



浅析现代新儒学的知识化自安问题*

——从冯友兰、牟宗三对“儒学”的“哲学”界定说起

陈迎年

摘要:经由牟宗三的批评和随后而来的反批评,冯友兰与牟宗三的学问分别被指为“脓包哲学”“癩症哲学”,现代新儒家“同室操戈”,本应作为“共识”的“儒学”似乎被弄丢不见了。不过究其实,冯友兰和牟宗三都有志于通过“讲道理”来为儒学在世界文明史中争得一席之地。他们认为,面对社会生活的沧桑巨变,用语言文字把传统儒学的那些“常道”合逻辑、合知识地表达出来以说服人,成了现代新儒学的“第一义”,否则儒学在这个时代里便无法自安。在此共识下,牟宗三哲学是“至高无上的教”的一个现代流露,冯友兰哲学是众多“知识性的学”中的一个现代成员,两者的差别就是“烟酒咖啡”与“菽粟布帛”的差别,虽不同,但却都是生活、生命之所需。有此生命、生活,中国哲学的现代性转化便能开辟出自己的道路,而现代新儒学的未来也才真实可期。

关键词:儒学;冯友兰;牟宗三;哲学;知识化自安

中图分类号:B261

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)03-0050-09

一、“大事因缘”:现代新儒学的新境遇

从中国正处于“三千余年一大变局”^[1]“数千余年来未有之变局”^[2],到“当今世界正经历百年未有之大变局”^[3],前两者或标示了一个“倒塌的时代”,后者则预示了“伟大的复兴”,这些断语都诉说了“古今中西”的沧桑巨变。“现代新儒学”也罢,“当代新儒学”“大陆新儒学”也罢,都面对着共同的时代问题。对于“新儒学”之所以为“新”的问题,似乎也只有围绕着这个“古今中西”,才能够得到恰当的理解。

既然是时代问题,那么除新儒学之外,当还有各家各派不同的看法。儒学内部也免不了众说纷纭。按照冯友兰在《新事论》中的讲法,全

盘西化论者的主张虽然引起了很大回响,但既说不通,也行不通^①。这是针对“西学为体,中学为用”等“体用论”而言的,其关键是,“传统”是一个五光十色的“全牛”^②,意味着五光十色的人生或生活生命,因此传统当然可以分类,但却并不能把任何一种“传统”视为封闭自足的。五光十色的生活生命也即人生的丰富性、复杂性、多面性和立体性。“人生即是我们人之举措设施。”^[4]⁵既包括身体的活动,也包括心理的活动。故而“吃饭”是人生,“生小孩”是人生,“招呼朋友”是人生,“讲课”是人生,“学习”是人生,“写作”是人生,“游山玩水”同样是人生。“浩荡春风感众芳”^[5]⁴⁸⁷是生活生命,“红旗一出变人寰”^[5]⁵¹⁸是生活生命,“万水奔流尽向东”^[5]⁵²⁶还是生活生命。不说话只“做事”是生活生命,甘为“旁观

收稿日期:2023-12-03

*基金项目:国家社会科学基金后期资助一般项目“国家与心性:牟宗三政治哲学批判”(19FZXB063)。

作者简介:陈迎年,男,华东理工大学哲学研究所副教授(上海 200237),主要从事中国哲学、中西比较哲学、文明与现代化研究。

者”而对做事做人的“讲谈”也是生活生命,这便是人生的真相。“除此之外,更不必找人生之真相,也更无从找人生之真相。”^{[4]5}正是因为这个五光十色的“全牛”,人类社会的发展进步才成了势不可挡的潮流,也才有了现代新儒学的“新”。因此,比较清楚的说法是,一般所谓的“中西之分”,大部分不过是“古今之异”罢了,正如汽车虽然首先出现在西洋,但西洋却也并非自古就有汽车,有汽车或者没有汽车,只是古今之分,而非中西之异^③。

冯友兰的这个讲法比较平实,但道理却很清楚,代表了当时学人的重要共识,呈现了现代新儒学出现于世的“大事因缘”。牟宗三虽然对冯友兰颇多批评,甚至下语狠厉,但在这一点上却是不能撼动半分的,一直坚守甚诚。

照此说来,当下这个“大变局”既是我们从自己内在生活生命出发的必然要求,是中国本位的,又是人类公共的;既是部分地改变,也是完全地、彻底地改变。这可以两面说,一是就“大变局”本身说,一是就对“大变局”的言说。

就“大变局”或五光十色的“全牛”本身来看,在这里我们可以说是熟人社会、伦理社会、早熟社会、传统社会等向现代社会的转进,可以说是农耕文明向工业文明的发展。中国传统文化现代化的问题,并不是一个对“已然”的认知,而是一个对“将然”的判断。拿现代新儒学来说,如果不知变通、抱残守缺甚至硬要非现代、逆现代地“守道”,那么反而是对儒学“常道”的背离;如果与物宛转、革故鼎新甚至观念清晰坚定地“阐旧邦以辅新命”,那么即便被人批评“不是真儒家”或“不是儒家”,其实反可能从一个侧面证明了对儒学“常道”的坚持。换言之,即便历代儒者的最大共同点是“论证君主制度、宗法制度、等级制度的一般规定性并维护‘尊者专制’的观念”,那也不能证明现代新儒家是“公然造假、欺世盗名”的“现代伪儒家”^④,而只是标明了过往的一种生活与生命。儒学的“圣道”“王制”“名教”等毕竟是五光十色的,儒学究竟是“现代的”“前现代的”“后现代的”,抑或是“非现代的”“反现代的”等,并不是说跟历史上的孔子或孟子等完全没有关系,但“决定性的影响”却只能产生于当下“我们”

