

冯友兰学思历程述要*

翟志成

1895年12月4日，冯友兰降生在河南省唐河县祈仪镇一个“耕读传家”的地主家庭。^①冯家除了家道丰厚之外，更令人羡慕的是冯家的书香。冯氏的父辈均有功名，伯父和叔父都考取了秀才，而冯父更是光绪戊戌科进士。^②冯友兰的祖父、伯父、父亲和姑母都是诗人，各有诗集行世。影响所及，后来冯友兰和其妹冯沅君都以能诗驰名学界，故冯氏自夸“一门中有一种作诗的家风”。^③在这种“富而好礼”的人家中，作为冯家的“读书种子”，冯友兰从六岁（1901）开始，便进入了冯氏家塾，^④按部就班地接受严格的古典训练。

* 拙文在拟稿期间，曾获香港特区政府研究资助局优配研究金的资助（RGC-GRF, No. 540211, PolyU 5402/11H），谨此鸣谢。

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，河南人民出版社，1985，第1页。

② 冯台巽考取的是光绪二十四年戊戌科三甲第一百九十三名（亦即最后一名）进士。见《明清历代进士题名碑录》（台北，华文书局，1969），第2882页。

③ 冯友兰的祖父冯玉文，著有《梅村诗稿》，伯父冯云巽，著有《知非斋诗集》，父亲冯台巽，著有《复斋诗集》，姑母亦著有《梅花窗诗稿》。见冯友兰，《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第1~2页。

④ 冯友兰说自己在七岁始入家塾（《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第2页）。但蔡仲德把冯氏入学年龄定为六岁，见蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》，河南人民出版社，1994，第7页。《三松堂自序》指的是虚岁，而年谱指的是实岁，两皆不误。但若按照西方的实足年龄，冯友兰入学时只有五岁零几个月。

冯友兰由六岁到十五岁，在子曰诗云的讽诵吟唱声中度过了整十年，是名副其实的“十载寒窗”。我们知道，大量地背诵经典，不仅是学习好中文，而且是学习好任何一种语文的必要条件。因为只有通过对经典大量的背诵，背诵者才有可能潜移默化地或无师自通地真正把握到各种语文的文法和修辞规则。并且由于科举的关系，儒门的五经一千多年以来便是传统士子在孩童时就必须背诵的共同“典范”，它们事实上已成了规范和塑造中国传统社会的世界观、价值系统和思维及行为模式的重要凭借，以及中国传统学术文化思想的主要源头。也只有通过背诵，中国传统文化的精神和核心观念，才会和背诵者的个体生命合二而一。中国的传统文化，也就在少年冯友兰的琅琅读书声中，悄悄地渗入了他的血液和骨髓，内化为他的三魂七魄。由长期读经培育成的深厚学殖，济之以渊源家学，再辅以个人特出的天资与悟性，冯友兰到了十二岁，其父便认为他的文章，已达到可以考取秀才的程度。^①在后来的三整年里，冯氏又转益多师，在其他师傅的督导下继续勤学苦练，终于练就了一手好文章。日后凡是读过冯氏哲学论文的人，都无不惊叹他竟能把许多繁复的哲学问题，说得如此的简易明白；读过他为西南联大撰写的纪念碑文，又无不惊服他的情深旨远和飞扬文采。“以简御繁”和“文情并茂”，本是中文的两大精髓，已同时为冯氏牢牢掌握。十五岁前的冯友兰，无论从学养到思想，都已是一个彻头彻尾的传统读书人。一直到了辛亥革命的前一年（1910），十五岁的冯友兰始考入唐河县立高等小学，^②才正式和西学有了接触。

由私塾到新学堂，冯友兰十五岁才更换人生跑道，按理是有点太迟了。对于学习数、理、化，尤其是学习外国语文，十五岁才开始难免是事倍功半。幸而当时“西学”的水平普遍低落，洋学堂的学习和考试，“中学”仍占了绝大的比重，中学底子较好的学生，在洋学

① 冯友兰说：“友兰十二岁始学作文，甫成一二篇，先妣间问先考曰：‘看友兰文，在昔科举时，能下场一试否？’先考曰：‘岂但可一试试，进秀才亦可。’”冯友兰：《先妣吴太夫人行状》，《三松堂全集》第13卷，第876页。

② 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第23~24页。

堂反而占了便宜。像冯友兰这种国学根基超强，又特别长于作文的学生，名列前茅简直是易如拾芥。冯友兰十年磨剑，本来是用来砍开科举的窄门的，现在用在洋学堂的竞赛上，也一样过关斩将所向披靡。躐等跳级似乎是他的专利，鳌头独占更是他囊中之物。冯友兰第一次牛刀小试，便是唐河县立高等小学堂的入学试，结果因文章高妙，获得了县太爷当众褒奖的“殊荣”。^①冯氏在县立高等小学堂的预科班（相当于初小）才读了一个学期，便和高等小学已毕业的堂兄一道到开封去投考中州公学，尽管是连跳四级，他还是以初试第二名，复试第一名的成绩，把堂兄和其他高小毕业的人全抛在后。^②在中州公学才读了一个半学期，冯友兰再到武昌投考中华学校，自然也是一考即中。^③中华学校的椅子还未坐暖，适逢黄兴出长中国公学，河南省决定向中国公学选派二十名公费生，每人每年发官费白银二百两，于是，冯友兰又考取了河南公费，在1912年冬天来到上海，翌年春天成了中国公学的正式学生。^④

当时中国公学分为中学部和大学预科部。冯友兰的“西学”训练，其实总共只读过半年的初小，以及三个学期的初中，^⑤这次居然又让他连跳数级考取了大学预科部，而且每年还有花不完的公费，^⑥究其原因，当然又是拜他超强的“中学”之赐。在预科三年，冯友兰倒没有再跳级，其西学的教材，也由原先的中文译本，换成了英文原本。冯氏也就在此时开始自学逻辑，并对哲学产生了强烈的兴趣。

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第26页。

② 对于这种出人意料的结果，冯氏坦承“当时我自己也有点惊奇”。冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第29页。

③ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第33页。

④ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第33页。

⑤ 冯友兰在1911年春始考入中州公学，暑假后因武昌起义，中州公学停课一学期，次年春始重新开课，冯氏在该校及中华学校又分别念了一学期，故冯氏在考入中国公学之前，一共只读过三个学期的初中。冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第27~33页。

⑥ 冯友兰说：“我喜欢买书，那二百两银子花不完就买书，也买了一些大部头的书，如《廿四史》之类……”冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第34页。

怀着对西方哲学，特别是对逻辑的浓厚兴趣，冯友兰在1915年暑假毕业于中国公学预科之后，旋即通过了类似于科举殿试策问的入学考试，考入了北京大学，并义无反顾地从大热门的法科转入大冷门的文科。^①但冯友兰的转系，并没有达成学习西方哲学的目的。因为当时北大的章程，虽号称有中国哲学、西方哲学和印度哲学三个学门，但西方哲学门和印度哲学门由于无法请到合格的老师，根本就未曾开课。没有法子，冯氏只好不无委屈地进了中国哲学门，成为该学门第二届的学生。^②

尽管冯友兰在北大主修哲学三年，和西方哲学并无“真正接触”；^③尽管在偌大一个北京大学，竟无一人可传授冯氏半点逻辑知识；^④但北大毕竟还有不少让他钦服的学问大家。在这些大师之中，影响冯氏最大的，是国学门的黄侃以及中国哲学门的陈黻宸。黄侃是太炎门下高弟，当时正在北大讲授《文选》和《文心雕龙》，是国学门最叫座的名教授。在他的课堂上，冯友兰本来就有十分深厚的国学和辞章根底，获得极大的挥洒空间。如果说冯友兰在黄侃的课堂里，得益的主要是辞章之学，他日后之所以能成为清华大学和西南联大教授社团中最重要的“笔杆子”之一，可能或多或少得力于黄门的路数和心法。不过，真正开启了冯友兰学问和生命新方向的老师，并不是黄侃，而是教授中国哲学（诸子学）的陈黻宸。陈黻宸字介石，光绪廿九年（1903）进士，于旧学可谓无所不窥，无书不读。其经世之学，为永嘉殿军；史学精神继武史迁；哲学思想则归宗陆王。儒学之外，尤以老庄哲学及魏晋玄学最为名家。冯友兰过去的“中学”

① 由于当时文科毕业生只有当教书匠的出路，愿意报考的学生极其有限，北大当局甚至规定报考文科的考生不需要预科毕业文凭，冯友兰既有预科资格，又考上了法科这大热门科系，转入文科在世俗的眼中自然是一大牺牲。冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第185～186页。

