

阳明心学视域下的“见闻之知”

——兼论“李约瑟难题”

龚晓康

摘 要：王阳明不但重视不虑而知的“良知”，而且重视经验层面的“见闻之知”，由此涉及知识论的相关论题。他区分了“真己”与“躯壳的己”两重自我，前者为“身心意知物是一件”的主客未分的源初场域，后者落入主客的对待而能建构起经验知识。“躯壳的己”层面的能见闻与所见闻，皆不能离于“身一心一意一知一物”的源初场域，这就能回应认知活动中主体如何切中客体的难题。见闻之知虽然具有主观性，但在主体间性的作用下却能具有客观的性质。进而，王阳明区分了“心见”与“目见”。前者为本心之感应，不具有知识的形态；后者顺逆于本心，则有“自然知识”“道德知识”“习染知识”的三重建构。王阳明强调人应经由“致良知”的工夫，转化“自然知识”以成“道德知识”。他并没有否定知识的客观价值，而是认为知识应得到良知的指引，这也有助于我们对“李约瑟难题”做出回应。

关键词：阳明心学；见闻之知；知识论；李约瑟难题

中图分类号：B248.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2026)06-0129-08

西方哲学存在着深厚的知识论传统。柏拉图区分了“知识”与“意见”，前者为“被证成的真信念”，系对普遍形式的把握。亚里士多德则强调感觉经验的作用，认为知识始于对个别事物的感觉，然后通过归纳上升到对普遍原理的认识。近代认识论主要体现为唯理论与经验论之争。康德通过对“先天综合判断如何可能”的分析，为知识的可能性划定了界限，“现象界”可知而“物自体”不可知。1963年，埃德蒙·盖梯尔对柏拉图以来“被证成的真信念”这一经典定义提出了挑战，促使哲学家们不断修正和完善知识的定义，西方哲学的知识论也呈现出多元化的面貌。

关于中国哲学有无知识论的问题，学界存在着长期的争议。相当多的学者认为中国哲学缺乏知识

论的向度。比如，金岳霖就认为中国哲学的特点，“可以称为逻辑和认识论意识不发达”^[1]。冯友兰也说，“知识论问题在中国哲学（除开佛学，它来自印度）里是找不到的”^[2]。当然，也有学者认为中国哲学并不缺乏知识论，只是缺乏那种为知识而知知的知识论。张岱年认为现代知识论中的各种观点，“在中国过去哲学中，多已有之，不过未有详尽的发挥而已”^[3]。成中英认为中国传统知识论的主题乃是“实体与功能、经验与悟性、理论与行为的统一”，主要形式为“本体知识论模式”^[4]。张耀南认为中国哲学中有一个“大知识论”，以不追求“纯粹知识”、不追求“为知识而知知”作为根本目标^[5]。陈嘉明认为中国传统哲学并非不存在知识论，只是未曾产生出“知道如是”的知识论，而是发展出了

收稿日期：2025-12-21

基金项目：国家社会科学基金项目“阳明学知识论问题研究”（21BZX068）。

作者简介：龚晓康，男，贵州大学哲学学院教授、博士生导师，贵州大学中国共产党人“心学”与推进党的建设新的伟大工程高端智库研究员（贵州贵阳 550025）。

“知道如何”的“‘力行’知识论”^[6]。

关于中国哲学有无知识论的讨论,还关乎中国有无科学精神的问题。列文森认为“儒家反对专业化意味着反对(和剥夺)科学”^[7],类似的观点颇为常见。但李约瑟却持另外的看法:一方面他认为朱熹的有机自然主义与近代科学是一致的,“朱熹以其中世纪的方式肯定理和气的普遍的互相渗透,反映了近代科学的立足点”^{[8]510};另一方面他批评王阳明的学说,“是最不利于自然科学的发展的”^{[8]542}。不过,李约瑟也提出了这样的疑问:在科学革命以前的14个世纪间,中国在获取自然知识及将之应用于人类社会的需要方面比欧洲更为成功,但为什么科学革命只发生于欧洲而不是在中国?^{[9]317}这就是所谓的“李约瑟难题”,引发了学界的广泛讨论。

