

论传统儒家知识论的两个立场^{*}

◎ 沈顺福

内容提要 传统儒家对认识 and 知识的认识大约分为两个阶段,一个是古典时期,一个是理学时期。在古典时期,儒家通常不分认知活动与认知结果即知识,认知混淆于知识。其表现在某些认知活动的词如知、识、觉等,既可以表示认知活动,也可以指称认识观念。从认知活动走向认识观念是一个自然的过程,古人并没有注意到其间的转折。这便是自然的立场。直到宋明时期,理学家开始关注其间的转折。他们以两种知来分别作为认知活动的知与作为认识观念的知,前者为德性之知、真知、良知,后者为见闻之知、常知等。其中,作为知识的知来源于作为认知活动的知。事实上,知识不仅来源于认知活动,而且是对其的形式化或改造。将知识视为活动便是一种哲学的立场。二者的区别与统一形成超越知识论。

关键词 儒家 真知 常知 知识论

(中图分类号)B222 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2025)05-0015-10

DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.2025.05.004

认识可以分为两种形态,即认识过程和认识结果,前者主要指认识活动,后者便是人们常说的知识。它们是人类生活或实践领域中的重要现象,也是儒家哲学关注的焦点。虽然传统儒家在知识论上并不发达,但是,这并不意味着传统儒家没有思考这些问题。事实上,传统儒家一直关注此类问题,尤其是二者之间的关联。在(先秦至汉魏的)古典时期,儒家不分二者,以为知(识、觉)不仅是认知活动,也可以指称认知结果即知识,从而不分认知与知识。这种不分体现了传统儒家混淆了两种存在,依然处在“自然的立场”。从高度思辨的理学出现开始,认知活动与认知结果被分别,其中的认识活动或过程被叫作“真知”(“德性之知”“良知”等),而认知结果即知识被叫作“常知”(“见闻之知”“尝识”等)。二者的区别体现了理学家对从认知过程向认知结果转折的觉察,其中,“真知”概念的形成表明理学已经形成“哲学的立场”。对二者的分别则体现了传统儒家对认识的辩证立场,即认识不仅有静态的观念,而且包含动态的活动,其中静态的观念即知识来源于动态的行为,知识因此区别于认识。

一、认知与知识不分:自然的立场

在中国古典时期,古人通常用知、识、觉等词来表示认知活动。《诗经》曰“予怀明德,不大声以色,

* 基金项目: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”(24JZD008)



不长夏以革 不识不知 顺帝之则。”(《诗经·大雅·文王之什》)识指识别、知晓,知即认知。知、识都可以指称认知活动。孔子曰“不知命,无以为君子也;不知礼,无以立也;不知言,无以知人也。”(《论语·尧曰》)知名、知礼、知言等是做人的几项基本要求,其中的知便是认知行为。子贡曰“贤者识其大者,不贤者识其小者,莫不有文武之道焉。”(《论语·子张》)识即识别,表示一种认识活动。孟子曰“权,然后知轻重;度,然后知长短。物皆然,心为甚。”(《孟子·梁惠王上》)权衡而后知晓轻重,知即认知。认知仅仅是一种理性化活动,不同于静态的知识或观念。孟子曰“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,无不知爱其亲也;及其长也,无不知敬其兄也。”(《孟子·尽心上》)不虑而知的“良知”并非天生固有的知识或观念,而是一种生而即备的本能性行为,“良知”即正确地行为,包括认知。知即正确的行为。“不识长马之长也,无以异于长人之长与?”(《孟子·告子上》)识即识别、认识。孟子曰“天之生此民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉也。”(《孟子·万章下》)知、觉皆指某种认知行为。荀子曰“夫人虽有性质美而心辩知,必将求贤师而事之,择良友而友之。”(《荀子·性恶》)这种本能的、正确的行为产生于人心。荀子曰“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,则没世穷年不能无也。”(《荀子·解蔽》)知是人自然禀赋性的活动,人们用它来知晓物之理,知即认知,如“以近知远,以一知万,以微知明,此之谓也。”(《荀子·非相》)知即认知,表示一种活动,包含认知活动。《周易》曰“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故;原始反终,故知死生之说;精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”(《周易·系辞传上》)仰观天文以知幽明、知死生、知鬼神等,这种知便是认知活动。

与此同时,在早期儒家那里,知、识、觉等词也可以表示作为认知结果的知识或观念。孔子曰“仁者安仁,知者利仁。”(《论语·八佾》)知表示知晓某个道理、掌握某个观念。孔子曰“君子不可小知,而可大受也;小人不可大受,而可小知也。”(《论语·卫灵公》)君子不知道关于小事的知识,则其“材德足以任重”。^①这里的知等同于知识。孟子曰“尧、舜之知而不遍物,急先务也;尧、舜之仁不遍爱人,急亲贤也。”(《孟子·尽心上》)“尧、舜之知”便指尧舜所掌握的知识,知类似于知识或观念。孟子曰“‘有知虑乎?’曰‘否。’‘多闻识乎?’曰‘否。’”(《孟子·告子下》)知、识皆表示拥有某观念,近似于知识。荀子曰“是是非非谓之知,非是是非谓之愚。”(《荀子·修身》)这里的知主要指观念上的正确,知即认识上的知晓。荀子明确指出“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之。”(《荀子·儒效》)知行分别表明知不同于行,偏重于观念或知识的占有。《周易》曰“德薄而位尊,知小而谋大,力小而任重,鲜不及矣。”(《周易·系辞传下》)“知小”即拥有不充分的知识和智慧便不是好事,会带来凶险。《大学》曰“物格而后知至。知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。”(《礼记·大学》)这里的知便可以理解为知识或观念,即格物之后产生知识。

