

新中國の新儒家改變了嗎？：當孔子遇見了馬克思

楊， 儒賓
国立台湾清華大学

<https://doi.org/10.15017/18167>

出版情報：中国哲学論集. 23, pp. 34-65, 1997-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



新中國的新儒家改變了嗎？

——當孔子遇見了馬克思

楊 儒 賓

中國近代史上，一九四九年是劃時代的一年。此年，中華人民共和國成立，中華民國退居台灣。年輕一輩的新儒家學者抱著神州陸沈之悲慟，輾轉到了港台，隨後分別建立他們的思想體系。而在學界已建立聲望的老一輩新儒家學者則仍定居大陸，並由此渡過他們坎坷的後半生歲月。留在中國大陸的新儒家學者在中共統治下，不得不正視「馬克思在中國」已是確切無疑的鐵的事實。而身為具有典型意義，創造力極強的思想家，他們也不得不嚴肅考慮「馬克思受納」的時代課題。無疑地，他們在思想及行動上或多或少都作過調整，但調整的幅度有多大？其調整是否出自自由意志？這些問題仍有待澄清。筆者將以馮友蘭、熊十力、梁漱溟這三位代表性的儒家人物為例，探討新儒家面對毛式馬克思主義的挑戰，他們如何整合兩種不同類型的世界觀。

一 莫驚道術多變遷

馮友蘭是現代中國聲名最響的思想家，也是一九四九年以後中國大陸哲學界最富爭議性的重量級知識分子。一般說來，海外人士對馮友蘭一九四九年以後的言論，多不以為然。馮在文革時期的表現，更被視為墮落知識分子的明顯標誌。改革開放以前的大陸學界對馮的批判也不遺餘力，但大陸學界批判馮的標準與海外不同，不，或許是恰好相反，他們認為馮是「一貫尊孔」派，是「唯心主義」的活化石，具有珍貴的反面教材之意義。文革結束後，大陸氣氛一變，大陸與

海外的關係也跟着改變，馮友蘭對自我的批判與定位也適時作了調整。⁽²⁾ 晚近不管海內外，學者對馮友蘭的評價已漸趨平實，對於其學其人，除了在情感上予以同情外，更有予以積極肯定者。⁽³⁾ 但所謂「馮友蘭現象」除了其人其學引發左右兩翼同時的攻擊外，⁽⁴⁾ 馮友蘭早晚期學術觀點有不少的改變，這仍是重要的學術議題，值得作進一步的探討。

馮友蘭早晚期的思想不同，這是他自己承認的，也是大家有目共睹的。一九四九年是他思想轉變的關鍵期，這個命題也是一般共許的。紅色中國革命成功以後，馮友蘭已從儒家的立場轉為馬克思思想的信徒，這是確切無疑的事實，當中沒有太多爭議的空間。如果說還有什麼事情需要斟酌的話，那就是我們可以探討：馮友蘭的轉變是什麼意義的轉變？以及他這種轉變到底反映了多少儒者在當代中國必然會面臨的命運？

馮友蘭的轉變，首先當然是哲學立場的轉變。哲學家轉變立場，此事原本常見，中外皆然。但馮友蘭早期的哲學觀點帶有強烈的教派、信仰的因素，與英美的哲學風尚迥不相同，無疑地，馮友蘭和所謂的現代新儒家三聖——熊十力、馬浮、梁漱溟——相比較之下，他較接近現代學院式的人物，理智的興趣較強。但我們不宜忘掉：理智的興趣仍舊是種興趣，而且這種興趣不難轉換成對某種信仰的強烈支持。在當代中國哲學界中，馮友蘭是少數能夠將主觀意義的興趣提昇為理論的架構，而且還形成一套足以稱得上是一家之言的哲學家。衆所共知，他所謂的一家之言，乃是結合程朱哲學與新實在論的「新理學」。⁽⁵⁾ 「新理學」是種創造，這沒有錯，但這種創造却是建立在程朱哲學的基礎上，而程朱哲學又是建立在孔孟基礎之上的。用馮友蘭自己的話講，他的「新理學」是「接著」理學的傳統講，而不是「照著講」。馮友蘭使用「接著」此語甚有意義，「接著」不是表示前有所承，後有所續嗎？作為一位後有所續的哲學家，而且還是兼治中國哲學史的哲學史家，馮友蘭當然不可能只是重複整理程朱的思想，他會對其他諸子百家有較多的同情——這似乎是哲學史家應當具備的條件；他又會想引進新的解釋架構，重新反省——這是哲學家不可或缺的能力。但除了哲學史家與哲學家這樣客觀的身分外，馮友蘭無疑地仍有所嚮往，仍有所宗仰。他的新理學的核心論述是理氣問題或是普遍與特殊的連繫，這是極明白的事實。他被視為代儒家立言，這也是學界普遍承認的事。⁽⁷⁾

猶有甚者，馮友蘭的思想轉變還不能僅就哲學傾向而言。大家都知道馮友蘭是支持儒家程朱學派的立場的，但就一位成長於舊社會，而且受傳統價值體系影響甚深的學者而言，中國哲學不會僅是理智的遊戲，它是與個人存在感受、甚至終極信仰息息相關的學問。馮友蘭在《中國哲學史》的〈自序〉裡談到他寫此書的感想：

此第二篇稿最後校改時，故都正在危急之中。身處其境，乃真知古人銅駝荆棘之語之悲也。值此存亡絕續之交，吾人重思吾先哲之思想，其感覺當如人疾痛時之見父母也。吾先哲之思想，有不無錯誤者，然「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」乃吾一切先哲著書立說之宗旨。無論其派別爲何，而其言之字裡行間，皆有此精神之瀰漫，則善讀者可覺而知也。「魂兮歸來哀江南」此書能爲巫陽之下招歟？是所望也。⁽⁸⁾

抗戰期間寫的《新原人》此書之〈自序〉亦說道：

「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」此哲學家所應自期許者也。況我國家民族，值貞元之會，當絕續之交，通天人之際，達古今之變，明內聖外王之道者，豈可不盡所欲言，以爲我國家致太平，我億兆安身立命之用乎？雖不能至，心嚮往之。非曰能之，願學焉。⁽⁹⁾

馮友蘭這些語言不太可能出自西方一般哲學家之口，這些語言有盼望，有寄託，有內聖外王之道，有安身立命之意。總而言之，一九四九年以前，馮友蘭看待儒家哲學，不會僅視爲理論的建構（雖然這方面的因素是有的），也不會僅是情感上的同情而已。他就像宋明理學家一樣，認爲其間有天人之際的大道理存焉。從這樣的觀點看，他是廣義的宗教教派意義底下的哲學家。儒學於他，既是哲學亦是宗教。⁽¹⁰⁾正因爲既宗教又哲學，所以他的立場之轉變，才特別值得注意。

一九四九年以前，馮友蘭的思想中不是完全見不到馬克思主義的影子，他已注意到「產業」對文化基礎性的影響。他甚至於提到中西的差別乃是歷史發展階段的差別，中國只有補上「產業」革命這樣的課題，其思想文化才有可能大幅度的發展。但「影子」到底還是「影子」，它不可能是正面的高大形象，誠如他在〈自序〉裡說的：

我在四十年代雖然自命爲接觸了一點馬克思主義，但是對於馬克思主義的一個中心思想，階級鬥爭，却是不懂，也不能接受。就我的階級出身和當時的階級立場說，這也是不足爲怪的。我習慣於從民族的觀點了解周圍的事物。在抗戰時期，本來是中、日兩國的民族鬥爭占首要地位，這就更加強了我的民族觀點。……我當時的哲學思想，也接近於程、朱道學。在當時希望對於抗戰有所貢獻的人，只能用他所已經掌握的武器。我所掌握的武器，就是接近於程、朱道學的那套思想，於是就拿起來作爲武器，搞了「接著講」的那一套。⁽¹¹⁾

馮友蘭在這裡的反省和他以前著作所反應的基調是一致的，或許他以前的著作所包含的「民族文化」成分更濃厚些。筆者相信馮友蘭當時所以和國民政府密切合作，主要的接合劑當是「民族文化」，而不見得是外界流傳的「不甘寂寞」這種

主觀的道德因素。「民族主義」、「救亡圖存」是馮友蘭一生極重要的激情因素，他之視哲學為宗教，也和傳統中國哲學講究「內聖」、「外王」分不開有關。如果有一天，他發現儒家正統不管用了，管用的反而是與他思想大異其趣，甚至是相互對立的外來哲學體系，我們不難想像：他的內心衝突會有多大。

一九四九年前後，馮友蘭正是面臨這樣的處境，他親眼看到以傳播正統文化自許的政權日益受到人民的懷疑，而一度被視為異端邪說的共產主義却方興未艾，而且其勢頭是全球性的。毛澤東領導的中國共產黨似乎一步一步解開了長期束縛中國文化的枷鎖，滿足了中國百姓百年來期盼的太平歲月。據說三座大山被移開了，中國人民站起來了，一種具有世界史意義的新人種與社會在舊神州大陸上出現了。當時許多從舊時代出來的知識分子都在這種巨大浪潮的衝擊下，人格的延續性斷綫了，舊日的信仰體系崩潰了，他們真相信自己已有罪，對不起人民，他們的思想需要改造。費孝通回憶起「解放」後的心情時，說道：

解放後，絕大多數從舊社會來的搞過社會學這門學科的人都衷心地希望在黨的領導下，學習馬列主義來改造自己的思想和改造這門學科，以達到能開展適應新中國需要的社會學研究，進行一些社會調查，反應一些實際情況，提供有關領導部門作為解決這些社會問題時的依據，以便自己能通過學術工作為人民做一些有益的事。¹²

費孝通的個案絕非「個例」，當時許多著名的知識分子都曾公開自我檢討，毫不留情地批判自己——其中包括風骨嶙峋的梁漱溟在內。馮友蘭當時自也不能免，而且很可能還是心甘情願的「不能免」。一九四九年十月，他寫了一封信給毛澤東，大意是說他以前講封建哲學，幫了國民黨的忙，以後他要改造思想，學習馬克思主義，而且還要用馬克思主義的觀點與方法，重寫一部中國哲學史。毛澤東很快的就給他回了封信，措辭不太客氣。¹³馮友蘭接到信，頗感意外，對毛的話氣則有些反感。可是他當時確實想改造思想，好好的接受馬克思主義與毛澤東思想。

馮友蘭改造的很快，轉變的很迅速。我們且看他在五十年代裡寫的文章是怎麼回事。在〈中國哲學底發展〉一文裡，他破題即寫「中國哲學發展底歷史，也如歐洲哲學一樣，是唯物論與唯心論底鬥爭史。這樣的鬥爭史就是中國歷史中各時代底階級鬥爭在思想上的反映。」在〈關於中國哲學史研究的兩個問題〉中，他一破題又說道：「哲學史是唯物主義思想與唯心主義鬥爭中發展底歷史，是辯證法思想在與形上學的鬥爭中發展底歷史。這種哲學史觀是關於哲學史研究的正確的理論，同時，也是研究哲學史底正確的方法。」在〈中國哲學史發展底一個輪廓〉一文中，他破題也說道：「哲

學史是唯物論與唯心主義、鬥爭底歷史。這是哲學史發展底一般規律，也是我們研究哲學史所遵循的一般原則。」⁽¹⁴⁾馮友蘭五十、六十年代寫的文章裡面，這類話語極多，不勝枚舉。

