

人生境界与负的方法——冯友兰哲学观解读

胡 军

一，逻辑是哲学的入门

尽管中国学术界对于冯友兰哲学思想体系及其思想价值有着不同的看法，有时候甚至是截然相反的评价。但一个不争的事实是，在中国现代哲学发展的几十年历史中，冯友兰的哲学思想体系确实最具有影响力的。尤其是自上世纪 90 年代前后，研究冯友兰哲学思想的专著与论文不绝如缕。

冯友兰哲学思想体系所以能够具有这样广泛深入的影响，自有其多方面的原因。如他的哲学著述文风浅明简洁而不晦涩抽象，文章颇富中国传统的韵味，传统典故与妙言隽语不时在其文中相映成趣，如此等等。当然，冯友兰的哲学思想体系之所以产生广泛持久深入影响的更重要的原因在于他的哲学思想的主体及处理这一思想主题的方法论。本文认为，人生境界及达成此境界的方法论完全可以用来概括冯友兰哲学思想体系主旨。或者我们可以进一步说，在他的哲学思想体系中，方法论是服务于人生境界理论的，人生境界理论才是他的哲学的终极目标。这里的关键是，如何来理解冯友兰的哲学方法论。

冯友兰经常的做法是将自己的方法论称作“正的方法”与“负的方法”。所谓的“正的方法”，他自己也经常叫做逻辑分析方法。中国思想界对于冯友兰的“负的方法”相当熟悉。而且，在中国现代哲学有所谓的“负的方法”理论的也只有冯友兰先生。“新理学”六书提及与正的方法或逻辑分析方法相对的方法都一致称之为“负底方法”，很少有其他的称谓。但是，在其 1943 年出版的《新理学在哲学中之地位与方法》一文内冯友兰却将这一方法叫做“直觉方法”。他是这样说的，“真正底形上学的方法有两种：一种是形式主义底方法，一种是直觉主义底方法。形式主义底方法以形式主义讲形上学。直觉主义底方法讲形上学不能讲。”¹而在 1945 年出版的《新知言》一书内，冯友兰对自己所运用的构造形上学的方法有了稍有不同的表述。就是在这本书内冯友兰开始用“正底方法”与“负底方法”来代替前书所谓的“形式主义底方法”和“直觉主义底方法”的表述。他如斯说道：“真正形上学的方法有两种：一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析方法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲，讲形

¹ 冯友兰：《新理学在哲学中之地位及其方法》，《三松堂全集》，河南人民出版社，2001 年 1 月，第二版，第十一卷，第 496 页。

上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。”²可见，对于“新理学”的方法，冯友兰本人有多种说法。但当下的中国思想界却都是以“正底方法”和“负底方法”来讲述和研究冯友兰的方法论。

我们认为，将“负底方法”称之为直觉方法似乎更符合冯友兰哲学思想的性质。同理，以逻辑分析方法来取代他所谓的“正底方法”也能使我们更正确地理解他的哲学方法的实质涵义。而冯友兰所以将自己哲学思想体系所运用的方法分别称之为“正底方法”和“负底方法”，其主要目的应该是为了突出自己方法论的特殊性，而区别于西方哲学中尽人皆知的逻辑分析方法和自柏格森后颇为盛行的直觉方法。

严格地说来，在冯友兰的哲学思想体系内，“正底方法”是与“负底方法”相对而言的。同样，逻辑分析方法也应是和直觉方法相对而言的。这就是说这两种方法绝对不能够互相替代，而是相互补充。它们各有各的用处。或者更准确地说，在人生或思想的不同发展阶段会使用这两种不同的方法。

我们认为，“正底方法”和“负底方法”的表述其实不能够准确而充分地揭示出冯友兰哲学思想方法论的内在含义。相反，逻辑分析方法和直觉方法却能够帮助我们走进冯友兰哲学思想体系之内，使我们对之做准确充分的解读。

我们先来看看冯友兰是如何走上哲学学习和研究的道路的。

在晚年回忆自己哲学生涯时，冯友兰回忆道：“冯友兰对于哲学是从逻辑学入门的。用古人的话说，就是从逻辑学‘悟入’，用今人的话说，就是从逻辑学‘打开一个缺口’。”³可见，他走上哲学研究的道路，完全是由于他自己对逻辑学的强烈兴趣。他说道：“1914年我在上海中国公学的时候，有一门课程是逻辑学。这门课不能使我完全懂得逻辑学的内容，但是使我对于逻辑学发生了浓厚的兴趣，由此进一步发生了对于哲学的兴趣。”⁴所用的教材是耶芳斯的《名学浅说》。由于当时中国真正懂得逻辑学的很少，即便中国公学的逻辑学老师也对此知之甚少。不得已，冯友兰只能自学逻辑学。所幸，耶芳斯的这本教材后面有不少的练习题，冯友兰就自己学着做这些练习题。通过自学，他掌握了逻辑学的基本知识。

自学逻辑学引发了冯友兰对哲学的强烈兴趣，于是决定报考北京大学哲学门。进入北京大学后，由于当时没有人讲授西方哲学，不得已他就改读中国哲学可见，是逻辑学引导冯友兰走上了哲学学习与研究的道路，他说：“逻辑学是哲学的入门”。

其实，“逻辑是哲学的入门”在他还有另一层含义，即逻辑学的知识是学

² 冯友兰：《新知言》，《三松堂全集》，第五卷，第149页-第150页。

³ 冯友兰：《中国现代哲学史》，中华书局（香港）有限公司，1992年，第207页。

⁴ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》，第一卷，第246页，河南人民出版社，郑州，1985年。

习和研究哲学必要的准备、基础和方法。具体说就是，没有逻辑学的知识，是根本不可能进行哲学的思考和研究。只要稍有哲学史知识的人都很清楚，“逻辑是哲学的入门”并不是中国传统哲学的基本信条，而是典型的古希腊哲学的信条。

“逻辑是哲学的入门”本就是亚里士多德的名言。亚里士多德是逻辑学之父，是他系统地创立了逻辑学这一学科。

早在亚里士多德之前的苏格拉底就已经提出了概念的定义法，追求概念的清楚明确，即概念内涵、外延的清晰界定。而中国传统哲学却并不追求思想表达的确切清晰，所以模糊不清一直是中国传统哲学的特点。冯友兰指出，逻辑分析方法在西方哲学得到了高度的发展，而在中国哲学中却没有得到应有的重视和充分的发展。因此中国哲学要现代化就必须从根本上改变这种不重视逻辑分析方法的状况。正是基于这样的认识，他说道：“中国需要近代化，哲学也需要近代化。近代化的中国哲学，并不是凭空创造一个新的中国哲学，那是不可能的。新的近代化的中国哲学，只能是用近代逻辑学的成就，分析中国传统哲学中的概念，使那些似乎是含混不清的概念明确起来，这就是‘照着讲’与‘接着讲’的区别。”⁵可见，在他看来，引进西方哲学的逻辑分析方法以改造中国传统哲学是中国哲学现代化的一个极其重要的内容。他甚至指出，西方哲学对于中国哲学的永久性的贡献，就是逻辑分析方法。逻辑分析方法是点铁成金的手指头。我们要的不是现成的金子，要的是能够点铁成金的手指头。⁶我们要的不是西方哲学的现成结论，而是西方哲学家得到他们思想的工具。可见，哲学思想不是武断的教条，更不是专制的意识形态，而是得到过说明或论证的理论。哲学既要提供某种思想体系以指导人生，更要能够指出我们所以达到这种思想的途径或工具。这也就是说，哲学是论证思想的艺术，而用来论证思想的工具就是逻辑。一个头脑清晰的人总会有不少的思想，但是对于哲学家来说，重要的是学会如何对自己所拥有的思想进行论证。我们可以看到，中国传统哲学思想极其丰富，但却缺乏细密而系统的论证。中国传统哲学的这一特点用金岳霖的话来说，就是中国哲学没有充分发达的逻辑意识和认识论意识。所以，中国现代哲学家急切地认识到当务之急就是要从西方哲学中引进逻辑分析方法。

那么，冯友兰是如何积极努力地得到这一手指头呢？

显然，他得到这一手指头的第一条途径便是在上海中国公学的自学，得到了关于逻辑学知识的“一知半解”。

另一途径则是他在美国留学时期受实用主义和新实在论思想的影响，使他进一步了解和掌握了逻辑分析方法。

⁵ 冯友兰：《中国现代哲学史》，中华书局（香港）有限公司，1992年，第207页。

⁶ 参见冯友兰的《中国哲学简史》，北京大学出版社，北京，1985年，第378页-379页。

1919年至1923年，冯友兰在美国哥伦比亚大学研究生院哲学系学习时，正是实验主义和新实在论在美国哲学界走俏之时，且这两种哲学思潮的重镇就在哥伦比亚大学哲学系。如当时还健在的实验主义思想代表杜威就在哥伦比亚大学哲学系。又如新实在论的重要代表蒙太古和皮特金当时也在哥伦比亚大学哲学系毫无疑问，这两种哲学思潮于冯友兰都有过很大的影响。在他的哲学思想的发展过程中，首先是实验主义占了上风，以后是新实在论占了上风。实验主义和新实在论，尤其是后者，都很重视逻辑分析方法在哲学研究领域中的运用。

实验主义思想家从皮尔斯、詹姆斯到杜威都追求思想的明确和清晰，都十分讲究清晰思维的方法。如“信念的确定”和“思想观念的澄清”就是皮尔斯哲学思想中的两个主要论题。而杜威则有专门的文章来讨论“思维术”这样的哲学问题。

