冯契德性思想简论

陈 来

北京大学哲学系

摘要：“化理论为德性”是冯契哲学思想的一个部分。作者力图从以下几个方面来讨论，即德性论这个问题是怎么提出来的？这个论点的成立有什么预设？在一般意义上理论和德性的关系如何？其具有什么意义？

关键词：冯契；德性。

中图分类号：B2

文献标识码：

这次趁开会的机缘把冯契先生的《智慧说三篇》等书通看了一遍。他的书特别是后期著作，平易、简白，但这种平易的叙述本身却具有一种理论的亲和力和说服力。冯契的哲学思想，特别提倡“文如其人”，作为理论化为德性的一个重要标志。我觉得他自己真正是文如其人，他的文字风格和他的人格修养互为映照。他的文字是温然的、平和的，决不故作高深，具有一种与读者平等的亲切感，他倡导的“平民化的自由人格”，在他的生活和文字中都充分体现出来了。他的理论文字，没有任何造作，没有任何庸俗，没有夸张，没有卖弄，他的和缓、平静、清明，透出一种**纯粹**的人格气象和理论思维的力量，这是一种哲学家的风度、境界。他的理论文字所具有的这样一种气象和感染力量，在我们中国哲学界是少见少有的，我读他的书，这种感受很深。

冯契是 20 世纪少有的建立了自己独到风格并且比较完整的马克思主义的哲学体系的哲学家。^{[1] (p158)} 在他的晚年，他对自己的哲学体系的各部分都已经过了反复的思考，饱熟于胸，达到了融会贯通的境界。与同时代的建立马克思主义哲学体系的哲学家相比，冯契具有一些特点。第一，他与上世纪 30-40 年代的中国哲学界最具亲缘关系。30 年代中期他在清华哲学系就读，后在西南联大，先后受业于金岳霖、冯友兰、汤用彤等，特别是，他在金岳霖的指导下完成了他在西南联大的研究生论文。由于在他的学习哲学的历程里，曾受教于当时中国最好的哲学家，所以，在前辈唯物辩证法哲学家中他是哲学基本训练最好、中西哲学视野最宽的一位。第二，他在基本哲学立场上是实践的唯物主义辩证法，但在取径上，却与现代中国哲学有直接的连结，如他的哲学中最基本的问题意识是关于“转识成智”，这种广义认识论的主题显然与现代中国哲学清华学派的哲学家金岳霖的知识论和冯友兰的形上学的影
响有关。^{[2] (p191)} 与其他马克思主义哲学家相比，没有人比冯契在中国哲学方面的造诣更好的了，

由于他对中国古典哲学不仅造诣很深并且有同情的了解，所以在他的著作中常常运用中国哲学史来说明和表达他的观点，他的哲学中也明显有中国哲学的影响。例如，对德性问题的关注，在发生学上既是他把理论工作者的品格培养与锻炼提炼为一个哲学问题来把握，从而体现了他作为一个哲学家的特点，同时也明显地具有中国古典哲学特别是儒家哲学的影响。第三，在他的哲学活动中，始终贯穿着他自己的“真切感受的问题”。他从西南联大时期就“真正感到自己有一个哲学问题非要解决不可”，他的哲学很强调“有亲切感受”，也因此，与流行的辩证唯物主义哲学教科书体系相比，他所形成的哲学体系，无论在问题意识和表述语言上都比较个性化。^{[3] (p6-7)} 这与那些没有自己在生命中感受的问题，没有个性化理论特色，只是追随意识变动的步伐的人相比，高下立见。第四，冯契的哲学以实践的唯物辩证法为基本立场，在当代哲学中也可以归为实践唯物主义的发展；但他的主要哲学问题意识是接着近代西方知识论来讲的，而他所注重的元学的人文精神和强调德性关切的方面，又与中国传统哲学密切相关。从这个方面看，他的体系实可以说是中、西、马哲学“三结合”的一个范例。在三结合的具体方式上，与张岱年先生注重西方吸收现代逻辑分析学派不同，冯契比较多地注重对康德哲学的吸收和改造。^{[4] (p99、45)} 此外，虽然他早在抗战之初就加入共产党，并且终生坚持辩证唯物主义哲学，但对“组织”的专制的格格不入和对自由人格的向往（这造成他曾一度脱党，并在反右时遭遇险境），使得他在前辈马克思主义哲学家中，知识分子追求心灵自由思考的性格较为突出（这一点与李达、张申府相近）。他在晚年对自由的问题更为关注，重视自由思考、自由人格、自由德性成为他晚期哲学论述的重点。

