

论传统儒家二元认知模式*

沈顺福

摘要: 传统儒家的认识分为两类,即具体认识和普遍认识,其中具体认识指心借助于感官而完成的、对外物的认识,普遍认识则是心对于普遍存在即道的直接认识。具体认识乃是一种心(含官)物关系,普遍认识则是心道(含理)关系。在心物关系和心道关系中,心(含官)是认知主体,物或道是认知对象,认识乃是认知主体与认知对象的二元关系式。在认知主体中,作为认知主体部分的感官的活动是自然的,作为认知主体或部分的心的活动也是自然的。心官构成的认知主体所产生的认知活动具有自然性。自然性活动,从现代哲学的角度来说,便是经验,所形成的认识便是经验知识。经验知识不仅是自然的,而且是私意的。传统儒家所理解的知识属于经验知识,具有私意性,区别于具有公共性的科学知识。

关键词: 儒家 心 认识

认识和知识是人类社会的重要现象。从哲学的角度来看,不同的文明传统对认识与知识的理解有所不同并因此形成了不同的知识论。传统儒家如何理解认识与知识呢?或者说中国传统儒家的知识论有哪些性质或特征呢?本文试图指出:传统儒家将知识分为两类,即具体知识和普遍知识,其中,具体知识乃是心灵借助于感官对外物的认识及其成果,普遍知识则是心与普遍之道或理的相遇;在这些认知过程中,认识乃是认知主体即心与认知对象(物、理)的二元关系式;其中的认知主体即心是气质心脏,认识便是心脏所主导的理性化活动,这种活动具有自然性;这种自然性认识,从现代观念来看,便是一种经验认识论,即认识乃是经验主体依据于自己的经验、面对客观存在而产生的观念。这种经验性知识具有自然性、私意性,缺少公共性。这种经验知识论明显不同于先验性的科学知识论。

心(官)、物与具体认识

罗素将知识分为两类:“首先是关于事实的知识,其次是关于事实之间的一般性关系的知识。”^①关于具体事实的知识即具体知识。具体认识乃是人心借助于感官而完成的、对外部具体物体的存在的认识结果。这一结果产生于认识过程。在认识过程中,三个要素参与其中,即心、官和外物。其中,心和官共同形成认知主体。

孔子曰:“见善如不及,见不善而探汤。吾见其人矣,吾闻其语矣。隐居以求其志,行义以达其道。吾闻其语矣,未见其人也。”(《论语·季氏》)这里的见便是看见,闻便是听见,皆属于感官所提供的认识。眼、耳等感官能够为人类提供某些具体的感觉,或者说,当我们面对某些具体物体时,我们可以借助自己的感官而获得某些信息和观念。眼、耳等感官虽然能够提供某些信息、产生感

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“儒家心学通史研究”(项目号:24JZD008)的阶段性成果。

① Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: Routledge, 1992, p. 439.

觉,但是,它的完成最终依赖于心,只有在心的统率之下,感官才能最终形成某些具体的感觉或观念。孔子曰:“吾未见好德如好色者也。”(《论语·子罕》)这里的“见”既可以解释为见到,也可以理解为遇到。它不仅依赖于视觉,而且离不开心灵的抽象。孔子曰:“多闻,择其善者而从之;多见而识之;知之次也。”(《论语·述而》)这里的“闻”“听”主要指在感性直觉的基础上形成的观念,也就是知。这种闻、见之知不可能是眼睛等感官独立完成的认识。子贡曰:“回也闻一以知十,赐也闻一以知二。”(《论语·公冶长》)闻一知十、闻一知二都是基于听和心灵活动共同形成的观念。离开了心灵,感官并不能完整地提供关于某个具体存在的信息或观念。

孟子曰:“口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?”(《孟子·告子上》)口知味道、耳听声音、目识颜色等,感官能够识别具体物体的存在。而心的认知对象仅限于理、义。理或义乃指抽象观念或规则等。心与官分别具备不同的认知功能、对应于不同的对象。更重要的是,这些活动的发生是自然的。其中,“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。”(《孟子·尽心下》)人的感官活动是自然禀赋的本能行为,具有自然性。这些自然行为并不可靠:“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。”(《孟子·告子上》)单纯的感官活动并不可靠。它需要心灵的主导,知还得依赖于心。孟子曰:“由尧舜至于汤,五百有余岁;若禹、皋陶,则见而知之;若汤,则闻而知之。”(《孟子·尽心下》)大禹可以直接见到陶而知,到了汤则只能听说而知之。这里的知不仅依赖感官,而且基于心灵。

荀子将感官与心灵组合为统一的认知主体:“心有征知。征知,则缘耳而知声可也,缘目而知形可也。”(《荀子·正名》)耳、目等感官能够通达

具体存在,通过耳朵产生听觉,通过眼睛形成视觉等。荀子曰:“夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚。此五綦者,人情之所必不免也。”(《荀子·王霸》)感官主导的认知是自然的。这些自然的认知活动并不可靠。或者说,如果没有心灵参与其中,这一过程谈不上知,即“五官簿之而不知”(《荀子·正名》)。“凡观物有疑,中心不定,则外物不清。吾虑不清,则未可定然否也。”(《荀子·解蔽》)心不参与其中便无法形成知。“然而征知必将待天官之当簿其类,然后可也。”(《荀子·正名》)只有心参与其中,认识才有可能,或者说,认知是心所主导的活动。

《礼记·乐记》曰:“凡奸声感人,而逆气应之;逆气成象,而淫乐兴焉。正声感人,而顺气应之;顺气成象,而和乐兴焉。……惰慢邪辟之气,不设于身体,使耳目鼻口心知百体,皆由顺正,以行其义。”奸声产生于耳朵,通过耳朵产生听觉并最终传达到心灵。这种反应是自然的。这种自然产生的活动可能是积极的影响,也可能是消极的影响。但是最终,《礼记》认为:“是故恣善不违身,耳目不违心,思虑不违亲。结诸心,形诸色,而术省之,孝子之志也。”(《礼记·祭义》)耳朵等感官活动最终听命于心。心是身体的主宰:“心庄则体舒,心肃则容敬。心好之,身必安之;君好之,民必欲之。”(《礼记·缙衣》)耳、目等身体活动最终服从于心灵的安排。“所谓修身在正其心者,身有所忿懣,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。此谓修身在正其心。”(《礼记·大学》)耳、目等身体活动听从于心灵的指导与安排,心在便可以知,心无则是视而不见。只有心灵参与的认知活动才能形成知识。心是认知的主导者。

