

## 馮友蘭後期哲學思想研究（上）

吳 疆

南開大學哲學系中國哲學碩士

內容摘要：本文以馮友蘭一九四九年以後的哲學思想為研究對象，分析了馮友蘭在一般與特殊、邏輯分析法以及精神境界說等三方面的哲學思想，並試圖解決「一個馮友蘭抑或兩個馮友蘭」的問題，亦即馮友蘭的後期思想是否與前期思想融貫一致的問題。

本文認為，一般與特殊的關係問題在馮友蘭後期哲學思想中仍是主要問題。在這個問題上，他前期堅持新理學的新實在論立場，五十年代初有概念論的傾向，晚年的觀點則介乎概念論和實在論之間。馮友蘭認為一般和特殊的問題是由邏輯分析得來的，邏輯分析就是應用內涵和外延等形式邏輯將事物區分為一般和特殊兩個方面。馮友蘭應用這個方法分析了中國哲學中的概念和命題。他認為，先秦哲學中的名實問題，魏晉玄學中的有無問題以及宋明道學中的理氣問題都是圍繞著一般和特殊的關係問題展開的。馮友蘭認為人們對一般和特殊之間關係的不同認識，所表現出的精神境界也不同。他的精神境界說還討論了精神境界的感受，修養工夫以及兩種哲學思維方式的問題。

在本文的最後，通過前期思想與後期思想在以上三個方面的比較，得出以下結論，即馮友蘭的後期哲學思想基本上與前期思想融貫一致，可以看做是新理學的改造和發展。

關鍵詞：馮友蘭·一般·特殊·邏輯分析法·精神境界說·新理學

### 壹、引言

以一九四九年為分界線，可以將馮友蘭的哲學思想分為前後兩個時期。前期馮友蘭哲學是以「貞元六書」為核心的新理學體系，由於這個體系思路清晰，較為完整，因而也成為馮友蘭研究的重點。後期哲學思想由於多方面的原因，

表現得比較複雜。馮友蘭在解放後的著述可以分為三類：首先是五十年代對新理學體系的懺悔，其中的主要文章有〈新理學底自我檢討〉（1）〈新理學的原形〉（2），〈質疑和請教〉（3）等。他對以前思想的批判，很多是受當時「左」的思想的影響，但這並不意味著這些文章毫無價值。馮友蘭畢竟是在思考自己

討論自由社  
輯出發來展

個字眼，是  
府主義十分  
所說只針對  
由社會不是  
需要維持社  
耶阿本德在  
個無政府主  
上的無政府

to Reason,

哲學的缺陷，因而有些思想對他後期哲學的研究是非常重要的。

馮友蘭在解放後也提出了一些獨到的觀點，如著名的抽象繼承法等。這一類的文章包括〈中國哲學遺產的繼承問題〉（4）、〈再論中國哲學遺產底繼承問題〉（5）、〈樹立一個對立面〉（6）等。這些文章所提出的觀點，在當時確乎引起了廣泛的爭論和批判。但基本上是就事論事，沒有上升到基本的哲學原理的高度上來，但是也可以反映出作者對諸如一般與特殊關係等基本問題的看法。

馮氏解放後的第三類著述是對中國哲學史的重新研究。這其中的主要著述有成於五六十年代的《中國哲學史新編》第一冊和第二冊，七十年代的《論孔丘》。這些著作，用馮友蘭的話說，是「向蘇聯『學術權威』學習」或「依傍黨內的『權威』的現成說法」。由於當時學術和政治氣氛的影響，馮友蘭的這些研究一般說來也是簡單化的，武斷的，缺乏嚴肅的學術價值。

八十年代後，馮友蘭已經擺脫了政治權威的束縛，能夠獨立地表達自己的觀念。在這種情況下，馮友蘭寫出了《三松堂自序》，《中國哲學史新編》（修訂本）等著述。因此，這些著述應是我們研究馮友蘭後期哲學思想的主要史料。尤其是《中國哲學史新編》（共七冊，已出版六冊），可以說是馮友蘭哲學思想的晚年定論。這部書雖然是一部哲學史專著，但其中卻包含了哲學、文化、歷史等許多重要思想，這種特點是和馮友蘭「六經注我」的治史方法分不開的。

馮友蘭晚年曾說：「我的哲學史工

作向來是注重於對狹義哲學問題的討論。」（7）他的兩卷本《中國哲學史》就有哲學多而歷史少的特點。《中國哲學史新編》（以下簡稱《新編》）的寫作也是本著這樣的原則。他認為：「哲學的發展總要圍繞一些真正的哲學問題，哲學史必須說明這些問題。」（8）說明一個哲學問題本身就是哲學。因此，馮氏的《新編》並不是一部簡單的哲學史專著，它也是一部哲學書。從《新編》所反映的思想可以看到後期馮友蘭哲學的全貌。因此，作者對於後期馮友蘭哲學思想的研究是以《新編》為重點的，在對後期哲學研究整理的基礎上，比較它與前期哲學的異同，並指出馮友蘭前期思想和後期思想之間的聯繫。

將馮友蘭的前期思想和後期思想加以對比是一項饒有趣味而又意義重大的工作。如果西方學者可以針對馬克思青年時期與成熟時期思想上的差異提出「一個馬克思，還是兩個馬克思」的問題，那麼在對馮友蘭前期思想和後期思想的比較中是否可以提出「一個馮友蘭，抑或兩個馮友蘭」的問題呢？

馬克思逝世之前，他的大部分青年時期的作品都未曾發表，人們是通過《共產黨宣言》和《資本論》等作品了解馬克思的思想，因而也從未產生「兩個馬克思」的觀念。1932年，馬克思的巴黎手稿（即《1844年經濟學哲學手稿》）德文原文發表，西方學者提出「兩個馬克思」論，把青年馬克思和老年馬克思對立起來，把《手稿》和馬克思後來的著作對立起來，以《手稿》中的人道主義精神否定和貶低馬克思成熟時期的思想。五十年代後，西方馬克思主義者傾

也就是一類事物的理，特殊就是這個類中的具體事物。他說：「『一般與特殊』這個分別是人的理性認識對於宇宙及其間的事物所作的邏輯分析的結果，這是人類的理論思維所能達到的最高水平，對人的精神境界的提高有決定性的作用」。(10) 他不僅認為這是「一個真正的哲學問題」，而且認為「一般和特殊的關係是中國哲學史的一個傳統問題。」(11) 這個問題就像一條紅線貫穿了整個中國哲學史中，先秦諸子哲學中的名實問題，魏晉玄學中的有無問題，以及宋明道學中的理氣，形上形下，道器等問題，都是圍繞著一般和特殊的關係展開的。

雖然馮友蘭的前期思想和後期思想都是以一般和特殊的關係為中心問題，但前期和後期對這個問題的解答卻是迥然相異的。在新理學體系中，馮友蘭認為存在著兩個不同的世界，一個是由一般或共相的集合構成的「真際」，是指「凡可稱為有者，亦可名為本然」，相當於程朱所謂「理」；另一個是由特殊或殊相的集合構成的「實際」，是指「有事實底存在者，亦可名為自然。」所以，一般與特殊的關係也就是真際與實際的關係。馮氏認為，真際是可以離開實際獨立存在的，而實際必須與真際相合才能存在，即「有實際必有真際，有真際不必有實際。」馮友蘭肯定有獨立存在的一般，這種觀點即是實在論的。

解放後，馮友蘭對新理學的這種觀點進行了深入地批判。〈新理學的原形〉一文是一篇系統批判新理學的文章。馮氏雖受當時政治思潮影響，但這篇文章還是能夠反映出作者對一般和特殊關係

的一些新認識。在這篇文章中，馮友蘭認為新理學中的實在論立場是錯誤的。他之所以將共相看做是先於殊相，將一般與個別分離，是因為孤立僵化地看待語言中的概念，而不是把它們看做事物實際的發展過程。他說：「列寧所注意的是這些命題（指一般的綜合命題如「哈巴狗是狗」）所表示的事物的發展、生長和運動。在事物的發展中，個別就是一般。而我所注意的是這些命題中的概念，或表示這些命題的語言。在概念和語言中，哈巴狗就是哈巴狗，狗就是狗，他們是截然不同的。所以中間需要一個是字把他們聯繫起來。因此我得到一個結論，就是說：個別與一般這兩個對立面不是統一的。」(12) 這就是說，如果單純從概念和語言來看，個別與一般是相對獨立的，不是統一在一起，但從事物實際的發展來看，一般與特殊卻是緊密聯繫，對立統一的。

馮友蘭在這篇文章中指出，新理學的實在論立場有一個基本的困難，那就是，既然一般能脫離個別獨立存在，那麼不通過個別的存在是什麼樣的存在呢？新實在論所謂的「存在」指的是不在時間和空間之內的「潛存」(subsist)，這個概念可以說是實在論的關鍵，也是它的理論困難所在。馮友蘭認為，如果承認一般或實際的潛存，就等於肯定有一個柏拉圖式的理念世界的存在，但從客觀實際來看，根本找不出一個這樣的世界存在，因而新實在論的立場也是錯誤的，新理學的實在論立場也是錯誤的。馮先生還認為，這個錯誤根源於新理學的方法本身。新理學只重視邏輯分析，並把抽象的邏輯分析和具體的存在過程

混淆  
象的  
得到  
法的  
  
刻的  
別仍  
的理  
「這  
不是  
在說  
問題  
問題  
且一  
存在  
為一  
  
關係  
回答  
在的  
名有  
定性  
外延  
是屬  
有一  
如果  
這個  
認為  
以把  
派是  
認為  
有與  
在論  
的新  
是概  
認為

中，馮友蘭是錯誤的。特殊相，將一般僵化地看待它們看做事物。列寧所注意的合命題如「哈勃的發展、生命中，個別就是合命題中的概言。在概念和，狗就是狗，中間需要一個比我得到一個投這兩個對立這就是說，如，個別與一般在一起，但從般與特殊卻是

