

# 国学大师冯友兰与变色龙

[作者] 李守力

[单位] 国际易经研究院

[摘要] 一直没有读到冯友兰先生的最后遗著《中国哲学史新编》第七册，只从有关冯先生的传记和年谱中得到一些粗浅的了解，冯先生晚年写了一本不能出版的书，这不容易。1991年3月下旬，张毕来、丁石孙等7名政协委员向政协七届四次会议提出提案，呼吁出版《中国哲学史新编》第七册，宗璞为此还给有关领导写过信，但最终不了了之。

[关键词] 冯友兰，《中国哲学史新编》，《中国哲学史》，“贞元六书”

一直没有读到冯友兰先生的最后遗著《中国哲学史新编》第七册，只从有关冯先生的传记和年谱中得到一些粗浅的了解，冯先生晚年写了一本不能出版的书，这不容易。1991年3月下旬，张毕来、丁石孙等7名政协委员向政协七届四次会议提出提案，呼吁出版《中国哲学史新编》第七册，宗璞为此还给有关领导写过信，但最终不了了之。人世苍茫，想到当年冯友兰先生的无奈选择，再看今日冯先生的执著，真是别有一番滋味在心头。冯先生如果没有晚年这部书，也许我们不会更深地理解冯先生。或者说句大不敬的话，要是冯先生不得长寿，那不知会有多少误解留存世间。冯先生虽有无奈的时候，但他也终有不需要应付，不需要为谁服务的时候。冯先生早年是独立的，这种独立曾一度消失，但最终冯友兰又独立了，尽管这已到了他生命的终点，一个人到了这步天地才“海阔天空我自飞”，让人觉得多么沉重。在《新编》第七册的“自序”中，冯先生说：“在写八十一章的时候，我确是照我所见到的写的。并且对朋友们说：‘如果有人不以为然，因之不能出版，吾其为王船山矣。’船山在深山中著书达数百卷，没有人为他出版，几百年以后，终于出版了，此所谓‘文章自有命，不仗史笔垂’。”（蔡仲德《冯友兰先生年谱初编》）冯先生“文革”中的失误，有其性格的原因，但更多的是时代的关系。冯先生作为一个读书人，在那样的环境下，做一些违心的事，常常不得已而为之。冯先生性格中的弱点，西南联大时有一件小事可见。钱穆在《八十忆双亲·师友杂忆》一书中说：“一日，有两学生赴延安，诸生集会欢迎。择露天一场地举行，邀芝生与余赴会演讲，以资鼓励。芝生先发言，对赴延安两生倍加奖许。余继之，力劝在校诸生需安心读书。不啻语语针对芝生而发。谓青年为国栋梁，乃指此后言非指当前言。若非诸生努力读书，能求上进，岂今日诸生便即为国家之栋梁乎。今日国家困难万状，中央政府又自武汉退出，国家需才担任艰巨，标准当更提高。目前前线有人，不待在学青年去参加。况延安亦仍在后方，非前线。诸生去此取彼，其意何在。散会后，余归室。芝生即来，谓君劝请生留校安心读书，其言则是。但不该对赴延安两生加以责备。余谓，如君奖许两生赴延安，又焉得劝诸生留校读书。有此两条路，摆在前面，此是则彼非，彼是则此非。如君两可之见，岂不仍待诸生之选择。余决不以为然。两人力辩。芝生终于不欢而去。然芝生以后仍携其新成未刊稿来盼余批评，此亦难得。”冯先生比之钱穆，用今天的话，比较活络。

冯先生又是懦弱的，这种懦弱，不全在自己，更在自己之外的某种压力。这也有一例可举。1951年，冯先生随中国文化代表团赴印度访问。在德里大学见到他在西南联大的好友、当年的训导主任查良钊，不但没有说话，而且立刻回避。后来查良钊在《忆一位失去自由的教授》一文中回忆了此事。当时他怕冯友兰有不便之处，便提前写了个便条给他。说：“芝生兄，今天何幸在此德里大学相遇，恰值西南联大第十四周年纪念日，盼望吾兄归去后向我们共同的老朋友和当年同事们代我致意。弟，良钊，11月1日。”可当冯友兰见到查良钊时，他们几个没和任何一个人打招呼，就匆匆离开了会场，让当时所有在座的客人感到十分吃惊。当时负责会议的人说：“这像我们东方人的礼俗和习惯吗？”我真不懂。”因为查良钊在1949年前先到印度访问，后未回大陆，而去了台湾。当时在国际场合，有纪律规定，不能和台湾方面的

