

第一章

导论：从知识看人性

对人的本性的自我认识乃是哲学探究的最高目标。哲学史上的有些争论从表面上看似与这一最高目标毫无关系，然而，细细地推敲起来，我们就能清楚而又惊异地发现，这些争论实质上都源于对人的自我认识的差异。比如对于知识论问题的讨论，有的学者认为，似乎就与认识自我这一哲学的最高目标相去甚远。但我们的研究却表明，人的自我认识只有通过知识这一媒体才能实现。因此，对知识论的研究是人的自我认识、自我实现的唯一可能的途径。

认识自我

中国哲学要解决的是人的安身立命的问题，要解决人生的价值问题。它着重探讨人生与社会的伦理道德基础，它看一切问题都是从一种伦理的角度出发，它关注的中心是人。无疑，中国哲学，尤其是儒家哲学，是一种哲学的人类学。对于中国哲学的这一特质，不少学者业已形成一种共识。

如何看待西方哲学却是一个颇为复杂的问题。许多学者认为，西方哲学传统向来以知识论为主，翻开任何一本西方哲学史的著作，在西方文化中占据崇高地位的耶稣、保罗以及中世纪的神学大师都没有什么分量。在哲学界显赫一时的人物，多半是在知识论的建构上有成就的学者，他们的著作和他们的生活言行甚至道德信仰和道德实践并没有什么直接的关系。总之，西方哲学首先重视的是自然，而导出以知识为中心的文化思想。对西方传统哲学特点的这种认识不能说是完全错误的，但我们却可以肯定地指出这样的认识是不全面的、不准确的。

卡西欧在其名著《人论》第一章概述二千多年西方哲学思想关于人的问题的各种哲学理论时，首先指出：

认识自我乃是哲学探究的最高目标——这看来是众所公认的。在各种不同哲学流派之间的一切争论中，这个目标始终未被改变和动摇过；它已被证明是阿基米德点，是一切思潮牢固而不可动摇的中心。^①

在这里卡西欧点出了西方哲学传统的真正精神之所在。哲学思考的出发点是自我，其终极目标仍然是自我。他的看法应该说是富有启发意义的。

对自我的认识有两条途径，一是直接地面对自我，一是间接地面对自我。一切直接以人为对象的哲学思考都直接地面对自我。而自然哲学和神学的直接对象虽分别是自然和上帝，然其真正的旨意仍在人，仍是对人的本质的自我认识。因为自然是人的自然，人对自然的认识曲折地反映出了人对自我的认识；而对上帝的崇

卡西欧：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 3 页。

敬其实是对人自身的崇敬。宗教起源于人的本质、人的需要，宗教是，而且只能是人对自己本质的意识。我们在自然里、在宗教里可以窥见人本身的秘密。人并不是孤立的存在。人与人、人与自然被各种各样不可见的纽带紧密地维系在一起。因此，单纯而又直接地面对自我，我们并不能完成认识自我、实现自我这样的神圣任务。我们必须在直接面对自我的同时，还必须把目光指向天上，投向外在的自然。因为我们在天上、我们在自然里所寻找的并不是那直接的自然现象和上帝救赎的种种奇迹，而毋宁说我们所真正寻找的乃是我们自己的倒影和人的世界的秩序。对自我的直接认识与对自然、对上帝的认识是同步的。人的自我生活在精神的三维空间中。我们必须同时从精神的三维上作向内、向外、向上的探索，我们才能找到真正的自我。人的自我乃是人与人、人与自然、人与上帝的关系的实现。真正的哲学活动始终是以人为中心的。

赫拉克利特认为火为万物的始基，世界在“过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭”。据此，我们很自然地把赫拉克利特归属于“古代自然哲学家”的行列之中。然而这样的看法并不能准确地刻画出赫拉克利特哲学观所具有的革命性的特征，因为正是他在古希腊哲学史上率先提出了“寻找自我”的思想。他确信，不研究人自身的秘密而要想洞察自然的秘密那是根本不可能的。因此他认为，如果要把握实在并理解它的意义。我们就必须把反省自我的要求付诸实践。可以这样来概括他的全部哲学思想，即“我已经寻找过我自己”^①。所以，“寻找自我”的思想才能最准确地揭示出赫拉克利特哲学思想不同于他之前的毕达哥拉斯的数学哲学和埃利亚派逻辑

