

# 中國哲學“知”的觀念與“李約瑟難題”

陳嘉明

(廈門大學 哲學系/知識論與認知科學研究中心，福建 廈門 361005)



[摘要]在中國傳統哲學中，“知”的概念是有其規定性的，如“知”作為盡心知性的道德內省功夫，“知”的導向是道德上的“窮理”，知的結果是達到“知行合一”、實現道德踐履的目標等等，所以，儘管中國哲學中沒有發展出求真、理論的知識論，但發展出了行動、實踐的知識論。由於這種“力行”知識論屬於實踐的範疇而非理論的範疇，加上實施科舉制的緣故，墨辯邏輯學後來實際上已經湮沒，致使原本被視為容易獲取的“知”在近代以來不斷落伍。不僅科學在近代沒能發展起來，以致有“李約瑟難題”之間，而且在一些哲學價值論的基本問題的認知上也沒有取得多少進步，依舊停留在孔孟時代的“仁、義、禮、智”的觀念層面上，未能產生出現代社會需要的價值觀念。此外，與缺乏正確的認識方法相關，原本強調“力行”的知識論，由於缺乏經驗論所構成的張力，在很大程度上也被談論心性的玄學思考方式所抵消。這些內生的因素集聚起來，不僅使得“知”反成為不“易”，而且使得“行”更加“維艱”。

[關鍵詞]中國哲學 知 “力行”知識論 “李約瑟難題”

[作者簡介]陳嘉明（1952—），男，福建省閩侯縣人，1989年畢業於中國社會科學院研究生院，獲哲學博士學位；1994年被破格晉升為教授，2007年被聘為特聘教授；現為廈門大學知識論與認知科學研究中心主任、教授、博士生導師，兼任中國知識論學會會長、《廈門大學學報》（哲學社會科學版）編委會主任；主要從事知識論、現代性與後現代性、近現代西方哲學研究，代表性著作有《建構與範導——康德哲學的方法論》、《當代西方哲學方法論與社會科學》、《現代性與後現代性》（第一作者）、《知識與確證——當代知識論引論》、《現代性與後現代性十五講》、《現代西方哲學方法論講演錄》，譯著有《理性的時代》等。

**Title:** The Concept of "To Know" in Chinese Philosophy and "Needham Puzzle"

**Abstract:** In traditional Chinese philosophy, the concept of "zhi (to know)"(知) has its own characteristics, for instance, "knowing" as the moral introspective efforts of exerting one's mind to the utmost and knowing one's nature. The orientation of "knowing" is to achieve the unity of knowledge and action, as well as to realize the goal of moral practice. In this way, although Chinese philosophy didn't develop a theoretical epistemology (knowledge-that), it developed a practical epistemology (knowledge-how). As this kind of epistemology does not aim at searching for the truth, plus it combines with the implementation of imperial examination system, the Mohist Logic passed into oblivion and the "knowledge",

which was originally considered as easily assessable, keeps on falling behind as a result. New ideas of values that the modern society needs are not able to be generated: The reason is that not only natural sciences have no development in the recent years, which leads to the question of “Needham Puzzle”, but also there is little progress on the cognition of some basic ideas of the philosophical values, making these ideas remain at the level of Confucius and Mencius periods as the consequence. Moreover, in relation to the lack of appropriate cognitive approach, the Chinese epistemology, with “practice” as its initial emphasis, was counteracted to a large extent by the metaphysics of nature of mind due to the lack of empiricism. These elements as a whole will make the action of “knowing” becomes not “easy” and their “execution” becomes “difficult” than what was originally expected.

**Keywords:** Chinese philosophy, knowledge, epistemology of practice, Needham Puzzle

**Author:** Chen Jiaming is a PhD in Philosophy. Currently he is the Director of the Epistemology and Cognitive Sciences Research Centre, as well as the professor and doctoral tutor at Xiamen University. In addition, he is the chief editor of the *Journal of Xiamen (Philosophy and Social Sciences)*. His main research interests are epistemology, modernity and postmodernity as well as modern Western philosophy.

