

“道”之现代诠释的四个维度^①

李承贵

(南京大学 哲学系 江苏 南京 210023)

摘要: 在过去百余年以来以西方哲学为主导的解释中国传统哲学实践中,道家的“道”是受到重点关注的范畴之一。“道”分别接受了具有西方身份的唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式的认识和理解,从而呈现出了新的多样内涵,“道”之意涵得到了丰富和发展;同时也接受了具有中国身份的自我认知范式的认识和理解,从而呈现了“道”的本色。但由于唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式与中国传统哲学并非源自同一文化系统而出现理解上的失误,因而必须与中国本土学说或方法合作,才能顺利并有成效地实现对中国传统哲学的理解,进而推动中国传统哲学的进步。

关键词: 四个维度;唯物认知范式;科学认知范式;人文认知范式;自我认知范式

中图分类号: B223 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-579(2018)01-0056-08

The Modern Interpretation of “Tao” From the Perspective of Four Dimensions

LI Chenggui

(Department of Philosophy, Nanjing University, Nanjing, Jiangsu 210023, China)

Abstract: In the interpretation of Chinese traditional philosophy practice guided by Western philosophy in the past hundred years, Taoism's “Tao” is one of the categories that is subject to the key concern. “Tao” respectively accepts the recognition and the understanding of the materialist cognitive paradigm, the scientific cognitive paradigm, and the humanistic cognitive paradigm with Western identity, thus presenting a new and diverse connotation, the meaning of “Tao” has been enriched and developed; at the same time, it also accepts the cognition and understanding of the self cognitive paradigm with Chinese identity, thus presenting the essence of “Tao”. There is a mistake in understanding because the materialist cognitive paradigm, the scientific cognitive paradigm, the humanistic cognitive paradigm and Chinese traditional philosophy are not the same cultural system. In order to understand the Chinese Traditional philosophy successfully and effectively, the materialist cognitive paradigm, the scientific cognitive paradigm and the humanistic cognitive paradigm must cooperate with Chinese native theories or methods, thus the progress of Chinese traditional philosophy can be promo-

^① 关于唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式、自我认知范式的含义,请参见:《唯物认知范式的形成与检讨》,人大复印资料《中国哲学》2013年第4期;《科学认知范式的形成及其检讨》,人大复印资料《中国哲学》2012年第3期;《人文认知范式的形成及其检讨》,人大复印资料《中国哲学》2014年第2期;《中国哲学特点的“自我认知范式”证成》,《华南师范大学学报》2016年第6期。

收稿日期:2017-11-10

基金项目:国家社科基金重点项目“20世纪中国传统哲学与马克思主义哲学、西方哲学关系的历史考察”(编号:13AZD021)

作者简介:李承贵(1963-),男,江西万年人,南京大学哲学系教授、博士生导师。研究方向为中国哲学。

ted.

Key words: four dimensions; materialist cognitive paradigm; scientific cognitive paradigm; humanistic cognitive paradigm; self cognitive paradigm

道家的“道”无疑是中国传统哲学中基本且特殊的一个范畴,“道”内涵的丰富与发展正是以历代哲学家的智慧的解释为前提的。自西方哲学进入中国之后,理解“道”的视角、解释“道”的方法发生了革命性变化。那么,这种变化的具体情形怎样?“道”的内涵得到了怎样的丰富与发展?本文拟对这些问题展开探讨。

