



情感与知识（上）

蒙培元

关于知识学说，在中国哲学中是一个较大的问题，在儒家学说中更是如此。按照现在的理解，认知问题是认识论、知识论的问题，与情感价值问题是有区别的。认识论是有关真理的问题，情感是有关价值的问题。认识论是关于世界“是什么”的问题，情感是我需要什么或应当如何的问题。认识论要求区分主体与客体即认识者与被认识对象的界限，我是一个认识主体，我之外的世界是被认识的对象。情感则复杂得多，情感也有对象，无论是人还是物，都可以成为情感对象，但不是认识与被认识的关系，而是如何相处、对待与交流的问题，亦即“感应”的关系。情感交流是人类生活中的重要问题，它不是求得认识上的满足，比如获得了某种知识，发现了某种规律或定理之类，而是求得情感上的满足，得到心理的愉悦之类。

就人性而言，知性和情感都是人性的重要方面，认识事物、追求真理，这是人性的需要；至于情感就更不用说了，人的情感需要是多方面的，中国的儒家更强调道德情感与审美情感的满足，要求过一种道德和艺术的生活。

在西方哲学中，认识与情感是二分的，哲学被称为“智慧”之学或“爱智”之学，在早期的古希腊时代，“智慧”虽然不是纯粹知性的，其中包括人生的美德、德性、善等许多方面的重要内容，但是已经突出了认识的作用，苏格拉底的“善即知识”就很能说明这一点。至于柏拉图的“理念”（即“理型”）则是用欧氏几何学的方法进行论证的，而亚里斯多德的分类型，更是建立在知识论之上的，他对认识工具即逻辑学的重视，为以后西方哲学的发展产生了重要影响。事实上，西方古希腊的自体论哲学，是以认识论的不证自明的结论的前提的。后来的所谓“认识论转向”正是这一发展的自然结果，自体论的认识论基础何以可能的问题被提了出来。从此以后，认识论问题就更加突出了，以至成为西方哲学的中心问题。无论是经验论者，还是理性主义者，或是怀疑论者（其中又有休谟的经验主义怀疑论与笛卡儿的理性主义怀疑论），都是围绕认识论问题展开争论的。后来的逻辑实证主义则是这一发展的又一结果，接着，“语言的转向”发生了。

此后，方法问题又显得特别突出，所谓“分析的方法”已成为二十世纪西方哲学的最大特点。但无论是逻辑分析也罢，语言分析也罢，开始都没有离开认识问题。所谓“语言自体论”与“存在哲学”则上后来的事情。

西方的认识论哲学也有许多不同的流派，有不同主张与讲法，但其共同点是与情感截然分开的，认识论是独立的，认识上的“真”与情感没有关系，反过来说，只有摆脱情感的参与，才能求得认识的“真理”。这本身就是一种“分析”的思维，“分析”的方法。因为情感被认为是主观的，变化无常的，而真理则是客观的，普遍永恒的。即便是主张认识由主体的先验理性（如笛卡儿）或先验形式（如康德）所决定的哲学家，也都承认认识的客观性与普遍性，只有实用主义哲学有些例外。

中国的儒家哲学可以说与西方传统有很大区别，它从未建立起西方式的认识论哲学，就是它的“本体论”哲学，也与西方有根本区别（非实体论的）。那么，中国哲学讲不讲认知呢？如何讲认知呢？

在中国哲学中，只有墨家是最重视“知”的，以墨子为代表的墨家，曾经建立了自己的认识论与逻辑学，其特点是承认经验的客观性及其价值上的“中立性”，重视事物的物理性质，强调认识推理的客观性。在道德上，则主张将仁义等道德原则与普遍利益结合起来，并以利益为重要标准。名家的“名辨”之学，重视概念的分析及其相互关系，也有认识论的意义，但这些都与情感没有什么关系。

在儒家哲学中，荀子是重视认识问题的最重要的代表人物。他第一个明确提出，知性是人性的重要方面，并且讨论了认识主体与认识对象的关系问题。他指出：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽篇》）“凡以知”是指人的认识能力，“可以知”是指被认识的对象，“以可以知人之性，求可以知物之理”，便构成主客观的认知关系。以如此明确的方式提出认识论的问题，在中国哲学史上是很少见的。荀子还讨论了如何进行认识的问题，并提出了一些认识方法，特别对认识主体如何获得对“物理”的认识及其过程、方法进行了考察。在认识的意义上，荀子将心比之为“天君”，一方面有待于“天官”即各种认识器官提供经验知识，“必待于天官之当薄其类”；另一方面又有“出令而不受令”的功能，即具有主体综合的理性能力。荀子的认知学说，是一种“符合论”的学说，即认为真理是客观的，人的认识就在于运用自己的认识能力使主观合于客观理即“理”或“道”，这就是智慧。“所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。”（《荀子·正名篇》）“合”者“心合于道”（同上）之谓。

