

# “圣贤之后”的人生追寻——《新世训》的伦理学意义与功能

作者：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，在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1990年代初，当我研究《新事论》的时候，发现该书所讨论的正是1980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。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，这就是，本文试图将其论述纳入现代性的伦理变迁来重新认识其意义。

## 一、

二十年来中国社会从“社会主义计划经济”到“社会主义市场经济”发展的经验，已经使我们切近地体会到，在以市场经济为基础的现代社会中，“成功”成了青年大众最流行的价值取向，而“高尚”已经成了过去的文化符号。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和沉沦。事实上，这是后文革时代道德精神生活的大趋势。当然，在后文革时代的初期，这种趋势的出现主要导源于人们对“文化大革命”的深恶痛绝所带来的对那种高调的革命文化的离弃，但在此后的发展中，与市场经济的发展更结下不解之缘。在这种社会文化发展中，个体自我的张扬与利益的追求，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。中国的现代化进程，早在上世纪的前三十年中已经经历了初期的发展，在文化观念上的“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，也渐渐提起注意。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“传统”与“现代”的问题并未合理解决，新文化运动后期以后，文化激进主义的声音有所减低，对传统道德在近代社会的意义渐多肯定，为理性地讨论此问题奠定了基础。

冯友兰在二十年代曾出版过《一种人生观》（1924）和《人生哲学》（1926），30年代他就人生问题作过多次讲演。可以说，对人生哲学的留意是冯友兰始终关注的一个重点。《人生哲学》在当时曾列为高中教科书，而《新世训》的各章都先在《中学生》杂志1939年末至1940初年各期上发表，如果说前者之作为中学生读物是被动的，那么后者则可以认为是有意地以青年为对象而写作的。从而，指导青年人生和修养成为《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1910年代中期到1930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。正如我们以前分析的，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的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，“非道德的”并非与人生无关，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？生活方法的概念，冯友兰并没有做过说明，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。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”，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”。可见，实际上，第一点虽然是首要重要的，但并不是新论之为新的要点，第二点才是新论之所以为新的特点。

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。

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。

理学家认为人的思想“不是天理，便是人欲”，极大地突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。现代社会的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，而在于要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，他一方面仍然“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”。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，成为本书的特色。而这种特色应当置诸中国初期现代化进程中来理解。

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”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。”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。”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。

“人之所以异于禽兽”本是指人的本质、本性，此种本质、本性的完全实现便是古代作为理想人格的“圣人”。冯友兰指出：

宋明道学家说人之所以异于禽兽者时，他们注重在人的道德方面，而我们说人之所以异于禽兽者时，我们不只注重在人的道德方面，而亦注重在人的理智方面。……宋明道学家所谓人之至者，是在道德方面完全底人，而我们所谓人之至者，是在道德方面及理智方面完全底人。

这样，《新世训》的人性观也打破了单一从道德本性了解人的传统，同时主张从理智本性来了解人。人的本性不仅体现在其道德的方面，也体现在其理智的方面，即包含两个方面。就“人之所以为人”来说，冯友兰认为：“一个人若照着人之所以为人、人之所以异于禽兽者去做，即是‘做人’。”（384）“圣人”就是在做人上已完全达到“人之所以为人”的人，“一个人如果对于‘做人’已可认为至完全的程度，则可称为人圣，人圣即是圣人。”（385）由于理性有两个方面，道德理性和理智理性，所以人的本性的实现也必须在两方面并进完善。“无论就理性底哪一方面说，人都是理性底，而不完全是理性底。但完全是理性底却是人的最高底标准。所以人必自觉地、努力地、努力地向此方面去做。”从而做人不仅要在道德上达到最高标准，也要在理智上达到最高标准。

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。”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”是讲人如何做才能趋利避害。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，在世俗儒家文化中，也就是儒家思想和价值在具体应用于家庭、社会、人际交往的实践中所形成的实践形态，如家训、家规等，这些家训、家规都受儒家价值的影响，但同时以经验教训的面目出现。

## 二、

现在我们来通过《新世训》的若干具体内容，说明冯友兰在此书对“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。以下举出几点：

### （一）忠恕

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‘接人待物’的方法。”

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”。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。”“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’”。“忠恕之道的益处，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。”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，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：“以下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。”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，而他并不与我送礼，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。”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。如果他心中将感觉快了，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。”这一类的事情，他还提出说好话的例子：“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了，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。”这是最明显的“非道德”但不是“不道德”的生活例子，也是教人避害招利以求成功的处世方法。