指出，新理學的困難，那就獨立存在，那樣的的存在呢？指的是不在時（subsist），的關鍵，也是蘭認為，如果就等於肯定有的存在，但從出一個這樣的立場也是錯誤也是錯誤的。根源於新理學視邏輯分析，體的存在過程

混淆起來。他說：「我的方法正是從對象的概念中去作邏輯的推論，企圖由此得到某一對象的本性。」（13）這種方法的本質是「從觀念裡去演繹現實。」

馮友蘭晚年對新理學的錯誤有更深刻的認識。他雖然承認一般與特殊的分別仍然存在，但認為這個分別僅僅是人的理性認識對事物作邏輯分析的結果，「這只是人的主觀認識方面的問題，並不是客觀存在的問題。」（14）「就存在說，本來沒有誰先誰後、誰上誰下的問題。」（15）如果認為在客觀存在的問題上，一般與特殊可以獨立並存，而且一般也可以脫離特殊並先於特殊單獨存在，這就是把認識問題和存在問題混為一談了。

那麼，後期馮友蘭對一般和特殊的關係究竟持怎樣的立場呢？馮友蘭認為回答這個問題的關鍵是解決一般如何存在的問題。這是因為事物都有一個名，名有其內涵和外延。內涵即是事物的規定性，外延即是具體的事物，即特殊。外延的對象是特殊，有其客觀存在，這是顯而易見的。問題是，「內涵是否也有一個客觀對象呢？」（16）也就是說，如果內涵是以事物的一般為對象，那麼這個一般是否也是客觀存在的？馮友蘭認為，根據對這個問題的不同回答，可以把哲學史上的流派大致分為三派：一派是唯名論，對這個問題持否定的答案，認為名詞只是人們任意約定的名稱，沒有與內涵對應的客觀對象；另一派是實在論，對這個問題持肯定的答案，現代的新實在論也可以包括在其中；第三派是概念論，他們提出了一個折衷的方案，認為一個名詞的內涵的對象是人的思想

中的概念，而不是客觀存在的東西。馮氏認為，在中國哲學史中，程朱理學認為一般是獨立的客觀對象，所以是「實在論」，陸王心學不承認有脫離主觀意識獨立存在的一般，因而是唯名論的。

以這個標準來看馮友蘭的新理學，是實在論的立場，這個立場受到了後期馮友蘭的批判。他不認為一般和特殊的關係問題是一個客觀存在的問題，而只承認它是一個認識問題。那是不是說，後期馮友蘭持概念論的立場，把一般當作是存在於人的主觀認識中的概念？

解放初期的馮友蘭可以說有概念論的傾向。他在〈新理學的原形〉中說：「我所謂理或共相，正是離開個別事物的一般。如果它存在的話，它仍不能存在於客觀世界中，而只能存在於人的主觀世界中。這就是說，它不過是人的思想中概念。」（17）但是從他所提出的「抽象繼承法」來看，似乎他還承認一般有客觀的意義。他認為，中國哲學中的命題有抽象和具體兩層含義，具體意義不可繼承，但抽象意義可以繼承，並且有為一切階級服務的成分，這等於說是肯定了抽象的一般是客觀的。馮友蘭晚年認為，一般和特殊是相互統一的，它們的統一就是一個「具體的共相」。具體的共相似乎很難理解，但卻很淺近和平凡。用邏輯學的話說，每一個名詞都有其內涵和外延，把內涵和外延聯繫起來就是具體的共相。用中國哲學的術語來說就是「理在事中。」

馮友蘭的這種觀點實際上是一種介乎實在論與概念論的立場。他雖然認為對一般的認識是一個認識論問題，但並不認為一般「僅只是人的理性思維中的

一個概念。」他說：「概念是主觀的，但概念也必須有其對象，這個對象就不是主觀的了。人在感性認識中，看見一棵樹的形象，這個形象是主觀的認識，但是這個認識也有其客觀的對象。人在理性認識中有一個概念，這個概念是主觀的，但是它的對象就不是主觀的了，這個對象就是『理』」。 (18) 在論述羅欽順的思想時，馮友蘭指出，羅欽順關於「理在事中」的思想是對理學「理在事上」和「理在事先」的思想的修正和革新。他的「這種主張是介乎實在論和概念論之間，兼有其合理的部分。」 (19)

可以看出，馮友蘭對一般與特殊的關係問題的認識經歷了一個正、反、合的過程。前期主張實在論，解放初期有概念論的傾向，晚年則介乎實在論和概念論之間。雖然他最後提出一個折衷的建議，但這個建議仍然存在很多問題。例如：既然說概念的對象不只是主觀的，那就是說仍有客觀存在的「理」，這等於說又把認識問題和存在問題混淆起來。可惜馮友蘭未能把這些理論上的關鍵問題講清楚。

### 參、邏輯分析法——「本體論的方法」

馮友蘭晚年仍舊認為「哲學是人類精神的反思」， (20) 所以哲學的方法就是理論思維。理論思維「是主要用概念的思維。」 (21) 這種思維的特點就是對事物進行概念的抽象。馮氏認為抽象是理論的靈魂，理論離不開抽象，抽象是感性認識上升到理性認識所必不可

少的環節。他把抽象和概括看成一回事，他說：「其實概括和抽象是一回事。概括的範圍越大，其內容就越少。這就是形式邏輯中所講的，一個名詞的外延和內涵的關係。外延越大，內涵越小。外延越大，就是這個名辭所概括的範圍越大。它概括的範圍越大，就得從他所代表的概念中多抽出一些東西，所以他的內涵就越小。」 (22) 這裡，馮先生所說的抽象就是由外延小內涵大的名詞逐步向外延大內涵小的名詞概括，這個概括的過程實際上就是馮先生所說的邏輯分析法，理論思維也就是邏輯分析法。

馮友蘭寫到：「所謂邏輯分析，是相對於物質分析而言的。」 (23) 他認為，對一個具體事物運用物理化學等手段對其構成成份進行分析就是物質的分析，它可以在實驗室中進行；但邏輯分析就只能在思維中進行。它不能分析出構成某一事物的物質成分，但是可以分析出事物都有「形」、「性」兩個方面。所謂「形」就是事物的形體即「特殊」，所謂「性」就是這一事物之所以為這一事物者，即「一般」。理論思維就是用邏輯分析的方法將事物分析為一般和特殊。他說：一般和特殊「這個分別是人的理性認識對於宇宙及其間的事物所作的邏輯分析的結果，這是人類的理論思維所能達到的最高水平。」 (24) 由此可見，馮氏的邏輯分析法就是對一般和特殊的關係這個「真正的哲學問題」所作的回答和思考的方式。這個方法雖然也被馮氏稱為邏輯分析法，但它與現代西方邏輯實證主義者利用現代數理邏輯成果對語言進行邏輯分析是根本不同的。它所要解決的一般和特殊的關係問題仍



在《新編》中，馮友蘭認為，惠施注重特殊，注重事物性質的相對性，因而把它們看成是同一的，此即「合同異」；而公孫龍注重事物的一般，把共相看做是獨立於殊相而存在的，因而「堅，白，石」都是獨立的共相，這就是「離堅白」。

馮友蘭發現公孫龍的思想中有許多涉及到一般和特殊的關係問題。他認為：「在一個邏輯命題中，主詞表示個別，謂詞表示一般。在一個肯定的命題中，個別與一般是對立面的統一（同一）」。（29）對於「白馬是馬」這個命題，白馬是個別，馬是一般，這個作為一般的馬只能存在於白馬、黑馬等個別中，這是個別與一般這兩個對立面的統一的一面。另一方面，「白馬」相對於具體的白馬來說也是一般，「馬」雖然概括白馬的本質，但並不能包括白馬的一切性質（如白顏色）。因此，個別與一般又是矛盾的。公孫龍所提出的「白馬非馬」這個命題，就是表示個別與一般這兩個對立面的矛盾性。但是他卻把這個矛盾片面地誇大，否認了一般與個別統一的一面。馮友蘭認為，公孫龍的另一個貢獻是發現了名詞的外延和內涵的關係。因為就「馬」的外延說，「馬」這個名詞包括在白馬之內，但就「馬」的內涵說，「馬」這個名詞指馬的本質屬性，和「白馬」這個名詞所代表的概念是有區別的，不能把這兩個名詞混同起來，因而說「白馬非馬」。

在《指物論》中，公孫龍系統地發揮了這些思想。馮友蘭認為，公孫龍所說的「指」有兩個意思，一個是名之所指的那個個別，另一個是名之所指的一

般或共相。這是由於中國文字在形式上的特點所造成的。西方文字可以通過字尾的變化區別出辭性，但中文的來源是象形文學，又是單音節，不能表示出抽象的名（一般）與具體的名（個別）之間的差別，所以「指」就兼有這兩個涵義。

《指物論》開頭說：「物莫非指而指非指；天下無指，物無可以為物。」馮友蘭認為這句話的意思是，天下個別物都是由許多一般構成的，沒有共相，物不可以成為物，但共相卻不可以再分析成由共相組成，所以「指非指」。物雖然可分析為許多共相（「物莫非指」），但物自身卻不是「指」，所以說「物不可謂指也」。在「指」與「物」的關係中，指或共相是第一位的，所以說「天下無指，物無可以為物」。

公孫龍在《名實論》中，把名實關係看作命題的主詞和述語的關係。他主張名實相符，但在如何使名實相符這個問題上，卻認為不是使名符合於實，而是使實符合於名，用名去校正實。正因為如此，公孫龍特別強調對詞和概念的分析，把一般看做是脫離具體事物的存在。

