

“‘德’—‘道’理型与形而上学的中国形态

樊 浩

(东南大学 人文学院, 南京 210096)

摘 要: 在《道德经》中,无论“德”、“道”的理念,还是“德”—“道”关系,都是兼具哲学形而上学和道德形而上学的双重本性。《道德经》的形而上学有两大基本特质:“德”—“道”合一,开创“德”—“道”的形而上学传统;辩证法与形而上学合一,开创形而上学的辩证法传统。“‘德’—‘道’理型建构了“尊道贵德”的形而上学的中国传统形态。它以对“普遍理性”和“伦理总体性”的追求为动力,而“道”与“德”的自然自由的本性,又使之具有拒绝形而上学恐怖的本性。《道德经》中哲学形而上学与道德形而上学、“普遍理性”与“伦理总体性”无中介、无过渡的生态同一,对解决现代文明的形而上学难题,解释现代西方哲学的伦理学转向,具有重要的资源意义。

关键词: 《道德经》; 德; 道; 哲学形而上学; 道德形而上学

中图分类号: B223.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2010)02-0026-08

一、解读方法的尝试:如何让文本作为“主体”“在场”?

与西方 morality 或 ethics 相比,中国伦理传统和道德概念最基本也是最独特的人文意蕴在于“‘道’—‘德’”的哲学构造与意义结构,而这一传统最重要的文本源头之一是老子的《道德经》。虽然《道德经》并未将“道”、“德”合用而形成“道德”概念,但“‘道’—‘德’”的理论自觉和文化基因由此开展,当是一个可以成立的立论。

文本尤其是历史文本解读的难题在于主体缺场,因而很容易出现解读的暴力。现代解释学区分“解释”和“理解”、“含义”和“意义”,就是试图规避解读中的暴力风险。但是,由伽得默尔开始的这一严谨的传统事实上只是规避了解释主体的伦理风险,因为它在作出“含义”不可知的预设的同时,为文本解读中的“意义”建构提供了无限可能,由此完全开脱了解读主体的伦理风险,但是,解读的学术风险却未丝毫消除。在这个意义上,现代解释学只是将解读的暴力从“解释”置换为“理解”,从本原性的“含义”转移到建构性的“意义”,暴力不仅依然存在,而且在“理解”和“意义”的庇护下被赋予彻底的伦理自由。比起由孔子开

始的“温故而知新”的中国解释学传统,现代西方解释学无论在伦理还是学术方面都显得缺乏足够的坦诚。毕竟,孔夫子坦言或直言“知新”是“温故”的目的,而不是承诺某种对于文本来说不可能得到的彻底的尊重。

可见,现代西方解释学根本上只是为解释确切地说为解释主体辩护,而不是为文本辩护。诚然,文本一旦成为解读的对象,已经显示出解读主体对它的尊重,问题在于,如何在解读中让文本维护自己必要的尊严?于是,便需要继续进行方法论上的尝试。一种可能的尝试是:让文本“在场”。在解读中,文本一般被当作解释的对象或客体,因而只是主体缺场的“他在”。文本在场的必要努力,就是要使它从客体变为主体。但是,文本的既定性和历史性又注定了它难以成为真正的主体。于是,可能的努力,便在解释中建立某种“主体间”的关系,在“主体间”的对话关系中使文本成为具有自我辩护和自我申言能力的主体。这种解释的方法论的尝试,用一句话表达,就是在“对话”中文本作为“主体”“在场”。

本文的基本立论是:《道德经》的最大哲学贡献,是确立了形而上学的中国形态,即“‘德’—‘道’”的形而上学理型或形而上学传统。这一传

收稿日期:2009-09-18

作者简介:樊浩,男,本名樊和平,江苏省泰兴市人,东南大学人文学院教授。

基金项目:2005年全国哲学社会科学重大招标课题(05&ZD040)、2008年全国教育规划重点课题阶段性成果,教育部重点研究基地重大项目阶段性成果。

统对破解现代西方哲学所遭遇的形而上学恐怖,对推进哲学形而上学与道德形而上学的现代整合,具有重要的资源意义。对《道德经》解读和研究的关键词是“对话”:体系内部对话——“德”与“道”在《道德经》文本中对话;同一传统内部对话——“德”“道”理型与中国哲学传统对话;不同传统之间对话,尤其与西方哲学传统对话;传统与现代对话——追究在“形而上学终结”的时代,“德”“道”传统的激活有何现代意义;不同学科之间对话,着重探讨“德”“道”理型如何由哲学形而上学转换为道德形而上学;与未来对话,不仅关注文本的未来命运,而且更关注文本对人类未来命运的可能贡献。显然,本文的主题和方法的要旨不是比较,而是通过对话,在这个“被”字盛行的时代,建立《道德经》在“被解读”中的主体地位和主体性话语能力。

二、何种中国形态?“德”“道”的形而上学类型

《道德经》对中国哲学、中国道德哲学尤其是中国形而上学的最大贡献,不是“道”的理念,也不是“德”的理念,而是二者合一的“德”“道”理型。《道德经》开创的形而上学的中国形态和中国传统是什么?就是“德”“道”的形而上学。“德”“道”及其相互关系,至今仍是“中国哲学尤其是中国道德哲学发展的前沿”。

“道”与“德”是《道德经》的两个核心概念和基本构造,当是不争的事实,因为这部经典就是由“道经”和“德经”构成。应当追究的问题是,“道经”和“德经”,与此相关联,“道”和“德”的关系如何?

