

氣節與學術

——論馮友蘭的道術變遷

• 周質平

一 以氣節論人是殘酷的

馮友蘭(1895-1990)生在甲午戰爭的後一年，卒於文革結束以後十四年，改革開放以後十年。他一生經歷了滿清、民國和共產黨三個不同的政權，是個名副其實的「世紀老人」。他親歷了清末的腐敗，民初的軍閥割據，30、40年代的國共內戰、抗日戰爭，以至於中華人民共和國的成立，由一個極端封閉的社會主義社會漸漸的走向市場經濟。1949年之後，他在「土改」、「文革」、「批林批孔」等歷次政治運動中都有所表現。他的學術觀點和他對孔子的評價也隨着歷次政治運動的風向而遊走變遷，前後矛盾，並作了許多自殘、自踐、自辱式的所謂「檢討」和「自我批評」。

海內外學者對馮友蘭在歷次運動中的表現大多感到錯愕、惋惜和不齒。早期的批評可以張君勱1950年8月在香港《再生雜誌》上發表的〈一封不寄信——責馮芝生〉為代表。他將馮友蘭比為五代的馮道，在看了馮友蘭1950年發表的〈學習與錯誤〉一文之

後，張君勱「身發冷汗，真有所謂不知所云之感」，並嚴厲的責備馮友蘭「不識人間尚有羞恥事乎？」^①

國內學者對馮友蘭的批評則集中在「批林批孔」時期，馮氏迎合江青，為四人幫做顧問的那段歲月。這樣的批評，可以王永江、陳啟偉1977年發表在《歷史研究》上的〈評梁效某顧問〉為代表。在文中，除指出馮友蘭對江青諂媚逢迎的醜態之外，並說明過去馮曾是蔣介石的「御用哲學家」和「謀臣策士」。最後則奉勸馮友蘭：「好生記着偉大的領袖和導師毛主席解放初年對你的告誡，做人還是採取老實態度為宜。」^②

1987年5月，已故美籍華裔學者傅偉勳，在台灣《當代》雜誌發表〈馮友蘭的學思歷程與生命坎坷〉一文，也是對馮氏在1949年之後未能堅持自己的學術信念與立場而深致惋惜與責備^③。

類似對馮友蘭的批評文章散見各處，其結論大抵不出無恥逢迎。我在此絲毫無意為馮友蘭許多令人齒冷的作為作任何辯護，我只想指出一點：

在看了馮友蘭1950年發表的〈學習與錯誤〉一文之後，張君勱「身發冷汗，真有所謂不知所云之感」，並嚴厲的責備馮友蘭「不識人間尚有羞恥事乎？」類似對馮友蘭的批評文章散見各處，其結論大抵不出無恥逢迎。我在此只想指出一點：即在論人時過份的「氣節掛帥」，實際上也就是「政治掛帥」。

即在論人時過份的「氣節掛帥」，實際上也就是「政治掛帥」。

我在〈胡適與馮友蘭〉一文中曾經指出④：

中國人，尤其是知識份子，所謂氣節，絕大部分也只能表現在對當道的態度上。過份從這一點上來寓褒貶，不知不覺之中，是把學術當成了政治的附庸。一個學者無論在學術上的成就多高，只要一旦在政治上有了妥協，此人即不足論，這不正是「以人廢言」的老規矩嗎？

1949年之後，中國知識份子所受到的迫害真可以說是三千年來所未曾有。過份在氣節上求全生活在那個苦難時代的知識份子，都不免是為那個殘暴的政權在作開脫：在義正辭嚴的批評那個時代的知識份子「無恥」的時候，若對他們所經歷的客觀環境有些認識，那麼，對像馮友蘭這樣在學術上有過幾度變遷的學者，就會多了一些「同情的了解」。

在這樣悲慘的情況下，若依舊以氣節求全知識份子，實無異逼人做烈士。表面上看來義正辭嚴，骨子裏卻充滿着不同情，不容忍的冷峻和殘酷！這種要人做烈士的正義批評也正是戴東原所說的「以理殺人」⑤，五四時期所極欲打倒的「吃人的禮教」。一個有人味的社會是允許一個人有不做烈士的自由的。