的生活生命。

站在对“大变局”或五光十色的“全牛”的言说角度来看,需要就现代新儒学之所以为“新”的地方来讨论。“道行之而成”,儒学的“常道”就是生活生命本身,现代新儒家何以成为“现代新儒家”呢?一种极其流行的批评意见是,儒学本来是生活生命的学问,现代新儒家强调生活的儒学、生命的学问等,但恰恰让儒学远离了生活生命,而成了“凡人难懂的书斋理论、玄奥思辨和高头讲章,与大众生活和现实社会完全脱节”^[6]。按这种说法,传统儒家坚持“一个人生(世界)”,只在“常道”中“安家”,因而天人合一、理论与实践不能不是“一”,他们尊德性而道问学,“见之行事”而非“托之空言”,因此知行合一,就生活在自己的语言中,生命就是学问且学问就是生命;而现代新儒家则把对“常道”的“言说”当成了天职,以“理论”为业,因而不能不把“理论和实践”打成“两截”,深陷在“两个世界”的困境中,大失儒学本义。

自人把自己从周围环境包括人群中区分出的那一刻起,人就已经不能不处在“二重化”的世界之中了。以自己的意识、观念来“觉解”这个世界会导致所谓的传统儒学“一个人生(世界)”“天人合一”等说法并不是不言自明的。就对传统儒学“一个人生(世界)”的论证而言,无论是从儒学的宗教性(“信”“士”的生存方式)立言,还是从儒学的政治性(公私生活法典、意识形态、科举、文庙、“仕”)出发,都会让那些批评现代新儒学有“理论和实践困境”的人暴露出自己脚下时空扭曲的泥淖。原因是显而易见的:社会生活改变了,世界改变了,人在其中怎能不改变呢?相反,这个时候若还执着于所谓的“真儒家”,那么就不能不让人生出“今夕是何年”的感慨。

如此说来,现代新儒学以理论为业,以哲学安身,以全副身心对儒学进行知识化重建,以重塑儒学的知识结构,以期儒学在现代知识体系中获得新生,这并不是无奈之举,而是一种清醒自觉的选择,正因应那“大事因缘”而来。现代新儒学要求自己必须说很多话,必须把道理讲清楚,必须以知识来说服人,必须建立自己的“量论”,非若此,便无法“自安”。

二、“花落春仍在”：现代新儒家的自我否定

冯友兰在知识化自安的道路上,最为用力和坚定。

在冯友兰看来,古今中西哲学的对象、范围或内容其实并没有太大的区别。希腊意义的哲学包括物理学(Physics)、伦理学(Ethics)和论理学(Logic)三大部。现代术语的哲学包括宇宙论、人生论和知识论三大部,它们又各分为二,故哲学依次可分为本体论(Ontology)和狭义的宇宙论(Cosmology)、心理学(Psychology)和狭义的伦理学(Ethics)、狭义的知识论(Epistemology)和狭义的论理学(Logic)等六部^⑤。前后这二者名称虽或有异,但其三大部的问题或实质仍能使其一一对应。至于中国,过去或许本没有这些名词,但却不能说没有约略相当的学问。

在这众多的学问中,冯友兰特别强调知识论,并认其为方法论,即荀子所谓的“其持之有故,其言之成理”^⑥。冯友兰给哲学的定义是:“哲学乃自纯思之观点,对于经验作理智底分析、总括及解释,而又以名言说出之者。哲学有靠人之思与辩。”^[7]也可以说:“哲学,就是对于人生的有系统的反思的思想。”^[8]⁶在这里,理智思辨、逻辑言辩成为重中之中。理智思辨似乎可以只是“我”个人的,逻辑言辩则可以有讲谈的对象,因而是“我”与“他者”之间的活动,但其实无论是思辨还是言辩,都是一个“共在”现象,因为两者都不能不用到语言文字,而语言文字作为一群人共有的符号系统,无论是否有自觉的意识,使用它就已经表明人在观念地重建世界,形成世界的二重化了。冯友兰要强调的正是建设哲学的观念世界的道路或方法。换言之,在开始的时候冯友兰就已经把“主张”与“实行”分开了。实行一事(也即实践)可以缄默甚至无思;但主张一事(或者说成立哲学)的“见”或“理论”却不能不给出理由、讲出根据,也即有思辨或辩论。一旦思辨或辩论,总是共在的,总要依据逻辑方法,否则不但不能讲出道理,而且还会引起无谓的纠纷,成为淫辞。在这个以严苛的理智态度写出或说出道理的意义,我们

