

# 普世哲学视域下的中西哲学比较研究\*

——以 20 世纪 40 年代之前的冯友兰为中心

林合华 许苏民

**摘要：**冯友兰的中西哲学比较研究与其自身的哲学思想发展状况有着内在的关联。20 世纪 40 年代之前，冯友兰的哲学思想尚未成形，其中西哲学比较研究亦处于探索阶段，主要笼罩在普世化哲学观的背景之下。通过对冯友兰 20 世纪 40 年代前相关思想的梳理，不仅可以深化对其思想成熟期前的中西哲学比较研究状况的了解，而且亦有助于厘清冯氏中西哲学比较研究思想的发展轨迹。

**关键词：**普世哲学；中西哲学；比较研究 冯友兰

**中图分类号：**B26 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-854X(2010)10-0044-07

关于冯友兰的中西哲学比较研究，以往学界比较关注的是其在 20 世纪 40 年代之后的状况，而对于其此前的中西哲学比较研究则重视不够。本文即拟在此方面作些探讨。众所周知，冯友兰的思想成熟于 20 世纪 40 年代之后，以“新理学”体系的创立为标志。在此思想的成熟期，其对中西文化及其哲学之关系的看法，亦趋于理性，表现为倡导中西文化及其哲学的平等对话与相互补充。但是冯友兰的这一对于中西哲学关系之理性看法的形成，并不是一蹴而就的，而是有一发展的过程。在 20 世纪 40 年代之前，主导冯友兰中西哲学比较研究的是普世化的哲学观（实即西方哲学中心论）。当然，在形成此种普世化的哲学观之前，冯友兰亦曾在短时间内持中西哲学殊异论。具体言之，即从 20 世纪 20 年代初旅美留学开始到博士论文发表之前，受当时流行的东西文化观（东方文化派所代表者）的影响，强调中西文化及其哲学的不同是种类上的差异，认为东方是“内向的”，而西方是“外向的”。此后，从博士论文发表后到 20 世纪 30 年代末，冯友兰的中西哲学比较研究完全受普世化哲学观的影响，奉西方哲学为哲学的典范，以西释中，强调中西哲学的共性而忽视中国哲学的个性。通过对冯友兰上述思想的梳理，不仅可以深化对其思

想成熟期以前的中西哲学比较研究状况的了解，而且亦有助于厘清冯氏中西哲学比较研究思想的发展轨迹。

## 一、中西文化及其哲学的差异是“种类的差异”

1920 年，冯友兰在美国与泰戈尔有过一次关于东西文化的谈话。在此次谈话中，冯友兰提到这样一个问题，即东西方文明的差异，究竟是“等级的差异”（Difference of Degree），还是“种类的差异”（Difference of Kind）？泰戈尔认为是“种类的差异”。其理由是：西方的人生目的是“活动”（Activity），东方的人生目的是“实现”（Realization）。具体言之，即是说西洋人生无一定目的，只讲活动进步，但求量之增进，所以活动渐渐失其均衡；东方则以为人人都已具真理，只需祛除后天的染污，即可“实现”真理。冯友兰用道家的话对此作了一个概括，认为西洋人生是“为学日益”，东方人生是“为道日

\* 本文系国家社会科学基金项目“16-20 世纪中西哲学比较研究的历程”（06AZX003）的阶段性生活成果。

损”。此处所谓“种类的差异”，即是指地域的差异，亦即东西方的差异；所谓“等级的差异”，则是指社会发展程度的差异，亦即冯友兰后来所说的“古今之异”。尽管冯友兰在此文中对东西方文明的差异究竟属于何种类型还存有疑问，但在稍后的文章中则明确地反映出冯友兰对泰戈尔上述观点的认同。

在发表于1922年的《为什么中国没有科学》一文中，冯友兰即试图运用泰戈尔的上述观点（实际上亦是当时中国学界普遍流行的观点）来解释中西文化的差异。不过，在该文的一开始，冯友兰似乎是认为中西文化存在着“两种差异”并存的情况：“我们若把中国的历史和若干世纪前欧洲的历史加以比较，比方说，和文艺复兴以前比较，就看出，它们虽然不同类，然而是在一个水平上。但是现在，中国仍然是旧的，而西方各国已经是新的。”<sup>①</sup>也就是说，在冯友兰看来，中西文化虽然存在种类的差异，但在文艺复兴之前，二者至少是处于同一个发展水平；然而自近代以来，二者的差异就不仅是种类上的，而且亦同时是发展水平上的。表面看来，冯友兰似乎是持“两种差异说”来解释中西文化之差异，其实则不然。通过对《为什么中国没有科学》一文基本思路的扼要考察，我们不难发现，冯友兰实是在以中西文化之种类的差异来解释其等级的差异。

