

* 專題演講 *

馮友蘭晚年的自我反省與突破

牟鍾鑒*

馮友蘭先生是中國近現代影響巨大而又頗有爭議的哲學家 and 哲學史家，這個爭議在七十年代以前主要是否定性的批評，不論在大陸還是在海外，批評是相當激烈的，而且這個批評來自完全相反的兩個角度，成爲一種奇特的「馮友蘭現象」。隨著馮先生晚年的自我反省與不斷突破，隨著人們對馮先生坎坷經歷的深入了解，隨著寬容精神的增長，批評逐漸變得平實，同情的理解和冷靜的評析代替了尖刻簡單的攻擊。異議仍然存在，但減少了情緒化政治化的成分，轉入學理式的正常討論。長期與馮先生生活在一起的親屬和馮先生晚年的親密助手、學生，自然深知馮先生，不必多說，就是過去長期批馮的一些學者，現在絕大多數改變了態度，對馮先生表示了應有的尊重，海外的評議也漸趨合情合理。我是馮先生的一個學生，在學習期間並不親近馮先生，雖然在學術上受他的影響，但很少主動往來。當我年過不惑，擺脫了教條主義的束縛以後，在情感上反而與馮先生親近起來，馮先生去世以後，我覺得距離馮先生更近了，產生了研究馮學的強烈衝動。這並不是說我認爲馮先生是位聖人，對他有了個人崇拜，恰恰相反，我看到了馮先生是一位有血有肉、有歡樂也有痛苦、有成就也有過失的真實的人，是一位敢於解剖自己，把肝膽詔示給天下的人，雖然比不上一生英明、從無悔恨的賢達，但比起那些滿口高調、一身霸氣而內裡齷齪的偽君子真小人不知要高出多少倍。隨著時間的推移，隨著他的年老和去世，人們的印象反而越來越深刻，他受到的尊重也越來越多，這樣的人想必是有一種特殊的素養和魅力。

關於馮友蘭先生一生的分期，前一段學術界一般以一九四九年爲界，分成前後

* 中央民族大學哲學系教授

兩大時期。近來蔡仲德先生著《馮友蘭先生年譜初編》（收入《三松堂全集附錄》），他在〈後記〉中將馮先生人生歷程分為三個時期：第一個時期從 1895 年至 1948 年，稱為「實現自我」的時期；第二個時期從 1949 年至 1978 年，稱為「失落自我」的時期；第三個時期從 1979 年至 1990 年，稱為「回歸自我」的時期。三階段的分法我頗為讚賞，尤其將馮晚年單獨劃出來，概括為「回歸自我」，是十分精當的。前期可以說「實現自我」，但中期稱為「失落自我」則嫌簡單化了，如果硬要說，那只能指「文革」中 1973 年批林批孔以後幾年。從 1949 年至 1972 年這二十多年中，馮先生處在尋覓新路而又時迷時清的過程之中，有所失落又有所堅持，所以才那麼孤獨，不得不承受左翼陣營和右翼陣營同時兩面夾擊之苦，所以馮友蘭的中期可以稱為「變化自我」的時期。

晚年是人生最後一個關口，不容易過得理想。平平淡淡，無所事事，這是較好的；其次是落伍和消沉；比較糟糕的是英明一世而晚年昏庸、頑固、狂暴。且不說一些政治專權者晚年倒行逆施給後人留下巨大的災難，僅就近現代大學者的情況而言，晚年思想停滯乃至倒退者是不不少的：如嚴復的晚年，康有為的晚年都當了保皇派；章太炎的晚年歸於沉寂；金岳霖、賀麟的晚年再無理論的創造，這部分歸咎於環境條件不好。人到老年，血氣既衰，體弱多病，思想僵化，本可以少做事或不做事，如遇挫折，精神更難振作，人們只應給予應有的理解和同情，這些都在常理之中。但馮先生卻超出了這個常理，在歷盡了磨難後的晚年，在八十多歲之後，出現了思想上的返老還青，哲學的生命再度輝煌，精神和學術躍入一個嶄新的境界，終於彌補了他後半生的許多缺陷和遺憾，這簡直是一個特例。馮先生早期學術上發展順利而卓有建樹，中期曲折而多難，晚期復振而驚世。晚年在馮先生一生中具有特別重要的意義，所以不研究他的晚年，就無法深知馮友蘭，亦無法評價馮友蘭。

馮友蘭晚年是在他從「文革」深淵裡剛剛躍出來開始的，初期還接受過一段審查批判，又接連承受了夫人去世和愛子早夭的沉重打擊，而他終於沒有垮，頑強地投入新的哲學思考，並且迎來了他的第二次學術生命。之所以能夠如此，有客觀和主觀兩個方面的原因。從客觀方面說，中國大陸實行改革開放，同時也打破了文化領域單一禁錮狀態，學術環境相對寬鬆，至少政治鬥爭不再直接利用和左右中國哲學的學術活動，人們有可能獨立思考，真率發言，不像「文革」以前小心翼翼，動輒得咎，更不像「文革」中盲目昏熱，逆來順受。從主觀方面說，馮先生的內在生命強固旺盛，有一種強烈的文化使命感，用他自己的話來說即是「闡舊邦以輔新

命」，①要通過中國哲學的研究，開發有價值的文化資源，促進中國的現代化事業，所以「情不自禁，欲罷不能」，②總覺得應該做的事沒有做好，也沒有做完，縱然有千般失誤，萬次挫折，也要重新振作，繼續探索。如果他在思想上稍有放鬆，多一點「看破世情」、「逍遙無爲」的消極情緒，他便會閉戶三松，頤養天年了。活到老，想到老，做到老，這正是馮先生的難能可貴之處。當然他的高壽和健康也使他有更多的時間和精力進行反省，彌補前愆，進行新的開拓。他的女兒宗璞說：「一位九十歲哲學老人活著，活到今天，愈來愈看清了自己走過的路」。③李慎之先生說：「天之所以厄馮先生者或不爲不酷，而天之所以福先生者亦不爲不厚，錫以大年，使他能在此極泰來之後，還能以九十五高齡寫完一百五十萬字的《中國哲學史新編》，這真是學術史上的奇蹟。尤其可以引爲幸運的是，馮先生竟然有機會在歷劫重生以後寫出了一生的自傳《三松堂自序》，並且表示自己在批林批孔中沒有做到「修辭立其誠」。還有機會在《中國哲學史新編》修訂本的自序中表示：「……路是要自己走的，……不依傍別人。」④大家都慶幸馮先生有一個自在而創新的晚年，在這樣的前提下高壽才有意義。馮先生自己說：「長壽的重要在於能多明白道理，尤其是哲學道理。……若不是這樣，壽數並不重要。」⑤這就是馮先生的生命觀，他的生命已經與哲學融爲一體了。

馮先生晚年做的第一件重要工作便是認真反省自己的一生，特別是反省文化大革命中的教訓，其迫切心情不亞於重寫《中國哲學史新編》，故於八十年代初即撰寫並出版了《三松堂自序》，將自己一生的生活與思想經歷及是非功過，向世人做出交待。

