

馮友蘭與「新儒學」

• 劉述先

最近正在以英文撰寫《現代新儒學》馮友蘭的一章，讀到《二十一世紀》2001年8月號周質平教授的文章：〈氣節與學術——論馮友蘭的道術變遷〉，覺得很有意思。周教授以馮友蘭把哲學當作概念遊戲，立論的確別開生面。但我並不完全同意周教授的見解，即使馮的思想有這一面向，也不是主調。他的學術萬變不離其宗，有非常認真的一面。否則就難以解釋他何以在1982年開了國際朱子會議，並在母校哥倫比亞大學接受榮譽學位之後，孜孜兀兀十多年，終於在1990年逝世之前完成了七卷本的《中國哲學史》。他還在第七卷甘冒大不韙，批毛晚年思想左傾，甚至在結論中說，馬克思主義辯證法思想的「仇必仇到底」的路線不合時代潮流，必須回歸張載「仇必和而解」的路線，以致第七卷未能在大陸出版。大概因為他感覺到自己終於說了真話的緣故，在寫全書最後一章時乃謂：「我真感覺到『海闊天空我自飛』的自由了。」^①周教授說道德境界不是馮友蘭最重要的關懷，這

當然是對的，因為他自己就說，更高的是天地境界。是否因此他不那麼看重氣節，也不必一定由這個角度來裁斷他，周教授的分析展示了相當睿識。但天地境界是否可解釋為概念遊戲的效果，則頗有商榷的餘地。

由現在看來，貫穿馮友蘭思想的主軸是相當清楚的，那就是「共相」（理）、「殊相」（事）的互相對立與互相依存的辯證關係。寫完中國哲學史，他感到得意的有兩點：一是分別開先秦名家之中「合同異」、「離堅白」的二系；二是作出二程之間的分疏，由伊川到朱子是「理學」一系，他自己的「新理學」就是接着朱子講的。這決不是偶然的，他是以共相／殊相的架構去貫通古今的。後來他提出所謂「抽象繼承法」仍是同一個根據。他也以此去貫通中外。在北大求學時，他似乎多少受梁漱溟的影響，喜歡柏格森（Henri Bergson）的直覺，但出國後思想有了改變。先為實用主義的邏輯所吸引，而後轉歸新實在論的哲學分析，而接上柏拉圖的理型論。大家似

周質平教授以馮友蘭把哲學當作概念遊戲，立論的確別開生面。馮友蘭的學術有非常認真的一面。他在逝世之前完成的《中國哲學史》，甘冒大不韙批毛晚年思想左傾，甚至在結論中說，馬克思主義辯證法思想的「仇必仇到底」的路線不合時代潮流，必須回歸張載「仇必和而解」的路線，以致第七卷未能在大陸出版。

馮友蘭認為古今中外都有損的哲學與益的哲學，而他傾向於兩面兼顧的中庸之道。益道強調知識、權力的增益，損道強調精神境界的提昇，二者不可偏廢。他嚮往的理想是「極高明而道中庸」，但是否因為過於偏向天地境界，包括對莊子「逍遙遊」境界的嚮往，而削弱了道德操守呢？

未注意到，他以英文著的《中國哲學史簡編》，講朱子的一章標題就是：“Neo-Confucianism: The School of Platonic Ideas”^②。另一條重要的線索是他在博士論文中提出的「天人損益論」。他認為古今中外都有損的哲學與益的哲學，而他傾向於兩面兼顧的中庸之道。益道強調知識、權力的增益，損道強調精神境界的提昇，二者不可偏廢。中國要吸收科學、馬克思主義走現代化的道路，但也不可以完全否定傳統哲學，形上學的無用之用。這也正是他在晚歲走回頭路要重新回歸傳統為我們帶來的信息。他嚮往的理想是「極高明而道中庸」^③，但是否因為過於偏向天地境界，包括對莊子「逍遙遊」境界的嚮往，而削弱了道德操守呢？

但馮友蘭一生有一套一貫的思想，因外境的改變不斷作出適應而以曲曲折折的方式表達出來是一回事，對它的評價又是另一回事。我一向認為馮對中西哲學的主流都有所睽隔。他的新理學是有一些巧思，但並不足以回應邏輯實徵論者以形上學為概念遊戲、缺少認知意義的批評。而新實在論早已是乏人問津的明日黃花。他現在自承當時思想不如金岳霖明澈，共相應是「不存在而有」，但他卻因受到新實在論的誤導而以之為「潛存」，即仍以之為一種「存在」，而犯了理論上的矛盾^④。他現在相信「理在事中」，等於是否定了他以前的思想。而他以柏拉圖式的共相解朱子的「理」更不相應，他不明白朱子的中心關注並不是認識論乃至存在論的思辨，而是實踐的工夫修養論，心性的體證在