筆者所以特別舉出這三段，乃因這三篇文章恰好是他當時文章結集《中國哲學史論文初集》的前三篇。他在每一篇的破題即道出唯心論與唯物論的鬥爭史，開門見山，毫不隱諱。事實上，不只是不隱諱，恰當的說，當是公開表態。這表示他已經是徹底改造過了，新馮友蘭已是馬克思主義忠實的信徒。他這段時期寫的文章，其語彙固多借自共產黨。其所以宗之「經」，所徵之「聖」，也多馬克思、毛澤東。他這種轉變實在是太清楚了，不管教條主義者滿不滿意他的表現，至少他的「誠意」是夠的。馮友蘭後來在回憶錄中也承認：他解放以後寫的文章，除了兩次的主張以外，主要的是「懺悔」。⁽¹⁵⁾他這兩次主張，一是關於中國哲學遺產的繼承問題，也就是所謂「抽象繼承法」的爭辯；另一是理論與實踐的聯繫問題。馮友蘭在這兩次論戰裡，確實發揮了他哲學的專才，比較能獨立發言。這兩次論戰的文章也比較有理論意義，可以代表他當時的思想水平。但我們不宜忘了：馮友蘭講抽象的繼承，講實踐，其前提仍是要為「新中國」、「馬克思主義、毛澤東思想」服務。總而言之，馮友蘭在文革前，他惟恐人家不知道他已是位馬克思主義者。他定下的形象很清楚，我們似乎不必費心去探問：他是否受迫，言不由衷？「意向性」的問題不易談，在馮友蘭身上，更不易確實指認。因為很明顯的，馮友蘭的轉變有他個人的歷史背景，也有大時代的背景作支柱，我們實在看不到有比較可靠的資料足以證明他的轉變不是出自自由意志。至於他在文革期間的表現，那就不用再談了。

二 民族文化的立場

文革以後呢？文革以後，馮友蘭是否有了徹底的轉變？

轉變是有的，而且轉變很大。馮友蘭女婿蔡仲德先生在最近的一篇文章中，即將一九七九至一九九〇年單獨劃分出來，視爲他思想發展的第三期，蔡先生稱之爲「回歸自我」的時期。⁽¹⁶⁾蔡先生這種劃分，頗得到馮友蘭學生及家人的支持。牟鍾鑒先生即爲文支持這種論點，並且針對馮友蘭晚年大作《中國哲學史新編》作了更精緻的分析。⁽¹⁷⁾透過蔡、牟兩先生之文，我們看到馮友蘭的最晚年思想真有轉變，而且隨著哲學史一部一部寫下去，越到後來，他離開解放以後的面貌越

遠。到了最後一冊論及近現代思想史時，馮友蘭的觀點離開官方已經不只是遠，甚至可以說是相反了。我們看書中馮友蘭對太平天國、維新運動、毛澤東的評價等等，實在不能不承認馮友蘭獨立發言的苦心——只可惜這些論點對海外人士而言，反而是常識，因此，凸顯不出馮友蘭思想奮鬥的軌道。

馮友蘭的學生將他「回歸自我」這一期特別彰顯出來，這是有意義的。就他個人的生命經歷而言，他一生的發展可以說是馬鞍型的，他成於馬鞍此頭，迷於馬鞍凹部，最後再登上馬鞍另一頭。由於劃分了第三期，我們多少可以平衡對馮友蘭的觀點。但對馮友蘭這樣一身兼具有思想史意義、本身又是位重量級的哲學史及思想史之學者而言，我們觀看他的轉變，主要是在關鍵性的思想本身，而不是局部性的哲學命題。如果說馮友蘭在一九四九年以後，已決定改造思想，成為馬毛的信徒。那麼一九七九年以後，馮痛定思痛，是否有類似的生命急遽之轉向呢？

筆者認為沒有。馮友蘭是變了，但他的變是在馬毛的框架下或信仰下，一種「修正主義」的調整。他改變以往極左的論調，變得較符合真實了。一九八二年馮友蘭重回睽隔多年的美國，接受哥倫比亞大學頒贈的榮譽學位。致詞時，他說道：中國每個新興的統一時代，總需要有種與之相應的哲學體系作為國家的重心，以往的儒家、新儒家皆是有如此的意思。至於現在呢？馮友蘭說道：

中國今天也需要一個包括新文明各方面的廣泛哲學體系，作為國家的指針。總的說來，我們已經有了馬克思主義和毛澤東思想。馬克思主義會變成中國的馬克思主義，毛澤東思想還會發展。中國的馬克思主義，這個名詞有些人會覺得奇怪。其實它久已存在，這就是毛澤東思想。毛澤東思想的定義就是馬克思主義普遍原理與中國革命實踐的結合。既然與中國革命實踐結合了，那就是中國「的」馬克思主義，而不僅是「在中國」的馬克思主義¹⁸。

這是馮友蘭的基本立場，他的立場在寫〈自序〉時，並沒有改變，也不需要改變。誠如他在同一場致詞裡說的：「中國革命勝利了，革命帶來了馬克思主義的哲學。絕大多數中國人，包括知識分子，支持了革命，接受了馬克思主義。人們深信，正是這場革命制止了帝國主義的侵略，推翻了軍閥和地主的剝削和壓迫，從半封建半殖民地的地位拯救出了中國，重新獲得了中國的獨立和自由。人們相信馬克思主義是真理。」¹⁹馬克思主義是被視為「普遍真理」的，「毛澤東思想」則是此一真理的具體化，這也可以說是「具體中的普遍」。馮友蘭的新理學翻來覆去，談的都是「普遍」與「特殊」（具體）的繫聯。現在他論到馬克思——毛澤東的思想時，竟然很自然的就使用了這套原理程式。馬之於毛，猶如理（普

遍)之於理氣相合(具體的普遍)。

我們看過馬毛與普遍的類比關係後，即不難揣測馮友蘭當時的自我改造有多徹底！有多真誠！我們也不難理解：不管馮對毛有多少意見，他對毛的崇敬是極端真實的。難怪一九七六年九月毛澤東逝世的消息傳來時，馮友蘭會悲從中來，寫道：「神州悲痛極，億兆失尊親。一手振華夏，百年扶昆侖。不忘春風教，長懷化雨恩。猶有鴻文在，燭爛照征塵。」在天安門的追悼大會上，馮友蘭又作了一首詩：「紀念碑前衆如林，無聲哀于動地音。城樓華表依然在，不見當年帶路人。」在回憶錄中，馮對毛仍拳拳不忘，毛是被馮奉爲哲學家的，相形之下，馮只是個哲學工作者。毛既然是真理的化身，那麼，馮對他會「不忘春風教，常懷化雨恩」，並悲慟「不見當年帶路人」，此種語言自是題中應有之義。

「不忘春風教」云云，這樣的語言似乎太政治化了。至今爲止，我們處理馮友蘭思想的轉變時，其焦點似乎也都集中在「民族文化—救亡圖存」這條主軸上面，對於身爲哲學家的他的主要哲學命題，却著墨不多，此事甚爲怪異。但「馮友蘭現象」之所以得以成爲某種特殊的文化現象，筆者認爲剛好在這種看似怪異的現象上面。我們將重點置放在「具體—普遍」這種哲學命題的敘述上面，這不是我們特別的選擇，而是馮友蘭自己的話語揭開了這個面相。一九四九年以後的馮友蘭對純粹哲學的問題已不再多談——或許他當時也已不能再多談。大家都知道他在理氣關係上一個較大的修正，乃是他由先前的「理在事外」說，轉而主張「理在事中」說。如果我們考慮到他原先的朱子哲學或新實在論的立場，我們不能不承認這個轉變是相當大的。但很奇怪的，馮友蘭這種轉變在他個人的生命上似乎沒有顯出特別重要的意義，他的新說和當年《新理學》引發的反應也不可同日而語。

任何理論擺置的時空定位不一樣了，其效果很可能也就不一樣，就這點而言，馮友蘭的新說之命運或許不是那麼令人驚訝。但馮友蘭身爲哲學家，而且他還認爲中國的哲學具有宗教的功能，但他的新理學在決定他的生命方向上的作用，竟然遠比不上民族文化—救亡圖存的關懷，這當中不能說沒有蹊蹺。

馮友蘭自己很坦誠的說出個中原因，他說：他雖然一再強調理學家的境界說、性命之學，但他說的先驗之理、天地境界其實都是玄談，或是邏輯的談。他談的越邏輯，境界越高，他離開真實的世界也就越遠。馮友蘭在一九四九年以前的哲學論述是否真的如同他後來懺悔的那般玄，此處姑且不論——「理論」上講，馮友蘭始終相信中國哲學是有宗教的功能的。但馮友蘭的理側重邏輯的構造，偏重形式的意義，它缺少程朱理學中存有論的真實及道德實踐的動力，這是相當清

楚的。程朱環繞著理氣論，先後提出了主敬、涵養、察識的工夫論；太極、陰陽的宇宙論；還有一連串的讀書方法、小學修養等輔助性方法，最後才可証成心靜理明「衆物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」的境地。換言之，程朱的理世界不只是個邏輯的構造，它是絕對的真實，就像朱熹說的：「萬事無有實於理者。」馮友蘭在這點上作了奇妙的改造，他繼承了程朱的哲學語言論述，用他的話講，也就是他「接著講」。但在接的過程中，他移花接木，程朱哲學中那種強烈的存有論真實感被接的不見了。等到有一天，他必須面臨如何匯通馬克思思想的問題時，他理智頭腦中建構出來的邏輯結構竟激發不起太多的火花——更遑論火力了。他可以用來整合馬克思主義與儒家思想的實際動力，乃是他對民族文化之認識與情感，但很不幸的，馬克思主義當時在解救民族危機的功效上，被他同代多數的知識分子認為超過儒家，馮友蘭這時怎麼辦？

現代中國哲學家當中，馮友蘭化繁為簡的工夫無人可及。不管多複雜的哲學命題，他似乎總可以清晰的表達出來，但其學清晰如是，其人却未必邏輯到底。馮友蘭的理智興趣與他的生命傾向間，其實是有嚴重的差距。哲學家的馮友蘭用了許多理學的論述，但如果我們因為這些理學的論述就認定馮友蘭是理學中人，並因此使用理學的規範加以判斷，我們再怎麼樣都無法相信他為人或為學之真誠。但我們如果了解他思想中的形上世界是個無實質內涵的形式帝國，它不能提供整合新思想勢力的武器；我們如果再了解理學的「道」原本就有不離民族文化的日用之道這個面向；以及了解馮友蘭及當代許多知識分子共通的家國情懷，我們或許可以理解他在共產中國的一些表現。

哲學的馮友蘭與情感的馮友蘭顯然是衝突的，這種衝突到了文革時期達到了巔峰，當時的馮友蘭徹底的否定了馮友蘭自己。隨著文革結束，改革開放，馮友蘭才再度從漩渦中脫身，冷靜地給自己找到新的位置。晚年的馮友蘭寫下《中國哲學史新編》煌煌七本巨著，即無異於為自己的新生命作了見證。

回到前頭提到的思想劃分期的問題，從哲學知識的觀點，筆者不是不同意馮友蘭思想可以劃出第三期，也不是不同意第三期可以視為「尋回自我」的時期。但從作為終極關懷的價值體系之儒家觀點來說，筆者也不得不認為：經過了三十年的翻騰，馮友蘭這時所尋回的自我已不再是解放前的自我了。他自己說以後要「修辭立其誠」，我們沒有理由懷疑他的夫子自道。既然馬克思主義——毛澤東思想被他視為解救中國的靈丹妙藥，它是種普遍的真理；而且，「救國」又被他視為終生的宗教。那麼，在馬毛救國的魅力沒有消失前，「馮友蘭是位馬克思主義者」的身分即不會消失。但如果這

