

从“理在事先”到“理在事中”：冯友兰逻辑分析法的根基转换

侯家祥

湖北大学哲学学院，湖北 武汉

收稿日期：2026年7月4日；录用日期：2026年7月26日；发布日期：2026年8月6日

摘 要

中国现代哲学的发展,始终处于古今之变与中西之争的思想张力之中。冯友兰毕生以逻辑分析法为工具,致力于为传统哲学建构形式上的系统。这一努力的结晶便是其“新理学”体系。然而,这一以“理在事先”为核心预设的体系,呈现出一种深刻的悖论:先验的理世界越是精密,就越是悬浮于现实之上。正是在这一张力之中,经由对马克思主义哲学的接触与《实践论》的阐释,冯友兰逐步看清了自己哲学体系的病根不在分析工具本身,而在它所立足的哲学根基。由此,他将逻辑分析法的根基从先验的理世界转移到“理在事中”所指向的社会历史实践。基于这一转换,冯友兰的逻辑分析法不再服务于空灵玄妙的思辨体系,而是成为在“旧邦新命”的文化实践中辨析概念、阐明哲学系统的有力工具。从“理在事先”到“理在事中”的转变,不仅是冯友兰个人思想历程的转折点,更展示了中国现代哲学如何在与马克思主义的碰撞与融合中,完成了一次深刻的方法论重构。

关键词

冯友兰, 逻辑分析法, 理在事中, 《实践论》, 抽象继承法

From “Idea before Things” to “Idea in Things”: The Foundational Shift in Feng Youlan’s Method of Logical Analysis

Jiaxiang Hou

School of Philosophy, Hubei University, Wuhan Hubei

Received: July 4, 2026; accepted: July 26, 2026; published: August 6, 2026

Abstract

The development of modern Chinese philosophy has always been shaped by the intellectual tension between the ancient and the modern, as well as between Chinese and Western thought. Feng Youlan devoted his life to constructing a formal system for traditional Chinese philosophy through the method of logical analysis. The culmination of this endeavor was his “New Neo-Confucianism” system. However, this system, premised on the core presupposition of “Idea before Things”, revealed a profound paradox: the more refined the a priori realm of Ideas became, the more it floated away from concrete reality. It was within this tension that, after his engagement with Marxist philosophy and through his interpretation of *On Practice*, Feng Youlan gradually came to see that the source of his philosophical malady lay not in the tool of logical analysis itself, but in the philosophical foundation on which it rested. Consequently, he shifted the foundation of his logical analysis from the transcendent realm of Ideas to the socio-historical practice implied by “Idea in Things”. Following this shift, Feng’s logical analysis no longer served an ethereal and speculative system, but instead became a powerful tool for conceptual clarification and philosophical system-building within the cultural practice of “New Mission for the Ancient Nation”. The shift from “Idea before Things” to “Idea in Things” marks not only a turning point in Feng Youlan’s personal intellectual journey but also demonstrates how modern Chinese philosophy accomplished a profound methodological reconstruction through its encounter and integration with Marxism.

Keywords

Feng Youlan, Logical Analysis Method, Idea in Things, *On Practice*, Method of Abstract Inheritance

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

中国哲学如何获得自身的合法性与现代品格，是 20 世纪中国哲学现代转型中的核心焦虑。就思想形式而言，中国传统哲学概念极为含混，缺乏西方那种概念都有明确界说的传统([1], pp. 35~36)；就思想材料而言，中国哲学之典籍“大率散而无纪，残缺而不完，虽有真理，不易寻绎”，不如西洋哲学“系统灿然，步伐严整”([2], p. 5)。这一焦虑，构成了包括冯友兰在内的一代哲人哲学探索的根本动力：在“知”的层面，追问中国哲学具有怎样的思想特质；在“行”的层面，追问中国哲学应该如何发展。作为中国现代哲学探索自身道路的一个缩影，冯友兰“由形成体系到被迫放弃再到回归体系”[3]的思想历程是极其曲折，且极具典型性。

