

## 略论冯契对“转识成智”问题的探讨

丁祯彦 晋荣东

冯契一生都在追求智慧,探讨知识和智慧及其相互关系。青年时期的《智慧》<sup>①</sup>一文将认识分为三个层次:意见是“以我观之”,知识是“以物观之”,智慧则是“以道观之”。晚年,他觉得单纯从“观”来区分认识的阶段,未免把问题简单化了,因而在提法上有了改变,把认识过程理解为实践基础上的认识世界与认识自己的交互作用,展开为从无知到知、从知识到智慧的辩证运动,从而建立了“智慧学”的哲学体系。本文以“如何实现转识成智?”为切入点,在梳理和揭示其历史脉络与时代意义的基础上,试图对他在《智慧说三篇》<sup>②</sup>中就这一问题所作的探讨给予简略的评述,以求教于时贤。

哲学不仅是对以往哲学发展历史的总结,而且是对思想家本人所真切感受到的时代问题的回答。事实上,“如何实现转识成智?”作为一个具体的哲学问题,并非无本之木、无源之水,它既有着悠远的历史脉络,也烙上了鲜明的时代印迹。

先秦时期,《老子》通过对“为学”与“为道”关系的讨论,在一定程度上触及到了“转识成智”的问题。“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为”<sup>③</sup>,《老子》认为知识的增长无益于对“道”的把握,而要认识“道”就必须不断破除知识,达到“无为”。魏晋时期,突出讨论了“言、意能否把握道?”,其实质就是逻辑思维能否把握世界的统一原理和发展原理,而后者作为对天道的认识连同对德性的培养正是哲学智慧的基本目标。郭象的《庄子注》主张通过超越有名之域的是非、彼此和能所,以达到无名之域,这其实是对“转识成智”的机制的探讨。隋唐佛学盛行,唯识宗首先使用了“转识成智”这一术语,并具体讨论了如何实现由染而净、由迷而悟、由分别的意识活动向无分别的智慧的转化。<sup>④</sup>宋明时期,这一问题又以“见闻之知”与“德性之知”、“道问学”和“尊德性”之关系的形式而在理学中得到继续讨论。张载主张“德性所知,不萌于见闻”<sup>⑤</sup>,意味着见闻之知所代表的广义的事实认知不能产生和达到德性之知所代表的智慧。而朱熹、陆九渊争论“道问学”和“尊德性”,前者虽然以为二者当“交相滋益、互相发明,则自然该贯通达而于道体之全,无欠阙处矣。”<sup>⑥</sup>不过,朱熹更多地还是从“道问学”入手来培养德性,偏重于“道体之细”。后者则不然,认为“既不知尊德性,焉有所谓道问学?”<sup>⑦</sup>,主张“先立乎其大者”,否定知识的积累有益于精神境界的升华。

从以上的简单梳理可以看出,“转识成智”的问题始终以不同的表现形态为历代的哲学家所讨论,尽管见仁见智,但这些讨论无疑为冯契在新的历史条件下为这一问题的解决提供了丰厚的思想资料,同时也构成了我们今天理解和评价冯契哲学思想的一个参照系。

“转识成智”的问题，或者说知识和智慧及其相互关系的问题，在近代也烙上了时代的印迹，反映了时代的问题和矛盾。不少的思想家都从不同的侧面在不同程度上感受到了这一问题。如王国维所谓“可爱”与“可信”的矛盾，即“哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。”<sup>⑧</sup>王国维所谓“可爱者不可信”是指以叔本华、尼采为代表的西方近代哲学的人文主义传统，而“可信者不可爱”则是指孔德、穆勒以来的科学主义的传统。他本人就因真切地感受到这个矛盾难以解决而陷入苦闷之中。又如金岳霖区分“知识论的态度”和“元学的态度”，以为前者只讲可信的知识经验的领域，纯粹是枯燥无味的理智运作；而后者既要求理智的了解，也要求情感的满足，能“动我底心，恰我底情，养我底性”<sup>⑨</sup>，即要求是可爱的。显然，这两种态度的区分隐约反映了金岳霖内心也存在着一个类似王国维“可爱”与“可信”的矛盾。在“五四”时期，科学与玄学的论战以及与此相联系的东西文化论战，在某种意义上也可以说是“可爱”与“可信”这一矛盾的进一步的历史展开。

