

能所相资论

——中国哲学元理

张立文

(中国人民大学 哲学院 北京 100872)

[摘要]能所相资是中国哲学认知主体体认客体对象的重要元理。先秦时曾以所以知与所知分别认知主体与客体,即主体认知能力与客体认知对象。能知是人所具有之本性,行为的实践是主体能知作用于客体对象的行为活动。这体现为知行难易,不行而知;听言观行,良知良能;知行符验,知行合一;定慧相济,知先后。人类在实践活动中,认知与实践互发互进,把自身超拔为为天地立心的认知世界和改进世界的主体,而把天地万物当作认知和改进的客体对象,这就造成主体世界和客体世界的二重化。认知与实践的二重化,亦使概念与实在二重化。哲学概念是爱智慧的结晶。概念与其所摹拟和表现的实在以及它们之间的指称关系,在中国哲学理论思维中表现为名实关系。名实是中国哲学理论思维中重要的体认论范畴,体现为按实定名,以名举实;指物有无,共名别名;循名责实,名物言意;名实相副,进德修业。能所相资彰显中国哲学认知主体与认知客体在统摄认知与实践、概念与实在、格物与致知中的价值和意义,构建了中国哲学体认论的逻辑体系。

[关键词]能所相资;主体客体;认知实践;概念实在

[基金项目]2017年度国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”(17ZDA012)

[作者简介]张立文(1935—),男,浙江温州人,中国人民大学哲学院一级教授、博士生导师,主要从事中国哲学和文化研究。

[中图分类号]B2 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2020)05-0032-17 [收稿日期]2020-05-20

“近水知鱼性,近山识鸟音。”对鱼性、鸟音的认知的实践经验多了,就能更透彻地体认事物的本质和本性。若“帆海者不知山,驾陆者不知水”,航海、陆行者或不知山、或不知水,没有实践经验,就无从认识该事物,所以人不能只靠书本知识,“纸上得来终觉浅,绝知此事要躬行”。从书本上学来的知识终究体认不深,而要真切地认识客观事物,须亲自去实践。因此,荀子说“不登高山,不知天之高也;不临深溪,不知地之厚也。”^{[1][P2]}只有亲临其境、亲身实践,才能真正体会到天之高、地之厚。

一、能所相资解

能所相资是中国哲学体认道体的重要元理。以

往认为中国哲学重天人合一,把主客浑成一体不分,所以注重人如何生活于世界之内的人生问题,甚少专门的、明显的关于主体如何认识客体,自我如何认识对象的认识论问题,也不重视宇宙论。这是一种偏见、囿见。体认能所相资,也许可解此蔽。

能所相资的“能”,无见于甲骨,有见于金文^①。《说文》:“能,熊属,足似鹿,从肉,吕声。能兽,坚中,故称贤能,而强壮称能杰也。”徐灏注笺:“能,古熊字……假借为贤能之能,后为借义所专,遂以火光之熊为兽名之能,久而昧其本义矣。”能亦指才能、技能。《玉篇·能部》:“能,多技艺也。”《广韵·代韵》:“能,技能。”《吕氏春秋》载“子不识,君知我而使,我毕能,西河可以王。”高诱注:“识,知也。能,力也。尽

①《毛公鼎》《能匍尊》《沈子簋》。

力为之 可以致君于王也。”^{[2] P605.612} 吴起为魏将 善用兵 所以能治理西河以外的地方。王错在魏武侯面前诬陷吴起 于是魏武侯召回吴起。吴起至岸门 停车望西河而泣 其仆对吴起说 你视天下如抛弃的鞋履 为什么望西河而哭泣? 吴起说: 你不知道。魏武侯知我尽力为之 而西河可以王。现在魏武侯听从王错对我的诬陷 西河为秦国所攻取不久矣 所以哭泣。吴起去魏到楚 任楚悼王相。《史记》载 “吾非敢自爱 恐能薄 不能完父兄子弟 此大事 愿更相推择可者。”张守节正义 “能 才能也。高祖谦言才能薄弱 不能完全其众。”^{[3] P34} 能指才能 汉高祖刘邦自谦才能不够。荀子说 “论德使能而官施之者 圣王之道也 儒之所谨守也。”^{[1] P147} 选拔有道德的人和使用有才能的人 给予官职 这是圣王的原则 应严格遵守。德才兼备者能够胜任其职责。《释名·释言语》: “能 该也 无物不兼该也。”《广雅·释诂》: “能 任也。”孟子说 “‘我能为君辟土地 充府库。’今之所谓良臣 古之所谓民贼也。”^{[4] P420} 我能够为君主开辟土地 令府库充实 在战国时期的兼并战争中 这样的人称为良臣 而在唐舜时代就是民贼。时异势异 人的观念亦发生变化 价值亦异。能还指善于、长于某种能力。荀子说 “假舟楫者 非能水也 而绝江河。君子生非异也 善假于物也。”杨倞注 “绝 过也。”^{[1] P3} 假借于船桨 不是水性好 渡不过江河。君子的本性与别人并没有什么不同 只不过善于借助和利用客观事物而已。《诗经》载 “柔远能迩 以定我王。”郑玄笺 “能 犹 迩 也 迩 近 也。安远方之国 顺 迩 其 近 也。当 以 此 定 我 国 家 为 王 之 功 言 我 者 同 姓 亲 也。”^{[5] P548} 亲善和谐相互间的关系 使远的变为亲近 以安定我国。荀子说 “所以知之在人者谓之知 知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。”^{[1] P310} 人固有的认识客观事物的能力叫作“知” 人的认识能力和客观事物相接触后产生的认识叫作“智”。人固有的掌握才能之能力叫作“能” 能与客观事物相合 实践后所形成的能力叫作“才能” 即人具有认识客体对象的能力。

能所相资的“所” 不见于甲骨 有见于金文^①。《说文》: “所 伐木声也。从斤 户声。”段玉裁注 “伐

木声乃此字本义。用为处所者 假借为处字也。”所指处所 地方。玄应《一切经音义》卷二引《三苍》: “所 处也。”《吕氏春秋》载 “赵简子曰 ‘厥也爱我 铎也不爱我。厥之谏我也 必于无人之所。铎之谏我也 喜质我于人中 必使我丑。’”高诱注 “厥 赵厥 赵简子家臣也。铎 尹铎 亦家臣也。《传》曰: ‘季孙之爱我 疾疹也。孟孙之恶我 药石也。美疹不如恶石 此之谓也。所 处也。质 正。’”^{[2] P1375.1387} 尹铎对赵简子说: 赵厥爱你的羞耻 而不爱君的过错; 尹铎爱惜你的过错 而不顾你的羞耻。贤明臣子的谏辞尖锐 由于赵简子不贤明 尹铎便离开赵地 而不适宜居住在赵。《晏子春秋》载: “先其难乎而后幸 得之时其所也 失之非其罪也 可谓保其身矣。”^{[6] P288} 叔向问晏子 人怎样保身? 晏子回答 明哲保身。得之时为适宜 失之时不是其罪。因之 所有时的意思。《墨子》载 “其欲虽处家者 有所二十年处家。其欲晚处家者 有所四十年处家。”王念孙云 “文十三年《公羊传》注云 ‘所犹时也。’”^{[7] P248.252} 欲早成家的 有 20 岁时成家 晚者有 40 岁时成家的。这在古代都是可以的 王引之《经传释词》卷九 “所 犹可也。”《墨子》载 “故百工从事 皆有法所度。”^{[7] P29} 百工以规矩为法仪 以定方圆 所以说百工从事工作 都可以有法度。百工有其地位及位置。《左传》载 “为人子者 患不孝 不患无所。”^{[8] P1079} “所 犹言地位。”季武子让公钺做马正 主持土地的军赋 公钺怨恨不肯做。闵子马对他说: 您别这样 祸与福没有门 在于人所召唤。做儿子的担心的是不孝 不担心没有地位。恭敬地对待父亲的命令 事情怎么会固定不变呢? 于是公钺恭敬地对待主人 谨慎地执行职位 因此而致富 又做了鲁公的左宰。《汉书·周亚夫传》载 “此非不足君所乎?”孟康说 “没截无箸者 此非不足满于君所乎? 嫌恨之也。”颜师古说 “帝言赐君食 而不设箸 此由我意于君有不足乎?”^{[9] P2061} 汉景帝召周亚夫赐食 设大块肉 既不给刀 也不置箸 周亚夫心中不平。杨树达说 “所者 意也。”所在中国哲学思维中为客体对象 处所、地位都是客体的存在。

能所相资的“相” 见于甲骨、金文^②。《说文》: “相 省视也。从木,《易》曰 ‘地可观者莫可观于

① 《庚壶》《侯马盟书》。

② 甲骨文《殷墟书契前编》5.25,《殷墟文字乙编》4057。金文《相侯簋》。

木’。《诗》曰‘相鼠有皮’。”段玉裁注“此引《易》说从目木之意也。目所视多矣，而从木者地上可观者莫如木也……此引经说字形之例。”徐灏笺“戴氏侗曰‘相，度才也。工师用木，必相视其长短、曲直、阴阳、刚柔之所宜也。相之取义始于此会意。’”工师相木，相互度量，便产生互相、交互的作用。《广韵·阳韵》：“相，共供也。”《周易·系辞上》：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”^{[5] P76}刚与柔相互推致而发生交互变化。《庄子》载“三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。”成玄英疏“得意忘言，故相视而笑；智冥于境，故莫逆于心，方外道同，遂相与为友也。”^{[10] P264,265}三人心相契，所以交互为友。相亦指相视、省视、察看。《尚书》曰“相时恤民，犹胥顾于箴言。”^{[11] P169}盘庚迁都于殷，察看小民是否还顾及我所规谏的话，但有人用浮言去蛊惑人心，这好像大火在原野燃烧起来，连接近都无法，又怎么扑灭呢？有赞成盘庚迁都，并辅助其迁都。《周易》曰“天地交，泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”孔颖达疏“由物皆通泰，则上下失节后，君也于此之时，君当翦财成就天地之道，辅相天地之宜者，相助也。当辅助天地所生之宜。”^{[5] P28}天地互助交合，象征君后以资财来裁成天地的功用，适宜辅助天地的安排，中和左右的民情，辅助治理天下之事。《小尔雅·广诘》：“相，治也。”《尚书》载“相我受民，和我庶狱庶慎，时则勿有间之。”孔安国传：“能治我所受天民，和平我众狱众慎之事。”孔颖达疏“相，训助也，助君所以治民事，故相为治。”^{[11] P232}辅助我们治理好臣民，并帮助我们公平而正确地处理好政治之事，但不要代替。辅相治理天下之事是很错综的，需要教导、指引，《尔雅·释诘下》：“相，导也。”郭璞注“谓教导之。”《国语》载：“问谁相礼，则华元、驷驂。”韦昭注“相，相导也。”^①相还指教导礼仪和司仪赞礼的人。《左传》载“王以巩伯宴，使相告之曰‘非礼也，勿籍。’”“相，去声，赞礼者。”^{[8] P810}周天子和巩伯饮食，私下送给他财礼，让相礼者告诉他说：这是不合乎礼制的，不要记载在史册上。勿籍，这是其选择。《周礼》载“凡相筭，欲生而搏。”郑玄注“相，犹择也，生，谓无瑕蠹也。”^{[12] P924}凡选择箭杆，必须是无异色、无蠹孔的。相，也有占视的意思。《尚书》曰“成王在丰，欲宅洛

