

论冯契的广义认识论

杨国荣

华东师范大学哲学系

摘要：冯契先生既没有将哲学的演进视为从本体论向狭义认识论的单一衍化，也不赞同将认识论作为克服的对象。以广义认识论为视域，冯契先生将知识与智慧的统一引入认识论，这是对何为哲学与哲学何为一元哲学问题的澄明。

关键词：广义认识论；冯契

中图分类号：

文献标识码：

以所谓“认识论的转向”概括近代哲学的特点、并将这种转向理解为哲学的关注重心从本体论问题引向了认识论问题，似乎已成为某种流行之见。在以上视域中，认识论每每与本体论相分而又相对，从而呈现狭义的形态。^[1]以上述看法为背景，自诩为实现了“语言学转向”的当代哲学，往往较多地对认识论或知识论的立场持批评的态度，晚近有关克服认识论之说，便是其中一例。（参见 Charles Taylor: *Overcoming Epistemology*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, pp 1-19）作为需要加以克服的形态，这种认识论的特点之一被理解为预设外部对象并试图加以表象^[2]。认识论与本体论的相分，表明认识问题与存在问题彼此疏离；克服执着外部对象的认识论，则意味着认识论应当与存在问题分离，这样，认识论或者被视为已与存在相分，或者被认为应该与存在相分。这种看法的背后，是知识与智慧的脱节。

与上述理解不同，冯契先生既没有将哲学的演进视为从本体论向狭义认识论的单一衍化，也不赞同将认识论作为克服的对象。以广义认识论为视域，冯契先生扬弃了认识论与本体论、价值论等之间的分离形态，并将知识与智慧的统一引入认识论，后者同时表现为对何为哲学与哲学何为一元哲学问题的澄明。

—

与认识论的狭义形态及拒斥认识论的立场相呼应，在当代哲学中往往可以看到对存在问题各种形式的质疑、疏离、悬置。现象学所谓悬置判断，首先意味着悬置外部存在；哈贝马斯将主体间关系提到突出的地位，以此超越主体—对象的视域，其中也蕴含着对外部对象之“在”或对象性之“在”的某种疏远，它与此前马丁·布伯以我—你关系取代我—它关系在

逻辑上似乎具有一致性；分析哲学则在沉浸于语言世界或对世界的逻辑构造的同时，往往相当程度地淡忘了实在的世界。以上不同的进路尽管具体的哲学立场各异，但在悬置对象之“在”或世界之“在”方面，无疑具有相通性。

相对于存在的悬置，冯契先生所表现的，是另一种思路。在冯契先生看来，认识的辩证过程所涉及的，“就是存在和自我、天和人之间的关系。”（冯契：《认识世界与认识自己》，华东师范大学出版社，1996，第102页）质言之，认识的过程无法回避存在的问题。冯契先生把认识的过程理解为对世界和自我的双重把握，无论是世界，抑或自己，都首先呈现为具体的存在形态，而二者具有内在的相关性。由此，冯契先生对现象学提出了责难，认为“它（现象学——引者）把外在世界括到括弧里边去，就是对自己的意识现象进行考察，脱离了认识世界来认识自己。”（同上，第106页）把外在世界括到括弧里，也就是存在的悬置；以此为前提，则既无法敞开世界，也难以把握自我。不难看到，这里所提及的尽管只是现象学，但其批评所向，则是不同形式的存在悬置。

悬置存在的逻辑出发点之一，是所谓存在的超越性。对各种形式的存在悬置论而言，其蕴含的内在的前提往往表现为：在对象性的关系中，外部存在或外部对象具有超越于认识主体的性质；而超越则往往被等同于抽象、不真实、或对人自身的否定。以超越性为唯一的规定，存在显然便难以获得应有的定位。存在是否仅仅呈现超越的形态？冯契先生对此进一步阐述了自己的看法：“实践即感性活动能够给予客观实在，而实践是认识的基础，所以客观实在不仅是超越的，而且它是内在于认识过程的。这也可以说是对认识论以客观实在为出发点说明了理由，作了论证。”（同上，第109页）这里值得注意的是对实在内在性的肯定。作为对象，存在无疑具有超越于人的一面，但从认识过程看，它同时又是内在的，所谓内在，首先表现为关系中的存在：作为认识对象的存在，已不同于本然意义上的自在之物，而是进入人的行（实践）与知（认识）的过程、与实践及认识的主体形成了某种关系的存在，就后一方面而言，认识中的存在，无疑也具有内在性。对存在的超越性与内在性的双重肯定，既从一个方面赋予存在以具体的品格，同时也为从存在的悬置走向存在的承诺提供了本体论基础。