先，理氣的解析在後，只是派生的第二序的東西^⑤。而他竟以「正統派」自居，真不知隔了幾重公案！港、台、海外新儒家都不屬於他的統緒，這是學界公認的事實^⑥！不必在此多贅。

正因為我在學術立場上與馮有差距，所以我對有關他的材料不夠熟悉而有所隔閡是很自然的。但這次為了寫書翻查一些材料，竟發現那些對馮一向有研究的專家學者在某些方面竟和我一樣無知，無視一些並不難找的資料，就不免令我感到驚異了。譬如蔡仲德著：《馮友蘭先生年譜初編》在1932年5月7日有云^⑦：

〈韓愈李翱在中國哲學中之地位〉刊於《清華周刊》第三十七卷9、10期合刊。……此文十五次出現「宋明新儒家」一詞，值得注意。

並有註曰^⑧：

劉述先〈平心論馮友蘭〉(載台北《當代》第35期)否認陳榮捷關於「新儒家」一詞「可能是馮友蘭開始使用的」之說，而認為學術界50年代才開始使用「新儒學」一詞，實誤。

蔡先生所犯的錯誤屬「明足以察秋毫之末而不見輿新」之類。這次我翻查資料，乃發現馮1924年出版的英文博士論文，第十一章的標題赫然是“Neo-Confucianism”^⑨。馮歸國後應商務印書館之約，把書改寫成中文，作為高中教科書，於1926年出版，名為《人生哲學》，第十章的標題是：〈新儒家〉^⑩，明顯是英文本的中譯，內容主要是討論王陽明的哲學。我以前看

過這書，卻沒有留下印象，完全不記得了。可是問題如果只是馮是否用過“Neo-Confucianism”或「新儒家」一類的詞語，時間可以推早到20年代，不必遲到30年代。但我的問題不在這裏，我想要知道的是，這樣的詞語何時被接受為學術上的專有名詞？那麼答案仍然是50年代，我的看法是完全正確的，並沒有任何錯誤。只不過我現在知道前後經歷的許多曲折，不像以前了解的那樣浮泛，可以在這裏提出來供大家參考之用。

蔡仲德提到那條資料不但不足以證明「宋明新儒家」一詞在當時已經流行，而且恰恰是問題之癥結所在。由時間上來看，此文顯然是寫在《中國哲學史》下卷之前的初稿。有趣的是，下卷於1934年出版，第十章〈道學之初與及道學中「二民」之成分〉，討論韓愈與李翱的思想，凡是提到「宋明新儒家」處，都用「宋明道學家」一詞代替，只在章首留下了這麼一句話^⑩：

唐代佛學稱盛，而宋明道學家，即近所謂新儒家之學，亦即萌芽於此時。

這說明了甚麼呢？顯然馮並不認為「新儒家之學」一詞是由他所首創，而且他明顯地對這一詞不滿，所以才會用「宋明道學家」加以替代。然而馮為甚麼對這一詞不滿呢？他從來沒有說明理由。但由各種蛛絲馬迹並不難知背後理由之所在。在英文的《中國哲學史簡編》中，他忽然冒出了這樣一句話：「『新儒家』是一個新創的西文詞語，涵義與『道學』同。」^⑪由此可見，由寫博士論文起，一直到以英文著《簡編》為止，他一直把“Neo-Confucianism”當作一個方便西方人的

詞語，中文「新儒家」一詞涵義寬泛，故此他到在《人生哲學》與一些文章中沿用了這個詞，心目中並沒有把它當學術上的專用詞看待。故此寫哲學史定稿時，乃回到《宋史》用的「道學」一詞。然而當他和卜德(Derk Bodde)合作，把哲學史下卷譯為英文時，就發現把「道學」譯為英文的“the study of the Tao”不可行。因為在西方，“Taoism”已習慣指稱道家或道教，乃選擇了“Neo-Confucianism”一詞^⑫。不想後來張君勱、陳榮捷、狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)都用這一詞。後來乃發生了外轉內銷的效應，中國學者也都接受了這個詞。這個公案探索到此為止，真相大白，應該可以告一段落。

