

圣贤之后的人生追寻

——冯友兰《新世训》的伦理学意义

陈 来

不同的解读源自于不同时代的历史文化语境所形成的不同的理论视野，而且，不同的阅读个体对同一历史文本也会有不同的解读。从这点来看，在“理解”的问题上，我们必须注意获取可能激活文本的理论意义的新的视界。因此，对一个哲学家某部著作意义的认识与理解，并不能完全以这个哲学家的自我陈述为限制，这是很显然的。比如，冯友兰先生在世时我曾问他，贞元六书中何者最为重要，当时他的回答中并没有提及《新事论》和《新世训》，他在《三松堂自序》和《中国哲学史新编》第七册中也明确说过他认为这两部书价值不高。但在20世纪90年代初，当我研究《新事论》的时候，发现该书所讨论的正是80年代中期以来最受关注的中西文化问题、文化与现代化问题，这使我对《新事论》的当代相关性和重要意义得出了与冯友兰自己很不相同的认识。（参见陈来，1993年）本于这样的经验，对于《新世训》的理解，我也期望能找到类似的视角，因此，本文试图将《新世训》纳入现代性的伦理变迁来重新认识其意义。

—

在以市场经济为基础的中国现代社会中，“成功”成了青年大众最流行的价值取向，古代儒家的圣贤理想和革命时代的道德追求都已渐渐失落。在这种社会文化发展中，个体自我的张扬与对权利、利益的追求日趋升进，呼应了改革开放和社会主义市场经济的建立，成为中国现代性建构的一部分。

中国现代性的展开并非从20世纪80年代开始：早在该世纪的前30年中，中国的现代化进程就已经经历了初期的发展，文化观念上的“脱古入今”也在新文化启蒙运动中得到了前卫的发展。尽管从辛亥革命到北伐结束，摆脱政治的分裂和混乱是政治社会的焦点，科学和民主则是文化运动的核心，但在一个近代社会中如何重建道德和人生方向，这个问题也不断提起注意。进入30年代，现代化的进程加快，现代化的问题意识也在文化上渐渐突起，这些都不能不在思想家关于伦理和人生的思考上有所反映。另一方面，中国文化中具有长久的道德思想传统，尽管新文化运动冲击了“礼教”的社会规俗，但在道德伦理领域里“传统”与“现代”的问题并未合理解决；新文化运动后期，全盘反传统的声音有所减低，对传统道德在近代社会的意义渐多肯定，这为理性地讨论此问题奠定了基础。

冯友兰在20年代曾出版过《一种人生观》（1924年）和《人生哲学》（1926年），30年代他就人生问题作过多次讲演。可以说，人生哲学是冯友兰始终关注的一个重点。《人生哲学》在当时曾

这是我借用日本明治时代所谓“脱亚入欧”的说法，来表示新文化运动中西化派的文化观。

列为高中教科书，而《新世训》的各章都先在《中学生》杂志 1939 年末至 1940 年初各期上发表。如果说前者之作为中学生读物是被动的，那么后者则可以说是有意地以青年为对象而写作的，因此，指导青年的人生和修养成为《新世训》的基调，虽然它在体系上也可以说是《新理学》哲学的一种应用，是对把传统理学的道德教训诠释于现代生活的一种新论。

从 20 世纪 10 年代中期到 30 年代中期，以现代化产业为中心的社会经济变化大规模展开，中国的现代工业部门开始迅速增长（尽管它只占整个经济很小的部分），城市社会组织和社会结构剧烈变化，接受了新式教育的新知识青年大量成长，中小以上城市的社会在结构形态上已经告别了传统的面貌。这一切使得“现代化”或“工业化”已经进入 30 年代学者的问题意识，1933 年出现的关于中国现代化的论争即是标志。（参见罗荣渠主编，第 221 页）我们以前曾分析指出，以《新事论》前半部为代表的冯友兰前期文化观，完全是一种现代化的文化观，在其中传统与民族化的问题全未出场。与这种文化观相适应，冯友兰在差不多同一时期写的《新世训》也明显地具有这种意义，即针对后圣贤时代而提出一种诠释传统德行、以适应现代世俗社会的个人生活的伦理教训。借用“德性之后”的说法，我们称此为“圣贤之后”的人生追寻。

