

冯友兰论共相

田文军

在中国近代哲学史上,冯友兰在其六十多年的学术生涯中,以五百万字的浩繁著述确立了自己哲学家、哲学史家的双重身份和地位。他不仅因继胡适之后博采西学方法,撰写出第一部完整的《中国哲学史》而闻名遐迩;而且由于“上接程(颐)朱(熹)理学,并与西方新实在论相贯通,构筑了富于思辨性的独特思想体系”^①“新理学”而蜚声海内外。

冯氏的“新理学”四十年代问世以后,即“引起国内思想界许多批评,讨论,辩难,思考。”^②解放后,“新理学”的客观唯心主义更是受到了激烈批评。但是人们过去对“新理学”的批评并没有升华到辩证否定、扬弃的层次。“新理学”讨论的哲学问题反映了什么时代精神,冯氏理论思维上的得失留给人们的哪些启示和教训,这些今天仍有思考的价值。因为历史和现实都有可能成为哲学的源头活水,当人们把哲学活动的视角对准现实时,并不能代替对历史的反思。从哲学史上发掘那些为现象所掩盖或为局限所忽视的有认识价值的成分,也能滋润繁荣社会主义哲学园地。这种理解,是我初探冯友兰哲学,写作本文的缘起。

冯友兰曾经说过:“哲学的一个重要任务,是得到对于共相的认识。”^③在“新理学”中冯氏探讨的正是事物的共相及事物共相与殊相之间的区别和联系。

冯友兰在四十年代将探讨事物共相及共相与殊相的关系作为自己的理论追求,这不是偶然的。反思中国哲学的发展,我们可以看到中国哲学脱离中世纪而走向近代,是在剧烈的中西文化冲突中起步的。当鸦片战争的炮火将中华民族推向苦难的深渊之后,中国向何处去?这一历史课题即严肃地提到了全中国人民面前,急待人们选择和回答。从文化的层面来看,这一历史课题的实质是:当西方民族以数百年的历史,建立起高度发达的近代文明之后,中华民族要不要和怎么样吸取西方近代文明中的精醇养料,弘扬民族文化的优秀传统,创建新的民族文化,跻身于世界近代文明的行列。人们的不同选择和回答,构成了中国近代文化思想史上激烈的古今中西之争。

哲学作为远离物质经济基础的意识形态,是文化的深层结构。它所考察和揭示的是事物的普遍本质和发展法则。因此,中国近代哲学在中西文化的剧烈冲突中所面临的任务是:为人们确立解决中西文化矛盾的方向和道路提供方法论指导。利用传统哲学中关于本末、体用的思辨,已不能担负起这样的历史任务。只有全方位的考察人类文明的发展,科学地辨析事物的共相与殊相的关系,才能为人们解决中西文化矛盾,确定中国文化发展的方向和道路提供正确的方法论原则。于是辨析共相与殊相、一般与个别、普遍和特殊的关系成了中国近代哲学面临的课题。正是对这一问题的探讨和解决构成了中国近代哲学的发展历程。冯友兰的“新理学”即是作为这一发展历程中的一个环节出现的。

在“新理学”中,冯友兰对事物共相的探讨及对于共相和殊相关系的辨析是从对范畴的推导和规定开始的。

冯友兰认为哲学特别是“最哲学底哲学”即“有永久存在之价值”的形上学与一般自然科学不同,自然科学以实验的方法和手段,研究具体的、部分的事物,追求对事物实际的肯定;“哲学所讲,则系关于宇宙全体者,”^④哲学注重的不是对事物的实际肯定,而是对经验的“理智底分析”或“形式底释义。”但是哲学作为人的

