

冯友兰的“伦理概念”说

——兼论冯友兰对陈寅恪的影响

陈 来

冯友兰在 20 世纪 20 年代中后期写过一组重要的文章，对中国社会伦理、祭祀意义、神秘主义、新实在论、郭象哲学等作了重要研究，这些研究既是他自美国留学归国后对中国哲学研究的系列重要成果，也可以看作是他的中国哲学史写作的前期准备，和其新理学建构的准备，在其思想学术发展历程中具有不容忽视的重要意义。关于他对神秘主义的早期研究我已经有过专门讨论，本文专就这一时期他的社会伦理概念研究做一论述分析。

—

1926 年 12 月冯友兰写了一篇重要论文，这就是《名教之分析》。文章一开始就宣明“名教”是此文研究的主题：

我们常听人说“纲常名教”。纲自然是三纲，常自然是五常，这些名词的意义，都是极确定的。至于所谓名教，其意义就不十分确定了。所谓名教，大概是指社会里的道德制度，与所谓礼教的意义差不多。我们又常听说“名分”。名分，名教，这些名词都是早已流行。如《庄子·天下篇》说：“《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”《世说》乐广说：“名教中自有乐地。”本篇的意思，就在说明所谓名分，名教之名之意义。¹

1 《三松堂全集》，第 11 卷，81 页，郑州，河南人民出版社，2000。

冯友兰认为，“纲常”的意义是很确定的，尤其是纲与常，但“名教”的意义不太确定。名教一词，从教的角度看与礼教的意义相近，从名的角度看又与名分的意义相近。他说名教大概指社会的道德制度，但我们看，冯友兰此下的论述并不是集中在制度，而是集中在理念。可见这里以名教为道德制度的定义并不完整，他自己的具体解释和关注与这个定义也不完全符合。

我们学过论理学或文法的，都知道名，即名词，有许多种类。有公名，即普通名词，有私名，即固有名词，有抽象名词，有具体名词，等等。不拘何种名词，其所指的，都是一个概念或观念，其全体或其一部分，是可知而不可感觉的。普通名词所指之全部，是不可感觉的。例如桌子，我们不能感觉“桌子”；我们所感觉者乃“此桌或彼桌”。“桌子”是概念，此桌或彼桌是个体。至于固有名词之所指，普通以为是可感觉的，但亦不尽然。¹

普通名词即普遍概念，普遍概念是一类事物的抽象，所以是不可感觉的，可感觉的只是此类之中一个个个体。那么固有名词呢？

例如“北京大学”一名词之所指，其中之一部分是可感觉的。我们可以看见他的大楼，碰见他的教员学生，但“北京大学”一名之内涵——我以为固有名词也有内涵——决不只是几座大楼及几百教员，几千学生。他的二十多年的历史，他的教职员学生对于社会国家之贡献，以及他在社会上的地位，等等，都是他的内涵的部分。“北京大学”是一个观念。固有名词所指，皆是一个观念。不过固有名词所指，是独一无二的，他所指变，他的内涵也就随之而变。普通名词所指是一类；此一类中之个体虽少数有变，其结果不过是此少数不得属于此类，而此普通名词之内涵，则并不变。……普通名词代表一概念；此概念的义蕴，即是此普通名词所指之物之要素，共相。这些要素或共相，若用言语文字表出，即是此名词所指之物之定义。说某某大学不算“大学”，就是某某大学没有“大学”之要素，不合乎“大学”之定义。²

冯友兰从年轻时开始，十分注重概念的逻辑分析，这也是他此后一贯的学术特色。他认为名词的内涵就是一个概念，名词的外延就是其所指对象，固有名词的所指对象是一个，普通名词的所指对象是一类。普通名词的内涵即此名词所指的一类事物的要素或共相，这些要素或共相用文字表达出来就是定义。冯友兰这里所说的“普通”即是“普遍”。区分个体和普遍，是他的主要分析方法。

孔子说：“君君，臣臣，父父，子子”（《论语》），上一个君字即是指的个体的君，具体的君；下一个君字是指普通的君、抽象的君，臣、父、子等类推。孔子又说：“觚不觚，觚哉！觚哉！”觚不觚，上一个觚字，也是指个体的、具体的觚；下一个觚字，也是指的普通的、

1 《三松堂全集》，第11卷，81页，郑州，河南人民出版社，2000。

2 《三松堂全集》，第11卷，82页，郑州，河南人民出版社，2000。

抽象的觚。孔子主张正名，就是想叫个体的事物，都合乎他的名，合乎他的定义，换言之，即是各如其所应该。君应合乎君之所应该，臣应合乎臣之所应该。这就是所谓“君君，臣臣……”的意义。¹

“普通的”即“普遍的”。一个个体要符合其所属类的普遍定义，这就是“正名”。一个君要合乎君的名，君的名即君的定义、标准、应该；一个臣要合乎臣的名，臣的名即臣的定义、标准、应该。这是现代中国哲学史学者最早用“普遍”“抽象”的概念解释“君君、臣臣、父父、子子”和“正名”的意义。

在西洋哲学里，概念很重要。柏拉图特意为概念另立一个世界。中国人在理论方面，除了孔子讲正名，公孙龙讲白马非马外，其余哲学家都不讲概念。就是孔子及公孙龙所讲，虽是概念，但他们却也似乎没有自觉他们所讲的是概念。但在实践方面，概念在中国，却甚有势力。名教，名分，在中国有势力。名所指的就是概念。²

他认为，名教、名分的名就是概念。道德实践离不开概念，概念是道德实践的重要方面，照他的理解，道德实践就是个体要符合普遍的概念。以下他便对忠孝等名教概念进行了分析。

就拿忠孝来说罢。臣为什么要忠君呢？有一种说法是：君待臣有恩，臣要报恩，若君待臣没有恩，臣也就不必报恩了。孟子说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心……君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）豫让说：“众人遇我，我故众人报之……国士遇我，我故国士报之。”（《史记·刺客列传》）³

把忠孝解释为对君父的报恩，如君对臣有恩，故臣对于君的忠乃是报恩。这种说法是功利主义的说法，不是义务论的说法，冯友兰也指出这种报恩的说法不是中华文化传统的主流说法。但如后来冯友兰在《新事论》中所说，古代受聘做官者与未仕的人对于本朝的道德义务不同，道德标准不同，这也可以说属于恩的不同。

不过这种说法不是以后主持名教者之正统的（orthodox）说法。按正统的说法，君可不明，臣不可不忠；父可不慈，子不可不孝。韩愈说：“臣罪当诛兮，天王圣明。”此言正是主持名教者之正统的说法。后来每朝亡国，皆有殉君之臣，不管那事实上的亡国之君，是不是有配叫人殉的价值。其所以，就是那些忠臣所殉的是君，君之概念，君之名，并不是事实上的崇祯或其他亡国之君的个人。梁巨川先生殉清而死，但他又说他所殉的不是清朝。他所殉的不是清朝，更不是光绪宣统，他所殉的是他的君。

