

[庄子·道家·道教研究]

【主持人按语】

人有灵魂物有怪,宇宙世界有神吗?在当今天个人本化生活世界与一神论商业文明的世界对话格局中,孔、老开创的知识论答案是“不知道”,孟子所谓“圣而不可知之谓之神”。但人的心灵需要神灵,以便拒绝生前死后的绝对虚无,于是,中华民族的自由、多元的人本主义信仰,往往需要跨越知识论的不知道、逻辑学的“可能有”、价值论的“希望有”,日益达到“宁信其有”的信仰境界。

“中国人没有信仰”是欧美人对中华文明的无知、对信仰问题的僭越。

万晴川、王雅静探讨道教神仙追求宇宙和谐秩序的各种叙事方式,安某人考察“自由”的康德“灵魂”说,面对的应该是同一个问题的宗教、哲学两个不同侧面。哲理智慧只有通过文学艺术、习俗宗教等各种形式普及化到民众,才是有效的文化要素。欧美知识论哲学传统必将止步于人本化生活世界!

高深博士对嵇康与庄子思想的比较研究确有高深之处!人们常说性格决定命运,其实,哲人的思想倾向正是他的性格。嵇康的悲剧性命运不正是他偏解庄子思想的必然结果吗?董怀良、胡睿臻二博士都在探讨老子那尽人皆知的无为而治,一个从企业管理上论,一个从治身养生上说。既然天人合一,人身是个小宇宙,作为道体“无”的展开方式、呈现形态的无为无治,就是一个坚深的思辨性问题,这一高深命题在太多领域可以展开、呈现,但问题往往可能是:说来容易做着难!做人主义、做事主义的中华民族,正通过法治来达成市场决定下的无为而治。创新自己的政治和谐,考验我们政治智慧的伟大历史时刻正在日益逼近!

安继民癸巳冬于一方楼

《道德经》自由理念的现实观照和本体考察

安继民

(河南省社会科学院 哲学与中原文化研究所 河南 郑州 450002)

摘要:如果说中华民族文化形态的基本特征之一是内圣外王之道,中国哲学的基本特征就是逻辑分析和结构功能认定意义上的内外之学。本体考察为内,现实观照为外,从本体论的高度考察自由这一高端概念,观照其现实的外王落实,人本主义的结论是:一重化生活世界中的自由小于但却高于一神论商业文明中普泛化了的主义性自由。在“太上”、“无为”的前提条件下,怎样达成“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”的社会效果,让人人拥有“百姓皆谓我自然”的非强制感和自由自适的快乐幸福有尊严的生活,是《老子》文本具有的现代品质。把《老子》理解为“君人南面之(道)术”,在以隐为旁观之超越义上,老子提出了一套抽象的政治(“道生法”)理想和“无为”原则。君道一体还是君道分离?怎么分?如何合?这是考验民族政治智慧和文化软实力的重大课题。道家之“道”既是可信赖信仰的恒常本体,又可以进行知识拷问;道家之“德”则是显现在包括人在内的天地万物中的“道”。拟于一神教商业文明的自由性,道可以理解为神的大自由,德作为道的分项,可以理解为人的小自由。这样,中华文明中人的非原罪性就在本体义上得以诠释,黑格尔的中国一人“自由”说,也可以给出一个中性的知识论性质的回应。从外王层面看,《道德经》可理解为老子从正反两面对圣王的训诲和警戒,告诉他该怎么做,不能怎么做,因为,道是这样的而不是那样的。

收稿日期:2013-09-26

基金项目:国家社会科学基金项目“秩序与自由:儒道功能互补的历史形态及其当代向度”(编号:08BZX041)。

作者简介:安继民(1955-),男,河南焦作人,研究员,主要从事中国哲学和中原文化研究。

道的柔弱性源于道的无形性,落实到圣王层面就是要求强者尊重弱者,权力方对权利方做事要有柔韧性,胡适晚年一再强调“宽容比自由更重要”正是此义:上宽容则下自由。从反面说,“民之饥”、“民不畏威”、“民不畏死”三章,是要挟圣王在柔弱中“勇于不敢”^①。《道德经》中的战争论述是史官现实感的表现,不仅与《庄子》“无君派”诸篇^②在理念上相呼应,且与儒家“汤武革命”和墨家的平民情怀共同构成“替天行道”观念的思想基础,对朝代兴衰更替中的儒道互补历史动态平衡现象具有巨大的解释力。

关键词:《道德经》;自由理念;现实观照;本体考察

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:1672-3600(2014)01-0007-12

一、自由的秩序限制

《道德经》中蕴涵着深广终极的自由理念,并不意味着它是一本古老的自由主义著作。在中华民族已经自立于世界民族之林的今天,我们需要的是理性,而不仅仅是爱国的情。一神教商业文明中的主义性话语充满对世界的解释渴望,中华民族的以人本传统,却对神圣之域保持乐观的开放态度,这是易儒道为主体的人本主义文化形态的伟大明智。老子一干两翼的易→儒—道哲学基本倾向是反宗教的,从而也一定反对作为其替代品的主义性话语。近代的西学东来,主要表现为自由主义话语系统对儒家价值为主导的文化形态的全面冲击,却不曾与老庄道家正面相遇。西方自由主义是通过逻辑学追求一神的整全真理,地理大发现和随之而来的殖民市场开拓,诱发了科学发现和技术高效率的世俗观念。历史上,佛学东来对汉文化—心理结构只是一套义理冲击,老庄道家中的本体性自由理念即可使之衍化为禅宗。以自由主义为代表的西学却是一个从物质、制度到文化—心理结构的严整系统,其冲击是全方位的。近代以来,我们用尽了儒、道、墨、法、兵、名、阴阳、纵横等所有文化资源,至今仍难从容应对这一巨大挑战。

从《道德经》自由理念入手,通过整体的现实观照和本体考察,祈愿推进的是从严复到梁启超、从胡适到陈鼓应这一百年努力的深化^③。《道德经》作为道家的开山之作,拥有与西方自由主义相犀通的精神气质和政治追求是毋庸置疑的,问题在于怎样描述它并使其展开为新的话语方式。哈耶克把“自由”定义为“一种生活于社会中的人可能希望尽力趋近但却很难期望完全实现的状态”^[14],这并非政治自由,而是存在性自由。他坦承“真正的自由主义与宗教并无冲突”,“自由主义之本质并不反对宗教”^{[2]200}。于是,欧美宗教改革之后的基督新教,通过“在上帝面前人人平等”和“在《圣经》面前人人平等”这两大观念的诉求及其落实,高高在上的一神信仰已经弥散为道家意义上的泛神^④,圣灵的弥散

和其“三位一体”的中世纪解读已经不再绝对为“一”,话语解释权已不再垄断于教会。通过将人的神性祈向以斯宾诺莎或庄子式的方式深植于所有人心中^⑤,欧美人的罪感已经被消解。自由主义作为“主义”性话语,有一神论消退、科学昌明之后的信仰替代功能。自由主义在近代西方的兴起,其深层文化原因即在于此。哈耶克的表白无非证明:自由主义放弃了教会式的整全诉求。

《道德经》反复强调道的不可言说性即绝对性,坚持的正是人对神圣之域的敬畏之心,对他人、他者的尊重和顺任态度。“以无厚入有间”(《庄子·养生主》)不仅成为高远的生命智慧和处世方式^⑥,且在政治上成为统治者必须尊重和顺任民心、民意、民情、民生,严肃认真地“以正治国”(第57章)的智慧。如果“无”确实是世界本体,这种对本体的体认就是中华民族—重化生活世界对神圣之域开放的基本态度和方法:对世界背后的神秘力量保持理性存疑的态度,这是儒道两家共同的伟大明智^⑦。独尊儒术只是政治垄断话语解释权的需要,与孔孟原儒的开放胸襟无关。儒学的宗教化努力,最客气的理解也是以西方话语为内在尺度的迷误。

