



从“事物”范畴看儒学与辩证唯物主义的学理联系（张允熠）

张允熠

现代辩证唯物主义哲学与儒家哲学在意识形态属性上无疑是对立的，但在人类文化的共同性和继承性上又是统一的。马克思主义哲学既不是离开人类文明大道的僵化学说，儒学也不尽是封建性糟粕，二者皆包含着具有普遍价值的真理性颗粒，儒学与马克思主义在不同的历史时代表现出人类的思想智慧，只不过马克思主义是一种超越了前人的现代人类的思想智慧，它包含着近现代科学和哲学的最新成就，故是19-20世纪的“时代精神的精华”。

从辩证唯物主义思想形成的过程来看，中国有着深厚的渊源，中国是朴素辩证唯物主义哲学的故乡——这样认定，一点都不过分。为了简要地说明和廓清这一复杂的历史文化现象，我们在中国哲学众多的命题和范畴中选择几个既具有代表性又为学者所熟悉但不曾深究的儒学范畴来开显辩证唯物主义在中国哲学思想长河中漫游的轨迹，从中进一步厘清和分辨现代辩证唯物主义哲学与中国古代素朴的辩证唯物主义哲学在思想深层的异同。

一、“物”——儒学的本体论和物质观

从儒学的发展史来看，它基本上可以分成先秦的原始儒家、两汉时期神学化了的儒家和宋明以后融儒释道为一体的新儒家。由于特定社会历史背景的制约，儒学在不同的发展时期其致思趋向是明显不同的，本文旨在溯根求源，从原始儒家谈起，重点落笔到宋明新儒学。

原始儒家重视人生和现世，对现象背后的本质往往存而不论，或者认为除可感知的物质世界之外别无本体，这正是儒家哲学既没有生出宗教又没有开出自然科学的原因，但却形成了儒学根深蒂固的无神论和实在论的传统，从而奠定了儒学唯物主义实在论的胚基。先秦儒家确实很少提“本体”，“本体”是道家学派的核心范畴，例如，老子的“本”、“母”、“道”、“一”、“无”等等，都明确指出了是本体。

秦汉以降，魏晋玄学对道家的本体论进行了精致的改造，整个玄学体系就是本体论的争辩，围绕着是以“无”为本还是以“有”为本的论争形成了玄学的理论轴心。王弼的“本无论”已经暗含了近代现象学的意义，如他提出了“存母以守子”即是透过现象把握本质，但他没认识到现象与本质的统一，故舍弃现象只存本质，那么本质就成了虚无主义的一片苍白。但魏晋玄学融儒道为一体，明确阐明了以“无”或以“有”为本的“本体”论学说，这在中国哲学发展史上是有独特意义的。魏晋至隋唐的佛教更是把本体说到了极至，如果说先秦道家和魏晋玄学的本体论是一种自然本体论的话，那么，自佛教而始，中国哲学确立了心性本体论，由于这种心性本体论在原则上遥契先秦的思孟学派，所以为宋明新儒学整合儒释道各家义理提供了契机。

现代儒家说本体往往只从宋代新儒学讲起。宋明各大儒中，皆谈心性本体，只不过像朱熹和张载等人的本体论具有明显的二元论倾向，如朱熹认为在“天命之性”之后还有个“气质之性”，“天命之性”是本质，而“气质之性”只能是现象了。朱熹的二元论表现于现象和本质非同一：“天命之性”无有不善，而“气质之性”则有善有恶。但朱熹进而指出“气质之性”只要时时揩拭也能明心见性。朱熹的性二元说承继张载，张载既是人性善恶二元论者，又是“气”、“性”二元论者，即在自然观上主张“气”一元论，而在人性、道德观上主张心性本体论，这样，在张载那里就已出现了两个本体。但是，中国的二元论与西方的二元论的不同之处在于：西方的二元论者如康德，善恶是永恒的二律悖反，而在中国，无论是朱熹还是张载都能找到弃恶归善的统一之路：朱熹提出了“存天理，灭人欲”，张载著《西铭》强调“为天地立心，为生民立命”。中国哲学内在同一的呼喊太强烈了，这种哲学品格也正是中华民族重统一、尚和谐性格的体现。