在先前许多文本包括一些权威文本中,“道经”为上篇,“德经”为下篇。从河上公《老子章句》《王弼集校释》,到陈鼓应的《老子注释及评价》,都以此为结构。但1973年马王堆出土的帛书《老子》给老学研究带来震撼,出土的甲乙两种版本都是《德经》在前,《道经》在后,并且不分章;郭店楚墓竹简《老子》的版本也是如此。它们是距今最早、相对最可信的真本,2006年10月,被埋地宫两千多年的帛简本以《老子·德道经》为名,由中央编译局出版社出版。由此,《道德经》在文本上便事实地被正名为《德道经》,只是由于

《道德经》的说法已经流行太久,特别是它与作为中国文化最基本概念的“道德”二字相关,所以《道德经》的提法才在流传中约定俗成。

从《道德经》到《德道经》,到底改变了什么?其中潜在着何种重大哲学发现?

从《道德经》到《德道经》,其意义决不局限于文本正名或结构倒置,最具革命意义的是对于中国文化源头关于“道”“德”关系的哲学反正,因为文本及其结构背后深藏的是文明“轴心时代”关于“道”“德”关系的基因密码。在《道德经》和《德道经》的两个文本和两种结构中,“道”和“德”的意义内涵都未发生重大变化,“道”的本体地位也没有任何改变,甚至可以说,“道”和“德”的关系也未产生实质性颠覆,唯一改变,但却是至关重要的改变是:对“道”“德”关系的把握方式发生重大倒置,由此导致哲学上的再次发现。

如果确认“道”是形上本体,“德”是本体的主体形态或生命形态,或由本体世界向现象世界落实的概念,那么,《道德经》所建构的就是一种形而上学。形而上学不仅是《道德经》的气质特征,是“道”“德”关系的意义域,而且也是它对“中国文化的最大贡献点之所在”。《道德经》向《德道经》反正的真谛是:在老子的哲学中,道与德,到底何者更具优先地位?两种可能并且事实上已经出现的观点是:《道德经》以“道”为重心,《德道经》以“德”为重心。应该说这两种观点都不够彻底,因为两个文本结构事实上体现两种完全不同的哲学路向:是由“道”而“德”,还是由“德”而“道”?因此,根本的问题发生于“道”和“德”的关系之中。如果用儒家的话语表述,《道德经》体现的是由天及人、由天道而人道的形而上学类型或“道”“德”理型;《德道经》体现的是由人及天、由人道而天道的形而上学类型或所谓“德”“道”理型。

《德道经》所开创的形而上学传统有两大气质特征。其一,“德”“道”合一,开创“德”“道”的形而上学传统;其二,辩证法与形而上学合一,开创形而上学的辩证法传统。

《道德经》“德”“道”合一的形而上学有三个关键点。第一,它是“德”“道”一体的形而上学。与西方寻找“始基”的本体论形而上学传

注:虽然马王堆帛书已经将《道德经》正名为《德道经》,但由于《道德经》的提法已经通用,所以本文仍沿用这一名称,只是在特指帛书版本,或强调“德”“道”关系时,采用《德道经》这一名称。本文采用的版本均为辛战军著:《老子译著》,北京:中华书局2008年版,以下引文只注篇章。

统不同,在《道德经》中,不是“道”,也不是“德”,而是“道”与“德”的合一,才是中国形而上学的最高本体或最高概念,“德”与“道”是《道德经》形而上学本体的两个阴阳结构,如果说《道德经》也建构了某种具有始基意义的本体,那么只能说它是一个辩证的复合体,而不是西方式的“唯一”。第二,它是哲学形而上学与道德形而上学的同一体。在《道德经》中,无论是“德”、“道”的概念,还是“德”与“道”的关系,都兼俱哲学形而上学和道德形而上学的双重意义。它以哲学形而上学为基色,但却以道德形而上学为内核,并在道德形而上学的刺激下完成,在这个意义上可以说是一种伦理型的形而上学。第三,它是由“德”而“道”的形而上学。《德经》在前,《道经》在后的体系,《道德经》的整个言说方式,是由“德”而“道”,以“道”说“德”的哲学理路。虽然人们对《道德经》的文体性质提出诸多质疑,认为它是警句集、哲理诗,甚至是多人的对话集,但无论如何,“德”在先,“道”在后,体现了一种特殊的价值逻辑与哲学取向。一句话,《道德经》建构和表达了“‘德’—‘道’合一”形而上学类型或形而上学形态。