以认识世界与认识自己为内容，广义认识论中的存在，表现为不同的形态。运用本然界、事实界、可能界、价值界等范畴，冯契先生从认识世界的层面，具体地展开了其广义认识论。本然界也就是所谓“天之日”或自在之物，它尚未进入认识的领域；在认识过程中，主体作用于客观实在，在感性直观中获得所与，进而形成抽象概念，以得自所与还治所与，从而使本然界化为事实界。事实是为我之物，事实界即已被认识的本然界。事实界中事物间的联系

呈现为多样的形式，与之相应，事实界提供了多重可能，并形成了有意义的、排除了逻辑矛盾的可能界。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，这一意义上的价值界也可以看作是人化的自然。对天道或世界的如上理解，无疑体现了一种认识论的视域，但同时，其中又渗入了本体论与价值论的内涵。

与认识世界相联系的是认识自己。按冯契先生的理解，认识自己是指认识作为精神主体的人类（包括群体与个体）的本性，它所解决的问题是“我”（自己）如何由自在而自为，而这一过程总是涉及心与性的关系问题。心即作为精神主体的自我，它的本质特点在于有灵明觉知；知是认识，觉则指有意识。与心相对的性是指本性或本质，包括人的天性与德性。就所知而言，人的认识在于化自在之物为为我之物；就能知而言，认识则在于考察主体精神走向自为的过程。单纯的感官活动实际上没有“觉”，这种感性直观的我还处于自在状态，通过化所与为事实，我才真正有了觉。自我由自在而自为的过程，既是作为精神主体（心灵）的自觉，又表现为由天性到德性的进展；灵明觉知之心的发展与人性的发展相互关联，而其总的演进方向则是主体由必然领域提升到自由之境。冯契先生的这些看法确认了认识过程与人自身之“在”的内在关联，其中同样可以看到认识论、本体论、价值论的统一。

以存在的承诺及认识论与本体论统一为出发点，冯契先生具体地展开了其广义认识论。在冯契先生看来，“哲学的最核心的部分，就是本体论与认识论的统一。”（《认识世界与认识自己》，第 107 页）二者的这种统一，不仅仅表现为认识论内含着本体论的承诺，而且也体现在本体论的展开以认识论为基础。如前所述，以本然界、事实界、可能界、价值界为主干，冯契先生展开了广义认识论中的天道理论。这种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。冯契先生的这种思路显然不同于传统的形而上学。从理论上讲，存在的具体意义，惟有通过与人自身之“在”的联系，才能得到呈现；从更实质的层面看，对存在的理解无法悬置人自身的存在。所谓人之“在”或人自身之“在”，具体展开为人的知行过程；尚未进入人的知行之域的本然之物或自在之物，既不是科学知识的对象，也很难真正视为形而上学所追问的存在。传统的形而上学或抽象形态的形而上学将存在的把握理解为离开人的知与行对终极本原的超验追问，这种进路在忽略认识过程对形上之思制约的同时，也遮蔽了这个世界与人的存在之间的统一性。与此相对，冯契先生强调：“要建立本体论，就需要一个认识论作为导论。”

