

中国哲学研究

良知与认知:在中西文脉比较中探讨

张庆熊

(复旦大学 哲学学院,上海 200433)

【摘要】良知是中国文化传统中的核心观念。儒家内在的道德修养和外在的治国理政的思想路线,即“内圣外王”,以良知为基石。在西方的文化传统中也有良知概念,但它在道德实践中只起辅助性的作用。良知在中西文化中的角色有如此大的差别之原因,除了中西文化对人性看法的差异之外,有关对良知的认识方式的差别也是重要原因。因此我们需要分别探讨经验主义、先验主义和儒家内证的认知方式所导致的对良知看法的差异。在中国哲学中,良知不是“小我”之心,而是“大我”的本心。良知要在道德伦理和社会实践中把自己向外推出来并实现自己。在西方思想中,良知也是一个非常重要的论题,但经验主义的认识方式往往认为良知无非是对某类行为倾向的概括,而以康德为代表的先验主义认为良知作为人的一种自然秉性能使人主动地置于道德律令之下。相比之下,近代中国新儒重视向内认识人的心灵,要认识宇宙的本体,必须返观人的本心,良知在这个过程中起着十分重要的作用。本文在上述比较研究的基础上,认为我们也需要反思良知判断中的主观性和客观性,在良知作为是非之心进行判断时,人们通常关注的是其主观的方面,而忽视其客观的方面,熊十力对此作出了很好的纠正;良知判断有普遍性与特殊性之分,因此我们要兼顾道德的普遍化原则和在各种特殊语境中的特殊处理;良知还具有主体际性,在这方面中国哲学给我们很多启示;最后,良知学说是与人性论联系在一起的,中国哲学中的“性善论”为我们提供了道德修养和道德教化的自信心,但也应注意人性的消极的方面。总之,中国的现代化进程中,良知学说对于建立和完善市场经济体系、社会保障体系和法治系统都具有重要意义。

【关键词】良知 儒家 人性 认知方式 主体际性

一、熊十力与冯友兰有关良知之争的学案

良知与认知的关系是哲学研究中的一个难解难分的关节点。中国近代哲学的熊十力与冯友兰有关“良知”的一次讨论是中国近代哲学的一个“公案”:前者认为“良知是呈现”,后者认为“良知是一个假设”。依照牟宗三的说法,冯友兰认定良知是假设的观点来自康德。牟宗三在《心体与性体》一书中,在批评康德把道德实践中的自由意志当作一种设定的观点时,回忆起二三十年前熊十力与冯友兰的一场争论:

依原始儒家的开发及宋明儒者之大宗的发展,性体心体乃至康德所说的自由、意志之因果性,自始即不是对于我们为不可理解的一个隔绝的预定,乃是在实践的体证中的一个呈现。这是自孔子起直到今日的熊先生止,凡真以生命渗透此学者所共契,并无一人能有异辞。是以二三十年前,当吾在北大时,一日熊先生与冯友兰氏谈,冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设,熊先生听之,即大为惊讶说“良知是呈现,你怎么说是假设!”吾当时在旁静听,知冯氏之语的根

【作者简介】张庆熊,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

◎ 本文写作得到孔学堂课题重大项目“中国传统文化与马克思主义中国化”(项目批准号:kxtzd201505)的资助。

据是康德。(冯氏终生不解康德,亦只是这样学着说而已。至对于一良知,则更茫然。)而闻熊先生言,则大为震动,耳目一新。吾当时虽不甚了了,然“良知是呈现”之义,则总牢记心中,从未忘也。今乃知其必然。^①

我引述这段学术公案,是想引出一个话题,即良知与认知的关系。以良知为“万有基”,以体认良知为修身养性的开端,以“致良知”成圣和为万世开太平,是中国儒家传统文化的特色。然而,要继承和发扬中国哲学的这一道统,必须回应西方有关认识论方面的种种观点的挑战。康德持先验主义的认识论立场,按照上述引文,冯氏谓王阳明所讲的良知是一个假设的观点来自康德。但康德究竟怎么说,仍然是一个需要探讨的问题。此外,西方还有经验论等认识论学说,也论及良知与认知的关系。对此,我们有必要加以梳理和研究。

二、中国语境中的良知概念

在中国哲学中,“良知”的概念来自孟子:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也,敬长,义也。无他,达之天下也。”(《孟子·尽心上》)

孟子还说“人皆有不忍人之心。今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心:非所以内交于孺子之父母也;非所以要誉于乡党朋友也;非恶其声而然也。由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。惻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”(《孟子·公孙丑上》)

孟子的“良能良知”常被理解为一种与生俱来、先天所赋的能力与知识。这可能与孟子的一个比喻有关“人之有是四端也,犹其有四体也。”但从孟子的论证看,孟子所说的“不学而能”和“不虑而知”指一种内生的、自觉的道德意识。它不是出于交情和声誉等名利关系考虑而产生的,而是发端于人在平常生活中自然而然就有的惻隐之心、是非之心。明确地把良知

提高到心之体和世界本源的地位,还是后来的事情,只不过在孟子那里已经可以看到这种倾向。

孟子把“惻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”视为人的善端,因而主张人的本性是善的。宋明以来的中国新儒家有把人的这种善的本性本体论化的倾向。人伦被视为来自天理,良知被视为与天地之心同一。为什么人人都有这样的善端呢?按照他们的解释,这是因为人心和天地之心是相通的,天道和人道的本质都是诚。因而不需外铄,只要反求诸己,就可以发现天地万物和人共同的本心,把自己的善的本性发挥出来,率性尽心,人皆可为尧舜。

在宋明理学中,“良知”的观念与“天理”和“万物一体”的观念相关联。这一思想是程颢(1032~1085)在其著名短文《识仁》篇中引入的。他所使用的表达式是“仁者浑然与万物同体”。他在此明确联系到孟子的“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》)这里说的万物同体的“体”指的是天或天理。他明确指出“良能良知,皆无所由,乃出于天,不系于人”(《河南程氏遗书》卷二上)。由此可见,在宋明理学中,良能良知不是指人的自然本性,而是归结为天或天理。