馮先生一生處在中國近代社會變動最劇烈的時期，如他自己所說：「本書所及

① 見《馮友蘭學術論著自選集》（北京師範學院出版社，1992年出版）。

② 見金春峰：〈訪問馮友蘭先生〉，載《書人書事新話》（東方出版社，1985年出版）。

③ 宗璞：《宗璞散文選集·九十華誕會》（百花文藝出版社，1993年出版）。

④ 李慎之：〈融貫中西／通釋今古——紀念馮友蘭先生〉，載《馮友蘭先生紀念文集》（北京大學出版社，1993年出版）。

⑤ 同註③。

之時代，起自十九世紀九十年代，迄於二十世紀八十年代，為中國歷史急劇發展之時代，其波瀾之壯闊，變化之奇詭，為前史所未有。」^⑥而他受這樣一個時代的影響，再加上他個人的特殊性格，造成他自己一生的起伏跌宕，曲折多難，反映在《三松堂自序》裡，便是國家和個人命運交織同行，內容相當豐富多彩。馮先生在該書〈自序之自序〉中說：此「非一書之序，乃余以前著作之總序也。世之知人論世、知我罪我者，以觀覽焉。」^⑦由此可知《三松堂自序》是馮先生大半人生的總結，他是抱著是非自己省察、功過任人評說的態度寫作的。《自序》作為一部學術名家的回憶錄是相當出色的，作者長期處在中國哲學學術的中心舞台，用哲學家的眼光回顧自己和中國近現代社會的歷史，無疑給民國以來的學術史、教育史乃至政治史，提供了許多非常珍貴的史料，這是不言而喻的。但這部書最令人感興趣的部分是關於文化大革命的回憶。我想馮先生寫作時的心情肯定是很不安寧的，當時文革結束不久，情景記憶猶新。文革前期他備受摧殘，可是在一九七三年開始的批林批孔運動中，他卻違心地出來反孔，雖是在不得已的情況下借以自我保護，已然被四人幫所利用，造成了很大的消極影響，自己的形象也受到損害；馮先生不再是人們所熟悉的持有獨立學術見解、不斷受到批判的馮先生，而成了極左政治的追隨者和賞識者。馮先生意識到這一點，一定是很痛苦的，他急於向世人說明自己的真實想法，對那一段反常行為，作出合乎實際的說明和檢討，以求得人們的諒解，從而使自己的精神得到解脫。現時流行的名人回憶錄，許多都帶有美化自己的成分，盡量把自己寫成聖賢，一貫正確，如有過失，也是環境和別人造成的。馮先生不是這樣，他只是老老實實地回想，明明白白地追述，做對了仍然堅持，做錯了誠懇檢討，把責任自己承擔起來，他只是想讓社會全面了解自己，並通過自己了解真實的歷史，所以寫得質樸平實，使讀者看到了一個活生生的馮友蘭，有時春風得意，有時困惑苦惱，有時走入迷途，但始終在不停地探索。

《自序》在回憶批林批孔運動時說：

一九七三年，批林運動轉向批孔運動。批孔還要批尊孔。當時我心裡又緊張起來，覺得自己又要成為「衆矢之的」了。後來又想，我何必一定要站在群

^⑥ 馮友蘭：《三松堂自序·〈自序〉之自序》（生活·讀書·新知三聯書店，1984年出版）。

^⑦ 同上。

衆的對立面呢，要相信黨，相信群眾嘛。我和群眾一同批孔批尊孔，這不就沒有問題了嗎。⑧

於是馮先生寫了批孔文章，而且得到毛澤東的讚揚。他又說：「我不知道這是走群眾路線，還是嘩眾取寵。這中間必定有個界限，但當時我分不清楚。」⑨這些話在現在的人看起來簡直荒唐可笑，學術研究怎麼能走群眾路線？是不是嘩眾取寵怎麼會自己都不清楚？可是我相信馮先生的話是真實的，因為我對那個反常的時代有親感身受，能夠理解他的話。馮先生批孔，確有怕惹麻煩、主動保護自己的成分，因為馮先生一向是一面「白旗」，不停地受到批判，而文革中又剛剛死裡逃生，走出牛棚，他怕批孔的災難降臨到自己的頭上，在劫難逃，不能不避其鋒芒，偽裝自己。可是還有另外的方面，就是盲目追隨潮流，以為是進步的表現。五十年代以來的歷次政治運動已經使大部分老知識分子喪失了自我和自信，總覺得自己過去那套學術是無益的甚至有害的，應該拋棄，總覺得自己跟不上時代的步伐，應該以民眾為師改造自己。「文革」以來，大家都生活在個人崇拜的狂熱氣氛裡，再加上領袖意志與群眾運動「相一致」的外表，簡直能使人痴迷癡狂，而批孔又是五四以來進步思潮的一面旗幟，在中國有其深厚的傳統，這一切足以使人頭腦昏昧。可是馮先生終於不原諒自己，他認為自己的問題是誠偽之分的問題。他引《周易·文言》「修辭立其誠」的話，來解剖自己，「自己的見解是怎樣，就怎麼樣說，怎麼樣寫，這就叫『立其誠』」，「如果自己沒有真實的見解或有而把它隱蔽起來，只是附和暫時流行的意見，以求得到某一方面的吹捧，這就是偽，這就叫嘩眾取寵。照上面所說的，我在當時的思想，真是毫無實事求是之意，而有嘩眾取寵之心，不是立其誠，而是立其偽。」⑩傅偉勳先生就此評論說：「將近九十高齡的馮友蘭仍能面對自己，談誠偽之分，敢於公開自己的錯誤，敢於剖心，似乎暗示他的赤子之心始終未泯。」⑪這個評論是公正的。文革十年是一場民族浩劫，人妖顛倒，是非混淆，其間發生了多少罪行多少錯誤，可以說是數不清的，而馮先生的過失簡直微不足道。除了別人的揭露和批判，有幾個真正負有責任的人（犯罪者除外）在文革之後能出來作誠懇檢

⑧ 《三松堂自序》，第 187 頁。

⑨ 《三松堂自序》，第 188 頁。

⑩ 《三松堂自序》，第 189 頁。

⑪ 引自蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》（河南人民出版社，1994 年），第 750 頁。

查並公之於世？更多的是文過飾非，搖身一變，依然「正確」，依然走運，假話連篇，而且一輩子說下去，毫不羞愧。清白無染，始終不迷的人是有的，那是罕見的上上者；而犯有過失，說了假話，後來能坦白檢討、認真改正的人，也不可多得了。錢鍾書先生為楊絳著的《幹校六記》撰寫的〈小引〉中，說到文革中的整人運動裡的三類人時，有一段精彩的議論：

假如要寫回憶的話，當時在運動裡受冤枉、挨批鬥的同志們也許會來一篇〈記屈〉或〈記憤〉。至於一般群眾呢，回憶時大約都得寫〈記愧〉：或者慚愧自己是糊塗蟲，沒看清「假案」、「錯案」，一味隨著大伙兒去糟蹋一些好人；或者（就像我本人）慚愧自己是懦怯鬼，覺得這裡面有冤屈，卻沒有膽氣出頭抗議，至多只敢對運動不很積極參加。也有一種人，他們明知道這是一團亂蓬蓬的葛藤帳，但依然充當旗手、鼓手、打手，去大判「葫蘆案」。按道理說，這類人最應當「記愧」。不過，他們很可能既不記憶在心，也無愧怍於心。他們的忘記也許正由於他們感到慚愧，也許更由於他們不覺慚愧。慚愧常使人健忘，虧心和丟臉的事總是不願記起的事，因此也很容易在記憶的篩眼裡走漏得一乾二淨。慚愧也使人畏縮、遲疑，耽誤了急劇的生存競爭；內疚抱愧的人會一時上退卻以至於一輩子落伍。所以，慚愧是該被淘汰而不是該被培養的感情；古來經典上相傳的「七情」裡就沒有列上它。在日益緊張的近代社會生活裡，這種心理狀態看來不但無用，而且是很不利的，不感覺到它也罷，落得個身心輕鬆愉快。^⑫

