

以人观之、以道观之与以类观之*

——以先秦为中心看中国文化的认知取向

杨国荣

摘要：在中国文化中，事实的认知与价值的评价彼此交错，从道、礼和语言的层面观察，认知都展现出以人观之的向度，其过程不仅限于狭义的对事实的把握，也同时指向价值的评价。从认知方式的角度看，这种认知取向既表现为以道观之，又呈现为以类观之。前者关注对象本身的关联性、整体性、过程性，内含辩证思维的趋向；后者从类的层面把握对象，并以类同为推论的出发点，体现了不同于演绎推理的思维特点。能知层面的以人观之与所知层面的以道观之、以类观之，同时指向知行过程的有效性、正当性、适宜性，并在中国文化中具体表现为明其宜的认知取向，而论证与特定情境的适合，既涉及理，又关乎事，在实践过程中融合了中国文化中的各种认知特点。

关键词：认知 以道观之 察类 明其宜

作者杨国荣，华东师范大学哲学系教授（上海 200241）。

20 世纪上半叶以来，对中国文化在认知层面的特点，便存在不同的理解。在较长的时期中，将“逻辑和认识的意识不发达”^① 与中国文化相联系，似乎成为了主流的看法。随着研究的深入，中国文化中的另一些方面，如注重辩证逻辑，也开始得到关注。^② 晚近以来，则可进一步看到从体知等层面考察中国文化的趋向。^③ 这些理解对中国文化在认知层面的不同取向各有所见。然而，从总体上看，中国文化在认知取向方面呈现哪些特点？这些特点的哲学意蕴是什么？它们与道、礼、语言等文化观念和文化形态具有何种关系？这些问题似乎仍需作进一步的思考。

* 本文系国家社科基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”（项目号：10&ZD064）以及教育部基地重大项目“实践智慧：历史与理论”（项目号：11JJD720004）的阶段性成果。

① 金岳霖：《中国哲学》，《哲学研究》1985 年第 9 期。

② 参见冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，上海：华东师范大学出版社，1997 年。

③ 参见陈少明主编：《体知与人文学》，北京：华夏出版社，2008 年。

一、“知”的双重内涵

狭义上的认知首先关乎事实，并以求其真为指向。然而，在中国文化中，事实的认知与价值的评价往往彼此交错。“知”既涉及“是什么”层面的事实内涵，也关乎“意味着什么”层面的价值意义。“是什么”以如其所是地把握事物本身的多样规定为指向，“意味着什么”则以事物对人所具有的价值意义为关切，二者共同构成了中国文化的认知方面。

从对象的层面看，认知在宽泛意义上指向物。但在中国文化的视域中，“物”与“事”难以分离。韩非已对“物”与“事”加以对应：“故万物必有盛衰，万事必有弛张。”（《韩非子·解老》）这里所说的“事”大致包含二重涵义，从静态看，“事”可以视为进入知、行领域的“物”；就动态言，“事”则可以理解为广义之行以及与知相联系的活动，所谓“事者，为也”（《韩非子·喻老》）。^①前者涉及内在于人的活动之中的“物”，后者则可进一步引向事件、事情、事务等。“物”同时也表现为“事”，如郑玄在《大学》注中所谓“物，犹事也”。作为人之外的对象，“物”首先与狭义上的认知相关，其意义也相应地关乎事实；以人的知行活动为存在前提，“事”则包含价值的内容，对其把握也相应地涉及价值层面的评价。然而，在中国文化中，作用于“物”和成就于“事”并非相互分离，所谓“开物成务”，便表明了这一点：这里的“务”也就是“事”，物非本然，可以因人而开。在此意义上，物与事彼此相通：物可通过“开”而化为事，事也可以通过“成”而体现于物，两者在人的活动中相互关联。“物”与“事”的如上沟通，体现了认知与评价的相关性。

按中国文化的理解，人固然有求知的能力，对象也包含可知之理，但仅仅以对象本身的规定（物之理）为指向，则永远无法穷尽对象：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉虽亿万，已不足以浹万物之变，与愚者若一。学，老身长子而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。”（《荀子·解蔽》）要避免泛然地求知，便需要引入价值目标：“故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰止诸至足。曷谓至足？曰圣也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也，两尽者足以为天下极矣。”（《荀子·解蔽》）这里涉及对“知”（学）的意义之理解：单纯地以事物自身的属性（物之理）为对象，其结果总是“没世穷年不能遍”，这种“知”的过程对人没有实际意义。所谓知“止”，就是超越这种单纯的认知趋向，其具体的内容则表现为以一定的价值目标来规定认知过程，而所谓“圣”，便可视为这一类价值目标。在中国文

^① 《尔雅》又以“勤”释“事”，以“劳”释“勤”。“勤”与“劳”都和人的活动、作用相联系，后者又进而与知交融或相涉。

化看来,正是这种价值目标,使认知得到了限定,由此展开的认知过程,则相应地将避免与人无涉的泛然性而获得具体意义。

认知与评价的相关性,同时体现于知和行的互动过程。墨子在谈到如何治天下时,曾指出:“人以治天下为事者也,必知乱之所自起焉,能治之;不知乱之所自起,则不能治。譬之如医之攻人之疾者然,必知疾之所自起焉,能攻之;不知疾之所自起,则弗能攻。治乱者,何独不然?必知乱之所自起焉,能治之,不知乱之所自起,则弗能治。圣人以治天下为事者也,不可不察乱之所自起。”(《墨子·兼爱上》)这里既关乎如何行,也涉及对“知”的理解。无论是“知乱之所自起”,或“知疾之所自起”,其中的“知”无疑都包含对相关领域对象的事实认知(把握“乱”“疾”发生的原因),但又不限于事实层面,而同时涉及价值的旨趣:“知乱之所自起”,旨在“治天下”;“知疾之所自起”,则指向“攻人之疾”。以“治天下”与“攻人之疾”为指向,“知”不同于仅仅认识事物的自身规定,而是内在地关乎事物对人所具有的作用和功能,对后者的把握,则同时表现为一个评价的过程。