## 一、問題的緣起

近三十多年來，由於中國社會在轉型中不斷顯露出一些深層次問題，導致“李約瑟難題”在學術界持續熱議。所謂“李約瑟難題”，是英國科學技術史專家李約瑟（J. T. M. Needham, 1900—1995）在1964年撰寫的《東西方的科學和社會》一文中所提出的。其具體表述是：“為什麼直到中世紀中國還比歐洲先進，後來卻會讓歐洲人着了先鞭呢？怎麼會產生這樣的轉變呢？”換言之就是：“儘管中國古代對人類科技發展做出了很多重要貢獻，但為什麼科學和工業革命沒有在近代的中國發生？”李約瑟本人將原因歸結為四點：

(1) 中國的封建官僚制度阻礙了新觀念的接受與新技術的催生；(2) 中國沒有具備適宜科學成長的自然觀；(3) 中國人過於講究實用，使得很多發現滯留在經驗的階段；(4) 科舉制度把讀書人的思想束縛在古書和名利上，追求“學而優則仕”，從而扼殺了對自然規律探索的興趣。

其實，對於李約瑟這一自問自答的“難題”，中國學者梁啟超（1873—1929）、馮友蘭（1895—1990）在20世紀20年代就思考過。1920年，梁啟超在《清代學術概論》中認為，中國的自然科學不發達，是因為中國人有“德成而上，藝成而下”之觀念。1924年，他



李約瑟

梁啟超

馮友蘭

又在《中國近三百年來學術史》中認為，中國自然科學未能發展起來的原因，最大的障礙是八股取士的科舉制度。1921年，馮友蘭在《為什麼中國沒有科學——對中國哲學的歷史及其後來的一種解釋》一文中指出中國落後的原因“在於她沒有科學”後，也提出同樣的問題：“中國產生她的哲學，約與雅典文化的高峰同時，或稍早一些。為什麼她沒有在現代歐洲開端的同時產生科學，甚或更早一些？”<sup>①</sup>他通過對儒、道、墨諸家或崇尚“自然”或倡導“人為”的思想分析後認為，“秦朝之後，中國思想的‘人為’路線（指墨家，以及儒家中的荀子）幾乎再也沒有出現了。不久來了佛教，又是屬於極端‘自然’型的哲學”<sup>②</sup>。馮友蘭這裏所說的“自然”或“人為”，分別指的是“天”或“人”。道家被馮

<sup>①②</sup> 《中國哲學的精神——馮友蘭文選》（北京：國際文化出版公司，1998），第176、190頁。

友蘭視爲崇尚“自然”的代表，認爲其教義可歸結爲一句話：“復歸自然”。馮友蘭引用《莊子·秋水》中的話對此加以解釋：“曰：何謂天？何謂人？北海若曰：牛馬四足，是謂天。落馬首，穿牛鼻，是謂人。”馮友蘭指出，對於道家而言，萬物在其自然狀態中都是完全的，“人爲”祇會擾亂自然，產生痛苦。因爲，如《莊子·駢拇》所說：“鳩脰雖短，續之則憂，鶴脰雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。”而墨家作爲主張“人爲”的代表，主張認識自然，注重經驗，重視製造機械器物，教導人們在外界尋求幸福。不過，墨家後來在中國哲學中被邊緣化，大體上是悄無聲息。馮友蘭最後得出結論：“中國沒有科學，是因爲按照她自己的價值標準，她毫不需要。”<sup>①</sup>這種價值標準就是，“自從她的民族思想中‘人爲’路線消亡之後，就以全部精神力量致力於另一條路線，這就是，直接地在人心之內尋求善和幸福”<sup>②</sup>，亦即“存天理，滅人欲”<sup>③</sup>。簡言之，“中國沒有科學，是因爲在一切哲學中，中國哲學是最講人倫日常的”<sup>④</sup>。

當然，對“李約瑟難題”的解答還有其他，一些研究者分別從中西方的地理環境、中國特殊的語言或社會形態、東西方科學的不同特點等方面作出過自己的解釋。爲了拓寬思考路徑，推動討論的深化，筆者想從中國古代哲學中“知”的觀念視角來提出一種新的解釋，並進而將中國傳統的知識論解釋爲一種“力行”的知識論。