一、“道”之诠释唯物维度

所谓“唯物维度”就是马克思主义哲学方法的维度。应怎样理解老子的“道”?侯外庐认为老子的“道”可分成“用于和万物并在一起形容的时候”、“用于和万物的性质相反的时候”、“用于物质生成之先而和物质背相而行的时候”三类,但他认为只有第三类属哲学意义的“道”。《老子》说:“道冲而用之或不盈,渊兮似万物之宗,……象帝之先。”(《老子》四章)侯外庐解释说:“此类道是老子书中的主旨。这样看来,道不但在万物之先,而且像帝之先,不但是万物之宗,而且和万物背向而反动,这显然是上帝的别名。”^{[1](p268)}侯外庐之所以认为第三种“道”才是老子哲学的主旨,是因为另外两种都不符合马克思主义哲学的要求,而这种“象帝之先”的“道”是万物的根源,正符合唯物主义哲学本体论内容。那么,作为万物根源的“道”的性质是怎样的?侯外庐由“德”范畴考察而得到的结论是:“道”不仅是唯物的,而且是二元论,因为“德”与“道”都是“元”。侯外庐说:“‘德’字是介于‘道’和‘万物’之间的范畴,是可以当作万物无限的本源来理解的。因为‘道’是神秘难晓的超自然物,所以后来王充才取消了那个‘道’字,韩非才在《解老》、《喻老》篇用不少的篇幅给了‘德’字以‘定理’的解释。”^{[1](p269)}也就是说,“德”范畴具有实物性,因而它的应用补强了“道”的唯物性。侯外庐继续说:“如果把‘道’字换成‘德’字,不但规律性可以看出来,而且物质实体性也可以看出来,用彼德罗夫的话说,是‘德’(不是‘道’)这范畴按其起源与古代形式来说,是具有唯物主义内容的;用杨兴顺的话说,‘在《老子》学说中,‘德’(不是‘道’)不仅意味着客观世界的自然法则,而且还意味着万物的物质实体,……关于法则与物质的关系问题,老子认为,具有头等意义的是法则而不是物质,由此可见,老子关于‘德’(不是‘道’)的唯物主义学说中……还含有许多唯心主义的因素。”^{[1](p269-270)}就是说,“道”的唯物性虽然因为“德”的加入而得到了补强,但老子在法则与物质的关系上更看重法则而不是物体,因而老子“德”的哲学仍然含有许多唯心主义因素。而这种特点进一步影响着老子“道”的哲学性质。侯外庐说:“《老子》书中的‘道’之陷于唯心主义,不但因为‘道’的义理性类似泛神论的神,而且是超越人类认识的彼岸的东西。我们知道,凡是否定了现实世界的可认识性,那就不可避免地要走向唯心主义,《老子》书中这样的话很多,例如:‘道可道,非常道;名可名,非常名。’”^{[1](p270)}基于上述,侯外庐评论说:“老子哲学主要是唯心主义的,他的‘道’是超越自然的绝对体,在他的学说中占居支配的地位;然而当他论到‘道’时,就向唯物主义动摇过去,特别是论到万物生成发展的自然规律时,便富有唯物主义的观点了。为什么我认为老子哲学基本上是唯心主义的呢?因为他的认识论上的唯心主义是和他的‘道’的唯心主义密切而不可分离的。”^{[1](p271-272)}不难看出,从对老子“道”的分类到对“德”在老子哲学中作用的分析,以及对老子在“道”与“德”关系上观点的判断,马克思主义哲学身影无处不在。张岱年理解“道”也是以马克思主义哲学为根据的。《老子》通篇都是论“道”,这里罗列其部分:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微,此三者不可致诘,故混而为一。”(《道德经》十四章)“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”(《道德经》二十一章)“有物混成,先天地生,……字之曰道。”(《道德经》二十五章)张岱年分析说:“老子所谓道,从其无形无状来说,没有可感性,在其没有可感性的意义上亦可谓没有物质性;从其有物有象来说,又具有客观实在性。从其无为没有意志没有情感来说,可谓又不具有精神性。道是超越一切相对性的绝对,可称

之为超越性的绝对。”^{[2](p180)}这是断定“道”的性质既具物质性又有精神性。而在内涵上,张岱年特别指出“道”具有“自然而然”的含义,因而是对上帝的否定。他说:“老子学说中还有一个与道密切相联的重要观念,就是‘自然。……自然即是自己如此。道是自然的,百姓是自然的,万物也是自然而然的。老子提出自然观念,是对于‘天意、天命观念的反驳,是对于上帝信仰的排摈。……从老子反对信仰上帝来看,可以说老子的道论具有唯物主义的意义。老子的‘自然论可以说是中国古代唯物主义的一个重要形式。”^{[2](p181)}所谓“道”的唯物性质、唯心性质,因为“道”时而表现为“有物”,时而表现为“无物”;所谓对上帝、鬼神观念的否定,因为“道”是“自然而然”,没有造物主。因此,这些结论只能在唯物认知范式下取得:“第一,他研究了世界起源的问题,提出了道为天地万物之根源的学说,所谓道就是天地分化以前的混然的整体。道是没有任何特殊性质、任何特殊形状的,而是万物所由以构成的原始材料。第二,他否认了上帝的最高的主宰地位,而宣称道是‘象帝之先的。这样以道的学说与宗教的上帝观念对立起来。他明确指出,道是‘无为的,没有意志;天是‘不仁的,没有情感;万物的生成都是自然而然的。第三,他表明了存在、运动与规律的相互关系。道的观念就包含了‘存在与过程之统一的思想:存在就是过程,二者是统一的。道是最先的存在,它本身就是过程,就是运动的过程。道是运动的,它的运动含有一定的次序。而事物的变化都有其‘常,即自然的规律。”^{[3](p21)}对老子“道”作如此“进步性”评论,完全是因为在张岱年看来,老子的“道”符合唯物认知范式的要求。不过,张岱年并不认为老子的唯物主义是彻底的:“老子的唯物主义不是彻底的,在认识论方面,他就不能贯彻唯物主义了。老子把对于道的认识与对于事物的认识分开来。……道是无形无状的,眼看不见,耳听不到,手摸不着,只有直接运用思维才能得到对于道的理解。越能够摆脱感性认识,就越能接近道。这样,老子认为有一种脱离感性认识的理性认识,这就转到唯心主义去了。在历史观方面,老子宣称今不如古,一代不如一代,黄金时代已经过去,技术越发展,人类也就越堕落。这也是唯心主义的看法。老子何以那样看不起当时的社会呢?这和他痛恨当时贵族们对于人民的日益加甚的剥削,是有关系的。老子的社会思想中包含了对于当时贵族们的惨酷剥削行为之抗议。不过它仍然是唯心主义的。”^{[3](p21-22)}由于老子的“道”在性质、可认识性、历史理解方面都不是完全符合唯物主义哲学原理,因而最终陷入唯心主义。