錢先生真是大手筆，他對世道人心的針砭可謂數語破的，擊中要害，最可悲的是人們的慚愧心喪失了。馮先生在文革的大部分時間裡是挨整，文革結束後又受批判，他從來不會整人，只是在特殊情況下隨著潮流寫了些違心的批孔文章，然而這使他慚愧，他不原諒自己，公開過失，認真改正。講真話是誠，不得已講了假話而又能實心實意加以糾正，這也是一種誠。錢先生所說的「慚愧」之心其實就是知恥，雖然不屬於「七情」，卻赫然列為「四維」。《中庸》說「知恥近乎勇」，有羞愧而後能反省，有廉恥而後能勵志，故知恥是道德心的生機，無恥是道德心的死亡。馮先生

^⑫ 楊絳：《幹校六記》（中國社會科學出版社，1992年出版）。

的檢討，使我們感到古道未泯，從而為在不以無恥為恥的環境生活裡稍微增加了一點信心。

馮先生知道自己來日無多，他要提前把自己的「精神遺體」貢獻給社會，而且要在別人解剖之前先自己解剖自己。在這一次深刻的思想解剖之後，馮先生確實變了，不再依傍別人，文章越寫越有新意，終於有了許多獨特的發明創造，形成晚年的學術高峰。

一九七七年四人幫倒台不久，北大哲學系兩位先生合寫了〈評梁效某顧問〉和〈再評梁效某顧問〉，指責馮先生「心甘情願地當江青的馬前卒」，^⑬「從蔣介石王朝到四人幫橫行之時，這位顧問都是助紂為虐，用筆殺人的」，又說四人幫「是跟在一位腦後拖著一條封建長辮的中國資產階級教授屁股後面跑」。^⑭北大哲學系師友普遍不贊成這兩篇文章的尖刻口吻和偏激情緒。「用筆殺人」云云扣不到馮先生頭上，張春橋、姚文元之流應承其罪。馮先生已經處在被別人傷害和自我傷害的雙重痛苦之中，我們不能再用無情的筆去加重傷害他。由於大家的抵制，一場新的批馮運動才沒有開展起來。馮先生一生平和暢達，從未傷害過任何人，也不記恨傷害過他的人，他當然渴望別人的同情和理解。

馮先生文革後期批孔當然是違心的，而且那些文章不是學理式的，故沒有什麼價值。但這算不算是對儒學道統的背叛？我總覺得馮先生不是嚴格意義上的孔孟信徒，而是一位儒道互補而又具有近代性格的哲學家，把他列入新儒家是相當勉強的。他的《中國哲學史》和《貞元六書》並非站在儒學之內看中國哲學，勿寧說是站在近代哲學的立場看中國哲學，不帶有強烈的學派情感，而體現出冷靜的理性的分析，似乎對儒家和道家皆一體同愛，而在哲學的層面上稍偏愛道家。《新原道》一書標榜新統，而新統的「極高明」的傳統主要來源於道家。馮先生在批林批孔中的主要錯誤不在從尊孔轉而批孔，而在放棄獨立的學術立場轉而服從於極左政治。

有人喜歡將馮先生與梁漱溟先生作對比，認為梁先生始終堅守自己的信念，不與環境妥協，表現了獨立不移的崇高人格，而馮先生則操守不堅，故發生大失誤。我當然十分讚賞梁先生特立獨行的品格，尤其他在批林批孔中說過「不批孔但批林」的話，令人敬佩。馮先生違心批孔，是一生大憾事，學生們不必為師者諱。但是梁

^⑬ 王永江、陳啓偉：〈評梁效某顧問〉，刊《歷史研究》，1977年第四期。

^⑭ 王永江、陳啓偉：〈再評梁效某顧問〉，刊《哲學研究》，1978年第三期。

先生也不是白璧無瑕的，他在晚年也說過一些言不由衷的自責的話。至於說到馮梁二人的共同點，那便是對毛澤東都有崇拜意識，願隨其後。馮有著作為證，不必多說。梁在一九七五年寫的《人心與人生》（一九八四年學林出版社）中，多引《論持久戰》以明其學，並謂「客有以如何認識人心為問者，吾輒請讀《毛澤東選集》。」二人都欽佩毛澤東在爭取中國獨立和統一方面所做的貢獻，對他早期的哲學理論也很稱讚。由於崇拜的意識作怪，馮先生便跟著批孔，並且在得到毛澤東的表揚後，感到高興。文革之後，梁先生曾根據馮先生在批孔中寫的詩，寫信給馮，指責他「諂媚江青」，不願前來參加馮先生壽宴，意甚冷峻，但沒有指責他尊毛，甚至並沒有指責批孔。馮覆梁的信中說：「妒惡如仇之心有餘，與人為善之心不足。忠恕之道，豈其然乎？」梁為之心動，遂相見，合好如初。宗璞曾向梁解釋說：「父親那時的詩文只與毛主席有關，而無別人！可以責備他太相信毛主席共產黨，卻不能責備他諂媚江青。」^⑮事實也是如此，馮先生在《三松堂自序》中，已經把這一段情況說明了。梁與馮從五十年代以來所走的道路是不同的。梁先生從政受挫，此後閉戶不出，可稱是窮則獨善其身，確為難能可貴。馮先生從無當政治家的宏願，但也不甘於潔身自好，他想以學術參與社會，在環境允許的情況下提出一些新的觀點，推動中國哲學的發展，進而推動社會的發展。這條路十分艱難，只能在清高傲世和媚俗混世之間選擇，分寸極難掌握，稍有不慎，便會出現偏差。馮先生果然走得艱難曲折，但他畢竟提供了寶貴的經驗，而且培養出幾代中國哲學史學者，許多人成為大陸學術中堅，這是人們不能忘記的。

二

對新理學的反省是馮先生後期的重要學術工作，這項工作始於五十年代初期，一直持續到八十年代。新理學可分為兩大部分，即理氣說與境界說，馮先生反省的基本方向是拋棄理氣說，保存境界說。一九五六年，他寫出〈過去哲學史工作底自我批判〉，^⑯承認《新理學》「錯在認為『理在事先』」。一九五九年政治形勢趨緊（反

^⑮ 以上見宗璞：《宗璞散文選集·對〈梁漱溟問答錄〉中一段記述的訂正》。

^⑯ 刊於《北京大學學報》，1956年第二期。

右傾)，馮寫了〈新理學的原形〉，¹⁷將新理學上綱為「以不著實際為實際的反動政治服務」。但他又寫〈質疑與請教〉，¹⁸為境界說和抽象繼承法進行辯解。一九六一年又寫〈再論孔子——論孔子關於仁的思想〉，¹⁹指出仁具有「普遍性形式」，有超階級的意義。可知馮先生雖然改變了「理在事先」的基本觀點，但他仍然看重「共相」，認為比「殊相」更有價值，更能持久，不過「共相」的存在方式是寓於「殊相」之中。

