

· 中国哲学研究 ·

创新、超越与局限 ——试论冯契的广义认识论

张汝伦

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

[摘要] 冯契的广义认识论是在现代中国哲学与西方哲学交汇后产生的种种紧张背景下形成的, 它试图通过结合形而上学与认识论克服科学主义和人文主义、实证主义和非理性主义、中国传统哲学和西方哲学、马克思主义和非马克思主义哲学之间的对立和紧张, “智慧”学说则是其结合形而上学与认识论的关键。但是, 由于将智慧理解为认识和理论, 而非实践, 使得他的智慧概念缺乏价值判断的功能。他的智慧概念始终游离于具体生活实践之上, 不是实践的智慧, 而只是理论。冯契主张符合论真理观, 但他用传统的“自证”方法来证明智慧之所得, 这就使他的真理观陷入极大的困难。冯契虽然对金岳霖的认识论有若干修正, 但他们共同的存在论立场使他无法克服金岳霖认识论内在的种种问题。

[关键词] 冯契 广义认识论 形而上学 智慧 真理 实践

金岳霖认为中国传统哲学“逻辑和认识论的意识不发达”,^①这是许多中国现代哲学家共有的看法。人们因此对认识论就格外重视。大陆哲学界一度将列宁的“哲学就是认识论”之说奉为主臬。但直接进行自己的认识论建构并形成比较系统理论体系的只有张东荪、金岳霖和冯契三人。前两人的认识论思想都有专著进行研究,^②唯独研究冯契认识论思想的专著尚付阙如, 即使是研究论文也不多见。这是令人遗憾的, 因为冯契的广义认识论足可道者同样不少。冯契的广义认识论将中国哲学、西方哲学和马克思主义哲学的因素融为一体, 代表了中国大陆学者在 20 世纪下半叶后认识论研究上的最高成就。本文不可能全面深入讨论冯契的认识论思想, 只想以它为例, 考察现代中国哲学家在西方哲学的强大影响下, 回应、融合、消化西方哲学, 从而提出自己认识论思想的艰苦努力及其经验教训, 进而探寻现代中国哲学发展的路径。

(一)

与张东荪、金岳霖两位的认识论相比, 冯契的广义认识论有其更大的企图和更为深广的考虑。冯契的广义认识论, 是在现代中国哲学与西方哲学交汇后产生的种种紧张背景下形成的。冯契自己对此有清醒的认识。在冯契看来, 近代中国思想文化最根本的问题是“古今中西”之争, 这个“古今中西”之争表现在哲学中, 就是科学主义和人文主义、实证主义和非理性主义、中国传统哲学和

[收稿日期] 2011-01-05

[作者简介] 张汝伦, 复旦大学哲学学院教授, 博士生导师。

① 金岳霖:《中国哲学》(1943年), 参见《金岳霖学术论文集》北京: 中国社会科学出版社, 1990年, 第352页。

② 对张东荪认识论研究的著作有詹文滢编:《张东荪的多元认识论及其批评》, 世界书局, 1936年; 张耀南:《张东荪知识论研究》, 台北: 洪叶文化事业公司, 1995年。对金岳霖认识论的研究著作有陈晓龙:《知识与智慧》, 北京: 高等教育出版社, 1997年; 乔清举:《金岳霖新儒学体系研究》, 济南: 齐鲁书社, 1999年; 胡军:《道与真》, 北京: 人民出版社, 2002年; 杜国平:《“真”的历程: 金岳霖理论体系研究》, 北京: 中国社会科学出版社, 2003年; 刘培育主编:《金岳霖思想研究》, 北京: 中国社会科学出版社, 2004年; 袁彩云:《经验、理性、语言: 金岳霖知识论研究》, 北京: 人民出版社, 2007年。

西方哲学之间的对立和紧张,对冯契这样的马克思主义者来说,还有马克思主义和非马克思主义的关系问题。怎样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,是许多中国学者都在考虑和要解决的问题,当然也是冯契自己考虑和要解决的问题。因此,他与其师金岳霖在认识论上的分歧,一开始有着超出认识论问题本身的深层背景。

在金岳霖看来:“哲学可以分为两大部分,一部分差不多完全是理性的,另一部分不完全是理性的。前者靠分析靠批评,后者靠综合靠创作。前者近乎科学,后者近乎宗教。”^①前者为知识论,后者为元学。研究知识论和研究元学的态度是不同的:“研究知识论我可以站在知识对象范围之外,我可以暂时忘记我是人。凡问题在直接牵扯到人者我可以用冷静的态度去研究它,片面忘记我是人,适所以冷静我底态度。研究元学则不然,我虽可以忘记我是人,而我不能忘记‘天地与我并生,万物与我为一’,我不仅在研究对象上求理智的了解,而且在研究底结果上求情感的满足。”^②

冯契对此表示疑问,在他看来,理智并非“干燥的光”,认识论也不能离开“整个人”,金岳霖的做法是把认识和智慧截然割裂开来了,从而难以找到由知识到智慧的桥梁,也无法解决科学和人生脱节的问题。^③对金岳霖处理知识论问题的疑问和不满促成了冯契广义认识论的产生。

所谓广义认识论,就是打通知识论和元学,熔二者于一炉。换言之,是将元学(形而上学)的问题纳入认识论,将元学作为认识论的高级阶段。冯契认为,金岳霖划分知识论和元学为二,割裂了知识和智慧,“从而难以找到由知识到智慧的桥梁,也无法解决科学和人生脱节的问题”。^④这不是金岳霖一个人的问题。“不论是西方还是中国,近代讲知识论有一种倾向,就是把智慧排除在外,忽视了认识主体是整个人,不论是实证论者还是马克思主义者都有这个问题。”^⑤认识论不能不讨论人的自由问题,因此它必须将研究范围从知识扩展到智慧,因为“智慧是关于宇宙人生的真理性认识,它与人的自由发展有内在关系,所以认识论要讲自由”。^⑥而广义认识论,就是要“阐明从无知到知,从知识到智慧的认识的辩证法”。^⑦因此,冯契把他的广义认识论又称为“智慧说”,他的广义认识论也是关于智慧的理论。^⑧