邑，使召公先相宅。”孔安国传“相，所居而卜之。”武王死，成王即位，周公摄王政七年，将归政成王，所以经营洛邑。召公恐成王不遵周公之意，或将惰于政事，而作《召诰》。殷周时，凡国之大事，必通过占卜以断吉凶、休咎。成王从丰迁至洛邑，派召公去占卜，这是当时的例行程序。

能所相资的“资”，无见于甲骨、金文。《说文》：“资，货也。从贝，次声。”货物、钱财的总称。《周易·旅》：“旅即次，怀其资，得童仆，贞。”^{[13] P362}旅客寄住在旅店，怀藏货币，买得奴仆，占问吉利。李鼎祚《周易集解》引《九家易》曰“即，就；次，舍；资，财也。”^{[14] P329}资财、钱财是积蓄起来的。段玉裁《说文解字注·贝部》：“资，资者，积也。”《韩非子》载“身以积精为德，家以资财为德，乡国天下皆以民为德。”^{[15] P166}身全之谓德，是积蓄精神而得来的，家以积蓄财富而得，家富，国富，天下以积蓄民富为德。国富民有钱财，便可取用。《广雅·释诘一》：“资，取也。”《周易》载“大哉乾元，万物资始。”孔颖达疏“万象之物，皆资取乾元，而各得始生。”^{[5] P14}王安石说：“富其家者资之国，富其国者资之天下，欲富天下，则资之天地。”^{[16] P479}如何富家、富国、富天下，是资取于国、天下和天地，各有所资取。然资取之有道，则家、国、天下会真富；若资取之非道，不仅家、国、天下不会富，而且会发生动乱，害家、害国、害天下。有了钱财、资财而富有，便可供给其用。《篇海类编·珍宝类·贝部》：“资，给也。”《战国策》曰“王资臣万金而游，听之韩魏，入其社稷之臣于秦，即韩、魏从。韩、魏从，而天下可图也。”^{[17] P182}顿弱对秦始皇说：“韩国是天下咽喉要地，魏国是天下的胸腹中心，大王您给我一万金去游说，听凭我到韩、魏去，让那里治理国家的大臣到秦国来，这就可以让韩、魏两国听从秦国。只要这两国听从秦国，天下就可以夺取了。”秦始皇果然给顿弱一万金，他到东部游说韩、魏，到北部游说燕、赵，用反间计杀了李牧，最后齐、燕、赵、韩、魏都到秦国朝拜。这是顿弱游说的结果。秦始皇为统一六国而供给顿弱，这也是一种资助、帮助的形式。《集韵·脂韵》：“资，助也。”《庄子》载：“意而子见许由。许由曰‘尧何以资汝？’”郭象注：“资者，给济之谓也。”成玄英疏“意而，古之贤人。

①《楚语上》，《国语集解》（中华书局2002年版）第494页。华元为宋卿，华御韦之子；驂为郑穆公之子。

资 给济之谓也。”^{[10] P278} 《韩非子》载“资其轻者 辅其弱者 此谓庙攻。”太田方《韩非子翼囊》：“资轻辅弱者 谓如文王资费仲也。”^{[15] P250} 给济轻者 帮助弱者 这叫作庙攻。资亦指利用财货以给济于人。《广雅·释诂四》：“资 用也。”《礼记》载“君将适他 臣如致金玉货贝于君 则曰：致马资于有司。”郑玄注：“适也 行朝会也。资 犹用也。赠送也。”孔颖达疏：“臣不敢言将物与君 但恐君行有车马 路中或须资给 故云此物以充马资 物不可付马 故云致马资于有马 有司谓主典君物者也。”^{[18] P1511} 君主到他国参加朝会 路上所应用之物一定很完备。臣送君财物，说为补充马资之用。资为具备 具有马资的利用。《三国志》载 诸葛亮答书关羽曰“孟起兼资文武 雄烈过人 一世之杰。”^{[19] P940} 关羽听说孟起(马超)来降 修书问诸葛亮马超之才 故诸葛亮答书说马超是文武兼备的人才。马超凭借其文武之才 大受刘备的重用。《篇海类编·珍宝类·贝部》：“资 凭。”《淮南鸿烈》载“夫七尺之桡而制船之左右者 以水为资。”^{[20] P305} 桡即船棹 为划船工具 桡能使船前进是凭借水。马超凭借文武兼备的素质、禀赋而得到诸葛亮的赞扬和器重。《荀子》载“今人之性 生而离其朴 离其资 必失而丧之。”杨倞注“朴 质也。资 材也。”^{[1] P329} 如果人的本性生来就脱离它固有的禀赋、素质 那就一定会丧失本性。由此看来 人性恶就明白了。资亦训为粮食。《左传》载“吾子淹久于敝邑 唯是脯资饩牵竭矣。”杜预注“资 粮也。生曰饩 牵为牛羊豕。”^{[21] P1833} 杞子从郑国派人告诉秦国说：郑人让我掌管北门的钥匙 如果发兵前来 郑国是可以得到的。秦穆公派兵攻郑国 到滑国时 被郑国商人弦高碰到。弦高说：寡君听说您行军经过敝邑 谨来犒赏您的随从。郑穆公派皇武子去探望杞子说：大夫们久住这里 敝邑的干肉、粮食、牲口都竭尽了。于是 杞子逃至齐国。作为商人的弦高是贩卖货物的。《周礼》载“通四方之珍异以资之 谓之商旅。”郑玄注“商旅贩卖之客也。”^{[12] P905} 杞子本叫秦军偷偷地来 由于弦高的爱国 无意中发现秦军 他以郑国君主派遣的名义来慰问秦军 秦军知偷袭不成 灭滑国而回军。

概念是人类把握世界的基本方式 是构成人们体认世界图景、思维方式、价值规范的基本形式 能所相资作为由概念构成的命题 其含义有：

其一 能与普通名词的名不同 普通名词与实相

对待 名实相副；能作为概念 既不摹状、形容其形相 也不是存有的物相、事相 而是无相之相 无能之能；能是无形相的能 是道、理、太极、法 是听不见、摸不着的能。而才能、能够、能量都是凭某一形相的名来说的 它不是普通的所谓东西和事体^{[22] P19-21}。天地万物存相的情境、条件、内容、系统、形式等都是能的结构；日月星辰、四时运行的自然存相的和谐有序是能的形式；人心身、家庭、社会、国家、世界存相的和善、和睦是能的形态；礼乐典章、价值规范、伦理道德、风俗习惯协调合理为能的方式 共同构成能的亲善兼备的应当而理想的生活愿景。

其二 凡物大至天地万物 小至蝼蚁细菌 都有所处的地方或其生活的处所。譬如 桌子安放在房间的地上 或露天的地上 但睡觉的床一般不会安置在露天的处所 不同的事物都有其适宜安放的地方。桌子有方的、圆的、长方形的 又有各种材料做的 有大理石桌面的 有楠木的、酸枝木的、黄檀木的等等。因此 桌子是一个概念 如果说“白马非马” 也可以说圆桌不是桌子。这是就有形相的事物而言 即使是无形相的概念也要有地方安顿。所以 朱熹在谈理与气的关系时 说气是理的安顿、挂搭、附着处。因为他把理看作是形而上者 把气看作是形而下者 上安顿在下上。每个人也需要安顿 如安家、落实工作单位以及落实各种职称、职位、地位等等。这些安顿、挂搭、落实的地方、处所 都蕴含客体 是所安的对象。换言之 是主体能知的客体对象。

其三 桌子是一般的存在 当我们感知这存在的桌子时 就与桌子发生交互的关系。如果工匠要做木材的桌子 就需要相木 当他第一眼看见木材时 对木材的现象有了感知 犹如王阳明看见岩中的花树自开自落 进而省视木材的干湿、曲直、长短、硬软等 就以理性把握到木材的本质。木材的现象与本质构成感性与理性的观念 由此使木材与其他事物区别开来。对木材有了这样的体认以后 就可以根据做桌子的需要 对木材进行不同部位的选择 进而加工治理 并辅以各种材料而做成真实而美好的桌子 为人们所使用。

其四 木材、桌子都是一种货物 也是一种财产、资产 唯有把木材供给予工匠 工匠凭借其设计 利用木材加工成人们所需要的物件 让人们取用 从而创造属人的生活的世界。工匠加工木材 取用工具和各种辅料 犹如庖丁解牛那样 依照木材的自然纹

理制造的各种用具,就很美观、耐用。当年,我在“五七”干校从事篾工、木工时,人作为主体与竹子、木材等客体发生关系,主体与客体在实践中,逐渐感知木材、竹子的现象,进而把握木材、竹子的本质。当把竹篾破得非常薄时,就需要神知,破竹节而不断,以备编竹席之用。主体的常识经验、理论、观点在体认客体的实践中得到完善。

其五,能作为能知的主体与所知的客体在实践中发生交互作用。“心之官则思。”能思则能知,这是作为万物之灵的人的自然禀赋和素质。人的禀赋和素质在实践中才能得以充分发挥。实践无疑是以人为主体,以客体为对象的活动。人作为能知主体在实践中把主体人的目的、知识、能力对象化为存在,创造为人化的对象世界,即“为天地立心”的对象世界。人的主体性以实践的自主性与创造性为其表现形式,主体性的自主性要摒弃其主观性与片面性,其创造性要以“日新之谓盛德”。实践把能知主体与所知客体构成人类体认的网络。