按照现行文本,《道德经》有德经四十四章,道经三十七章。《德经》开卷即言:“上德不德,是以有德。下德不失其德,是以无德。”(三十八章)这段话表面是说“德”的两种境界,实质是揭示“德”的真谛——“不德”。“不德”与“有德”是理解“德”的关键。如果将它与五十一章相关联,可以理解得更清楚些。“道生之,德畜之,物形之而器成之,是以万物莫不尊道而贵德。道之尊也,德之贵也,夫莫之爵而恒自然也。……生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。显然,无论“德经”是否在“道经”之前,“道”总是“德”的话语前提。“道”是体,“德”是用;“道”是万物的本体,“德”沟通“道”与万物,或本体世界与现象世界的环节,是本体化生万物,万物分享、显现本体的本性或能力。或者说,“德”是“道”与万物合一的概念,是现象世界中“道”的现实形态。本体的“道”因为“德”而成就万物,万物因为“德”而获得“道”的整体性与合法性。“上德不德”,“德”的真谛和最高境界,是“道”的显现,而不是万物“得道”。“德”是“道”的意义形态和生命形态,是“道”所以生生的本性。“道之尊也,德之贵也,夫莫之爵而恒自然也。这句话应当重新解读,“爵”可以解释为地位或秩序,但“莫之爵”的对象应当“道”与“德”的关系,而不是只指“道”与“德”二

者。其意是说,“道”与“德”及其相互关系都是“自然”。由此才可以理解“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”“道”即是“玄德”,“玄德”即是“不德”的“上德”,是元德,亦即是道本身,“道”与“德”是形上本体的一体两面,或者说是本体的两种表现形态。

“道”作为最高形上本体的地位不像“德”那样有待辩证。《道经》开卷即言:“道,可道也,非恒道也;名可名也,非恒名也。无名,万物之始;有名,万物之母也。”(第一章)但必须特别注意的是,无论在《道经》还是在《德经》中,“道”和“德”都是两个相互对待、不可分离的概念。虽然在《道经》中“德”字出现较少;同样,在《德经》中,“道”字出现较少,但是,在《道德经》中,二者事实上是相互诠释的关系,或以“道”说“德”,或以“德”说“道”,但无论如何,“道”与“德”总是两个形而上学的概念,《道经》二十一章言:“孔德之容,惟道是从。”《道德经》的形而上学与西方传统不同的气质特征是,西方形而上学一般只是追究或预设一个最高本体,如水、气、理念,等等,但这个最高本体如何成就万物之性,却缺乏一个“生生”或化育的环节,或缺少一个“德”的环节。“德”就是“道”与万物之间化生、化育关系,或用西方哲学的话语表述,即“外化”的概念。在这个意义上,“道”与“德”结合,才是中国形而上学的基本概念,而西方形而上学却缺少这个“德”的环节和概念,在这个意义上可以说,《道德经》的形而上学比西方传统更精致。

“道”与“德”首先是一个形而上学的概念或形而上学的存在。但必须注意的另一个特点是:在《道德经》中,阐述得最多的并不是哲学意义而是具体的社会生活尤其是道德哲学意义上的“道”与“德”。这就使《道德经》的形而上学具备了另一个重要特征:它不只是一种哲学的形而上学,而且也是甚至更重要的是一种道德形而上学。《道德经》一方面在哲学意义上“尊道贵德”,另一方面,更是通过它们在现实生活中的显现和外化,由“道”与“德”的哲学的形而上学进展为道德的形而上学。《道德经》中揭示和彰显的那些大智慧,如“无为而无不为”、“无为不争”、“以柔克刚”等,体现出哲学形而上学与道德形而上学合一的强烈取向。

但是,“德”与“道”合一,哲学形而上学与道德形而上学合一,是透过另一个努力,即辩证法与形而上学的合一或“合流”。“合流”不是一般地说《道德经》中具有丰富而深刻的辩证法资源,而

且强调它的形而上学透过辩证法才得以完成,并且,形而上学与辩证法的合一或合流,具有明显的文化个性。在西方哲学史上,也有哲学形而上学与道德形而上学合一、形而上学与辩证法合流的传统,黑格尔就是代表。他的《精神现象学》、《法哲学原理》,就是合一与合流的经典。但仔细考察就会发现,黑格尔体系与《道德经》不同。第一,黑格尔以伦理道德为精神发展的特定阶段,是客观精神的表现,道德形而上学只是哲学形而上学的一部分,是哲学形而上学自我运动的特殊阶段的产物,从根本上说道德形而上学服从和服务于哲学形而上学;而《道德经》则不同,虽然“道”比“德”更具终极性的形上意义,但如果没有“德”,“道”将完全失去现实性,可以说,“道”与“德”是本体的两种形态,即存在形态和发用形态、总体形态与分殊形态,“道”在具体事物中“显现”的能力、形态与合法性,就是“德”。更重要的是,伦理意义、道德意义上的“德”与“道”的形而上学,始终是老子形而上学关注的焦点,甚至是前提与归宿,这便是为学者所揭示的《道德经》的秘密:“推天道以明人事”(李存山)。当然,这一主题是潜在的和深藏的。第二,黑格尔辩证法与形而上学的合流,建构的主要是一种体系的辩证法,或形而上学体系的辩证法,由于他的体系本身头足倒置,最终其革命性的内涵往往被塞息,马克思正是看到这一点,对其进行了革命性改造,但保留了其思想的辩证法。《道德经》辩证法与形而上学结合所建构的,主要是思想的形上辩证法,即“德”辩证法,“道”的辩证法,但更重要的是“德”“道”关系的辩证法。“道”化生万物的辩证过程是:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(四十二章)“德不德”、“道无名”的辩证法是“大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形,道隐无名。”(四十一章)《道德经》在形而上的层面谈论辩证法,又用其解释和解读形而下的生活,使道德辩证法具有形而上的基础,哲学辩证法具有道德辩证法的现实性,开创了哲学辩证法与道德辩证法结合的传统,“道”与“德”的合一,哲学形而上学与道德形而上学的合一,就是在辩证法的推动下完成的。