個前提不存在了，馮友蘭是否有可能再作大幅度的轉變呢？他的《中國哲學史新編》是個有趣的案例，我們可以看到他越寫越回去，寫到最後一冊時，其立場已經不是官方的「無產階級哲學」的觀點了。更恰當的說，當是反對的觀點了。筆者有時不免遐想：如果馮友蘭有機會看到蘇聯解體，或聽到戈巴契夫與葉爾欽聯合宣布共產主義帶給蘇聯的是場史無前例的大災難，那麼，他會怎麼想呢？

三 六經的共產主義化

在一九四九年以後，熊十力的思想是否有轉變呢？台灣學界在解嚴前，論及熊十力思想者，大抵認為他是民族、文化的捍衛者，反共反唯物論的鬥士。⁽²⁰⁾近年則另有種聲音出現，此聲音不但質疑熊十力早晚思想的連續性，甚至還質疑到熊十力的人格。如果說學界曾有「馮友蘭現象」的話，那麼，「熊十力現象」也是個可以注意的論題。

一九四九年共產黨取得了中國的政權，它不但控制了全國知識分子的行動，它還從他們的頭腦內部發動一場足以顛覆人格連續性的思想改造運動，它想驅使從舊時代過來的知識分子徹底劃清界綫，「作新民」。熊十力的思想素有定見，他對民國以來的政治及社會風氣批判甚厲，對執政當局恐亦無好感。但他與共產黨在哲學的基本立場上見解不能相同，甚至不能相容，這却是任何人都看得出來的。熊十力在解放前，人曾到達廣州。面對風雨蒼茫的時局，他躊躇徘徊，舉棋不定，心情極為鬱悶。他在給高弟唐君毅、徐復觀的信中，曾感歎道：「道」已被視為在中共，任何人反抗它，很難得到世人的同情。⁽²¹⁾何況，他的身體狀況也很難容許他去國遠遊。熊十力就在對舊時局不滿，與對新中國執政者仍感陌生的情況下，狐疑地接受即將到來的命運。

按照中共官方的解釋，「解放」是個神聖的名詞，它代表一種本體論斷裂的劃時代事件。因此，解放後，知識分子是需要自我檢討、並且和昔日的「我」劃清界綫的。但熊十力的情況很特殊，筆者好像還沒看到這樣的材料，這樣的「缺席」不可能是沒有意義的。「解放」初期，據說中國哲學會曾邀熊十力作委員，他回答道：「我是不能去開會的，我是不能被改造的，改造了就不是我。」同一時期，馬一浮寫信給他，說他自己是「確乎其不可拔」。熊十力回信，說道他也是「確乎其不可拔」。⁽²²⁾熊十力這種「確乎其不可拔」的自信似乎終身未改，他晚年仍不斷寫書，他這些書給他帶來的似

乎是毀謗多於名譽，《原儒》與《乾坤衍》論及政治社會的篇章，引發的不滿之聲尤多。但即使在這兩本書中，我們看到的熊十力仍舊是一貫的自信，他仍堅持他所寫的即是他所想的。他不是不知道他的論點可能會引起非議，但他仍堅持他的理念。他說：「從來治國學者，惟考核之業，少招浮議。至於義理之言，不遭覆瓿，即是非紛至。余造《原儒》，宗經申義，言所欲言，上酬先聖，他非所計。」⁽²³⁾在晚年最後一部成體系的著作裡，他又說道：「本書寫於危病之中，而心地坦然，神思弗亂，此爲余之衰年定論。」⁽²⁴⁾他於《乾坤衍》、《原儒》兩書其言猶是，其餘諸書自然更不可能是違心之論。凡讀過熊十力著作的人，很少人會懷疑他的個性之強，論述之真。從主觀的「意向」上說，熊十力始終認爲自己是「言所欲言」，「不能改造的」，這是可以確定無疑的。

但熊十力如果不能受壓迫以改造自己，他是否可能主動的調整自己，以適應新的環境呢？

對相信熊十力代表「活的中國精神文化」的海外人士而言，他們大概很難接受熊十力一九五一年寫的《論六經》、一九五四年的《原儒》及一九六一年的《乾坤衍》。事實上，也不只海外人士難以接受，共產中國的學者一樣也難以接受——雖然難以接受的原因不一定一樣。也不只海內外人士難以接受，連熊十力最重要的朋友梁漱溟、馬一浮都無法接受。不，不只無法接受，更恰當的形容應當是痛心疾首。同樣在一九六一年，梁漱溟即撰寫了〈讀熊著各書書後〉⁽²⁵⁾此篇長文，此長文得到了馬一浮先生的印可，基本上，它可以視爲儒學團體內部自我批判的一篇重要文獻。在這篇長文中，梁漱溟對熊十力的思想頗有讚美，但更基本的是指責，而且用語頗重。梁漱溟指責熊十力好詆毀前賢，意氣自雄，胡亂比附，考據不通。兼以不懂自然科學、社會科學，却喜匯通古今中外，結合孔子與馬克思，到頭來弄得非驢非馬，自誤誤人。熊十力不知道看過梁漱溟的長文沒有？總之，他沒有或沒有機會答辯。事實上，也沒有人站在熊十力的立場，嚴肅的回應梁漱溟文中的論點——這和《新唯識論》引發內學院、佛教人士及熊十力師生兩方間的大規模論戰，真是相差霄壤，遠遠不可同日而語。

愛護熊十力的學生沒有替熊十力爭辯，這是可以理解的，因爲他們實在無從辯起。熊十力這些著作的基本立場是「孔子爲新中國立法」，作爲五經之首的《易經》是講究革命的，而且這種革命還不是資產階級革命，而是無產階級革命。他解釋「亢龍有悔」道：

亢龍有悔，窮之災也，孔子明知周天子之不可維持。《大傳》曰：窮則變，變則通，通則久云云。孔子蓋以天子統

治天下之亂制，由夏殷至於西周，不可不廢除，故倡導革命也。⁽²⁶⁾

他釋「黃裳元吉」之義道：

古代天子之衣，其色黃。裳者，衣之施于下體者也。裳而黃色，則是下民起而奪天子之權與位，用天子之服色……下民用天子之服色，則是下民群起革命，廢除天子制度，消滅統治階級，下民一齊伸出頭來，共主天下事。⁽²⁷⁾

《易經》是五經之首，此書雖經「俗儒」「奴儒」竄改偽造，但基本的思想還是看得出來的——至少熊十力是看得出來的。《易經》這種偉大的無產階級的革命思想經由孔門「大同」一派師生的管道，仍下貫到其他各經去，尤其是《周禮》一書。熊十力說：

周官經則于統治層推翻之後，積極建設新國家。對內，則急於作動人民，取消私有制，土地國有，一切生產事業皆是國營。⁽²⁸⁾

原來《周禮》不但是革命之書，而且還是主張廢除私有財產制的無產階級革命之書。熊十力晚年著作若此之言，俯拾皆是。《易經》、《周禮》誠然難讀，但千百年来，能解讀如熊先生者，亦可謂絕無僅有。

孔門宗旨最要者厥為《易經》，其次為《春秋》、《周禮》，但此三書經文俱在，何以後人俱不能得其奧義？原因是「七十子後學必稍有改竄；及至漢初，群儒擁護帝制，且不得不竄改孔子六經，以為忠君思想樹立強大根據。諸儒大概採用孟軻荀卿一派所傳承之經本，而復有竄亂，此種推索，決不遠離事實。」⁽²⁹⁾「竄改說」是詮釋經典時，最常見到的一件致命武器。它可以瓦解現行經文的合法性，而本身的立論又很難被推翻——不過，話說回來，它的論證也不容易建立。熊十力為了証成他的「六經革命說」，所以編造了一套自彈自唱的六經傳承表。首先，他劃分了孔子與諸儒，孔子才足以代表儒家的真精神，而這真精神却受到了其門生及再傳門生的污染，其中污染最嚴重的竟是理學家一再讚美的道統骨幹曾子與孟子。其次，他再劃分孔子思想為前後兩期，兩者以五十歲為界。前期思想不免小康，後期則臻於大同。首載大同之書者，厥為《易經》。第三，他再將先秦與西漢作一劃分，先秦的曾孟荀已不知孔門大義，漢儒更是大肆改造。此後，六經宗旨自然大義絕而微言乖了。

熊十力的「六經論」很明顯的與儒學傳統的講法不同，這種說法如果成立，儒學的詮釋傳統勢必要完全倒塌。但熊十力的說法怎麼成立呢？他如何去檢證他的孟子論、曾子論、荀卿論、六經論等等呢？他提出的一個命題如果要能成立

(valid)，其前提往往非得先推翻千百個有效知識系統內的定說不可。他如果要建立起全部的假說，其工程之浩大，無異於重新製造一部新的歷史。無疑地，熊十力的講法不只造成了詮釋學的斷層，而且更造成了詮釋學的虛無主義。一個解釋系統如要能自圓其說，證明爲「真」，其間的諸多因素是要能「相容的」(consistent)；至於考證性的文獻證據，更不免要有相當程度的「外在對應性的」(objective)。一種假說如果與現有的證據不相容，又不符合出土及現行流傳經典文獻的客觀現實，那麼，這種假說要能成立，其事也難。⁽³⁰⁾

然而，熊十力這些話是否是違心之論呢？我們前文已引用過熊十力的夫子自道：他是不能改造的。熊十力這樣的話語並不是過墳吹口哨，自我壯膽而已。事實上，中共要人董必武、陳毅甚至周恩來等人都很了解熊十力的立場，他們都不急著改造他。中共當局對熊十力的體諒及耐心，直是異數。⁽³¹⁾熊十力晚年這些非常奇異可怪之論，其實早已有之。熊十力極不喜歡康有爲，他認爲康有爲名士氣息過重，學術誤國。但熊十力在宗仰今文經學派及獨斷自信上，其實和康有爲很像，甚至還超過之。⁽³²⁾熊十力救國心切，婆念甚殷，他和同時代的血性知識分子一樣，對「救國」懷有近似宗教的熱誠。但自另一方面而言，儒家的真精神又是他安身立命的支柱。在當時中國的學術傳統中，對政治社會問題能有反應，而又能維繫儒家象徵意義的，莫過於今文學派。熊十力批判一些公羊家的講法，其原因並不是後者太離奇了，而是後者仍不夠徹底。熊十力眼中的孔子是位無產階級革命家，六經中蘊含了無數量的社會主義之思想。他這套思維方式與漢人認爲孔子爲漢立法，晚清公羊家講孔子變法，其思維方式完全沒有兩樣。熊十力與他們不同的，乃是在二十世紀六十年代，一種新興的學說已全面性的取代了原有的學術性論述，並且掌握政權，還獲得道德的權威以後，熊十力仍想改裝舊有的武器，重新登上不同社會發展的戰場。熊十力很相信他的說法是符合孔聖的，而且是符合時代需要的，「毛公」的思想與他亦多有相合之處。⁽³³⁾

當然，熊十力所以會有此絕裂魯莽之想，他的個性絕對是個重要的因素——或許他多病的體質也有關係。熊十力自信，固執，我慢，獨斷，這樣的特性幾乎人人皆知，他自己亦自知甚深。加上他苦學出身，從千辛萬苦中，不假外力，自己練就一身獨特的功夫。因此，他幾乎沒有現代學者「爲知識而知識」或「知識的職業倫理」所必需具備的規範。他過的也不是現代學者的生活類型，他不與人溝通，也絕少參加學術會議，他思想中的世界比真實的世界還要真實。任何人對他的批評，往往被他視爲對他的誤解。他也不相信旁人提出來的某些論證，可以推翻他的孔子形象。橫豎他一身孤獨憤