冯契的哲学思想中，我最感兴趣的，当然还是关于“化理论为德性”的部分。化理论为德性，固然是冯契整个广义认识论建构的一部分（这已经有许多学者讨论过），但我更关心的是把这一部分独立地来加以分析，从而把这一部分的讨论更推向深入。在哲学史上，这一类性质的讨论并不少见，如古代儒家的修身思想也可以说就是集中在如何行所已知、化理论为德性。我关心的是，从德性论的角度来看，这个问题是怎么提出来的？这个论点的成立有什么预设？在一般意义上理论和德性的关系如何？冯契的“化理论为德性”的思想，作为中国 20 世纪后半期的德性思想，具有什么意义。本文是我从这个角度对冯契这一思想的一个初步理解和分析，不当之处，请专家不吝指正。

一、提出与发展

关于“化理论为德性”的提出，需要留意这两句话提出的时代背景，冯契曾说：

我在 50 年代提出了‘化理论为方法，化理论为德性’这两句话，用以勉励自己，

也勉励同学，用意就在于贯彻理论联系实际的方针。就是说，理论联系实际可以从运用理论作方法和运用理论来提高思想觉悟这两方面着手。我自己也确实是这样努力的。

[5] (p20)

放在 20 世纪 50 年代中国的政治理论氛围和社会文化环境中，这两句话和其具体意义应当是清楚的。在这里，“理论”应当是在一般意义上指马克思主义哲学理论，即马恩列斯毛的著作中所阐发的、被作为普遍真理的思想学说和理论。而“化”表明这一命题的重点不是原理本身的哲学探讨，而是着重于实践的过程，从这个意义上说，这个有关“理论化为××”的提法是《实践论》哲学的一种具体化。但是在《实践论》中完全没有对德性的任何关注，在这一点上又显示出这两句话体现着对于实践论的发展。由于在这里被“化”理论的真理性和圆满性是预定了的，而“化”的突出，表明这两句话在当时主要是实践指向的，因此，50 年代冯契提出这两句话，是作为实践的“要求”，而并没有给出哲学的“论证”，并没有说明“化理论为德性”是何以可能、何以现实的。但是，把当时普遍流行的“提高思想觉悟”在理论上提炼为“化理论为德性”，用德性的概念去掌握它，与当时其他的唯物辩证法理论家相比，体现了冯契不凡的哲学能力。^{[6] (p323)} 从这段话的最后一句“我自己也确实是这样努力的”来看，这两句话不仅是一种思想的表达，也是哲学家冯契在一生中对自我的不变的实践要求，这是十分难得的。所以这一段有关提出“化理论为方法，化理论为德性”缘由的叙述，平实、真诚、可信，也非常值得敬佩。

在以后的发展中，直到其晚年，冯契仍然一直坚持“化理论为方法，化理论为德性”的思想主张，但其中的“理论”已经不是早期朴素意义上的涵义，而是更多地与他在学生时期就关注的“智慧”学说即哲学的根本认识联系在一起；“德性”也具有了不同于早期的具体内涵；从而，这个命题也早已由 50 年代思想教育的一般提法变成为他的富有个性特色的哲学体系中的哲学主题，并在智慧说三篇中得到了全部展开和论证。^{[7] (p244)}

