

王弼“德”论及其形而上学基础

刘颢娇

摘要: 王弼“德”论根植于老子以来的道家形而上学传统之中,又实现了对老子形而上学的倒转。老子的形而上学从最高概念“道”往下展开,通过“自然”“德”等一般概念贯穿于其伦理学,呈现出对伦理道德否定或贬低的倾向。王弼从经验的“有”出发,抽象为“理”,统归于“无”,实现了自下而上对老子形而上学的倒转。王弼哲学中的“有”涵盖人的道德品质、情感、欲望,结合“理”“无”等概念,为伦理道德构建了新的形而上学基石。“无”在形而上学的意义上,对众“理”具有统摄作用;在道德实践的意义上,则展现为“无为”。王弼“德”论会通儒道,重新肯定了社会生活中道德品质的意义和风俗的价值,并展现出基于道家形而上学以克服儒家伦理学弊端理论特征。

关键词: 王弼;形而上学;德;自然;理

中图分类号: B235.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)08-0125-08

王弼的“德”论有着深厚的形而上学基础,这种基础是通过老子形而上学的倒转而得以建立的。老子的形而上学导致对伦理建构的消极否定,王弼则会通儒道,力图重建伦理道德的价值与意义,其思路则是以“有”体“无”,自下而上,削弱老子“道”“自然”等概念的作用,而提升“有”“无”“理”概念的价值。现有研究较多关注王弼对老子形而上学的继承和发展,集中研究王弼的“有”“无”“理”等形而上学概念的含义,但并没有讨论王弼与老子的形而上学在建构思路上的根本区分,从而缺乏对王弼形而上学贯穿到“德”论这一主题的把握。王弼的形而上学与“德”论从来不是割裂的,也并不是脱离传统的。

本文从王弼所依据的重要的思想资源《老子》出发,致力于阐明王弼如何对老子的形而上学进行倒转从而为其“德”论奠定形而上学的基础。于是,王弼如何利用《老子》的形而上学资源以构建他自身的形而上学——“德”论体系,以及他如何择取儒家思想资源以重构伦理价值的问题,就成为本文关注的重点。

一、老子的形而上学基础及其伦理学后果

老子的“德”论与形而上的“道”密切相关,万物因为遵从“道”而能保有自己的自然性质,从而“不失德”,所以老子说“孔德之容,惟道是从”(《老子》第21章)。“道”本身和“玄德”融为一体,即如果考察“道”,我们总是能够发现其展现出的“玄德”样态。可见,老子“德”论的整个基础是建立在对“道”的形而上预设之上的。刘笑敢在梳理了各家对老子之“道”的诠释之后,认为“任何一个明确的、分析式的现代哲学概念都无法全面反映或涵盖这样一个浑沦无涯、贯穿于形而上和形而下、笼罩于宇宙与社会人生的古老观念”,“老子之道或许可以概括为关于世界之统一性的概念,是贯通于宇宙、世界、社会和人生的统一的根源、性质、规范、规律或趋势的概念”^[1]。这恰恰说明“道”这个概念是非常典型的形而上学概念。

格拉切说:“形而上学是这样一种哲学观点,它

收稿日期:2024-05-10

作者简介:刘颢娇,女,山西大学哲学学院分析的中国哲学中心副研究员(山西太原 030006)。

试图:(a)确立最一般的范畴;(b)如果确实有可能,去定义最一般的范畴,或者,至少我们可以用我们确认它们的方式去描述它们;(c)确认最一般范畴间的联系;(d)使较少一般性的范畴归入最一般的范畴;并且(e)确定较少一般性的范畴如何与所有最一般的范畴相联系,包括不能归入其中的那些范畴。”^[2]之所以说“道”是一种形而上预设,是因为“道”这一范畴与其他相关范畴及其关系符合形而上学的根本特征。并且,“道”的很多性质脱离了经验的限制,因而不是经验的,从这个意义上来看,“道”也属于形而上预设。例如老子说“有物混成,先天地生……独立不改,周行而不殆”(《老子》第25章)、“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”(《老子》第14章),这种种描述都在阐明“道”的存在的知识脱离了人的感官经验的限制,从而“道”的存在成为老子哲学理论中的一个最高的且对于其他概念具有支配性地位的预设。

然而,由“道”来直接支配“德”这个概念,在逻辑上缺乏连接环节。“道”由于缺乏相关的经验性质,中间的环节是由“自然”这个概念来承担的。“自然”是指事物本来的样子,例如《老子》第51章说“万物莫不尊道而贵德,道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”,第64章说“辅万物之自然”。学者对万物之“自然”已有充分研究^[3]。老子通过“自然”的概念为万物是否合乎“道”提出了一个标准,即万物保持着自身本来的样子就是合乎“道”,否则就不是。虽然老子提出“道法自然”的命题,但是由于“道”是最高概念,那么用“自然”来限制“道”就不合适。“道”并非效法“自然”,而是万物合乎“自然”即为“道”。合乎“自然”即保持万物自身的本来的性质,这种保持即为“得”,所以王弼注释《老子》说:“德者,得也。常得而无丧,利而无害,故以德为名焉。何以得德?由乎道也。”^{[4]93}由此,在“道”与“德”之间,老子通过“自然”建立起强力联系,但是当这种联系贯穿到伦理学中时,由于对人的“自然”的认识偏差,导致老子的伦理学说倾向于对世俗伦理的否定。王弼的目的是会通儒道,重新建构伦理学,那么他必然会以从形而上学到伦理学的思路来处理这个问题。