不过,在多数情形下,先秦儒家的知、识、觉可以兼用,既可以表示认知活动,也可以指称认知结果如知识等。孔子曰“多见而识之,知之次也。”(《论语·述而》)知之后便是识,这里的识既可以表示认知,也可以指观念:认知之后便产生了观念。孟子曰“拱把之桐梓,人苟欲生之,皆知所以养之者。至于身,而不知所以养之者,岂爱身不若桐梓哉?弗思甚也。”(《孟子·告子上》)知既可以解释为认知,更可以理解为知道某种观念,或者说,它是认知活动与结果的混合。“天之生斯民也,使先知觉后知,使先觉觉后觉;予,天民之先觉者也,予将以此道觉此民也。”(《孟子·万章下》)先知先觉中的知、觉既可以指认知活动,也可以表达认知结果。荀子曰“见之而不知,虽识必妄;知之而不行,虽敦必困。”(《荀子·儒效》)这里的知、识既可以解释为认知活动,也可以表示认知结果即观念。事实上,即便是前面所列举的许多文献,其

^① 朱熹《论语集注》,《四书五经》(上),天津市古籍书店,1988年,第68页。

中的知、识、觉也都有类似的语义特征。这种兼用体现了先秦儒家对认知活动与认知结果的区别意识不明。

汉代儒家如董仲舒似乎注意到了认知活动与认知结果之间的区别。董仲舒曰“夫善于禽兽之未得为善也，犹知于草木而不得名知，万民之性善于禽兽而不得名善，知之名乃取之圣。”^①知作为名词使用，表示掌握很多观念。在此基础上形成的判断便是“智”：“何谓之智？先言而后当。凡人欲舍行为，皆以其智先规而后为之。其规是者，其所为得，其所事当，其行遂，其名荣，其身故利而无患，福及子孙，德加万民，汤武是也。”^②智即合理的判断，它以观念在先为前提，以效果为主要内容。这种判断近似于行为。魏晋思想家继续强化了知的观念形态。郭象曰“知之所遇者即知之，知之所不遇者即不知也。”^③知即认知，如果与物相合便是知晓，否则便是不知。这里的知前者为名词，后者为动词。作为名词的知表示对结果的知晓和明白。“物之生也，非知生而生也；则生之行也，岂知行而行哉！故足不知所以行，目不知所以见，心不知所以知，倏然而自得矣。”^④“知生”即故意去生。这里的知主要指观念的占有，即知道。

从以上来看，从孔孟一直到汉魏时期的儒家通常兼用知、识、觉等词，它们既可以作动词使用、表示认知活动，也可以作名词使用、表示认知观念。这种动词与名词的兼用现象体现了古人对认识活动与认识结果关系的不分，即常常将作为活动的知、识、觉，与作为观念的知、识、觉视为一体，以为认知即知识。这种混淆不别，一方面源于认知活动本身的复杂性，认知活动并非纯粹的物理性行为，而是一种主体发动的特殊行为，在行为之中蕴含着某些意向，因此人不可说在认知活动之前完全没有任何的观念；另一方面，这也体现了古人对认知活动与认知结果之间分别的忽略。这种忽略便是胡塞尔所说的“自然的立场”。“自然立场”乃是一种“自然思维”。^⑤在“自然思维”中，“知识处在事情的自然状态。它是某种认知机体的经验，属于心理学事实。”^⑥简单地说，自然立场所形成的知识其实就是认知主体的经验“知识是一种精神体验，从属于认知主体。”^⑦在自然立场中，知识便是体验或经验。胡塞尔说“从自然的立场中，我们开始了自己的行为并据此让世界出现在我们的面前。我们天真而无反思地意识着、经验着，在这些经验活动中，事物出现于我们的面前，且不仅出现于我们的面前，而且以在场和现实的面目出现。”^⑧在“自然的立场”中，我们不分认识活动与认识结果，以为“见”便是“现”，知、识既可以表示认知活动，又可以表示认识活动所产生的观念。在中国古典（即先秦至汉魏）时期的哲学中，哲学家们基本保持了一种“自然的立场”。这种“自然的立场”乃是人类日常经验自然发生的事实，因此被叫作“自然的立场”。这个立场忽略了人类认识进程中从认识活动走向认识观念的转折。事实上，人类的认识过程分为两个阶段，即认识活动和认识结果，后者虽然来源于前者，即认知结果——知识产生于认识活动，但二者之间存在着本质区别。依赖于“自然的立场”的知识论显然忽略了这一本质性转折或区别。

二、知而不知：哲学的立场

区别于“自然的立场”，现象学提出一种“哲学的立场”。^⑨“哲学的立场”便是现象学的立场，其基本特征便是“知识理论的反思”：“知识理论的反思能够区别出自然知识与哲学。”^⑩简单地说，哲学的立场将哲学与自然知识分别开来，形成特殊的现象学知识。现象学知识是绝对知识。这种知识便是理性活动，即直观。“在对现象的纯粹直观中，物体并非外在于认识，或者说外在于‘意识’，而是在所见到的绝

①② 苏舆《春秋繁露义证》，中华书局，2015年，第296、253页。

③④ 郭象、成玄英《庄子注疏》，中华书局，2011年，第408、322页。

⑤⑥⑦⑨⑩ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, Band II, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 19, 19, 20, 18, 22~23.

