

反思與境界

—紀念馮友蘭先生誕辰 110 周年暨馮友蘭學術國際研討會文集

《新世訓》與道家哲學

翟志成

(抽印本)

北京大學出版社

2008 年 9 月

《新世训》与道家哲学

翟志成

(“中研院”近代史研究所)

“无为”是整个道家义理系统核心的核心，根本的根本。道家的“无为”，主要是针对儒家的“有为”而发。尽管孔子偶然也称许上古圣王舜的“无为而治”，^①有时甚至会发出“予欲无言”之喟叹，^②但充塞着孔子全幅的生命和精神，却是“博文”、“约礼”、^③“好学”、^④“力行”、“诲人不倦”、^⑤“发奋忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。^⑥如果稍稍思及《大学》所规定的“三纲”“八目”，^⑦《中庸》所提倡的“至诚无息”，^⑧我们便可以断定，无论是儒家克己修身的“内圣”之学，或者是儒家齐家治国的“外王”之学，都一刻也离不开“有

① 《论语·卫灵公》篇云：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”朱熹：《四书集注》，第106页。

② 《论语·阳货》篇云：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’”朱熹：《四书集注》，第123页。

③ 《论语·雍也》篇云：“子曰：‘君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣乎！’”《论语·子罕》篇载颜回语云：“夫子循循善诱人。博我以文，约我以礼，欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也矣！”朱熹：《四书集注》，第39、57—58页。

④ 什么是孔子心目中的“好学”？据《论语·学而》篇云：“子曰：‘君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。’”孔子也对自己的“好学”非常自负。《论语·公冶长》篇云：“子曰：‘十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好学也。’”朱熹：《四书集注》，第5、32页。

⑤ 《论语·述而》篇云：“子曰：‘若圣与仁，则吾岂敢！抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。’”朱熹：《四书集注》，第48页。

⑥ 《论语·述而》篇云：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘女奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至！’”朱熹：《四书集注》，第45页。

⑦ 《大学》的“三纲”即“明明德”、“亲民”和“止于至善”；“八目”即“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”和“平天下”。朱熹：《四书集注》，第1—2页。

⑧ 《中庸》第二十二章云：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”朱熹：《四书集注》，第20页。

为”。整个传统儒学的血脉精神，究其实是一首大“有为”的赞歌。^①只不过，儒家的“有为”，乃出于内在的道德感和责任感的“不容己”。儒家把这种“不容己”的道德感和责任感称之为“仁”。凡是欠缺“仁”为其内在依据的“有为”，在真正的儒者眼中，都只不过是一种矫揉造作或虚应故事，都是不足取的。故即令是对于制礼作乐这一类儒门头等重要的大事，孔子又必须说：“人而不仁如礼何！人而不仁如乐何！”^②尽管在理论层面上，儒家坚信“仁”是人之所以为人的天赋或本质而人人具足，^③但在实际运作层面上，儒家又强调“仁”必须经过长时期的和艰苦卓绝的道德修养或磨炼，在变化气质——亦即成圣成贤——之后始能成就。故儒家又极少许人以“仁”。^④在众多弟子之中，孔子也只承认唯有颜回一人能“其心三月不违仁”，^⑤由此可见“仁”之难能与难得。倘若缺乏“不容己”的内在道德感和责任感（仁）作为推力，儒家任重道远至死方休的“有为”，^⑥便会渐渐变成了不堪负荷的苦役或苦刑。孔子的高弟冉求便曾向老师告饶：“非不说子之道，力不足也。”^⑦就连孔子最好的学生颜回，也不免兴起“虽欲从之，末由也矣”的喟叹。^⑧一方面是“有为”要求的无尽与无穷，一方面却是“仁”的欠缺和不足，即使在孔子在生的时候，即使在孔子的及门弟之中，“仁”与“有为”的矛盾与紧张，已从冉求与颜回的话语中表露无遗。面对因“仁不足”而“力不足”却

① 《中庸》第二十章引孔子的话：“文武之道，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树，夫政也者，蒲卢也。故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，仁也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。……故君子不可以不修身，不可以不事亲，不可以不知人，不可以不知天。”连用四个“不可以不”，其“有为”之情切，真可谓“不言而喻”也。朱熹：《四书集注》，第14—15页。

② 孔子语见《论语·八佾》篇，朱熹注云：“人而不仁，则人心亡矣！其如礼乐何哉？言虽欲用之而礼乐不为之用也。”朱熹：《四书集注》，第13页。

③ 《论语·述而》篇载孔子语云：“仁远乎哉？我欲仁斯仁至矣！”朱熹注云：“仁者，心之德，非在外也。放而不求，故有以为远者。反而求之，则即此而在矣。夫岂远哉！”朱熹：《四书集注》，第47页。

④ 即令是对他那些最重要入室高弟，孔子也绝不以“仁”轻许。此事极生动地记载于《论语·公冶长》篇：“孟武伯问：‘子路仁乎？’子曰：‘不知也！’又问。子曰：‘由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也！’‘求也何如？’子曰：‘求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也！’‘赤也何如？’子曰：‘赤也，束冠带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也！’”朱熹：《四书集注》，第26—27页。

⑤ 《论语·雍也》篇云：“子曰：‘回也，其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣。’”朱熹：《四书集注》，第35页。

⑥ 《论语·泰伯》篇载曾子语云：“士不可以不弘毅。任重而道远，仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！”朱熹：《四书集注》，第51页。

⑦ 语见《论语·雍也》篇，朱熹：《四书集注》，第37页。

⑧ 语见《论语·子罕》篇，朱熹：《四书集注》，第58页。

又必须“有为”的困境，“欲罢不能”的颜回，^①“短命死矣”便成了他最可能的归宿。^② 儒门弟子若不能或不愿追随颜回于地下，大约还有两条路可走：一是对“有为”的干脆放弃，一是对“有为”的虚应故事。放弃者固不足论，而虚应故事者也只能把原先“郁郁乎文哉”的“周文”（周代的礼乐教化和典章制度），^③愈来愈操弄成为一套外在化的和形式化的空壳。而外在化的和形式化的“周文”，由于与个体生命的不相应，故不能不流于“虚伪”与“造作”。因其虚伪故“不自然”，因其造作故“不自在”，而因其不自然与不自在之故，“周文”遂演化成了一套束缚个体生命的桎梏。孔子曾叹曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”^④可见他对“周文”日渐堕落或疲弊的趋向，是充满存在的感悟的。“周文”对个体生命的桎梏，到了战国时期，已变得愈来愈不堪承受。先秦道家的哲学便主要是针对着“周文疲弊”这一社会的和精神的痼疾而发。

先秦道家的“无为”，并不是如一般人望文生义，乃系“不做事”或“不活动”的意思。“无为”的真意，虽有知止、知足、少思、寡欲的意涵，^⑤但究其实还是强调“师法自然”或“顺其自然”。《老子》有云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”王弼注曰：“道不违自然，乃得其性……法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”^⑥所谓“于自然无所违”，就是设法保障万事万物都能各遂其生，各适其性，各各依照其本然的规律和常轨运作生息，而自己则决不以外力横加干扰或更变。用《老子》的原话，就是“万物作焉而不辞”，^⑦“生而不有，为而不恃，长而不宰”，^⑧“功成而弗居”，^⑨“辅万物之自然而不敢为”。^⑩ 因为，在先秦道家看来，任何对自然的妄加干扰或更变，都

① 《论语·子罕》篇云：“颜渊喟然叹曰：‘仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，未由也已。’”朱熹：《四书集注》，第57—58页。

② 《论语·先进》篇云：“季康子问弟子孰为好学。孔子对曰：‘有颜回者好学，不幸短命死矣！今也则亡。’”朱熹：《四书集注》，第70页。

③ 《论语·八佾》篇云：“子曰：‘周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。’”朱熹：《四书集注》，第16页。

④ 语见《论语·阳货》篇，朱熹：《四书集注》，第122页。

⑤ 老子说：“知足不辱，知止不殆。”又说：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自言富，我无欲而民自朴。”引自《德经·四十五》，《德经·四十六》，《德经·五十七》，高明：《帛书老子校注》（中华书局，1996年），第41、48、107页。

⑥ 《道经·二十五》，高明：《帛书老子校注》，第353页。

⑦ 《道经·二》，高明：《帛书老子校注》，第232页。

⑧ 《德经·五十一》，高明：《帛书老子校注》，第73页。

⑨ 《道经·二》，高明：《帛书老子校注》，第232页。

⑩ 《德经·六十四》，高明：《帛书老子校注》，第139页。

只会造成事与愿违和适得其反的恶果。这就是为什么《老子》要念念不忘地一再警告：“为者败之，执者失之”，^①以及“企者不立，跨者不行。自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”^②并且，从道家“不违自然，乃得其性”的观点来看，儒家在“仁不足”而“力不足”却又必须“有为”的困局中勉强经营的“周文”——包括其中衍生的种种“虚伪”和“造作”——不仅严重违反自然，同时也令人失其本性。正因如此，先秦道家的“无为”，便涵摄了由外到内的两个作用层。就其作用的外层而言，道家的“无为”便是“辅万物之自然”；就其作用的内层而言，道家的“无为”便是“顺人性之自然”。换句话说，“无为”的作用，便是对外在于身之万事万物以及内在于心之人性的自然发展，决不妄加干扰或更变。正因为这种干扰或更变，无论是出于任何动机，哪怕最好的动机，对于事物和心性的自然发展，都会是一种妨碍或扭曲。这种干扰或更变，当然是愈少愈好，如果能够完全不加以干扰或更变，那当然就是最好。先秦道家习惯上把这种干扰或更变称之为“有为”，把“有为”的反面称之为“无为”。愈“有为”便愈会妨碍或扭曲了物性与人性，因而也就愈发做不成事；愈要把事情做成做好，便愈发不能“有为”。一句话：坚持“有为”便会什么事都做不成，坚持“无为”却反而能把任何事都做成了。此话听起来虽有点荒诞不经，但却千真万确成了先秦道家哲学的吊诡。用《老子》的原话，就是“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”^③