了，別人越不了解他，他越自信自己孤苦搜求所得的是孔門之真諦。他在這點上，與他相當看不起的康有為並沒有什麼兩樣。

梁任公批評康有為個性獨斷，強以客觀的證據屈從自己主觀的要求。³⁴梁漱溟批判熊十力，用詞不同，但大概的意思是差不多的。康、熊兩人的解經行逕，說魯莽固亦魯莽，但其中不無道理可說。他們兩人都身處在思想衝突的時代，他們兩人都想站在儒家的立場上，消納陌生而又豐富的外來思想。但他們使用經學作為消化外來成分的母盤時，因為缺乏長期交流、格義、詮釋、消化、再創造的歷程，因此，遂不得不大幅擴充或修正經書原有的內涵，以期可以和外來的思想接軌。職是之故，《禮記·禮運》和柏拉圖的《理想國》成了姊妹篇；《周禮》、《易經》則變成了古代東方版的《資本論》。旁觀者或許認為他們的消化根本只是囫圇吞棗，勉強的很。但康、熊兩人的個性却使得他們可以安居在自己建構的思想世界裡面，而且居之不疑。就事論事，熊十力論六經，其政治社會的論點很難成立，學者或主張他晚年這些論點乃是一生的負債，筆者認為這種批判不算苛刻。但我們沒有任何證據證明熊十力的說法不是出自自由意志。他的個性，加上他的思維方式，還有他過度的用世心切等等因素，驅使他寫了這些非常奇異可怪之論。但熊十力晚年的學術缺點應當只能說到這裡，他對形上學的闡釋，不能視為暮年怪論。海外學者——甚至包括梁漱溟本人，對他的批評不見得全部合理。他們的譏諷或出自誤解，或因學術立場不同所致。筆者認為就書論書，《體用論》、《明心篇》等等，其言或不免拖拉冗雜，比不上《十力語要》、《讀經示要》等書的精粹。但就思想而言，晚年這些書絕非「混亂支離」³⁵。梁漱溟對熊十力這些批判，其實還是跟兩人的哲學立場原本有些差異所致。

四 懸解終須千歲後

《原儒》、《乾坤衍》講內聖的部分及《體用論》、《明心篇》等書自出版以來，並沒有受到學界太大的重視。包括他的學生在內，大家似乎都認為熊十力思想的精華在解放前，而不是在解放後。熊十力本人則認為他後期這些書寫出來後，兩本《新唯識論》可廢。人之自許與他人之期許，有時竟相去如是之遠。熊十力晚期這些書該如何評價？此是一大大問題，此處姑且不論。本文僅想指出：熊十力在這些書裡，基本上擺脫了佛教術語的牽扯，他更明確的發揮了《新唯識

論》中「體用不二」、「性修不二」的主張。熊十力的《新唯識論》論者已多，簡單的說，此書的主軸是本體宇宙論，但此主軸又下貫到心性論、工夫論上來。這樣的論述基本上走的還是理學家的路子，張載—王夫之的氣味尤其濃厚。就最基本的觀點而論，熊十力主張在存有論上本體與現象不二，本體即在現象之中，但一一總和的現象仍不等於本體。這種不一不異的命題如何理解？熊十力說：此有待「悟」。在宇宙論上，熊十力主張體用不二，本體即創造，一即多。在心性論上，熊十力主張性智量智相通，但功能有別。在工夫論上，熊十力主張性修不二，承體起用。值得注意的是，當代新儒家中熊十力幾乎是唯一一對本體宇宙論感興趣的哲學家。他也重視王學，但「良知」的概念雖然可是他體用論的一個重要概念，但在理論系統的天平上，他並不特別側重此邊，這與馬一浮、梁漱溟特別側重王學，兩者實有明顯的差異。熊門高弟牟宗三似乎承認從客觀面（本體宇宙論）亦可入手，但他對此却多存而不論，興趣也不大。熊十力常自認自己是王船山後唯一能洞燭宇宙真機的人，確實，在儒學思想史上，能夠本末內外兼收，兼顧主體面與客體面，而且還能鞭辟入裡，直透性海、道體的思想家，實寥若晨星。其學派傳承亦薄如游絲，不斷如縷，其情況和陸王心學、程朱理學各自形成一大傳統，不可同日而語。熊十力對本體宇宙論特感興趣，難怪其解人絕少。而在馬恩列毛已成官方意識型態、而且一度還極有威望、幾乎人人擁戴的情況下，熊十力仍堅持他認定的宇宙真實，這絕不是可以忽略的事。

熊十力說自己的立場是超越唯心、唯物兩邊的，這不是他取巧的講法。依據他體用論的基本設定，理氣不分、體用不分、本體現象不分、心物不分，這些都是當有之義。「本體論的堅持」、「本體論的焦慮」，這是當代新儒家的一個主流基調——差別只在他們或將它收到「道體」上講，或收到「心體」上講——這也是他們最不容易為外人理解的一點，熊十力在這方面的立場尤其堅定。大陸學者批判熊十力思想的，或認為其思想仍是唯心主義，或認為其思想在為過去的革命「補課」，或認為熊十力仍站在中國文化本位宣言那一類的立場上。⁽³⁶⁾這些批判都太從「歷史的」、「特殊的」角度入手，好像熊十力的思想就是中國世紀之交的政經局勢之翻譯。他們忘了熊十力的立場固然憂憂獨造，但在儒家的《中庸》、《易傳》、希臘的新柏拉圖學派、德國的理想主義、印度的吠陀哲學甚或佛教的眞常惟心系，皆有類似的「宇宙為唯一眞實之體現說」，至少有類似的姿態或影子。熊十力是依靠在這種中西大傳統的背景下，再吸收《易經》、王船山思想中動態的、辯証的、永恆創生的理念，終於形成自己的體系。放在心物問題上講，既然理氣不二、體用不二，則作為根本問題的心物二者只能被視為同一實體的兩種面相。熊十力再把這一體二相放在《易經》「翕」「闢」的隱喻下展開，形

成了生生的宇宙論。

熊十力對他的體用論極有信心，他說這是他千辛萬苦「悟」出來的，他對此「悟」另有說明。總而言之，經由此悟，熊十力相信他領悟了宇宙的真實，這是最終的真理，不增亦不減。體用論構成了他人格的一部分，所以他才會說：「改造就不是他了」。熊十力這種體用論顯然不合馬克思主義者的口味，熊十力自己也很清楚，但他在這點上却始終未曾讓步，他說：

明夫乾坤只是兩方面，不可當作兩體去想。學者如悟得乾坤互相含。則一元唯心論存神含質，固是割裂渾全之宇宙，無當於實理。而一元唯物論以實事求是為宗趣，誠無可違反。然其在哲學上之主張，則不肯承認精神為本有，畢竟存質舍神，亦不得無失也。⁽³⁷⁾

唯物論者不悟宇宙實體，祇執定物質是實有而已。本論上宗大易，以體用不二為主旨，以為實體變成功用。即乃全體分化之始：余究明物質宇宙所由成，本主全體分化論。此與細分論者相較，不止九天九地之隔絕，根本處誠無可相容也。⁽³⁸⁾

這是他在一九五六年及一九五八年寫的文章，這樣的論點此時一再出現。說得更乾脆些，這是熊十力思想的基調。馮友蘭在同一時期，一直在懺悔他解放前的論點。熊十力却有異於常人的自信，他仍一貫的「反動」。他不但不接受外人給他安排的唯心主義之位置，他還自高位置，以掌握宇宙真理的高屋建瓴之優勢，批判唯物論不見道，其失與唯心論相同——也許他還會認為在玄學層面上，唯物論可能更糟糕些。

熊十力所以如此自信，乃因他有「悟」，他也相信人類可以悟此「本體」，因為每個人皆有「性智」，性智是悟證本體的直覺。由於本體是一整全，它不對分別性的感官開放。所以學者要進入超越之境，他非具有此獨特的性能不可。《新唯識論》開卷的〈明宗章〉，即大談此「性智」之妙用，其原因即是「性智乃開啓道體，或說是能所不二的主體面之依據」。一般唯物論者對這種可以冥證道體的心靈直覺之概念，大概都沒有好感，太「神祕主義」了。熊十力會接受「精神由物質演化而來」嗎？它會放棄性智的提法嗎？

沒有！熊十力晚年的著作仍然在談，而且大談特談。他說：

吾人唯性智內証時，大明洞徹，外緣不起。默然自了，是謂証量。吾人須有証量之說，方可于小體而識大體，於相

對而悟絕對，于有限而入無限，是乃即人即天也。⁽⁴⁰⁾

這是在備受海外人士抵制的《原儒》此書上說的。在《明心》中，熊十力談的就更多了，只是他此時不用「性智」，而單提一「智」字。他說「智是性靈之妙用」，它「用晦而明，光而不耀」，其德一也。「無知而無不知」，其德二也。「智根於天，性海圓融」，其德三也。「知識不即是智，然立基於智」，其德四也。⁽⁴¹⁾凡對佛學及宋明理學不太陌生的人大概都了解：一種「根於天」、「無知而無不知」的「智」不可能是理智之智，它只能是超越主客、身心、天人之上，而且同時涵攝兩邊的一種「本心」、「宇宙心」。用王學的話講，就是「良知」。《明心》此書因為側重所謂的「哲學心理學」，而且熊十力有意強調性智與理智之連續性，及其理論與佛老有別，所以不用「性智」一詞，但實質上的意義是不變的。面對「馬克思—毛澤東思想指導中共，而中共已取得革命成功的果實」此一現象，熊十力的回應很清楚。他在政治、社會、經濟理論層面上，盡量融合六經與共產主義新說，他甚至使得六經馬克思主義化了。但在理學勝場的心性論、體用論方面，他始終堅持他的論述是真實的，而且這種真實是宇宙性的絕對真實，它不是馬毛的理論或中共的革命可以改變得了的。

晚年的熊十力是寂寞的，但固執的哲學家仍然固執如昔。有則軼事記載道：文革前夕，熊十力的一位學生到上海拜訪他。熊十力當時穿著灰布長衫，神情寂如貧僧。他的書桌牆上貼有三張白紙，中間寫著「孔子」，左右一邊各寫著「王陽明」與「王船山」，這是他供奉的牌位。⁽⁴²⁾孔子是熊十力人格嚮往、學術淵源的總源頭；王船山（當加上張載）是他體用論的同調；「王陽明」則是他心性論的同參。熊十力晚年這種家居具有特殊的象徵意義。在山雨欲來風滿樓的詭譎氣氛下，民國以來學界最倔強、最具創造性的一位思想家，他以這種既平常而又特殊的方式，表達他始終如一的信念。

五 正經與不正經的問題

梁漱溟一九四九年以後的思想有沒有轉變？他的問題特別複雜，特別具有思想史的趣味。海內外人士對梁漱溟注意的層面雖然很廣——這個現象恰好反應了梁漱溟的複雜角色——但最主要的注目焦點，却是集中在一九五三年所謂為農民請命而與毛衝突的事件及文化大革命時他批林不批孔的言論與行動。憑著這兩次醒目的事件，他在海外及改革開放以後的中

國學界，豎立起巨碑般的形象。「文化大革命」及「批孔揚秦」帶給中國人民史無前例的大災難，在這場災難中，許多知識分子集體墮落，助紂爲虐，這些現象目前以可說是水落石出，連中共當局對此亦不隱諱。相對之下，當年孤子挨批的大反動知識分子梁漱溟，現在則普遍被視爲一代知識分子之表率，是「中國的脊梁」⁽⁴³⁾。梁漱溟在文革中保持了知識分子的風骨，這是確定無疑的事實。但一九五三年梁漱溟與毛衝突，這次事件該如何解釋，目前則有不同的聲音出現。