⑧ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 107.



对给出的意义上被给出。这便是内在性的内涵,即完全内在地被给出。”^①在直观中,存在被给出,形成自明存在。这才是最真实的认识或知识。据此,知识分为两类,即对象化的观念和活动的理性经验。“每一个理性体验,不管其是什么,在其发生时,的确能够被转化为纯粹直观和领悟的对象。在这一直观活动中,它是绝对的被给与。它作为存在实体和一个‘此在’而被给与。”^②生存是二者的辩证统一:其中之一是体验活动,之二是对象化的体验。其中的体验活动便是“超越存在”,区别于对象化的经验或知识。前者处在未被认知的状态,后者即对象化的体验,以观念的形式内在于认知主体心中。超越的、动态的体验与静态的、观念的体验构成辩证关系,形成辩证体验观。故,海德格尔说“经验有两个内涵,即,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。”^③经验既可以指经验活动,也可以指活动结果。这便是辩证经验观。同理,作为经验的认识也可以有两种用法,即认知活动与认知结果,二者分属于两类不同领域,属于不同的存在。只有当认知活动被形式化或对象化之后,才能成为可知的经验性存在。这种形式化活动将认知过程分为两个阶段,一个是未知的、超越的认知活动,另一个是已知的经验性知识。从未知的认知活动走向已知的认知观念,其间发生了一个重要的转折。正是这个转折将人类的理性化转变为合理的知识。在这个转折发生之前,这些认知活动并未进入我们的观念视域,我们对其并不知晓。这便是王龙溪所说的“无知而无不知”。^④

在孟子看来,人心具有两个基本功能,即生存与思维。孟子曰“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。”(《孟子·滕文公上》)“产”即生,生生不息以心为本,即心是生存之本。正确的生存便是仁义之举。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》)仁、义、礼、智等行为产生于四心。其中之一便是是非之心与智。这种心便体现出认知特性或功能。孟子曰“使弈秋诲二人弈,其一人专心致志,惟弈秋之为听。一人虽听之,一心以为有鸿鹄将至,思援弓缴而射之,虽与之俱学,弗若之矣。”(《孟子·告子上》)后者的心不仅主导了行为,而且体现出故意的念想。心具有认知功能,或者说,心的活动必然伴随着认知性。心的认知功能在荀子那里得到充分揭示。荀子曰“耳目鼻口形能各有接而不相能也,夫是之谓天官。心居中虚,以治五官,夫是之谓天君。”(《荀子·天论》)人天然地具备各种感官(即天官),这些自然的感官最终接受心的主导。因此,心不仅主导了人的生息,而且主导了人类的认识。荀子曰“心未尝不臧也,然而有所谓虚;心未尝不满(两)也,然而有所谓壹;心未尝不动也,然而有所谓静。人生而有知,知而有志;志也者,臧也;然而有所谓虚;不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知,知而有异;异也者,同时兼知之;同时兼知之,两也;然而有所谓一;不以夫一害此一,谓之壹。”(《荀子·解蔽》)心有所“臧”、有所“两”、有所“知”。其中的“两”便是认知属性。心主导了包含认知活动在人的行为。生存便是心动。心动对于人类来说,不仅意味着自然生息,而且通常伴随着认知。心所主导的行为一定具有认知性。

二程曰“圣人之德行,固不可得而名状。若颜子底一个气象,吾曹亦心知之,欲学圣人,且须学颜子。”^⑤知是心的活动,或者说,心能知、能觉。知、觉的行为主体便是心。朱熹以能所论知或觉“所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也。”^⑥知觉的对象(“所”)是理,知觉的主体(“能”)是气质之心(“心者,气之精爽。”^⑦)。

①② E. Husserl, *Die Idee der Phaenomenologie*, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Band II, Martinus Nijhoff, 1973, p. 43-31.

③ M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. by M. Fritsch and J. A. Gosetti - Ferencei, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004, p. 7.