①《前苏格拉底哲学家残篇》101，参见《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第32页。

哲学的崭新面貌。这是人类自我意识的最初的自觉的觉醒，它标志着古希腊哲学思想的转型，即从自然哲学为哲学中心逐渐地转向以自我为哲学思考的中心。但赫拉克利特的“寻找自我”的思想还是十分朴素、非常简单的，他本人仍站在宇宙学思想与人类学思想的分界线上。紧接着赫拉克利特，普罗泰戈拉提出了“人是万物的尺度”的思想。然而只是在苏格拉底的哲学中，“寻找自我”的思想才得到了充分的表示。

西塞罗曾说，苏格拉底把哲学从天上带到了地上。这是说，苏格拉底哲学关注的中心是人。他认为，研究自然我们会毫无所获，因为这是干涉神的事，是渎神。所以他教人放弃对自然的研究，而转过头来研究自己的心灵。他宣称人的主要任务是“照顾自己的心灵”、“认识自己”。他认为，哲学就是指导人们如何去过一种有意义的生活。他指出，一种未经审视的生活还不如没有的好。于是，苏格拉底喊出了“认识你自己”这一思想口号。这标志着哲学史上一个全新时代的到来。卡西欧对此给予了高度的评价。他说：“我们发现，划分苏格拉底和前苏格拉底思想的标志恰恰是在人的问题上。苏格拉底从不攻击或批判他的前人们的各种理论，他也不打算引入一个新的哲学学说，然而在他那里，以往的一切问题都用一种新的眼光来看待了，因此这些问题都指向一个新的理智中心。希腊哲学和希腊形而上学的各种问题突然被一个新问题所遮蔽，从此以后这个新问题似乎吸引了人的全部理论兴趣。在苏格拉底那里，不再有一个独立的自然理论或一个独立的逻辑理论，甚至没有像后来的伦理学体系那样的前后一贯和系统的伦理学说。唯一的问题只是：人是什么？……他所知道以及他的全部探究所指向的唯一世界，就是人的世界。他的哲学（如果他具有一

个哲学的话)是严格的人类学哲学。”^①

亚里士多德在评论苏格拉底在方法论上的贡献时曾说：“我们可以把两个发现归功于苏格拉底：归纳思辨和普遍定义。”^②他的归纳具体说来共有四个步骤：第一步从对方论断中找出矛盾，第二步提出对方不得不接受的真理，第三类从个别归纳出一般，第四步给出定义。苏格拉底充分运用了他的这种方法来讨论人的问题。他把人定义为：人是一个对理性问题能给予理性回答的存在物。正是依靠这种基本的能力——对自己和他人作出回答的能力——人成为一个“有责任”的存在物，成为一个理性的道德的主体。

在苏格拉底之后，斯多葛主义也主张自我质询的要求是人的特权和他的首要职责，认为维护人的绝对独立性，是人的最基本的美德。

苏格拉底的人学思想开了文艺复兴时期人文主义思想的先河。人文主义者理直气壮地把人看做世界的主人。他们重新宣扬公元前二世纪拉丁诗人特伦斯的诗句：“我是人，人的一切特性，我无所不有。”法国的人文主义者蒙田也引用古代的诗句说，人对自己的生活应抱这样的态度：“每个人自己创造自己的命运”。人文主义者高扬人的地位，向宗教神学发起了强有力的挑战。他们贬低神性，而热情讴歌人的理性。法国的拉伯雷在他的《巨人传》中假借神壶的预言者之口说：“请你们畅饮！请你们到知识的源泉那里去……研究人类和宇宙，理解物质世界和精神世界的规律，……请你们畅饮知识，畅饮真理，畅饮爱情。”英国的伟大戏剧家莎士比亚在其名作《哈姆雷特》中高声讴歌人生、人的理性：“人是一个什么样的杰作啊！人的理性多么高贵！人的能力无穷无尽！人的仪

