



冯友兰的

文学精神

●文 / 张颐武

冯友兰是现代中国文化史的中心人物之一。他的哲学思想和哲学史研究都具有巨大的创造性，他也是中国现代哲学的巨人。这一历史地位是没有任何疑问的。他的哲学思想直到今天仍然是中国哲学发展的里程碑。但他的文化史和文学史的意义似乎一直没有被人们深刻地认识。人们反而由于他晚年在“文革”中的一些活动而受到了非议和谴责。对于他的人格的道德化的批评直到今天仍然是一个非常时髦的话题，冯友兰的思想的文化价值也因此受到了反复的质疑和批评，由此引发的所谓“知识分子”的人格问题的议论更为严厉地将冯友兰视为人格危机的代表，视为未能坚守知识分子独立人格的人物。而为他辩护的人则以当时的社会条件的特殊性所在，无法逃脱来申辩。这似乎有一点类似海德格尔或德·曼这样的思想家所遇到的问题，虽然时空环境和历史评价完全不同，但知识分子与政治现实之间的关系在这里也凸现了它的复杂性和尖锐性。

在这里，舆论几乎惊人的一致。冯友兰的亲属和思想与他接近并为他辩护的人，往往强调上世纪五十至七十年代社会压抑的严厉性，强调冯友兰不得不如此的困境，认为不能深责冯友

兰。但对他持批判态度的人则认为他没有能够保持坚守,没有能够保持人格,而最终丧失了知识分子的“人格”。其实双方的立场南辕北辙,但论点却异常接近,都是感到他在这一时期的生活和思想都是迎合实际政治的结果,而根本不是真实思想的表现。更为微妙的是,冯友兰在五十至七十年代的一些文章就连在全面收集他的著作的《三松堂全集》中也被另有所思地列入了“闰编”,认为这些著作无法反映冯友兰的思想,乃是“违心”之作,而这一时期也被概括为“闰期”。冯友兰的亲属蔡仲德在编辑这些文章和诗词时特意点明:它们“是特定政治环境中的产物,不能代表冯先生的实际学术思想。”(《三松堂全集》第14卷,河南人民出版社2000年版第920页)而他的最亲密的学生涂又光在编选《冯友兰选集》时也认为:“闰期著作,著者和编者一九八七年一致认为无可入选者。”(《冯友兰选集》,天津人民出版社1994年版《编选说明》第2页)可见无论肯定冯友兰或否定冯友兰的人甚至冯友兰自己都认为他的“闰期”文章是“违心”之论而不是“实际学术思想”。两者都将冯友兰视为为了生存而放弃了“实际学术思想”的人。

实际上,对于冯友兰来说,问题远比这要复杂得多。冯友兰的思想的失误或问题也是一个思想巨人的问题,而未必像我们所想象的那种庸俗的混世和仅仅为生存而曲意逢迎。其实,谴责和辩护都不是一种深入的思考,思想家当然也是常人,当然不可能脱离世俗的和现实政治的考虑,但思想家却也必须在思想的层面上进行理解。而不是将日常生活和思想完全同一。认为思想家有“真”的思想和“假”的思想当然可以理解,但却未必能够深入思想家的整个思想和生活。其实,那种离开了文本的“实际学术思想”我们是无法加以认真探究的。彻底离开了思想家的表述的真实其实并不存在,也极为抽象和虚幻,没有任何表征的“实际”是我们无法认识的,也不具有任何意义。其实,这些“闰

期”思想也是冯友兰“实际学术思想”的另外一面,也是冯友兰的“实际思想”的在特定时代的展开,正像“贞元六书”表达了冯友兰抗战时期的“实际学术思想”一样,这些“闰期”著作也表现了冯友兰的“闰期”的“实际学术思想”。我认为这在相当程度上是冯友兰在那个历史时代的“实际学术思想”,也是整个冯友兰“实际学术思想”的一个重要的、不可或缺的部分。将这些“闰期”思想看成对于“实际学术思想”的背离和反动并不适当。同样也不应该将当时的整个中国思想看成和其他思想无关的怪物。这并不是要简单否定或肯定冯友兰的思想,而是要尝试从“闰期”透视冯友兰整个思想的独特价值。

