

文章编号: 2095-0365(2011) 01-0051-08

冯友兰“新理学”道德观论略

张克政

(西北民族大学 马克思主义学院, 甘肃 兰州 730030)

摘要:冯友兰在“新理学”中申述了其道德观。就含义讲,道德是社会之理所规定的用以维持社会存在的基本规律;就起源讲,道德源于人类物质生产实践,其出现与社会关系的形成和人类意识的产生密切相关;就根据讲,道德是完善个人品德、实现人之所以为人者所必需的,也是维持社会存在所必需的;就本性讲,道德是必要的善,而不是必要的恶;就类型讲,有不变的道德与可变的道德。冯友兰的道德观既有所洞见,也有未达之处。

关键词:冯友兰;新理学;道德观

中图分类号: B26 **文献标识码:** A

冯友兰建构“新理学”哲学体系的时代,正是中华民族灾难最深重的时代。作为具有强烈民族意识和民族情感的哲学家,冯友兰冀望抗日战争成为中华民族复兴的历史契机。他将抗日战争看作中国社会和中华民族的“贞元之会”、“绝续之交”,坚信中国社会必能经由抗日战争胜利而过渡到崭新社会,中华民族也必能得以复兴。有此信念后,他自觉地将自己的哲学活动化作鼓舞民族士气、振奋民族精神的实际行动,积极为抗战贡献力量。他在“新理学”中对道德的言说,就是其现实努力之一。

冯友兰认为,中国社会和中华民族之所以具有坚强并永久的生命力,与中国注重道德的传统具有密不可分的关系。在国家倾覆、民族危亡之际,充分发挥道德力量对于救亡图存尤具重要意义。仅从含义、起源、根据、本性、类型等基本方面对冯友兰的道德观作一初步探讨。

一、道德的界说

道德的含义要回答“道德是什么”这一首要问题。道德自古以来就是一个歧义丛生的概念,以至于彼彻姆引证怀特利的话说:“道德的意义是如此众多而又各不相同,以致试图澄清它们的努力

是无望的。”^{[1]24}冯友兰对这一难题进行了极富意义的探讨。

冯友兰对道德进行界说的形上学根据是其理观念和类理论。在“新理学”中,理是事物存在所必须依照的究极本体,是某种事物之所以为某种事物的最终根据。他认为:“凡事物必都是什么事物。是甚么事物,必都是某种事物。某种事物是某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者。”^{[2]195}“某种事物之所以为某种事物者,新理学谓之理。”^{[2]196}又说:“有某理即可有某种事物之类。”^{[3]23}也即是说“某一类之物之成为某物,必依照某理。”^{[3]104}

人类社会也是一种事物,也必依照其理。他认为:“如一某物系为许多分子所构成者,则此诸分子必依照此某理所规定之基本规律以动,此某物方能成为某物,方能存在。”^{[3]104}同理,“社会之为物,是许多分子所构成者。人即是构成社会之分子。每一人皆属于其所构成之社会。一社会内之人,必依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本规律以行动,其所属于之社会方能成立,方能存在。”^{[3]104}他进而指出:“一个社会组织,如欲存在,其分子必须遵守某些规律。如一个社会组

收稿日期: 2011-01-20

基金项目: 西北民族大学中青年科研基金项目(X2009 018, XBMU-2010-AD-21)

作者简介: 张克政(1980-),男,讲师,研究方向:中国伦理思想。

织的分子,皆守此规律,则此社会组织,即是一个健全的社会组织,如皆不守此规律,则此社会组织即‘土崩瓦解’,不能存在。这些规律,即是所谓道德。道德是一个社会组织的存在所必需。”^{[2]392}又说:“道德是所以维持社会存在的规律。在一社会内,人愈遵守道德规律,则其社会之组织必愈坚固,其存在亦必愈永久。”^{[3]325}可见,在他看来,道德就是社会之理所规定的用以维持社会存在的基本规律。