二 哲學只是一種遊戲和工具

今人論馮氏在文革期間的種種言行，大多不免是在道德或氣節的層面

上說他投機、無恥、苟且。但在馮友蘭自己看來，這樣的論斷或許不免「拘於行迹」。

對馮友蘭來說，哲學概念上的改變與其說是思想上的衝突、鬥爭或掙扎，不如說只是一種遊戲。這一點往往為論者所忽略。他在《中國哲學史新編》第7卷第81章〈總結〉之中，從中國哲學史的傳統看哲學的性質及其作用。他藉着金岳霖的看法，來說明自己的一個概念⑥：

金岳霖在英國劍橋大學說過：「哲學是概念的遊戲」。消息傳回北京，哲學界都覺得很詫異，覺得這個提法太輕視哲學了。因為當時未見記錄，不知道他說這句話時候的背景，也不知道這句話的上下文，所以對這個提法沒有加以足夠的重視，以為或許是金岳霖隨便說的。現在我認識到，這個提法說出了一個哲學的一種真實性質。

《中國哲學史新編》第7卷是馮友蘭的絕筆之作，而〈總結〉又是全書的最後一章，大約寫在他死前兩三個月⑦，是他對「哲學」真正的「最後定論」。在這一章裏，他對哲學的性質三致其意，並提出了金岳霖的「哲學是概念的遊戲」。他如此「輕薄」自己的生平志業。也可以解釋為，這是為自己當年在思想上的改變作一定的解嘲。「哲學」既然是一種「概念的遊戲」，那麼馮友蘭在「道術」上的幾度變遷，也無非只是一種遊戲罷了。後人又何需過份認真呢。

這種遊戲的態度在馮友蘭1948年出版的英文《中國哲學小史》(A Short History of Chinese Philosophy) 的最後一章中，也有類似的表示。在這一章

對馮友蘭來說，哲學概念上的改變與其說是思想上的衝突、鬥爭或掙扎，不如說只是一種遊戲。這一點往往為論者所忽略。他在《中國哲學史新編》的〈總結〉之中，對哲學的性質三致其意，並提出了金岳霖的「哲學是概念的遊戲」。他如此「輕薄」自己的生平志業。也可以解釋為，這是為自己當年在思想上的改變作一定的解嘲。

裏，他以自己為例來說明現代世界中的中國哲學 (Chinese Philosophy in the Modern World)。他為哲學家所下的定義是這樣的^⑧：

哲學家只不過是「某種主義的信仰者」，與其說他創造了解，不如說他創造誤解。

當然，馮友蘭這麼說，有他一定的幽默。但哲學家在他看來並不需要一種道德上的使命卻是事實。他在1933年《中國哲學史》下卷序言中所引張載的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」^⑨，是他著書立說的宗旨。但這種繼往開來的胸襟也罷，使命也罷，對馮友蘭而言，與其說是道德的，不如說是學術的，或知識的。

馮友蘭在英文的《中國哲學小史》中說^⑩：

哲學，尤其是形上學，對具體事物知識的增加是無用的，但對一個人心智境界的提昇卻是不可缺的。

類似的話在《中國哲學史新編》第7卷的〈總結〉中又說了一次，但加了一些補充說明^⑪：

哲學的概念如果身體力行，是會對於人的精神境界發生提高的作用。這種提高，中國傳統哲學叫做「受用」。受用的意思是享受。哲學的概念是供人享受的。

對馮友蘭來說，哲學一方面是一種概念的遊戲，一方面又帶着一定的「工具性」。哲學是一個為人享用的概念。因此他所謂的「身體力行」，絕不

是一種「道德實踐」。「身體力行」只是為了「提高精神境界」所必不可少的實際操練。一種未經操練的哲學概念是無法真實「受用」的。這樣對待哲學的態度不僅是功利的，同時也帶着工具主義和享樂主義的色彩。

馮友蘭這樣對待哲學的態度，和傳統中國知識份子把孔孟的哲學和教訓當成自己的信仰和行為的規範，是截然異趣的。對馮友蘭而言，生命的意義並不在實踐某家的哲學。他所謂「哲學的概念，是供人享受的」，也就是，哲學的概念是為「我」服務的，「我」不是為哲學概念服務的。這個為我服務的概念可以是孔孟的「成仁取義」，也可以是莊子的「逍遙遊」、「應帝王」，當然也不妨是馬列主義的條條框框。

