冯达文文集 第七卷

学思之路

冯达文／著

河北教育出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

冯达文文集

第七卷

学思之路

冯达文/著

河北出版传媒集团
河北教育出版社

图书在版编目（CIP）数据

冯达文文集．学思之路 / 冯达文著．-- 石家庄：
河北教育出版社，2020.10
ISBN 978-7-5545-6042-6

Ⅰ．①冯… Ⅱ．①冯… Ⅲ．①哲学－中国－文集
Ⅳ．① B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2020）第 181746 号

书　　名　**冯达文文集**　学思之路
作　　者　冯达文

策　　划　王书华　雷斌
责任编辑　王书华　刘书芳
装帧设计　李关栋
出版发行　河北出版传媒集团
　　河北教育出版社 http://www.hbep.com
　　（石家庄市联盟路 705 号，050061）
印　　制　山东德州新华印务有限责任公司
开　　本　787毫米×1092毫米　1/16
印　　张　35.5
字　　数　400千字
版　　次　2020年10月第1版
印　　次　2020年11月第1次印刷
书　　号　ISBN 978-7-5545-6042-6
定　　价　1180.00元（全八册）

版权所有　侵权必究

目　录

走在学思的路途上——走进70后…… 001
序：学海拾贝又十年…… 050
寻找心灵的故乡
——儒道释三家学术旨趣论释（代序） …… 060
代序：生命的三重境界
——兼论儒、佛二家的“意义”追求 …… 064
来到耳顺时
——《中国哲学的本源—本体论》代序言…… 075
重评中国古典哲学的宇宙论…… 082
也谈汉唐宇宙论儒学的评价问题…… 109
旧话重提：理性与信仰…… 122
禅道会通的观念建构与境界追求…… 137

王弼与僧肇
——玄学“贵无”论与佛学“中观”论之比较研究…… 160
再论从“理性”到“觉性”
——中国佛学与宋明儒学的一个公共话题…… 178
《大般泥洹经》的佛性论述略
——从松本史朗对如来藏思想的批判谈起…… 204
走出“自我”迷执，走向社会关怀
——简论佛家以“无我”为教的理念及其现代意义 … 224
禅宗诸家之“心性”说
——从初祖菩提达磨、六祖惠能
到洪州马祖道一之思想变迁 …… 235
从“理性”到“觉性”
——惠能禅学在中国佛学发展史上之价值…… 255
略谈禅宗六祖惠能的思想信仰及其现代意义…… 277
惠能禅学与岭南文化…… 288
《内经》与中国传统的认知方式…… 304
岭南宗教…… 314
汉唐时期儒释道的传入和岭南思想的开发与发展…… 341
古代岭南思想文化的若干特点…… 402
俗世生活的提升
——论都市文化精神 …… 411
培植理想人格，编织理想社会
——王国维·人文学者·大学精神…… 423

需要全本请访问 www.ertongbook.com

固且成智，更且成人
——中国哲学史课程内容改革目标谈…… 427
简论宗教在现代社会的功能…… 433
拓宽中国哲学研究的视域…… 440
借宇宙论确立的儒道两家的“生命的学问” …… 447
在“天”与“人”、信仰与理性之间
——再论先秦两汉思想转型提供的启示 …… 471
理性的界限
——先秦两汉思想转型提供的启示 …… 497
“气”范畴的演变与王充哲学的意义…… 515
传统道德与现代文明…… 532
人生价值观的历史考察…… 537
儒学与道学的思维方式、思维结构和价值追求比较…… 542
传统思维方式、思维结构的现代命运…… 553

走在学思的路途上——走进70后

人生诚如“白驹之过隙”（庄子语），许多事情还没有开始，就已经“被从教45年”，还且预贺七十大寿了。

几十年前，作为一个乡村的穷孩子，不去选择一些脚踏实地的行当，而好高骛远地以在当时少有闻及，即便闻及也被认作故弄玄虚的哲学为终身事业，现在想来也不禁有唏嘘之叹！

一、纯真岁月

广东罗定（今罗定市）在明代虽已为直隶州，但天地宇宙把它圈为山区至今无法改变。1949年以前，许多人要跑到梧州去谋生。我就出生于这个山区县的一个小镇里。那是1941年，抗日战争正进入最为艰苦的时期。家乡似乎并没有直接为日寇所蹂躏，但是直至中年还经常梦到被带着逃往深山迷路的险恶。1949年底广东解放，不久，父亲却不幸病逝。母亲拉扯着三个小孩，生活艰苦不难想象。

