

实践的形上向度与价值观建设

陶杨华

摘要: 如何尽可能地发扬光大人身上向善的禀赋? 习惯上人们在思考这一问题的时候, 往往诉诸人本身的某种才能或品格: 理性的运思、内在的真诚或是天然良知等等。我们认为, 理性、良知和内在的真诚这些人身上无比宝贵和美好的东西本身尚需得到一形上之物的孕育、熏染与呵护。而这一形上之物, 在中国哲学的语境下, 就是我们称之为“道统”的东西。

关键词: 尽心; 实践; 形而上

作者简介: 陶杨华, 浙江工业大学马克思主义学院讲师, 博士。

中图分类号: B21; B503 **文献标识码:** A **Doi:** 10. 3969/j. issn. 2095-042X. 2016. 03. 002

“这是一个羞愧: 当你的身体还没有衰退时, 你的灵魂就先在生活中衰退了”^[1], 奥勒留的这一论断其紧要之处在于他揭示出“灵魂”问题相对于“身体”问题的独立性, 即, 即便身体依然很健康, 灵魂却依然可能陷入衰退与败坏的悲惨境地之中。如果我们把“身体”一词作最大范围的扩充与外延, 将其理解成世俗意义上的“物”——功名利禄, 那么, 这也就是在说, 功名利禄的获得本身并不足以保证灵魂的健康, 恰恰相反, 很多时候它们反而成了导致灵魂衰败的诱因, 正所谓“饱暖思淫欲”“绝对的权力导致绝对的腐败”。这样一来, 奥勒留的论断就促使我们发问: 如果灵魂无法从世俗之物中获得终极的滋养, 那么, 什么才是灵魂本身的源泉? 换句话说, 如何才能真正防止灵魂的衰退, 使其永保持一勇猛精进之力?

但在我们思考上述问题之前, 另有一问题需先加以解决, 即, 灵魂的衰退真的可耻吗? 比如, 只要功名利禄在身, 那么, 灵魂的衰退又有何妨? 又如, 如果灵魂的勇猛精进并不能带来功名利禄的回报, 那么, 这一勇猛精进之力的意义何在?

本文将通过对实践的形上之向度的揭示, 来对这些问题作一解答。

一、见性与实践之形上向度

我们先来解决“灵魂的衰退真的可耻吗”这一问题, 因为在解决这一问题之前, 对另一个问题的思考是无意义的。

我们大多数人凭天赋之道德直觉——孟子意义上的“良知”——都能够断定, 灵魂的衰退是可耻的, 但是, 当我们试图给予这一道德直觉以一理性和逻辑之论证时, 发觉问题并没有它一开始所显现的那么简单。

就笔者思想所及, 对这一问题最简洁的回答是: 灵魂层面的衰败使得人不再成其为人, 因为灵魂的衰败必然表现为各种各样的不义、纵欲与怯弱, 而这些又必然导致人性内在的消解、空虚与困顿, 而在

这一内在的空虚与困顿面前，一切世俗之物的无价值性与无意义性彻底地暴露了出来。这一解答的紧要之处在于它从反面揭示出灵魂的健康自成一目的，此一目的无需用它是否能带来世俗之物的满足来证成，恰恰相反，若无此一灵魂层面的明心见性之功，世俗之物的价值亦无从肯定，此正《中庸》“能尽人之性，则能尽物之性”一语的精义所在。

这样，我们就能够转到对如何明心见性，即如何保持灵魂中一勇猛精进之力这一问题的思考上来了。

如前所述，灵魂之衰败根本而言表现为一价值与意义层面之混乱失据，那么，反过来，明心见性其实就表现为一种内在的价值与意义之充实。对此一内在充实状态的经典描绘，当属孟子对浩然之气的描述：

“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不谦于心，则馁矣。”^{[2]49}

此浩然之气“配义与道”，是“集义所生”，这对我们前面表述的观点作了一极为重要的补充：能让人明心见性的价值不是随随便便的一种价值，而必须是义与道。然则何谓“义”，又如何“集义”呢？

