

儒家知论的德性化、超越化路径考察

李祥俊

(北京师范大学哲学学院,北京100875)

摘要:儒家知论是一种广义认识论,德性化是儒家知论的目的,超越化则是其知论德性化得以实现的依据。儒家将知、德两种意识现象统一于人的精神生命和宇宙的精神生命整体,或侧重认知能力走心即性即天的内向超越路径,或侧重认知对象走格物致知的外向超越路径,形成一种从终极存在意义上把生命、道德、认知统一起来的本体认识论。儒家通过超越化实现了知论德性化,但它同时面临着如何解决超越之知与现实之知的关系问题,宋明新儒学用德性之知统摄闻见之知,现代新儒学提出智的直觉与良知坎陷的两种超越之知,对象化认识论的独立地位仍然没有得到肯定,在人的生活实践中寻求知、德的对立统一才能真正实现儒家知论的现代转化。

关键词:儒家;知论;德性化;超越化

中图分类号:B302 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-1505(2023)02-0016-09

DOI:10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2023.02.002

知是标志人的认识能力、认识活动的概念,在人的精神现象中占有着基础性的地位,但在儒家传统中,知论呈现了强烈的德性化、超越化的思想特征,其中德性化是儒家知论的目的,而超越化则是儒家知论德性化的实现依据。儒家的知论从孔子开始就和人的道德生活、价值判断密切联系,在孔子和历代儒家学者的论述中,道德和认知的关系从外在联系走向内在联系,从现实结合走向本性具有,从人之知走向天之知,把认识论与价值论、本体论融为一体。儒家知论是一种广义认识论,对其义理蕴含与思想演进已经有很多研究,现代新儒家更在理论上有新的发展,但关于儒家知论的内在形成机制仍缺乏深度解析,我们对儒家知论的德性化、超越化路径加以考察,可以更加清晰地看出其中独特的思维方式、价值取向,对儒家学说的思想特征有更加深入的了解,为建构当代中国的认识论、价值学廓清理论前提。

一、孔子知论的德性化、超越化路径

知的狭义是对人与事物的事实性认知、理解,而德性则是关于人伦规范、善良情感的价值性评价、

收稿日期:2022-11-10

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地“价值与文化研究中心”2016年度重大项目“社会主义核心价值观建设与中国传统价值观的转化创新研究”(16JJD720004)

作者简介:李祥俊,男,北京师范大学哲学学院教授,博士生导师,历史学博士,主要从事儒家哲学、中国哲学史研究。

认同,两者同出于人的意识能动性,但各有不同的特征。儒家从孔子开始,知与德的关系就紧密联系在一起,建构起一种广义认识论。我们可以从知的目的、对象、过程、源头等方面剖析孔子及其弟子们的相关论述,揭示其知论的德性化路径,而其超越化路径则是为知论德性化提供性与天道保障的。

孔子一生最主要的成就在教育人才,他办学的目的是要培养合乎礼乐文化的君子,对君子来说,道德品行相比于认知能力更重要,有知无德是被否定的:“子曰:‘臧文仲居蔡,山节藻梲,何如其知也?’”^{[1]48}缺少道德性而为贵族政治之急务的一般认知也为孔门所忽视,“樊迟请学稼”,孔子不仅不回答还批评他是小人,“小道虽亦有可取之处,但君子恐怕它妨碍大道,故不去选择学那小道。究其原因就在于孔子对知识的选择以‘伦理道德’为最根本的原则”^[2]。从培养君子人格的目的出发,孔子在知的对象上侧重伦理政治等价值性事物,“子以四教:文,行,忠,信”^{[1]73}。“文”对应的主要是三代的礼乐文献,“行”是对学生实践品行的要求,“忠”“信”则是与“行”相联系的道德品质。孔子从目的与对象的角度把知、德结合起来,要求认知为道德实践、道德人格的养成服务。但认知、道德是人类意识现象中两种不同的存在,两者之间有的时候存在不可调和的矛盾,在这种情况下,孔门坚持的是道德至上、价值优先的原则。子路随孔子周游时曾遭到时人嘲讽,他回答说:“不仕无义。长幼之节,不可废也;君臣之义,如之何其废之?欲洁其身,而乱大伦。君子之仕也,行其义也。道之不行,已知之矣。”^{[1]196}知与德的二分,从现实上是很难完全一致的,孔子对此的最终解答是诉诸天命,而他自己一生的求知历程就可以概括为知天命和遵循天命而行:“子曰:‘吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。’”^{[1]12}