二、德性:农人的自由

中国人现在经常用德性二字来描述一个人的道德品性,这是合儒道两家而言。儒家之性即道家之德,此点徐复观言之甚明^⑧。如果说孟子人性善是为社会找到了必要的价值定位和定向并与荀子人性恶共同构造了一条管理社会生活的价值轴线的話,道家自由人性论和墨、荀、韩诸家的功利人性观却与儒家一道,大大扩张了传统人本主义的价值空间。农人的自由是天道观科学基础上的时间性自由。中华天道观既不同于西方的宇宙论,也有别于受佛学影响后的宋明道学世界观。宇宙、世界首先是时空概念,其次是整全观念系统即宇宙论和世界观。受形式逻辑和印度因明学的影响,不管是宇宙论还是世界观,特别是在亚里士多德之后的西方哲学,由于逻辑学的形式因素对时间因素的强行排除,表现出

强烈的空间确定性,即用孤立、静止、片面的形而上学观点看问题。这种思想方法可以为知识找到确定性的基础,却容易把生活世界的丰富多样性约化为僵硬的理想模式。

中华文明是以黄淮海大平原上的农业生产方式地为地缘基础,逐渐向长江、珠江流域推扩,并以此迥异于地中海—神教商业文明^[3]。在农耕的背景下,天文学是天下第一学,历法是天下第一法。历法的规律就是无限循环的大大小的周期性。于是,时间因素就不可能在农人的思想上被逻辑排除掉。地球自转,昼夜更替,我们日出而作,日落而息;地球公转,暑往寒来,春夏秋冬是永恒的循环,人们春耕、夏耘、秋获、冬藏,此即以人合于天。三线(赤道线和南、北回归线)决定四点(冬至、夏至、春分、秋分),也就注定了我们必须这样生活。在历法完备且律历一体的科技前提下,“帝力”绝不是人为强制,而是对自然的顺任。不必追求逻辑的确定性知识,生活和天体循环自为一体。庄子的“天地与我并生,万物与我为一”和张载的“民吾同胞,物我与也”在天人合一意义上逻辑同构。

儒家的“使民以时”,在道家这里就是:既然历法已成为普遍的常识,治者不必干预,什么时候长什么庄稼连动物植物都知道“似曾相识燕归来”,原上草“一岁一枯荣”,人道和天道天然一致。所以,人道应该效法天道,必须效法天道。这是“人法地,地法天,天法道,道法自然”(第25章)的最原初、最基本意义!如果不作玄学的奥解,将老子思想回归到人体坐标的隐喻性,似乎一切都可以进入人类日常生活的常识和经验世界之中。“德”,这一从周公旦开始即进入核心价值的大词,最初的内涵无非是对汤武革命的历史经验总结和自警自省,但这一大变革一旦为直行之“循”加上“心”符,使之成为一个承载道德、德性的象征性符号概念,它就获得了哲学的意义,成为文化形态的第一块奠基石,文化长河的第一颗理性明珠。历史地展开,“德”就是商代上帝和周代天命观念在人心中的沉降生根,并成为最为基础性的文化—心理要素积淀。

价值是关系范畴,在老子之德—道论^[4]系统中,人是价值的唯一主体。道与德字根同体,意味着价值关系被永久性地设定在这一系统性循环之中,成为传统文化的价值基础,从而也就使道家思想在价值意义上不仅获得了存在性自由的价值定位,更使这一定位获得了无限永恒的基源性价值支撑。德性自由和道性自由成为价值关系的两端,正如康德所言:自由是道德的存在理由,而道德是自由的认识

理由。人的生命根身性于此扎下了坚实基础。每一个自我作为生命体因此便都在“百姓皆谓我自然”(第17章)和“帝力于我何有哉”(《诗经·击壤歌》)的循环反复中获得了作为价值基础的自由。

三、自由嵌入自然成为逻辑空间的圆心

《道德经》中,自然当然还不是自由,但老子的自然却既是自由的基础,又是自由的产物。自然就是自己如此,人人如此,如此之“此”既可以是这样,又可以是那样,如此即是如彼,自己如此就是如你如他亦如我,人人都有一个命中注定的“此在”^⑨,这就是自然的“自”作为无量代词的魅力所在。“自”字排斥进一步的追问,人人都有一个绝对的“自”来支撑他如今这个样子,任何人的自然、自在、自得、自足都有其自我绝对性。这绝对性把自由置于自己的内在性之中,也就把因果性内置了。内置的因果性不容追问,这是绝对之所以为绝对自我肯定性。对民众自由状态的发现,在道家那里绝不是为了追求康德意义上的至善,而是让民众得以不受限制地创造出自己最低限度的温饱生活。“虚其心,实其腹;弱其志,强其骨”(第3章)绝非简单认定的愚民。

人的基本生活条件是政治所要协调的根本社会问题,社会的有序协调是政治运作的基本目标。任何政治理想都无非是人与人在当下有限的生活资料前提下,既有秩序又有自由的和谐生活状态。所以,老子既要求君主无为、好静、无事、无欲,以保障民众在自然状态中创造自富、自正、自朴、自化的生活,又站在民众立场上,对当政的君主进行威慑性的警示。对道家而言,儒家的仁义礼本身都是好的。但老子清楚地看到,这些理念不管对周天子还是诸侯、大夫,都已经成了纯粹的摆设,甚至干脆就是个借口,观念的力量已经不再能够作用于这些当政者。孔子对时弊的救治努力是伟大的,老子对世界的观念性批判是深刻而有效的。孔子痛心疾首,老子一语道破。在第38章,道、德在价值排序上优先于仁、义、礼,而不是排斥它们“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”

老子并没有号召民众革命,甚至反复强调人应该知足、忍耐,但其潜台词却是人们一旦忍无可忍,必将以革命的方式自由(liberty)爆发。革命、起义,人的生命天然拥有正义性——人的德性来源于道,它既内在于人的个体价值,也通过与道的内在关联,超越于一切价值之上而成为不可再追究的绝对价值。

需要指出的是,道家式的自由—自然与康德的自由与自然不仅没有任何直接的逻辑关系,而且往

往相反。康德通过三大批判所严格界定了的先验自由、道德自由和审美自由,都是以与自然的对立为前提的。在康德那里,自由是与上帝存在、灵魂不朽共存并生的概念^⑩。中国传统的儒、道思想都不以神圣和世俗的二元划分为前提。道家的“自然”不仅蕴涵着自然界,而且更主要的正是天地万物的“自己如此”。自由是自然地内在于每个人心中的原因性,“自己如此”就是动力和原因的内在性,自然在这一意义上就是自由本身。

刘笑敢将“自然”分析为“人文自然”,它不仅“自己如此”,而且“本来如此”、“通常如此”、“势当如此”,这使道家“自然”蕴涵了欧美传统所没有的更多价值^⑪。这里要强调的是,当赋予人文自然这一看似自相矛盾的词以价值意义时,文化根基处即有了三条价值原则:一、人是唯一的价值存在;二、价值是一个关系范畴;三、任何终极性的价值论证,一定是在人和不可知的神圣之域之间循环展开的。

如果说孟子为传统文化形态提供了“四心”的心理学基础、“四端”的价值定位和“四德”的“人性向善”价值定向,荀子现实地指出“人之性恶”是反向延伸了人性的价值轴线,从而使孔子“道之以德,齐之以礼,有耻且格;道之以政,齐之以刑,民免而无耻”的导齐模式得以在法家奖善惩恶“二柄”中把内圣现实地转换为外王,那么,道家在人性论上的真正观念就绝不是冯友兰等人所说的比儒家“更善”,而是典型的自由人性论,即人在善恶这一价值轴线上往往采取选择性的自由态度,这就是道家的结论^⑫。在整个中国历史中,正是这种自由人性论为生活的所有追求提供论证,并和墨、荀、韩的功利人性论一道,为中国文化传统提供了充分足够且正当广阔的价值空间。《庄子》以所有人的生命存在为中心,认肯所有为了生活或更好地生活的一切人类行为选择在个人意义上的价值正当性和存在合理性。庄子后学甚至认为,任何存在的行为本身,就是他的德性,这种德性拥有着存在性自由的一切权利,包括盗抢、偷窃、伤害他人的坏人坏事一概予以认肯,个人的价值选择因此获得某种绝对的道性。这当然使庄学的自由人性论格局因广阔无垠而荒谬,却也因此使得道家自由观获得了终极性的哲学特质。