张载曰:“人谓己有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣。”^①人类依靠自己的感官所获得的认识和知识便是见闻之知。“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知

① 张载著,章锡琛点校:《张载集》,中华书局1978年版,第25页。

觉,有心之名。”^①这种感性认知自然汇聚到心中,最终形成知。只有心动才能知。二程曰:“有两物而必相须者,心无目不能视,目无心不能识也。”^②对两个相关事物的认识必须依靠眼、耳等感官与心灵的共同作用,离开了心灵,感官无法独立完成认知任务。朱熹借用了孟子的术语,曰:“大体,心也。小体,耳目之类也。”^③心是大体,耳、目等感官是小体。其中,“耳司听,目司视,各有所职而不能思,是以蔽于外物。既不能思而蔽于外物,则亦一物而已。又以外物交于此物,其引之而去不难矣。”^④耳、目等感官分别主导听、视等具体活动,但是常常被外物所主导。或者说,感性认识并不可靠。它们需要心来左右之。“虚灵自是心之本体,非我所能虚也。耳目之视听,所以视听者即其心也,岂有形象。然有耳目以视听之,则犹有形象也。若心之虚灵,何尝有物!”^⑤心和五官合作共同完成对具体事物的认识。最终,朱熹曰:“形骸上起底见识(或作‘从形体上生出来底见识’),便是人心。”^⑥对具体事物的认识不仅依赖于感官,而且离不开气质之心。最终,心与五官共同组成了能够认识具体存在的认识主体。

王龙溪提出,作为观念的识产生于对外物的认知,“闻见之知缘于外,所谓知识也”。^⑦ 闻见之知乃是对外物的自然反应,属于认知活动,其结果便是知识即观念。王龙溪曰:“知识者,由学虑而得,闻见之知,资诸外也。”^⑧ 闻见之知即感性认识,而“知识”则是通过心灵活动即学习和思考而自然产生的观念。如“目之于色,耳之于声,湛然寂静,不于一法而生分别,是名为知”。^⑨ 目对色、耳对声自然产生的反应叫做“知”,似乎感性活动

便是“知”,其实不然。王龙溪明确提出:“心之聪,发窍于耳而能听;心之明,发窍于目而能视。耳目视听配乎心之聪明,非视听则聪明之出息。”^⑩知是心灵借助于感官而产生的活动,没有心灵主导,耳目之动不是知。知产生于心灵与感官的综合活动。“实悟者,识自本心,如哑子得梦,意中了了,无举似处。”^⑪“实悟”之识一定出自于本心。王龙溪曰:“夫心本寂然,意则其应感之迹;知本浑然,识则其分别之影。”^⑫知是行为,识是该行为所产生的影像,在自然而悄然之中,人们将认知活动转变为知识,从而形成了关于外物的影像即知识。关于具体事物的具体认识乃是心借助感官对具体事物的存在的认知结果。

人的具体知识乃是心灵借助感官而产生的观念,其中,感官的活动即感觉的发生是自然的,即感觉认识具有自然性。同时,在这些感觉认识基础上,人心进一步加工,形成了具体认识和具体知识。心的活动,在具体认识阶段,也是自然的。

道、理与普遍知识

人类不仅可以认知具体存在,而且可以认知抽象或普遍存在,形成普遍知识。在中国传统哲学中,这些普遍存在便是道、理。我们首先需要澄清的问题是:儒家所言之道是什么?它仅仅指客观的普遍存在还是关于普遍存在的观念或知识?孔子曰:“射不主皮,为力不同科,古之道也。”(《论语·八佾》)“古之道”即古代人的做法,也可以叫做规则。孔子曰:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)这里的道显然可以被理解为正确的观念即知识。孟子曰:“诚者,天之道也;思诚者,

① 张载著,章锡琛点校:《张载集》,第9页。
 ② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,中华书局2004年版,第1260页。
 ③ 朱熹:《孟子集注》,《四书五经》(上),天津市古籍书店1988年版,第90页。
 ④ 朱熹:《孟子集注》,《四书五经》(上),第91页。
 ⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,中华书局1986年版,第87页。
 ⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第5册,中华书局1986年版,第2010页。
 ⑦ 吴震编校整理:《王畿集》,凤凰出版社2007年版,第36页。
 ⑧ 吴震编校整理:《王畿集》,第39页。
 ⑨ 吴震编校整理:《王畿集》,第282页。
 ⑩ 吴震编校整理:《王畿集》,第189页。
 ⑪ 吴震编校整理:《王畿集》,第89页。
 ⑫ 吴震编校整理:《王畿集》,第192页。

人之道也。”(《孟子·离娄上》)“天之道”既可以指自然而然的行为或举止,也可以指规则。荀子曰:“万物同宇而异体,无宜而有用。为人,数也。人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生也。”(《荀子·富国》)不同的人有不同的行为方式,这种方式既可以指客观的举止,也可以指主观的描述。荀子曰:“故心不可以不知道;心不知道,则不可道而可非道。……心知道然后可道;可道,然后能守道以禁非道。”(《荀子·解蔽》)心能够认知普遍之道。这种普遍之道乃是某种普遍性观念,因此是可以认识的。由此来看,道既可以指称客观存在如自然界万物运行(天道)或人类行为的法则(人道),也可以表达经验性观念即罗素所说的“科学法则”,^①其中,经验性观念乃是对客观法则的陈述。这种兼称或模糊让普遍知识的来源问题变得复杂。对普遍知识的来源的思考变成对道的追问,而对道的追问其实可以被分解为两个问题:超越性法则(“天道”)从何而来?普遍性知识(“人道”)从何而来?

