冯契先生的智慧哲学与本体思考：知识与价值的辩证统一

成中英

冯契先生的哲学是从现代中国的政治社会文化的冲击、变革与对其反思中提炼出来的。他的哲学思想不但具有丰富的时代精神与社会生活体验，更具有对自然与社会认识的反思与对此反思的反思的智慧，这自然形成了他的哲学思想的辩证结构与内涵。他把以下三方面的哲学课题贯串起来,组合成他的哲学三重奏或三部曲 第一,他面临的哲学课题是‘ 古今中西 ”之争，深入到中国人思维方式与价值观念的检讨，此正是重建现代中国文化与社会的走向所必须面临的课题。他把这一课题直接联系到如何认识历史发展的规律问题，因之提出了人们必须认真地去把握中国文化与哲学自身的发展规律。第二，冯契先生为了理解人之为人的本质以及掌握人的理性本质与实践自我及社会的价值理想，不能不建立一个哲学架构来掌握与引导人从认识世界到转化世界的活动过程，解决主客的统一与知行的统一问题。解决此一问题的重要性不但在于其理论的探索，而且在于其现实及实践意义。第三，只有基于此一哲学的架构，我们才能谈会通中西的必要以及如何去会通中西的哲学与文化。冯契先生对中西哲学的会通有极为深刻的理解与研究，他的思考不但为中国哲学开发出一条可行的道路，而且为未来的人类思想找寻到一个可期、可信与可爱的价值理想。

在冯契先生思想的发展过程中，显然是以第一与第二课题为经、而以第三课题为纬的。这显示出他对中国哲学的发展与重建有莫大的关切和投注，同时也显示出他在考察中国哲学问题的关头，更深入地思考了人类所面临的根本哲学问题，其中包含认识论与历史观的关联问题、逻辑与方法论的统一问题、自由与价值的互基互动问题。最后，他结合哲学思考与对历史的反思，提出了、也发展了他对人类智慧的本体理解与说明。他的智慧哲学绝不是偶然的成就，这是他的哲学的终结，也是他创造性的哲学智慧的开花与结果。

我们如从冯契先生的哲学的全面发展来考虑，可以得出下列对他的哲学卓见的理解与发挥，并就此理解来展开对冯契先生智慧哲学的进一步研究。

第一,冯契先生对‘ 古今中西 ”之争有一个基本认识,他不但把科学与玄学的论战看成是中西文化的论战，也把科学主义与人文主义的差别看成是中西文化的差别。显然，中西文化的差别又有古今思想的差别的涵义，因之在深入理解科学与玄学、科学主义与人文主义的根源及其代表的价值时，对两者相容的重要性也就要有进一步的肯定。冯先生甚至看到，真正解决中西古今之争的方案在于结合科学之知与玄学之知(元学之知),即在于统合知识与价值、知识与智慧。智慧的一个涵义是对价值的认识，故统合知识与价值，就是把知识与智慧联系在一起。由此可见,所谓知识,是以科学之知为代表的,而他所说的智慧则是以人生的价值需要为内涵的。但必须同时指出的是，智慧有两个方面：一方面是智慧的普遍性，体现在所有人的价值需求上

需要全本请访问 www.ertongbook.com

面；另一方面是智慧的特殊性，体现在一个民族文化传统的思维方式与价值取向上。为了获得智慧，我们就必须保存、探索与开发我们优秀的民族文化哲学传统。

冯先生曾就“可爱的”元学要求与“可信的”科学要求求教于金岳霖先生。金先生站在实证论立场区分两者，但却未真正解决两者的沟通问题，也就无法联系知识与智慧了。冯先生表明，他的出发点是实践唯物主义的辩证法，即尽量吸收各种学派包括非马克思主义学派的一些合理因素。这个出发点显然既能够区分元学的要求与科学的要求，又能够结合两者来发展人的个别与集体潜力，实现一个理想的人类社会。这个立场不但表明了冯先生是以马克思主义为一个非自我封闭的开放系统，可依之来会通中西，解除科学主义与人文主义的矛盾，而且更表明冯先生有一颗自由思考的心灵，这是他创造价值理想的根本源泉。他说：“哲学家如果不能始终保持独立人格，保持心灵的自由思考，那就不可能是真正的哲学家。”①他并引用荀子《解蔽篇》来说明：“故口可劫而使默云，形可劫而使屈伸，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。”②这也直接说明了智慧是一种价值，是要用心灵去创造与体会的。无疑，在这样一个对智慧的理解中，冯先生自己就是一个有极高智慧的哲学家。

第二，依我的理解，冯先生是把知识看成纯理论性的，而把智慧看成实用方法性的和实践规范性的，具有强烈的指导与实践意涵。他所提出的“化理论为方法，化理论为德性”的箴言，充分表明了冯先生从知识中追求智慧的热诚与信念。但更重要的是，这个箴言包含了一个辩证法的真理：人们必须解除心灵的蔽执，把理论看成是活用的方法，才能真正精益求精，发展理论，真正批判旧论，创造新知。从本体诠释学的眼光来看，理论的另一方面就是方法，正如方法的另一面就是理论一样。方法的局限性反映了理论的局限性，因而必须开发新方法以开发新理论，这是人类知识发展的途径，也是冯先生研究中国古代逻辑思想史的道路。正因为我们可以把理论化为方法，我们不必把唯物辩证法的理论生吞活剥地套在中国哲学发展史上，相反地，我们可以从中国哲学的发展史中去找寻辩证的成果与逻辑的结构，这才是辩证法的辩证的应用、逻辑的逻辑思考，这也才是理论化方法、方法化应用的实际。所谓“化”，就是活的探索、活的发现、活的思考、活的应用。至于“化理论为德性”，冯先生的意思是：不仅要把理论当作工具，也要把理论当作目的与价值，用它来克服种种实际困难，刻苦磨炼自己，形成智慧的个性。也许可以这样更深入地说：“化理论为德性”是把理论当作真理，用它来指导生活、充实生活、实践价值。这当然涉及信念的问题。要对理论有充分的信念，人们才能始终如一地实践理论，造就信实人格。这一要求自然建筑在如何把理论当做价值，视它为真理，用它来实现善与美。今日的许多中外哲学研究者大都缺乏这样的信念，也就少了实践这一段。无疑，冯先生的这个提法是有见于中国哲学的知行合一的重点要求而来的。

第三，实际的哲学智慧必须从自身的哲学传统中去探索和发掘。冯先生对中国古代哲学的探索就是对智慧的探索，而智慧的探索也就体现在对一个民族文化传统的价值观念、思维方式、人生观、世界观等的理解上面，因为智慧的根源就是一个民族的经验的凝聚。反思、批判与实践的成果，贯串在宗教、道德、艺术、科学等文化领域里面。就中国哲学史而言，中国的哲学智慧尤其可以归结到中华民族最原初而又贯彻始终的性与天道合一的体验与信念上面，冯先生对此有极为深刻的认识并在他的著述中一再予以强调。这个“天人合一”的体验与信念，见