卡西欧：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 6-7 页。

亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆 1984 年版，第 110 页。

态和举止多么恰到好处，令人叹惊！人的活动多么像一个天使！人的洞察力多么宛如神明！人是世界的美！动物中完善的典型！”

人文主义运动的高涨为西方近代理性主义哲学的兴起创造了良好的社会文化背景。可以毫不夸张地说，从笛卡尔到以康德、黑格尔为代表的德国古典哲学都是对文艺复兴运动所作的哲学理论总结。因为作为笛卡尔哲学大厦基础的“自我”到康德、费希特哲学中的“自我”再到黑格尔哲学中的“绝对理念”正与人文主义者所热情洋溢赞颂的人性、高声讴歌的人的理性遥相呼应。在近代西方哲学中开始的“认识论转向”实质上只不过是对人的理性所作的哲学重估，是人的自我认识在哲学思辨领域中的折射。正是人的价值、人的理性的自我发现，促使了哲学家们有可能从人——认识主体——入手去解决哲学中包括对人的自我认识在内的各种重大问题。这样，我们就可以清楚地看到，那种单纯地把知识论的对象仅仅局限于自然知识而完全与人无缘的看法，恰恰没有看到近代知识论所以能够成立的绝对的先决条件——人的自我的觉醒。自我或自我意识是笛卡尔、洛克、莱布尼茨、贝克莱、休谟、康德、费希特、黑格尔以来的哲学发展史的真正的基础。“认识论转向”的完成标志着哲学家们寻找到了认识自我的主要的手段。

众所周知，“我思故我在”是笛卡尔哲学的第一原理。但笛卡尔哲学的真正的前提却是对“自我”的确认。他的哲学的主题就是要“研究我自己”。他认为什么都可以加以怀疑，但“我在怀疑”本身却是绝对真实的。“因为要想象一种有思想的东西是不存在的，那是一种矛盾。因此，我思故我在的知识，乃是一个有条有理的进行推理的人所体会到的首先的、最确定的知识。”就这样，笛卡尔运用理性的推导方法从“我思”推演出了“我”的存在。笛卡尔在哲学史上的贡献就在于他运用了理性的怀疑方法确立了“自我”在其哲学体系中的绝对的优先地位。在笛卡尔的哲学体系中，“我”是一

个在思维的东西，也就是说，是一个精神，一个理智，或者一个理性。可见，理性自我是笛卡尔全部哲学的基石。

经验主义者走着与理性主义者不同的认识自我的道路。贝克莱认为，人的认识起源于感觉，而且只囿于感觉。物质客体不可知，物是感觉的复合。贝克莱的哲学与笛卡尔的哲学相去甚远。它们之间的差异起源于对人的自我的认识能力的不同看法。笛卡尔对人的理性充满着乐观的信心。而贝克莱则把人的认识能力限制在感觉的范围内，认为人并不具有认识抽象观念、认识物质客体的能力。休谟则进一步认为，除了知觉之外，其它一切均不可知。人们不但不能认识物质实体，而且也不能认识精神实体。休谟的哲学在哲学史上被称为不可知论。不可知论实质是借着否认和摧毁外部世界的客观确实性，而希望把人的一切思想都投放到人本身的存在上来。必须努力打破把我们与外部世界联结起来的锁链，我们才能欢享真正的自由。认识自我乃是实现自我的第一条件。而认识自我必须依靠经验和观察，这是不可知论者认识自我的认识论结论。所以不可知论往往只是一种坚定的人本哲学的副本。