这一“现代”人生观特点的表现是，相对于传统的人生教训而言，《新世训》一书中最显突出的是对“非道德底”生活方法的强调。我们知道，在伦理学中对“道德”概念一般区分为“道德的（moral）”、“不道德的（nonmoral）”、“非道德的（immoral）”三种。“道德的”与“不道德的”是相对立的，而“非道德的”是指道德上中性的或在道德领域之外的。不过，如果我们接受上面三个观念的区分，那么必须指出，“非道德的”并非与人生无关，非道德的人生教训往往和道德教训同其重要，这是要提起注意的。与传统人生教训相比，《新世训》突出的正是非道德方面的人生劝诫。

冯友兰在《新世训》绪论中指出，此书又可称“生活方法新论”。为什么叫生活方法？新论之新在何处？对生活方法的概念，冯友兰并没有作过说明。在我看来，所谓生活方法是着重于人在生活中采取妥当适宜的行为，而不是集中在内心的修养。这个出发点和宋明理学家是不同的。对于所谓新论之新，冯友兰有清楚说明：第一，“生活方法必须是不违反道德底规律底”（冯友兰，1986 年，第 373 页）；第二，“宋明道学家所谓为学之方，完全是道德底，而我们所讲底生活方法，则虽不违反道德底规律，而可以是非道德底”（同上，第 374 页）。可见，第一点虽然是更重要的，但并不是新论之为新的特点，第二点才是这一特点。

他又指出：

在以前底人的许多“讲道德，说仁义”底话里，我们可以看出来，他们所讲所说者，大致可以分为三类。一类是：道德底规律，为任何社会所皆需要者，例如仁义礼智信等。一类是：道德底规律，为某种社会所需要者，如忠孝等。另外一类是：不违反道德底规律底生活方法，如勤俭。说这些生活方法是不违反道德底规律底，是说，它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。积极地合乎道德底规律者，是道德底；积极地违反道德底规律者，是不道德底；虽不积极地合乎道德底规律，而亦不积极地违反道德底规律者，是非道德底。用这些话来说，这些生活方法，虽不违反道德底规律，但不一定是道德底。说它不一定是道德底，并不是说它是不道德底，而是说它是非道德底。（同上）

也就是说，从今天的立场来看，以前讲道德仁义的教训中，包含了三类规律：第一类是古往今来一切社会都需要的普遍道德原则，第二类是专属某些社会所需要的特殊道德原则，第三类是一些属于非道德性质的但有益于人生及事业成功的生活行为方法。

他更指出：

宋明道学家以为人的一举一动，以及一思一念，都必须是道德底或不道德底……我们以为人的行为或思念，不一定都可分为是道德底或是不道德底。所以我们所讲底生活方法，在有些方面，亦可以是非道德底。（冯友兰，1986年，第375页）

理学家认为人的思想“不是天理，便是人欲”，极大地凸显道德与不道德的对立紧张，而没有给其他道德中性的思想感情留下空间，实际上是把许多道德中性的思想感情都划入“人欲”之中。现代社会伦理的重要特色就是把大量道德中性的思想、行为从理学的“非此即彼”的框架中解放出来，以减少道德评价对人生的过度介入。冯友兰的这种说法当然包含了对宋明理学的批评，但其意义不止于此，其目的主要不在于解放为理学所严加管束的生命欲望上，而在于突出非道德的人生教训即生活方法的意义。

这当然决不是说《新世训》不讲道德的生活方法，例如忠恕，它一方面仍然“把忠恕作为一种实行道德的方法说”，另一方面则“又把忠恕之道作为一种普通‘接人待物’的方法说”。（同上，第400页）这后一点，即把生活方法不作为实行道德的方法，而作为一般普通的接人待物的方法教训，正是《新世训》的重点和特色。所以，本文的观点并不是说冯友兰只讲非道德的人生教训，而是说在宣讲道德的人生教训的同时，也重视非道德的人生教训，这成为本书的特色。而这种特色应当置诸中国初期现代化的进程中来理解。

这种分别就是“道德底”和“非道德底”的分别，用另一种说法，即“道德底”和“理智底”的分别。冯友兰说：“我们所讲底生活方法，注重人的道德底活动，亦注重其理智底活动。”（同上，第389页）所以他认为，“人是理性的动物”这一说法是对的，但还可分析：“人之所以异于禽兽者，在其有道德底理性，有理智底理性。有道德底理性所以他能道德底活动，有理智底理性所以他能理智底活动。”（同上，第387页）应当说，道德理性的对象是道德规则，理智理性的对象是实存的规律，二者确实有所分别。所谓非道德的人生教训大多是基于社会经验而形成的“世俗智慧”，是由理智理性所总结出来的。非道德的人生教训是要引导人过更为明智的生活。

