

以名表实而成知识

——儒家知识论的一种合理研究进路

苟东锋

摘要 中西交通以来,正如中国有无哲学,中国有无知识论亦成为一大问题,其中的症结在于如何理解“知识”概念。若我们暂时悬置目前流行的“反向格义”的诸做法,秉持一种“以名表实而成知识”的“正向格义”思路,或许会打开一个新的视野。在名学即中国知识论的理解架构中,对儒家之“名”三重内涵的深入考察直接关涉儒家知识论的诸多议题。首先,名分义涉及儒家知识的来源,名分作为超越的原则包含了一切儒家的真知识和真观念;其次,名分义可以构成一种名分知识,而先秦儒家对名分知识何以可能以及如何推论等问题均已有所思考和回应;最后,以名分知识为内核的道德知识与非道德知识的关系关乎儒家的现代化,而在这方面,对涉及儒家知识获取方式的名言义和名声义的审查有利于厘清其中的问题。总之,通过“名”的观念重新疏通儒家的知识论,不失为一条可行而合理的研究路径。

关键词 名;知识论;名分;名言;名声

中图分类号 B222 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2024)03-0085-10

基金项目 国家社会科学基金项目(17BZX124)

在中国传统思想中,现代学术界所言的知识(Knowledge)系于“名”的观念。唐君毅先生甚至断言:“人之以名表实而成知识,原与人类文化俱始。”^[1]因此,以反省“名”的问题为旨趣的名学便可以理解为知识论(theory of knowledge)。名学主要围绕名实问题展开,着重思考“对于一实,什么名能用,什么名不能用;对一名,它能指什么实,不能指什么实,由此而能辨各名间之函义之分际,而知我们所名之正误。由用名之正误,而能定我们之是否有真观念真知识”^[1]。就先秦诸子而言,不仅名家有名学,各家对“名”的问题均有论断而都可谓有其名学。因而胡适早就指出:“老子有无名之说,孔子有《正名》之论,墨子有三表之法,‘别墨’有墨辩之书,荀子有《正名》之篇,公孙龙有名实之论,尹文子有刑名之论,庄周有《齐物》之篇:皆其‘名学’也。古无有无‘名学’之家,故‘名家’不成为一家之言。”^[2](P325)可见,先秦诸子莫不有其知识论,而这些知识论显然是不同的。

关于先秦名学与知识论的关系,曹峰教授提供了一种典型看法,认为“当时的‘名’可以分为两大类,即伦理意义上的、政治意义上的‘名’与知识论意义上的、逻辑意义上的‘名’”^[3](P74)。曹峰特意标举伦理政治意义的“名”与知识论逻辑意义的“名”相对,这种看法虽然扩大了先秦名学的研究范围,却也在无形中割裂了两种“名”的联系。为此,我们有必要扩大知识论的范围,将伦理和政治意义的名学也纳入知识论的范围。这样做是否可行呢?冯契先生的思路可以提供某种借鉴。我们知道,冯契不满意金岳霖从西方哲学秉承的知识论与元学的二分论,而主张打通知识论和元学,熔二者于一炉。冯契的办法是将元学纳入认识论,作为认识论的高级阶段。如果说前者属于知识,后者则进于智慧。这种广义认识论就是“阐明从无知到知、从知识到智慧的认识的辩证法”^[4](P8)。从此角度看,谈知识的问题不能将智慧排除在外,否则就将整全的人割裂开了。就此而言,我们也就不能仅将知识论和逻辑意义的名学认作知识

论,伦理和政治等元学意义的名学也应一道纳入知识论,进而构成一种广义认识论或名学。

在广义认识论图景中,儒家名学是最重要的版块,而在儒家名学的研究中,首要问题是弄清儒家讲的“名”如何理解。以孔子正名思想为中心,儒家之“名”约有三种内涵:一曰名分义,二曰名声义,三曰名言义^[5],其中第一义最根本。汉代以后,儒家获得了名教的称谓,名教之“名”为名分义,即袁宏所谓“君臣父子,名教之本也”(《后汉纪》卷二十六)。这里的君臣父子指向理想层面而非现实世界。孔子说:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)可解为现实中之君臣父子当如理想中之君臣父子,名分就特指理想维度。如果我们将名学理解为知识论,那么儒家的真知识或正名就源自名分义。正是在此意义下,董仲舒才提出:“名生于真,非其真,弗以为名。名者,圣人之所以真物也。名之为言真也。……欲审曲直,莫如引绳;欲审是非,莫如引名。名之审于是非也,犹绳之审于曲直也。”(《春秋繁露·深察名号》)我们将会看到,名分义涉及儒家知识的来源,名声义和名言义则关乎儒家知识的获取方式;前者涉及道德知识,后者涉及非道德知识。由此,我们就可以通过“名”的观念重新疏通儒家的知识论。

一、“名”的崇拜与名分的超越性

知识之所以区别于常识,在于其普遍必然性。因此,在儒家思想中,知识的来源应从作为理想层面的名分义去确定。名分一词的早期出处有两个典型,一是《庄子·天下》中说的“《春秋》以道名分”;二是《商君书·定分》讲的“夫卖兔者满市,而盗不敢取,由名分已定也”。可以发现,名分一词非一家一派所独有,而儒家和法家(包括黄老)更喜言之。不过,儒家强调的是礼乐文化传统中的名分,法家讲的则是春秋以来刑名事功的新传统中的名分^①。因此,儒家的名分义应从礼乐文化去探索。如所周知,“名”的基本用法为人名或物名,如“幼名,冠字,五十以伯仲,死谥,周道也”(《礼记·檀弓》),“禹平水土,主名山川”(《尚书·吕刑》)。不过,在礼乐文化中,作为个体代号的“名”却被赋予了强烈的宗教和政治内涵。