从形而上的层面看,认知与评价的如上关联,与中国文化对道的理解难以分离。道可以视为中国文化的最高原理,“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,便通过道与器的分别,突显了道作为存在的统一性原理这一品格,“一阴一阳之谓道”(《周易·系辞上》),则突出了道与发展过程的联系。然而,道并非仅仅表现为形上的世界原理,而是同时与人自身的存在紧密相关,所谓“道不远人。人之为道而远人,不可以为道也。”(《中庸》第十三章)道并不是与人隔绝的存在,道的意义之呈现,离不开人自身的存在。进一步说,道既表现为天道,又展现为人道,天道侧重于存在的原理,人道则包含价值原则,而对中国文化来说,正如天与人无法相分一样,天道与人道也难以分离:人道以天道为根据,天道则具体落实、体现于人道。道与人、天道和人道的如上关联,从形而上的层面,构成了认知与评价交错的理论之源:道或天道首先体现为世界本身的原理,人或人道则与价值的关切相联系,前者涉及形上层面的“是什么”,后者则关乎价值层面的“意味着什么”,二者相互联系渗入认知过程,使认知与评价彼此交错。

道的以上观念体现出中国人以理性的方式把握世界与人自身的存在。从文化发展的原初形态看,对世界的理解往往与巫术相联系。在涉及天人关系方面,对道的追问与巫术存在某种相通性,不过,巫术视域中的天,常常表现为神秘化、超验化的形式,更多地展开为操作性的过程,而对道的追问首先表现为观念性的活动。以沟通天人为指向,巫术所追求的,不是如其所是地把握对象(天),而是实现人的价值目的(祈福、去祸等)。诚然,巫术的操作过程也关乎对对象的理解,但这种理解中处处包含人的价值投射:巫术运作的前提在于其沟通和作用的对象并非自然事物,而具有降福或降祸的力量。这一意义上的“知”,显然有别于单纯的事实认知。随着中国文化的发展,巫术本身固然逐渐淡出历史,但不仅其仪式化的系统通过漫长的

衍化过程在礼之中得到了某种延续,^①而且其把握世界的方式也在一定意义上制约着尔后的认知过程。事实上,在评价向认知的渗入中,不难看到对世界的价值投射以及以实现人的价值目的为出发点等巫术方式的历史影响。

相对于巫术,礼更多地体现了脱魅的特点。从作用的趋向看,较之巫术以沟通天人为旨趣,礼主要指向人间秩序的建构和维护,涉及对社会人伦的把握。作为社会秩序的担保,礼既体现于多样的社会体制中,也包含广义的规范系统,后者以“应当做什么”的规定为其内容。从现实功能看,礼的作用首先表现为确立“度量分界”,亦即对社会成员作政治、伦理等层面的区分,使每一成员都各安其位,彼此互不越界,由此建立社会的秩序。具体而言,其中既涉及“别同异”,又关乎“明贵贱”,前者与事实层面的社会区分相联系,并相应地包含认知内容;后者则以价值层面的上下之别为指向,并相应地具有评价的意义。进而言之,行其当然(依礼而行)在逻辑上以知其当然(明其礼)为前提,然而,对规范系统的把握,不仅仅限于对何为规范及其内容的理解,同时还要求把握规范对社会生活的内在意义:唯有不仅知其当然,且理解遵循规范的价值意义,即当然之则在建构理想的社会生活中的作用,才可能在行动中自觉地依循规范。关于规范内容的理解,与“是什么”的认识具有相通性,把握规范对社会生活的意义,则与“意味着什么”的评价相一致。

礼既有形式的规定,也包含实质的趋向,在宽泛的层面上,礼的形式规定首先体现了理性的程序,其实质趋向或内在精神则与情相联系。无论是礼乐文化,还是礼义要求,其中的“礼”都不仅关乎“理”,且体现“情”。所谓“礼云礼云”、“人而不仁如礼何?”,便既指礼包含内在的方面,而非仅仅形之于外,也意味着礼不仅具有理性的规定,而且包含仁爱之情。从具体的运作看,如果仅仅关注理性的程序,则“礼”往往容易成为虚文,唯有同时渗入内在之情,“礼”才具有现实的生命。谈“法”,可以只关注理性的程序;言“礼”则无法略去内在之情,“礼”不同于“法”的重要之点,便在于其运作同时涉及理与情。内在之情包含价值内涵,这使礼难以远离评价性的认识活动。与侧重于形式化的程序相联系,礼之中的理性规定更多地关乎认知。“情”与“理”在礼之中的交织,从另一个方面引向认知与评价的互融。

礼作为社会体制和规范系统,主要从外在的方面制约人的认知过程。从内在的方面看,认知活动又与语言的运用相联系。最值得关注的是汉语的结构及运用规则对认知活动的影响。语言以思想为内容,思想通过语言而表达,认知过程既涉及思想内容,又关乎语言形式。现实中,正如人并非先理解逻辑规则,然后再进行思维,人也非先学会语法,再运用语言。语法与逻辑内含于语言和思维之中,形式与内容不可分离。就认知活动而言,获得认知内容,需要借助语言的形式,而语言的形式,也制约着认知内容的生成。

^① 参见李泽厚:《说巫史传统》,上海:上海译文出版社,2012年。

从汉语的演化看,其特点之一是系词出现较晚。尽管后来的系词“是”在先秦已经出现,但其最初并不具有系词的意义,而是在是非之辩或指示代词的意义上使用。作为后者,其涵义近于“此”。根据王力的研究,以“是”为系词,是六朝以后的事。^①从语法功能看,系词的作用在于联接主词与补语,从认知的层面看,其意义则与“是什么”的追问相联系。以“是什么”的形式所展现的认识内容,主要是对事实的断定,系动词“是”赋予这种断定以确定性、限定性。在缺乏系动词的背景下,对事实的认知诚然仍可形成,但其往往不同于以“是”加以确认的形态。确定性和限定性往往与界限相关,基于“是”的认知形态在逻辑上确乎蕴含着某种界限:肯定其“是”什么,便意味着确认其“不是”什么,二者之间存在确定的区分。引申而言,在同一认识过程中,认知的内容与评价的内容之间,也常常彼此相分。与之有所不同,在“是”不在场的情况下,认知形态每每具有更大的开放性,不仅“是什么”与“不是什么”非截然相对,而且“是什么”与“意味着什么”也具有相容的可能。汉语中“是”这一系词的晚出,从语言的表述形式这一层面,为中国文化中认知与评价的彼此相关提供了前提。