最先發出不同聲音的人，就是梁漱溟本人。一九七六年九月，毛澤東過世。同年十月，四人幫被逮捕。隨著文革結束，反對文革、重新評估毛的功過之聲也跟著興起。當海內外的輿論正逐漸把梁漱溟推向「抗議者」聲譽的巔峰時，梁漱溟本人却一而再的發出不同的聲音。他認爲他當時的發言不太妥當，沒有顧慮到毛的立場，因此，他自己要負很大的責任。在談話中，處處可見到梁維護毛的形象的立場。梁並且表示對毛的逝世，「感到深深的寂寞」⁽⁴⁴⁾。八十年代中期，中國國內文化熱、民主熱、各種「熱」一波波的興起，中國當時正需要有一「反抗專制」的象徵，而梁漱溟也適時成了這個象徵。當一切配合的都極爲美好時，梁漱溟却折夥了，他不認爲錯全在毛澤東，換言之，他不認爲自己可以戴上「異議者」、「反抗者」這樣的冠冕，梁漱溟真的妥協了嗎？或者真的年老氣衰，言不由衷了嗎？

在一九五三年那場風暴裡，毛澤東的表現非常失常，這是相當明顯的。《毛澤東選集·第五卷》收錄了〈批判梁漱溟的反動思想〉這篇精彩絕倫的文字，⁽⁴⁵⁾凡欲了解毛澤東其人其行者，實在不能錯過此篇妙文。從現代民主政治的觀點看，毛澤東不能容忍別人批判中共的農村工作，這是錯誤的；中共領導人過早的介入司法工作者才可以作的司法（或準司法）審判工作，這是錯誤的；中國領導人不能容忍思想表達的自由，這更是錯誤的。梁漱溟晚年反省這段公案時，他從來沒有說過毛澤東的表現是對的，他事實上一再遺憾：毛在革命成功以後，變得剛愎自用，缺少以前那種寬容、自在、理性的精神。梁漱溟在中共革命成功後，對毛的評價極高，他對毛一直有惺惺相惜、甚至接近崇拜的情感。⁽⁴⁶⁾因此，他對這位幾乎可視爲他某種理念具體化的「分我」（alter ego），竟然無法在「主體的道德」上更進一步，而且還反過來誤解梁漱溟，批判梁漱溟，他當然耿耿於懷。我們應當留意：梁漱溟對毛的不滿，自始至終，與外界的定位不一樣。他既不在表現氣節（或表現「知識分子的骨氣」、「儒者的抗議精神」等等）；也不在爭民主；甚至也不全在中共忽略了農村。梁的不滿是相當傳統式的，一種體制內的、主體的道德式的批評。他批判毛「沒有雅量」、「拒諫飾非」，他的想法比較接近傳統中國政治中的一種「天子不得臣」那般的「硬式的諫臣」之立場。

由於梁漱溟是從「主體的道德」層面批評毛澤東拒諫飾非、沒有雅量，因此，他的抗議是相當不徹底的，沒有改變體制那種根本的意義。同樣的，他反省說自己也有錯，他的自我批評也是建立在「主體道德」層面的。身為孔孟之徒的他，當然隨時要檢點自己的動機。整個事件從誤會到徹底決裂，前後好幾天，當中有個發展的過程。一開始是毛澤東不點名的批判他，梁漱溟却一而再、再而三的要毛收回他的話。在人民大會堂的會議場合中，梁漱溟不願會議一片叫罵聲，更堅決主張他要把話說清楚。就會議規則而論，梁漱溟不見得站得住腳。如果大會真的要特別為他準備會場，讓他把話說清楚，會議就不好進行了。但梁漱溟反省自己的不是時，還不是從會議規則立論，而是他覺得自己當時也犯了「爭強」「好勝」「使氣」的毛病，這使得毛澤東很沒有顏面，傷了他的感情。梁漱溟這種維護毛顏面的想法，海外人士很難理解。但五十年代的毛聲望如日中天，毛的形象與新中國的形象是重疊的，「擁戴毛」是許多知識分子直覺的預設，他們是連考慮都不需要考慮這種心情的正當性的。

梁、毛在人民大會堂上公開衝突，此事幾近於一則現代傳奇。事實上，也真可算是一齣傳奇。沒有了這則傳奇，五十年代的中國思想圈未免枯燥了一些。但如實而論，這齣傳奇其實是場擦槍走火的「意外事件」，它沒有形成路線之爭的意義，也沒有提昇到體制性革命的高度，它甚至連體制性改革的作用都談不上，梁漱溟對這件事也不是那麼看重。他晚年給毛與自己各打了幾個大板——也許毛挨的板子多些。依他的想法，這種判決是相當公平的。至於這場風波後來形成怎樣的「意義」(significance)；它的性質如何由「離奇」變為「傳奇」？梁漱溟如何由「忠誠的諫臣」變為「抗議的英雄」？這是後話。至於梁漱溟晚年的反省是否打擊了當時海內外風起雲湧的民主運動，這也是另一個問題。但放在梁漱溟的思考架構內考量，他的自我批評是相當真誠的，這當中沒有人格誠信與否的問題。

梁漱溟認為與毛衝突這件事「沒有什麼」，確實，這件事真是可以說「沒有什麼」。這件事當時在海外與在國內引起的反響是不可同日而語的，梁漱溟在此事件之前，對毛及中共的評價已有相當程度的改變。之後，他表現的更不是海外人士預期的那般反共。恰好相反，他更相信毛澤東。毛名字及思想在他著作中被引用的次數，大概超過他一向尊重的儒、佛之先賢。然而，毛、梁這次公開衝突仍然有啓示的作用，我們從其間關鍵的「農民問題」及「主體道德」之問題入手，可以看出一九四九年以後，他的「努力與反省」究竟是怎麼回事！

毛與梁衝突的導火綫是農民問題，在一九五三年一次檢討「總路線」問題的會議上，梁漱溟站在為農民請命的立場，

提出目前「工人在九天之上，農民在九地之下」的觀察。毛澤東聽到此段話後勃然大怒，他先是不點名的批判了梁漱溟。後來隨著兩人的關係越弄越僵，毛終於在中央人民政府委員會第二七次會議上，對梁漱溟展開口角相對的批判。毛的用語很重，也很有趣，真可謂字字珠璣。其中有話道：

「羞惡之心，人皆有之」，人不害羞，事情就難辦了。說梁先生對於農民問題的見解比共產黨高明，有誰相信呢？班門弄斧。比如說，「毛澤東比梅蘭芳先生還會做戲，比志願軍會挖坑道，或者說比空軍英雄趙寶桐還會駕飛機」，這豈不是不識羞恥到了極點嗎？所以梁先生提出的問題，是一個正經的問題，又是一個不正經的問題，很有些滑稽意味。他說他比共產黨更能代表農民，難道還不滑稽嗎？⁽⁴⁹⁾

梁漱溟的問題到底是正經的問題呢？還是不正經的問題？毛、梁衝突一怒為農民，這種衝突是偶發的呢？還是有深刻的根據呢？筆者認為梁的建言沒有什麼說不過去的地方，倒是毛的反應有些不正經的滑稽的味道。但毛的反應也不只是修養不好的問題，這背後還有爭「中國革命解釋權的問題」，以及與之相關的「中國社會性質」、「人類文明發展模式」等重大議題在內。⁽⁵⁰⁾而中國的農村／農民性質正是束縛這些盤根錯節問題的總結頭。誰解開了這個結頭，他連帶地也就解決了近代中國一連串的問題。

衆所共知，中共是靠動員農民起家；同樣衆所共知，梁漱溟是鄉村建設運動最重要的代表人物。在中共濟濟人才中，毛澤東最早注意到、也最能具體深入農村的問題，而且他還形成自成一套的史觀及革命方針。同樣地，談鄉村建設者多矣！但論及理論之完整及觀察農村之細微，黃炎培、晏陽初等人恐怕無法和梁漱溟相提並論。毛、梁兩人在許多方面確實可以相互比較，兩人大概也曾惺惺相惜過。⁽⁵¹⁾但兩人雖然同樣將解決中國問題的希望放在農村上面，路綫却非常不一樣。基本上，梁漱溟主張中國社會特殊論，他認為傳統中國這個社會沒有嚴格的階級對立，沒有現代意義的集體生活，它是個倫理本位的社會。毛澤東則認為中國是半封建、半殖民地的社會，中國農村問題是世界農村問題的縮影——雖然中國農村問題也有它的特殊性。由於兩人對農村問題的理解不一樣，因此，兩人開出來的藥方也不一樣。梁漱溟主張的是一種建立在傳統文化土壤上的「倫理本位之社會」運動，這個社會的特色如下：（一）主張財產共有制，而不重視私有財產。（二）義務先於權利。（三）重視賢者之指導，不重視多數決。（四）重禮治、人治甚於法治。（五）團體理念優於個人本位。⁽⁵²⁾但這些帶有社會價值取向的特色是由建立在性情感通基礎上的倫理貫穿起來的，它與二十世紀法西斯或共產主

義國家強調的鋼鐵般的集體社會大不相同。相形之下，毛澤東強調的是中國社會階級鬥爭的本質，以及經由階級鬥爭的手段改造中國農村社會。在這樣的認識基礎上，毛澤東開始作階級分析，講統一戰綫，並使用辯證的曲綫發展方式，最後徹底改造中國。

倫理本位的路綫與階級鬥爭的路綫顯然是不一樣的，不，應當說是衝突的。梁漱溟是少見的擇善固執的人，但一九四九年中共武裝革命成功，接著而來的是一連串的根本改革，中國社會的面貌確實大不一樣了。他親眼看到中國的百姓安定下來，生活的意義溶進了工作之中；他們重視團體生活了；每個人都會彼此幫助了；人人過的都是比較自在的生活。⁽⁵⁴⁾這些不都是梁漱溟的改革運動一直想要達到的目標嗎？這種衝擊太大了，為什麼共產黨與毛澤東的聲望會高到這種地步呢？梁漱溟面對這無比堅強的事實，他不得不嚴肅考慮毛澤東成功的祕訣。他先是主張共產黨引進了團體的新生活，它代替了倫理的舊組織。其次，他主張共產黨的理想好像一種新宗教似的，它填補了缺乏宗教形式的中國人之心靈。前者如梁說是結構的條件，後者則是精神的條件。前者使得中國人的人心、武力、組織從此有了歸宿，不再是一種無主體的混亂模式。後者提供了中國農人、工人、知識分子一種「意義感」，他們在墮落的社會文化中，看到了也找到了救贖之道。

以上是梁漱溟一九五〇年至一九五一年的反省，隔了一年多，他又撰寫了〈我的努力與反省〉此一長文，在此長文中，梁漱溟公開承認毛是成功的，他自己是失敗的。而毛所以成功，根本的原因乃是他掌握了「階級鬥爭」這個綱領以及「矛盾論」（辯證法）這個武器。毛用動態的眼光看到了階級變化可能的對比，再加上知識分子的無產階級化，及其他階級的無產階級化等過程，中國終於日益擺脫舊有的毛病，而成為新社會主義世界的堡壘。文章結束後，梁漱溟還加上一段跋語，文中批判自己仍不夠真誠，批評自己的地方不夠多。在與毛澤東公開衝突前，梁漱溟其實早已承認中共路綫及毛澤東領導的正當性了。與毛決裂後，梁漱溟不是更堅持他早期的主張——因為決裂的原因本來就不是路綫之爭，而是毛澤東「誤解」了他，誤解梁漱溟不擁戴共產黨及毛澤東的路綫。所以梁漱溟表現出來的姿態，是更徹底的肯定中央及毛澤東。總而言之，從一九四九年到文革期間，梁漱溟始終死心塌地的承認馬克思、恩格斯「是指明人類歷史的發展趨勢，自然會走向社會主義、共產主義，是發展的必然結果，是客觀規律」⁽⁵⁴⁾。他也承認毛澤東最善學習馬列主義，毛強調的主觀能动性、辯證法是中國所以異於蘇俄，及中國革命可能會對全世界大有貢獻的精神資源。⁽⁵⁵⁾