虽然冯契把智慧本身看作是属于认识的东西,但他是在将它与知识相对照的语境下来定义“智慧”的,他心目中的“智慧”有中国古代“圣智”、佛家的“般若”和希腊人“爱智”之“智”的意思,它“指一种哲理,即有关宇宙人生根本原理的认识,关于性与天道的理论”。^⑨在冯契那里,智慧也根本不是日常意义上的所谓聪明才智,而是特指哲学智慧:“认识天道和培养德性,就是哲学的智慧的目标。”^⑩实际上冯契是从元学即形而上学来理解智慧的,“智慧由元学观念组成”,它是“关于宇宙或无限的认识”。^⑪这个思想他始终没有改变。这虽然在传统的中国哲学中有其根源,却与西方作为“爱智之学”的哲学就是形而上学的思想若合符节。事实上冯契就把元学看作是广义的认识论的一部分,他认为“广义的认识论不应限于知识的理论,而且应该研究智慧的学说,要讨论‘元学如何可能’、‘理想人格如何培养’的问题”。^⑫他认为认识论问题主要有四:(1)感觉能否给予客观实在?(2)理论思维能否把握具体真理?(3)逻辑思维能否把握具体真理(首先是世界统一原理和发展原理)?(4)理想人格和自由人格如何培养?^⑬前三个问题都是传统认识论问题,但西方哲学家一般会将第四个问题视为形而上学问题或伦理学问题。冯契当然知道这一点,他之所以要用 epistemology 而不是 theory of knowledge 来翻译他的广义认识论,就因为后者被专门用来指关于知

① 金岳霖:《知识论》下册,北京:商务印书馆,2003年,第816—817页。

② 金岳霖:《论道》北京:商务印书馆,1985年,第16页。

③④⑦⑫ 冯契:《智慧说三篇》导论,《冯契文集》第一卷,第7—8 11、10、8、47页。

⑤⑥⑨⑩ 冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》第一卷,第72、72、413、415页。

⑧ “我这里对认识论作广义的理解,不仅把认识论看作是关于知识,而且也是关于智慧的理论。”“在我看来,认识论不仅要研究知识,而且尤其要研究智慧。”(冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》第一卷,第65、72页)

⑪ 冯契:《智慧》,《冯契文集》第九卷,上海:华东师范大学出版社,1998年,第25页。

识经验的理论。^①

其实,在西方哲学界, epistemology 和 theory of knowledge 并没有太多的区别,人们往往将它们互换使用。与英语和法语哲学界不同,德语哲学界讲认识论甚至很少用 epistemologie 而大多用 Erkenntnislehre 或 Erkenntnistheorie。在西方,认识论或知识论就是对知识的哲学研究,它可划分为两个类型:一者为知识批判,即从某个现存的认识类型出发,借助它来衡量现有的知识,例如康德的《纯粹理性批判》就是根据人对自然的认识来批判知识。还有一类认识论叫知识形而上学,它从包含在认识者和被认识者之存在中的种种可能性出发,研究知识的本质。黑格尔就是知识形而上学的典型代表;而在现代西方哲学中,新托马斯主义、英国新实在论者亚历山大、德国哲学家尼古莱·哈特曼,都是知识形而上学的著名代表,他们都是把认识论问题纳入形而上学中,从形而上学的角度来处理认识论问题。

冯契的广义认识论其实也是一种知识形而上学,但与西方知识形而上学不同,后者都是将形而上学和本体论作为认识论的基础和根据,最终将认识论归结为形而上学或本体论的一部分。而冯契却是相反,虽然他也说:“认识论应该以本体论为出发点、为依据,而认识论也就是本体论的导论。”^②其实他是以认识论作为形而上学和本体论的基础和根据,^③将形而上学认识论化,最终将其纳入认识论。之所以如此,是因为他认为哲学“最根本的问题就是天和人、自然界和精神的关系(或者说自然界、精神以及观念三者的关系)”,^④也就是思维与存在的关系问题,他把这种关系首先看作是认识关系,而不是存在关系。而赋予认识关系形而上学性质,反过来又将形而上学(元学)认识论化的关键,是他的“智慧”概念。

(二)

冯契承认,智慧不等于知识,因为智慧要认识的是天道,而“所谓天道,实在就是全体现实的秩序,包括无量的个体与其间所有的条理”。^⑤它不是一般意义的知识,因此,“无论怎样累积,无论累积得多么丰富,知识者总是得不到智慧的”。^⑥只有扬弃知识,才能获得元学的智慧。智慧就是传统中国哲学家所说的“顿悟”,冯契又把它称为“理性直觉”。^⑦按照人们一般对“直觉”的理解,直觉就是直接意识,是与理论思维(知性的逻辑思维)完全不同的一种精神能力。理论思维有根本不同于直觉的特点,不可能如冯契认为的那样“飞跃”为直觉。理性一般是指人推理、分析、综合的能力,如果直觉也有这种能力,就不是直觉,而是理性了。直觉之为直觉,就因为它是一种特殊的直接认识,而理论思维或理性恰恰总是间接的认识。所以严格说,“理性直觉”就像“圆的方”一样,是说不通的。^⑧

