

中國傳統道德的新詮釋：論《新世訓》的
「尊理性」與「行忠恕」

翟志成

新亞學報第二十四卷

抽印本

二〇〇六年一月

中國傳統道德的新詮釋：論《新世訓》 的「尊理性」與「行忠恕」

翟志成*

提要

馮友蘭在《新世訓》中，用了整整十個篇章，反覆闡釋和介紹了「凡生活底人」都必須多少依照之或「完全依照之」的十種生活方法。其中包括「尊理性」第一、「行忠恕」第二、「為無為」第三、「道中庸」第四、「守沖謙」第五、「調情理」第六、「致中和」第七、「勵勤儉」第八、「存誠敬」第九，以及「應帝王」第十。本文著重討論了該書的「尊理性」和「行忠恕」二章，藉以探究馮氏是如何創造性的繼承和發展儒家的核心義理。本文的最後部分，則借用了英國觀念史大家柏林(Isaiah Berlin)關於「積極自由」(‘positive freedom’)和「消極自由」(‘negative freedom’)的分流，並斷以己意加以引申發揮，藉以究明馮友蘭在重新詮釋傳統道德「忠」與「恕」時所遇到的難題，以及他已取得的成績和所受到的限制。

一、引言

繼《中國哲學史》之後，馮友蘭在八年抗戰中對國族的最大貢獻，在於他撰成了六大本「貞元之際所著書」，簡稱「貞元六書」。它們是：《新理學》(一九三八年八月)、《新事論》(一九四〇年五月)、《新世

*中央研究院近代史研究所副研究員

訓》(一九四〇年七月)、《新原人》(一九四二年三月)、《新原道》(一九四五年四月)和《新知言》(一九四六年十二月)。這裡的「貞元」，是借用了大《易》「貞下起元」的觀念，正強烈地帶著否極泰來和革故鼎新的意涵。馮友蘭在「貞元六書」中，以自己對時局和世變的體會與覺悟，通過對中國傳統哲學思想的現代詮釋，成功地把自己「抗戰必勝、建國必成」的信念予以理論化和系統化，建構出「新理學」這一整套宏大哲學和思想體系。^{【1】} 藉著「新理學」體系的傳播，馮友蘭曾一度鼓舞了國人的民族自豪感和增強了國人的民族自尊心，點燃了國人對民族復興前景的熱望和企盼，這對凝聚國人的國家認同和文化認同，共同抵禦日人的武裝侵略，確有莫大的功益。藉著「新理學」體系的營造，馮友蘭也使自己由原來當代名列第一的中國哲學史家，升級為當代最有影響力的中國哲學家。^{【2】}

「貞元六書」之中，《新理學》成書最早。如果把「貞元六書」當作一部大書看，《新理學》便是這部大書的導論篇。就馮友蘭的「新理學」系統而言，它又是該系統的總綱。^{【3】}《新理學》是馮氏「融合新舊、會通中西」的最得意之作，它是中國程朱理學，古希臘柏拉圖的實在論，以及當代英國羅素的分析哲學和美國蒙太格等人的新實在論的一次大範圍的會通和融合。^{【4】}《新理學》雖也涉及到歷史、社會和個人等方面，但它主要論述仍在宇宙論和形上學方面的純粹哲學問題。由「理」、「氣」、「道體」和「大全」這四個核心觀念，構成了「新理學」的形上

【1】馮友蘭在其晚年的回憶錄《三松堂自序》中，特別用「新理學」代表其哲學系統，藉以區分其專書《新理學》，以免引起閱讀上的混淆。參見馮友蘭，《三松堂自序》，收入氏著，《三松堂全集》(鄭州：河南人民出版社，1985)，頁229-231。

【2】賀麟，《五十年來的中國哲學》(瀋陽：遼寧教育出版社重印，1989)，頁33。

【3】馮友蘭，《三松堂自序》，頁230。

【4】馮友蘭，《四十年的回顧》，《三松堂全集》，卷14，頁206-227。

學系統中四組主要命題。^[5]但是，這四組主要命題，幾乎都是些重複敘述命題。這些命題祇是把已經說過的話再說一次，既不能增加我們的知識，也不能予我們以答案，例如命題一「凡事物必須都是甚麼事物。是甚麼事物，必都是某種事物。有某種事物，必須某種事物之所以為某種事物者」，^[6]便是這一類重複敘述的命題。更重要的是，《新理學》雖在形式上肯定了理對事物的規定性和主宰性，但對於各事物的理的具體內容，例如一切社會的理的內容是甚麼？某一社會的理的內容又是甚麼？《新理學》卻完全沒有解答。儘管馮友蘭把他那套說了幾乎等於沒說的命題組成的形上學系統，名之曰「一片空靈」的「最哲學的哲學」，^[7]但如果馮友蘭繼續玩弄他那套玄之又玄的觀念遊戲，而不能及時地對《新理學》的形式命題，兼作「積極底」或「實質底」釋義，^[8]尤其是不能及時地對一切社會之理與某社會之理的具體內容作出明確的詮釋和規定，他便會背離其作書時的初衷，而與其為抗日建國的中國社

[5] 馮友蘭，《新原道》，《三松堂全集》，卷5，頁148。

[6] 馮友蘭，《新原道》，頁148。

[7] 馮友蘭在《新知言》中，自認自己的「新理學」的形上學系統是「真正的形上學」，並加以發揮道：「真正形上學底命題，可以說是『一片空靈』……歷史底命題，是實而且死的……科學底命題，是靈而不空底……邏輯學、算學中底命題，是空而不靈底……形上學底命題，是空而且靈底。形上學底命題，對於實際、無所肯定，至少是甚少肯定，所以是空底。其命題對於一切事實，無不適用，所以是靈底。」（馮友蘭，《新知言》，《三松堂全集》，卷5，頁178-179）馮氏自稱其「新理學」為「最哲學底哲學」，見《新理學》的〈緒論〉章〈最哲學底哲學〉節，《三松堂全集》，卷4，頁10-12。

[8] 馮友蘭說：「我們所謂『邏輯底』，意思是說『形式底』。我們所謂『積極底』，意思說『實質底』。在本書中，『積極底』是與『邏輯底』或『形式底』相對待底……所謂『形式底』，意思是說『沒有內容底』，是『空底』。所謂『實質底』，意思是說『有內容底』……」馮友蘭，《新知言》，頁174。

會樹立「新道統」的宗旨毫不相干！^[9]

馮友蘭對《新理學》滑向觀念遊戲化的傾向是有充分警覺的。《新理學》成書之後，他又連續出版了五本「貞元之際所著書」。這五本書，便是及時地對《新理學》的形式命題，作「實質底」或「積極底」釋義，對一切社會之理和某社會之理的內容，作出合符抗戰建國需要的詮釋。不管是出於事前的安排，還是事後補救，《新理學》和後來的貞元五書，構成了奇妙的互補關係：《新理學》為後來的貞元五書提供了形上學的根據（這形上學的根據，對作為大系統的迷思者和創造者的馮友蘭而言是無比重要的），後來的貞元五書在社會道德和個人修養方面為《新理學》廣為發揮；《新理學》「空而且靈」的形式命題像一張張空白的支票，後來的貞元五書便在這些空白的支票上填上需要兌換的銀碼……

[9] 馮友蘭充份認識到哲學（或意識形態）系統對社會組織的重要指導作用。他在抗戰爆發的前二年就說過：「每一種政治社會制度，都需要一種理論上的根據。必須有了理論上的根據，那一種政治社會組織，才能『名正言順』。在歷史上看來，每一種社會，都有他思想上的『太祖高皇帝』。例如中國秦漢以後的孔子，西洋中世紀的耶穌，近世的盧梭等等，都是一種社會制度的理論上的靠山，一種社會中的思想上的『太祖高皇帝』……」（馮友蘭，〈從中國哲學會說到哲學的用處〉，收入氏著，《南渡集》，《三松堂全集》卷5，頁356-357。）在抗戰爆發前半年，馮友蘭又舊話重提：「世界有許多的國家，都要立一種哲學，以為『道統』，以『正人心，息邪說，距詖行，放淫辭』。我們在那一種社會裡，我們即在那一種『道統』裡……」（前揭書，頁357。）「新理學」便是馮友蘭為了給抗戰的中國社會組織以理論上的根據而建立起來的一套思想體系（或「道統」），又稱為「新統」。

二、《新世訓》的特色

在「貞元六書」之中，《新世訓》的份量和地位，一直被研究近代中國哲學史的學者專家嚴重低估。究其原因，主要是書末〈應帝王〉一章，被當時左派陣營認為作者是以舊日帝王譬當日的抗戰領袖蔣中正，顯然是為了「作帝王師」而有意「賣身投靠」，如此一來便給馮友蘭帶來了無窮無盡的麻煩和禍患。而馮氏在飽受攻擊之餘，晚年對《新世訓》亦表示不滿，以為猶未脫功利樊籠。^{【10】}但是，我在近年來反覆研讀「貞元六書」，發現《新世訓》其實是馮友蘭在把後「五四」時期業已失根兼解體的傳統道德重新加以選擇和組合，注入之以新血，並根據時局的需要重新詮釋之，俾便為當時社會上各階層的人倫日用，提供一整套合理易行的生活方法。這種「五四」的廢墟上重建社會倫理法則的整體規畫，事實上已構成了整個「新理學」系統中不可或缺的關鍵環節，其重要性決非政治勢力的攻訐或作者自己的退避便可以抹煞得了的。

「貞元六書」最早時又號稱「貞元三書」，當時祇包括《新理學》、《新事論》和《新世訓》，亦即「貞元六書」的前三本。馮友蘭在撰成了「不著實際」的《新理學》的一年之後，即於一九四〇年五月出版了「討論當前許多實際問題」的《新事論》（又名為《中國到自由之路》）。^{【11】}《新理學》樹立的是形上之理；《新事論》處理的是形下之事。如果說，《新理學》是馮友蘭予其「新統」或「新理學」以形上學根據的「無字天書」，《新事論》則是馮友蘭把「無字天書」翻譯成人人可讀的「有字天書」，沒有「無字天書」為其形上學的根據，「新統」或「新理學」便

【10】馮友蘭在回憶《新世訓》時說：「現在看來，這部書所講的主要是一種處世術，說不上有甚麼哲學意義；境界也不高，不過是功利境界中的人物一種成功之路，也無可值得回憶的了。」馮友蘭，《三松堂自序》，頁243。