①② 冯契著：《智慧的探索——智慧说三篇导论》二之 2，华东师范大学出版社 1996 年版。

之于儒家与道家的宇宙生命创造理论，宇宙自然创造了万物与人类，是为天地之大德，道德之自然。我个人认为，这可以溯自易经悠远的观象察变的生命意识及其体验。冯先生极其清晰明白地描述了此体验如何影响了中国人的思维方式以及此一思维方式的演化与发展形态，这就是他对中国古代哲学的逻辑发展的历史反思与重建。这个历史的发展是辩证的，冯先生的反思与重建也是辩证的，是他把理论与方法相互转化的结晶。

第四，此处要加以说明的是，冯先生是从比较哲学角度来看中国传统哲学的特点与转化，以见其内涵智慧的发展。如果我们把中国传统哲学的发展与转化看成六个阶段——即创生阶段、整合阶段、融合外来传统阶段、再整合阶段、再融合外来传统阶段、新整合阶段(相应于先周时期、先秦时期、隋唐融合佛学时期、宋明再创时期、现代融合西学时期、未来再创时期),我们可以看到，冯先生对中国传统哲学的内在整合阶段、融合印度传统阶段与近代中西哲学的会通阶段有着特别深厚的理解与观察。如他在智慧学说上所指出的，中国佛学的顿悟说就是印度佛学‘ 转识成智 ’与中国道家和儒家智慧的结晶 宋明哲学所讲的‘ 理一分殊 ”,显然也来自易学与佛学的结合。冯先生再据此说明中国佛学的影响,以说明程朱的‘ 用敬与致知 ’(定慧双修)与王阳明的‘ 致良知 ”(顿悟）等等所隐含的中国佛学智慧，因之进一步说明了中国智慧的辩证发展与成长。但当中国的智慧进入近现代，面对西方科技强权的侵入，它却无法立即发挥融合的生命力，几乎造成中国文化与民族的整个覆亡，理由又何在？回答是：此一不幸归根结底当然是由于中国社会的内在腐化与衰朽所导致，正是由于中国面临亡国灭种的危机，中国极需要进行革命性的改革与更新。冯先生对此一变革所包含的政治制度革命、思维方式（方法）革命、价值观念革命有着极其深刻的透视。

第五，现代中国文化与哲学智慧的再生，显然一方面需要深化对传统经学权威主义与独断主义的批判，以求解放被陈腔滥调所束缚的生命力、学习力与创生力，另一方面也要认真地发掘、继承和发扬传统中促进发展与创造的智慧(方法论与价值观),同时更要批判地学习、引进和吸收西方传统与现代的知识与智慧。这当然是一个十分艰巨的变革与创生过程，需要各方面协作来解决问题，但哲学家的工作的重要性却不容忽视。冯先生认清哲学家工作的非常重要性,极力要在智慧的更新与创生上指出方向、提出箴言、探索基础理论、厘定实践目的。

第六，基于以上理解，我认为冯先生首先作出的贡献就是正确地指出了中国传统哲学的逻辑思维特点与中西会通的前卫工作要点。中国较早地发展了素朴的辩证逻辑，却抑制与漠视了形式逻辑的发展，即使到了明清之际，实证科学方法也未能形成。相反的，西方却较早地发展了形式逻辑体系，到了现代又率先发展了实验科学方法，两者结合又形成了科学的辩证逻辑。面对西方的冲击，现代中国虽已能重视西方的先进贡献，并在古代中国的墨经与清代的考证之学中找到了中西结合点，但我们对自己原有的辩证传统与认知方法又有多少深入认识和正确评价呢？我们对近现代西方哲学方法上的问题与价值的矛盾有多少系统的批判与认识呢？显然，在中西比较与会通问题上，中国哲学家还得多下工夫。在价值理论方面，冯先生指出，中国伦理学偏向重理自觉主义，与西方伦理学偏向重意自愿主义形成一个对照。这是一项灼见,值得吾人深入探讨。事实上,这也就是中国的人性(性理)主义与西方的自由意志主义的对照。这个对照不是要我们舍中就西或排西保中，因为两者都有它内在的、社会的矛盾后果，不能简单地非此即彼、非彼即此。这个对照真正提示我们，要从人的存在与结构深处进行基础探讨与思考,在人的性、理、情、欲等方面掌握价值创生的本质与人格意志自由自主的涵义,这

样才能开辟出新的理论框架，呈现高明广大的哲学境界。也唯有如此，我们方能够会通中西，融合矛盾的两端，建立一元多面、一体多用的动态思考系统。从这个意义上说，这正是需要一种对根源本体的思考以及基于此一思考对历史传统中的知识论、方法论、价值论作出逻辑的、辩证的诠释与融合。

第七，基于对中西智慧的比较研究与关切，冯先生提出了几个极为重要的基础的本体思考原理，值得我们进一步思考与探讨。他提出的基础本体思考原理是：认识世界与认识自己的互动原理：抽象思考与具体思考的互动原理；知识转化为方法与价值（转识成智）的辩证原理；人的自由与真善美价值的互依互现原理。

最后我要加一个“本体诠释与诠释本体的互动原理”，以说明冯先生的智慧哲学的本体性与诠释性。这些原理构成了冯先生的智慧学说或智慧哲学的重要内涵，也是他对中西哲学比较研究的精到总结，更是他开发、创立的中西会通的基本框架与价值标准。

冯先生提出的一个重要的起点问题是：一个人如何由无知到有知、然后到有智慧？为了回答此一问题，冯先生提出了认识世界以认识自己、认识自己以认识世界的知的辩证发展过程。他的灵感得之于金岳霖先生的“以经验之所得还治经验”，但他更为强调所得与还治的交互作用，把金先生之箴言概括为‘以得自现实之道还治现实”。因之，经验能够提升为知识、知识能够发展更多更精的知识，甚至升华为智慧，这事实上也就是科学知识的发展过程。冯先生用从无知到知的矛盾动态考察来说明，因之，人的理性在这一过程中起了转化经验为知识的作用，也起了提升理性机能走向智慧的作用。

更值得注意的是，经验不只是感知，成为引发理论知识的资料，经验也是人的意志与情感的经验，在反思中也成为引发意志与情感的自觉资料，并因之具有引发人之心性主体之知与自觉的力量。换言之，客体之知(认识世界之知)与主体之知(认识自己之知)具有相互开发、相互发明、相互界定与相互钻深的作用。就主体来说，不但主体意识在此过程中建立，主体的根源性与本体性(整体性)意识也从中确立，再由此带动超越主客意识的价值理想与目标，发挥主体经由实践转化与创生客体的力量。此一转化与创生的主体实践力量，事实上就是结合客体与主体的本体力量（当然也就是经由知识形成的主客分别的纯理性力量）。分合都在本体，但都经由主体的自觉与主客的互动来实现。从方法学立场来看，这一互动转化与创生的过程当然是一项理性的辩证的过程，它包含了理性的分辨、理性的限制、理性的超越、理性的整合等部分，溯源于经验的次序，也导向更宽阔的理性与生命次序。在此一辩证的过程中，主体之知自现实中引发理想(即价值)、吸取理想、转化现实，逐渐实现了人的自由性与创造性，也就是在创造了科学之真、道德之善与艺术之美的同时，体现了人的心性(人格)的自由，也可以说在创造了人的自由人格之同时也就体现了真、善、美的价值。冯先生有段话说得最好：

