

中华孔子学会 主办

中國儒學

中石通



第五輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

中华孔子学会 主办

中國儒學

中
石
題



第五輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国儒学. 第五辑/王中江, 李存山主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2010. 9

ISBN 978-7-5004-9097-5

I. 中… II. ①王…②李… III. ①儒家—中国—文集
IV. ①B222. 05—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 175275 号

责任编辑 冯广裕
责任校对 韩天炜
封面设计 王 华
技术编辑 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司

装 订 广增装订厂

版 次 2010 年 9 月第 1 版

印 次 2010 年 9 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 31

插 页 2

字 数 458 千字

定 价 49.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

学 术 委 员 会

主 任 汤一介

委 员 (按姓氏笔画排列)

土田健次郎	任继愈	汤一介	安乐哲	成中英	刘述先
羊涤生	萧蓬父	余英时	杜维明	余敦康	狄百瑞
沟口雄三	李东俊	张立文	庞 朴	罗多弼	周桂钿
荒木见悟	郭齐家	顾 彬	钱 逊	崔大华	黄俊杰
蒙培元	葛荣晋				

编 辑 委 员 会

主 编 王中江 李存山

副主编 干春松 彭国翔 谢 庆

委 员 (按姓氏笔画排列, 带*者为执行委员)

万俊人*	干春松*	马渊昌也	小岛毅	王中江*	刘笑敢
吴 光	李存山*	李明辉	李景林	李翔海	陈少明
杨国荣	张学智*	杜瑞乐	郑宗义	林月惠	费瑞实
姜广辉	郭齐勇	黄 勇	景海峰	彭国翔*	黎红雷

目 录

专论

- 汤一介:儒学与外来文化的传入 (1)

徐复观与现代新儒家

徐武军:我的父亲徐复观先生

- 一位成长于忧患之中的中国人 (15)

翟志成:徐复观先生史学思想的传统与现代 (20)

冯耀明:形上与形下之间:徐复观与新儒家 (55)

李淑珍:徐复观与《民主评论》的民主想象

- 儒家/民主的多重诠释 (89)

丁为祥:儒家“内在而又超越”性格的历史形成

- 徐复观“中国思想史研究”追踪 (137)

东方朔:性之规定及其延伸的问题

- 徐复观先生对荀子性论思想之诠释 (178)

李清良:论徐复观对熊十力思想的继承与推进 (215)

董仲舒与儒学的转折

陈 静:宇宙的统一性与道德的超越性

- 略论董仲舒思想的历史意义 (249)

2 中国儒学(第五辑)

余治平:“十如更始”与“三统”、“四法”

——董仲舒历史哲学的内在根据 (261)

武才娃:董仲舒伦理政治的构架及作用 (279)

徐克谦:董仲舒与中国经学传统 (297)

李树尔:董仲舒神学思想之解析 (313)

钟 浙:追寻汉儒雄风,弘扬宗师德业

——中华孔子学会与河北衡水隆重纪念董仲舒诞辰

2200 周年 (320)

儒学与经典诠释

刘 宁:“敬”的诗世界

——李退溪与朱熹诗风的差异及其成因 (327)

庄 兵:《孝经·闺门章》考

——兼论前汉中后期《孝经》解释学的思想倾向 (342)

堀池信夫:《诗谱》的宇宙构建 (378)

近代中国思想

辜鸿铭:普遍秩序或人生之道 (405)

龚鹏程:辜鸿铭的中国精神论 (443)

现代儒学研究

毕游塞、杜瑞乐:儒学的当代复兴:安身立命或儒学的宗教维度 (463)

儒学与外来文化的传入

汤一介

(北京大学哲学系)

罗素在《中西文明之比较》中说：“不同文明之间的交流，过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。”^① 在两千多年的儒学发展史中，我们可以清楚地看到，“儒学”的每一次发展除其自身内在自觉地更新外，都是与我国国内存在的各学派交流中得到发展的，汉儒吸收了道家、法家、阴阳家的学说而有“两汉经学”；魏晋南北朝时期，诸多玄学家均有注儒家经典者，而“以儒道为一”。^② 儒学在我国历史上与我国原有各学派之间的相互影响无疑是在研究儒学史时应予注意。这方面已有论述较多，兹不详述。然而，也许更应关注的是外来文化传入对儒学发生重大影响的问题。

