

洪谦对冯友兰新理学的形而上学的批判

韩林合
北京大学哲学系

1937 年回国后，洪谦便以极大的热情向国人介绍维也纳学派的思想。他三十年代末到四十年代末写出的一系列文章对当时还算活跃并颇具创造力的中国哲学界产生了相当大的震动，使得当时一些重要的哲学家不能不重视该学派的思想（特别是其拒斥形而上学的极端立场），并依某种方式对其作出回应。比如，当时正处于创造高峰期的中国现代著名哲学家冯友兰在其“新理学”哲学体系中就以非常独特的方式对维也纳学派对形而上学的批判作出了回应。

维也纳学派断言，传统形而上学无论采取什么样的形式，它们都企图仅凭理性推理就对事实做出积极的——即非空洞的而是有内容的——解释，所以提出了一些不可证实的综合命题，并最终陷入无意义的胡说的境地。冯友兰承认，维也纳学派对传统形而上学的这种批评是正确的、令人信服的，将它们“取消掉”也是合情合理的。不过，他声称，除传统形式的形而上学之外，还有另一种形式的形而上学，这就是他的新理学的形而上学——他又将其称为“真正底形而上学”、“最哲学底形而上学”，而这种形而上学是维也纳学派的批评所无法“取消”的。那么，冯氏所坚信的这种“真正底形而上学”、“最哲学底形而上学”究竟是什么样的呢？它与传统的形而上学的区别何在？对这个问题，冯友兰在其“新理学在哲学中之地位及其方法”一文中给予了明确的回答。

按照他的解释，他的“真正底形而上学”、“最哲学底形而上学”旨在对所有事实（即实际）做形式的解释，它采取的是形式主义的方法，通过此种方法所得到的命题都是分析命题，它们对于实际均无所肯定，无所建立。下面是冯氏“新理学”形而上学体系中的四组主要命题。

第一组主要命题是：凡事物必都是什么事物；是什么事物必都是是某种事物；有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。简言之，“有物必有则”。

第二组主要命题为：事物都必存在；能存在原事物必都有其所以能存在者。简言之，“有理必有气”。

第三组主要命题为：存在是一流行；凡存在都是事物的存在；事物的存在，是其实现某理或某某理的流行；实际的存在是无极实现太极的流行。简言之，“无极而太极”。

第四组主要命题为：总一切的有，谓之大全；大全就是一切的有。简言之，“一即一切，一切即一”。

冯氏认为，尽管真正的形而上学命题都是分析命题，对实际都无所肯定，无所建立，但它们却“谈到了”实际，并力图给其以“形式的”解释，所以它们与逻辑命题完全不同，因为后者根本没有说到实际，更不企图给其以任何解释。另外，由于真正的形而上学，一方面以事实之全体为对象，另一方面又只是对事实做“形式的”解释，所以它又完全不同于科学，因为科学只是解释某一类事实，而且它们给出的解释是积极的而非形式的。

冯氏宣称，真正的形而上学是而且必须是一片“空灵”：它对于一切事实做形式的解释，因其解释是形式的、无内容的，所以是“空”的；因其解释对于一切事实无不适用于，所以是“灵”的。这种形而上学虽不能予人以积极的知识，但可使人于实际有一种了解，这种了解是不着边际的。由此种了解，宇宙人生，对于有此种了解的人即有一种意义。此种意义即构成人的一种境界，即所谓“天地境界”。

最后，冯氏断言，由于他的“真正底的形而上学”命题不对事实做积极的（即有内容的）解释，对事实无所肯定、无所断言，不是综合命题，而是分析命题（形式命题），所以维也纳学派所谓的意义证实标准不适用于它们；但它们又不同于逻辑之类的分析命题，又谈到了实际并力图对其做出（形式的）解释，所以还是具有意义的，因而取消不了。

对冯友兰的这种观点，洪谦进行了坚决的批评。

第一，洪谦指出，冯氏某种程度上误解了维也纳学派关于传统形而上学的基本态度，实际上，维也纳学派并不是想“取消”形而上学，他们只是想将形而上学在哲学中的活动范围加以指示，在哲学中的真正位置加以确定。

第二，冯氏承认，他所谓真正的形而上学命题尽管不同于逻辑命题，但它们是逻辑命题的特例，和逻辑命题一样，也是同语反复式。既然如此，它们也就不可能对实际有所解释——所谓形式的解释根本就不是什么解释。

第三，冯氏认为，他的新理学的形而上学能为宇宙人生提供意义，但洪谦认为不然。我们从诸如“上帝存在”、“灵魂不死”、“意志是自由的”之类的传统的形而上学命题中可以得到在理想上的许多丰富的感觉，优美的境界，得到许多满足和安慰。但是，如果冯先生的形而上学命题果真如他所言都是分析命题，是同语反复式，那么我们从其中不仅无有如此的感觉境界、满足和安慰，甚至于似乎有点儿“无动于衷”之感。

不过，在笔者看来，冯氏形而上学命题中的大部分决不是什么分析命题或同语反复式，而是关于世界的积极的断言。它们中的一些不可证实也不可否定，因此没有意义；另一些虽可证实虽可否定，但不是什么形而上学命题。