二、主体与客体

能知主体与所知客体由横向超越而相通。现实的客体千差万别,而现实的主体何尝不是彼此不同。人类唯有通过实践活动,消除其差异,抽取其共性,去其冲突性,取其融合性,而成能所概念。主体的能知能力,主体的自然能知潜能,在社会文化的熏陶、培养下,经实践活动妙凝而成,是自然素质和社会因素的总和。主体人的认识能力与所认识的客体对象的交互、交感联通,构成中国哲学理论思维认识的重要元理。

殷周时,能与所均为单一概念,大体上具有才能、能力、能够、和睦等义。《周易》载“鼎有实,我仇有疾,不我能即,吉。”^{[13] P389} 鼎中装满了食物,我的仇人得了疾病,不能来吃我的食物,则吉祥。又载:“旅琐琐,斯其所,取灾。”^{[13] P361} 这是说旅人在寄居的住所整理钱财,有声发出,反而闯祸。所为处所。无能所概念的能知与所知的意思。

春秋时,所称所知,《左传》载“君命寡人同恤社稷之难,今向诸使者,曰‘师未及国’,非寡人之所敢知也。”^{[8] P47} 所敢知,即所知。郑国带领周天子的军队和邾国的军队会合,攻打宋国,进了外城,宋人用国君的名义向鲁国求救,鲁隐公听到军队已进入外城,打算出兵救援宋国。他询问使者说:军队到了哪

里?使者欺骗他说:还没到国都。鲁隐公怒,停止出兵。他对使者说:君王命令寡人为宋国危难忧虑,现在使者说军队没有到国都,这就不是寡人所知道了。所知是能知的对象,即鲁隐公要知道郑军究竟打到了哪里,但这里并没有体认论能知与所知的意识。

《管子·心术》以“所以知”与“所知”分别主体能知与客体对象,“人皆欲知,而莫索之,其所以知,彼也。其所以知,此也。不修之,此,焉能知彼。修之,此,莫能虚矣。”^{[23] P767}。有此然后知彼,彼意谓被所以知的客体对象,此意谓主体的所知的能力,这样所以知相当于能,即能知,所知相当于所。这是以彼与此来说明主体的能知与客体的所知。

后期墨家对主体认知能力与客体认知对象作了分疏。《墨经》载“知,材也。”“说知,材。知也者,所以知也,而不必知,若明。”^{[7] P468} 知训为材,是指主体人的才能,是获取知识的主体自身所具有的体认能力。梁启超说“知识之第一要件,须有能知之官能,此官能,所特以知也。然有之未必遂能知,例如目,所以见也,然有目未必即见。”^{[24] P3-4} 主体具有所恃以知的能力,但未必获得对客体对象的认知,犹如眼睛不一定能看明白对象物。“知,接也。”“说知,知也者,以其知遇物,而能貌之。若见。”^{[7] P469} 获取知识必须接触客体事物。知识是主体认识能力与客体事物相接触,并把客体事物的形貌反映出来,这如同用眼睛的明见的本能看见客体事物的形貌一样。“知其所以不知,说在以名取。”“说智,杂所智与所不智而问之,则必曰‘是所智也,是所不智也。’取去俱能之,而两智之也。”^{[7] P538} 知与智通。知为智能,能知必有所知,亦有所不知。作为认知客体对象的,有的是主体所能认识的,有的是主体所不能认知的。认知主体对前者取,对后者去,若具备这两种认知能力,便是高级的认知能力。“闻所不知若所知,则两知之,说在告。”《经说》解释说“说,闻在外者,室中所不知也。或曰在室者之色若是其色,是所不智若所智也。”^{[7] P541-542} 室内、室外的客体对象事物,有的已被主体所认知,有的未被认知,从已认知去推知未认知,即运用推理方法,以所知推知所不知,所不知便转化为所知,以达到“是所不知若所知”的境域。《墨经》已把认知主体与所知客体分别明白,认为中国哲学主体与客体不分,犹“天人合一”,是一种囿见。

墨子以所知推致所不知,已蕴含能所相资之意。庄子讲能知与所知“故知止其所不知,至矣。孰知不言之辩,不道之道?若有能知,此之谓天府。”郭象注“所不知者,皆性分之外也,故止于所知之内而至也。”^{[10] P83,88} 主体人认识到他所不知道的,就到了认知的极点。“能知”是认知主体所具有认知能力,这是本然的潜在府库。庄子亦把能知简称为知,把认知客体对象称为所知“一知其所知,而心未尝死者乎!”成玄英疏“一知,智也。所知,境也。能知之智照所知之境,智境冥会,能所无差,故知与不知,通而为一。”^{[10] P193,196} “一知”是主体能知与客体对象接触后所获得的智慧,所知是被能知之智所照明的客体对象,能知之智与所知对象相合而无差分,知与不知便道通为一,能所相资无差。

荀子进一步阐述能知与所知的话题“所以知之在人者谓之知。知有所谓谓之智。所以能之在人者谓之能。能有所谓谓之能。”^{[25] P367} 主体人固有的认知客体对象事物的能力为知,主体认知能力与客体事物相接触联通所产生的认知叫作智慧,主体所具有的能力叫作能,主体的能力与客体对象接触联通后所形成的能力为才能。这种所合便是能所相资的状态。

汉唐时,中国传统哲学体认论的主体与客体、所以知与所知、能与所等概念范畴,同从印度传来的佛教理论中的能缘与所缘、能知与所知等相融突,使中国传统的能与所、主体与客体理论在开放包容中有所丰富和发展。《淮南子》载“凡学者能明于天人之分,通于治乱之本,澄心清意以存之,见其终始,可谓知略矣。”^{[20] P691} “能明”是指认知主体具有体认天人之分的能力,这种体认能力通过澄心清意的修养实践活动而获得对天人之分客体对象的认知。郭象认为“知天人之所为者,皆自然而然,主体认知的所知与所不知是相对的。故主体认知能力不同,所知亦异。“人之所知不必同,而所为不敢异……知人之所知者有极,故用而不荡也。故所知不以无涯自困,则一体之中,知与不知,暗相与会而俱全矣,斯以其所知养所不知者也。”^{[10] P225}。此人之所知,彼人之所不知,反之亦然,眼睛感知色,即以色为所知,但不能知声,声为所不知。成玄英疏“夫知必到境,非境不当。境既生灭不定,知亦待夺无常。”^{[10] P226} 主体获得知识,其认知必与客体对象境相结合,随着客体对象境生灭不定的变化,主体认知也随之而变,从而

使主体与客体、知与境相融合,达至能所相资。

印度佛教于汉时传入中国,在印度部派佛学时期上座部的《舍利弗阿毗昙论》中,把十二处分为两大类:以感觉(眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处(思维))为内六处,或称六根,是认知的能;与六根相对的色、声、香、味、触、法为外六处,或称六境,是认知的所。陈那在《观所缘论》中提出能缘和所缘的概念。六根的认知能力与六境的认知对象相和合,便产生六识:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。识即能了别,构成人的认识活动的实践过程。僧肇师从鸠摩罗什,他撰《般若无知论》呈与鸠摩罗什,鸠摩罗什说“吾解不谢子,辞当相挹。”我的理解不比你差,但文辞不及你。该文论述了能知与所知的关系“般若即能知也,五阴即所知也。所知即缘也。夫知与所知,相与而有,相与而无。相与而无,故物莫之有;相与而有,故物莫至无。物莫之无,故为缘之所起;物莫之有,故则缘所不能生。”^{[26] P149} 般若是梵语的音译,汉译为智慧。它是一种超知识、超经验的灵智,是洞照性空而成佛的宗教智慧,也可以说是体悟万物性空的直觉能力。这种能力不是后天的,而是本来就具有的。僧肇基于此而喻为能知,即为认知主体的体悟万物性空的直觉能力。五阴,又译为五蕴,其内涵是一切因缘和合的事物的总称,即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴,蕴有积聚、类别、集合体之义。五蕴相当于物质世界以及精神情感世界的领受、取相、造作、了别等。其以物质世界和精神世界作为客体认知对象的所知。万物的有与无、知与无知皆由因缘而起。能知与所知,即认知主体的认知能力与认知客体对象的关系,既相对待而有,又相对待而无。净源在《肇论中吴集解》中诠释说“能知有取,所知有相,则相与而有;能知无缘,所知无相,则相与而无。”能知与所知相互而生,为因缘生。“缘所不能生,故照缘而非知;为缘之所起,故知缘相因而生。是以知与无知,生于所知矣。何者?夫智以知所知,取相故名知。”^{[26] P149} 相生既然是因缘和合,有条件而成,就不是真实的。“取相”是认知主体知其对象,普通的知的客体对象有相可取,故名知;真智的对象是真谛,真谛无相可取,故不能名知。“所以然者,夫所知非所知,所知生于知。所知既生知,知亦生所知,所知既相生,相生即缘法,缘法故非真,非真故非真谛也。”^{[26] P149} 真谛是离缘的真实本体,不以条件构成,便无形相。般若观照真谛也就无以取

相 其亦不是一般认知对象。能知与所知交互相生, 犹言能所相资。

张湛《列子注》融合佛道, 接引能所概念。“智者不知而自知者也。忘智故无所知, 用智则无所能。知体神而独运, 忘情而任理, 则寂然玄照者也。”^{[27] P114} 智慧的认知能力是自己具有的, 忘掉智慧而无所知的客体对象, 用智慧亦无主体认知的能力。“不能知众人之所知, 不能为众人之所能。”^{[27] P135} 既否定为众人所认知的客体对象, 又否定主体认知能力, 以无所能、无所知而忘情, 以任自然, 就能以寂然的玄妙来观照。张湛将众人所知与所能予以否定, 但论述了所能主体之知与所知客体之知的关系, 可视为能所相资另一种形式。

宋明时, 能所相资原理展开为更深入的论述。王夫之曾批评“朱子所云‘非以一心求一心, 只求底便是已收之心。’亦觉与释氏‘无能’、‘无所’, ‘最初一念, 即证菩提’, ‘因地果生’之说无以别。”^{[28] P1082} 他认为, 朱熹与佛教都混淆了主体认知能力与客体认知对象的区别。其实, 朱熹并未混淆。他在作《大学》格物补传时说“所谓致知在格物者, 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。”^{[4] P20} 人作为万物之灵的心主体, 具有认知的能力。理与气融合而产生人物, 理便寓于人物之中, 具有认知能力的能知主体格作为客体对象的物, 而穷尽客体物中之理。此即“知在我, 理在物”。我与物之别, 即认知主体与认知客体对象之分, 也就是主宾之辨。“知者, 吾心之知; 理者, 事物之理, 以此知彼, 自有主宾之辨, 不当以此字训彼字也。”^{[29] P758} 主为认知主体, 宾是指客体认知对象。认知主体具有认知能力, 认知客体蕴含着被认知的理, “以此知彼”就是以认知主体去认知、穷极客体事物的理。主体之能与客体对象既不能混淆, 也不能以此训彼。