在儒学发展史上，可以说有两次重大的外来文化对我国儒学产生过重大影响，第一次是自公元1世纪以下，印度佛教文化的传入，它成为宋明理学（道学）产生的重要原因之一。如果不算唐朝传入的景教和在元朝曾发生过一定影响的也里可温教，因为这两次外来文化的传入都因种种原因而中断了。第二次外来文化是西方文化大规模的进入中国。自16世纪

① 译文参见罗素《一个自由人的崇拜》，胡品清译，时代文艺出版社1988年版。

② “向子期（秀）以儒道为一。”（谢灵运《辨宗论》），汤用彤《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》中说：“陈寿《魏志》无王弼传，仅于《钟会传》尾附叙数语，实太简陋。然其称弼‘好论儒道’，‘注《易》及《老子》’，孔老并列，未言偏重……盖世人多以玄学为老、庄之附庸，而忘其亦系儒学之蜕变。”汤著《向郭义之庄周与孔子》中说：“郭序曰，《庄子》之书‘明内圣外王之道’。向、郭之所以尊孔抑庄者，盖由此也。”其时有《王〈弼〉韩（康伯）周易注》、何晏《论语集解》、王弼《论语释疑》、向秀《周易注》、郭象《论语体略》、《论语隐》、皇侃《论语义疏》等等。

末,特别是自19世纪中叶西方文化全方位的传入,这次西方文化的传入大大地影响和改变了儒学在中国社会生活中的地位。那么,我们需要问,今天应该如何看待儒学与西学的关系?我想,这也许涉及到文化发展中“源”与“流”的关系问题。

我们知道,任何历史悠久且仍然有着生命力的民族文化必有其发生发展的源头,也就是说有其发源地,它可被称为该民族文化之“源”。例如今日欧洲文化的源头可以说主要是源自古希腊,印度文化的发源地在南亚的恒河流域。中华文化源远流长,有五千年的历史,它的源头在东亚的黄河、长江流域。在这些有长久历史的民族文化发展过程中总是在不断吸收着其他地区民族文化以滋养其自身,而被吸收的种种文化对吸收方说则是“流”。一个有长久历史仍然有着生命力的文化就像一条不断流着的大江大河,它必有一个源头,它在流动之中往往会有一些江河汇入,这些汇入主干流的江河常被称为“支流”,甚至某些支流在一定情况下其流量比来自源头的流量还要大,但“源”仍然是“源”,“流”仍然是“流”。因此,我们在讨论一种文化的发展时必须注意处理好文化的“源”与“流”的关系。

一 儒学与印度佛教的传入

儒学自孔子起就自觉地继承着源自中华大地的夏、商、周三代的文化,在长达两千多年的历史中曾是中华文化的主体,因而也可以说它的学说是来自中华大地文化的源头。印度佛教文化在1世纪传入中国之后曾对中国社会的宗教、哲学、文学、艺术、建筑、医学等诸多方面有着重大影响,这一事实是中外学界所公认的。但是,上述的所有学科在历史上仍然体现着中华文化内在的精神面貌。因此,中国固有文化仍然是“源”,而印度佛教文化只是“流”。佛教传入中国的历史很长,在魏晋时有着广泛的影响,然就其与“魏晋玄学”的关系说,并非因佛教的传入而有“玄学”,而恰恰相反,是因有“玄学”而佛教才得以在我国比较顺利地流