馮先生對新理學的自我批判與他信仰的改宗直接有關。五十年代以來，馮先生接受辯證唯物主義與歷史唯物主義作為研究哲學史的指導思想，這種改變應當說是真誠的，一直到晚年也沒有再變化。從唯物與唯心、辯證法與形而上學的對立來看，「理在事先」是唯心論，共相脫離殊相而潛存是形而上學。馮先生站在唯物辯證法的立場上自然感到新理學的基本命題是錯誤的，並且心悅誠服地接受了「理在事中」和「一般寓於個別」的辯證唯物論觀點。《三松堂自序》說：「新舊理學的『理在事先』『理在事上』的主張，是使它們成為客觀唯心主義的主要原因」，「關於共相和殊相的關係的問題正確的回答是『理在事中』，這就是說，共相寓於殊相之中。」馮先生的最後著作《中國現代哲學史》中列「馮友蘭的哲學體系」一章，似乎減輕了自我批評的份量，不過還是承認「純真際這個提法有失誤」，「他（馮友蘭）在三十年代，曾提出一個問題：先有飛機還是先有飛機之理？……這個問題的提法是不對的」，「實際上，沒有不寓於特殊之中的一般，也沒有不在氣稟之中的義理之性」，「『新理學』作為一個哲學體系，其根本的失誤，在於沒有分別清楚『有』與『存在』的區別」。同時，馮先生又肯定「新理學對於宋明理學中的一些重要問題，利用近代邏輯學的成就加以說明，這對於中國哲學的近代化是有益的」。²⁰馮先生實實在在地拋棄了新理學體系，只是肯定了它在探索近代中國哲學新路中的歷史意義。

這裡要順便討論這樣一個問題，即：馮先生轉向馬克思主義僅僅是由於環境的變化，不得不如此？還是有其內在的原因和思想的來源？海外一些學者對於馮先生學術理論的變化及晚年不改馬克思主義宗旨表示迷惑不解。一九九〇年十一月三十日《紐約時報》長篇報導馮的去世，說「為什麼馮友蘭一直堅定地為他留在共產黨

¹⁷ 刊於《哲學研究》，1959年第一期。

¹⁸ 刊於《哲學研究》，1959年第三期。

¹⁹ 刊於《哲學研究》，1961年第五期。

²⁰ 馮友蘭：《中國現代哲學史》（香港：中華書局，1992年出版）。

中國辯護，以及爲何至少在公眾場合始終用馬克思主義重新詮釋他的思想，對許多人來說，仍是不解之謎。」^⑲其實這個謎不難解開，只要認真研究一下馮的經歷與思想演化過程就行。馮先生後期選擇留大陸和轉信馬克思主義有其內在的必然性和真實性，並非全爲形勢所迫。首先，馮先生有很深的愛國和故土情結，其深情超過了對黨派和主義的選擇。他常引王粲〈登樓賦〉裡的兩句話：「雖信美而非吾土兮，夫胡可以久留」，絕不願出國當白華，故他於一九四八年從美國特意趕回大陸。他在《自傳》裡寫道：「自此以後（指四九年以後），我在人事上雖時有浮沉，但我心中安慰。我畢竟依附在祖國的大地上，沒有一刻離開祖國。」^⑳其次，馮先生對國民黨感到失望，對共產黨和社會主義抱有希望，「現在回憶我當時的思想情況，其中有三個思想比較突出。一個是『我是中國人，不管哪一黨執政，只要能把中國搞好，我都擁護』。……還有個思想是，『中國好比有兩個兒子，大的是國民黨，二的是共產黨。大的把中國搞糟了，應該讓二的試一試。』……還有一個思想是，我自以爲對於社會主義有了解。」^㉑再次，馮先生有親屬參加共產黨，其妻姐任銳是革命老幹部，對其有影響，馮內心亦有所依憑。還有一個重要原因，就是馮先生屬於理性主義哲學家，承認社會發展有客觀規律可尋，他於三四十年代接觸馬克思主義，部份接納唯物史觀。他在一九三六年〈秦漢歷史哲學〉一文中說：「依照唯物史觀的說法，一種社會的經濟制度要一有變化，其他方面制度，也一定跟著要變」。^㉒他認爲文化上「所謂東西之分，不過是古今之異」，「實際上就是社會類型的差別」。^㉓在一九四七年寫的《中國哲學簡史》中，馮先生在分析中國哲學之前，先分析中國的地理背景、經濟背景、家族制度等，體現了唯物史觀的某種方法。這些爲他後來從理論上轉向馬克思主義提供了基礎。當然，當時的馮友蘭，其主要思想還是新實在論和程朱理學。四九年以後的風風雨雨，使馮先生對所希望的蘇聯模式的社會主義感到失望，對於自己被貶抑、挨批判的處境感到痛苦，但這些沒有動搖他在這片故土上推動舊邦新命的信心，也沒有改變他趨向唯物論的走勢，他似乎覺得方向是對頭的，挫折是暫時的。馮先生趨向唯物論本來是學理式的自然進程，可是五十年代

⑲ 引自《馮友蘭先生年譜初編》，第 746 頁。

⑳ 馮友蘭：《馮友蘭學術論著自選集》，第 577 頁。

㉑ 引自《馮友蘭先生年譜初編》，第 333 頁。

㉒ 見《三松堂自序》，第 236 頁。

㉓ 見《三松堂自序》，第 363 頁。

初的思想改造和批判運動，在相當強迫的空氣裡讓老知識分子接受馬克思主義（帶有很強的教條主義色彩），使得馮先生同其他老先生一樣，不得不在短期內全部改用馬克思主義話語系統，以往的「自然趨向」變為快速跳躍，不免有生吞活剝的現象發生。即使這樣，馮先生還是能夠盡量避免政治化的做法，認真從學術上，按照自己的理解，去獨立思考和發言，並且常常使用傳統哲學的表達方式，並不去圖解領導人的講話，這就是他不受左派理論家歡迎的原因。從今天的眼光看，馬克思主義哲學和中國哲學的結合，是應該探討的一項重要理論工作，為此馮先生花費了他後半生整整四十年，其間有數不清的政治干擾，他還是堅持下來，終於重新寫出了一部中國哲學史，不管其成功的程度有多大，其艱苦探索的歷程是很有研究價值的。

在馮先生晚年學術思想的演變中，對早年新理學的自我批判並把這一批判堅持到底無疑是一種理論的進步。這不僅因為「理在事先」不合於真理，而且由於馮先生用新實在論的理論框架處理宋明理學，不免使新理學的「理」失掉了中國哲學的內在精神，變成了屬於西方觀念論的概念。張東蓀早就指出：

宋儒只有形而上學而不置重於知識問題，所以他們所說的「形而上」一語決不可當作「抽象的」來解釋。在此有一個很重要的分別，就是理之所以為形而上乃是由於理即是體，而並不是由於理是抽象的。以抽象的來解釋理，便是以西洋哲學上新實在論派的所謂「共相」(universal) 來解釋理。這是馮友蘭先生於其近著《新理學》上所嘗試的企圖。我則認為和宋儒原理相差太遠。²⁶

這是一語中的之批評。馮先生所謂「飛機之理」等等，是把理當成純客體的事物本質之抽象，而理學家所謂的理，乃是貫通人倫、物則、天道的本體，具有道德價值的內涵。前者是西方哲學主客二分思維的產物，後者是中國哲學天人合一思維的產物，根本不是一回事。中國哲學重體驗，具有模糊性，要走向現代化不能不吸納西方邏輯分析方法重新加以整理詮釋，使之明確化。但中國哲學又必須保持整體性辯證性的民族特點，否則會被西方哲學化過去，那不是真正的中西融合。可見，新理學雖然在融會中西、貫通古今的方向上有開拓的貢獻，但並不十分成功，馮先