④ 王龙溪《王畿集》,凤凰出版传媒集团、凤凰出版社 2007 年,第 26 页。

⑤ 程颢、程颐《二程集》,中华书局 2004 年,第 34 页。

⑥⑦ 朱熹《朱子语类》,中华书局,1986 年,第 85 页。



心对理的知觉便是通。“‘心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？’曰‘不须去着实通，本来贯通。’‘如何本来贯通？’曰‘理无心，则无着处。’”^①心对理的觉察便是心理贯通。陆九渊曰“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子就四端上指示人，岂是人心只有此四端而已？又就乍见孺子入井皆有怵惕惻隐之心一端示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。”^②充塞宇宙的通的起点是心，即，心满而发，充斥乾坤，弥漫仁义。充塞之通或仁是心的活动。王阳明明确指出“只要解心。心明白，书自然融会。”^③贯通便是心明白，心是认知主体。王阳明曰“知是理之灵处。就其主宰处说便谓之心。就其禀赋处说便谓之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄。”^④有了这颗心，孩童自然能够爱亲、敬长，这便是知、便是仁。仁或知乃是心灵的活动。刘宗周曰“盈天地间，皆物也。人其生而最灵者也。生气宅于虚，故灵，而心其统也，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。”^⑤人生在世，心不仅主导生生，而且表现为思。思即真知，乃是心的活动。心动一定伴随着某种程度的认知。

知、觉乃是人心与具体之事或抽象之理的贯通。这种直接的贯通一旦上升到认识高度，我们通常称之为直观，比如眼睛的看、耳朵的听，以及自然发生的联想等。它通常分为两类，即感性直观和理性直观。在康德看来，“直观是一种方式，通过此种方式，主体能够直接认识对象，也正是这种方式，我们的观念作为一种手段而指向它。”^⑥主体借助于某些先验范式而与对象之间发生某种直接的关联便是直观。这种直观并非感觉，而是在感觉基础之上形成的观念。“我们通过感受性而获得物体，正是这种感受独立地给我们提供直观。通过理智，这些直观被思考并由此而产生概念。”^⑦感官通过感受性为我们提供繁杂的感受，这些仅仅是无秩序的感觉。它必须接受某些形式化因素的规范，从而形成直观或观念。这种形式化因素应该是理智参与而形成的觉察，如理智参与而形成的对于外部事物的空间感，以及对内在感受的处理而形成的时间感等。空间感与时间感便是人类的两种感性直观。感性直观是主体之心与具体之物的直接关系。这种感性直观，胡塞尔称之为“经验直观”：“经验直观，具体地说，感性经验是对单个物体的意识，作为一个直观行为将自己给出，作为一种对于本源性的被给出的意识，在身体化的自我中，以一种本源性方式，走向抓住物体的觉察。”^⑧经验直观是对具体物体的经验意识，是主体对具体物体的直接领悟或知晓。面对抽象存在，我们还可以形成另一种直观即“本质直观”。胡塞尔指出“本质成为一种新型对象，如同个体或经验直观中的所给出的东西是单个对象，本质直观所给出的东西则是一个纯粹本质。”^⑨本质直观即主体与抽象本质的直接贯通。

这种直接汇通便是“自明”。所谓自明，简单地说，是一种知行合一，其既是知又是行。在行为中知晓，“判断即意见，原则上来说，仅仅是设想，即，此物存在且具有如此性质，由此，该判断（被判断者）也仅仅是一个设想到的事情或事情的聚合，即，事情或事情状态，如其所意谓。与之相比，还有一种偶然会存在的非常突出的判断意见，即判断和对判断的意识。这便叫作自明。这个状态之中，事情的复合体或状态，不再是从远处来看，而是当下自身的呈现，其自身便是事情复合体或事情状态。因此，判断者自己拥有这些。”^⑩作为

① 朱熹《朱子语类》，中华书局，1986年，第85页。

② 陆九渊《陆象山全集》，中国书店，1992年，第272~273页。

③④ 王守仁《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第94、34页。

⑤ 刘宗周《刘宗周全集》第2册，浙江古籍出版社，2007年，第279页。

⑥⑦ I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, *Kants Werke*, Band III, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 49.

⑧⑨ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 14~15, 14.

⑩ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 51.



认知的意谓或意见同时也是自己的行为,在行为过程中认知,这个行为本身便体现了一种知道或明智,即,“它本身便是对某种以事情为他者而产生的事先认识的正确性的明显占有。”^①自明的活动便是明智的活动,此行即是智。“广义来说,自明即某物是其所是的经验,简约地说,它是一种对自身的精神性洞察。”^②通过这种经验或洞察,某物成为其自身。这种洞见,既是行为,也是知识。