行。印度佛教对魏晋南北朝时期中国的思想文化起着重大作用，但它只是一个“助因”，并不能改变中国思想文化的根本性质和发展方向。“玄学是从中国固有学术自然的演进，从过去思想中随时演进的‘新义’，渐成系统，玄学的产生与印度佛教没有必然关系。易而言之，佛教非玄学生长之正因。反之，佛教倒是先受玄学的洗礼，这种外来思想才能为我国所接受。所以从一个方面讲，魏晋时代的佛学也可以说是玄学。但佛学对玄学为推波助澜的助因是不可抹杀的。”^①例如在中国有影响的佛教学说僧肇和道生所讨论的许多问题仍是中国原本在“玄学”中所讨论的问题，如僧肇四论：动静、有无、知与无知、圣人人格等问题都是自王弼、郭象以来玄学讨论的主题，可以说《肇论》是接着“玄学”讲的。而道生之顿悟，“实是中印学术两者调和之论，一扫当时学界两大传统冲突之说，而开伊川谓‘学’乃以至圣人学说之先河”。^②到隋时，据《隋书·经籍志》记载：当时“民间佛经，多于六经数十百倍”，但也未能改变儒学在社会上的正统地位。因而至隋唐，在我国出现了若干受我国固有的儒、道学术文化影响的佛教宗派，其中在我国最有影响的天台、华严、禅宗实是中国化的佛教宗派。另虽有玄奘大师提倡的唯识宗，流行三十余年后则渐衰。天台、华严、禅宗所讨论的重要问题是心性问题。“心性”问题本来是中国儒家思想所讨论的问题（近期出土文献对此问题讨论甚多）。天台有所谓“心生万法”；^③华严宗有融“佛性”于“真心”；^④禅宗则更认为“佛性”即人之“本心”（本性）。由于佛教的中国化，使得中国化的佛教宗派，特别是禅宗大大改变了印度佛教的原貌；佛教在中国从“出

① 参见汤用彤《魏晋玄学的发展》，见《汤用彤全集》第四卷，河北人民出版社2000年版，第112页。

② 参见汤用彤《谢灵运〈辨宗论〉书后》，《汤用彤全集》第四卷，河北人民出版社2000年版，第96—102页。

③ 智顗《修习止观坐禅法要》：“一切诸法，皆由心生。”

④ 参见法藏《大乘起信论义记》卷三：“众生真心即诸佛体更无差别，故《华严经》云：若人欲求知三世一切佛，应当如是观，心造诸如来。”又法藏《华严一乘教义分齐章》卷四可参考。

世”走向世俗化,认为在日常生活中就可以成佛,因而原来被佛教排斥的儒家“忠君”、“孝父母”^①和道家的“顺其自然”^②等思想也可以被容纳在禅宗里面。在世界历史上,文化曾也发生过异地发展之问题,印度佛教文化在中国的发展就是一例。公元8、9世纪佛教在印度已大衰落,然而在中国却大发展,而有天台、华严、禅宗等。中国佛教这些宗派直接影响着朝鲜半岛、日本等地。因此,我们可以说中国文化曾受惠于印度佛教,而印度佛教又在中国得到发扬光大。

至宋,理学兴起,一方面批评佛教,另一方面又吸收佛教。本来中国儒学是入世的“治国平天下”之道,而非如佛教的“出世”所寻求“西方极乐世界”,两者很不相同,但理学不仅吸收了华严宗“理事无碍”、“事事无碍”的思想,而有“人人一太极,物物一太极”和“理一分殊”等思想,有助于程颐、朱熹传承着先秦孔孟的“心性”学说,而建立了以“理”为本的形而上学。^③陆九渊、王阳明则更多地吸收禅宗的“明心见性”等思想,传承着先秦儒家“尽心、知性、知天”的思想,而有“吾心便是宇宙”和“心外无物”等思想,建立了以“心”为体的形而上学。^④程朱的“性即理”和陆王的“心即理”虽理路不同,但都是要为“治国平天下”的理想找一形而上学的根据;这样就使宋明理学较之先秦儒学有了更加完善的理论体系。这一发展正是由于理学吸收、消化和融合了隋唐以来中国化的佛教宗派而形成的。但是,从根本上说,理学仍

① 契嵩本《坛经·无相颂》:“恩则孝养父母,义则上下相邻。”宋宗杲大慧禅师说:“予虽学佛者,然爱君忧国之心,与忠义士大夫等。”“学不至,不是学;学至而不用,不是学;学不能化物不是学。学到彻头处,文亦在其中,武亦在其中,事亦在其中,理亦在其中,忠义孝道乃至治身治人安国安邦之术无不在其中。”

② 无门和尚《颂》:“春有百花秋有月,夏有凉风冬有雪,若无闲事挂心头,便是人间好时节。”

③ 《朱子语类》卷一中,朱子曰:“太极只是天地万物之理。在天地言,则天地中有太极,在万物言,则万物中各有太极。未有天地之先,毕竟是先有此理。”“伊川说得好,曰‘理一分殊’。合天地万物而言,只是一个理,及在人,则又各有一个理。”