> “人类在化自在之物为为我之物的过程中，发展了科学、道德、艺术等，同时也就培养了以真善美为理想和信念的人格。人们不仅按照理想来改变现实，也按照理想来塑造自己，取得越来越多的自由。自由人格就是有自由德性的人格，在实践和认识的反复过程中，理想化为信念，成为德性，就是精神成了具有自由的人格，所以人格是承担理想的主体，也是实现理想的结果。’①

①冯契著：《智慧的探索》，华东师范大学出版社 1996 年版，第 632 页。

很明显,在这个人的自由的创造过程中,人的文化也就创生,文化、价值与自由就是人实现其人之为人的个人与社会的实践过程。人的智慧是人的价值创造的一般条件,但人的自由性与自我创造性显现为‘思维由抽象到具体’与‘转识成智的飞跃’两方面。

第八，基于冯契先生对真善美价值的探讨，我们可以作出以下的发挥：真善美的价值来自人的心性，而人的心性又根植在宇宙本体，故人的价值世界既是人的心性的呈现，又是宇宙本体的呈现，同一呈现贯穿两个层面。价值当然不限于心性的创造，宇宙的创造也是价值，更是心性创造价值的资源价值，这也可以说就是人能够在自然万物中找到真善美的缘故。真是价值创造的起点与基础,因真而求善而求美,因善因美而求善之真、美之真,并因以改善真的表现内涵与表现方式，如此构成一个真善美互基互动的本体诠释圆圈。如从生命的维护角度来看，我们也当把功利价值看成价值的基层部分,这与人的物质性(身)的存在有关,但身心的辩证统一却能提供功利价值与心灵创造的价值的辩证统一。这辩证的统一指的是任何对立双方可以相互矛盾，但也可以转化为互为条件，更可以经由矛盾促进更高层次的协作和发展，也就是不但消除了矛盾，更达致一个包含相辅相成、动态开放、生生不已的两端的整体。

真善美的创造是在历史文化的具体方式与一定形式下实现的，如求真要在科学与哲学的探索中实现，真表现为知识与真理的形式；为善则在伦理与道德的行为中实现、善表现为德性与德行的形式；创造美要在不同的艺术与审美活动中进行、美表现为艺术和文艺的形式。而真善美的实际内容则因不同文化传统的偏向透露不同本体性的素质。因之，我们必须承认真善美的具体实现是多元的，正如承认人类文化的传统与习俗是多元的一样，但这不必表示具体的真善美不能抽象出普遍性的性质与原则，反映出主体、客体与本体内涵的普遍真理。就主体而言，真善美的创造显露和实现了人的意志与生命自由；就广义的价值的创造而言，也是如此，价值创造愈多愈能显露和实现人的意志与精神自由。这意味着人们追求自由必须通过价值的创造，自由既是价值创造的先天形式又是价值创造的后天成果。同理，我们也可相应地说，价值创造既是自由的充分表现，又是实现自由的必要过程，两者互为表里、互为因果。这不但因为两者都是人的本体创造能力的表现，更因为两者的互为表里、互为因果的关系正是人的本体创造能力实现的根本方式。以上诸点是冯先生的真知灼见所在，冯契先生对此有非常明确的认识与表达。值得注意的是，如果我们分别人的自由为内在自由（意志自由、精神自由与个性自由）与外在自由（生命自由与社会、经济、政治方面的自由），我们可以探讨内外自由相互影响与制约的关系，从而注意到作为实现人的内在自由的价值能够导向人的外在自由的实现；相反的，外在自由的基本保障也是启发与维护内在自由与价值创造的重要机制。

如上所说，冯契先生十分重视民族文化在现代化中的特色表现。如就理论来说，现代化不能排除价值的创造活动，事实上真的价值的创造就需要科学与哲学的探索活动。科学的探索已有固定的活动形式，本质上是独立于民族文化特色的知识探索。但哲学的探索却不能不涉及民族文化传统的思维方式与价值理想等，因而是内含于文化活力与结晶的智慧探索。知识的探索与智慧的探索并不矛盾,正如知识与智慧并不矛盾一样。冯契先生提出‘转识成智’,旨在说明知识能够也应该提升为智慧之光，这是由于人能够对知识及其应用作出深刻的哲学反思所致。在善与美的价值创造方面，冯先生提到中西伦理学与美学各自重视的方面有所不同，但这并不表示两者的不同不可在一个更深沉的层面上融合为一整体。事实上，伦理学上的理

需要全本请访问 www.ertongbook.com

性自觉(中国伦理学的偏向之一)与意志自由(西方伦理学的传统偏向之一)是可以在对人的本体思考中调和与整合为一体两面的互动结构的。两个方式不但不相排斥，且因其相互对照，丰富了人的价值内涵与创造空间。

总结以上八方面的论述，我们可以清晰地看到，冯契先生的智慧哲学、价值哲学是与中国哲学的开发与重建密切联系在一起的，三者形成了一个不可分割的整体，同时也表现了极高度的辩证的统一，这是冯契先生作为一个现代中国的哲学家所作的不可磨灭的永恒贡献。

（原载《学术月刊》1997 年第 3 期，作者系美国夏威夷大学教授）

智 慧 的 探 索

——读冯契“智慧说”三篇

朱德生

1996 年末,我接到冯契先生家属惠赠的《冯契文集》一、二、三卷(即“智慧说三篇”),读后,感慨良多。冯契不仅为我们留下了“智慧”的体系,而且留下了探索智慧的精神。在一定意义上,后者比前者更为重要:体系难免有时间性的局限,而追求真理的精神却是永恒的。

一

冯契先生探索智慧的精神,主要表现在两个方面:一是认定哲学要解决现实问题,才有生命力;二是坚信哲学家要保持独立人格和自由探索的精神,才能有所创造。

他说:“真正的哲学都在回答时代的问题,要求表现时代精神。”①这种时代精神不是抽象的“共相”,更不是时髦的口号,而是通过思想家个人的遭遇和切身感受体现出来的极有个性的思想。他强调指出:“一个思想家,如果他真切地感受到时代的脉搏,看到了时代的矛盾(时代的问题),就会在他所从事的领域里(如哲学的某个领域里),形成某个或某些具体问题。这具体的问题,使他感到苦恼、困惑,产生一种非把问题解决不可的心情。真正碰到了令人苦恼的问题,他就会有一种切肤之痛,内心有一种时代责任感,驱使他去作艰苦、持久的探索……没有真切的感受,便不可能有真正的哲学著作。”②

