

# 馮友蘭與「聖王合一」傳統

• 周繼旨

## 一 馮友蘭的「聖王合一」理想

馮友蘭先生的《中國哲學史新編》第七卷在幾經拖延後，以《中國現代哲學史》的書名在香港出版。在最後的總結中，馮先生再次引用著名的「橫渠四句」：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」而後，馮先生加了自己的一句話：「雖不能及，心嚮往之。」這段話在公開發表前，曾在1991年南京大學召開的「中國傳統文化與二十一世紀國際學術討論會」上作為會議文件散發。馮先生本擬參加這次會議，但卻在會前不久病逝。因此，這段話可以看作是馮先生一生從事中國哲學研究的「絕筆」，也是他的內心精神境界的表白。這段話表明了經過「五四」洗禮、嚮往「科學」、「民主」的馮先生在政治思想上始終沒有擺脫儒家傳統的「聖王合一」觀的影響，從「憂患」意識、「明道」、「濟世」觀念出發而形成了某種作「帝王師」的「情結」。馮先生是否屬於「現代新儒家」，可另作別論，但在把「儒道」（以至全部中國傳統哲學）的核心要義歸結為「聖王合一」這一點上則是和其他「現代新儒家」相同和相通的<sup>①</sup>。「聖」與「王」能否「合一」，「內聖」能否「開出」外王？這不是一個單純的學術理論問題，而是直接關係到知識份子人生道路的選擇。古人和馮先生這一代人對「聖王合一」的道理都深信不疑，可是我們今天對之卻應當加以認真的「反思」。

馮先生在哲學上的代表作應是「貞元六書」之一的《新理學》，他的同代人在評論此書時曾指出，這是試圖用新實在論的觀點來重新解釋程朱理學，馮先生也自認為是「接着（程朱）講」。無論如何，這本著作不單確立了馮友蘭先生在中國當代思想史上的獨立地位，亦確立了他在闡述中國哲學歷史並將之介紹到世界學術界的哲學史家的地位。這些在學術界可以說都是不爭之論。時人對馮友蘭先生學術思想評論上的分歧，主要集中在馮先生在1949年後的「轉變」和晚年（文革後）的「回歸」上。對此，我個人認為必須把馮先生的個人思想演變過程放到中國儒家士大夫傳統的「聖王合一」觀中，以及放到他們如何從「憂患」意識、

時人對馮友蘭先生學術思想評論上的分歧，主要集中在馮先生在1949年後的「轉變」和晚年的「回歸」上。對此，我個人認為必須把馮先生的個人思想演變過程放到中國儒家士大夫傳統的「聖王合一」觀的大文化背景下剖析，才能獲得比較合理的解釋。

「明道濟世」觀念出發而形成做「帝王師」的「情結」的大文化背景下剖析，才能獲得比較合理的解釋，也才能揭示出「馮友蘭現象」所蘊含的深層文化歷史意義和與其相關的現代政治意義。

從歷史淵源上來考察，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」，但卻也是一個極大的認識誤區，陷入誤區的儒生士大夫幾千年來從原本極其善良美好的願望出發，結果卻釀出了無數的人生悲劇，這種悲劇比較典型而集中地映射了整個中華民族曲折坎坷的歷史發展道路。

## 二 「聖王合一」與為「帝王師」

「聖王合一」作為政治上的追求目標，是儒家自創立時就產生的。儒家創始人孔子是既「祖述堯舜」又「憲章文武」的<sup>②</sup>，儒家學說也相應地以「崇仁」、「尚禮」為核心要義。而「仁」與「禮」的實現首先離不開「王」，如孔子所說，「如有王者，必世而後仁」<sup>③</sup>。在孔子眼裏，「聖」與「仁」密不可分，「仁」與「禮」又相輔而行，兩者的統一是以「聖」與「王」的「合一」為前提的。

從最廣泛的意義上講，「聖」代表着一種道德境界、理想人格，以至成為整個社會思想崇尚的指向，而「聖人」也就是意識形態領域內最高權威的化身。而「王」則是政治首領，是現實政治結構中最高統治權力的代表。自秦漢實現了大一統後，先秦「百家爭鳴」的局面隨之結束，基於經濟結構和政治體制運行的需要和選擇，儒家思想體系受到「獨尊」。從此，「聖王合一」的學說不僅是儒生士大夫上說下教的理論基礎，也是他們入仕為官的進身之階。因而這套理論就不斷得到發展和強化，形成一個龐大的體系，牢居儒家政治思想的主流地位。這種學說的遺風流緒陳陳相因綿延至今，現代新儒家以「內聖」開「外王」之論、馮友蘭先生的某種類似作「帝王師」的心態「情結」，都是其具體顯現。這種心態以至「情結」，既是中國社會歷史特殊的政治結構及其運行機制強大的歷史惰性的產物，同時又返過來加強了這種歷史惰性的延續，其具體特徵有以下幾點：