甚至可以说,哲学也就是知识。

据此,冯友兰分析了中国哲学的弱点及其之所以如此的原因。他指出,不但狭义的知识论没有成为中国哲学上的大问题,而且狭义的逻辑学在中国也不发达,甚至在中国哲学史上精心结撰、首尾贯串的哲学书也属少数。可以说,若仅就语言文字的“表而出之”方面看,中国哲学比之西洋哲学、印度哲学等,都大为逊色。不过冯友兰又强调说,这并不是说明中国哲学家的“不能”,而是因为中国哲学家的“不为”。其中的原因,一是内圣外王的理想,二是天人合一的传统。内圣外王,则有“知识”的直接统治,言出法随,知行合一,立德立功,实行“知识”即增进人群的幸福。天人合一,则世界的二重化不显,我与非我、个人与宇宙、观念世界与生活世界等也就没有显著地分而为二。两者叠加,中国哲学家不但不喜为知识而求知识,少成立单独的知识以自好,而且还把著书立说视为最倒霉的事情,至少有不得已而为之的无奈味道^⑦。

冯友兰如此说,必然会招致严厉的批评。这是否是长他人志气,灭自己威风呢?没有成立单独的知识以自好,是否就是说中国哲学非知识、反知识,正如没有狭义的逻辑学,是否就意味着中国哲学不讲逻辑甚至思维混乱呢?最严重的是,这会不会舍本逐末,反错过了中国哲学的真精神?面对此类质疑,冯友兰区分了“形式上的系统”与“实质上的系统”的不同,认为中国哲学虽没有形式上的系统,但却并不意味着中国哲学不成逻辑甚至反知识,其实质上的系统恰恰需要今天的研究者去“表而出之”^⑧。而且,西方哲学也有这个问题,如希腊较古哲学同样也缺乏形式上的系统等。如此说来,冯友兰既没有“妄自菲薄”也没有“妄自尊大”,他分析中国哲学的“弱点”正着眼于成长性,恰是文化自信的表现。至于中国哲学的真精神,如所谓的天人合一、内圣外王,所谓的圣人怀之、彻悟本体等,冯友兰当然是承认和不能背离的。对中国哲学中“负的方法”“神秘主义”“境界”等的重视和强调,即是明证。冯友兰的问题是,觉悟是个人经验,没有办法讲道理,因此不是哲学。如何把天人合一、内圣外王、良知实体、心体性体等所“悟”之“道”用语言文字普遍地传达出

来,才是哲学。如果说,“道”是超理性、超知识、超逻辑的“智慧”,以单纯性、素朴性为特征,因而具有无限的丰富性和彻底的完满性,那么冯友兰坚持认为,现在到了用清晰的语言文字将这样的丰富性、完满性尽可能地“表而出之”的时候了。用其《中国哲学简史》的最后一句话来说,即“人必须先说很多话然后保持静默”^{[8]289}。

这样,“花落春仍在”^⑨,冯友兰认为自己如此“阐旧邦以辅新命”,便“抽象继承”了儒学的真精神。冯友兰相信,历史是进步的,儒学“零落成泥碾作尘”固然可以被看作一种“屈辱”,但也可能意味着“化作春泥更护花”的“荣耀”。花落了,但那个五光十色的“春天”还在。当然,每一个春天都是“全新的”,但也是“旧的”。如徐复观就有一个“磨刀石”的比喻,此处直引如下。

治学最重要的资本是思考力,而我国一般知识分子所最缺乏的正是思考力,亦即是缺乏在分析综合中的辨别推理能力……思考力的培养,读西方哲学家的著作,较之纯读线装书,得来比较容易。我常常想,自己的头脑好比是一把刀,西方哲人的著作好比是一块砥石,我们是要拿在西方的砥石上磨快了刀来分解我国思想史的材料,顺着材料中的条理来构成系统,但并不是要搭上西方某哲学的架子来安排我们的材料。……我们在能与西方相通的地方,可以证人心之所同;我们与西方相异的地方,或可以补西方文化之所缺。^[9]

徐复观的讲法比较集中,也容易理解,可以说,“花落春仍在”应该成为一种共识,现代新儒学的确也曾达成了这样的共识。

三、“文人自煎熬”:现代新儒家的内部争执

程明道曾对王介甫说过一段话:“公之谈道,正如说十三级塔上相轮,对望而谈曰,相轮者如此如此,极是分明。如某则戇直,不能如此,直入塔中,上寻相轮,辛勤登攀,迢迢而上,直至十三级时,虽犹未见相轮,能如公之言,然某却实在塔中,去相轮渐近,要之须可以至也。至相轮中坐时,依旧见公对塔谈说此相轮如此

如此。”^[10]这段话区分了“说道”与“知道”的不同,谓王安石“对塔说相轮”,“望谈”愈多而“离道”愈远,最终只成了种种戏论。

对此的一种解释是,儒学跟佛学一样只能是一种体验的学问、实践的学问,若只是诉诸逻辑、诉诸概念的推演,那是不能靠近它的真精神的。例如有学者便以此兴发,谓“照传统的看法,哲学本是一种贯通的学问,是能够增加‘智慧’的”,而当下“英美主流哲学”已经变成了一些小圈子的“行话”(黑话),日益与实际脱节,根本“不能饜切人心”了^⑩。若对比上节冯友兰的观点看,冯友兰的新理学似乎正是“对塔说相轮”,“说道”越多而越难“悟道”,甚至可能是“背道而驰”。