“损之又损”是先秦道家独特的修养功夫。如果把儒家的哲学看成是“为学日益”的“益学”，先秦道家的哲学便是“为道日损”的“损学”。^④由于针对性是如此的鲜明，先秦道家的修养功夫，毫无疑问是要把儒家妨碍或扭曲物性与人性的“有为”——包括“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”，以及各种虚伪和骄吝，还有形形色式的执著、黏滞、生命的纷驰和意念造作等等——通过不断的“损之又损”，将其彻底洗涤化除干净。一俟“有为”被彻

① 《德经·六十四》，高明：《帛书老子校注》，第138页。

② 《道经·二十二》，高明：《帛书老子校注》，第334页。

③ 高明据《帛书》乙本与其他版本通校，认为正确之经文应是：“为学者日益，闻道者日损。损之又损，以至于无为，无为而无以为。”《德经·四十八》，高明：《帛书老子校注》，第53—57页。但我认为王弼本之经文更能符合《老子》的一贯思想，故在引文中仍遵循王弼本而不采高明新说。

④ 冯友兰在《人生哲学》中，以《老子》之“为学日益，为道日损”为判准，把道家称为“损道”学派，把墨家称为“益道”学派，而把儒家称为“中道”学派。（详见冯友兰：《人生哲学》，收入《三松堂全集》卷1，第358—361页）但道家的“日损”之学，明明是针对儒家“日益”的“有为”而发。冯友兰对儒家学派的判断，虽自有其“接着讲”的理由，而且也能言之成理，但却似未能符合《老子》的原意，故我“照着讲”仍把儒家视为“益学”，而不采冯氏之说。

底洗涤化除干净之后,一种新的境界便于此朗现。《老子》云:“致虚极,守静笃。”^①所谓“极”者极则也,所谓“笃”者绝顶也;先秦道家通过“损之又损”的功夫所达成的“无为”,亦即“虚”之“极”和“静”之“笃”,便是一种绝对的“虚”与“静”的境界。^②牟宗三把此一境界称之为“无限妙用的心境”,^③而魏晋玄学家或宋明理学家则习惯把此种“无限妙用的心境”,譬喻为一面一尘不染的“明镜”。^④“明镜”的“无限妙用”,正缘于它具有“物来乃鉴”以及“应物而不藏”的本质。易言之,任凭心内和心外的万事万物倏忽来去千头万绪,“明镜”都能一一如实地呈现出事物的本相(“物来乃鉴”)以及顺其自然的因应之道(“应物而不藏”)。故《老子》又自谓:“万物并作,吾以观复。万物芸芸,各复归其根。”^⑤所谓“观复”,就是观察万物的自然发展规律;所谓“归根”,就是根据规律作出因应,好让万物都能各遂其生、各安其性和各得其所。

只要修养到了“虚”之“极”和“静”之“笃”,便会有明镜在胸而妙用无穷。只有“至于无为”,才能“无为而无不为”。先秦道家对“有为”的逆向思考,诚然为深陷在“仁不足”而“力不足”却又必须“有为”的困境中的儒家,提供了一整套离系解缚的思想方法。因为,不以外力扭曲物性与人性,便意味着把许多在实际上扭曲物性与人性的“有为”予以截止或摈弃;随顺和因应人性和物性的自然发展规律,又可取得事半功半的最佳效果;儒家“力不足”的困境便因此得到极大的舒缓和救济,而疲弊的“周文”也因其“虚伪”和“造作”不断的被“损之又损”之故,再次展现其活活泼泼的生命力和蓬蓬勃勃的生机。

正由于先秦道家的“无为”,主要是为了反制对人性和物性的扭曲,“无

① 《道经·十六》,高明:《帛书老子校注》,第298页。

② 苏辙注云:“致虚不极,则‘有’未亡也;守静不笃,则动未亡也。丘山虽去,而微尘未尽,未为‘极’与‘笃’也。盖致虚存虚,犹未离有;守静存静,犹陷于动;而况其他乎!不极不笃,而责虚静之用,难已。”苏辙:《道德真经注》,转引自《道经·十六》,高明:《帛书老子校注》,第299页。

③ 牟宗三:《道家玄理之性格》,收入氏著:《中国哲学十九讲》(台北:学生书局,1983年),第95页。

④ 《庄子·应帝王》篇云:“至人之心若镜,不将不迎,应物而不藏,故能胜物而不伤。”郭象注曰:“鉴物而无情,来即应,去即止;物来乃鉴,鉴不以心,故虽天下之广,而无劳神之累。”(转引自郭庆藩:《庄子集释》册1,第307—309页)而程颢在《答横渠先生定性书》中则加以发挥,乃谓:“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外……夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之心,以其情顺万物而无情。故君子之学,莫若廓然大公,物来而顺应……人之情各有所蔽,故不能适道,大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应,用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心而求照无物之地,是反鉴而索照也。”引自程颢:《明道文集》卷3,收入《二程全书》(台北:中华书局,1965年),册2,第1a页。

⑤ 《道经·十六》,高明:《帛书老子校注》,第298—300页。

为”便只能是对儒家“有为”的救济或补充而已；它并不可以完全取代“有为”，成为社会上主流的思考和工作模式。正如同广东人习惯于在吃了大量油炸煎炒等“燥热”食物之后，便需饮用凉茶加以调剂一样。先秦道家“无为”的功用，便有点近似于广东人的凉茶。^①然而再好的凉茶，也不可能成为主食。先秦道家之所以永不可能取代儒家，其故亦在于此。并且，先秦道家在强调和提倡“无为”之际，并没有把“自然”和“天然”这两个不同的概念作出清楚的定义和区隔，以致有时会把“自然”和“天然”合而为一，甚至以“天然”取代“自然”。^②既然先秦道家之所以崇尚“自然”，究其实只是为了反对“人为”地扭曲人性和物性；逻辑地，“自然”并不意味着排拒和弃绝一切“人为”。对于那些随顺和因应人性和物性发展的“人为”，先秦道家不仅不应加以反对，而且还应视之为“自然”的重要组成部分。因为，对随顺和因应人性和物性发展的“人为”加以排拒和弃绝，同样是对人性和物性的扭曲，同样是对违反“自然”（有关这一点下文仍会详加讨论）。“天然”与“自然”虽有某些相似甚至重合的部分，但“天然”之所以能够成立的终极理由，或者是它的根本定义，乃系立足于对“人为”的完全排拒和弃绝。人类的一切文化活动，包括社会、政治和生产等活动，都是“人为”的结果。纯粹的“天然”——亦即对“人为”的完全排拒和弃绝——不仅是不可能的，而且也是不可欲的。一心崇尚“天然”的庄子，曾为我们描绘出其心目中的理想世界：

当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。^③

然而，即令在庄子这个“至德之世”里，其国民之“结绳”、“甘食”、“美服”、“乐俗”、“安居”等等一切的生产和社会活动，都明显是“人为”的，亦即明显

① 以“炎夏中的清凉饮料”譬由道家的“无为”而开出的“艺术精神”，乃徐复观的卓见，不敢掠美。参见徐复观：《自序》，《中国艺术精神》（台北：学生书局），第8页。

② 此一毛病，即令延续到魏晋新道家仍无法完全避免。例如，郭象注《庄子·逍遥游》之“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉”条云：“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然者也。故大鹏之能高，斥鷃之能下，椿木之能长，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非为之所能也。不为而自能，所以为正也。”他在注《庄子·齐物论》之“夫万吹不同，而使其自己也”条又云：“此天籁也。……无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。〔以天言之〕所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！而或谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉！故天者，万物之总名也，莫适为天，谁主役物乎？故物自生而无所出焉，此天道也。”在前注中，郭象明确地把“自然”定义为“不为而自能”；在后注中，他又以“自己而然”和“非为也”来定义“天然”。可见虽高明如郭象，在其哲学思想中，有时“自然”与“天然”仍可以互相套用。引自郭庆藩：《庄子集释》册1，第20、50页。

③ 《庄子·肤篋》篇，引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第357页。

是反“天然”的。即使通过庄子提倡的“绝圣弃知”、“斲玉毁珠”、“焚符破玺”、“掙斗折衡”、“擢乱六律”、“灭文章，散五采”和“毁绝钩绳而弃规矩”等步骤，把“人为”创造的文明大部毁灭，^①把人类社会带到“同与禽兽居，族与万物并”的洪荒世界，把人类变为“其行填填，其视颠颠”的“素朴”的原始人，^②但人类经过文明的熏染之后，毕竟无法重回混沌未开的猿猴世界。任你再的原始，还是必须“织而衣，耕而食”，始能生存；任你再“素朴”，还是必须含有“明”、“聪”、“知”、“德”等理智和道德禀赋，始能过社会生活。由此可见，即在庄子想象中的“至德之世”，依然还是一个充满“人为”的世界。纯粹“天然”的生活是无论如何也无法做到的——除非你变成了真正的猿猴。