认知与评价的彼此交融既植根于中国文化,又对其产生多方面的影响。评价向认知的渗入,使认知过程显现了以人观之的向度。以人观之既体现为以人的需要为认知的出发点,也意味着以实现人的价值目标为认知的指向。认知过程的这一趋向赋予其现实的关切和实践的向度,使之与思辨性、抽象性保持了某种距离。总体而言,中国文化对认知的理解,往往基于人自身的实践需要,即使数学,也每每被侧重于实际的运用。如中国古代具有代表意义的数学著作《九章算术》,主要便不在于普遍数学原理的分析、推绎,而是从实用的角度,划分出方田、粟米、衰分、少广、商功、均输、盈不足、方程及勾股九个方面的问题,并具体介绍了二百四十六个具有应用性的题目。这较为典型地体现了认知过程的现实关切与实践向度。在思想家们关于“学”的看法中,以上趋向得到了更普遍的概括。孔子在《论语》中开宗明义便提出“学而时习之”,其中的“习”即包含习行。陈亮后来对此进一步引申,强调学“以适用为主”。^②认知与评价的交融,在逻辑上引向了知与行的统一。

认知所指向的是对象在事实层面的属性,评价则关乎对象在价值层面的规定。对象在进入人的知行之域以后,便获得了存在的具体性,不仅具备“是什么”所指向的规定和性质,也以“意味着什么”所追问的内容为题中之义。事物呈现的价值性质,并不是外在或主观的附加,而同样具有现实的品格。唯有不仅揭示事物在认知层面的事实属性,而且把握其价值规定,才能达到事物的具体形态。从认识世界的角度看,中国文化中认知与评价的交融,便在为把握世界的现实性和具体性提供

^① 参见王力:《汉语史论文集》,北京:科学出版社,1958年,第235页。

^② 陈亮:《又乙巳春书之一》,《陈亮集》上,北京:中华书局,1974年,第287页。

了内在的根据。

单一的事实认知，“是什么”追问的是对象的本然形态，即外在于人的事物本身所具有的规定。在人的知行领域之外的这种追问，在逻辑上以自在之物的预设为前提，而易于导向超验的进路。相形之下，评价非仅从对象本身出发，而基于人与对象的关系，评价向认知的渗入，使认知不再仅以存在的本然形态为指向，理论上也无需自在之物的承诺。据此进路，对存在的超验把握将受到抑制。要而言之，认知与评价交融的总体趋向，在于联系人自身以理解事物存在的意义，体现了以人观之的认知取向，并使中国文化与超验的认知旨趣保持了距离。

尽管广义认识包含认知与评价，但认知仍有其相对独立的意义。如果对此加以忽视，则可能对如其所是地把握对象带来困难。认知与评价交融的背后，是明其真与求其善的互渗，在“真”与“善”合而不分的形态下，“真”的内在价值往往难以彰显，对其的追求也由此受到抑制。中国文化固然并不否定明其真，从《易传》所确认的“类万物之情”，到更普遍意义上“实事求是”的主张，都包含对明其真的肯定。但是，“真”的意义常常又通过“善”而得到确认，与认知过程的不独立相关，明其真的意义每每未能得到充分的关注。

明其真层面认知意义的淡化，与评价层面价值意义的相对突出，往往相互关联，后者又进一步引向对知行过程现实之用的关注。在认识的领域，注重评价层面的价值，常常导致突出具体之“术”而非普遍的原理。以前面提到的《九章算术》而言，尽管其中涉及一般的计算方法，但对其的介绍更多呈现“术”的意义，而有别于对普遍数学原理的阐释。中国古代的科学技术固然早已萌生发展，但后来却没有出现近代意义上的科学，其中原因诚然有多方面，但注重评价层面的求其善而相对忽视认知层面的明其真，也是其中的重要原因。

二、道的视域

认知与评价的互融既从认知的内容、旨趣等方面，体现了中国文化对认知的理解，也从能知之维，展现了以人观之的向度。与能知相关的是所知（认知所指向的对象），就此而言，中国文化同时又表现出以道观之的趋向，并渗透在注重存在的关联性、整体性以及变动性、过程性等方面的认知取向当中。^①

对中国文化而言，现实的对象首先以相互关联的形式存在。在社会领域中，人与人之间的关系展现为不同形式的人伦，从亲子、兄弟、夫妇等家庭伦常，到君臣

① 作为中国哲学的重要范畴，道包含多重内涵。从形而上的层面看，道既区别于多样的存在而被理解为统一性的原理，又被视为体现于事物发展过程中的普遍法则。从人对世界的理解和把握看，道又有别于特定的“技”和“器”，表现为与整体性、过程性相联系的认识视域。

之间的政治纲常，从长幼之序，到朋友交往，人伦关系展开于道德、政治、日常生活等各个方面。对人的理解，相应地也需要从社会关系入手。类似地，在更广的对象领域，事物之间也彼此联系，所谓万物一体，便可以视为对此种关联的肯定。

肯定对象存在于关系之中，意味着肯定对象的多方面性。就对象与人的关系而言，它固然可能包含使人接受（可欲）之处，但也往往有让人拒斥（可恶）的方面；就对象所涉及的时空关系而言，在空间上有远近之异，在时间上有始终的不同，如此等等。因事物在不同关系中的不同形态，要求对其从多方面加以把握：“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。”（《荀子·解蔽》）这里所要求的，就是超越单向度的视域，从不同的方面把握事物。值得注意的是，中国文化还将认知上的多方面考察，与避免“乱其伦”联系起来。“伦”即为不同意义上的关系，其与认知的多方面性，表现出相关性和互动性。

