



论冯友兰对“忠恕”思想的转化和创新*

柴文华 郭佳明

摘要:冯友兰在哲学上打通形上形下,将理论落实于社会生活,彰显了其浓郁的现实关怀。冯友兰在对“忠恕”的解读中,肯定了儒家思想中的实践旨趣,强调人的理性和社会性。其从“实行道德的方法”和“待人接物的方法”两个层面诠释了“忠恕之道”的灵活与全面,冲破了以往宋明道学家“道德与不道德”非此即彼的硬性框架,将其拓展至“道德与非道德”的行为判断新标准上。在生活和境界中,他更侧重于生活,这种生活不仅是平常人的日常,更是成圣成贤后的价值追寻。冯友兰尝试将古训归于生活方法并应用于社会日常,用理性精神指导社会实践,这不仅是对“忠恕”思想的创造性转化,更是对中国传统道德的实践性进行了深度挖掘。

关键词:冯友兰;忠恕;社会日常;现实关怀

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)01-0026-07

冯友兰作为中国现当代杰出的哲学家,其哲学“虽然包含极思辨的形上学,但他并没有停留在这些‘概念游戏’中,而是打通形上与形下,以《新事论》《新原人》等为代表,理论触角延伸至社会发展和日常生活中,实践着他自己心仪的‘极高明而道中庸’的境界”^{[1]前言,6}。他对于孔子思想体系中“一以贯之”的阐释,即对“忠恕”思想的阐释,是具有现实关怀的创见。

一、生活方法范畴的变化

冯友兰认为:“儒家学说是社会组织的哲学,所以也是日常生活的哲学。”^{[2]22}他将儒家思想中的忠恕之道归纳为生活的方法并集中展现在《新世训》一书中。这里的生活方法并非指按时吃饭、按时睡觉等人本然的生活规律,而仅指人在生活中精神和社会两个方面的规律。就此

方面而言,这与宋明道学家所谓的“为学之方”在有些方面是相同的。但相同中亦有不同,确切而言,冯友兰所谓的生活方法是批判地继承了宋明道学家的“旧论”。

(一)道德规律随社会的变化而不同

冯友兰所讲的生活方法是以不违反道德规律为前提的。不违反道德规律并不意味着不道德,而是“虽不必积极地合乎道德底规律,但亦消极地不违反道德底规律”^{[3]411}。因此,冯友兰认为生活方法可以是非道德的。这就与宋明道学家评判人行为举止的标准有所不同。宋明道学家认为人的一举一动甚至一思一想必须是道德或不道德两个非此即彼的关系,所以他们所讲的“为学之方”必须完全符合道德。显然,宋明道学家的这种评判方式是不全面的,在逻辑上存在漏洞。宋明道学家所讲的“为学之方”大致分为三类:一是遵守适用于任何社会所需要

收稿日期:2021-08-18

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华民族共同体的伦理认同研究”(20&ZD037)、黑龙江大学研究生创新科研重点项目“对冯友兰和劳思光荀学观的比较研究”(YJSCX2021-054HLJU)阶段性成果。

作者简介:柴文华,男,黑龙江大学哲学学院教授、博士生导师(黑龙江哈尔滨 150080),主要从事中国现代哲学和中国伦理思想史研究。郭佳明,男,黑龙江大学哲学学院硕士研究生(黑龙江哈尔滨 150080)。

的,例如仁义礼智信五种基本道德;二是遵守适用于某种社会所需的道德,如以家庭为本位的社会所有的忠孝观念;三是不违反道德的生活方法。冯友兰认为这些生活方法是不必积极地遵守或消极地不违反道德规律,因而他们是道德的或是非道德的。人的生活方法是随着道德的规律的变化而改变。在冯友兰看来“道德底规律,有些是随着社会之有而有者,有些是随着某种社会之有而有者”^{[3]410}。正因为道德规律有此不同,人的生活方法会随之改变,但这都是以在同一种社会为前提。处在不同社会的人,生活方法不尽相同。社会自然成为了道德规律形成以及人的生活方法变化的关键。