朱熹(1130~1200)把孟子所说的“良心”解读为“本然之善心,即仁义之心也”。他也赞同程颢的“仁者浑然与万物同体”的主张,以及把良知归结为天理的观点。但他强调,人心要由天理指导。他诠释《尚书·大禹谟》的“人心惟危,道心惟微”的思想,认为“道心”是天理的体现,“人心”受物欲所累,主张人心要服从道心,以天理指导人心,进一步发挥程颢的“存天理去人欲”的主张。

朱熹尽管赞同“仁者浑然与万物同体”的观点,但他指出这一说法不能抹杀事物之间的差别。他主张“理一分殊”,认为万物在“太极”或“一理”中既有统一性又各有分殊。如果过分强调一体性,会导致墨子“兼爱”那样的无差别的爱,以及道家或佛教那样的把我与万物置于同等地位的观念。朱熹在其整理加注的《太极图说》中指出“五行具,则造化发育之具无不备矣,故又即此而推本之,以明其浑然一体,莫非无极之妙;而无极之妙,亦未尝不各具于一物之

^① 牟宗三《心体与性体》(上),长春:吉林出版集团有限责任公司,2013年,第156页。

中也。”^①

在理学家那里,良知被归结为天理,而王阳明主张心是主宰,把天理归结为良知。“吾心之良知,即所谓天理也,致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者致知也;事事物物皆得其理者格物也。是合心与理而为一者也。”(《传习录·答顾东桥书》)“天理在人心,亘古亘今,无有终始。天理即是良知。知思万虑,只是要致良知。”(《传习录·答聂文蔚》)在《大学问》中王阳明主张“良知者,孟子所谓是非之心,人皆有之者也。是非之心,不待虑而知,不待学而能,是故谓之良知。是乃天命之性,吾心之本体,自然灵昭明觉者也。凡意念之发,吾心之良知无有不自知者。其善欤,惟吾心之良知自知之,其不善欤,亦惟吾心之良知自知之。是皆无所与于他人者也。”^②

王阳明认为,人面临伦理决断的处境总是具体和复杂的,有时没有先前的准则可参考,有时各种各样的理据交织在一起,似乎每条理据都能成立,但从它们引申出的结论又互相冲突,这时唯凭良知来决断:“夫良知之于节目时变,犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定,犹方圆长短之不可胜穷也。……夫舜之不告而娶,岂舜之前已有不告而娶者为之准则,故舜得以考之何典,问诸何人,而为此耶?抑亦求诸其心一念之良知,权轻重之宜,不得已而为此耶?武之不葬而兴师,岂武之前已有不葬而兴师者为之准则,故武得以考之何典,问诸何人,而为此耶?抑亦求诸其心一念之良知,权轻重之宜,不得已而为此耶?”(《传习录·答顾东桥书》)王阳明的良知说强调了心的能动性,以良知本心统摄天理,以良知决断处置权变。

中国近代大儒熊十力把“良知”视为“本心”、“本体”。“良知”与“天地之心”相通,通过本体的“大用流行”,把“仁”贯穿于天地万物和人类之中。“良知”不是“小我”之心,而是“大我”的本心。人通过良知体悟本体,但体悟本体后不能“隳废大用”,不能“废

绝量智,抑或看轻量智,以格物致知之学为俗学”。^③良知要在道德伦理和社会实践中把自己向外推出来并实现自己,“良知”与“善行”是分不开的。自我修养和社会实践是良知开启自己和推广自己的必由之路。

中国哲学中的这一“良知”的概念,在塑造中华古代文明的特色中起关键作用,对于现代社会的道德意识的培育依然具有重要意义。

三、西方语境中的良知概念

在西方语境中也有“良知”的概念。^④这一“良知”具有主体际的意义,但没有人与世界和万物同体的本体论意义。

在西方语境中“良知”指一种在与他人相处中所感受到的同情心、怜悯心、内疚感、责任感和是非感。我们感知到外部世界所发生的事情,感受到他人的处境,与此同时我们从意识内部产生是非之心、善恶之心、恻隐之心。在英文中,“良知”(conscience)由“con”和“science”组成,“con”的意思是“同时”或“一起”,“science”的意思是“知”。因此,“conscience”的字面意思是“连同一起知”。德文“良知”为“Gewissen”,其字面意思也是“连同一起知”。它们都源出于希腊词“συνειδεσις”(syneidesis),它由“συν”(连同一起)和“ειδεσις”(知)组成。

“良知”等道德意识在宗教伦理和宗教哲学中是非常重要的论题。“良知”这个概念已经出现在《新约》中。圣保罗在《新约·罗马书》中写道“原来在神面前,不是听律法的为义,乃是行律法的称义。没有律法的外邦人,若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里,他们是是非之心同作见证,并且他们的思念互相较量,或以为是,或以为非。”(《罗马书》2:14-15)以上《圣经》和合本中译文中的“是非之心”的希腊文原文为“συνειδεσις”,即“良知”。

① 王云五主编,周敦颐撰《万有文库·周子全书》(卷一),北京:商务印书馆,1937年,第13页。

② 王守仁著,谢延杰辑刊《王阳明全集》(中),北京:中央编译出版社,2014年,第849页。

③ 熊十力《新唯识论》,北京:中华书局,1985年,第677~678页。

④ 中文词“良知”翻译成英文,大致有两种译法:(1) conscience (2) original moral sense。前者相应于孟子所说的“恻隐之心”等四端,后者相应于孟子所说的“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也”。conscience 翻译为中文则为“良心”、“道德心”、“良知”。在日常用法中,“良知”与 conscience 的含义较为接近。

从这段话中可以看出,“良知”是“顺着本性”的,类似于孟子所说的本然之是非之心。在此,可以把“良知”理解为出于人本性的一种能力,因为“顺着本性行律法上的事”就是根据本然的是非之心作出伦理的决断和行动。良知是一种出自人的本性的伦理能力,所以,纵然外邦人没有听到过律法,顺着本性也能行律法上的事。良知从人的内心出发明示人的伦理责任,并促使人去承担和完成这些责任。

