

# 對於〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉的回應

● 劉述先

《二十一世紀》96年4月號周繼旨教授的〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉，對於所謂「現代新儒家」完全缺乏相應的理解，在概念上缺乏分疏，有許多不盡不實之處，必須加以辨正。應該聲明的是，我的討論僅限於對周教授這一篇文章的回應，不夠周延之處，敬請原諒。

## 一 海外新儒家明白否定「聖王合一」傳統

周文開宗明義便說，馮先生把「儒道」（以至全部中國傳統哲學）的核心要義歸結為「聖王合一」，這一點是和其他「現代新儒家」相同和相通的<sup>①</sup>。其理由見註文，他說，「對此，可從幾乎所有『現代新儒家』都鼓吹『以內聖開外王』一點得到證明。」<sup>②</sup>這樣的理由真可謂是莫名其妙，究竟開出說與合一說之間有甚麼本質性的關連呢？周文完全沒有提出任何根據，僅只對「內聖開外王」望文生義，

沒有翻查文獻，以致作出了與事實完全相反的論斷。

1958年元旦，由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位署名發表「中國文化與世界宣言」，一般認為是代表海外新儒家的標誌。這篇宣言明白宣稱，中國舊的傳統不足，必須進一步擴充本心，吸納西方客觀的科學知識與民主架構，這是明白否定了中國「聖王合一」的傳統。以後牟宗三先生提倡開新外王，主張「良知坎陷說」，引起了許多討論。牟先生批評西方的自由主義乃是無根之源，仍必須歸之於仁心的要求，在建立道統（聖學）之外還要建立學統（科學）與政統（民主）。依他之見，中國傳統只有治統而無政統，把政治當作倫理的延長那種「直貫」的方式根本無法實現仁政的理想，故必須採取「曲通」的方式吸納西方的民主架構。這種說法能否得到學者的支持是另一回事，但他斬釘截鐵地指出傳統為差序格局，現代則為平等格局，更是清楚明白地否定「聖王合一」。新儒家對此作出如此

1958年元旦，由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位署名發表「中國文化與世界宣言」，明白宣稱中國舊的傳統不足，必須進一步擴充本心，吸納西方客觀的科學知識與民主架構，這是明白否定了中國「聖王合一」的傳統。

周繼旨先生的文章通篇多用「當代新儒家」這樣一個籠統的類名，卻又缺乏必要的分疏，硬把海外的新儒家與馮友蘭先生的「應帝王」情結拉在一起講，這樣的作法決不能通過學術上嚴格的檢證，絕對無法令人接受。

深切的反省，周先生對這一切卻視若無睹，竟說馮先生和其他「當代新儒家」所推崇的「聖王合一」確是儒家思想體系中具有永恆魅力的「光環」<sup>③</sup>，真是懵語！我想請問，周先生心目中的「當代新儒家」究竟是些甚麼人？究竟誰還在那裏推崇「聖王合一」？周先生的文章通篇多用「當代新儒家」這樣一個籠統的類名，顯然也把海外的新儒家包括在內，卻又缺乏必要的分疏，硬把他們與馮先生的「應帝王」情結拉在一起講，造成一種魚目混珠的效果，這樣的作法決不能通過學術上嚴格的檢證，絕對無法令人接受。事實上，在台灣，徐復觀先生變成對政府嚴厲的批判者，牟宗三先生出於自覺而一向與現實政治保持距離，這些乃是人所共知之事，請問周先生怎樣能夠自圓其說？

## 二 中國歷史上從未落實「聖王合一」的理想

其實周文不只對現代新儒家缺乏相應的理解，對於傳統的理解也有缺乏分疏之處。首先，我們得在先秦儒與漢儒之間作一區分。孔孟講正名，君臣之間是雙邊互動的關係，此所以孟子才能說出「聞誅一夫紂」那樣石破天驚的話。漢代才建立綱常，所謂君為臣綱，凸出了君王的地位。但周先生也指出，董仲舒企圖以災異之說制衡君權，幾乎惹禍。然而漢代的統治者並未以聖王自居，宣帝更明言漢家的統治訣竅是王霸雜之。到了宋明儒又出現了一番新的景象。朱熹建立道統，雖然接受「聖王合一」的理想，卻明白指出，這樣的理想只存在於三代之治。漢代以後的家天下那樣的歷

史，由道統的觀點看來乃是黑漆一團。而儒家大同世界的烏托邦並沒有在現實世界中成為推動激進主義的力量。明代破壞宰相制度，清代異族統治，興文字獄，才把中國的專制推向空前未有的高度。

不錯，在康熙、雍正的時代，統治者的確有「聖王合一」的意圖。但程朱被尊為正統以後便立刻喪失活力，學者群趨於考據，把正統擱置一旁，未始不可看作一種無言抗議的現象。由此可見，在漫長的中國歷史之中，「聖王合一」的理想從未真正落實，而德化的規約原則根本不能對專制皇權產生有效的制衡作用。此所以新儒家要向西方取經，走「曲通」的道路。弔詭的是，政教合一要到皇朝湮滅之後，毛澤東奪取政權、反對蘇修、建立馬列史毛的正統，方行落實。但其結果卻是十年文革的巨大災禍，這也恰正是新儒家要引進民主機制的根本理由所在。

