



Is It A Must for the Writing of the History of Chinese Philosophy to “Follow the Footsteps” of Western Philosophy?

— A Reconsideration of Feng Youlan’s View of the History of
Chinese Philosophy

Yu Xuanmeng

Abstract: Since about one hundred years ago when Mr. Cai Yuanpei first put forward the idea that the writing of the history of Chinese philosophy must follow the footsteps of Western philosophy, Chinese scholars have never been able to break themselves completely away from the constraint of Western models in their writing of the history of the philosophy of their own country. Feng Youlan has been a most prolific scholar of the history of Chinese philosophy, and his works clearly reflect this influence. The imitative process in a way was helpful for Chinese scholars to learn more about Western philosophy. In the 1930s, when Feng was writing his History of Chinese Philosophy, what he relied upon as a framework for his book was chiefly the Western way of defining different philosophical schools, but he did not follow the Western system in a strict, mechanical way. Later, in his New History of the Chinese Philosophy, borrowing from Hegel, Feng came to define philosophy as “reflection of human spirit”, the “theoretical thinking” achieved through “reflection of human consciousness”. Here he touched upon the relationship between “universal and particular”, “a real philosophical problem from ancient up to now, in both China and the outside world”, as he called it, and tried to follow this issue through his writing of the History. In the seventh also the last volume of the book, Feng accepted the notion that philosophy is “the game of conception”, allocated to this kind of philosophy both Jin Yuelin’s On Dao and his own Neo-Confucianism. From classification of philosophical schools, through reflection of spirit and theoretical thinking, to the game of concept, what has been made more and more clear is the direction of footsteps he was following. It pointed to ontology, the core of the traditional western philosophy or a pure principle of philosophy, a system of categories formulated by logic deduction. The issue of the relationship between universal and particular was generated from ontology of the western philosophy. Only when dealing with the conception denoting something beyond the sensible world, is the relation between universal and particular a problem. The substantial of this problem lies in whether theory is valid in practical life. There is no such universal conception in the traditional Chinese philosophy, hence it is impossible to depict the Chinese philosophy in that way. Mr. Feng took this issue as the standard of philosophy, tried to find such kind of categories in the traditional Chinese source as certification of the Chinese philosophy. As a result, the original meaning of the Chinese terms was eclipsed and misinterpreted. There is no ontology in the traditional Chinese philosophy. To develop in the direction of ontology cannot be the future of the Chinese philosophy. The failure in that direction proves it impossible to formulate the history of Chinese philosophy in the footsteps of Western philosophy. To build up its own history of philosophy free from foreign influence is the demand of the modernization of traditional Chinese learning, and “imitation” is only a necessary phase in this process. It is to be expected that when this period is over, the publication of a history of Chinese philosophy in its genuine state would also be a great contribution to the development of the world’s philosophy in general.

Keywords: Feng Youlan; History of Chinese Philosophy; Relationship between Universal and Particular

Author: **Yu Xuanmeng** earned his master’s degree in philosophy in 1982 from the Department of Philosophy at Fudan University. He served as a Research Professor in The Philosophy Institute of Shanghai Academy of Social Sciences before retirement in 2010. His field of study is western philosophy. His published works chiefly include: *Transcendent Thinking in the Contemporary West: Philosophy of Heidegger, A Study of Ontology, Probing to the Roots Collected Papers on the New Round of Comparative Study between the Chinese and Western Philosophies*.

寫中國哲學史要“依傍”西方哲學嗎？ ——兼評馮友蘭的中國哲學史觀

俞宣孟



[摘要]自1919年蔡元培提出編寫中國古代哲學史“不能不依傍西洋人的哲學史”後，中國哲學史的寫作就沒有離開過對西方哲學“依傍”的路子。馮友蘭是在中國哲學史建設方面用力最多、著作最豐的哲學家，他的工作清晰地反映了這種依傍的歷程。其實，這也是中國學者對西方哲學的理解由淺入深的過程。在20世紀30年代，馮友蘭寫作兩卷本《中國哲學史》時，還概括不了西方哲學的觀念，他的依傍始於西方哲學的分類，但在實際寫作中國哲學史時並沒有強行、也不可能對號入座。在《新編中國哲學史》的前六冊中，他依據黑格爾得出哲學是“人類精神的反思”，是人類意識經過反思達到的“理論思維”，這就接觸到了他稱之為“古今中外真正的哲學問題”——“普遍與特殊”的關係問題，試圖以此貫徹於中國哲學史之始終。在第七冊中，他接受了哲學是“概念遊戲”的說法，把金岳霖的《論道》和自己的“新理學”歸於此種性質的哲學。從哲學分類，到精神反思和理論思維，再到概念遊戲，所“依傍”對象的面貌越來越清晰，所指向的就是作為西方哲學核心的“是論”（即所謂“本體論”）。“是論”是一個純粹概念邏輯構成的哲學原理體系，普遍與特殊的關係問題就出於西方哲學的“是論”。祇有當產生出與可感事物脫離的普遍概念時，普遍與特殊的關係纔是一個問題。其實質是，理論在實際生活中究竟是否有效。中國傳統哲學根本沒有形成那樣的普遍概念，不可能產生那樣的哲學問題。馮友蘭卻把這個問題當做衡量哲學資格的標準，把中國哲學史上許多與之無關的觀念納入普遍與特殊關係的筐子，不免掩蓋和歪曲了那些觀念的本意。他在“是論”的方向上接續中國哲學的發展，是生硬的，與傳統脫節的。其所顯示出來的不適，正說明“依傍”的道路是走不通的。中國傳統學術的現代化，要求建設起中國自己的哲學史，而“依傍”或許是這項工程中不可迴避的一個階段。可以期待，越過這個階段後，真實面目的中國哲學史的面世，必定也是世界哲學觀念的更新。

[關鍵詞]馮友蘭 中國哲學史 “依傍” 普遍與特殊的關係

[作者簡介]俞宣孟，1982年在復旦大學哲學系獲哲學碩士學位，之後任職於上海社會科學院；現為上海社會科學院哲學研究所研究員，主要從事西方哲學研究，代表性著作有《現代西方的超越思考——海德格爾的哲學》《本體論研究》，譯著有《結構人類學》（[法]列維-斯特勞斯），主編有《探根尋源——新一輪中西哲學比較研究論集》（與何錫容合編）。

自新文化運動以來，中國哲學界有一種觀念日漸成為主流，這就是編寫中國哲學史應“依傍”西方哲學。這個說法最初見於蔡元培（1868—1940）在1919年為胡適（1891—1962）的《中國哲學史大綱》（上卷）所作的“序”：“我們今日要編中國古代哲學史……古人的著作沒有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲學史。”^①受此影響，之後的各種中國哲學史著作儘管不標“依傍”兩字，但都離不開依傍，差別祇在於所理解的西方哲學深淺不同。為改變這一學術境況，近年來不斷有學者主張“重寫中國哲學”。但是，“重寫”有一個前提，那就是應先弄清楚：中國哲學史家究竟是如何依傍西方哲學的？依傍的結果是否成功？故此，這裏試以哲學家馮友蘭（1895—1990）的著作為例來考察。

