



知识与存在

ZHISHI YU CUNZAI

——对中国近现代
知识论的存在论考察

贡华南 著



学林出版社

本书出版由上海市马克思主义学术著作出版基金资助

知识与存在

——对中国近现代 知识论的存在论考察

贡华南 著

学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

知识与存在:对中国近现代知识论的存在论考察/贡
华南著. —上海:学林出版社,2004.10
ISBN 7-80668-810-2

I. 知... II. 贡... III. 科学哲学 IV. N02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 097623 号

知识与存在

——对中国近现代知识论的存在论考察



- 作 者——贡华南
责任编辑——管志华
封面设计——赵 俊
出 版——上海世纪出版集团
学林出版社(上海钦州南路 81 号)
电话:64515005 传真:64515005
发 行——~~学林出版社~~上海发行所
学林图书发行部(钦州南路 81 号 1 楼)
电话:64515012 传真:64844088
印 刷——常熟市东张印刷有限公司
开 本——850×1168 1/32
印 张——10.25
字 数——20.1 万
版 次——2004 年 10 月第 1 版
2004 年 10 月第 1 次印刷
印 数——1500 册
书 号——ISBN 7-80668-810-2/B·40
定 价——18.00 元

提 要

中国传统哲学中一直把知识理解为知者与他者之间的交互作用。与此相联系,知识总是被理解为与知者密切相关的东西:不同的知识反映了知者与他者之间不同的交往方式,也反映了知者不同的存在方式,“有真人而后有真知”的论断概括了知识与人的存在之间内在性关系。20世纪中国哲学界由“科玄”论战开始,系统反思了形上知识、科学知识、常识的存在论根基问题,并由此深入反思了不同知识与不同存在方式及不同人生境界的关系问题。这些思考无疑有助于我们更全面地思考与定位不同知识的合法性。

序

杨国荣

认识与存在常常被分别视为认识论和本体论讨论的对象,这种理解在逻辑上每每又以认识论与本体论的相分为前提。然而,从现实的形态看,认识过程总是以存在的敞开为其题中之义;认识的展开,也难以离开本体论或形而上的视域。广而言之,认识领域的存在不仅指向对象世界,而且涉及人自身,认识与存在的相关性则相应地展示为“知”与“在”的互融。认识的如上途径所蕴含的深沉意义,是认识论与本体论的统一。从这一前提考察贡华南同志在《知识与存在——对中国近现代知识论的存在论考察》一书中所作的工作,我们不难看出其内在的意义。

该书系作者在博士论文的基础上修改而成,其关注的主要问题,是中国近现代认识论的演进过程。作为人把握世界的形式,知识在起源、形成、作用等方面,都与人自身的存在难以分离,中国近代的哲学家也从不同方面涉及到这一点,然而,在已往的近代哲学史研究、包括近代知识论的研究中,往往较少注意到这一维度。贡华南同志的著作在改变这种状况方面,作了积极的努力。该书以“科玄”论战为背景,探讨了这一论战背后所涉及的对知识与存在关系的不同看法,并以此作为这一论域而后进一步展开的出发点;作者围绕科学知识、常识、形上知识、人的境界与人的存在的关系,以及知识形态中所隐含的本体论含义等问题,对中国近代哲学家的有关思考作了梳理,并

深入地分析了其中的所得与所失。全书体现了哲学与哲学史的统一,思路具有独创性,论述过程中新意时见。

庄子在谈到人与知的关系时,曾指出:“有真人而后有真知”(《庄子·大宗师》)。这里真正值得注意的,并不在于庄子对真人或真知的具体界定,而是其肯定人的存在对认识的本源意义。贡华南同志在考察与评价中国近代认识论衍化的过程时,对上述方面作了较多的阐发。当然,认识与存在的统一,不仅表现为人之“在”作为本体论前提制约着“知”,而且在于“知”对存在本身的影响。以化知识为能知为形式,“知”首先融入于人的存在过程,并在不同的层面改变着人的存在。广而言之,从日常的世界到多样的实践领域,存在的不同方式,往往折射着不同的认识境界。在此意义上,认识与人的存在的关系,似乎不仅仅在于“有真人而后有真知”,而且也在于“有真知而后有真人”。