记得幼小的时候是姐姐带着上蒙学的。学校设在一个庙堂里，不知是古典乡村的遗风——庙堂承担着敬神与教化的双重功能，还是近代破除迷信的产物——把宗教场所改设为学校。大概蒙学读了一年，即遇时代变迁。不久转入公设学校，似乎一下子就上三年级，再一跳又是五年级。因为学制的无序，数学考试常常得0分。六年级读了三次，才得以入读罗定一中。及至初中，不知怎样地脑子开窍了，数学物理经常考第一。初中毕业，轻易地考上罗定中学。解放前，这所中学曾为广东省立第八中学，小有名气。

那时候年纪小，一颗纯真、质朴的心灵，并未感受到大社会的风风雨雨。只想着要努力地去学习，尽快地去成长，将来尽可能为国家的繁荣富强作贡献。中学的生活是很艰苦的。初中时要从家里挑着米菜走四十里地到城里自己做饭吃；高中二、三年级供应的粮食一个月二十二斤，一天只好吃两顿。然而，中学的生活却又是最活泼、最无邪、最富于幻想与最具可塑性的。白天经常到大街上作种种文艺宣传活动，晚上则到附近乡村教人读书识字；大跃进时热火朝天地投入土法炼钢运动，尽管还是把钢铁炼成渣滓；又曾尝试去做如何从厕所里收集沼气以作燃料的实验，以及到山村里学习造纸技术以图为学校寻找半工半读的道路……进入高三，得回到课桌上准备高考了。但是，因为高中毕业已算得上知识分子，考不上大学会安排工作，所以同学们并没有过分的焦虑。

哲学家苏格拉底说，不懂得反省的人生是不值得过的人生。我大概是不太会反省的一类人，所以虽然致力于哲学史，终无法成为哲学家。不过，过分的反省会使人变得郁闷与沉重，所以不做哲学家也罢！在往后的岁月里，不管遇到什么挫折，心里总还是怀有一分激情，抱有一线希望，这大概还得感激中学时期的馈赠！

二、热血青年

1960年夏高中毕业，收到的录取通知书为“留苏预备生”。10月初告别家乡，准备北上。首站来到广东省高教局，才知道苏联去不成了，让我在本省选一个学校与专业。于是我入读中山大学哲学系。从此与哲学再也无法分离。

五十年代流行的口号是：“学会数理化，走遍天下都不怕。”我的数理化并不差，却何以不去选择一些热门的学科，而去读一个对五十年代的学生来说还很陌生的专业呢？那要感谢罗定中学的图书管理员。她看到我是个乖学生，就给我一些特别的优惠：我可以随意进入藏书库看书。高二之时，她特意介绍我阅读艾思奇的《大众哲学》。艾的这本著作，在后来无疑被认作意识形态极浓的读物，但对于一个好奇学生来说还是觉得打开了新的视野：具体学科都只关涉具体领域，哲学作为世界观捕捉着自然与社会的总规则。这诚然能够诱发一个既有志于社会科学，又不愿放弃数理化的青年学子的喜好。

大学学习的五年，就个人而言，一直还是在理想——梦想的照耀下努力付出的年代。

很难说出老师们当时给我们传授的知识对此后的治学有许多的启示。他们所处的那种政治环境必以意识形态为指引对哲学、哲学史、哲学经典作判释，这在今天看来是不合时宜了。但是，前辈老师们传道授业的风采却依旧在我们心中留驻：杨荣国教授、李锦

全教授随口征引历史文献显示的训习，刘嵘教授概括问题显露的才气，罗克汀教授在讲台上不停走动的身影，丁宝兰教授在外观形象上表现的儒雅，陈玉森教授在剖析孔子思想时表现的细密……这些都表明，即便前辈传达的知识技能于今可能已经被超越，但是作为后辈永远不应该忘却他们支撑着让自己得以翻上一层的有力臂膀。

在大学期间得益的，还有发现问题的能力与从事理论写作的能力。就当时而言，问题的发现是通过理论与现实的比较、理论与理论的比较，以及理论评价的差异的比较而作出的。只有发现问题，才可以有突破性的研究。写作能力的培养，则是通过反复阅读具有典范意义的论作而实现的。逻辑思考习惯奠定了日后严谨的写作方式。不过，并没有因此而消蚀了那个时代大多青年学子对未来生活的理想和激情。记得1965年大学毕业的时候就没有想过要留下来教书，“到农村去，到边疆去，到祖国最需要的地方去”，这首流行歌所表达的就是我们的真实信念。