就“名”的宗教内涵而言,例如《左传》记载了鲁国大夫申繻对命名原则的介绍:“不以国,不以官,不以山川,不以隐疾,不以畜牲,不以器币。周人以讳事神,名,终将讳之。”(《左传·桓公六年》)孔颖达疏:“周人尊神之故,为之讳名,以此讳法,敬事明神,故言周人以讳事神。子生三月,为之立名,终久必将讳之,故须豫有所辟。”^[7](P182)《礼记》也有“卒哭而讳”的说法(《曲礼》《檀弓》)。郑玄注:“敬鬼神之名也。讳,辟也。生者不相辟名。”^[8](P86)“生曰名,死曰讳。”(《颖川语小·卷上》)由此可见,周人尊祖敬宗体现在命名上,在命名之初就需要预先有所规避,因为生前的“名”,死后马上就变为“讳”,需要在此后的语用活动中缄默回避。如果不事先就有所规避,讲话就不方便了。推想这一命名原则及避讳传统的底层预设,显然是认为“名”并不是一种外在于对象的符号,而是与对象合一的整体。因此,当一个“名”所指谓的人离世以后,并不意味着这个人的真正离去。孔子讲:“祭如在,祭神如神在。”(《论语·八佾》)祭祀的时候,唯有祖先或神明的“名”在而已,然而,孔子却相信应当“名”在如其在。这种人名避讳的现象实际上是人类各个民族早期文化发展中的普遍现象,源于巫术和原始文化中将语言之“名”与其所指之“实”混一的神秘思维。弗雷泽对这种语言禁忌的现象作了大量的分析,进而指出:“未开化的民族对于语言和事物不能明确区分,常以为名字和它们所代表的人或物之间不仅是主观的思想概念上的联系,而且是实在的物质的联系。……原始人把自己的名字看作是自身极重要的部分,因而非常注意保护它。”^[9](P403)

就“名”的政治内涵而言。例如《左传》记录了大夫师服对晋穆侯为其子命名之事的评论:“异哉,君之名子也!夫名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民,是以政成而民听。易则生乱。嘉耦曰妃,怨耦曰仇,古之命也。今君命大子曰仇,弟曰成师,始兆乱矣,兄其替乎!”(《左传·桓公二年》)政治活动主要事在人为,与当事人的名字或称号之间没有内在联系,但是师服却用晋穆侯对其子的反常命名解释了晋国

^① 贡华南认为,春秋思想界存在两股思想力量,一是《诗》《书》《礼》《乐》代表的老传统,二是齐桓—管仲的形名—事功思潮。两种思想力量之对立与激荡构成春秋思想进一步发展的内在张力^[6]。

后来的政治动乱,好像前者决定了后者。师服为此提出了一套精密的推论:“名以制义,义以出礼,礼以体政,政以正民。”(《左传·桓公二年》)在这套理论中,“名”处于礼乐制度中最高的决定者位置。将人的名号与政治现实联系起来还有一个经典案例,即晋国大夫史墨对鲁国政权落入季氏的解释:“昔成季友,桓之季也,文姜之爱子也。始震而卜,卜人谒之,曰:‘生有嘉闻,其名曰友,为公室辅。’及生,如卜人之言,有文在其手曰‘友’,遂以名之。……是以为君慎器与名,不可以假人。”(《左传·昭公三十二年》)史墨认为,鲁国政在季氏,与其先祖得“名”为“友”有关。“名”的问题兹事体大,尤其对统治者而言,所以应“慎器与名,不可以假人”。推测师服和史墨这些“名”论,显然也源自上古时期的“名”“实”混一思维。既然如此,那么作为政治实践活动参与者的“名”就具有了某种预示性。

通过对礼乐文化中人名分析可以发现,早在前孔子时代就形成了一种“名”的崇拜。当人们对现实世界产生困惑或无法理解时,就从“名”上加加以解释,认为有某种超越的力量蕴于“名”中,决定了事物的走向和命运。这种诉诸“名”而非更早时代诉诸神明(天、帝)的思维方式从一定程度导引了中国文化的发展,并成为儒家人文理性精神的重要源头。《礼记·表記》说:“殷人尊神,率民以事神。”据《尚书·洪范》,商人在重大事情的决策上若有疑惑,需由“王、龟、筮、卿士、庶民”组成的“五谋”集团共同谋断,其中只有龟、筮一致同意才可行事。龟、筮通于神明,可见至迟在商代,人们仍相信事物的发展主要决定于外在于人的超越神明。情况在周代发生了变化,《周礼·春官·占人》曰:“凡卜筮,君占体,大夫占色,史占墨,卜人占坼。”在这个决策机制中,君的作用比史、卜更重要。商、周决策机制的对比说明人文要素在决定事物发展过程中的作用正在凸显。这种转变充分体现在“名”的问题上,相比于“神”,“名”中显然包含了丰富的人文创造和理性精神。