在该文中，冯友兰主要关注的是中国文化为何未能发展至西方近代的水平，具体地说，即是中国为何未能发展出科学。通过对中国哲学史的概略考察，冯友兰得出这样一个结论：“中国没有科学，是因为按照她自己的价值标准，她毫不需要。”<sup>②</sup>也就是说，中国文化的价值理想使得中国没有能像西方那样通过发展科学而迈入近代的门槛。冯友兰认为中国哲学史上存在三种有代表性的理想类型，分别是道家所代表的自然派，墨家所代表的人为派，儒家所代表的中道派。自然派认为，天是完全的，人是自足的，不需要外来的帮助；人为派认为，天不是完全的，人不是自足的，要变得好些就要有外来的帮助；中道派则主张对上述两派的观点加以调和。在先秦时期，上述三派原是同时并存，相互争鸣的。但争鸣的最终结果却是人为派的失败和消亡。在“人为”路线消亡之后，中国文化及其哲学就以全部精神力量致力于另一条路线，即直接地在人心之内寻求善和幸福。冯友兰认为，这种“直接地在人心之内寻求善和幸福”的精神方向与现代的科学精神是完全相悖的，因为按照笛卡儿和培根的

观点，现代科学所追求、所强调的是“确实性”和“力量”。然而，“中国哲学家不需要科学的确实性，因为他们希望知道的只是他们自己；同样地，他们不需要科学的力量，因为他们希望征服的只是他们自己”<sup>③</sup>。

在此方面，西方的文化及其哲学适与中国的形成鲜明的对照。在冯友兰看来，在西方，无论是古希腊哲学、中世纪的基督教还是近世的西方哲学，无不崇尚“人为”路线，因为中世纪基督教的欧洲力求认识上帝，为得到他的帮助而祈祷；希腊与现代欧洲无不在力求认识自然、征服自然、控制自然。所以现代科学必然出现在西方而非中国，“他们注定了要有科学，既为了确实性，又为了力量”<sup>④</sup>。

综上，不难看出冯友兰在《为什么中国没有科学》一文中对于中西文化及其哲学之差异所作解释的思想实质。尽管在该文之起始，冯友兰提出了“两种差异说”来解释中西文化之差异，但在实质上，他最终还是将中西文化及其哲学的差异归结到“种类的差异”上来，认为中西文化的不同，实是二者精神方向的不同。关于这一点，冯友兰在该文最后的总结中明确地指了出来，他说：“用抽象的、一般的言语谈论事物，总是有危险的。但是在这里我不禁还是要说，西方是外向的，东方是内向的；西方是强调我们有什么，东方强调我们是什么。”<sup>⑤</sup>所以可以说，冯友兰在该文中实是以中西文化及其哲学之“种类的差异”来解释二者的“等级的差异”，因为按冯友兰的理路，中西文化在近世以来所以存在发展水平的差异或等级的差异（一个重要表现即是西方有现代科学而中国却无之），主要原因即在于中国的文化及其哲学在内在的精神上不需要它，“按照她自己的价值标准，她毫不需要”，水平的、等级的差异，最终还是要回到精神方向、种类的差异上来进行解释。

## 二、“哲学不分东西”——普世化哲学观下的中西哲学比较研究

旅美留学最初几年，冯友兰所持的“中西哲学殊异论”，实是当时社会上流行的浮泛说法，并无多少新意。唯有从博士论文完成之后，随着自身学识的不断积累，冯友兰才真正有自己的独到哲学之“见”（尽管不一定很成熟、很深刻）——普世化的哲学观。可以说，这一时期（从博士论文发表之后到20世纪30年代末）冯友兰的