心的知觉是一种认知性活动。作为一种活动,它们先于经验观念,属于经验观念之前的存在。这种先于经验或超出经验的存在,便是超越存在。“超越的另一种内涵是绝对而清晰的给出,在绝对意义上的自我给出。”^③作为认知活动的知觉尚未被知晓,属于超越存在。超越或形而上的存在超越于我们的经验认识,无法被经验直接识别,因此是不可知的存在,即在日常生活中,我们常常对那些虽然有知性或理性参与、却未曾受到特别注意的活动习以为常、视若不见。它们的确发生,却没有被注意到,也没有进入人们的意识,因此人们对其并不知晓。这便是不觉。这种不觉并非说彻底的无知,而是一种似是而非的知觉。从行为方式来看,人的活动无非视听言动。这些视听言动无非是眼耳鼻舌身的活动。眼睛主导的活动便是视,耳朵主导的活动便是听,身体主导的活动便是触。任何一种身体活动,在产生客观物理活动现象的同时,也是一种认知,即由眼耳鼻等所主导的认知。我们常常称之为经验。所谓经验,按照胡塞尔的观点,也“是一种原始意识”。^④人的行为一定是认识。和人们熟悉的认知不同的是,这种自然状态下的视听言动仅仅是发生了,却没有进入人们的经验意识,没有成为人们的意识内容。这种真实发生却未被觉察的认知活动,在如不在。“印象的基础的存在论的贫穷化,哪怕它以当下的原始意识的形式被给出,依然由如下事实来表明,即在当下中,它让自身随风而去,宛如当下进入了‘正在消失’并‘愈来愈远’,继续将自身从当下中分离,坠入一个不断升级的、黑暗的混沌之中,最终它自身成为无意识。”^⑤无意识并非完全的无知,而是对自身的认知活动缺乏形式化与观念化。这种无知之知类似于心理学中的下意识。弗洛伊德说“我们有两种下意识,一个指潜在的、但是能够变成清醒的意识,另一个指被压抑的,通常情况下无法变成意识。”^⑥在人的意识中始终存在着两种意识或意识的存在状态,一种是具有活力的意识,它直接发挥作用,知道我们的行为,还有一种是失去活力的意识即“下意识”。在“下意识”中,我们已然储存了一些观念,只是这些观念被遗忘或被遮蔽,失去了活力。这些失去活力的意识并非没有,而是依然存在,却在如不在。它随时可能从“下意识”转变为“潜意识”。“一方面,我们有证据显示,即便是细微的、通常需要注意力关注的精神活动也同样可以以潜意识的方式完成,无需变成意识。”^⑦这些能够发挥作用的潜意识便是日常生活中的日用而不知的认知活动。

这种自明的活动,在王阳明这里便是“良知”：“中也,寂也,公也,既以属心之本体,则良知是矣。今验之于心,知无不良,而中、寂、大公实未有也,岂良知复超然于体用之外乎?性无不善,故知无不良。”^⑧良知即“中”“寂”“公”,其中的“寂”便指没有被知晓。良知即“真知”：“真知即是未发之中,则是廓然大公,寂然不动之本体,人人之所同具者也。”^⑨真知是“未发之中”,是“廓然大公”。这种大公与未发仅仅指其尚未转变为人类的观念,或者说,人们对其尚未形式化、尚未形成某种印象。这便是“无善无恶”。^⑩

①②④ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 51, 52, 139.

③ E. Husserl, *Die Idee der Phaenomenologie*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band II, Martinus Nijhoff, 1973, p. 35.

⑤ M. Henry, *Material Phenomenology*, trans. by Scott Davidson, Fordham University Press, 2008, p. 25.

⑥ S. Freud, *A General Selection from the Works of Sigmund Freud*, ed. by J. Rickman, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1957, p. 210.

⑦ S. Freud, *The Ego and the Id*, trans. by Joan Riviere, The Hogarth Press, MCMXXVII, p. 32.

⑧⑨⑩ 王守仁《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第62~63、62~63、117~118页。



“无善无恶”即没有好恶或超越于好恶。王阳明日“不作好恶,非是全无好恶,却是无知觉的人。”^①良知的行为尚未转变为人们的意识,故而无知。这种无知之“良知”便是无善无恶的超越行为。王龙溪曰:“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。”^②无善无恶即超越于经验的善与恶。它既是有,又是无。所谓有即良知是真实活动,所谓无即这一活动超越于我们的经验,无法被觉察,无法被判断。故王龙溪曰“良知原是未发之中,无知无不知。”^③良知是顺从本性的自然发生的行为,尚未进入经验视域,尚未成为经验内容。在这种状态下,行为者对其知又不知。刘宗周曰“有不善未尝不知,是谓良知。”^④良知即知道善恶标准之后再正确地做什么。刘宗周进而指出“知善知恶与知爱知敬相似,而实不同。知爱知敬,知在爱敬之中;知善知恶,知在善恶之外。知在爱敬中,更无不爱不敬者以参之,是以谓之良知。”^⑤知爱、知敬是一种身在其中的活动,而知善知恶的良知活动超越于经验的善恶,即在自然的好恶活动之外还有一个知。这种知显然是具有内在性的超越性行为。这种超越性行为便是辩证的行为,一方面,由认知心所主导的行为必然呈现为某种认知性,进而产生知;另一方面,它仅仅处在认知阶段或过程中,尚未发生转折,因此,这一过程并没有被对象化,也没有成为经验内容或观念,“所有的尚未证明的知识,指客观存在,且尚未自我知晓,这便是超越的第二种内涵。”^⑥它仅仅是一种认知活动,却没有形成有效的知识。

三、知识的形成

从宋代开始,中国古代哲学家们就注意到了认识(知)的两种形态或两个阶段,即作为认识活动的知和作为认识观念的知。早期理学家张载将知分为德性之知和见闻之知。其中,“见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”^⑦“德性所知”即德性之知,主要指包含了认识在内的德性的活动。与之相对应的“见闻之知”则是关于外物的某种具体认知与观念。它依赖于人的耳目等感官,张载曰:“人谓己有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。”^⑧通过自己的感官(“内”)形成的关于外物(“外”)的知识便是耳目之知或见闻之知。见闻之知属于静态的观念。