于是冯友兰提出了他的重要观点，对于“忠君”而言，中国古代忠臣的忠诚行为，与其说

1、2 《三松堂全集》，第11卷，82页，郑州，河南人民出版社，2000。

3 《三松堂全集》，第11卷，83页，郑州，河南人民出版社，2000。

是对某一君主个人的忠诚，不如说其实是表达他们对君的概念的忠诚。我们大概很难说整个历史上的忠臣都与其君主没有个人性的关联，而只是忠于自己的观念，但确实多数臣子遇到的不是圣明的君主，而这并没有减少他们的忠的信念。没有减少对自己所承担的普遍性义务的忠诚。那么，怎么解释这一点呢？按照冯友兰的看法，这是因为他们在信念上并不是要忠于具体的某一君主，而是抽象的君主地位。其实，也可以说，这些臣子更忠于自己的关系责任和价值信念，就冯友兰举出的梁巨川的例子来看，他们把义务本身看得更重要。无论如何，冯友兰的分析表达了他作为哲学家对传统忠孝道德的一种“同情的了解”，也显现出新实在论的哲学分析对他的影响。

宋儒说：“天下无不是底父母。”这与韩愈“天王圣明”的话，一样意思。按照父的要素，父的名，父当然是慈的。按照君的要素，君的名，君当然是明的。但普通的、抽象的君父，非附在特殊的、具体的个体上，不能存在于这个具体的、实际的、实践的世界里。所以臣、子，为忠于君，孝于亲，不能不对于实际的、具体的个人，实践忠孝。而这些实际的、具体的个人之为君父者，往往不能皆如君父之名之要素，如其所应该。然无论事实上具体的君父怎么样，臣子总要忠孝。因为原来他们所须忠于，所须孝于的，并不是这些事实上的具体的君父，而乃是事实上具体的君父代表之概念。¹

冯友兰从所谓名教，直接进入伦理道德的讨论，他要用实在论的区别普遍与特殊，区别概念和个体的哲学方法来处理中国古代伦理的诠释。从存在论来讲，普遍必须附载在特殊的个体之上，才能在具体的世界发生作用，冯友兰认为，在伦理实践上，忠孝的行为不可能离开实际的君父，但本质上，忠臣孝子其所忠孝的对象，并不在实际的君主，实际的君主可能是不完美的个体，但这不影响忠臣孝子的行为，因为他们真正关注的是君父代表的概念、观念。君之所以为君的标准是超越不完美的个别君主的。冯友兰的这一解释，发人之所未发。他的这种理解比起那个时代对传统道德的一般理解，应该说是提高了一个层次。不仅他的理解高了一个层次，此种理解中的道德观念本身也被提高了一个层次，即这些忠臣的忠并不是封建的愚忠，而是富有哲学普遍意义的道德献身。这是后来陈寅恪采取其说的一个原因。但他只讲忠于君父的概念，不讲忠于自己的关系责任、义务和信念；以为不是个体就是共相概念，并没有想到不是个体，也可以是别的东西，似乎还是受新实在论影响太大了。但无论如何，忠臣的行为确实往往不是为了不完美的君主个人。而解释说明这一点，是哲学家的重要课题。

按旧礼教，妻应为夫守节，或殉夫，其理由也是如此。妻应为夫守节，并不是因为夫妻之间恩爱。按旧说法，寡妇夜哭，尚为非礼；夫妻恩爱四字，如何能说出口。按旧礼教，夫即待

1 《三松堂全集》，第11卷，83页，郑州，河南人民出版社，2000。

妻无恩，或曾虐待妻，妻也要为夫守节。要知道她是为她的“夫”（夫之名）守节，并不是为事实上具体的某人守节。袁子才的妹嫁给一极坏的人为妻，尚能曲尽妻道。要知道她是为她的“夫”（夫之名）尽“妻”（妻之名）道，并不是特厚于事实上具体的某人。她是屈服于名、概念，并不是屈服于事实上具体的某人。¹

所以冯友兰在历史上第一次提出社会伦理行为的动机不是在着眼于个体对象，而是在于概念，他所说的概念实际上包含了抽象的道德义务，即道德义务的一般性，只是他自己太沉迷于柏拉图的共相概念说了。他还指出：

中国也曾有人设法把名及代表名之个体分开的。孟子说：“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”他把纣与“君”分开。晏平仲说：“君民者，岂以陵民？社稷是主；臣君者，岂为其口实？社稷是养。故君为社稷死，则死之。为社稷亡，则亡之。若为己死而为己亡，非其私昵，谁敢任之？”（《左传》襄公二十五年）君为社稷死，则是以君之资格死，臣可从死。若为己死，则是以个人资格死，臣亦不必管他。推之，事实上的个体的父与夫，若不合其所代表之名，则子与妻亦可不以之为父与夫。这种分别，本是极有道理的，无奈不为正统派的名教所采用。这种分别，若采用，则中国历史上可少许多不合理的事情。²

冯友兰认为，在中国思想史上，普遍概念与此概念外延中的特定个体，是被区别过的。如孟子主张“君”和纣不是一回事，君是普遍概念，纣是具体的个人。还可以看出，冯友兰受到新文化运动的影响，对所谓“正统派的名教”的不合理处有所指摘，这与吴宓、陈寅恪保守地坚持三纲六纪的观念，有所不同。所以他在文章最后说：

我们研究一个事实，不一定是赞成那个事实。我们分析名教，并不一定是维持名教。这是我所要向读者声明的。³

此文原注写成的时间是“十五年十二月二十三日”，即1926年12月，据《全集》，此文原刊载于《现代评论》第二周年纪念增刊，1927年1月出版。⁴

二

上文写成三个月之后，1927年3月冯友兰又写成了另一篇具有同样重要意义的论文《中国之社会伦理》，进一步申明、推进了上文的思考。这次他不再针对“名教”，而是直指“伦常”。

1 《三松堂全集》，第11卷，83页，郑州，河南人民出版社，2000。

2、3、4 《三松堂全集》，第11卷，84页，郑州，河南人民出版社，2000。

说明他在这个问题上有了更明确的伦理意识的自觉，他说：

中国之社会伦理乃是一个大题目，断非几千字所能讲清楚。本文为字数所限，只可讲中国社会伦理中之一点，即中国之传统的伦常问题。

中国向来依人之职业之不同，而将其分为四类，即所谓士，农，工，商。这一层不论。此外另有一种分类法，即是依人对于人之关系不同，而将其分类。依此标准，普通将人分为九类，即是君，臣，父，子，夫，妇，兄，弟，朋友。在这九类中，君与臣，父与子，夫与妇，兄与弟，是相对待底。普通将这些相对待的，连合言之，于是即有五伦。《中庸》说：“君臣也，父子也，夫妇也，兄弟也，朋友之交也；五者天下之达道也。”这就是普通所谓五伦。¹