【11】馮友蘭，《新事論》，《三松堂全集》，卷4，頁215。

會在人間世失去了大部份的合法性。沒有「有字人書」為其規劃，「新統」或「新理學」也會在人間世失去了全部可行性。但繼《新事論》之後，馮氏不知是意猶未盡還是於心未安，不旋踵在二個月後又出了《新世訓》。他在該書〈自序〉中云：

承百代之流，而會乎當今之變。好學深思之士，心知其故，烏能已於言哉？事變以來，已寫三書。曰《新理學》，講純粹哲學。曰《新事論》，談文化社會問題。曰《新世訓》，論生活方法，即此是也。書雖三分，義則一貫。所謂「天人之際」，「內聖外王之道」也。合名曰《貞元三書》。貞元者，紀時也。當我國家民族復興之際，所謂貞下起元之時也。我國家民族方建震古鑠今之大業，譬之築室，此三書者，或能為其壁間之一磚一瓦歟？是所望也。【12】

在〈自序〉中，馮友蘭已經老實不客氣地以「好學深思」的哲人自況，並認為自己已洞悉了當前這「百代」所未曾有的「世變」，而自己的《貞元三書》，亦正在為「民族復興」「大業」規畫「築室」的藍圖。其所謂「為其壁間之一磚一瓦」的說辭，語雖謙沖而骨子裏卻顯透著無量的自負。這是任何對傳統中文修辭學稍有涉獵的人，在閱讀該書〈自序〉時難免會留下來的印象。然則，馮友蘭又明明在《新事論》的〈自序〉中，規定了《新理學》所闡釋者為「不著實際」的形上之理，《新事論》所處理者為「實際」的形下之事。【13】無論是從馮氏「新理學」系統中關於「真際」和「實際」的分別，或者從其「形上」和「形下」的分際，甚至從宋明理學「一理」散為「萬事」的傳統哲學觀點，【14】《新

【12】引自馮友蘭，《新世訓》，《三松堂全集》，卷4，頁369。

【13】馮友蘭，《新事論》，頁215。

【14】例如，朱熹在注《中庸》時，首引程頤之言以明「一理」與「萬事」的關係：「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於

世訓》中所欲講論的「生活方法」，其實已理所當然地和毫無例外地被包攝在《新事論》所處理的「事」的範疇之中。我們知道，推理的一致性（theoretical consistence）和分類的精確性（categorical accuracy）是建立理論系統的必要條件。馮友蘭突然在後出的《新世訓》中，把原先在《新事論》裏無所不包的「事」，收攝壓縮為「文化社會問題」，藉以把「生活方法」從「事」的範疇之中割裂出去，便必須承擔「推理不一致」和「分類不精確」的風險。但馮氏卻甘願為此冒險犯難，且另外用了一整本書的篇幅重新加以詮釋，由此亦可見對「生活方法」的講論，在馮友蘭的「新理學」系統中，佔據了何等重要的位置。這也說明了馮友蘭為甚麼會在撰成了《新理學》和《新事論》二書之後，還特別要再寫出這本《新世訓》，並藉以與之鼎足三分，合稱為「貞元三書」。

講論生活方法本是中國文化的最核心部分。古往今來國人講論生活方法的著述簡直多如天上繁星。馮友蘭既要在繁星之外，又添新光，他便至少有責任要講明，他的《新世訓》到底和宋明理學家以及清末民初思想家所提倡的各種各樣的生活方法，又有何不同？《新世訓》的「新」到底新在那裏？有鑒於此，馮友蘭在《新世訓》的〈緒論〉中，除了承認《新世訓》其實是「繼承宋明道學家的『舊論』」，但也指陳出該書與宋明理學的五大不同之處。第一，儘管《新世訓》與宋明理學家都認為生活不可違逆道德規律，但宋明理學家卻不知道道德規律其實又可分為二大類，一類是屬於一切社會的生活均需依照的不變的道德規律，另一類是隨著不同社會的生活而與時更替的可變的道德規律。而《新世訓》則深知此一分際並特別加以強調。^[15]《新世訓》所欲專門講論者，祇是一

密。其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」引自朱熹，《四書集注·中庸章句》（臺北：世界書局，民69年重印），頁1。

[15] 馮友蘭，《新世訓》，頁373-374。

切社會生活均需依照的不變的道德規律（亦即生活方法）。【16】第二，宋明理學習慣於把世人的全部生活，區分為「道德的」和「不道德的」兩大類型；而《新世訓》則不贊同此一非黑即白的二元對立的思維模式。《新世訓》強調世人生活除了有「道德的」和「不道德的」這兩大類型之外，尚有「非道德的」第三種類型的存在。【17】第三，由於宋明理學家既不知道德規律中有「可變的」和「不可變的」兩種分類，又不知生活中其實存在著「非道德的」形態，是故他們在談生活方法時，便經常會脫離社會、脫離實際，講出一些「死的教訓」或「不能應用的公式」，恆不免「板滯迂闊，不近人情」。【18】而《新世訓》則能把道德規律和「眼前所見底生活中底事，聯接起來」，活活潑潑地加以講用。【19】第四，即令在講論生活中相同的道德規律時，《新世訓》也要採用新的語言和新的表述方式，而力求避免如宋明道學家那樣，以「專唸語錄」和「寫功過格」的方式講求道德規律。宋明理學家在講學時「多板起臉孔，以希聖希賢自居」，從而留給社會以「專業聖人」的刻板而可厭的印象，這更是《新世訓》所亟欲掃除和力求避免的。【20】第五，宋明理學的終極關懷是達到聖人的境界。正因如此，宋明理學家在人倫日用中對道德規律的講求，「都似乎是」達成此一目標的「一種手段」。【21】而《新世訓》「所注意者，不是一種境界，而是一種生活。」【22】換句話說，對於人倫日用中的道德規律的講求，在《新世訓》中並不是手段；《新世

【16】馮友蘭，《新世訓》，頁374。

【17】馮友蘭，《新世訓》，頁374-375。

【18】馮友蘭，《新世訓》，頁374-375。

【19】馮友蘭，《新世訓》，頁375。

【20】馮友蘭，《新世訓》，頁376。

【21】馮友蘭，《新世訓》，頁376-377。

【22】馮友蘭，《新世訓》，頁377。

訓》之終極關懷者，也不是聖人的境界，而是如何合理而正確地「為生活而生活」。^{【23】}當然，善於讀書者若能在生活上完全遵照《新世訓》的要求，「自生至熟」也一樣會到達聖人的境界。^{【24】}

正由於《新世訓》與宋明理學在講論生活方法之時，有著上述五大不同之處，馮友蘭斷言他在該書中傳授的生活方法，已完全驅除了「舊日講道學者，或行道學家功夫者」，所最易犯下的「拘、迂、腐、怪」這四大毛病。這五大不同之點便正是《新世訓》之所以「新」於宋明理學之處，而「拘、迂、腐、怪」的驅除，便是「於許多舊論之外」，仍需「要有『新論』」的最佳理由。^{【25】}

此外，馮友蘭還論及他的《新世訓》，何以會不同於清末民初五花八門的「青年修養方法」，或者不同於林林總總的「一種新人生觀」。因為，「青年修養方法」並不適合於少年、中年和老年人，而「一種新人生觀」遇到另「一種新人生觀」便極可能全然無效。而《新世訓》所講授的生活方法，「猶之邏輯學上所講底思想方法」，則對一切「生活」著的人都合適而有效。「凡生活底人都必須依照之，想求完全底生活底

【23】馮友蘭說：「照我們的看法，照我們所謂生活方法生活下去，固亦可得到宋明道學家所說底某種熟生活(翟按：指聖人境界)，但我們生活下去是為生活而生活，並不是為某種底熟生活而生活。為某種熟生活而生活，則達到此目的以前底生活，皆成為『學』，皆成為手段。用我們的所謂生活方法而生活下去，雖亦可得到宋明道學家所謂某種底熟生活，但我們既為生活而生活，則在得到某種熟生活以前底生活，仍是生活，不是學，不是手段。以寫字為例，我們寫字，寫得久了，自然由生而熟。但我們如為寫熟字而寫字，則能寫熟字以前底寫字，均為『學』，均是手段。我們如為寫字而寫字，則能寫熟字以前底寫字，亦是寫字，不是『學』，不是手段。因此我們所講底生活方法，又有與宋明道學家所講不同之處。」引自馮友蘭，《新世訓》，頁377-378。

【24】馮友蘭，《新世訓》，頁377。

【25】馮友蘭，《新世訓》，頁378。

人，都必須完全依照之。不管他是個老年人或少年人，」青年人或中年人；也不管他奉行的是那一種修養方法，信奉的是那「一種新人生觀」。【26】

《新世訓》中用了整整十個篇章，反覆闡釋和介紹了十種生活方法。其中包括「尊理性」第一、「行忠恕」第二、「為無為」第三、「道中庸」第四、「守沖謙」第五、「調情理」第六、「致中和」第七、「勵勤儉」第八、「存誠敬」第九、以及「應帝王」第十。根據馮友蘭的說法，書中由第一至第九種生活方法，是「凡生活底人」都必須多少依照之或「完全依照之」的。【27】而第十種生活方法「應帝王」，是馮氏為國家的首領或最高統治者特別添寫的。除了國家的首領或最高統治者必須多少依照之或「完全依照之」之外，而其他的人並不特別加以理會。【28】篇幅所限，本文祇能著重討論該書的「尊理性」和「行忠恕」這二章，本文的最後部分，將借用英國觀念史大家柏林(Isaiah Berlin)關於「積極自由」(‘positive’ freedom)和「消極自由」(‘negative’ freedom)的分疏，並斷以己意加以引申發揮，藉以究明馮友蘭在重新詮釋傳統道德時所遇到的難題，以及他已取得的成績和所受到的限制。

三、「尊理性」

甚麼是理性？按照馮友蘭的說法，理性有兩種涵義，「就其一義說，是理性底者是道德底，就其另一義說，是理性底者是理智底。」【29】易言之，道德者，理性之道德也，理智者，理性之理智也。故「理性」