除了混淆“自然”和“天然”之外，先秦道家对“无为”的提倡和标举，也产生了“贵无而贱有”的沾滞与偏执。《老子》说过：“天下万物生于有，有生于无。”^③“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^④《庄子》也说过：“泰初有无，无有无名；一之初起，有一而未形。物得以生，谓之得。”^⑤“无为”一俟经过观念化或哲学化的程序被约化为“无”或“道”时，“无”或“道”便变或了“本”或“本体”，而由“有为”则经过观念化或哲学化的程序被约化而成的“有”，便不免变成了“末”或“现象”。在“先立其大”的传统思维方式的强力制约之下，^⑥崇本抑末的趋向自无可避免，而重“本体”而轻“现象”，贵“无”而贱“有”，扬“无为”而斥“有为”的风气，遂不免愈演愈烈。老、庄原本是要反对儒家对“有为”的沾滞与偏执，但反对的结果，却又造成了对“无为”与“无”

① 《庄子·胠篋》篇云：“故绝圣弃知，大盗乃止；斲玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掙斗折衡，而民不争；殄残天下之圣法，而民始可与议论。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，攘工倕之指，而天下始人有其巧矣……削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。彼人含其明，则天下不铄矣；人含其聪，则天下不累矣；人含其知，则天下不惑矣；人含其德，则天下不僻矣。彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德而燔乱天下者也，法之无所用也。”引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第353页。

② 《庄子·马蹄》篇云：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第334—336页。

③ 《德经·四十一》，高明：《帛书老子校注》，第28页。

④ 《德经·四十二》，高明：《帛书老子校注》，第29页。

⑤ 《庄子·天地》篇，郭庆藩：《庄子集释》册2，第424页。

⑥ 《孟子·告子上》云：“体有贵贱，有大小，无以小害大，无以贱害贵，养其小者为小人，养其大者为大人。”又曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”朱熹：《四书集注》，第169—170页。

的沾滞与偏执。此一趋向与风气,显然与老、庄的原意相舛。因为老、庄追求的自由、逍遥、无待、“无为而无不为”的境界,究其实是要反对一切沾滞与偏执的。虽然我们可把此一后果,归因于后人对老、庄思想的误判与误解,但老、庄的玄智本索解不易,而老、庄把“无为”约化为“无”或“道”,并为了在理论上与儒家争胜,有时也不免过分或片面地强调了“无”与“无为”的功用,在客观上也易于造成了后人对“无为”与“无”的沾滞与执著。一直到了魏晋,在王弼、阮籍、嵇康、郭象等玄学大师的共同努力之下,道家贵无贱有的流弊与偏执才基本得以扭转。戴琯璋的《玄智、玄理与文化发展》,是继牟宗三的《才性与玄理》之后,研究由魏晋到隋唐玄学思想发展的最重要的一本巨著。戴书标举了王弼在魏晋玄学发展上的“关键性地位”,并指出王弼自创的“崇本以举末”、“全有必返于无”、“明无必因于有”的观念,乃为《老子》“有无玄合”的思想“作出创造性诠释”,因之“成为魏晋玄学思想的主纲”。^①在王弼的影响下,阮籍和嵇康则以其美学的和艺术化的人生践履,“提升了时人诗作、乐论、形神论以及画论的精神境界,也改变了时人生活的价值取向”,^②从而“为玄学所谓的‘无’能够‘开物成务,无往不存’的说法,提供了具体的例证”。^③郭象则是魏晋玄学的殿军和集大成者。他创造的“自生”说,^④把“无”与“道”作为“本体”化生天地万物的功能一笔勾销,从而根本消解了时人对“无”与“道”的偏执;他创造的“玄冥”论,通过“遗彼忘我,冥此群异”的功夫,把“无”与“有”遣之又遣,彼此相忘,最后玄同于自然、浑化为一体,从而根本涤除世人对“有”和“无”的偏执,以及由此而引起的种种妄为和恶行。^⑤只有到了郭象,儒家和道家在义理上的根本歧异才得到真正的“玄冥”与“玄同”;用现代学术语言说,儒家哲学和道家哲学只有在郭象创造性的转化中,才找到了真正的接合点(meeting ground)。

先秦道家哲学中崇尚“天然”而弃绝排斥一切“人为”的偏向,也一直到了郭象才得到了根本的纠正。《庄子·马蹄》篇云:“马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,齧草饮水,翘足而陆,此马之真性也。虽有义台路寝,无所用之。

① 戴琯璋:《玄智、玄理与文化发展》,台北:中研院中国文哲研究所,2002年,第4—8页。

② 戴琯璋:《玄智、玄理与文化发展》,台北:中研院中国文哲研究所,2002年,第15页。

③ 戴琯璋:《玄智、玄理与文化发展》,台北:中研院中国文哲研究所,2002年,第9页。

④ 郭象云:“夫老庄之所以自称无者,何哉?明生物者无物而物自生耳。自生耳,非为生也,又何有于已生乎?”又说:“知道者,知其无能也;无能也,则何能生我?我自然而生耳。而四肢百体,五藏精神,已不为而自成矣,又何有意乎生成之后哉?”《庄子·在宥注》、《庄子·秋水注》,引自郭庆藩:《庄子集释》册2,第381—382页,册3,第588页。

⑤ 戴琯璋:《玄智、玄理与文化发展》,台北:中研院中国文哲研究所,2002年,第246—291页。

及至伯乐，曰：‘我善治马。’烧之，剔之，刻之，雠之，连之以羈鞅，编之以皁栈，马之死者十二三矣；饥之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楛饰之患，而后有鞭笞之威，而马之死者已过半矣。”^①以上引文本旨，明明是批评素有“善治马”令誉的伯乐，其“治马”之术无非是以“人为”的种种手段扭曲马的真性，结果使其所治之马“死者过半”，但郭象在注释时却予以全然不同的诠释：

夫善御者，将以尽其能也。尽能在于自任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃任驽骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接乎八荒之表，而众马之性全矣。而惑者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧；何其往而不返哉！斯失乎庄生之旨远矣。^②

依照《庄子·马蹄》篇的原意，若要保存马的“真性”，便必须放弃一切人为的训练羁控与操纵，让马重回天然状态，“放而不乘”便成了“任马之性”必然的逻辑归宿。但依照郭象的疏解，马的“真性”，便是尽其所能地奔驰（“足迹接乎八荒之表”）；保证让每匹马都能尽其所能地奔驰，才是真正保存了马的“真性”（“将以尽其能也”）。正因如此，伯乐的错误，并不在于他人为地“治马”，并不在于他对马的训练羁控与操纵，而仅仅在于他在训练羁控与操纵之时，未能恰到好处和恰如其分地让每匹马各“尽其能”（“任驽骥之力，适迟疾之分”）。在郭象看来，伯乐在治马时“求其过能之用”，使马“不堪而多死”，固然是因过分严苛而扭曲了马的真性，但伯乐的反对者因之全盘否定治马，完全放弃一切对马的训练羁控与操纵（“放而不乘”），结果使马不能“足迹接乎八荒之表”，同样也是因过分宽松而不能让马完全发挥自己的真性。只有让马尽其所能地奔驰，马的真性才可保全而不失；只有不失诸过分严苛亦不失诸过分宽松的治马，才能让马尽其所能地奔驰；能让马尽其所能地奔驰才的治马者，才是真正的“善御者”。而真正的“善御者”，便一定可“御其真知，乘其自（陆）〔然〕，则万里之路可致，而群马之性不失。”^③

由马性推及一切物性以至于人性，郭象又说：

夫以蜘蛛蛄蛭之陋，而布网转丸，不求之于工匠，则万物各有能也。所能虽不同，而所习不敢异，则若巧而拙矣。故善用人者，使能方者为

① 郭庆藩：《庄子集释》册2，第330页。

② 郭象：《庄子·马蹄》篇“而马之死者已过半矣”句注，转引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第332页。

③ 郭象：《庄子·马蹄》篇“马知已此矣”句注，转引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第339页。

方，能圆者为圆，各任其所能，人安其性，不责万民以工倕之巧……^①

“尽能”才能“全性”，“全性”必待“尽能”。这是郭象对先秦道家“无为”哲学极其重要的“创造性转化”。依照郭象的观点，各种动物都各自有其独特的本能，不同的人也各自有其不同的才能。这些不同的本能或才能，便是不同的动物或不同的个人的本性。先秦道家的“无为”，主要是在强调：万万不可强制人或物从事与其能力不相称的工作——例如迫使能方者为圆，能圆者为方——，因为这是违反人或物之本性的，因而也是违反“自然”的。为了防范或减轻此一弊端，先秦道家的“无为”，便偏向于对“少为”或“寡为”的片面强调和提倡。和先秦道家一样，郭象当然也反对强制人或物从事与其能力不相称的工作——否则他便不配被称之为“玄学家”或“新道家”；但和先秦道家不一样的是，郭象并不赞成把“少为”或“寡为”思想推至极端，并不赞成在任何时候和任何情势都必须“少为”或“寡为”。从郭象“尽能”才能“全性”，“全性”必待“尽能”的观点，人与物的本性，只有通过其能力的充分运用和发挥才得以朗现和彰显。此即所谓“使能方者为方，能圆者为圆，各任其所能，人安其性”。强制人或物从事与其能力不相称的工作，固然是违反“自然”和扭曲人性或物性；使人或物在从事与其能力相称的工作时不能充分运用和发挥其所长，同样也是违反“自然”和扭曲人性或物性。“少为”或“寡为”只能在“消极”的层面上防范外力对人性或物性的扭曲，但人性或物性的自然发展，除了需要有“消极”的保护之外，同样需要有一“积极”的层面，以扶持与成全其“各任所能”。片面和极端地强调“少为”或“寡为”，便等于以其“消极”的层面，掩盖甚至取消其“积极”的层面。它有可能令能圆者不能尽情为圆，能方者不能尽情为方；它有可能阻挠了“人任其能”，其结果当然有可能妨碍了“人安其性”。郭象强调：极端和片面地提倡“少为”或“寡为”，究其实是误解了道家“无为”哲学的真精神。他说：“无为者，非拱默之谓也。直各任其自为。则性命安矣。”^②“而惑者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧；何其往而不返哉！斯失乎庄生之旨远矣。”^③

