

【哲学研究】

中国哲学中本体、知识和价值的整体论诠释

余天放

摘要:中国哲学中持有一个关于价值、知识和本体相统一的整体论观点,这一整体论,一方面体现于个人、社会以及宇宙间的相互依赖,另一方面体现于本体论、知识论和价值论之间的统一。但这种整体论并没有排斥对于世界的实在性理解,因为可以通过世界中所包含的关系性质(外在性质)来说明一些抽象范畴何以在语义上是实在的。此外,中国哲学作为一个有机的系统,能够在一种“进化认识论”的框架内被解释,这种解释进一步强调了该系统的可变性和开放性。最后,在中国哲学的整体论中知识和价值间联系的问题尤为突出,而宋明理学中“居敬穷理”的概念给出了一种解释方案。

关键词:整体论;本体论;知识论;价值论;中国哲学

中图分类号:B01

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)03-0123-06

一、引言

整体论最早的雏形可见于亚里士多德的一些论述当中,例如,亚里士多德在其《物理学》中表示:“对我们来说明白易知的,起初是一些未经分析的整体事物。而元素和本原,是在从这些整体事物里把它们分析出来以后才为人们所认识的。”^①此后,亚里士多德的这一整体论思想被生物学家贝塔朗菲(Ludwig Von Bertalanffy)所重视,形成了关于整体的一般系统论科学。^②而在当代西方哲学中,整体论真正受到人们的关注是源于蒯因在批评逻辑经验主义时所持有的一种知识整体论的立场。^③该立场认为,“我们关于外在世界的陈述不是个别地而是仅仅作为一个整体来面对感觉经验的法庭的”^④。这就是说,蒯因反对逻辑经验论者所持有的一种“每一个有意义的陈述都被认为可以翻译成关于直接经验的陈述(真的或假的)”^⑤的还原论或证实论的观点,因为在他看来,单个的陈述并不能够完全地被经验所确证或否证,而是需要由陈述所构成的整个科学来面对经验的挑战。

蒯因的这种整体论思想影响了人们看待知识的方式,即不再局限于传统上通过证实或证伪的方式来评判某一知识的真实性,而是同时顾及观察结果和知识整体间的关系,因而知识应呈现为一种可修改的形态;并且知识的内部并不存在基础性的“分析命题”,各类命题间是相互依存的关系。此后,整体论的思想发展至心灵哲学、生物学、社会学、方法论、语义学等各个方面。在这一背景下,我们可以基于西方哲学中的整体论学说考察中国哲学中的各家理论,从而进一步明晰作为一种整体论的中国哲学是怎样的面貌。

然而,这项工作事实上是极其困难的,因为我们首先需要面对的一个根本性问题便是:一种基于自然科学的整体论分析是否也同样适用于人文学科?^⑥这是一个目前仍难以充分回答的形而上学问题,因为在自然科学中,还原论和实在论的立场是较为普遍的,人们相信对于自然科学的研究应将其还原为一些最小的单元,这些最小单元的实在性提供给整个自然科学以实在性。然而与之不同的是,人文学科所研究的对象似乎和自然科学的对象间存在

收稿日期:2019-12-11

作者简介:余天放,男,扬州大学社会发展学院讲师,哲学博士(扬州 225002)。

一种不可还原性,即我们无法通过对物理学中分子、原子等对象的研究说明社会中的变革或是自杀现象的产生。因而世界中似乎存在一种层级的划分,不同的实在性层级间并不具有可还原性。^⑦对此,本文将暂不处理这样的形而上学问题,而是更多地关注中国哲学内部本体、知识和价值间的统一性问题,对于中国哲学如何相融于科学的实在论,则会另做说明。^⑧

本文主体共分为四个部分,第一部分将在本体论、知识论和价值论区分的基础上说明中国哲学具有怎样的整体论特征;第二部分将处理中国哲学整体论中实在性的问题,即我们如何表明这样一种对于世界的整体性描述具有实在性;第三部分将从认知哲学的角度进一步表明中国哲学的整体论相融于自然主义的认识论;第四部分将处理知识论和价值论之间的关系问题,即表明中国哲学中如何产生出有知识的价值或有价值的知识。

