

现代化与道德转型的分离

——略论冯友兰“新理学”体系的道德观

刘金鹏

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

摘要:在“新理学”体系中,冯友兰自觉区分了普遍的道德与特殊的道德。因而,在论及现代化问题时,他主张基本道德是无所谓现代化的,并批评了中国近代的道德革命思想。现代化与道德转型的分离,使他陷入了“中体西用”论的误区,无法合理地解决传统道德的现代转型问题。

关键词:现代化;道德转型;道德观;“中体西用”论

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:1004-0544(2006)04-0057-03

出于对国家民族之命运的深切关注,冯友兰在“新理学”体系中认真探究了中国的现代化问题。在他看来,对中国而言,现代化意味着经济社会和文化的全面转型。与此同时,他以区分普遍的道德与特殊的道德为前提,进而主张在现代化的进程中继续中国固有的道德,以为这样就能保持中国人的民族品格。在他那里,现代化与道德转型是相互分离的,并表现在他对中国近代以来的道德变革思想的批评中。可以说,在道德问题上,冯友兰的思想和态度是颇为保守的,这是其被归于文化保守主义思潮的重要缘由。

在撰写《新事论》之前,冯友兰对中国现代化问题已有了比较成熟的思考。早在《中国现代民族运动之总动向》一文中,他就指出,在现在的世界中,一切经济先进的民族都成了“城里人”,像中国这种经济落后的民族都成了“乡下人”;现在的世界是工业化的世界,现在的文明是工业文明。在他看来,工业革命是近代世界中最基本的革命,“有了这个工业革命,使别的建筑在旧经济基础上的诸制度也都全变了”。^[1]对中国来说,只有完成工业革命,才能有经济上的自由平等,继而有政治上的自由平等。他说:“一个民族国家,欲求自由平等,总要变成工业国,才能得到真正自由平等;不然,什么都是假的。”^[2]这一思想在《新事论》中得到了进一步的展开和深化,从而形成了一套较为完整的现代化思想。

冯友兰认为,近代以来中国就逐渐丧失了原有的“城里人”地位,而沦落为乡下人。他说:“英美等国之所以能于现在世界中取得城里之地位者,乃因其先近代化或现代化,乃因其先有某种文化中国之所以于现在世界中流为乡下的地位者,乃因中国未近代化或现代化,乃因中国未有某种文化。”^[3]具体来说,英美等国率先完成了产业革命,“这个革命

使他们舍弃了以家为本位底生产方法,脱离了以家为本位底经济制度。经过这个革命以后,它们用了以社会为本位底生产方法,行了以社会为本位底经济制度。这个革命引起了政治革命及社会革命”。^[4]在他看来,现代化的基础是产业革命;产业革命亦称工业革命,其根本要素是以机器生产代替人工生产。中国若要摆脱目前的落后、受剥削的地位,唯一的出路便是进行工业革命。他说:“东方底乡下,如果想不靠西方底城里,如果想不受西方底城里的盘剥,如果想得到解放,惟一底办法,即是亦有这种底产业革命。”^[5]

由此,他把工业化视为中国获取自由解放的必由之路,并把中国当前看作是一个过渡时代。他说:“中国现在所经之时代,是生产家庭化底文化,转入生产社会化底文化之时代,是一个转变时代,是一个过渡时代。”^[6]对此,可以从三个方面来理解。首先,就生产方法和生产制度而言,是要完成工业革命。工业革命的实质,就是要“以社会为本位底生产方法,替代以家为本位底生产方法,以社会为本位底生产制度,替代以家为本位底生产制度”。^[7]其次是社会制度的转型,即是要建立与生产社会化相适应的政治制度和教育制度等。在唯物史观的影响下,冯友兰坚持认为,“一切社会政治等制度,都是建立在经济制度上。有某种经济制度,就要有某种社会政治制度”。^[8]他认为,与生产方面的社会化相应的是政治的社会化。“所谓民主政治,即是政治的社会化。政治的社会化,必在经济社会化底社会中,才能行。”^[9]由于工业革命需要大量的、专门的人材,因而与工业化相应的便是教育方面的工厂化。所谓教育制度工厂化,即是说工业社会中在教育人材上“亦要集中生产,大量生产,细密分工”。^[10]与传统教育制度不同,现代教育是以社会所设立的专门机关为中心来大批量的培养专门人材。最后,便是文化的全面转型。以工业革命为例,冯友兰将生产方式分为两种:生产家庭化与生产社会化,由此而把文化分为生产家庭化底文