這樣的研究寫作態度，可以用馮友蘭在《新原人》〈自序〉中的一段話作為註腳：「其引古人之言，不過與我今日之見相印證，所謂六經注我，非我注六經也。」^⑫「我注六經」是我為六經服務，而「六經注我」，則是六經為我服務。

1959年，馮友蘭寫〈四十年的回顧〉長文，檢討自己過去四十年來在研究工作中所犯的錯誤，在完成《中國哲學史》之後，他理解到：「研究歷史，特別是研究古代歷史，真是好玩，就是那麼些材料，你可以隨便給它解釋，差不多是你願意怎麼說就怎麼說。」^⑬這段話雖然是共產極權下的自我批評，但與馮友蘭視哲學為一種工具的看法卻若合符節。哲學既可以為我所用，歷史又何嘗不可呢？在相當的程度上，馮友蘭把歷史的解釋 (interpretation) 也當成了一種「遊戲」。

馮友蘭把二戰以前中國的哲學研究分成兩大營壘：北大着重歷史發展

對馮友蘭來說，哲學一方面是一種概念的遊戲，一方面又帶着一定的「工具性」。他所謂「哲學的概念，是供人享受的」，也就是，哲學的概念是為「我」服務的，「我」不是為哲學概念服務的。這個為我服務的概念可以是孔孟的「成仁取義」，也可以是莊子的「逍遙遊」、「應帝王」，當然也不妨是馬列主義的條條框框。

的研究，而清華則強調哲學問題的邏輯分析。他自己是清華學派的代表，他自稱「我在《新理學》中所用的方法完全是分析的」^④。這種所謂「完全分析」的方法是把中國哲學中的一些概念諸如「理」、「氣」、「仁」、「義」等等，視為一個理解的「對象」而進行「解剖」。這個過程和化學家或生物學家在實驗室中工作的態度，並沒有基本的不同。

馮友蘭在〈四十年的回顧〉一文中，對自己在《新理學》一書中所用的方法作了分析和批評^⑤：

《新理學》所說的邏輯分析法，正是脫離了歷史，脫離了實際，專用抽象力在概念和思維中打圈子的方法。這種方法離開了歷史和實際，就只能作《新理學》所謂形式的分析。

馮友蘭在《新原人》第7章〈天地〉中，指出宗教和哲學的基本不同。他說：「宗教使人信，哲學使人知。」^⑥在馮友蘭的哲學體系中，他謹守着「知」和「信」的分際。從他的《貞元六書》中可以清楚的看出，他的興趣在「知」，不在「信」。一般人在研究哲學問題時，因為不能有意識的區分「知」和「信」這兩個範疇，由「知之深」，在不知不覺之間，轉成了「信之堅」。當然，也有人往往誤「信之堅」為「知之深」。

馮友蘭對孔孟哲學、宋明理學的了解，少有人能出其右。但對他來說，「了解」並不代表「信仰」。這樣的態度，就好處看，是不做禮教的奴隸；就壞處看，就不免是「信道不篤」了。但在馮友蘭看來，「篤信」不但不是他所期望達到的境界，反而是他所極力避免的「魔障」。「篤信」，實際上

也就是「黏着」。馮友蘭在《新原人》中，把人生分為「自然」、「功利」、「道德」和「天地」四個境界。「道德境界」並非最高境界，最高境界是「天地境界」。馮友蘭把天地境界英譯為 the transcendent sphere^⑦，亦即「超越的境界」，一旦篤信，即無法超越。一個在天地境界中的人，一個講「最哲學的哲學」的人「對實際是無所肯定」的^⑧，因此，也就唯恐信道過篤了。

張君勱在〈一封不寄信〉中指責馮友蘭：

足下將中國哲學作為一種知識、一種技藝，而以之為資生之具，如牙醫之治牙，電機工程師之裝電燈電線，決不以之為身體力行安心立命之準則，此其所以搜集材料，脈絡貫通，足見用力之勤，然與足下之身心渺不相涉。