王夫之海纳先秦后期墨家的所知与所不知、道家庄子的能知与所知以及佛家的能知与所知的思想, 对能所相资原理予以深刻阐释。他首先论述了能所概念、范畴并非来自印度佛教, 而是中国传统哲学理论思维“夫能、所之异其名, 释氏著之, 实非释氏防之也。其所谓能者即用也, 所谓所者即体也, 汉儒之已言者也。所谓能者即思也, 所谓所者即位也, 《大易》之已言者也。所谓能者即己也, 所谓所者即

物也, 《中庸》之已言者也。所谓能者, 人之弘道也, 所谓所者, 道之非能弘人者也。孔子之已言者也。援实定名而莫之能易矣。阴阳, 所也; 变合, 能也。仁知, 能也, 山木, 所也。中和, 能也; 礼乐, 所也。”^{[30] P377} “防”的本义是天方明, 引申为开始之意。他从孔子之言以及《易传》《中庸》等经典文本中说明能所已有论述, 是中国传统哲学理论思维的智慧, 是中国古典名著所固有的概念和范畴。他从体用、思位、己物以及“人能弘道, 非道弘人”四个层面对能所相资原理作了深刻而仔细的分疏。他以变合、仁知、中和为主体所具有的认知能力, 以阴阳、山水、礼乐为客体的认知对象。

就所体能用, 体用一依其实而言“乃以俟用者为所, 则必实有其体, 以用乎俟用而可以有功者为能, 则必实有其用……体用一依其实, 不背其故, 而名实各相称矣。”^{[30] P376} 作为接受主体认知作用的客体对象的所, 必须是实有的实体、物体; 作为作用于客体对象而产生功效的主体认知能力的能, 必须是实有的认知能力。不管是体还是用, 皆须以实有为依据。王夫之认为, 佛教虽然肯定能所区别, 但不能以实有为依据, 使能所流于空。

就所俟能, 能用乎所而观。从认知意义上说, “境之俟用者曰所, 用之加乎境而有功者曰能”^{[30] P376}。所指有待主体去认知和利用的客体对象, 能指主体认知作用于客体对象而能获得功效。它们的关系是“体俟用, 则因所以发能, 用乎体, 则能必副其所。”^{[30] P376} 客体对象有待主体去认知和利用, 主体的认知活动是由客体对象作用于主体所引起的。两者都有赖于对待一方的相资, 才能呈现自己, 使自方实现其功能和作用。主体的认知活动作用于客体对象, 并获得与客体对象相符合的主体认知, 即达到主客、能所相资的认知。

能所的思位关系, 是指《周易·艮·象传》: “君子以思不出其位。”思象征主体能思, 位象征客体两山相并。李道平疏“《中庸》所谓慎思也。”^{[14] P306} 慎思是主体认知活动, 当为能, 位相当于客体对象的位置、处境的所。主体认知活动不能超越客体环境, 即不能脱离所。

能所的己物关系, 是指《中庸》所云“诚者, 自诚也; 而道, 自道也。诚者, 物之终始, 不诚无物, 是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也, 所以成物也。成己, 仁也; 成物, 知也。性之德也, 合内外之道也,

故时措之宜也。”^{[4] P51} 诚是人与物自然具备的本性，是事物的起点和归宿。没有诚，就没有万物。己指认知主体，物指认知客体。成己，即使自己的道德修养达到四德之首的仁的境界，成就外物达到智的标准。王夫之以成己为能，即成就主体的认知能力；成物为所，即成就客体对象。和合内外之道，即使认知主体与认知客体内能所相资，这在任何时候都是适宜的，可谓普适原则。

王夫之对能所相资元理作了较为全面、系统、深入的探赜，钩沉出能所相资的内涵、作用、地位以及各层面的关系，可以说为其集大成者。

三、认知与实践

人类在“认识你自己”的过程中，以自己把握世界的全部方式去创造和合生存、意义、可能三个世界。人类的这种创造性实践活动既是历史性的，亦为现实性的。每个时代的时代精神，都积淀着哲学家用以观照人与世界交感关系的独特的诠释方式和概念框架。人既是自然的存在，也是自为的存在，是“会自我创造的和合存在”。人作为万物之灵，既把自己作为认知的主体，又把自己作为反思的客体。中国哲学思维就从此出发，来构建中国哲学的概念体系。知与行概念框架是以人的一身二任的特殊性来构建主体与客体关系的逻辑系统。知是认知主体意识、知识，行是在主体意识、知识指导下的作用于某一客体的行为活动。

知，甲骨文作智^①，亦见于金文^②。智，《说文》：“识词也。从白、从亏、从知。”段玉裁注：“从知会意，知亦声。”徐灏笺：“知、智本一字。”知，《说文》：“词也。从口、从矢。”徐锴系传：“凡知理之速，如矢之疾也，会意。”知有自知、知觉、知道、识别、赏识、知交、交往等义，智有智慧、机智、知识、知道等义。行，见于甲骨、金文^③。《说文》：“行，人之步趋也。从彳，从亍。”罗振玉《殷虚书契考释》：“行象四达之衢，人之所行也。”行有道路、行列、行伍、行阵、商行、行业、处所、规律、道理、出行、运行、施行、行为、行迹、在行、

流行等义。

在中国哲学理论思维体系中，能所相资元理的打开，能是主体认知能力，这便是中国古人认为能知是人所具有的本性，行是主体能知作用于客体对象而施行的活动。因此，知与行成为中国哲学元理中始终流行的重要概念和范畴。

知行难易，不行而知。知与行究竟何者难，何者易，近人为此而论辩。《尚书·说命中》揭出“非知之艰，行之惟艰”。孔安国传：“言知之易，行之难，以勉高宗。”^{[11] P175} 自清代学者阎若璩、惠栋等考证梅賾所献《古文尚书》为伪书后，便否定了此命题。其实在《今文尚书》就有两处知行对举。皋陶曰：“朕言惠可底行。”禹曰：“俞！乃言底可绩。”皋陶曰：“予未有知思，曰赞赞襄哉。”孔安国传：“言我未有所知，未能思致于善，徒亦赞奏上古行事而言之。”^④皋陶向帝舜陈述治国理政的谋略，提出修身、九德、知人、安民等主张，这是顺从天意，是可实行的。而禹认为不仅可实行，且可获得功绩。此对话中蕴含知行对举的意思。后来，周公对成王诰词曰：“古之人迪惟有夏，乃有室大竞，吁俊尊上帝迪，知忱恂于九德之行。”^⑤古人传说在夏朝时，诸侯竞相招徕贤人，按照上帝的意旨行事，相信他们能诚实地实行其所认知的九种德行。《尚书·说命中》言及知行难易关系，在《今文尚书》中虽没有明确的知易行难命题，但亦知行对举。《左传》载：“非知之实难，将在行之。夫子知之矣，我则不足。”^{[8] P1319} 郑子皮对子羽说：“不是知道、认知一件事的道理很难，难在把所知道、认知的道理付诸实行。”

北宋时的程颐认为，行难知亦难。“非特行难，知亦难也。《书》曰‘知之非艰，行之惟艰’，此固是也。然知之亦自艰……自古非无美材能力行者，然鲜能明道，以此见知之亦难也。”^{[31] P187} 程颐敢于对被奉为圭臬的知易行难说有异议，表现出其理论勇气和创新精神。如果说程颐仅为有异议的话，孙中山则反其道。他说：“予之所以不憚其烦，连篇累牍，以求发明行易知难之理者，盖以此为救中国必由之

① 甲骨文“智”见《殷墟书契前编》3.5.17。

② 《毛公鼎》《中山王鼎》。

③ 甲骨文《殷墟文字甲编》534，《殷墟书契后编》下2.12。金文《侯马盟书》《中山王鼎》。

④ 《皋陶谟》，《十三经注疏·尚书正义》（中华书局1980年版）第139页。按：底（zhi 纸）有必、致、求得的意思。

⑤ 《立政》，《十三经注疏·尚书正义》（中华书局1980年版）第230页。九德是皋陶向舜建议的“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义”。

道也。夫中国近代之积弱不振,奄奄待毙者,实为知之非艰,行之惟艰一说误之也。”^{[32] P55-56}他以行易知难为救中国于积弱和振兴中国的必由之路,并从饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学、进化十个方面作了论证。故而他认为,天下事唯患于不能知,若求得真知,则行决无所难。但孙中山并不否定行的重要作用,而是主张行其所不知以致其知,因其已知而进于行,知行互进、互济,犹能所相资。

从先秦的知易行难,到宋代的知难行亦难,再到近代的知难行易,构成了知行难易论流动的历史。每个时代的认识都由其政治、经济、军事等需要而定,因而知行难易是时代精神的体现,是知行主体认知与行为客体之间的关系,而非不行而知。但老子说“不出户,知天下。不窥牖,见天道。其出迩远,其知迩少。是以圣人不行为而知,不见而名,不为而成。”^{[33] P161-162}他否定认知主体与客体对象的接触,否定认知来源于践行,否定实践行为活动在认知过程中的价值。他主张不行、不见、不为就能认知、明辨和成就,是一种不出户、不窥牖的先验知识,要涤除感知经验对内心的干扰,“涤除玄览”,以保持内在心灵的“致虚极,守静笃”,以体认无形无名的形而上之道,达到主体精神与客体精神合一的玄之又玄的境界。既然不行而知,就无所谓知行难易,“吾言甚易知,甚易行。天下莫能知,莫能行”^{[33] P213}。虽然易知易行,天下却没有人能认知、能践行。这显示出老子试图超越知行难易话题,把知识、认知话题扩展为认知主体和认知客体关系中获得知识的途径和方法。