这种特点也充分表现在他对“规律”的强调。他说：“人都生活，其生活必多少依照一种规律，犹之乎人都思想，其思想必多少依照一种规律。”（同上，第371页）他认为，人的思想所依照的规律是“逻辑底规律”，此规律不是人强加于思想的，而是思想本来的规律，即“本然底规律”。人的生活所依照的规律是“生活方法”，人的生活也有其本来的规律，人的社会生活的“本然底规律”需要与之相对应的一门学问，这就是生活方法。从哲学的概念使用来说，“规律”本来是指一种自然的必然性观念，要人遵从现实的自然的必然性。法律和道德律则是人为制定的当然规则，不限于社会生活的实然经验。正如理学把当然之则和所以然之故都概括为理，冯友兰的新理学也把道德规则和生活规律都叫做规律。

由于此书的特点是突出非道德的人生教训，所以命名为生活方法新论，与此相应，他把“生活方法”对应于“生活规律”，即为了符合生活的规律而采取的生活方法。冯友兰强调“规律”而不是使用“规则”，是很有其用意的。“规则”用于道德生活，故我们习用“道德规则”；而“规律”则多指道德领域之外的生活经验的总结。所以冯友兰强调“生活规律”，虽然与其“新理学”形上学有关，但更和其在本书中对非道德生活的重视有关。“道德规则”是讲人应该如何做，“生活规律”是

“世俗智慧”的说法来自韦伯，以与伦理观念相区别。（参见韦伯，第159-160页）

讲人如何理智地去做才能趋利避害。故此书在态度上是更多地把“道德教训”的规范，变成“经验之谈”的规律，或寓道德规则于经验之谈。在中国传统文化中，这一类的内容很多，如《老子》《周易》中多很强调人生成败的经验教训，其中有不少可以说反映了社会生活的规律。儒家文化中也容纳了不少此类内容。特别是世俗儒家文化，也就是儒家思想和价值在具体应用于家庭、社会、人际交往的实践时所形成的实践形态如家训、家规等，它们都受儒家价值观的影响，但同时也以经验教训的面目出现。

二

现在我们通过《新世训》的若干具体内容，来说明冯友兰在此书中对“道德底”和“非道德底”同时并重的“双焦点”透视的论述方法。大体说来，此书的十篇中，一部分是就传统的道德德目（如忠恕、中庸、中和、诚敬）讲出道德与非道德的两种现代应用；另一部分是就传统的非道德德目（如勤俭、无为、冲谦）讲出其现代生活的意义。下面以“忠恕”为例。

此书第二篇为“行忠恕”。对于忠恕，冯友兰的讲法是：“照我们的讲法，忠恕一方面是实行道德的方法，一方面是一种普通‘待人接物’的方法。”（冯友兰，1986年，第394页）

于是他先论孔孟所讲的忠恕之道，这就是“把忠恕作为一种实行道德的方法说”（同上，第400页）。所谓实行道德的方法，即以忠恕为“行仁”的方法。冯友兰认为，在这个意义上的忠恕，是指“尽己为人”和“推己及人”。“怎样才算是尽己为人呢？为人作事，必须如为自己作事一样，方可算是尽己为人。人为他自己作事，没有不尽心竭力。他若为人作事，亦如为他自己作事一样底尽心竭力，他愿意把他自己的一种事，作到怎样，他为别人作一种事，亦作到怎样，这便是尽己为人。”“所以忠有照己之所欲以待人的意思，我们可以说，己之所欲，亦施于人，是忠。己所不欲，勿施于人，是恕。”（同上，第396页）“一个人因他的自己的欲或不欲，而推知别人的欲或不欲，即是‘能近取譬’。”（同上，第398页）“忠恕之道的好处，即行忠恕之道者，其行为的标准，即在一个人的自己的心中，不必外求。”（同上，第399页）推己及人为恕，这是古人已有的讲法，但宋儒解释“忠”，只说“尽己之谓忠”，意有未全，故冯友兰对忠恕的解说，特别是对“忠”所作的“尽己为人”的解释，应当说是对传统儒学的很好的发挥。