不过,“名”作为人的称谓有两种:一种是个人或集团在社会中的名号,有两种作用,一是以示区别,二是表达期许。这两个作用分别由“名”和“字”来承担,所谓“名以正体,字以表德”(《颜氏家训·风操篇》)。认为人的名字对其行事及命运有决定作用,其实是利用了人们对“名”的崇拜的一种附会而已。另一种是身处各种社会关系中,作为社会存在物的人的名分。礼乐文化中那种决定着人和事物走向的力量主要指的就是这种“名”。马克思讲:“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^[10](P139)同理,对一个人的了解,如果仅限于知道其名字,还是抽象的,只有通过社会关系才能把握其本质。人的这种本质即名分。

作为人的本质的名分被理解为一种超越现实的普遍原则。因此,名分始终要求现实依附于人,而非人依附现实。这表现在一个人必须遵守信义,践行和落实其承担的名分之中的当然之则,否则其名分就跌落现实了。礼乐文化中讲的名分大体都在这种意义下。如晋国大夫箕郑对晋文公讲:“信于名,则上下不干。”(《国语·晋语四》)箕郑认为一个国君应当慎重对待自己的名分,只有使人觉得诚实可信,才能上下各安其位,国家秩序稳定。那么如何做到使人“信于名”呢?单穆公的一套理论对此作了说明:“口内味而耳内声,声味生气。气在口为言,在目为明。言以信名,明以时动。名以成政,动以殖生。政成生殖,乐之至也。”(《国语·周语下》)这里一方面提出“言以信名”,也就是说,“名”之所以为“名”,乃在于“名”者有“言”,“言”而有“信”;另一方面则指出“名以成政”,强调了名分对为政的决定作用。总之,名分的合法性在于名分始终不能虚悬。而一旦名分成立,就拥有了强大的公信力,成为一种有价值的符号。

孔子全面继承了礼乐文化中的名分观念。他一方面认定“名”的超越性表现为“信”,另一方面则更进一步,提出了“正名”说。就前者而言,《左传》记载,新筑大夫仲叔于奚因有功于卫而求借卫国象征诸侯名位的名器,卫人竟然应允。孔子就此事评论道:“惜也,不如多与之邑。唯器与名,不可以假人,君之所司也。名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也。若以假人,与人政也。政亡,则国家从之,弗可止也已。”(《左传·成公二年》)在孔子看来,名分是超越于土地和人口等现实要素的超越原则,若随意假借他人,就是亵渎了这种原则。具体而言,名分的超越性表现在它是名分承担者取信于人的一种象征,如果连名分的主体都变了,名分本身也就失效了。因此,孔子认为对任何人

特别是国君而言,名分的失效是个致命问题。根据子贡的转述,孔子曾言:“礼失则昏,名失则愆。”(《左传·哀公十六年》)这里的名失即因失信而失名。就后者而言,孔子认为既然名分如此重要,而名分又存在失效问题,那么正名就很有必要。值得注意的是,孔子将正名的核心要义总结为:“君子名之必可言也,言之必可行也。”(《论语·子路》)这是说,一个君子若承担一定的名分,必然要做到“名”者有“言”,“言”不虚出^①。这段话极为明确地指出了名分可以通过语言表现为超越的原则,而此原则不能虚悬,必然要求落为现实。

近代以来,胡适将孔子学说的中心思想概括为“正名主义”,认为“名”的根据是意象,意象相当于柏拉图的理念或亚里士多德的形式因^[12](P30-40)。冯友兰更进一步解释道:“盖一名必有一名之定义,此定义所指,即此名所指之物之所以为此物者,亦即此物之要素或概念也。”^[13](P53)将孔子的“名”解释为西方哲学中的理念、形式、概念或定义,就是有见于它是超越现实的普遍原则而具有决定作用,因此,这种理解并非毫无道理。后来,以陈伯达为代表的马克思主义者反其道而用之,将孔子的正名解读为观念论,认为“孔子把真实的世界变成概念的世界,而且把概念的世界看成不变的世界”^[14]。显然,这也是以概念或理念反向格义孔子的名分,只不过他们认为孔子将名分视为一种超越原则的立场需要批判。不过,这种看法后来也遭到了普遍的质疑,例如温公颐就从为孔子辩护的立场指出:“在孔丘的眼光里,名的实质是永恒不变的。当然,孔子心中的不变的名主要是指名分言,或者指他理想中的道德范畴言,这不是一般的事物的名。在名分上说,君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之义,是亘古而常在,是无所逃于天地之间,它是超时间和空间限制的。……用现代逻辑的语言讲,就是概念的本质不变。”^[15](P177)

综上所述,儒家从礼乐文化中继承了上古时代以来的“名”的崇拜的传统,相信“名”中蕴含着一种决定事物发展的超越力量。不过,儒家关注的“名”并非作为个人指称的人名,而是作为人的本质的社会关系意义的名分。在孔子看来,名分作为一种超越和理想原则表现在它永远要求名分承担者以实际行动来依附,却不会委身去依附名分承担者的实际行动,否则名分即失去合法性,此之谓“名不正”。名分可以说就是儒家的道,董仲舒讲“天不变,道亦不变”(《汉书·董仲舒传》),道的恒常性即名分的超越性。就此而言,如果儒家知识论的首要问题是要探讨儒家那些真知识和真观念的来源,那么这种来源只能在名分义所包含的超越时空的恒常之道中去确定。

