

论儒家的实践智慧

陈 来

中国哲学的传统非常重视实践智慧，可以说，实践智慧一直是中国哲学的主体和核心。儒家自孔子以来，更是强调哲学作为实践智慧的意义。儒家哲学思想的特点是：突出人的实践智慧，而不突出思辨的理论智慧；儒家的实践智慧始终是强调以道德为基础，从不脱离德性；同时，儒家的实践智慧又突出体现在重视修身成己的向度，亦即个人内心的全面自我转化；最后，儒家哲学思想总是强调实践智慧必须化为实践的行动，达到知行合一的境界。

一、道德德性

众所周知，现代哲学越来越关注的“实践智慧”，与其字面意义的直接性不同，乃是根源于古希腊哲学特别是亚里士多德的哲学。亚里士多德哲学中的 *phronesis*，英译曾为 *prudence*，中文译本以往亦多译为“明智”。而现在更多的学者从哲学诠释上接受把这个词译为“实践智慧”。它在亚里士多德的《尼各马可伦理学》第6卷被作为人类认识真理的五种方式之一，这五种方式即技术、科学、实践智慧、智慧和理智。当然，自从海德格尔和伽德玛以来，当代哲学中有关实践智慧的讨论已经超出亚里士多德的意义，但仍以亚里士多德的讨论为出发点。（参见洪汉鼎）

在亚里士多德哲学中，“智慧”的地位本来高于“实践智慧”，但他也指出，“人们称阿那克萨戈拉和泰利士为智慧的人，而不称为实践智慧的人。人们看到他们对自身有益之事并无所知，而他们所知的东西都是深奥的、困难的、非常人能及的，但却没有使用价值。因为他们所追求的不是对人有用的东西。实践智慧是针对人的事情。”（亚里士多德，第122页）很明显，智慧追求的东西对人无实际益处，而“实践智慧”（*phronesis*）追求的是对人有用的东西，这种有用主要是指人的事物的善，所以实践智慧紧密联系着善的实践。而“智慧”（*sophia*）则只是思辨的、理论的理智，即理论智慧，不是实践性的，没有实践力量，它只有真与假，而不造成善与恶。（见同上，第116页）

实践智慧的本意是强调德性实践中理智考虑、理性慎思的作用，然而亚里士多德哲学中的“伦理德性”与作为理论德性之一的“实践智慧”之间的关系，往往是不清楚的，实践智慧有时被理解为工具性的方法，这也是近代以来在西方哲学中实践智慧脱离德性而成为聪明算计的一个原因。

由于 *phronesis* 多被译为“明智”，因此，狭义地看，在古代儒家哲学中，与 *phronesis* 较相近的概念是“智”。当我们说到哲学作为实践智慧时，我们也自然想到中国最古老的词典、约公元前3世纪成书的《尔雅》的解释，《尔雅·释言》：“哲，智也。”近一百多年以来，中文用来翻译 *philosophy* 的“哲学”之“哲”，古代即以“智”为之释义，二者为同义词。在这个意义上，也可以说，古代

中国早在轴心时代即已经把哲学理解为智慧之学，虽然中国古代并没有独立的一门“哲学”。^①“智”字从知，在春秋时代又通用于“知”。公元2世纪的词典《释名》说：“智，知也，无所不知也。”可见“智”是智慧，“知”是知识，智不是普通的知识，而是高级的知识和能力。智又以见为前提，《晏子》：“见足以知之者，智也。”《五行篇》也说“见而知之，智也”。表示智慧需要以经验为基础，而不是脱离经验的理性活动。另一方面，在公元前4世纪以前，中国哲学中的“智”多是就知人而言，指与人的事物、人的世界相关的实践性能力和知识，有益于人的事物，而不是对宇宙世界普遍事物的知识。如《尚书·皋陶谟》说“知人则哲”，《论语·颜渊》中记载，孔子学生问“知”，“子曰知人”。孟子也说：“智所以知圣人。”（《孟子·公孙丑上》）表示哲学是认识人的智慧，从而哲学与人的生活、人的本性、人的生命活动以及人道的法则有关，可见这里讲的“哲”“智”即是实践智慧。《周易》特别注重行动的实践智慧，如把智慧表达为：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”（《周易·乾·文言》）“知”进退存亡的具体节度而不离于善，此即是行动的实践智慧。因此，哲、明、智在古代皆有智之义。