在我們看來，張君勱的批評是切中馮友蘭要害的。但從馮友蘭的觀點言之，或不免是一個在「道德境界」中的人用世俗道德的標準來批評一個在「天地境界」中，已對實際一無肯定的一個人。馮友蘭對儒學、理學的研究，都是進行一種「知識化」的研究，缺乏一種真信仰，因此也就缺少一種精神和人格的力量。

1997年，馮友蘭的女婿蔡仲德在臺灣《清華學報》發表〈論馮友蘭的思想歷程〉，將馮氏一生思想分為三個階段：1918-48年是第一時期，在此期間，馮氏建立自己的思想體系；1949-76年第二時期，這一時期馮氏被迫放棄自己的體系；1977-90年是第三時期，馮氏回歸自己的體系^⑨。

蔡仲德的分期是符合馮友蘭思想發展的。在這三個時期之中，1949年

馮友蘭對孔孟哲學、宋明理學的了解，少有人能出其右。但對他來說，「了解」並不代表「信仰」。這樣的態度，就好處看，是不做禮教的奴隸；就壞處看，就不免是「信道不篤」了。但在馮友蘭看來，「篤信」不但不是他所期望達到的境界，反而是他所極力避免的「魔障」。「篤信」，實際上也就是「黏着」。

和1977年是關鍵的兩年，1949是馮友蘭一生由順轉逆的開始，而1977則由逆轉順。若說馮友蘭的思想隨着客觀環境的順逆或政治局勢的興亡而有所改變，應該是一句公允的論斷。1972年，馮友蘭在《贈王浩詩》中有「若驚道術多變遷，請向興亡事裏尋」^②的句子。這也無非是說：只要了然興亡之後，道術之變遷，又有甚麼可驚怪的呢？

這個變遷固然有其不得已，但「與時抑揚」這個概念卻並不與馮友蘭哲學的基本信念有太大的衝突。換句話說，若把1949年以後馮友蘭在思想上的變遷完全說成是共產黨迫害的結果，這不但與事實不符，而且還不免把馮友蘭的哲學看「僵」了，也看「小」了。

馮友蘭在《新世訓·道中庸》說道^③：

「言必信，行必果」，是俠義的信條。「言不必信，行不必果，惟義所在」，是聖賢的信條。此所謂義，即「義者，宜也」之義。所謂宜者即合適於某事及某情形之謂。作事須作到恰好處。但所謂恰好者，可隨事隨情形而不同。

這是馮友蘭文革期間「權宜」和「便宜行事」的主導思想。

借用蔡仲德的話來說，馮友蘭第一個時期是「建立自我」，第二個時期是「失落自我」，而第三個時期是「回歸自我」。我認為這三個時期的馮友蘭既不宜以真假分，也不宜以高下或優劣分。馮友蘭不但是多變的，也是多面的，他唯一不變的是「義者，宜也」這個「聖賢信條」。在馮氏看來，為自己信念而殉道的烈士，不免都是「尾生之

信」，犯了過份拘泥的毛病，是不足為訓的^④。馮氏在文革期間的種種醜態醜行，從《新世訓》的這個角度言之，毋寧是「宜」的。

同情馮氏的論者或不免將第二時期之馮友蘭說成不得已或被迫，因此，此一時期之馮友蘭，在一定的程度上是「假」的馮友蘭。其實，1949-76年是馮友蘭求生哲學與「應帝王」哲學應用最徹底的一段時期，他把哲學和歷史真正當作遊戲和工具。從這一角度而言，這一時期之馮友蘭，反成了最「真」的馮友蘭。

三 相互的戲弄和侮辱

馮友蘭的多變，從一方面來說，固然是受到了共產黨的擺布和戲弄；但從另一方面說，又何嘗不是馮友蘭在戲弄和擺布共產黨呢？我看馮友蘭一些檢討、認錯和懺悔的文字，往往是隨着政治風向，在一夜之間「脫胎換骨」^⑤，覺今是而昨非。每次都寫得如此誠懇，如此深情。初看或不免覺得有種可慘的無恥，但多看幾回，就不難看出它的可笑。人的思想那有可能是如此輕易就「脫胎換骨」的？

