

# “德一道”与“自然—自由”： 庄子心性秩序理论的形上建构

张廷干\*

〔摘要〕在天人之辨这一主题中,局限于对庄子哲学作“客观自然义”理解,遮蔽了其心性理论及其道德哲学主旨,即如何合乎人性化生存这一存在论与价值论问题。理解庄子的心性秩序建构需要把握其双重规定性,即“德—道”理型与“自然—自由”,前者构成心性秩序的本体性规定,后者则是庄子建构心性秩序的实践理性原则。在这样的理解中,自然与道德、个体性与普遍性、生命个体与伦理实体的关系及其内在张力获得伦理道德精神与心性秩序的精神还原。基于本体与现象的区分对自然与自由关系的探讨,庄子不仅深刻反思了人的道德存在本质从而呈现其存在论价值视阈,而且由对自然心性与现实人伦的深刻审察进一步敞开社会伦理向度这一重要的实践领域,探讨自然秩序与道德价值、自然心性与历史道义之间的关系,由此获得审视现代理性道德价值这一深刻的现代性论域。

〔关键词〕“德—道”理型;自然—自由;心性秩序;形上建构

若以“客观自然义”理解:一方面把庄子作相对主义与伦理虚无主义把握,否定庄子心性论的道德蕴涵;另一方面忽略庄子基于天人之辨对本体与现象的区分及其预设的自然与自由、个体存在与伦理实体之间的内在紧张而片面化其自由理论,从而无法深入把握其如何合乎人性化生存这一存在论与价值论问题的哲学主题。理解庄子心性秩序理论建构及其主题应把握双重规定性,即“德—道”理型与“自然—自由”,前者构成心性秩序的本体规定,后者则是建构心性秩序的实践理性。这样自然与德性、个体性与普遍性、生命存在与伦理实体的关系可获得伦理道德精神的还原,由此探讨自然秩序与道德理性、自然心性与历史道义的关系并审视道德价值这一深刻的现代性论域。

## 一、“德一道”理型与心性秩序的本体规定

老子思考“天人之辨”、统一宇宙本体与生命意义的核心命题是“道,自然—无为”与“上德不

---

\* 哲学博士,盐城师范学院马克思主义学院,224051。本文受国家社会科学基金一般项目(13BKS055)、江苏省高校哲学社会科学研究重点项目(2012ZDIXM001)、江苏省高校哲学社会科学研究一般项目(2013SJB720011)资助。

德”,由此解决“道”与“德”的关系问题。“自然”成为“万物”本源,“道”因法自然而成为第一因,蕴涵着存在本体与价值本体的统一,不仅解决了道德的本体根据并触及人性与存在问题,而且凸显其哲学的中国特质:一是超越以自然事物或现象说明世界起源的原始直观与原始宗教思维而具有“自然本体论”意涵,以自然“常道”解构春秋时期流行的包括“神道”在内的三种道论,切断了原本就较为脆弱的人与神的联系而代之以人文德性与自然本体的关系,形成中国伦理文化思维的一个主要基点:神学本体论的缺失;二是事实判断与价值判断的统一:以道观之,知识与价值内在于人的生命本性。也就是说,尽管老子对“道”与“德”的思考和探讨蕴涵着一定的心性与生命存在思想,“心”与“性”的作用问题却并未成为老子乃至那个时代的哲学主题。而庄子在这方面所做的哲学努力却未受到充分注意,当代学者在探讨人性问题时常常混淆事实判断与价值判断,拔高“程朱独断论的道德形而上学”或将“孟子泛价值主义”扩大化,从而形成“单一化的人性论史观”,<sup>①</sup>或者认为庄子哲学是狭隘的“客观自然义”而最终由哲学相对主义走向伦理虚无主义。本文试图说明,作为老子思想的继承与创造性发挥者,庄子何以发展了老子的自然本体论,并在天人之辨的语境中深化“道物”关系以及他建构自己的心性秩序理论的逻辑进路、本体规定及其道德形而上学意涵。

首先,庄子质疑老子“道”的“始源”义,以“无”把握“道”本体及其与现象的区分。一是把“道”的本体玄奥落实于现象界“万物”自身,消解其“域中四大”的至上性,还原万物一体的伦理实体性状态:“未始有物”“未始有封”“天地与我并生,而万物与我为一”,个体与“道”相统一而获得存在的合法性根据。又讲“唯道集虚”、“万物殊理,道不私”(《则阳》),乃至“道通为一”。这样,“以道观物”,万物根本上就有了同一的原理与价值根据,由此,“道”的第一原理是“生命的存在与天国秩序的合一”;<sup>②</sup>二是以形式上的矛盾蕴涵本体与现象的区分。庄子既说“道”“自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地”(《大宗师》),又强调“物固自生”(《在宥》)。严复与傅伟勋就此表达其对庄子的批判<sup>③</sup>却未注意这里蕴涵的本体界与现象界的区分。<sup>④</sup>这对庄子心性论至为重要。三是以“无”悬置“道”的“始源”意并为智识设定界限。庄子以对“有始也者,有未始有始也者”的讨论质疑道之“始源”,强调“无”,曰“泰初有无,无有无名”,“夫道有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见”。通过“无”悬置“始源”以把握“道”本体是因“始源”问题的非时间性,因而无法探知,故万物存在依据的“道”无法经验地把握,从而赋予“道”以超验本体意涵。可见,“无”并非绝对虚空,而意在为认识之“知”与实现心灵超越设定认识论界限,通过形上思辨方式揭示有限存在参与无限宇宙的可能方式,这对王弼贵“无”并以“必反于无”的存在论注解《老子》有着深刻影响。由此,通过“无”的凸显,庄子得以敞开人的主观精神与主体性价值这一维度并为生命活动提供某种指导。