中西哲学比较研究，基本上都笼罩在普世化的哲学观之下。

### （一）“哲学不分东西”

在中西文化及其哲学的关系问题上，与此前（即博士论文发表之前）注重“别异”不同，此一时期，冯友兰更注重“求同”。冯友兰认为，东西文化之差异不是“种类的差异”，而是“等级的差异”，是发展水平的不同，亦即所谓的“古今之异”。质言之，中西文化没有本质的差异，二者之间只有先进与后进之不同，所以求二者之同，是冯友兰此时致思的主要方向。文化问题是如此，哲学问题亦是如此，因为在冯友兰看来，一民族的哲学是该民族文化的内核。他说：“东西文化不同，因为其根本思想不同。它们的根本思想，就是它们的‘哲学’。”<sup>⑥</sup>这句话，虽然是冯友兰对当时学界流行的关于东西文化及其哲学的差异是“种类的差异”之观点的一个概括，但是从一个侧面也反映出，冯友兰是认同把哲学视为文化之内核的观点的。

在发表于1923年的博士论文《人生理想之比较研究》中，冯友兰开始超越自己此前所信奉的、亦是当时学界流行的对于中西文化之关系问题的看法，开始打破所谓东、西的界限。他认为向内和向外两派的对立，并不是东方与西方的对立。人的思想都是一样的，不分东方与西方。“人的思想不分国界，哲学不分东西。”<sup>⑦</sup>流行说法中所谓的中西文化之对立，实是东方哲学与西方哲学之中都有的。在发表于1924年的《人生哲学之比较研究序言》中，冯友兰亦明确地表达了此种观点：“我承认人类之生理的构造及心理，基本上大致相同，所以各种所能想得到的理想人生，大概各民族都有人想到，所差异只在其发挥或透彻，或不透彻，在其民族的行为——历史——上或能或不能有大影响而已。我书中特意将所谓东西之界限打破，但将十样理想人生，各以一哲学系统为代表，平等地写出，而比较研究之。”<sup>⑧</sup>

事实上，在其博士论文中，冯友兰正是循“天人损益”之线索，对中西方哲学史上的人生哲学派别做了梳理，将之划分为三大派别，即“损道”派、“益道”派与“中道”派。这种派别的划分，完全超越了东西方的界限。例如“损道”派人生哲学的代表，不仅包括中国的老庄道家所代表的浪漫派，亦包括西方柏拉图的理想派、叔本华的虚无派，印度佛教的虚无派；“益道”派人生哲学的代表包括中国的杨朱快乐派、

墨家之功利派，西方的培根与笛卡儿所代表之进步派；“中道”派的人生哲学代表则有中国的儒家（原始）与新儒家（宋元明）、西方的亚里士多德与黑格尔。不仅如此，在博士论文每一章所作的“余论”中，冯友兰亦多次从中西哲学比较研究的立场对中西人生哲学的相似相通之处作出一些提示。例如：“杨朱所持意见，与施勒尼派（Cyrenaics）所持极相合，与伊壁鸠鲁派（Epicureans）所持，原理上亦相合”<sup>⑨</sup>；“西洋之斯多葛学派（Stoicism）亦谓人宜乐天安命，颇有与儒家相似之处”<sup>⑩</sup>；“亚力士多德此所说，与儒家所谓‘时中’颇相符合”<sup>⑪</sup>，等等。

### （二）“哲学的目的”在“求普遍底公共的义理”——西方哲学中心观

在博士论文中所表现出来的这种思想倾向，即主张打破中西文化及其哲学的界限、强调“哲学不分东西”，实际上亦反映了冯友兰此时所持哲学观的实质——普世化的哲学观，更具体地说，即是以西方哲学为典范的哲学观。这种普世化的哲学观，可以说是冯友兰自博士论文的发表至20世纪30年代末所持哲学观的基本取向。