冯友兰将道德界定为人们必须遵守的用以维持社会存在的规律(规范),深刻揭示了道德的“应理性”。但是,这种定义又是一种过于宽泛的定义,因而也是很严格的定义。众所周知,在社会生活中人应该遵守的行为规范有很多,最主要的是道德规范和法律规范。冯友兰的道德定义,并未将道德与法律区别开来。西季威克认为:“在一个组织良好的社会中,最重要、最必要的社会行为规则通常是由法律强制实行的,那些在重要程度上稍轻的规则则是由实证道德来维系的。法律仿佛构成社会秩序的骨架,道德则给了它血与肉。”^[4]道德规范的是人的所有具有社会效用的行为,而法律规范的仅是具有重大社会效用的行为。因此,法律必须具有最强的强制性,庞德就认为“法是一种权威性的行为规则……是一种在国家权力支持下的道德行为规则”^[5]。道德虽然也具有一定的强制性,但与法律相比,其强制性是非常微弱的。可见,道德与法律的重要区别之一就是后者是权力规范,前者是非权力规范。所以,法律是一种人们应该且必须遵守的强制性的行为规范,道德则是一种人们应该而非必须遵守的行为规范。尽管如此,他的这一定义对道德的目的——维持社会的存在和发展——确实所见甚精。毋庸置疑,自人类进入文明社会之后,道德在调整人与人之间的关系、维持社会的存在和发展方面,确实起了不可或缺的重要作用。当然,社会之所以能够存在并发展,并不能完全归功于道德,其中法律、政治等的作用也是极为重大的。社会的存在并发展,正是各种社会调控手段所形成的合力起作用的结果。

二、道德的起源

道德的起源要解决“道德如何产生”这一基本问题。关于道德的起源,伦理思想史上曾出现过天启说、神示说、生而固有说、动物本能说、社会需

要说等不同观点。这些道德起源论都是伦理思想发展史上的特定环节,甚至可以说是阶段性的成果,其中不乏合理因素,体现了在道德起源论上人类认识的深化和发展。

传统儒家的主流派认为,道德根源于人心中先天固有的观念。孟子有“四心”、“四端”之说,王守仁有“良知”之论,更明言“心外无理,心外无义,心外无善”^[6]。马克思主义则认为,道德是人所特有的一种社会现象,并不是从来就有的。以社会劳动为核心的社会关系、自我意识、社会分工是道德产生的基础。作为新儒家代表人物之一,冯友兰并未以生而固有说论证道德的起源,而是进行了颇具唯物史观色彩的论述。

首先,道德产生于人类物质生产实践。冯友兰认为:“在某种底生产方法之下,社会必须有某种组织,人必须有某种行为。对于人此种行为之规定,即是道德。换句话说,人如何如何地生产,则其团体必须如何如何地组织。其团体是如何如何地组织,其团体中之人必如何如何地行为。对于此如何如何地行为之规定,即是道德。”^{[3]236}还说:“生产方法随着生产工具而定,社会组织随着生产方法而定,道德随着社会组织而定。生产方法不是人所能随意采用者,所以社会组织及道德亦不是人所能随意采用者。”^{[3]236}冯友兰的这种观点基本符合马克思主义认为道德是社会经济关系的能动反映的观点。恩格斯曾明确指出:“人们自觉地或不自觉地,归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中,吸取自己的道德观念。”^{[7]133}并得出结论说:“一切以往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。”^{[7]134}

其次,道德只有在形成社会关系并且人们意识到这种关系时才会出现,它是人类所特有的社会现象。冯友兰认为:“蜂蚁的定义,涵蕴其是有群底动物;人的定义,涵蕴其是社会动物。”^{[3]543}“人与人的社会底关系,谓之人伦”^{[3]545}，“人在社会中,必居某种位分。此某种位分,即表示其人与社会底关系,并决定其对于社会所应做底事……因其在社会所处底位分不同,人对于社会所应做底事亦不同。其所应做底不同底事,即是其职。此职谓之人职……”^{[3]546}人和动物的相同之处在于二者都有其“社会关系”。“不过人之所以为人,而又异于蜂蚁者,在其有觉解。”^{[3]543c}“蜂蚁虽有其社会,及其在社会中底伦与职,但对之并无觉解。