这段话使人想到 20 世纪 80 年代关于哲学要反映时代精神的讨论。这种讨论看到了哲学在生存上的危机,但也有不少观点形式上是为了使理论更密切地联系实际,实际上却不从自己的切肤之痛去发现问题并体会时代的脉搏,而是试图站在世界以外来说这个世界,还自以为要对之颁布悲天悯人的永恒真理。这不是无病呻吟又是什么呢?本来,理论要体现的时代精神,并不像一道数学题似的,其得数人人都是一样的;与此相反,时代精神体现在诸多答案中,即体现在极具个性的真实的人生体验中。所以,企图通过讨论以便得到一个人人都得按此来求解的公理式的时代精神,实际上并不理解哲学如何来反映时代精神。因此,这些讨论都只能是或者不了了之,或者把政治权威的思想当作时代精神。

数十年来,我们一直强调理论要联系实际,但是却往往把联系实际置换成为联系政治权威或时尚的思想。今天理论失去了群众的信任,便是此顽症的突出表现。为什么结果会和初衷如此背反呢?其实原因也很简单,即不允许研究者从自己的真情实感去提出问题、回答问题。如果要进一步反思,为什么只能是一个面孔、一个声音,这是由于把哲学的性质和功能片面化

① ② 冯契著:《冯契文集》第 1 卷,华东师范大学出版社 1996 年版,第 3—4 页,第 6 页。

了。什么叫哲学，在有些人看来，仅仅是一种作为政治工具的意识形态。所谓百家争鸣，其实是两家：一家是资产阶级，一家是无产阶级。而一旦被认定是无产阶级意识形态的观点就是不容置疑、不容讨论的，它的表达方式就是领导人的语录汇编、注释。

冯契在这方面的自我反省是十分深刻的。他说：20世纪50年代以来，有些人把理论和政治权力捆绑在一起，使理论失去了独立性和内在价值，甚至成了整人的工具。一次又一次的批判斗争，实际上就是把马克思主义、毛泽东思想作为紧箍咒，强加在人们头上，这明显违背民主教育的态度，使得学术自由窒息了。这种‘左’的倾向，到‘文革’时达到了极点，给民族带来了空前的灾难。”冯契并没有把问题全部推到社会环境上，而是以可贵的自我批判精神拷问自己：“哲学家如果不能始终保持独立人格，保持心灵的自由思考，那就不可能是真正的哲学家。”[①]他特地引证了《荀子·解蔽》篇中的话：“故口可劫而使墨(默)云，形可劫而使诎(屈)申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。”然后说：“不论处境如何，始终保持心灵的自由思考、自由选择是可以办到的，我认为这也应该是‘爱智者’的本色。”

在那些困难的年代，有多少人有这种自觉呢？大概不多。否则马克思主义哲学教员便不会被人视为《李有财板话》中的“常有理”了。1978年，一位工农兵学员对我说：“我们的哲学教员都是芭蕾舞演员。”凭直觉我立即便知道他指的是“转得快、转得圆、脚跟不着地”的学风。这个批评一直使我刻骨铭心。当然，不能苛求每一个“哲学工作者”都为这个尖刻的批评承担道义上的责任。在像“文革”那样残酷的政治环境中，保持思想的自由是要付出生命的代价的。但这种批评令人反省的是，马克思主义作为一种最具有批判精神的理论，它既是在批判旧世界中产生的，也是在不断作自我批判的过程中成熟的，为什么它到了中国哲学界却在很长的一段时间变成了毫无批判精神的权威思想的装饰品？

二

任何理论体系都会有时代的局限性，而构造这个体系的方法论却往往能超越这个体系及其结论，因而具有更大的普遍性。就冯契思想的方法而言，主要有三条：一是逻辑和历史的统一，二是会通中西哲学，三是认识论和本体论的统一。

思想有自身相对独立的发展规律，任何一个理论家想要在理论联系实际的基础上作出创造性的贡献，那就一定要贯彻逻辑和历史统一性的原则。现实中的问题，并不能简单等于理论自身的问题；只有经由本学科内在的逻辑和历史的辩证运动折射出来的问题，才能成为本学科的新的理论问题，并推动本学科的发展。不经过这种加工，直接把现实中的矛盾简单等同于理论中的问题，把时政宣传口号当做哲学论证的结论，这就把理论庸俗化了，甚至使理论丧失它自己应有的品格而成了一种见风使舵的投机现象。

当然，冯契在自己的智慧说三篇中，没有像上面那样明确提出问题，自然它就没有正面地来阐述理论联系实际与逻辑和历史统一性的关系。但是，有两点是非常明确的：第一，他说，在自己的研究中贯彻了“哲学是哲学史的总结，哲学史是哲学的展开”的观点。[②]这就是说，他自觉地贯彻了逻辑和历史统一性的原则。第二，他认为逻辑和历史相统一的方法是把握具体

①② 冯契著：《冯契文集》第1卷，华东师范大学出版社1996年版，第18页，第21页。

对象和具体真理的方法，而且他还以经济学和经济学史、哲学和哲学史的关系举例说明之。他说这是研究认识论的基本的方法。

我之所以要把冯契没有充分阐述的逻辑和历史统一性原则突出出来，当作他构造哲学体系的第一条方法论原则，是因冯契在理论上的实际成就，都得益于此原则。反过来说，近半个世纪以来，我们的哲学成就不大，就是因为背离了这一原则，使理论走上了庸俗化和异化的歧途。

理论联系实际是理论生命力之所在。但是没有一定的理论修养，也就不可能有真正的理论联系实际。理论修养既不可能在头脑里凭空想出来，更不可能从天上掉下来，只能从前人理论联系实际的创造性研究成果中获得。这就是从理论联系实际中学会理论联系实际。哲学是一种历史性思维，不懂得哲学思想的发展史，只记某种思潮或主义的结论，是不可能真正懂得哲学的，即使是头脑中记得烂熟的结论，最多也只能是些望文生义的了解而已。

在哲学史被编入“另册”的年代，冯契能够从新时代的高度出发，系统而深入地研究哲学史，并从中总结出自己对哲学的独立看法。他说：“当我把实践唯物主义辩证法理论作为研究方法，运用于中国哲学史领域，力求按历史的本来面目了解它时，很自然地表现为实践唯物主义辩证法理论在中国哲学的历史发展进程中展开，同时它又成为中国哲学史的概括和总结。这样一来，哲学当然就有了一种新的面貌，不仅不同于一般哲学教科书的那种形态，而且具有了中国特色、中国气派，成为中国哲学传统的有机组成部分。”①