如果仅仅从文献上求证，崇尚“天然”而弃绝“人为”（“放而不乘”），以及提倡知止、知足、少思、寡欲、少为或寡为（“行不如卧”），千真万确是先秦

① 郭象：《庄子·胠篋》篇“故曰大巧若拙”句注，转引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第355页。

② 郭象：《庄子·在宥》篇“无为也而后安性命之情”句注，转引自郭庆藩：《庄子集释》册2，第369页。

③ 郭象：《庄子·马蹄》篇“而马之死者已过半矣”句注。

道家尤其是庄学的共法。郭象所批评的“惑者”其实一点也不惑。但如果从“无为”的真精神出发,少为、寡为、甚至完全弃绝人为,又极可能限制或妨碍了人性和物性的充量表现与发挥;不仅郭象所批评的“惑者”,就连庄子本人亦不免“失乎庄生之旨远矣”。先秦道家只从“消极”的层面上,强调“人为”的害处,强调“人为”对人性和物性的扭曲,却未能从“积极”的层面上,正视“人为”的好处,正视“人为”在发展人性和物性中所能起的巨大作用,以及所能带来的极大助益。郭象“尽能”才能“全性”,“全性”必待“尽能”的观点,由于兼顾到“消极”和“积极”的二个层面,故能克服了先秦道家“无为”哲学的片面性,在防弊之余更能兴利。它既避免了“人为”的坏处,也发挥了“人为”的好处。“自然”与“人为”的对立,“无为”与“有为”的矛盾,无不通过对《庄子》的疏解和诠释而达至“辩证的统一”。由于对“无为”的真精神有了更全面的理解和更精当的把握,郭象的哲学思想,既继承了先秦道家,也批判了先秦道家,因而也发展和超越了先秦道家。宋明理学家便是通过魏晋玄学家尤其是郭象玄同“有”“无”的哲学基础上援道入儒,尽量吸取了道家“无”的玄智。冯友兰便主要通过郭象和宋明理学以和会儒道,撰写他的《新世训》。

冯友兰撰写《新世训》的目的,究其实是要建构出一套为当时的抗战社会必需依照的道德律则(亦即生活方法)。他之所以提倡道家的哲理,一方面固然是师法他的宋明新儒家前辈“儒道互补”的故智,亦即通过援道入儒,以救济儒家由“仁不足”而“力不足”却又必须“有为”所面临的窘逼。而在另一方面,也缘于冯氏对道家哲学,尤其是魏晋新道家玄智的强烈兴趣和偏爱。冯友兰是个性喜抽象和思辨的哲学家。对冯氏而言,哲学的精髓端在抽象和思辨;抽象和思辨是“一种最精妙的智力活动”,^①它可以提升人们的“精神境界”和“妙赏能力”,^②陶铸“体质美和精神美”的“风流品格”,^③使人们“超越有限,与无限合一,从而享受无限而绝对幸福”。^④他虽以儒家的继承者和发扬者自居,但却一直对汉儒仅能以幼稚和初级的“具体思维”以表达哲学观念极为不满,并一再认为道家的抽象思辨能力,要远在儒家之上。正因如此,一俟冯友兰接触到魏晋玄学时,其心灵便不能不有一种“惊艳”的悸动。一直到了垂暮之年,当冯氏在他的《中国哲学史新编》中谈到汉儒与

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年,第258页。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年,第266—267页。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年,第258—263页。

④ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年,第255页。

魏晋玄学的分际之时,其抑两汉而扬魏晋的思路仍相当一致:

汉朝的人是伟大的,但是他们的抽象思维的能力是比较低的,汉朝哲学家的根本观念都还是具体思维的。例如,董仲舒所说的“天”好像是一个活灵活现的玉皇大帝,坐在凌霄殿上发号施令,赏善罚恶。……

玄学的辨名析理完全是抽象思维,从这一方面说,魏晋玄学是对两汉哲学的一种革命。研究中国哲学史的人,从两汉到魏晋,觉得耳目一新。这是因为玄学的精神面貌和两汉哲学比较起来,完全是新的。人们对于魏晋玄学也觉得不易了解,不知道它说的是什么,这是因为习惯于具体思维的缘故。在中国哲学史中,魏晋玄学是中华民族抽象思维的空前的发展。^①

魏晋玄学家辨名析理的抽象思维,固然能极大地满足了冯友兰对思辨哲学的沉醉,而魏晋玄学家对先秦道家哲学,尤其是对“无为”的新诠释,更成了冯氏在《新世训》中融汇儒道的重要思想资源。冯友兰在撰写《中国哲学史》时,其魏晋玄学的修为尚浅。有关这一点,他晚年在撰写《中国哲学史新编》时也直认不讳:“我的《中国哲学史》两卷本在三十年代发表以后,我总觉得其中的玄学和佛学部分比较弱,篇幅不够长,材料不够多,分析不够深……”^②而我们从冯氏 20 世纪 40 年代撰写的《新世训》来看,他在玄学方面的造詣似乎还未见有太大的提高。但冯友兰却能以哲学史家特有的淹博兼之以哲学家惊人的敏锐,首先发现并牢牢地把握住魏晋玄学家(冯氏称之为“新道家”),尤其是郭象在中国哲学史上承先启后融汇儒道的关键性地位。囿于体例和篇幅,冯友兰在《新世训》中对“新道家”的着墨并不太多,对郭象也仅提及一次。^③但细心的读者却一望而知,冯氏对道家“无为”观念的疏解与诠释,明显是取资于“新道家”尤其是郭象的思想武库。冯友兰后来在其英文著作 *A Short History of Chinese Philosophy* (《中国哲学简史》)^④ 的第十九章中,特辟一专章介绍郭象。^⑤如果我们把该章与《新世训》的第三章“为无为”加以对照,其一脉相承由隐至显的思想发展线索便可一目了然。

① 冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社,1986年,第44页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社,1986年,第四册《自序》,第1页。

③ 冯友兰:《新世训》,第411页。

④ 该书原为冯友兰于1946—1947年间在美国费城的宾州大学(University of Pennsylvania)讲学时的英文讲义,在1948年由麦克米伦公司出版,附有中文书名《中国哲学小史》,后由冯氏的老学生涂又光把该书从英文译回中文,改名为《中国哲学简史》,于1985年由北京大学出版社出版。

⑤ 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社,1985年,第243—257页。

冯友兰把“无为”归类为五，亦即：（一）“少为或寡为”，（二）“率性而为”，（三）“因势而为”，（四）“顺理而为”，（五）“无所为而为”。五者之中，只有“少为或寡为”的“无为”，最能符合先秦道家的原意，而冯氏偏偏对此最无兴趣。此无他，当时中国内忧外患，江山半壁已沦入日军之手，国族命脉正悬于一发，冯友兰著书立说的目的，端在鼓吹为救国族于垂亡，国人必须竭尽全力和日军血战到底；而“少为或寡为”的“无为”，却正与此一目的相违背，他又怎能加以宣扬？

“少为或寡为”的“无为”，既然无益于救亡大业，冯友兰也不希望把中国带回庄周那混沌未开的“至德之世”，是以他在《新世训》中虚晃一枪，一笔加以带过之后，便集中全力诠释那些大有益于救亡大业的“无为”。有益于救亡大业的“无为”，包括了“因势而为”。按照冯友兰的说法：

一个人或一个社会，能随着时势走底，即是无为；不随着或逆着时势走底，即是有为。用现在底话说，随着时代潮流走底是无为，不随着或反着时代潮流走底，是有为。我们常说“顺水推舟”及“水到渠成”。顺着时势走，如“顺水推舟”，推舟底人是不费力底，所以是些无为。不顺着或逆着时势走，如“逆水行舟”，行舟底人是费力底，所以是有为。顺着时势走，如水到而渠自成，不必特意费力于造渠，所以是无为。不顺着或逆着时势走，如水已到而硬不让其成渠，硬不让是费力底，所以是有为。^①

“随着时代潮流走底是无为”，冯氏此一观点毫无疑问是由郭象转手。冯友兰在《中国哲学简史》第十九章的“制度与道德”中，一连引用了郭象在诠释《庄子》中的三条注解，^②反复说明宇宙与社会正处于不断的变化，人类也应随顺着宇宙与社会的变化而变化。“形势变了，制度和道德应当随之而变。如果不变，‘即为民妖’，成为人为的桎梏。”^③