馮友蘭對老莊和玄學中的有無問題也做了具體分析。

他認為，有無是《老子》宇宙觀中的重要範疇。對於這兩個概念，可以有三種不同的解釋：一種解釋是原始宗教的說法，把有、無類比成「具體的中間空虛的事物如女性生殖器或風箱之類」；第二種說法比前一種抽象和精緻，形成「有」，「無」兩個概念，但認為「有」生於「無」；第三種說法是「把『無』

字在形式上  
可以通過字  
文的來源是  
能表示出抽  
（個別）之  
有這兩個涵

物莫非指而  
以爲物。」  
，天下個別  
沒有共相，  
不可以再分  
非指」。物  
（非指）」，  
以說「物不  
物」的關係  
所以說「天

，把名實關  
關係。他主  
實相符這個  
合於實，而  
正實。正因  
詞和概念的  
體事物的存

的有無問題

》宇宙觀中  
念，可以有  
是原始宗教  
具體的中間  
（箱之類」；  
精緻，形成  
認為「有」  
「把『無』

理解爲無名，『無』就是無名」。馮先生認爲，如果照第三種說法的解釋，只能把「道」或「無」解釋爲萬物的共相。因爲道是共相，所以才是無物之物，無象之象；又因爲共相並不是一種存在或「有」，所以「有」又成爲「無」，這就是老子所說的有無「異名同謂」的意思。

爲了進一步講清有、無「異名同謂」的道理，馮先生又從名詞的內涵和外延對「有」，「無」這兩個概念加以邏輯分析。他把「有」解釋爲「最概括的名」，「它的外延是一切事物，它的內涵是一切事物共同有的性質。」（30）由於「有」這個「最概括的名」是最抽象的，所以它的外延最大，內涵最小。它的內涵只有一個規定性，那就是「有」，即是「存在」，但是這個只「存在」而沒有其它規定性的「有」是不存在的，於是「有」就變成了「無」。可見，「有」、「無」這對範疇是根據「最概括的名」的邏輯性質而建立的。

馮先生認爲，以上三種說法，《老子》中都有根據，但書中講得多的是第二種說法。對於《老子》全書來說，第一種說法太低，第三種說法太高。以後的韓非和淮南王用的是第二種說法解老，王弼開始用第三種說法。雖然《老子》認識到道、有、無都是一般或共相，天地萬物是殊相，但對於一般與特殊的關係還很不清楚，還沒有把抽象的有和天地萬物的有區別開來，這個區別直到魏晉玄學才搞清楚。

馮友蘭也用同樣的方法解釋了《莊子》中的有無概念。他認爲，《莊子》中所反映的宇宙觀實際上有二種，一種

是合乎老子原義的「莊子所以爲莊者」，一種是稷下黃老之學的宇宙觀。馮先生以爲，第二種是編者混入《莊子》的，只有第一種解釋與《老子》的說法一致。《莊子》雖然沒有說有無「異名同謂」，但在《莊子》中有這個意思。

玄學中的有無問題是《新編》分析的重點。馮友蘭認爲玄學中的主要派別和發展階段都是圍繞著這個問題展開的。玄學的主題是「有無」問題。有、無這兩個概念的具體涵義是什麼，歷代哲學家都有爭論。馮氏認爲這個問題實際上就是古今中外哲學家所討論的共相與殊相，一般與特殊的關係問題，而且這是一個「真正的哲學問題」。

馮先生認爲，從感性認識到理性認識的過程就是通過殊相認識到共相的過程。用形式邏輯可以把這個認識過程描述出來：「每一個東西都屬於某一類，一類的東西都有一個名。每一個名都有兩個方面。一方面是這一類東西的規定性，就是這個名的內涵。另一方面是這個名所指的那一類具體的個體，這就是這個名的外延。內涵越多，外延越小；外延越大，內涵就越小。」（31）最大的類外延也最大，把一切的東西都包括在內，這個類的類名就是「有」。與「有」這個類不同，中國哲學中的「天地」或「萬物」、「天地萬物」只不過是一個集體名詞，它們被稱爲「群有」或「眾有」。「有」這個類因爲外延最大，內涵的規定性就只有「存在」這一性質，實際上也就是「沒有規定性。」「所以『有』這個名的內涵也就是沒有規定性。實際上沒有，也不可能有任何規定性的東西。這就是說實際上沒



是「有」的意見，學發展第的實體性，這是郭是否定的

，馮友蘭歸結為邏輯的外延和為一般和分析方法出的話，想，只不

已經很高維能力有明道學是道學的主一個邏輯氣為其主和氣為所牽涉到。道學以特殊。」

邵雍被看一反傳統響太重，的問題，氏二兄弟。「理」的問題理氣關係，對等的對立統一的二程的否

定，但卻忽視了「理」。只有朱熹較完整地提出了「理氣」問題，集前期道學之大成，是否定之否定。而對於後期道學而言，以朱熹為代表的理學是肯定階段，陸王心學是對理學的否定，而王夫之則是道學的集大成者，是否定之否定。

馮友蘭對道學發展階段的劃分，都是以一般和特殊的關係問題為標準的。他認為，對這一問題的邏輯分析貫穿了整個道學史。由於朱熹哲學中「理氣」問題的討論最多最詳，也由於馮氏四十年代的新理學是繼承朱子之學，所以馮先生對於朱子哲學的邏輯分析也最詳。

「無極而太極」是朱子理學的重要命題，馮友蘭運用邏輯分析法對這個命題的涵義作了嶄新的解釋。他認為，這個命題中的「極」就是指一類事物的規定性、標準或「理」。類有類名，一個名的內涵和外延成反比，名詞的內涵多，外延小，內涵少，外延大。內涵也就是類的規定性。當某一類的內涵或規定性最小時，它的外延也最大。「有」就是這樣一個最大的類，它的外延無所不包，除了「有」沒有別的內涵或規定性，於是「它的規定性就是沒有規定性，沒有規定性，就沒有什麼可以成為標準，這就是『無極』」。 (37)

這是把「有」當做類名看，如果當做集體名，「有」就是包括一切類的大集體。用一個集體名把一切類的理包括進來，這個名就是「太極」。這就是「無極而太極」的涵義。《太極圖說》的另一個版本將這個命題表述為「自無極而為太極」，馮友蘭認為，這不是以邏輯分析為方法的本體論命題，而是宇宙生成論命題。（注：《新編》第五冊第163

頁第二段末行「主體論」三字似應作「本體論」，疑是錯印。）

朱熹所說「至無之中乃至有存焉」（《朱子語類》卷九十四）也是這個意思。類有大小、高低之別。就類名的外延說，大類包括小類，就內涵而言，小類之理蘊涵大類之理，小類又成為高類。高類之理蘊涵低類之理，「最低一類的理必然為一切高一類的理所蘊涵，也就是為一切事物所蘊涵。從這一方面看，最低一類的理又成為最根本的理了。」 (38) 而「有」這個類是最大的類，卻也是最低的類，從最低的類說，它的規定性就是沒有規定性，所以是「至無」，但從最大的類來看，它的外延是一切存在物，就是「至有」，所以朱子說：「至無之中乃至有存焉」。理雖然不是具體的事物，但每一個具體事物都具有理，而這個理又蘊涵無數低一類的理，所以朱子說：「人人有一太極，物物有一太極。」（《朱子語類》九十四）屬一類的具體事物，共有這個類的理，而這些具體事物又是各不相同的，所以道學家講「理一分殊」。

從馮氏對朱熹所提出的幾個命題的邏輯分析中可以看出，馮友蘭邏輯分析的基本手段是利用類和名的內涵和外延的反比關係以及高類蘊涵低類，大類蘊涵小類等形式邏輯的知識，將某些不易理解或看似矛盾的命題加以分析，使之清晰化，如「無極」是從「有」的類名說，「太極」是以「有」的集體名說；「至無」是從「有」的內涵說，「至有」是以「有」的外延說。這樣，本來矛盾的概念和命題就統一起來了，經過這樣的分析，哲學概念的邏輯基礎就被清晰

地揭示出來。

註釋

- (1) 《光明日報》，1950年10月8日。
- (2) 《哲學研究》，第1期，1959。
- (3) 《哲學研究》，第1期，1959。
- (4) 《光明日報》，1957年1月8日。
- (5) 《哲學研究》，第5期，1957。
- (6) 《光明日報》，1958年7月26日。
- (7) 《中國哲學史新編》，第六冊，自序。
- (8) 《中國哲學史新編》，第六冊，自序。
- (9) 《三松堂自序》，頁247。
- (10) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁257。
- (11) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁283。
- (12) 〈新理學的原形〉，《哲學研究》，第1期，1959，頁39-40。
- (13) 〈新理學的原形〉，《哲學研究》，第1期，1959，頁40。
- (14) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁257。
- (15) 《三松堂自序》，頁252-253。
- (16) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁202。
- (17) 〈新理學的原形〉，《哲學研究》，第1期，1959，頁41。
- (18) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁258-259。
- (19) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁258-259。
- (20) 《中國哲學史新編》，第一冊，頁9。
- (21) 《中國哲學史新編》，第一冊，頁18。
- (22) 《中國哲學史新編》，第一冊，頁18。
- (23) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁159。
- (24) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁257。
- (25) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁31。
- (26) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁174頁。
- (27) 《中國哲學史新編》，第一冊，頁37。
- (28) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁26-27。
- (29) 《中國哲學史新編》，第二冊，頁160。
- (30) 《中國哲學史新編》，第二冊，頁46。
- (31) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁31。
- (32) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁31。
- (33) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁31。
- (34) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁34。
- (35) 《中國哲學史新編》，第四冊，頁40。
- (36) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁196。
- (37) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁162。
- (38) 《中國哲學史新編》，第五冊，頁163。