伦常一般是指人伦关系的常道，伦就是人伦关系。中国古代认为人伦关系最重要的是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种，故又称五伦。但冯友兰为了用类概念来进行分析，故把五伦的各关系方解析为九类，每一类是具有某一身份的人。比如父亲为一类，儿子为一类等。他似乎觉得关系不能用类来分析，故冯友兰选择九类身份人群进行分析。其实，关系不见得不能用类来加以分析。

如是将人分为这些类，每类与它一个类名，代表一个“所应该”。属于某类之个体，皆需依照其类名所代表之所应该而行。《论语》说：“齐景公问政于孔子，孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？’”（《颜渊》）个体者皆能依照其类各所代表之所应该而行，则国家社会，即可治平；否则扰乱。²

冯友兰认为在这样的分类中，根据正名的思想，每个类名即代表这类人所应该作的事，或所应该成为的人。他按照孔子“君君、臣臣、父父、子子”的主张，把君臣父子四类人的标准扩大至九类，也就是再加上夫夫、妇妇、兄兄、弟弟、朋朋、友友。每类中的人都应按此类的应该来行事，如君要按君的应该行事，君要像君的样子，以此类推。

中国的传统政治社会哲学多主张这个原理，而维持这个原理最有势力的工具，就是古今两部史书：《春秋》及朱子之《资治通鉴纲目》。现在我们先说这些类名所代表的应该是什么。左传文公八年太史克说：“……舜臣尧……举八元使布五教于四方：父义，母慈，兄友，弟恭，子孝。……”《大学》说：“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信。”《礼运》说：“父慈，子孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠；十者谓之人义。”孟子说：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”每一伦

1、2 《三松堂全集》，第11卷，122页，郑州，河南人民出版社，2000。

都有他的德 Virtue。这德就是这个类名所代表之所应该。¹

这里说的类名是指父母、兄弟、君臣等，这些类名有其应该，他们的应该即义、慈、友、恭、仁、敬等道德概念，某一类名的道德概念都是一种应该。应该即是规范，《大学》说为君止于仁，仁就是君的应该、君的德；为臣止于敬，敬就是臣的应该、臣的德。《礼记》的十义，与孟子讲五伦关系不同，是把五伦关系的每一方作为一类，把每一类人的应该规范都明确作了规定，如父是慈，子是孝等。每类人有其类之名，此类之名都联结着其所对应的这一类人的所应该。冯友兰认为人的应该、规范便是“德”，德就是此类名的应该，这个说法与希腊的德性伦理学的说法有所不同，具有中国哲学特别是儒家哲学的特色。只是冯友兰当时还没有讲清楚中国伦理学中所说的“一类”是指某一伦关系中一方，不能脱离了人伦关系成为独立一类。如他所分析的九类人实是五伦中某一伦中的一方，而不是脱离了五伦的独立之类。他虽然说每一伦都有其德，但他更强调的是德是类之德。所以冯友兰的做法虽然有利于他进行新实在论的分析，但也有把类或个体抽离了关系（伦）的危险。

后来又有于这五伦之中，特别注重三伦，即是三纲之说。《白虎通·三纲六纪》云：“三纲者，何谓也？谓君臣，父子，夫妇也。六纪者，谓诸父，兄弟，族人，诸舅，师长，朋友也。故《含文嘉》曰：‘君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。’又曰：‘敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。’何谓纲纪？纲者，张也；纪者，理也。大者为纲，小者为纪；所以张理上下，整齐人道也。人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化，若罗网之有纪纲而万目张也。……君臣、父子、夫妇，六人也。所以称三纲何？一阴一阳谓之道，阳得阴而成；阴得阳而序；刚柔相配，故六人为三纲。……六纪者，为三纲之纪者也。师长，君臣之纪也，以其皆成己也。诸父兄弟，父子之纪也，以其有亲恩连也。诸舅朋友，夫妇之纪也，以其皆有同志为己助也。”这是于诸伦之中，特别提出三伦为纲，而使其余分属之。而“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”之说，在中国社会伦理上尤有势力。依向来之传统底见解，评论人物，多注意于其“忠孝大节”，若大节有亏，则其余皆不足观。至于评论妇人，则只当注意于贞节问题，即其对于夫妇一伦之行为。“饿死事小，失节事大”，苟一失节，则一切皆不足论矣。²

冯友兰此下对三纲六纪作了详细分析。他认为，汉代从孟子的五伦中，再提出三伦为重点，即君臣、父子、夫妇三种基本人伦，这就是三纲。至于六纪则是指三纲以外的诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友六种人伦，在这个意义上，三纲六纪共是九伦，即九种基本人伦关系，其中三纲是大伦，六纪是小伦。但照《白虎通》的讲法，三纲六纪不仅是九种人伦关系，也是九种

1、2 《三松堂全集》，第11卷，123页，郑州，河南人民出版社，2000。

人伦规范，如孟子提到父子有亲、君臣有义、夫妇有别，再加上敬诸父兄、诸舅有义、族人有序、昆弟有亲、师长有尊、朋友有旧。其中三纲是大伦大节，若大节有亏，则其余皆不足观。纬书把原始的三纲发展为阴阳结构的三纲，于是纲不仅是一种基本关系，也是每一关系中主导的（阳）的方面了。

“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。”于是臣、子、妻即成为君、父、夫之附属品。关于这一点，中国传统底伦理学家，又在中国哲学中之形上学里找到根据。《白虎通》以“一阴一阳谓之道”说三纲，已如上述。《易·坤·文言》云：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也；地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”董仲舒说：“阳始出，物亦始出；阳方盛，物亦方盛；阳初衰，物亦始衰。物随阳而出入，数随阳而终始。三王之正，随阳而更起。以此见之，贵阳而贱阴也。故数日者据昼而不据夜；数岁者据阳而不据阴，阴不得达之义。是故《春秋》之于昏礼也，达宋公而不达纪侯之母。纪侯之母，宜称而不达，宋公不宜称而达。达阳而不达阴，以天道制之也。丈夫虽贱皆为阳，妇人虽贵皆为阴。……是故《春秋》君不名恶，臣不名善，善皆归于君，恶皆归于臣；臣之义比于地。故为人臣者视地之事天也，为人子者视土之事火也……传于火而调和养长，然而弗名者，皆并功于火。……孝之至也。是故孝子之行，忠臣之义，皆生于地也。”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）《白虎通》又云：“子顺父，妻顺夫，臣顺君，何法？法地顺天也。”（《论人事取法五行》）以上所说，当然于为君者最有利，因为照定义，他就是不能受人反对底。《礼运》说：“故天生时而地生财，人其父生而师教之；四者，君以正用之，故君者，立于无过之地也。”为子者虽吃亏，而尚有为父之时。惟妇永不能为夫，故她亦永无翻身之日。这就是中国几千年尊君抑臣，重男轻女之局。¹