²⁶ 張東蓀：《思想與社會》，第114頁。

生晚年不再堅持其體系是應該的。馮先生原有哲學中最成功的部分是由《新原人》和《新原道》闡發的境界說。他認為哲學的主要功用不在於給人以知識，而在於提高人的精神境界，而境界的提高無須離開人倫日用，即無須出世，在現實中即可超越，這就是「極高明而道中庸」的人生目標。境界說是對古代哲學的一個創造性的發展，具有鮮明的中國精神，而又有現代邏輯分析的明確性。馮先生將境界分成四個層次（自然境界、功利境界、道德境界、天地境界）雖未必全當，但中國哲學要致力於提高人的精神境界、使人得以安身立命的方向是沒有錯的，這是馮學的精華。馮先生意識到境界說的重要，堅持不願放棄，晚年持之尤固。馮先生晚年在三松堂題聯是：「闡舊邦以輔新命，極高明而道中庸」，上聯說的是學術生命的動力，下聯說的是中國哲學精神，馮先生一生的理論活動全結晶在這兩句話上。

三

馮先生晚年的一大心願，「就是用馬克思主義的立場、觀點和方法重寫一部《中國哲學史》」。²⁷但是這件事情談何容易，不僅這項工作尚無成功的經驗，就是對馬克思主義的理解也是各式各樣的，很難做得理想。開始的時候，馮先生努力運用馬克思主義的理論和話語，但總是不能水乳交融，他自己不敢自稱是馬克思主義者，別人也不認為他是馬克思主義者，到頭來馮先生還是馮先生。北京大學哲學系於一九五九年讓馮先生給本科生講中國哲學史，馮按照唯物與唯心、辯證法與形而上學兩條路線鬥爭的框架寫出了講稿，講課十分認真。但在同年北大黨委《馮友蘭小傳》中卻說馮：「始終與黨不是一條心，……在中國哲學史方面與黨爭奪領導權」，「政治排隊：整風反右時期中右，現在仍為中右。」²⁸哲學系中國哲學史教研室所寫〈馮先生所授中國哲學史一課情況〉中說：「當時叫馮講課的主要原因，就是想讓他發揮一個反面教員的作用」。²⁹內部的人是如此看待馮先生，馮先生卻蒙在鼓裡，仍然認真做事情。在講稿的基礎上，於一九六二年出版了《中國哲學史新編》第一冊，馮在題詞中寫道：「此關換骨脫胎事，莫當尋常著述看」，可以說是相當真誠的。

²⁷ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（修訂本）第一冊「自序」（人民出版社，1982年出版）。

²⁸ 引自《馮友蘭先生年譜初編》，第444頁。

²⁹ 引自《馮友蘭先生年譜初編》，第448頁。

但《新編》一出，即遭到批判，說它「引用馬列經典著作多比附、曲解」。^⑩一九六四年《新編》第二冊出版，旋即被說成是「更多地貫徹了歷史唯心論，新編實質上並不新」。^⑪看來要滿足左派理論家的胃口是太難了。馮先生不管如何運用馬列，都被認為是換湯不換藥，他終於沒有脫胎換骨。

「文革」以後，馮先生對自己前一段工作也不滿意，覺得有教條主義的毛病。一九八〇年他在〈吸取教訓，繼續前途〉^⑫一文中，認為過去是「尋找一些馬克思主義的詞句，作為條條框框，生搬硬套」，「吸取過去的教訓，我決定繼續寫《新編》的時候，只寫我自己在現有的馬克思主義水平上所見到的東西，直接寫我自己在現有的馬克思主義水平上對於中國哲學和文化的理解和體會，不依傍別人。」這是一個重大的變化，以前是依傍蘇聯的學術權威，或者是黨內的理論權威，以後是寫自己所理解的，也就是馮友蘭對馬克思主義哲學和中國哲學的詮釋，必然帶有個性和創造性。

從一九八〇年到一九九〇年這最後十年裡，馮先生全力以赴地撰寫《中國哲學史新編》。一九八二年第一冊出版，一九八四年第二冊出版，一九八五年第三冊出版，一九八六年第四冊出版，一九八八年第五冊出版，一九八九第六冊出版，平均不到兩年便出版一冊。第七冊即最後一冊已經寫好，未能在大陸出版，香港中華書局於一九九二年以《中國現代哲學史》為書名出版，在馮先生也算是完成了宿願，把一件大事有始有終地做完了。

在我們評價《新編》七冊的時候，要考慮到這樣的因素：馮先生寫作時已經超過八十五歲，耳目逐漸失其聰明，經常生病住院，接受外界學術信息有限，卻仍然有此最後一搏，這已經是奇蹟了，我們不能要求更多的東西。一九九〇年北京召開馮友蘭哲學思想國際研討會的時候，恰值馮先生去世。我在紀念文章中說：「《中國哲學史新編》七卷本已經全部完成，馮師可以安眠於地下了。」^⑬當時肖箎父教授在發言中對我的話予以訂正，他說，根據馮先生過去的經歷，他寫哲學史是為了建立哲學體系，他現在完成了《中國哲學史新編》，但未來得及在《新編》的基礎上建立他自己的新哲學體系，所以馮先生的抱負還沒有最後實現，還不能安眠於地下

^⑩ 引自《馮友蘭先生年譜初編》，第470頁。

^⑪ 引自《馮友蘭先生年譜初編》，第487頁。

^⑫ 刊於《中國哲學史研究》創刊號，1980年出版。

^⑬ 牟鍾鑒：〈一段回憶一篇書評〉，載《馮友蘭先生紀念文集》。

(大意)。這段話也對也不對。假如馮先生仍然活著，他當然還要繼續思考和寫作，並且會隨著時代的進步和思想的開放提出一系列新見解，這是不必懷疑的。但根據現有已知的資料，馮先生晚年確實沒有建立有別於新理學和馬克思主義哲學的新哲學體系的構想，無論公開文章還是私下談話，都沒有這個意思，他只是想用《新編》給未來的中國哲學提供一份思想營養。《三松堂自序》說得明白：「我所能做的事，就是把中國古典哲學中的有永久價值的東西，闡發出來，以作為中國哲學發展的養料」，並且指出：「這不是為中國哲學的發展定基調，也不是為中國哲學的發展預製部件」，他強調說：「一個時代的哲學的建立，是需要時間的，往往需要幾代人的時間，甚至幾個世紀的時間」。^{③④}按照馮先生的設想，中國未來的哲學既不是古典哲學的重複，也不是現有馬克思主義的哲學，而是它們的結合和更高的發展，其特點是「一個新的包括自然、社會、個人生活各方面的廣泛哲學體系，作為社會結構的理論基礎和時代精神的內容，也是國家統一在人的思想中的反映。」^{③⑤}馮先生有自知之明，他知道新的哲學體系非一人之力、一時之功所能成就的，他已屆耄耋，沒有精力和時間做這件事，只能靠後人了。如陳來教授所說：「這次他給自己提出的任務是『準備』，而不是建構。」^{③⑥}儘管如此，他仍然做了許多比人們預期還要高得多的事情。

《新編》七冊的寫作，恰當中國現代社會變化最急速的十年，受時代氣息的感染，寫作的方法、角度、觀點不斷在變化，表現出明顯的階段性。大致可以分成三個階段：第一階段是一至三冊，框架相對陳舊，局部多有可取；第二階段是四至五冊，新舊參半，創見迭出；第三階段是六至七冊，大膽突破，驚世駭俗。