事物之间的关系，呈现为相互对立而又相互关联的两个方面，在中国文化看来，仅仅关注其中一个方面，往往容易走向片面性。荀子在评论先秦诸子的思想时，曾指出：“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知，惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人。”（《荀子·解蔽》）这里涉及的种种对立关系中的两个方面，既相互区分，又彼此统一，而当人们仅仅限于一端时，便会产生“蔽”，从而难以把握存在的现实形态。

基于关系所涉及的不同方面来把握事物，表现为从整体的角度考察对象。在整体中，事物的不同规定呈现统一的形态。如果与整体相分离，则事物的规定往往呈现出外在的性质。从整体的视域考察对象与外在于整体以理解对象，分别表现为两种认识方式，相应于“技”与“道”之分。庄子曾以“庖丁解牛”为例，对“技”与“道”作为考察事物不同视角的各自特点作了形象的说明。庖丁在解牛的过程中，一方面了解其不同的结构、部分，在此意义上，“目无全牛”；另一方面又把牛作为一个完整的整体来看待，而不是执着于牛之中的某一部分，在此意义上，又“目有全牛”。其中“技”和“道”的区分体现在：仅仅限定于事物彼此区分的特殊规定，还是对事物作整体的、相互关联的理解。荀子在主张多方面考察事物的同时，又特别提出“兼陈万物而中县衡”，“衡”即引导并判断认识的最高准则。“何谓衡？曰，道。故心不可不知道，心不知道，则不可道而非可道。”（《荀子·解蔽》）这里所说的“道”在超越一端、“兼陈万物”这一点上，与前述区别于“技”的“道”具有相通性，以道为衡，意味着将多方面的考察事物与基于道的整体把握结合起来。

从道的视域考察事物，在中国文化中可被理解为“以道观之”。^①与认知与评价的互融相联系，中国文化所理解的认知，由此还包括对形上之域的认识。与“道”

^① “以道观之”源出《庄子·秋水》篇。不过，在该篇的具体语境中，“以道观之”主要

相对的是“器”。道作为形而上者，体现了存在的整体性、全面性；器则表现为特定的对象。特定之“器”彼此各有界限，从而在此层面世界更多地呈现分离性。由“器”走向“道”，意味着超出事物之间的界限，达到对宇宙万物统一的高层面理解。

上述意义上的以道观之，与以人观之似乎呈现不同的向度。如前所述，评价与认知的互融，既意味着在人与对象的关系中考察事物，又表现为从人的视域出发理解对象。后一层面的以人观之尽管与以道观之呈现相异的趋向，但二者并非彼此相悖。事实上，以道观之也乃是“人”以道观之。荀子在谈到二者关系时，曾指出：“圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也。”（《荀子·非相》）“以己度”，也就是以人观之，后文所谓，皆是其不同形式，而最终也可以展开为“以道观尽”（以道观之）。这一看法既注意到人无法离开自身的存在对世界作抽象的思辨，同时也肯定了从不同角度理解对象与从整体上把握对象并非相互冲突。从认知的角度看，一方面，对事物的分别把握应当提升到整体的、统一的理解，另一方面，对事物的整体理解又需要基于对事物的多方面认识。前者有助于超越片面性，后者则为扬弃抽象性提供了前提。

在中国文化的视域中，道同时又体现于事物的变化过程中，所谓“一阴一阳之谓道”，便表明了这一点。这里所涉及的，主要是世界的变迁、演化及其根源。作为现实的存在，世界不仅千差万别而又内在统一，且处于流变过程之中，而道便表现为发展、变化的一般原理。道与过程的相关性，同时也规定了以道观之的过程性。按中国文化的理解，对事物变化过程的把握，不仅仅限于社会领域，而且也指向自然对象。贾思勰在谈到谷物种植时说：“谷田必须岁易，二月、三月种者为植禾，四月、五月种者为穉禾。二月上旬及麻菩杨生种者为上时，三月上旬及清明节桃始花为中时，四月上旬及枣叶生桑花落为下时。岁道宜晚者，五月六月初亦得，凡春种欲深，宜曳重挞。夏种欲浅，直置自生。”^① 谷物的生长，随着季节、时间的不同而变化，就种植的适宜性而言，则有上时、中时、下时之别。人之种谷物，需要选择最适当的时间段。从认知的层面看，这里突出了把握事物变化过程的重要性。

在认知中，从关联性、整体性、变动性（过程性）的维度考察对象，无疑具有辩证的性质。相对于强调形式层面的严密性、程序性，中国文化在认知方面更注重思维的辩证性。对关联性、整体性的关注，与中国文化突出人伦关系，注重从社会关系中定位个体，无疑具有相关性。就语言与认知的关联而言，汉语无论在形式结构，抑或实际运用方面，都具有关联性的特点，汉字首先关乎形，字形的组合所展

① 与贵贱的判定相涉。本文所说的“以道观之”，是就广义而言，指中国文化中基于“道”的认知视域。

① 贾思勰：《齐民要术校释》，缪启愉校释，北京：农业出版社，1982年，第43页。

现的关系便涉及空间性；汉字同时又有音，假借的运用便基于音，语音的作用则通过时间中的前后绵延而得到体现。汉字表现为形与音的交融，同时涉及空间与时间关系的统一；对汉字的掌握和运用，也相应地离不开对上述关系的关注。由此形成的语言习惯，也内在地影响着认知的方式：汉语构成的组合性、关联性，似乎也影响着运用汉语表达的认知过程对关联性、整体性的注重。