二、中国哲学中的整体论特征

基于一种关于整体论概念的宽泛理解^⑨,我们认为中国哲学中的整体论主要体现于两个方面:一是认知主体和认知对象间的统一;二是本体论、知识论和价值论间的统一。第一个方面强调了中国哲学中认知系统的整体性,第二个方面则是对中国哲学中各个部分间相互依存关系的说明,并且正是由于前者,我们能够基于一种知识本体论的立场,认为中国哲学中知识、本体和价值间是一个整体和部分的关系。

首先,中国哲学中的整体论体现于个人、社会以及宇宙间的相互依赖。个人和世界的互动关系将影响我们对于世界的认识,同时这种认识也将影响我们的生存方式。这种关系常被表达为一种主客体间的统一,然而我们需要进一步追问的是,这种统一性是如何实现的?在西方哲学的语境中,认知主体与认知客体被截然地区分开,主体所能够获得的知识有一个外在的原因,而这个原因是独立存在的,它拥有一些自身的属性,知识即是对于这些属性的认识。因此,西方知识论中关于“真”的最早的定义即是与对象的相符(亚里士多德)。然而这种认知模式却一再遭到质疑,唯理论者相信知识的产生必然有一些先天因素,这些因素并不存在于对象那里;而经验论者却相信知识中只包含了所谓的知觉、印象等感

觉材料,但它们中却不包含有普遍性。基于这两者间的分歧,此后康德给予了知识一种先天观念论的解释,进而将知识理解为具有两方面的原因:一是经验的,二是先天的。在此意义上而言,主客体间才有了统一的可能性。

然而在中国哲学中,认知主体与客体间的统一性首先体现在对于“感觉材料”的超越。普特南(Hilary Putnam)曾表示,我们之所以会产生实在性的问题,即在于我们假设了一个认知能力与外在世界之间的“分界面”(interface),从而被认为我们并不能直接认识对象本身。^⑩但在中国哲学中,这一“分界面”的认知假设通过“心”的概念被消除掉,因为“心”作为一种知觉、意识的能力,其中已包含了各种道德本性,以至于各种事物运动变化的机理,对于事物的认识即要充分发挥“心”的作用。这一学说可能会被看作是一种观念论的模式,即相信事物的存在依赖于人的心灵,在心灵之外并不存在可认知对象。对此,我们需要进一步解释的是,中国哲学中对于世界的直觉性认识并没有排除世界的实在性,即没有将世界存在的原因归属于主体当中,它们间仅是一种认识论上的依存关系。成中英先生将这种依存关系发展为一种“本体诠释学”的体系,从而认为“本体的概念是在诠释中形成并发展的”^⑪。

其次,中国哲学中的整体论还体现于本体论、知识论和伦理学之间的统一。价值论在西方哲学的语境中原本是伦理学的主题,因此当我们考虑世界中存在着什么(本体论)以及我们能够认识到什么(认识论)时,价值论似乎与这两个方面并无关联。与之不同的是,中国哲学中关于价值的讨论却相关于世界本身以及我们对于世界的认识。例如,孟子说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”^⑫;庄子语:“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也”^⑬;龙树言:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出”^⑭。由此可以看出,在中国哲学的各家学说中,心灵和世界的区分并不清晰,我们所能够认识到的自然规律很大程度上由我们自身的范畴系统和价值诉求所决定。同时,这种影响关系并不是单向的,在自然中所发现的规律也将同样影响道德规则以及价值理想等,这在《道德经》中有最明显的体现:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^⑮

