

我国法家的光辉哲学思想——唯物主义的“元气”学说

何 祚 麻

(中国科学院高能物理研究所)

两千多年来,儒法两条路线斗争深刻影响到我国社会生活各方面,也深刻影响到世界观范围内的斗争。哲学斗争是政治斗争的反映。反动的政治路线不能不求助于唯心论和形而上学。进步的政治路线就必然要批判唯心论,批判形而上学,必然要发展唯物论,发展辩证法。我国法家代表人物,革新派,大多又是朴素唯物主义者,有些还是具有某些朴素辩证法的思想家。正是这些朴素唯物主义者,在和儒家的“天命论”、“天人感应论”,宋明以来的“理学”、“心学”,佛家的“空寂”,道家的“虚无”,等等唯心主义思潮的长期战斗中,建立和发展了较完整的讨论物质本源问题的“元气”学说。从战国时代的荀况开始,历经东汉的王充,唐代的柳宗元、刘禹锡等人,特别自宋明以来,如北宋的王安石、张载¹⁾,明清之际的王夫之、戴震等,他们应用“元气”学说,辟佛老而正人心,非程朱而伐陆王,对于所谓“心学”、“理学”是“入其垒,袭其辎,暴其持而见其瑕”,(王夫之:《老子衍》序)而锋芒所向,直指孔丘、孟轲。其战斗的唯物主义精神至今也是值得学习的。

“元气论”是在我国古代唯物主义和唯心主义长期的斗争中发展起来的。这集中表现在我国古代儒法两条路线在哲学战线的三次大斗争上。第一次大斗争表现在以荀况、韩非为代表的初期朴素唯物主义世界观,对孔丘、孟轲所宣扬的“天命观”的批判。第二次大斗争集中表现在王充、柳宗元等所建立的“元气自然论”,对董仲舒的“天人感应说”以及谶纬迷信等批判。第三次大斗争表现在王安石、张载、王夫之、戴震等所建立的“元气本源论”,对程颢、程颐 and 朱熹的“理学”,陆九渊、王守仁的“心学”以及佛家的“空寂”、老庄的“虚无”等等唯心主义学说的批判。特别是第三次大斗争,其持续时间较长,对唯心主义的批判也最为深入。“元气论”的自然观所蕴含的朴素唯物主义和朴素辩证法也发展到较高的水平。

我国法家所建立和发展的“元气论”,不仅在批判唯心论、形而上学的斗争中起了冲锋陷阵的作用,而且在自然观的研究上也取得了很大的成就。如果说德谟克利特和伊壁鸠鲁的“原子论”把奴隶制度下古希腊朴素唯物主义推进到了新的阶段,中国封建制度下由王充、张载、王夫之所建立的“元气论”,就比“原子论”更深刻地反映了自然界的辩证性质。“原子论”所反映的主要是物质的不连续的性质,而“元气论”所反映的是物质的连续的性质,并进而探讨了连续和

1) 北宋的张载在政治上不一定能列入法家,但在世界观上是朴素唯物主义者,尤其是张载对唯物主义的元气学说做了较多的阐述和发展。

不连续形态间的相互转化。“元气论”还探讨了物质的不可创造和不可消灭,还提出了运动的不可创造和不可消灭。特别是“元气论”中提出的“动非自外”、“一物两体”等从事物的内在矛盾说明事物的运动、变化等观点,体现了比较丰富的辩证法,这是我国法家对自然观的一个杰出贡献。我国自然科学工作者应该珍视这份哲学遗产,进一步用一分为二的观点,研究、剖析和总结这一战斗的唯物主义学说。下面分别就“元气论”的发生和发展,在哲学战线上的三次大斗争以及“元气论”在近代自然科学研究上的意义作一扼要叙述。

一、以荀况为代表的朴素唯物主义世界观对孔丘、孟轲的“天命论”的批判

我国自进入奴隶制社会以来,奴隶主阶级就一直宣扬一种由“天”主宰世界的“天命观”。奴隶主的总头子,商王和周王便自称为“天子”。到了春秋战国时期,在奴隶们不断反抗和起义之下,社会发生大变动,新兴地主阶级开始登上历史舞台。这时,奴隶主阶级的代言人——孔丘、孟轲等便跳了出来,竭力推行一条“克己复礼”复辟奴隶制的反动路线,在世界观上就竭力宣扬“天”支配一切的“天命论”。孔丘宣扬什么“死生有命,富贵在天”,(《论语·颜渊》)还说“获罪于天,无所祷也”。(《论语·八佾》)孟轲也说,“天与贤则与贤,天与子则与子”。(《孟子·万章上》)似乎天能行赏罚,并支配人的祸福。孔丘对于他自己更狂妄地宣称,吾“五十而知天命,……”(《论语·为政》)公然装出代天发言的样子。孔丘为什么要宣扬“天命论”?他曾经说过,“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言”。(《论语·季氏》)这在形式上是把“天命”放在比“大人”(即奴隶主)还要重要的地位,实际上也就是要巩固“大人”的地位,并且为“圣人”争得一定的地位。针对奴隶主阶级这种以“天”说教,站在朴素唯物主义一面的新兴地主阶级的代表——法家,首先就要致力于物质本源问题的探讨,并据以回答,什么是“天”?

