

在孔子看来，知、仁、勇所谓“三达德”都是人性的组成部分，作为一个完整的人，应当将三者统一起来。从心理结构或机能上说，仁属情感，知属知性，勇通于意志。这虽是我们所作的“分析”，但大体上符合孔子的思想。孔子最重视的是仁，这是毫无疑问的，但孔子也很重视知，认为知是实现仁德的重要条件，同时又以仁德为其知的前提。他有时将“仁者”与“知者”作为两种类型的人格来讨论，比如说“仁者安仁，知者利仁”（《论语·里仁篇》），“知者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也篇》），就是讲“仁者”与“知者”分开讲的。这里的“仁者”是指有仁德而擅长于践行之人，“知者”则是有智德而以智慧见长的人，但这两种人都离不开仁，只是各有所长罢了。如果从认识的意义上说，那么，知的范围很广，有“多见”、“多闻”之知，有“知人”之知，有“知命”、“知仁”之知，其中既有“见闻之知”，又有“德性之知”。

就见闻之知而言，孔子持一种客观的认识态度，如“多闻阙疑”、“多见阙殆”（《论语·为政篇》）之类，就是如此。但是即使如此，孔子之重视闻见，与墨子之重视闻见，并不完全相同。墨子之重视闻见，是要获得一种客观的知识（包括科学知识），是对客观事物的物理性质有所认识，并没有善恶、好恶等情感与价值的考虑。孔子之重视闻见也有获得客观认识的意思，但是具有强烈的人文价值因素，认识与善恶、好恶不能分，与情感态度不能分。比如“多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”（《论语·述而篇》）这也是讲闻见之知，但主要是为了“择善而从”，而不仅仅是为了获得某种知识。要择善而从，就要分出善恶，善者好之，恶者恶之，这才是闻见之知的主要任务；至于“识之”，即得到关于某种事物的知识，则是次要的，这就是“知之次也”的真实涵义。这里不是“多闻”与“多见”相对，而是“择善”与“识之”相对（很多注释者将“多闻”与“多见”对立起来进行解释，这是不对的）。“多闻”要择善而从，“多见”也应如此，举出“多闻”，“多见”亦在其中。“多见而识”是知之次，“多闻而识”也是知之次，举出“多见”，“多闻”亦在其中。多闻多见都是经验知识，二者并无根本区别，区别只在于“择善”还是仅仅为了获得知识即“识之”。

孔子也提倡“多识草木鸟兽之名”这一类知识，但不是从生物学的角度进行科学认识，而是为了提高人文素质，培养艺术鉴赏能力和生活中的艺术化水平，可以说是“诗学”的一部分。《诗经》中这一类的名字很多，但都是表达情感的，多认识一种草木便多一种“知识”，但这种“知识”是美学的，而美学是满足情感需要的。这种情与知的统一，正是孔子重视经验知识的特点。

至于“知命”、“知仁”之知，更不是一般的认识论问题，而是德性修养的问题，是成德之学，不是知识之学。“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）“五十而知天命。”（《论语·为政》）“知命”之命是何命？“知命”之知又是何知？这是一个很困难的问题，但不是不能解答的问题。儒家所说的命，如以前所说，

有两方面意义，一是“天道性命”之命，一是“死生有命”之命，二者有层次上的区别。关于后者，《论语》中出现过，这种命指不可改变的命运，是人所不能知的。人是不能掌握自己的命运的，对于命运，只能有一个正确的态度，但不能有任何认识。人不能也无法知道他何时要死亡，寿命有多少，或何时贫贱，何时富贵之类。命运之命，既不可改变，也不可认识。在命运面前，只能接受“必然性”的作用，而没有任何自由可言，正因为如此，才有如何对待命运的问题，人所能作的，仅仅如此而已。