“君子所性，仁义礼智根于心”^{[2]267}。孟子的这句话中可以推得对“义”的两种理解，两说皆可，只是“义”之形上等级不同而已。其一是把“性”与“义”等同，认为义就是人之性，换句话说，就是把义理解为一种主体能够企及和彰显的精神状态，当孟子说“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也”^{[2]218}时，他更多是取了义的这一层意思；其二是把“义”理解成一种能够滋养人之“性”的存在，义高于人之性，但又与人之性极为亲近，能够给予人之性以涵养和呵护，或者，当人在向“义”这一高于人之存在靠近时，人收获了人之性。当孟子说“仁，人之安宅也；义，人之正路也”^{[2]137}时，他更多是取了义的这一层意思。

对“义”的后一种理解在哲学上极为重要。只有当把义理解成一高于人之存在，在整个哲学史上都极为根本的形上之境域才得以开辟和显露。所谓形上之境域虽是相对于形而下之器物界而言，但至少就哲学上而言，这绝对不意味着似乎真有一个离开具体的生活世界而独存的彼岸世界，似乎在这一具体的生活世界之外真有另一个世界。形上之存在高于形而下之存在，在哲学上只能够被理解为一种价值层面的高，具体地说，就是指形而下层面的生活与实践需一形而上之超验价值的维系，人类具体的生活与实践若失去与这一超验价值的真实联结，若不以这一超验价值为其终极的依归，则必为诸多相对及低下之价值所摄，最终趋于虚无与败坏。奥古斯丁《忏悔录》中下面这段文字正是以此来理解形上之存在：

我进入心灵后，我用我灵魂的眼睛——虽则还是很模糊的——瞻望着在我灵魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。这光，不是肉眼可见的、普通的光，也不是同一类型而比较强烈的、发射更清晰的光芒普照四方的光。不，这光并不是如此，完全是另一种光明。这光在我思想上，也不似油浮于水，天复于地；这光在我之上，因为它创造了我，我在其下，因为我是它创造的。谁认识真理，即认识这光；谁认识这光，也就认识永恒。惟有爱能认识它。”^{[3]126}

只需把引文中的“创造”理解成一价值层面之更新与充实，则奥古斯丁这段话完全能与中国哲学对接。

《易经·系辞》有言：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，人在此中居于一中间之位置，成为道与器之间的联结者；而我们亦不妨把仁义礼智理解为形上之道在人间世的更为具体的彰显，这样一来，仁义礼智又在道与人之间处于一中间之位置。但是，一极艰难与根本之问题依然未得到解决，并且，除非我们能解决此一问题，否则我们先前的诸多谈论都将成为无意义的，此一问题即：形上之道真的存在吗？何从得知？

上述设问本身倒也算是正当合理，但此一设问极易导致两大认识和实践上之盲区。其一，人们总是要在对这一形上之道有一极清楚之认识时，才愿意在生活中去践行之；其二，在前面那一盲点的引导下，

把形上之道理解为一客体化的对象,从而花费大量精力去用纯粹理性和概念逻辑来证明形上之道的存在,而一旦此路不通,就干脆宣布形上之道为一虚假之概念,当废弃之。

马克思下面这段论述思维与实践关系的著名文字可谓一阵见血地指出了上述两大盲点的错误所在:

“人的思维是否具有客观的真理性,这不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,自己思维的此岸性。关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。”^[4]