二、名分知识的两个理论问题

为了讨论源于名分的儒家知识,还需进一步研判名分的性质。名分之特别主要在于它是涉及人的名,这与针对事物的名完全不同。然而,近代以来的很长一段时间内,受到马克思主义理解范式的影响,人们却经常将两种名混淆起来。马振铎曾就此指出:“‘名位’、‘名份’之名与其实的关系和事物之名与其实的关系是两类性质根本不同的名实关系。后者是概念与概念所指谓的对象的关系,在这种关系中,实是第一性的,名是第二性。名要符实。而‘名位’、‘名份’之名与实的关系与此不同,它们是一个人应当拥有权力、应当享受的待遇、应当尽的义务与实际拥有的权力、实际享受的待遇、实际尽的义务的关系。在通常情况下,实要符合名,而不是名符合实。”^[16]这两种不同的名实关系实际上涉及两种不同性质的知识,一种是与价值判断相关的道德知识,另一种则是与事实判断相关的非道德知识。林铭钧和曾祥云就明确提出:“像‘君’、‘臣’、‘父’、‘子’这类表达人们伦理道德规范行为之‘名’,与‘高山大川’、‘鸟兽草木’等用以指称自然万物之‘名’,是有很大区别的,犹如人们作出的价值判断不同于事实判断一样。”^[17](P129)进一步而言,名分涉及的儒家道德知识与一般的非道德知识的区别,需要通过两个问题的讨论来澄清。

首先,名分知识何以可能。探讨此问题的必要性在于,唐君毅先生指出知识由“以名表实而成”,而

^①“名之”二字,钱穆总结说:“所名必可得而言。今既有父子之名,则不可言以子拒父。”^[11](P308)

名分之名又与名物之名不同,因此这种“名”所表述的“实”是什么,以及这种“实”又因何可以命名就需要有所交代。名分之“名”所指的“实”自然应当是具体的某个“人”。然而,这样的回答并没有解决问题,因为“人”既是事实观念,也是价值观念。名分之“名”指向的应当是作为价值观念的理想的“人”。例如在孔子“君君,臣臣,父父,子子”的表述中,前一序列的君、臣、父、子是指现实中拥有君、臣、父、子之名分的人;后一序列的君、臣、父、子则指君、臣、父、子之道,正如孟子所言:“欲为君尽君道,欲为臣尽臣道。”(《孟子·离娄下》)显然,名分之“名”的“实”应为君、臣、父、子之道,而非作为名分承担者的现实中的君、臣、父、子。概括来说,名分之实其实就是儒家的道德德目。一般而言,儒家的名分是两两一对的,每种名分都有对应的德目。孟子认为五伦是所有社会关系中最重要五种,其中每种关系对应两种名分,这些名分都有对应的德目:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)孟子是将一对名分的德目合起来讲的,《礼记·礼运》则分开说:“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十者,谓人之义。”而在孔子那里,所有名分和德目既可分开说,又可统摄起来,统摄后的名分为“君子”,其德目则为“仁”,所谓“君子去仁,恶乎成名?”(《论语·里仁》)

由此我们就可以追问,儒家的道德德目何以能够命名?在先秦形名认识论的背景下,这确实是一个值得提出的问题。形名学是中国古人认识理解世界的一种认识论,这种认识论大致是各家各派的共识^①。其基本原理可以表之如下:“有物将来,其形先之。建以其形,名以其名。”(《黄帝四经·称》)“物固有形,形固有名。”(《管子·心术上》)这是认为,凡物都有其形,凡形皆可命名。如此一来,人们就可以通过“名”来把握“形”,进而认识由万物构成的世界。然而,这套认识论也有自身的局限,因为它主要是针对物质现象的,遵循的是“有名必有形,有形必有名”的“形名相耦”的原则。不过,正如《尹文子》中指出的,实际的情况往往是“有形者必有名,有名者未必有形”(《尹文子·大道上》)。那么,这种未必有形的“名”是什么呢?伍非百解释道:“有形者必有名,有名者未必有形。前者,今谓之具体名词。后者,今谓之抽象名词。具体名词,有‘实体’存在于‘名词’之外。……若夫抽象名词,本无实体可指。”^[19](P487)由此可见,必有其形的“名”是具体名词,指的是物质现象;未必有形的“名”是抽象名词,指的则为精神现象。显然,如果按照形名学的一般原理,这种未必有形的“名”无法解释。

可以发现,儒学中的各种道德德目就是这种未必有形的“名”,因而这些道德德目何以能够命名或言说就成了问题。当孔门后学的重要代表子思在整理孔子学说的时候,他就最早意识到了这个问题。在子思的代表作《五行》中,他论述了孔子学说中最重要的五种德目,即仁、义、礼、智、圣及其关系。在这篇文献中,子思处理的第一个问题就是这些德目何以可名。在这里,子思引入了一种或许是由黄老学派最早提出的新形名学的思路,即相对于外物“形于外”因而可以命名,还存在一种“形于内”的“心之形”,也可因其“形”而名之。这种内形就包括各种道德德目,比如“是故道术德行,出于贤人。其从义理兆形于民心,则民反道矣”(《管子·君臣下》)，“信,君子之言;忠,君子之意。忠信形于内,感动应乎外,贤圣之化也”(《文子·精诚》)。与此相通,子思认为仁、义、礼、智、圣首先都有形于内的可能,如果形于内,那么就可以因其“形”而“谓之”某某。例如“仁形于内,谓之德之行”,其他的义、礼、智、圣同样如此(《郭店竹简·五行》)。不过,子思认为仁、义、礼、智四种德目还有不形于内的可能,不形于内即仅有外形的呈现。子思认为这种情况当然也可以为之命名,例如“仁不形于内,谓之行”,其他的义、礼、智也一样(《郭店竹简·五行》)。如果说前者是子思采用了他山之石,后者则是子思为了阐释儒家义理进行的创造。