牟宗三对冯友兰的批评更为耐人寻味。在他看来,冯友兰哲学是“脓包哲学”,“外皮明亮精光,但不可挑破,挑破便是一团脓”^{[11]422}。人们或许容易把这理解为一个“哲学的花边”,即无论是肆意谩骂还是真性情的流露,都无关乎哲学本身,因而是当不了真的,最多不过是无事生非的“文人自煎熬”^⑪罢了。其实不然,按牟宗三的讲法,“脓包哲学”至少具有两层特性,一是外皮的明亮精光,一是内里的害道背真。

外皮明亮精光当是说冯友兰“理智的辩论出之”的哲学方法。对于“学”是“讲出的道理”这一点,牟宗三当然是无法反对的。他给哲学所下的定义,与冯友兰的并无大的差别:“凡是对人性的活动所及,以理智及观念加以反省说明的,便是哲学”^{[12]3},哲学就是“观念的说明、理智的活动、高度的清明、圆融的玄思”等“所展开的系统”^{[12]5}。把道理用语言文字合逻辑地讲出来,仍然是牟宗三的重中之重。而且牟宗三同样强调,若说中国传统上自觉成体系的逻辑与知识论贫乏,可;若因此说中国没有哲学,则不可。因为数千年的文化史已经证明,中国并不缺少悠长的人性活动与创造,以及理智及观念的反省说明等。因此,牟宗三同样以“理智的辩论出之”为己任。他之所以批评冯友兰“外皮明亮精光”,并不是否定“理智的辩论出之”的哲学方法,而是认为冯同样对之没有真实客观的了解。在他看来,一方面我们借鉴一些东西、学习一些东西,就算这些东西首先出现在西方

而被判定为属于西方,那也不能算西化,而仍然是我们“各自作各的本份内的事”^{[12]94}。另一方面,老一辈的学人如梁漱溟、马一浮、熊十力等,对此本分完成得并不好。他们虽然有真性情、真智慧、真志气,有思考力和创发力,但在“纯学术上的对中国儒、释、道三家的研究”方面却恰恰是有缺陷的,无学以实之,不能以理智的辩论出之。而自己之所以能够把熊十力的学问传承下去,就是因为“在‘客观的了解’‘知识论’‘执的存有论’等‘纯学术’的研究上有进步。牟宗三对此非常自傲,称自己一生这‘初步的客观的了解’的工作虽然很简单,但却已超过前代,当今很少人能超过^⑩。不过也正是因为这样,牟宗三自己同样受到批评说,他的学问只是西方的知识学,而非正宗的儒学。

内里的害道背真则涉及那个著名的良知是呈现还是假设的公案^⑪。牟宗三强调,“理智的辩论出之”虽然重要,甚至可以成为时代的任务,但如果没有“悟道”,没有体验到良知呈现那一点,没有直觉到天人合一、心体性体和唯一的实体等,那便失掉了儒家的本源核心之学。可以说,悟道还是不悟道是儒学是否能够成为儒学的关键。若悟,这一点抓住了,那就自有真者,足以“立于斯世而无愧,俯视群伦而开学风”,如熊十力;若不悟,抓不住这一点,那么无论如何努力,也还是“对塔说相轮”,连“入门”都不可得,更不用说“登堂入室”了,如冯友兰。

冯友兰确实说过,良知就是“假定”^⑫。“假定”是随康德而来的,是说良知是为人类理智所逼迫出来的,是理智思考的一个对象,因而不好说是否与我为一、直接呈现等。据此而对冯友兰所做批评的直接问题是,既然经由“对塔说相轮”永远无法“登堂入室”,悟不悟道才是关键,是本源核心,那么所谓老一辈学者“纯学术”上“无学以实之”的缺陷也就难称其为缺陷了,最多只是些细枝末节、吹毛求疵的东西,有之不多缺之不少,甚至在这里连“求全责备”都没法谈,更遑论“浪费了生命、辜负了时代”。根本的问题则是,怎样才能判断究竟谁真正“知道”,谁又只是在“说道”?谁“体证”“证会”到了真“良知”,谁又是修养工夫不纯而错把“光景”当“良知”?且如人人悟道,这其中有没有高下真切阶

次的区分呢?如此会不会让儒学成为难为外界所理解的神秘主义^⑬?