一方面,荀子曰:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。……受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。”(《荀子·天论》)天道即自然界的运行法则,不仅是客观的,而且是必然的。这种自然法则是客观的:“天有常道矣,地有常数矣,君子有常体矣。君子道其常,而小人计其功。”(《荀子·天论》)天道有常,是固定的、必然的。荀子曰:“夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。曲知之人,观于道之一隅,而未之能识也。”(《荀子·解蔽》)道有不变的载体,具有客观实在性。这种客观实体之道,作为客观法则,是自然而绝对的存在,不为尧存,不为桀亡,不属于人类的创造。

另一方面,荀子又曰:“道也者何也?曰:礼

让忠信是也。故自四五万而往者,强胜非众之力也,隆在信矣。”(《荀子·强国》)礼义等儒家观念便是道。这种道乃是某种人为规则,如“礼起于何也?……先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求”(《荀子·礼论》)。这种正确的观念来自于圣人的创造。普遍观念或知识源自于圣人。那么,圣人为什么能够制作出普遍观念呢?董仲舒回答了这个难题:“古之圣人,而效天地谓之号,鸣而施命谓之名。名之为言,鸣与命也,号之为言,而效也。而效天地者为号,鸣而命者为名。名号异声而同本,皆鸣号而达天意者也。”(《春秋繁露·深察名号》)圣人通天人、察识天意、制作名号、颁布人道。人伦规则或普遍知识乃是圣人秉承天意而形成的。最终,董仲舒曰:“道之大原出于天。天不变,道亦不变。”^②道源自于天,仁义礼等儒家规则出自于天。这种道论将作为客观法则之道和作为经验规则之道混在一起,回避了普遍知识的来源问题。如果强行解释,我们只能得出一个结论:正确的观念或普遍知识来源于圣人,是圣人的创造。

到了宋明理学时期,理学家们逐步形成了超越的法则概念,即认为存在着某种不以人们的意志为转移的、客观的、绝对的法则,这个法则便是理。所谓理,简单地说,是生物生存、事情发生的终极性依据:“穷物理者,穷其所以然也。天之高、地之厚、鬼神幽显,必有所以然者。”^③理即“所以然”者。“所以然”者即事物存在的依据,“如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理”。^④火热、水寒以及君臣父子的关系都有其固定的、必然的法则。这种超越的法则便是理。“凡理之所在,东便是东,西便是西,何待信?凡言信,只是为彼不信,故见此是信尔。孟子于四端不言信,亦可见矣。”^⑤必然法则是事物存在的必然依据,有了此法则,此事便是此类事而非彼类事,东即是东、西即是西,善便是善而非恶。合理

① Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, p. 182.

② 班固:《汉书》,中华书局1987年版,第2518—2519页。

③ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第1272页。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第247页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第296页。

的法则决定了某个事情成为某类事情,遵循法则便是合法的事情,失去了法则便是非法的事情。比如,“竹椅便有竹椅之理。枯槁之物,谓之无生意,则可;谓之无生理,则不可。如朽木无所用,止可付之焚灶,是无生意矣。然烧甚么木,则是甚么气,亦各不同,这是理元如此。”^①万事万物都有自己遵循的理,此理即事物生存或存在的决定性法则。

认知主体之心对客观法则的认知,在理学这里便是心理相遇。这种相遇表现为理性化行为。这便是“真知”：“向亲见一人,曾为虎所伤,因言及虎,神色便变。傍有数人,见他说虎,非不知虎之猛可畏,然不如他说了有畏惧之色,盖真知虎者也。”^②真知即心对理的明察,心基于明理而产生气质活动。这种气质活动具有认知属性,是“真知”。朱熹曰：“知之者切,然后贯通得诚意底意思,如程先生所谓真知者是也。”^③“真知”即透彻地贯通、心与理的相遇。朱熹曰：“人知乌喙之杀人不可食,断然不食,是真知之也。”^④“真知”是心对理的觉察,“真知”便是觉。朱熹曰：“理未知觉,气聚成形,理与气合,便能知觉。譬如这烛火,是因得这脂膏,便有许多光焰。……也只是知觉。”^⑤心对理的觉察便是“知觉”。“所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也。”^⑥心对理的认知便是觉。

经由心理合一的觉悟,人们不仅能够形成正确的行为即“知”或“觉”,而且可能自然地留下某些观念。这便是“知”或“觉”的另一个用法:表示某种静态的观念。朱熹曰:“知与意皆出于心。知是知觉处,意是发念处。”^⑦知、觉都出自于心,

是心的活动以及结果。“觉是智,以觉为仁,则是以智为仁。觉也是仁里面物事,只是便把做仁不得。”^⑧觉是明智、知晓、形成了观念。“仁则有知觉,痒则觉得痒,痛则觉得痛,痒痛虽不同,其觉则一也。”^⑨觉是对自身活动的觉察与意识,如疼痛本身是一种自然感觉,觉便是对这种感觉的意识。这种意识如同镜子一般:“喜怒哀乐乃是感物而有,犹镜中之影。镜未照物,安得有影?……若云知个甚底,觉个甚底,如知得寒,觉得暖,便是知觉一个物事。”^⑩知觉即镜中有物,知觉一个事、一个物,观念乃是对某个事物存在的陈述。“仁是有滋味底物事,说做知觉时,知觉却是无滋味底物事。”^⑪仁是有滋味的、动态的活动,觉则是没有滋味的、静态的观念。“将知觉说来冷了。觉在知上却多,只些小搭在仁边。”^⑫觉主要指知晓、掌握某种观念。这些观念能够指导人们正确地行为,“要宰制他,也须是知觉”。^⑬这种知觉观念能够主导人的行为。这种能够指导人类正确行为的观念便是普遍知识。觉即普遍知识,来源于心对普遍而超越之理的觉悟。

王龙溪区别了认知与知识:“良知者,不由学虑而得,德性之知,求诸己也;知识者,由学虑而得,闻见之知,资诸外也。未发之中是千古圣学之的。中为性体,戒惧者,修道复性之功也。”^⑭认知即良知,乃是某种内含性体的活动。活动的结果便是“知识”。“知识”便是某种观念。良知之知便是内含法则的活动,其结果便是“知识”。“良知者,本心之明,不由学虑而得,先天之学也。知

-
- ① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第61页。
 ② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第188页。
 ③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第299页。
 ④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第3册,中华书局1986年版,第1173页。
 ⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第85页。
 ⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第85页。
 ⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第300页。
 ⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第2册,中华书局1986年版,第464页。
 ⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第4册,中华书局1986年版,第1297页。
 ⑩ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第6册,中华书局1986年版,第2470页。
 ⑪ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第5册,第1703页。
 ⑫ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第119页。
 ⑬ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第2册,第382页。
 ⑭ 吴震编校整理:《王畿集》,第39页。