显然，仅就心性本体论来说绝不是一种“唯物主义”。儒学中的唯物主义传统深藏在原始儒学的实在论之中，秦汉以后的一部分儒家从实在论和现象论的层面上对孔子和荀子思想给予了必要的继承和发挥，他们认为现象就是本质，现象和本质在“物”的层面上达到高度统一。这条致思路线从孔子、荀子到汉代的王充、范缜，再到宋代的王安石，直至明清顾、王、颜、戴等各大家，代代相传，形成了一条唯物的实在论传统。尽管这条唯物主义路线难免受到历史、时代、知识、科技水平的局限以及各种神学和唯心主义思潮的影响，但中国独特的唯物主义思想的总体生命总算不曾断裂，从而构成了近现代中国接受西方近代辩证唯物主义的一个思想传统上的立足点和弹跳点。

恩格斯指出，全部哲学特别是近代哲学的基本问题是思维与存在的关系问题，这里说的“存在”即物质，但不是具体的物质或实物。“实物、物质无非是各种实物的总和，而这一概念就是从这一总和中抽象出来的。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第556页）“当我们把各种有形地存在着的事物概括在‘物质’这一概念下的时候，我们是把它们质的差异撤开了。因此，物质本身和各种特定的、实存的‘物质’不同。它们不是感性地存在着的东西”

（《马克思恩格斯全集》第20卷，第598-599页）。在中国哲学中，唯物主义的“物质”概念有一个演变过程。先秦的“物”指“万物”即“感性地存在着”的“各种实物的总和”，而不是对这种实物总和的抽象；“五行”说是用五种元素概括物质世界，仍然不够抽象；而道家的“气”化学说即是最早对宇宙间实物总和的抽象，它已经接近了现代哲学中的“物质”范畴了。

由此，我们有必要对中国哲学“物”的概念继续展开分析。

“物”概念是宋明新儒学的基本哲学范畴，然而，“物”在新儒学中究竟意味着什么呢？李治说：“物乃实物。”（李治：《敬斋古今注》卷六）这里的“物”显然还不是具有抽象实体意义的物，而是感性的、具体的物，是现象，不是本质。李靓说：“夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。”（李靓：《册定易图序论》）朱熹说：“所谓物者，形也。”

（朱熹：《答黄道夫》）这里更明确地把“物”与“形”联系起来，仍是指的可感知的现象世界。然而，李靓认为“形”而后有“气”，从而推出了潜藏于现象世界背后的本质——“气”。“气”是实体、根本，是生物的本原、终极的本体和现象世界的来源，所谓阴阳二气“和合生物”即为此义。与李靓不同，朱熹对“物”的认可只到“形”而止，他认为形而上的终极本体不是“气”，而是“理”，“理”又具有二重性：既是事物之法则，又是一种精神性的实体。据此，我们可以断言：就现象界而言，新儒学各大师都持唯物的实在论观

点，皆能主张“格物穷理”；但就本体界而言，则有唯物、唯心和二元论之分。因此，不能把儒家哲学统称为唯心主义或唯物主义，而只能具体地分析出其中的唯物主义和唯心主义成份。

当儒学中的唯物主义派别认为“气”是物的本质之时，其在思维逻辑上必然经历了一个由具体上升到抽象，再由抽象上升到具体的认知过程，这已接近了辩证唯物主义哲学意义的“物质”范畴。列宁说：“物质是标志客观实在的哲学范畴，这种客观实在是人通过感觉感知的，它不依赖于我们的感觉而存在，为我们的感觉所复写、摄影、反映。”（《列宁选集》第2卷，第128页）列宁的物质定义把本体论与认识论合二而一，坚持了唯物一元论的路线，中国唯物主义学派的“物质”概念即“气一元论”与此最为接近。但是，正如有的学者所指出的那样，列宁的物质定义的缺点在于没有引进“实体”（substance）概念，（黄祖森：《关于列宁哲学思想研究中的几个问题》，《江淮学刊》1984年第4期）随着科学技术的发展和人类认识能力的提高，列宁的物质定义也日益显出了不够精确的地方。首先，它仅把认识止于“感知”，而没有经历思维逻辑的上升过程；其次，有些物质如基本粒子、场等，并不是肉体感官可以直接反映的，而要借助延长了的、非肉体的感觉器。列宁物质定义的本意在于说明“物质”是一种可感知和可反映的客观实在，从这点来讲，列宁的“物质”（matter）更接近于中国哲学可感知的现象界之“物”（object），即朱熹所说的“形也”的物，而不是抽象出来的本体性的“气也”的物。