## 二、中國古代哲學中的“知”的觀念

馮友蘭曾經斷言：“在中國哲學裏，知識論從來沒有發展起來。”<sup>⑤</sup>他這裏的“知識論”概念，指的是西方“求真”意義上（表現爲“命題知識”的形態，即“knowing that”）的知識論；並且，他把這方面的原因歸結爲中國哲學中體現的“農”的思想方式的結果，因爲“農所要對付的，例如田地和莊稼，一切都是他們直接領悟的。他們純樸而天真，珍視他們如此直接領悟的東西。這就難怪他們的哲學家也一樣，以對於事物的直接領悟作爲他們哲學的出發點了”。<sup>⑥</sup>然而實際上，中國古代哲學中是有“知”的概念與學說的，祇是它們屬於另一種類型的“知識論”。中國古代哲學中的“知”的觀念，基本屬於道德反省與踐履的範疇，無論其目標指向或是認識內容，都是與道德修養與道德行爲相關的，而不是科學意義上的認識。強調道德性的“力行”，是它的基本特點。

從漢語“知”這一詞的語源與語義上看，首先，它的基本語義是“知道”、“知識”，相當於英語的“know”。例如，《尚書·皋陶謨》中的“知人則哲”，《論語·爲政》中的“知之爲知之，不知爲不知，此爲知”等。其次，“知”的語義還有交好、相契（《左傳》昭公四年有“公孫明知叔孫於齊”）、知遇、主持（《左傳》襄公二十六年有“子產其將知政矣”）的意思。最後，“知”在語義上還等同於“智”。根據《辭源》的解釋，在《論語》中“智”字皆作“知”。

### （一）“知”作爲盡心知性的道德內省功夫

從哲學上說，在儒家那裏，“知”被區分爲“聞見之知”與“德性之知”。儒家強調的是“德性之知”，即反求自身的內省功夫。《孟子·盡心上》爲此定了基調：“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。”爲什麼從心、性入手，就能夠“知天”呢，孟子（前372—前289）給出的理由是：因爲“萬物皆備於我矣”，因而“反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉”。《大學》中的“欲修其身者先正其心，欲正其心者先誠其意，欲誠其意者

<sup>①②③④</sup> 《中國哲學的精神——馮友蘭文選》（北京：國際文化出版公司，1998），第176、193、192、193頁。

<sup>⑤⑥</sup> 馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1985），第32頁。



先致其知，致知在格物”這幾句話，提出了儒家身心修煉的規範，它構成儒學的“三綱八目”中“八目”的“內聖”部分<sup>①</sup>。朱熹（1130—1200）特別推重《大學》，把它編作“四書”之首。據朱熹轉述程頤（1033—1107）的話說，這是“古人爲學次第”<sup>②</sup>，後來的陸王心學直接繼承了孟子的這一傳統。

王守仁（1472—1529，號“陽明”）早年不明白到底如何“格物致知”，曾經對着竹子靜坐了七天，冥想竹子之“理”，結果弄得病倒了。這一例子很能說明儒家“知”的概念能夠導致的問題，即它缺乏一套關於正確認識外界事物，尤其是自然事物的方法。後來，王陽明從道德哲學方面思考，體認到“心即理”的儒家道理，認爲“理”全在人“心”。既然“理”就在心中，因此，爲學“惟學得其心”，“譬之植焉，心其根也。學也者，其培壅之者也，灌溉之者也，扶植而刪鋤之者也，無非有事於根焉而已”。<sup>③</sup>他要求用這種反求內心的修養方法，以達到所謂“萬物一體”的境界，並發展出一種“致良知”的學說，主張知行合一，揚善去惡，格去心中之“非”，因而說“一念發動處，便即是行了”。<sup>④</sup>

當代新儒家牟宗三（1909—1995）將“心學”看作是儒家的“道統”，而把朱熹的學說視爲“別子爲宗”。<sup>⑤</sup>但即使如此，程朱理學也一樣從內心中尋求事物之理。例如，程頤認爲：“致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也”；“學者不必遠求，近取諸身，祇明天理，敬而已矣”。<sup>⑥</sup>

這樣一種通過反身內省來求得知性與知天的認識，被稱爲是“德性之知”，它與“見聞之知”相區別。張載（1020—1078）說：“見聞之知，乃物交而知”，也就是屬於感性的認識。德性之知則是用來把握心性與天理的，它的基本性質是“不假見聞”、“吾之固有”的認識，因此並不需要向外部對象尋求。這樣，“格物之方”也就祇需按照《中庸》所指的“博學、審問、慎思、明辨”的內省的途徑來進行。