人同时出现在一个场合，可见一个时代的精神氛围。《冯友兰先生年谱初编》提到此次出访。当时印度德里大学要授予冯先生名誉博士学位，冯为接受与否，曾请示了外交部。当普拉沙德总统介绍冯先生的学术贡献时，曾提及两卷本的《中国哲学史》及“贞元六书”，外交部得知后当即致电代表团，谓此介绍有问题，先生应于适当时机予以更正。所以随后在加尔各答访问并讲演时，冯先生讲的是“新中国的哲学”，并应外交部的要求说：“中国革命成功，我认识到我过去的著作都是没有价值的。”这是 50 年代初冯友兰先生的经历，想来不会不在他的心上投下阴影。

“文革”初期，冯先生本来也是有罪之人，只是由于毛泽东在一次会议上随口说到：“北京大学有一个冯友兰，是讲唯心主义哲学的，我们只懂得唯物主义，不懂得唯心主义，如果要想知道一点唯心主义，还得去找他。翦伯赞是讲帝王将相的，我们要知道一点帝王将相的事，也得去找他。这些人都是有用的，对于知识分子，要尊重他们的人格”（《三松堂全集》第一卷）。在一言九鼎的岁月里，随口提到的冯友兰和翦伯赞，都因了这句话而改变了命运。虽然翦伯赞不久后自杀了，但据说在他死后身上发现一张纸条，上面写着“毛主席万岁！万万岁！”是感激抑或讽刺？

有了这样的经历，谁能不怕呢？冯先生死后，港台一些学者已放弃了对他“文革”中表现的苛评，倾向于认为冯先生的一生是中国知识分子的悲剧。季羨林挽冯先生说是“大节不亏，晚节善终”，当是知人之论。

相关文章(本文带有资产阶级唯心思想成分，希望批判阅读之)：

气节与学术--论冯友兰的道术变迁

## 一、以气节论人是残酷的

冯友兰（1895-1990）生在甲午战争的后一年，卒于文革结束以后十四年，改革开放以后十年。他一生经历了满清、民国和共产党三个不同的政权，是个名副其实的“世纪老人”。他亲历了清末的腐败，民初的军阀割据，30、40 年代的国共内战、抗日战争，以至于中华人民共和国的成立，由一个极端封闭的社会主义社会渐渐的走向市场经济。1949 年之后，他在“土改”、“文革”、“批林批孔”等历次政治运动中都有所表现。他的学术观点和他对孔子的评价也随历次政治运动的风向而游走变迁，前后矛盾，并作了许多自残、自践、自辱式的所谓“检讨”和“自我批评”。

海内外学者对冯友兰在历次运动中的表现大多感到错愕、惋惜和不齿。早期的批评可以张君勱 1950 年 8 月在香港《再生杂志》上发表的《一封不寄信--责冯芝生》为代表。他将冯友兰比为五代的冯道，在看了冯友兰 1950 年发表的《学习与错误》一文之后，张君勱“身发冷汗，真有所谓不知所云之感”，并严厉的责备冯友兰“不识人间尚有羞耻事乎？”<sup>1</sup>

国内学者对冯友兰的批评则集中在“批林批孔”时期，冯氏迎合江青，为四人帮做顾问的那段岁月。这样的批评，可以王永江、陈启伟 1977 年发表在《历史研究》上的《评梁效某顾问》为代表。在文中，除指出冯友兰对江青谄媚逢迎的丑态之外，并说明过去冯曾是蒋介石的“御用哲学家”和“谋臣策士”。最后则奉劝冯友兰：“好生记着伟大的领袖和导师毛主席解放初年对你的告诫，做人还是采取老实态度为宜。”<sup>2</sup>