与实验主义思想相比，新实在论，无论是英国的还是美国的，似乎格外重视逻辑分析方法在哲学研究领域中的重要作用。有些新实在论的哲学家本人就是颇有成就的逻辑学家，对于逻辑学的发展做出过重大的贡献。如冯友兰的老师蒙太古本人就不仅仅是一位哲学家，而且他还是一位著名的逻辑学家，对模态逻辑的确立和发展曾做出过重要的贡献。蒙太古和美国的其他五位新实在论者曾就共同关心的哲学问题发表了“新实在论的改革方案”此方案出版时题为《新实在论》。这个方案特别强调了逻辑学和数学是程序的传统规范，它们为准确思维的一般原则提供了新的线索。他们尤其明确地指出：“不可忘记，哲学特别依赖于逻辑。自然科学在它经验和实验阶段中可以很安全地由本能来指导，因为它是在常识所确定的事物对象范围内活动的。但哲学的对象恰恰就是分析的果实，它的任务是要纠正常识的范畴。而要希望得到一个有益而正确的结果，就必须根据一个专门家的批判性的判断。所以，目前的形势为哲学提供了一个时机，可以采用一个更为严格的程序，采取一个更有系统的形势。”⁷为此，他们特别提出了如下的七点：用词谨严、定义、分析对逻辑形式的重视、问题的划分、明确表示的同意、哲学研究和哲学史研究的分离。他们指出，“分析”这个名词不是某一门知识所特有的方法，而是指一般精确知识的共同方法，指程序中的一种方法，用了它可以发现未确定事物是许多单纯体的一个复合体。任何哲学家要是忽略了逻辑学理论的最新进展，就不可避免地要成为一个业余的涉猎者。总之，新实在论哲学家非常重视逻辑，尤其是现代逻辑在哲学研究中的作用。他们在方法论上的主要目的就是要确定并推广逻辑学以及一般严正科学都运用的方法。

在《新实在论》一书中还有一篇长文，题为《对于分析的辩护》。这篇文章对逻

⁷ 霍尔特等：《新实在论》，商务印书馆，北京，1980年，第28页。

辑分析方法作了具体而详尽的探讨，认为分析是一种认识的方法。这种方法可以发现出和那被分析的整体在同一个意义下的真实的部分。在这种意义上被理解的分析方法并不是与整体截然分割开来的。相反，分析方法揭示了整体和部分之间的关系。被分析的是整体，而分析则是部分，因为它揭示出了被分析的整体中所包含的各个部分。所以，分析本身就包含着整体与部分之间的关系。

总之，新实在论哲学的方法就是逻辑分析方法。此种方法对于冯友兰有着很大的影响。当然这一影响还是相当有限的。这可以从冯友兰在哥伦比亚大学哲学系的博士学位论文内容可以看出。他博士学位论文题为《天人损益论》（完成于1923年）。英文本后于1924年由上海商务印书馆出版，改名为《人生理想之比较研究》。熟悉分析哲学的人一眼可望之，这样的题目根本就不属于分析哲学的范围。而他所作的人生理想比较研究的方法似乎也与分析哲学颇有隔膜。

20世纪三、四十年代，维也纳学派正处于巅峰状态。维也纳学派是分析哲学的第一个支派，也是分析哲学的一个最主要的支派。罗素曾经说过，逻辑是哲学的本质，任何真正的哲学问题都可以归结为逻辑问题。维也纳学派进一步发展了这一观点，并更加严格地限制了哲学活动的范围。维也纳学派的纲领就是要拒斥形而上学。同样，他们也指出，伦理学的命题同形而上学的命题一样也是没有任何意义的，所以伦理学也不是哲学的研究对象。在他们看来，心理学是经验科学所以也不应该在哲学研究的领域之内。而认识论则是心理学与逻辑学的综合体，由于心理学是经验科学，所以哲学不用研究心理学，而只研究认识论中的逻辑部分。在形而上学、伦理学、心理学以及认识论中的心理学部分被排除之外，哲学研究对象便只剩下了逻辑。这样，在维也纳学派的哲学家看来，哲学的唯一任务也就是从事逻辑分析。逻辑分析对象不是物理事实，而是表达经验事实的命题形式。分析哲学家不应该关心事物的物理属性，要关心的是我们说到事物的方式。哲学不是一种与科学活动并列的活动，而是科学活动范围之内的一种分析活动。

冯友兰不同意维也纳学派的哲学立场，但是却不得不关注维也纳学派到底是如何利用逻辑分析方法来拒斥形而上学的。因此，维也纳学派所运用的逻辑分析方法也不可避免地对冯友兰哲学思想产生了相当的影响。他并且积极努力要利用逻辑学的最新成果，要超越维也纳学派而重建形而上学。⁸

正是通过上述种种渠道，冯友兰对于逻辑分析方法有了比较全面的理解和把握。

二，直觉方法的解读与介绍

⁸ 参见冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》，第五卷，第147页，郑州，河南人民出版社，1986年。

在美国求学期间，冯友兰对于逻辑分析方法颇为关注。在此，我们尤需要注意的是，上世纪的 20 年代也正是柏格森的直觉思想在法国、在欧洲特别走俏的时期。柏格森每有新的著述出现，美国学界马上就有英文译本。可以说，阅读柏格森的哲学书籍，谈论柏格森的直觉思想，是当时思想界的时尚。当时正在美国留学的冯友兰自不免也十分留心于当时颇为盛行的直觉方法。要关注和学习直觉方法也就不得不留心和研究柏格森的哲学思想。所以冯友兰当然也就十分注意柏格森哲学思想作品的发表。他曾于 1920 年 12 月 31 日和 1921 年 3 月 12 日分别撰写了《柏格森的哲学方法》与《书评〈心力〉》，积极向国内介绍柏格森的思想与其方法。柏格森曾于 1919 年发表了《心力》一书。此书是个论文集，收录了柏格森 1911 年之后的演讲稿和论文。1920 年此书出版了英文版。英文版即出，冯友兰马上作文，题为《书评〈心力〉》。此文是对柏格森《心力》一书的介绍。

对于我们研究冯友兰直觉思想较有意义的是他前一篇文章，即《柏格森的哲学方法》。就是在此文中，冯友兰指出，哲学可以大致分为两个部分，即哲学态度与哲学方法。一般说来，哲学态度，是每个成年人都会有的。但是，对于哲学真正重要的是哲学方法。因为哲学家不仅要知其然，更要知其所以然，亦即哲学的要义在于提供充分的理由表明某种人生态度为什么是正确的，其他别种的人生态度则是有问题。可见，对于哲学说来，最为重要的是论证。正是由于这一点，所以我们说哲学的方法来得更为重要。是哲学方法而不是哲学态度最终将哲学家和哲学爱好者区别开来。更进一步，哲学史也清楚地告诉我们，思想固然是将众多哲学派别相互之间区分开来的重要标志。但是，我们却清楚地知道，思想之间的差异经常不具有实质性的意义。而哲学方法上的不同却具有决定性的意义。柏格森哲学与历史上众多哲学思想体系之间的根本区别恰恰在于哲学方法上的不同。

哲学史也同样告诉我们，分析方法或所谓的科学方法常常是哲学研究领域内的主要方法。当然，毋庸置疑，科学方法的内容相当丰富，在历史上促进了很多哲学流派诞生与发展，尤其是那些具有强烈的物理学、数学、化学等自然科学知识背景的哲学家极其热衷于上述的科学方法或分析方法。到了 19 世纪中期以后，由于心理学、生理学等生命科学的诞生为哲学思考带来了新的思想资源和新的方法。柏格森就是具有强烈的生物学方面知识的哲学家，他对很多哲学问题的看法迥异于哲学史上的其他哲学家。究其原因，是因为他首次系统深入地倡导直觉方法，积极努力地使用此种方法来审视各种哲学问题，遂成就了一个“哲学方法的革命”。

也正是因为方法论的差异，也才有了不同的哲学思想体系。柏格森的哲学思想所以不同于其他的哲学家的地方也就在于他提倡的直觉方法。

柏格森是不满意于一直以来学界盛行的科学的方法或逻辑分析方法，而积极倡导直觉方法。这里需要注意的是，柏格森的直觉方法是针对着在欧洲长期以来盛行的理智主义（冯友兰称之为智识主义，其英文为 *intellectualism*）。在冯友兰看来，柏格森的直觉主义是对于欧洲人所习惯的理智主义下的一个转语。所以，我们要了解直觉主义，当然首先必须大体上知道究竟什么是欧洲历史上特别盛行的理智主义或智识主义。

自苏格拉底以来，哲学家们认为，要素（*essence*）是真的或是实在的，现象（*appearance*）则是假的。我们认识事物就是要排除现象而直指要素。关于一个事物的定义揭示的是要素或事物的本质。如果认识了事物的要素，定义当然也就是真的。从一般认识的角度讲，这样的看法应该是正确的。问题在于，事物的要素是潜藏于现象背后的。现象我们可以通过知觉来把握。但所谓的要素或反映要素的定义则不是知觉所能够把握的，于是需要通过概念来反映和把握要素和定义。其结果就是，我们认为只要把握了相关的定义或概念，我们也就认识了那个事物。殊不知，我们要认识的是活的具体的事物，而概念或定义则是抽象的或一般的。这种抽象的或一般性的东西与活的具体的事物存在于两个不同的世界。前者存在于我们的思想世界之内，而后者则存在于外在的自然世界中。如果错将定义或概念认定为就是那个事物，那么我们就落入了智识主义或理智主义的窠臼之中。芝诺的阿基里斯追不上龟的辩论就是一例。冯友兰指出，中国古代的“白马非马”的辩论也属于此类。这两个哲学史上脍炙人口的辩论，其实均落入于智识主义的或理智主义的窠臼之中。比如“白马非马”辩论就是如此。我们只能在思想或言谈中，运用概念或语言将具体而特殊的一匹马的颜色与马分离开来。但真实地存在于具体时空内的马身上，其颜色与那匹马的其他属性是紧密地联系在一起的。而且这匹马的白色也不同于其他马的白色。尤其是不同于概念或言辞中所谓的“白”。后者所谓的“白”并不具有白马的白的任何属性，它只是一种符号，只具有言辞所必须具有的意义。理性思维必须依赖于语言或符号，否则思维无法进行或无法系统进行。但是将语词或概念的分析或辨析与存在于外界的物体等同起来却也是错误的。冯友兰认为，这是“极端智识主义的弊了”。

就是在《柏格森的哲学方法》一文中，冯友兰正确地指出，如果我们“要真执着时间空间可以无限分割，那么一秒钟不但永远过不完，而且就不能过，一瓶水不但永远倒不完，而且就倒不出来；并且可以说世上不但没有完全东西，而且永远不会有东西。因为要先过一秒钟，须先过四分之一秒……水要滴一珠，须

先滴半珠，要先滴半珠，须先滴四分之一珠……世上要有一件东西，要先有半件。要先有半件，须先有四分之一一件……如此类推，执著概念就有这般结果。”⁹ 其实，冯友兰此处所举之例取自詹姆斯的《多元的宇宙》（*Pluralistic Universe*）一书。