② 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第186页。

③ 冯友兰说：“但我在北大当学生三年，并没有真正触到西方哲学。西方大哲学家的原著我一本也没有见到，更不用说阅读了。因为当时在北大图书馆，这一类的书也是绝无仅有的。”冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第256页。

④ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第298页。

训练，究其实是为了举业，对于义理之学，可以说是一无所知。冯友兰在北大主修了二年陈黻宸讲授的诸子哲学，他开始注意到，原来儿时便背诵得滚瓜烂熟的四书、五经，除了词章之外，还有着“意义”“价值”和“精神”等更为根本、也更为核心的课题，值得自己去探索穷究。他还注意到，原来除了儒家的义理系统之外，中国传统学问之中，还有道家、释家等各家各派的义理系统，值得自己去学习搜求。和义理之学直接晤面，使冯氏在治学上自觉“摸着一点门路”，而他的人生境界，也仿佛“进入了一个新的天地”。^①

由考入县立小学（1910）到升入北大三年级（1917）之前这七整年期间，是冯友兰开始接触西学的学习期，也是他从传统士子开始向现代学人过渡的转型期。在这七整年里，我们在冯友兰身上，几乎看不出中学和西学的激烈对立和冲突，也看不到转型期应有的困惑和阵痛。个中原因，一方面缘于当时传入中国的西学，不仅支离破碎，而且肤浅浮泛，它既不足以动摇冯氏根深蒂固的中学基础，也不能在冯氏的治学兴趣开始有所转移时，予以强有力的辅导和接引；更重要的一方面，还是缘于当时的新文化运动，才刚起于青萍之末，风暴的中心尚未形成，中西文化的矛盾和冲突尚未曾被激化。是以冯氏在洋学堂七整年，其得力之处，仍在于对中学正面理解的扩大和深化；用流行的话语来说，仍旧是中学为本，西学为末；中学为主，西学为辅；中学为体，西学为用；依然不脱湘乡南皮的窠臼。

到了冯友兰升入大三的时候，胡适正好由美国学成归国，于1917年9月起在北大开讲中国哲学史。胡适的讲稿，大率是其博士论文的中译，不久即结成《中国哲学史大纲（卷上）》一书出版。该书既是中国传统学术向现代转型的新典范，同时又是西方方法学上的具体示范。冯友兰一直到暮年都在强调：向西方学习，所要学的并不是西方的“迹”，而是其“所以迹”；即如向神仙学点金术，所要的并不是神仙由石头变出来的黄金，而是神仙那根能把石头变成黄金的

^① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第186~188页。

手指头。^①冯友兰正是在胡适的课堂上，第一次见识到那根点石成金的手指头，不禁目夺神驰，惊喜交集。即使过了六十多年，冯友兰还是照样兴致勃勃地谈到胡适的“证明的方法”“扼要的手段”和“系统的研究”在方法学上的突破和创新。所谓“证明的方法”和“扼要的手段”，就是把三皇五帝等许许多多的无稽之谈一刀砍掉，一部中国哲学史直接从老子、孔子讲起。这么一来便把冯氏从“毫无边际的经典注疏的大海中”拉拔了出来。^②所谓“系统的研究”，就是一反传统学者述而不作、以选抄编排前人注疏为究竟的治学方式，而代之以审查材料的真伪、分析其中的意义、探究材料之间的内在关联性和规律性，并全面而系统地把研究所得综合地叙述出来。这又使陷在支离破碎、散漫而无所依归的注释迷雾中的冯友兰，第一次找到了出路，摸着了头绪，从而发现了中国古代哲学家的某些思想系统和中国哲学史发展的某些线索。^③所有这些，都让冯氏自觉“面目一新、精神为之一爽”。^④

如果仅从国学修养而论，胡适不仅绝对无法和黄侃、陈黻宸等北大经史学大师比肩，即令与冯友兰、傅斯年、顾颉刚等国文程度超强的北大学生相较，亦容或有所不及。但国学水平并不怎么高明的胡适，由于多了一根西方的手指头，在处理中国哲学史料时，便能处处推陈出新、化腐朽为神奇，常言人之所不能言，发人之所不敢发。冯友兰在胡适讲授中，真正体验了西方方法学的惊人威力，也领悟到现代学者胡适之所以比传统学者陈黻宸站得更高，看得更远，全在其掌握和运用了西方的理论和方法。如果说陈黻宸等传统学者把冯友兰引进了中国义理之学的新天地，作为现代学者的胡适便让冯友兰窥见了西方方法学更新的天地。这两重天地，对冯友兰而言，后者的境界不仅要远比前者更为充实、更为丰富、更为深刻，而且在位阶上也要远

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第202~203页。

② 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第201页。

③ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第200~201页。

④ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第201页。

比前者更为优越和更为高级。^① 在这两重天地的强烈对照之中，冯友兰发现了新文化和旧文化的矛盾和冲突，^② 他无论是情感还是理智的天秤，都迅速向新文化的那一端倾斜。胡适到北大才刚两个月，便因缘际会成了哲学研究所的创所所长，^③ 而冯友兰立刻就选修了胡适在研究所讲授的全部两门功课，^④ 并大量地选修西方的社会科学课程，这些迹象显示了冯氏的治学方向和兴趣，已由传统学问向西学转移。

此外，冯友兰“以商榷东西诸家哲学，淪启新知为宗旨”，与陈钟凡、孙本文、嵇明等十多位同学发起成立了北京大学哲学会，^⑤ 把个人对新文化尤其是西方哲学的向往，提升为同志间互助和互教的集体活动。1918年5月21日，冯友兰参加了北大学生抗议北洋政府与日本缔结军事协定的集会，并和与会同学一道，不顾蔡元培的劝阻，步行前往总统府请愿。^⑥ 这又说明了冯友兰的一只脚，已从书斋迈入社会，开始把学术思想转化为政治行动了。

1918年6月底，冯友兰毕业于北京大学哲学门，旋即与任载坤结婚，同年9月在开封出任河南第一工业学校语文、修身教员，^⑦ 开始在开封主编鼓吹反传统思潮的《心声》杂志，^⑧ 并向北大反传统阵营的核心刊物《新潮》投稿，成为胡适、陈独秀反传统帅旗下的干将。但由于冯氏在五四运动爆发的前一年便离开北大，无缘像他的学弟如傅斯年、罗家伦等在五四一役中大出风头，更兼冯友兰在1919年6月考取了河南省公费留学，同年12月乘船赴哥伦比亚大学研究

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第119~203页。

② 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第202页。

③ 耿云志：《胡适年谱》，香港，中华书局，1986，第47~48页。

④ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第25页。

⑤ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第26页。

⑥ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第26页。

⑦ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第46~47页；蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第28页。

⑧ 据日本学者后藤延子手抄本排印之《〈心声〉发刊词》，其末有“载于《心声》杂志创刊号，1918年9月出版”等字样（收入冯友兰《三松堂全集》第13卷，第821页），故《心声》杂志的创刊日期实为1918年9月，《三松堂自序》与《冯友兰先生年谱初编》把《心声》杂志的创刊日期写为1919年5月4日或1月均误。

院哲学系继续深造,《心声》杂志便因之关门大吉。冯友兰在五四运动中无声无息,《心声》杂志亦因过早结束而没世无闻,如果不是冯氏晚年在回忆录中特别提及,根本就没有人会知道他曾是五四英雄们的战友或同路人。少了一顶五四英雄的桂冠,反而让冯友兰不必像学弟傅斯年、罗家伦等那样,在反传统的道路上驰骋追逐一往而不知返。冯友兰日后能既继承了五四,也批判了五四,因而也超越了五四,使自己从全盘否定中国文化的五四反传统主义者的立场,一变成为“阐旧邦以辅新命”的新儒家立场,这和他“不幸”而未能在新文化运动中“暴得大名”,是有着密切的关系的。如果从这一角度看,他的“不幸”,又反而是他的幸运了。