接着，冯友兰说：“下面我们再把忠恕之道作为一种普通‘待人接物’的方法说”。这就不是指道德行为了，而是指非道德的生活方法了。他说：“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。”（同上，第400页）人情就是非道德生活方法的忠恕之出发点。在这方面，他举出：“一个人来看我，在普通底情形中，我必须回看他。一个人送礼物给我，在普通底情形中，我必回礼与他，这是人情。”“‘来而不往，非礼也’。若专把来往当成一种礼看，则可令人感觉这是虚伪底空洞底仪式。但如我去看一个人，而此人不来看我，或我与他送礼，而他不与我送礼，或我请他吃饭，而他不请我吃饭，此人又不是我的师长，我的上司，在普通底情形中，我心中必感到一种不快。因此我们可知，如我们以此待人，人必亦感觉不快。根据己所不欲，勿施于人的原则，我们不必‘读礼’而自然可知，‘来而不往’，是不对底。”（同上，第401页）因此，非道德方面的忠恕，就是行为要合乎人情：“一个人对于别人做了某种事，而不知此事是否合乎人情，他只须问，如果别人对于他做了这种事，他心中感觉如何。如果他心中感觉快乐，则此种事即是合乎人情底，如果他以为他心中将感觉不快，则此种事即是不合乎人情底。”（同上）这一类的事情，他还举出说好话的例子：“人都喜听好话，这是事实，在相当范围内，对于人说好话，使其听着顺耳，是行忠恕之道，是合乎人情底……这些话也已使受之者心中快乐，而

又于他无害，所以说这些好话是行忠恕之道，是合乎人情底。但如说好话超过相当底范围，则听之者或将因此而受害。”（冯友兰，1986年，第404页）这是最明显的“非道德”但不是“不道德”的生活例子，也是教人避害趋利以求成功的处世方法。

本文的任务不是全面叙述《新世训》的内容，故在此不多深入讨论其德目。我们所要指出的是，表面上看来，《新世训》中所说的“道德底生活方法”是来自儒家，而“非道德底生活方法”多来自道家，但不能据此把此书仅看成是亦儒亦道或儒道结合的一种文化混合物，事实上，这些“非道德底生活方法”在历史上也为广义的儒家文化所容纳。从《新世训》的读者对象来说，此书与明清时代的通俗儒家作品如蒙学读物等在性质上有相近之处，所以必然包含一些道德中性的和功利主义的元素。而我们更要看到这种对非道德生活方法的关注所具有的现代社会生活的背景，正是在此种生活背景之下，冯友兰力图提出一种适应人（尤其是青年人）在现代社会生活的人生哲学。也可以说，正是他注意到非道德生活方法在现代生活中的重要性，才注意利用中国文化中广泛的人生思想资源。

三

前面我指出，所谓生活方法是着重于人在生活中的妥当适宜的行为。这里所谓妥当适宜，是指这些行为有助于个人在社会上的成功。冯友兰晚年在《三松堂自序》中回顾说：

在抗战以前，开明书店出了一个刊物，叫《中学生》，发表关于青年修养这一类文章。我还在南岳的时候，他们向我约稿，当时没有写。到了昆明以后，写了一些，在《中学生》中连载。后来把它们编为一部书，题名为《新世训》。当时我想，这一类的文章，在旧时应该称“家训”，不过在以社会为本的社会中，读者的范围扩大了，所以称为“世训”。现在看起来，这部书主要讲了一些处世术，说不上有什么哲学意义，境界也不高，不过是功利境界中的人的一种成功之路，也无可值得回忆的了。（冯友兰，1985年，第221页）

从“青年修养”和“家训”的提法可知，此书撰写的最初起因应当是教导青年如何“做人做事”。但本书的实际内容是偏重在如何做人以获得“人的成功”，换言之，本书讨论的是：一个人要在社会上取得成功，他应当如何处事、做人、自处。对成功的关注在古代即是属于功利的范畴，正统儒家往往把“功”和“德”严加区别，而冯友兰此书的特点，照其自己这里的说法，则是把“功”和“理”，即把个人的成功和社会生活规律（规则）结合起来，把个人的“功利”和“行德”结合起来。道德规则是“无所为而为”的，而经验之谈是“有所为而为”的；道德规则强调人应当这样做，只服从道德规则，即使个人吃亏也要这样做，而经验之谈是告诉人怎样做才能做事顺利和成功。

比《三松堂自序》更早，他在50年代自我批判的时期也说过：“《新世训》那本书中，讲修养方法，也是就个人立论，从个人出发，至于新哲学则无论讲什么，都是就群众立论，从群众出发，这是旧哲学与新哲学中间的一个主要分歧。”（冯友兰，2000年，第927页）