之所以選擇馮友蘭，在於他是對中國哲學史建設用力最多的人。在六十餘年的學術生涯中，他前後寫過四部“中國哲學史”，主要兩部是《中國哲學史》^②和《中國哲學史新編》（全七冊，以下簡稱《新編》）。^③其中，《新編》的第一、二冊出版於1964年，最後定稿的是1980年修訂本，第三至六冊出版於20世紀80年代，第七冊完成於1990年6月，時年九十五歲，廣東人民出版社1999年的版本易名為《中國現代哲學史》。由於《新編》的寫作年代跨度很大，更遭世事變化，他的思想也因之變化，尤其是隨着對西方哲學理解的不斷深入，折射在他的中國哲學史中的面貌也是不同的。

一 早期從哲學分類入手的“依傍”

出版於1931年的《中國哲學史》上冊第一章“緒論”開頭就說：“哲學本一西洋名詞。今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問之中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。”那麼，西方哲學是什麼呢？他感到這個問題不容易說清，因為各家對哲學的定義並無一致的說法，所以，他就把哲學的內容列舉出來，這樣，其定義“亦無需另舉矣”。

從哲學分支名目入手，是馮友蘭最初的“依傍”。然而，從他列舉的西方哲學內容看，這個問題還是不容易講清楚。因為，西方哲學史上對哲學（內容）的分類也不是一成不變的。他說，古希臘分哲學為三大部分：物理學（Physics）、倫理學（Ethics）、論理學（Logic），即今人所說的宇宙論、人生論、知識論。這三部分又各可以分為兩個部分：宇宙論既包括“本體論”（Ontology，研究“存在”之本體及“真實”之要素者），也包括狹義的宇宙論（研究世界之發生及其歷史，其歸宿者）；人生論可以分為在心理學方面對人究竟是什麼的考究，在倫理學、政治哲學方面對人應該如何的考究；知識論可以分為研究知識性質的知識論，研究知識規範的（狹義的）論理學。^④

其實，馮友蘭所舉這個分類也不能作為定論。德國哲學家黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770—1831）在談到沃爾夫（C. Wolff, 1679—1754）時說道：“此外，他又給哲學作了有系統的、適當的分門別類，這種分類直到現代還被大家認為是一種權威。”^⑤這個“權威”的分類將哲學分為兩大部分：一是理論哲學。它包括邏輯學和形而上學，而後者又包括：（1）本體論，（2）宇宙論，（3）理性靈魂學，（4）自然神學。二是實踐哲學。它包括：（1）自然法，（2）道德學，（3）國際法或政治學，（4）經濟學。

沃爾夫的分類與馮友蘭的分類有很大差別，前者不列知識論，後者沒有提形而上學。不過，即使被認為是“權威”的這個分類，也不是“權威”到底的。以黑格爾的哲學體系為例，它主要由三部著作組成：《邏輯學》，這是理念自身運動表達的純粹哲學原理，是哲學的核心；《自然哲學》，

^① 蔡元培：“序”，《胡適學術文集·中國哲學史》（北京：中華書局，1991），上冊，第1頁。

^② 馮友蘭的《中國哲學史》上冊出版於1931年，下冊出版於1934年，現在流行的是1944年增訂本。

^③ 另外兩部是《中國哲學小史》（1933）和《中國哲學簡史》，後者是根據1948年的英語著作“*A Short History of Chinese Philosophy*”的漢譯。這兩本書都是以他的《中國哲學史》為基礎寫成的。

^④ 馮友蘭：《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2000），上冊，第4頁。

^⑤ [德]黑格爾：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1978），賀麟、王太慶譯，第4卷，第188頁。

這是哲學原理在自然界的展開或體現；《精神哲學》，是絕對精神通過有意識的人類活動的回歸。此外，還有一部《精神現象學》，把人類意識描述成是從低級的個體感受性向高級的普遍意識發展的過程，在普遍意識中達到了絕對理念的水平。這是對於進入《邏輯學》的引導。沃爾夫的分類就不適於規範黑格爾的哲學體系。近代以來，哲學中有了美學和價值學，亦在沃爾夫分類之外。現代更是出現了科學哲學、語言哲學等等。所以，從分類的角度，也不比定義更容易把握哲學之謂“哲學”。

由於不能確切講出西方哲學究竟是什麼，馮友蘭就把中國歷史上的“義理”之學看作與哲學約略相當的東西，祇是覺得“義理”這個名稱與近代發展起來的科學聯繫不上，於是就換成“哲學”這個名稱。究竟哪些義理屬於哲學應當關心的？這裏略舉他書中幾個重要章節的標題可見大概：

(1) 第四章“孔子及儒家之初起”共有六節，標題分別是：孔子在中國歷史中之地位；孔子對於傳統的制度及信仰之態度；正名主義；孔子以述為作；直、仁、忠、恕；義利及性。(2) 第八章“《老子》及道家中之老學”共有九節：老聃與李耳；老學與莊學；楚人精神；道、德；對於事物之觀察；處世之方；政治及社會哲學；老子對於欲及知之態度；理想的人格及理想的社會。

(3) 第十章“莊子及道家中之莊學”共有九節：莊子與楚人精神；道、德、天；變之哲學；何為幸福；自由與平等；死與不死；純粹經驗之世界；絕對的逍遙；莊學與楊朱之比較。

從這些章節的安排看出，馮友蘭一方面還是繼承了古人的為學之道，很重視材料的考證，但也不完全是傳統學案式的寫作，而是有了新的視角。例如，注意到了古人對傳統制度的信仰與態度，發掘他們關於幸福、自由、平等、死與不死等的觀念。另一方面，也出現了“對於事物的觀察”“純粹經驗之世界”等說法。這些是新的哲學觀念，但與人們現在所知道的西方哲學還不是很掛鉤。也就是說，馮友蘭這部《中國哲學史》有將中國學術現代化的願望，同時也洩露出他取的是哲學之名，談得較多的是義理之實。

對於馮友蘭這部《中國哲學史》，陳寅恪（1890—1969）與金岳霖（1895—1984）做了不同角度的評審。他們的意見對於中國哲學史的建設來說至今仍值得重視。這裏不妨作一回顧。

作為歷史學家，陳寅恪首先看重的是史實的真實。他認為，馮友蘭的這部著作“取材精審，持論正確”。因為，“今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學史者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠”。他特別提到，其他人表現在墨學研究中的錯誤最嚴重：“今日之墨學者，任何古書古字，絕無依據，亦可隨其一時偶然興會，而為之改移，幾若善博者能呼鹿成鹿、喝雉成雉之比；此近日中國號稱整理國故之普通狀況，誠可為長歎息者也。”雖然他沒有點名是誰的墨學研究，錯在哪裏，但指向胡適的可能性較大。因為，胡適以名學概括先秦各家的那本《中國哲學史大綱（上）》當時已經出版。陳寅恪痛恨那種整理國故的路子。而馮友蘭的《中國哲學史》則讓他覺得沒有墮入那個邪道：“今欲求一中國古代哲學史，能矯傅會之惡習，而具瞭解之同情者，則馮君此作庶幾近之。”^①三年後，當馮友蘭此書下冊發表時，陳寅恪又寫了第二份“審查報告”；除重申他在上冊審查報告中的觀點外，還提出了一個重要觀點，即以佛學進入中國被改造吸收的歷史經驗，展望西方哲學侵入後中國學術的前景。他說：

竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本民族之地位。此二種相反而適相成之態度，乃道教之真精神，新儒家之舊途徑，而二千年吾民族與他民族思想接觸史之所昭示者也。^②