关于冯友兰研究中国哲学的方法论及其转变，学界主要有三方面的探讨。其一，聚焦其“新理学”体系，分析其如何通过逻辑分析法对中国传统哲学中的理、气、道体、大全等概念进行形式化重构[4]；其二，探讨其“抽象继承法”，或从方法论角度考察这一原则提出的历史背景、积极意义及其存在的问题[5]，或围绕其所引发的争议，对冯友兰后期思想进行重新定位[6]；其三，关注冯友兰接受唯物史观，并将之用于中国哲学史研究的方法论探索，即将中国传统哲学命题从具体的历史情境中抽离，提炼出其中具有普遍意义的民族形式，使之在与新的时代内容相结合的过程中，获得新的哲学形态[7]。这些研究为理解冯友兰的思想提供了重要基础，但大多聚焦于其方法转变的“内容”与“结果”，较少深入其内在机理，追问这种转变究竟是如何发生的。

本文的切入点正在于此。本文所要考察的，正是其逻辑分析法如何从“理在事先”的“先验分析”转换为“理在事中”的“实践分析”。在这一视角下，冯友兰以逻辑分析法为中国哲学的“实质系统”穿上“形式”的外衣。然而，在“理在事先”的框架中，这一努力呈现出一种深刻的悖论：先验的理世界越是精密，就越是悬浮于现实之上。正是在这一张力之中，经由对马克思主义哲学的接触与《实践论》的阐释，冯友兰逐步看清了自己哲学体系的病根不在分析工具本身，而在它所立足的哲学根基——那个规定了逻辑分析法以什么为对象、朝什么方向运用的出发点或内核。此后，他将逻辑分析法的根基从先验的理世界转移到社会历史实践的地基之上，逐步完成了方法论的重构。这一重构不仅标志着冯友兰从“理在事先”到“理在事中”的根本转向，更展示了中国现代哲学如何在对马克思主义的吸收转化中，完成了一次深刻的自我更新与理论重构。以下三章，依次考察这一转换的起点、过程与归宿。

2. 逻辑分析法研究中国哲学的尝试与困境

中国哲学的“现代性”问题，其核心在于追问“作为原创性的历史存在的中国哲学，能否融入当代哲学主题，并参与当代哲学建构的问题”[8]。这一追问牵连出其“合法性”与“现代性”的双重挑战：前者面向传统，追问“‘哲学’一语与中国本土历史文化相联结的具体方式及其由此所引发的后果，追问作为现代陈述的‘中国哲学’与中国思想传统之间的内在相关性”，后者面向未来，旨在追问“‘中国哲学’的现代品格与问题意识，追问‘中国哲学’在‘现代性’视域中的展开、在现时代的历史情境中所彰显的意义等等”[9]冯友兰正是在这一背景下展开其哲学探索的。他始终致力于通过确立中国哲学在形式上的“合法性”来推进其在内容上的“现代性”转化，而他对中国哲学之“病”的诊断，首先落在语言的层面。

中国传统哲学概念最显著的特征，是其意义的模糊性与多相性。严复以“气”为例指出：“有时所用之名之字，有虽欲求其定义，万万无从者。”一个“气”字，既指人生病之邪气，也指国家盛衰之元气，“几于随物可加”([10], pp. 18~19)。金岳霖同样指出，哲学的近代化要求概念有明晰的意义，而中国传统哲学概念往往是“同样型而不同意义”([11], p. 794)，提出一个命题往往不作详细论证，易流于牵强的比附。冯友兰的反思并未停留在术语层面，而是深入到了思维方式的根本差异。他指出：“中国哲学就其内容说，和其他民族的哲学是一样的……但就表现形式说，中国哲学就和其他民族的哲学，有所不同。”([12], p. 423)如何理解这种不同？冯友兰的切入点是区分了哲学系统的两种形态：“所谓系统有二，即形式上的系统与实质上的系统”([13], p. 252)，他认为中国哲学虽无形式上的系统，却有实质上的系统。所谓形式上的系统，即哲学的逻辑与体系，它指向思想的外在架构，是由概念如何定义、命题如何推导、体系如何安排等形式原则构成的思想体系。实质上的系统，即哲学的要义与精神，指向思想的内在义理，是由问题意识从何而来、价值关怀指向何处的内容原则构成的思想体系。