在自然的维度上,人的存在首先受制于其物种的结构;物种的限制同时也构成了存在的界限。然而,作为社会的产物,知识在相当程度上改变了人的这种存在形态:它在使人从一个方面获得社会性规定的同时,也为人走出或突破自然的存在限度提供了可能。与观念的其他形态(包括善的理念、美的意境等等)相辅相成,知识使人持续地超越自身,由自在达到自为,并不断走向更完善的境界。怀特海曾指出:“通过真理关系(truth relation),现象在实在深处召唤出新的情感资源。”^①对真理关系的把握属广义的知识之域,这里的情感资源则与美和善的追求相联系,以上看法已注意到,以真为内容

① A. N. Whitehead: *Adventures of Idea*, New York: The Macmillan Co. 1933, p. 343

的知识,同时提升着人的整个观念形态的存在。不难看到,在上述意义上,知识既扩展了人的存在,也深化了人的存在。

就知识形态本身而言,问题常常涉及知识、无知与智慧的关系。一般而言,在涉及“是什么”(knowledge of that)等问题上,知识可以视为对特定所知(某一对象或对象的某一方面、某一层面等)的断定,这种断定同时建立在一定根据之上;无知则往往被理解为知识的缺乏。与知识主要指向存在的某一方面或层面有所不同,智慧以性与天道为内容,展现为对存在的整体领悟和把握,并相应地具有形而上的内蕴。同时,知识首先与能知相联系,能知主要展示为与所知相对的存在规定,而人的存在并不限于能知这一维度;相形之下,智慧凝结了人的全部生活,表现为基于整个实践过程而达到的具体的精神形态。较之对存在的分别把握,智慧可以看作是存在的具体性在观念领域或精神领域的体现;作为人的存在形态,智慧又具有境界的意义。

知与无知、知识与智慧无疑体现了人自身存在的不同形态,但在现实的过程中,它们并非彼此截然悬隔,波兰尼对默会之知及隐含意识(subsidiary awareness)的分析,已从一个方面涉及这一点。在波兰尼看来,“任何与实在相关的知识,都包含着未来可能呈现、现在尚不确定的范围。”^①如果知识的基础是默会的,“那么,我们的知识可能包含着远远超出它们所能表达的内容。”^②这里的值得注意之点,是将知识及与知识相关的意识理解为一个统一的系统,其中既包含着已经

① *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, Edited by Marjorie Grene, The University of Chicago Press, 1969, pp. 140~141

② *Ibid.* p. 133

自觉意识到、并取得明晰形态的内容,也包含着现在尚未自觉意识、具有隐而未显特点的内容,随着认识过程的展开,这种隐含之知可以转换为明晰之知。这样,对主体而言,知与无知之间的界限便不再是截然分明的;现在所处的“无知”状态,并不意味着绝对的无知,它可能只是表明此时“知”对主体来说还具有隐含的性质,而尚未达到明晰的形态。在这里,知识的连续性和统一性,从观念的形态上,赋予人的存在以连续性和统一性。

同样,知识与智慧之间也并非彼此对峙。智慧作为境界,体现了人的内在统一及自我整合;作为对存在的整体把握,智慧又从形而上的层面,构成了进一步认识世界的背景。认识的主体是整个的人,智慧则以境界的形式确证了这种整体性和具体性;作为主体的现实存在形态,智慧的整体性、具体性,总是以不同的方式影响和制约着认识过程。

知识与智慧的关系当然不限于智慧对知识的范导。作为具体的精神形态,智慧同时也包含着知识经验。知识的单纯积累和增加,固然不一定意味着智慧的形成,但智慧如果缺乏知识内容,也将流于空泛、玄虚、混沌,从而难以成为真正意义上的智慧。在化知识为能知的过程中,知识不仅成为认识主体的有机构成,而且通过融合于人的存在,为智慧提供了内在的资源。如果将认识理解为一个与人的整个存在相联系的广义过程,那么,知识在以智慧为背景的同时,又不断地丰富着智慧的内容,二者在本质上并不是彼此分离或前后相继的,而是展开为互融、互渗、互动的关系。通过赋予智慧以新的活力,知识也进一步深沉地影响着人的存在过程。

