

我们要说说道的形而上学,那是一种与存在的困惑无关的形而上学。道的形而上学几乎是中国所有古代哲学家共同承认的观点,很难归于某个哲学家的名下,也许可以说是基于《易经》的百家共同理解。道的形而上学与对存在的惊讶无关,更准确地说,对存在之为存在毫不惊讶,而把万物和世界之存在视为理所当然并且真实无疑,相反,对人之所是所为却多有疑问。可见,道的形而上学的追问方向完全不同于物的形而上学,它对存在不设问,相反,它试图站在自然存在一边对人设问,质疑人而不质疑天,并且以天正人。天是人的界限,所以人不可能质疑天,而天能质问人。从天的角度问的是,人之所为是否是对天的正确回应,或者,人的存在方式是否是天的存在方式所允许的。从天的角度质问人仍然需要由人来问,因此是人替天问人,而人要替天问人,就必须知天道,有人知道,别人才得以闻道,人们才得以行于道。

道的形而上学试图以天为准而校正人,这样的思想结构看上去似乎是个神学结构,但其实不然,天道不含任何特殊价值观因此不偏袒任何人(如老子所说的“天地不仁”),也不需要任何绝对或至高的解释学权威;却又不是人学结构,天道不以人为准,不是天法人,而是人

法天,因此也不同于康德式的为自然立法,相反,自然就是最终参照。道的形而上学既不偏向神也不偏向人,它所思考的是人的存在与自然存在之间的存在论关系。道就是关系,是一种存在与其他存在的互动关系,是一个存在状态到另一个存在状态的演变关系,简单地说,道的形而上学对存在本身既不惊讶也不困惑,它根本不认为存在是个问题,而认为存在者之间的关系才是问题。未定的可能性或不确定性才能形成问题,确定的事实就不再是问题,或者说,只有变数才是问题,定数就只是给定的条件。显然,存在乃是定数,所以不成问题,而存在者之间的关系却是变数,所以是问题。

据说,存在成为一个思想问题,很大程度上与欧洲语言中“存在”作为系动词的语法现象有关,而汉语却没有与此相同的动词,因此汉语思维就注意不到“存在”,如此云云。语言或许是导致注意或忽视某个问题的一个原因,但恐怕不是主要原因,更重要的原因很可能是生活方式和思想方式。假如一种生活方式遇到了语言尚未能够表达而又需要去表达的重要问题,人们一定会去发明相应的语言表达,没有人会因为缺乏现成词汇就放弃或忽略生活中的重大问题。没有必要说的,人们才可能不说,有必要说的,人们一定会说。语言根据生活需要而生。其实就传统汉语而言,并非没有关于存在的表达,而是对存在有着更接近现代逻辑语言的表达方式,比如“丹穴之山,其上多金玉,丹水出焉,而南流注于渤海,有鸟焉,其状如鸡,五采而文,名曰凤皇”^①,此类表述几乎完全满足罗素的摹状词或蒯因的存在论承诺标准:某物之存在通过限定的描述而确定其“有”。因此,汉语中没有关于“存在”的追问,并非因为关于何物存在的表述在语言中缺席,而更可能因为存在没有成为生活中的疑惑。

道的形而上学对人的定位是低调的,人只是“三才”(即天地人三种决定性的存在)之一,并非自然之上的立法者。存在者之间的关系首先是存在论意义上的共存关系,而不是主体与对象的知识论关系。人的特殊地位

^① 《山海经·南山经·凤皇》。

在于它是存在者中的唯一可调节者,自然万物不可能调节自身去迎合人的意愿,而只有人能够调节自己去适合自然。正在这个意义上,人被认为居于天地之间,这隐喻着,人居于万物之间成为关系的调节者。既然人道也是自然之道的一种表现,于是人与自然之间没有分裂,没有必然的对立和无法协调的麻烦,也就没有关于存在的迷茫。