1987年5月，已故美籍华裔学者傅伟勋，在台湾《当代》杂志发表《冯友兰的学思历程与生命坎坷》一文，也是对冯氏在1949年之后未能坚持自己的学术信念与立场而深致惋惜与责备<sup>3</sup>。

类似对冯友兰的批评文章散见各处，其结论大抵不出无耻逢迎。我在此丝毫无意为冯友兰许多令人齿冷的作为作任何辩护，我只想指出一点：即在论人时过分的“气节挂帅”，实际上也就是“政治挂帅”。

我在《胡适与冯友兰》一文中曾经指出<sup>4</sup>：

中国人，尤其是知识分子，所谓气节，绝大部分也只能表现在对当道的态度上。过分从这一点上来寓褒贬，不知不觉之中，是把学术当成了政治的附庸。一个学者无论在学术上的成就多高，只要一旦在政治上有了妥协，此人即不足论，这不正是“以人废言”的老规矩吗？

十年浩劫，中国知识分子所受到的迫害真可以说是三千年以来所未曾有。过分在气节上求全生活在那个苦难时代的知识分子，都不免是为那个残暴的政权在作开脱：在义正辞严的批评那个时代的知识分子“无耻”的时候，若对他们所经历的客观环境有些认识，那么，对像冯友兰这样在学术上有过几度变迁的学者，就会多了一些“同情的了解”。

在这样悲惨的情况下，若依旧以气节求全知识分子，实无异逼人做烈士。表面上看来义正辞严，骨子里却充满着不同情，不容忍的冷峻和残酷！这种要人做烈士的正义批评也正是戴东原所说的“以理杀人”<sup>5</sup>，五四时期所极欲打倒的“吃人的礼教”。一个有人味的社会是允许一个人有不做烈士的自由。

## 二、哲学只是一种游戏和工具

今人论冯氏在文革期间的种种言行，大多不免是在道德或气节的层面上说他投机、无耻、苟且。但在冯友兰自己看来，这样的论断或许不免“拘于行迹”。

对冯友兰来说，哲学概念上的改变与其说是思想上的冲突、斗争或挣扎，不如说只是一种游戏。这一点往往为论者所忽略。他在《中国哲学史新编》第7卷第81章《总结》之中，从中国哲学史的传统看哲学的性质及其作用。他藉着金岳霖的看法，来说明自己的一个概念<sup>6</sup>：

金岳霖在英国剑桥大学说过：“哲学是概念的游戏”。消息传回北京，哲学界都觉得很诧异，觉得这个提法太轻视哲学了。因为当时未见记录，不知道他说这句话时候的背景，也不知道这句话的上下文，所以对这个提法没有加以足够的重视，以为或许是金岳霖随便说的。现在我认识到，这个提法说出了一种哲学的一种真实性质。

《中国哲学史新编》第7卷是冯友兰的绝笔之作，而《总结》又是全书的最后一章，大约写在他死前两三个月<sup>7</sup>，是他对“哲学”真正的“最后定论”。在这一章里，他对哲学的性质三致其意，并提出了金岳霖的“哲学是概念的游戏”。他如此“轻薄”自己的生平志业。也可以解释为，这是为自己当年在思想上的改变作一定的解嘲。“哲学”既然是一种“概念的游戏”，那么冯友兰在“道术”上的几度变迁，也无非只是一种游戏罢了。后人又何需过分认真呢。

这种游戏的态度在冯友兰 1948 年出版的英文《中国哲学小史》(A Short History of Chinese Philosophy) 的最后一章中, 也有类似的表示。在这一章, 他以自己为例来说明现代世界中的中国哲学 (Chinese Philosophy in the Modern World)。他为哲学家所下的定义是这样的 8:

哲学家只不过是"某种主义的信仰者", 与其说他创造了解, 不如说他创造误解。

当然, 冯友兰这么说, 有他一定的幽默。但哲学家在他看来并不需要一种道德上的使命却是事实。他在 1933 年《中国哲学史》下卷序言中所引张载的"为天地立心, 为生民立命, 为往圣继绝学, 为万世开太平"<sup>9</sup>, 是他著书立说的宗旨。但这种继往开来的胸襟也罢, 使命也罢, 对冯友兰而言, 与其说是道德的, 不如说是学术的, 或知识的。

