

冯契论中华文化心灵中的真善美

曾春海

(台湾文化大学 哲学系 台湾 台北 11114)

摘要:为研究冯契对中华文化心灵中真善美的探讨,从其哲学核心问题及其哲学心态、中国哲学史中的真与人生理想的认识、善与道德理想、美与审美理想等方面进行探讨。研究认为,他对马克思主义哲学及中国哲学史有长期的研究和可观的成果,但是儒家哲学的源流发展史似乎缺乏哲学专家与专题的专业性探索。冯契认为中国近代哲学的革命进程,可理解成中国人民的革命世界观由自然到自觉,由自在到主观能动的自为进程,突出地表征在所提的社会理想这一构思上。人生理想,不论是个人理想或社会理想,都要通过人们的社会生活和行为来实践。若要研究行为主体在群己关系中的自由,必得处理善与道德的问题。道德理想之实践应透过个人道德质量的培养和建构合理之社会伦理关系的规范。社会伦理规范与个人品德虽有可整合性,也有其区别性。他对美感的理解兼摄德哲康德与俄国学者普列汉诺夫。康德强调美感是自由的快感,意旨审美经验超越利害关系的算计,是无所为而为的纯粹之鉴赏判断。

关键词:哲学心态;冯契;哲学思想;中华文化;真善美;马克思主义哲学

中图分类号:B261

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2017)05-0007-09

FENG Qi's exploration of true, benevolence and the beauty in Chinese culture

ZENG Chun-hai

(Department of Philosophy, Taiwan University of Culture, Taipei 11114, Taiwan, China)

Abstract: In order to study FENG Qi's exploration of truth, benevolence and beauty of heart in the Chinese culture, this paper discussed it from the perspectives of philosophical core issues and philosophical attitude, the truth in Chinese philosophical history and understanding of the ideal of life, goodness and moral ideal, and beauty and aesthetic ideal. The results show that Feng has long-term research and considerable achievements in Marxist philosophy and Chinese philosophy history. However,

收稿日期:2017-07-05

作者简介:曾春海(1948-),男,江西瑞金人,台湾文化大学教授,台湾政治大学哲学系专任教授。

it seems that the history of the origins of Confucian philosophy lacks the professional exploration of philosophy experts and special topics. FENG Qi believes that the revolutionary process of Chinese modern philosophy can be understood as self – proclamation that the Chinese people’s revolutionary world outlook from the nature to the conscious and the ease to activeness, which is prominently manifested in the concept of the social ideal mentioned. The ideal of life, whether it is personal ideal or social ideal, must be practiced through people’s social life and behavior. To study the freedom of actors in their relations with one another, we must deal with the problems of good and of morality. The practice of moral ideal should be through the cultivation of individual moral quality and the construction of a reasonable social ethical standard. Social ethical norms and individual moral have possibility of integrity, but also have their own distinctions. FENG Qi’s understanding of “aesthetics” combined with German philosopher Kant and Russian scholar Plekhanov. Kant emphasized that beauty is the pleasure of freedom, meaning that the aesthetic experience transcends the calculation of the relations of interest, which is purely appreciation judgments of nothing.

Key words: philosophical attitude; FENG Qi; philosophy; Chinese culture; true, benevolence and the beauty; Marxist philosophy

冯契(1915~1995)生于浙江省诸暨市,1935年入读北京清华大学哲学系,抗战期间曾参加抗日工作,1939年赴西南联大复学,1941年至1944年在清华大学研究院师事金岳霖、汤用彤、冯友兰等名家。1949年后,他历任华东师范大学教授、政治教育系主任、哲学系名誉主任。他一生奉献于中国哲学史和哲学原理之研究,其丰富之著作被结集成十卷的《冯契文集》^[1]。他的著作中有两类较具原创性的代表作:第一,是以《智慧说三篇》:即以《认识世界和认识自己》《逻辑思维的辩证法》《人的自由和真善美》为核心的哲学理论性著作^[2];第二,是两本中国哲学史著作:《中国古代哲学的逻辑发展》^[3]《中国近代哲学的革命进程》^[4],据他的门生陈卫平说,这两大类成果贯彻了冯契所说的:“哲学是哲学史的总结,哲学史是哲学的展开,因而是相互联贯的整体性思想。”^[5]众所周知,希腊哲学将哲学本质界说为“爱智之学”,冯契针对这一精义,深信心灵自由是爱智者进行哲学创发的大前提。他在1991年10月已出版其两种中国哲学史著作,在致力于其哲学体系性著作《智慧说三篇》时曾说:“心灵自由是一切创作的泉源,没有心灵自由便没有艺术,没有哲学、没有真正的德性。”^[2]他撰《智慧说三篇》的