知识与自然科学又“有以同”，它们都以存在的事物为认识的起点。所以冯友兰既强调哲学“不切实际，不管事实，”同时又肯定“就我们之所以得到哲学之程序说，我们仍是以事实或实际底事物，为出发点。”^⑤当人们的哲学活动立足于这种现实的出发点时，映入人们眼帘的是形态万殊的实际事物。在人们的经验中，现实的事物总是“各如其是”。“山如山的是，水如水的是，这座山如这座山的是，这条水如这条水的是”^⑥。当人们对“如是”的事物进行“理智底分析”或“形式底释义”时，可以看到山是山而不是水，水是水而不是山，方的并不是圆的。由此可以得到一个基本认识：事物总是这样的事物或那样的事物。冯友兰把这种认识表述为“凡事物必都是甚么事物。是甚么事物，必都是某种事物”^⑦。人们经验中的事物不论山或水，又是由许多具体的分子组成的：山总是这山那山，大山小山；水总是这水那水，或是滔滔江河，或是涓涓溪流。细析同一事物的具体分子，又有许多特点，差别。但是不论大山小山都是山，大河小溪总是水。当人们在理性中对事物的相同之性进行总括的思考时，即可得到或形成类的观念。

类在中国传统哲学中即是一个表示事物之间普遍联系形式的概念。冯友兰实际上也是沿袭《墨经》中“有以同，类同也”的观点讲类。在冯友兰看来，凡“有以同”者即为一类。大山小山属山类，这水那水归水类。是甚么事物，必都是某种事物，实即是某类事物。现实世界中“事物之类之数量是无尽底”。哲学不能知道“事物之类”的多少，也不追求对“事物之类”多少的实际肯定，但在理性中推导出类范畴却是十分重要的。类是人们对事物最基本的哲学抽象。也是人们把握事物共相的起点。人们对事物的类的规定实际上已经离开了对某类事物的某一具分子的肯定。冯友兰说：“于有类之观念后，我们又可见，我们于思及某类，或说及某类时，并不必肯定某类即有实际底分子。如果我们只思及某类或说及某类，而并不肯定其中有实际底分子，则我们所思，即不是某种实际底物之类，而是某之类。例如我们如不肯定实际上果有方底物而但思及“方”类，则我们所思，即不是实际底方底物之类，而是方之类”^⑧。冯友兰所说的对经验的“理智底分析”或“形式底释义”正是要对“某之类”进行理性的思考。某种实际的物之类，是人们对某类事物的实际分子分析、总括中得到认识，某之类则是对某种实际的物之类的进一步抽象。冯友兰所说的“凡事物必都是甚么事物”首先即浓缩、凝聚在类范畴中。类范畴无论从那一个层面的内容和意义看，都表明了事物的一般，标志着事物的共相。

类即事物之间“有以同”，事物之间“有以同”是多层面的。因此表示事物共相的类有共类、别类之分，高类、低类之别。冯友兰认为“动物类，对于猫类或狗类是共类，……，猫类或狗类对于动物类，是别类”^⑨。共类即高类，别类为低类。冯友兰对类之共、别、高、低的区分是依概念的内涵和外延来确定的。依外延说共类涵括别类，为高类；依内涵说别类蕴涵共类，为高类。从不同的层面上讲，共类与别类，高类与低类都存在一种蕴涵关系。

从最高层面上讲事物之类即是大共类。冯友兰用以表示最高层面的共相的范畴如物，有等都是依据大共类的观点来确立和规定的。依照类的观念，物当有广、狭两义，狭义的物是指具体实存的事物；广义的物则无所不包，植物是物，动物也物，作为无所不包的物即是一大共类。作为大共类的物亦即是有。有并不等于具体存在的事物，实际存在的具体事物是有，不以实际的具体的形式存在但又不是无者也是有。涵括万有的有也是一大共类。冯友兰认为凡可称为有者，也可称为真际。人们将真际作为认识对象而思考时，即可得到大全或宇宙的观念。他说：“我们将真际作为一整个而思之，此整个即所谓全或大全。我们将一切凡可称为有者，作为一整个而思之，则即得到西洋哲学中所谓宇宙之观念”^⑩。在冯友兰看来大全或宇宙都是“至大无外”者，因为若有外，大全即非大全，因此大全实际上既不可思议，又不可言说，有与万有，物与万物都涵括在大全或宇宙之中。冯友兰从事物之类开始，辨别类之高、低、共、别；依据类的观念辨析物，有等范畴，推导大全，宇宙等观念，其主旨都是要揭示不同层面的事物共相。可以说类是冯友兰辨析事物共相及其与殊相关系的一个基本范畴。