当然,基督教的神学家一般不把良知视为人的自然的本性。人的自然的本性通常被理解为人的肉体的欲望,它不是良知,而是恶的驱动力。那么作为人的伦理本性的良知是什么呢?在传统的基督教的神学中大致有两种解释模式:一种是奥古斯丁派的,另一种是托马斯派的。

奥古斯丁主张:良知来自于圣灵和启示,良知是人之中神性之所在,是上帝与人进行爱的交谈的地方,是“灵魂的火花”,是上帝的声音。托马斯主张:良知是人的理性中的那种分辨是非的能力;因为人是上帝造的,上帝在造人的时候就赋予人理性的能力;用圣经的形象化的语言来说,人是上帝照自己的形象造的,良知是人之作为“上帝的肖像”的体现,人保留了良知,就是保留了上帝的肖像。尽管这两种解释模式有所不同,但是都主张良知来自上帝,良知是神人相通的纽结点。

近代基督教神学家施莱尔马赫论证良知与基督拯救相关联的观点。他发现基督徒除了“虔敬感”和“绝对的依赖感”外,还有较为特殊的宗教意识。基督徒认识到人是有罪的,并容易犯罪,基督徒想克服罪,但意识到自己的软弱无力而需要靠耶稣基督的帮助和拯救。基督徒的特殊的宗教感表现为“原罪感”和对耶稣基督的绝对的依赖感。如果说人皆有良知的話,那么基督徒的良知则有特殊性。这主要表现在“连在一起知”的方式上。当基督徒看到一件事情,并对它采取某种行为的时候,他们像普通人一样,在感知到这件事情和自己的行为的同时,也感知到自己行为的是与非、善与恶。与非基督徒不同的地方在于,他们按照基督徒的伦理标准来衡量自己的行为,他们同时也会感到人的有限性和脆弱性,所以他们从教会

中吸取力量,此时伴随着对上帝的一种绝对依赖感。当他们做善事的时候,会感到一种喜悦;当他们做了错事的时候,会感到一种内疚。这种内疚与喜悦总是与耶稣基督的十字架的赎罪和拯救相关联。

利玛窦来到中国后,他与明末儒家士人和高僧辩论过有关“良知”和“我与万物同体”的问题。他认为我与万物是不同体的,良知来源于天主。如果同意“良知是本体”和“我与万物同体”的观点,就等于同意人与上帝没有差别了。这是一种极其高傲的态度,不利于伦理教化,因为伦理教化有赖于对上帝的敬畏,有赖于承认上帝是绝对完美的创始主,而人类只是有限的受造物。

利玛窦认为,我与万物同体说来自佛教。原始儒家并无这一观点“但在我看来,在受到佛教[像教]500年的影响之后,当今广泛流传的观点则是,整个世界出自同一实体,创世者及天、地、人、兽、树、草和四大元素组成一个互相关联的整体,所有的东西都是其分支。并且从这实体同一说中导出我们都要互相承担的仁爱义务;并由此得出人与上帝相类似的观点,既然他们与上帝一起出自同一实体。这是我们要努力驳斥的观点,这不仅要通过理性的论证,而且还要诉诸他们古代[儒家]经典的权威性,因为其显然持另一种学说。”^①

在西方现代哲学中,海德格尔有关良知的学说影响很大,值得一谈。他主张,人(此在)可以本真地生存(eigentlich existieren),也可以非本真地生存(uneigentlich existieren)。在非本真的状态中,此在把自己理解为像其他的存有者一样的存有者。此在不正视生存开放的可能性,没有领悟生存的意义,而使自己沉沦到物的世界中去。在本真的状态中,我意识到自己的此在是一种能在(Seinkönnen),即一种能筹划自己的存有的可能性的存有者。此在若放弃这种自由决断的可能性,是对存有的亏欠,是要受到良心的谴责的。因为世上一切存有者中唯有此在是那种能进行自由决断的能在。存有把那种能力赋予我,我却没有用好它,我就对不起存有。我的良心之所以要受到谴责,不是因为我不能做,而是因为我能做而没

① 原文来自德礼贤(Pasquale M. D'Elia)编辑和加注的《利玛窦全集》(Fonti Ricciane),Roma: La Libreria dello Stato,1942-1949,第一卷,第115-116页。转引自耿宁著,张庆熊译《利玛窦与佛教的关系》,载于《心的现象》北京:商务印书馆,第101页。

有做。本真的生存并非刻意要使自己的生存标新立异,而是不忘记自己是一种能在,自己要对自己的生存负责。良知或良心的问题在海德格尔那里不与人格的上帝而与本真的存在联系在一起。作为此在的人被赋予通过良知领悟存在使命的职责。但良心通常是被遮蔽的,良心究竟怎样才能聆听到本真的存在的召唤呢?海德格尔并没有给出明确的回答。在我看来,在有关良知参悟天道问题上,海德格尔的思想与东方哲学有可以汇通之处,东方哲学的有关修身养性的功夫之说可以补其不足。

四、良知与认知方式

现在,我们回过头来看良知与认知的关系。良知究竟是不是假设呢?这涉及认知方式。就良知究竟是不是假设这一论题而言,我觉得有必要探讨西方的经验主义和先验主义的认知方式与良知的关系,以及中国儒家的内证的认知方式与良知的关系。

1. 经验主义的认知方式与良知

西方近代经验主义只承认两种知识:一种是经验知识,另一种是逻辑知识。一切真的、可靠的理论知识,都是依据经验加以正确的逻辑推导的结果。而许多虚假的概念和形而上学的理论,都是脱离经验和违背逻辑的虚构产物。经验主义所承认的经验除了感性经验,如“这朵花是红的”,还包括人的情感,如高兴、痛苦、愤怒等。经验主义还承认人的习性,如勤劳、懒惰、勇敢等,因为经验主义认为它们刻画人的行为倾向,可以通过人的行为来证实。因此,在一定意义上,他们也承认人性和人的德性。

休谟专门写了《人性论》一书。他认为,人在生活中会产生苦、乐、祸、福的经验感受;与这些经验感受相关,会产生厌恶、欲求、恐惧、希望的意志和情感。休谟虽然认为“正义”之类的道德感与人的情感相关,但他认为人天生自私自利,因而断然否定“正义感”为人原生的直接的情感。他写道:“在人们缔结了戒取他人所有物的协议,并且每个人都获得了所有物的稳定以后,这时立刻就发生了正义和非义的观念,也发生了财产权、权利和义务的观念。”^①“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨,以及自然为满足人类需要

所准备的稀少的供应。”^②

到了现代,经验主义者采用语言分析的方法进一步否定“同情感”(sense of sympathy)、内疚感(sense of guilty)、责任感(sense of duty)等道德感(moral sense)或良知(conscience)是原生的心理情感。这些所谓的道德感虽然使用了“感”这个词,但在原生的心理情感中绝无这样的“感”;通过语言分析,可以把这样的“感”解除掉。这些分析哲学家为什么要认定内疚感、责任感、同情感等道德感不是原生的真实的心理情感呢?