方法学立场在其《导论》中明确地自述:“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。”^[1]

一、哲学核心问题及其哲学心态

冯契生逢中国近代遭遇到空前的民族灾难和剧烈的社会变革时代,他作为一位有识且有志的青年,不禁满怀忧患意识,用自由思辨的心灵回应了时代问题对他的深切呼唤,“中国向何处去?”成为他关注的基源哲学问题。抗日战争期间,他在西南联大读到毛泽东《新民主主义论》^[6],深受感动和启发。他认为这本书对百年来始终令国人困惑的上述问题作出了历史的总结,他说:“毛泽东的著作回答了现实中面临的迫切问题,所以他的著作中所包含的哲学即对能动的革命的反映论和辩证逻辑的阐发使我觉得很亲切,也使我感到真正要搞哲学,就应该沿着辩证唯物论的路子前进。”^[1]

毛泽东在《新民主主义论》开篇所提出的“中国向何处去”,不仅探讨中国政治、经济往何处去,也关注中国文化、民族精神往何处去。此外,他由金

岳霖针对上述问题的阐发,得知探索该问题应该解决20世纪以来存在的中西哲学界上的科学主义和人文主义、实证主义和非理性主义的对立。若能如此,这一问题的探索,将“使中国哲学既发扬中国的民族特色,又能够会通中西,使它成为世界哲学的有机组成部分”。冯契“智慧说”旨在解决金岳霖所提出的问题,走自己的哲学之路,发扬其时代意义。

冯契坚信哲学家若不能一贯地保持独立人格及心灵自由的思考,则有失哲学家的真精神,他对《荀子·解蔽》:“故口可劫而使墨(默)云,形可劫而使诘(屈)申,心而不可劫而使其易意,是之则受,非之则辞”深受启示,坚信心灵的自主性不能由外力强迫改变,意志能作自由抉择,这是人性的尊严所在,这才是“爱智者”的本色。他认为哲学创作的人格特征,在于保持心灵自由而培育出来的自由人格。他选择坚守马克思主义,却不予以教条化的照单奉行,他有反教条化的性格元素。由于他标榜独立自由的思考心态,因此,他在这一旨趣上偏爱庄子,他说:“庄子是中国哲学史上第一个起来反对独断论和专制主义的哲学家。”^①他很欣赏庄子开放的心灵,认为思考哲学在心态上应该“要有宽容精神,兼容并蓄的胸怀”。同时,他认为哲学创作的源泉在主观上要具备心灵自由,客观上要能出入于以往的哲学传统之资源。他在扼要阐述其《智慧说三篇》的内容和观点时指出:“这些就是我在系统地研究了中国哲学史,并同西方哲学作了粗略比较后形成的看法。”^[2]哲学创作必须汲取前人的思想资源,冯契重视中、西及马克思主义的哲学传统,他的哲学学习态度有一明确的立场,所谓:“学哲学就要能入而又能出。大哲学家都是第一流的人才,有其严密的理论体系,所以‘能入’难,‘能出’更难。为要能出,就需要加以分析批判,多做些中西古今的比较。立足点高,眼界开阔,才能做到善出。能入而又善出,哲学史研究便有助于哲学问题的探索,以至于达到用哲学家的眼光研究哲学史,借鉴哲学史来进行哲学创作的较高境界。”^[1]

综观冯契的学思历程及其著作,可以得知他对马克思主义哲学及中国哲学史有长期的研究和可

观的成果^[7-12]。然而,他对当代新儒家的理解可能因生活世界的不同和对唐君毅^[13]、牟宗三^[14]、熊十力^[15]等人的重要研究性著作无暇深入研读,仍缺乏文本内在脉络的深刻性、相应性的觉解。同时,他对儒家哲学的源流发展史似乎缺乏哲学专家与专题的专业性探索,令人总有前后不一致的理解和评价。他对西方希腊哲学、中世纪哲学及近当代西欧的哲学之理解也不够全面和深入。他在《智慧说三篇》第一篇《认识世界和认识自己》的论述中,对“认识自己”未能契入康德哲学的《纯粹理性批判》,他对英美哲学以知识心灵为对象,进行对认知主体自身的认识能力,意识的结构和活动,或实验心理学对心理现象和原理研究成果的了解有很多局限性。尽管如此,他在《人的自由和真善美》一书中对中国哲学与文化中的真、善、美思想有许多值得我们重视的洞见。我们可以分别针对该书第六章《真与人生理想》、第七章《善与道德理想》和第八章《美与审美思想》来概括其对中国文化的论述且予以综合评论。