休谟哲学给康德以巨大的震动，把他从独断论的迷梦中惊醒。他把自己哲学的任务规定为是在认识之前首先要考察人的认识能力及其运用的范围。为了避免独断论和怀疑论，必须首先设立“自我意识”：自我意识“拥有具有普遍性和必然性的知识形式”同时还必须设立“物自体”的存在。物自体作用于自我的感官，促使自我以知识形式对之进行加工以形成具有普遍性和必然性的知识。但康德认为，这种具有普遍性和必然性的知识只能是数学知识和自然科学知识，而对于自在之物，如上帝、宇宙、灵魂，则人不可能形成具有普遍性、必然性的知识。这是人类知识的限度，这也是人类认识能力的限度。而且在康德哲学中，物自体不具有任何性质，是不可知的。所以在康德哲学中真正起能动作用的只是自我意

识。自我意识为自然立法。费希特看到了康德哲学的重要意义在于把“自我”放到了高于一切的地位。

费希特继承了康德哲学的传统，他把自己的哲学叫做“知识学”。但是他比康德更进一步，认为知识论不仅是哲学的中心问题，而且就是哲学本身。进而他也摒弃了康德哲学中的物自体，而突出了“自我”的地位，把自我看成是不依赖于他物而独立自存的东西，是一切知识的绝对在先、无条件的根据，是他的“全部知识学”的绝对无条件的第一原理。可见，费希特的知识学的基础就是人的自我。他的哲学就是人学。

从笛卡尔“心”的发明到康德、费希特的“自我”再到黑格尔的“绝对理念”是一个必然的逻辑进展。黑格尔把康德、费希特哲学中的“自我意识”客观化，提升为“现象世界”即世界万物的本原，并称之为“绝对理念”、“世界理性”、“宇宙精神”等。在黑格尔看来，作为宇宙万物实体的“绝对理念”乃是一个富有生命力的能动的创造性的认识主体。黑格尔哲学中的这种人本学特征在其早期著作《精神现象学》中表现得非常的淋漓尽致。在《精神现象学》中黑格尔运用辩证的方法和发展的观点来研究分析人的意识、精神发展的历史过程。《精神现象学》实质上是“人的意识发展史”，它表现出，黑格尔对人的精神的真正发生发展的研究实际上应该是哲学的最高任务的哲学精神。黑格尔的全部哲学就是对人的精神作自我反思的历史再认识。因此，在他的哲学中认识论和人的哲学是统一的。

上述的哲学史的回顾，旨在说明认识自我、分析自我是西方哲学传统中一个永恒的主题。西方近代哲学中虽出现了“认识论的转向”，知识的问题成了哲学讨论的主题，但应该看到知识论的讨论所以可能的前提就是人的自我的觉醒。知识论的讨论源于人的自我认识，并为人的自我认识提供认识论的工具。

中国哲学和西方哲学的主题都是对自我的认识。然而我们应该看到，它们之间确实存在着种种差别。由于对这些差别的讨论不是本文的主题，所以我们不拟在此讨论这些差别。

知识与人性

把中国哲学视为人本哲学、道德哲学，而把西方哲学看成主要是关于自然知识的知识论的看法，在当今关于中西哲学比较的讨论中是一很普遍的看法。我认为，这样的看法渊于对知识的本性和对人的本性的片面的看法。

我们在本文第一部分对西方哲学史的简单回顾中已指出，对知识论的讨论都是以人的自我为首要前提的，没有近代以来对人的理性、人的价值的确认，知识论不可能成为哲学讨论的核心问题。

其次，我们想指出的是，西方学术研究的传统历史重视作分门别类的研究。尤其是自近代以来，因为科学的异军突起，哲学与科学、宗教的区别日益明朗。越来越多的西方学者把哲学置于神学与科学之间。宗教神学要解决的是人的安身立命的问题，要解决人生的意义、价值的问题。哲学当然也要关注人生和社会，但人生的终极关怀、终极寄托主要不是哲学的使命。哲学是生活在现实世界之中的人的理性技巧，是一种求知的学问。这在苏格拉底、柏拉图、亚理士多德的哲学体系中已看得十分清楚。黑格尔强调了哲学与科学、宗教的区分。到了现代，罗素也反复强调这三者的区分。对对象作分门别类的研究是西方分析精神的结晶，它有利于各门学科独立地发生和发展。而中国文化在历史上从未经过这样的分化，文史哲不分是中国学术研究的传统风格和治学方法。中国文化的核心是哲学。中国哲学的特点在于它既不是出世的哲

