

# 自我批判和反思

——建国后冯友兰对人生境界说的重新认识述析

刘东超

(北京工商大学 社科部, 北京 100037)

中图分类号: B261 文献标识码: A 文章编号: 1000-8594(2002)04-0019-03

作为20世纪中国最为重要的哲学家和中国哲学史专家,冯友兰先生无论在解放前还是在解放后都产生了巨大的影响。而其影响既建基于他半个多世纪以来丰硕的学术建树之上,同时也和他“道术多迁变”<sup>[1](P311)</sup>的学术历程及其引起的争议有关。我们在研究时,既应探讨和汲取他那些受到广泛认同的学术成就,同时也应关注他解放后“道术”的多变及其原因和影响。目前学术界对于前一方面的工作做得较多,相对来说,后一方面的工作似显得薄弱一些。但后一方面的工作仍然有着可观的学术价值,这不仅能够反映冯先生个人精神世界的变迁,而且可以作为一个典型例子深刻反映20世纪后半期老一代中国知识分子的思想历程,反映时代环境对知识分子的巨大影响及知识分子的自我调适。这对中国现当代思想史和政治史研究都有一定意义。本文便想选取后一方面工作中的一个侧面——对冯先生解放后围绕人生境界说的自我批判和反思进行考察,来反映冯先生解放后思想变迁的某些特征。

人生境界说是冯友兰新理学体系中最为重要的学说,曾有学者指出这是冯友兰新理学的中心<sup>[2]</sup>。冯先生自己也说过除掉人生境界说,别的学说什么也可以不要的话。在这一学说中,他将人的生命存在分为自然境界、功利境界、道德境界、天地境界四个层级。他认为,自然境界中的人对于事物几乎没有“觉解”,是按照本能或习俗来行动的;功利境界中的人虽然对于事物有一种觉解,但其行为都是为了自己的私利;道德境界中的人有更高一层的觉解,其行为是服务于社会的整体利益;天地境界中的人有最高程度的觉解,他的行为可以“与天地参”。人生境界说作为中国现代新儒学中独具特色的人生哲学,自从冯友兰提出以后就产生了某些学术影响和社会影响(主要是对某些青年学生)。但是由于社会鼎革造成的学术思想格局翻天覆地式的变革,这种学说的影响是相当短暂和有限的。而且,解放之后冯友兰本人对这种学说的看法也发生了根本的变化,对它进行了长期的批判和反思。

## 一、50年代冯友兰对人生境界说的认识

随着中国共产党领导的革命于40年代末期在中国大陆取得胜利,马克思主义成为中国社会的主导意识形态,成为大陆几乎所有知识分子都必须接受的指导思想。对于还没有接受马克思主义的知识分子,执政当局发动了多次思想改造运动及各种教育活动。由于冯友兰解放前就形成了被认为属于“资产阶级”思想的新理学体系,且曾两次加入国民党,抗战时期和蒋介石又有过一些来往,还为国民党中央训练团讲过中国的固有哲学,他自然成为历次思想改造的重点对象。对于他来说,接受马克思主义并重新认识和评价自己过去的思想就成为绵延40年的一项任务。其中,他对自己人生境界说的背叛和反思可以“一斑全豹”地反映这一过程,这一过程可以根据中国社会政治的发展变化而划分为两个明显的阶段——50年代和80年代。在这两个阶段,冯友兰对于自己解放前思想的认识表现出明显的不同特点。

1950年,大陆学术界对于冯友兰的新理学体系展开了讨论、批判<sup>[3](P356-363)</sup>,他本人也发表几篇文章积极地参与这一讨论。从这几篇文章看,这时他正在试着用马克思主义的立场观点分析和批评自己的新理学体系。其中,他于这一年10月8日《光明日报》星期增刊上发表的《“新理学”底自我检讨》一文,较为系统和典型地反映了这一时期他的思想。

在这篇文章中,冯友兰对于人生境界说谈得较多,可以代表解放初二二年他对这个学说的看法。一方面,他肯定人生境界说有其合理之处。“其中的主要意思,我现在还觉得是代表中国旧哲学底优秀传统,在新社会中还是有用的。我觉得,新社会供给那个意思,以更多的例证。”<sup>[4](P85-86)</sup>“在新社会中,任何事都有了新意义,所以人的生活也有了新意义,这种新意义就构成了人底新的境界。”<sup>[4](P86)</sup>“在新社会中,道德标准提高了。实际上是把每个人的境界都提高到‘道德境界’,这是新社