更为有意思的是,当牟宗三认为相关学者在批评冯友兰这一问题上与自己同属一个阵营时,这位学者却将炮口转向了熊十力派。牟宗三指出,对于谁写的中国哲学史最好这个问题,西方人的答案一般是冯友兰。而就在牟宗三批评冯友兰“脓包哲学”的大体相同时间里,这位学者也正在批评“熊十力派”的“良知的傲慢”^{[13]567}。如果说冯友兰的哲学是“脓包哲学”,那么熊十力派的心理结构有一部分渊源于中国儒学中“狂”的传统,“‘文人相轻’‘唯我独尊’‘目无余子’‘自鄙以下’之类的心理”^{[13]566}为其所继承,其哲学似乎就只能“是‘癡症哲学’”^⑭了。而且,这位学者还认为,这群既不科学也不民主的“具有特殊的精神身份的人”^{[13]559},与中国反智论的传统政治有莫大的关联,既不屑与现代所谓的“专家”“教授”等知识人为伍,又对知识本身有所憎恨和怀疑,认为此等学问对于人生皆有害而无害。

“对塔说相轮”的是“脓包哲学”,“入塔寻相轮”的是“癡症哲学”,看似半斤八两。现代新儒家“同室操戈”,他们的“共识”似乎不见了。

四、“愿随日月得余光”:作为哲学的现代新儒学

人是观念的存在,这个观念,既包括知识的观念,也包括道德的观念。

知识的观念,特别是现代知识观念,愿意承认自己的无知。承认无知,一是说自己的知识有明确的界限,超过了这个界限,知识便成了谬误;二是说知识会有新陈代谢的问题,随着知识的进展,原来的某些确定的知识可能被发现有更加明确的前提条件或应用范围。而获得新知的方式,则是诉诸经验,使用工具,通过众人的观察、试验、计算、分析、逻辑推演、相互验证质疑等来实现的。这是一个不断取得共识又随时可能前进的过程,其发展日新月异,但在某个时段内的知识却又是确定和公认的。

随着科学技术知识实用性的彰显,人们会想着人类社会是否能够实行一种“知识的统

治”。按照这种想法,知识是对自然力量的观察和掌握,如果整个社会能够按照知识所给出的秩序运行,那么这个社会将是最为完美的,是最为和谐和自由的社会。此所谓自由就是对必然性的认识^⑩。但问题在于,人们认识到了必然性,是否一定会按照必然性来行动呢?知识的确定性是否会因此造成人类的千篇一律?

人们批评了工具理性、科学主义“知性的傲慢”,即以为仅凭知识就能够解决一切问题的那种自负,要求在知识的观念之外,人同时有道德的观念。道德的观念致力于行动的意愿,将最后的决断唯一地交给了个人的直觉、证悟等,一则激发行动的力量,确保在任何条件下都可以主动地行动;二则自定行动的方向,确保在任何环境中都能够正确地行动。熊十力的良知呈现,牟宗三的良知坎陷,说到底无非是这个意思。

当然,知识的观念并不一定产生科学主义“知性的傲慢”,正如道德的观念也决不意味着道德主义“良知的傲慢”一样。“知识的统治”作为必然性的统治而言可以说对一切人都有效,当然也能激发行动,但却可能陷入因果链条而机械的行动。道德的观念当然可以期待“道德的统治”,但这样的统治却注定只能是自我统治,对他人行动的主动性和定向性而言并没有普遍必然性。如若强行要求把某种道德当成人的完全义务,那么人类社会势必陷入比机械链条更可怕的任意无度之中。换言之,知识的观念与知识的统治、道德的观念与道德的统治,或者说科学与科学主义、直觉与道德主义之间,当有确定的界限,不可混为一谈。这里重要的是在借助文化传统的“从上”道路和依靠劳动、生产的根基的“从下”道路之间做出区分。“我们可以把‘来自下面的’合理化同‘来自上面的’合理化加以区分。”^{[14]55}“来自上面的合理化强制,同来自下面的合理化压力是一致的。”^{[14]56}因为无论是“知识”还是“良知”都无法单凭自己就给出这个世界的秩序,唯有慎为区分、通力合作方有希望,中国的现代化与中国文化的现代化也才真实可期。这里有“自由”与“对必然的认识”、“生产劳动”与“文化传统”、“知识”与“道德”的会通,中华优秀传统文化与马克思主义的结合成了一个必然。具体到现代新儒家牟宗三

与冯友兰的争执而言,需要注意的地方还有很多。

无论是冯友兰还是牟宗三,他们都只以哲学家名世,而没有从事具体的自然科学研究。他们专门讲到逻辑学、知识论,但更重要的知识的观念却从他们对语言文字的态度中透露出来。当冯友兰强调“哲学必须是以语言文字表出之道理,‘道’虽或在语言文字之外,而哲学必在语言文字之中”^{[4]251},这时候他是在讲哲学,是以知识的观念讲儒学。同样,当牟宗三明知圣人怀之,以体道为要务,但却要求必定就前贤“所留之语言文字视作一期学术先客观了解之”^[15]的时候,他同样是以知识的观念讲儒学。这里甚至可以推断说,牟宗三之所以屡屡提起冯友兰,正是因为当年争论良知究竟是呈现还是假设的双方都是他不可须臾离开的老师。所不同的只是,冯友兰是那个因为种种原因而被隐藏起来的老师。“愿随日月得余光”^⑪,牟宗三与冯友兰在此相会了。