#### 1. 哲学的主要内容

在博士论文《人生理想之比较研究》与两卷本《中国哲学史》中，冯友兰对哲学所应包括的主要内容有很相似的论述。参照西方学界流行的观点，冯友兰认为哲学的内容主要包括三大部分：宇宙论、人生论与知识论。按冯友兰的观点，对于中国哲学及中国哲学史的理解，亦自然要以西方哲学的内容划分作为标准。他说：“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者，即中国某种学者，可以西洋所谓哲学家名之者也。”<sup>⑫</sup>“今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。”<sup>⑬</sup>不难看出，冯友兰在此实是以西方哲学的内容和问题作为剪裁和判定中国哲学的标准的。事实上，冯友兰在两卷本《中国哲学史》中所持的哲学观，本质上就是一种普世化的哲学观，或者说是以西方近代哲学为典范的哲学观，这在金岳霖为该书所写的“审查报告”中有所点明。按金岳霖的说法，写中国哲学史可有两种根本的态度：一个态度是把中国哲学当做中国国学中之一特别特别的学问，而与“普遍哲学”不必发生直接的关系；另一个态度则是把中国哲学当做发现于中国的哲学，亦即以“普遍哲学”为模式来发掘中国



传统学术中与哲学相当的内容。前一种态度在事实上很难做到，所以现代写中国哲学史的人，一般都是根据后一种态度来写。胡适和冯友兰所写的中国哲学史都是“在中国的哲学史”，而不是“中国哲学的史”，因为二者都有一个“普遍哲学”的形式。但是胡适于此之外又加上了一种哲学主张，多了“美国人的成见”（即实用主义），所以欠缺了哲学“史”所要求的客观性。而冯友兰则不同。“冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史；但他没有以一种哲学的成见来写中国哲学史。”<sup>⑭</sup>也就是说，冯友兰的《中国哲学史》只是依照了一种“普遍哲学”的形式，并未加入哲学的成见。所谓以“普遍哲学”为形式，实即以西方哲学为模式、典范来范围、剪裁中国哲学，由此不难看出冯友兰在此所体现的西方哲学中心观的本质。

## 2. 哲学的主要方法

在普世化哲学观的指导下，对于哲学方法的理解，自然亦是要向西方看齐。在冯友兰看来，就方法学的层面而言，西方哲学是重理智思辩、逻辑分析的。以西方哲学为典范，讲哲学当然亦必注重思与辩。他说：“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。”<sup>⑮</sup>所谓思是与感（即感觉）相对的，它们是人的知识官能的两种类型，即能思者与能感者。能感者是所谓的“耳目之官”，亦即人的经验性的感官；能思者是我们的理智，“思之活动，为对于经验，作理智底分析、总括及解释”<sup>⑯</sup>。所谓辩则是言说或表达。“辩是以名言辩论。哲学是说出或写出之道理，此说出或写出即是辩。”<sup>⑰</sup>

哲学既重理智思辩的方法，那么从逻辑上说，其亦必强调论证与说明的作用。“哲学乃理智之产物；哲学家欲成立道理，必以论证证明其所成立。……盖欲立一哲学的道理以主张一事，与实行一事不同。实行不辩，则缄默即可；欲立一哲学的道理，谓不辩为是，则非大辩不可；即辩则未有不依逻辑之方法者。”<sup>⑱</sup>依冯友兰的观点，重论证与说明，正是西方哲学之长，而对于中国哲学来说，却是其弱项。

就哲学创作的实践而言，冯友兰的《新理学》即是运用西方哲学的逻辑分析方法重建儒家形上学（即所谓“接着”宋明理学讲）的例证。按冯友兰的说法，“新理学的工作，是要经过维也纳学派的经验主义，而重新建立形上学”<sup>⑲</sup>。所谓“经过维也纳学派的经验主义”，一方面当

然是要学习和借鉴维也纳学派的逻辑分析方法，另一方面则是要超越它，因为维也纳学派运用逻辑分析方法的目的是在于拒斥形上学。而冯友兰的“新理学”则是要“辨名析理”，既要运用逻辑分析方法，亦要重建形上学。冯友兰指出：“照我们的看法，逻辑分析法，就是辨名析理的方法。这一句话，就表示我们与维也纳学派的不同。我们以为析理必表示于辨名，而辨名必归极于析理。维也纳学派则以为只有名可辨，无理可析。照他们的意见，逻辑分析法，只是辨名的方法；所谓析理，实则都是辨名。”<sup>⑳</sup>