三纲中以君父夫为主，以臣子妻为附，汉代对此做了宇宙论的论证，此种论证主要是借助天地、阴阳的关系来论证，认为阳尊阴卑，以地事天，故君父夫任何时候都居于阳尊而贵于臣子妻，后者居于阴卑只能顺从于前者。冯友兰在论述中对这种尊君抑臣，重男轻女的传统给予了批评，显示出他肯定了新文化运动在这些方面的批判。

这个局面也并非秦汉以后才有。《左传》宣公二年，赵穿把晋灵公害了。“太史书曰：‘赵盾弑其君，’以示于朝。宣子曰：‘不然。’曰：‘子为正卿，亡不越境，反不讨贼，非子而谁？’”又襄公二十五年，崔杼把齐庄公害了。“太史书曰：‘崔杼弑其君。’崔子杀之，其弟嗣书而死者二人。其弟又书，乃舍之。”可见当时，“弑君”二字，照定义就是弥天大罪，人人所共得而诛。《春秋》隐公四年：“九月，卫人杀州吁于濮。”《公羊传》：“其称人何？讨贼之辞也。”何休注：“讨者，除也。明国中人人得讨之，所以广忠孝之路。”故陈恒弑其君，孔子沐浴而朝，请讨之。

1 《三松堂全集》，第11卷，124页，郑州，河南人民出版社，2000。

(《论语·宪问》)至于卫灵公、齐庄公等之果为何见害,则是事实问题,乃另外一回事。董狐、孔子等,只认臣不能弑君这个形式问题。

他们所注意者,不是某个体杀某个体,而乃是“臣弑君”。《春秋》及朱子《纲目》式的史书遇见这些事,只大书特书一个某某“弑其君”,便轻轻地把那个人的罪确定了。孟子有时主张把名及代表名之个体分开(详下),但他又说:“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧。”特意提出乱臣贼子,可见他仍为传统的见解所束缚。¹

照这里所说,不管被杀的君主个人是谁,此君主的行为是善是恶,只要是君就不应被臣下所杀,诛杀君的臣必须背负“弑君”的罪名。这和前文所说,不管君主个人值不值得忠,只要是臣的身份就必须尽忠,伦理性质应该是一样的,都是忠于其概念。其实关系是普遍的,关系的规范也是普遍的,关系任一方中的个体却不是普遍的,而关系的规范要求个体行为符合于普遍性规范。因此,如果冯友兰对忠的诠释是忠于概念形式,那么他就似乎没有理由批评“臣不能弑君”的“传统见解”。从这里可以看出,冯先生一方面对传统忠君道德有其同情的理解,另一方面他也对新文化运动对传统的批评有同情的了解,这使得他在理论上有时出现某种不一致。

至于中国传统底伦理学家所以特别注重君臣,父子,夫妇,三伦者,因为依他们的意见,这三伦对于人生特别有关系。《易·序卦》云:“有天地然后有万物;有万物然后有男女;有男女然后有夫妇;有夫妇然后有父子;有父子然后有君臣;有君臣然后有上下;有上下然后礼义有所错。”荀子说:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡焉,无安人。”(《礼论篇》)欧阳修说:“无父乌生?无君乌以为生?”(《新五代史·唐明宗家人传》从璟论)人若无君,则人即在墨子所谓“古者民始生,未有刑政之时”,“天下之百姓皆以水火毒药相亏害,至有余力不能以相劳,腐朽余财不以相分,隐匿良道,不以相教;天下之乱,如禽兽然”。(《墨子·尚同上》)换言之,臣若无君则即在霍布士(Hobbes)所谓天然状态之内。中国传统底伦理学家之重视君,正与霍布士之重视国家同一理由。无君则我们不能维持我们的生活;无父则我们不能得我们的生命。中国传统底伦理学家素注重报恩之义。孔子说:“慎终追远,民德归厚矣。”(《论语》)中国传统底伦理学家重视君父其理由如此。²

这里最后一句讲中国传统素重报恩,与《名教之分析》所说不同,在那篇文章中他说中国传统伦理的正统说法不采取报恩的说法。不过,在这里,他主要强调的是,传统伦理重视君臣、

1 《三松堂全集》,第11卷,125页,郑州,河南人民出版社,2000。

2 《三松堂全集》,第11卷,126页,郑州,河南人民出版社,2000。

父子、夫妇三伦不仅有宇宙论的根据，也有政治学的理由，宗教学的理由，以及生物学即生命本身的要求。从这个角度来说，报恩也可以成为一种理由。以下来看这些理由。

先来看生命的理由：

至于夫妇一伦，所以亦为重视者，因一方面无夫妇则无父子，如《序卦》所说，一方面则夫妇之关系，为我们继续我们的将来生命所须要。《礼记·郊特牲》云：“天地合而后万物兴焉。夫昏礼，万世之始也。”孔子云：“天地不合，万物不生；大昏，万世之嗣也；君何谓已重焉？”（《礼记·哀公问》）《白虎通·嫁娶》云：“人道所以有嫁娶何？以为情性之大，莫若男女。男女之交，人伦之始，莫若夫妇。《易》曰：‘天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。’人承天地，施阴阳，故设嫁娶之礼者，重人伦广继嗣也。”中国传统底伦理学家之重夫妇一伦，其理由是生物学的。此外还有一层，即是中国传统底伦理学家向来以为正式的治国平天下必自齐家作起。《易·家人·彖》云：“家人，女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正，正家而天下定矣。”《诗》云：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”《诗序》云：“关雎：后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也；故用之乡人也，用之邦国焉。”“正家而天下定。”所以特别注重夫妇一伦。¹

夫妇关系是生命的前提，是一切人伦的开始，这是生物学的理由。同时他指出，夫妇关系的规范化是齐家、正家的基础，也是治国平天下的基础，这是注重夫妇一伦的另一理由。

其政治学的理由是：

至于中国传统底伦理学家所以特别注重君、父、夫之权，而以为臣、子、妻之“纲”者，其尊君之理由，亦与霍布士所以主张国家权力须为绝对之理由同。荀子云：“人之生不能无群，群而无分则争；争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；贵之者，是贵天下之本也。”（《富国篇》）司马光曰：“天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君臣是也。何谓名？公侯卿大夫是也。……故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫制士庶人。贵以临贱，贱以承贵……然后能上下相保而国家治安。……文王序易，以乾、坤为首。孔子系之曰：‘天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。’言君臣之位犹天地之不可易也。……呜乎！君臣之礼既坏，则天下以智力相雄长。遂使圣贤之后为诸侯者，社稷无不泯绝，生民之类，糜灭既尽，岂不哀哉？”（《资治通鉴》周威烈王二十三年初命晋大夫魏斯，赵籍，韩虔，为诸侯论。）这种维护名教的态度，正是《春秋》的态度，至朱子就《资治通鉴》作《纲目》，而这种态度更为明白。我们所须注意者，即他们所以维护名