综上,《道德经》开辟了形而上学的中国形态,这就是“德”“道”的形而上学类型。

“德”“道”合一、辩证法与形而上学合一的价值真谛是“尊道贵德”,哲学本质是天人合一,所谓“道不远人”。在这个意义上,也可以将“德”“道”的形而上学表述为天人合一的形而上学。“尊道贵德”,“尊道”只是悬设,“贵德”才是内核所在;表象是“德”合“于道”,人合于天,而真谛却是“道”基于“德”,天明于人。这种由人及天,由人道推天道的传统虽然在日后的发展中几经流变,但事实上万变不离其宗。在先秦,由人及天的天人合一的形而上学是主流形态;两汉以后,天人之间的形上沟通透过诸如天人感应的蒙昧主义与神秘主义建构,是形而上学传统的异化;到宋明理学,“天理”概念的提出,标志着“德”与“道”、哲学形而上学与道德形而上学合一、辩证法与形而上学合流的形而上学的中国形态的完成,也标志着形而上学的中国传统形态的终结。“天理”之中,“天”是哲学的形而上学,“理”是道德的形而上学,“天”与“理”两种形而上学合流的内在推动是辩证法。宋明理学建立了完整的形而上学体系,但它同样是哲学形而上学与道德形而上学的合一:既在道德形而上学的推动下完成,又以道德形而上学为核心。在这个意义上,宋明理学的体系不仅是儒道佛的辩证综合,而且也是《道德经》所开辟的形而上学传统的复归与完成。

三、“德”“道”理型因何成为形而上学的中国形态?

在“形而上学终结”的现代,有待追问的是,《道德经》为何需要建构“德”“道”的形而上学?道德形而上学为何与哲学形而上学一体,而不像西方传统那样将二者分离?在文明发展中,“德”“道”理型为何未产生西方式的形而上学恐怖或形而上学暴力?

什么是哲学形而上学?“所谓哲学的‘形而上学’,就是寻求‘最高原因的基本原理’的‘同一性哲学’”。形而上学的哲学本质是追求同一性,包括世界的同一性,理性的同一性,行为的同一性等等,追求建构和达到同一性的“最高原因”及其“基本原理”。为什么需要形而上学?孙正聿先生认为,形而上学有两个基本目的,即“普遍理性和‘伦理总体性’”。应该说,“普遍理性”

孙正聿:《辩证法:黑格尔、马克思与后形而上学》,《中国社会科学》2008年第3期第31页。本文中辩证法与形而上学“合流”的提法,也出自此文。

参见孙正聿:《辩证法:黑格尔、马克思与后形而上学》,《中国社会科学》2008年第3期。

和“伦理总体性”是两个很具解释力和表达力的概念。事实上,它们不仅是形而上学追求的目标,也是形而上学的两种基本存在形态,二者一体相通,“普遍理性”是“伦理总体性”的前提;“伦理总体性”是“普遍理性”的客观化。

黑格尔哲学就是“普遍理性”和“伦理总体性”的体系。在《精神现象学》中,“普遍理性”就是所谓“精神”,而“伦理总体性”则有实体和主体两种形态。在伦理世界中“伦理总体性”表现为家庭、民族等伦理性的实体或伦理实体;在道德世界中,它显现为道德性的主体。在人的行为中,“伦理总体性”的表现是:“伦理行为的内容必须是实体性的,换句话说,必须是整个的和普遍的;因而伦理行为所关涉的只能是整个的个体,或者说,只能是其本身是普遍物的那种个体。”在黑格尔体系中,“伦理总体性”的实体和“普遍理性”的精神本性是上相通的。“实体就是还没有意识到其自身的那种自在而又自为地存在着的精神本质。至于既认识到自己即是一个现实的意识同时又将其自身呈现于自己之前(意识到了其自身)的那种自在而又自为地存在着本质,就是精神。”在这个意义上,黑格尔的精神现象学也是哲学形而上学和道德形而上学一体的形而上学体系,二者之间的相通透过辩证法与形而上学的“合流”(孙正聿语)实现。在他的体系尤其是《精神现象学》体系中,他先预设了作为绝对存在的“精神”,意识、自我意识、理性、精神、宗教、哲学等都是“精神”辩证运动的环节,其中意识、自我意识、理性是潜在形态;到客观精神即伦理道德阶段,“伦理总体性”建构;但只有到哲学的“普遍理性”中,才得以绝对地实现和完成。“普遍理性”高于“伦理总体性”,这是黑格尔形而上学的基本特征。

康德的形而上学似乎走了另一条路,这就是认识论与形而上学的结合,而不像黑格尔那样是辩证法与形而上学合流。康德认为,世界的规律既是自然的规律,又是自由的规律;因而哲学应当有两种,即自然哲学与道德哲学。“这样就产生了双重的形而上学的观念——自然形而上学和道德形而上学。”康德认为,实践哲学必须预先假定和需要一种道德的形而上学,以为人的行为的