（同上）这一看法的内在涵义，不仅仅是形式的层面上本体论无法略去认识论的前提，而且是在实质的意义上认识世界的过程与存在原理的敞开难以分离。

当然，在阐释以上思想之时，冯契先生的若干表述尚可进一步严密化。在谈到认识论与本体论的统一时，他认为“按照中国传统哲学的说法，这也就是功夫与本体的统一。”（同上）功夫与本体是中国哲学，特别是宋明理学讨论较多的问题，在这一论域中，功夫主要指人的涵养和知、行活动，“本体”则既呈现为主体精神的本来形态，又被理解为实践活动（功夫）的根据。如王阳明以心立言，“本体”亦首先与心的本然形态相联系，对他而言，这种本然形态就是良知：“良知者，心之本体。”（《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992，第61页）作为心体的本然形态，本体又涉及功夫：“功夫不离本体，本体原无内外。”（同上，第92页）此处的“本体”，便被视为知行活动（功夫）展开的精神根据。在黄宗羲“心无本体，功夫所至即是本体”的著名论述中，“本体”也主要是就意识或精神的形态而言。不难看到，上述论域中的“本体”（相对于功夫的本体），与本体论中所讨论的“本体”固然有联系，但二者涵义并不重合：后者作为涵盖一般存在的范畴，内涵显然更广。就此而言，将本体论与认识论的统一等同于中国哲学中功夫与本体的统一，似乎不甚妥切。^[3]不过，不能因为某些具体表述的问题，而忽视理论的内在意蕴：这里更具实质的方面，是肯定认识论与本体论统一所内含的理论意义。

二

自康德完成所谓哥白尼式的革命后，认识论中的主体性一再被强化，在现代哲学中，这一趋向似乎在不同层面有了进一步的发展。现象学尽管提出了回到事物本身口号，但它对事物的理解往往与意向过程相联系，与之相关的是前文所提及的悬置存在以及对纯粹自我及纯粹意识的注重。在存在主义那里，个体、自我进而被提升为第一原理。以突出主体需要及价值评价为内在特点的实用主义，则在相当程度上以价值的评价消解了对客体的认知。哈贝马斯对主体间性考察和关注，似乎对主体性有所超越，但他同时又多少将对象性的关系视为消极意义上的工具一目的关系。此外还有各种形式的内在关系论。从某种意义上看，近代以来，主体性、主体间性已渐渐压倒了客观性原则。从认识论的层面看，这种偏向显然很难视为对认识过程的合理解释。

相对于以上倾向，冯契先生所展示的，是不同的思路。与存在的承诺相应，冯契先生从不同方面考察了认识过程的客观性。他首先吸取了金岳霖对所与（the given）的看法，肯定所与是客观的呈现，并引入中国传统哲学的体用范畴，对此作了引申和发挥：

就认识活动来说，形质神用，就内容来说是存在的反映，“以物为体”。（《认识世界与认识自己》第 123 页）

“所与是客观的呈现”的客观有两层意思。就“类观”来说，同类同情者有共同的眼界，所与对于同类的官能者是共同的、同样的。而就内容与对象的同一起来说，正觉（正常的感觉）能给予客观实在的体及其性质、关系。（同上，第 125 页）

“所与”可以看作是所知（对象）与能知（主体）之间的直接中介，作为沟通所知和能知的环节，“所与”同时也被理解为最原始的认识材料。对所与的客观性的肯定和论证，其实质的意义是对感觉能否给予客观实在这一认识论问题的确认，后者同时为整个认识大厦提供了基石。尽管冯契先生的以上看法并不意味着一劳永逸地解决了相关的问题，但通过强调形质神用、以物为体以及肯定所与中内容与对象的同一，它无疑为这一问题的解决提供了合理的方向和积极的思路。

与感觉能否给予客观实在相联系的问题，是理论思维能否把握普遍有效的规律性知识，后者便涉及概念的作用与性质问题。冯契先生对金岳霖的概念理论作了发挥和引申，强调运用概念把握对象的过程，是一个得之现实还治现实的过程，具体而言，概念具有摹写与规范的双重作用，“概念的摹写和规范作用是不可分割的。摹写就是把所与符号化，安排在意念图案之中，在这样的摹写的同时也就是用概念对所与作了规范；规范就是用概念作接受方式来应付所与，在这样规范的同时，也就对所与作了摹写。”（《认识世界与认识自己》，第 162 页）这里既涉及主体在运用概念过程中的能动作用，同时也包含着对概念客观性质的肯定：摹写与规范的过程，并不表现为主体对实在的先验立法，而是始终以现实本身为依据。对概念的这种理解，显然不同于康德式的先验哲学。