胡适曾对冯友兰说过:世界最新的哲学在美国,美国最新的哲学在哥大。^①冯友兰遵循胡适的指导,一心要在哥大把“最新的哲学”学到手。只不过,冯氏在哥大虽大量阅读了西方哲学的经典,但却选取了中国哲学作为自己的专业。因为在开学后不久,他便懊恼地发现自己主修西方哲学方面,竟然是“一穷二白”。所谓“穷”,是缘于他的英文底子太薄。冯友兰迟至十五岁才开始学ABC,此后又一直把主要的时间和精力,放在“中学”的研习方面,致使他刚到哥大之时,其英文无论在讲、听、写和阅读四方面均显得力不从心。而西方的哲学著作,即令对绝大部分英文十分好的英国人和美国人,也不啻是深奥难懂的“天书”。而冯友兰若要主修西方哲学,对这些深奥难懂的“天书”便不仅要读得懂,而且还要读得快。这种过高的要求,实无异于逼着他“挟泰山以超北海”。所谓“白”,是缘于冯友兰在西方哲学方面毫无训练。冯友兰在负笈哥大之前,并未曾读过任何一本“西方大哲学家的原著”。^②他在哥大学习西方哲学,可以说真正是从零开始。面对着以英文为母语,又曾浸淫过西方哲学多年的美国同学,冯友兰便不能不处于绝对的劣势。只要冯氏继续主修西方

① 冯友兰:《四十年的回顾》(此书曾于1959年由科学出版社出版,后收入《三松堂全集》第14卷),第165页。

② 冯友兰:《三松堂自序》,《三松堂全集》第1卷,第256页。

哲学，可以预见在数年之后，他的英文和西哲学养，还是绝对无法望其美国同窗之项背。在严酷的现实面前，理想便不得不向现实低头。大约在1920年冬，冯氏把自己的专业，由主修西方哲学正式改为中国哲学。这一转变，让冯友兰易劣势为优势，化被动为主动，立刻就能从绝对落后的困局中突围而出。他的英文水平，虽仍居于人下，但他二十的国学修为，不要说他的美国同窗望尘莫及，就连他在哥大的指导教授杜威，也只有当他学生的资格。他之所以能在三年半的时间内顺利完成学业并取得博士学位，这和他能审时度势，当机立断地转换专业是有着因果关联的。

专业的转变往往会引起心态的转变，冯友兰在改变专业之后，便开始以较为同情的态度，与中国的传统经典及先哲进行内在对话（internal dialogue），而儿时曾背得烂熟的古典，其中隐而未显的意义和价值，亦在内在的对话和思想的反当中得以砥砺发明。更兼冯友兰在五四反传统运动中并没有“暴得大名”，由于陷溺不深，便少了许多偏执和成见；他开始觉得，五四反传统主义对中国文化的主要指控，大都是一些诬枉不实之词。例如，五四反传统主义者从中国文化过去“未能”产生科学的事实出发，断言此“未能”乃缘于“不能”，而此“不能”又缘于中国文化与科学的水火不兼容，故要把科学引进中国，便必须彻底毁灭中国之化；而冯友兰在1920年冬撰成他生平第一篇的英文论文《为什么中国没有科学？——对中国哲学的历史及其后果的一种解释》（*Why China Has No Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy*），^①却断言中国之所以在过去“未能”产生科学，只是缘于中国过去的价值系统对科学的“毫不需要”，此“未能”并非“不能”，而只是“能而不为”，故只需在价值系统中稍作调整，中国便完全有能力在最短的时间内发展并拥有科学。

在文章的结论部分，冯友兰强调中国文化价值系统的心内求善与

① 该论文于1921年曾在哥大哲学系学术研讨会上宣读，于翌年4月刊于美国 *International Journal of Ethics*, Vol. XXXII, No. 3, 1983年4月由涂又光译为中文，收入冯友兰《三松堂学术文集》（北京大学出版社，1984），第23~42页；以下省略副标题。

西方文化价值系统的心外求知，其实是各有所长亦各有所短。只要人类仍需寻求“内心的和平和幸福”，中国文化由认识和控制心灵世界所发展出来的一整套内省功夫便永远不会过时和失效。目下，不仅中国文化必须学习西方文化的科技，而西方文化也应当“转过来注意中国的智慧”。只有在中西文化调和互补的基础上，全人类才有可能得到最大的幸福。^①冯氏的中西文化的互补说，和五四反传统主义者的全盘西化观点相对照，简直是南辕北辙。该文于1922年4月正式在美国刊出后，事实上正与梁漱溟的《东西文化及其哲学》隔海唱和。由于梁书在当时是站在中国文化辩诬申冤者的立场，最深刻、最有力和最系统地有五四反传统思潮进行反批判的一部最有影响力的巨著，冯文与梁书“不谋而合”地互相呼应，显示了冯友兰已完全脱离了五四反传统主义的营垒，正式加入了文化保守主义者的行列。

从《为什么中国没有科学?》一文开始，冯友兰一方面为中国文化辩诬申冤，坚持中国文化的永恒价值；但在另一方面，他又不忘批判中国文化的种种缺失，坚持中国必须学习和引进西方的科学和民主。他批判了五四又继承了五四，继承了传统又批判了传统。日后他一生的志业，可用他自己的话作总结：

我觉得自己一方面不同于国故派，而比他们高一层，因为我不“抱残守阙”，我能分辨出什么是旧文化中的精华，什么是其中的糟粕。在另一方面，我也不同于当时的进步派，而比他们高一层。因为他们只能把旧的东西，一律否定。而我则能在新的东西中，给旧的“精华”以适当的地位。在当时，我自以为这样作就是所谓融合新旧，贯通中西。我很喜欢用海格尔所说的正、反、合的过程，说明我的作法：旧的东西是正、新的东西是反、我所作的是合。^②

冯氏“融合新旧，贯通中西”的“合”的努力和尝试，也具体

^① 冯友兰：《三松堂学术文集》，第42页。

^② 冯友兰：《四十年的回顾》，科学出版社，1959，第166页。

呈现在他 1923 年暑期完成的博士论文“Way of Decrease and Increase with Interpretations and Illustrations from the Philosophies of the East and the West”（即《天人损益论》）中。博士论文完成后，冯友兰即乘船返国，于 1923 年下学期出任河南中州大学哲学教授兼文学院院长。1925 年暑期，冯氏离开了中州大学，先到广东大学当了一个学期的哲学系教授兼系主任，1926 年初又应燕京大学之聘，出任哲学系教授兼研究所导师，以及哈佛—燕京学社研究员。^① 在这一段时间里，冯氏多次改写其博士论文，最后中文定稿易名为《人生哲学》，于 1926 年 9 月由上海商务印书局正式出版。在《人生哲学》中，冯友兰把古今中外的各种哲学流派，按照其对于“理想人生”的不同认定，分为损道、益道和中道三派。此时冯氏的学术思想，已由原先宗奉柏格森哲学改为宗奉詹姆斯和杜威的实验主义，并开始向蒙太格等人的新实在论过渡。^② 尽管学术思想有所改变，但冯友兰“融合新旧、贯通中西”的“合”的路向并没有改变，为中国文化辩诬申冤的志业也没有改变。如果说冯友兰在《为什么中国没有科学？》中，其辩护策略是强调中西文化的差异性，并以“各有所长，各有所短”为理由，替中国文化争取与西方文化平起平坐的地位，那么冯友兰在《人生哲学》中，其辩护策略则是强调中西文化的共通性。在《人生哲学》罗列的损道、益道和中道这三大派系之中，每个派系都是由中国和西方的哲学流派共同组成的。损道派又可细分为以老庄为代表的浪漫派、以柏拉图为代表的理想派，以及以佛教和叔本华为代表的虚无派；益道派又可细分为以杨朱为代表的快乐派、以墨子为代表的功利派，以及以培根和笛卡儿等人为代表的进步派；而中道派又可以先秦儒家、宋明新儒家、亚里士多德和黑格尔哲学为代表。^③ 尽管冯友兰表面上承认每一派系都各有所见，亦各有所蔽，但他还是把以先秦儒家和宋明新儒家为主体的中道派的位阶和价值，置放在损道派和

① 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第 56～63 页；冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第 1 卷，第 59 页。

② 冯友兰：《四十年的回顾》，第 178～186 页。

③ 冯友兰：《人生哲学》，商务印书馆，1926，第 358～361 页。

益道派之上，而断定中道派是“其蔽似较少”的“较对之人生论”。^①约而言之，西方文化有的中国文化也有，但中国文化有的比西方文化有的还要更好。

1928年暑假，罗家伦被南京国民政府任命为清华校长，开始在北京组织接收清华的领导班子。冯友兰不喜欢燕大的教会味，于是便欣然接受了罗家伦延聘，转任清华哲学系教授兼校秘书长，成了接收班子的最重要成员之一。冯友兰走马上任后，便全力协助罗家伦从外国人手中夺回对清华的主控权，其中包括撤销了由外国人控制的清华董事会和基金会，完成了清华由留美预校到国立大学的重要改制，使清华正式纳入中国的教育系统，并从根本上扭转了清华以往在待遇上职员高于教员，洋教授又高于中国教授；在位阶上洋文高于中文，西洋课程又高于中国课程的轻中媚外传统。^②通过对清华的改造，冯友兰终于在这所中国人办的中国另一最高学府之中，找到了自己安身立命之地。他在1929年9月起担任哲学系主任，自1930年6月起出任文学院院长，历任清华教授会书记、评议会评议员、校务会议成员，1935年6月起任文科研究所所长兼哲学部主任，并长期出任聘任委员会、出版委员会、学报编委会、学生入学资格审查委员会的主委，负责审查和核准教员的聘任、升等、休假出国进修，学生的招考、奖助学金的授予、学位的颁发、公费留学的推荐，以及学校各部门系所预算的分配和执行，并在罗家伦和梅贻琦离校期间先后两次“维持校务”（即代校长）。^③从冯友兰参与接收清华之日算起，到1949年9月23日被革去在清华的一切行政职务为止，^④在这长达二十一年期间，冯友兰一直