化与生产社会化底文化。“有了以家为本位底生产制度,即以家为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化,我们名之曰生产家庭化底文化。有了以社会为本位底生产制度,即以社会为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化,我们名之曰生产社会化底文化。”^②鉴于此,他主张中国文化须在现代化的基础上完成类型上的转变。

总的来说,对中国而言,现代化就是一场革命,是一场包括经济、社会政治和文化等方面的全面转型。然而,冯友兰虽也一度谈及了道德转型的问题,但他对中国近代道德变革思想的批评和对中国固有道德的坚守,使他最终还是把道德转型与现代化割裂开来,这具体表现为他所提出的新“中体西用”论。这也说明,冯友兰面对现代化时的心态是颇为复杂的、是充满矛盾的。

二

在《新事论》中,冯友兰创造了两个名词:生产家庭化与生产社会化,用来说明中西方在生产方式、社会制度和文化类型上的根本不同。因而,在谈及现代化所带来的经济社会和文化的转型时,他曾一度触及到传统道德的现代转型问题。他已注意到,工业化开展以后,人劳作的场所由家变为工厂,一同生产的不再是具有血缘关系的亲属而是非血缘的陌生人,约束人的劳动规则也由骨肉的恩义变为雇主的命令;个人与家庭间的关系比以往有所松弛、其与社会的关系却日益紧密。同时,个人的道德品格也不再是父兄和师友所能教的,更多的受到了社会风尚的影响。与此相应的是,社会上开始出现了一些非议传统道德的言论。在他看来,将批判礼教“吃人”的言论视为“中国社会转变在某一阶段中所应有底现象”是合理的,若当成一种思想,则是错误的。他认为,陈独秀等人的错误就在于,他们高呼着要“打倒孔家店”,却不知道“人若只有某种生产工具,人只能用某种生产方法;用某种生产方法,只能有某种社会制度;有某种社会制度,只能有某种道德”。^③即是说,中国传统社会是以家庭为基本生产单位的,相应地其社会组织也是以家庭为中心;因而,反映在道德伦理上便是“一切道德,皆以家为出发点,为集中点”。^④

显然,冯友兰试图运用唯物史观来处理道德问题。按照他的理解,“生产方法随着生产工具而定,社会组织随着生产方法而定,道德随着社会组织而定。生产方法不是人所能随意采用者,所以社会组织及道德亦不是人所能随意采用者”。^⑤由此而言,中国传统社会以家庭为中心、以孝为一切道德的根本,都有其历史的必然性。因而,他强调不能离开具体的社会历史条件来理解和评价传统道德,并批评了近人以新道德批判旧道德的做法。“民初人另外还有一种错误底见解。凡旧日人的道德行为,不合乎民初人所想象底道德标准者,民初人即认为没有道德底价值,或其道德底价值必须打折扣。”^⑥他主张:“一种社会中底人的行为,只可以其社会的道德标准批评之。如其行为,照其社会的道德标准,是道德底,则即永远是道德底。”^⑦对于清末民初时批评国人不知分别公德与私德的观点,他也提出了自己的看法。“凡可称为道德者,都是与社会有关底,即都是公底,纯粹只关系

到一个人的私底事,都是非道德底,即无所谓是道德底或是不道德底。”^⑧譬如说,一个人喜欢喝酒,以至于多喝了酒杯而使自己头昏呕吐,这种行为是非道德的;但他因喝酒过多而耽误了公事,则可有道德与否的判断。

不难看出,冯友兰所关注的是道德的社会历史性和公共性、普遍性。因而,他一方面强调道德的社会历史性,另一方面又把道德的变迁视为经济社会变迁的自然产物。他说:“自清末以来,几条铁路,慢慢地修着;几处工厂,慢慢地开着,慢固然是慢,但在无形之中,新底生产方法,新底经济组织,已渐渐地冲破了原来以家为本位底社会组织。”^⑨在此情形下,家已不再是一个经济单位和社会组织的基本,孝也不再是一切道德的中心和根本。同时也应看到,冯友兰并不真正理解中国近代以来道德变革思想的实质和精神。因而,他虽看到了现代化所引发的一些生活和观念上的变化,但却力主在现代化的过程中继续中国固有的道德。在他看来,道德是组织社会的基本规律,社会是依照道德之理而建立的;道德可分为普遍的道德与特殊的道德,普遍的道德(即基本道德)并不随着经济社会的变迁而改变。现实的社会有资本主义、社会主义和封建主义等类型的区分,相应地也存有“社会之理”和“各种社会之理”的区分。^⑩“社会之理”是普遍的,为一切社会所共同依照;“各种社会之理”则不是这样,只是某一种社会所依照的特殊的理。因而可以说“社会之理”是不变的,“各种社会之理”则是可变的。他说:“理是不变底,但实际底社会,除必依照一切社会所必依照之理外,可随时变动,由依照一种社会之理之社会,可变成依照另一种社会之理之社会。一时一地,可有依照某一种社会之理而成为某一种社会之社会;异时异地,又可有依照另一种社会之理而成为另一种社会之社会。”^⑪