“可爱”与“可信”的矛盾，或者说科学主义与人文主义的对立，正是近代西方科学和人生脱节、理智和情感不相协调的集中表现，换言之，也就是把知识和智慧截然割裂开来了。于是，知识和智慧及其关系问题作为时代问题与矛盾的反映，就要求哲学家们必须给予郑重的考虑。冯契作为金岳霖的学生，不仅通过他的老师真切地感受到了这一时代的问题，而且正如他所说，从对金岳霖区分知识态度和元学态度的怀疑开始，“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。”<sup>⑩</sup>

## 二

冯契所谓的“转识成智”，似乎可以从两个层面来理解：广义地说，就是“实践基础上认识世界和认识自己的交互作用，表现为由无知到知、由知识到智慧的辩证发展过程”<sup>⑪</sup>，即整个的认识的辩证运动；而狭义地说，仅指由知识向智慧的飞跃。本文以下所指的“转识成智”主要是狭义的理解，当然，对它的讨论始终是与整个的认识的辩证运动相联系的。

### 1. 知识和智慧

“转识成智”，即在认识过程中实现由知识向智慧的转化，但转化是以二者之间存在分别为前提的。那么，究竟应如何理解知识和智慧的区别呢？冯契认为，知识是相对于无知而言的常识和科学。具体说，感觉提供所与，“我”以得自所与者还治所与，化所与为事实，进而把握事实界的种种联系，揭示发展的可能性及可能的实现过程，并考察这种客观联系与过程和人的需要之间的关系而进行评价，指导行动等，都属于知识经验的领域。而智慧，则是“关于宇宙人生的真理性认识，它和理想人格（或自由人格）的培养是内在地相联系着的。”<sup>⑫</sup>

知识和智慧都是以理论思维的形式来把握世界的，因此确有相通之处。但是，冯契认为，知识注重的是彼此有分别的领域（如某个历史过程、某种运动形态等），作为其表达形式的命题之真总是有条件、有限和相对的，而人类的思维不仅要区分真假、是非，还要求“穷通”，即穷究第一因和会通天人，把握无条件、无限和绝对的东西，即无不通也、无不由也的道（首先是世界的统一原理与发展原理）和贯通天人的自由德性。因此，哲学的智慧又可具体理解为“关于宇宙人生的总见解，即关于性与天道的认识”<sup>⑬</sup>，它以认识天道和培养德性为目标。

由此可见，知识和智慧虽同为人类的认识，但二者确实存在分别，不过，虽存在分别，但人类思维求“穷通”的本性又要求从重分析和抽象的知识进到综合和把握整体的智慧，以求达到物我两忘、天人合一的境界。于是，由知识向智慧的转化就包含着一种飞跃<sup>⑭</sup>，而这一“转识成智”的飞跃就是理性的直觉。

## 2. 由知识向智慧的飞跃——理性的直觉

由知识向智慧的飞跃，给人以连续性的中断和顿然实现的感觉，这就是理性的直觉。对这一点，可以从以下三个方面来理解。

首先，理性的直觉并不神秘。冯契认为，理性的直觉之为直觉，其发生与获得不可预期，其经验难以言传，的确给人以神秘之感。但虽难以言传，并不等于是神秘之物，因为理性的直觉普遍地存在于精神活动的各个领域。艺术家运用想象力把形象结合成为有机的整体，以创造意境，往往出于妙悟；科学研究虽主要依靠抽象思维，但真正的发现和创造常常是不期而至，豁然贯通。在道德实践和宗教经验中更是大量存在着理性的直觉。冯契还从原始思维的特点来科学地解释理性的直觉。他认为，原始思维具有直观性、形象性和具体性的特点，虽然随着人类的进步，精神活动的领域分化了，但在各个领域之中，这样那样发展着的理性的直觉仍不同程度地保持着原始思维留下的感性与理性为一、人与自然交互感应的特点。