二程将知分为“真知”和“常知”:“真知与常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知之,然未尝真知。”^⑨田夫动色,是“真知”。普通人如“三尺童子”也知道老虎,但他们的知属于“常知”,类似于张载所说的“见闻之知”,仅仅是某种关于老虎的知识或观念,是静态的。二程曰“致知则有知,有知则能择。”^⑩有了真知的心灵活动,自然产生某种意识或观念,前者之知是认知活动,后者之知则是认知结果即观念。这种观念乃是一种觉悟活动的产物,即通过不断的思,最终产生觉。如果我们把思本身视作行为,那么觉便已经从活动转变为观念,即我们将我们关心的、注意到的思或觉的行为对象化、形式化,使其进入我们的意识、成为意识的内容,最终形成静态的观念即知识。故二程曰“故知有深浅,则行有远近,此进学之效也。”^⑪知分“真知”和“常知”,二者分属不同的认知阶段。在这里,二程的本义是指先有常知,然后有真知即行为,常知浅,真知深。事实上,我们可以反过来解释,真知被对象化后便产生了常知,真知在前,常知随后。作为观念的常知是人们对认知过程即真知的形式化。通过这种形式化,认知活动被中断,不再是生机勃勃的行为,而是转化为形式化的、静态的观念或知识。

① 王守仁《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第29页。

②③ 王龙溪《王畿集》,凤凰出版传媒集团、凤凰出版社,2007年,第1、26页。

④⑤ 刘宗周《刘宗周全集》第2册,浙江古籍出版社,2007年,第363、317页。

⑥ E. Husserl, *Die Idee der Phaenomenologie*, Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, Band II, Martinus Nijhoff, 1973, p. 35.

⑦⑧ 张载《张载集》,中华书局,1978年,第24、25页。

⑨⑩⑪ 程颢、程颐《二程集》,中华书局,2004年,第16、1191、1192页。



朱熹通常将知、识当名词使用,表示观念或知识。朱熹指出“知,犹记忆也。常知父母之年,则既喜其寿,又惧其衰,而于爱日之诚,自有不能已者。”^①知即记忆并形成观念。“知者,仁之分别。”^②知即关于仁的观念,是静态的存在,能够显示出不同的观念。这些观念是静态的“仁是有滋味底物事,说做知觉时,知觉却是无滋味底物事。”^③作为静态的“知觉”即知识失去了原有的生气(“滋味”)。它仅仅是一种“想像得个意思如此,其实不曾见得。”^④静态的知识仅仅是一种观念,尚未变成行为。朱熹注意到了行为之知(觉)与观念之知(觉)的区别。针对谢上蔡的以觉言仁的做法,朱熹明确指出“仁离爱不得。上蔡诸公不把爱做仁,……便专以知觉言之,于爱之说,若将浼焉,遂蹉过仁地位去说,将仁更无安顿处。”^⑤上蔡的仁多了一份知性或理性,少了一份爱。缺少了爱的知觉观,“将知觉说来冷了。觉在知上却多,只些小搭在仁边。仁是和底意。然添一句,又成一重。须自看得,便都理会得。”^⑥作为观念的知觉少了一份生意与活力。对于理智化的知觉,朱熹仅仅将其视为观念,而不是一种生存方式。朱熹曰:“直卿曰‘五常中说知有两般:就知识处看,用着知识者是知;就理上看,所以为是为非者,亦知也。一属理,一属情。’曰‘固是。道德皆有体有用。’”^⑦知有两种形态,即作为工具的知识以及作为活动的认知。朱熹显然意识到二者的不同以及混淆二者的风险。静态的知识可以为人所用。

王阳明明确区别了知与行,曰“见好色属知,好好色属行。只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知,恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了,不是闻了后别立个心去恶。”^⑧见到、听见等便属于知。这种知便是作为认知结果的知识,区别于行。在王阳明看来,知识或观念是自然产生的,如同“种树然。方其根芽,犹未有干;及其有干,尚未有枝;枝而后叶,叶而后花实。”^⑨功夫到了,自然结出果实,产生知识。“子贡多学而识,在闻见上用力。”^⑩知识乃是学习之后自然产生的东西。王龙溪吸收了早期理学的二知论,认为“知亦有二,有德性之知,有闻见之知。德性之知求诸己,所谓良知也;闻见之知缘于外,所谓知识也。”^⑪德性之知即依赖于自身本性的活动,闻见之知乃是对外物反应并形成的观念,它是人们对外物的认识。“知识者,由学虑而得,闻见之知,资诸外也。”^⑫对外物的认识便是闻见之知,类似于我们的经验认识。据此,王龙溪揭示了人心活动的两个阶段即知与识,“凡一切应感有分别者,识也,无分别者,知也。”^⑬知是无分别的认知活动,识是有分别的认识观念。作为认知活动的知仅仅表达一种理性化活动,如,“目之于色,耳之于声,湛然寂静,不于一法生分别,是名为知。”^⑭目对于色、耳对于声音自然产生反应即知,但是此时的知却是知而不知,即认知者沉湎于其中而无觉察。当人们对其进行了形式化之后,这种知便成为识“凡一切应感有分别者,识也,无分别者,知也。目能别色,耳能别声,妍媸清浊,了然不爽,是名为识。”^⑮识是认识所产生的结果。它是对某种存在的认识结果,具有相对确定性。“夫心本寂然,意则其应感之迹;知本浑然,识则其分别之影。”^⑯知是行为,识是观念。其中的行为之知,行为入深陷其中而无知,浑然一体,而识则是对思维过程的形式化、对象化。这一形式化过程便是经验过程。知在经验之先,识在经验之后,二者以经验为界限,分列前后,因此是超越存在。后者为经验存在。王龙溪曰“若有影迹留于其中,虚明之体反为所蔽,所谓意识也。”^⑰经验化或形式化的识不仅为我们保留了某些印象,而且改变甚至遮蔽了什么。它不再是事情本身。刘宗周吸收了王龙溪的知识论,曰“夫心,觉而已矣。觉动而识起,缘物乃见。”^⑱识即关于外物的观念。从思、虑、觉与识的关系

