

# 思史互动:《中国古代哲学的逻辑发展》的思想历程

鲍文欣

(上海社会科学院哲学研究所, 上海 210000)

[摘要] 冯契先生的《中国古代哲学的逻辑发展》有两个重要版本,一是1978—1980年同名课程的授课笔记整理稿(“打印稿”),二是1983—1985年陆续出版的“定稿”。在完成“打印稿”后,冯契讲授了《逻辑思维的辩证法》,方才着手把“打印稿”修改为“定稿”。正是《逻辑思维的辩证法》给予了冯契提出“广义认识论”的直接灵感,进而促成了“定稿”中《绪论·第二节》的写作,从而使得以认识史为中心的哲学史写作得以在很大程度上容纳中国哲学传统中注重“人道”问题的特点。但是,三对范畴(“感性—理性”“绝对和相对”“唯物主义和辩证法”)矛盾运动的认识史框架和“广义认识论”中四个认识论问题(“感性”“知性”“理性”和“德性”)的设置之间,在如何协调的问题上仍然存在着理论困难。由此产生的张力可能是冯契思想晚年发展的动力之一。冯契的哲学史写作以“力求按历史的本来面目来理解”为目标,而所谓“本来面目”,在其真理学说中指“本自然界”或“自在之物”,是一个用以表示真理的相对性和绝对性辩证统一的概念。可以看到,出于认识论上的自觉,冯契在勾画中国哲学史逻辑发展的“圆圈”时,理论上的魄力是与对自身写作有限性的意识紧密结合在一起的。

[关键词] 冯契;《中国古代哲学的逻辑发展》;《逻辑思维的辩证法》;广义认识论

[中图分类号] B261

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2020)03-0068-08

冯契先生的《中国古代哲学的逻辑发展》(以下简称《逻辑发展》)已成为中国哲学史著中的经典,但对它的讨论远未结束。现有讨论中一个基本的共识是,冯契以哲学家的身份著哲学史,“哲学史两种”和从《智慧》到《智慧说》三篇的哲学创作之间存在着密切关联,<sup>[1]</sup>用他自己的话来说,是“哲学史是哲学的展开,哲学是哲学史的总结”。不过,这一表达容易给读者造成某种印象,认为在他那里哲学史和哲学是静态的对应关系,这一印象往往为冯先生在60余岁后才重新投入工作的事实所加强。但如果我们意识到冯契的晚年写作其实持续了相当长的一段时间,并且这些工作并非仅仅是把原先就已定型的东西付诸笔墨,而是同样包含着差异与发展,那么我们就应该把他那里的“统一”理解为“展开”与“总结”之间动态的、互相生成的过程。而为了具体地展示这一过程,思想上的阐发需要以文献工作为前提。本文即是结合文献与思想进行综合考察的一种尝试。

《逻辑思维的辩证法》(以下简称《辩证法》)“初版整理后记”中称:

1981年夏,作者在讲完这门课程并亲自整理完记录稿后,便按“哲学是哲学史的总结,哲学史是哲学的历史展开”的思想,转而系统讲授和整理从先秦到中华人民共和国建国为止的二千多年中国哲学史的研究成果。<sup>[2]384</sup>

这一表述有含混之处。冯契的确是在讲授和整理完《辩证法》后着手整理其哲学史研究成果的。<sup>①</sup>但他系统讲授《逻辑发展》这门课程的时间应在1978年10月至1980年1月间,并且其授课记录已经整理形成一个记录稿,<sup>②</sup>而其正式出版是在1983年至1985年之间。<sup>③</sup>因此,上述“整理后记”告诉了我们《逻辑发展》是在

[收稿日期] 2019-12-28

[基金项目] 国家社科重大项目“冯契哲学文献整理及思想研究”(15ZDB012);教育部人文社会科学基地重大项目“通过一超过:古今中西之争视域下的冯契哲学研究”(16JJD720005);上海市哲学社会科学规划青年课题“现代中国思想中的恶”(2017EZX002)。

[作者简介] 鲍文欣(1985—),男,浙江金华人,哲学博士,上海社会科学院哲学研究所助理研究员,主要研究方向:中国近现代哲学。

《辩证法》之后改定的,但没有告诉我们,在讲授和整理《辩证法》之前,《逻辑发展》课程的讲授就已经完成,并且已经形成了一个“粗胚”<sup>④</sup>。强调这一事实的意义在于,如果我们意图观察冯契思想中的“思史互动”,从《逻辑发展》记录稿(以下简称“记录稿”)到公开发表稿(以下简称“定稿”)的变化发展就提供了一个绝佳的窗口,因为这一修改过程经过了《辩证法》的中介,而正是在《辩证法》的现有版本中,冯契开始展露其思想的系统的原创性。<sup>⑤</sup>因此,我们可以借助《辩证法》来理解《逻辑发展》两个稿本之间的变化,进一步地,由于《辩证法》现有版本作为“智慧说”体系之初撰的特殊性质,我们也可以将上述两个稿本的变化与整个“智慧说”体系的发展联系起来。幸运的是,我们今天仍有机会看到“记录稿”的原貌。<sup>⑥</sup>不过,系统研讨《逻辑发展》“定稿”的形成,尚有待于其他相关材料的搜集、整理和披露;本文仅拟从几个要点出发,观察从“记录稿”到“定稿”的变化,因而仅仅是一种“散论”,也可以说是对今后系统研究的一种展望。