普遍有效的科学知识同时又与逻辑相联系。冯契先生首先对逻辑范畴作了分析，通过总结中国传统哲学与西方哲学的有关思考，冯契先生概括出类、故、理的范畴体系，三者分别与察类、求故、明理相关：“察类就是指知其然，求故就在于知其所以然，明理就是知其必然和当然。我们对事物的认识都要经过这样的环节，由知其然到知其所以然、再到认识必然和当然，是一个认识逐步深化和扩展的过程。”（同上，第 193 页）类、故、理作为逻辑范畴体系的骨干，既体现了认识运动的秩序，又构成了知识经验所以可能的条件，就此而言，它似乎具有先于特殊经验的一面，但与康德将范畴视为先天形式不同，冯契先生同时强调：“从来源上说，这些范畴也来自经验，都是存在的一般形式的反映。”“就全人类来说，逻辑思维的范畴和运用范畴的思维能力，都是从实践、行动中来的。”（同上，第 194 页）这里涉及认识论、本体论、逻辑学及人类实践之间的关系。逻辑范畴作为把握世界的方式，有其本

体论的根据，作为思维的逻辑，它又是行动逻辑的内化及实践方式的积淀，就类与个体的关系而言，尽管对个体的认识活动而言，逻辑范畴具有某种“先验性”（先于某一特殊经验），但从类的层面看，它又并未离开实践经验。这些看法从不同的方面论证了逻辑范畴的客观基础。

认识的最终成果表现为真理。在真理的性质问题上，相应于拒斥反映论、表象说等认识论立场，当代的一些哲学家往往热衷于质疑符合说，与之相对，冯契先生明确表示“赞成符合说”，认为“真就是思想与实在相符合，真命题就是与事实相符合的命题。”（同上，第 258 页）在冯契先生看来，命题与事实，概念与所与是否符合的问题，就是经验中的问题，是经验本身能够解决的问题，“基于实践的经验本身具有客观实在性，所以，思维是能够获得客观真理的，是能够达到主观与客观符合的。”（同上，第 259 页）在此，冯契先生将符合说建立于经验、实践的客观性之上，肯定实践及感觉经验作为主客观的桥梁，同时也为命题与事实，概念与所与是否符合提供了客观的判断依据和前提。尽管符合说本身也许并不是一种新的看法，但在反符合论成为某种思潮的背景下，对其肯定和捍卫无疑具有独特的历史意义。

从肯定所与是客观的呈现，到坚持真理论上的符合说，冯契先生从不同的方面表现了对客观性原则的维护。与此同时，冯契先生并没有忽视认识的主体之维。事实上，在对感性经验、概念、逻辑、真理的考察中，已渗入了对主体性（包括主体作用）的关注。以感性经验而言，冯契先生特别从认知与情意两个方面指出了这一过程中主体的能动作用。从认知的层面看，主体的能动性首先表现为把感性经验中的正觉与错觉、幻觉、梦觉加以区分。与此相联系的，是借助想象、联想等形式，对来自感觉、知觉的表象、意象进行加工，并使当前的感觉获得丰富的意义。此外，感性经验还受到理性的影响：理解使人更深刻的感知。就情意而言，感觉经验过程中包含着注意，而注意总是受到欲望、意志、情感的影响，同时，感觉经验过程中的注意，往往使视觉领域具有了主从关系的结构，并制约着选择、权衡。（参见《认识世界与认识自己》，第 133—138 页）这些分析，具体地论述了主体性在感性经验中的体现形式。