其次,名分知识何以推知。名分之名既然与事物之名全然不同,那么其推论的方式也必然相异于一般的知识论。如所周知,在西方知识论的传统中,经验论认为知识依靠经验获得,因而认可归纳法。唯理论认为知识依靠天赋获得,因而认同演绎法。康德则发现分析判断具有普遍必然性,却不能扩充新的内容;综合判断可以形成新的内容,却不具有普遍必然性^[20](P8-11)。我们可以此为背景来审视儒家名

^① 曹峰经过分析认为,“‘形名’很有可能是一个民间早已流行、耳熟能详的词,……这个词汇不具备强烈的学派倾向”^[18]。

分知识的推理问题。《论语》中孔门中人所孜孜以求的学问其实就是这种名分知识,关于这种学问的推理,有两条经典表述:其一,孔子表扬子贡学问的增进时讲:“告诸往而知来者。”(《论语·学而》)所谓“往”是指过去的旧知识,“来者”则是未来的新知识。这句话的意思是由一个旧知识可以得到另一个新知识。其二,当孔子问子贡“女与回也孰愈”时,子贡答曰:“赐也何敢望回?回也闻一以知十,赐也闻一以知二。”(《论语·公冶长》)孔子认同了子贡的回答。这里的“闻一”是指听闻一条旧知识,“知二”或“知十”是指推知了两条或十条新知识。子贡自认为可由一条旧知识推出两条新知识,而在他看来,颜回甚至可以由一条旧知识推出十条新知识出来。以上两段材料说明,儒家的这种推理方式既不是归纳法,因为前提少而结论多;又不是演绎法,因为可以得出新知识。那么,这是一种什么性质的推理呢?

孔门推理法的特点是由一条旧知识可以推出多条新知识,这种推理是如何可能的呢?孔子自述的孔门教学法提供了线索:“不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,则不复也。”(《论语·述而》)所谓“举一隅”可以“三隅反”描述的就是由一条旧知识推知多条新知识,孔子认为连接两者的中间环节是“启”与“发”,并指出“启”的关键是“愤”,“发”的关键是“悱”。朱熹注曰:“愤者,心求通而未得之意。悱者,口欲言而未能之貌。”^[21](P95)看起来,这是强调新知的获得与主体“心求通”和“口欲言”的主观意愿和状态密切相关,相当于“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)。孟子讲“君子深造之以道,欲其自得之也”(《孟子·离娄下》),也可以看作孔门教学法的注脚。这种自得论与西方唯理论的天赋知识论有相通之处,却也大有区别。天赋论是依靠理性通过演绎推理从大前提推出结论,自得论所依据则是仁的感通,其推论方式也不是三段论,而是建立在触觉基础上的感同身受论。

孔子的仁是一种基于触觉的感通。理学家程颢最早指出:“医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。”^[22](P15)程颢认为就人的身体而言,能使其感受到自己的痛痒乃至饥寒的即仁,否则即为医家所讲的“痿痹不仁”。推广言之,如果人不仅能够感受到自己的饥寒痛痒,还能感受到他人的饥寒痛痒,那么使其能够获得这种感知的就是仁的感通。孟子从“文王视民如伤”中将这种感通理解为一种“不忍人之心”,即一种看到他人受伤就像自己受到了切肤之痛的“怵惕恻隐之心”(《孟子·公孙丑上》)。由此可见,儒家的仁可以理解为基于万物一体的感通之心,其作用在于消除由“名”所切割的人与物,特别是人与人的界限。实际上,作为名分之实各种德目的根本指向就是消除名分的界限,只不过由于名分在各种场合中有不同表现,也就产生了各种德目。就此而言,名分知识即消除名分界限的自觉心。然而,这种自觉心平时处于某种“未发”状态,需要某种触发才能呈现出来。

孟子将仁心或良知的这种触发机制称作“仁术”。齐宣王不忍见牛觳觫,以羊易之而为衅钟之礼,百姓却以为齐宣王爱财。孟子劝慰齐宣王:“无伤也,是乃仁术也,见牛未见羊也。”(《孟子·梁惠王上》)孟子认为良知的触发在不同条件下有不同的表现,因此,以牛易羊并不意味着齐宣王更爱牛,只不过因为他没有见到羊或者人生中没有见羊受死的经验而已。就此而言,儒家的自得意义的推理法由一条旧知识推出多条新知识,其实是仁心的触发机制,即给出一个触发条件,激活良知,进而获得良知应用的其他场景。而在这些触发条件中,最基本的就是人自身所担当的名分。梁启超将名分激发良知的这一过程概括为“顾名思义”,并由此重新解释了孔子的正名论:“正名何故可以为政治之本耶?其作用在使人‘顾名思义’,则麻木的意识可以觉醒焉。即如子路所假设‘待子为政’之卫君。其人即拒父之出公辄也。其父蒯聩,名为人父,实则父不父;辄,名为人子,实则子不子。持名以衡其是非贵贱,则俱非也,俱贱也。使各能因其名以自警觉,则父子相人偶之意识可以回复矣。”^[23](P121)总而言之,儒家名分知识的推论与一般知识论中采取的方法都不同,其中表现的旧知识推出新知识的过程实质是儒家感通之仁在实践中应用场景的扩充。