## 一、“绪论”第二节晚出

“记录稿”和“定稿”的一个重大不同是“绪论”部分。“定稿”的“绪论”标题下共有两节,即第一节“哲学史研究的方法论”和第二节“中国传统哲学的特点”。而“记录稿”则没有“绪论”之目,其第一章名为“哲学史研究的方法论”,从结构和思想内容上看即是“定稿”绪论第一节的前身;第二章开始就进入了中国哲学史的具体内容。也就是说,“定稿”绪论的第二节在“记录稿”中尚不存在,它是作为一个整体在修改过程中添加的。而我们知道,这一节提出了许多重要的观点,尤其是提出了“广义认识论”核心的“四个问题”。由此来看,从“记录稿”上册到“定稿”第一篇的近三年时间<sup>⑦</sup>对于冯契思想发展来说至关重要,正是在这一时期,不仅《逻辑发展》获得了我们今天所熟悉的面貌,同时,冯契也借此明确了此后十余年思想发展的具体架构。

在真正接触到“记录稿”之前,笔者从新版《文集》已公开的材料出发,已经推测“记录稿”尚不存在绪论第二节。一个细节上的间接证据是,发表于1979年的《关于中国哲学史研究的方法论问题》一文,在收入新版《文集》后,编者说明称“本文系《中国古代哲学的逻辑发展》(初稿)(粗体为引者所加,下同)的‘绪论’”;而发表于1983年的《论中国传统哲学的特点》一文,编者说明称“本文系冯契著《中国古代哲学的逻辑发展》一书‘绪论’的第二节”(按照本文体例,“《逻辑发展》(初稿)”即是“记录稿”,“《逻辑发展》一书”则指“定稿”)。<sup>⑧</sup>这些说明实际上基于论文最初发表时就有一些论述。<sup>⑨</sup>这些精细用语反映了,《关于中国哲学史研究的方法论》一文改编自“记录稿”之“绪论”<sup>⑩</sup>的“全体”,而《论中国传统哲学的特点》一文则改编自“定稿”绪论的“第二节”。从中我们能够推测,“记录稿”的“绪论”不包含《论中国传统哲学的特点》一文的内容,亦即不存在“绪论第二节”。“记录稿”的实物证实了这一推测。

更为重要的是,根据现有材料,即使不参照“记录稿”,我们其实也已经能够大致勾画绪论第二节的诞生过程,当然,“记录稿”中的材料将使这一过程更为完整。在80年代初与友人的通信中,冯契曾流露出对“记

① 可参见《致邓艾民·1980年10月9日》,《文集》(10),第243页。

② 可参见朱义禄:《论冯契对中国哲学史发展的贡献》,杨国荣主编:《追寻智慧》,上海古籍出版社,2007年,第288页;《致邓艾民·1980年3月19日、5月14日》,《文集》(10),第236、239页。

③ 《中国古代哲学的逻辑发展》现有版本分为三卷,依次分别初版于1983、1984和1985年。参见《冯契年表》,《文集》(10),第341—342页。

④ “我的主要精力还是在整理《中国古代哲学的逻辑发展》(记录稿),估计在4月份可以整理好。还是个粗胚,打算从5月份起就若干问题加工,写成几篇论文。”《致董易·1980年3月31日》,《文集》(10),第282页。

⑤ 《辩证法》现有版本是80年代初冯先生的讲课记录稿,在课程结束后曾经冯先生亲自审定。“这部稿子的内容比《导论》中指出的《逻辑思维的辩证法》篇的主旨要丰富,也可以说这是整个《智慧说三篇》主体思想的初次系统论述。”90年代中期,在完成《人的自由和真善美》《〈智慧说三篇〉导论》及《认识世界与认识自己》后,冯先生计划删改、补充这一记录稿,以将其纳入到智慧说三篇的“一体两翼”体系之中。但这项工作尚未正式启动,冯先生就“在他自己和大家都毫无思想准备的情况下突然病逝”。正式出版的《辩证法》在其“整理后记”中载有冯先生的修改提纲,而其主体部分则基本保持了80年代初记录稿的原貌。参见《文集》(2),第383—386页。

⑥ “记录稿”分上下两册,分为“先秦”和“秦汉至清代(鸦片战争以前)”两个部分。华东师范大学哲学系晋荣东教授慷慨地向笔者展示了这一珍贵稿本,并对本文的修改提供了多处宝贵意见,在此致谢!