「聖王合一」的學說不僅是儒生士大夫上說下教的理論基礎，也是他們入仕為官的進身之階。這種學說的遺風流緒陳陳相因綿延至今，現代新儒家以「內聖」開「外王」之論、馮友蘭先生的某種類似作「帝王師」的心態「情結」，都是其具體顯現。

(1) 倫理化的政治模式不斷的綿延與重演。中國歷史從周人代殷之後，就用宗法制的原則來組織國家政治生活，「君父」、「子民」成為固定不移的鐵則。淵源於西周禮樂文化傳統的儒家思想，把「親親」與「尊尊」相結合的宗法制原則發展為一套系統的倫理化政治思想，並在中國歷史中固定為唯一的政治模式，因而阻礙了中國社會的發展。這種倫理化的政治模式往往以一次又一次的慘絕人寰的歷史悲劇為其終局。

(2) 「聖王合一」光環的魅力在於它突出了「聖」的一面。中國文化中的「聖」雖蘊含着「神」的因素，所謂「聖而不可知之謂神」<sup>④</sup>，但是，「人皆可以為堯舜」<sup>⑤</sup>、「塗之人可以為禹」<sup>⑥</sup>的議論又說明儒家的「聖人」主要是「人」而不是「神」。「聖」作為人生高懸的目標既是崇高的，卻又不是高不可攀的，「聖」「凡」之間並無鴻溝。從這點說，馮友蘭先生引《莊子·天下》的觀點，認為「內聖外王之道」是最高的學問，也是中國哲學的精神，這種說法當不無道理。

(3)「聖王合一」模式的實質，是最高統治者兼有思想和政治的雙重權威。皇帝的意見被稱為「聖旨」，它既是「聖」(明)的、(神)「聖」的，又具有國家法令的至上的強制性。「聖王合一」也就是「政教合一」而且往往是「教」合於「政」，即「教化」以「政治」的需要為前提。在中國現代哲學家當中，熊十力先生、馮友蘭先生(以及不少「現代新儒家」)都曾經接着傳統講「聖王合一」，但將之作為政治方向實在是不可取的。

(4)「聖王合一」雖是儒家的政治理想，然而儒家本身的社會角色自我定位最高卻只在作「帝王師」上。儒家認為「王」應當是「聖人」，卻從來沒有提倡儒者自己作「王」。從這個意義上說，中國儒家和古希臘哲學家柏拉圖有相似的理想，但卻缺乏自己為「王」的氣魄，世世代代的儒生士大夫都十分「本分」地安於追求作「帝王師」的角色。在馮友蘭先生反覆引用的「橫渠四句」中，前三句可以靠儒生士大夫的自我努力來實現，只有「為萬世開太平」一句的如何「開法」，卻始終是個難題。馮先生並未明白表示自己要作「帝王師」，但從某些言行迹象表明，他確是「心嚮往之」。

熊十力、馮友蘭以及不少「現代新儒家」都曾經接着傳統講「聖王合一」，但將之作為政治方向實在是不可取的。馮友蘭反覆引用的「橫渠四句」中，「為萬世開太平」一句的如何「開法」，卻始終是個難題。馮先生並未明白表示自己要作「帝王師」，但他確是「心嚮往之」。

### 三 馮友蘭的「帝王師」情結：上書蔣介石、毛澤東

「聖王合一」雖是儒家一貫的政治理想，但在不同歷史時期中卻有不同的表現形式。先秦儒家所主張的「聖王合一」的內涵主要還是勸說為「君」者以「古之聖王」為楷模，實行「仁政」與「德治」，「聖」與「王」的關係還只是應當「合一」而未必「合一」。而漢儒就完全是另一種格局，其「聖王合一」觀進入一個「王者必聖」、「今王即聖」的新階段。這種「聖王合一」觀成為漢以後中國封建社會政治結構正常運轉和破裂後恢復重建的一個重要精神支柱，積澱成為政治結構的一個基本特徵。以董仲舒為代表的漢儒突出「天」的原本用意是想「屈君以伸天」<sup>⑦</sup>，即以掌握對「災異」的解釋來「正君心」，借「天」的「譴告」來「警示」君主，結果是幾乎遭到殺身之禍。