在更宽泛的层面，中国文化的以上认知取向与其形上观念无法相分。作为中国文化核心观念之一的道，便内在地包含着整体性、统一性的内涵，而以此为范导的对万物之间、天人之际的考察，也倾向于所谓万物一体、天人合一的思考。广而言之，传统的形上理论，从五行说到阴阳说，都既侧重关联性、统一性，也关注其中的动态性、过程性。在中国古典哲学的气论中，以上思维趋向得到了更综合的展现。气被理解为世界的基本构成，但其形态不同于原子：原子彼此独立，气则无法相分。从时间上说，气具有绵延性、连续性，从空间上看，气又联为一片，难以分隔。同时，气不仅构成了物理世界的共同基础，而且往往又被理解为精神层面的志气、浩然之气等。就气与万物的关系而言，一方面，气聚而为物，另一方面，万物又散而为气，气的聚散，同时便体现了其变动性。与之相辅相成的是“气化流行”，气的这种变化“流行”，进一步突出了气的过程性。气论从本体论的维度体现了中国文化对世界的看法，气所具有的绵延连接、变化流行等品格，从形而上的层面制约着中国文化在认知上的相关取向。

就能知与所知的关系而言，作为认知的对象，事物本身以相互关联的形态存在，并展开为一个过程。从这方面看，注重关联性、整体性以及变动性、过程性的认知取向，无疑为把握事物的现实形态提供了角度。然而，当以上方面被不适当地强化时，也可能引发具有负面意义的趋向。在突出相互关联的背景下，事物之间或事物不同规定之间的关系每每成为首要的关注之点，而事物的具体规定、属性本身，即严复后来所说的“常、寓之德”^①则难以得到考察。以医学而言，传统的医学强调人的整体性，并注重把握器官之间的关系，无疑体现了整体的视域，但对不同器官的具体构造、性质、功能，却未能作解剖学意义上明晰考察，对揭示人体的机理无疑也带来局限。

对事物的认知，同时涉及因果性。关注对象的整体性、统一性，无疑有助于扬弃对因果关系的线性理解：事物联系的多方面性，决定了事物之间的因果联系难以单向地展开。然而，这也使其常常容易被掩蔽。中国传统文化认为，阴阳之间的互动普遍地存在于事物之间，在对不同现象加以解释时，往往也诉诸于此。早在先秦，伯阳父就以阴阳关系论地震，直到宋代，其仍被用来解释人与其他存在、夷与夏的

^① 严复：《穆勒名学》部（乙）篇三，北京：商务印书馆，1981年，第174页。

差异所以形成的根源：“独阴不生，独阳不生，偏则为禽兽，为夷狄，中则为人。”^①这一类解释显然没有深入到事物的具体因果关联中，只是给人提供了某种形而上的满足。注重整体性、关联性的认知取向的过度强化，往往表现出自身的限度。

三、察类、推类及其内蕴

以注重存在的关联性、整体性、过程性为形式的“以道观之”既基于对象的现实品格，又体现了具有辩证性质的认知方式。与辩证思维相关的是更广义上的逻辑思维，后者在中国文化中与以类观之的认知取向相联系。

注重对类的把握，是中国文化的特点之一。从“五行”之说，到《周易》的卦象，类都是关注的对象。狭义上的五行与金、木、水、火、土等质料相涉，其中每一种质料都构成了特定的类，以五行说明世界，既涉及世界的构成，又关乎世界的分类。广义上的五行同时涉及精神世界，其内容包括仁、义、礼、智、圣等德性，表现了规范的不同类别。《易经》的卦象同样具有范畴的意义，每一卦象都涵盖不同类的现象，而以卦象表示世界的不同方面，同时意味着以类观之。广而言之，中国人所谓“物以类聚”、“人以群分”等，也是从日常思维的层面，表现了对类的关注。

从认知的层面看，对类的关注具体表现为重视察类。察类的侧重点在于从类的角度把握事物的不同性质，与以类论物相关。后期墨家已对此作了比较自觉的表述：“夫辞，以故生，以理长，以类行者也。立辞而不明于其所生，妄也。今人非道无所行，虽有强股肱而不明于道，其困也可立而待也。夫辞，以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。”（《墨子·大取》）“辞”即命题或判断，既是广义的立说形式，也具有认知的意义。包含认知内容的“辞”，需要论而有据（以故生），合乎规则（以理长），并基于相关之类（以类行）。“类”首先关乎同异：“类，谓同异之类也。”^②物凡共具某种规定，则同属一类，不具有这种规定，则彼此相异。后期墨家特别强调“类”的重要性，所谓“立辞而不明于其类，则必困矣”，便表明了这一点。

从认知方式上分析，“以类行”同时意味着以“类”为推论的依据。所谓同类相推、异类不比，也意味着，对象唯有在类的层面具有相同、相通或相似的规定，才能进行推论。这里的推论是就广义而言，包括演绎、归纳、类比。从逻辑上看，演绎涉及由一般到个别的推论，归纳主要表现为从个别到一般，类比则关乎个别与个别之间或类与类之间的关系。在推论方式上，演绎与归纳尽管推论的方向各异，但都基于个别与一般之间的纵向关系，类比则更多地涉及个别与个别或类与类之间的横向关联。相对于推论中的个别与一般及其关系，中国文化对类予以了更多关注。

^① 程颢、程颐：《二程集》上册，北京：中华书局，1982年，第122页。

^② 伍非百：《中国古名家言》下，北京：中国社会科学出版社，1983年，第426页。

从关注一般出发，往往容易引向普遍的原理；以个别为关注点，则可能突出经验层面的个体。在西方不难看到以上二重趋向。西方文化中的理念论，在理论上与突出存在的一般之维便存在内在关联，而西方科学对普遍原理的追求，与之也具有逻辑的相关性。同样，在原子论背后，可以注意到对个别的关注，而现代科学对经验层面要素的重视，也体现了突出个别的认知取向。比较而言，对“类”的注重，与突出一般或个别都有所不同。相应的，中国文化中既较少出现理念论这类强化一般之维的理论趋向，也没有使原子论这类注重个体的理论趋向成为主流。“类”一方面呈现普遍的涵盖性：多样的现象、规定，都可归摄于某一“类”；另一方面又具有可转换性，所谓“类与不类，相与为类”（《庄子·齐物论》）。与之相联系的是：“从其同者而综合之，不类者可以类。从其异者而分析之，类者可以不类。”^①较之一般与个别的界限性，“类”更多地表现出可变动性或可过渡性：在宽泛的意义上，只要在某一方面或规定上相同、相近或相似，则可视为同一类；而不同的类从更高的层面看，又可归入同一类，这也就是所谓“不类者可以类”。从认知层面看，对类的这种理解既蕴含开放性，从而避免将一般规定抽象化、绝对化，又可能导向不确定性、模糊性：当以类观之与类的相似相联系时，“是什么”的确定性追问，便常常导向“似什么”的不确定比较。事实上，以明其类为认知的取向、以类的相通、相同、相近为推论的依据，确实在某种意义上使中国文化呈现以上二重特点。