早在西周初期,一些朴素唯物主义者便提出一种“金、木、水、火、土”的五行说,认为这是物质的本源。后来发展了一种“水地说”,认为水是一切事物的根本,“水者何也?万物之本源也”。(《管子·水地》)这一时期对物质本源问题的探讨,其特点是,总要“在某种具有固定形体的东西中,在某种特殊的東西中寻找这个统一”。(恩格斯:《自然辩证法》)但在物质本源问题上,用一种或几种具体事物去说明世界的复杂性和多样性总是有困难的。于是进一步就发展为以比较抽象形态出现的气的学说。最早是宋钘、尹文在《管子·内业》篇¹⁾中提出一种“精气”的学说,认为自然界万物都由物质性的“精气”所做成,气充塞于天地之间,比“天”更基本。到了战国末期,荀况进一步提出,“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也”。(《荀子·王制》)这说明自然界万物都由统一的物质性的气所做成,水火、植物、动物以及人是气的发展的不同阶段。既然世界万物都由物质性的气所做成,“天”当然也是由物质性的气所做成。既然天和人都由物质性的气所做成,而且天和人是气的不同发展阶段,这就要问,天和人的相互关系如何?它们各自具有什么职能?也就是要“明天人之分”。这便是荀况在《天论》一文中所发挥的基本思想。

荀况指出,“天行有常,不为尧存,不为桀亡”。(《荀子·天论》)即“天”的运行规律是和人世治

1) 据郭沫若同志的考证,认为《管子》一书中《心术》上下、《白心》、《内业》等四篇是宋钘、尹文的著作。

乱无关的。针对孔、孟所宣扬的天有意志，能行赏罚的论点，荀况批驳说，“强本而节用，则天不能贫”，“本荒而用侈，则天不能使之富”。（《荀子·天论》）对于孔孟所倡导的“畏天”的思想，荀况指出，对于星坠、木鸣、日月蚀、气候反常、彗星出现等反常现象，“怪之，可也；而畏之，非也”。（《荀子·天论》）对于天人关系，荀况提出，“大天而思之，孰若物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？”（《荀子·天论》）即人类与其震惊于天的伟大，歌颂天的恩德，为什么不设法制服天命，使“天地官而万物役矣”，（《荀子·天论》）即驾驭天地和驱使万物为人类服务。于是，荀况就在《天论》这一著作中批判了孔丘、孟轲所宣扬的“巍巍乎？唯天为大！”（《论语·泰伯》）等错误思想。特别是荀况提出的“制天命而用之”的命题，把古代天人关系的唯物主义学说提到了一个新的水平。

二、以王充、柳宗元为代表的“元气自然论”对董仲舒的“天人感应说”的批判

随着秦汉两代王朝的确立，新兴地主阶级已全面夺取了政权。由于地主阶级和农民阶级间的矛盾日益激化，以汉宣帝前后作为转折的标志，地主阶级也就逐渐由进步转向反动。为了巩固封建集团对农民的统治，一些统治阶级就又把孔孟之道捧了出来。由于孔丘等人所宣扬的“天”有意志，“天”能发号施令，把“天”人格化的言论，已遭到法家的严厉批判，因而董仲舒就把孟轲所宣扬的“天”虽不能“淳淳然命之”，但却能“以行与事示之”（《孟子·万章上》）的思想加以发展，而倡立“天人感应说”。

“天人感应说”的特点已不是简单地概括出一个人格化的上帝来发号施令，而是通过对自然现象和自然界运动变化的歪曲解释，拿出一套“证据”来“证明”天有意志、有目的地创造世界万物，从而形成一整套神秘主义的神学目的论的体系。董仲舒把“天”说成是至高无上的上帝，万物和人都是天有意识、有目的地创造出来的。他说，“天者，百神之大君也”。（《春秋繁露·郊祭》）又说，“天者万物之祖，万物非天不生”。（《春秋繁露·顺命》）“天之生物也，以养人”。（《春秋繁露·服制象》）他还认为，天人是相通的，人是天的复本。他说，“人之为人，本于天”。（《春秋繁露·为人者天》）为此，他比附出许多“例子”。如，天有四季，人有四肢；天有五行，人有五脏；天有十二节气，人有十二根大骨节；天有三百六十六天，人有三百六十六根小骨节；……。总之，天按照它自己创造了人，人是天的复制品。至于天子却是“唯天子受命于天，天下受命于天子”。（《春秋繁露·为人者天》）天子的喜怒哀乐能直接引起天的感应，天的喜怒哀乐也通过天子的恩德和刑罚表现出来。为了“证明”天子权威的永恒性，董仲舒还搬出了形而上学，他提出，“道之大原出于天，天不变，道亦不变”。（《汉书·董仲舒传》）总之，董仲舒提出的“天人感应说”，其政治目的就是要为“君权神授”作论证，树立封建帝王的绝对统治。为了打破儒家的神道说教，这就需要进一步发展唯物主义学说，同样拿出一整套论据来揭破这一神秘主义的目的论的体系。这一历史任务就由王充、柳宗元、刘禹锡等人所担负起来。

