

儒家知行学说的特点与问题

陈嘉明

(厦门大学 哲学系/知识与认知科学研究中心,福建 厦门 361005)



[摘要]与西方哲学相比,儒家的知行学说表现出一些特点,如在道德的能力根据方面并不偏执理性或情感一方,而是考虑到心与情的关系;以道义性的“气”作为从知到行的助力因素等。不过它的“知”的概念具有伦理与认知的双义性,未能将“知识”与“信念”区分开来,甚至没有产生“信念”这一概念,并且未能将理论理性与实践理性相分离等,这些造成了它在学理上的一些不足,以及相应地带来一些诸如“知识”与“道德”不分的结果。此外,儒家的道德理想主义可说是预设了一种“君子国”,即人性是善的。它在以下两方面的根本问题上未予考虑:一是人的权利问题,二是对于人性恶的方面的防范。因而,这种“君子国”的预设使中华民族历史上在人权与法治等重要领域付出了沉重的代价。

史上在人权与法治等重要领域付出了沉重的代价。

[关键词]儒家 知行观 道德信念

[作者简介]陈嘉明(1952—),男,福建省闽侯县人,厦门大学特聘教授,人文学院哲学系/知识与认知科学研究中心博士生导师,主要从事知识论、现代性与后现代性、西方哲学研究。

[中图分类号]B2

[文献标识码]A

[文章编号]0439-8041(2013)07-0037-07

为人们所熟悉的传统儒家的“知行”观,从学理上说,隐藏着一些值得深入分析的概念问题,包括知识概念本身的性质、客观知识与道德知识的区别、它们与信念的关系、作为实践理性的“心”的概念,以及知与行的动机与助力等问题。本文拟在这些方面做一些初步的探讨,希望能够使这些概念得到某种程度的辨析,并指明儒家知行学说的特点以及一些不足的方面。

一、“知”之概念的双义性

在大多数儒家那里,“知”之概念主要指的

是对忠孝仁义之类的价值概念的追求。这类道德践履性质的“学问、慎思、明辨、力行”的主流“知行”概念,属于“道德知识论”的范畴。其具体表现为,陆九渊把“格物”解读为“减担”,即减少物质欲望,也就是孟子的“养心莫善于寡欲”之类的寡欲。因此,他的“格物”论显然是一种道德伦理的修养论。在王阳明那里,这种道德知识论表现得最为典型。他的“致良知”概念完全指的是对道德修养、道德原则的认识,也就是诸如“去人欲”、“破心中贼”之类的道德伦理体认和修炼,通过它们来达到“存天理”、“致良知”

的最终目的。对于王阳明而言,“良知”乃是唯一的真知。因此他断言:“良知之外,更无知,致知之外,更无学。”^①这就完全把“致知”限制在道德认识的范围内,使之成为一种道德知识论。王阳明的这种“致良知”说,排除了对外部事物的认识。“天下事物,如名物度数、草木鸟兽之类,不胜其烦。圣人须是本体明了,亦何缘能尽知得。但不必知的,圣人自不消求知,若所当知的,圣人自能。”^②在这段话中,外部世界的“名物度数,草木鸟兽”之类的事物,被归入“不必知”的范围。

不过在一些儒家那里,例如二程和朱熹,“知”之概念则被赋予一种广泛的意义。它主要是指道德伦理之知,但同时,这种需要探察的“理”也包括对外部现象的事理进行探究的含义,因而具有双义性。如二程的“物物皆有其理。如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理”^③,这里所提到的“理”,重点自然在于“君臣父子”之间的道德伦理,属于道德知识的范畴;但其中还提及的“火”与“水”之理,则属于有关外部事物的认识的范畴。在朱熹那里也同样如此。他的理学所要把握的“理”,无疑是仁义礼智之类的儒家伦理,但与此同时,他还主张“格物”是要“格凡天下之物”。所谓“物”,他的界说是,“天道流行,造化化育,凡有声色貌象而盈于天地之间者,皆物也”^④。显然,这里的“物”指的是显现为“声色貌象”的现象世界的事物。