二、中国哲学史中的真与人生理想

冯契认为西方传统哲学中的逻辑、知识论的视域和论题因其严格义而显得太窄。他所拟议的“真”与人的本真之性和人生理想为关注对象,这一视域与中国传统哲学把“真”视为价值范畴,期望能与合乎人性发展的真理性认识关联起来。因此,他采取广义的知识论,聚焦于中国哲学中人性与真理问题,以及政治、社会、经济社群的公共领域中功利与真理的关系问题。换言之,后者是“利”与“理”的关系,客观真理反映客观规律,有其独立性不因人的主观意志而改变,但是实然性的真或事实真理涉及如何运用它来为人类谋福利时,就有了外王功业的价值。如此,真理认识就转变成具有工具价值,为人类趋利避害的生活目的和理想予以指导的作

① 冯契在《中国古代学的逻辑发展》(上册),借康德谓休姆将人们从“独断的迷梦”中唤醒的评语来论庄子,见《冯契文集》卷4,第230页。对他而言,“独断论”与“教条主义”是同义词。

用,前者在人性与真理的关系中,涉及人性与理的关系,他说:“在长期的社会实践中,并由于受文化传统的影响,人们‘习以成性’,从而使不同民族形成不同的气质、心理,这也就是我们常常讲的国民性和民族心理,它是一种深层次的、具有自发性的力量,往往制约着人们对真的追求,规定着人们从事认识活动的方向。”^[1]

冯契对人性与理的关系之论述,其立基点和论述的脉络显然地是站在他所坚信的实践唯物主义辩证法的理论基础上认为人性是人的社会关系之总和,在这种社会意识积淀下,从阶级矛盾、阶级斗争出发的群己关系,亦即由人之社会性的存有来理解人的社会属性或社会人格。这一视域和荀子积思虑、习伪故,以客观经验或历史文化所形成的礼义师法来形塑人的社会人格,所谓“化性起伪”的群己互动关系中所形成的社会人格之本质颇有相似性。冯契说:“从能动的革命的反映论来看,总是社会存在决定社会意识,社会意识又反作用于社会存在,这样逐步经历由自在而自为、由自发而自觉的过程。如果社会意识如实地反映社会存在的本质,那么这就是真理性认识,这样的认识包括着对人的本质力量的认识,体现了人的本质力量的发展。”^[1]他的观点是采取社会伦理学或公共哲学的立场,精确地说是属于重视实然的行为现象,找出其客观规律的社会科学立场而非人文学科哲学人类学或孔孟乃至宋明理学言人之所以为人的先验本性或心性存有学的进路。

由于孔孟从人之所以为人先验的道德意识言仁义内在,作为道德本性的四端之性由先验的道德本心,亦即四端之心所呈现,这是由心善言性善之道德的存有学。心性实践的道德形上学之进路显然与冯契的基调是不相契合的。通过对孔孟德行伦理学和荀子外铄性的社会规范伦理学之对比,我们得以理解冯契对真与人生理想在先秦哲学之学解义和评价,他说:“先秦诸子提出的社会理想中,最切合实际的是荀子在《王制》《王霸》等篇中提出的社会理想:‘隆礼尊贤而王,重法爱民而霸。’这种‘霸王杂用,礼法兼施’的社会蓝图最合乎当时历史

的演变规律和发展趋势,比之孔孟、老庄的理想较为合理。这是因为在一定的意义上,荀子的社会理想是先秦‘礼法之争’的总结”^[1]。

先秦诸子是根据当时的社会历史条件及人性的内在要求和本质提出不同的社会理想。孔子向往尧舜三代之治,孟子提出王道、仁政之理想。老子憧憬小国寡民的社会。庄子讲“至德之世”的理想,回到原始自然的状态,这是违背历史发展的客观趋势的。他认为汉朝是封建专制的政体,兼采“德教”与“刑罚”的治法,表面行儒术,实际上却采申韩的严刑峻法,标榜虚伪的名教,且沦为杀人的借口,人民处在弱势而无力反抗,便转向佛、道企求烦恼的解脱和精神上的慰藉。荀子真诚的社会理想,异化成王夫之所说的“其上申韩,其下佛老”的局面。冯契认为这一史实说明了在一定条件下,纵使哲学家提出了较合理的理想,历史却走上不合理的反面,古代的情况大致如此。对这一现象,在王夫之的理势论中已有以势定理的见解,可惜冯契未予以重视。

