

道家形而上学的理论特质

——以“道德之意”为中心的讨论

郑 开

摘 要：道家形而上学的核心在于“道德之意”，其理论则建基于“无”、“玄”、“反”尤其是“无”的概念之上。“无”的概念及其理论包括从“无形”到“无名”、“无知”再到“无为”等不同层面的理论内容：“无形”涉及物理学（自然哲学）方面的讨论，从有无之间的张力中思考和把握“道”的特质应该是道家哲学的重要方法；“无知”、“无名”都涉及知识问题的讨论，而对“道的真理”的追寻还需要更具建设性的灵明与智慧；“无名”和“无为”既然是玄德的本质，亦奠定了伦理学和政治哲学的基础；“无为”和“无心”等概念还逸出了思想世界之外，建构起以心性论和实践智慧为出发点的精神境界理论，而从思想世界到精神境界的进路恰恰显示了道家哲学的理论进深。道家形而上学更清楚地辨明了物理学（“论自然”）和形而上学（“论道”）的区别；既近乎古希腊哲人追究“是者”的形而上学，又具有自身超绝名相、不落言诠的特点，且摆脱了物理学（自然哲学）思维的局限性。

关键词：道家形而上学 道德之意 境界形而上学

作者郑开，哲学博士，北京大学哲学系教授（北京 100871）。

道家哲学的核心内容是一种独特的形而上学，有别于古希腊 metaphysics（形而上学），并对深化我们对中国哲学理论范式与价值的把握与认识，具有特别重要的意义。道家哲学的核心理论及其最显著特征是什么？从其内容和理论结构方面分析，“道德之意”（这里所说的“道德”即“道与德”）堪称最重要、最基础的部分。“道”的概念重要而且独特，老子借助于对“无”的发现创造性地诠释了它、深化了它的意义，同时也创造性地转化了源远流长的“德”的思想传统。如果道家哲学可以概括为形而上学的话，那么它是怎样的一种形而上学？或者说我们在什么意义上称之为“形而上学”？对此有必要再讨论一下西方哲学中的 metaphysics 及其中文的译词“形而上学”，通过比较会通，追究它们之间的异同，进而提示道家形而上学的特点。这也是我们进一步把握中国哲学整体特征的重要基础。

实际上,近代以来的中国哲学研究者对道家形而上学的关注和研讨不绝如缕。牟宗三曾在《中国哲学十九讲》中指出老子哲学是“一种境界形而上学”,^①极具启发性;王中江著《道家形而上学》,^②梳理和发掘了道家哲学研究中几个重要而棘手的问题,奠定了进一步研究的基础;晚近围绕道家形而上学的理论研究,^③更是呈现出多元化的进路和细密化分析的特色。本文希望在此基础上,对道家形而上学的内容结构和理论特征予以提纲挈领的概括。

一、道德之意:道家哲学的核心

长期以来,人们对老子以来的道家思想的主旨和特征人殊言殊,聚讼不已,但魏晋以降把道家思想概括为自然、无为的说法影响深远。笔者认为,“道”、“德”这两个概念是道家(老庄)哲学的核心概念,而“道德之意”乃道家哲学的理论基础与根本旨趣。对此可试通过对学术批评史中关于“道德之意”的疏证和阐释,予以进一步探讨。

司马谈《论六家要旨》曰:“道家无为,又曰无不为……以虚为本,因循为用。”为什么司马谈概括“道家”思想旨趣没有谈到“道德之意”?实际上他所议论的“道家”主要是指道家黄老学,与老庄哲学很不一样。^④若依照司马迁的理解,老子以来的道家思想似乎可以归结为“道德之意”。

其实,汉代以前虽然早已有了道家之实,但并没有“道家”之名。“道家”这个名称是汉人为了理解、描述先秦学术流绪创造出来的“术语”,司马(谈、迁)父子是重要的“始作俑者”。司马谈《论六家要旨》中“道家”又名“道德家”,司马迁《孟子荀卿列传》也隐约提到了“道德家”这个称谓,^⑤看来“道德家”乃是“道家”的别称,也许这还是更为准确的说法。司马迁曾说:“老子修道德,其学以自隐无名为务。”又说:“老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言。”(《史记·老子韩非列传》)司马迁反复提到的“道德”、“道德之意”,可谓深得老子思想之枢要;所谓

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,《牟宗三先生全集》第16卷,台北:联合报系文化基金会,2003年,第108页。

② 王中江:《道家形而上学》,上海:上海文化出版社,2001年。

③ 例如郑开《道家形而上学研究》(北京:宗教文化出版社,2003年)、马德邻《老子形上思想研究》(上海:学林出版社,2003年)、王博《无的发现与确立:道家的形上学》(《老子思想与人类生存之道》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第3—11页)等。

④ 司马谈《论六家之要旨》和司马迁《史记·陈丞相世家》中出现了“道家”的说法。然而,值得注意的是,汉人心目中的“道家”,很大程度上是指道家黄老学派。

⑤ 《史记·孟子荀卿列传》:“荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信**祥**,鄙儒小拘,如庄周等又滑稽乱俗,于是推儒、墨、道德之行事兴坏,序列着数万言而卒。”其中提到的“道德”乃“道德家”之省称。

“著书上下篇”指的是《老子》一书中包括的《德》、《道》两篇。今传世《老子》古卷，例如通行的王弼本、马王堆帛书本、北大汉简本，皆具上、下两篇，即《道》和《德》两部分（马王堆帛书本分别题名《道篇》、《德篇》，北大汉简本题名《道经》、《德经》，皆与通行诸本次序相反），符合《史记》的载记，因此《老子》亦称《道德经》。总之，《老子》文献结构亦与“道德之意”的说法“若合符契”，这提示了老子哲学的内在脉络，不容忽视。

诚如早期经典经过了一个经典化的过程（汉以来儒家传承的经典还经过了一个经典的儒家化过程），从目前的出土文献和传世文献的线索看，《老子》一书也经过了一个经典化的过程。正是在此过程中，《老子》思想的结构与特色被建构出来。简单地说，较早的（战国中期楚地出土的）郭店竹简《老子》（甲乙丙），与今本（即通行本或王弼本）的章次不同，区别较大；年代稍晚的马王堆汉墓出土的帛书《老子》（甲乙本），已比较接近今本（据说特别接近《道藏》所载唐傅奕古本《道德经》），而且已然分篇；北大汉简《老子》，更近今本，不但分篇上、下，而且还题有“老子上经”和“老子下经”，这是《老子》称“经”的明确证据；《汉志》著录“老子经说”四种，皆亡佚已久，却也足以说明《老子》经历了一个长期的经典化过程。河上公《章句》更题有“章名”。由此可见，司马迁所见的《老子》已趋于写定，与今本非常接近了；而史迁对《老子》思想的概括与把握亦比较准确。

从学术史角度看，魏晋以前人们对道家思想的认识主要还是从“道德之意”着眼的。司马迁说：“庄子散道德放论，要亦归之自然；韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨礲少恩，皆原于道德之意。”（《史记·老子韩非列传》）这段话提示了道家（例如庄子）和黄老学派（在一定程度上也包括道法家抑或法家如韩非子）的理论主旨亦是“道德之意”。实际上，“道德之意”乃贯穿诸子学术特别是道家学派的一条重要线索。例如：《庄子·天下篇》提到当时思想学术上的“道德不一”的状况，其实就是“古之道术为天下裂”的另一种表述；有趣的是，对于这种“道德不一”的状况，儒家的理解却是“王道陵夷”、“周德衰微”。《吕氏春秋》熔冶诸子百家于一炉，高诱说它“大出诸子之右”，又说它的宗旨在于“以道德为标的，以无为为纲纪，以仁义为品式，以公方为验格。”（《淮南子序》）《淮南子》的理论基础是秦汉盛行一时的黄老学，从内容上说，它囊括天上人间，泛论万物，包罗万象，《淮南子》的编纂出于方术之士和诸儒之手，是他们“共讲论道德，总统仁义”、“以穷道德之意”（《淮南子叙目》）的结果。《淮南子·齐俗训》亦曰：“道德之论，譬犹日月也，江南河北，不能易其指。”《鹖冠子》曰：“所谓道者，无已者也。所谓德者，能得人者也。”又曰：“道德之法，万物取业。”（《鹖冠子·环流》）又曰：“圣人之道与神明相得，故曰道德。”（《鹖冠子·泰鸿》）可见，黄老学以及其他诸子学术的特色和主旨都多少与“道德之意”有关。考严遵《道

德指归》的立言宗旨，不外乎“上原道德之意，下揆天地之心”（卷二），“上含道德之意，下得神明之心”（卷三），可见在他的理解中，“道德之意”最为关键也最为重要。桓谭曰：“昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世之好之者尚以为过于《五经》，自汉文、景之君及司马迁皆有是言。”（《汉书·扬雄传》）阮籍认为，《庄子》的宗旨在于“述道德之妙”，又曰：“形神在我而道德成。”（《达庄论》）葛洪所说的“道德”亦不同于儒家，因为它不是仁义道德，例如他说：“道德丧而儒墨重矣”（《抱朴子内篇·明本》）。成玄英拈出“道德”与“重玄”、“无为”、“独化”四个关键词，表明了他对道家哲学，特别是庄子哲学的理解。（《南华真经疏·序》）王应麟《汉志考证》：“晁公武曰：（老子）以周平王四十二年，授尹喜，凡五千七百四十有八言，八十一章，言道德之旨。”陆西星曰：“看老庄书，先要认‘道德’二字。”（《读南华真经杂说》）焦竑同样认为，老子五千言“明道德之意”。（《庄子翼·序》）可见，老庄思想的核心即“道德之意”，而“无为”、“无名”、“自然”诸说的根据皆源于此。