他指出，传统哲学的希圣希贤虽然不离开社会活动，但目的是提高自己、完成自己。而新哲学（指解放后提倡的无产阶级哲学）主张一切为人民服务，出发点不能有丝毫为个人自己的动机。“假使一个人老想着使他自己成为圣人，他还是老想着自己。老想着自己就是不能忘我。宋明道家家常以为，佛家底人想叫自己成佛，是自私的。”“无产阶级底哲学，就是无产阶级社会的哲学。在这种社会里，没有私人财产，因此也没有个人主义，一个人不但不想使他自己成为富人贵人，也不想使他自己成为圣人。”（同上，第929页）就是说，想使自己成为圣人，这里仍然有着为自己的动机，还是没有忘我。这也就是说，《新世训》还保存着或追求着一种个人主义的东西。但冯友兰所说的这种个

人主义不是当代社会主义文化所否定的利己主义，而是近代以来西方社会文化所说的个人主义。

在这里，我们看到他的更重要的一段自述：

还是在青年的时候，我很喜欢佛兰克林所作的《自传》，在其中他描写了他一生中怎样由一个穷苦的小孩子逐渐成为一个成功的世界闻名的大人物。当然，他的成功并不是用损人利己的方法得来的。他的成功跟美国的社会的进步也有一定的联系。我们也不能说他不是一个具有民主思想的爱国主义者。但是他的活动的主要推动力，是资产阶级个人主义。……我在《新世训》里所宣传的，实际上就是这种生活方法。我虽然也经常提到中国封建主义哲学家所讲的生活方法，也经常引用他们的言论，但是我跟他们在有一点上是基本不同的。我说：“宋明道学家所谓为学之方，完全是道德底，而我们所讲底生活方法，则虽不违反道德的规律，但不一定是道德底。说它不是道德底，并不是说它是不道德底，而是说它是非道德底。”这就是说，我所讲的生活方法，所要追求的一个主要部分，是在不违反道德的范围内，尽力追求个人的成功。这正是不折不扣的资产阶级个人主义的人生观。……《新世训》的总目的还是个人的成功。（冯友兰，2000年，第980-985页）

这一点非常重要，就是说，此书关注和所要解决的重要问题是“如何不违反道德地追求个人的成功”，一种追求成功的进取精神如何不违反道德。这个问题不仅对经历了现代中国第一波现代化高潮的20世纪30年代的青年的人生观有意义，而且对今天从社会主义计划经济到社会主义市场经济的社会转型也具有现实的意义。当然，由于是在自我批判时期，冯友兰并没有正视此书的积极面，即，虽然就个人而言，此书包含着对个人追求成功的肯定，但就社会而言，此书无疑地具有在市场经济条件下指导青年人生、增益社会良性行为的积极的社会功能。

虽然这些是冯友兰自我批判时期的反省，但是去掉那些“资产阶级”一类的帽子和一味自我批评外，我认为其中也透露出许多他的原始的想法，有重要的价值。在冯友兰研究中，我一向主张，不要把那些带有自我批判和反省气息的文字都看作是言不由衷的敷衍之辞：在事实的层面，那些叙述不仅没有背离真实，而且由于年代接近新理学时期，它所陈述的内容往往更加真切。比如，即使在这个自我批判的时期，他不仅没有回避反而仍然肯定了富兰克林的个人主义和美国的进步有关系。他甚至说，《新世训》谈的就是富兰克林式的生活方法。我们知道，马克思·韦伯很推重富兰克林的工作伦理，更把新教伦理的勤俭、职业观念等作为近代资本主义的精神，所以，冯友兰这里所谓“个人主义”在一定意义上就是韦伯所肯定的近代社会的一种伦理精神。

富兰克林是美国开国三杰之一，又被称为美国的圣人。他的自传中有“一个达到完美品德的大胆而费力的计划”，其中提出了十三种德行。这十三种德行是：节制，沉默寡言，生活秩序，决心，俭朴，勤勉，诚恳，公正，中庸适度，清洁，镇静，贞节，谦虚。这个计划被认为是对“改进全人类”影响最大、最深远的事情。（参见《富兰克林自传》，第18页）富兰克林指出：“没有一样东西能像道德一样地使人发财致富”（《富兰克林自传》，第121页），“做一个有德行的人，即使他希望在今生得到快乐的话，也是于他有益的”。（同上，第122页）“当别人表示一个我认为是错误的意见时，我并不粗暴地驳斥他的主张，立即指出他提案中某些荒谬悖理的地方，我放弃了这样驳斥时所给我的快慰。在回答时我开始指出在某些情况下他的看法是正确的，但在当前的情况下在我看来或是好像有些不同，云云。……由于我谦逊地提出了我自己的见解，这些意见反而更容易为人所接受，更少引起人们的反驳。”（同上，第123页）他还说：“当一个有用的计划可能被认为是会使一个人的名誉稍稍高于他的邻居而他又需要别人的赞助去完成这个计划时，最好不要宣布你自己就是这个计划的首