## 馮友蘭後期哲學思想研究（下）

吳疆

天津南開大學哲研所碩士

### 四、「同天人，合內外」—— 精神境界新說

馮友蘭先生晚年認為，一般與特殊的問題是一個「真正的哲學問題」，因此對這個問題的認識可以說是人類哲學思想的精華。人的精神境界便是建立在對這個問題的認識的基礎上，人們對一般和特殊的認識不同，所達到的、表現出的精神境界也不同。

在馮友蘭看來，從特殊到一般的認識過程就是從感性認識到理性認識的飛躍，因為它是一個從量變到質變的過程，人們從感性實踐中進入到理性實踐。他說：「如果對於這個飛躍有充分的認識，人的精神境界也跟著有了變化。認清感性實踐是一種精神境界，看到了理性實踐又是一種精神境界，進入理性實踐那就更是一種境界了。」（39）理性認識之所以能夠提高人的精神境界，是因為理性認識能夠使人認識到的宇宙比感性認識大成千上萬倍，但這種基於理性認識的境界還不是很高，因為人們還不自

覺這種理性認識，這就是「百姓日用而不知」。只有達到認識上的又一次飛躍，即對理性認識的反思和自覺，才能使人的精神境界達到一個更高的層次。馮先生把這種認識稱為「哲學認識」。他說：「有了這種認識的人，他的宇宙就是無限的了。……這是一個真正哲學家的境界。」（40）

馮友蘭認為，在人的精神境界中要解決人、社會和宇宙的關係問題。於是，精神境界就可以分為兩個層次，一個是要解決人與社會的關係問題，一個是要解決人與宇宙的關係。用嵇康的話來描述這兩個層次，那麼第一個層次是「越名教而任自然」，第二個層次是「心不違乎道」。馮友蘭說：「在第一個層次中，人解決了在社會中的人生問題，其主要的辦法是『心無措乎是非』，『越名教而任自然』。但是，人生中的問題並不都是社會問題。人是社會的一個成員，也是宇宙的一個成員。他不能離開社會，更不能離開宇宙。人生中的問題，

有些是因個人同社會的關係而有的，更多的是因個人同宇宙的關係而有的。前者是要解決，後者更是要解決。解決後者的主要辦法，照嵇康所說，是『情不繫於所欲』，『審貴賤而通物情』。」（41）

馮友蘭認為，在人的精神境界中應該使哲學中的兩個基本矛盾得到統一。這兩種矛盾普遍存在於一切的宇宙個體中，因而是最基本的矛盾。一種矛盾是殊相與共相的矛盾，因為只要是個體（殊相），它就必然要有某種性質（共相），如何使這個個體與它所應該具有的性質統一起來，就成爲一個問題；另一種矛盾是主觀和客觀的矛盾，這是因爲每一個個體必然認定自己是主體，它物是客體。馮先生認為：「這兩種矛盾是同一事實的後果。這就是，一個個體是一個個體。」（42）他還認為，在哲學中對待這兩種基本矛盾有三個路子，即本體論的路子，認識論的路子和倫理學的路子。柏拉圖是本體論路子的代表，他把殊相看作是共相（理念）的摹本，這樣造成一個嚴重的結果就是輕視殊相，輕視人的感性欲望。康德是認識論路子的代表，他從主觀和客觀的矛盾開始，認爲主客觀之間的對立不可在認識中調合。人把主體形式和範疇加於客體之上，認識到的不是客體自身，只能是客體的現象，而物自身是不可知的。但康德還是給主體和客體之間，「現相」和「本相」之間的溝通，留下一絲希望。他說，人可以通過具有普遍法則意義的道德行爲「體會到上帝存在，靈魂不滅和意志自由。」馮友蘭認爲這三者都是屬於世界的本相，「照邏輯的推論，應該說，在

道德行爲的積累中，人可能對於本相有完全的認識和經驗。」（43）但是，由於康德認爲主觀和客觀，現相和本相，此岸和彼岸是分離的，所以他不能做出這推論。對於這個推論的肯定還是在中國哲學的宋明道學中。

馮友蘭認爲，對於哲學中共相與殊相，主觀與客觀的基本矛盾，道學家是從倫理學的路子入手解決的。他們不僅是從本體論和認識論上分析共相和殊相，主觀和客觀的矛盾，而且試圖做到這些對立面的統一。道學家們找到的統一方法就是道德行爲的積累。

對於共相和殊相這個問題，雖然道學各派的觀點不一致，朱熹自己的思想也有些不一致，但馮友蘭認爲，道學對這個問題的正確答案是「共相與殊相之間，一般與特殊之間，殊相並不是共相的摹本，而是共相的實現。實現也許是不完全的，但是如果沒有殊相，共相簡直不存在。」（44）在道學家的倫理學中，人性是一個共相，是一個邏輯概念而不是個生物學概念，共相都是善，因而「人性善」是一個邏輯的真命題，而人生存的物質基礎，如感性欲望則是殊相。由於道學家們認爲共相和殊相是統一的，所以，對人來說，人的共相（人性）與人的殊相（如感性欲望）也是統一的。統一的方法就是道德行爲的積累。

人的感性欲望雖然是殊相，但卻不是惡或不道德的。道德和不道德的界限是要看他的行爲是「爲己」還是「爲他」，是否分清「公私」、「義利」。只有爲了一己的感性欲望才是不道德的。道德行爲便是對自私克服，道德行爲的積累，也就是克服的增加。當道德行爲

積累到一定程度，量變成爲質變，自私完全被克服，人性與人的感性欲望統一起來，共相和殊相也就統一起來。「隨著殊相與共相的統一，主觀與客觀統一也跟著來了，這種統一道學家稱之爲『同天人』，『合內外』。」（45）通過道德行爲的積累使這兩種矛盾統一起來，也就達到了一種最高的精神境界。

有了這樣的精神境界，就會相應地有某種感受。馮友蘭認爲隨著精神境界的提高，人有兩種感受，一種是超越感，另一種是解放感。他說：「人總是一個個體，既然是一個個體，它就必然要受到一個個體的範圍限制。這個個體必然是在感性實踐之中，更具體一點說，人既然存在，就必然有一個身體，他的身體所給他的限制是就個體範圍的限制。如果他看到，或者進入理性實踐，他就超越了個體範圍的限制，所以他就有超越感。所謂超越感就是超越個體範圍的限制。既然超越限制，就有解放感，所謂解放就是從個體範圍的限制中解放出來。這個個體不是別的就是他自己的身體，也就是他自己，概括起來說就是他的『我』。所以超越是自我超越，解放是自我解放，其關鍵在於無我，無私。」（46）

馮友蘭認爲，達到殊相與共相，主觀與客觀的統一，就會使人得到一種最高的幸福，也就是道學家所說的「至樂」。但這種樂和身體的感官快樂有本質的不同，它是人的理智活動的結果，所以馮先生也稱它爲「理智的幸福」。他說，這種幸福或「至樂」就是人從殊相的有限範圍之內解放出來的「解放和自由的樂」，他認爲這可能是康德所說

的「自由」。「這種解放自由，不是政治的，而是從『有限』中解放出來而體驗到「無限」（這可能就是康德所說的『上帝存在』），從時間中解放出來而體驗到永恆（這可能就是康德的『不死』）」（47）

在馮先生看來，要達到這種精神境界，得到這種「理智的幸福」，並不需要什麼怪異的生活方式，不要出家當和尚和尼姑，不要離開家和社會，也不需要信仰和祈禱，「他只需在日常生活積累道德行爲，時常消除自私，這就夠了。就是這樣，『此岸』就成爲『彼岸』，『彼岸』就在『此岸』之中。」（48）所以儒家講的是「樂生」，道教講的是「長生」，佛教講的是「無生」。

馮友蘭認爲，這種最高的精神境界的表現是混沌和無知。但這種混沌和無知與原始的混沌和無知是不同的，它們是經過人的理智活動，也就是玄學家所說的「辯名析理」的活動得到的。馮友蘭說：「原來的無知是肯定，進一步的有知是否定，再進一步的無知是否定之否定。」（49）第一個階段是事物「體用一源，顯微無間」，而「百姓日用而不知」，人們這時還不知道事物的本體妙用，一般與特殊的分別，所以是無知的，由於這種無知是一種自然狀態，所以是原始的無知和混沌。而哲學家通過對事物做理智的邏輯分析，能夠認識到「體」與「用」，「顯與微」，「一般」與「特殊」的分別。這樣他們對宇宙和事物的理解就比普通人對事物的自然理解要進步得多。從原始的混沌過度到理智的分別是「有知」，但這只是哲學家們在理智中的分析。其實事物的實際情

自由，不是政  
中解放出來而  
就是康德所說  
間中解放出來  
是康德的『不

到這種精神境  
「福」，並不需  
不要出家當和  
社會，也不需  
在日常生活  
除自私，這就  
』就成爲『彼  
』之中。」（4  
三」，道教講的  
「無生」。

最高的精神境界  
且這種混沌和無  
是不同的，它們  
就是玄學家所  
得到的。馮友  
蘭定，進一步的  
無知是否定之  
階段是事物「體  
行「百姓日用而  
知事物的本體  
則，所以是無知  
種自然狀態，所  
而哲學家通過  
行，能夠認識到  
微」，「一般」  
義他們對宇宙和  
對事物的自然理  
的混沌過度到理  
且這只是哲學家  
對事物的實際情

況是「體用一源，顯微無間」，所以還  
必須回到一種一般與特殊相統一的階段。  
然而這個回歸不是對原始無知的簡單重  
複，而是更高階段的綜合，是否定之否  
定，所以「哲學家們對於宇宙事物的理  
解就又進了一步，他們的精神境界應更  
進一步地提高了。」（50）