按照冯友兰的理解，在天地境界中的人的最高的造诣是，不但觉解其是大全的一个部分，而且自同于大全。他将这样的境界称为“同天境界”。同天境界是人生的最高境界。这里所谓“天”，不是指通常意义上的物质之天，也不是指通常所谓神或上帝，而是指所有存在物的总和。也就是说，“天”为“万有之总名”。

显然，任何一个人，作为一个经验个体或主体，均是这样的天中的一个份子。作为天之一份子，一个人如何能够同于天本身？从逻辑上说，这显然是不可能的。但是，按照冯友兰的论证，这完全是可能的。下面我们将其核心论证引述如下，以备分析。

人的肉体，七尺之躯，诚只是宇宙的一部分。人的心，虽然亦是宇宙的一部分，但是其思之所及，则不限于宇宙的一部分。人的心能作理智底总括，能将所有底有，总括思之。如此思即有宇宙或大全的观念。由如此思而知有大全。即知有大全，又知大全不可思……。知有大全，则似乎如在全大之外，只见大全，而不见其中底部分。知大全不可思，则知其自己亦在全大之中。知其自己亦在全大中，而又只见大全，不见其中底部分，则可自觉其自同于大全。自同于大全，不是物质上底一种变化。而是精神上底一种境界。所以自同于大全者，其肉体虽只是大全的一部分，其心虽亦只是大全的一部分，但在精神上他可自同于大全。^①

关于天或大全之不可思，冯友兰论证道：

同天的境界，本是所谓神秘主义底。佛家所谓真如，道家所谓道，照他们的说法，固是不可思议底。即照我们的说法，我们所谓大全，亦是不可思议底。大全无所不包，真正是“与物无对”。但思议中底的大全，则是思议的对象，不包此思议，而是与此思议相对底。所以思议中底的大全，与大全必不相符。此即是说，对于大全底思议，必是错误底思议。所以对于大全，一涉思议，即成错误。庄子齐物论说：“即已为一矣，且得有言乎？即已谓之一矣，且得无言乎，一与言为二。”郭象注说：“一即一矣，言又二之。”此所谓一者，是总一切而为一。一即总一切，则言说中之一。因其不能总

^① 冯友兰：《新原人》（重庆：商务印书馆，1934年版），第一八九到一九〇页。

此言说，所以即不是总一切之一。总一切之一，是不可言说底。此意与我们以上所说相同。^①

我们首先来分析冯友兰关于天或大全不可思之论证。这个论证假定了如下前提：思维主体必定处于其所思维的对象之外，不能是这样的对象的一个部分。因此，当一个主体声称自己在思考大全的时候，他和他的思考活动必定是处于大全之外的；这点说明，他所思考的东西并非真正的大全，因为真正的大全当然包括他和他的思考活动。由于同样的话适合于任何主体，所以大全是不可思的。那么，冯友兰的这个假定成立吗？对此，回答当是否定性的。正如冯友兰自己所承认的那样，人与动物的本质区别之一便是人有自我意识，而自我意识当然是一种思考自身的活动。^②而且，事实上，我们只能作为大全的一个部分而思考大全；我们根本没有办法将自己置身于大全之外来思考大全。

接下来，我们分析一下冯友兰关于同天的论证。这个论证可以整理如下：

- (1) 借助于其思维能力，任何一个主体均可以产生所有存在物的总和或大全的观念；
- (2) 这也就是说，任何一个主体均可知有大全；
- (3) 认识主体必定处于其所认识的对象之外，不能是这样的对象的一个部分；
- (4) 所以，知有大全的主体必定处于大全之外；
- (5) 处于大全之外的主体必定只知道大全，而不知道其中的部分；
- (6) 任何一个主体均不能思考大全；
- (7) 所以，任何一个主体均在大全之中（因为否则的话，大全便可思了）；
- (8) 任何一个具有如下知识的主体均可自觉其同于大全：知道自己在大全之中，而且只知道大全，而不知道其中的部分；
- (9) 对于任何具备正常的思维能力的主体来说，上面的论证均适用，所以任何这样的主体均可自觉其同于大全。

在我看来，上述论证不能成立。

其一，(3) 不成立。

其二，即使假定(3)成立，进而假定(4)也成立，那么(5)也无法成立。

其三，为了得到(7)，根本不需要(6)，因为(7)不过是一个事实陈述。而且，从(6)也无法合乎逻辑地得到(7)。

其四，(8)不能成立。因为，首先，根本不可能存在只知道有大全而不知道其中的任何部分的主体；其次，知道有大全而不知道其中的任何部分而且知道自己在大全之中的主体如何可能就是（自觉）同于大全的主体？

其五，如果冯友兰的如上论证成立，那么单纯的逻辑论证便保证了任何具备正常的思维能力的主体均可轻而易举地同于大全或天。但是，同天境界之得到显然不可能如此简单。

^① 同上，第一九二页。

^② 参见上引书第十五至二二页。