【26】馮友蘭，《新世訓》，頁378-381。

【27】馮友蘭，《新世訓》，頁381。

【28】馮友蘭，《新世訓》，頁498。

【29】馮友蘭，《新世訓》，頁386。

是合「道德」和「理智」的共名，「理性」等於「道德」加「理智」。馮友蘭在《新世訓》中的對理性的定義，和儒學傳統的定義並不一致。我們知道，在儒家哲學傳統中，天、地、人並稱「三才」，而人更被認為是天地之「心」，人性與純粹至善的天理同質而等值。故宋明理學家不分門戶不分宗派，都無不一致贊同「〔人〕性即〔天〕理」的宗旨——儘管他們對「心即理」這一命題卻一直爭論不休，從未達成共識。^{【30】}由於〔天〕理和〔人〕性是都純粹至善的，因而也是純粹道德的。故「理」、「性」、「德」在儒家的義理脈絡中是經常可以對調和互換的同義詞，「理性」就是「德性」。儒家哲學傳統本是以德性為其主體的，它雖從不輕視或抹煞理智，但理智充極其量也祇能作為德性的羽翼或附庸，從來就沒能在儒家哲學傳統中佔據過最中心的位置。正因如此，儒家傳統必須承認「德性」就是「理性」，但決不會承認「理智」就是「理性」。馮友蘭的「理性」等於「道德」加「理智」的說法，和儒學傳統中「理性」等於「德性」的說法，當然存有著極大的差異。祇不過，馮友蘭在建構自己的哲學體系時，亦早已明白宣示，他的「新理學」系統，對儒學傳統是「接著講」而非「照著講」的。^{【31】}有了「接著講」的宣示，馮友蘭便有了充份的空間和自由，按照建講理論系統的需要，把自己的「新理學」，有時講得和傳統儒學完全一樣，有時講得和傳統儒學很不一樣。而一切「叛道離經」的批評，在「接著講」的宣示之後，都變成了無的放矢。

藉著「理性」等於「道德」加「理智」的論說，馮友蘭在《新世訓》中，一方面保留了在儒家哲學傳統中佔據過最中心的位置的道德，一方

【30】詳見翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意涵〉，收入黃克武、張哲嘉（編）《公與私：近代中國個體與整體的重建》（台北：中央研究院近代史研究所，2000），頁10-15。

【31】馮友蘭，《新理學》，頁1。

面又移入了在西方哲學傳統中佔據著中心的位置的理智，使道德和理智在理性這一共名之下相輔相成，同時成為「新理學」系統中的雙重主體。【32】馮友蘭這種安排，無疑是出於「守故開新」的需要。「守故」就是要把傳統哲學中適用於一切社會的各種道德，通過新的詮釋和創造性的轉化，使其在當代社會中最大限度地保存下來並繼續發生重大的影響。「開新」就是要從西方文化中吸取精神和思想資源，以之與傳統道德相結合，從而使「德先生」和「賽先生」能在中國落戶安居。因為，建立民主政制和發展科學，不僅已成了當時知識界的共識，同時也是完成抗戰和建國這救亡大業的必要條件。而無論是要建立民主政制還是要發展科學又都必須憑藉理智，僅有道德是決不足夠的。【33】

不過，馮友蘭並沒有由社會的運作或發展民主科學所不可或缺的角度，從正面論證「尊理性」的必要性和重要性。他所採取的論述策略，反而是孟子「人禽之辨」的本體論的論證模式。稍稍不同的是，孟子把道德的有或無，視作區別人和動物（禽獸）的分界線；而馮友蘭則把統合了道德和理智的「理性」的有或無，視作區別人和動物的分界線。孟子說過：

「人皆有不忍之心，……令人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之：無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。【34】

【32】馮友蘭，《新世訓》，頁389。

【33】詳見翟志成，〈儒學資源的現代轉化——熊十力與胡適的分歧〉，收入張偉保編，《傳統儒學、現代儒學與中國現代化》（香港：新亞研究所暨香港聯教中心出版，2002年），頁177-181。

【34】《孟子·公孫丑章句上》，引自朱熹，《四書集注》，頁46-47。

孟子把人心中惻忍、羞惡、辭讓和是非的情感，看作是人性中仁、義、禮、智這道德淵源的端緒（或萌芽），【35】而此一端緒，便正是區隔人與禽獸最細微的但同時又是最根本的分界線。而此一最細微又是最根本的分界線，又是決定每一個人向下沉淪或向上提昇的關鍵之所在。凡守不住此一分界線者，便會向下墜落成為禽獸；守住了並不斷地擴大此一分界線者，便會向上提昇成為君子，成為賢士，甚至成為聖人，是故孟子又說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」【36】朱熹則注云：「幾希，少也。庶，眾也。人物之生，同得天地之理以為性，同得天地之氣以為形。其不同者，獨人於其間得形氣之正而能有以全其性，為少異耳。雖云少異，然人物之所以分實在於此。眾人不知此而去之，則名雖為人，而實無以異於禽獸。君子知此而存之。是以戰兢惕勵而卒能有以存其所受之正也。」【37】自孟子以降，宋明理學家無數的高文冊典語錄彙要，其中的千言萬語，其實都可看成是理學家們自勉兼勉人「戰兢惕勵」，竭力堅守和擴大此一區隔人與禽獸的分界線。

經過千百年的儒門人禽話語的講習和薰染，「人禽之別，不僅已變成了中國文化深層結構中的堅實澱積，變成了中國文化價值系統的內核，同時也變成了一代又一代中國人的集體記憶。【38】「人禽之別」已不僅僅是生物學上不同物種的區別，而且更重要的是倫理學上正義與邪惡、光明與黑暗、以及修身積善與失節敗德的區別。一直到了今時今

【35】朱熹注云：「惻忍、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」朱熹，《四書集注》，頁47。

【36】《孟子·離婁章句下》，引自朱熹，《四書集注》，頁115。

【37】朱熹，《四書集注》，頁115。

【38】關於集體記憶，請參看 David Lowenthal, *The Past Is A Foreign Country* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. xv-xxvii, 185-262。

日，「畜生」、「衣冠禽獸」或「禽獸不如」的斥罵，對幾乎所有中國人而言，都是沉重得令人無法承受的痛責和嚴譴。馮友蘭自幼即把《四書》、《五經》背誦得滾瓜爛熟，嚴「人禽之別」對他說來本就是天經地義的和毋庸置疑的真理。職是之故，他在論證「尊理性」的必要和重要性之時，自然而然地一出手便師法孟子和宋明道學家的故智。但由於馮友蘭的「理性」是「道德」與「理智」相加後的總和，故他據以區分人禽的「理性」，其內涵又要比孟子和宋明道學家據以區分人禽的「德性」更為豐富。馮友蘭說：

宋明道學家說人之所以異於禽獸者時，他們注重在人的道德方面。而我們說人之所以異於禽獸者時，我們不祇注重在人的道德方面，而亦注重在人的理智方面。西洋人說人是理性動物時，他們注重人的理智底理性。我們說人是理性動物時，我們不祇注重人的理智底理性，而亦注重人的道德底理性。宋明道學家所謂「人【倫】之至者」，是在道德方面完全底人，而我們所謂「人【倫】之至者」，是道德方面及理智方面完全底人。【39】

但內涵的豐富並不必然地和說服力的增強成正比，弔詭的是，馮友蘭一心引援黑格爾關於「自在」(in itself)和「自為」(for itself)的分判以進一步去疏解「人禽之別」，結果反而削弱了「人禽之別」在中國文化義理脈絡中無比強大的道德強制力。從黑格爾思辯的理路出發，馮友蘭強調動物由於欠缺「理性的自覺」，故動物的一切活動，都祇不過是為其本能的自然衝動所驅策，都祇能是「本能的自然活動」。【40】而人類除了和動物一樣，有其本能的自然衝動之外，人類還有著動物所欠缺「理性」，尤其是「理性的自覺」。人類能「自覺」其活動是「道德的」或「不道德的」，「理智的」或「不理智的」。正緣於此一「自覺」，

【39】馮友蘭，《新世訓》，頁389。

【40】馮友蘭，《新世訓》，頁387。

人類除了和動物一樣，有其本能的和自然的活動之外，人還能有著動物所無的「理性的」活動，亦即社會的和文化意義的活動。因為，凡社會和文化意義的活動，都必須遵循最起碼的理性律則，而天賦於人的理性，又恆使人能夠或多或少地「自覺」並遵循理性的律則。馮友蘭說：

人之所以異於禽獸者，即在其是理性底，所以他能有文化，有了文化，人的生活纔不祇是天然界中的事實。《易傳》說：『有夫婦然後有父子；有父子然後有君臣；有君臣然後有上下；有上下然後禮義有所措。』禽獸，即人以外底別底動物。禽獸的生活，是天然界中底事實。它的生活，是本能的自然底活動，而不是理性的自覺底，有意底努力。它有天然界中底男女之交，而無文化界中底夫婦關係。它有天然界中底傳代生育，而無文化界中底父子關係。……必有文化界中底夫婦等關係，『然後禮義有所措』。言必有此等關係，然後始有文化可說也。文化出於人的理性的活動。如社會底組織，道德底規律等，出於人的道德底理性。科學技術等出於人的理智底理性。人之有文化，證明人是理性底動物。【41】

如果用黑格爾的術語，禽獸的活動祇是處於「自在」的狀態，而人類的活動除了「自在」還可以「自為」。由「自在」變為「自為」，箇中最根本的契機是對自己活動的「自覺」。馮友蘭把人類定義為「理性底動物」，無非是要勸勉國人自覺其「理性」此一天賦之難得與尊貴，勸勉國人因而善於運用其理性，努力地進行道德實踐和科學實驗，並以此不斷地去拓展和擴大人與禽獸的界限，使自己成為道德上的完人和科學上的巨人。然而，馮友蘭之用「自在」與「自為」的觀念詮釋「人禽之別」，固然更符合現代生物學的常識，同時更可以給自己的論述塗上厚厚的一層學術和哲學的油彩，但算起總帳卻不免有些得不償失。因為