其次,把老子“道”的客观实在性转换为内在主体性,“道”与人的生命存在得以结合并落实到心性,内化为心性秩序与精神境界,即“道内在化而为人之德(性)”,并“通过人之心显发出来”,<sup>⑤</sup>拓展“道”与“自然”的意义场域,以“道论”为基础演绎并证成心性秩序的形上原理,建构“德—道”理型和“德—道—心性”形而上学形态,并把天人之辨拓展到心性秩序与礼俗文明的双重论域。

一是将宇宙生化与道德世界和伦理世界融为一体,其集中概括:“道,未始有封”,“德,成和之修”。“道”即是个别物与普遍物、个体与实体统一的自然实体状态,曰“道未始有封,言未始有常”,“在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老”。而“道”落实为“万物”便

①陈鼓应:《庄子论人性的真与美》,《哲学研究》2010年第12期。

②杨国荣:《庄子的思想世界》,北京:北京大学出版社,2006年,第78页。

③参见陈鼓应:《庄子今注今释》,北京:中华书局,1983年,第182页;傅伟勋:《从西方哲学到禅佛教》,北京:三联书店,1989年,第393页。

④参见崔宜明:《生存与智慧:庄子哲学的现代阐释》,上海:上海人民出版社,1996年,第169页。

⑤徐复观:《中国人性论史》,台湾:商务印书馆,1990年,第407页。

是“德”，对“道”的分有之“德”创构具体万物，曰“物得以生，谓之德”（《天地》），“德者，道之舍。物得以生生，知得以职道之精。故德者，得也”，“道也者，动不见其形，施不见其德，万物比以得。然莫知其极”（《管子·心术上》）。在这里，庄子与管子继承老子“道”“德”的相关观点，而庄子的发展是：“德者，成和之修”。根据“道物”关系，“成和”既意味着自我心性中消解特殊与普遍的差别与对立，复归于“道”的实体状态，而且蕴涵着不为物役的内心和谐，即道德世界中道德与自然的和谐，这也是“物物而不物于物”以及“游心于德之和”的完整道德哲学意涵。“德”不仅因分有“道”而明显地具体化，而且被赋予了本体地位。庄子继承老子“尊道贵德”思想，把“道”作为万物存在的形上依据却消解了其至上性，“德”不再处于对“道”的从属地位，所谓“以德为本，以道为门”（《天下》）。“遵道”只是悬设，“贵德”才是内核，不是以“德”从“道”而是“道”基于“德”。遵循以道德理性诠释自然秩序与天道本体的道德形而上学路径。这与“道”虚无化与内在化以凸显人之心性的方式与主旨内在一致。这样，庄子心性秩序的本体依据不是“道”或“德”，而是“德—道”理型<sup>①</sup>的形而上学结构。这既不同于汉儒“宇宙生化论”，也为宋明理学在寻找道德价值的形上根源时所吸纳，并用于处理天道自然秩序与道德理性的关系，确立道德理性的价值本体，而之前的儒家心性论因悬置“天道”而缺乏本体：“以礼出于天”而不知“礼本天之自然”，或以“天”的神性主宰义消解心性的内在超越性：告子“以义为外”而不知“所以行义由内”（《张载集》），然而张载似乎未能看到告子“生之谓性”与“仁内义外”对伦理道德作为人的本性的拒斥。而忽略“德”的本体地位，是把庄子哲学自然化并与儒家截然区分而看不到其深层联系的一个重要根源。

二是将“德—道”理型赋予万物的“尊道贵德”本性和生命本质存在融构起来，使“道”、“性”经由“德”而贯通，建构既不同于老子又与儒家复杂关联的心性论。一方面，较之老子注重客观自然义之“道”，庄子的“‘道’从主体透升而成为一种宇宙精神”，凸显道和人的关系并通过“性”得以落实；与老子“道生”“德蓄”不同，庄子赋予德性与万物乃至自然人性以更为直接的关系：“性”不仅是道德理性以“道”的方式贯彻，而且也是对“德”进行“道”的提升的落实。曰“道者，德之钦；生者，德之光；性者，生之质；性之动，谓之为；为之伪，谓之失。”（《庚桑楚》）“形非道不生，生非德不明”，“形体保神，各有仪则，谓之性，性修反德”（《天地》）。以上论述表明：第一，“德”不仅意味着具体事物的生成与存在，而且赋予生命以不同性态；事物生成各具自身的形体或特质，正是“性”关联着形体中精神的作用，而“性”源于得“道”之“德”。第二，性与德不仅具有自然本性，而且“德”不仅构成贯通“道”“性”的中介环节，而且与万物、存在是同等程度的范畴。当“德”运用于人类即赋予其生命，而与之相应的“性”则构成生命的本质。徐复观把“德”与“性”等同理解：“德”即是《庄子》内篇与外杂篇中的“性”，“性是德在成物以后，依然保持在物的形体以内的种子”。<sup>②</sup>第三，具有先天自足德性的“性”可能在“作为”中丧失本真而成为“恶”，从而有“性修反德”必要，由此赋予“人性”以主体性人格，“德”即是人性的自然之质，构成人性的本源规定且具有不同的存在方式。就此可质疑以下观点：庄子学派承继告子“生之谓性”提出“性者，生之质”，都是“主张善恶的道德观念并非人性自然之质”的自然人性论。<sup>③</sup>这样，庄子与孟荀不同：庄子在老子道德论的基础上探寻万物乃至心性秩序的根据与成因，以“人类受命成性之初的真朴状态为本性”，“以人性论为人生论的基础，而人性论的建立有待于哲学形而上学以为其根据”，并对性恶有更为深邃的意识；而且与黄老学相区别：黄老学不仅更注重“人情”而非“性”，而且以趋利避害的自然人性消解“人情”的道德属性走向对外在社会政治的强调。