⑦ “记录稿”(上)完成于1980年3月左右,“初稿”第一篇的修改工作开始于1982年2月,完稿于1982年11月底。参见《文集》(10),第236、249、340页。

⑧ 《关于中国哲学史研究的方法论问题》《论中国传统哲学的特点》《冯契文集》(11),509、554页。

⑨ “本文系冯契教授所著《中国古代哲学的逻辑发展》(初稿)的绪论。本刊征得作者同意,先行发表以饷读者”。《关于中国哲学史研究的方法论问题》(哲社版),1979年第3期;“作者附记:本文是拙著《中国古代哲学的逻辑发展》的‘绪论’的第二节,这次发表时作了一些删节”。《论中国传统哲学的特点》,《学术月刊》,1983年第7期。

⑩ 不过,上文已述,根据“记录稿”的实际目录来说,并不存在“绪论”,而只有“第一章”。

录稿”的不满,他担心这本尚未面世的哲学史著作将会有“蔽于天而不知人”的缺陷,并承认在“人道”观方面还没有拉起一条线索。<sup>①</sup>结合“记录稿”来看,“第一章”(经过修改后成为“定稿”绪论第一节)确立了贯彻中国哲学史中的几大论争,其中“‘天人’之辩’主要是天道观和入道观上的争论”,<sup>②</sup>这已经开辟了容纳“人道”问题的理论空间。但“入道观”的具体内涵,则是随着《逻辑发展》的讲授进程而不断拓宽的。在“记录稿”上册的小结中,冯契在“人道”的题目下仅仅讨论了社会历史观,<sup>③</sup>而到了下册小结,他就为其增添了“入生观”的内涵:

中国哲学所说的“入道”,包括社会发展和个体发育两方面,后者即如何从夭行(通过习行、教育)培养德性而形成理想人格的问题,亦即通常说的入生观问题。中国古代哲学家在这方面讨论得很多,也提出了不少有价值的见解,我们没有多讲,只就和认识论有关的作了些考察。<sup>④</sup>

可见,他此时虽然已经对“入道”问题有所考虑,但对其内涵的规定还在扩充之中,并且“个体发育”方面的比重在逐渐增大。也正是对于“个体发育”问题考虑的增多,使他产生了对现有稿本“蔽于天而不知人”的不满。但这一方面的内容,如何与以认识史为中心的哲学史研究相结合,一开始并不存在一个全盘的规划。与此相联系,冯契在此时(1980年8月)还持着传统的认识论观点:

我把哲学史的对象概括为“基于社会实践的主要围绕思维和存在关系问题而展开的认识的矛盾运动”,这就是说,哲学史首先是认识史,而辩证法则认识史的总结。我的讲稿现在贯彻了这个观点。“蔽于天而不知人”,确实是个缺点。<sup>⑤</sup>

在这段话中,“蔽于天而不知人”的自我批评与“哲学史首先是认识史”的定位共同出现。如果冯契此时已经持对认识论的广义界定,那么,“哲学史是认识论”的说法就无法导致“蔽于天而不知人”的自我批评,因为“广义认识论”中的第四个问题已经包含了对“人”的关注。而在不久之后(1981年1月),扩展认识论界定的设想就首次出现于他的书信中:

我在这个学期讲了《逻辑思维的辩证法》的认识论部分,已结束。哲学史上争论不休的认识论问题,我以为是四个:(一)感觉能否给予客观实在?(二)普遍、必然的科学知识如何可能(用康德的提法,即先天综合判断何以可能?)(三)逻辑思维能否把握具体真理?(也即名言能否把握“道”的问题。)(四)理想人格能否形成?(也即人能否成为“圣人”的问题。)我对前面3个问题考虑得较多,对第四个问题考虑得少。<sup>[3]244</sup>

此前(1980年5月)冯契已经把“记录稿”上册寄给邓艾民。<sup>[3]239</sup>假设在“记录稿”中已经存在着“定稿”绪论第二节的相关表述,那么邓艾民就应该已对此有所了解,按照冯契行文简练的习惯,他在信中也就不必要如此郑重、详细地把这“四个问题”复述一遍。由此也基本可以断定,“四个问题”的提出晚于“记录稿”的完成。值得注意的是,此一表述是冯契在谈及《辩证法》的“认识论部分”时顺承提出的,这尤其说明,《辩证法》中的探索给予了冯契提出“广义认识论”的直接灵感。实际上,在《辩证法》中,“四个问题”都已经作为小节标题,分散在各章中出现了。<sup>⑥</sup>从这个角度看,“广义认识论”正是出于对《辩证法》中相关讨论的总结。而这一重要的思想创获,又马上被他应用于对哲学史的研究。至1982年6月,他再次写信给邓艾民:

我打算在我的书中增加一章(第二章),讲一下“中国古代哲学的特点”。基本观点在前信中已跟你谈了,……<sup>[3]251</sup>

此处提及的“第二章”应即是“定稿”的绪论第二节。这封信向我们指示了冯契着手增添这一节的具体时间节点。至此,冯契已经决定,通过增写绪论的方式,把“广义认识论”的“四个问题”确立为其哲学史研究基本框架的重要组成,从而在研究框架的高度上弥补“记录稿”中“蔽于天而不知人”的缺陷。当然,冯契对于具

① 《致邓艾民·1980年1月2日、3月19日》《致董易·1980年1月2日》,《文集》(10),第236、237、第280页。

② “记录稿”(上册),第6页。

③ “在入道观方面,古代当然不可能有真正科学的理论。但法家和《易传》都已认识到历史有其演变过程,而荀子用‘明分使群’来解释”国家制度和道德的起源,是包含有合理因素的。”“记录稿”(上册),第119—120页。“初稿”在小结部分的相似位置添加了一段关于“人的自由问题”的论述。参见《中国古代哲学的逻辑发展》(上),《文集》(4),第334页。