人则不但有其社会,不但于其中有其伦与职,并且可对之有觉解,或有甚深底觉解。”^{[3]546}正因为人有意识和自我意识,能觉解其社会关系,因此才产生了道德,人才是一个道德性的存在。他认为:“对于伦与职有甚深底觉解,即知各种底伦与职,都有其理想的标准。其理想的标准,即是其理。人在实际上所处底伦或所任底职,都应该完全合乎其理。这应该的完全达到,在伦谓之尽伦,在职谓之尽职。”^{[3]546}“尽伦尽职的行为,是道德底行为”^{[3]546}。在这里,冯友兰特别强调了觉解对于道德的重要性。“严格地说,只有对于道德价值有觉解底,行道德底事底行为,始是道德行为”^{[3]521},也只有“对于道德真了解底人,根据其了解以行道德,其境界方是道德境界”^{[3]503}。动物不可能有道德,也正因其无觉解。关于这一点,马克思就曾指出:“凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是为我而存在的;动物不对什么东西发生‘关系’,而且根本没有‘关系’;对于动物说来,它对他物的关系不是作为关系而存在的。因而,意识一开始就是社会的产物,而且只要人们还存在着,它就仍然是这种产物。”^[8]人与动物不同之处就在于人的生命活动是有意识、有目的的自由自觉的活动,人能够把自己的生命活动当作自己意识的对象,从而在其活动中形成复杂的社会关系。而动物由于不具有意识和自我意识,所以动物和它的生命活动是同一的,不可能有对象性的关系。这也就是说,如果人只是作为孤立的个体而存在,而不与他人、社会发生关系,那么,他的行为也不具有任何道德意义。对此,爱尔维修清楚地说道:“如果我生在一个孤岛上,孑然一身,我的生活中就没有什么罪恶和道德了。”^[9]因此,冯友兰得出结论:“所谓道德者,是随著人是社会的分子而有底。”^{[3]546}

三、道德的根据

道德的根据要阐明“人为何要有道德”这一根本问题。在这一问题上,超自然论者认为超自然存在物(如神、上天等)或宗教是道德唯一可靠的基础;自身利益论者主张自觉的自身利益是道德的最终根据;传统儒家中的一派坚持道德是实现人之所以为人者所必需的;人类共同需要论者论证说道德产生于人类共同需要,是维持社会存在发展从而实现每个人的幸福所必需的,等等,不一而足。在冯友兰看来,道德的根据主要有二:其一,道德是实现人之所以为人者所必需的;其二,

道德是维持社会存在所必需的。

首先,道德是完善个人品德,实现人之所以为人者所必需的。在中国传统儒家话语体系中,人之所以为人者即人之所以异于禽兽者主要在于人的道德性。孟子曰:“人之有道也,饱食、暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦;父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”^{[10]71}冯友兰虽未抛弃人的道德性这一儒家传统立场,但却作了重要发展。他实际上秉持一种理性人性论^[11],认为“人之所以异于禽兽者,即在其是理性底”^{[3]352}。但是“所谓理性有二义:就其一义说,是理性底者是道德底,就其另一义说,是理性底者是理智底。”^{[3]351}。在他看来,人之所以异于禽兽者就在于人具有理性和道德性。实现人之所以为人者,就是要充分发明人的理性和道德性。

在《新原人》中冯友兰详尽论述了以上观点。他认为,道德境界是人所应该追求的一种境界,而追求这种境界就是要实现人之所以为人者。他说:“在道德境界中底人,尽伦尽职,‘只是成就一个而已’。”^{[3]554}此所谓“是”实即人的道德性、人所无条件当行者。孟子曰:“义,人路也。”^{[10]166}义是道德方面无条件的应该,就是“当然而然,无所为而然”^[12]。“与社会有利或与别人有利底事,就是人所无条件地应该做底事”^{[2]14}，“这就是说,他不能以做此事为一种手段,以求达到其个人的某种目的”,^{[2]12}此种行为本身即是目的。“行义者,其行为遵照‘应该’以行,而不顾其行为所可能引起底对于其自己的利害。”^{[3]546}道德境界中的人,只问行为应该不应该,只是为行义而行义,为道德而道德。“他的尽伦尽职,只是尽伦尽职,并不计其行为所及底对象,是不是值得他如此”^{[3]555}，“于求‘成就一个是’时,他可以不顾毁誉,不顾刑赏。”^{[3]554}所以,为求他人的利而求他人的利的行为就是道德的行为。他论证道:“求自己的利,可以说是出于人的动物的倾向,与人之所以为人者无干。为实现人之所以为人者,我们不能说,人应该求自己的利。这上面没有应该与不应该的问题。但求别人的利,则与人之所以为人者有干。为实现人之所以为人者,我们可以说,人应该求别人的利;我们不能说,人应该求自己的利。”^{[3]548}并且认为“人应该求别人的利,这是一个道德律”^{[3]535}。人的道德性由此彰显,道德人格由此成就。孟子所谓“人之所以异于禽兽者几希,庶民去