三是基于本体与现象之分建构“德—道—心性”这一“天人合一”形而上学辩证结构形态，确证合乎自然人性的道德自律论。第一，庄子发展老子“自然无为”思想，在社会伦理与道德境界层面确

<sup>①</sup>樊浩：《“‘德’—‘道’”理型与形而上学的中国形态》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2010年第3期。

<sup>②</sup>徐复观：《中国人性论史》，台湾：商务印书馆，1990年，第415页。

<sup>③</sup>陈鼓应：《庄子论人性的真与美》，《哲学研究》2010年第12期。

证自然德性。在社会伦理层面,面对周“礼”之流弊,庄子认为“仁义”应出乎人之自然而合乎情性,曰“夫仁义自是人之情性”。在这里,庄子与孔子相通,前者强调出于自然本性的仁义,即“爱人利物之谓仁”、“端正而不知以为义、相爱而不知以为仁”,而后者提倡由情说仁、缘情制礼;在道德境界层面,庄子将仁义由爱人拓展到万物,提出“螯万物而不为义,泽及万世而不为仁”(《大宗师》)、“仁常而不周”(《齐物论》)乃至“至人无亲”(《天运》),这与“道生之,德畜之……万物莫不尊道而贵德。……夫莫之爵而恒自然……生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”(《老子》)所表达的蕴涵是一致的。进而,“德”成为“道”与万物合一的概念以及“现象世界中‘道’的现实形态”,自然人性得以自由生长。郭象以“独化”解“自然”,说明万物因性自为自长,符合庄子心性论;第二,庄子划分本体之域与经验之域,区别“性”自然与“心”经验,说明“性”的二重性:原初的自然本真之性与现实经验之性。这是他把握“性”之德与批判人道原则的前提。庄子把人性自然之“德”看作达到天人合一的纽带与理想状态,“夫明白于天地之德者,此之谓大本大宗,与天和者也,所以均调天下,与人和者也”(《天道》),因为自然人性的德性通过“心”在经验世界可能丧失体悟“自然”的能力,即“离道以善,险德以行,然后去性而从于心。心与心识知,而不足以定天下,然后附之以文,益之以博。文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初”。而人性恰恰是在感性经验中丧失质朴自然,人性中本原的恶与心经验地关联,回归自然人性不是经验性问题,“缮性于俗学,以求复其初;滑欲于俗思,以求治其明,谓之蔽蒙之民。”(《缮性》)而是否定经验通过心灵转化回归“道”,“性修反德,德至同于初……与天地为合”(《天地》)。通过“德”而“道”进而“尽性致命”,“达于情而遂于命”,成就心性和谐。就此,“德-道-心性”辩证性结构才是庄子由“天人相分”达致“天人合一”形而上学的辩证形态。

与本体和现象、性和心的区分相对应,庄子呈现自然人性与礼乐文明演进的悖论,揭示人心智巧对礼俗文明的操纵,以“仁义其非人情乎”质疑与真情至性相背离的道德实践与人伦秩序的合理性。一方面,指出道德与仁义的体用关系。“古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之”,进而指出“多方乎仁义而用之者,列于五藏哉,而非道德之正”,明确区分“道德”之本与“仁义”之用并把前者作为后者的根据,视“属其性乎仁义”为“得人之得而不自得其得,适人之适而不自适其适者”(《庄子·骈拇》)的道德他律;另一方面,道德生活需祛伪善以返自然,即“反其真”(《大宗师》)。“真”意为合乎自然之性,源于天地又内在于人,贯穿人道与自然双重原则。庄子“无以人灭天”并非荀子所批判的“蔽于天而不知人”,而是规避以道德之“名”破坏自然人性,强调自然存在与价值存在的统一。而且以礼俗规制确证德性,可能产生伪善或以道德名义行道德暴力,曰“贼莫大乎德有心而心有睫,及其有睫也而内视,内视而败矣。”郭象注:“有心于为德,非真德也。夫真德者,忽然自得而不知所以得。”(《庄子注·列御寇》)成玄英注:“役智劳虑,有心为德,此贼害之甚也。率心为役,用心神于眼睫,缘虑逐境,不知休止,致危败甚矣。”(《庄子疏·列御寇》)这里,庄子继承老子“上德不德”思想,既是“齐物”精神在价值与生活世界中的特殊表现,也是合乎本真人性的道德自律。作为较早深刻透悟人性结构存在“伪善”的哲学家,庄子的自然德性与康德设定道德原则不可知却又遵循超越经验性的道德律令具有本质相通性,也深刻影响玄学把本真“自然”与虚伪“名教”相对应。