## 三 馮友蘭的「帝王師」情結與中國文化傳統

我並不否認，馮友蘭的「帝王師」情結與中國文化傳統有密切的關係，正好像我不否認，毛澤東是中國文化的產物一樣。中國傳統式的知識份子每每習於依附權貴，想作帝王師對當道者有所影響，這樣的心理的確有相當普遍性，毋庸諱言。事實上這一類現象又何只像周先生所說限於所謂新儒家。舉例說，老輩告訴我抗戰時期顧頡剛等一班人提議向老蔣獻九鼎未被接納，顯見老蔣比這班人還多一點見識。又像胡適、傅斯年之於老蔣，反右之前一千民主人士之於老毛，何

嘗不想通過獻策和諫諍的方式盼望當道能夠採用他們的建議，從而發生一些實際的影響。這些地方的確應當深切反省。但即便是傳統式的知識份子也有一定的分寸，同是所謂現代新儒家，留在大陸的梁漱溟、熊十力表現便十分不同。梁、熊都曾上書老毛，文字不免有一些溢美之詞，心中不免會存一分幻想，這些可以說是人情之常。如馮所作不外如此，自不足深責。但大陸變色之後，梁、熊思想不能說沒有變化，卻未動搖其根本。梁之對毛抗爭，所謂匹夫不可以奪志，人所共知。熊則終生不接受唯物論，上書老毛，乃為辦書院之事，未獲回音。而二人均一生尊孔，不像馮自承在文革時期未能「修辭立其誠」，難道這兩種不同的表現沒有本質性的差別嗎？海外自不可能對文革有親身的感受，但客觀的判斷決不可與主觀的同

情混為一談。對於一位公眾人物的評估，也決不可以迴避一些貌似尖銳的論斷。

周文認為海外對馮先生過份苛責，對他不公平<sup>④</sup>，請問所謂「不公平」究竟何在呢？周先生不也說，文革時只馮先生一人獲得「殊榮」，這就不容許整個文化傳統為他承擔責任，又說他「曲學阿世」，這算不算對馮先生的苛責呢？事實上，海外對大陸學人的評價都是根據大陸所提供的資訊。馮先生在後來寫自傳，深疚當時未能「修辭立其誠」，此時馮先生的羞恥感恢復了，那麼馮先生在文革時期所作所為是否可以理解為現在的對立面呢？既然如周先生所說當時的馮先生是曲學阿世，那麼是否應該承擔曲學阿世的後果呢？人孰無過，知過而悔，就是一種轉進，文過飾非，就是拒絕領取過去犯過的教訓。周文的目



馮友蘭晚年引述了張載的「仇必和而解」，以對比於毛的「仇必仇到底」。這是說出了他自己終生的抉擇，在此處我們不能懷疑他「修辭立其誠」的最後覺悟。

的，不正是人通過馮先生的案例作深一層的反思嗎，卻又譴責海外學者過份苛責馮先生，那就不知從何說起了。

事實上，我從來沒有把馮先生的問題只當作他一個人的問題。近期在〈對於當代新儒家的超越內省〉一文中，我就曾經這樣說<sup>⑤</sup>：

當然高遠的境界能不能夠經得起事實的考驗，這還是一個問題。譬如馮友蘭在貞元六書講「天地境界」，到文革時卻淪為江青的御用文人，事後自承未能「修辭立其誠」，便是一個例子。我們很容易把馮友蘭踢出去，說他不是真正的新儒家，但這樣的反省就不能夠真正鞭辟入裏。

我一向主張「不以人廢言」，我雖對馮先生的人格操守不無微詞，卻從來沒有完全否定他的學術。幾十年來，雖然經過種種扭曲，他始終鍥而不捨，這就是他的心力貫注之所在。

#### 四 對馮友蘭的學術的評估

我一向主張「不以人廢言」，我雖對馮先生的人格操守不無微詞，卻從來沒有完全否定他的學術。幾十年來，雖然經過種種扭曲，他始終鍥而不捨，這就是他的心力貫注之所在。1982年在夏威夷開會，他提到要寫七卷本中國哲學史的構想。當時我們鼓勵他不必太顧慮別人的批評，盡量把自己的意見寫出來。後來他果然能夠完稿，有一種「海濶天空我自飛」的感受，可謂難能。完稿之時，宗〔鍾〕璞女士由北京打長途電話給我，希望她父親的書能夠在台灣出版，當時的規定需要一位海外學者做中間的媒介，我即加以應承。但當時台灣的書商看了稿本，覺得裏面大陸式的流行術語太多，未便承印。過了幾年，兩岸關係有很大的變化，書終於在台灣印出，卻與我沒有關係。反而在大陸只