① 冯友兰：《人生哲学》，第509页；冯友兰：《四十年的回顾》，第179页。

② 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第308~315页。

③ 罗家伦因学生的反对，于1930年5月28日愤而辞校长一职离校，冯友兰遂在同年7月10日起被校务会议推举“维持校务”，直至翌年7月4日代校长翁文灏到校视事始结束。1948年12月14日北平解放在即，梅贻琦仓皇出走，留书荐冯友兰自代，校务会议遂在15日公推冯氏为校务会议临时主席，此即冯氏前后两次代长清华的经过。参见清华大学校史编写组《清华大学校史稿》（北京：中华书局，1981），第100~106页；以及蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》，第332~335页。

④ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第346~350页。

是清华园中最有权力的三巨头之一（冯友兰一直是清华园中权力仅次于校长的第二号当权派）。

尽管行政工作既剧且繁，但冯友兰仍能坚持不懈地在课堂上和著述中继续会通新旧中西文化，并作出了骄人成绩。1931年2月，他的《中国哲学史》上卷，作为“清华丛书”由上海神光出版社出版；1933年6月，《中国哲学史》下卷杀青，翌年8月《中国哲学史》全书由上海商务印书馆出版。如果说《人生哲学》只是“一个初学哲学的人的习作”，^①《中国哲学史》便是一个苦心孤诣的成熟哲学史家的发愤著述。如果说冯友兰在“人生哲学”的阶段，曾借用“不可知论”的武库，批驳了全盘西化的论述，并引援了詹姆斯的“意志信仰”说，吁请国人重建对中国文化的信心；尽管其中不乏思辨的机巧和论说的新意，但由于他始终未能确切地证成中国文化有任何正面的价值，他的努力并未能收到预期的效果。那么，冯友兰在撰写《中国哲学史》时，便不再乞灵于“不可知论”和“意志信仰”的旁敲侧击，而是易之以堂堂之阵、正正之旗，在中国哲学史上找到大量的事例，批驳了以胡适为代表的反传统主义者对中国文化的全盘否定，从正面证成了中国文化的主体，不仅有不可磨灭的历史价值，而且有非常重要的现代意义。冯氏的《中国哲学史》下卷在撰写之时，先后遭逢九一八事变、“一·二八”事变以及“五三一”塘沽协定，日本侵略军的铁蹄正踏着东北、热河等大片国土，华北业已危在旦夕，国亡日急，如何唤起国民对中国历史文化的热爱，凝聚国人的文化认同和国族认同，以抵御外侮，已是刻不容缓。冯友兰在浩如烟海的中国哲学史料中，探源抉流、究底寻根，以一千多页的篇幅，成功地使“在形式上无系统”的中国哲学的各家各派，一一展示出其哲学的“实质的系统”。冯书的撰写，实际上是透过对中国文化精华大规模的发掘和整理，并使之理论化和系统化，竭尽所能地展示中国哲学史上的各家各派，是如何地既真且善且美，方之世界文化史，亦

^① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第198页。

“卓然有所树立，即以现在之眼光观之，亦有不可磨灭者”。^①冯著《中国哲学史》成功地彰显了中国文化的光明面，而国人通过阅读该书，亦因之确信中国文化并不较西方文化为劣，而是春兰秋菊，各擅其胜。如此一来，便有可能使他们从民族文化虚无主义的泥淖中超拔出来，使他们重新认识和热爱自己的民族文化，重新建构其历史记忆和凝聚对中国文化的认同。在日军的蚕食鲸吞之下，国族命脉悬于一线，时代精神正要求国人的文化认同与国族认同的紧密结合，而为失去本心的国人求其放心，为失魂落魄的民族招魂，又正是冯书心血之所系，故冯书的基调，与当时的时代精神，可谓完全合拍。

《中国哲学史》不仅是有史以来第一部完整的中国哲学通史，^②而且还是迄今为止最好的一部中国哲学史。尽管中国哲学界对冯友兰的评价颇呈两极化，但对冯友兰的《中国哲学史》的评价，又存着惊人的一致性。几乎所有人都承认：在目下所有的中国哲学史的著述中，还未有任何一种著作，能在整体上胜过冯友兰的《中国哲学史》。^③

1931年九一八事变，整个东北国境沦陷于日军之手。新的国耻挑激起冯友兰强烈的爱国情操和巨大的民族义愤。他一方面继续在学术著述中阐发中国历史文化的正面价值和现代意义，一方面以实际行动投身抗日救国的行列。事变发生才三日，冯氏即以主席的身份召开清华教职员公会临时紧急会议，立即筹建清华教职员公会对日委员会，并被推举为对日委员会主席，以及被选派为平津大专院校教职员对日联合会之清华代表。^④在冯友兰的领导下，清华对日委员会（以下简称对日委员会）的工作，主要包括以下三个方面：第一，支持并督促国府坚决抵抗日本的侵略；第二，声援国军的抗日部队；第三，

① 冯友兰：《中国哲学史》上册，“自序二”，商务印书馆，1934，第1页。

② 胡适的《中国哲学史大纲（卷上）》成书虽早于冯友兰的《中国哲学史》，但该书下卷在胡适逝世之日尚未写出，故只能算是半部书，而不能不把“第一部”的美誉，拱手让于冯书。

③ 详参翟志成《师不必贤于弟子——论胡适与冯友兰的两本中国哲学史》，《新史学》（台北）第15卷第3期（2004年9月），第101~145页。

④ 清华大学校史研究室编《清华大学史料选编》第2册（下），清华大学出版社，1991，第897~898页。

进行抗日救国之鼓动宣传。对日委员会旗帜鲜明的爱国主义立场和毫不妥协的抵抗态势，使冯友兰成了日寇和投降派的眼中钉。

1937年7月7日卢沟桥一声炮响，正式揭开了全国抗战的总序幕。7月17日，蒋中正宣布对日作战。7月29日，北平首告陷落。由于北平的陷落，位于西郊的清华园暂时成了三不管的真空地带。为了保护校产，冯友兰等几位留平的校务会议成员攘臂而起，负责领导护校工作。对于北平的失陷，冯友兰虽早有心理准备，但一旦亲历亡国奴的屈辱辛酸，还真教人情何以堪。日军正以征服者的姿态，四处占夺北平的机关、学校和各种企业；清华沦于日人之手，只是早晚的事。护校已明显地变得毫无意义了，为了不在日军的枪刺下颜面事仇、苟且偷生，冯友兰等人在9月初的校务会议中，忍痛作出支持教育部把学校南迁长沙的决定。其实所谓南迁，也不过舍弃清华园中的校舍、设备和图书，师生各自设法逃到长沙集合。由于逃亡路上生死难料，前途未卜，冯友兰只有抛家弃子，只身南逃。夫妇骨肉的死别生离，冯氏曾系之以诗，以纪其事。其诗云：“兵败城破日色昏，抛妻舍子别家门。孟光不向门前送，恐使征人见泪痕。”^①

因为当时京汉铁路已不能通行，冯氏先逃到天津，再经济南、郑州、汉口，绕了一个大圈，历尽艰难，千辛万苦地在9月中旬辗转抵达长沙。^②冯友兰抵达长沙后，始知清华已奉教育部令，与北大、南开合并为长沙临时大学。临大文学院设在南岳圣经书院，冯氏被推举为哲学心理教育系教授会主席（即系主任）。一学期过后，战火逼近长沙，临大再迁昆明。冯友兰于1938年2月16日乘汽车离南岳，经广西入越南再转赴昆明。岂料3月2日车经广西凭祥县，冯氏左臂与

① 大半年后，冯妻任载坤女士带着冯钟琯、冯钟辽、冯钟璞、冯钟越与朱自清眷属一道，从北平逃到天津，再由天津乘海轮经香港入越南海防，历尽风险，终于在1938年6月5日与冯友兰在蒙自一家团聚。见冯友兰《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第95~97页；蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第95页。