冯契认为中国近代哲学的革命进程,可理解成中国人民的革命世界观由自然到自觉,由自在到主观能动的自为进程,突出地表现在所提的社会理想这一构思上。他说:“整个中国近代哲学的革命就是围绕着‘通过群众的革命斗争来实现理想社会’这个观念而展开的”^[1]。他指出理想与现实交互作用,其发展过程是曲折而难尽人意的,他悲观地指出“王霸”“德力”之辨在中国历史上是未曾解决的难题,荀子主张二者应统一。但是封建统治者采取两手并用的策略,用德教来掩盖其暴政的本质。他的这一控诉,我们可由鲜明的魏晋南北朝和明清专制集权史实得到佐证。他在“真与人生理想”的论题上归结出:“正如毛泽东所讲的,我们的结论应该是‘主观与客观,理论和实践,知和行的具体的历史的统一。’”^[1]冯契坚持真理与理想不应落入玄虚而应有其具体性、明确性的解说。

三、善与道德理想

这一论述的问题意识源发于冯契认为人生理想

想,不论是个人理想或社会理想,都要通过人们的社会生活和行为来实践。若要研究行为主体在群己关系中的自由,必得处理善与道德的问题。道德理想之实践应透过个人道德质量的培养和建构合理之社会伦理关系的规范。社会伦理规范与个人品德虽有可整合性,也有其区别性。“品德”一词主要指个人的道德质量、个人的道德人品。冯契说:“我们讲仁人义士,仁人有仁爱的品德,义士有正义的品德。有这种品德,并不等于说,他们在社会上处在爱和信任的关系、公正和正义的关系中。”^[1]例如,儒家提倡智仁勇的三达德,对有道德的人而言是重要的道德质量。仁义是儒家的核心德目,道德行为必得出于理性的认识和自觉,也必须出于自由意志而有见义勇为的道德勇气。因此,冯契断定与仁义相联的智勇是属于个人品德的范畴,却非社会伦理关系的范畴。一个人在人生处境面临关键时刻时,观其是否能坚持道德原则,是否有操守就可断定这个人的品德如何。冯契认为理想人格在于真、善、美的统一,因此,对真理和美感的爱也是个人品德。我们对品德的论究首先在“善”的概念理解,其进路应放在处理善和利、善和真的密切关系中。

若就善和利的关系论究道德意义的善,冯契赞成孟子“可欲之谓善”这一命题,谓“善”从广义而言就是“好”。换言之,凡可令人快乐、予人幸福感的对象都可称为“善”或“好”。若就狭义而言,道德意义上的善,乃指人伦关系的好的行为。其本质特征必涉及“利”与“义”的关系。他赞许墨家对义利关系的界说,所谓“义,利也。”(《墨经·经上》)道德内容的利益指社会集体的感性上、物质上、生活上的民生物质之满足,其中还涉及社会正义的分配法则,所谓:“志以天下为芬(职份),而能能利之。”(《经说上》)意指以利天下为己的职份,且善尽自己的能力来做到。显然,这是具道德义务性的公共利益而非私利。墨家是从公共领域的公共善或社会善来说以功利为义,称为道德。冯契谓儒家举出另一界说所谓:“义者,宜也。”义,即应当做的(“宜也”)。就是说,应当做的行为就是道德。讲“义,利

也”是功利论的观点,讲“义者,宜也”是道义论的观点,这是两种不同的道德学说^[1]。冯契这一区分是有意义的,儒家是站在义利之辨来区分的,是普通伦理学的立场,墨家是社会伦理学,以社会为本位的全民福祉作为视域。这两者虽有区分,却可并行不违背的,且足为互补的。冯契也认为“义”和“利”是可以且应该统一的。