人的存在可以理解为单独的存在和整体的存在两个方面。单独的存在,可以把人这个概念当成类概念来处理,例如亚里士多德说人是理性的动物。但是如果考虑人生活在一起的状态,则需要探讨一个社会本来的样子是什么的问题。社会不是一个类

概念,而是一个集合概念,如果把集合概念当成类概念来处理,则会出现类概念与集合概念混同的逻辑谬误。老子预设了人本来的样子是“朴”,这属于对类概念的探讨。随着人的成长,其智力、欲望等必然增加,活动也更加复杂,从而脱离“朴”的状态,所以老子认为婴儿的状态是人的自然状态,人应该“专气致柔”,能如婴儿(《老子》第10章)。老子的伦理学在其对社会存在的判断中,出现了自然和人为的分裂,这种分裂是用类概念来讨论社会这一集合概念而导致的。不管是自然事物还是单独的个体,对他们的说明可以严格局限在事实命题的范围之内。而当社会成为人和人之间共同生存的一个系统,它出现了超出事实命题范围的新的类型命题——规范性命题,其核心命题是:人们应该如何共同生活?正是在对这个问题的回答上,老子思想做出了对伦理学建构的消极回应,这集中展现在《老子》第38章中:“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,下德为之而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。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。”

在老子的哲学中,一切社会规则都是人为的,从而出现自然与人为的区别,且其价值取向是崇尚自然,因而表现出对人为的极度不信任。这种传统在先秦产生了巨大影响,在告子与孟子人性论的争论中、在荀子“化性起伪”的理论中,我们都能看到这种传统的影子^①。然而,伦理学的存在必须以人为的规则建构为前提。共同生活的人们由于人为的社会规则进行统治式的生活或者合作式的生活,是社会这个集合概念所出现的新性质,这种性质是任何单独生活的个体所不具备的。对自然的崇尚导致的对人为建构的贬低甚至是否定的倾向,根本上是因为没有从逻辑上区分类概念和集合概念;其次则是时代的原因,对于先秦崇尚自然的思想家们来说,他们通过对时代的观察,发现在当时人为的伦理建构并没有结束时代混乱和消除人们的痛苦,所以他们对人为的伦理建构采取了不信任的态度。荀子提出了“化性起伪”的主张,在他的理论中,自然对人为已经不具有价值优势。荀子认为,我们之所以接受人为,是因为如果由着自然之性发展,我们将面临无法承受的结果:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之……”(《荀子·礼论》)只是荀子的这个观点在后来没有得到

应有的重视,从而,王弼通过另外的途径把伦理学的人为构建重新纳入其“德”论之中。

老子将人的自然状态规定为“朴”。在对社会性质的论断上,老子把个体之“德”挪用到整个社会系统上,即他认为社会应该具有“朴”的特点,社会的理想状态是“鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”(《老子》第80章),整个社会是合乎“自然”的“德”的社会。在老子的论述中,他并没有完全放弃政治伦理建构,虽然达到他的理想社会可能会非常困难。老子“无为”概念的含义显然受到“自然”标准的支配,他描述了一个统治型社会,从统治者的角度而言,“无为”意味着不带领、不引导百姓做违背“自然”之事。老子认为欲望对于自然状态的威胁是巨大的,于是他赋予了统治者广泛的权力,使民“不见可欲”“不贵难得之货”(《老子》第3章)等。从老子的论述中,我们不应该认为,老子强调“无为”,所以他主张的是一个限权政府。恰恰相反,为了维持百姓的自然状态,为了使得整个社会的运转符合“上德”,统治者的权力是巨大的:它涉及对物价的平抑、对审美规则的制定、对奢侈品制造的压制等^②,还涉及对不合统治者价值标准之人的及时“执而杀之”^③。如果王弼直接全盘继承老子的“德”论,那么积极地进行伦理道德建构就是不可能的,因为智识、欲望、审美偏好等都被强烈否定。老子的理想社会方案有多大操作性是大有疑问的。这造成了一个实际的后果,即后世道家无论怎么强调“无为”,在社会政治伦理的实践中,他们一直缺乏具有可操作性的整套政治伦理规则。所以,老子形而上学的一系列概念——从“道”到“自然”到“德”,导致了他对伦理学的消极态度,这对后世思想继承者的限制是显而易见的。