从知的目的、对象上把知与道德结合起来,这种意义上的相互联系仍然是外在的,可以称为知论德性化的外向超越路径,它往往需要一个外在的主宰来将二者合一。把道德的要求诉诸人的知的过程之中,这是知论德性化的内向超越路径,在这方面,孔门强调知的真诚、明察、一贯。孔子强调知的真诚问题:“子曰:‘由!诲女知之乎!知之之为知之,不知为不知,是知也。’”^{[1]19}而且在他看来这种知的真诚就是道德问题:“子入太庙,每事问。或曰:‘孰谓鄫人之子知礼乎?入太庙,每事问。’子闻之,曰:‘是礼也。’”^{[1]28}追求真实,这是认知的基本要求,强调能知对所知的准确把握;追求真诚,则是能知对认知过程自身的反省,这样的知就具有了和能知之人自身相关的伦理性、情意性特征。孔子强调认知过程中人的真诚态度,这是伴随着事实认知中的价值反省,知、德的结合深入认知过程之中,但二者还是不同的意识状态的集合,并不是完全合一的存在。如果进一步追求知、德的完全合一,仅在认知过程本身是解决不了的,只有从知、德两种精神现象共同的源头上才有可能真正实现两者的合一,即把人的精神生命看作一个超越的自主、自律的整体,只是这个时候的知已经不是一般知、情、意分立状态下的知了。孔子论述“生而知之”与“学而知之”等的不同时说道:“生而知之者上也,学而知之者次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”^{[1]177}孔子推崇的生而知之,后人有一种解说,但生而知之作为人的未分化的整体精神生命,可以从根源上解决知、德合一问题,这是儒家知论从德性化的要求开辟的超越化的路径,孔子的论述可以说开启了一个可能的路径。

天命、生而知之都是对儒家知论德性化的超越化论述,它使儒家知论德性化从应然走向必然。外向超越的天命、内向超越的生而知之之间的关系如何,孔子及其弟子的论述中缺乏肯定性的论述。但从理论上,生而知之实际上是天生而知之,所以孔子知论中外向超越的天命和内向超越的生而知之是可以在天命、天道的终极层面上统一起来的,关键在于如何统一,“子贡曰:‘夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。’”^{[1]46}。这是孔门知论留给后来者的问题,也是儒家知论德性化、超越化有待进一步拓展的地方。

二、战国秦汉儒家知论德性化的内向超越与外向超越

孔子及其弟子开创了儒家知论德性化、超越化的思想源头,其强调知与道德、价值的联系成为儒

学内部的基本信念。在如何实现知、德合一问题上,孔门在外在关联、内在关联上都有论述,且都从保障知论德性化必然性的角度寻求知论的超越化,而由外在关联推致的天、由内在关联推致的生而知之,已经把儒家知论的超越化路径开显出来了,问题在于如何更进一步实现知与心性、天命的统一,这是包括孟子、荀子、董仲舒等在内的战国秦汉儒家学者的致思所在。以孟子为代表的一派更多关注的是心即性即天的内向超越路径,侧重从知的能力上实现知的德性化;而以荀子为代表的一派更多关注的是心认知道的外向超越路径,侧重从知的对象上实现知的德性化。

孔门把道德的要求诉诸人的认知过程本身,寻求知、德在人的意识层面的合一,提出生而知之作为最高知的问题,但对于生而知之的论述尚不充分,孔子之后,以孟子为代表的一派儒家学者即致力于在生而知之的内在超越的层面贯通知、德,这就是良知良能、性善论的提出。孟子说道:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。无他,达之天下也。”^{[3]307}良知即“生而知之”,良知是知,同时又是仁义道德,这是知论德性化的一种内向超越式的路径;良知作为“生而知之”就是人的本性所有,也就是人性,和孟子作为性善论实质内涵的仁、义、礼、智是等同的。有了这种知、德合一的本性,人所要做的就是顺其自然本性而行,主观刻意地去反思反而是对本性的戕害:“天下之言性也,则故而已矣。故者以利为本。所恶于智者,为其凿也。如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。禹之行水也,行其所无事也。如智者亦行其所无事,则智亦大矣。天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而致也。”^{[3]196}孟子在良知、人性的内向超越层面肯定知、德合一,他还进一步通过人心的自觉,实现对天的觉知,“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”^{[3]301}。只是这种对性、天的知不是一般的对象化认知而是本体的自知之明。