这里有一个可以视为打开所谓冯友兰“闰期”思想的钥匙的关键的细节值得指出:冯友兰在1972年再度见到他在西南联大时的得意的学生王浩时,写了一首七绝赠给王浩,这首诗在《三松堂自序》中也被冯友兰自己引用了。这首诗全文如下:“去日南边望北云,归时东国拜西邻。若惊道术多迁变,请向兴亡事里寻。(自注:王浩自昆明西南联大赴美留学,回国访问时适逢日本首相田中角荣访华。)”(《三松堂全集》第14卷 河南人民出版社2000年第528页)这里的意图异常明确,他叙述了王浩离开时国家积弱,遭受日本侵略,而几十年后王浩归来时,却“东国拜西邻”,国家已经开始强大。他将这作为自己学术思想演变的历史根据。这种“大历史”的变迁改变了冯友兰的思想。王浩意味深长地指出:“我原来觉得这首诗……表示心甘情愿的改变。后来看到王晓波先生有不同的解释;似乎说因为政治的压力不能不有时作些违心的言论。——也许这两种情形之间的界限不容易划分。不过或者说,冯先生于1972年以前的改变属于前者,1973年到1976年的表现属于后者。”(《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》,清华大学出版社1995年版第332页)我觉得王浩“原来”的理解似乎更加具体和深入。其实从冯友兰一生的志业来

看,这种中国强盛的复兴梦想都是他的不灭的愿望。从他在抗日战争时代写作“贞元六书”的时代到“文革”,再到八十年代,他的理想一直没有改变过。这个理想就是所谓“旧邦新命”。这个“旧邦新命”的表述出于《诗经》中的“周虽旧邦,其命维新”。在《大学》中也有引用。朱熹的《四书章句》中阐释这两句话的意思是“言周国虽旧,至于文王,能新其德以及于民,而始授天命也。”冯友兰著名的《国立西南联合大学纪念碑》的碑文最深入地表达了这个理想:“我国家以世界之古国,居东亚之天府,本应绍汉唐之遗烈,作并世之先进。将来建国完成,必于世界历史,居独特之地位。盖并世列强,虽新而不古;希腊、罗马,有古而无今。唯我国家,亘古亘新,亦新亦旧,斯所谓‘周虽旧邦,其命维新’也。”(《冯友兰选集》,天津人民出版社1994年版第339页)这里概括了“旧邦新命”的来源和他对于中国未来的期望。而“文革”时期的《七十六岁生日自寿》诗也讲述了这个理想:“正献《韶山颂》,不为梁甫吟。东河昔游地,及见旧邦新。”(《三松堂全集》,第14卷河南人民出版社2000年版第1109页)这里在歌颂毛主席的同时为中国加入联合国欢呼,“旧邦新命”的理想,似乎已经实现。在八十年代之后的《哥伦比亚答词》中,他再度重申了这个理想:“我经常想起儒家经典《诗经》里的两句话:‘周虽旧邦,其命维新’。就现在来说,中国就是旧邦而有新命,新命就是现代化。我的努力就是保持旧邦的同一性和个性,而又同时实现新命。”(《三松堂全集》,第13卷河南人民出版社2000年版第368页)

这些始终没有变化的表述具有一个共同的最高理想就是中国的伟大复兴。他的所谓“闰期”其实就是将他的理想放在了当时中国的特定历史条件下,这个“旧邦新命”的理想在那个特定的时代,以一种特异的方式得到了展开。而这种展开似乎也有自己的事实根据。中国在“冷战”时代的特殊的历史地位和中国反抗既成社会秩序的国际定位给了冯友兰巨大的想象空间,使他对于自己