老子哲学的伦理学后果可以直接从先秦的另一位思想家庄子这里得到清晰的展现。庄子是老子思想最直接和最接近的继承者,以至于思想史上经常并称“老庄”。由于老子“德”论的局限,庄子直接放弃了伦理学的建构问题^④。其原因当然有时代“福轻乎羽,莫之知载;祸重乎地,莫之知避”(《庄子·人间世》)的影响,但是从思想继承而言,老子的“德”论由于出现自然和人为的巨大分裂,且其采取了重自然而轻人为的价值取向,所以其对庄子思想在伦理学方向发展的限制是不可避免的。庄子基本不再讨论统治者如何统治社会从而保持社会整体之“德”的问题,即社会作为集合概念应该具有什么样的性质,从而我们可以判断它是否具有合乎“自然”

的“德”,对这样的问题,庄子付之阙如。《庄子·逍遥游》树立了一个个体生活的乌托邦,但如何达到“乘天地之正而御六气之辩”的逍遥生活,对于庄子的继承者来说仍然是有疑问的。根本原因在于,一个人脱离社会生活而继续保持人的本质是不可能的,庄子的理论恰恰反复地否定了伦理建构的必要性,这种否定的传统和老子密切相关。

王弼在处理道家的思想遗产时,由于其目的是会通儒道,重新为世俗的伦理进行奠基,那么无论是老子“小国寡民”的政治乌托邦,还是庄子“无何有之乡”的非社会性存在,对于王弼来说都是无法接受的。魏晋玄学并非仅仅是对道家思想的继承,重新纳社会伦理于玄学之中也是其重要的价值取向。扭转庄子的“逍遥义”是由郭象通过“适性逍遥”来完成的,而对老子的形而上学进行改造以容纳伦理学,则是王弼重新建构“德”论的重要任务。

二、王弼“德”论对老子形而上学的倒转

在王弼的伦理学建构中,“道”的重要性被削弱,“德”的重要性则被提高,“德”论相应地就处于其伦理学建构中的核心位置。需要指出的是,王弼建构“德”论的逻辑并不同于其《老子注》关于“德”的注释的顺序,注释传统的局限要求我们重新梳理隐藏在注释顺序背后的作者对问题的思考逻辑。再者,王弼也著有《论语释疑》和《周易注》,因此,把王弼简单看成是道家或者儒家的继承者都是不合适的,把王弼理解为魏晋时期力图会通儒道的思想家则是公允的。汤用彤也说:“陈寿《魏志》无王弼传,仅于《钟会传》尾附叙数语,实太简陋。然其称弼‘好论儒道’,‘注《易》及《老子》’,孔老并列,未言偏重,则似亦微窥辅嗣思想学问之趋向。”^{[5]102}

郑开在考察“道”“德”“自然”等概念之后指出,“‘道’‘德’及其概念丛中的‘无’‘自然’‘朴’‘素’‘性’‘命’等皆是形而上概念”^[6]。进一步来看,在老子的思想建构中,“道”“自然”“德”“无为”等概念,其论述顺序是先对“道”进行形而上预设,在最高的“道”之下,又有“德”“自然”等形而上概念。王中江指出:“道家形而上学是中国形而上学的主体或主线……在天与人、在自然秩序和社会秩序关系上,道家形而上学把天和自然秩序作为人和社会秩序效法和遵循的目标,并把人与天、社会秩序和自然秩序的统一作为最高的理想。”^[7]王弼既然

处于解释老子思想的形而上学传统之中,其形而上学当然也脱离不了道家形而上学传统之藩篱。

但是,王弼并非是从形而上概念的自上而下的展开来考虑其伦理学的建构问题的,他建构的顺序恰恰和老子相反。王弼在《周易注》中说,“夫无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗也”^⑤,这是一个经验观察与形而上论断相结合的命题。由于这个命题不在王弼的《老子注》中,所以更能显示王弼世界观的旨趣较少受到《老子注》的束缚。这个命题说的是,我们不可能直接去思考“无”、去观察“无”,因为“无”这个概念缺乏物理表征,似乎在我们的经验之外。但是王弼认为我们可以通过经验世界的“有”来思考“无”。“无”在逻辑上至少可以理解为是对“有”的否定。王弼在此没有脱离形而上学,他认为“有”必然被“无”所统摄,即“无”乃“有”之宗。这个过程体现为一个推理过程,王弼是从经验事物来推至“无”和“道”的,而非是从对“道”的形而上预设来往下展开的。王弼说“道者,无之称也,无不通也,无不由也”^{[4]624},把“道”直接理解为“无”。但是在《老子》中,“道”“有”“无”是三个独立的概念,“道”的地位远远高于“有”和“无”。《老子》第42章说“道生一,一生二,二生三,三生万物”,其中“二”指的是“有”“无”,其中有“道”。“道”是独一的、无对待的最高概念,“有”“无”则是下一级的、相对待的概念,“有”可以与“无”相对待,而不能与“道”相对待,所以《老子》第2章说“有无相生,难易相成”。老子形而上学的自上及下,导致自然与人为的分裂;王弼自下而上的构建,则导致“道”的地位被削弱,“无”的地位被提升。因为从生成关系来说,当从“有”推到“无”的时候,“道”这个概念存在的必要性就变得可疑,所以王弼认为:“凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始,及其有形有名之时,则长之、育之、亭之、毒之,为其母也。”^{[4]1}于是,“无”和“有”成为母子关系而非对待关系,如果“无”之上再预设“道”,那么母上有母,存在解释的困难,所以在王弼这里,“道”即是“无”。在生成论的意义上,老子主张“道”生万物,而王弼则解释为“无”生万物,例如他说:“夫物之所以生,功之所以成,必生乎无形,由乎无名。无形无名者,万物之宗也。”^{[4]195}任何一种伦理学的建构都和世界观有密切联系,王弼“德”论的构建恰恰是处于“有”“无”关系的形而上世界观之中的。