二、“道”之诠释科学维度

如上考察了“道”在唯物认知范式下被理解的情形,使“道”内含的唯物认知范式思想得到了呈现。这里接着考察以科学认知范式理解“道”的情形。胡适对“道”有着浓厚的兴趣,花了较大的心思在这个概念上。胡适认为,老子的“道”是一种无从证实的假设。他说:“道家哲学假定‘万物各异理,而道总稽万物之理;理是成物之文,而道是万物之所以成;故说,‘道,理之者也’,这就是说,道即是一切理之理。这是一个极大的假设。《解老篇》也不讳这只是个假设,故下文说:人希见生象也,而得死象之骨,案其图以想其生也。故诸人之所以意想者皆谓之‘象也。今道虽不可得闻见,圣人执其见功,以处(虚?)见其形,故曰‘无状之状,无物之象。……人见一块死象骨头而案图想象其全形,因为有图可案,故还可靠。地质学者得着古生物的一片骨头,而想象其全形,因为此生物久已绝种,无人曾见其全形,这便不能免错误了。然而这究竟还有块骨头作证据。哲学家见物物各有理,因而悬想一个‘与天地俱生,至天地之消散也不死不衰的道,这便是很大胆的假设,没有法子可以证实的了。至多只可以说,‘执其见功,以虚见其形;或者说,‘观其玄虚,用其周行,强字之曰道,然后可论。悬想一切理必有一个不死不衰而无定理的原理,勉强叫他做‘道,以便讨论而已。故道的观念只是一个极大胆的悬想,只是一个无从证实的假设。”^{[4](363-364)}就是说,作为假设的“道”,由于涵括了所有的“理”,所以妨碍人们认识的“理”,从而阻碍科学的进步和发展。他说:“然而他们忘了这‘道的观念不过是一个假设,他们把自己的假设认作了有真实的存在,遂以为已得了宇宙万物的最后原理,‘万物各异理,而道总稽万物之理的原理,有了这总稽万物之理的原理,便可以不必寻求那各个的理了。故道的观念在哲学史上有破除迷信的功用,而其结果也可以阻碍科学的发达。人人自谓知‘道,而不用求知物物之‘理,这是最大的害处。”^{[4](p365)}那