的困厄和学术思想的改变并不感到悲观，也对于人们具体感受到的日常生活的匮乏和压抑视而不见（在《三松堂自序》中他如此细致的描写了这种困难），而是认为这是伟大时代必然的代价。他似乎将“旧邦新命”的宏伟的理想托付给了当时的政治和社会选择。他认为这些选择已经超越了他的哲学。这当然可能是一个“误认”，但是却是具有深刻历史背景的误认。他并不是想在一个乱世中苟活的混世者，并不是对这个时代外表谦恭，内心鄙视的嘲讽者，而是似乎已经发现自己的理想正在现实之中实现的人。他的哲学的失去带来的却是恢弘理想的实现，个人学术的死亡带来的却是一个民族的新生。这又是何等壮丽的景象，冯友兰似乎被这一切迷住了。冯友兰似乎展开了在我们今天对于那个时代的匮乏和压抑的记忆之外的另外的东西。我们当然不能说这些认识是明智的，却仍然是一个经历过离乱和国家的失败的痛苦的老人可以理解的选择，毕竟我们有了一个“旧邦新命”的展开。而这种展开也自有其现实的依据。冯友兰的悲剧可能并不是他过于油滑和投机，反而是他对于自己的理想过于执着。只是他在对于自己的理想的“移情”于现实时看错了对象。所以，我并不觉得他的历史的“误认”是一个难堪的事件。相反它显示了中国知识分子对于这个民族的一种坚持，尽管他可能犯错误，可能在历史中迷航，但他试图为这个民族寻找希望和复兴的理想精神仍然是值得记住的。这里的“误认”带来的可笑的结果其实也是值得深思的。这里其实有一个可理解的内核。

我想在这里引用拉康式的精神分析中的一个有用的原理：“真理来自误认”。据齐泽克的阐发，“移情是一种幻觉，但问题的关键在于我们不能回避它并轻而易举地得到真理：真理是通过移情所特有的幻觉构成的——‘真理来自误认’。”“主体性之‘失误’、‘过失’、‘错误’、误认，全都悖论性地出现在真理之前，而且我们总是把‘真理’标识为‘错误’，因为这种真理只能通过——

借用黑格尔的术语,通过错误这一中介,才能实现自己。”他认为:“误认是人类境遇的基本特征”(《意识形态的崇高客体》,中央编译出版社2002年版80页、82页、5页)从这个角度来观察冯友兰的“闰期”,我们可以发现他的移情和误认当然让他付出了代价。但他所期望的“旧邦新命”的理想却在今天有了前所未有的历史机遇。他在“文革”时代的“误认”却在历史彻底转型之后获得了自己的可能。中国的经济成长和在全球化时代的新的历史地位确立了一个“旧邦新命”的“新新中国”(最新一期的《新周刊》以此作为一个概括性的术语来描写当下的中国的状况)辉煌的前途。所以,从这个角度上说,冯友兰当年的误认也意外地具有某种启发性。他看错了自己的时代,却并不说明他的理想本身就没有价值。

我们也应该从这里入手,理解冯友兰的文化和文学思想和精神。他在许多方面涉及了文学的命运和文化的命运,这些都值得今天在一个“旧邦新命”已经正在成为现实的语境中得到关注。我想发掘冯友兰的思想在超越“五四”以来的“现代性”的意义,就是一种重要的工作。我们可以从这个“旧邦新命”的理想出发,在冯友兰的整个思想中发掘对于“新世纪文化”具有高度意义的文学精神。我想其中最有价值的应该是他的“贞元六书”的思想。

冯友兰的《新理学》历来被视为纯哲学的重要著作,但“贞元六书”其实是包含巨大文化关怀的整体,这六部著作是“贞元之际所著书”,冯友兰晚年陈述当年著书的宗旨时指出:“所谓‘贞元之际’,就是说,抗战时期是中华民族复兴的时期。当时我想,日本帝国主义侵略了中国大部分领土,把当时的中国政府和文化机关都赶到西南角上。历史上有过晋、宋、明三朝的南渡。南渡的人都没有能够活着回来的。可是这次抗日战争,中国一定要胜利,中华民族一定要复兴。这次‘南渡’的人一定要活着回来,这