如此说来,并非如人们所常言的那样,冯友兰儒学只有知识的观念,只“对塔说相轮”,诉诸逻辑、概念的推演以建立其哲学的体系;牟宗三儒学只有道德的观念,仅“入塔寻相轮”,持直觉、证悟以建立其关于本体界的信仰。冯友兰坚持内圣外王之道这一儒学主题,要求学哲学不单是要获得这种知识,还要养成这种人格,知道它体验它。他强调真正的形而上学的空灵,要求哲学由知识的觉解达到超越经验、超越知识的天地境界。他正视神秘主义的负的方法,要求一个完全的形上学系统应当终于负的方法,以达到哲学的最后顶点。他先说很多话,只是为了保持静默。诸如此类,都说明冯友兰并无意违背儒家传统道德的观念。而牟宗三大学期间对《周易》的自然哲学与道德含义的讨论,要抽绎出“知的理论”,似乎已经预示了他一生的儒学道路。随后他对“名家与荀子”“逻辑典范”“理则学”“认识心之批判”“现象与物自身”的理论等,也都是不离对知识的观念的清理。他也曾对农村问题、土地分配问题、唯物史观问题等有过深入的分析讨论。可见,牟宗三并非只是往上讲圆善、圆教、智的直觉等,经验、知识的观念同样是其哲学本质的一环。因此,无论牟宗三儒学还是冯友兰儒学,都曾被批评为太过

于西方化,随现代知识论起舞,或者被批评为太过于东方化,全是形而上学直觉的方法或味道。

当然,这里并没有调和冯、牟的意思,也并非不承认两人的差别。两人哲学的差别,可以说是“通孔”的差别,但因此也是能影响到“实质”的。这里约略谈及三点。

第一个差别在于对哲学的定义。牟宗三和冯友兰都强调新儒学出现的“大事因缘”,强调现代新儒学不能不应和于“大变局”而在“哲学”中安家,要把道理讲清楚,要通过语言文字来说服人。针对现代新儒学的这种知识化自安,有人可能会争辩说,在过去,比如孔子、孟子也要辩论,也要说服人,怎么能说到了现代新儒学才有知识化自安的问题呢?必须看到,虽然人们曾区分了儒学历史上“得君行道”与“觉民行道”的“转折”,但传统儒学所讲论的对象,其实仍然不是今天社会上的一般意义的公民。就如同“乡土中国”一样,传统儒学所讲论的对象是一些具备了很多共同的“前理解”的人,他们拥有某些自觉或不自觉的“常识”“共识”,或者虽有裂隙,但也还不至于让“常识”“共识”分崩离析。而现代新儒学面对的是“大变局”中的人,对于这些人而言,所谓的共同的记忆、共同的生活、共同的情感、共同的希望等,早就不再是天经地义、现成具在的了。因此把道理讲清楚、建构这种共同也就自然而然地上升为了冯友兰、牟宗三等哲学家的“第一义”。

这个“第一义”表示冯友兰和牟宗三都自愿通过讲道理为儒学在世界文明史中争得一席之地。冯友兰把这个过程理解为开放的、竞争的,而在牟宗三那里,这个过程似乎只不过是在列举出儒学“常道”之所以为“常道”的一个现代例证罢了。以静默(行动的直觉)与说话(理论的逻辑)的关系而言,冯友兰认为只有“先”多说话而后方可静默;牟宗三则强调“圣人怀之”在“先”,否则势必下笔千言离题万里。换言之,牟宗三哲学是“至高无上的教”的一个现代流露,冯友兰哲学是众多“知识性的学”中的一个。这是两人的最为明显的差别。

第二个差别在于哲学与人生的关系。牟宗三似乎强调有些哲学无关乎人生,冯友兰则认为一切哲学都会对人生生出或大或小的影

响。冯友兰表示:“哲学里有一部分对于人生没有直接关系;但是,有一部分,有直接的关系。有一部分对于日常行为,不生直接重大的影响;但是有一部分,则生直接重大的影响。”^[16]这里实际上是区分了宗教、政治哲学、社会哲学等与宇宙论、逻辑学、知识论等的不同。冯友兰虽然认为后者对于人生“不生直接重大的影响”,但正如无处不是人的生活生命,“不生影响”显然是不可能的。牟宗三则一方面区分了“以客观思辨理解的方式去活动”与“以当下自我超拔的实践方式去活动”的不同,一方面强调“活动于知识与自然,是不关乎人生的。纯以客观思辨理解的方式去活动,也是不关乎人生的”^{[12]6}。这里仍然可以说是区分了宗教、政治哲学、社会哲学等与宇宙论、逻辑学、知识论等的不同,但牟宗三似乎是在说后者对于人生“没有影响”。

严格说,哪里有人的生命活动不关乎人生的呢?因此冯友兰是对的,牟宗三的逻辑矛盾是明显的:既然人的活动可以有不同的形态,“以客观思辨理解的方式去活动”显然就已经是“人生”之一了,又怎么能够“不关乎人生”呢?然而,牟宗三不过是在强调传统儒学的特征而已:“哲学”与“教”是合一的,成圣成佛的“实践”与成圣成佛的“学问”是合一的,这就是中国式或儒学式的哲学。事实上,“强盗团体”也可以有关于劫掠的共同“知识”或“逻辑”,但他们却是野蛮的。可以说,冯友兰的说法是对的,“强盗团体”的知识、逻辑对于其生活是有影响的,但牟宗三的说法也是对的,“强盗团体”的知识、逻辑无关乎“人生”,因为那是“野兽的生活”。