对哲学方法之理智特征的强调，亦客观上使得冯友兰非常排斥东方哲学所推崇的具有神秘色彩的直觉方法。对于当时学界的这样一种观点，即认为科学方法与哲学方法不同，前者是理智的、逻辑的，后者是直觉的、反理智的，冯友兰不以为然。在他看来，哲学方法与科学方法并无本质的不同，二者都是理智的、逻辑的方法，其差异仅是“程度上的差异”，并“无种类上的差异”。相反，直觉方法却不具备作为哲学方法的资格，因为通过它只能获得一种主观的、神秘的经验，这与哲学作为一种学问的本质相悖。“其实凡所谓直觉、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，皆系写出或是说出之道理，皆必以严刻的理智态度表出之。凡著述立说之人，无不如此。……故以直觉为方法，吾人可得到一种神秘的经验则可，谓以直觉为方法，吾人可得到一种哲学则不可。换言之，直觉能使人得到一个经验，而不能使吾人成立一个道理。……各种学说之目的，皆不在叙述经验，而在成立道理，故其方法，必为逻辑的，科学的。”<sup>㉑</sup>冯友兰在此将哲学方法与科学方法相等同，片面强调前者的理智的特征，同时又极力排斥东方哲学所重视的直觉、体悟等方法，否定其作为哲学方法之资格，反映出其哲学方法观打上了很深的西方科学主义、实证主义哲学的烙印。后者对哲学以及哲学方法等的理解，实际上是非常片面的，因其尚未能对哲学——形上学所应关注的本原的、终极的领域，对于“理性之深层”（而非智性的解悟）之方法有相应的契悟。冯友兰在20世纪40年代之后对此方面有所矫正，其对“负的方法”之作为哲学方法资格的承认，即是体现。

## 3. 论“中国哲学之弱点及其所以”

以西方哲学作为哲学的典范，冯友兰所理解的理想形态的哲学应该具备这样的特点：在内容

上要包括宇宙论、人生论与知识论等方面；在方法上要与科学方法相同，即以理智思辩、逻辑分析为特征。以此理想形态的哲学为标准来反观中国哲学，那么后者显然存在诸多的不足。

首先，就哲学的内容方面来说，冯友兰认为，中国哲学除在人生论方面比较发达外，其他诸方面，如宇宙论和知识论都未能有充分的发展。就宇宙论而言，中国哲学家因为特别重视人事之故，所以对于宇宙论之研究，亦甚简略。就知识论而言，按冯友兰的说法，中国哲学亦未以知识问题（狭义的）作为哲学的重要问题。其原因“固由于中国哲学家之不喜为知识而求知识，然亦以中国哲学迄未显著的将个人与宇宙分而为二也”<sup>②</sup>。具体言之，即是中国哲学一直缺乏显著的“我”之自觉，更无“我”（主体）与“非我”（客体）的二分，而这正是知识问题产生的必要前提。西方哲学中知识论之发达亦正是得益于此，中国人的思想中因为长期缺乏这样一种“前提”，所以中国哲学在知识论（狭义的）的方面一直不够发达。

其次，就哲学方法的层面而言，中国哲学疏于论证、说明，著述缺乏系统性（形式的）、逻辑性。“中国哲学家之哲学，在其论证及说明方面，比西洋及印度哲学家之哲学，大有逊色。……中国人向不十分重视著书立说。……成书既随便，故其道理虽足自立，而所以扶持此道理之议论，往往失于简单零碎，此亦不必讳言也。”<sup>③</sup>其原因则在于中国哲学家缺乏为知识而求知的精神，因为他们更关注“内圣外王之道”，在他们那里，“立德”和“立功”永远是高于“立言”的。因此之故，“中国哲学家多未竭尽全力以立言，故除一起即灭之所谓名家者外，亦少人有意识地将思想辩论之程序及方法之自身，提出研究。故知识论之第二部分，逻辑，在中国亦不发达”<sup>④</sup>。中国哲学在论证和逻辑方面的缺乏，体现在哲学的组织上面，即是没有严格的系统。冯友兰认为，哲学系统可以区分为两种，即形式上的系统与实质上的系统。说中国哲学无严格的系统，若是在其形式上的系统方面说的，则不无道理；但若是在其实质上的系统方面说的，则无法理解。因为“一个哲学家之哲学，若可称为哲学，则必须有实质的系统”，“如谓中国哲学家的哲学无实质上的系统，则即等于谓中国哲学家之哲学不成东西，中国无哲学”<sup>⑤</sup>，所以上述说法不能成立。在冯友兰看来，“中国哲学家之哲学之形式上的系统，虽不如西洋哲学家；但实质