“见闻之知”,也就是基于见闻而形成的经验性知识。那些认为中国哲学缺乏知识论传统的学者,所提出的一个重要论据就是中国哲学缺乏对经验知识的系统反思。其实,先秦诸子关于经验知识的讨论已较为普遍。墨家重视耳闻目见的的作用,以之作为事物有无的标准:“闻之见之,则必以为有;莫闻莫见,则必以为无。”(《墨子·明鬼》)荀子提出的“天官簿类”说,一方面主张感官能够辨别感觉印象的同异,“征知则缘耳而知声可也,缘目而知形可也”(《荀子·正名》);另一方面主张“心有征知”,知识的形成有赖于心的思虑功能。与墨家不同,道家认为目见耳闻极易产生负面作用,“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂”(《道德经·第十二章》)。不过,先秦儒道两家皆认为在“见闻”之外尚其他的“知”,庄子谓“有真人而后有真知”,孟子说人有“不虑而知”的“良知”。至宋代,张载明确区分了两种层次的知:“见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”^{[10]24}王阳明赞同张载的区分,认为德性之知就是良知,不同于见闻所带来的知识:“知乃德性之知,是为良知,非知识也。”^{[11]464}学界对阳明心学见闻之知的研究,也多关联良知而展开。唐君毅认为阳明心学中良知与见闻之知存在着四种关系,“俱时而呈现之同一关系”“更迭呈现之相斥关系”“目的与手段之相从之关系”“交互并在之关系”^[12]。不过,耿宁认为关于先天的德性之知与经由见闻而习得的道德知识之间的关系问题,“似乎很少为王阳明及其弟子讨论”^[13]。

王阳明关于见闻之知的讨论,究竟有无知识论

的向度呢?本文拟基于王阳明的文本,从以下三个方面展开讨论:其一,见闻乃是在“身一心一意一知一物”的源初场域中发生的,这有助于回应认知主体如何切入认知客体的认识论难题;其二,王阳明强调感性见闻中有先天的成分,这就为证成知识的客观必然性奠定了基础;其三,王阳明认为见闻之知与良知存在着复杂的关系,故他更为关注见闻之知的伦理向度。本文也将指出,虽然王阳明以“致良知”为第一义工夫,但他承认见闻之知的客观性质与独立价值,而这有助于我们对“李约瑟难题”作出回应。

一、“见闻之知”的先天来源

就一般的观点而言,知识的产生必定以主客的分化为前提。比如,在张载那里,人具有见闻的能力,故能成为认知主体,“人谓已有知,由耳目有受也”^{[10]25};天地万物能为人所见闻,故为认知客体,“感亦须待有物,有物则有感,无物则何所感!”^{[10]313}实则,人之见闻活动,体现为主客交互的过程,可谓“合内外之道”^{[10]270}。

王阳明是如何看待主客分化问题的呢?有必要先行澄清他关于自我的两重区分。王阳明区分了“真己”与“躯壳的己”,见于他的如下论述:

所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性,便是天理。有这个性,才能生这性之生理,便谓之仁。这性之生理,发在目便会视,发在耳便会听,发在口便会言,发在四肢便会动,都只是那天理发生,以其主宰一身,故谓之心。这心之本体,原只是个天理,原无非礼,这个便是汝之真己。这个真己,是躯壳的主宰。若无真己,便无躯壳,真是有之即生,无之即死。汝若真为那个躯壳的己,必须用着这个真己,便须常常保守着这个真己的本体,戒慎不睹,恐惧不闻,惟恐亏损了他一些……^{[14]41}

在王阳明看来,人之所以能有视听言动,不在于感官而在于心,故“心之本体”才是本真之自我——“真己”。“仁者以天地万物为一体,莫非己也”^{[14]302},这种以天地万物为一体之真己,乃是宇宙性自我。与之相对者,则为由形体所构成的“躯壳的己”,“只为形体自间隔了”^{[14]141},而为个体性自我。

实则,“真己”与“躯壳的己”之间存在着隐显二重化运作:前者“以天地万物为一体”^{[14]302}而不落

主客的对待,后者则“只为形体自间隔了”^{[14]141}而有主客的分化。也就是说,只有在“躯壳的己”的层面,才有认知主体与认知客体交互作用的问题。“真己”何以能“以天地万物为一体”?这就涉及王阳明关于身、心、意、知、物五者关系的独特看法。

九川疑曰:“物在外,如何与身、心、意、知是一件?”先生曰:“耳、目、口、鼻、四肢,身也,非心安能视、听、言、动?心欲视、听、言、动,无耳、目、口、鼻、四肢亦不能,故无心则无身,无身则无心。但指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心,指心之发动处谓之意,指意之灵明处谓之知,指意之涉着处谓之物:只是一件。”^{[14]103}

就王阳明的观点来看,身、心、意、知、物五者“只是一件”,共同构成了“身一心一意一知一物”的源初场域。五者之间相即相通:身体为场域之充塞处,本心为场域之主宰,意识为本心之发动,良知为意识之灵明,万物为意识之涉着。

这种主客未分的“身一心一意一知一物”的源初场域,就是以天地万物为一体的作为宇宙性自我的“真己”。“躯壳的己”则落入了主客的对待之中,这缘于意识的自我对象化作用:“意之所在便是物。”^{[14]6}意识发动之时必然有其意向对象,而意向对象便是为人所显现的事物。质言之,“躯壳的己”层面的主客分化,其实是“身一心一意一知一物”源初场域的破裂:“躯壳的己”揽“身”“意”而为认知主体,而与作为认知客体的“物”相对待。