其次，哲学的理性直觉<sup>⑨</sup>作为由知识向智慧的转化，于有限中把握无限，于相对中体验绝对，就是一种飞跃。不过，冯契认为，飞跃虽意味着连续性的中断，但对理性直觉的理解不能仅停留在“中断”上（因为这样容易导致神秘主义），而应该联系“连续性”来理解这种飞跃。这里，就涉及到前文提到的对“转识成智”的广义理解，即整个认识的辩证运动。

冯契把金岳霖的“以经验之所得还治经验”扩充为“以得自现实之道还治现实”，并将后者安放在实践唯物主义的基礎之上，从静态的分析进到动态的考察。他认为，在化自在之物为为我之物的历史实践中，不仅存在着本自然界、事实界、可能界和价值界的转化，而且主体的精神也经历了一个由自在到自为的过程，使得自然赋予人的天性逐渐发展成为自由的德性。而自由的德性就是知、情、意等本质力量的全面发展。正是“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”<sup>⑩</sup>。换言之，“转识成智”之为理性的直觉，它是基于实践之上的长期的德性培养的飞跃。主体在整个认识由无知到知、由知识到智慧的辩证运动中，凭借理智对天道、人道和认识过程之道进行长期的哲学思辩，锻炼自己的逻辑分析和思辩综合的能力，于是，才能不期而至地获得豁然贯通的感觉，把握到有限中的无限，体验到相对中的绝对。因此，理性的直觉不是混沌状态的“悟道”，而是清楚明白的“得道”，它时常与知识经验保持联系，是在动态的平衡中实现的由知识向智慧的飞跃。显然，理性的直觉也是长期的理论思维的成果。

最后，哲学的理性直觉是“破”与“立”的统一，并具体展开为思辩的综合和德性的自证。“哲学的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。”<sup>⑪</sup>要实现由知识向智慧的飞跃，用理性的直觉来把握无限的东西，可以从“破”和“立”两个方面入手。所谓“破”，就是破除知识经验的种种对待，超越相对的名言之域，通过“分而齐之”齐是非、“有而一之”忘彼此、“有而无之”泯能所而达到旷然无累、超形脱相，“外不察乎宇宙，内不觉其一身”的境界，即实现理性的直觉。<sup>⑫</sup>

不过，“破”和“立”是相统一的。理性的直觉不仅是静观，它还是渗透了理性的感性活动。换言之，理性的直觉所把握的不是虚无、寂静的境界，而是性与天道交互作用的辩证运动，即作为世界统一原理与发展原理的天道和与天道合一的自由德性。因此，理性的直觉又有其“立”的一面，这具体展开为思辩的综合与德性的自证<sup>⑬</sup>。就思辩的综合而言，它要求哲学的理性直觉所把握的东西，必须通过对哲学传统的辩证综合来加以表达和论证。在冯契看来，哲学史“表现为复杂的螺旋式发展的辩证运动，而哲学就在哲学史中展开，便不断地复

归出发点,又不断地取得新的形态,达到新的境界。每次新境界的获得,都是一次飞跃,都包含有理性直觉。而哲学家的新境界既然是从哲学史总结出来的,是哲学史论争的辩证的综合,那么,哲学史的辩证发展过程也就成了哲学家的新学说、新境界的论证。”<sup>20</sup>