^① 陳寅恪：“審查報告一”，《中國哲學史》，下冊“附錄”，第432—433頁。

^② 陳寅恪：“審查報告三”，《中國哲學史》，下冊“附錄”，第441頁。

這個意見看似離開了對馮友蘭的書的評論，其實是陳寅恪做評審的根據。按照他的看法，什麼是哲學其實不重要，要緊的是最終能夠把西方哲學改造吸收到本民族的固有文化中來，所以，寫一部中國哲學史，決不能把中國學術本來面目模糊掉。馮友蘭的《中國哲學史》能得到陳寅恪的肯定，就在於其“取材精審，持論正確”中所反映出來的對中國傳統學術的忠實。用陳寅恪的評論去看馮友蘭的《中國哲學史》，人們會明白，這本書中並沒有去講什麼本體論、認識論，也沒有唯物主義、唯心主義的區分，即使出現“形而上”的字樣，那也是就《周易》裏的意思來談的。

與陳寅恪不同，金岳霖是邏輯學家、哲學家，所以要他來評審馮友蘭的著作，首先就要講清“哲學”究竟是什麼。但是，他也沒有正面講出哲學是什麼，祇是肯定了馮友蘭書裏的一句話：“哲學根本是說出一種道理來的道理。”這句話看似太模糊，然而這個表述蘊藏着可以深入探索的線索。關於這一點，金岳霖沒有說下去，而祇說了他更極端的說法：“哲學是說出一個道理來的成見。”所謂成見，用金岳霖的話來說，它或是假設或是信仰，是這門學問本身不能突破的。這就用“道理的成見”封死了“道理的道理”，即最後要確定在一種不能進一步追問的“成見”上。那麼，關於哲學的具體的成見是什麼呢？這個問題還是沒有交代。金岳霖祇是委婉地認為，一個不容易終止的趨勢是，把歐洲哲學當做普遍的哲學，把歐洲的哲學方法當做普遍的方法。他自己的哲學觀見於他的《道論》一書，書中用邏輯推論的方式，演示“道”這個觀念從簡單到複雜、從普遍概念的領域進入具體的實際領域，以此作為對世界的解釋。但是，幾十年後，他歎息沒有人能懂他的這本書。究其原因，在於他講的雖然是中國話，但想表達的卻是西方哲學。在這種哲學觀的基礎上，金岳霖很難把馮友蘭的《中國哲學史》看成是一部成功的中國哲學史。他的評審結論是：“馮先生的態度也是以中國哲學史為在中國的哲學史；但他沒有以一種哲學的成見來寫中國哲學史。”前一句說的是，馮友蘭既寫中國哲學史，就承認了要從（西方的普遍）哲學角度看中國學術，但這祇是一種態度、願望；後一句則委婉地指出，其實馮友蘭並沒有一個明確的哲學觀念。這篇評審結尾的一句話是：“但從大處看來，馮先生的這本書，確是一本哲學史而不是一種主義的宣傳。”這個話同時也包含着批評胡適寫的那本《中國哲學史大綱》，因為胡適的那本書是從實用主義而不是普遍哲學的成見出發的，“胡先生於不知不覺間所流露出來的成見，是多數美國人的成見”；對比之下，馮友蘭學過實在主義，“但他沒有以實在主義的觀點去批評中國固有的哲學”。^①

比較兩種評審意見，陳寅恪強調的是中國學術的史實不能歪曲，並且指出面對西方哲學的侵入，中國學術仍要在保持自己本色的基礎上吸收消化外來文化以形成新的文化或哲學。雖然他對馮友蘭的《中國哲學史》給予了熱情的讚揚，但對這部著作的“哲學”含量並沒有給予正面回答。而金岳霖則致力於指出西方哲學的主要特徵，他對於能否在中國古代文化中找出與西方哲學一樣的東西是懷疑的；像胡適那樣照實證主義的思路生造出一點邏輯的東西，他是明確否定的。他對馮友蘭這部著作的“哲學”性質所說的其實也盡是客氣話。

依傍西方哲學，首先要弄清楚西方哲學究竟是一門怎樣的學問。這需要一個由淺入深的過程。如果說馮友蘭的《中國哲學史》還沒有關於哲學的“成見”，那麼，後來他着手寫《中國哲學史新編》時，就有了“成見”。這個關於哲學的“成見”，事實上是從黑格爾那裏取來的，因而“依傍”得更緊了。

二 《中國哲學史新編》前六冊的“理論思維”問題

寫了一部《中國哲學史》，還要再寫一部《中國哲學史新編》，自然是因為作者的想法有了發展。而寫這部《新編》歷時近三十年，作者的思想繼續經歷着複雜的變化，包括他對西方的深入理解。1964年出版的第一、二冊，馮友蘭並不滿意，於是就有了“文革”之後的修訂本。即使這樣，這七冊著作又可分為前六冊和第七冊兩個時期。

^① 本節所引金岳霖的話，俱見馮友蘭《中國哲學史》下冊“附錄”，第434—438頁“審查報告二”。

(一) 從人類精神的反思到理論思維

在前六冊中，馮友蘭對哲學有了一個自己的明確表述：“哲學是人類精神的反思。”^①同時，他還指出，雖然人類精神的主要部分是認識，但認識論祇是對認識形式的反思，而不問認識的內容。也就是說，認識論不問關於世界的知識，“而對於人類精神生活的反思則必包括這些認識的內容”，所以“哲學並不等於認識論，不就是認識論”。^②“反思”出哲學，這個思想是黑格爾的。黑格爾說：“具有為思維所決定所浸透的情緒和表象是一回事，而具有關於這些情緒和表象的思想又是一回事。由於對這些意識的方式加以‘後思’所產生的思想，就包含在反思、推理等等之內，也就包含在哲學之內。”^③黑格爾的這個話需要聯繫另一句話來理解，他說：“不過哲學乃是一種特殊的思維方式，——在這種方式中，思維成為認識，成為把握對象的概念式的認識。”^④站在這種概念式哲學的立場，黑格爾並不認同中國的孔子（前551—前479）達到了哲學的水平。但是，如果撇開孔子，還談什麼中國哲學史呢？馮友蘭的辦法是對孔子做一個“反思”，讓他獲得哲學的身份。因此，該書第一冊第四章的標題是“前期儒家思想的形成——孔子對於古代精神生活的反思”；下面八節，除了第一節標題是“孔丘的階級立場及其對於周制的態度”外，其餘全部標明是“反思”，即第二、第三節是“孔丘對於古代道德生活的反思”（副題分別是關於“仁”的理論和關於“禮”的理論），第四至八節分別是“孔丘對於古代道德生活的反思——論完全人格”“孔丘對於古代宗教生活的反思”“孔丘對於古代文藝生活的反思”“孔丘對於古代學術生活的反思”“孔丘對於他自己的精神境界的反思”。一般的思想、道德、宗教文藝生活、學術生活本身不一定是哲學，對它們進行反思就成了哲學。也就是說，反思的目的是把發生在人類日常生活各方面的意識上升為概念，這纔是哲學。這裏不免有一個疑問，所謂的反思，是孔子本人直接做的，還是馮友蘭對孔子的學說的反思？如果是前者，照這裏的標準，孔子之為哲學家就是不言而喻的；如果是後者，雖然孔子仍可成為哲學發展的環節，但這個標題就不是“孔子對……的反思”，而應當是“對孔子……的反思”。