合法性和道德准则提供“先天原理”。所以康德的三部主要的伦理学著中便有两部以道德形而上学命名,即《道德形而上学》、《道德形而上学原理》。康德将他的道德形而上学置于认识论的庞大体系中,又将关于道德准则的形而上学预设即道德形而上学作为实践哲学的第一原理,著名的三批判就体现了他的认识论形而上学体系的特征。

康德、黑格尔的形而上学与古希腊的形而上学传统存在根源性关联。古希腊形而上学传统的特点是寻找宇宙的“第一原理”,即“始基”,关于人及其行为是“第一原理”的逻辑结果。所以古希腊的自然哲学远远早于道德哲学,至苏格拉底古希腊才发生以向人的转向为标志的重大哲学革命,而到亚里士多德,真正意义上的道德哲学才得以建构,但亚里士多的《尼可马可伦理学》还不能算是严格意义上的道德形而上学,其地位更像孔子的《论语》。老子的《道德经》显然是另一个谱系。如果用康德式的思维表达,《道德经》事实上试图建构了三种形而上学:“德”的形而上学,所谓“伦理总体性”;“道”的形而上学,所谓“普遍理性”;“‘德’—‘道’”的形而上学,即“伦理总体性”与“普遍理性”的合一。但是准确地说,《道德经》只建构了一种形而上学:“德—道”的形而上学,即由“德”而“道”,“道”、“德”一体,“普遍理性”与“伦理总体性”合一的形而上学。必须追问的是:《道德经》为何既需要建构“德”的形而上学,又需要建构“道”的形而上学,而且在结构上“德”比“道”具有形而上学的优先地位?

细心考察便可发现,《道德经》有严密的逻辑体系,《道经》与《德经》的结构高度一致。最明显的特点是:两经的开卷即第三十八章和第一章就分别对“德”和“道”的理念进行哲学规定。《德经》的第一句是:“上德不德,是以有德。下德不失其德,是以无德。”(第三十八章)《道经》的第一句是:“道,可道也,非恒道也;名,可名也,非恒名也。无名,万物之始也;有名,万物之母也。”(一章)显然,两个开卷语从句式到意境都高度一致,它们是《道德经》中关于“德”和“道”及其相互关系的具有纲领意义的两章。

黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印馆,1996年版,第9页。

黑格尔:《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,商务印馆,1996年版,第2页。

康德:《道德形而上学原理》,转引《康德文集》,改革出版社,1997年版,第54页。注:此书将该著译为《道德形而上学的基本原则》,但通行翻译是《道德形而上学原理》,这里通行译名。

《德经》由三部分构成。第三十八至四十二章是第一部分,第四十三至五十一是第二部分,第五十二至八十一章是第三部分。第三十八章是《德经》的总纲,开卷即澄明“德”有两种形态或两种境界:“上德”与“下德”,指出“不德”才是“德”的真本性,仁、义、礼是“道之华而愚之始”。第三十九至四十二章对其进行展开。第二部分哲学地阐释“反”与“弱”的“德”——“道”辩证法,演绎出“尊道贵德”的结论:“道生之,德畜之,物形之而器成之,是以万物莫不尊道而贵德。”(五十一章)第三部分是修德或用生用世的“‘德’——‘道’经”,归结为“小国寡民”的伦理政治理想(八十章),和“利而不害”、“为而不争”的天人之道(八十一章)。

《道经》有一个特点非常强烈,这就是“由天道说人道”。几乎每一章的风格都是由道的本性推出圣人的本性。用宋明理学的话语,如果说“道”是太极,圣人是“人极”,那么,《道经》的基本立意便是“由太极而人极”,其最深刻的主题不是“立太极”,而是“立人极”。第一至六章是第一部分,第七至十七章是第二部分,十八章至最后是第三部分。第一章是总纲,澄明道的两种存在形态:“有名”与“无名”、“有欲”与“无欲”,这一言说结构对理解《道经》有重要意义,因为其后各章几乎全部沿着这个结构展开。第二部分揭示“道”的辩证法,其理路是由“道”的“太极”的辩证法,引出“圣”的“人极”的“道”的大智慧,如无欲、无为、不争等等。第三部分指明在“大道废”,即“道”的本真状态异化的背景下,如何修道救世,回归于道,第三十七章以“道恒无名”、“镇之以无名之朴”第一章相呼应。

从以上结构分析可以看出,“道”与“德”都是一个同时兼俱“普遍理性”和“伦理总体性”的形上概念,“‘德’——‘道’理型或‘‘德’——‘道’经”体现和表达的是“尊道贵德”的价值诉求和形上冲动,它再次说明,“德”——“道”的形而上学,是哲学形而上学与道德形而上学的辩证同一体。当然,抽象地说,“德”的形而上学更偏向于“伦理总体性”的诉求,“道”的形而上学偏重于“普遍理性”的冲动,但无论如何,“尊道贵德”贯穿于整个《道德经》的主题,因而“普遍理性”与“伦理总体性”是形而上学的冲动的原动力。

在《道德经》中,事实上存在三个世界:“道”的世界,这是本体世界;“德”的世界,这是价值世界;“物”与“器”的世界,这是现象世界。“道”是本体世界同一性的概念,是价值世界的根源;