人達到了一定的精神境界，得到了  
最高的幸福，有了超越感和解放感，就  
要把這種感受表達出來。那麼用什麼樣  
的方式能把這種精神境界的感受表達出  
來呢？馮友蘭認爲，哲學有兩種思維方  
式，一種是理論思維，一種是形象思維。  
理論思維「是主要用概念的邏輯的思維」  
（51）這種思維的特點就是對事物進行  
概念的抽象。理論思維實際上就是馮氏  
所說的邏輯分析法。關於形象思維，馮  
先生認爲，它就是用比喻的方式，把人  
類精神的反思表達出來。雖然比起理論  
思維來有點恍惚、隱晦，「但讀者如果  
懂得了它的意思，就會覺得很深刻。」  
（52）理論思維可以用來建構本體論，  
而在精神境界中的感受就只能「用形象  
的言語作個比喻。」中國哲學中許多哲  
學家，尤其是玄學家和道學家，善於用  
形象思維作比喻，表達超越感和解放感。

理論思維的形式雖然不能用來表達  
精神境界，但這並不意味著理論思維與  
形象思維是相互對立的。馮先生認爲：  
「哲學的作用有兩方面，一是鍛煉，發  
展人的理論思維能力，一是豐富提高人  
的精神境界。……這兩方面實際上是一  
回事。人對於他的精神活動的反思，就  
自動地豐富，提高了他的精神境界。」  
（53）所以，理論思維和形象思維對於  
精神境界的提高是相輔相成的。

在馮先生看來，精神境界是一種經  
驗，一種體驗，而不是一種知識。有了  
知識，就必然有所知的對象，也就有了  
主觀和客觀的對立。所以，精神境界的  
提高不能靠學習和知識積累，只有靠道  
德修養的工夫。

馮友蘭認爲，這個修養工夫的要點  
是「盡性」。「性是人之所以爲人的真  
正所在。真正的人性得到充分的表現，  
就叫『盡性』。」（54）通過道德行爲  
能使人克除爲我之「私」，逐漸達到破  
除「蔽塞」而「順吾理」，也就是使殊  
相和共相得到統一，「順吾理」即是「順  
吾性」。道德行爲的積累能提高人的精  
神境界，馮氏的這個理論前文已有闡述。  
但這個方法只是「盡性」的一條途徑。  
「盡性」的另一條途徑是「認識能力的  
擴充」。馮氏這裡所說的認識能力不是  
認識知識的能力或「見聞之知」，因爲  
精神境界不是知識，「若專作一種知識  
講，那還是與人的精神境界無關。」（5  
5）這個認識能力是比「見聞之知」要  
高的認識能力，如果勉強稱作知識，只  
可以稱爲「德性之知」，它的具體方法  
是「窮理」。「窮理」的目的是「合內  
外」，也就是破除主客觀的障礙。它「並  
不是零碎地研究客觀世界中的事物，得  
一些片斷的知識，而是要對於內與外，  
主觀與客觀，作一種系統的思考，有一  
種綜合的全面的認識。」（56）

「窮理」雖然使人懂得了這些關於  
精神境界的道理，但是馮友蘭認爲「懂  
得這種道理還不等於有這種精神境界。」  
用《中庸》裡的話說，「這種境界是  
『誠』，懂得這種道理就是『明』。」  
（57）人可以通過道德行爲的積累達到

那種「誠」的精神境界，由此明白了這個道理，也可以通過「窮理」的方法認識了這種道理，因而自覺地進行道德行為的積累。前面的方法是「自誠明」，後面的方法是「自明誠」。馮友蘭認為道學家們所說的工夫就是這個方面，而這兩個方面又不是截然分開的。即使是「認識能力的擴充」，也必須和道德實踐結合起來。

馮友蘭認為，如何處理提高精神境界與增加知識的關係是一個重要問題。馮友蘭一向認為精神境界不是知識，他說：「增進人對於客觀上各個具體事物的知識是一回事，提高人在主觀上的精神境界又是一回事。」（58）但他同時認為，這兩者不是沒有聯繫的，增加知識也可以看做有「事天」的意義，只要這樣理解又這樣去做的人的精神境界就是「天地境界」，即使是道德行為也必須理解為有超道德意義的「事天」，「如果沒有這樣的理解，有這些行為的人的境界，也只是道德境界，不是天地境界。」（59）

在馮友蘭看來，增進知識與提高精神境界的關係就是宋明道學中的「窮物理」和「窮人理」的關係問題。馮先生說：「窮物理的目標是增加知識，窮人理的目標是提高精神境界。」（60）馮友蘭認為，道學家們都是在講提高人的精神境界的修養方法，朱子所講的修養方法可以概括為「窮物理」，他的《格物補傳》集中反映了這個思想。但是朱子所講的「即物而窮理」卻把增加知識（為學）與提高境界（為道）這兩者混淆起來，因此，「在理論上有講不通的地方，在實踐中也有行不通的地方。」

（61）他舉了一個例子指明朱子「窮物理」的矛盾。比如，一個植物學家研究植物之理，可以看做是「窮物理」，但這種「窮物理」的活動是否能夠「至乎其極」，而達到「豁然貫通」的精神境界呢？植物之理是無窮無盡的，具體事物的理也是無限的。植物學家對於植物之理可能「豁然貫通」，但不是在提高精神境界這個意義上。可見，精神境界的提高是不能用增進知識的方法去達到的。

馮友蘭認為，朱子的這個理論困難是從程頤那裡繼承來的。在馮友蘭看來，二程兄弟的理論是不完全相同的，程顥是心學一派的創始人，而程頤是理學一派的開創者。程頤把他的方法概括為二句話：「涵養須用敬，進學則在致知。」（《程氏遺書》卷十八）「涵養」即是提高精神境界，「進學」是增加知識。這是兩種修養方法，卻被程頤對立起來，「用敬」和「致知」成為兩概。朱熹的《格物補傳》就是繼承這個思想，使「窮人理」與「窮物理」的「兩概」更突出。他在《補傳》中只講「即物窮理」，沒提「涵養須用敬」；也沒有講明白「即物窮理」與「明明德」（提高精神境界）的關係。

那麼朱熹的矛盾究竟在哪兒呢？馮友蘭認為朱子的困難在於不能正確理解「窮理」。「窮理」應該是窮人之理，盡人之性，才能「至於命」。馮友蘭說：「每一個人都是人類的一員，他要窮理，就是窮人之理，要盡性，就是要盡人之性，而且要從自己做起。」（62）正是因為這個理解上的偏差，朱子未能理解《中庸》所講「盡性」的次序。《中庸》

朱子「窮物理學家研究窮物理」，但可能「至乎至」的精神境界的，具體事家對於植物不是在提高，精神境界的方法去達到

這個理論困難馮友蘭看來，目的，程顥頭是理學一法概括為二則在致知。「涵養」即是增加知識。頭對立起來，概。朱熹的思想，使「窮厥」更突出。「窮理」，沒講明白「即高精神境界」

哪兒呢？馮不能正確理解窮人之理。馮友蘭說：他要窮理，就是要盡人之（62）正是朱子未能理解。《中庸》

說：「唯天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」這裡講的是先要達到「至誠」，盡自己的性，再盡人類之性，才能「盡物之性」，才能「贊天地之化育」，才能「與天地參」，而不是像朱熹那樣從「窮物理」開始。《大學》也說必須先「明明德」，從自身做起，結果朱子把這個順序顛倒了，理解為先從外物做起，將「格物」解釋為「即物窮理」。

朱子的錯誤在於把窮物理與窮人理對立起來，不僅朱子如此，陸九淵也是如此，他們各執一端，互相指責。朱派指責陸派窮人理為「空疏」，陸派指責朱派窮物理為「支離」。馮友蘭認為，在宋明道學家中，只有張載的看法較為全面。他說：「張載認為，人在社會中所做的有積極意義的事，都有『事天』的意義。」（63）這樣，無論是「窮人理」還是「窮物理」都具有同樣的意義。

為了說明窮人理與窮物理兩種修養方法的統一性，馮友蘭舉了一個通俗的例子。他說：「一個人對父母應當孝，這是他的良知告訴他的。要行孝必須做許多實際的事，這些事是什麼，怎樣做，這就是需要許多關於實際事物的知識，這就是窮物理方面的事了。」（64）

##### 五、一個馮友蘭？抑或二個馮友蘭？——前期思想與後期思想之比較

馮友蘭的後期哲學思想與前期哲學思想究竟有何關係？是徹底地否定和排

斥，還是「接著」新理學講，亦或是對新理學思想有批判地保留？後期思想與馬克思主義哲學是何關係？用馮友蘭常用的「瓶」和「酒」的比喻來說，後期思想的「瓶」是變了，因為馮先生已不再使用新理學的體系形式和術語，而是大量採用了馬克思主義哲學的術語，所以可以說是「新瓶」，但問題是，到底是「新瓶裝新酒」，還是「新瓶裝舊酒」？

無疑，後期思想的「新瓶」中裝有前期新理學「舊酒」的成分。從前期和後期所討論的問題來看，一般與特殊的關係問題，邏輯分析法，以及人的精神境界的問題，一直是馮友蘭哲學的主題。馮友蘭先生認為一般與特殊的關係問題是哲學思考的主要問題，因為這個問題是由邏輯分析得來的，所以具有普遍性。而關於人的精神境界的理論更是馮先生一貫堅持的主張，即使是在建國初期所寫的「《新理學》底自我檢討」（65）這樣的批評文章中，他也堅持認為新理學體系中的人生境界說「是代表中國舊哲學底優良傳統。」張岱年也認為，關於人的精神境界說是馮友蘭的一貫主張，尤其是人生四境界說，直到晚年，馮先生也一直堅持（66）。在《新編》中，道德境界和天地境界是兩個經常出現的概念。

從理論結構來看，前期思想與後期思想也是頗為相似的。馮友蘭的思想，無論是前期還是後期，都由兩個部分組成，一部分是對形而上學問題的討論，另一部分是以精神境界說為核心的人生哲學。從總體結構來看，後一部分是馮友蘭思想的重點，因為在馮氏看來，對