若从哲学上分析，要了解和评价“化理论为方法，化理论为德性”，以及这两句话如何能够成立，就必须弄清其中的概念。比如，这里的“理论”具有什么特征，或者说什么样的理论有可能化为（方法和）德性，是不是任何理论都具有这种被化为（方法和）德性的基础和根据，需要加以分析。其次，德性在这里是指某些品质美德，还是整全的人格，或是人的本性，也需要加以分析。最后，有了具备可化为德性之可能的理论，要经过什么方式和过程，才能把理论现实地化为德性？此外，以上所说这三点，即一个有可能化为德性的理论、经过一定的实践、践履、而内化为人的人格，对于一个实践者来说，这个过程的实现需不需要其他的前提和条件？在理论工作者之外，一般人的德性一定要从理论化成而来吗？这些都需要

我们在讨论中深入地加以思考。^[8]

二、理论与理想

在 50 年代的氛围中，“化理论为德性”，其具体意义是清楚的。但从这一具体的脉络提升出来，把“化理论为德性”发展一个一般意义的哲学命题并加以展开，就必须对理论二字作进一步说明。如一种狭义的知识论理论、一种逻辑学理论、一种分析哲学的理论，如何能化为德性，就显然要遇到困难。根据智慧说三篇导论中冯契所谈到的，“化理论为德性”在哲学上要能成立，首先要把这里的“理论”解释为具有“理想”的意义，把“理论化为德性”的涵义，在一定程度上转而为“理想化为德性”、“理想化为现实”。

他在智慧说三篇的导论中提出：

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。^{[9] (p38)}

“化理论为方法”是讲思维方式和方法论问题，“化理论为德性”是讨论人的德性和价值观念问题。^{[10] (p31)}而两者都有一个共同的认识论基础，二者都归结到智慧学说，冯契认为，只有解决了如何转识成智，才能解决这两方面的基本理论问题。^{[11] (p38)}解决转识成智的关键，在广义认识论的意义上，就是吸收金岳霖的论点而形成的“以得自现实之道还治现实”。所以，按照冯契晚年的看法，“化理论为方法”和“化理论为德性”，都是遵循着一个共同的辩证实践原则，即“以得自现实之道还治现实”。然而，这一原则在认识世界和认识自己两方面是各有特点的，冯契认为这一原则运用、体现在“化理论为德性”方面，就是“从现实生活中吸取理想，又促使理想化为现实”。

换言之，“理论”在这里必须是“理想”，或者包含着具有理想性格的部分。由于理想是人的活动的动力，能够促使人去把理想化为现实，所以理想就成为“动力因”。理想是从现实中来，又促使人们对现实进行改造，但理想化为现实，不仅是对外部世界的改造，如果是那样，就谈不上化为德性了。人在改造客观世界的同时，也改造了主观世界，所谓改造了主观世界，就包含了理论化为德性，也就是理想化为德性。由于在冯契体系中理想需要化为德

性，所以这样的理想不能仅仅是社会理想，从冯契晚年的论述来看，要化为德性，理想必须以人生观为主要内容，甚至就是道德理想。^{[12] (p244)}同时，所谓理想必是在书本上、理论上体现的。在这样的前提下，才能说把理论上、书本上的人生观通过力行而化为个体自我的德性。不过，为什么人们对现实会产生不同的理想，得自现实而形成的理论也往往不同，冯契似乎并没有觉得需要说明。

关于这一点，冯契在另一处又说：

反映现实的可能性的概念和人的本质需要相结合，而成为人的活动目的；活动所要达到的未来结果被先构想出来，概念便取得了理想形态。人类从事物质生产和精神生产，都可以说是从现实中汲取理想而又促使历史化为现实的活动。理想的实现意味着人的自由。^{[13] (p57)}

理想没有实现以前只是“反映现实的可能性的概念”，是人的活动的目的，目的就是预想达到的结果。目的在结果之前被构想出来，就成为理想。

这样看来，化理论为德性，理论不能只是一般的哲学理论，必须是理想，否则无法化为德性；而理想不能只是一般的社会理想，仅仅是社会理想也很难化为德性；作为理论形态的理想自身必须同时是一种人生观、一种道德理想，才可能在实践中化为人的德性。