【41】引自《新世訓》，頁387-388。

按照馮友蘭的「人禽之別」新說，動物既然處於「自在」的狀態，既然對其自身任何的活動，均缺乏「理性的自覺」，故動物的一切活動，亦均與道德和理智毫不相干。我們不能說動物是「道德的」或「不道德的」，「理智的」或「不理智的」，而祇能說是「非道德的」或「非理智的」，亦即是「非理性的」。傳統的「人禽之別」舊說警告國人萬萬不可墮落為禽獸，因為由人類而墮落為禽獸是「反道德的」；而馮友蘭的「人禽之別」新說也提醒國人不可以墮落為禽獸，因為禽獸是「非理性的」（「非道德的」和「非理智的」）。「反道德的」和「非道德的」雖祇有一字之差，但其中的差別卻天壤懸隔。在傳統舊說中，被目為禽獸本是最可悲最可恥最可恨最可憎的失節和敗德，但到了馮友蘭的新說，禽獸祇不過是對理性的「無知」（或「不自覺」）而已，和失節與敗德毫不相干。中國人向有「不知者不罪」的共識，故被目為禽獸似乎也並不是甚麼不得了的事情，如此一來，傳統的「人禽之別」舊說中蘊含的道德強制力，在馮友蘭的「人禽之別」新說中便初完全消解了。如果馮友蘭是為了避免「泛道德主義」，而決心捨棄傳統「人禽之別」的道德強制力，那也就罷了。但問題是馮友蘭又明明說過，他在《新世訓》中「不祇注重人的理智底理性，而亦注重人的道德底理性」，他要成就的其實是「道德方面及理智方面完全底人」。^{【42】}很明顯，馮友蘭並沒有打算要放棄或削弱其「人禽之別」新說在道德方面的強制力，他在引援黑格爾時，其實是企圖證明人萬萬不可墮落為禽獸，因為，若由人而墮落為禽獸，既是「反道德的」，同時又是「非理性的」；他一心以為在「反道德的」的基礎上，再加添上「非理性的」，便可以更加強化其「人禽之別」新說的說服力。但他卻似乎忽略了，他在《新世訓》中所尊的「理性」，是把「道德」和「理智」包攝在內的，「非理性的」便等於「非道德的」或「非理智的」。邏輯地，由人而墮落為禽獸，便祇能在「反

【42】馮友蘭，《新世訓》，頁389。

道德的」或「非道德的」加「非理智的」這兩個選項中揀取其一，不能既是「反道德的」同時又是「非道德的」加「非理智的」。職是之故，「反道德的」與「非理性的」，在學理上是難以並立的。馮氏的新說，本欲藉引援黑格爾加強傳統舊說的力量，結果卻變成了求加反而得減。在失去了道德方面的強制力之後，馮氏的新說，也就欠缺足夠的力量，以勸勉國人在「道德方面」努力成為「完全底人」，而國人一切失節敗德的禽獸行為，也可以在「不知者不罪」的理由之下，似不必再受到社會輿論的制裁和自己良心的譴責了。此一理論上的巨大疏漏，恐怕是馮友蘭在引援黑格爾時始料未及的。

四、「行忠恕」

「忠」「恕」向來被認為是貫通孔子為人與治學、結合其理論和實踐的總綱，^{【43】}而儒門對此亦從無爭議。並且，對於甚麼纔是恕，儒門亦早已有了共識。因為，孔子在答子貢問中已極清晰地把恕界定為「己所不欲，勿施於人」，並標舉為任何人都「可以終身行之」的德目。^{【44】}但對於甚麼纔是忠，孔子卻沒有像恕那樣明確地給予定義，雖然他在《論語》中也曾多次談到忠。^{【45】}朱熹在注釋《論語·里仁》篇時，把忠定

【43】《論語·里仁》云：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」引自朱熹，《四書集注》，頁23。

【44】子貢問曰：「有一言可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」《論語·衛靈公》，引自朱熹，《四書集注》，頁109。

【45】例如，《論語·公冶長》云：「子張問曰：『令尹子文三仕為令尹，無喜色。三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？』子曰：『忠矣。』曰：『仁矣乎？』曰：『未知，焉得仁！』」又例如，《論語·顏淵》云：「子張問

義為「盡己」，^{【46】}雖影響深遠，卻從未成為儒門一致接受的定論。並且，朱熹和他的新儒家同道們在定義和詮釋忠和恕時，充量發揮了他們道德形上學的附會和玄想，^{【47】}反而使本來並不具有道德形上學性格的忠和恕，變得更加複雜、更加神秘，也更加難解。馮友蘭在《新世訓》中，既要把忠恕疏解成一種不僅人人都應該實行，而且還能夠實行的「待人接物」的方法，^{【48】}他在「接著講」時，便必須把宋儒增添在忠恕上面的道德形上學神秘油彩剔除乾淨，並充量發揮自己以簡御繁的特長，用截斷眾流的手段，在紛紜眾說中疏理出一條淺近的理路，以極簡單和極易懂的語言把忠和恕的意義說明白講清楚。

《中庸》第十三章記載了一段孔子語錄：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。……忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。」^{【49】}《論語·雍也》篇中亦記載了孔子的另一段語錄：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」^{【50】}根據以上第二

政。子曰：『居之無倦，行之以忠。』」前者是孔子指點某人的具體做法夠得上忠的標準，後者是孔子認為施政離不開忠，但二者都沒有對忠作出明確的界說。均引自朱熹，《四書集注》，頁29-30，頁82-83。

【46】朱熹注「夫子之道，忠恕而已矣」句云：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」朱熹，《四書集注》，頁23。

【47】例如，朱熹注《論語·里仁》篇「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』……」段有云：「程子曰：『以己及物，仁也。推己及物，恕也。遺道不遠是也。』忠恕一以貫之。忠者，天道。恕者，人道。忠者，無妄。恕者，所以行乎忠也。忠者體，恕者用。大本達道也。……『維天之命，於穆不已』，忠也。『乾道變化，各正性命』，恕也。」（引自朱熹，《四書集注》，頁23。）程朱的注解，從天道談到人道，從體說到用，又從《詩》扯到《易》，反而遠不及《論語》原文那麼明白清晰。

【48】馮友蘭，《新世訓》，頁400。

【49】朱熹，《四書集注》，頁8-9。

條語錄，馮友蘭把「己欲立而立人，己欲達而達人」定義為忠；根據第一條語錄，馮友蘭又把「施諸己而不願，亦勿施於人」定義為恕；從「道不遠人」或「能近取譬」的觀念，馮友蘭把忠恕之道，解說為每一個人依據自己的所欲或所不欲，推知並成就別人的所欲或所不欲的「推己及人」。^{【51】}馮友蘭說：

一個人若不知何以事父、則祇需問，在事父方面，其自己所希望於其子者是甚麼。其所希望於其子者，即其父所希望於其自己者。他如以此事其父，一定不錯。此即是己之所欲，亦施於人。此即是忠。自另一方面說，在事父方面，一個人若不知他的父所不希望於他自己者是甚麼，則祇需問其自己所不希望於其子者是甚麼。他如勿以此事其父，一定不錯。此即是己所不欲，勿施於人，此即是恕。在各種社會制度內，父子兄弟等所希望者不必同。但如此所說底忠恕之道，則總是可行底。^{【52】}

一個人可能不知道其他的很多事，但對於自己的欲或不欲，是不可能不知道的。以自己的欲或不欲，作為行為的判准，以施及他人，便正是一種最切實而合適，又最便捷而易行的待人接物的方法。因為，行為判准就在自己的心內，既是不假外求的，又是不學而知和不學而能的。和陽明學的「良知」相比，馮友蘭認為忠恕雖與「良知」同為一種「徹上徹下」之道，但忠恕卻無須道德形上學為其依據，因之少了一層神秘的色彩，而比良知更為易知易行。^{【53】}

【50】朱熹，《四書集注》，頁40。

【51】馮友蘭解釋「能近取譬」云：「一個人的欲或不欲，對於他自己是最近底。譬喻者，是因此以知彼。我們說：地球的形狀，如一雞蛋。此即是一譬。此譬能使我們因雞蛋的形狀而知地球的形狀。一個人因他自己的欲或不欲，而推知別人的欲或不欲，即是『能近取譬』。」引自馮友蘭，《新世訓》，頁398。

【52】馮友蘭，《新世訓》，頁398。

【53】馮友蘭，《新世訓》，頁399-400。

陽明學的「良知」是否即神秘主義或是否有神秘主義的成分？時下學界爭論不休，恐怕一時之間亦難有共識。即令「良知」全無一點神秘，但推己及人的忠恕之道，又確實比王陽明定義良知的「四句教」更令人明白易懂得多。^{【54】}馮友蘭認定忠恕比良知更為易知易行，無疑是可以成立的。但是，推己及人的忠恕之道，欲又必須立足於每個人的好惡和價值都完全一樣的基礎上，纔有可能成功施行。在相信「心同」「理同」的儒學傳統中，儒者們咸認為每個人的好惡和價值觀都是大致相同的。孟子就十分肯定地說過：

故凡同類者，舉相似也。何獨至於人而疑之？聖人與我同類者，故龍子曰：「不知足而為屨，我知其不為蕘也。」屨之相似，天下之足同也。口之於味有同者也，易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之於我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉。耳之於聲也，有同聽焉。目之於色也，有同美焉。至於心獨無所同然乎！心之所同者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故義理之悅我心，猶芻豢之悅我口。^{【55】}

馮友蘭在《新世訓》也摘引了孟子這段話中的一小部分，他雖然也曾思及人心在大同中仍不免有小異，但其強調的卻正是「人的欲惡大致相

【54】王陽明的「四句教」全文為：「無善無惡心之體，有善有惡意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物。」僅僅是其首句「無善無惡心之體」，便令陽明的親傳弟子亦因理解不同而長期爭議不斷。可見良知並不如陽明所設想的那麼明白易懂。

【55】《孟子·告子上》，朱熹，《四書集注》，頁163-164。

同」。^[56]我們知道，儒家和馮友蘭對「心同」「理同」的認定，在哲學上可歸入本質主義(essentialism)、基礎主義(foundationalism)和普遍主義(universalism)的範疇。並且，強調天理、理性或人性，乃係人之所以為人之本質的本質主義，強調此一本質奠定了人類之知識和價值之根基的基礎主義，以及強調此一本質和基礎的普遍性、無預設性和非歷史性的普遍主義，在尼采所揭櫫的脈絡主義(contextualism)的不斷質疑和批駁之後，已愈來愈顯得漏洞紛呈。尼采曾說過：「對君子乃養料與享受者，對小人則泰半變為毒藥。」^[57]曾深受尼采的影響，後來又接受了和馬克思階級分析法的魯迅，也斷言世人除了有著「營養，呼吸，運動，生殖」等共同的動物性之外，其「喜怒哀樂」方面便再無任何相同的「人情」或「人性」。^[58]他斬釘截鐵地說：

窮人決無開交易所折本的懊惱，煤油大王那會知道北京檢煤渣老婆子身受的辛酸，饑區的災民，大約總不去種蘭花，像闊人的老爺太太爺一樣，賈府上的焦大，也不愛林妹妹的。^[59]

無論是尼采的脈絡主義，還是魯迅的階級分析法，都能從相反的方面，有力地證明了每個人的欲惡其實並不完全相同。的確，世人的欲惡往往會受到其不同的年齡、性別、階級、族群、時代、社會、文化、宗教等因素的影響而呈現出差異性。並且，在有些時候或者在某些人身上，這些差異性之巨大，決不是輕輕一句「大同小異」便可以掩飾或遮蓋得了的。但是，人情或人性的欲惡，在更多的時候或者在更多人的身

[56] 馮友蘭，《新世訓》，頁403-405。

[57] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Gay Science*. trans. J. Nauckhoff. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 120.