天道既然不属知识,就只能体会。“体会可说是动的智慧。动的智慧是一种非知识活动的认识,它以体验得的天道为对象,以领会得的元学观念为内容。”^⑨体验与领会合在一起,是为体会。“体会以玄智为体,玄智以智慧为用。……以相对的认识能力为能,玄智无能。……以相对的认识活动为知,智慧无知。”^⑩这就是说,智慧不是一般意义上的认识,不以一般的事物为认识对象。它是“无能之‘能’,渊然净,廓然虚,而全体莹彻。无知之‘知’,通天道,照万物,而不识不知。”^⑪这样的智慧不可能是任何意义上的理论,包括形而上学理论,相反,只有“超越元学理论而得到智慧,遗

① 郁振华:《扩展认识论的两种进路》,《华东师范大学学报》(社会科学版)2007年第2期。

② 冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》第一卷,第107页。

③ “我们的兴趣在于给本体论以认识论的根据”(冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》第一卷,第311页)。

④⑦ 冯契:《智慧说三篇》导论,《冯契文集》第一卷,第47、42页。

⑤⑥⑨⑩⑪ 冯契:《智慧》,《冯契文集》第九卷,第29、29、31、46、55页。

⑧ 冯契又说“理性的直觉”是“思辨的综合”(《冯契文集》第九卷,第43页),恰恰表明他的“理性的直觉”即智慧其实已经不是直觉,而是一种理性认识。而他把智慧定义为“性与天道”的理论(《冯契文集》第一卷,第413页),更表明智慧在他那里实际是一种理论认识,而非传统中国哲学家所言的顿悟或西方哲学家所说的“直觉”。

弃形而下者而蹈乎形而上的领域”。^①然而超越绝不是说智慧自成一体,与知识和意见老死不相往来。冯契强调,超越不是隔绝,“智慧、知识与意见,相齐、同一与至无,虽说层次不齐,阶段不同,却并非真有楚河汉界,封锁了不相交通。扬弃本有保存的意义,上升本以下层为基石。爬梯子必须一级一级地爬,登高山必须一步一步地登。正如从意见发展出知识,从知识可引申出智慧。”^②智慧虽然要靠体会,但却也是从意见和知识发展而来,虽然它又是意见与知识的扬弃。有“动的智慧”就有“静的智慧”,“静的智慧”是智慧的内容,又称“真谛”,“真谛是作为内容的道”。^③但是,冯契声明:“智慧虽有动静之分,内容与对象之辨,然而本来混成,本来同一,决不能析离成数片。”^④也就是说,智慧既是体,也是用;既是天道的发用,也是天道的表达。

晚年冯契对智慧的论述不再借用传统哲学的话语,而是使用流行的主流哲学话语,但是他关于智慧的论述与早年的论述并无太大的不同。他仍然认为智慧是对天道的认识,即绝对和无限的认识。可是,与《智慧》中的立场不同的是,他现在把智慧视为关于性与天道的理论,^⑤而在早期他把智慧看作是对理论的超越。同时他还强调了智慧是对德性的培养,这是《智慧》一文所没有涉及的问题。如果说早年冯契把智慧等同于元学,那么晚年冯契则把智慧等同于哲学,他说:“哲学的核心是性与天道的学说,而讲性与天道,不仅在于求真,而且要求穷通。哲学要求把握会通天人、物我无不通也、无不由也的道,培养与天道合一的自由德性,哲学要穷究宇宙万物的第一因,揭示人生的最高境界,所以,哲学探索的是无条件的、绝对的、无限的东西。”^⑥而这也正是冯契笔下智慧的任务。

晚年冯契关于智慧的定论有三:(1)智慧是关于天道、人道的根本原理的认识,是关于整体的认识,这种认识是具体的。(2)智慧是自得的,是德性的自由的表现,也就是人的本质力量和个性的自由表现。(3)从人性与天道通过感性活动交互作用来说,转识成智是一种理性的自觉。^⑦这是一个统一的认识的全过程,这个过程分为两个方面:一方面是从知识到智慧的飞跃;另一方面是德性的自证,在德性的自证中体认了道(天道、人道、认识过程之道),这种自证是精神的“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。^⑧

按照金岳霖对哲学两个部分的划分,性与天道不是知识论的对象,而是形而上学(元学)的对象,这也是西方古典认识论的一般看法。认识论只是分析认识(确切地说,对自然界认识)的可能、范围、性质和条件(预设和基础)等等问题,与性与天道的问题无关。也就是说,传统认识论只涉及科学(自然科学),不涉及人生。现在,冯契用转识成智的学说打通知识和智慧,从而打通认识论和形而上学,将后者纳入认识论,变为一种认识的高级阶段,在此阶段,理想人格和自由人格的培养便成了认识论的重要问题。这样,在传统认识论那里科学与人生的壁垒便告打破,可信与可爱便不再势不两立,认识论既研究可信者(科学知识),也研究可爱者(自由人格)。这就是冯契广义认识论的基本思路。这里,关键在于德性的自证。虽然冯契似乎并未将德性的自证与理性直觉相等同,但他所谓理性的直觉却离不开德性的自证。^⑨没有德性的自证,光靠思辨的综合,是无法领悟到无限和绝对的,因为思辨的综合怎么说也是一种理性的推理性活动,而顿悟恰恰是不凭推理而产生的洞见。虽然冯契以思辨的综合和德性的自证来解释理性的直觉,实际上他依靠的更多是后者,至于关键性的理论思辨如何能产生转识成智的“飞跃”,他并没有给出太多的说明。

尽管如此,冯契还是中国哲学史上第一个对智慧给予系统论述的哲学家,他将智慧等同于哲学

①②③④ 冯契:《智慧》《冯契文集》第九卷,第55、57、31、31页。

⑤⑥⑦⑧ 冯契:《认识世界和认识自己》《冯契文集》第一卷,第413、424、419—420、425页。

⑨ 冯契:《智慧说三篇》导论,《冯契文集》第一卷,第45—46页。

和形而上学,实际上建立了一个以智慧学说为核心的哲学体系,大大丰富了中国哲学关于智慧的思想。他结合中西哲学的思想资源,阐明了智慧与知识和意见的关系,用智慧打通传统认识论与形而上学的壁垒,赋予认识论形而上学的地位,并为认识论向实践哲学过渡奠定了基础。凡此种种,都是冯契对于中国哲学研究的重要贡献。