么,涵盖了所有“理”的“道”,是否意味着无需认识的“理”呢?显然不是这样。因为“道”是“万理”的总称,仅仅是说这个“道”是千万个“理”的统一,并不是说有了这个“道”,所有的“理”就没有存在的必要了,更不是说没有认识的必要了。概言之,胡适将“道”理解为假设,即意味着将“道”视为科学的范畴,但又认为“道”包容了万理从而阻碍科学发达,这是从科学认识论角度否定“道”,尽管这种否定并不一定准确。胡孚琛也是以科学认知范式理解“道”,他认为“道”是科学的原始公设,内含丰富且深刻的自然科学思想。《道德经》云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(《道德经》四十二章)胡孚琛认为这段话内含了“全息原理”、“生化原理”和“中和原理”。他说:“这段话是道学文化的宇宙创生和演化图式,是道学文化新科学观的核心内容。它的意思是说,宇宙间万事万物据其‘全息原理皆开端于一;而且万物都是阴阳互补的统一体,遵循阴极生阳、阳极反阴的‘太极原理’。道以其‘生化原理化生万物;万物以‘中和原理皆具备道的特征。’^{[5](p83)}他继续对这段话中的命题展开了分析。关于“道生一”的“一”,胡孚琛说:“在道学中指元始先天一炁,是宇宙创生之始的一片混沌状态,即宇宙大爆炸之前的先天状态。元始先天一炁也称先天混沌一炁、先天祖气,它是宇宙初始状态下隐藏着的秩序,是产生宇宙根本节律的信息源。‘一是最初的宇宙蛋,是种子,是原型,是基因,是宇宙万事万物的全息的‘模本。’^{[5](p83-84)}即谓“道”是宇宙大爆炸前的原型。关于“一生二”中的“二”,胡孚琛说:“二即是量子场理论中的‘零点场(zero-point field)、‘费米子真空(fermion vacuum)或‘狄拉克海’,也就是欧文拉兹洛描述的那种‘量子虚空全息场’,或称‘挠场’。道学的‘二是各向同性的‘标量场’,而‘三生万物是‘矢量场。’^{[5](p84)}即谓“道”是创生万物和推动万物进化的动力。关于“二生三”中的“三”,胡孚琛认为是指有象、有气、有质的信息、能量、物质三大要素。他说:“物质是宇宙以粒子性存在的方式,它标志着部分与整体、个别与一般的区别。能量是宇宙以波动性存在的方式,它标志着运动和静止、间断和连续之间的区别。信息是宇宙以选择性存在的方式,它标志着有序和无序、方向性与合目的性。信息、物质、能量在宇宙量子真空零点能全息场中是潜在的虚信息、虚能量、虚物质。”^{[5](p84)}即谓“道”涵括了信息、物质、能量三种宇宙存在的方式。而“三生万物”的意涵是指宇宙从无机界到有机界,从生物界到人,都是由信息、能量、物质三大基本要素组成的。胡孚琛说:“当量子虚空全息场的基态受到‘激发’,打破‘虚时空的虚时间和虚空间,标量场在涡旋中变为矢量场,能量和物质也脱离潜在的‘虚状态,信息则呈现为物质和能量的形式或结构。‘三生万物是宇宙大爆炸的起始点,宇宙从此从先天突变为后天,现实世界的万物由信息、能量、物质因缘和合而生。”^{[5](p84-85)}按照胡孚琛的理解,老子的“道”已内含了“全息原理”、“生化原理”和“中和原理”等重要科学哲学思想,完全是一个具有丰富且深刻的自然科学思想的概念。

三、“道”之诠释人文维度

在唯物认知范式视域中,“道”被理解为或唯物或唯心性质的概念,在科学认知范式视域中,“道”则被理解为与物理学或天文学某条原理对应的观念。那么,在人文认知范式视域中,“道”又该是怎样的呈现呢?方东美认为,“道”是老子哲学体系中的最高范畴,可从四个方面领会它的意思:(1)就“道体”而言,道乃是无限的真实存在实体(真几或本体)。(2)就“道用”而言,无限伟大之“道”,即是周溥万物,遍在一切之“用(或功能)”,而取之不尽,用之不竭者。(3)就“道相”而言,道之属性与涵德,可分两类,属于天然者,与属于人为者。前者涵一切天德,属于道,只合就永恒面而观之。(4)就“道徵”而言,凡此种高明至德,显发之而为天德,原属道。而圣人者,道之具体而微者也,乃道体之当下呈现,是谓“道成肉身”。^{[6](p218-221)}所谓“道体”就是无限真实存在的本体,这个无限真实的“道体”必须“遍在一切”,以体现其价值,这就是“道用”;这个无限真实的“道体”之属性与涵德,可分为“天然”与“人为”两种,即所谓“道相”;这个无限真实的“道体”之“高明至德”必须体现在人的精神里,这叫“道成肉身”,获得并内化了“道体”之“高明至德”者自然就是圣人。换言之,圣人即是“道体”的当下呈现,其可超越一切限制和弱点,慷慨无私,淑世济人。不难看出,在方东美观念中,由“道体”到“道用”,由“道用”到“道