能出六卷本，第七卷只得以《中國現代哲學史》的名義單獨在香港出版，據說是因為裏面有一些批毛晚年思想的論點所致，大陸的度量也未免太狹了一點。

如今馮的全集出來，對他的學術當可有一通盤了解。照我的想法，他主要的貢獻還是在中國哲學史方面。他掌握的資料豐富，解釋平淺，也比較合理，不走偏鋒，容易了解，最適合做大學用書，但也有很明顯的缺點。由於他沒看過海外新儒家的著作，特別是講宋明理學的，因此顯得缺乏深度，不夠廣大豐富，也不夠細微精闢。我曾經批評胡適在台灣重印《中國古代哲學史》是屬於上一個時代的作品，馮的七卷本雖是新作，也適用同樣的評語。他的《現代中國哲學史》有金岳霖、馮友蘭、熊十力的專節，而不及於以後的唐君毅、牟宗三。這樣的寫法並未超越60年代初陳榮捷以英文著《中國哲學資料書》的架局。他說他寫書好為非常怪異之論。其實他貶抑太平天國，捧曾國藩，只是不合大陸的主流觀點而已，並沒有甚麼特別之處。他批毛其實也未背離官方以毛澤東晚年犯了嚴重思想錯誤的看法，只不過出於馮某之口，大陸就不許其見光，實在可哂。故我寫毛澤東就引了一些馮友蘭的看法，因為我覺得他那些分析是比較合乎當時的實情的。而他在書的結尾引述了張載的「仇必和而解」，以對比於毛的「仇必仇到底」。這是說出了他自己終生的抉擇，在此處我們不能懷疑他「修辭立其誠」的最後覺悟。而馮先生歸宗的畢竟是理學，有人因為他講「天地境界」硬要把他說成新道家，這是得不到事實支持的。

至於他自己的哲學，只見之於抗

戰時期的貞元六書，不見於以後的著作，也看不到他的思想與50年代以後世界思潮互動交流的痕迹，只能屬於哲學史的領域。在抗戰時期，馮的思想當然可以佔一定的地位。事實上，陳榮捷在《資料書》中就指出，馮在當時大名鼎鼎，熊在社會上藉藉無名，但在後來，熊啟發了海外新儒家，影響遠非馮所及，這樣的論斷是完全合乎事實情況的。馮友蘭引金岳霖為同道，並坦承金以「理是不存在而有」的說法是正確的，但他自己沒有察覺在同時又接受新實在論以共相為潛存的說法，乃不免陷於矛盾。但他們這樣的思想在海外根本缺乏傳人。金的弟子殷海光接受了邏輯實徵論的主張，根本不承認「原道」一類的形上學可以構成一門學問。馮的思想也未見有人繼承。事實上賀麟早就對新理學提出了相當深刻的批評。他認為理與心應是同一的，宇宙本體應是即理即心的，馮只注重程朱的理氣之說，而忽視其心性之說，並且講程朱而排斥陸王。金為馮的同調，所謂理是心審議的對象，乃在心外的，所謂心也只是心理上的官能，是洛克、休謨之心，不是具玄學意味的心。賀麟認為，格物窮理即所以明心見性，中國現代哲學的一大趨勢，就是陸王心學的復興。不幸的是，研究賀麟的學者張學智指出，賀麟的聲音在1949年後突然沉寂了下來。這顯然由於眾所周知的原因，需要我們作出深切的反省。

有趣的是，在《玄圃論學集》中收了梁漱溟與馮友蘭紀念熊十力的文章。出人意表的是，梁先生自承一方面對熊先生深深嘆服，當時摘錄為《熊著選粹》一冊，以示後學；另一方面又責其晚年時有差錯，慨嘆其荒唐。馮先生在寫悼念文時正在寫哲學

史新編，倒沒有一字貶詞，只說他現時對佛學與理學的了解，恨不能起熊先生於地下而就正也。其實熊先生永遠不會同意馮先生把良知當作假設，理當作空而不有的見解；而熊先生對佛學與理學的看法也不一定正確，馮先生自然不知道也不明白，海外新儒家所繼承於熊先生的，只是他的精神而不是他的學說。現在牟宗三先生也已經謝世，但新儒家還在醞釀向前發展的新契機，這些都是遠遠超越馮先生世界的水平線的可能性了。

## 五 結 語

知識份子向來在現實世界之中缺少作為，此所以黑格爾慨嘆哲學永遠來得太遲，智慧女神之梟只在夜幕低垂時才出來飛翔。如果知識份子再缺乏概念的分疏，沒有勇氣作徹底坦誠的反省與價值的評估，永遠在不得已、委委屈屈中過日子，那就未免太悲哀了！

### 註釋

- ① 周繼旨：〈馮友蘭與「聖王合一」傳統〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年4月號，頁63。  
 ②③④ 同上，頁68中的註釋①；頁64；67。  
 ⑤ 劉述先：〈對於當代新儒家的超越內省〉，《中國文化》，第十二期，1995年12月，頁49。

劉述先 香港中文大學哲學系  
講座教授