冯友兰在英文的《中国哲学小史》中说 10:

哲学, 尤其是形上学, 对具体事物知识的增加是无用的, 但对一个人心智境界的提升却是不可缺的。

类似的话在《中国哲学史新编》第 7 卷的《总结》中又说了一次, 但加了一些补充说明 11:

哲学的概念如果身体力行, 是会对于人的精神境界发生提高的作用。这种提高, 中国传统哲学叫做"受用"。受用的意思是享受。哲学的概念是供人享受的。

对冯友兰来说, 哲学一方面是一种概念的游戏, 一方面又带着一定的"工具性"。哲学是一个为人享用的概念。因此他所谓的"身体力行", 绝不是一种"道德实践"。"身体力行"只是为了"提高精神境界"所必不可少的实际操练。一种未经操练的哲学概念是无法真实"受用"的。这样对待哲学的态度不仅是功利的, 同时也带着工具主义和享乐主义的色彩。

冯友兰这样对待哲学的态度, 和传统中国知识分子把孔孟的哲学和教训当成自己的信仰和行为的规范, 是截然异趣的。对冯友兰而言, 生命的意义并不在实践某家的哲学。他所谓"哲学的概念, 是供人享受的", 也就是, 哲学的概念是为"我"服务的, "我"不是为哲学概念服务的。这个为我服务的概念可以是孔孟的"成仁取义", 也可以是庄子的"逍遥游"、"应帝王", 当然也不妨是马列主义的条条框框。

这样的研究写作态度, 可以用冯友兰在《新原人》《自序》中的一段话作为脚注: "其引古人之言, 不过与我今日之见相印证, 所谓六经注我, 非我注六经也。"<sup>12</sup>我注六经"是我为六经服务, 而"六经注我", 则是六经为我服务。

1959 年, 冯友兰写《四十年的回顾》长文, 检讨自己过去四十年来在研究工作中所犯的错误, 在完成《中国哲学史》之后, 他理解到: "研究历史, 特别是研究古代历史, 真是好玩, 就是那么些材料, 你可以随便给它解释, 差不多是你愿意怎么说就怎么说。"<sup>13</sup>这段话虽然是共产极权下的自我批评, 但与冯友兰视哲学为一种工具的看法却若合符节。哲学既可以为我所用, 历史又何尝不可呢? 在相当的程度上, 冯友兰把历史的解释 (interpretation) 也当成了一种"游戏"。

冯友兰把二战以前中国的哲学研究分成两大营垒: 北大著重历史发展的研究, 而清华则强调哲学问题的逻辑分析。他自己是清华学派的代表, 他自称"我在《新理学》中所用的方法完

全是分析的"<sup>14</sup>。这种所谓"完全分析"的方法是把中国哲学中的一些概念诸如"理"、"气"、"仁"、"义"等等，视为一个理解的"对象"而进行"解剖"。这个过程和化学家或生物学家在实验室中工作的态度，并没有基本的不同。

冯友兰在《四十年的回顾》一文中，对自己在《新理学》一书中所用的方法作了分析和批评<sup>15</sup>：

《新理学》所说的逻辑分析法，正是脱离了历史，脱离了实际，专用抽象力在概念和思维中打圈子的方法。这种方法离开了历史和实际，就只能作《新理学》所谓形式的分析。

冯友兰在《新原人》第7章《天地》中，指出宗教和哲学的基本不同。他说："宗教使人信，哲学使人知。"<sup>16</sup>在冯友兰的哲学体系中，他谨守着"知"和"信"的分际。从他的《贞元六书》中可以清楚的看出，他的兴趣在"知"，不在"信"。一般人在研究哲学问题时，因为不能有意意识的区分"知"和"信"这两个范畴，由"知之深"，在不知不觉之间，转成了"信之坚"。当然，也有人往往误"信之坚"为"知之深"。