儒家如此，道家也如此。老子（約生活於前571年—前471年之間）主張的認識方法是“靜觀”、“玄覽”。按照學者高亨（1900—1986）的解釋：“覽鑒古通用。玄者形而上也，鑒者鏡也。玄鑒者，內心之光明，爲形而上之鏡，能照察事物，故謂之玄鑒。”既然“五色令人目盲，五音令人耳聾”，那麼，最好的認識途徑就祇需通過塞兌（按：即堵塞住耳、目、口鼻這些感官的竅穴，關閉感官的門戶）閉門，在內心進行玄思。“不出戶，知天下；不窺牖，見天道，其出彌遠，其知彌少。”<sup>⑦</sup>這就是說，人在認識事物時，不出門就可以認識天下萬物，不看窗外就可以知道天下萬物產生的規律。反之，如果越廣泛深入地接觸世界，得到的知識就越少。因此，“聖人不行而知，不見而名，不爲而成”<sup>⑧</sup>。

## （二）“知”的導向是道德上的“窮理”

不論是知性還是知天，其導向都是追求窮盡事物之“理”。所以，哲學也曾被冠名爲“理學”。儒家知識觀的基本概念——“格物致知”，在朱熹那裏有這樣的表述：“所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。”這句話表達的是儒家一貫的認識主張，因此具有代表性。句中所說的“理”，同樣是有關仁、義、禮、智之類的“內聖外

① “三綱”爲“明明德，親民，止於至善”。“八目”是“格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下”。

② 朱熹：“大學章句”，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983）。

③ [明]王守仁：“紫陽書院集序”，《王文成公全書》（上海：中華圖書館，1913），卷7。

④ [明]王陽明：“傳習錄”（下），《王陽明全集》（北京：綫裝書局，2012），第175頁。

⑤ 牟宗三認爲，程伊川（程頤）離開了儒學的正統，屬於“別子”；而朱熹繼承了程頤的思想，屬於“繼別爲宗”。程朱理學與心學的不同，在於主張“未有天地之先，畢竟也只是理”，理是永恆的，因而是心外的東西。

⑥ 《河南程氏遺書》（北京：中華書局，1997），卷18。

⑦⑧ 《道德經》（北京：中華書局，2011），第47章。

王”之理，依然屬於儒家格物致知的“八目”的綱領，“窮理”也就同樣被要求通過“誠意正心”這樣的內省方法來達到。

### (三) 知的結果是達到“知行合一”，實現道德踐履的目標

“知是行之始，行是知之成。”<sup>①</sup>認識的結果是要達到道德修煉與道德踐履的完成。用王陽明的話來說就是要致良知，格去心中“不正”的意念，“以歸其正”。因此，與“知”是道德之知相一致，“行”也是道德的行為。自然科學意義上的“知”的概念，基本上不進入儒家的主流視野與話語。顯然，傳統哲學的這種知識觀把人的知識觀念引向單一的道德內省與踐履的方向。與西方的知識觀相比，兩者的反差就凸顯出來。早在古希臘，柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）在所建的阿卡德米（Academy）學園門上鐫刻的是“不懂數學者不得入”。自文藝復興以來，閱讀“自然這本大書”更是成為潮流。笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）在歐洲遊歷時，一次在街上散步，路旁公告欄上見到的居然是數學問題徵答。西方哲學不論是理性主義或經驗主義，它們的知識論研究主要是以數學或自然科學為對象，其中尤以康德（I. Kant, 1724—1804）的論題最具代表性——“純粹數學如何可能”，“純粹自然科學如何可能”。

## 三、認識與論證邏輯的欠缺

雖然儒家倡導“格物致知”，但它所提出的許多命題，諸如孔子（前551—前479）的“仁者愛人”，孟子的“仁、義、禮、智，非由外鑠也，我固有之也”，程子的“仁者以天地萬物為一體”，王陽明的“仁是造化生生不息之理”，等等，實際上是屬於“信念”，而非“知識”。也就是說，它們是一些主觀上認其為真的形而上學命題，並不具有事實性的因素。一般而言，如果是事實性命題，那麼在論證方法上是明確的，可以訴諸經驗來進行。即便有困難的話，也是出自經驗本身，即驗證手段方面的原因。但對於形而上的命題，驗證上則要困難得多，因為沒有相應的經驗可提供論據。那麼，儒家是如何對此類命題進行論證的呢？