概念世界不同于真实的世界。真实世界是由无穷的个体组成的，处在永远的运动之中。而在概念世界中，虽有关于个体的概念，但是我们都清楚个体的生命是不同于关于个体的概念的。而且概念世界虽然有“动”的概念，但概念世界本身是永远不会动的。我们只要有能力，就可以对概念做无穷尽的分析，把“水”分解成无限的小的要素或成分。但是在真实的世界中，我们要走就是完整的一大步，水滴从瓶中滴出，要滴就是完整的一滴，而且不只是一滴，而是成整个的水流。一个婴儿诞生就是完整地来到这个世界。如此等等。

应该说，冯友兰对于古希腊以来的极端的智识主义的理解或批评是正确的。其实，这一批判也正是柏格森的。后者在其名著《创化论》一书中，对于科学的或分析的方法，有着极其尖锐的批判。

正是由于分析的方法或智识主义有着这样的弊端，所以柏格森才因此积极提倡与此不同的直觉方法。根据詹姆斯对柏格森直觉方法的解读，冯友兰指出，这种直觉方法的第一个特点就是知觉（*Perception*）。知觉不同于概念性认识的最根本的特点在于，知觉都是对事物的直接亲知，它所直接把握的是真实的个体。这样的个体具有鲜活的生命，存在于特殊的时空之中。个体当然具有同类个体都具有的共性，它的个性虽然没有包含在共性之中，但我们必须要注意的是，这样的个性才应该是真是个体最为本质的东西。尤须指出的是，此处所说的共性与个性是紧密地融合在一起的。但概念性的认识则不一样。概念性的认知所能够把握的只是透过事物的个性而抽取同类事物都具有的本质属性或共性。这样的共性是与个性完全隔离开来的。

冯友兰用墨家所谓的“亲知”来指称上面所叙述的知觉。显然，墨家的“亲知”就是直接的或当场的体认，没有概念或语词夹杂在其中。用墨家的“亲知”来形容知觉当然是不错的。但要注意的是，墨家所说的“亲知”与冯友兰在这里所介绍的柏格森的和詹姆斯关于知觉的理论却也有着本质上的差异。因为柏格森的和詹姆斯的知觉理论是针对于科学的分析的方法而言的。而墨家所谓的“亲知”却没有这样的针对性。

“亲知”的涵义是对个体事物的直接的亲切的接触或体认，这只是柏格森直觉的一个涵义，而不是其全部的涵义。所以冯友兰接着指出：“直觉必是亲知，

⁹ 冯友兰：《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》，第十一卷，第13页，郑州，河南人民出版社，1986年。

不过亲知不必定是直觉；因为人用概念惯了，看见一物，就好用概念的圈子去套它；所以虽是亲知也不离概念。”¹⁰应该说，冯友兰对柏格森直觉方法的理解是对的，是正确的。根据柏格森的《形而上学导论》、《创化论》等著作，我们可以清楚地知道，柏格森所以大力提倡直觉方法，是因为他清晰地看到了科学方法、分析方法的弊病。科学的或分析的方法有着不少的优点，这是谁也不能否认的。但其不足却也无法遮蔽。比如说，以数学、天文学为基础的科学方法或分析方法的特点在于将时间、空间以坐标的方式来图解。在此图解方式中，时间就是从某一点开始的往某一方向延续的无穷系列。但是在进化论问世后，对时间的这种解读或图解方式却就遭遇到了无情的批判和严重的挑战。生命进化的历程似乎采取的不是这种方式，而却类似于滚雪球的方式，是一种不断的累积过程。生命的进化是绝对不能够用时间坐标的方式能够解读的和认识的。从猿脑演变到人脑、从原始人脑发展到现代人脑的历史进程实质上表现为大脑结构和功能不断提升。这就是所谓的进化。

科学方法的不足还表现在，不同的科学只能从不同的方面来研究事物，即选取某一侧面如物理的或化学的或生物学的等等或某一时段如原始的或中古的或近现代的等等。这种研究法当然重要，但却使我们往往注重部分而忽略了整体，只停留在事物的现象层面而不能进入事物的内部，看重概念的分析而忽视了事物本身。更进一步，科学方法的更本质性的特点在于，其方法之运用、过程和结果都必得依赖于语言和逻辑，否则我们将寸步难行、不知所措。逻辑只问思维的形式，而不管其内容如何。语言也具有差不多类似的功能和性质。如任何语词都是表达或形容事物的形式。个体事物的性质是综合的，而语词只能表达或形容事物某一方面的属性，绝对不可能对事物性质做整体的把握。个体事物的特性有则同时就有，而任何语言内的语词都是一维性的，语词只能是一个语词叠加在另一个语词之后组成一个句子，再由句子组成文章，如此类推。对语言的进一步研究也告诉我们，语言不具有事物才具有的任何特型。比如我们用“重”或“脏”这样的语词去表达重的个体事物或脏的个体事物，但语词本身并不是重的或脏的。如此等等。

柏格森对科学方法的批判表明科学及其运用的方法并不能使我们真正地认识事物，而只能使我们在事物的外围打转（around the object）。柏格森哲学提倡的直觉方法的目的是要我们设法钻进事物里面去，直探事物的本性。于是，在柏格森的积极提倡之后，我们就有了两种方法。这就是柏格森自己说的，“有两种甚深的法子，可以知物；第一种是我们围绕在物的外面，第二种是我们钻到那物

¹⁰ 冯友兰：《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》，第十一卷，第15页。

里头。第一种要依靠我们所占的地位观察点（depends on the point of view at which we are placed），并且要靠我们用以发表意见的记号（on the symbols by which we express ourselves）。第二种是也不依靠观察点，也不依赖记号。第一种的知识，止于相对；第二种的，在可能的事例，可得到绝对。”¹¹柏格森批判第一种方法所说的依靠观察点和记号的特性，我们在上面已经有所论列，在此不赘。而第二种方法就是柏格森竭力提倡和宣传的直觉方法。柏格森试图通过这一方法克服第一种方法的局限而直钻到事物的里面去。在他看来，直觉方法是“一种智识的同情（intellectual sympathy），由此同情，我们把自己放在物的里面，以求与那个物的画一的（what is unique in it）相合，而终于不可说。”¹²叙述完了自己所理解的柏格森的第二种方法后，冯友兰指出，柏格森在此所说的第二种方法或经验“也是人人都有一点的。因为人人都是有心的，就让他不能学曾子‘吾日三省吾身’，然而他自己的精神状态，总不能全不知道。”¹³可见，他自己是基本认同柏格森的此种方法的。同样，他也认可柏格森的下述的看法。柏格森说道：“至少有一样真实，是我们人人都能不用分析，而用直觉，而自内得到的。这就是我们自己的人格，在那里流着穿过时间；我们的‘我’，在那里绵延（It is our own personality in its flowing through time—our own self which endures）。”对柏格森的这一看法，冯友兰更是深表赞同。于是，他说道：“这一种内省的直觉，真是人人都可有的。我们自己的意识，不但我们自己能直接知道，我们就生活在这个里头。我们试一反省，当时就觉得无论什么感觉，概念，感情，意志，都是互相穿插而成一个不可分的全体，而一切心理学上的名词，都是强分的。所谓非分析的赏鉴（Non-analytical appreciation）就是如此了。”¹⁴

《柏格森的哲学方法》一文对于柏格森的介绍基本上依据柏格森的《形而上学导论》、《创化论》。也依据了当时的学界对柏格森的论述如詹姆斯的《多元宇宙》等。应该说冯友兰对直觉方法的叙述是忠实于柏格森本人的哲学思想和方法论的。而且他大体上也是表示赞同的。

除了上述的认同之处外，他更进一步指出，“非分析的赏鉴，是人人都有，并不奇怪。”他并且重述了柏格森关于读文章和写文章的经历，强调了直觉的冲动，人人都有。

我们还需注意的是，冯友兰正确地看出了，柏格森的直觉方法是对于科学及其方法的重要，即科学的发明往往源于直觉。他这样说道：“科学的发明，也都是从直觉来咧。凡是发明，都不是从死概念得来，都是从知觉得来，这是人人所

¹¹ 转引自冯友兰《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》，第十一卷，第15页。

¹² 同上，第16页。

¹³ 同上。

¹⁴ 冯友兰：《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》，第一卷，第16页。

承认的。发明家的步骤，第一是把具体的事例，合得拢来；第二步是定‘假设’（Hypotheses）；第三步证那个假设；这是一定的。其中以第二步为最难，因为具体的事例上面，没有贴条子，说他是属于什么定律。这就如上文所说，是真正作文的时候，要用那一种往往很苦痛的力了。但是力虽用了，而那种‘冲动’什么时候来，可还是没一定。所以牛顿发明吸引力，华德发明蒸汽力，都是一时触动灵机，悟得来的。”¹⁵其实，柏格森在其《创化论》一书中多处讲到，直觉或直觉方法对于科学发展的重要作用。

中国学术界对于柏格森哲学思想及其方法之介绍主要是在第一次世界大战之后。1840年后，凭借其强大的科学力量和物质力量，西方列强一直在侵略、掠夺中国，使中国逐渐地沦为殖民地和半殖民地。中国知识分子通过长期的探寻和研究，意识到，我们所以落后于西方是因为我们自己的文化传统内没有孕育出民主和科学。尤其是与西方相比，我们的科学非常落后。所以中国要振兴，首要之务在于大力发展科学，洋务运动就是1861年的“同治中兴”的标志，从此就能看出中国人对于科学的期盼与向往。但是第一次世界大战后，国内学术界受西方某些思想家的影响，喋喋不休地议论道：世界大战后，科学在西方破产了，西洋人渐渐不信科学了。冯友兰指出，有这样看法的人“实是大错”。因为他认为“科学在实用上的价值，非常之大”。他指出：“智识所做的东西，起初虽没有本能好；……但智识所做的东西，可以无穷的改变，而且改变的快；所以人类可以利用之以征服为生命阻碍的死物质。科学莫大之用，即在于此。”¹⁶文明进步当然有很多标志，但是不能否认的是，以理性为基础的知识进步是其中的一个最重要的要素。冯友兰的看法对于当时国内思想界准确理解和研究柏格森直觉是有着一定的纠偏辨伪的作用。