## 二、“自然—自由”的形上建构与心灵超越的实践理性

庄子在“天人之辨”中发展出“以自然为宗的形而上学基础”,建构了“德—道”理型这一心性秩序的自然本体规定,然而“心”的经验运用则可能背离这一自然而失去自由。因而,完成心性秩序建构必须依靠心灵的转化超越,回归“自然—自由”,最终回应合乎人性化生存这一存在价值论问题。

其实践理性是在“道”的趋近中获得“本体自由”，从自身“内在自然”与社会“外在自然”等束缚中解放出来获得内在德性自由与外在伦理自由。基于此，庄子心性秩序建构一方面基于“天人相分”来把握“天人之辨”，深刻揭示本体与现象或“道物”关系，否定“心”与“知”的僭越，以此探讨自由与自然、个体存在与社会人伦的关系，另一方面，其背景论域始终预设着性自然与心险恶以及自然原则（自然人性）与人道原则（礼俗文明）的内在紧张。

庄子基于天人相分和本体与现象的区分走向回归人性自然，但较一般的自然人性论走得更远：赋予心性秩序以本体道德属性，进而探讨人异于其他存在的规定性：人拥有“知”并以之为主要内容确证心性的自由本性，曰“彼为己，以其知得其心，以其心得其常心”（《德充符》）。局限于认识论视阈理解“知”是对庄子作直觉主义、反智主义与相对主义诠释的根源。庄子拒斥“分别之知”和康德讨论理性界限相似，知性的僭越运用被康德认为必然导致先验自由幻象，也不能用于庄子“道”本体与德性实践。然而本体界虽不可知，却是实践理性运用的自由领域，与康德悬置知识由理论理性走向实践理性确证意志的自身立法一样，庄子限定“知”使“心”概念具有了自由意志与实践理性蕴涵。

本体自由源于与“道”一体的自然实体状态与形而上学本性。庄子在本体世界强调“道通为一”，更多的是从“道，未始有封”、“德，成和之修”的伦理实体状态而言。因而若“只描述体‘道’以后的心灵状态，背离‘道’这一普遍性，心性秩序则缺乏客观的判据与依托。”<sup>①</sup>而且，庄子的逻辑进路以考察现象界的道德分化为逻辑起点而体现“德一道”理型。作为实存的现象界是已然分化、名实分离的生活世界，生命存在于现实世界，因异化而被分割与遮蔽，使“道隐于小成”：不仅是对“道”的片面把握，而且指外在欲望的满足与功利意义上的有所“得”，这都背离心灵德性的本真。因而，如何应对这一分化世界即成为不可回避的理论与实践问题。而既然“道”的基本结构展开并显现为人的德与性，道之性亦即人之性，人之性必显于人之心，即是“本然”向“实然”的落实。因而，若没有“心”与“道”的结合，“德”与“性”则可能被“心”所异化从而丧失秩序的合理性与合法性，也无自由可言。由此，本体自由需要“循道而趋”而“解心释神”，“堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎溟涬，解心释神，莫然无魂。”不仅培养“隔离的智慧”，使精神从现实束缚中提升并从封闭心灵或自我格局中超拔出来，在行为中超越功利性谋划。庄子明确拒斥了纯粹道义主义与功利主义。

而如果“知”构成“心”与“神”这一精神世界的主要内容，那么，“物”即构成“知”的对象与范域也构成其界限，“知之所至，极物而已”（《则阳》），因而“知止于其所不知”，“知天之所为，知人之所为”，“以其知之所知以养其知之所不知”（《大宗师》）。在这一点上，庄子与儒家特别是宋明儒学相区别：庄子基于本体与现象、道与物的区分以确定知的界限，心智能力只能知“物”，而不能知“物”之外“道”本体，即便是万物也终有人所不知，万物各有其性，而性、命不可以知；体“道”的境界不可心知，因而不能以知“物”之“知”去知“道”。庄子基于对“知”的界限的把握提出“齐物”、“不化”与“以明”，赋予心灵以自由意志。“齐”在这里不能简单地理解为“等同齐一”或“没有差别”，而应从万物性分的自然性去把握：是对万物保持一种斋戒的虔敬之心，进而以“无用之用”与“物”相沉浮，保持“物”之存在的整全性与丰满性，既恢复“物”自身的存在与意义，也持守自然人性的本真，由此敞开存在的自由境域；而“不化”与“以明”的精神要义则是“贵在于我而不失于变”的常心真性。因“万物形化，各有分别，此分别并不影响事物之化和流行”，<sup>②</sup>若“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”因而，对于心灵与生命存在来说，既然“凡物无成与毁，复通为一”，那么就该“顺物自然”，“知不可奈何而安之若命”。庄子充分注意到现实世界的非自由性却又同时承认并接受其现实给予性。这样，在本