儒家关注的焦点在于“仁义之际”，因为其思想来源于西周奠定的德礼文化体系，以“志于道，据于德”（《论语·述而》）为原则，推崇德治，也是不折不扣的“求道派”，所以儒家并不甘心让道家专美“道德”。韩愈指出：“仁与义为定名，道与德为虚位”，又说：“吾所谓道德云者，合仁与义言之也”，而老氏所谓道德乃是“去仁与义云者”，清晰判明了儒、道两家“道”、“德”概念的分歧与不同。从思想史的角度看，儒家向来以“仁义”诠释“道德”（秦汉以来趋于固定），而道家反之，执意把“仁义”剔除于“道德之意”之外，班固批评说：“及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义。”（《汉书·艺文志》）如果说，儒家执著于将仁义理解为道德，从而在伦理学领域内有所建树的话，那么老庄道家将仁义与道德对立起来，是否意味着他们不重视甚至否定伦理呢？相对于儒家思想而言，老庄道家围绕“玄德”概念建立起来的伦理学是一种“反伦理学”，然而这却是一种超迈于形名尘器、具体德行规范之上的伦理学，超然独立于具体的社会政治制度设施以及风俗习惯之外。更深入的推敲表明，老庄道家之“道德之意”含义丰富，既包括了物理学和形而上学层面展开的道与物、有与无的问题，也体现为涉及政治、社会和伦理等多方面问题的“玄德”、“无为”诸理论。由此可见，“道德之意”内蕴的思想和理论，远较将“道德”化约为规范伦理学意义上的“仁义”（如儒家之所为）更加宏肆、深邃。魏晋以来，揭橥“自然”、“无为”为道家思想的宗旨，殊不知其终归是“道德之意”的具体体现和实质内容。

二、道：以无的意义为中心的讨论

“无的发现”是老子哲学的重要基础，同时也是诸子时期“哲学突破”的重

要标尺,^①舍此,古代哲人对本原的思考与寻找就不可能“从物的世界引入道的世界”,“从有的世界引入无的世界”。^②实际上,老子正是通过“无的发现”,并通过“无”创造性地诠释了“道”,从而赋予了“道”以哲学意义,^③丰富了“道”的涵义,同时也与之前的“道”划清了界限。

老子那里作为哲学概念的“道”,不同于日常语义的“道”(例如道路、言说和原则),当然也不能从日常语义或字典意义上理解和把握之(例如通过分析字形考求“道”的本义)。“道”乃春秋末年以来“哲学突破”的产物,其性质可以用“无”来说明。换言之,“道”的“摹状词”诉诸“无形”、“无象”、“无物”、“无名”和“无欲”、“无为”等概念以及由之扩展而来的窈冥、寂寞、恍惚等等。^④其中“无名”概念尤其耐人寻味,因为它是老子哲学中最重要的概念之一。^⑤“名”或“无名”兼具语言、政治两个方面的内容,这里我们尤其关注语言层面的问题,即“道”与“言”关系脉络中的各种问题。

道家哲学的“无”之不同于“有”,是因为我们不能从现象世界中发现“无”,“无”只能是哲学思考的产物。《说文解字》所引王育“天屈西北为无”的说法,为不少学者所尊信,未免迂曲。有的研究者留意“无”与“巫”、“舞”(舞的上半部分即無)之间的关系,^⑥以此考证“无”的本源,^⑦恐怕终究是南辕北辙。

“无”已见于甲骨文,据现代语文学研究线索看,它意味着“有”的缺失,表示

-
- ① 张岱年曾说:“老子所谓无,可以析别为三项不同的含义,第一指个体物中的空虚部分;第二指个体物未有之前与既终之后的情况;第三指超越一切个体物的最高本原。”(《中国古典概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第73—74页)任继愈指出:“老子首先提出了‘无’作为根本范畴,是中国哲学史第一座里程碑。”(《中国哲学史的里程碑——老子的无》,《中国哲学史》1997年第1期)
- ② 王博:《无的发现与确立:道家的形上学》,《老子思想与人类生存之道》,第3—11页。
- ③ 郑开:《试论〈老子〉中“无”的性质与特点》,《哲学门》第29辑,北京:北京大学出版社,2014年。
- ④ 实际上,老子所说的“无”既有抽象性,又有具体性,因为《老子》中的“无”,或曰“无形”、“无名”、“无为”、“无物”、“无欲”、“无心”,总之,《老子》哲学语境中的“无”多具某种具体意味,几乎没有例外。《老子》个别几处单独出现的“有、无”,例如第11章末句“有之以利,无之以用”,似可看作是“无形”、“无名”的简括形式。
- ⑤ 老子屡言“无名”(《老子》第一章中的“无名”,不能破读为“无”,也就是说它自始就是双字词概念),司马迁概括道家旨要亦归诸“无名”。
- ⑥ 唐兰曾以为金文中的“亡”是“舞”的原始形,但不少文字学家不以为然。参见俞敏:《〈经传释词〉札记》,长沙:湖南教育出版社,1987年,第180页。
- ⑦ 例如李泽厚说:“‘无’,即巫也,舞也。它是在原始巫舞中出现的神明,在巫舞中,神明降临,视之不见,听之无声,似神而非神,可以感受而不可言说……也正是从这里,领悟而概括出‘无’。”参见李泽厚:《己卯五说》,北京:中国电影出版社,1999年,第65—67页。

某一个东西不在这里或那里、不出现于此刻或一个特定的时间（即不在时空中出现）。①“有生于无”之宇宙论命题的确常见于人类早期思想史。比如古希腊神话中的宇宙（Cosmos）生于混沌（Chaos）；②再比如《梨俱吠陀》之开辟史诗曰：

太初无无，亦复无有。（Rgveda 10,129,1）③

古人（不限于中国）对于“无”的理解，往往是从“有”的缺失这一方面来理解和认识没有（无）。古文献中常常以“亡”代替“无”，表示“无”，正反映了这一点；所谓“亡”就是消逝、看不见的意思。《说文解字》解释说：“亡，逃也。从入，从乚”。

然而，道家哲学中“无”的概念及意味却不能归纳为“没有”或“不在”。倘若我们试图将“道”视为是无形的，甚至将其比拟于古希腊哲学的存在（being）概念，那么“有”就相当于有形的存在（existent），即出现于时空中的“物”。老子所说的“无”首先是指无形、无象、无物，同时也指无名、无为。其中“无名”的概念比较独特。如果说古希腊哲学中的“是”（即“存在”）诉诸名言，那么《老子》哲学中的“道”却是那种“什么也不是的X（那个东西）”，亦即“无名”。要而言之，老子所谓“无”既抽象又具体（例如其准确含义往往就是无名无形等），宋儒把它诠释为完全抽象意义上的“无”，显然是不确切的。《老子》所谓“有”、“无”，首先应该理解为“（有）形、无形”，“（有）名、无名”，“（有）为、无为”，“（有）欲、无欲”，“（有）心、无心”等，其实就是“无形”、“无名”、“无为”等具体抽象性概念的略语而已。《老子》中“无”的具体抽象性表明，所谓“无”并不意味着“纯粹的无”或“什么也没有”，而是意味着哲学上的否定与解构，意味着从反面观照的思维方式，④因此“反者道之动”（《老子》第40章）恰恰是理解“无”的重要切入点；更确切地说，“无”不“是”“什么”（所谓“物”），而是那个“什么也不是的X”（所谓“物物者非物”、“生生者不生”、“形形者不形”），而这种“什么也不是的‘是’（所谓存在/Being）”恰恰又通过“无形”、“无名”、“无物”、“无为”具体而确切地呈现出来。⑤

《老子》首章第一句说：“道可道非常道，名可名非常名”。出现于这句话中的三

① 俞敏：《〈经传释词〉札记》，第47—48、181—184页。

② 赫西俄德《神谱》所述之诸神谱系实际上杂糅了早期诸民族的神话和宇宙发生论。参见赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明、蒋平译，北京：商务印书馆，1991年，第29页。

③ 饶宗颐：《澄心论萃》，上海：上海文艺出版社，1996年，第148页。

④ 汪奠基说，老子“提出的辩证概念‘无名论’，高度概括出负概念的‘无’的存在原理。”老子所谓“无”，作为“否定式”、逻辑“负概念”，既有其绝对本质的一面，又有其相互对待的一面。参见汪奠基：《老子朴素辩证法的逻辑思想——无名论》，武汉：湖北人民出版社，1958年，第44—45页。

⑤ 参见郑开：《试论〈老子〉中“无”的性质与特点》，《哲学门》第29辑。

个“道”字，含义不同：第一、三个“道”指的是老子所称的最高哲学概念，不过第三个“道”应指“常道”（连读而不可割裂）；第二个“道”指言说，亦即日常语言的含义。古希腊哲学中的“logos”，兼具言语、原则、规律诸般含义，故不少学者以为老子所谓“道”，近乎古希腊的逻各斯。这句话的主旨显然应该试图阐明“道”与“名”（名言）的问题。这个问题何以如此重要，以至于《老子》开篇伊始，即首先集中讨论它呢？原因之一就是，这一问题乃是进入哲学反思的门槛。自然哲学针对最高、最终的原因、元素、本体的追寻，毕竟有这样那样的局限性，而克服诸般局限性，必须从日用伦常和日常语言（因为其背后隐含了一种文化制度机制）中脱颖而出，反思名言及其局限性。

“名可名，非常名”句，针对性很强，即对于“道”而言，“名”仅仅是一个指示性符号、提示性的标识，而绝不涉及一般意义上的“名”所匹配、所要求诉诸的“实”，也就是说，“道”不是“实”，不是“物”，因而从根本上来讲是“不可名”、“不可道”的。细酌之，前句“道可道非常道”和后句“名可名非常名”，并不是并列的关系，而是转进的关系：作为动词的“道”（前句第二个“道”字），仅指日常语言、言语而已，而后句的“名”则显然进入了反思的范畴，因为它涉及了哲学概念意义上的“名”，同时还兼具了政治意味。由日常语义中的“道”（言语、言说）转进到“名相”、“名言”层面的反思性论说十分重要，亦很能代表老子哲学思维的特点，这也是为什么《老子》开卷伊始就点出了这一问题的缘故。

