

世界哲学视域中的智慧说

——冯契与走向当代的中国哲学

杨国荣

摘要 以近代“古今中西之争”为思想背景，冯契的智慧说既在一定意义上参与了“世界性的百家争鸣”，也作为当代中国哲学的创造性形态融入世界哲学之中。通过基于现实基础的智慧追寻，冯契对当代哲学中智慧遗忘与智慧抽象化作了双重扬弃。作为智慧学说的具体化，冯契的广义认识论展现为认识论、本体论、价值论的统一。以理性直觉、辩证综合、德性自证为实现转识成智的内在环节，冯契不仅回答了形上智慧如何可能的问题，而且展示了关于智慧如何落实于现实的具体思考。基于自由个性和社会性、理与欲、自然原则与人道原则的统一，冯契沟通了“何为人”与“何为理想之人”，并进一步展开了自由人格的学说。通过名实、心物问题上的论辩，冯契既上承了中国传统哲学中的言、意、道之辩，又参与了当代哲学关于语言、意识、存在关系的讨论，后者在更内在的层面展现了世界哲学的视域。

关键词 世界哲学 智慧说 广义认识论

作者杨国荣，华东师范大学哲学系教授（上海 200241）。

中图分类号 B1

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2016)02-0005-18

“智慧说”是冯契先生晚年形成的哲学系统，而他对智慧的探索，则可追溯到早年的《智慧》^①作为长期哲学沉思的凝结，“智慧说”并不是没有历史根据的思辨构造，而是以中西哲学的衍化为其出发点。这里着重以世界哲学为视域，对“智慧说”的理论意义作一概览。

一、背景与进路

冯契哲学思想的发生和形成以广义的“古今中西”之争为其背景，对此，冯契有着自觉的意识，在《智慧说三篇·导论》中，他便肯定了这一点。“古今中西”之争既涉及政治观念、政治体制方面的争论，也关乎思想文化（包括哲学理论）上的不同看法。近代以来，随着西学的东渐，中西思想开始彼此相遇、相互激荡，与之相伴随的是古今之辩。从哲学层面考察“古今中西”之争，可以注意到近代思想演化的两种不同趋向。首先是对中国哲学的忽视或漠视，这种现象虽显见于现代，但其历史源头则可以追溯得更远。如所周知，黑格尔在《哲学史讲演录》中已提到中国哲学，而从总体上看，他对中国哲学的评价并不高。

^①“智慧说”主要体现于《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》三部著作，冯契先生将此三书称之为“智慧说三篇”。《智慧》系冯契先生在西南联大学习期间（20世纪40年代）所撰哲学论文，刊于《哲学评论》1947年第10卷第5期。

在他看来,孔子“是中国人的主要的哲学家”,但他的思想只是一些“常识道德”,“在他那里思辨的哲学是一点也没有的”。《易经》虽然涉及抽象的思想,但“并不深入,只停留在最浅薄的思想里面”^①。黑格尔之后,主流的西方哲学似乎沿袭了对中国哲学的如上理解,在重要的西方哲学家那里,中国哲学基本上没有实质的层面进入其视野。今天欧美受人瞩目的大学,其哲学系中几乎不讲授中国哲学,中国哲学仅仅出现于东亚系、宗教系、历史系。这种现象表明,主流的西方哲学界并没有把中国哲学真正看作他们心目中的哲学。从“古今中西”之争看,以上倾向主要便表现为:赋予西方哲学以主导性、正统性,由此出发来理解中国哲学及其衍化。在这样的视野中,中国哲学基本处于边缘的地位。

与上述趋向相对的,是“古今中西”之争的另一极端,后者主要呈现为仅仅囿于传统的中国思想,特别是儒家思想之中。从 19 世纪后期的“中体西用”说到现代新儒家的相关观念,这一倾向在中国近代绵绵相续。在价值和思想的层面,“中体西用”的基本立场是以中国传统思想为“体”,西方的器物、体制、观念为“用”;前者同时被视为“本”,后者则被理解为“末”。新儒家在哲学思辨的层面上延续了类似的进路,尽管新儒家并非完全不理会西方哲学,其中的一些人物,对西方哲学还颇下功夫,如牟宗三对康德哲学使用力甚勤。然而,尽管新儒家努力了解西方哲学,在研究过程中也试图运用西方哲学的概念和理论框架来反观中国哲学,但从根本的定位看,他们依然以中国哲学特别是儒家哲学为本位:在其心目中,哲学思想的正途应归于儒学,后者即广义上的中学。在更为极端的新儒家(如马一浮)那里,西方的哲学理论概念和思想框架进而被悬置,其论著中所用名词、术语、观念,仍完全沿袭传统哲学。

以上二重趋向,构成了哲学层面“古今中西”之争的历史格局。如果说,第一种趋向以西方思想观念为评判其他学说的标准,由此将中国哲学排除在哲学之外,那么,第二种趋向则以中国哲学为本位,将哲学的思考限定在中国哲学之中。这二重趋向同时构成了当代中国哲学衍化的背景。

冯契的哲学思考,首先表现为对“古今中西”之争的理论回应。在《智慧说三篇·导论》中,冯契指出:古今中西之争的实质在于“怎样有分析地学习西方先进文化,批判继承自己的民族传统,以便会通中西,正确回答中国当前的理论问题”^②。可以看到,他在“古今中西”之争问题上既非以西拒中,也非以中斥西,而是着重指向会通中西:通过会通中西来解决时代的问题,构成了他的基本立场。

具体而言,会通中西包含两个方面。一是比较的眼光,即对中西哲学从不同方面加以比较。在这里,比较的前提在于把比较的双方放在同等位置,不预先判定何者为正统,何者为非正统,而是将之作为各自都具有独特意义的思想对象加以考察。这一视野背后蕴含着对“古今中西”之争中不同偏向的扬弃。二是开放的视野,即把中国哲学和西方哲学都看做是当代哲学思考的理论资源。从历史角度看,中国哲学和西方哲学固然因不同缘由而形成了各自的传统,但两者都是人类文明发展的成果,也都具有自身的理论意涵。任何时代的哲学思考都需要以人类文明已经达到的理论成果作为出发点,而不可能从无开始,中国哲学和西方哲学作为人类文明发展的成果,都为当代的思考提供了理论资源,后者决定了今天的哲学建构不能仅仅限定在西学或中学的单一传统之中。当然,历史的承继与现实的论争常常相互交错,基于以往思想资源的哲学理论,总是通过今天不同观点之间的对话、讨论而逐渐发展。当冯契提出哲学将“面临着世界性的百家争鸣”这一预见时,无疑既展现了哲学之思中的世界视域,也肯定了世界视域下中西哲学各自的意义。

从更广的思维趋向看,中西哲学在具体的进路上,存在不同的特点。冯契在进行中西哲学比较时,对两者的不同侧重和特点,给予了多方面的关注。宽泛地看,西方哲学一开始便对形式逻辑作了较多的考察,中国哲学固然并非不关注形式逻辑,但比较而言更侧重于思维的辩证之维。在认识论上,冯契提出了广义的认识论,后者既涉及感觉能否给予客观实在、普遍有效的规律性知识是否可能等问题,也包括逻辑思维能否把握具体真理、自由人格或理想人格如何培养等追问。按冯契的理解,在以上方面,中西哲学也呈现不同特点:如果说,西方哲学在认识论的前两个问题(感觉能否给予客观实在,普遍有效的规律性知识是

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第 1 卷,北京:商务印书馆,1981 年,第 118—132 页。

② 冯契:《认识世界和认识自己》,上海:上海人民出版社,2011 年,第 2 页。

否可能)上作了比较深入、系统的考察,那么,中国哲学则在逻辑思维能否把握具体真理、自由人格如何培养等问题上作了更多的考察。

不同的哲学传统蕴含不同的哲学进路和趋向,这是历史中的实然。对冯契而言,从更广的哲学思考层面看,这种不同的哲学进路和趋向都是合理的哲学思考的题中应有之义,既不必拒斥其中的某一方面,也不应执着于某一方面。以逻辑分析与辩证思维的关系而言,哲学研究以及更广意义上的思想活动既离不开逻辑的分析,也无法与辩证思维相分,对这两者不必用非此即彼的态度对待。同样,广义认识论中的前两个问题(感觉能否给予客观实在,普遍有效的规律性知识是否可能)固然需要重视,后两个问题(逻辑思维能否把握具体真理以及自由人格如何培养)也应该进入我们的视野。对于中西哲学在历史中形成的不同进路,应该放在更广的视野中,从沟通、融合的角度加以理解。

就西方哲学而言,近代以来,可以注意到另一种意义上的不同进路。从德国哲学看,康德比较侧重知性,除了对知性本身的深入考察之外,从总的哲学进路看,康德哲学也趋向于知性化。知性的特点之一是对存在的不同方面作细致的区分、辨析和划界,康德便往往倾向于在对象和观念的不同方面之间进行划界:现象和物自身,理论理性、实践理性、判断力等,在康德那里都判然相分,其哲学本身也每每限于相关的界限之中。比较而言,黑格尔更注重德国古典哲学意义上的理性。他不满足于康德在知性层面上的划界,而是试图通过辩证的方式超越界限,达到理性的综合。以上不同的哲学进路对尔后的哲学思考也产生了重要的影响:从西方近代哲学的衍化看,后来的实证主义、分析哲学,在相当意义上便循沿着康德意义上的知性进路,马克思的哲学思考与理性或辩证思维的进路则存在更多的关联。

在当代西方哲学的衍化中,有所谓分析哲学和现象学之分。分析哲学以语言作为哲学的主要对象,注重语言的逻辑分析;现象学则关注意识,其哲学思考和意识有内在关联。尽管现象学的创始人胡塞尔一开始便反对所谓心理主义,但现象学从诞生之日起,就与意识的关注紧密连接在一起。胡塞尔的理想在于使哲学成为类似实证科学一样的严格科学,怎样达到这一点?现象学试图为此寻找最基本、坚实的基础。胡塞尔从意识分析入手,通过悬置对存在的判断以及本质的还原、先验的还原,最后达到纯粹的意识或纯粹的自我。对胡塞尔而言,“纯粹意识”或“纯粹自我”这种纯粹意识不同于经验意义或心理学意义上的意识,其特点在于既具有明证性,又呈现直接性:它没有中介,不可再加以追溯,从而表现为最原始的基础。以此为基础,胡塞尔希望建立一种类似严格科学的哲学。在分析哲学与现象学的以上分野中,一个突出对语言的逻辑分析,一个强调对意识的先验考察,其间确乎可以看到不同的哲学进路。