那么，中国哲学何以缺乏形式上的系统？冯友兰认为，这种缺失植根于一种与西方迥异的思维方式，即：“中国哲学家不喜欢为知识而求知识，然亦以中国哲学迄未显著地将个人与宇宙分而为二也……在中国人之思想中，迄未显著的有‘我’之自觉，故亦未显著的将‘我’与‘非我’分开。”([13], p. 250)语言上的模糊与多相，反映的正是思维上的“物我未分”。基于这一诊断，冯友兰指出：“没有形式上的系统，若不研究西洋哲学，则我们研究整理中国哲学，便无所取法。”([14], p. 403)就此而言，讲中国哲学“即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”([13], pp. 252~253)。

这一方案之所以可能，在于两方面的根据。首先是人类理性的共通性。在他看来，哲学是一种形式的、逻辑的、纯思的概念系统：“哲学乃自纯思之观点，对于实在作理智的分析、总括及解释，而又以名言说之者。惟其如此，所以哲学中所有之命题，多为形式的，逻辑的，而不是事实的，经验的。”([14], p. 385)这是说，当以逻辑分析的方法去考察传统哲学命题时，可以从中剥离出两重意义：一个是特殊性的

历史内容，它是命题在具体情境中的应用，不必也不可能被原样继承。另一个是一般性的逻辑形式，它使命题可以被不同时代和不同文化传统的人所理解和重构；无论东西方，哲学命题都遵循着基本的逻辑规律，正是这种一般性，构成了形式系统能够被建立和理解的前提。

其次，在于概念形式的相对独立性与可重构性。概念的形式规定，并非与特定内容完全绑定，而是具有一种相对独立的逻辑地位。因此，“形式”概念不是一成不变的，在具体内容在被纳入某种形式规定之后，会因为人们对词语具体与抽象的字义分配不同的倾向而改变意义的生成方向。清晰的形式能够让内容充分显示，僵化的形式可能遮蔽丰富的原生内容。当旧概念的形式无法容纳新的问题意识与价值关怀时，就需要改造形式、创造新概念或重建思想体系。

因此他主张：“用近代逻辑学的成就，分析中国传统哲学中的概念，使那些似乎是含混不清的概念明确起来。”([15], p. 200)这种形式化的哲学立场，使他倾向于追溯哲学观念的历史渊源，在理性思考的基础上，“剥离传统概念中的特殊意义，只继承形式化的东西”[16]继承其对现在仍有价值的部分。

正是基于上述诊断与根据，冯友兰走向了以逻辑分析法建构“新理学”体系“接着”宋明理学讲的尝试，说明“理”“气”“道体”“大全”等“不著实际”的观念。就其研究的方法而言，他自言“在《新理学》中用的方法完全是分析的方法。”([17], p. 283)所谓分析的方法就是“逻辑分析法，就是辨名析理的方法……析理必表示于辨名，而辨名必归极于析理。”([18], p. 202)“辨名”是对概念进行逻辑辨析、界定其清晰的内涵与外延；“析理”是分析这些概念所指涉的义理、规律。正是基于这一方法，冯友兰“逻辑分析法的对象不仅包括表达经验事实的命题形式，还包括经验事实本身，这便为他以经验事实为出发点、通过对经验事实的逻辑分析来建构一种‘真正形而上学’的命题”[19]提供了理论前提，有研究指出，在《新理学》中，“‘理在事先’是贯穿于其始终的。与其相对应的是对于‘理在事中’的否定也是贯穿于其始终的。”[20]所谓“理在事先”，即以本质先于个体而存在。在此前提下，逻辑分析法所要辨析的，是先于具体事物和实践而独立存在的理，而非从事物和实践中提炼出来的理。这一借西方哲学方法研究中国哲学所确立的“理在事先”预设，正是新理学的理论品格所在。

