

回应冯契哲学研究中的几个问题^{〔*〕}

○ 蔡志栋

(上海师范大学 哲学系,上海 200234)

〔摘要〕20世纪下半叶独创了“智慧说”哲学体系的冯契先生的思想愈发得到学界的关注,他受到的批评和误解也是我们必须正视、澄清和回应的。有种观点认为冯契的“化理论为德性”是对德性伦理学的回归。这是误解。冯契认为合理的道德行为是道德规范、理性自觉和意志自愿三者的统一,从某种角度看是德性伦理学与规范伦理学的统一。有的研究者认为“平民化的自由人格”是高不可攀的。这也是误解。“平民化的自由人格”作为理想人格当然需要人们付出努力才能达到,但是,他同时也是普通民众通过多样化而切实可行的实践可以实现的。最后,张汝伦教授对冯契“智慧说”中“理性的直觉”、“智慧”的理论化、“德性自证”和感觉在认识论中的地位等问题提出了质疑,需要认真对待。冯契的“理性的直觉”实为“后理性的直觉”或“理性后的直觉”;而“智慧”一方面作为思想本身必然表现为理论,另一方面在于它显然是高于理论之物,具有实践特性;从认识论的角度看,“德性自证”中的自证在真理的确立过程中无需再次证明,否则将陷入逻辑困境;而对感觉能否给予客观实现的问题,冯契提出了自己的答案,必须正视,而不应跳过之,直接回归西方近代哲学史对感觉的责难之中。

〔关键词〕冯契;德性伦理;平民化的自由人格;智慧说

创造了“智慧说”哲学体系的冯契先生越来越受到哲学研究者的关注。其中,既有对冯契哲学肯定的,也有对他进行批评、质疑的,还有的虽然是肯定,但却是美丽的误解。我们当然并不认为冯契终结了哲学,但是,冯契哲学受到的误

作者简介:蔡志栋,上海师范大学哲学系副教授,博士,研究方向:中国近现代哲学史、思想史。

〔*〕本文系国家社科重大项目“冯契哲学文献整理和思想研究”(15ZDB012)阶段性成果,得到上海哲社一般课题“新世纪以来中国社会思潮跟踪研究”(批准号:2015BZX003)、国家社科重点项目“社会主义核心价值观的传统文化根基研究”(批准号:14AZ005)以及上海市高校高峰高原学科建设计划资助。

解和批评却必须得到正视、澄清和回应。

一、“化理论为德性”是对德性伦理的回归吗？

任剑涛指出,冯契所提出的“化理论为德性”的观点本质上是对德性伦理的回归。这种回归具有双重意义。第一重意义,正如麦金泰尔指出的,现代性表现为规则伦理的兴起,是对亚里士多德为代表的德性伦理的中断。它与现代自由主义对个人的强调相配合,忽视了德性培养过程中群体、社会以及历史传统的重要性。从这个角度讲,冯契的德性伦理与麦金泰尔的主张遥相呼应。第二重意义,任剑涛指出,在中国的语境内,德性伦理的失落更加严重。从历史上看,宋明理学的兴起将道德规范形上化为“天理”,演变为独断、刚性的封建礼教纲常,从而“在理论上把一定历史条件下的‘当然之则’形而上学化为‘天理’(自然的必然性),混同必然与当然,成了宿命论,在实践上,它后来成为李贽所批评的‘道学之口实,假人之渊藪’,戴震所批评的‘以理杀人’的软刀子。它实际上把孔墨的人道原则变成了反人道原则,因为它用天命来维护权威,为封建社会的人的依赖关系作理论论证,正是不尊重人的尊严和价值。”^[1]不能否认任剑涛先生从世界伦理学、现代性的背景中来揭示冯契伦理学的历史坐标的重要意义。问题在于,冯契的伦理学究竟是不是德性伦理?这当然涉及到概念的界定和澄清。按照任剑涛的理解,德性伦理指的是:

而与规范伦理相对应的德性伦理,则具有完全不同的特征:1. 伦理之作为美德与其作为规则(如正义作为美德、同时又作为规则)应当可以统一,换言之,诸如正义和合理性一类的理念和行为规范、不仅是外在性的规则秩序,更重要的是人的一种内在能力和品质或美德,它将对人性、人性善的追求作为基础,它不只是理想理念。更是人的性善由潜能向现实的生成过程。2. 它把对人的美德的理解诉诸社会的历史性情景,即美德既是人格内在化的品德,也是社会实践性的品德,载负美德的人,既是个体的人,根本上更是具有社会品格角色的公民,绝不是载载孤立的独立个体。美德伦理不同于规则伦理,它的关切是双重的:既对个体表示关注,更对社会道德共同体加以重视。^[2]