1 《三松堂全集》，第11卷，127页，郑州，河南人民出版社，2000。

教之理由，完全是实用底。“君臣之分”，必须“犹天地之不可易”者，以必如此“然后上下相保而国家治”也。若“君不君，臣不臣”，则“虽有粟吾得而食诸”？¹

这是说，君为臣纲的必需，尊卑贵贱名分的确立，维护名教的理由，是维持社会政治秩序的必需，否则社会必将陷于争斗、混乱。他两次引用霍布斯的说法，并认为这种说法是基于实用的理由，即维持生活、维持生命的理由。

荀子曰：“君者，国之隆也；父者，家之隆也；隆一而治，二而乱。自古及今，未有二隆争重而能长久者。”（《致仕篇》）“欲国治，则必为国定一尊，欲家齐，则必为家定一尊。”“家人有严君焉，父母之谓也。”父之于家，犹君之于国。所以以父为子纲，固以父为生子者，然亦为避免“二隆争重”之弊也。

《礼记·郊特牲》云：“妇人，从人者也。幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。夫也者夫也。夫也者，以智帅人者也。”又云：“壹与之齐，终身不改，故夫死不嫁。男子亲迎，男先于女，刚柔之义也。天先乎地，君先乎臣，其义一也。”以及前文所引，乃以夫为妻纲形式的理由，至于其实用的理由为何，中国传统底伦理学家，未闻道及。然家必“隆一而治”，亦至少必为其理由之一。盖父虽为子之纲，然夫若不同时亦为妻之纲，则仍有“二隆争重”之弊。所以有“牝鸡司晨，惟家之索”之言也。²

他认为，定于一尊，隆一而治，是中国古代儒家政治思想的基本信念，隆一而治，二而乱，领导者只能是一个，不能是两个，两则必争，争则必乱，这是中国人的治国理政的意识，也是中国人治家的理由。这些理由也是实用的理由。但是提倡夫为妻纲虽然是基于齐家隆一的理由，但较少明确地加以说明，不像在政治领域治国强调定一尊的明确。

“壹与之齐，终身不改。”此言为主张妇女守节者之所本。此亦不无实用底理由，特行之太趋极端耳。中国传统底伦理学家极注重“有夫妇然后有父子”之言。盖在绝对无限制底时代，人自然只知有母而不知有父；故妇女必至少于几个月之中，守“从一”之义，然后父子之伦，乃始可立。《郊特牲》云：“男女有别，然后父子亲；父子亲，然后义生；义生，然后礼作；礼作，然后万物安。”“男女有别”何以能使“父子亲”，其故可想。特必须妇女“从一而终”，则太过矣。³

冯友兰认为中国社会注重夫妇的伦理虽然有其实用的理由，但是对妇女守节的强调被极端化了。这也是与新文化运动的批评一致的。冯友兰虽然对新文化运动对传统伦理的批评论点多表肯定，但冯友兰的看法从未像新青年派的批评那样极端。

1、2、3 《三松堂全集》，第11卷，127页，郑州，河南人民出版社，2000。

中国哲学中之社会伦理，以儒家所论为最详而亦最有势力。故本文所讲，皆系儒家之社会伦理，即所谓传统底社会伦理，前所引证，亦多属于秦汉以前之书；因中国后来哲学，如宋明理学家，虽对于个人修养之方法，有大贡献，而对于儒家之传统底社会伦理，则并未有所改变。清儒中颇有反对传统底社会伦理者，如黄梨洲之《原君》、《原臣》（《明夷待访录》），欲改变传统君臣之关系。俞正燮之《节妇说》（《癸巳类稿》卷十三）反对专命妇女守节，谓：“男子理义无涯深，而深文以罔妇人，是无耻之论也。”然此等学说，于实际的社会上尚无大影响，故此文不论。¹

以上便是冯友兰对中国传统社会伦理的说明。他认为，宋明理学在儒家哲学理论上有很多发明，但对传统社会伦理并未有所改变，直到清儒中才有反对传统社会伦理的人，他特别提出黄梨洲之《原君》、俞正燮之《节妇说》，这应该也得益于新文化运动的讨论。

不过，此文真正重要的是，用普遍与个别的分梳，分析中国道德的本质。这是前人所未有做出过的分析。他首先指出：

以上大都是叙述中国之社会伦理。至其价值如何，本文篇幅有限，不能多论。惟有一点须注意者。即近来一般人之意，多谓中国道德家只教人忠事个人，此言实谬。请略论之。²

所谓只忠事个人，就是指只对个人尽忠。冯友兰指出，认为中国的道德只是忠事个人，这种看法是不对的。他说：

中国之忠臣孝子及节妇所忠事者，实是一名，一概念。向来每朝亡国，皆有殉君之臣，不管事实上的亡国之君，是否有使人殉之价值。其所以，即是那些忠臣所殉者是“君”之概念，君之名，并不是事实上底崇祯或其它亡国之君。韩愈说：“臣罪当诛兮，天之圣明。”宋儒说：“天下无不是底父母。”按照父的要素，父的名，父当然是慈的。按照君的要素，君的名，君当然是明的。但普通底、抽象底君父，非附在特殊底、具体底个体上，不能存在于这个具体底、实际底、实践底世界上。而这些实际底、具体底、个人之为君父者，往往不能皆如君父之名、之要素、之所应该。然无论事实上具体底为君父者果是如何，臣子总要尽忠孝，因为他们是代表君父之名、之概念者。妻之必须为夫守节或殉节，不管事实上具体底为夫者果是如何；其理由也是如此。依传统底伦理学家，夫即待妻无恩，或曾虐待妻，妻也要尽“妇道”为守节。她是为她的“夫”守节，并不是为事实上具体底某人守节。她是屈服于名、概念，并不是屈服于事实上具体底某人。

中国也曾有人以为名及代表名之个体须分开者。孟子说：“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”他把纣与“君”分开。晏平仲说：“君民者，岂以凌民？社稷是主；君臣者，岂为其口实？社稷

1、2 《三松堂全集》，第11卷，128页，郑州，河南人民出版社，2000。

是养。故君为社稷死，则死之；为社稷亡，则亡之。若为己死而为己亡，非其私昵，谁敢任之？”（《左传》襄公二十五年）君为社稷死，则是以君之资格死，臣可从死。若为己死，则是以个人资格死，臣不可从死。此分别本极有理，但未为传统底伦理学家所采用耳。¹

