

· 中国哲学 ·

心物、知行之辨：以“事”为视域^{*}

杨 国 荣

[摘 要] “心”生成于“事”，“物”敞开于“事”。由“事”而显的意义则在进入人之“心”的同时，又现实化为意义世界，后者既是不同于本然存在的人化之“物”，又呈现为有别于思辨构造的现实之“物”，“心”与“物”基于“事”而达到现实的统一。离“事”言“心”、离“事”言“物”，逻辑地引向“心”与“物”的分离；扬弃这种分离，则需要引入“事”的视域。基于“事”的心物互动，同时涉及知与行的关系。“心”的活动和内容以不同的方式引向“知”，“物”之扬弃本然形态，则关乎“行”。“心”与“物”通过“事”而彼此沟通，与之相应，“知”与“行”也本于“事”而相互关联。以“事”应对世界的过程既关乎“知”（“物”通过意念化而进入“心”），也关乎“行”（以不同于观念的方式改变“物”），“知”与“行”由此在本源的层面走向统一。

[关键词] 事 心 物 知 行 [中图分类号] B01

心物关系既与形上之维相涉，又有现实之源，后者具体呈现为人所作之“事”。仅仅囿于“心”与“物”自身的思辨之域，难以达到对二者内在意义以及相互关系的真切理解，唯有引入“事”的视域，才能把握“心”与“物”的不同内涵并扬弃二者的分离。心物关系的延伸，进一步引向知行关系；理解“知”与“行”以及两者的关系，同样离不开“事”。在其现实性上，“心”与“物”、“知”与“行”乃是基于“事”而达到具体的统一。

一、心与事

在人与世界的互动中，心物关系构成了重要的方面。与物相对的“心”可以从不同的角度加以理解：它既与意识活动的承担者相关，所谓“心之官则思”（《孟子·告子上》）中的“心”，便涉及这一方面的含义；也可从更实质和内在的层面看，“心”主要与意识、精神等观念性的存在形态和观念性的活动相涉，包括感知、意愿、情感、想象、思想等，其引申形态则关乎知识、理想、计划、蓝图、价值取向等等。心物关系中的“物”则既指本然的存在，也包括人化对象，作为尚未进入人的知行之域的“物”，本然的存在更多地呈现为可能的对象，而进入知行之域的人化对象则具有现实的品格。

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“事与物：古今中西之争视域下中国现代形而上学的转换”（编号16JJD720007）、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“基于事的世界：从形上的视域考察”（编号17ZGX03）、国家社科基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”（编号15ZDB012）的阶段性成果。

如何理解心与物的关系？从哲学史看，在这一问题上存在不同的进路。首先可以一提的是所谓心物二元论，笛卡尔的相关论点在这方面无疑具有一定的代表性。笛卡尔关于心与物关系的看法，具体蕴含于他对身心关系的理解之中。按笛卡尔之见，心灵和身体是两种不同的实体：心灵能思维，但不占有广延；身体占有广延，但不能思维。身心关系当然不能直接等同于心物关系，但身在有别于观念性存在的意义上，与物具有相通之处，就此而言，身心关系同时折射了心物关系。以“心”的实体化为前提，笛卡尔的以上论点将“心”与“身”（物）视为彼此独立的存在形态，尽管笛卡尔也肯定“心”与“身”（物）之间的相互作用，但对笛卡尔而言，两者作为不同的实体首先呈现为并列和分离的关系。

与心物关系上的二元论相对的，是不同形式的还原论趋向。在“存在即被感知”的论断中，心物关系的认识论意义构成了其本体论意义的前提：存在通过感知的中介而为人所把握，这一看法本来具有认识论意义，但它又蕴含着在本体论层面将存在本身还原为感知的可能。更直接地从本体论之维体现类似还原趋向的是黑格尔：当黑格尔将自然理解为精神的外化时，他同时也把自然本身归本于精神。精神与自然的关系与广义的心物关系具有相通之处，在此意义上，以精神为自然之源，意味着将“物”还原为广义之“心”。感知与精神属“心”的不同形态，与之相关的存在之被等同于感知、自然之被视为源于精神，从不同的方面展示了还原视域下的心物关系。

心物之间的以上关系，主要表现为“物”还原为“心”，与之相对的是“心”向“物”的还原，在毕希纳、福格特等庸俗唯物论中，这一点表现得比较明显。在他们看来，思想之于大脑，就如同胆汁之于肝脏或尿液之于肾脏。^①思想是“心”的具体表现形式之一，胆汁等则属物化的存在形态，在以上看法中，作为“心”的思想与胆汁等物化的存在形态似乎处于同一序列，后者从另一维度展现了心物关系上的还原论视域。

如果说，二元论在实质上以分离的方式理解“心”与“物”，那么，还原论则从不同方面趋向于消解心物之异，二者都难以视为对心物关系的合理把握。如何扬弃心物关系上的如上视域？这里重要的无疑是引入“事”。在宽泛意义上，“事”可以视为人所从事的多样活动，后者既指实践层面的所“作”所“为”，包括人与对象的互动、人与人之间的交往，也兼涉观念性的活动，包括科学研究、文学创作，等等。参与后一类活动，往往被视为“从事”科学研究、“从事”文学创作，等等，这种看法从一个方面表明，以上活动与实践性的活动一样，都属人所“作”之“事”。作为人所从事的活动，“事”既关乎“物”，也涉及“心”：做事的过程不仅面对“物”并与“物”打交道，而且始终受到“心”的制约，“心”与“物”则通过“事”而彼此关联。

在心、物、事的互动中，首先需要关注的是“事”与“心”的关系。在谈到“心”与“事”时，程颐曾指出“夫事外无心，心外无事。”（《二程集》，第263页）这一表述尽管带有某种思辨性和抽象性，但无疑已注意到了心与事的关联。从更为实质的方面看，“心”与“事”的关联首先表现为“心”的生成无法离开“事”。这里首先需要将“心”的本然机能和“心”的现实能力作一区分。“心之官则思”意义上的“心”，最初主要表现为一种本然的意识机能，后者如同目之能视、耳之能听等感知机能，非源自于“事”。然而，“心”之思并非仅仅呈现为本然或先天的机能，其现实的形态更多地表现为人的具体能力。在人的现实能力这一层面，“心”的存在和发展无法离开“事”。王夫之在考察先天之“心思”与后天之“睿”的关系时曾指出“夫天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉；天与之正气，必竭而后强以贞焉。可竭者天

