

中国现代哲学史

资料汇编



中国现代哲学史资料汇编（第四集 第三册）

新 理 学 批 判

主编 钟离蒙 杨凤麟

一九八二年五月 沈 阳

目 录

《理性与自由》序言·····	胡 绳 (1)
评冯友兰著《新世训》·····	胡 绳 (2)
评冯友兰著《新事论》·····	胡 绳 (15)
思想的漫步·····	胡 绳 (23)
冯友兰思想的批判·····	蔡尚思 (33)
《中国到自由之路》	
——评冯著《新事论》·····	沈于田 (47)
真际与实际	
——冯友兰先生《新理学》商兑之一·····	陈家康 (55)
物与理	
——冯友兰先生《新理学》商兑之二·····	陈家康 (65)
物与气	
——冯友兰先生《新理学》商兑之三·····	陈家康 (74)
玄虚不是中国哲学的精神	
评冯友兰《新原道》·····	林 柏 (82) (杜国庠)
玄虚不是人生的道路·····	林 柏 (88)
新对话·····	冯友兰 (97)
新理学问答 (之一——之三) ·····	冯友兰 (112)
论信念·····	冯友兰 (122)
论“唯”·····	冯友兰 (124)
论主客·····	冯友兰 (125)
汪精卫的行为与先贤道德教训·····	冯友兰 (127)
论救国道德·····	冯友兰 (129)
抗战的目的与救国的方针·····	冯友兰 (131)
经济制度与社会制度·····	冯友兰 (133)
中国哲学中所说的精神动员·····	冯友兰 (135)
论民族哲学·····	冯友兰 (137)
论人生的意义·····	冯友兰 (143)
论心的重要·····	冯友兰 (150)
论人生中底境界·····	冯友兰 (159)
论自然境界·····	冯友兰 (167)

论功利境界.....	冯友兰 (175)
论道德境界.....	冯友兰 (183)
论天地境界.....	冯友兰 (193)
论学养.....	冯友兰 (204)
论才命.....	冯友兰 (213)
论死生.....	冯友兰 (221)
论知行.....	冯友兰 (228)
再论知行.....	冯友兰 (230)
论风流.....	冯友兰 (231)
中国哲学与民主政治.....	冯友兰 (236)
《新原道》自序.....	冯友兰 (239)
《新原道(一)名中国哲学之精神》绪论.....	冯友兰 (240)

《理性与自由序言》

胡 绳

收在这个集子中的长短论文共十五篇。其中《论反理性主义的逆流》写于一九四〇年年底，最早。最晚的一篇《论历史研究和现实问题的关联》写于一九四四年年底。除了《评冯友兰著新世训》一篇是在桂林写的，其余都写于重庆。

一九四〇年年底我在重庆开始注意到国内思想界中的很不健康的一些趋向，这些趋向似乎可以归纳在“反理性主义”这一个概念中，它和民族解放战争的要求是断然相违背的，于是我简单地写了《论反理性主义的逆流》一文，发表在《读书月报》上，正在这一刊物出版时，一个震动国内外使人痛心扼腕的事变发生了。原来这种思想界的趋向并不是无因而生的。在这同时，我又读到了冯友兰先生著的《新世训》。对于冯先生，我一向是非常钦佩的，但对于这本书中所论，不能不感到有许多值得商榷之处。直到一九四二年在桂林时我才有机会写了一篇书评，在桂林出版的《文化杂志》上发表。以后又回到重庆，在一九四三，四四这两年中，陆续写出了其余的各篇。

我把这十六篇文章分成了三个部分。第一部分是对于反理性主义思想倾向的批判。第二部分是集中于复古倾向的批判。这两个部分事实上是相互关联的，反理性主义在中国所找到的最好掩护就是复古，而向封建专制主义时代倒退的倾向自然是和开明的理性对立的。第三部分是对冯友兰先生的两本著作的批评。我不把对冯先生的批评和前面两部分编在一起，因为我觉得，在这里面是应该有所区别的。

把这几篇文章编在一起重印的原故，是因为：第一，八年的抗战时期在中国的政治社会发展史上是一个重要的段落，同样的，在文化思想发展史上 我们也将不能忘记这抗战中的八年，这八年中的政治社会中的复杂变动也适当地反映到了文化思想上面。这几篇文章虽然不能照见战时文化思想的全面，但是这一角的反映也不是不值得回顾的吧？而且第二，八年的抗战是对于中国民族的大播动。经过这次播动，民族的新的生命开辟了发展的道路，腐朽的沉渣也同时泛起了。战争时期是过去了，新的生命必须继续排除万难而大踏步前进，也就必须把这些浮起的沉渣撤清。这本书中所论及的反理性主义，复古主义的倾向本不是抗战时期间才开始，也显然不会随抗战的结束而消逝。今后在民主的道路上，中国民族新文化必将展开健康的新时代，对于这些旧时代的沉渣的清算也就不能不继续进行。

这一些文章虽然在不同时候陆续写成，但是在总的意义上是可以概括在“反理性主义的逆流”一文中的这几句话中：

“我们要坚持科学的精神，坚持思想的自由发展，坚持合理的思考，从这里面培植我们的远大的理想，实事求是的精神，反对一切盲从与独断，打碎一切反理性主义！我们一方面要反对因袭的传统的成见，一方面要排斥西方腐败思想的传染，而……充分发扬清醒的，科学的，现实的理性主义！”

我深信，今后的中国文化发展依旧是和五四时代一样要在科学与民主的大旗下前进。科

学的基本精神是理性，也就是尊重事实，尊重合理的思考；民主的基本精神是自由，也就是要使千百万人民大众获得自觉的机会和思想的自由。假如在这本书中不但是“破”，而且也有所“立”，那么我所企图的就是保卫理性、保卫自由。我也深信，只有在理性的讲坛上发扬自由的批评，那么中国文化思想的前进发展才是可能的。因此我编集起这几篇文化思想的批评论文，而以“理性和自由”做这本书的题目。

一九四六。三。一。

（选自《理性与自由》，一九四六、六）

评冯友兰著《新世训》

胡 绳

冯友兰先生在抗战以来，有“贞元三书”之作，“新世训”是其中的最后一本。本文就以这一本书做讨论的对象。但是如冯先生在本书自序中所说“书虽三分，义实一贯”，在“新世训”中所论的“生活方法”是在“新理学”中有其形上学的根据，又是和“新事论”中所论的“文化社会问题”有着密切联系的。所以单独评论这一本也许是不妥当的。不过因为它是直接接触着在这样一个大变动的时代中摆在个个中国人面前的严重而新鲜生动的问题：我们应该如何生活？因此我们就对这一本书特别感到兴趣，而觉得有首先加以讨论的必要。我们在讨论中也就只能把范围缩小一点，有些问题，本当联带谈到，但因按照冯氏原著的体系，是属于“新理学”“新事论”的范围中，我们也留到以后另有机会时再提出。