① 朱熹《论语集注》,《四书五经》(上),天津市古籍书店,1988年,第16页。

②③④⑤⑥⑦ 朱熹《朱子语类》,中华书局,1986年,第109、1703、677、119、119、122页。

⑧⑨⑩ 王守仁《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第4、14、32页。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰ 王龙溪《王畿集》,凤凰出版传媒集团、凤凰出版社,2007年,第36、39、282、282、282、192、192页。

⑱ 刘宗周《刘宗周全集》第2册,浙江古籍出版社,2007年,第266页。

来看,观念是思维活动的结果;思维是思想(观念)的存在论本原,思想(观念)是思维的经验性基础。“识非觉也。”^①作为认知活动的觉与作为认识结果的识,二者并不相同。刘宗周引用了程子的例子:“夫知有真知,有尝知,昔人谈虎之说近之。……常人之知,习心之知。先知后行,是谓常知。”^②常通尝,“常知”即“尝知”,也可以理解为曾经的认知。刘宗周曰:“真知如明镜当悬,一彻永彻;尝知如电光石火,转眼即除。”^③“真知”即合理的行为,具有自明性和绝对性(“一彻永彻”),“尝知”是相对的,缺乏确定性,故转眼即除。“尝知”即知识常常是成见或偏见。如,“人之心,虚而已矣。生一分知识,便窒一分天理。”^④这种知识便是一种偏见,相对于绝对的天理流行来说,这种偏见自然是一种局限。

四、结语:从认知到知识的转折

人是理性存在者,总是在自己的观念即知识的指导下生存或行为。那种没有知识作指导的行为是“冥行妄作,所以必说个知,方才行得是”。^⑤王阳明提出“知是行之始,行是知之成。”^⑥作为观念的知与作为行为的行必须合一,其中,知识必须成为行为的起点,而行为则是知识的深化。知识成为人类生存最重要的前提条件。对于这些关键要素,传统儒家自然很关注,提出了许多影响深远的命题,并由此构成了传统儒家的知识论体系。那种认为儒家(或中国)没有知识论的观点毫无道理。

传统儒家知识论并不是一蹴而就的,而是逻辑地形成、历史地发展,即在不同历史时期,儒家对知识的看法不尽相同,其中包括知识的产生过程与已成形态之间的关系,我们把它叫作知识发生学。在(未曾受到佛教影响的)古典时期尤其是先秦时期,儒家哲学家常常把作为认识过程的知与作为认知结果即知识的知不加区别、混为一谈。这种混淆反映了古人对从认识过程发展到认识结果即知识的进程的认识不清,没有有效地分别认识活动与认识结果,忽略了认识过程的转折性。因此,在古典时期,人们常常以为知便是知、识便是识、觉便是觉,误以为认知便是知识。这种混淆乃是人类自然发生的认识活动,因此是“自然的立场”:“思想的自然的立场不关心对知识的批判。在这个立场中,我们的注意力仅仅(通过直观和思维活动)指向照例给与我们的事物上,尽管依据不同的来源以及我们对其的认知水平,给与的方式或路径各自不同。例如,在觉察中,一个物体照例站在我面前。它处在那里,在其他的有生命或无生命的事物中间。也就是说,在世界中,它和我面对,这个世界的一部分被意识到而成为特殊物体,部分和记忆相关联,正是从此处它延申到不确定和不可知的领域。”^⑦在自然的立场中,我们完全相信自己的、自然发生的经验。在自然的经验中,我们不仅心动而经验什么,而且可能因为某种注意而对自己的原始经验进行反思,从而将其对象化和形式化。由于这种活动本身不仅是经常的,而且也是自然的,我们常常可能忽略了其间的变化。这便是一种自然的立场或经验的立场。