相”,由“道相”到“道徵”,所展示的是“道”从自然到人文、从本体到末用、从形上到形下的发展过程,是本体之大德具体化、存在化的过程。“道”之大德落实,即是圣人的出现;而由“道体”之大德到成就圣人,却需要孜孜努力、精勤不懈的圣贤工夫。因而,“道”既是万物开始,又是万物归终——“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”(《老子》第十六章)方东美发挥说:“道为命运的最后归趋,万物一切的创造活动在精力发挥殆尽之后,无不复归于道,藉得安息,以涵泳于永恒之法相中,成就于不朽之精神内。自永恒观之,万物一切,最后莫不归于大公、平静、崇高、自然……一是以道为依归,道即不朽。”^{[6](p273)}因此,“道”不应该成为循环、守旧、消极的代名词,而是创造生命的源泉与运动,“道”凝集了所有优秀品质。不难看出,方东美从宇宙本体的高度定位,分析“道”价值落实的路径,判断“道”之理想世界内涵,从而展示并肯定“道”之毫无偏私的关怀精神。陈鼓应在很大程度上继承了方东美的理解方向,但更为具体更为亲切,他认为“道”的人文主义思想主要表现在三个方面:其一,人事价值的根据。陈鼓应说:“道作为万物的本根意涵对于老庄而言,不只是具有生成之根源义,更意味着道是人事价值的根源。亦即人间的一切制度、君王的行事作为,皆以道作为价值的依据,例如《老子》五十一章言:‘道生之,德畜之,物行之,势成之,是以万物莫不尊道而贵德。老子所谓的德,即是指道内在于事物的价值依据。……正是作为价值的根源这一点,体现出道的本根性所具有的人文意义。’”^{[7](p106-107)}就是说,“道”不仅是万物本原,更是万善的源头,因而人间万事万物之价值根据都来自“道”。其二,无为创生的方式。陈鼓应说:“道不主宰、不干涉万物生长的特质,正体现了一种不干涉百姓,让百姓以其自然之性生生活动的政治思想,这种政治思想整体是老子无为思想的体现,也是道的创生性所含蕴的价值。老子屡屡言及这样的政治思想,例如三十七章言:‘道常无为,而无不为。侯王如能守之,万物将自化。这里指出君王应依据道不干涉、不主宰的无为特质,‘以百姓心为心’,让百姓得以顺其自性而生活。另外老子于五十七章亦言:‘我无为而民自化,我好静而民自富,我无欲而民自朴。’‘无为’‘好静’‘无事’‘无欲’皆意指君王不以己意主导人民的无为思想,而‘自化’‘自正’‘自富’‘自朴’则意指人民得以展现其生命之本真。在老子的思想中,道创生万物实际上是让万物自行生长发展,这种开放性也正是老子所谓的‘玄德。而道任万物自行发展的特质,乃延伸至政治上君王让百姓得以实现其生命之本然。这种不加干涉、不加主宰的开放性,正是道的创生性所体现出的人文意涵。’”^{[7](p107-108)}在陈鼓应看来,“道”创生万物体现了“无为”的态度,任万物自行生长、发展而不干涉限制,这正是“道”的创生性所体现出的人文意涵。其三,生命实践的境界。陈鼓应说:“老庄之道,都具有作为人最终实践的生命境界意义。这种境界指向天人合一的精神。老子的‘人法地,地法天,天法道,道法自然。’(第二十五章)正体现人取法于道并以实践道的内涵为生命实践的最终境界。对于庄子而言,生命的实践在于达到如大鹏展翅般的逍遥。这需要生命的层层转换。无论《人间世》‘心斋’的从‘无听之以耳到‘无听之以心再到‘听之以气的层层转化,还是《大宗师》中‘坐忘’的层层‘忘’,或是女偶层层‘外的工夫,这些都是让生命最终达至逍遥境界,亦即道的境界。然而庄子道的境界不是远离人间,不是高高在上作为信仰的崇高对象或思辨探求的绝对真理,而是可以在真实生活中实践而出的真实境界。《天下》在论及庄子的境界时言:‘独与天地精神往来而不敖倪于万物,不遣是非,以与世俗处。正呈现出庄子境界之论中的人文精神。’”^{[7](p110-111)}言“道”为一种境界基本没有疑问,但对于“境界”的内涵却是见智见仁。陈鼓应认为,“道”是生命实践的境界,无论是老子的“道法自然”,还是庄子的“心斋”、“坐忘”,都是追求生命的最高境界——逍遥境界。换言之,老子、庄子关于“道”的描述虽然玄之又玄,但其不仅没有远离人间,反而是对人间深切忧虑与关怀。总之,在陈鼓应的理解中,“道”不仅是万物价值的根源,不仅是无为创生的方式,更是生命实践的境界,“道”之丰富、深刻的人文内涵也由此绽放。