顺着这个思路,冯友兰在对“忠恕”思想的阐释过程中将人与人的关系放置在社会关系中进行分析。他认为“个人总是在社会中生活的。他是社会的一员,不能离开社会而单独存在,这是人的社会性。离开了社会性,人也就不能其为人了”^{[4]135}。他在这里肯定了人的社会性,认为人的实践是在社会内的实践。因而,他在阐释“忠恕”思想时与孔孟所讲的“忠恕”不同,孔孟所讲的“忠恕”仅停留在讲人与人之间的关系问题,而冯友兰所讲的“忠恕”是将人赋予社会角色,将人放置在整个社会背景中去阐释。在社会中,一个人可能扮演着父亲、儿子、丈夫等角色。正因为社会赋予了人种种的角色,建立起来不同的社会关系,使得人对不同人的态度是不同的。具体言之,一位父亲对于自己儿子的要求,一位妻子对于自己丈夫的期盼,是与对其他人的要求和期盼是不同的。这就与《大学》中的“所恶于上,毋以使下。所恶于下,毋以事上。所恶于前,毋以先后。所恶于后,毋以从前。所恶于右,毋以交于左。所恶于左,毋以交于右”相类似。当一个人被赋予了社会角色,有一定的社会地位,围绕着这个社会地位,可能会存在在其地位之上、地位之下或是平等地位的人。他所厌恶的其地位之上的人的种种行为,势必也是其地位之下的人所厌恶他的。换言之,他所希望其地位之上的人对他做的种种行为,势必也是其地位之下人所希望的。知己之恶,勿施于人的即是“恕”;知己之所欲,亦施于人的便是“忠”。

以上是从整个社会层面而言,一个人扮演着不同的社会角色,承担着不同的社会责任,拥有着不同的社会关系。但就某种具体的社会而言,由于社会制度的不同,某种社会与另一种社会的人的欲恶可以是不同的。例如在封建社会君臣的关系是一种特殊的上下关系,是一种不平等的关系。而在现代社会没有君臣关系,这种特殊的上下关系就不存在。或是以家庭为本位的社会,父亲所希望于儿子的,和以社会为本位的,父亲所希望于儿子的是不同的。无论是哪种社会,只要双方同处于一种社会,“忠恕”都是可行的。但倘若双方处在一种社会向另一种社会的过渡时期,处于不同社会的社会制度下,“忠恕之道”就行不通了吗?其实不然,冯友兰认为一个人所希望于他人的,是要随着社会制度的变化而变化,要放置在同一种社会制度下。具体根据于哪一种社会制度,是由该行为是否是利他的行为来做判断。如果一个人的行为是为别人的便利而牺牲自己,那么无论选择何种社会,都是合乎“忠恕之道”的。这是就双方处在某种具体的社会或在过渡时期的社会而言,忠恕之道在生活中发挥着调和的作用。但就两个完全不同的社会而言,即冯友兰所谓的“这个社会”“那个社会”,人所根据的道德规律可以是不同的。冯友兰用中国社会和西洋社会如何行“忠恕”做了具体的阐释,这是前人未提及的。冯友兰认为由于社会的不同、所根据的礼的不同,人的关注点和侧重点可能存在不同。中国社会以尊为贵,西洋社会以亲为贵。在尊或亲不能兼顾的情况下,选择快乐原则。如果一个人的行为可以使得对方了解其意并感到快乐,那么他的行为就是合乎“忠恕”的。

冯友兰将“忠恕”思想放置在“这种社会”和“那种社会”、“这个社会”和“那个社会”来进行阐释,是对“忠恕”思想阐释的一种突破。归根到底,“忠恕”是一种符合道德规律的生活方法。

(二)“忠恕”是实行道德的方法

冯友兰肯定孔子思想的实践旨趣。他认为孔子所讲授的道德,其目的是将道德作用于人的生活中。那么什么是道德?这里的道德,冯友兰认为是仁。在他看来,仁是全德,是包含忠、孝、智、勇等所有道德的统一。“子曰:‘参乎

吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）既知孔子的道是仁道，那么以曾子所述“忠恕之道”就是孔子一以贯之的仁道。范寿康在其《中国哲学史通论》中谈道：“孔子的兴味完全倾注于道德的实践，……而把仁的原理加以实现的那种实际方案，却是忠恕。”^{[5]36}冯友兰认可这一说法，他认为：“忠恕之道同时就是仁道，所以行忠恕就是行仁。……忠恕之道就是人的道德生活的开端和终结。”^{[2]45}即“忠恕”是实行道德的方法。