四、生活世界的自由小于但却高于普泛的自由

从政治哲学的角度来看《道德经》的文本问题,正像王博在《说“寓作于编”》^⑬中所揭示的那样,如果我们把第17章以及与之密切相关的第18、19章^⑭放在最前面,即作为第1章来处理,就可以突出老子文本的现实功能。“百姓皆谓我自然”和“帝力

于我何有哉”在呈现为外王落实意义上同义。《道德经》的“自然”蕴涵着“自由”,但从自由却无法反推出自然。也就是说,老子的自然比自由内涵更丰富,外延更全面广大。“自然”意味着人首先是自然界的一部分,但我、你、他却一定同时又是人文自然^⑮或社会的组成部分,并以可观察的个体人形态存在于天地之间;自由则是将微危之人心的自觉性和包括自身在内的、有自反能力的自我及一切外物、他人对立起来。就此而言,自由作为哲学范畴所描述的就是那个不断后退的最后的“自我”。

就此人本意义而言,科学观念应该也必须得到修正。人不同于自然界的外物,无法也不能通过干涉、控制,缜密的逻辑思考为“人”这一对象设定理想的实验条件以便研究,人类社会从不曾且永不会有欧美自由主义理论家据以立论的“原始状态”,也不允许通过那原始状态的设定且以之为逻辑起点,对人类及其社会生存状态进行逻辑推理并付诸实施。在涉及人本身的问题时,纯粹理性的设定不是无意义,而是往往有害,自由主义的理性主义要求因此是无理的,从个人出发并落实到行为主义之上的许多科学观察和考量是不人道的,而欧美人往往无意识中以为这样做合于“神”道。人类生活世界不允许纯粹的功利主义,更不能让社会契约论在生活世界中通吃。欧美自由主义者的理论预设,均建立在自然科学方法论上;人类社会生活必以自然科学的物质基础为前提,并不意味着其把人物化的合理合法性。人类应该“物物而不物于物”(《庄子·山木》)。技术对人有使用价值,科学在终极意义上拥有神圣价值^⑯,人本主义和神本主义科学观不同,不承认终极意义上的价值中立。因此,人类很可能需要一种李约瑟、马斯洛意义上的“道家式科学观”,以及与之相关的方法论来面对人类整体性的文化局面。以看似被动、静观的方法面对人类这一自反的对象,仍然可以是科学的,它不同于建立在主客体分离基础上的自然科学^⑰。

五、自由理念的本体性

由于“自由”一词作为哲学理念的高端性并因之而导致西方世界近代以来对其认识的丰富、复杂、矛盾性,我们对这一重大问题的认识和理解,至今仍然停留在相对浮泛的层面。所以,要想全面梳理《道德经》中的自由观念以及与之相关的自由主义思想蕴涵,我们必须从最高端的本体论层面展开思考。

本体论旨在探讨存在世界背后是否有一个独立而抽象的基础,或曰形下可感的世界背后是否有一

个形上而不可感的抽象原因,并构成可感世界的根据。从对“是”(Ont,希腊文,即巴门尼德式的“存在”)即being的探讨到对Ontology学问的系统性研究,在西方哲学史上,有一个相当复杂的发展过程。近现代以来人们逐步发现,人/神在“存在”这一根本问题上有一个基本的通约处:人的本质和神类似,是某种至今未明的形而上者,既非人可感的身体,更非对象世界中最为普遍的本质属性或任何通约点^⑩。

无形的对象由于不可感而不可确知,是一个常识性事实。但常识知识的问题正在于:它无法满足人们求索不已的灵魂的究竟追问,世界恰好是“这样的”固然奇妙,“它为什么是这样的”难道不是一个永远更具诱惑力的真正哲学问题吗?为应对人类心灵的这一困境,各大文化传统在轴心时代都给出了各自的终极性答案。

如果允许抛开细节,可以把这一问题简化为:地中海文明丛中的西方人在强烈的商业需要和拼音文字条件下,以希腊哲学为支撑,主张一神创世论,并集结为《圣经》文本;东方人,主要是中国的道家思想家们,他们主张自然而然说^[5]。哲学地说即是,西方是二元、他因、空间性哲学;中国传统是一元、自因、时间性哲学。所谓二元,是指它不仅在于价值认定且在事实上相信有一个独立于有形世界之外的无形世界,无形世界作为有形世界的原因和根据,控制并支配着包括人类在内的有形世界的一切,从而形成神圣天国对人间世的绝对超越和隔离,这种神对人的超越性对于有形世界而言,也就是包括道德生活在内的生活世界的他因性。这种超越性一旦被人们所实际地想象并加以表述,就表现为不同于当下可感世界的具有空间确定性的世界。当人们运用逻辑追问寻求对这一确定性世界的理解时,由于逻辑形式对时间的排除而强化了作为他因的另一世界的绝对性。空间确定性和时间变化性,是先验的必然。人类理性的绝对界限在于:人只能体验并领悟时间,而无法在符号中有效地表述时间。因为任何符号化的表达,都因其物化形态而将时间冻结起来。故所谓理性表述本身即意味着人类理性向世界时间性的妥协让步,此即人类理性的终极真相或绝对限制。若人类社会生活之外有一至高无上、神圣崇高的存在,这一彼岸性存在对人的“此在”^⑪即构成决定性的规定和制约,是这个世界之所以如此且不得不如此的根源。这就是近代以来引入中国话语系统的本体^⑫:Ontology或being。围绕这一概念建构起来的话语系统的基本特点是:它习惯于并总是尽可能用

逻辑形式来表达自己的思想,因为据说只有这种表述方式才是理性的。

亚里士多德逻辑的根本特点是:逻辑是分析性的,任何逻辑结论都早已蕴涵于前提之中。时间性因素不得或者说无法被有效引入,逻辑中没有时间,只能是一种诉诸空间结构的描述性思想方法。这是西方哲学具有二元、他因、空间性基本特征的逻辑—语言学方法论上的根本原因。以《圣经·创世记》为例,世界一旦通过神“言”被创造,就只能如此,永远如此。人在这种“神言”中不仅是被动的,而且是天生即获致“原罪”的,即只有上帝或神是自由的,人是不自由的。大而化之地说,这正是西方哲学本体论的神学之根^⑬。

就此而论,根据黑格尔历史目的论的认定,东方人由于处在他所说的自由发展三阶段的第一阶段上,只有当权者能做他想做的一切,因此也就只有一个人是自由的。但黑格尔的逻辑也可以反推:根据基督教会中世纪的布道逻辑,只有上帝或神是自由的,而所有的基督徒都是不自由的;由于基督教是全民性宗教,中世纪的所有欧洲人是不自由的,他们处于外在神圣本体所限制的囚犯般强制性存在状态之中。在黑格尔历史逻辑中,高远苍穹之上帝之城转换为遥远未来的理性必然,只有在这一设定之中,“自由是对必然的认识”这一知识论形式命题,才是可以理解的。马克思在黑格尔历史哲学启示下,对历史的物质科学规律进行求索,将倒立的黑格尔历史进行了一次因果倒置,在必然王国的逻辑基础上,表现出对“未来”共产主义理想的时间性追求。

马克思的这一追求,与中国人把希望看成终极关怀的时间性信仰方式相一致。马克思说“我们的目的是要建立社会主义制度,这种制度将给所有的人提供健康而有益的工作,给所有人提供充裕的物质生活和闲暇时间,给所有人提供真正的充分的自由。”^{[6]570}于是,共产主义社会即成为自由人的联合体,如说“人终于成为自己的社会结合的主人,从而也成为自然界的主人,成为自己本身的主人——自由的人。”^{[7]247}马克思和黑格尔的历史规律在时间维度上互相颠倒,但在认识论意义上,自由是对必然的认识这一命题同时成立。不同的只是在黑格尔看来,德国人已经是自由的,只要运用自由精神去认识绝对精神的必然,即可实现历史的目的;而在马克思看来,无产阶级或者说人类的绝大多数仍然是不自由的,只有经过联合起来的奋斗,人类才能从必然王国一步步地走进自由王国。