但是,“真己”与“躯壳的己”与其说是两重截然不同的自我,毋宁说是同一个自我的隐显二重化运作:“真己”作为“身一心一意一知一物”的源初场域,为隐而不显的宇宙性自我;“躯壳的己”既已落入形体,则为显而不隐的个体性自我。“这个真己,是躯壳的主宰。”^{[14]41}“躯壳的己”层面的见闻,实不能离于作为“心之本体”的“真己”,“汝心之视,发窍于目;汝心之听,发窍于耳”^{[14]41}。心发窍于身体感官而使目耳见闻,故心才是见闻得以可能的主宰。可见,无论是作为能见闻的“躯壳的己”,还是作为所见闻的“天地万物”,皆不能离于以心为主宰的“身一心一意一知一物”的源初场域。也就是说,见闻之知乃是以“身一心一意一知一物”的源初场域作为先天来源。

究竟说来,在见闻之知中,作为能见闻的“躯壳的己”与作为所见闻的“天地万物”之所以能产生交互感应,乃是因为两者共处于“身一心一意一知一

物”的源初场域之中。由此,我们也就能理解王阳明关于良知与见闻的如下表述了:“良知不由见闻而有,而见闻莫非良知之用,故良知不滞于见闻,而亦不离于见闻。”^{[14]80}良知,作为心之本体,就是“身一心一意一知一物”的源初场域,而为“与物无对”^{[14]119}者,“天地万物,俱在我良知的发用流行中,何尝又有一物超于良知之外”^{[14]121}。良知既不能与外物相对,那也就没有产生主客的分化;见闻则是基于“躯壳的己”层面的主客分化而有。职是之故,良知作为主客分化之前的场域,不能由见闻而有;相反,见闻发生于主客分化之后,所以可为良知之用。这也意味着,良知作为见闻得以生成的源初场域,不被见闻活动所滞碍。当然,良知的发用也不能离于见闻,需是经由见闻而得以现实开显。

可见,主体与客体皆位于“身一心一意一知一物”的先天源初场域之中,只是在“躯壳的己”的意识的作用下得以分化。此即谓,不是认知主体离开自身而走向认知客体,也不是认知客体离开自身而被纳入认知主体,而是主体与客体皆位于源初场域之中,故能产生相互的交感,并进而有认知活动的发生。故笔者特别赞同西田几多郎这样的观点:在认识活动中,除了作为纯然活动之统一的“我”,以及相对于“非我”的“我”之外,“也必须存在着将‘我与非我的对立’内在地包含的东西,也就是说,必须存在着让‘意识现象’得以内在地产生的东西”^[15]。将“我”(认知主体)与“非我”(认知客体)的对立包含于内的东西,其实就是西田几多郎所谓的“场所”——主体与客体交互感应的场域。

认知主体与认知客体皆基于场域而有交互的感应,这在某种程度上能对西方哲学中认知主体如何切中认知客体的难题作出回应。就西方哲学而言,胡塞尔是通过现象学的还原来解决这一难题的,即把认识论的领域限制在内在于之中,也就是限制在绝对被给予性的领域中:“在对纯粹现象的直观中,对象不在认识之外,不在‘意识’之外,并且同时是在一个纯粹被直观之物的绝对自身被给予性意义上被给予的。”^[16]这种现象学还原,其实是将认识主体与认识客体转变成“意识活动”与“意识对象”,两者既然皆出于“意识”,那就有交互的可能。但是,胡塞尔的这种做法难以避免“唯我论”的困境。

在王阳明这里,认知主体与认知客体的分化固然是意识的作用,但两者却不能单纯归结为“躯壳的己”层面的意识活动与意识对象的关系,而只能说两者皆位于“身一心一意一知一物”的场域之中,

这就能有效地解决认知主体如何切入认知客体的理论难题。当然,王阳明之说也避免不了“唯我论”的嫌疑,但他所说的“我”乃是以天地万物为一体的“真己”,而不是为形体所间隔的“躯壳的己”。

究而言之,“身一心一意一知一物”的源初场域为见闻之知提供了先天来源,但见闻毕竟是主观性的经验,那由之而有的知识何以能具有客观性呢?

二、“见闻之知”的客观性质

前文已指出,身、心、意、知、物之间构成了源初的场域——“真己”,而由于“躯壳的己”意识的自我对象化功能,则有主体与客体的分化。基于能见闻与所见闻之间的交感,人则能形成“见闻之知”,即经验性知识。

“见闻之知”是在感性经验中形成的,当然具有主观的性质。其是否具有客观的性质呢?王阳明持肯定的观点。他诉诸经验知识中的先天成分以回应这一问题,这就与康德的解决思路有着相似之处。在后者看来,一切知识都是由经验中的先天成分和后天成成分复合而成的,经验中的先天成分赋予了知识普遍必然的性质。王阳明亦强调,见闻之知中存在着的先天成分,就是本心、良知。不论是“汝心之视,发窍于目;汝心之听,发窍于耳”^{[14]41},还是“良知不由见闻而有,而见闻莫非良知之用”^{[14]80},皆表明了这一点。