於形而上學的討論有助於精神境界的提高。

有些人認為，馮友蘭思想中的這兩個部分是脫節的。前一部分對形而上學問題的討論是理性主義精神的反映，而在精神境界這部分中則是以中國傳統哲學的人文精神為主導；理性主義雖可建構形上學體系，但卻不能指導人的生活實踐，提高人的精神境界。事實上，在馮先生的思想體系中，形上學和人生哲學是有機地統一在一起的。從新理學來看，聯接形上學和人生境界說的關鍵概念是「覺解」。馮先生那時認為：「有覺解是人生的最特出顯著的性質，……是人之所以異於禽獸者，人生之所以異於動物的生活者。」（67）所謂「解」即了解，指的是人對事物之理的認識。從性質上說，了解是以概念為基本要素的理性思維活動。馮友蘭說：「對事物的了解必依概念」。「覺」即是自覺，指的是人對自己理性活動的省察，他說：「我們於有活動時，心是明覺底，有了了解的活動時，我們的心，亦是明覺底。此明覺的心理狀態謂之自覺。」（68）正是「覺解」這個概念把馮友蘭《新理學》中的形上學體系和《新原人》中的人生四境界說聯繫起來。馮先生認為，聖人有「最深底覺解」，是因為平常人只有覺解，而聖人能覺解其覺解。聖人的覺解對象不是外物之理，而是人之理；不是最低層次的共類之理，而是最高層次的共類之理。認識了「理」，就會進一步理解「氣」，「道體」，「大全」這些形而上學概念的涵義。新理學的形上學系統就是幫助人們獲得這種「最深底覺解」，這樣，形上學所代表的理性

精神就不會與中國傳統哲學中的人文精神相衝突，而是兩個相互聯接的不同層次。人們通過形上學獲得這種「最深底覺解」，也就有了最高底境界即天地境界。處於天地境界的人不但覺解人之性源於大全中之人之理，而且在精神上已完全自同於大全，在行為上對宇宙盡職，也就是說處於天地境界的人已經「知天」，「同天」，「事天」，「樂天」了。

在馮友蘭晚年哲學思想中，沒有出現「覺解」這個概念，但這個意思是有的。他認為由於人們對一般和特殊這個問題的認識不同，所達到和表現出的精神境界也不同。感性認識所達到的境界與理性認識所達到的境界不同，哲學認識所達到的境界也不同。具有某種認識可以看做前期馮友蘭所說的「解」，由這種認識而達到某種境界可以看做馮友蘭以前所說的「覺」。這兩層意思在《中國哲學史新編》中都有，但不如《新原人》中論述精到。有了「覺解」這個意思，後期思想中一般與特殊這個「真正的哲學問題」也就與精神境界說聯繫起來，因為只有對一般和特殊的關係問題有最深入的了解，才可以達到「同天人，合內外」的天地境界。

看到了馮友蘭後期思想與前期思想在理論結構上所具有的共性，我們可以肯定馮氏的後期思想在很大程度上仍然遵循著新理學的基本理路，同時，他也對這個理論的具體內容做了許多重大的修改和補充。

形而上學立場的轉變是後期馮友蘭思想的重要特徵。他改變了新理學實在論立場，轉向介乎實在論與概念論之間

的折衷立場。這個轉變的原因很多。從新理學體系內部看，新理學的實在論立場與「新原人」中反映的傳統思維方式相矛盾。《新原人》將中國傳統哲學的基本精神概括為「極高明而道中庸」，這是符合中國傳統哲學「體用合一」，「理事合一」，「天人合一」的基本思維方式的。但是，新實在論卻主張共相可以脫離殊相而存在，一般和特殊是割裂的，這就與傳統哲學的基本精神相悖。這個矛盾是促成馮友蘭形上學立場轉變的潛在因素。此外，還有兩個重要的因素影響了馮友蘭形上學立場的轉變，一個是邏輯分析方法的轉變，這可以看做是內因；另一個因素是辨證唯物主義的影響，這可以看做外因。這兩個問題將在下文詳細闡述。

在新理學體系中，馮友蘭詳細闡述了他的方法論。他認為，形上學的方法有正的和負的兩種。他說：「真正底形上學的方法有兩種：一種是形式主義底方法，一種是直覺主義底方法。形式主義底方法以形式主義講形上學，直覺主義底方法講形上學不能講。講形上學不能講，亦是一種講形上學底方法。」（69）這裡的形式主義方式或正的方法就是邏輯分析法。在《新編》中，馮友蘭也提到了哲學的兩種方法，一種是理論思維，一種是形象思維。理論思維「是主要用概念的邏輯的思維。」（70）這種思維的特點就是對事物進行概念的抽象，實際上就是馮先生所說的邏輯分析法。關於形象思維，馮先生認為，形象思維就是用比喻的方式，把人類精神的反思表達出來，雖然比起理論思維來「來點恍惚，隱晦」，「但讀者如果懂得了它

的意思，就會覺得很深刻。（71）理論思維可以用來建構本體論，而在精神境界中的感受就只能「用形象的言語作個比喻。」例如，馮友蘭分析了張載《西銘》的頭一段文字。《西銘》的頭一段是：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體，天地之率，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」馮友蘭認為，有人把這一段看做是唯心主義的論斷，這是不對的。「因為《西銘》的頭一段不是一種本體論的論斷，而是人對於宇宙的一種態度，它所說的不關於宇宙構成的一種理論，而是人的一種精神境界。」（72）「不過張載是用形象思維的語言說出來，而程顥則是用理論思維的語言說出來。」（73）馮友蘭後期關於哲學的兩個思維方式的思想與新理學中正負方法的劃分是如出一轍的。但是馮友蘭對形象思維的論述較少，還不能說形象思維即是負的方法。

馮友蘭這裡所說的理論思維即是邏輯分析法，在《新編》中論述也較多。在新理學體系中，他也非常重視邏輯分析法，這其中是有原因的。他之所以強調邏輯分析對於哲學的重要性是和他的基本哲學觀分不開的。在新理學中，馮友蘭認為，真正的形上學相對於科學認識而言，必須是「不著實際底」，「對於實際無所肯定的」，「一片空靈的」。而西方傳統哲學，包括宋明理學在內，都混淆了科學與形上學的界限，試圖通過形上學為人們提供實際的知識，所以是「壞底形上學」。真正的形上學與「壞底形上學」和科學的區別就在於它是形式的，邏輯的，因而，真正的形上學的方法也是邏輯分析的。這一思想來自維

也那學派對傳統形上學的攻擊。

在《新編》中，馮友蘭沒有明確地提出把哲學和科學分開的原則，但基本思路是清晰可見的。他把哲學分為兩種，一種是本體論，「是宇宙的邏輯構成論，主要的是用邏輯分析法看宇宙是怎樣構成的。」（74）另一種是宇宙生成論，「是以當時的科學知識為根據，講具體的世界是怎樣發生和發展的。」（75）馮先生認為，宇宙發生論主要講兩個問題，一是天地如何起源，一切具體事物怎樣生出來；二是現在的世界有沒有終結。宇宙生成論是要以高度發達的科學為基礎的，以這種方式講哲學，必然使哲學與科學混淆，使哲學出現混亂。因此，晚年馮友蘭極力以本體論解釋中國哲學，對於中國哲學中的宇宙生成論加以批判。這說明，直到晚年，新理學的哲學觀依然保留在馮友蘭的思想中。

新理學和《新編》中的邏輯分析法有一個明顯的共同點：即分析的最終結果都是將事物區別分為一般和特殊兩個方面。在新理學體系中，馮友蘭認為共相或一般的存在來源於這樣一個分析命題：「事物必都是某種事物，有某種事物必有某種事物之所以為某種事物者。」這個「某種事物之所以為某種事物者」，就是新理學所講的「共相」或一般，也就是「理」，理與事物的關係就是共相與殊相或一般與個別的關係。在《新編》中，馮先生也以這樣的分析為根本，他認為，每一個事物都屬於一個類，而類都具有規定性。一般就是一類事物的規定性，也就是這類事物的「理」，特殊就是這個類中的具體事物。正是由於一般與特殊的分別來源於邏輯分析，所以

馮先生才把這個問題稱為「一個真正的哲學問題」，並貫穿邏輯分析的始終。

從技術層面上說，新理學中的邏輯分析法和《新編》中的邏輯分析法都是以形式邏輯為基礎的。在新理學中，馮友蘭對事物共相的探討，以及對事物共相和殊相關係的辨析，是從規定和推導「類」這個邏輯範疇開始的。馮友蘭認為，人們得到「類」這個觀念是從一個基本的認識出發，即事物總是這樣的或那樣的事物。他把這種認識表達為：「凡事物必都是甚麼事物。是甚麼事物，必都是某種事物。」正是從「類」這個基本邏輯範疇出發，馮友蘭對共相和殊相做了分別。他還把一類事物的類名和總名區別開來，根據類的不同層次，把類分為共類、別類、高類、低類，並以此為工具分析中國哲學中的基本概念。這些分別，《新編》中的邏輯分析法都加以繼承，只不過變換一下名詞，例如總名變成了集體名，共類和別類變成了大類和小類。

除了應用「類」這個邏輯概念以外，《新編》的邏輯分析法與新理學的邏輯分析法還有一個顯著的技術上的不同。在《新編》中，馮友蘭大量利用名詞的內涵與外延之間的反比關係這一邏輯規律來分析中國哲學中的基本概念和範疇。這一規律的應用，可以說是馮友蘭邏輯分析法的重要發展。他認為，事物都屬於一個類，類有類名，這個類名一般來說是一個普通名詞，它有內涵和外延兩個方面，這兩個方面統一於這個名詞，但同時又存在著反比關係。所謂內涵就是一般、共相，所謂外延就是特殊、殊相。一般和特殊的關係也就是內涵和外