第三个差别在于两人的个性与策略。冯友兰专门强调过哲学家的哲学与其人格有关系,熊十力学派哲学背后的人格影像也是常为人所道及的。冯友兰曾提到,一位青年人批评他的哲学“容易使青年人老大”,即使人有暮气,提不起精神,萎靡不振^⑩。而牟宗三也曾提到,有位同学赞叹兼询问他说,听一般人讲理学,总令人闷气、头疼,但为什么听老师讲却不令人讨厌,反而有不一样的感觉,能够令人享受和感发呢?牟宗三的回答是,自己考虑到了接引的策略问题,最好是用“阳刚”的方式^⑪。“阳刚”的方式,是带感情的方式,是“狮子吼”。而冯友兰的

方式,则可以说是“阴刚”的方式,是不带感情的方式,是板起面孔来说服,当然令人不爽。有意思的是,当时就有人批评冯友兰哲学中没有“仁爱感情”,冯为自己辩护说:“有些人演说,乱蹦乱跳,拍桌打椅,固然是带感情,有些人演说,不慌不忙,按部就班,亦未必就不带感情。前者适宜于鼓动人,后者适宜于说服人。前者所引起底感情,强烈而未必不暂。后者所引底感情,微细而未必不永。前者是如烟酒咖啡,后者是如菽粟布帛。”^⑨我们通过这些对比,也可以说冯友兰哲学和牟宗三哲学是个性的不同,因之采取的策略亦不同。关于这一点,宜有专论。

两人的差别或许还可以再列举一些,但这里需要强调的是,这种教与学、人生与自然、个性与策略的差别仍然保持在儒学的“内部”。对于现代新儒学而言,如果说知识的观念、合逻辑的语言文字表达是人的“完全义务”,它构成人类社会的“水平线”,那么道德的观念、生命生活的领悟就是人的“不完全义务”,它是标示人类文明高度的“纵贯线”^⑩。对于现代新儒学来说,这两者或可有侧重,但却不可须臾离散。可以说,现代新儒学之所以能够于“古今中西”中综合创新,就在于其“纵横交错”的这一本质特征。正如牟宗三所指出的那样:“假如人类同时需要两种东西,它们性质形态不同,不能互相代替,那么,人类除了让它们以最合理的方式并行,是别无他法的。”^[12]⁹⁶这既是事情本身的样子,也是事情本身对现代新儒学提出的要求,二重化的世界在这里重新合一了。牟宗三和冯友兰两人都如陈寅恪所指出的那样:“其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。”^[17]以这样“有我”“无我”之辩的方式,现代新儒学通过烟酒咖啡、菽粟布帛等“余光”,得见了生活生命这个“日月”本身。

注释

①②③冯友兰:《三松堂全集》第4卷,河南人民出版社2001年版,第205页,第203页,第205页。④张分田:《“现代新儒家”不是真儒家》,《中国社会科学报》2016年2月25日。⑤⑥⑦⑧冯友兰:《中国哲学史》,《三松堂全集》第2卷,第245—247页,第248页,第249—251

页,第252页。⑨据传说,俞樾应会试,因“花落春仍在”一句诗而为曾国藩所欣赏。按冯友兰的理解,其中缘由在于:“‘西学为用’,中学的地盘必有许多为西学所占据者,此乃‘花落’也;但‘中学为体’,则乃‘春仍在’也。诗无达诂,‘花落春仍在’这句诗,可以作为‘中学为体,西学为用’那句话的寓言。”冯友兰:《怀念陈寅恪先生》,《三松堂全集》第14卷,第308页。⑩余英时:《文化评论与中国情怀(下)》,《余英时文集》第8卷,广西师范大学出版社2006年版,第28—31页。当然,余英时的文章写得很是“圆润”,认为这是“人病”而非“法病”,也曾指出冯友兰在批评分析哲学是“钻牛角尖的繁琐哲学”时反而“只是充分暴露了批评者的无知而已”,还在“补篇”中特别强调自己并没有否定或贬斥全部“分析哲学”成就。⑪此为1920年冯友兰《此行七弟用四妹秋夜赋意作寒满江皋图相送为题五律二首示七弟并寄四妹》诗中的一句。全诗如下:“无为惊木落,不必感虫号。大化行时序,文人自煎熬。若非严瑟索,何以肃清高?寄语同怀妹,悲秋无太劳。”从中可见其时冯友兰的意气风发。冯友兰:《五律三首》,《三松堂全集》第14卷,第506页。⑫⑬牟宗三:《“宋明儒学与佛老”学术研讨会专题演讲》,《牟宗三先生全集》第27册,联经出版事业股份有限公司2003年版,第423—431页,第470页。⑭牟宗三:《五十自述》,《牟宗三先生全集》第32册,第78页。⑮冯友兰:《人生哲学》,《三松堂全集》第2卷,第194页。⑯冯友兰:《中国哲学中之神秘主义》,《三松堂全集》第11卷,第108—121页。⑰“瘧症哲学”一词系笔者根据余英时文中之意所提炼。⑱“必然性是一个很困难的概念。”“自由是对必然的认识。……自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。……意志自由只是借助于对事物的认识来作出决定的能力。……自由就在于根据对自然界的必然性的认识来支配我们自己和外部自然;因此它必然是历史发展的产物。”参见黑格尔著、贺麟译:《小逻辑》,商务印书馆1997年版,第305页;恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第120页。⑲1962年4月,冯友兰有诗《怀仁堂》曰:“怀仁堂后百花香,浩荡春风感众芳。古史新编劳询问,发言短语谢平章。一门亲属成佳话,两派是非特衡量。万岁千秋齐颂祝,愿随日月得余光。”这里借用此句来表示:一者现代新儒家的哲学得传统儒学之光,二者牟宗三在冯友兰处也学到不少东西,三者人的生命生活这个日月将随现代新儒家及诸如此类的人的创造性活动而光照万年。冯友兰:《三松堂全集》第14卷,第487、519页。⑳冯友兰:《南渡集》,《三松堂全集》第5卷,第437页。㉑冯友兰:《南渡集》,《三松堂全集》第