由上可见,在传统儒家那里,“知”的概念具有双重含义。其主流的方面是与儒家作为一种道德哲学相一致的道德之“知”的概念,另一方面,它又兼有关于外部事物的“知识”概念的含义。然而,这两类“知识”概念不论是在对象、性质或是结果上,都是不同的。以外部事物为对象的“知识”,属于科学认知的范畴,其性质是事实性的,其结果是通过理论理性来把握客观的真理;而以道德伦理为对象的“知识”,则属于道德实践的范畴,其性质是观念性的,其结果是通过实践理性来形成某种主观上的道德“信念”。在这一意义上,道德知识实际上乃是一种“信念”。

二、道德之知乃是一种“信念”

上述分析表明,在儒家的知行学说中,“知”

的概念具有双义性。其道德意义上的“知(识)”概念,实际上是指“信念”。因为这种道德之知的对象,是仁义礼智信之类的“理”,即道德意识或原则。众所周知,这类规范原则属于道德伦理的范畴。它们与能够被经验验证的客观知识概念不同:一是在于作为主观性的道德概念,它们是实践理性建构的产物,只具有价值意义上的理由,而不具有经验事实的依据;二是,这类道德概念属于评价性的概念,无法通过经验事实来验证,因此,它们是否为“真”,也只是属于主观上的“认其为真”,而不是客观上的真。上述这两种区别,决定了道德意义上的“知”的概念,实际上只是一种“信念”。

上述“知”的概念的双义性表明,儒家知行观未能将“知识”与“信念”区分开来,甚至没有产生“信念”这一概念。在儒家学说中虽然有“信”的概念,但它的基本含义是诚实守信,如孔子所说的“敬事而信”、“谨而信”^⑤,而不是“相信”意义上的“信念”之意。

之所以说“忠孝仁义”之类的道德意识或原则属于“信念”,而不是“知识”,是因为按照现代的知识定义,“知识”必须满足三个要素的条件,即必须是真的,在理由上得到确证的(justified),并且是被相信的;或者用康德的话来说,是不仅在主观上充分的,而且在客观上也充分的。而作为“信念”,它们只需在主观上具有充分的理由,从而是在主观上“认其为真”的东西。显然,由于“忠孝仁义”都属于道德价值概念,并没有真假的问题,而只具有主观方面的“认其为真”的根据,因而它们自应当与客观知识区别开来,或者说,它们至多属于信念意义上的“道德知识”。此外,说“忠孝仁义”之类的道德意识或原则属于“信念”,还有一个更强的理由是,人们通常只有相信了某事是善的、值得做的,才会去做

- ① 王阳明:《与马子莘》,见《王阳明全集》,第一册,第314页,北京,线装书局,2012。
- ② 王阳明:《传习录下》,见《王阳明全集》,第一册,第175页。
- ③ 《河南程氏遗书》卷十九,见《二程集》(第一册),第247页,北京,中华书局,1981。
- ④ 朱熹:《大学或问下》,见《朱子全书》,第6册《四书或问》,第526页,上海古籍出版社;合肥,安徽教育出版社,2002。
- ⑤ 《论语·学而》。

它;只有相信了某事是恶的、不应当做的,才不去做它。

中国传统哲学在“知识”与“信念”概念上的这种含混性带来了一些问题。它不仅导致了学理上的含糊性,而且也引致行为方面的混乱。一个典型的例子是,王阳明为了“格”竹子的“理”,面对竹子七天,结果不仅毫无所得,反而使自己累倒。这例子表明,有关客观事实与有关主观价值的两种不同类型的“知”之概念,如果被混淆的话,不仅在学理上是有碍的,而且在行为的引导上也是不当的。中国古代在人文科学方面的发达,与自然科学方面的相对落后,不能说与此知识论方面的欠缺没有关系。