“新世训”的内容，除了结论外，有十篇，其题目就是著者所提出的生活方法的十个项目，它们是：一、尊理性；二、行忠恕；三、为无为；四、道中庸；五、守冲谦；六、调情理；七、致中和；八、励勤俭；九、存诚敬；十、应帝王。但我们以下并不打算按照原书的项目逐一讨论下去，因为枝枝节节讨论是不必要的，我们将提出原书中的几个根本观点来加以分析。

一 “人的生活方法”

上文说，“新世训”这本书是直接接触着在此时此地每个人应该如何生活的问题，这话也许不能算是恰当的。因为照本书著者自己的意思，本书并不是讲在现在中国社会中的人的生活方法，而是讲“人”的生活方法，这就是：在任何时代，在任何社会中的共通的生活方法。所以冯先生说：

“我们……所说底生活方法是“生活”方法，凡生活底人都必须多少依照之，想求完全生活的人，都必须完全依照之，不管他是个老年人或少年人，中国人或外国人，古人或今人；犹之逻辑学上所讲底思想方法，凡思想底人都必须多少依照之，想有正确底思想底人都必须完全依照之，不管他是个老年人或少年人，中国人或外国人，古人或今人”。（一二——一三）

就冯先生对于生活方法的这种基本了解，我们不免首先要问，这样的生活方法是否可能的，是否足以指导现实的生活，实现“完全的生活”？

冯先生回答我们这疑问说：“人的生活有其本然底规律，任何人都必多少依照它，方能够生活。例如在人的生活的物质方面，无论古今中外，人都必须于相当时间内吃饭，相当时间内睡觉，在这一方面，有本然底规律，人都必多少依照这些规律。”（页二）。但关于“这一方面”的人的生活有其本然的规律，那是谁也不会来打算否认的。在说到一方面的人的生活时，是把人当做“生理的人”，“自然的人”来看待的。而关于这一方面的生活方法也是属于生理学，生物学所处理的范围的。所以冯先生自己接着就说：“人的生活的这一方面，并不是我们讨论所及。我们于此所谓生活或人的生活，是就人的生活的精神或社会的方面说。”（页二）那么这是很清楚的，冯先生所讨论以及我们在这里准备来讨论的是当做“社会的人”来看待的人的生活，也就是人的生活社会的方面。所谓人的生活的精神的方面，在我们看来，是可以包括在“社会的人”的概念中的，因人的精神生活是在其社会生活中发展起来的。“人的生活的物质方面”生理的方面虽可有“本然的规律”，但我们不能据而推论到“人的生活社会底方面”也同样有着本然的规律。那也是非常显明的。

第一，冯先生把“人的生活的物质方面”和“人的生活社会底方面”对比着看，其实是不对的，因为社会生活也是一种物质生活，不过所对付的不是自然的物质，而是社会的物质。但社会的环境和自然的环境不同，是经常在巨大的变动中的。冯先生以为无论社会怎样变动，总是一个社会，由此他所了解的社会是抽象的社会，而不是具体的社会，例如他以为，道德是社会组织中必要的规律，但并不是某一种社会的组织规律，而是说，社会无论怎样变化，都有共通的社会组织规律。把这种社会观用在生活方法上来，实在是更难用得通的。因为生活方法就是如何应付社会环境，如何应付社会中的一切人与事的关系的问题。假如把人所应付的对象看做抽象的社会，那么这种生活方法怎样帮助我们应付现实的社会环境呢？冯先生在说明他所谈的生活方法与宋明道学所谈的之间的不同时，所说的一段话是很堪玩味的：

“……一种社会内底人的生活方法与别种社会内底人的，不尽相同。不过这些分别，前人没有看出，所以他们所讲的生活方法，有些是在某种社会内底人的生活方法，而不是人的生活方法，现在我们打算讲人的生活方法，所以和他们所讲，不尽相同。”（页五）

假如冯先生所讲与前人所讲的不同正是如此，那么冯先生能看出前人所讲的生活方法中有些只是当时的人的生活方法，这确是一个比前人进步的地方（而直到今日许多复古论者连这点也死不承认）；但同时却也退了一步，就是假如前人——用冯先生自己的话说——除了“人的生活方法”以外，还谈及了适应当时社会的特别的生活方法，而冯先生则只是讲了抽象的生活方法，而没有一个字讲到在现代中国社会内的人的生活方法。关于这一点在冯先生自己所用的文字上也表现出了矛盾。一面冯先生说：“生活全照着生活方法（这显然是指“人的生活方法”——绳）生活下去的人，即是圣人。”（页八）这无异于说，只要按“人的生活方法”，而无须按照在现代中国社会内的人的生活方法，就能成为现代中国社会内的圣人，但这怎么讲得通呢？而另一方面，冯先生又说：“在某种社会内尽某种底人伦即是圣人。”（页二二）这句话岂不是对前一句话的否定？正因为“在某种社会”内要尽“某种”人伦，那么人在某种社会生活内也必须按照某种生活方法。抽象地讲人伦，讲人的生活方法，对于人的社会生活的实践就只是一句空话，一个空洞的公式了。

第二，既然如上述，人在生活中还要发展其精神的生活，那么人就是有意识的，自觉的生活，那就是决不能同于无自觉的自然物。人的主观与自觉的最高表现就是人对世界的看法，——也就是世界观——而只就生活本身的范围说，就是人生观。一个人对世界保持某种看法，他就用某种方法来对待世界，他对人生保持某种的看法，他就用某种方法来待人

生。所以我们以为，一般的方法论不能脱离世界观，生活的方法论也不能脱离人生观。不确定对人生采取什么态度，也就不能确定生活的方法。但冯先生不承认这说法，他要我们注意生活方法与修养方法的不同：

“如把修养方法当成一种手段看，则在不同底人生观中，人所求得底目的不同，因此其修养方法自然亦异。……所谓修养方法，可随人的人生观而异。但我们于此所讲底生活方法，则不随人的人生观而异。因为我们所讲的生活方法是“生活”方法，凡是生活底人都须用之。……”（页一六）