儒學到了魏晉時代受玄學的衝擊，玄學在「聖人」和「聖王」的觀點都和漢儒有所區別，但卻沒有從根本改變漢儒「聖王合一」的趨向。從王弼、郭象的言論看，玄學家也是主張「聖王合一」的，只不過他們比漢儒更重視「合一」的哲學基礎和聖人的精神境界問題，這就為宋儒的「聖人氣象」說鋪墊了理論基礎。玄學家儘管用道家的「真人」、「神人」來改造儒家的「聖人」，但在「名教」與「自然」的關係上還是達到兩者的統一。有了這種統一，在政治思想上認同儒家的「聖王合一」就是題中應有之義。

宋儒的「聖王合一」論的新格局，是代表「聖」的「道統」和代表「王」的「政統」的合一基礎不單純是「天命」，而是「天理」與「人心」的統一。因之，體現「道統」的未必是「今王」，而是當代的「大儒」，這就加強了儒生士大夫的歷史使命感和意識形態的自覺性。於是，「正君心」就成了宋儒從政入仕的首要話題，而能擔當「正君心」大任者當然就是「帝王師」的角色。事實上不少宋代儒者的代表人物正是這樣為自己的社會角色來定位的。借帝王的「權、位、勢」來實現自己

「治平天下」的理想，同時展現個人的「德、才、識」，這就是儒生士大夫的「帝王師」「情結」的實質。

這個「情結」是文化心理上的「遺傳基因」，在中國知識份子中一代代的流傳不絕，在哲學上「接着程、朱講」的馮友蘭先生也難免受到它的影響。這可以從1943年秋馮友蘭先生以國民黨西南聯大區黨部名義起草向蔣介石的上書中<sup>⑧</sup>，和1949年10月5日致毛澤東信函中略見端倪<sup>⑨</sup>。對蔣的上書的「大概的意思是說，照國內的形勢看，人心所向似乎不在國民黨：要收拾人心，必須開放政權，實行立憲；清朝末年，清室不肯實行立憲，使國民黨革命得以成功，可為殷鑒」<sup>⑩</sup>。所謂「開放政權、實行立憲」，說的是涉及取消國民黨的「一黨專政」、改變政治體制和運行機制的大問題。向蔣上書，當然是寄望於蔣，想藉其權、位、勢達到「明道濟世」的目的。就其思想行為模式而言，這仍屬於傳統儒生士大夫作「帝王師」的「情結」的範疇。給毛澤東的信函是表態性的，之所以如此，按馮先生自己的話是：「很多熟人在報上表態，擁護黨，我想我以前沒有表過態，現在應該有所表示。」<sup>⑪</sup>這個「致函」的內容大意說：「我在過去講封建哲學，幫了國民黨的忙，現在我決心改造思想，學習馬克思主義，準備在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。」<sup>⑫</sup>寫中國哲學史，這本是學術活動的一種打算，而馮先生卻向政治領導人毛澤東「報告」一番，顯然把毛澤東看成是意識形態的權威（即「聖」），同時又是向新政權的政治權威（即「王」）的表態。馮先生的這些言行，其動機是出於「明道濟世」的善良願望，其態度的真誠也無可懷疑。然而，和歷史上儒生士大夫的言行一對照，就不難發現其思想仍屬於傳統的「聖王合一」的模式，其行為仍不免滯留於作「帝王師」的「情結」窠臼中。傳統的惰性和習慣勢力的強大於此可見一斑。