二

现实存在的事物为什么各如其是，必然地都是某类事物呢？对此，冯友兰是运用理范畴来回答的。

理实际上是对类观念的进一步展开。在冯友兰看来，某种事物之所以为某种事物，“必有某种事物之所

以为某种事物者”^⑪。这种“某种事物之所以为某种事物者”即是理。以方之理而言，“所谓方之理，即方之所以为方者，亦即一切方底物之所以然之理也”^⑫。方之理为方的物所必有，所依照；方的物只有依照方之理才成其为方的物。推而言之，事物之理即事物之所以成其为事物的当然之则，所以然之故。冯友兰认为理是客观的。人们在构成事物之类的深层原因的探讨中得到关于理的知识，形成理概念。但对理的知识并不等于理本身。人们可以借助方的概念，把握方之所以为方者，但方之所以为方者并非方的概念，而是客观上也有与方之概念相当的方。这种客观的方之所以为者是方的物所必须依照的，人们的主观意志是无法改变的。同时理也是普遍的，一类事物之所以为一类事物，有一类事物之理，诸类事物之所以为诸类事物，有诸类事物之理，事有事之理，物有物之理，事物之间存在各种关系，也有其关系之所以为关系者，即关系之理。现实事物之所以表现为一定的类，即因为某类事物必有必依照之理。有某理才有某物之类，有某物之类必有某物之理；反之无某理必无某物之类，因此冯友兰说“某之类，究极言之，即是某之理”。^⑬

为什么某之类即某之理呢，冯友兰用性范畴进一步说明了这个问题。事物之所以有类，是因为一类事物有相同之性。他说：“凡依照某所以然之理，而成为某种事物之某，即实现某理，即有某性，理之实现于物者为性。”^⑭性是理之实现，实即是理。不过照冯友兰的说法。理是离物之性，性是物内之理，或是理离物而有，性只是理实现于物者，两者不尽同。一事物之性是多层面的，冯氏将其分为正性、辅性，无干性。正性是一事物之所以为此事物之性，辅性乃正性蕴涵之性，无干性是与正性、辅性无干之性。这种区分肯定了事物的本质是由事物主要属性规定的。

理实现于物者为性，理并不一定实现于物，表现为物之性。但理作为事物的当然之则，所以然之故，是事物所必须依照的。就事物必依照其理才成为事物而言，理是物的依照，也是物的标准，依照或标准都可以说是极。某物之理对于某物即是标准又是极限，“方之理是方底物之标准，亦是其极限。方底物必须至此标准，始是完全底方。但若至此之标准，亦是至方之极限”^⑮。标准是说方的物须依方之理始为方的物，极限是说，方的物依照方之理，即是完全的方，无可再方。两者有区别又相联系。冯友兰认为人们对于无穷的事物之类无法实际了解，对于事物之理也不能一一知之。但理作为事物之极，可作为全体，作为统一的认知对象被人们所思考。当理作为全体被思考时：“所有众理之全，即是所有众极之全，总括众极，故曰太极”。^⑯冯友兰通过对理的分析引伸出极的观念，在对理或极的分析，总括中确立了自己的太极范畴。

太极即众理之全，所以万理具备。冯友兰的太极范畴是在最高的层面上，对本来即有，本然而然的理的概括。如果说，冯友讲某种事物之所以为某种事物者是从类的角度，揭示事物的共相，那么他确立太极范畴则是要从大共类的角度把握事物的共相。冯友兰并不简单直接地将太极作为一个本体观念。在他看来，理是客观的，但其存在是不存在的存在，并没有一个什么理光辉地存在哪里。事物对理可以依照，但不能具有；理对于事物可以规定，并不具体存在。一事物成为该事物是因为依照其理，并非理创造了该事物。因此冯友兰明确肯定太极并不具备生物的功能，不赞成宋明道学中“太极动而生阳，静而生阴”，自身能够生物的观点；同时他对朱熹的“人人有一太极，物物有一太极”的讲法也持否定态度，认为说具体的事物和个人都具备众理之全，受佛教因陀罗网境界的影响太深，有神秘主义倾向。在冯友看来，一事物有许多性，依其性可以归属于不同的类，之所以如此，是因为一事物要依照许多理。依照一理而成的事物实际上是不存在的。依照许多理并不等于依照一切理，太极是众理之全，故不能说人人，物物都有一太极。这种观点表明冯友兰意识到了事物的共相有层面的不同，辨析共相与殊相的关系应当将两者置于同一层面上。