冯契站在马克思主义哲学的观点上,认同人民是在劳动生产的基础上结成社会关系,他肯定荀子“明分使群”的社会价值说,荀子谓人要依据社会组织为机制,才能共同利用和控制自然,创造社会财富。然而,在财富分配上,人与人之间会有欲望和利益的冲突,因此,需要制定社会规范,诸如法律、道德规矩等来处理矛盾,确立较为合理的社会秩序,使群己的利益调和而获得合理的满足。冯契从社会心理层面提出《墨子·经上》所言:“利,所得而喜也;害,所得也恶也。”因此,趋利避害是大众共同心理,自然地人我之间、群己之间化解矛盾,就有礼义、法度的规范。荀子把礼义和法度都看作度量分界的标准。

值得注意的是冯契提出了法与道德的差异性,他说:“(法)用带有强制性的法使人不敢为恶。道德行为的特点,是要把合理的人际关系建立在‘爱’的基础上,建立在自愿自觉的基础上。”^[1]例如:法家针对人趋利避害的心理原则,倚重法,采取暴力手段来制约人违法的行为。相较于法家不讲究“爱”,儒家孔子以“爱”释“仁”且兼重合理性,《论语·宪问》曰:“爱之,能勿劳乎?忠焉,能勿诲乎?”孟子彰显仁义为核心道德价值,《告子上篇》说:“仁,人心也;义,人路也。”《尽心上篇》:“居仁由义,大人之事备矣。”相较于儒家以仁爱正义推己及人,兼善天下,墨家倡兼爱之德,爱人不同于爱一匹马,爱人视人为目的而思成全他,爱马视之为工具而思利用他。冯契认为“爱”可以形成道德凝聚力,这种看法很有见地,爱的力量不仅如此,深厚的爱是能真心诚意地为他人牺牲、奉献而不求回报,使人与人之间充满温馨祥和的情感,体现人生命的深刻意义和崇高的价值。

另外，冯契也论述了善与真的关系，侧重于义和理的关系，具体而言就是正当的社会道德规范。他认为义和理可兼容却也有区别，所谓：“道德准则是当然之则，客观规律是必然之理。”对他而言应然的道德规范在一定的历史条件下所形成，有实然的客观规律之根据。实然的客观规律是必然之理，不依人主观意志而转移。至于应然的道德规范、准则涉及道德行为者的动机、意志和愿望。社会道德规范对人虽有外在的赏与罚之利害，然而，人应该对之有自觉而能自愿的遵守。冯契认为道德规范的合理性，不但有社会、历史规律之客观依据，且应该合乎人性发展的真实要求。孟子言“可欲之谓善”指人内在鲜艳的善之意向性，或内在道德律，然而，冯契倾向于外在的社会道德规范，他说：“人的本质在其现实性上是社会关系的总和，人是群体成员，是社会历史的产物，这是唯物史观的观点……每个人是一个主体，有其个性，都有其自身的目的。在价值领域，如果忽视人的个性、价值都是抽象的。所以讲到善，讲到美，讲到智慧这样的领域，每个人都是具有内在价值的主体”^[1]。

在享有人性尊严的真正自由王国里，人人皆有个性，都应受到尊重。道德规范的合理性因素中，也应合乎人性发展的要求，其本质在尊重人的个性，视每个人为目的。因此，冯契强调道德规范应兼顾这两方面^[16]，论及善、美、智慧，每个人都是具有内在善与真的价值主体，同时人性有七情六欲，理与情欲有需要调节的矛盾。冯契颇赞同清代乾嘉学派的代表人物戴震所言，“以情絜情”亦即使人情欲生命的需求合乎理性的消费。其实践方法在戴震《原善》下所云：“去私，莫如强恕；解蔽，莫如学。”历史上礼教的虚伪性就在于它根本违背了人之七情六欲的真实需求。名教的虚伪性与七情六欲的真实需求性造成了历史上种种的悲剧，例如“越名教任自然”“吃人的礼教”“以理杀人”之言不是没有客观事实的依据。由中国人性论史观之，冯契认为缺乏对实然人性的科学研究，对社会历史的客观规律的研究也不足，他认为唯物史观和现代社会学、心理学的研究可补充这一领域的不足。冯契

