

【哲学研究】

现代哲学视域下的经学*

——以冯友兰为中心

许家星

摘要:经学的消退与哲学的崛起是中华现代学术转型中具有标志性意义的事件。身处这一转变过程中的冯友兰站在哲学的立场,对二者关系做出的深刻反思是一个颇具意义而鲜见讨论的话题。表面来看,冯友兰似乎与激进主义者一样,厌恶经学之烦琐无序,斥经学为“僵硬、落后的代名词”,主张其应被作为“金手指”的西方哲学所取代。但实质上冯友兰幼承庭训,具备新儒家群体中少有的经学素养,形成了善于结合经典诠释以表达哲学睿见的治学风格。他在一定意义上继承了理学的解经进路,经由对《易传》“四书”的创造性诠释,提出境界论、神秘主义、负的方法等新见,显示出其新理学体系中对中国传统经典思想传承与创新的面向。冯友兰对经学的真实态度是舍弃其僵硬的形式而珍视其核心价值,其新理学体系在一定意义上可视为以西方哲学消化传统经学的成果。故探究冯氏对经学的看法,对于深入把握冯友兰哲学思想、探究经学与哲学关系,以及建立中国哲学话语体系等问题皆具有很好的启示意义。

关键词:哲学;经学;冯友兰;新理学

中图分类号:B261

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)12-0099-09

作为一门学科的哲学,百年来在中国取得了长足进展,与之相随的是经学这一学科的消亡退场。身处这一古今学术交替之际的现代中国哲学的开拓者,皆面临处理哲学与经学关系的问题。冯友兰作为学贯中西的中国哲学史家和哲学家,其哲学思想的发展,亦始终融合着对传统经学的反思和诠释,但这一点在日益兴盛的“冯学”研究和经学研究中似未得到应有之关注。冯友兰接受过传统的经学教育与纯正的现代西方学术训练,古代传统经学与现代西方哲学构成他新理学体系的两座基石。但冯友兰对二者的评价却有天壤之别,视前者为僵硬和落后的代名词,视后者为自己哲学事业成功的“金手指”。诚然,冯友兰哲学史的论述与哲学体系的创建离不开新实在论的“金手指”,由此构成其思想学术的“现代性”一面;但后者同样作为重要的资源,

构成其思想学术的“传统性”一面。中西、古今的关系始终是冯友兰哲学着力处理的问题。良好的经学素养辅之以重分析的西方哲学,使得冯友兰的哲学论述在现代新儒家群体中体现出新颖明晰又亲切厚重的风格。本文拟探讨经学与冯友兰哲学的关系,以期加深对冯友兰思想的认识,并为哲学与经学关系问题的思考提供一定参考。以下拟从冯友兰读经、批经、解经、化经四方面展开论述,最后落实于对其经学与哲学关系之反思。

一、幼年读经的美好追忆

与同时代的梁漱溟、金岳霖、熊十力等人相比,冯友兰对经学堪称有童子功。幼年的他在母亲吴清之督导下,基本诵读了四书五经。尽管冯友兰对童年这段背经生涯未加评语,但从其字里行间来看,他

收稿日期:2020-06-30

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国四书学史”(13&ZD060)。

作者简介:许家星,男,北京师范大学哲学学院教授,博士生导师,哲学博士(北京 100875)。

对此并不反感,且比较愉悦。根据冯家读书规矩,冯友兰先读作为发蒙之书的《三字经》,接着读“四书”,次序是《论》《孟》《学》《庸》,并未按照朱子规定的《学》《论》《孟》《庸》之序,这或许与《论》《孟》多论事实、简易好懂有关。读完“四书”,即读“五经”。根据容易上手、易于记忆的原则,先读《诗》,依次读完《书》《易》,再开始读《左传》《礼记》。这样两年左右,冯友兰就初步读完了四书五经。所谓读,其实即是背,这皆是在冯母督促下完成的。每背完一书,母亲即给予冯友兰相应物质奖励。从冯友兰的回忆看,背经书亦是充满趣味之事,它倾注了母亲教导之心血,冯友兰对此充满深深感激之情。晚年冯友兰对这段童年背经经历的回忆,与他对母亲的深切追念及兄弟姐妹之情的亲密怀想融为一体,密不可分。除自序外,冯先生在多篇回忆亲人的文字中,如对母亲吴氏、妹妹冯沅君的怀念文字中,皆饱含感情地追忆起在母亲监督下背诵四书五经的情形。

我们先读《三字经》,再读《论语》,接着读《孟子》,最后读《大学》和《中庸》。一本书必须从头读到尾,才算读完,叫做“包本”。有些地方读“四书”不仅要背正文,还要背朱(熹)注。不过我们的家里没有这样要求。^①

先妣治家之余,亲自教子女读……一二年间,友兰读毕《周易》、《左传》、《礼记》,景兰读毕《诗经》、《书经》,妹叔兰读毕“四书”。每尽一册,先妣必为煮鸡蛋两枚,或以铜元四枚市五香牛肉一块以奖励之。^②

二、哲学视域下的经学批评

1. “金手指”与两个时代的划分

在北大哲学系求学期间,冯友兰对经学的烦琐无序产生了切肤之痛感。在晚年回忆胡适《中国哲学史》时,他谈到了对经学的看法,认为经学在形式上的零碎描述缺乏系统性和条理性,让人看不出历代思想起承转合的演变轨迹。这一缺点与古代述而不作的注经理念和疏不破注的注释形式密不可分。秦汉以来的哲学家,总是采用注经的方式表达思想,这种依附经典的方式无法显出自家的独创性,反而使独特的哲学思想被遮蔽,湮没于烦琐的注释之中。这对立志学习重逻辑、讲条理、明系统的哲学的冯友兰来说,显然是非常痛苦的。他用“如在五里雾中”