识则不能自信其心,未免假于多学亿中之助而已,入于后天矣。”^①良知即依据本心的自然活动,而“知识”则借助于记忆等。“知识”属于观念。“知无起灭,识有能所;知无方体,识有区别。譬之明镜之照物,镜体本虚,妍媸黑白,自往来于虚体之中,无加减也。”^②知即良知或合理的行为(如认知),而识则是认知结果即观念。它是对存在的真实再现,其中,认知主体是能,认知对象是所,关于某个事物的认识变成了能所关系。

认知活动的自然性

认知是具有思维功能的人心所主导的理性化活动。它表现为两种类型:一是人心借助于人的自然禀赋的感官而完成的、对外部具体物体(的存在)的认知并由此形成具体知识;二是人心独立地完成对普遍存在如道、理的觉察并形成普遍知识。在这两类认知活动中,关键要素或主要的认知主体都是心。在类型一中,感官与心共同构成认知主体;在类型二中,人心独立地担当认知主体的重任。这样,认识便成为认知主体与认知对象的关系式,前者叫做能,后者叫做所,认识乃是能所关系式。我们把这种能所关系式的认知模式叫二元关系式,类似于张东荪所说的“认识二元论”。^③在这种关系式中,主导性的因素便是认知主体,包括心和官。这种二元关系式赋予传统儒家知识论以自然性。

眼、耳、鼻、舌等感官的活动是自然的。孟子曰:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。”(《孟子·尽心下》)口对味道、耳朵对声音等的感知是人类自然禀赋之“性”,这些自然禀赋之性能够自然产生各种视听言动等活动,人的感

官等认知活动是自然的。荀子曰:“若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情性者也;感而自然,不待事而后生之者也。”(《荀子·性恶》)眼、耳、鼻、舌等感官活动的发生是自然的,眼睛自然会视、耳朵自然会听等。感官是自然禀赋的感性认知器官,自然能够产生感觉。二程曰:“有一物而相离者,如形无影不害其成形,水无波不害其为水。有两物而必相须者,心无目不能视,目无心不能识也。”^④人对于具体事物的认识依赖于感官等身体活动。“视听言动,身之用也。由中而应乎外,制乎外所以养其中也。”^⑤视听言动乃是身体的活动,甚至可以说是气的活动,“耳目能视听而不能远者,气有限也”。^⑥身体所产生的活动(含认知)是有限的。这些有限的活动,二程曰:“视听言动,无非天也。知其正与妄,斯善学矣。”^⑦人的视听言动等感官活动是自然的,可称为“天”。朱熹亦曰:“天即人,人即天。人之始生,得于天也;既生此人,则天又在人矣。凡语言动作视听,皆天也。”^⑧可见人的视听言动等感性活动乃是自然的。朱熹甚至说:“如视听言动,人所同也。非礼勿视听言动,便是天理;非礼而视听言动,便是人欲。”^⑨这些自然的、感性的视听言动等活动便是人欲,常常是不可靠的。

不仅五官等感官活动是自然的,而且人心所主导的活动亦具有自然性。孟子曰:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”(《孟子·公孙丑上》)人生而有四心,其中便有知晓是非的心即智之端。能够产生智的心是人的自然禀赋。“人之有是四端也,犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)这四端之心是人的自然禀赋。“君子所性,仁义礼智

① 吴震编校整理:《王畿集》,第130页。

② 吴震编校整理:《王畿集》,第65页。

③ 张东荪:《认识论》,商务印书馆2011年版,第17页。

④ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第1260页。

⑤ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第1253页。

⑥ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第1252页。

⑦ 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第1184页。

⑧ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第2册,第387页。

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第3册,第1031页。

根于心。”(《孟子·尽心上》)生而具有的四种心便是人的自然禀赋之性。智或认知源自于性。源自于性的认知活动是本能行为,因此,认知具有自然性。孟子曰:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。”(《孟子·公孙丑上》)智来源于自然禀赋之心,或者说,人自然禀赋某种认知能力,顺性自然产生认知,如同水之流、火之燃一般。“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。”(《孟子·尽心上》)良知、良能是人性的自然活动,不虑而知、不学而能,具有自然性。“心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”(《孟子·告子上》)心对于理的喜好与追求是人的自然反应。具体来说,“权,然后知轻重;度,然后知长短。物皆然,心为甚”(《孟子·梁惠王上》)。经过了权衡自然知晓轻重。轻重认识的产生完全是自然而然的认识结果。孟子曰:“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。”(《孟子·离娄下》)人们通常以为智便是有意的造作,其实不然。在孟子看来,智慧是自然发生的活动,顺性自然便是大智慧。“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《孟子·尽心上》)尽心并非有意作为,而是存心、保持本心,然后便是养性而知天。顺由自然而成就智慧。智慧的获得在于自然。自然性是孟子知识论的底色。

荀子常常将道理解为普遍观念。观念便于学习。荀子曰:“故心不可以不知道;心不知道,则不可道而可非道。……夫何以知?曰心知道然后可道;可道,然后能守道以禁非道。”(《荀子·解蔽》)道既可以被理解为自然法则,也可以被视为普遍知识,心对道的认知或追求便可以理解为心

对普遍法则的追求。心对法则的追求即知乃是一种人类出于本能的自然反应。在荀子看来:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)动物也能够认知。既然动物也能够认知,那就意味着认知乃是某种出于本能的自然反应。“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。”(《荀子·解蔽》)认知乃是人类的本能活动,具有自然性。甚至礼乐教化等,荀子曰:“故人莫贵乎生,莫乐乎安;所以养生安乐者,莫大乎礼义。人知贵生乐安而弃礼义,辟之是犹欲寿而刎颈也,愚莫大焉。”(《荀子·强国》)人心对礼义之道的追求乃是人的自然反应,即心合理自然会安。