事实上,从认知走向知识,其间经历了重大的转折。这便是经验过程中的形式化与对象化。人心主导的活动不仅具有实践性,而且具备认知性,具有认知功能的心所参与的活动不可避免地伴随着某种程度的认知。因此心动便是心知。从认识的角度来看,我们通常以为认识必然出现认识结果、产生知识,其实事情并非如此简单。在认识活动中,我们不仅由心主导了行为,而且在这一行为发生之后,心灵对其进行了再加工,也就是对直观的反思。这个反思过程便是形式化或对象化:用某种范式、范畴等先验形式(如概念等)对心灵所获得的印象进行再处理,进而形成形式化的综合判断,这便是知识。“在所有的意识中,时间关系的综合整体,作为某种先验被决定者,便是法则,即,所有的经验的时间决定关系必

①②③ 刘宗周《刘宗周全集》第2册,浙江古籍出版社,2007年,第266、19~20、20、317页。

④ 刘宗周《刘宗周全集》第1册,浙江古籍出版社,2007年,第401页。

⑤⑥ 王守仁《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第4页。

⑦ E. Husserl, *Die Idee der Phaenomenologie*, Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, Band II, Martinus Nijhoff, 1973, p. 17.



须遵循普遍的时间决定关系。”^①通过先验的时间和空间,我们将经验到的主观内容形式化为表象。在此基础上,“理智可以被视为通过规则来确保现象的统一的官能,而理性则属于一种让理智原则在原理之下而统一的官能。因此,理性不能直接诉诸经验或对象,而只能诉诸于理智,以便其以概念的形式为后者即理智的各种知识提供一个先验综合。这种综合完全区别于理智的综合。”^②理智借助于先验范畴等深度处理表象。其中,表象的形成在于先验形式即时间和空间,而综合判断知识的产生则依赖于理智对形式化法则的遵循。表象的形式化和形式化的法则最终将我们对外物存在的经验转换为静态的观念,(活动的)经验变成了(观念的)“经验”:“经验是一个经验知识,即通过意识来决定物体的知识。”^③经验的形式化便是观念或知识。“经验的可能性便是将这些客观实在给与我们的先验认知模式。不过,经验依赖于现象的综合之上,即在一般性上依据于由客观显现的概念而展开的综合。离开了这种综合,便没有知识。”^④形式化的经验将经验活动形式化,由此形成某种静态的知识。

在日常经验中,心灵活动常常自然而然地被心灵再加工,进而转变为静态的知识。我们甚至对此转折没有觉察。这便是“自然的立场”。区别于“自然的立场”的“哲学的立场”乃是一种“现象学还原”：“与之相关的全部经验,通过这种现象学还原,对应于纯粹现象,这个现象(分别一个个地)将其内在本质展现为绝对给与。所有的非内在实在(即并没有包含于现象之中,因此也不是在第二种意义上的实在,虽然其意图出现于现象中的)的设置都被悬置。”^⑤通过现象学还原,在自然的经验视域中的认知主体与认知对象之间的超越关系被克服,不再有什么外在于主体的外在之物,而是将主体与外在之物融合为一个经验。“在对现象的纯粹直观中,物体并非外在于认识,或者说外在于‘意识’,而是在所见到的绝对给出的意义上被给出。这便是内在性的内涵,即完全内在地被给出。”^⑥认识变成了我自身意识(即主体对外物的经验)的认识,其中,作为认识对象的经验便是形式化的经验,或者说,主体对外物的认知变成了“记忆”:记忆的“最简单事实便提供了客观性和被给与不同的形式。”^⑦通过记忆,我们将关于外物的感觉或意识形式化、对象化,然后再进一步认识它。这种再认知即直观变成了一种理性化活动。“作为一个人,或者从属于这个世界的物体,及作为这个人的体验的自我体验——哪怕其完全不确定——存在在客观时间序列中;它们是完全超越的,在认识是虚无。只有通过还原即我们所说的现象学还原,我才能获得绝对的给与,在这个给与中,不再有任何的超越存在。”^⑧通过还原,原初的物我关系消失了,转而成为我对我的意识的再认识,在我的认识中,内在地给出认识内容。胡塞尔把这种知识叫作现象学知识。这种知识与其说是知识,毋宁说是认知活动。这个认知活动完全超越于我们的认识,因而也是超越的,是知而不知。

据此,我们可以分别出两类知识,一类是作为活动的认知如现象学知识,另一类则是作为认知结果的知识,如康德所说的经验。康德的经验是静态的知识,而现象学知识则是一种动态的直观,是一种认知活动。两种知识之间存在着较大的差异。这种从经验到经验的转折在于形式化,即先验形式化。通过这种先验形式化,活动的“显现”成为静态的“显现”,活动的经验转变为观念的经验。用王龙溪的话说,知变成了识,正确的行为转变为静态的观念。这便是具体知识的产生。知识产生于超越。通过这种超越,认知活动转变为认知观念。理学家们区别了认知过程与认识结果,表明其注意到了认知过程的转折。经历了此番转折,活泼泼的知即行为转变为静止的观念。这种静止的观念既能为活泼泼的行为的发生提供支持,同时也对行为产生滞碍,即形式化存在必然对活动的生存产生某些掣肘或约束。

作者单位: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
责任编辑:王晓洁

^{①②③④} I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kants Werke*, Band III, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, pp. 159, 239, 158, 144 ~ 145.

^{⑤⑥⑦⑧} E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band II, Martinus Nijhoff, 1973, p. 45, 43, 67, 44.