

冷天吉 / 著

知识与道德

对儒家格物致知思想的考察

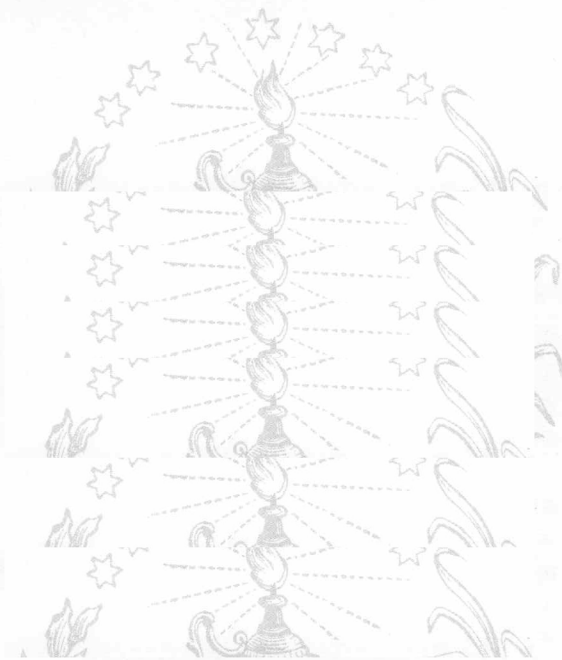


中国社会科学出版社

冷天吉 / 著

知识与道德

对儒家格物致知思想的考察



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

知识与道德：对儒家格物致知思想的考察 / 冷天吉著.
北京：中国社会科学出版社，2009. 12
ISBN 978-7-5004-8227-7

I. ①知… II. ①冷… III. ①格物致知 - 哲学
思想 - 中国 - 古代 IV. ①B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 176921 号

责任编辑 喻 苗
责任校对 王彩霞
封面设计 王 华
版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2009 年 12 月第 1 版

印 次 2009 年 12 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/32

印 张 6.875

插 页 2

字 数 180 千字

定 价 18.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

序

杨国荣

道德与认识的关系，几乎与道德本身的历史一样古老。早在先秦，孔子便已确认仁与智的统一。仁既是一种道德原则，也具有德性的意义（仁德），智则宽泛意义上包含认识的内容，从而，仁与智亦涉及道德与认识的关系。

认识的领域总是涉及“事”和“理”。事或事实属“实然”，理则可以进一步区分为“必然”和“当然”。一般而言，科学首先指向实然（事实）和必然，相对于此，道德则更直接地牵涉当然。在道德领域中，“当然”通常以规范为其逻辑形式。作为当然的逻辑形式，规范既包含道德的概念、范畴，又往往以简约的形式凝聚着不同的陈述。儒家所说的“亲亲”，是一种普遍的规范，如果加以展开，便可具体化为如下陈述：“每一个人都应当敬重、关心父母。”不难看到，以当然为内容，道德的规范同时交织着概念、范畴、陈述等具有认识论意义的逻辑形式。

以当然为指向的规范并不仅仅囿于形式之域，它同时具有实质的意义。由实质的层面而视之，则规范的形成便涉及多重方面。首先是价值的确认。按其本质，道德规范的意义总是通过对行为的引导和约束而得到具体体现，所谓“当然”，便意味着规定何者应当做、何者不应当做，而这种规定的前提，则是价值的认定：惟有具有正面价值的（善的）行为，才是应当做的。在

这一意义上，规范的形成，无疑以价值的认定为题中应有之义。无论是对象性的存在，还是人的行为，它们是否具有合乎相关需要的性质，以及在多大程度上具有这种性质，都只有在道德认识的过程中才能逐渐得到确定。