也正是根据上述的认识，冯友兰提请我们“要注意”，柏格森虽然大谈特谈直觉，但是他本人“并非不重视科学”，而是主张“科学、哲学，会于直觉”。

《柏格森的哲学方法》一文的结尾处，是冯友兰谈自己对直觉或直觉方法的简单的几点看法。第一点，“直觉是分析以后的事，主张直觉的，只反对以分析为究竟，并不反对分析。”第二点，“科学的假设，固从直觉得来，而第一步之收集事例，仍是先决问题。所以科学必根于事实，哲学必本于科学”。第三点，冯友兰不同意美国新实在论派中的人和英国哲学家罗素对于柏格森的批判，而极力为柏格森伸冤。他们指出，你柏格森既反对分析，就不能再用分析的方法，但你讲的话仍是从分析来的。罗素说，你柏格森说言语是不完全的，但你自己写书也偏偏要用言语的呀。冯友兰说，这些人实在“都有点冤枉柏格森”。至于有些

¹⁵ 冯友兰：《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》第十一卷，第16页-17页。

¹⁶ 冯友兰：《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》第十一卷，第17页。

头脑不清的人，以直觉为藉口，以自文其笼统，那更为柏格森之罪人了。”¹⁷

应该说，冯友兰对于柏格森直觉思想及其方法的介绍虽然简单但却是准确的。柏格森的直觉思想及其方法对于当时盛行的科学方法或分析方法也极有纠偏的作用。冯友兰本人也在很大程度上看出了过度的智识主义的概念分析的弊病，但我们需要知道的是，当时的冯友兰所热衷的仍然是逻辑分析方法。他虽然欣赏柏格森的直觉思想及其方法，但他在撰写《中国哲学史》书稿及后来创立自己的“新理学”哲学思想体系的前期所大量使用的也主要是逻辑分析方法，或用他自己的话讲那时他所运用的是“正底方法”。

用这样的“正底方法”能否讨论和研究人生哲学思想和人生境界，应该说是—个颇为令人困惑的哲学问题。柏格森清楚地看到，逻辑分析方法或科学方法是不能够用来讨论人类的生命本质的。在1920年撰写《柏格森的哲学方法》一文时冯友兰本人也已经清楚地意识到，要研究人类的精神境界，研究人格等，仅仅使用分析方法是远远不够的，我们还必须要借助于柏格森所谓的直觉或直觉方法。但是由于对逻辑分析方法或“正底方法”的过度偏爱，或者说由于冯友兰是首先通过逻辑学而进入哲学大门的，所以他撰写“新理学”哲学思想体系的前期，没有适当注意到直觉方法对人生境界提升的重要性是可以理解的。但问题在于，他的哲学与当时西方盛行的分析哲学大异其趣，各走一路。如果他当时不只运用逻辑分析方法或“正底方法”，而是将逻辑分析法或“正底方法”与柏格森的直觉方法结合在一起，那么他的“新理学”体系将会有新的面貌。遗憾的是他只是到了1943年，在其撰写《新理学在哲学中之地位及方法》时，他才补充说道，研究形上学有两种方法，一种方法是形式主义方法，另一种方法是直觉方法。此处所说的直觉方法应该是与柏格森所说没有很大的区别。但他所说的形式主义方法虽然贴近逻辑分析方法，然而两者之间还是有着巨大的差异。冯友兰之所以要对逻辑分析方法做出自己的解读，是因为他对作为学科的哲学的看法已经大大地不同于当时在西方颇为盛行的维也纳学派的哲学观。在后者看来，哲学是不同于科学之处恰恰在于，哲学已经不是同科学并列的学科，而只是分析科学命题有无意义的一种活动。冯友兰不同意维也纳学派的哲学观，他认为，哲学是对人类精神的反思，学习和研究哲学的目的就是要使人达到更高的精神境界。对哲学及其追求的此种目标的解读，不得不使冯友兰对所谓的逻辑分析方法做出自己颇具特色的解读。在他看来，哲学与科学的研究对象都是一样的。其间的区别只在于，科学对经验事物做有内容的解析，而哲学却只是对事物做他所谓的形式的分析，就是不管经验事物的经验内容，而只对之做形式的分析。此时的

¹⁷ 《柏格森的哲学方法》，《三松堂全集》第十一卷，第18页。

冯友兰由于偏爱逻辑分析方法，这就使他看不清楚，他的哲学和他通过哲学所要达到的目标已经与柏格森哲学思想相差无几。柏格森所谓的生命、人格、精神界在很大程度上就是冯友兰所说的人学或关于人的学问。具体说来，就是对于生命或人生境界或人格，一般说来是不能运用逻辑分析方法来进行研究的，而只能通过所谓的直觉方法来体认或悟入。如果这样的看法是有道理的话，那么冯友兰在建构自己的“新理学”哲学思想体系的前期偏重逻辑分析方法的理路必然会给这样的建构过程带来种种理论上和实际上的困境。虽然他几乎没有对自己理解和运用的逻辑分析方法有过什么样的批评，但他对于“正底方法”与“负底方法”孰轻孰重前后却有不少不同的议论。最初他只谈论逻辑学的方法，到美国后接触到了当时颇为走红的柏格森的直觉方法，上世纪30年代后建构“新理学”前期运用的方法就是逻辑分析方法。但是到了1943年却提出有两种方法即形式主义方法与直觉方法。1945年出版的《新知言》更为明确地提出建构形上学的两种方法，但说的不是形式主义方法与直觉主义方法，而是与之略有区别的“正底方法”与“负底方法”。而完全将他所谓的“负底方法”置于“正底方法”之上则是他在美国讲学所用的教科书《中国哲学简史》的末章。其实，早在1933年冯友兰就与维特根斯坦谈起过“可说的”与“不可说的”区别。当时的冯友兰对此颇有兴趣。但由于他该说的话还是没有说完，所以其时的他根本没有注意到“不可说的”东西的重要。在自己的哲学思想体系建构完毕后，他才能够深切地感到，最高的人生境界是不能够通过言辞或所谓的逻辑分析方法或“正底方法”论说或证明的。因为任何的方法以及运用方法所做出的解析都是有限的。而他的哲学所要达到的天地境界却是无限的不可言说的。

下面我们将要论证，冯友兰用他所说的“正底方法”或逻辑分析方法来解读人生境界时所可能产生的种种理论上的困境。

三，人生境界与逻辑方法之间的张力

冯友兰指出，分析方法可以分为两种，即逻辑的和物质的。所谓物质的分析是在实验室中对实验对象作化整为零的分析活动。而所谓逻辑分析则是哲学的活动。由于哲学是“纯思”的学问，这样，逻辑的分析也只能在“思中之行”。¹⁸他所谓的逻辑分析，用《新知言》一书中的话来说，就是对经验作形式的分析。而所谓的形式的分析也就是“空”的，或者说是“没有内容”的。他认为，所谓逻辑分析就是不管经验事实的内容，而只对之作形式的分析。¹⁹运用这种方法得到的哲学当然也就不能向人们提供任何积极的知识了。他所说的在“思中之行”是基

¹⁸ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》，第四卷，第47页。

¹⁹ 参见冯友兰《新知言》，《三松堂全集》，第五卷，第147页，郑州，河南人民出版社，1986年。

本符合分析哲学所谓的对命题的分析。但说对经验事实作形式的分析就是含混不清的说法。

其实，我们只要通读《新理学》就可以发现这样的一个事实，这就是，冯友兰虽然十分重视并热衷于运用逻辑分析方法来建构自己的哲学思想体系，但是他本人却并未对逻辑分析方法理论本身作过任何深入细致的论述，更谈不上对逻辑分析方法的理论的系统研究了。²⁰这种状况也就决定了，他不可能有系统的逻辑分析方法的理论。但这并不妨碍他积极努力地利用逻辑分析方法来处理哲学问题。其结果也就是，他也只能运用他的“一知半解”的逻辑学知识来讨论哲学问题了。应该承认的是，冯友兰对逻辑学知识的这种知识状况事实上误导了冯友兰对维也纳学派的逻辑分析方法的理理解，也影响了他本人运用逻辑分析方法来构造形而上学的逻辑进程。

维也纳学派认为，逻辑分析方法的对象并不是经验事实或所谓的物理事实，而只是表达经验事实的命题形式。所以，在他们看来逻辑分析方法运用的范围是严格地被限制的。这种方法既不能以经验事实为其内容，也就更不能从所谓的经验事实向非经验的实在过渡。

而冯友兰并不这样看。他的逻辑分析方法的对象就是经验事实。但这种经验事实的含义却已经发生了极大的变化。因为他对所谓的经验事实作了形式的和内容的区分。众所周知，在思维中，我们可以不考虑思维的内容而只对思维的形式作分析，逻辑学就是研究思维形式的科学。

现在的问题就是，冯友兰所作的形式和内容的划分能不能适用于经验事实呢？如果回答是肯定的话，那么什么又是经验事实的内容？什么又是经验事实的形式呢？上述问题的实质就是质疑冯友兰对经验事实所作的划分的合理性根据。真正说来，经验事实进入思维就不再是原来意义上的经验事实了。

对经验事实作冯友兰所谓的形式和内容的划分是缺乏理据的。因为思维的形式是抽象的，是一般的，因为形式的东西已经与其内容被隔离开来了。任何一个经验事实都是特殊的，这是不能有例外的。如果我们承认可以对经验事实作这种形式和内容的划分，那么这也就在某种程度上默认经验事实也就是变成一般的了。这显然是错误的。

在此我们不细究这一错误，且先顺着他思路看看他是准备着如何从经验事实来做逻辑分析的，而他通过这种对经验事实的逻辑分析又要达到什么样的目的呢？

《新理学》一书之所以要从经验事实出发，其真正的用意是要从对经验事实

²⁰ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》，第一卷，第179页，郑州，河南人民出版社，2000年

的逻辑分析中得出以下的四组主要命题。这四组命题分别是：第一组，“凡事物必都是什么事物。是什么事物，必都是某种事物。某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者”。第二组，“事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所以能存在者”。第三组，“存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行蕴涵底动，谓之乾元”。第四组，“总一切有，谓之大全，大全就是一切底有”。