“德”是价值世界同一性的概念,是现象世界的合理性与合法性基础;而“物”与“器”则是现象世界的多样性概念,是“道”与“德”的外化及其现实性。三个世界或“道”——“德”——“物”、“器”之间的关系是:“道生之,德畜之,物形之而器成之,是以万物莫不尊道而贵德。”(五十一章)“尊道贵德”是出于对“物”、“器”的多样性现象世界的同一性追究。《道德经》的核心概念,并不像一般所理解的那样,只是一个“道”,更重要的还有一个“德”。甚至可以说,“德”不仅是《道德经》的形而上学区别于西方形而上学的概念,而且也是《道德经》中更具有现实性的形而上学概念,甚至可以说,“尊道”只是一种本体的“悬设”或“悬置”,而“贵德”才是其着力点之所在。由此便可能解释,《道德经》中不仅“德经”在“道经”之先,而且“德经”的篇幅也大于“道经”。“推天道以明人事”,“道”是理性的同一性,“德”是伦理的同一性,“推天道”的动力是出于“明人事”的现实关切和现实追究。由于“物、器”即现象世界的偶然性与多样性,因而需要对作为其同一性的“德”的追究;而由于“德”有“上德”与“下德”或的辩证,因而产生对本体世界“道”的同一性的诉求。《道德经》所以产生形而上学的激情和冲动,其动力之源不是像从泰勒士到柏拉图等古希腊哲学家那样,出于对本体世界的偏好,而是源于寻找世界同一性、行为合理性的渴求。正因为如此,“德经”与“道经”才有基本相同的三维结构或言说路径:“德”、“道”的本性——“德”、“道”的辩证法——在用生用世尤其是国家治理中如何“尊道”,如何“贵德”。可以说,《道德经》所以建构一种中国式的形而上学,这种形而上学所以在日后的中国哲学发展包括中国道德哲学发展,以及中国人精神世界的建构中具有源头意义的地位,根本上是因为中国哲学和中国人的生活需要这种形而上学。

如果以现代西方哲学为参照,那么,有待澄清的另一问题是,《道德经》是否必然导致西方式的形而上学恐怖或形而上学暴力?如果从宋明理学“存天理,灭人欲”的口号,以及这一口号对中国封建社会变革的阻滞力考察,它确实导致了形而上学的恐怖与暴力。但是,这种恐怖和暴力并不为《道德经》所固有,因为《道德经》的形而上学已经经过“天理”的颠覆性改造,更何况,宋明理学的所谓“欲”,只是“私欲”准确地说是“过欲”。在现代西方哲学中,无论是“形而上学终结论”,还是“形而上学恐惧论”,似乎都与黑格尔哲学有关。在黑格尔形而上学体系中,预设了一个本体

性的实体,它在精神运动中最后外化为现实性的主体,他的著名命题是:实体即主体;德是一种伦理上的造诣。他的哲学辩证法表面上是实体外化主体,实质上的实体吞并主体,因而不仅在体系上终结了形而上学,而且导致形而上学的恐惧。表面看,“道”与“德”的哲学本性在相当程度上也具有“实体”与“主体”意义,但二者关系的性质及其意义却与黑格尔哲学根本不同。在《道德经》中,无论“道”、“德”,还是“尊道贵德”,其真谛都是自然无为。“道”的本性是“无”,不仅无为,而且无名;“德”的本性是“不德”,“上德无为”。“道之尊也,德之贵也,夫莫之爵而恒自然也。”(五十一章)虽然“道”为万物之始,万物之母;虽然对现象世界及其多样性来说,“道生之,德畜之”,但“道”与“德”的真谛却是“生而不有,为而不恃,长而不宰”(五十一章)。“道”与“德”、“德”——“道”关系的本质,不仅是自然,而且是自由。“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(二十五章)“道”的本性是自然;“生而不有,长而不宰”的“玄德”,对万物来说是自由。这种自然自由的形而上学,当然不会产生形而上学的暴力与恐怖,因为包括暴力与恐怖在内的任何有为都与它的本性相悖。在《道德经》中,“道”与“德”的形而上学,与其说是“物”与“器”的现象世界多样性的本体同一性与价值同一性的根源,不如说是对多样性的现象世界同一性的解释和追究。因此,如果将《道德经》作为中国哲学和中国道德哲学形而上学传统的根源,那么,宣布“形而上学终结”,或产生形而上学恐怖,不仅没有必要,而且是唐吉柯德式的“与风车搏斗”。

四、哲学形而上学与道德形而上学的生态同一

《道德经》的另一重要资源意义在于:不同学科,具体地说,哲学与伦理学、哲学形而上学与道德形而上学之间的概念移植与学术对话。

显然,《道德经》产生于那个学科未分化的文明时代,但这并不意味着它所开辟的传统对解决现代文明的难题没有启发意义。现代文明与现代学术的重要难题,一方面是学科高度分化而造成的碎片化与学术壁垒;另一方面,是学科对话及其理论与概念移植中所导致的意义和价值的异化。哲学与伦理学、哲学形而上学与道德形而上学的关系就是如此。严格说来,当今的中国传统,既稀缺哲学形而上学,也稀缺道德形而上学。更令人担忧的是,在西方“形而上学终结”诅咒的影响