关于“道德性命”之命，孔子是不是已经提出来了，似乎成了一个问题。子贡说过：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长篇》）“性与天道”之学，虽然没有“命”字，但命在其中。“性”与“天道”之间，实际上有“命”的问题的，知识没有表述出来罢了。“不可得而闻”是不是意味着孔子没有这样的思想，似不能得出这样的结论。孔子在谈到性时说过“性相近也，习相远也”（《论语·阳货篇》）这样的话，虽然说得很平易，很接近于常识，但是包涵着性之来源的问题，这同“天生德于予”（《论语·述而篇》）具有同样的意思，合而言之可称之为德性。虽然前者是就一般人性而言，后者是就他本人而言，但孔子从来不承认他是“生而知之”的圣人，也没有比别人特别之处。孔子在谈到天时说过“予欲无言”的话，当学生进一步请教时，才说出“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货篇》）这段非常重要的话。天生百物的思想当然包括天生人，亦即人生于天这样的思想，也包括人性来源于天这样的思想，而且具有价值意义。天和命是连在一起的，因为孔子并不离人而谈天，并不讨论与人无关的“天道”问题，孔子关心的是“天人”之学，而不是纯粹的天道自然哲学，所谓“究天人之际”的学问从孔子开始就提出来了，其具体表现就是“天命”或“命”以及“知天命”或“知命”之学。

“天命”就是“天道”、“天德”，不过是从“天人之际”上说的，也就是从人出发而说的，因此，与人的德性不能分。“天命”是能够认识的，也是必须认识的，“知天命”就是认识天生万物的生生之道，更直接地说就是认识人之德性，“知天命”之说就是德性之知。所谓“不知命，无以为君子”者，因为君子是有德性之人，并且能自觉其德性，要成为有德性且能自觉其德性之人，就要“知天命”，否则就不能成为君子。人的德性的核心不是别的，就是仁，所以，“知天命”就成为实现仁德的重要条件。“知命”与“知仁”实际上是相通的，不知命，何以知仁？仁就是天之生道之命于人者，上天生之德。

孔子很重视学而知之，认为这是人生的一大乐事，这一点与后儒有些不同，他更重视经验知识，重视见闻之知，而且没有将见闻之知与德性之知区分开来，如同张载那样。这是因为，在孔子学说中，知与情具有完整的原始统一性特征，还没有像后来那样的“分化”。但是，如前所说，孔子所说的见闻之知，具有明显的人文道德价值，其目的是为了进到德性之知，即所谓“下学而上达”（《论语·宪问篇》）。“下学”是指闻见一类的经验知识，“上达”者达于什么？只能是达于天道，达于天德，也就是德性之知。

德性之知不是经验知识的排列组合，其中有“思”的问题，但也不是抽象的概念认识，而是人生的智慧，生命的结晶，它本是人的自我认识而不是对象认识，其核心则是知仁。仁从根本上说是情感，是情感的理性化，“仁者爱人”是仁的最本质的规

定；知则是仁德的一种自觉，需要“心通而默识”即自我直觉，而不是概念分析。孔子的学生以及同时代的人都认为孔子博学多识，对此，孔子认为是一种极大的误解，因此特别作了说明。“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”（《论语·卫灵公》）子贡是孔子弟子中交游最广的一个，也是最能直言的一个，通过子贡的误解的消除，即可消除许多人的误解。孔子对另一位弟子曾子也说过“吾道一以贯之”（《论语·里仁篇》）的话，其意思与对子贡所说基本上是一致的。不过，曾子对这句话作了解释，而子贡并未作解释。按照曾子的解释，所谓“一以贯之”之道，就是“忠恕而已”，“忠恕”者，为仁之方也，即实现仁德的主要方法。孔子的学说可用一条线贯穿起来，这条线从方法上说是“忠恕”，从内容上说就是仁，而仁既是贯通天人的，又是从情上说的。所谓知，从根本上说就是知仁，因此与情感有本质上的联系，这同一般的知识学是两码事。知仁就是实现人的自觉，“知天命”是为了知仁，由天之生道而知人之仁德，本来是天人“一贯”之事。只有知仁，才能实现人的自觉，只有实现人的自觉，才能“从心所欲不逾矩”即实现真正的自由。如果将“知天命”理解为认识客观的必然性，由此而获得自由，那么，这样的自由仍然是不自由，因为并没有摆脱必然性的制约。认识了必然性，未必就是自由的，因为这是两类问题。