上的系统，则同有也。讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学中，找出实质上的系统”<sup>⑥</sup>。

（三）“别共殊”：中西文化及其哲学的差异是“共相和殊相的关系的问题”

冯友兰在 20 世纪 30 年代一度将中西文化及其哲学的不同归结为“共相和殊相的关系的问题”。按照他的说法，共或共相就是一般或类型，殊或殊相就是特殊或个体。在文化问题上“别共殊”，即是要区分两种取向，即是从类的观点看某种文化还是从特殊的或个体的观点看某种文化。着眼于中国文化的现代化，冯友兰力主从类的观点而非特殊的观点看文化问题。他认为，“所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代底或现代底”<sup>⑦</sup>。也就是说，西洋文化相对于中国文化的优越性，主要不是因为地域的不同，而是因为它是属于某种文化的类型，具体言之，即属于现代化的或工业化的文化类型。冯友兰认为，在讨论中西哲学之关系问题时，亦要“别共殊”，这主要体现在其作于 1937 年的《论民族哲学》一文中。

按照陈来先生的说法，在“七七事变”以前的十几年中，冯友兰的文化观基本上没有关注到现代化中的“传统”问题和“民族化”问题<sup>⑧</sup>。文化观的这种取向，反映到冯友兰对于中西哲学关系问题的讨论上，即表现为对中国哲学现代化的强调，相应地，哲学的民族化及传统的继承问题，完全被置于视野之外。1937 年《论民族哲学》一文的发表，似乎表现出冯友兰中西哲学观的某种转变，因为至少在表面看来，他已开始关注到哲学的民族化及其传统的向度。

在《论民族哲学》一文中，冯友兰首先从民族化的层面，对比了哲学与文学以及科学的异同。在他看来，就一方面而言，哲学与文学的关系，相对于哲学与科学的关系而言，更加接近，因为哲学与文学有民族的分别，而科学则没有。

我们说，德国哲学或英国哲学时，我们的意思有时是说，德国底哲学，英国底哲学。我们说德国文学，英国文学等，我们的意思，亦是说德国底文学，英国底文学。对于哲学或文学，德国底或英国底等形容词，是可以加上底。此即是说，哲学或文学可以有民族的分别，而科学则不可以有。有民族哲学或文学，但没有民族科学<sup>⑨</sup>。

这里实际上涉及对“的”与“底”的区分问题。“的”表示存在于一民族国家范围之内，

“底”表示该民族所特有、固有的。据此，只能说哲学或文学是某民族“底”，而不能说科学是某民族“底”，相反，只能说某民族“的”科学，意即科学在某民族国家范围，而并非此民族国家所特有的。

在冯友兰看来，为什么能讲“民族底文学”而不能讲“民族底科学”，这是容易理解的。就前者而言，文学总是用某种语言写出的，一个民族的民族文学总是用该民族的语言写的。而每种语言都有其特殊的文法以及由此产生的特殊的技巧，因此用此种语言写出的文学作品亦会有其特殊的趣味、特殊的妙处，就此意义上说，文学的民族性是不难理解的。之所以不能在同一意义上讲“民族底科学”，主要在于科学是追求普遍的义理的，普遍的义理与表达它的语言无必然的联系。“至于科学的义理，虽亦必以某言语写出。但某言语的特殊文法对于科学的义理，完全是偶然的，不相干的。科学的义理是公共底，是普遍底。所以科学亦是公共底，普遍底。”<sup>③</sup>