太极作为众理之全，是最高层面，最为丰富的有，与太极相对的即是无极，无极也即是气。冯友兰的气范畴是通过对事物何以实际存在的考察推导出来的。冯友兰认为“实际底存在底事物，皆有其两方面，即其‘是甚么’，及其所依据以存在，即所依据以成为实际底‘是甚么’者”^⑰。所谓，是甚么’是指事物之理，所谓“所依据以存在”者则是指事物实际存在的依据，亦即理据以实现的料，这种料就是气。气有相对绝对的分别。绝对的料谓之真元之气。冯友兰认为这种气是绝对无性的，不论就标准之义说还是就极限之义说气都是无极。正因为气为无极，本身不依照任何理，所以能依照任何理，本身无任何名，所以能成为任何物。这样冯友兰就肯定了任何事物得以实际存在，都既需依照其理，又须要依据其气。理为依照，气为依据，同为事物得以实际存在的要素。理即太极，气为无极，冯友兰进而将无极与太极看作宇宙两极，并以两极关系来说明现实世界何以存在：“我们的系统所讲之宇宙，有两个相反底极，一个是太极，一个是无极。一个是极

端地清晰，一个是极端地混沌。一个是有名，一个是无名。……太极是所有之理，所以所有之名，无论事实上已有或未有，皆为太极所涵盖。所以太极是有名而无极是无名，由无极至太极中间之过程，即我们的事实底实际底世界。此过程我们名之曰‘无极而太极’^⑩。在冯友兰看来宇宙是从无至有，即由混沌趋于清晰，这一过程是无限的，就趋向来说“是由混沌达于清楚，但永远不能十分清楚”^⑪。现实的实际世界只不过是宇宙“无极而太极”的中间过程。冯氏这种思辨是颇有特色的，他所谓“无极而太极”只是说宇宙由混沌至于清晰，事物由无名而为有名；并不是说清晰决定于混沌，有名源于无名。恰恰相反，宇宙之所以由混沌而清晰，由无名而有名，是因为太极极端清晰，是有名，无极是极端混沌，是无名或可以有名。太极不是宇宙的源头，无极也并非所谓本体。但是冯友兰既然肯定现实世界是“无极而太极”，即不得不回答太极与无极即理与气的关系问题。

对于理气关系，冯友兰一方面肯定朱熹“人物之生，必禀此理，然后有性，必禀此气，然后有形”的讲法，认为这与自己事物存在必须有所依照和有所依据的讲法是一致的。这种理气关系是就理与气对于事物得以实际存在的功用而言的，在这种关系中，理与气无所谓根本与非根本的区别。就理与气两者之间的关系而言，冯氏认为也无所谓先后。过去理学家们讨论理气先后问题，是由于不了解理与气都是超时空的，所以才以时间观念辨析理气关系。冯友兰这种讲法仅仅是从本体论的意义上讲的。从认识论的角度讲，他无法不断定理气先后，因为理气关系本质地说仍是事物的共相与殊相的关系问题，他要在辨析中追求对于共相的认识。在冯友兰哲学中，气虽被规定为绝对无性之料，但并不是真正的无，气仍是存在，仍有存在之性。因为“气若无存在之性，它根本即不存在，气若不存在，则一切实际底物俱无有矣”^⑫。气有存在之性，即因其依照存在之理，不依照存在之理，气即不能存在，这是依冯友兰的“理学”必然得到的结论，也是冯氏自己认可的。在这种理气关系中，理之有不依待于气，气之存在必依待于理，冯友兰实际上肯定了理先气后。正是基于这种认识，冯友兰肯定朱熹“未有无理之气”的观点，而对朱熹“未有无气之理”的论断却持保留态度。因为冯氏认为若说“未有无气之理”，便不可能有“有真而无实之理”了。这种理解表明了冯友兰对共相的肯定，这种肯定更多的、更具体的体现在冯友兰的真实观念之中。