在对统觉的考察中，认识过程中的主体性得到了更深入的阐释。统觉本来是康德所使用的概念，表示意识的综合统一，不过，康德同时将纯粹的统觉与经验的统觉区分开来，强调纯粹统觉所体现的统一，是自我意识的先验的统一。（参见康德：《纯粹理性批评》，人民出版社，2004，第 89 页）冯契先生扬弃了康德对统觉的先验理解，着重从所思和能思两个方面考察了其能动的性质。就所思而言，统觉在于以得自所与的概念来规范和摹写所与，一方面，化所与为事实，另一方面，通过对事实的判断，使主体意识或知觉到一个事实。就能思

而言，意识统一于自我，即对自己作为主体有所“觉”。冯契先生由此指出：“自我作为意识主体，贯穿于一系列意识活动之中。”（参见《认识世界与认识自己》，第171—175页）统觉作为认识的重要环节，既表现为意识的活动，又体现为意识的形态，从活动方面看，它通过概念、范畴的运用，将分析性的认识材料整合为统一的知识，在再现实在的同时又达到对实在的明觉；从意识或认识的形态看，统觉则通过扬弃认识的抽象性，把握事实之间的联系，在不同的层面上达到具体的认识。冯契先生对统觉意义的如上确认，从另一个方面体现了对主体作用的注重。

广义的认识论同时涉及认识自己，与此相关的是对自我心、性等方面的考察。冯契先生将反思与自我意识联系起来，认为：“由于反思，人把握了逻辑规律与逻辑方法，也是由于反思，人的自我意识发展了，人对自我有了越来越明白的意识。人凭意识之光不仅照亮外在世界而且用来反照自己，提高了人心的自觉性。”（同上，第216页）如果说，认识世界的过程已处处渗人主体的作用，那么，在认识自己的过程中便可以更直接地看到主体自身的这种作用。从“心”（精神本体）的明觉，到“性”（人性）的反省，在自我走向自为的过程中，都可以看到主体的作用。从更广的视域看，认识过程不仅展开为由无知到知的转换，而且经历从知识到智慧的飞跃，按照冯契先生的看法，后一过程包含理性的直觉、辩证的综合、德性的自证，其中每一环节都体现了自我或主体的力量。

认识世界与认识自己当然并不仅仅涉及上述方面。在关注认识过程中的客观性与主体性的同时，冯契先生也将主体间关系纳入其视域，在其关于意见与观点的论述中，突出地表现了这一点。将意见的讨论与观点之争引入认识论，是冯契先生哲学中引人瞩目的特点之一。在冯契先生看来，认识是一个一致而百虑的动态过程，其间包含着不同意见、不同观点的争论。首先，对认识过程中的问题，人们在讨论过程中会形成意见的分歧，只有通过争辩、讨论，才能弄清问题，发现解决的途径。冯契先生特别指出了意见之争对于认识深化的意义：“个人思考问题、看问题常常是有片面的，有局限性的，而在共同讨论中能互相启发，看问题就会比较全面周到。”“人们在讨论某个问题时，各人发表意见，真假、对错的界线往往是不够分明的，意见不一致的情况是经常发生的。……为了明辨是非，划清真与假、对与错的界线，就需要展开不同意见的争论。”（《认识世界与认识自己》）第222—223页）与意见的讨论相联系的是观点之争。冯契先生把观点界定为某种“一贯的看法”，“它贯穿在意见中，统率着各种意见。一个人有某种观点，他就会老以这种观点为观察问题的视角。”（同上，第228页）从一致而百虑的认识运动的角度，冯契先生将观点主要区分为二种，即全面的观点与片面的观点。在意见的争论过程中，人们也不断地以较为全面的观点，克服比较片面的

观点，逐渐在辨说争论中达到以道观之。这里既涉及认识的过程性，也关联个体之间或主体之间的关系：不同意见、观点的背后，是不同的主体，意见之间的讨论、观点之间的相争，则相应地意味着从主体走向主体间。通过肯定不同意见和观点的争论，冯契先生在扬弃囿于一己之见的主观视域的同时，也对认识领域的独断论和相对主义作了双重超越：意见的讨论既拒斥执着个体看法的主观独断，也不同于“怎么多行”的相对主义，它要求在主体间的互动中逐渐达到一定历史层面的共识。