人与自然的决裂是因为人试图以人为准,这是主体性的灾难。主体性试图以人为万物之尺度而为自然立法,甚至征服自然为自然做主,而这种僭越必定导致对存在的迷茫。自然存在不是人的作品而是上帝的作品,人对自然并不拥有存在论的主权,自然存在对于人不是某个可以随心选用的可能世界,而是必须接受的唯一可能性,这就等价于必然性,因此不构成问题。就是说,只有当存在(to be)意味着可以主观选择的多种可能性(possibilities),存在才是个问题,而如果只是别无选择的必然性(necessity),就无法对存在提出问题,因为必然的存在已经是问题的答案。在不存在选项时,问题和答案就是同一的。与主体性原则相反,在道的形而上学看来,万物皆为人事之尺度,人只能按照万物所允许的可能性去生活。既然生活与自然存在未被离间,也就无所谓令人惊讶的存在或者被遗忘的存在。在道的形而上学中,存在不是被遗忘,而是从未被打扰,因而从来不是困惑。这正是我们感兴趣之处:一种对存在不惑的形而上学会有什么效果?

人要成为存在的协调者,就必须知道得道,然而探究天道非人所能。天道之运行是永未完成的演变过程,人无法确知天道之未来运作。在这一点上,道的形而上学似乎与休谟理论有些共通见识(尽管所求完全不同)。知道,或者说对道的认识,不是对事物本质的认识,而是对事物的形势所意味的可能性的认识,所追问的是:如此这般的形势意味着什么可能性?这些可能性意味着什么样的命运?这是天问人,而不是人问天,是天给人出的题目,而不是人对天的疑问(屈原的“天问”或许是人问天,但此种质问与形而上学无关)。试图“知道”或“知天命”绝非谋求认识存在的终极永恒原理(这是不可能的),而是不断追踪存在的变化而达到与存在的运作

一致。天道运作变化无穷,因此,道的形而上学只是一种关于存在变化的动态同步知识,它与任何完满或永恒概念无关,而只追求不被存在变化所抛弃的永远现时性。

此种关于天道的知识绝非科学知识,不是关于“物理”的形而下知识,可是,形而上的知识表达了什么?形而上学试图在万物变化中看出什么?显然不是仅仅意识到万物皆流,这种貌似深刻的觉悟只不过复述了变化的不确定性,其实无所领悟。形而上学必须看出存在万变不离其宗的东西。虽然人不可能看到一切存在之本质,但能够领会存在之本意。道的形而上学的意义就在于理解存在之本意。那么,什么是存在的本意?就是“继续存在”,就是存在对自身的不断肯定,所谓“天地之大德曰生”^②,便是此意。何以得知这就是存在的本意?可以这样理解:既然不存在是对存在的否定,而存在不可能追求对自身的否定,因此,保持存在、继续存在、永远存在就是存在之本意,所以“生生”就是大德。除了继续存在,存在不可能有别的本意,因为,存在所分析地蕴含(analytically implies)的唯一意义就是继续存在,存在不可能分析出别的意义。可见,存在本身不是个问题,甚至,对存在无可追问,问不出问题来,因为存在的本意从未被遮蔽,而是一直清清楚楚地表现在继续存在的运作中。无从问天,因此只能问人:人之所为如何才能符合存在的本意?这才是需要反思的问题。

在道的形而上学中,人与自然没有形成对立,生活与存在不曾被离间,这种追随存在本意的生活和思想态度的一个结果就是对现象的信任。信任“所见”意味着对于所见现象没有怀疑论的普遍疑惑,但并不排除具体情景下的特定疑心(比如疑心眼花看错或者担心为幻术所骗),也不排除某些另类想法(庄子就谈论到一些疑似怀疑论的问题,诸如“梦蝶”或“鱼之乐”之类)。既然现象被认为是可信的,那么,现象就是明证(evidence),所谓“眼见为实”,表达的就是对所见的信任。如果老子或孔子听说要把一个事物划分为“所思之体”(noumena,即本体)和“所见之事”(phenomena,