^① 此意由福格特首先表述，毕希纳对此作了进一步阐释。（cf. Buchner, p. 135）

也，竭之者人也。”（《船山全书》第5册，第617页）这里区分了两个方面，即“目力”“耳力”“心思”等先天的禀赋与“竭”的工夫，前者属本然的机能，后者则展开为人所作之“事”，所谓“天与之心思，必竭而后睿焉”，强调的是本然意识机能（“心思”），唯有通过人努力地从事多样的工夫（包括广义的知与行），才能转换为现实的能力。在相近的意义上，《管子》认为“一事能变曰智。”（《管子·心术下》）这里的“智”与王夫之所说的“睿”在含义上一致，“一事”意味着专注或执着于相关之事，“变”则与变通或权变相关，二者表现为做事过程的相关方面（既执着而不游移，又适时而变通），人的现实能力（智）及其提升，则基于二者的互动和统一。

与本然机能意义上的“心”和现实能力意义上的“心”之区分相联系的，是作为意识机能的“心”与作为意识内容的“心”之分别。意识能力可以视为意识机能的延伸和发展，二者都与“心”的存在形态相联系，并关乎“心”的不同存在方式。与之不同，意识内容并非仅仅本于“心”的存在形态，其形成也非单纯地取决于“心”的存在方式。就现实形态而言，意识的内容既关乎内在的精神，包括情感、意愿、感受，等等，也涉及外在的对象。无论是内在精神世界的生成，还是外部对象的把握，都离不开人从事的实际活动，后者具体表现为多样的做事、处事和行事过程。从个体意识的起源看，儿童对世界的感知，与作用于外部对象的活动（如抓取身边之物、通过发声以表达某种愿望，等等）无法分离，这种活动同时表现为雏形的做事或行事过程：通过肢体的活动以获得某物，可以视为展开于人与对象互动过程中的“事”；通过发声向他人表达愿望，则是发生于人与人之间原初交往的“事”。广而言之，从日用常行，到变革世界的活动，人所作之“事”为“心”提供了多样的内容，也正是“心”与“事”的如上关联，使“心”无法被还原为本然的机能。

以意识、精神为存在形态，“心”具有意向性。布伦坦诺在谈到意向性（intention）时曾指出，意向的特点在于“指涉内容（reference to content）、指向对象（direction to an object）”。宽泛而言，“每一种精神现象都将某种东西作为对象包含于自身。在表述中，有某种东西被表述；在判断中，有某种东西被肯定或否定；在爱中，有被爱者；在恨中，有被恨者；在欲望中，有欲望指向的对象；如此等等。”（Brentano, p. 88）精神和意识所具有的这种意向性，既进一步表明“心”包含现实的内容而不能仅仅被还原为某种本然的机能，也突显了“心”所具有的指向性。“心”的指向性体现了“心”与对象的关联，究其所本，这种关联又根源于人所作之“事”：以布伦坦诺所提到的意识现象而言，无论是认知意义上的判断，还是情感层面的爱与恨和意愿之维的欲望，都发端于多样之“事”，后者或者表现为人与物的互动，或者以人与人的交往为形式。作为“心”的指向性之源，“事”本身具有目的性：不经意间的肢体移动，不能被视为做“事”，表现为人之所作的“事”，总是趋向于一定的目的。“事”的这种目的性与“心”的指向性之间具有相关性。“事”的目的性既涉及当然而尚未然的可能存在，也基于现实的世界，在“向着”存在形态这一方面，“心”与“事”呈现一致性。从更为本源的层面看，“心”的指向性源于“事”（包括以往之“事”和当下之“事”），“事”的目的性则又可以视为“心”的指向性的体现。

“心”不仅内含个体性的意向，而且往往呈现共同的趋向。与个体性的意向本于个体的做事或处事过程相近，共同的精神取向或集体的意向形成于不同个体共同参与的“事”。同样，相应于个体所作之“事”的目的性，不同个体共同参与的“事”也具有共同的需要并蕴含共同的目标，后者同时内在制约着集体性意向或共同精神取向的形成。从日常的体育赛事、演艺活动，到经济领域的企业生产、商业贸易，乃至一定时期的社会运动、社会变革，都可以视为广义的共同做事过程，由不同个体共同参与的这种“事”，同时有着与“事”相关的需要和目标，而集体意向与这种需要和目标则具有一致性。

“事”不仅制约着“心”的意向性，而且为意向的生成提供了具体的观念背景。以日常生活中人与火的关系而言，避免身体过于接近火以免为火所伤，或让易燃物与火保持一定的距离以免引起火灾，这是面对火之时通常产生的意向，这种意向本身又以人对火的认识为背景：正是基于对火的性质、功能、作用的了解，以上意向的形成才成为可能。作为以上意向产生的观念背景，相关知识的最初形成，又是以历史演化中人所“作”的钻木取火、以火驱寒、以火烹调、刀耕火种等多样之“事”为前提。如果说，“事”的目的性与“心”的指向性具有较为直接的相关性，那么，“事”所提供的观念背景，则体现了“心”之意向与“事”之展开的间接关联。

作为“心”的具体表征，意向性不仅植根于人所做之“事”，而且其确定性或稳定性也关乎“事”。在考察如何担保“心”之“定”时，程颐指出“人多思虑不能自宁，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止于事，为人君止于仁之类。”（《二程集》，第144页）心之“定”既关乎思虑的正当充实，又不同于意识的游移性而涉及意向的稳定性，“心”的这种充实性、确定性并非源于空泛的观念活动，而是与人所做之“事”相关。“事”不仅展开为人与对象、人与人之间的作用过程，而且包含恒常的程序和法则，所谓“有物必有则，须是止于事”（同上）。“事”的这种切实性和延续连贯性，从一个方面为“心”的充实性、确定性提供了担保。当程颐肯定“要作得心主定，惟是止于事”之时，似乎多少也注意到了“心”与“事”的如上关系。

