

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 探寻面向未来的道德哲学 [Exploring the Future-facing Ethical Philosophy]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book chapter
Authors	陈, 泽环
Publisher	江苏省伦理学会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-27 06:54:53
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185335">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185335</a>

# 陈泽环：探寻面向未来的道德哲学——以冯契、张世英为例

## 陈泽环

[内容摘要] 冯契“智慧说”“追求自由和善”的伦理思想，张世英“天人合一论”“民胞物与”的伦理观，不仅在对近现代工业社会的世界观及其理论系统——“主客二分”哲学——历史地位的理解，对其局限性的把握，以及对于其如何向未来世界观的转变方面，提供了深刻的、发人深思的道德哲学范例；而且启示我们，即使在西方否定性的后现代主义展开了其基础主义和本质主义批判之后，论证一种“穷究天人之际”的哲学—伦理观还是必要和可能的。

[关键词] 自由和善 万物一体 道德哲学 现代与后现代

20世纪70年代末期以来的改革开放时代，也是我国哲学发展史中的一个富有创造力的时代。一些学贯中西的哲学家不仅系统地总结了中西哲学大家的思想，把对哲学史的研究推进到一个新的阶段；而且自觉地倾听时代精神的呼唤，提出了具有原创性的哲学体系，极大地深化了对道德哲学的研究。例如，冯契“智慧说”的伦理思想、(1)张世英“天人合一”的伦理观就表明，在对近现代工业社会的世界观及其理论系统——“主客二分”哲学——历史地位的理解，对其局限性的把握，以及对于其如何向未来世界观的转变方面，我国当代著名哲学家的研究是深刻的、发人深思的，确实为我们探寻面向未来的道德哲学奠定了深厚的基础。

### 一.追求自由和善

冯契是一个强烈关注时代问题，努力表达时代精神的哲学家。他认为，中国近代经历了空前的民族灾难和巨大的社会变革，“中国向何处去”成了时代的中心问题，它在思想文化领域中则表现为“古今中西”之争。这是冯契进行哲学思考的社会史和哲学史背景。当然，正如冯契本人所说：时代精神不是抽象的，它通过思想家个人的遭遇和切身感受而体现出来。一个思想家，如果他真切地感受到时代的脉搏，看到了时代的矛盾（时代的问题），就会在他所从事的领域里（如哲学的某个领域里），形成某个或某些具体问题。那么，作为冯契哲学思考中心的是哪一个问题呢？简单地说，这就是“知识与智慧的关系”问题。

所谓“知识与智慧的关系”问题的提出，冯契针对的是近代以来西方哲学中逐步出现的科学主义和人文主义、实证主义和非理性主义的对立。冯契认为，就其社会根源来说，这种对立正是近代西方科学和人生脱节、理智和情感不相协调的集中表现；而且这种对立和脱节，也反映在中国20世纪“五四”运动以来的中西文化、科学与玄学等论战中。这表明，科学和人生的关系问题，确实是个时代的重大问题；哲学研究不应割裂“知识论”（知识）和“元学”（智慧）。为此，冯契主张广义的认识论不应限于知识的理论，而且也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。

冯契从回顾哲学史着手解决知识与智慧的关系问题。他认为，哲学史上提出过的认识论问题主要有四个：“感觉能否给予客观实在？理论思维能否把握普遍有效的规律性知识？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）？理想人格或自由人格如何培养？”(2)在提出这些问题之后，冯契首先从唯物论或实在论的观点出发，肯定在实践和感性直观中人能获得客观实在感，这是由无知到知的开端；其次，冯契指出作为知识经验主体的“我”，运用逻辑范畴进行思维，运用以得自现实之道还治现实的接受总则统率经验领域，形成了普遍有效