收稿日期:2002-03-20

作者简介:刘东超(1969-),男,河北吴桥人,北京工商大学社科部副教授,哲学博士,从事中国现当代思想文化研究。

会的一个极大的进步。”<sup>[4](P86)</sup>从这些话中可以看出,冯友兰这时还在持守自己过去的基本观点,没有放弃人生境界说的核心原理;同时又肯定了自己观点与新社会之间的亲和性,认为新社会的现象可以用人生境界说来解释。

另一方面,他又承认人生境界说存在错误和害处。他说:“不过所谓天地境界很可能成为僧侣主义的逃避主义底渊藪。”<sup>[4](P87)</sup>又说:“我在理论上虽不以逃避为然,可是在行动上却是总在逃避。《新原人》对于别人也可能有这种影响。这种影响是有害的。”<sup>[4](P87)</sup>这里,冯友兰对于天地境界的批评主要是就其可能产生的现实影响立论。虽然这种影响确实有可能存在,但这样批评一种哲学学说,似有过责之嫌。不过这是当时社会话语中相当流行的一种立论方式。在谈到《新知言》中几个存有论的观念(指理、气、道体、大全)时,他说它们“与实际脱离了联系。它所能提高的境界,大概是上面所说的逃避主义的。其实像劳动创造人类,及劳动创造世界。这一类的与实际联系的道理,一样可以提高人的境界。”<sup>[4](P87)</sup>我们知道,通过观念来提高人生境界是新理学中的一个基本观点。这里,冯友兰对这几个观念的批评仍然是就其可能产生的现实影响立论。但是同时,他又承认还有其他可以提高人的境界的观念,这是对于人生境界说的进一步修正或发展。不过,他所增加的观念只能来自当时流行的马克思主义话语。另外,冯友兰还指出人生境界说一个理论出发点上的缺陷:“是就个人立论,从个人出发”<sup>[4](P88)</sup>;他认为新哲学(指马克思主义)是“就群众立论,从群众出发”<sup>[4](P88)</sup>这是新旧哲学的一个主要分歧点。应该说,他从比较的角度指出人生境界说的这一不足还是符合学术事实的。从冯友兰对人生境界说的这些批评来看,主要是就其可能产生的客观社会作用而论。真正从学理角度对这一学说的批评虽然也有一些,但所占比重似乎不大。而之所以会出现这种情况,是因为对于人生境界说社会作用的批评较为直观,和当时的社会话语容易合拍。真正从马克思主义角度进行深入的学理批评则要难得多,而这时他对于马克思主义的学习尚处于初级阶段,实际上他在思想深处还没能将问题真正想清楚。而即使从社会现实角度进行的自我批评,从他使用的“可能”、“大概”等词汇来看,在他内心之中也有相当程度的不理解。

整个50年代的中国政坛和学界处于风云变幻、阴晴不定的状态,各种批判时起时落、时松时紧。这期间冯先生一直处于被批判和自我批判的状态中,批判内容既包括他解放前的思想,也包括他解放后的自我批判文章,批判时间之长参加人数之众是新中国学术史上不多见的。1959年前后,学术界围绕他的新理学体系又有一场讨论和批判,他本人也进行了较为系统的自我批判,其中相当一部分篇幅是批判自己的人生境界说。

对于人生境界说的一个理论前提“哲学无用论”,冯友兰批评道:主张哲学无用论是表面的,“这是资产阶级哲学家的对于前途缺乏信心,悲观失望的情绪的一种表现。”<sup>[4](P140)</sup>是他们企图以哲学无用为借口,反对马克思主义。对于人生境界说中最为关键的道德境界和天地境界,他批评道:在《新原人》所说的道德境界中的人,必然是社会中的人。可是它所说的社会,也是没有发展的抽象的社会。照它所说的,好像一抽象的人,在

抽象的社会中,专凭主观的努力,就可以提高自己的‘觉解’,因此而提高自己的境界,因此他所说的境界,也就是抽象的了。”<sup>[4](P141)</sup>这是对道德境界的学理进行批评。另一方面,他又指出:“《新原人》的反动性,就在于它用一些抽象地看也有道德的字句,掩护一些实际上是反动的内容。”<sup>[4](P141)</sup>其中道德的具体内容“当然还是剥削阶级的道德”<sup>[4](P141)</sup>,是为当时半封建半殖民地的社会秩序服务的,“正是反人民的”<sup>[4](P143)</sup>。这是对道德境界的社会作用进行批判。冯友兰又批判自己的天地境界“实际上是宗教思想的变相”,“就是发挥了信仰主义”<sup>[4](P145)</sup>,就是“用‘宇宙’或‘大全’的观念,替代了上帝的观念,用‘真际’和‘理世界’的观念替代了天国或天堂的观念,用‘道体’或‘大用流行’的观念替代了上帝创造世界的观念。”<sup>[4](P145-146)</sup>“反抗马克思主义的唯物主义底传播”<sup>[4](P14)</sup>。从这些引用可以看得出来,虽然冯友兰对人生境界说的批判还包含某些纯粹学理性的辨析,但所占比重已经相当小了;在更主要的方面,他是站在现实阶级斗争的高度上来批判自己的这一学说,将它视作直接为反动阶级服务、直接和马克思主义敌对的思想。也就是说,在思想性质的定位上,他将人生境界说的“反动”程度提得相当高。与此相应,这时他自我批判的语言也相当严厉。