所谓德性的自证,是说主体应该对自己具有的德性作反思和验证。冯契认为,德性的自证首要的是真诚,而要培养真诚则需既提高自己的学养又与人为善,而要保持真诚就要警惕社会异化现象(权力迷信和拜金主义等)。与主体的德性由自在而自为伴随着化自在之物为我之物的客观实践活动一样,德性的自证也要求从主观的活动与体验出发而获得客观的表现,即在心口如一、言行一致的人生实践中自证德性的真诚和坚定。通过凝道而成德,显性以弘道,主体自证其“精神的‘自明、自主、自得’,即主体在返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、情的本质力量的全面发展,在一定程度上达到了真、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‘足乎己无待乎外’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。”<sup>21</sup>

### 3. 转识成智展开为一个无限前进的运动

哲学的理性直觉是长期的理论思维和德性培养的结晶,但尚需思辩的综合来论证;它是德性自由的表现,却仍有待于在言行一致的人生实践中来自证。这样,转识成智便展开为一个无限的前进运动。

恩格斯提出“无限的前进运动”的观念<sup>22</sup>,金岳霖讲“无量”,将二者结合起来,冯契认为,与无限发展的物质世界相应,人类的认识也表现为一个螺旋式上升的无限前进的运动。人的认识经过感性和理性的统一、一致与百虑的反复,一次次地达到矛盾的解决,获得豁然贯通之感,在有限之中把握无限,于相对之中体验绝对。但矛盾的解决只是达到主观与客观、知和行的具体的历史的统一,因此认识必定还要继续发展下去。经过认识的螺旋式的上升运动,人的智慧和自由便能不断地达到新的境界。显然,当我们把“转识成智”不仅理解为理性的直觉,而且还将其视为基于实践的由无知到知、由知识到智慧的整个的认识的辩证运动,那么,它就必定展开为一个无限的前进运动。

## 三

以上就是我们对冯契关于如何实现“转识成智”所作探讨的一些理解。诚如有的论者所说,“如何正确估计和恰当评价冯契同志的学术成就,还需具体研究他尚未刊印的《智慧》三书,尚需经过历史的过滤,经过纵向和横向的比较,才会得出准确的结论”<sup>23</sup>,不过,“转识成智”问题既然为中国古代哲学家所长期讨论,而且又深刻地反映了时代的问题和矛盾,因而由此出发,我们还是可以对冯契的思想作一初步的评价。

首先,以实践唯物主义辩证法为基础的“转识成智”说,实现了对传统哲学的承传和创新,并在一定程度上超越了近代哲学家在此问题上所作的探讨。

冯契哲学工作的特点之一,在于努力实现会通古今和比较中西,而所谓会通古今,在某种意义上说,也就是对传统哲学的承传和创新。他指出,“智慧学说,即关于性与天道的认识,是最富于民族传统特色的,是民族哲学传统中最根深蒂固的东西。”<sup>24</sup>但是,对于如何获得智慧,实现由知识到智慧的飞跃,正如前文所说,历代的哲学家都是众说纷纭、莫衷一是,真可谓见仁见智。老庄区分“为道”与“为学”,主张“心斋”、“坐忘”,否认知识对于获得智慧的意义,片面强调了转识成智中的“破”。孟子以为“尽心”、“知性”就可以“知天”,荀

子提出“积善而全尽谓之圣人”<sup>⑧</sup>，都有见于通过提高学养可以达到最高的境界，却执著于“立”。唯识宗讲“转识成智”，囿于宗教唯心论的立场，禅宗的“顿悟”说也因忽视理性的准备而将直觉神秘化，陷入形而上学。张载正确区分了“见闻之知”和“德性之知”，却因说后者不萌于前者而失于先验论。朱、陆争辩“道问学”与“尊德性”，亦是各执己见而有一曲之蔽。即便是王夫之讲“色声味之授我也以道，吾之受之也以性。吾授色声味也以性，色声味之受我也各以其道”<sup>⑨</sup>，也未能与人的历史实践活动相联系。