下,我们会将这种稀缺视为必然甚至“进步”。事实是,西方在“形而上学猖獗”或“形而上学恐怖”的背景下宣布准确地说诅咒“形而上学终结”,而对我们这个缺乏形而上学建构的学术体系来说,形而上学的缺场,不仅会造成哲学与伦理学的理论残缺,而且会导致人的精神的残缺,终极根据与信念信仰的缺乏就是表征之一。在中国学术体系中,伦理学属于哲学,因而方法论方面必须解决的难题是:伦理学如何“是哲学”?如何“有哲学”?哲学形而上学与道德形而上学如何生态同一?在哲学与伦理学的学科对话中如何合理地进行概念与理论的移植?《道德经》的“‘德’—‘道’形而上学可以提供一种哲学形而上学与道德形而上学生态关联的原初模式或中国传统,它不仅可以从中国形而上学的伦理性质,而且更可以为现代西方哲学的伦理学转向提供某种跨文化的参照和历史传统的支持。

《道德经》的形而上学真谛,不是将道德形而上学提升到哲学形而上学,也不是将哲学形而上学落实为道德形而上学,而是“道”与“德”本身就兼俱道德形而上学和哲学形而上学,是二者同一的概念。因此,理解《道德经》中哲学与伦理学、哲学形而上学与道德形而上学关系的关键,是“德—道”如何变为“道德”,其中“德”的理解和诠释至为重要。因为,“德”是哲学形而上学通向道德形而上学的枢纽,不理解“德”不仅不理解《道德经》,而且不理解中国形而上学。

“‘德’—‘道’”的形上理路,哲学形而上学与道德形而上学的生态关联,在《道德经》中从两个维度得到阐释。一是“道生之,德畜之”的“尊道贵德”的价值取向;二是“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”的道德现象学。关于“道”与“德”的关系,二十一章言:“孔德之容,唯道是从。”二十三章言:“同于德者,道亦德之;同于失者,道亦失之。”“道”与“德”,只是普遍物或同一性的两种存在形态,“道”是本体形态或自在形态,“德”是价值形态或自为形态,二者之间具有根本的一致性或同一性。“德”在本性上惟道是从,但与“道”又有不同的功能。“道”生万物,所谓自强不息;“德”畜万物,所谓厚德载物。然而,无论是“道”还是“德”,其核心都是人之“道”或“道”内在于人而形成的人的普遍性即德性本体。正由于人和人事的这种核心地位,所以“德经”的开卷在“上德不德”的哲学形而上学规定之后,便以道德形而上学诠释道德,这种诠释构成它的道德的精神现象学。“故失道而后德,失

德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首也。”(三十八章)“大道废,焉有仁义。智慧出,焉有大伪。六亲不和,焉有孝慈。国家昏乱,焉有贞臣。将“礼”当作不道德的根源无疑有倒因为果之嫌,但它对“道——德——仁——义——礼”发展异化过程的描述,与黑格尔的精神现象学哲学地相通。“道”与“德”相应于黑格尔的伦理世界,在精神发展的这一阶段,个体与实体自在地同一;而“仁——义——礼”则是伦理世界经过教化世界的异化,或者说为拯救教化世界中个体与实体的精神分裂而建构的道德世界。伦理世界是精神的自然状态或本体状态,其本性是自然无为;一旦有为,精神便异化了,分裂为个体与实体两极对立的教化世界;最后通过“仁——义——礼”的道德世界,重建伦理秩序,但它已经是有为,是“德”之华而不是“德”之实。与黑格尔不同的是,在《道德经》中,“道”与“德”的本体状态不仅是伦理世界,而且是世界本身,人得道或失道,便产生生活世界的现实性与偶然性,“德”不仅是由本体世界向现象世界转换的枢纽,而且是哲学形而上学与道德形而上学过渡的桥梁。

《道德经》中哲学形而上学与道德形而上学的这种可名又不可名的关系,在宋明理学中被表述为“理一分殊”。“道”是“理一”,是绝对和自然;它透过“德”则产生“分殊”,即包括道德在内的多样性的现象世界,“道”在多样性现象世界的显现就是“德”。“理一”和“分殊”的关系即“月映万川”,“一月摄一切水月,一切水月一月摄”,“摄”就是“生而不有,长而不宰”的“玄德”。其中,“德”与“道”的关系是全息性的“映”,是“道”的此岸性和现实性。对现实伦理关系与道德生活来说,“德”展现为多样性的道德规范,“德”的“普遍理性”与“伦理总体性”要求在诸德之中找到一种“全德”。于是,朱熹接过张载“理一分殊”的传统,但又向前推进,将它落实为“仁包五常”、“兼统四者”。在仁义礼智信的五常中,仁之德既是一种德,又是一切德;作为一种德,它是分殊的道德规范;作为一切德,它是五常之“理一”。由此,哲学形而上学便在道德形而上学中得到贯彻落实。