强调善以真为前提，道德规范要有客观合理性，是有感而发的，对当代中国伦理学的研究颇有启发性。但是冯契也有其误解之处，他说：“理学家有一个错误，即是把当然之则，形而上学化为天命，把当然之则等同于自然的必要性。照他们的说法，人只要通过道德修养、道德实践，就可以和‘天命’合一。这就是正统的儒家的‘天人合一’论，这是形而上学。”^[1]事实上，理学家所关注的是道德主体的内圣成德之圣贤境界，对客观世界的政治、社会、经济伦理着墨不够。就善与真而言，理学家也不疏忽人的气性和实然的七情六欲。我们以朱熹为例，他所提的“道统”内涵，明确地说，“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，“人心”指刚气生命的知觉和欲望为实然性，其需求有“自然的必然性”“道心”“提内具于心”的天命四端之性，是当然之则，其天人合一的真谛在其《中和新说》，衍生出居敬穷理，敬存动察，敬贯动静，以天理调和人欲，以下学上达来实现人天命之德性，天人合一，是在“允执厥中”的理欲调和中所实现的天人合德之最高道德境界。

当然，我们也同意冯契所论述的中国近代伦理变革^[17-20]，他指出三纲伦理，政治与伦理一致化且以天命来论证背书，其间上对下有宰制性，下对上有依赖性。三纲伦理片面地强调在下者对上位者的依附性而丧失了个人的独立性。近代进步思想家针对这种依赖关系深表不满，乃强调人的独立性，冯契批判地指出：“中国人过去的伦理观念，一方面缺乏人格的独立性，忽视自愿原则；另一方面，讲人的道德义务并不是个人对国家、对集体负责，而是看成应服从有恩于自己的个人，服从在上者。”^[1]他呼应严复、梁启超、章太炎、鲁迅、陈独秀对伦理觉悟和道德改革的诉求，且补充地说道德问题的真正解决需要改革社会制度，改变经济基础，这一见解不无道理。

四、美与审美理想

人的自由不但体现在对真与善的自由，冯契还论述了审美活动的自由，他对“美感”的理解兼摄德

哲康德^[21]与俄国学者普列汉诺夫。康德强调美感是自由的快感,意旨审美经验超越利害关系的算计,是无所为而为的纯粹之鉴赏判断。受康德影响的美学家把美感导向形式主义,提出为艺术而艺术的理据。俄国普列汉诺夫的《艺术论》^[22]认为艺术起源于劳动,最初的艺术形象是由原始人的舞蹈、音乐和巫术结合在一起而构成的,他所说的是艺术之起源有功利性质,康德讲的是纯粹的审美判断之本质。两者不但不冲突,且可相互补充。冯契举庄子《养生主》篇庖丁解牛的例子,谓解牛的目的有供应牛肉的功利性,但是在解牛自身的活动中庖丁却因其固然、合乎天理,其动作有如舞蹈般地有节奏,庖丁出神入化地沉醉其间,将其本质力量在对象化、形象化中直观到自己的本质力量,享受审美活动的自由以及完成作品当下的踌躇满志之快感。因此,冯契说:“艺术不仅就它的起源来说是具有功利性质的,而且艺术及审美经验对于培养人的性格和精神素质有着重要作用,为人生而艺术的口号是正确的。艺术有它的内在价值,美感经验对人的自由发展有重要意义”^[1]。

他也透过人的心灵自由来论美感,指出人欣赏一朵花的美感是自由的,但是阅读一本伟大的文学作品,启发出人的丰富智慧和富有崇高道德意义的美感也是在心灵自由状态中进行的。因此,冯契推导出:“从总体上看,美是以真和善为前提,美和真与善之间有着相互促进作用。”^[1]他进一步分析,人通过生产劳动满足了物质生活需求,在此基础上人可以开拓理想的价值领域。其主要内容有3个方面:第一,人发展了自由的智慧,获得真知识来发展自己,改变世界;第二,人发展了自由的德行,自觉且自愿地遵守道德规范;第三,人发展了自由的美感,在人化的自然中直观人能创作的本质力量,在主客交融的境界中享受自由的愉悦。因此,真、善、美3种心灵自由状态下的价值,虽有不同的本质,却浑化于将理想化为现实的精神自由活动中。他举《孟子·尽心下》“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美。”为范例来解说,诠释人性的善良出于本性,充实就是美。换言之,人依循其内在的四端之

心、性,在居仁由义的历程中,体验到仁义出于人的本性,于是自发地去实践仁义,所谓:“乐则生矣,生则恶可已也。”人的道德行为之涌现宛如草木在春天的生长、流水的自然然而情态,人在“恶可已”亦即不容自己的自然状态中不自觉地手舞足蹈、音乐、诗歌和舞蹈于焉诞生。孟子是可以这样来表述艺术产生的。儒家常借用山、水、玉、石等自然物来类比喻示人的美德,这是美以善为前提的一种进路。