有关知识与信念的区别,在西方哲学那里有着较多的探讨,也产生了一些不同的解释。休谟主要将信念看作是一种“与现前印象相关的生动的观念”^①,也就是信念的作用在于强化我们的观念,使之变得更加强烈和生动。康德则把它看作是一种在主观上充分、但客观上不充分的认识,并把它归属于实践、学理与道德的领域,而不是科学认识的方面,亦即它与知识无涉。在罗素那里,信念被视为“有机体的一种状态”^②,它是由“肌肉、感官和情绪,也许还有某些视觉意象所构成的某种状态”^③,包括有身体上与心理上的两方面表现。简单的信念,特别是要求做出行动的信念,甚至可以完全不用文字来表达。^④

以上有关信念的解释的差异竟如此之大,足见其自身性质的复杂。在笔者看来,这些解释上的差异的根源,在于产生信念的心灵活动可以是多种能力;也就是说,仅由理性自身可以产生信念,但情感本身也可以产生信念,或者理性加上情感一起,同样也可以产生信念,甚至意志的因素也可以加进来。例如,我相信2加2等于4,这仅需理性就可得出;但在陷入单相思的情况下,当事者所追求的对象实际上已经不爱自己了,但他(她)却仍然相信恋爱可能性的存在,这属于由情感单独产生的信念。再如,持有“钓鱼岛是中国的领土”的信念,除了产生自理性拥有的历史根据之外,还加上一份民族的情感。信念的性质的复杂性正是在于,它并不是单纯的理性或知性所为,而是理性与非理性(情感、

意志等)因素的混合产物。在不同的心理要素主导下产生的信念,就具有相当不同的合理性程度。例如,“单相思”可以作为信念的最极端的例子,也就是在不真的情况下仍然还要相信。之所以如此,是因为它由强烈的主观情感的主导所产生,而不是由理性所形成的。所以这种类型的信念,与“知识”就相去甚远。

正是由于产生信念的心理要素可以有多种,所以不论抓住哪一种,都可以作为依据来解释信念的性质,由此也就导致了对信念性质的差别甚大的理解。然而,由于信念的对象横跨客观认识(科学)与主观价值判断(道德)两大领域,这决定了人们不可能仅仅从某个领域来界定信念的性质。而一旦谈论一个统一的“信念”概念,就必然遇到上述的麻烦。

三、“心”的概念与两种理性

把这个问题进一步上溯的话,客观认识(科学)与主观价值判断(道德)乃是分属于理论理性与实践理性。不过遗憾的是,在儒家哲学乃至在中国传统哲学那里,对于这两类理性都没有明确的区分,相应地没有形成明确的概念。这一情况可说是与“知”的概念的双义性、含混性所共生的,两者互为因果。也就是说,一方面,我们可以认为,由于没能对理论理性与实践理性加以区分,因而导致客观之知与主观道德信念的混同;另一方面,我们也可以声称,由于没能将客观之知与主观信念加以区分,所以相应地未能产生理论理性与实践理性的区分。但无论如何,中国传统哲学未能区分理论理性与实践理性,是与未能区分客观之知与主观道德信念相共生的,这是一个哲学史上的事实。

儒家哲学中与“理性”比较接近的是“心”这一概念。这里我们以对这一概念有过深入论究的朱熹和王阳明为例,来进行一番分析。

在朱熹那里,“心”的基本作用集中体现在

① [英]休谟:《人性论》,第465页,关文运译,北京,商务印书馆,1980。

②③ [英]罗素:《人类的知识》,第179页,张金言译,北京,商务印书馆,1989。

④ 有关他们思想的详细论述,参见陈嘉明:《信念、知识与行为》,载《哲学动态》,2007(10)。

这一命题：“心统性情。”“心”这一意识、精神活动的最高统帅者与“性”、“情”的关系表现为两个方面：其一，心是性与情的“居所”；其二，心乃是作为性与情的“主宰”。

就第一方面而言，朱熹自己的表述是，心是“神明之舍”。“舍”就是一居所、一容器，“性”与“理”乃是居住在“心”这一居所之内的东西。当心起着这种居所的作用时，它处于一种“未发”的状态，也就是起着一种“体”的作用，它表现为“性”的方式，也就是心所具有的各种“理”。用朱熹的话来说，“性便是人之所有之理，心便是理之所会之地”^①。具体说来，所谓“性”就是“仁义礼智”这些“理”。^②