与知识和智慧的统一相一致,认识论的视域和本体论的

视界本质上也具有彼此沟通的性质。知识从不同的方面敞开了对象世界,尽管在知识形态中,存在是以“分”而非“合”的方式呈现出来,但正如知识的拓展和深化往往推进着智慧的发展一样,对世界的分别敞开同时也为从总体上把握存在提供了前提。在广义的认识过程中,以所知为对象的知识与形而上的智慧彼此互动,经验世界的理解和性与天道的领悟相辅相成,人们既不断敞开真实的存在(具体存在),也逐渐地提升自身的存在境域。知识与存在的如上统一,同时也展示了认识论与本体论的内在统一。

中国近代的哲学家对认识过程的考察,往往在不同的程度上注意到了以上方面,贡华南同志从知识与存在的关系上梳理近代的认识论史,无疑有助于进一步揭示其中蕴含的丰富理论内涵。当然,作为探索性的著作,《知识与存在——对中国近现代知识论的存在论考察》一书也存在某些不足:在注重知识与存在的关系的内在性这一面的同时,对这一关系的外在性维度似乎注意不够;某些观点的表述也可进一步规范。不过,尽管存在这些问题,这一著作在深化中国近现代认识论研究等方面,无疑有其不可忽视的意义。

杨国荣

2004年4月20日

导论：真知与真人

§ 1 知识概念有广义与狭义之分

狭义的知识概念与科学活动联系在一起，即指西方近代以来盛行的、对外部物理世界研究所获得的自然科学知识。这种对知识的理解有着悠久的历史传统。在拉丁文中 *Scientia* 既指“知识”，也有“科学”之义。在德文中 *Wissenschaft* 一词将这两种意义都保存下来。知识与科学这两者在词源上的同根亲缘性使以科学知识规定并垄断知识的意义得以可能，而近代科学的发达使这种可能性逐渐变为现实。康德把真知规定为知性范畴与感性直观的结合已经预示着自然科学（以物理学为代表）知识对知识概念的垄断性。科学知识霸权确立的过程同时又是其他知识被逐出知识家族的过程，也是知识概念狭隘化的过程。狭义的知识概念即科学知识通常以概念为其表达形式，以逻辑性（保证其普遍性）与实证性（保证其确定性）为其本质性特征与标志，而实证性又被理解为经验上的可操作性。因此，人们往往以逻辑性、形式性作为衡量知识的标准，即可以形式化的知识就是客观的、普遍有效的知识；而缺乏形式化的意识就是个体性的私人意识。对于知识的形式化理解在自然科学以外的领域一直受到强有力的对抗。这不仅因为其他学科的形式化程度较低或缺少可证实性

而无法赢得知识的称号,更重要的是,将这些活动归结为私人活动与事实并不相符。即使在形式化程度较高的科学活动领域这种观点也受到越来越多的质疑。波兰尼曾有力地证明,形式化至多是对有意识的领会活动即焦点觉知的近似表达,而领会活动的另一重要部分即附带觉知的形式化简直不可能。^①这从一个侧面说明了形式性尽管是某种知识的特征,但绝非所有知识的特征。进一步说,不仅形式性,而且表达性也并非知识的本质特征。换言之,不可表达的知识具有正当性。在科学知识入主知识家族的情形下,人类活动的广阔领域或者被理解为科学知识的殖民地,一切思维活动都被科学化;或者其他思维被当作“非科学的”(“形象思维的”等)、“前科学的”即经验的。在这种情况下,科学知识成了知识的默认值,且因为其巨大的成就而拒绝一切被提问的可能(胡塞尔语)。研究知识的知识论或认识论都相应成为科学知识论或科学认识论。在中国近现代哲学中,“科学派”是这一思想的拥护者。他们以知识的惟一拥有者身份自居,而他们反对玄学的一个重要理由就是玄学知识根本上是不可证实的,因而缺乏知识之为知识的资格。他们一方面把人生活动科学化,在净化人生的同时,又取消了人生的丰富的意义^②;另一方面他们又以此为根据,让科学知识提供人生的各个层面的意义。这种对知识及科学知识的狭隘化理解显然既未把握到科学活动的特征,也未能正视人的存在的丰富意义。