<sup>①</sup>陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第198-199页。

<sup>②</sup>成中英主编：《本体与诠释：中西比较》，上海：上海社会科学院出版社，2003年，第174页。

体与心性的双重维度上体证“道”超越“万物”具象的生灭变化,既看到人存在的有限性,又将有限的生命赋予无限的意义与价值,避免智识的虚妄运用,摆脱对主体性和抽象实体的虚妄偏执和依赖性而达致一种“镜心澄明”与“莫若以明”,“澄明之心得以体认这世界中群我关系乃互为彼此而相互依涵,进而‘以明’之心得以观照各物乃彼此互为主体、相互会通,而达到‘道通为一’的境界”。<sup>①</sup>使“心”恢复提升到“自身与世界同在”,“独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处”最终达致“虽天地覆坠,亦将不与之遗;审乎无假而不与物迁,命物之化而守其宗也。”(《德充符》)

德性自由不仅意味着从内在“自然”的束缚中解放出来而保持那种“不与物迁”的“不动心”,避免“以物易性”,而且要求“顺物自然无容私”。“齐物”、“不化”与“以明”所体现的正是“天地”或“自然”“无为”的实践理性:“天无为以之清,地无为以之宁。故两无为相合,万物皆化生。”(《庄子·至乐》)天地无为,要求任万物之自然,才可能走向合乎人性化的生存。而这可通过正确运用“去知”方式根本上克服“人为物役”的“成心”,恢复本真之德和天性,因为“知”与价值上的虚妄共存于人性之中,通常的“感官”和“心智”并不能本然客观地观照事物本真状态,导致对“情”的偏执与主观之“名”的滞阻和形式化,其结果便是对异在形式化观念的依附,从而为感性欲求乃至外在利益所役使,丧失内在的心性自由以及自身的本己存在,即“丧己于物”,“失性于俗”。庄子说“知生而无以知为也,谓之以知养恬。知与恬交相养,而和理出其性”;因而,“古之行身者,不以辩饰知,不以知穷天下,不以知穷德,危然处其所而反其性”(《缮性》),亦即“性修反德”,而且庄子明确否定对“德”的功利性理解与运用,曰“德,荡乎名”,而“德不形者,物不能离也”,并用“无丧,恶用德”的诘问表达对“知为孽,约为胶,德为接”(《德充符》)的明确拒斥。因此,无论是对感官的外用还是对心智的内用,其实质不是对个体之“我”就是对有形身体的执着之“私心”,是人性与人心深层的“恶”,导致对自然本性之“道”和“德”的背离,即所谓“淫其性,迁其德”。道德自由需要心智内省的精神和实存的转化而达到“安其性命之情”(《在宥》),所谓“不刻意而高,无仁义而修,无功名而治……夫恬淡寂寞,虚无无为,此天地之本而道德之质也”(《刻意》)。这样,庄子在证成心灵的德性自由中强调“去知去欲”的真实意蕴是对知识分裂“精神的自然统一”造成生命存在内心分裂的深刻悟省,强调“为学”与“为道”在整全生命精神中如何平衡理性思辨能力与直觉体悟能力,而并非简单地弃绝知识与心智。

庄子对心智的知性分解作用及其僭越运用的拒斥与荀子的“分”以不同路径表达相似的道德哲学主题即道德自我性的确立。荀子提出“天人相分”及基于此上的“人伦之分”,以其性恶预设强调对外在道德规范的持守,确立道德自我的基本途径是“诚心守仁”与“诚心守义”以致“自我迁化”,使那种得自于自然的缺乏道德规定的人性经由化性而至于善,“长迁而不反其初”,从而区别于孟子经由“化”而“复返其初”。尽管其心性之学基于不同的人性预设,然而庄、孟、荀的共通之处都确立了“性”对于“心”的本体意义,而“心”的活动成为“性”的内涵之实现,并把道德的性作为心的主宰。另外,庄、荀都有对性恶的自觉与警惕,但庄子认为回归本性自然秩序并非可凭借经验性外力而达到,因为人性的复杂与救治之难并非仅外在原因所致,而有其根本恶的深层秉性,即“自我”中心(伦理实体的解构导致“分”从而是自我与普遍性“道”的分立性)以及相关的“机巧”、“智心”。庄子视“以为有物”为人心错误的根源,是因为这意味着“自我”中心并改变“道物无际”或“以为未始有物”自然实体状态。依据郭象,“以为未始有物”即意味着“此忘天地,遗万物,外不察乎宇宙,内不觉其一身,故能旷然无累,与物俱往,而无所不应”。据此,“以为有物”则可理解为外察宇宙与内觉其身,从而有“自我”意识膨胀的可能。与庄子不同,荀子秉承儒家德性教化而排除心之自发善性的纯粹自我,认为相互排斥的“耳目之欲”与“性命之情”都可用“人为”与外在规范予以制约。庄、荀的性恶意识一定程度避免了孟子基于人性乐观的道德

<sup>①</sup>陈鼓应:《庄子论人性的真与美》,《哲学研究》2010年第12期。

狂热,其深远影响为:孟荀之后儒学发展的切实问题与内在动力即是如何把先天本体与后天修养相结合以及宋明理学对于人性借助学识与道德以自炫的警觉。<sup>①</sup>荀子以“改造自然的性恶论与孟子追求先验的性善论鲜明对比”,规避了儒家“完全遵循孟子的路线”而走入“神秘主义和宗教”,也为儒家由孔孟道德论过渡到易庸的世界观再到汉儒宇宙论,提供了不可或缺的中间环节。<sup>②</sup>