就中国固有的道德而言,儒家和墨家所讲的都是组织社会的基本道德,这些道德并不需要随着现代化进程的展开而发生变化;而且,这些基本道德造就了中国独特的国风,对民族的生存发展有着重大的历史作用。他认为,中国自商周以来就有一种一贯的国风:重视道德价值高于一切。中国重有德的影响,使得人人都向有德这一方面走,因此中国的社会组织得以坚固,中华民族的存在得以长久。这种重有德的国风有其理论的根据,即:儒、墨和道三家的学说。确切地说,“巩固家的组织底道德的理论根据是儒家的学说。巩固‘帮’的组织底道德的理论根据是墨家的学说”,以及养成“中国人的‘满不在乎’的态度”的道家学说。^⑫正是这三家学说,造就了真正的中国人。“儒家墨家教人能负责,道家使人能外物。能负责则人严肃,能外物则人超脱。超脱而严肃,使人虽有‘满不在乎’的态度,却并不是对于任何事都‘满不在乎’。严肃而超脱,使人于尽道德底责任时,对于有些事,可以‘满不在乎’。有儒家墨家的严肃,又有道家的超脱,才真正是从中国的国风养出来底人,才真正是‘中国人’。”^⑬他坚信,这些真正的中国人不但造就了过去的伟大的中国,还将造就出一个新的伟大的中国。

因而,他明确地说:“我们是提倡现代化底,但在基本道德这一方面是无所谓现代化底,或不现代化底。有些人常把某种社会制度,与基本道德混为一谈,这是很不对的。某种

社会制度是可变底,而基本道德则是不可变底。可变者有现代化与不现代化的问题,不可变者则无此问题。”¹⁹继而,主张中国今后的现代化应该是“在道德方面是继往;在知识,技术,工业方面是开来”。²⁰即是说,中国一方面需要发展近代的科学技术和工业,另一方面还要自觉地承传自身固有的道德。只有这样,才能使中国在完成现代化的同时,保留其文化的民族性。显然,这是一种新“中体西用”论。

需要注意的是,冯友兰所说的继续中国固有的道德并不是复古或守旧。他认为,历史是有连续性的,古今之间并不是断裂的。“凡古代事物之有普遍的价值者,都能一定能继续下去。不过凡能继续下者,不都是因为他古,是因为他虽古而新。”²¹人类历史发展所遵循的辩证规律决定了,“我们不能恢复过去,也不能取消过去,我们只能继续过去”。²²所谓恢复过去便是复古、守旧,所谓取消过去则是对历史和传统采取虚无主义的态度。显然,冯友兰在此既反对复古的价值取向,也反对虚无主义的做法,而是比较注重于对历史和传统的继承。可以说,他更为注重的是传统道德在当代的延续和继承,而对其现代转型问题则考虑较少。

三

总的来说,在冯友兰那里,现代化与道德转型是彼此分离的。就其影响而言,这种分离一方面使他陷入了新“中体西用”论的窠臼,另一方面也彰显出“新理学”体系在道德问题上的内在矛盾。

需要注意的是,冯友兰所提出的新“中体西用”论,虽具有较为浓厚的保守气息,但仍与张之洞等人的思想有着较大的不同。他说:“我们的主张虽与清末人的主张似同,其实大不相同。他们是以为西洋只有物质文明,至于精神文明,还是中国的好;故有‘中学为体,西学为用’之主张。今日照我们说的工业化,是物质文明也有,精神文明也有,而以物质为根据。如有了某一种的物质文明,则某一种的精神文明不叫自来。”²³简言之,张之洞等人的主张是“体用两概”,他的思想是“体用不二”。因而,冯友兰在政治和道德问题上也不不同于张之洞等人。冯友兰认为,与工业革命相伴随的是政治上的民主化和道德上不再以孝为中心。张之洞等人则不然,他们主张在工业化的同时沿袭三纲五常和君主专制制度。张之洞曾说:“知君臣之纲,则民权之说不可行也;知父子之纲,则父子同罪、免丧废祀之说不可行也;知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也。”²⁴