的规律性知识之所以可能的条件；第三，冯契认为，科学知识经过逻辑论证和实践检验就是真理，通过理论上的一致百虑和实践上的同归殊途的反复，真理就辩证地发展为归结到世界统一原理和发展原理的具体真理，而逻辑思维是能够把握这种具体真理的；第四，关于道的真理性认识 and 人的自由发展内在地相联系着，这就是智慧。智慧使人获得自由，它体现为化理论为方法、化理论为德性。由知识到智慧是一个飞跃，包含有一种理性的直觉，不过这种理性直觉之所得也是思辨的综合和德性的自证，是可以论证和体验到的。

就这样，冯契概括了人在实践基础上，通过认识世界和认识自己的交互作用，从获得客观实在感开始，中经形成普遍有效的规律性知识和把握世界统一原理和发展原理，最后转识成智，领悟到关于宇宙人生总见解的智慧而获得自由的认识过程辩证法，架起了一座沟通知识和智慧、科学和人生的桥梁。而冯契之所以能够架起这样一座桥梁，是由于他从“认识论和本体论统一”的方法论出发，去考察作为哲学研究的最根本问题的天和人、自然和精神的关系：从逻辑学的角度看，认识论和本体论的统一表现为辩证法、认识论和逻辑学的统一，应当从三者的统一来考察逻辑；从价值论的角度来看，认识论和本体论的统一则表现为认识论、伦理学和美学的统一，应当从三者的统一来考察伦理学。这里的实质在于把实践观点作为认识论的第一和基本的观点，把实践作为沟通存在和意识之间的桥梁，自然界和精神交互作用的基础，并在此基础上进行辩证法、认识论和逻辑学相统一，认识论、伦理学和美学相统一的哲学思考。

在这个基础上展开的人类认识的辩证运动就是：从对象说，在没有能所、主客的对立时，自然界是未曾剖析的混沌，可称之为自在之物或本然界。人类由无知到知，以得自经验者还治经验，本然界就转化为事实界。主体以“统觉”统率这一知识经验领域，不仅意识到了人之所以为人的类本质，而且能够思议一切事实界的联系。可以思议的领域称为可能界。可能界并不是在事实界之外独立自存的世界，而是主体以一定观点为视角、依据事实材料、应用逻辑思维来把握的领域。人们把握了适合人的需要的现实的可能性，以其作为目的，创造条件而使之化为现实，便是创造了价值，包括功利与真善美等价值。价值界是人化的自然，是人类在其社会历史发展中凭着对自然物进行加工而造成的文化领域。人类在改变自然的过程中造就人本身（包括群体和个性），主体获得越来越多的自由意识，凝道而成德、显性以弘道，终于达到转识成智，造就了自由的德性，体验到相对中的绝对、有限中的无限。

上述冯契以认识论和本体论统一为核心的广义认识论具有重要的理论意义：他紧紧抓住天和人、自然界和精神的关系问题，履行哲学智慧“穷究天人之际，会通百家之说”的使命，直指有关宇宙人生根本原理的认识，关于性与天道的理论，以认识论、本体论和价值论相统一的形式把握道德价值的本质，努力沟通科学和人生，实现从知识到智慧的飞跃，把我国的道德哲学研究提升到了一个新的境界，即“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”<sup>(3)</sup>的境界。而这一新的理论境界的成果，首先体现在他对整体性的合理价值体系的论证中。

由此就提出了价值评价的标准、合理价值体系的基石问题。对此，冯契用“合乎社会实践发展的客观要求”来说明一切正价值的内容。他认为，对于这一要求可以从社会历史条件和人的需要两者的结合来把握或解释，即合乎社会发展和合乎人的本质力量的发展。所谓合乎社会发展指合乎人类社会生活发展的现实可能性；而合乎人的本质力量的发展则指：人的本质是能够创造工具进行劳动，随着劳动生产的发展，理性使劳动越来越成为自由的，社会关系最终将成为自由人的结合。因此，“自由的劳动就是人的总的目的，就是贯穿于全部人类文化史的目的因。……人本身以及人所创造的价值，就目的因来说，无非就是要求人的自由、实现人的自