从哲学关注的对象看,则有各种“转向”之说。在这种视域中,近代哲学首先与所谓“认识论转向”相涉,其特点在于从古希腊以来关注形而上学、本体论问题,到转向注重认识论问题。当代哲学则涉及所谓语言学转向,后者以分析哲学为代表,其特点在于把语言分析作为哲学的主要工作。这种不同“转向”背后体现的是不同的哲学进路:在认识论转向发生之前,哲学以关注形而上学问题、本体论问题为主要进路;在认识论转向发生之后,哲学则转向对认识论问题的考察:从欧陆的笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨到英国的培根、洛克、休谟,以及尔后的康德等,其哲学重心都被归诸认识论问题;语言学转向则将哲学的关注点从认识论问题进一步转向对语言的逻辑分析。在分析哲学中,认识论(epistemology)衍化为知识论(the theory of knowledge),认识本身则主要被归结为基于语言的静态考察,而不是对认识过程的动态研究。

相对于以上诸种进路,冯契的智慧说无疑展现了更为开阔的视野。从知性和理性的关系看,其哲学的特点首先在于扬弃两者的对峙。一方面,冯契注重与知性相联系的逻辑分析,另一方面,又强调辩证思维的意义。智慧说的构成之一《逻辑思维的辩证法》,便较为集中地体现了以上两个方面的融合。就哲学“转向”所涉及的不同哲学问题而言,“转向”在逻辑上意味着从一个问题转向另一个问题,在所谓认识论转向、语言学转向中,哲学的关注点便主要被限定于认识论、语言学等方面。按冯契的理解,转向所关涉的本体论、认识论、语言学等问题,并非分别地存在于某种转向之前或转向之后,作为哲学问题,它们都是哲学之思的题中应有之义,都需要加以考察和解决。将本体论、认识论、语言学问题截然加以分离,并不合乎哲学作为智慧之学的形态。以智慧为追寻的对象,哲学既应考察本体论问题,也需要关注认识论、

语言学问题。事实上,在人把握世界与把握人自身的过程中,这些方面总是相互交错在一起,很难截然分开。换言之,这些被当代哲学人为地分而析之的理论问题,本身具有内在关联。冯契的“智慧说”即试图扬弃对哲学问题分而论之的方式和进路,回到其相互关联的本然形态。

在哲学进路分化的格局下,治哲学者往往不是归于这一路向就是限于那一路向,不是认同这一流派,就是执着那一流派,由此形成相互分离的哲学支脉,在实证主义、传统的形而上学、分析哲学、现象学中,便不难看到这种哲学趋向。与之相异,冯契的智慧说更多地表现出兼容不同哲学进路的视域。通过对不同哲学进路的范围进退,以彼此沟通、融合的眼光去理解被分离的哲学问题,智慧说在努力克服当今哲学研究中各种偏向的同时,也在哲学层面展现了其世界性的意义。

进而言之,冯契在扬弃不同的哲学进路、展现世界哲学的眼光的同时,又通过创造性的思考建构了具有世界意义的哲学系统。换言之,他不仅从方式上扬弃不同的偏向,而且在建设性的层面,提出了自己的哲学系统。后者具体体现于其晚年的“智慧说”之中。在《智慧说三篇·导论》中,他指出:“中国近代哲学既有与自己传统哲学的纵向联系,又有与近代西方哲学的横向联系。与民族经济家参与世界的方向相一致,中国哲学的发展方向是发扬民族特色而逐渐走向世界,将成为世界哲学的一个重要的组成部分。”^①20世纪初,王国维曾提出“学无中西”的观念,认为在中西思想相遇后,不能再执着于中西之分。从近代哲学思想的演化看,冯契进一步将“学无中西”的观念与世界哲学的构想联系起来,并且通过自身具体的哲学思考努力建构具有世界意义的哲学系统。后者既以理论的形式实际地参与了“世界性的百家争鸣”,也将作为当代中国哲学的创造性形态融入世界哲学之中。

二、回归智慧:扬弃智慧的遗忘与智慧的抽象化

以世界哲学的视野沟通不同的哲学传统,主要与哲学思考的方式相联系。从哲学思考的目标看,冯契所指向的是“智慧”的探索。从早年时的《智慧》,到晚年的“智慧说”,其哲学思想始于智慧、终于智慧。这一哲学追求究竟具有何种意义?回答这一问题,需要进一步考察近代哲学的演进。

19世纪以后,实证主义开始登上历史舞台,作为一种哲学思潮,实证主义的核心原则是“拒斥形而上学”。在实证主义看来,超越经验的形而上学命题没有意义,只有可以验证的有关经验事实的判断,以及作为重言式的逻辑命题才有意义。实证主义从早期形态到后来的所谓逻辑经验主义,这一基本精神贯穿始终,其影响至今没有完全消除。与西方差不多同时,近代中国也出现了类似的趋向。“拒斥形而上学”,意味着关于世界的统一性原理、发展原理的研究都没有任何意义。从知识和智慧的区分看,被拒斥的形而上学问题大致归属于广义的智慧之域。智慧与知识是把握世界的不同观念形态。知识以分门别类地理解世界为指向,每一种知识的学科都对应着世界的特定领域或方面。作为知识的具体形态,科学(science)便表现为“分科之学”:从自然科学中的物理学、化学、生物学、地质学,到社会科学中的社会学、经济学、政治学,都表现为分科之学。就认识和把握世界而言,将世界区分为不同的方面,无疑是必要的。然而,世界在被科学区分或分离之前,本身乃是以统一的形态存在的,要真实地理解世界,仅仅停留在分而论之的层面,显然不够。如何跨越知识的界限,回到存在本身?这是进一步把握世界所无法回避的问题。智慧的实质指向便在于超越知识的界限,以贯通的视野去理解世界本身。实证主义在拒斥形而上学的同时,往往忽略了以智慧的方式去理解真实的世界。

20世纪初,分析哲学逐渐兴起。以语言分析为哲学的主要方式,分析哲学试图在哲学中实现语言学的转向。对分析哲学而言,哲学的工作无非是对语言的逻辑分析,所谓认识世界,也就是把握语言中的世界,而对进入语言中的事物的考察,本身始终不超出语言之域。从反面说,哲学的工作就在于对语言误用的辨析或纠偏。维特根斯坦就曾把哲学的主要任务规定为“把字词从形而上学的用法带回到日常用法”^②。在他看

① 冯契:《认识世界和认识自己》,第3页。

② 维特根斯坦:《哲学研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,1992年,第67页。

来,语言最正当的运用方式就是日常用法,形而上学则每每以思辨的方式运用语言,由此使语言偏离其日常的意义。基于以上看法,维特根斯坦认为:“哲学是以语言为手段对我们智性的蛊惑所做的斗争。”^①根据这一理解,人的智性总是借助于语言来迷惑人本身,而哲学则要与这种迷惑作斗争。在把哲学的主要任务限定于语言分析的同时,分析哲学也往往以语言层面的技术性分析取代了对真实存在的探究。他们只知道一种存在,即语言中的存在,语言之外的真实世界,基本上处于其视野之外。

可以看到,实证主义和分析哲学尽管表现形式不同,但都呈现出将哲学技术化、知识化的倾向。实证主义首先关注经验以及逻辑,并以类似科学的把握方式为哲学的正途;分析哲学则把语言作为唯一的对象,以对语言的技术化分析取代旨在达到真实的存在的智慧追问。借用中国哲学的概念来表述,智慧的探索以“道”的追问为指向,以上趋向则执着于知识性的进路,以“技”的追寻拒斥“道”的追问。这种由“道”而“技”的进路,在实质的层面蕴含着智慧的遗忘。

与智慧的遗忘相辅相成的,是智慧的思辨化、抽象化趋向。从当代哲学看,现象学在这方面呈现比较典型的意义。相对于分析哲学,现象学不限于对经验和语言的关注,从胡塞尔追求作为严格科学的哲学,到海德格尔的基础本体论,都体现了以不同于知识的方式理解存在的要求。以建立作为严格科学的哲学这一理想为出发点,胡塞尔将“本质还原”“先验还原”作为具体的进路,而通过还原所达到的,则是所谓“纯粹意识”或“纯粹自我”,后者同时被理解为以哲学的方式把握世界的基础。对“根基”“本源”等终极性问题的关切,同时也蕴含了智慧的追问。然而,另一方面,以“纯粹自我”“纯粹意识”为哲学大厦的基础,又明显地表现出思辨构造或抽象化的趋向。海德格尔提出“基础本体论”,并按照现象学的方式考察存在。这种本体论的特点在于把考察的对象指向“Dasein”(此在),其进路则表现为关注个体的生存体验,如“烦”“畏”。“烦”主要与日常生活中的各种境遇相关,“畏”则表现为由生命终结的不可避免性而引发的意识(畏死)。在海德格尔看来,人是一种“向死而在”的存在,只有在意识到死亡的不可避免性时,才能够深沉地理解个体存在的一次性、不可重复性、独特性,由此回归本真的存在。

从现实形态看,人的存在固然包含海德格尔所描绘的各种心理体验,如烦、畏等,但又不仅限于自我的体验,而是基于社会实践的人与人的交往、人与物的互动过程,后者构成了人存在的实质内容。离开了以上过程,人本身便缺乏现实性品格。与之相对,海德格尔趋向于把这一过程看成是对本真之我的疏远。在海德格尔对技术的批判中,人与物互动的过程往往被理解为技术对人的主宰,人与人交往的过程,则被视为共在(being-with)的形式,对海德格尔来说,共在并非人的真实存在形态,而是表现为人的“沉沦”:个体在共在中同于大众,变成常人,从而失去本真自我。这种观念悬置了人的存在之社会品格,从而难以达到存在的真实形态。可以看到,尽管海德格尔试图寻求本真之我,但是以上的思辨进路,却使这种“本真之我”恰恰远离了真实的存在。概而言之,就其追问哲学的根基、提出“基础本体论”并试图对存在作本源性的考察而言,胡塞尔与海德格尔似乎没有完全遗忘智慧;然而,他们的总体进路又带有明显的思辨化的形态,后者同时在实质上表现为智慧探求的抽象化。