本心、良知不但为见闻之知中的先天成分,更是为人人所共同具有者。王阳明有言:“个个人心有仲尼,自将闻见苦遮迷。而今指与真头面,只是良知更莫疑。”^{[14]870}因为本心、良知为人人所共同具有者,所以人之视听言动存在着主体间性。《天成篇》中云:

吾一人之视,其色若是矣,凡天下之有目者,同是明也;一人之听,其声若是矣,凡天下之有耳者,同是聪也;一人之尝,其味若是矣,凡天下之有口者,同是嗜也;一人之思虑,其变化若是矣,凡天下之有心知者,同是神明也。^{[14]1479}

这段话清楚地表明,见闻之知是在主体间性的作用下具有客观性质的:一人所看到的色相是如此,则天下有眼者皆能看到同样的色相;一人所听到的声音是如此,则天下有耳者皆能听到同样的声音;一人所尝到的味道是如此,则天下有口者皆能尝到同样的味道。这就是说,基于主体间性的作用,人能感知到同样的色相、声音、味道等。这些色相、声音、味

道既然被人所共同感知,那就能取得客观的性质。不但色相、声音、味道能取得客观的性质,就是人的意识思虑也能如此,因为人人皆有同样的心知神明,所以思虑所及的观念也能取得客观性质。

当然,基于见闻而有的经验知识要成为客观性知识,尚需要经过诸多中间环节。首先,共同体成员需要有约定俗成的特定符号,以构建起指称天地万物的语言系统;其次,共同体成员需要运用语言系统展开交流,从而超越个体主观性以走向主体间性;最后,共同体成员需要基于主体间性构建起客观的知识系统。

见闻之知既然能够具有客观性,那也就有着独立的地位与价值。有人这样问王阳明:“人能养得此心不动,即可与行师否?”王阳明回答说:“也须学过。此是对刀杀人事,岂意想可得?必须身习其事,斯节制渐明,智慧渐周,方可信行天下;未有不履其事而能造其理者,此后世格物之学所以为谬也。”^{[14]1632-1633}王阳明之意,“养得此心不动”只是说人在应事接物之际应超越功利计较而保持冷静镇定,而不是说人不应去学习经验知识。相反,人必须“身习其事”积累经验知识,才能在酬酢万变中“信行天下”。在现实生活中,一个人见闻愈多,知识也就愈多,“闻见之博,适以肆其辨也”^{[14]63},如此,知识的多寡也就成了衡量才能的重要标准。

见闻之知的客观性源于主体间性的建构,而主体间性的建构又涉及身、心、意、知、物等多重因素,故王阳明并不措意于知识的证成问题,这就与西方哲学的知识论有明显的不同。按照柏拉图的说法,知识就是“被确证的真信念”,并可从三个方面加以表述:A知道P,当且仅当(1)P是真的,(2)A相信P,(3)A有充分的理由相信P。但这种传统的三重分析受到了盖梯尔问题的挑战:即使这三个条件都得到了满足,也不能保证命题性知识为真。面对盖梯尔问题的挑战,有人试图抛弃对知识的三重分析,有人试图补充更多的条件,但尚没有一种方案得到学界的普遍认可。在王阳明这里,“知识”的形成有赖于主客的分化,有赖于主体间性的建构,有赖于多种因缘的交互作用,故难以得到绝对的证实。

王阳明虽然并不措意于知识的确证问题,但他毕竟承认知识的独立地位与价值,故李约瑟关于阳明心学“是最不利于自然科学的发展的”这种说法是值得商榷的。当然,王阳明更多地注意到了“见闻之知”易使人陷溺的问题,这就有必要澄清他关于知识的三重向度的讨论。

三、“见闻之知”的三重向度

前文分析了见闻之知有其先天根源,并且论述了见闻之知何以有客观性的问题。但一般所说的“见”,乃是指“躯壳的己”的感官知觉所具有的“目见”。除了这种“见”之外,王阳明认为“真己”也有“见”,那就是本心觉照之“心见”^{[14]747}。“目见”所形成的不具有伦理性质的经验性知识,是为“自然知识”。而“心见”之显明与昏蔽,则能赋予“自然知识”以伦理的性质,遂有了“道德知识”与“习染知识”的分殊。

“心见”之所以可能,在于“此心光明”。心之光明,表现为觉照:“良知者,心之本体,即前所谓恒照者也。”^{[14]69}心之觉照,王阳明以明镜作喻:“良知之体皦如明镜,略无纤翳。”^{[14]79}而良知之觉照,实是对是非的感应,“心无体,以天地万物感应之是非为体”^{[14]123}。心对于是非之感应,即心之自我震动,“顺天地万物之理则心安,不顺天地万物之理则心有不安,安与不安之际,其名曰‘知’”^[17]。心在安与不安的自我震动中,而有良知的知善知恶,“顺本体是善,逆本体是恶”^{[11]542}。详言之:意念发动若是随顺于天地万物之理,则心有所安,是为良知之知善;意念发动若是违逆于天地万物之理,则心有不安,是为良知之知恶。故而,良知之知善知恶,非是知得外在事物的善恶,而只是知得自身意念的是非:“意则有是有非,能知得意之是与非者,则谓之良知。”^{[14]242}