按冯友兰的说法，相对而言，讲“民族底哲学”，就不是很容易理解，因为哲学与文学虽然都可称为是民族“底”，但哲学又与文学不完全相同。民族底文学不必追求普遍的义理，“只有好与不好可说，不能有对与不对可言”<sup>④</sup>。然而民族底哲学虽与民族底文学一样，要受民族语言的影响，但其作为哲学，必须以追求普遍的、公共的义理为目的，这是我们评判某种思想是否是哲学的基本标准，无之，即无异于取消哲学之资格。“哲学中有普遍底公共底义理，至少其目的是在于求如此的义理。这些义理固亦须用某民族的言语说之。但某民族的言语，对于这些义理完全是偶然底，不相干底。在这一点，哲学与科学是一样底，至少应该是如此。”<sup>⑤</sup>就其同是以追求普遍的、公共的义理为目的而言，哲学与科学无异。无疑，冯友兰在此还是暴露了其所持的普世化哲学观的本质，这与其自博士论文以来所坚持的观点实是一脉相承的。这种普世化的哲学观，在很大程度上是试图把现代科学作为哲学所追求的理想和目标的，要从方法（理智思辩、逻辑分析）、内容（普遍的、公共的义理）到形式上（严格的系统）把哲学建设得如同科学一样。当然，基于西方哲学更加接近现代科学的上述诸特征这一事实，所以在实际上，冯友兰更多时候是在以西方哲学为“典范”和“理型”的，而此方面所涉及的正是中国哲学的现代化的问题。但是，既然是“论民族哲学”，那么哲学是民族

“底”，这方面究竟体现在何处？对于此方面，冯友兰运用了其在处理中西文化之关系问题时“别共殊”的思想方法。他说：

我们以为民族哲学之所以为民族底，某民族的哲学之所以不仅是某民族的，而且是某民族底，其显然底理由是因为某民族的哲学，是接着某民族的哲学史讲底，是用某民族的言语说底。我们可以说，这些分别是表面底，在外底。……就哲学说，这些分别是表面底，是在外底，是不重要底。但就民族说，这些分别又不是表面底，是在内底，是很重要底。……如此分别底民族哲学，对于一民族在精神上底团结及情感上底满足，却是有大贡献底。因为这些表面，能使哲学成为一民族的精神生活的里面<sup>⑥</sup>。

表面看来，冯友兰似乎是同时兼顾了哲学的现代化（普遍性）与民族化（特殊性）两个方面：从哲学的类的观点说，一民族哲学的诸多表面的、形式的东西（如民族的语言、接着某民族的哲学史讲）都是次要的，因为重要的在其普遍性的内容，就此说哲学的现代化；从民族哲学的个体的或特殊的观点看，这些东西则是内在的、重要的，因其对于此民族的精神团结及情感满足有重要作用，就此方面体现哲学的民族化。但是客观地说，冯友兰此种以“别共殊”的方式讲哲学的民族化（民族底哲学）问题，实际上是大有问题的，特别是以此种模式来讲中西哲学之异同，有难以克服的局限。例如对中国哲学之民族特点的理解，如果套用冯友兰的上述“别共殊”的模式，中国哲学之民族“底”方面就主要体现在中国哲学所运用的民族语言、以及其是接着中国的哲学史讲的，以这样一种方式，果真能把握到中国哲学的独特精神吗？恐怕未必。讲某种民族哲学的独特精神，如果完全抛开其内容和问题，而仅仅从外在的形式上（诸如语言等）来把握，恐怕是很难有相应的、深入的理解的。关于此方面，陈来先生有很精到的评论。他说：“事实上，中国文化，不仅它的各种意识活动形式，它的传统价值、精神、境界，既不是‘类型-个体’的分析所能充分肯定，也不是‘民族的精神团结与情感满足’所能充分体现。……事实上，《新原人》的天地境界，《新原道》的极高明而道中庸，《新知言》所谓负的方法都浸润着中国哲学的精神，这些精神既不是由使用民族语言而形成的民族精神的‘表面’，也不是西方哲学的典范所能涵盖的。”<sup>⑦</sup>



### 三、结语

总结言之，由于在 20 世纪 40 年代之前，主导冯友兰思想的是普世化的哲学观，所以在中西哲学的关系问题上，冯友兰注重的是“求同”，即求中国哲学与西方哲学之同，因为所谓的普世化哲学观实即是西方哲学中心论，具体言之，即是把西方哲学视为哲学的典范、理型，以此为标准来剪裁、范围中国哲学。循着这一思路，对于中西哲学的关系，冯友兰必然是强调中国哲学相对于西方哲学的不足，中国哲学如何学习西方哲学而现代化，至于中国哲学的独特精神及其相对于西方哲学的优长、其对于世界哲学的贡献，则不可能进入其视野之中。惟有到 20 世纪 40 年代之后，随着“贞元六书”的先后发表，新理学体系逐渐成形，冯友兰的中西哲学比较研究亦逐步趋于成熟，已开始扬弃 40 年代之前的相关思想，不仅讲中西哲学之同，亦讲中西哲学之异，不仅追求中国哲学的现代化，亦注重发掘中国哲学之民族“底”方面，中西哲学被置于一平等的地位，二者的对话和交流不再是单向的、而是真正实现双向的互动。