六、内外一体的德—道

中国哲学特别是道家观念系统,认定宇宙、人类

起源之哲学根本问题为一元、自因、时间性的,这便使人均可生活于一重化生活世界之中²²。道是关于世界整体性、根本性意义上的不可言说性并从而获得绝对性。这一绝对性之道保障着人的自在性自由,自在性自由在道家观念系统中也就是“德”。“德”即人之所以为人之自由天性,又由于“道稽万物之理”(《韩非子·解老》),所以,“道法自然”(第25章)实即道性自然、自在²³。

道性自然自在于此的根据是:

(一) 如果将自然作天地万物解,则天地万物中有道,此道即万物之德。德者,得也。包括人在内的天地万物都从道那里获得了自己的根据,天地万物之所以为天地万物,正缘于它其中的道,道分而言之即为德为性,在儒道语境中均适切。于是,道不再有别的原因和根据,它就是自己的原因和根据,即道是自由的。这里,人、天地万物和道一体冥合,道通过德获得了既内在又超越的本体论形而上学秉赋,人由于分享了道的这种自然而然性而获得了自身存在的原因和根据,亦即是获得了自由。

(二) 自由一词中的“自”字有“开始”义、“原因”义,甚至有“即使”的转折义和推理的“假如”义²⁴。“开始”在本体论意义上就是创始,道所以要创始,并没有什么道理,如果硬要给个说法,沈清松认为是因为道的“慷慨”^{[8]14-32}。道因其慷慨性而获开创之原因性。道创始和神创始的区别是:它并非宗教家的“信其为真”,而是哲学家的“认其为真”,正是在“认”、“信”之区分义上,康德划清了哲学和宗教的界限。如果搁置“自由”一词在西文中的复杂意义²⁵,根据其汉语的语义自然延伸性,完全可以“自由”二字颠倒过来进行自我解释,“自由”就是“由自”。自由之意只能在语言学的最高处说:对任一所指而言,它(他)自己就是自己的原因。自由原则在近代西方的确认,标志着现代人类进入以人为本的自本自根自因性世界观念之中,从而走出了中世纪神圣阴霾的笼罩。韦伯将此称之为现代性的祛魅。但是,对大中华这样一个从来就是复数本体²⁶的文化形态来说,由于我们从来不曾真正进入过一神的神本主义状态,也就不存在冲出神学迷雾的冲动。由于孔、老和庄、孟对鬼神的理性存疑态度,中国人在本体义上从来就是自由的。在认识上,对神圣之域的开放态度无须罗尔斯、哈耶克的无知之幕,相信时间会再来便希望所知日多,从而不断提升自己的精神境界。

(三) “德”作为显现在包括人在内的天地万物中的“道”,拟于一神教“创世”的神的自由性,道可

以理解为神的大自由,德作为道的分项,可以理解为人的小自由。这样,中华文化中人的非原罪性就可以得一本体性的诠释,黑格尔意义上的中华传统只有一个人即圣王自由的说法,即可据此给出一个中性的知识论回应。

从本体论上考察道的属性,道性自然就是道性自由。道不仅是上帝般超越的外在性,同时是内在于天地万物之中的自我规定性。天地万物之所以是这个样子,没有他因,只有自因;没有另外一个理想的世界,只有我们可知可感的这一个莱布尼茨式的足够好的世界。没有彼岸,只有此岸²⁷。我们生活于其中的“这个”世界内在而自洽统一。所谓天人合一²⁸、知行合一、情景合一、身心合一甚至情理合一等诸多命题,都源于《道德经》本体和万物的自然性关系:道并非天地万物的外在性,而是与包括人在内的天地万物既融洽为一而又超越其上的本体。自然性即自己如此的道把自己的无形性内置于存在世界的有形界,“有”和“无”不是世俗和神圣的两个世界,而是同一个世界的显性和隐性。隐性不仅是显性的最后原因和根据,且只通过其显性呈现出来。

王弼发端的“无本论”,由于佛学的刺激而使“无”渐渐远离“有”的现实性,升华为宋明道学那空明澄澈的“天理流行”。但陆王心学特别是阳明心学在明代的全面反拨,却再一次显现出原儒、原道的巨大潜能,使中国思想的历史重新回到它原初的自生自发性,从外在的天理强制回归到内在的良知性自由²⁹。冯友兰晚年从新实在论重回“理在事中”,可以理解为:冯先生以浓缩的人生历程方式,重复了佛学一千多年的漫长历史冲击和文化演化过程,从游离到回归。按心学的思想方法看待自由意志,“理在心中”的意义正是人的自在自足的自由本性。人性根据不假外求,天然自足,这就是中国最本根的自由论。

当然,这种自由人性的认定,不仅参与导致治乱兴衰的朝代更替、六道轮回,且往往导致社会政治生活要么一盘散沙,要么专制独裁。但引入科学、民主的现代化转型之后,儒道互补文化形态仍可有效遏制一神教的文化殖民,葆有我们的人文景观和民族个性。

七、德 - 道与心性之体

从逻辑学上追问:道是什么? 颇不易答。冯友兰所谓负的方法,《道德经》最为集中,这里,道总是“像什么但又不是什么”,是烘云托月式的。通过“有”的描述彰显“无”的神妙,道作为无限、永恒的进取力量,知性不可言而智性可把握。教会通过宣

称“我们是上帝奥秘的保有者”垄断世界神圣性的解释既已失效,对超越界开放的态度,就必将成为人类精神寄托的最佳选择。“泰初有道,道就是上帝。”袁步佳通过《道德经》把道解释成为无人格的上帝^③,言之成理,持之有故。故不妨再引申一步:如果“因信称义”是一种解除慕道者精神武装的社会心理策略,那么,老子运用负的方法,通过人性欲而不贪,反身自求,即可实现与道的冥合或密契,体贴世界的亲在性(熊伟)。德与道亲近一体,人与终极实在一体合冥。道家思想中的生态智慧,其实正是人与环境间有机统一性的人性设定:通过生命的自在性自由地合德于道。

就此而言,阳明心学的“无善无恶心之体”的心本论,事实上呈现了典型的道家气象。牟钟鉴先生认定的阳明后学特别是泰州学派更像道家的结论是恰当的:心本论和知行合一的践履工夫一道,证成人之所以为人的道性根据。人的这种道性根据所展示的人文景观是:道只有在人心中才能呈现,所以人是自由的;人的德性作为人的内在规定,有强烈的自律性。人在个体人/关系人^[9]的内在情理平衡中,在人与人、人与环境的有秩序和谐中,通过互动调适,使自己的自由潜能兑现出来,把价值做成真理,即人生在世。人在心学的工夫践履中,呈现出自己的道性,这道性即日常生活中的某某人的德性,它体现在人生历程中,即人在行为方式上的道性。用儒家的说法就是:日用伦常中见道^④。

八、天道在人心中见

人心究极之处是什么^⑤?老庄道家作为中华传统的形上追求者,他们的答案是什么?作为道家的开山鼻祖,老子在《道德经》中对人的本真之性究竟如何回答?易言之,如果孟、荀在人性上发生了正相对反的善、恶诤辩,道家会怎么评判?是同意孟子的性善判断还是赞赏荀子的性恶论?《道德经》在这个问题上透显出的人性论只能是人性自由。

《道德经》中的自然与自由究竟是何关系?自由是近当代哲学的最高端概念,它作为生活语词,生活中随处可见,明白而晓畅。一旦作为哲学的、法理学的、经济学的概念来考察,每个人就不可避免地以自己的价值立场、知识背景和观念体系“前理解”出发,而出现理入于情的各说各话现象,这就是价值多元。

自然是一个自因自果的自我肯定词,它遵循普遍的因果律;自由却是个自因自动词,它从人的角度强调人类行为的普遍性主体根据。自然描述的是运用阴/阳最简关系式^⑥思想方法所表达的因果体:

有/无;自由却只描述人的任意性,即人天生能且只能由自己的意志而行动,这就是不受他人专断意志所支配、强制的天赋人权。人权的这种性质是欧美近代宗教改革的重大成就,它是对教会主张神创说并主宰人类精神生活的彻底反动,神本主义因此而转换为以人为本主义。中华传统从来都是多神泛神的,所以,基督的来临只能是个再多一神又何妨的结局,用不着大惊小怪。虚无主义是一神教义的必然结果,邹家“上帝死了”,我们吊的什么孝?