在孟子思想基础上进一步推进儒家知论德性化内向超越路径的是《易传》《中庸》等儒家经学类著述,它们把孟子所论的作为整全体、本体的人的精神生命扩展到天地之心、宇宙精神的层面。《易传》中讲“天地之大德曰生”“生生之谓易”,把宇宙看作一个有机生命体,如果宇宙是一个有机生命体,则自然就会有宇宙本身有知的问题。这就把先秦传统的作为知之对象的天命、天道转化到作为知之能力的乾知、坤能问题:“乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。”^[4]《易传》讲乾知、坤能就是在讲天地的知、能,是对宇宙生命本身的揭示,这和孟子所讲的人的良知、良能是相应的,是就能知所讲的知的超越化,是孟子就作为主体的人而讲的知的超越化路径的拓展,这是《易传》对儒家知论德性化、超越化的一个重要理论推进。《中庸》讲一天人、合外内,这可以说是将《易传》中的天的乾知、坤能与《孟子》中的人的良知、良能融合为一,“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”^{[5]773}。《中庸》还提出“诚明论”:“自诚明谓之性,自明诚谓之教。诚则明矣,明则诚矣。唯天下至诚为能尽其性,能尽其性则能尽人之性,能尽人之性则能尽物之性,能尽物之性则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育则可以与天地参矣。其次致曲。曲能有诚,诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化,唯天下至诚为能化。”^{[5]790}按照《中庸》的说法,“诚则明”,天人合一的本然之道就内含着知,而“明则诚”,明是“致曲”之道,是对诚的自觉,这就把儒家知论德性化内向超越路径中的作为整体精神生命的诚与对诚的自觉之知融合为一。

孟子、《易传》《中庸》通过尽心知性知天从内向超越的路径解决了知、德合一问题,但它带来的新问题是,天道、人性、良知相对于人心中的认知是超越的存在,良知与知并不在一个层面上,构成了一个超越之知与对象化之知的矛盾关系,孟子往往在推崇良知的前提下对经验之知、现实之知带来的弊病持批评态度:“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”^{[3]270}但孟子的良知和一般意义上的知也不矛盾,是以良知为源头统摄一般的认知,“最重要的德性是‘良知’,‘明智’是辅助性

的,是帮助‘良知’的”^[6]。这种内向超越的良知与现实之知的关系在孟子的时代尚未受到充分重视,而成为后来宋明新儒学所集中关注的问题。

由知到心、性、天,孟子、《易传》《中庸》等可以看作儒家知论德性化的内向超越路径,而与此并行的一派可称为儒家知论德性化的外向超越路径,这里的外向超越是指从知的对象、功能层面进一步拓展到包含道德在内的外在于人心的超越的普遍义理而言的,这一派的代表人物是荀子。孟子讲性善、良知,知、德合一于人的超越的精神生命整体。而荀子讲性恶,他的人性就不是包含知、德的合一体,认知和作道德判断的都是人心,知、德两者只能在认知过程中相结合,而无法做到源头上的合一,如果进一步寻求知、德的合一,就需要到人的心、性之外的天道、天理中寻求,知、德合一的方式遂转向以心知道的外向超越路径。荀子论知强调认知之心与所知之理的对待,“知有所合,谓之智”^{[7]465},他的思路更接近一般意义上的对象化认识论,但他认为对现实之知的追求是一个无限的没有结果的过程,知的真正对象应该是道,圣王是道的代表,所以知就是知圣王之道。他说:“凡以知,人之性也,可以知,物之理也。以可以知人之性,求可以知物之理,而无所疑止之,则没世穷年不能遍也。……故学也者,固学止之也。恶乎止之?曰:止诸至足。曷谓至足?曰:圣也。圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也;两尽者,足以为天下极矣。”^{[7]459}荀子对认知标准、认知过程作了细致、深入的思考,推崇“虚壹而静”的主体认知状态,某种程度上探索了人的认知过程中的主体统觉问题,在关于内向的认知能力的思考上,他把知、德相对分立。但作为儒家学者,他仍然坚持儒家知论德性化的根本目标,只是他实现知论德性化走的是外向超越路径,即把所知的对象确立为道,而道在儒家学说中是包容一切的根本,这就从外在于人心的道的层面把知、德统一起来了。