三、非道德知识与儒学现代化

名分知识隶属于道德知识,但儒家的知识并非都是道德知识。非道德知识在儒家思想中也有重要

的意义。从古今中西之变的角度来看,儒家如何看待非道德知识及其与道德知识的关系是一个涉及儒学现代化的大问题。大体来讲,传统儒家知识论认为道德知识统摄着非道德知识,非道德知识的存在固然有一定的空间,但从根本上是隶属于道德知识的。就“名”的视角而言,也就是名分知识统摄名物知识,名物知识并未获得独立自足的价值。

证明上述结论的一个经典案例是孔子的一段话以及后儒对它的理解。子曰:“小子何莫学夫诗?诗可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。”(《论语·阳货》)在孔子关于诗教的这段著名的论述中,他着重强调了学诗的两个目的:一是对“迩之事父,远之事君”等君、臣、父、子之名分的领会与践行,二是对“鸟兽草木之名”等名物之学的学习。不难看出,前者属于名分知识,后者则是名物知识。从孔子的语气来看,名物知识的学习显然属于某种补充性的说明。钱穆将这两种知识的关系界定为“大言”和“小言”,并解释道:“诗尚比兴,多就眼前事物,比类而相通,感发而兴起。故学于诗,对天地间鸟兽草木之名能多熟识,此小言之也。若大言之,则俯仰之间,万物一体,鸢飞鱼跃,道无不在,可以渐跻于化境,而岂止多识其名而已哉。孔子教人多识于鸟兽草木之名者,乃所以广大其心,导达其仁,诗教本于性情,不徒务于多识。”^[11](P424)在钱穆看来,由于“诗尚比兴”,所以名物知识的熟悉有利于对诗的理解。但是儒家诗论的根本意蕴是“万物一体,鸢飞鱼跃”的仁的境界,鸟兽草木之名不过是为了“导达其仁”。前文的分析表明,万物一体之仁正指向名分知识的要害,即此可证名物知识的依附性。

将传统儒学中的道德知识和非道德知识的这种主导和依附关系讲得最清楚的是王阳明。王阳明认为仅有道德知识是不足的,非道德知识的存在有其合理性。然而,非道德知识的根据及内容都由道德知识决定。弟子徐爱问在事父这件事上,是否有必要追求诸如如何使其冬温夏清的知识,王阳明答曰:“如何不讲求?……此心若无人欲,纯是天理,是个诚于孝亲的心,冬时自然思量父母的寒,便自要求个温的道理;夏时自然思量父母的热,便自要求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心,然后有这条件发出来。譬之树木,这诚孝的心便是根,许多条件便是枝叶,须先有根,然后有枝叶。不是先寻了枝叶,然后去种根。”^[24](P24)在王阳明看来,诚孝的心是根,温清的道理属于枝叶。前者是先天具备的道德知识,后者则是需要后天求索的非道德知识。王阳明的意思很明确,人不必主动求索非道德知识,道德知识自然驱使人们去追求这种知识。由此可见,人们不必去追求,更不必知道所有的非道德知识,如果这类知识在践行道德知识的过程中并无必要,则可弃而不治。

儒家之所以强调非道德的知识需由道德知识来引导,在王阳明看来主要是担忧非道德的知识用于不道德的事。王阳明批评了那种只求名物知识而忽略了道德知识的倾向:“后世不知作圣之本是纯乎天理,却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知,无所不能,我须是将圣人许多知识才能,逐一理会始得。故不务去天理上着工夫,徒弊精竭力,从册子上钻研,名物上考索,形迹上比拟。知识愈广而人欲愈滋,才力愈多而天理愈蔽。”^[24](P95)王阳明指出,如果儒家的目标是欲人人做圣人,那么就不要再从名物知识的层面去求圣人,更不要以为圣人无所不知。如果不能领会作圣之本,那么知识越多,人欲愈滋,天理愈蔽。总之,王阳明始终有一种担心,认为如果良知缺席,那么“记诵之广,适以长其敖也;知识之多,适以行其恶也;闻见之博,适以肆其辨也;辞章之富,适以饰其伪也”^[24](P158)。王阳明的这种见解并非其个人独见。张载早已提出“闻见之知”与“德性之知”的区分,并明确主张“有知,乃德性之知”“诚明所知乃天德良知,非闻见小知而已”^[25](P282, 20)。这种以德性之知为绝对统摄的知识论的范式从此确立起来,王阳明对两种知识的看法也是这一范式的模本。

近代以来,当西方文化以其科学及民主的出现而显示出比世界上其他文化的巨大优势时,人们很快意识到传统儒家在非道德知识的处理上存在不足。比较而言,西方文化明显是以认知为核心的,非道德知识可以成为一个独立的系统,因此,当条件成熟后自然就产生了近代意义的科学。在此背景下,牟宗三提出了一种“坎陷论”来重新界定两种知识的关系。牟宗三认为:“人之成德与知识的多少并无关系,可是‘诚心求知’这一行为却必然为道德理性所要求所意欲。既要求此行为,而若落下来真地去作此行

为,则从‘主体活动之能’方面说,却必须转为‘观解理性’(理论理性),即由动态的成德之道德理性转为静态的成知识之观解理性。这一步转,我们可以说是道德理性之自我坎陷(自我否定)。”^[26](P64)由这段论述可知,所谓“坎陷论”是讲道德知识(良知,道德理性)本身即包含着发展非道德知识(观解理性)的要求。不过,非道德知识的发展却并不是从道德理性中直接生长出来的,而是通过道德理性的自我否定而实现的。这种道德理性的自我否定,牟宗三称为“自我坎陷”。实际上,这里的意思是说,非道德知识的发展需要暂时跳出道德理性的管辖,“让开一步”,使非道德知识获得独立的地位。然而,独立却并非放任,非道德知识从根本上依然需要以道德知识作为一种大本大源,能大开,因能大合。