把人生观，修养方法与生活方法，这样分割开来的说法其实是说不通的。冯先生的论证方法是人无论抱怎样的人生观，都同样是生活着，既在生活着，就都同样用“生活方法”。但这只是一种形式上的论证。其实，抱着不同的人生观就不能不是在不同地生活着，用不同的态度和方法来对待一切人与事，其生活方法也就是不同样的。修养方法，在我们看来正是生活方法的具体表现。譬如冯先生说：“佛家以人生为苦而欲解脱”，那么“以人生为苦”是佛家的人生观，“欲解脱”就是他们的生活方法的基本内容，而“出家吃斋，打坐参禅等”就是他们的修养方法了。若承认生活方法和人生观相连系着，那就谈不到“本然”的规律了，因为所谓“本然”正表示不容主观意识插足其间的意思。既说是讨论人的生活的精神方面，而又否定了主观意识在人生中的作用，将如何解释呢？既然承认有各种不同的人生观，而又认为不同的人生观不妨碍共同的生活方法——就是以为，一个以人生为苦而欲解脱的人会和一个人以人生为乐且执着于生活的人是用共同的生活方法的，那么这种生活方法的内容，除了生理的自然的意义以外，还能有多少呢？

所以，很明白的，脱离了具体的社会实践，脱离了基本的人生观，而讨论人的一般的生活方法，这就只能触到在生活中的抽象的形式问题。在前面引过的冯先生的话中，他把“逻辑学所讲的思想方法一来做他的生活方法的譬喻，可说是很恰当的，因为这所谓逻辑正是指形式逻辑而言。形式逻辑所讨论的本是思想所表现在语言上的形式的正确与否，而毫不牵涉到思想的内容的真实与否。形式逻辑的思想方法正是脱离了思想的内容（思想所处理的客观现实）而讲思想的形式，是脱离了世界观而讲思想方法。形式逻辑的思想方法是非问题我们不在此地讨论，我们不能承认思想的形式问题可以和思想的内容问题分别开来处理，更认为生活的形式问题和生活的内容问题无论如何也分割不开来的。谁也不能说，我在生活中只要在形式上做到正确，在内容上如何则可以不问。但是冯先生在“新世训”中所提出的生活方法，却极有可能成为生活的空洞形式。因为构成生活的内容的就是具体的社会实践和人生观，而这些都被他从生活方法中抽象掉了。所以冯先生自己也说：“能尽乎人的形式者，即是圣人。”（页二十二）

旧的道德规律之所以为人不满就因为它只是些空洞的形式。人们可以把好的内容装进去，也可以把坏的内容装进去。“庄子”的“盗跖篇”中就有个故事说：

“跖之徒问于跖曰：‘盗亦有道乎？’跖曰：‘何适而无道耶？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，未之有也。’”

而在“新世训”中几乎用同样的口吻说：“所谓盗亦有道者，其‘道’正是生活方法也。……一个绑票的土匪携人勒索，亦必‘言而有信’。不然，以后即没有人去赎票了。”（页二十八）庄子“肤篋篇”的作者是因为看到在抽象的道德教条下即使可以为贤，但也可以纵恶，所谓“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之”，所以主张“攘弃仁义”还于混沌沌的生活，——什么生活方法也不要。他的主张虽不对，但是“逻辑”上都还能讲得通，但是“新世训”的作者却据此而以为可以证明这些教条正是人在生活中“所都多少依照底”“本然的规律”，而依从这些规律，就可得到“完全底生活”，或者完全的“圣人”。——这

是何等的奇怪的逻辑呢？

正因为冯先生对于生活方法的基本看法是这样的，所以虽然确定了他的生活方法论是讨论社会生活，而且努力把“人的生活方法……与我们眼前所见的生活中底事联接起来”（页七）以之指导现在中国人的生活，但是在他的生活方法论中，我们却常常遇到人的社会性与自然性的矛盾，纠结着成为解不了的死结——而这些正是我们在认真研究冯先生的理论时不能不指出来的。

二 何谓“理性”

在“新世训”中所提出的生活方法的第一个项目就是“尊理性”。这的确是一个庄严的发端。在我们今日所处的时代中，正是理性和反理性斗争的时期。有人鼓励着反理性的热情，来造成迷信式的信仰，有人诱发着兽性的物欲，来造成盲目的追随。在这时候，我们更应该给与理性以高度的尊重。我们也以为，生活决不能受非理性主义的支配，在健全的生活中心必须放逐非理性，反理性的成份。

但是什么叫做理性呢？冯友兰先生告诉我说：

“所谓理性有二义：就其一义说，是理性底者是道德的；就其另一义说，是理性底者是理智底。……人之所以异于禽兽者，在其有道德的理性，有理智底理性。有道德的理性，所以他能有道德底活动，有理智的理性，所以他能有理智底活动及理智的活动。”（页二十二—二十三）

假如理性的内容可以分成这两部分，那么比起旧理学家之只注重人的道德底理性来，“新理学”的作者之同时注重理智的理性，是一个进步。但是倘仅把道德与理智看做是理性中并存的二个不同部分：问题是没有解决的。我们必须进一步问：理智与道德之间的关系是怎样的呢？

我们并不是主张取消道德，并不以为在生活中不应该有任何道德观念。但我们认为，任何道德律令都须经理智的审查，才能进入理性的境地。在经过这种审查之后，道德的理性自然同时就是理智的理性，于是理性内部才能构成完整的统一体，而与其敌人——反理性主义——壁垒森严地对立着。而假如不经过这种审查，事实上就会容忍僵死的道德律令混杂到理性的领域以以来，也就是容忍反理性的成份存在于理性之中，而不能不向反理性的敌人妥协。因此，“新世训”作者自己也不能不觉得他所讲的理性并不是一个完整的统一体，其中可能发生冲突。他向自己提出了这个问题，但其答案是难以令人满意的：

“我们所讲的生活方法注重人的道德的活动，亦注重其理智底活动。或可问如此二者有冲突时，则将如何解决？于此我们说，专就人的道德底活动及其理智底活动说，此二者有无冲突，虽有问题，但即令其可有冲突，但在我们所讲底生活方法中，则不会有冲突。因为我们所讲底生活方法是不与道德的规律冲突底。”（页二七）

由此可见，冯先生解决道德与理智之间的可能的冲突的方法其实就是：把道德规律看做是不变的定在物，而认为“生活方法”“必须是不违反道德规律的”，既然按照生活方法而生活就是理智的活动，于是理智的活动就决不致于违背这种规律。——在此，很明显的，道德与理智不仅是平等对待的，而且道德高出于理智，对于理智有着约束的力量了。道德规律完全在理智的审查能力以外，所以我们可以看到在“新世训”全书中，虽然开宗明义是“尊理性”，但在所有应该提到理性的地方，却只是提到道德。