另外,即使在这一时期,冯友兰仍然肯定了自己的人生境界说有一定价值和合理性。他根据当时流行的马克思主义话语议道:一种哲学思想的产生既有其阶级根源,也有其认识论根源。“哲学的认识论的根源,和阶级根源比较起来,是次要的,但是也有其相对的独立性,不能完全置之不理。就是在这点上,我对于有些同志对新理学的批判,有些想不通的地方。”<sup>[4](P239)</sup>“《新原人》的‘境界说’……就其认识论的根源说,我觉得它是抓着了生活中的一些特征。这些特征在解放以后,我觉得越来越明显,越来越突出。”<sup>[4](P240)</sup>而且,冯友兰较为详细地举出解放后符合人生境界说的一些事例。应该说,他这些说法是符合实际情况的,人生境界说确实在个人修养的角度反映了生活实际的一些特征。只不过不管冯友兰如何论证,当时人们对于人生境界说的这种合理性是不会感兴趣的,因为那时中国社会主流思想的兴奋点集中在政治的反动和进步问题上。

从冯友兰1959年对于人生境界说的批判来看,对1950年的思想具有某些继承关系,无论对于人生境界说的正面性评价还是侧面性评价均有一定的一贯性。但是,这两个时期的差别仍然十分明显,那就是1959年冯友兰对于自己的批判激烈得多,明确将自己的思想归属了解放前政治斗争中反动的一方。他说:“在当时我正是在反动阵营中间作这样的鼓动。”<sup>[4](P143)</sup>相对来说,在1950年他将自己定位于统治阶级的士大夫阶层还是较为温和的。从总体上看,冯友兰在50年代对自己过去思想学说的批判是社会环境和社会话语作用于他的结果,当然其中也配合着他一定程度上的自愿成分。

## 二、80年代冯友兰对人生境界说的反思

风雨过后,中国历史迈进了80年代的门槛,中国社会呈现出宽松和谐的气象,冯先生的生命历程也进入了平静安宁的暮

色之中。这个时期他的主要著作有两种:《三松堂自序》和《中国哲学史新编》。在这两部书中,他都将一定的篇幅用在对人生态境界说的重新思考上。

在总结自己一生思想历程的《三松堂自序》中,冯友兰对人生境界说进行了清晰明确的肯定性说明。其中,他对天地境界的说明较有代表性。他引用了文天祥《正气歌》中的一些诗句:“天地有正气,杂然赋流形。下则为河岳,上则为日星。于人曰浩然,沛然塞苍冥。……为严将军头,为嵇侍中血,为张睢阳齿,为颜常山舌……是气所磅礴,凜然万古存,当其贯日月,生死安足论。”<sup>[1](P265)</sup>然后他议道:“这里所讲的也是共相和殊相的问题,他所举的那些实际的例是‘忠’的殊相,他所说的‘正气’是‘忠’的共相……忠心的行为,本来是社会中的一种道德行为;可是照文天祥在这里所了解的,这些行为就不仅是社会中的道德行为,而且有了超社会的意义。如果一个人所做的都是道德的事,并且对于他所做的事,都有这样的了解,有这样的意义,他的境界,就是《新原人》所说的‘天地境界’。‘当其贯日月,生死安足论’,这就是说他已经与共相合一,进入到永恒了。”<sup>[1](P265-266)</sup>从这里可以看出,冯友兰将天地境界和文天祥的《正气歌》联系起来,将《正气歌》所描绘的“生死安足论”的境界比拟为“天地境界”,从而既让天地境界得到阐明,而且也在前提设定中自然地给天地境界恢复了正面评价。而从这段话的上下文及语气来看,他对于整个人生境界说也给予了明确的肯定。另外,在这段话中,他还是坚持和运用自己早年形成的观念(共相)导致境界的观点。不过,他对于这种观点进行了一点理论上的修正。他说:“《新原人》所讲的‘大全’是具体的共相……‘大全’是一个‘名’。这个名的内涵是‘有’。人就可以在思维中把握整个宇宙,由此对于人和宇宙(特别是自然)的关系,有所了解,并对之持一种态度。这种理解和态度所构成的精神境界,就是《新原人》所说的‘天地境界’。”<sup>[1](P268)</sup>具体共相是来自于黑格尔的一个名词,指的是包含着共同性、恒常性及差异性、多样性、变化性的共相,与单纯指共同性的抽象共相相区别。冯友兰认为自己过去没有认识到“大全”是具体共相,将它和抽象共相混淆了。大约这时他以为具体共相给人的感觉更为明显,所以将大全规定为具体共相。但实际看来,虽然具体共相和抽象共相确实给人以不同的感觉,但恐怕对于形成天地境界的作用差别不大。因此,这点理论性的补充并不对人生境界说产生太大的影响。