王充根据荀况等人认为气是物质本源的思想，提出一个比较完整而系统的“元气自然论”，应用这一学说对“天人感应说”、谶纬迷信等进行了系统的批判。王充认为天地、万物都由元气所构成。王充说，“天地，含气之自然也”。（《论衡·谈天》）万物和人，皆是“因气而生，种类相产”，（《论衡·物势》）他还认为，“人，物也；物，亦物也。虽贵为王侯，性不异于物”。（《论衡·道虚》）这就有力地反驳了君权神授的思想，因为这些王侯并没有什么“异于物”的地方。对于“天”有意识、有

目的地创造万物的论点,他批驳说,“如谓天地为之,为之宜用手,天地安得千千万万手,并为万万千千之物乎?”(《论衡·自然》)对于“君权神授”的观念,王充更做了大量的揭露。“君权神授”有两个主要论据,一是论证帝王降生有种种祥瑞,二是人君如有过失,天就产生灾异示警。王充引证了大量论据,具体驳斥了什么夏的祖先是吃了一种“薏苡”的草生长下来的,殷的祖先是吃了燕子的卵而生的,周的祖先踏了一个大人的脚印而生的,以及刘邦是龙之子等等神话。王充指出,帝王这些贵人,却是“秉贱物之精,安能精微否”? (《论衡·怪奇》)这岂不是自相矛盾!对于所谓天降灾异,王充指出,“天能谴告人君,则亦能改命圣君,……生庸庸之君,失道废德,随谴告之,何天不惮劳也!”(《论衡·自然》)这岂不又是自相矛盾!对于那些具体的灾异,如日月蚀、气候变异、雷雨、水旱灾、虫兽害等,王充都从“元气论”——加以解释,涉及范围极其广泛。其中有一些论点也已十分接近于现代科学的见解,当然,其中有一些论据按现代科学来说是错误的。但王充所提出的解释有两点精神是可贵的,一是坚持从物质本身来说明物质世界,二是坚持物质的统一性,力图从“元气论”给予统一的说明。由王充提出和建立的“元气自然论”有力地驳斥了“天人感应说”,并把这种战斗的朴素唯物主义学说提到了一个崭新的水平。

在王充之后,柳宗元、刘禹锡等人也都继承了“元气自然论”对“天人感应说”进行了批判。柳宗元说,“山川者,特天地之物也。阴与阳者,气而游乎其间者也。自动自休,自峙自流,恶乎与我谋?自斗自竭,自崩自缺,恶乎为我设?”(《柳河东集·非国语上·三川震》)这就是说,山川阴阳各有变化的规律,和人事有什么相干?对董仲舒等捏造的所谓“天人感应”的种种“例证”,他一针见血地指出,“古之所以言天者,盖以愚蚩蚩者耳!”(《柳河东集·断刑论》)他还指出,“力足者取乎人,力不足者取乎神”。(《柳河东集·非国语上·神降于莘》)这就揭露了神道设教虚弱的本质。刘禹锡还进一步揭露“天人感应说”产生的原因在于政治腐败,他说,“人能胜乎天者,法也。……法大行,则其人曰:天何预人耶?……法大弛,……人之能胜天之实尽丧矣!”(《刘宾客集·天论》)从而把矛头直接指向了反动腐朽的政治。当然,古代法家不可能揭露出神道设教的根本原因在于阶级压迫,但上述见解不失为应予肯定的一种进步的见解。

三、宋明以来王安石、张载、王夫之、戴震等建立和发展的 “元气本源论”和对“理学”、“心学”等唯心主义的批判

随着先秦、两汉的“天命论”、“天人感应说”的失败,唯心主义也改变形式。针对王充等人提出的元气是宇宙本源的论点,唯心主义也就对本源问题进行了探索。唯心主义不会也不可能提出一个物质性的本源论,于是便求助于虚无缥缈的精神性的“本源”。两晋时代的玄学家抬出一个“无”的范畴。宣称“无”是具体事物后面更为本质的本体,万事万物即“有”都是这一本体的具体表现,即所谓“以无为体”,“以无为用”。(《王弼:《老子注》)“无”是第一性的,“有”是第二性的,“有”来自“无”,即“无中生有”。到了南北朝、隋唐时期,这种“贵无论”又和天竺传来的佛教唯心主义结合起来。佛教唯心主义,特别是禅宗的一派进一步发挥了“空”的观点。宣称世界上一切阶级压迫,一切不合理现象都是由人的主观错误认识造成的。只要人能把这一切都认为是虚幻的幻境,即“空”或“寂”,向自己的内心寻求解脱,那末就可以“顿悟成佛”,达到光明的境地。

两宋以来的儒家更进一步把这些唯心主义的本源论和封建统治的三纲五常等联系起来。儒家的一个流派,程朱的“理学”,站在客观唯心主义的立场上提出一个“理”的范畴,认为

“理”是世界的本源。针对唯物主义的“元气论”，程朱提出一个“理在气先”的命题。二程认为，“有理则有气”。（《二程粹言》卷一）朱熹认为，“天地之间，有理有气”，（《文集·答黄道夫书》）“有理而后有气，虽然一时都有，毕竟以理为主”，（《语类》三）如“以本体言之，则有是理，然后有是气”。（《孟子或问》，卷三）他还认为，理要先于事物而存在，理产生物。他说，“未有物，而已有物之理”，（《文集》，卷四十六，《答刘叔文书》）“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地，若无此理，便亦无天地，无人无物”。（《语类》一）至于什么是“理”？程朱认为这就是封建伦理道德规范。这样，“理学”就把三纲五常等说成是永恒不变的最高准则，支配世界一切。“理学”便为封建统治提供了理论根据。