④ 《陆九渊集》中《与曾宅之》写道:“盖心,一心也;理,一理也;至当归一,精义无二,此心此理,实不容二。”王阳明《传习录上》中说:“心即理也,天下又有心外之事,心外之理乎?……心即理也,此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。”

然是先秦以来儒家“心性”学说的发展，佛教只是助因。从这里我们也可以看出文化的“源”和“流”的关系。

二 儒学与“西学”的传入

在19世纪末，由于西方列强的入侵，大大有利于西方文化（西学）在中国的传播。因此，引起了“中西古今之争”，此“中西古今之争”一直延续至今。所谓“中西古今之争”无非是说中国文化面临着三个相互联系的问题：如何对待西方文化；如何看待我国本民族的固有文化；在现时代如何创建我国自身的新文化。一个多世纪以来，西方学术思想像潮水一般地涌入我国，最早有影响的西方学说是严复翻译的《天演论》，因而进化论思想影响着中国几代人。其后，继之而有叔本华哲学、尼采哲学、康德哲学、古希腊哲学、无政府主义、马克思主义，英国经验主义、欧洲大陆理性主义、19世纪德国哲学、实用主义、实在论，分析哲学、现象学、存在主义、结构主义，解构主义、解构性后现代主义以至建构性后现代主义等，先后进入我国。中国学界面对如此众多的学术派别（西学），我们如何接受，如何选择，无疑是个大难题。

我们是不是可以根据百多年，对“西学”输入中国作一些分析？照我看，从中国社会发展的情况看也许可以把“西学”对中国学术思想的影响分成：1. 中国社会迫切需要的思想；2. 有利于促进中国哲学更新和发展的思想；3. 和中国哲学较相近，能对中国社会发生巨大影响的思想等几类。当然也还有其他西方学术派别影响着我国学术界，此处就不一一详谈了。

1. 中国社会迫切需要的思想：

自鸦片战争以来，中国社会迫切需要的是如何改变我国落后、挨打的局面。为了自强图存，再守着过时的思想文化传统，提倡什么“奉天承运”、“三纲六纪”、“中学为体，西学为用”已经不行了，中国社会必须

“进化”，于是西方的“进化论”思想自严复的《天演论》译出之后无疑成为影响中国社会的主要思潮。其时，中华民国的缔造者孙中山即是“进化论”的信徒。至于我国学术文化界，无论是激进派的，如陈独秀、鲁迅、郭沫若等，自由主义派的，如张东荪、胡适、丁文江等，都接受了“进化论”思想，甚至保守派的，如梁漱溟、杜亚泉等也不反对“进化”^①。其后，尼采的“重新估价一切”的思想深深地影响中国学术界，这正适合中国社会急遽变化之需要。中国必须改变，因而需要对过去的一切进行重新评估。1904年，王国维介绍尼采时，指出尼采学说的目的是要“破坏旧文化而创造新文化”，为“弛其负担”而“图一切价值之颠覆”，并“肆其叛逆而不惮”，盛赞尼采的“强烈之意志而辅以极伟大之知力”。其后，鲁迅、陈独秀、沈雁冰（茅盾）、郭沫若等无不要求以“强固的意志”去对旧传统“进行战斗”。特别是蔡元培在一次演讲中说：“迨至尼采（德国之大文学家——原注），复发明强存弱亡之理……弱者恐不能保存亦积极进行，以与强者相抵抗，如此世界始能日趋进化。”而傅斯年在《新潮》杂志上号召：“我们须提着灯笼沿街找超人，拿着棍子沿街打魔鬼”，赞扬尼采是一个“极端破坏偶像家”。所以尼采思想在“五四运动”前后都有过重大影响。^②其他如无政府主义思想也曾发生过一定影响，盖因其反对“专制政权”甚激烈。

2. 有利于中国哲学得到更新和发展的思想：

宋明理学在中国统治了近千年，这一学说日愈僵化，逐渐成为束缚人们思想的教条。因此，有现代新儒学的出现。人们一向以自熊十力开创，而经牟宗三等发展，至今而有第三代如杜维明、刘述先等为现代新儒学的代表。但是，实际上在中国另外还有一些企图吸收“西学”来发展儒学的学派，例