荀子虽然讨论了人性善恶的问题，并且成为“性恶论”的代表人物，但他所说的性，正是指情感而言的，而他的“化性起伪”之说，则是运用知性获得对于理或道的认识，从而改造性和控制情的。因此，知性对情感而言，居于主导地位，起主导作用。从这个意义上说，荀子是“主知论”者，而不是“主情论”者。这与柏拉图关于理性与情感的学说有点相似，但又不同。柏拉图重视理性，主张理性有权驾驭情感，但他认为，人并不能完全认识善的理念，只能不断接近它，而永远不能达到它。他的“回忆说”是证明灵魂存在的。荀子则相信人的认识能力，能够认识理或道，虽然他说过认识是无穷无尽的过程（“无所疑止”）。

荀子虽然提出知性即是人性的，但并没有建立起系统的认识论学说，也没有将认识引向自然界，而是以认识社会的“礼义”为主要职责。他曾说过：“道者，非天之道也，非地之道也，人之所以道也。”（《荀子·儒效篇》）“人之所以道”就是“人道”，“人道”主要是指社会人伦之道。他很重视后天的学习与积累，却不主张认识自然界的事物及其性质、规律，而是要学为圣人，“圣人者积也”，即靠知识的积累，但不是自然科学方面的知识，而是人伦方面的知识，所以圣人者“人伦”之至也，“唯圣人为不求知天”（《荀子·天论篇》）他虽然提出要“明于天人之分”，但又不主张讲天即自然界作为对象去认识，而是以尽人事的方式实现与天地“参”。荀子的认识论主要是一种社会认识论，即对人间社会的有关事物的认识。在荀子和儒家看来，社会是“礼”的社会，是由“礼治”构成的。“礼者，道之极也。”（《荀子·礼论篇》）对于道的认识，最终是对礼的认识，“礼”就是“理”，即人伦物

理。“礼”是干什么的呢？是“养情”的，“养欲”的，人不能没有情感和欲望，人的情感和欲望需要得到满足，但不是在自然状态下，而是在“礼治”之下才能得到适当的满足。这样看来，荀子的社会理性精神，与情感并不是完全无关的，“礼”作为认识的产物，既是“节情”、“制情”的，同时又是“养情”的。不过，这是另一个问题，并不妨碍“知性”与“情性”之分。

荀子所开创的传统，被认为是“外王”之学的传统，与“内圣”之学的传统有所不同。但就情感与认识的关系而言，又不只是“外王”的问题，至少涉及到科学理性与价值理性方面的一些问题。纯粹认识至少与科学有联系而情感需要则与价值有联系。荀子的学说除了在董仲舒那里得到某种回应之外，在王充学说中也有继承和发展。如果说，董仲舒主要是继承了荀子将知性与情性相分离的思想，以阴阳论性情而以心论知；那么，王充主要是发展了荀子和墨家的认知学说，他以“疾虚妄”的科学精神，批判当时甚为流行的谶纬迷信思想，并著有《实知篇》与《知实篇》，专门讨论认识 and 知识问题。他重视“耳目之实”即感觉经验在认识中的作用，这其中并无任何情感的内容和成分，可说是中国古代经验主义认识论的重要代表。他同时又注意到理性思维的作用，提出“必开心意”的主张。“耳目之实”主要指经验内容，它是一切认识的客观基础。他认为，经验告诉人们的东西是最真实的，甲看见黑的颜色，乙看见也是黑的，不可能相反，因为黑色本身是客观的。王充并没有提出第一性质、第二性质一类的问题，他相信，感觉经验都是客观的。“必开心意”则不是感性直观而是知性的问题，这里所说的“意”，不是指意志，而是认识意义上的意识、意见。王充也是中国哲学史上第一个重视因果关系的哲学家，他并没有提出“因果”范畴，但在他的许多论述中都贯穿了事物的因果联系，而否定有任何目的因素。他是从物理学的观点观察自然界的现象，也是从物理学、生物学的观点观察和解释人类生命现象的哲学家。比如他认为，天道是“自然无为”的，天不是有目的有意识地生出人而人自然而然地被生出来了，但这并不是没有任何原因，其原因就是自然界的物理现象即阴阳之合。这在本质上是一种自然因果论的解释。

王充也讨论人的性情、命运一类问题，但对这些问题的回答基本上也是因果论的，比如用自然界的气的清与浊解释人性之贤与否，用气之厚与薄解释命运之好与坏，等等。同儒家的性命之学有很大区别。

总之，在王充哲学中，情感问题退居次要地位，而认识问题被突出出来了。王充哲学体现了中国古代的科学精神，也同西方哲学有某种天然的联系。东汉末年，当王充著作被发现时，人们非常惊奇，也感到很新鲜，有人将王充著作“秘而不宣”，当作重要的“谈资”。这说明王充哲学与流行的传统观念确实不同。