④ “记录稿”(下册),第255页。

⑤ 《致邓艾民·1980年8月10日》,《文集》(10),第242页。

⑥ 分别是“第二章第二节:感觉能否给予客观实在?”“第二章第三节:普遍、必然的科学知识何以可能?”“第三章第四节:逻辑思维能否把握具体真理”“第五章第三节:如何培养自觉的人格”。

体章节的修改在此前就已经开始了,对于这些修改工作具有决定性意义的事件是至晚于1981年初“四个问题”表述的先行提出;<sup>①</sup>而冯契决定增写绪论第二节时,距离“定稿”第一篇改定只剩5个月,可以说,绪论第二节实际上是对于此前修改工作的总结。

## 二、三对“范畴”与四个“问题”

“定稿”两节绪论并非一气写就的事实,自然地引导我们进一步提出如下问题:两节绪论的内容是否协调一致?从思想内容来看,绪论第一节的中心是“感性—理性”“绝对和相对”“唯物主义和辩证法(包括客观规律性和主观能动性)”这三对“范畴”、亦即这“三个在对立中统一的人类认识发展的必要环节”所构成的逻辑圆圈,<sup>[4]16-22</sup>而第二节的中心则是与“感性”“知性”“理性”和“德性”相关的四个认识论问题,因此这里的问题又可以概括为:三对范畴所反映的认识基本环节或认识过程的辩证法与四个认识论问题之间处于何种关系。而《逻辑发展》“记录稿”和“定稿”的叙述都以三对范畴的“逻辑发展”为骨干,于是问题就进一步转变成为:在这一哲学史写作的整体构想已然确立的前提之下,修改过程中后加的四个认识论问题的视角是否得到了有效的贯彻。

三对“范畴”与四个“问题”的关系,依以何者为主的角度,可以有两种处理思路。思路1:以广义认识论的四个问题为主线,在每个问题中都包含着三对范畴的矛盾。《认识世界与认识自己》同样以这三对范畴和四个问题为构件,具体组织方式则为“以上面讲的四个问题作为线索,以上面讲的三组对立范畴作为环节来阐发‘认识世界和认识自己’的基本原理”。<sup>[5]</sup>即是这一思路的表现。《逻辑发展》在阐述四个“问题”后,对这一思路其实也已有所预告。<sup>②</sup>思路2:以三对范畴的逻辑发展为主线,在认识发展的每一个环节中包含四个认识论问题的讨论。《逻辑发展》即采取这一思路,对此冯契亦有明确表述:

基于实践的认识的辩证发展过程有不同环节,因而认识的成果(知识)有不同层次,而人在认识和改造客观世界的同时,也认识和改造着人自身。历史上的哲学家往往抓住了某个环节(层次)或某个方面来提出问题,进行探讨。因此,认识论的问题就显得多样化了。<sup>[4]32</sup>

哲学家们总是立足于认识辩证史发展的某个环节之内来提出认识论的问题,这些问题不出于上述“四个问题”的范围。当然,哲学史的实际情况不可能像理论设计那样工整,因此所谓“在认识发展的每一个环节中包含四个认识论问题的讨论”在实际叙述上必然要打上折扣,或者是在某一环节的倾向表现并不清晰,掺杂着其他环节的倾向,或者是某些环节发展不充分,或者是在这些环节内部四个认识论问题的讨论不均衡,有些可能完全没有涉及。<sup>③</sup>哲学史的发展有其民族的和历史的特点,每个哲学家的思想也自有其个性,在实际叙述中冯契采取了灵活的形式,并没有遵照一套死板的规程。但这不妨碍思路2在整体上作为一种叙述模式的成立。因此固然“哲学是哲学史的总结,哲学史是哲学的展开”,但在冯契那里,哲学史和哲学所采用的共同要素实际上采取了不同的组织结构。

在区别这两种思路后,我们可以进一步明确上文所提的问题:在认识发展的每一个环节之中,贯彻对四个认识论问题的讨论,这一叙述模式的设想在理论上能否成立(而非在实际的写作实践中对这一叙述模式的贯彻到了何种程度)?笔者认为,由于四个认识论问题的设置方式,这一设想只能部分成立。为了说明这一点,此处只得不得不避烦冗,把“定稿”绪论第二节中关于“广义认识论”的表述抄录一遍:

第一,感觉能否给予客观实在?

第二,理论思维能否达到科学真理?换一个提法,普遍必然的科学知识何以可能?用康德的话,就是纯数学和纯自然科学何以可能?

① 在1982年5、6月间的中国哲学史学会华东分会第二次年会上,冯先生曾做题为《中国传统哲学的特点》的报告,并留有记录稿。有理由猜测,此报告是1983年7月发表于《学术月刊》的《论中国传统哲学的特点》的雏形。如果这一猜测成立,那么“四个问题”表述的时间表大致为:1981年1月,在私人信件中提出;1982年5、6月间,正式向学界公开这一表述;1983年7月,正式以文字形式公开这一表述。但目前我们仍未搜集到这一报告的记录稿,因此上述猜测仍有待验证。参见《致邓艾民·1982年6月12日》《致董易·1982年6月12日》,《文集》(10),第251、293页。

② “辩证唯物主义以实践标准作为认识论的基础,应用辩证法于认识论,从而对每一个问题的回答都贯彻了列宁所说的三个结论,同唯心主义、不可知论和形而上学划清了界限”。《中国古代哲学的逻辑发展》(上),《文集》(4),第33页。

③ 就中国哲学史的整体情况来说,是“较多和较长期地考察了上述后两个问题:逻辑思维能否把握宇宙发展法则的问题,发端于先秦的‘名实’之辩;理想人格如何培养的问题,发端于先秦的‘天人之辩’;‘天人’‘名实’之辩贯串于整个中国哲学史。”《中国古代哲学的逻辑发展》(上),《文集》(4),第34页。

第三,逻辑思维能否把握具体真理(首先是世界统一原理、宇宙发展法则)?用康德的话,就是“形而上学”作为科学何以可能?