(三)

与传统中国哲学家相比,冯契智慧学说的现代特征十分明显。传统哲学家总是由智(慧)统知(识),由智(慧)说知(识),而冯契刚好相反,他的以知(认识)说智(慧),将智慧纳入广义的认识论,显然与近代西方哲学对现代中国的影响不无关系。也由于将智慧视为统一的认识过程的最高阶段,传统智慧学说那种明显的实践特征在冯契的智慧学说中很难找到。智慧在他那里充其量与个人的品格或人格培养有关,他并没有论述它与人类实践的关系,更没有将它视为实践的一个根本要素。对他来说,智慧始终是认识,尽管是要在德性中自证的认识,但它本身不是实践,这只要看他如何定义德性的自证就可明白了。

在冯契那里,德性的自证并不是通过具体的实践行为来证明自身的德性,而纯粹是一种理性的精神活动,是一种当下的体验。“自证,意味着理性的自明、意志的自主和情感的自得,所以是知情、意统一的自由活动。”^①自证就是人“因‘以天合天’而感到踌躇满志,当下体验到了绝对、永恒(不朽)的东西”。^②冯契对“德性的自证”的说明充分表明,智慧纯粹是对性与天道的认识(对世界和自己的认识),丝毫不是类似亚里士多德实践之知(phronesis)的东西。虽然他也说“明智与智慧,也要应机接物”,^③但那也是在知识的意义上,而不是在实践的意义上说的。由于始终强调智慧是认识,他最终还是将智慧定义为“关于性与天道的理论”,^④而在早期,他还认为必须超越元学理论才会有智慧。^⑤

在中国古代儒家哲学家那里,智慧当然也是一种总体性、根本性的知,但这种知必须体现在具体的实践活动中,它是有智者的实践活动的基本要素和根本条件,是实践之道。它不是知识与意见的扬弃和飞跃,它与它们不存在阶段性上升的关系。它是实践的指导和准则,它可以容纳知识和意见,但不是认识发展的最终结果。智慧不是性与天道的理论,而是性与天道的发用或功能。它不仅是体会,更是身体力行;不是认识,而是“行义于天地之间”;它在培养个人人格的同时,也在建立一个仁道的世界。西方哲学家的智慧学说虽然没有像儒家思想家那么突出智慧的实践性,但他们显然更多地将智慧理解为与人的生活实践有关,而不是与理论认识有关。智慧在中西哲学家那里强烈的实践特性,在冯契那里基本消隐了。

由于将智慧理解为知识,理解为理论,而不是实践,因此,智慧在他那里也不再是一种判断是非的力量,不再是是非之心。相反,他认为智慧应该“超越是非之域而抵于无是无非之境”,^⑥因为是非还是相对,而不是作为智慧目标的绝对。因此,“遗是非则得元学的理论”。^⑦不但要遗是非,还要忘彼我,因为有彼我,“则是非隐然在。欲彻底地无是非,必须一并忘其彼我。忘彼忘我,则超越元学理论而得到智慧”。^⑧是非之心不但不是智慧,而且还是智慧的障碍。冯契一直到晚年仍然坚持这个观点。^⑨智慧的目标只是要达到物我两忘、天人合一的境界,自觉超越对待的“现实之流”。虽然晚年冯契强调智慧培养德性的功能,但丝毫未涉及智慧的判断功能,这不能不说是他智慧学说的一个很大的缺憾。由于道家思想的影响和将智慧定位为认识,智慧作为价值判断和是非判断的机制被完全忽视了。

冯契由于深受道家天道思想以及现代西方知识论思想的影响,认为天道,或者说“世界的统一

①②④⑨ 冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》第一卷,第451、449、413、429—432页。

③⑥⑦⑧ 冯契:《智慧》,《冯契文集》第九卷,第66、55、55、56、55页。

原理和发展原理”应该是无对待的,也就是与价值无涉的,因为一涉价值,就是有对待而不是无对待了。但是,对于儒家思想家来说,天道体现了天理,这种天理的秩序和法则就是源始的公道和正义,就是最根本的仁与义。人世的公道与正义,人间的仁义,则天法地而来,人间正当的秩序源自天理,即宇宙本来的秩序。秩序就意味着对待,意味着有正当与不正当之对待,否则就无所谓秩序。因此,对于儒家来说,天道具有伦理的意味,源于天道的人道就更不用说了。中国哲学根本的实践性的一个主要理论根据,就是这种天道观。洞见天道与人道的智慧就要求能在具体生活实践中,根据所面对的特殊情况,作出有针对性的正确决定。冯契由于将智慧定位为“关于性与天道的理论”,因而他的智慧概念始终游离在具体的生活实践之上,根本不是实践的智慧,而只是理论。

因为儒家首先把智慧看作是正确实践的一个要素,智慧为实践所不可缺,是实践的当务之急,董仲舒说“莫急于智”,^①所以他们一般都把智慧视为实践的指导,仁义的行为离开智(慧)的指点是不可能的。智慧不仅仅是对天理人道的洞见,更是对人的实践行为的指导。冯契由于将智慧定位为知(认识),就无法顾及它与行(实践)的相关性。很显然,冯契基本是在近代认识论的视域,而不是传统实践哲学的视域中来考察和论述智慧,因此,他的智慧学说归根结底只能是一种认识论,而不是实践哲学。