“爬行在大海之中”的形象比喻来描述当时的感受。具有两千年历史的经典注疏,堆积了浩如烟海的资料,讲授又毫无章法,拖沓冗长,给人一种绝望、茫然无助之感。冯友兰学了半年才刚刚学到周公。他反思古代哲学家无论是否有创见,基本皆以注经形式表达思想。这种形式一则带来文本的多重性,二则很难显出注者的创新性,一股陈陈相因、人云亦云、毫无创造的陈腐气息。盖古代注者认为圣人已讲出一切真理,后来者只不过是发明讲解而已,恪守圣人作、贤人述的思想。

当时我们正陷入毫无边界的经典注疏的大海之中,爬了半年才能望见周公……在中国封建社会中,哲学家们的哲学思想,无论有没有新的东西,基本上都是用注释古代经典的形式表达出来。^③

故冯友兰迫切希望有一部采用现代方法写出的哲学史,能够简明扼要显出中国古代哲学的思想系统和发展演变的轨迹。而当时师从杜威回国的胡适,采用新的科学方法撰写的《中国哲学史大纲》可谓正逢其时。冯友兰称赞该书为“划时代”之作,认可蔡元培评价该书的四大优点:证明的方法,扼要的手段,平等的态度,系统的研究。他认为该书与传统经学既缺乏发生学条理清楚的纵向论述,又没有对具体内容横向细致分析形成鲜明对比。冯友兰将胡适的成功归结为运用西方哲学的方法这一“金手指”的胜利,认为胡适是这一方法的早期成功运用者,“胡适是在哲学方面用那个指头比较早的一个成功的人”^④。而冯氏自己则是应用这一方法的后来者和更大成功者。

在日后哲学史研究与哲学创作的道路上,经学与哲学的关系始终是冯友兰思想中的一个基本问题。他在 1931 年出版的首部《中国哲学史》中,根据对经学与哲学关系的理解,创造性地将中国哲学史划分为子学与经学时代。先秦诸子至淮南王为子学时代,是古代哲学精神所在,经学时代则始于董仲舒,终于康有为。这两大时代转化的标志是董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”建议的执行,是公羊学官学地位的确立。董学特质在于以阴阳五行说解释儒家思想,使儒学宗教化、孔子神化;经学的结束者康有为亦以春秋公羊学见长,二者皆充分发挥了今文经学善于阐发微言大义的哲学性诠释之特色。冯友兰指出,在漫长的经学时期,著书立说者皆须以经典为

依据,其说方能为人所接受,“必于经学中表现之”,否则虽美不信矣,可见经典于思想学术具有极大的制约力。经学与作为时代精神的哲学之间存在密切的互动关系:一方面,经学因时代精神而变,如从“五经”转换为“四书”;但同时经学仍保持着对时代精神的制约,时代精神仍须由经学而表现之。“经学虽常随时代而变,而各时代精神,大部分必于经学中表现之。故自孔子至淮南王为子学时代,自董仲舒至康有为则为经学时代也。”^⑤

2. 经学僵化、停滞之批评及哲学自由、进步之推崇

冯友兰以哲学为参照点,通过拐杖与框框、君主与内阁、旧瓶与新酒等譬喻来表达经学与哲学的关系,批评经学的僵硬、专横、停滞,指出其对思想学术进步带来很大阻碍,尤其揭示了经学以述为作、无形式系统的特点。

(1)作为拐杖与框框的经学。冯友兰经学与子学两个时代的划分,是把握了时代精神的深思之论。他认为这两个时代的根本区别在于自由与专制,这决定了学术的发达与否。“上古时代哲学之发达,由于当时思想言论之自由。”^⑥反之,经学时代是专制、独尊的时代,儒家经典居于至高地位,儒学一家独大,成为必须信奉遵循的思想。这种思想的独尊,带来了学术上的不平等,束缚了思想,导致只能以儒家思想为标准来思考问题,而不敢越雷池半步,否则就是离经叛道。冯友兰对经学时代的批评与当时回到子学、反封建反专制的时代思潮是一致的。但冯友兰也没有完全否定经学时代儒家思想的发展,只是指出经学时代的思想发展具有一个先天缺陷,它是一种依附式、瘸腿式的发展,即在形式上不离注疏,在宗旨上依傍古人,始终不能离开经学这根“拐杖”,不能做到无所依傍的独立创造。由此观之,中国学术的发展由子学转向经学,实则由进步之路反而歧出为一条退步之途。

在经学时代,儒家已定为一尊。儒家的典籍,已变为经。这就为全国老百姓的思想,立了限制,树立了标准,建了框框。在这个时代中,人们的思想都只能活动于“经”的范围之内。人们即使有一点新的见解,也只可以用注疏的形式发表出来,实际上他们也习惯于依傍古人才能思想,好像是两腿有病的人用拐杖支着才能行走……即使像王船山、戴东原那样的富有变

革精神的思想家,也不能离开五经、四书独立发表自家的见解……所以,所谓“经学”就是思想僵化、停滞的代名词……“经学”的特点是僵化、停滞,“子学”的特点是标新立异,生动活泼。^⑦