冯友兰对孔孟哲学、宋明理学的了解，少有人能出其右。但对他来说，"了解"并不代表"信仰"。这样的态度，就好处看，是不做礼教的奴隶；就坏处看，就不免是"信道不笃"了。但在冯友兰看来，"笃信"不但不是他所期望达到的境界，反而是他所极力避免的"魔障"。"笃信"，实际上也就是"黏着"。冯友兰在《新原人》中，把人生分为"自然"、"功利"、"道德"和"天地"四个境界。"道德境界"并非最高境界，最高境界是"天地境界"。冯友兰把天地境界英译为 the transcendent sphere<sup>17</sup>，亦即"超越的境界"，一旦笃信，即无法超越。一个在天地境界中的人，一个讲"最哲学的哲学"的人"对实际是无所肯定"的<sup>18</sup>，因此，也就唯恐信道过笃了。

张君勱在《一封不寄信》中指责冯友兰：

足下将中国哲学作为一种知识、一种技艺，而以之为资生之具，如牙医之治牙，电机工程师之装电灯电线，决不以之为身体力行安心立命之准则，此其所以搜集材料，脉络贯通，足见用力之勤，然与足下之身心渺不相涉。

在我们看来，张君勱的批评是切中冯友兰要害的。但从冯友兰的观点言之，或不免是一个在"道德境界"中的人用世俗道德的标准来批评一个在"天地境界"中，已对实际一无肯定的一个人。冯友兰对儒学、理学的研究，都是进行一种"知识化"的研究，缺乏一种真信仰，因此也就缺少一种精神和人格的力量。

1997年，冯友兰的女婿蔡仲德在台湾《清华学报》发表《论冯友兰的思想历程》，将冯氏一生思想分为三个阶段：1918-48年是第一时期，在此期间，冯氏建立自己的思想体系；1949-76年第二时期，这一时期冯氏被迫放弃自己的体系；1977-90年是第三时期，冯氏回归自己的体系<sup>19</sup>。

蔡仲德的分期是符合冯友兰思想发展的。在这三个时期之中，1949年和1977年是关键的两年，1949是冯友兰一生由顺转逆的开始，而1977则由逆转顺。若说冯友兰的思想随着客观环境的顺逆或政治局势的兴亡而有所改变，应该是一句公允的论断。1972年，冯友兰在《赠王浩诗》中有"若惊道术多变迁，请向兴亡事里寻"<sup>20</sup>的句子。这也无非是说：只要了然兴亡之后，道术之变迁，又有甚么可惊怪的呢？

这个变迁固然有其不得已，但"与时抑扬"这个概念却并不与冯友兰哲学的基本信念有太大的冲突。换句话说，若把 1949 年以后冯友兰在思想上的变迁完全说成是共产迫使的结果，这不但与事实不符，而且还不免把冯友兰的哲学看"僵"了，也看"小"了。

冯友兰在《新世训·道中庸》说道 21：

"言必信，行必果"，是侠义的信条。"言不必信，行不必果，惟义所在"，是圣贤的信条。此所谓义，即"义者，宜也"之义。所谓宜者即合适于某事及某情形之谓。作事须作到恰好处。但所谓恰好者，可随事随情形而不同。

这是冯友兰文革期间"权宜"和"便宜行事"的主导思想。

借用蔡仲德的话来说，冯友兰第一个时期是"建立自我"，第二个时期是"失落自我"，而第三个时期是"回归自我"。我认为这三个时期的冯友兰既不宜以真假分，也不宜以高下或优劣分。冯友兰不但是多变的，也是多面的，他唯一不变的是"义者，宜也"这个"圣贤信条"。在冯氏看来，为自己信念而殉道的烈士，不免都是"尾生之信"，犯了过分拘泥的毛病，是不足为训的 22。冯氏在文革期间的种种丑态丑行，从《新世训》的这个角度言之，毋宁是"宜"的。

同情冯氏的论者或不免将第二时期之冯友兰说成不得已或被迫，因此，此一时期之冯友兰，在一定的程度上是"假"的冯友兰。其实，1949-76 年是冯友兰求生哲学与"应帝王"哲学应用最彻底的一段时期，他把哲学和历史真正当作游戏和工具。从这一角度而言，这一时期之冯友兰，反成了最"真"的冯友兰。