相对于当代哲学中智慧的遗忘这一偏向,冯契表现出不同的哲学走向。在早年的《智慧》一文中,冯契便区分了意见、知识、智慧三种认识形态,他借用庄子的表述,认为“意见是‘以我观之’,知识是‘以物观之’,智慧是‘以道观之’”,并指出智慧涉及“无不通也、无不由也”之域^②,表现出对智慧追求的肯定。同时,在《智慧》一文中,冯契特别批评当时的哲学末流,称其“咬定名言,在几个观念上装模作样,那是一种膏肓之病,早已连领会的影子也没有了”^③。不难看到,这种批评在相当意义上指向当时方兴未艾的实证主义特别是分析哲学。通过数十年的智慧沉思,冯契在晚年形成了以《智慧说三篇》为主要内容的智慧学说,从而,以实际的哲学建构克服了对智慧的遗忘。

在超越智慧遗忘的同时,冯契对智慧的抽象化趋向同样给予了自觉的回应。上承马克思的哲学,冯契

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第66页。

②③ 冯契:《认识世界和认识自己》,第263、264页,第278页。

把实践的观念引入哲学的建构,并将自己的智慧说称为实践唯物主义。在这样的视野之中,智慧所探寻的不再是抽象的对象,而是现实的存在。所谓现实的存在,也就是进入人的知行过程、与人的知行活动无法相分离的具体实在。早期儒家曾肯定人可以“赞天地之化育”,后者在广义上包含人对存在的作用,由此形成的世界,已不同于知行活动尚未作用于其上的本然存在,这里已包含现实世界乃是通过人的知行过程而建构之意。冯契基于实践的观念,更自觉地强调了这一点。智慧说的主干是《认识世界和认识自己》,这里的“世界”区别于本然的、玄虚的对象而展现为真实的存在,“自己”也不同于海德格尔的此在,而是表现为现实的个体。质言之,作为智慧追寻对象的存在,无论是世界,抑或自我,都是具有现实性品格的真实存在,这一视域中的存在既不同于本然之物,也有别于现象学意义上的超验对象。就以上方面而言,“智慧说”同时表现为对智慧抽象化的超越与扬弃。

可以看到,冯契一方面以智慧的追寻、智慧学说的理论建构克服了智慧的遗忘,另一方面又把智慧的探求放在真实的基础之上,由此扬弃了智慧的思辨化、抽象化趋向。冯契对当代哲学中智慧遗忘与智慧抽象化的双重扬弃,内在地呈现世界哲学的意义。

三、广义认识论:认识论、本体论和价值论的贯通

在冯契那里,作为智慧追寻结晶的“智慧说”同时又体现于广义认识论之中:广义认识论可以看成是其“智慧说”的具体化。前文已提及,在冯契看来,认识论需要讨论四个问题:第一,感觉能否给予客观实在?第二,理论思维能否达到科学法则,或者说,普遍有效的规律性知识何以可能?第三,逻辑思维能否把握具体真理?第四,人能否获得自由?自由人格或理想人格如何培养?^①前面两个问题属一般认识论或狭义认识论讨论的对象^②,后两个问题则不限于一般所理解的认识论。在“逻辑思维能否把握具体真理”这一问题中,所谓具体真理是指关于世界统一性原理和世界发展原理的认识,也即通常所谓形而上学、本体论方面的理论。按冯契的理解,对形上智慧的把握,同样也是认识论的题中应有之义。最后一个问题进一步指向自由人格(理想人格)如何培养的问题。对认识论的如上理解与通常对认识论的看法不同:一般的认识论主要讨论前两个问题(感觉能否给予客观实在,普遍必然的知识如何可能)。如果我们把这一形态的认识论看作狭义认识论,那么,包含后两个问题(逻辑思维能否把握具体真理,自由人格或理想人格如何培养)的认识论则可理解为广义认识论。从哲学演进的层面看,冯契对认识论的这种广义理解,包含多方面的意蕴。

在广义形态下,认识论首先开始扩展到对如何把握形上智慧这类问题的研究。以世界统一性原理和世界发展性原理为指向的具体真理,其认识内容更多地表现为形上智慧,把这一意义上的具体真理纳入认识领域,同时意味着以形上智慧作为认识论研究的对象。在以上形态中,形上智慧所涉及的具体内容是如何理解存在的原理,在此意义上,广义认识论同时需要考察和讨论本体论的问题。进一步看,在广义认识论中,认识世界与认识自己彼此相通:自由人格(理想人格)如何培养的问题便涉及人对自身的认识和自身人格的培养,后者用中国哲学的概念来表述,也就是成就自己。成己(成就自己)的前提是认识人自身:如果说,对具体对象及形上智慧的把握涉及认识世界的问题,那么,自由人格的培养便更多地和认识人自身相联系。在冯契看来,广义的认识论即表现为认识世界和认识自己的统一。具体而言,认识过程不仅面向对象,而且也是人自身从自在走向自为的过程。所谓从自在到自为,也就是人从本然意义上的存在,通过知行过程的展开,逐渐走向具有自由人格的存在。成就自己(理想人格的培养)同时涉及价值论的问题:人格的培养本身在广义上关乎价值领域,理想、自由等问题也都是价值领域讨论的对象。在这一意义上,认识论问题又与价值论问题相联系。前面提及,冯契把形上智慧引入认识论中,意味着肯定认识论问

^① 冯契:《认识世界和认识自己》,第47—48页。

^② 康德在认识论上也涉及第二个问题,但在具体提法上,冯契与康德有所不同。康德关注的是“普遍必然的知识如何可能”,冯契先生则以“规律性知识”取代了“必然知识”。这里涉及冯契对真理性认识的理解,他认为真理性认识不仅仅和必然的法则相关,而且与具有或然性的存在规定相联系,这种或然性不同于因果必然性,可以视为统计学意义上的法则,在冯契看来,认识论应该把与此相关的内容也纳入自身之中。

题和本体论问题的联系，而认识世界和认识自己的沟通以及由此引入“成己”的问题，则进一步把认识论问题和价值论问题联系在一起。这些看法从不同方面展现了广义认识论不同于狭义认识论的具体特点。

把认识论的问题和本体论问题联系在一起，这一进路包含多方面的含义。从认识论角度看，它不同于对知识的狭义考查；从本体论角度看，它又有别于思辨意义上的传统形而上学。传统形而上学的主导趋向在于离开人自身的知、行过程去考察存在，由此往往导致对世界的思辨构造：或者把存在还原为某种终极的存在形态，诸如“气”“原子”等，或者追溯终极意义上的观念或概念，由此建构抽象的世界图景。与完全离开人自身的存在去思辨地构造存在模式的这种传统形而上学不同，冯契对本体论问题的考察始终基于人自身的知行过程。

这里可以具体地对冯契所论的本然界、事实界、可能界、价值界作一考察，在冯契那里，这四重界同时表现为认识过程中的不同存在形态。所谓本然界，也就是尚未进入认识领域的自在之物。在认识过程中，主体作用于客观实在，通过感性直观获得所与，进而形成抽象概念，以得自所与还治，从而使本然界化为事实界。事实是为我之物，事实界是已被认识的本然界，在冯契看来，知识经验就在于不断化本然界为事实界。

相对于本然界的未分化形态，事实界已取得分化的形式，具有无限的多样性。不同的事实既占有特殊的时空位置，又彼此相互联系，其间具有内在的秩序。冯契考察了事实界最一般的秩序，并将其概括为两条。其一是现实并行不悖，其二为现实矛盾发展。冯契吸取了金岳霖的观点，认为从消极的方面说，现实并行不悖是指现实世界没有不相融的事实，而所谓相融则是指空间上并存、时间上相继的现实事物之间不存在逻辑的矛盾：我们可以用两个命题表示两件事实而不至于矛盾。就积极的方面说，并行不悖便是指一种自然的均衡或动态的平衡，这种均衡使事实界在运动变化过程中始终保持一种有序状态。冯契认为，事实界这种并行不悖的秩序既为理性地把握世界提供了前提，也为形式逻辑提供了客观基础：形式逻辑规律以及归纳演绎的秩序与现实并行不悖的秩序具有一致性。在此，本体论的考察与认识论始终联系在一起。

与并行不悖相关的是矛盾发展，后者构成了事实界的另一基本秩序。自然的均衡总是相对的，事物间的并行也有一定的时空范围，事实界的对象、过程本身都包含着差异、矛盾，因而事实界既有以并行、均衡的形式表现出来的秩序，又有以矛盾运动的形式表现出来的秩序，正如前者构成了形式逻辑的客观基础一样，后者构成了辩证逻辑的现实根据。不难看出，冯契对事实界的理解始终与人如何把握世界本身联系在一起，具体而言，他乃是将事实界的秩序作为思维逻辑的根据和前提来把握。

进一步看，事实界的秩序体现了事实间的联系，是内在于事的理。事与理相互联系：事实界的规律性联系依存于事实界，而事实之间又无不处于联系之中，没有脱离理性秩序的事实。理与事的相互联系，使人们可以由事求理，亦可以由理求事。换言之，内在于事的理既为思维的逻辑提供了客观基础，又使理性地把握现实成为可能。

思维的内容并不限于事与理，它总是超出事实界而指向可能界。从最一般的意义上看，可能界的特点在于排除逻辑矛盾，即凡是逻辑矛盾的，便都是可能的。同时，可能界又是一个有意义的领域，它排除一切无意义者。二者相结合，可能的领域便是一个可以思议的领域。冯契强调，可能界并不是一个超验的形而上学世界，它总是依存于现实世界。事实界中事物间的联系呈现为多样的形式，有本质的联系与非本质的联系，必然的联系与偶然的联系，等等，与之相应，事实界提供的可能也是多种多样的。冯契认为，从认识论的角度看，要重视本质的、规律性的联系及其所提供的可能，后者即构成了现实的可能性。现实的可能与现实事物有本质的联系，并能够合乎规律地转化为现实。可能的实现是个过程，其间有着内在秩序。从可能之有到现实之有的转化既是势无必至，亦即有其偶然的、不可完全预知的方面，又存在必然的方面，因而人们可以在“势之必然处见理”。与事实界的考察一样，冯契对可能界的理解，始终没有离开人的认识过程。从事实界到可能界的进展，现实的可能与非现实的可能之区分，由可能到现实的转化，都在不同意义上对应于人的认识秩序。

事实界的联系提供了多种可能，不同的可能对人具有不同的意义。现实的可能性与人的需要相结合，

便构成了目的,人们以合理的目的来指导行动,改造自然,使自然人化,从而创造价值。事实界的必然联系所提供的现实可能(对人有价值的可能),通过人的实践活动而得到实现,便转化为价值界,价值界也可以看作是人化的自然。价值界作为人化的自然,当然仍是一种客观实在,但其形成离不开对现实可能及人自身需要的把握。在创造价值的过程中,人道(当然之则)与天道(自然的秩序)是相互统一的,而价值界的形成则意味着人通过化自在之物为为我之物的实践而获得了自由。