孔子谈仁很多，谈智较少，他说“智者不惑”。这里的智即是明智。《中庸》讲三达德，智甚至排在首位，居于仁之前，可见《中庸》对智的重视。中庸之道是理性对实践情境的一种把握，由经验而来，《中庸》对智的强调和亚里士多德是一致的。《中庸》里还有一个重要的观点，就是主张“好学近乎智”。我们知道孔子虽然较少谈智，但孔子非常重视“好学”。而按照《中庸》的看法，孔门提倡的“好学”和“智”是一致的，这提示了一个重要的通向实践智慧的诠释方向。

“好学”与智的关联性，在孔子关于“六言六蔽”的论述中最突出地表达出来：

子曰：“由也，汝闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居，吾语汝。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·阳货》）

这一段话很重要，从德性论来说，它表示每一个别德性对人的意义，不是独立的，而是与其他德性相辅相成地发挥其作用的，诸德性的相辅相成才能造就君子或圣人的中和不偏的人格，而在德性的相辅相成的结构里，“好学”占有突出的地位。仁、知、信、直、勇、刚这六种德性都是伦理德性，但是孔子强调，对伦理德性的追求不能离开好学，所有的伦理德性若要中和地发挥其积极的作用，不能离开好学的德性，不能离开好学的实践，否则这些伦理德性发生的作用就会偏而不正。^②由此可见，好学不仅是一种优秀的能力和特长，也是一种心智的取向，而这种能力和取向明显是指向于知识的学习与教育过程，指向明智的能力。这样就把伦理德性和理智德性结合起来了。在这个意义上，“好学”扮演的角色和好学所积累的能力也正是亚里士多德的“实践智慧”。这和亚里士多德主张的实践智慧的作用以及主张所谓整体的德性中不能缺少理性一致。在这个对比中我们才能深入理解“好学近乎智”的意义。

不过，在古典儒家思想中对“智”的理解，最重要的还是孟子的“是非之心，智也”。孟子的这个思想就把“知”与“明”引向了对是非的道德辨识。“是非”是道德的概念，于是“智”在孟子哲学中成为主要的道德德性。这个意义下的实践智慧是对于辨别善恶、判断是非的智慧。汉代的儒学

^① 章太炎也认为，哲训知，但若把哲学看作求知的学问，则未免太狭窄了。可见此知乃是智慧。（见章太炎，第34页）

^② 这也正如亚里士多德所说的，苏格拉底说德性离不开明智时，他就是完全正确的。（见亚里士多德，第132页）

继承了孟子这一思想，确立了智和仁义并立的地位，宋代以后，“智”在儒学中一直是四项道德主德（仁义礼智）之一。这便与亚里士多德有所不同，因为在亚里士多德那里，作为一种理智状态，实践智慧不是德性，而是能力；但比起技术来说，实践智慧又是德性。但他始终认为实践智慧不是伦理德性。而在孟子哲学中，智既是理智，也是伦理德性。后来明代的哲学家王阳明也明确肯定良知就是是非之心，是最根本的德性。^①而且，亚里士多德主张由实践智慧增进人的幸福，亚里士多德说实践智慧针对对人有益的事情，其所谓有益也包含着幸福，而亚里士多德的幸福包括外在的善。但孟子的德性论并不包含任何生活幸福或外在善的观念，完全集中于道德的完满。可见儒家的实践智慧明确是道德德性。儒家关注的幸福是康德所谓的道德幸福，而外在的善或身体的幸福在中国哲学中尤其是儒家哲学中是不被重视的。