[58] 詳見魯迅，〈「階級性的文學」與「硬譯」〉，收入魯迅，《二心集》，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1973）卷4，頁213-215。

[59] 引自魯迅，〈「階級性的文學」與「硬譯」〉，頁214。

上，是有可能超越年齡、性別、階級、族群、時代、社會、文化、宗教等因素的影響和限制的。最雄辯的例證，可以直接追溯到鼓吹階級分析法的老祖宗馬克思和恩格斯身上。恩格斯身為資產階級的工廠老闆，親自參預了對工人的「壓逼」和「剝削」，但卻一直計畫著如何地去幫助被壓逼被剝削的工人階級推翻資產階級的統治；而馬克思身為資產階級知識分子，依賴著恩格斯「剝削」工人的血汗錢為生，卻為著顛覆資產階級的根本利益及其政體奮筆寫出了《資本論》。共產黨人常自詡馬克思主義是「放諸四海而皆準」的真理，但馬克思和恩格斯卻以自己行為直接修正和限制了他們的學說的普遍有效性。因為，通過了他們的實踐，正恰恰證明了有些人的欲惡是可以超越階級的。世人的情感，是決不會如魯迅所言，除了動物性之外，便祇剩下了階級性，而不同階級在欲惡方面已再無任何相同之處。賈府的焦大是否就一定不會愛上林妹妹？恐怕也不能說得那麼肯定！如果魯迅在中共立國初年尚活在世上，目睹了中共無數焦大式的老幹部，在入城後為了迎娶林妹妹（洋學生）而紛紛休掉鄉村的劉姥姥的話，不知他老人家又會作出甚麼的評論？

總而言之，世人的欲惡，既在同中有異，也在異中有同——儘管其相同面在許多時候或許多地方極有可能大於其相異面。新儒家和馮友蘭強調了相同的一面，而尼采和魯迅則強調了相異的一面，二者都各有所見，但均失諸於偏——儘管尼采和魯迅的偏頗可能更大些。由於忽略了相異的一面，馮友蘭在《新世訓》中所提倡的「推己及人」，其實行的效果並不必如馮氏所言會「一定不錯」，而且還頗有出錯之可能。假如父親自己心目中最理想的結婚對象是富貴人家的千金小姐，經過一番「推己及人」之後，最終替自己的兒子與富家締婚，而兒子所熱戀的對象卻偏偏是青梅竹馬的小家碧玉，父親的「推己及人」，豈不就變成了兒子的災難！

五、「積極自由」與「消極自由」

不過，馮友蘭的「推己及人」也不會變得完全不可以實行。箇中的關鍵，就是在「推己及人」之際，把忠恕之道一分為二：一方面盡可能實踐其「己所不欲，勿施於人」的恕，而在另一方面又決不輕易實行其「己之所欲，亦施於人」的忠——忠必須經由極端小心謹慎之反思和質詢，以及取得受施者的同意之後如可施行。英國的大思想家柏林(Isaiah Berlin)曾在二百多種不同意義的自由中，對「積極自由」(‘positive’ freedom)和「消極自由」(‘negative’ freedom)這兩大類型予以特別的關注。^[60]柏林雖曾用一整本書的篇幅來介定、疏理、引申和釐清這兩類不同自由的意旨，但亦以極為簡明的字句，把消極自由定義為個人或群體在某一領域(尤其是私領域)中，不被他人干涉亦不干涉他人的自由；^[61]把積極自由定義為個人或群體意欲自作主宰，通過成就他人同時亦得以成就自己的自由。^[62]職是之故，儒家「己所不欲，勿施於人」的恕，則有點近似於柏林的消極自由；而「己之所欲，亦施於人」的忠，便幾乎等於柏林的積極自由。

柏林經常使用「自作主宰」(self mastery)，「自我肯認」(self assertion)，「自我定向」(self direction)，「自我完善」(self perfection)

[60] 柏林在申論自由時，有時會用 liberty，有時會用 freedom，蓋在柏林的思想系統中，liberty 和 freedom 是兩個可以互相置換的同義字。有關此一點，柏林亦曾在書中特別申明之。見 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1969), p.121。

[61] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 121-122。柏林在該書的第125頁甚至一度把自由定義為‘not to treat others as I should not wish them to treat me’，這簡直成了「己所不欲，勿施於人」的最佳英譯。

[62] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 131。

或「自我實現」(self realization)等語彙來界定積極自由的內涵。^{【63】}這些語彙若和宋明理學以及當代新儒學的話語相對照，簡直是若合符契。但柏林口中的「自我」(self)，經常會通過「社會化的」(socialized)或「政治化的」(politicized)程序，從「個人的自我」(individual self)演變成一個「集體的自我」(collective self)——亦即國家的、民族的、階級的、黨派的或社群的「自我」。^{【64】}這種「集體的自我」和新儒學的概念雖未能完全重合，但卻完全可以相通。因為，我們若能思及孟子「萬物皆備於我」的宣言，^{【65】}「大體」和「小體」的分判，^{【66】}程顥的「仁者渾然與物同體」和「仁者以天地萬物為一體」的教誨，^{【67】}以及無數

【63】 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 141, 160, 169, 171.

【64】 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 154-162.

【65】 孟子曰：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」《孟子·盡心上》，《四書集註》，頁189。

【66】 孟子說：「體有貴賤，有大小。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。」他在回答公子都關於何以人會有「大人」和「小人」之別時，更十分肯定地說：「從其大體為大人，從其小體為小人。」《孟子·告子上》，《四書集註》，頁169-170。

【67】 雖然孟子曾說過「萬物皆備於我」，但畢竟不如《莊子》〈齊物論〉中說得那麼完備：「天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。」〔郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），冊1，頁79。〕宋明理學諸家皆論說「天地萬物一體」，唯程顥以「仁」說「一體」，最為諸家一致稱引。程顥說：「學者須先識得仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索……此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。《孟子》言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？《訂頑》意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長』，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存

後儒所謂「犧牲小我，成全大我」的道德說教，^[68]便可以清楚地知道，儒家的「仁者」通過不斷的「道德化的」(moralized)自我修養程序，也一樣可以使「個人的自我」，轉化為一種以「天人合一」的模式出現的(至大無外又無所不包的)「集體自我」。柏林口中的「自我」，其轉化的主要憑藉是理性，而儒家的「自我」，其轉化的主要憑藉是德性。憑藉雖各有不同，但由「個體」向「集體」轉化的方向卻並無任何不同。在柏林看來，所謂「自作主宰」，「自我肯認」，「自我定向」，「自我完善」或「自我實現」，無非是在顯示個人要成為自己的真正主人——亦即要成為一個完全由自己，而不是由任何他人，來主導和決定自己的一切思想、欲望和行動，並為此獨自承擔完全的責任的人。正因如此，此一獨當大任的自己或自我，決不能也決不應是那個既受制於外在環境禍福，又受蠱於內在情慾盲動的「經驗的自我」(empirical self)，而祇能是和應該是那個無論在任何時候和在任何環境都能保時清醒並作

得，便合有得……此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，亦不患不能守也。」〔引自程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981，冊1，頁16-7〕(這段話後來被朱熹割裂出來，名之曰〈識仁篇〉)。程顥又說：「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故『博施濟眾』，乃聖之功用。仁至難言，故止曰『己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以得仁之體。」〔前揭書，頁15〕程顥上述的話，正式把「天地萬物一體」的概念，由莊學的義理系統中割裂出來，再以儒家站在儒學的核心價值「仁」以充實之，十分成功地完成了由道變儒的「換心手術」。這種站在儒學本位的立場，創造性地轉化和吸收釋道二家勝意，本是宋明理學的顯著特色之一。程顥之後，凡宋明諸家論述「天地萬物一體」，均無人能逸出程顥的藩籬。

[68] 有趣的是，就連最激烈的反傳統主義者，甚至自稱要與傳統「作最徹底決裂」的共產黨人，也經常把「犧牲小我，成全大我」，作為自勉勉人的口頭禪。

出正確判斷的「集體的自我」或「真我」(true self)。此一「真我」之所以能夠永遠正確無誤，究其原因，全在於它是我運用理性建構出來的。正因如此，它其實是一個理性化的自我，甚至是「理性的在其自己」(reason in itself)——或者是理性的本身。很明顯，柏林口中的「真我」，在中國儒學傳統中的本尊，便是能夠「知善知惡」兼「為善去惡」的本心、大心、道心或良知。

「真我」雖由我而被建構出來，但它既然是理性的本身，邏輯地，它便決不僅屬於我一個人的私有物，它也決非我一個人的形骸所能範圍，所能籠罩，和儒家的本心、大心、道心或良知一樣，「真我」的甫一出現，便立即帶有一種「公共的」和「集體的」性質；它不僅是屬於我的，同時也是屬於你的和他的，換句話說，它是屬被稱為「理性動物」的人群所共有的。「真我」雖是我建構出來的，但它並不必服從於我，而我卻必須服從於它，因為它能永遠正確永遠不犯錯誤而我卻不能。對於身為「理性動物」的我而言，所謂積極的自由——「成為自己的真正主人」的自由，無非就是讓「真我」完全和徹底地成為我的主宰。並且，因為由我建構的「真我」同時也是屬於你的和他的，而你和他也一樣是「理性動物」，邏輯地，你和他也必須服從「真我」，「真我」不僅是我的主宰，同時也是你的和他的主宰。於是乎，由某人發現或建構出來的「真我」，便可以通過了理性的思辨和邏輯的推衍，最後演化成(或異化為)其建構者及其同儕的主宰者。