由，所以作为价值体系的最基本的东西，就是自由的劳动。各种不同的文化价值体系有差别，但一个价值体系是否包含有合理的东西，就看它对于自由劳动是否有贡献。自由的劳动作为文化史的总的目的因，可以说是价值体系的基石。”(4)

那么，合理的价值体系包括哪些内容呢？对此，冯契提出了关于建立合理价值体系的基本要点：第一，合理的价值体系应以自由的劳动作为目的因。自由是历史的产物，现在已经达到了这样的历史阶段，人类能够比较自觉地克服对人的依赖和对物的依赖，建立起社会主义和人道主义相统一的价值体系。第二，合理价值体系的原则就在于正确地解决天人之际、理欲之辩和群己之辩。因此要反对权威主义和独断论的天命论，要克服利己主义和相对主义的非决定论，确立自然原则和人道原则的辩证统一；人的理智和情意、精神的和物质的生产能力全面的和比较多样化的发展；个性原则和集体精神互相促进，达到个性自由和大同团结统一的理想。第三，价值体系就是理想体系。一个时代的合理的价值体系就是这个时代进步人类的最高理想，它是共同的社会理想，也是个人的人生理想。从今天来说，社会主义和人道主义的统一，大同团结和个性解放的统一就是当代进步人类的最高理想。

冯契提出包括道德价值在内的合理价值体系的基本原则，其目的就在于指出：“人类的总目标就是要达到自由和真、善、美的境界，使自然成为适合于人性发展的人化的自然，使社会成为自由个性的联合体，使精神成为真、善、美统一的自由人格。自然的人化和社会进入自由王国都是自由个性的条件，是精神达到自由的条件，也可以说是人成为自由人格的结果。”(5) 达到这个总目标是一个既统一又分化的过程。就统一而言，人类历史在自然、社会和人本身中的每一次重大进步和飞跃，都是由必然之域奔向自由之域总过程中的一个环节。就分化而言，自由在不同的价值领域有不同的涵义，不仅有物质和精神的，而且有真、善、美等不同的涵义。例如，“从伦理学说，自由是人们出于理智上自觉和意志上自愿在社会行为中遵循当然之则（道德规范），也就是这些准则或规范所体现的进步人类的‘善’的理想，在人们的德行和社会伦理关系中得到了实现。”(6)

从冯契的论证来看，虽然其关于狭义伦理学的论述篇幅不是很大，但还是高度扼要地提出了许多重要命题。例如，人类的总目标就是要达到自由和真、善、美的境界；道德规范正当性的基础在于符合社会发展的规律和人性发展的要求；自觉自愿地遵循道德规范是道德行为或道德自由的基本特征；道德行为的利人要求出于爱心；道德理想要求建立以人民利益为基础的正义和仁爱的伦理关系，养成具有正义和仁爱品德的人格；道德凝聚力起着把一个民族发动起来进行伟大行动的作用；道德理想人格生成的根本途径——化理论为德性等等。在我国当代道德哲学研究中，实际上构成了一个以合理道德价值的基本原则为基础，以确证道德行为的基本特征为重点，以社会伦理和个人伦理为两翼，以培养理想人格为主题的既针对现实、又面向未来的伦理学理论框架。

## 二.万物一体，民胞物与

在概括了冯契“智慧说”的道德哲学之后，让我们接着考察张世英“天人合一”的伦理观。张世英在其《哲学导论》(7)等论著中，鉴于我国哲学界自20世纪80年代初期以来对“主体性问题”的讨论，围绕着“中国哲学向何处去”、“哲学何为”等问题，把“天人合一”还是“主客二分”作为哲学的基本问题，指出这两种关系在中西哲学史上表现为三个阶段：第一个阶段是不包括“主体—客体”在内的“天人合一”，即“前主客关系的天人合一”。第二个阶段是“主体—客体”，