根据冯友兰的说法，这四组命题是得之于对经验事实所作的逻辑分析。²¹这是《新理学》逻辑构造进程中的第一阶段。但是，得到这四组命题并不是《新理学》的真正目的。它们仅是过渡性的，因为进一步还需要从这四组命题中抽取出冯友兰的哲学体系所需要的四个主要观念，即理、气、道体、大全。²²根据《新理学》的规定，只有这四个主要观念才能说是冯友兰的形而上学真正所需要的对象，而上述的四组命题却不是。因为冯友兰认定，《新理学》肯定真际，且还只是对之作形式的肯定。这样，从经验事实到四组命题，再从四组命题到四个主要观念的逻辑构造进程，实质上是得到其《新理学》的进程，而并不就是《新理学》本身。显然《新理学》和如何得到《新理学》的进程并不是同一的。问题在于，冯友兰本人认为哲学只是形而上学，且形而上学是“最哲学底哲学”。于此可知，他并不重视认识论在哲学中的地位。但是在建构其形上学哲学思想体系时，他却不能够成功地避免认识论的问题，因为我们刚才所揭示的在他新理学体系中得到《新理学》的进程实际上恰恰就是认识论的问题。这样一来，冯友兰在有意与无意之间混淆了形上学与认识论之间的区别。如果说，认识论是试图从特殊的东西中去得到一般性的东西，尽管在事实上这是一个难以解决的问题，那么形而上学或《新理学》则是要解决如何为现象世界寻找存在的根据。可见，这两者之间应该是有本质的区别，混淆它们之间的本质差异是不对的。而且，从认识论的角度讲，能否从特殊的经验事实中得到《新理学》所要求的一般性的东西迄今仍然是一个不可能解决的问题。所以，从经验事实出发是不可能得到冯友兰所谓的《新理学》所需要的四组主要命题和四个主要观念的。

进一步的问题是，冯友兰的《新理学》所作的惟一断定是“事物存在”。他认为，“事物存在”是对于实际的肯定。且这样的肯定是随时可以得到证实的。但是，“事物存在”中的“事物”并不就是经验事实，所以这样的“事物”似乎很难得到经验的证实。真正的经验事实是特殊的，是存在于特殊的时间和空间之

²¹ 参见冯友兰《新知言》，《三松堂全集》，第五卷，第148页-第153页，郑州，河南人民出版社，1986年。
²² 冯友兰在《新知言》第十章中说道：“在新理学的形上学的系统中，有四个主要底观念，就是理、气、道体、及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念。在新理学的形上学的系统中，有四组主要底命题。这四组主要底命题，都是形式命题。四个形式底观念，就是从四组形式底命题推出来底。”（《三松堂全集》，第五卷，第148页，郑州，河南人民出版社，1986年。）

中的，是一去不复返的，是难以为我们的思维或语词或概念所把握的。

总之，我们可以总结说，冯友兰所谓的逻辑分析方法的对象不是存在于经验现象内的经验事实，而是非经验的理世界。冯友兰的《新理学》只对实际世界的实在作逻辑的分析。

分析一般可分为逻辑分析和语言分析。罗素与早期的维特根斯坦都十分强调逻辑分析方法。这种方法的运用是以逻辑为其基础的一种技术性很强的方法。语言分析方法最早的倡导者是与罗素同期的英国哲学家摩尔。而维也纳学派所强调的分析方法主要的是一种现代逻辑的分析方法。那么冯友兰所理解的分析方法是哪一种呢？他本人曾经这样说过：“照我们的看法，逻辑分析法，就是辨名析理的方法。”²³在这里，所谓的“辨”与“析”都有分析的意思。他又这样说道：

“在《新理学》中，我们说‘哲学之有，靠人的思与辨’。思的工作是作分析。以名言说出其分析，就是辨。”²⁴按照他的理解，分析就是辨名。这也就是说，冯友兰所理解的逻辑分析的主要内容就是对思维中所运用的概念作分析的工作，使其含义明确起来。冯友兰就是这样来解读逻辑分析方法的。《新理学》是“接着”宋明理学讲的。而对所谓的“接着讲”的意思，他本人又有进一步清楚地解释。他说道：“新的近代化的中国哲学，只能是用近代逻辑学的成就，分析中国传统哲学中的概念，使那些似乎是含混不清的概念明确起来，这就是‘接着讲’与‘照着讲’的分别。”²⁵据此，显然冯友兰所谓的逻辑分析方法的功用就在于用现代逻辑学的成就使原来不明确的概念明确起来。这种意义上的逻辑分析方法乃是一种语言分析或语词分析，显然是与逻辑分析方法还是有着一定的区别。

但是冯友兰又经常是在逻辑分析方法的意义上使用这种语言分析或语词分析的。如《新理学》一书所谓对经验事实作逻辑分析，此种分析就是空的分析或形式的分析。此种方法显然不是所谓的语言分析或语词分析。

在此，我们还必须注意的是，冯友兰关于逻辑分析方法的对象的性质问题。我们在前面曾经指出过，维也纳学派认为，逻辑分析方法适用的对象并不是经验事实，而只是表达经验事实的命题或命题形式。冯友兰却不同，《新理学》的分析方法对象就是经验事实，而不只是表达经验事实的命题。如果是严格地限制在后者的话，那么在冯友兰看来，他的《新理学》也就毫无价值了。

尤需我们特别关注的是，冯友兰所谓的逻辑分析方法的对象既包括了经验事实，也将表达经验事实的命题包括在内。这一现象反映了冯友兰对逻辑分析方法的理解的缺乏明晰性和前后一贯性。此种理解显然也不同于维也纳学派。后者认为分析方法只涉及表达经验事实的命题，而与经验事实无关。对经验事实的研

²³ 冯友兰：《三松堂全集》，第五卷，第233页，郑州，河南人民出版社，1986年。

²⁴ 冯友兰：《三松堂全集》，第五卷，第233页，郑州，河南人民出版社，1986年。

²⁵ 冯友兰：《中国现代哲学史》，第207页，中华书局（香港）有限公司，1992年。

究是属于科学的任务，与哲学没有任何关系。

由于逻辑分析方法只是对表达经验事实的命题的分析，并不关涉经验事实本身，因此现代逻辑所谓的命题也就不断定任何经验事实。正因为如此，逻辑命题才不能为经验事实所推翻，所以才无往而不真。冯友兰对于现代逻辑的这一性质有所了解，所以他的所谓的分析也是针对着命题的。他就是把自己《新理学》的命题称之为自语反复的命题或重言式命题或分析命题。²⁶也正是在这种意义上，或是构造形而上学体系的需要，他区分了命题与经验事实，说这些命题不肯定任何经验事实，所以它们是无不适用的，是空且灵底。²⁷据此，我们断定，冯友兰心目中的分析方法似乎就是逻辑分析方法。但又不是。为什么呢？因为他的《新理学》所使用的命题真正是通过严格意义逻辑分析方法得到的话，那么他的《新理学》也就不是形而上学的思想体系，而变成了类似于数学和逻辑学的命题了。然而，冯友兰在构造其《新理学》时所极力追求的就是这种现代逻辑学的命题。我们也清楚地看到，《新理学》中的命题可以说是与经验事实似乎已经没有了任何关系。难以理解的是，这些“空且灵”的四组命题恰恰又是从对所谓的经验事实所作的“空”的分析得到的。显然对逻辑分析方法做这种理解已经大大地偏离了逻辑分析方法的立场。在此，我们更得注意的是，冯友兰对逻辑分析方法或他所谓的正的方法的解读已经蕴涵了他后来提出的负的方法。因为既然他所需要的哲学命题已与经验事实没有了任何关系，具有了空且灵的性质，因此在他的思想中逻辑分析方法与所谓的负的方法已经没有了本质上的区别。

上面的论述表明，冯友兰在其《新理学》中，根据自己哲学思想体系构造的需要，对于逻辑分析方法前后有着不同的解读，而不同的解读之间又没有一致与明确地关系。于是，问题也就在于，在同一的形上学哲学思想体系之内是否允许对于逻辑分析方法有着不同的甚或是矛盾的解读呢？哲学思想，尤其是有“一以贯之”之道的哲学思想体系，追求的是系统内的一致与和谐。互相矛盾的思想体系难于让人信服。对于执意要以逻辑分析方法来建构自己哲学思想体系的哲学家来说，更要满足体系内在的前后一致性。

在研读《新理学》时，我们还注意到这样的现象，即有时候冯友兰把分析方法解读为语言分析或语词分析，又有时候解读为逻辑分析。而且他又经常将逻辑分析方法解读为对概念意义的澄清，从而使概念获得明确的含义。这就是说，他把逻辑分析方法主要的还是解读为“辨名析理”的方法。我们现在感觉兴趣的话题是，逻辑分析方法能不能仅仅解读为“辨名析理”。从逻辑学这门学科的性质

²⁶ 关于《新理学》中的四组主要命题的性质，冯友兰也无明确的解说，有时说它们是自语重复的命题，有时又说它们是分析命题，不得已时又强调它们是析理之后所得到的命题。其实，这三类命题在分析哲学家们看来泾渭分明。冯友兰在这样问题上摇摆，反应了他本人没有很好第把握逻辑分析方法的实质。

²⁷ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》，第五卷，第179页，郑州，河南人民出版社，1986年。

来说，以“辨名析理”来解读逻辑分析方法并不能说是错误的，因为要求概念明晰本就属于逻辑学科的基本要求。传统逻辑要求概念明确、判断恰当、推理形式合乎规则。然而现代逻辑学或形式逻辑中，似乎概念明确不再是其研究的内容。逻辑学是研究关于推理的有效性的学科。传统逻辑学虽然研究概念，但是它也不只局限于概念，其主要内容仍然是关于推理形式规则的研究。

如果从现代逻辑学着眼，而且冯友兰既口口声声讲究现代逻辑分析方法，那么我们就不能把逻辑分析方法仅仅归结为概念的分析。

如果这样的理解是正确的话，那么把逻辑分析方法主要地解读为“辨名析理”就是不完全的或不确切的。而且我们在论述新实在论对于逻辑分析方法的理解的时候，已经明确地指出过，分析方法也并不只是局限于整体中的元素或部分或个体，因为被分析的是整体，分析所得到的是个体。所以，所谓的分析的真正含义应该是这样的，即通过分析，我们既揭示了整体中的元素或部分或个体的含义，同时也明确了元素或部分或个体与整体之间的关系。从这个意义上来解读分析方法，我们认为对于逻辑分析方法的正确解读应该是这样的，即分析方法理论是关于推理规则的理论或方法论。如果以这种对于逻辑分析方法的理解来构造哲学思想体系的话，那么我们就既要注意其中每一个概念含义的明确，更要关注概念之间，尤其是命题之间推导的关系。只有如此，我们才能使一个哲学思想体系内部具有最起码的一致性或明确性。