① 参见迈克尔·波兰尼:《个人知识》,贵州人民出版社2000年版,第129页以下。

② 参见杨国荣:《科学的形上之维》,上海人民出版社1999年版,第5章。

广义的知识概念是与动词“知”相应的人的存在形态、状态(即“有知”),即指人这个特定的存在者在与世界交互作用过程中对世界及自身存在的领悟与了解。主体对存在的领会(有知)总是表现为主体对相关存在的认可、肯定。这里说的“相关”不仅指意向性的相关,更重要的是人在其生存过程中走出自身而与世界及他人相互交往而形成的相关性。相互交往而对交往对象有所得,产生熟悉感而能够进一步还治对象即“有知”。得自对象者不仅包括概念,而且还有意象。它们不仅是空洞的形式结构,而且包含了人自身丰富的情感意味。人所还治对象的亦不仅仅是概念形式。^①对相关存在有所得且有所还就是我们说的“有知”。就其呈现状态来说,它表现为主体的一种肯定心态。当然,这里的“肯定”并非指用言辞表述出来、具有形式性的逻辑意义的判断。后一意义涉及到言语(形式化)与主体心态及存在之间是否对称关系,有别于此,我们将前者称为“相信”。相较于相信的肯定性心态,逻辑意义上的肯定、否定则属于第二性的、对“相信”把握层面的活动。广义的知识概念作为知识者对存在的领会无疑属于这里的相信范畴。然而相信与知识的内涵并不重合。“相信某人”既指对某人所谈内容的肯定,也包含在情感上、意志上对此人的认同,后一种意义就是“信赖”一词之所指。对自我及外物的相信也主要依从这一意义。而“信还是不信”既表明对所说真假与否的犹豫,也蕴含着在情感及意志上对表述者、表述对

① 金岳霖把有知识理解为能“以得自所与者还治所与”,也就是“能够断定真命题”(《知识论》第950页);冯契把“有知”理解为以得自所与者即概念还治所与,他亦承认得自所与者包括意象、表象及概念,但总体上他还是把知识等同于概念知识。(《认识世界和认识自己》第48、90页)

象难以认同的疑虑。在句法层面上,陈述、祈使、疑问分别表现了如上的内涵。从中不难发现,“相信”在内涵中涵纳了较之“知识”更为丰富、更为完整的存在意味。当然,这种比较只具有相对的意义,即它并不意味“知识”中完全是纯粹的事实性的真值认定而与知识者的情感、兴趣无关。相反,在事实性的知识状态中必然伴随着知识者的个人存在特征。即使是最纯粹的科学知识也并不就是与知识拥有者不相关的纯粹客观知识。马克思·舍勒对“爱”与“认识”的相关性论述^①;迈克尔·波兰尼对科学信念中“寄托”的分析^②;以及尤根·哈贝马斯对科学知识“技术兴趣”的分析^③等从不同角度肯定了事实性知识中的个人存在特征的参与性。正是这些特征的存在表明了知识对“相信”家族的从属性,而作为相信的另一种形态的信仰与知识的差异乃是此家族内的差异。由人的存在来理解、规定知识使得我们可以摆脱对知识的狭隘化理解,从而能够将完整的人的存在即科学活动以外更广阔的人的活动涵纳进知识范围。换言之,我们可以在“对人的存在的领会”这个根源处重新理解科学、道德、艺术、政治、经济乃至宗教、日常生活等各种活动之间的“家族性”。各种活动之间的亲缘性又是它们之间相即相离、相和相争双重关系的根源。