尽管如此,冯友兰并未从根本上超出“中体西用”论的理论局限。具体来说,无论新旧,“中体西用”论至少都具有两个内在限制:就其思想主旨和影响而言,它带有反启蒙、反民主自由的价值取向;就其思维方式而言,它把经济社会的变迁与道德、政治的转型割裂开来。就前者而言,冯友兰以强调道德的社会性和普遍性为由,几乎是完全抹煞了中国近代启蒙思想家的理论贡献。事实上,梁启超等启蒙思想家提出公德与私德的区分,并无否定道德的社会性和公共性之意。区分公德与私德,是对道德之不同应用领域的划分,是基于对传统道德之局限的认识、批判和超越。梁启超说:“道德之本体一而已,但其发表于外,则公私之名立焉。

人人独善其身者谓之私德,人人相善其群者谓之公德,二者皆人生所不可缺之具也。”²⁵在他看来,中国数千年来的道德常常“偏于私德,而公德阙如”,结果让“束身寡过主义”成为了道德教育的中心,以至于缺乏国家思想而不关心国事、参与国事。鉴于此,他提出“道德革命之论”,试图以此来造就新型国民、挽救国族的危机。新文化运动正是承继了梁启超、严复等人的启蒙事业,以提倡新道德、批判旧道德为基本特点,以追求个性解放为宗旨,以巩固新生的民主共和制度为目的。以陈独秀为例,他一方面主张以“科学与人权并重”来救国救民,另一方面自觉地认识到民主共和制与君主专制制度间的根本对立,继而以独立、平等、自由为原则对封建礼教制度进行了尖锐的批判。如前所言,冯友兰虽与张之洞等人有着较大的分别,但其思想中所流露出的反启蒙倾向,则反映了他心态上的保守。

从思维方式上讲,冯友兰在论述道德问题和现代化问题时采用了两种不同的理论。受唯物史观的影响,冯友兰侧重于从生产方式的角度来探究中国的现代化问题,把现代化看作是一场经济、社会和文化的根本转型;但在论及道德问题时,他却采用了区别事物的共相与殊相的思想,试图由此说明基本道德不但是无所谓现代化的,而且还将在中国的现代化进程中继续发挥作用。按照他所理解、接受并加以运用的唯物史观,道德是由生产方法和社会组织所决定的并要随着现代化进程的展开而发生类型上的转变。但他并没有明确提出道德转型的问题,他对近代中国道德变革思想的误解与批评则进一步阻断了他对此问题的深入思考。因而,他也就无法回答下列问题:儒家、墨家所讲的道德难道就不是农业社会所特有的道德吗?这些道德难道就不会随着现代化而发生类型转变吗?而他所接受、运用的共相与殊相的理论,则是一种认为共相可以先于并独立于殊相的新实在论,是一种唯心主义的哲学思想。可以说,冯友兰有意无意的掩盖了这两种理论间潜在的矛盾冲突,从而使他在道德与现代化问题上无法自圆其说,这是他陷入新的“中体西用”论的深层原因。

同时还应看到,冯友兰强调基本道德是无所谓现代化的思想,包含有在现代化建设中承继传统美德的意蕴。换言之,这里面有一个如何继承民族文化传统、如何保持中国人的民族性的问题。对此问题的探究,并不是像冯友兰这样的文化保守主义者所特有的任务,而是全体国民共同的历史责任。由此而言,认真反省冯友兰“新理学”道德观的价值与限制,将会有助于推进现代中国的思想文化与道德建设。

参考文献:

- [1]冯友兰.三松堂全集(第十四卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.
- [2]冯友兰.三松堂全集(第四卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.
- [3]冯友兰.三松堂全集(第十一卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.
- [4][清]张之洞:劝学篇[M].上海:上海书店出版社,2002.
- [5]李华兴,吴嘉勋.梁启超选集[Z].上海:上海人民出版社,1984.

责任编辑 杨小民