梁漱溟說他一生最關心的兩件事，一是人生問題，一是中國問題。他對這兩個問題都有自己的解決方式，但一九四九

年以後，梁顯然同意共產黨對解決中國問題比他在行，馬、恩、列、毛走的是真理的道路。如此說來，梁漱溟錯了嗎？梁漱溟在這點上的立場很值得玩味，他一方面徹底主張馬、毛學說是真理，但這不表示他的觀察就是錯的。一個很有趣的現象是：梁大體仍堅持他對中國社會的觀察是符合事實的，但毛澤東從「動態」的觀點看中國也是對的，只是毛的觀察及方針更有效果，他解決了中國的問題。何況，毛式革命後的社會正是梁漱溟鄉村建設所要達成的目標：一個有現代團體意義、社會本位、倫理本位、情感互通、公產導向的社會誕生了。總而言之，梁漱溟在「方法」上錯了，但他的觀察以及他對新社會的「詮釋」沒有錯。毛澤東對中國社會的靜態的認識不一定對，但他的革命的「方法」却對了，「效果」更是對了，梁漱溟不得不俯首稱臣。但梁漱溟認為毛澤東打天下打下來果實，中共當局却不見得能深會其中深義，這有待梁漱溟來加以補充——在這點上，他和馮友蘭恰成對比。換言之，梁漱溟承認階級史觀的價值，但這是方法意義的。至於階級鬥爭的精神內涵及其欲達成的社會，這仍是儒家式倫理本位的社會。我們可以說：從一九四九年到文革期間，梁漱溟的政治思想是變了，但他的改變是「新瓶裝舊酒式」的改變，他很真誠的接受共產黨的領導，因為共產社會正是他日思夢想的倫理本位的社會。梁漱溟說他自己的思想「很接近於新民主主義或社會主義」，毛澤東說「不見得」。毛還說和梁漱溟這個人打交道，是不能認真的，因為「和他是永遠談不清任何一個問題的，他沒有邏輯，只會胡扯」⁵⁷。梁漱溟其實沒有胡扯，他也不是沒有邏輯。他有的其實是另一套邏輯，他是在承認毛共成功的基礎上，加以「創造性的解釋」。經過了這種「創造性的詮釋」，共產黨與鄉村建設派的理想合流了，理想的共產社會即是儒家的倫理本位社會，而儒家社會最完美的階段，也是人類社會最完美的階段，當然就是禮樂大興的年代。依照梁漱溟的觀察，中國本來就是理性之國，它的理性發展的特別早，只是發展的時機與面相配合的不太理想。現在，毛澤東出來了，他一步步將中國人帶向理性發展、身爲心用的高峰。以後，一切都不同了，梁漱溟說：「禮樂之興，早在倫理主義即將代個人本位、集體本位而興，就決定下了。個人本位的權利思想，集體本位的權力思想，均屬舊文化，已成過去之事。在協作共營的新社會生活中，凡相關之兩方彼此都要互以對方爲重，自覺者覺此，自律者律此。而根於此倫理情誼以形著於社會上的種種風尚習俗，便是人們行爲的準則，而爲社會秩序，勞動紀律之所寄。這樣以社會禮俗取代國家法律，乃體現了人類有社會而無國家之新局。而禮樂呢，則是隨此禮俗以俱來而爲其必不可少的具體內容者」⁵⁸。這真是歷史的詭譎，歷史女神再次的開了一個大玩笑。以毀壞宗法社會、視破壞封建傳統爲到達共產烏托邦之捷徑的共產黨，其所作所爲，竟然反經合道的

走上了儒家的禮樂教化之路。儒家的理想要靠共產黨人來打拼，而共產黨領導的歷史發展的終點站，竟然會設在儒家的理想國度之內。

六 人心與文化的同質性構造

梁漱溟借著「意義」與「方法」二分；共產黨創造理想的社會，儒家賦予此社會意義的向度，他找到了解決中國問題，甚或解決此世問題的鑰匙。至於在他關心的另一個主要問題——人生問題——或許也可以說是「內聖」問題上，他如何面對意識形態功能導向極強的馬克思主義呢？我們發現針對這項艱鉅的任務，他也實行了類似的「創造性的解釋」。只是梁漱溟一向承擔中國悠久的心性論傳統，所以他再怎麼樣都無法承認馬克思對本體、心體這些概念真有所見。但他同意：在「無意間」或在「方法上」，毛澤東發揮了主觀的能動性，亦即他技術性的發揚了中國心性論，尤其是儒家心性論的精髓。梁漱溟解釋中共的成就時，一而再，再而三的強調中共革命的民族文化因素，而所謂民族文化因素，最重要的就是人心的能動性及社會的倫理本位之問題⁵⁹。而人心的能動性及社會的倫理本位問題，其實是一個銅幣的兩面，緊緊跟隨而來的。

梁漱溟在早期名著《東西文化及其哲學》中，將文化分成三個類型：歐洲、中國、印度。歐洲文化是向前要求的，中國文化是調和持中的，印度文化則是返身向後的。在晚期代表作《人心與人生》裡，他又主張西、中、印三種文化分別面對的是人對物的問題，人對人的問題，以及人對自己的問題。西洋的文化是向前、向環境求解決、滿足於外者；中國的文化是返求諸己、超越彼此、而滿足於內者；印度文化則根本取消了問題⁶⁰。筆者曾為文指出：梁漱溟所說的文化模式其實是心靈三種作用的投影。早期思想如此，晚期思想也是如此，根本沒有改變。三種作用一是理智之向外追逐，這是西洋文化的特徵。一是逆覺體証，直至無生，這是印度文化的特徵。另一是儒家強調的性情之教，它強調當下的調和持中。梁漱溟處理中國農村問題時，曾作過最細密的社會考察；但他作的文化分析却是大分類的文化類型論，它具有最大的概括作用。人心之於文化，卷則退藏於密，舒則瀾漫天下。我們不妨說：這是另一種的體用論，心性為體，文化為用，兩者同質同構。

梁漱溟一生追求的兩個問題：人生與中國，經由此種巧妙的結合，竟成爲一種同質的問題。⁽⁶⁾梁漱溟自從年輕時寫出《東西文化及其哲學》一書以後，他始終主張人生有三種需求，人心有三種向度，而文化模式亦有相應的三種。不管別人如何批判他：天底下哪有這般巧合的事？他終不爲所動。即使一九四九年以後，他承認馬、毛思想的合法性，但他仍將共產黨革命勝利的歷史意義，放在他文化模式的框架下解釋。簡單的說，這代表禮樂文化即將到來，也就是原本早熟以致錯過歷史列車的中國文化好日子快要到了。因爲共產黨非常努力，他們將歷史推向超越追求物質、個人本位、一意向外的西洋文化發展之階段；等到歷史更徹底的發展到人心自覺的、以群體爲本位的、解除私有財產制的社會時，儒家就可以上車了——應該更正說：儒家不是被動的等待，它其實也推動了歷史一把。因爲禮樂文化是共產理想國之因亦是果，中國所以能夠超越蘇俄，成爲負擔共產理想的社會主義國家，乃因中國「禮樂文化」這種深厚的文化積澱起了積極的作用。而它引發的這種積極作用，最後又會將中國推向更充分發展的禮樂文化世界。

梁漱溟根深蒂固的信念，甚至幾近偏執的信念，至此更顯示出來。與梁漱溟同時論東西文化者，西化派如胡適、共產主義者如陳獨秀等人毋庸多論，即使連馮友蘭也都持直綫型的一元進化觀。中國在這條直綫上，往往被擺在落後的一頭。梁漱溟與之不同的，乃是他同時秉持共時性的與歷時性的文化模式觀。但兩者當中，共時性爲主，歷時性爲輔。他主張中、西、印文化之不同，不是歷史發展階段的差異，而是文化類型本來就不同，因爲這三種文化本來就是人心三種作用的外顯標幟。當然，這只是靜態分析的一面，放在長遠的歷史發展階段而論——這種「長遠的歷史」恐怕只能以生物學演化的時間來算，甚或以神學的概念衡量，才可以說的清——梁漱溟也可以承認直綫型的一元進化史觀。但他所謂的「進化」，乃指自由意志之向前發展。如果用東方心性論的語言講，我們毋寧認爲它是一元的退化史觀。只是這裡所說的退化，乃指道家佛家所說的「逆」、「返」、「虛」、「無」、「空」之意。梁漱溟認爲從極長遠的歷史眼光來看，人類的歷史發展和人類的意識發展是同步性的，文化的構造也就是悟道的構造，它們都是逆覺、遮撥的歷程。梁漱溟的歷史——文化觀很巧妙的結合了共時與歷時的構造。

確立「意識與文化同質同構」這個核心要義，我們可以了解他怎樣看待共產革命的意義。梁漱溟感慨中國文化早熟，此事大家都知道的。但他更感慨印度文化之更早熟，因爲它的宗教強調一種直到無生前的境界觀，所以更早偏離了歷史發展的軌道，這個論點大家就比較疏忽了。中國文化與印度文化因爲太優秀了，走在時代前端，結果反而害了自己。還

好，現在因為共產黨革命成功，社會主義主義勝利，所以歷史的差距正迅速的縮減，真正的歷史開始要啓動了。當向外追求的西洋文化走到盡頭時，迎面而來的是調適持中的中國文化。此時人心更自由，身不但爲心用，它甚至快繫縛不住心了：「爭自由者豈遂止于此耶？有世間，即有出世間。宗教之真在于出世間，於是從道德之真轉進乎宗教之真……人類將主動地消化以去。此在古印度人謂之還滅，在佛家謂之成佛。」歷史的終點不正是印度文化大放光明處嗎？

歷史的終點到底設在儒家的國境？還是設在佛教的國境？梁漱溟對這個問題的解說有些搖擺，或許他認爲這兩個答案是相容的，並不互相排斥。因為根本上說來，這不是個「歷史學」的問題，而是「心性論」的論述。儒家文化的道德心之性情依據與佛教文化的眞常心依據，兩者雖或有呈顯面相之差異，但兩者却建築在同樣的本體上面。梁漱溟誠然一再讚美與儒家精神相容具有「此世的眞理」的意義之馬克思主義，但馬克思主義對人性之眞實，並不能眞有所見。稍有所見的是中國的馬克思主義毛澤東思想，但其見仍是工具意義的，根本上說來，毛澤東依然是望道而未之見。

七 意義的危機與兩層眞理

毛澤東說梁漱溟講話沒有邏輯，只會胡扯。這種批評是不對的，梁漱溟很邏輯，問題是毛看不出來而已。中共革命成功後，在政治路線的層面上，梁漱溟的思想是變了，他很誠懇的接受馬克思、毛澤東的指導。他不能不誠懇，因為中共曾一度被大多數的中國知識分子視爲救了中國，梁漱溟却做不到。更何況，中共成功，正表示他以往對中、西、印文化的解釋是對的。他接受馬克思，何難之有！梁漱溟就在不需要改變他根本的哲學立場（儒佛的信仰），也不需要調整文化解釋的大架構下，很誠懇的擁戴毛澤東，相信無產階級革命。