中华传统虽然有文化上的种种积弊,民本蕴涵人本却是优良传统。古老的民本主义传统加上后来的科举制,尽管形式上区别甚大,功能上却基本可以满足甚至解决欧美近代以来所要解决的自由、平等核心价值问题^⑦。

老子的“无为”观念,作为政治学术语,就是要求、训诲为政者,警示他们不要强制性阻止臣民的自由创造行为;要求为政者克制自己的私欲、收敛政府的无限行为,从而把全能政府变成有限责任政府。在此前提下“善有果而已”,即为政者在做好本该做好的事后能不自伐、不自骄、不自矜、不自彰(第7、22、72诸章),民众在“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”(第80章)的“功成事遂”中享受“我自然”(第17章)的成就、尊严和幸福快乐的生活。所以,“太上知有之……功成事遂,百姓皆谓我自然”的社会,就是自由的社会,一种每个人都可以根据自己的自由意志进行行为选择,从而实现自己的生活目标的有活力的社会,一个稍加改造即可转化成的民主/法治社会。在抽象政治的社会中,既不需要对统治者歌功颂德,也没有对民众无私奉献的强制要求,每个人都为自己的幸福生活而奔忙,即可造就出繁荣发展的社会。

“天视自我民视,天听自我民听。”(《尚书·泰誓中》)天道在人心中见,此治者言。老庄道家 and 孔孟儒家以各自不同甚至相反的方式,继承的是同一个悠久的历史传统。老子所理想的自由社会是农耕文明条件下的自由社会,这种社会理想的实现,靠道德自律完成。道家自律理论上不需要儒家伦理式人际自律/他律的仁性约束机制,它是纯粹的自律道德^⑧。但在现实意义上,任一个人在德性对道性的追求中自我提升,却仍然是一种理论上的可能,而非现实性。所以,道家自由理想与儒家一样,无法自下而上自然而然地实现,自生自发地成长,它要靠自上而下的表率作用来实现。儒道两家价值取向的这种相近性,必依墨法两家的手段方法来落实并内外协调,这才不仅是理论上的内圣外王之理,而且是事

实上的内圣外王之事,从而造就出中华民族的历史文化形态。

九、道的终断性和开启性

“道”确实是不可言说的,正如一神教中“神”的终不在场。故任一文明形态若已成熟,则必有一终极性概念,以便统摄天地人生及生活世界中的纷纭文化现象,此即所谓道的终断性。终断性概念的文化功能是为了避免思考和言说的无穷倒退和恶性循环。就遏制无穷倒退上说,道本身意味着它对真理的穷尽;就避免恶性循环上说,道这一理念意味着此一文明的整合性终极价值,言至此即不必再说。“行到水穷处,坐看云起时”,道的终断处亦即言说的开启之时,思考的终点即是起点。

赵汀阳在《天下体系·前言》中以难得一见的老道语调说“今日世界,乱世已成……天下之论,虽为古人天才高见,然时事演化,社会变迁,天已自变,道亦自新,自当度量形势而修正之,未敢拘泥于老法也。而所作发挥,无非一己之管见,或仁或智,或当或不当,惟望于问题有所推进。天之道,万物之本,至大而不知之,故孔子曰天道远矣。”就老子所著《道德经》而论,我们可以这样理解:道是上帝的自由,德是人的自由天性^⑤。

老子随说随抹“正言若反”(第78章),正是为了避免进一步的追问,像上帝一样,道是最后的道理,最后的道理即不讲道理的道理^⑥。这是说,不再有原因就是自由,自由就是由自。由于它或他不再有原因,人类为避免无穷后退,不得不为自己设定这个“最后的思想之锚”:最后的不能再进行追问的也就是“不讲道理”的。在讲道理的所有场合,讲出个道理往往就是说出个“之所以如此”的原因。道的自然性说明:它既是世界如此这般的“然”,又是这个世界的“所以然”,它是因果合体的。一神教通过僭越上帝——人格化的 Logos——而获自由,道却通过德赋予人以自由。从万物或人的立场上看,“德者得也”,人通过所得之于道者而成其为人。这是中华文化形态区别于所有一神论文明的根本特点:道可以是无人格的上帝。冯友兰说“基督教的上帝有人格,从而人爱上帝可以与子爱父相比,后者是道德价值。所以,说基督教的爱上帝是超道德价值,是很成问题的。它是准超道德价值,而斯宾诺莎哲学里的爱上帝才是真超道德价值。”^{[10]8}

人是会胡思乱想的动物^⑦,人天生即具有这种心志的自由或任意。就此而言,自由本体论作为道家的个体心本论,无法成全一个文化形态,只有在孔、孟儒家的社会价值定位和价值定向以及与荀子

一道形成的价值轴线基础上,道家才能展现出他灵动活泼的自由性。老子之道的“夷希微”和庄子的“唯道集虚”(《齐物论》)且“无所不在”,通过王弼“无本”论和向秀、郭象的“独化”“性分”说,在“人伦日用”的儒家素朴真理中,以互补的形式合流于程朱陆王的心性本体之中。这不仅是逻辑的必然,更是历史的必然。道性的自然既然通过德赋予天地万物以自由^⑧,当然也就在本体论意义上赋予人以终极性的自由。中华人本传统和一神教的神本传统,于此形成了截然不同的人生态度:乐感和罪感。

尼采宣称“上帝死了”,标志着一个虚无主义时代的来临。而对于中国人可以相应地说:我们的上帝已经死了三千年了,我们的文明仍然得以健康地延续。因为我们不仅有儒家主宰性的“天”作为关系人的支撑,而且有道家“自己如此”的“道”作为个体人体验这如此美妙而又真实的世界的人类心灵的支撑。孔子“知其不可而为之”(《论语·宪问》)的儒家奉献精神 and 老庄道家“知其不可而不为”的静观智慧^⑨,可以在科学昌明的现当代,凭借儒道互补的理论形态,创造出一个不需要教会的一神教义垄断话语解释权的生活世界,并坦然接受这个很可能走向热力学第二定律(熵)所标示的走向死寂的世界。当然,根据对道性“独立而不改,周行而不殆”(第25章)的理解和信赖,人类凭借着自己的理性和热情,或许有望在宇宙死寂之前为自己找到一条新的出路。

道是我们文化传统的形而上者,面对农耕条件下的生活世界,儒道两家至少在先秦时并不曾为它穿上体系性的逻辑西装,但是,这不并妨碍道作为我们民族的本体性精神家园和文化根基。金岳霖先生在《论道》中以他难得的动情语调说“不道之道,各家所欲言而不能尽的道,国人对之油然而生景仰之心的道,万事万物之所不得不由、不得不依、不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念,最基本的原动力。对于这样的道,我在哲学底立场上,用我这多年所用的方法去研究它,我不见得能懂,也不见得能说得清楚,但在人事底立场上,我不能独立于我自己,情感难免以役于这样的道为安,我底思想也难免以达于这样的道为得。”^{[11]16}所以,道在终极意义上是武断的,这就是道不可言说的绝对性;道在一重化生活世界中,对人生的具体活动而言,却又是彻底开启的。道从不可说起步而终极性地允诺了所有的言说。宗教的上帝梦在尼采那里被惊醒,希尔伯特的科学逻辑“上帝梦”也止步于哥德尔、维特根斯坦及其他逻辑实证主义哲学家手中^⑩。如果人们终于发

现自己不得不永久保持对神圣之域的终极不可知并采取相应的开放态度,那么正像周国平所说的那样:思想一旦除去体系的虚饰,它们反以更加纯粹的面貌出现在天空之下,显示出它们与阳光、土地、生命的坚实联系,在我们心中唤起亲切的回响。