在这里我们必须指出，问题的发生是由于我们和冯先生对于道德的看法不同。冯先生以为：所谓生活方法不与道德规律冲突并不是后者约束前者的意思，而是天然的互相适合。因为冯先生是把其实常常在社会组织中是强制力量并且随着社会而不断变更其形式与内容的道

德，看做是社会组织中的本然的规律的。对于这种道德观，我们想在将来评论“新事论”时详细讨论。在冯先生的道德观中也仍承认除了“因社会之有而有底道德”（就是不因社会变动而变动的永远的道德）以外，还有“因某种社会之有而有底道德”，不过他似乎以为某一种社会死亡而代以另一社会时，“因某一社会之有”而有的特殊的道德也就自然而然地死亡了，因此就不会发生什么纠纷。其实文化的发展决不如此简单，人类意识的产物之递嬗决不会像生物界的新陈代谢那样地自然。旧时代的道德纵然已不适合于新时代的生活，但它在新时代中仍常保有一定的强制能力；在前一时代纵然它可以说是合于理性的，但在这一时代却已因其不能适合于现实的社会生活，所以被认为是非理性，甚至反理性的了。要根据现实的社会生活来判断某种道德规律之是否合于理性，那就只能靠理智的审查。纵然某些旧道德规律，在新时代中，可以用新的内容来充实之，因而能符合于新的现实，仍可被认为是理性的，但这也只有通过理智力量才能够做到。所以倘若放弃了理智对于道德的审查力量，甚至使理智服从于道德规律，其结果，将只足以让非理性的道德规律猖獗！

所以我们以为，不但要“尊理性”，而且要尊理智。因为理性的就是理智的。而这所谓尊理智又必然同时包含着——借用冯先生的话——“重客观”（页一一三）的意思，因为社会环境经常会发生巨大的变动，所以理性的生活，就必须经常顾及周围环境的变动。冯先生讲“重客观”，是用以说明“守冲谦”的道理，和我们这里所讲，微有不同。我们以为，要“重客观”就要尊理智，因为只有理智才能揭露客观现实的真象，要尊理智也必须“重客观”，因为否则理智成为悬空的东西，没有准绳了。必须是重客观而尊理智，然后我们才能真正做到“尊理性”。因为不仅道德须经过理智的审查，而且对于一切主观的产物——感情、欲望、意志、信仰等都应该承认理智有加以审查的权力，因此，所谓理性，在我们看来，正确的解释就是理智的综合。只有这样地了解理性，才能够克服理性内部的道德与理智的二元论，或任何形态的二元论或多元论，以及由之而产生的理性和非理性的二元论。

虽然我们认为冯先生的“尊理性”说有如上所述的缺点，但是在这里我们也应该指出，正因为冯先生的生活论是以尊理性为前提的，而对于理性的内容，虽然把理智与道德作了不合理的颠倒，但在他的主观的了解中，道德只是指社会生活中的一些“本然的规律”，所以冯先生在这里所着重的仍旧是人的社会方面或社会的人，这是人文主义的观点，而这正是冯先生的生活方法论中合理的片面。所以他说：“一个人若照着人之所以为人，人之所以异于禽兽者，去做，即是‘做人’”。（页十九）他也反对旧道学家的看法，以为“圣贤”并不是“社会特别的一种人”（页八）而只是最能“照着人之所以为人”“去做”的“人”。一切反理性主义者则必然都是反人文主义的，他们或者以僵死的道德规律（被看为是超于社会上的先天律令）来统制人生，或者鼓动单纯的感情与欲望来造成盲目的意志和信仰，而其为压制理性，压制人性——作为社会的人的人性，则是一样的。所以他们是只承认一面有超于人上的圣贤，一面有下于人的奴隶，而人之所以为人是被否定了的。把这被否定了的人再建起来正是冯先生的光辉企图。

但是冯先生的尊理性论，既然因为有着如上所述的缺点，而不免打开了向反理性主义妥协的后门，所以冯先生的人文主义也很难立得定脚跟。冯先生所谓“人之所以为人”，所指的“人”是抽象的社会一般的人，而不是具体的某一社会中的某种人；这样的“人”是无从令人索解的，而用这样的抽象的“人性论”怎样能战败反理性主义的人性论呢？于是冯先生就回过头去向“天人合一论”找援兵了。

三 情 与 理

现在我们来研究“新世训”中“调情理”的主张。

我们是主张在生活中重客观而尊理智的。但是重客观并不包含着绝灭主观的意思，尊理性也不包含着以理智来取消感情、意志、信仰与道德观念的意思。我们以为，在健全而完善的生活中，人是以重客观为前提，而在理智的光下使感情、意志、信仰、道德观念这一切都互相和融而像春雨下的百草一样一致地欣欣向荣。但是冯友兰先生则一面，如我们所已看到的，在“尊理性”论中，以道德来凌驾于理智之上，一面，如我们所将看到的，在“调情理”论中，又以理智来取消感情——这就是根据了道家学说而来的“以理化情”说。

道家之主张“无情”是可以理解的。道家主张人的生活应该回到天然状态，因此主张一切人为的东西都可不要，人与天可以合而为一，他们所主张的生活方法正是出发于这种天人合一论，所以他们可以主张无情。他们描写他们所理想的圣人——至人说：

“圣人不谋，恶用知？不斫，恶用谗？无丧，恶用德？不货，恶用商？四者天鬻也。天鬻也者，天食也，既受食于天，又恶用人？有人之形，无人之情，有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。”（庄子：“德充符”）

由此可见，道家所主张的无情论是一定要“无为”“绝圣”“弃知”这些主张相联系着的。他们不仅因为“多情为累”而主张无情，亦且因为“多知为败”而主张无知。所以按照古典的道家的说法，“以理化情”是应该解释做让人之情消泯于自然之理中，而并不是熟知自然之理以达到无情。因为在人的生活完全化入于自然界中的时候，所谓知之有无，情之有无，都是不成问题的了。但倘若不主张绝灭一切人为，而独主张无情，则在理论上是讲不通的，在实际上，更无从实行。冯友兰先生固然并不主张绝灭一切人为，但是他主张：