朱熹曰:“有心则自有知觉,又何合性与知觉之有!”^①知觉是人心的自然活动。“故为知觉,为运动者,此气也;为仁义,为礼智者,此理也。知觉运动,人能之,物亦能之;而仁义礼智,则物固有之,而岂能全之乎!”^②知觉运动乃是人的自然反应,甚至动物都有此本能活动。这种活动不仅具有认知性,而且伴随着知识的获得,“真知是知得真个如此,不只是听得人说,便唤做知。觉,则是忽然心中自有所觉悟,晓得道理是如此”。^③真知是行为,之后便产生认知结果即知识。这种知识乃是心灵的自发的、自然的、活动的结果。朱熹曰:“又似知觉,又不似知觉,这里也难说。‘不怨天,不尤人’,圣人都不与己相干。圣人只是理会下学,而自然上达。下学是立脚只在这里,上达是见识自然超诣。到得后来,上达便只是这下学,元不相离。下学者,下学此事;上达者,上达此理。”^④知觉既是觉又不知觉,从认知活动自然而然地转化为认知结果。作为观念的觉是自然活动的结果。比如,“书只贵读,读多自然晓。……这个不知如何,自然心与气合,舒畅发越,自是记得牢。纵饶熟看过,心里思量过,也不如读。读来读去,

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第4册,第1432页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第59页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第2册,第376页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第3册,第1139页。

少间晓不得底,自然晓得;已晓得者,越有滋味。……若读得熟,而又思得精,自然心与理一,永远不忘”^①。熟读经典,自然能够获得某种知识,理解和知识是自然发生的。这便是朱熹强调的读书法:“读书别无法,只管看,便是法。正如呆人相似,捱来捱去。自家都未要先立意见,且虚心只管看。看来看去,自然晓得。”^②熟读自然知晓或明白,认知乃是一个自然过程。“盖知是知此一事,觉是忽然自理会得。”^③觉是忽然之间自己领会,具有自发性和自然性。

王阳明突出了心官活动的关联性与自然性。王阳明曰:“夫人必有欲食之心然后知食;欲食之心即是意,即是行之始矣。食味之美恶必待入口而后知,岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪?”^④意等认知活动产生于心。心动而生意,意便是知,便是行。这些都是自然或必然的。“心不是一块血肉,凡知觉处便是心,如耳目之知视听,手足之知痛痒,此知觉便是心也。”^⑤心不仅是气质物体,而且主导知觉等认知活动。“这视听言动皆是汝心;汝心之视,发窍于目;汝心之听,发窍于耳;汝心之言,发窍于口;汝心之动,发窍于四肢。若无汝心,便无耳目口鼻。”^⑥耳、目能够完成视听言动等具体活动,但是最终必须听命于心。如果没有心的主导,便没有视、听等行为。万事皆在心中,认知等活动是人心的自然活动,认知具有自然性。

自然性与经验知识论

五官的自然活动形成感觉,心灵的自发活动形成观念。这些自然发生的活动,从现代哲学的角度来说,类似于经验。经验,在西方哲学史上,

通常被理解为具体的理性活动:“经验是关于个体事情的知识,而人文则是关于共相的知识,实践活动如所有的(事件)的发生都和个体相关。”经验是具体的,总是关于某个具体事情的活动,也是关于某个具体事情的观念,并因此区别于关于普遍存在的人文科学。“有经验的人知道事物如此,但是不知道原因,而其他人可能知道原因。”经验仅限于某个具体事情,是对某件事的观念。不过,亚里士多德指出:“有经验的人被认为要聪明于仅仅具备感性知觉的人,人文知识者比拥有知识的人要聪明……”经验立足于感性直观活动并高出这些感性活动,它是对感性知觉的记忆与总结,从而形成“记忆经验”。^⑦

洛克认为,人类思维的基础概念是观念(idea)。观念来源于“经验”。“经验”由两个部分构成,即“外部感性物体和大脑的内部运作共同为理解提供思维材料。这二者便是知识的来源,即我们的全部观念自然地由此而产生”。^⑧这便是经验主义知识论的基本立场,即知识或观念是认知主体与外部的认知对象共同作用之后自然发生的产物。其中,认知主体即感官和心灵共同构成的认知主体,外在物体便是认知对象。这种依据于自然禀赋的感官的感觉以及心灵的进一步加工而自然形成的知识观便是经验主义的基本立场。经验主义知识论将认识视为自然发生的活动,即认知主体与认知对象的关联是自然发生的,这是人类感官与理智遭遇外部物体时的自然反应。其中,人类最初自然产生的认识活动便是感觉:“依据于物体对人们的影响方式,我们的关于某个感性物体的感觉将事物的某些察识传递给人的大脑。”^⑨我们能够形成关于某个具体物体的观念的

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第170页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第2册,第437页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第4册,第1363页。

④ 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》,上海古籍出版社1992年版,第41—42页。

⑤ 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》,第121页。

⑥ 王守仁撰,吴光等编校:《王阳明全集》,第36页。

⑦ Aristotle, *Metaphysics, The Works of Aristotle*, Vol. I, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc, 1952, p. 499.

⑧ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, Collated and Annotated, with Prolegomena, Biographical, Critical, and Historical by Alexander Campbell Fraser, New York: Dover Publications, 1959, p. 122.

⑨ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, pp. 122-123.

基础便是“感觉”，或者说，感觉是人类认识的最基础形态，全部认识立足于这些感觉。同时，这些感觉产生于人类的自然禀赋，因此是自然的，我们自然而然地产生这些感觉。在感觉基础上，人类的心灵活动成为知识的另一个来源。这种活动便是反思。洛克说：“当心灵获得了某些观念之后，我们的心灵会运用另一套观念（假如没有它我们便无法完成），来察识我们自身的心灵的运作，这便是心灵对思维的反思。”^①简单地说，反思便是心灵对获得的观念的进一步思考，是对意识的再意识。这种再意识便是“内意识”。^②这样，人类的思维便分为两种类型，一种是感觉，另一种是反思。反思活动已经超越了经验。休谟曰：“正是经验是我们的推理和结论的最终基础。”^③对于日常理性推理来说，经验是最根本的标准。这种作为最终基础的经验，在休谟看来，无非“习惯”：“习惯是人类生存的最伟大的指南。正是那个原理自身完成了对我们有用的经验，让我们期待着在不远的将来，这些过去曾经出现的事情会按照同样的轨迹出现。”^④经验变成了习惯性活动，不仅是经常出现的，而且是自然发生的行为。“由经验而产生的推理便是习惯的结果，而非理性推理的结果。”^⑤这种习惯性推理乃是基于“具体情形”，^⑥即经验是基于具体情形而发生的、具体的、特殊的理性化活动。“我们所知道的经验是它出现在眼前，这种显现并不是出自于上帝的神圣明觉，也不经过心灵，而是通过感官即自然，且能够确保其成功。”^⑦经验即感性活动。感性活动乃是出自于身体本身的自然化行为，具有自然性。