在儒家伦理思想中，就有从道德的角度对“忠恕”思想进行解读的，如“其恕乎，己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》），这是孔子对“恕”最直接的解释。对“忠”的解释，《论语》中没有明确说明。“忠，德之正也”（《左传·文公元年》）。“忠”是传统道德中极为重要的德目。“忠是对待一切人的。孔子讲‘与人忠’（《论语·子路》），曾子每日反省自己‘为人谋而不忠乎’（《论语·学而》），显然都是指一切人。”^{[6]101}“忠”虽指对待一切人，但并非没有原则。“心止于一中者谓之忠，持二中者谓之患。”（《春秋繁露·天道无二》）“无私，忠也。”（《左传·成公九年》）尽己之所能，全心全意地对待一切人是“忠”的根本要求。“忠”出于公而不出于私是“忠”的原则所在。朱子对“忠恕”的解释是系统的。他们将“忠恕”分为“天地的忠恕”“圣人的忠恕”“学者的忠恕”三类，认为“天地是一个无心底忠恕，圣人是一个无为底忠恕，学者是一个著力底忠恕。学者之忠恕，方正定是忠恕”（《朱子语类》卷二十七）。在宋明道学家看来，宇宙是一个道德的宇宙，是无妄的，所以是诚。天地的忠就是诚。由天地的忠、诚发出万事万物，万事万物的发出就是“恕”。因而“天地的忠恕”是无心的。圣人的忠恕和学者的忠恕根本区别在于是否有意的“推”。圣人行忠恕之道是自然的行为，并非有意为之，而学者行忠恕是将忠恕作为一种生活方法而有意的推己及人。冯友兰认为，圣人无为的忠恕是“仁”的体现；学者的忠恕是立足于生活的实践，是一种生活方法。因而他对于“忠恕”的解释，是立足于学者的忠恕展开。关于“忠”“恕”两者的关系，宋明道学家认为

“忠”是体，“恕”是用，在天地的忠恕方面而言，“忠”是主，“恕”是所以行乎忠者；在“推己及人”为“恕”，“尽己”是“忠”的角度，“恕”为主，“忠”是所行乎恕者。在冯友兰看来，他对宋明道学家将“忠”“恕”两者放置在不平等地位的这种观点是持保留意见的。他认为“忠是就推己及人的积极方面说，恕是就推己及人的消极方面说”^{[3]433}。“忠恕”两者的关系是平等的，是一体两面的关系。实行道德的方法，统而言之是“推己及人”，分开而言，是己之所欲，亦施于人；己所不欲，勿施于人。

就道德实践而言，冯友兰认为行“忠恕”是一个由生到熟的过程。行“忠恕”开始是有意的推己及人，当不用刻意而自然可以推己及人时，即是仁。但是“不待推而自然及人，必须始自推己及人”^{[3]434}。由有为向无为的转变，不仅是宋明道学家所谓学者忠恕向圣人忠恕的转变过程，更是“忠恕之道”实行道德的过程。

二、方法与实际相结合

冯友兰将“忠恕之道”归纳为生活方法，其方法必定是全面且灵活的。与把古圣先贤的教训作为行为的标准相比，“忠恕之道”更为切合实际。古圣先贤的教训通常是针对一件事而言。但由于事物的矛盾具有特殊性，一件事与另一件事必定不完全相同，因而这种教训所适用的范围受到限制，必定缺乏普遍性；但若是针对于某一类事而展开，古圣先贤的教训又显得过于宽泛。如事亲这一类事，尽孝是事亲这一类事的标准，但如何尽孝，并未规定明确的标准。因而以古圣先贤的教训作为行为的准则，这种方法是片面且死板的。与宋明道学家的功夫相比，“忠恕之道”更为灵活。冯友兰认为宋明道学家所谓功夫者，通过立“功过格”的方式使人迁善改过，其弊端会导致人板滞迂阔不近人情。如果不将道德规律、经验教训与生活实际相结合，就会成为死的教训而缺乏活的意义。冯友兰批判“自宋明以来，当道学家中没有大师，而只有念语录、写功过格底人的时候，这些人即只讲些死教训，只讲些似乎不能应用底公式”的这种现象^{[3]412}。他认为这些人是迂腐