“对于宇宙及其间底事物，有完全了解者，则即可完全底无情”。（页一二二）“对于理有了解者，则对于事不起情感。对于事不起情感，即不为事所累”。（页一二四）“不为事所累者，并不是不作事，只是作事而不起情感。……道家的圣人，完全无情，所以无入而不自得”。（页一二六）

实在是令人惊异的。而且冯先生对于“圣人”的解释本来是说“如人照着人所应该底去作，即是人。人之至者是圣人”。（页二十）这可说是人文主义的“圣人观”，其实比道家所论合理得多。而道家所说的“圣人不死，大盗不止”正是指的这种“圣人”，但是冯先生为什么不能坚持人文主义的精神，一转而对于道家所理想的圣人表示心向往之呢？人文主义的“圣人”和“天人合一论”的“圣人”是并不起家来的，难道还需要细论么？

了解了事物的道理，就不会对事物有感情，这说法对于自然现象是用得通的，对于社会现象却是用不通的。社会现象因为有自觉的人参加在其中，所以我们对于任何社会现象，都可以有是非的判断。我们对于一个人的行为，一次战争，一种社会制度，都可以判断其是对的还是错的，但是对于一朵花，一片云，一次暴风雨，却不能判断其是对的还是错的。对于自然现象，我们运用我们的努力，目的只能是为了充分了解其真象，其来踪去迹，而冷静地去对付它，在这方面，以理化情是可行的，因为对自然现象动感情是不必要的，是因不理解自然现象而发生的（诗的感情自然是另一件事）。但对于人事——社会现象，我们既然可以有是非的判断，自然就会有爱憎的情感。对于社会现象，我们的理解越深，越是了解其真象，其来踪去迹之后，则我们是非观念也越是分明，而爱憎也就越是深刻了。倘在这方面也主张以理化情，则不仅取消爱憎的感情，而且取消了是非的判断，是把社会现象和自然现象等量齐观了。

人们对于真理本不仅是在理智上相信，而且因为有坚信，所以就爱真理；对于真理的敌

人也不仅是在理智上反对，而且因为反对，所以就憎恨敌人。孔子说：“吾未见好德如好色者也”；又说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。这正是说人们对于德应有热爱；光是“知之”是不够的，还要用“好之”“乐之”的感情来加以充实。所以“以理化情”纵然做到，也不是值得响往的。我们只是要在理智统率下去除琐碎，狭小，无意义和虚伪的感情，而发展博大深厚真实的感情。这种感情不但不会妨害理智，而且使理智格外充实；不但不会妨碍做事，而且使做事格外有力；不但不是人生的累，而且使人生的内容丰富而光辉。

冯先生又以为可以用唯物史观来做以理化情说的根据。他认为，照“真正了解物质史观或经济史观的人”的看法，“人的行为是为他的经济的环境所决定的”（页一二九），所以我们对于任何人的行为好坏不必有爱憎的感情，因为任何人都不必为自己的行为负责；甚至对于敌人应该“虽抵抗之而不恨之”，“如修路工人的对付大石，虽必打碎之，但不必恨之”。（页一三〇）——但这只是从机械的经济决定论中可能推得的结论，而不是历史的唯物论所可负责的。因为经济环境的影响表现到人的行为上，其间仍是通过了人的主观意识的。我们深刻地理解了日本帝国主义为什么侵略中国，那正帮助我们判断这种侵略行为是错误的，是非正义的，于是我们就更憎恶他。我们固然不恨拦路的大石——因为那是自然的物质——但不能不恨要加以抵抗的敌人。冯先生引用庄子的“虽有忤心不怨飘瓦”的说法，以为可以把人的行为看成瓦的偶然飘落一样：——人打破了我的头，我不必怨人；我打破了人的头，人也不该怨我。——但这种自然主义的看法和把人的生活从社会的精神的方面来看的基本观点是相冲突的。所以以理化情说表面上看来似乎是尊重理智，但实际上并不尊重理智，而是在自然主义的精神下消灭感情，也消灭理智。既然人生完全受自然法则所决定，则用理智来指导行为也是无意义的了。

但冯先生究竟不是在根本上站在自然主义的观点上，所以他所主张完全无情时已不能不露出许多破绽。他说：“一个人若没有无益的感情，可少受许多累，多作许多事，”（页一二六）又以谢安为例称赞他说：“谢安处理大事，没有无益底喜惧。”（页一二七）所谓“无益的感情”，其所举生活中的实例也只是提到对警报的惧怕。这只是一种最琐碎，无意义的感情罢了。——惧怕本来就是低级的自然性的感情。但是为什么不能举像“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”“孤臣危涕，孽子堕心”那样的博大深厚的感情呢？有着这种感情的人，固然也可说是背负着重累，但历史上许多伟大的人物所以是伟大的，岂不是因为他们有着负起这种重累的勇气的原故么？并且纵然不是这样深广的感情，也并不一定就可因其为无益加以轻视。论语上说：“颜渊死，子哭之恸。从者曰：子恸矣。曰：有恸乎？非夫人之为恸而谁为！”这种感情的真事表现其实是比之庄子“鼓盆而歌”更为人性的，也更是合理的。在这点上也正表现了孔子的人文主义与庄子的自然主义的对立。

并且，倘真是“无益的感情”，要加以去除，仅以“以理化情”的办法也还是不够的。我们还须注意到把低级的感情提升到更高的感情的可能与必要。因为感情愈益提升就能够和理智的内容愈益接近，这样才能真正解决理智与感情间的矛盾，而使人生成为真正的完全的人生。历史上的殉道者之所以能视死如归，不为一般人的贪生怕死的感情所牵累，难道仅因为他们“看破”了生死的道理，而无所用情的原故么？他们固然没有了贪生怕死的感情，但却代替之以一段人间最深厚博大的感情，而这种感情才使他们能够无留恋地为真理而死。但假如是用自然主义的观点来化除一切人间的感情，他们又怎样能为人类而死，为真理而死呢？——从道家的学说中是产生不出殉道者的！因为照道家的全身保性论的看法，为爱真理而殉

道，正是受了感情的累。但对这样的看法不仅我们不能同意，恐怕冯友兰先生也不会同意的吧？

所以冯先生也不能不觉得完全采取道家的“以理化情”说是不可能的，于是他退一步采取了宋明道学家之“有情而不为情所累”说（见页一三六以下）。但一切问题仍然没有解决。因为，如前所说，即使情对于生活是一种累，但也不一定是无益的累。假如感情是“累”，知识又何尝不是“累”？那么我们也同样可以说，“有知而不为知所累”。这样，我们就可以主张，对外物纵可有知，但不必对于任何外物有所坚持，对事情纵可有情，但不必对于任何事情有所执着。而事实上冯先生正是这样主张的，他说，感情纵然可有，也只应该片刻存在，既过之后，便当“冰消雾释”，而主张对于一切事情抱着“事不干己”的态度，以达到“有情而无我”的境地。——从这里发展出来的生活是怎样一种超凡脱俗的生活啊！在下一节里我们将继续讨论下去。