有益于救亡大业的“无为”，还包括了“顺理而为”。冯友兰引用了《庄子·养生主》篇中善于解牛的庖丁，以及《庄子·达生》篇中善于游泳的吕梁丈人这两个著名的故事：庖丁以“无厚”的刀刃，划过牛身上天然的腠理和关节的空隙（“有间”），所以能在十九年间宰割了数千头牛之后“而刀刃若新

① 冯友兰：《新世训》，第412页。

② 它们分别是郭象《庄子·大宗师》篇“然而夜半有力者负之而走……”句注，郭象《庄子·天运》篇“围于陈蔡之间……”句注，以及郭象《庄子·胠篋》篇“然而成田子一旦杀齐君而盗其国”句注。冯友兰：《中国哲学简史》，第250页。

③ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年，第250页。

发于硎”；^①吕梁丈人则“从水之道而不为私焉”，故能在“县水三十仞，流沫四十里，鼋鼉鱼鳖之所不能游”的急流中“与齐俱入，与汨俱出”，蹈水如履平地然。^② 在冯氏看来，庖丁和吕梁丈人的故事，便是“顺理而为”最好的诠释。庖丁和吕梁丈人之所以神乎其技而能人之所不能，全在于他们既遵循了事物发展的根本规律（“依乎天理”），又从其最关键处入手以操控利用和破解之（“因其固然”）。事物规律的最关键处，冯友兰称之为“漏洞”。^③ 庖丁由于找到了牛的“漏洞”，所以能解牛数千而“不费丝毫之力”；吕梁丈人由于找到了水的“漏洞”，所以能“顺水性而游”而毫不费力。^④ “顺理而为”的庖丁和吕梁丈人，虽有所为而“不费丝毫之力”，故其所为究其实是“无为”。推而广之，凡能“顺理而为”者便是“无为”，凡不能“顺理而为”者便是“有为”。冯友兰说：

普通底庖人，于解牛之时，并看不见牛身上的漏洞，只看见一个整个底牛。牛对于他是浑然一体，所以他于解牛时，简直不知如何下手。不知如何下手而又不得不下手，只得拿刀乱砍一阵，不是砍着骨，便是砍着筋，所以费力而刀亦吃亏。他解牛不是“依乎天理，因其固然”，即不是顺理而为。他因此费力而刀亦吃亏。就其费力而刀亦吃亏说，他的为是有为。……我们常说善游水者为精通水性。通水性则能顺水性而游。能顺水性者，不费力而游，其游是无为。不顺水性者，费力而或不能游，其费力是有为。推到别底人事上，亦常有这种情形。有些人办事，事一到手，即看出事的漏洞，不费力即将事解决。有些人办事，只看见一堆事，而看不见漏洞，只见事横在前，而无路可走。无路可走，而又不能不走，于是瞎闯乱撞，费尽力气而仍是走不动。俗语说：“会者不难，难者不会。”会者不难，是无为而为。难者不会，是有为而不成。^⑤

① 庖丁向文惠君（即梁惠王）讲授其解牛的秘诀：“始臣之解牛之时，所见无非[全]牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大却，道大窾，因其固然。……今臣之刀十九年矣，而刀若新发于硎。彼节者有闲，而刀刃者无厚；以无厚入有闲，恢恢乎其于游刃必有余地矣。”《庄子·养生主》，引自郭庆藩：《庄子集释》册1，第119页。

② 《庄子·达生》篇云：“孔子观于吕梁，县水三十仞，流沫四十里，鼋鼉鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之……数百步而出，被发行歌而游于塘下。孔子从而问焉，曰：‘……请问，蹈水有道夫？’曰：‘亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汨俱出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。’”引自郭庆藩：《庄子集释》册3，第656—657页。

③ 冯友兰：《新世训》，第412页。

④ 冯友兰：《新世训》，第412—413页。

⑤ 冯友兰：《新世训》，第412—413页。

郭象在注释庖丁解牛章时，特别提出了“暗与理会”与“纵心而（顺）理”的观念。^①冯友兰的“顺理而为”，显然也是自郭注转手。不过，郭象在注释吕梁丈人章时，提出对“顺理而为”的人要“尽其所能而任之”。^②此一观念，亦至为重要，冯氏在阐释“率性而为”的“无为”时进一步加以引申发挥。

冯友兰提倡“因势而为”和“顺理而为”的“无为”，主要是因其“妙”因其“巧”而取得事少而功多的结果。但尚有另一种“无为”，既可取得事少而功多的结果，又与人性和物性的充量发展有着更密切和更直接的关系，冯氏称之为“率性而为”。据冯友兰说：

才是天生底，所以亦可谓之性。人之兴趣之所在，即其才之所在，亦即普通所谓“性之所近”。人随他的兴趣去做，即是发展其才，亦即是道家所谓率性而行。^③

《中庸》开宗明义，首句即谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。^④而宋明新儒家无论各家各派，都无不信奉“性即理”，无不把人性等同于纯粹至善的天理，无不相信每个人的人性都是完全相同的。^⑤很明显，冯友兰在发挥郭象胜意之时，把人性等同于人的才能，此一观点，与《中庸》和宋明新儒家的观点是积不兼容的。因为，人的才能既可为善、亦可为恶，它不仅是“非道德”的，而人与人的才能亦存有长短高下大小多寡等千差万别；^⑥这种非道德的并且千差万别的才能，当然不能与儒门纯道德的并且人人都相同的人性画上等号。冯氏的说法，毫无疑问是受到道家尤其是郭象的思想的影响或启发。并且，冯友兰还把人的才能切换为人之兴趣，把人随顺其兴趣以发展其才能称之为“率性而行”，则再明显不过是脱胎于郭象“尽能”才能“全性”，“全性”必待“尽能”的新无为观。但冯氏也不只是单纯地因袭郭象。

① 郭象：《庄子·养生主》篇“臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行”句注，郭庆藩：《庄子集释》册1，第120页。

② 郭象云：“此章言人有偏能，尽其所能而任之，则天下无难矣。用乎无难以涉乎生生之道，何往而不通也。”郭象《庄子·达生》篇“不知吾所以然而然，命也”句注，转引自郭庆藩：《庄子集释》册3，第658页。

③ 冯友兰：《新世训》，第419页。

④ 朱熹注云：“命犹令也，性即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉。犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。……”引自《中庸》第一章，朱熹：《四书集注》，第1页。

⑤ 参看翟志成：《宋明理学的公私之辨及其现代意涵》，收入黄克武、张哲嘉编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》（台北：“中央研究院”近代史研究所，2000年），第13—14页。

⑥ 冯友兰说：“照道家的说法，万物皆有所可，有所不可，有所能，有所不能……”而冯氏显然亦甚赞同此一说法。冯友兰：《新世训》，第411页。

郭象只告诉我们“尽能”才能“全性”，但却没有告诉我们如何才可以“尽能”；而冯氏则在“尽能”才能“全性”的无为观中，加入了“兴趣”这一新元素，并强调每个人只需“随他的兴趣去做”，即可“发展其才”，事实上已明白无误地揭示了如何“尽能”的方法。

强调“兴趣”，是冯友兰对郭象无为观的新发展，而冯友兰也主要是从“兴趣”方面来重新定义其“率性而为”的“无为”。所谓“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。一个人如果为其兴趣而工作，他便既是“好之者”，同时也是“乐之者”；他无论多努力工作，都会只觉其乐，不觉其苦；他的工作不仅不会扭曲他的本性，而唯有通过他的工作，他的本性才能得到充量发展。冯友兰把为其兴趣而工作定义为“无为”，反之即是“有为”。他以玩游戏的小孩为例来说明“无为”：

小孩子的游戏，最有无所为而为底精神。在游戏中，小孩子作某种事，完全由于他的兴趣。他可以写字，但他并非欲成一书家。他可以画画，但他并非欲成一画家。他更非欲以写字或画画，得到所谓“世间名利恭敬”。他写字或画画，完全是无所为而为。他所作某种事，完全是乘兴，他兴来则作，兴尽则止。所谓“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”。他作某种事皆是顺其自然，没有矫揉造作，所以他作某种事，是无所为而为，亦即是无为。^①

在说明“无为”之后，冯友兰以强作诗人为例，继续说明什么是“有为”：

若一个人对于某方面底事，本不感兴趣，或甚感觉无兴趣，但因别底原因，而偏要作此方面底事，此即不是率性而行，是矫揉造作。例如一个人作诗，本不感兴趣，或甚感觉无兴趣，但因羡慕别人因作诗而得名誉或富贵，所以亦欲学作诗，要当诗人。其学诗即不是率性而行，即是矫揉造作。他因羡慕诗人之可得名誉或富贵而作诗，所以他作诗是有所为而为。他作诗是矫揉造作，所以他作诗是有为。^②

大约是生怕国人误解了“无为”而产生重才而轻学的倾向，冯友兰在肯定了道家“注重在兴趣方面”的“无为”之后，便立刻批评道家片面地强调先天的“才”，完全否定后天的“学”，因而不能正确理解和处理“才”与“学”之间的互相依存和互相促进的辩证关系。冯氏说：

① 冯友兰：《新世训》，第414—415页。

② 冯友兰：《新世训》，第419页。

道家重视人的才,以为只要人在某方面有才,即可以不必学,而自然能在某方面有所成就。不学而自能,即所谓无为。道家这种看法,是不对的。我们承认,人必在某方面有才,始能于某方面有所成就。但不承认,人只在某方面有才,即可在某方面有所成就。人在某方面有才,是他在某方面有成就的必要条件,而不是其充足条件。例如一个在作诗方面质美而未学底人,虽可以写出些好句,但他所写底别底句,却有极不好或极不通底,他仍是不能成为诗人。凡能在某方面有成就底人,都是在某方面有才又有学底人。其成就愈大,其所需底才愈大,学愈深。^①