故而,作为“心见”之良知,乃是知得意念之善恶,而非如“目见”那样只见得物之表象。在这个意义上,“心见”才能真有所见:“见而未尝见,是真见也。”^{[14]292}王阳明以“天”之见与不见来加以讨论:“谓天为无可见,则苍苍耳,昭昭耳,日月之代明,四时之错行,未尝无也。谓天为可见,则即之而无所指之而无定,执之而无得,未尝有也。”^{[14]292}人见天之空阔光明,乃至见日月四时之更替流转,故目见之天并非无有;但目见之天只是虚空,指之而非定然事物,执之而无抽象的体性,故目见之天非实在之有。王阳明此喻只是要表明,“心见”能够明觉意念之善恶,故不可说之“未见”;但“心见”非是见得实在的外物,故不可谓之为“有见”。

“心见”能够见得意念之是非,故为“真见”。但“真见”只是一种感应,并不具有知识的形态,只有落实于“躯壳的己”的“目见”,才能建构起经验性的

知识。此即谓,“心见”需要借由“目见”才能在经验世界中显现,如王阳明所言,“汝心之视,发窍于目”^{[14]41}。而“目见”所形成的知识,只是主客交互的产物,并不具有伦理的性质。这种意义上的知识,我们可以称之为“自然知识”^①。不过,自然知识的形成,毕竟要基于“思”之作用,王阳明区分了“思”的两种可能:“良知发用之思,自然明白简易,良知亦自能知得。若是私意安排之思,自是纷纭劳扰,良知亦自会分别得。”^{[14]81}思虑活动存在着两种不同倾向,也就会导致两种不同性质的知识:出于良知发用之思虑者,是为“道德知识”;出于私意安排之思虑者,沦为“习染知识”。这样,王阳明也就回答了“知识”何以具有“道德”的问题。

基于良知发用之思而有“道德知识”的形成,也就是说,“目见”需要以“心见”作为指引。如王阳明所言,“主宰一正,则发窍于目,自无非礼之视;发窍于耳,自无非礼之听;发窍于口与四肢,自无非礼之言动”^{[14]135}。人若能以本心良知作为主宰,则一切见闻皆是良知的流行。

当然,“心见”也极易为“目见”昏蔽,所谓“美色令人目盲”^{[14]40},由此而有所谓的“习染知识”。何以如此?“意未有悬空的,必着事物。”^{[14]103}人不能了知事物的客观性只是来自主体间性的建构,而以为事物为外在于人的客观存在者,进而执着于作为意向对象的事物,陷溺于自私意欲之中,“及其动于欲,蔽于私,而利害相攻,忿怒相激”^{[14]1066}。故而,王阳明对见闻之知进行了反思:一方面,执着于见闻而有的知识,易使人陷溺于物欲之中,“知识愈广而人欲愈滋,才力愈多而天理愈蔽”^{[14]32};另一方面,人若是陷溺于物欲之中,则知识极有可能成为为恶的手段,“记诵之广,适以长其敖也;知识之多,适以行其恶也”^{[14]63}。当然,“习染知识”并不是说知识本身是习染的,而是说人基于自私意欲而对知识有不当的运用。

若是能破除“目见”之上的自私意欲,则可复归光明觉照之“心见”,这就涉及工夫论的问题。王阳明诗云:“瞑坐玩羲易,洗心见微奥。乃知先天翁,画画有至教。”^{[14]747}“洗心见微奥”,乃是说洁净心灵以见微奥义趣,即唤醒“心见”以超越“目见”,从而将“自然知识”转化为“道德知识”。进而,王阳明区分了“目可得见”与“目不可得见”两种工夫:“夫目可得见,耳可得闻,口可得言,心可得思者,皆‘下学’也。目不可得见,耳不可得闻,口不可得言,心不可得思者,‘上达’也。”^{[14]14}“目不可得见”为良

知之明觉,是为“上达”的工夫,“目可得见”为感官之知觉,是为“下学”的工夫,两者有着层次上的差异:“故‘致良知’是学问大头脑,是圣人教人第一义。今云专求之见闻之末,则是失却头脑,而已落在第二义矣。”^[14]⁸⁰致良知的工夫之所以是“第一义”,乃是因为人能通过道德知识的践履而复归心之本体;而“专求之见闻之末”之所以落入“第二义”,乃是因其溺于自然知识而难以复归心之本体。