至于会通中西哲学，则始终是冯契哲学活动的另一项重要的指导原则。他说：“‘中国向何处去’这个时代的中心问题在思想文化领域中表现为‘古今中西’之争”；就哲学而言，现实生活中即革命和建设中的‘古今、中西’之争制约着哲学的发展”；一般地说，凡是在近现代史上起了积极影响的哲学家，总是善于把西方的先进思想和中国优秀传统结合起来，以回答现实问题和理论问题，从而作出创造性的贡献。这样的哲学因为回答了时代问题，就体现了时代精神。”②他认为，自己也就是要沿着这条正确的道路前进，“处理好马克思主义和非马克思主义的关系，并进而会通中西，解决科学主义和人文主义的对立，便应该能达到一种新的哲理境界。③

会通中西、创造哲理的新境界，并不是冯契的新发明。20 世纪以来，这曾经是不少人的追求目标，而且也产生了冯友兰、金岳霖等颇有建树的人。在‘智慧说三篇’中，冯契经常提到他的老师金岳霖。他自觉地要在金老等人已有成果的基础上前进，而且他确实是前进了。在会通中西、创造新哲理方面，他越过了自己的老师。他达到这种哲学境界的最根本的原因是：他在建立自己的哲学体系以前，研究了马克思主义哲学，并自觉地以马克思主义哲学为指导来观察现实、来总结中西哲学。他说：“我给自己规定了一个哲学任务，就是要根据实践唯物主义辩证法来阐明由无知到知，由知识到智慧的辩证运动。”④显然，冯契对马克思主义哲学的态度，并不是教条主义的，而是独立思考的，尽管他还没有完全克服这一代人对马克思主义哲学的某些误解。

冯契对中西文化和哲学的冲撞与会通的认识，比前人要深刻多了。他不是从“中学为体、西学为用”或‘西学为体、中学为用’或‘中西兼用’等抽象的公式与原则入手，而是从总结以前

①②③④ 冯契著：《冯契文集》第 1 卷，华东师范大学出版社 1996 年版，第 21—22 页，第 4—6 页，第 13 页，第 16 页。

的经验教训入手，按具体问题具体讨论的办法进行。

在回忆既往时，冯契指出，近代的中国社会是个急需进行革命变革的社会，所以，这个时期,也就是要用新文化、新哲学来取代旧文化、旧哲学的革命时期。“近代哲学革命包括思维方式和价值观念的革命，先进的思想家们在这两方面通过中西比较作了不少探索，是有成绩的。”①不过，离哲学领域中的革命目标，还有相当长的距离。因为，那时从西方学来的东西未必都能对症下药，几千年来封建统治下形成的经学独断论和权威主义的思维方式又根深蒂固。同时，近半个世纪以来，人们始终不能安下心来做系统的反思和全面的批判总结。结果，理论便长期处在盲目性中。

为了克服理论上的盲目性，冯契从方法论和价值观两方面比较了中西哲学传统，以期在中西会通中做到有的放矢。所谓会通中西，简单地说，就要以彼之长补己之短。所以当然就要明确彼何所长、己又何所短。从思维方式方面看，中国哲学虽然有着丰富的朴素辩证法的传统，但是却缺少公理化的形式逻辑体系和以实验为中心环节的近代实验科学方法，因而需要向西方文化学习；但这种学习不是简单地拿来就行了，还要在中国哲学中找到结合点。“如为形式逻辑找到了《墨经》、名家作结合点,为实验科学方法找到了清代朴学的验证方法作结合点等。而所谓找到结合点,那就是经过中西比较而达到会通,有了生长点了。”②

关于生长点的提法，表明冯契对中西哲学的会通有着深刻的理解。即既要使西方的哲学为我所用，能在中国生根发芽，又能由此而进一步发扬中国的传统哲学。他自己的哲学也的确有中国的特点、中国的气派，他的哲学体系也是与他所理解的哲学革命的内容相一致的。

不过，他认定的思维方式方面的革命内容，似有片面性。他强调的是逻辑和科学方法，他显然忽视了两个问题：一是传统的逻辑和科学方法，其理论的隐含前提，都是人与自然的对立、主体与客体的对立。这种思维方式片面性，现在已成哲学关注的重点。不管西方现代哲学中对这个问题的种种解决方案合理还是不合理，但问题是真实的，不可忽视。二是忽视了非理性因素和人本主义在思维方式中的作用。在《人的自由与真善美》中,他曾经对此有所讨论,不过主要是作为化理论为德性的问题而谈的;在化理论为方法中,如在《逻辑思维的辩证法》中，便没有讨论此问题。

对价值观念方面的革命，我以为他的理解比他对思维方式方面的革命的理解要深刻得多。他说：“虽然中西古代哲学都提出了道德行为既是自愿的,又是自觉的,但相比之下,西方哲学较多考察了自愿原则和自由意志问题；而中国的儒家为主体的传统伦理学说则着重考察了道德行为的自觉原则，强调道德行为与理性认识的关系，并热衷于讨论道德教育与修养方法等问题。”③冯契的这一分析,言简意赅,击中要害。

同时,他还指出,到了近代,由于商品经济的发展与个性解放有某种必然的联系,许多人又强调自愿的原则，形成了强大的唯意志论的传统，而与强调自觉原则的宿命论相对抗。即从一个极端转到了另一个极端，从而助长了一种以鲁迅所说的“无特操”为特征的社会习惯势力。冯契的这些分析似乎是对今天现状的一个写照，有着非常强烈的现实意义。

最后，谈谈认识论和本体论的统一。

冯契说：“这是一个认识论研究的根本的方法问题。”又说：“哲学的最核心的部分就是本体

①②③ 冯契著：《冯契文集》第 1卷,华东师范大学出版社 1996 年版,第 28 页,第 32 页,第 33 页。

论和认识论的统一。’①这当然也就是他构造体系时的根本原则。

他的哲学体系所以表现为化理论为方法、化理论为德性的形式，固然与他对中国近代哲学革命内容的理解有关，也与他对认识论和本体论的统一性的理解有关。

冯契认为，认识论就是研究由无知到知、由知识到智慧的认识的辩证法的。不过，在认识世界与认识自己这个主题中，世界和自我、客体和主体都是本体论的研究对象。所以认识的辩证法也就是主观辩证法和客观辩证法的一致，即认识论和本体论的一致。他说：“正是通过这种认识的辩证运动，本然界被人的认识和智慧所明亮。功夫和本体统一，可以说物质的本体即现实世界在认识过程中展开,即精神而自我本来不是本体,是本体的作用,但功夫所至,就是本体，因而在认识发展的过程中，精神越来越具有本体论的意义。”②这种精神就意味着智慧，意味着自由,它不能停留在狭义的认识活动中,它必须化理论为方法,化理论为德性。