(2)作为君主的经学。冯友兰在《中国哲学史》上“子学时代”结语处提出,独尊儒家经典并非消灭各家之说,儒家推崇的六经此前本为各家通用,诸家思想仍可在具有包容性的六艺之名下获得发展。他以君主与内阁来比喻六经与诸家思想之间的虚名与实权关系。六艺更多的具有名誉地位意味,诸家好比手握实权的内阁,皆可打着六艺之名表达新思,谋求发展。故儒虽被推尊,而各家亦得以畅发。作为两千年间中国思想界之“君主”,在社会发生根本变化的革命时代,经学将退出思想舞台,亦如君主之退位。由此,中国人之思想亦将迎来一个后经学时代的新发展局面,也就是哲学时代。经学的退场是历史的必然,正如君主帝制在中国的消失。

儒家独尊后,与儒家本来不同之学说,仍可在六艺之大帽子下,改头换面,保持其存在……经学在以后历史上中国思想中之地位,如君主立宪国之君主。君主固“万世一系”,然其治国之政策,固常随其内阁改变也……于是此两千年来为中国人思想之君主之经学,乃始被革命而退位;而中国人之思想,乃将有较新之局面焉。^⑧

(3)作为旧瓶的经学。冯友兰指出,经学时代哲学家所酿思想之酒,多数皆依傍经学以发布之,装于经学旧瓶内。直到康有为仍试图以经学旧瓶来比附西学新酒,此种经学旧瓶容纳哲学新酒的局面,直到“五四”以来才最终被打破。经学旧瓶的破灭,意味着经学时代的消除。“经学之旧瓶破而哲学史上之经学时期亦终矣。”^⑨故经学时代的哲学,应当从经学中寻求。中国的中古时代是一个经学哲学化或者哲学经学化的时代,既可以说各时期经学的不同导致哲学不同,亦可以说哲学的不同导致经学的差异。一方面,经学为哲学的表现形式,哲学不能脱离经学的制约,从形式到用语必须经学化;另一方面,哲学作为经学的实质内容,决定了经学的内涵和面貌。冯友兰于此提出了一个经学与哲学为一的问题,也即经学与哲学是密不可分的。瓶与酒譬喻经学与哲学,似以二者纯为形式与内容关系,但实质上

经学不仅是形式,它还为哲学提供理论资源、思考前提、理论用语等。

在经学时代中,诸哲学家无论有无新见,皆须依傍古代即子学时代哲学家之名,大部分依傍经学之名,以发布其所见……此时诸哲学家所酿之酒,无论新酒,皆装于古代哲学,大部分为经学之旧瓶内。而此旧瓶,直至最近始破焉。^⑩

中古、近古时代之哲学,大部分须于其时之经学及佛学中求之。在中古、近古时代,因各时期经学之不同,遂有不同之哲学;亦可谓因各时期哲学之不同,遂有不同之经学。^⑪

(4) 只有一套实质系统的经学。冯友兰 1931 年出版的《中国哲学史》绪论以两个系统论提出经学与哲学的差异,指出哲学存在形式上与实质上两个系统,经学只有实质系统而无形式系统。哲学必须透过表面形式系统而达至实质系统,表现为具体哲学家的系统。故此,从无形式系统的传统经学中挖掘具有实质系统的哲学就是哲学史的根本工作。“然所谓系统有二:即形式上的系统与实质上的系统……所谓哲学系统之系统,即指一个哲学家之实质的系统也……讲哲学史之一要义,即是要在形式上无系统之哲学中,找出其实质的系统。”^⑫冯友兰肯定了中国经学具有哲学性,具有实质上的系统。这个说法深得张岱年认可,赞为“不刊之论”。冯友兰认为,中国哲学的这个系统,实际以孔子为开端,只有在孔子这里,才第一次出现了系统的思想。“盖在孔子以前,无有系统的思想可以称为哲学也。”^⑬

(5) 以述为作的经学与何为儒家。冯友兰对经学无形式系统之解读指向述而不作的解经方法,他认为传统的“述而不作”“疏不破注”的解经原则实质是以述为作。这一解释原则构成儒家思想之主流传统,最典型的如经传关系,经如果离开传就无法获得理解。在某种意义上,传的重要性甚至不亚于经,如《易》与《系辞》,《春秋》与《三传》,《仪礼》与《礼记》。今文学以孔子为作而不述,古文学以为述而不作,皆各有道理,孔子实乃两面兼具。这种以述为作的精神是儒学特质所在,也使得孔子成为新儒的代表和儒家学派的开创者,儒家以此精神既承担了传承古代经典文化的使命,又应时代需要而赋予经典新的时代思想。儒家学者同时兼具专业知识的专

家和思想创造性的学者两种身份。“这种以述为作的精神,被后世儒家的人传之永久……正是这样,才使孔子不同于当时寻常的儒,而使他成为新学派的创建人。正因为这个学派的人都是学者同时又是六经的专家,所以这个学派被称为‘儒家’。”^⑭冯友兰据是否以述为作判定儒家与儒者之别,指出夫子所开创的儒家不同于所谓的仅有诗书礼乐专业知识的儒者,关键在于以述为作的治学原则,在述和好古之中,儒家融入自己独特的理解和体会。他们对经典的态度实质是接着讲而非照着讲,这一精神寄托于经典传注中。“他们讲‘古之人’,是‘接着’古之人讲底,不是‘照着’古之人讲底……因其以述为作,所以他不只是儒者,他是儒家的创立人。”^⑮故此,儒家的定位与经学的传承是无法分割的,儒家应该具有作为学术传承者与思想解释者的双重身份。孔子就是儒家的典型,朱子亦是典型。以此为标准,一味以西方哲学阐发儒家思想义理,而不传承儒家经典的学者,似乎不是一个儒家,至少不是一个纯正、完备的儒家。在此意义上,阳明学派即不如朱子学派更近儒家。此说突出了儒家重“智”的一面,他们不仅仅是“思者”,更是经典文化的传承者。若据此标准,则哲学家与儒者之区分似亦有据可循。