学，也不是入世的哲学，而是既入世而又出世。这样，中国哲学既不同于西方的哲学，也不同于西方的神学。因此简单地把中国哲学拿来和西方哲学作比较研究是行不通的。同理，把中国哲学拿来和西方的神学相互参照也是荒唐的。因为中国哲学既不是西方意义上的哲学，也不是西方意义上的神学。或者说在某种程度上它既是西方意义上的哲学，又是西方意义上的神学。中国哲学的这一明显特征导致的直接结果便是在中国文化中既没有充分发达的神学意识，又缺乏真正有系统的知识理论。这就是为什么中国哲学始终不能形成有自己特色的知识论的主要原因之一。中国哲学的任务始终如冯友兰先生所指出的那样，在于提高人的精神境界。

最后，上述的看法又渊源于对知识性质的误解。我们重视知识，但却往往看不到知识与人的密切不可分的关系。比如，我们现在一谈到数学知识，往往想到的是点、线、面及其相互之间的数量关系和表达这些关系的公理、定理等。这样的联想不能说是错误的，但我们绝对不能说它是准确全面的。因为它恰恰忘记了数学知识实质上是人类的知识，没有人类的富有创造性的理性活动，我们便不能形成数学知识系统。怀特海曾指出：“纯粹数学这门科学在近代的发展可以说是人类性灵最富于创造性的产物。”爱因斯坦认为数的概念是人心的一种发明。他说：“比如整数系，显然就是人类头脑的一种发明，一种自己创造的工具，它使某些感觉经验的整理简化了。”又如读到逻辑知识，我们也会自然地想到那些枯燥乏味的推导公式。其实逻辑知识的唯一目的在于说明人类推理能力的原理和作用，以及人类观念的性质。一切知识都是人的产物。离开了人，知识的形成和发展都必将得不到说明。

知识的形成和发展是为了满足人的生存、发展的需要。人类生存、发展的唯一手段是知识。“哲学”的原义就是“爱智慧”。爱知识是古希腊哲学的一贯传统。无疑，人是一种伦理的存在，是道

德的主体，但人的各种美德都必须建立在理性的知识之上才会有牢固的基础。正因为认识到了这一点，所以苏格拉底才提出了“美德即是知识”这一著名命题。他认为，勇敢是和自信心一致的，而自信心是建立在认识之上的，所以知识是其它一切美德的基础。一个人所以是节制的，因为他知道，节制比之不节制，会给他带来更大的幸福、快乐和较少的不幸、痛苦；他之所以是正义的、虔敬的、智慧的，也是出于同样的理由。罪恶只能来自没有知识。这样，苏格拉底把人的道德建立在理性主义的认识论的基础之上。

柏拉图接受了苏格拉底的思想。他是从探讨社会道德伦理问题开始展开他的哲学研究的。他始终把道德伦理问题归结为一个认识问题。这就使他把他的伦理学和理性主义的认识论统一起来了。离开了知识这一理性的基础，人的伦理道德本身便得不到说明。伦理学并不只是道德律令，只满足于停留在指出你应该如此如此行事，而必须进一步提供理由说明你为什么应该如此如此去行动。