这对于道家理论而言，更具重要性。因为老子是历史上从哲学上自觉阐明语言的局限性之第一人，道家哲学因而具有了质疑名言能否阐明究极真理或最高原则（或者实体）的特色。老子提出了以下具体的说法：

道隐无名。（《老子》第41章）

道常无名。（马王堆帛书《老子》甲乙本第32、37章，通行本“无名”作“无为”）

绳绳兮不可名。（《老子》第14章）

这里面隐含了一个语言自反性所引起的逻辑矛盾：“无名”其实也是一种“名”，只不过它是一种特殊意义上的“名”，比如说“未名”就是“未名湖”、“无字碑”的“名”。所以老子说，对于“道”来说，虽然“吾不知其名”，但仍可能“字之曰道，强为之名曰大”（《老子》第25章）。后来的《庄子》、《尹文子》诸书，颇能发挥此意，如曰：

大道不称。（《庄子·齐物论》）

大道无称，称器有名。（《尹文子·大道上》）

可见，老子认为，“道”作为究极概念（最高本原、最高概念和最高原则），从根本上来说，是不可道、不可名的，换言之，名言（由于自身的局限性）不能、不足以描摹、形容、阐明和论述“道”。由此可见，“道”与“言”的关系及其间的张

力，是老子《道德经》语言哲学的核心问题。老子认为，道不可言，言不及道，名言与道之间是相离、相悖的关系。阐发深化老子思想的庄子如是说：

道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。（《庄子·知北游》）

夫大道不称，大辩不言……道昭而不道，言辩而不及。（《庄子·齐物论》）

道不可言，言不及道，倘若“道”一旦被“道”（言说）出，“道”便不再是（那个无名的）“道”了。老、庄之“道”之所以不可“道”，不可“言”，一方面是由“道”的特性决定的，另一方面则是由“名”的特性决定的，因为“名”（言）诉诸人为而“道”纯乎自然。换言之，如果说道自然无为，混成无形，名则是人为的造作，是有形的区分。庄子更进一步论证了这一点，他说“道未始有封，言未始有常”（《庄子·齐物论》），来企图论证道是无限的（无畛域）而物是有限的。可见“物”都是可名、可道、可言的，独“道”不然。这样看来，道家哲学中“道与名言”的关系之中隐含了道物、有无诸问题。

叶维廉反复指出，道家一开始就对语言便有前瞻性的见解，其“无言独化”的知识观念和语言策略，“触及根源性的一种前瞻精神，最能发挥英文字 radical 的双重意义，其一是激发根源问题的思索从而打开物物无碍的境界，其二是提供激进前卫的颠覆性的语言策略。”比如说时常攻人未防的惊人的话语和故事，特异性的逻辑和戏谑性语调，模棱两可的词句和吊诡矛盾的表述。^①

徐复观深入发掘了“名”与社会政治实在之间的关系。^② 叶维廉也指出，道家洞见到语言与权力的隐秘勾联，乃人性危殆和人性异化的根源。老子“无名”针对西周以来的名制而发，也就是说，诉诸君臣、父子、夫妇的封建宗法结构体系，特权的分封，尊卑关系的设定，名教或礼教的创建，“完全是为了某种政治利益而发明，是一种语言的建构”，“老子从名的框限中看出语言的危险性，语言的体制和政治的是互为表里的。道家对语言的质疑，对语言与权力关系的重新考虑，完全是出自这种人性危机的警觉。”^③ 当老子说出“上德不德”、“大巧若拙”以及“绝圣弃智”、“绝学无忧”的时候，他希图透过这种似是而非的反逻辑、模棱两可的词语和表述，突破语言固有的语义的阈限，提示某种超乎语言概念的哲学沉思。

反思是哲学的特质。最初的中国哲学的创造性活动之迸发，亦源于对“名”的反思，而这种反思首先体现于对语言与思想之间张力的自觉省察。事实上，《老子》和《庄子》都具有鲜明的语言特色。仿佛柏拉图的《泰阿泰德》被称为“宇宙诗”一样，《老子》被称为“哲学诗”；然而，《老子》之为“哲学诗”并不能仅仅归结为

① 叶维廉：《道家美学与西方文化》，北京：北京大学出版社，2002年，第95页；另参见叶维廉：《言无言：道家知识论》，《中国诗学》，北京：三联书店，1992年。

② 徐复观：《两汉思想史》第1卷，上海：华东师范大学出版社，2001年，第41页。

③ 叶维廉：《道家美学与西方文化》，第95—96页。

韵文体裁而已，我们还应该从“诗”、“史”这样的古代文体如何确切地表述哲学的深邃思考这一角度推敲。从历史影响上看，王弼所以能够发挥“天地万物以无为本”的玄学思想，与他自觉运用“得意忘言（象）”的玄学方法论分不开。佛教（特别是禅宗）主张超绝名相、不落言诠，主张“最高的真理居于名词和思想的形式之上，不能被表述，却可被领悟。”^① 这一观点当然能与道家“无名论”相互印证。我们知道，西方哲学自古希腊以来，一直延续着主客两分和原子/个人主义思想之传统，其中，理论上最为核心的东西就是基于逻辑主义和知识论的本体论，而对语言有依赖抑或信仰几乎就是西方思想传统的最重要的基础。比较起来，中国古典哲学（由于老子以来道家的独特贡献）非常强调超绝名言的“无名论”，正与西方哲学相映成趣。虽然古希腊哲学已经触及到了“思维（语言）与存在之间的统一性问题”，但是，现代哲人海德格尔等人由于独特的洞见，深刻质疑了西方“逻辑—语言中心主义”的思想传统，还引发了他对老子思想的强烈兴趣，这一切未必是出乎偶然。以此观之，老氏的智慧，可谓“深矣远矣，与物反矣”。

三、德：以玄德概念为例

笔者曾阐明“德”乃前诸子时期思想史的主题，同时也是诸子哲学所由以突破与开展的背景和基础。^② 饶有趣味的是，儒家和道家不但在仁义与道德关系持论相反，分歧特甚；二者对传统思想遗产中的“德”，亦予以了不同取向的创造性运用与开展，具体地说就是：儒家推崇“明德”而道家倡言“玄德”。^③ “玄德”乃道家“德论”最主要的内容，也是道家区别于儒家的地方。

老子曾数次提到了“玄德”，例如：

生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。（《老子》第10章）

-
- ① 徐梵澄：《肇论序》，《古典重温》，北京：北京大学出版社，2007年，第112页。
- ② 参见郑开：《德礼之间——前诸子时期的思想史》，北京：三联书店，2009年。
- ③ 倘若我们不限于《老子》和《庄子》，诉诸更广泛的历史文献来推寻“玄德”语词（概念）的来龙去脉，就会发现一个有趣的现象：儒家绝口不言“玄德”，正如道家只字不提“明德”。姚方兴所造的《孔传·舜典》经文中出现了“玄德升闻，乃命以位”，但是包括此语在内的《舜典》篇首二十八字，尤其可疑。（蒋善国：《尚书综述》，上海：上海古籍出版社，1988年，第29—30页）道家著作里亦鲜见“明德”，马王堆出土的《黄老帛书》同时提到了“玄德”与“明德”，只不过体现了黄老学“相容并蓄”的思想特征而已。“明德”、“玄德”都是视觉语词，一个表光照，一个表幽隐。很明显，“玄德”和“明德”正相反对。我们知道，“明德”是自西周以来的主流意识形态所不可或缺的话语，因而屡见于彝铭、《诗》、《书》和儒家经典，乃正面阐述政治、伦理思想的关键语词。

道生之，德畜之。长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。（《老子》第51章）

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣、远矣！与物反矣。然后乃至大顺。（《老子》第65章）

当然，《老子》第2章所说的“万物作焉而不辞，生而不有，功成而不居。”^①又曰：“天之道，利而不害；圣人之道，为而弗争。”可以看作是对“玄德”的诠释，尽管其中并没有出现“玄德”一词。《庄子》和《文子》亦诠释了“玄德”，例如：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大，合喙鸣，喙鸣合，与天地为合。其合缜缜，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。（《庄子·天地》）

畜之养之，遂之长之，兼利无择，与天地合，此之谓德。（《文子·道德》）“玄德”语词的出典已如上述。在更广阔的视野中，“玄德”为前期“德”的思想的“哲学突破”之重要成果。

（一）事实上，《老》、《庄》诸书中尚有不少“玄德”的“同义词”，例如“常德”、“上德”、“广德”、“建德”（《老子》第28、38、41章）、“至德”、“天德”（《庄子·马蹄》、《天地》），这些概念或语词，都多少不同于前诸子时期的“德”，而儒家所称的“明德”却旨在传承西周以来的“德礼传统”。所以我们应该在联系与区别这种矛盾关系中理解下面的文字：

上德不德是以有德，下德不失德是以无德。上德无为而无以为，下德无为而有以为。……故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。（《老子》第38章）

上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。（《老子》第41章）

无为也，天德而已矣。（《庄子·天地》）

《老子》第38章旧题“论德章”（河上公《章句》），因为这一章阐明了道、德（包括上德）、仁、义、礼之间的关系。显而易见的是，在“上德不德，是以有德”这样的吊诡语式中，“上德”和一般意义上的“德”殊为不同，所谓“上德”，即“孔德”（《老子》第21章）、“常德”（《老子》第28章）、“广德”（《老子》第41章）或“玄德”（《老子》第10、51、65章）的不同表述。“上德”或“玄德”不同于一