在西方哲学的框架内,本体论关注实体和性质,即我们能够获得知识以及能够实践于其中的客观世

界;知识论关注知识的获得和证成;伦理学则关注道德的基础和来源。由于大多数本体论学说已假设对象独立于我们的经验而存在,因此在知识论中会出现知识和对象的符合问题,以及在伦理学中会出现“是”和“应当”的关系问题。^⑩与此相对,中国哲学中本体论世界并没有预设一个能够独立于人而存在的客观世界,因此对于这一世界的认识包含了认知主体所在先拥有的范畴结构以及伦理价值所提供给我们的目的论基础。对于前者的强调会倾向于建立一种以知识论为前提的本体论^⑪,对于后者的重视则会形成一种价值的本体论。这其中的分歧在于,本体论、知识论和价值论三者间的联系是单向的还是可逆的?也就是说,某一学派内是否只承认一种固定不变的本体或知识结构或价值,还是认为这些本体、范畴和价值能够相互影响,继而发展出新的本体、范畴和价值?对此可以认为,中国哲学中的本体世界、知识结构和伦理价值都不是固定不变的,它们在各自体系内部能够相互影响,进而产生变化;同时它们也能够与其他体系进行融合,修改此前的理论或模式。

这一现象可在中国哲学的本体论、知识论或价值论的各自发展中看出。例如,在儒家的本体论中,人们由最早的“天命”观(先秦时期)转变为一种“物类相应”的宇宙观(秦汉时期),此后又经历了受玄学影响而形成的“自然”观(魏晋时期),以及发展至宋元时期所产生出的“理学”本体论。与之相关联,儒家的知识论也经历了早期孔孟的“心性知识论”^⑫,西汉时期董仲舒的“天人感应”说,以及宋明时期的“格物致知”或“致良知”等。而在价值论中,对于“仁”“义”“礼”“诚”“敬”“良知”等理想的追求,在各个学者那里也莫衷一是。此外,儒、释、道三家间的相互影响也是明显的,例如,李翱的“复性”说、郭象的“名教即自然”等。因此,本体论、知识论和价值论之间并非一种单向的因果关系,而是处于相互影响的关系中,本体论会因为知识论或价值论的诉求而改变,同样价值论也会因为本体论的修改而变化。只是在不同的哲学家那里,本体论、知识论和价值论三者间的地位会有所不同,例如,孔子强调了价值论的在先性,老子强调了本体论的在先性,而王阳明则强调了知识论的在先性。因此,整体论的概括突出了中国哲学系统的在先性,而非某个单一的本体论、价值论或知识论概念的在先性。这在儒、

释、道三家的体系中都有所体现,例如,他们都具有一些需要在整体系统的层面才能够进行解释的概念:宋儒的“理”、佛家的“空”以及道家的“道”等。这类概念无法还原为在本体论层面或是知识论层面以及价值论层面的单独解释,并且也不是三个层面含义的叠加,而是具有一种“有机性”,即需要同时考虑三个层面的解释能否相融,并且它们进行综合后能否进一步解释某单个层面的现象。

三、整体论的实在性问题

依照上文中的讨论,中国哲学中存在着认知主体和客体,以及本体论、知识论和价值论之间的相互依存关系,因而,中国哲学中似乎并不接受一种现代意义上的形而上学的实在论,即并不认为存在着一个可以独立于我们的概念、信念或意识的世界。此外,中国哲学中关于“阴、阳”“理”“气”“道”的讨论无疑增强了这种非实在论的立场,因为这些概念似乎并没有真实的指称,它们的含义是模糊的,并且它们与当下自然科学对于世界的描述也明显不相符。与之相联系,中国哲学中关于真的知识论学说似乎也更接近于一种融贯论的观点,因为我们只能够在某个学派的体系内部去解释这些基础范畴的含义,而包含它们的命题或语句却很难通过现实中所对应的实体或属性去保证它们的真。

然而,这种整体论的世界观并不必然导致一种非实在论的立场,至少不是完全的。因为我们所存在于其中的世界可以被解释为包含了两种不同种类的性质,一种是内在的,而另一种是外在的。前者完全相关于事物本身,而后者是将某物置于一个更大的整体中所具有的。^⑬例如,物体的质量一般被看作是内在性质,而物体的颜色、重量等则被看作是外在的。基于这一区分,我们说在中国哲学中不同学派关于宇宙和世界的描述仅仅相关于其中对象的外在性质,而这种描述可以在一个整体论的框架内进行,因为这些性质本身便是关系性的,它们的存在须依赖于其他的对象或者是认识的主体。^⑭例如,张载在解释“气”这一范畴时说道:“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”^⑮;庄子认为:“人之生,气之聚。聚则为生,散则为死……故曰:通下一气耳。”^⑯严复曾批评中国哲学中对于气的说明是十分模糊的,他说:“有时所用之名字,有虽欲求其定义,万万无从者。即如中国老儒生之言气字……今试问