伦理自由问题本质上是庄子基于“天人相分”与心性之别深刻反思的人伦制度之“有用性”及其界限问题。庄子基于“天人之辨”的广义论域对心性自由的探讨,要求进一步揭示自然原则与人道原则或心性秩序与人文建制的分立与紧张,敞开审视人伦制度的人文向度。与荀子不同,作为天人之辨的展开,庄子的“天地无为”不仅制约着人自身而且规定了人与人化世界的关系。因而不能停留于“解心释神”与避免“以物易性”,而是走向反对“残朴以为器”与“毁道德以为仁义”。而这通过对性与心的区别理解予以说明。庄子认为经验之心的私心智巧可能操纵规约人心的仁义礼法,导致制度规范异化为外在形式工具从而背离了道德本性,人们对其也失去虔敬之心,进而提出摈弃经验性“仁义”回归自然人性,确定了自然原则的范导性原理并区别于儒家强调化天性为德性而确证人道原则对于自然原则的优先性。这样,认为庄子对老子的继承只突出政治哲学,而在政治哲学领域更多是“自以为是绝对自由的境界”的心灵自由而只具有消极意义<sup>③</sup>等评价都有片面性。较之孟子道德教化与韩非以制度规范应对人性与人心的幽暗,庄子一方面以性恶意识与经验之心的深刻洞察质疑制度文明的适用界域;另一方面,在摈弃礼乐制度外在形式工具化的同时依然认同其秩序:“以刑为体,以礼为翼,以知为时,以德为循”(《大宗师》)。庄子心性论并非由哲学相对主义蜕变为道德虚无主义,而是反思儒家心性论通过圣德仁智以达“成德之教”的伦理道德与自由实践的有效性。就此,林语堂以“道”释“儒”,以“人道”与“人性”释“仁”,论证儒家道德哲学基础在于“完成天性及实现人的自我”有一定依据,而牟宗三对道家的批判并非恰当:“老庄只知就此化境而言‘无’以为道,而实体之道(仁,天)则蕴而不出,隐而不彰,其生命总不肯向此鞭辟入里而规体承当,此其所以一间未达而流于偏支之故也”。<sup>④</sup>就思想史论,正是在“性”自然与“心”经验、自然人性与文明规制的内在紧张中,道家内德不荡、身体无损的心性修养与存在方式具备与儒家融合的精神特质并形塑“魏晋风度”式双重人格,即自然和名教、理性与世故、精神自由与社会责任的冲突,揭示“社会伦理”与“个体德性”的矛盾,为宋明理学重构心性哲学并对传统伦理精神进行辩证综合提供了可能,而黄老学则发展庄学中潜蕴的社会伦理层面而走向政治化与社会化。

### 三、庄子心性秩序理论的反思及其现代性意义

在传统“天人之辨”论域中,庄子以“德一道”理型与自由的形上建构以及对“以物易性”、“以物易己”和“去性从心”等经验性事实的批判回应存在意义或人性化生存的可能性问题,建构其心性秩序理论,而且这一心性理论也是以对人的自由意志的前提预设而沟通自然与自由的一种努力与尝试,由此提供对儒家乃至现代新儒学的道德哲学主题进行理论反思的资源,不仅体现传统文化对于伦理道德价值思考的内在逻辑,而且体现东西方文化思维内在相通的精神本性及其现代性意义。

庄子“德一道”理型的道德形而上学心性秩序理论基于对“天人之辨”与本体界与现象界两种实存界及其规律性的区分。相比之下,儒家的一个深层问题则是:在天人合一框架下理解伦理道德的超越性

<sup>①</sup> 颜士安:《庄子性恶思想探讨》,《中国哲学史》2009年第4期。

<sup>②</sup> 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:人民出版社,1985年,第120-121页。

<sup>③</sup> 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》(上),上海:上海人民出版社,1983年,第193页。

<sup>④</sup> 牟宗三:《心体与性体》,上海:上海古籍出版社,1999年,第215页。

与绝对性,从而可能陷于对内在超越性道德的乐观与狂热。依据相关研究,中国儒家道德哲学总体上是信仰性道德寻求规范性支持的过程并始终存在着这二者之间的对立。儒家孔孟之后的道德哲学一直致力于“天道”与“人德”之间的贯通,包括宋明理学的儒家道德哲学试图在本体论与修养论的同一中以“知天”而“尽性”的道德乐观确证道德理性的绝对性与超越性,但无论是程朱客观外在认知的“性即理”还是陆王主观内向实践的“心即理”,以道德理性解释自然秩序赋予道德价值的绝对超越性,把心性等同于仁义礼智并予以绝对化,进而直接等同于自然秩序,都未真正解决“理”的客观性与“善恶”的应然性或“必然之理”与“价值之理”的内在紧张,造成主观心性境界与客观规范实存无法统一,从而最终把自身置入自我否定性与他律性的悖论境域;王阳明更是以致良知”探求普遍有效性来克服这一困境,却走向“心外无物”的极端唯心论,“用境界性的实存界消解掉自然的实存界”。而现代新儒学代表牟宗三赋予心性以“智的直觉”,进而赋予普遍“心体大主”以圆觉之照的客观性实体化张载的“气”“太极”,由此建构道德本体,“打通自然实存界与实践实存界进而实现他的‘本心一元论’、‘道德一元论’”,却因为“智的直觉”内蕴着深刻的矛盾:既承认人性与自然的差异却又承认“心、性、天”同一的“天人合一”,同样是不成功的。上述儒家理论缺陷的根源在于:始终囿于传统文化中的“天人合一”而缺少本体与现象两个实存界的区分意识。<sup>①</sup> 这是反思庄子心性秩序理论得到的一个重要理论启示。