当然,“目可得见”与“目不可得见”两种工夫并非截然对立,而应该是能相互贯通:“学者只从‘下学’里用功,自然‘上达’去,不必别寻个‘上达’的工夫。”^[14]¹⁴⁻¹⁵就此而言,王阳明并没有否定见闻之知在道德践履中的作用,也没有否定寻求经验知识的进路,而只是说这种进路需要以良知为指引:“大抵学问功夫只要主意头脑是当,若主意头脑专以致良知为事,则凡多闻多见,莫非致良知之功。”^[14]⁸⁰⁻⁸¹也就是说,人若能以良知为主宰,则眼见耳闻皆为致良知的工夫。

总之,“心见”只是与物同体的明觉感应,并不能具有知识的形态,但要基于“目见”而得以显现。基于有无自私意欲之染着,“目见”可能形成“自然知识”“道德知识”“习染知识”三种不同的知识形态。不过,只有唤醒“心见”,破除“目见”上的染着,才能将“自然知识”转化为“道德知识”。由此,王阳明不但澄清了道德知识的起源问题,而且赋予了见闻之知以工夫论的意义。质言之,他并未如西方哲学那样重视知识的确证性,而是关注知识所具有的伦理面向。

四、对“李约瑟难题”的回应

王阳明强调本心良知在见闻中的主宰作用,而重视第一义的“致良知”的工夫,但他并没有否定见闻之知的独立地位,更没有否定经验知识的价值,而只是强调经验知识需要良知的指引。这有助于我们对“李约瑟难题”做出一定的回应。

对于“李约瑟难题”,多数学者主张传统文化是阻碍科学在近代中国诞生的重要因素。孟建伟的观点颇具代表性,他指出了三个方面的文化根源:其一,中国自古以来有着很强的工匠传统或技术传统,但没有类似希腊哲学那样的自然哲学,“在科学的源头上缺少了必不可少的哲学传统”;其二,中国自古以来有很强的艺术传统,但没有类似文艺复兴运动那样的契机,始终没有分离出主体与客体两个尺

度,“从而难以为自然科学确立数学和实验两种根本方法”;其三,尽管中国自古以来有格物致知、经世致用的传统,但没有类似启蒙运动那样的精神启蒙,“科学始终没有获得应有的社会文化地位”。归结到一点,中国传统文化缺少近代科学产生与发展所必需的“极强的理性主义传统”^[18]。当然,也有学者认为需要辩证地看待传统文化与现代科学的关系,“中国哲学的叙述形式、思维方式和精神境界与现代科学的产生所需要的条件不相符合,因而现代科学不能由中国哲学催生出来”,“但中国哲学富于暗示的叙述形式、全面联系的思维方式以及天人合一的精神境界却有助于解决西方哲学和科学带来的其自身无法解决的种种难题”^[19]。

笔者难以对以上观点做出全面反驳,只就中国传统文化“始终没有分离出主体与客体两个尺度”这一论断提出商榷。就儒家而言,孔子有云,“多闻,择其善者而从之;多见而识之”(《论语·述而》)。这句话明确指出了知识始于对世界的广泛观察和听闻,“多闻”“多见”既然是知识的经验性来源,那就必定存在着主客的分化。孟子也指出,“耳目之官”容易“蔽于物”,接触外物容易被其表象所蒙蔽,“物交物,则引之而已矣”(《孟子·告子上》),显然孟子也注意到了见闻活动有其感知对象。至于荀子的“天官簿类”说,则非常明确地指出了主客分化的必要性:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”(《荀子·解蔽》)作为“凡以知”的“人之性”即认知主体,而作为“可以知”的“物之理”也就是认知客体。墨家(尤其是后期墨家)认为知识始于感官与外界事物的接触,“知,接也”(《墨子·经上》),显然这种认识论也是以主客的分化为前提。宋明理学家亦有类似的主张。张载认为“见闻之知”乃是“物交而知”,即“合内外之道”。朱熹释“格”为“至”,故有言云:“言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。”^[20]“人心之灵莫不有知”即在言说认知主体,“天下之物莫不有理”则是在言说认知客体。王阳明即使强调“仁者以天地万物为一体”,也并非不承认见闻之知需要以主客分化为前提,其“意之所在便是物”的说法,无非是要说明意识具有自我对象化的作用。

其实,中国传统文化不但重视认知活动中主体与客体的分化问题,而且重视发挥主体的思维作用。孟子的“心之官则思”,荀子的“心有征知”,后期墨家的“恕,明也”,朱熹的“即凡天下之物,莫不因其