以类观之不仅仅体现于推论，而且渗入更广泛的对事物的认知过程。从更本源的层面看，“类”的意义即体现于事物之间的关系，后者具体表现为“物各从其类”（《荀子·劝学》）。在这一视域中，“类”主要被理解为事物之间的相关性，而察类或明其类则相应地意味着把握事物之间的联系。作为事物之间关联的体现，类还与理相涉：“类不悖，虽久同理。”（《荀子·非相》）类的规定具有稳定性，即使经历时间的绵延，只要其规定不变，则事物之间的联系也依然保持稳定。“理”本身即展现为事物的稳定联系，认知过程中的推论，即基于这种稳定。也正是在此意义上，中国文化强调“以类取、以类予”（《墨子·小取》）、“推类而不悖”（《荀子·正名》）。

以“理”为内在规定，“类”同时体现了事物的内在秩序或条理。从认知的层面看，基于类的视域考察对象，则表现为对多样现象的整治：“以类行杂，以一行万。”（《荀子·王制》）也就是通过把握内在于“类”之理，使纷杂的现象呈现为有序的系统，由此进而作用于对象世界。这一过程，也被理解为“举统类而应之”（《荀子·儒效》），这里的“统类”，体现了类之中的内在融贯性，据此不仅可以统摄、条贯已有的现象，而且能够从已知推断未知，并进一步应对“未尝闻”、“未尝见”的现象。

以类观之不仅涉及对事物的把握，而且与理解人自身相联系。在谈到自我与圣人的关系时，孟子曾指出：“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与

^① 伍非百：《中国古名家言》上，北京：中国社会科学出版社，1983年，第110页。

我同类者。”（《孟子·告子上》）从同一类中的不同个体都具有类的相似性，便可推出：普通人与圣人也具有相似性。这里的着重之点，在于肯定个体之间在类的层面上的相似或相通。对个体与类关系的以上理解，同时意味着将个体归属于类，孟子便在肯定人性平等的同时，表达了个体以“类”相属之意。

类既涉及不同层面的蕴含关系，也关乎同异关系。草木包含于植物这一“类”，植物又包含于生物这一“类”，其间体现的便是类的蕴含关系。水火不同于草木，草木不同于禽兽，这则体现了类层面上的同异关系。从类的角度考察事物，既可以指向类的蕴含关系，也可以专注于类的同异关系。就逻辑推论而言，演绎的过程更多地涉及类的蕴含关系，类比则首先关乎同异关系。中国文化对类的考察固然同时兼涉以上二重向度，但相对而言，往往更重同异关系，而类的归属关系通常也主要被置于此论域之中，所谓“圣人与我同类”，便表明了这一点。

在同异关系的视域中，以类观之涉及个体与类或个体与个体之间的关联。个体被归属于某一类，或不同个体被作为同一类加以把握，从认知方式来看，其前提在于发现个体之间或个体与类之间的相同、相近或相似之处，而对这些内容的把握，则离不开想象、联想。与之相关的是对类比的注重：尽管推类包含多重推论形式，而不能等同于类比，但类比无疑构成了中国文化认知世界的重要形式。作为同异关系体现形式的类比，与想象、联想具有相关性。一般而言，演绎严格地基于相关对象之间的蕴涵关系，而非想象等方式。比较而言，类比（analogy）的基础主要不是蕴涵关系，而是同异之辨。类比不仅仅在于从已知对象在某些方面类似，推论其在另外一些方面也类似，而且在于通过发现不同对象之间的相同、相近、相似之处，由特定对象的某一规定而联想到另一对象的类似规定，由此或者在理论层面推进对对象的理解，或者在实践层面更有效地作用于对象。在此，想象或联想具有重要的作用。如《黄帝内经》在谈到人体器官的功能时，便根据君和臣在社会结构中的不同职责与器官在人体中不同作用的相似性，对后者的具体功能作了形象的概述。^① 器官功能与君臣职能本来属于不同的类，但通过联想或想象，可看到二者的某种相近或相似之处，并在功能将其归入相近之“类”。不难看到，想象或联想在这里展现了重要的作用：实体上不同的类，通过想象，在功能上便可以作为相近或相似之类来把握。

基于某一方面的类似而作自由联想，由此获得或推进对相关事物的认知，这种“以类观之”的形式与汉语言的构成和运用方式也存在相关性。关于汉字的构成与运用，在《说文解字·叙》中，许慎以指事、象形、形声、会意、转注、假借六书加以申说。随着假借、转注、形声等成字方式的出现，汉字的“象形”意义在实质上已淡化。这里特别值得注意的是假借。假借亦即由某字之音，联想到与该音相关的其他字，它的运用，乃是基于联想。从汉语的历史演化看，假借与言语和文字之间