重点有二:1. 德性是内在和外在的统一;2. 德性是在社会历史传统中获得的。我们的讨论集中在第一点上。

就任剑涛在此的论述而言,德性伦理既是美德,又是规则,但就其具体论述而言,显然,德性之为德性,重点(用任剑涛的话说就是“更加重要的是”)是内在的美德。我们不能说这种解读是错误的,但不妨说这种解读是讨巧的。事实上,与规则伦理相对,德性伦理的要害就在于他的内在性。至于规则的有无,则沦为其次,甚至可有可无。而任剑涛对麦金泰尔的规则伦理学的刻画的引用,^[3]未必抓住了规则伦理学的要害,此即对道德行为中规则的首要性的强调,虽然麦金泰尔对规则伦理的全方位的刻画是深刻的、启人思索的。

冯契认为,自由的道德行为应该具有三方面的特征:1. 存在道德规范。如果没有相应的道德规范,那么,人们的行为是不是道德的,不能评判;2. 对道德规范的理性认识,此即发挥理性的自觉性品格;3. 对道德规范的自愿选择和坚守,此即发挥意志的自愿性品格。^[4]很清楚,道德规范的存在与否是批判道德的首要基础。它才是更加重要的。冯契甚至批评了出于内在良知而展开的行为是自由的道德行为的观点。他是借助孟子来表达这个观点的。在孟子那里,真正的道德行为是“由仁义行”,而不是“行仁义”。这两者的区别在于,前者预设了仁义作为道德规范的存在,而后者则表现为某些行为与道德规范的符合,但实际上很可能并没有认识到那些行为原来是道德的。

当然,这么说也并不意味着冯契执着于道德规范而拒斥将道德规范内在化。冯契说:“道德规范在规范行为的时候,不能是死板的教条和框框,要出于爱心来掌握它,生动地构想出来,灵活地贯彻于行动。如爱劳动这一条道德原则,如果只是嘴上讲,而对劳动并无热情,甚至并不劳动,那么谁也不会说他掌握了这一条道德原则。”^[5]这里的要点不在于冯契以道德的实践性来否定规范性,而是要求道德规范性进一步展开为真实的实践,实际上就是上文所说的规范性、自觉性和自愿性的统一。实践更多突出的是自愿性,而认识到道德原则,则是理性的自觉性品格的发挥。但这一切都有个前提:道德原则、道德规范的确定。

这么说也绝非否定道德问题上的“经权之辨”。“经权之辨”的实质是有没有绝对的道德规范,无论如何是不能违反的?在康德为代表的义务论的传统中这是存在的,此即道德律令。但冯契明确表示道德规范存在一定的相对性:“历史发展到一定阶段,原来认为是神圣的道德规范,就可能向反面转化,成为束缚人性、违抗规律的东西。”^[6]“而在善的领域,切忌把善绝对化,固执一善,善可变成恶。”^[7]但是,这里说的只是拒绝将道德规范绝对化,而不是否认在一定时期,具体的道德规范的存在。也许,用规则伦理或者德性伦理来概括冯契的道德哲学都是不合适的。本质上,冯契独创了一种新的道德哲学,其内涵就是以上所说的道德规范、理想自觉和意志自愿的统一。这点可以从他对程朱伦理学思想的批评中看出来。众所周知,冯契严厉地批评了宋明理学将道德规范固定化、形上化,忽视了人的意志的自愿性,这点我们从上文任剑涛的引文中也可以看出来,不过,冯契同时认为,宋明理学在突出道德规范的自觉性这点上是值得肯定的:“朱熹非常强调伦理学上的自觉原则。”换言之,宋明理学的道德哲学也不是一无是处。问题在于,“朱熹以为,只要认识了理的不得不然,有了自觉,便会自愿”,“这却正是忽视自愿原则”^[8]。这点,无论是用德性伦理还是规则伦理来阐释,都是不大对应的。从另一个角度看,恐怕这又涉及一个老生常谈的话题:用西方哲学的规范来研究中国哲学,是否合适?我们以前总是讲这个问题聚焦于中国古代哲学,事实上,对于中国现当代哲学而言,也有这个问题。或许,我们与其说这个哲学是西方哲学的某种翻版,不如承认它的独创性。冯契的伦理学也不例外。不可否认,他所说的道德哲学三要素俨然已经成为学界道德哲学研究

的某种范式,产生了丰富的成果。

二、“平民化的自由人格”高不可攀吗?

