



荀子的道德认识论

Study on Xunzi's Thinking of Moral Cognition

陈 默 著

中国社会科学出版社



荀子的道德认识论

Study on Xunzi's Thinking of Moral Cognition

陈默著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

荀子的道德认识论 / 陈默著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 10
ISBN 978 - 7 - 5161 - 9144 - 6

I. ①荀… II. ①陈… III. ①荀况(前 313 ~ 前 238)—伦理学—思想
评论 IV. ①B222. 65

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 252528 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 韩国茹
责任校对 董晓月
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 10 月第 1 版
印 次 2016 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 14.5
插 页 2
字 数 256 千字
定 价 49.00 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营销中心联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

目 录

第一章 导言	(1)
一 相关概念辨析与研究意义	(4)
(一)道德认识论	(4)
(二)道德认识	(10)
(三)研究意义	(14)
二 国内外研究综述	(26)
(一)国内专著研究	(28)
(二)国内专题研究	(31)
(三)国外研究	(34)
三 研究方法	(37)
(一)文本诠释方法	(37)
(二)比较方法	(38)
(三)历史分析的方法	(39)
四 研究目的	(40)
第二章 知之始	(46)
一 天人之分	(47)
(一)荀子之“天”与“人”概念	(48)
(二)不求知天	(51)
(三)制天命而用之	(54)
二 心物之分	(56)
(一)“心”之概念	(57)
(二)心与物	(63)
(三)心与性	(66)
三 性伪之分	(71)
(一)“恶”之由来	(71)

2 荀子的道德认识论

(二)“伪”之必要性	(73)
(三)化性起伪	(76)
四 小结	(79)
第三章 知之方	(81)
一 分类	(82)
(一)物类	(82)
(二)礼义之类	(85)
(三)伦类	(87)
二 推类	(90)
(一)荀子之“推类”	(90)
(二)推类而不悖	(93)
(三)类不可必推	(95)
三 统类	(97)
(一)从其类	(98)
(二)从其道	(101)
(三)礼义之统	(104)
四 小结	(107)
第四章 知之径	(112)
一 礼	(113)
(一)荀子之“礼”	(114)
(二)“礼”之由来	(117)
(三)“礼”之社会功能	(120)
二 学	(122)
(一)“学”之本义	(123)
(二)“学”之方法	(125)
(三)“学”之德性	(128)
三 圣人	(132)
(一)荀子之“圣人”	(132)
(二)“圣人”与“礼”	(135)
(三)“圣人”与“道”	(138)
四 小结	(140)

第五章 知之验	(141)
一 “道德”之合	(142)
(一) 荀子之“道”	(142)
(二) “德”之含义	(145)
(三) 合“道”与“德”	(148)
二 天人之合	(151)
(一) 心物合	(151)
(二) 性伪合	(154)
(三) 天地人之参	(157)
三 知行之合	(160)
(一) 荀子之“知”	(160)
(二) 荀子之“行”	(162)
(三) 比中而行	(165)
四 小结	(168)
第六章 知之成	(169)
一 人以“群”分	(170)
(一) “群”之社会性	(171)
(二) “群”之逻辑性	(173)
(三) “群”之道德性	(175)
二 明“分”使“群”	(178)
(一) “群”与“分”	(179)
(二) “群”与“义”	(182)
(三) 礼乐和“群”	(185)
三 “群居合一”的圣王之道	(188)
(一) “圣王”说	(188)
(二) 圣王之“神明”	(190)
(三) 圣王之治	(194)
四 小结	(197)
余论 荀子的道德认识论与中国当代社会	(198)
一 荀子的道德认识论与当代道德实践	(198)
(一) 对当代道德教育的启示	(198)
(二) 对现代个体道德修养论的启示	(201)

4 荀子的道德认识论

(三)对现实道德生活的指导意义	(203)
二 荀子的道德认识论与中国现时代	(208)
(一)“圣人”道德榜样的构想	(208)
(二)应对多元主义道德文化的价值	(210)
(三)对社会主义公民道德建设的价值	(213)
参考文献	(216)