由于冯友兰经常是将逻辑分析方法解读为使概念的含义明确起来的一种方法论，而不注意概念之间，尤其是不注意命题之间的推导的关系，这就使得他的《新理学》一书在思想体系内部缺乏一种前后呼应、一以贯之的关系。

首先，从冯友兰所说的经验事实能否推导出他的《新理学》所需要的四组命题。如果说休谟提出了归纳问题，而二百年后的今天没有哲学家能够解决这一问题，那么要从经验事实推出冯友兰《新理学》所需要的这四组命题是根本不可能的。

其次，这四组命题的含义相对而言还是比较明确的，但是这四组主要命题之间到底是一种什么样的关系呢？是平行的抑或是相互蕴涵的？如果是相互蕴涵的，那么能否从第一组命题能否推出其余三组命题呢？细读冯友兰的《新理学》，我们就会发现，他全然没有关注这些极其重要的问题。因此，他的《新理学》并不是严格按照逻辑分析方法推导出来的思想体系。

再次，《新理学》一书的章节清楚地表明了冯友兰的哲学思想体系所能够做的工作就是要将中国传统哲学思想的主要概念的涵义弄清楚，并将它们排列成一个系统。我们且看看整部《新理学》十章的标题。第一章理、太极；第二章气、两

仪、四象；第三章道、天道；第四章性心；第五章道德、人道；第六章势、历史；第七章义理；第八章艺术；第九章鬼神；第十章圣人。毋庸置疑，试图将传统哲学的概念弄清楚这一工作是有意义的。但是我们也注意到，由于冯友兰过度注重将中国传统哲学概念讲清楚的意义，过度强调所谓的“接着讲”，所以他试图建构的形而上学思想体系也就缺乏体系内应该具有的一致性和明确性。这是重构形而上学的期许与接着讲或试图将中国传统哲学概念讲清楚之间的紧张或冲突造成的必然的结果。

四，人生境界与负的方法

冯友兰的《新理学》不是在一个严格的分析哲学的传统中形成的，所以在运用逻辑分析方法来建立自己的哲学体系之时难免会有不少错误。冯友兰虽然也曾赴美国留学，也曾受过新实在论哲学思想和方法论的影响，但是他的哲学思想和问题主要的还是中国传统哲学的。

中国传统的哲学思想虽然不重视逻辑的分析，但是却特别注重人生哲学中的人生境界理论。冯友兰完全继承了中国传统哲学的这一优良传统，他的哲学工作的路向就是要给传统哲学的人生境界奠定一个现代性的哲学理论或方法论的基础。

冯友兰从事于哲学研究的目的似乎并不纯粹是一种学术的事业，或者仅仅是为了求真。他在民族危机重重年代创立自己的“新理学”哲学思想体系，目的是要“以志艰危，且鸣盛世”，他是要以自己的哲学思想体系为中华民族确立哲学思想的基础。可见，他是有着民族文化的担当和强烈的现实关怀。因此他同时在追求着真和善，或者说在真和善这两者之间，他更注重的是善。所以他反复指出，形而上学虽然不能增加人们实际的知识，但是它确实可以提高人们的境界。他所以要撰写《新理学》一书，其目的就是要帮助人们进入天地境界，成为圣人。显而易见，冯友兰的哲学思想研究并不仅仅是一种学术事业，而且也是一种民族文化的担当。

在西方哲学史上早就有一个取消形而上学的传统，维也纳学派只不过将其推向极端而已。但是在中国哲学中确从来没有这样的排除形而上学的传统，不但没有，而且还积极地维护形而上学。这是因为按照中国哲学家的看法，哲学从本质上说就是形而上学。应该说中国哲学与西方哲学有着某种共性，但不能否认它们之间还是有着很大区别的。西方文化的核心是宗教而不是哲学。与此不同，中

国文化的核心却是哲学。西方人的终极关怀和终极托付是宗教，而中国人的安心立命之所却是哲学。准此，我们可以说，西方人具有宗教的属性，而中国人就其本质说是哲学的。把哲学看作是概念游戏是典型的西方人的说法，因此对于他们来说，哲学并不是绝对必须的。相反，对于中国人来说，特别是对于中国的知识分子来说，宗教倒并不是必须的，但哲学却是不可一日或缺的。冯友兰就是这样看的。而且他还进一步指出，在不远的将来，哲学一定会代替宗教。显然，这就是典型的中国哲学家的看法。其实有这样看法的不仅仅是冯友兰，熊十力也有这同样的看法（另文论述）。

中国现代哲学虽然受到西方哲学的很大的影响，但是中国现代哲学还是在走着自己的发展道路。

维也纳学派的哲学家们大多对于现代逻辑学有着很深入的研究，有是本来就是逻辑学家、物理学家、数学家、心理学家等。由于维也纳学派把哲学完全归结为一种逻辑分析的活动，所以他们的哲学方法就是逻辑分析方法。对于他们说来逻辑的问题也就是哲学的问题。或者说，用罗素的话说，任何真正的哲学问题就是逻辑问题。于是，逻辑分析方法对于他们来说是具有决定性的意义。从此着眼严格说来，所谓的分析哲学中核心的东西不是哲学思想，而是分析方法。哲学思想是紧跟着分析分析方法打转的，分析方法走到哪儿，思想跟到哪儿。难怪，罗素的哲学思想经常发生变化。但是他的思想中也有始终不变的，这就是分析的方法。当思想与分析方法两者发生矛盾时，思想必须服从逻辑分析法。在他们看来不合乎逻辑推导规则而得到的思想必定是有问题的。而且在维也纳学派的哲学家们看来，哲学也不是一门学科如科学那样，而仅仅是一种活动。可见，在维也纳学派那里，运用逻辑分析方法来分析科学命题的有无意义便是哲学的最高目标。

但冯友兰、金岳霖、熊十力人等却不同，虽没有很强的科学知识和方法论的背景，但却有强烈的中国传统思想的人文关怀，要重建被西方哲学挤压下面临崩溃的中国哲学便是他们崇高的人文目标。所以他们本人更看重哲学思想本身，方法或分析方法在他那里必然是为其哲学思想服务的。虽然受了西方哲学中的逻辑分析方法的影响而看重这一方法，但在其哲学思想中这一分析方法始终只是手段。在他们眼里，手段或工具是为目的服务的，或者说是为其思想服务的，这一点是不能改变的。具体说就是，他们之看重逻辑分析方法，是因为他们要以之为工具从对经验事实的分析得到某种人生境界。一旦得到了这样的人生境界，逻辑分析方法在他们的形而上学体系中也就不是很重要了。在冯友兰看来，方法始终是为人生境界的目标服务的。哲学方法论也就自始至终是哲学目标的工具或手

段了。

《新理学》真正开始于冯友兰所谓的四个主要观念，因为他认为自己的形而上学只对实际有所肯定。而他所说的四组命题，如第一组命题“凡事物必都是什么事物，是什么事物必都是某种事物，某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者”，用中国传统哲学的说法来概括这些命题就是表达的是“有物必有则”的含义。在这里，“有物”是逻辑分析的对象，但“有物”并不是冯友兰《新理学》形而上学的真正对象。而“有则”亦即所谓的“理”才是他的形而上学的真正的对象。如果这种分析是正确的话，那么逻辑分析方法在其哲学体系中也只不过是帮助他得到所需要的哲学的一种工具。既然所需要的对象已经得到，所以逻辑分析方法也就不再是重要的了。所以，我的结论是，逻辑分析方法是帮助冯友兰寻找其形而上学出发观念的工具或手段，而并不是他的《新理学》哲学思想体系本身。他需要的是这一思想体系，逻辑分析方法是为这样的思想体系服务的。逻辑分析方法要完全服务于这样的思想体系的获得。或者说，逻辑分析方法必须围绕其《新理学》的思想体系的需要而不断改变或修正其自身。当这样的方法与其哲学思想体系冲突的时候，他会毫无疑问地站在思想的立场上改变方法论的内容。这也就能够很好地解读为什么在他的《新理学》思想体系中，逻辑分析方法有着不同的甚至是互相冲突的解读或误用。

在《新原道》一书中，冯友兰说道：“在西洋，近五十年来，逻辑学有很大的进步。但西洋哲学家，很少能利用新逻辑学的进步，以建立新底形上学。而很有些逻辑学家利用新逻辑学的进步，以拟推翻形上学。他们以为他们已将形上学推翻了，实则他们所推翻的，是西洋的旧形上学，而不是形上学。形上学是不能推翻底。不过进过他们的批判之后，将来底新底形上学，必与西洋的旧形上学，不大相同。它必须是‘不著实际’底，它所讲底必须是不著形象，超乎形象底。新底形上学，须是对于实际无所肯定底，须是对于实际，虽说了些话，而实是没有积极地说什么底。不过在西洋哲学史里，没有这一种底形上学的传统。西洋哲学家，不容易了解，虽说而没有积极地说什么底‘废话’，怎么能构成形上学。在中国哲学史中，先秦的道家，魏晋的玄学，唐代的禅宗，恰好造成了这一种传统。“新理学”就是受这种传统的启示，利用现代新逻辑学对于就形上学底批判，以成立一个完全‘不著实际’底形上学。”²⁸维也纳学派对于传统形而上学的批判给予冯友兰的启示就是，他要重建新的形而上学必须要绕开传统形而上学之种种不足。根据上述冯友兰的自述，我们可以得知，他真正用以构造自己《新理学》思想体系的方法似乎是传统的道家、玄学和禅宗的思想方法而挂上了

²⁸ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》，第五卷，第147页，郑州，河南人民出版社，1986年。

“逻辑分析方法”的招牌。当然，我们不能据此就断定，《新理学》完全是依据道家、玄学、禅宗的思想方法。但是，我们却可以有充分的理由说，逻辑分析方法不是冯友兰构造其形而上学体系的主要方法或工具。或者说，他表面所说的是逻辑分析方法，其实骨子里想到的却是道家的玄学的禅宗的思想方法。他没有西方分析哲学家对于逻辑分析方法的执着追求和强烈关怀。