创者。因此我尽可能地把自己隐藏起来，说这是几个友人的计划……这样我的事情就顺利得多了。……我可以衷心地推荐这个方法。你目前牺牲了一点虚荣，以后你可以得到巨大的报酬。”（《富兰克林自传》，第125页）他在他的功过格小册子上题句：“上帝所喜悦的人必然幸运。”“啊，哲学！声明的指南！啊，美德的探索者，罪恶的祛除者呀！有一天，照您的指示好好地干，总会趋吉避凶的。”（同上，第114页）

马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》的第二章“资本主义精神”的开始，大段大段地引述了富兰克林教导年轻人的话，如：“切记，时间就是金钱。……切记，信用就是金钱。……除了勤俭和勤奋，在与他人的往来中守时并奉行公正原则，对年轻人立身处世最为有益。”（韦伯，第33-35页）韦伯肯定了这些话是“具有伦理色彩的劝世格言”，认为它们体现了“一种近代资本主义精神”。然后韦伯指出：“富兰克林所有的道德观念都带有功利主义的色彩，诚实有用，因为诚实能带来信誉；守时、勤奋、节俭都有用，所以都是美德。”（同上，第36页）从《富兰克林自传》来看，这些都和《新世训》的内容在性质上有类似之处，虽然冯友兰所讲与富兰克林相比，做人和做事的部分更多。

富兰克林的说法被推到极端，会得出外在形象比内在美德更重要的结论，但韦伯也指出，富兰克林本人仍然重视培养内在的品格和美德。这与冯友兰是一样的。尽管如此，韦伯仍然指出：“我们引用的富兰克林的话所表现的那类思想，虽曾令一整个民族为之喝彩，但在古代和中世纪，则肯定会遭排斥……事实上，一切尚未卷入或尚未适应现代资本主义环境的社会群体，今天对这种思想仍抱排斥态度。”（同上，第39页）如果我们把韦伯着眼于经济伦理或工作伦理的表达换成一般伦理学的语言，那么可以说，韦伯在富兰克林那里所看到的正是传统的非功利主义到近代功利主义的转变，一种近代社会的人生态度与精神。这也说明，带有功利性的德行思想，在古代是被正统思想所排斥的，因此《富兰克林自传》也好，冯友兰的《新世训》也好，正如韦伯所说，其所包含的具有功利主义色彩和道德中性的劝世格言，正代表了从古代到近代在伦理观念上的一种转变。所以，《新世训》的这种适应转型时代社会的伦理特点和《新事论》前半部的现代化取向的文化观是一致的，即冯友兰希望为多数人提供一种适合现代化过程的行为伦理，一种适应现代社会和市场经济结构的伦理。也正是由于这种侧重，使他在本书中没有或忽视了论述古代圣贤人生理想对现代人的意义。

四

不用费力我们就可观察到，《新世训》的重点在“行”，如各篇的篇名：“行忠恕”的“行”，“道中庸”的“道”，“为无为”的“为”，“守冲谦”的“守”，“致中和”的“致”，都透露出此书重点在“行为”而不在德性。这与传统儒家重在内心之德的修养方法是不同的，也与稍后《新原人》重点在“心”（境界）的论述不同。正因为如此，冯友兰明确说明生活方法不是修养方法。冯友兰说：“我们于以上所说底生活方法是‘生活’方法，凡生活底人都必须多少依照之。”他特别指出，生活方法是为一个要成为有做事能力的人所作的准备，即求得做事能力的方法。“所谓修养方法，可随人的人生观不同而异。但我们于此所讲底生活方法，则不随人的人生观的不同而异，因为我们所讲底生活方法是‘生活方法’，凡是生活底人都须用之。”（冯友兰，1986年，第381页）所以此书的不少内容似在突出人生教训的技术意义，而不是规范意义，而技术当然是理智的对象。当然，由于《新世训》突出的是“非道德的教训”，突出的是“处事术”和“生活术”，颇注重待人处己的技术（方法）指导的方面，所以还不是全面讨论道德伦理的著作，但其对青年人生的指导实有其重要的意义，不可低估。