这是西方近代哲学的主导原则。第三个阶段是扬弃了“主体—客体”式的“天人合一”，即“后主客关系的天人合一”。原始的天人合一固然有引人进入高远境界的魅力，但无助于认识自然、发展科学。因此，人类思想由此发展到明确地以“主体—客体”式为哲学的主导原则即近代哲学的原则，这是思想史上的一大进步。但是“主体—客体”式也有它的弊端和流弊：一是把哲学引向脱离现实、脱离人生的苍白乏味的境地；二是造成物欲横流、精神境界低下和自然对人进行报复的现象。有鉴于此，西方现当代的人文主义思想家们大多主张“后主客关系的天人合一”思想。

从而，张世英主张哲学是讲人与世界交融合一的生活世界的意义的学问，是追求人与万物一体的境界之学。当然，“这种境界不是抛弃主客关系，而是需要和包括主客关系却又超越之；这种境界不是不需要知识和规律性、必然性，不是‘弃智’，而是需要广泛的知识 and 规律性、必然性而又超越知识、超越规律性、必然性；不是不要功利追求，而是既讲功利追求又超越功利追求。”<sup>(8)</sup>这就是说，我们今天亟须发展科学，需要有经世致用的哲学观点，但由于现在人们过分地热衷于功利追求，对自然采取人类中心主义，对人采取自我中心主义，破坏了人与人、人与自然之间的和谐。因此，他主张在重视实用的同时，应该更多地提倡诗意境界和“民胞物与”的精神及其理论基础“万物一体”的哲学。

在提出了哲学是关于人对世界的态度或人生境界之学，即论证了哲学主题的转变之后，张世英就可以从本体论与认识论的角度阐述超越主客关系的万物一体观以及对万物一体的领悟即诗意境界和民胞物与的精神。他认为，在中西哲学史上，主要有两种关于人与世界万物关系的看法：一种把世界万物看成是与人处于彼此外在的关系之中，并且以我为主（体），以他人他物为客（体），主体凭着认识事物（客体）的本质、规律性以征服客体，使客体为我所用，从而达到主体与客体的统一，即主客二分。人与世界万物的另一种关系是把二者看成血肉相连的，即万物一体。没有世界万物则没有人，没有人则世界万物没有意义。就这两种人与世界结构的相互关系而言，他认为“天人合一”产生“主客二分”，生活实践产生认识。“只有在生活、实践中人与世界融合为一这个大前提，然后，人才可能作为主体而认识客体，没有这个大前提，主体是不可能超出自己的范围而认识外在的客体的，也就是说，不可能达到主客的统一。主客的统一植根于人与世界的融合、合一。”<sup>(9)</sup>

由于两种人与世界关系的存在，在哲学史上也就产生了两种超越的方式：纵向超越把世界当作一种外在于人的对象来追问，即西方传统概念哲学从感性中的东西超越到抽象的永恒的世界中去。横向超越则把世界当作一种本来与人自己融为一体的整体来领悟，是从在场的现实事物超越到不在场的（或者说未出场的）现实事物，即通过想象把在场与不在场结合为一，从而达到人与万物一体的自由境界，亦即达到去蔽说和本体论意义上的真理。真理就是这种人与万物一体的自由境界。要达到这种境界，就要超越自我。而要超越“自我”，就要超越主客的二元对立，超越自我与他人、他物之间的外在性和对立性，达到“真我”或“本我”。通俗一点地说，“本我”的观点，也就是不执著，就是从宇宙整体联系之网的观点看待一切：不执著于我就是我，不执著于此就是此、彼就是彼。不执著则能获得自由。

在从本体论和认识论上论证了人与世界的两种关系之后，张世英从西方传统哲学到现当代哲学转向的角度对其实质作了进一步的发挥：哲学所讨论的重点问题大体上由主客关系转向语言与世界的关系，由主客关系的观点转向人与万物融合的观点，并由此导致人们的真理观、审美观、伦理观和历史观的深刻变化：真善美统一于万物一体。“‘万物一体’既是美，也是真，也是善：就一事物之真实面貌只有在‘万物一体’之中，在无穷的普遍联系之中才能认识到（知）而言，它是真；就当前在场的事物通过想象而显现未出场的东西从而使人玩味无穷（情）而