三、哲学视域下的《易传》“四书”新解

冯友兰的新理学是接着宋明道学讲的新体系,而宋明道学主要通过对《易》与“四书”的创造性诠释展开其理论建构,故在一定意义上说,冯友兰思想亦是通过对《易》“四书”“六经注我”式的再诠释而得以展开。冯友兰评价自己治中国哲学史的方法是宋学化、哲学式的,胡适则是汉学化、历史考证的,此方法论上的差异为二书根本不同之处。冯友兰认为汉学与宋学所分别看重的文字功夫和义理功夫对古代解经学皆有价值,不可偏废,二者本为治学不同层次的方法,具有连续性而相互支撑,但后来却演变为带有对立性质的方法。当然,冯友兰认为此两种看法具有高低之别,引元好问的诗评价前者如“暗中摸索”,后者则是“亲到长安”。此含蓄点出其著《中国哲学史》要高于胡著。冯友兰在此基础上又有所反思,指出这两种方法虽皆是必要的,但都非最佳,最佳的是“从自然、社会、人生中直接观察体会出来”^⑯。

胡适的《中国哲学史大纲》和我的《中国哲

学史》之间的不同,还有基本的一点……就是汉学与宋学的不同……在我称之为经学时代的时代,研究学问的人的主要任务是解释儒家的经典,在解释的过程中,首先是要解释文字,这就是考证、训诂……这种工作做到了一定的程度,就要进一步,了解和体会经典的文字所表示的义理。这本是一件事情发展的两个阶段。可是后来成为两种治学的方法。^{①7}

下面我们具体看看冯友兰如何对宋明以来最重要的五部儒家经典《易传》《论》《孟》《学》《庸》做出哲学性阐发。冯友兰的阐发有以下几个特点。

第一,关注儒家经典与道家思想的关联。冯友兰主张“《十翼》非孔子所作”而特别重视《易传》,指出《易传》注重事物的发展变化关系,六十四卦之次序即表示物极必反之义,明显受到老子影响。老子“反者道之动”说构成《易传》的主要观点,并构成《中庸》的理论依据,显出《易》《庸》皆受道家影响。“这是老子哲学的主要论点之一,也是儒家所解释的《易经》的主要论点之一……这个理论还为中庸之道提供了主要论据。”^{①8}但《易》《老》之间仍具有很大差别:一方面,《易传》所说处世接物方法,与《老子》相似而不相同。《老子》注重合,而《易传》注重中。中者,两极端中间之一境界也。此标示了《易传》的儒学性质。另一方面,道家的道是作为万物生成变化根源的统一之道,《易传》的道则是具体事物所遵循之理,是事物之分理,而近似西方哲学的共相。“道家的道是统一的,由此产生宇宙万物的生成和变化。《易传》的道则相反,是多样的,是宇宙万物各类分别遵循的原理。有点像共相的概念。”^{①9}

第二,注重儒家经典之间的思想关联。冯友兰认为《易传》《中庸》在思想上有甚多相同,二者皆说中,皆论时,《中庸》道并行物并育乃《易传》太和之意。他还把《易》《庸》《孟》关联起来,认为在论述性天关系上,三者观点相同。推测《易》《庸》的作者亦可能相同,二书皆成于众人之手,而非仅有一个作者,作者之间存有交叉是很可能的。《新原道》说:“《中庸》的主要意思与《易传》的主要意思,有许多相同之处……《易传》的作者,也许有些就是《中庸》的作者。”^{②0}二书字句亦有相同者,颇足佐证。他列举了三处。如《中庸》“君子依乎中庸,遯世不见知而不悔”,同于《文言》“不易乎世不成乎名,遁世无

闷,不见是而无闷”。当然,他也注意区别二者,如指出《中庸》首章“率性之道”的道不同于《系辞》“一阴一阳之谓道”的道。冯友兰还把《易传》和《洪范传》结合起来,认为二者分别提供了两种宇宙论模式,《洪范传》是在物质之中的五行唯物论,《易传》则是物质之上的唯心论。二者的八卦说与五行说在先秦本为独立系统,至汉两说始相混,直接影响了此后中国哲学宇宙论和哲学系统。

第三,具有强烈的中西哲学比较意识。如把孔子与苏格拉底、智者学派比较而论,认为孔子是第一个使中国学术普及化的人,是士阶层的创立者,其贡献超过了苏格拉底。在《中国哲学史新编》中又以黑格尔的精神现象学解释孔子的仁学,认为孔子的仁学思想是对古代精神生活的反思,并以黑格尔的辩证法解释“反者道之动”说。提出忠恕之道是人类普遍原则,连西方人亦讲之,当然二者表现不同,西方的忠恕体现出来的是注重人与人之间的亲近关系,中国则是注重彼此之间的尊敬。认为《易》《庸》的太和说近乎西方哲学中的预定和谐论。“易传和《中庸》都以它们所谓自然界的‘太和’作为它们所主张的和的根据。《中庸》和易传的说法,有似于西方资产阶级哲学家所说的预先和协论。”^{②1}