然则,后天的学是“有为”抑或“无为”?强调后天的学是否违反了《新世训》中提倡“为无为”的宗旨?冯友兰进一步加以厘清:

在某方面有才底人,对于某方面底事必感觉兴趣。因此他的学是随着他的兴趣而有底。他的学是随着他的兴趣而有,所以他求学是无所为而为底。他对于他的学,虽用力而可只觉其乐,不觉其苦,所以他虽用功地学,而亦可说是无为。^②

明显地,冯氏是以郭象的“尽能”始可“全性”的观念来解释为什么“随着兴趣而有底”“力学”是“无为”而非“有为”。不过,如果每个中国人都同意了冯友兰的论点,都去效法《新世训》所提倡的“率性而行”的“无为”,只从事自己感兴趣的工作,而绝不参与任何自己不感兴趣的事情,这样的“无为”,是当前一边抗战一边建国的中国社会所亟需的吗?它在当前的中国社会中有实行的可能性吗?冯友兰对此虽心向往之,但也不能不老实地承认:“主张人皆随其兴趣去做”的“无为”,是一个“不可行底”“极端说法”。^③

无论是“因势而为”的“无为”,还是“顺理而为”的“无为”,都可因其“妙”因其“巧”而取得事少而功多的结果;而“率性而为”的“无为”,除了因其“妙”因其“巧”而取得事少而功多的结果之外,还可通过“尽能”而“全性”。冯友兰在《训世训》中宣扬和提倡上述三种“无为”,主要是深信此三种“无为”于抗日救亡大业大有助益。冯氏的想法,在一般和正常情势之下是基本正确的。但抗日救亡大业每每要面对特殊和非常的变局,而在非常的危机之中,为了救亡保种,国人除了需要妙悟与巧干之外,除了需要“尽

① 冯友兰:《新世训》,第418页。

② 冯友兰:《新世训》,第418—419页。

③ 冯友兰:《新世训》,第416页。

能”而“全性”之外,更需要“知其不可而为之”的埋头苦干,更需要“明知山有虎,偏向虎山行”的拼命硬干,更需要不计成败利钝、不怕流血牺牲、不惜粉身碎骨和日本侵略者拼搏到底的傻劲蛮劲狠劲甚至疯劲。明知打不过也要打,拼光了也要拼。士兵抱着炸药包扑入日军坦克的履带,飞行员驾着战机冲撞日军的旗舰……训练与装备都百不如人但又宁死也不肯做亡国奴的中国军民,直面着武装到现代化牙爪的日本侵略军,所凭借的便仅有一道道血肉构筑的长城。冯友兰自始至终都是“全民抗战”最有力的支持者和鼓吹者。他深知在日人的蚕食鲸吞之下,积弱的中国已再无任何“瓦全之道”可走。中国唯一的生路,便是全民族抱着“玉碎”的决心,和日本侵略军血战到最后;亦唯有如此,中国仍可能有置之死地而后生的希望。^①正因为对抗战已经面对和将要面对的极端严峻和险恶的局势有充分的思想准备,冯氏深知他所提倡的“因势而为”,“顺理而为”,尤其是“率性而为”这三种“无为”,并不可能在任何时候、任何情势,和任何条件之下都与抗战的需求配合无间。因为,要坚持抗战,便不得不运用一切方式和动用一切手段,包括舍弃和牺牲个人的一切甚至生命,这便意味着在价值的天平上,国家和民族的生存及其利益永远优于和高于个人;而无论是在先秦道家或魏晋新道家的价值天平上,个人的修心养性或存真养生又要永远优于和高于国家和民族。不能设想,闻尧欲让天下而洗耳的许由,在濮水持钓竿不顾楚王使者的庄周,^②还有以其尘垢粃糠将犹陶铸尧舜的藐姑射之山四子,^③诸如此类的道家理想人物,会对抗日救亡大业发生浓厚的兴趣。要他们为了国家民族,一变为扑向日军的人肉炸弹,更难于缘木以求。一俟把抗战的需求和“无为”的妙理各推至“极端”,使不可避免地出现了矛盾或抵牾。我们知道,冯友兰

① 冯友兰说:“……关于现在底战争,有些人常说人有人格,国有‘国格’,我们受了侮辱,不抵抗即失了‘国格’。我们抵抗为底是争‘国格’。又有些人常用‘宁为玉碎,不为瓦全’等话,说我们应该抗战。其实这些话,都只对于个人可以说,而对于国家不可说。我们的抗战,实在是我们权衡利害的结果,并不是为争什么‘国格’。我们宁愿玉碎,实在因为我们知道,没有可以瓦全之道。”冯友兰:《新世训》,第423页。

② 庄子事见《庄子·秋水》篇,其文云:“庄子钓于濮水,楚王使大夫二人往先焉,曰:‘愿以境内累矣!’庄子持竿不顾,曰:‘吾闻楚有神龟,死已三千岁矣,王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者,宁其死为留骨而贵乎?宁其生而曳尾于涂中乎?’二大夫曰:‘宁其生而曳尾于涂中。’庄子曰:‘往矣!吾将曳尾于涂中。’”郭庆藩:《庄子集释》册3,第603—604页。

③ 藐姑射之山四子事见《庄子·逍遥游》篇,其文云:“……‘藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,(绰)[淖]约若处子。不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟。’……连叔曰:‘……之人也,之德也,将旁礴万物以为一,世蕲乎乱,孰弊弊焉以天下为事!之人也,物莫之伤,大浸稽天而不溺,大旱金石流土山焦而不热。是其尘垢粃糠,将犹陶铸尧舜者也,孰肯以物事为!……尧治天下之民,平海内之政,往见四子藐姑射之山,汾水之阳,窅然丧其天下焉。’”郭庆藩:《庄子集释》册1,第28—31页。

在《新世训》中提倡“无为”主要是为了服务抗战,有益于抗战才是“无为”存在的逻辑前提。职是之故,《新世训》中任何一种“无为”若与抗战的需求发生了矛盾或抵牾,无论冯友兰愿意与否,都必须为了服务抗战而舍割“无为”,或且是引入其他学理调和其矛盾或抵牾以救济“无为”。冯友兰所选取的正是调和与救济的策略。于是,原先是为了解救儒家因“仁不足”而“力不足”却又必须“有为”的困局而引入的“无为”,到后来又必须引入“有为”来加以救济。《新世训》在道家哲学中巡行了一个大圆圈之后,终于又转回到儒家。

无论是道家或释家的哲理,都不甚容易唤起国人为抗战而献身的热忱。在中国儒、道、释这三大教派中,也只有儒家从正面强调个人对其家庭,社会,国家和民族肩负着不容坐视、不容否认和不容规避的道德义务和责任。儒家(尤其是宋明新儒家)依据人间的伦理道德,首先把自然界的天予以伦理化和道德化,然后再把人间的伦理道德自然化。经过此一“暗升明降”的转换程序,天上的自然秩序便被转变成道德秩序。原先把自然界的天熏染的人间的伦理和道德,被反转过来说成是天之所予;而原来被人间伦理道德所熏染的天,便倒过来变成了人间世伦理和道德存有的唯一依据,变成了人间世价值的总根源。不仅如此,儒家(尤其是宋明新儒家)还把人性和业已被伦理化和道德化的天理等同起来。在儒门共许的“(人)性即(天)理”的论旨中,人性因等同于天理,不仅是纯粹至善的,而且其纯粹至善又是每个人都生而即具的天赋。此即孟子所谓“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”^①而《中庸》首句云“天命之谓性”,尤为画龙点睛。正由于人性即德性,人的道德行为便等于推拓扩充和克尽自己的本性,这就是为什么《中庸》第二句便必须说“率性之谓道”。朱熹注此二句云:

命,犹令也;性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之

^① 语见《孟子·告子上》,其原文是:“……恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也。羞恶之心,义也。恭敬之心,礼也。是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:求则得之,舍则失之。或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。”(朱熹:《四书集注》,第161—162页)“道德内在”与“人性本善”本是孟子哲学思想的二大核心论旨。在《孟子·告子上》中,记载了孟子曾为人性是否本善的问题和告子展开了激烈的争论。告子曾以湍水譬人性,以湍水“决诸东方则东流,决诸西方则西流”为例,证明“人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”孟子则加以驳斥:“水信无分于东西,无分于上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水,搏而跃之可使过颡,激而行之可使在山,是岂水之性哉?其势则然也!人之可使为不善,其性亦犹是也。”朱熹:《四书集注》,第157—158页。

德,所谓性也。率,循也;道,犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。^①

依照朱熹“犹命令也”的诠释,每个人在“其日用事物之间”行道德之事,不仅是“各循其性之自然”,同时也是遵天之命。由于个人的人性等同于天德,遵天之命亦即遵从自己的德性之命。如果借用康德的语言,在宋明新儒家的义理系统中,什么才是道德的,以及应该如何实践道德,其标准与规则完全由个人的德性自订。德性为自己立法,并要求自己去遵从。决定法律的既然是德性自己,德性所服从的也只有德性自己。由德性自己所决定的法律,便成了“至高无上的实践法则”(supreme practical law.)。而个人行道德之事,其唯一遵循者也只不过是“至高无上的实践法则”。在此种思想脉络和语境中,个人行道德之事,便已非受制于因果律和功利计算的必然领域所能拘限,而是进入了一个自由意志的领域,^②或称之为义的领域。《中庸》有谓“义者,宜也”,^③义是性的发用,是不容已的性(仁心)表现为求“适当性”的意志以及体现这一意志的实践。^④在这个绝对自由的领域中,求适当性的意志只问“应该不应该”(宜或不宜)——“应该”就尽力去做,“不应该”