但到这里，冯先生的人文主义的立脚点确已开始“冰消雾释”了。固然这种“以理化情”说对于盲目的意志与信仰的鼓吹似乎是一服清凉剂，为了避免以先天的道德律令来束缚人的一切行为，这也似乎可以是一个安全的遁逃蔽；但因为它其实却是走入了非人文主义的另一极端。己身不正，怎样能正人？冯先生既以道德归并理智，使理智不能指导人生而在那一端开了走向反理性主义的后门，又因主张以理化情而使人生还之于自然，使理智无从指导人生，而在这一端开了走向反理性主义的另一个后门，这正是因为不能在重客观尊理智的原则下确立彻头彻尾的理性主义与人文主义而在生活方法论上所必然陷入的矛盾。

四“无为”与“无我”

道家既然主张无知，无情，以为是非是没有标准的，爱憎只是斫丧性命的“累”，所以他们当然认为在生活中，是没有什么值得争取与追求的。他们所主张的生活方法就是尽可能使自己不去干涉外界的事物，同时也使外界的事物不来干涉自己的生活，所谓“圣人处物不伤物，不伤物者，物亦不能伤也一。”（庄子“知北游”篇）那么这正是对一切事物采取旁观者的态度，正如热闹的大街上的闲人，对于周围的一切是无所用心的一样。这就是所谓“虚己以游世”。道家以为“人能虚己以游世，其孰能害之？”（庄子，“山木篇”）此之谓“逍遥游”。

“新世训”中的生活方法虽然并不和道家主张完全一致，但上述的道家的生活方法论中的基本精神在“新世训”中是可以找到的，所以在“新世训”中也列着“为无为”一项作为生活方法中的一个重要项目。所谓“无为”，照冯先生解释，就是“无所为”的意思。实际上道家也并不主张绝对无为，其所谓“无为”也正意味着“无所为”。但何以“无所为”可以叫做“无为”呢？冯先生所给的解释还不充分。我们以为把“无所为”叫做“无为”是可以的，因为“无所为”就是“无目的”的意思，而人的行为和自然界的运动之间的差别就在于后者是本然的运动，是非目的性的，前者则因为人是有主观意识的原故，是有目的性的。倘在人的行为中取消了目的性，则和自然界的运动没有什么不同。所以“无所为”就可以说是“无为”。但是在人的生活中，除了极度的白痴以外，只有婴儿时期是近乎自然的，所以道家和冯先生对婴儿生活都表示羡慕，冯先生说：“小孩子的游戏最有无所为而为的精神……他作某种事，皆是顺其自然，没有矫揉造作，所以他作某种事，是无所为而为，亦既是无为。”（页六三）这正是说，小孩子在游戏时是最无目的性。但成人，既已成为社会的和自觉的人，怎样能回到这种天然的生活呢？而且纵然这是可能的，难道这种生活就是好的生活么？

冯先生根据道家“率性而为”之说主张人随着他的兴趣所在而作事，就是“为无为”，“无所为而为”。

“才是天生底，所以亦可谓之为性。人之兴趣之所在即其才之所在，亦即普通所谓性之所近。人随着他的兴趣去作，即是发展其才，亦即是道家所谓率性而行。若一个人对于某方面底事，本不感觉兴趣，或不甚感觉兴趣，但因别的原因，而偏要作此方面底事，此即不是率性而行，是矫揉造作。”（页六九）

在此，冯先生把一切方面的“才”都归于天授，而这却是并无充分根据的假定。这假定在冯先生这里是必要的。因为道家的主张“为无为”，完全不计及“为”的结果如何，而冯先生则还不能完全脱开人文主义，因而要计及从“为”中所达到的成就。所以他不能不假定天授的才，而认为有了某方面的才，则作某方面的事，就自然而然的会达到一定的成就；反之，假如没有某方面的才，则虽在某方面努力去作，也达不到任何成就，——这样，他的兴趣本位的为无为论才说得通。但才由天赋的假定既然是未必站得住，冯先生的全部理论也就极难站稳。并且纵然这假定可以成立，冯先生也没有敢断言每一个人都一定有某一方面的先天的才，假如有人在任何方面都没有“才”（或所有的只是像吃酒那样的无意义的才），那么依照冯先生的主张，这些人做任何事都不免于“矫揉造作”，就不配做任何事，或只能做一些社会所强迫他的义务工作了。冯先生曾说，社会中“有些事显然不容易使人感觉兴趣底，如在矿井里作工等。”（页六五）那么这类工作倒正好让这些什么“才”也没有的人作，——世间当然没有天生“在矿井里作工”的才的人。社会的分工虽因此可以确定，但是冯先生的“率性而为说”，只能专为“得天独厚”的人而准备，不是任何人都能依照着做的了。既然不是任何人都能依照着做的，这就和冯先生对生活方法的基本观念相违背了。这样看来，所谓“为无为”，就冯先生的理论体系本身说，也就是站不住的，不能算是一种“生活方法”。

更进一步看，冯先生虽不认为，行为之有否成就是无关重要的事，但他以为人们在行为中预先对于其所将达到的成就及其效果有所存心是不必要的，而且是对行为的进行有害的。——从这里产生一种绝对的反功利主义。原著以作诗为例：有诗才之人之作诗只是“他的诗才的自然之发展”，即是“无所为而为”，而没有诗才的人“因羡慕诗人之可得名誉或富贵而作诗，所以他作诗是有为而为，他作诗是矫揉造作，所以他作诗是有为。”（页七〇）但是为名誉或富贵而作诗，这只是目的不正当，不能据以认为目的在行为中是不必要的。我们也反对个人的功利主义，但是人既是社会的人，则可以而且我们以为应该是一个社会的功利主义者。也以作诗来为例，我们以为纵然这人是“天生”的诗人，因“性之所近”而作诗，但他作诗仍可以是因某种社会的目的而作诗，这种目的之存在不会妨碍他的诗才，而且或者正因执着于这种目的，他的诗是更有价值的。我们可以用冯友兰先生之写他的“贞元三书”来做例子，我们当然可以承认冯先生在写这些书的方面是有“天才”的，但他也说：“我国国家民族高建震古铄今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？”（本书“自序”）——这正表明了他在写这书时是有目的的，是有所为的。这目的的存在没有损害冯先生的工作，反而因为这种目的，我们对他的工作更多一分尊重。假如他写这些书只是“无所为而为”，我们也不会尊重他们而来仔细地讨论了。这种在生活活动中社会的目的之存在正因为人是社会的动物的原故。道家只从自然意义来看人生，而自然的运动是无目的的，所以人生活活动当然被认为是不应有目的的了。我们既然要从社会方面来看人生，我们当然主张在生活中贯彻着社会的目的。所以从现实的观点来看，为无为论也是站不住的，不能算是合理的生活方法。