這些形形色色的「真我」，可以是某一個國家的、某一個族群的、某一個階級的、某一個教派的、某一個黨派的……自啟蒙以來，人們面對文化、宗教、社會、政治等各種根本問題或重大危機，通過對理性的無比尊崇、無限依賴和無窮推衍，分別提出了許多不同的根本解決方案，各自發展出許多不同的思想和價值系統，並由此衍生出各種不同的政治、社會和文化制度。這些方案、系統和制度，儘管並不相同，有些甚至根本相反，但由於同是理性的產物，於是便大都變成了其建構者及

同儕的「真我」。

由理性建構出來的五花八門的「真我」，大都擁有「唯一」的特質：唯一的神祇、唯一的先知、唯一的真理、唯一的道路、唯一的救贖、唯一偉大的國家、唯一優秀的民族、唯一英明的領袖、唯一有前途的階級、唯一正確的政黨、唯一合理的制度……「真我」宣稱已經成功地把一切正面價值都整合和包融在自己的完美整體(perfect whole)之內，舉凡世界上已經發生、正在發生和尚未發生的文化、社會和政治上的所有問題，祇有自己纔有能力一次過地給予完滿而根本之解決，祇有自己纔是救苦救難救時世包醫一切疑難雜症的萬靈丹。由於擁有「唯一」的特質，「真我」便不可避免地表現出對真理、價值和道德的極端的獨佔和壟斷性，並對一切異己者(尤其是其它的「真我」)，顯現出其強烈的敵視和排拒性：祇有我纔是好的，其他都是壞的；祇有我纔是真的，其他都是假的；祇有我纔是對的，其他都是錯的；祇有我纔是有價值的有效的和有用的，其他都是無價值的無效的和無用的……

由我「建構」出來的「真我」，你和他都必須完全服從其教誨、指引和領導。如果你和他竟然會不同意，或者膽敢抵制、抗爭，甚至公然反抗，我和我的同志或同道便有責任和義務，用盡各種手段教育說服利誘威逼，其中包括動之以情、勸之以義，再不行就用學習班、鬥爭會、牛棚、五七幹校、減薪、降級、開除，最後還可以加上勞改場、監獄甚至刑場，直至你和他乖乖就範。我之所以必須如此，倒不完全是為了伸張一己之「真我」——因為我的「真我」不僅是我的，同時也是你的和他的。我之所以必須如此，最主要還是為了你和他的真正利益。你和他儘管明白無誤地公然反抗「真我」，但反抗「真我」的那個你和他，祇不過是你和他的「經驗的自我」，並不是你和他的「真我」。既然你和他的「經驗的自我」，由於太過愚昧、太過軟弱、太過三心二意或其它的種種缺失而無法認識自己的「真我」，我便祇有適時伸出援手。我幫助你和他破除「經驗的自我」的囚籠和羈控，重新認識並找回自己「真

我」，使得你和他也能夠與我一樣，在「真我」的主宰和照明之下，獲得真正的自由和最大的幸福。職是之故，我加諸在你和他的「經驗的自我」的各種打壓其實是推動、侮辱其實是策勵、凌虐其實是考驗、折磨其實是成全、囚禁其實是保護……甚至連斫頭、槍斃或絞殺，其實也是為了搶救你和他的「真我」而不得不捨棄你和他的「經驗的自我」——就如同中世紀宗教裁判所的火刑柱，究其實是為了拯救靈魂而不得不消滅著魔的軀體。一俟你和他認識並獲得自己的「真我」之後，便一定能瞭解到我的大公無私和用心良苦，以往的種種不滿、怨懟、憎惡或仇恨，也將因我瞭解而雲散煙消，而代之以無任的滿足和感恩。最典型的例證，便是馬克思通過理性的思辨，發現和建構了世間上「唯一正確」的工人階級的「意識」或「真我」，但由於缺乏文化教養和思辨能力的工人階級卻無法自行瞭解自己的「意識」或「真我」，於是便得由馬克思的信徒負責向工人階級灌輸「工人階級的意識」或「真我」；而列寧則因之率領自稱代表工人階級的「真正利益」的革命知識分子組成了俄國共產黨，不惜用盡了各種威逼利誘的手段，甚至是刺刀和機關槍，以教育、組織、動員、驅策「愚昧的」俄國工人階級認識自己的「意識」或「真我」，並完成其「工人階級的意識」或「真我」賦於自己的「歷史革命」。俄共領袖布哈林（Nikolai Bukharin）就曾十分露骨地說過：「無產階級的強制——通過運用它一切可能的形式，包括由處決到勞改營——正是從資本主義階級的人的材質中形塑共產主義人性的不二法門。此話雖聽起來荒誕但究其實卻真確無比。」^[69]

理性一旦推衍得過了頭便難免變成荒謬。世間上許多美好的事物，自由也好、真我也好、良知也好，「己欲立而立人，己欲達而達人」也

^[69]轉引自 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 137。其中布哈林使用的術語「人的材質」（human material），其把人貶抑為物的心態之猖狂悍肆，尤其讓柏林觸目驚心。

好，倘若推行得過了頭，也很難不會變為罪惡。那些聲稱比別人更瞭解其「真正利益」並熱心地替別人爭取其「真正利益」的言行，究其實都或多或少地低估別人作為知性主體或道德主體的能力；倘若在沒有取得別人的同意便遽然強行之，便會變成了抹煞別人主體價值的「替代主義」。列寧正因此而受到盧森堡（Rosa Luxemburg）的嚴厲批判。^{【70】}世界近代史上的許多滔天罪惡，例如納粹德國的焚化爐（holocaust）、斯大林的古拉格（Gulag）、毛澤東的「文化大革命」，大都和「替代主義」脫不了關係。

此外，推廣積極自由之所以必須格外小心謹慎，正緣於世人的世界觀和價值取向並不完全相同，而此一不同也造成了世人的欲惡或需求並不全相同，以及衍生出各種不同的思想系統和不同的文化、社會、政治制度。並且，這些不同的系統和制度又都堅持自己的「唯一」，而我的「唯一」又偏偏不是你的或他的「唯一」。這些不同的「唯一」碰撞在一塊，便不可避免發生衝突。近代歷史上許許多的慘絕人寰的浩劫，便正是這些不同的「唯一」的碰撞和衝突所引起的。為了減輕「替代主義」和

【70】 盧森堡在〈俄國社會民主黨的組織問題〉一文中，猛烈抨擊列寧在組黨形式中表現出來的精英主義、代替主義和極端集體主義。並斷言列寧黨的中央委員會，必將把自己變為君臨萬民的「皇帝陛下」，自命為創造歷史的「萬能舵手」，並把俄國的工人階級貶抑為自己的「執行工具」。由於盧森堡是第二國際著名的左派領袖，同時又是馬克思主義的重要理論家，故無論在理論上或在實踐上，都是列寧最夠資格的批評者。她對列寧黨的批評，有入骨的深刻和驚人的準確；而衡諸日後蘇俄的歷史，也一一驗證了她確實是「不幸而言中」。她的論點，一直到今日仍被列寧主義批評者不斷地覆述或引用，故可視之為對列寧的組黨形式及其替代主義最重要的批評文字。盧森堡文章的中譯本，見中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局國際共運史研究室編譯之《盧森堡文選》（北京：人民出版社，1984），卷上，頁489-518。

「唯一」造成的災害，便不能不對「積極自由」的過度推衍加以限制；而對個人「消極自由」的強調並在法律上予以保障，便成了對症的良藥——儘管它祇能局部治標，難以全盤治本。

馮友蘭在《新世訓》中，把儒家「己欲立而立人，己欲達而達人」的「忠」，說成是「推己及人」的積極面，把「施諸己而不願，亦勿施於人」的「恕」，說成是「推己及人」的消極面，^{【71】}其實已隱隱約約地碰觸的到柏林的「積極自由」和「消極自由」。但「積極自由」和「消極自由」往往並不是同一自由的一體二面，並不是同一自由的二種不同的表述；「積極自由」和「消極自由」的發展方向，經常是分路揚鑣的，甚至是互相衝突的。「積極自由」的不當推衍，便一定會鯨吞了許多個人的「消極自由」；而個人的「消極自由」的得以確立，也一定能對「積極自由」的不當推衍，予以一定程度的限制。^{【72】}柏林雖對「積極自由」的種種弊端，常加以深入的揭露和異常嚴厲的批判，但他卻充分肯定了「消極自由」，並強調「多元主義，連同它必須的消極自由」的理想，比起那些號稱由「階級、民族，或全人類『積極地』自作主宰」的理想，要「更為真實，也更為人道」。^{【73】}同理，「忠」和「恕」也往往不是「推己及人」這個統一體中「積極的」和「消極的」二個面向。「忠」和「恕」的發展方向，經常是分路揚鑣的，甚至是互相衝突的。由於每個人「所欲」和「不欲」並不完全相同，你的「所欲」便極有可能正是我的「不欲」，若果真如此，你把自己的「所欲」推及給我，豈不正等於把我的「不欲」硬塞給我？如果把你換成我，你願意接受嗎？如果你不願意，你在推行「己欲立而立人，己欲達而達人」的「忠」時，豈不正違反了「施諸己而不願，亦勿施於人」的「恕」？

【71】馮友蘭，《新世訓》，頁396。

【72】Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 132, 163.

【73】Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. 171.