二、修身工夫

不过，儒家的实践智慧不限于对智德的提倡与实践，而是包含了丰富的内容。首先，在思辨与实践之间，在孔子已经明白显示出了偏重，即重视实践而不重视思辨。孔子的学生认为孔子很少谈及性与天道，是孔子重视实践的明显例证。孔子对名的重视也只是重视名的政治实践功能，而不是名言概念自身的抽象意义。早期儒家就已经确立了这种性格，在理论与实践之间，更注重发展实践智慧，而不是理论智慧，其原因正是在于儒家始终关注个人的善、社群的善、有益于人类事务的善。退一步说，孔子即使关心宇宙天道，也决不用“理论化的态度”去谈论天道，而是以实践智慧的态度关注如何在人的生活世界与天道保持一致。整个儒学包括宋以后的新儒学都始终把首要的关注点置于实践的智慧而不是理论的智慧。当然，在儒家的体系中理论的智慧也是重要的，如《周易》代表的对宇宙的理解是儒家世界观的重要基础，宇宙的实体与变化是儒家哲学应当关心的，但站在儒家的立场上并在天人合一的框架下，对宇宙的关心不会完全独立于实践智慧，而是可以服务于实践智慧。

另一方面，儒家的实践智慧始终坚持智慧与德性、智慧与善的一致，而不是分离。亚里士多德所说的实践智慧是道德实践中的理性的作用，这种理性作用体现于在善的方向上采取恰当的具体的行为，这是实践智慧作为理性具体运用的特性。在亚里士多德，伦理德性要成为行动，离不开实践智慧，故所有行为都是二者结合的产物。亚里士多德把德性分为伦理德性和理智德性，又把他所说的理智德性分为五类，实践智慧即是此五类之一，他说：“这就清楚地表明实践智慧是一种德性而不是一种技术。”（亚里士多德，第120页）

儒家所理解的实践智慧既不是技术思维，也不是聪明算计，更不是一种工具性的手段，不属于功利性的原则，明智不是只顾自己、照顾自己的生活（见同上，第124页），而是一种道德实践的智慧。在亚里士多德，对实践智慧的说法往往含混不清，如他既说实践智慧必须是对人的善，又说善于考虑是实践智慧的最大功用。（同上，第120、122页）他说道德德性使活动的目的正确，实践智慧使我们采取实现目的的正确手段，这里所说的正确手段不是道德意义的，而是理性意义的。在这个意义上，实践智慧既不是道德德性，也不能提供善的目的，只是实践的具体方法。当然，亚里士多德也强调离开了实践智慧，道德德性的实践就不能掌握中道，认为只有合乎实践智慧，伦理德性才能把事情做好，伦理德性必须有实践智慧的具体指导，从而实践智慧一定是做好事的。然而，无论如何，一个完整的道德实践必须有实践智慧作为理智的参与，由伦理德性完成，故可看出亚里士多德的实践智

^① 西塞罗认为智德是善恶与不善不恶之事的知识，阿奎那也认为实践智慧是智德，既是伦理德性，也是理智德性。（参见潘小慧）

慧是强调实践中理性的具体作用，而不是强调伦理德性的导向作用。

可以看出，在亚里士多德哲学中，实践智慧的指向是“做事”（doing）^①，把握恰当的时机作出行动的决断，而无关乎“做人”（being），这就与儒家不同。儒家所展开的实践智慧主要的指向是修身、“做人”（learning to be a person）。或者换一个说法，希腊的实践智慧重在“成物”，而儒家的实践智慧重在“成人”（to be a true person）。所以在儒家看来，亚里士多德的德性论是不完整的，他的实践智慧虽然与科学、技术、制作不同，但仍然是一种外向的理智理性，指向做事的行为：doing right things；而不是指自身德性的修养：being a good person，故不包含任何内在的觉解。所以，亚里士多德的实践智慧是做事的理性，此理性应有价值的理性来为之导向，而不能说伦理德性由实践智慧指导，因为伦理德性才能真正是求善，而实践智慧是工具性的。而亚里士多德的另一句话是对的：“伦理德性使目的正确，实践智慧使手段正确。”（亚里士多德，第139页）可惜他自己的说法往往不一致，按这个说法，在实践上，道德德性提供大的善的方向、目的，而实践智慧的作用应当是提供精细的行为指导。儒家哲学的实践智慧在这方面更为清楚而有其优越之处。

中国现代哲学家冯友兰指出，从中国哲学的观点看哲学，哲学的功能在于改变或提高人的精神境界，获得一种看待世界的全新的方式，因此提高心灵境界是中国哲学实践智慧的一个目的。精神的提升，内心的和谐、自由、宁静，这种心灵自我的转化是实践的根本目标。