从其表现形态看，“心”既关乎语言、概念及其活动，也与“身”相涉。^①在思维等意识活动层面，“心”的作用以语言、概念等为形式：无论是对世界的描述，抑或对世界的规范，都需要借助概念等形式。与之相对，情绪、感受等意识活动，则往往可以同时通过“身”而得到展现：害羞常常伴随着脸红，紧张、兴奋则每每与心跳加快等反应相关，如此等等。在此，脸红、心跳等都与身相涉。与描述和规范世界相关、以概念和语言为表现形式的“心”，或者发生于人认识世界的过程，或者缘起于人变革世界的活动，而对世界的认识和变革，都属广义的人所“作”之“事”。同样，与身相涉之“心”也非凭空而起，日常发生的害羞、紧张、兴奋等心理现象便与人在特定情境中的处事、行事过程以及人与人之间的交往活动无法相分；即使是所谓莫名的紧张、恐惧，也总是以直接参与或间接所涉之“事”为背景。

引申而言，这里同时牵连概念以及概念与经验的关系。概念包含逻辑或形式之维，在这一方面，概念与狭义上表现为意识及其活动的“心”无疑有所不同。不过，以把握世界为指向，概念总是包含实质的内容，作为逻辑形式和认知内容的统一，概念固然有其相对独立的存在形态（波普所谓“世界3”便涉及此），但概念的现实意义，却是在进入“心”（意识过程）之后呈现的：唯有在“心”（意识及其活动）之中，概念才获得实际的认识、评价等意义，或者说，概念内含的如上相关意义才能实现。与之相涉的是概念和经验的关系。经验之中内含概念形式，麦克道威尔等哲学家已有见于此。作为认识的现实形态，经验的生成离不开概念的制约，其内容也需要通过概念的形式加以凝结和呈现，由此成为可以在一定共同体中加以讨论的对象。纯粹的个体性神秘体验也许可以离开概念形式，但现实的经验内容则并非与概念截然相分。另一方面，概念之中也蕴含经验内容，具体而言，概念不仅有意义，而且包含意味，这种意味总是与相关的经验具有内在联系。以“农具”“家畜”

^① 阿伦特将“心”（mind）与灵魂（soul）加以区分，认为“心”涉及概念和语言（包括言说），而灵魂则更多地与身（body）相联系并关乎情感。（cf. Arendt, pp. 30-37, 72）历史地看，灵魂往往被归结为某种精神性的实体，并被相应地赋予神秘的形态；逻辑地看，将精神或意识的不同方面分别归属于“心”与灵魂，则容易引向精神世界的分离。更为合理的进路，或许是将意识的不同形式理解为统一之“心”的不同方面。

“土地”等概念而言，对于生活在乡村中的农民来说，这些概念往往承载着城里人无法体会的意味，这种意味与农民所理解的相关概念的经验内容无法相分。麦克道威尔等仅仅注意到经验之中包含概念形式，但未能进一步看到概念中所渗入的经验，由此，概念的具体内涵也难以真正进入其视野。概念以及概念与经验的如上关系，与人所“作”之“事”同样相互关联。概念和经验都并非仅仅生成于单纯的观念活动，从本源的层面看，概念的形成基于人自身在历史过程中从事的多方面活动（“事”），经验之蕴含概念形式，则与人所作之“事”的具体性相涉：如上所述，当经验仅仅是观念领域中纯粹个人的体验时，它与概念的普遍形式之间的联系或可悬置，但一旦进入现实的活动领域，则经验本身便既涉及对象世界的多方面关系，也关乎人与人之间的交往与沟通，对现实的这种把握和做事、行事过程中的交往沟通，显然离不开与概念相关的普遍之维。经验对概念的渗入（包括概念之内含意味），与参与不同活动或做不同之“事”具有更为切近的关联。前面提到的“农具”“家畜”“土地”对农民所具有的特定意味，便与农民的日用常行及所从事之农具的使用和维护、土地的播种和收获、家畜的饲养和看护等活动（农事）相关。正是这类日常所作之“事”，赋予相关概念以独特的“意味”，这种“意味”又进一步通过进入人之“心”（具体的意识过程）而获得现实形态。

“心”不仅与“事”的展开过程相关，而且关乎“事”之成。具有一定目的指向的“事”在完成之后，总是产生某种结果，这种结果是否合乎预期？它对相关的人和事是否具有积极的价值意义？这些问题涉及广义的评价，后者构成了“心”的另一重活动。作为评价的对象，“事”产生的结果同时为“心”提供了价值的内容。同时，对结果的评价，往往伴随着具体的感受：当“事”产生的结果有益于人的存在和发展并由此展现正面的价值意义时，“心”的感受每每趋向于肯定和接受；反之，则将形成否定和拒斥之感。在此，“事”所形成的结果构成了“心”的评价和感受对象，以“心”对这种结果的评价和感受为形式，“心”与“事”之间的关联也得到了进一步的彰显。

以上关系表明，“心”无法悬隔于“事”之外。然而，一些哲学家往往未能真切地注意这一点。值得一提的是，作为关注人之“心”（mind）的当代哲学家阿伦特将“心”的机能区分为思维（thinking）、意志（will）与判断（judgment），同时又特别强调，“心”（尤其是思维和判断）的特点在于从对象和人的活动中抽身而出（withdrawal），成为旁观者（spectator），而思维显示自身（manifest）的唯一中介则被归为语言。（cf. Arendt, pp. 75 - 76, 92 - 95, 102）从现实的形态看，“心”（包括“思”）既具有旁观性，又具有参与性。一方面，它可以作为旁观者对世界和人之所作（事）本身进行反思，这种旁观性对把握世界也确乎具有积极意义：通过与对象和行动过程保持某种距离，既可避免因“身在此山”而无法把握整个对象和行动过程的全貌，也可悬置价值的直接相关性，以更为客观的方式考察对象和行动。然而，另一方面，“心”（包括“思”）又参与了人之所作（事）或行动过程：做“事”和行动中的过程总是处处渗入了“心”；在“心”与“事”的关系中，“心”虽可出乎其外，但更需入乎其中。同时，“思”作为“心”的表现形式，固然可借助语言来显现自身，但同样需要通过人的实际所“作”（事）来得到确证。从根本上说，“心”的旁观性，本身离不开参与性：正是以参与“事”为前提，“心”才能反“观”“事”以及“事”中的对象。