^① 马王堆帛书《老子》乙本作：“万物昔而弗始，生而弗有，功成而弗居。”唐傅奕本作：“万物作而不为始。”据研究，今王本作“辞”者，后人妄改。如《老子》第17章：“功成事遂，百姓皆谓我自然。”王弼注“居无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始”可证。参见张松如：《老子校读》，长春，吉林人民出版社，1981年，第16页。

般的“德”，它们是指最高意义上的“德”，或者深远的“德”。一般意义上的“德”在《老子》中又称“下德”（例如《老子》第38章次句），指的是德性（virtue）、道德（moral），更具体地说就是仁义礼智忠孝文美之类；相反，“上德”指的却是“自然”、“无为”、“素朴”、“虚静”、“恬淡”和“守雌”、“不争”、“处下”之类。值得注意的是，《文子》对“上德不德”的解释是“天覆万物，施其德而养之，与而不取，故精神归焉”（《文子·上德篇》）。这也就是说，《文子》用“与而不取”来解释“不德”，因为“与而不取”恰好符合“为而不恃，长而不宰”的“玄德”特点。在道家看来，“上德”不以一般的德（例如仁义）为德，所以才有真正的“德”。

《老子》第38章中反复出现的“为之”，即“有为”，和“无为”相反。“以为”是执著、刻意为之的意思，换言之，它出于、受限于各种各样的目的和动机。“上德无为而有以为，下德无为而有以为”两句，按傅奕古本及韩非子所据之“古本”，两处“以为”皆作“不为”，此两句作：“上德无为而无不为，下德为之而有不为。”这也提示了，应该自“（有）为”和“无为”之间的张力中把握“上德”与一般意义上的“德”之间的关系。可见，从“精神实质”上说，“玄德”的核心内涵在于“无为”。“故失道而后德……失义而后礼”数语，^①表明了：“道”下落之后而有“德”，“德”失落之后而有“仁”，“仁”沦落之后而有“义”，“义”堕落之后才有“礼”，清晰排列出一种价值序次。

“玄德”、“上德”几乎就是“道”的另一种表述，因为它是最高、最深刻的德，是“道”的最根本的体现。“明德”一词迭置了复杂的涵义，包括宗教、政治、道德、哲学等多方面内容。^②既然自西周以来的“明德”涉及政治和伦理诸方面，而老子拈出的“玄德”又与“明德”针锋相对，那么，我们就有足够的理由从“明德”的反面来理解“玄德”，这样一来，“玄德”之“微言”之中隐含的政治、伦理两方面的主张就更加明确了。

“玄德”概念和理论之所以重要，是因为它直接关乎道家无为政治哲学和伦理学上的自然主义倾向。在老子看来，“玄德”具有比通常所说的“明德”更深远、更深刻的意蕴。比如说，孔子说“以直报怨，以德报德。”（《论语·宪问》）近乎古代法典“以牙还牙，以血还血”。老子却说：“报怨以德。”（《老子》第63章）似乎超然于德与怨的对立之上，“玄德”的意蕴可见一斑。《吕氏春秋·察今篇》云：“至智弃智，至仁忘仁，至德不德，无言无思，静以待时，时至而应。”正是诠释了“上德不德”命题。换言之，“玄德”概念及“至德不德”命题阐明了顺应历史潮流的哲学合理性，同时也论证了“因时变法”的政治合法性。《韩非子·南面》曰：“管仲毋易

① 马王堆帛书《老子》甲本的文字略有不同：“故失道。失道矣，而后德。”马总《意林》载《道德经》二卷，于“失道而后德，失德而后仁”句下注“道衰德生德衰而仁爱见”。

② 姜昆吾：《〈诗〉〈书〉成词考释》，济南：齐鲁书社，1989年，第181页。

齐，郭偃毋更晋，则桓、文不霸矣。”这句话道破了春秋以降的强国之道在于因时变法。蒙文通指出，齐、晋霸制的核心在于管仲、郭偃创立的“法”，其作用在于“更张周礼”。^①然而，“更张周礼”就不能不“解放思想”，突破西周以来德礼传统的束缚，那么，推进“变法”，创设新的制度，也就不得不启用“至德”、“玄德”以为“旗号”或“幌子”了：

论至德者不和于俗，成大功者不谋于众。（《商君书·更法》、《史记·赵世家》、《史记·商君列传》）

这句话是郭偃为了说服晋文公推进“变法”的陈辞，商鞅进言秦国变法时征引之，称之为“郭偃之法”。而且，肥义向赵武灵王阐述推行胡服政策主张的时候，亦征引了这句话（《战国策·赵策二》），可见其影响是多么的深远。

（二）道家之无为政治哲学集中体现于“治大国若烹小鲜”、“道常无为而无不为”诸命题中。从前引《老子》第65章提示的线索来分析，可以确证“玄德”就是无为政治（包括伦理）的原则。《老子》批评的“以智治国”，矛头针对的就是“德礼体系”，具体地说，就是封建宗法政治社会结构（礼）以及建筑于其上的意识形态。具体地说，作为政治理念与政治模式，“玄德”迥然不同于儒家崇尚的“德教”（名教、诗教），亦有别于法家推行的“刑法”。我们估计，《老子》所说的“以智治国”，包括通过礼法（儒、法两家的主张）和仁义（儒、墨两家的观念）两个方面控驭社会与人心的政治企图；它所推崇的“不以智治国”，就是无为政治，正如老子所说：

是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨；常使民无知、无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。（《老子》第3章）

老子“小国寡民”的理想就是庄子艳称的“至德之世”所本。显然，《老》、《庄》道家的政治理念乃不折不扣的“乌托邦”，只是“理想”而不是“现实”，亦无由“实现”，所以，从“了解之同情”的角度说，《老子》无为政治的真谛不在于它能否建构某种超脱于封建宗法的政治社会结构，而在于反思、批判、质疑了封建宗法政治社会结构以及与之匹配的意识形态和文化制度（例如仁义忠信孝慈）的合理性。道家思想因应了剧烈变动的社会政治的转折过程，“道德之意”覆盖了宇宙与人生、天道与人道的所有方面，既反映了那个时代的精神与智慧，又表达了那个时代的政治憧憬，成为后世中国乃至世界哲学共同的思想资源与精神遗产。

（三）同时，“玄德”还意味一种不同凡响的政治哲学，抑或一种挣脱了伦理地方性的“超道德论”（super-moralism），^②同时也隐含了某种“绝对的性善论”。^③

① 蒙文通：《治学杂语》，蒙默编：《蒙文通学记》，北京：三联书店，1993年，第9—10页。

② 徐梵澄说，老子之学亦“超道德论”（super-moralism），因为《老子》宣称“道常无名”，犹如赫拉克利特说上帝“双超善恶”。徐梵澄：《玄理参同》，《徐梵澄文集》第1卷，上海：华东师范大学出版社，2006年，第147—148页。

③ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1988年，第275—276页。

这很值得注意和玩味。

古代思想语词“道德”是否等同于“仁义”？儒家和道家的看法不同，甚至相反。甚至可以说“道德”与“仁义”之间的张力，恰好反映出儒、道两家思想的不同。

道家自然主义伦理学的基础在于自然主义人性论，而自然主义人性论的主要概念“常德”，亦即“玄德”的另一种说法。况且，“玄德”足以涵盖《老子》所有的“德目”，包括“柔弱”、“守雌”、“处下”、“不争”和“不见可欲”等。因此，《老子》激烈地非毁仁义，摒拨礼学，其曰：

大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（《老子》第18章）

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有；此三者，以为文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。（《老子》第19章）

《老子》第19章“绝仁弃义”，郭店竹简《老子》甲本作“绝伪弃诈”。^① 曾经有论者据此以为老子并没有反对仁义的意思，当然是误解。《老子》反对仁义，明确无疑，没有什么可以商榷的余地。扬雄曰：“老子之言道德，吾有取焉耳。及搥提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”（《法言·问道》）班固曰：“（道家）及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义。”（《汉书·艺文志》）韩愈亦谓，老子所谓“道”、“德”，“去仁与义之言也。”（《原道》）这充分说明，《老子》思想的深刻性在于：从哲学上深入反思了仁义，而且深刻质疑、批判了仁义建构于其中的礼乐制度，甚而批判了一切扭曲和掩盖素朴人性的“文”与“伪”（即文化符号）。《老子》彻底颠覆了仁义（意识形态）和文化（制度设施），从而质疑、反思和破斥了儒家标榜的人文理性；深刻地怀疑任何道德（morals）、文化和大多数制度的价值和意义，慧眼独具地看到了自然人性（physis）在知识、意识形态、话语和制度性场合（nomos）中的必然困境。《老子》经常以“大仁不仁”、“至仁无亲”、“上德不德”、“广德若不足”这样独特而吊诡的语式（因为深刻而复杂的思想已使语言外壳发生变形）反复阐明了“德”（aretē）超越于仁义忠信，后者出于具体的、经验的伦理规范，是封建宗法社会政治结构之附庸。因此，《老子》关于人性与政治的论点，大都具有自然主义的倾向，所以它说：“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？”（《老子》第5章）

除前引班固、扬雄的批评，桓谭亦曰：“昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于《五经》。”（《汉书·扬雄传》引）孙盛指责老、庄，“罪名”是非毁仁义、摒拨礼学而直任自然（《老子疑问反训》）。看来，儒家所谓“道德”在于“仁义”而道家所谓“道德”攘弃“仁义”。

^① 或“绝为弃虑”。参见李零：《郭店楚简校读记》，北京：北京大学出版社，2002年，第15—16页。

《老》、《庄》批判的是“仁义”，其所谓“道德”不是仁义，也不是一般意义上的道德（morals）。所以，我们认为，《老》、《庄》关于伦理道德方面的思想就不能称谓“反道德论”，而只能归诸“超道德论”（super-moralism）。老子说：