② 《周易·系辞下传》第一章。

即现象),恐怕会觉得怪异而多余。当然,老子或孔子没有听说过这个划分,因此没有讨论过。根据儒家精神,我们可以替古人提出质疑:(1)我们只能对“所见”进行思考,即使据说在所见背后存在着不可见的理念,也不可能知道甚至无从知道它是什么样的,而既然不可能知道不可见的东西,那么就无法证明其存在,为之焦虑是无意义的,其荒谬超过杞人忧天(至少天是可见存在)。不难看出这是一个仿“美诺论证”(Meno),有趣的是,美诺论证与儒家的务实精神颇有相通之处;(2)根据毫无证据的假想去思想和行为是盲目冒险,至少在理性上不成熟。理性之所思所为只能基于对所见世界的判断,至少必须优先所见世界,因为知道的必须优先于不知道的。儒家优先信任经验世界,道理在此,虽无否认超验之意,却有优先经验之理。孔子所谓“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣”,“未能事人焉能事鬼”,“未知生焉知死”之类言论^③,都从不同角度强调了经验世界的优先性;(3)尽管经验现象缺乏必然性和确定性,以至于人们经常看错事物,但这不是推论现象背后存在着不变的本质概念的必然理由,这种推论是或然的,与之相反的推论也同样可能,可见我们没有必然理由去推论事物本质之类的问题,事物本质是思想受概念的诱惑而想象的问题。

如果放弃关于本质的假设,经验世界的不确定性就不再是烦恼,而是需要适应的常态。如果事物本来就是而且一定是变动不居的,并无绝对不变的本质,那么,事物之所是就等于事物的存在状态,就是说,存在只有可变的“所在状态”(where it is)而没有不变的“所是本质”(what it is),因为“所是”总是在“所成”(becoming)中变成不是(is not)。存在状态由事物之间的动态关系所定位,这些关系就是道。正是这些不确定的关系决定了世界和生活都是永远开放的过程,不可能收敛为某种本质概念,因此,道的形而上学对绝对永恒的一切完满概念(perfection)缺乏理论兴趣,甚至缺乏实践兴趣,而试图追踪存在之“所示”。

如果试图知道世界之所是,就必须依靠所思。所思决定所见,因此主

^③ 孔子:《论语》,雍也;先进。

观性为世界立法。但主观性暗含一个令人不安的问题：如果所思决定所见（康德），甚至，所见无非所思（胡塞尔），那么，所见就不可能带来意料之外的新消息（message）。如此强大的主观性虽然达到彻底的内在圆满性，在主观性内部拥有了一个属于自身的纯粹世界，但却在思想上失去了真实世界，在生活上离间了真实世界。从笛卡儿、康德到胡塞尔，一步一步走向了自身圆满的主观性，不过，康德并不想忽略外部世界，他所以坚持承认自在之物的地位，就是担心失去来自真实世界的新消息。很显然，假如所见不能提供新消息，主观性彻底倒是彻底了，可却陷于与世无关的状态，这与其说是主观性的凯旋，还不如说是主观性的绝境。但这不等于说康德的主观性比胡塞尔的主观性更为恰当，假如主观性不够彻底，就无法确证自身，也就给怀疑论留出了余地。在这个意义上，胡塞尔对康德的批评也是有理的。但无论康德还是胡塞尔，都终究对付不了休谟问题：主观性不可能必然地构造未来，或者说，主观性构造的内在世界不可能必然蕴含一个未来世界，于是，主观性越是自身完满，就越抛弃世界或被世界抛弃。