注 释:

- ①本文采陈鼓应《老子注译及评介》校订本,引文见第73章,下引只注章数。我们亦可以帛书本为据,使用《道德经》之名,强调“德(得) - 道”的字面义而非道教义,但与通常所说《老子》文本不作区别。
- ②“无君派”是指《庄子》外、杂篇中对儒、墨两家持激进批判态度的一组文章,包括《骈拇》、《马蹄》、《胠篋》、《在宥上》、《让王》、《盗跖》、《渔父》等篇。“无君派”之说,参见刘笑敢《庄子哲学及其演变》第3章《〈庄子〉外杂篇的分类》(中国社会科学出版社1993年版,第56-101页)。
- ③比如,严复就把“安、平、泰”释作“自由、平等、合群”,虽不免牵强,却亦自有理据。梁启超和胡适的论述甚多繁,这里不予引述。陈鼓应在《老子注译及评介》中说:“‘无为’的主张,产生了放任的思想——充分自由的思想。这种思想是由不干涉主义而来的,老子认为统治阶层的自我膨胀,适足以威胁百姓的自由与安宁,因而提出‘无为’观念,以消解统治者的强制性与干预性。在老子所建构的社会里,虽然不能以‘民主’的观念来附会它,但空气是自由的。”他引述“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗”时说:老子“强调了天地间万物自然生长的状况,并以这种状况来说明理想的治者效法自然的规律‘人道’法‘天道’的基本精神就在这里),也是任凭百姓自我发展。这种自由论,企求消解外在的强制性与干预性,而使人的个别性、特殊性以及差异性获得充分的发展。”“老子主张允许每个人都能依照自己的需要去发展他的禀赋,以此他提出了‘自然’的观念;为了使不同的意愿得到和谐平衡,他又提出‘无为’的观念。老子‘自然无为’的观念,运用到政治上,是要让人民有最大的自主性,允许特殊性、差异性的发展。”(中华书局1984年版,第34、83、35页)需要说明的是,在与一神论主宰说的比较意义上,中华人本主义虽避免了教会的垄断话语解释权,却落入到儒家独尊的话语垄断。
- ④侯外庐认为“《老子》书中也出现‘神’字,如‘谷神不死’之类,后来朱子还把这一点肿胀起来,然而神在《老子》书中是泛神一类的概念,完全义理化了。”(参见《中国思想通史》第1卷,人民出版社1957年版,第266页)泛神的哲学意蕴是天人合一,即神圣在世俗中即可被观察、被指证。
- ⑤斯宾诺莎反对圣三位一体的绝对性,主张圣灵散布人间,和庄子之道的“无所不在”性有异曲同工之妙。
- ⑥学界特别是道教界常将“庖丁解牛”理解为个体人的养生术,字面上固然不错,但从《养生主》的精神气质和行文理路看,把“无厚入有间”养生化显然过分简单了。庖丁的“技进于道”,正是把社会和自然环境的外在对象形象化

为“牛”的结果。牛体不是人体,只能是外在的对象而非内在的体验。故《养生主》应该理解为人间世“游刃有余”的生活智慧,是对《道德经》第43章“天下之至柔,驰骋天下之至坚。无有入无间,吾是以知无为之有益”的形象化深度描述。此谓人可在客观世界中开发出主观自由:得道。赵汀阳认为,“如果不能改变世界就改变世界观”,亦为此意。哲学只有在这一意义上才可称为“爱智慧”。

- ⑦《道德经》第71章“知不知,尚矣;不知知,病也。圣人不病,以其病病;夫唯病病,是以不病”和《论语·为政》“知之之为知之,不知为不知,是知也”至少字面上与知识论问题相关,故可理解为儒道两家对终极问题持理性存疑态度的思想基础。哈耶克对《理性的自负》的批评与此相类。
- ⑧徐复观在《中国人性论史·先秦篇》中指出“道是客观存在;照理论上讲,没有物以前乃至没有物的空隙处,皆有道的存在。道由分化、凝聚而为物;此时超越之道的一部分,即内在于物之中;此内在于物中的道,庄子即称之为德。……内七篇中的德字实际便是性字。”(上海三联书店2001年版,第327-328页)将此推至《道德经》中的德 - 道范畴,就是个体人性自由论,与孟荀社会管理人性善恶守恒律并行不悖。儒道两家各有侧重关系人/个体人论述,在中华文化形态的构建中各得其所。
- ⑨海德格尔的“此在”在“林中散步”、“诗意栖居”语境中,与我们口语中的“自在”同趣。
- ⑩康德在《实践理性批判·序言》中这样论证说“自由的概念,一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了,它现在就构成了纯粹理性的,甚至思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石,而一切其他的、作为一些单纯理念在思辨理性中始终没有支撑的概念(上帝和不朽的概念)现在就与这个概念相联结,同它一起并通过它而得到了持存及客观实在性。就是说,它们的可能性由于自由是现实的而得到了证明;因为这个理念通过道德律而启示出来了。”他接着说“但自由在思辨理性的一切理念中,也是唯一的这种理念,我们先天地知道其可能性,但却看不透它,因为它是我们所知道的道德律的条件。”(邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2003年12月版)康德的自由概念显然不能简单引入中华传统语境,我们当然也不是简单地排除“上帝和不朽”,但我们不需要一神教义来支撑它的“存在”。当老子第一章劈头就来一句“道可道,非常道;名可名,非常名”时,我们已经永远排拒了对神圣之域的形上学建构。
- ⑪参阅刘笑敢《老子之自然与无为概念新论》,载《中国社会科学》1996年第6期;《老子之人文自然论纲》,载《哲学研究》2004年第12期。此外,刘先生还在其他多处讨论过“自然”为最高价值原则的老子思想体系,但刘先生在“回归历史和文本”方面着力多,而在“面对现实和未来”上着力少。但他在《人文自然对正义原则的兼容与补充》(《开放时代》2005年第3期)、《道家式责任感与人际和谐》(《文史哲》2008年第6期)二文中却确实提出并论证了老子思想在当代乃至未来的普世价值意义。
- ⑫傅佩荣先生在多处反复论证的儒家“人性向善”而非“人

性本善”说,是对几千年来儒家人性论的一次难得的关键性澄清。这种“人性向善”说的深刻性和时代性,仍然可以通过康德的论证来加以进一步说明。正如上述,康德认为自由“是我们所知道的道德律的条件”,他对此语专门注释道“当我现在把自由称之为道德律的条件、而在本书后面又主张道德律是在其之下才首次意识到自由的条件时,为了人们不至于误以为在此找到了不一致的地方,所以我只想提醒一点,即自由固然是道德律的 *ratioes-sendi* [存在理由],但道德律却是自由的 *ratio cogmoscendi* [认识理由]。因为如果不是道德律在我们的理性中早就被清楚地想到了,则我们是决不会认为自己有理由去假定有像自由这样一种东西的(尽管它也并不自相矛盾)。但假如没有自由,则道德律也就根本不会在我们心中被找到了。”(康德著,邓晓芒译,杨祖陶校《实践理性批判·序言》第2页,人民出版社2003年12月版)这里,康德所持的自由与道德有条件地互为因果,与傅佩荣的“人性向善”论有异曲同工之妙。所以,如果说儒家的人性论是孟子意义上的“人性向善”,却同时承认荀子意义上的“人性有恶”,那么,道家的人性论就是“人性自由”。儒家从道德在社会生活中的必要性立论,道家却是就人的存在性上立论。换言之,自由是人的个体性存在天性,向善是人的关系性道德天性。儒道两家之所以能够在文化形态意义上比翼双飞,是因为他们共同遵循着《易经》所提供的阴/阳最简关系式思想方法,而非线性的逻辑性因果追问思想方法。这种思想方法既为道家的以生命为中心的思考提供方法论基础和境遇性思想框架,也为儒家的以社会价值导向为中心的思考提供方法论基础和境遇性思想框架。结果就展开为一系列具体的想象关联,使人能够在对超越界开放的传统知识背景中安身立命,既安顿每个人独处生活中的心灵,也解决每个人在交往生活中所遇到的一系列具体问题。易学史上的象数派和义理派以此为基础,既在历史的历时性中展开,也在社会的共时性中呈现。