先生所云气者,究竟是何名物,可举似乎?吾知彼必茫然不知所对也……今夫气者,有质点有爱拒力之物也,其重可以称,其动可以觉。”^②在严复看来,中国哲学中“气”的概念没有具体的指称,因此其含义是不明晰的,并且它与今天物理学中所使用的气的概念完全不同,我们无法言说它的具体构成。

对此,依据上文中关于内在性质和外在性质的区分,我们说,中国哲学中的“气”是关于事物的外在性质所做的描述,即观察到事物间存在着运动变化的因果联系,而这些联系可以用一个共同的抽象概念来表示,即“气”。类似于“气”的另一个抽象概念“理”也同样可用来表示这种关系性性质,它们与“心”“天”“道”“有”“无”等概念一起组成了中国哲学中的基本范畴。这些范畴在用来规定和描述事物时并没有触及事物的内在性质,例如,“心”的概念并不是用来表示一种和血液相关的,或者是和其他身体机能相关的具体组织,而是用来表示和对象所相对的主体的认知能力。这一认知能力可以通过其认知对象而得到说明,例如,陆九渊提出:“天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。”^③因此,中国哲学所持有的一种整体论世界观并非完全是非实在的,而是相信在关于世界的物理性解释之上所随附着另一些关系性的性质,而这些性质是为我们人类所能够独特理解的,并且对于这些性质的认识能够运用于人类所同样栖身的社会当中。

此外,大多数学者认为,价值论在中国哲学的各家(儒、释、道等)的理论体系中都扮演了重要的角色。例如,有学者会认为对于价值的确定构成了中国哲学中的本体论基础,在此之上才能够进一步建立宇宙论(关于世界的构想)以及工夫论(对于价值的实践)。^④这种价值的本体论在先地诉诸一种价值的实在论,即要求在我们所能够认识的客观世界中存在着一些独立于个体的价值追求,而不同的理论派别间所存在的差异即在于对这些不同价值的体认,例如,儒家的“仁”、道家的“无为”以及禅宗的“无念、无相”。一方面,这些价值是存在的,否则无以说明我们何以能够真实地认识它们和把握它们;另一方面,这些价值是独立的和普遍的,否则无法说明同一学派内部所追求的价值是共同的。因此,当我们进一步考虑中国哲学中关于价值的证成或者来源问题时,我们首先需接受一种价值实在论的立场,

而这种立场在今天看来却承受着诸多的质疑,因为在一个物理世界中我们似乎无法找到任何能够为这些价值提供实在性的客观基础,此外我们似乎也无法说明对于这些价值的认识是如何可能的。这两方面的困难被看作是关于实在论的形而上学和认识论的难题。针对这两方面的困难,中国哲学中对于价值的说明实则给出了一些建设性的意见,一方面,我们可以在一种整体论的体系中承认价值的客观实在性;另一方面,我们可以诉诸一种直觉主义的观点来说明对于价值的认识是如何实现的。