孔子的仁学实际上是情感哲学，孔子的知识学实际上是知情合一之学，知者知其仁，仁着践其仁，由理性化的道德情感即仁转换为自觉的意志行为即所谓“践仁”，实现仁与知之统一。“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”（《论语·卫灵公篇》）不是任何知识或认识都需要仁去守的，只有那些与仁德有关的认识才是需要仁去守卫和保持的。很清楚，当孔子谈到知时，显然不是指通常所谓认识或知识，而是德性之知。这就足以说明，张载提出两种知的划分并重申“德性之知”的重要性，就决不是偶然的了。

如果说，孔子之后，荀子由重视耳目见闻之知而走向客观化、外在化的礼治学说；那么，孟子则由重视“四端”之情而走向主观化、内在化的心性之学。这一分化就是明显的，用不着多说。需要讨论的是，孟子究竟是如何解决知与情的关系问题的。这一点对于后来的儒学发展是非常重要的。

如前所说，孔子将情与知视为人性的重要组成部分，并且重视其原始统一性。但孟、荀则各有侧重。荀子是“主知”的，而孟子是“主情”的。“主知”者以知改造其情与性，“主情”者则以情统领其知。前者形成特殊的社会理性学说，后者则形成独特的价值理性或道德理性学说。问题不在于孟子是不是讲知，而在于如何讲知。

孟子是最早使用“智慧”这个词（见《孟子·公孙丑上》）的人，也是最早区分出两种“智”即两种认识的哲学家，他虽然不象张载那样区分得非常清楚，但其基本观点是明确的。

同样是“智”，但用法不同，意义也不同。一种是知性之“智”，即通常意义上的认识能力，运用这种能力，即可获得知识，包括对自然界各种对象进行认识，得到多种有用的知识。但孟子对于这种知性或智力，虽不反对，但也不提倡，并且有些轻视。在他看来，这种知性能力对人而言，并不是重要的，运用这种能力去认识事物，

反而容易被外物所引，丧失人的道德主体性；同时，这种智性一旦运用起来，就容易穿凿附会，附之以自己的主观意见，反而使事物改变其本来的面目和性质。孟子也承认智性（即知性）是人性的组成部分，智性的功能就在于推求事物之所以然即所谓“故”。推求事物之所以然，是为了有利于人能获得利益。对此，孟子并不反对。但他所反对的是，用智而穿凿附会，这是用智之人最容易发生的问题。“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，则无恶于智也。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。”（《孟子·离娄下》）这是孟子对于人的智性的一次最完整的论述，表现了他对智性的基本态度。

他主张智者“行其所无事”，就如同大禹治水一样，因势利导，顺其自然，而不要强行力索，企图改变自然。如果能“行其所无事”，那么，人的智慧就很大了。天之高，星辰之远，也有其“故”即所以然，如果要知其“故”，那很容易，千年以后的冬至是哪一天，坐着就可以推算出来。这说明，孟子并不反对认识自然，但是反对用人的力量去强行改变自然。这一观点，在处理人与自然的关系的问题上是具有深远意义的。

但是，在孟子看来，这种以自然为对象而知其“故”的智性毕竟是次要的，众所周知，孟子真正关心的是仁义礼智之智，是良知良能之知，也就是德性之知。德性之知，不是以自然界为对象而认识之，人与万物不是认识主体与认识对象的关系，而是“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》）的价值关系。这里所说的“万物”，不是作为认识对象而存在的自然物，甚至不是作为认识对象而存在的人间物。我与万物的关系是我的良知与其对应物的关系。由于良知是“不虑而知者”（同上），所以，万物存在的意义即在我的良知中。“不虑而知”之良知，其实就是恻隐、羞恶之情的自我直觉，这是人人先天具有的。“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。”（同上）所谓良知，就是知爱其亲，知敬其兄之知，完全是由先天的道德情感决定的，当这种知变成一种自觉，就是仁义之知，德性之知，具有客观普遍性，故可“达之天下”。