就第二方面而言，“统是主宰”^③，“心主乎一身”^④。特别是，当“心”在应事接物、处于“已发”状态时，它就表现为“恻隐、羞恶、辞让、是非”这些“情”。^⑤也就是说，心主宰着人们的爱恨好恶之类的道德情感，它们是心之所“用”。原本潜在的（“未发的”）仁义礼智这些“理”（道德意识或原则），通过“情”的方式展现出来。

心与情关系的论述，可说是朱熹心性说的精彩之处。在道德行为中，理性与情感是分不开的。单凭理性行事的情况毕竟少见。与西方伦理学相比，朱熹心与情的关系说比较合理地解释了这一关系。休谟一味张扬情感，康德则单方面突出理性，各走向一个极端。俗话说“晓之以理，动之以情”，讲的也正是“理”与“情”相关联的道理。如果单单懂得某种道理，而没有情感加以驱动的话，是难以付诸实施的。理性使我们明了事理，情感则使我们得以行动。此外，情感还与欲望经常联系在一起。我们所动了情、喜欢了的东西，往往会使我们产生追求、占有的欲望。不过，朱熹并没有从“欲望”的角度来考虑行为的动机、驱力问题，而是从“气”的角度来加以解释。对此我们将会在下一个部分论及。

在上面的这些引述里，朱熹的“心”的概念显然是用于伦理意义上的，因此属于“实践理性”的范畴。不过，他同样也把“心”的概念用于认识方面。在他看来，“物至而知，知之者心之感也”^⑥。也就是说，所谓的认识，是源自心对事物的感应的结果。朱熹把这种作用称为“知

觉”。“心者人之知觉，主于身而应事物者也。”^⑦可见，在心具有知觉的作用即“应事接物”的意义上，朱熹是把心看作是具有认识功能的。因此，他的“心”的概念，同样也包含有理论理性的含义，是一个广义的概念。

类似的以实践理性为主、同时也包含有理论理性的“心”的概念，在宋明理学里并不乏见。例如，在陆九渊那里，作为根本的方面，他把“心”视为一种道德“本心”，“心即理也”^⑧，内含着仁义礼智“四端”；另一方面，“心之官则思”的规定性表明，在他那里，“心”同时也具有理论理性的功能。

相比而言，王阳明的“心”的概念，在规范性上更集中于实践理性方面。撇开他的“心”概念的宇宙本体论含义不论，王阳明的“心”的性质，是以“至善者”为“本体”^⑨，也就是一种道德“本心”，其作用乃是“致良知”。而“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非”^⑩。“致良知”的作用就是要使良知这一本体“发用流行”起来，从而达到“为善去恶”的目的。王阳明的“知行合一”，论述与倡导的就是如何体悟、实现道德之知。他的所谓“知”，指的就是“良知”。就此而言，王阳明的“心”之概念显然是道德伦理意义上的，从而是实践理性意义上的。由于王阳明的哲学基本上是一种致良知的学说，所以自然也就不涉及理论理性的问题，因此他的“心”的概念，也就有了比较单纯的“实践理性”的意义，特别是在那种“心即理”的先验意

① [宋]黎靖德编：《朱子语类》卷五，第88页，北京，中华书局，1986。

② “在人，仁义礼智，性也。”（《朱子语类》卷四，第63—64页）

③ 《朱子语类》卷九八，第2513页。

④ 朱熹：《答张钦夫》，见《朱子全书》，第21册，第1419页。

⑤ 把“是非”也归为一种“情”，似乎显得不太恰当。毕竟情感识别不了是非的问题。作为“对错”，“是非”属于判断的范畴，从而属于理性的所为。

⑥ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，[清]臧眉锡，蔡方炳订定，清康熙戊辰刻本，卷六十七，第八页。