承认广义的知识的合法性并不意味着消解狭义的知识即科学知识的特性。科学知识的最大特性就在于其具有其他类知识不可比拟的确定性与普遍性,而这个特征恰恰是其在追

① 参见马克思·舍勒:《爱的秩序》,北京三联书店1995年版。

② 《个人知识》,第458页以下。

③ 参见尤根·哈贝马斯:《认识与兴趣》,学林出版社1999年版。

求客观知识理想时获得的。科学知识的追求者自觉悬置自身的主观存在(包括精神性的思想成见与肉体存在)而尽量采用形式化的工具(数学化是其典型)来表达知识的结果,这就使科学知识可以最大限度地摆脱具体的活动者主观的特征而更易于为他人所接受(其实,悬置只是一种掩盖,科学活动中并不能完全摆脱活动者的参与特征。参见第二章小结部分)。形式化特征使科学知识便于传达、保存,这正是其能够不断增长的根据,也是其能够垄断知识概念的最充分的缘由。

§ 2 “知识”是与人类知或识的活动,亦与人的“有知”的存在状态相对应的范畴

但奇怪的是,人们虽然承认后者,但在考察知识时总是脱离与后者的这种对应关系。这表现在,人们往往仅仅关注“知识”本身而把它理解为与人的存在不相关的东西,或者把它规定为人类某一领域、某一类活动的(科学活动)特有现象。其实,“有知”乃是人类存在固有的结构(海德格尔称“领悟”为“生存论结构”)。“知”与人的具体存在的展开过程是一致的。我们可以在中国的古典语言中寻出知识的这种意义之端倪。

中国传统哲学中“知”的范畴与西方近现代以来的“科学知识”概念的意义并不等同。这种差异首先表现在“知”并不是一个标志着主体意识状态的范畴,而是一个展示两个不同存在者之间交往关系的实践范畴。所以,“知”不必刻意地求而在。这种意蕴在古代经典中相当普遍。《诗·芄兰》首章有“能不我知”句,而与之相对的次章为“能不我甲”。按照《毛传》的训解,“甲”当为“狎”字的借用。“狎”就是不端正的交往态度与方式。与之相对照,“知”就是一种正当的交往态度与

交往方式。简言之,“知”是一种正当的实践方式。在《荀子·不苟篇》中我们亦可以看到“知”、“狎”对用的例子:“君子易知而难狎。”^①“知”有交接、结交之意。古语有“知交”一词,“知”即“交”也。交往才会有熟悉感与亲近感,才会呈现出各自的性情与好恶,才会形成亲密的关系。交往的减少就会生疏、生分而彼此缺乏了解,不交则不知也。“知音”的典故中则是通过音乐的交流而进行的交往活动。在今天的语言中,我们常常用“相知”来代替两人间亲密的朋友关系,而“知心朋友”则成了最令人向往与追求的人伦关系之一。“相知”并不仅止于了解,更重要的是能够坦然相处,相互尊重与欣赏。在这里,“知”同样表现为一种恰当的交往与交流。

以交接、交往来训解“知”,在先秦时代相当普遍。《庄子·庚桑楚》说“知者,接也”;《墨辩·经上》有“知,接也”之说;而《吕氏春秋》则有《知接》篇。对于“知接”的解释,近现代特别自胡适以来,一直沿用西方哲学的语境将之训解为“感觉”或“感性认识”。“这个‘知’是‘感觉’。人本有‘所以知’的官能,遇著外面的物事,便可以知道这物事的态貌,才可发生一种‘感觉’。”^②梁启超则说“接者感受也,即佛典受想行识之受。”谭戒甫虽反对胡、梁的解释,但对将“接”释为感性行为的说法并未有异义。^③将“接”训解为“感觉”即使在被认为是逻辑学著作的《墨辩》中也不是没有疑问的。《墨辩·经说上》把“知,接也”解释为“知也者以其知过物而能貌之。若见。”谭戒