^① 杜亚泉《接续主义》中说：“国家之接续主义，一方面含有开进之意味，一方面又含有保守之意味。盖接续云者：以旧业与新业相接续之谓。有保守而无开进，则拘墟旧业，复何用其接续乎！”

^② 参见乐黛云《尼采与中国现代文学》，收入《比较文学与中国现代文学》，北京大学出版社1987年版。

如以冯友兰为代表的“新理学”派和以贺麟为代表的“新心学”派。

熊十力的“新唯识论”体系虽颇有创见，但相对地说还是比较传统地继承着儒家哲学，不过我们已可以看出，他对“西学”确颇有认识，如他说：“西学以现象为变异，本体为真实，其失与佛法等。”同时熊先生也看到中国哲学在“认识论”有不重“思辨”之缺点，故“中国诚宜融摄西洋而自广”，使两者结合而成“思修交尽之学”。^①可见，熊十力已注意到必须吸收西方哲学之长而为中国哲学开拓新的方面。其后，牟宗三则多吸收与融合康德哲学；而杜、刘等则以开放的心态面对西方哲学，而维护儒学传统则未变。

冯友兰的“新理学”之所以新正是在把柏拉图的“共相”与“殊相”和“新实在论”（如“潜在”的观念）引入中国哲学。他把世界分成“真际”（或称之为“理”，或称之为“太极”）和“实际”，实际的事物依照所以然之理而成为其事物。冯先生之创建“新理学”其意图主要是使中国哲学中的“形上学”更加凸显，以说明宋明理学可发展为与西方哲学比美的形上学。^②

贺麟的“新心学”的思想也许可以说包含在《儒家思想的新开展》一文中。他认为，（1）必须以西洋的哲学发挥儒家理学（此“理学”指“性理之学”）。由于中国哲学特别重视的在于道德精神的建构，而并非一种注重学说知识体系建构的哲学，如能会合融贯、吸收借鉴西洋哲学，不仅可作道德可能的理论基础，且可奠定科学可能的理论基础。（2）必须吸收基督教的精华以充实儒家的礼教。（3）须领略西洋艺术而使新诗教、新乐教、新艺术而与新儒学一起复兴。^③为什么贺麟要从这三个方面来讨论“儒家思想的新开展”？我认为，正是因为西方哲学一向重视对“真”、

① 参见《熊十力全集》第5卷，第57、58、63页，第4卷，第105、111页，湖北教育出版社2001年版。

② 可参见冯友兰《中国现代哲学史》第九章的第六节《〈新理学〉的理论矛盾》，（香港）中华书局1992年版。

③ 贺麟：《儒家思想的新开展》，见《文化与人生》，商务印书馆1988年版。

“善”、“美”问题的讨论,而贺麟正是希望在吸收西方文化的基础上发展“新儒学”。因此,他在《中国哲学与西洋哲学》中说:“今后中国哲学的新发展,有赖于对西洋哲学的吸收与融会,同时中国哲学家也有复兴中国文化、发扬中国哲学,以贡献于全世界人类的责任。”^①

汤用彤先生为什么在写完《汉魏两晋南北朝佛教史》之后,就开始研究“魏晋玄学”,主要是要梳理中国哲学自汉至魏晋南北朝之变化。他认为,中国哲学就思想上说自有其自身发展的内在逻辑,印度佛教的传入虽对“玄学”的发展有推进作用,但它只是“助因”,而非正因。^②这也就是文化发展的“源”与“流”的问题吧!但这一研究的结果,却说明中国哲学自有其“本体之学”,而其“本体论”或与西方哲学不同,^③其“道”、“无”、“理”、“太极”等虽为“超越性”的,但它不离万事万物,而内在于万事万物,故“体用如一”^④,而其人生境界又是“即世间而出世间”的。汤用彤虽是研究《魏晋玄学》,但他实是仍以儒家文化为中国历史上之主流,此见于他所著《谢灵运〈辨宗论〉书后》及《吴宓日记》。^⑤