老子通过“自然”的概念给出了合乎“德”的标

准,王弼的世界观则是用“有”“无”两个核心概念支配着其他概念如“理”“德”等。由于“自然”是“道”和“德”之间的桥梁,所以在老子这里,“自然”的概念特别重要,他甚至以“道法自然”的表述来强调这一点。但是考察王弼对“自然”的论述,除了在《老子注》中尽量遵从老子原意而强调“自然”之外,他在《论语释疑》和《周易注》中对“自然”的论述非常少。王弼并没有用是否合乎“自然”这一标准来支撑他的“德”论,因为将“自然”加于“有”“无”之间则显得怪异,远远不如用“理”来作为“有”“无”之间的桥梁那么方便。

形而上学的差异导致了王弼和老子伦理指向的重大分别。王弼的“德”论从对“有”的界定开始,它的外延突破了老子的限制,从而让“德”论别开生面。王弼对“有”的界定区别于老子。在老子的界定中,“有”基本局限于自然之物和人工制作物品,比如“三十辐共一毂,当其无,有车之用”(《老子》第11章),车作为人工制作物品属于“有”的范畴。这是一种对个体或者类进行分析的思维,因为车并不存在复杂的社会关系,不是集合概念。在对自然之物的说明中,因为“德者,得也”,王弼和老子的理解区别不大,自然之物保持着自身的性质即为“有”,只是老子更强调本来的样子为是否“自然”的标准。但是在对人这种存在者的规定中,王弼是把“德”作为“有”来论述的。既然世界是通过“有”“无”这对概念来理解的,那么人的道德品质当然不能理解为“无”,所以在对《老子》第38章的注释中,王弼说:“仁义,母之所生,非可以为母。”^{[4]95}老子原文是“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”,仁义已经处于老子“德”论之外。但是王弼认为“无”和“有”之间存在生成关系,“无”为母,“有”为子,且舍子不可理解母,所以仁义在这里不能理解为“无”,只能理解为“有”,是“无”之所生。如此可以推论,在王弼的伦理学中,儒家的一切道德品质,在王弼的逻辑划分里,都属于“有”。所以,王弼“有”这个概念的外延,不但包括自然之物,而且包含人的道德品质、情感和欲望。王弼说:“若以情近性,故云性其情。情近性者,何妨是有欲。”^{[4]631-632}由于道德品质具有后天养成的性质,情感存在发而中节与否的问题,欲望则存在是否合理的问题,所以用“自然”来衡量这些“有”是否符合“道”已经不再合适,它们已经无所谓是否有本来的样子。

因此,王弼用了“理”概念来打通“有”“无”:

“物无妄然,必由其理。统之有宗,会之有元,故繁而不乱,众而不惑。”^{[4]591}“德”的标准变成事物之存在是否“妄然”,是否“由其理”。“理”这一概念在王弼哲学理论中的重要性丝毫不逊色于“自然”这一概念在老子哲学中的重要性。“理”既可以包括天地万物之“理”,也可以包括人伦之“理”,所以它对于伦理学重新建构的作用是非常重要的。陈金樑说:“‘理’用来表述‘道’在世界中已经完成或正在进行的有序呈现。”^{[8]94}人伦社会是世界的一部分,“道”(“无”)必然呈现为人伦之“理”。王弼肯定人的情感,强调“以情从理”^{[4]640},余敦康解释为“把情感置于理性的支配之下”,“美德只有在理性与情感的统一中才能产生,光有理性而无情感并不能构成美德”^[9]。王弼在处理社会建构问题和自然事物问题时,可以因为“理”有不同而分开论述。所以王弼用“理”来解释这个世界中的“有”“无”关系,显然比用“自然”来解释方便得多。