实践智慧不仅表现为把精神的提升作为哲学的目的，而且表现为为了实现这一目的所探索的各种工夫手段、方法。儒家所说的心灵转化的方法不是古希腊的对话或沉思，而是以道德修身为本的精神修炼。哲学的智慧必须为人的自我超越、自我提升、自我实现提供方向的指引和修持的方法。自我的转化即是内在的改造，是气质的根本变化，超越自己现有的状态，使生命的存在达到一个更高层次的存在。

因此，一个重要的区别是，儒家哲学对哲学的了解是实践性的，而这种对实践的了解，不限于认识外在世界、改变外在世界，而更突出认识主观世界、改造主观世界。所以儒家的实践智慧包含着人的自我转化与修养工夫，追求养成健全的人格，《大学》就是这一实践智慧的纲领。《大学》以“止于至善”为目的，即是确立实践活动的根本目的是至善（如亚氏之最高善），确立了儒家实践智慧的求善特性，而求善的具体修养工夫有慎独、正心、诚意、致知、格物。其中的致知就是扩充和发展实践智慧，而扩充实践智慧有赖于在具体事物和行为上为善去恶，如止于仁、止于敬等，此即是格物。诚意是追求好善如好好色，达到自谦的内心境界，而诚意的工夫又称为慎独的精神修养，诚于中而行于外。总之内心的修养是儒家实践智慧的重点。当然，儒家的实践智慧在全体上包含治国平天下，即对现实政治世界的改造和整理，但这种整理以己所不欲勿施于人为中心，而且《大学》讲得很清楚，自天子以至庶人，一切人、一切事都必须以修身为本。

修身是累积扩大实践智慧的根本途径，人格的锻炼是儒家最看重的实践方面。《中庸》把慎独作为主要的独立的工夫，由内在的中去建立行为的和，“修身以道”“修身则道立”。同时，《中庸》强调君子的实践不离人的生活世界，愚夫愚妇可以与知，因为“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”，实践智慧要求理性的运用不可离开人伦日用常行的世界。《中庸》又提出“时中”，而“时中”是“在事之中”，是“随时而中”“做得恰好”，是针对个别事物、特殊境况的，是实践智慧在做事的恰当运用的状态。《中庸》最后要达到的是诚者不勉而中、不思而得、从容中道的圣人境界。

《中庸》主张的实践智慧还展现为“慎思明辨”，与亚里士多德的不同在于，亚里士多德的慎思

^① 亚里士多德说：“实践智慧是涉及行为的”，“实践智慧是关于行动的原理”。（亚里士多德，第123、132页）

就是善于正确考虑具体的情境，亚里士多德的慎思作为实践智慧的主要成分之一，主要是关于行为的考察，而不是关于自我的考察反省，《中庸》的慎思首先要求的是对自我内心的考察反省。

儒家的实践智慧又被概括为“为己之学”，“为己”的意义就是“己”的发展、转化，而美德的培养和精神修炼都是以“成己”为宗旨的。这些致力发展美德的精神修炼即是基督宗教所谓的精神性。《中庸》说：“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，合外内之道也，故时措之宜也。”在这里的知即狭义的智指向成物，这与古希腊是一致的，但广义的实践智慧是成己与成物的合一，既包含着以诚成己，也包含着成物之智，而成物之智联系着时措之宜，后者正是亚里士多德做事的实践智慧，即做事的中庸之道，恰到好处。但在儒家，这一切成物的时措之宜是以修身成己为基础、为根据的。

三、知行合一

儒家实践智慧的一个特色是关注实践主体。因此从儒家的立场，广义理解的实践智慧应当包含修身的向度，重视德性的修养是儒家德性伦理学与亚里士多德德性伦理的一个根本不同。这种立场包含着把哲学作为一种生活方式的理解，从而实践的智慧不仅仅是做事恰当合宜的智慧，而是面对人生整体的智慧。此外，亚里士多德的实践智慧只说了理性对行为的具体的指导，而真正的生活实践需要处理知行一行的关系。因为实践智慧的作用可以说正是要把“德性所知”与具体境遇连接在一起而成为完整的行动，把价值承诺落实在行动上。在儒家看来，不仅是德性所知，经典世界中的一切叙述若要通向现实世界，就必须由实践来完成，实践的智慧必须化为实践的行动。实践智慧作为“知”本身就要求把自己展开为“行”。