儒家的另一支派是陆九渊、王守仁的“心学”。这一流派吸取了禅宗的主观唯心主义哲学，提出了一个“心即理”的命题。陆九渊说，“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”。（《象山先生全集》，卷二十二，《杂说》）王守仁说，“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。”（《传习录》上）即是说心发生意识活动，意识活动便表现为外界事物。王守仁有一个著名的论点是“心外无物”。他和友人指着山花说道，“你未看此花时，花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时俱明白起来，便知此花不在你心外”。（《传习录》下）这完全是典型的主观唯心主义！王守仁还提出一个“致良知”的理论。所谓“良知”，即“心”，即封建伦理观念。所谓“致”，就是不断保持“良知”的完善本性而不使丧失。王守仁还提出一个“破心中贼”的口号，要求人们去掉一切不合封建伦理的“贼”。这实际上也还是程、朱所倡导的“存天理，去人欲”的那一套，只不过穿上了主观唯心主义的外衣！

总之，宋明以来唯心主义的特点：不再公开地贩卖神学目的论，而是在一套花言巧语的装璜下达到同样的目的。宗教是粗糙的唯心论，唯心论是精致的宗教，这便是一切唯心论的实质。面对着唯心主义思潮的空前泛滥和严重挑战，唯物主义者不能不针锋相对地做出相应的回答。宋明以来的朴素唯物主义者，站在进步革新的立场上，经过悉心的探索，在长期艰苦而反复的斗争中，终于把朴素唯物主义和朴素辩证法大大向前推进了一步。这就是王安石、张载、王夫之、戴震等一系列朴素唯物主义者所共同建立，讨论元气聚散的“元气本源论”。

王安石提出一个“道”作为他的唯物主义哲学的最高范畴。实际上，王安石的道就是元气。他说，“道有体有用，体者，元气之不动；用者，冲气运行于天地之间”。（《老子注》）他还说，“道者天也，万物之所自生”。（《老子注》）他又说，“生物者，气也”。（《洪范传》）这就是说，天和万物都由元气形成，元气是宇宙的本体。

宋明以来，除王安石外，还有张载和王夫之提出的“太虚即气”的学说。“太虚”一词本来是指虚无缥缈的宇宙空间。张载和王夫之认为“太虚”不能是没有物质的“真空”，而是充满着“气”这种极为细微的连续形态的物质，因而他们便认为“太虚即气”。张载说，“太虚不能无气”，“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无‘无’”。（《正蒙·太和》）王夫之说，“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也”。（《张子正蒙注·太和》）但在张载和王夫之的学说中，宇宙的本体，即元气，并不是静寂的。“气”要转化为“形”，“形”又能转化为“气”。张载说，“气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”。（《正蒙·太和》）王夫之也说，“聚而成形，散而归于太虚”。（《张子正蒙注·太和》）这样，“气”和“形”又在一定意义上体现了物质不同形态相互转化的辩证法。

张载和王夫之还进一步用“太虚即气”的学说批判佛、老的“空”、“无”的学说。张载说，“太

虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”。(客形,指暂时的形态)“方其聚也,安得不谓之客?方其散也,安得遽谓之‘无’?”(《正蒙·太和》)王夫之也指出,“凡虚空皆气也,聚则显,显则人谓之有,散则隐,隐则人谓之无”。“(气)散而归于太虚,复其絪縕之本性,非消灭也;聚而为众庶之生,自絪縕之常性,非幻成也”。(《张子正蒙注·太和》)于是,张载和王夫之使用元气聚散的道理,一方面批判玄学家“无中生有”的谬论,另一方面又批判了佛家把事物看成是虚幻的“心生心灭”。对于玄学,王夫之还进一步批判说,“老氏以天地为橐籥,动而生风,是虚能于无生有,……然则孰鼓其橐籥令其生气乎?”(《张子正蒙注·太和》)这就是说,玄学家把天地描绘成一个口袋,动而生风,而产生自然界万物,这就要问,是谁去鼓风呢?一切唯心论都必然通向神学,这里王夫之就揭露了玄学通向神学的实质。对于佛家,王夫之又说,“天地本无起灭,而以私意灭之,愚矣哉!”(《张子正蒙注·大心》)这就又揭穿了佛家所说“色即是空,空即是色”等把世界看成虚幻不真的谬说。

王夫之还批判了陆、王“心学”,程、朱“理学”的本体论。他说,“若陆子静及近世王伯安则屈圣人之言以附会之,说愈淫矣!”(《张子正蒙注·太和》)即指出“心学”也是一种“以私意灭天地”的虚妄之谈,只是佛教唯心主义的变种。至于朱熹,王夫之也加以批判,“朱子以其(指张载)言聚而散,散而复聚,讥其为大轮回,而愚以为朱子之说反近于释氏灭尽之言”。(《张子正蒙注·太和》)朱熹攻击张载论述气的聚散是佛教的大轮回,王夫之指出,这完全是歪曲,而朱熹所说理在气先,由理生气反而更接近于佛教的“空”、“寂”等一类学说。这样,王夫之就又从“元气论”批驳了“理学”、“心学”等唯心主义本体论的荒谬。