一至三冊中，多引馬恩列斯毛的語錄，理論上生搬硬套的痕跡較重，中國哲學特有的精神風貌隱而不顯。但在具體論述哲學家和哲學思想時，仍然保持了馮先生所特有的深刻、簡明、通達、生動的風格。馮先生當時還沒有能力衝破從階級鬥爭看哲學的理論模式，但提出用民族觀點補充階級觀點的主張，「民族鬥爭和階級鬥爭不是綱、目的關係，而是經、緯的關係。歷史的發展、變化的過程，可以說是以階級鬥爭為經，以民族鬥爭為緯。經緯錯綜成爲一塊布。」^{③⑦}這是對「以階級鬥爭為

^{③④} 《三松堂自序》，第 370 頁。

^{③⑤} 《三松堂自序》，第 366 頁。

^{③⑥} 陳來：〈馮友蘭先生的終極關懷〉，載《中國文化》，1991 年第四期。

^{③⑦} 馮友蘭：《中國哲學史新編》第一冊，第 40 頁。

綱」的理論的突破。他認為統治階級的思想也可以成爲一種「民族精神」，例如孔子和儒學，從階級觀點看，孔子的立場是剝削階級的保守的，但從民族觀點看，「他的形象和言論，在中華民族形成的過程中，起了很大的積極作用。」^{③⑧}馮先生在五十年代提出的對哲學遺產的「抽象繼承法」，六十年代初提出哲學思想的普遍性形式，以及在八十年代提出的「民族觀點」，都是爲了打破「鬥爭哲學」和民族虛無主義對傳統文化全盤否定的獨斷，給優秀傳統文化的繼承和發揚，爭得一個理論的空間。對孔子和孟子的分析評價，馮先生毅然拋棄「文革」的大批判觀點，繼續堅持舊《中國哲學史》的一些基本看法，認爲「孔丘的話（關於仁的言論）標誌著人類精神的自覺」，「仁者人也」的命題中包含著人類的共性。^{③⑨}認爲孟子講「浩然之氣」，「是一種很高的精神境界」，「這是人類精神生活在中國的深刻的反思」，「懂得了這個詞彙（指『浩然之氣』），才可以懂得中國文化和中華民族的精神。」^{④⑩}可以看得出來，馮先生已經邁向按照自己的理解寫中國哲學史之路，雖然這第一步還相當艱難。

四至五冊有較多的變化，一方面在貫徹唯物史觀方面有創新見解，另一方面在觀點、方法上相對於五六十年代的「蘇聯理論模式」有連續突破，所以這兩冊書都引起學術界的極大興趣。第四冊加強了對玄學和佛學的論述，而這兩部分在舊《中國哲學史》中較爲薄弱。馮先生自認爲他抓住了玄學和佛學的主題，以此爲線索，說明它們的發展，可以做到「要言不繁」，「一切問題都迎刃而解了」。玄學的主題是有無關係，討論共相與殊相、一般與特殊的關係問題，玄學的方法是「辯名析理」，玄學的發展分三個階段，第一階段是王弼、何晏的貴無論，第二階段是裴頠的崇有論，第三階段是郭象的無無論。馮先生給予玄學抽象思維水平以很高的評價，認爲玄學有助於提高人的精神境界。關於玄學的主題是有無問題，前人與時賢已有此說，而三階段說則是馮先生的獨創，有重要參考價值。馮先生認爲佛教和佛學的主題是形神關係問題，其方法是「止觀」，其發展階段亦有三：「第一階段稱爲格義，第二階段稱爲教門，第三階段稱爲宗門」。格義是用中國哲學術語解釋佛學，教門是形成以一經爲中心教義的獨立教派，宗門是掃除經典、依靠本心的中國化的佛教即禪宗。這也是「要言不繁」，獨家新說，可稱爲馮氏的佛學觀。馮先生還把「般若」詮

^{③⑧} 同上，第 41 頁。

^{③⑨} 同上，第 148 頁。

^{④⑩} 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊，第 93 至 94 頁。

釋成「大概是一種類似直觀的知識」，「般若的直觀是對於諸法實相的直觀」，^{④①}又說：「涅槃不是別的，就是有般若的人的精神境界」，^{④②}馮在本冊自序中認為自己「講了『般若』和『涅槃』的確切意義，掃除了籠罩在這兩個概念上的神秘的氣氛或宗教的靈光。」是否如此，則有待於佛學專家評論了。

第五冊講宋明道學，馮先生的感覺是「走了這幾年，總算走出了一條路來了。」^{④③}與舊《中國哲學史》相比，本冊與之相同處有：將宋明儒學統稱為道學，其下涵蓋理學、心學、氣學三大派；以周敦頤、邵雍為道學先驅；以二程為道學創始人，其中程顥開創心學，程頤開創理學；朱熹則集北宋五子之大成，形成道學的理論高峰。但兩者又有不同：本冊關專章介紹王廷相、羅欽順、王夫之，高度評價王夫之的哲學為「後期道學的高峰」，「在學問廣博和體系龐大這兩方面，他都可以成為後期道學的主將，跟前期道學的主將朱熹並駕齊驅」。^{④④}本冊通論道學，對道學的內涵作精練闡述也是獨具特色：「道學是講人的學問」，「道學的目的是『窮理盡性』或曰『盡心』，它的方法是『格物致知』，它的入手處是『義利之辯』」。^{④⑤}鑒於「文革」中不能修辭立其誠的教訓，本冊著重介紹了周敦頤和邵雍的誠學，讚賞周子「誠，五常之本，百行之原」^{④⑥}的觀點，又肯定邵子誠而行則直的思想，「所謂直，就是認為事情應該怎麼辦就怎麼辦，不因為個人利害而走小道，繞圈子。」^{④⑦}誠偽之辯確實是做人的根本問題，其重要性要超過是非之辯，因為有誠而暫非可改，入偽則無是不非。關於陸王心學的定性分析，大陸學界一般認為是主觀唯心論，馮先生則認為是客觀唯心論，因為陸王所推崇的「物」、「宇宙」、「理」，都是公共的，「心是宇宙的心，不是個體的心」。^{④⑧}本冊最重要的創新之一是將張載「和解」的思想提煉出來與「鬥爭哲學」相對立。張載有四句話：「有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。」馮先生指出，陰陽的矛盾和鬥爭只能是「勝負」、「屈伸」、「互為優勢，不能一個消滅另一個，「一個統一體的兩個對立面是矛盾的統一，這是都承認的，

④① 馮友蘭：《中國哲學史新編》第四冊，第 221 頁。

④② 同上，第 223 頁。

④③ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊「自序」。

④④ 同上，第 297 至 298 頁。

④⑤ 同上，第 11 及 19 頁。

④⑥ 同上，第 60 至 61 頁。

④⑦ 同上，第 82 頁。

④⑧ 同上，第 224 頁。

但是一種認識可以以矛盾為主，另一種認識可以以統一為主，後者認為『仇必和而解』，前者認為『仇必仇到底』，這是兩種辯證法思想的根本差別。」^④過去大陸流行的唯物辯證法，偏面強調對立面鬥爭的不可調和性，常說的兩句話就是：「不是東風壓倒西風，就是西風壓倒東風」，「景陽崗上的武松和老虎，不是武松打死老虎，就是老虎吃掉武松」。這種情況是有的，但普遍推廣就發生極大的破壞性。馮先生強調「仇必和而解」，也就是繼承和發揚中國哲學「和」的精神，這對於扭轉片面觀念，調整人際關係，創造祥和氣氛是有深遠意義的。這個觀點後來他一再強調，這是馮先生晚年開發傳統哲學資源的重要貢獻。