^① 参见《黄帝内经·素问》。

的非同步性相关：某一语音符号开始可能“有音而无字”，因而只能以同音的其他文字代为表示。假借既与表达相关，也与理解相联系，无论是以假借的方式表达某种意义，还是对假借意义的理解，都离不开想象或联想。汉语运用中的联想当然不仅仅基于“音”，事实上，汉语的特点首先在于与“形”相联系，既涉及早先的单体之“文”，也关乎复合之“字”——“独体为文，合体为字。”^①文字的意义，常常可由“形”加以推想，包括从其偏旁，推知其所属之“类”。尽管汉字的运用一再要求与“望文生义”保持距离，但无论在识字抑或实际运用文字的过程中，基于“形”的联想，依然发挥着重要作用。汉字构成、运用过程中所涉及的“类同”观念以及与之相关的联想性趋向，既可以视为中国文化注重以类观之的具体体现，又从语言层面构成了这种认知取向形成的重要根源。

如前所述，汉语的另一重要特点是系词晚出，及其非严格使用，这同样对以类观之的认知取向具有影响。在非严格运用系词的背景下，类的区分与类的归属关系常常都呈现宽泛的特点，所谓“类同”，每每基于某一方面或某一点的相似。与之相联系，认知过程往往满足于“类似”的想象或联想，而不追求对“是”什么的严格判定。同时，就类的不同关系而言，其蕴含关系更多与“是”什么的确认相联系，而同异关系则可基于“似”什么，系词的相对淡出，也使类的同异关系获得更多的关注，而蕴涵关系则难以被置于主导地位。

“似”什么对于“是”什么的相对优先，一方面在一定程度上抑制了非此即彼的独断趋向，另一方面也容易弱化对事物本身的认知。以董仲舒对天人关系的看法为例，诸如“以类合之，天人一也”^②的说法，无疑体现了以类观之的立场，但对天与人之间所作的类比，则主要基于外在的相似性。此类比满足了一定历史条件下特定主体解释天人关系的需要，固然包含了某种实践的旨趣：被赋予目的性规定的天，同时被视为规范君主行为的最高主宰，但并未实质地推进对天与人本身的认知。尽管中国文化很早已注意到类与理之间的关联，然而，当外在的相似性被提到不适当地位时，以类观之便可能离开对事物真实关系的理解，导向简单的比附。

四、明其所宜

以人观之通过认知与评价的交融，使认知过程不同于与人悬隔的抽象思辨；以道观之进一步趋向整体和过程的视域；以类观之则引向“类同”与“类似”。前者体现了认知过程与人的相关性，后二者则以存在的现实形态为指向。与人相关意味着

① 郑樵：《通志二十略·通志总序》，王树民点校，北京：中华书局，1995年，第5页。

② 董仲舒：《春秋繁露·阴阳义》，苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，北京：中华书局，1992年，第341页。

认知意义的判定无法与人相分；关注现实的存在形态，则使认知意义的形成难以离开特定的知行之境。以此为背景，在中国文化中，认知过程进一步导向明其宜。

从语义的层面看，“宜”有适宜、应当、适当等涵义。当认知仅仅指向事物本身时，通常并不发生“宜”与否的问题，然而，当广义的评价引入认知过程后，“宜”或“不宜”便成为认知过程中难以回避的问题。在社会的运行层面，依礼而行构成了其中重要的内容，礼基于理，后者与分辨、条理、秩序相联系，而如何由礼—理建立秩序，则关乎“宜”：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。理也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理。理，因乎宜者也。”（《管子·心术上》）这里的“宜”不同于抽象的原则，而表现为礼义行为的适当性，“因乎宜”，意味着内含“理”的礼以适宜、适当为有效作用的前提。与“礼”相关的是“法”，后者在另一意义上与人的实践活动相联系并涉及规范的运用，而其过程同样离不开“宜”，所谓“法异则观其宜”（《墨子·经上》），便表明了这一点：“法”对实践的引导，以“宜”为其指向，而后者取决于是否具有对于相关实践活动的适宜性。在这里，认知与评价的交融，具体便表现为把握实践过程之“宜”。

从知行过程来看，“宜”首先与正当性相关。一般而言，人的活动是否正当，取决于其是否合乎一定的价值原则。然而，一方面，行动本身展开于一定的实践情境中，而其不仅具有变动的特点，且呈现多样的形态。另一方面，价值原则非单一而抽象，而表现为一个相关的系统。不同情境中展开的行动与不同价值原则之间的关系，往往难以限定于某种绝对不变的形式。在某一背景下缺乏正当性的行为，在另一条件下可能获得正当性。《中庸》所谓“义者，宜也”，也可被视为对上述观念的肯定。在这里，“宜”具体表现为达到正当性的适当条件，而“明其宜”则意味着对这种条件的把握。对中国文化而言，在伦理、政治等领域，认知过程便以把握相关之“宜”为重要指向。

“宜”不仅涉及正当性，而且关乎有效性。有效性主要与目的和手段之间的互动相联系，其意义也体现于达到目的的方式和过程中。目的与手段有多样的表现形态，从实践活动到理论活动，知与行的不同形式都关乎此两者。在如何确定目的实现过程的有效性时，中国文化很少追求绝对不变的判断准则，而更多地以“宜”为出发点。据此，有效地实现相关目的，意味着选择适当的手段、以合乎特定情境的方式达到目的。质言之，有效性与适宜性之间呈现内在的一致性。以中医的治疗活动而言，按中医的治疗原则，不同个体如果患同一种疾病，其治疗的方式或用药的剂量，往往并不相同，这主要因为个体在身体状况上的差异，而治疗是否有效，则取决于治疗的手段和方式是否适合于这些差异。在此，实践的有效性与适宜性难以相分，而从认知过程看，对二者关联的把握即为“明其宜”。

以上趋向同样体现在理论性的活动中。宽泛而言，理论性的活动既涉及立说，也包括论证。论证的有效性固然关乎论据的可靠性、论证过程的合乎逻辑性等，但最终与论证是否具有说服力相关，后者从另一个方面体现了“宜”。在中国文化中，