在儒家知论德性化的超越化路径上,《大学》的思路相对复杂,有综合内向、外向超越的意味。《大学》的“三纲领”把学问求知的目的定为“在明明德,在亲民,在止于至善”,这体现了儒学知、德合一的共同倾向;“八条目”中修身、齐家、治国、平天下是显于外的伦理政治实践,格物、致知、诚意、正心则侧重于内在的精神修养。从《大学》“八条目”的修养论来看,内在精神修养与外在伦理政治实践是对应的,内在精神修养中的格物致知与诚意正心也是对应的,格物致知与诚意正心隐含着事实性认知与价值性反省的不同侧重,二者的合一路径是趋向内在的心性还是趋向外在的物理、天理,在《大学》中缺乏明确的论定,后来宋明新儒学的心学、理学两派正是在这个问题上产生了分歧,这也反映了他们在知、德合一超越化路径上的分歧。

三、宋明新儒家知论德性化的超越之知与现象之知

儒家知论的德性化、超越化路径在先秦两汉时期达到了深入阐发,其后佛教学说的传入、细密的精神现象分析,对中国传统哲学认识论产生了巨大影响,以心性论为重心的宋明新儒学在批判、借鉴佛学的基础上,将包括知论在内的儒家哲学推进到了一个新的理论境界。宋明新儒学中张载、程颢及心学一派多继承先秦两汉儒学知论德性化内向超越路径,侧重从能知的角度,以德性之知从性与天道的层面将知、德合一,同时又从体用不二的角度将超越的德性之知与现实的闻见之知统一起来;而程颐、朱熹的理学一派多继承先秦两汉儒学知论德性化外向超越路径,侧重从所知的角度,以天理本体统摄知、德,同时又以理一分殊的方式将超越的认知对象和现实的认知对象统一起来。

张载、二程是宋明新儒学的真正奠基人,他们在知论德性化路径上接续先秦两汉儒学传统而有新的拓展,其中张载、程颢更多地接续了孟子、《中庸》的传统,“诚明论”是他们关注的重要问题。张载将“诚明之知”与“闻见之知”相对,“诚明所知乃天德良知,非闻见小知而已。天人异用,不足以言诚;天人异知,不足以尽明。所谓诚明者,性与天道不见乎小大之别也”^{[8]20}。张载的“诚”侧重天道,“明”侧重

人道,“诚明”就是天人合一、心性合一的性与天道之知,可以称之为本体之知,这种本体之知是人的闻见之知的根本,它虽体现在人身上,却来源于性与天道,“成吾身者,天之神也。不知以性成身而自谓因身发智,贪天功为己力,吾不知其知也。民何知哉?因物同异相形,万变相感,耳目内外之合,贪天功而自谓已知尔”^{[8]25}。“诚明之知”与“闻见之知”对应时就是“德性之知”：“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外,故有外之心不足以合天心。见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”^{[8]24}二程在“诚明论”、德性之知与闻见之知的关系上和张载的见解基本一致,都强调超越的德性之知对于现实对象化认知的主宰作用,但二程更强调诚、明一致基础上的诚体本身即存在即自觉:“问:‘横渠言“由明以至诚,由诚以至明”,此言恐过当。’曰:‘“由明以至诚”,此句却是。“由诚以至明”,则不然,诚即明也。’”^{[9]308}在二程看来,作为本体的性与天道是合存在与知为一体的,“诚则明”揭示其内向超越的自然显现的一面,而人道之明则是对天道之诚的体认,“明则诚”揭示其内外合一、心性合一的自觉功夫的一面。

张载、二程的“诚明论”在知论德性化的内向超越路径上和孟子、《中庸》等一致,但在天人合一的理解上还是有时代差别的。孟子、《中庸》的天人合一是在天的外在主宰的思想大背景下展开的,而张载、二程的天人合一是在天作为道德创生的有机整体的思想背景下展开的,天不再是高高在上的主宰者,而是作为宇宙全体大生命的内在超越者,这就使宋明新儒学在心、性、天关系上更强调其同一性:“尝喻以心知天,犹居京师往长安,但知出西门便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实,只在京师,便是到长安,更不可别求长安。只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当处便认取,更不可外求。”^{[9]15}张载、二程等宋明新儒家提出的“德性之知”,既是能知之智,又是所知之境,是心性本体、宇宙本体的自体自知,是一种本体认识论,它把先秦两汉儒家知论德性化的内向、外向超越路径统一起来了,内向超越的良知良能、乾知坤能,同时也就是外向超越的天道、天理,认知主体与认知客体同一,这就是整全的德性之知,达到了儒家知论德性化的逻辑终点。