主体间的关系从更广的层面看，涉及群与己之辩。在冯契先生看来，“人们在社会中间运用语言文字作为交流思想的手段，展开不同意见、观点的争论，这就涉及到我与他、己与群的关系。”“认识论不仅要正确地解决心物关系，而且解决群己关系。”（同上，第239页、238页）将群己之辩引入认识论，不仅从另一方面体现了广义认识论的立场，而且使主体间性的内涵进一步深化：以群己关系为背景，主体间关系已不限于特定的个体或自我之间，也非仅仅存在于特定的共同体，而是获得了更广的社会意义。与群己之辩相联系的，是群体意识与个体意识，从意见到观点，都可以看到社会意识与个体意识之间的互动。相对于特定共同体中的主体间对话与交往，群体与群体意识往往包含更为丰富的规定和内容；在群己关系的存在境域中，主体间的意见交流和观点争论也被置于更广的历史过程，既上接类的认识史，又体现一定时代的社会变迁，由此推进对世界与人自身的把握。以心物之辩与群己之辩的统一为内容，认识过程中的主体间关系无疑被赋予更深刻的形式。

从内在的理论视域看，认识过程中的客观性、主体性、主体间既非互不相关，更非彼此冲突。在感性经验、概念、逻辑、真理以及统觉等等之中所体现的主体能动作用，从一个方面构成了更深入、正确地把握实在的条件，从感性经验中正觉与错觉、幻觉、梦觉之分，到通过统觉扬弃分离、片面的存在形态，以再现真实的具体对象，等等，都展示了主体性与客观性的相通性；同样，主体间的意见、观点争论，也是不断超越认识之蔽、走向与接近真实对象的必要前提，在认识论上，明辨是非，总是以“真”为指向。另一方面，客观性原则也制约着主体的作用及主体间的争论：对真实存在的追求，既引导主体远离主观的推绎或空幻的思辨，也使主体间的争论不同于无实质意义的以辞相胜或相对主义的“辞无胜”。总之，在实在的敞开与存在的把握过程中，客观性、主体性、主体间性呈现为互容、互渗的关系。

不难看到，通过考察感觉经验、概念形式、逻辑范畴、统觉、意见与观点，以及肯定心物之辩与群己之辩的统一，等等，冯契先生既坚持了客观性原则，也确认了主体性以及主体间性的意义，从而在认识论上达到了客观性、主体性、主体间性的统一。相对于仅仅承认客观性的素朴实在论与仅仅突出主体性的先验论及单纯关注主体间性的交往理论，冯契先生的

以上思路无疑展示了更健全的认识论方向。

三

广义认识论作为智慧学说，以无知、知识与智慧等关系的讨论为题中之义。一般而言，在涉及“是什么”（knowledge of that）等问题上，知识可以视为对特定所知（某一对象或对象的某一方面、某一层面等）的断定，这种断定同时建立在一定根据之上（justified）；无知则往往被理解为知识的缺乏。与知识主要指向存在的某一方面或层面有所不同，智慧以性与天道为内容，展现为对存在的整体领悟和把握，并相应地具有形而上的内蕴。同时，知识首先与能知相联系，能知主要展示为与所知相关或相对的存在规定，而人的存在并不限于能知这一维度；相形之下，智慧凝结了人的全部生活，表现为基于整个实践过程而达到的具体的精神形态。较之对存在的分别把握，智慧可以看作是存在的具体性在观念领域或精神领域的体现；作为人的存在形态，智慧又具有境界的意义。从另一方面看，知识以名言之域为对象，智慧则指向超名言之域。近代哲学史上，康德在追问普遍必然的知识何以可能的同时，又考察了形而上学是否可能的问题，而现象与物自体的二分，则蕴含了名言之域与超名言之域的分离。康德之后，黑格尔试图重新统一本体与现象、名言之域与超名言之域，但其始终于绝对观念的思路，似乎将重心更多地放在超名言之域。在所谓后黑格尔时代，康德哲学蕴含的二重性，进一步外化为不同哲学思潮之间的对峙。人本主义（人文主义）以存在意义等为哲学思考的终极对象，实证主义则将哲学限定在现象—经验之域。这种格局，在 20 世纪的现象学与分析哲学的分野中，得到了更深刻的延续。中国近代哲学的演进，同样内含着类似的对峙。