从方法学的层面而言，冯友兰 40 年代之前的中西哲学比较研究工作蕴含着诸多的经验教训。从积极的方面来讲，冯友兰在上世纪 20 至 30 年代就以一种非常开放的心态学习、借鉴西方哲学的智慧，并积极地沟通中西哲学，利用西方哲学的成果推进中国哲学的现代化，他的这一工作，不管其客观效果如何（事实上，其对“中国哲学”学科在 20 世纪中国的发展也是有重大推动作用的），至少在思想取向上是有正面意义的。如所周知，自近代以来，中西文化及其哲学的交流、碰撞、冲突，已是世界历史发展的大势，进入 20 世纪以后，此一问题在中国更是变得愈发激烈。在这一大的思想背景下，讲中国哲学家如果还想完全撇开西方哲学，讲纯而又纯的中国古代哲学，便无异于闭门造车、固步自封，让中国哲学自绝于世界哲学之外。尽管中西哲学属于不同的文化传统，亦存在诸多的差异，但就其同作为哲学而言，二者又必然会有某种一致性、互通性。而正是这种共性，保证了二者对话、比较、会通的可能性。事实上，在合理的限度内以西方哲学为参照，“援西入中”，不仅不会像有些论者所担心的那样，会取消中国哲学的自性，而是相反，会更好地区照察中国哲学的特

性、意义与价值。若从这个意义上来说，冯友兰在上世纪 20 和 30 年代所做的引介西方哲学方法、沟通中西哲学、推动中国哲学的现代化等工作，实是有其不可否认的价值和意义。

当然，如果从消极的方面来说，冯友兰所作的上述工作，即“援西入中”、参照西方哲学来推进中国哲学的现代化，又存在一定的缺陷。正如我们在上面所曾指出的，冯友兰在这一比较、沟通中西哲学的过程中，未能将二者置于一对等之地位。具体言之，即是西方哲学为“主”（主动者），中国哲学为“客”（被动者），名为中西哲学的对话、沟通，实为“以西释中”，中国哲学之自性（或曰主体性）基本被消解。在这样一种情况下，当然也就谈不上真正的对话、比较或会通了，有的可能只是削足适履、牵强附会。所以，要克服这种弊病，必须要尊重被比较双方的自性或特殊性。应该说，冯友兰在上世纪 40 年代之后，对于世界性（普遍性）与民族性（特殊性）之间的这种“张力”还是有比较明确的自觉的。

总之，冯友兰的中西哲学比较研究在方法学上的经验教训可以简单概括如下：中西哲学的对话、比较、诠释、会通是必要的、可能的，亦是具有意义和价值的，但我们真正需要的是中西哲学的深度互动与交融，而非牵强附会、削足适履。

注释：

①②③④⑤ 冯友兰：《三松堂全集》第 11 卷，河南人民出版社 2001 年版，第 32、32、52、52-53、53 页。

⑥⑦ 冯友兰：《三松堂全集》第 1 卷，河南人民出版社 2001 年版，第 171-172、180 页。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓ 冯友兰：《三松堂全集》第 2 卷，河南人民出版社 2001 年版，第 32、108、166、180、249、245、618、248、247、250、249-250、251、252、252-253 页。

⑳㉑㉒㉓ 冯友兰：《三松堂全集》第 4 卷，河南人民出版社 2001 年版，第 6、7、8、205 页。

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗ 冯友兰《三松堂全集》第 5 卷，河南人民出版社 2001 年版，第 202、202、270、271、271、272、273-274 页。

㉘㉙ 陈来：《冯友兰文化观述评》，载王中江、高秀昌编《冯友兰学记》，三联书店 1995 年版，第 310、317 页。

作者简介：林合华，男，1979 年生，江苏灌云人，南京中医药大学人文学院讲师，哲学博士，南京，210046；许苏民，男，1952 年生，江苏如皋人，南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师，南京，210093。

（责任编辑 陈金清）