上面三个问题,用德国古典哲学的术语来说,就是关于“感性”“知性”“理性”的问题。

第四,人能否获得自由?也可以换一个提法,自由人格或理想人格如何培养?<sup>[4]32-33</sup>

在《认识世界和认识自己》中,冯契补充,“上述四个问题是中西哲学家反复讨论的问题,每个问题都包含着‘能否’的问题和‘何以可能’的问题”,两者紧密联系,“如果回答‘能’,那就要说明何以可能,说明了何以可能的条件,才是真正回答了‘能’。”<sup>[5]68-69</sup>这些表述中康德哲学的色彩是非常明显的。如此看来,他对认识论第四个问题(以下简称“问题4”)的问法就略显怪异:问的是“能否”和“如何培养”,而不是“能否”和“何以可能”。顾红亮教授认为,从冯契思想的内在逻辑看,“如何培养”与“何以可能”是不能等同的,前者讨论方法论主张,后者讨论可能性条件,两者间有“形而下”与“形而上”的区别。<sup>①</sup>问题在于,在上文冯契对“能否”和“何以可能”的讨论中,他并没有对“何以可能”和“如何培养”做出区分;再者,从引文中提问的方式来看,一路下来都是“何以可能”,因此在问题4上同样问“何以可能”,在逻辑和语势上都十分自然,而冯契突然把问题扭转至“如何培养”的方向,显得是有意为之,而非无心之失。这大概是因为,冯契本人倾向于认为自由人格“何以可能”和自由人格“如何培养”这两个问题是一致的。换言之,自由人格“何以可能”本身就已经一个实践问题,因此对于它的回答必须要落在“如何培养”的实践维度,“形而上”-“形而下”的区分恐怕在此并不适用。这一解释的问题是,仅仅从“培养”的角度来说明自由人格“何以可能”显然太过狭隘了,除了“培养”之外,至少还有“自得”的一面。实际上,冯契对“培养”一词的使用有广狭两义,在狭义上指营造有利于自由人格发展的外部条件,在广义上则指“化理论为德性”的整个过程。例如在《人的自由和真善美》第九章《理想人格的培养》中,冯契在开篇即这样交代:

人类通过化理想为现实的活动来发展科学、道德和艺术,创造有真、善、美价值的文化,改变了现实世界的面貌,同时也发展了自我,培养了以真、善、美统一为理想的自由人格,使理论(智慧)化为德性。<sup>[5]230</sup>

此处的“培养”就不能作狭义的理解,而更多地是指结合了“培养”(发展条件)与“自得”(自我发展)的自由人格生成过程。由此来看,在冯契那里,对于自由人格“何以可能”的回答是狭义的“培养”和“自得”两个方面的统一,用传统哲学的语言来说即是“成人之道”。<sup>②</sup>

问题在于,如果从前三个认识论问题的视角来看,我们确实能够在对“形而上”层面的可能性条件论证和“形而下”层面的方法论主张做出明确的区分。同时,一种可能性条件论证,可能与多种方法论主张相兼容;反之,同一种方法论主张的某些部分,也有可能几类不同的可能性条件论证相兼容。因此,如果仅仅从两种可能性条件论证的区分出发,我们就有可能无法对分别与前两者相兼容的两种方法论主张做出明确的区分。举例来说,假设有一种可能性条件论证 $p$ ,与 $m_1$ 、 $m_2$ 这两种方法论主张相兼容;另一种先验条件论证 $p'$ ,与 $m_2'$ 、 $m_3'$ 这两种方法论主张相兼容; $m_2$ 和 $m_2'$ 部分重叠。那么,仅仅从先验层面出发,我们便无法确定,分别持 $p$ 的甲某和 $p'$ 的乙某,他们的方法论主张是完全不同(亦即分别选择了 $m_1$ 和 $m_3'$ )的,还是有部分重叠的(亦即分别选择了 $m_2$ 和 $m_2'$ )。

从“何以可能”这一提问方式来看,在认识发展过程的诸环节(“三对范畴”)中贯彻诸认识论问题(“四个问题”),具体表现为:在某一个认识环节上,认识论诸问题的可能性条件论证具有一种基本的可传递性。《逻辑发展》中三对范畴和四个问题的结合,实际上是以此种可传递性为基础的。如果我们把某位哲学家定位于“唯物主义”这一环节,那么我们就有理由期待,他在关于“感觉能否给予客观实在”(包含“何以可能”)的问题上持唯物主义类型的态度,并且这一态度将传递至关于“理论思维达到科学真理”“逻辑思维能否把握具体真理”(二者同样包含“何以可能”)的问题上去。当然,前文已述,由于历史的偶然性,实际的叙述情况更为复