第四,哲学视域下经典诠释的新奇可怪之论,体现了冯友兰以己意说经的宋学诠释特色。以下就他对《论语》《学》《庸》的论述略窥一斑。

其一,孔子与忠恕之道。在孔子与六经的关系上,冯友兰强调孔子与六经的创作无关,孔子至多是一个六经的传承者和解释者,反对传统的夫子“删《诗》《书》,定《礼》《乐》,赞《周易》,修《春秋》”说。冯友兰既反对今文经学的六艺孔子所作论,又反对古文学的六艺孔子首倡论。主张“今所谓六艺乃春秋时固有之学问,先孔子而存在,孔子实未制作之”^{②2}。孔子的特殊贡献在于他是六艺教平民的第一人。孔子的正名和中说是对《周礼》的关键补充,《学》《庸》所论忠恕之道通于孔子的正名、复礼思想,忠恕是行仁之方法。“《大学》、《中庸》所讲的‘忠恕之道’的两个方面,配合起来,就完全是孔丘所讲的‘正名’,也就是孔丘所讲的‘复礼’。照孔丘所讲的,‘仁’的内容是‘克己复礼’,所以‘忠恕之道’这个‘为仁之方’也就是‘克己复礼’之方。”^{②3}冯友兰特重忠恕,视之为贯穿先秦儒学的一条根本工夫,于“四书”解释中皆论及之。《新世训》第二章专

论“行忠恕”，认为程朱的“尽己之谓忠”当补充“为人”二字以显示忠最终落实于他人。此种表述与古典学区别“为人”与“为己”不同，儒家强调一个无心之为，“为人”则有有为而为的意思。冯友兰还以积极与消极区别忠恕，认为两类忠恕皆归于推己及人，最终皆变为了积极的。²⁴分析《学》《庸》之忠恕与《论》《孟》之忠恕不同，前者指普遍的人与人关系，后者是具体社会中之关系。忠恕与良知相比较，同样简单而更为平易。

其二，《大学》出于荀。冯友兰视《学》《庸》为汉代作品，判定二书所出虽晚，却影响甚大。批评朱熹的《大学》为曾子所作、王柏的《大学》为子思所作说“都是推测之辞”。他倾向于《大学》是荀学说。荀子为先秦最后一位儒学大师，其思想直接影响此后儒家学者，且门人众多。较之思孟，荀子又喜言礼，《礼记》实以荀学观点以论礼。《大学》作为《礼记》一篇，自然脱离不了荀学的影响。故“《大学》中所说‘大学之道’，当亦用荀学之观点以解释之”²⁵。进而挑出二者思想相近的文本加以比对，如认为《解蔽篇》“故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰止诸至足”同乎《大学》知止；《君道篇》“闻修身未尝闻为国也”同乎《大学》修身治国说；《非相篇》“圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情”及《不苟篇》“五寸之矩，尽天下之方也”同于《大学》絮矩。又认为《解蔽篇》“故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣”同于《大学》正心说。又指出《大学》慎独、诚于中形于外等语见于《荀子》。《中国哲学史新编》进一步论证了《大学》《荀子》的关系，认为二书从意思到字句皆有相同，由《荀子》出发才能得到《大学》的本来意思。“如果把《大学》和《荀子》比较，就看出其间不仅有些意思基本上相同，而且有些字句也是相同的。我认为照这个方向解释《大学》，可能得到它的本来意义。”²⁶当然，《大学》虽来自荀学，但有自身独特见解，如格物与修齐治平的结合。其中心思想是个人与社会的关系，强调个人不能独立于社会而存在。冯友兰还大胆推测《大学》的作者是汉代参加盐铁会议之人，书中批判的“聚敛之臣”当指桑弘羊。冯友兰对格物致知提出新解，认为格物是看穿事物得其面目，“格者，至也。必看穿物之现象，而至其本来面目，方可得其真象，此所以‘致知在格物’也”²⁷。格物离不开正心，正心似乎又为格

物的前提。

其三，《中庸》出于孟而杂于荀。冯友兰认为《中庸》既近乎《孟子》，又明显是秦朝之后著作而同于《大学》。具体言之，《中庸》所论性命诚明等观念，近乎《孟子》而更为详细。但《中庸》内容比较驳杂，既非一人所著，亦非一时所作，反映了很多秦汉社会的情形，如“今天下车同轨，书同文，行同伦”所描述的是秦汉统一后的景象，“载华岳而不重”则为秦汉时孟子一派所作。他又认为《中庸》与《大学》有很多相同之处，故又近乎荀学。此外，《中庸》在作者、思想、文句等方面则通乎《易传》。又特别指出孔子与《中庸》有所不同，不可等而论之。

《中庸》的思想，也确近似孟轲的思想，但《中庸》所反映的社会情况，有些明显的是秦朝统一以后的景象。《中庸》所论命、性、诚、明诸点，也都比孟轲所讲的更为详细，似乎是孟轲思想的发挥……但并非一个人的著作，也不是一个时期的著作。²⁸