也正是在这一根本预设上，这一进路遭遇了质疑。以牟宗三为代表的学者从传统学术本位的立场指出如果“以西方哲学为标准，来在中国哲学里选择合乎西方哲学的题材与问题，那将是很失望的，亦是莫大的愚蠢与最大的不敬”([21], p. 7)认为过度使用西方逻辑化、形式化的方法处理真实的生命经验容易背离传统学术那种不离事言理、即工夫即本体的实践智慧。面对这类批评，冯友兰并未放弃思辨性系统。在他看来，思辨性系统的建构虽然会将实存生命对象化、概念化，拉开了哲学与具体生命的“距离”，但也正是由于这一距离的保持，思想才不至于被生命实践的直接诉求所淹没，从而保有观照全局、反思前提的能力。真正促使冯友兰反思自身哲学根基的，是1949年冬接触到马克思主义哲学的“具体的共相”这一概念，他指出“具体的共相，就是共相与具体的结合，也就是一般与个别的结合了”，其“新理学”的哲学思想，则“注重共相与具体的分离，一般与个别的分离”([22], pp. 407~408)。正是这一对照，让他看清了新理学与马克思主义哲学在哲学特质上的根本差异。

新理学的哲学特质在于以逻辑分析法辨析共相，它能赋予传统概念以清晰的形式，克服中国哲学概念模糊、缺乏形式系统的弊病。但它不能做的，是让哲学触及现实的社会历史实践。当“理”被预设为脱离具体事物的先验实体时，逻辑分析法便只能在纯思辨的层面推演，悬搁了回应社会变革的诉求。而“现代性”的缺失，反过来又损害了它试图建立的“合法性”：冯友兰的方案越是想以形式的精密化来回应中国哲学的合法性焦虑，就越是脱离真实的社会历史实践；体系越空灵，就越陷入无力回应“现代性”的挑战的悖论。因此，冯友兰的方案在“现代性”上受阻，也就注定在“合法性”上无法真正兑现。与此相对，马克思主义哲学植根于社会实践的理论品格，让他看到了克服新理学局限的可能，他也因此更自觉地吸收马克思主义哲学的理论资源。然而，从意识到问题到找到出路，中间还有一段距离。正是在这

个节点上,《实践论》进入了他的视野。

3. 《实践论》的阐释与逻辑分析法的自我反思

(一)《实践论》的阐释与传统知行观的诊断

冯友兰之所以选择《实践论》作为他重新出发的起点,并非出于偶然。他的逻辑分析法来自西方认识论传统,追求形式上的普遍有效,其研究对象却是中国哲学传统。当他接着宋明理学讲“理”时,逻辑分析法就在辨析共相、推求一般的过程中,将“理在事先”确立为其哲学体系的根本预设。由此,逻辑分析法越是精密地辨析共相与殊相,理与事、知与行就越是被割裂为对等的抽象概念,最终陷入哲学始终悬浮于现实之上的困境。而《实践论》以“认识与实践的关系——知和行的关系”为副标题,将“实践”引入思维与存在的关系之中,同时切入两大传统脱离社会实践去探讨知行问题的局限。这一点恰好指向了他自己的困境。正是这一点,促使他追问:中国哲学知行观究竟存在什么问题,它又是如何影响了他自己的新理学?这一追问,将他引向了《实践论》的阐释。