冯先生自己也觉得道家在这方面的说法不能完全行得通，于是他又用儒家的“就道德方面说”的“无所为而为”来补充前说。还就是说，人们在生活中还有一部分事情是在道德上应该做的，做其所应该做的事，也不必计较功利。这所谓应该做的事，照冯先生的意思，似乎可以分做两部分：一部分就是“显然不容易使人感觉兴趣底，如在矿井里作工等”，（页六五）另一部分是“正其谊不谋其利，明其道不计其功”所指那一类事。（页七五）对于后一部分的事，“不计功利”诚然是可说的，但也是说不计较此事对个人的利害，并非不计较此事对社会的利害；只是说不计较其事在自己手里的成败，并非不计较其事在社会的范围内的成败。所以就这一部分的事情说，“为无为”是说不通的，因为这并不是“无所为而为”就前一部分的事情说，那就连“不计功利”也说不通了。难道冯先生以为在矿井里作工，只要每分钟紧张地出力作工，不必顾到工作的效果么？而且也不应该计较工作时间是否损害自己的健康，工资是否能使自己一家人吃饱这一类个人的利害关系么？

最后，我们还应该指出：纵然我们能实行了冯先生的凑合道家思想与儒家思想而成的“为无为”的生活方法，结果还是如冯先生所说的：“一个人一生中所作的事大概可以分为两部分。一部分是他所愿意作者，一部分是他所应该作者。合乎他的兴趣者，是他所愿意作者；由于他的义务者，是他所应该作者”。“愿意作”与“应该作”，“兴趣”与“义务”的矛盾并未因“为无为”而解决。这种矛盾就是道德和情感间的矛盾。既然冯先生未能解决情感与理智的关系问题，并且又把道德看做超越理智的，则道德和情感在生活中就不免发生强烈冲突。宋明多数理学家对这种冲突是主张以“应该”的标准压倒“愿意”的标准，道家的主张则相反。冯先生在这里是偏向道家路线的，他之承认在生活中的“应该作者”这一部分似乎不过是为了迁就现实社会的不得已办法。所以他说：“在道家所说底理想生活中，一个人只作他所感觉有兴趣底事，在道家所说底理想底社会里，所有的人都只作他所感觉有兴趣底事，如果这种生活，这种社会事实上可以得到，这诚然是最理想底”。（页七二）现实上的矛盾就从“理想”中得到了解决！

于是冯先生的生活方法，在这里也就成为教人怎样从生活中超脱出来的方法，怎样从此岸渡到彼岸去的方法，怎样从社会超越到自然界去的方法。在“守冲谦”篇中，冯先生说。

“宇宙是无穷，把自己的眼界推到与宇宙同大，亦是一种“游心于无穷”。在这样大底眼界中，无论怎样大底事业学问都成为渺小无足道底东西了。这些渺小无足道底东西，自然不足介于胸中”。（页一八）

若说，人的眼界应该放宽以祛除自骄自满的心理，这是我们所同意的，但人的眼界无论怎样放宽，也仍只能用“人间世”的眼睛看人事。冯先生所说的这种守冲谦的修养方法的最高点其实已经不是“生活”的方法，而是超越生活的方法，乃至是取消生活的方法了。再和前面已讨论过的“完全无情”与“有情而不为情所累”的主张联紧起来看，我们就更可以明白按照冯先生的生活方法，我们所得到的方法不是别的，正是道家的“逍遥游”。

前一节我们只论到“无情说”在冯先生的理论上的矛盾和在事实上的不可能，现在我们可以再进一步看。冯先生的无情有二方面意义：第一是“对事物有了解底人，应付事物，可以自己无情”；第二是“一个人若能循理而动，则别人对之，亦可无情。”（页一三一）这就是说，人与人之间，不必有什么感情，不必有任何爱憎，对于人事，也不必有什么感情，不必有什么喜怒。完全无情的状态，谓之“恬愉”。其解释是：“圣人无情，其心中如无波浪底水。庄子说：“圣人心如止水”，正是说此状态，此状态是静底，可以说是恬。此状态使人有一种静底乐。此静底乐即所谓愉。”（页一三四）你若不能理解这种恬愉的乐，那么可以从婴儿生活中得到实例，“当小孩子时候的游戏，——冯先生说，——是人的生活中

底最快乐底一部分。”（页六四）这所谓快乐就是指恬愉之乐。其实用小孩子做例尚不妥当，因为十岁上下的小孩子已经对人对事有爱憎喜怒了，古典的道家是用婴儿来例解的。老子说：“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”你从吃奶的孩子身上，或醒或睡之时，的确似乎可以发见一种静底乐。但是人的生活进入了婴儿状态，那是一种什么生活呢？

真正的现实生活是应该爱人，憎人，也让人爱，让人憎的。子贡问孔子说：“乡人皆好之，何如？”孔子说：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”“未可也，不如乡人之善者好之，其不善者恶之”。（论语：子路篇）爱某一些人也为这一些人所爱；憎某一些人，也为这一些人所憎，这才是真实的也是真快乐的生活。

生怕有情即为情所累，因而纵不能绝对无情，也努力要做到“有情而不为情所累”这种主张实在是害怕现实生活之累，害怕因对人对事有一定的态度，即有所坚持与执着，害怕旁人对自己有一定的态度，即可能发生冲突。所以冯先生认为要做到有情而无累，就必须“有情而无‘我’，亦可说是，虽有情而情非‘我’有”。（页一三六）而这样的情就能在心中片刻消释，“如太空中虽一时有浮云，但浮云一过，太空仍是空空洞洞底”（页一三七）一个人倘能在生活中间取消了“我”的自觉成分，就自然对一切事情无所执着，也就自然能从生活的此岸跳跃到彼岸去了。所谓“忘乎物，忘乎天，其名为忘己，忘己之人，是之谓入于天”。（庄子：天地篇）就是这样的境界。