读者当需注意,在本文接下去的行文中,我们对“实践”一词的理解会与传统马克思主义对实践的理解有出入,但是,只需把这一引文中的“人的思维”替换成“作为价值的道”,那么,马克思这段话确实为我们理解形上之道提供了一个根本性的方法论指引。这一方法论指引的要害之处在于它要求我们从具体的人的生活中感受作为价值的道的作用。人如果一定要问“形上之道”是什么,那么,“形上之道”究其实不过就是一个名词而已,这一名词是从具体的人类的生活中产生出来的,是具体的人类的的生活赋予了这一名词以意义,离开这一具体真实的生活世界来抽象地理解和谈论这一名词就是一极荒谬的行为,“离世觅菩提,恰如求兔角”^①。人只要实实在在地观照自己灵魂的状况,真真切切地去体悟一超验之价值怎样净化、凝聚、提撕、振奋自己的灵魂,那么,经历此一灵魂的转变,人自然而然就会生发对那一超验价值的信任和依赖。只是当人内在地经历了此一灵魂的转变,内在地感受到灵魂为某“物”所吸引,并试图向他人表述和传达此一内在的灵魂被一物所指引和提升的经验时,才造出了一些名词,比如孔子,他试图用“道”这一名词来表述他在灵魂中内在地感受到的能够提升他灵魂的那一神秘力量的源泉。柏拉图则用“善”这一名词,基督教用“上帝”这一名词,佛教用“般若”这一名词,但所有这些名词在意义上都是等价的,因为它们都指涉同一个活生生的内在的灵魂体验。罗德之下的这段话值得我们细细品味:

“在通过追求善(或神圣基础)而灵魂获得秩序的经验中,灵魂对善或基础的感知并不是将其作为一个已知的外部对象(如一颗树),而是感受到善在灵魂内部运转的吸引力,但灵魂却不能直接感受善,也不能知道善。灵魂将吸引力的根源命名为‘善’或‘神圣基础’,这并不代表灵魂拥有某种知识——知道这一根源是一个具有某种本质的对象,而只是来象征灵魂的这种经验——经验到这一不可知的根源的显现。”^{[5]112}

在本文中,我们把灵魂为形上之道所吸引以及由此吸引所必然生发的外在的行为统称为实践的形上向度,以区别那些纯粹世俗性的实践。下文将更为深入地探讨此一实践的形上向度,个中关键正是在于灵魂究竟是如何在形上之道的支撑与维系下经历一内在之转变与觉醒的。

二、尽心与实践之形上向度

前面的讨论已使我们明白,形上之道作为一价值层面之存在,其真伪问题不可能从一纯逻辑层面得到解决,而必得从具体的人的实践中来解决。当然,此处亦得澄清一可能之误解:即人们极可能会把在实践中来体悟此形上之道的意义等同于此形上之道本身就是从实践中产生的,似乎只是由于人类之具体实践产生了对此形上之道的需求,然后若干豪杰之士就发明和创造出此一形上之价值,从而此一形上之道才得存在。

此论之危险不言而喻:若形上之道只是一人为之发明与创造,则其根基实已动摇,必出现一“道术

^① 《坛经·般若品》。

将为天下裂”^{[6]984}之局面。人类历史上一切价值相对主义与虚无主义可谓皆从此出。

此论之错误在于它根本上扭曲了人类对超验之道的经验，孔子说他自己“朝闻道，夕死可矣”^[7]，孔子此处表述的显然不是由于他创造了形上之道而来的内心的狂喜，而更多地是表述了一种人在内心对神圣之道的契悟而来的坚定与无畏，一种因为感觉自己与存在之根基相和谐而来的坦荡与率性。老子下面这段话更显要害：

“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”^{[8]159}

道“先天地生”，“可以为天下母”，同样，在此处老子对道的经验中我们也找不到任何老子创造和发明此道的蛛丝马迹。老子只是经验到了此形上之道在他灵魂中的显现，并且仅仅是一模糊的显现，因而他只能“强字之曰”，“强为之名”。此道“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”，从根本上超越了人们对它的理解和把握，人们至多只能窥其一隅而已，更遑论对它的改变与创造了，此正道之“超验性”所在。若道只是一人为之发明与创造，那么，人本身就必然会凌驾于道之上，但是，在老子对道的经验中则是“人法地，地法天，天法道”。在一个整全的存在的价值序列中，人当然“居其一焉”，但亦仅此而已，在人之上还有道，此道才是价值之源泉，人只有通过对此道的归顺，才能彰显出自身存在的价值（见性），人若试图颠覆此存在之价值序列，则最终颠覆的恰恰是人之存在本身，此正是道之“形而上”所在。