就其所论“认识与实践的关系”而言,《实践论》以马克思主义认识论为理论来源,从社会生活的实践本质出发,“强调理论对于实践的依赖关系,理论的基础是实践……认识‘又转过来为实践服务’”([12], p. 11)。就其所论“知与行的关系”而言,它以中国哲学中的知行观为理论话题,将“行”从个人的道德践履,拓展为人的对象性、社会性活动;将“知”阐发为“感性认识与理性认识”论证了真理是实践与认识在历史中具体的统一,使知行关系不再停留于观念内部的推演,而是在实践的动态过程中扎根到社会历史的现实运动之中。正是在这个意义上,他指出“中国传统哲学所谓知、行,是专就个人说的;《实践论》所谓知、行,其意义要广泛得多。”([15], p. 150)

沿着《实践论》所揭示的知行分离这一方向,冯友兰深入到了传统知行观的内部他所凭借的,正是他所理解的中国哲学的根本视野:“中国哲学底传统,以为哲学是研究‘天人之际’的,天指自然,人指社会;中国哲学中所常讨论的知行问题,就是认识论这一方面的问题。”([12], p. 24)中国传统知行观始终将知与行的问题置于“天”与“人”的关系框架中加以讨论,由此内在地关联着三个层面的追问。其一,在自然和社会中追问人的认识何以可能;其二,追问以“天”为代表的“宇宙法则”和以“人”为代表的“社会法则”以及“人心法则”何者是终极价值来源;其三,追问知行的先后、难易、轻重、分合关系。正是对这些问题不同回答,决定了不同哲学家对知行关系的不同理解。

在这些探讨中,冯友兰指出中国传统知行观的根本问题在于,各家始终未能将知行的根基追溯到社会历史实践之中。相反,他们“以形而上学的思想为基础,孤立的去看待知和行以为它们是分离的,是对立的,是本来都处于对等的地位的”([12], p. 24)。正是这种思维方式,导致各家“对于知行,认为或先或后,或难或易,或重或轻,或合或离,颠之倒之,没有一致的意见”([12], p. 24)。冯友兰指出,这些看似纷乱的见解,正是表示“他们对于实践与认识底片面性”([12], p. 16)。

可见,冯友兰从传统知行观的具体分歧出发,自下而上地追溯了各家共享的形而上学前提。此外,还有学者在此基础上从实践论的视域出发,自上而下地揭示了这一形而上学思维何以必然陷入循环。相关研究认为,各家始终未能认识到价值的实践论根基,“要么忽略人的作用而直接断言终极价值何为,要么将人的道德属性无限夸大而使之成为包含宇宙万物在内的终极价值的根源。”[23]无论是将终极价值的根源归于“天”还是“人”,还是如何界定“宇宙法则”和“人心法则”的具体内容,其理论基础都是把人理解为抽象精神的存在而非社会关系的总和。这一判断与冯友兰的观察方向一致,二者共同构成了对传统知行观何以陷入形而上学循环的完整解释。

如果说传统知行观始终囿于形而上学框架而预设天与人何者作为终极价值根源的前提,去追问知行孰先孰后、孰难孰易、孰重孰轻。那么《实践论》则从根本上改变了这一提问方式。它不再纠缠于知与行

作为两个独立范畴的先后轻重之争，而是以“实践”为中介，追问知与行如何在人的社会历史活动中相互生成、相互转化。《实践论》的突破正在于此：它将知行关系的核心问题，从心性修养层面转向了社会历史层面，即不再追问知与行孰先孰后，而是追问实践如何生成认识，认识如何反作用于实践。在冯友兰看来，这一思路使传统知行观中知行分离的问题获得了新的解决方向。

(二) 从传统知行观到自身逻辑分析法的反思

在对传统知行观的诊断中，冯友兰此前带着的那个追问逐渐得到了验证：中国哲学知行观的根本问题，在于知行始终被割裂为对等的抽象概念，而这一割裂的根源，正是各家共享的将知行的根基始终停留在个人的心性修养领域，未能追溯到社会历史实践之中的哲学前提。这一发现，反过来促使他反观自身：新理学同样有其“知”的主张与“行”的指向，它的“知”与“行”是否同样被割裂了？如果割裂了，它的根子是不是也在那个形而上学前提下？张遂五的批评从外部强化了这一追问。张遂五曾一针见血的指出“新理学”所谓单独讨论是说“可以离开感性认识而思及它所谓的理，它企图肯定理只是思之对象而从认识论方面论证其理的对实际世界的独立性，它是想人为地割裂感性认识和理性认识的统一来论证其论点”[24]。这一批评，从外部印证了冯友兰的判断：新理学“理在事先”的预设，同样导致了知与行的割裂。