反思的目的是要獲得哲學的概念。在《新編》的“緒論”中，馮友蘭寫了一節關於區別理論思維與形象思維的論述，對他所謂的“精神反思”要達到的目的即“理論思維”概念作進一步說明：“哲學的對象是極其廣泛的，因此它所用的概念必然是極其抽象的，這就決定它的方法是理論思維。”“哲學的思維是理論思維。科學的思維也是理論思維，但是，哲學是人類精神對於科學研究這種精神活動的反思，所以是理論思維的最高發展，或者說最高形式。”^⑤這就表達了馮友蘭的哲學觀念。

那麼，什麼是“抽象”或“理論思維”呢？他對此解釋道：

與理論思維相對的是形象思維。在日常生活中，人們所常用的思維都是形象思維，所以對於形象思維比較容易瞭解。但對於理論思維的瞭解就比較困難了。一說到“紅”的概念或共相，就覺得有一個什麼紅的東西，完全是紅的，沒有一點雜色，認為所謂紅的概念就是如此，以為這就是理論思維。其實這不是理論思維，還是形象思維。“紅”的概念或共相，並不是什麼紅的東西。就這個意義說，它並不紅。一說到運動的概念或共相，人們就覺得它好像是個什麼東西，運轉得非常之快。其實，“運動”的概念或共相並不是什麼東西，它不能動。如果能瞭解“紅的”概念或共相並不紅，“動”的概念或共相並不動，“變”的概念或共相並不變，這纔算是懂得概念和事物，共相和特殊的分別。^⑥

這反映出馮友蘭哲學觀的出發點，即哲學作為理論，是建立在類似“‘紅’不紅”這種概念或共相的基礎上的。

有了共相，就有共相與殊相這樣的哲學問題，這是所謂“本體論”討論的問題之一。“本體論”問題可以說是西方正統哲學的核心，是純粹哲學，一部西方哲學史就是圍繞本體論的問題展開的。

^{①②⑤⑥} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第1冊，第9、10、16、25—26、22頁。

^{③④} [德]黑格爾：《小邏輯》（北京：商務印書館，1980），賀麟譯，第39、38頁。

而本體論的形成又是因為進入了普遍概念的領域，是普遍概念結合的結果。共相與殊相，即普遍與特殊，是結合普遍概念中的重要問題之一，而所有這一切都是建立在普遍概念基礎上的。馮友蘭正是試圖在這個層面上去寫《新編》的。他試圖在中國哲學中找出普遍概念，又以共相與殊相為重要問題寫他的《新編》。馮友蘭的上述主張並不見於他 20 世紀 40 年代的哲學史著作，這說明，他對西方哲學的理解在不斷加深。他的《新編》這種寫法也說明，他“依傍”西方哲學更緊密了。那麼，這樣寫出來的中國哲學史的“哲學”性質是否得到展示了呢？答案是否定的。因為，中國哲學與西方哲學是兩種不同類型的哲學，中國哲學史是不能依傍西方哲學去建設的。越是依傍得緊，就越是揭示依傍是行不通的。馮友蘭的這部《新編》恰恰提供了一個樣本。

初讀馮友蘭關於理論思維的“‘紅’不紅”概念，相信大多數讀者一定愕然。中國哲學史上怎麼會有這樣的觀念呢？為了證明，馮友蘭先引了宋代理學家朱熹（1130—1200）的一段語錄：

或問先有理後有氣之說。曰：“不消如此說。而今知得他合下是先有理後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作，祇此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物、草木、禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種子白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則祇是個淨潔空闊底世界，無行迹，他卻不會造作；氣則能醞釀凝聚生物也。

但有此氣，則理便在其中。”^①

然後，他又對這段話作了發揮，以為此中不僅有一般與特殊的關係問題，更有那不指實的概念。這裏先說概念問題。馮友蘭說：

一般是無情意、無計度、無造作的，有情、有計度、有造作的是特殊。情意之理並沒有情意，計度之理並沒有計度，造作之理也不會造作。舉一個例說，動之理並不動，靜之理也並不靜，祇有具體的動的東西纔動，祇有具體的靜的東西纔靜。^②

他之所以斷定“理”是理論思維的概念，理由就是“理”是無情意、無計度、無造作的，稱為一般。這裏的表述有混亂之處。依照前面所說理論思維的“‘紅’不紅”概念，那麼，如果“理”是一個理論思維的概念，就應該說，“理”無理，那就沒有什麼可以談下去了。然而，馮友蘭把它換成了“計度之理”“情意之理”“造作之理”，這樣就避免了對“理”的否定，否定的祇是計度、情意、造作。但是，這裏仍然沒有交代清楚。既然“計度之理”無計度，“情意之理”無情意，“造作之理”無造作，那麼它們到底是什麼呢？還能接着討論嗎？這種從否定性方面來限定所謂共相、一般，造成了很大的誤會。究其原因，是中國哲學中根本不存在普遍性質的概念。在此有必要簡單介紹一下西方哲學中“普遍”概念的形成及其規定性。

以理論思維的“‘紅’不紅”為例，“紅”是什麼呢？中國文化向來認為，“名”必指實，沒有實的名是沒有意義的；哪怕是“無”，也指示着一種空無的狀況。馮友蘭所說的那種不指示實際對象的概念，應當就是西方哲學中的普遍性質的概念；但他祇是浮光掠影，取了它的一個側面。在西方哲學中，通常所說普遍性質的概念有兩種，一種是經驗概括的概念，另一種是絕對普遍的概念。前一種因為是從經驗概括得來的，它指示着經驗的事物，因而是可以表象的。就像“人”這個類概念使人們想到的是各種膚色、男女性別、各種身份等等的人，“紅”使人想到的是深淺不等、純雜混合的各種紅色，與這些表象的聯繫就是對這種概念的理解。但是，絕對普遍概念就沒有它的表象。要理解沒有表象的概念，必須對它的形成過程有大致的瞭解。

西方哲學在柏拉圖 ($\Pi\lambda\alpha\tau\epsilon\omega\nu$, 前 427—前 347) 那裏有一種追求事物“真知識”的要求，認為從經驗得到的事物知識由於人說人異，不可靠，於是就提出應該有一種真知識的存在，就像世界上雖然找不到絕對相等的兩片樹葉，但是“等”本身是存在的。“等”本身不僅存在，還是