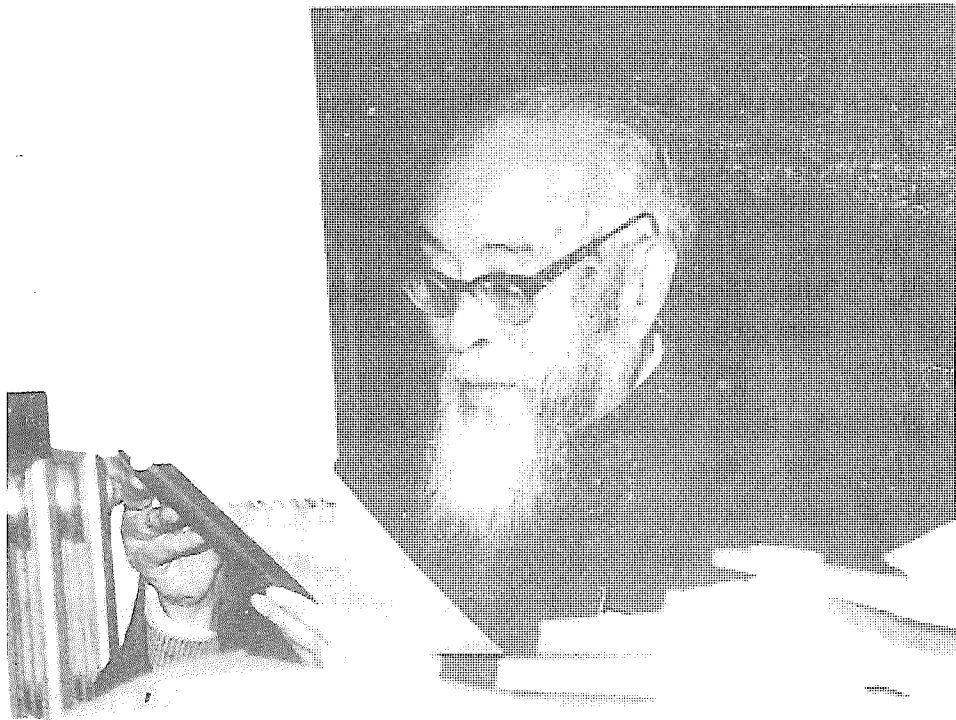
應當指出的是，像馮友蘭先生這樣的第一代中國現代知識份子，雖然受過西方的現代教育，但其文化心理的深層結構仍是承續了屬於中世紀型式的意識形態——宋明理學。

#### 四 文革中作〈論孔丘〉是個人的、也是時代的悲劇

在中國這個有悠久文化傳統的國度裏，「師」總是和「知識份子」、「文化人」相聯繫的。自從先秦荀子提出「禮有三本」說之後<sup>⑬</sup>，「天、地、君、親、師」就成了中國封建社會意識形態體系的五個支撐點。在「師」的隊伍中，「帝王師」是最高貴的「極品」，因此，歷代的士大夫以作「帝王師」為追求目標也是很自然的事。在中國現代的老一輩知識份子中，馮友蘭先生可以說是具有代表性的人物。總其一生，雖然只是個書齋型學者，但卻始終沒有放棄其「明道濟世」的追求，這原本是個良好的願望，在中國當代現行政治結構和運行機制的強大外力的影響（扭曲）下，馮先生在「學術」與「政治」關係的處理和選擇上，確曾出現了這樣和那樣的「失誤」，留下為人詬病的把柄。

和生活在港、台和海外的「現代新儒家」不同的是，馮友蘭先生經歷了1949年後的多次政治運動，特別是「文化大革命」這樣為禍酷烈的「十年浩劫」。他雖然

1943年秋馮友蘭以國民黨西南聯大區黨部名義起草向蔣介石的上書，當然是寄望於蔣，想藉其權、位、勢達到「明道濟世」的目的；1949年10月5日他又致函毛澤東，顯然把毛澤東看成是意識形態的權威，同時又是向新政權的政治權威的表態。



港、台和部分海外學者對馮友蘭先生的人格作十分激烈的、過份貶低的評論。可是，如果我們冷靜公平的回顧思考一下，在多年來意識形態領域內的極「左」傾向不斷升級加碼的情況下，學者隊伍中「曲學以阿世」的又何止馮先生一人？

受到不同程度的衝擊，總算是「平安渡過」，在完成《中國哲學史新編》之後，以95歲高齡壽終正寢。比起不少當代遭遇更為悲慘的知識份子來說，還算是「幸運」的。不過，就大的歷史尺度而言，馮先生的這種「幸運」仍是傳統儒生士大夫人生悲劇的延續。用傳統語言來說，這種悲劇可稱之為既「畏大人」又「應帝王」的悲劇，即在兩種傾向之間走鋼絲。由於「畏大人」，整天像個小童養媳那樣謹小慎微；由於「應帝王」，又對「婆婆」察言觀色，投其所好。這也是社會歷史政治結構使然，不能完全由個人負責。