第一章 导言

在中国古代道德思想史上，一直未能明确地划分个体道德与群体道德（或社会道德）。以先秦儒家为例，在孔子所提出的以“仁”为核心的道德体系中，仁、义、礼、智、信等道德纲目，既是个体道德修养的总纲，又是社会道德的总纲。中国古代的思想家们，将个体道德和社会道德当作一个整体来看待，个体道德与社会道德达成一致是他们的愿望。并且，在二者之间，个体道德相比之下更为重要。如先秦儒家的主要代表人物孔子、孟子和荀子，他们都将塑造个体的理想人格当作社会道德教育的总体目标。在《大学》所规定的“八条目”中，格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，也是以个体的修身开始，将个体的修身看作齐家、治国和平天下的基础。

尽管如此，无论是“五常”，还是“八条目”，古代哲人们并没有明确规定这些道德纲目是面向个体，还是面向群体。在他们看来，个体道德与群体道德（或社会道德）在本质上是一回事，无须对其进行细分。并且，在一定程度上，个体道德即是群体道德的体现。在个体与群体之间，总是将牺牲个体为群体当作道德的本质体现，如孔子所提出的“克己”，孟子所提出的“舍生取义”，荀子所提出的“制礼义以分之”等，其目的都在于通过个体来成就群体。

在古代西方道德思想史上，古希腊时期最伟大的哲学家柏拉图在其《理想国》中区分了城邦和个人，两者同时具有相同的三种结构和四种德性。在柏拉图看来，无论是城邦还是个人，都需要具备四种主要的德性，即智慧、勇敢、节制和正义。在对正义的划分中，柏拉图又将其划分为城邦正义和个人正义。在城邦正义中，柏拉图强调正义体现在城邦中的统治者、生产者和护卫者三者要各司其职，不能相互僭越。在个人正义中，同样具有这三种结构，个体灵魂中包含理性、激情和欲望三者，但它们不是各司其职，而是激情和欲望必须受理性的控制，才能实现个体的精神正义，达到个体的幸福。不难看出，尽管柏拉图区分了城邦和个人，但在本

2 荀子的道德认识论

质上,他又将城邦和个人联系在一起。城邦与个人具有相同的德性,无论是城邦的三种结构,还是个人灵魂的三种结构,它们的本质都在于维持城邦和个人的良好秩序。而这一目的的实现又依赖城邦和个人所具备的四种德性,在柏拉图所试图论证的城邦正义和个人正义中,他所要解决的核心问题,不是将两者对立起来,而是寻找二者的共性,并将二者统一起来。也就是说,他要证明的城邦正义就体现在个人正义之中,而个人正义在本质上是城邦正义的一部分。

近代西方思想家卢梭将道德划分为自然道德(或称自然状态下的道德)与社会道德。自然道德所指的是人类社会处于自然状态下,用以调节其中群体的规则,即自然法;社会道德所指的是人类社会处于社会状态下,所依靠的基于理性的法律和制度,即人为法。卢梭认为,在这两种状态下,群体道德均低于个体道德,但群体社会道德高于群体自然道德。卢梭所指的自然道德是人在自然状态下的天然美德,种种社会美德就是从这种天然美德中派生而出,此时的人处在自然情感的掌控之下,理性尚未得到充分的发展。随着人类社会的发展与社会结构的复杂化,人类的理性也开始不断进步以适应不断发展的社会,此时人处在社会道德的掌控之下,社会道德源自人的理性。