接下来的问题在于,事物是否“妄然”的标准是什么?特别是一个社会的伦理建构,我们如何来评价它是合“理”的还是“妄然”的?或者对于一个人的情感、欲望、道德品质等,我们又依据什么标准来判断其是合“理”的还是“妄然”的?就个体来说,王弼认可人的“自然之性”,所以在解释“情”与“性”的关系中,王弼要求“性其情”^{[4]217,631}。王弼文本中多处表明了他对“性”“情”“欲”的看法,例如“喜惧哀乐,民之自然”^{[4]625},“圣人达自然之性,畅万物之情”^{[4]77},“抱朴无为,不以物累其真,不以欲害其神,则物自宾而道自得也”^{[4]81}等。王弼认为人有其本质属性,所以喜怒哀乐之“情”为人之固有,“情”是否“妄然”,可以通过习惯性的稳定的境遇中人的表现来得出答案。王弼并没有把人生中的某个阶段比如婴儿状态当成人的“自然”。一切欲望、情感,甚至人有什么样的道德品质,都取决于人处于什么样的场景之中。王弼说:“夫明足以寻极幽微,而不能去自然之性。颜子之量,孔父之所预在,然遇之不能无乐,丧之不能无哀。”^{[4]640}人的“自然之性”完全来自王弼的经验观察,绝大多数人在各种场景的表现中,其“性”“情”是与场景相对应的且是稳定的。这种社会场景中,人的“性”“情”的稳定表现无疑是伦理原则构建的重要基石。王弼主张“圣人有情”论,导致了与何晏在此问题上的重要分歧。“圣人有情”论必须在王弼整个“德”论中考察,才能显示其重要的伦理学意义。《王弼传》中记载:“何晏以为圣人无喜怒哀乐,其论甚精,钟会等述之。弼与

不同,以为圣人茂于人者神明也,同于人者五情也,神明茂,故能体冲和以通无;五情同,故不能无哀乐以应物。然则圣人之情,应物而无累于物者也。今以其无累,便谓不复应物,失之多矣。”^{[4]640}王弼之所以认为何晏“失之多矣”,从伦理学的角度来看,“性”“情”“欲”及道德品质是人之“德”的重要组成部分,人之存在之“有”恰恰是由这些特性支撑的,如果否定“圣人有情”,则圣人之“德”将面临严重的缺失。然而,圣人在中国伦理学传统中的地位毋庸置疑,如果圣人尚且“德”缺,那么对常人的伦理学建构则无从谈起。

一个社会的伦理建构是不是“妄然”的?王弼此时不能再使用“自然”这样的标准。因为社会本身看起来似乎并不是自然的产物,在老子的理论中尤其如此,而社会规则更是人为。如果继续用“自然”的标准来衡量社会这个集合概念,那么复现老子理论中自然和人为的分裂则不可避免。所以王弼使用了“理”的概念作为标准。“理”并不依赖类似“道”“无”这样的形而上预设,因为在逻辑上,“无”即使可以生“有”,也不代表“无”要生“理”。“理”更多地取决于王弼的经验观察和基于经验的推理。如果事物只有众,只有多,那么这意味着事物“无所会归”,于是“无”对于“有”不仅仅是生成意义上的作用,还有本末意义上的作用,万有在王弼这里是作为末而存在的。但是对于末的观察,首先是得到万物皆有其“理”的结论,从具体到达抽象,然后才能从“理”再过渡到最抽象的“无”。只是在本体论的意义上,“无”作为最高的概念又决定着下面的众物之“理”。这正如王葆玟所谓,“从‘理虽博可以至约穷’这话来看,王弼易学中的至极之理是从分殊的义理当中抽象出来的,太极之理是从六十四卦之义抽象出来的”^{[10]296},“六十四卦中任何一卦的义理,在王弼看来都是由至极的义理决定着,其中的差别仅在决定方式上,有的是直接决定的,有的是间接决定的”^{[10]298}。

在王弼这里,整个社会的运作有其独特的目的和价值排序。一个社会有“德”的表现是,“刚健不滞,文明不犯,应天则大,时行无违,是以元亨”^{[4]290},“为益之大,莫大于信。为惠之大,莫大于心。因民所利而利之焉,惠而不费,惠心者也。信以惠心,尽物之愿,固不待问而‘元吉,有孚,惠我德也’”^{[4]430}。在王弼对于《周易》的阐释中,多处涉及了社会整体的“德”,集中体现了王弼“德”论的指归,即,一个社会应体现出文明刚健的特质,且整个

伦理建构指向合于天地运行的稳定秩序、惠于全体成员的福利追求等。社会成员的“德”，是从这样的社会目的中得到集中考虑的。王弼在《周易注》中多次提及大人之“德”、君子之“德”，其原因也正在于此。在对《周易·乾卦》的注释中，王弼讨论了君之“德”：“龙之为德，不为妄者也。潜而勿用，何乎？必穷处于下也。见而在田，必以时之通舍也……文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。”^{[4]216}在对《周易·坤卦》的讨论中，王弼讨论了臣之“德”：“坤为臣道，美尽于下。夫体无刚健而能极物之情，通理者也。以柔顺之德，处于盛位，任夫文理者也。”^{[5]228}其余各卦中，王弼对“德”的讨论，基本都是从人的社会性方面来考察的。正是从社会伦理的秩序中，王弼吸收了类似“吉”“亨”“利”这样的功利性词汇，但是王弼并没有认为人应该采取功利主义的伦理立场。王弼只是把《周易》的“元亨利贞”当作此社会建构中本身应该具有的“德”，否则社会无所“得”，“德”就失去了本来的含义。至此，王弼的“德”论完全摆脱了老子形而上学的束缚，自由地讨论社会中的“德”与世界的各种关联，例如“德应于天”（“德”与“天”的关系），“行不失时”（“德”与“时”的关系），以及“德”与“位”的关系等，人的道德品质也正是在这种关联社会整体的考察中重新获得其伦理价值。