这里讨论的“忠君”道德的分析，比较本文第一节可知，以上这两段，全来自他在三个月以前发表的《名教之分析》。可见这两篇文章是关联一体的。但就实际来说，中国传统伦理，并不是认为君明父慈才要忠孝，忠孝并不以君明父慈为必要前提；也不是因为抽象的君父是明慈的，故尽忠孝于抽象的明君慈父；而是因为忠孝是做臣子的绝对责任、义务和德性。尤其是从德性的观点来看，忠孝作为德性，是内心的事，与外在对象的状态无关。社会规范对君父自有要求，但臣子并不以君父符合社会道德为自己的道德行为的必要前提。孟子在先秦提出的那种交互性君臣伦理的提法并不适用于后来二千年的历史实际。但冯友兰从新实在论出发，认为因为抽象的君父是明慈的，所以必尽忠孝，这个解释并不完善。在存在论上，冯友兰认为抽象的君父必附在特殊的君父个体上，否则便无法存在实际的世界；而实际的世界中的具体的君父总是不完美的，不能充分达到其应该之要求的；但因实际的君父代表抽象完美之君父，故臣子要对其尽忠尽孝。这都是用新实在论的抽象—具体观念来加以解释的。

最后，冯友兰得出了最重要的结论：

要之，中国历来多数之忠臣，孝子，节妇，之忠于名、概念之精神，极高贵纯洁，其所处盖已不在具体底世界而在柏拉图所谓概念之世界。此则吾人所宜注意者也。²

就是说，中国古代忠臣孝子，并不是尽其忠孝于个人，而是尽其忠孝于君父的理念，其所注重者不再具体世界而在概念世界，这正是柏拉图式的主张。此结论与《名教之分析》也是一致的。其实，与其说忠臣是忠于客观的概念世界，不如说忠臣是忠于自己的观念、信念更为恰当。

此文注明写成于“十六年三月十三日于北京”，即1927年3月，据《全集》此文刊载在《社会学界》第一卷，1927年6月。³王国维即死于此时，即1927年6月2日。

三

1927年10月陈寅恪做《王观堂先生挽词》，挽词开始说“一死从容殉大伦，千秋怅望悲遗志”，大伦当然是君臣大伦；最后两句说“他年清史求忠迹，一吊前朝万寿山”，把王国维的自尽投湖作为“忠”于清廷的事迹，故这几句显然是以殉清解释王国维自尽昆明湖。

1、2 《三松堂全集》，第11卷，128页，郑州，河南人民出版社，2000。

3 《三松堂全集》，第11卷，129页，郑州，河南人民出版社，2000。

其实当时宣统并未身死，以殉显忠，似不能完全解释其行为。而挽词的全文，主要还是主张殉中国文化说。

但挽辞的全文及其意指，不是这里要讨论的，我们关注的是陈寅恪挽辞之序，其全文如下：

或问观堂先生所以死之故，应之曰：近人有东西文化之说，其区域分划之当否固不必论，即所谓异同优劣亦姑不具言，然而可以得一假定之义焉。其义曰：凡一种文化，值其衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛。其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚。迨既达极深之度，殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Eidos 者。¹ 若以君臣之纲言之，君为李煜、亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为酈寄，亦待之鲍叔。其所殉之道，所成之仁，均为抽象理想之通性，而非具体之一人一事。夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用。其所依托表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲，违六纪，无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣。然佛教流传播演盛昌于中土，而中土历史遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度，未尝根本变迁，故犹能借之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之季迨乎今日，社会经济之制度以外族之侵迫，致剧疾之变迁，纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掇击，而已销沉沦丧于不知不觉之间。虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州，值数千年未有之巨劫奇变；劫竟变穷，则经文化精神所凝聚之人，安得不与之共命运而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也！至于流俗恩怨荣辱委琐齷齪之说，皆不足置辩，故亦不及云。

陈寅恪此文写于冯友兰上文《中国之社会伦理》发表四个月之后，更在冯友兰《名教之分析》十个月之后。可以看出，“凡一种文化，值其衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛。其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚”，这是陈寅恪与黄节等的共识，² 也是其序文的主旨，体现了他与王国维在文化上的共同感受。而陈寅恪对中国文化意义的理解，其三纲六纪、抽象理想、具体依托之说，应来自冯友兰的思想启发。这是由于，陈寅恪既然不否认王国维之死包含了殉大伦的意义，他就需要对此做一分梳，冯友兰对忠的“同情的了解”正适合了他此

1 有本作 Idea，原为 Eidos，可参见吴宓《空轩诗话》十二。又，据三联版《陈寅恪集·诗集》十三页所载王观堂先生挽辞并序之页下编者注：“序中 Eidos 一词，上海古籍出版社一九八零年版寒柳堂集陈寅恪先生诗存中刊为 Idea，因作者考虑‘希腊字难写易误，故改用英文。但字虽同而意则大异也’。”

2 黄节对王国维之死的认知，“必为不忍见中国从古来之文化礼教道德精神，今日将全行渐灭，故而自戕其身”。吴学昭：《吴宓与陈寅恪》（增订本），78 页，北京，生活·读书·新知三联书店，2014。

时的需要。

这要说到冯友兰与清华国学研究院教授的交往。据《冯友兰先生年谱长编》，冯友兰 1926 年 1 月来居北京，此时开始与吴宓颇有来往。在燕京大学时曾组织中国文化讲演，“其中有梁启超、王国维”等，¹ 当年 5 月冯友兰发表了研究柏拉图的文章（此文见《人生哲学》第三章），6 月 4 日吴宓“邀冯友兰、黄建中、陈宝镠等君，至东安市场森隆饭馆”。² 6 月 29 日在中山公园水榭晤吴宓，7 月陈寅恪归国入住清华园，7 月 13 日自吴宓处取王国维讲稿。³ 12 月吴宓曾请冯友兰与陈寅恪用膳，吴宓日记：“十二月二十一日，晨九时，冯友兰来。谈次偕往访王静安先生等于研究院。又访梁任公于其宅（北院一号），谈翻译西书事。十二时，陈寅恪来。宓方在室中与冯、陈二君用膳……”⁴ 1927 年春冯友兰迁居海淀成府槐树街，曾访王国维，且常与吴宓等散步清华园。如“9 月 19 日，下午三时访吴宓，又同吴宓访陈寅恪，三人同出去散步”。当晚七时“吴宓在工字厅邀宴，同席者有梁启超、陈寅恪、梁思永、李济、赵元任……”，⁵ 可见同席皆是清华国学研究院人。又如 1928 年 1 月 9 日“上午至清华园南院访陈寅恪，在陈宅遇赵传、吴宓，又与吴宓至吴寓所谈话、十一时，陈寅恪、陈封怀亦来，吴宓邀请先生等三人至小桥食社午餐”。2 月 9 日“六至十时，在成府槐树街十号家中宴请陈寅恪、吴宓及其他燕京、清华教授。吴宓日记是日云“客皆两校之讲国学之新人物”。4 月 9 日“下午二时许，陈寅恪、吴宓来访，遂与陈。吴出游”。6 月 26 日“傍晚，与陈寅恪、吴宓散步”。以上所说，只是冯友兰 1928 年秋加入清华前，与吴宓、陈寅恪的往来而见于吴宓日记者，不见于吴宓日记者应尚多。⁶ 因此，根据冯友兰这一时期与吴宓、陈寅恪的密切往来，可以推知，冯友兰必然将其发表的文章送给吴宓、陈寅恪，将自己的研究心得介绍给二人。而且，由于冯友兰 1926 年底的文中已经提到梁巨川的例子，故 1927 年 6 月王国维投湖自尽之后，冯友兰必然会将他对此类事件的分析讲述给吴宓、陈寅恪。此外，1926 年冯友兰已经确立了新实在论的哲学立场，用此立场观察中国文化，必然以柏拉图的理念说去解释伦理概念和理想。如本文一开始所说，这是他在这一时期用留学美国所学得哲学来分析中国文化与哲学所得成果的一部分。吴宓、陈寅恪在美国、欧洲时虽然可能已经对希腊哲学有所知，但陈寅恪不喜欢哲学，从不谈及哲学，