之,君子存之”^{[10]116}者即在于此。

这一层道理,古往先贤多有论及。康德就认为:“道德之第一目的,在养成品格。品格之养成,端在行为悉本诸道德律。”^[10]布拉德雷说得更明白:“道德说,她是为其本身之故而彼欲求为一目的的,不是作为达到本身以外的某物的手段。”^{[14]76}“道德以本身为目的,而这目的之本身,即可以‘自我实现’四字表示之。”^{[14]84}

其次,道德是维持社会存在所必需的。如前所述,冯友兰认为,道德是人们应该遵守的用以维持社会存在的规律,而“一切道德底行动之所同然者是:一社会内之分子,依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本规律以行动,以维持其社会之存在。此可以说是道德之理之内容”^{[3]105},“一社会内之人,必依照其所属于之社会所依照之理所规定之基本规律以行动,其所属于之社会方能成立,方能存在。”^{[3]104}道德之所以必需,完全是因为它作为一种行为规范,能够维持社会秩序从而保障其存在和发展。早在战国时期荀子就说:“故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物,故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。”^[15]礼义道德的功能便在于维持社会秩序从而保障其存在与发展。奥地利哲学家维克托·克拉夫特也曾指出:“道德的普遍目的就是在社会联系中建立起一种秩序。”^[16]我们不能想象没有秩序的社会,更无法想象没有秩序的社会竟能存在并发展。基于人类越来越陷于严重逆境的事实,G.L.沃尔诺克认为,“道德的‘一般目的’是有助于改善(或不恶化)人类逆境”^{[1]40}。

接踵而来的问题是“为什么要维持社会的存在与发展”?冯友兰的回答是:人是社会性的存在,“一个人不能只是单独底一个人,而必须是社会的一分子”,“人的性涵蕴有社会,是社会底是人的性”^{[3]543}。“国家社会的组织,法律道德的规则,是人依其性以发展所必有底”^{[3]534},“而且个人惟在社会中始能完全”^{[3]542}。逻辑结论是:个人只有在与他人的关系中、在社会的全中始能存在、发展、完全,因此可以认为道德也是人为维持其自身存在、发展、完全所必需的。

问题在于,如果说道德是人为维持其自身存在、发展、完全所必需的,这实际上是将道德视为求得自己的利益的手段,这似乎会与人的道德性、道德的应该性相冲突。其实,如果本着冯友兰“新

理学”的基本精神“接着讲”,这并不会造成严重的理论困境。因为,人的道德性、道德的应该性并不能凭空体现,必于人的行为中体现,“人的境界,即在人的行动中”^{[3]509}。人的道德性、道德的应该性完全体现在人为求他人的利而求他人的利的行为中。但是,这并不意味着人完全不能有利己的行为,他也可以有利己的行为,不过,他即使有利己的行为,这种行为也只是他求得利他目的的手段,利己只是利他的副产品。冯友兰说:“在道德境界中,人的行为,都是以‘贡献’为目的……人的行为的目的是‘与’……人即于‘取’时,其目的亦是在‘与’。”^{[3]500}关键是“为谁”而求利。以利己手段求利己目的人,固然在功利境界,即以利他手段求利己目的人,也未超出功利境界;以利他手段求利他目的人,当然处于道德境界,即以利己手段求利他目的人,也处于道德境界。无论道德境界中的人的行为如何不同,必然都对他人和社会有利,当然也对自己有利(此利虽然也包括物质利益,但更主要的是精神利益。这种精神利益即他人与社会的利益的满足和由此而有的人我关系的融洽与社会的良序运行,以及个人品德的高尚与道德人格的成就)。但是需要强调指出的是,自己的利绝不是其行为的目的,仅仅是行为的副产品。人的道德性、道德的应该性于此显现无遗。因此可以讲,说道德是人为维持其自身存在、发展、完全所必需的,并不是将道德视为求得自己的利益的手段,而是将其视为目的本身,个人的存在、发展、完全仅是其行为的副产品。