把认识论和本体论的统一当作一条根本原则，我是非常同意的。而且，如果人们分析一下当代人类生存方式和实践方式的特点，我是不能不认为，这一原则是当代哲学发展的道路和方向。同时，我也同意不能把哲学认识论的任务仅仅局限在认识活动，因为真善美是统一的。但我不同意把知识和智慧并列起来的提法。因为，智慧不是在知识以外，排斥了智慧的知识，将丧失知识的功能。

三

下面我想就‘功夫所至,就是本体’说一点想法。不过这里暂时不讨论王阳明的思想,仅仅讨论冯契的理解。冯契说“:在化理想为现实的活动中,目的因贯彻于过程而得到了实现,那么就创造了价值。在价值创造的过程中间，自由的精神是体，而价值的创造是用。因此我们说自我或自由的精神或自由的个性也就具有了本体的性质，这就是我常引用的‘心无本体，功夫所至,就是本体。’”③在这段论述中，冯契把创造者弄错了，不是自由精神在创造，而是具有自由精神的人在创造。没有作为实践主体的人，自由精神什么也创造不了。这道理简单又明了，他为什么要说精神是体呢？

这是因为他看到了传统的旧本体论的基本缺点，即总是把本体仅仅了解为某种外在于人的给定的存在。如果外部世界对于人和对其他的自然动物一样，仅仅是某种外在的给定的存在，那就既无所谓认识论问题，也无所谓本体论问题。人能改造外部世界，而且他是在改造外部世界中，才把自己改造成了人的。所以，人与外部世界决不仅仅是外在关系，同时亦是内在关系.外部世界对于人绝不是给定了的,而是生成中的。因此,存在什么,怎么存在,存在意味着什么，诸如此类，对人便成了问题。这些问题缘何而生？都是由于人在实践中有自觉能动性,或者说有了自由的精神。因为有了这种精神,人便不满足于给定的存在(现实),总要超越它，去追求理想中的存在。从这种观点看，由精神和物质的形而上学对立出发是说明不了本体论问题的，必须从物质和精神的辩证统一出发才能说明问题。也就是说，不要一说本体，便把精神排除在外；人作为自觉的实践主体，其实是本体中最重要的一员。我们要讨论的不是没有人的世界，而是人生活于其中的世界。人是这个世界中最重要的一员。按此，冯契所说的“功

①②③ 冯契著:《冯契文集》第 1 卷，华东师范大学出版社 1996 年版,第 107 页,第 108 页,第 110 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

夫所至,就是本体 ”仍然是有启发性的。

以上便是我读了冯契 “ 智慧说三篇 ” 的杂感。我希望冯契先生 “ 智慧论 ” 体系的发表，能有助于我国哲学界克服‘ 子曰诗云 ’的教条主义学风。“ 文革 ”结束近 20 多年了,这种学风的影响仍然根深蒂固。要开创哲学研究的新局面，冯契先生的学风便是我们的榜样。

（原载《哲学研究》1997 年第 5 期，作者系北京大学哲学系教授）

冯契对金岳霖本体论思想的转进

郭齐勇

在金岳霖先生的及门弟子中，沈有鼎、殷海光、王浩和冯契四人是佼佼者。在纯哲学与哲学史研究方面，冯契的贡献最大。金岳霖本体论为冯契提供了哪些哲学前提？冯契在哪些方面改造了金先生的元学，并进而成一家之言？冯契哲学自身的内在张力如何，他给我们预留了哪些尚待进一步思考的问题？本文拟从科学与人文、理性与非理性思潮之沟通整合的视域，来回答以上三问。

一、元学与知识论：从分疏到整合

金岳霖先生本体论和知识论的架构是二分的，但这种二分恰恰是为了给本体论保留地位，而不是消解或拒斥。正因为他有元学，特别是在元学中保留了中国传统哲学的终极性的关怀，保留了对宇宙人生之大本大源的探索，保留了人的地位和人的情感，保留了人文理想和价值理念，因此，他不专属于科学主义思潮。在现代中国，凡是受到传统哲学熏陶和西方哲学影响的学者，都不可能只是一个寡头的科学主义者或寡头的人文主义者。金先生反对以科学问题代替哲学问题，不同意哲学为各具体科学之综合，即是明证。金先生从中国传统诸子百家思想资源中找到与希腊、印度文化区不同的中国文化区的中坚思想——“道”，并以它作为重建中国形上学的枢纽。我们应当注意，在金先生的元学中，“道”不仅仅取自道家之“道”，而是“儒道墨兼而有之”之“道”。他说：“中国思想中最崇高的概念似乎是道。所谓行道、修道、得道，都是以道为最终的目标。思想与情感两方面最基本的原动力似乎也是道。成仁取义都是行道；凡非迫于势而又求心之所安而为之，或不得已而为之，或知其不可而为之的事，无论其直接的目的是仁是义，或是孝是忠，而间接的目标总是行道。”①金先生指出，此“道”是国人对之油然而生景仰之心的道，是万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道，不仅是最核心的范畴，而且是最基本的原动力。这个“道”，用纯粹科学、知性、客观的立场或方法，不能够理解、体悟。“在人事底立场上，我不能独立于我自己，情感难免以役于这样的道为安，我底思想也难免以达于这样的道为得。”② 这就是安身立命之道！此道是儒道诸家之整合。在《论道》绪论中，金先生不仅引用了《庄子》的“天地与我并生，万物与我为一”说明整一的道，而且引用了《孟子》的“得志与民由之，不得志独行其道”说明分疏的道，人之道。以上孟、庄的话，不只代表了孟、庄的思想，亦代表了中国人的宇宙观念和人生追求。从形上学的对象来看，万物一齐，超形脱相，这是

①② 金岳霖著：《论道》，商务印书馆 1987 年版，第 16 页。

整一的道。金先生强调,这个道决不是空的、虚幻的,而是实的,但又不是呆板的自然律与实物之实。金先生说，研究元学与研究知识论的态度不同，对后者可以冷静客观，站在研究对象范围之外,暂时忘记我是人 而对前者则不能如此,不能只求理智的了解,而且要求情感的满足，不可忘记我是人,不能不动我的心,怡我的情,养我的性。“知识论的裁判者是理智,而元学的裁判者是整个的人。”①

金先生的“道”是“式”与“能”的统一。“式”相当于西方哲学的“形式”,或中国哲学的“理”,或“可能界”;“能”是一个东方哲学的概念,相当于中国哲学的“气”,而与西方哲学的“质料”有所不同,是活的、动的,而不是死的、静的,蕴涵着创生性、能动性。能在式中,是变化的动力,是从可能界向本然界、个体界、价值界过渡的动因。道体流衍创造的过程,是“无极而太极”的过程。“太极”是自然、社会、人生由现实到理想发展的终极目标,是“至真、至善、至美、至如”的境界。这是情求尽性、用求得体的天人合一之境,不仅是印度思想中“最没有天人底界限”的“如如”之境,而且是“至如如”之境。金先生说,哲学是说出一个道理来的成见。金先生的《论道》正是通过改造了的中西范畴的构架及其推演，表达这种成见，即中国人的宇宙观念、人生态度和文化理想。从名言世界到本然陈述,从分析到综合,金先生追溯“太极”超越之境,重建了本体论、形上学。