⑦ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，[清]臧眉锡，蔡方炳订定，清康熙戊辰刻本，卷六十五，第十九页。

⑧ 《与李宰》，见《陆九渊集》卷十一，第149页，北京，中华书局，1980。

⑨⑩ 王阳明：《传习录下》，见《王阳明全集》，第一册，第175页。

义上。

实践理性与理论理性在概念上的未分离状态导致了以下的结果。

首先,主体的心灵能力的含混性加剧了“知识”与“道德”不分的状况,也就是它们两者并不被区分为两种不同的领域及相应的学科。本来,儒家哲学整体上就是一种道德哲学,由于理论理性未能与实践理性分离开来,其结果更加剧了这种状况,导致道德哲学压倒了理论哲学。这使得知识论在中国传统哲学里比较不发达,哲学呈现为“长短腿”的状况。

其次,未能分离出“信念”的概念。前面我们已经写到,古代知行观中所谈的“知”,很大一部分指的实际上是道德信念。这里,我们进一步指出未能作出这种区分的原因。由于没有能够对知识与道德两种领域以及对相关的理论理性与实践理性加以区分,相应地,知识与(道德)信念的区别也就同样未能被提出。

再次,未能将主观的真与客观的真的概念区分开来。在谈论信念的时候,人们往往也同认识一样,诉诸“真”的标准。但实际上,这种“真”只是一种主观上被认为是真的东西,而不是客观上的真。之所以这么说,是因为这种主观上的真实际上只是某种或某些理由。由于具有理由上的支持,我们把有关的信念看作是真的。对此,我们可以举一个浅显的例子来加以说明:假设明天有两个足球队要进行比赛,当我说“我相信甲队会赢”时,实际上我是依据某些理由(如平时的战绩,队员当前的竞技状况等)作出的,而不是根据甲队真的赢了这一事实来作出的。等到甲队真的赢了这场比赛,这时我只能说“我知道(know)甲队赢了”,而不宜再说“我相信”甲队会赢,因为结果已经出现,也就是“真”这一情况已经出现。在这种情况下,不论你信不信,情况已经明摆在眼前。

从性质上说,主观的认其为真只是一种“信念”,而不是“知识”。它与知识的差别在于,主观的认其为真的信念仅具有主观方面的充分性,而知识除了这种主观的充分性之外,同时还具有客观的充分性,并且这种客观的充分性一般来说属于可用事实来验证的。

客观知识与主观信念的上述差别,我们可以

把它们分别运用于塔尔斯基的 T 语句来加以验证。对于客观知识所具有的“真”而言,它可以表现为如下的 T 语句形式:“‘雪是白的’是真的,当且仅当雪是白的。”这句话中的上半句“雪是白的”表示的是一个语句,下半句表示的则是一个事实。但如果这一形式的语句运用于道德信念,如“‘仁者爱人’是真的,当且仅当仁者爱人”,且不说句中的“真”当如何看待,但就语句形式而言就已表现为同语反复,因为后半句的“仁者爱人”表示的并不是一个事实,而仍然是一个“应当”如何的道德信念(价值判断)。这也就是说,该语句的前、后句都是“应当”如何的道德信念,因而是同义反复。

上述例子所揭示的是,客观知识的真,是与事实相关的,它在语句上表现为对相关事实的描述性判断;而主观的道德信念的“真”则不能做到这一点,它的语句在表达上往往采取祈使句的方式。以罗尔斯的正义的两个原则为例,其第一个原则的表述就表现为“应当”的语式:“每个人对于其他人所拥有的的最广泛的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。”^①可见,客观知识与主观道德信念的差别,即使是在语言表达式上,也展现出它们的不同。