“夫物芸芸，各复归其根”^{[8]121}，虽然道之超验性使得我们无法以一种命题式的精确来直接言说它，但是在象征的意义上，我们不妨把“道”理解成我们存在之根基，对道之追寻亦正是对我们存在之根基的追寻，是一次灵魂意义上的返乡之旅。在本文中，我们把这样子的一种对存在根基的追寻称为“尽心”。然则，人究竟如何“尽其心”，并从而能“知其性”呢？

当然，以“对存在根基的追寻”来定义“尽心”本身就是不乏争议的，至少从其最字面的意义来说，孟子意义上的“尽心”仅意味着把位于人心内部的善端发扬光大而已，此中似乎与一超验之价值根本无涉，所谓“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”^{[2]218}，似乎人仅仅凭借一己之意志与努力，就能够达致一仁义礼智的状态，孔子亦曾有言，“我欲仁，斯仁至矣”^[9]。

对“尽心”的这样一种纯字面意义的理解首先面临着实践上的困难。在“致良知”这一形上实践中，我们一再面临的困境就是：虽然我们徒有主观的意愿来把我们内在的向善的那些禀赋发扬光大，但是这一意愿经常性地被其它意愿所干扰，经常是过分轻易地就从与那些痴迷于外在之物的意愿的较量中败下阵来，“我们已变得如此地习惯于物体，以致我们的意趣以这样一种奇怪地持久的方式滑回去并投向外面、投入到它们之中，当它从物体的不确定性中撤回来、带着一种肯定和稳定得多的知识固定在精神之物上时，它总是又跑回到那些物体上去，并只有在它得病的地方方能寻得安适自在。”^{[10]283}面对此一经验，一代贤圣奥古斯丁在其著作《忏悔录》中亦不得不发一沉重之感叹：

“哪里来的这种怪事？原因何在？请你的慈爱照耀我，使我盘问一下人类所负担的神秘惩罚，和亚当子孙潜在的苦难，如果它们能答复我的话。这种怪事哪里来的？原因何在？灵魂命令肉体，肉体立即服从；灵魂命令自己，却抗拒不服。灵魂命手动作，手便应命而动，发令和执行几乎不能区分先后，但灵魂总是灵魂，手是属于肉体的。灵魂命令灵魂愿意什么，这是命令自己，却不见动静。这种怪事哪里来的呢？原因何在？我说，灵魂发令愿意什么，如果灵魂不愿，便不会发令，可是发了命令，却并不执行。”^{[3]152}

让奥古斯丁困惑不已的正是人的向善的意愿的软弱无力。一方面，人只有凭借这一向善的意愿才能

走上明心见性的正途,舍此实是无路可走,这是没有争议的;但另一方面,这一向善的意愿本身又是如此地软弱无力,似乎尚不足以依靠。这就是困境所在。但正是在这一精神性困境的砥砺与激发之下,人开始清楚地意识到人天赋地向善的意愿必须与一形而上的终极实在相连接,才能变得勇猛果敢,能冲破一切世俗之欲的罗网,“若决江河,沛然莫之能御”^{[2]218}。奥古斯丁下面这段话表述的正是这一极根本的生存性洞见:

“如果你欢喜灵魂,你应在天主之中爱灵魂,因为灵魂也变异不定,唯有固着于天主之中,才能安稳,否则将走向毁灭。因此你该在天主之中爱灵魂,尽量争取灵魂,拉它们和你一起归向天主。”^{[3]62}

那么,为什么向善之意愿只有与终极实在相联系才能充满生机与活力呢?尼采下面这段颇具争议的话可以作为我们思考的出发点:

“无论是谁,只要他思考人的各种基本冲动,并考察它们作为鼓舞人心的神灵究竟起多大的作用时,他就会发现这些冲动都或迟或早地进行过哲学思考——每种动力都迫切想要把自己展示成为存在的最终目的,以及获得公认的凌驾于其他所有动力之上的地位。因为每种动力都想压倒其他的动力——于是它就试图把自己哲学化”^[11]