① 朱熹:《四书集注》,第1页。

② 根据康德:《实践理性批判》第一章第八节:“Autonomy of the will is the sole principle of all moral laws and of duties in keeping with them; heteronomy of choice, on the other hand, not only does not ground any obligation at all but is instead opposed to the principle of obligation and to the morality of the will. That is to say, the sole principle of morality consists in independence from all matter of the law (namely, from a desired object) and at the same time in the determination of choice through the mere form of giving universal law that a maxim must be capable of. That independence, however, is freedom in the negative sense, whereas this lawgiving of its own on the part of pure and, as such, practical reason is freedom in the positive sense. Thus the moral law expresses nothing other than the autonomy of pure practical reason, that is, freedom, and this is itself the formal condition of all maxims, under which alone they can accord with the supreme practical law.” Immanuel Kant, *Critique of practical reason*, translated & edited by Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 30. 此书较好之中文译本为关文运翻译的《实践理性批判》(桂林:广西师范大学出版社,2002年重印),关的中译是:“意志的自律(autonomie)是一切道德法则所依据的唯一原理,是与这些法则相符合的义务所依据的唯一原理。反之,任意选择一切的他律(heteronomie)不但不是任何义务的基础,反而与义务原理,与意志的道德性互相反对。唯一道德原理的本质,就在于它可以离开法则的一切实质(即欲望的对象)而独立自主,同时并借着一个准则所必然含有的单纯普遍立法形式来决定任意选择。但前一种独立性就是消极意义下的自由;至于纯粹的(因而是实践的)理性的自立法度,则是积极意义下的自由。因此,道德法则就不表示别的,只表示纯粹实践的理性的自律,亦即表示自由的自律,这种自律本身就是一切准则的形式方面的条件,一切准则唯有在这个条件下才能符合最高实践法则。”(第20—21页)但关译与英译仍有一些差距,应以英译更符合康德原意。

③ 《中庸·第二十章》,朱熹:《四书集注》,第15页。

④ 在孟子体系中,义是一种贯内外,合知行的实践理性。求适当性的意志是内在的“知”(良知),但只有“知”还不能说是义,义必待外在的“行”把“知”践履,并在“行”中使“知”深化和全幅朗现。

就一定不做——而不问利钝成败；实践这一意志也只管“尽其在我”，同样也不管利钝成败。因为，成败利钝往往离不开客观历史条件的限制以及因果律的支配，个人的奋斗，往往无法在客观的限制和支配中，改变成败的既定格局。要成就事功，除了个人的主观努力外，还得有待于外缘。外缘之所以为“外”，是因为它是“莫之为而为者”，^①非我所能主宰，不能不有待于外。外缘之所以为“缘”，是因为它是“莫之至而至者”，^②非我所能招致，委实“可遇而不可求”。这种被朱熹称之为“非人力之可及”^③的外缘，既外在于我，非我所能决定，非我所能主宰，它是属于必然性领域的，个人不能，也不应为受制于必然性的事功负成败之责。个人只能，也只应在内在于我的，为我所决定和主宰的领域内负责。^④这一领域就是自由的领域。仁、义、礼、智既然内在于我，乃系我所能决定与主宰者，便都属于自由领域内的事，孟子则合而称之为“性”分内的事，^⑤《中庸》所谓“率性之谓道”，其实就是行义，就是要通过道德实践进入“尽心—知性—知天”的进路，^⑥由有限求得无限，由必然进入自由。孔子所谓：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”，^⑦所欲表达的正是这种意思。孟子所谓：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”，^⑧所欲表达的也是这种意思。而董仲舒的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，所欲表达的还是这种意思。

儒家成仁取义的意志及其实践（“率性而行”），千百年来便一直激励和鼓舞了无数仁人志士为了救国救民而前仆后继奉献牺牲。毫无疑问，它也理所当然地成了当前进行抗战全民动员的最重要的思想武库，及其取之不尽用之不竭的精神资源。冯友兰的《新世训》究其实也是为抗战的精神动员而撰写的，先秦儒家尤其是宋明新儒家的“率性而行”，正可救济魏晋新道家

① 孟子曰：“……皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也。莫之至而至者，命也。”《孟子·万章上》，朱熹：《四书集注》，第135页。

② 同前注。

③ 孟子曰：“行或使之，止或尼之，行止非人所能也，吾之不遇鲁侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉。”朱熹注曰：“圣贤之出处，关时运之盛衰，乃天命之所为，非人力之可及。”《孟子·梁惠王下》，朱熹：《四书集注》，第32—33页。

④ 对于个人在什么领域应负责，什么领域不应负责，儒典《大学》曾有很好的说明：“见贤不能举，举而不能先，命也。见不善而不能退，退而不能远，过也。”朱熹：《四书集注》，第13页。

⑤ 孟子曰：“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，有性焉，君子不谓命也。”《孟子·尽心下》，朱熹：《四书集注》，第210页。

⑥ 孟子曰：“尽其心者知其性也，知其性则知天矣。”《孟子·尽心上》，朱熹：《四书集注》，第187页。

⑦ 《论语·卫灵公》，朱熹：《四书集注》，第107页。

⑧ 《孟子·告子上》，朱熹：《四书集注》，第166—167页。

尤其是郭象的“率性而为”之穷，于是便被冯氏融摄入《新世训》，正式纳入了“无为”的范畴。

冯友兰把儒家的“率性而行”称之为“无所为而为”的“无为”。^①为什么称之为“无所为而为”呢？据冯氏解释：“如因一事是对于个人有利，或有功，而为之，则此为是有所为而为。利或功即是此为之所为。如因一事是应该为而为之，则此为是有所为而为。”^②此即从儒家的“率性而行”的非功利性质上说。为什么又称之为“无为”呢？冯友兰先引用了程颢极为著名的两句话头：“天道无心而成化，圣人有心而无为。”“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”以及《孟子》中孺子入井的著名故事，再加以解释：

一个人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。他所以如此，并不是要纳交于孺子之父母等，并不是有所为。于此时他的心是廓然大公底，他的廓然大公底心，感觉到怵惕惻隐，即向前救此孺子。此即所谓物来顺应。有惻隐之心，以及向前救此孺子，皆是无所为而为。如有所为而为，用宋明道学家的话，即是有私意，有私意，则此心即不是廓然大公底了。心不是廓然大公底，则其发出底行为，即不是“顺应”，即有私意造作，有私意造作是有所为，无私意造作是无为。^③

依照儒家尤其是宋明新儒家的义理脉络，人性不仅是天之所予，而且还与纯粹至善的（“廓然大公底”）天理同质而等值。^④人性之纯粹至善或“廓然大公”，必待个人的道德行为始能表现和彰显，而个人的道德行为，便正是出于其纯粹至善或“廓然大公”之人性“不容己”的要求。正因如此，个人的道德行为，只不过是“各循其性之自然”，是最自然不过之事。并且，个人的道德行为，丝毫不必计较，不必思量——在道德的无上律令之前，任何计较和思量皆系“私意造作”——而只需服从或“顺应”其人性“不容己”的要求或命令，因而又是最容易不过之事。无论从其最自然不过之层面说，或从其最容易不过之层面说，宋明新儒家的“率性而行”，都可被称之为“无为”。冯友兰正是从这“最自然”和“最容易”这两个层面，把宋明新儒家的“率性而行”归并入“无为”的范畴的。

对冯友兰而言，抗日救亡大业正是当前中国社会压倒一切的最大和最

① 冯友兰：《新世训》，第413页。

② 冯友兰：《新世训》，第413页。

③ 冯友兰：《新世训》，第414页。

④ 在儒家尤其是宋明新儒家的义理系统中，天理的“纯粹至善”与“廓然大公”是一对可互换的同义词。详参翟志成：《宋明理学的公私之辨及其现代意涵》，第16—39页。

高的道德,而世界上再也没有任何其他的事业,会比抗日救亡大业更伟大、更崇高、更神圣,更应该令每个中国人为之奉献奋斗与牺牲。如果说,任何人乍见孺子将入于井,尚且感觉到怵惕恻隐,而即上前加以拯救;而任何中国人眼见国族行将灭绝,又岂无怵惕恻隐之感,而不思加以拯救?既然拯救入井的孺子是“顺应”其“廓然大公”之人性“不容己”的要求,投身抗日救亡大业便更是如此!拯救入井的孺子与投身抗日救亡大业虽有轻重之分,但二者均是“率性而行”,均无“私意造作”,因而均属“无为”。逻辑地,凡对抗日救亡大业存观望,犹豫或规避之态度,甚至加以反对者均不是“率性而行”,不是“廓然大公”,而同于“私意造作”,因而均属“有为”。