也有的研究者认为,冯契所刻画的“平民化的自由人格”实际上仍是高不可攀的。他们说:“冯契倡导的‘平民化的自由人格’强调了个体的自由性、独立性与社会性的统一,强调了个体的社会行为的自觉原则与自愿原则相结合以及个体意识与群体意识相一致。其平民化的自由人格,看似平常,实则是一种非平庸人能达致的极高境界。”^[9]这个问题很重要。冯契认为,中国近代哲学革命在人的自由问题上的贡献就是提出了“平民化的自由人格”的学说,虽然它还需要进一步总结,^[10]因此,如果这种人格还是高不可攀的,从某种角度看,就是中国近代哲学革命的失败。那么,究竟怎么看冯契所提出的“平民化的自由人格”?

首先必须承认的是,作为一种理想人格的设计,他当然有其高超之处,需要人们花费一定的努力才能够达到。冯契指出,“平民化的自由人格是近代人对培养新人的要求,与古代人要使人成为圣贤、成为英雄不同。近代人的理想人格不是高不可攀的,而是普通人通过努力都可以达到的。”^[11]这句话一方面揭示了平民化的自由人格与圣人、英雄的差异;但在另一方面,仍然承认必须努力才可以达到。就这努力、血汗的花费而言,他和古往今来的诸多理想人格并无差异。从这个角度看,批评者似乎忽视了理想人格(自由人格)的理想性。

其次,需要对“平民化”作出一定的解释。它的基本意思是每一个人都能达到的,就是上文所说的“普通人”。在中国近代哲学史上,从龚自珍开始,就充分认识到了每一个人的价值。龚自珍甚至将众人上升到了本体论的高度,他说:“天地,人所造,众人自造,非圣人所造。”而众人的本质就是自我:“众人之宰,非道非极,自名曰我。”^[12]这样的自我不仅可以是世界的创造者(本体),而且在表现形态上也是多样化的。龚自珍说:“古未曾有范金者,亦无抔垆者,亦无削楮、揉革、造木几者,其始有之,其天下豪杰也。”^[13]这里有两点需要注意:第一,可以成为豪杰的人其实不必为帝王将相,他们可以是各种职业的从事者;第二,作为豪杰,他们具有某种创造性,是创造了某种新的工作形式的。

就第一点而言,已经和“平民”十分接近了。虽然冯契的“平民”显然不是一个阶层性的概念,不是说职业上的高低贵贱,不过,从职业上的差异的角度来理解,显然也能帮助我们思路的敞开。不过,“豪杰”和“平民”还是存在一些差异。因为试问,如果人们缺乏创造性,那么,他是否还能被称为“豪杰”?答案估计是否定的,但这并不妨碍他成为“平民化的自由人格”。

为什么?因为龚自珍同时还认为,“各因其性情之所近,而人才成。”^[14]换言之,缺乏创造的才能不要紧,如果能够就其性情之所近做一番事业,哪怕只是模仿,也可以成为人才。至此,我们或许可以发现,“平民化的自由人格”的要点在于,他是每一个人都能够成就的。

不能否认,这样的意思在中国古典哲学中已经存在了。一般认为,中国古典

哲学的一个基本特点就是“内在超越”，或者说“极高明而道中庸”。对于这句话历史上存在着多样化的解释，不过，它的一个意思不容否定：它认为人们在日常生活中就能够得道。从某种角度看，这个意思已经接近“平民化的自由人格”了。《中庸》甚至明确表示，这里的人们的本质是“愚夫愚妇”，就是你我这样的普通人。对此，冯契也并不否认。他指出，孔墨已经提出了人道原则，只是还不是近代的人道原则。^[15]那么，近代性表现在何处？或者说，“平民”在什么地方超越了《中庸》所说的“愚夫愚妇”？窃以为主要在三个地方：