道德规范所体现的“当然”，同时以义务或责任为其内容。所谓你应当如何，意味着你有义务或有责任如何。在其现实的形态上，义务并不是一种先天的律令，它往往以某种方式折射了一定的社会伦理关系。可以说，一定的伦理关系规定了相应的义务，而道德规范在确认义务的同时，又体现了相关的伦理关系。就其体现、反映了不同的伦理关系而言，道德规范无疑内含着某种认识的内容。当然，与价值的认定一样，这种认识不一定取得个体认知的自觉形态，它往往表现为类的历史实践中形成的社会共识；道德规范的认识内容在某种意义上即可以看作是社会共识的沉淀和凝结。

作为实践理性的体现，道德认识所追求的，主要不是思辨兴趣的满足。儒家已对德性之知与见闻之知作了区分。见闻之知首先指向经验领域中的有关事实，德性之知则涉及价值领域。在引申的意义上，我们可以将德性之知理解为道德认识与价值信念的统一。相对于经验领域的事实认知，包含价值信念的德性之知往往涉及实践的推论。实践推论的特点在于，其结论总是与行动或行动的意向相联系。它不仅蕴含着事实的前提，而且也包含着价值的信念，后者构成了伦理事实向道德行为转换的条件之一。作为道德知识与价值信念的统一，德性之知在确认何者为善（何者具有正面或肯定的价值）的同时，也要求将这种确认化为行动；质言之，凡是具有善的意义（具有肯定价值）的，也是应该做的。从这一角度上说，德性之知内含着实践的意向，而这种实践意向又源于行善的定势（凡是善的，就是应当做的）。

从道德认识的行动指向来看，关于当然的知识，不仅需回答

“应当做什么”，而且要回答“应当如何做”？宽泛而言，从知善与行善的关系看，道德行为所以可能的条件既包括对普遍规范的把握、对具体情景的分析，也涉及特定的行为方式、程序。规范作为一般的道德要求，主要原则地告诉人们应该做什么；情景的分析则为普遍规范与特定境遇的联系提供了前提，并通过普遍规范的引用而告诉人们在相关的情景中具体地应该做什么。但懂得应该做，并不意味着知道如何做，如何做牵涉行为的方式、程序，等等，而对行为方式、程序等的选择，要以对相关对象、背景的认识为根据。

道德行为以自觉为其基本的品格之一。就其根据与来源而言，道德行为的这种自觉性质，显然与道德认识无法分离。这里所说的道德认识，既指对伦理关系的理解、对道德原则、规范的体认及相应地对应该做什么等等的洞悉，也包括对行为背景、行为方式、行为环节等等的把握。孟子区分“由仁义行”与“行仁义”，要求超越“行仁义”而达到“由仁义行”（《孟子·离娄下》）。行仁义是自发的合乎仁义，由仁义行则是在把握仁义等规范的基础上，自觉地遵循这些规范。在此，道德行为的自觉品格，基本上被理解为“知当然”的逻辑结果。然而，完整地看，如果缺乏对行为过程及其相关条件的具体认识，行为同样容易导向另一种意义上的盲目性。不难看到，合理的道德行为不仅在于懂得“应该由仁义行”，而且在于懂得“应该如何由仁义行”；惟有二者的统一，才能扬弃自发性与盲目性而真正赋予道德行为以自觉的品格。

《知识与道德——对儒家格物致知思想的考察》一书原为冷天吉博士的学位论文。以认识与道德的关系以及本体论与认识论的统一为视阈，该书追溯了格物致知说的历史渊源以及其中蕴含的理论问题，并由此分析了其演化、展开的过程。作者较为细致地分析了格物致知说的多方面内涵，从广义认识论的角度，揭示

了格物致知说所内含的为学与为道的双重向度，并具体考察了程朱、陆王，以及王夫之在阐发格物致知说中的不同特点。作者注意把握所论对象的逻辑思路，并从理论上分析其得失，其考察体现了新的学术视阈。当然，作为阶段性的研究，本书也存在一些问题，如关于格物致知说理论内涵的论述，尚有进一步深化的余地，对其在近代的影响，还有待进一步考察，等等。不过，尽管存在某些不足，但本书对推进儒家有关认识与道德等关系的研究，无疑具有积极的学术意义。