四、“道”之诠释自我维度

如上从三个维度展示了“道”的内涵,但这三个维度都具有鲜明的价值倾向,虽然将“道”内涵的多

样性呈现了出来,但也都程度不同地存在“过度诠释”现象,而个中原因之一就是“道”从生它养它的文化中抽离出来而做主观的评论。因而本节我们让“道”回到它的“故乡”,由它的“故乡”去认识它、理解它。李景强认为,老子提出“道可道,非常道”是对“道”的世俗化批判,就是要重建“道”的神圣性,重建人们的信仰。那么这种理解的根据是什么呢?李景强指出,在老子之前,“道”已经是一个被广泛使用的概念或者经常提及的一个对象。他举例说:“如‘恭默思道’(《尚书·商书·说命》),‘天有显道,厥类惟彰。(《尚书·周书·泰誓》),‘惟有道曾孙周王发,将有大大正于商。今商王受无道,暴殄天物。’(《尚书·周书·武成》)等等。”^[8]由这些文献可以看出,“道”总是与“天”的概念联系在一起,因此要弄清楚什么是“道”,需要弄清楚什么是“天”。李景强引用了大量的文献说明老子以前“道”与“天”并用情况,“道”是天道的简称,是天对人间的神圣规定,它带有强烈的神性色彩,意味着人对神的归依和服从。李景强说:“对于周代人来说,‘天’与‘上帝’是对同一对象的两个不同的称谓,天即上帝,上帝即天,可以互换。周初的《天亡簋》铭文说:‘天亡佑王,衣祀于王,丕显考文王,事喜上帝,文王德在上。’(《尚书·周书·诏诰》:‘皇天上帝,改厥元子,兹大国殷之命。天对人世间的这些规定就是‘天道’,省称为‘道’,遵守天的规定为有道,背离天的规定为无道。‘商王受无道’是说商纣(名受)王违背了天道,所以‘天命罚之’(《尚书·周书·泰誓》)结果是以周代商。天道是否在人间得以实行又是以人的‘德’来判断的,‘道’是‘德’的依据,‘德’是‘道’的具体体现,合乎天道为善,背离天道为恶。这样道与德就紧密地联系在一起,《尚书·商书·仲虺之诰》:在讲述了人应有的德性之后说:‘钦崇天道,永保天命。’(《尚书·周书·毕命》说:‘世禄之家,鲜克有礼,以荡陵德,实悖天道。有德即合乎天道,合乎天道即符合天的规定,符合天的规定,天即福佑,反之,天即罚之。所谓‘皇天无亲,惟德是辅。(《尚书·周书·蔡仲之命》)天是神圣的主宰者,是神;‘道’是主宰者对人世间的种种神圣的规定。遵守‘道’就是服从‘天’,服从神,承认‘道’就是接受‘天’对人间的主宰。‘天’是神圣的,‘道’也是神圣的。至此,我们可以给老子之前的‘道’下一个定义:道是天道的省称,是天对人间的神圣规定。它带有强烈的神性色彩,意味着人对神的归依和服从。”^[8]但李景强认为,在老子稍前或同时,天道的神圣性已经被动摇。他说:“《左传·昭公十八年》中子产说:‘天道远,人道迩,非所及也,何以知之?’就是子产对天道的怀疑。晏子嘴上说:‘天道不谄,不贰其命’,却不让齐侯祭祷又是一例(《左传·昭公二十六年》)。但动摇不等于推翻了‘天道’的神圣性,只是一种悬置,一种敬而远之的疏离,就像子贡说的:‘夫子之言性与天道,不可得而闻也。’(《论语·公冶长》)悬置与疏离的结果,是‘道’被赋予了一种世俗性,代表性的人物就是孔子。孔子在《论语》中经常讲‘道’,但孔子所谓‘道’不是神圣的天道,而是世俗世界的人道,即仁、礼、忠、孝的人伦之道,‘道’被悬置与疏离,意味着‘道’不再具有神圣性,也意味着人的信仰对象‘天’的彻底动摇,‘道’的世俗性,意味着‘道’变成了人们可以‘随其成心’(《庄子·齐物论》)任意加以规定的‘德’,不再具有可以使人归依的信仰的价值。老子说‘道可道,非常道’就是对‘道’的世俗化批判。他要重建‘道’的神圣性,重建人们的信仰。”^[8]不难看出,为了证明老子的“道可道,非常道”是对“道”的世俗化批判,是要重建“道”的神圣性,是要重建人们的信仰,李景强不仅引用了大量的文献资料,而且对这些文献关于“道”涵义的论述展开了深入的分析,从“天道”到“人道”,最后到孔子的“无物非道”,“道”世俗化即意味着信仰的丧失,从而揭示了“作为世俗化批判”的老子“道”的文献基础与思想史逻辑。无疑,李景强的理解正是建立在自我认知范式基础上的。但其中值得我们进一步思考的问题是:第一,老子提出“道”是在孔子之后吗?如果没有权威文献说明老子的“道”是在孔子之后提出,那么李景强的整个论证都将变得毫无意义。虽然李景强所根据的义理逻辑在一定程度上可以支撑他的观点,但比起那些说明老子出生在孔子之后或同时的文献,就显得乏力了。第二,一般而言,老子关于“道”的定义与“天”、“天帝”等神圣信仰不尽相同,老子“道”的意涵是“自然而然”,因而是对神圣性的否定,而与重构神圣性信仰似有距离。李景强也必须回应这个问题。这两个问题的存在告诉我们,自我认知范式的应用只是强调将概念、命题或观念放回原来的文化系统中加以理解,但并不保证理解的正确性,它只是理解正确的一种重要前提,而理解正确与否还取决于其他因素。冯友兰则是以自我认知范式理解《庄子》“道”的。他认为,《庄