绝仁弃义，民复孝慈。（《老子》第19章）

夫礼者忠信之薄而乱之首。（《老子》第38章）

老子明确了反对、抗衡儒家推崇仁义的哲学立场。庄子继承了老子的衣钵，以汪洋恣肆的笔触，以嘻笑怒骂的口吻，深刻质疑、彻底倾覆了儒家以仁义为核心的人文理性：

夫尧已黜汝以仁义，而剗汝以是非矣。（《庄子·大宗师》）

自虞氏招仁义以扰天下也，天下莫不奔命于仁义。（《庄子·骈拇》）

毁道德以为仁义，圣人之过也。（《庄子·马蹄》）

在庄子看来，仁义不啻为加诸人性的刑罚、精神的牢狱和天下大乱的原因；仁义的罪失就在于蛊惑人心，并导致了“道”、“德”堕落，仁义对于人来说，是摧残、戕害自然人性的多余的东西，犹如“衡扼”之于马、“黜剗”之于“身”。道家的基本主张之一是从一切人为的束缚中解放出来，而儒家所谓仁义亦是人性之枷锁。庄子质疑仁义，否认将其等同于“道德”，难道不是尼采宣称的“价值重估”吗？

《庄子》也许洞见到了战国中晚期社会政治的深刻变动——即从德礼体系向道法体系的转折，深刻批判了作为价值观念的仁义已变得苍白无力甚至伪善无耻的冷峻现实，进而以为，仁义既不是人性之固然，也不是道德之真谛，而且还是“道德”沦丧的表征与原因。只有回归于“道德之真”，即“道的世界”，才能免于“性命烂漫”，从而真正使人性摆脱仁义礼乐的束缚与桎梏，解除“倒悬”、“倒置”之苦，达到逍遥物外的自由境界。如果说“鱼相忘于江湖”的寓言表达了某种消极的政治期望的话，“乘道德而浮游”（《庄子·山木》）、“至德之世”（《庄子·天地》、《胠篋》、《马蹄》）则描摹了“道的世界”的正面情形，例如：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。（《庄子·马蹄》）

“至德之世”发挥了老子“小国寡民”的乌托邦理想，与“至德者”一起体现了逍遥游的理想与境界。从正、反两方面看，《庄子》乃是对战国时期“杀人盈城”的“悲惨世界”的控诉；同时通过德性话语表述了关于人性和社会政治方面的期望与理想。老庄的“超道德论”一方面围绕着自然人性概念展开对仁义礼乐的批判，一方面沿着人性的纵深，提示“通于神明之德”的可能途径，从而建构不同凡响的社会政治理论和伦理学。其重要意义，与其说是提出了详尽的“建设性意见”，以施用于制度设计，还不如说是体现了某种不妥协的批判意识：老庄不遗余力地控诉人性的扭曲与异化，反对制度化社会结构及其意识形态对人心的宰制。从这种意义上说，老庄对儒家极力维护的“名教”进行不遗余力的批判与解构，的确意味深长。

四、道家形而上学与古希腊 metaphysics

倘若我们试图更清晰地界定道家形而上学，就不能不深究什么是形而上学，并进一步探讨道家形而上学区别于西方形而上学（metaphysics）的核心特征。

（一）道家的形而上之“道”

从中国哲学特别是从道家哲学的固有理路（approach）进行分析和提炼，可认为围绕着“道”、“德”两个概念建构起来的哲学理论——即以“道德之意”为核心的思想体系——正符合“形而上者谓之道”（《周易·系辞》）的古训，乃是超越于“有”（有形有名）、聚焦于“无”（无形无名）的玄深理论；同时，“道”、“德”概念及其概念丛（例如无名、无为、自然、性命等）乃不折不扣的形而上学概念。因为“道”与“德”（玄德）等核心概念都是通过“无”得到进一步诠释的。道家著作里面的“道论”与“德论”，从哲学层面分析，应该归于形而上学。这里所说的概念丛，是指相互之间具有内在联系、同时又相互区别的诸概念；理论概念的丛生簇长从一个方面表明了道家形而上学的系统化和成熟性。

“道”的概念前面分析已详，老庄及其后学特别强调“道常（恒）无名”（《老子》第32章）、“道隐无名”（《老子》第41章）、“道不当名”（《庄子·知北游》）和“大道无称”（《尹文子·大道上》），充分显示出道家哲学中的“道”指向无形无名之上，而不是滞于有形有色的形下之物。现在的问题是，如何论证“德”（包括自然）是一个形而上学概念，也就是说，我们如何从“无”的角度理解和阐释“德”？

从“道”、“德”之间的关系阐明“德”的意义，是一个很自然的思路。然而《老子》似乎并没有给出任何明确的说法以表明道、德之间的关系。这种现象本身就值得玩味。或许，老庄没有措意在道、德之间划下一条清晰的界限，而实际上《老子》常常不加区别地、甚至含混地使用这两个概念，《管子》曾说：“道之与德无间，故言之者不别也”（《管子·心术上》），印证了这一点。“德”乃有得于道，或者说，被“道”所赋予的就是“德”，这是目前大多数研究者所认可的说法，但缺乏严格意义上的文献依据；这种说法来源于战国中期以来“德者，得也”的训释，其实既不准确也不可靠。^①

如果我们换个角度思考，则不难发现自老子开始即形成了从否定角度来讨论“德”（尤其是玄德）的思想传统。这种思考方式是一种“负的方法”。更重要的是，道家哲学中的“玄德”其实就是“无为”的具体展现。也就是说，“德”明确以“无”（具体就是无为）为特征。同时，《老子》里面也隐含了“德”是“无名”的意

^① 郑开：《试论老庄哲学中的“德”：几个问题的新思考》，《湖南大学学报》2016年第4期。

思。比如说，老子为什么反复论说“无名之朴”呢？因为“朴”本质上是无名的，而“朴散则为器”的“器”却是有名的；换言之，“朴”是形而上的，“器”是形而下的。《易传》亦曰：“形而下者谓之器”。我们知道，“朴”与“德”（常德、玄德）具有内在联系，它们共同指向了“性”（本质属性）。^①既然如此，我们有理由认为“德”（主要是玄德）是无名的。对此，庄子给出更加明晰的论证，我们通过《庄子》中的两个命题说明之：第一个命题是“德不形”（《庄子·人间世》），显然他认为“德”不可能是见诸“形”，换言之，“德”本质上是无形的；第二个命题是“德荡乎名”或“德溢乎名”（《庄子·外物》），它明确了“德”不可名言的性质，这也是《庄子》中的“德”往往与“名”相互对言的原因。《韩非子·解老》曰：“凡德者，以无为集，以无欲成；以不思安，以不用固。”显然从“无”和否定的角度阐释“德”。另外，《管子》的说法：“始乎无端者，道也；卒乎无穷者，德也”（《管子·幼官》、《兵法》），是从“无端”和“无穷”的角度诠释“道”、“德”。

“道德”概念丛中的一个重要角色“自然”，其基本含义就是自己而然、自己如此，它之所以出现于道家哲学中的原因却很深刻。古希腊时期的 *physis*（通常译作“自然”）、梵文中的“如”（*tathata, thatness/suchness*，初译为“本无”，后译为“真如”）皆有自己如此、本来如此的含义，与道家哲学概念“自然”似乎相近。老子所说的“素”、“朴”其实就是“自然”概念的具体表现，因为“素”指未染色的东西，“朴”则是未经斧斫的东西。然而，值得注意的是，老庄“自然”概念独具特色的地方在于，“自然”不仅是不可改变的（这层意思古希腊语 *physis* 也有），而且还是不可名言的，老子不是反复强调了“朴”终究是“无名之朴”吗？更进一步讲，“自然”不能也不应该经由“名”而得以把握，凡是出现于“名”之中的东西都不是“自然”的，因为在人们赋予一个自在之物以名相的那一刹那，其“自然”就已经被打碎和撕毁了，不再是如其所是意义上的“自然”了。换言之，依赖名相而出现于思想世界的东西都不是原来的那个东西，无论如何都不是那个纯乎其纯的“自然”。人的认识抑或理智，应该止步于物物之间无限量的静默之前。所以“无名”、“无知”诸概念乃是理解自然概念的基础之一。更进一步的分析表明，“道”、“德”这两个关键概念也和“自然”相关。老子“道法自然”命题（《老子》第25章），庄子“物得以生谓之德”（《庄子·天地》）的说法，都提示了从“性”（而不是通常的从形色）的角度分析和阐释道物关系时，“德”与“自然”诸概念都是不可忽略的。^②万物的本原是“道”，而“道”却没有赋形于“物”；同样，作为最普遍的“性”或“性之性”，“德”也没有赋予“物”什么东西，物性与“德”之间的联系乃是抽象的“自

① 参见郑开：《道家形而上学研究》，第197—198页。

② 王中江：《道与事物的自然——老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》2010年第8期；《德性论与人情论》，《道家学说的观念史研究》，北京：中华书局，2015年，第270—290页。

得”而已，这也许就是“自然”出现于老庄哲学的必然性之所在。这样看来，道物之间、德物之间的关系绝非那种“分有”的物理学关系，^① 而是经由“性”（以及如影随形的“心”）的概念推拓出来的形而上学意味的关系。^② 总之，从“道”抑或“无”的角度看，“自然”只有通过“无名”、“无知”和“无为”等概念才能得以阐释；从“德”抑或“性”的角度分析，“自然”概念也是理解老子的“朴”、“素”，庄子的“真性”的前提与基础。