再就近代哲学家对知识和智慧及其关系问题的探讨来说，熊十力区分了“量智”与“性智”，注意到了知识和智慧的分别，但他又以“为学日益”喻前者，用“为道日损”喻后者。与此相应，他分别思辩和体认两种途径，以为必须以遮诠即“破”的方法来涤除知见、情识，从而转识成智，达到与天合一的境界。金岳霖划分“知识论的态度”与“元学的态度”，试图用分疆划界的思路来保证情感上的满足，及对“天地与我并生，万物与我为一”的追求，其实是把知识和智慧截然割裂，仍然未能找到由知识到智慧的桥梁。冯友兰以为“‘为学’说的是增进知识，‘为道’说的是提高人的精神境界。……这本来是两回事，分开来说本来是可以的。……把两回事混为一回事，把‘为学’和‘为道’混为一谈，这就讲不通了。”<sup>⑩</sup>显然也有把知识与智慧加以割裂之嫌。

冯契的“转识成智”说以实践唯物主义的辩证法为基础，把认识理解为在认识世界和认识自己、人与自然、性与天道的交互作用中展开的由无知到知、由知识到智慧的辩证运动。在化自在之物为为我之物的历史实践活动中，主体凝道以成德，显性以弘道，经过长期的理论思维和德性培养的准备，实现转识成智的飞跃，即理性的直觉，造成自由的德性。理性的直觉并不神秘，其特点就在于具体生动地把握有限中的无限，体验相对中的绝对。同时，理性的直觉尚需思辩的综合与德性的自证，因而转识成智又展开为一个无限的前进运动。这样，在实践基础上统一了“为学”与“为道”、“见闻之知”与“德性之知”、“道问学”与“尊德性”、“破”与“立”的“转识成智”说，在避免了唯心主义、形而上学和先验论的同时，也使得冯契实现了对中国传统哲学的承传与创新，并超越了近代哲学家在此问题上所作的探讨。

其次，“转识成智”说为解决近代以来科学主义和人文主义的对立提供了一份富有创造性见解的答卷。

冯契哲学的出发点是金岳霖划分两种态度的怀疑。而知识论态度和元学态度的区分，或者说王国维“可爱”与“可信”的矛盾，都折射出近代西方科学主义和人文主义、实证论和非理性主义的对立。因此，确切地说，是这种对立通过金岳霖对两种态度的划分而成为冯契哲学的出发点。于是，正如冯契所说，“解决科学主义和人文主义对立的问题，这也是值得哲学家郑重考虑的大问题。”<sup>⑪</sup>

科学主义和人文主义的对立，在一定程度上源于19世纪中叶西方哲学界所发生的对哲学的“认同危机”，其标志之一就是形而上学的拒斥。前者主张用科学精神重塑哲学，而把对第一因和最高境界的追问，对世界的意义和人生的价值的关注等形而上学问题拒斥于哲学研究之外；后者则力图保留哲学的世界观的功能，为人类在宇宙中寻找安身立命的精神家园。二者的对立，究其实质，“就是西方近代科学与人生脱节，理智和情感不相协调的集中表现。”<sup>⑫</sup>

随着人类历史实践的深入，人的本质力量发生了分化。首先是物质实践能力与精神力量的分化，而后精神力量进一步分化为理性、意志和情感等，从而形成了科学、道德、宗教和艺术等不同的领域。从“现代化就是合理化”的观点来看，这些分化无疑是社会进步的表现。

不过,冯契认为,与分化相伴随的还有综合的趋势。人作为整个的人,理性和非理性(意志、情感)是不能分裂的,各种本质力量应该得到全面的发展。如前所述,哲学智慧的目标之一就是培养与天道合一的自由德性。冯契的“转识成智”说以为在基于实践的性与天道的交互作用中,主体凝道而成德,显性以弘道,获得德性之智(慧),自证精神的“自明、自主、自得”,这样便有了知、情、意等本质力量的全面发展,在一定程度上达到了真、善、美的统一,从而造成自由的德性。而自由德性之获得,便克服了科学和人生的脱节,理智和情感的不相协调。所以,我们认为冯契的“转识成智”说为解决近代科学主义和人文主义的对立提供了一份富有创造性见解的答卷。