在“行忠恕”这一章，冯友兰还详细地讨论了面对各种复杂情形如何行忠恕之道及其理据，限于主题，这里就不展开了。

## （二）无为

此书第二篇为“无为”。此篇讨论的“无为”是指“无所为而为”，他指出，有两种“无所为而为”，一种是道德的，如儒家所说者；另一种是非道德的，如道家所说者。

他说：“儒家对于‘为’底态度，不是‘无为’，而是‘无所为而为’。如因一事是对于个人有利，或有功，而为之，则此行为是有所为而为。利或功即是此为之所为。如因一事是应该为而为之，则此为是无所为而为。无所为而为与无为不同，但一个人若能无所为而为，则亦可得到一种无为。宋明道学家所说底无为即是属于这一类底无为。”他又指出，从儒家说，“就一个人说，他作事应该只问其是否应该作，而不计较其个人的利害，亦不必计较其事的可能底成败，此即是无所为而为。……”

“道家所说率性而为底无为，实则亦是无所为底无为，不过道家所说率性而为底无为，注重在兴趣方面。而儒家，如宋明道学家，所说无所为而为底无为，则注重在道德方面。我们以下讲无所为而为底无为，亦从两方面说，一方面从兴趣说，一方面从道德说。”

从兴趣作事，即顺其兴趣的自然，没有矫揉造作，没有功利目的，如“棋迷为下棋而下棋，戏迷为唱戏而唱戏，他们对于下棋或唱戏并不预存一位国手或名角的，他们下棋或唱戏，是随着他们的兴趣去作底。他们的下棋或唱戏，是无所为而为。他们对于下棋或唱戏，虽刻苦用功，然亦只觉其乐，不觉其苦，故亦是无为。凡人真能随其兴趣去作者，皆是如此。通过以上的讨论冯友兰同时肯定了儒家和道家两种非功利的人生态度和作事态度。

## （三）、中庸

儒家所说的中的本义是什么呢？‘中’是无过不及，即是恰好或恰到好处底意思。……作事恰到好处，可就两方面说，一方面就道德说，一方面就利害说。就道德方面说，所谓作事恰到好处者，即谓某事必须如此作，作事者方可在道德方面得到最大底完全。就利害方面说，所谓作事恰到好处者，即谓某事必须如此作，作事者才能在事业方面得到最大的利益。……儒家讲用中，作事不可过或不及，是就道德方面说‘中’。道家讲‘守中’，凡事都要‘去甚、去奢、去泰’，是就利害方面说‘中’。

程子曰：“中者天下之正道”，他所说底这个道字，或许有特别底意义，不过我们可以把这个道字作路字解，对于任何事，都有一条合乎中道底路可走，这条路人人都可走底，所以谓之正路，亦可谓之大路。而好走小路者，中庸谓之“索隐行怪”，“行险微幸”，小路虽亦可人走，走小路或亦有时有特别底方便，但走小路总亦有特别底不方便。从道德方面说，天下之正道，就是可普遍化的道德公律，就是己所不欲，勿施于人。

以上是专就道德方面说庸，从功利方面说，凡是能使某种事最成功底办法，亦是最平常底办法，例如一个人如想发财，最平常底办法，是竭力去经营工业或商业。……这是大道，亦即上所说的大路。这是人人所都知道底，亦是人人所都能进行底。如有人嫌此大路太迂曲，嫌此办法太拙笨，而求另外直捷底路，巧妙底办法，则即是所谓“行险微幸”。

## （四）、冲谦

就中国传统思想说，谦虚是一种人生态度，其背后有很深底哲学底根据。此哲学根据，一部分即是《老子》及《易传》中所讲底道理。

老子对于人生，有很深底了解。他观察人生，发现了许多道理或原则。这些道理和原则，他名之曰“常”。他以为人若知道了这些“常”，而遵照之以行，则即可以得利免害。若不知这些常而随便乱作，则将失败受害。他说：“知常曰明，不知常，妄作，凶。”可见，这种讲法，即不谦虚就会失败受害，是一种“从利害上讲”的角度，而不是从道德上讲。换言之，这种对于谦虚的讲法也是就非道德的意义上强调的教训。

在这一点上，老子很有科学精神。……老子所说底话，有许多对于道德是中立底。在这

一点，他以为与一般科学家相似。科学家所讲底道理，对于道德是中立底。有些人可以应用科学家所讲底道理作道德底事，有些人亦可以应用科学家所讲底道理作不道德底事。但对于这些，科学家都是不负责任，亦不能负责任底。在有些地方，老子亦只说出他所发见底道理，至于人将应用这些道理作什么事，老子是不负责任，亦不能负责任底。例如老子说“将欲歛之，必固张之”。