在贯通内向超越、外向超越的德性之知之前,先秦两汉儒家知论的中心问题在如何实现从一般意义上的对象化认知达到知、德合一的超越之知,超越之知与对象化认知的矛盾并未凸显,而到了宋明新儒学,知、德一体的德性之知已经成为不证自明的理论前提了,他们在知论德性化的致思方向上,逐渐从知论德性化的超越路径转向如何使超越的德性之知与现实的闻见之知统一起来,这是儒家知论德性化在宋明新儒学中的新问题、新发展。宋明新儒家多出入佛、老,由于佛教现世、空寂两个世界的对立,相应地有般若智慧与现实认知的对立,这种知论影响了儒家德性之知与闻见之知对立的基本模式,使宋明新儒家在论述时往往倾向于德性之知与闻见之知的异质性,但从本质上来说,宋明新儒学是在先秦两汉儒家思想基础上展开知论德性化的超越化维度的,它借鉴了佛教两个世界的划分,但是在一个世界中的两个层次划分,即德性之知是对整全的性与天道的认知,而闻见之知是对具体的人、事的认知,德性之知与闻见之知的关系是整体与具体的关系,而不同于佛教两个世界前提下的般若之知与现象之知。因此,宋明新儒学在德性之知与闻见之知的关系上就呈现既分又合的辩证关系。张载一方面强调“德性所知,不萌于见闻”,另一方面又说:“闻见不足以尽物,然又须要他。耳目不得则是木石,要他便合得内外之道,若不闻不见又何验?”^{[8]313}德性之知作为根本、主宰是自足的,但它有必要通过闻见之知显现,闻见之知虽对本体之知构成遮蔽,但又是本体之知显现的路径,后来陆王心学的“发明本心”“致良知”都可以看作这种德性之知明体达用的显现路径。

宋明新儒学中张载、程颢及心学一派侧重心即性即天,把作为人的意识现象的认知、道德在源头上合而为一,走的是内向超越路径。内向超越意义上的本心是知、德合一的超越的精神生命整体,而如果认为心是现实的,心与性、天不直接合一,内向超越路径就走不通,而要实现知、德合一就需要在对

天理的认识过程中不断变化气质、转化人心,这样儒学知、德合一的根源在天理而不在人心,就会走向外向超越路径,这是宋明新儒学中程颐、朱熹的理学一派思路。程颐把理作为宇宙本体,提倡穷理,通过对具体之理的认识逐渐达到对普遍之道的认识:“格犹穷也,物犹理也,犹曰穷其理而已也。穷其理,然后足以致之,不穷则不能致也。格物者适道之始,欲思格物,则固已近道矣。”^[9]³¹⁶朱熹继承程颐的理本论,虽然大量论述心的存在与认知问题,但“朱子思想体系中主宰一切的是理而不是心”^[10],朱熹所作的《格物致知补传》进一步发展了程颐的穷理说:“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。”^[11]程颐、朱熹主张通过人心对具体人、事的格物致知来实现与天理为一,以超越的、绝对的天理来实现知、德合一,这是下学上达的外向超越路径。

四、现代新儒家知论德性化的两层超越之知

宋明新儒学借鉴佛教哲学的般若智慧,在融通先秦两汉儒家知论德性化的内向、外向超越路径的基础上提出“德性之知”统摄“闻见之知”和“明天理”统摄“明物理”,把儒学知论德性化推进到了一个更加圆融的境界,但也把儒学知论德性化弱化、边缘化一般意义上的对象化认识论推进到了一个新的境界,“尽管他们也有所谓的‘格物致知’等诸如此类的中国式知识论思想,但其讨论的理论视域却始终没有摆脱掉‘德性之知’和‘见闻之知’的二元划分,于是,他们所重视的更多的是道德知识而不是作为哲学一个重要领域的西方意义上的知识论”^[12]。近现代中国社会剧烈转型,西学东渐,以对象化认识论为基础的西方科学技术成为社会生活的主导力量,如何适应现代社会发展,从认识论上为科学奠基,成为现代新儒学的重要发展方向,熊十力、牟宗三等在儒家知论德性化的超越路径上作出了新的探索。