三、德性与本性

冯契所说的德性是指什么呢？冯契在清华和西南联大学习哲学时期，必然对古希腊的德性论有所了解，后来他用力于康德，康德也讲过德性的问题。所以在冯契的理解中，德性首先是指品质、品德。他说：“人的善的品质是一个发育的过程，……如爱国主义，勤劳这些品德，尽管有层次上的差别，但都是道德，而且经过实践和教育，都可以提高。”^{[14] (p243)}又说：“准则规范一定要通过教育、通过实践才能习以成性，形成人的品德。品德是道德理想在个人身上的实现。”^{[15] (p324)}冯契认为，人的德性是一个发育的过程，不是天赋现成的，那么人的德性如何培养呢？照冯契的思想看来，由理想化为现实，并不是指任何的理想，必须由“理论”作为基础，要“确立”一种世界观和人生观（对冯契自己来说是要学习唯物辩证法的世界观、科学社会主义的人生观）。所以，理论必须有理想的内容，理想又必须有理论作基础。

冯契提出：

一个人的品德如果是真正一贯的、明确的、坚定的，那么它一定是某种世界观和人生观的体现。过去的禅宗也好，理学家也好，它们都认为要培养人的品德需要确立世界观。在今天来说，如果一个人在社会行为中间能够始终一贯，既自尊又尊重别人，既个

性解放又具有社会责任感，具有李大钊所说的个性自由与大同团结统一的品德，那么他便是**把唯物辩证法的世界观、科学社会主义的人生观贯彻到自己的行动，成为自己的德性了**。所以世界观的教育和品德的教育密切联系着，不可分割。^{[16] (p324)}

换言之，品德德性的教育培养是和世界观的教育不可分的，必须先树立某种世界观，某种人生观，然后把理念中树立的世界观和人生观贯彻在行为实践，从而具有了品德，这就是理论化为德性的过程。他认为儒家和佛教也是如此。这显然是一个对“理论”的必要性的论证，这等于说，没有理论，没有由理论而来的世界观的树立，就不可能有德性的发育。在这个意义上，品质、品德是世界观的结果，世界观是品质、品德的基础和必要前提。或者说，德性是理论的结果，理论是德性的前提。在这个意义上，冯契是“主理论”或“理论优先论”者。冯契所说的世界观或理论，都是指哲学理论，事实上品质品德的养成不一定要建立某种哲学世界观作为基础和前提，世界各大宗教以及儒家都没有提出这样的要求。冯契强调这一点，不仅与“理论联系实际”的时代语境有关，也应与他以理论工作者为对话对象有关。

冯契也常常论及人格的概念，如：

要求化理论为德性，那就意味着理论不仅是武器、工具，而且本身具有内在的价值，体现了人格，表现了个性。化理论为德性，这是一个要克服种种异化现象，刻苦磨炼的过程。……比较一贯地在心口如一、言行一致中体现化理论为德性的真诚，是能够做到的。真诚地、锲而不舍地在言论、行动、社会交往中贯彻理论，**以至习以成性，理论化为自己内在的德性，就成为自己的人格**。当达到这样一种境界的时候，反映在言论、著作中的理论，就文如其人，成了德性的表现，哲学也就是哲学家的人格。这样的哲学就有了个性化的特色，具有**德性自证**的品格。^{[17] (p22)}

人格就是一个人诸内在品德的综合，所以冯契论化理论为德性时，也常常用人格的说法，对于他来说，德性和人格两种用法是可以互换的，所以化为自己的德性，就是成为自己的人格。此外，他常常把“化理论为德性”的思想，用中国哲学的“习以成性”的命题来表达。在中国哲学中，习以成性的性是指人性，而在冯契的使用中，他所谓的习以成性的性，是指德性和人格。他说：“习之既久，习惯就可以成为自然，真正形成自己的德性，这就是习成而性与成。”^{[18] (p324)} 他特别指出，就一个理论工作者而言，在理论化为自己的德性之后，德性又反过来影响他自己的哲学论述的特色，使得文如其人。这也可以看出，冯契的这一思想，很大程度上就是对哲学理论工作者而发的。