- ⑬载《中国哲学史》2006年第1期。王博教授在这里所要说明的是:不同的老子文本,包括帛本、简本、通行本及其注释的不同编排,都有抄录者自己的创造性理论思考。就解释学意义说,我们所要校订的不是最终的权威性版本,而是要发现不同版本背后的理论思考、观念预设及其之所以如此产生的前理解。
- ⑭陈鼓应先生在“2010 洛阳老子文化国际论坛”大会的发言中披露:北大简本《道德经》共有77章,而其中第17、18、19章是三章合一的。北大简本整理的阶段性成果即将在《中国哲学史》上发表。
- ⑮“人文自然”是刘笑敢近年来通过一组文章提出的一个重要概念。《哲学研究》2004年第12期所载的《老子之人文自然论纲》较为集中地概括了这一提法的意义,即从价值意义上看,老子式的人文自然既是终极关切、又是群体关切和个体关切。此外《南京师范大学学报》2004年第9期所载《人文自然与天地自然》、《中国哲学史》2000年第1期所载《孔子之仁和老子之自然——关于儒道关系的一个新考察》等都对此有清晰的说解,《中州学刊》1995年第

1期《试论老子哲学的中心价值》一文可能是最早提出这一思考向度的文章,首次将“自然”范畴作为价值范畴来思考。此文与刘先生于《中国社会科学》1996年第6期上所发表的《老子之自然与无为概念新论》一文主旨相类似“老子哲学以自然为中心价值,以无为为实现中心价值的原则性方法”,把“自然”范畴作为价值范畴来思考,即以自然为中心价值,把无为当做实现方法,此即内外之学的学理关切。

- ⑯科学立基的引力常数 *G*、绝对光速 *C*、普朗克常数 *h*、多普勒系数 *f* 四大支柱,因不可继续追问而神圣。
- ⑰刘笑敢《道家式责任感与人际和谐》(《文史哲》2008年第6期)一文对此已有论及,可参阅。刘说“所谓‘道家式科学’是针对权威的传统的实验科学而得出的。传统科学的性质决定它倾向于干扰、介入、积极安排,甚至随意打搅和干涉。”“马斯洛强调,道家式接受性的实际内容教人学会不插手,不开口,有耐心,暂停行动,保持接受和被动的状态。”所以,道家式的科学态度“是反技术的”。这种尊重对象而反技术的科学态度,最适宜应用于人类社会的科学研究。在我们看来,这样的学术研究至少可以强调:一、关切并尊重作为对象的他人;二、以开放的胸襟广泛充分地包容对象;三、科学家要保持价值中立,防止其成心、师心影响到对象描述的客观性;四、德—道而非伦理性地对超越界开放。这第四点与王庆节所谓“示范伦理学”有粘连。我们认为,示范应该是道德性的,而不可名之谓“示范伦理学”。伦理学是人际关系之理,示范若成伦理,便难免有做给人看的嫌疑,结果反倒把道德的人性光辉异化为功利算计和沽名钓誉。
- ⑱在哲学形而上学终结和思想的开端处,当代科学前沿已经将本体即 *Ontology* 的研究收缩到信息科学的人工智能和计算机语言之中,但是其哲学意义已经被转换成为:在联系并解决现实问题的诸多不同领域的逻辑体系内部以及各体系之间,可以通约的基础究竟是什么?这和金岳霖对逻辑和哲学的态度及其精神传人王璐所坚持的理论立场迥异其趣。在金先生看来,我们必须假设世界背后有一单数的共同根据,否则,便无法进行任何严肃认真的真理探索和有效的人际沟通。这是一神背景的西学思想方法认定:人一旦失去追求至善真理的动力和标的,就会进入怀疑、相对的状态,堕入无底深渊般的虚无主义世界。但由于上一世纪学术界对本体问题终极答案的普遍失望,这种对绝对真理的坚持,似已无法与信仰问题相区别。这种理性和信仰在终极处的融合,科学主义者是非常难以接受的。在中国学术界,无论儒道哪家传人,基本上均持两极循环易学思路,并视“对超越界开放”的立场选择、存疑态度和对科学/神学终极性合取认证为天经地义。参见张志刚的《理性的彷徨——现代西方宗教哲学理性观比较》,(东方出版社,1997年版)。
- ⑲德文 *Dasein* 是海德格尔将日常生活中人们常用的“这个 *da*”和“存在 *sein*”相组合而新造的一个词,一般被译为“此在”,但熊伟将其译为“亲在”,张祥龙译为“缘在”。就存在主义和中国儒家思想立足于关系人的亲和力而言,我

同意张祥龙的译法;就其和道家思想立足于个体人的亲和力而言,我同意熊伟的译法。这里之所以仍依旧说,是因为这一概念和儒道互补相关联。中国哲学“易为主干,儒道两翼”的基本格局,要求我们用“此在”译 Dasein 以达易学的“时”“位”两义:人“此时在这里”的境遇性。

- ⑩关于这一“本体”和宋明道学中“工夫”相对的“本体”的巨大区别和粘连,我们将另文略加论及。但可以指出一点:原始儒家意义上的本体是道德形而上学,老庄道家的本体则是关于世界本源和基始意义上的形而上学,即道体的整体性和根本性。
- ⑪斯宾诺莎和庄子哲学的相通性以及教会斯宾诺莎的强硬态度表明,如果不承认严格的“圣三位一体”,教会将因圣父圣子圣灵三位一体绝对性根据的丧失而无法成功形成自己的布道策略:原罪说因圣灵的遍在或道的“无所不在”(《庄子·知北游》)而丧失理据,与之相关的“拯救”措施将不再必要。
- ⑫方东美先生认为中国哲学有三大特点:一是以生命为中心的宇宙论;二是以价值为中心的人生观;三是对超越界保持开放的态度。这是抓住了一重化生活世界的中国传统特征,因为,只有以人的生命及其价值追求为中心并对超越界或神圣之域开放,胡塞尔的“生活世界”才可能是自足的。人类生活世界若欲自足,就不能求助于外在的神圣天国,否则,“生活世界”便不再一重而仍是二重了。
- ⑬道性自然并非是说道等于自然,其差异性是指:道既在天地万物之中,又在天地万物之外、之上、之前。
- ⑭关于“自”字的这些说解,参阅《辞源》第三册(商务印书馆1981年12月修订第1版,第2582页)。
- ⑮哈耶克《自由秩序原理·自由辨》开篇数页对 Freedom 和 Liberty 二词的混乱用法有具体描述,可参阅。
- ⑯关于哲学本体的单数、复数之说,参阅宋志明《单数还是复数——从冯友兰看哲学观念的更新》(载《中州学刊》2010年第3期)一文。意谓古希腊的“本体”和希伯来的“上帝”结合后,欧美的哲学本体论从来是单数的,而中国思想传统中的“道”本体,由于诸子百家纷纷言道且相互吸纳,本体是复数的。
- ⑰我们这样描述并不意味着中国传统是没有抽象思维的文化传统,中国人是没有理论思维的民族,而只是说,我们在儒家式日用伦常和道家式生命体验中,在儒道互补理论所模塑的政治理论形态中,高远的形而上者和世俗的形而下者是不即不离、若即若离的。换句话说,道就在我们日常的生活世界之中,而并不是仅仅存在于人们想象出来的死后的所谓天国中,我们在日常生活中已经将高远的形而上者纳入自己的身心体验和审美感悟之中了。这虽然不是康德意义上的纯粹理性,却是高远美妙的生活智慧。这种智慧使人不必执于彼岸,但也并不排拒任何形式的关于彼岸的信奉者。
- ⑱傅佩荣认为,儒家是人天合其德,道家是人道合于冥,不可混说天人合一。这里仍依旧说,是把儒家之天和道家之道,与西方的上帝、逻各斯,共置于第一逻辑位阶上发论,并以“神圣之域”之名相通约。