但“Neo-Confucianism”一詞則並非沒有問題。田浩(Hoyt Tillman)忽然在近年發難，譴責主流派用這樣一個涵義模糊的詞語，在作歷史描述時，一點用處也沒有^⑬。狄百瑞代表主流意見，與之展開激烈的爭辯。田浩所說雖非無理，但一個詞語流行了半個世紀之久，並不那麼容易廢除。而「道學」一詞在中文世界中早就成問題，故《宋史》以後即無以為繼，馮友蘭也不能使這個詞復活。事實上馮友蘭用這個詞，把清代顏元、戴震之學也當作道學之繼續，就有欠分曉處。戴東原雖仍用「心」、「性」、「理」、「道」一類詞語，涵義已與宋明儒迥異。「理」被理解為玉內的紋理，「超越」義盡失，這裏面顯然已牽涉到「典範的轉移」(paradigm shift)^⑭，而馮友蘭完全忽視了這樣的轉變。故我建議，把「新儒學」一詞規定與廣義的「宋明理學」相當，包括程朱理學與陸王心學在內，其共識為「天道性命相貫通」，而以黃

田浩譴責主流派用“Neo-Confucianism”這樣一個涵義模糊的詞語，在作歷史描述時，一點用處也沒有。狄百瑞代表主流意見，與之展開激烈的爭辯。我建議，把「新儒學」一詞規定與廣義的「宋明理學」相當，包括程朱理學與陸王心學在內，其共識為「天道性命相貫通」，而以黃宗羲為這一統緒的殿軍。

宗義為這一統緒的殿軍^⑥。這樣，「新儒學」一詞就不會涵義模糊，也不會在作歷史描述時一點用也沒有。很明顯，馮友蘭的兩卷本哲學史在當時的確是開時代之先，而現在的七卷本因未能吸收新的知識和睿識，已漸漸追不上時代的步伐了。

最後要說的一點是，馮的哲學史，分「子學時代」與「經學時代」，也就是說，清代以前的中國始終滯留在中世紀。到了二十世紀，他的架構不出乎西化、馬列毛、新儒家三個思潮互動的模式。但他講新儒家，止於金岳霖和他自己的新理學、梁漱溟與熊十力的新心學，而不及於唐君毅、牟宗三。他並不知道牟宗三對二程的分疏已遠超過他所能做到的程度。但無論我們對他的學問與人格有甚麼看法，他在現代新儒學發展的過程中繼梁漱溟而起扮演了一個重要的角色，則是沒有人會否認的。我在上面提出晚近的一些看法尚盼時賢不吝指正。

註釋

①④ 見馮友蘭：《中國現代哲學史》（香港：中華書局，1992），自序，頁ix；215-19、222-23。

② Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York: Free Press, 1948), 294.

③ 這即是中國廣播電視出版社出的《馮友蘭新儒學論著輯要》的書名。

⑤ 請參閱拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》，增訂三版（台北：台灣學生書局，1995）。

⑥ 陳榮捷在1963年出的《資料書》早就表達了這樣的意見，見Wing-tsit

Chan, trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), 765.

⑦⑧ 蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》，三松堂全集附錄（鄭州：河南人民出版社，1994），頁121；129。

⑨ Fung Yu-lan, "A Comparative Study of Life Ideals", in *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan* (Beijing: Foreign Languages Press, 1991), 160.

⑩ 馮友蘭：《三松堂全集》，第一卷（鄭州：河南人民出版社，1985），頁488。

⑪ 馮友蘭：《三松堂全集》，第三卷（鄭州：河南人民出版社，1989），頁245。

⑫ 同註⑩，頁268。原文如下："The term Neo-Confucianism is a newly coined western equivalent for *Tao hsüeh*"，我的譯文。

⑬ 下卷由普林斯頓大學於1953年出版，半個世紀以來被用作標準教本，影響之大，無可置疑。

⑭ Hoyt Tillman, "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh?", *Philosophy East and West* 42, no. 4 (October 1992).

⑮ 參劉述先、鄭宗義：〈從道德形上學到達情遂欲——清初儒學新典範論析〉，收入拙著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁73-103。

⑯ 參拙著：《黃宗義心學的定位》（台北：允晨文化專業股份有限公司，1986），頁159-99。