经验是人类的自然的理性化活动。康德说：“毫无疑问，我们的知识开始于经验。假如影响我们的感官的物体不能部分地产生表象、部分激发我们的理智——去比较这些表象即合并或分开它们、然后将这些粗糙的感觉印象转换为关于物体的知识（我们把它叫做经验）——的活动，我们的认知官能如何被唤醒并转换为认知行为呢？”^⑧从这个冗长的问句中，我们可以总结出康德关于经验的定义：主体的感性直观与理智的活动。康德说：“毫无疑问，经验是我们的理智在感应印象所提供的粗糙材料基础上促生的第一个产品。因此，经验是我们的最初的教训。”^⑨作为最初“教训”的经验是人类最早接触外部事物之时自然形成的认识或知识。这种知识具有自然性。“经验告诉我们是什么，但是不会告诉我们必然如此，或相反。因此，它无法给予我们普遍性。理性，不仅坚持这类知识，也会受此激发，但是不会满足于此。这种知识的普遍模式，同时具备内在必然性的性质，必须在其自身是清晰而确定的，完全独立于经验。”^⑩自然产生的知识是粗糙的，无法保障其明晰性和确定性。经验产生于自然，或者说，人类的自然认知活动便是经验，经验活动具有自然性。“‘经验’的意思是自然立场的主旨。”^⑪从某种程度来说，经验性即自然性。“经验有两个内涵，首先，它指称经验活动，其次，它指称通过这种经验活动而获得的经验。我们有意地在上述双重内涵的意义上使用这个词，因为显而易见的事实是：经验的自我与经验所得无法分离，如同在事实生活经验中本质的表达。‘经验’并不是指认知

① John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, p. 123.

② John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. 1, p. 123.

③ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 45.

④ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, p. 44.

⑤ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, p. 43.

⑥ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, p. 44.

⑦ Paul Karl Feyerabend, *Problems of Empiricism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 47.

⑧ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's gesammelte Schriften, Band III, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 27.

⑨ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's gesammelte Schriften, Band IV, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 17.

⑩ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 17.

⑪ Edmund Husserl, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. by Ingo Farin and James G. Hart, Berlin: Springer, 2006, p. 25.

什么,而是一场遭遇,与所遭遇的形式的自我肯定的遭遇。它具备消极和积极的意谓。”^①经验包括两层内涵,其中,作为活动的经验便是理性化活动即生存本身。在生存中,主体与对象的遭遇便是经验。这场遭遇,既可以被视为理性化活动,也可以被理解为认知。这便是中国传统儒家所说的“真知”。“真知”即心理的汇通或遭遇。“这些司空见惯的现象证明:经验不仅是关于自然的经验,而且也内在于自然之中。并不是经验被经验,而是自然存在如石头、植物、动物、疾病、健康、电力等被经验。依靠某种方式互动的东西便是经验。他们正是被经验者。依靠某种其他的手段与某种其他自然物体——如人体器官——相关联,这些也是事物如何被经验。”^②经验是理性者对自然的认知与相遇。这类相遇便是主体与外部存在的活动。这种互动或相遇乃是人类自然发生的基础性活动,即这场遭遇或互动是自然而然地发生的事件。这种自然的基础性理性化活动成为人类生存的最重要的指南:“经验被视为我们的主要认知权威和指南。正是经验宣称了我们关于这个世界的概念、观念和理论的合法性。当我们发现这些概念、观念和理论站不住脚时,还是经验指导我们改进它们。……经验是决定我们的信念的合法性的最终权威。”^③这种最基础的经验成为理性活动的本原性活动,同时也是判断的最终指南(之一)。基础性、本原性的经验,从中国哲学来看,便是自然而然的的活动,经验活动具有自然性。或者说,自然性几乎等同于经验性。传统儒家以为认识产生于认知主体的自然活动,意味着“广义来说,(传统儒家的认识)持续地停留在经验水平上”^④。儒家的知识所具有的自然性,换一个角度来说,便是经验性。因此,传统儒家的认识论属于经验知识论。

结语:公共性与私意性

在中国传统哲学看来,具体认知活动中的、作为认知主体的心是个体化的心。由具体的、特殊的心所发动的认知活动因此变成了私意的认知活动。我们用符号 P 来表示意识,假设有四个人分别是 A、B、C、D,面对相同的对象即 O,四人分别形成四种意识,即 $P_1(A-O)$ 、 $P_2(B-O)$ 、 $P_3(C-O)$ 、 $P_4(D-O)$ 等四个内容关联、意谓(meaning)不同的命题。四人无法形成公共性命题、无法产生公共性知识。具体的、特殊的认知主体对某种客观对象的认知一定会形成有些许差异的认识或观念。这便是二元关系式认知机制所产生的必然结果,即每一个认知及其结果都是私意的、特殊的。

私意性是经验活动的基本性质。罗素说:“我们的科学推理开始于数据。这些数据对于我们来说,是私意的。当我们说‘看见太阳’这其实是观看者的人生中的一个事件,根据这一事件,天文学家经过长期而细致的过程能够推出自己的太阳。……我的经验仅仅告诉我人生履历,除此之外,别无事件。正是这个来源于私意的感受和思想,走向非私人的科学,这便是我们关心的问题。”^⑤经验乃是个体事件,即它是某人在某个时刻、身处某地而发生的、独一无二的活动。这个活动,从时间序列来说,仅仅处在某个特殊点上。这个特殊点标志了作为事件的经验的独特性或特殊性。或者说,任何主体的经验都是特殊的、私意的。自然发生的经验认识与作为认识成果的知识都是私意的。这便是中国传统儒家知识论的基本立场,在儒家知识产生机制之下,其所形成的认识或知识只能是私人的经验或体验,缺乏公共性。

事实上,中国传统医学即中医鲜明地反映了这一性质,即中医理论建立在私人经验基础之上,是私意的经验,缺乏公共性。私意的认识与经验,

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p. 7.

② John Dewey, *Experience and Nature*, London: George Allen & Unwin, LTD, 1929, p. 4a.