熊十力的情況也有些類似，他在本體——心性論上的堅持始終未曾放鬆。他和梁漱溟一樣，始終相信儒家心性論是眞實的，具有動能的，先驗而又貫穿到經驗的，唯物論者無法駁倒這種理論。在政治層面上，他和梁漱溟採取的策略也很像，兩人都曾大加禮讚毛澤東與馬克思主義，兩人也都認爲社會主義步步勝利，這正代表儒家的理想世界正逐日趨近。但熊十力在詮釋共產黨理論與儒家的關係上，因太受到個人氣質及今文學派思維方式的影響，所以太獨斷的深陷在語詞的比附及証據的附會上，因此，《原儒》、《乾坤衍》等書論及外王處，都沒有什麼說服力，連他最親近的朋友及學

生都看不過去。他這種拙劣的手法連帶的影響了別人對他心性論、本體論的理解，這是相當可惜的。

梁、熊兩人面對共產黨可以說是始而且戰且和，繼而大加禮讚。但他們在所謂「內聖」層面的心性論、本體論問題上，始終嚴守陣綫，不曾放鬆。在人格象徵（孔子）及自我認同上（儒者），也不曾因為他們相信馬克思、毛澤東思想可以救國，而稍微放棄。馮友蘭不一樣，他的新理學思想之於他個人的生命或信仰，有時看似緊密相干，有時却又不太相干。因為新理學是哲學著作，哲學是理智思維之事。所以一九四九年以後，他很快的也很自覺的放棄他「朱子學者」的身分或認同，他承認自己是馬、毛的信徒，是位改過向上的好學生。他希望熟練的利用馬、毛的觀點，重新詮釋中國哲學史。馮的生命波折比梁、熊多，但在思想的煎熬及新舊思潮的匯整上面，他不見得比梁、熊花了更多的心思。

茲再以圖表簡列一九四九年以後，馮、熊、梁三人面對儒家與馬克思信仰間的衝突時，所表現出來的模態：

事項 人名	馮友蘭	熊十力	梁漱溟			
				中共統治	馬克思主義之外王思想	馬克思主義之哲學預想
支持	支持	支持	支持	相信	相信	相信
相信	相信	相信	相信	不信	不信	不信
改造式的相信	改造式的相信	改造式的相信	改造式的相信	搖擺	搖擺	搖擺
相信	相信	相信	相信	搖擺	搖擺	搖擺
相信	相信	相信	相信	知識化	知識化	知識化
儒者	儒者	儒者	儒者	馬克思主義者	馬克思主義者	馬克思主義者
「基本象徵」指孔子及經書。	「基本象徵」指孔子及經書。	「基本象徵」指孔子及經書。	「基本象徵」指孔子及經書。	「外王」指政治、社會、歷史等思想。「哲學預設」	「外王」指政治、社會、歷史等思想。「哲學預設」	「外王」指政治、社會、歷史等思想。「哲學預設」
備考	備考	備考	備考	備考	備考	備考

上述的圖示簡化了些，真正的情況當然要複雜些。如果情況許可的話，我們最好能先考慮不同的歷史階段及每個人的哲學理論，再作更精密的規定。比如梁漱溟思想中的佛教信仰因素，熊十力對儒家經典中的《孟子》、《孝經》之態度等等，都不是從圖表上看得出來的。但放在「儒家與馬克思」這樣的焦點下考量，大體上的輪廓應該可以顯現出來了。

從圖表上看，我們發現：梁、熊、馮三人在一九四九年以後，他們的思想立場有同有異。就明顯的相同點而言，他們三人都很自覺而且樂意的接受共產黨的領導，他們不得不承認馬克思、毛澤東思想在解決中國問題方面真是有效，興廢起滅，藥到病除。所以乍看之下，強調階級鬥爭、武裝暴動、集體生活的共產黨，與強調倫理本位、禮樂教化、仁心自覺的儒家，兩者相通之處實在不多。何況，梁、熊、馮在共產黨革命前，和共產黨一向有距離，這種思想上的差距是相當清楚的，既然如此，為什麼他們會接受共產黨呢？這當中的一個主要綫索，就是馬克思主義起了救亡圖存的作用。

新儒家學者梁、熊、馮三人思想有同有異，但他們却都有強烈的民族主義情感，並由此發展出愛國的情操。熊十力的民族主義立場極端強烈，這是人人耳熟能詳的。而馮友蘭、梁漱溟一生最明顯的人格特質，恰好也是強烈的愛國情感。⁽⁶⁴⁾梁、熊、馮這種情感並不特殊，當時的知識分子普遍有這樣的情感。而這樣的情感所以那麼普遍，這又是有歷史背景的：中國一百多年來一直受到壓迫，抬不起頭來。仁人志士前仆後繼，都想救中國。結果越亂越救，越救越亂，救到後來，中國仍是亂邦。在山窮水盡的無奈中，中共崛起，它動員了工、農、知識分子的力量，打動了良心知識分子長期忽視農、工等下層人民的原罪感。結果：長期壓在中國人民身上的三座大山似乎被移開了，美國帝國主義在朝鮮戰場上被解放軍用鮮血擋住了前路。一切都不一樣了，一九四九年之前和之後的中國是性質完全不同的兩個國度。梁、熊、馮一貫相信儒家思想是救國之道，結果不然。當儒家聽到全民族亟盼救贖的吶喊之聲時，它似乎使不上絲毫力氣。反而來自域外，代表人類歷史新生力量的共產主義滿足了中國知識分子百多年來的渴望。梁、熊、馮當時確實大受衝擊，他們一貫的信念動搖了，人格同一性很難維繫住了，他們如果不將「中共救國」這個因素融進他們的理念當中，他們即無法解決深層的「意義的危機問題」。

「意義的危機問題」看似不好檢證，但這却是宗教型人格不可缺少的一項根本考驗。誠如葛爾茲所說：「人用於處理世界的解釋架構，諸種複雜的文化模式如果不管用了，無法處理亟待解釋的事物時，它會引來深刻的紊亂不安。其影響之普遍與不安之深入，往往比我們想像到的要嚴重。」⁽⁶⁵⁾生命方向矛盾，價值觀錯亂，這種麻煩比任何的麻煩都要麻煩。

處此情境，人非得在原有的世界觀與新的認知因素間，重新組合不可。一般人如此，知識分子更是如此，儒家知識分子尤其如此，所以他們三人都因應了，但因應之道不同。馮友蘭變成了馬克思的信徒，馬克思則成了「共產新民」人格的象徵，中國傳統文化只能為新的真理服務——就像他這位「哲學工作者」要為毛澤東及革命者此等「哲學家」作些整理、加工的工作一樣。梁漱溟與熊十力則在堅持他們哲學核心要義的心性論、本體論，並在堅持孔子的精神象徵之前提下，適時的適應了新的情勢，但同時也賦予新的歷史情勢一種「儒家色彩」的意義。

馮、熊、梁三人同樣接受了馬克思思想及中共的統治，但他們三人接受的幅度不太一樣。馮友蘭在「解放」後雖然一再想維持住他貞元六書時的立場，但他確實撤退了戰綫，甚至於一度全面撤守。熊、梁兩人界限却劃得很清楚，在儒家要義的心性論、形上學方面，他們關口把的極緊。簡單的說，他們劃分了兩重世界的真理。在傳統所謂內聖這個領域內，梁、熊都相信儒家所提出的道是真實的，而且是終極的，它不但會隨著革命勝利或社會變遷而有所改變，而且它反過來還會給勝利的革命或任何此世的變革一種「意義的保障」。不過在傳統所謂「外王」這個領域內，他們相信馬克思、毛澤東說的也沒有錯，他們闡釋出來的內容也是真理，這種真理可以提供具體的方法，並且可實證地、有效地加以利用及檢證。內聖的真理與外王的真理當然不是可以輕易劃分開來的，依照理學家體用論的觀點，他們毋寧認為真正的「體」一定是有「用」的。他們一方面堅持此種體用論的思考方式，一方面又劃分了兩重世界的真理。問題來了：何者較真？或者何者較根本？梁、熊兩人當然不會公開的大談這個問題，但由梁漱溟強調中共革命的中國因素，以及熊十力強烈主張儒家經典與馬恩列毛「新聖經」的共榮性，我們不難確定：儒家的真理是體，這個體的「大用」深刻的滲進了中共創造出來（打出來）的此世之真理。如果我們算帳要算的清楚一些的話，儒家與馬克思並不是平分了真理，而是儒家占了兩個真理中的一個半（形上世界的真理與此世真理的「意義」向度），另外半個真理（此世真理的「工具」向度）才由馬、毛代表的勢力所盤據。

為什麼馮友蘭在思想戰綫上可以撤退的那麼徹底，而梁、熊在整合馬克思思想的途上雖也走的曲曲折折、驚慌扭扭，但他們把守兩重真理的邊界時却能死守不放？造成這種結果的因素是多方面的，旁觀者很容易想到的一個主觀性因素，乃是馮友蘭信心不及，或對儒者的身分認同不夠深所致。這樣的批評確實言之成理，無疑地，馮友蘭對儒家的安身立命之學的承諾不太夠，這些成分似乎是可以割捨掉的，馮友蘭自己也認為他的哲學越走越脫離現實，越離開百姓。但說到

脫離現實，熊十力與梁漱溟論及心之本體、心之先天、心之爲乾坤萬有基等等，這些語言何嘗不是脫離現實。但梁、熊兩人顯然認爲這種看似脫離現實的命題却是極端的真實，它是中國文化的命脈，不可能可以割捨掉的。顯然，什麼叫做「真實」，這個問題本身就是一個最大的問題。馮友蘭的「邏輯之真實」之理世界與熊、梁兩人「心性形上真實」之理世界，或許各有所當，但兩者「真實」的程度是不可同日而語的。如果兩種理的真實不一樣，我們不妨追問最後一個問題：梁、熊這樣的信心從哪裡來的？這真的只是意志強弱的問題而已嗎？

筆者認爲梁、熊兩人是不會同意這種評論的，他們相信他們有所說，乃因他們有所「見」，而他們所以有所「見」，則因他們的理論是「體驗」出來的，這與意志的強弱或信心之有無，並沒有直接的關係。「有所見」、「體驗」這些語彙看似飄飄渺渺，不好驗證，但它們却常出現在前近代儒者甚或高僧高道的言論中。現代學院裡的知識分子較少談及，興趣也不大。馮友蘭雖然受傳統影響甚大，但他的職業興趣正是現代以知識爲導向的學院式之關懷。他雖然花了许多精力論證「理世界」之「真實」，但他很少——甚或沒有——嘗試過體驗它。他在這點上和程朱學者的差異是相當大的。相形之下，梁、熊兩人則強烈偏向於傳統書院體制下的知識興趣，這種書院型的知識興趣是要求實踐、體現的。筆者無意在此比較馮友蘭與梁、熊兩人人格之高下，但任何人只要讀過三人的著作，即不難發現三人著作所反映的人格形態真是不一樣。梁、熊的平生經歷與日常關懷都比較接近理學人物的模態，而遠離理智思維傳統底下的現代知識分子。他們追求的是一種體現的、實踐的「道」，這種道是意義的光源，也是「真實」與「價值」的交匯點，它是整合人格因素的總架構。這種總架構一旦確立了起來，它就不太容易受到改變。說到頭來，「體驗」一詞固然籠統，但筆者相信：對儒家基本象徵及形上真實之信諾與奉獻，以及一種強烈的心靈體驗之有無，這仍是梁、熊與馮行事風格不同的癥結之所在。⁶⁶

〔注〕

- (1) 另一位代表性的新儒家人物爲馬浮，但馬浮一九四九年以後，幾無學術性的專著或論文，而且過的大抵是隱居退休的生活，很少公開談論或露面，故本文暫不予討論。
- (2) 馮友蘭晚期的著作中，時常表現「重新出發」的意思，典型的言論如《三松堂自序》（北京：三聯出版社，一九八四）第一章〈明志〉。《中國現代哲學史》（香港：中華書局，一九九二）〈自序〉。
- (3) 杜維明在一九九五年香港中文大學主辦的「新儒家思想國際研討會」的一場討論會上，即主張馮友蘭大部分的言論不但可以理