根据卢梭的思想,可以将道德分成四个状态:自然状态下的个人道德和社会道德、社会状态下的个人道德和社会道德。在他看来,自然状态下的个人道德是这样的,“在天然的怜悯心的制约下他对任何人都没有伤害之心”^①。天然的怜悯之心是自然状态下个体道德的主要特征,它由人的内在同情心所决定,自然而然,不需要任何外在的制约。但自然状态下的社会道德却让人无法忍受,卢梭是这样描写的,群体法则“在使人变成合群的人的同时,也使人变成了一个邪恶的人”^②。在群体之中,个体的道德有了很大的改变,不再是出于怜悯之心对人不加伤害,而是“正直的人们也把残害同类视为一种不能不做的事情,以至相互残杀”^③。因此,自然状态下的群体道德处于非常低下的水平。社会状态下的群体道德仍然充满了争斗,在一定程度上,它是自然状态下群体道德的延续。群体的最高目标是生存,结束敌对状态、相互利用是群体社会的价值追求。群体的社会制度常常是为了一个群体的成员及其利益,却违背了另一个群体的成员及其利益。因此,群体的规则

① 卢梭:《论人与人之间不平等的起因与基础》,李平沅译,商务印书馆2007年版,第92页。

② 同上书,第82页。

③ 同上书,第102页。

或制度其最高目标是实现“共存共赢”。群体道德无论是在自然状态下，还是在社会状态下，都低于拥有自发怜悯心的个人道德。

基督教神学家尼布尔在《道德的人与不道德的社会》中划分了个体道德与群体道德。在他看来，个体道德与群体道德的长期混淆造成道德问题上的种种弊端，如果不能有效地把握二者之间的差异，并用个体道德去规范群体的行为，或是用群体道德限制个体的行为，将会导致道德上的沦丧。因此，个体与群体应该拥有各自应该遵循的法则并保持各自的界限。在尼布尔看来，人类社会中的每一个群体，由于缺乏群体的理性去抑制他们的冲动，不能理解其他群体的需要，从而比个人更难克服自我中心主义。因而，群体道德低于个体道德。并且道德问题越是从个体与个体之间的关系转向群体与群体之间的关系，利己主义的冲动所占的优势就越大。尼布尔所做的划分其目的在于解决社会公正问题，在他看来，个体道德的最高境界是无私的爱，而群体或社会道德的最高境界是公正。在个体道德中，要使得个体让渡自己的利益来成就群体利益是不难的，并且看似合情合理。但在群体道德中，没有一个群体会认为让渡自己群体的利益成就另一个群体会更公正；相反，那些不考虑自身所处群体利益的个体是不被群体接受的，并且，作为群体利益代表的领袖个体也无法证明是牺牲自己下属的利益更正当，还是牺牲其他群体的利益更正当。因此，相比之下，群体道德比个体道德更为自私，更难通过理性来加以控制。

康德在《实践理性批判》一书中将个体道德理性推崇到极致，在他看来，“理性的实践运用（实践理性）所唯一关心的就是我们的意志应当遵循道德律来决定自己的动机，使自己完全彻底地实现为一个‘善良意志’”^①。

近代中国学者梁启超在批判传统儒家道德时提出了“公德”与“私德”之分，他写道：“人人独善其身者谓之私德，人人相善其群者谓之公德，二者皆人生所不可缺之具也。无私德则不能立。合无量数卑污虚伪残忍愚懦之人，无以为国也。无公德则不能团。虽有无量数束身自好、廉谨良愿之人，仍无以为国也。”^② 梁公所提出的“公德”与“私德”的区分在当时具有非常进步的意义，现代学者常常将其“私德”当作个体道德来理解，“公德”当作社会道德来理解。但实际上，梁公的划分是模糊的，尤其是“独善其身”和“私”等概念的运用常常会使人产生歧义，并且“公”与“私”两个概念自宋明理学家以来一直是争论的焦点，人们习惯于在“公欲”与

① 杨祖陶、邓晓芒：《康德〈纯粹理性批判〉指要》，人民出版社2001年版，第262页。

② 梁启超：《梁启超全集》，汤志钧主编，北京出版社1999年版，第660页。

“私欲”的二元对立中来探讨道德问题。除此之外，国内外学者在“公”“私”概念上也存在分歧。但梁启超的划分已经能够很好地证明国人对道德的理解不再局限于个体的道德修养，而凸显出社会道德存在的价值。