牟宗三的“坎陷论”一方面意识到儒学的根本问题在于非道德知识的地位不得彰显,另一方面又立足于儒学的本末之辨,无疑是儒学现代化的理想方向。然而,为了进一步稳住此一方向,还有必要追问,在传统儒学中非道德知识何以未获得独立自足的价值。此中一个值得反思的方面是传统儒学的知识获取方式。可以发现,传统儒学惯于通过名言和名声来获取知识,而这两种方式都不足以“尽物之性”,进而无法建立真正的名物之学。

就名言方面来看,儒家强调君子要“畏圣人之言”(《论语·季氏》),更注重记载了圣人言语的经典书籍。董仲舒提出:“圣人之所命,天下以为正。正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人。”(《春秋繁露·深察名号》)这样一来,圣人汲汲以求的儒家之道就被还原为正名,而正名又被还原为以文字形态而记载于经书之上的圣人之言(文以载道)。最终,这一求知方式以经学的形态被固定下来^①。在整个经学时代,读书成了求知的代名词,上文王阳明提到的“从册子上钻研,名物上考索”就是指这种情况。在这一背景下,汉唐经学虽然特别注重名物训诂之学,却拘泥于章句和文字的考辨。宋明理学一反章句训诂之学而发展出所谓性命道德之学,并对格物之学情有独钟。然而,理学家的格物虽然走出了书本上之名言,却走向了形而上之名理,未能在经验之“实”的基础上研究“物”,“以名表实而成知识”遂未能真正落实。因此,当明末方以智从传教士那里初步接触到西方近代科学后,马上就发现传统格物之学的根本问题在于缺乏与物打交道的实际工夫。由此,方以智将格物重新定义为“质测”。王夫之曾就此予以高度评价:“密翁与其公子为质测之学,诚学思兼致之实功。盖格物者,即物以穷理,惟质测为得之。若邵康节、蔡西山则立一理以穷物,非格物也。”^[27](P633)所谓质测,即以经验方式测度物进而验证理。这一洞见无疑击中了传统儒家求知论的一大要害。

就名声方面而言,在闻、见两种获得知识的途径中,闻显然占据主导地位。孔子明确说:“盖有不知而作之者,我无是也。多闻,择其善者而从之;多见而识之,知之次也。”(《论语·述而》)孔子认为自己的知识多是获取的,获取的方式有多闻与多见两种,而多闻是最主要的。从孔门弟子学习知识的用词来看,也大都是通过闻。如子贡说:“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》)又如:“子路有闻,未之能行,唯恐有闻。”(《论语·公冶长》)在这里,不仅文章之知和一般的知行之知都需要闻,就连性与天道的形上之知也需要闻,因此又有“朝闻道”之说(《论语·述而》)。此外,从儒家对源于听觉的“圣”以及对“耳顺”境界的推崇也能看出闻在儒家知识获取方式中的主导地位。可以发现,孔子“多闻”的表述中“隐含着‘闻者’对‘所闻’的信赖与接受”^[28]。然而,所闻说到底只是一种名声,而名声在闻者听闻以前就已经过价值评判,带有主观色彩了。尽管孔子强调“择其善者”,也仅仅突出了对名声的辨析和选择,并没有从根本上扭转儒家知识对主观向度的偏向。儒家对听觉(闻)的强调从一定程度压抑了视觉(见),作为一个比较项,名家由于以源于视觉的“形”为“名”的根据,进而走向了一条强调知识和逻辑的独特路径。而近代以来人们已经公认,名家已经踏上的那条道路是通向科学世界的必经之路。

^① 在中国哲学史上,荀子最早明确提出与“奇辞”相对的“正名”的说法,这种“正名”即儒家之正道。作为后来董仲舒名学的先声,荀子也主张“王者之制名”,“知者为之分别,制名以指实”,从而将知识论意义的正名引向了政治和经学的向度。

以上两点说明,如果要重建真正的儒家名物之学,一方面需要一种强调实测的实证方法,另一方面则需要一种强调客观方法的逻辑学。就此而言,爱因斯坦对“李约瑟难题”的思考或许切中了要害:“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础,那就是:希腊哲学家发明形式逻辑体系(在欧几里得几何学中),以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系(在文艺复兴时期)。在我看来,中国的贤哲没有走上这两步,那是用不着惊奇的。”^[29](P574)

如所周知,知识论是西方文化和哲学的传统和底色。因此,自中西交通以后,正如中国有没有哲学一样,中国有没有知识论亦成为一个大问题。近代以来,中国学人对此问题的回应因对知识的不同理解约有两种路径:一种认同西方传统的知识定义,将知识视为一种“得到确证的真信念”(justified true belief)并以科学知识为知识的正宗。照此理解,中国古代缺乏知识论,应当重构一种知识论以补充之^[30]。另一种则取现代西方哲学的知识观,认为知识在根本上无法脱离存在,这种纳入了人之存在的知识可以视为一种广义知识^①。照此看来,中国哲学讲知识论的理由似乎很充分,“德性知识”“伦理知识”“力行知识”“默会知识”“体知论”等一系列中国知识论的提法和理论遂应运而生。上述两条中国知识论的研究范式可谓两台重要引擎,推动了现代中国哲学的发展。然而,范式即障碍,两条路径也有局限。质言之,两者均无法摆脱“反向格义”带来的诸多问题。在此背景下,以“正向格义”的方法围绕中国传统观念“名”来组织知识论的各种议题,不失为一条合理的研究路径。