言，它是美；就‘万物一体’使人有‘民胞物与’的责任感与同类感（意）而言，它是善。‘万物一体’集真善美三位于一体，人能体悟到‘万物一体’，就能产生一种令人敬爱、仰慕的宏伟气魄和胸怀。”<sup>(10)</sup>

因此，张世英认为，要把道德意识的同类感建立在万物一体的本体论基础之上，要求达到超道德意识的审美意识领域，并由此开始探讨狭义的伦理观问题。在此，他首先批判了当代人类的道德生活状况：人们过多地被自我中心论所控制，把自我看成是主体，其他都是客体，自我的活动就是使他人、他物对象化，亦即把他人他物看成是我的对象，而最终是占有他人他物。然而人们越是一心一意地把他人他物当作对象，越是斤斤计较眼前的小小筹码，这些对象和筹码就越是侵蚀人们的精神，使人们自身也被物化而失去主体的意义。这就是说，人不能把世界万物只看作是可供自己使用的对象，更重要的是，人应该以仁爱的态度、以“万物一体”、“民胞物与”的态度对待世界万物。虽然，人不能没有“主客关系”而生活，但人“不能死于主客关系”公式而不悟。

万物一体和主客二分的不同表现在人与自然的关系问题上，就是人类中心主义和民胞物与说（特别是“物与说”）的不同。人类中心主义以人为中心，人处于支配和统治的地位，自然处于被支配和被统治的地位。而民胞物与说认为，不仅天下之人皆如我的兄弟，而且天下之物亦皆我的同类，我对他人他物均应像兄弟一样对待。当然，民胞物与坚持人的卓越地位。“我们既主张万物一体和物与精神，又承认人与物的高低之分殊并论证了这种分殊的标准，两者是统一的。正因为论证了人物间价值高低之分及其区分之标准，所以我们认为人有权利、有理由为了自己的生存而牺牲其他生命；正因为主张万物一体和物与精神，所以我们又认为人应该尽量培育保护其他生命的意识，应该在不得已而牺牲其他生命时报有同类感和恻隐之心，从而采取尽量减少其他生命的痛苦的措施。”<sup>(11)</sup>

和人与自然的情况相反，人与人之间则是心灵者与心灵者之间的关系，因此能相互理解。人可以通过理解他人而日益与他人相通相融，和谐相处。一方面，人与人之间通过相互理解而和谐相处；另一方面，和谐相处并非保持绝对一致，其中仍有差异和矛盾。因此，人与人要和谐相处，首要的是尊重他人的相异性和独特性，而不是消灭相异性，强求一致。当然，相互尊重和容忍不等于互不相涉。相通就有相互作用、相互干涉。从而，相应于哲学的重心由认识自然、征服自然的旧传统转移到人与人之间的相互交往和相互理解的转变，建立道德律的方式也发生了从独白到对话的转变，从“主体性”到“主体间性”的转变，例如从康德的绝对命令伦理学到哈贝马斯的交谈伦理学的转变。

张世英在概括自己的哲学观念、基本观点及其伦理观时还体现出来一种不同于西方概念哲学的哲学气质，即强调“哲学家本人也应按自己的哲学信念生活”。<sup>(12)</sup>他提出这一命题，是从考察“知行问题的道德含义与认识论含义”着手的：把知行问题归结为主体认识和改造客体的传统主要来自西方的主客二分哲学，至于中国哲学传统所讲的知行问题主要是伦理道德问题，知行合一就是为了达到天人合一的最高境界，知行合一是方法，是手段，天人合一是理想，是目标。知行合一之本体就是天人合一。可以说，儒家这种重“为道”，“知”哲学与“行”哲学相统一的传统，作为一种趋势也出现在西方现当代哲学中；虽然有着多方面的根本性不同，但是在要求“按照自己的哲学信念生活”方面，西方现当代哲学家和中国儒家哲人非常相似。从而，在经历了从天人合一到主客二分，从道德意义的知行合一到认识论意义的认识与实践之后，现在应多提倡哲学家按自己的哲学信念生活：“人生的希望有大有小，有高有低，我以为人生最大最高的希望应是希望超越有限，达到无限，与万物为一，这种希望乃是一种崇高的向往，它既是审美的向往，也是‘民胞物与’的道德向往。”<sup>(13)</sup>