后来，还是留下来了。因为我没有在哪一个学科上表现得特别优秀与执迷，于是把我安排在哲学教研室，准备教授哲学原理。可惜，还没有真正走上讲台，“文化大革命”就爆发了。

关于“文化大革命”，怎么说好呢？这里我想我不必采取官方的立场，也不必依从客观效果的什么尺度，更无意涉及权力斗争的内部黑幕。我只从作为一个参与者（当然也是受害者）的角度表达自己的说法，那就是：我们是理想主义者，我们是以宗教般的献身精神追逐理想的。从最高理想的层面看现实世界，现实世界中那怕是有一丁点的污浊也是难以容忍的。这就有了后来的巨大灾难。现在的评论者一方面盛赞宗教信仰者的虔诚与付出，却不愿意为那个时代的青年的理想追求留下一点同情，这是很怪诞的事！

就我自己而言，走过理想主义的狂迷与偏执，始得学会了此后的宽容与冷静。

三、教学生涯

（一）转向

真正的教学生涯，是1977年开始的。也是这一年，才进入中国哲学的学科领域。

1965年7月留校，虽被分配到哲学原理教研室，却为学校宣传部门征用，尔后是“文革”，接着是下放到“五七干校”。当时接管学校的军宣队、工宣队告诉我们，所谓大学就是大家都来学，只需要培养思想宣传员、文艺员；知识分子为“臭老九”，唯一出路是上山下乡接受改造。中山大学先是选择乐昌县的天堂山为干校场地，后来因为山太陡峭，粮油难以为继，1969年春改赴英德虹桥茶场。这一“改造”就是四年。

即便如此，还是坚信“天生我材必有用”。闲暇时，便去读范文澜的《中国通史》、郭沫若主编的《中国史稿》、杨宽的《战国史》，还有就是司马迁的《史记》。这算是与历史沾上边了。

1973年初，哲学系复办被召回。大概系领导看到我什么学科都还没有进入，最好调配，于是让我转入西方哲学教研室。刚刚捧起周一良、吴于廑主编的《世界史》作哲学史的背景以图有所了解，却又爆发了“批儒评法”的运动。从1973年到1976年，专攻中国哲学史的老师们都得在外面应付宣讲任务，系里的中国哲学史课无人

需要全本请访问 www.ertongbook.com

承担，只有转嫁给西哲史教研室。我被分派讲授汉唐哲学。大学读本科时，中外哲学史虽都修习两年，可是已经荒废了七、八年，如何应付得来？我现在也不知道那时到底讲了些什么？

1976年底，“四人帮”倒台了，大学回归正常教育。我的西方哲学史还没有起步，又且原先只学俄语，做西学难以有成，还不如就转入中国哲学。

那一年已经三十有六岁。

（二）初阶

刚刚接触中国哲学的古典文献，其中的许多提法难以理解。如《大学》的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”八个条目，“格物致知”属于认知范畴，“诚意正心”属于修德（价值）范畴，二者是不同的，何以能够连贯起来呢？又且，“修身齐家”成为道德高尚的人，一定就可以做得了“治国平天下”的领导人吗？儒家学者却坚信八个条目是连贯的，那么，我们如何去理解，去说明它们的关联性呢？

又如《老子·三十九章》所说的“天得一以清，地得一以宁……”。这个“一”是什么？它不是万能的神却比神还万能？老子的这类话语显然不是胡言乱语，老子的说法被古代人们普遍地接受，显然表明老子与古典社会的思想有它自己的逻辑。

一门哲学史课，要讲得让学生理解、接受，自当要寻绎出每个哲学家、每个哲学派别以至哲学演变历程固有的内在逻辑。

这大概就是我从事哲学史教学与研究的前十年所倾注的努力。

就中国哲学的源头而言，最早最具形上意义的无疑是“帝”的观念。我曾经花去半年的时间研读包括王国维、郭沫若、陈梦家

等一批古文字学家的相关成果。从“帝”的观念的形成看，我们虽然没有足够的材料说明它是殷人祖先神升格的产物，但是，甲骨文的用语基本上可以概括为“帝令（弗令）某”这样一种语式予以表征。这一语式显示，“帝”对天地万物的管治是绝对的、无条件的。这很近似于《尚书·盘庚》篇所传达的，殷人对其他部族的绝对统领权。比较周人。周人以为一个部族之获得或失去统领权，与是否修德有关。这就是说，是有条件的。这已经是“帝（天）为某令（弗令）某”了。这个“为某”，就是指的条件性。有条件意谓着，“帝”或“天”是有选择的，“帝”与“天”被理性化了；“帝”或“天”选择的“条件”为“德”，“德”的观念的提出显示，“帝”或“天”对各部族是平等的。由是，“帝”或“天”得以脱去祖先神的印记，它与各部族的关系不再是血缘关系，它主持着部族间的公平与正义。就社会历史而言，实际上唯淡化血缘讲求“正义”，才真正踏上文明的通途。而“德”是属于人，由人—主体自己去认定，去修习的。因而，“德”的确立，标识着人—主体意识的开启。