参考文献

- [1] 唐君毅. 论中国哲学思想中理之六义. 新亚学报:第1卷,1955,(1).
- [2] 胡适. 中国哲学史大纲. 北京:商务印书馆,2011.
- [3] 曹峰. 中国古代“名”的政治思想研究. 上海:上海世纪出版股份有限公司,上海古籍出版社,2017.
- [4] 冯契文集(增订版):第1卷. 上海:华东师范大学出版社,2015.
- [5] 荀东锋. 儒家之“名”的三重内涵. 哲学研究,2013,(8).
- [6] 贡华南. 春秋思想界的张力:论新思潮与老传统的关系. 复旦学报(社会科学版),2017,(5).
- [7] 《十三经注疏》整理委员会. 十三经注疏·春秋左传正义. 李学勤主编. 北京:北京大学出版社,1999.
- [8] 礼记正义. 北京:北京大学出版社,1999.
- [9] J. G. 弗雷泽. 金枝——巫术与宗教之研究. 王培基、徐育新、张泽石译. 北京:商务印书馆,2019.
- [10] 马克思恩格斯选集:第1卷. 北京:人民出版社,2012.
- [11] 钱穆. 论语新解. 成都:巴蜀书社,1985.
- [12] 胡适. 先秦名学史. 上海:学林出版社,1982.
- [13] 冯友兰. 中国哲学史:上册. 上海:华东师范大学出版社,2000.
- [14] 陈伯达. 孔子的哲学思想. 解放,第69期,1939-04-15.
- [15] 温公颐. 先秦逻辑史. 上海:上海人民出版社,1983.
- [16] 马振铎. 论孔子的正名思想. 河北学刊,1993,(1).
- [17] 林铭钧,曾祥云. 名辩学新探. 广州:中山大学出版社,2000.
- [18] 曹峰. 作为一种政治思想的“形名”论、“正名”论、“名实”论. 社会科学,2015,(12).
- [19] 伍非百. 中国古名家言. 成都:四川大学出版社,2009.
- [20] 康德. 纯粹理性批判. 邓晓芒译,杨祖陶校. 北京:人民出版社,2004.
- [21] 朱熹. 四书章句集注. 北京:中华书局,1983.
- [22] 二程集. 王孝鱼点校. 北京:中华书局,1981.
- [23] 梁启超. 先秦政治思想史. 北京:中华书局,2022.
- [24] 陈荣捷. 王阳明《传习录》译注集评. 重庆:重庆出版社,2017.

① 诚如俞吾金总结的,西方哲学界自黑格尔以后经历了一场由传统知识论向生存实践论的变革,形成了以叔本华为代表的唯意志主义、以马克思为代表的历史唯物主义、以詹姆士为代表的实用主义和以海德格尔为代表的存在主义等相关思潮^[31]。可以说,现代西方哲学已经走出了传统的狭义知识,走向了一种广义知识的领域。

- [25] 张载集. 章锡琛点校. 北京: 中华书局, 1978.
- [26] 牟宗三先生全集: 政道与治道. 台北: 台湾联合报系文化基金会, 联经出版公司, 2003.
- [27] 船山全书: 第12册. 长沙: 岳麓书社, 1992.
- [28] 贡华南. 中国早期思想史中的感官与认知. 中国社会科学, 2016, (3).
- [29] 爱因斯坦文集: 第1卷. 许良英、范岱年编译. 北京: 商务印书馆, 1977.
- [30] 陈嘉明, 郑伟平. 当代知识论的中国话语——访陈嘉明教授. 哲学分析, 2022, (1).
- [31] 俞吾金. 从传统知识论到生存实践论. 文史哲, 2004, (2).

Knowledge Is Made by Using *Ming* (Name) to Show *Shi* (Reality)

A Legitimate Approach to the Study of Confucian Theory of Knowledge

Gou Dongfeng (East China Normal University)

Abstract Since the communication between China and the West, just as whether there is philosophy in China, the question of whether China has a theory of knowledge is also a big one. The crux is how to understand the concept of knowledge. If we temporarily suspend the current popular practices of "reverse analogical interpretation", and uphold an "analogical interpretation" of "using name to show reality", maybe we will open a new perspective. In the understanding framework of *Ming* theory, namely, Chinese theory of knowledge, the in-depth investigation of the three connotations of Confucian *Ming* is directly related to many issues of Confucian theory of knowledge. First of all, the meaning of *Mingfen* refers to the source of Confucian theory of knowledge. As the principle of transcendence, *Mingfen* contains all the true knowledge and ideas of Confucianism. Secondly, the meaning of *Mingfen* can constitute a kind of *Mingfen* knowledge, and the pre-Qin Confucianism has considered and responded to the question of why *Mingfen* knowledge is possible and how to deduce it. Finally, the relationship between moral knowledge with *Mingfen* knowledge as the core and non-moral knowledge bears on the modernization of Confucianism, and in this respect, the examination of *Mingyan* and *Mingsheng* which are involved in the acquisition methods of the Confucian knowledge will help to disentangle the above issues. In a word, it is a feasible and legitimate approach to re-dredge the Confucian theory of knowledge through the statement of *Ming*.

Key words *Ming* (name); theory of knowledge; *Mingfen* (status); *Mingyan* (word); *Mingsheng* (repute)

■ 作者简介 苟东锋, 华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员, 华东师范大学哲学系教授, 上海 200241。

■ 责任编辑 涂文迁