恩格斯把“物质”理解为存在，但在批判杜林时，恩格斯又指出存在并非皆物质。乔治·贝克莱（George Berkeley）说“存在就是被感知”，保罗·萨特（Jean Paul Sartre）说“存在先于本质”，这里的“存在”显然都不是物质。为了避免唯物主义的“存在”概念被唯心主义所利用，列宁才作了“客观实在”的诠释。然而，精神现象、思维和语言也是客观实在，这些东西统统可以进入我们的大脑并为我们的的大脑所复写和反映，这是否也叫“物质”呢？显然，“客观实在”这一范畴可以被唯心主义和唯物主义所共用。故而人们又想到了“实体”概念。不过，“实体”有物质性的，也有精神性的，笛卡尔认为广延的实体即物质，思想的实体即心灵，斯宾诺莎发展了笛卡尔的物质性实体说，莱布尼兹则吸取了笛卡尔的精神性实体说，这种现象在中国哲学史上也同样发生过，如宋明时期对“道”、“理”、“气”、“太极”等具有实在论本体含义的范畴，再如“心”、“性”、“情”、“欲”等人性论主体性范畴，各家相互攻讦，也相互诠释、相互吸收和相互借取。可见，“实体”概念并不比“客观实在”更高明。尽管如此，列宁的物质定义仍有其合理之处。

总之，仅仅承认物的存在并不就是唯物主义，必须要承认物的至上性和客观实在性即不依赖于我们的意识而存在的本原性才算得上唯物主义。有人把朱熹哲学说成是唯物主义，而且是辩证唯物主义，主要根据是朱熹的认识论。朱熹主张“格物穷理”，强调“理有未穷，知有不尽”，这确是闪光的思想，它跟近代科学主义灵犀相映，一点即通。但唯心主义者同样可以提出这一认识论的命题，所以列宁才有“聪明的唯心主义比唯物主义还像唯物主义”的说法。我们已经指出，在中国哲学中，朱熹哲学具有浓郁的分析特征，他不但分殊了形而上的“天命之性”和形而下的“气质之性”，还分殊了形而上的“理”和形而下的“气”，在形而下的层面上，他是唯物主义，在形而上的层面上，他更像是一位黑格尔主义者。然而，马克思主义哲学则认为区分唯物主义与唯心主义的重要标志是在世界本原性上物质和精神何者为第一性的问题，而朱熹哲学所追求的终极目的是精神性、神秘性的“理”，即所谓“正其无方所无形状，以为在无物之前而未尝不立于有物之后，以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中，以为通贯全体无乎不在”（朱熹：《答陆子静》），就这一点而论，笛卡尔、康德

在致思路数上都步履了朱熹的后尘。不过，近代物理学、尤其是基本粒子和量子物理学的研究表明，朱熹的论述同样更适合基本粒子的存在状态，只不过朱熹采取的是一种模糊描述而非精确的描述和一种哲学语言而非科学语言罢了。

相反，罗钦顺、王廷相、王夫之、戴震等人把张载的“气”一元论贯彻到底，从而将儒学唯物主义思想明确提到了辩证的高度。如王夫之在“理气”、“道器”问题上既坚持了“气在理先”、“天下惟器”的唯物主义立场，又坚持了“理在气中”、“气得其理之谓理”、“道者器之道”的“理气”、“道器”的辩证统一观。从总体上来看，尽管儒学内部有人认为“理在气先”，有人主张“气在理先”，但无一提出“上帝本体”、“上帝造物”者。总观宋明儒的各家各派，于现象世界都承认“物”的实在性，这在世界哲学史上乃是一个独特的案例，这正是黑格尔对中国哲学持贬抑态度的根本所在，也正是在“物”的层面上，儒学与现代辩证唯物主义一见钟情、一拍即合、一会即通。