这其实也不奇怪,因为冯契认为人与世界最基本的关系是认识关系,而不是存在关系或实践关系。这样,智慧自然主要是与认识有关,而不是与实践有关。冯契一方面一再强调实践是认识的基础,先有实践,后有认识;^②可另一方面,却实际赋予认识以存在论上的优先地位。这样,他就把作为认识前提的东西——性与天道,作为了认识之对象,而不是认识的条件。与此同时,他也把性与天道实体化和自然化。对于冯契来说,“性”就是“人的天性与德性。……不过讲人性着重注意的是人类之所异于禽兽的类的本质、特征,如理性、意识、进行劳动、建立社会制度和有伦理道德等等”。^③如果“性”只是这样的“人的天性与德性”的话,那为何不能是一般知识的对象,而只能用智慧来把握?另外,由于冯契把“天”理解为“自然界、客观实在、实体、物质或宇宙”,所以“天道”对他来说只是“世界统一原理和发展原理”。^④“总起来说,天道就是世界统一原理和发展原理的统一,就是自然界演变总秩序和宇宙总的发展原理。”^⑤这个“天道”概念与传统中国哲学的“天道”概念相去甚远。按照正统马克思主义的观点,这样的天道概念同样是可以一般认识来认识的。但在冯契看来,一般知识只能认识有条件的、相对的、局部的和有限的东西;智慧才能认识无条件的、绝对的、无限的东西。这就是为什么知识必须上升(飞跃)为智慧的原因。

然而,既然“知识和智慧都以理论思维的方式来把握世界”,^⑥智慧不同于知识之处何在?冯契的回答是:“知识重分析、抽象,智慧重综合,以把握整体。”^⑦这个说法有点片面,恐怕很少人会同意“知识重分析、抽象”的说法。就拿冯契推崇备至的马克思的政治经济学学说来说,难道它只重分析和抽象,而没有综合吗?其实,冯契这种对知识和智慧的区分,倒是有点类似德国古典哲学家对知性和理性的区分:前者重分析和抽象,后者是对整体的综合把握。然而,冯契的智慧却不是理性,而是“理性的直觉”。可是既然是“直觉”,哪怕是“理性的直觉”,如何能是“以理论思维的方式来把握世界”?直觉无论如何也不可能是理论思维。事实上冯契也承认“理性的直觉即领悟”,是“体验”,^⑧但领悟和体验是“理论思维方式”吗?“理性的照耀下给人以豁然贯通之感的直觉”怎么能是“理论思维方式”?“直觉”之“直”表明“当下”,可无论是理性还是理论,它们的特点恰恰就在于没有这种“直”。

① 董仲舒:《春秋繁露·必仁且智第三十》,《董仲舒集》北京:学苑出版社,2003年,第202页。

② “试考察一下周围的世界,作为我们的认识对象的事物,有哪一样不是先在实践中和它接触,然后才被我们认识的?”(冯契:《怎样认识世界?》《冯契文集》第九卷,第217—218页)

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 冯契:《认识世界和认识自己》,《冯契文集》第一卷,第358、305、310、413、418、420、413、419页。

冯契说他的智慧学说是“关于性与天道的认识的理论”。¹是理论,就有真假之辨。相对于知识所认识的部分、方面和阶段的真理而言,智慧认识的自然是整体、全面、过程的真理。有涯之生的人能办到吗?冯契的回答是肯定的。因为人能悟。/悟就是与真理的全体合一,是一下子照见绝对,顿然间领悟的。⁰且不说这样的/悟⁰算不算理论,它既然自称与/真理的全体合一⁰,即提出了真理的主张(a claim of truth),显然应该证明自己,否则就成形而上学的教条了。

冯契主张符合论的真理观,即/认为真就是思想与实在相符合⁰。”他同样认为:/要确定真假,实践检验、证实是重要的,逻辑论证也是重要的,不能把二者割裂开来。证实就是提供命题与实在相符合的证据;证明就是论证这待证的命题与已证实的命题在逻辑上相一致。^{0^{1/4}}可是,智慧所把握的/关于性与天道的理论⁰涉及的是/难以言传的超名言之域⁰,/理性直觉所把握的不是虚无、寂静的境界,而是生动活泼的实在之流,性与天道交互作用的辩证运动。⁰/感性呈现不只是作为知识经验的材料,供经验之用,而且更呈现为现实之流,呈现为物我两忘,天人合一的境界。^{0^{1/4}}不管智慧把握的是现实之流还是物我两忘、天人合一的境界,这种把握或认识不是、也不能用命题来表达。那么如何来证明或证实智慧所认识的真理呢?冯契的答案是:自证。

也只能是自证,因为/物我两忘、天人合一的境界⁰是/境界⁰,而不是/事实⁰,无法按符合论真理观要求的那样去证实。自证其实只是一种体验,是人/因-以天合天.而感到踌躇满志,当下体验到了绝对、永恒(不朽)的东西,这就是-自证。^{0^{1/2}}/自证,意味着理性的自明、意志的自主和情感的自得,所以是知、意情统一的自由活动。^{0^{1/2}}自证得到的不是客观真理,而是主观的自由意志:/理性自明、意志自主和情感自得,三者统一于自我,自我便具有自证其德性的意识,即自由意志。^{0^{1/2}}所谓/理性的直觉⁰得到的东西实际上无法向人理性交流,更无法客观检验。在证明性与天道的问题上,马克思主义者的冯契和被马克思主义者视为唯心主义者的熊十力、牟宗三的思路惊人地一致,他们都借助传统心性之学的/自证⁰概念来解决这个棘手的问题。但在熊、牟的思想体系中,这不会引起问题,因为他们既不是实在论者,也不持符合论真理观;而在冯契那里,这个自证概念显然否定了他坚决捍卫的符合论真理观。按照这个真理观,冯契的/自证⁰说并没有解决智慧的真理性。

(四)