不难看到，从“心”的本然机能向实际能力的转换，到“心”之具体内容（意识内容）的生成；从“心”之所向，到意向背景的形成；从评价的发生，到感受的引发，“心”的现实存在形态无法离开人所作之“事”。“心”与“事”的以上关联，同时制约着“心”与“物”的关系。

二、物与事

“事”既构成了“心”之源，也为“心”与“物”的沟通提供了内在的根据。就存在形态而言，

“物”本来外在于“心”，外在于“心”的“物”如何与“心”彼此相关？思考和解决这一类问题，同样离不开“事”的视域。

在狭义的认识层面，心与物之间似乎可以通过感觉或知觉而相互关联。不过，直接的感知本身仅仅涉及色、声、冷、热、硬、软等性质，在这种最直接的感知层面，“心”与“物”尚没有形成认识论意义上的区分，佛教所谓“现量谓无分别”（《因明入正理论》），也有见于此。以认识论意义上的“山”“水”“树”“房”等观念把握相关对象，首先离不开概念形式，在“山”“水”等观念中，已蕴含相应的概念形式，麦克道威尔等一再强调的经验之中包含概念能力，也肯定了这一点。然而，心与物的关联，并非仅仅基于概念形式与感知内容（经验内容）的交融，从更实质的方面看，感知的对象本身不同于本然之物，而是形成于人的知行活动，这种活动作为人之所“作”，属广义的做事过程。以前面提及的“山”“水”等对象而言，这里“山”“水”已不同于洪荒之世的存在，而是人以实践的方式或观念的方式作用的对象，作为现实对象（不同于本然之物）所以可能的条件，实践活动或观念活动都是人之所“作”（广义之“事”）的不同展开形式。这样，从其所指向的对象开始，感知便与“事”无法分离，通过感知而达到“物”，也相应地以“事”为前提。与之相对，仅仅将感知作为心物关系的中介，完全无视人所作之“事”，这是狭义的认识论进路，这种进路既无法解决“心”的起源问题，也难以说明“心”与“物”何以关联。

进而言之，作为“心”的表现形式，感知并非仅仅存在于观念之域，其发生同样离不开“事”。就其现实的形态而言，不仅感知的对象生成于“事”，而且感知对象唯有在“事”中才进入人的感知之域。人所作之“事”涉及不同领域，感知对象则呈现于“事”的不同展开过程。生活过程中面对的，是饮食起居所需要的各种消费对象，生产过程中所感知（接触）的，则是不同的生产资料、设备。锅、盆等生活器皿（器物），是在烧煮、洗涤等日常之事中进入人的感知，即使不经意间对其一瞥，也与步入室内、考察或打量环境等活动（即人所作的广义之“事”）相涉。与“事”不直接相涉的冥想、回忆、想象等当然也可将上述之物作为对象，但在不直接与“事”相涉的背景下，这种冥想、回忆、想象显然不同于指向现实之物的感知。事实上，不仅感知的对象在“事”中进入感知之域，而且正是在日常生活之中及日常生活之外的实际做“事”过程中，感知对象的不同形态和性质才得到了具体的展现。

与“物”相关的感知，往往涉及错误的问题，所谓错觉，便与之相关。对错觉的判定，无法仅仅通过思辨的方式完成，而是需要诉诸于“事”。直的木棍在水中呈现弯曲形态，由此形成的感知，通常被视为“错觉”，仅仅凭借直观，往往难以确切地判定相关木棍的实际形态。然而，通过将其取出水面、衡之以尺度等操作行动，以上“错觉”就能够得到纠正。在涉及对象更为复杂的性质和属性时，相关感觉的正确与否，往往需要通过科学的实验等活动来判定。无论是处置水中之棍，抑或更为复杂的科学实验、考察，都是人所作之“事”。

在意识的层面，“心”与“物”的沟通，以对象的意象化和意念化为前提。意象和观念本身并非最原初或终极性的存在，它们是对象意象化和意念化的产物。通过对象的意象化和意念化，物理形态的对象可以取得意象和意念的形式，由此进入人的意识过程。具体而言，对象的意象化表明，外在时空中的对象开始转换为意识中的存在，当然，此时这种存在仍以形象的方式呈现。对象的意念化则意味着，进入意识之中的对象被进一步以概念等形式所把握。对象的这种意象化和意念化，与黑格尔所说的“使对象成为内在的”具有某种相关性，对黑格尔而言，这一过程同时表现为“精神的内在化”：“在理智使对象从一个外在东西成为一个内在东西时，它内在化着自己本身。这两者，——使对象成为内在的和精神的内在化，是同一个东西。”（黑格尔，第251页）从意识的层面看，这里涉