熊十力是现代新儒学的奠基者之一,他的“新唯识论”融通儒、佛。他把人的认识能力分为性智、量智两种,以性智为心性本体、宇宙本体的自知自觉,而把一般意义上的对象化认识即他所谓的量智看作性智通过人的感官而表现的现象认知,量智既是性智的发用,同时也可能对性智造成遮蔽。他说:“量智,是思量和推度,或明辨事物之理则,及于所行所历,简择得失等等的作用故,故说名量智,亦名理智。此智,元是性智的发用,而卒别于性智者,因为性智作用,依官能而发现,即官能得假之以自用。易言之,官能可假性智作用以成为官能之作用,迷以逐物,而妄见有外,由此成习。而习之既成,则且潜伏不测之渊,常乘机现起,益以障碍性用,而使其成为官能作用。则习与官能作用,恒叶合为一,以追逐境物,极虚妄分别之能事,外驰而不反,是则谓之量智。故量智者,虽原本性智,而终自成为一种势用,迥异其本。”^[13]熊十力的总体思路还在宋明新儒家知论德性化、超越化的视域之中,而他又想建构起适应现代社会的一般意义上的对象化认识论,回应现代科学认识论的挑战。熊十力曾与其弟子唐君毅反复讨论玄学真理与科学真理的关系,他说:“科学尚析观,得宇宙之分殊,而一切如量,即名其所得为科学之真理。玄学尚证会,得宇宙之浑全,而一切如理,即名其所得为玄学之真理。实则就真理本身言,元无所谓科学的与玄学的这般名字,唯依学者穷究之方便故,则学问不限一途,而或得其全,或得其分,由此假说有科学之真理与玄学之真理,于义无妨。……由成立现象界之一方面而言,科学上之真理已有依据;由遮拨现象界之一方面而言,玄学上之真理即有依据。”^[14]熊十力提出玄学真理、科学真理两重真理观,只是仍然强调一者是关于宇宙、人生整全的真理,另一者是关于宇宙、人生具体事项的真理,要以玄学真理统摄科学真理,对象化认识论的独立地位仍然没有得到确立。

熊十力的两重真理论可以看作现代新儒学回应现代科学认识论挑战而自觉走出儒家知论德性化路径的尝试,但他自陈自身缺乏现代科学知识,无法在认识论上作出贡献。而熊十力的学生牟宗三则在其师的基础上,进一步吸收了西方哲学认识论的成果,以对康德理性哲学的融摄、超越为理论框架,一方面实现了儒家知论的相对独立,另一方面又在更高的层面承续了儒学知论德性化的传统。牟宗三以康德的理论理性、实践理性划分为基础,认为理论理性的认知对象是现象事物,而实践理性是作为“物自体”存在的人的自由意志的觉悟、实践;与理论理性相应的是现象世界,他称为有执的存有论,与实践理性相应的是“物自体”的世界,他称为无执的存有论。但牟宗三在此基础上,进一步打破了康德等西方哲人关于“人是有限的存在”的传统,回归儒学等中国传统对人的理解,认为人既有限又无限,而人究竟是有限的存在还是无限的存在取决于人的心灵的有执、无执。人心无执,这时的人心是自由无限心,心即性即天,从本体论上讲是无执的存有论,从认识论上讲即是儒家传统的德性之知,牟宗三称为智知、智的直觉;人心有执,这时的人心是与物有对的认知心,从本体论上讲是有执的存有论,而从认识论上讲即是儒家传统的闻见之知,牟宗三称为识知。他说:“我依中国哲学底传统,我承认人可有智的直觉,所以亦可有知‘我在我自己’,扩大言之,知‘物物之在其自己’,那种知识;但即使有此种知识,而依智的直觉之知亦与那依感触直觉之知不同。此不同,依康德所已恰当地表明的说,即在依感触直觉之知是直觉与思想两绝异成分之合作,而思想亦需要有概念以及由概念所表示的统一;而依智的直觉之知,则直觉即思,思即直觉,既不需要有概念,亦无所用于统一,是以此种知是创造的知,非认知的知,亦可以说知而无知,无知而知,是谓一切知(此一切不是由概念所表示的)。”^{[15]137-138}