首先,他们认为这类所谓的道德意识感与感性知觉的感是不同的:后者有外在的对象,前者无外在的对象。举例来说,我们看到这朵红的花和这片绿的叶子,在此红和绿是我们的感性知觉,而这朵红的花和这片绿的叶子是我们的感性知觉的外在的对象。反映论者主张,红和绿的知觉无非是红的花和绿的叶子的颜色在感官中的反映,不赞成反映论的人也至少得承认红的花和绿的叶子起着某种外在的定向或参照(reference)的作用,而内疚感、责任感、良知之类的所指则没有这样的外在标志。

其次,他们认为这类道德概念所指也不是“高兴”、“愤怒”、“痛苦”之类的情感。“高兴”、“愤怒”、“痛苦”之类的情感虽然没有所专指的对象,但却有相关的行为:如一个人高兴的时候会笑,痛苦的时候会哭,愤怒的时候会紧握双拳等等,尽管有些人善于控制或掩盖自己的情感,但在通常情况下它们还是有外在表现的。

最后,他们认为这种所谓的道德感也不是一种特有的情绪。人有急躁的情绪、焦虑的情绪。然而在我们的意识中,根本就找不到这些可以分别被称之为“内疚感”、“责任感”或“良知”的情绪。

那么,这类所谓的道德意识感究竟是什么呢?它们无非是对某类行为倾向的概括,如“内疚感”指认错的行为倾向,“责任感”指对工作认真负责的行为倾向,“同情感”指对别人的不幸或痛苦表达理解的行为倾向。

这种思维模式形象地体现在赖尔(G. Ryle)关于的“协作精神”的语言分析中。在赖尔看来,一个板球

①② 休谟《人性论》(下册),北京:商务印书馆,1980年,第531、536页。

队在比赛中能表现出“协作精神”(team-spirit),但“协作精神”并不是指这个板球队的所有那些专门任务之外的另一种板球活动,也根本不存在这个板球队的某种称之为“协作精神”的特殊的情感。所谓“协作精神”,其实是指这个球队的一种互相协作的行为倾向。与此相类似,我们也谈论球队勇敢顽强之类的精神风貌,用以刻画球队的行为倾向。正如“协作精神”不是真实发生的情感现象一样,“内疚感”、“责任感”、“同情感”等所谓的道德感也不是真实发生的情感现象,而只是标示行为倾向的用语。^①

这些经验论者和分析哲学家的分析有可取之处。确实,内疚感、责任感、同情感之类的道德意识是与感性知觉和情感是不同的,它们是与人的行为紧密关联的。但是,完全否认它们是一类特有的意识现象,把它们归为对某类行为倾向的概括,则是因果倒置。正因为存在着某种心理上的原因,才有某类行为倾向。如某个运动员心理素质好,在比赛的时候能充分发挥自己的水平;某个运动员心理素质差,在比赛的时候紧张慌乱,不能发挥出自己的正常水平,因此,有经验的教练对运动员的精神鼓励和心理安慰才起作用。如果完全否定心理上的原因,把它们归结为行为倾向,那么精神鼓励和心理安慰就不起作用。

2. 先验主义的认知方式与良知

康德的哲学是先验主义的哲学。按照牟宗三的说法,冯友兰在与熊十力争论时所持的“良知是假设”的观点,正是来自康德。因此,我们需要特别介绍一下。

康德所说的“先验的”(transcendental)是指有关理性的可能性的前提的。就纯粹理性而言,康德认为我们的感性认识和知性认识都是有前提的。感性认识的前提是“时间”和“空间”,知性认识的前提是“因果关系”等知性范畴。感性知识要靠“时间”和“空间”才能形成统觉。知性知识要靠“因果关系”等知性范畴来组织和推导。就实践理性而言,“自由意志”、“灵魂不死”、“上帝存在”是道德实践的前提。为什么实践理性要以“自由意志”、“灵魂不死”、“上帝存在”为前提呢?因为没有自由意志的选择,就没

有责任;没有灵魂不死和上帝存在,就不能达到德福的最终统一。

理论理性和实践理性的可能性前提也被康德称为“设定”或“假设”。一则因为它们不能被我们直接经验到,二则因为它们不是逻辑推导的结果,而且按照知性范畴对这些前提的推导会陷入两律背反。我们经验到事物在时间和空间中运动,但我们经验不到时间本身和空间本身。我们不能经验到灵魂不死;有人说他经验到上帝与他交谈,但许多人说他们从未有过类似的经验,甚至认为那些人的经验是幻觉,因此上帝存在缺乏主体际的经验性;至于自由意志,有时我们有自由选择的经验,有时我们处于强制的必然性中。尽管如此,为了实践理性能够运行,必须设定自由意志、灵魂不死、上帝存在。

正是因为康德把自由意志等称为实践理性的可能性前提、预设或假设,按照牟宗三的说法,这就是冯友兰说“良知是假设”的由来。然而,我查遍康德的著作,康德从来没有说过良心或良知是假设。“良心”的对应词是“Gewissen”(德文)、“conscience”(英文)。在《简明牛津字典》中它被解释为“一个人关于对与错的道德感”。显然,“意志”的对应词是“Wille”(德文),与“良知”有很大差距。不知道为什么把“自由意志为实践理性先验预设”的说法演绎为“良知是假设”的说法。我认为,如果当年冯友兰确实说过“良知是假设”,为研究清楚这个问题,除了要听牟宗三的,还要看看冯友兰当年关于“新理学”的著作,应从冯友兰自己的论著中看看他对这个问题究竟如何论述。