如果用《新原人》和冯友兰 1949 年以后的说法,《新世训》虽然讲道德行为,但其实讲的是以合乎道德的行为作为手段,以达到个人为我和成功的目的,所以这些行为是合乎道德的,但不是从道德境界发出的。就是说,《新世训》所倡导的诸行为,不仅是道德中性的,而且既是合乎道德的,也是有益其成功的。冯友兰后来在《新原人》中说:“一切利他行为,都可以作为一种利己的方法。古今中外,所有格言谚语,以及我们的《新世训》,虽都是‘讲道德,说仁义’,但大都是以道德仁义作为一种为自己求利的方法。”这是冯友兰自己清楚地承认的。他还指出,不仅古代谚语格言,就是典籍所论,也有不少此类的讲说,如:“老子书中,有许多地方,都把合乎道德底行为,作为一种趋利避害的方法。如说:‘非以其无私耶,故能成其私。’‘夫惟不争,故天下莫能与之争。’无私不争,是合乎道德底行为,但老子都将其作为一种为自己求利的方法。”(冯友兰,1986年,第593页)由于此书的视点聚焦在行为上,所以其所倡导的处世方法似更多地属于“对”,而不是“善”。

应当指出,虽然《新世训》中有不少哲学的阐述,但就读者对象来说,《新世训》在性质和功能方面与古代通俗伦理读物有类似之处,它不是讨论精英儒者的修养功夫,而是对一般社会人士提出的行为指导,这是它具有上述特点的原因。所以,在《新世训》出版两年后完成的《新原人》,同样是讨论人生观,便与《新世训》的着眼点不同了。冯友兰后来在回忆《新世训》时说:

我还可以说,《新世训》不过是一本通俗的书,所讲的生活方法,只是为一般人说的。新理学的人生观并不仅仅就是这个样子。在新理学的体系里,是提出了一个人生的崇高目的,就是“希圣希贤”。……《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。(冯友兰,2000年,第984页)

《新世训》所讲的人生观和生活方法,就是《新原人》所讲的功利境界中的人。我在《新原人》里也承认这种境界不高。我也认为比较高的是所谓道德境界。(同上,第986页)

可见,《新世训》和《新原人》的区别,首先是针对于不同读者的区别。照这里所说的,冯友兰在《新世训》里突出讲的是适合普通人的生活方法,在境界上属于不太高的功利境界(但功利境界亦可导出正确适当的行为);而他在稍后不久的《新原人》里则贬低功利境界,又提出一种高级的人生观和生活方法,在境界上属于传统圣贤君子的道德境界(和超道德境界)。因此,在这个意义上,《新原人》不是对《新世训》的否定,而是对《新世训》的发展。然而,从另一方面来看,对于冯友兰来说,这两部书即使不构成矛盾,也存在着重大区别,反映着从传统到现代的社会伦理变迁的深刻矛盾。简言之,他既觉察到现代社会道德的变化趋势,从而希望作出一种伦理的调整,如《新世训》;又想保留古代的人生理想,如《新原人》。就《新世训》而言,其中重要的问题包含了如何对待个人主义伦理的问题。所谓“功利境界”的问题亦须从个人主义伦理的问题来了解,才能显示出其完整的现代意义。这里所说的个人主义不是指相对于集体主义而言的个人主义,也不是指注重权利诉求的个人主义,而是指一种道德中性的个人主义,这种个人主义与不道德的利己主义不同。

固然,道德境界高于功利境界,但冯友兰在这里使用的“低级的人生观”显然也有着 50 年代初期的时代色彩,即 1949 年以后的一个相当时期中对个人主义的不加分析的排斥。如果从现代的角度看,《新世训》中劝人“作人”的人,虽然不是圣人,但这样的人生却已经是现代社会难得的正面人生,其积极意义应当充分肯定。正如“消极的自由”与“积极的自由”不同,但消极的自由仍有其重要的意义。在这个意义上,《新世训》较偏于消极的自由,即如何不违反道德;而《新原人》更发

事实上,此书中的“从非道德方面”所说的,往往就是为了个人的成功而采取合乎道德的行为。

展了积极的自由，即如何由道德境界进而达到超道德的境界。当然，冯友兰最终在《新原人》里找到了他自己看来是更好的解决之道，在这个意义上，《新世训》对于他自己并不具有终极的意义。但是，放在现代中国社会伦理变迁中来看，《新世训》中涉及的问题确实值得重视，即儒家的传统人格理想在现代社会如何调适。对于现代社会的人，哲学家不能只提出极少数人才能达到的最高的精神境界，而是必须为规范大多数人的现代人生提出可知可行的正当的生活方式。《新世训》正是以大多数现代人为对象而提出的行为指导，其性质与《新原人》虽不相同，但更具有社会伦理的现实功能。而非道德的处世方法若上升为价值观念，也是现代人所需要的健康人生理念的一部分，即不唱道德高调，而且给人生以适当的指引。在这个意义上，《新世训》的伦理意义不容忽视。也正是在这一意义上，我曾说：“《新世训》论述了现代社会的人的生活行为的基本规律，谋求从古代的圣人道德向现代的以个人为基础的道德生活的转变”。（陈来，2002年）