③ Anil Gupta, *Empiricism and Experience*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 3.

④ Joseph Needham, *Introductory Orientations, Science and Civilization in China*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 3.

⑤ Bertrand Russell, *Human Knowledge: its Scope and Limits*, p. 178.

其目的并非为了获得某种知识,而是提升自己的修养。“西方人所求底是知识。而东方人所求的是修养。”^①修养便是一种私有的经验。当认知主体与认知对象相遇时,主体与对象之间的相遇是直接的,从而形成人们常说的“直觉思维方式”：“直觉的思维方式往往导致了中国传统哲学知识论与价值论、知识论与形上学不分的特征。这种思维方式更为强调的是物我不分、主客一体的整体性的、辩证的认知方式。”^②直觉思维本质上指主体与对象的贯通或直接相遇。这种直接相遇能够产生某种特殊的经验,却很难形成具有公共基础的知识,从而区别于西方依赖于先验存在而建构的、具有公共知识内容的近代科学知识。

在传统儒家看来,知识不仅是一种可以认识的观念,而且和法则本身不分。这表现在道概念中,即道不仅可以指某种客观法则,而且可以指称观念或规则。客观法则与经验规则界限模糊的做法体现了传统儒家对知识的理解,即笃信知识的客观性与确定性,知识或观念乃是对某种客观实在的陈述,“知无起灭,识有能所;知无方体,识有区别。譬之明镜之照物,镜体本虚,妍媸黑白,自往来于虚体之中,无加减也”。^③知识如同镜子,其体虚空,仅仅以客观实在为主而无加减。客观实在性是儒家知识论的显著立场。这种立场便是科学实在论。儒家是一种科学实在论。

和这种科学实在论不同,以休谟、康德为代表的近代科学知识论认为,所有的知识都是主体的建构。休谟认为,人类依据自己的联想,构建了一种“原因与结果的关系”。^④因此,各种法则包括严格的自然法则等均出于人的思维,即“假如这

些关联能够在其他场合下也出现时,这种关联便可以当作一般法则而建立。这种法则的建立发生于人们的大脑”。^⑤休谟所言的“法则”其实是经验的规则。即便是自然科学中的因果关系,如“数学中的原因和结果的关系完全区别于真实的原因与结果即自然因果关系”。^⑥这便是自然法则的主观性,即法则通常表现为规则,由人类的理性所建立的“理性法则”或曰“契约”。^⑦“‘自然法则’通常被理解为用科学理论的语言形式所形成的法则陈述。”^⑧这种所谓的“自然法则”其实是主体建构的经验规则。这些主观建构便是经验的功劳。当然,朱熹似乎也意识到:“所知觉者是理。理不离知觉,知觉不离理。……理无心,则无着处。”^⑨在朱熹看来,知识不仅依赖于客观法则,而且必须依赖于认知主体,没有经验认识,客观法则也无法存在。正是在这些经验之中,主体通过心灵固有的某些范式如同—性、因果性等建构了这些规则。

康德把这些人类共有的、内含于经验的范式从经验之中抽象出来,形成了独立的认知范式或模型。这些模型出自于经验且超越于经验,因此是先验(a priori)范式。从体用论的立场来看,人类的认识活动无非由三个要素构成,即气质形体(心或脑)、普遍性体以及自主个体。其中活动主体或认知动力是心或脑,决定某个具体活动的因素则是自主个体,即个体和形体合作完成某个特定活动。而活动的内容则是接受理或性,或者说,愿意按照性理的法则去活动。这种性理法则即客观法则。对这种法则的领悟依赖于主体的先验范式,即只有在先验范式如因果性等模式下,我们才

① 熊十力:《中西哲学简论》,《儒学与西方哲学研究》,傅永聚、韩钟文主编:《二十世纪儒学研究大系》,中华书局2003年版,第29页。

② 刘爱军:《本体、方法与科学:中西方哲学知识论的区别及其根由》,《哲学研究》2015年第11期。

③ 吴震编校整理:《王畿集》,第65页。

④ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, p. 93.

⑤ David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, p. 51.

⑥ Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana Vol. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 55.

⑦ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 152.

⑧ P. Mittelstadt, P. A. Weingartner, *Laws of Nature*, New York: Springer, 2005, p. 10.

⑨ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第85页。

能“产生”某种经验性的规则。法则依赖于主体的先验模式。这种先验模式便是人类科学认识的重要因素,个体的心或大脑并非以某种白板状态去认识,而是在先验范式参与下、在个体自主性决定下、在认知主体的物理形体的驱使下,最终完成对外部存在如物(的存在)或法则的认知。其中,思维器官的大脑(brain)在超越性思维中转换为心灵(mind)。这个没有动力的心灵的表现形式便是先验范式。这样,从超越性的角度来看,认识活动便由三方参与,即个体自主性(它是某个具体认知活动的决定因素)、代表心灵的先验范式,以及客观的具体物的存在或普遍法则。认识过程

便发生在上述三方之间,认识便是三元关系式。在认识活动完成之后,个体性便失去了意义。动态的三元认识活动便转变为静态的二元关系,即代表心灵的先验范式和作为认知对象的客观存在,其中,先验范式是公共的。公共的先验范式与特定的认知对象的结合所形成的关系或关系的再现,在一定范围内具有了公共性。以牛顿为代表的近代科学知识具有公共性,区别于私意的经验知识。

作者简介:沈顺福,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。

(责任编辑:焦德明)

莎剧中文首演时间考

杨沁龙

关于莎剧的中文首演,迄今仍公认是城东女学游艺会展演,由该校国文教员包天笑根据《威尼斯商人》改编的《女律师》。至于演出时间,朱双云所撰《新剧史》(1914)将其系年在1913年初。由于朱氏曾躬身参与清末民初的新剧运动,采信该说者甚众。唯有日本学者濑户宏根据城东女学编印的《女学生》杂志,推定演出时间当在1911年左右,因剧本登载于是年第二期。(《莎士比亚在中国:中国人的莎士比亚接受史》,陈凌虹译,广东人民出版社2017年版,第63—64页)