第一，对实践的广泛理解。愚夫愚妇的实践主要是伦理性的。这不仅仅是《中庸》所说，事实上，以儒家为代表的中国古典哲学的主流虽然一再强调“日用即道”，但他们的“日用”是伦理生活，而忽略了更加广大的其他实践领域。虽然中国现代马克思主义的主流认为实践分为三项：生产斗争、阶级斗争和科学实验，但毕竟已经超越了单纯的伦理实践。试看上文所说的龚自珍的豪杰，他们从事的是各种生产斗争，这些在古典世界是被轻视的。值得注意的是，冯契也在多处一再地强调实践的重要性，并且认为，将实践理解为生产斗争、阶级斗争和科学实验三项是中国近代哲学革命过程中的一个不足，需要克服。^[16]或许不妨说，在进行着实践的人，就是平民。对此，冯契还有非常明确的言论：“我们讲的自由人格则是平民化的、多数人可以达到的人格。这样的自由意识并不是高不可及的，而是一般人在其创造性活动中都能达到、获得意识。任何一个‘我’作为创作者，不论是做工、种田，还是作画、雕塑、从事科学研究，都可以自觉地在自己的创造性劳动中改造自然、培养自己的能力，于是自作主宰，获得自由。”^[17]

第二，对非理性因素的高度肯定。从上文我们对道德行为三要素的论述中可知，规范、理性自觉和意志自愿对于道德行为的成立缺一不可。在中国古典哲学中，“愚夫愚妇”被要求自觉地认识道德规范，达到自愿遵守的程度。自愿性不是不存在，而是由自觉性所衍生出来的。^[18]而根据冯契对中国近代哲学革命的论述，它的一个特点就是对于意志的高度重视。“这种对道德行为的自愿原则（出于自由意志）的强调，具有反封建的意义。”^[19]对于中国近代哲学而言，需要担忧的是唯意志论的崛起。而没有平衡好理性与意志，也是哲学革命需要继续展开的一个深层理由。

第三，对理想人格（自由人格）的可行性的高度肯定。如果说“平民化的自由人格”是不可行的，那么圣人更加不可接近。在《中庸》里面，虽然它肯定了“愚夫愚妇”是可以达到连圣人也及不及的程度的，但是，它还是将圣人和“愚夫愚妇”化为两个系列。在中国古典哲学中，圣贤是少数人才能够达到的。这和“平民化的自由人格”肯定每一个人只要努力都能达到的许诺存在很大的差异。冯契明确说：“这样的自由意识并不是高不可及的，而是一般人在其创造性活动中都能达到、获得意识。”^[20]

可见，“平民化的自由人格”就是你我这些凡夫俗子在包含生活、工作在内的多样化的实践中能够达到的理想人格。但他毕竟是理想人格，需要我们付出

努力。毕竟,“道无所不在”并非“所在即道”,从“所在”中抽绎出“道”是需要一番功夫的。不必多说,上文也已经阐明,成就“平民化自由人格”所需要的功夫(实践)与“愚夫愚妇”变为“圣人”所需要的功夫是不同的,“平民化的自由人格”的可行性与圣贤也是不同的。

三、关于“理性的直觉”及其他

张汝伦教授在《创新、超越与局限——试论冯契的广义认识论》一文中^[21]对冯契先生的批评相当深刻,需要认真回应。张教授的批评要点如下:

1. 冯契认为,智慧的获得过程中的一个环节是“理性的直觉”。张教授的批评是,按照人们一般的理解,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。

2. 张教授认为,冯契所说的智慧归根到底是一种理论,而不是实践智慧。

3. 张教授认为,“智慧说”的一个重要方面是德性的自证。将真理性的认识归结为自证,是有问题的。

4. 张教授认为,冯契并没有解决“感觉能否客观实在?”的问题。由于这个问题是广义认识论的第一个问题,因此,在这个问题上的不足将导致“智慧说”建立在沙地上。

这些批评都值得认真回应。

1. 关于“理性的直觉”。表面上看来,张教授的批评是正确的,理性和直觉是不同的能力,将两者等同起来,不合适。问题在于,冯契所理解的理性的直觉,指的是在长期的理性实践之后,达到的一个顿悟的状态,这个时候直觉就产生了。换言之,“理性的直觉”严格地说是,“后理性的直觉”或“理性后的直觉”。之所以称为理性的直觉,关键在于,冯契认为这种直觉不是神秘的,而是可以通过长期的理性运作之后获得的。对此,汤一介先生确有所见:“‘理性的直觉’这一观念很重要,照我看,它是在逻辑分析的基础上的‘思辨的综合’而形成的一种飞跃。如果没有逻辑分析,就没有理论的说服力,不在逻辑分析基础上做‘思辨的综合’,就不可能形成新的哲学体系。因此,‘理性的直觉’不是混沌状态的‘悟道’,而是清楚明白的自觉‘得道’。”^[22]