思想史的发展踏入春秋时期，随着“德”的观念的进一步提升，相应地便是“帝”、“天”地位的下降，出现了人之“德”与“天”之“命”的紧张性。孔子说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论语·宪问》）孔子的这一说法揭明了这种紧张性。孔子再也无法从“天”、“天命”那里寻找人道—“仁学”的依据。他与孟子把人道—“仁学”诉诸于人的世间情感（不安之心、不忍人之心），似乎缺失了形上学的支撑，但另一方面却使人—主体的地位得以极大地确立。在主体的内涵进一步往认知方面拓展之后，便有荀子的“制天命而用之”的豪言壮语。至于“天”、“天命”，由于不再与价值意识、目的意识相连，则蜕变为一种客观盲

目必然性。老子、庄子把它展开，建构为宇宙论。老子说："天地不仁，以万物为刍狗"，所指的，即是天地宇宙的客观盲目性。进而说："圣人不仁，以百姓为刍狗"（《老子·五章》），所昭示的，则是面对世间功利争夺的无情性与残酷性而不得不讲求的"客观精神"。法家面对社会人生的残酷无情进而往下拽落，力主严刑峻法。它把人看做利欲个体，以赏罚之道为驾驭二柄。此道既不是具形上意义的天道，也不是凸显价值主体的人道。"道"蜕变为手段。手段是暂时的，随机的，无正当性可言。在法家为秦王朝赢得胜利又很快败亡之后，思想家又终于警醒，必须重新寻绎那具恒久意义的"天道"、"人道"及其"相与"关系。于是思想史入汉，翻开了新的一页……

以上所述，是我从最初进入中国哲学史行当并向77级、78级等各年级同学讲授中国哲学史所追求的严谨性，通过审视各思想家的内在理路、思想流派之间的逻辑关联和哲学思想发展史的逻辑进程，而形成的一种看法。在文献的支持上是否充分，在理论的解释与判释上是否得当，毫无疑问是可以有许多争论的。我自己在后来也有不少看法上的改变。作为审视的角度与方法，那时候我很关切的是如下两点：第一是，不再以四大块（本体论、发展论、认识论、社会历史观）作为框架去肢解思想家的思想体系，而以揭明思想家的问题意识作为逻辑起点。问题意识或源于上一代哲学家、哲学思潮在内在思路上的缺失，或源于社会历史变迁对上一代哲学家、哲学思潮的挑战。下一代哲学家、哲学思潮就从提出问题与解决问题展开其思想过程。第二点是，不侧重于材料的简单的罗列与归纳，而更有意于概念的内在结构与演绎。一个思想家在不同场景会有不同说法，材料的罗列也会肢解思想家的思想体系。唯有舍弃

在个别、偶然场景中的一些说法，才可以演绎出一个思想家符合其运思逻辑的体系来。也许，那些被舍弃的，被认为是个别、偶然的说法，恰恰可能是最有创意、最能构成问题意识的，但它也只是下一代哲学家的起点，还是得被排除在这一代哲学家的体系之外。

这是入行最初十年围绕教学所做的研究工作和研究所得。这份所得，见诸于1989年由中山大学出版社出版的《中国哲学的探索与困惑·殷周—魏晋》一书中。该书于1998年经修订由广东人民出版社出版，易名为《早期中国哲学略论》。

（三）拓展

书名既为《中国哲学的探索与困惑》，并只涉及殷周—魏晋，自当另有下文。原来的设想无疑是这样。可是一打开佛教的典籍，才知道接下来的工作不是轻而易举的事。由此我想到像胡适那样有学问何以他的《中国哲学史大纲》只有“卷上”，冯友兰那样有卓见何以他的《中国哲学史》（上下册）涉及到佛教其论释亦常常只有寥寥数语。佛学实在名相太多且各宗派说法非常不同。用功两年之后仍然没有头绪，只有暂且打住，跳到宋明儒学去。