针对二程、朱熹所提出“凡物之散,其气遂尽,无复归本元之理”,(《二程遗书》,卷十五)即气有生灭的思想,张载、王夫之还提出了物质不灭的思想。张载早就指出,“气”是“散亦吾体,聚亦吾体”(《正蒙·太和》),即元气虽有聚散,但“其本体不为之损益”,(《张子正蒙注·太和》)王夫之对这一思想还进行了论证。他举例说,“车薪之火,一烈已尽,而为焰,为烟,为烬,木者仍归木,水者仍归水,土者仍归土,特希微而不见尔,一甑之炊,湿热之气,蓬蓬勃勃,必有所归;若盒盖严密,则郁而不散。汞见火则飞,不知何往,而究归于地。有形者且然,况其絪縕不可象者乎?”(《张子正蒙注·太和》)值得注意的是,王夫之在这里不仅论证了一切有“形”的实物“且然”,而且还指出了无形的元气也是不生不灭。他还向程、朱提出责问,“倘如散尽无余之说,则太极浑沦之内,何处为其翕受消归之府乎?又云造化日新而不用其故,则此太虚之内,亦何从得此无尽之储,以终古趋于灭而不匮耶?”(《张子正蒙注·太和》)这就是说,如果气有生灭,它们将转移到什么地方去?将从何处来?宇宙怎么会有这么多的储量可以长期消耗而不匮乏?

针对周敦颐、朱熹等人提出的“无极生太极”,由“太极生阴阳”的思想,张载和王夫之还提出一个“动非自外”的学说。张载以天体的运行为例,指出“凡圜转之物,动必有机,既谓之机,则动非自外也”。(《正蒙·参两》)(按:这里的机是指内在的机制。)王夫之进一步又把运动归之于物质的本性。他说,“太虚者,本动者也,动以入动,不滞不息”。(《周易外传·系辞下传》)又说,“虚空则气,气则动者也”。(《张子正蒙注·参两》)王夫之还应用“动非自外”的学说批判周敦颐和朱熹,他说:“误解太极者,谓太极本来未有阴阳,因动而始生阳,因静而始生阴。不知动静所生之阴阳,……乃固有之蕴,其絪縕充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静。”(《张子正蒙注·太和》)这就是说,运动是阴阳二气的特性,本来就不存在“由静生动”的问题,运动不能离阴阳二气而存在,阴阳二气本身就具有运动。这样,运动和物质一样,也是不可创造,不可消灭的。这里王夫

之虽然没有十分明确地提出运动不灭的命题,但已十分接近于这一见解了。

至于运动产生的原因,王安石、张载、王夫之却归之于“元气”的“一物两体”,即内在矛盾。张载说,“一物两体,气也”。(《正蒙·参两》)王安石说,“有所谓动者,动于反也”。(《老子注》)至于自然界总体的运动过程,张载认为其原因是,“若阴阳之气,则循环迭至,聚散相荡,升降相求,絪縕相接,盖相兼相制,欲一之而不能。此其所以屈伸无方,运行不息,莫或使之”。(《正蒙·参两》)王夫之也指出,“阴阳之消长隐现不可测,而天地人物屈伸往来之故尽于此”。(《张子正蒙注·太和》)这就是说,宇宙间运动的根源在阴阳二气的屈伸激荡,并不是任何造物主推动的结果。至于阴阳二气为什么又会运动变化?王安石还进一步指出,“耦之中又有耦焉,而万物之变遂至于无穷”。(《洪范传》)无疑,这是很辩证的见解。于是,王安石、张载、王夫之等人就进一步批判了唯心论所提出的“由静生动”,“太极生阴阳”的荒谬学说。

既然张载、王夫之等建立了较系统的“元气本源论”,这就必然要批判程朱的“理在气先”的命题。对于这一点,王夫之便针锋相对地提出了“理在气中”的命题。他说,“天下岂别有所谓理?……尽天下之间无不是气,即无不是理也”。(《读四书大全说·孟子三》)对于理先于气而存在的论点,王夫之批驳说,“将理气分为二事,则是气外有理矣!”(《读四书大全说·孟子三》)即否定有所谓脱离物质的理的存在。王夫之还将“理在气中”这一唯物主义命题应用于伦理学,从而批判了“存天理,去人欲”的主张。他认为天理即在人欲之中。他说,“礼虽纯为天理之节文,而必寓于人欲以见(自注:饮食,货;男,女,色;……)。故终不离人而别有天,终不离欲而别有理也”。(《读四书大全说》,卷八)他又说,“人欲之大公,即天理之至正”。(《读四书大全说》,卷三)于是,王夫之便从世界观高度批判了程朱伦理学的主张。到了戴震就更指出程朱“存天理,去人欲”这一反动口号是“以理杀人”,从而控诉了“理学”的罪恶。

总之,我国法家在和儒家的长期斗争中,不仅有一条主张进步革新的政治路线,而且还有一条为政治路线服务的唯物主义的認識论路线。其唯物战斗的精神,机警颖慧的论辩,尖锐犀利的批驳,以致从今日看来,仍然闪耀着唯物主义思想的光辉。无怪乎什么“理学”、“心学”等唯心主义破烂货在这一唯物主义世界观批驳之下,显得黯然失色了。