冯契的智慧学说在会通中西哲学上的确下了很大的功夫,他将性与天道作为智慧把握的对象,将自证作为智慧的证明,他对传统哲学的认识论诠释也令人印象深刻,这些都说明他的广义认识论力图通过会通中西来解决认识论的基本问题。但是,如果说他的智慧学说借用了许多传统哲学(儒家和道家)的资源的话,那么他的一般知识论却是建立在他的老师金岳霖的一些基本观点(当然有所修正)加正统马克思主义立场的基础上,这使他的知识论不仅不如他的智慧学说有创建,还包含一些基本的理论困难。

冯契的知识论,以金岳霖的/以得自所与还治所与⁰这个思想为基本出发点,他把这个命题改为/以得自现实之道还治现实⁰。¹¹他对他提出的认识论的四个基本问题的回答,都是以这个命题为基础的。冯契之所以要将金岳霖的命题中的/所与⁰改为/现实⁰,是因为他觉得金岳霖没有基于社会实践的历史进化和个体发育的自然过程来考察人类知识经验,他的这一改动一方面是强调知识经验的社会实践性;另一方面是动态地考察人类的知识经验。这当然是他接受了马列主义哲学的结果。他说:/客观现实之道是自然过程,认识过程之道也是自然过程,所以方法论的最一般原

冯契:5认识世界和认识自己6,5冯契文集6第一卷,第413、419、258、266、414、449、451、453页。

同上书,第431页。这两段在同一页上出现的话有明显的矛盾。第一段话说理性直觉把握的不是境界;第二段却说感性呈现为/物我两忘、天人合一的境界⁰。其次,既然感性已经能呈现/物我两忘、天人合一的境界⁰,为何还要理性直觉?

11 冯契:5智慧说三篇6导论,5冯契文集6第一卷,第35页。

理无非是以客观现实和认识过程的辩证法还治客观现实和认识过程之身。¹

但无论怎么改,冯契并没有改变金岳霖那个命题本身包含的困难。金岳霖是素朴的实在论者,冯契虽然自称是唯物论者,其实他也是实在论者,他在《认识世界和认识自己》中不止一次将唯物论等同于实在论。这也不奇怪,就认为事物不依赖人而客观存在这个立场来说,唯物论就是一种实在论的立场。这种本体论立场要求唯物论或实在论者主张我们能按照事物的本来面目认识事物:“我们讲唯物主义或实在论,无非就是要以客观世界的本来面目来了解它,不附加任何主观的成分。”²这也是金岳霖这个实在论者的知识论主张。

知识的材料是所与,金岳霖认为,“所与”虽然是人类正觉的呈现,但也是事物的“客观呈现”,因此,所与与外物是合一的。尽管如此,所与毕竟相对于某一官觉者,是官觉者之“观”,虽然是官觉者的类观和公共观。可是,按照实在论的立场,本然的实在应该是无观或无待的、自在的。但它要被我们认识的话,必须被我们观,必须与我们有待。也就是说,它不能作为本然与我们相遇,只要与我们相遇,就是呈现,就不是本然。这就必然会得出本然不能认识的结论。可金岳霖并不这么认为。正觉是合乎类观的官能活动,它呈现的东西一方面是合乎类观的感觉呈现,另一方面作为对象又是外物或外物的一部分。但很显然,何为“正觉”是人类主观规定的。一朵花在不同的光线条件下对我们的视觉会有不同的感官呈现,是我们人规定何种光线条件下呈现的花才算是“本然的”花,对于花本身来说,它在任何光线条件下都是花。如果正觉与否只是相对于人而言的,我们有什么根据说正觉知觉的就是本然的事物?金岳霖的回答是:“呈现固然是相对于官觉者的,但它也是实在的,说它是实在的,就是说它是本然世界中的项目,而这就是说它是本然的现实。”³这个回答并不合适。官觉的实在性并不能保证它所呈现的就是事物的实在。即使我们承认正觉呈现的内容是实在的,也不能得出它呈现的内容就是事物的本然。

所与是知识的材料,只要用得自所与的意念或概念对所与进行加工改造,就能得到知识。意念是对所与的抽象和提升,它对所与的“治”表现为对所与的摹状和规律。“所谓摹状,是把所与之所呈现,符号化地安排于意念图案中,使此所呈现的得以保存或传达。”⁴“所谓规律,是以意念上的安排,去等候或接受新的所与。”⁵也就是以意念或概念去规范、规定新的所与,使之条理化和秩序化。如果所与不能和事物的本然划等号,那么从所与得到的意念或概念就更是如此了。它们又如何能反映事物的本然?

冯契虽然对金岳霖的知识论有所批评,但他的知识论的基本思路不过是在金岳霖的知识论的基础上再加上“实践唯物主义辩证法”的因素。但这并不能使他克服金岳霖知识论所遇到的困难。他甚至面对比金岳霖更大的困难,因为唯物论比任何别的哲学立场都更要求“按照世界的本来面目来了解世界,不附加任何外加的成分。”⁶可冯契承认我们只能认识为我之物,而不是自在之物。从表面上看,自在之物与为我之物的区别在于前者不与人发生关系,而后者总是与人处在一定的实践关系中。按照常识,事物与我们发生或不发生关系都是一事物。实则不然。恰恰是与我们的关系,决定了事物是什么。一块石头对于原始人来说是工具(石斧);对于某个部落的人来说可能是神物;对于地质学家是块矿石;而对于考古学家来说它是一件文物;对于普通人来说它才是石