从某种角度看,我们甚至不妨说也有其他形式的直觉。事实上,在冯契那里,他虽然没有大篇幅地讨论其他形式的直觉,但是,相关的意思还是包含其中。比如,审美的直觉,就是在长期的审美的过程中产生的直觉;我本人还愿意说冯契认为还存在实践的直觉的东西。冯契认为,无论从事什么工作,都可能成就理想人格,而那些工作,并不是都要求像哲学一样的理性水平的,这就意味着,的确

还存在着实践的直觉的。

如果我们忽略了冯契在具体展开论述时明确表示的“理性”和“直觉”是两个环节,而直接从用语上判断它们是一对矛盾的组合,那未免失之轻率。

2. “智慧”是不是一种理论?既是又不是。所谓是,指的是无论如何,即便是指向实践的思想本身也必须表现为理论,这可谓摆脱不掉的吊诡,也是某种语用学矛盾;所谓不是,指的是在冯契那里,无论是早期写作《智慧》论文时期,还是晚年写作《智慧说三篇》时期,“智慧”都是高于理论之物。更加精确的说法是,早期,“智慧”是对理论的超越;晚年,“智慧”是从知识发展而来的,是对性与天道基本原理的认识。

张教授敏锐地看到了冯契早年和晚年在对智慧的表述上的差异。他说:“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,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。”请尤其注意最后一句话。这个认识十分到位。这就意味着,晚年的冯契虽然还是以理论的方式阐释其思想,但是,其思想的内涵已经具有了张教授所说的实践性的特点。^[23]

何为实践?在亚里士多德那里,实践指的是政治活动和伦理活动。一般所谓的实践哲学,侧重点也在政治哲学和伦理学;马克思主义将实践理解为感性的活动,不仅扩大了实践的含义,而且,如果我们从马克思主义的角度讲冯契的智慧说的实践性,答案显然是,智慧说是实践性极强的一种理论。不要忘记,在从无知到有知、从知识到智慧的过程中,每一步实践都发挥着积极的作用。所以,张教授所说的智慧缺乏实践性,严格地说是应该从政治哲学和伦理学的角度所下的判定。那么从这个角度看,智慧的实践性如何?冯契并不讨论政治哲学意义上的自由,^[24]但是,从他对权威主义的批评,从“大同团结和个性解放相统一”、“社会主义与人道主义相统一”思想的主张,可以看出在政治哲学上他也有基本的观点。^[25]而冯契在伦理学上的丰富思想更是显而易见,不容否定的。

另外,我们还可以从其他角度来回答智慧的实践性的问题。这就涉及究竟什么是智慧?冯契反复言明的是,智慧是对性与天道根本原理的认识。这点不用质疑。同时我们需要注意的是,为什么晚年冯契认为“智慧说”应该是三篇而不是一篇?“智慧说”的主干是《认识世界与认识自己》,两翼分别是《逻辑思维的辩证法》和《人的自由与真善美》,各自对应的是“化理论为方法”和“化理论为德性”。也就是说,方法和德性也是智慧的内在组成。这就意味着智慧在两个层面上和实践发生关系:

第一个层面,很明显,当冯契主张德性也应该是智慧的内在组成时,那就意味着他突出了伦理实践的维度。应该说早期冯契在《智慧》一文中认为智慧是

对理论的超越时,也包含了类似的意思,不过显然不明确。所谓的超越,可以做多种理解,不一定指向德性的培养。从这个角度看,从《智慧》到《智慧说三篇》,冯契的思想发展是明显的。张教授的揭示也是犀利的。

当然,在这个层面上张教授也承认智慧的实践性。他说:“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。”于是便需要阐明第二个层面。