孔子作為儒學的開山宗師，他對自己所提出的命題大體上不做什麼論證。例如，孔子對什麼是“仁”的回答是“愛人”。但這一論斷的根據是什麼，是在人性方面，還是在天理方面，孔子本人並不追究。假如深究的話，“人是什麼”的問題及其思考或許能夠浮現。《論語·述而》中有一句“子不語怪、力、亂、神”，道出的正是孔子思想方式的一個基本特徵——“自然主義”，也就是以事物的自然屬性作為論斷的依據，而並不追問其他方面尤其是形而上的根據。

孟子則不同。孟子也提倡仁心，並進一步主張施仁政。但不同的是，他深入論究這種學說的根據，提出一種人性論，斷言人性是善的，具體而言為“四端說”——“惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。”<sup>②</sup>由於“人性”問題的超驗性質，以及盡心知性知天的超驗要求，這就使儒家哲學自孟子開始，轉現出“形而上學”的形態。

孟子與孔子的不同還在於，孟子比較注重論證，講究說理。戰國時期，思想上百家爭鳴，政治上合縱連橫，促成了論辯的風尚，也促進了論辯手段的發展。孟子為了“距楊墨”、辟邪說，以昭著“先聖之道”，自然也就需要重視論辯的技巧。他曾為此做了這樣

<sup>①</sup>陶行知：“行知行”，《陶行知文集》（南京：江蘇人民出版社，1981），第458頁。

<sup>②</sup>《孟子·告子上》（北京：中華書局，2011）。



的表白：“予豈好辯哉？予不得已也！”莊子著名的“濠梁之辯”，也是這一時期的產物。

孟子所使用的論證方法主要是類比。本來，人性如何，屬於不可見的東西；要是按照近現代的經驗主義標準，它乃是認識上不可說、因而得保持沉默的對象。對此，孟子使用類比的方法來處理。“口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉；至於心，獨無所同然乎？”<sup>①</sup>既然人的耳、目，對於聲、色都有相同的愛好，那麼同理，人心也一樣具有共同的性質。

孟子還擅長用比喻的方法。例如，“人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下”<sup>②</sup>。再如，“魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也”<sup>③</sup>。這樣的例子，俯拾皆是。

從現在的眼光看，孟子的論證方式存在缺陷。“人皆有不忍人之心。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。”<sup>④</sup>在這一論證中，孟子以“今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心”為論據，來證明“人皆有不忍人之心”的論題。句中的“皆有”，表明它是一個全稱判斷。但孟子這一判斷的得出，既不可能來自公眾問卷調查，也沒有證據表明他對事實進行了觀察與歸納。

先秦之後的儒家，一直到宋明理學與陸王心學，在論證方法上都未見有什麼推進。這反映了中國古代哲學在邏輯與知識論上的停滯。諸如朱熹、王陽明這樣的大儒，距孟子達一兩千年之久，仍然採取“語錄”、“注釋”、“集注”的方式，來進行自己的哲學思考和對問題的詮釋。其中既沒有歸納法，也沒有演繹法；既不區分經驗與先驗，也不區分分析或綜合。這實際上反映的是整個中華民族文化的思維特點。包括確定了中國古代數學框架的《九章算術》（成書於公元1世紀左右的東漢年間），雖然有很高的成就（例如，它是世界上最早系統敘述分數運算的著作），但它卻也沒有數學概念的定義，沒有給出任何推導和證明。傳統哲學的這類語錄和注釋方式本身具有的缺陷，加上論證手段的匱乏，使得它在系統性與邏輯性上存在不足，這不能不說是一個缺憾。

缺乏歸納法與演繹法的一個結果，直接與後來中國未能產生現代科學有關。“技術”與“科學”不同。中國古代的四大發明（指南針、火藥、造紙、印刷），都是屬於“技術”，而不是“科學”。技術的發明，可以不依因果觀念而發明，也無需自覺依靠歸納法或演繹法的邏輯工具，它們祇需根據實用的需求，在經驗中進行探索，將器物製造出來即可。例如，造紙的過程就是一個經驗摸索的過程，即使在古代沒有化學理論的背景下，也可以通過工藝的調整、修改、反複的實驗而獲得成功。但科學不一樣，它是理論性的。這類理論要麼來自歸納，要麼得自演繹。有如愛因斯坦（A. Einstein, 1879—1955）所指出的：“西方科學的發展是以兩個偉大的成就為基礎，那就是：希臘哲學家發明形式邏輯體系（在歐幾里得幾何學中），以及（在文藝復興時期）發現通過系統的實驗可能找出因果關係。”<sup>⑤</sup>也就是說，西方科學的發展是以歸納法和演繹法為手段的。然而，中國古代恰恰缺少這兩種邏輯與認識方法。