听言观行,良知良能。孔子重视主体的认知作用和认知的来源等问题。他说“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”^{[4] P215}他把认知主体分为生知、学知、困学、不学四种,又把此四种分为上、次、下三等,再将其分为先天的与后天的体知。朱熹将其四等解释为各人的气质不同所致。孔子强调学与行、言与行的一致,“行有余力,则以学文。”朱熹注“愚谓力行而不学文,则无以考圣贤之成法,识事理之当然,而所行或出于私意,非但失之于野而已。”^{[4] P69-70}孔子的意思是先行后学,行重于学,但朱熹注强调学与行必须相融合,若力行而不学文,则出于私意,流于野。就总体而言,孔子主张学与行、言与行相一致。他提

出“言之必可行也”,“听其言而观其行”^{[4] P179、102}批评言而不行或言过其行的学与行、言与行的相离不一。他看到其间的矛盾,表达了对学行、言行一致的期许,强调学习与实践、言语与实践的统一性。

墨子批判孔子“生而知之”的主体认知的先验论,以后天的察知为认知的来源及检验认知的真理性的标准。“天下之所以察知有与无之道者,必以众之耳目之实知有与亡为仪者也。”^{[7] P337}认知的有与无,取决于认知主体对于客体事物的观察和认知,并以众人的耳目感觉所获得的实际认知的有与无为标准。他曾提出“三表法”作为判断认知客体对象真伪性的事实标准和价值尺度。尽管墨子批判孔子的主体认知的先验性,但孔子亦重视后天之学的重要性。墨子重实行,在批评只言不行的空谈时,对孔子言行一致的主张予以高扬。“言必信,行必果,使言行之合,犹合符节也,无言而不行也。”^{[7] P177}言语必须讲诚信,说了必须要做到,不能反复无常,出尔反尔;行为实践必须有结果。言与行必须符合,犹如符节。符节是古代派遣使者或者调兵时所用的凭证,用竹、木、玉、铜等制成,刻上文字,分成两半,一半存朝廷,一半给外任官员或出征将帅,朝廷如有新的调动、调整,必须是朝廷的符节与将帅的符节两相合,才有效。

接着孔子认知主体的二元化,或趋向先验的生知,或趋向后天的学知,孟子承接生知说“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”^{[4] P430}不通过学习的实践而具有某种能力,不经过思虑而具知识,这便是先验的良知良能。学识、知识、技能的获得不是通过实践,也不需要主体感官与客体对象的接合。“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。”^{[4] P407}耳目感官各有司职,而不能思虑,为外物所蒙蔽,耳目感官与外物接触,被引向迷途。于是,须反求诸己,向自我心灵世界探索,以扩充自我内心固有的、非外铄我的良知良能。孟子所说的“耳目之官不思”与“心之官则思”,似是悖论,实是指感觉器官与思维器官具有不同的功能。他虽否定感觉器官在认知过程中的作用,但肯定主体的认知能力。

二程依据孔子关于认知二元化的思想,认为先天的不需经实践而具的知识为“德性之知”,而经主体认知与客体对象相互交接、交感而获得的认知为“闻见之知”,是后天的。“闻见之知,非德性之知。

物交物则知之 非内也 今之所谓博物多能者是也。德性之知 不假闻见。”^{[31] P317} “物交物” 第一个物是指主体的感觉器官 如眼、耳、鼻、舌、身等; 第二个物是指被眼、耳、鼻、舌、身等所认知的客体对象。认知主体与认知客体相接触而产生的认知为闻见之知。关于孔子所言生知、学知、困学、困而不学四等之所以如此 朱熹从人的气质不同上加以诠释: 第一等, “生而知之” 的圣人 其“气质之禀清明纯粹 绝无渣滓” 生而有知 不待学而能 全是天理; 第二等, “学而知之” 的贤人, “其或得于清明之纯粹 而不能无少渣滓者” 故于其所未通者必知学以通之; 第三等, “困而学之” 的众人 其禀气“昏浊偏驳之多 而不能无少清明纯粹者” 塞而不通 然后知学其所当学; 第四等, “困而不学” 的人, “昏浊偏驳又甚” 少有清明纯粹的气禀 虽有不通而又懵然莫觉 不知学以求其通^{[4] P871}。这种气禀有定论 为社会等级的合理性作论证 要民众逆来顺受 为生知安行服务。

知行符验 知行合一。知与行必须经过实践的检验 而后才能推致知行合一。荀子说“凡论者 贵其有辨合 有符验。故坐而言之 起而可设 张而可施行。”^{[1] P332} 凡论说什么事 重要的是有经实践检验的符合事实的根据 坐而可言说 起而可布置安排 展开可实践施行。如何做到有辨合、有符验 就要“不闻不若闻之 闻之不若见之 见之不若知之 知之不若行之。学至行之而止矣。行之 明也 明之为圣人”^{[1] P94}。从闻、见、知、行的认知的逻辑过程以观 是步步深入、环环相扣 整个过程是一行的实践 最后又落实到行的实践。因为从不闻要闻、闻要闻、见到知、知到行是一个实践、再实践 认知、再认知的连续过程。如此 才能深刻认知事物的本质或曰明明德 从而达到最高的圣人境界。

隋唐时 王通撰《中说》 强调学以重行的实践。他说“知之者不如行之者 行之者不如安之者。”阮逸注“苟不能行 犹不知。委物以能 不劳聪明 安然而事自行。”^{[34] P175} 行、实践较知重要 因知识、认知来源于实践 所以知之不如行之。行为、实践要顺应自然 这便是安 考核人的政绩、道德 不是听其“终身诵之” 而是考察其能否把学到的知识“终身行之” 以行、实践为符验的标准。

宋代杨万里综合以往的知行理论思维 既同意知易行难说 亦批评知先后论。他主张知与行、认识与实践并重。他以人的目与趾的关系比喻知与

行 如在《诚斋文集·庸言》中说“知 譬则目也; 行 譬则趾也。目焉而已矣 离娄而譬也 可乎? 趾焉而已矣 师冕而驰也 可乎? 人乎人 目趾具而已矣。”离娄眼睛能察秋毫之末 无脚岂能行? 师冕跑得快 无眼岂能行? 人之为人 须眼脚并具 犹知行并重 不能偏重或执着一方 这蕴含着知行合一的意思。

明代王阳明在贵州修文县龙场受贵州提学副使席书之聘 讲学于文明书院 始揭“知行合一”之教。这是对于朱熹等主张“知先行后” 分知行为二的批评。他说“今人学问 只因知行分作两件 故有一念发动虽有不善 然却未曾行 使不去禁止。”^{[35] P63} 有鉴于此 他力倡讲“知行合一”。他接着说“我今说个知行合一 正要人晓得一念发动处 便即是行了。发动处有不善 就将这不善的念克倒了 须要彻根彻底 不使那一念不善潜伏在胸中 此是我立言宗旨。”^{[35] P63} 知行合一 是其立言的主要目的和意旨。王阳明出于其心体学的理论思维、救世情怀及社会责任感 认为分知行为二的弊病是给不善的恶念以庇护和生存的地盘。于是 他把“一念发动处”说成“即是行了” 以便克倒那不善的念头 这也是为了纠社会伦理道德沦丧之弊 批判社会无序、政治腐败。他因而强调知与行、认知与实践不可分离 “知行工夫 本不可离 只为后世学者分作两截用功 失却知行本体 故有合一并进之说。”^{[35] P26} 王阳明解释说 知行合一与知行并进并非如湛若水理解的知行无分别。所谓知行合一并进 是指知行不可偏执偏废 而是相辅相成 如学问思辨行 从其功能而言 分而有五 从其事而言 则合而为一。无论是学问思辨 还是笃行 都是为了穷理。知行合一并进 在当时得到一些学者的认同 但亦有批评者。王廷相说“世未有不学而能者也。学之术二: 曰致知 曰履事 兼之者上也。察于圣途 谙于往范 博文之力也; 练于群情 达于事几 体事之功也。然而师心独见 暗与道合 亦有不博文者也。虽然精于仁义之术 优入尧舜之域 必知行兼举者能之矣。”^{[36] P788} 认知与实践能兼举是最好的。细察圣人之所以成圣的途径 熟悉以往的道德规范 这是博文。练达群情 实践细微 这是事功。只有精纯仁义道德 而能超凡入圣的人 才能做到认知与实践兼举。“讲得一事即行一事 行得一事即知一事 所谓真知矣。”^{[36] P478} 王夫之继承批判宋明以来的知行先后、难易、轻重、并进、兼举、合一、分二等种种论述 认为力行才能出真知 “故知

者非真知也,力行而后知之真也。”^{[37] P975} 这就是书上得来总觉浅,唯有奋力实践并经过符验的知识才是真知。在能所相资——主体与客体认知的语境下,王夫之提出知行相资说“知行相资以为用,惟其各有致功,而亦各有其效。故相资以互用,则于其相互,益知其必分矣。同者不相为用,资于异者乃和同而起功,此定理也。”^{[38] P1256} 唯有异质的、不同的事物,才能构成相资为用,相同的事物并无对待合一的作用。这里所说的“和同”即指差分、不同而有对待合一的功效,否则便无此功效,这是知行相资的“定理”。于是,他批评王阳明的知行合一说,“不知其各有功效而相资,于是而姚江王氏知行合一之说得借口以惑世,盖其旨本诸释氏”^{[38] P1256}。不知道认知与实践各有各的功效而构成相资关系,因此王阳明的知行合一说是借以迷惑世人的说教。

定慧相济,知先后。佛教的终极关怀,是超越自我和在世社会,以求人生的解脱,为此就要探讨如何认知人生,如何认知客体世界。慧远倡定慧双修。“夫三业之兴,以禅智为宗。”^{[26] P91} 三业指身、口、意,即行动、说话和思维活动的造作;禅是禅定,指宗教实践活动;慧是智慧,指佛教认知、知识活动。禅与智、定与慧的关系,即宗教实践与宗教认知活动的关系,二者须互济并重。“禅非智无以穷其寂,智非禅无以深其照。则禅智之要,照寂之谓,其相济也。照不离寂,寂不离照。”^{[26] P91} 宗教实践活动若离开宗教认知活动便不能穷尽其道,宗教认知活动若离开宗教实践活动就不能明照深入。于是,禅定与智慧、宗教实践与宗教认知相济不离,定慧双修。

宋明理学家出入佛道。程颐提出“故人力行,先须要知”^{[31] P187} 的命题,其中蕴含实践之先要有认知的思想。“须是知了方行得。”^{[31] P187} 譬如,人欲至京师,必要先知道出那门,行那路,然后才可去,如果不知,虽然有欲去之心,也去不了。知对于行有指导、指向的功能和作用。认知要求真知,譬如去京师要真知道将要走的路。“学者须是真知,才知得是,便泰然行将去也。”^{[31] P188} 真知为真实的、深入的认知,便可泰然去实行。“知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。知之而不能行,只是知得浅。”^{[31] P164}。认知有深浅,认知深入,则实行必定到达目的地。