四、“元气论”和现代物理学研究

如上所述,我国法家在斗争中建立和发展起来的“元气”学说,在批判儒家反动世界观方面曾起过重大的历史作用。可是,“元气论”作为一种研讨物质本源的理论,它又是一种自然观。因而还应从辩证唯物主义的角度对这一自然观进行分析和总结,探求这一自然观在自然科学研究上的意义,发掘其中某些有价值的思想,应用于科学研究。正如恩格斯所指出:“最初的、素朴的观点,照例要比后来的、形而上学的观点正确些。”(《自然辩证法》)

从认识史的发展来说,历来有两种相对立的物质观,即连续的和不连续的。在自然科学研究里,这两种物质观争鸣了好几个世纪,并且一直延续到现在。对这个问题,黑格尔曾认为不连续的和连续的“单独看来都没有真理,唯有它们的统一才有真理”。恩格斯肯定这个观点指出:“物质既是两者,即可分的和连续的,同时又不是两者;这不是什么答案,但现在差不多已被证明了。”(《自然辩证法》)恩格斯的这一段话,可以认为是对人类认识物质结构的认识史的一个总结。

从自然观来说,古西方朴素唯物主义者发展的主要是“原子论”。早在公元400多年以前,希腊哲学家德谟克利特就提出,“一切事物的始基是原子和虚空”。而原子“是既不能毁损也不

能改变的”。(《第欧根尼·拉尔修》,第九卷,第七章,§44—45)“这些原子在虚空中任意移动着,而由于它们那种急剧的、凌乱的运动,就彼此碰撞,而在彼此碰在一起时,因为有各种各样的形状,就相互联结起来。这就形成了世界及其中各种事物,或者说形成了世界”。(《欧瑟比诺狄奥尼修》,第十四卷,第二十三章,§2—3)至于“虚空”,伊壁鸠鲁却认为,是“既不能作用,也不能被作用,它只是通过自身供给物体以运动的机会”。(见《第欧根尼·拉尔修》,第十卷,§35—83,《致赫罗多德的信》)这就是说,德谟克利特和伊壁鸠鲁认为,物质亦即原子,和虚空是对立的。物质是不连续的,而虚空是连续的;连续和不连续就分割开来。后来在实验上证实了原子和分子的存在,这就追溯到古希腊的“原子论”,认为这是古代自然观的一个杰出的成就。无疑的是,“原子论”在建立唯物主义哲学和促进自然科学的发展上,曾起了重要的历史作用。但如果从辩证唯物主义来看,这一自然观所蕴含的形而上学也是很明显的。如否认原子的可分性和相互转化性,割裂连续和不连续的统一,存在所谓绝对的虚空,机械的物质模型,等等。事实上,这些形而上学的观点都阻碍了自然科学的发展;现代自然科学的发展也完全否定了这些形而上学。

在我国古代,和“元气论”相比较,“原子论”的思想是比较薄弱的,发生发展的主要是“元气”学说。我国古代的朴素唯物主义者大多又是“元气论”者。除这里介绍的几位主要的论述以外,还有宋明以来的一系列的思想家,如南宋的叶适,明代的王廷相、罗钦顺、李贽、宋应星,明末清初的顾炎武、黄宗羲、颜元等,都是“元气论”者,并有不少有关论述。前后延续达两千多年!这就更有必要较深入地探讨这一自然观所蕴含的内容。

对于“元气论”在自然科学上的意义,过去一直未有明确的评价。对于“元气”的含义也有不同的认识。有一种理解是把“元气”看成是由极细小微粒组成的气体,并用来比附西方的“原子”学说。其实这是用近代科学知识理解古人。实际上,在张载和王夫之的观念里,“元气”是一种连续形态的物质。张载就曾指出,“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无‘无’”。(《正蒙·太和》)这就是说,“气”是和水一样的连续物质,而且自然界里也不存在真空。王夫之也明确指出,“阴阳二气充满太虚,此外更无它物,亦无间隙”。(《张子正蒙注·太和》)这里也明确说到元气充满太虚,并且没有任何缝隙。如果把“元气”理解为微粒的组合,那末在微粒之间,就将存在许多间隙了。可是,不论是张载或王夫之都否认有绝对的“无”,——而这是反对佛、老“空”、“无”之说的一个极重要的论据。因此,张载和王夫之必然要认为“元气”是一种连续形态的物质。可是,“元气论”也并不是把物质理解为只是连续的。“气”这种连续形态物质,要“聚”而成“形”,而“形”这种不连续形态的物质,要“散”而为“气”。可以说,这种“元气”聚散的道理在一定程度上又涉及到了连续和不连续的辩证法。特别是“元气论”中提出的“动非自外”,“一物两体”等观点,即认为由于阴阳二气的细缊、隐现、屈伸、消长、激荡、阖辟……而形成了“元气”的运动、变化,这就比古希腊的“原子论”蕴含更多的辩证的内容了。

我国的资产阶级思想家,如谭嗣同等,还曾把“元气”和自然科学里的“以太”等同起来。实际上,“元气”和“以太”并不相同。自然科学里的“以太”只是作为传递物质间相互作用力的一种假想的介质而存在,“以太”和实物却仿佛是隔绝的。但张载和王夫之认为,“气”和“形”是相互转化的。因而他们所提出的“气”,与其说接近于“以太”,不如说更接近于现代科学所说的场。场的“聚”“散”便形成实物,亦即激发成各种各样的粒子。当然,对于“气”也不能完全看成是现代科学的场。场是在大量科学实验和生产实践基础上总结出来的科学概念。“元气”只是古代朴素唯物主义者在对宇宙运动的某些整体性质进行考察后提出的一种猜测。虽然这种猜测

焕发出古代哲学家的智慧,但猜测毕竟是猜测!