目 录

导论 知识与道德	(1)
第一章 为学之源——《四书》	(22)
第一节 《论语》——仁智合一原则的确立	(22)
一 为己与成人	(22)
二 人的世界	(25)
三 德性优先与自觉自愿	(27)
四 下学上达与一以贯之	(31)
第二节 《大学》——儒家工夫论的突显	(34)
一 为学即为道	(35)
二 “明”与工夫次第	(36)
第三节 《中庸》——儒家德性根据的阐扬	(39)
一 天命之谓性	(39)
二 明诚与凝道	(42)
第四节 《孟子》——儒家道德主体的发现	(44)
一 行有不慊于心，则馁也	(45)
二 心之所同然	(47)
三 所恶于智者，为其凿也	(49)
第二章 批判与诠释——《大学》工夫的阐扬	(52)
第一节 道统之辨中的《大学》	(52)
一 定名与虚位	(53)

二 道统与治心	(54)
第二节 批判佛道与《大学》的诠释	(56)
一 批判佛道与发现《大学》	(57)
二 诠释与理解	(60)
第三节 闻见之知与德性之知	(80)
第三章 为学工夫的知识向度	(88)
第一节 格物穷理工夫的系统化	(88)
一 格物穷理何以可能	(88)
二 格物穷理之目的	(92)
三 格物穷理之原则与方法	(97)
四 为道先为学	(110)
第二节 科学视阈中的康德与朱熹	(112)
一 不同知识范式下的哲学家	(113)
二 共同的道德形上学追求	(115)
三 分与合模式下的道德形上学建构	(117)
四 对中西哲学科学发展的不同影响	(121)
第四章 为学目标与工夫的醇化	(124)
第一节 易简工夫终究大	(124)
一 所平者何心	(124)
二 智慧与智术	(127)
三 格物者，格此者也	(130)
四 格物是减担	(132)
第二节 格草木如何诚得自家意	(137)
一 圣人如何做得	(137)
二 意之所在便是物——对象物的消解	(141)
三 致吾心之良知	(144)

四 德性良知与闻见之知	(149)
第五章 为学工夫的反思与转换	(154)
第一节 广心之术的格物致知	(154)
一 以圣功正蒙学	(155)
二 理一分殊与工夫次第	(156)
三 正心与正志	(159)
四 “诚意在致知”与“致知在格物” ——两种知识的分别	(161)
五 格物致知的实践取向	(170)
六 闻见之知与心喻、自喻	(175)
第二节 格物致知由形上意义到形下意义的转换	(181)
一 格物致知与“习行”	(181)
二 格物致知的实证化取向	(184)
三 格物致知的“科学”意义	(189)
结语：科学与道德视野下的格物致知诠释述评	(194)
参考书目	(206)
后记	(211)

导论 知识与道德

知识与道德问题是现代西方哲学中讨论的一个主要话题，不过，作为哲人思考的问题之一，无论在西方古代哲学还是在中国古代哲学中早已纳入了哲人的视阈。孔子的仁智合一思想确立了儒家对此问题的关注，宋明新儒学围绕格物致知的诠释与理解展开了对这个问题的探讨。在知识与道德关系问题日益突出的今天，反思古代儒家特别是理学家在此方面的思考，无论在理论上还是在实践上都具有重要的意义。

一 知识与道德

在一般意义上，知识可大致区分为“是什么”之知（knowledge of that or know that），“应当如何”之知（knowledge of whether or know whether）。前者是关于事物本身的知识，可称为事实知识；后者则涉及人的价值判断，可称为价值知识。然而，知识总是人的知识，现实中的人是实践中的人，人在实践中，不仅要了解事物本身的知识，也要对自己的行为作一个是否应该的判断，而更重要的是对自身活动的环境、目标、过程和程序有一个把握，这些在一定意义上构成了人“如何做”之知（knowledge of how or know how），这种知识也可以称之为实践知识。当然，“如何做”之知在人的知识体系中不一定作为一个单独的门类，它可以包含在事实知识与价值知识之中，也就是说，“是什