朱熹传承程颐的知先后说,“就一事之中以观之,则知之为先,行之而后,无可疑者”^{[29] P710}。从主体认知客体事物的过程来说,一般只有先认知事物

中的道理,才会去实行,即先知后行。每一件事,先需知得,方可行得。知了做不到或不去实践,并非因为行,而在于知得浅或知未至。朱熹在知先后后情景下,又强调行、实践的重要性。他说“知、行常相须。如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先;论轻重,行为重。”^{[39] P148} 知行相须互发,相互需要,如足与目,不离不偏。若用功夫偏在一边,另一边就会受损害。因为只有经过亲身实践,主体对客体事物才能获得真实的认知。“亲历其域,则知之益明”^{[39] P148} 强调实践经验对于认知之获得的重要价值。因为认知的目的,是为了实践。“夫学问岂以他求,不过欲明此理而力行之耳。”^{[29] P971} 明理必须力行。只有着意力行,才能学有所得。力行、实践是检验知之真不真的标准。“欲知知之真不真,意之诚不诚,只看做不做如何。真个如此作底,便是知至、意诚。”^{[39] P302} 如此便能知其是非,判其善恶。认知是为了求真,但认知的真不真不能靠认知自身来检验或验证,而须付诸实行,实践才能得到验证,并在实践中纠正知的不真。张栻赞成程朱的知先后说,并认为知是人心固有的良知。“知常在先,固有知之而不能行者矣。未有不知而能行者也。”^{[40] P817} 认知是实践的前提和条件,从认知的次序、过程来看,是由主体认知到客体实践作用于事物,而非由行到知。“知之在先,此固不可易之论”^{[40] P824} 这是不可改变的次序。张栻把认知分为两类。“知有精粗,必由粗以及精;行有始终,必自始以及终。”^{[40] P751} 认知是由粗知到精知,即由未及本、由浅入深的过程,行为、实践是由始至终的过程。致知与力行相发,“行之力则知愈进,知之深则行愈达”^{[40] P751}。认知、认识由于实行、实践的尽力而愈深入;认知、认识愈深入而愈促使实行、实践达到目的。总之,认知与实践互发互进。

人类是在实践活动中,把自身超拔为“为天地立心”的认知世界和改进世界的主体,从而把天地万物(包括自然、社会、人生等)当作认知和改进的客体对象。这样就造成自然的自然与人化的自然、人化的社会、人化的认识以及客体世界与主体世界等的二重化。在反复不断的认知与实践,人类把所欲求的目的、理想、愿景转化为所诉求的现实世界,把被实践活动二重化的世界实现为相发互资、相辅互济的和合世界。

四、概念与实在

认知主体与认知客体、认知与实践的二重化 亦使概念与实在二重化。概念与名称有别。概念是对真知世界的把握 是认知主体对客体对象性质、内涵的判断词。哲学概念是爱智慧的结晶 表现为转知成识、转识成智的流动。概念与其所表示的事实、实在及它们之间的指称关系 在中国哲学理论思维中展示为名与实的关系。

名 见于甲骨、金文^①。《说文》：“名，自命也。从口，从夕。夕者，冥也。冥不相见，故意口自名。”名为名称。《释名·释言语》：“名，明也，名实使分明也。”荀子说“名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”^{[1] P310} 制定事物的名称，是为了对客体事物分辨清楚，依据制定名称的基本原则去实践，并与人们的思想相互沟通，谨慎地率领人民来遵守。《国语》：“言以信名，明以时动，名以成政，动以殖生。”韦昭注“信，审也。名，号令也。视明则动，得其时也。号令所以成政也。”^{[41] P109-110} 名为名分、名号、名义、名声等。中国哲学理论思维上有名家，是以辩论名实为主的哲学流派。伍非百认为，在先秦最流行的是名法、名理、名辩三家。“名法”是研究刑名法术，他们都注重“循名责实”、“综核名实”的法术。“名理”是研究所谓“极微要眇”的理论，辩论天地之始终，风雨雷霆之故、坚白、有穷、无穷、万物之所生等话题。“名辩”是研究名、辞、说、辩四者的原理和应用的，即研究正名、析辞、立说、名辩的规律和有关问题。其有时涉及思维与存在的问题^{[42]《总序》P5-6}。

实 不见于甲骨，而见于金文^②。《说文》：“实，富也。从宀，从贯。”段玉裁注“以货物充于屋下，是为实。”《汉书》载“食足货通，然后国实民富，而教化成。”^{[9] P1117} 实指财富充足。《左传》载“贪于饮食，冒于货贿，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极。”杜预注：“实，财也。”^{[8] P640} 缙云氏有个无才能的儿子，喜欢吃喝，贪求财富，任性奢侈，不能满足，聚财积谷，没有限度，天下百姓把他与帝鸿氏、少皞氏、颛顼氏无才能的儿子相比，称为四凶。财货包括物资、器物等。《左传》又载“在军，无日不讨军实而申傲之于

胜之不可保，纣之百克而卒无后。”^{[8] P731} 军实指军中指挥员、战士、军器等。在军队里没有一天不管理军官、士兵等，因胜利不能永远保有，故要加强、充实。《左传》又载“及即位，为章华之宫，纳亡人以实之。”^{[8] P1283} 楚灵王即位，筑宫于章华之上，接纳逃亡的人充实在里面。无宇的守门人逃到章华宫，无宇要逮他，管理章华宫的官员不给。实指事实的根据。《国语》载“赋事行刑，必问于遗训，而咨于故实。”徐元诰按“赋事，谓施布政事也。”^{[41] P23} 施布政事行刑，必按先王的遗训，谋于故有的事实。实，即要验明、核实。《字汇·宀部》：“实，验也。”《淮南子》载：“众人以为虚言，吾将举类而实之。”高诱注“实，明。”^{[20] P231} 轻天下，细万物，齐生死，同变化，众人以为是虚言，我将举实例而验明它。《论衡》载“夫图画，非母之实身也。因见形象，涕泣辄下，思亲气感，不待实然也。”^{[43] P698} 金翁叔与父母降汉，父亲在道路死了，后母亲也死了，汉武帝画其母像于甘泉殿，金翁叔在母像前起立，泣涕沾襟。母像并非其实身，是非真实的。在中国哲学思维中，名与实相对，指实际内容。《庄子·逍遥游》载“名者，实之宾也。”成玄英疏“实则是内主，名便是外是宾。”

名与实是中国哲学理论思维的重要概念和范畴，中国名家对中国逻辑学的发展作出了巨大的、突破性的贡献。

按实定名，以名举实。殷周时期，《周易》《尚书》《诗经》等典籍中的名、实均为单一概念，其含义有名称、指称、真实、事实或祭祀的实物等。春秋时期，名实思维有所发展，并开始名实对举。《左传》载“行也，怀其安，实败名。”^{[8] P406} 晋公子重耳到了齐国，齐桓公为他娶妻。重耳安于齐国的生活，跟随他的人认为这样不行。齐姜（重耳妻）对重耳说：走吧！留恋妻子和贪图安逸，确实败坏名声。但“实败名”也可解为事实与名声，有名与实的关系。然《管子》则名实对举“修名而督实，按实而定名。名实相生，反相为情。名实当则治，不当则乱。名生于实，实生于德，德生于理，理生于智，智生于当。”俞樾曰：“‘修’当作‘循’。”^{[23] P1046} 名称、概念是指称实在的，按照实在来确定名称、概念。概念、名称与外在实在相互化生，被指称的实在客体是指称其名的根据。

①甲骨文字《殷墟文字甲编》3488，《殷墟文字乙编》7422。金文《召伯簋》《吉日王舞剑》。

②金文《散盘》《鞞盘》《国差簋》。

指称与被指称须适当、恰当。当与不当,是治与乱的标志。若出现乱名与乱实的状况,则会导致“礼坏乐崩”、革故鼎新的激烈变动,以改变名实不副的严重态势。有鉴于此,孔子提出正名的主张。有一次,子路对孔子说:假如卫国君主请你去治国理政,你首先做什么?孔子说“必也正名乎!”子路说:你的迂阔竟到如此地步,这有什么纠正的必要。孔子说“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”^{[4] P179}名不当其实,便言不顺理;言不顺理,就不能考证事实,事就做不成;事做不成,国家的礼乐就兴不起来;礼乐制度兴不起来,刑罚也不会得当;刑罚不得当,百姓就会惶恐得连手脚都不知道往哪里摆。言语与其所描绘的实在之间有一种对应关系,人可以运用这种对应关系进行主体的认知活动,它是由言语主体介入的多项复杂关系。孔子所说的正名,是言语主体介入指称关系的活动。

后期墨家发展了墨家的逻辑思维,建构了中国古代逻辑学,形成了具有中国特色的逻辑思维。“知,闻、说、亲。名、实、合、为。说知。传受之,闻也。方不障,说也。身观焉,亲也。说。所以谓,名也。所谓,实也。名实耦,合也。志行,为也。”^{[7] P479}闻、说、亲,是讲知识的三种来源;名、实、合、为,是讲认知主体与客体事物的关系,检验知识的方法,即认知必须符合实际,并通过行为的实践来检验。如闻知是从别人那里接受来的认知。不受空间的局限,从推理而获得的知识,为说知。从直接观察而得的认知,为亲知。名的所以谓,即称谓客体对象,实是名所称谓的客体对象。名与实相符合为合。为是主体的动机、意志与行动、实践。称谓的名与其所称之的实的关系“举,拟实也。说举。告以文名,举彼实也。”^{[7] P472}举为称谓,拟为拟象,拟实就是模拟其实相。又如,《荀子·正名》:“名闻而实喻。”《尹文子》:“名者,名形者也。”《公孙龙子·名实》:“夫名,实谓也。”即以此名举彼实。“以名举实”^{[7] P627},名是指称、模拟客体实相事物的称谓。名称、概念与其所指称的客体实相应相耦合,即名实相副。