亚里士多德认为幸福是最高善。他说:“一切技术、一切规划以及一切实践和选择,都以某种善为目标。”^{[17]11}而“行为所能达到的全部善的顶点又是什么呢?几乎大多数人都同意这是幸福;不论是一般大众,还是个别出人头地的人都说:善的生活、好的行为就是幸福。”^{[17]4}穆勒也说“幸福是道德的止点并目标”^[18]。如上所述,冯友兰认为“个人惟在社会中始能完全”是需要依靠道德的。依我妄见,此所谓“完全”实即他理解的幸福。此完全或幸福是具有三个层次与面向的统一体。其一,幸福的逻辑前提是个人存在与发展;其二,幸福的可靠保障是品德的完善、人格的高尚,即人之所以为人者的实现;其三,幸福的实现关键是为他人和社会求利以维持社会的存在发展。可以认为,冯友兰所谓完全或幸福才是道德的终极根据。这一层意思是冯友兰上述说法中虽

未明言但却应有之义。

四、道德的本性

无论是就个人而言还是就社会而言,道德都是必需的。但是,道德究竟是必要的恶还是必要的善?在这一问题上,冯友兰坚持了传统儒家认为道德是必要的善的基本立场。

冯友兰反复强调,道德是必要底,但不是必要底恶,而是必要底善。他在《新原人》中论证说,由于功利境界中的人只是觉解到了人的功利性、个体性等人之辅性、人所有之性,而对于理性、道德性、社会性等人之正性、人之性即人之理并无觉解,所以“大都以为社会与个人,是对立底。对于个人,社会是所谓‘必要底恶’。人明知其是压迫个人底,但为保持其自己的生存,又不能不需要之”^{[3]499},他们“以为国家社会的组织,法律道德的规则,只是人生的一种工具,是一种必要底恶”^{[3]534}。功利境界中的人之所以认为道德是必要的恶,完全是因为他们认为自己与他人、个人与社会是对立的,只见自己,不见他人,只见个人,不见社会。由于道德境界中的人已经对于理性、道德性、社会性等人之正性、人之性即人之理有了觉解,所以他们认为“是社会底是人的性,所以社会不是压迫个人,而是人于尽性时所必需”^{[3]545}，“国家社会的组织,法律道德的规则,是人依其性以发展所必有底。对于人生,它们是必要底,但不是必要底恶,而是必要底善”^{[3]534}。道德境界中的人认为道德是必要的善的原因是他们认识到了人的社会性,认识到自己与他人、个人与社会是统一而非对立的,个人只有在与他人的关系中、在社会的全中始能存在、发展、完全。申言之,两种境界中的人对于道德的本性认识不同,是因为他们对于个人与社会的关系认识不同。

冯友兰正确地认识到对于个人和社会道德都是必需的,但是认为道德是必要的善而不是必要的恶,这一观点确实值得商榷。关于道德的本性,同时代的陈独秀与冯友兰有着不同的看法,他认为:“一切宗教,法律,道德,政治,不过是维持社会不得已的方法,非个人所以乐生的原意,可以随着时势变更的。”^[19]国家、社会、法律、道德,就其自身来说,无疑是对个人的某些欲望和自由的压抑、侵犯,因而对个人而言就是一种害与恶;但是就它们追求的目的和可能达到的结果而言,却能够防止更大的害与恶(个人的灭亡),求得更大的利与

善(个人的存在与发展),所以对个人又是必要的。因此,国家、社会、法律、道德对个人而言是净余额为善的恶,是必要的恶。冯友兰之所以将国家、社会、法律、道德视为必要的善,是因为他所本的是道义论立场,因而只见国家、社会、法律、道德对个人有利与善的一面,而忽视了它们对个人有害与恶的一面。究根结底,是将国家、社会、法律、道德本身与它们追求的目的和可能达到的结果混同起来所导致的。关于冯友兰等道义论者(义务论者)在此问题上的失误,王海明教授透辟地指出:“儒家、康德、义务论者则大都只见道德、法律、政治之利而不见其害,进而将其结果与其本身混同起来,于是便由其结果是利和善得出结论说:道德、法律、政治‘不是必要的恶,而是必要的善’。”^[20]