三、王弼“德”论对儒学流弊的克服

如果认为王弼仅仅是从形而上学方面入手改造了道家的“德”论，那么将无法解释这种“德”论如何能够克服儒家伦理学中存在的流弊。王弼对老子理论的欣赏源于魏晋玄学思潮，玄学本身就蕴含着对汉末儒家伦理主张的不满。老子对儒家世俗伦理弊端的指责尤其严厉，如“大道废，有仁义；智慧出，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”（《老子》第19章），等等。王弼的注释忠于老子本意，“行术用明，以察奸伪，趣睹形见，物知避之，故智慧出则大伪生也”^{[5]43}，“甚美之名生于大恶，所谓美恶同门。六亲，父子、兄弟、夫妇也。若六亲自和，国家自治，则孝慈、忠臣不知其所在矣”^{[5]43}，“圣智，才之善也。仁义，行之善也。巧利，用之善也……属之于朴素寡欲”^{[5]45}。王弼所面临的儒家核心问题是：道德建构如何避免人因为名利等所产生的伪善？老子对此

的策略是摒弃知识、放弃道德上的价值判断^⑥。由上文分析过的王弼对于人之“德”的种种肯定来看，王弼并未放弃道德上的价值判断；从王弼对《老子》《周易》《论语》的注释来看，王弼也没有摒弃对知识的追求——王弼显然不赞同老子的策略。

上文阐述了在王弼建立形而上学的过程中，“有”概念的界定对于其“德”论的重要作用，但并没有讨论“无”。在王弼“德”论中，“无”的作用恰恰是体现在对儒家伦理学弊端的应对上的，所以放在此处讨论。也只有在对儒家伦理学弊端的克服中，“无”这一概念才发挥出相应的威力。在王弼处理“有”与“无”的关系中，“无”通过对众“理”的统摄作用，体现了它处于王弼形而上学理论中最核心的位置。瓦格纳同样指出：“在一个秩序性结构中的存在者功能的基础，是作为绝对否定性一极的‘无’。只有通过它，存在者特殊的具体性才是功能性的。”^{[11]848}在对万物进行分类之时，类的性质类似殊之“理”，我们可以继续对类进行分类，从而减少类的数量，所以在抽象的意义上，具体的“理”被抽象的“理”所统摄，抽象的“理”被更抽象的“理”所统摄，一直到最高的、最抽象的概念，王弼把它理解为“无”。落实到伦理建构上，由于多不能馭寡，王弼的时代，所构想的仍然是统治型社会，是寡统治众的社会，社会自君主以下展现为层层以寡馭众，这暗合以“无”统“有”的思路。“夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”^{[4]622}在从多到少的抽象过程中，具体性质会越来越少，那么落实到道德实践中，少数统治者的具体作为也会相应减少，理论上的“无”从而在实践上变成“无为”。“无为”的意义在王弼这里并非放弃作为，正如陈金樑所说：“在王弼注中，我们最好把‘无为’理解为一种存在方式。也就是说，‘无为’既不是完全不作为，也不是任何一类行动，它毋宁意味着一种‘道-家’生活方式。”^{[8]116}

“无为”有两层含义。首先，它是在生存方式的比较中得到理解的。作为统治者来说，其所做的具体事物，应少于在下位者所做的各种具体事务，否则将丧失统众的资格。在这个意义上，在下位者“有为”，在上位者“无为”。王弼说，“处于尊位，履得其中，能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长而能任之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。大君之宜，如此而已，故曰‘知临，大君之宜，吉’也”^{[4]313}，这说的是最高统

治者的“无为”。其次,作为统治者,其在特定的时刻必须有为,这和上文所谓“无为”的第一层含义并不矛盾。王弼在《周易注》中多次强调了君子或者大人的“有为”,“有事而无竞争之患,故可以有为也”^{[5]308}，“危而弗持,则将安用? 故往乃亨。是君子有为之时也”^{[5]357}，“旅者大散,物皆失其所居之时也。咸失其居,物愿所附,岂非知者有为之时”^{[5]497},等等。所以,虽然王弼继承了老子“无为”的概念,但是此概念在王弼这里更加丰富,它和时机、地位、社会目的等密切相关,充分考虑了道德实践的复杂性,例如他说,“可以出而不出,自藏之谓也,非有为而藏。不出户庭,失时致凶,况自藏乎? 凶其宜也”^{[4]494}。“无为”或者“有为”,其背后是由“理”来规制的,王弼《周易注》集中体现了人的“无为”或者“有为”应该符合天地社会运行之“理”。《周易》因为阴阳和时位的预设,显然具有强烈的形而上学色彩,从而引发一系列形而上学的问题,而王弼更关心在易学中所强调的人的道德品质,从而规避了儒家源自易学的形而上学所带来的种种负担。