现代学者正是在个体道德与社会道德的对决考量中日益发现它们之间的边界，并找到划分二者界限的重要意义。21世纪初，中共中央颁布了《公民道德建设实施纲要》（中发〔2001〕15号），强调公民个体道德建设的非凡意义。为顺应时代所需，本书立足于个体道德与先秦儒家哲学中的荀子思想展开研究，力图从荀子的哲学中挖掘出有利于个体道德建设和社会整体道德发展的思想价值。所要思考的主要问题包括：（1）个体道德是怎样产生的？（2）道德之“知”与“行”如何统一？（3）道德认识的目标是什么？（4）道德认识与社会发展之间有何关联？基于对这些问题的思考，本书力图从荀子的思想中找到可供现代社会公民道德建设借鉴的资源。

另外，在中国传统伦理思想史上，荀子是较早地将“道”与“德”连起来使用以组成“道德”这一概念的哲学家之一，如他说：“《礼》者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。”^①（《荀子·劝学》）在他的哲学中，道德认识是一个核心问题。但较之于思孟学派，荀子所提出的道德认识路线又大不相同。这一点较少被后世学者挖掘与传承。因而，本书试图对荀子的道德认识理论作出全面的梳理与探讨，主要包括以下观点：首先，荀子虽区分了天与人、性与伪、心与物等概念，其目的并不在于将道德认识的主客体完全对立起来，相反，荀子之道德认识的发生体现为“合”。其次，荀子在他的道德认识论体系中设定了三个相互关联、不可分割的概念：礼、学和圣人，它们彼此成为解释对方的合理依据与终极性来源。最后，荀子的道德认识虽然在道德规范与德性两方面设定了“礼”和“圣人”这样的最终目标，但他的道德认识宗旨不完全在于个体的完善，而在于社会之“群”。

一 相关概念辨析与研究意义

（一）道德认识论

古代中国哲学较多地讲道德实践和修养，而较少地讲知识的产生和性

^① 安小兰译注：《荀子》，中华书局2007年版。本书所引《荀子》均采用此版本，以下只随文标注篇名。

质，因而有些人就认为中国传统哲学中没有认识论或认识论不占重要地位，冯契认为这一说法“值得研究”，“因为它直接影响整个中国哲学的定位”^①。整个哲学史是人类认识史的精华，如果中国哲学中没有认识论或在中国传统哲学中认识论不重要，那么就会必然导致中国哲学在世界哲学史中不占重要地位的结论。问题的关键在于如何定义“认识论”。根据不同的致思方式，历史上曾经产生唯心主义、不可知论、形而上学和辩证唯物主义认识论等。不同的文化背景下所产生的认识论也存在明显差异，不同认识论中的分歧常常反映了不同文化领域中哲学的特点。夏乃儒指出，我们“不能用近代西方所形成的认识论来套中国古代的认识论。由孔子开创，形成于战国，发展在宋明的儒家认识论，是一种道德认识论”，因此，“对于传统哲学认识论采取简单的肯定或否定的方法，都是不恰当的”。^②张岱年认为，中国传统哲学中的认识论体现了“致知方法与德性涵养有相依不离的关系”这一“中国哲学的特点”。^③言下之意即中国哲学中的认识论特点以道德认识为主。周文彰认为：“中国哲学的思维传统向以重社会、伦理、人生问题为特征，对认识论问题从未达到西方哲学那样的广度和深度。”^④“中国传统哲学中的认识论未达到西方哲学那样的广度和深度”这样的论点似乎难以证成，周先生在此明确指出中国哲学中认识论的特点以重伦理、人生为主，这恰恰反证了中国哲学中的认识论是一种道德认识论，而这道德认识论是极为重要的。也有学者从“知”的含义来理解中国传统哲学认识论的特点，如李泽厚认为：“‘德性所知’的‘知’实际上并非对外物、对世界的理智认识，而是一种‘其视天下无一物非我’的‘天人合一’的属伦理又超伦理的精神境界。”^⑤