### 三. 道德哲学中的现代与后现代

对于我们探寻面向未来的道德哲学的要求来说，冯契“智慧说”的伦理思想十分重要。就其发挥实践唯物主义辩证法，实现了本体论、认识论和伦理学的富有中国特色的统一而言，它对于我们思考伦理学的哲学基础问题具有十分重要的意义，解决了从道德本质的社会学论证向哲学论证的深化问题。从社会道德生活的角度来看，它有助于人们在比较合理的共同道德规范的背景下组织社会生活。在传统自然经济社会中，人们对一个社会要有整体性价值一般没有异议。自人类进入现代市场经济社会之后，“天命没落”、“上帝死了”，形式性的工具理性使实质性的价值理性不断相对化和平面化，多元化的政治和文化制度更使道德信念似乎成了个人私事。在这样的社会条件下，伦理学是否最多只能满足于一种形式性、程序性地达成一致的“商谈伦理”，还是仍然应该努力探寻和论证一种整体性的实质性道德价值？笔者对此的回答是肯定的。在这方面，冯契“智慧说”的伦理思想为我们提供了一个很好的范例。

就冯契“智慧说”伦理思想的实质性观点而言，它在一定程度上实现了马克思实践唯物主义和中国传统哲学积极因素的综合，既体现了近代西方人们积极“认识世界”的“主客二分”精神，又发挥了古代中国人们深入“认识自己”的“天人合一”精神。尤其是“自由劳动”这一范畴，它原本是马克思哲学的核心思想，现在经过冯契的深入阐发，就不仅充分凸现了其深刻的价值论意义，而且赋予马克思关于“共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”<sup>〔4〕</sup>的论证以鲜明的中华民族特色，从而给出了一种既扬弃“天不变道亦不变”的天命论，又自觉地克服近代西方哲学科学主义和人本主义对立的新价值观。

而为了深入把握冯契“智慧说”伦理思想的实质性观点，这里就有必要考察他的“转识成智”和张世英的“万物一体”这两个他们哲学基本命题之间的关系。从哲学史的角度来看，冯契“智慧说”和张世英“天人合一观”所面对的问题是类似的，或者说是相同的：西方科学和人生脱节、理智和情感不相协调等等。但是，他们对这些问题的理解和解释，以及由此发挥的哲学观点，则是有差别和不同的。对于冯契来说，这些问题集中表现为近代以来西方哲学中逐步出现的科学主义和人文主义、实证主义和非理性主义的对立，从而“知识与智慧的关系”成为其哲学思考的中心。而对于张世英来说，科学和人生脱节、理智和情感不相协调的问题固然存在，但更重要的是人类中心主义和自我中心主义的消极后果问题。因此，西方哲学近代“主客二分”和现当代“后主客关系的天人合一”之间的关系，成为其哲学思考的中心。