1 《冯友兰先生年谱长编》，84 页，北京，中华书局，2014。

2 《冯友兰先生年谱长编》，85 页，北京，中华书局，2014。

3 《冯友兰先生年谱长编》，86 页，北京，中华书局，2014。

4 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》（增订本），68 页，北京，生活·读书·新知三联书店，2014。

5 《冯友兰先生年谱长编》，92 页，北京，中华书局，2014。

6 蔡仲德：《冯友兰先生年谱长编》，北京，中华书局，2014。

这是大家都知道的，¹ 所以，挽辞序用柏拉图理念说解释中国士人的信念，必是受了冯友兰的影响。²

当然，在理念依托的具体表现之问题上，陈寅恪此序与冯友兰有所区别，冯友兰说抽象理念依托的是诸个体的君父，讲的是共相与个体的关系。而陈寅恪又加多了一种看法，即理念所依托的是当时的制度，比较接近于意识形态与制度基础的关系。他认为社会经济制度变迁了，旧的纲纪之说便无所依凭，这一点似亦受到马克思思想的影响。但这样一来，对于陈寅恪来说，坚持文化的抽象理想，如吴宓当时所说“吾辈素主维持中国礼教”，只对个人持守其信念有意义，对社会文化已经没有意义了。这不能不说反映了那一代知识人对中国文化的现代价值的悲情与悲观了。所以，终其一生而观之，无论冯友兰的抽象理念说还是马克思的社会经济制度基础说，对陈寅恪而言，应只是一时所取的解释，没有成为他的主要思想，而“中学为体，西学为用”则是其始终不变的思想主张。³

综合看来，冯友兰在这篇文章中提供的主要是他对中国古代“忠君”“孝父”道德的解说和分析，其分析集中在“忠君”是不是忠于个人，如果不是忠于个人，是忠于何种对象？冯友兰认为是忠君道德是忠于“君”的概念。我们则认为，虽然中国古代忠臣孝子，并不是尽其忠孝于个人，但仅用忠孝于概念世界来解释，亦未完善。冯友兰的这种分析，为他后来在 1950 年代提出的抽象继承法，准备了方法的基础，可以视为近代以来寻求肯定传统道德的一种努力。然而，冯友兰的这种“同情的了解”的分析虽然可以反驳古代道德只是忠于个人的新文化式的批评，但在理论上和实践上，并未能完全解决忠孝概念的现代继承问题、忠孝概念的现代价值问题，在古代道德转化的方面，对如何把君臣关系的忠转化为对国家人民的忠的方面，亦未能涉及。

冯友兰对中国古代忠孝的道德所作的解释，涉及传统道德观念、规范、德性的理解，涉及中国传统道德的现代传承与转化。冯友兰的抽象理解法，是近代以来有关传统道德继承诸多主张中较有影响的一种，本文以此为个案，希望对这一问题的分析有助于扩大现代伦理问题探求的视野，促进在传统道德传承、转化方面的更多的有益思考。

1 俞大维：《怀念陈寅恪先生》，见《陈寅恪先生全集》，台湾，里仁书局，1979。

2 陈寅恪应略知希腊哲学，故陈寅恪提到柏拉图的理念时会直接用其希腊词 *eidos*，但此种柏拉图式的伦理分析应来自冯友兰的影响。

3 吴学昭：《吴宓 1961 年与陈寅恪谈话后日记》，见《吴宓与陈寅恪》（增订本），427 页，北京，生活·读书·新知三联书店，2014。

一个分析的现代儒学

——冯友兰新理学方法评析

陈 鹏

冯友兰先生（1895—1990）从1939年到1946年七年间连续出版了六本书，自谓“贞元之际所著书”：《新理学》（1937）、《新世训》（1940）、《新事论》（1940）、《新原人》（1942）、《新原道》（1945）、《新知言》（1946）。通过此“贞元六书”，冯先生创建了新理学哲学体系。作为新时代的中国哲学，新理学自觉接续中国传统哲学，同时又融收西方哲学的成果，所谓“承百代之流，会乎当今之变”。从吸收西方哲学以补充中国传统哲学之不足的角度来看，新理学的一个重要体现是对于知识和逻辑的重视，尤其是对于“分析”方法的充分运用，我们甚至可以称新理学为一种“分析的儒学”，即以知识的精神和分析的方法来阐明和转化传统儒学的努力。

本文重点考察新理学对于此分析精神和分析方法的理解和运用，并尝试从若干角度和层次探讨其理论启示。

一、哲学作为“知识”的方法确认

冯友兰建立新理学的一个基本方法是肯定哲学是一种知识，而知识必须具备严格理智的态度和方法。由此，冯友兰明确提出了中国现代哲学史上关于哲学之为“学”的经典阐述：

凡所谓直觉、顿悟、神秘经验等，虽有甚高的价值，但不必以之混入哲学方法之内。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。故谓以直觉为方法，吾人

可得到一种神秘的经验（此经验果与“实在”符合否是另一问题）则可，谓以直觉为方法，吾人可得到一种哲学则不可。换言之，直觉能使吾人得到一个经验，而不能使吾人成立一个道理。一个经验本身，无所谓真妄；一个道理，是一个判断，判断必合逻辑。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。……以此之故，科学方法，即是哲学方法，与吾人普通思想之方法，亦仅有程度上的差异，无种类上的差异。¹

这段话的重点与其说是在讨论哲学，不如说是在说明何谓知识。在冯友兰看来，知识的过程是运用逻辑的方法经过思议言说而成立一个道理，或一个判断，其材料是名言概念，其方法是逻辑理智，其结果是命题判断。同时，这一段话还特别强调了哲学与经验或直觉的区别，经验或直觉可能是哲学的起点或对象，但绝不是哲学本身，哲学的结果必须而且首先是某个道理或某个判断。对于整个中国哲学的发展历程来说，这是首次明确运用逻辑的、概念的“知识”方法（现代意义上的“学”的概念）来界定哲学，这是中国哲学现代发展的一个开端。

如果哲学是一种知识，那么它与科学知识有什么区别呢？冯友兰的基本观点是，科学是对于实际作肯定的积极的知识，哲学是对真际（凡可称为有者）有所肯定而对实际不作肯定的理智的分析。《新理学》对哲学作如下界定：“照我们的看法，哲学乃自纯思之观点，对于经验作理智底分析、总括及解释，而又以名言说出之者。哲学有靠人之思与辩。”²