已知之理而益穷之”^[20],王阳明的“良知愈思愈精明”^{[14]125}等说法,皆表明了这一点。由此,我们也就不难理解,李约瑟并不认为中国哲学缺乏主客分化的观念,也不认同传统文化阻碍了近代科学在中国诞生的说法:“科学突破只发生在欧洲,与文艺复兴时期欧洲在社会、思想、经济等方面的特殊状况有关,而绝不能用中国人的思想缺陷或哲学传统的缺陷来解释。在许多方面,中国的传统都比基督世界更符合现代科学。”^{[9]177}李约瑟之所以有这样的看法,那是因为他注意到了其间的悖论:如果将科学革命未能在近代中国发生的责任归结为传统文化的话,那又如何能说明近代以前中国在获取与应用自然知识方面的成功呢?并且,他认为朱熹有机自然主义的观点与近代科学并不矛盾,“理学的世界观和自然科学的观点极其一致,这一点是不可能有任何疑问的”,他甚至得出结论说,“宋代理学本质上是科学性的,伴随而来的是纯粹科学和应用科学本身的各种活动的史无前例的繁荣”^{[8]526-527}。故在李约瑟看来,问题不是出在文化或哲学传统,而是出在“地理因素、水文因素、社会因素和经济因素”^{[9]138},特别是“官僚封建制度”。他认为官僚封建制度“起初有利于自然知识的增长,有利于为了人类的利益而把它应用在技术上,但后来却抑制了现代资本主义和现代科学的兴起”,原因在于,“中国文明中绝不可能出现一种以商业为主导的社会秩序,因为官吏制度的基本观念不仅与贵族封建制度的世袭原则相对立,而且也与富商的价值体系相对立”。中国社会可能有资本的积累,但把它运用于长期生产性的工业企业则总会受到官僚的压制,“中国的商业行会从未获得过接近欧洲文明中城邦商业行会那样的地位和权力”^{[9]182-183}。

笔者大致同意李约瑟的观点,近代中国未能产生科学革命并不能归结为中国人的思想缺陷或哲学传统的缺陷。确实,中国古代封建官僚制度对现代科学的兴起产生了一定的制约作用:科举制度强调文学修养和道德教化而非自然科学,存在着“学而优则仕”的单一价值取向,士人阶层将毕生精力投入八股文写作,缺乏探索自然奥秘的动力;官僚体制的管理模式存在着重农抑商的政策导向,缺乏独立资本家阶层而难以形成支持科技创新的经济基础;官僚体系只支持天文历法、水利工程等实用价值的技术,缺乏对基础理论研究的兴趣和投入。因此,近代中国未能产生科学革命的主要因素在于中国古代封建官僚制度而非传统文化。

当然,笔者不能同意李约瑟关于阳明学最不利于自然科学发展的说法。王阳明所主张的“仁者以天地万物为一体”,乃是说人人共同位于源初场域之中而能有相互的感应。但在“躯壳的己”层面,王阳明也承认基于主客对待的“见闻之知”,并且,他也能承认“见闻之知”在主体间性的作用下能够具有客观性。因此,王阳明所否定的乃是被自私意欲所染着的“习染知识”,他只是要人不能执着于主客对待而陷溺于物欲之中。王阳明并没有否定主客交互作用形成的“自然知识”,而是承认了“自然知识”的独立地位与客观价值,这在其《观稼》一诗中即有体现:“下田既宜稌,高田亦宜稷。种蔬须土疏,种蒹须土湿。寒多不实秀,暑多有螟螣。去草不厌频,耘禾不厌密。物理既可玩,化机还默识;即是参赞功,毋为轻稼穡!”^{[14]769-770}可见,王阳明并没有轻视经验知识。他甚至有“良知愈思愈精明”^{[14]125}的说法,认为良知的发用也不能离于知识。从另一角度来说,他之所以能建立赫赫战功,也与他重视知识学习有关。就此而言,我们并不能赞同李约瑟关于阳明学阻碍了自然科学发展的观点。

结 语

综合来看,王阳明关于见闻之知的论述颇有其独到之处。其一,他区分了“真己”与“躯壳的己”两重自我,前者乃是“身一心一意一知一物”的源初场域,后者落入主客的对待而能获得经验知识。质言之,“躯壳的己”层面的主客交互乃是在“身一心一意一知一物”的场域中发生的,这就避免了西方哲学中主体如何切入客体的认识论困境。其二,“躯壳的己”的见闻虽然具有主观性,但也存在着先天的成分,能在主体间性的作用下建构起客观性知识,故王阳明重视知识的习得。但是,经验知识的形成不但有赖于主客的分化,而且有赖于诸种因缘的具足,故王阳明并不措意于知识的证成,而这也有助于回应“盖梯尔问题”。其三,王阳明区分了“心见”与“目见”,前者不能建构知识,后者所形成的知识则有“自然知识”“道德知识”“习染知识”的三重向度。“知识”之所以具有“道德”的性质,乃是其源于“心见”,这就回答了道德知识的起源问题。王阳明的“致良知”工夫,并不是要否定“自然知识”的客观价值,而是认为“道德知识”具有优先地位。在这个意义上,阳明心学不但开出了知识论,而且开出了有别于西方哲学的整全知识论。