从以上几例可以看出,20世纪中叶中国哲学的研究者们特别注意自

① 贺麟见《哲学与哲学史》,商务印书馆1990年版。

② 参见《魏晋思想的发展》,《汤用彤全集》第四卷,河北人民出版社2000年版,第112页。

③ 汤用彤:《魏晋玄学流派略论》中指出,魏晋玄学与东汉有根本之不同,他说:“魏晋玄学已不复拘拘于宇宙运行之外用,进而论天地万物之本体。汉代寓天道于物理,魏晋黜天道而究本体,以寡御众,而归于玄极(王弼《易略例·明象章》);忘象得意,而游于物外(《易略例·明象章》)。于是脱离汉代宇宙论(Cosmology or Cosmogony)而流连于存存本本之真(Ontology or Theory of Being)。”按:张东荪否认中国有“本体论”(参见张耀南《张东荪知识论研究》,台湾洪叶文化事业有限公司,1995年版)。又,俞宣孟教授也反对中国有本体论(参见上海《社会科学报》,2004年9月9日)。这是由于他们企图用西方本体论学说规范中国哲学之故。

④ 《周易王韩注》引王弼曰:“演天地之数,所赖者五十也。其用四十有九,则其一不用也。不用而用之以通,非数而数之以成,斯易之太极也。四十有九,数之极也。夫无不可以无明,必因于有,故于有物之极,而必明其所由之宗也。”郭象《庄子·逍遥游注》:“……夫圣人虽身在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之哉!”

⑤ 《谢灵运〈辨宗论〉书后》中说:“康乐承生公之说作《辨宗论》,提示当时学说二大传统之不同,而指明新论乃二说之调和。其作用不啻在宣告圣人之可至,而为伊川谓‘学’乃至圣之学说之先河。”见《汤用彤全集》第4卷,河北人民出版社2000年版,第102页。《吴宓日记》第8册,第7页记有用彤先生在一次演讲中说:“中国文化即是儒教、儒学。若释若道,均非正宗及中心。”三联书店1998年版。

身哲学研究所未展开的方面,如认识论、形上学(本体论)、宗教精神、纯艺术精神,从而努力吸收西方哲学“以自广”。

3. 和中国哲学较相近而对中国社会发生较大影响的思想:

中国哲学的创造者,无论儒、道和先秦其他诸子,都是有社会关怀的“士”,这一传统十分久远,我们从《尚书·说命》中“非知之艰,行之惟艰”就可以看到儒家的精神是入世的,要“明明德”于天下。要“明明德”于天下,就不仅是理念问题,必须实践,必须身体力行,必须见之于事功。所以孔子说:“吾岂匏瓜也哉?焉能系而不食?”(《论语·阳货》)所以儒家哲学是一种“治国平天下”的实践的哲学。^① 马克思《关于费尔巴哈的提纲》中说:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”“全部社会生活在本质上是实践的。”^② 因此,在“实践”问题上可有相通之处。马克思主义自20世纪以来一直影响着中国社会,除了中国社会确实需要一巨大的变革外,我认为这和儒家思想重视“实践”(道德修养的实践,社会政治生活的实践)有着密切的关系。毛泽东的《实践论》就是明证,这是大家都了解的。同时,儒学与马克思主义又都是带有理想主义的学派。儒学有其“大同”社会的理想;马克思主义有其共产主义的理想。^③ 他们的理想主义或许带有某种“空想”成分,但无疑都有对人类社会发展前景的乐观主义的期盼,我们必须

① 参见拙作《论知行合一》,收入《反本开新——汤一介自选集》中,首都师范大学出版社2008年版。

② 《马克思恩格斯全集》第三卷,人民出版社1960年版,第8页。

③ 《礼记·礼运》:孔子曰:“大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉。大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜、寡、孤、独、废、疾者皆有所养,男有分,女有归。货,恶其弃于地也,不必藏于己;力,恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。”《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论共产主义社会》:“……在共产主义社会高级阶段,迫使人们奴隶般的服从社会分工的现象已经消失,脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失,劳动已不仅仅是谋生的手段,而且成了生活的第一需要,生产力已随着每个人的全面发展而增长,一切社会财富的资源都会充分地涌现出来……只有在那时候,才能彻底打破资产阶级法权的狭隘观点,社会才能把‘各尽其能、各取所需’写在自己的旗帜上。”(见于人民出版社1958年版,第11页)