子》的“道”与《老子》的“道”有不同的含义,这就是《庄子》的“道”有“无有”义。《庄子》云:“有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,入出而无见其形,是谓天门。天门者无有也。万物出乎无有。有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有。圣人藏乎是。”(《庄子·庚桑楚》)冯友兰解释说:“这里所说的‘天门’,好像《老子》所说的‘众妙之门’(一章)。可是《老子》没有说‘众妙之门’是无有。《内业》等篇和《老子》只说道是无形无名,没有说道是‘无有’。《老子》中有‘无有人无间’(四十三章)这句话,但是这不是就道说的。说道是无形无名,并不妨碍它是物质性的东西,可是说道是无有,那就是另外一回事。《庚桑楚篇》强调这个‘无有’,说了‘无有以后,又重复说‘无有一无有。或者也可以说,这里所谓无有,也不过就是无名的意思,可是《庄子·天地篇》明说:‘泰初有无,无有无名。这显然是认为无有和无名是两回事。道不但无名,而且无有。’^{[9](p382)}冯友兰将《庄子》的“道”理解为“无有”,因为他所引用的《庄子》的文献,以及《老子》《内业》中的相关论述,都能说明《庄子》“道”有“无有”义。不仅如此,《庄子》的“道”还有“非物”义。冯友兰说:“《庄子·在宥篇》说,黄帝曾经问广成子一个问题:‘我闻吾子达于至道,敢问至道之精。吾欲取天地之精,以佐五谷,以养民人。吾又欲官阴阳以遂群生,为之奈何?广成子回答说:‘而(尔)所欲问者物之质也,而(尔)所欲官者物之残也。’《管子·内业篇》说:‘凡物之精,此则为生。下生五谷,上为列星。黄帝‘欲取天地之精以佐五谷’这跟宋尹学派的说法是相合的。宋尹学派虽然认为精是与物有所不同,但并不强调它是非物。庄子学派认为精也是一种物,既然也是一种物,它怎么能够生万物呢?《在宥篇》说:‘夫有土者有大物也,有大物者不可以物物;而不物故能物物,明乎物物者之非物也,岂独治天下百姓而已哉?’《知北游篇》也说:‘有先天地生者物邪?物物者非物。庄子学派认为精或气是一种物,因此它就不能是‘物物者’。道是‘物物者’,所以它不能就是精或气,它是比精或气更根本的一个东西。如果精或气是无形无名,它就是无有。如果精或气也可以称为无,它就是无无。《知北游篇》说:‘予能有无矣,而未能无无也。这就是说,比‘无更根本的还有一个‘无无。’^{[9](p382-383)}我们看到,冯友兰为了说明“道”的“非物”义,引用了《庄子》中的对话,引用了《管子》的文献,分析了“道”何以为“非物”的原因,冯友兰发现,宋尹学派虽然认为“道”与物有所不同,但并不强调“道”是“非物”,而庄子学派虽然认为“精”是一种物,但不能创生万物,即不是“物物者”,而“物物者非物”,就是说,创生万物的不能是精或气,“道”是“物物者”,因而“道”是“非物”。可见,冯友兰理解庄子“道”的“非物”义,不仅引用了大量的文献,尤其对贯穿于这些文献中的义理进行了细致的梳理和缜密的分析,足见求“道”本义之不易。

五、结语

可见,在过去百余年的中国哲学史上,道家的“道”至少接受了唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式三种“他者”参照的解释,与此同时,作为以保护中国传统哲学本色为使命的自我认知范式也积极参与了理解“道”的实践。那么综合此四个维度的理解实践,我们能做哪些延伸性思考呢?