王弼的另外一种伦理建构策略,是从社会目的出发,由社会位置来规范人的行为。符合社会目的、与天地合其“德”、能让社会展现“元亨利贞”之结果的道德品质和行为,当然是符合其“德”论或者说是“理无妄然”的。从王弼在《周易注》中对人的各个位置的道德品质如君“德”、臣“德”等论述来看,王弼认为各个阶层是否有“德”,可以概括为他们是否在做自己位置上该做的事情。“元亨利贞”所承载的功利价值和道德价值,既可以看作对个人行为后果的评价,也可以看作对社会整体发展的评估。而个人行为在社会中受到的评价必然来自此行为对社会造成的影响。例如在对欲望的讨论中,王弼没有对“欲”进行激烈否定,他悄然做了一个修改,只是重点否定了统治者的“私欲”。王弼多次否定了“私欲”,例如他说,“多巧利以兴事用,未若寡私欲以息华竞”^{[4]198}，“苟存无欲,则虽赏而不窃;私欲苟行,则巧利愈昏”^{[4]199}，“威刚方正,私欲不行,何可以妄? 使有妄之道灭,无妄之道成,非大亨利贞而何”^{[4]342-343},等等,这些材料清晰地阐述了王弼的观点:“私欲”之所以“妄然”,是因为它无法带来“元亨利贞”这样的善。瓦格纳非常明确地解释了这一点:“使民众乐于通过曲‘径’满足自己欲望的可悲倾向实现的主要因素是统治者纵欲任权的榜样作用。这将开启一个效法和争竞的过程,它将破坏事物的前定和谐,并最终导致统治者本身的陷落以及

社会混乱的到来。”^{[11]908} 王弼认为在上位的君子、大人怀有“私欲”是不合适的,所以提出“以欲随宜”的主张,“随不以欲,以欲随宜者也”^{[4]303},即欲望应该被境遇和社会位置所制约。

最后,为了限制在上位者的“妄作”,王弼非常重视风俗习惯的力量。上文指出,王弼认为人合理的情感展现在他在各种场景中的稳定的表现。放在社会群体层面来说,久而久之,这就是文化风俗导致的习惯。王弼说观卦九五:“居于尊位,为观之主,宣弘大化,光于四表,观之极者也。上之化下,犹风之靡草,故观民之俗,以察己道,百姓有罪,在予一人,君子风著,己乃无咎。”^{[4]317} 由于在上位者在统治社会中对下面民众有着重要的引导示范作用,所以民众的风俗如果和人性中应该有的表现不一致,则应该认为是在上位者出了问题。“因俗制礼”本来是儒家伦理建制的重要原则,任何政治举措都应该考虑其和百姓风俗的适配性。虽然未必所有的风俗都是有利于社会发展的,王弼也承认“民之多僻”^{[5]445},但是如果移风易俗或者施展各种政治举措,则必须本于人心,即让百姓从内心认为这是好的。一个理想的统治者的标准并不在于是否作为,而在于其给百姓潜移默化地带来好处,百姓却并不知晓。王弼说:“若夫大爱无私,专将安在? 至美无偏,名将何生……功成而不立其誉,罚加而不任其刑,百姓日用而不知所以然,夫又何可名也!”^{[5]626} 《论语释疑》这则材料直指儒家思想的重要弊端之一——好名。即使在《论语》中,孔子也在多处反复强调名,在意君子成名与否。但是王弼在此利用道家的思想资源,力图去除儒家好名带来的弊端。可以说,为了防止儒学流弊,王弼从形而上学和社会规制方面采取了各种策略,以达成一种儒道价值平衡的综合性道德建构。

结 论

综上所述,王弼的思想指归和老子并不一致,这种不一致在形而上学和伦理学建构方面体现出巨大的差别,所以,厘清王弼形而上学的资源以分析其伦理道德的建构,分析其各个概念在其思想系统中的位置层级,就显得至关重要。老子主张崇本息末,其哲学建构由“道”这个形而上学概念顺而往下,依次确定了“自然”“德”等概念的位置和价值排序。因为老子并没有认识到个体之自然性质和社会性质在逻辑上的重大差别,而仍试图将后者归入其所界定