价值论以各种我们在道德领域中所视为有价值的对象为研究主题,因而价值论中所包含的首要问题便是,“有价值的”(valuable)这一属性是否是实在?如果它不是真实的,仅仅是主体欲望的不完全归纳,或者是主体的一些非实在的心理状态,那么我们需要进一步说明一些事物(例如幸福、正义、善良等)被普遍看作是有价值的原因是怎样的。而如果这一属性是实在的,那么我们又需要解释它们的实在性基础是怎样的,以及我们何以能够获知这些价值。因此,提供一个有说服力的价值理论离不开对于价值的形而上学基础和价值的知识论来源的讨论,而中国哲学正是通过这一途径将价值论、本体论和知识论结合起来。价值论在于提出一个具有实在性的价值,其实在性的基础由本体论中所描述的客观世界来提供,而知识论在于为价值和世界间建立联系,即说明我们如何能够通过世界的认识获得对于价值的确证。需要指出的是,这种整体论并不会陷入乞题(begging the question)或者说循环论证的危险,因为价值并不必然地包含于本体当中,本体世界只是为价值的客观实在性提供一个论证基础。例如,在早期儒家那里,他们所相信的本体论世界是类似的:一个包含着人和万物之运行规律的“天”。但在此本体论之上,他们所持有的价值观却不尽相同:孔子重“仁”,孟子重“义”,而荀子重“礼”。

四、作为一种“进化认识论”的中国哲学整体论

以整体论来说明中国哲学的特征所具有的一项优势在于,可以从理论体系的整体角度来说明其中具体学说的修改和变化是怎样发生的。正如上文中所言,中国哲学中的某一学派或体系会具有一些整体层面的基础性概念,而这些概念不能够还原为其他较低层面概念的叠加。例如,在早期儒家中,关于

“仁”的解释并不完全等同于“义”“孝”“忠信”“恕”等概念的析取^{②⑥},相反,这些概念需借助于“仁”这一概念才能够充分说明它们自身的含义和价值。因此,对于中国哲学的整体论解释即是在强调,某一体系内可区分出其中的本体论概念、知识论概念和价值论概念,但在此之上有一些更为基础同时必须在整体层面进行解释的体系性概念,它们在某一体系中的含义并不发生变化,变化的只是可进一步区分的本体论、知识论和价值论的概念。例如,在孟子那里,他改造了“仁”在价值论层面的含义,进而讨论了“仁心”“仁政”等内容。

这种从整体论的视角来考察体系内变化的方式能够进一步发现其中所具有的“进化认识论”^{②⑦}(evolutionary epistemology)的特征,即我们对于世界的认识并非是经验论者所设定的那样,我们只是一个被动的认知主体,在等待客观世界提供给我们认识的内容;相反,在我们关于世界的认识中包含了我们和世界之间的互动关系,这种关系中具有反馈机制,当我们在应用某一理论体系中的概念去理解世界或是去处理实践问题时,能够通过世界所给予我们的反馈调整我们原有的理论体系,使其更适合于解释主体在世界中的存在状态和认知状态。^{②⑧}并且,“进化认识论”对于中国哲学之认知模式的描述可以进一步增强中国哲学中的实在论成分,或者说其中的自然主义基础。因为,此种认识论强调了人类在自然界、社会中不断变化的生存状态对于其建构一个整体论的世界观的影响,而这一方面在其他各种静止的认知理论(无论是经验论、唯理论,还是经过康德调和后的先验观念论)中都被忽略了,并且很大程度上它们都将这种关于主、客体间关系的描述看作是非实在的。只有此后在海德格尔那里,通过对“是”之本身在时间维度中的追问才得以重视这种关系性。

五、中国哲学整体论对于事实和价值问题的解释

上文中也曾提及,西方哲学中的知识论和道德论是相区分的,因此会产生价值判断和事实判断间的鸿沟问题,即我们无法从一个事实判断顺利地过渡到一个价值判断。例如,我们无法从“偷窃会造成他人的损失”直接得出“偷窃是不应当的”,除非我们加上“造成他人损失是不应当的”这一中间条件,但该条件的得来却又是存疑的。在康德那里,他

为处理知识和道德的问题,区分了理论理性和实践理性,前者仅仅具有一种调节性的运用^{②⑨},而后者才有实在性的运用。因此知识的获取和道德的产生似乎是完全不同的,前者受到我们感官能力的限制,而后者来自我们的自由意志(康德的观点)。然而在中国哲学这里,知识和道德间却没有出现分离的问题,因此我们需要回答的是:这其中的鸿沟是如何被填补上的?