可见，“道德”及其概念丛中的“无”、“自然”、“朴”、“素”、“无”、“性”、“命”等皆是形上概念，这也从一个侧面表明了道家哲学的核心理论就是形而上学。举凡形而上学的范畴，无不具有超出有形之表的意味，“所以”（所以然、所以迹、物物者）、“所由”皆是也，“德”、“命”、“性”（包括真朴婴儿）亦是也，因为这些概念范畴都具有那种不着形迹、不落言诠的特点。当然，这是从中国古代传统思想的固有脉络出发得出的结论。然而，我们知道，中国哲学的创立是近代传统学术转型的产物，迎拒西方舶来的哲学观念是不容漠视的语境与背景。这样一来，仅仅局限于传统思想的脉络和逻辑未免有孤芳自赏之嫌，所以有必要考察道家形而上学与 metaphysics 之间的异同，毕竟近代才出现的“形而上学”这个术语背后凝固了深刻的西方 metaphysics 之意味。

（二）形而上学与 metaphysics

出自日本近代学人井上哲次郎之手的 metaphysics 译词“形而上学”，^③ 既古雅又传神，现已被广为接受。既然 metaphysics 对译为“形而上学”，那么其间的联系与区别、会通与分殊就很值得探究；进而我们企图以此（形而上学）概括道家哲学的核心方面和主要特征，有必要在词源上追溯一下它在古希腊哲学中的意味，在思想上澄清一下它在道家哲学里的独特含义。笔者的目的是希望在格义会通的基础上，再度启用《周易》“形而上者谓之道”之古训，并把 metaphysics 的深刻哲学意蕴通过比较而移植到道家理论，以刻画其特征。

众所周知，题为“物理学之后”的“metaphysics”实际上是西方哲学中探讨根本理论问题的“第一哲学”之渊藪。物理学（自然哲学）是研究自然现象及其规律（物理）的学问，而 metaphysics 则从自然现象中抽身而出，转而去追究“存在之为存在”的问题；当然 metaphysics 追寻事物的究极本原的道路沿袭了前苏格拉底时

① 应该强调的是，老庄哲学中的道与德、道与物、德与物之间都没有那种亚里士多德意义上的“分有”关系，而把“德”训解为“得”其实是解释史上积非成是的教条，应予摒弃。参见郑开：《德礼之间——前诸子时期的思想史》，第57—61页；《试论老庄哲学中的“德”：几个问题的新思考》，《湖南大学学报》2016年第4期。

② 郑开：《试论老庄哲学中的“德”：几个问题的新思考》，《湖南大学学报》2016年第4期。

③ 井上哲次郎：《哲学字彙》，东京：东京大学三学部印行，1881年，第54页。

期物理学家亦即自然哲学家的思考。换句话说, 尽管 metaphysics 这个词源于亚里士多德, 但形上学的思想却可以追溯到前苏格拉底时期, 至少它在赫拉克利特拈出的“逻各斯”(logos) 概念中已见端倪、在巴门尼德“真理之路”中略具雏形; 当然, metaphysics (形而上学) 的催生和发展也与之前的物理学(自然哲学) 的发展、蜕变分不开。事实上, 柏拉图的“相”(eidos) 和亚里士多德的“实体”(ousia, substance) 概念皆不能免于物理学思维的残余, 亚里士多德哲学中的“分有”问题就是著例。

逻各斯(logos) 概念十分重要, 与道家哲学的“道”似成对比。^①《新约·约翰福音》的第一句话: In principio erat Verbum, 旧译“太初有道”。Verbum (言语) 是 logos (逻各斯) 的拉丁文对译; 将“逻各斯”译作“道”, 此例翻译所包含的“前理解”意味深长。实际上, “logos”比较合适的中文对译语词是“理”, 而在道家哲学中“道”与“理”迥乎不同。^②那么, 能否由此攀援而上, 比较先秦道家思想和古希腊哲学, 促进两种哲学发轫于其中的两个轴心文明之间的对话?

据研究, 逻各斯(logos) 在公元前5世纪的古希腊是个多义词, 其意涵包括: 言语、叙述、思想、原因、理由、论证、尺度、标准、分析, 以及后来的定义等;^③但其最基本也最关键的含义还是言语、叙述, 那么逻各斯又是怎样的言语或叙述呢? 作为精细和理性的叙述, logos 正与 muthos (秘索思) 相对, 后者意味着神话的叙事、诗意的虚构。如果说荷马史诗是秘索思, 那么希罗多德的历史就是逻各斯; 如果说神话模式中的从混沌中创生出来的世界观属于秘索思, 那么米利都学派关于自然的叙述(即论自然或物理学) 则属于逻各斯。在赫拉克利特那里, “逻各斯一词的日常含义(话语) 与其技术性含义之间有着一种意义深远的联系,”^④换言之, 叙述、话语与思想、理性, 思想、理性与原理、规律, 至此被紧密地联系起来。尽管赫拉克利特的著作仍然题名“论自然”, 但他的“逻各斯”却不是物理学(自然哲学) 追究的“始基”, 不是自然世界的一部分; 特别重要的是, 此后的希腊哲学“从对外在自然的研究转向对思想内容的探讨, 转向对语言形式本身真假的探讨。”^⑤ 逻各斯是理性(思想) 的表述, 也是对事物本质的表达; 宇宙法则等同于语言法则。其后, 巴门尼德提出了一种基于逻各斯的理论观点, 具体内容是两条:

① 谢扶雅:《道与逻各斯》,《岭南学报》第1卷第4期,1930年。

② 道家明确地把知识与意志排除在道的本质之外, 而与西方哲学殊途。徐梵澄指出:“‘知识意志’便是‘理’(logos)”。就是说, 西方哲学中的 logos, 主要包含知识和意志两个方面。参见徐梵澄:《玄理参同》,《徐梵澄文集》第1卷,第170页。

③ 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,长沙:湖南教育出版社,1992年,第21—26页。吕氏转述了格斯里(W. K. C. Guthrie)之说,并详加分析,可以参考。

④ 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,第21页。

⑤ 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,第24页。

(1) 它是，它不能不是。

(2) 它不是，它必定不是。(巴门尼德著作残篇 第 6 篇)

这两句中的两个“是”，是西方哲学中的重要概念 Being (旧译“存在”) 的经典出处。王太庆指出：“这里的‘它’指研究的对象。‘是’指‘起作用’，兼为系词‘是’和‘存在’的基础。”^①“是”的这两层含义(系词、存在)意味着：是者(即 Being, 旧译“存在”)就是能够被叙说的或被思想的东西。巴门尼德的“是者”(to on) 理论被柏拉图吸收并发展为“相论”(即关于 idea、eidos 的理论)。Idea (eidos) 是客观的“是者”，又是“可以思想或理解的”。^② 亚里士多德在探究“存在之为存在”即存在本身(也就是说“on 之为 on”)时，^③ 以“谓词理论”(范畴篇)分析 ousia，仍是赫拉克利特、巴门尼德传统之绪余；ousia 这个概念在亚里士多德那里的含义是“本质”，它是系词“是”的名词形式(即“是者”)。^④ 那么，亚氏又如何确定 ousia (本质) 的呢？《范畴篇》曰：“在该词最确切、最根本和最确定的意义上，ousia 指既不作为某一主词之谓词也不依附于(或呈现于)某一主词的东西。”这里给出了探究 ousia 的两条标准：(1) 逻辑的(语法的)标准：是否是作为其他主词的谓词；(2) 形而上学即存在论的标准：是否呈现于(或依附于)其他主体。^⑤ 西方哲学特重语言和概念分析，正是由于“是者”是通过“是”(谓词逻辑)敷述的，这也是海德格尔为什么说“语言是存在(being)的家”的原因。

- ① 王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”？》，《学人》第 4 辑，南京：江苏文艺出版社，1993 年，第 419—437 页。
- ② 柏拉图《蒂迈欧篇》28A 中的 logos 乃是与 muthos 相对的理性能力，即借于 logos，运思 nous 得以接近 eidos (真形)，理解存在 (onta)。参见陈中梅：《柏拉图诗学和艺术思想研究》，北京：商务印书馆，1999 年，第 39 页注 21。
- ③ 王太庆说：“这门研究 on 的哲学名叫 ontologia，是用 onta (being) 这个字命名的，我们译为‘本体论’。”(王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”？》，《学人》第 4 辑，第 419—437 页)
- ④ 吕祥说：“ousia 概念在柏拉图对话中已频繁出现，它是系动词‘是’的名词形式，从字面上说可直接对应于英文的 being，但其含义却不是很容易表达的。一般说，ousia 意指人们说‘某物在’(it is) 时所蕴含的含义。英文一般将该词译作 substance，不过早期拉丁作家(西塞罗与塞内加)将它译成拉丁文 essentia (本质) 则应该说是更准确的，而中文以‘本质’而非‘实体’或‘本体’来翻译也会更好些(陈康先生正是译成本质的)。”(《希腊哲学中的知识问题及其困境》，第 106 页) 案方书春译《范畴篇》即把 ousia 译作“实体”。
- ⑤ 吕祥：《希腊哲学中的知识问题及其困境》，第 106—107 页。其引亚氏《范畴篇》与方书春译《范畴篇》略有不同，详见方译《范畴篇》第 12 页(北京：商务印书馆，1959 年)。方书春译 ousia 作“实体”，hypokeimenon (主词) 为“主体”；而此所谓“主词”的含义至少是双重的：一方面是语法的含义，另一方面则是存在的含义。