在撰毕于去世前五个月(1990年6月)的《中国现代哲学史》(即《中国哲学史新编》第七册)中,冯友兰又一次简述了人生境界说,并对自己的有些想法表达得更为明确。他说:“一个人所有的概念就是他的精神境界;一个人所有的概念的高低,就分别出他的精神境界的高低。例如一个人如果没有宇宙这个概念,他就根本不可能有如《新原人》所说的‘天地境界’。”<sup>[5](P220-221)</sup>这是相当简明扼要的表述,准确地反映出他长久以来的思想真实。这是自新理学体系建构时就存在的一个理论基点,也是人生境界说的重要支柱。但坦率地说,这个基点对于人的精神境界的理解有些简单化。人的精神境界应该是人们长期经验(直接经验、间接经验)内化于心理结构而主要

在修养维度上形成的的心灵层次,它既静态地表现于人的人格气质中,又动态地展示在人的待人接物中,它不可能是“一个人所有的概念”。人的所有概念只是人的知识的一部分,而且是固定化、单元化的一部分,远不是知识的全部。即使我们退一步,将冯友兰所谓“所有的概念”理解成人的知识全部,也不过是境界的一个构成部分,而不可能是境界的整体。除此之外,境界之中还有情感、意志、知觉、体悟等其他组成部分。另外,人的知识虽然对境界高低有影响,但一般不会起到决定作用。比如,按照冯友兰对于“大全”和天地境界的理解,似乎有了大全概念就可以有天地境界。但是生活常识告诉我们,二者不可能等同,世界上精神健全的人几乎都有宇宙(即大全)概念,可是又有多少人形成天地境界呢?一个人精神境界的高低应该决定于以道德水平为主的多种素质的综合水平。

总结80年代冯先生对人生境界说的重新思考,反映了他晚年摆脱掉政治压力的阴影、重新回到了纯学术领域的思想状态。他无须再考虑人生境界说的政治功能和社会作用,因为这确实主要不应由哲学家来负责。他的兴趣集中在对这个学说的补充、修正上,以期使之更完善、合理。但客观地说,这些修正工作没能使这一学说有本质的改变,这是因为他没能走出新理学建构时期就存在的局限和思路。不管怎么说,冯先生能回到纯学理的探讨仍是有知识资源积累价值的,这又得益于逐渐宽松的社会环境。

纵观解放后冯先生对人生境界说的认识,可以说经历了从深受政治干扰到恢复纯学术思考的过程。这既是新理学体系也是他本人这几十年的命运轨迹。在受到政治巨大干扰和压力的时候冯先生在相当程度上接受了当时社会的主流话语,用这种话语对自己的人生境界说进行批判,虽然从理论上说,这种话语在某种意义上不失为一种参照系和借鉴资源,但其教条化、政治化倾向过于强烈,只能给人生境界说一种牵强的政治批判,而不可能深入地进行理论分析。另外,即使在社会压力相当大的时候,他仍力求保持对人生境界说进行一些学理分析,尤其是一直坚持人生境界说有一定正面价值。到了耄耋之年冯先生对人生境界说进行纯学术探讨时,他则力图使自己的旧说加深加密更加合理化,但由于他仍在固定的理论思路和整体框架中运思,所以取得的进展不是很大。

#### 参考文献:

- [1] 冯友兰. 三松堂自序[M]. 北京:三联书店,1984.
- [2] 涂又光.《新原人》是“贞元六书”的中心[J]. 冯钟璞,蔡仲德. 冯友兰先生百年诞辰纪念文集[C]. 北京:清华大学出版社,1995.
- [3] 蔡仲德. 冯友兰先生年谱初编[M]. 郑州:河南人民出版社,1994.
- [4] 冯友兰. 三松堂全集(14卷)[M]. 郑州:河南人民出版社,1994.
- [5] 冯友兰. 中国现代哲学史[M]. 香港:中华书局,1992.

[责任编辑:刘晓英]