三

冯友兰曾经说过：“照我了解者，所谓真实的意义就是存在。”^⑬但是冯氏常将真与实分别使用，依其不同的意义来辨析有。在冯友兰看来有并不等于存在。有作一大共类，涵括万有，而作为别类之有，其形式并不一样，依其形式有可以区分为实际和实在。实际是有事实的存在者，实在则指凡可称为有者。实际底有表现为有事实的存在，实在则并不一定都表现为有事实的存在。这样有即有两种情况，一是既真又实，一是只真不实。既真又实者即是实际事物，只真不实者虽属于有，但不是存在。冯友兰又称之为真际，以区别于实际。基于这种理解，冯友兰对真实分别作出了具体规定：“真者，言其无妄，实者，言其不虚”^⑭。真与实虽然都可以对有而言，意义并不完全相同。

冯友兰认为，是实者必然是真，而是真者则不一定是实。他说：“有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚”^⑮。冯友兰这种断定实际上肯定了有离实之真。这种离实之真实际上即是离物之理。他曾以三为例说明自己的观点：“凡可称为有者，即是实在。然若仅有三，而无实际的三，则‘三’即仅为实在，即真而不实。有实际三，必有实在的三；但仅有实在的三，不必即有实际的三。换言之，有实的三，必有真的三；有真的三，不必有实的三。”^⑯三可以无实是真，“方可以是真而不实”。冯友兰把这种仅是实在而不是实际者，即是真而不是实者称为仅实在，又谓之纯真际。他说：“其只属于真际中而不属于实际中者，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真际底”^⑰。

实在即是真际，真际也是一高类，大共类（冯友兰后来曾认为真际不应为一类）凡有者都可以说属于真际类：“理是有底，故理属于此类，实际底事物是有底，故实际底事物亦属于此类。”^⑱实际事物亦属于真际，真际似乎不等于太极；真际虽为高类，但此类实为有类，故真际也不等于宇宙，宇宙当是大全。

但是冯友兰常常从真的意义上使用真际，即用真际表示虽不存在而又不能说是无者，称事物之理为真际底有。偏重于这种意义的真际实即理世界。冯友兰曾明确表示，往日的道学家将宇宙一分为二，一为形而上

的理世界，一为形而下的器世界，而自己的“新理学也是这样说的，只是换了两个名称。它称理世界为‘真际’，器世界为‘实际’^{②7}”真际即是理世界，实际即是器世界，冯友兰依其“有实者必有真，但有真者不必有实”的观点考察了真际与实际的关系。

在冯友兰看来，真际比实际广阔。凡有都属于真际，并不一定都属于实际。“实际底事物蕴涵实际，实际蕴涵真际。”但是属于实际中必属于真际中，属于真际中不必属于实际中。如同有实际。不必某一实际的事物一样，有真际亦不必有实际，真际可以离开实际。不仅如此，真际也比实际更根本。真际作为理世界，万理具备；实际中存在的事物不过是真际中事物之理的显现和例证而已。真际中之理本来即有，本然而然，既不因实际中有依照某理而有的事物而有，也不因为实际中无依照某理无某种事物而无。反之，实际的存在却有待于真际，实际即实际事物的总名，如果没有真际中的事物之理，实际中的事物无所依照，便不能存在，没有实际存在的事物，也无所谓实际。这种真际比实际根本的观念，使冯友兰终于肯定：“理世界在逻辑上先于实际底世界。^{②8}”从一个最高的层面上表明了冯友兰对于共相与殊相关系的理解。