② 冯友兰在9月16日被长沙临大常委会推定为临大图书设计委员会委员，可见冯氏在9月16日前已抵达长沙。蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第191页。

城墙擦撞骨折，只得在河内医院中淹留一月。^①冯友兰于4月上旬始抵昆明，其时临大已奉教育部命改名为国立西南联合大学。冯氏到校后即被推举为联大文学院代院长，同年10月19日被改聘为文学院院长。^②除了在联大担任了七年半的文学院院长和兼了四年的哲学系系主任之外，冯友兰在联大还出任了聘任委员会主席、校歌校训编委会主席、大学一览编辑委员会主席、中日战事史料征辑委员会主任委员，并在联大的招生、入学资格审查、奖学金、建筑设计、图书设计等多个委员会担任委员。此外，冯氏还在清华校本部继续担任文学院院长、哲学系主任，于1939年后又兼任文科研究所所长及哲学学部主任，并在清华各种大小委员会中出任召集人或委员。冯友兰长期在清华担任第二把手，行政事务本已既剧且繁，并入联大后又平添了许多重要职务，其负荷又岂止百上加斤。联大和清华教员们的新聘、续聘、升职、调薪、休假、出国进修，他要负责审核；学生们的招考、奖助学金、转学、休假、复学、升留级、毕业、求职、公费自费留学，他要负责审查或推荐；学校重要政策的拟定、预算和资源的争取和分配、学校与政府之间的协调和配合、清华与北大和南开之间的和谐协作，他更是时时事事都要操持劳心……^③在联大八整年，冯友兰几乎每天都有开不完的会，批不完的公文，见不完的客。他如果不是联大最忙的人，至少也是最忙的几个人中的一个。由于位高权重，他在联大遂有了“首席院长”的称号。^④

我们知道，联大的成立，是不愿当亡国奴的北大、清华、南开三校师生从沦陷区冒死出走的结果。正因如此，联大事实上成了中国知

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第95页。

② 联大本推定胡适任文学院院长，因胡适未抵昆明故，于1938年4月19日由冯友兰暂代。其后胡适以出任驻美大使请辞院长职，联大遂于同年10月18日正式改聘冯友兰为文学院院长。冯氏在联大八整年间，除了在1943年3月11日至8月12日利用休假赴重庆、成都讲学，由杨振声代理文学院院长半年外，其出长联大文学院院长足有七年半之久。清华大学校史研究室编《清华大学史料选编》第3册（下），第289页。

③ 冯友兰在联大暨清华名目繁多的各种职务和工作，详见蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》，第200~310页。

④ 清华大学校史研究室编《清华大学史料选编》第3册（下），第268页。

识精英抗日救国的旗帜，以及中国知识分子爱国主义的象征。替联大工作，便是替抗日工作；为联大服务，便是为救国服务。因为继续维持联大这面旗，已成了民族战争的重要组成部分。冯友兰对联大在抗日战争中的历史使命，无疑是有着极深刻的了解和高度的自觉。他从逃离北平的那一天开始，便已自觉地把个人的生命和国族的生命紧密地结合在一起。国家的前途便是个人的前途，民族的命运便是个人的命运，而国族的命运和前途，又全系于抗日战争的最后胜利。正所谓：书生报国，学校就是战场；不绝弦歌，正是学术文化思想上不屈的抗战。由于有了此一觉醒，冯友兰始终勤勤恳恳，兢兢业业，任劳任怨地在联大的领导岗位上操劳了近八年。联大能为抗战输送了三千余毕业生、为抗日军输送了八百余战士，^①联大三校能和衷共济、全始全终，而联大的旗帜也幸能维系于不坠，这和“首席院长”冯友兰的长期辛劳和鼎力奉献，是有着密切关系的。

冯友兰在艰苦卓绝的八年抗战中，造次必于是，颠沛必于是，剖肝焦志，念兹在兹，为民族战争的胜利贡献了自己全部的学识和智慧，灌注了自己最大的热情和心力。而他的精神风貌和学术生命，也在中华民族的圣战中，经验了一次最灿烂的升华。此一升华，又具见于他在抗战期中所撰写的六大本“贞元之际所著书”，合称“贞元六书”。“贞元六书”包括了《新理学》《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》和《新知言》。这里的“贞元”，是借用了大《易》“贞下起元”的观念。用冯友兰自己的话：“贞元者，纪时也。当我国民族复兴之际，所谓贞下起元之时也。”^②“贞下起元”本身，正强烈地带着否极泰来和革故鼎新的意涵。冯友兰在“贞元六书”中，融合了古今中西、贯通了形上与形下，结合了理论与实践，联系了学术和政治，成功地把自己“抗战必胜、建国必成”的信念予以理论化和系统化，建构了一整套汪洋宏肆的“新理学”大系统。

如果把“贞元六书”当作“新理学”的一本大书看，冯氏的

① 清华大学校史研究室编《清华大学史料选编》第3册（下），第573页。

② 冯友兰：《新世训·自序》，收入氏著《三松堂全集》第4卷，第369页。

《新理学》一书，又恰好是“新理学”这本大书的导论或总纲。^①为免混淆起见，以下凡指涉《新理学》一书者，一律名之曰《新理学》，凡指涉冯氏所创建之哲学或思想系统者，一律名之曰“新理学”。“贞元六书”之中，《新理学》成书最早，该书是冯氏“融合新旧、会通中西”的最得意之作，它是中国程朱理学、古希腊柏拉图的实在论，以及当代英国罗素的分析哲学和美国蒙太格等人的新实在论的一次大范围的会通和融合。^②《新理学》虽也涉及历史、社会和个人等方面，但它主要论述仍在宇宙论和形上学方面的纯粹哲学问题。

构成“新理学”的形上学系统主要有四个核心观念，亦即“理”“气”“道体”和“大全”。^③由这四个核心观念，构成了“新理学”的形上学系统中四组主要命题。据冯友兰解释：“第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物，是什么事物，必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家底话说：‘有物必有则。’^④

“第二组主要命题是：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。借用中国旧日哲学家的话说：‘有理必有气。’^⑤

“第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物底存在。事物底存在，是其气实现某理或某理底流行。实际底存在是无极实现太极底流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：‘无极而太极。’又曰：‘乾道变化，各正性命。’^⑥

“第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说：‘一即一切，一切即一。’”^⑦

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第230页。

② 冯友兰：《四十年的回顾》，第220页。

③ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》第5卷，第148页。

④ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》第5卷，第148页。

⑤ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》第5卷，第150页。

⑥ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》第5卷，第152页。

⑦ 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》第5卷，第153页。

以上四组命题，构成了“新理学”形上系统的一个宇宙和二重世界。命题四的“一即一切，一切即一”中的“一”，就是大全。大全就是“新理学”的宇宙。这宇宙又可分为二重世界。一重是“冲漠无朕，万象森然”的“洁净空阔”的理世界，另一重是“形而下者谓之器”的物质世界或事世界。“新理学”的理世界不仅逻辑上先于实际世界，在范围上大于实际世界，它还要比实际世界更为真确，也更为根本；而实际世界也必须对理世界事事依照，使理世界在事实上成了实际世界的创造者、立法者和主宰者。

在社会哲学方面，《新理学》规定了理和社会的四点关系：（1）没有社会之前，即有社会之理。^①（2）理是社会的律则和主宰，社会必须依照理始能成为社会。^②（3）有一切社会之理，有某一社会之理。一切社会之理，是任何社会都必须依照的。某一社会之理，是某一社会必须依照的。“天不变，道亦不变”，一切的理都是不会改变的，可改变的只是依照此理的社会。只要有社会存在，一切社会之理是必须依照的，而某一社会之理，在某一社会已改变之后，则是不必依照的。^③（4）任何理都是完满自足的。理和理也没有高低上下之别。正如社会的理，并不因其为社会依照而增加其价值，也不因其已不再（或未曾）为社会依照而损减其价值。^④

在人生哲学方面，《新理学》亦规定了理和人的四点关系：（1）人是社会的一分子，人的行为必须依照一切社会之理，亦必须依照某一社会之理。^⑤（2）人依照社会之理的行为，是道德的行为。反乎此者是不道德的行为。^⑥依照理即是尽性，尽性即是穷理。^⑦（3）依照一社会所依照之理所规定之基本规律以行动者，即是君子，反之，则是