值得注意的是，在晚年冯契的思想中，化理论为德性，其实已经不再只是“从现实生活中吸取理想，又促使理想化为现实”；理想不仅是对现实的认识，而且是“人的本质需要”

的表现；因而，理论化为德性，不仅是得自现实的理想化为了现实，而且也是出于人的本质需要的实现。人的本质需要是自由，作为主体的“我”要求成为自由人格，所以说“理想的实现意味着人的自由”，成为具有自由的人格。这也就使冯契的化理论为德性的命题包含了更多的内容。

本质需要是反映“本性”的一个概念，所以他也说：“真善美等价值是人的要求自由的**本性的体现**”，^{[19] (p34)}但是，冯契所理解的本性，可能更多地是指一种要求和向往，因此，“知、情、意的全面发展”较少说成是某种自足的本性的实现，而是被看作在发展中不断获得的、形成的、达到的。不过，由于冯契后来吸收了“人的本质需要”的观点，这与他的“习与性成”的思想，在人性论上似不能完全协调。^{[20] (p220)}

四、自证与境界

由于理论是既成的知识形态，是普遍真理，因此把理论化为德性，在提出的时候主要是一个实践的问题、践行的问题。在这个意义上，理论化为德性包含了哲学史上所说的知和行的关系。但是“知”的概念应当略有分别，如前人的认识经过提炼著于书册，这是一种知；而一个人读了这些书，了解和明白了其中的道理，认可和信同之，这也是一种知。前者是理论形态的知，后者是作为个体意识现实把握了的知。理想亦然，有作为理论形态的理想，如马克思著作中关于人类解放的理想；另一种是我们学习了马克思的著作，接受了他的思想，成为我们现实的理想。从“化理论为德性”的提法看来，严格地说，冯契所说的理想是指作为理论形态的理想，特别是哲学理论。冯契指出：

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；另一方面又要通过身体力行，化为自己的德性，化为有血有肉的人格。^{[21] (p20)}

可见，化理论为德性，在其本来的意义上就是强调对理论的“身体力行”，这是一个实践取向的问题，相对于理论的“知”，化则是“行”，是贯彻、是实现的问题。把理论上的原则贯彻到自己的行为上，是这一思想的首要要求。

在力行的问题上，冯契讲的比较简略，但很清楚，就是心口如一、言行一致，真诚力行、刻苦磨炼，这些思想与中国古人的知行一致、知贯于行的学说是一致的。

但后期冯契的理论活动中，化理论为德性，并没有突出实践的问题，而更多地从理论本身、从概念的逻辑展开上加以分析和论证，使之成为哲学的论述。但经历了文革时代的冯契也仍然对实践、践行有新的思考，如果注意冯契前面的说法，就可以看到冯契晚年“化理论为德性”论述中对实践过程的“自证”的强调。如：

哲学的理性直觉的根本特点，就在于是具体生动地领悟到无限的、绝对的东西，这样的领悟是理论思维和德性培养的飞跃。它是思辨的结晶，还需要用思辨的综合加以论证；是德性自由的表现，还需要在言行一致的人生实践中加以自证。^{[22] (p43)}

虽然这里是谈理性的直觉，以理性的直觉作为从识到智的飞跃的关键，但也着重指出自证作为这一飞跃之基础的重要性。自证本来是佛教唯识宗的一个概念，冯契则把它应用在德行培养的范畴，可见自证在直接意义上是一个指向道德实践领域的活动。他又说：

我把认识的全过程看作是在实践基础上的认识世界和认识自我的交互作用过程，所以哲理境界由抽象到具体的飞跃，既要凭借对天道、人道、认识过程之道的辩证综合，又要求在自己的德性培养中获得自证，二者是互相联系的、不可分割的。据我的体会，德性的自证首要的是真诚，这也是中国哲学史上儒家和道家所贡献的重要思想。^{[23] (p44)}