如果說，中國古代缺乏演繹法是與它沒有歐幾里得式的幾何學有關，那麼，中國古代

①②③ 《孟子·告子上》。

④ 《孟子·公孫丑上》。

⑤ 許良英、李寶恒、趙中立：《愛因斯坦文集》（北京：商務印書館，1976），第1卷，第574頁。

缺乏歸納法，則是與它的缺乏經驗論哲學，以及因果觀念的淡薄有關。雖然在《墨經》中有關涉到“原因”的概念，即“故，所得而後成也”<sup>①</sup>，其中的“故”，指的是“原因”的意思，亦即因為有某個原因，所以產生某個結果。《墨經》在這方面還涉及原因的充分條件性或必要條件性問題。“小故：有之不必然，無之必不然。”<sup>②</sup>這裏的“小故”，指的是部分的原因起到的是一種必要條件的作用。“大故：有之必然”，指的是作為整體的原因起充分條件的作用。不過，墨家畢竟不是中國古代哲學的主流，特別是自從隋朝開始推行科舉制後，《墨經》之類的典籍沒有被列入科舉的範圍，所以不為精英們所關注，因而後來逐漸湮沒，成為單純的歷史古籍。<sup>③</sup>從這一點也可看出，科舉制對中國近代未能產生科學的影響。它把社會精英引向祇讀“四書五經”，而不關心科學技術問題。

比較流行的因果觀念主要是源自佛教的“因果輪回”觀念，也就是因果報應，或稱“果報”。通俗的一個例子是：若殺牛，則來生變成牛，若殺狗，則變成狗。這種因果輪回觀念顯然導致的悖論是，那不如去殺人，來生可以變成人。

由於在儒家哲學中“因果關係”一直未能成為一個話題，這可說是中國古代哲學與邏輯未能產生“歸納法”的一個原因。既然因果關係不被關注，自然也就不會產生把握因果關係的歸納法。

#### 四、“力行”的知識論

馮友蘭在《中國哲學簡史》中斷言中國不存在知識論，這是從“求真”認識的角度而言的。不過，當代西方哲學中出現的“knowing how”與“knowing that”的知識類型的區分，似乎為我們重新定位傳統的知識論提供了一個新視角。



賴爾

“knowing how”與“knowing that”的區分是由英國哲學家賴爾（G. Ryle, 1900—1976）提出的。“Knowing that”簡單說來是一種命題知識，也就是知道某事是如此這般的。這裏着重解釋什麼是“knowing how”，它主要涉及的是知道如何行事。在“KNOWING HOW AND KNOWING THAT”一文中，賴爾對什麼是“knowing how”作出如下具體界定：其一，它意味着某人的知識已經實現在他所做的行為中。其二，他的“行動”（performance）是由某種規則、標準等所支配的。此外，他還提到，知道一個規則意味着“knowing how”，也就是懂得去實施一個智力的運作，以及知道如何去行動並且表現在正確的行動上。

如果結合賴爾在《心的概念》（*The Concept of Mind*）中的有關界定，即“knowing how”屬於“intelligence”所為，關涉的是知道如何行動，能夠運用某些標準來規範人的行為，是實踐方面的活動，而不是像“intellectual”那樣知道的是某事怎樣，屬於思考的、理論的範疇等等，那麼綜合起來，賴爾對“knowing how”的規定主要有這麼幾個要素：理智、行為和規範。一言以蔽之，它屬於實踐的範疇，而不是理論的範疇。

①②《墨經·經上》。

③據有關資料所述，隋唐以來，鄉試（解試）與會試（省試）考試內容大致相同。唐朝初年，進士科的考試僅考試時務策。唐高宗時期，加試雜文、帖經。到唐中宗神龍元年（705），科舉考試就形成了“先帖經，然後試雜文及策”的三場考試制度。所謂“雜文”，在唐中宗以前主要是指箴、銘、論、表之類，到唐玄宗天寶年間，才開始專用詩賦。北宋初年，沿襲唐及五代舊制，科舉考試時，主要考詩、賦、論各一首，策五道，帖《論語》十帖，對《春秋》或《禮記》墨義十條，偏重於以詩賦取士。還有一種說法：14世紀中後葉，明王朝建立以後，統治者奉行以八股文為特徵的科舉制度，在國家科舉考試中大幅度削減數學內容，於是自此中國古代數學便開始呈現全面衰退之勢。