及意向性与返身性的统一：意向性的特点在于指向对象，并进一步使之化为意象和意念；返身性则表现为意识的自我明觉，所谓“精神本身的内化”似乎也关乎此。对象的这种意象化和意念化，同时以“物”进入“心”为其实质的内容：作为“内在化”的形式，这里的意象和意念都可以视为“心”的不同形态。外在对象向内在意象和意念的转换，既非仅仅源于“心”，也不是单纯地基于“物”，其实现同样离不开“事”。如所周知，同一对象，往往可以生成不同维度的意象和意念，这种不同，便与人所参与的不同之“事”相涉。以深山中植物的把握而言，在游山观景的活动中，山中的植物主要被转换为审美的意象和审美的意念，诸如欲放的花苞、青绿的树叶、摇曳的芳草，等等；在植物学的考察活动中，相关的植物主要化为生物学（植物学）意义上的意象和意念，诸如阔叶、针叶，草本、木本，等等；在药物实验室中，来自山中的植物所生成的，则是药物学意义上的意象和意念，诸如解毒、免疫、抗氧化，等等。游山观景、植物学的考察、实验室的研究虽然指向不同，但都属于人所作之“事”，相关对象被内化为不同的意象和意念，则以多样之“事”的展开为背景。对象的意象化和意念化，同时表现为“物”进入“心”，在这里，“物”之进入“心”（对象的意念化）始终关联着“事”。正是基于人所作的多样之“事”，一方面，“心”可以越出自身而达到“物”，而非如贝克莱所断言的那样，“心”（感知）无法及于“物”，做“事”的过程，就是与“物”实际打交道的过程；另一方面，“物”可以扬弃自在形态，进入人之“心”，而非如康德所推论的，进入认知过程的仅仅是现象而非“物”：在人所作之“事”中，现象与物自身呈现为统一的对象，人所实际作用的，乃是作为二者统一的“物”。

与“心”相关的“物”，不同于本然的存在；作为进入知行领域的对象，它同时包含多方面的意义。与“心”通过“事”而达到“物”相近，“物”自身意义的呈现，也离不开“事”。以上视域中的“物”所含物理属性固然并非因“事”而有，但其意义却因人的作用过程而生成并通过“事”而呈现。篮球之为“篮球”，是因为它进入打球过程，或可能进入打球过程。一旦离开打球的实际过程或可能过程，它就只是一种圆形的橡胶制品，而不具有球场上的“篮球”意义：对从未参与打球活动、完全不知打球为何“事”的人来说，“篮球”便只是以上这一类器物。皮亚杰已注意到这一点，在谈到“物体”意义时，他曾指出“一个物体的意义就是用该物体‘能做什么’”，“客体不是别的什么，它只是一个结合在一起的属性的集合，它的意义就是‘能用它来做什么’，即同化到一个动作格式中去（不管动作是物质的动作还是心理的动作）”。（皮亚杰，第135、139-140页）这里所说的“做什么”是就广义而言，既指涉及身体的“物质的动作”，也包括观念性的活动，二者尽管在运作的方式上不同，但都属人所作之“事”。“意义”总是相对于人而言，本然的存在不发生意义的问题，“物”或“物体”的这种意义，具体通过人的多样之事而呈现。尽管皮亚杰主要关注行动逻辑的优先性，“物体”的意义，也首先呈现于它与行动秩序之间的关系，但以上看法也在普遍的层面涉及“物”的意义与人之所“作”的关联。在相近的意义上，杜威也指出“事物就是为我们所对待、使用、作用与运用、享受和保持的对象”（杜威，第16页），这里突出的，同样是“物”的意义与人的作用之关联。

宽泛而言，“物”的意义体现于认知和评价两个方面，认知层面的意义关乎事实，评价层面的意义则涉及价值，与“事”相关的意义，兼含以上两个方面。就其现实的形态而言，“物”的意义不仅呈现于“事”，而且生成于“事”。从生成的层面看，“物”的意义关乎“心”“物”“事”之间的互动。这里既有“物”层面上的意义呈现，也有“心”之维的意义赋予，二者都发生于人所作之“事”。以“物”的认知意义而言，其生成与人做事过程中的操作活动便难以相分。杜威曾指出“在生产劳动中的有规则性、有条理的顺序，把它自己在思维面前呈现出来，成为一个控制原则。工艺是

显露事物顺序互相联系的这种经验的一个典型。”(杜威,第56页)做事(劳动)不仅自身展现为一个有序(有条理)的过程,而且展示了“物”的内在秩序,这种秩序往往以法则或规律性的联系表现出来,因果联系即属这一类的秩序。内在于“物”之中的因果关联的彰显,同样与人所作之“事”相关。杜威已注意到这一点“在说明为什么人们接受因果关系的信仰这一点上,劳动和使用工具比自然界有规则的顺序,或比理性范畴或所谓意志的事实等,是较为恰当的根据。”(同上)质言之,因果之序既非仅仅由“物”自发呈现,也非由“心”思辨构造,而是在做事的过程中被揭示。尽管作为实用主义者,杜威常常悬置“物”的认知意义,但对“物”之条理(包括因果之序)与做事(劳动)过程关联的肯定,无疑有见于“事”在意义生成中的本源作用。

同样,“物”的价值意义之生成,也难以与“事”相分。以煤、石油等“物”而言,其本然的形态主要表现为某种物理、化学的结构,然而,在人类作用于对象的活动过程中,煤、石油不仅呈现了可燃的属性,而且被赋予能源的意义,这种意义不仅有认知层面的事实面向,而且也有评价层面的价值意味,前者主要敞开其自身的自然属性,后者则展现了它对人类生活的意义。人所作之“事”本身总是处于发展的过程中,生成于“事”的“物”之意义,同样非凝固不变。仍以前述煤、石油为例,作为“物”,煤、石油的可燃性与能源意义的确认,基于一定历史时期人类所作之“事”(人类的历史活动),然而,随着这种“事”或活动的发展,煤、石油所产生的气体对环境的污染作用以及它们对人类健康的危害,也逐渐显露出来,而对环境及健康的这种消极影响则既具有认知意义,也具有负面的价值意义。相对于煤、石油之能源意义的彰显,其污染环境和危害健康之意义的呈现,无疑表明了人类认识的深化,而意义的这种不同呈现,则无法离开人作用于对象的做事过程。