冯友兰还在王柏说的基础上，打乱《中庸》原文次序，重新组合为三个部分，首段即《中庸章句》首章“天命之谓性……万物育”，与下半段“在下位不获乎上”至文末讨论人与宇宙关系，阐发孟学中的神秘主义，“多言人与宇宙之关系，似就孟子哲学中之神秘主义之倾向，加以发挥。其文体亦大概为论著体裁”²⁹。中段自“仲尼曰君子中庸”至“道前定则不穷”，这一部分重点论人事，是子思所作《中庸》原文，它不同于今《中庸》首末段所体现的神秘主义，此首末段乃后来儒家所添补，非子思原文。又指出天与性的关系如同道家道与德之关系，《中庸》给予儒家人生态度以形而上学的根据。至诚无息章之诚体现了天地境界而合乎孟子，并对孟子思想加以发挥，以“合内外之道”为人修养之最高境界，它近乎叔本华的“爱之事业”说，而超越个性原理。“可知《中庸》大部分为孟学，而《大学》则大部分为荀学……分别代表战国儒家之孟荀二大学派，盖亦非偶然也。”³⁰凡此，皆体现了冯先生摆脱传注、直抒所见的六经注我工夫。

四、经典新论与哲学创造的一体

冯友兰通过对儒家经典的新解，挖掘出中国文化极高明而道中庸的精神境界论，揭示了儒家思想中的神秘主义一面，二者构成冯友兰境界哲学的主

要内容。相应地,在哲学方法上,他也由早年的仅看重正的方法而转向中晚年的正负方法并用。

1. 境界论与《易传》“四书”新解

冯友兰于自然、功利、道德、天地四境界说中,最重视后面两个境界。他批评儒家并未能分清道德与天地境界,并通过《论语》十五志学章和《孟子》浩然之气章的新解,表达了在境界论上孔不如孟这一古今罕见的观点。他认为孔子所达境界虽高,然仍不脱人与人之间的道德境界,“知天命”不过是近乎《孟子》的知天,“有似于知天”,七十从心所欲则近乎《易传》的乐天知命而不忧,“有似于乐天”。之所以说孔子只是接近,是因为冯友兰判定孔子所谓天乃是有人格意志、宗教色彩的“主宰之天”,而并非作为宇宙大全的天。此显然是以其《新理学》的大全作为评价的尺度。在此标尺下,夫子之境界不过“有似于事天乐天”的境界而已,并未能见到儒家最高境界。“孟子所说到底境界,比孔子所说到底高。孔子所说的天是主宰底天,他似乎未能完全脱离宗教色彩,他们于高明方面,尚未达到最高底标准。”^③相反,孟子浩然之气则表达了人与宇宙的关系,达到了同天的天地境界,已经从有限进入了无限。“有浩然之气者的境界是天地境界……有浩然之气者,虽亦只是有限底七尺之躯,但他的境界已超过有限,而进于无限矣。”^④

冯友兰认为儒家的高明境界主要在《孟子》《易》《庸》中得到体现,儒家虽然高明但却非极高明,《孟子》之后的《易》《庸》所代表的儒家皆受道家影响,故能慢慢往高明一路去,二书也被视为先秦儒家形上学发展的最后也是最高阶段。“受道家的影响,使儒家的哲学,更进于高明底,是《易传》及《中庸》的作者。”^⑤他指出《易》《庸》达到圣人大人最高境界的方法,还是《孟子》的集义,由集义以去私,而去私就是克己。其实去私克己乃是《论语》孔颜之教,与《孟子》集义方法具有一增一减之不同。与西方普遍看重宗教信仰超乎哲学之思所达境界不同,冯友兰向来认为宗教境界只是近乎道德境界,而非天地境界。孟子浩然之气境界的高明在于已由人的道德境界,由社会中之人而升华为宇宙之存在,达于天地境界。儒家的尽伦尽分只能是道德的事,只有天民行之,方具有超道德的意义。

冯友兰从超道德与道德之别来论两种境界。指出曾点之乐即是孔颜乐处,即是超道德境界。宋明

道学则对曾点之乐与孔颜乐处有所区分。如朱子判定曾点所见虽高,却行不逮言,属于狂者境界,而非天地境界。冯友兰提出古代儒家只有孟子及《系辞》论及天地境界,孔子等皆未能及之,佛道则论此为详。故在境界论上,儒不如佛老远矣。宋明道学受佛老影响,接续孟子之学,对此天地境界有所论述,见诸对曾点之乐、孔颜乐处的诠释。冯友兰对道德与天地境界的区别,分别就知性和知天立论,此亦不同于理学的性天为一说。“人对于宇宙有完全底觉解是知天,人对于人生有完全底觉解是知性。”^⑥批评道家“蔽于天而不知人”,儒家则是“蔽于人而不知天”。冯氏此论实则忽视了传统哲学即人道以言天道、推人事以明天道的天人一体、性天为一的观念。

《新原道》绪论提出以《中庸》“极高明而道中庸”为标准评价中国哲学各家得失高低。儒家虽然极为中庸,但还未达到经虚涉旷的最高境界,不合乎超乎象外的极高明标准。即便是儒家的圣人,虽然已达到人的最高境界,但也不合乎极高明标准。佛道则相反,虽极高明却不道中庸。冯氏以极高明而中庸作为中国哲学的一个主要传统,认为这一传统还来自《庄子·天下篇》,它体现了中国哲学的根本精神就是寻求一种最高境界,表现为圣人的内圣外王人格,这种圆融的人格消除了在世与出世、理想与现实的对立。冯友兰由此自信自创的新理学是对传统哲学的继承发挥,是真正的中国哲学精神。“中国哲学有一个主要底传统,有一个思想的主流,这个传统就是求一种最高底境界……这种境界以及这种哲学,我们说它是‘极高明而道中庸’。”^⑦