立说和论证常常并不仅仅从逻辑的层面追求严密，而更多地注重相关论说是否具有实际的说服力。如果前者指向形式层面的普遍性、必然性，那么后者则追求实质层面的有效性。从具体的论说方式看，其过程往往注重“机宜”，即灵活性：“其法有分有合，有释有证，有譬有喻，或偏举，或全举，不拘一格。”^① 这涉及不同论说方式的运用，而究竟选择哪一种或哪几种方式，则视具体的需要而定。如上的论证过程当然也循乎规范，然而，与实质的有效性与形式的有效性之分相应，规范性也有形式与实质之分野。以注重实质层面的有效性为趋向，中国文化在认知过程中往往更突出实质的规范性。就论证这种理论性的活动而言，规范性的意义在于提供更具有说服力的论说，而后者同时提供了规范本身是否有效的判断依据。不存在无条件的、普遍适用的论证模式，论证的有效与否，以是否适合于不同的论证目的、论证背景为条件。论证与特定情境的适合性，展现了另一重意义上的“宜”，对这一点的把握，也构成了“明其宜”的具体内容之一。

逻辑的论辩与语言相关联。从语言的运用看，中国文化区分了“名”与“谓”，名家对此尤为关注。^② 名即形式的名称、概念，“谓”则是主体在一定条件下赋予“名”的意义。后期墨家对“名”与“谓”已作了明确区分：“名：达、类、私。”“谓：移、举、加。”（《墨子·经上》）“达”即涵盖性较大的名词或概念，如“物”、“类”为表示某一类对象的名词或概念，如“马”、“私”则类似专名，表示特定个体。“移”有命名之意，如“狗，犬”，亦即将“狗”命名为“犬”；“举”表示对象的形态，如“狗，吠”，“加”则表示人的作用，如“叱狗”（参见《墨子·经说上》）。“名”相对确定，“谓”则与不同的运用背景相联系，“狗，犬”，是以“犬”指称狗这一对象，据此，一方面，作为对象的狗得到了指谓，另一方面，“犬”这一名称也获得了具体涵义；“狗，吠”表示狗的状态，通过这一描述，不仅作为对象的狗之特点进一步得到彰显，而且“狗”之名的涵义也进一步丰富；“叱狗”则从人与狗的关系中，显现狗这一对象的特点，如需要人对其加以管束，并在“叱”字中包含了某种价值意蕴。通过“谓”而呈现的以上意义，都离不开一定的情境，即使是“狗，犬”这样的表述，也涉及特定主体对狗的理解。

可以看到，“名”与“谓”之分，关乎语言运用中形式层面的一般之名与具体情境中意义生成的关系。近人对名谓之分曾有如下阐释：“名与谓之分，一为言之所陈，一为意之所指。言陈，人人所同。意指，随时随地而异。又如‘南’之名，指我所谓北之对方也，此名也。假如有人在中州，以燕为北，越为南。异时再过越之南，则以越南为南，越为北。”^③ “谓”作为意之所指，总是具有语境性，“南”作为

① 参见伍非百：《中国古名家言》上，第64页。

② 参见伍非百：《中国古名家言》下，第511页。

③ 伍非百：《中国古名家言》下，第511页。

一般的名，表示与北相对的方向，这一涵义相对确定，但人基于特定地点而使用“南”这个字时，其具体指谓便有差异。从明其宜的角度看，重点在于通过“名”与“谓”的协调，以形成名言的具体意义并对其加以把握。

“名”运用于社会领域，与礼相联系，先秦儒家提出的正名之说，即体现了这种关联。在礼的运作过程中，明其宜的要求得到了更具体的体现。礼作为规范系统，具有对人的言行之调节作用。言行唯有合乎礼，才能不仅在实质的层面获得正当性，而且在形式的层面呈现得体、合适的形态。作为规范系统，礼包含普遍的原则，然而，与法不同，礼所包含的原则并不仅仅呈现绝对性，而具有可变通性，中国文化所注重的经权之辩，便涉及礼所包含原则的绝对性与可变通性之间的关系——对“法”而言，不存在这种关系问题。唯有当普遍原则的制约与一定情境下对原则的变通得到恰当的协调，行为才具有合宜的性质，即价值上正当、行动上得体。依礼而行的前提，是对经权之间适宜性的把握，完美人格的特点，也体现于这一方面：“宗原应变，曲得其宜，如是然后圣人也。”（《荀子·非十二子》）

在生活、实践的过程中，明其宜构成了中国文化认知取向的重要内容。以中医的治疗活动而言，治病需要参照药方，然而，药方所涉及的是普遍的治疗方案，并未反映每一个体的特定状况，这样，对药方的运用总是有其限定：“诸方者众人之方也，非一人之所尽行也。”^① 在实际的运用中，需要根据个体之所宜，对普遍涵盖众人之状的药方作个性化的处理。病各有所宜，治病则需要“任其所宜”：“皮肉筋脉各有所处，病各有所宜，各不同形，各以任其所宜，无实无虚，损不足而益有余。”^② 质言之，实践中的“任其所宜”以“明其所宜”为前提。对象之“宜”诚然外在于人，然而，通过人的认知过程，其又能为人所把握，并进而引导人在践行中合其宜：“盖物之宜虽在外，而所以处之使得其宜者，则在内也。”^③ 在此意义上，明宜与合宜的过程，同时表现为内与外的互动。

广而言之，“宜”既涉及理，又关乎事。“理”指必然与当然；“事”则不仅与实然相关，而且与多样的情境相联系。实践过程的合宜，一方面需要依循必然与当然，另一方面又应当合乎具体的情境。与之相应，明其宜也以对事与理的双重把握为前提。实践过程之“宜”，同时表现为合乎一定的“度”：在追求实践的最适当形态方面，适“宜”与适“度”一致，而明其宜在此意义上则意味着走向度的智慧。基于理与事的统一，以明其宜、求其度为内容的广义认知过程融合了以人观之、以道观之和以类观之的视域。

〔责任编辑：匡 钊 责任编辑：柯锦华〕

① 《黄帝内经·灵枢·病传》。

② 《黄帝内经·灵枢·九针》。

③ 朱熹：《朱子语类》卷 51，《朱子全书》第 15 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 1682 页。