“物”的意义既以观念的形式生成于“事”,也涉及自身的现实化问题。意义并非仅仅存在于观念的形态,它同时与化本然之“物”为人化之“物”、化理想为现实的过程相联系。本然之“物”向人化之“物”的转换,意味着外在之“物”成为合乎人的需要或合乎人的理想之实在,这一过程既基于对相关之物认知意义的揭示,也以对其价值意义的把握为前提,与之相应,从本然之“物”向人化之“物”的以上转换同时表现为意义的现实化过程。意义的以上生成和现实化过程一方面使“心”与“物”相涉:意义的生成同时也是“物”与“心”发生关联的过程;另一方面,又使“心”与本然之“物”相分,随着意义的现实化,本然之“物”已扬弃了自在的形态而取得人化之“物”的形式。作为意义现实化的产物,人化的存在同时表现为不同于观念形态的意义世界,在这里,人化之“物”与意义世界彼此重合。

意义的以上现实化过程,以广义之“心”转换为理念、计划、蓝图等为前提;旨在改变本然之“物”的“事”则既受到以上理念、计划、蓝图的制约,也以这些理念、计划、蓝图的落实为指向。“事”的展开一方面伴随着意义世界的生成,另一方面又意味着“心”通过转换为理念、计划、蓝图而凝结于呈现为意义世界的人化之“物”。作为人化的对象,意义世界之中的“物”,进一步以不同于本然或原始的形态进入“心”(为“心”所把握)。不难注意到,以“事”为源,“心”与“物”彼此互动,“心”以不同的形式体现于“物”(人化之“物”),“物”则随着意义世界的生成而不断进入“心”,二者在“事”的展开过程中走向融合。

可以看到,“心”生成于“事”,其实质的内容也以“事”为源“物”的意义通过“事”而呈现,由“事”而显的意义则在进入人之“心”的同时,又现实化为意义世界,后者既是不同于本然存在的人化之“物”,又呈现为有别于思辨构造的现实之“物”,“心”与“物”基于“事”而达到现实的统一。悬置了“事”,对心物关系的理解便将引向抽象的形态:从根本上说,“心”与“物”分离的根源,在于离“事”言“心”、离“事”言“物”,而扬弃这种分离,则需要引入“事”的视域。

三、源于“事”的知行之辨

基于“事”的心物互动，同时涉及知与行的关系。“心”的活动和内容以不同的方式引向“知”，“物”之扬弃本然形态，则关乎“行”。如上所述，“心”与“物”通过“事”而彼此沟通，同样，“知”与“行”的关联也本于“事”。以“事”应对世界的过程既关乎“知”（“物”通过意念化而进入“心”），也关乎“行”（以不同于观念的方式改变“物”），“知”与“行”由此在本源的层面得到沟通。

“知”既呈现观念的形态，也展开为认识活动，作为认识活动的“知”同时表现为人之所作，从而与广义之“事”相通。从现实的形态看，“知”与“事”的关联存在于“知”（认识活动）的整个过程。“知”首先关乎“所知”（对象），作为“境之俟用者”（《船山全书》第2册，第376页），“所知”不同于本然之物，而是与人之所“作”相联系，并在人的这种作用过程中进入认识领域。本然之物固然存在，但尚未与人相涉，因而并不构成现实的“所知”。以广义的“人之所作”为背景，“所知”的形成一开始便与人从事的多样活动相关联。以天文观察而言，在天文仪器（如射电望远镜）所及的范围之外，固然也存在未知的天体，但这种天体并不构成天文领域之“知”的现实对象，唯有为这种仪器所及的河外星系，才构成天文考察的实际对象。从现实的形态看，为天文仪器所及，也就是为人所作用，即人借助科学工具而作用于其上。这种作用过程，同时表现为广义的做事过程。在此意义上，可以说，“所知”形成于“事”。

顺便提及，哲学史上对“所知”的理解，每每存在不同的偏向。认识论中的直观反映论往往将认识对象视为本然或既成的存在，这种存在不同于“境之俟用者”，而仅仅表现为自在之物。与之相对，康德以现象为认识的实际对象，并强调感性和知性所指向的这种现象与人的作用（包括先天时空形式的运用）无法相分，这一看法似乎已有见于“所知”与人的关联。但他同时又仅仅从观念的层面肯定认识对象因人而成，亦即将因人而成主要理解为因“心”（广义的意识或观念形式）而成，未能进一步注意到所知在实质上因“事”而成。在离“事”而言“所知”这一点上，以上二重趋向呈现相反而相成的特点。

与“所知”相联系的是“能知”，在认识论的视域中，“能知”涉及认识主体所具有的内在条件和能力，其中既包括已有的知识积累，也关乎感知、想象、逻辑思维等方面。就能力而言，其形成一方面以本然的潜能为根据，另一方面又离不开主体在现实存在过程中的培养和发展。前文在考察“心”之时曾提及，“心”固然包含本然的机能，但这种机能要成为现实的能力，便离不开人所从事的不同活动。“能知”既兼及“心”所内含的机能，又与其现实的发展相关。与“心”之本然机能向现实能力发展一致，“能知”也总是经历从潜能到现实能力的转换：无论是基于“身”（感官）的感知层面的能力，还是与“心”相涉的想象、逻辑思维等方面的能力，都关乎现实的发展过程。就其现实性而言，这种发展并不仅仅以抽象的观念衍化为其形式，而是实现于人所作的多样之“事”：“事”不仅涉及“做什么”，而且关乎“如何做”，在把握对象和变革对象的过程中，人既在“做什么”的层面与世界发生关联，也在“如何做”的层面锻炼和提升自身认识世界和变革世界的的能力。

“知”的发生既关乎内缘，也有现实之源。内缘包括认识过程自身衍化的内在逻辑，现实之源则与人作用于对象的过程相联系，这种作用过程具体展开为人与物以及人与人的互动，其实质的内容表现为人所作之“事”。就其内缘或直接的动因而言，“知”的过程固然每每与理智的兴趣、为知识而知识的探索精神等相联系，但在本源或终极的层面，“知”总是指向人所作之“事”，并通过制约“事”而进一步影响人的实际存在。世界既不是按某种既定程序运行，也不会自发地满足人，存在的