何谓“纯思”？何谓“理智底”？此“理智底”为何是对实际不作肯定的“形式底”？对于此理智的“纯思”，冯友兰有多种说明，其基本内涵是“始于经验又超越经验”的概念思维，所有的概念都是从经验而来，而概念（内涵一旦确定）自身却不依赖经验而存在。在新理学中，概念（类、及无妄之有）世界属于真际世界（无妄的可能世界），它可以在实际世界之中，也可以不在实际世界之中。所以“哲学始于分析、解释经验，换言之，即分析、解释经验中之实际底事物。由分析实际底事物而知实际。由知实际而知真际”³。“哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。换言之，哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。”⁴冯友兰所谓实际是实际存在事物之类名，真际是不违背逻辑（不妄）或是一切可能存在之类名，“凡可称为有者皆属真际”。比如“人性善”这个命题，它在纯思的意义上是指，如果有一类存在物是人，那么人之所为人是因为人必须在社会中始能完全，必须有道德的善。它并不肯定实际是否有人，而更像是对人这个概念下定义。

对于科学与哲学的区别，在《新知言》得到更为充分的说明，冯友兰说：

1 《中国哲学史》，5页，上海，华东师范大学出版社，2000。

2 《新理学》，4页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。

3 《新理学》，10页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。

4 《新理学》，8页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。

最哲学底形上学,并不是“先科学底”科学,亦不是“后科学底”科学,亦不是“太上科学”。它不必根据科学,但亦不违反科学,更不反对科学。——科学的目的是对于经验,作积极底释义(释义就是解释其中所涵蕴底义理)。其方法是实验底,其结论的成立,靠经验的证实。¹(《新知言·论形上学的方法》)

形上学的工作,是对于经验作逻辑底释义。科学的工作,是对于经验作积极底释义。所以形上学及科学,都从实际底事物说起。所谓实际底事物,就是经验中底事物。这是形上学与逻辑学、算学不同之处。²(同上)

冯提出有四种知识形态:

人的知识,可以分为四种。第一种是逻辑学、算学。这一种知识,是对于命题套子或对于概念分析底知识。第二种知识是形上学。这一种知识,是对于经验作形式底释义底知识。知识论及伦理学的一部分,亦属此种。伦理学的此部分,就是康德所谓道德形上学。第三种是科学。这一种知识,是对于经验作积极底释义底知识。第四种是历史,这一种知识,是对于经验底记述底知识。³(同上)

在这四种知识形态中,形上学是对于经验作“形式底释义”。

二、“形式底释义”的形上学

《新知言》这本书可以看作是冯友兰对于新理学形上学方法的系统说明,也可以看作是对新理学形上学方法西学渊源的一个说明。对于这个西学渊源,冯友兰重点讨论了柏拉图、斯宾诺莎、康德、休谟和维也纳学派。在冯友兰看来,柏拉图是西洋哲学真正的开山大师,因为他的辩证法、类型法是一种对于事物不作积极肯定的形式底释义,是一种典型的形上学的方法,而亚里士多德的形上学“将他老师的形上学的空灵部分,加以坐实。经此坐实,亚里士多德的形上学,即近于是科学”。⁴休谟则明确从经验知识的立场上试图取消形上学,照休谟的看法,“形上学是属于关于事实的实际底知识”,但其中的命题,是不能用经验证实的,“所以经验主义者总是要取消形上学。现代底维也纳学派,就是继承休谟的这种精神底”⁵。

休谟之后,康德试图拯救形上学。冯友兰在《新知言》中大量引用了康德《未来形而上学

1 《新知言》,1页,北京,生活·读书·新知三联书店,2007。

2 《新知言》,11页,北京,生活·读书·新知三联书店,2007。

3 《新知言》,12页,北京,生活·读书·新知三联书店,2007。

4 《新知言》,26页,北京,生活·读书·新知三联书店,2007。

5 《新知言》,38页,北京,生活·读书·新知三联书店,2007。

导论》（《新知言》简称《前论》）的材料，来说明康德的形上学方法。新理学对哲学与科学的分别，以及对真际与实际的区分，都与康德以来的哲学立场相关。冯友兰引用康德说：

理性的观念的目的，在于完全，在于可能底经验的全体的统一，所以它就超越了任何经验（《前论》英译本九二页）。知解中有范畴，理性中有观念。所谓观念，就是必然底概念，其对象不在经验中。知解的概念出于经验中，其原理亦能为经验所证实，但理性的观念不在经验中，所以也就是经验所不能证实，也不能否认底命题。所以这些观念最容易不自觉地走入错误底路。其错误在于以思想的主观条件，作为对象的客观条件；以满足我们的理性底假设，作为武断底真理（《前论》英译本一一七页）。¹

理性的观念不在经验之中相当于形上学，知解的范畴则要在经验中被证实相当于科学（冯友兰似未充分注意到形上观念与知性范畴的区别）。康德所谓理性的辩证运用所得出的超越观念分别是灵魂不灭、意志自由、上帝存在，而理性对于这些观念的运用又无可避免地陷入悖论，因此，要在原则上决定理性使用的界限。“界限以外底虽不可知，但为使我们对之有某种观念起见，我们不妨对之有所假说。不过于说时，我们须知我们的假说，只是假说，只是一种象征底说法，只是与言说有关，并不是与对象本身有关（《前论》英译本一二九页）”²。冯友兰说：

康德并不是反对形上学，也不是要取消形上学。他是从休谟的经验主义中，救出了形上学。在西洋哲学史，他为形上学立了一个新方法，这就是我们于第一章所说，形上学的负底方法。他对于科学算学底理认，都是对于科学算法的有效性，加以限制，为形上学的对象，留一地步。³

如果说康德试图从休谟的经验主义中拯救形上学，那么冯友兰则试图要从维也纳学派的分析精神中拯救形上学。冯友兰明确肯定维也纳学派在“取消形上学”上的努力。冯友兰说：

维也纳学派，以为形上学中底命题，都是综合命题，又都无可证实性，所以形上学中底命题，都是无意义底。从知识的观点看，形上学中底命题，都是如“砚台是道德”，“桌子是爱情”之类，只是一堆好看好听底名词而已。其中底命题既是如此，所以形上学可以取消。这是维也纳学派对于形上学底最有力底批评，也是他们主张取消形上学的主要理由。⁴

冯友兰认为维也纳学派所用的方法是分析法的高度发展，只是他们批评的形上学实质上是“坏底科学”，不是真正的形上学，真正的形上学几乎都是分析命题，对实际不作肯定，或甚少肯定。所谓形式的释义指向演绎分析，冯友兰说：

1 《新知言》，42页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。

2 《新知言》，47页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。

3 《新知言》，49页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。

4 《新知言》，58页，北京，生活·读书·新知三联书店，2007。