二、“事”和“实践”——儒学的认识论

现代辩证唯物主义哲学最显著的特点是其实践性，实践是人的能动性的表现，代表着马克思主义认识论的全部内容。而马克思主义哲学之所以称之为辩证唯物主义，主要根据之一就在于其认识论特征是能动的、辩证的和实践的。

令人惊叹的是，儒学十分重视人的主观能动性，儒家各派几乎无一例外地主张实践，孔子首发其端，经荀子、王充、朱熹等历朝大儒阐发而代代相传，至明末清初，汇成一股“实学”洪流。在欧洲哲学史上，能动性往往与唯心主义相结合，而在中国哲学史上，唯物主义者更强调人的主观能动性，如先秦荀子提出了“制天命而用之”的口号，唐代刘禹锡揭举了“人定胜天”的旗帜，清代王夫之阐述了“能必副其所”的命题，这些都表明了对人的主观能动性的提扬在儒学中占有重要地位。在实践方面，“知行”之辩像一条红线贯穿于儒家哲学发展史的始终，宋代朱熹公开宣扬“实学”，明清儒家更是以“实学”为鹄的，一时“实行”、“力行”、“实践”、“践履”等术语遍于新儒学著述的字里行间。

如果说，儒学的物质本体论与“物”这一范畴息息相关，那么，儒学的实践认识论则与“事”这一范畴密切相联。就“事”这一概念的名词性和动词性的不同语义功能来看，我们可以把它分成几种基本含义：

第一，“事”（thing）就是“物”（matter）。如方以智讲：“盈天地间皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世。所见所闻，无非事也；事一物也。”（方以智：《物理小识·自序》）这是对“事”的一种唯物的解释——世界是物质的，人归根结蒂也是物质的，人生活在物质世界之中，物物相际相遇，相趣成事，因此，“事”也是“物”，“事”是客观的物质实体；程颐说：“物即事也。凡事上穷极其理，则无不通。”（《河南程氏遗书》卷十五《语录》）初看上去这与方以智的“事”观并无轩轻，但实际上方以智的意趣是主、客两判，而程颐强调的是主客同一，点出了人的主观能动性或意志的作用；王阳明说得更露：“物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。”（《大学问》）这跟他的“心即理”核心命题是相一致的。

第二，“事”有时还指自然、社会等客观现象，如王夫之所说的“天之事”即自然现象，“人之事”即社会现象；华严宗把世界分成“理”、“事”两大部分，“理”指本质、本体即精神实体，“事”指一切本质以外的现象，包括自然、社会和心理现象，由此规定了“理法界”、“事法界”、“理事无碍法界”、“事事无碍法界”等一系列因果律链。佛教教理中的“十二因缘”无不是事事相因的因果链，因此，“事”在佛教哲学中，不仅指的现象界，还是一个逻辑范畴，是推理的项提，这一点，深刻地影响了宋明理学。如朱熹常以事说理，虽然这种类比法在中国古已有之，但以“月印万川”之“事”说“理一分殊”之“理”，却明显受到了华严宗的影响。

第三，把“事”理解为一种心理、意念的活动。当王阳明说“物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物”时，王阳明把心理、思维活动也当成了“事”，“事”即“物”，实际上是把精神现象学研究的对象当成了物质现象学研究的对象。看来未免有点糊涂，但若从唯心主义实在论角度来看，其“意所在之事谓之物”的命题却不无聪明和深刻之处。王阳明说“事”就是“物”时，意趣迥变，这种变实际上是一种超越，他超越了前人，把外在的事物安置在人的心灵之上，从而打开了另一个“事物”世界，是儒家思想超越性的一个必然环节，缺少这一环节，儒学的宗教性便很难寻觅，这确是王阳明对儒学的一大贡献。王门弟子黄宗羲就曾明确指出：在王阳明那里，“事非真事，物非真物，只从一念上取证”，（《明儒学案》）“事”为意志和意念的等同，“意即事”就是“心即理”这一哲学命题的心理学转换命题——“存在就是被感知”，王阳明突出了强调“事”的主体性。