过程总是充满了不确定性,与之相涉的“事”在展开过程中也常常面临不同的问题,而“事”的完成则伴随着这些问题的解决。从“知”的层面看,“事”中呈现的问题,同时为认识的发生提供了开端:在哲学的视域中,问题的出现既表明对相关的对象尚处于无知的状态,又意味着对这种状态已有所知(自知对相关对象还缺乏知),作为知与无知的统一,问题总是引发和推动进一步的认识(“知”)活动,并由此构成“知”的现实开端。实践过程中常常面临的所谓“攻克难题”,便是解决做事或行事(作用于相关对象)过程中所遇到的问题,而问题的解决,则意味着相关之“事”的顺利完成。

以“所知”为指向,“知”并非囿于意识之域:不仅其发生与“事”相涉,而且其深化也离不开“事”的展开。认识的形成既需要概念形式,也有赖于经验内容,后者与人所作之“事”息息相关。在“事”的展开过程中,“物”不断从与人相分走向与人相关,并由此敞开自身,“物”的敞开,则为人进一步把握(“知”)“物”提供了可能。广而言之,“做事”同时表现为人与对象、人与人之间的互动,这种互动既构成了“事”的题中之义,也彰显了物与物、人与对象、人与人之间的不同关系。无论是“物”的敞开,还是多样关系的彰显,都为“知”的发展和深化提供了现实的内容。

作为现实的过程,“知”呈现多重维度,后者既包括不同观念活动的交错,也涉及“身”与“心”的相互作用、概念形式与经验内容的结合,以及逻辑思维与想象、直觉的彼此互渗,等等。“知”的这种多方面性与“事”所内含的多重性同样存在相关性。以人与对象、人与人的交互作用为内容,“事”的展开过程既离不开基于“身”的感性力量,也处处需要“心”的引导,这里的“心”包括逻辑思维、概念能力、想象、直觉,等等,这一意义上的“心”同时与感知活动、经验内容彼此交融。从生活之域的处事、行事,到更广领域所从事的多样活动,作为人之所“作”的“事”都以不同的形式包含以上方面。“事”所涉及的多重品格,为基于“事”的“知”及其多方面性提供了现实之源。

进一步看,与抽象的意识活动不同,“知”的发生和展开,总是关乎一定的社会历史背景以及存在情境。仅仅从形式、先验层面考察人之“知”,无法把握现实的认识过程,即使是似乎与社会生活无直接联系的理论科学,也总是以社会历史与思想演化的一定形态为其背景,而特定认知过程的发生,更有其相关的存在情境。作为“知”所由发生的前提,这种社会历史背景和存在情境具有综合性、具体性的特点,其本身的形成,则与“事”的历史展开与“事”的具体发生相联系。事实上,社会历史背景和存在情境既可以视为以往之“事”的产物,又以现实之“事”展开为其内容。社会历史背景和存在情境与“事”的以上关联,也从一个方面表明:基于以上背景和情境的“知”,与“事”难以相分。

“知”与“行”相涉,同样,“事”也既对于“知”呈现本源性,又与“行”彼此交融。从哲学上看,“知”与“行”都是人之所“作”,亦即人所从事的活动,但“知”首先表现为观念性的过程,“行”则与“身”相涉,并表现为通过“身”而展开的具有感性之维的活动。这一意义上的“行”大致可以区分为二重形态:其一,宏观层面的社会实践;其二,微观之域的日用常行,包括生活世界中的伦理行为。两种形态的“行”都既与个体相关,也有类的维度,但比较而言,以经济、政治、军事等活动为内容的社会实践更多地体现了类的维度,生活世界中展开的日用常行则与个体有着更多的关联。相对于“行”的以上分别,“事”则如上文提及的,具有综合性的品格,这种综合性表现为兼及宏观层面的社会实践和个体之维的日用常行。与之相联系,“事”既与“行”的具体形态有相互重合的一面,又具有更广的涵盖性。

在现实的形态上,“知”与“行”并非彼此分离“知”的形成和衍化关乎“行”,“行”的展开

过程也渗入了“知”。然而，当“知”与“行”相对而言时，两者往往分别突出了认识与实践的不同方面。“知”首先呈现为观念性的活动，“行”则同时展开为与“身”相关的感性活动，并或者涉及人与对象的物质交换，或者关乎人与人的现实交往；即使是信息和网络时代的虚拟之“行”（虚拟实践），也表现为运用数字化手段并基于计算机、显示器等现实对象的具有感性意义的活动。相形之下，与“事”所具有的综合性一致，“知”与“行”各自侧重的认知之维和实践之维在“事”之中首先以彼此交融的形态呈现。“事”的展开，既关乎包括感性活动的“行”，也与涉及观念性活动的“知”相联系，从而表现为亦“知”亦“行”的过程。无“行”，则“事”将趋向于抽象化、思辨化；无“知”，则“事”便无法摆脱自发性、盲目性。在此，“事”的完成离不开“知”与“行”的互动，“知”与“行”本身则由此确证了彼此的相关性和统一性。

从更为深层的视域看，“事”或者以成物为目标，或者以成己为内容；成物意味着化本然之物为人化存在，成己则旨在使人自身的存在达到理想的形态，二者在不同意义上都关乎实际地改变世界、改变人自身。以影响对象和人自身为指向，“事”既涉及“行”（实践）的有效性，也与“知”（认识）的真实性相关。就其现实形态而言，“行”的有效性以真切（真实）把握相关对象为前提，“知”的真实性则最后落实于有效之“行”。从价值的层面看，“有效性”体现的是“善”，“真实性”则突显了“真”，“事”与“善”（“行”或实践的有效性）和“真”（“知”或认识上的真实性）的以上关联，不仅使之具有沟通“知”与“行”的意义，而且赋予这种沟通以更为深沉的内涵。

要而言之，“心”的内容和“物”的意义最终生成、敞开于“事”，“知”与“行”同样以“事”为本。“事”为“心”与“物”、“知”与“行”的统一提供了具体的基础，心物、知行之辨也相应地源于人所作之“事”。心物相分，以离“事”言“心”、离“事”言“物”为前提；知行隔绝，也缘于“事”的悬置。扬弃“心”与“物”、“知”与“行”分离的现实前提，在于引入“事”的视域。

参考文献

- 古籍 《管子》《孟子》《因明入正理论》等。
《船山全书》，1996年，岳麓书社。
杜威，2005年 《经验与自然》，江苏教育出版社。
《二程集》，1981年，中华书局。
黑格尔，2006年 《精神哲学》，人民出版社。
皮亚杰，2005年 《走向一种意义的逻辑》，华东师范大学出版社。
Arendt, H., 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich.
Brentano, F., 1973, *Psychology from an Empirical Standpoint*, translated by C. Rancurello, D. B. Terrell and L. C. McAlister, Humanities Press.
Buchner, L., 1864, *Force and Matter: Empirico-Philosophical Studies, Intelligibly Rendered*, edited and translated by J. F. Collingwood, Trübner and Co..