“美德即知识”的思想反映出苏格拉底和柏拉图对人的本性的一种看法，即人不仅仅是伦理道德的主体，而且更为主要的是，人也是一种理性的存在。所以，仅从伦理道德的层面来规定、说明、分析人的本性是不充分、不完全的。不仅如此，人的伦理道德属性并不是人性中最主要的决定性要素。人的美德既然是建立在知识这一理性的基础之上，所以，人的本质规定便是人是理性的存在，是有自我意识的生物。而人的自我意识决定性地导致了知识的产生，而知识又反过来促使对自我意识的意识成为可能。高级动物经过训练便会按照要求去行动，但它们并不知道为什么要如此去行动。更为重要的是，它们也根本不会提出“为什么”这样的理性要求。我们也观察到，在有群居习性的动物中存在着群居生活的模式和秩序。这种模式和秩序是不允许被打破的，它们便是群居

动物的“伦理道德秩序”。但动物维持它们的生活模式、生活秩序依靠的是本能，而不是理性的知识。因此人和动物的最终分界线，我认为，应该是人的伦理道德是建立在知识的理性基础之上。

在如何看待人性的问题上，休谟的思想是颇有启发意义的。休谟哲学的代表作名为《人性论》。此书分为三卷 第一卷论知性，第二卷论情感，第三卷论道德。显然，在休谟的眼里，人性应包括知性、情感和道德这三个部分。休谟想建立一门关于人性的科学，这样一门科学也相应地包括这三个部分。他认为，在这三个部分之中，知性即认识论又是人性科学的基础。因为我们只有彻底认识了人类知性的范围和能力，能够说明我们所运用的观念的性质，以及我们在作推理时的心理作用的性质，我们才能理智地预见科学的进展。知性是人性中最基本的要素，而且休谟进一步认为，那些貌似与人性无关的科学 其实都与人性休戚相关。他说：“显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系。任何学科不论似乎与人性离得多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学、自然哲学和自然宗教，也都是在某种程度上依靠于人的科学。因为这些科学是在人类的认识范围之内，并且是根据他的能力和官能而被判断的。”^① 他又说：“任何重要问题的解决关键，无不包括在关于人的科学中间；在我们没有熟悉这门科学之前，任何问题都不能得到确实的解决。”可见 在休谟的哲学中 认识论是人性科学的基础，而人性科学又是任何其它科学的基础。与此类似的思想，我们也可以在康德的哲学中找到。

整个康德哲学的真正核心、出发点和基础是社会性的人，康德的哲学体系由三个《批判》组成：《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。第一个《批判》代表着康德的知识论体系 第二

休谟：《人性论》，商务印书馆 1983年版，第 6-8页。

个《批判》表现了康德的伦理学的思想，第三个《批判》则是康德的美学体系。这三个批判是互相联系着的整体，它们代表着康德对社会性的“人”的看法。要准确完整地理解康德意义上的人必须从知识、道德、美学这三个不同层次来进行批判的考察，而这种批判考察的真正基础是第一个《批判》中所作的知识论考察。有的学者认为，康德关于“人是什么”的真正答案在其美学体系中。这是不错的。但伦理学、美学体系之所以可能的条件是在《纯粹理性批判》中奠定的。所以应当这样认为在康德哲学中，人之所以为人的首要要素正在于人是一种知识的存在。

根据苏格拉底、柏拉图、休谟和康德等人的哲学思想，我们可以大胆地得出关于人的本性的看法，即人的本性在于求知。其实亚里士多德正是这样来规定人的本性的。在其《形而上学》一书的开头他就说道：“求知是人的本性。”这一思想最好地概括了西方哲学关于人的看法。它也正好可以用来说明为什么在西方哲学史上竟出现了如此众多的知识论著作。

其实在中国古代，荀子也说出了类似于亚里士多德的思想。他说：“凡以知，人之性也。”（《解蔽》）这两位哲学家生活在完全不同的文化环境中，但却表达出了如此惊人相似的思想。这难道是无意的巧合？不！应当承认，这是对人性的深刻的共识促使他们表达出了这一共同的观念。但中国古代的思想，尤其是儒家思想，过分地强调人性道德伦理的层面，而没有充分认识到理性知识在德性涵养中的指导作用，而且更由于在表述思想时不刻意运用形式化的方法和艺术，所以中国古代思想从一开始就走上了一条不同于着重伦理思想与认识论相统一的古希腊哲学的哲学思考的道路。