解，而且很有意義，因為他在爭取「說話的權利」，話不斷的講，這當中就有爭辯的功能。

(4) 這是牟鍾鑒先生的語彙，參見《馮友蘭晚年的自我反省與突破》（台北：《中國文哲研究通訊》，六卷二期，一九九六）。

(5) 《新理學》原為「貞元六書」中的一書之書名，但它也可視為馮友蘭四十年代哲學體系之名稱，參見《三松堂自序》，前揭書，頁二四六。

(6) 「接著講」與「照著講」之分別參見馮有蘭，《新理學》（香港：中國哲學研究會，一九六一），頁一。

(7) 賀麟在《當代中國哲學》（台北：宗青圖書出版公司，一九七八）已指出民國的儒家哲學除梁漱溟、熊十力等人所繼承的王學傳統外，另一支即是馮友蘭所繼承的程朱思想。馮友蘭似乎也以程朱之學定位自己的思想，參見牟宗三，《生命的學問》（台北：三民書局，一九七〇），頁一一七—一二八。

(8) 馮友蘭，《中國哲學史》，此書收入《三松堂全集》（河南：人民出版社，一九八五），卷二一三。

(9) 《新原人》，此書收入《三松堂全集》，卷四，頁五一。

(10) 馮友蘭後來雖常有嚴厲自我批判且批判一般哲學工作者之言，但即使到了晚年，他仍相信中國的哲學具有西方宗教的功能。參見《三松堂自序》，前揭書，頁一二三—一二四。

(11) 《三松堂自序》，頁二七八。

(12) 費孝通，《民族與社會》（天津：天津人民出版社，一九八五），頁九九。

(13) 參見《三松堂自序》，頁一五七。

(14) 以上三文收入《中國哲學史論文初集》，《三松堂全集》，前揭書，卷二一，頁一、六三、八三。

(15) 《三松堂自序》，頁二八〇。

(16) 蔡仲德，《論馮友蘭的思想歷程》（新竹：《清華學報》，一九九五），新二五卷三期，頁二三七—二七二。

(17) 牟鍾鑒，前揭文。

(18) 《三松堂自序》，頁三六六。

(19) 同上，頁三六四。

(20) 台灣流通新儒家著作的時間比大陸早，而且較全面，但對新儒家全面性的研究則晚於大陸。台灣早期研究熊十力思想的學者如李霜青（《熊十力》，收入《中國歷代思想家》冊十，台北：商務印書館，一九七七）等人，其研究是相當片面的。

(21) 此信收入翟志成《當代新儒學史論》（台北：允晨出版社，一九九三），頁一八九。

(22) 以上二事參見楊玉清，《關於熊十力》，此文收入蕭蓬父編《玄圃論學集》（北京：三聯書店，一九九〇），頁六六。

- (23) 《原儒》序（上海市：龍門聯合書店，一九五六），頁110。
- (24) 《乾坤衍》（台北：學生書局，一九七六），第二分。
- (25) 此文收入《勉仁齋讀書錄》（北京：人民日報出版社，一九八八），頁八七一—五九。
- (26) 《乾坤衍》，前揭書，第二分，第一〇二頁。
- (27) 同上，頁一〇一。
- (28) 同上，九九頁。
- (29) 《原儒》上卷，前揭書，〈原學統第二〉，頁一九〇。
- (30) 熊門高弟牟宗三先生對熊先生這種行逕有種解釋，他認為熊先生行的是「大權」，棄孟保孔，乃情勢逼迫使然。然而棄孟保孔，如果保不住孔子，反而損毀了當代儒家原已甚為薄弱的精神資源，那麼，得失之間該如何計算？何況，「行權」為的是要使讀者相信，梁、馬兩先生皆謙沖太和，寬宏大度，於儒門義理極熟，與熊十力關係匪淺。如果連他們兩人都無法相信熊十力的六經論，別人又如何相信！梁、馬對熊十力的魯莽決裂，甚感痛心疾首，這是可以理解的。牟宗三先生的論點參見《時代與感受》（臺北：鵝湖出版社，一九九〇），頁三五。
- (31) 陳毅給熊十力寫的信說道：「學術見解不能盡同，亦不必強求其同也。」熊十力臨死前三年的一九六五年，董必武給他寫信亦說道：「兄治哲學之背景，不僅弟理解，吾黨之士亦多能理解也。」共產黨要人這麼體諒他們眼中的「惟心主義」大師，真是令人費解。友誼的成分是個關鍵性的因素，但其他的原因或許也是有的。熊十力晚年與「黨」的關係，參見郭齊勇，《熊十力及其哲學》（北京：中國展望出版社，一九八五），頁二五一—三一。
- (32) 參見龔鵬程的《論熊十力論張江陵》。此文收入在《文化、文學與美學》（台北：時報文化，一九八八），頁三七—二。
- (33) 熊十力說毛澤東「遙契于周官經者似不少」（《論六經》，大眾書店，頁一二三）引自郭齊勇，前揭書，頁二七。熊十力對「新中國」相當關心，曾撰文並送書給毛澤東，毛的回信極冷淡。
- (34) 參見梁啟超《清代學術概論》（台北：水牛出版社，一九七二），頁二八—二九。
- (35) 上引梁漱溟批熊語言，見《紀念熊十力先生》，此文收入《玄圃論學集》，前揭書，頁二五—二六。
- (36) 參見郭齊勇，前揭書，頁一三八—一四四。
- (37) 《原儒》下卷，前揭書，〈原內聖第四〉，頁六一0。
- (38) 《體用論》（上海：龍門書店，一九五八），頁一四1—10。
- (39) 此章說：「性智者，即是真的自己底覺悟。此中真的自己一詞，即謂本體。在宇宙論中，賅萬有而言其本源，則云本體。即此本

體，以其爲吾人所以生之理而言，則亦名真的自己。即此真己，在《量論》中說名覺悟，即所謂性智。此中覺悟義深，本無惑亂故云覺，本非倒妄故云悟。申言之，這個覺悟就是真的自己。離了這個覺悟，更無所謂真的自己。此具足圓滿的明淨的覺悟的真的自己，本來是獨立無匹的。以故，這種覺悟雖不離感官經驗，要是不滯於感官經驗而恆自在離繫的。他元是自明自覺，虛靈無礙，圓滿無缺，雖寂寞無形，而秩然衆理以畢具，能爲一切知識底根源的。」參見《新唯識論》（台北：廣文書局，一九七九），頁一八一—一九。

(40) 《原儒》上卷，前揭書，〈緒言第一〉，頁五。

(41) 《明心篇》（台北：學生書局，一九九〇），頁二〇—二五。

(42) 引自郭齊勇，前揭書，頁三九—四〇。

(43) 一九八八年，梁漱溟逝世，北京各界聯合舉行告別式時，有幅輓聯上寫著：「中國的脊梁倒了」。

(44) 參見任華、馳方，〈梁漱溟訪問記〉，原文刊於香港《良友》畫報，一九八六年八月號。後收入《我的努力與反省》（桂林：漓江出版社，一九八七），頁四三—四五。

(45) 《毛選》第五卷一九七七年由人民出版社出版發行，但此本書現在不易找到，市場上流行的都是一至四卷本。據說第五卷有一、兩篇文章不太妥當，有損主席形象，其中即包括批梁此篇。據梁漱溟說，此文原非專文，也不是一氣連貫的話，而是在會議期間，毛和梁不斷爭辯的記錄。《毛選》編輯小組將前後幾天的話串連起來，終成此妙文。

(46) 這也是他何以在毛過世後，覺得寂寞的原因。牟宗三先生對梁漱溟相當同情，但他認爲梁和毛同樣有「教主」的心態，所以才會沉澀一氣，牟先生這種觀察很特別。

(47) 參見任華、馳方，〈梁漱溟先生訪問記〉，前揭文，頁四三—四五。

(48) 文革以後，這件事的意義當然又不一样了。梁漱溟和彭德懷同樣被視爲極少數曾向毛說過「不」的異議分子，他們成了「抗議」、「言論自由」的象徵。

(49) 毛澤東，前揭書，頁一一。

(50) 從精神分析的角度來看，毛的反應也不無可能肇因於昔日自己落魄，而「高如天上人」的前北大教授梁漱溟對自己却不夠尊重，所以一旦權在手，才會由「醋罈式」的反彈演變成萬箭穿心的鬥爭大會。此中曲折參見翟志成〈毛澤東的梁漱溟情意結〉一文。本文收入《當代新儒家史論》，前揭書，頁三三—三四。

(51) 毛、梁兩人年輕時在北大即相識，抗戰初期梁曾至延安訪毛，半個月中長談八次，其中兩次徹夜長談。一九四九年後，梁還不時應邀至中南海作客。毛澤東也說他和梁漱溟「比較熟」。

- (52) 以上說法參見溝口雄三，〈もう一つの「五四」〉，《思想》八七〇號（東京：岩波書店，一九九六），頁六七。
- (53) 梁漱溟在〈中國建國之路〉一文中，曾列出今昔對照表，以供參考。此文現收入《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，一九九〇），卷三，頁三八五。
- (54) 〈再憶初訪延安〉，此文收入《我的努力與反省》，前揭書，頁三二〇。
- (55) 梁漱溟此種說法處處可見，〈中國—理性之國〉此一長文中，尤多見到此一論述，如第二五、二六、二七章皆是。此文收入《梁漱溟全集》卷四（前揭書，一九九二），四四四—四七一頁。值得注意的是，此文撰於一九六七—一九七〇年之間，亦即寫在文革期間。文章中，梁漱溟一再強調馬、恩、毛的思想之正確，主張中國一定要走的路綫是「堅定地站在無產階級革命的立場」（同上，頁二八三）此文真是相當的左。一九八四年，梁漱溟有意修改這篇尚未發表的長文（其實是專著），惜體腦衰竭而未果。但我們恰好可利用此長文，略窺梁漱溟思想變遷之軌跡。
- (56) 參見汪東林，《梁漱溟問答錄》（長沙：湖南人民出版社，一九八八），頁三〇。梁漱溟在許多回憶性的文字中都提到此義。
- (57) 參見〈批判梁漱溟的反動思想〉，前揭文，頁一〇八一—一一〇。
- (58) 〈中國—理性之國〉，前揭文，頁四七〇。
- (59) 這個問題闡釋的最清楚的，莫過於他論中、蘇革命之不同。梁漱溟認為俄國重物質力量，中國重人心之能動性；俄國重集體主義，中國重倫理本位。其義參見〈中國—理性之國〉，前揭文，第一〇章、二五、二六、二七諸章。
- (60) 參見《人心與人生》，此書收入《全集》卷四，前揭書，頁七一六—七八。
- (61) 參見拙作〈梁漱溟的「儒家將興說」之檢討〉（新竹：《清華學報》，一九九三），新三三卷一期。
- (62) 胡適即如此批判。參見《讀梁漱溟先生的〈東西文化及其哲學〉》，此文收入《胡適文存》二集，卷二（上海：上海書店據一九二八亞東圖書館影印）。
- (63) 《人心與人生》，前揭書，頁七五七。
- (64) 筆者在一九九六年三月底至四月初，曾到北京分別拜訪梁、馮兩先生令嗣梁培寬先生及馮鍾樸女士，他們兩人談及父親最明顯的性格時，都說是「愛國主義」。
- (65) 參見 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p.p. 100, New York, 1973.
- (66) 參見拙作，〈新儒家與冥契主義〉，此文為一九九五年香港中文大學主辦「新儒家國際會議」論文稿。