对此,宋理学家所提出的“居敬穷理”的概念给出了一种示范性的解答。“居敬”原本是实践哲学(工夫论)的内容,即一种排除欲望,保持身心敬畏的状态;而“穷理”则是知识论的内容,即对于事物之道理的把握。但朱熹认为这二者间是相互增益的:“学者功夫,唯在居敬穷理二事,此二事互相发,能穷理,则居敬功夫日益进,能居敬,则穷理工夫日益密。”^{③⑩}朱子之所以相信这二者间能够互通,即在于相信心灵在获得知识的过程中所发挥的主导作用。这里的知识既包括了自然知识^{③⑪},也包括了道德知识,它们被认为在人的内心中有其先天的基础或来源,因此获得知识的前提即在于发挥人内心的先天能力或成分。朱熹在这里所讨论的并不是一种柏拉图意义上的先天知识,也不是康德所言的分析命题,而是认为人的认知能力是先天的,“居敬”的目的在于消除欲望或情绪在认知过程中所产生的干扰作用。因此,这不同于此后王阳明将认知对象局限于心灵当中的观念论的立场。“格物致知”以及“居敬穷理”的方式就此而言是具有实在性的,它们一方面肯定了先天的认知能力^{③⑫},另一方面认为人的认知能力将受到欲望和情绪的影响^{③⑬}。而道德价值——“仁”——在此过程中的作用是保证“居敬”的目的和方式是正确的,从而使得主体的认知能力能够充分地发挥出来。

注释

①[古希腊]亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆,1982年,第15页。②参见[美]冯·贝塔朗菲:《一般系统论:基础、发展和应用》,林康义、魏宏森等译,清华大学出版社,1987年,第29—49页。③蒯因的整体论立场来自迪昂(Pierre Duhem)的影响,因此其观点又被称之为“迪昂—蒯因论题”(Duhem-Quine thesis)。④⑤[美]W. V. O. 蒯因:《从逻辑的观点看》,陈启伟等译,中国人民大学出版社,2007年,第36、34页。⑥成中英先生在其文中指出了这一问题,并表示他支持一种知识体系的整体性更加开放的态度,因而支持人文学科的整体论分析。参见成中英:《蒯因哲学的重大意义:知

识本体论的启发性与开放性》,《教学与研究》2007 年第 4 期。^⑦ John Heil 在其书中指出了这样一种层级世界观,并对之进行了反驳。参见 John Heil. *Philosophy of Mind*, Routledge Press, 2013, pp.126-127。^⑧成中英:《作为知识和理解的科学——一个本体论解释学的诠释》,《学术月刊》2015 年第 3 期。^⑨在《剑桥哲学辞典》中,整体论(holism)一词有如下解释:“诸多学说中的任何一个以某一种方式或另一种方式肯定了某一整体相对于其部分同等的或更多的实在性,又或者是解释上的必然性。”因此,整体论一方面强调了个体和整体间的联系,另一方面强调了整体在实在性或者是解释的必然性上的在先性。参见 Robert Audi(ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, pp.390-391。^⑩Hilary Putnam. *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia University, 1999, p.11。^⑪成中英:《本体论解释学三论》,《安徽师范大学学报》2004 年第 4 期。^⑫《孟子·尽心上》。^⑬《庄子·天道》。^⑭《中论·观因缘品》。^⑮《老子·二十五章》。^⑯“是”和“应当”的关系问题源于休谟所提出的道德规范并不基于某一个事实判断的主张。参见[英]休谟:《人性论》,关文运译,郑之骧校,商务印书馆,1980 年,第 508—510 页。^⑰张耀南在其文中曾讨论中国现代哲学家关于本体论和知识论关系问题的不同主张,并且认为张东荪即支持一种“知识论居先”的立场。参见张耀南:《知识论居先与本体论居先——中国现代哲学家对本体论与知识论之关系的两种见解》,《新视野》2003 年第 2 期。^⑱在先秦时期,儒家内部已存在着知识论的变化和发展。在孔子那里,他延续了《周易》中的本体知识论模式;而孟子基于这一学说进一步发展了知识论中人性论和道德论成分;荀子则提出一种自然主义的认识论,否定了以往关于人和自然的一种非实在解释。成中英:《中国哲学中的知识论》(上),载于《安徽师范大学学报》2001 年第 1 期。^⑲David Lewis. "Extrinsic Properties", *Philosophical Studies*, Vol. 44, 1983, p.197。^⑳有学者将这种关于世界关系性质的描述称之为一种关系知识论(relational epistemology),并且认为这种知识论能够相容于整体论的知识论以及主、客体截然区分的知识论。参见罗亚娜:《中国现代思想中的知识论:朝向一种