^① [宋]朱熹：“理氣”（上），《朱子語類》（北京：中華書局，1986），黎靖德編，卷一。

^② 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1988），第 5 冊，第 161 頁。

人們用來判斷經驗事物之間是否“等”的標準。這樣的“等”對於經驗事物中的等具有優先地位——不是先有經驗事物的等纔有“等”本身，而是有了“等”本身纔能確定經驗事物的等還是不等。因為它的優先性，這樣的“等”的意義不能用列舉經驗事物去表明；相反，經驗事物之間等還是不等倒是靠“等”本身去衡量的。這就有了“等”不等，即“等”本身不是經驗中的等。同樣，馮友蘭所謂的“‘紅’不紅”也應作如此解釋。但是，要進入這種“理論思維”的概念，必須同時讓自己承認並接受，在人們的經驗世界之外還存在着一個超經驗的世界。並且，還要明白，知識不能是那樣一個個孤立的概念，即所謂理論思維不能停留在“‘紅’不紅”，必須就“紅”本身說些什麼。於是，就需要一種在這些普遍概念之間進行結合的理論。結合也不是以實際的經驗事物為依據，而是單純在思想上考慮這些概念之間能否結合，這樣的結合纔有意義。就像代數符號，單獨一個是沒有意義的，置入代數式後就在相互關係中獲得了意義。這些工作都是在柏拉圖的理念論中完成的。後來，理念發展為純粹思想的概念，概念間結合的方法發展為邏輯，而純粹思想概念組成的知識就被奉為純粹哲學原理、真理。西方哲學的主流就是圍繞着建設和質疑這種形態的理論而展開的，黑格爾的《邏輯學》就是這種理論最終的典範。作為這種理論基石的概念，就是所謂“理論思維”的概念，即普遍性質的概念，或者稱之為“普遍”。它的特點有三：（1）表達的是現象後面的本質領域，是超經驗性質的東西。（2）既不直接指示現象界的事物，也就不從可經驗的事物方面獲得自己的意義；意義在於其相互之間的關係，即所謂邏輯規定性。（3）每一個概念或範疇不能獨立存在，彼此構成一個範疇體系。西方哲學出於其語言廣泛使用係詞的特點，可以把所有具有某種特殊規定性的概念稱為“所是”或“是者”，並將它們歸屬於沒有任何特殊規定性的“是”本身之下，這個理論就有了一個形式上的名稱“是論”（ontology，漢語譯為“本體論”是誤譯）。

澄清了“普遍”的含義，再回頭看馮友蘭關於朱熹那段話的論述。他說“情意之理並沒有情意，計度之理並沒有計度，造作之理也不會造作”，聯繫他所謂理論思維的概念“‘紅’不紅”，那麼，可以知道，他這裏是把朱熹的“情意之理”“計度之理”“造作之理”當作理論思維的概念來看待的。不指示實際事物的概念祇能是所謂普遍概念。然而，對於實際事物具有否定性，祇是普遍概念形式上的特點，其真正的實質就是前面總結的三點。對照着這三點，朱熹的“理”沒有一點是符合的。（1）朱熹從來也沒有把“理”看做是與“氣”分離的。儘管有一次在被追問一個他不願意回答的問題時勉強說出“理在氣先”，但是，他更願意說的是，“理在氣中”。這與自古以來前賢主張的“道不離器”是一脈相承的。中國哲學中並沒有經驗世界與超驗世界之分，“道”與“理”都不是表達超驗領域的觀念。（2）“理”既然不是表達超驗領域的觀念，就不存在不能用世界中的事物來表達的觀念。這與中國文化中一貫認為名必副實的主張是一致的。也就沒有必要通過概念間的邏輯規定性讓概念獲得一種意義。至於朱熹所謂情意之理無情意之類的說法，祇能從另一個角度去解說，即一類事物最深的根源不是它自身，而是出自這類事物之外，這就是：“天下萬物生於有，有生於無”，“無極而太極”之類。（3）既然沒有前面兩個特徵，也就沒有第三個特徵，即中國哲學並不存在一個用純粹概念表達的原理體系。這倒應了那句話：“理則祇是個淨潔空闊底世界，無行迹，它卻不會造作。”

不僅朱熹，整個中國哲學都沒有出現“普遍”概念、沒有進入“普遍”概念營造的超驗領域。這也是中國哲學中邏輯學不發達的根源。現在人們到處使用“普遍”這個詞，說中國哲學中沒有普遍性質的概念幾乎沒人相信。其實，“普遍”這個詞不見於《辭源》，它似乎是對英語“universal”的翻譯。但是，人們有時也用“普遍”翻譯英語的“general”，而這個英語單詞的動詞形式是“generalize”，意為“概括”，當指經驗領域的“一般”。“普遍”與“一般”的不區分，也是導致誤解的原因，人們就會把中國文化中關於“大共名”的提法——墨子（約前468—前376）、荀子（前313—前238）均有提及，誤以為是普遍的概念。然而，進一步瞭解，“大共名”就是泛

指“物”，是一個經驗概括的概念。“普遍”祇與“特殊”有關，二者都是超驗領域的概念，它們有邏輯關係，即“普遍”概念邏輯地包容“特殊”概念。“一般”與“個別”有關，它們都是經驗領域的概念，“一般”是“個別”的概括；也可以說，“一般”在“個別”中。如果在經驗領域談“一般”與“個別”的時候插入一個“特殊”，這樣的“特殊”與超驗領域的普遍和特殊中的“特殊”不是一回事，這樣的“特殊”其實也祇是一個一般，祇是其“一般”的程度層次而已。“普遍”與“個別”分屬兩個領域，它們沒有關係，這一點正是唯心主義的致命傷。在馮友蘭的《新編》中，“普遍”“一般”，還有一個取自佛學的“共相”，三個詞是不予區別的，混淆經驗領域與超驗領域，導致一片混亂。

對於西方哲學來說，普遍性質的概念是哲學的出發點，是柏拉圖主義及其傳承下來的理性主義哲學的基石，而柏拉圖主義、理性主義則是西方傳統哲學的主流。在普遍概念問題上依傍西方哲學錯了，那麼，對這個基礎上發展出來的其他哲學問題的依傍也會顯得很奇怪。這就牽涉到所謂“共相與殊相”或“一般與特殊”的關係問題。

（二）中國哲學史中的所謂一般與特殊的關係問題

馮友蘭認為，共相與殊相，或一般與特殊的關係問題，“這是一個古今中外哲學家所共同討論的問題，是一個真正的哲學問題”。^①的確，西方哲學史上最早的討論見於亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）。他反對柏拉圖的理念論，理由之一就是理念這樣的東西設定在人們的世界之外，其存在是不可能的。但是，他又覺得包含在這種理論中的“以一統多”的思想是有用的。這個“一”，不是游離在事物之外，而是一類事物的“全體”（the whole）。全體越大，包括的具體事物就越多。他的《形而上學》稱，“博學的特徵必須屬之具備最普遍知識的人”，最普遍的知識“離感覺最遠”。^②這裏所謂的“普遍”，實際上祇是經驗概括的“一般”，“一般”就在被概括的經驗事物中，就像“水果”指的就是蘋果、香蕉、橘子等，離開了後者的“水果”是沒有的。亞里士多德主張一般在個別中，這個問題顯然是針對普遍性的理念而提出來的。西方哲學史上的唯物、唯心之爭，也是與普遍密切關聯的。唯心主義所謂精神的第一性，是指那個由普遍概念構成的原理體系的優先性。這個體系因為是邏輯地演繹出來的而具有必然性，因此不乏吸引力。然而，由純粹普遍概念演繹而構成的原理怎樣作用於實際世界？這對於唯心主義是一道跨不過去的坎。事實上，從柏拉圖、亞里士多德關於是否存在理念這樣的東西，以及中世紀的唯名論、唯實論之爭，即普遍概念究竟是否指示着某種實在的東西，都是近代唯物論與唯心論爭論的先聲。祇是到了近代，尤其到了黑格爾哲學，那個概念體系搞成了一個樣板，所以，恩格斯（F. Engels, 1820—1895）述及這場鬥爭時強調，到了近代，唯心、唯物兩軍對壘，這個西方哲學史的基本問題就更加突出了。這些問題都是從那個普遍概念發生出來的，柏拉圖因此在西方哲學史上留下了不可磨滅的影響。中國先哲不是柏拉圖，依傍西方哲學，把中國哲學史納入西方哲學中發生的問題，結果一定很牽強。