守冲谦可以就客观环境说，亦可就主观心理说，“如欲使一某事物的发展，不至乎其极，最好底办法，是使其中先包括些近乎它的反面的成分，例如一个资本主义的社会，如发展至一相当程度，而仍欲使其制度继续存在，最好的办法，是于其社会中，先行一些近乎是社会主义底政策。”“就社会说是如此，就个人说亦是如此。如一个人想教他的事业或学问，继续发展进步，他须常有戒慎恐惧之心……人若常存戒慎恐惧的心，则是常存一近乎是志得意满的反面的心。所以他的事业，无论如何成功，如何进展，都不是其极。所以他的事业，可以继续发展进步。

冲或虚是就一个人的心理状态说，谦是就此种心理之表现于外者说。“以上是就一个人及其事业说。就人与人的关系说，谦亦是一种待人自处之道。人都有嫉妒心，我在事业或学问等方面，如有过人之处，别人心中，本已于不知不觉中，有忌妒之意。如我更以此过人之处，表示骄傲，则始别人的忌妒心愈盛，引起他的反感。大之可以招致祸害，小之亦可使他人不愿意承认我的过人之处。”“我们以上说谦虚的好处，及骄盈的坏处，亦是就利害方面说。若就另一方面说，一个人可以有一种知识或修养，有此种知识或修养者，可以无意于求谦虚而自然谦虚，无意于戒骄盈而自然不骄盈。”

总之，《新世训》教导青年做人要谦虚、要勤俭、要专心、要诚信、要奋发、要有朝气；做事要凭理性判断，做事要合乎人情；己所不欲，勿施于人；做事不要太急功近利、尽可能无所为而为，做事需要细心计划，认真实行；做事要走正道大路，不要侥幸用小聪明；做事能宽容，心中之事，过而不留，情顺万物而无我；对于成功不必过于期望，对于失败不必预为忧患；要善于作领导，无为无私、存诚居敬。这些都是对青年非常重要、有益的指导和教训，而其中不少都是属于道德中性的内容。

本文的任务不是全面叙述《新世训》的内容，故不再深入讨论其内容。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，但不能仅仅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，所以必然包涵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。这里所妥当适宜，是指这些行为有助于个人在社会的成功。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。

从“青年修养”和“家训”的提法可知，此书的撰写的最初起因，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，一个人要在社会取得成功，他应当如何处事、作人、自处。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作，只服从道德规则，即使个人吃亏也要这样作。而经验之谈是告诉人怎样作才能做事顺利和成功。

比《三松堂自序》更早，他在 1950 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。

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。宋明道学家常以为，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。”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，我很喜欢弗兰克林所作的《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式。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有基本不同的。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式，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”。

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，这不仅对当时经历了现代中国第一波现代化高潮的 30 年代的青年人生观有意义，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。这就是为什么冯友兰在此书中着力于“非道德方面”的人生教训的根本原因。当然，由于在自我批判时期，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的指导青年人生、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，既使在这个自我批判的时期，他不仅没有回避，而是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式。我们知道，马克斯·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。

马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》的第三章“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。”等等。韦伯肯定了这些话是“具有伦理色彩的劝世格言”，认为这体现了“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。”这些都和《新世训》的内容在性质上确有类似之处，虽然冯友兰所讲，与富兰克林相比，作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。”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，带有功利性的思想，在古代是被正统思想所排斥的，因此富兰克林也好，冯友兰的《新世训》也好，正如韦伯所说，这种包涵着具有功利主义色彩而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，都透露出此书重心在“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。”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”，颇注重在待人处己的技术（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意义实有其重要的意义，不可低估。

如果用《新原人》和冯友兰 1949 以后的说法，《新世训》虽然讲道德行为，但其实是合乎道德的行为作为手段，以达到个人为我和成功的目的，所以他们的行为是合乎道德的，但不是从道德境界发出的。就是说，《新世训》所倡导的诸行为，不仅是道德中性的行为，



既是使道德的行为，也是从有益其成功来说的。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，但老子都将起作为一种为自己求利的方法。”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》时说过说：

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式，《新原人》所讲的是一种高级的人生观和生活方式。”

《新世训》所讲的人生观和生活方式，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。

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式，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《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，其中重要的问题包涵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，而是指异化于美德伦理的个人主义生活方式，这种个人主义是道德中性的个人主义，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”显然也染着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，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，但仍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。”

如本文一开始所说的，成功的追求已经成为当今青年的主导价值取向，但成功和作人如何统一，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的人生行为导向。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，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，这一点我们将在另外的机会来详细讨论。