就新理学之“知”而言，他以逻辑分析法由四组命题推出：“理、气、道体及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念”([18], p. 127)结果使知停留在空灵玄妙的理世界，让形式成为高悬于社会现实之上的空洞架构；就新理学之“行”而言，以“经虚涉旷”而不离“担水砍柴”方法指出“理及气的观念，可使人游心于‘物之初’，道体及大全的观念，可使人游心于‘有之全’。这些观念，可使人知天，事天，乐天，同天。这些观念，可以使人的境界不同于自然，功利及道德境界。”([18], p. 136)其所讲的是“内圣外王之道”([18], p. 138)最精纯底要素。然而，这种“行”始终停留在个人精神境界的提升层面，未能触及社会历史实践。

正是这一自觉，让冯友兰看清了自己哲学体系的病根不在分析工具本身，而在“理在事先”这一预设。逻辑分析法作为一种分析工具并无问题，问题出在它所立足的哲学根基。所谓哲学根基是整个哲学体系的立论的基石，也是其解释世界的根本范式，更是其全部概念推演的统摄性原则，规定了哲学方法以什么为对象、朝什么方向运用的出发点或内核。新理学以“理在事先”为内核，将先验的理作为逻辑分析的对象，由此推出了“理”、“气”、“道体”、“大全”这四个空底观念。这些概念指向“经虚涉旷”的空灵境界，却无法触及具体的社会历史实践。正是这一根基，造成了“理”与“事”的割裂，让理停留在纯思辨的层面，事则被架空为理的经验碎片。

既然病根在根基而不在工具，那么出路就在于将逻辑分析法从先验的理世界转移到社会历史实践的地基之上。《实践论》的阐释使冯友兰认识到，不是先有“理”再有“事”，而是在“事”中不断生成和修正“理”。在哲学的“知”上，他认识到“真理不是现成的，人只有从实践中，经过复杂的过程，用辛勤的努力，才能得到真理。真理也不是一成不变的，客观世界是变动的，真理也随之变动。”([12], p. 99)这一真理观直接反对那种脱离变动的社会关系，而假设不变的实体如某个永恒的“理”作为真理的依据。在中国哲学研究的“行”中，他不再停留于从思想中来到思想中去的哲学思辨说明哲学问题，而是追问“复兴有什么社会的与历史的意义，是什么社会变化底反映……从对于中国哲学史的感性认识达到对于中国哲学史的理性认识”([12], p. 30)。这表明，他不再将哲学研究视为纯思辨的概念推演，而是将其扎根于对社会历史根源的追问之中。

这一转向，在1959年的《新理学的原形》中得到了理论上的自觉。冯友兰在文中反思道，在其新理学体系中，“离开个别的存在的一般存在是不可能的。我所谓理或共相，正是离开个别事物的一般。如果它们存在的话，它们不能存在于客观世界中，而只能存在于人的主观世界中。这就是说，它不过是人

的思想中的概念。”([22], p. 975)换言之, 这种理或共相只能通过个别的、具体的事物而存在, 不能脱离事物而独立。对此, 冯友兰在晚年的《三松堂自序》中做出了最终的澄清: “每一个普通名词所指的都是一个具体的共相, 它的内涵就是‘理’, 它的外延就是‘事’、理和事, 内涵和外延, 本来就是合在一起的, 只是人的思维它们加以分析, 才显出它们的分别和对立。这是一个关于认识的问题, 并不是一个关于存在的问题。”([25], p. 215)由此, “理在事先”的哲学预设被瓦解了, 理不再是与事分离的先验实体, 而是在“事”中不断生成与呈现的意义本身。