不仅涉及未来的问题难以解释，一切涉及“无穷”的问题都会成为追求完满概念的形而上学的难题。可以考虑莱布尼茨的一个有趣论证：在逻辑上说，可能世界有无穷多个，人无法穷尽所有可能世界，但全知的上帝能够，所以上帝必定知道哪一个可能世界是完美的，因此上帝把“最好的那个”可能世界实现出来成为现实世界。莱布尼茨的论证虽然强大，但上帝的知识能力却未必那么可信。按照想象，作为超级数学家的上帝应该对付得了涉及“无穷”的问题（一般认为，除了自相矛盾的事情，上帝都做得了），但其实未必，关键要看上帝处理的无穷性是“实无穷”（能够完成的无穷）还是“潜无穷”（完成不了的无穷）。可以想象，上帝对付“实无穷”尚有余勇可贾，但对付“潜无穷”就恐怕有些力不从心，因为永远都至少有一个可能世界未被计算在内。估计上帝一定拒绝“潜无穷”概念。对无穷概念的理解不仅是数学问题，同时也是形而上学问题。西方哲学家中支持“实无穷”的人数似乎较多，但中国哲学家多数会承认“潜无穷”，易经、道家、儒家等都相信无穷变化的无穷进程。

对于没有听说过“多个可能世界”的老子或孔子来说,世界只有一个,别无选择,而且这个世界不断变化,只有状态,没有本质,也就无所谓是否完美,也无所谓绝对和永恒。既然世界变化着的未来永不确定,那么,正确对待世界的方式就是使人道与天道保持同步的动态一致性——人如何与世界相处,这才是要紧问题——在这里,知识问题不知不觉转化为实践问题,所谓知行合一。道的形而上学就是与存在相处的理论。人与存在相处的“最好关系”就是道,正确的“知道”方式就是与道之运行保持动态同步,同于道而知道。人与自然的最好关系为什么要顺从道?为什么不能反过来让道顺从人?为什么不去为自然立法?理由是,人并非自然的主宰,而是居天地之间,承恩并受制于天地,因此,自然之道是一切实践的界限,任何反自然之道必自食其果。老子曰:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^④这几乎就是关于道的一个先验论证:道以自身为准,所以道是万物运作的标准。在这个意义上,形而上学应该是对道的理解而不是对本质的想象。

既然可见世界是可信的,就意味着存在对自身之道不加隐瞒,而既然存在无所隐瞒,就必定对人有所示意,于是,道的形而上学的基本问题就是如何会意。对存在之示意,为了避免会错意,唯有“诚”的原则:既然人属于自然,人之自然就是人之本,因此,只要诚如自然之道,就必定理解自然之示意,也就是领会了存在之意图,所谓“诚者天之道也,诚之者人之道也”^⑤。那么,如何能够“诚之”?或者说,如何实现人道?人们往往从伦理学去分析人道问题,儒家的伦理学分析固然十分突出显眼,但我们需要注意到,伦理学只是人道的一个方面。人的生活无非是与人或与物的交道关系,其中,人与人的关系必定产生伦理学问题,而人与物的关系似乎应该引出知识论问题,然而,一个奇妙的问题在此出现了:事物的启示抢在了知识之前,人与物之间最原初最直接的关系不可能是知识论的关系,在格物之前,事物尚未被知识所描述,却已经抢先启示了生活。事物抢先的启示不

④ 老子:《道德经》第二十五章。

⑤ 《中庸》。在《孟子·离娄上》中也有类似说法,作“思诚者人之道也”。

是指尚未发展成为知识的直接经验,比如儿童用手碰火苗得到的经验教训那种直接经验——事物的直接启示与经验论意义上的直接经验不是同一个问题——而是指万物代表存在所给出的启示。在直接经验中,一个事物仅代表这个事物自身给人以具体的经验教训,而在直接启示中,万物并不代表各种事物,而是代表存在之道。