哲学衍化的以上进路在某种意义上构成了广义认识论展开的哲学史背景。按照冯契先生的理解，广义认识过程包括二个飞跃，即从无知到知的飞跃和从知识到智慧的飞跃。经验知识涉及的是名言之域，在冯契先生看来，认识并不限于经验领域，它同时指向性与天道，后者即是智慧之域。知识所注重的是有分别的领域，它可以用名言来把握。与知识不同，智慧所把握的是有关宇宙人生的根本原理，它属于难以言传的超名言之域，而从知识到智慧的飞跃，便相应地意味着从名言之域走向超名言之域。不难看到，在此，冯契先生以二重飞跃（从无知到知、从知识到智慧）联结了康德的知性与理性。作为广义的认识过程的二个方面，知识与智慧的如上统一，同时体现了经验领域与形上之域的沟通^[4]。

从广义的认识过程看，知识与智慧的转换，总是内在地涉及物我、天人等关系。当代的认识论评判者，每每责难所谓主客二分、物我相对，认为这种“分”导致了所谓二元对立的

世界观或认识视域。与此不同，冯契先生首先肯定了认识领域主客之分的不可避免性，强调“主观和客观、认识和实践是认识论最原始的基本的关系。”（《认识世界与认识自己》第47页）对冯契先生而言，问题不在于主客之分，而在于通过基于实践的认识运动，不断地达到主客的统一。历史地看，主客、物我之分，并不仅仅是人的某种预设，而是认识过程展开的本体论前提之一，这种相分固然要不断加以超越，但试图完全泯灭这种区分，则将消解认识世界与认识自己的过程，事实上，无论是知识领域，抑或智慧之境，天人、物我等等的统一，都不同于原始的、混沌的合一；它们乃是通过扬弃“分”与“对”而在认识过程中不断达到和重建的。当代哲学中的种种反二分之论，往往以空幻的浪漫意向，取代了认识世界与认识自己的现实努力，冯契先生对认识过程的理解，无疑体现了更为健全的立场。

从智慧的层面看，广义认识论同时涉及对哲学本身的理解，其中包含着某种元哲学的见解。对冯契先生而言，智慧乃是“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。”（《认识世界与认识自己》第413页）从知识到智慧的飞跃，便在于达到上述认识。对性与天道或宇宙人生根本原理的把握，本质上表现为求穷通的过程，后者在冯契先生看来同时构成了哲学的意义之所在：“哲学的根本意义在求穷通，要求把握天道，综合人的本质力量，贯通天人。”（同上，第416页）具体地说，穷与通又各有侧重：

“穷”就是穷究，要求探究第一因和最高境界，即探究宇宙万物的第一因、自由因是什么，宇宙的演变、人类的进化要达到何等最高境界，也就是终极关怀是什么的问题。

“通”就是会通，融会贯通。认识自然界、人类社会的秩序，要求把握其无所不包的道，也就是贯穿于自然、人生之中无不通也、无不由也的道；并要求会通天人、物我，达到与天地合其德，获得真正的自由。（同上，第413页）

这既是智慧说的展开，又是对何为哲学与哲学何为的阐发。近代以来，以责难、拒斥形而上学为背景，对宇宙人生根本原理的追问，往往成为质疑、嘲弄的对象，哲学本身则每每在专业化的技术性分析中，逐渐由“道”演化为“技”，由智慧流而为知识；知识与智慧的互动，多少为智慧的遗忘所取代。冯契先生以性与天道的智慧追求界定哲学的意义，无疑是对以上趋向的独特回应，正是通过智慧的呼唤，其广义认识论同时上接了哲学的源头。