作为广义认识论的构成,对本自然界、事实界、可能界、价值界的考察无疑具有本体论意义,但它又不同于思辨的本体论:它的目标并不是构造一个形而上的宇宙模式或世界图景,而是以认识世界为主线,阐明如何在实践的基础上以得自现实之道还治现实,从而化本自然界为事实界;通过把握事实界所提供的可能以创造价值,在自然的人化与理想的实现中不断达到人的自由。冯契在认识世界的过程中谈存在,并把这一过程与通过价值创造而走向自由联系起来,这一本体论路向无疑有其独到之处。

以上主要着眼于关联认识过程的本体论。从认识论本身看,广义认识论又不同于疏离于本体论的知识论,而是以本体论为其根据。自分析哲学兴起以来,当代哲学对认识论的考察,往往主要以抽象形态的知识论(theory of knowledge)为进路,冯契则不主张仅仅把认识论(epistemology)归为知识论(theory of knowledge)。知识论的进路每每回避了对世界本身的把握问题,从哲学的角度看,这种回避背后常常隐含着消解客观性原则的趋向,后者较为明显地呈现于当代认识论的传统,从所谓观察渗透理论,到拒斥真理的符合论,都不难看到这一点。观察渗透理论本身无疑不无合理之处:它注意到观察过程中并不仅仅包含感性活动,其中也渗入了内在的理论视域。然而,在当代的知识论中,观察渗透理论着重突出的是人的主观背景对认识过程的作用,包括认识者所具有的观念框架对其进一步展开认识活动的影响,这种作用和影响主要突显了认识过程中的主观之维。在真理问题上,当代知识论往往趋向于否定和批评符合论。符合论根据认识内容和认识对象是否符合,判断认识是否具有真理性。这种理论本身的意义以及可能存在的内在问题,无疑都可以讨论。但肯定认识和对象的符合,同时隐含对认识过程客观性的追求,拒绝这一追求,则意味着对客观性的疏离。

在另一些哲学家如哈贝马斯那里,主体间关系往往被提到了重要的位置。哈贝马斯注重共同体中不同主体间的交流和沟通,强调通过以上过程达到某种共识,其中所关注的主要是主体间性。主体间性涉及不同主体之间的讨论和对话,后者在认识过程中无疑具有重要的意义。事实上,冯契也非常注重这一方面,他把群己之辩引入认识过程中,所侧重的便是不同主体间的交流、讨论对认识过程的意义。但是,冯契同时又肯定不能以主体间性拒斥客观性。从逻辑上看,仅仅关注主体间性,认识每每容易限定在主体之间,难以真正达到对象。在疏远、忽略客观性方面,单纯强调主体间性与前面提到的仅仅注重主体性,显然有其相通之处。

在认识论与本体论的关系方面,还存在一种比较特殊的形态,这种形态可以从康德哲学与现代新儒家的相关进路中窥其大概。在康德那里,从知性到理性的进展,构成了其批判哲学的重要方面。知性的讨论主要关乎先天的范畴或纯粹的知性概念,其涉及的问题则包括先天的形式如何与感性提供的质料相结合,以形成普遍必然的知识。理性的讨论则指向超验的理念,包括灵魂、世界、上帝,后者关乎形而上之域。如果说,知性涉及的主要是狭义上的认识论之域,那么,理性则关乎形而上问题,后者在实质上已进入广义的形而上学领域。康德批判哲学的整个构架是从知性到理性,而在由知性到理性的进展中,知性与理性本身似乎也被分为前后两截,从逻辑的层面上看,这种分离的背后,同时蕴含着认识论和形而上学的相分。

与康德的进路有所不同,作为现代新儒家代表人物之一的牟宗三提出了“良知坎陷”说。“坎陷”的本来意义是后退一步或自我否定,“良知”则是道德形而上学视域中的本体,大致可归入康德意义上的理性之域。所谓“良知坎陷”,也就是作为理性本体的良知后退一步,进入知性领域之中,由此发展出中国传统哲学相对较弱的认识论、科学理论,等等。这一思路与康德正好相反:康德是从知性到理性,牟宗三则是从理性到知性。但无论是其中哪一种进路,都内在隐含着认识论和本体论的分离:不管是从知性到理性,还是从理性到知性,其前提都是二者非彼此融合,而是分别存在于不同领域。这种进路从另一个方面体现

了认识论和形而上学的分离。

可以看到,近代以来,哲学演化的趋向之一是认识论与本体论的彼此相分,与此相联系的是对“客观性原则”的拒斥。与这种哲学趋向相对,在“广义认识论”的主题之下,冯契强调,“认识论和本体论两者互为前提,认识论应该以本体论为出发点、为依据”。这一观点明确肯定了认识论问题和本体论问题的联系。在他看来,“心物关系是认识论的最基本的关系,它实际上包含着三项:物质世界(认识的对象)、精神(认识主体),以及物质世界在人的头脑中的反映(概念、范畴、规律)即所知的内容”^①,心物关系涉及人的概念、意识和对象之间的关系,它同时也属本体论所讨论的问题。按冯契的理解,认识论不能像分析哲学中的一些知识论进路那样,仅仅封闭在知识领域中,关注于知识形态的逻辑分析,而不问知识之外的对象。在此,冯契的侧重之点在于将知识论和本体论的问题联系在一起,并由此重新确认认识的客观性原则。从肯定“所与是客观的呈现”,到强调认识过程乃是“以得自现实之道来还治现实之身”,认识的客观性之维在不同层面得到了关注。宽泛而言,认识过程就在于通过知行活动作用于现实,由此把握关于现实本身的不同规定,形成合乎事与理的认识,然后进一步以此引导新的认识过程。在这里,客观性首先体现在认识的过程有现实的根据,引而申之,概念、命题、理论作为构成知识形态的基本构架,也有其本源意义上的现实的根据,而非思辨的构造。

从广义认识论的角度看,把握存在的形上智慧同时制约着认识世界的过程。形上智慧更多地涉及广义上的本体论问题,与之相应,二者的相关性从另一个方面肯定了本体论是认识论的前提。通过确认认识论的本体论基础,肯定认识过程中主体性、主体间性和客观性不可相分,冯契的广义认识论既扬弃了近代以来认识论隔绝于本体论、能知疏离于所知等立场,也超越了仅仅强调认识领域的主体性、主体间性而排拒客观性的趋向。

认识过程同时涉及“得”(获得)和“达”(表达)的关系。“得”关乎知识的获得过程,“达”则涉及知识的表述或呈现形式。引申而言,知识的获得又与认识(包括科学研究)中的发现过程相关,知识的表述或呈现则与论证或确证(justification)过程相涉。从现代哲学看,主流的西方认识论趋向于将认识论限定在论证或知识的辩护过程,而把知识的获得或科学发现过程归结为心理学的问题。知识的论证或辩护无疑是重要的,认识在最初可能只是某种思想的洞见或直觉,后者往往仅仅朦胧地内在于个体之中,无法在主体间传递、交流,因而还很难视为严格意义上的知识。唯有经过论证过程(广义上的“达”),才能使之获得学术共同体中可以交流、批评的逻辑形态,从而被归入知识之列。不过,离开了知识的获得过程,知识之“达”也就失去了前提。与这一事实相联系,冯契的广义认识论在注重知识的确证(包括逻辑论证和实践验证)的同时,也将关注之点指向知识如何获得的问题。在认识出发点上,冯契把“问题”引入认识过程,以“问题”为具体的认识过程的起点。认识论领域的“问题”有多方面的含义,其特点之一在于“知”与“无知”的统一:一方面,主体对将要认识的对象尚处于无知状态,另一方面,他又意识到自己处于无知之中,亦即自知无知,由此便发生了“问题”。冯契同时肯定,从主观方面看,问题往往和疑难、惊异等心理状态相联系。疑难和惊异显然包含着情感、意愿等方面,从而不同于单纯的逻辑形式;与之相联系,把“问题”引入认识过程并以此为认识过程的开端,表明认识过程不可能把心理的问题完全排斥在外。以上看法与分析哲学中的知识论重逻辑、轻心理的立场显然不同。从认识的方式看,冯契特别提到理论思维的作用,在他看来,理论思维是人的思维活动中最重要的东西,认识过程无法与思维过程相分离。思维过程同样也涉及意识和心理的方面,这一事实进一步表明,广义上的认识不可能和心理、意识的方面完全摆脱关联。最后,冯契还具体讨论了理性直觉的问题。直觉往往被理解为非理性的方面,但在冯契看来,这种认识形式并非与理性截然相分,所谓“理性直觉”,便肯定了非理性意义上的直觉与理性之间的关联。在广义的认识过程中,从科学的发现,到后文将论述的转识成智,理性的直觉都构成了不可忽视的方面。

从问题到理论思维,再到非理性意义上的直觉,这些环节内在于认识过程,构成了科学发现、获得新

^① 冯契:《认识世界和认识自己》,第60、37页。

知以及达到智慧的重要方面。由此，冯契把如何获得、发现的问题与如何论证、表达的问题结合起来，使认识过程回归到现实的形态。按其本来内涵，认识过程的展开并不仅仅限于对知识形式的单纯逻辑论证或对知识确证度的断定，知识的论证与知识的获得难以完全分离。被分析、被确证的知识内容首先有一个如何获得的问题，深层的论证总是关联后者。冯契的广义认识论通过肯定“得”和“达”的统一，将认识过程中获得（发现）的环节和论证的环节结合起来，由此扬弃了现代知识论中仅仅关注形式层面论证的偏向。

从更广的意义看，单纯的论证过程往往和静态的逻辑分析相联系，而科学“发现”及“获得”知识的过程总是展开为动态的活动。冯契在总体上把人的认识过程看作从“无知”到“知”、从“知识”到“智慧”的进展，无论是从“无知”到“知”，抑或从“知识”到“智慧”，都表现为动态的过程。作为这一广义过程的内在体现，“得”和“达”的统一在肯定认识展开为过程的同时，也进一步扬弃了仅仅关注静态逻辑分析的知识论进路。

综而论之，就其联系人的知行过程考察存在而言，广义认识论可以视为基于认识论的本体论；就其以本体论为认识论的出发点而言，广义认识论又表现为基于本体论的认识论。进一步看，在广义认识论中，对自由人格（理想人格）的把握，同时展现了认识论与价值论的关联，这种关联可以看作是事实认知与价值评价相互统一的展开。在这里，广义认识论之“广”，即展现为认识论、本体论、价值论的统一，后者既是智慧说的具体化，也是对近代以来认识论趋向于狭义知识论的回应。