就叫‘贞下起元’，这个时期就叫‘贞元之际’。”（《三松堂全集》第一卷，河南人民出版社 1996 年版 235 - 236 页）在这样的历史信念中，他的《新事论》对于中国文化问题进行了全面深入的思考，可以说是直到今天有关这一问题的最具超越性的著作。这部副题为《中国到自由之路》的著作，其中心是和所谓“民初人”和“清末人”的对话，也就是试图和“五四”时代的思想和晚清时代的思想的持续的对话中寻求超越之路。他将“民初”和“清末”视为两种不同的中国“现代性”的模式加以审视和反思，从而提出了中国发展的新路，也对于我们在二十一世纪所面临的文学问题提供了异常有益的启示。

《新事论》的第一篇就提出了一个核心的观念：“别共殊”，也就是试图解决缠绕中国“现代性”的普遍性和特殊性的复杂纠结，试图超越“西化论”和“中国本位论”的二元对立，提供一个不同的解决方案。这个“别共殊”的思想的关键是两个方面的：首先是通过对中国思想的阐释将中西文化问题化为一个“类”与“特殊”的问题。“个体是特殊底，亦称殊相。而每一类之理，则是事物所共同依照者，所以理是公共底，亦称共相”；“从类的观点以观事物者注重同；从特殊的观点以观事物者注重异。从类的观点以观事物者，亦说异，不过其所说之异，乃各类间之异，而不是一类中各事物之异。而一类中各事物之异正是从特殊的观点以观事物者所注重者。”（《中国现代学术经典·冯友兰卷》，河北教育出版社 1997 年版 上卷 212、214 页）于是，他认为所谓中国文化的变化乃是“类”的问题，而不是“特殊”的问题。而“民初人”的现代性一直强调“中国”文化的“特殊”，于是试图强调“特殊”作为问题的关键意义。无论全盘西化，或部分西化，或中国本位，其实都是将西方文化和中国文化看成“特殊”，并将其固定化的结果。无论是认同西方或反抗都试图对于西方的“特殊”作出反应。一种反应是“西化”，放弃自己的“特殊”，进入西方的“特殊”

之中。另一种反应则是坚持自己的“特殊”，拒绝变动。这里有趣的是冯友兰将中西的二元对立都视为不同的“特殊”的选择。西方的话语在冯友兰这里也是一种“特殊”。而他所说的“类”则是超越这两种“特殊”的概念。冯友兰认为“清末人”没有从“国民性”话语出发，也就没有为“特殊”所局限，而在“类”的方面寻求改变中国之路，虽然对于西方的看法相当简单，却抓住了问题的关键，而民初人则缺少这方面的认识。“类”的转变其实与全盘西化论、部分西化论和中国本位论完全不同，但又可以满足他们对于中国文化的不同期许。类可以改变，“特殊”难于改变。中国文化的转型是“类”的转换，而不是自己的“特殊”的放弃或失语。冯友兰认为这种“类”的转化，是走向现代的追求，而中国的“特殊”的保留则是中国保持其自身的必要。于是，他认为，晚清以来中国的变化既是“全盘西化”，又是“部分西化”，又是“中国本位”的。它意味着“类”的全盘变化，所以是“全盘西化”；意味着和“类”有关的部分的变化而不是整体的变化，所以是“部分西化”；同时意味着“特殊”的并不变化，也就是“中国本位”。冯友兰以独特的概念试图超越普遍性和特殊性的复杂的历史纠结，也就对于困扰中国“现代性”的“共殊”问题提出了有效的解决的尝试。其次，在具体阐释上，冯友兰将中西问题化为两个方向加以处理。一是冯友兰将“类”的差异定位为一种生产方式的差异，他认为生产家庭化的社会和生产社会化的社会是两个主要的“类”。而中国的“现代性”正是由生产家庭化转向生产社会化的过程，但在其中的“特殊”则不会发生变化。冯友兰从许多方面展开有关生产家庭化/生产社会化的差异的分析。他指出“民初人”的许多对于传统文化的否定性的观点，其实是在“类”的层次上缺少认识，也就是没有考虑到生产家庭化与生产社会化的差异。由此造成了许多误解。这可以说是一种时间的文化论。二是冯友兰用城里人/乡下人的差异来说明西方和中国的