五、道家形而上学的理论特征

基于以上对古希腊 metaphysics 与道家形而上学之间异同扼要的梳理和分析,接下来,我们试通过分析以下几个值得玩味的问题,揭示道家形而上学的理论特征。

(一)“逻各斯”和“道”都有“述说”的意思,都是指无形的东西,而且都在某种程度上摆脱了物(甚至原物, *urmaterie*)的属性,即摆脱了物理学(自然哲学)的局限性,这是它们二者相同的地方;但是,“道”在根本上却是不可说的,“道隐无名”表述了“道”超越于语言(不落言诠)的特征,而“逻各斯”则开拓了思想(语言)即存在的思想传统(例如唯名论),如上所述:能够被思想和叙说的就是存在的(*being*)。这样一来,如果我们企图把“道”和“逻各斯”(以及后来的“相”和“本质”)当作所谓“本体”的话,那么很显然,它们是在殊为不同的思想传统中展开的。实际上,“道”是不能纳入语言分析的脉络中的,也就是说它或许相当于“是者”,却不能由“是”(to be)来阐发,而“是”乃是逻各斯本身固有的、不可或缺的方面。

深入分析这些讨论,就会发现它们必然涉及存在(是)与真理等根本性哲学问题,而道家哲学和古希腊对于这些问题的解决亦各具特色。从比较的观点看,古印度《奥义书》中的说法也是耐人寻味的。《梨俱吠陀》中有这样的句子:

(那时)既不是“是”,也不是“不是”。(*Rgveda* 10,129,1) ①

《梨俱吠陀》是印度最古之典籍,多载雅利安民族祷颂天神之歌诗。这段话表明,“某种莫可名状的源初状态在吠陀中被如此‘强言之’。显然,关于‘是’与‘非是’、死与非死的区分对于古代印度的吠陀诵咏者是清晰的。正是如此,他们才试图超越这一区分而对前创世状态进行表述,既是莫可名状的,却仍要运用语言,自然不免困于言诠,言难尽意。不过这是带有‘是’的歧义、复杂和晦涩的古老印欧语第民族所共需面临的困境。”②

《唱赞奥义书》(*Chandogya Upanisad*)第6篇记述了有关“由之未闻者成已

① 这段话出自《无有歌》(前文引饶宗颐译文),巫白慧译作“无既非有,有亦非有。”(《巫白慧集》,北京:中国社会科学出版社,2010年,第52页)这里的译文是白钢据 Müller 1965年版《梨俱吠陀》翻译的,参见白钢:《Ex oriente lux(光从东方来)——论希腊精神中的东方因素》,《思想史研究》第6辑,上海:上海人民出版社,2009年,第76页。另案《唱赞奥义书》第三篇第十九章有言:“太始之时,唯‘无’而已。而有‘有’焉。而‘有’起焉。化为卵。卵久静处如一年时,于是乎破。卵壳二分,一为金,一为银。”参见徐梵澄译:《五十奥义书》(修订本),北京:中国社会科学出版社,1995年,第147页。

② 白钢:《Ex oriente lux(光从东方来)——论希腊精神中的东方因素》,《思想史研究》第6辑,第76—77页。

闻，未解者为已解，未知者变已知者”的说法，其第2章曰：

太初唯“是”，独一无二者也。有说太初唯是“非是”者，独一无二；由“非是”而“是”生焉。

何由而可知如是耶？如何从“非是”而生“是”耶？……太初唯“是”，独一无二者也。^①

可见，《奥义书》的诸种说法的确可以与巴门尼德著作残篇相互印证，其中的异同颇堪注意，特别是它们皆涉及了“是”与“不是”所包含的存在论、真理观念和思与在的同一性这三个关键问题。《唱赞奥义书》基于“梵我即是世界整体”的观念，表露了“名摄万物，而言大于名，意大于言，志大于意”的思想。这是不同于巴门尼德的地方。然而，“在梵语中，真理一词为动词‘是’的分词形式，因而真理源初便意味着‘是者’或‘是性’。巴门尼德所致力教诲的存在与真理的同一关系，对于印度人正是不言自明的基本事实。”^② 这一点亦有别于道家思想。

(二) 古希腊哲学中的“是”(存在)自然不同于道家所说的“物”，因为它终究是不可见的，只能由“心眼”(柏拉图)来“看”。我们过去用“有”来翻译“是”自然是值得反思的，这一点王太庆先生论之已详。问题是“道”与“是者”是否有相通抑或相反的地方呢？“是者”的认识、把握依赖理性，而“道”却无论如何也不能通过理性方式来把握，只能诉诸觉性(即以神明诸语词提示的精神知觉性)。如果说古希腊哲学开拓出一个通过理性能力认识无形存在，即知识论的哲学取向，那么先秦道家所说的“道”却不是基于概念、推理和判断这样的理性所能够把握和了解的，由此道家高唱“莫若以明”，提炼了一种诉诸内在体验的精神哲学，即心性论的哲学取向。古希腊人试图以逻各斯驱役秘索思，道家却反其道而行之，断言最高存在(究极的道)只能诉诸神秘的体悟，这是道家哲学表述不乏秘索思的原因。此其区别之大端也。

从比较的观点来看，“道”作为究极概念，既部分地相当于逻各斯，又与柏拉图的“相”(eidos)、亚里士多德的“实体”(ousia)，依稀仿佛。同时，道家最为关切的“道论”也似乎相当于亚里士多德所探究的“存在之为存在”的形而上学(metaphysics)。这是因为：它们均非感性所能把握，换言之，它们既是无形的东西，又是万物的原因。存在(being)之不同于一般意义上的存在物(existence)，是因为后者出现于时间和空间之中，而前者不然。存在与存在物之间的关系恰恰相当于道、物之间的关系。但是，“道”之不同于“逻各斯”在于它落于语言(名)和理性(心知)之外；“道”不同于“是者”，也是因为“是”乃逻辑认识的对象，可

① 文中出现的“是”、“非是”，徐梵澄先生译作“有”、“非有”(《五十奥义书》，第194—196页)，兹从白钢改正。

② 白钢：《Ex oriente lux(光从东方来)——论希腊精神中的东方因素》，《思想史研究》第6辑，第76—77页。

以呈现于语言之中——这其实也是西方哲学传统的一个本能信仰，以至于晚近的海德格尔仍然坚辞“语言是存在的家”。“道”则反之；“道”之不同于 idea 或 eidos 或 being 的地方亦如此。实际上，“道”既不出现于空间和时间之中，也不出现于人类世故的语言之中。怀德海曾说：“哲学和物理学在希腊人和继承希腊传统的中世纪思想家那里受到很多损害，一个人所共知的原因就是他们过分地相信语言的词句。”^①而这或许会倒向一种极端的唯名论。相比之下，道家哲学中的无名概念及其理论则可以杜绝由此所带来的理论风险。

柏拉图所谓 eidos 由动词“看”引申而来，它的意思是“被看到的一个完整的東西”，即事物的“外型”（morphe）。有的论者认为，eidos（相）译作“形”也许更恰当。^②笔者也认为，把 eidos（相）译作“形”，把“相论”称为“形论”亦未尝不可；从道家形、名相耦的观点看，“理念”或“相”似乎可以确当地译为“真形”，“名”即相当于理性能力和方式，但是无形无象的、混沌的“道”却非名理所能探究。

（三）古希腊哲学家在追究存在（being）问题时，往往把偶性剔除，以提取本质；所以他们常把存在（being，是者）归诸抽离于具体事物或现象的“本质”，柏拉图的“相”、亚里士多德的“实体”或多或少都有这种本质主义的倾向；而它与道家“道物无际”的思想可谓南辕北辙。我们知道，道、物分立是道家哲学思考的起点之一，然而这仅仅是思想世界中的分立和区别，从自然或本然的角度看，道、物须臾不可分离，这也是为什么庄子强调“道无所不在”、“目击道存”、“陆沉”的原因。实际上，无论儒家哲学还是道家哲学，都很少有西方哲学那种本体—现象割而裂之的意味，反而不断地强调理事相即、体用不二、天人合一。宋儒发明的“理一分殊”更是深化和强化了这种中国哲学的思想传统。

（四）亚里士多德草创 metaphysics（形而上学），旨在于 physics（物理学或自然哲学）之外别辟新途。这一点恰恰与道家哲学的旨趣相近。但在道家哲学那里却找不到古希腊本体论（ontology）的对应物，^③而本体论则是古希腊形而上学的别称。^④如果说古希腊物理学（或自然哲学）与本体论（或形而上学）之间的关系相

① 怀德海：《过程与实在》，李步楼译，北京：商务印书馆，2011年，第22页。

② 陈中梅认为，eidos 和 idea 亦可作“形”或“真形”解，因为它们并非一种完全抽象的存在。参见陈中梅：《柏拉图诗学和艺术思想研究》，第41、69—70页。

③ 汤用彤在其名著《魏晋玄学论稿》中提出，王弼“以无为本”的玄学思想本质上逆转了汉代以来的宇宙论（cosmology），发展为本体论（ontology）。这当然是重要的创见，但王弼所讨论的“无”究竟是何种意义的“本体”仍值得进一步讨论。

④ 应该说，“本体论”这个名词术语出现比较晚，16—17世纪的Rudolphus Goelenius（1547-1682）第一次使用了ontology，并把它解释为“形而上学”的同义语，18世纪的德国哲学家沃尔夫也在同样意义上使用之。参见宁新昌：《儒释道视阈中的境界形而上学》，《学术研究》2011年第11期。

当于道家“物论”与“道论”之间的关系，那么似乎可以说，古希腊的本体论是物理学合逻辑发展的结果，因为它仍然保留了物理学思维的特色，^①而道家的“道论”追寻超然物外（有形之物之上）的真理，自觉斩断了它与“物论”之间的联系，更具形而上学的特质。