第二个层面,则从方法论的高度突出意味着冯契赋予了“智慧说”以强烈的实践性。理论所化之方法具有一般性,它能够指导人们的具体实践。在这个意义上,方法一方面具有理论的特性,因为它毕竟还是以思想的方式表达出来;另一方面,相比于纯粹的理论,其指向实践的意图和作用更加明显。在此,有一个问题需要注意:冯契认为,在一般的层面上,方法论是由理论转化而来,但是,这里的理论,严格地说是中国近代哲学革命的优秀成果即“能动的革命的反映论”。^[26]所谓方法,主要指的就是辩证法;不过,冯契同时表示,“化理论为方法”这个原理也适用于特殊的具体学科。这个时候,理论指的是具体学科的基本理论,包括范畴、规律、原理等,而方法的实践性也更加具体化了。在这个意义上,冯契虽然未必将智慧“视为实践的一个根本要素”,但可以肯定的是,他还是曲折地论述了“它与人类实践的关系”。由此可见,批评智慧缺乏实践性,一方面令我们警醒,避免将智慧沦为口耳之学,不在事上磨练、身上修行;另一方面,从冯契本人的表述来看,这个批评未必是正确的。

3. 究竟什么是“德性的自证”? 德性的自证仅仅是认识性的,排斥了实践吗?

在对德性的自证的质疑中,张教授实际上涉及了两个问题。第一个问题:“德性的自证”有没有实践的因素? 第二个问题:以自证证明真理是否行得通?

先说第一个问题。张教授认为,“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。”这么说恐怕存在一定的误解。

冯契说:“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。”^[27]张教授引用冯契的话,意在说明德性的自证缺乏实践性。不过,即便在这句话里,事实上我们也能解读出实践的品格来。这主要体现在意志的自主上。所谓意志的自主,就是前文一再说及的意志的自愿性,表现为意志的选择功能和坚持功能。与理性的自明和情感的自得不同,意志的这些特性必须通过行为而表现出来,绝非仅限于单纯的内在的品格或者心灵体验。

第二个问题:自证在真理的确立过程中地位如何? 也许,我们可以借助章太炎的观点来回答这个问题。

在判定何谓真理这个问题时,章太炎引进佛学的观点,对此问题予以了深入

讨论。章氏认同古希腊多迦派的真理观。“观念真妄,以何质定?答曰:合于对境事物,则为真。然其合于对境事物与否,以何方便而能自知?观念真者,当其起时,必有别一观念伴侣而起,为直接证明,是故观念真妄不待外物证明。”章氏认为:“详此所称对境,即是相分;所称观念,即是见分;所称别一观念伴侣而起为直接之证明者,即自证分;即此直接证明之果,即是证自证分。”^[28]转换成现在的话,即,章太炎认为,真理是以主客观相符合为标准的。同时,对于这种符合本身,并不需要再次证明,否则就将陷入无限倒退;而只需对此表示信任。从这个角度看,“德性的自证”或许是真理获得过程中的某种不得不然。当然,冯契先生讲“德性的自证”,主要是在伦理学的论域中说的;章太炎对自证的肯定是在认识论的论域中说的。但既然张教授将“德性的自证”引入了认识论的讨论中,那么,章太炎的观点也许是能够给我们以启发的。

4. 冯契究竟有没有令人信服地证明知识与实在的符合?

张教授抓住了认识论、本体论中的一个经典困境,质疑我们的知识与客观实在能够相符合。这个经典困境是,所有进入我们认识的东西都已经不是自在之物,而是为我之物。因此,我们所能认识的,都是各种各样的为我之物,而不是自在之物本身。至于为我之物和自在之物,可以有不同的称呼。在金岳霖那里,为我之物是所与、知识,自在之物是客观实在;在冯契那里,为我之物首先是感觉经验,自在之物是客观物质。在康德那里,为我之物是现象,自在之物是物自体。其实,虽然张教授没有提及,这种质疑在认识论史上一直存在。冯契对之也有明确的意识。所以,他的广义认识论(也即“智慧说”)的第一个问题就是,感觉能否给与客观实在?张教授的回答是否定的。他认为感觉顶多能够给予客观实在感。冯契虽然认为这个问题的答案是可以进一步讨论的,但是,他还是给出了自己肯定的回答,并且加以了论证。那么问题的关键在于,冯契的论证究竟正确吗?能否有效地应对张教授的批评?(有趣的是,张教授的批评没有全面地照顾冯契自身对“感觉能否给与客观实在?”的回答和论述,而是按照自己的理解展开批驳。这就包含着批评的有效性、针对性得以丧失的可能。因为也许冯契早就意识到了可能面临的批评而早已作了解答。)