冯友兰认为，他的《新理学》一书运用的主要的是“正底方法”或逻辑分析方法，但是我们却看到，他通过这一“正底方法”却得到出了负的结果。这负的结果就是“空”的命题，并进而凭借这样的达到了一种“空且灵”的境界。他的理解是，现代逻辑的分析方法就是不对实际有任何积极的肯定，正因为不断定任何事物，所以它才无往而不真。也正是因为它不断定任何事物，所以说它是空的。在冯友兰看来，形而上学所需要的命题必须是“一片空灵”的。于此，我们可以清楚地看到，他是通过所谓的“正的方法”，达到却是一种负的或“空灵”的境界。他对逻辑分析方法的这样的理解已经离开分析哲学家的思想立场相当的遥远。维也纳学派是在一种极其严格的经验现象的领域内来运用逻辑分析法的。他们的这一哲学立场叫做逻辑实证主义。而冯友兰则站在新实在论的哲学立场上，他不是运用逻辑分析方法来对任何事物作积极的分析，而是运用这种方法帮助他自己达到一种“经虚涉旷”的空灵境界。可见，他对逻辑分析方法的解读并不符合分析哲学家们的理解。如果这样的理解是正确的话，那么我们研究能够进一步指出，他所谓的“正的方法”与“负的方法”之间似乎也没有什么严格的区别，是相通的。如果说有区别的话，也只是形式上的。

冯友兰之所以对逻辑分析方法做出这种解读是与他的中国哲学史的知识背景密切相关的。道家、玄学和禅宗的方法论在有意和无意之间促使他对现代逻辑分析方法做出了倾向于道家、玄学和禅宗的解读。就是在其《新理学》一书中，他也是经常地运用道家思想资料来解读逻辑分析方法。当然在那时，道家的负的方法还未自觉地成为他构建形而上学的方法，但是道家的负的方法已经在影响着他的哲学思想方法。在写作《新知言》时，负的方法已经成为了冯友兰形而上学方法论中一种很重要的方法了。他说道：“真正形上学的方法有两种。一种是正底方法；一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲。讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。”²⁹那么，什么是负的方法呢？他解释道：“讲形上学不能讲，即对于形上学的对象，有所表显。即有所表显，即是讲形上学。此种讲形上学的方法，可以说是‘烘云托月’的方法。画家画月的一种方法，是在纸上烘云，于烘云中留一圆或半圆底空白，其空即是

²⁹ 冯友兰：《新知言》，《三松堂全集》，第五卷，第173页，郑州，河南人民出版社，1986年。

月。画家底意思，本在画月，但其所画之月，正在他所未画底地方。……用负底方法讲形上学者，可以说是讲其所不讲。讲其所不讲亦是讲。此讲是其形上学犹之乎以‘烘云托月’的方法画其月者，可以说是画其所不画，画其所不画亦是画。”³⁰他又说：“负的方法，试图消除区别，告诉我们它的对象不是什么；正的方法，则试图作出区别，告诉我们它的对象是什么。”³¹

这种负的方法在冯友兰从《新理学》的创立到《中国哲学简史》撰写的十年间的思想演变过程中占有越来越重要的地位，发挥着越来越重要的作用。他甚至于把“负底方法”看做是达到哲学的最后顶点的方法。他如斯说道：“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。”他又接着说道：“在使用负的方法之前，哲学家或学哲学的学生必须通过正的方法；在达到哲学的单纯性之前，他必须通过复杂性。人必须先说很多话然后保持静默。”³²我们于此可以清楚地看到，在冯友兰的思想中，“正底方法”和“负底方法”对于真正的形而上学来讲都是不可缺少的。

但是，随着思想的不断发展，在他反复强调的这两种建构形上学的方法中，冯友兰逐渐地将其重点放在了“负底的方法”即直觉方法之上。于是，他在《中国哲学简史》一书中这样说道：“我在《新理学》中用的方法完全是分析的方法。可是写了这部书（《中国哲学简史》——作者注）以后，我开始认识到负的方法也很重要……现在，如果有人要我下哲学的定义，我就会用悖论的方式回答：哲学，特别是形上学，是一门这样的知识，在其发展中，最终成为‘不知之知’。如果的确如此，就非用负的方法不可。哲学，特别是形上学，它的用处不是增加实际的知识，而是提高精神的境界。”³³哲学不能向人提供任何积极的知识，而只能使人们进入最高的境界。这是冯友兰对于哲学的“一以贯之”的看法。“正底方法”试图努力告诉我们对象是什么，能使我们知道对象是什么，这就是一种知识。“负底方法”不告诉我们对象是什么，它不对对象作任何的区分，所以这样的方法显然也就不能向我们提供任何积极的知识。运用这种方法虽然不能使我们具有关于经验事实的积极的知识，但是它却能使我们能够进入一种最高的境界。所以，从对冯友兰对于哲学性质的看法的分析中，我们可以看到，在关于哲学的两种方法中，他更加重视的是负的方法。至此，他对逻辑分析方法的

³⁰ 冯友兰：《新知言》，《三松堂全集》，第五卷，第173页，郑州，河南人民出版社，1986年。

³¹ 冯友兰：《中国哲学简史》，第378页，北京，北京大学出版社，1985年。

³² 冯友兰：《中国哲学简史》，第394页，北京，北京大学出版社，1985年。

³³ 冯友兰：《中国哲学简史》，第387页，北京，北京大学出版社，1985年。

性质及其运用的看法已经与维也纳学派完全背道而驰的。维也纳学派绝对不会承认既说不清又道不明的“负底方法”的，只承认能够给带来确切知识的逻辑分析方法。

还需做详细深入分析的是，冯友兰所以从其哲学生涯初期尤重“正的方法”到最后完全折向“负的方法”是与他所理解的哲学的终极目标分不开的。在他的哲学中方法是为人境界服务的。

众所周知，在中国现代哲学中，冯友兰也如金岳霖似的十分重视逻辑分析法的运用。但是冯友兰本人却谦虚地说，他对逻辑学的知识是“一知半解”，而对于现代逻辑又没有研究过。所以我们可以这样说，作为哲学家，冯友兰的具有决定性的学术训练是中国哲学史方面的。哲学史的研究对于研究者来说就是在研究者的思想中思考或反思前人的思想。或者说就是对思想的思想，或对前人思想的反思。前人的思想是对象，研究者是思者。思想只有在思想者的思想中才能成为对象，才能被思考。这是哲学史家的特色。由哲学史家演变而来的哲学家也必然具有这样的特点。

冯友兰就是这样的一位哲学家。他是自觉地接着中国哲学史往下讲的哲学家当然，哲学家不同于哲学史家。因为哲学家必须有自己的哲学思想，否则他就不是哲学家。但这里所说的不同，就是说，哲学家解决哲学问题的方法、语言、话语背景不同于传统。而不是说，哲学家所要解决的问题与传统完全的不一样。研究冯友兰的哲学思想，我们就会发现，冯友兰的哲学问题就是中国思想史上的老问题。因此，可以这样说，冯友兰的问题是老问题，但冯友兰用来解决问题的方法是新的，话语是新的，他解决问题的话语背景是新的。总之，他是在一种新的哲学视野下来关照、解决中国传统的思想问题。

这就决定了冯友兰必然会具有什么样的哲学观。他这样说道：“哲学、宗教都是多义的名词。对于不同的人，哲学、宗教可能有完全不同的含义。人们谈到哲学或宗教时，心中所想的与之相关的观念，可能大不相同。至于我，我所说的哲学，就是对于人生的有系统的反思的思想。每一个人，只要他没有死，他都在人生中。但是对于人生有反思的思想的人并不多，其反思的思想有系统的人就更少哲学家必须进行哲学化；这就是说，他必须对于人生反思地思想，然后有系统地表达他的思想。”³⁴可见，在冯友兰看来，所谓哲学就是对于思想的思想或对于思想的反思。

把哲学看作对人生的反思的思想并不是冯友兰的即兴的思想火花，而是他的“一以贯之”之道。在其晚年的《中国哲学史新编》的“全书绪论”中，冯友兰

³⁴ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年，第4页。

在讲清楚什么是哲学的时候说道：“哲学是人类精神的反思。所谓反思就是人类精神反过来以自己为对象而思之。人类的精神生活的主要部分是认识，所以也可以说，哲学是对于认识的认识。对于认识的认识，就是认识反过来以自己为对象而认识之，这就是认识的反思。”³⁵在此，冯友兰似乎把哲学等同于认识论了。其实不是，尽管他指出，哲学是认识的认识。但哲学并不就等同于认识论。因为在他看来，认识论讲的是认识的一般形式，其中包括有认识的能力，认识的对象，认识的程序，主观与客观的对立等问题，而不包括认识的内容。可见，认识论是不问认识的内容的。“而对于人类精神的反思则必包括这些认识的内容”。所以认识仅是哲学的一部分。就哲学而言，她就是对人类精神反思。所以对东西的反思或对思想的思想，是冯友兰对哲学性质的一贯的看法。

但对于思想的反思或对于思想的系统的思想的内涵是相当的广泛的。哲学是反思的产物，就连科学也应该说是反思的产物。冯友兰认识到了这一点。所以他对之有所限制。他所说的反思是指对于人生的系统的反思。

冯友兰到过西方，在美国的哥伦比亚大学哲学系得过哲学博士学位。对于西方的分科治学的系统是相当熟悉的。所以他也应该清楚，哲学当然不会仅仅局限于人生论，也应包括比如宇宙论、知识论、伦理学、美学等等。为什么，他要把哲学仅仅限于对于人生的系统的反思这样的说法呢？这是因为，冯友兰本人认为，对于人生的系统的反思是最基本的思想。其它种类的思想都是由对人生的系统的反思的思想演变出来的。因此他说：“这种思想，所以谓之反思，因为它以人生为对象。人生论、宇宙论，知识论都是从这个类型的思想产生的。宇宙论的产生，是因为宇宙是人生的背景，是人生戏剧演出的舞台。知识论的出现，是因为思想本身就是知识。照西方某些哲学家所说，为了思想，我们必须首先明了我们能够思想什么；这就是说，在我们对人生开始思想之前，我们必须首先‘思想我们的思想’。”³⁶

我们可以清楚地看到，至少在冯友兰看来，宇宙论、知识论等等与人生论相比不是更为基本的。相反，对于人生的系统的反思或人生论本身才是最基本的。而所谓的宇宙论、知识论都是从对思想的思想或思想的反思这一更为基本的思想演变出来的。比如知识论的讨论的焦点应该是人类的知识论。知识论可能的先验条件就是人这一主体的先在。如果没有人这一主体，任何种类的知识都将是不可能的。而且任何知识论创立的目的也是为了探讨人类认识自身和外在环境的种种可能的方法或手段。同样的情形也会发生在宇宙论上。因为我们关心宇宙，并且进一步形成宇宙论理论的目的就是为了探讨人类存在的可能的条件。所以同样的