馮友蘭在1950年10月5日致函毛澤東時表明：「決心改造自己思想，學習馬克思主義，準備於五年之內用馬克思主義的立場、觀點、方法重新寫一部中國哲學史。」這是馮友蘭在1949年之後，把寫中國哲學史作為一種「遊戲」和「工具」的第一次嘗試。

毛顯然洞悉馮的用心，在回函中要他「不必急於求效，可以慢慢地改，總以採取老實態度為宜」。換句話說，毛對馮的急於皈依馬列是有些懷疑

我看馮友蘭一些檢討、認錯和懺悔的文字，往往是隨着政治風向，在一夜之間「脫胎換骨」，覺今是而昨非。初看或不免覺得有種可慘的無恥，但多看幾回，就不難看出它的可笑。人的思想那有可能是如此輕易就「脫胎換骨」的？

的，這是毛的高明處。「總以採取老實態度為宜」，對馮友蘭來說，則是句切中要害的告誡^②。

馮友蘭並沒有接受毛澤東的勸告，採取老實態度，反之，他「嘩眾取寵」，急於求功。在1962年9月，由人民出版社出版了《中國哲學史新編》(試行本)第一冊。1980年，他在回憶這段往事時，有下面的一段檢討^③：

解放以後，提倡向蘇聯學習。我也向蘇聯的「學術權威」學習。看他們是怎樣研究西方哲學史的。學到的方法是，尋找一些馬克思主義的詞句，作為條條框框、生搬硬套。就這樣對付付，總算是寫了一部分《中國哲學史新編》……到了70年代初期，我又開始工作。這個時候，不學習蘇聯了。對於中國哲學史的有些問題，特別是人物評價問題，我就按照「評法批儒」的種種說法。我的工作又走入歧途。

從這段相當「老實」的自述中，我們可以看出，馮友蘭在思想上的改變，實無任何衝突、矛盾、掙扎之可言。它的改變輕易和隨便到了談不到任何意義，因此，也就談不到甚麼改變了。馮友蘭1980年這樣的懺悔，曲折的為自己當年的多變和善變做了一些辯護。他一再要說明的無非是，那些文字全是應景敷衍之作，並不曾花過多少心思，當然，也就不代表他的思想了。後世讀者又何須大驚小怪呢？

1959年，馮友蘭在〈四十年的回顧〉中講到人民公社，有如下一段話^④：

我們說人民公社好。杜勒斯說：人民公社是有史以來最壞的東西。現在也

可以得到這樣的結論：凡是社會主義國家以為是的，帝國主義國家必以為非。我們所做的事情，如果受到帝國主義的誣蔑和誹謗，那就證明我們做的對了。

我之所以引這段話，不僅是因為內容荒唐，而且邏輯錯亂。一個精於邏輯分析的馮友蘭，竟說出如此不通的話來，他豈能不知。這種超出常情的愚蠢，不妨解釋為馮友蘭對共產黨的一種戲弄。

馮友蘭在許多自我批評的文章中，引馬、列、毛的著作來作賤自己當年的思想，這種自我醜化的過程，最可以看出共產黨在50年代進行思想改造的殘酷手段，那就是中國知識份子必須為加害於我的人高歌歡呼！這種對人性尊嚴的踐踏，其慘毒之程度，遠非秦始皇、漢高祖所能比擬。馮友蘭寫那樣不堪的懺悔和檢討的文字，一方面固然是侮辱自己，但另一方面又何嘗不是侮辱共產黨呢？以馮氏思想之縝密，對這一點，他不至全未想到。

四 結 語

批評馮友蘭的人大多只看到他多變、善變、逢迎、讒媚的一面；而忽略他也有「見侮不辱」的堅毅和超越。「見侮不辱」是一種「不動心」，也是一種「忘情」，將之理解為「無恥」固可，將之視為「堅毅」，亦未嘗不可。我們在論人時，往往過份強調「殺生成仁，捨生取義」的壯烈，而忽略了在亂世中苟全性命所需要的忍耐、堅持與智慧。誠如馮友蘭的女兒宗璞在〈向歷史訴說〉一文中所說：「他在無比強大的