1. 玄學。馮友蘭所謂的那個“古今中外”“真正的哲學問題”應該就是這樣一個問題。玄學和宋代儒學是他關注這個問題的重點。在玄學中，魏晉時期的王弼（226—249）又是被重點關注的人物。他說：“王弼對於一般和特殊的關係有幾種不同的說法”，一是母、子關係，二是本、末關係，三是體、用關係。並且試圖作出解釋，認為母、子關係指的是“萬物開始於道。萬物已經有了以後，道還經常保護，養育它們，如同一個母親，在她的子女生出後，她還是經常關心她的子女”；本、末關係是指“根和枝葉雖然是有所不同，但畢竟是一棵樹的兩個部分”，以此與母、子關係有別；體、用關係是指“‘體’是事物的本質，‘用’是這個本質所發生的作用”。^③馮友蘭自己也意識到這樣講太牽強，於是，把講不清的原因歸結於王弼糾纏到宇宙形成論的“生”字上。^④

^① 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第5冊，第30頁。

^② [古希臘]亞里士多德：《形而上學》（北京：商務印書館，1959），吳壽彭譯，第4頁。

^{③④} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第4冊，第54頁。

當然，他認為王弼也有講得比較清楚的地方，那就是在《周易略例》中對《周易》的解釋和發揮。《周易》的卦都不祇指一件事，而是代表一類事情或事物。比如，乾代表凡是具有“健”的性質的一類東西，坤代表“順”的性質的一類東西。王弼的發揮解說是，乾或坤這樣的彖辭表達的是“一卦之體”，是具有那一類性質事物的“所由之主”。馮友蘭認為，王弼這裏表達的是“一類事物的規定性”。王弼也從衆寡、動靜關係的角度來解說：“夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也。夫動者不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故衆之所以得咸存者，主必致一。動之所以得咸運者，原必無二也。”馮友蘭認為，“這就是說一般是一，特殊是多，一般是不動的，特殊是變動的，一能統多，靜能制動。”^①

馮友蘭對王弼的解說存在兩個問題：其一，從王弼的論說中雖然能夠分析出一般與個別的關係，但這祇是與個別相關的經驗的一般，還不是西方哲學中的那個普遍與特殊問題。作為西方傳統主流哲學核心的“是論”是超經驗的，其中的普遍與特殊是邏輯關係，不涉及個別事物。對中國哲學無論做怎樣的分析，都無法找到像西方哲學那樣的用純粹概念表達的超經驗的領域。其二，在馮友蘭作了那樣的依傍以後，中國哲學就從內容變成了一種形式的東西。即各有不同豐富含義的每一卦，統統被把握為“一與多”的關係；又從“治衆者，至寡者也”得出“一般是一，特殊是多”，從“制天下之動者，貞夫一者也”得出“一般是不動的，特殊是變動的，一能統多，靜能制動”。王弼思想被作了這種形式化的抬升後，它的內容就刷成灰色了。況且，從整個中國哲學史發展的過程看，中國哲學也沒有向那種形式化發展的趨勢。至於包含在王弼關於衆受制於一、動出於靜的論述中的深層思想，可以做這樣的分析：一個事物的最後根源不能是它自身，而是出於別的事物，講到最後就是“有”生於“無”。這是符合中國哲學實際的。

馮友蘭有一段話分析得很好。《周易》占筮用數五十，但實際上祇用四十九，把“一”放在邊上不用。王弼解釋說，這放在邊上的“一”是“非數”，但不是沒有用處，用依賴於不用，“夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也”。馮友蘭評道：“這個一‘非數’，就是說，它不是和其餘四十九個具體的數並列的，所以不用。雖然如此，其餘四十九個具體的數都要靠它纔能成為數，這就是數之為數者，數之理，這就是數的‘極’。”又說：“凡是可為一類東西所由之宗，都是無。”^②這符合中國哲學“有生於無”的一貫思想。然而，他又夾帶着把這裏的四十九說成“具體”的數，從而把“所由之宗”的“一”說成“一般”的數，認為“其實所講的祇是一個問題，一般和特殊的問題”，這就作了多餘的引申。

2. 宋代儒學。這也是馮友蘭分析所謂一般與特殊問題的一個重點。他說：“道學的目的是‘窮理盡性’，其方法是‘格物致知’。在‘窮理盡性’這一方面，道學和玄學就聯結起來了，因為道學講理和性，也是就一般和個別、特殊的關係講的。”^③“道學的中心問題是關於一般和特殊的問題。‘理’是一般，‘氣’或‘器’是特殊，就這一點說，道學是玄學的發展和繼續。”^④在對二程（程顥、程頤）的言論作了大量引用後，馮友蘭總結說：“從哲學的觀點看，這裏所談的問題是一般和特殊的關係。一般是特殊的標準。‘有物必有則’，‘則’就是標準的意思，‘則’就是理。”^⑤釋“理”為“則”，為標準，在這個意義上說，“理”是一般也無可爭議。但他接着又說：“《易·繫辭》說：‘形而上者謂之道，形而下者謂之器。’照程頤的瞭解，‘道’是一般，‘器’是特殊，‘形’是可以為人們所感覺的形體。一般是不能為人們所感覺的，所以是‘形而上’；特殊是可以為人們所感覺的，所以稱為‘形而下’。”又說：“程頤在他的《周易·傳》的序文中有一句重要的話：‘體用一源，顯微無間。’在他的體系中，一般是‘體’，特殊是‘用’；一般是‘微’，特殊是‘顯’。”^⑥這裏，馮友蘭釋“道”“理”“則”“體”“形而上”“微”為一般，“用”“氣”“器”“形”“形而下”“顯”為特殊。這最多是對二程思想作了形式化，從這方面去關注，

^{①②} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第4冊，第54、59頁。

^{③④⑤⑥} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第5冊，第17、156、103、105頁。

中國哲學自身的意義很可能被偏離。例如，“微”在中國哲學中與“幾”相關，關注“幾”就是要留心事情的萌芽開端，這與西方哲學之關注本質是不同的。知幾通變不離過程，是時間性的；本質要與現象區別，是結構性的。中國哲學講“生”，西方哲學講邏輯，這個區別是馮友蘭提出的，也是正確的；但是，他這裏做的一般與特殊的分析是不顧這個差別的。況且，要是做成形式，“道”“體”等可以是一般，“器”“用”等未必也不是一般。

馮友蘭自己也覺得以上這些人物所談的問題不盡符合西方哲學關於一般與特殊關係的問題，於是又找到一個最符合的，那就是朱熹。他說：“朱熹對於一般和特殊的分別比前人認識得更清楚，說得更明白。”^①所據共有三段引文。第一段引文是：

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間分際甚明，不可亂也。

馮友蘭認為，“朱熹的這一段話，不但說明了‘理’和‘氣’這一對範疇的分別，也說明了他是怎樣認識這個分別的。用哲學的話說，他首先對於普通的事物作邏輯的分析，從這樣的分析中得到了這樣的認識”^②。馮友蘭把這段話定性為“邏輯分析”，是認為這不是對物質的分析，而是思想上的分析。物質的分析能知道構成事物的成分，思想的分析則得出了事物有“形”和“性”兩個方面。