四、转识成智如何可能

如前所述，作为智慧说的体现，广义认识论的特点在于其中包含形上智慧的探索和追寻。形上智慧本身又有是否可能的问题，当冯契把“逻辑思维能否把握具体真理”作为广义认识论的问题之时，便已涉及这一方面，而在广义认识论的展开中，这一问题首先得到了肯定的回答。与“是否可能”相关的是“如何可能”，二者都涉及转识成智的问题。从源头上看，转识成智与佛教唯识宗相联系。在唯识宗那里，“识”主要表现为分别、区分，其特点是仍停留于我执、法执的层面上；“智”则超越执着，表现为由迷而悟的认识状态。冯契不限于佛教的视域，把转识成智理解为从知识到智慧的飞跃过程，而这一过程如何可能的问题与形上智慧如何可能在实质上呈现一致性。对此，冯契从不同方面作了探索。

首先是理性直觉。前已提及，直觉与理性的分析、逻辑的推论相对，通常被看作非理性的认识方式，其特点在于对事物内在规定和本质的直接把握，理性则更多地表现为以逻辑思维的方式来理解和把握对象。在冯契看来，非理性意义上的直觉与理性不可截然相分。这一看法的背后，蕴含着对人类认识世界过程（包括对形上智慧的把握过程）中理性的方面和非理性的方面彼此交融的肯定，后者赋予“转识成智”以独特的认识论内涵。关于“转识成智”，一些研究者往往持怀疑态度，在他们看来，这一过程似乎包含某种神秘主义的趋向。此处的关键在于，对冯契而言，理性和非理性无法完全分离，“转识成智”也不仅仅是非理性意义上的体悟过程：“理性直觉”这一提法，本身即表现了将理性和非理性加以沟通的意向。

在认识论意义上，直觉往往表现为认识中的飞跃。作为飞跃的实现形式，直觉需要理性的长期准备，没有理性的积累、准备，飞跃无法达到。从以上角度看，冯契所说的“转识成智”同时表现为渐进和顿悟、过程和飞跃之间的统一。一般而言，如果仅仅专注于飞跃、顿悟，直觉每每容易流于神秘的体验，然而，把飞跃和领悟与理性的长期积累、逻辑思维的逐渐准备联系起来，直觉之上的神秘形式便可以得到某种消解。

在当代哲学中，牟宗三曾对智的直觉作了考察。牟宗三所说的智的直觉，首先与康德哲学相联系。康德区分现象与物自体，认为人的感性直观只能把握物自体对人的作用，亦即现象，至于物自体本身，则无法由感性直观把握：在逻辑上它只能诉诸理性直观或智的直观。既然人无法直观到事物的本然形态（物自体）而只能直观事物呈现于人的形态（现象），人就不具有理性直观的能力。牟宗三批评康德否认人具有智的直觉，认为这是对人的认识能力的限制。与康德不同，牟宗三强调人具有理性直观，而这种直观主要又被理解为对形上的道德本体的把握或道德意识（良知）的当下呈现。就其内涵而言，康德视域中的智的直观或理性直观与牟宗三所理解的智的直觉显然有所不同：康德的智的直观或理性直观主要对应于物自体，

牟宗三的智的直觉则主要指向形上的道德本体或当下呈现的道德意识（良知）。从形式的层面看，牟宗三所说的智的直觉似乎近于理性直觉，然而，以形上的道德本体或道德意识（良知）的当下呈现为智的直观之内容，无疑在突出直觉的超验性和当下性的同时，既淡化了直觉与理性的联系，也疏远了直觉与现实之间的关联，这一意义上的直觉，在相当程度上表现出思辨、抽象的性质。与之相异，冯契不仅在理性直觉中对非理性与理性作了沟通，而且强调理性直觉与现实存在的不可分离性：“在实践中感性活动给予的客观实在感是全部认识大厦的基础，理性的直觉无非是理性直接把握这种客观实在感，于是感性呈现不只是作为知识经验的材料，供抽象之用，而且更呈现为现实之流，呈现为物我两忘、天人合一的境界。”^①对理性直觉的如上理解，无疑使之进一步区别于神秘的体验而展现现实的品格。

按冯契的理解，通过理性直觉而达到对形上智慧的领悟，同时需要经过辩证综合的过程。辩证综合在某种意义上可以理解为逻辑的分析和辩证思维之间的结合，它既以逻辑的分疏、辨析为前提，也意味着超越分辨，把握事物之间的联系，达到整体上的领悟和把握。在辩证的综合中，包含着范畴的运用：“利用‘类’的同异，我们讲相反相成的原理；利用‘故’的功能、作用，我们讲体用不二的原理；利用‘理’的分合，我们讲理一分殊的原理，这些原理都是辩证的综合。”^②这里的类、故、理，属普遍层面的范畴，其中不仅包含多样性的统一，而且以同异、体用、分合之间的相互作用为更深层的内容。进一步看，辩证的综合同时表现为从抽象到具体的运动，并展开为历史与逻辑的统一。在这里，综合的辩证性质既意味着超越单纯划界、执着分离的视域，从整体、统一的层面把握世界，也意味着扬弃静态规定，从过程的层面把握世界。

在冯契那里，形上智慧如何可能的问题，同时与智慧的实践向度联系在一起，“转识成智”同样涉及智慧的实践层面。智慧的实践向度首先体现于冯契所提出的“化理论为方法、化理论为德性”这两个著名观念。理论既得之现实，又还治现实，所谓“化理论为方法”，主要与人作用于对象的过程相联系：广义上的方法既关乎对事物的认识和把握，也涉及对事物的作用，二者都离不开实践过程。“化理论为德性”，则体现于人自身的成长过程，其形式表现为以理论引导实践过程，由此成就人的德性。以中国哲学的概念来表述，以上两个方面具体表现为成己与成物。形上智慧来自实践过程又进一步运用于实践过程；通过“化理论为方法、化理论为德性”，形上智慧既落实于现实，又不断获得新的内容，由此得到进一步的深化和丰富。

可以看到，在体现于实践的过程中，智慧同时取得了实践智慧的形式，事实上，与“化理论为方法、化理论为德性”相联系的“转识成智”，内在地包含着对实践智慧的肯定。这一意义上的“转识成智”不同于智慧的思辨化，相反，它赋予形上智慧以实践的品格。从最一般的层面看，实践智慧以观念的形态内在于人自身之中，同时又作用于人的知行过程或广义的实践过程。这里既内含与一定价值取向相应的内在德性，又渗入了人的知识经验，这两者又进一步融入人的现实能力之中，并且相应地具有规范的意义。从具体作用看，实践智慧的重要特点在于将实践理性和理论理性、说明世界和改变世界沟通起来：从逻辑上说，纯粹的理论理性仅仅关注说明世界，而单纯的实践理性则主要侧重于变革世界。在实践智慧中，以说明世界为指向的理论理性与以改变世界为指向的实践理性彼此关联，智慧的实践意义也由此得到体现。

正是基于“转识成智”的实践之维，冯契在肯定理性直觉、辩证综合的同时，又提出了德性自证。德性自证侧重于在实践过程中成就自我，它既涉及凝道而成德，也关乎显性以弘道：“我在与外界的接触、交往中使德性得以显现为情态，而具有感性性质的事物各以其‘道’（不同的途径和规律），使人的个性和本质力量对象化，成为人化自然，创造了价值。这便是显性以弘道。”^③这里的“本质力量对象化”便表现为广义的实践过程，它使自我的成就、德性的提升不同于单纯的自我反省和体验。如果说，理性直觉、辩证综合较为直接地与智慧的理论意义相涉，那么，德性自证则更多地突显了智慧的实践意义。在变革世界的过程中成就自我，同时从实践的层面为“转识成智”提供了现实的担保。

对“转识成智”的如上理解展现了走向形上智慧的多重方面。在理性和非理性的沟通、过程和飞跃的

①②③ 冯契：《认识世界和认识自己》，第247、249—250、253页。

统一中,交错着逻辑分析和辩证综合之间的互动,德性的自证,则进一步使智慧的实践意义得到彰显。通过理性直觉、辩证综合、德性自证以实现转识成智,不仅是主体走向智慧的过程,而且也是智慧现实化的过程。在此意义上,冯契的以上看法既体现了对形上智慧如何可能的具体思考,也从更深的层面上展现了对智慧遗忘与智慧思辨化的超越。

五、人格学说与价值原则

“转识成智”以德性自证为题中之义,德性自证则涉及自我成就,后者更直接地关联着人格培养的问题。从更广的角度看,冯契的广义认识论已将理想人格如何培养作为追问的内在问题,这同时意味着智慧说以人格理论为其题中之义。以此为逻辑前提,冯契具体提出了平民化自由人格的学说。在中国传统文化中,人格培养的目标往往被规定为成就圣贤,理想人格则相应地表现为圣贤、君子,这种人格形态与等级社会结构存在某种历史的联系。平民是近代视域中的社会成员,“平民化”表现为人格形态从传统意义上的圣贤、英雄向普通人转化,这一转化同时意味着人格形态从传统走向近代。事实上,平民化的人格,便可以视为理想人格的近代的形态。

与“平民化”相联系的是人格的“自由”规定,“平民化自由人格”在总体上突出了理想人格和自由之间的关联。按照冯契的理解,自由是人的本性,人区别于动物的根本之点在于人具有追求自由、实现自由的品格,自由人格可以看作是自由的本性在人格之上的体现。从价值层面看,人的这种自由品格与真善美联系在一起。冯契从三个方面对自由作了解释:“从认识论来说,自由就是根据真理性的认识,来改造世界,也就是对现实可能性的预见同人的要求结合起来构成的科学理性得到了实现。从伦理学来说,自由就意味着自愿地选择、自觉地遵循行为中的当然之则,从而使体现人类进步要求的道德理想得到了实现。从美学来说,自由就在于在人化的自然中直观自身,审美的理想在灌注了人们感情的生动形象中得到了实现。”^①在此,作为人存在的本性以及人追求的理想,自由的实质内涵具体表现为真善美的统一。这一意义上的自由具有现实的价值内涵,而非空洞、无内容的思辨预设。可以看到,以平民化的自由人格为理想人格的内容,既体现了人格形态的近代转换,又赋予它以自由的品格并使之与真善美的理想紧密地联系在一起,从而避免了人格的抽象化。