求知是人的本性。这是人与动物之间的本质差异。从呀呀学语的孩提时代起，人类就不断地询问：“为什么？”从现象上看，这种

询问最初似乎仅仅反映了人类特有的好奇的本性。然而对知识要素的分析告诉我们，正是对这种“为什么”的回答才构成了知识要素中最重要的部分。知其然不是知识，知其所以然才能构成知识。这种形式的询问的冲动是形成知识的根本动力。显然，它本身还不是知识。然而正是这种形式的询问表现出来的好奇的本性才是人类所具有的自我意识的表现，因为只有处在自我意识中的人才能发出这种询问。可见，正是这种形式询问的意识倾向才最终在人与动物之间划下了一道不可逾越的巨大的鸿沟。

从表面上看，“为什么”的询问仅仅是出于人的好奇的本性。然而深入的分析却揭示出，这种好奇的本性实质上是人类求得生存的天赋的本能。动物天生就具有许多的技能，一个儿童必须靠学习才能掌握，但其中有些本领远远不是人类所能掌握的。就是人类所能掌握的那些技能，在程度上也远达不到动物所具有的灵巧、快速等程度。但是，人的这种缺陷却被只有人才具有的另一种天赋所弥补，即人有求知的本性。正是这种求知的本性为人类开辟了通向也只有人类才能拥有的知识领域的道路，开辟了人类文明生活的全新方向。人不只是凭借本能、感官的功能去生活。人主要是凭借理智来适应环境以争取生存的机遇。人类适应环境的主要手段是根据不同的环境而相应地调整和完善自己的知识结构。知识结构越完善、越有普遍性，人类就越能适应环境、改造环境。知识结构的不断完善是人类不断进步的标尺。因此，可以毫不夸张地说，人类的每一重大发展都是知识结构的调整和完善的结果。知识是人的产物，而知识又反过来塑造人、诱发人的更多的需要。动物的生存完全依赖于自然形态的物体，人类却有能力根据自己的知识系统按照自己的需要去加工自然形态的物资来求得自己的生存。然而，在现代社会，只停留在对自然形态的物体加工已越来越不能满足人类发展的需要，于是合成材料应运而生。新

材料的出现完全是人类知识系统的物化，它们是知识产品。它们与自然形态的物体、与对自然形态的物体加工后的产品已有性质上的不同。人类不仅要求生存，人类还要求发展，而人类求发展的可能性完全依赖于知识系统完善的可能的程度。人类文明的发展都是知识结构更新的直接结果。人类的发展完全是智力型的，而不是感官经验性的。而动物的发展（严格说来，动物没有发展，有的只是种的延续）的标志却主要是体格的强健有力、感官的灵敏发达、经验的丰富多样化。人在主动地适应环境以求得发展，而动物只是在消极地适应环境。由此而言，任何种类的活动或活动类型本身都不足以区别人与动物。

根据上面的分析，我们可以给人下这样一个初步的定义：人是知识动物。在这里，知识不仅仅指自然科学知识，也指伦理、艺术、神话、宗教等方面的知识。仅仅把人定义为道德主体是不准确的。因为道德不足以反映人的本质属性。比较有充分理由的说法是，人是有道德意识的存在。自觉的道德意识与道德知识是同义语。因此，应当把道德归于知识这一范畴之下。

知识不是感性直观的产物。任何知识都是以命题语言表述的符号系统。因此，知识系统乃是关于自然、社会和人自身的普遍性原理。人们是根据知识系统去生活、去发展的。不同的知识系统赋予人们不同的价值观和意义理论。文化的差异归根结底是知识系统的差异。

人是知识动物。因此人生活在知识系统之内，而不像动物那样直接生活在物理宇宙之内。人类在思想和经验之中取得的一切进步都表现为知识结构的更为系统和更为精巧。而人的知识系统进展多少，自在的自然世界也就相应地退却多少。人是通过知识系统来看待一切的。人通过知识系统来看待外部世界时，人实质是在同自身打交道；人在反省认识自我时，实质是在运用已有的知