应该说,感觉从来不能给与客观实在,否则就是唯心论了。感觉能够给与客观的,当然是实在感。但冯契那个问题的提法的实质,指的是我们能否通过感觉正确认识外在世界?更加重要的是从本体论的高度对这个问题给予肯定的回答,并对其中的机制作出说明。而冯契先生是阐释了这个机制的,这是一个本体论领域的事件,在这个意义上,问题得到了澄清。质疑当然还可以继续存在,不过并不能因此而否定冯契的回答的有效性。注意:这是一个具有本体论意味的回答。^[29]

注释:

[1][5][6][7][11][15][24]《人的自由与真善美》,《冯契文集》(第三卷),华东师范大学出版社,

1996年,第111-112、218、215、216、309、109、1页。

[2]任剑涛:《向德性伦理回归——解读“化理论为德性”》,《学术月刊》1997年第3期。

[3]任剑涛认为,在麦金泰尔看来,规则伦理乃是近代形成的一种道德类型,它具有四大特征:1.与德性伦理相反对,建立于古典伦理传统的中断的基础上;2.具有反历史、反传统的道德立场;3.具有强烈的自由主义和个人主义实质,着眼于没有历史情景联系、没有人格基础、甚至也没有以人性和人类善为目的或前提条件的纯规范伦理;4.是一种基于现代化的人类社会运动进程的正在形成和完善的一种伦理学新传统。规则伦理论证的中心问题是“自由的自我问题和自由的社会秩序中的共同善问题”,这是一种“现代性”视域中的问题。(参见任剑涛:《向德性伦理回归——解读“化理论为德性”》,《学术月刊》1997年第3期。)

[4][16]冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》(上册),上海人民出版社,1983年,第49-50、2-3页。

[8]冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》(下册),上海人民出版社,1985年,第843页。

[9]张青、张继国:《冯契“平民化自由人格”理论的现实意义、困境及局限》,《哈尔滨学院学报》2007年第7期。

[10][19]冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1989年,第580-584、581页。

[12]龔自珍:《壬癸之际胎观第一》,转引自冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1989年,第34页。

[13]龔自珍:《纵难送曹生》,转引自冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1989年,第46页。

[14]龔自珍:《与人笺五》,转引自冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1989年,第46页。

[17][20][27]《认识世界与认识自己》,《冯契文集》(第一卷),华东师范大学出版社,1996年,第404、404、451页。

[18]笔者也承认,在冯契哲学中,道德的自觉性如何衍生出自愿性来,恐怕也是一个需要更深入说明的问题。这里的难处在于,如果完全否认宋明理学不讲自愿性,那么,他们就没有道德行为,这是说不通的。所以必须承认他们的道德行为,只是他们的道德行为的自愿性的品格是由自觉性发展而来的。所以,必须阐明自觉性向自愿性的转化。但就此处的论述而言,由于我们是在讨论中国古典哲学道德思想上的某个不足,所以这个问题可以暂时不考虑。

[21]张汝伦:《创新、超越与局限——试论冯契的广义认识论》,《复旦学报(社科版)》2011年第3期。下文引自本文的资料不再注明出处。

[22]汤一介:《读冯契同志〈智慧说三篇·导论〉》,《汤一介集》(第六卷),中国人民大学出版社,2013年,第417页。

[23]当然,张汝伦教授认为冯契的智慧说是缺乏实践智慧的。我这里只说实践性。

[25]具体参见冯契对李大钊的研究,以及冯契对理想社会的刻画。

[26]在《中国近代哲学革命进程》中,冯契认为能动的革命的反映论是中国近代哲学革命取得的唯一成绩,方法论、逻辑学和人的自由问题(即德性论)等方面没有获得很好的总结。

[28]章太炎:《蕤汉三言》,辽宁教育出版社,2000年,第9页。

[29]本文的意图在于指出张教授对冯契先生感觉能否给予客观实在的问题的质疑,而不是重现冯契本人的回答。冯契的解答可以参见《认识世界与认识自己》,《冯契文集》(第一卷),华东师范大学出版社,1996年,第112-127页。

[责任编辑:嘉 耀]