然而,通过印刷的剧本重构演出时间多大程度上是有效的?两者鲜少能保持对应关系。包天笑晚年回忆此事,特别叙及一处细节:“这时女学生中,大家都不肯演这个犹太人。……后来有一位女学生挺身而出,她愿意做犹太人,这位学生是吴传绚,苏州人,我友吴帙书、吴绶章的胞妹。”(《钏影楼回忆录》,大华出版社1971年版,第343页)这名令他印象深刻的女学生吴传绚,出现在1908年城东女学的毕业生名单上:“沪南竹行弄城东女学社于昨日午后一时行师范简易科毕业式……毕业生姓名:吴传绚、潘蕙芳、王纠思、秦坤贞、刘静卿、李忠仪、汪景琬、宣用刚。”(《时报》1908年1月18日)1911年乃至更晚的城东女学游艺会,恐怕无缘一睹吴传绚的风采。

1907年5月6日,《时报》报道了昨日城东女学第五次游艺会的盛况,“男女宾来观者约四百余人”,“莎士比亚诗中之《女律师》演义”压轴登台,并撮述了情节内容:

先是一欧装女郎,名鲍梯霞者出,谓二十世纪中女子当有参政权,故拟筹款办一女子政法学堂,乃与其兄巴散奴商酌。兄云有好友安东尼,必热心赞成其事,乃商之安。安云我资本皆在海舶中,不得已,其假之犹太人。犹太人与安有宿嫌,于是订约以至期不还,安当割块肉重一磅者。已而,安之海舶遭风没,犹太人要求割肉。鲍改作律师装,至法堂为安伸辩,谓约只言割肉,未言流血,流血为国律所忌云云。辩才无碍,观者咸鼓掌焉。

不难看出这一出《女律师》正是如假包换的包天笑手笔。鲍梯霞(Portia)同巴散奴(Bassanio)由夫妻而兄妹,向犹太人借贷非为求婚故,而是意欲办设女子政法学堂,这些悉属包天笑戛戛独造。

至此,《女律师》悬案尘埃落定。中国人第一次用汉语演出莎剧,是1907年5月5日。26天后,春柳社方于东京“本乡座”首演《黑奴吁天录》。考索《女律师》的实际演出时间,不独有助澄清莎剧入华接受史上的关键节点,抑且有力修正了被春柳社遮蔽的中国早期话剧史。“中国话剧第一个创作剧本”的殊荣并非为遥处东京的春柳社所专美,早在《黑奴吁天录》之先,中国本土便已上演过国人自己改写的莎剧了。而最初赋予莎翁以中国舞台生命的,正是上海新式学校里的女学生。

(作者单位:南京大学历史学院)

Main Abstracts

(1) Breaking the Historical Cycle of Rise and Fall: Mao Zedong's Original Contributions and Xi Jinping's Innovative Development *Sang Xuecheng Guo Kai · 5 ·*

The historical cycle of rise and fall is an abstract description of the recurring patterns of regime change, stability, and upheaval in Chinese history. During the Yan'an period, Comrade Mao Zedong gave the first answer to avoid it in "the Yaodong Dialogue", that is, "people's supervision". After a century of struggle by the Communist Party of China (CPC), especially the full and rigorous internal (Party) governance since the 18th CPC National Congress in 2012, General Secretary Xi Jinping has given the second answer, that is, "self-reform". These two answers, which we should enrich and develop on the new journey, fully demonstrate the high historical consciousness and sober determination of the Chinese Communists, and provide theoretical guidance and strong guarantee for the CPC to break the historical cycle of rise and fall.

(2) Value Logic and Practical Paths of Cultural Empowerment for Economic and Social Development *Cao Jinsong · 13 ·*

In the evolution of human civilization, culture, as a unique form of energy, is becoming the core driving force for economic and social development. Cultural empowerment acts upon the social system through four dimensions: spirit, production, dissemination, and governance. The practical paths of cultural empowerment for economic and social development include: developing a humanistic economy through the organic mutual transformation of cultural elements and the economic system; enhancing spiritual civilization through the personality flow of cultural energy; promoting the systemic transformation of cultural values to foster positive social ethos; and strengthening the intergenerational transmission of cultural genes to stimulate creativity of the times, ultimately driving comprehensive economic and social development.

(3) Formation of the Concept of Former Kings and the Accumulation of Ancient Historical Legends *Huang Dongyang · 20 ·*

The formation of the concept of former kings (FK) not only shaped the evolution of pre-Qin political thought but also intertwined with the accumulation of ancient historical legends. From the Shang and Zhou dynasties to the Spring and Autumn period, the concept of FK gradually emancipated itself from the worship of Heaven. By the mid-to-late Western Zhou dynasty, the notion of "the Mandate of Heaven favoring virtue" emerged. However, as the Western Zhou dynasty declined and eastern states rose, this concept catalyzed a movement to mythologize virtuous ancestors. The ancient legend of Yao, Shun, and Yu as the common ancestors of Huaxia fused with the political concept of FK, becoming a paradigm of abdication politics.

(4) Formation of Resonance Relationships in Political Rituals: A Case Study of the Founding Ceremony of the People's Republic of China *Zhu Hanlei Zhao Hui · 29 ·*

The success of political rituals (PR) lies in creating specific ritual contexts that trigger resonance relationships. By applying Hartmut Rosa's resonance theory to examine the founding ceremony of the People's Republic of China, this study reveals that political resonance follows an inherent logic of touch, response, and transformation. PR possesses characteristics of visibility, controllability, and utility that establish foundations for generating resonance relationships and create a semi-controlled context. Resonance, by its nature, cannot be fully controlled. Therefore, PR can only strive to evoke resonance rather than guarantee its inevitable occurrence. Analyzing the core mechanisms of political resonance generation is essential for enhancing the effectiveness of PR and improving the efficacy of modern state ceremonies.

(5) On the Dual Cognitive Model of Classical Confucianism *Shen Shunfu · 74 ·*

Classical Confucians divided cognition into two sorts, one of which is concrete cognition and the other is universal cognition. The former is conducted by the heart with the help of other organs when it confronts with objects. The latter refers to the cognition that occurs between the heart and universal beings. In this mode of cognition, the knowing process takes place between two factors, one is the agent's heart and the other is something outside the agent. Either the work of the natural organs or the work of the heart is natural. Being natural is the essential feature of this mode. The natural act, from the point of view, is tantamount to experience, which works naturally. The cognition obtained naturally is some kind of empirical knowledge, which is private other than public. It is the essential characteristic of modern scientific knowledge.