### 三、相互的戏弄和侮辱

冯友兰的多变，从一方面来说，固然是受到了共产的摆布和戏弄；但从另一方面说，又何尝不是冯友兰在戏弄和摆布共产呢？我看冯友兰一些检讨、认错和忏悔的文字，往往是随着政治风向，在一夜之间"脱胎换骨"<sup>23</sup>，觉今是而昨非。每次都写得如此诚恳，如此深情。初看或不免觉得有种可惨的无耻，但多看几回，就不难看出它的可笑。人的思想那有可能是如此轻易就"脱胎换骨"的？

冯友兰在 1950 年 10 月 5 日致函毛泽东时表明："决心改造自己思想，学习马克思主义，准备于五年之内用马克思主义的立场、观点、方法重新写一部中国哲学史。"这是冯友兰在 1949 年之后，把写中国哲学史作为一种"游戏"和"工具"的第一次尝试。

毛显然洞悉冯的用心，在回函中要他"不必急于求效，可以慢慢地改，总以采取老实态度为宜"。换句话说，毛对冯的急于皈依马列是有些怀疑的，这是毛的高明处。"总以采取老实态度为宜"，对冯友兰来说，则是句切中要害的告诫<sup>24</sup>。

冯友兰并没有接受毛泽东的劝告，采取老实态度，反之，他"哗众取宠"，急于求功。在 1962 年 9 月，由人民出版社出版了《中国哲学史新编》（试行本）第一册。1980 年，他在回忆这段往事时，有下面的一段检讨<sup>25</sup>：

解放以后，提倡向苏联学习。我也向苏联的"学术权威"学习。看他们是怎样研究西方哲学史的。学到的方法是，寻找一些马克思主义的词句，作为条条框框、生搬硬套。就这样对对付付，总算是写了一部分《中国哲学史新编》……到了70年代初期，我又开始工作。这个时候，不学习苏联了。对于中国哲学史的有些问题，特别是人物评价问题，我就按照"评法批儒"的种种说法。我的工作又走入歧途。

从这段相当"老实"的自述中，我们可以看出，冯友兰在思想上的改变，实无任何冲突、矛盾、挣扎之可言。它的改变轻易和随便到了谈不到任何意义，因此，也就谈不到甚么改变了。冯友兰1980年这样的忏悔，曲折的为自己当年的多变和善变做了一些辩护。他一再要说明的无非是，那些文字全是应景敷衍之作，并不曾花过多少心思，当然，也就不代表他的思想了。后世读者又何须大惊小怪呢？

1959年，冯友兰在《四十年的回顾》中讲到人民公社，有如下一段话 26：

我们说人民公社好。杜勒斯说：人民公社是有史以来最坏的东西。现在也可以得到这样的结论：凡是社会主义国家以为是的，帝国主义国家必以为非。我们所做的事情，如果受到帝国主义的诬蔑和诽谤，那就证明我们做的对了。

我之所以引这段话，不仅是因为内容荒唐，而且逻辑错乱。一个精于逻辑分析的冯友兰，竟说出如此不通的话来，他岂能不知。这种超出常情的愚蠢，不妨解释为冯友兰对共产的一种戏弄。

冯友兰在许多自我批评的文章中，引马、列、毛的著作来作贱自己当年的思想，这种自我丑化的过程，最可以看出共产在50年代进行思想改造的残酷手段，那就是中国知识分子必须为加害于我的人高歌欢呼！这种对人性尊严的践踏，其惨毒之程度，远非秦始皇、汉高祖所能比拟。冯友兰写那样不堪的忏悔和检讨的文字，一方面固然是侮辱自己，但另一方面又何尝不是侮辱共产呢？以冯氏思想之缜密，对这一点，他不至全未想到。