良知之知与仁义礼智有没有区别？是什么关系？这个问题实际上是知与情的关系问题。一般而言，良知是从知上说，但知中有情，离了爱、敬之情，便无所谓知，良知之所以为良，正是从情上说的，但又以知的形式表现出来。仁义礼智之智是从情上说，“四端”谓之四情，仁义礼智谓之四性，但四性从根本上说是由四情决定的，至少在孟子这里是清楚的。智就是是非之心，即是其是而非其所非，能够作出判断。但这种判断是一种道德判断，不是知性判断，是价值判断，不是“事实”判断。价值和“事实”可以统一，但就其性质而言则是不同的。仁义礼智之智是价值论的，不是认识论的。正因为如此，所谓是非，实际上是指善恶、好恶，善者为是，恶者为非。善恶有时由好恶决定的，好之者为善，恶之者为恶，从这一点说，确实带有主观性。但孟子认为，好恶、善恶是人人之所同者，因为它是天之所与人者，也是人人同得于天者，因此具有先天的普遍性，其实际运用则首先表现为“人间性”。

这样看来，良知之知与仁义礼智之智并没有区别，只是说法不同而已。二者都离不开人的德性，尤其是仁义之性。仁义之性的最初是由爱亲、敬兄而来的，仁义礼智之“智”最初也是对爱亲、敬兄之知，智与仁义本来就不是分开的。“仁之实，事亲

是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”（《孟子·离娄上》）事亲、从兄并不是仁义的全部，但它是仁义由之而来的基础，是人之德性的最初萌芽与生长点，所以孟子十分重视。智也是如此，爱亲敬兄（亦即事亲、从兄）之知并不是智之全部，但也是从这里开始。总之，所谓智，决不是另有一个项目或条目与仁义相并列，而是对仁义的自我认识。

有人将仁归之于情，而将义归之于知（即智），以为义就是认知理性或理性直觉，其实这是不确切的。仁与义都是德性的重要内容，智才是仁与义的理性直觉。义固然有裁断之义，能作出理性判断，但这完全是道德判断即价值判断，当你作出判断的时候，便有智的作用。但不可将义归之于知或智，如果将义归之于知或智，义的意义就不清楚了。其实，仁也有这样的问题，仁的根本意义是爱，但在实行仁的过程中，也有智的直觉作用，即所谓“知仁”。

从人性的心理机能上说，仁义作为人的德性的根本标志，是由心理情感决定的；智作为人性的重要组成部分，虽然由心理知能而来，但它必须服从于情感需要并由情感内容所决定，它本身并没有独立性，因此只能是由道德情感而来的道德人性的自我直觉。它是理性的，但只能是道德理性或价值理性，不可能是独立的认知理性。它的职能是“反身而诚”、“反求诸己”，而不是向客观事物求知。它要求得情感上的满足，而不是求得理智上的满足。正因为如此，孟子和孟子以后的儒家哲学没有也不可能开出科学认识的传统，当然也没有建立起真正的认识主体。

孔子曾提出“思”的问题，并讨论过学与思的关系，给予思以足够重视。孟子更是重视思的作用，认为心之官就在于思，并与耳目之官相区别。思就是思考、思等思维活动，但孟子所强调的是“我是什么”以及“我要怎样”这样的思，也就是对我自己的人性的自觉意识。这样的思是至关重要的，是人之所以能建立德性主体的重要条件，也是人的道德理性得以实现的重要途径。在孟子的学说中，思与“四端”、四性都是先天给予的，也是不能分开的。思者思其在我者，即心之所存之性，这就是“尽心知性知天”之学。“四端”扩充而为性，扩充就是“尽心”（这里所说的心是从情上说的，心就是情），但“尽心”的过程也就是思的过程。从存在上说，心是情，从功能上说，心又是思，由情而有其性，由思而知其性，“四端”之情方能成为自觉的道德理性。这也是“由博反约”的过程。博与约的关系不只是学习外在知识的问题，更重要的是由情感的丰富多样性反到简约化的理性层面，这样就获得了普遍性，要实现这一点，只能靠思。