人作为一种存在物,首先是以个体的形式存在的。诚如海德格尔所说,作为此在的人是纯粹偶然的一种存在,是被抛入这个世界的^[21]。然而,当个人被抛入世界时,这个世界已经是一个由无数像自己一样被抛入的个人组成的集合体。此即是说,个人与其他个人是一种共在于一个世界的关系,个人由此而获得了共在的存在形式,这种共在的存在形式就是社会。由此可知,个人并非仅仅作为个体而存在,个人总是与他人共在于社会之中。这样,个人作为个体而存在和与他人共在,便构成了个人存在的双重向度。这双重向度的关系,实际上就是个人与社会的关系:作为个体存在物,个人是自由的;作为与他人共在的存在物,个人注定无法脱离他人、社会,这又意味着个人无时无刻不受他人与社会的限制;个人与他人、社会就是这样一种既矛盾又统一的关系。正如卢梭所说的那样:“人生来是自由的,但却无往不在枷锁之中。”^[22]要之,尽管个人与他人是一种共在关系,尽管个人可以认同他人和社会,尽管个人与社会可以达到某种程度的统一,但是,无论从何种角度、意义上讲,仅就个人本身而言,他人和社会都是异己的存在,而不是本己的力量,亦即是说,他人和社会都是必要的恶,而不是必要的善。道德当亦如是。

五、道德的类型

冯友兰将道德划分为不变的道德与可变的道德,其划分的根据仍然是其理观念和类理论。理是某种事物之所以为某种事物的最终根据,有某理即可有某种事物之类。这即是说,以理为根据

就可以将一个事物归于某一类,“某一类的事物,必有其所以为某类的事物者,此所以为某类的事物者,为属于此某类的事物所同有,即此类之理。一类事物之理,即一类事物之类型。凡属于某一类之事物,必皆依照某一理,或亦可说,凡依照某一理之事物,皆属于某类。”^{[3]198}。为了与“新理学”中共相与殊相思想保持一致,冯友兰将类区分为共类和别类。他说:“动物类,对于猫类或狗类,是共类;动物之名,对于猫或狗之名,是共名。猫类或狗类,对于动物类,是别类;猫或狗之名,对于动物之名是别名。”^{[3]23}从逻辑学的观念看,他所谓共类即母类,别类即子类。共类相对于别类,体现事物的共性、一般性、普遍性,子类相对于母类,体现事物的个性、个别性、特殊性。

在冯友兰看来,社会、社会之理即是共类,某种社会、某种社会之理即是别类。他认为:“有社会,有各种社会;有社会之理,有各种社会之理。”^{[3]106}从注重同类的观点看,“各种社会,虽种类不同,但均是社会。就其为某种社会说,其所依照之理可有不同。但就其均是社会说,则必依照各种社会所共同依照之理。”^{[3]106}而“一种社会之理,有所规定之基本底规律”^{[3]107},于是便有社会之理所规定之基本规律与某种社会之理所规定之基本规律之别。而道德就是“社会”之理所规定的基本规律。所以也就有社会之理所规定的道德与某种社会之理所规定的道德之分。社会之理所规定的道德,“是凡社会中之分子所皆必须依照者,无论其社会是何种社会”^{[3]108},即是各种社会共同遵守的道德,并不随具体社会的变化而变化。某种社会之理所规定的道德,“则只某种社会中之分子依照之”^{[3]108},可随具体社会的变化而变化。因此,社会之理所规定的道德即是不变的道德,某种社会之理所规定的道德即是可变的道德。

这一思想,早在1935年发表的《秦汉历史哲学》一文中他就已阐明。他说:“在历史之演变中,变之中有不变者存……人类的社会虽可有各种一套一套的制度。而人类社会之所以能成立的一些基本条件,是不变的。有些基本条件,是凡在一个社会中的人所必须遵守的,这就是基本道德。这些道德,无所谓新旧,无所谓古今,是不随时变的。究竟我们所常行的道德中,哪些是跟着某一种社会而有,所以是可变的;哪些不是跟着某一种社会而有,而只是跟着社会而有,所以是不变的,是很难确定。不过有些道德是只跟着社会而有,不是

跟着某一种社会而有,所以是不变的;这一点似乎可确定的说。”^[23]后来在《新事论》中他如此说:“照我们的看法,有社会,有各种底社会。有些道德,是因某种社会之有而有底……但大部分底道德是因社会之有而有底。只要有社会,就需有这些道德,无论其社会,是哪一种底社会。”^{[3]327}“跟着社会而有”的道德就是不变的道德,“跟着某一种社会而有”的道德就是可变的道德。