延的關係。

馮友蘭邏輯分析法的這一發展帶來了馮氏思想中的許多變化，首先是形上學立場的轉變。馮友蘭認為，黑格爾的「具體的共相」這一概念就是表示一般和特殊的統一，如果理解了「具體的共相」，就會理解一般和特殊統一的道理。馮友蘭用邏輯分析法說明「具體的共相」這一概念，他說：「用形式邏輯的話說，具體的共相就是代表一個共相或概念的名詞的內涵和外延的統一。這個名詞的內涵就是這個名詞所代表的共相或概念。這個名詞的外延就是這個名詞所能適用的那一類的東西的全體，兩者統一起來就成爲具體的共相。」（76）由於內涵和外延是統一在一起的，所以一般和特殊也是統一的。這樣，由於邏輯分析法的改變，新實在論不能成立，新的形上學立場得到論證。

由於邏輯分析的方法在上述技術方面的變化，馮友蘭在前期和後期對中國哲學的基本概念和命題的邏輯分析也發生了相應的變化。例如，在《新理學》中，馮友蘭是這樣解釋中國哲學的中的「有無」這兩個概念的。

他認為，「有」是一個大共類。所謂大共類就是包含分子最多的類。道家用「有」這個概念指稱類中的實際分子。用馮氏實際和實際的劃分標準來看，「有」這個大共類只是對實際而言，指實際中存在的一切「有」或物。而對於「無」這個概念，馮友蘭則認為它在道家哲學中即是指「道」。這個「道」是與「真元之氣」相似的。因為道是「無名」，不是具體的事物，而且能依其自身創生萬物。雖無任何名，但可爲任何

物，爲任何名。從類的觀念來看，「無之類」就是「所有底空類之類，凡無實際底分子之類均屬之」（77）「無」是「不有或非有」，是與「有」相對立的「負觀念」，是對實際中「有」的否定，但「無」並不對應實際中的理。因為從實際的觀點看是沒有與「無」對應的理念的，所以說「無無」，即「有有之理而無無之理。」用馮友蘭的話說：「就我們的知識說，負觀念因正觀念而起，但就實際方面說，則只有與正觀念相應之理，而並無與負觀念相應之理。」（78）由此觀之，馮友蘭在新理學中把「有」和「無」做爲兩個對立的概念，這樣就無法解釋老子所說的「有無異名同謂」，「有無相生」的情況了。

在《新編》中，馮友蘭改變了這種分析。他認為「有」是一個外延最大的類，而內涵最小，只有「存在」這個唯一的性質，實際上也就是「沒有規定性」。這樣，由於「有」極端地抽象，所以也就是「無」了，所以老子說「有無相生」，「異名而同謂」。（參見上文）

再例如，馮友蘭前期和後期對「無極而太極」這一命題的分析也反映出兩種邏輯方法在技術上的不同。在新理學中，「太極」是「理之全體」，「無極」是《道德經》所說「復歸於無極」（二十三章）中「無極」的意思，也就是道。這個道由於是「無」而又能生萬物，所以有似於馮氏所說的「真元之氣」。這樣，「太極」代表理，是「有名」；「無極」代表氣，是「無名」。「太極與無極，正是兩個相對底觀念」。（79）「無極而太極」這一命題表示「由無極至太

極中間之過程，即我們的事實的實際底世界。」（80）如果照新理學的這個分析講，「無極而太極」恰恰是「自無極而太極」的意思。這正是馮友蘭在《新編》中所批判的講法，因為這樣講就有宇宙生成論的意思。在《新編》中，馮友蘭解釋這一命題仍然是從「有」這個最大的大類出發。因為從類的觀點來看，「有」的外延最大，內涵最小，除了「存在」就沒有別的規定性或標準。「極」就是標準的意思，所以說是「無極」。如果把「有」當做集體名，那「有」就是一切類的理的集體名，這就是「太極」。「無極而太極」只是從兩個不同的方面來看「有」這個最大的類，所以「無極」和「太極」是統一的。（參見上文）

新理學之所以將「有」與「無」，「無極」與「太極」解釋為對立的，除了邏輯分析技術上的原因之外，也與馮友蘭的哲學立場有關。新理學是新實在論的哲學立場，主張實際與實際的二分，實際能夠脫離實際並先於實際而存在。由於實際與實際就是互相對立的，「太極」必然能夠先「無極」而存在，「無存在而有」，所以「有」與「無」也必然是對立的。

在新理學中，馮友蘭應用邏輯分析對中國哲學中的命題和概念的分析是有限的，這是因為馮友蘭邏輯分析法的主要目的是建構形上學。形上學的邏輯構造是前期馮友蘭在邏輯分析法的應用上的顯著特徵。

形上學的邏輯構造指的是馮友蘭利用邏輯分析技術建立的形式化的形上學系統。這個系統從「事物存在」（有實

際）這一綜合命題出發，利用概念間的蘊涵關係推出四組分析命題，得到「理、氣、道體、大全」四個邏輯概念。這四個概念是形式的，空的，沒有實際內容的；這四個分析命題僅僅揭示實際，這個邏輯推演的過程就是「由知實際而知實際」的過程。馮友蘭以邏輯分析構造形上學系統的本意是使形上學與科學相區別，使這個形上學不為人們提供實際知識，而只有助於人們對人生的覺解和精神境界的提高。他說：「理及氣的觀念，可使人游心於『物之初』。道體及大全的觀念，可使人游心於『有之全』。……這些觀念，可以使人的境界不同於自然，功利及道德境界。」（81）

但是，馮友蘭在後期思想中已不再認為獲得最深的覺解必須依靠新理學那個「空的」形上學系統了。在〈《新理學》底自我檢討〉（82）這篇文章中，他說「……不過提高人的境界並不必依靠我所謂空的哲學。在以前我以為提高境界是人人都需要的，而以前所謂『技術的』哲學，即煩瑣哲學，則不是每個人所需要的，（照現在看，它並不是任何人所需要的。）所以我有意將哲學精簡到幾個概念，這幾個概念可以提高人的境界。這是新知言那本書的主要意思。可是現在看來，這樣空的觀念，與實際脫離了聯繫。」馮友蘭對形上學的邏輯構造的批判是有道理的，幾個分析命題和邏輯概念並不能喚起人們的情感。正如洪謙在〈新理學的方法〉一文中指出的那樣，新理學體系反而不如傳統哲學能夠引起人們感情上的震動。因此，在後期哲學思想中，馮友蘭也就不再堅持由那四組邏輯命題和概念所組成的形上

利用概念間的  
題，得到「理、  
輯概念。這四  
沒有實際內容  
揭示實際，這  
由知實際而知  
邏輯分析構造  
上學與科學相  
人們提供實際  
人生的覺解和  
「理及氣的觀  
初」。道體及  
「有之全」。  
的境界不同於  
」（81）  
思想中已不再  
依靠新理學那  
。在《新理  
這篇文章中，  
竟界並不必依  
而我以為提高  
以前所謂「技  
，則不是每個  
，它並不是任  
意將哲學精  
可以高人的  
的主要意思。  
觀念，與實際  
上學的邏輯  
個分析命題  
的情感。正  
一文中指出  
如傳統哲學  
。因此，在  
就不再堅持  
組成的形上

學系統，但他仍然認為一般與特殊的問題是需要「覺解」的重要問題。

在後期哲學思想中，馮友蘭不僅對先秦名學，魏晉玄學以及宋明道學進行邏輯分析，而且還嘗試用中國語言的特殊性解釋中國哲學中的傳統問題。例如，他認為西方文字可以通過字尾變化分別詞性，而中文由於其來源是象形文字，又是單音節，不利於表達詞性，這樣就造成了像「白馬非馬」這樣命題的意義混亂。具體地講，「白馬非馬」是就「馬」這個名詞的內涵說，指的是「馬性」，那麼「白馬性」與「馬性」當然不同，而「白馬是馬」中「馬」這個名詞是就「馬」這個詞的外延說的，是指具體的馬。如果我們的文字足夠發達，能夠表達馬性與馬的區別，那麼許多命題意義的混亂就可以得到澄清。

總的來說，馮友蘭認為中國哲學的語言特殊性有以下幾個方面：

- （一）術語較少，論證不詳盡，只有實質上的體系，沒有形式上的體系；
- （二）存在著今古語言的差別和障礙；
- （三）一個名詞有很多用法；
- （四）「言簡意賅」，「文約意豐」，只提結論，不提得出結論的理論思維過程和結論的前提。（83）

可以說，後期思想中的馮友蘭對分析的理解和運用都更加深廣了。他已經不局限於用形式邏輯分析中國哲學的概念和命題，而且也用語言學方法對中國哲學的語言進行語言分析。

在後期思想中，馮友蘭很多對精神境界的論述與新理學是相近的。例如他講到精神境界要統一人、社會與宇宙的

關係；獲得最高境界有一種至樂，這種境界是無知和混沌的；以及修養的兩種工夫等等，在《新原人》中都有論述，在《新編》中，馮友蘭屢次提到《新原人》這部書和四境界說，由此可見，馮友蘭的人生境界說與三十年代的《新原人》是大體一致的。但是，由於其形上學立場的變化，也有些改進。

在《新原人》中，馮友蘭認為對宇宙人生的覺解是要通過他的形上學系統的，但在後期他認為只要對一般和特殊這個根本的問題有最深入的了解就可以達到天地境界，在前期思想中，形上學與天地境界的聯繫不甚緊密，馮友蘭講「理，氣，道體，大全」等概念可以使人游於「物於初」，「有之全」，形上學的作用僅僅是「有助於」提高精神境界，而在《新編》中，馮友蘭講最高的精神境界就是形上學問題的解決，就是一般與特殊，主觀與客觀，人性與感性欲望等矛盾的統一。這樣，精神境界與形上學的問題聯繫就更加緊密了。