- ⑲良知性自由当然可以是一种道德自律,但这种自律与康德式的道德自律有天壤之别。这一差别不仅导致理论上的不同形态,更潜隐在人们的行为、情感方式和思想方法之中,使中国人在秩序中安顿自由。
- ⑳袁步佳认为,《道德经》提供了宗教对话与沟通的“通途”,人类可借此避免宗教矛盾、消除宗教冲突而方便地获得“道”。比较基督教的《圣经》及其教义神学,基督徒亦可以“原道篇、圣人篇、灵修篇”这三个部分来解说、领会《道德经》的精髓(参阅袁步佳《〈老子〉与基督》,中国社会科学出版社1997年版,第84页)。本注脚在CSSCI学术论文网(<http://www.csscipaper.com/>上有全文阅读链接,网址为:http://www.csscipaper.com/zhxue/zongjiaoxuedongtai/67410_2.html)的基础上,略有修饰并补充了出版信息。至于《道德经》中老子笔下的“圣人”究竟是不是“耶稣”,老子是否为基督教的“先知”,当是另外的问题。我们并不认同这一结论而只想提示:既有这一文化交流向度,即应以开放心态大度以待。
- ㉑林丹《日用即道——王阳明思想中的“形而上”与“形而下”在生活中的贯通》(《中州学刊》2010年第2期)。至于牟宗三的道德形而上学,在我们看来:一、不必以道德代宗教;二、康德式道德形而上学于中国问题无补;三、无法接受康德的新三位一体说;四、虚无主义是一神论传统的后遗症,中国只有防止传染的问题。
- ㉒相对于荀子批评庄子“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》),庄子有对儒家“明乎礼义而陋于知人心”(《庄子·田子方》)的批评。荀子的“人”是指儒家的关系人,庄子的“人心”指个体人的认知(反知成智)、价值之心。所以,荀、庄的说法可以因其各得其所而自安。《老子》中论心不多,但“圣人无常心,以百姓心为心”(第49章)一言是中国入本政治理念的重要源头。
- ㉓吴前衡《〈传〉前易学》阴/阳最简关系式论述(湖北人民出版社2008年版,第91-94页)。吴先生说:“在一切关系中,只有两个元素的关系是最简单的,这个最简关系同时又具有‘关系’的一般品质。因而符号表达式‘—/—’是‘关系’的抽象,‘系统’的抽象。中国的形而上学立于关系或系统之上,它把握对象关系的整体。换言之,中国的形而上学是关系的形而上学,也即系统的形而上学。它与西方传统的形而上学‘A=A’大不一样。”
- ㉔民本加科举何以能在功能上满足自由与平等这一自由主义困境?这是一重大问题,我们于此可提醒两点:一是科举制理论上对所有人开放,这是机会平等和人格平等;二是在科举竞争中以一种相对客观的标准为衡量,能者上,愚者下,这是一种自由的竞争。这事实上保障了农耕时代除皇族之外的所有人的人权。欧美人19世纪开始,把中国科举制系统学习改造为现代文官制度,并以此分设政务官和事务官,使得政党竞争不影响公共性政府事务,反过来保障了政党政治的运作。目前的公务员考试实即“出口转内销”。
- ㉕这种人对自身的纯粹的自律性道德的实现,在西方只是在康德之后才进入人们的视野。中世纪,神圣的他律虽也必

通过人心转化为自律性行为,但在理论上,自律对于欧美传统而言,仍是一种潜在状态。

- ⑩道在道家这里是一种整体性根本性的力量,道是人的理性所不能全面把握的,但却可以通过它在天地万物的自我呈现中让人们从不同角度感受、体悟并理解、描述。就这个意义上,道类似于爱因斯坦所称道的斯宾诺莎式的上帝。爱因斯坦1929年4月24日回复犹太教拉比“你相信上帝吗”的海底电报时说“我信仰斯宾诺莎的那个在存在事物的有秩序的和谐中显示出来的上帝,而不信仰那个同人类的命运和行为有牵累上帝。”(《爱因斯坦文集》第一卷,北京,商务印书馆1972年版,第243页。)爱因斯坦的这种“宇宙宗教情感”和道家特别是庄子道无所不在思想逻辑一致。
- ⑪老子的“正言若反”之所以能够避免进一步的追问,通过后世禅宗“问果以因对,问因以果对”的本体循环问答方式也可以使认识得以深化。上世纪最重要的中国逻辑学家金岳霖也说过类似的意思:把整个的一部字典逻辑化之后,难免是一个“兜圈子”的后果。“兜圈子”就是文化循环论。法学家王轶在《民法价值判断问题的实体性论证规则——以中国民法学的学术实践为背景》中指出:价值多元时代,价值问题“难免流于如下三种命运:一是无穷地递归,以至于无法确立任何讨论根基;二是在相互支撑的论点之间进行循环论证;三是在某个主观选择的点上断然终止讨论过程”(《中国社会科学》2004年第2期)所谓“不讲道理的道理”,方法论上即人类知性边界处“在某个主观选择的点上断然终止”。每一文化形态都有类似的终结追问的方式,譬如“天”、“道”,“上帝”、“逻各斯”等。
- ⑫关于这一组非常可怪之论的命题的具体意义,参见拙文《秩序与自由——中国传统的当代解读》一文的《“三胡”理论——一些直观的想法》(《文化中国》2005年第4期)。
- ⑬这自由分开来说:物的自由是获得道性之后的阴阳和谐自我肯定并确定地供人欣赏;人的自由作为基本人性,在个体人和关系人的身心结构自我张力中,通过智慧的选择最大限度地实现自己的潜在可能性。
- ⑭《庄子》对此的解释所在皆是,最典型的说法是“知其不可奈何而安之若命,德之至也。”(《人间世》)《老子》第16章强调万物皆复归其根时说“归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作,凶”。第51章说“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”通过这种对儒家主宰之天

的超越和否定,人的自由天性获得了本体论的证明。当然,老子在代道立言中也有主宰性语气。

- ⑮德国数学家希尔伯特(1862-1943)在罗素《数学原理》的基础上提议:是否能将所有的科学公理、定理在集合论这种分层划界的新逻辑学基础上,关联为一个整全的公理系统呢?这提议得到科学界的普遍响应并充满期盼地看好它的进展。因为一旦成功,整个世界也就在人的“手”中了。但哥德尔(1906-1978)于1930年前后发表了两篇文章,用严谨的自然数方法证明“希尔伯特方案”的不可能,此即著名的“哥德尔不完备定理”。这一定理宣称了科学逻辑“上帝梦”的破灭,比哲学家尼采于40年前宣布“上帝死了”、教堂成为上帝的坟墓之类的情感性口号要有力得多。哥德尔不完备定理的哲学意义是:它以一种毋庸置疑的方式,宣称了人类理性的界限。这是对《老子》“道可道非常道”的科学性、逻辑性认定,对整个欧美哲学形而上学的冲击是巨大的。

参考文献:

- [1]哈耶克.自由秩序原理:上册[M].邓正来,译.北京:三联书店,1997.
- [2]哈耶克.自由秩序原理:下册[M].邓正来,译.北京:三联书店,1997.
- [3]安继民.中华文明起源的地缘反思[J].焦作师专学报,2009(1).
- [4]李晓英.个体论:先秦儒道对德道的诠释[M].北京:中央文献出版社,2009.
- [5]安继民.宇宙起源问题的逻辑考察:神创论和自然论[J].社会科学战线,2009(6).
- [6]马克思恩格斯全集:第21卷[M].北京:人民出版社,1976.
- [7]马克思恩格斯全集:第19卷[M].北京:人民出版社,1976.
- [8]沈清松.论全球化与道家的慷慨精神[M]//道家文化研究:第22辑“道家与现代生活”专号.北京:三联书店,2007.
- [9]安继民.儒道两家理论起点的逻辑分析[J].社会科学战线,2007(3).
- [10]冯友兰.三松堂全集:第6卷[M].郑州:河南人民出版社,2000.
- [11]金岳霖.论道[M].北京:商务印书馆,1987.

【责任编辑:高建立】