尼采这段话可以作两种截然不同的解读,其一包含着天才性的洞见,另一则是庸俗又危险的谬误。

其天才性的一面在于尼采深刻地觉察到,是人的内在的灵魂性的运动——人的各种基本冲动——导致了哲学的诞生。遵循此一思路,那么,当我们进行哲学表述如“向善之意愿与终极实在建立联系”时,我们就需要将这一哲学性表述还原成导致其诞生的内在的灵魂经验。而这一内在的灵魂经验可以表述如下:人内在地经验到了一种来自神圣之物的召唤,而人恰好可以通过扩展人向善的意愿来对此一召唤作出回应。如此一来,人拓展向善之意愿就不仅仅是一私人性的事情,而是在一个更高的存在面前尽自己的一份绵薄之力,只有如此,人的向善的意愿才能被真正唤醒与激活,生生不息。

但尼采这段话还允许一种极为流行和庸俗的阐释,甚至尼采本人似乎也更多地是陷入了这一错误之中。这一阐释是这样的:所谓“存在的最终目的”,所谓“终极价值”,所谓“神性”都只不过是一人为的虚构之物,是人为了宣泄或神化自己内在的欲望而来的一理智的构造而已,用更为流行的话语来说是,都仅仅是一些欺骗性地“意识形态”而已。

吊诡之处在于,这一错误的阐释亦有其正确与深刻的一面,因为它也是以一种特定的内在的灵魂性经验为其根基的:人确实经常性地为了满足内在的欲望而编造出一些理由来,人确实经常性地把“正义”、“自由”、“公平”等字眼作为掩饰其阴暗欲望的遮羞布,仅仅把它们作为实现其不可告人的欲望的一工具而已。

因此,当我们说这后一种阐释是“错误”的时,这仅仅意味着后一种灵魂性的经验彻底压制了前一种灵魂性的经验,模糊和扭曲了前一种灵魂性的经验。只要这两种灵魂性的经验彼此互不干扰,那么,两者就都是正确和深刻的。或者,从一种实用主义的立场出发,那么,后一种灵魂性的经验之所以是错误的,仅仅是因为它在伦理和实践层面是有害的。

但问题在于,究竟怎样区分这两种灵魂性的经验呢?这两类经验之所以如此容易混淆在一起是因为至少在表面上两者都肯定和承认终极价值的存在,差别仅仅在于其一是发自内心地向往和追求这一价值,愿意为了这一终极价值牺牲其它的东西;而另一个则仅仅把终极价值作为粉饰和神化人自身的一工具而已。这里就会出现很重要的一个外在的区分:随着人发自内心地向往和追求终极价值,人将收获一种深度的灵魂性的宁静,而这一内在的宁静必然转化为外在的为人处事上的宽容、平和与爱;相反,随着人仅仅把终极价值作为粉饰和神化人自身的一剂麻醉药,那么,随着人的自我粉饰和神化而来的是一种灵

魂层面的骄傲与浮躁，并必然表现为外在的为人处事上的为所欲为和歇斯底里。

以上的区分是从两种灵魂运动最终展现出来的外在后果而言，仅从两者的内在的那一面而言，那么，两者的区别就在一“诚”字上。两者的区别就在于人是否内在地具有对于终极价值的真诚、忠诚与虔诚。舍此“诚”字，那么，人必然会从前一种救赎性的灵魂运动跌入到后一种灾难性的灵魂运动之中，中国传统文化的要害实在就在于一“诚”字。孟子有言：

“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”^{[2]138}

以上我们揭示了“尽心”的要害在于人对一终极价值保持一种内在的忠诚与奉献。同时，又要时刻防止对此一终极价值作一种纯外在纯客观的理解，因为，“终极价值”一语只是用来表征人内在地体会到的灵魂性的经验，人只是内在地经验到了“有物混成，先天地生”，而又“无以名之”，于是就勉强地用“终极价值”一语来命名之。但此处似亦有一颇难解之死结在：一方面，若尽心之要害在于对终极价值的忠诚，则此处至少已经意味着人一开始就已经对终极价值有所知；另一方面，终极价值之能内在地被人经验，人内在地对一神圣之物有所经验，往往是要等到人在扩展其善端之后的某个决定性时刻才会到来，“至高的善确实存在，惟有最净化的心灵才能凝视”^{[10]30}，也就是说，人内在地体验到神圣之物，更多地是在尽心之旅的终点，而不是起点。简单点说，人如何能够在压根就不清楚神圣者究竟是什么，甚至连其是否存在都无从肯定的情况下，就开启自己的尽心之旅，从一开始就对神圣之物的内在显现保持忠诚与盼望？下面就对这一问题略作讨论，以结束本文艰难的跋涉。