庄子心性秩序论所涉及的本体与现象的区分以及自然与自由关系的本体论探讨,不仅呈现出对道德本质的深刻反思并据此回答个体生命如何合乎人性地生存或不同于其他存在物的存在这一深层问题,展现出深刻的存在论价值视阈;而且由对自然心性与现实人伦的深刻观察进一步敞开社会伦理向度这一重要的实践领域。如果说,对实体性的否定与摆脱正是现代虚无主义的一种表现形式并构成当代道德哲学必须应对的主题之一,反形而上学、基础主义和本质主义却终究无法真正走出内在性与超越性的伦理困境,那么,庄子对于心性秩序所做的道德本体与自由本性的规定,不是伦理实体状态的简单否定,而是深层揭示心灵寻求实体认同的形而上学本性以及对文明化实体的本真道德性。根据上文,客观“人伦”制度及其效用界域的审察始终构成庄子建构心性秩序的潜在背景,他并非完全否定人伦分际的客观存在性,因为不仅“道”的开显与遮蔽的可能性同时存在于人文或人伦领域,而且生命不仅存在于“六合之内”也存在于“人伦”之中。庄子借孔子之口说出君臣之义、父子之亲乃是“无所逃于天地之间”之戒命。既然如此,自由的实现就不能在人伦、六合之外,人伦的实存可以构成“道”得以开显的澄明境域。那么,庄子究竟在何种意义上表达对人伦分际的否定?庄子的意思应该是:任何单纯内在性的经验与外在形式化抽象的实体都应被看作是一种虚假性设定。因为心性秩序在现实人伦关系中异化的深刻根源并非直接源于人伦分际本身,而是这种关系中的“自是而相非”、“以其所非而非其所是”的“知性”偏执以及各种利益结构的固化,由此设置着人与万物、自由与自然乃至个体与实体之间的“通”的障碍和绝对界限。因此,人文关系的划分与偏执乃至固化正是对伦理世界、伦理状态的一种偏离与破坏。庄子由此提出“去知与欲,循天之理……乃合天德”(《庄子·刻意》),通过人文性的反思表达对生命人性化生存的深切忧思和终极关怀,克服和超越寻求知识、计较功利的知性阈限,在社会制度和关系结构中把人伦价值与伦理自由从固化的分际界限中拯救出来。庄子并非反伦理或反道德的个体主义者,而这是庄子研究被忽略的重要方面。因而,发掘庄子心性哲学对人文制度的反思认同即具有现时代意义。在我国社会转型期,社会结构及其利益关系的固化正是我们当前影响改革与社会道德发展的深层结构性难题。

这样,庄子心性秩序理论的启示还在于:一方面,基于“个体存在”反思“个体”与社会历史或人文伦理之间的关系及其意义,克服或超越儒家伦理存在着的以人伦总体性压抑乃至消解个体特殊性的价值

<sup>①</sup>盛志德:《牟宗三与康德关于“智的直觉”问题的比较研究》,桂林:广西师范大学出版社,2010年,第184-186页。

取向;另一方面,社会伦理秩序的建构需要在个体道德和伦理实体两个维度上进行。庄子揭示的是我国传统伦理文化中存在着的这样一种状况:“只要个体至善,最后就能达致社会至善”的文化原理以及“德性理想主义与伦理中心主义”的悖论特征,造成实践中以伦理道德遮蔽或僭越其他领域,即可能把伦理道德秩序直接等同于其他具体领域的秩序而忽视社会制度与道德规则的价值审视与建构,由此而来的实际状况是:只重视伦理道德建设的有效性而忽略社会其他领域的正当性诉求。尽管,似乎难以在个体与实体之间建立一种理想平衡,但还是存在衡量社会伦理充分性的标准:一种社会伦理和社会秩序是否富有成效取决于它在历史和超越之间张力的性质,而衡量这种性质的一是它超越于历史的每一种价值和成就的程度,不至于把历史发展的相对价值及其目标当作道德自满的基础,另一个则是它与历史保持有机联系的程度,不至于因这种超越性而拆解或损害历史的意义。而若历史被“希望把意识或精神”带入世俗世界以及希望用宗教性或政治性的绝对正义来对抗世俗世界这样两种心态所撕裂,则现存世界的鸿沟也许更难以逾越,由此而来的则可能是历史理性与人文制度的彻底否定。