正确理解“元气”这一概念的含义,是正确评价这一学说在自然科学所具有意义的关键。从我们来看,“元气”是一种连续形态的物质,“元气”的聚散在一定程度上涉及了连续和不连续的辩证法,“元气论”中提出的“动非自外”,“一物两体”等观点就比古希腊的“原子论”更深刻地反映了自然界辩证的本性。——也因此,“元气论”里反映出的某些辩证观念就只能在稍晚一些的自然科学,即在近代自然科学里得到某些反映;因为这里所探讨的物质运动形态,远比“原子论”更为复杂、深刻和更多地涉及自然界里的辩证法。——总之,我国法家所提出的“元气论”,是对唯物主义自然观的一个杰出的贡献。正由于某些著作中对“元气论”这一方面的性质有所忽略,因而对这一学说在自然科学方面的意义不能做出应有的积极的评价。

从自然科学的研究来说,对于我国历史上这一重要的唯物主义自然观,除了应从辩证唯物主义的立场、观点和方法加以批判、分析、研究和总结以外,还应在唯物辩证法的指导下,进一步探索“元气论”里所蕴含的辩证思想对现代自然科学研究中的意义。从我们来看,对于物理学值得注意的有以下几点。

1. 这一学说力图从统一的物质本来认识和说明物质世界。这仍是现代自然科学研究中的重要指导原则。现代科学实验表明,现在世界上已知各种形态的物质,可以认为是由基本粒子所组成。但科学实验还表明,目前基本粒子发现了一百多种,已远超过当年门捷列夫建立化学元素周期律时所发现的化学元素的数目。探讨基本粒子的统一^①的本质,探讨基本粒子间统一的相互作用,仍是当前自然科学研究的课题。因而从辩证唯物主义来看,古代朴素唯物主义者对世界本源问题的探讨仍是值得加以总结和发扬的一种科学思想。当然,从辩证唯物主义来说,所谓“统一”,所谓“本源”也是相对的,这种“统一”和“本源”只是表现人对客体的认识的深化。随着科学实验的发展,将不断打破这种“统一”,打破这种“本源”;从而在新的更深入的实践基础上实现新的“统一”,发掘更深层次的“本源”。正如列宁所指出:“辩证唯物主义坚决认为,日益发展的人类科学在认识自然界上的这一切里程碑都具有暂时的、相对的、近似的性质。”(《唯物主义和经验批判主义》)

2. 如上所述,这一学说在一定程度上涉及了辩证唯物主义对于物质结构的一个基本观点,即物质结构是连续性质和不连续性质的辩证的统一。这也是当前研究基本粒子问题一个极重要的指导思想。历史的经验表明,对于物质结构的研究,如果只看到物质的不连续的性质,或只看到物质的连续的性质,终究是片面的真理。以自然科学的发展来说,开始是发现宏观物体在“虚空”中的运动,稍进一步是发现了场,进一步是发现了场的振动,以及波动。后来又在波动性质中发现了粒子的特性,即波动和粒子的统一,或从现代科学来看,这就是场和粒子的对立的统一。如果说德谟克利特的原子论直接影响到18—19世纪的原子学说的发展,那末辩证唯物主义所探讨的,在“元气论”中曾经涉及到的,连续和不连续的对立的统一的物质观,就将在更大程度上影响到今后的物理学的研究。联系到近代基本粒子研究中,有一些研究者全面否定量子场论,否定基本粒子作为场的量子的概念,否定基本粒子所具有的物质的连续的性质,那末在古代的“元气论”中涉及到的连续和不连续的对立的统一的自然观,就更是可珍贵的思想。

3. 这一学说还蕴含着辩证唯物主义所着重探讨的物质和运动的不可创造和不可消灭的思想。这除了在历史上批判儒家的唯心主义和形而上学世界观起了重大作用以外,而且还是近代自然科学研究中原则性的指导思想。尤其值得注意的是,张载和王夫之涉及到的物质和运

动的不可创造,不可消灭的思想,还不仅仅认为是实物,即“形”是不生不灭,而且还认为“气”,以“气”和“形”的总和是不生不灭的。如上所述,王夫之在研讨物质守恒的思想时,就明确指出,“有形者且然,况其絪縕不可象者乎?”(《张子正蒙注·太和》)严格地说,在近代自然科学里,只是在狭义相对论出现以后,才出现这种连续形态的物质和不连续形态物质,及其相应运动的总和是守恒的思想,而实验的证实就还在稍后一个时期。可是,在九百年前的张载和三百年前的王夫之就已经接触到现代自然科学研究中的根本问题。联系到一些物理学唯心主义者,片面歪曲狭义相对论的科学成果,宣称狭义相对论发现了所谓“质量转化为能量”,因而物质将转化为能量,因而物质就此消失!某些天文学的唯心主义者还提出一个“连续产生物质”的学说,宣称物质可以“从无到有”,“无中生有”。这完全是魏晋玄学,宋明理学等一些唯心主义的翻版。无疑的是,坚持辩证唯物主义的物质和运动守恒的自然观,批判现代科学研究中的唯心论,仍是现代唯物主义者的一项重要任务。