（作者单位：华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系）

责任编辑：冯国超

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

Marx's Theory of Justice: A Possible Construction

Wang Nanshi

Marx did not systematically express a theory of justice. However, when we interpret historical materialism as accommodating determinism and activism, and hence as accommodating a normative theory, we can construct a Marxist theory of justice based on conditions in socialist society anticipated by Marx. Because it is based on the historical principle of moral norms, this theory transcends Kant's moral philosophy, which is the completion of modern moral philosophy. Because it tries to adjust the unequal distribution of goods based on the principle of human beings' free development, this theory is intuitively more natural than and hence superior to Rawls's principles of justice. In addition, this theory is established in modern social life, making it more reasonable and feasible than the communitarian moral philosophy which tries to return to ancient times and therefore falls into anachronism.

On the Production-Consumption Views of Ecological Marxism

Xu Qin

Due to its critical view of modern production-consumption systems, ecological Marxism occupies an important position in contemporary ecological theory and social thought, connecting the essence of the contemporary ecological crisis to a specific mode of production. It carries out a multifaceted critical analysis of the overall structure of contemporary production-consumption via the concept of alienation of labor, and through this analysis proposes certain corresponding transformational projects to realize its main theoretical achievements. Due to the lack of social realism in its basic orientation, the main theoretical defect of ecological Marxism is its subjectivism and romanticism. By exploring ecological Marxism's production-consumption concept and judging its basic results, several positive references and indications will be obtained with which to both theoretically and practically develop an ecological civilization with Chinese characteristics.

The Debate over the Relationship between Mind and Things and Knowing and Doing: Taking the Perspective of *shi* (Human Affairs)

Yang Guorong

The mind is based on *shi* (human affairs), just as a thing is disclosed in the process of human affairs. The meaning which is grasped by the mind is embodied in the world of meaning, and this world of meaning manifests as a humanized being which differs from the product of pure mental activity. Mind and thing are unified on the basis of human affairs while the separation of mind and thing is the result of discussing them out of human affairs. It is necessary, for the sake of going beyond the above separation, to take human affairs as the background when we understand the relationship between mind and thing. The interaction of mind and thing also involves the relationship between knowing and doing. The activity of the mind is connected with knowing while the change of the original form of the thing is based on doing. Mind is linked up with thing through human affairs, and similarly, knowing is connected with doing based on human affairs. Action upon

the world through human affairs involves both the process of knowing and doing , while knowing and doing themselves attain a unification based on human affairs accordingly.

The Interpretations of “The Ways of Dao by the Self-so” from the Theories of Laozi in Song Dynasty

Liu Gusheng

There are various interpretations of “the ways of the Dao by the Self-so” in the history of Laozi learning. From the perspective of philosophy , the commentary of Heshanggong stresses the Dao , while Wang Bi emphasizes the Self-so. However , Song dynasty scholars highlight human beings. They interpret it as human beings taking the laws of earth , heaven , and Dao and finally returning to nature , demonstrating the highest value and position of humanity and indicating a deep insight into the essence of Laozi ’s thought. From a political perspective , these interpretations reflect the prevalence of Huang-Lao thought during the Song. Moreover , the Song Daoists have a common sense that Daoists should focus on the Dao instead of techniques and should practice spiritual cultivation , which objectively became a driving force for the establishment of Quanzhen Daoism.

The Situationist Challenge and Virtue Ethics

Chen Wei & Xu Xiangdong

While advances in cognitive science have provided a series of significant opportunities for ethical inquiry , they also bring about challenges to traditional approaches to ethics and to some ethical views. Since the 1920s , situationist experiments in social and personality psychology have been deemed to “dissolve” the concept of character , and in the last twenty years , some philosophers have gone on to argue , using relevant results in cognitive science , that virtue ethics is empirically inadequate when it takes character to be central to ethics. This paper aims to show that this claim is not decisive from the perspective of either empirical research or philosophical reflection , and that the Aristotelian virtue ethics is endowed with adequate conceptual resources to answer this kind of challenge. In addition , by focusing on the case of the situationist challenge , this paper is further intended to inquire into the question of how the relationship between empirical science and philosophical reflection is to be construed.

Axiomatized Truth and the Liar Paradox

Liu Dawei

In contrast to semantic theories of truth , axiomatic theories of truth treat truth as a primitive predicate and use certain axioms and rules to govern it. So truth is primarily a notion of syntax. The syntactic truth and model truth should be distinguished. Axiomatic theories of truth have enough resources to represent the liar sentence λ whose truth value is either both true and false or neither true nor false. Most axiomatic theories of truth treat the liar sentence λ well using different techniques. But the systems KF and DT prove the Liar Sentence λ and “ λ is not true” , and at this point the syntactic truth and model truth conflict. Previous attempts to justify this problem by philosophical explanation or technical interpretation are inadequate. On the basis of particular semantic analysis , this paper points out that the problem of KF should not be due to formal technique or accidental conclusion , and moreover the essential reason is the failure of Kripke’s semantic truth theory to handle strengthened liar paradoxes. Instead , these problematic theorems reveal the properties of truth theories wherein the inner and outer logics are not coincident.