冯契:《智慧说三篇》6导论,《冯契文集》6第一卷,第37页。

² 冯契:《认识世界和认识自己》6,《冯契文集》6第一卷,第231、77页。

金岳霖:《知识论》6下册,第479页。

³ 金岳霖:《知识论》6上册,第356、364页。

冯契对金岳霖知识论的批评主要是指他只注重对知识的静态分析,而忽视知识的动态过程,以及没有将作为社会实践的社会历史进化和人本身的发展作为知识对象来考察:“金先生注重的是对人类知识经验作静态的分析,他的分析工作做得很细密。但他没有把它作为基于社会实践的历史进化和个体发育的自然过程来进行考察。”(冯契:《智慧说三篇》6导论,《冯契文集》6第一卷,第35页)

头。也就是说,它是什么取决于它和我们的关系。这种关系不一定是认识关系,它也可以是实践关系、审美关系、宗教关系等等。我们能达到的只是为我之物(冯契承认这一点),但为我之物是随与我们的关系不同而不同的。我们只能在与事物的种种关系中认识事物,这就决定我们不可能不附加任何外加成分来认识事物本身,那就像要抓着自己的头发离开地球一样不可能。

冯契一再说实践是认识的基础,可是他几乎没有对作为认识基础的/实践0有具体的讨论,他和许多马克思主义者一样,往往将劳动视为实践的典型。并且,在他那里,实践与认识有明确的区别。然而,人的劳动与动物的生理活动的根本区别就在于,人的实践始终包含观念和思想,受观念和思想的指导和支配。人类在创造世界上第一张桌子或第一座房子时,一定先已有了关于桌子和房子的想法(观念),然后付诸实施。桌子和房子决不可能是无意中形成的。其实,中文的/实践0一词的意思就是将知识或观念付诸实施的意思。¹马克思说劳动过程结束时的结果从劳动开始时就就在劳动者的头脑里形成了,实际上也是承认实践本身就具有认识的因素。所以,与其说实践是认识的基础,不如说认识是实践不可或缺的要素。Knowing that可以没有 knowing how; knowing how不能没有 knowing that

冯契对/感觉能否给予客观实在0的回答是:/实践经验、实践中获得的感觉能够给予客观实在。⁰他的第一个理由是/实践经验给予对象的实在感0;但有实在感和能否认识客观实在是两回事,即便实践给我们客观实在感,也不等于我们能认识客观实在,即事物本身。另外,实在感也不等于认识。我们有某物的实在感不等于我们认识该物。所以说/实践经验给予客观实在感0可以说它给予客观实在则不可。实在感是主观的、有待的;客观实在是客观的、无待的。

其实,冯契的这个观点是建立在金岳霖的/正觉0概念基础上的:/我们讲感觉能给予客观实在,是指正常的感觉。金岳霖称之为-正觉。⁰^{1/2}且不说感觉正常与否完全是人为的规定,感觉得到的东西并不一定就是事物本身所具有的性质。例如颜色和声音。牛顿早就指出:/正确地说来,光线并没有颜色,在它们里面没有别的东西,只有能激起这样或那样颜色感觉的本领或倾向。正如声音一样,它在钟和乐器弦或其他发音体发出的这种运动的传播,而在感觉中枢中则是以声音形式出现的这种运动的一种感觉;所以颜色在物体中也不是别的,只是一种能把这种或那种光线更多地反射出来的倾向。在光线里面它们不过是把这种或那种运动传播到感觉中枢中去的倾向,而在感觉中枢中它们则是以颜色形式出现的这些运动的许多感觉。⁰^{3/4}但冯契却秉承其师金岳霖的观点,认为感觉的内容就是呈现在感觉中的客观事物。/红颜色就是 760毫微米的光波,此光波与红颜色是合一的。光波是客体的能量,红色是客体的性质。⁰⁴这种说法过于武断了。红色是光波作用于视觉神经产生的感觉,完全是主观的东西,怎么能说是/客体的性质0呢?如何能证明事物在没有视觉作用的情况下本来就是红色的呢?

事实上只要区分自在之物和为我之物的话,我们就无法证明事物本身具有什么颜色,因为我们只能接触为我之物,而为我之物并不就是自在之物,而是与我们处于一定的关系中,通过我们的认知(感觉、知觉)向我们呈现的东西。我们根本没有理由说此呈现与不对我们主观认识能力呈现的事物本身是一样的。冯契在这方面并没有比金岳霖有更大的进展,而只是秉承金岳霖/正觉的所与是客观的呈现0的看法。然而,冯契的直接经验包括感觉、知觉、表象。^A按照他的说法,/知觉是对个体的识别和对事实的感知0。^A而我们对个体的识别和对事实的感知有可能是错的,即我们的表象有可能是错的,那么,知觉和表象显然就不是正觉。它们与正觉是什么关系?如果知觉和表象

例如,宋吴泳5上邳都大书6云:/执事以天授正学,崛起南方,实践真知,见于有政。0(5鹤林集6三〇)

冯契:5认识世界和认识自己6,5冯契文集6第一卷,第75、89、116、121、124、141、161、172页。

5牛顿自然科学著作选6,上海:上海人民出版社,1974年,第119)120页。

冯契似乎把知觉和表象当做一回事(参看冯契:5认识世界和认识自己6,5冯契文集6第一卷,第141)143页)。

不就是正觉,那么它们呈现的内容肯定不能是/客观呈现0。

我们以得自所与的有可能是错的知觉、意象和表象还治所与,得到的知识能是事物本身的客观反映吗?当然,在/还治所与0中起主要作用的不是知觉和表象,而是意念或概念。概念是表象的抽象,或者说抽象的表象,意念包括意象和概念。¹ 知觉把感觉经验变成事实,即化所与为事实,而概念则对所与进行摹写和规范,摹写和规范即金岳霖所谓的摹状和规律。冯契关于它们的说法与金岳霖并无二致。但问题仍然是,这样得到的知识或思维内容,与对象能一致吗?冯契的回答是肯定的:/能达到一致,所以人能获得客观真理。这是因为实践经验能给予客观实在,所与是客观的呈现;而概念是从所与抽象概括出来的,概念既摹写又规范所与。0² 可无论是金岳霖还是冯契,他们对所与的客观性的证明都是一厢情愿的,难以令人信服。在把自在之物化为为我之物后,经过主观/治0过的所与还能说是/不附加任何主观的成分0吗?如果说金岳霖对认识论中的/人类中心论0还有所警惕的话,那么当冯契说/作为人类认识的最本质的基础的,不是赤裸裸的自然界(本然界或自在之物),而是相对于人,由于人的活动而改变着的自然界,它是为我之物0时,他的人类中心论的倾向表露无遗了。