么”之知和“应当如何”之知中都逻辑地含有“如何做”的要求。所以提出“如何做”之知，是为了突出人的实践性。

从逻辑上看，不同类别的知识各自有自身的特性，它们之间不必然有逻辑上的蕴涵关系，“是什么”不必然蕴涵“应当如何”，但是，这些并不意味着它们彼此之间悬隔，更并不意味着一方剥夺另一方作为知识的权利。在人的实践中，知识之间并不存在着不可融通的关系。

“是什么”之知，常以把握事物内在的本性为其内容。人们通常把事物理解为客观存在的物质，对物质内在本性的探求似乎与人没有太大的关系。但是，对人的现实存在来说，事物不仅仅指自然存在的事物，人自身以及人与物、人与人之间也应该是认识的对象。因此，对事物“是什么”的追问，不仅是对客观存在的实体事物的理解，也是对事物之间的关系特别是人与人之间关系的把握。人与人之间的关系可以呈现为多方面，而伦理关系无疑构成了其中的一个重要方面。对伦理关系“是什么”的把握在一定意义上形成了道德知识（狭义）。从“是什么”的角度理解知识的内涵，知识也理应包括道德知识。另一方面，对于人来说，明白事物“是什么”远不是人获得知识的目的。因为知道“是什么”并不意味着就会做，知道琴谱不一定知道弹琴，关键在于知道“如何做”。“如何做”之知也构成了知识的应有的内容。“如何做”之知一方面要求做的过程中具有“是什么”的事实知识；另一方面，做的过程中也渗透了人的价值评价。实践中的“如何做”成为“是什么”之知与“应当如何”之知联系的纽带。

从“应当如何”的知识角度看，人“应当如何”的价值判断总是关联着事物“是什么”的事实判断，“人应当行善”常关联着“什么是善”的追问。对人来说，脱离事实判断的价值判断具有偶然盲目的性质。同时，人知道“应当如何”并不意味着

着他按照“应当”的要求去做。一方面，知与做并不必然地同步；另一方面，做也面临“如何做”的问题，做不仅要求主体对“应当做”有了解，而且也要求主体对做的具体环境、做的具体对象、做的具体程序有全面的把握，而这些表达了道德实践对“是什么”之知的要求。也就是说，道德实践不仅要求对“应当如何”之知的了解，也要求对“是什么”之知的了解。道德实践中的“如何做”成为“是什么”之知与“应当如何”之知沟通的桥梁。

因此，“是什么”之知与“应当如何”之知并不是没有必然的联系，“是什么”之知隐含着“应当如何”之知；“应当如何”之知也包含着“是什么”之知。通过“如何做”之知，二者的关系可以清楚地呈现出来。在现实的实践中，事实知识与价值知识具有融通的关系。如果对它们各自作狭隘的理解，人为地把二者悬隔对置，未免会导致理论上的问题。

道德 (moral/morality) 有时被理解为外在的道德规范，有时被理解为人内在的品德。这些理解都不能全面反映道德的内涵，对于前者而言，忽视了道德中人的因素；对于后者而言，忽视了道德具有外在普遍约束的特性。完整的理解应该是内外的统一。在这方面，中国古代哲学关于道德的论述具有合理的意义。中国古代哲学中，道和德具有不同的内涵，道既指天道，又指人道，具有存在根据和普遍法则的意义，也被赋予社会理想和道德理想的意义。德即品格、德性等，也与“得”相通，“后者在本体论的层面意为由一般的存在根据获得具体的规定，在伦理学上则指普遍的道德规范在道德实践中的具体体现及规范向品格的内化”。^① 因此，从伦理学上讲，道德就是外在普遍规范与内在个人品性的统一，是理想的善与现实的善的统一。