但是这跳跃毕竟只能是心理上的。因为实际的生活总是在现实的此岸。这个矛盾是无论道家，无论以儒家来修正道家的冯先生所解决不了的。实际上生活在此岸，却在心理上跳跃到彼岸，对生活采取观照态度；实际上是社会的人，却想用自然的眼睛来看人世，对一切人事采取不关心的态度；实际上是自觉的人，却以无我的态度来应付人事，在一切行为中采取“无所为而为”的态度。这难道就是冯先生向生活在这一个激烈的大时代的中国人所指示的生活方法么？难道在这时代中我们为了得到合理的生活，首先就应该学会对于环绕着我们的一切事变，尽量地采取不关心的态度么？

五 理想与现实

我们已经知道，冯先生在论“为无为”时，曾经把“理想的生活”和“理想的社会”连带着谈，那就是说：只有在道家的理想社会中，才能完全实现道家的理想生活。这是不错的。道家对社会的理想对不对，那是另一问题，我们现在无须来讨论人类所可能建立的完善社会到底是怎样的。但是我们也承认：只有在理想的完善社会中，人才能过一种理想的完善生活。那么也就很明白，假如想把只有在理想的完善社会中才可能的理想的完善生活，实施于并非理想完善的社会中，那就不能不处处遇到障碍。或说，在并非理想完善的社会中，人纵不能完全实现理想的完善生活，但也可以采取用以达到理想的完善生活的那种生活方法，来使自己的生活渐渐进于理想的完善，并使社会渐渐进于理想的完善。假如把冯友兰先生的许多主张都从这样的意义上来解释，我们不能不表示更多一点敬意。但我们也仍不能不指出他理想的完善社会中的生活方法实行于并非理想完善的社会中，不仅是不可能的，而且也不能发生改善不完善的社会的作用。事实上为了把不完善的社会改进到完善的社会，那就不能不需要另一套生活的方法：依据这种生活方法的生活比起在理想的完善社会中的生活来，也许只能说是较不完善的，但却不能不说是 在不完善的社会中的最完善的生活，——这是现实的完善生活。人到底不可能按照理想的完善生活的方法，而只能按照现实的完善生活的方法来生活；只有在理想的完善社会已经变成了现实的社会时，理想的完善生活的方法也才能变成

现实的生活方法。

譬如说，我们也可以相信，在遥远的将来的人类社会中，可能是所有的人都根据自己的兴趣而作事，许多在现在社会中被认为无兴趣的事——如在矿洞里工作——也因科学技术的进步和社会组织的改进之故而成为是有趣味的。所有的人都可以完全不必为自己的个人利害打算，因为社会组织能使人人满足，而且甚至可以不必太计较社会的功利，因为社会组织的完善已能使一切人的工作都共趋于一定的社会目的。那么，冯先生的“为无为”的生活的理想只有那种社会里才能成为生活的现实。由此可见，冯先生的“为无为”的生活方法从理想的意义上看，纵然是值得尊敬的，但从现实的意义上看，却仍无异于叫人的生活超脱现实，逃避现实，而这种生活方法之并不能帮助非理想的社会进入理想的社会是更不待说了。

冯先生所主张的“行忠恕”的生活方法也可以这样来看。照冯先生的解释，“己之所欲，亦施于人，是忠。己所不欲，勿施于人，是恕”（页三五）假如在一个社会中，所有的人都能以这种方法待人，这社会的确是一个好的社会。但这样的好社会在现在还是理想而不是现实。

冯先生自己指出执行忠恕之道的一种困难说：“或可说：讲忠恕之道者，都以为人的欲恶是相同底。如人的欲恶是不相同底，则此人之所欲或为别人之所恶。如此人推其所欲，施于别人，则别人适得其恶，岂不大糟？”（页四六）是的，这是一个困难。冯先生自己对这困难的解释却不能令人满意。他说：“凡关于人底学问，都是以人的大致相同为出发点。生理学及医学以为人的生理是大致相同底。心理学以为人的心理是大致相同底。若在这些方面，每人各绝不相同，则即不能有生理学，医学及心理学。”（页四六）但是生理学，医学及心理学都是把人当做一个自然的动物来处理的，而关于生活方法的学问却不能不把人当做一个社会的动物来处理。前者与后者，不属于同一类的学问，不能相提并论。倘以“口之于味，有同嗜也；目之于色，有同美也”，来证明人在社会的行动中欲恶也是相同的，那就是“不知类”。人在生理的行动中的欲恶即使也有相互差异，却如冯先生所说的是“大同小异”，好比人人都好吃美味是“大同”，有人好吃鱼，有人好吃熊掌是“小异”。但是在社会的行动中的欲恶，以全社会的范围来说，现在都还不仅没有“大同”，而且有大异。

正因现实的社会还不是在大同世界中，所以在人与人之间还有着许多不理想的关系。有侵略者，也有被侵略者；有高高在上的统治者，也有哀哀无告的小民；有重利盘剥的高利贷者，也有还不了债的穷人……以忠恕之道劝告侵略者，统治者，高利贷者纵出发于善良的心地，但其奈于事实无补何？而且坏人未始不可以在某些行为上利用冯先生的“忠恕之道”。人们可以说：我自己喜欢人逢迎，所以我也逢迎人；我自己喜欢金钱，所以我也用金钱收买人……而假如向被压迫被欺凌的人讲忠恕之道，难道是教他们用忠恕之道对付敌人么？冯先生曾说，在某种社会中要尽某种人伦，所谓人伦本来只指父子兄弟朋友这一类的，但是“四海之内，皆兄弟也”毕竟还只是个理想。在这个战斗的时代中，不能不公开承认敌人也是“人伦”中的一种，而且是重要的一种，因为生活在现代社会中，人是不能不除了学会怎样对待朋友外，还要学会怎样对待敌人的方法。冯先生解释忠恕之道说：“一个人于待朋友的时候，对于每一事他只须想，他所希望于朋友者是若何，则当下即可得一行为标准。”（页四一）这正是说明忠恕之道是只能实行于朋友之间的。而很显然的，在敌对的关系中，我们却绝不可能从我所希望于敌人者是若何得到对待敌人的行为标准。我们是希望敌人投降，而我们自己则永远坚持立场；我们要一面消灭敌人，一面要保存和发展自己。这正是在现实社会中所必要的非忠恕之道。或说，对待敌人也仍是实行忠恕之道的。真理与正义倘若其