识系统来认识、分析自我。因此，人不能直接地认识自然，也不能直接地达到那个赤裸裸的自我。除非凭借知识这个中介，我们就不能看见或认识任何东西。在这种意义上，我们可以更进一步说，我们所掌握的知识系统的性质决定着我们对自然的性质、对自我的性质的看法。从一个无神论学者的眼光所看见的一切显然要不同于从一个虔诚的基督教徒的眼光所看到的世界。由于人命定地要从一定的知识系统来看待自然和自我，因此对人的自我本性的研究也就必须以知识的本性为基础、为转移。

当我们来到这个世界之中时，我们并不是走进了一个空无一物的真空世界。毋宁说，我们走进了知识系统的世界。理性的成熟只不过意味着我们已自觉地意识到我们已生活于一定的知识网络之中，只不过意味着我们已能自如地运用既定的知识系统来看待一切。当我们意识到自身理性的成熟时，我们已不可自拔地深陷于知识系统的网络之中。

自由是人的本质。其实，自由只不过是人自觉地运用知识系统来说明自我及外在的一切，并超越自我的种种限制和割断外在的一切束缚的能力的实现。自由并不是意志的任性。自由实现的程度完全依赖于我们所掌握的关于自然、关于自我的知识系统的深刻性和普遍有效性。一个毫无知识的人（如果有这样的人的话）是绝计享受不到真正的自由的。人的本性倾向于最大限度的自由，这种良好的愿望，实质是由我们关于人的本质的知识系统所激发起来的。

然而，任何人在现实中所真正能欢享到的自由都绝不能是绝对的自由，因为我们所拥有的知识系统永远也达不到尽善尽美的程度，人类的知识系统处在永远的进化途程之中。这个进化的途程绝无终点可言，因为任何关于终点的知识都是一有限的事实。而且我们只能凭借知识来获取某种程度的自由的情况也决定了任

何自由都是有条件、有限度的。只要是人，我们就不得不生活于知识世界之内。这就是人类的不自由。然而，我们命定要在知识世界之内探讨生活这一事实并没有从根本上否定人有选择知识系统的自由。然而，这种对知识系统的选择的自由也是渊源于既定的知识结构。人类所拥有的知识使自身从自然、自我获得了解放和自由，但同时我们又层层地束缚于知识的网络之中。人可以自豪地说自己是知识的主人，但又不得不承认人同样也是知识的奴仆。

任何知识都是人的知识。知识不是任性的产物。知识系统的命运决定于它对外在世界及自我的适用性。如果一知识系统缺乏普遍的适用性，它就将为具有更广泛、更普遍的适用性的知识系统所代替。因此，知识系统并不是一成不变的。

就人类能够形成知识系统以适应自然与社会发展的需要而言，西方社会与中国社会并无多大差异。中国古代社会积累的知识的丰富和广博并不亚于西方社会，而且可以说远远地超过了后者。因此，说中国古代哲学中的认识论思想不丰富是没有道理的。认识是人类生存与发展的主要手段。认识的结果就是知识。但认识不只是局限于对对象的认识，而且主要地也是对认识主体自身的认识。从这后一方面说，中国古代哲学又暴露出自身的不足。它不关注对认识本身或认识过程、认识结果的反省。什么是知识？知识的逻辑结构是什么？知识增长的规律是什么？获得知识的主要途径是什么？检验认识成果真伪的标准是什么？知识是有确定性的吗？上述问题并未普遍地引起中国传统哲学的关注，因此它们不构成中国传统哲学的内容。与此不同，古希腊的哲学家们却对之给予了更多的关注与讨论。例如，柏拉图在《泰阿泰德》篇中便提出了如下的知识论的主要问题之一：知识和真或正确的意见之间的区别是什么？因之“什么是知识”的问题也被称之为“泰阿泰德问题”。显然，提出这一类问题的哲学家自身的知识并不见得