在他看来,“可确定的说”的不变的道德最主要的就是“五常”。他指出,“五常”“不是随着某种社会之理所规定之规律而有,而是随着社会之理所规定之规律而有。无论何种社会之内必须有此诸德。所以可谓之常。”^{[3]113}

自提出不变的道德和可变的道德的区分后,冯友兰这一思想常受人诟病。因为自新文化运动以来,在要不要继承中国传统道德以及如何继承这一困扰中国哲学界、伦理学界的问题上,总体而言道德激进主义是占上风的。很多人认为所谓不变的道德的说法意在为旧道德张目。上世纪50年代中后期,针对当时哲学界简单否定中国传统哲学的价值,对中国古代哲学遗产批判过多、不讲继承的倾向,以及如何继承的方法论问题,冯友兰提出了“抽象继承法”。抽象继承法的基本观点是:一个哲学命题,都有其一般意义(抽象意义)和特殊意义(具体意义),尽管其特殊意义具有特定的阶级性和时代性,因而不能也不应该继承,但其一般意义,则具有超时代、超阶级的成分,对其他时代和其他阶级也是有用的,因而可以继承。

抽象继承法的精神在此正可用得:一个道德命题,都有其一般意义和特殊意义,尽管其特殊意义具有特定的阶级性和时代性,因而不能也不应该继承,但其一般意义则具有超时代、超阶级的成分,对其他时代和其他阶级也是有用的,因而可以继承。冯友兰关于不变的道德和可变的道德的区分的意义也正在于此:它强调了道德发展的历史承继性,同时深刻揭示了道德的普遍性与特殊性以及道德的属人性。譬如就封建道德来说,它与封建制度具有不可分割性,在这个意义上,封建道德是维护封建专制统治的精神工具。但封建道德作为人类把握自身文明的一种方式,也必然包含一些符合人类本性或人道的普遍精神理念。冯友兰所谓不变的道德,实际上是说道德的基本精神、最终目的是一致的、不变的,而并不是如一些学者所认为的“冯先生所谓不变的道德,只是道德形式

不变”^[24]。郑家栋就说:“肯定有某种一般性的道德,也就是肯定人与人之间的共通性,肯定某些文化价值的超越性和普遍性。根本否定这一前提,所谓‘继承’也就只能是一句空话。冯友兰先生提出的‘抽象继承法’的意义就在于此。”^[25]

道德的基本精神、最终目的是保障社会的存在与发展、增进每个人的利益、实现每个人的幸福。无论何种时代何种社会,无论其具体的道德如何不同,这些道德所由以推出的最终标准都是完全相同的。这就是道德的普遍性的终极根据。

参考文献:

- [1] 汤姆·L. 彼彻姆. 哲学的伦理学[M]. 雷克勤, 郭夏娟, 李兰芬, 等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [2] 冯友兰. 三松堂全集(第五卷)[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [3] 冯友兰. 三松堂全集(第四卷)[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [4] 亨利·西季威克. 伦理学方法[M]. 廖申白, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1993: 469.
- [5] 罗·庞德. 通过法律的社会控制·法律的任务[M]. 沈宗灵, 译. 北京: 商务印书馆, 1984: 102.
- [6] 王阳明. 王阳明全集·文录一·与王纯甫二(上册)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992: 156.
- [7] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集(第三卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [8] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集(第三卷)[M]. 北京: 人民出版社, 1960: 34.
- [9] 周辅成. 西方伦理学名著选辑(下卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1987: 55.
- [10] 朱熹. 四书章句集注·孟子集注[M]. 济南: 齐鲁书社, 1992.
- [11] 张克政. 冯友兰理性人性论刍议[J]. 洛阳大学学报, 2007, 22(1): 39-42.
- [12] 陈淳. 北溪字义[M]. 北京: 中华书局, 1983: 53.
- [13] 康德. 康德教育论[M]. 瞿菊农, 译. 上海: 商务印书馆, 1934: 72.
- [14] 布拉德雷. 伦理学研究(上册)[M]. 北京: 商务印书馆, 1944.
- [15] 王先谦. 新编诸子集成·荀子集解(上册)[M]. 北京: 中华书局, 1988: 164-165.
- [16] 洪谦. 逻辑经验主义(下卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 1989: 643.
- [17] 亚里士多德. 尼各马科伦理学[M]. 苗力田, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [18] 穆勒. 功利主义[M]. 唐钺, 译. 北京: 商务印书馆, 1957: 25.
- [19] 陈独秀. 独秀文存(第一册)[M]. 上海: 亚东图书馆, 1924: 184.
- [20] 王海明. 新伦理学[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 144.
- [21] 马丁·海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1987.
- [22] 卢梭. 民约论(社会契约论)[M]. 何兆武, 译. 北京: 法律出版社, 1958: 6.
- [23] 冯友兰. 三松堂全集(第十一卷)[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 327-328.
- [24] 王芳恒. 论冯友兰的社会道德思想[J]. 贵州社会科学, 2002, (6): 44.
- [25] 郑家栋. 断裂中的传统——信念与理性之间[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001: 343.