的人的“朴”之自然本性,由此否定了人后天的政治伦理建构。王弼主张崇本举末,需要重新肯定道德建构的意义,所以其“德”论依据于其形而上学论述,展现出了与老子不同的思考世界的方式。王弼由对万物的经验观察出发,重新界定了“有”,它包含了自然万物和人的各种道德品质、情感、欲望,“万有”各有其“理”,各有所宗,最后统归于“无”。王弼的形而上学建构是自下而上的,可以说为了对“德”论进行充分的建构,王弼实现了对老子的形而上学的倒转,从而一方面削弱了“道”“自然”这些概念在其整个哲学体系中的重要性,另一方面则重塑了“无”和“有”之间的母子本末关系,特别是赋予“理”这一概念以特别重要的桥梁性作用。在道德实践中,“无”则展现为在上位者的统御作用和示范作用。王弼重视社会的存在,并且因之重新肯定了人的各种道德品质在社会实践中的意义,从而避免了仅仅讨论人作为类的性质而忽略社会作为一个系统的整体性质。

王弼面对儒道两大思想资源,其“德”论中的形而上学概念,无疑借鉴吸收了道家的资源,但是最终目的和结果,则和道家相去甚远。王弼重新赋予人的道德品质、情感、欲望以肯定的意义,同时又力图通过道家资源、社会目的和风俗习惯等来避免儒家伦理学导致的各种弊端。虽然王弼以其天才的创造力对老子的形而上学进行了别具一格的改造,但是其形而上学仍处于道家传统形而上学之内,且和其“德”论是上下贯通、浑然一体的。即使王弼同时也继承了儒家的伦理学资源,但他的“德”论一直保持着对儒家伦理学弊端的警惕和批判。可见,王弼努力做到儒道两种思想资源在其“德”论的价值平衡,从而展现出别具一格的伦理思想特色。

注释

①在告子与孟子关于人性论的争论中,告子持有“生之谓性”的观点,且认为“义”为外;荀子也持“生之谓性”的观点,认为礼义法度属于人为。这种先天“生之谓性”与后天人为的区分,其逻辑和老子自然与人为的区分是非常一致的。②见《老子》第2章“天下皆之美之为美,斯恶已”,《老子》第3章“不贵难得之货”。如果想达到这样的目的,政府不进行干预是不可能的,干预的效果也是可疑的。③《老子》第74章:“而为奇者,吾得执而杀之。”④《庄子·人间世》直接放弃了个体的道德实践原则,《庄子·应帝王》则否定了统治阶层治理天下所依据的智识。《庄子》中“逍遥游”的理想和“我有大树”的比喻,其倾向都是对社会伦理生活进行强烈的否定。⑤此文出自韩康伯《系辞传注》“大衍之数五十”章引王弼注文。见王弼著,楼宇烈校释:《王弼集校释》,中华书局1980年版,第548页。⑥《老子》第19章“绝圣弃智,民利百倍”,《老子》第49章“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善”,为这句话提供了材料证明。

参考文献

- [1] 刘笑敢.“反向格义”与中国哲学研究的困境:以老子之道的诠释为例[J].南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学),2006(2):76-90.
- [2] 格拉切.形而上学及其任务:关于知识的范畴基础研究[M].陶秀璈,朱红,杨东东,译.济南:山东人民出版社,2008:153.
- [3] 王中江.道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论[J].哲学研究,2010(8):37-47.
- [4] 王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980.
- [5] 汤用彤.魏晋玄学论稿[M].上海:上海古籍出版社,2019.
- [6] 郑开.道家形而上学研究[M].北京:中国人民大学出版社,2018:31.
- [7] 王中江.道家形而上学[M].上海:上海文化出版社,2001:24-25.
- [8] 陈金樑.道之二解:王弼与河上公《老子》注研究[M].杨超逸,译.西安:西北大学出版社,2021.
- [9] 余敦康.魏晋玄学史[M].北京:北京大学出版社,2016:294.
- [10] 王葆玟.正始玄学[M].济南:齐鲁书社,1987.
- [11] 瓦格纳.王弼《老子注》研究[M].杨立华,译.南京:江苏人民出版社,2008.

Wang Bi's Theory of "Virtue" and Its Metaphysical Basis

Liu Xiejiao

Abstract: Wang Bi's theory of "virtue" is rooted in the tradition of Taoist metaphysics since Laozi, and has also achieved an inversion of Laozi's metaphysics. Laozi's metaphysics starts from the highest concept "Tao" downwards, and runs through his ethics through general concepts such as "nature" and "virtue", showing a tendency to negate or devalue morality. Wang Bi starts from the empirical concept of "Being", abstracts it into "Reason", and unifies it into "Beingless", realizing a bottom-up reversal of Laozi's metaphysics. The "Being" in Wang Bi's philosophy encompasses human moral qualities, emotions, and desires, and combines concepts such as "reason" and "Beingless" to re-construct a new metaphysical cornerstone for morality. In the metaphysical sense, "Beingless" has a unifying effect on all "reason"; in the sense of ethical practice, it manifests as "inaction". Wang Bi's theory of "virtue" combines Confucianism and Taoism, reaffirms the significance of moral qualities and the value of customs in social life, and shows the theoretical characteristic of overcoming the shortcomings of Confucian ethics based on Taoist metaphysics.

Key words: Wang Bi; metaphysics; virtue; nature; reason

责任编辑:涵 含