人的理想存在形态与现实存在形态无法分离,对理想人格的规定,同时基于对人的现实存在的理解。在这一意义上,“何为人”与“何为理想之人”具有内在关联。从历史上看,儒家很早就辨析人禽之分,对人与动物加以区分的背后,便蕴含着何为人问题。在近代,康德提出了四个问题,即“我可以知道什么”“我应当做什么”“我可以期望什么”“人是什么”,其中,“人是什么”构成了康德哲学追问中带有总结性的问题。

关于何为人、何为理想之人,冯契主要从三个方面作了考察。首先是个体性和社会性的关系。在传统儒学中,人禽之辨首先与肯定人的社会性、群体性相联系。孟子特别强调“圣人与我同类者”^②,亦即从类的角度,肯定圣人与自己属于同一类。就总体而言,人的群体性品格在传统儒学中被置于重要位置之上,后来荀子在考察人与动物的区别时,也把“人能群,彼不能群”作为二者不同的根本之点。相对而言,康德在提出何为人之时,突出的首先是人的自由意志,自由意志总是与一个一个的个体联系在一起,从而,在自由意志之后,蕴含着对人的存在中个体性品格的肯定。广而言之,近代以来主流的哲学都把人的个体性品格放在突出的位置上,个体性原则同时也构成了近代启蒙思想的重要价值原则。可以看到,中国传统哲学和西方近代以来的哲学分别强化了人的存在规定中的一个方面:传统儒学把群体性放在首要地位,西方近代以来的主流哲学则首先侧重于人的个体性规定。

在冯契看来,真实、具体的人一方面具有社会性的品格,另一方面又具有独立性(这种独立性与近代以来的个体性具有相通之处);对于理解人的真实存在来说,社会性和独立性都不可或缺。有鉴于中国传

^① 冯契:《人的自由和真善美》,上海:华东师范大学出版社,1996年,第27—28页。

^② 《孟子·告子上》。

统哲学把群体性放在比较突出的位置之上，冯契对自由个性给予了比较多的关注。按冯契的理解，自由个性具有本体论的意义，可以视为精神创造的主体。所谓精神创造的主体，也就是广义文化创造的内在根据。人的创造活动不仅基于物质层面的资源，而且以创造者本身的精神形态为内在根据，自由个性即与之相关。从何为人、与何为理想之人的统一看，人的社会性品格和自由独立个性既是实然，也是应然：就实然而言，社会性品格和自由个性的统一表现为人的现实存在形态；从应然的角度考察，这种形态同时也具有理想的特点，是人应当追求并使之实现的人格之境。冯契的以上看法，可以视为对历史上群己之辩的某种总结，其内在的趋向在于扬弃群己之辩上的不同偏向，走向两者之间的沟通。

人的存在规定同时关乎理和欲的关系。在传统哲学中，特别在宋明理学那里，理欲之辩是重要的论题。从人的存在这一角度看，“理”更多地与人的理性本质相联系，“欲”则与人的感性欲求、感性存在形态相关。传统哲学中的理欲之辩，主要便讨论感性存在与理性本质这两者之间应该如何定位，与之相关的实质问题，则是何为真实的人。一些哲学家往往把感性的方面放在突出的位置，所谓“食色，性也”，便体现了这一点。根据这一看法，食、色这种基本的感性需求便构成人之为人的本质，它所强调的是感性存在对于人的优先性。与之不同，主流的儒学将人的理性本质视为人之为人的根本方面，从先秦儒学到宋明儒学，人的理性本质往往被放在首要的位置。在宋明儒学中，理欲之辩便与心和性、道心和人心等论辩联系在一起，人心主要与人的感性欲求相联系，道心则可以看作是天理的化身。关于二者的关系，正统理学的基本理解是：“须是一心只在道心上，少间那人心自降伏得不见了。人心与道心为一，恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一。”^①这一看法的背后即净化人心、以理性的本质为人的主导规定。在强调理性优先的同时，正统化的理学对于人的感性存在以及与此相关的感性需求往往表现出某种虚无主义的趋向。理学所追求的理想人格是“醇儒”，所谓“醇儒”，即以内化的天理为人格的内容，其中已剔除了表现为“人心”的感性规定，这种看法显然未能使人的存在中的感性之维获得合理的定位。

在西方哲学中也可以看到类似的哲学趋向。一方面，从柏拉图到黑格尔，主流的西方哲学把理性方面放在突出地位，理性主义往往成为主流的哲学形态，怀特海所谓全部西方哲学不外乎柏拉图哲学的一个注脚，也涉及这一趋向。后现代主义在批评、反思西方文化之时，常常把拒绝理性主义、解构逻各斯作为它的旗帜，而拒绝理性主义、解构逻各斯的历史前提，就是理性主义曾在西方文化中占据主导地位。另一方面，人的存在中非理性的规定也以不同的形态在西方哲学中得到了关注和强调。近代以来，从尼采、叔本华到存在主义以及后现代主义等，都在不同意义上突出了人的存在中的非理性方面。在这里，同样可以注意到理性和非理性（包括感性）之间的张力。

可以看到，无论是在中国哲学的衍化过程中，抑或在西方哲学史上，都有一些哲学家比较多地突出了人的存在中理性这一维度，另一些哲学家则更为强调非理性（包括感性）的方面。如何适当地定位理性和非理性（包括感性），始终是哲学史中需要面对的一个问题。哲学衍化的以上历史构成了冯契考察和理解人的前提。按冯契的理解，理和欲在广义上关乎感性、理性和非理性，对人而言，感性、理性和非理性本身是相互统一的，理和欲在人的成长过程中都应加以关注。理欲之间的这种统一，同时也表现为自身的全面发展：理欲统一与人的全面发展在冯契看来是两个相互关联的问题。对理欲统一与人的全面发展之间联系的确证，意味着在理论上克服仅仅强调理或单纯突出欲的不同偏向。在这里，何为人、与何为理想之人同样相互关联：从“何为人”的层面看，人的现实存在表现为理（理性本质）与欲（感性存在）的统一，从“何为理想之人”的角度看，理欲统一以及与之相关的人的全面发展，则应当成为理想人格的目标。

与理欲关系相关的是天人关系。从中国哲学看，广义上的天人之辩既涉及人与外部自然的关系，也关乎人的天性和德性，这里的德性表现为化人的品格，天性则与人的自然之性相关联。历史地看，早期儒家已提出“赞天地之化育”（《中庸》）、“制天命而用之”（荀子），其侧重点在于人对自然的作用。就天人关系而言，儒家的以上观念把人的作用放在更突出的地位：“赞天地之化育”意味着现实的世界并不是本然

^①《朱子语类》，卷七十八。

形态的洪荒之世，其形成过程包含人的参与。换言之，人的活动在现实世界的生成过程中不可或缺。从人自身的存在看，儒家反对停留于本然的天性，要求化天性为德性，后者意味着通过人的知行过程，使人性中的先天可能转换为合乎伦理规范的德性。不难看到，无论是“赞天地之化育”，还是“化天性为德性”，天人关系中的人道之维被提到更为优先的层面。与之相对，道家一方面强调道法自然：从人的作用与自然法则的关系看，合乎自然、顺乎自然是其更为根本的主张；另一方面，又强调“无以人灭天”，即反对以人为的规范、教条去束缚人的天性。以上两者构成了道家对天人关系的基本理解，其中，与天相联系的自然原则被放在突出的位置上。

天人关系上的不同趋向，同样存在于西方思想的衍化过程。一方面，古希腊的普罗泰戈拉已提出：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”^①在此，人被视为判断万物的基本标准。近代以来总的趋向是强调人对自然的征服，在人对自然的主导、支配过程中，逐渐形成了人类中心主义的观念。从人是万物的尺度到人类中心主义，都把人在突出、主导的位置上。另一方面，西方思想中也存在推崇自然的传统，即使在近代，也可以看到这一点，卢梭便对自然给予了高度的重视。按照卢梭的看法，“凡是来自自然的东西，都是真的”，“文明社会的很多痛苦都是人自己造成的，只要我们保持大自然给我们安排的简朴生活，这些痛苦都可以避免”，“在自然状态下没有奴役、统治”，如此等等。^②在这里，自然被赋予理想、完美的形态，它构成了西方对天人关系看法的另一面。在当代哲学中，依然可以注意到这一趋向。以海德格尔而言，他曾批评人道主义，认为人道主义本身即是形而上学，其特点在于关注存在者而遗忘了存在。按海德格尔的理解，整个西方传统形而上学的最大问题就是仅仅关注存在者而遗忘了存在，人道主义也没有离开这一传统。与批判人道主义相联系的是对技术的批判，后者意味着拒绝技术的专制、反对技术对人的自然天性的扭曲，等等。这种批评与海德格尔追求所谓“诗意地栖居”彼此呼应：“诗意地栖居”意味着超越技术统治，从人走向天，重新回到合乎自然（具有诗意）的生活。现代的一些环境伦理学进一步从批评人类中心主义走向另一个极端，并由此趋向于将人与人之外的其他存在等量齐观：相对于其他存在，人并没有自身的内在价值。可以说，近代以来，广义上的启蒙主义趋向于人类中心主义，而广义上的浪漫主义则强调自然的价值，在这种不同趋向之背后，是天与人之间的对峙。

不难注意到，无论是中国传统哲学，还是西方哲学，在如何理解天人关系的问题上，都包含着某种张力。与哲学史上天道与人道相互对峙的趋向不同，冯契认为：“人根据自然的可能性来培养自身，来真正形成人的德性。真正形成德性的时候，那一定是习惯成自然，德性一定与天性融为一体了。就是说，真正成为德性，德性一定要归为自然，否则它就是强加的东西，那就不是德性。”^③一方面，肯定不能忽视人的价值创造、人自身的存在价值，以及人的尊严，其中确认的是人道原则；另一方面，又从两个角度强调尊重自然法则、关注人自身的天性：德性的培养需要基于天性所蕴含的自然的的可能性，德性的完成则应当归于自然（亦即使之成为人的第二自然），其中体现了对自然原则的肯定。在冯契看来，天人关系上合理的价值取向，就是人道原则与自然原则的统一，这种统一的内在意义，在于扬弃天与人、自然法则与人的价值创造之间的对峙和紧张。价值观上自然原则与人道原则的如上统一，既可以看作是对中国传统哲学中天人之辩的总结，也可以视为对西方近代以来强调自然价值的广义浪漫主义与突出人的力量和价值的广义启蒙主义的回应。从对人的理解看，自然原则与人道原则的统一同样构成了基本前提：唯有从天人统一观念出发，才能把握人的真实形态。具体而言，对人的内在天性不能忽视，对人之为人的存在价值也应予以肯定。