的。所谓迂,指的是他们所讲的道理是不能运用的公式;所谓腐,指的是他们只认死理,不懂得变通。较之而言,作为生活方法的“忠恕之道”恰恰避开了迂腐的“罪名”,因为其是一种既来源于道德规律又适用于任何生活的方法。

(一)“忠恕”是全面且灵活的方法

与冯友兰时代相近的中国哲学家章太炎、胡适,他们在阐释“忠恕之道”时,着重将其归纳为方法论。章太炎称:“心能推度曰恕,周以查物曰忠。故夫闻一以知十,举一隅而以三隅反者,恕之事也。……周以察物,举其征符,而辨其骨理者,忠之事也。”(《检论·订孔下》)这里他将“忠恕”分职,“忠”的职责是观察总结乃至辨别周围事物的特点,与经验意思相同;“恕”的职责是推论,是以类似为依据。章太炎对“忠恕”思想的阐释略有经验论的色彩,以“忠”所得的经验作为“恕”来类推的依据,从而使得“恕”的类推具有可靠性。胡适对于章太炎的看法是不认可的,他“以为孔子说的‘一以贯之’和曾子说的‘忠恕’,只是要寻出事物的条理统系,用来推论,要使人闻一知十,举一反三。这是孔门的方法论,不单是推己及人的人生哲学”^{[7]76}。因而,胡适认为“忠恕之道”的特点在于闻一知十,举一反三,这是“忠恕”方法灵活性的体现。冯友兰虽赞同两人将“忠恕之道”归纳为方法论范畴的这种观点,但与他们所不同的是,冯友兰将“忠恕”放置到具体的生活实践中。他认为“忠恕之道”之所以全面且灵活,是由其因人而异的特性所决定。

“忠恕之道”之所以可以因人而异,主要是由于其以个人的欲恶为待人的标准。冯友兰认为:“己之所欲,亦施于人,己所不欲,勿施于人。而此所说欲或不欲,即是平常人之欲或不欲。”^{[3]434}一个人的欲恶对于自身而言是最简单的类推依据。以自身的欲恶来推知别人的欲恶,即所谓的“能近取譬”。个人的欲恶同样如同“絜矩之道”中的“矩”,“执柯伐柯,其则不远”的“则”,都存在于自己心中,不必外求,另寻其他标准,“忠恕之道”因之简单易行。与同出于内求的良知相比,冯友兰认为“忠恕之道”更为平易,他认为人的良知需要以一种形上学作为依据,而“忠恕之道”的根据仅是人日常所有的

欲或不欲。较章太炎以经验类推作为行“忠恕”的依据而言,冯友兰以个人的欲恶作为类推的根据更周全了不同人不同事之间的特殊性,其方法确实显得全面且灵活并在一定程度上避免了循规蹈矩的弊病。但是由于不同人欲恶的不同,一个人的欲可能是另一个人的恶。那么,仅凭个人欲恶作为“忠恕之道”的行为标准,没有对人的欲恶进行规定,这样行“忠恕”是否切实可行?对于这一问题,孟子认为:“故凡同类者,举相似也。……口知于味也,有同嗜焉。……目之于色也,有同美焉。”(《孟子·告子上》)照孟子所说,同类之间必然大致相似,欲恶显然大致相同,这也是冯友兰阐释“忠恕之道”行为准则的逻辑前提。

既知冯友兰以人欲恶的共性为行“忠恕”的出发点,那么如何权衡个性和共性的关系?冯友兰认为要观其大同而略其小异,这也是“忠恕之道”因人而异的又一个原因。这里的大同是指人皆好好色、恶恶臭等大方向的共性,小异指的是具体的好色和恶臭的个性。以“所求乎子以事父”为例,一个人希望自己的儿子上进,那么他自己的父亲亦希望他上进,这就是大同;但他的父亲所希望的是他在做学问层面上进,而他希望的是自己的儿子在做官方面上进,这就存在小异。面对这一情形,如以个人意愿必然不能得到其父亲的欢心,这看似与以“忠恕之道”待人使对方感到满意这一原则相违背,实则不然。其父之所欲的根本在于希望自己的儿子上进,虽然在上进的方向上出现了不同,但总体都是朝着好的方向发展。只要沿着上进这一方向,不辜负其父的希望,久之必能得到其父的谅解,舜便是最好的例子。将父子这一特殊关系扩大至人与人关系之中,求大同而存小异的方法亦然可行。人对于其他人的欲恶,不可能全部知晓,必然存在不知道的部分,“有不虞之誉,有求全之毁”(《孟子·离娄上》)。因而,冯友兰认为在这种情况下不必刻意地迎合他人的小异,“只须以己度人,而知其好恶的大同”即可^{[3]445}。