指物无有,共名别名。名称、概念是其所指称的客体实在的指称,是实在所生或从属于客体实在。名称、概念由所指称的客体实在来确定。以相对稳

定的话语、名称、概念去表达不断变化的客体对象,就会产生无法指称客体对象的困境。“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。”^{[10] P66}以指称来说明它所指称的不是其所指称的,不如以非其所指称的来说明所指称的不是其所指称的。以白马来说明白马不是马,不如以非白马来说明白马不是马。这种名与实之间的指称的错位,会使名称在准确指称其所指称的对象时发生不稳定性和相对性。但认知对象在一定限度内的变化不会引起名称不能指称对象的情况。公孙龙子认为“物莫非指,而指非指。”^{[44] P18}天地万物无不是有一个概念与其相应,但概念却不与另一个概念相应。“指也者,天下之所无也;物也者,天下之所有也。以天下之所有,为天下之所无,未可。”^{[44] P19}如果天下没有现有的概念,那么,天地万物就无法称谓了。概念本来就是天下没有的;物,则是天下所实有的。若把天下所实有的物,都归纳到所没有的概念来表示,那是不行的。概念是对实物的指称,指不离物,名不离实。“夫名,实谓也。知此而非此也,知此之不在此也,则不谓也;知彼之非彼也,知彼之不在彼也,则不谓也。”^①名是对实的称谓、指称,但实物是不断变化的,当知道这个或那个实物时已不是原来的实物,或者当知道这个或那个实物时其已不在原有的位置。即时空有了变化,就不能继续使用原有的称谓来指称它。称谓应随着实物的性质、时空等的变化而改变自己的称谓,以便能名实相副。他针对名实不副,提倡正名。“其正者,正其所实也;正其所实者,正其名也。”^{[44] P59}正名与正实同构,以纠正名实不副。而要纠正那种名实混乱的情况,必须把物体本身的位置摆正,如此,其称谓就能纠正了。司马谈在《太史公自序》中评论说“名家使人俭而善失真。然其正名实,不可不察也。”他肯定了正名实的学术价值。

正名是检察名实失真,使名实相副。名称与实在、主体形式与客体对象应符合。古希腊哲学家克拉底鲁认为,言词、语言的本质和来源在于对客体自然事物的模仿或对事物本质的模拟。这与后期墨家的“拟实”有相似之处。后期墨家以名实相副为原则,对名进行分类“名,达、类、私。说名物,达也。有实必待文名也,命之马,类也。若实也者,必以是

①《名实论》,《公孙龙子形名发微》(中华书局1963年版)第61页。按:原标点有异,今改之。

名也命之。臧 私也,是名也,止于是实也。”^{[7] P479}

达名是指最普遍、最一般的概念,凡是实有的事物,必然可以使用这个达名来指称。类名是指某一类实有事物的共同的名称,即一般类概念,介乎达与私之间:相对于达名来说,它是特殊概念;相对于私名而言,它是一般概念。凡是某类实有的事物,都可以用类名来指称。私名是指个别概念,凡是个别、特定的实有事物,可用以指称。这是根据对实有事物的系统认识而作出的概念、范畴分类,普遍、特殊、个别三类,名实相互对应、耦合。对名的这一分类,相当于荀子的大共名、大别名和别名。“物也者,大共名也……鸟兽也者,大别名也。推而别之,别则有别,至于无别然后止。”^{[1] P314}物这个概念,是最大的共名。鸟或兽的概念,是最大的别名。再推论到别则有别而无可别为别名。荀子认为,之所以要对名加以分类,是因为“圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱”^{[1] P311}的缘故。为了正名,荀子给名下定义“名也者,所以期累实也。”^{[1] P318}期指要约,犹今言概括。名词、概念是通过对许多实物的概括而确定的。名以实为其内容,实以名为其形式,名实耦合,“制名以指实”。名之形成是约定俗成的,既是人的感官对事物的共同点与差异点的认知,人通过类比交流,约定给予相同或相异的实物以相同或相异的称谓,亦是主体人的认知器官的分析、辨别的功能和作用,如眼、耳、鼻、舌、心,各自有各自感觉的对象,人对客体对象同异的认知,通过语言符号得以表现,而对实物命名。制名的原则和方法,荀子称之为“制名之枢要”。一是名闻而实喻。单音词构成单名,双音词构成双名。前者如马、羊,后者如白马。马相对于白马是共名,白马是别名,名依实来制定。二是稽实定数。实物的形状相同,但各自占有不同空间,虽可合用一名,但对于两个实体,要审视其实质,区别类属而后定名。三是约定俗成。“名无固宜,约之以命,约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜。名无固实,约之以命实,约定俗成之实名。”^{[1] P314—315}名称、概念没有本来就合适或本来就表示某种实物的。换言之,语言、概念往往指称某一人物、对象、空间、过程等。这种指称的功能,并非固有的,亦非语言、概念的本性所决定的必然联系,而是人在社会实践和交往中约定俗成的。一旦指示词与被指示者之间的约定俗成的指

称关系被人所接受和运用,即具有相对的确定性和稳定性。相同语言共同体的成员只能以约定俗成的名称指称实在,命名所给定的对象。当名称、概念与实在之间的约定俗成关系确定之后,需要通过社会交往实践形成传递链而被人们所认同和掌握,历史的传递链就为名称、概念在实践和认知活动中实际地指称实在提供了现实的可能性。这就是说,荀子已体认到名、概念不仅决定于实,而且是社会历史流动的产物。

循名责实、名物言意。荀子批判十二子,韩非与李斯师事荀子。韩非的学说曾得到秦王的推崇。他把名实运用于政治,与法术相结合,而批判儒家思想。“世主美仁义之名,而不察其实。”^{[15] P109}仁义是有名无实的假名、虚名。这便是“名实不称,上空虚于国,内部充满于名实,故臣得夺主”^{[15] P213}。名实不相称,就会造成杀天子而无是非的态势。韩非看到了在现实社会中存在名称与实在相分离、相对待的指称关系,这是因为实在不断变化,而具有相对稳定性的名称不适应已变化了的实在。他主张名实应相应不离。“名实相持而成,形影相应而立。”^①名称与实在在对待融合中确立指称关系,犹如形影相依不离而成立。他还主张按名实相应来考察群臣的功过与是非。“循名实而定是非,因参验而审言辞。”^{[15] P104}循名而责实,遵循名实是否符合来决定是与非,对言辞、概念通过实践的参验来检验其真伪。韩非强调名实应形影相应,故认为“好辩说而不求其用,滥于文丽而不顾其功者,可亡也。”^{[15] P114}他在《亡征篇》中列举47项可使国家灭亡的征象,并指出之所以灭亡的原因及其因果关系。他否定名辩的明是非之分、审治乱之纪、明同异之处、察名实之理、处利害、决嫌疑的六大功能。如果说荀子、韩非对名辩的批评是一种学术上的论争,是先秦百家争鸣中的不同学术见解,那么,这种思想一旦与政治权力相结合,其后果则不堪设想。韩非对名辩的批评被李斯接过去,发展为“饰虚言以乱实,人善其所私学,以非上之所建立。今皇帝并有天下,别黑白而定一尊……夸主以为名,异取以为高,率群下以造谤,如此弗禁,则主势降乎上,党与成乎下”^{[45] P87}。经秦始皇的赞同和推行,先秦百家争鸣的学术生命被葬送了,这使与古希腊逻辑学、古印度因明学鼎足而

①《功名》,《韩子浅解》(中华书局1960年版)第222—223页。按:张榜本“持”作“待”,“持”与“待”通用。

立的中国先秦逻辑学从此式微。

尽管名辩思想遭打压,然到魏晋时,由于清谈时尚的兴起,名、概念与实在的关系和意义得以进入人们的心目。魏晋时局动乱,往往诱发人的个体生命意识的觉醒。人们为了寻求生命的价值,从玄远视域来探赜言意之辩。《周易·系辞上》:“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”意通过象来显现,赋象(实在)以意义;象(实在)为穷尽意的中介和工具以存意(概念、名的意义)。欧阳建撰《言尽意论》认为“书不尽言,言不尽意”由来已久,“然则名之于物,无施者也;言之于理,无为者也”^{[46] P181}。名词、概念对于客体物体是没有作用的;言辞、话语对于物理是没有作为的。古今之所以务于正名,是因为“诚以理得心,非言不畅;物定于彼,非名不辩。言不畅志,则无以相接;名不辩物,则鉴识不显。鉴识显而名品殊,言称接而情志畅”^{[46] P181}。人们体认了客体实在的规则,非用言语、概念不能表达出来;客体实在存在于外在世界,非用名词、概念不能分别。若用言语、概念不能表达出来,就不能相接;名词、概念不能分别实在,就不能明晰地认知客体事物。只有明晰地体认客体事物,才能分别不同的事物;只有名与实互相连接、沟通,才能使主体的情志得到表达。然而,客体事物是不断变化的,“欲辩其实,则殊其名;欲宣其志,则立其称。名逐物而迁,言因理变。此犹声发响应,形存影附,不得相与为二矣。”^{[46] P181}要体认其实在,就要分别其名称、概念。名词、概念随着客体实在的不同而不同。欧阳建的言尽意论引起时人的论争。荀粲和张翰主张言不尽意论。荀粲说“盖理之微者,非物象之所举也。今称立象以尽意,此非通于意外者也;系辞焉以尽言,此非言乎系表者也。斯则象外之意,系表之言,固蕴而不出矣。”^{[46] P181}理是细微的,不是物象的实体所能表现的。立物象以尽意,这不是所尽象外的意思;系辞以尽言,这不是超乎系辞所表达的意思。物象实在的意思和超乎系辞表达的名、言、概念,蕴含而不表现出来,所以言不尽意。

名实相副,进德修业。韩非否定名辩,蕴含着对中国古代逻辑学的否定。《吕氏春秋》有综合先秦逻辑理论思维的趋向。“名正则治,名丧则乱……故君子之说也,足以言贤者之实、不肖者之充而已矣。”^{[2] P1019}如果说孔子的正名是以既有的名称、概念为尺度来纠正发生了变化的实在、实物,那么,它