四、“知”转化为“行”的动机或助力问题

传统的“知行”观强调的是“知行合一”,如朱熹所概括的那样,它所说的“只有两件事:理会、践行”^②。具体说来就是,“知与行,工夫须著并到。知之愈明,则行之愈笃;行之愈笃,则知之益明。二者皆不可偏废”^③。

但是,如果只是这样看待知行问题的话,也就是只把它们看作“理会、践行”两件事,那显然是不够的。《红楼梦》里有句话道出了问题的实质:世人都晓神仙好,唯有功名忘不了。为什么人们都知道“神仙”(逍遥自在)好,但却不能仿

① [美]罗尔斯:《正义论》,第 56 页,何怀宏等译,北京,中国社会科学出版社,1988。

② [宋]黎靖德编:《朱子语类》,卷九《学三·论知行》,第 149 页。

③ [宋]黎靖德编:《朱子语类》,卷十四《大学一·经上》,第 281 页。

效实行呢?这就涉及到从“知”到“行”的转换所需要的动机、助力等问题。在这个问题上,中西哲学家的考虑是不同的。

儒家哲学作为一种道德理想主义,对如何使知转化为行为的思考,走的是道义论的路子。在朱熹那里,他从“道义”的方面,借助“养气”的方式来解决。就此,朱熹哲学的前提是,仁义礼智这些道德原则作为得之于天的“理”,构成人的本“性”,因此,我们可以认为人性是善的。由于人性是善的,因此如同儒家的先哲一样,“养气”可以作为实施已知的、道义性的“理”的助力。朱熹论述说,人们之所以在认识到理之后还存有疑惧,不能勇决地加以实行,是由于其“气”不足的缘故,因此需要“气”的相助,否则的话就会陷入“道义无助”的状态。这就好像“利刀”,本身即使再锋利,但如果使用者没有力气的话,也是没有用处的。^①因此,朱熹提出“养气”来作为知与行之间的一个中介环节。也就是说,单单认识到“理”是还不足以促成“行”的,只有养成此“气”后,才能坚定不移地付诸行动。

朱熹的具体论述是:“义者,人心之裁制。道者,天理之自然。馁,饥乏而气不充体也。言人能养成此气,则其气合乎道义而为之助,使其行之勇决,无所疑惮;若无此气,则其一时所为虽未必不出于道义,然其体有所不充,则亦不免于疑惧,而不足以有为矣。”^②也就是说,朱子认为,通过“养气”可以使人在“知”之后能够勇决地将道德原则(“理”)加以实施,而不再疑惧。由此,作为道义之助的“养气”,成为促成行为实施的助力因素。这一考虑体现了儒家道德理想主义的品格。

儒家的道德理想主义可说是预设了一种“君子国”,即人性是善的,人由此可以通过自身的道德修养(修齐治平)来达到道德的自我完善和国家的善治。但由于偏向此一隅,因而它在以下两方面的根本问题上未予考虑。一方面是人的权利问题。由于预设人性是善的,相信人们都能信守忠孝仁义的伦理,这样自然也就无需考虑对人的基本权利加以肯定和保护。基于这种义务论的伦理学,整个中国历史上,除了民国短暂的时期之外,迄今甚至没有产生一部作为权利学说载体的《民法典》。另

一方面,对于人性恶的方面疏于防范,例如对权力导致腐败之类的问题未予考虑,更谈不上加以制约的问题。因而,这种“君子国”的预设使中华民族在人权与法治等重要领域付出了沉重的代价。

与儒家的代表人物朱熹不同,西方的亚里士多德采取的是一种现实的立场,他以“欲望”作为能够促成行为实施的动机因素。在他看来,“实践理智的真理要和正确的欲望相一致”^③。这表明,亚里士多德是把“欲望”看作促成行为的动机,即使在人们把握了实践真理的情况下也是如此。反之,如果主观上为“真”的信念与所欲求的东西不一致,那就会导致知了未必行的结果。