冯契先生针对金先生的元学与知识论之区分，提出了广义的认识论，统摄知识与智慧、现象与本体、名言之域与超名言之域。冯契指出：“广义的认识论不应限于知识的理论,而且应该研究智慧的学说,要讨论‘元学如何可能’、‘理想人格如何培养’的问题。”②广义认识论研究中不仅要求理智的了解，而且要求得到情感的满足。冯先生认为，关于元学的智慧如何可能（以及自由人格如何培养)的问题,包括两方面,首先要问如何能“得”即如何“转识成智”,实现由意见、知识到智慧的转化、飞跃;其次要问如何才能“达”即如何把“超名言之域”的智慧,用语言文字表达出来，即说不得的东西如何能说，如何去说。前一方面是冯先生思考的重点。在冯先生看来,金先生用划分不同领域的办法无法解决“可爱与可信”的矛盾。“他的这种办法,是把知识和智慧截然割裂开来，从而难以找到知识到智慧的桥梁，也无法解决科学和人生脱节的问题。所以我认为金先生也没有解决科学主义与人文主义的矛盾。”③“只有在智慧学说即关于性和天道的认识及如何转识成智的问题上，达到新的理论高度、新的哲理境界，才能会通中西,解决上述有关逻辑与方法论、自由学说与价值论这两个方面的基本理论问题。”④

冯契“广义认识论”的基点是马克思主义的实践唯物主义辩证法。他首先把金岳霖知识论“以经验之所得还治经验”,以得自所与的概念来摹写和规范所与(以所与之道还治所与之身),扩充为“以得自现实之道还治现实”。冯契指出：“金先生注重的是对人类知识经验作静态的分析，他的分析工作做得很细密。但他没有把它作为基于社会实践的历史进化和个体发育的自然过程来进行考察。我认为对知识经验以及金先生的原理，还应进一步做动态考察。我沿着实践唯物主义辩证法的路子,来讲以得自现实之道还治现实。以得自所与者(概念)还治所与,便是有‘知’……在这个过程中，以得自经验之道还治经验，概念对现实的摹写与规范反复不已,知与无知的矛盾不断得到解决。”⑤

①金岳霖著:《论道》,商务印书馆 1987 年版,第 17 页。
②③④⑤ 冯契著:《冯契文集》第 1 卷，华东师范大学出版社 1996 年版,第 8 页,第 11 页,第 34 页,第 35—36 页。

金先生在《知识论》中已提出了理论转化为方法的思想,冯契发展了这一思想,认为方法论的最一般原理无非就是以客观现实和认识过程的辩证法还治客观现实和认识过程之身。冯契考虑到‘以得自现实之道还治现实’这句话省略了一个主词——我(主体),在进行知觉和思维活动时,我即康德的‘统觉’,具有自我意识,在意识活动中逐步认识自己、认识自己的本性;‘在实践基础上的认识运动就表现为认识世界和认识自我的互相促进的过程,也就是现实之道与心性交互作用的过程。’①

冯契指出:‘在人文领域,由于目的因成为动力因,‘以得自现实之道还治现实’就成为从现实生活中吸取理想,又促使理想化为现实,而作为主体的‘我’便要求成为自由人格。人的自由是在实现理想的活动和成果中取得的。自由是历史的产物。人类在化自在之物为为我之物的过程中,发展了科学、道德、艺术等,同时也就培养了以真善美为理想和信念的人格,人们不仅按照理想来改变现实,也按照理想来塑造自己,取得越来越多的自由。自由人格就是有自由德性的人格,在实践和认识的反复过程中,理想化为信念、成为德性,就是精神成了具有自由的人格。所以人格是承担理想的主体,也是实现理想的结果。’’②

冯契通过对生活世界的动态考察,把金岳霖的知识论原理“以得自现实之道还治现实”看作是基于实践的认识世界和认识自己的交互作用过程,并进而从“化理论为方法,化理论为德性’两方面作了发挥与拓展。

二、转识成智:超名言之域的达成

冯契先生以广义认识论涵盖从无知到知、从知识到智慧的二重飞跃,试图涵括、沟通、统一知识论(名言之域)与元学本体论(超名言之域)。在他那里,认识论不仅是知识论(有条件的、相对的经验世界及关于经验世界的具体真理),而且是智慧学说(无条件的、绝对的、超经验的、与天地合其德的理想境界)。

冯契受到康德哲学和金岳霖哲学的启发,在实践唯物主义的基点上提出了著名的“四问”:感觉能否给予客观实在?理论思维能否把握普遍有效的规律性知识?逻辑思维能否把握具体真理(首先是世界统一原理和发展原理)?理想人格或自由人格如何培养?③

如何回答此四问呢?首先,冯契从唯物论或实在论观点出发,肯定在实践和感性直观中人能获得客观实在感,此即由无知到知的开端。他认为,实践经验是主观与客观、意识与存在之间的桥梁,是人类全部认识活动的基础。天与人、认识世界与认识自己的交互作用就是在实践基础上展开的。其次,他吸取了金岳霖关于知识经验领域无非是以得自经验者还治经验的理论,认为得自经验者即概念,用概念来摹写和规范经验,以得自现实之道还治现实,这就是接受总则。作为知识经验主体的‘我’,运用逻辑范畴进行思维,运用接受总则统率经验领域。形式逻辑和归纳与演绎统一的接受总则是知识经验的必要条件,即是普遍有效的规律性知识之所以可能的条件。第三,他认为科学知识经过逻辑论证和实践检验就是真理,而真理是‘一致而百虑,同归而殊途’的过程。他指出,真理的辩证发展过程表现为从具体到抽象,从抽象再上升到具体。具体真理归结到世界统一原理和发展原理。他对逻辑思维能否把握具体真理和“言、意能否把握道”的问题

①②③ 冯契著:《冯契文集》第 1卷,华东师范大学出版社 1996 年版,第 36—37 页,第 37—38 页,第 47 页。

作了肯定的回答:人的认识能在相对中把握绝对,从有限中揭示无限。最后,他指出:"关于道的真理性认识和人的自由发展内在地联系着,这就是智慧。智慧使人获得自由,它体现在化理论为方法、化理论为德性。这里的'理论'指哲学的系统理论,即以求'穷通'(穷究天人之际与会通百家之说)为特征的哲学的智慧,它是关于宇宙人生的总见解,即关于性与天道的认识,以及对这种认识的认识(此即智慧学说)。由知识到智慧是一个飞跃,包含有一种理性的直觉,不过这种理性的直觉之所得也是思辨的综合和德性的自证,是可以论证和体验到的。"①