主体的德性由自在而自为，是离不开化自在之物为为我之物的客观实践的活动过程的。所以，德性的自证并非只是主观的活动、主观的体验，而有其客观的表现。心口是否如一，言行是否一致，这是自己能“自证”的，别人也能从长期客观表现来加以权衡的。^{[24] (p45)}

可见，自证主要是属于自知的范畴，古人所谓“如人饮水，冷暖自知”。但这种自知并不是一般的知觉，而是一种具有哲学意义的体认、反思和证实。但是，为什么要自证呢？人需要在化理论为德性的实践中经常反观，这种反观当然是对自己的内心的反观，体认自己实际的德性状态是进是退，验证自己“化”的努力的实际结果。

我是意识主体。我不仅有意识和自我意识，而且还能用意识之光来返观自我，自证“我”为德之主。这里用“自证”一词，不同于唯识之说，而是讲**主体对自己具有的德性作反思和验证**。……主体有能力自证，实际上人们在平时的活动和感受中并不经常反观而求自证。自证是主体的自觉活动，虽然说人人有个我，但真正要认识自己的面目、自己的性情，却并不容易。^{[25] (p442)}

化理论为德性不是一下子完成的，在理论化为德性的过程中，人需要以意识对自己的德性状态加以反思和验证，以确定进一步努力的方向，所以这种自证又不是泛指一切哲学的体认、反思，而是对德性的体认、反思，故又称为“德性自证”。其实这就属于儒家常说的反己、反躬、反身、省察，观心的范围。但是，表面上冯契的自证说与孟子“反身而诚”的讲法也有接近之处，但冯契所理解的反观似未包括反省。然而不管冯契是否自觉，从儒学传统的角度来看，自证就是一种修身的功夫，一种心性修养的功夫。只是，这种自证在冯契思想中主要的功能是“知”，还不是“修”。

对理论的身体力行和对德性的不断自证之后，人可以达到什么样的境界和人格？对此，冯契作了明确的、概括的说明：

对从事哲学的人来说，从真诚出发，拒斥异化、警惕虚伪，加以解蔽去私，提高学养，与人为善，在心口如一、言行一致的活动中保持自己的独立的人格、坚定的操守，也就是凝道以成德，显性以弘道的过程。真正能够凝道以成德，显性以弘道，那便有德性之智。……德性之智就是在德行的自证中体认了道，这种自证是精神的“自明、自主、自得”，即主体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由自得的情操。这样便有了知情意情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，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。^{[26] (p45)}

应当说，冯契的这些说明，在自证的方面还是比较简略的，还不能像儒家、佛教那样深入其复杂的过程和调动各种积极的手段，但在冯契看来，德性的自证如能达到较高的程度，就能在自证中体认天道，意识到我与天道为一，体验到最大的充实感，体认到绝对和无限，这说明，冯契在哲学家个人活动的终极结果和境界上，已经认同了中国古代哲学的最高境界。在这一点上，他超越了马克思主义哲学的视域限制，清楚地体现了他在晚年对中国哲学的境界的重新肯定和回归。

五、信念与信仰

如果我们回到 50 年代，即“化理论为德性”提出的时代，那么，不能不指出，这种“化”应当是有其前提的，这种前提就是“信”。如人们对待儒家、基督教、佛教的经典（理论）一样，把这些经典教训贯彻到人生实践的前提是，践行者相信其道德理想及其整个世界观是正确无疑的。如果人们对一个理论没有一定的“信”，就很难产生出由知到行的关切。就对于马克思主义而言，在 50 年代大多数中国知识分子和中国青年是有“共信”的，在这个“共信”的前提下，化理论为德性的提法，从理论上，为风行于 50 年代后期至 60 年代的学习毛主席著作以提高思想觉悟的时代热潮，为廖初江、雷锋等的活学活用的实践模范，预先作出了一种哲学的概括。

这种“信”，可以用“信念”来表达，事实上冯契也谈到过自己的经验：“我们那一代爱国青年，很多人在一二九运动和参加抗战中接受了马克思主义，认为马克思主义能够救中国。这种革命青年的共识，主要是从政治角度考虑的，正因为政治上有这么一种信念，于是在理