此外,“忠恕之道”虽以得到对方满意为原则,但事实并非如此。人们常说:“良药苦口利于病,忠言逆耳顺于行。”(《史记·留侯世家》《孔子家语·六本》)对朋友劝善规过,诉说忠言,这

虽在短时间内可能会使得听到的人感到不悦,但时间久了必然会得到理解。因而,使人不满并非不符合“忠恕之道”,如若对受之者有利,那么亦是“己之所欲,亦施于人”的“忠恕之道”。

(二)“忠恕”是与实际相结合的方法

“忠恕之道”作为一种既全面又灵活的生活方法,其方法必定与具体实际相结合,否则就会落入“死教训”的窠臼,而缺乏鲜活的现实意义。冯友兰因此又称“忠恕之道”是一种普通的“待人接物”的方法。“在日常生活中,有许多事情,我们不知应该如何办。此所谓应该,并不是从道德方面说,而是从所谓人情方面说。”^{[3]438}按照人情方面待人接物,是冯友兰在非道德层面对行“忠恕”进行的阐释。他以是否合乎人情作为是否行“忠恕”的又一判断标准。所谓人情,常与世故连用,但人情与世故是两个意义截然不同的词语。人情是就人与人关系中本应该做的事情而言,如礼尚往来;而世故则是一种“匿怨而友其人”的行为。如此辨析,人情应是人们日常生活中所倡导的。基于人情所制定出的行为规范,即礼。“礼以顺人心为本”(《荀子·大略》)，“礼者,因人情而为之节文”(《礼记·坊记》)。礼以人情为本,在人遇到事情时,以提供行为参照为本义。在行礼的过程中,“事异而礼异”(《战国策·赵策二》),要根据具体事物的不同而有不同的选择,如若将这些规范看作是一种可以不假思索的硬性行为标准,礼便会沦为一种空洞的、敷衍的、虚伪的形式,从而丧失了礼作为行“忠恕之道”的工具性,这便是礼的流弊。关于礼的流弊,冯友兰用“老实质朴的人”和“油滑虚伪的人”作比较。他认为“老实质朴的人”在行礼时是自发性的行为,是出于人情本身考虑,因而符合“忠恕之道”;而“油滑虚伪的人”只是作为敷衍客套的面子工程,是不情愿的被动行为,是“老于世故”的表现。礼的这种流弊在冯友兰看来违背了礼及行礼的本义,致使从通人情向通世故方向转变。这里冯友兰所反对的不单是礼的流弊,更是对封建礼数强制化行为的否定。他强调要以非道德性质的日常人情还原最基本的传统道德,使其从强制化、刻板化转化为自主化、自发式的行为规范,以此服务于生活、作用于生活。

三、注重生活而非境界

借今事述古训,使传统道德更好地服务于现实生活,不仅是冯友兰生活方法“新论”的又一鲜明体现,更是他打通形上形下,深入社会事务以阐释入世哲学的深层探索。“冯友兰把中国哲学的基本精神概括为入世和出世、现实主义和理想主义的统一,亦即‘内圣外王之道’。”^{[8]124-130}若能将中国哲学的基本精神统一于一体,便是圣人。“圣也者,人之至者也。”(《皇极经世·观物篇四十二》)圣人是最完全的人,是达到“希圣希贤”这一崇高目的的人。如何达到这一目的?冯友兰认为“能完全照着生活方法生活下去底人,即是圣人”^{[3]412}。这里冯友兰注重的是日常生活中的生活方法,与宋明道学家“为学之方”有所不同。前者侧重于生活,后者侧重于“学”。“学”与生活不同,照宋明道学家所说,“学”即所谓功夫,是达到某种目的的手段,是一个由生到熟的过程。而冯友兰认为生活不是达到某种目的的手段,人在得到某种熟生活(指圣人不必用力而能自然照之生活,与贤人需要相当努力才能照之生活不同)之前仍是生活,是为了生活而生活。他所注重的是关乎日常生活本身的动态圣人观,是不拘泥于佛家与宋明道学家所追求的静态精神境界的生活方法。因而,他认为圣人具有动的意义。