关于事物如何启示生活,《周易》给出了最好的解释。每个事物给予的教训是有限而具体的,只在特定实践关系和经验情景中有效,这是事物的日用之法,属于形而下的经验知识,此种关于劳动或生产的知识固然重要,但远不足以表达存在所传达的关于命运的消息。命运的消息不是来自个别事物,而是来自万物之间不断展开的关系,是事物关系所形成的“势”(态势)。势虽是某种趋势,但仍然向各种可能性开放着,是诸种可能性的生成状态,并非无可逆转的必然性。势的未成性、不确定性和开放性决定了势不可能被收敛地表达为确定的概念或者命题,既然势不是必然性也就没有本质,没有本质就无法化为概念,因此,关于势,没有知识。于是人们寻找另一种既有普遍性又非收敛性的理解示意方式,这就是《周易》特别感兴趣的“象”。象传达了存在之势的消息,对于人来说,存在之势的消息就是人类可能命运的消息。既然存在的本意不可能是不去存在,不可能否定自身,而保持存在、继续存在、永远存在就是存在之意图,因此,存在的一切示意皆是生生之意。所谓“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”,“富有之谓大业,日新之谓盛德”^⑥,便是此意。象之所以是形而上的,就在于它传达了存在之本意。存在之道不专为人所设,而为一切存在所设,因此,人道必须合乎天道,与天道同步同势,才能生生而日新,故曰“与天地相似,故不违”^⑦。

自从《周易》以来,关于象的解释讨论至今不断,古今百家的理解虽有相通之处,但也多有分歧,无须详说,只一个问题需加注意。庄玄传统所理解的所谓物我为一之类的高远境界,其意虽深,但偏离注重生存问题之古

⑥ 《周易·系辞上传》第五章。

⑦ 《周易·系辞上传》第四章。

意,导致了后世(包括当代)的文人化解释。象所传达的存在本意首先是生生大事,并非诗意的栖居。无论如何寄情于山水笔墨,得意于玄机禅语,都是生存之余的有闲之事,终究不是人类如何生存的根本问题,无论其意境如何高远,终究与人类命运的挑战、生死存亡、治乱成败无关而缺乏思想的重量。如果远离生生之实践,只是象征各种闲情逸致,以末废本,绝非圣人设卦观象而关怀众生之意。《周易》有两段解释主旨的话说得很明白:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨;日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从;易知则有亲,易从则有功;有亲则可久,有功则可大;可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。”^⑧又曰:“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故,吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故,君子所居而安者,易之序也。所乐而玩者,爻之辞也。是故,君子居则观其象,而玩其辞;动则观其变,而玩其占。是故自天佑之,吉无不利。”^⑨清楚可知,观象是为了领会存在之意图和形势变化而知成败得失之道,所关注的无非是生存问题。

象所启示的存在意图是最平凡之道,所谓“易简而天下之理得矣”。存在之道,无论天道人道,并非主观感悟,不是私密境界,而是事关万物众生之生存通理。《周易》曰:“形而上者谓之道;形而下者谓之器;化而裁之谓之变;推而行之谓之通;举而错之天下之民,谓之事业。是故,夫象,圣人有以见天下之赜,而拟诸形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉,以断其吉凶,是故谓之爻。极天下之赜者,存乎卦;鼓天下之动者,存乎辞;化而裁之,存乎变;推而行之,存乎

^⑧ 《周易·系辞上传》第一章。

^⑨ 《周易·系辞上传》第二章。

通；神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”^⑩显然可见，存在之道无非平凡通理。张盾给过一个清楚的现代解释：存在之道就是“自一然”的本义，存在所以存在，就在于重复到场，可重复性越高，存在的力度就越大，存在的可能性就越大，而存在所传达的消息就越平凡，因此，存在的根本特征就是平凡性，普遍必然的存在就是绝对平凡的存在^⑪。这是我读到的关于存在的真知灼见之一种。总之，象传达的是最平凡也最有力的存在之道的消息。