答案当是在于罗德之下面这段话中：

“超验的经验（指神圣之物的内在显现，笔者注）依赖于来自神圣基础一面的启示活动。当人类灵魂穿越进入这一基础时，这基础也穿越进入了灵魂”。^{[5]126}

人如何能够在对神圣之物一无所知的情况下就开始对神圣之物的追寻？此一疑问之所以出现，是因为我们始终把人放在这一场追寻之旅的中心，把人本身作为此趟追寻之旅的绝对的开启者来理解的缘故，而这本身就是一个幻觉，罗德之这段话的深刻之处正在于戳穿了这一幻觉。事实上，在整趟尽心之旅中，人至始至终都仅仅是一个合伙人（partner）的角色，人要开启此尽心之旅，那么，人本身需要被某种高于人的东西所开启，此即“来自神圣基础一面的启示活动”，然而，这一来自神圣基础的启示活动又究竟是什么呢？人心本身又究竟是如何被开启的呢？

“主，你用言语打开了我的心”^{[3]189}，奥古斯丁此一石破天惊之语可谓道尽个中要害。孟子下面这段描述更为形象生动：

“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”^{[2]265}

此处表述的都是一种“六经责我开生面”之意味。人之所以能开启尽心之旅，是因为人总是处于一个特定的精神氛围的熏习之下，事实上已经事先就有意无意地参与到了一场关于神圣之物的伟大的对话之中，这一场关于神圣之物的伟大的对话我们称之为“道统”，而道统作为一种结构性的压力，事实上一直就对人性保持着某种压力和召唤，虽然是否响应此一召唤尚取决于人本身，但若无此一召唤，人心就不可能被开启，整趟尽心之旅也就沦为空谈。可以这么说，只要道统这一土壤本身尚存，那么就不愁孕育不出一批志士仁人来。

那么，为何有的人顺应了这一召唤，“虽千万人，吾往矣”，而另一些人则对此一召唤不闻不问呢？《孟子》中专门就这一问题进行了解答：

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”

孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”

曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”

曰：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”^{[2]229}

从道统那一面来说，是它处处都在向人发出邀请，预备和孕育着人的向善的意愿；从人的主体性这一面说，孟子把重点放在了“思”字上，“思则得之，不思则不得”。毫无疑问，此处的“思”不是随便意义上的思，而是特指能使人参与到道统中来的一种无比宝贵的能力（此能力与对道统的参与程度恰成正比，而非一僵化之一成不变的能力，此中之辩证甚为紧要），更多地是指一种对道统本身的内在的契悟，以及由此契悟而来的对道统本身的辩护、捍卫和澄清，即《金刚经》所谓之“信解受持”。我们认为，这样子的对道统本身的参与，这样子的对道统本身的领悟与捍卫，本身就是一种实践，这是一种开启人心的实践，是让人真正意义上成为人的实践，与此形而上的实践相比，形而下的实践只能具有次要的地位。让我们以《金刚经》下面这段话结束我们正文部分的讨论：

“复次，须菩提！随说是经，乃至四句偈等，当知此处，一切世间天、人、阿修罗，皆应供养，如佛塔庙。何况有人尽能受持、读诵。须菩提！当知是人，成就最上第一稀有之法！若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。”^①

三、结论

本文的主旨从反面来说是思考如何防止灵魂的退化，从正面来说是如何尽可能地发扬光大人身上向善的禀赋。习惯上人们在思考这一问题的时候，往往诉诸于人本身的某种才能或品格：比如理性的运思、比如内在的真诚或是天然的良知等等，但本文的解决方案与之有异。这倒不是说我们认为理性、良知或是内在的真诚这些东西无关紧要，而是我们认为，理性、良知和内在的真诚这些人身上无比宝贵和美好的东西本身尚需得到一形上之物的孕育、熏染与呵护。诚如奥古斯丁所言，“理性应受另一种光明的照耀，然后能享受真理，因为理性并非真理的自体”^{[3]67}。人身上天赋之理性与良知只有在与此形上之物的接近的过程中，才能经历一觉醒、发展与成熟之过程，无此接近与熏染之过程，理性与良知必枯萎与退坠。