至于道家的美感人生,老庄归宗自然美,冯契说:“仁义礼乐摧残人性,只有复归自然,才能真正获得自由,这就是庄子讲的逍遥。”^[1]值得商榷的是,冯契未更深入地分析摧残人性的仁义礼乐究竟是怎么样的性质?他是造立仁义礼乐之外铄性形式规范呢?还是文质彬彬、称情立文,情与理相表里的由仁义行之内在道德本心本性本情?显然,老庄否定的是文胜于质,情不及礼的,孔子也认为疲弊化的周代礼乐文制,缺乏内在道德感和有根源性的生命力,孔子所谓:“人而不仁,如礼何?如乐何?”庄子厌恶人虚情矫饰,有形式无内在活泼生命力的仁义礼乐,为匡正时弊而崇尚天真质朴的自然本性,通过这一背景,我们才能同意冯契所言庄子把天道说成天籁、至乐,《庄子·天运》所谓黄帝在洞庭之野演奏的《咸池》之乐是最美的音乐。《齐物论》说“大块噫气,其名为风”,风声便是美妙的自然音乐。庄子据此推扩至整个大自然的运动变化就是最和谐的音乐,亦即《知北游》所云:“天地有大美而不言”。事实上,冯契对庄子的自然美学有内在相应的领悟,他说庄子书中有反对人为艺术美的论述,他举《庄子·胠箧》“灭文章,散五彩”“擢乱六律,铄绝竽瑟”的提法,意指人造美不如自然美的生动活泼而有趣。冯契认为《庄子·知北游》“圣人者,原天地之美而达万物之理”及《达生》“以天合天”可知庄子以人与自然交融浑化合一为美。因此,冯契认为庄子本身就是诗人,他的哲学就是诗,自然就是美。他举庄子书中庖丁解牛、梓庆削鐻的寓言,他们的审美创作活动以完全合乎天性为归宗。冯契总结指出:“技艺达到神话的地步,这就是技进于道,必然进于自由,这样的自由就是美感的

自由。”^[1]他还对比先秦儒道的美学特质说:“如果说孔孟讲美是善的充实,是人格美,那么在老庄那儿,美就是与自然、与真实合一,美首先是自然美。”^[1]

令人赏识的是冯契认为在先秦哲学史上,荀子对儒道的美学做了融合性的总结,初步达到了真、善、美的统一。他对《荀子·乐论》中“君子以钟鼓道志,以琴瑟乐心。动以干戚,饰以羽旄,从以箫管。故其清明象天,其广大象地,其俯仰周旋有似于四时”“舞意天道兼”的舞蹈美学精髓做了深刻诠释。他剖析《乐论》之涵意,谓人透过舞蹈的节奏,肢体的俯仰、屈伸、进退、迟速与人筋骨的力量和钟鼓声在节奏上对应符合一致化。其间演奏的器乐表现出人热烈的情感,再附加干戚的舞具,羽旄的装饰象征天的清明美、地的广大美,且“俯仰周旋”的舞蹈也完整地表达了一年四季之运行节奏。荀子也断言“美善相乐”意指礼乐的人文精神美感可净化人的情感,推行于社会大众可陶冶人们的性情,培育德性,使人格不仅是善的且是美的。《荀子·劝学》指出视为理想人格的“成人”就在于“不全不粹不足以为美”,所谓“全”指认识的全面性,“粹”指品德的纯粹性,就具备了真和善,再配合礼乐的美化生活而成就了美。荀子书中的“美善相乐”和“舞意天道兼”对冯契而言就是真善美统一的心灵自由所体现之人生理想境界^[1]。

此外,在冯契的中国美学论述中还有见解独到的审美理想及其表现说,在审美理想中,艺术作品应多样化地体现多采多姿的生动形象。例如,庄子书中描述了许多形象丑陋的人,以形残衬托出人活泼生动的精神美和性格美。冯契主张在审美理想上应注意共性和个性的统一,营造意境、典型性格的艺术形象。他举叶燮《原诗》的美学原理,一首美的诗由理、事、情三者组成。诗是有情有景,且情景交融以表现审美理想。其中,“事”和“景”称为造型因素,“情”为表情因素,不论画或雕像皆由造型因素和表情因素结合起来表现艺术的审美理想。艺术理想若要实现出具体形象,必得通过物质媒介为美感的载体。在真、善、美的一体融合之审美理想