³⁵ 冯友兰：《中国哲学史新编·绪论》，《三松堂全集》，第八卷，河南人民出版社，2000年版，第15页。

³⁶ 同上书。

理由就是，如果没有人类的存在，那么宇宙论成立的可能的条件也就立刻消失了。如从此着眼，我们应该同意冯友兰的看法，即关于人生的反思的系统思想就是哲学的最基本的内容。

在他看来，哲学就是关于人的哲学。人或人生应该是哲学讨论或关注的焦点这应该说是正确的。哲学之所以应该学习、应该研究，正是因为，学习和研究哲学的目的就是能够使人过上幸福的美满的生活。因此人本身应该是哲学的真正的目标。

正是在这个意义上，冯友兰有时又把哲学称之为“人学”或“仁学”。他这样说道：“戊戌变法的一个大理论家谭嗣同，作了一部书，名为《仁学》。这个名称，很可以作为我所说的哲学的名称。在中国文字中，‘仁’、‘人’两个字可以互训。《中庸》说：‘仁者，人也。’‘仁’是儒家所说的仁的最高的精神境界，也是人之所以为人的最高的标准。‘仁学’也可以称为‘人学’。人学所讲的是关于‘人’的学问。生理学、医学以及心理学所讲的也是关于‘人’的学问，但它们所讲的是关于‘人’的身体方面的事情。仁学所讲的则是人的精神境界，这两者之间大有区别。”³⁷

其实，宗教与哲学一样也是对于人生的系统的反思的思想，与人密切相关。那么哲学和宗教又怎样加以区别呢？冯友兰是怎样来看这一问题的呢？

他承认，宗教与哲学在这一点上有相似之处。但他又进一步认为，哲学和宗教有着本质上的区别。在他看来，“每种宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑包括迷信、教条、仪式和组织。”³⁸根据冯友兰的理解，每一种宗教的核心内容应该是其中的哲学的部分，而不是其外层的迷信、教条等等的部分。据此，比如对于道教来说，当然，重要的是道教的哲学，而不是那套迷信、教条等部分。迷信、教条等部分，至少在冯友兰看来，并不是宗教的重要部分，它们使宗教显得不那么纯了。

而且在冯友兰看来，正是宗教过于“拖泥带水”，过于关注实际的人生，所以宗教所提供的关于实际的信息都是与科学所提供的信息冲突，不调和的。所以在与科学的冲突中，科学前进一步，宗教就后退一步。宗教的权威降底了。他说：“人由宗教所得底境界，只是近乎此所谓天地境界。严格地说，其境界还是道德境界。因为在图画式底思想中，人所想象底神或上帝，是有人格底。上帝以下，还有许多别底有人格底神，共成一社会。例如耶教以上帝为父，耶稣为子，又有许多别底有人格底神，如约翰保罗等，共成一社会。一个耶稣教的信徒，在图画式底思想中，想象有如此底社会，又想象其自己亦是此社会的一分子，而

³⁷ 冯友兰：《中国哲学史新编》，第八十一章《中国哲学史新编·总结》，《三松堂全集》第10卷，河南人民出版社，2000版，第659页。

³⁸ 冯友兰：《中国哲学史简史》，第5页。

为其服务。在如此底想象中，其行为仍是道德行为，其境界仍是道德境界。³⁹”在冯友兰的思想中，天地境界是要比道德境界更高一层的境界。他所谓“图画式底思想”是指有这些思想的人的思想还不是纯粹的思，而有很多想的成分。这就是冯友兰所批评的宗教的“拖泥带水”之处。

与宗教相比，哲学却要纯粹得多。哲学能够比宗教提供更高的价值，而无须采取祈祷、礼拜之类的迂回的道路。宗教所能提供的是道德境界，至多是类似于天地境界。而哲学却能向人提供天地境界。因为的哲学的思是纯思，不夹杂任何想象的成分。所以，他的结论自然就是，“人类将要以哲学代宗教，这是与中国传统相结合的。人不一定应当是宗教的，但是他一定应当是哲学的。他一旦是哲学的，他也就有了正是宗教的洪福。”⁴⁰

冯友兰始终坚持以哲学代宗教的看法。如在晚年还是坚持这样的立场，在其《中国哲学史新编·总结》中他这样说：“信宗教的人，于不能自主之中，要求一个‘主’。信基督教的人遇见不能自决的事，就祷告‘上帝’，求他的‘主’帮助他决定。祷告以后，他自己再作决定。即使这个决定还是以前的决定，他也认为这是他的‘主’替他作的决定。儒家指出，不需要这个‘主’。人在宇宙间所遇到的幸或不幸，是个人的力量所不能控制的。既然个人不能控制，那就顺其自然，而只做个人所应该做的事。这就是‘夭寿不二，修身以俟之’。人的精神境界达到这样的高度，宗教对于他就失去了作用了。蔡元培提倡以美育代宗教，其实，真能代宗教的是哲学。”⁴¹

冯友兰以逻辑分析方法得到的理世界或共相世界并不是他的哲学的最终目的。因为他的哲学的核心部分是他的境界理论。共相论为他的境界论起着奠基的作用。对此，冯友兰是有着充分的自觉的。他说道：“哲学本来是空虚之学。哲学是可以使人得到最高境界底学问，而不是使人增加对于实际底知识及才能底学问。”又说：“新理学知道它所讲底是哲学，知道哲学本来只能提高人的境界，本来不能使人有对于实际事物底积极底知识，因此亦不能使人有驾御实际事物底才能。”⁴²按照他的说法，哲学的真正目的不在于向人们提供各种知识，而只在于提高人的境界，使人得到超乎道德、超乎形象的价值。

在冯友兰看来，所谓提高人的境界，就是使人如何成为圣人。究竟怎么样才能使人成为圣人呢？这就是冯友兰的“新理学”哲学思想体系想要回答的问题。

³⁹ 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》，第4卷，第564页。

⁴⁰ 同上书。

⁴¹ 冯友兰：《中国哲学史新编》，第八十一章《中国哲学史新编·总结》，《三松堂全集》第10卷，第660-661页。

⁴² 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》，第5卷，第134页-135页。

成为圣人的当然是人。冯友兰指出，人的生活是“有觉解底生活”。所谓觉解就是了解。觉是自觉。了解必须依赖概念。自觉则是一种心理状态，所以不必依赖概念。

人对于一事物的了解不同，这一事物就对人呈现不同的意义。人对于一事一物的了解有程度上的不同。深的了解可谓之胜解，最深的了解可谓之殊胜解。对于事物的最高程度的了解，即完全的了解，在理论上或事实上是不可能的。然而我们总是追求对于事物了解得越多越好，事物也因此向我们所呈现的意义也就越丰富。

人之所以能有觉解，就是因为人是有心的。人有心，心就是“知觉灵明”。宇宙间有了人，有了人的心，即如黑暗中有了明灯。所以说：“人者，天地之心”。就存在方面说，人不过是宇宙万物中的一物，人有心不过是宇宙万物中的一事。但就觉解方面说，宇宙间有了人，有了人心，天地万物便一时明白起来。因此可以说“人与天地参”。知觉灵明是人心的要素。人将其知觉灵明充分发扬光大，即是所谓“尽心”。

冯友兰强调人对宇宙与社会的觉解，强调要深入的认识和把握宇宙的人生的内在规律，才能真正体现人生的价值和意义，突出了人的价值主体的地位，有益于人提高自身的精神境界。

接下来的问题就是，人又是如何成圣的呢？

在冯友兰看来，这是一个极其简单的问题。他的“新理学”的哲学思想体系就是要为人们指引出一条入圣域的路径。他这样说道：“新理学中底几个主要观念，不能使人有积极底知识，亦不能使人有驾御实际底能力。但理及气的观念，可使人游心于‘物之初’。道体及大全的观念，可使人游心于‘有之全’。这些观念，可以使人的境界不同于自然，功利，及道德诸境界。……在这种境界中底人，谓之圣人。哲学能使人成为圣人。这是哲学的无用之用。”⁴³

具体而言之，只有进入天地境界的人才有可能成为圣人。在天地境界中的人其行为是事天。他们了解到除社会的全之外，还有宇宙的全。人知道了有宇宙的全之后，人之所以为人者才能得到尽情的发挥，始能尽性。他自觉到自己不仅是社会的一分子，而且还是宇宙大全的一分子。所以不但对于社会，人应有贡献对于宇宙，人也应做贡献。“人有了此等进一步底觉解，则可从大全，理及道体的观点，以看事物，从此等新的观点以看事物，正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式观点，以看事物。人能从此种新的观点以看事物，则一切事物对于他皆有一种新底意义。此种新意义，使人有一种新境界，此种新境界，即我们所谓天地境

⁴³ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》，第5卷，第136页-137页。

界。”⁴⁴

根据冯友兰的看法，人所以可能进入天地境界，所以可能成为圣人，就是因为人可以具有理、气、道体和大全这些哲学观念。人有了这些哲学观念，就可以从这些观念去看事事物物，事事物物就会向他呈现不同于常人的意义。他因此即可以知天、事天、乐天，最后至于同天。同天境界是天地境界中的人的最高造诣。

“人的肉体，七尺之躯，诚只是宇宙的一部分。人的心，虽亦是宇宙底一部分，但其思之所及，则不限于宇宙的一部分。人的心能作理智底总括，能将所有底有总括思之。如此思即有宇宙或大全的观念。由此思而知有大全。……自同于大全，不是物质上底一种变化，而是精神上底一种境界。所以自同于大全者，其肉体虽只是大全底一部分，其心虽亦只是大全底一部分，但在精神上他可以自同于大全。”⁴⁵

显然，天地境界不能依靠着“正的方法”而得到，而只能凭借“负的方法”悟入或切入。“大全”绝对不可能是正的方法的分析或辨析的对象，是不可言说的。冯友兰清楚地看到了正的方法的局限，认识到只有负的方法或直觉方法可以帮助我们进入人生的最高境界。“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。”⁴⁶而此“最后顶点”即是“天地境界”。

⁴⁴ 冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》，第4卷，第562页-563页。

⁴⁵ 同上书，第570页。

⁴⁶ 冯友兰：《中国哲学简史》，《三松堂全集》，第六卷，第288页。