这一转向在《中国哲学史新编》中得到了进一步的贯彻。冯友兰“从一般与特殊之间的关系问题入手考察中国传统哲学发展演变的逻辑进程, 并基于辩证唯物主义的标准对中国传统哲学各家各派的思想做出一种全新的解读”[7]正是这一系列层层递进的反思与转变, 推动他将逻辑分析法的根基从“理在事先”的认识论, 转换到“理在事中”的存在论。由此, 逻辑分析法从先验推演走向基于社会实践的辩证分析, 其哲学研究的立足点从“理在事先”转向了“理在事中”。

4. “抽象继承法”: 逻辑分析法的运用与展开

逻辑分析法的根基从“理在事先”转向“理在事中”之后, 冯友兰所面对的问题不再是如何辨析验之理, 而是如何从具体事物和社会实践中提炼出理, 并在此基础上分析和继承中国传统哲学。基于这一方法自觉, 他将“理在事中”的逻辑分析法运用于中国传统哲学概念、范畴、命题、系统的研究中, 提出了“抽象继承法”[26]。然而, 这一主张一经提出, 便引发了长时间的激烈争论, 也正是这些争议, 促使冯友兰不断调整其具体表述, 理论内涵也在此过程中日趋圆融。

从1957年提出区分“抽象意义”与“具体意义”([12], p. 94)的继承法, 到1958年认识到这一主张存在割裂一般与个体的关系的问题([22], p. 960), 再到80年代将“抽象继承”提升为“对于体系的继承”([25], p. 240)。这一系列调整本身, 就是理论在自我纠正中逐步圆融的表现。他始终追求的是从中国传统哲学遗产中提炼出具有普遍意义的思想形式, 使之与新的时代内容相结合。这正是其“阐旧邦以辅新命”志愿——“中国就是旧邦而有新命, 新命就是现代化。我的努力是保持旧命的同一性和个性, 而又同时促进实现新命”([25], p. 311)在方法论上的体现。

“抽象继承法”所引发的争议, 从反面凸显了冯友兰方法论转换的哲学意义。张岱年指出, 冯友兰的错误不在于主张区分哲学命题的抽象意义和具体意义, 而在于“把这种区分看作继承的主要方法, 没有把区分精华和糟粕看作批判继承的主要方法”[27]。这一批评指向的是以抽象意义为由全盘照搬的倾向, 但它并未否定哲学命题具有抽象意义这一基本判断本身。俞吾金的批评则更为根本地认为, 抽象继承法会抹去哲学命题与其历史语境的关联, 使之沦为“一堆没有时代背景、没有历史来源的思想碎片”[28]。这一忧虑对应着以具体意义为由拒绝继承的倾向。两种批评的出发点截然相反, 却共享着把“抽象”与“具体”视为非此即彼的对立的哲学前提。正是“理在事先”的预设将二者推向对立, 只有当“理”被预设为脱离“事”的先验实体时, “抽象”才会被等同于对具体内容的强行抽空, “具体”才会被理解为拒绝抽象的唯一依据。抽象继承法所克服的, 恰恰是这一预设本身: 在“理在事中”的根基上, 抽象是从“事”中提炼出“理”, 而非脱离; 继承是让这些形式在与新的时代内容相结合的过程中获得新的哲学形态, 而非照搬。正是在这两极之间, 抽象继承法为中国哲学遗产的继承开辟了一条既能保留普遍性思想形式、又能与新的时代内容相结合的路径。

通过这一系列的反思与阐释, 冯友兰放弃了“理在事先”的纯思立场, 而将可以改造传统哲学范畴的逻辑分析方法保留下来, 使之投身于社会实践之中。逻辑分析法的根基由此从“理在事先”转向了“理在事中”, 找到了西方思辨性逻辑分析法与历史唯物主义的结合点。它既克服了传统形而上学的深层矛盾, 也为辨识中国哲学的局限与精华提供了坐标, 从而为中国哲学的“实质系统”转化为现代形态的“形