第六冊和第七冊的寫作處在馮先生晚年最後時期，生理上已經是風燭殘年了，但精神生命卻日益旺盛，創造力日益發達，終於躍上了一個新的台階。這兩冊書在理論上有一系列大膽突破，發表出許多異議非常可怪之論，使他的晚年閃耀出奪人的光彩。

六冊、七冊寫的是中國近現代哲學史，而這個時代變化太劇烈紛繁，哲學問題與社會政治、文化交錯互滲，在時間上又與今日中國一脈相連，有些人尚健在，有些事記憶猶新，其間的是非功過之評說，直接關係到中國的今天和明天。由於這些原因，寫起來難度很大。馮先生一不回避爭議，二不回避社會問題。他將哲學史擴展為思想史，並且涉及東西文化之爭和中國現代化的重要問題，敢於面對歷史面對現實，這種情神令人敬佩，許多年齡小得多的人未必做得到。

第六冊不僅介紹了黃宗羲、嚴復、王國維、張之洞等重要近代思想家，為舊哲學史所無，而且重新評價了太平天國和曾國藩，遂引起大陸史學界強烈的反響和爭議，這是第六冊最令人感興趣的部分。馮認為「中國近代維新的總方向是工業化和學習西方的科學技術，洪秀全和太平天國的神權政治卻要把中國中世紀化、宗教化」，「一九一九年的五四運動把西方的『長技』歸結為兩個方面：民主與科學。學習西方和批判封建主義，必須從這兩個方面的觀點出發，批判才有正確的意義，學習才有正確的方向」，^⑤「洪秀全和太平天國所要學習而搬到中國來的是西方中世紀的神權政治，那正是西方的缺點。」「洪秀全和太平天國如果統一了中國，那就要使中國倒退幾個世紀，這是我對於洪秀全和太平天國的評價。」他又說：「這個評價

^④ 同上，第 135 頁。

^⑤ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第六冊，第 64 頁。

把洪秀全和太平天國貶低了，其自然的結果就是把它的對立面曾國藩抬高了。曾國藩是不是把中國推向前進是可以討論的，但他確實阻止了中國的倒退，這就是一個大貢獻。」^{⑤①}「曾國藩鎮壓了太平天國，阻止了中國的中世紀化，這是他的功；他的以政帶工延遲了中國近代化，這是他的過。」^{⑤②}「西方國家的近代化走的是以商帶工的道路，這是一個國家從封建進入近代化的自然道路。曾國藩違反了這個自然道路，因而延緩了中國的近代化，這是他的洋務派思想。」^{⑤③}

太平天國史的研究在中國始於本世紀三十年代。五十年代以來，這項研究繁榮昌盛，形成中國史學領域隊伍最大、成果最多的分支學科。太平天國作為中國近代史上規模最大、歷時最長的農民武裝革命運動，留下了豐富的經驗教訓和文獻資料，無疑值得認真研究。但它的顯耀也多少受到了政治氣候的影響。五十年代以來，為了表現「造反有理」和「把顛倒的歷史再顛倒過來」的觀念，史學界特別熱心於研究歷代農民戰爭，歌頌農民領袖及其業績，不免過分誇大其積極作用，淡化其消極作用，同時把一切鎮壓農民運動的行為都視為一種罪行。文藝方面典型的代表是姚雪垠的小說《李自成》。史學方面則以太平天國評價最高，被認為是開啓了舊民主主義革命的序幕，而鎮壓太平天國的曾國藩則被認為是漢奸劊子手，這幾乎是史學界幾十年來的共識。當然，關於太平天國與資本主義的關係問題，拜上帝會的性質問題，李秀成是否背叛的問題，太平天國失敗的原因問題等，也有過爭論和研討，但是幾乎沒有人從根本上對太平天國的進步性和曾國藩的反動性提出過懷疑。這說明太平天國的研究還存在著視角單一化的缺點。馮先生的《新編》第六冊一出，如同在一灣平靜的湖面上扔下一塊巨石，立即擊起波瀾，引起史學界多數人強烈不滿，直到現在贊成的人不多。但它終於打破了沉悶的氣氛，活躍了學術空氣，並給予人們一個新的視界。此後，對農民運動更全面更客觀的評價的論著日漸增多，對曾國藩、李鴻章、左宗棠洋務運動的評價也出現了新的看法，肯定性的意見增多了。文藝方面，出現了唐浩明的長篇小說《曾國藩》，在社會上引起轟動。我個人並不同意馮先生的觀點。馮先生認為現代化就是工業化和向西方學習科學技術，這樣的理解未免簡單化了；現代化的內涵裡一定要包含社會管理的高水平和人的素質的高

⑤① 同上，「自序」。

⑤② 同上，第 90 頁。

⑤③ 同上，「自序」。

層次，因而包含精神文明的建設。馮先生認為「洪秀全宣傳基督教，實行神權政治，這在客觀上和西方的侵略起了裏應外合的作用。」^{⑤4}這恐怕也欠妥。宣傳基督教並不一定妨礙現代化，何況拜上帝會並沒有接受基督教的基本精神和傳統，也並不親西方，西方傳教士發現這一點以後，由主動接觸轉為對立的態度，促使西方列強聯合清廷鎮壓太平軍，這是歷史事實。在評價曾國藩時，能否把「以政帶工」和「以商帶工」對立起來，也還需要商量。但馮先生作為政治、經濟史以外的思想史、哲學史家，從外部參與近代社會史的爭鳴，依靠其卓越的史識和哲學睿智，在人們以為不成問題的地方提出了問題，還是有其價值的。

《新編》第七冊即香港版的《中國現代哲學史》是具有遺言性質的著作。在這個時候，馮先生的精神境界達到了他一生的最大高度，如自序所說，「我真感覺到『海闊天空我自飛』的自由了。」^{⑤5}他要講出更多的創見，還要觸及當代重要人物，這須要更大的勇氣。他預感到這樣做難免引起責難，所以對朋友說：「如果有人不以為然，因之不能出版，吾其為王船山矣。」^{⑤6}

馮先生依據唯物史觀，對於當代中國道路提出自己的看法。他認為從舊民主主義革命到新民主主義革命是中國的一大進步，而一九四九年以後，中國本應繼續建設新民主主義的國家，也就是超越自然經濟，發展商品經濟，進行現代化建設。但是中國出現了「左派幼稚病」，後來發展成「極左思潮」，不僅要超越新民主主義階段直接進入社會主義，而且還要通過大躍進提前實現共產主義，最後導致十年動亂的「文化大革命」，使中國社會幾乎陷於全盤崩潰的邊緣。毛澤東去世以後，中國實行撥亂反正，「撥亂者，即撥極左思潮之亂；反正者，反新民主主義之正」，^{⑤7}而「這個階段，從民主主義的觀點看，就稱為『新民主主義』；從社會主義的觀點看，就稱為『社會主義初級階段』。其理論內容和實際措施是一致的，其總方向是要建設一個沒有資本主義制度、沒有資本家的商品經濟。這是一個偉大的試驗。如果成功，那就是具有中國特色的社會主義了。」^{⑤8}馮先生依據他對中國道路的理解，作為標準，評判中國現代社會運動及其代表人物的功過。