值得注意的是,宋明新儒家的“率性而行”,和魏晋新道家尤其是郭象的“率性而为”,有着颇高的相似性。二者之所以相似,不仅因为“行”与“为”二字是可以互相置换的同义字,更重要的是二者都把随顺着和因应着人的道德或才能的作为,看做是人的德性或才性的自然发展,故其“有为”其实是“无为”;而相形之下,先秦道家片面和极端地强调知止、知足、少思、寡欲、少为或寡为,反而有可能妨碍和扭曲了“人物各循其性之自然”,而一变为“私意造作”,故其“无为”便有可能转化为“有为”。郭象以其“尽能始能全性”的新说,玄同或消弭了“自然”与“人为”,“有为”与“无为”的矛盾和对立;而宋明新儒家则在魏晋新道家玄智的启迪之下,用德性置换其才性,以确立道德主体对“行”的主宰作用。过去的中国哲学史家大都强调儒家与道家在“有为”和“无为”问题上的针锋相对,但冯友兰却首先看出“有为”和“无为”经过魏晋新道家之手早已“玄冥”或“玄同”,首先看出宋明新儒家在“有为”和“无为”问题上对魏晋新道家玄智的吸收与改造。尽管这些不凡的睿见,冯氏在《新世训》中只是点到即止。^① 这些见解后来在《中国哲学简史》中虽有进一步的引申发挥,但其系统化的论述,却一直要等到《中国哲学史新编》的撰成才得以最后完成。

由于和宋明新儒家的“率性而行”高度的相似,冯友兰把魏晋新道家的

^① 冯友兰说:“无为即是率性而为,不有意地为。照道家的说法,万物皆有所可,有所不可,有所能,有所不能。人亦是如此。人若照着他所能去为,都是不有意地为,率性而为。不有意地为,率性而为,即是无为。这一意义底无为,魏晋道家讲得最清楚。照郭象《庄子注》的讲法,一个天才诗人,虽写千万首诗,亦是无为。因为他写诗是他的天才的自然发展,行乎其所不得不行,止乎其所不得不止,不是矫揉造作地要作诗。一个方斗名士,虽写一首诗,亦是有为。因为他写诗是矫揉造作地要写诗。他矫揉造作地要写诗,以求人家称他为诗人,称他为风雅。魏晋道家仍沿用先秦道家所谓‘返朴还淳’等语,不过他们所给与此等语的意义,则与先秦道家不同。一个天才诗人虽写千万首诗,亦是朴,不是文。一个方斗名士,虽只写一首诗,亦是文,不是朴。”冯友兰:《新世训》,第411—412页。

“率性而为”也称之为“无所为而为”。但这两种“无所为而为”的“无为”毕竟有质的不同。冯氏在《新世训》中以“道德”定义前者,以“兴趣”定义后者。他说:

我们于本篇所要多讲者,是无所为而为底无为。道家所说率性而为底无为,实质亦是无所为而为底无为。不过道家所说率性而为底无为,注重在兴趣方面。而儒家,如宋明道学家,所说无所为而为底无为,则注重在道德方面。^①

既然如此,注重在道德方面的“无为”和注重在兴趣方面的“无为”是否有高下之判?我们又应该在什么时候撰取儒家的“无为”?在什么时候撰取道家的“无为”?冯友兰指出:儒家认为人只应该作他所应该作的事,“在心理上未免过于严肃”。^②“应该或不应该”的问题属于道德的范畴,但人生除了需过道德生活之外,还需过非道德的生活。下棋、弹琴、观剧、赏花,艺文与休闲的生活,虽不在道德的范畴里,却为正常与真实的人生之不可或缺。而“在心理上未免过于严肃”的儒家,却常把道德生活之外的人生加以贬斥。冯友兰说:

在以前底社会制度里,尤其是在以前底教育制度里,人以为,人的兴趣,只有极少数是正当底。在以前底教育制度里,人所应读底所谓‘正经书’,是很有限底。五经四书是大家所公认底‘正经书’。除此之外,学举业者,再加读诗赋八股文,讲道学者,再加读宋明儒语录。此外所有小说词曲等,均以为是‘闲书’。看闲书是没出息底事。在以前底社会制度里,尤其是在以前底教育制度里,人以为,人的兴趣,多数不是‘正当底’。因此有多少人不能随着他的兴趣去做,以致他的才不能发展。因此不知压抑埋没了多少天才,这是不必讳言底。^③

儒家的社会制度和教育制度,由贬斥非道德生活之故,已造成了扼杀兴趣,压抑才能和埋没天才的恶果。此一弊端,已为冯氏明白地加以指出。但儒家的道德心灵与道家的艺术心灵,从更高和更圆融的“圆教”的判教角度看,究其实并不处于一种互相否定互相排斥的对立关系,反而是处于一种互相融摄互相补充的协调关系。儒家的持敬、贞定、戒慎恐惧和克己复礼,必须

① 冯友兰:《新世训》,第414页。

② 冯友兰:《新世训》,第425页。

③ 冯友兰:《新世训》,第417页。

济之以道家的洒落、从容、鱼跃鸢飞和吟风弄月，才可进退自如收发由心。道家的洒落、从容、鱼跃鸢飞和吟风弄月，也只有济之以儒家的持敬、贞定、戒慎恐惧和克己复礼，才不至于轻浮放肆中风狂走。儒家“过于严肃”的道德心灵，唯有经过琴棋书画歌舞插花等非道德的艺术生活和兴趣，予以滋润调剂，才不会因过分的紧张焦虑而失衡乃至失序。儒家因“仁不足”和“力不足”而又必须“有为”的困境，也只有引入道家的“无为”才能得以救济。宋明理学家正是在坚持道德和坚持“有为”为主的基线上，从道家“无为”的哲学中吸取精神资源和修养方法。在关这一点，冯友兰不仅有极清晰的认知，《新世训》第三篇《论无为》的撰写，正是援道入儒的有意安排。可惜冯氏在必须深论的关键之处却惜墨如金，仅点到而即止。

大约是因为害怕国人沉迷在追求个人的兴趣而忽略了抗日救亡大业的缘故吧，冯友兰才刚刚肯定了道家“注重在兴趣方面”的“无为”，便立刻加以批判与厘清。冯氏指出：道家只看到社会制度对人的个性和兴趣束缚和限制，因而亟思取消“一切”制度，而未能看到“有些”制度是社会的存在“所必须底”，而社会又是人的存在“所必须底”；取消“一切”制度，便等于取消了社会存在的必要条件；取消了社会存在的必要条件，便等于取消了社会；没有了社会，人即不能生活，更遑论是无拘无束的快乐地生活。职是之故，道家以为人要离系解缚便须取消“一切”的社会制度的构想，究其实“是一种过于简单底办法，是不可行底”。^①

既然社会是每个人的存在“所必须底”，每个人便对其“所必须底”社会，肩负着“所必须底”或最起码的义务和责任。冯友兰进而强调，每一个社会中的人，必须“于相当范围内，分担社会的事”。在社会的义务和责任之前，道家注重在兴趣方面的“无为”便应被舍弃，至少也应被暂时搁置。因为，道家的“无为”，将使人只在社会的义务和责任与其兴趣相符时才肯任事，反之则不肯任事；而为当前的抗战社会最所必需的抛头颅洒热血为国捐躯，又一定是道家最不感兴趣之事。如果社会上绝大多数人都可因不感兴趣便不尽其义务和责任，社会便一定分崩离析；如果人人都不肯为抗日救国流血牺牲，国族便一定灭亡。在此一情势之下，儒家注重在道德方面的“无为”，便有取儒家的“无为”而代之以的必要。儒家的“无为”，只需问应该不应该，而不计其他。而儒者又习惯上把治国平天下看做其义务和责任。无论个人感觉有兴趣，不感觉有兴趣，甚至感觉全无兴趣，只要是义所当为，便是儒者应该

^① 冯友兰：《新世训》，第415页。

竭尽所能地去做的分内之事。

冯友兰在《新世训》中以儒家的“无为”取代道家的“无为”，留下了二个颇为根本的问题。第一，新儒家的“率性而行”与新道家的“率性而为”诚然并不一定要永远处于一种互相否定互相排斥的对立关系，有时还可以处于一种互相融摄互相补充的协调关系。但这并不能据此否定了儒家的“有为”与道家的“无为”在义理上的根本分际。儒家的“率性而行”，到底是属于“有为”，还是属于“无为”？绝大多数的儒者的答案相信是相当一致的。冯氏把儒家的“有为”诠释成“无为”，对绝大多数的儒者而言，很可能并不视作一种恭维，反而是一种贬抑甚至“矮化”——虽然在冯友兰的心底里“无为”确实要比“有为”更为玄妙，也更为高明。第二，冯友兰把国家民族的价值置放在个人之上，强调个人对国家民族单方面的和无条件的责任和效忠，在抗日救亡的特殊历史情境中容或是一种不得不尔的设计或安排。但这种抹煞个人的集体主义的价值观，在抗战后的中国社会中便极易被极权政治接收，扭曲为剥夺个人自由与取消社会民主的助缘。而道家反对扭曲人性和物性的“无为”哲学，在这时反而可以成为个人抵抗极权政治的重要思想武器。可惜冯氏在撰写《新世训》时，对后来的发展演变没有足够的警惕。如果他能及早在《新世训》中和自己的心中建筑一道防火墙，强调以儒家的“有为”取代道家的“无为”，以集体主义取代个人主义，只是一种暂时的工具性的理论设计，亦只有在抗日救国的社会中才确当有效的，则《新世训》的价值和现代意义，就一定能大为增添，而他个人在面对极权政治的无穷需索之时，心中有了道家的个人主义的慰藉，也就不会如此的彷徨无助了。