4. 这一学说蕴含的一个重要思想是力图从事物的内在矛盾来说明自然界的运动和变化。不仅仅不连续形态的物质,“形”,是一分为二的;而且连续形态的物质,“气”,也是一分为二的。在“元气论”中的“元气”就要分为阴阳二气,由阴阳二气的屈伸、激荡而形成物质的运动。而且,如王安石所强调指出的,“耦之中又有耦焉,而万物之变遂至于无穷”。(《洪范传》)这就是说,矛盾还贯彻在物质的各个层次之中。这些都是十分重要的具有原则意义的根本观点。例如,在近代量子场论研究中,一直把基本粒子看成是一个“数学的点”,即只在空间占有位置而没有大小。这就导致否认基本粒子有内在矛盾并且把相应的场量看成是物质的始元。如何根据基本粒子也是一分为二的观点,进一步批判量子场论中的形而上学和唯心论,吸取其中有价值的科学思想,是基本粒子工作者的一项重要任务¹⁾。

5. 这一学说还否认自然界有绝对真空的存在。这也是符合近代科学发展的一个重要观点。显然,对于“真空”结构的研究,已是近代量子场论研究中的一个重要问题。

我国“元气论”除了探讨物质本源的一些基本问题外,还广泛地涉及其它自然科学。例如,“气”的聚散的问题,就仍是现代天文学研究中的一个问题。弥漫于星际空间中的星际物质,无疑将在天体演化过程中起重要作用。“元气论”的某些思想还体现在古代医学著作中,其中也有不少值得医学工作者加以借鉴或吸收的思想和观点。总之,如何批判地吸收我国法家在自然观方面的丰富遗产以促进我国的科学工作,是我国自然科学工作者的一项光荣任务。

当然,从现代的认识水平和科学水平来看,由于法家所处时代的局限性和所代表的阶级的局限性,法家的思想体系,包括他们所建立的“元气论”,也不可避免地带有若干根本性的缺点。例如,由于缺乏近代科学作为基础,在“元气论”中所使用的一些概念,如“元气”等等,就带有主观猜测的性质,缺乏严格的科学规定。“元气论”反对唯心主义的本体论,提出一个朴素唯物主义的“元气本源论”,但从辩证唯物主义看来,并不存在某种一成不变的“本源”,物质是不依存于人们意识而存在的客观实在。人们对于物质结构的认识是相对的。物质结构表现为“形”,或是“气”,或是近代科学中的原子、以太,或是粒子和场,这是随着人们实践的不断深入而日益深化的。“元气论”里也还有一些形而上学的局限性。即使如王夫之这样的唯物主义者,虽然

1) 参看:何祚楙、黄涛,关于复合粒子场论的若干问题,科学通报,19(1974)1:1;一种新的复合场量子场论的研究,Scientia Sinica 18(1975),4,502—516.

也涉及了事物发展的某些辩证法，看到了存在事物内部的一些矛盾。但他认为矛盾的对立的最后结果是和谐，如说，“太和，和之至也”。（《张子正蒙注·太和》）关于这一点反而不如地主阶级在上升时期的杰出代表韩非，强调对立面的斗争是绝对的。韩非就认为，不相容之事不能两立。他说，“冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治”。（《韩非子·显学》）有些“元气论”者如张载还牵强附会地把“元气”加上许多伦理道德的属性，如把“元气”分成正和偏，善和恶之类。从而为反动的地主阶级人性论提供了“理论根据”。张载还把“灵魂”看成是元气聚散的表现，这完全在理论上充当了唯心主义的俘虏。这些都是需要剔除的糟粕。此外，中国的朴素唯物主义者虽然在自然观方面坚持了唯物论，提出了某些具有一定历史进步意义的见解，但在世界观的整体上却仍是唯心的，即是历史唯心主义者。可以说，这是马克思主义以前的一切唯物主义者所不可避免的历史的阶级的局限性。

一些外国资产阶级学者，由于他们带有强烈的阶级偏见和民族偏见，往往蓄意贬低中国哲学在世界哲学史中的地位，故意抹煞我国哲学史中唯物主义和辩证法的优秀传统。如黑格尔就断言，“真正的哲学是自西方开始”。这是极大的片面性。如上所述，我国古代的“元气论”，不论在对宇宙总体运动的研究或在某些细节的研究上，都超过了古希腊“原子论”达到的水平。总之我们应认真肃清历来反动派推行尊儒反法路线的影响，批判那种对法家思想进步意义估计不足的错误倾向。我们应遵循毛主席的教导，认真纠正那种“言必称希腊，对于自己的祖宗，则对不住，忘记了”（《改造我们的学习》）的学风。当然，对于我国古代历史上的科学遗产，包括自然观方面的遗产要本着“古为今用”的方针，进行分析、批判，剔除其糟粕，吸收其精华，进行科学的总结。