“事”为主体认知活动的见解并非始于王阳明，早在王安石那里就已开创了先例，如王安石据“五行”之说，把主观意识活动分为“貌、言、视、听、思”五种，即“五事”，这些都充分揭示了“事”的主体性成份，发宋明理学后期心性论之嚆矢。

第四，“事”就是“行”（do, perform）。许慎的《说文》提供了“事即行”的语源学根据，如说“事，取也，从吏”，“事”在古代具有从事某种事情或从事于某种事情之人的含义，在甲骨文和金文中，“吏”是从手从中，以手持中，“吏”、“事”、“使”古为一字。由此可见，在汉语的本义中，“物”是不依赖于主体的客体，“事”与主体相联——“事”的始义本为一个动词，就是动手去做，即主体见之于客体的活动。如土地是一物，锄头是一物，人是主体，当人拿起锄头锄地时，就叫“事”，故《吕氏春秋》说：“力耕耘，事五谷。”可见，“事”就是生产实践。所以，黄宗羲说：“事即行也。”（《宋元学案》）

在儒学中，“事即行”并非皆指人类改造客观世界的实践活动，而是赋予了更多的道德含义，如“事君”、“事父”、“事夫”、“事主”等等，都是封建道德行为，荀子说“能以事亲谓之孝，能以事兄谓之弟”，此处即用“事”树立了一种道德标准。再如王阳明说“温清之事，奉养之事，所谓物也”、“洒扫应对，也为一物”，他把“物”、“事”，混同，皆指封建道德、宗教情感的修行。“事”本是一动词，由于赋加了更多的主体含义，它的名词性便越来越突出，故后世有“做事”、“行事”、“办事”之语的约定俗成。

总之，“事”是汉语中特有的名词，西语中很难找到一个跟它同义的现成词汇，“事”离不开人，我们各个单位中不可或缺的“人事处”、“人事科”，英语中要么叫做personal administration department或personal matters office，要么叫做human affairs department，但都不能揭示出汉语中“人事”的深长哲理和复杂含义。

“事即行”的命题自然地沟通了“知行”命题。在争论了二千多年直到近现代仍争辩不休的“知行”关系问题上，宋代以来诸大儒皆提出了很有价值的见解，如程、朱都主张“力”，朱熹提出“致知在力行”、“知行常相须”，既强调了行对于知的重要性，又认为知行相互依赖，不可偏废；王阳明主张“知行合一”，这一命题内在地包含着知行统一的合理环节；王夫之批判了朱熹和王阳明知行观的缺失，提出了“行可兼知，知不兼行”的观点，把知统一于行，从而坚持了在实践基础上的知行统一观。

三、“事物合一”——儒学的实践唯物论

“物”揭示了儒学的本体论，“事”昭显了儒学的认识论，“事”和“物”的合一则充分展现了儒学实践本体论的总体特质。儒家哲学相对于其它的哲学体系（如相对于西方哲学体系）来说具有显著的内在和谐或统一性，这种内在和谐或统一性的表现就是“合”即主体和客体的“合”，包括二元论在内，都是一种先分后合的哲学；这种“合”的哲学中庸了一切对立面，调和了一切斗争，由一个“天人合一”可以派生出成千上万个“合一”——一切都无所逃其“合”的魔术魔掌。而这种“合”首先是通过主体与客体的合一——即道德实践来完成的，从现象学的原理来看，这就是“事”（主体）与“物”（客体）的合一。