在儒家思想中，“实践”本身就常常意味着道德修身的践行活动。《中庸》提出了“博学慎思明辨笃行”，其中就包括了“笃行”，这也是《中庸》实践智慧的重要方面。《中庸》中显示出，作者认为“中庸”与知（智）关联较多，智既是道德德性，也是实践智慧。而实践智慧必须包括对已知美德的践行、实行。

宋代以后儒学中的“实践”概念广为运用，而实践和躬行连用甚多。后世的历史编纂学家认为，北宋新儒家以“实践之学”为宗旨（见《宋元学案》卷三十一），南宋儒学的特征被称为“默然实践”，朱子哲学被概括为“其学以求诚为本，躬行实践为事”（《宋元学案》卷五十九），这些历史编纂学家认为宋明理学就是“以实践为宗旨”（同上，卷七十三），理学家强调“圣贤所重在实践”（同上，卷八十六），“穷理以致知，反躬以实践”（同上，卷九十），成为理学对实践重视的明证。

现代新儒家哲学家梁漱溟尤以“实践”针对理智智慧，在他看来，认识真理的方式有四种，即科技、哲学、文艺和修养，修养即修持涵养。他说：“孔子与实践自有思考在内，亦自有哲学在内，但只为生活实践的副产物，最好不从思想理论来看待之。为学生讲论时当指示各自反躬体认实践，默而识之。”（《梁漱溟全集》第7卷，第498页）他认为：“把儒家孔孟切己修养之学当作哲学空谈来讲而不去实践，真乃一大嘲弄。”“儒家之为学也，要在亲切体认人类生命之极高可能性而精思力践之，以求践形尽性”，“儒家期于成己，亦以成物，亦即后世俗语所谓做人”。（同上，第159页）所以，他所了解的哲学的实践便是“反躬内向”。这也涉及儒家对哲学的理解。按照梁漱溟的理解，哲学并非如西洋古代所说的爱智，而是“生命上自己向内用功进修提高的一种学问”，是一种强调修身和变化、提高自己生命的实践智慧。他认为“古书中被看作哲学的那些说话，正是古人从其反躬内向的一种实践活动而来”。（同上，第756页）所以他又说，儒家的哲学可称为人生实践之学，是一种生命的学问，哲学必须是一种自我的实践和活动，强调儒家哲学作为人生实践活动的重要方面。

明代哲学家王阳明指出：“凡谓之行者，只是着实去做这件事。若着实做学问思辩的工夫，则学问思辩亦便是行矣。学是学做这件事，问是问做这件事，思辩是思辩做这件事，则行亦便是学问思辩矣。若谓学问思辩之，然后去行，却如何悬空先去学问思辩得？行时又如何去得做学问思辩的事？行之明觉精察处，便是知；知之真切笃实处，便是行。”（《王阳明全集》上卷，第208页）亚里士多德的实践智慧是指向行动的慎思明辨，而王阳明所说的“思辩是思辩做这件事”，意思与之相近；其所说的“行之明觉精察处便是知”，“知之真切笃实处，便是行”，既是强调实践智慧是对行动的明觉精察，也同时强调实践智慧作为知必须和行结合在一起。

在古代中国思想中，孔子以前都使用“德行”的观念，有时简称为德。古代“德行”的观念不区分内在和外在，笼统地兼指道德品质和道德行为，重点在道德行为。其实，早期儒家便在德的问题上与亚里士多德有差别，即虽然孟子集中关注“德性”的问题，但孔子和其他早期儒家重视“德行”的观念，主张德行合一，知行合一，而不主张把德仅仅看作内在的品质，强调要同时注重外在的行为，可见儒家的实践智慧必须强调践行的意义。同时智不是仅仅作选择，作判断，或进行推理，知必须关注行、联结到行、落实到行。如果知而不行，那不是意志的（软弱）问题，而是实践智慧本身发展的不够，扩充的不够，还没有达到真正的实践智慧“真知”。