共相与殊相的关系问题是一个古老的哲学问题。但是在近代中国面临两种文明选择的时候，对这一问题的考察却具有时代的新意。冯友兰追求对事物共相的认识，说明他对时代的哲学课题有某种领悟和自觉。因而他关于共殊关系的理解也有某些有认识价值的成分。他提出“有某种事物，蕴涵有某种事物之所以为某种事物者”，“实际的东西蕴涵实际）实际蕴涵实在”，在一定程度上认识到了共相蕴涵于殊相之中；在对类的考察中，他肯定依外延说，共类高于别类，看到了共相的普遍性；肯定依内涵说别类高于共类，则又意识到了殊相的丰富性；他关于事物的类，共类，大共类的相互联系与区别的认识，实际上意识到了共相与殊相的区分并非绝对不变，两者之间没有不可逾越的鸿沟。而他从类范畴开始，对理、气、太极、无极、真际、实际等范畴的语义规定及其相互关系的逻辑推导中，则突出了共相的客观性及其对于事物本质的规定作用。在近代中国，以理性为基础，强调事物的共相对于事物存在的决定作用，这对于古老的中国文化从20世纪的形态转变为近代形态是具有一定的方法论意义的。

但是冯友兰对事物共相的探讨及其对共相与殊相关系的理解在总体上并不是科学的。其原因就在于他不是从本体论与认识论统一的角度来考察共殊关系。

从本体论的角度来讲，共相与殊相都是事物的属性。殊相以感性的形式表现自己，共相寓于殊相之中。共相不是具体的实物，也不是先于实物而存在的本体，它是寓存于诸多殊相之中的本质同一的东西。从认识论的角度讲，人们对于共相与殊相的区别与联结的认识，即是对于客观存在的事物的共相与殊相的联系与区别的反映，这两者应当是统一的。共相存在于殊相之中，通过殊相表现自己，事物的殊相同时体现着的共相，从这个意义上可以说：“任何个别（无论怎样）都是一般。^{②9}”但是事物的共相是对殊相的本质概括与抽象，只是殊相的一部分或一方面。如果在共相与殊相的联系中从两者的区别来把握共相，那么只能如列宁所说：“任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中。^{③0}”但当人们从共相与殊相的联系中把握共相时，则又完全可以说共相体现了殊相的丰富性，因为共相是对殊相的本质概括，本身即是多样的统一。共相就其普遍性而言是抽象的，就其包含殊相的多样的统一来说又是具体的，共相是具体的共相，是丰富的普遍。作为本质的一般，共相比殊相深刻，高于殊相，但是它又只能通过殊相的发展过程来展现自己，充实自己，丰富自己。人们只有从本体论的角度肯定事物的共相与殊相存在的客观性及其相互区别和联系的客观性，以此为基础对其进行辩证的思考，才能科学地理解两者的真实联系。

冯友兰恰恰是在这里出现了失误。这集中体现在他以真析有，以实规定存在，由真与实的区别推导出有与存在的对立。所谓“真者，言其无妄；实者，言其不虚”，当是从不同的侧面对同一对象的规定，其区别只在于前者是认识论的，后者是本体论的，两者是统一的。有是真也是实，存在是实也是真。有若无实即无有，存在不真也不实。从真实的关系来讲，正因为是实所以才真。所以有亦是存在，存在也是有。但冯友兰却断定作为事物共相的理只真不实，只有而不存在。并进而断定真可离实，有大于存在，理在事先，理世界先于实际的世界。这种结论既离开了本体论意义上共相与殊相的客观联系，对共殊关系进行了错误的抽象和概括，又实际上从认识论角度推导出了一系列错误的本体论结论。冯友兰曾肯定自己的形上学是一种“纯客观论”，既超越常识的看法，（唯物论）又超越主观唯心论。当他肯定理可先于事物而有，真际可以离开实际，理世界先于实际的世界时，实际上已经脱离“客观论”立场，与他所否定的“一个人只能知道他自己于一时间所有之感觉，一切言语，历史均不可能”的“纯主观论”观点已相距不远了，因为先于事物存在、决定事物存在的共相本质上只能是人们的主观观念。

注释：

- ① 《简明不列颠百科全书·冯友兰》
- ② 贺麟《当代中国哲学》
- ③②⑦ 冯友兰《三松堂自序》
- ④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑
- ㉒②⑤ 冯友兰《新理学》
- ㉓ 冯友兰《新知言》

- ㉔ 冯友兰《新理学问答之二》
- ㉕ 冯友兰《哲学与逻辑》
- ㉖ 冯友兰《新理学问答之一》
- ㉗ 冯友兰《新原道》
- ㉘③⑩ 列宁《谈谈辩证法问题》