是以客体实在为标准来端正指称实在的名称、概念。“以其言为之名,取其实以责其名,则说者不敢忘言,而人主之所执其要矣。”^{[2] P1141}名称、名词、概念是语言的构成元素,依语言以为名,根据实在责求名称、名词、概念,按其实而审其名;以客体实在的真情、类别为依据来审察名称、名词、概念,以使其与所指称的实在相符合,纠正名与实的悖逆。其在论述名实指称关系时讲到言与意的关系,涉及思维与语言,“言者,以谕意也。言意相离,凶也”,“夫辞者,意之表也。鉴其表而弃其意,悖”^{[2] P1177、1179}。名词、概念是表示意思、意义的,若言意相离,必导致政乱国亡,因此是凶险的。言辞、概念是意思、意义的表达,鉴其表达而抛弃其意思、意义,是迷惑之举。之所以如此,是因为主体在掌握语言、概念的同时也被语言、概念所掌握。语言、概念作为思维成果的妙凝,必然对掌握语言、概念的主体人发生作用。语言、概念作为代码模式在一定程度上制约着主体人对客体的感觉、观察和记忆。

董仲舒主张正名,对名号作了深入观察,并认为名号、概念是用来辨别万物的。“万物载名而生,圣人因其象而命之。然而可易也,皆有义从也,故正名以名义也。”^{[4] P466}名称、概念是根据所指称的客体对象而命名的。名词、概念虽是指称客体实在的,但它们之间并无必然的内在固定联系,而是可以变易的。名称、概念都有其所指称的内涵和意义,是建构在名实相副的基础之上的。王充认为,“夫名异则实殊,质同则称钧”^{[43] P1063}。名称有差异,是由于实在有分殊,客体实物本质上相同,其名称也一致,譬如圣人与贤人名号虽异而实相同。汉末由地方推举出来准备任用的茂才、孝廉、方正,很多名不副实。刘劭主张,名号应与人的实际行为相符合。“夫名非实用之,不效。故曰名犹口进,而实从事退。中情之人,名不副实,用之有效;故名由众退,而实从事章。此事创之常失也。”^{[48] P176}名号、名称、概念如果不符合客观实际,就会失去效用。靠他人吹捧而虚名显扬的人,与实在功效不符合的虚名很快就会消退。反之,虽名号由于他人的轻视而低下,但以实在的事功来考核,这种人的真情会彰明出来。这就是说,名胜于实或实胜于名等名不副实的错位,只有通过事功实践的检验才会得到纠正。因而北齐刘昼接着说“名以订实,实为名源……执名以责实,不弃实而存名,然则言理兼通而名实俱正。”^{[49] P155}以名责实,

客体实在是名称、概念的来源、根据。名称、概念不是客体实在，但客体实在由名称、概念来分辨。只有不抛弃客体实在，名称、概念才有其存在的意义。这样，语言与道理、原理兼通而名实俱正。名实相副，相依不离。“名之与实，又形之与影也。”^{[50] [P280]} 名实犹形影不离。

宋元明清时，周敦颐以名实作为道德意识、伦理情感的评价标准。“实胜，善也；名胜，耻也。故君子进德修业，孳孳不息，务实胜也。德业有未著，则恐恐然畏人知。”^{[51] [P154]} 即以实胜或名胜来审察名实相副。君子的学业，若能修持自己的道德和事业，勤勉不止，这是实胜于名，是善的、美的。若不修持自己的德业，而有善名、美名传于社会，名不副实，这是君子的耻辱。程颢说：“姑欲循名而遂废其实，此则陋儒之见，何足以论治道哉！”^{[31] [P452]} 应名实相副，若遵循名称、概念而废弃其客体实在，这是陋儒的见识，怎么能治国理政？胡宏曾师事二程高徒杨时，传承二程的名实论。“有实，而后有名者也。实如是，故名如是。实如是而名不如是，则名实乱矣。名实乱于上，则下莫知所从，而危亡至矣。”^{[52] [P43]} 有被指称的客体实在，才有指称的名称、概念。名实同构，相副不乱；若名实乱，则有危亡。

事功学派陈亮认为，在政事、选官、道德等各方面均应名实相副。他在廷对皇帝“名宾于实，而是非不能文其伪”时说：“夫今日之患，正在夫名实是非之未解，公私爱恶之未明，其极至于君子小人之分犹未定也。”^{[53] [P117]} 他指出，社会的祸患、弊端在于名实、是非、公私、爱恶、君子小人等五大问题未辨、未明、未定。他由此建议：“陛下苟能明辨名实、是非之所在，公私爱恶之所归，则治乱安危于是乎分，而天下之大计略定矣。”^{[53] [P117]} 其所谓辨名实，即正名实。名称、概念从属其所指称的客观事实，是对实在的表述，这样才能名实相副。王夫之接着名实相副讲：“名者，言道者之分析而名；言之各有所指，故一理而多为之名，其实一也。”^{[54] [P15]} 这是王夫之对张载《正蒙》所言由太虚有天的名，由气化有道的名，合虚与气有性的名的总结，合性与知觉有心的名。名称、概念各有其指称的对象，但都是一理或道分析、分殊而各有的名称、概念，其实就是一理或道。如何认识名称、概念的意义？“知其物乃知其名，知其名乃知其义。”^{[54] (P4)} 认知客体实在事物，而知道其名称、概念，认知其名称、概念，如此才能知道名称、概念的意

义。

能所相资是中国哲学理论思维体认论的重要元理。它彰显中国哲学认知主体与认知客体在统摄认知与实践、概念与实在、格物与致知中的价值和意义，建构中国哲学体认论的逻辑体系。由于先秦认知逻辑学的发展，主体的认知活动与名辩思潮相融合，不仅推动了对认知客体对象实在的分析，而且对哲学概念（名）的分类、内涵、性质、功能、价值等均有明确、清晰的规定。若能通悉《墨经》《公孙龙子》以及惠施，则决不会有中国没有哲学及中国没有哲学概念、没有逻辑等无稽之谈。尽管名辩思潮一度式微，但中国哲学在开放包容中不断吸纳外来优秀文化，汉以后印度佛教的传入，其名相的分析，认知形而上的建构，在融突和合儒释道三教中，使中国哲学在宋明时达至“造极”，不仅走出去，而形成儒家文化圈或曰汉字文化圈，而且走向欧洲乃至世界，这是不易之论。

[参考文献]

- [1] 梁启雄. 荀子简释[M]. 北京: 古籍出版社, 1956.
- [2] 陈奇猷. 吕氏春秋校释[M]. 上海: 学林出版社, 1984.
- [3] 司马迁. 史记: 第3册[M]. 上海: 商务印书馆, 1932.
- [4] 朱子全书: 第6册[M]. 上海: 上海古籍出版社/合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [5] 阮元. 十三经注疏·周易正义[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [6] 吴则虞. 晏子春秋集释[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [7] 吴毓江. 墨子校注[M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [8] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [9] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [10] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [11] 阮元. 十三经注疏·尚书正义[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [12] 阮元. 十三经注疏·周礼注疏[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [13] 张立文. 帛书周易注译(修订版)[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2008.
- [14] 李道平. 丛书集成初编·周易集解纂疏[M]. 上海: 商务印书馆, 1936.
- [15] 梁启雄. 韩子浅解[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [16] 王安石. 王临川集[M]. 上海: 世界书局, 1935.
- [17] 王守谦, 等. 战国策全译[M]. 贵州: 贵州人民出版社, 1992.
- [18] 阮元. 十三经注疏·礼记正义[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [19] 陈寿. 三国志[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [20] 刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [21] 阮元. 十三经注疏·春秋左传正义[M]. 北京: 中华书局,

- 1980.
- [22]金岳霖.论道[M].北京:商务印书馆,1987.
- [23]黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004.
- [24]梁启超.墨经校释[M].上海:中华书局,1936.
- [25]北京大学《荀子》注释组.荀子新注[M].北京:中华书局,1979.
- [26]石峻等.中国佛教思想资料选编:第1卷[M].北京:中华书局,1981.
- [27]杨伯峻.列子集释[M].北京:中华书局,1979.
- [28]王夫之.船山全书:第6册[M].长沙:岳麓书社,1991.
- [29]朱熹.四部丛刊初编·晦庵先生朱文公文集[M].上海:商务印书馆影印本,1919.
- [30]王夫之.船山全书:第2册[M].长沙:岳麓书社,1991.
- [31]程颢 程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [32]孙中山全集:第2册[M].上海:三民公司,1927.
- [33]任继愈.老子新译[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [34]张沛.中说校注[M].北京:中华书局,2011.
- [35]王阳明全集[M].上海:世界书局,1936.
- [36]王廷相集[M].北京:中华书局,1989.
- [37]王夫之.船山全书:第7册[M].长沙:岳麓书社,1991.
- [38]王夫之.船山全书:第4册[M].长沙:岳麓书社,1991.
- [39]朱熹.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [40]张栻全集[M].长春:长春出版社,1999.
- [41]徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002.
- [42]伍非百.中国古名家言[M].北京:中国社会科学出版社,1983.
- [43]黄晖.论衡校释[M].上海:商务印书馆,1938.
- [44]谭戒甫.公孙龙子形名发微[M].北京:中华书局,1963.
- [45]司马迁.史记:第2册[M].上海:商务印书馆,1932.
- [46]中国哲学史教学资料汇编(魏晋南北朝部分)[Z].北京:中华书局,1964.
- [47]苏舆.春秋繁露义证[M].北京:中华书局,2018.
- [48]刘劭.人物志[M].北京:红旗出版社,1996.
- [49]傅亚庶.刘子校释[M].北京:中华书局,1998.
- [50]王利器.颜氏家训集解[M].北京:中华书局,1980.
- [51]周敦颐.周子全书[M].上海:商务印书馆,1937.
- [52]胡宏集[M].北京:中华书局,1987.
- [53]陈亮集[M].北京:中华书局,1974.
- [54]王夫之.张子正蒙注[M].北京:古籍出版社,1956.

On the Relationship between Neng and Suo ——The Meta Theory of Chinese Philosophy

ZHANG Li-wen

(School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: The relationship between Neng and Suo is an important meta theory for the cognitive subject of Chinese philosophy to recognize the object. In the pre-Qin period, the subject and the object were recognized respectively by so knowing and knowing. In practice, cognition and practice develop and advance each other, and all things in the world are regarded as the object of cognition and improvement, which leads to the duality of the subject world and the object world. The concept of philosophy is the crystallization of love wisdom. The concept, the reality it imitates and expresses, and the referential relationship between them are shown as the relationship between name and reality in the theoretical thinking of Chinese philosophy. The relationship between Neng and Suo can reveal the value and significance of the cognitive subject and object in dominating cognition and practice, concept and reality, object and knowledge, and can construct the logical system of Chinese philosophical epistemology.

Key Words: relationship between Neng and Suo; the subjective and the objective; cognition and practice; concept and reality

[责任编辑:何石彬]