新的整体》,《南开学报》(哲学社会科学版)2008 年第 3 期。^㉑张载:《张载集》,中华书局,1978 年,第 7 页。^㉒《庄子·知北游》。^㉓[英]耶方斯:《名学浅说》,严复译,商务印书馆,1981 年,第 18 页。^㉔陆九渊:《陆九渊集》,中华书局,1980 年,第 149 页。^㉕杜保瑞:《中国生命哲学真理观》,人民出版社,2019 年,第 32 页。^㉖在《论语》中虽有“子张问仁于孔子,孔子曰:‘能行五者于天下,为仁矣。’请问之,曰:‘恭、宽、信、敏、惠。’”一文,但“仁”的概念明显超越于此,例如,孔子亦主张“爱人”“克己复礼”“孝弟”等同为“仁”这一概念所包含。^㉗“进化认识论”被描述为这样一种认识理论:“进化认识论提出另一种起点,其使得经验怀疑论从一开始便被消解。本质上,我们(在一定程度上)确实地认识了世界,因为我们通过在其中生存繁殖进而被塑造。我们必然且直接地作用于这个世界(生存与繁殖)。我们并非被动、孤立的经典认识论式的认识者。”[英]马丁·布林克沃思、弗里德尔·韦纳特主编:《进化 2.0:达尔文主义在哲学、社会科学和自然科学中的意义》,赵斌译,科学出版社,2018 年,第 104 页。^㉘目前关于认知过程中人的社会性、身体性等特征所发挥的作用已逐渐被学者们所认识到,而传统二元论式的认识理论也逐步被抛弃。可参看 F. Varela, E. Thompson, E. Rosch. *The Embodied Mind*, MIT Press, 1993。^㉙参见[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社,2004 年,第 505—523 页。^㉚黎靖德编:《朱子语类》第一册,中华书局,1994 年,第 150 页。^㉛例如,《朱子语类》卷十五中朱熹说道:“上而无极太极,下而至于一草一木一昆虫之微,亦各有理。”^㉜关于先天认知能力的讨论目前已成为认知哲学中的主题之一,例如, Minsky 即认为人所具有的认知结构由许多主体的共同活动而构成。参见 M. Minsky. *The Society of Mind*, Simon & Schuster, 1988, pp. 44-45。^㉝情绪状态对于主体认知能力的影响已得到认知心理学的肯定,可参看[美]爱德华·史密斯、斯蒂芬·科斯林:《认知心理学:心智与脑》,王乃弋、罗跃嘉等译,教育科学出版社,2017 年,第 351—390 页。

责任编辑:思 齐

A Study of the Holism of the Noumenon, Cognition and Value in Chinese Philosophy

Yu Tianfang

Abstract: In Chinese Philosophy there is a holism of value, cognition and noumenon, which is manifested not only in the interdependence of individuals, society and cosmos, but also in the unity of ontology, epistemology and axiology. However, This sort of holism is not contradicted to the realist understanding of the world, because we could account for the semantic realism of abstract categories in light of the relational properties(extrinsic properties) contained in the world. In addition, Chinese philosophy, as an organic system, could be interpreted in the framework of "evolutionary epistemology", which highlights the changeability and openness of the system. At last, the issue of connection between cognition and value in the holism of Chinese philosophy is extraordinary striking, and the concept of "Jujingqiongli" in the Neo-Confucianism represents as a method of explanation.

Key words: holism; ontology; epistemology; axiology; Chinese philosophy