具体说来，面对类似或相同的问题，冯契和张世英之所以做出不同的解释、并形成相异的哲学，主要是由于他们理论思考的时代背景和思想背景的不同。冯契对“知识与智慧的关系”问题的思考，开始于20世纪30—40年代，完成于20世纪80—90年代。当时，中国社会面临着紧迫的发展科学和民主的任务，中国哲学界所了解的西方哲学内部的对立，主要表现为注重认识、理智的科学主义和注重意志、情感的人文主义的对立，其中所蕴涵的“主客二分”和“天人合一”对立的意义还没有充分显现出来。而不同于以中国哲学史为主要研究领域的冯契，张世英原先主要研究西方古典哲学、特别是德国古典哲学。直到20世纪80年代，在我国哲学界讨论具有“启蒙”意义的主体性问题之后，他针对当时只从主观能动性、未从人与世界万物的主客二分关系来理解主体性，把哲学问题仅仅归结为主客二分问题，不理解西方现当代哲学认为主体性和主客二分已经过时的状况，倡导一种“以进入人与世界融为一体的高远境界为目标之学”的哲

学。

值得注意的是，张世英认为，这一研究过程也是其受尼采、海德格尔等现当代西方哲学家和中国传统哲学的启发，从西方古典哲学的主客二分思维模式和主体性原则中解放出来的过程。从而，如果说冯契的“智慧说”以认识论为中心，“认识论和本体论二者互为前提，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”；<sup>(15)</sup>那么，张世英“天人合一观”则直接从本体论问题出发：“人对世界万物的关系是否只是主体对客体的关系问题？西方传统哲学的主客关系问题是否囊括了哲学问题的全部？……一些西方当代思想家提出的‘主体死亡’的口号有什么深刻的含义？中国哲学今后的发展将与西方现当代哲学发生什么样的相互作用和影响？”<sup>(16)</sup>“哲学本身就是艺术哲学。”<sup>(17)</sup>这种以认识论或本体论（美学）为中心的差别也许就是冯契和张世英哲学范式的基本差别。

进一步说，面对西方哲学科学主义和人文主义、实证主义和非理性主义的对立，冯契采取的是以认识论为中心的“架桥”路线，张世英则采取了以本体论为基础的“扬弃”路线。所谓“架桥”路线，指冯契哲学虽然在实际上对主客二分的哲学已有所超越：不仅克服了西方传统哲学脱离现实和人生的弊端，而且在相当程度上也避免了其人类中心主义和自我中心主义的弊端。但是，由于冯契把知识与智慧作为认识过程的两个阶段，把其哲学的主题放在阐明由知识转变为智慧的方法或机制上，而没有着重指出知识和智慧实际上体现了哲学中的两种基本立场：主客二分和天人合一，因而更多地体现了近代以来人类积极地认识世界和认识自己的科学和民主精神。所谓“扬弃”路线，指张世英首先区分了两种本体论的基本结构：主客二分和天人合一，并认为西方近代哲学和现当代哲学典型地体现了这两种基本结构。在此基础上，他充分肯定了西方近代哲学发展了科学和民主的历史地位和当代意义，同时又指出了其脱离现实和人生、特别是人类中心主义和自我中心主义的弊端。因此，张世英把自己哲学的主题放在如何实现“天人合一”对“主客二分”的扬弃上，实际上体现了当代人类从后现代化的角度对现代化历史进程进行反思和实现超越的要求。

从而，冯契和张世英的道德哲学之间的关系，在一定意义上可以说是以“主体与客体的辩证统一”为核心的主客二分思想与以“在场与不在场相通相融”为核心的天人合一思想之间的关系，即道德哲学中的现代与后现代的关系。由于在当代社会中，科学技术早已成为人类生活的支配力量，哲学的主要任务已不再是为其提供认识论基础，而是帮助人们如何应用科学技术成就，即探讨人类生存的意义问题。张世英提出的“万物一体”的哲学观念，其意义就在于自觉地体现了人类社会生活及其哲学思考的这一发展趋势。当然，正如他本人反复指出的那样，21世纪的中国哲学要继续发展主客体的思维方式，伸张主体性哲学，这条道路是发展科学和民主的必然；但是也不要人的主体性吹胀到万能的地位，对自然采取人类中心主义，对他人采取自我中心主义。这就是说，在探寻面向未来的道德哲学方面，冯契走出了第一步，张世英迈出了更大的步伐，我们今后的责任则是继续他们的努力。