式系统”提供了方法论的前提。

这一根基转换也为理解中国哲学研究的“知”与“行”提供了新的方法论启示。在知的层面，“辩名析理”的逻辑分析法使人的思维得以在抽象的“理”与具体的“事”之间不断往返，于这种往返中锻炼逻辑，为民族哲学的旧范畴赋予新形式。在行的层面，这一方法要求我们厘清传统思想产生的社会历史前提，直面其时代局限，从而在中国哲学中提取那些根源性的真问题，通过对问题的回应使思想获得新的时代内涵。

参考文献

- [1] 严复. 穆勒名学按语[M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [2] 王国维. 王国维文集: 第3卷[M]. 北京: 中国文史出版社, 1997.
- [3] 蔡仲德. 论冯友兰的思想历程[J]. 传统文化与现代化, 1996(5): 65-77.
- [4] 迟浩然. 略论中国哲学话语的现代转化与建构——以“新理学”形上学为例[J]. 江淮论坛, 2024(4): 54-59.
- [5] 马振江. 冯友兰“抽象继承法”评析[J]. 宁夏社会科学, 2012(3): 124-128.
- [6] 李贵仓. 冯友兰“抽象继承法”引起争论原因及重新定位[J]. 平顶山学院学报, 2008(3): 26-30.
- [7] 苏培君. 从抽象继承到历史性梳理——中国话语的马克思主义哲学方法论重构[J]. 江苏社会科学, 2022(3): 61-71.
- [8] 余卫国. 西方哲学主题的历史转换与中国哲学的现代性问题[J]. 南通大学学报(社会科学版), 2005(4): 33-38.
- [9] 郑家栋. “中国哲学”与现代性[J]. 哲学研究, 2005(2): 48-54+128.
- [10] 耶方斯. 名学浅说[M]. 严复, 译. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [11] 金岳霖. 知识论[M]. 北京: 商务印书馆, 1996: 794.
- [12] 冯友兰. 三松堂全集: 第13卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [13] 冯友兰. 三松堂全集: 第2卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [14] 冯友兰. 三松堂全集: 第11卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [15] 冯友兰. 中国现代哲学史[M]. 广州: 广东人民出版社, 1999.
- [16] 张灵馨. 20世纪50年代“抽象继承法”讨论的再思考[J]. 哈尔滨学院学报, 2017, 38(8): 27-30.
- [17] 冯友兰. 三松堂全集: 第6卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [18] 冯友兰. 三松堂全集: 第5卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [19] 苏培君. 逻辑分析外衣下“负的方法”——冯友兰逻辑分析法探析[J]. 安徽大学学报(哲学社会科学版), 2025, 49(4): 1-9.
- [20] 曲兰英. 《新理学》的主要问题及其解决——冯友兰先生“理在事先”与“理在事中”思想探析[J]. 兰州学刊, 2006(10): 28-30.
- [21] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [22] 冯友兰. 三松堂全集: 第14卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [23] 张文. 实践论视域中的中国古代哲学基本问题[J]. 船山学刊, 2023(5): 88-98.
- [24] 张遂五. 批判“新理学”的唯心主义反动实质[J]. 哲学研究, 1956(4): 42-63.
- [25] 冯友兰. 三松堂全集: 第1卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2000.
- [26] 吴传启. 从冯友兰先生的抽象继承法看他的哲学观点[J]. 哲学研究, 1958(2): 85-98.
- [27] 张岱年. 论哲学思想的批判继承[J]. 哲学研究, 1979(9): 33-39.
- [28] 俞吾金. 如何继承中国传统哲学的遗产?——从冯友兰先生的“抽象继承法”说起[J]. 社会科学, 2013(5): 101-110.