康德没有说过良知是假设,相反,康德认为,人自然而然有良心,其差别只是强弱而已。有的人富有同情心和很仁慈,有的人则心底刚硬。良心这个概念,在康德那里是与荣誉感、同情心、仁慈心等道德情感联系在一起。康德认为良心是可以培育的,也会因社会风气恶化和个人不良经历而弱化,直至被人称为“没良心”(Gewissenlosigkeit)。然而,康德认为,良心在道德生活中只起辅助性的作用(间接作用),而起根本性作用(直接作用)的则是道德的绝对律令。

为什么康德认为良心在道德实践中只起辅助性

^① 吉尔伯特·赖尔《心的概念》,北京:商务印书馆,1992年,第10页起。

的作用呢?这是因为康德的伦理学是义务伦理学。在义务伦理学中,道德律令处于第一位,意志选择是否遵循道德律令处于第二位。义务伦理学具有这样的形式:必须珍爱生命,所以滥杀无辜的行为是不道德的;不应说谎,所以说谎是不道德的。规范在先,根据规范判别是否道德或不道德在后。

但是有了道德律令或道德规范,人不一定遵循,这时良心就起作用了。人可能因为追求个人幸福,如追求个人的财富而与他人利益或社会的整体利益相冲突,这时他的这些动机诱使他遵循道德律令。但良知越强的人越能抵制私欲而遵循道德律令。康德认为在此情景中行动者的良知会发生纠结,会问自己其行动是否符合道德原则。用康德在《道德形而上学基础》中所举的例子来说,假如有人因为窘困必须借钱。他虽然明知将来不能偿还,但他知道他如不满足口许诺一定归还,他就借不到钱。在这种情况下,“他有做出这样的许诺的欲念,但他还有相当的良心,使他自己问自己:难道用这种法子解决困难是允许的和不有违义务吗?”^①尽管他为了自己的福利会做有违于良心的事情,但毕竟他的内心会挣扎一番,他也可能听从良心的召唤。因此,在康德的道德学说中依然为良知留有活动空间,并重视良知的培育。在《道德形而上学》一书中康德明确指出“义务在此只是去培育其良知,更加敏锐地关注这个内在法官的声音,并且使用一切手段(在此只是间接的义务)对之倾听。”^②

那么为什么康德认为良心不能起主导性作用呢?因为康德认为在道德实践中义务(Pflicht)起决定性作用,义务是针对每一个人的,因此义务需要具有普遍的形式,而良心(道德情感)缺乏普遍性。康德的三大绝对律令如下:(1)“我一定要这样行为,使得我能够立定意志要我行为的格准成个普遍规律。”(2)“你须要这样行为,做到无论是你自己或别的什么人,你始终把人当目的,总不把他只当做工具。”(3)“个个

有理性者的意志都是预定普遍律的意志。”^③康德认为,只凭良心达不到这种普遍性。举例来说,有人对动物有恻隐之心,如看到一头送去屠宰的牛流泪,就不忍心杀它,但你不能由此指责杀牛的人不道德。杀一个小孩是不道德的,因为珍爱人的生命是普遍的道德律令。

康德还认为,义务具有客观的层面,义务是理性根据道德实践的客观条件和主观愿望的综合考虑而得出的普遍准则。举例来说,康德谈到,如果可以不信守归还借款的承诺,那么就没人愿意借款给别人。由此可见,“诚信”的义务是考虑到社会的客观条件的。康德认为良知只是一种道德情感,良知不能提供有关社会的客观知识。因此,良知虽然在道德实践中能发挥作用,但良知只是接受道德义务的主观条件,而不是客观条件;良心能使人在主观上自觉地遵循道德律令,但不是道德律令的来源和客观依据。康德写道“存在这样一些道德秉性,一旦一个人不拥有它们,也就不会有去获得它们的义务。——它们是道德情感(das moralische Gefühl)、良知(das Gewissen)、对邻人的爱(die Liebe des Nächsten)和自尊(die Achtung für sich selbst)或自珍(Selbstschätzung)。不存在任何约束力去拥有它们,因为它们是作为接受义务概念的主观的条件,而不是作为道德性的客观条件,置于基础地位上。”^④

康德虽然认为良知是人的一种自然禀赋,但他并不像中国的孟子和王阳明等儒家一样持一种“性善论”的立场,因为他同时也认为在人身上还存在另一种可以称之为“恶”的自然禀赋。他认为,一个具备实践理性能力和意志的自由意识的人,即使在某种义务法则很不清楚的情况下,在他自己或他人受到的公正或不公正对待的感情中(这时这种感情就叫做道德感情),他也觉察得到那种良知意识。这本身就已经是一般人类的一种良知的特性了。就这点说,人按其天生素质(即天性)是善的。但经验也表明,在人身上也

① Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (DB Sonderband: Kant: Werke) S. 1768; vgl. Kant - Werke Bd. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977) S. 52 - 53. 中译本参见康德《道德形而上学探本》北京:商务印书馆,1957年,第36页。

② Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (DB Sonderband: Kant: Werke) S. 3990; vgl. Kant - Werke Bd. 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977) S. 532.

③ 康德《道德形而上学探本》北京:商务印书馆,1957年,第16、43、45页。

④ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (DB Sonderband: Kant: Werke) S. 3986; vgl. Kant - Werke Bd. 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977) S. 530.