差异,他认为传统中国一直是世界上的城里人,而在现代中国则已经沦为乡下人。从这个城乡的差异冯友兰提出了一种空间的文化论,也就是西方乃是空间上的城里,中国乃是空间上的乡下。而工业革命的结果,使得“乡下靠城里,东方靠西方”。而中国要发展就必须由乡下人变为城里人,变成世界的强者。这种对于世界的解释方法的独特处在于他认为中国的“弱者”地位并不是“国民性”的问题和传统的问题,而是在具体历史语境中的空间结构的差异。他在这里对“民初人”提出了质疑。认为“五四”时代只是简单地强调精神和思想的“西化”,对于中国的文化精神有过于简单的判断,而没有从物质层面发展的具体策略。

冯友兰的这个生产家庭化/生产社会化,乡下人/城里人的二元对立是对于“五四”时代思想的全面超越的尝试。他的见解的独特之处是认为“五四”文化反而由于过度重视“精神”而忽视了物质,注重西方的话语和意识形态,反而忽视了西方的工业化和社会结构的状况,过度地沉溺于西方的“特殊”之中,强烈地要求改变中国的“特殊”,以致对于“类”忽略不计。而保守主义者也是同样简单地关注中国的“特殊”的不可变,而根本否定了“类”的可变,也陷入了同样的危机。双方都在“特殊”的沉迷中失掉了对于中国的历史和空间的定位。于是,他在抗日战争的历史中发现了中国复兴的历史机遇,提出了中国复兴的超越性的主张。这一主张从全球历史的宏观上对于“国”与“国”的关系,也就是民族国家的状态提出了深切的思考。他认为,竞争在国家间进行的时候是异常激烈的,“在现在底世界上,人是文明底,而国是野蛮底。野蛮底国却是文明底人所组织者。我们若‘明层次’则知此话,并无矛盾,亦非怪论。人与人应该互助,一国内之人,对其同国之人固应互助,即对异国之人,亦应互助。但国与国则不互助而斗争;其有互助者,乃因互助于其自己有利而行之。在人与人之关系中,‘以小人之心度君子之腹’是不应该底,但在国与国之

关系中,这却是一个最妥当的办法。”(同上,233页)而中国争取成为强者的历史临界点已经到来。他认为:“在近代,中国的厄运,至清末民初而极。我们现在底时代,是中国复兴的时代,而不是中国衰落的时代。”(同上235页)他指出:“真正底‘中国人’已造成过去底伟大底中国。这些‘中国人’将要造成一个新中国,在任何方面,比世界任何一国,都有过无不及。这是我们所深信,而没有丝毫怀疑底。”(同上,355页)

我想,这个冯友兰的“新中国”正是今天的当下的“新新中国”,正是来自当年冯友兰的这个“误认”之中出现的東西已经出现在我们的现实中出现了。我们的文学也应该对这个“新新中国”的新的可能性作出反应。

轻言“陌生”乃无知

2003年的诺贝尔文学奖授予了南非作家——约翰·马克斯维尔·库切(J·M·Coetzee)。去年,匈牙利人凯尔泰斯获奖的消息传来的时候,中国文学界就对于这个陌生的名字十分震惊。今年库切的冒出,我们依然陌生得很。这里面长期潜在着一个难解的问题:获奖的标准究竟是什么?所以,媒体宣称,我们对于诺贝尔文学奖越来越陌生了。

不过我以为,轻言陌生,只会证明无知。从库切到凯尔泰斯、比迪亚达尔·奈保尔,加之更早一点的高行健,他们之间的创作主题其实存在着相当清晰的联系,或者称之为共性。这种联系和共性就成为当下世界文学一种带有倾向性的潮流,甚至不妨把它看作是一种“时尚”。既然如此,还有什么陌生可言。从作家个体上说,或许是偶然性的,但从文学创作的文本意义上讲,有它的一贯性。其实,诺贝尔文学奖授予的正是作家笔