王阳明既然重视“见闻之知”的独立地位与客观价值,那李约瑟的阳明心学“是最不利于自然科学的发展的”的观点就值得商榷。而且,王阳明的学说特别有助于回应那种视传统文化为阻碍科学发生的主要因素的观点。在王阳明这里,“意之所在便是物”,主客的对待缘于意识的自我对象化,而“良知愈思愈精明”也表明他重视知识的获取。实则,王阳明所否定的并不是一般意义上的“自然知识”,而只是否定对知识不当运用的“习染知识”,并主张以“心见”指引“自然知识”,从而建构出“道德知识”。因此,阳明心学并不是阻碍科学革命在近代中国产生的原因,相反,其所倡导的知识需要良知指引的观点,在知识爆炸的今天尤其值得我们重视。

注释

①这里所说的“自然知识”,并不是指关于自然界的知识,而是指基于见闻活动自然而有的尚不具有道德属性的知识。

参考文献

- [1]金岳霖.中国哲学[M]//金岳霖全集:第6卷.北京:人民出版社,2013:377.
- [2]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:北京大学出版社,1985:25.
- [3]张岱年.中国哲学大纲:序论[M]//张岱年全集:第2卷.北京:中华书局,2017:662.
- [4]成中英,曹绮萍.中国哲学中的知识论(上)[J].安徽师范大学学报(人文社会科学版),2001(1):5-16.
- [5]张耀南.论“大知”之作为“中华共识”:兼论余英时“反智论”与中国哲学“大知识论”[J].清华大学学报(哲学社会科学版),

- 2008(5):31-38.
- [6]陈嘉明.中国哲学的“力行”知识论[J].学术月刊,2014(11):5-12.
- [7]列文森.儒教中国及其现代命运[M].郑大华,等译.北京:中国社会科学出版社,2000:367-368.
- [8]李约瑟.中国科学技术史:第2卷 科学思想史[M].北京:科学出版社,1990.
- [9]李约瑟.文明的滴定:东西方的科学与社会[M].张卜天,译.北京:商务印书馆,2016.
- [10]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978.
- [11]王守仁.王阳明全集补编:增补本[M].束景南,查明昊,辑编.上海:上海古籍出版社,2021.
- [12]唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M].北京:九州出版社,2016:283-284.
- [13]耿宁.王阳明及其弟子关于“良知”与“见闻之知”的关系的论述[M]//心的现象:耿宁心性现象学研究文集.倪梁康,编.倪梁康,张庆熊,王庆节,等译.北京:商务印书馆,2012:295.
- [14]王守仁.王阳明全集[M].吴光,等编校.上海:上海古籍出版社,2011.
- [15]西田几多郎.西田几多郎哲学选辑[M].黄文宏,译注.台北:联经出版事业股份有限公司,2013:163-164.
- [16]胡塞尔.现象学的观念[M].倪梁康,译.夏基松,张继武,校.上海:上海译文出版社,1986:45.
- [17]王守仁.王阳明全集:新编本[M].吴光,等编校.杭州:浙江古籍出版社,2011:1633.
- [18]孟建伟.“李约瑟难题”的文化解析[J].社会科学战线,2019(5):57-64.
- [19]齐宇冲.中国哲学视角下的“李约瑟难题”探析[J].社会科学战线,2017(6):252-255.
- [20]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2021:8.

“Knowledge Derived from Observation and Perception” from the Perspective of Wang Yangming’s Philosophy of Mind: Also a Discussion on the Needham Puzzle

Gong Xiaokang

Abstract: Wang Yangming attached importance not only to innate “conscience” known without deliberation, but also to empirical “knowledge derived from observation and perception”, which touches upon core epistemological topics. He distinguished two layers of self: the “true self” and the “physical self”. The former represents an original undifferentiated realm where subject and object are integrated, unifying body, mind, will, conscience and all things; the latter falls into the subject-object dichotomy and enables the construction of empirical knowledge. The perceptions and observed knowledge generated by the physical self cannot be separated from the original integrated realm of body-mind-will-conscience-things, which resolves the core epistemological puzzle of how cognitive subjects can grasp external objects. Although knowledge derived from observation and perception bears subjective traits, it can acquire objective validity through intersubjectivity. Furthermore, Wang Yangming differentiated “perception of the mind” from “visual perception”. The former is intuitive induction of the original mind and does not take the form of explicit knowledge; the latter, aligned with or deviating from the original mind, generates three types of knowledge: natural knowledge, moral knowledge and acquired conventional knowledge. Wang Yangming stressed that practitioners should transform natural knowledge into moral knowledge through the self-cultivation of extending conscience. He did not deny the objective value of knowledge, but argued that all knowledge must be guided by conscience. This perspective also helps us interpret the Needham Puzzle.

Key words: Wang Yangming’s philosophy of mind; knowledge derived from observation and perception; epistemology; Needham Puzzle

责任编辑:涵 含