论上也相信实践唯物主义辩证法，满怀热情地学习马克思主义哲学。”^{[27] (p12)} 他还说过：“我们因为要解决现实问题而自愿接受马克思主义的教育，有了初步的理解，有了一点自觉，这是自愿促进自觉。后来受的教育多了，对马克思主义了解比较深入了，觉悟有了提高，在自由讨论中经过比较，作出肯定的选择，自愿地走上了革命的道路，这又是自觉促进自愿。而后理智与意志、实践与认识不断地互相促进，便逐步地确立了革命的世界观和人生观，有了革命者的品德。”^{[28] (p225)} 这里的自愿接受就是一种信从，而这种信从是政治信念上的，由于认定、确信它在政治上是正确有效的，于是也就相信其理论上都是正确的真理。

不过，冯契对“信念”的理解只是以之对应于意志的结构（受制于康德的框架），而没有注意我们所说的信念对德性实践的更基本的作用。他说：“经过教育、锻炼来形成真正自由的个性，这就是理论化为德性的过程，理论化为德性要通过怎样一个过程？**理论首先成为理想，并进一步形成信念**，才可能真正形成为人的德性。理想人格的培养，归根到底是要用科学的世界观理论来指导人生，通过理想、信念的环节而变为德性。”^{[29] (p322)} 事实上，信念的问题和意志应当分别，“信”和“行”是一切学说被践行的两个主要关节点，意志是行的问题，信念则甚至在知之前，不应作为行的范畴。信念不应当作为理智之后的环节，而是实践的前提。

从今天来看，“化理论为德性”如果要作为一个有普遍意义的陈述，必须在某种程度上吸取古代的知行论述。这个命题及冯契的解说，往往是“对从事哲学的人来说”的，如果仅仅是这样，就限制了甚至取消了它的“转化为集体的德性”的意义。^{[30] (p304)} 而如果着眼于所有人的德性进步，那么“化理论为德性”的“理论”就不能限制为一种“哲学理论”，而应该使它包含像《论语》《圣经》这样的经典文本和论述形态。在这一点上，古代知行观的“知”，就没有这样的困难。

如果《圣经》《论语》作为理论、知识、智慧，是可以肯定的，那么，在实践上，一个人把《圣经》或《论语》所说的贯彻于自己的行为中去，须要有一个前提，即他确信这些经典中所说的是正确的，无疑的，是具有权威的指引作用的，这是实践的前提。而这里的确信虽然不见得是非理性的，但其中往往包含信仰的意义。信念可以说就是信仰的一种形式。在这个意义上，如果不在逻辑的意义上说，而就实践而言，似不能说“理论首先成为理想，并进一步形成信念”，而应当说，理论首先必须是理想，理论必须被确信，由此才能被贯彻至行动并化为德性。在这里，信念不能被看成后于理想的一个环节。在这个意义上，理论化为德性，这个说法就不能适用于任意的理论，而是在一种已被信仰、确信的理论的前提下所提出来的。信仰的实践意义是权威的建立，换言之，理论要化为德性，必须对人具有道德权威

的意义，理想没有道德权威，不能被信仰，就缺少了化为德性的基本条件。冯契提出理论化为德性的时候，这些条件都充分具备，所以对于他来说没有重视这一条件的现实必要。从这方面来说，他的化理论为德性的思想，可以看作是对 50-60 年代中国道德实践的理论概括和哲学表达。今天，“理论”的社会状况已经与那个时代相距甚远，任何理论要化为德性，都不能不认真考察它所需要的现实条件，进行新的论证。

在某种意义上说，冯契的哲学思想也可以看作一个广义的教育哲学体系，是从实践唯物主义辩证法的立场，对人的世界观和人生观的形成和教育的系统说明和研究。从这样的角度看冯契，冯契的理论关怀应当和他曾多年在高师院校从事思想政治教育的教育研究也是关联着的。本文只就其德性观念略作分析，希望以后有机会再来作进一步的讨论。

参考文献:

- [1] 理论方法德性[C]. 上海: 学林出版社, 1996. 158.
- [2] 冯友兰先生纪念文集[C]. 北京: 北京大学出版社, 1993. 191.
- [3] 冯契文集(一)[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996. 6、7.
- [4] 冯契文集(三)[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996. 324、34.