象其实很抽象，一点也不像事物，并不是形象或意象(image)，象甚至可以无形(如老子所说的“大象无形”)。象也不是变相的概念，因为象没有描述性，象与“某物是什么”无关，对于象来说不存在知识论的符合性或似真性问题。象只是一种示意，一种启示，它提示或许发生的可能性，但又不是预言，它不说“事情将是什么”。象显示的是道之运作的迹象，是存在动态的消息，简单地讲，象表现的不是物，而是不可定义的势。至于象所传达的内容是否正确，这不是一个关于象的正确问题，因为象提示人们关注未来的可能性，却没有预告未来，而未来之事本来就不可能提前讨论真假。既然指向未来，象的指示就类似于一种忠告，忠告并非普遍必然真理，因此忠告的意义不在于真假，而在于意图。象所表达的是生生不息的善意，是生存的希望。如前所论，存在之本意就是永在(to be is to be for good)，因此存在必须善在(to be is to be good)。在这个意义上，象意味着先于知识论的存在之存在论意图。象善意地表现世界，人以希望的意向去构象，正是存在论的善意使象具有了形而上学意义。

存在必须是向善的，否则违背存在之本意，此种存在论的善意本身并非伦理性的，但却是一切伦理学问题的基础。既然存在就是为了永在和善在，存在论就必须展示生生之条件，为了理解生生之条件，人类就必须以充满希望的意向去理解世界，甚至必须建立对事物的一种爱情，以便在自然中发现利于生生的亲善原则。奇妙的是，人类生生所需要的一切亲善原则

^⑩ 《周易·系辞上传》第十二章。

^⑪ 张盾：《道法自然：存在论的构成原理》，中国政法大学出版社2001年，第21页。

同时也意味着看世界的美学观点——善与美果然是同一的,诚如维特根斯坦所言:“伦理与美学是同一的。”^⑫就是说,对事物的善意总是自动地成为对事物的美学理解,对世界的形而上学解释也因此总是善意的和美好的。在这个意义上,形而上学的确不是知识,而是人类关于世界的美学图景。维特根斯坦所谓善与美的一致性,理由就在于它们都是来自永恒观点的理解:“艺术品是从永恒的观点(sub specie aeternitatis)去看到的对象;好生活是从永恒的观点去看到的世界。”^⑬这里也许需要替维特根斯坦注解,只有从永恒的观点,即形而上学的观点,去理解的艺术和生活才有可能是好的(假如维特根斯坦看到杜尚和沃霍尔之后那些失去了“永恒观点”的当代艺术,很可能会同意这个注解是必要的)。

尽管形而上学的世界图景各有不同,但其根本意向都是善意和美学化的,可以注意到,在形而上学的世界图景中,所有缺乏善意的、恶劣的以及“难看的”因素都被排除或至少被淡化,而各种宜人的、友善的、祥和的因素都被突出和强调。按照善意和美学观点所组织的世界图像使生活具有希望,使世界成为家园,各种形而上学世界观尽皆如此。当然,世界图像的“优美秩序”是不可能被证明的,世界本身究竟怎么样,我们不知道,也不可能知道,但我们知道我们想看到什么。人们在美感上不喜欢混乱又不喜欢单调,所以希望世界能够既丰富又有序,这是美学观点而不是科学观点。阴阳、动静、气象、和合、变化、动静、通顺、反复等等概念表述的是一个美学风格世界观,尽管“多样/齐一”、“必然/偶然”、“因果/自由”、“普遍/特殊”等等概念似乎接近知识论概念,但其实与美学观点相通。

有个有趣的问题值得一提,李泽厚宣称美学是第一哲学^⑭,这是关于第一哲学的一个很另类的看法,其妙处是表面上有些神学风格——让人联想到莱布尼茨关于上帝为世界准备的先定和谐——而实际上落在俗世经验,这与李泽厚强调“乐感文化”有关,其根源是孔子“成于乐”的说法。

⑫ 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,华东师范大学出版社2010年,第421页。

⑬ Wittgenstein: *Notebooks 1914 - 1916*, Oxford Blackwell, 1961 (7, 10, 1916).

⑭ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,生活·读书·新知三联书店2005年,第52-53页。

不过,孔子恐怕不会同意把美学看作第一哲学,而只会把他自己的仁义伦理学或者源于易经的道的形而上学看作是第一哲学。根据我们前面的分析,形而上学的世界观虽然是一种美学观点,但美学观点并非形而上学的根据,相反,美学观点是形而上的善意的结果。