要而言之，在冯契那里，对何为人、何为理想之人的理解与对合理价值原则的把握联系在一起。自由个性和社会性的统一、理与欲的统一、自然原则与人道原则的统一，既是理解人的基本出发点，也是实现理想人格应当依循的基本价值原则。

自由人格同时具有实践的向度。就其现实形态而言，人格并非仅仅呈现为内在的精神性规定，而是与

① *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Harvard University Press, 1983, p.125, 参见《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1982年，第138页。

② 卢梭：《论人与人之间不平等的起因和基础》，北京：商务印书馆，2007年，第48、53—54、81—82页。

③ 冯契：《认识世界和认识自己》，第223—224页。

道德实践的过程相联系，并具体地体现于其中。作为人格的体现形式，道德实践本身应该如何理解？在这一问题上，哲学史上有规范伦理和德性伦理的分野。从西方哲学史来看，亚里士多德通常被看作是德性伦理的代表，其伦理学则被理解为德性伦理的系统。德性伦理的重要之点，在于注重人的内在德性和品格，以成就人（to be）作为成就行为（to do）的前提。与之相对，康德所建构的义务论则被视为规范伦理的系统，后者的特点则在于强调普遍的道德原则对道德行为的制约意义。当然，康德哲学有其复杂性，前面曾提到，康德对人的自由意志给予了较多关注。然而，在康德哲学中，自由意志同时又被理解为理性化的意志或实践理性：“意志不是别的，就是实践理性。”^①这种理性化的意志与普遍的规范具有内在的相通性，事实上，对康德来说，规范本身即理性所立之法。与之相应，出于自由意志的实质涵义，便是服从内在的理性规范，后者被视为道德行为的重要担保。

在中国哲学中，儒家比较注重普遍原则对人的行为的制约，儒家所倡导的仁义礼智信，等等，便既是德目，又是规范；作为规范，它们同时构成了道德实践中应当自觉遵循的普遍准则，这一进路侧重的是道德实践中的自觉原则。相对而言，道家强调行为应出乎自然、合于天性，合于天性同时意味着合乎人的内在意愿，与之相联系的是道德实践中的自愿原则。进一步看，在儒家内部也有不同趋向，以宋明理学而言，朱熹比较注重天理对行为的制约，天理即形而上化的普遍规范；与之有所不同，王阳明从心体出发，肯定好善当如好好色，由此更多地侧重于人的内在意愿对行为的影响。

在哲学史上的如上衍化中，道德行为的自觉原则与自愿原则呈现相互分离的形态。对冯契而言，这种分离显然未能把握道德行为的合理形式。按冯契的理解，真正的道德行为一方面展现为遵循道德原则的过程，具有自觉的性质；另一方面又出于主体的内在意愿，从而具有自愿的品格。仅仅依从道德原则，行为往往容易引向外在强制；完全以内在意愿为出发点，行为则常常流于自发或盲目的冲动，二者都很难视为完美的道德行为。有鉴于此，冯契将合理的道德行为原则概括为自觉原则和自愿原则的统一，并把二者的这种统一，视为达到道德自由的前提。

从人格学说的层面看，自觉与自愿的统一突显了自由人格的实践向度；就伦理的形态而言，自觉原则体现了与规范伦理的某种一致性，自愿原则则更直接地关乎德性伦理。在此意义上，肯定自觉原则与自愿原则的统一既赋予理想人格以更现实的品格，也表现为对德性伦理和规范伦理的双重扬弃。作为智慧说的一个重要方面，以上看法进一步展现了智慧说在哲学史中的意义。

六、语言、意识与存在

前面所论转识成智以及自由人格的学说，都属智慧说的具体内容。从整体上看，无论是智慧的“得”与“达”，还是自由人格的培养或与自由人格相联系的价值系统的把握，等等，都关乎广义的语言和意识。语言和意识有其独特性，它们首先是人这一存在的基本品格：人常常被称为语言的动物，这种看法从一个侧面表明了语言与人的存在之间的内在关联。同时，语言又是人把握存在的手段和形式。与此相近，意识也既与人的存在息息相关（无论从理性的层面看抑或从非理性层面说，意识都与人的存在无法分离），又和人把握存在的过程紧密联系在一起。这样，在讨论智慧的生成、智慧的得与达等问题之时，语言与意识都是无法忽略的方面。

历史地看，关于语言，既有正面肯定其作用的哲学进路，又存在着对语言能否把握存在的质疑。道家提出“道可道，非常道；名可名，非常名”，并一再强调“道常无名”，便突出了道与一般名言之间的距离。在老子、庄子那里，可以一再看到对名言能否把握道的存疑。王弼由得象而忘言、得意而忘象，引出“得意在忘象，得象在忘言”的结论，亦即将放弃名言视为把握普遍原理的前提。禅宗进一步提出了“不立文字”的主张，其中亦蕴含着消解文字作用的趋向。在当代哲学中，同样存在着对语言能否把握形而上原理的质疑，维特根斯坦便区分了可说与不可说，认为：对不可说的东西，“必须保持沉默”。所谓可说的东

^① Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Hackett Publishing Company, 1993, p.23.

西,主要关乎逻辑命题、经验陈述,不可说的对象则涉及形而上的原理。依此,则语言只能止步于形上之域。

对以上立场,冯契始终保持理论上的距离。在他看来,当禅宗说“不立文字”之时,实际上已经有所“立”:提出“不立文字”,同时即借助文字表达了相关的主张和观念。在此意义上,不立文字事实上难以做到。冯契明确地指出,理论思维离不开语言,“理论思维主要要用语言文字作符号”,“正是词,使人得以实现由意象到概念的飞跃”。^①作为理论思维借以实现的形式,语言的作用不仅仅表现在对经验对象的把握之上,而且同样涉及对道的理解。冯契一再确认言、意可以把握道:“我们肯定人能够获得具体真理,那就对言、意能否把握道的问题作了肯定的回答。”^②对语言与道(具体真理)的关系的如上看法,与道家的“道常无名”、禅宗的“不立文字”,以及维特根斯坦的“沉默”说,形成一种理论上的对照。

肯定名言不仅可以把握经验对象,而且也能够把握道,这一看法有其哲学史的渊源。在先秦,荀子对名言的性质和作用已作了多方面的考察,概括起来,这种考察体现在两个方面。其一,以名指实(或“制名以指实”),即名言可以把握经验领域的具体对象和事物;其二,以名喻道(或以名“喻动静之道”),即名言能够把握形上原理。王夫之更明确提出:“言者,人之大用,绍天有力而异乎物者也。”^③对王夫之而言,语言作为人区别于其他存在的规定,其作用不仅仅限定于经验生活,而且也表现在它们与道的关系之中。关于后者,王夫之作了如下概述:“言、象、意、道,固合而无畛”^④,畛即界限,“无畛”意味着言、意、象与道之间没有截然相分的界限。冯契关于语言和概念既可以把握具体对象,也能够把握普遍之道的看法,无疑上承了荀子、王夫之等哲学家关于名言与物、名言与道关系的观念。

在肯定语言作用的前提之下,冯契对语言的表达方式做了进一步的辨析。在这方面,值得关注的是他对语言的意义和意蕴的区分。意义更多地与语言所指称的对象相联系,“命题的意义就在于命题和事实之间相一致或不一致”^⑤。意蕴则与主体意愿、情感的表达相关联,包括意向、意味等。以当代分析哲学为背景,便不难看到这种区分的理论意义。分析哲学对语言的研究,往往表现出某种逻辑行为主义的趋向,后者的特点体现在语言表达和意识过程的分离。在这方面,后期维特根斯坦具有一定的代表性。与前期的图像说相对,后期维特根斯坦将语言的意义与语言的运用联系起来,并把语言的运用理解为一个在共同体中展开的游戏过程。作为共同体中的游戏过程,语言首先被赋予公共性的品格:维特根斯坦之拒斥私人语言(private language),也表现了这一点。然而,由强调语言的公共性,维特根斯坦又对主体内在精神活动的存在表示怀疑。在他看来,内在的过程总是需要外部的标准:人的形体是人的心灵的最好图像;理解并不是一个精神过程(mental process),遵循规则(如语法规则)也主要是一个实践过程(共同体中的游戏),而与内在的意识活动无关。语言及其意义无疑具有公共性,但另一方面,在不同个体对语言的表达和理解过程中,又可以具有意味的差异。在这里,需要对意义和意味加以区分,语言符号的意义固然包含普遍内涵,但这种普遍的意义在个体的表达和理解过程中又往往存在某种差异:同一语词所表达的意义,在不同的个体中每每引发不同的意味。以“牛”这一语词而言,对动物学者来说,其涵义也许主要是“偶蹄的草食动物”,而在以牛耕地的农民心目中,“牛”则首先呈现为劳动的伙伴,后者赋予该词以独特的情感意味。后期维特根斯坦所代表的分析哲学仅仅强调意义的普遍性,而对意味的如上差异则未能给予充分关注。从这一前提看,冯契区分意义和意蕴,无疑对当代分析哲学在语言问题上的偏向(注重语言的普遍形式而忽视其多样意蕴)作了理论上的扬弃和超越。

进一步看,在当代分析哲学中,同时存在着另一种趋向,即仅仅限定在语言的界域之中,不越语言的雷池一步。维特根斯坦比较早的时候就提出:“我的语言的界限意味着我的世界的界限。”^⑥界限意味着区分,在此,语言似乎不再表现为达到外部世界的通道,而是构成了走向外部存在的屏障,人对世界的理解无法

①②⑤ 冯契:《认识世界和认识自己》,第88、89页,第50页,第84页。

③ 王夫之:《思问录·内篇》。

④ 王夫之:《周易外传·系辞下》。

⑥ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5·6, Dover Publication, Inc., 1999, p.88, 参见《逻辑哲学论》5·6,北京:商务印书馆,1996年,第79页。

超越这一屏障。

当存在被限定于语言或语言被规定为存在的界限时，则语言之外的真实存在便成为某种“自在之物”。确实，在语言成为界限的前提下，主体显然难以达到“界限”之外的真实存在。按其本来形态，语言似乎具有二重性：作为一种有意义的符号系统，它本身既是特定形态的存在，又是达到存在的方式。如果过分强化语言所体现的存在规定，便可能将这种特定的存在形态不适当地夸大为终极的、乃至唯一的存在；另一方面，语言的另一功能（即作为达到存在的方式这一功能），则隐含着如下可能：手段或方式本身被赋予本源的性质，或者说，达到对象的方式，被等同于对象本身。不管处于以上的何种情形，都可能导致对真实存在的掩蔽。^①