馮友蘭1980年的懺悔，一再要說明的無非是，以前寫的那些文字全是應景敷衍之作，並不曾花過多少心思，當然，也就不代表他的思想了。後世讀者又何須大驚小怪呢？誠如宗璞所說：「他在無比強大的政治壓力下不自殺、不發瘋，也不沉默。」在這「三不」之中，體現了馮友蘭頑強的生命力與創作力。

政治壓力下不自殺、不發瘋，也不沉默。」^②在這「三不」之中，體現了馮友蘭頑強的生命力與創作力。

馮友蘭生命中的最後十年(1980-90)，是精彩重要而又多產的一段歲月，也是他結束30年「檢討」之後，開始寫「檢討的檢討」，他在90歲高齡出版《三松堂自序》，是他的回憶錄。對自己1949年之後的升沉坎坷，有比較誠懇的反思和剖析，讀來親切有味^③。

馮友蘭就死之前的力作則是《中國哲學史新編》第7卷，「修史」是中國歷朝知識份子對當道迫害的最後反擊，也是一種永恆的抗議。公道即使在今生討不回，可以俟諸來世，俟諸千萬世！

註釋

① 張君勱：〈一封不寄信——責馮芝生〉，發表在1950年香港《再生雜誌》，收入藍吉富：《當代中國十位哲人及其文章》(台北：正文出版社，1969)，頁66-70。

② 王永江、陳啟偉：〈評梁效某顧問〉，《歷史研究》，第4期(1977)，頁12-23。

③ 傅偉勳：〈馮友蘭的學思歷程與生命坎坷〉，《當代》，13-14期(1987)，頁107-21、113-26。

④ 周質平：〈胡適與馮友蘭〉，載《胡適叢論》(台北：三民書局，1992)，頁133。

⑤ 戴東原〈與某書〉有「酷吏以法殺人」，「後儒以理殺人」之句。見胡適：《戴東原的哲學》(台北：商務印書館，1968)，「附錄」，頁2。

⑥⑩ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第7卷(台北：藍燈文化專業股份有限公司，1991)，頁197；199。

⑦ 參看〈馮友蘭先生年表〉，載宗璞、蔡仲德：《解讀馮友蘭·親人回

憶卷》(深圳：海天出版社，1998)，頁219。

⑧⑨⑭⑰ Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: The MacMillan Company, 1959), 332; 336-37; 333-34; 336; 339.

⑨ 馮友蘭：《中國哲學史(下冊)·自序(一)》，載《三松堂全集》，第3卷(鄭州：河南人民出版社，1989)，頁3。這幾句話又見《新原人·自序》，載《三松堂全集》，第4卷，頁511。馮友蘭在《中國哲學史新編》，第7卷，頁202-204中對這四句話有進一步的解釋，可參看。

⑩ 馮友蘭：《新原人·自序》，載《三松堂全集》，第4卷，頁511。

⑬⑮⑲ 馮友蘭：〈四十年的回顧〉，載《三松堂全集》，第14卷，頁188；212；243。

⑯ 《三松堂全集》，第4卷，頁627。

⑰ 參看馮友蘭：《新理學·緒論》，載《三松堂全集》，第4卷，頁11；《中國哲學史新編》，第7卷，頁196。

⑱ 蔡仲德：〈論馮友蘭的思想歷程〉，載蔡仲德編：《馮友蘭研究》(北京：國際文化出版公司，1997)，頁522-62。

⑳ 《三松堂全集》，第1卷，頁291。

㉑㉒ 馮友蘭：《新世訓·道中庸》，載《三松堂全集》，第4卷，頁432；432-40。

㉓ 馮友蘭1962年寫《中國哲學史新編·題詞》，其中有「此關換脫胎事，莫當尋常著述看」句，見《三松堂全集》，第7卷，首頁。

㉔ 參看馮友蘭：〈三松堂自序〉，載《三松堂全集》，第1卷，頁147。

㉕ 馮友蘭：《中國哲學史新編·自序》，載《三松堂全集》，第8卷，頁1。

㉖ 宗璞：〈向歷史訴說〉，載宗璞、蔡仲德：《解讀馮友蘭·親人回憶卷》，頁59-60。

㉗ 《三松堂自序》(北京：三聯書店，1984)。