牟宗三依据康德关于理性的划分,建构起儒家认识论的新系统,即在道德之外,认识有其自己的现象和本体,认识现象是用,而认识的先验范畴、原理是体,这是对儒家知论内涵的重大拓展,更是对儒家知论德性化的一个重大转变,使儒家知论获得了相对独立的地位。牟宗三对此也有明确的认识:“儒家对于识知与知体明觉之知,以及对于现象与物自身,并未曾严格划分开,然而并非不可严格划分开。其所以未曾划分开,并非层次混乱,乃是眉目很清楚地急欲以良知通见闻而为一也。它并未留居于见闻之知这一层次上积极地展示一说明经验知识之知识论。它说及见闻是通于良知而说,结果乃是知体之流行于日用,还是在说明实德实事,而不在说明知识。即使朱子即物穷理,道问学,亦是重在实德实事,而不重在独立地说明知识也。可是概有经验知识,而此亦复必要,则即需要独立地予一反省的说明。在此一层次上,严格的划分是必要的。进而再通而为一,那是另一层次上的问题。在通而为一底层次上,不但是直接地系属于知体明觉底感应的事与物为实事实物,即系属于识心之执的执知(见闻之知)以及此知所知的对象俱有被肯定的价值。”^{[16]376}但牟宗三最终还是站在儒家知论德性化的立场上重新将认知、道德结合起来,走的仍然是以道德本体统摄认知的路子,他认为,智知、识知这两种知又是统一的,即识知是智知自我坎陷、自我对象化的结果,他借用传统儒学的观念称之为“良知坎陷”。当良知流行时,人生活在无执的道德世界,而为了应付现实生活、科学发展,良知自我坎陷为对象化的识知,从而成就科学认识,他说:“吾人不能只依智的直觉只如万物之为一自体(在其自己)而直觉地知之,因为此实等于无知,即对于存在之曲折之相实一无所知,如是,则本心仁体不能一曲而转成逻辑的我,与感触直觉相配合,以便对于存在之曲折之相有知识,此即成功现象之知识。即在此知识之必须上,吾人不说逻辑的我为一幻结,而只说为一结构的我,由本心仁体之一曲而成者(曲是曲折之曲,表示本心仁体之自我坎陷)。如是,两者有一辩证的贯通关系。”^{[15]175}

牟宗三在康德批判哲学的基础上回归儒学传统,既融摄了现代科学认识论,又维护了儒学传统知论德性化的超越存在,将三者结合起来形成一个新的两层超越的知论系统。牟宗三一方面批评康德不能肯定实践理性意义上人的自由意志能够有直觉,使其超绝层面的形而上学完全落空,这是因为西方传统不能肯定“智的直觉”。另一方面,他又吸收康德理论理性批判中所建构的先验知识系统,把它嫁

接到儒家所肯定的“智的直觉”上,认为理论理性就是“识知”,是“良知坎陷”的结果。从而把“智的直觉”的德性之知和作为闻见之知的先验知识的“良知坎陷”分为上下两层后重新统一起来,重新回归了传统儒学知论德性化的超越路径。但牟宗三用现象与物自身的划分方法,已经对作为传统儒学知论德性化的超越路径信念基础的整体主义有所突破,用本体的物自身之知讲良知,良知展现为用,这种关系是体用关系,而“良知坎陷”出来的现象认知却不是良知的直接之用,不构成体用关系,这就等于承认了认知和良知不完全合一,而演变出一种本质主义的认识论。

五、结语:对儒家知论德性化、超越化路径的反思

从一般意义的对象化认识论上看,儒家学说发展的历史就是一个如何使认知为道德服务的过程,其实现这一目的的路径是使人的认知能力、认知对象消融于超越的心性、天道之中。儒家知论的德性化、超越化,一方面使一般意义上的对象化认识的意义提升,转化为人的精神生命甚至宇宙的精神生命;另一方面也使一般意义上的伦理规范、良善情感意义上的道德的意义扩大,同样转化为人的精神生命甚至宇宙的精神生命。而由超越的人的精神生命、宇宙的精神生命实现于人伦日用之中,儒家就能够在现实层面实现知、德的合一,这是一种广义认识论的建构。

我们反思儒家知论的德性化、超越化路径,就会发现它有两个基本的信念:心性本体、宇宙本体整全体的确立;本体呈现于现实。首先,儒家知论德性化、超越化路径得以实现的前提在其对人的精神生命、宇宙的精神生命的特殊理解上,如果心、性、天是集合体的话,那么知、德在人的精神生命、宇宙的精神生命中的结合是可以理解的,但二者是外在结合关系,而儒学主张人心、宇宙是生命的整体,这样知、德才是真正内在合一的。儒学主张的人心整体、宇宙整体不是人的经验直觉、概念思维、意识反思反省等可以把握的,但儒家对此坚持人有把握这种整全体的“智的直觉”,牟宗三说:“如若真的人类不能有智的直觉,则全部中国哲学必完全倒塌,以往几千年的心血必完全白费,只是妄想。这所关甚大,我们必须正视这个问题。”^{[16]2-3}其次,儒家知论的德性化、超越化路径的最终目的是要用超越的德性之知、良知为现实伦常服务,德性之知在超越层面实现了知、德合一,作为其显现的闻见之知也就会知、德合一。但我们分析儒家良知显现,就会发现它有一个从超越的整体到现实的具体分化的转变,原初一体的打破是不可避免的。因此,儒家的良知呈现为现实之知也是一个“智的直觉”式的意识呈现。如果笼统地认为儒家知论解决了超越与现实、价值与事实等在人的认识中的分离,而忽视这种古典的广义认识论是建立在整体主义、智的直觉的信念前提上的,就仍然局限在儒家知论传统的藩篱中。