冯友兰借用《中庸》“极高明而道中庸”作为判学的尺度,最终落实于阐发其自成一体的新理学体系中。他的新理学在“极高明”方面受到传统佛道哲学“于实际无所肯定”的启发,借助逻辑学对形上学的批评,建立了一个具有创新意义的“不著实际”的形上学。在“道中庸”方面,此新形上学则是对于宋明理学的继承,体现为以宋学的方式来重新消化儒家经典。冯友兰自认为此一新理学系统在极高明和道中庸方面超过了传统哲学,它是融会中国哲学与新逻辑学之优长而构造的全新系统,走出了形上学的新方向,开了一个新学统或道统。

新底形上学,须是对于实际无所肯定底……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形上学底批评,以成立一个完全“不著实际”底形上学。但新理学又是“接著”宋明道学中底理学讲底。所以于它的应用方面,它同于儒家的“道中庸”。^⑳

2. 神秘主义与《孟子》浩然之气新解

冯友兰既视孟子为儒家的理想主义派,又指出孟子思想中有神秘主义,“神秘主义”成为他对中国哲学的一种特出之见。《中国哲学史》以“天、性及浩然之气”为名讨论了孟子的神秘主义境界。冯友兰把神秘主义解释为专指万物一体的境界,人于此实现了与大全的合一,消除了人已物我内外之别,孟子万物皆备、上下同流、浩然之气之修养境界,及庄子万物为一、宋儒天理流行境界,皆具有不可言说的神秘体验,在此神秘状态体验中,人获得最高精神境界的享受。“此所谓神秘主义,乃专指一种哲学承认有所谓‘万物一体’之境界。在此境界中,个人与全(宇宙之全)合而为一,所谓人我内外之分,俱已不存。宋儒所说人欲尽处,天理流行,皆指此境界也。”^㉑又指出孟子神秘主义气质,是导致近于自然主义、唯物论的硬心肠哲学家荀子对他这位软心肠的带有宗教气质的哲学家痛加批评的原因。《中国哲学简史》认为孟子的神秘主义,实质是把宇宙道德化、道德宇宙化。浩然之气既是神秘主义,亦是孟子精神修养的天地境界,故冯友兰的神秘主义之说、天地境界论特重对浩然之气的阐发。“若能更好地了解这种神秘主义,就得看一看孟子对于‘浩然之气’的讨论。在其中,孟子描述了自己的精神修养发展过程。”^㉒

3. 正负方法与经典诠释

冯友兰的哲学体系还建构了一个正负兼具、融合中西的哲学方法论,即作为正的方法的逻辑分析法与作为负的方法的直觉体悟法。当然,早期的冯友兰在《中国哲学史》中明确反对中国哲学的直觉方法,认为它是反理智的,直觉、顿悟、神秘经验等虽然有其价值,但却不必当作哲学方法。因为它只能使人获得一个感性经验,而不能获得哲理。彼时的冯友兰,主张以科学的方法为哲学唯一的方法,这与他的理智哲学观、逻辑分析方法是一致的。此时他坚决反对对中国哲学所特有的直觉、顿悟、神秘之方法,特别反驳了陆懋德的哲学当从悟入,“遑论组

织,遑论方法”说。“特觉悟所得,乃是一种经验,不是一种学问,不是哲学。”^㉓哲学必须是通过语言文字表达出的道理。但作于 1946 年的《新知言》明确提出负的方法与正的方法相并列,肯定讲形上学所不能讲的负的方法正是对正的方法的补充。“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。正底方法以逻辑分析法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲。”^㉔新理学的方法就是“从形上学不能讲讲起,就是以负底方法讲形上学”。哲学的方法就是直觉体证方法与概念分析方法的统一。冯友兰对中国哲学负的方法的挖掘与重视,蕴含于他对《孟子》《易》《庸》及理学经典的体认与分析之中。如他认为朱熹对《大学》格物的解释,并非是纯理性的解释,而实带有直觉、顿悟的意味。

五、哲学视域下经学与哲学关系之反思

创造性的经典诠释对冯友兰融会中西的哲学体系有着重要影响。冯友兰居于哲学视角对传统经学的处理,对当下思考经学与哲学关系具有深刻的启示意义。冯友兰于《中国哲学简史》第一章中提出,哲学在中国文化中具有崇高的地位,相当于宗教在其他文化中的地位。“哲学在中国文化中所占的地位,历来可以与宗教在其它文化中的地位相比。在中国,哲学与知识分子人人有关。在旧时,一个人只要受教育,就是用哲学启蒙。儿童入学,首先教他们读‘四书’……四书是新儒家哲学最重要的课本。”如此说来,读经时代的中国应该是个“哲学大国”了。其实,冯友兰视为哲学的“四书”,应当首先是经学,其次才是哲学,故冯友兰此处的“哲学”显然称作“经学哲学”更为准确。就“四书”学史来看,《四书集注》是朱子发挥其集理学大成思想之经典,是南宋以来最重要的经学读本,它的最大特色是实现了经学与哲学的统一,是经学哲学的典范之作。冯友兰指出“四书”尽管是国人之“圣经”,但并非宗教,无宗教之神话和教条、组织,且中国人最不在意宗教,因为宗教所关系的人生哲学问题,已经由“四书”提供解答。正因从小接受“四书”这一近乎《圣经》的哲学经典的熏陶教化,才使得中国人未走上西方由宗教获得安身立命之道的道路。冯友兰对宗教并不大看重,主张以哲学代替宗教。与之相应,相当于宗教的古代经学,被其视为阻碍学术发展的桎梏,理应废除,似乎自在情理之中了。