冯契肯定了认识辩证法和生活实践的辩证法。从对象说,是自在之物不断化为为我之物,进入为人所知的领域;从主体说,是精神由自在而自为,使得自然赋予的天性逐渐发展成为自由的德性。他指出,人们把握了适合人的需要的现实的可能性,以其作为目的,创造条件而使之化为现实,便是创造了价值。包括功利和真善美在内的一切价值都是现实的可能性和人的本质需要相结合的产物。人类在社会实践中,在文化创造中,造就了自身,获得越来越多的自由意识。"通过实践基础上的认识世界与认识自己的交互作用,人与自然、性与天道在理论与实践的辩证统一中互相促进,经过凝道而成德、显性以弘道,终于达到转识成智,造就了自由的德性,体验到相对中的绝对、有限中的无限。"②

如何达致超名言之域呢?冯契先生指出,转识成智主要是通过理性直觉达成的。同时,理性直觉的会晤伴随着辩证综合(的论证、表达)和德性自证(的反思、验证)。他指出,理性的直觉并不神秘,理性直觉的根本特点就在于具体生动地领悟到无限的、绝对的东西,这种领悟本身是理论思维和德性培养的飞跃。理性直觉中包含有思辨的结晶,它需要用思辨的综合加以论证。理性直觉中也包含着德性的自由表现,它需要在言行一致的人生实践中加以自证。因此,从名言之域到非名言之域,从知识到智慧,这一飞跃是理性直觉,也是思辨综合与德性自证。

冯先生哲学的重大突破是把科学与人文、理性与非理性统一了起来。近世以降,西方实证主义思潮和非理性主义思潮的对立,集中反映了科学与人生的脱节、理性与非理性的不协调。人的理性是人之异于禽兽的本质区别,这是在社会实践和文化创造活动中发展起来的。人们的社会生活和人的意识活动(包括情感、欲望、意志等)越来越以理性为主导,非理性的诸方面越来越具有理性的色彩、理性的精神,直觉越来越成为理性的直觉。但冯契反对理性专制主义,反对把一定历史时空下的理性的东西凝固化、绝对化,肯定非理性、无意识的创造作用,同时,又防止非理性的泛滥,主张意识与无意识、理性与非理性的辩证联结:"怎样在理性的指导下使理性与非理性、意识与无意识统一起来呢?这就需要从整体上来把握人的精神力量,使人性得到全面的自由的发展。合乎人性的全面的、自由的发展的真理性的认识就是智慧。"③

冯契整合了工具的合理性与价值的合理性。他指出:"在精神价值领域里,同人的精神力量知、意、情相联系着,有真、善、美价值的创造,体现在科学、道德、艺术等文化成果中。文化的价值都具有两重性:一方面是为了增进人类的利益而有功利性,因而具有工具的意义;另一方面,它们是人的本质力量的显现,人在其中能获得精神的满足,所以本身即是目的,因而具有内在价值。人在鉴赏艺术与自然美中有美感和愉快,在与人为善的德行中有幸福感,以至智慧的灵感给人以激动和超脱感等,也都可说是欢乐,但这同平常说的'利,所得而喜也'的快乐具有

① ② 冯契著:《冯契文集》第 1 卷,华东师范大学出版社 1996 年版,第 48—49 页,第 50 页。
③ 冯契著:《冯契文集》第 3 卷,华东师范大学出版社 1996 年版,第 160 页。

不同的性质。这种乐趣,确是不计利害,无所为而为的。”①

冯契认为，价值的创造就是化理想为现实的活动，反映现实的可能性的概念和人的本质需要相结合而成为人的活动的目的。人只要一贯地坚持理想、信念,习之既久,成为自然,感到天道和性是统一的，天道仿佛是我的理性所固有的，这才真正成为自由的德性。

关于“德性自证”，他仍然是在唯物主义实践观的基础上阐发的。他指出：德性自证的前提是对天道、人道、认识过程之道的辩证综合;德性自证的过程并非只是主观的体验,而有其客观表现，即凝道而成德、显性以弘道的过程。同时他肯定德性之智就是在德性的自证中体认了道(天道、人道、认识过程之道),这种自证是精神的“自明、自主、自得”,即主体在反观中自知其明觉的理性，同时有自主而坚定的意志，而且还因情感的升华而有自得的情操。这样便有了知、意、情等本质力量的全面发展,在一定程度上达到真善美的统一,这就是自由的德性。而有了自由的德性，就意识到我与天道为一，意识到我具有一种“足乎己无待于外”的真诚的充实感,我就在相对、有限之中体认到了绝对、无限的东西,即达到了本体的理境。

冯契的智慧之境是通过实践即人的自由自觉活动达成的。他的“智慧说三篇”的落脚点是全面发展的自由人格。他指出:“具有本体论意义的自由的个性是知、意、情统一,真、善、美统一的全面发展的人格。”②与圣贤人格不同,他提倡平民化的自由人格,即平民的个性发展;“理论化为理想,化为信念,成为人的德性,那也一定成为知、意、情统一,真、善、美统一的品格。”③

冯契先生由知识到智慧之境的飞跃，是通过自由劳动即自由的感性活动来辩证统合自然原则与人道原则的,又通过认识与实践的辩证过程,包括理性直觉、德性自证的过程,发展人的理性与非理性，统合自由个性与集体精神，奔向个性解放和大同境界的理想目标。因此，冯先生超名言之域的达成过程同时又是生活实践中人的全面发展与平民化的理想人格的实现过程。其理性直觉、思辨综合、德性自证都是社会实践、文化创造和人性全面自由发展的诸环节。

三、性、天道和太极之超越性的消解：理性直观与德性自证何以可能？

冯契先生讲到了终极关怀，肯定由用脑到用心，由纯智上升到知识与体认合一的境界。关于境界,他指出:“境界一方面有客观的基础,总是根源于现实生活,有现实的内容;但另一方面又是精神的创造，表现了人的本质力量。所以，境界是主客观的统一，是精神享用着、在其中生活着、自由活动着的领域,它体现了人的精神所达到的造诣、水平。可以说,各种精神境界(哲理的、道德的、艺术的等)分别体现了人的思辨力、意志力、想像力,具有真、善、美的价值,表现了精神、理性在理论思维、道德实践、审美活动等各个领域中的自由。”④

冯契智慧学说中的一个盲点或其内在的张力是，由于过分强调了实践基础上的活动和平民的自由人格，而具有消解终极性或超越性的趋向。然而，终极性的或神性意义的消解，很可能导致理性直观与德性自证失去依据。

这种消解表现在:第一,他把“天”与“天道”仅仅理解为自然与自然之道,而对“性”的理解

①冯契著：《冯契文集》第 1 卷，华东师范大学出版社 1996 年版,第 56 页。
③③④ 冯契著:《冯契文集》第 3 卷，华东师范大学出版社 1996 年版,第 325 页,第 326 页,第 93 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com