和「消極自由」相似，儒家的「恕」也應比「忠」更為真實更為人道更少流弊，因而也應成為推行「忠」時的防爆或保險的機制，以阻隔和限制「忠」過分的和不當的推衍。你當然可以極盡所能地去崇拜你唯一神聖的上帝或神祇、追隨你唯一偉大的領袖或先知、選擇你唯一真實的方向或道路、堅持你唯一正確的教義或真理、加入你唯一信賴的團體或黨派、享用你唯一愜意的思想方法或生活方式……但在未得到我的完全同意並充分授權之前，請不要把你所崇拜的、追隨的、選擇的、堅持的、加入的或享用的理念或事物強加給我。因為，我也可能有我自己唯一神聖的上帝或神祇需要我去崇拜、我自己唯一偉大的領袖或先知需要我去追隨、我自己唯一真實的方向或道路需要我去選擇、我自己唯一正確的教義或真理需要我去堅持、我自己唯一信賴的團體或黨派需要我去加入、我自己唯一愜意的思想方法或生活方式需要我去享用……如果你的「唯一」和我的「唯一」完全相同，推廣西方的積極自由或推廣儒家「己之所欲，亦施於人」的忠都不僅不會造成任何問題或弊端，而且還確有「順天應人」和「成己成物」之功。但如果你的「唯一」和我的「唯一」並不完全相同，甚至完全不同，你所喜愛的便極可能正是我所憎惡的，你所亟需的極可能正是我最不想要的。把你所喜愛的或所需要的「推」及於我，在你極可能是一番好意，但對於我卻極可能是無窮禍患。

啟蒙理性是驅策著世界由傳統進入近代歷史的最強大的推動力。十八世紀以來人類在科技發明和社會變革所取得的各種偉大成就，其後都可以發見啟蒙理性這一偉大推手所施展的鬼斧神工（或是宰制操控）。^{【74】}由於啟蒙理性所取得的成績是如許的輝煌，給人類帶來的福祇又是如此的巨大，使得任何對她的稱道和讚美，都祇嫌其少，不嫌其

【74】 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, Volume 2: The Science of Freedom* (New York: Norton & Company, Inc., 1977).

多。事實上，現代人對啟蒙理性的禮贊和膜拜，也一直到了今時今日仍未見衰竭。

但是，啟蒙理性的不當運用和過分推衍，也造成了近代史上許多空前的劫難，尤其是二十世紀的納粹主義和共產主義運動的勃興及其極權政體的建立。有鑒於此，柏林展開了對啟蒙理性的深刻反思和嚴厲批判，並撰成了一系列發人深省的專著。^{〔75〕}柏林深入地揭露了啟蒙理性與納粹主義和共產主義運動的思想淵源，並著重指出由啟蒙理性凝聚和胎結的積極自由，倘若不加以規範和限制，而任由其無窮地膨脹與伸延，便極有可能走向自己的反面，變成了破壞、摧毀、扼殺個人與群體自由的禍首元凶。無論是納粹德國的集中營，或者是蘇俄的勞改場，都為積極自由惡性發展的罪惡後果，提供了無窮盡的堅實佐證。

在新儒家的義理網絡中，人性與純粹至善的天理同質而等值，人性中並不存在任何的陰暗面或幽暗意識，私慾也並不是人性中的陰暗面或幽暗意識，而祇是人性在發用時的「過」或「不及」。由於對人性的光輝充滿了樂觀和信心，理學家們對私慾的化除，便全憑「復性」的內省修養功夫，而不思及建立外在的社會、政治和法律的機制，對私慾加以疏通、限制和調節。張灝曾指出，西方文化之所以能成就民主政治的重要原因之一，乃緣於西人對人性中的陰暗面或「幽暗意識」的戒慎恐懼和克治省察，而儒家文化對人性中的陰暗面或「幽暗意識」的「感受和反省還是不夠深切」，這便是傳統的中國社會不能成就民主政治的重要

〔75〕柏林批判啟蒙理性的力作，除了上述的 *Four Essays on Liberty* 之外，尚有 *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Edited by Henry Hardy, New Jersey: Princeton University Press, 2000., *Against the Current*, Edited by Henry Hardy, *The Crooked Timber of Humanity*, Edited by Henry Hardy, *The Proper Study of Mankind*, Edited by Henry Hardy, *The Roots of Romanticism*, Edited by Henry Hardy, *The Power of Ideas*, Edited by Henry Hardy, 等等，有興趣的讀者可以自行參看。

原因之一。【76】張灝的觀點確有極深的睿智和洞見。但是，除了「幽暗意識」之外，我們對人性中的光明面或「光明意識」，是否也應同樣地予以戒慎恐懼和克治省察，並建立外在的社會、政治和法律的機制加以疏通、限制和調節？

西方文化由理性拓展的「積極自由」，以及中國文化由德性拓展的「己欲立而立人，己欲達而達人」，都同屬於人性中的光明面或「光明意識」。對於「光明意識」有可能造成的罪惡或災難，柏林無疑是充滿著戒慎恐懼的；而一意鼓吹「尊理性」的馮友蘭，其戒慎恐懼則顯然遠為不足——如果不是全無戒慎恐懼的話。不過，對於如何建立外在的社會、政治和法律的機制，對人性的「光明意識」加以疏通、限制和調節，柏林所提出的「消極自由」，雖能局部治標，卻難以全盤治本。因為，現代人的價值是如此的多元，生活是如此的豐富多樣，如此的變動不居，法律實在無法畫出一個嚴格的限定範圍，以確保其不受干涉或侵犯。並且，無論是「積極自由」或是「立人達人」的拓展，究其實都發自一種利他的和無私的動機，一種偉大而高尚的情懷，也絕不會一受到外在的法律的阻遏或禁制，便從此裹足不前。要更有效地阻遏或禁制「光明意識」的過分和不當拓展，還必須依賴拓展者的自省和自制。如果「光明意識」的拓展者能思及每個人的好惡未必相同：我的「所欲」未必是別人「所欲」，別人的「所欲」也必是我的「所欲」；尤有甚者，我的「所欲」可能正是別人的「不欲」，別人的「所欲」也可能正是我的「不欲」。正因如此，我不願別人未經我同意便把其「所欲」強加給我，我也不把我的「所欲」未經別人同意便強加給人。儒家的「己所不欲，勿施於人」，經過辯證的反思，便能在自省和自制中派上用場。可惜馮友蘭仍囿於儒家「心同」「理同」的思維模式，祇有見於世人欲惡之同，而對於世人欲惡之異甚少措意。正因如此，他在詮釋「己所不欲，勿施

【76】張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經，1989），頁126。

於人」的時候，祇著意於把「壞」等同於等「不欲」，而未曾思及在未取得別人的同意之前，自己認為是「好」的或「所欲」的，對於別人而言也可能是「壞」的或「不欲」的。因而也應同樣地包括在「勿施於人」的「不欲」之中。馮氏詮釋「己所不欲，勿施於人」的一著棋差，遂使《新世訓》在推行儒家的「立人達人」時，不僅無法完全免除「以理殺人」之危險性，同時也失卻了補充和救濟西方「消極自由」的大好機會。

六、餘論

自鴉片戰爭以降，「救亡」便逐漸變成了中國知識分子的「終極關懷」(ultimate concern)。「救亡」本來就涵蓋了救國、救文化和救種這三個層面。^{【77】}但是，中國的知識階級，卻一直通過不斷地削弱、破壞和毀棄中國的歷史文化，以圖救國和救種；此一趨勢發展到五四時期，便最終激化成一股被林毓生稱之為「全盤性反傳統主義」(totalistic anti-traditionalism)的匠地狂飆。^{【78】}五四時期那種為「救亡」必須全盤毀棄自己歷史文化的「倒行逆施」，不僅在中國以外的民族主義論述中前所未見，^{【79】}同時也給中國的「救亡」帶來了更為嚴重的危機。正由於國是種生息繁衍之所，文化是種之所以為種的種性，而種則是國與文化的載體，是故救國、救文化是救種這三個層面，本應有機地統一於救亡大業這一有機體中，既互相依存、互相轉化又互相決定。任何為了救濟其

【77】詳見翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學大綱》〉，《新亞學報》，卷22（2003年10月），頁141-164。

【78】Yu-Sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), p. 10.

【79】Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge: Basil Blackwell Inc., 1995).

它層面而犧牲某一層面的作為，其結果則必定會造成有機統一的解體，而最終被犧牲的反而是救亡大業的自身。有鑒於五四「全盤性反傳統主義」造成了文化認同與國家認同及民族認同之間的斷裂、對立和衝突，作為其對立面的文化保守主義亦應運而生。

反傳統主義者強調：為了救亡圖存，中國必須現代化；為了中國的現代化，中國又必須連根拔除業已成了實現中國現代化最大障礙的中國歷史文化，而「全盤西化」便成了根除中國歷史文化的不二法門。和反傳統主義者一樣，文化保守主義者也認可為了救亡圖存中國必須實現現代化的主張，但他們卻堅決反對為了實現現代化中國便必須全盤毀棄其歷史文化。儘管他們也承認，中國歷史文化中確實有某些與現代化積不相容的因子而必須予以揚棄，但他們絕不承認中國歷史文化就整體而言已變成了中國現代化的主要障礙。恰恰相反，他們斷言中國歷史文化正為中國的現代化提供了不可或缺的精神資源和道德資源。換句話說，如果沒有中國歷史文化與西方文化接軌，中國的現代化是絕不可能得以實現的。正因如此，文化保守主義者斷言「全盤西化」不僅既不可能，亦不可欲，而且還只會生心害事。針對反傳統主義者「全盤西化」的戰叫，文化保守主義者高舉的戰鬥旗幟則是「守故開新」。所謂「守故」，便是保存和發揚中國歷史文化中各種能與西方文化接軌的精神資源和道德資源——例如馮友蘭對「尊理性」和「行忠恕」的詮釋；所謂「開新」，便是引進西方的科學與民主精神。「守故」正是為了「開新」，而「開新」亦必應「守故」。對「守故開新」理念的信守和秉持，構成了當代各種千差萬別的文化保守主義者的最大共性，^{【80】}也構成了文化保守主義營壘的理論基石。

【80】活躍在二十世紀的文化保守主義者，其成分毋寧是相當複雜的。他們當中，有被稱之為「新儒家」者，也有不願被貼上「新儒家」的標籤而自處於任何文化集團或門戶之外者。即使在「新儒家」當中，也有以馬一浮、梁漱溟、熊十力及

作為文化保守主義營壘重要的理論家和思想家，馮友蘭的歷史使命，便是在五四反傳統主義者製造的文化廢墟上，經過會通新舊、融合中西的「守故開新」程序，重新建構出一套與當時中國社會相適應的「道統」和「學統」在當寺筭歷史場境中，如何抗擊日本的武力吞併，以及如何建構現代的民族國家——亦即馮友蘭念念不忘的「抗」「建」——【81】已成了中國救亡大業亟須剋治的兩個最嚴峻的課題。無論是「抗日」或「建國」，都必須培養和激發國人的民族主義和愛國主義的情操，而共同的歷史、傳統、神話、語文、記憶、意符、禮儀、風俗和生活方式，若能善加存養弘揚，便正是激勵民族自豪感和強化民族自尊心的源頭活水。【82】在強化國人的國家認同和民族認同這個兩方面，馮友蘭對傳統文化所能扮演的關鍵角色及所能起的重要作用，無疑有著非常透切的覺解。在馮友蘭看來，文化是國家與民族的魂魄，是故文化認同和國家及民族的認同，本是一體之兩面。從來就沒有自誣自污其文化的民族能御侮，失魂落魄的民族能建國。【83】華夏民族若不欲抗戰則已，中國若不

其門人弟子組成的「正統派」，以及被「正統派」拒絕承認的馮友蘭，或者是不願被「正統派」承認的錢穆。他們的世界觀、政治立場、以及他們對許許多多具體學術問題的看法，都不免存在著深刻的歧異。他們之間的駁詰辯難、甚至是攻訐漫罵，其程度之激烈，有時也不稍遜於他們對反傳統主義者的攻擊（例如「正統派」對馮友蘭長期的漫罵和攻訐）。但無論如何，他們之間確實存在著一個最基本的共同點。這共同點就是：他們都堅持「守故開新」的信念，並一致地反對反傳統主義者「全盤西化」的「過激」主張。

【81】馮友蘭在《新事論》中，特闢「論抗建」一章，從理論到實踐兩個層面反覆闡述「抗戰必勝」和「建國必成」的道理。見馮友蘭，《新事論》，頁340-351。

【82】Anthony D. Smith, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism* (Hanover: Brandis University Press, 2000), pp. 5-26.