有一种沉溺于安逸和贪图享乐的倾向,这诱惑他违背义务和做违禁的事情。这种倾向是如此不可避免,并且萌动得如此之早,一旦人们运用自己的自由就开始了,因此也可以看作是天生是恶的。康德并不认为这是自相矛盾的断言,因为正是人身上的这两种倾向说明了道德教化的可能性和必要性,说明人类的自然规定性是存在于持续不断地向更加完善化而进步之中。^①

总之,在康德的道德形而上学的框架中,具有普遍化能力的自由意志是道德实践的立法者,而良知作为人的一种自然秉性能使人主动地置于道德律令之下,跟随道德律令。良心不是道德规范的来源,但良心能使人心悦诚服地倾听和执行道德规范。康德的观点类似于《圣经》中保罗的观点,保罗认为道德律令由上帝颁布,来自上帝,但人的良心能起一定的作用,“他们是非之心同作见证”(《罗马书》)。康德则把上帝颁布律令换做先验理性自己为自己立法,自己确立道德律令。不过,这种立法是有前提的,这前提或预设就是“意志自由”、“灵魂不死”和“上帝存在”(上帝的末日审判)。

3. 近代新儒家内证的认知方式与良知

牟宗三在《心体与性体》一书中批评了康德有关自由意志是设定的观点时指出,自由意志是能够被人体认到的,我自知我的意志、目的和思念。这种知是一种内证的知,它直接揭示自己的存在,它自身显示自己的真实性。因此,不能说自由意志是设定的。由此联系到良知,指出宋明儒早就确认良知是自己体认到的,是内证的知,不需外求,反观自身便知。

牟宗三写道“在宋明儒所讲的性体心体,乃至康德所讲的自律的意志,依宋明儒看来,其真实性(不只是一个理念)自始就是要在践仁尽性的真实实践的工夫中步步呈现的。步步呈现其真实性,即是步步呈现其绝对的必然性;而步步呈现其绝对的必然性,亦就是步步与之觐面相当而澈尽其内蕴。此就是实践意义的理解,因而亦就是实践的德性之知,此当是宋明儒所说的证悟、澈悟,乃至所谓体会、体认这较

一般的词语之确定的意义。”^②

牟宗三区分了见闻之知与体证之知,认为“体证之知”不是普通意义上的知识,不是感性经验的知识,不是从别人那里听到的见闻之知,而是对自己的良心和本体的直接的体认。他写道“这自然不是普通意义的知识,不是宋明儒所谓‘见闻之知’、‘丽物之知’因为它不是感触经验的,它无一特定的经验对象为其内容,因为性体心体不是一个可以感觉去接触的特定对象。从知识方面说,这知是实践意义的体证;从性体心体本身方面说,这种体证亦就是它的真实性之实践的呈现。”^③

牟宗三注意到,由于人与人之间在修养上的差别,在良知上就有相应的差别。但这并不能否定对良知的体证。对良知的体证是一个与道德实践结合在一起的过程,是一步一步成全和成圣的过程:

步步体证就是步步呈现。但既说步步,是部分的呈现。但这无碍于它的真实性即绝对的必然性之呈露。如果一旦得到满证,则它的真实性(绝对必然性)即全体朗现,这就实践的成就说,这就是理想人格的圣人了。例如就王阳明所讲的良知说,洒扫童子的良知与圣人的良知,虽在体证上有分全的不同,良知萌芽与良知本体虽亦有体证上的分全之不同,然既同为良知,则即是同具真实性与绝对必然性。^④

牟宗三把他的这一观点归功于他的老师熊十力。熊十力有关对良知和本心的体认的思想是他从儒家和佛教唯识论的学说中参悟出来的。佛教唯识宗区分了“现量”、“比量”和“圣言量”。“现量”指直接的知识,“比量”指通过比较和推导所得到的知识。“圣言量”来自圣人权威的知识。“现量”的知识由于其直接性自己证成自己。对良知和本心的体认是现量,因此绝不是假设。

佛教唯识宗还区分了“见分”、“相分”、“自证分”。“见分”指意识活动,如“看”、“思”;“相分”指意识活动的内容,如“所看”、“所思”;“自证分”指对意识活动的自证的知,我看的时候知道自己在看,思的

① 参见康德著,邓晓芒译《实用人类学》,重庆:重庆出版社,1987年,第236页。

②③④ 牟宗三《心体与性体》(上),第148、149、149页。

时候知道自己的思。这是不会错的。而相分是通过见分获知的,我可能看错,我可能把一根草绳看成一条蛇。在相分中有“感觉现量”,这是直接性的知,但一旦做出综合性的判断,就有出错的可能性。唯识宗还认为,通过自证分所体认到的“我自己在看”、“我自己在思”依然是一种相对正确的知识,真正绝对真的知识是在一种全泯外缘、心物两忘境界中对涅槃的体证。

熊十力认为,佛教唯识宗的这种有关涅槃的观点是沦空沉寂,是一种逃避现实的出世的观点,是有害于人生的。但佛教的这套体证的思路有可取之处。佛教认为,人常常体证不到涅槃,是因为我执法执,逐迷于名利。熊十力认为,人们常常体证不到大用流行的本心或宇宙本体,是因为“小我”的私欲作祟。通过修身养性的道德实践,人们能够破除私欲看清本体,而看清本体又有助于修身养性的道德实践。

在熊十力看来,西方哲学只重视向外认识客观的世界,不重视向内认识人的心灵,不懂得人的心灵是与宇宙的本体相通的。要认识宇宙的本体,必须返观人的本心,不能向外探求。西方哲学家所说的认识论,实际上只是“量智”的认识论。“量智”按照熊十力是指经验的认识和逻辑的推理,凭量智只能认识现象界,不能认识本体界。东方哲学家注重“性智”,只有通过“性智”才能认识本体。“性智”是指一种直觉地认识本体的能力。按照熊十力的观点,我们每一个人都有这种能力,只是在日常生活中,人们倾向于向外追求物质利益,而把“性智”遮蔽起来了。只有通过道德修养,我们才能去障显性,用性智直接把握本体。他写道“吾平生主张哲学须归于证,求证必由修养,此东圣血脉也。”^①

五、反思性总结

通过中西哲学和文化的比较研究,我试图阐明中国和西方有关良知和认知关系的观点之各自的特点。我认为中国传统哲学有关通过良知的体证把握本体,通过道德修养的致良知之路成圣的大方向是正确的,但需要注意以下四个问题:

1. 注意良知判断的客观性和主观性

良知(良心)的一个最基本的定义为“是非之心”。这在中国和西方都一样。如上所说,在中国,这一说法自孟子以来为大家所熟知,在西方,这一说法出现在圣经和牛津词典中。然而,在良知作为是非之心进行判断时,人们通常关注的是其主观的方面,而忽视其客观的方面。主观方面的判断是直接自明的,在这个意义上是不会错的,如一个说谎的人在说谎时知道自己在说谎;即便他在说谎,他也知道他不应该说谎。客观的方面则不是如此,一个人可能弄错了什么是他客观上应该做的。