其一,“道”的思想智慧被多向度地开掘与呈现。不难发现,在以唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式为坐标和方法的理解实践中,“道”的思想内涵被多向度地发掘和呈现。在唯物认知范式视域中,“道”的内涵包括“万物的根源”、“自然而然”、“对上帝的否定”、“存在与过程之统一”等,而且具有二元性特点。在科学认知范式视域中,“道”的内涵包括“无从证实的假设”、“作为万物的‘总理而对科学发展起阻碍作用’”、“全息原理”、“生化原理”和“中和原理”等。在人文认知范式视域中,“道”是“无限真实存在的本体”,这个“无限真实存在的本体”凝集了所有优秀品质,是创造生命的源泉,且具毫无偏私的关怀精神;或者包含“人事价值的根据”、“无为创生的方式”、“生命实践的境界”等内涵。可见,在以唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式为坐标和方法的理解实践中,“道”之内涵被多向度地发掘和呈现,并显示其丰富性与深刻性。

第二,理解方式的多样性与“道”之本义的关系。“道”之意涵的多样性被发掘和呈现,但这主要归于解释主体所赐,因为作为老子思想核心范畴的“道”之本义应该只有一种。这就需要处理理解方式多

样性与“道”本义唯一性之关系。虽然我们不能否认科学认知范式的理解及其价值,也不能否认唯物认知范式的理解及其价值,但没有疑义的是,多数理解是解释主体的企图和思想,而非老子“道”所本有。这就是说明,作为文本的“道”具有可以无限解释的可能性,但这种无限的解释并不与本义相符,因而在理解与本义之间存在空挡,这个空挡正是新的思想生长的空间。尽管如此,诸认知范式应用于理解中国传统哲学实际过程中,仍然难于避免误解、误读,或生硬的理解,或过度的理解,这说明认知主体的素质特别是价值立场才是决定理解效果与性质的根本因素。

第三,“道”之内涵在理解实践中被丰富和发展。无疑,在以唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式作为坐标和方法的理解实践中,“道”的内涵与其说被发掘和呈现,不如说是被丰富和发展。这是因为,在以唯物认知范式为坐标和方法的理解实践中,所谓“对上帝的否定”、“存在与过程之统一”等意涵并非“道”本有,而是解释者的思想赋予;在以科学认知范式为坐标和方法的理解实践中,所谓“无从证实的假设”、“全息原理”、“生化原理”和“中和原理”等也非“道”本有,也是解释者的思想赋予;在以人文认知范式为坐标和方法的理解实践中,所谓“无限真实存在的本体”、“创造生命的源泉”、“人事价值的根据”、“无为创生的方式”、“生命实践的境界”等,也很难说是“道”本有,更应该视为解释者的思想赋予。当然,解释者之所以通过不同的认知范式实现他们各自的思想赋予,乃是社会实践对“道”所提出的要求。质言之,“道”的内涵之所以在唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式三大领域被丰富和发展,一方面说明传统哲学的丰富和发展必须开放解释方法,另一方面则说明,唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式之能对“道”意涵进行丰富和发展,最终根源是人类实践。

第四,自我认知范式在理解实践中的特殊意义。在理解、丰富“道”之意涵实践中,唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式看上去风光无限,但它们的成就完全是建立在自我认知范式基础上的。因为在以自我认知范式理解“道”的实践中,必须注意“道”成长的社会历史、文字语言、思想义理等自我文化系统,由此呈现“道”的本义。比如,李景强认为老子的“道”是对“道”的世俗化批判,是要重建“道”的神圣性,重建人们的信仰。这就将老子“道”发生的社会的、历史的、文化的背景进行了说明,也从而能准确地把握老子“道”的意涵。而冯友兰通过对《庄子》中相关文献及其义理的分析 and 解释,认为庄子的“道”既有“无有”义,也有“非物”义。无疑,这两种理解都来自自我认知范式的应用,因而能够提供理解“道”自我文化基础,并能呈现“道”的本义。就是说,唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式的理解,无论多么丰富、深刻、耀眼,都必须尊重并照顾自我认知范式成果,如此才能完善着对“道”的认知、理解和评价,也才能客观地、理性地把握唯物认知范式、科学认知范式、人文认知范式的实践及其成果和性质。

参考文献:

- [1]侯外庐,赵纪彬,杜国庠.中国思想通史(第一卷)[M].北京:人民出版社,1957.
- [2]张岱年.张岱年全集(第七卷)[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
- [3]张岱年.张岱年全集(第四卷)[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
- [4]胡适.中国中古思想史长编[M].北京:中华书局,1991.
- [5]胡孚琛.道学文化的新科学观[A].张炳玉主编.老子与当代社会[C].兰州:甘肃人民出版社,2008.
- [6]方东美.原始儒家道家哲学[M].台北:黎明文化事业股份有限公司,1983.
- [7]陈鼓应.道——精神家园[M].北京:中华书局,2012.
- [8]李景强.复原老子之“道”[J].学术研究,2003,(10).
- [9]冯友兰.三松堂全集(第十二卷)[M].郑州:河南人民出版社,2001.

(责任编辑:余小江)