^{⑤4} 同上，第 71 頁。

^{⑤5} 馮友蘭：《中國現代哲學史·自序》。

^{⑤6} 同上。

^{⑤7} 同上，第 11 頁。

^{⑤8} 同上，第 173 至 174 頁。

關於陳獨秀的評價。大陸對陳獨秀的看法，歷來有兩點：肯定他在五四新文化運動中反封建主義的功績，同時否定他領導中國共產黨以後的行為，給他帶的帽子是：「右傾機會主義」、「投降主義」、「托洛茨基主義」。馮先生為陳「被加上了許多罪名，至今還未得到平反」抱不平，他認為陳強調革命分兩步走，「繼國民革命之後而起的革命，應該是資產階級的民主主義革命，而不是無產階級的社會主義革命」^{⑤⑨}是有道理的，四九年以後一些人急於提早實行社會主義，出了問題，現在又回過頭來發展商品經濟，似乎證明了陳獨秀的主張有先見之明。但領導權如何解決呢？馮說：「陳獨秀所理想的國民革命，是以資產階級和無產階級為骨幹的、聯合社會上各革命的階級的統一戰線。其具體表現就是國共合作。」國共合作已經有兩次了，「是否還要出現一個第三次合作以走完國民革命的最後一步？這是有可能的」。^{⑥⑩}這是馮先生的一個美好願望。他無黨無派，站在中國人的立場上說這番話，應該得到人們的理解，這大概也是許多人的願望。

關於毛澤東的評價。一九八一年《中國共產黨中央委員會關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》^{⑥①}對毛澤東作出結論性的評價：「他的功績是第一位的，錯誤是第二位的。」主要錯誤發生在建國以後，一是反右鬥爭擴大化；二是「在勝利面前滋長了驕傲自滿情緒，急於求成，誇大了主觀意志和主觀努力的作用，沒有經過認真的調查研究和試點，就在總路線提出後輕率地發動了『大躍進』運動和農村人民公社化運動，使得以高指標、瞎指揮、浮誇風和『共產風』為主要標誌的左傾錯誤嚴重地泛濫起來」；三是錯誤地開展「反右傾」鬥爭，批判彭德懷；四是錯誤地把階級鬥爭擴大化和絕對化，發起整「黨內走資本主義道路的當權派」，並在意識形態領域開展過火的政治批判；最後是發動「文化大革命」，「造成嚴重的混亂、破壞和倒退」，「歷史已經判明，『文化大革命』是一場由領導者錯誤發動，被反革命集團利用，給黨、國家和各族人民帶來嚴重災難的內亂。」馮著《新編》第七冊闢專章論述毛澤東和中國現代革命，在基本看法上並未超出上述《決議》的範圍，只是他站在黨外學者的立場上，使用了馮友蘭自己的話語和表達方式。馮說毛澤東「在中國現代革命中，立下了別人所不能立的功績，也犯下了別人所不能犯的錯誤」。^{⑥②}他把

⑤⑨ 同上，第 113 頁。

⑥⑩ 同上，第 112 頁。

⑥① 人民出版社 1981 年出版。

⑥② 馮友蘭：《中國現代哲學史》，第 144 頁。

毛澤東思想劃成三個階段：「第一階段是科學的，第二階段是空想的，第三階段是荒謬的」。^{⑥③}在第一階段中，毛澤東從中國社會實際出發，認為中國應走新民主主義的道路，而且取得了成功，「在這個時期，他的思想是科學的，不是空想的。」^{⑥④}在第二階段中，毛澤東想把新民主主義和社會主義兩步合一步走，「走上了『左傾空談主義』的路。」^{⑥⑤}第三階段是極左思想階段，表現為「文化大革命」。「這場大動亂，確實是『史無前例』的，把社會上的一切都鬧了個天翻地覆。」^{⑥⑥}所以是荒謬的。「荒謬」一詞並不比「災難」更嚴重，但對於習慣於引經據典的人來說，馮的上述獨特評論還是不能容忍，不僅由於馮沒有嚴格使用時文語言，還由於馮站在與毛平等位置上說話，沒有領袖崇拜的味道。我認為這是馮先生獨立人格重新確立的標誌，他相信唯物史觀，但不依傍權威，他講自己理解和思考的東西。

馮先生畢竟年老了，他對於全書的最後總結頗為簡略，有點令人失望。馮先生變了，又沒有變。他經歷了數十年的難艱險阻，學術指導思想有重大變化，後期拋棄了新理學基本命題，能說不變嗎？可是他棄其當棄，存其當存，他認為對的，最後還是堅持，「總結」便是把他保留下來的論點再作認定。首先是關於哲學的定義，他不贊成把哲學看作科學或太上科學，「哲學是人類精神的反思」，^{⑥⑦}於是馮先生回到了《新知言》。其次是哲學的功用，「哲學不能增進人們對於實際的知識，但能提高人的精神境界」，^{⑥⑧}於是馮先生又回到了《新原人》、《新原道》。復次，重申「橫渠四句」，即：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。這四句話，馮先生在舊《中國哲學史》自序中引過，在《新原人》自序中又引過，一直念念不忘，始終將它作為人生最高目標，雖不能至，心嚮往之。馮先生又用張載「仇必和而解」的思想，道出了他對未來社會的殷切期望，他堅信「現代社會，特別是國際社會，是照著這個客觀辯證法發展的。」^{⑥⑨}「人是最聰明的、最有理性的動物，不會永遠走『仇必仇到底』那樣的道路。這就是中國哲學的傳統和世界哲學的未

⑥③ 同上，第 174 頁。

⑥④ 同上，第 165 頁。

⑥⑤ 同上，第 169 頁。

⑥⑥ 同上，第 171 頁。

⑥⑦ 同上，第 245 頁。

⑥⑧ 同上，第 247 頁。

⑥⑨ 同上，第 260 頁。

來。」^⑩這是哲人的偉大遺言和預言，充滿了樂觀和自信。

馮先生在《三松堂學術文集》^⑪自序中說：「我在這六十多年中，有的時候獨創己見，有的時候隨波逐流。獨創己見則有得有失；隨波逐流則忽左忽右。」已成的文章都是「迹」，「怎麼樣實現『舊邦新命』，我要作自己的貢獻，這就是我的『所以迹』。有了這個『所以迹』作為精神上的支持，所以在『迹』上雖然有時路滑摔倒，但總還能爬起來繼續前進。」馮先生晚年能夠做真誠的自我反省和勇敢的理論突破，給我們的啓示是多方面的，至少有兩點很重要：第一老有所爲，老年未必趨於保守，未必創造力衰退，如果嚴以律己，奮進不息，仍然可以提升境界，有所開拓，並且由於備嘗艱辛，飽經風霜，還會使理論有深厚的內涵和更感人的力量。第二，三大哲學（中國哲學、馬克思主義哲學、西方哲學）能否互動，如何互動，馮先生提供了可貴的經驗教訓。前期他嘗試中國哲學和西方哲學的結合，後期嘗試中國哲學和馬克思主義哲學的結合，有成功有失敗，總的說這個過程還在進行中，還沒有完結。他是那麼認真，那麼努力，做了一輩子，他的經驗對於我們是有重要價值的。

^⑩ 同上，第 261 頁。

^⑪ 馮友蘭：《三松堂學術文集》（北京大學出版社，1984 年出版）。