举例来说:一位经常帮助邻人带孩子和做家务的大妈随手把几节干电池扔在河沟里。这位大妈在这样做时一点不感到内心愧疚,因为她一点也不知道干电池含有污染水和土壤的化学物质。如果她具有相关的环保知识和受到环保社会规范的教化,她理应不会随手扔干电池。根据这个例子,可以进行这样的引申:经验知识与道德规范相关。环保的道德规范需要经验知识的前提,我们通过经验知识知道环保对于人类生存和可持续发展的重要性,知道干电池等化学制品会污染环境,于是宣讲环保知识和制定环保的道德规范。这样,这位大妈就获得环保知识和按照环保规范行事。久而久之,这位大妈在环保方面愈来愈自觉,习惯成天性,对破坏生态的行为产生厌恶感,对自己在环保方面的过失产生内疚感。

这个例子表明,环保的规范涉及客观的层面,而这位大妈开始缺乏环保的客观知识,因此弄错了她客观地应该做的事情。而后来她知道相关的环保规范,如她再随便扔干电池,她的良知就会向她表明她做了不应该做的事情。

阳明把良知纯粹归于主观的领域,说心即是理,在我看来是有缺陷的,因为理有客观方面的因素,良知的判断不是纯主观的。对此,中国近代大儒熊十力已经注意到了,纠正了王阳明的一些过分的主张。王阳明主张“意的所在处是物”,如“吾意在于事亲,则事亲便是物;吾意在于事君,事君便是物。”熊十力认为这一论断值得推敲。说物是意识活动所指方向的,这本身没有错。说意识活动在认识物之理上

^① 熊十力《新唯识论》,载于《熊十力论著集之一》,北京:中华书局,1985年,第691页。

起很大作用,这也没有错。但说物完全依存于心,一点没有自身存在的实在性,在经验认识中不起任何作用,则不能成立。没有心当然不能发现物及其理。但如果根本没有某物,你也不能发现它;心不能凭空确定物的属性。“如见白不起红解,见红不作白了,草木不可谓动物,牛马不得名人类,这般无量的分殊,虽属心之裁判,固亦因物的方面有以使之不作如是裁判而不得者也。而阳明绝对的主张心即理,何其过耶?”^①

熊十力还认为,当王阳明主张“心外无物”时,在“心”的一定的哲学含义和哲学范围内能够成立,超出了这个范围就不合理了。“心”的这个含义是指“本心”,即化生天地万物的本体,而不是世间经验意义上的心理的心。本心是大用流行,本心化生天地万物,所以心外无物。既然物是(本心)本体的发用。“自本心而言,物不是杂乱无章的,自有其定律法则等待人发现和辨析。这些定律法则就是物中之理,而非阳明所谓即心的。在这个意义上,程、朱的“理在物”说有合理之处,不需要像王阳明那样添上一个“心”,认为只有“在心物为理”才说得通,因为“心不在而此理自在物的。阳明不守哲学范围,和朱派兴无谓之争,此又其短也”。^②

2. 良知判断有普遍性和特殊性

良知判断有普遍性和特殊性。孔夫子主张己所不欲不施于人,己欲立而立人。良知判断需要应用这条伦理“金规则”。但是,人的愿望涉及特殊性和普遍性。鱼我所欲也,熊掌我所欲也,但不是素食者所欲的。有人喜欢追求财富和过富裕的生活,有人希望过清贫的生活,爱富的人不欲清贫,乐于清贫的人不爱富。但是损害别人利益则是大家都不欲的。因此,作为道德规范,要兼顾普遍性和特殊性。

良知首先要谴责的是违背普遍性的道德规范的行为,良知也要鼓励那些高标准的道德规范。康德所说的道德律令的普遍性原则值得我们重视,把人当作目的而不是当作手段之类的绝对律令,确实对人类的道德生活具有指导意义。但是康德过分重视道德的普遍原则,没有充分注意到道德规范是在社会现实的基础上确立起来的;每一个现实的人都生

活在具体的社会环境中,道德准则要结合现实的社会生活才对人生具有意义。有关面对盖世太保要抓捕躲藏的犹太人时该不该撒谎的问题,恰好说明康德的普遍道德原则在处理具体问题时所遇到的难题。康德把良知压缩到道德情感限度内,否认良知具有普遍化能力,这样的观点过于偏颇。在中国儒家的学说中,良知具有把道德规范普遍化的能力,即朱熹的“即物而穷其理”。良知也具有具体问题具体处理的能力,即王阳明的“理统摄于心”和“良知决于权变”。因此,我们要兼顾道德的普遍化原则和在各种特殊语境中的特殊决断,既要有通则,也要视具体情况具体处理。

3. 良知与主体际性

良知具有主体际性。孟子有关良能良知的那段论述实际上已经涉及主体际性。“孩提之童无不知爱其亲者,及其长也,无不知敬其兄也。”(《尽心上》)从中看出,爱其亲的良知发生在孩提之童与其亲的关系中,敬其兄的良知发生在弟与兄的关系中。人的意识与周围世界是一个不可分割的结构,人的良知与人际的社会关系和生态的自然关系是一个不可分割的结构。意识总是关于某物的意识,良知总是发生在人与人和人与世界的关系中的是非之心和情感。

人的自我意识不是孤立地产生的,而是在参与社会生活的过程中产生的。这与一个人在社会生活中担任一定的角色有关,与别人如何对待我、我如何对待别人的行为和语言交流有关。孔夫子谈到“仁”时,总是结合具体的人际关系和处境来说的。“仁”这个造词意味两人合在一起,象征性地刻画了仁的主体际关系。