【83】即令是聲稱「工人無祖國」，聲稱要「與傳統作最徹底的決裂」的俄共，為了在四面強敵環伺的險惡處境中「建設第一個社會主義國家」，也不能不改絃易

欲建成現代化國家則已，否則，便勢必要彌縫五四反傳統主義造成的文化認同和國族認同之間的斷裂，消弭兩者之間的對立和衝突，馮友蘭撰寫《中國哲學史》和「貞元六書」的主要目的之一，便正是要彌縫和消弭上述的斷裂、對立和衝突。如果說，在其建構「新學統」的《中國哲學史》裡，馮氏在浩如煙海的中國哲學史料中，探源挾流、究抵尋根，以一千多頁的篇幅，成功地使「在形式上無系統」的中國哲學的各家各流，一一展示出其哲學的「實質的系統」，藉以顯示中國哲學史上的各家各派，是如何地既真且善且美，方之世界文化史，亦「卓然有所樹立，即以現在之眼光觀之，亦有不可磨滅者」。^[84]那麼，在其建構「新

轍。Chris Ward 指出，從三十年代中業起，斯大林便改變了俄共在二十年代敵視傳統文化的立場，而刻意在教育、法律、宗教、社會、文化和小數民族等層面，強力推行其俄羅斯化（Russification）政策，並試圖從俄羅斯的傳統道德中吸取一切可資利用的資源。〔Chris Ward, *Stalin's Russia* (New York: Oxford University Press Inc., 1999) pp. 228-263.〕Geoffrey Hosking 也指出，斯大林在衛國戰爭期間，其立場已從國際主義轉向國族主義，「兄弟姐妹」的稱謂不僅在其演說中取代了「同志」，而「國家」、「鄉土」、「家庭」的價值也開始凌駕在「階級」之上……為了強化俄羅斯的種性（Russianness），他甚至允許被禁絕的東正教恢復活動，允許俄國人到教堂禮拜，他還下令在紅軍中懸掛庫圖佐夫等沙俄名將的肖像，並在紅軍中按沙俄編制頒發軍銜……〔Geoffrey Hosking, “The Second World War and Russian National Consciousness”, *Past And Present*, 175 (May, 2000), pp. 162-178.〕尤有甚者，斯大林到了晚年，不惜開動了一切宣傳機器，大肆宣揚俄國是如何如何的地大物博、俄羅斯民族是如何如何地勤勞勇敢、俄語是如何如何地優美精確、俄國的文學藝術是如何如何地超凡入聖、俄國的帝皇將相是如何如何地英明神武、俄國的軍隊是如何如何地天下無敵、俄國的歷史是如何如何地偉大輝煌……總而言之，統而言之，凡世界上能有的一切好的東西，俄國不僅都有，而且還要數俄國的最好。而人類的一切發明創造，自然是理所當然地和毫無例外地起源於俄國了。

道統」(即「新理學」)的「貞元六書」裡，馮友蘭透過對中國文化精華大規模的發掘和整理，並使之理論化和系統化，藉以彰顯中國文化的光明面，好讓國人在閱讀之餘，確信中國文化並不較西方文化為劣，而是春蘭秋菊，各擅其勝。【85】通過「新學統」和「新道統」的建構，馮友蘭相當成功地批駁和摧破了五四反傳統主義者對中國文化的全盤否定，並從正面證成了中國文化的主體，不僅有不可磨滅的歷史價值，而且還有非常重要的現代意義。當時的中國，正面對著日軍的蠶食鯨吞，國族命脈實懸於一線，時代精神正要求國人的文化認同與國族認同的緊密結合。馮氏的基調，與當時的時代精神可謂完全合拍。職是之故，馮氏的這些著述，實大有助於當時的知識分子從民族文化虛無主義的泥淖中超拔出來，幫助他們重新認識和熱愛自己的民族文化，重新建構其歷史記憶和凝聚對中國文化的認同。這對提昇國人的民族自豪感和愛國心青操，以同仇敵愾，共赴國難，無疑有著相當助益。也由於與時代精神合拍，馮氏的著述遂得以洛陽紙貴，風行一時，其影響力不僅遍及國統區和淪陷區，甚至連在中共的紅都延安和在左翼文化圈也頗有市場。【86】

【84】馮友蘭，〈自序二〉，《中國哲學史》(重慶：商務印書館，1944年重印)，冊上，頁1。關於馮友蘭的《中國哲學史》在建立「新學統」方面所取得的成績，及其在中國近代學術史上所應佔的地位，詳見翟志成，《師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史》，《新史學》，15：3(2004年9月)，頁101-145。

【85】關於馮友蘭的「貞元六書」在建立「新道統」的創獲及各書之間的內在關連，詳見翟志成，〈馮友蘭徹底的民族主義思想的形成和發展：1895-1945〉，《大陸雜誌》，98：5(1999年5月)，頁193-208。

【86】在抗戰期間，喜愛甚至崇拜「新理學」的左翼人士頗不乏人。馮友蘭在清華哲學系的同事張崧年教授，早年曾介紹過周恩來加入共產黨，他在閱讀了新出版的《新理學》後，便忍不住驚呼中國從此有了集馬克思、羅素和孔子之大成的哲學

在抗戰期間，能建成了自己哲學體系取著名的學者有三：即馮友蘭、金岳霖、熊十力。熊十力的新儒學系統，是陸王心學在現代返照的迴光。熊氏的思維幾乎是純中國傳統的，他對西方哲學養份的吸收亦非常有限——如果不是全無吸收的話。金岳霖的思維則幾乎是純西方的，他對中國義理之學的攝取，亦祇限於一些名詞雋語。如果說，熊十力的系統是舊瓶舊酒，那金岳霖的系統便是新瓶新酒。對於當時的中國讀者而言，金氏是「過」、熊氏是「不及」，祇有馮友蘭「融合新舊、會通中西」的「新理學」既是新瓶舊酒，又是舊瓶新酒。亦祇有「無過」亦「無不及」的「新理學」，最能吸引當時中國廣大讀者的視線又最合他們的胃口。郭湛波在〈論馮友蘭貞元之際所著書〉中說：「在抗戰八年中，思想上的貢獻，無論從質，從量，都要以馮先生為最了。」^{【87】}郭氏的說法，雖然代表著學界絕大部分人士的意見，但以熊十力為代表的新儒學派卻肯定不會同意，而胡適則一定要反對到底。^{【88】}不過，若談到影響力，即令是當時新儒學派的首席護法賀麟也不得不承認：馮友蘭是「抗戰期中，中國影響最廣，聲名最大的哲學家。」^{【89】}

體系。〔張崧年的話，轉見侯外廬的回憶錄〈坎坷的歷程——回憶之四〉，《中國哲學》（長沙：岳麓書社，1981年），輯6，頁381。〕中共建國後曾當過大學校長暨高教部部長的蔣南翔，早年在延安讀了《新事論》後，便向另一個投奔延安的清華老同學韋君宜推薦：「這書寫得實在好，他自己不標榜唯物主義，但是實在是唯物主義的，你看看那一章〈談兒女〉，我們這些人寫不出來。」〔韋君宜，〈敬悼馮友蘭先生〉，收入陳岱蓀等（編），《馮友蘭先生紀念文集》（北京：北京大學出版社，1993年），頁43。〕可見即使在左翼圈子裡，「新理學」仍頗有其社會基礎。

【87】郭湛波，《近五年中國思想史補篇》（香港：龍門書局翻印，1966），頁195。

【88】詳見翟志成，〈被弟子超越以後：胡適的馮友蘭情結〉，《中央研究院文哲研究所集刊》，期25（2004年9月），頁1-39。

【89】賀麟，《五十年來的中國哲學》，頁33。

抗戰勝利後，中國立即被捲入了國共兩黨全面內戰的洪爐劫火中，整個社會都被切割成非國即共的兩大陣營，任何中立的政治或文化力量，如果不立即選邊投靠，都會因支持者的急速流失而被徹底邊緣化。在抗戰期間曾一度獨領風騷的「新理學」，也因茲失去了「道統」的地位。無論是建構「新理學」的馮友蘭，或者是具體呈現「新理學」的「貞元六書」，都因「新理學」已不再成為「道統」而迅速失去了影響力。但同樣是在被邊緣化之後，熊十力的新儒學，卻可以通過唐君毅、牟宗三、徐復觀三大傳燈高弟的發揚光大，不僅在海外再植靈根煥發新枝，而且在文革後還重歸故土再領風騷。相較而言，馮氏的「新理學」在被邊緣化之後，至今仍不見有「一陽來復」之氣象。除了形勢、環境和機緣等外在因素之外，是否還有其它內在的因素——譬如推理仍不夠十分精密、思考仍不夠十分深入——妨礙了「新理學」的復活或復興？聯繫到馮友蘭在詮釋「尊理性」與「行忠恕」時的某些缺失或疏漏，似乎值得我們從內因方面加以思考。