最后,冯契的“转识成智”说作为他哲学创作的个性体现,复活了哲学家的“为学”与“为人”相统一的传统。

金岳霖曾经感慨在现代世界里,哲学家成了一种同别的专业工作一样的职业。苏格拉底式的人物(即身体力行、热心传道,理论与人格相统一的哲学家)一去不复返了。<sup>①</sup>换言之,哲学家和科学家一样,都深深地影响到了冯契,否则,我们便无法解释他为什么在承认哲学家的理论与他的德性之间的对应没有客观必然性的情况下,仍然提出“化理论为方法,化理论为德性”的原则,始终坚持上述对应规范上的应然性。

转识成智的飞跃所获得的智慧,是“性与天道”相通的一种自由境界。而这种相通,是理论和实践的统一。它一方面要求哲学的智慧不仅要把握作为世界的统一原理和发展原理的天道,而且还要通过思辩的综合去论证,化理论为方法;另一方面,又指哲学的智慧在于达到与天道合一的自由德性,同时也要通过德性的自证,化理论为德性。

冯契运用实践唯物主义的辩证法理论来研究中国哲学史,贯彻了“哲学是哲学史的总结,哲学史是哲学的展开”的观点,以一人之心力,独自系统条贯地诠释了自先秦到新中国成立的整部中国哲学的历史,写成了近百万字的《中国古代哲学的逻辑发展》和《中国近代哲学的革命进程》著作,实为当代中国哲学界所罕见。经过对哲学史的论争(表现为不同形态的关于性与天道的关系问题)的思辩的综合,他的“转识成智”说不仅在哲学史的辩证发展过程中得到了论证,而且整个“智慧学”的体系“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,而且具有中国特色、中国气派,成为中国哲学传统的有机组成部分。”<sup>②</sup>

理论不仅要转化为方法,从而推进理论,有所创新,而且还要化为自己的德性,从而体现人格,表现个性。冯契一生对真善美相统一的自由境界的执着追求、对社会异化现象的高度警惕、对平民化理想人格的自我塑造,以及不管处境如何,始终保持心灵的自由思考,都是为了在身体力行中化理论为德性,在心口如一、言行如一的人生实践中自证自己的德性。当“哲学家用他的生命来担保”(雅斯贝斯语)他的理论时,他不仅因对理论的身体力行而完善了自己的德性,同时也把自己的德性体现在自己的哲学之中,使哲学成为德性的体现,也就是哲学家的人格,从而富于说服力和感染力,于是,哲学本身也就具有了一种内在的价值,成为富于个性特色的创作。事实上,冯契正是用他那富于个性特色的哲学创作,复活了哲学家“为学”与“为人”相统一的传统,为我们留下了一个仁智双彰的平民化的自由人格的榜样。

(责任编辑 濮侃 沈焱)

①此文载于《哲学评论》1947年第5期。

文集》的前三卷于1996年3月由华东师大出版社出版。

②《智慧说三篇》由《认识世界和认识自己》、《逻辑思维的辩证法》与《人的自由和真善美》构成,将作为《冯契

③《老子·四十八章》。就这一问题在近代西方哲学的  
(下转第34页)

辩证逻辑思想的萌芽和诞生,到宋明时期的王夫之对理气(道器)和心物(知行)之辩作出较正确的解决和总结过程中进一步推进中国古代辩证逻辑的发展。为我们从事中国古代辩证逻辑思想的研究开辟了道路,奠定了基础,也为我们如何从中国古代辩证逻辑思想的发展中吸取有价值的东西,概括辩证逻辑的有关原理以丰富现代辩证逻辑科学的内容指明了线索,提供了范例。