现代新儒家的代表人物牟宗三将道德认识和自然认识规定为“道德”（德性之知）和“知识”（见闻之知或经验知识），并认为“道德”相对于“知识”来说，是一种更为根本的认识，如牟宗三指出：“人生而在‘存在’之中，在行动中，在‘存在的行动’中，人亦必同时与其周遭的世界相接触，因而亦必有见闻之知。这是一个起码的事实。但人所首先关心的是他自己的德行，自己的人品，因为行动更有笼罩性与综纲性。……故人

① 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（上册），上海人民出版社1983年版，第38页。

② 夏乃儒：《儒家认识论之得失》，《新华文摘》1990年第8期，第169—170页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第495—496页。

④ 周文彰：《狡黠的心录——主体认知图式概论》，中国人民大学出版社1991年版，第21页。

⑤ 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第228页。

首先所意识及的是德行；对于德行加以反省以求为何成德而使心安，这亦是首要的问题，而且那亦是最易为人所首先意识及者。”^① 并且，“德性之知”是对宇宙的伦理本体的认识（道德的形上学），是无限的；“见闻之知”是对宇宙的自然现象的认识，是有限的，前者不仅逻辑上高于后者，而且其产生也早于后者。因而牟宗三先生又说：“单对于经验知识（见闻之知）做反省以求为何获得并改进之，这乃是后起的事。……故古人首重‘正德’与‘谨慎’。这不但是中国传统是如此，即在西方，古人明知重智，其目的亦在成德。但注知识，以知识为首出，这乃是后来的事，至少从哥白尼开始，科学知识成立后，始如此。”^② 以上这些关于中国哲学认识论的争论启发了我们探讨道德与知识、道德认识与一般认识、道德认识论与一般认识论等问题。

在中国古代，并没有关于道德与知识的明确区分，道德认识与一般认识也常常交织在一起。北宋哲学家张载（1020—1078）率先从概念上进行了知识种类的区分，将知识分为“德性所知”与“见闻之知”：“世人心，止于见闻之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心。……见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不蒙于见闻。”^③（《正蒙·大心》）“见闻之知”是对物的认识，局限于闻、见等感官经验；“德性所知”不仅仅停留在闻、见的阶段，是“大其心而体天下物”的普遍认识。姜国柱将“闻见之知”看作感性认识，把“德性之知”看作理性认识。^④ 廖小平认为，这一区分虽然有一定的道理，但在中国传统哲学中，“闻见之知”与“德性之知”并不是指认识发展的感性阶段和理性阶段，而分别是关于自然事物的自然知识和关于伦理对象的道德认识，是两种内涵不同的认识形式。^⑤ 周炽成认为：张载所说的德性之知，是指一种以道德意识为核心的“体天下之物”“合天心”“尽心尽性”的心理状态。它是一个主要属于道德哲学的概念，而理性认识则是一个认知哲学的概念，两者分属不同的领域。另外，见闻之知则主要属于认知哲学的概念，不过，它不限于“感性认识”，凡不具有德性意义的纯粹客观知识（包括今天所说的理性认识）都

① 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局1984年版，第21页。

② 同上书，第22页。

③（明）王夫之：《张子正蒙注》，上海古籍出版社1956年版。本书所引《正蒙》均采用此版本，以下只随文标注篇名。

④ 姜国柱：《中国认识论史》，河南人民出版社1989年版，第260—274页。

⑤ 廖小平：《道德认识：中国传统哲学中“知”的典型形式》，《社会科学战线》1995年第1期，第61页。

属于见闻之知。总之，德性之知是“求仁”之知，见闻之知是“求智”之知。^①可见，“德性之知”与“见闻之知”的区分为我们理解中国古代哲学认识论提供了方法。将以“德性之知”为核心的中国古代哲学认识论看作一种“道德认识论”是比较合理的。当然，这并不意味着“见闻之知”就可以代表科学认识或自然认识，也不能将基于“德性之知”基础上的道德认识与“见闻之知”完全区分开来。事实上，二者在道德认识的过程中共同发挥重要作用。