① 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第59~60页。

② 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第116页。

③ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第116~117页。

④ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第116~117页。

⑤ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第114页。

⑥ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第114~115页。

⑦ 冯友兰：《新理学》，《三松堂全集》第4卷，第205~208页。

小人。^①完全依照规律以行动者则是圣人。^②(4) 圣学始于格物致知，终于穷理尽性。格物致知者知其理、穷理尽性者循其理。易言之，圣学始于哲学的活动，终于道德的行为。^③圣学非关才识，只在尽其在我，故圣学人人可学，圣人亦常人可至，此孟子所谓“人皆可以为尧舜”。^④

限于体例和篇幅，本文只能用最简单的线条，勾勒出《新理学》理论架构的轮廓，即使在这个因过分的简单化而显得羸（粗）糙的图像中，我们仍可清楚地看出，冯友兰正透过他的《新理学》，建立了一整套由宇宙论贯通社会哲学和人生哲学的形上学系统。同时，我们还可以看出，为了正视当时维也纳学派对形上学的毁灭性的批评，冯友兰建立的“新理学”，是一套几乎没有什么内容的空系统；而这系统中的四组主要命题，几乎都是些重复叙述命题。《新理学》虽在形式上肯定了理对事物的规定性和主宰性，但对于各事物的理的具体内容，例如一切社会的理的内容是什么？某一社会的理的内容又是什么？《新理学》却完全没有解答。如果冯友兰不能及时地对《新理学》的形式命题，兼作“积极底”或“实质底”释义，^⑤尤其是不能及时地对一切社会之理与某社会之理的具体内容作出明确的诠释和规定，他便会背离其作书时的初衷，而与其为抗日建国的中国社会树立“新道统”的宗旨毫不相干！

《新理学》成书约二年后，冯友兰在1940年5月出版了“贞元六书”的第二本书，名之曰《新事论》，又称为《中国到自由之路》。冯友兰在该书的自序中，把《新理学》与《新事论》的依存和互补关系及其不同的功能交代得相当清楚：《新理学》树立的是形上之

① 冯友兰：《新理学》，第121页。

② 冯友兰：《新理学》，第201页。

③ 冯友兰：《新理学》，第201~202页。

④ 冯友兰：《新理学》，第201页。

⑤ 冯友兰说：“我们所谓‘逻辑底’，意思是说‘形式底’。我们所谓‘积极底’，意思是说‘实质地’。在本书中，‘积极底’是与‘逻辑底’或‘形式底’相对待底……所谓‘形式底’，意思是说‘没有内容底’，是‘空底’。所谓‘实质底’，意思是说‘有内容底’……”冯友兰：《新知言》，第174页。

理；《新事论》处理的是形下之事。^①如果说，《新理学》是冯友兰予其“新统”或“新理学”以形上学根据的“无字天书”，《新事论》则是冯友兰把“无字天书”翻译成人人可读的“有字人书”，没有“无字天书”为其形上学的根据，“新统”或“新理学”便会在人间失去了大部分的合法性。没有“有字人书”为其规划，“新统”或“新理学”也会在人间世失去了全部可行性。

继《新事论》之后，冯友兰又撰成了另一本新书《新世训》。《新世训》在1940年7月出版，仅仅比《新事论》晚出了两个月。冯氏在该书的自序中表明：《新理学》所讲论的是“纯粹哲学”，《新事论》所讲论的是“文化社会问题”，而《新世训》所讲论的是“生活方法”。^②《新世训》中用了整整十个篇章，反复阐释和介绍了十种生活方法。其中包括“尊理性”第一、“行忠恕”第二、“为无为”第三、“道中庸”第四、“守冲谦”第五、“调情理”第六、“致中和”第七、“励勤俭”第八、“存诚敬”第九，以及“应帝王”第十。根据冯友兰的说法，书中由第一至第九种生活方法，是“凡生活底人”都必须多少依照之或“完全依照之”的。^③而第十种生活方法“应帝王”，是冯氏为国家的首领或最高统治者特别添写的。除了国家的首领或最高统治者必须多少依照之或“完全依照之”之外，而其他的人并不必特别加以理会。^④

按照成书次序，《新原人》在“贞元六书”中位列第四，是“贞元六书”中仅次于《新理学》的另一本最重要的大书。^⑤《新原人》的重要性，在于它所讲的“人之所以为人的道理”，填补了“新理学”系统中未把“人生”讲透的缺憾，从而使整个哲学体系变得更为完整。《新原人》把各种人生按照其层次的高下分为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。自然境界在四种境界中层级最低，功

① 冯友兰，《新事论·自序》，《三松堂全集》第4卷，第215页。

② 冯友兰，《新世训·自序》，《三松堂全集》第4卷，第369页。

③ 冯友兰，《新世训》，《三松堂全集》第4卷，第381页。

④ 冯友兰，《新世训》，《三松堂全集》第4卷，第498页。

⑤ 冯友兰，《新原人·自序》，收入氏著《三松堂全集》第4卷，第511页。

利境界高于自然境界，道德境界高于功利境界，天地境界又高于道德境界。人可通过觉解而进入“天人合一”的天地境界。在天地境界之人，与大全同一，当然也与理同一。于是，理与人的关系，不再是外在的、异己的关系。在天地境界中，与其说是“人依理”，还不如说是“理依人”，人是“肉身成道”的人，理是“道成肉身”的理。人与理的完全合一，使人和理的紧张关系，得到了彻底的纾缓和完全的消解。人的道德行为，不仅是为了成就社会，为了成就天地，同时更重要的是为了成就他自己。通过天人合一，高高在上的实际世界，也可以降临到卑微的人间；或者卑微的人间通过“天人合一”，也可上升为高高在上的实际世界。如此一来，“新理学”两重世界的断裂，也已得到了弥缝。整个“新理学”系统，由是变得更为通达，更为圆融，更有人情味，也更有说服力。

在《新原人》之后，冯友兰还陆续出版了《新原道》（1945年4月）和《新知言》（1946年12月）二书。前者以“极高明而道中庸”作为判准，把中国哲学史上的主流学派，即孔孟、杨墨、名家、老庄、易庸、汉儒、玄学、禅宗、道学九家，连同冯氏自己的“新理学”，凑成十家，一一加以案验。结果各家各派，要么是“极高明而不道中庸”，要么是“道中庸而不极高明”，唯独只有“新理学”一家才能百分之百地符合“极高明而道中庸”的判准。^①后者则以“一片空灵”作为判准，把西方最主要的哲学流派，即柏拉图学派、亚里士多德学派、斯宾诺莎学派、康德学派、维也纳学派、分析哲学学派等，连同冯氏的“新理学”，一一加以案验。结果是各家各派不是“空而不灵”，就是“灵而不空”，结果也只有“新理学”一家能完全符合“一片空灵”的标准。^②事实上，《新原道》和《新知言》是冯友兰的“判教”之作，通过对古今中外主要哲学派流的批判，冯友兰遂得出了自己的“新理学”是中西独步、古今第一的结论。

继《新理学》之后冯氏的五本“贞元之际所著书”，便是及时地

① 详见冯友兰《新原道》，《三松堂全集》第5卷，第3~160页。

② 详见冯友兰《新知言》，《三松堂全集》第5卷，第163~270页。

对《新理学》的形式命题，作“实质底”或“积极底”释义，对一切社会之理和某社会之理的内容，作出合符抗战建国需要的诠释。不管是出于事前的安排，还是事后的补救，《新理学》和后来的“贞元五书”，构成了奇妙的互补关系：《新理学》为后来的“贞元五书”提供了形上学的根据（这形上学的根据，对作为大系统的迷思者和创造者的冯友兰而言是无比重要的），后来的“贞元五书”在社会道德和个人修养方面为《新理学》广为发挥；《新理学》“空而且灵”的形式命题像一张张空白的支票，后来的“贞元五书”便在这些空白的支票上填上需要兑换的银码……

1945年8月10日，日本政府向美、英、苏、中四国发出乞降照会，整个赤县神州立刻变成了狂欢之海。这是中华民族自1840年鸦片战争以来，在长达一百零五年间，受尽了列强无数次欺凌侵略宰割压迫的屈辱与辛酸之后，第一次也是唯一的一次在反抗帝国主义侵略的战争中所取得的伟大胜利，冯友兰也和广大中国军民一样乐得如痴如狂如癫如醉。但冯氏的欢欣，不到四个月即被震惊全国的“一二·一”惨案彻底粉碎。惨案就发生在联大，在学生和军警的扭打和冲突中，于再、李鲁连、潘琰、张华昌等四个学生在手榴弹的巨爆声中惨死，另有十多个学生倒地分别受到轻伤或重伤。学生的鲜血为本来就怒火燎原的学潮注入了无尽的燃油，而联大学生狂暴的反政府行为使得蒋中正曾一度打算解散联大。为了保存联大，冯友兰等联大当权派一面谴责政府的暴行，压迫政府向学生妥协；一面约束和疏导过激的学生，设法诱使学生复课。在冯友兰等全力斡旋和疏通之下，蒋中正原计划对学潮的“最后之处置”并未付诸实行，而联大也终于在12月26日全面复课。^①