“事”和“物”，在先秦本是分殊的范畴，荀子首先提出了“事物”概念，把二者“合”了起来，如他说：“事物之至也如源泉，一物不应，乱之端也。”（《君道》）这里，事物包括天地间一切的人事物象，表现了荀子唯物主义实在论的哲学立场。在“事物”范畴的使用上，宋明新儒家各派都展示了一种实在主义的致思趋向，如朱熹说：“人物各循其性之自然，则其日用事物之间莫不各有当行之路，是则所谓道也。”（《中庸章句》）这里，朱熹表达的实际上也是一种唯物主义实在论的观点；再如陈亮说：“夫盈宇宙者，无非物；日用之间，无非事。古之帝王，独明于事物之故。”（《经书发题》）这里，唯物主义实在论的观点更为鲜明。叶适也有相同的见解，提出了“其道在于器数，其通变在于事物”（《进卷总义》）的改造物质世界能动的唯物主义反映论的主张。当然，“事物”在宋明理学家那里，其主体实践性常遭至心性道德实践的扭曲，如王阳明就说：“吾心之处事物纯乎理，而无人伪之杂，谓之善。非在事物有定所之可求也。”（《传习录》中）这就是说，要明“理”不必“事物”，只要“事心”、“事理”就行了。然而，王阳明毕竟是重视“实践”的哲学家，所以他又说：“至善是心之本体，只是明明德，到至精至一处便是，然亦未尝离却事物。”（《传习录》上）王阳明强调“实践”和“事物”的目的只是为了求得道德境界的“至善”。

但是，唯心主义和唯意志论的理论误区不能改变“事物”范畴所包含着的唯物主义本体论和认识论在实践基础上的辩证统一，“事”（主体）与“物”（客体）合一而派生的新概念——“事物”，是中国哲学独特的范畴，充分体现了中国哲学的人本主义特色，在西方哲学术语中尚无与此对应的概念，所谓thing, matter, object, affairs, business等词语都不足以表明主客体对立的统一。因此，“事物”一词既是唯物的，又是辩证的，既含本体论，又含认识论，体现了中国哲学辩证的实践本体认识论或辩证的实践认识本体论。

“事”和“物”的合一有时也可倒置其序，如朱熹就曾使用“物事”一词。所谓“物事”，





并不简单地等同于“事物”，作为哲学范畴，二者有着深刻的歧义。首先，“物事”突出的是客体，强调了事物的外在性和客观性，而“事物”突出的是主体，强调了人的主观能动性；其次，“物事”中的“事”指社会现象和社会客体，“物事”这一合成词泛指自然和社会中一切可以感知的客观实在，而“事物”中的“事”则是指主体性的行为，是主观见之于客观的活动，把“事”放在“物”之前更加强了主体的地位。总之，“物事”淡化了主体和实践，而“事物”强化了主体和实践，因此，作为哲学范畴的“事物”概念最能代表儒家哲学的总体特征。

由此可见，在物质本体论、实践认识论和实践唯物论方面，儒学与现代辩证唯物主义哲学都具有精神上的相通相容之处——儒学的“事物”范畴已经把这一点开显得十分明白。这是现代辩证唯物主义哲学与儒家哲学具有渊承性的精神桥梁。

必须指出，尽管儒学宣扬的“事物”和“实践”表现出一种对工具理性的渴求，但是，心理、道德和具有宗教情感的活动仍然没有排除在他们的实践观之外，包括王夫之、颜元那样的实学大师，都无法超越封建道德践履的设限。再者，虽然儒学“事物”范畴的根本点在于强调客体（物）与主体（事）的不可分割性和统一性，但主体在中国哲学中永远摆脱不了人事纠缠，人事对客体之“物”的渗透滋养了中国哲学的伦理至上主义——从“事天”、“事人”、“事神”、“事鬼”、“事君”、“事父”、“事夫”直至所谓的“事物”，中国哲学观念无不飘浮在伦理至上主义中，从而导致一种制度上的人治而非法治、宗法而非宪法、主民而非民主、自愿而非自由的传统。“事物”范畴中所蕴含着的这种引申价值，是跟现代性格格不入的。同时，“事物”这一儒家哲学独具的范畴所表现出的伦理至上主义情怀，毕竟是建立在民本主义的思想基础之上的，它所渗透着的人本主义意识，同样可以成为开出现代人文主义的源泉。

我们还必须看到，现代辩证唯物主义实践第一的观点是现代哲学科学性的体现，它与儒家前科学的、含有道德实践内容和封建伦理色彩的素朴的辩证唯物主义毕竟不能混为一谈，本文的目的也只是剔析出两者学理上的相似性和精神上的相通之处，而决不是把它们视为相同或同一的东西。

原载《中国哲学史》1998年第2期

 关闭窗口  发表,  查看评论  打印本页

发表日期：2005-9-24 浏览人次：706

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。