① 杨国荣：《伦理与存在》，上海人民出版社2002年版，第5页。

知识和道德的关系实质上是知识与人的德性之间的关系。因为，外在的道德规范只有内化为人内在的德性才能成为人的德性的动力，德性的形成体现为道的内化过程（凝道成德），即得的过程。在这个“得”的过程中，对道的理解和把握具有重要的意义。尽管哲学家之间存在着德性先天具有还是后天具有之争，但他们都承认德性需要后天的发掘、涵养及培养。^① 后天的涵养或培养都离不开道德认识、道德知识以及道德意识。如果把知识与道德的关系理解为知识与外在的道德规范的关系，知识和道德的关系不过表达了不同知识之间的关系而已。现实中，人们通常把知识与道德之间的关系理解为知识和人的道德意识、道德理想、道德行为和道德情感等之间的关系，而这些都可以凝结于人的德性之中。

知识与道德的关系展开为两方面：一是知识对道德（人的德性培养）的意义。根据知识的区分，这个问题可以具体为：“是什么”的知识和人的德性培养之间的关系，当然也包含了自然知识与人的德性培养的关系；“应当如何”的知识和人的德性培养的关系，更多的是指道德知识与德性培养的关系；“如何做”的知识和人的德性培养之间的关系，这种关系宽泛意义上可引申为知与行的关系。二是道德对知识的关系。在这方面，主要表现为道德（人的德性）对自然知识和实践知识的意义。

知识与德性之间首先面临的是德性培养需要不需要知识的问题，如果需要，需要何种知识？此问题也可以这样说，知识对德性培养有何意义？在德性的形成上，中国古代哲学中有持先天论者，认为德性并不是后天塑造而成，是得“天道”而有。逻辑

① 培养与涵养略有不同，前者强调德性的后天的形成，注重后天的学习而成；后者强调了德性的先天性，后天的工夫不过是发现和养护这种先天的德性。在宽泛的意义上，培养应该包括涵养。

上看,这种先天德性似乎不需要后天的道德知识的培养,而实际上,它似乎比前者更强调了道德认识、道德知识对德性的重要作用,因为,作为一种潜存的德性,并不是现实地就能呈现出来,它需要后天的澄明,理性分辨、道德知识具有启发的作用;另一方面,要保持这种先天德性的不丧失,必须恒常地涵养,涵养也伴随着知的活动。严格意义上说,这只是一种德性先天根据论。

从德性的结构要素看,^① 善的意向、知善的能力、善的情感是德性结构中重要的因素。善的意向是一种稳定的精神定势,体现了德性在具体道德实践中的导向性,使人始终保持向善的追求,但是,向善必须知善,不知善就谈不上向善。“应当行善”总是关联着“什么是善”的追问,而“什么是善”在一定程度上构成了“何以行善”的根据。善的情感是人在行为中所产生的对善的体验和认同,人在道德实践中所产生的羞愧、耻辱、满足、愉悦等情感都奠定在知善的基础上,在不知善的情况下,很难想象一个人的情感的真实性和真实性。因此,在德性的结构中,知善构成了德性的核心要素。知善的能力主要体现为道德认识过程中道德知识的获得。因此,在德性培养的过程中,不仅需要“应当”的知识,也需要“是什么”的知识,更需要“如何做”的实践知识。如果在德性培养过程中缺少这些知识,德性培养只会流于抽象的幻想、空疏的动机和人格上的“伪君子”。

道德对知识的意义主要表现为道德对知识特别是事实知识和实践知识的范导作用。知识本身并不存在善恶好坏,所谓知识的善恶好坏是人在发现和运用知识时所赋予的。人在发现和运用知识时,不仅赋予了知识以工具价值,也赋予了知识以善恶等道德价值。道德对知识的律导虽然常以外在规范的形式,但这种外在