随着儒学的进一步发展，“德性之知”这一概念的内涵也日渐丰富，如杜维明在阐明“体知”这一概念时指出：“德性之知是儒家特别的体之于身的认识，它有本体论的基础和实际运作的逻辑，它是先验的但又和经验世界的闻见之知有紧密的联系。它的体现不仅在精神生命的高明处，也在人伦日常的平实处。如何通过超越的体会建立人格的主体性，并由社会实践达到礼乐教化的大同世界，即是儒家体知的终极关切。”^②可见，他的“体知”概念包含了古代“德性之知”的主要内涵，是对“德性之知”的再认识，但同时也含有“闻见之知”的某些内容。与“闻见之知”相比较，“德性之知”含有重要的实践维度。它与闻见之知联系紧密但又不局限于闻见之知，而是“一种体验，一种体知，不能离开经验知识，但也不能等同于经验知识”^③。

人们也很容易将道德与知识二者等同于中国古代哲学中的仁与智这一对范畴。但仁与智在早期儒家都属于德性范畴，智（知）在更大的程度上，代表道德知识或道德认识，而不是一般知识或自然认识。在孔子的视阈里，“知”有三种含义：一是做名词，意思是知识：“吾有知乎哉？无知也。”^④（《论语·子罕》）二是做动词，意思是知道：“知之为知之，不知为不知，是知也”，“五十而知天命”（《论语·为政》）。三是与“智”相通，意思是智慧：“知者乐水，仁者乐山”（《论语·雍也》），“唯上知与下愚不移”（《论语·阳货》）。第三种含义明确具有德性规定，指道德知识。在前两个含义中，无论是作为动词存在，还是作为名词存在，孔子之“知”虽然也可能包含着对自然的认识，但主要还是关于道德的认识和判

① 周炽成：《德性之知与见闻之知：从宋明儒学到现代新儒家》，《学术研究》1994年第2期，第48页。

② 杜维明：《杜维明文集》（第5卷），武汉出版社2002年版，第352页。

③ 同上书，第344页。

④ 张燕婴译注：《论语》，中华书局2006年版。本书所引《论语》均采用此版本，以下只随文标注篇名。

断。孟子提出“是非之心，智之端也”，但他所指的“是非”主要指伦理和道德领域的“是非”。荀子之“知”首先指人先天具有的知性与知能：“凡以知，人之性也。”（《荀子·解蔽》）“然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。”（《荀子·性恶》）“知”代表人的本性或本能，是无善无恶的，但它是“仁义法正”等道德认识发生的前提。荀子之“‘知’只是人的一种认识本能，而并非一种道德本能”^①。然而，荀子之“知”不局限于先天的知性或知能，而是通过后天的“学”与“伪”获得的“智”：“言而当，知也；默而当，亦知也。”（《荀子·非十二子》）“当”所代表的不是事实判断，而是价值判断。因此，仁与智同属于道德认识范畴，不能将它们等同于道德与知识二者。

由以上分析可知，中国传统哲学中的认识论体现为以“德性之知”为主要特征的道德认识，它以处理人与人之间的伦理关系为主要对象，以个体自身的道德修养为主要目的，以先验或理性认识为主要的致思方式。这些特点决定了中国传统哲学认识论不具备西方自然科学认识论的特征。如果我们从西方哲学认识论的立场出发来理解和研究中国哲学认识论，势必导致以西方的标准来衡量甚至否定中国哲学认识论。只有立足于中国哲学认识论本身的特点，从中挖掘有利于哲学发展的积极因素，才能汲取不同哲学文化中的精华，充实现代哲学认识论的内容。因此，“道德认识论”的研究具有非常重要的意义。