哲学作为智慧之思，不同于经验领域的知识。知识主要以分门别类的方式把握对象，其中蕴含着对存在的某种分离，哲学则要求超越“分”或“别”而求其“通”。从哲学的层面看，所谓“通”，并不仅仅在于哲学的体系或学说本身在逻辑上的融贯性或无矛盾性，它的更深刻的意义体现在对存在的统一性、具体性的敞开和澄明。换言之，它总是超出了逻辑的层面，在理解存在的同时，也涉及把握存在的不同视域、进路之间的关系，从而使被知识所

分化的存在重新以统一的、具体的形态呈现出来。冯契先生所说的“求穷通”，同样既指向存在本身的具体形态，也涉及把握存在的视域与方式，这一过程在敞开世界的同时，又始终没有离开人自身之“在”，在此，作为认识论、本体论、价值论统一的广义认识论与求穷通的哲学智慧，本身也呈现相通、相融的形态。

参考文献:

- [1] Charles Taylor: Overcoming Epistemology [M]. in Philosophical Arguments. Harvard University . Press 1997.3.
- [2] 冯契: 认识世界与认识自己 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996.
- [3] 王阳明全集 [M]. 上海: 古籍出版社, 1992. 61.
- [4] 康德: 纯粹理性批评 [M]. 北京: 人民出版社, 2004. 89.
- [5] Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi [M]. Edited by Marjorie Grene. The University of Chicago. Press 1969. 140-141

注释:

1. 历史地看, 这种概括和理解是否确当, 本身已颇成问题, 事实上, 被认为在近代认识论转向中具有代表性的哲学家, 如笛卡儿、莱布尼茨、洛克等, 其认识论都与各自的本体论相互融合, 质言之, 在他们那里, 所谓认识论并不是像后来所简单概括的那样, 仅仅呈现为与本体论完全无涉的纯粹形态。
2. 如泰勒便把认识论的观点概括为: 知识是对独立实在的正确表象。(参见 Charles Taylor: Overcoming Epistemology, in Philosophical Arguments, Harvard University Press, 1997.p3.)
3. 如果考虑到目前看到的智慧说三篇是讲稿的记录, 尚未经作者全面的修改, 那么上述问题就比较容易理解了。若天假以年, 使冯契先生能有时间作一全面修订 (这本来也是他的计划), 则我们现在看到的文本可能就是另一种形态。
4. 当然, 知与无知、知识与智慧在现实的过程中, 并非彼此截然悬隔, 波兰尼对默会之知及隐含意识 (subsidiary awareness) 的分析, 已从一个方面涉及这一点。在波兰尼看来, “任何与实在相关的知识, 都包含着未来可能呈现、现在尚不确定的范围。” (Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi, Edited by Marjorie Grene, The University of Chicago Press, 1969, pp140-141) 如果知识的基础是默会的, “那么, 我们的知识可能包含着远远超出它们所能表达的内容。” (Ibid.p133) 这里的值得注意之点, 是将知识及与知识相关的意识理解为一个统一的系统, 其中既包含着已经自觉意识到、并取得明晰形态的内容, 也包含着现在尚未自觉意识、具有隐而未显特点的内容, 随着认识过程的展开, 这种隐含之知可以转换为明晰之知。这样, 对主体而言, 知与无知之间的界限便不再是截然分明的: 现在所处的“无知”状态, 并不意味着绝对的无知, 它可能只是表明此时“知”对主体来说还具有隐含的性质, 而尚未达到明晰的形态。在这里, 知识的连续性和统一性, 从观念的形态上, 赋予人的存在以连续性和统一性。在肯定从无知到知的飞跃的同时, 对认识过程的连续性也应给予必要的关注。

On The General Theory of Knowledge of Fengqi

Yang guorong

(East China Normal University Department of Philosophy)

Abstract: Mr Fengqi does not approve that philosophy is just a evolution from ontology to the restricted theory of knowledge, and the theory of knowledge is just a subject of control. In the general theory of knowledge, Mr Fengqi leads the unit knowledge and wisdom into the theory of knowledge, which clears what philosophy is and why philosophy is monistic.

Key words: the general theory of knowledge; Fengqi

收稿日期: 2006-3-7

作者简介: 杨国荣(1957-), 男, 华东师范大学哲学系教授。