涉足宋明儒学，除了必须面对比先秦两汉多得多的古典文献，还得面对上个世纪以来大量的且非常精到的研究成果。如果不能深入地研读别人的著述，很可能自己做的只是重复别人的工作；要都能关涉到别人的成果，在时间上又是不允许的。为是，我的研究更多地以冯友兰、侯外庐、牟宗三等前辈和新锐陈来诸家的相关著作为参照系。我从他们的著作吸纳良多，在此无法一一开列。

作为较之于前人有不同、自认为有创意的，是我对宋明儒学的分系（派）。

内地学者上个世纪下半叶以来比较认同的说法，是把宋明儒学区分为由张载到王夫之的“气学”、程颐到朱熹的“理学”、陆九渊到王阳明的“心学”三系（派）。我自己的研究发现，主“气学”—宇宙论者，便有许多不同。汉唐时期的宇宙论以董仲舒为代表，是直接把价值赋予存在意义，以便通过把价值存在化的方式确保价值的正当性的。如董子说“天两有阴阳之施，身亦两有贪仁之性”（《春秋繁露.深察名号》）即是。宋初周敦颐、张载诸子有别。他们并不强调天地宇宙对人的价值信念的给定性。他们确认宇宙世界是客观自然世界，人的价值信念只从人对天地宇宙的敬仰、敬畏与敬祈中成就。张载称：“天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔，此其为能弘道也”[①]即是。及清初王夫之，其“气”概念则更多地不是在化生的“本源”上使用，而是在泛指“存在”的意义上使用。张载既是在对天地宇宙生生不息的敬仰、敬畏、敬祈中给出价值信念，便带有信仰性。在王夫之严格区分人、物、心、性而一以“心有所取正以为正”[②]，然后始能成德的功夫论中，我们可以看到他已经以知识论为基本导向。无疑，在所谓“气学”一系中，张载与王夫之、戴震也有区别。

海外学者牟宗三对宋明儒学亦作三系判分，不过判分内容与标准与内地说法大殊。在他看来，第一系为五峰（胡宏）蕺山（刘宗周）系。这一系“客观地讲性体”，“主观地讲心体”，主“以心著性”以明心性为一，为最圆满的一系。第二系为象山（陆九渊）阳明（王守仁）系。这一系讲“一心之朗现，一心之申展，一心之遍

①〔宋〕张载：《横渠易说·系辞上》，章锡琛点校《张载集》，北京：中华书局，1978年，第189页。
②〔清〕王夫之：《读四书大全说》卷一《大学》，北京：中华书局，1975年，第2页。

润”，偏重于主体方面。第三系为伊川（程颐）朱子（朱熹）系。这一系讲心、性二分，主、客二分，以性体为“只存有而不活动”之理，心则为知识心，在儒学史上实属异出，可称“别子为宗”①。

牟宗三的这一判分，其精到处随处可见。然其中透露出来的颇令人不满意之点，是牟先生拒绝思想史的立场。从思想史及其变迁的角度看，伊川朱子系将价值客观规则化（理），以确保价值的普遍有效性，象山阳明系将价值收归本心用以凸显价值的主体认信性，各自其实都在把儒学向不同的向度作了展开，从而丰富了儒学的内涵，是则各自在儒学思想发展史上都有其独特的价值而不可轻易予以褒贬。及五峰蕺山系之蕺山刘宗周，已为晚明人物。晚明思想史的变迁以王艮之泰州及其后学为主导，由于在俗世化的道路上迈出了一步，从而得与社会历史的近代走向相衔接。因之，思想史的研究揭示这一思潮的特质与价值，较之留滞于内在心性的讨论上更有意义。可见，宋明儒学的派系与转易，亦还有再予讨论的余地。

我的研究试图将宋明儒学因应历史的变迁区分为五系。

第一系以周敦颐、张载为代表。他们力图借宇宙论来证成儒家的价值论（成德论）。儒家的价值论在其创始人孔子、孟子那里，是从世间情感中引申出来与提升起来的。情感为人—主体的。走向宇宙论意谓着力图使价值论获得存在论的支撑。存在论取宇宙论为框架，源自于农业社会的生存处境与生命体验。在农业社会的生存处境与生命体验中，这种价值意识便具客观普遍意义，但是离开农业社会这种独特条件又将如何呢？

第二系以程颐、朱熹为代表。他们不依托于生命体验，而以

① 参阅牟宗三：《心体与性体》（一），第一部《综论》第一章第四节，台北：台湾正中书局，1987年。

需要全本请访问 www.ertongbook.com