在馮友蘭後期哲學思想中，馬克思主義哲學無疑是瓶中的「新酒」。馬克思主義哲學與馮友蘭思想的關係是一個十分複雜的問題。早在一九三三年，馮友蘭在英國講學期間，就接觸到了歷史唯物主義觀點，並以之解決困惑已久的中西文化問題。抗戰時期的《新事論》就是在唯物史觀的指導下寫成的，但他對辯證唯物論，直到解放前還一直不肯接受。解放後，馮友蘭先生接受了辯證唯物主義哲學，還不能說僅僅是盲目跟隨潮流，而是經過一番理論上的思考。

在馮友蘭看來，辯證唯物主義與新理學有一個重要的聯接點，那就是一般

和特殊的關係問題。這個問題既是馮友蘭哲學的主題，也是辯證唯物主義的重要問題。馮友蘭在〈新理學的原形〉這篇文章中寫道：「在解放以後，我看見列寧的《談談辯證法問題》。當時我心裡很高興，……我當時很狂妄地認為我的研究哲學的方法和列寧的方法是相似的。」這裡所說的「相似」即是指對於一般與個別這個問題研究的相似。這雖然是一段自我批評的文字，但也反映出馮友蘭對辯證唯物主義的理解首先是從自己的新理學體系出發的。正是根據新理學與辯證唯物主義的這些聯繫，馮友蘭認真研究了辯證唯物主義，反省自己的新實在論立場，最終放棄了新理學中的新實在論立場。這可以說是馮友蘭形上學立場轉變的外因。辯證唯物主義對馮友蘭後期哲學的這一影響直到馮先生晚年。憑心而論，辯證唯物主義在一般和個別這個問題上的解決方式比新實在論的立場高明。

當然，由於政治風波的影響，後期馮友蘭思想也經歷了兩次較大的波折。在馮友蘭心中，似乎總存在著某種「應帝王」的思想，希望自己的思想能跟上時代進步，並試圖把這種時尚貫徹到自己對中國哲學史的研究中去。按照他自己在《新編》第一冊（修訂本）「自序」中的說法，他先是「向蘇聯『學術權威』學習……尋找一些馬克思主義的詞句，作為條條框框，生搬硬套，」寫出了《中國哲學史新編》頭兩冊。七十年代初，他又試圖按照「評法批儒」的方針評價中國哲學史，兩次嘗試都使他誤入歧途。他自以為堅持馬克思主義就是迎合時尚，但經過這兩次教訓，反而使馮友蘭更加

認清了馬克思主義的真諦。他總結道：「用馬克思主義的立場、觀點和方法，並不等於依傍馬克思主義，更不是抄寫馬克思主義，……路是要自己走的；道理是要自己認識的。學術上的結論是要靠自己的研究得來的。」（84）正是在這種實事求是，獨立思考的精神指導下，馮友蘭完成了《新編》七卷本，因此，從理論上說，《新編》可稱得上馮友蘭先生的晚年定論。

在《新編》中，馮友蘭一方面發揮、發展了新理學中的思想，一方面大量使用馬克思主義哲學術語，援引馬恩和黑格爾的論述。並採用唯物、唯心、辯證法和形而上學的標準劃分哲學史，那麼可不可以說，馮友蘭的後期哲學思想是新理學與辯證唯物主義的結合？從《新編》所反映的整體理論來看，還不能這樣說。馬克思主義哲學術語是當時的學術語言，採取了這種語言並不一定完全接受其中的基本觀點。馮友蘭始終關心的是一般和特殊的關係問題，他把這個問題看做是哲學的真正問題，而辯證唯物論的首要問題是物質和意識的關係問題。雖然馮友蘭也把這個問題稱為「哲學中的一個中心問題」，但整個理論體系並沒有以這一對概念為基礎。而且，馮友蘭理解的一般與特殊也與辯證唯物主義的理解不同。馮友蘭按照西方哲學傳統方式把一般與特殊理解為抽象的理與作為個體的事物自身，而在辯證唯物主義中，一般與特殊是指普遍性與特殊性，也即共性和個性。用中國哲學的術語說，馮友蘭關心的一般與特殊是「理事」關係，而辯證唯物主義所討論的一般與特殊，則相當於「理氣」關係。

。他總結道：觀點和方法，更不是抄寫自己走的；道上的結論是要（84）正是在精神指導下，卷本，因此，稱得上馮友蘭

一方面發揮、一方面大量使援引馬恩和黑、唯心、辯證哲學史，那麼：期哲學思想是結合？從《新看，還不能這語是當時的學並不一定完全馮友蘭始終關心問題，他把這個問題，而辯證唯意識的關係問題稱爲「哲，但整個理論體爲基礎。而且，朱也與辯證唯物屬按照西方哲學理解爲抽象的理，而在辯證唯物指普遍性與特殊用中國哲學的術般與特殊是「理主義所討論的一理氣」關係。

通過對馮友蘭前期思想和後期思想的比較，我們可以對「一個馮友蘭，抑或兩個馮友蘭」這一問題做一個較爲準確的回答：馮友蘭仍是一個馮友蘭，他的後期哲學思想可以納入前期新理學體系的框架中，但是在許多具體觀點和方法上，他都做出了重要的修正和發展。首先，他改變了新理學的新實在論立場，轉而支持介乎實在論與概念論的立場；其次，他取消了新理學中形式化的形上學體系，以形式邏輯爲基本的邏輯方法詮釋了中國哲學中的基本概念；最後，在對精神境界的論述中也做了相應的修改和調整，但仍然保持了新理學的基本精神。

#### 註釋

- (39)《中國哲學史新編》，第四冊，第205頁。  
 (40)《中國哲學史新編》，第五冊，第140頁。  
 (41)《中國哲學史新編》，第四冊，第82頁。  
 (42)《中國哲學史新編》，第五冊，第12頁。  
 (43)《中國哲學史新編》，第五冊，第14頁。  
 (44)《中國哲學史新編》，第五冊，第14頁。  
 (45)《中國哲學史新編》，第五冊，第15頁。  
 (46)《中國哲學史新編》，第四冊，第205-206頁。  
 (47)《中國哲學史新編》，第五冊，第15頁。

- (48)《中國哲學史新編》，第五冊，第120頁。  
 (49)《中國哲學史新編》，第五冊，第120頁。  
 (50)《中國哲學史新編》，第五冊，第120頁。  
 (51)《中國哲學史新編》，第一冊，第18頁。  
 (52)《中國哲學史新編》，第一冊，第24頁。  
 (53)《中國哲學史新編》，第一冊，第27頁。  
 (54)《中國哲學史新編》，第五冊，第143頁。  
 (55)《中國哲學史新編》，第五冊，第141頁。  
 (56)《中國哲學史新編》，第五冊，第145頁。  
 (57)《中國哲學史新編》，第五冊，第145-146頁。  
 (58)《中國哲學史新編》，第五冊，第178頁。  
 (59)《中國哲學史新編》，第五冊，第182頁。  
 (60)《中國哲學史新編》，第五冊，第182頁。  
 (61)《中國哲學史新編》，第五冊，第177頁。  
 (62)《中國哲學史新編》，第五冊，第180頁。  
 (63)《中國哲學史新編》，第五冊，第182頁。  
 (64)《中國哲學史新編》，第五冊，第218頁。  
 (65)《光明日報》，1950年10月8日。  
 (66)參見〈關於新儒學研究的信〉，《哲



學研究》，1990年第6期。

- (67)《新原人》，《三松堂全集》第四卷，第522頁。
- (68)《新原人》，《三松堂全集》第四卷，第522頁。
- (69)《三松堂學術文集》北大版，1984，第512頁。
- (70)《中國哲學史新編》，第一冊，第18頁。
- (71)《中國哲學史新編》，第一冊，第24頁。
- (72)《中國哲學史新編》，第五冊，第137頁。
- (73)《中國哲學史新編》，第五冊，第113頁。
- (74)《中國哲學史新編》，第五冊，第168頁。
- (75)《中國哲學史新編》，第五冊，第168頁。
- (76)《中國哲學史新編》，第一冊，第20頁。
- (77)《新理學》，《三松堂全集》第四卷，第27頁。
- (78)《新理學》，《三松堂全集》第四卷，第27頁。
- (79)《新理學》，《三松堂全集》第四卷，第53頁。
- (80)《新理學》，《三松堂全集》第四卷，第53頁。
- (81)《新原道》，《三松堂全集》第五卷，第159頁。
- (82)《光明日報》，1950年10月8日。
- (83)參見《中國哲學史新編》第一冊緒論第九節。
- (84)《中國哲學史新編》，第一冊，第1-2頁。

#### 參考文獻

- (1)馮友蘭，《三松堂全集》一至六卷，河南人民出版社。
- (2)馮友蘭，《中國哲學史新編》一至六冊，人民出版社。
- (3)馮友蘭，《三松堂學術文集》，北京大學出版社，1984。
- (4)方克立、李錦全，《現代新儒學研究論集》（一）、（二），中國社會科學出版社，1989、1991。
- (5)呂希晨、王育民，《中國現代哲學史》，吉林人民出版社，1984年。
- (6)呂希晨、周德豐，《中國現代文化哲學》，天津人民出版社，1993年。
- (7)鄭家棟，《現代新儒學概論》，廣西人民出版社，1990年。
- (8)鄭家棟，《本體與方法》，遼寧大學出版社，1992年。
- (9)韓強，《現代新儒學心性理論評述》，遼寧大學出版社，1992年。
- (10)王鑒平，《馮友蘭哲學思想研究》，四川人民出版社，1987年。
- (11)張學智，《簡析馮友蘭《中國哲學史新編》中的一般與特殊》，中州學刊，1991年第4期。