知论的德性化、超越化是儒家思想的主流倾向,它把认识论和价值论、本体论融通为一,为中国传统社会提供了一个超越的精神世界,成为理解世界、安顿人心的重要思想资源,但由此导致了一般意义上的对象化认识论的弱化、边缘化。现代新儒学肯定道德、知识的两层超越存在已经在儒学传统内部最大限度地肯定了认知的相对独立,但仍然受制于其整体主义的道德观、人生观、宇宙论,不能肯定对象化认识论的根本地位,冯友兰在20世纪初留学美国时对此即有深刻体会:“在西洋哲学史中,主观客观之间,有不可逾之鸿沟,而知识论(Epistemology)在彼亦成为哲学之一重要部分。在中国哲学史中,知识论未尝发达,盖中国哲学本未将‘我’与外界,划然分开也。”^[17]只有突破这种整体主义的局限才有可能建立起现代意义上的认识论,我们可以尝试把儒家主张的人的精神生命整全体、宇宙的精神生命整全体作为信念层面、精神修养层面的东西,而在人的现实生活实践中寻求知、德的对立统一,从而真正实现以儒家知论为代表的中国传统认识论的现代转化和现代发展。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [2] 宗超. 孔子知论探析[J]. 伦理学研究, 2016(1): 38-42.
- [3] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [4] 周振甫. 周易译注[M]. 北京: 中华书局, 1991: 229.
- [5] 王文锦. 礼记译解[M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [6] 廖申白. 儒家的“知(智)”与“良知”——以亚里士多德的实践理智与明智为对照[J]. 云梦学刊, 2017(1): 5-12.
- [7] 蒋南华, 罗书勤, 杨寒清. 荀子全译[M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1995.
- [8] 张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [9] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [10] 吴冬梅. 朱子理学正名[J]. 江淮论坛, 2022(2): 99-105.
- [11] 朱熹. 朱子全书: 第6册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2010: 20.
- [12] 刘爱军. 熊十力“性智”统领“量智”下的新儒家知识论[J]. 哲学研究, 2018(3): 67-74.
- [13] 熊十力. 熊十力全集: 第3卷[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2001: 16.
- [14] 熊十力. 熊十力全集: 第4卷[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2001: 184-185.
- [15] 牟宗三. 智的直觉与中国哲学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008.
- [16] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 长春: 吉林出版集团, 2010.
- [17] 冯友兰. 三松堂全集: 第2卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001: 136-137.

A Moral and Transcendental Approach of Confucian Epistemology

LI Xiangjun

(School of Philosophy, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: Confucian epistemology is a general epistemology. Moralization is the purpose of Confucian epistemology, and transcendence is the basis for the realization of its epistemological moralization. Confucianism unifies the two phenomena of consciousness, cognition and morality, into the human spiritual life and the whole spiritual life of the universe. Some focus on cognitive ability and choose the introverted transcendence path that mind is Human nature as well as Heaven; others focus on cognitive objects and choose the outward transcendence path of investigating the phenomena of nature in order to acquire knowledge. It forms a kind of ontological epistemology which combines life, morality and cognition in the sense of ultimate existence. Confucianism achieves epistemological moralization through transcendence, but it also faces the question of how to solve the relationship between transcendental epistemology and actual epistemology. Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties uses the cognition of morality to command the cognition of phenomena. Modern Neo-Confucianism proposes two transcendental epistemologies: intellectual intuition and conscience hindrance. But the independent status of objectified epistemology is still not affirmed. Only by seeking the unity of oppositions of knowledge and virtue in the practice of human life can we truly realize the modern transformation of Confucian knowledge.

Key words: Confucianism; epistemology; moralization; transcendence



(责任编辑 张伟 李裕政)