珍视。

中国学术界无疑都十分关心马克思主义中国化的问题,从哲学这个层面讲,我认为做得比较成功的应该是冯契同志。已故的冯契同志是一位有创造性的马克思主义者,他力图在充分吸收和融合中国传统哲学和西方分析哲学的基础上使马克思主义哲学成为中国化的马克思主义哲学。他的《智慧说三篇》可以说是把马克思主义的实践唯物辩证法、西方的分析哲学和中国传统哲学较好结合起来的尝试。^①冯契同志在他的《智慧说三篇·导论》中一开头就说:“本篇主旨在讲基于实践的认识过程的辩证法,特别是如何通过‘转识成智’的飞跃,获得性与天道的认识。”冯契同志不是要用实践的唯物主义辩证法去解决西方哲学的基本问题,而是要用实践的唯物主义辩证法解决中国哲学的“性与天道”的问题;而如何获得“性与天道”的认识,又借用了佛教哲学中的“转识成智”,以此来打通“天”与“人”的关系问题。他说:“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、显性以宏道,终于达到转识成智,造成自由的德性,体验到相对中的绝对、有限中的无限。”接着冯契同志用分析哲学的方法,对“经验”、“主体”、“知识”、“智慧”、“道德”等层层分析,得出如何在“认识世界和认识自己的过程中转识成智”。首先,冯契同志把金岳霖先生的“以经验之所得还治经验”,扩充为“得之以现实之道还治现实”,而这个“得之以现实之道还治现实”必须有一个主体,这个“主体”即“我”。我认为这点很重要,因为没有离开“主体”的“现实”(“现实”已不是自在的,而是“为我之物”了),必须有一个主体,才可以在“认识世界和认识自己的过程中转识成智”。而“我”这个主体在现实生活中,必定是一“知识”的主体,又是一“道德”的主体。我想这里可能产生两个必须回答的问题:第一个问题是:“转识成智”,即是由“知识”领域进入“智慧”领域(境界),也就是说要由“以物观

① 参见拙作《读冯契同志〈智慧说三篇〉导论》,上海《学术月刊》1998年增刊。

之”进入到“以道观之”。由此就要超越这个作为主体的“我”，这样，作为主体的“我”必须达到“与道同体”（王弼语）的境地，才是“以道观之”。第二个问题是：作为知识的主体（认识世界的主体）和自由道德人格的主体（认识自己的主体）在“转识成智”的过程中是同一的还是不同一的？如果是不同一的，“转识成智”将不可能，因为这样就不可能在“自证中体认道（天道、人道、认识过程之道）”。我认为，冯契同志正是运用实践唯物主义辩证法解决这两个问题的，也就是说用实践唯物主义辩证法来解决“性与天道”这一古老又常新的哲学问题。

冯契同志有一非常重要的命题：“化理论为方法，化理论为德性。”他对这个命题解释说：“哲学理论一方面要化为思想方法，贯彻于自己的活动，自己的研究领域；另一方面又要通过自己的身体力行，化为自己的德性，具体化为有血有肉的人格。”而无论“化理论为方法”，还是“化理论为德性”，都离不开实践。照我的理解，“化理论为方法”不仅是取得“知识”的方法，而且也是达到“智慧”的方法。冯契同志说：“知识和智慧、名言之域和超名言之域的关系到底如何，便成为我一直关怀、经常思索的问题。”“知识”的取得无疑离不开实践，而“智慧”是否也只能靠实践才能体证呢？冯契同志说：“在实践的基础上认识世界和认识自己的交互作用中如何转识成智，获得关于性与天道的认识？这样一种具体的认识是把握相对中的绝对，有限中的无限，有条件的东西中的无条件的东西。这里超名言之域，要通过转识成智，凭理性的直觉才能把握的。”这里可以注意的是：认识世界和认识自己都必须在实践的基础上实现。世界和自我都是一个实在的发展过程，人生活在这个过程之中离不开实践的活动，没有实践就没有人的“世界”和人的“自我”，当然也就没有“性与天道”的问题；只有在实践中人才可以把“世界”和“自我”内化，而有“性与天道”的问题。对“性与天道”的证悟，是把握相对中的绝对、有限中的无限。当然，我们说“转识成智”这种具体的认识是把握“相对中的绝对、有限中的无限”也是具有相对性的。对于一个哲学家来说，他可以完成“转识成智”，但是对于人类来说，由于只要有人类存