尽管冯友兰为拯救联大免于毁灭立下了汗马功劳，但他得到的不是赞扬和感激，而是来自左右两个阵营的怨恨和攻击。右翼责备他不该压迫政府接受学生的复课条件，左翼则攻击他是与政府勾结破坏学

^① 关于联大“一二·一”惨案和冯友兰的因应，详参翟志成《冯友兰学思生命前传：1895—1949》，台北，中研院近代史研究所，2007，第378~404页。

运。这种是非不分、功罪颠倒的现实，令左右都不是人的冯友兰十分灰心。于是便有了及早抽身，脱离大学这个“是非之地”的念头。冯友兰于是正式向联大提出休假的应用，在洛克菲勒基金会（Rockefeller Foundation）的资助下，以客座教授（visiting professor）的名义到美国费城的宾州大学访问一年，其主要工作是以《中国哲学史》原作者的身份，协助该校的布德（Derk Bodde）教授继续完成《中国哲学史》下卷的英译，并在该校讲授一门中国哲学史的课。^①

1946年9月2日，冯友兰由上海乘船出发，于9月14日抵达美国旧金山，其后于9月下旬抵达宾州大学。在宾大的一年里，除了教书和译书之外，冯友兰还把他在美国宾州大学讲授“中国哲学史”时的英文讲义，经过剪辑整理，成了一本名为 *A Short History of Chinese Philosophy*（《中国哲学简史》）的英文书，^② 在1947年冯氏离开纽约时交由 Macmillan 公司出版。由于该书其实是冯友兰《中国哲学史》的精华本，故不特史料精熟，选材精当，而作者更能充分发挥其以简御繁的特出本领，把数千年来中国哲学史上各家各派的源流演变及其精神面貌讲得甚为透彻精辟，故冯氏在该书自序中自谓其书“譬犹画图，小景之中，形神自足，……读其书者，乃觉择焉虽精而语焉犹详也”。^③ 这本虽“小”而实“大”的书，于1948年出版后，极受中外学界推重，除英文之外，尚有法文、意大利文、西班牙文、南斯拉夫文、捷克文、日文、韩文、中文等十二种不同文字的译本行世。差不多与此同时，冯氏的《新原道》，也被休士（E. R. Hughes）译成英文，以 *The Spirit of Chinese Philosophy*（中国哲学之精神）为名，由 Kegan Paul 公司在英伦出版。^④ 据冯友兰在自序中说，该书实为其两卷本《中国哲学史》的补编，继《中国哲学史》出版

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第114页。

② 该书的中文书名原称为《中国哲学小史》，1985年由涂又光译成中文本，改名为《中国哲学简史》，借以与1949年商务印书馆出版之《中国哲学小史》作出区隔。

③ 冯友兰：《三松堂自序》，收入《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社，1985，第1页。

④ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第319页。

后，他已经把自己近十年来对中国哲学的新见，全部都写在该书里面了。此外，冯友兰还作为清华大学的代表，在1947年出席了普林斯顿大学（Princeton University）建校二百周年的校庆，并和清华大学教授梁思成、燕京大学教授赵紫宸同时被普大授予名誉文学博士学位。^① 宾大一年的客座教授任期届满后，冯友兰又接受了夏威夷大学（University of Hawaii, Honolulu）的邀请，到该校当了一个学期的访问教授。^②

表面看来，冯友兰在美国一年多的讲学和著述生活是相当充实的，甚至可以说是风光的。但他的内心深处，却是相当空虚的，甚至是灰暗的。他一贯视之为民族精神结晶的哲学，在美国社会根本不受重视。人们愿意把自己安身立命之地，寄托于宗教的慰藉，而非哲学的启蒙。中国哲学加上中国文化再连同自己一齐博物馆化。尽管此时国共内战已全面爆发，国共双方各出动百万大军，死伤盈野；尽管国内的学潮正风起云涌，大学早就变成了左右双方搏斗拼杀的擂台；尽管一些友人劝他避凶趋吉，干脆在美国这个避秦的桃花源中长留不返；但他更多吟咏的，却是王粲《登楼赋》中的名句：“虽信美而非吾土兮，曾何足以少留？”他更多想到的却是十月革命后，由俄国逃亡到中国的白俄的屈辱与辛酸，由白俄自然而然会让他联想到白华，而激烈的民族主义情怀，又让他无论如何不甘留在美国当一名白华。冯友兰终于在1948年2月中启程回国，于3月初抵达上海，于3月8日出席清华复员后第十三次教务，继续担任清华文学学院院长和哲学系主任，再次投身“是非之地”。^③

1948年12月初，北平已陷入中共军队的四面包围之中。冯友兰无论是以中国哲学第一人的身份，中央研究院院士的身份，或者是清华大学文学院院长的身份，他都绝对有资格乘搭国民政府抢救大知识分子的专机，在中共接管清华园之前飞离北平。事实上，就在清华被

① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第115页。

② 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第117页。

③ 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第321～323页。

接管的几天前，直接负责抢救大知识分子的国民政府青年部长陈雪屏，就曾在清华校长梅贻琦的筵席上，亲自邀请过冯氏与他一道乘搭专机南下；而清华校长梅贻琦在离开清华的前夜，亦曾与冯氏单独恳谈。^①然而，冯友兰在“去”或“留”的抉择中，坚决选择了“留”。和大多数知识分子一样，冯氏选择留下的主要原因，与其说是出于对中共新政权的拥戴，还不如说是出于对国民党政权极端的不满和彻底的绝望。此外，冯氏选择留下的另一主要原因，就是“我决不当白华”。任何人都可以——只有冯友兰不可以——逃亡异国当“白华”。因为身为当代中国声名最著、影响最广的首席哲学家，冯友兰一贯以新道统的建构者而自肯、自信和自任，并自觉对国家民族肩负着极其特殊和极其重要的历史责任。由于冯友兰早在北平被围的半年之前，便已通过自己的离美返国，作出了留根祖国的重要抉择，是以他在围城之日，便不再考虑去国的问题。摆在他面前便只剩下两条路：一条是追随国民政府南逃，一条是留下来接受新的政权。既然南逃已被他断定是一条走不通的绝路，而自己也没有道德上的义务和责任为国民政府殉葬，冯友兰便只有留下来的这一条路可走。梅贻琦临行前把领导清华的责任，移放到冯友兰的肩膀上，对于梅校长的“托孤”，冯友兰无论在人情上或道义上，都不能推辞。冯氏在校务会议的推举之下出任校务委员会主席，又一次“代理校务”（即代校长），领导清华的师生员工，迎接新政权的接管不到两个月，冯友兰作为校务委员会主席主持校务的工作就被军代表吴晗架空。又一个多月后，又被“改选”为普通的校务委员。不久，又辞去校务委员及文学院院长职务。尽管他毫无保留地向新政权靠拢，在报刊上公开拥护中共的所有政策，并亲自参加了“土改”的工作；尽管他决心尽弃旧学，以极大的热诚和努力学习马列主义的新哲学，参加新哲学研究会，并宣传毛泽东的《实践论》；尽管他一次又一次沉痛地忏悔自己的“罪过”，希望得到改过迁善的机会；但所有这些，都改变不

^① 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第120页。

了冯友兰的艰难处境。以冯友兰在当代中国哲学家中天下第一人的地位，在1952年的大学教师重评薪级中，竟被评为四级教授，而且拿的还是第七级的工资，月薪只有百余元（一级教授的最高工资在北京是三百三十五元）。这种异乎寻常的不公正待遇，至少向世人传达出三种不同的信息：第一，它代表着国家权力对冯友兰学术地位的公开贬斥；第二，它代表着国家权力对冯友兰生活的经济制裁；第三，它代表着国家权力对冯友兰人身的公开羞辱。这种不公正的待遇，要一直等到1954年的再评级才得到改正。冯友兰被重新评为一级教授，月薪三百四十五元。^①