① 参见《荀子集解》,中华书局1988年版,第39页。

② 胡适:《中国哲学史大纲》,北京商务印书馆1987年版,第191页。

③ 参见谭戒甫:《墨辩发微》,中华书局1996年版,第80~82页。

甫对此解释为“若见者，犹以见官经过其物，然后见其物之形容而能知之也。”^①这里仍然是以西方认识论中的感性认识来解释“知接”活动，而不是真正对“知接”过程的说明。“知”的过程在与物交接这个特征上与目之过物相似。然而，“目接”只能获得物之形色容态，“知接”却是人的存在的展开过程即与物交互作用过程，因此，它所获得的并不仅仅是对象的外在特征。“以知过物”就是与物相交接、相互作用。“貌之”就是对物之运动变化及生灭的状况与特征的描绘，或者说，它揭示的是“物”的本质性特征而不是偶然性特征。对于与物交接的过程，王夫之以下一段话论述得十分精彩：“与万物交，而尽性以立人道之常。色、声、味授我也以道，吾之受之也以性。吾授色、声、味也以性，色、声、味之受我也各以其道。”^②与万物交的过程就是“性”与“道”相互作用的过程。诚然，人的各种感官参与了与万物交接的过程，但不可能因此就说感官之所得为感觉或感性认识，因此就是与“本质”有别的“现象”。事实上，本质与现象的划分乃是一个历史的划分。按照西方近现代的知识理论传统，感官与感觉、现象及感性认识相关联，而与思维、理性、本质相对立。这种两分传统的不合理性显而易见。康德之审美判断力、胡塞尔之范畴直观等，都表明了感官与理性结合的可能性。而在强烈关注人的生存的中国传统思想中，感官则首先具有生存论的意义。与“实”相对的是“名”，与“理”相对的是“欲”。感官之所以被贬低并不是因为它只见声色等现象而与本质无缘，而更主要的是它与人的生理欲望相联系，从而容易陷入私欲而无法反映事实。所以，对私欲

① 参见谭戒甫：《墨辩发微》，中华书局1996年版，第81页。

② 王夫之：《尚书引义》，中华书局1976年版，第173页。

的排除是为了更好地利用感官而非放弃感官。《管子》提出的“静因之道”，《荀子》主张的“虚壹而静”，都是针对感官欲望及与之联系的成见而发的。而被孟子斥为“小体”的感官，也是因为它与一己之私欲相关联而蒙蔽、阻碍良知的展现才被贬低价值的。从《墨辩》看，与感性认识相当的范畴应当是“亲知”（《经上》）。《经说上》解释为“身观焉，亲也。”“亲知”强调的是视感官的接受或摄取。与“亲知”相对的是“闻知”与“说知”，即间接地从他人处获得的知及推理之知。“接”即人与物的交接则为“亲、闻、说”提供了前提基础，即是说，有“接”才会发生“身观”及进一步的推理。因此，“接”不仅仅是就“知”的发生阶段来说的，更重要的是申明“知”的内在实质，即是说，它首先与根本上是人与物的交接关系。《吕氏春秋·知接篇》亦说“智亦然，其所以接智，所以不接不智同。”“知”对“接”不仅具有依赖关系，而且“知”本身就是一种“接”。可以看出，“知”并不仅仅是主体的意识状态或意识内容，而是人的生命本身的展开。

“知”所反映的交接关系并不仅限于人与万物之间，而是任何两个存在者之间可能具有的相互关系。《易传·系辞上》说“乾知大始，坤作成物”。王念孙在《经义述闻》解释道“知犹为也，为亦作也”。“知”与“作”同义，具有“作为，作用”之意。乾坤两种性质不同的力量相互作用，创造并成就天地万物。乾坤之“知”即是“生生”之“易”，因而具有本体论的地位与意义。在这个意义上，不仅人有“知”，而且动物、特别是高级动物也具有“知”。因为动物的生存是在与自身之外的其他存在者打交道的过程中实现的。与他者打交道、相互作用的过程又是一个熟悉他者、亲近他者的过程。因此可以说，动物也具有“知”。其实，将“知”视作动物的特性在先秦哲学思想中不乏其例。《荀