将“道德认识论”明确地从哲学认识论中区分出来，有利于我们更清楚地认识到中国传统哲学（以儒家哲学为主）中认识论的本质特征。这不仅解决了长期以来参照西方认识论的标准来定位中国传统哲学认识论的偏见，而且开拓了认识论研究本身的新领域，将“道德认识论”置于与社会认识论、自然认识论同等重要的地位。这一论题已经受到现代学者的充分关注，如廖小平撰写了数篇论文^②来阐发有关道德认识论的定位和研究范围。杨国荣在《道德的认识之维》一文中论述了道德规范的认识论意义、道德知识如何可能等道德领域的认识论问题。^③ 窦炎国在《论道德认知》

① 梁启超、郭沫若等：《荀子二十讲》，廖名春选编，华夏出版社2009年版，第292页。

② 主要包括：《道德认识论引论》，《求索》1991年第6期；《道德认识论：从中国传统哲学看》，《学术界》1991年第6期；《关于建构道德认识论的设想》，《哲学动态》1992年第6期；《论道德认识的功能》，《求索》2001年第6期；《论道德认识论的学科地位》，《湖湘论坛》2002年第1期等。

③ 杨国荣：《道德的认识之维》，《江苏社会科学》2002年第6期。

一文中详细地探讨了道德认知的内容与形式、机制、功能及评价等多方面涉及认识论维度的论题。^① 这些阐述为我们研究道德认识论提供了重要的启发。

然而，现代学者有关道德认识论的研究常常试图结合中西方哲学认识论各自不同的特点与马克思主义的辩证唯物主义方法。这样的研究不免使得原本产生于中国传统哲学的道德认识论资源失去原有的特色，出现致思方法上的杂糅、研究内容上的宽泛、理论与实践之间的张力扩大等缺陷。现代新儒家有关传统儒家“德性之知”的研究又存在“总要把这种知（假如不在严格的意义上可以称为知的话）提到过分的高度”这一“无法克服的偏好”。^② 在道德与知识问题上，现代新儒家一方面坚持捍卫儒家在“德性之知”方面的优势，另一方面又试图弥补传统儒家在知性上的不足，体现出“先将德性与知识分判，再将二者融通的路子”^③。近年来，杜维明先生提出“体知”这一概念，它是“在双重语境下对儒家的德性之知传统所作的一种新阐释”^④。这里的双重语境指的是当代“默会知识”^⑤的语境和儒家思想的现代性语境。杜先生所强调的主题仍然是由德性之知或体知开出科学之知，落脚点在科学知识，“从历史之维度看，这一思路并没有突破五四思想家的启蒙思维范式”^⑥。可见这种以西补中，以自然科学认识论补“德性之知”的做法存在许多值得商榷的问题。但无可否认，“体知”概念的提出深化了传统儒家道德认识论。

在以上认识前提下，笔者把眼光转向传统儒家哲学经典中的一位主要

① 窦炎国：《论道德认知》，《西北师大学报》2004年第6期。作者在该文中将道德认知与道德认识当作同一概念使用。

② 周炽成：《德性之知与见闻之知：从宋明儒学到现代新儒家》，《学术研究》1994年第2期，第51页。

③ 王广：《由德性与知识关系看当代新儒家之“新”》，《管子学刊》2007年第1期，第128页。

④ 顾红亮：《对德性之知的再阐释——论杜维明的体知概念》，《孔子研究》2005年第5期，第105页。

⑤ [英] 迈克尔·波兰尼（1891—1976）在其名著《个体知识》（1958）中首次提出默会知识（Tacit Knowledge）。这一概念，又称缄默知识或内隐知识。它是一种只可意会不可言传、经常使用却又不能通过语言文字符号予以清晰表达或直接传递的知识，即所谓的“行动中的知识”（knowledge in action）或“内在于行动中的知识”（action-inherent knowledge）。默会知识的提出是对将知识看成是完全客观的、静态的传统实证主义的一种挑战。因为自近代科学革命以来，人们用客观主义的科学观和知识观来看待知识，认为知识都是明确与可表达的。

⑥ 顾红亮：《对德性之知的再阐释——论杜维明的体知概念》，《孔子研究》2005年第5期，第110页。