当然，如果按照当代美国哲学家里查德·罗蒂关于追求私人完美和人类团结两类哲学家的划分：“克尔凯廓尔、尼采、波特莱尔、普鲁斯特、海德格尔和纳博科夫等人的用处，在于他们是人格的模范，告诉我们私人的完美——亦即自我创造的、自律的人生——到底是怎么回事。马克思、穆勒(J.S.Mill)、杜威、哈贝马斯和罗尔斯等人的用处，则不在于人格的模范，而在于他们是社会公民的一分子。他们共同参与一项社会任务，努力使我们的制度和实务更加公正无私，并减少残酷暴虐”；<sup>(18)</sup>那么，就其关注问题的焦点和所属的哲学家类别而言，张世英的哲学—伦理观主要是一种关于个人问题的哲学和伦理学观点，而不是一种关于社会问题的哲学和伦理学观点，张世英本人也主要是一个个人哲学家，而不是社会哲学家。笔者认为，在把

握张世英的哲学—伦理观时，我们应该重视这一点。因为，只有在对这一点有了充分认识的基础上，我们才会在肯定其体现了时代精神的同时，自觉地意识到自己的责任，去发挥一种同样体现时代精神的社会哲学。而在这方面，由于冯契的智慧说所包含的丰富内容，即使在今天仍然有深刻的启发意义。

从当代道德哲学发展的趋势来看，冯契的“智慧说”和张世英的“天人合一”观表明，即使在西方否定性的后现代主义展开了其基础主义和本质主义批判之后，论证一种“穷究天人之际”的哲学—伦理观还是必要和可能的。“在古代，哲人的智慧表现在有效地指陈时代的善恶是非；在现代，哲人的智慧表现在其论辩修辞的精细，而往往无关于现实的判断。”<sup>(19)</sup>出现这种文化现象是有着深刻原因的：它固然使人进一步冲破了传统的中心和秩序，有一种解放的功能；但确实也有使人陷于相对主义和虚无主义的局限，可能导致人们放弃千百年来积淀而成的积极伦理成果，难以在当代道德生活中取得建设性的成就。从而，冯契和张世英探寻面向未来的道德哲学的热忱是一个优点：这体现了我国当代哲学家力图以合理的道德哲学范导现实生活，使社会和人生更加美好的责任感。当然，对于什么是合理的道德哲学及其在生活中的应用问题，我们不能停留在独断和独白的层次上，而应该善于从生活实践出发进行主体间有效的论证。

注：

(1)即冯契著：《冯契文集》第一卷《认识世界和认识自己》、第二卷《逻辑思维的辩证法》、第三卷《人的自由和真善美》，华东师范大学出版社1996年。

(2)(3)(5)(6)(15)冯契著：《认识世界和认识自己》，华东师范大学出版社1996年第47页、第413页、第110—111页、第58页、第107页。

(4)冯契著：《人的自由和真善美》，华东师范大学出版社1996年第100—101页。

(7)即张世英著：《哲学导论》，北京大学出版社2002年；《进入澄明之境——哲学的新方向》，商务印书馆1999年；《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，人民出版社1995年。

(8)(9)(10)(11)(12)(13)(17)张世英著：《哲学导论》，北京大学出版社2002年《导言》第9页、第8页、第232页、第272页、第303页、第412页、第151页。

(14)[德]卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯著：《马克思恩格斯全集》，人民出版社1979年第42卷第120页。

(16)张世英著：《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，人民出版社1995年《序》第一页。

(18)[美]里查德·罗蒂著：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，商务印书馆2003年《导论》第4页。

(19)李幼蒸著：《形上逻辑和本体虚无》，商务印书馆2000年第7页。

作者单位：上海师范大学哲学系教授

通讯地址：上海市桂林路100号，邮编：200234。

上海市物华路98/21/502；邮编：200086。电话：65450291。

E-mail: czh659@shnu.edu.cn ; czh659@sohu.com