨,于是豁然贯通。此夕之悟,即是有见于一种本然哲学系统。此夕之悟,即是创作。至其前乎及后乎此在学问方面所用之工夫,则皆是一种预备及修补或证明工夫。”<sup>①</sup>此所谓对“心观”所得之整体了悟,实即《总结》所说的在“直觉的感受”上见证“道体”。这里所说的“哲学家将心观之所得,以言语说出,以文字写出,使别人亦可知之,其所说所写即是哲学”,亦即冯先生在《新编》第七册评价自己哲学体系时所说的“直觉所得,必须用概念把它固定下来,这是概念在哲学中的作用”。哲学概念所包含的内容,即此心观之整体了悟。这正是其后期“具体的共相”思想所表现的精神,亦正是传统儒家所固有的精神。当然,冯先生当年并没有认识到这一点,正如冯先生在写《新原人》时没有自觉到其所用概念就是“具体的共相”一样。

海外一些学者据冯先生早年受新实在论影响,把“道体”、“大全”等“讲成形式的观念”,而否定冯先生的“新儒家”身份<sup>②</sup>。明乎前述冯先生前后期思想之一以贯之的精神,此种论调,亦可以休矣。

[责任编辑 曹峰 李梅]

<sup>①</sup> 冯友兰:《贞元六书》(上),第15、168、202页。

<sup>②</sup> 刘述先:《平心论冯友兰》,《当代》1989年第35期。