下,艺术创作在选择形象、抒写感情上,同时作了道德评价。例如:对人物正面的刻画,蕴涵道德的肯定,对反面人物之刻画则蕴涵道德上的否定。

在审美理想的艺术想象上,冯契强调每一部分都需要形象直觉和感情的灌注,亦即造型因素和表情因素的美妙结合。他举刘勰《文心雕龙·神思》所云“神与物游”来诠释形象思维中对“情”与“景(形象)”的处理,谓“艺术想象既要有形象,又要超脱形象,既要有感情又要超脱感情,要能入能出,善入善出。这样,情景结合才能体现理想。”他在美学命题上强调《文心雕龙·神思》所言“澡雪精神。”具体言之,就如刘勰所说:“登山则情满于山,观海则意溢于海。”(《神思》)他认为艺术与美感应具有民族特色,但是也必须借镜外国有价值的理论和艺术创作来反映时代,提升中国美学的进展^[23-24]。最后,冯契认为中国近代在美学理论上是有成就的,他列举了王国维、朱光潜、宗白华等人,汲取西方美学理论。他还特别提到鲁迅研究小说史发展了典型性格学说,在王国维的意境美学和严羽、王渔洋“羚羊挂角”的主流传统外,还补充了“金刚怒目”式的传统。

五、结语

总之,冯契以开放的心胸,开拓的视域强调中与西、古与今有价值的哲学资源皆应有所出入,且认为哲学界做得还很不够,这是他留给我们的最大期许和鼓励。平实而言,冯契的哲学见解对我们有多方面的启引,值得我们参考和接续努力。

参考文献:

- [1] 冯契.冯契文集[M].上海:华东师范大学出版社,2016.
- [2] 冯契.智慧的探索——《智慧说三篇》导论[J].学术月刊,1995(6):3-23.
- [3] 冯契.中国古代哲学的逻辑发展[M].上海:华东师范大学出版社,1997.
- [4] 冯契.中国近代哲学的革命进程[M].上海:华东师范大学出版社,1997.

- [5] 陈卫平. 心灵自由:冯契哲学创作的源泉[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2015(5):9-15.
- [6] 毛泽东. 新民主主义论[M]. 北京:新华书店,1949.
- [7] 罗亚娜,史丹荔,黄惠美,等. 冯契的后马克思主义知识论[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2016,48(3):59-69,182.
- [8] 刘明诗. 冯契与马克思主义哲学中国化[D]. 武汉:武汉大学,2011.
- [9] 张应杭. 论冯契的理想观对马克思主义哲学的理论贡献[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2016,48(3):45-49,181-182.
- [10] 王向清. 冯契与马克思主义哲学中国化[M]. 湘潭:湘潭大学出版社,2008.
- [11] 何萍. 冯契哲学的双重身份及其对马克思主义哲学中国化的贡献[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2016,48(3):35-44,181.
- [12] 邱涵,张应杭. 论冯契的智慧说对马克思主义价值论的理论贡献[J]. 浙江社会科学,2017(6):96-101,158.
- [13] 唐君毅. 唐君毅全集[M]. 北京:九州出版社,2016.
- [14] 牟宗三,联合报文化基金会,沙淑芬. 牟宗三先生全集[M]. 新北:联经出版事业公司,2003.
- [15] 熊十力. 熊十力全集[M]. 武汉:湖北教育出版社,2001.
- [16] 陈来. 冯契德性思想简论[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2006(2):38-44.
- [17] 杨国荣. 论冯契的广义认识论[J]. 中国哲学史,2006(1):103-110.
- [18] 杨国荣,童世骏,赵修义,等. 冯契与古今中西之争(笔谈)[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2016,48(3):2-26,181.
- [19] 杨国荣. 世界哲学视域中的智慧说——冯契与走向当代的中国哲学[J]. 学术月刊,2016,48(2):5-22,33.
- [20] 张汝伦. 冯契和现代中国哲学[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2016,48(3):27-34,181.
- [21] 刘静芳. 金岳霖、冯契对康德认识论三种分裂的弥合[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2016,48(3):77-83,182.
- [22] 普列汉诺夫. 艺术论[M]. 鲁迅,译. 北京:人民文学出版社,1957.
- [23] 蔡志栋. 金刚何为怒目?——冯契美学思想初论[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2005(2):15-21,122.
- [24] 李丕显. 冯契美学观的逻辑进路和理论品格——兼与实践美学的比较[J]. 华东师范大学学报:哲学社会科学版,2007(2):15-19.