前面的分析和讨论表明，包括道家哲学在内的中国哲学其实并没有严格意义上古希腊形而上学（metaphysics）或本体论（ontology）的思想传统，具体地说就是那种依于逻辑和语言（逻辑中心主义）通过分析“是”而探究“存在”（being）的哲学传统；另一方面，无可否认的是，尽管早期中国语言中缺乏类似西方的“是”（系词），这却并不意味着古之先哲没有叩问形而上学（包括那种 metaphysics）所探讨的基础问题。^②实际上，道家不但思考了“是什么”的自然哲学（物理学）问题，也曾以独特的方式（相对于古希腊哲学家而言）认真而深刻地思考着那个“什么也不是”的“是”（形而上学），对此，叶秀山指出：“语言上的‘限制’（抑或特点），并没有妨碍我们的先哲去‘思考’那‘什么也不是’的‘是’的问题，而只是规定了我们的‘思考方式’与（古）希腊以来的西方形而上学的‘思考方式’有相当大的不同。”道家极其自觉地避免了“把那个‘是’（即道）当做‘什么’（名）来考虑，而紧紧抓住了那个‘什么也不是’的问题。”“《老子》的‘道’为指示性标志，说的就是那个‘什么也不是’的‘是’，因为尚无‘什么’，所以为‘无’、为‘空’、为虚、为静。”^③因此，道家的核心理论“道论”不仅可以比拟古希腊的形而上学，而且具有自身独特的展现方式。道家所谓“道”也许在某种程度上比古希腊哲学家基于语言和逻辑所探究的“存在”（to on，即 eidos，being）更具形而上学的意味。这是指：道家哲学更清楚地辨明了物理学（“论自然”）和形而上学（“论道”）的区别，即更明确了道、物之间的分野；而柏拉图“相论”中的恼人的“分离”和“分有”问题，仍不能完全地从物理学（自然哲学）的思维中超拔出来，这一点，对照莱布尼兹的《单子论》，就能够了解后者是形而上学而前者仍不免有物理学的残迹。所以，我们在论议道家哲学的时候大可不必过于谦卑，根据西方学者的某些一知半解之论或隔靴搔痒之说，断言中国古代哲学没有形而上学，或者说尚没有达到

① 实际上，亚里士多德的《物理学》的部分内容与《形而上学》重合，例如《物理学》A、B卷探讨实体的运动、生成等问题，与《形而上学》A卷内容有关。可以说，《形而上学》显示了很强的“后物理学”的性质。

② 这里所讨论的道家形而上学重要概念“道”或“无”，与常见于西方语文学和哲学语境中的“是”，没有任何瓜葛，换言之，道家哲人独辟蹊径，发展出了具有自身特点的哲学思维，同时也说明了自古希腊以来的西方哲学，绝非独一无二的哲学。

③ 叶秀山：《中西关于“形而上”问题方面的沟通》，《场与有》第1辑，北京：东方出版社，1994年。

形而上学的理论深度；^①倘若我们直接按照古训“形而上者谓之道”的提示，以“形而上学”规定或命名探究“无”——确切地说，就是“无形”或“无形”之上——的哲学理论，如此，道家理论不仅可以规定为形而上学，而且形而上学也是它的理论特征和重要标志。描述、刻画、概括道家哲学的“形而上学”这个术语，既由古训“形而上者谓之道”给出其确切的内涵，也与古希腊哲学的特征（主要是思维方式，如依于逻辑和理性的知识论，即 episteme）形成了饶有趣味的映照。笔者认为，道家哲学以阐明“无”为核心旨趣的“道论”不仅可以称之为古典学术意义上的形而上学，而且足以媲美古希腊哲学之 metaphysics，甚至我们有理由当仁不让地称之为“真正意义上的形而上学”，而将古希腊哲学中的形而上学（metaphysics）归之于“后物理学”。回过头来反思把 metaphysics 译为“形而上学”的前理解，就会发现其毕竟不同于《周易》之“形而上学”，实际上后者更加抽象，这一点井上哲次郎也有所察觉，他后来在继续沿用“形而上学”译名外，又补充了另外两个译名——“纯正哲学”和“超物理学”。^②总之，我们首先是在“形而上者谓之道”意义上使用“形而上学”这个概念的，同时也是在比较了古希腊哲学中的 metaphysics 的基础上使用这个概念的。道家哲学既近乎古希腊哲人追究“是者”的形而上学，又具有自身超绝名相、不落言诠的特点，而且更彻底地摆脱了物理学（自然哲学）思维的局限性。

总之，道家形而上学的核心在于“道德之意”，而其理论则建基于“无”、“玄”、“反”尤其是“无”的概念之上。我们应该因其固然，即依照“无”的思想逻辑，对道家形而上学多元复杂的理论结构进行讨论。如前所述，“无”的概念及其理论包括从“无形”（“无物”、“无象”等）到“无名”、“无知”再到“无为”等不同层面的理论内容：“无形”涉及物理学（自然哲学）方面的讨论，从有无之间的张力中思考和把握“道”的特质应该是道家哲学的重要方法；“无知”、“无名”都涉及了知识问题的讨论，其中包含了丰富而深邃的洞见，当然对“道的真理”的追寻还需要更具建设性的灵明与智慧（例如神明）；“无名”和“无为”既然是玄德的本质，亦奠定了伦理学和政治哲学的基础；“无为”和“无心”等概念还逸出了思想世界之外，建构起以心性论和实践智慧为出发点的精神境界理论，而从思想世界到精神境界的进路恰恰显示了道家哲学的理论进深。^③这样来看，道家形而上学既涉及了物理学

① 例如李约瑟所言：“有人说，庄周是中国的柏拉图，那只是一句趣话。从庄周著作的文学性上看也许可以这样说，可是他的著作中偏偏没有形而上学的思想。”还说：“儒家学说并不是一个哲学体系，而是代表着一种伦理观点。那是孔夫子时代的封建社会范围内所能设想的社会正义的标准。”西方学者对中国哲学的偏见由此可见一斑。参见李约瑟：《四海之内：东方和西方的对话》，劳陇译，北京：三联书店，1987年，第67—68、57页。

② 王中江：《道家形而上学》，第7—8页。

③ 郑开：《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，“序”，第1—2页。

(自然哲学)、知识论和伦理学(含政治哲学)等思想内容,更开拓出更高层次的、以心性论为基础的精神境界,境界形而上学确是道家哲学的最终归宿。道家形而上学中道家心性论,以及由此奠基的境界理论、精神哲学和实践智慧等最具特色,且与西方形而上学迥然异趣。

最后,笔者欲强调:道家形而上学中的概念——“道”,作为万物的本原,却既不是感性的对象或对象化思维的产物,亦在道家依据“无”尤其是“无名”诠释“道”的意义上逸出了名言的世界,最终拓展出更为广阔、更为深邃的精神境界之层次,超越于物理学(自然哲学)所能够把握的范围之上。正因为“道”只能从“无”的角度予以把握和理解,使得“道无所不在”、“道物无际”、“体用不二”、“理事无间”达到真正的逻辑自洽,这也奠定了道家哲学乃至整个中国哲学理解本原(道)和现象(物)之间的关系的的基础。古希腊的形而上学确立了以逻辑学、知识论和本体论为核心的理论结构,无论从历史看还是从理论上分析,自古希腊以来的西方形而上学难以摆脱趋向神学的宿命。^①然而道家哲学(甚至整个中国哲学)却另辟蹊径,发展出一种不同的形而上学,而富启示于未来哲学的思考。

〔责任编辑:匡 钊 责任编辑:柯锦华〕

^① 当亚里士多德提出“神是思想的思想”之时,(亚里士多德《形而上学》Ⅺ7,1172b14-30;Ⅺ9,1074b25-35),当新柏拉图主义者和托马斯·阿奎那痴迷于解释上帝之言“我是我所是”(I Am Who I Am)之时(《旧约·出埃及记》),似乎反映了西方哲学思想的宿命。

the Literature Research Institute of the Chinese Academy of Social Sciences, holds that, in its creation of characters, fictions in contemporary Chinese literature neglect the issue of “image creation of the author”: they are either arrogantly “self-centered” or falsely “self-hidden,” both undermine self-confidence. Future Chinese literature should, on the basis of upholding Chinese theory and drawing on Chinese experience, stress the author’s “positive writing” with a Chinese style. Professor Chen Jianhui at Guangzhou University’s Center for the Study of Literary Thought holds that despite its many achievements, contemporary Chinese literature has obvious shortcomings, displayed mainly in the fact that not a few of writers lack a sense of responsibility for the society or the times. They care too much about artistic skills while overlooking insightful thinking, and overemphasize Western standards at the expense of Chinese experience. According to Professor Chen, to rejuvenate Chinese contemporary literature, we must establish cultural confidence and cultural awareness and learn from great Chinese literary traditions, such as advocating culture, “literature as the vehicle of ideas,” “respecting for nature,” cultivating ideal cultural personality.

(8) The Theoretical Characteristics of Daoist Metaphysics: A Discussion Centered on the “Meaning of the *Dao* or Way and Its Power” Zheng Kai • 179 •

The core of Daoist metaphysics lies in the meaning of the *Dao* or Way and its power, in a theory based on the concepts of “non-being,” “mystery” and “return,” especially “non-being.” The concept and theory of “non-being” include theoretical contents at different levels ranging from “formless” to “nameless,” and from “knowledgeless” to “actionless” or “inaction.” The formless involves discussion of physics (natural philosophy); pondering and grasping the nature of the *Dao* through the tension between being and non-being can be considered an important method in Daoist philosophy. Both the nameless and the knowledgeless involve epistemology, and the pursuit of “the truth of the *Dao*” demands further constructive enlightenment and wisdom. The nameless and actionless are the nature of the mystic power, which thus lays a foundation for ethics and political philosophy. Moreover, concepts such as actionless and mindless even escape from the intellectual world, developing a theory of the spiritual realm starting from mind-nature theory and practical wisdom. The path from the intellectual to the spiritual realm indicates precisely the theoretical depth of Daoist philosophy. Daoist metaphysics clarifies the difference between physics (about nature) and metaphysics (about the *Dao*); it is similar to the ancient Greek metaphysical exploration of “being,” but is also characterized by its transcendence of names and forms and by grasping the meaning that lies beyond words.