第二段引文是：

問：“枯槁之物亦有性是如何？”曰：“是他合下有此理。故曰：天下無性外之物。因行階云：階磚便有磚之理。因坐云，竹椅便有竹椅之理。”問：“枯槁有理否？”曰：“才有物便有理。天不曾生個筆，人把兔毫來做筆，才有筆便有理。”問：“理是人物同得於天者，如物之無情者亦有理否？”曰：“固是有理。如舟祇可行之於水，車祇可行之於陸。”

馮友蘭認為，“照朱熹的說法，他的那些意思並不限於自然界的東西，任何東西都有形和性。人造的東西也不例外。”^③

第三段引文就是前面已經出現過的，朱熹提出了情意之理無情意，計度之理無計度，造作之理無造作，引申為朱熹提出了類似“‘紅’不紅”這樣的“理論思維”概念。根據上述三段話，馮友蘭認為，朱熹說明了一般與特殊的不同。

其實，這三段話並未體現出朱熹在一般與特殊問題上“比他的前人認識得更清楚，說得更明白”。因為，問題的關鍵在於，普遍概念表達的是超經驗的領域，這在中國哲學中是沒有的。普遍性概念因其對於經驗事物的優先性、不能用經驗事物去解釋它，因而出現了“紅”不紅的情況，但是，它作為一個概念，總是要有意義的，這個意義就是它們相互之間的邏輯規定性。馮友蘭應該是注意到了這一點，所以他的第一段引文判定朱熹有了邏輯思想。其判定的理由是，對物質的分析不可能區分性與形，對性與形的區分祇能是思想分析的功效。這樣的判定是不充分的。邏輯固然是思想上的分析，但是，並非凡事作思想分析的都是邏輯思想。第二段包括多個引文，講的是一個意思，即凡物都有理，不管是自然物還是人造物。這與從一般和特殊看問題的角度是不同的。

西方哲學中關於普遍與特殊的討論，根源在於柏拉圖提出的理念論。理念是絕對普遍性質的，它代表了事物的本質，有了這個觀點，人類對事物的認識似乎深入了。然而，由於理念被設定為是存在於感性世界之外的，於是就有了理念存在的實在性的種種疑問。普遍與特殊關係的問題就是其中之一。“普遍”(universal)與事物是分離的，能存在於個別事物中的祇是“一般”(general)，它本身就是從經驗中概括出來的。西方哲學史上對普遍與一般也不是從來就分得很清楚的，所以，對這個問題的認識也很糾纏。亞里士多德實際上是用一般取代了普遍，所以他可以說是一般存在

^{①②③} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第5冊，第161、159、160頁。

於個別事物中。康德（I. Kant, 1724—1804）回到柏拉圖的理念，他發現，這樣的普遍且有邏輯必然性的概念是人們能夠獲得數學和理論物理學那樣的普遍必然知識的條件，但是，那些概念本身祇是思想的運作。這樣，普遍與特殊的關係又生出了精神與世界的關係。黑格爾試圖彌合二者的鴻溝，在《邏輯學》中演示出全部概念的原理體系，但這畢竟是一個純粹精神的世界。黑格爾的回答是，精神世界會“外化”到自然界，成為自然界的規律，又會進一步呈現為人類意識，在人類的思想活動中回歸絕對精神。他的這個說法，是把絕對精神作為出發點，由此突出了近代唯物主義與唯心主義的爭論。

西方主流哲學的這一切複雜的內容都源於柏拉圖的理念論。理念後來是超越經驗世界的普遍概念。中國哲學自始就沒有產生過這樣的普遍性概念，因此，並沒有產生諸如普遍與特殊或一般與個別那樣的問題。宋儒發明了“理”這個觀念後，說“理”貫穿在一切東西中，是放之四海而皆準的，也用從佛學中借來的術語“月印萬川”來形容“理”與萬物的“理一分殊”的關係。這裏的意思是，普天下祇是一個“理”；後面蘊藏着的進一步的意思是，天地萬物出於同一根源，即要追溯出太極陰陽的問題。從太極陰陽到具體萬物是“生”的過程，這與講結構的、同時性的邏輯就區分開來了。再者說，中國哲學講“理”時候，從來也沒有離開“氣”，這是更早的“道不離器”思想的發展。道與器、理與氣的關係是明確的。因為沒有相反的說法，也就沒有兩種對立觀點的爭論。脫離了氣，理是沒有內容的。所以，所謂“計度之理無計度”“情意之理無情意”“造作之理無造作”，並不是說“理”本身是否定性的，而是說“理”就在氣的計度、情意、造作中，“理”離開了“氣”是空無內容的。把理氣關係從當做普遍與特殊或一般與個別的關係，就掩蓋了中國哲學自己的面目。中國哲學有自己的宗旨和從事哲學活動的路數，依傍着西方哲學寫中國哲學史是行不通的。

3. **所謂“本體論”問題**，它也同普遍與特殊或一般與個別關係相關。馮友蘭說：“沒有本體論的分析，共相和殊相的矛盾是不能搞清楚的。”^①這個說法是對的，但問題是怎樣去理解。有人把本體論理解為關於組成世界的基本物質、基本成分的理論，這實際上叫做自然哲學。馮友蘭則明確表示，本體論是以邏輯為特徵的，這樣理解的本體論應當就是西方哲學的“ontology”。而本體論對於邏輯的需要，是因為其所使用的範疇是絕對普遍性質的概念。那麼，馮友蘭就不應當說“事實上朱熹就是中國哲學史中的一個最大的本體論者”^②。因為，整個中國哲學史上就沒有出現過普遍性的概念，也就沒有所謂的本體論。馮友蘭提出的論據是，朱熹分析出事物中的性與形，這不是實驗室裏對事物成分的分析，而是思想的分析，因而是邏輯的。他以為凡是思想的分析就是邏輯的分析，這是不對的。從經驗概括的一般概念是思想的對象，先驗的絕對普遍概念更是思想的對象。能用於邏輯的是普遍概念而不是一般概念。普遍概念與一般概念在文字表達上是一樣的，但人在把握它們時的意向方式是有區別的。在普遍概念中，由於概念被設定為先在的，不能徵用實際事物來表象，這就是“‘紅’不紅”；在一般概念中，因為它是從經驗概括的，人在用到一般概念時，意識就指向了所概括的經驗事物，儘管它不實指某種確定的紅而是思想對象，在這裏的“紅”總是各種紅，不然是沒有意義的。沒有普遍概念就沒有邏輯，沒有邏輯的運用就沒有本體論。因此，說“朱熹就是中國哲學史中一個最大的本體論者”是不能成立的。

三 《新編》第七冊增補的“概念遊戲”說

馮友蘭寫《中國哲學史新編》直到生命盡頭。在第七冊即《中國現代哲學史》中，他關於哲學的觀念有了一點變化：“哲學是概念的遊戲。”這個看法，反映了他對西方哲學核心精神的深入理解。

“哲學是概念的遊戲”的觀點見於該書最後一章“《中國哲學史新編》總結”中：

^{①②} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第5冊，第14頁。

金岳霖在英國劍橋大學說過：“哲學是概念的遊戲。”消息傳回北京，哲學界都覺得很詫異，覺得這個提法太輕視哲學了。因為當時未見記錄，不知道他說這句話時候的背景，也不知道這句話的上下文，所以對這個提法沒有加以足夠的重視，以為或許是金岳霖隨便說的。現在我認識到，這個提法說出了哲學的一種真實性質。^①