賴爾的上述區分是有道理的，因為對於人類的認識而言，確實存在着這樣兩種知識類型，就像知道什麼是繪畫的定義，與實際上懂得如何繪畫一樣，是兩類不同的知識。

如果以賴爾的上述區別為參照系來思考中國傳統的知識論問題，那麼，依據上面對中國知識論的性質與特徵的分析，我們可以得出，中國傳統的知識論屬於“knowing how”的類型。因此，不能說“在中國哲學裏，知識論從來沒有發展起來”，而寧可說，中國哲學中沒有發展出求真的、理論的知識論，但卻發展出行動的、實踐的知識論。我把這種知識論稱為“力行”知識論。與賴爾的“knowing how”相比，它既有相同之處，同時又具有自己的特點：

其一，它們同屬於實踐知識論的範疇，“知”的目的都是為了“行”。不過，中國“力行”的知識論強調的是“知行合一”。

其二，它們都主張規則的規範作用。這種“規則”在中國“力行”知識論中是以“天理”的方式表現出來的，如程頤、程顥（1032—1085）的“循理而行”。“天理”具有先天性，是反身而誠的內省的結果，不同於賴爾的“knowing how”中的經驗性規則。

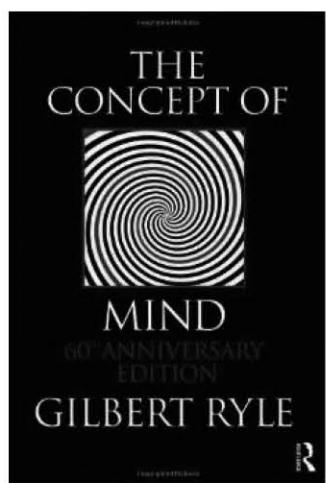
其三，賴爾的“knowing-how”強調的是廣義上的“技能”（skill）。他所舉的例子甚至包括開玩笑、禮俗活動等。而儒家的知行觀則是把“知”歸結為“德性之知”，強調的是道德踐履，偏向於道德知識論。

其四，賴爾把“knowing-how”的“技能”看作是某種類似“默會知識”的東西，即可以意會、操作而不必能夠表達的東西。例如，某個幽默大師甚至無法告訴自己，什麼是幽默大全，其結果是以“行”蘊“知”。而儒家的“力行”知識論則是把“知”認定為“行”的前提，研究“知”、“行”的先後、輕重、一致等關係，或者用現代的語言來說是知行的目的、根據、判定標準等問題。

之所以把中國的知識論稱為“力行知識論”，從根本上說，除了這種知識論是實踐的這一性質之外，還在於“力行”這一概念是本土的，能夠充分體現中國知識論的特徵，即“知”是為了“行”，而且由於“行之維艱”，所以更要求勉力而行，戮力而行。

這一“力行”知識論的解讀，一是與有關中華民族及其文化的“實用理性”精神的解讀相一致。自李澤厚提出這一解釋之後，它普遍為人們所接受。二是它能夠否定中國不存在知識論的觀點，還給中國知識論一個恰當的定位。三是它也能夠為“李約瑟難題”提供一種知識觀念視角方面的解答。

中國知識論的這一認知方式，在思維層面上決定了中華文明的取向與進程。由於缺乏正確認識的方法，加上實施科舉制的緣故，墨辯邏輯學後來實際上已經湮沒，致使原本被視為容易獲取的“知”在近代以來不斷落伍。不僅科學在近代沒能發展起來，致有“李約瑟難題”之間，而且在一些哲學價值論的基本問題的認知上也沒有取得多少進步，依舊停留在孔孟時代的“仁、義、禮、智”的觀念層面上，未能產生出現代社會需要的價值觀念。此外，與缺乏正確的認識方法相關，原本強調“力行”的知識論，由於缺乏經驗論所構成的張力，在很大程度上也被談論心性的玄學思考方式所抵消。這些內生的因素集聚起來，不僅使得“知”反成為不“易”，而且使得“行”更加“維艱”。



《心的概念》（英文版書影）