但这里要追问的是:传统社会作为“圣经”的“四书”为何在现代社会变成了僵硬落后之物?就近代以来对传统经典的态度来看,激进主义的废除立场和保守主义的固守主张,都是直接就传统经学的核心价值“三纲”“五常”等而论的。而冯友兰则表现出两面性。一方面他认为经学是僵硬落后、不合时宜之物,在学术上具有专制压制的特点,此是同于激进派之处,但除某段非常时期外,冯友兰极少说流行的废除经学、经学糟粕之类的话,他对经学所体现的儒家核心价值观念反而是颇多认同和表彰的。他的新理学哲学体系亦是自觉继承以“四书”为依托的理学,在接着理学讲的基础上创立的。这又是他同于保守主义认同经学理学的一面。故冯友兰对经学之反对,更多的是从形式上批评古代经学为经注形式所限,陈陈相因,缺乏创新;而在经学内容实质上,则多有认可吸收,并不认为经学之价值观念是腐朽落后之物,反而认为它具有普遍意义和超越价值,值得传承发展。这与冯友兰重视共相与殊相之分的哲学观念是相融洽的。

冯友兰作为20世纪极为重要的中国哲学史家和哲学家,在以西方哲学方法这一“金手指”得心应手处理以经学为主体的传统中国哲学时,始终面临着哲学与经学、西学与中学、现代与古代的分合汇通问题。在对经学的态度上,他是一个形式上的反对者和实质上的认同者。他以新实在论的哲学眼光,

继承理学的经典诠释传统,通过重论《易传》“四书”,从人生境界、精神特质、哲学方法上充分肯定了传统经学的现代价值和普遍意义。传统经学思想构成了冯友兰哲学思想的重要一环,他借助对《易传》“四书”的新解而展开的新理学体系也就具有了接续传统学术的中学色调。故此,对冯友兰哲学思想的理解不能脱离他对经学的认识,这不仅是深入理解冯友兰哲学思想的应有之义,而且对当下日显重要的经学与哲学问题的探究、对中国哲学话语体系的传承与发展,亦具有重要的参考意义。

注释

- ①③④⑦⑩⑪冯友兰:《三松堂自序》,《三松堂全集》第一卷,河南人民出版社,2001年,第6、184、186、187、191、190页。下引《三松堂全集》仅注卷数和页码。②冯友兰:《教育文集等》,《三松堂全集》第十四卷,第290—291页。⑤⑥⑧⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟《中国哲学史》上,《三松堂全集》第二卷,第609、268、611、252—253、262、292、572、578、579、584、366、247页。⑩⑪《中国哲学史》下,《三松堂全集》第二卷,第9、7、8页。⑫⑬⑭⑮⑯《中国哲学简史》,《三松堂全集》第六卷,第39、20、146、70、149—150页。⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓《新原道》,《三松堂全集》第五卷,第11、70、23、22、59、5、126—127页。⑳㉑㉒《中国哲学史新编》第三册,《三松堂全集》第九卷,第112、120、109页。㉓《中国哲学史新编》第一册,《三松堂全集》第八卷,第148页。㉔蔡元培《中国伦理学史》亦持此说。李景林先生对此有不同看法,见李景林:《忠恕之道不可作积极表述论》,《清华大学学报》2003年第3期。㉕《新原人》,《三松堂全集》第四卷,第582页。

责任编辑:涵 含

Confucian Classics from the Perspective of Modern Philosophy

— Centering on the Confucian Classics Thoughts of Feng Youlan's Philosophy

Xu Jiaxing

Abstract: The retreat of Confucian classics and the rise of philosophy was the landmark in the transformation of Chinese modern academics. Feng Youlan was in the process of this transformation and reflected on the relationship between Confucian classics and philosophy deeply based on philosophy. Feng's reflections were meaningful yet seldom discussed. On the surface, it seems that Feng was similar with those radicals, disliked the complication and disorder of Confucian Classics, regarded it as a synonym for "rigidity and backwardness", and thought it should be replaced by western philosophy—"the gold finger", But in fact, Feng possessed considerable Confucian classics quality among the new Confucian schools and formed the academic style of expressing philosophical wisdom by combining with the classics interpretations. He inherited Neo-Confucian approach of explaining Confucian classics, and put forward new ideas such as realm theory, mysticism and negative bottom method by the creative interpretation of Yi Zhuan and Four Books. It showed that his Neo-Confucian system was the inheritance of Chinese traditional thoughts. Feng Youlan's true attitude towards Confucian classics is to abandon its rigid annotation form and cherish its core value. Therefore, his Neo-Confucian system, in a certain sense, digests the achievements of traditional Confucian classics with western philosophy. The exploration of Feng's idea on Confucian classics has a very good enlightening significance in the insightful probe into Feng Youlan's philosophical system, investigating the relationship between Confucian classics and philosophy, and constructing the Chinese philosophical discourse system.

Key words: philosophy; Confucian classics; Feng Youlan; Neo-Confucianism