根據這個認識，他不僅理解了金岳霖的《論道》一書是概念遊戲，而且也承認他自己的新理學（即《貞元六書》）也是“概念遊戲”。

哲學是概念遊戲，可以追溯到柏拉圖的《巴門尼德篇》。柏拉圖通過虛擬的巴門尼德與少年蘇格拉底（Σωκράτης，前 469—前 399）的一場對話，揭示了從他自己前期理念論中產生出來的一個新問題，即事物的性質是因為分有了理念纔是其所是的。一個事物中結合着多種性質，這不用多說；問題是：理念本身是否相互結合着的？柏拉圖沒有獨斷地下結論，而是任取兩個理念，把它們結合與不結合的結果演示出來。其結果是：如果不結合，沒有一個理念能夠成立；如果結合，不僅結合的雙方都能夠成立，而且還帶出了一連串關聯的理念。^②正是在這篇對話中，柏拉圖演示了絕對普遍概念性質的理念的結合，西方哲學史上的“是論”就是從這裏發展出來的。

金岳霖之所以講“哲學是概念的遊戲”，原因在於他的哲學觀念是西方的。這一方面見於他對馮友蘭《中國哲學史》的評審意見，更反映在他的《道論》一書中。這本書標題雖然取的是“道”，但中國人看不懂，因為其實質是闡述西方哲學的。^③他是用從概念到概念的邏輯運動來表達哲學原理的。在有些邏輯學家看來，邏輯可以說就是一種遊戲，它處理的是概念間各種可能的關係，是一個可能的世界。邏輯也是高級遊戲，要是其中一種可能實現出來了，就是現實。

馮友蘭最終走進“概念遊戲”是有迹可循的。他的“哲學是人類精神的反思”這句話不祇見於《新編》中，在 1946 年寫《新知言》時就講過。但是，那時的馮友蘭界定“反思”的意思是：“哲學是對於人生底、有系統底反思。”^④後來改為“精神的反思”，但這兩者是有差別的，“人生的反思”可以走向人生哲學。寫《新編》的時候，雖然他不同意把哲學等同於認識論，但因為“人類精神的主要部分是認識論，所以也可以說，哲學是對於認識的認識”^⑤。對認識的反思，不是對認識對象的反思，而是對關於對象的人的認識的反思，即對於關於認識對象形成的概念的反思。這樣一來，從反思得到的概念就脫離了對象，或者說不直接指示對象了。於是，就有了他所謂的理論思維的概念——‘紅’不紅”的情況。還有一個情況也許可以視為馮友蘭形成哲學觀念的一個背景。他在書中提到，在 20 世紀 30—40 年代，“關於共相的討論是中國哲學界都感到有興趣的問題，特別是共相存在的問題”。馮友蘭那時就認為，“共相先個體而‘潛存’”。^⑥這就是柏拉圖主義了。

雖然馮友蘭接受了金岳霖關於哲學是“概念遊戲”的說法，但馮友蘭在中國傳統文化中畢竟沉潛了一輩子，覺得那樣說未免把哲學看得太低，於是在“精神反思”之外又提出了哲學的“精神境界”說。他寫道：“就人的實際生活說，哲學中一組一組的對於實際無所肯定的概念，看着似乎無用，但可能是有大用。哲學不能增進人們對於實際的知識，但能提高人的精神境界。”^⑦他總結出人的境界有四種：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。在全書最後的“總結”裏，他提到古人所謂“內聖外王之道”就是今天的哲學，並對他所理解的社會生活的現狀發表了意見。

四 餘 論

蔡仲德在總結馮友蘭的《新編》時，歸納為三個特點：(1)以時代思潮為綱；(2)以共相與殊相、

^① 馮友蘭：《中國現代哲學史》（廣州：廣東人民出版社，1999），第 239 頁。

^② [古希臘]柏拉圖：《巴門尼德篇》（北京：商務印書館，1982），陳康譯，第 105 頁。

^③ 俞宣孟：“移花接木難成活”，《學術月刊》9（2005）。

^{④⑥⑦} 馮友蘭：《中國現代哲學史》，第 238、184、140 頁。

^⑤ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第 1 冊，第 9 頁。

一般與特殊為基本線索，貫穿整部中國哲學史；（3）着重闡述關於人的精神境界的學說。^①這個概括是準確的。如果沒有第二點，這部著作也許不一定叫做哲學史，而是叫思想史或其他什麼史了，可見這一點對於馮友蘭這部著作的哲學之謂哲學具有決定性的作用。但是，正是在這一點上，反映出來的是對西方哲學的依傍。

寫中國自己的哲學史，是中國傳統學術走向現代化的必然要求。因為，隨着社會生活、人的生存狀態不斷發生變化，每個民族總有讓自己生存至今的一些基本的觀念；尤其是自近代以來，中國發生的變化急劇而深刻，而這個變化主要是外來影響促成的，外來影響中最顯著的是與科學密切相關的生存觀念。科學是從超經驗的基本觀念中發展出來的，闡述這種基本觀念的學問就是哲學。由於中國傳統文化中本來沒有那種超經驗的觀念，而哲學是關於基本生存觀念的學問，有悠久傳統的中華民族不可能沒有自己的基本生存觀念，這應當是中國學者開始寫作中國哲學史的最初動機。那種認為中國本來沒有哲學這門學科，所以要依傍西方哲學，其實這祇是表面的原因；要達到現實的科學，這纔是依傍的深層原因。試圖在中國傳統文化中發現與西方哲學相似的基本觀念，這應該是寫中國哲學史的學者的願望。依傍的過程，實際上也成了瞭解西方哲學的過程。

馮友蘭的依傍是從西方哲學的分類開始的，後來標明哲學是人類精神的反思，以共相與殊相、一般與特殊為貫穿的線索，其實這一切的起點就是那個“理論思維”的概念，即西方哲學中所謂的“普遍性”的概念。正是在這裏，馮友蘭探測到了西方哲學的起點。然而，他圍繞共相與殊相、一般與特殊，試圖在中國哲學中發現同樣性質觀念的努力是失敗的。原因在於，中國哲學中並不存在那樣的觀念。如果硬要在這點上依傍，不僅勉強，而且還讓中國哲學的本來面目走了樣。也許有人會說，今人寫哲學史，不應該停留在古人的水平，而是應該有所提高。但是，那就不是寫哲學史，而是寫自己的哲學了。

雖然馮友蘭依傍西方哲學的道路走不通，但馮友蘭以及其他學者寫中國哲學史的功績不可抹殺。因為祇有徹底的依傍，纔能揭示依傍之路不可行。馮友蘭年輕時到美國攻讀過西方哲學，有這方面的優勢，所以他更清楚應當從哪個方面去依傍，從而客觀上也更能揭示依傍何以行不通。“依傍”作為新時期中國哲學史建設中的一個階段，是會被超越的，就像歷史上佛學進入中國以後曾經有“格義”階段，最終還是會被吸收為滋養中國哲學這根主幹的營養。

依傍之不行，最終的證明是要拿出真正的中國哲學史。真正的中國哲學史是存在的，其信心在於，哲學是生存的基本信念，中華民族有這種深厚的基本信念。科學作為生活中的新發展，是可以而且應當納入自己的信念主幹的。

^① 蔡仲德：“馮友蘭先生評傳”，《中國現代哲學史》“附錄”，第262頁。