如前所说，“致知”即是扩充实践智慧，明代的王阳明指出智或知应当是良知，而良知必须知行合一。因此，在儒家的立场上，实践智慧是伦理德性，也是道德知识，故实践智慧必须包含着知行合一的方面。这和现代哲学家海德格尔有些类似。海德格尔以实践智慧为良知，以召唤自己实际的生存作出决断，以回到本真的生存。因此儒学对哲学的理解，不是关注超感性领域，更不重视理论构造、抽象推理和逻辑演绎，儒家的哲学观显然不是海德格尔所批评的“理论化态度”，儒家强调的是在生命世界中的生命体验、生命实践，而这个生命实践是以人和道德实践为中心的。

总之，从现代哲学的讨论所针对的问题如技术理性的统治而言，儒家的实践智慧比起亚里士多德的实践智慧有其特色，也有其优越之处，即毫不犹豫地坚持道德的善是人类实践的根本目标，重视人的精神修养和工夫实践。当然，儒学的实践智慧虽然重视向内的工夫，但不离事事物物，且能发为积极的社会政治态度与实践，促进社会改造和政治改良。然而，这就是《大学》八条目中“治国平天下”的范围了，正如亚里士多德的实践智慧广义上也包括政治学一样（见亚里士多德，第123页），这就不在本文讨论的范围之内了。

参考文献

- 古籍：《论语》《孟子》《尚书》《宋元学案》《中庸》《周易》等。
洪汉鼎，1997年：《论实践智慧》，载《北京社会科学》第3期。
《梁漱溟全集》第7卷，1993年，山东人民出版社。
潘小慧，2009年：《德行与伦理》，闻道出版社。
《王阳明全集》，1992年，上海古籍出版社。
亚里士多德，1992年：《尼各马可伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社。
章太炎，2008年：《国学概论》，中华书局。

（作者单位：清华大学哲学系）

责任编辑：冯国超

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

The Essential Definitions and Historical Evolution of K. Marx's Concept of Production Relations

Wang Feng-ming

This paper holds that, K. Marx's concept of production relations was referring to "power (Macht) relations" among persons which occurred in the process of material production, it didn't include such "technological relations" or "work relations" as division of work and coordination of effort. Production relations were loaded by and embodied in the ownership-relations of the means of production and the distribution-relations of work products, and become a sort of "right (Recht) relations" with the aid of state and law. In *The German Ideology*, as a core concept of historical materialism, the production relations had been taken shape by and large in thought substances; in *The Poverty of Philosophy*, it was clarified, unified and perfected, and was sublimated to the principle of methodology used to grasp economic category; in *On Capital* and its manuscripts, it was concretely and historically unfolded and applied.

Practical Wisdom in the Confucians

Chen Lai

Confucianism, since the time of Confucius, emphasizes "practical wisdom" as the realization of philosophy. This approach accentuates the practical aspects of wisdom rather than the analytical rationale of the intellect. Emphasis on practical wisdom persistently reinforces a moral foundation that is not differentiated from personal virtue. At the same time, practical wisdom in Confucianism stresses self-cultivation, or the complete transformation of the self, derived from the internal state of the heart/mind (xin 心). Finally, Confucian insists the practical wisdom must be transform into practical action.

"I Lost my Self": A Classical Notion of Self

Chen Shao-ming

This paper attempts to explicate the notion of self in Daoism by formulating a philosophical interpretation of the parable "I lost my self" as seen in *Zhuang Zi*. The author, through a detailed analysis of the exegetical history on this topic, has detected the subtle distinction between "吾, *wu*, I" and "我, *wo*, self" as to the original meaning of the two words. This significant discovery shifts our attention to the notion of "self" which provides us with the very key to a better understanding of this question. On that basis, the major concepts included in the story are gradually called to the fore, such as "I" and "he", "mind" and "body", "time" and "space", whose multilayer implications are to be brought to light, thus a conceptual framework with regard to "self" is established. With the aid of a new conceptual framework like this one, we can understand why some of the prominent commentators in the intellectual history of Daoism interpret "丧, *sang*, lose" as "忘, *wang*, forget", which also drives it home the importance of this concept to the cultivation of personality typical of Daoism. At the end, the author points out it may form a contrast to Confucianism and help us to understand the Confucian way of self cultivation.