冯友兰不拘泥于佛家与宋明道学家所追求的精神境界并非不注重境界,只是在“希圣希贤”的追寻中寻求佛家与宋明道学家的内在共性。这种内在共性的落脚点,冯友兰认为是日常生活。为什么两者归于日常生活?先就佛家和宋明道学家所追求的境界而言,佛家和宋明道学家所追求的是一种圣人的境界,此种境界是与天地同心、宇宙同体。冯友兰亦注重境界,他按人的觉解程度不同将境界分为四类:自然境界、功利境界、道德境界、天地境界。处于自然境界的人是“顺才”“顺习”的,功利境界的人是“为己”“为利”的,道德境界的人是“行义”“为公”的,而天地境界的人是“事天”“知天”的。这四种境界可以从低到高发展,冯友兰认为这种发展与海格尔(黑格尔)所谓辩证的发展类似,

“自然境界及功利境界是海格尔所谓自然的产物。道德境界及天地境界是海格尔所谓精神的创造”^{[9]506}。自然境界和功利境界是不用努力便可达到,倘若想实现从功利境界向道德境界、天地境界的跨越则需要努力。“努力”即所谓修行方法。在修行方法方面,佛家以闭目冥想、静坐修禅为主。以中国本土化的佛教禅宗为例,禅宗所讲的方法是“不修之修”,所谓“不修之修”并非不做修行,而是一种以“无念”为本的修行方法。“道流佛法,无用功处。只是平常无事,屙屎送尿,著衣吃饭,困来即卧。愚人笑我,智乃知焉。”(《古尊宿语录》卷四)禅宗讲求以无心无念做事,自然的生活。无心无念,便会无所执,不造新业,从而最终达到最高的境界。这种境界从行为上看与自然境界和功利境界的人无异,但实质却有大的不同。禅宗通过这种方式所得到的知,不同于原来的无明,所表现的自然亦不同于原来的自然,原来的无明与自然为海格尔所谓自然的产物,而后者是精神的创造。对于禅宗而言,他们追求的境界不仅局限于超凡入圣,更要超圣入凡,归入平常生活,即所谓的“百尺竿头,更进一步”。对于宋明道学家而言,圣人是无关于内外之分的,是通过“功夫”以达到“众物之表里精粗无不到,无心之全体大用无不明”境界的人。具体言之,这种成圣成贤的方式是递减的方式,即通过“今日勉之,明日勉之,勉而至于不勉”(《朱子语类》)从而达到圣贤的境界。但这种方式仍是基于生活中的日常事务。由此可见,无论是佛家还是宋明道学家,其所追求的圣人境界都是要在日常生活中展开。再就生活本身而言,佛家和宋明道学家所注重的仍是生活。禅宗认为“担水砍柴,无非妙道”(《传灯录》卷八)。他们虽然追求的境界不同,但是所做的事情仍是平常生活琐事。对于宋明道学家而言,“圣人,人伦之至”(《孟子·离娄上》)。他们的生活仍是基于人伦日常,“他们的圣人,是要于生活中,即所谓人伦日用中成就者”^{[3]413}。佛家与宋明道学家虽注重圣贤境界,但并非停留于此,而是将圣人的最高觉解放置于日常生活中,统一了高明、中庸、内外的对立关系,此所谓“极高明而道中庸”。与佛家和宋明道学家“极高明而道中庸”相同,冯友兰所谓

的圣人境界即天地境界是游离于有我与无我、有知与无知、有为而无为间的高明境界,但高明仍要回归到日常生活。他认为:“中庸并不是平凡庸俗。对于本来如此底有充分底了解,是‘极高明’;不求离开本来如此底而‘索隐行怪’,即是‘道中庸’。”^{[9]509}

冯友兰将佛家与宋明道学家追寻精神境界过程中的内在共性统归于日常生活,体现出一位哲学家的现实关怀。在他看来境界是可以变化的,因而“人必须行动。人的境界,即在人的行动中”^{[9]509}。不同境界的人,并不独立于日常生活之外,其行动亦无非日常生活,但不同境界的人做同一件事的意义却大有不同。无论处于何种境界,都应行动,做任何事都应“尽性至命”,以此来追寻“希圣希贤”的人生目的。