① “就冯契的提问方式来看,自由人格如何培养的问题和自由人格‘何以可能’的问题不应该是同一类的问题,前者关于自由人格培养的途径和方法,属于形而下的问题,后者关乎自由人格成立的可能性条件,属于形而上的问题。”顾红亮:《自由人格的可能性:以冯契为例》,《天津社会科学》,2012年第2期。

② 顾红亮教授相当精细地区分了“自由人格理论何以可能”“自由人格本身何以可能”和“自由人格如何培养”这三个问题,后两者的回答分别是狭义的“转识成智”说和狭义的人格培养论。而笔者在此处的意见是,后两个问题是一致的,两者的答案也是统一的。亦即“自由人格本身何以可能”(或自由人格如何培养)这一问题的回答,包括狭义的“转识成智”说和狭义的人格培养论两个部分。参见前揭顾红亮《自由人格的可能性:以冯契为例》一文。

杂,但这不妨碍此种叙述模式的存在。而冯契把问题4的问法从“何以可能”扭转为“如何培养”,仅从前三个认识论问题的视角来看,就是没有在可能性条件论证和方法论主张之间做出明确的区分,虽然从问题4本身的实践视角出发,这一批评并不成立。但由此造成的后果,是可能性条件论证的可传递性在问题4那里受到了干扰。因为,如前所论,在同一个“何以可能”的论证之下,可能并存着数种不同的方法论主张,而这些方法论主张,又有可能与其他基于不同的可能性条件论证的方法论主张部分重叠。

在冯契对中国哲学史的梳理中,上述问题就具体表现为,哲学家们在感性、知性、理性层面所持的态度,其可传递性在德性领域受到了干扰,从而无法在这一领域提供关于认识发展环节的有效辨识。例如,从认识发展环节的角度来说,孟子和荀子之间不仅存在“唯心”和“唯物”的区分,并且分别处于“先验主义”和“朴素唯物主义与朴素辩证法的统一”的不同阶段,在多个层面上,他们都有不小的差异;但“他们心中理想人格的观念还是相似的”,并且“通过学习、教育和修养,以达到仁、智统一的人格,这是他们共同的主张。”<sup>[6]</sup>对两者在诸多层面上差异的揭示,不能帮助我们理解他们在德性问题上为何分享着一些重要的共同信念,用前述的分析来说,即是从可能性条件方面的差异出发,无法理解他们在方法论主张上是否以及为何重叠。而为了达到这种理解,我们实际上需要落回到传统思想脉络的“儒一释一道”等划分之上。于是,冯契在此处的困境就在于,如果他从把“何以可能”等同于“如何培养”的实践观点上退却下来,或是回到“三个问题”的格局,或是把德性问题处理为单纯理论上的关于德性之知识的可能性条件论证,固然可以达到逻辑上的一贯,但却把传统哲学中一些关于德性问题的共同信念排除在哲学史的分析框架之外;而如果坚持这一实践观点,马上面临着的问题将是,三对范畴矛盾运动的框架无法为这些信念的共同性提供充分的说明。这一困境实际上显示了康德哲学式的认识论进路,在处理中国传统哲学时的某种限度。当然,这里还存在着另一种可能性,那就是从问题4的视角出发,对前三个认识论问题都进行实践论上的改造,在此基础上容纳三对范畴的矛盾运动。这在某种意义上预示了此后《认识世界和认识自己》的思路(亦即前文提到的思路1),而在《逻辑发展》中,此种改造的迹象虽然也已经存在,但整体性的变动可以说仍在酝酿之中。<sup>①</sup>

据以上分析,笔者认为,《逻辑发展》“绪论”的第一节和第二节并没有达到完全的协调一致,亦即,在勾画人类认识普遍发展规律的整体构想之下,四个认识论问题的视角没有得到有效的、完全的贯彻。这里存在着的理论张力或许促使冯契继续调适三对范畴与四个问题之间的关系,从而成为其哲学继续发展的动力之一。

### 三、中国哲学史的“本来面目”

本文所谓“思史互动”,主要指哲学创作和哲学史写作之间的互动,在另一方面也可以指思想与现实历史之间的互动。就后者而言,“定稿”已经显得较为内敛,“记录稿”则在开篇就带有刚刚走出特殊时代的痕迹:

前几年,“四人帮”鼓吹“儒法斗争为主线”,把一部中国哲学史弄得面目全非。我们现在要在这方面拨乱反正,肃清“四人帮”的流毒,还中国哲学史的本来面目,这就需要从马列主义的立场、观点和方法出发,总结中国古代哲学的发展规律。<sup>②</sup>

无独有偶,《辩证法》也以对时代的反思开篇,并且更具体地提到了独断论、造神论等现象,但他这时更为强调,这些现象的形成,其主观条件是长期以来不强调逻辑思维(包括形式逻辑和辩证逻辑)。<sup>③</sup>言下之意是,如果不改进整个民族的思维能力,那么这些现象仍有可能在特定的历史条件下复现。因此,起而批评历史错误虽是不平则鸣的人心自然,但停留在这个阶段则无助于补益孱弱的理智,并且恰恰就是此种孱弱的表现。《辩证法》和“记录稿”的主题虽然不同,但我们也不难看到,在经历了以鲜明的善恶对立为前提的解放感之后,冯契的反思很快就进入了一个更为冷静和深远的阶段。而在“定稿”当中,这段透露时代感觉的表述凝结成一句简洁平实的话:

用马克思主义的立场、观点和方法来研究中国哲学的逻辑发展,以求建立科学的中国哲学史,这是

<sup>①</sup> 例如在“记录稿”中,对于孔子的“仁”“知”关系,冯先生认为“他的‘知’主要是认识人们之间的伦理关系,有了这种认识,就利于行仁。”把“知”和“仁”理解为道德知识和道德行为之间静态对应的关系。而到“初稿”中他保留了这一说法,并进而指出,“孔子的仁智统一学说,以为认识论即是伦理学,所以他的认识论命题都具有伦理学意义。……认识过程其实也就是德性培养的过程”。则更为强调认识过程与主体生成过程相统一的动态视角。“记录稿”(上),第29页;《逻辑发展》(上),《文集》(4),第97页。

<sup>②</sup> “记录稿”(上),第1页。

<sup>③</sup> “从主观上说,长期以来我们不强调逻辑,不讲客观地、全面地去看问题,无疑是产生主观的独断论的重要条件”。《逻辑思维的辩证法》,《文集》(2),第2页。

一项有待于许多人共同努力的重要工作。<sup>[4]</sup><sup>1</sup>

再结合《〈智慧说三篇〉导论》中“知识与智慧”作为“真正的哲学问题”这一表述来看,他对时代问题的反思不仅贯彻于哲学史写作和哲学创作,并且视野不断拓深,表述不断精炼,显示了哲学家在暮年仍精进不已的旺盛生命。

其次,值得注意的是,在本节前引的“记录稿”文句中,冯契使用了“本来面目”一词。这一原本指“佛性人人本具”的禅宗用语,在20世纪七八十年代相交的语境中一度流行,在消极的意义上,它指摆脱政治对学术的不良干扰,<sup>[7]</sup>冯契对该词的调用显然也有这一层意思。问题在于,它在积极的意义上,还暗示在排除了这些干扰之后,我们就能够进入某种认识论上的透明状态,从而直接地、一劳永逸地获得唯一的真理(虽然冯契本人可能不接受此种暗示,但仅从语词的角度来说,这种暗示确实存在)。因此,这一用语表达了刚从独断论的束缚中挣脱出来的乐观态度,但同时又吊诡地沾染着独断论的气息,并参与建构着当时关于统一之“是”的想象。

实际上,早在1957年出版的《怎样认识世界》中,冯契就已经论及绝对真理和相对真理之间的辩证关系;<sup>[8]</sup>1960年在其主持编写的《马克思主义哲学》教科书中,他还别出心裁地把“认识论”放在第一部分。在当时的条件下这些做法并非无的放矢,而是要强调“人们对于物质的认识是一个过程”。<sup>[9]</sup>《辩证法》明显延续了这一思路。<sup>[10]</sup>对于以反省思维和实践上的独断论为思想任务的冯契来说,像“还……以本来面目”的简单说法显然是不能持续下去的。因此“定稿”毫不意外地删去了这一表述。而在90年代的《认识世界与认识自己》中,冯契再次启用了“本来面目”一词,但把它明确地置于认识发展过程的主题之下,用以形容自在的“本然界”。由此,“本来面目”在他的用法中洗去了独断论的色彩,而表示认识运动中绝对真理与相对真理的辩证统一。<sup>①</sup>在这一前提下,冯契再次把“本来面目”一词与自己的哲学史写作联系起来:

当我把实践唯物主义辩证法理论作为研究方法,运用于中国哲学史领域,力求按历史的本来面目来理解它时,很自然地表现为实践唯物主义辩证法理论在中国哲学的历史发展过程中展开,同时它又成为中国哲学史的概括和总结。<sup>[11]</sup>

孤立地看这句话,冯契似乎是在宣称他的哲学史写作接近于那个一成不变的中国哲学史的真相,但这种认识论上的乐观乃至傲慢在他那里其实是很罕见的。如果联系上文来看,这句话其实无非是想说明,他运用实践唯物主义辩证法理论研究中国哲学史所获得的成果,代表了达到绝对真理的无限过程中的一个有待于被后来者超越的相对阶段。实际上,冯契本人在80年代初就曾表露过要超越《逻辑发展》现有版本的意向:

我不满足于只作个哲学史家。如果天假以年,还是想把“论真、善、美”一书写出来。而且,从这样的观点来回头看哲学史,也就会给哲学史以更新面貌。<sup>[3]</sup><sup>248</sup>