#### 四、结 语

批评冯友兰的人大多只看到他多变、善变、逢迎、谄媚的一面；而忽略他也有"见侮不辱"的坚毅和超越。"见侮不辱"是一种"不动心"，也是一种"忘情"，将之理解为"无耻"固可，将之视为"坚毅"，亦未尝不可。我们在论人时，往往过分强调"杀生成仁，舍生取义"的壮烈，而忽略了在乱世中苟全性命所需要的忍耐、坚持与智能。诚如冯友兰的女儿宗璞在《向历史诉说》一文中所说："他在无比强大的政治压力下不自杀、不发疯，也不沉默。"27 在这"三不"之中，体现了冯友兰顽强的生命力与创作力。

冯友兰生命中的最后十年（1980-90），是精彩重要而又多产的一段岁月，也是他结束30年"检讨"之后，开始写"检讨的检讨"，他在90岁高龄出版《三松堂自序》，是他的回忆录。对自己1949年之后的升沉坎坷，有比较诚恳的反思和剖析，读来亲切有味 28。

冯友兰就死之前的力作则是《中国哲学史新编》第7卷，"修史"是中国历朝知识分子对当道迫害的最后反击，也是一种永恒的抗议。公道即使在今生讨不回，可以俟诸来世，俟诸千万世！

原载于《二十一世纪》双月刊，2001年8月号（香港：中文大学 中国文化研究所），页95-101。

## 参考文献

1. 张君勱：《一封不寄信--责冯芝生》，发表在1950年香港《再生杂志》，收入蓝吉富：《当代中国十位哲人及其文章》（台北：正文出版社，1969），页66-70。
2. 王永江、陈启伟：《评梁效某顾问》，《历史研究》，第4期（1977），页12-23。
3. 傅伟勋：《冯友兰的学思历程与生命坎坷》，《当代》，13-14期（1987），页107-21、113-26。
4. 周质平：《胡适与冯友兰》，载《胡适丛论》（台北：三民书局，1992），页133。
5. 戴东原《与某书》有“酷吏以法杀人”，“后儒以理杀人”之句。见胡适：《戴东原的哲学》（台北：商务印书馆，1968），“附录”，页2。
6. 冯友兰：《中国哲学史新编》，第7卷（台北：蓝灯文化专业股份有限公司，1991），页197；199。
7. 参看《冯友兰先生年表》，载宗璞、蔡仲德：《解读冯友兰· 亲人回忆卷》（深圳：海天出版社，1998），页219。
8. 10；14；17；Fung Yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy (New York: The MacMillan Company, 1959), 332; 336-37; 333-34; 336; 339.
9. 冯友兰：《中国哲学史（下册）· 自序（一）》，载《三松堂全集》，第3卷（郑州：河南人民出版社，1989），页3。这几句话又见《新原人· 自序》，载《三松堂全集》，第4卷，页511。冯友兰在《中国哲学史新编》，第7卷，页202-204中对这四句话有进一步的解释，可参看。
12. 冯友兰：《新原人· 自序》，载《三松堂全集》，第4卷，页511。
13. 15；26 冯友兰：《四十年的回顾》，载《三松堂全集》，第14卷，页188；212；243。
16. 《三松堂全集》，第4卷，页627。
18. 参看冯友兰：《新理学· 绪论》，载《三松堂全集》，第4卷，页11；《中国哲学史新编》，第7卷，页196。
19. 蔡仲德：《论冯友兰的思想历程》，载蔡仲德编：《冯友兰研究》（北京：国际文化出版公司，1997），页522-62。
20. 《三松堂全集》，第1卷，页291。
21. 22 冯友兰：《新世训· 道中庸》，载《三松堂全集》，第4卷，页432；432-40。
23. 冯友兰1962年写《中国哲学史新编· 题词》，其中有“此关换脱胎事，莫当寻常著述看”句，见《三松堂全集》，第7卷，首页。
24. 参看冯友兰：《三松堂自序》，载《三松堂全集》，第1卷，页147。
25. 冯友兰：《中国哲学史新编· 自序》，载《三松堂全集》，第8卷，页1。
27. 宗璞：《向历史诉说》，载宗璞、蔡仲德：《解读冯友兰· 亲人回忆卷》，页59-60。
28. 《三松堂自序》（北京：三联书店，1984）。