#### 4. 精辟地论述了辩证逻辑的许多基本原理。

作为马克思主义的哲学家,冯契拥有马克思主义哲学、包括辩证逻辑的锐利武器,因此,他能够站在辩证逻辑科学发展的高级阶段来回顾和总结历史、概括辩证逻辑发展的最新成就,从而,精辟地论述了辩证逻辑的许多基本原理。比如,前述关于逻辑思维基本矛盾的揭示和分析;关于具体概念及其基本特征的分析与论述;关于按类、故、理三组范畴来建构逻辑范畴体系的设想;关于方法论基本环节及辩证逻辑方法同主要逻辑范畴之间的内在联系的阐述……等等(有关论述均参见《逻辑思维的辩证法》一书)。

综上所述,冯契是一位对我国逻辑科学的发展在实践上和理论上都作出过重要贡献的逻辑学家。因此,学习和研究冯契的逻辑论著,阐明他对逻辑科学、特别是对辩证逻辑科学发展所作出的重要贡献,无论是对提高我国广大逻辑工作者的专业水平、深化和扩展我国逻辑科学的研究、推动我国逻辑科学的向前发展,还是提高广大人民群众、特别是广大科学工作者的理论思维水平和能力、尤其是辩证思维的能力和素养,无疑都是有益的、有其现实意义与理论意义的。

(责任编辑 濮侃 沈焱)

(上接第28页)

讨论而言,康德首先区分了现象和物自体、知识和道德,以为知识性的概念范畴不能把握整体性的、无限性的东西。从某种意义上说,正是康德为后来科学主义和人文主义的对立开了先河。海德格尔沿袭康德的思路,主张对整体的把握和关于超越的学说与科学知识无涉,但他关于此在时间的境域中追问存在本身和塑造自我,似有见于人的历史活动与认识天道和培养德性之间的关联。前期维特根斯坦划分“可说的”与“不可说的”,以为对终极原因、人生的意义等的把握非思维(主要是逻辑思维)和语言所能达。了解近代以来西方哲学在此问题上的讨论,无疑有助于我们深入研究和评价冯契的哲学思想。

①《成唯识论》卷十。

②张载:《张载集》,北京:中华书局1978年,第24页。

③朱熹:《朱子文集》卷七十四。

④陆九渊:《陆九渊集》,北京:中华书局1980年,第400页。

⑤王国维:《静庵文集续编·自序》

⑥金岳霖:《论道·绪论》,北京:商务印书馆1987年,第17页。

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲冯契:《智慧的探索》,上海:华东师大出版社1994年,第606页、第629页、第432页、第642页、第643页、第636页、第549—550页、第637页、第639页、第618页、第608页、第607—608页、第617页。

⑳飞跃虽意味着由知识向智慧的超越,但智慧作为理

论思维把握世界的方式,仍保持着同知识经验的联系。冯契认为,这种转化和飞跃是在与后者的动态平衡中实现的。

㉑冯契区分了不同领域中的理性直觉,因而他主张对具体真理的把握和对才能或某种本质力量的培养,必定展开于多种多样的富于个性特色的创造性活动之中,“千蹊万径皆可以适国”。而哲学的创作则是以理论思维的形式穷究宇宙万物的第一因,揭示人生的最高境界,从而把握作为天道的世界的统一原理和发展原理,培养与天道合一的自由德性。

㉒冯契之所以强调这一点,原因之一就在于他认为理性的直觉不能直接自我判断是否为幻觉,所以必须强调论证和检验对于理性直觉的重要性。

㉓《马克思恩格斯选集》第三卷,北京:人民出版社1972年,第557—558页。

㉔萧蓬父:《神思慧境两崑崙》,《学术月刊》(上海)1995年第6期。

㉕《荀子·儒效》。

㉖王夫之:《尚书引义·顾命》。冯契对王夫之的这一观点评价很高,认为已经接触到主体在性与天道基于感性活动的交互作用中,凝道以德、显性以弘道的思想。详见冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》下册,上海:上海人民出版社1987年,第1013页。

㉗冯友兰:《中国哲学史新编》第五册,北京:人民出版社1988年,第178页。

㉘金岳霖:《金岳霖学术论文集》,北京:中国社会科学出版社1990年,第361页。