与亚里士多德相似,休谟也认为,除非有欲望相助,否则一个单纯的信念是不会给予我们任何行动的动机的。因此,他的哲学所要努力证明的相关命题是:“第一,理性单独绝不能成为任何意志活动的动机,第二,理性在指导意志活动方面并不能反对情感。”^④例如,相信面前的东西是面包,并不会给予我们要去吃它的动机,如果我们没有吃这一面包的欲望的话。因此,休谟的结论是,理性对于我们的情感和行没有影响。^⑤

儒家哲学与西方哲学在看待行为的动机与助力方面的不同思想,分别表现为道德理想主义与道德现实主义的取向。从理论上说,道德理想主义所起的作用是一种“范导”(regulative)的作用,引导人们道德向上;道德现实主义所起的另一种作用,则是引导道德追求与现实情况相结合,而不是脱离人们的现实欲求。这两种道德信念的倾向应当构成张力,才能有助于形成合理的道德规范以及建立起在此基础上的法律规范。中国社会长久以来正是由于缺乏这种

① “世之理直而不能自明者,正为无其气耳。譬如利刀不可斩割,须有力者乃能用之。若自无力,利刀何为?”(《朱子语类》卷五十二,第1257页)

② 《孟子集注》,见朱熹:《四书章句集注》,第231—232页,北京,中华书局,1983。

③ [古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第116页,苗力田译,北京,中国社会科学出版社,1990。

④⑤ [英]休谟:《人性论》,第451、497页。

张力,使得人的正当欲望被不适当地贬抑,一些道德理想成了只能“知”而不能行的空想与空话,甚至导致道德假话流行。儒家(如朱熹)虽然考虑到了行为的助力问题,但由于不能正视欲望与行为的关系,所以还是诉诸道义性的“气”来解决。

以上我们探讨了传统儒家哲学的知行学说。与西方哲学相比,它表现出一些自己的特点,如在道德的能力根据方面并不偏执理性或情感一方,而是考虑到心与情的关系;以道义性的“气”作为从知到行的助力因素等。不过总的说来,它的概念规定性是比较含糊的,尤其是未能将理论理性与实践理性相分离,未能将“知识”与

“信念”概念加以区分等,这些造成了它在学理上的一些不足。

一种哲学的形成,是其特定的文化、历史等环境的结果。虽然我们不能苛求古人,但是,把一些学理上的问题分辨清楚,无疑是有助于我们中国哲学今后发展的。

[本文为国家社科基金项目“‘元哲学’研究”(10BZX047)、教育部人文社科研究规划基金项目“经验与先验——知识论的基础问题研究”(09YJA720017)、厦门大学基础创新科研基金“哲学前沿问题研究”(2011221024)的阶段性成果]

(责任编辑:盛丹艳)

The Characteristics and Problems of Confucian Doctrine of knowledge and Action

Chen Jiaming

Abstract: Comparing to the Western philosophy, the Confucian doctrine of knowledge and action shows some characteristics. For instance, with regard to the issue of the ground of moral ability, it was not partial to the rational or emotional aspects, but considers the relationship between of heart and emotion. It takes the moral “Qi”(“气”) as the assistance element in the progress of transition from “knowledge” to “action”, etc. There appeared a few of problems in this doctrine. Its concept of “knowledge” has the dual nature of both ethics and cognition, and it failed to distinguish between “knowledge” and “belief”, even didn't have the concept of “belief”. It also failed to separate theoretical reason from practical reason, etc. These caused some defects in theory, and accordingly brought some consequences of confusion, such as that of “knowledge” with “morality”. Furthermore, Confucian moral idealism is the default for a kind of “the kingdom of the Junzi (morally superior man)”, namely, regarding human nature as good. It did not consider the fundamental issues in following two points. One is human rights, the other is to guard against evil of human nature. Therefore, this kind “the kingdom of the Junzi” default made Chinese nation pay a heavy price historically in the important areas such as human rights and the rule of law.

Key words: Confucianism, doctrine of knowledge and action, moral belief, practical reason