5卷,第432页。这也能够说明,冯友兰开放的、竞争的哲学发展观只是一个“姿态”,他同牟宗三一样,都相信中国哲学“有高度的人生智慧,给人类决定了一个终极的人生方向,而且将永远决定着”。冯友兰以为初不必以中国哲学为本位而终不能不以中国哲学为本位,牟宗三则坚持必须自始至终都要树立中国哲学的大旗不倒,但两人心底里的自信却都是满满的。就如同黑格尔所讲的哲学史战场上堆满了死人的骨骼,这或许是哲学家的宿命。^②这里借用了康德的法权概念。康德著,张荣、李秋零译:《道德形而上学》,《康德著作全集》第6卷,中国人民大学出版社2007年版,第250、403页。

参考文献

- [1]李鸿章.筹议制造轮船未可裁撤折[M]//国家清史编纂委员会.李鸿章全集:第5册.合肥:安徽教育出版社,2008:107.
- [2]李鸿章.筹议海防折[M]//国家清史编纂委员会.李鸿章全集:第6册.合肥:安徽教育出版社,2008:159.
- [3]习近平.携手共命运 同心促发展:在2018年中非合作论坛北京峰会开幕式上的主旨讲话[EB/OL].(2018-09-03)[2023-11-09].https://www.gov.cn/xinwen/2018-09/03/content_5318979.htm.
- [4]冯友兰.三松堂全集:第2卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [5]冯友兰.三松堂全集:第14卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [6]李泽厚:论语今读[M].合肥:安徽文艺出版社,1998:6.
- [7]冯友兰.三松堂全集:第4卷[M].郑州:河南人民出版社,2000:6.
- [8]冯友兰.三松堂全集:第6卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [9]徐复观.中国思想史论集[M].北京:九州出版社,2013:19-20.
- [10]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981:5-6.
- [11]牟宗三.“宋明儒学与佛老”学术研讨会专题演讲[M]//牟宗三先生全集:第27卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [12]牟宗三.中国哲学的特质[M]//牟宗三先生全集:第28卷.台北:联经出版事业有限公司,2003.
- [13]余英时.现代危机与思想人物[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [14]哈贝马斯.作为“意识形态”的技术与科学[M].李黎,郭官义,译.上海:学林出版社,1999.
- [15]牟宗三.心体与性体[M]//牟宗三先生全集:第5卷.台北:联经出版事业股份有限公司,2003:序5.
- [16]冯友兰.三松堂全集:第11卷.郑州:河南人民出版社,2000:340.
- [17]陈寅恪.审核报告三[M]//冯友兰.三松堂全集:第3卷.郑州:河南人民出版社,2000:462.

The Self-Responsibility of Intellectualization in Contemporary Neo-Confucianism: From the Philosophical Transformation of Confucianism by Feng Youlan and Mou Zongsan

Chen Yingnian

Abstract: As a result of Mou Zongsan's criticisms and subsequent counter-criticisms, Feng Youlan's and Mou Zongsan's Confucianism study have been labeled as "pustule philosophy" and "hysteria philosophy" respectively. contemporary neo-Confucianism is facing internal struggles. Confucianism, which should be the "constant Tao", has been lost. In fact, both Feng Youlan and Mou Zongsan aspired to fight for a place for Confucianism in the history of world civilization through "reasoning". Acknowledging the vicissitudes of social life, they believe that it is the primary task of contemporary neo-Confucianism to logically and intellectually express those "constant Tao" of traditional Confucianism, otherwise Confucianism will have no place in this era. In this consensus, Mou Zongsan's philosophy is a modern manifestation of the "supreme civilize", and Feng Youlan's philosophy is a modern member of the many "intellectual studies", and the difference between them is the difference between "cigarettes, wine, coffee" and "beans, millet, cloth and silk". They are both necessary for life. With this kind of life, Chinese modernization can open up its own path, and the future of contemporary neo-Confucianism can be truly expected.

Key words: Confucianism; Feng Youlan; Mou Zongsan; Philosophy; the self-responsibility of intellectualization

[责任编辑/晓 东]