这里提到的“论真、善、美”一书,应是此后在90年代完成的《人的自由和真善美》,又或者可以宽泛地说是整个“智慧说”体系,这方面的工作他基本完成了。但基于从哲学创作中获致的洞见再次给哲学史以“更新面貌”的工作,或谓“展开”与“总结”之间的新一轮互动,他则未能争取到更多的时间。不过,据陈卫平先生等前辈学者介绍,冯先生晚年并未透露过有修订哲学史著作的计划。<sup>②</sup>这里大概存在着三种可能性。第一,随着年龄增长,他不愿再提出一个可能已经无法完成的计划。第二,他提出希望“给哲学史以更新面貌”时,《逻辑发展》“记录稿”的修改工作尚未正式展开,而在修改完成的“定稿”中,实际上“真、善、美”问题已经成为其梳理哲学史的重要线索,换言之,这一“更新面貌”已经存在于“定稿”之中了。第三,在“智慧说”三篇中,随着哲学讨论的展开,冯契也融入了大量了哲学史梳理的内容,这些内容较之正式的哲学史著作相对零散,但即是所谓“更新面貌”具体而微的呈现。陈先生本人倾向于第三种可能性;笔者认为,这三种可能性是可以同时存在的,而“智慧说三篇”中的哲学史内容与“定稿”之间的异同,仍是一个有待继续研讨的问题。

无论如何,从冯契对“本来面目”一词的用法以及他对“更新面貌”的期望中,我们起码能够体会的是,出于对认识论问题的自觉,他在勾画中国古代哲学史逻辑发展的“圆圈”时,理论上的魄力是与对自身写作有限性的意识紧密结合在一起的。从这个角度看,80年代哲学史写作从“两军对阵”到“认识史”的突破,<sup>[12]</sup>就不仅是单纯的研究范式的变迁,还意味着哲学的气质类型从独断论到辩证法的转换。

① “人类认识的进步,就在于越来越深入,越来越全面地使自在之物转化为为我之物。认识运动的极限就在于如实地了解世界的本来面目、了解本然界,而此极限,即是绝对真理。……绝对真理就是在掌握相对真理的过程中逐步逐步地展开的。”《认识世界和认识自己》,《文集》(1),第240页。

② 陈卫平先生此说是于2018年12月“冯契哲学研究工作坊”会议中,在评议本文初稿时提出来的。在此致谢!

## [参 考 文 献]

- [1] 高瑞泉. 在历史深处通达智慧之道——略论冯契的哲学史研究与“智慧说”创作[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2017(6).
- [2] 逻辑思维的辩证法[M]//冯契文集(2). 上海: 华东师范大学出版社, 2016.
- [3] 冯契. 冯契文集(10)[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2016.
- [4] 冯契. 中国古代哲学的逻辑发展(上)[M]//冯契. 文集(4). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 16—22.
- [5] 冯契. 认识世界和认识自己[M]//冯契. 文集(1). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 68—70.
- [6] 冯契. 人的自由和真善美[M]//冯契. 文集(3). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 231—232.
- [7] 任继愈. 批判“映射史学”, 恢复哲学史的本来面目[J]. 哲学研究, 1978(3).
- [8] 冯契. 怎样认识世界[M]//冯契. 文集(9). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 233—237.
- [9] 冯契. 关于马克思主义哲学教科书体系和内容的一些设想[M]//冯契. 文集(10). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 221. 参见《论真理发展过程》,《文集》(9)266.
- [10] 冯契. 逻辑思维的辩证法[M]//冯契. 文集(2). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 79—83.
- [11] 冯契.《智慧说三篇》导论[M]//冯契. 文集(1). 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 21—22.
- [12] 陈卫平. 从突破“两军对阵”到关注“合法性”——新时期中国哲学史研究之趋向[J]. 学术月刊, 2008(6).

(责任编辑: 谢光前)

## The Interaction between Philosophy and History

### ——Notes on the Logical Development of Ancient Chinese Philosophy

BAO Wen-xin

(Institute of philosophy, Shanghai Academy of Social Sciences, Shanghai 210000)

**Abstract:** Taking *The Logical Development of Ancient Chinese Philosophy* as an example, this paper attempts to explore comprehensively the interactive relationship between FENG Qi's writing on the history of philosophy and philosophy from the perspective of literature and thought. There are two important versions of *The Logical Development of Ancient Chinese Philosophy*. One is the lecture notes of the same name course from 1978 to 1980 (printed version), and the other is the final version published successively from 1983 to 1985. After finishing the printed version, Feng lectured on *Dialectics of Logical Thinking*, and then started to revise the printed version into the final version. It was *Dialectics of Logical Thinking* that gave Feng the direct inspiration to put forward the “epistemology in the broad sense”, which further contributed to the writing of the second section of the introduction to the final version, thus enabling the writing of the history of philosophy centered on the history of knowledge to accommodate to a large extent the characteristics of “humanity” in the Chinese philosophical tradition. However, there are still theoretical difficulties in the coordination between the epistemological historical framework of the movement of three pairs of category contradictions and the setting of the four epistemological problems in the “epistemology in the broad sense”. The resulting tension may be one of the driving forces for the development of Feng's thought in his later years. His writing on the history of philosophy is written with the goal of “trying to understand history as it was”, while the so-called “as it was” refers to the “naturalness” or “The thing itself” in his theory of truth, which is a dialectical unity of relativity and absoluteness of truth. It can be seen that out of his epistemological consciousness, Feng's theoretical boldness was closely combined with his awareness of the limitation of his own writing when he outlined the “circle” of the logical development of Chinese philosophy history.

**Key words:** Feng Qi; *The Logical Development of Ancient Chinese Philosophy*; *Dialectics of Logical Thinking*; epistemology in the broad sense