即以馮先生而言，也只是在粉碎「四人幫」之後，經過「斬名關、破利索」的「反思」，打消種種顧慮擔憂之後，才獲得「海闊天空我自飛」的感受<sup>④</sup>。在此之前，無論是在解放前寫「貞元六書」的時代，或在解放後至粉碎「四人幫」之前的歲月裏，馮先生在政治表態或學術著作中，都很少有真正意義上的自由。而在作「違心之言」的時候，其思想動機則不外乎是被迫的「畏大人」，或自覺的「應帝王」，或兼而有之。遠的不說，即以馮先生從事的中國哲學史研究領域中的對孔子的評論而言，先後就曾幾易其論。他在文革十年浩劫後期寫的〈論孔丘〉一文，就曾在「批林批孔」運動中被中共中央指定為第一號的學習文件。據我所知，1949年以後，沒有那一個學者曾獲此「殊榮」，這和當時廣大儒學研究者被戴上「孔老二的孝子賢孫」的帽子挨門受批的處境形成鮮明的對照。

對馮先生的這個表現，許多人都頗有微辭，特別是港、台和部分海外學者更據此對馮先生的人格作十分激烈的、過份貶低的評論。我認為這種評斷不夠公允、失諸苛求，是缺乏設身處地從大文化背景下作全面分析和同情理解所致。無庸諱言，馮先生的〈論孔丘〉之作，確是自覺「應帝王」的產物，屬於通常所說的「曲學以阿世」的範疇。可是，如果冷靜公平的回顧思考一下，我們就應當承認，在多年來意識形態領域內的極「左」傾向不斷升級加碼的情況下，學者

馮友蘭在文革十年浩劫後期寫的〈論孔丘〉一文，曾在「批林批孔」運動中被中共中央指定為第一號的學習文件，這和當時廣大儒學研究者被戴上「孔老二的孝子賢孫」的帽子挨鬥受批的處境形成鮮明的對照。

隊伍中「曲學以阿世」的又何止馮友蘭先生一人？既然是一種歷史現象，就應當從歷史的分析中找到其產生的根源，從社會結構和運行機制上尋求其杜絕和克服的方法。因為馮先生雖是當代一流的學者，也不過是當代知識份子群體悲劇中的一員，只是個聽任導演隨意指揮擺布的角色。凡是經過「十年浩劫」的人都不會忘記，當時國法黨紀都蕩然無存，唯一有權威的是領袖的「最高指示」。而「批林批孔」正是「最高指示」之一。歷史上和國民黨有些瓜葛，當時又具有「資產階級反動學術權威」帽子的馮先生跳出來響應「最高指示」的號召，迎合需要投其所好的撰寫批孔文章，自有其必然性。因為當時以神化領袖為基本特徵的現代迷信已達到登峰造極的程度，領袖已是「君師合一，言出為經」<sup>⑨</sup>，既集權力與思想於一身，又是現實生活中「聖王合一」的化身。在一般人都對領袖「緊跟」唯恐不及的客觀形勢下，怎麼能要求馮先生這樣的人去頂風逆浪而行呢？何況馮先生還有着儒家傳統的「聖王合一」觀的認識盲點在起作用。在內因和外因的相互作用下，馮先生就半推半就的在「批林批孔」中扮演了一個很不光彩的角色。這既是馮友蘭先生個人的悲劇，也是整個時代知識份子群體的悲劇，更是歷史無數悲劇在新時代特殊條件下的重演！

馮先生晚年以為在擺脫名繮利索、放下擔憂顧慮之後就會取得「海闊任魚躍、天空任鳥飛」的自由，實際上卻沒有他設想的那樣簡單。只要傳統以「聖王合一」為特徵的社會政治結構模式和運行方式不發生根本性的變革，歷史的慣性就不會停止，悲劇就會繼續重演。這就是筆者之所以要大聲疾呼，希望糾正誤區、結束悲劇的原因所在。

### 註釋

- ① 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。
- ② 《禮記·中庸》。
- ③ 《論語·子路》。
- ④ 《孟子·盡心下》。
- ⑤ 《孟子·告子下》。
- ⑥ 《荀子·性惡》。
- ⑦ 《舉賢良對策》，見《漢書·董仲舒》。
- ⑧⑩ 馮友蘭：〈三松堂自序〉，《三松堂全集》，第一冊（河南：河南人民出版社，1985），頁106。
- ⑨⑪⑫ 蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》（河南：河南人民出版社，1994），頁351。
- ⑬ 《荀子·禮論》。
- ⑭ 《中國哲學史新編》（《中國現代哲學史》），第七卷，〈自序〉。
- ⑮ 章士釗：〈柳文指要跋〉，《柳文指要》（北京：中華書局，1972）。

**周繼旨** 1932年出生於安徽亳州市。1958年畢業於北京大學哲學系，歷任講師、副教授、教授。現為南京大學哲學系教授。主要著作有《墨翟評傳》、《論中國古代社會與傳統哲學》，以及論文數十篇。