冯友兰和留下来的绝大部分大知识分子一道，受尽了人所难堪的屈辱和折磨。但冯友兰的日子，又要比其他的专政对象难过得多。因为他扛担了天下第一的虚名，念哲学的人人都希望能有机会把他驳倒，以收取一战成名之效。又因为他身为专政对象，只能认错，不敢反驳，只要你愿意，你就可以批判他，而且保证一批即倒。职是之故，聪明人自然要把批冯当作成名的终南捷径，而哲学界的聪明人又特别多。每当冯友兰的文章一出现，立刻便会有人拿起放大镜或显微镜，在冯文的字里行间搜寻罪证。所谓“千夫所指，无疾而死”，成了众矢之的的冯友兰，无论如何坦白交代，总被认为“不够彻底”；无论如何忏悔认罪，总被认为“不够深刻”。由于多次检讨未能过关，冯友兰曾在1952年思想改造运动的高潮中，与来其家中慰问的老同事金岳霖抹泪相望，最后两个白头的哲学家禁不住一道抱头痛哭。^② 随着批判的调子续步升高，冯友兰的“检讨”也越来越“深刻”，令人不忍卒读。在他人生后四十二年绝大部分时间里，几乎每次政治运动，冯友兰都是批判矛头集矢的鹄的。坦白交代成了他的每日功课，忏悔认罪本是他的应尽义务。用冯友兰的话：“在解放以后，我也写了一些东西，其内容主要是忏悔……”^③ 冯氏的女儿宗璞也

① 蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》，第383页。

② 蔡仲德：《冯友兰先生年表》，第485页。

③ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第261页。

说：“三十多年来，从我的青年时代始，耳闻目睹，全是对父亲的批判。父亲自己，无日不在检讨……”^①

尽管处境艰难无比，冯友兰只要一逮到机会，仍会不计个人的安危，替中国文化争取一点点的生存空间。例如，他于1957年1月8日在《人民日报》发表了《中国哲学遗产的继承问题》一文，企图从阶级分析法的一统天下下抢救中国哲学遗产而提出“抽象继承法”。^②又例如，他在全国高校哲学系面临全面停办的情势下，出于对哲学的热爱，出于对哲学系同学前途的关切，出于自己作为哲学教师的责任感，实时在报纸上撰写了《树立一个对立面》一文，以“分工论”为理据，提出高校哲学系不应停办的论述，公然和当时的停办政策唱反调。^③在世人皆曰“反动”的讨伐声中，冯友兰简直成了人人喊打的“反动典型”。他在抗战期间建立起来的“新理学”宏大系统，已在无穷无尽的众诬和自诬的销骨积毁中烟灭灰飞，他在抗战期中为国家民族立下的巨大功绩，也一一成了他的最大罪恶。他的人格和精神生命，也受到了严重的伤害。到了“文革”，冯友兰家被抄，工资被扣发（每月每人只给十二元的生活费），寒夜衣单也只有披一破麻袋取暖，前列腺手术才做了一半便被逐出医院，以致在挨斗时双手捧着尿瓶，膀胱还插着一根导尿管……妻子因他而被罚清扫大街，女儿因他而挨斗，头上还要戴上一顶写着“冯友兰女儿”五字的纸糊高帽，连五岁的孙儿也因他而被逐出幼儿园……由于他是全国知名的“牛鬼蛇神”，一天会有数百人跑来参观，而任何红卫兵组织如有兴致的话，都可以把他揪来戏弄批斗。^④精神和肉体无休止的双重折磨，令一个七十高龄的老人绝对难以承受。如果不是后来毛泽东

① 宗璞：《向历史诉说》，《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》，清华大学出版社，1995，第11页。

② 详参翟志成《百花齐放听新莺——“抽象继承法”提出的时机及其失与得》，《大陆杂志》（台北）第95卷第2~4期，1997年8~10月，第87~96、142~144，170~181页。

③ 冯友兰：《树立一个对立面》，《光明日报》1958年6月8日。

④ 冯友兰：《三松堂自序》，《三松堂全集》第1卷，第158~173页。

把这位“反面教员”从牛棚里释放出来，冯友兰在“文革”中存活下来的可能性，无疑是极其微小的。

“文革”结束后，冯友兰因批孔期间名列梁效“顾问”，又受到短期清算和批判。和其他的大知识分子相比，冯友兰似乎是最不幸的，同时又是最幸运的。不幸是当了三十年的“反面教员”，幸运的是老天爷为了弥补命运对他的不公，特别赐给了他超长的寿命、超强的意志，以及老而弥清的头脑，使他能以八十五岁的高龄，在同一辈的大知识分子衰亡略尽之后，在八十年代重新开始他学术生命中的第二个春天。冯友兰在八十年代开始恢复旧业或“回归自我”，主要体现在撰写《三松堂自序》以及《中国哲学史新编》这两部巨著上。如果把冯友兰的思想粗略分为政治思想、哲学思想、学术思想、文化思想四大类，再把体现在《三松堂自序》和《中国哲学史新编》（以下简称《新编》）二书的四种思想，与他在1949年前的“贞元六书”和《中国哲学史》加以对照，便不难看出，冯友兰在“贞元六书”中，其政治立场虽有时稍稍偏向国民党，但他在国共的党争中基本上保持了中立不倚的态度。而在后二书里，冯友兰已向中共“一边倒”，丝毫不见有“超然”或“中立”的味道。从“不党”到“党”，冯友兰“文革”后的政治思想，没有再回归“自我”，这是显而易见的。至于哲学思想方面，冯友兰在“贞元六书”中的哲学基石是“理在事先”，在后二书中的宗奉“理在事中”，根基一被抽掉，致使其“新理学”系统在崩盘后更无重整之日，他的哲学思想恐同样也没能“回归自我”，这也是显而易见的。

在《中国哲学史》中，冯友兰虽机械地吸纳了马克思“经济基础决定上层建筑”的观点，但他并不赞同马克思关于阶级斗争的学说。对马克思主义的阶级分析法，冯友兰更是毫无会心。在《新编》中，冯友兰提出了不少“非常可怪之论”，直接和官方的“定论”唱反调。例如在《新编》第三册强调了董仲舒“罢黜百家”、统制思想

的主张，在当时“有进步性”。^①《新编》第五册为整个宋明理学作了“平反”。^②《新编》第六册认为曾国藩对太平天国的镇压，有阻止中国倒退回中世纪神权政治的进步作用。^③《新编》第七册甚至提出“仇必和而解”的命题，直接质疑毛泽东“仇必仇到底”（或者叫作“将革命进行到底”的斗争哲学），^④以致《新编》第七册不能在大陆出版……^⑤所有这些，都显示了冯友兰开始挣脱“学术为政治服务”的心灵桎梏，向“为真理而学术”“为学术而学术”的学术自我回归。当然，冯氏在学术思想上的回归，还不能算是全部的、整体的回归，而只能是大部分的回归。长期高压不可避免地带来了学术思想的某些“范性形变”，使他对教条主义，还不能做到全无依傍，而精神上仍不能全无束缚。由列宁发展到日丹诺夫的所谓“哲学史的党性原则”，在《新编》的第一、二、三册还是极严重地限制了作者的自由思考。即令从《新编》第四册之后，“党性原则”影响已明显由浓转淡，但我们还时不时会在《新编》后四册的字里行间，窥见了日丹诺夫淡薄的魅影。所有这些，都说明了冯友兰在撰写《新编》时，还没有在学术思想上，回复到以前“海阔天空我自飞”的完全的独立和自由。职是之故，我们认为他的学术上尚未完全彻底地“回归自我”，恐怕还不能算是太过分的苛评。

关于中国传统文化在过去、现在和将来对华夏民族的重要性、正面意义和伟大贡献，以及在全人类文明中即将承担的重要责任，冯友兰在《三松堂自序》和《新编》的观点，已全部回到了《中国哲学史》和“贞元六书”，是以冯友兰在文化上的回归自我，可以说是整

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第3册，人民出版社，1980~1989，第39~89页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》，第5册，第25页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》，第6册，第75页。

④ 冯友兰：《中国现代哲学史》，香港，中华书局，1992，第256~261页。

⑤ 冯友兰在逝世半年前，总算把《新编》第七册全部写完。由于自知犯了大忌，冯氏在该书自序中尝慨乎言：“如果有人不以为然，因之不能出版，吾其为王船山矣。”结果此书果然被业已出版了《新编》一至六册的人民出版社拒绝出版，后先由蓝灯出版社在台北出版，香港中华书局在1992年出版该书时，把书名改为《中国现代哲学史》。

体和全部的回归。对于这一点，蔡仲德教授在《关于冯友兰的思想历程的几个问题——答方克立先生》中，已作了令人信服的充分论述。^①限于篇幅，于此毋庸再赘。

^① 蔡仲德：《关于冯友兰思想历程的几个问题——答方克立先生》，《哲学研究》1998年第10期，第64~69页。