虽然冯契自认是实践唯物主义者,但他的实践唯物主义并没有帮助他克服金岳霖知识论所面临的困难,他无法令人信服地证明我们的知识与客观实在是一致的。冯契将为我之物作为认识的唯一基础和对象,而把自在之物排除在认识之外,使得他逻辑上必会面临康德二元论的困难;同时也透露了唯物论)实在论的唯心论底色。

冯契的广义认识论给我们提供了一个力图会通中西哲学的典型个案,看到了中西哲学的要素在一个优秀哲学家身上的冲突和紧张。我们从冯契自述的学术背景和他后来的学术思想中可以看到,金岳霖的知识论和毛泽东的实践唯物主义对他有决定性的影响。冯契分有他们的实在论)唯物论的本体论立场。虽然他要给本体论提供认识论的根据,实际上却是这种实在论的本体论立场决定了他的广义认识论关于知识问题的基本看法。这也证明任何认识论都受制于本体论,理由无他,我们与世界的基本关系不是认识关系,而是存在关系或实践关系。可偏偏强调实践唯物主义的冯契,却认为人与世界的首要关系是认识关系。这和当时中国人对西方哲学的主要关注在认识论而不在本体论有很大关系。在中国分别流行于上个世纪上下半叶的西方实在论和唯物论的本体论,由于与常识相似,很快被多数中国人当作天经地义的真理接受。本体论从上个世纪80年代在中国大陆哲学界的复兴伴随着认识论研究的逐渐淡出,正反映出它们彼此消长的关系。另外,我们还必须看到,进化论哲学、唯物史观、逻辑分析方法这些上个世纪在中国哲学界流行的西学对冯契有根深蒂固的影响,他甚至认为它们已成为/中国传统的有机组成部分0。”³ 这些西学也在很大程度上决定了他的广义认识论的品质。

虽然西方哲学对冯契的思想有根本性的影响,但中国哲学传统的影响并未因此在他身上消失。与基本没有研究过中国哲学的金岳霖不同,冯契对中国传统哲学(儒、道、佛)有很深的造诣,像他那样对传统中国哲学有如此精深理解和把握的哲学家,并不多见。冯契对中国哲学的把握不仅仅是哲学思想的把握,更是对中国哲学精神特质和哲学境界的把握。这样他才不仅要追求可信的东西,也要追求可爱的东西,力求把二者统一起来。认识论不应该与形而上学隔绝,而应该延伸到传统形而上学的内容,最后达到/天地与我并生,万物与我唯一0的境界。而这种境界是任何一种西方实在论或唯物论都不可能有的,也不能兼容的。此外,当他把智慧和理想人格的培养引进认识论时,无疑赋予认识论以鲜明的中国特色。

然而,中西哲学的传统在冯契的思想中并未达到融合无间,相反,是处在明显的冲突和紧张中

冯契:5认识世界和认识自己6,5冯契文集6第一卷,第161、172页。

冯契:5智慧说三篇6导论,5冯契文集6第一卷,第27页。

的。冯契自己没有意识到这种冲突和紧张,也许是因为他没有看到他所倚靠的西方哲学思想的特殊性和局限性,更没有对它们进行批判性反思,而将它们当作了普遍的真理加以接受,并以此重新解释中国传统哲学,使之与其相一致。这就在一定程度上使得中国传统哲学成了证明西方哲学真理的一些例证,而没有看出它不可替代的独特性。他的广义认识论是通过按照西方哲学的定义来解释性与天道,才得以将知识和智慧接通的。如果他按照性与天道的传统定义来理解它们的话,那么传统中国哲学与近代西方哲学思想之间的紧张就会显露无遗,而他打通知识和智慧的努力也许就要失败。

从冯契留下的5智慧说三篇6看,在他那里,科学与人文、可爱与可信、知识和智慧、理论哲学和实践哲学、中国哲学和西方哲学,还远没有达到圆融无间的地步。尽管如此,冯契广义认识论的种种问题,并不能否定它的价值以及它在中国现代哲学史上的重要意义。如果冯契的广义认识论没有达到它预期的伟大目标的话,它至少给我们提供了一个向这些伟大目标继续努力的路标,它通过自身的失败给我们指出正确的方向。

Creation, Transcendence and Limit: Review of Feng Qi's General Epistemology

ZHANG Ruolin

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract Feng Qi's general epistemology is a product of interaction between modern Chinese philosophy and Western philosophy. It tries to overcome the tensions between scientism and humanism, positivism and irrationalism, traditional Chinese philosophy and Western philosophy, Marxist and non-Marxist philosophy by combining metaphysics with epistemology. Feng's doctrine of wisdom is the joint of this combination. For Feng, wisdom is knowledge and theory instead of praxis, so that his concept of wisdom excludes function of value judgment. Feng insists on the coherence theory of truth, but he verifies what the wisdom gets with the traditional method of *zhi zheng* (intuition), which makes his theory of truth untenable. Moreover, because of the common realist position of ontology, Feng fails to overcome the difficulties of his teacher Jin Yue's epistemology, though he makes some modifications to it.

Key words Feng Qi; general epistemology; metaphysics; wisdom; truth; praxis

[责任编辑 晓 诚]