孔夫子从主体际关系出发和结合实际情境阐明“仁”是孔夫子的高明之处。在以后的儒家思想发展中,有一种把“仁”和“良知”本体论化的倾向。朱熹的理学具有这样的一种形而上学构架:天理在先,有了理一分殊,才有万事万物和人际关系,才有是否依照天理的良知和人欲。王阳明的心学在王龙溪等阳明后学的阐释中也有了良知在先、良知作为本体生万事万物的形而上学构架。或许,这是哲学发展过程中不可避免的事情,并且也发挥过历史上的积极意义。

^{①②} 熊十力《十力语要》,上海:上海书店出版社,2007年,第339、339页。

但在今天回过头来看,形而上学的哲学路线已经式微,孔子的这一从实际社会的主体间关系谈“仁”的优良传统应该重新得到发扬光大。

道德的普遍原则是怎么来的呢?是在人类的主体际的交往中产生出来的。康德把自由意志、灵魂不死和上帝存在作为道德形而上学的先验预设,这是不对的。康德所谓的先验意识可以被主体际的思想和行为的交往来取代。如果说每个人在自己的具体道德生活中有其自己的“道德格准”(maxim),这种格准是他自己的意愿确立的话,那么社会共同体所遵循的普遍的道德原则是该共同体的各个成员在共同的道德实践中通过主体际的理性交往而确立起来的。

依照主体际交往谈“仁”的思路,我们可以重新阐释王阳明的良知学说。王阳明的“无声无臭独知时,此是乾坤万有基”的诗句,与其解释为“良知”是先于万物而生万物的独存的本体,不如解释为良知是清除私心杂念后被体认到的每一个道德实践者的本心。我赞同熊十力有关本体、本心和良知的解释:本体是大用流行的本体,本体即大用流行;本心在良知中体现出来,本心与大用流行的本体相通,在良知中体验到大用流行。因此,熊十力有关良知的解说与良知的主体际性的观点不相冲突。

4. 良知与人性说

中国的儒家传统,特别是孟子到王阳明的心学传统,表现为对人性善的高度自信。人人皆可成为尧舜,人人都可以通过“致良知”成圣。这是中国儒家的修身养性齐家治国平天下的道路自信。

在西方的基督教传统中,他们认为人有罪性,人性是脆弱的。他们对人自觉的从善缺乏自信。因此,在宗教信仰上,他们期待基督的拯救;在制度设计上,他们强调要用法制来制衡权力滥用和整治社会秩序。

在现代西方,尽管建立起了现代法制国家,但道

德危机愈来愈严重。西方现代思想家也在反思启蒙思想的失误,认为启蒙思想没有足够重视对人的道德意识的培育。但是如何才能培育人的道德意识呢?在“上帝死了”的世俗化时代,西方人陷入虚无主义的困境。哈贝马斯等与马克思主义有渊源关系的哲学家,希望通过交往理性来建构伦理道德。在哈贝马斯的交往理性的模式中,以真诚的态度对待他人,以客观的态度对待语句所涉及的事实,以清楚明确的方式来表达思想,是三个必不可少的构成部分。其中“真诚的态度”,用儒家的话来说,就是“诚”。要想通情达理地相互理解,离开“良知”是办不到的。缺乏诚意,缺乏良知,交往理性就虚弱无力,就无法达成道德共识,无法自觉地遵循道德原则。

中国的儒家传统历来重视对人的道德意识的培育。这种道德意识的培育是以良知作为内在基础的。道德教化不能单靠外力灌输来实现;没有良知,就没有实现道德教化的内在驱动力。“性善论”为我们提供了道德修养和道德教化的自信心。但中国的思想家也应注意人性中的自私和贪婪的一面,即所谓人性中的“恶”。虽然它不应被视为本源性的,不应被视为人的不可改变的本质,但应重视“恶”会从现实的社会环境与人满足自己的私欲和追求自己私利倾向中不时产生出来。为了防止它的危害,我们应认识到制度层面设计的重要性,使得当权者不敢贪,损害公共利益者要付出严重的代价;通过加强制度设计,建立中国文化背景下的制度自信。

中国在走现代化的道路。现代化从制度层面看,就是建立和完善市场经济体系、社会保障体系和法治系统。但这三者的根基是“仁义”和“良知”。如果没有“仁义”和“良知”,光有现代化的机制,社会矛盾就难以平息,国家团结就难以维系。因此,我们需要从内心修养和道德教化出发实施治国理政路线,这就是儒家常说的“内圣外王”;这就是从孔夫子到王阳明有关“仁义”和“良知”的学说在现代社会的意义。

Conscience and Cognition: Comparative Studies Between Chinese and Western Traditions

ZHANG Qing-xiong

(*College of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China*)

Abstract: Conscience is the core concept in traditional Chinese culture. Conscience is regarded as cornerstone in Confucian thought route of inner moral accomplishment and external governing, namely “inside the saint outside the king”. In the tradition of Western culture there is also the concept of conscience, but it plays only a supporting role in moral practice. Why conscience role has so much difference between Chinese and Western cultures, in addition to the different views of human nature between Chinese and Western cultures, it is caused also by different cognitive approaches. Therefore we need to respectively discuss the empirical, transcendental and Confucian intuitive ways of cognition, and their resulted conceptional differences about conscience. We also need to reflect on the relationship between subjectivity and objectivity, between universality and particularity in ethical judgment, and then to clarify the relationship between conscience and inter-subjectivity, and relationship between conscience and the doctrines of human nature.

One of the most basic features of conscience is the sense of right and wrong. For the judgment of conscience, however, people usually focus on its subjective aspect, and ignore its objective aspects. Its subjective judgment is self-evident, and in this sense this kind of judgment is not wrong, i. e. a liar knew he shouldn't lie when he was lying. Objective aspect is not like this. A person might have made a mistake to what he should do objectively. For example, a kind-hearted woman may throw a battery into a river due to her lack of objective knowledge about environmental protection. Wang Yangming entirely attributed the conscience to subjective field, and claimed that heart is the principle. In my point of view, it is flawed, because in the judgment of conscience there are its objective factors in addition to its subjective factors. Xiong Shili, a Chinese modern Confucian scholar, had noticed this excessive claims and tried to corrected it. According to Xiong Shili, it is not wrong to maintain that a thing is an object.

Key words: conscience; Confucian; human nature; cognitive way; inter-subjectivity

[责任编辑 晓 诚]