20世纪的所谓“语言哲学转向”衍化到后来，确乎逐渐使语言成为人自我设定的牢笼，与之相关的是仅仅关注语言中的存在形式、忽视语言之外的真实世界这一类偏向。在分析哲学所热衷的思想实验中，亦不难看到这一点。思想实验是一种理想化的方式，理想化意味着抽象化，在理解世界时诚然可以借助各种抽象的手段，在此意义上，无论人文科学还是自然科学，思想实验都有其意义，但思想实验本身应基于现实根据，同时，作为研究手段，其最终目的在于说明现实世界，亦即以得自现实之道，还治现实本身。然而，在分析哲学那里，思想实验往往表现为以逻辑的方式构造现实中不存在的关系或场景，以此展开逻辑层面的分析，在这一过程中，现实的出发点和现实的指向，往往被忽略或模糊，而思想实验本身似乎主要表现为以语言的游戏，满足思辨的兴趣。它从一个方面表明，限定于语言所构造的世界，往往导致疏离于真实的存在。

与以上倾向相对，冯契明确地肯定语言与客观存在或客观世界之间的关联。在他看来，由语言而形成的概念结构“既是客观事物之间联系的反映，又积淀着社会的人们的经验与传统”^②。也就是说，以语言来表述的概念系统所把握的是客观事物本身，而不仅仅是语言本身的构造物。这一观点的内在旨趣，在于重建语言和真实世界之间的联系：以语言为存在的界限，在实质上导致语言与存在的分离，相对于此，冯契肯定语言和实在之间的关联，则使语言与真实世界由分离重新走向沟通，后者同时从一个方面折射了冯契智慧说在20世纪所呈现的哲学意义。

前面提到，在20世纪哲学中，与语言相关的是意识的问题。从当代哲学来看，较之分析哲学关注语言的问题，现象学对意识作了更多的考察。尽管现象学的奠基人胡塞尔早期持“反心理主义”的立场，但这并不意味着其哲学与意识、心理完全隔绝。事实上，胡塞尔的整个哲学工作的基点，没有离开对意识的哲学分析和把握。如前所述，胡塞尔的理想是使哲学走向严格科学的形态，并将整个哲学大厦建立在可靠的、具有明证性的基础之上。在胡塞尔那里，这一基础乃是通过本质还原、先验还原而达到的所谓“纯粹意识”或“纯粹自我”。可以看到，一方面，其整个哲学的出发点表现为纯粹的意识，尽管胡塞尔一再强调这种意识与一般经验意识、日常心理不同，具有先验性质，但相对于语言而言，“纯粹意识”又属意识之域；另一方面，通过多重“还原”过程而达到的纯粹意识又带有明显的思辨和抽象性质。

在肯定精神、意识的意义方面，冯契与现象学呈现了某种相通之处。作为智慧说的体现，广义认识论以认识世界和认识自己为指向，对冯契来说，所谓“认识自己”也就是认识作为精神主体的人类本性，而精神主体就是心灵。认识自己具体而言就是认识自己的心灵、德性以及这两者之间的关系，也就是心与性之间的关系。在以上方面，冯契不同于疏离意识及其过程的分析哲学^③，而更接近于关注意识的现象学。

不过，在肯定心灵和意识的研究意义的同时，冯契又致力于“精神去魅”，后者同时表现为扬弃现象学对意识的思辨化、抽象化。冯契首先上承黄宗羲关于本体和工夫关系的看法。黄宗羲曾指出：“心无本体，工夫所至即是本体。”^④这里的本体不是指外在的物质实体，而是人的精神本体或精神形态。按黄宗羲的看

① 杨国荣：《道论》，北京：北京大学出版社，2011年，第160—161页。

② 冯契：《认识世界和认识自己》，第89页。

③ 分析哲学尽管也包含对心的哲学（philosophy of mind）的研究，但这种研究往往被还原为语言分析，其具体内容不外乎辨析表示心（mind）的语言和概念，后者与分析哲学的逻辑行为主义趋向似乎也呈现某种彼此呼应的关系。

④ 黄宗羲：《明儒学案·序》。

法,精神本体不是先验的存在,而是在人的工夫展开过程中逐渐形成的;所谓工夫,可以理解为基于认识世界和改变世界过程的精神活动。冯契肯定了以上观念,并进一步认为:“能动的精神活动中确实所形成了一种秩序、结构,有种一贯性的东西,我们所以把它叫作‘心之体’。”^①根据这一理解,心之体并不具有任何神秘、先验的形式,而是形成于现实的精神活动过程。冯契同时认为,自由的德性不仅与时代精神为一,而且“与生生不息的实在洪流为一”^②,后者意味着人的自由德性和实在过程之间并非彼此分离:二者通过成己与成物的现实过程而相互关联。这种看法确认了意识和实在世界之间的关联,从而不同于现象学“悬置存在”的进路。关于德性的具体形成过程和作用过程,冯契以“显性以弘道”和“凝道以成德”加以概括,其中突出的是心和物之间、德性和存在的法则之间,以及根据法则而展开的具体活动之间的相互作用。质言之,德性作为内在的精神品格,其生成过程离不开心物之间的互动和知行之间的互动,这一意义上的精神本体,显然不同于现象学视域中的纯粹意识。

基于以上看法,冯契进一步对心和性的关系做了具体的辨析。历史地看,对心性问题的考察是中国哲学的重要内容,心性之学本身逐渐成为宋明以来哲学的内在构成。当然,在对心性的理解方面,理学又包含不同的进路。以程朱为代表的理学将“性”提到重要的地位,由此突显了“性体”(普遍的本质),后者在某种意义上可以视为“天理”的化身;在以陆王为代表的心学那里,“心体”则被置于更为优先的地位,后者更侧重于个体意识。冯契对心和性做了独特的分析。在他看来,“心”即作为精神主体的自我,其特点在于有“灵明觉知”,在知识经验的领域中,主体意识主要表现为思维能力,后者属理性的功能。在人的知行活动中,理性与情感等非理性的方面相互关联,从“灵明觉知”的角度看,理性在其中处于主导性的地位。所谓“性”,主要指人的本性、本质,包括天性和德性。按冯契的理解,一方面,以“性”而言,人的本质并非仅仅通过理性而展现,而是同时体现于非理性和社会性的方面。另一方面,以“心”而言,理性的作用不仅仅在于把握人性,而且也指向天道(自然秩序和自然法则)。

对心性的以上看法,有其不可忽视的意义。在宋明理学特别是程朱理学那里,对人的理解每每限于理性(“理”)的方面而漠视其非理性(包括“欲”)之维,人性由此被看作是天理的化身,而理性的规定和非理性之维则呈现相互对峙的形态;“心”所具有的“灵明觉知”、理性的功能则主要地被理解为把握人道(包括伦理规范)的能力,而自然秩序和自然法则意义上的天道则疏离于其外。冯契对心和性的阐释则一方面避免了把人性仅仅归结为单一的理性,另一方面也拒绝了将理性仅仅限定在人性和伦理的狭隘领域之中。这一理解既扬弃了理性和非理性的相互对峙,也在理性的层面上沟通了天道与人道,由此超越了将理性仅仅限定于人道的偏向。从逻辑上看,当理性主要与人道相联系时,其价值层面的评价性功能往往得到更多的关注,而当理性以自然法则意义上的天道为指向时,其事实层面的认知功能常常更为突显。通过在理性层面上沟通天道与人道,冯契使理性不再主要囿于人道领域而同时指向自然法则意义上的天道,由此,人道层面理性的评价功能与天道层面理性的认知功能,也由分离走向统一。

以智慧的追寻为进路,冯契关于言意、心性的以上看法既源于中国传统哲学中的言、意、道之辩,又参与了当代哲学关于语言、意识、存在关系的讨论。如果说,普遍层面的语言意义向多样之维的语言意蕴的扩展、重建语言与真实世界的联系,等等,可以视为从不同方面对语言学转向的理论回应,那么,精神本体的去魅、以认识世界与认识自己以及成己与成物为精神及其活动的实质指向,则展现了心物之辩的当代视域。名实、心物问题上的这种论辩既具体地参与了“世界范围内的百家争鸣”,也从更内在的层面展现了回归智慧的哲学主题。

[本文内容基于作者 2015 年 9—10 月在华东师范大学哲学系博士讨论班的系列讲座,为国家社科基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”(15ZDB012)的阶段性成果]

(责任编辑:盛丹艳)

①② 冯契:《认识世界和认识自己》,第 204、260 页。

(下转第 33 页)

The Significance of Confucius' "Might Not Balance the Changeable Together" through the Evolvement of Confucian Idea of Changeable-Unchangeable

Wu Zhen

Abstract: The various explanations to Confucius' "Might Not Balance the Changeable Together" ("未可与权") in the paragraph of "Might Learn Together" of his *The Analects* in the academic history are all not so satisfactory. In Han and Tang Dynasties, there were two main explanations to "balance", one is as being to balance, and the other is as being adaptable. Xu Shen, Gongyang School, Cheng Yi and Zhu Xi proposed their explanations and reasons. While Confucius' "balance together" aims at such a vision that only those who could balance everything can be true comrades; and together with such people, can one share his mind and judgement on social affairs like politics and ethics, etc., for the purpose of readjusting social orders together. This is the correct explanation to Confucius' "Might Not Balance the Changeable Together".

Key word: Confucius, balance with, changeable-unchangeable, against the unchangeable for dao, balance is but the unchangeable, balance together

(上接第 22 页)

The Theory of Wisdom: From the Perspective of World Philosophy —— Mr. Feng Qi and Contemporary Chinese Philosophy Yang Guorong

Abstract: With the background of the debate over "the ancient v. the modern and the Chinese v. the Western", Feng Qi's theory of wisdom takes part in a "world contention" at certain extent, and merges into the world's philosophy as a creative mode of contemporary Chinese philosophy. By pursuing wisdom based on realistic foundation, Feng Qi not only answers the question of how it is possible for the metaphysical wisdom, but also expose the possibility of the concrete realization of wisdom. Based on unification of individual freedom and social nature, reason and desire, and the principle of nature and principle of humanity, Feng Qi connects "what is human" with "what is ideal human", and further elucidates a theory of free personality. Through discussing the relation of concept and reality as well as that of mind and matter, Feng Qi echoes the debate over speech-mind in traditional Chinese philosophy, and takes part in the contemporary discussion in philosophy of language, consciousness and being, which extends the view of world philosophy on an inner level.

Key word: world philosophy, theory of wisdom, general epistemology