A briefly discussion about the moral outlook in Feng You lan's “New idealist philosophy”

ZHANG Ke-zheng

(College of Marxism, Northwest University for Nationalities, Lanzhou 730030, China)

Abstract: Feng Youlan discussed his moral outlook in “New idealist philosophy”. In terms of the meaning, morality is the basic rule which is specified by the reason of society and used to sustain social existence; In terms of the origin, morality is produced in human practice of material production; In

terms of the foundation, morality is necessary for improving the personal morality and making human beings become a person and maintaining social existence; In terms of the essential attribute, morality is a necessary good, not a necessary evil; In terms of the types, morality can be divided into unchangeable moral and changeable moral. On one hand, there is an insight into morality in Feng's moral outlook, while on the other hand, there are some aspects which he didn't realize clearly.

Key words: Feng Youlan; new idealist philosophy; moral outlook

(上接第17页)

Influence of “Rule by Man” and “Patriarchal Clan System” on Party Spirit and Party Conduct in Educational System

LIAN Shurqing

(Commission for Discipline Inspection of Beijing Language and Culture University, Beijing 100083, China)

Abstract: The dross of Chinese feudal culture has severely affected the development of Chinese social modernization, such as “rule by man” and “patriarchal clan system”. These feudal remnants have a great influence on all fields of Chinese society, including the Party Spirit and Party Conduct of leading cadres in educational system. This paper investigates the deep roots of the ideological problems with the Party spirit and Party Conduct of leading cadres in terms of “rule by man” and “patriarchal clan system”.

Key words: rule by man; patriarchal clan system; Party Spirit and Party Conduct

(上接第43页)

[11] 隋映辉. 论产业集群形成模式及竞争体系[J]. 中共青岛市委党校青岛行政学院学报, 2006(1): 61-64.

2010, 24(4): 95-99.

[12] 王亚柯, 娄伟. 低碳产业支撑体系构建路径浅议——以武汉市发展低碳产业为例[J]. 华中科技大学学报: 社会科学版,

[13] 省委政策研究室课题组. 河北发展低碳经济的分析与建议 [EB/OL]. 河北经济信息网, 2010-01-15.

Path and Mode of Strategic Choice for Cultivating and Establishing Low-Carbon Economy Industrial Clusters

CAO Jiarlin, ZHANG Jun, ZHANG Shiyang, WANG Shizhong

(Editorial Department of Journal of Hebei University of Science and Technology, Shijiazhuang 050018, China)

Abstract: With the favorable conditions of resource endowments and geographical position, Hebei province can establish low-carbon economy demonstration areas with new opportunities for the development of Hebei. By Cultivating and making Low-Carbon Economy Industrial Clusters, the low-carbon economy's rapid and healthy development can be guaranteed, which also provides a strong support for achieving sustainable development strategies considering the shortage of fossil energy and global warming challenges. Based on the actual condition and the development mode of domestic industry cluster in Hebei Province, the source of growth for the development of low-carbon economic growth in Hebei is put forward. That is to say, to set up the mode of low-carbon economic development of industrial clusters in our province and to take the incremental advantage of explosive development for low-carbon industry, the key element is to form characteristics and enlarge the cluster advantages. Regarding the industrial clusters as a mode and path of development to guide its scale development, a strong support will be provided to implement the scientific concept of development in Hebei, thus promoting the optimization and transformation of economic development pattern.

Key words: low-carbon economy; industrial clusters; path; mode