孟子将心之思与耳目之官进行比较，确立思的重要性与优越性，并不是建立“先验自我”，也不是心与物、灵与肉的二元论，这一点与西方哲学有重要区别。孟子的思并没有离开“践形”之学，心之官与耳目之官也不是根本对立的两个世界。两者都是“体”（不是本体即实体之体，而是存在之体），只是有大小、贵贱之分。“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》）耳目之官是直接与我之外的事物打交道的，可称之为“物交物”，但何以能“蔽于物”？这只能说明孟子不是从认识论的意义上谈论人的感官与外界事物的关系，而是从其他方面谈论的。从认识论的意义上说，耳目之官作为认识主体的一部分，可以获得感觉经验即知觉，即便是经验知识不可靠，容易受欺骗（如

同西方某些理性主义哲学家所说)，也不能说是“蔽于物”，而只能说是耳目只官不可靠，因而所得的认识不可靠。既然感官与外物相交而“蔽于物”，就说明人与外物的关系不是认知关系而是与人的欲望相联系的。

孟子并不完全排除人的耳目之官，但这只是“小体”，只有心即“四端”之情及其四性，才是“大体”，所谓思，就是思其大体，“大体”本身就具有思的功能，因此是“天之所与我者”。思不仅仅是天所给予我的思维能力，而且是有存在意义的，它就是存在之思。所谓“得”与“不得”，并不是从别的什么地方得到，从认识的对象中得到，而是如同“收其放心”一样，使自己的道德人性得意自觉并能够保持；否则，将虽存而受蔽，受蔽就是不能“得”。“尽心知性知天”是从知上说，“存心养性事天”（见《孟子·尽心上》）是从实践功夫上说，其实，二者是统一的，同时并行的，在运思的同时就有实践的问题，其目的不是为了获得某种知识，而是“立乎其大者”，成为“大人”。孟子的“大人”之学，就是儒家的“圣人”之学，即实现“天人合一”的境界。由于心（亦即情）性是天之所与我者，思也是天之所与我者，“尽其心，知其性”，就是运思的过程，思而尽其心，思而知其性，就能知天；“存其心，养其性”，就是实践的过程，实存其心，实养其性，就能事天。“天之所与我者”还只是自在的存在，本然的存在，只有尽人之道即运思而知其“皆备于我”，才能成为自为的存在，应然的存在。

在心之官与耳目之官的问题上，孟子与荀子确实有不同的理论，走上不同的发展道路。荀子所走的是一条向外求知的道路，孟子所走的是一条反身内求的道路。荀子将耳目视为天官，将心视为天君，天君具有主宰百官的作用，但心的根本职能在于“知道”，即认识客观之道，而要认识客观之道，还必须依靠天官提供的经验知识，“必待天官之当薄其类”（《荀子·正名篇》）而后可。从这个意义上说，心是认识主体。心作为认识主体，虽然有极大的局限性，既不是面向自然进行科学认识，也没有发展出概念化、逻辑化、形式化的分析思维。但将知与情区分开则是明显的。而孟子则不同，他所说的心基本上是一个德性主体，作为德性主体，心首先是存在意义上的情与性，思作为心之官是从功能上说的，其职能在于使性情得以自觉，因此必须是“反求诸己”。在孟子那里，思知与性情是不能分开的，思不仅是思其在我者（即性与情），而且思本身就是由性情带出来的，它不能成为独立的认识主体。

待续

2000年9月10日

相关文章：[情感与知识（上）](#)

[关闭窗口](#)