]

注释:

1. 何萍、李维武认为冯契“形成了溶入他的个性特征的马克思主义哲学体系”，见《理论 方法 德性》，学林出版社，1996 年，158 页。
2. 智慧说和冯友兰的关系可见冯契所说：“冯友兰先生用知识和智慧来区分科学和哲学，并提出如何‘转识成智’的问题，这是富有启发意义的。”《冯友兰先生纪念文集》，北京大学出版社，1993 年，191 页。
3. 《冯契文集》第一卷，华东师范大学出版社，1996 年，6、7 页。
4. 见尹大贻指出“冯先生的智慧说是从康德哲学的改造出发的”，高瑞泉也认为冯契《智慧说》三篇“表明先生又回到康德这个蓄水池”，二人的论文见《理论 方法 德性》，99 页、45 页。
5. 《冯契文集》第一卷，华东师范大学出版社，1996 年，20 页。
6. 据丁楨彦说，冯契早在 1956 年全国第二次高师会议上就提出了两“化”的思想。见《理论 方法 德性》，323 页。又，引文中的黑体是本文作者所加，以下不更注明。
7. 陈卫平认为冯契是在 1983 年出版的《中国古代哲学的逻辑发展绪论》里第一次正式表达了他的广义认识论，并对狭义认识论的偏失提出了批评，见《理论 方法 德性》，244 页。
8. 此外，如“化”的主体是个体的人还是总体的人？哲学史上知识与道德的关系、知与行的关系在这里如何相关？也都是需要进一步研讨的问题。
9. 同上，38 页。
10. 参看同上，31 页。
11. 参看同上，38 页。
12. 冯契说：“我们根据科学的世界观（智慧）来提出人道主义和社会主义的统一的社会理想，也是道德理想，它为实践精神所把握，贯彻于道德的行为，通过实践精神自觉自愿的活动，习以成性，最后可以达到自然。而出于德性自然的道德行为，又使现实世界成为合乎规范（具有道德秩序）的“。（同上，244 页）

13. 同上, 57 页。
14. 同上书第三卷, 243 页。
15. 同上书第三卷, 324 页。
16. 同上书第三卷, 324 页。
17. 同上书第一卷, 22 页。
18. 《冯契文集》第三卷, 324 页。
19. 同上, 34 页。
20. 杨国荣、晋荣东认为:“一方面, 本然状态的天性只有经过一个由自在上升到自为的历史实践过程才能转化为德性; 另一方面, 德性并不表现为一种对个体的外在强加, 它总是以天性所提供的发展的可能为根据, 并通过习惯称自然而不断向天性复归。”(《理论方法德性》, 220 页)
21. 同上书第一卷, 20 页。
22. 同上书第一卷, 43 页。
23. 第一卷, 44 页。
24. 同上, 45 页。
25. 同上书第一卷, 442 页。
26. 同上书第一卷, 45 页。
27. 同上书第一卷, 12-12 页。
28. 同上书第三卷, 225 页。
29. 同上书第三卷, 322 页。
30. “转化为集体德性”的提法引自陈卫平、童世骏撰:《智慧的探索者——冯契小传》,《理论方法德性》, 304 页。

A Simple Account of Fengqi's Moral Idea

Cheng lai

(Peking University Department of Philosophy)

Abstract: Making theories morality is a part of Fengqi philosophical thought. The author will debate the issue from the following facets: why raises the question? What is the premise? In a more general sense, how is the relationship of theories and morality? What meaning is it?

Key words: Fengqi; morality

收稿日期: 2006-3-4

作者简介: 陈来(1952-), 男, 北京大学哲学系教授。