如本文一开始所说的，对成功的追求已经成为当今青年的主导价值取向，但成功和做人如何统一，如何获致正当或正确的方法以求成功，使人得以保持好的行为以防止堕入不道德，正是这个时代所需要解决的人生行为导向问题。从这方面看，《新世训》是有其不可忽视的意义的。特别是它提示出，德性之后，不见得就是感性的张扬；在后圣贤时代中，“生活方法必须不违反道德规律”仍然是人生重要的课题；在法律和道德之外，道德中性的人生教训对现代人也甚为需要。事实上，《新世训》并没有鼓吹“成功”的价值，它仍然希望在传统圣人理想去魅化以后能找到适宜的方式给青年人生以正确指导。至于冯友兰思想中更为积极的人生与价值理想，要到《新原人》中才能完全发展出来，这一点我们将利用另外的机会来详细讨论。

参考文献

- 陈来，1993年：《冯友兰文化观述论》，载《学人》第4辑。
- 2002年：《从“贞元之际”到“旧邦新命”——写在冯友兰先生全集出版之际》，载《中华读书报》8月23日。
- 冯友兰，1985年：《三松堂全集》第1卷，河南人民出版社。
- 1986年：《新世训》，载《三松堂全集》第4卷，河南人民出版社。
- 2000年：《三松堂全集》第14卷，河南人民出版社。
- 《富兰克林自传》，2005年，姚善友译，北京十月文艺出版社。
- 罗荣渠主编，1997年：《从西化到现代化》，北京大学出版社。
- 韦伯，马克斯，1987年：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：冯国超

这里所用的消极自由和积极自由的概念既不同于康德，也不同于伯林。

事实上，清代自中期以后的思想文化已经没有了再突出圣人理想了。但没有圣人理想不等于德性伦理不能成立。中国伦理的近代进程，其要点即“去圣”之后德性伦理如何保持。而不仅“去圣化”和政治、教育的变迁密切相关，去圣之后的德性伦理的实现也仍然与道德权威得以成立的政治、教育的条件密切关联。

ABSTRACTS

Political Freedom and Its Limitation

—— Lenin's Comprehension and Its Inspiration

Xu Junzhong & Huang Shousong

Political freedom and its limits is a problem that should be treated strictly. This paper focuses on Lenin's idea of this problem and tries to reveal the meaning of political freedom and explore the contents of this concept it covers, including freedom of election, speech, press, assembly, incorporation, religion, and so on. Furthermore, it discusses in detail Lenin's idea of the limits of political freedom. As to Lenin, Political freedom must banish domination of capital or eliminate the phenomena that the minority is rich, but the majority is still poor in society. So the proletarian party should transcend the limits of formal equality between the rich and the poor, and guarantee the exploited laborers enjoying freedom and democracy.

The Ethnic Meaning of Feng Youlan's Xin Shi Xun (New Treatise on the Way of Life)

Chen Lai

Comparing with the traditional moral teachings, Feng Youlan's works Xin Shi Xun (New Treatise on the Way of Life) written in late 1930s paid more attention to immoral life teachings and how to pursue success without violating morals. It advanced a kind interpretation of traditional virtues as life teaching to young people, so that these virtues could adapt individual life in modern society, thereby ancient sage moral can transfer to modern moral life based on individuals. This problem is just how the ideal characters in traditional Chinese culture adjust themselves to adapt modern society. Like the phrase "After Virtue", we call this effort as a pursuit of "After Sage". The author believes that the system of Xin Shi Xun still has its significance in our epoch of social-transformation from socialist plan economy to socialist market economy.

New Translation of Bu Er Fa Men Based on Sanskrit Edition and Its Related Problems

Cheng Gongrang

Bu Er Fa Men is one of the most important Chapters of Vimalakirtinirdesa, a famous works both in ancient India Buddhism and Chinese Buddhism. Recently, some Japanese scholars have found and published a Sanskrit edition of this sutra, which gives us a new chance to study this famous works. This paper tries to translate Bu Er Fa Men into modern Chinese based on Sanskrit edition, and then we make a new explanation of some problems relative to this chapter. It's possible for us to deepen our understanding of some questions interrogated and discussed in the history of Chinese Buddhism by this way.