但荀子到王充的哲学传统毕竟不是中国哲学的主流。

张载作为中国哲学的一位重要哲学家（也是宋明理学的开创人之一），也很重视“知”的问题。他将“知”分为两种，一种是“德性之知”，一种是“见闻之知”，并提出“德性所知，不萌于见闻”（《正蒙·大心篇》）的命题，对儒家乃至整个中国哲学关于“知”的学说进行了一次总结，将“德性之知”提到很高的地位，而将“见闻之知”降到次要地位。他认为，“见闻之知”是由感觉经验得来的知识，“德性之知”则是来自德性自身的知识，二者是有重要区别的。“德性之知”又称“天德良知”，实际上是一种先天的道德直觉即“德性”的自觉，因此不能由“见闻之知”

而来。“见闻之知”是一种客观知识，是对外界事物的认识，包括科学知识。“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。”（同上）一般人认为自己有知识，实际上是指“耳目有受”的“见闻之知”。一切知识都是内外之合，但性质有所不同。“耳目有受”之知是接受外界有形事物所给予的经验知识，即使是经过“思虑”或“心意”作用而形成的系统知识，也是以经验为基础的。张载并不否定这样的知识，认为这是启发人的合内外之德的重要方法，但是对于“见闻之知”的认识论的意义却不象荀子、王充那样重视了。因为在儒学中还有另外一条更重要的占主导地位的传统，那就是德性之学的传统，张载自觉地站在德性之学的传统的立场之上，提出两种“知”的问题，一方面对荀子、王充所代表的知识论传统适当给予肯定，另一方面却重新给以定位，将其置于“德性之知”之下，这种近于佛教“判教”式的作法，对于重建儒学德性传统是很重要的。

这里的关键在于心，心则在于性，在于诚，在于理，这些都是心之德，也是天之德，是天之所与人者。德性与智性是不同的，因此对德性要有足够的认识，要放在第一位，而要将智性及其知识放到一个适当的位置，不可混淆，更不可颠倒。自孔孟以来，都讲德性之学，但是像张载这样，将“德性之知”与“见闻之知”明确地区分开来，确定其各自的位置，在中国哲学中还是第一次。自此以后，凡是讲“知”者，都不能不受其影响。

张载特别对于人们自以为有知这一点很不以为然，并批评这种人是贪天功为己力。“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。”（同上）“以性成身”是德性之事，“因身发智”则是知识之事；前者是德性主体，后者是认识主体。二者本不可混，但有人却通过知识之路解决德性问题，这不是“贪天功为己力”吗？“天功”虽是由天德而来，但要人去完成，所谓“天功人其代之”便是。他提出“大其心以体天下之物”，就是讲德性主体的。“大其心”是不要将心局限在一身之内，也就是突破心物、内外的界限，心既是主体，也是本体，“体物”则是一种“民吾同胞物吾与”（《正蒙·乾称篇》）的本体体验，而不是将万物当作对象去认识。这里显然有情感的问题。不仅“体物”本身是一种情感体验，如果有认识方面的问题，也只能是体验式的认识或体验中的认识，不是毫无情感意义的纯粹认识，也不是不需要经过耳目见闻的所谓理性认识，而是合内外、一天人的德性之知，这样的体验、体知，必须是尽心尽性之知，即德性的自我现，也就是“天心”与人心的合一。“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。”（同上）“体物”之心就是“无外”之心，“无外”之心不是视天地万物为心外之物而是视为己物，即无一物非我。这样的心，显然不是一般意义上的认知心，而是一种情感态度即情怀，人与万物的关系不是认识与被认识的关系，而是生命意义上的有机关系。“无外”之心才能合“天心”，但“天心”不是真有一个心，而是以“生物”为心，天并无喜忧之情，只有人有喜忧之情，但人的喜忧之情恰恰来自“天心”。“体物”之心，正是这样的心，而不是以外物为对象的认知心。

“大其心”之心就是“体物”之心，其中又有性，又有知觉，所谓“合性与知觉，有心之名”（《正蒙·太和篇》），就是指此而言的。就性而言，心就是诚，就

是仁，就是天德，就知觉而言，心就是体验，就是直觉，合而言之，就是“体物之心”。性是就其存在而言，诚与仁都离不开情，本质上是一种情感的存在（本体化的），“知觉”则是就其功能、作用而言，是诚、仁之性的自我“知觉”即直觉。由于性是从客观方面说，来自“天德”，“非有我之得私”（《正蒙·诚明篇》），具有客观普遍性；而知觉是从主观方面说，是我所具有的。因此，德性之知也是合内外之知，但它不需要耳目见闻，是“合内外于耳目之外”的特殊之知，就其性质而言，是一种价值认识，而不是事实认识，是对人的存在及其意义的认识，而不是对客观事物及其性质、规律的认识。

张载对两种“知”即“德性之知”与“见闻之知”的区分具有重要意义，它不仅是对先秦以来关于“知”的学说的一种总结，而且为宋明理学关于“知”的学说奠定了基础。当理学家谈到“知”的问题时，大都与德性有关而不再是纯粹的认识论问题，而德性问题又与情感相联系而不是“纯粹理性”的问题。

“德性之知”虽然是张载提出的，但德性之知的传统却是由孔、孟开创的。孔子提出仁与知的学说，并主张将二者结合起来，但孔子所说的知究竟是什么意思呢？

待续

2000年9月9日

[关闭窗口](#)