比起“出世”的境界,冯友兰更侧重于“入世”的生活,这种生活不仅是普通人的日常生活,更是成圣成贤后的价值追寻。这种价值追寻最终亦回归于生活。他所谓的生活方法适用于任何人,不因青年人、老年人、中国人、外国人而异;生活方法也亦非与修养方法尽同,修养方法是一种手段,而生活方法仅是为了更好的生活。因此,其不会因人生观的不同而有方法上的差别。冯友兰尝试立足于古训,将古训归于生活方法应用于社会日常,用理性精神指导社会实践,这不仅是对“忠恕”思想的创造性转化,更是对中国传统道德的实践性进行的深度挖掘。

结 语

纵然,冯友兰本人对《新世训》一书的评价并不高,他认为在“希圣希贤”的道路上,“《新世训》所讲的是一种低级的人生观和生活方法。《新原人》所讲的是一种高级的人生观和生活方法”^{[10]984}。这看似是对《新世训》一书的否定,实则不然。这正是冯友兰打通形上形下,将理论深入社会生活的尝试。哲学不仅是局限于一类人的学问,而是适用于所有人。这反映出—位中国哲学家深厚的哲学底蕴与现实关怀。哲学需要现实关怀,这是由哲学的内在生命力所决定的。既出世又入世,既理想又现实,这才是中

国哲学的基本精神。

冯友兰在对“忠恕”思想的阐释中,驳斥了传统道德中强制化的“弊病”。他从“实行道德的方法”和“待人接物的方法”两个方面阐释“忠恕之道”的灵活与全面,冲破了以往“道德与不道德”非此即彼的硬性框架,将其拓展至“道德与非道德”的行为判断新标准上,在逻辑上更显周延。他把传统道德与日常生活相融合,在肯定人理智的基础上突出其社会性,借今事述古训,使传统道德的那些“死”的教训转化为“活”的方法。这对于“忠恕”思想乃至中国传统文化的转化与创新具有一定的积极意义。

参考文献

- [1]柴文华主编.冯友兰思想研究[M].北京:人民出版社,2010.
[2]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,

2013.

- [3]冯友兰.三松堂全集:第5卷[M].北京:中华书局出版社,2014.
[4]冯友兰.三松堂全集:第8卷[M].郑州:河南人民出版社,2001.
[5]范寿康.中国哲学史通论[M].武汉:武汉大学出版社,2008.
[6]张锡勤.中国传统道德举要[M].哈尔滨:黑龙江大学出版社,2009.
[7]胡适.中国哲学史大纲[M].北京:民主与建设出版社,2017.
[8]柴文华,郭佳明.中国哲学史学史的视域:冯友兰的“二史”合论——兼论中国哲学史学科当下的若干困惑[J].社会科学研究,2021(4):124-130.
[9]冯友兰.三松堂全集:第4卷[M].郑州:河南人民出版社,2001.
[10]冯友兰.三松堂全集:第14卷[M].郑州:河南人民出版社,2001.

On Feng Youlan's Transformation and Innovation of the Thought of "Loyalty and Forgiveness"

Chai Wenhua and Guo Jiaming

Abstract: Feng Youlan opened up metaphysics and physics in philosophy, implemented the theory in social life, and demonstrated his strong practical concern. In his interpretation of "loyalty and forgiveness", Feng Youlan affirmed the practical purport of Confucianism and emphasized human rationality and sociality. He explained the flexibility and comprehensiveness of "the way of loyalty and forgiveness" from two aspects: "the method of implementing morality" and "the method of dealing with people", which broke through the previous rigid framework of "morality and immorality" of Taoists in the Song and Ming Dynasties and expanded it to a new standard of behavior judgment of "morality and immorality". In life and realm, he focused more on life, which is not only the daily life of ordinary people, but also the value pursuit after becoming a sage. Feng Youlan tried to attribute the ancient motto to the way of life and apply it to social daily life, and guide social practice with rational spirit, which is not only a creative transformation of the thought of "loyalty and forgiveness", but also a deep excavation of the practicality of Chinese traditional morality.

Key words: Feng Youlan; loyalty and forgiveness; social daily; realistic care

[责任编辑/云 扬]