① 请参阅《伦理与存在》第145—146页,杨国荣对德性的结构有详细的论述。

规范只有内化为人内在的德性，人们才能自觉自愿地把知识纳入道德的轨道。一个有德性的人，总是赋予知识以正面善的价值；一个缺乏德性的人，知识对他来说，仅具有负面的价值。知识的发现和运用必须有道德的律导。如果知识缺乏了道德的律导，人性将会被异化：低之者将知识作为生存的工具，以知识来满足自己的口腹之欲；中之者将知识作为邀取名利的工具，将知识作为手段，沽名钓誉；高之者将知识作为为恶的手段，为所欲为。

通过以上分析可以看出，知识与道德具有统一的关系。知识构成道德的基础，在人的德性培养中，如果缺乏了知识的基础，人的德性就会流于空洞的善的意愿和善的情感，不会转化为人现实的德性；道德则范导着知识，知识缺少了道德的维度，其工具价值会过度地膨胀，而造成对人性的扭曲。因此，在实践中，特别是在道德实践中，必须把二者有机地统一起来。

在历史上，中西哲学家很早就认识到了二者的统一关系，不过，受各种局限，他们对知识与道德关系的理解不免有所偏狭，但正因为他们理解上的偏狭，使知识与道德的关系问题成为哲学家们恒久探讨的问题。

在西方，知识与道德的关系主要集中于道德是不是知识的问题，这个问题又和“什么是知识”、“知识的确证”等问题相关。前苏格拉底时期，“自然哲学家”追问的是宇宙万物从哪里生成，灭亡后又回到哪里的问题，他们的知识主要以此为内容。苏格拉底有感于智者怀疑主义的知识对青年的误导，提出了“美德即知识”，尽管他最终没有指明“什么是勇敢”等所谓的最一般的知识，但表明了美德的知识性质。他认为，追求知识对于人们的行为有极大的意义，没有一个人是明知不对而又故意犯罪（犯罪是出于无知），因此，知识乃是使人们德性完美的必需之物。柏拉图沿着苏格拉底寻求最一般美德的道路提出了“理念论”，认为可感的、流变不定的现象世界本身不可能给人们提供

普遍的、一般的知识，而只能提供意见；只有对真实的理念世界的把握，才能形成真正的知识。柏拉图的理念论在实践意义上是至善，是最一般的善，因此，他的知识即是关于至善的知识，和苏格拉底的道德和知识统一的观点一致。不同的是柏拉图称最一般的善为知识，而苏格拉底则把具体的德目称为知识。柏拉图的理念是知识与道德共同的根据。亚里士多德以“形式”取代了柏拉图的“理念”，认为普遍的知识来自于对事物本原和原因的认识。他同时认为：“一切技术、一切科学，同样，一切活动和研究都被认为是以某种善为目的的。善是一切事物所追求的目的。”^① 追求事物本原和原因的知识 and 追求善的目的相一致。中世纪的知识是关于上帝的理解和信仰。对上帝的信仰也就是获得关于分别善恶的知识，知识与道德是一致的。近代以来，由于人们对自然的探求加深，关于自然的知识逐渐从知识的边缘走向知识的核心。但是，关于事物的最终原因的本原性知识并没有完全消解，无论是经验论还是唯理论都在不同程度上为自然知识和道德知识寻找普遍性的根据。到了休谟，知识与道德之间开始出现裂痕。

受近代科学发展的影响，休谟以前或同时代的不少人认为，道德可以如几何学或代数学那样论证其确实性。但是，休谟在对精神科学的研究中发现，关于人的道德并不是理性的对象，人的道德不能从理性所认定的事实中推出。“以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所谓的恶的任何事实或实际存在来。不论你在哪个观点下观察它，你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再没有其他事实。你如果只是继续考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省

^① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，转引自苗力田主编《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第99页。