作为“轴心时代”的作品,《道德经》中哲学形而上学与道德形而上学、哲学与伦理学的关系,表现为无过渡、无中介、无移植的生态同一。这种同一,是“道”和“德”的同一、“普遍理性”与“伦理总体性”的同一,其根本哲学意向,是天与人的同一。第二十五章言“四大”：“道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王者居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。道、天、地,最后都落实为人,四者通过所谓“法”一体相通。所以,《道德经》论述的重心,往往是所谓“王者”,准确地说是王者的“德”,王者因为得“道”而为王。哲学形而上学与道德形而上学的同一,在《道德经》的结构中得到充分体现。在宏观结构中,如上所述,无论是《德经》还是《道经》,都有三大结构,第一部分提出和规定“德”与“道”的理念和概念,第二部分阐述“德”与“道”的辩证法,第三部分,也是篇幅最大的部分,论述王者的“德”和王者的“道”,呈现为“德——道——人(王)”统一的结构。在微观结构中,大量的篇章都是先论“德”与“道”,提出“德”与“道”的“普遍理性”或“伦理总体性”,然后依此直接论人或王者的“德”或“道”。如第七章先阐述“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生”的“普遍理性”或所谓“道”,紧接着便演绎出“是以圣人后其身而身先,外其身而身存。非以其无私邪,故以‘成其私’”的“伦理总体性”或所谓“德”。第二十二章从“曲则全,枉则直;洼则盈,敝则新;少则得,多则惑”的“普遍理性”,直接推出“是以圣人抱一为天下式。不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故能长。夫唯不争,故天下莫能与之争”的“伦理总体性”。这些都明显地表现出“道”与“德”直接同一,哲学形而上学与道德形而上学直接过渡,“普遍理性”与“伦理总体性”生态合一的哲学特性。

总之,《道德经》的形而上学是“德”“道”一体的形而上学。它不是道德形而上学,但却以道德形而上学为核心并直接通向道德形而上学。它是哲学形而上学与道德形而上学合一的中国传统的最早的自觉表达,因而成为中国伦理型形而上学的源头性资源,对解决现代文明的形而上学难题具有重要的资源意义。

The "Te" - "Tao" Ideology Mode and the Chinese Configuration of Metaphysics

Fan Hao

(School of Humanities, Southeast University, Nanjing 210096, China)

Abstract: In Tao Te Ching, both the ideology of "Te" and "Tao", and the relationship between "Te" and "Tao", are of a duplex nature involving philosophy metaphysics and morality metaphysics. Metaphysics of Tao Te Ching has two basic characteristics: integration and oneness of "Te" - "Tao", which sets the tradition of "Te" - "Tao" metaphysics, and integration and oneness of dialectics and metaphysics, which set the tradition of dialectic metaphysics. The "Te" - "Tao" ideology mode thereby constructed the Chinese traditional configuration of metaphysics featuring "deference to Tao and cherishing of Te". The ideology mode utilizes the pursuit of "universal rationality" and "ethics totality" as its momentum. Meanwhile, the natural and free nature of "Tao" and "Te" makes it free from metaphysics terror. Philosophy metaphysics and morality metaphysics, as well as the ecological oneness between "universal rationality" and "ethics totality" without any agent and transition, in Tao Te Ching, is of very important value in terms of resources, to solve metaphysics problems of modern civilization and to interpret the turn of ethics in modern Western philosophy.

Key words: Tao Te Ching; Te; Tao; philosophy metaphysics; morality metaphysics

(责任编辑 刘曙光)

北京大学公民社会发展论坛召开

2010年1月21日下午,首届北京大学公民社会发展论坛在北大博雅国际会议中心举行。阳光文化基金会主席杨澜,南都公益基金会副理事长、秘书长徐永光,友成企业家扶贫基金会理事长王平、秘书长甘东宇,中国扶贫基金会执行副会长何道峰,中国青少年发展基金会秘书长涂猛,中央编译局当代研究所所长何增科,浙江大学公民社会研究中心主任郁建兴教授,清华大学公共管理学院邓国胜副教授等来自学界、业界、政界、媒体界的150多人参加了此次论坛。

北京大学公民社会研究中心主任、北大社会学系高丙中教授认为,2009年的观察发现中国的社会已经发育出显著的自组织性和自主性,形成了一个充满活力的独特领域。中国的公民社会不仅表现为独立的个人越来越多、越来越便利地自觉结社,而且表现为一种整体的存在,诸多现象合成一个完整的图像,显示我们的社会已然是一个足够自主的领域。

针对24家公益基金会建议国务院对财税部门免税政策文件进行合法性审查,北大公民社会研究中心副主任、北大法学院金锦萍副教授作了题为"中国非营利组织所得税政策"的主题报告。她在报告中指出,对公益组织予以所得税优惠政策是税法确立的规则,凸显国家鼓励、培育和发展公益组织的胸怀、气度与智慧。基金会面对涉嫌抵触上位法、进而将会严重影响本领域和社会公益发展的部门规范性文件,积极回应,联合行动,彰显了中国公民社会在行动能力和法律意识方面都达到了新的高度。

随后,论坛隆重揭晓了2009中国公民社会发展十大事件。"5·12地震捐资去向成社会关注焦点"、"北大法学院五教授联名建言废改《城市房屋拆迁管理条例》"、"中华环保联合会启动全国首例社团组织环境公益诉讼"、"网民反对绿坝软件,工信部暂缓安装"等十个事件最后入选。

(丛欣讯)