因此形上之道才是真理的自体，亦是人之存在的根基。当然，尤其是在我们的时代，但事实上在所有的时代都差不多，我们总觉得此形上之道过于玄远，给人一种无从攀附之感。但此处有两点需要强调。其一，道之玄远正是道之为道的一个很重要的品性，所谓“道昭而不道”^{[6]91}，任何对道的过分浅近化、具体化的言说都存在着这样一个危险：道本身沦为一人之为构造，人本身凌驾于道之上，而由此而来之后果无疑是灾难性的；其二，道虽玄远，但就人类历史的具体的某个时刻而言，都是有一“道统”在的，这一关于道之不可言说的言说，这样子的一场跨时空的伟大的对话，始终在人类历史上不绝如缕，此正是道之可以攀附的一面。

鉴于对道的言说和承载主要是在历史上传承下来的那些经典书籍上，因此，下面让我们用政治哲学大家沃格林下面这段话来结束本文：

“对古典作品的研究是首要的自我教育的手段；如果人们能以热情和谨慎对待它们，人们就会顿然发现，他对一部重要作品的理解得到了提高（同样，此人交流这些想法的能力也会提

① 《金刚经·尊重正教分第十二》。

高)，因为这个学生已经通过学习的过程获得了提高——而且这正是这项事业的目的（至少，我花费一生的时间从事对先知、哲学家和圣徒的研究，其目的就在于此）……要参与到伟大的对话中，这种关于人们之本质和他们命运的对话在人们中间已经进行了几个世纪。如果在精神的层面上不提高到最佳的程度，那么这种参与是不可能实现的；同时如果人们不能认识到权威的存在并且听从他，这种提高也是不可能的”^[12]

参考文献：

- [1] 马可·奥勒留. 沉思录 [M]. 何怀宏, 译. 北京: 中央编译出版社, 2008: 83.
- [2] 孟子. 孟子 [M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [3] 奥古斯丁. 忏悔录 [M]. 周士良, 译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [4] 马克思. 关于费尔巴哈的提纲 [M] // 梁赞诺夫版《德意志意识形态·费尔巴哈》，夏凡，编译. 南京: 南京大学出版社, 2008: 24.
- [5] 詹姆斯·罗德之. 柏拉图的政治理论 [M]. 张新刚, 译. 上海: 上海三联书店, 2012.
- [6] 陈鼓应. 庄子今注今译: 下册 [M]. 北京: 商务印书馆, 2012.
- [7] 孔子. 论语·里仁: 第四章·八 [M]. 北京: 中华书局, 1980: 37.
- [8] 陈鼓应. 老子注释及评介 [M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [9] 孔子. 论语·述而: 第七章·三十 [M]. 北京: 中华书局, 1980: 74.
- [10] 奥古斯丁. 论三位一体 [M]. 周伟驰, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [11] 尼采. 善与恶的彼岸 [M]. 唐译, 编译. 北京: 北京燕山出版社, 2009: 10.
- [12] 沃格林. 希腊化、罗马和早期基督教 [M]. 谢华育, 译. 上海: 华东师范大学出版社, 2007: 36-37.

The Metaphysical Dimension of Practice and the Construction of Value System

Tao Yanghua

Abstract: The main concern of this article is how to uphold the instincts of goodness. Traditionally, people tend to solve this question through such inner quality of man: such as reason, sincerity or conscience and so on. But we argue that such inner quality of man themselves are still neutralized by a metaphysical being, and in its historical context of traditional Chinese philosophy, this metaphysical being is named as “tradition of Dao”.

Key words: awakening of heart; practice; metaphysics

(收稿日期: 2016-04-12; 责任编辑: 朱世龙)