因而,进一步的问题则在于:作为人的存在结构的心性秩序的基础究竟应置于自然秩序抑或是理性化的历史道义之上?在此意义上,庄子的心性论在现代性语境中与西方学者的思考就有了内在关联,呈现出人类在哲学思维与生命存在结构的形上之思方面的内在契合与相通本性。庄子基于对“三代”自然伦理实体状态已发生现实断裂以及“以物易性”的深刻悟省,以其关于“天之日”与“人之天”的辨析以及对于“开天人之天”的否定确定了自然原则的范导性原理。他强调“以天待人,不以人人天”,从而确立起自然原则对建构心性秩序的优先地位,反对知性原则对自然心性的宰制性规约,尽管在庄子后学那里,对于这一问题的探讨已经存在着不同的演化路径。基于此,可以借助庄子的心性秩序理论评述卡尔·洛维特源于其自身个体心性的“自然性”思想与海德格尔存在论对于历史道义的拒斥。洛维特把问题意识置入作为古希腊思想基础的“自然本体论”以及作为基督教历史思想基础的“神一人主体论”所构成的西方文化发展的内在张力与境域之中,把现代性理解为是“源于基督教而反基督教的历史哲学重设历史道义及其解答”。试图通过“还原近代历史哲学的神学前提”解构“近代形而上学的理性历史道义论”,质疑西方主流思想传统从赫尔德、黑格尔至伽达默尔的“历史发展逻辑论”以及“理性地把握历史道义的近代思想的正当性”,以此恢复“自然与历史”的源初关联,<sup>①</sup>或者说,通过古希腊的整全自然性或实体世界观来克服“现代主体主义的世界论虚无主义”,在自然秩序的遵从中理解心灵与世界的生存原则以恢复“自然人性”,因为虚无主义作为“既可以是最终没落和对存在的厌恶”又“可以是强大和一种新的存在意志”<sup>②</sup>的双重呈现,乃是启蒙现代性的必然结果,其根源在于现代性自我主体的意欲膨胀所造成的对于“自然意识”的颠覆,最终是“历史的自我从先验的自由意识推进到生存的自由意识”并制造了带有基督教烙印的“神学的自我生成论”。而对于海德格尔,无神的人性化世界的“脱世”性正是他与洛维特所说的脱离“自然”的无根性生存。因而,洛维特对历史哲学的溯源接近于海德格尔对历史形而上学的现象学批判:海氏对近代形而上学的本体论神学前提的还原,“力图把西方传统形而上学的因素从对上帝的信仰中清除出去,目的是要回到本源的基督教信仰”,<sup>③</sup>并恢复前苏格拉底意义上的自然本体论,他试图以较海德格尔的传统神学批判更为激进的立场消解对于时间与历史意义的理性追索方式。由此,海德格尔、洛维特与庄子的思想逻辑并非从现代人文主义所诠释的“人性”或“可能性”出发,而是从人的“实存”或“现实性”思入存在的本真,强调“存在对于人的本源性”之于“反人道主义的本质规定性”的构成性。<sup>④</sup>

①[德]卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,上海:上海人民出版社,2006年,第13-14页。

②[德]卡尔·洛维特:《从黑格尔到尼采》,李秋零译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第256页。

③王新生:《论海德格尔“存在-神-逻辑学”批判的神学维度》,《哲学研究》2010年第3期。

④段德智:《主体生存论:对“主体死亡论”之超越》,北京:人民出版社,2009年,第41页。

无论是庄子的心性秩序论,还是洛维特、海德格尔的现代性批判,其真实意蕴都是致力于揭示由神性自然与理性历史、自然与自由之间的极端二元论所导致的虚无主义,重建“生存”与“意义”之间一度失却的本源联系。即便如此,庄子心性论与洛维特的现代性批判乃至海德格尔的存在主义依然存在不同,一方面庄子在人性化生存的思考中最终回归自然并确立主体性精神价值,洛维特诉求于一种灵性生命的宗教性,而海德格尔则以一种历史性视阈建构非理性主义的历史生存论哲学以超越“理性—主体”模式;另一方面,洛维特与海德格尔把人性化生存问题以及被“精神污染”了的生活世界的非本真性看作是理性的结果,而庄子以道观之,则不存在事实与价值的分离,知识与价值内在于生命本性,构成人性本源的原初同一性和生命的终极和谐性,这是中国哲学的整体精神特质。然而,无论是依据西方人文主义的核心意涵,即“以人为本,具有强烈的世俗化的非宗教倾向”以及对“人的存在价值”与“人性”的强调与重视,还是国内学者把人文精神理解为人之异于禽兽的特有文化教养、以个体原则为基础的人的尊严与自由理性、以特定教养为基础的对人的情感和意志自由的珍视,庄子的心性思想都不能归于“非人文主义”的纯粹自然主义,而是在处理自由与自然、本体与现象的关系方面承继与发展了老子的“道论”所蕴涵的“自然主义”与“人文主义”精神,并发展为对生命价值、理性道德价值的探讨。然而,就现代性而言,庄子回归自然的路径终究难以现实地化解人性化存在的价值目标与扬弃具体行为过程的目的性、合目的性之间的张力与冲突。既然心性及其秩序结构存在着伦理德性与自由本性的二重性悖论,而现代心性经验“自然”的本性与能力受着自我中心性与知性原则的人性结构的支配,那么,如何实现心性秩序、生命存在与理性历史之间的本真关联依然是值得审思的价值论与存在论问题。

(责任编辑:杨嵘均)

## **“Te-Tao” and “Nature-Freedom” : Metaphysical Construction of Chuang-tzu’s Theory of Mind Order**

ZHANG Ting-gan

**Abstract:** Over the relationship between heaven and man, controversies have been confined to the understanding of Chuang-tzu’s philosophy from an objective naturalism perspective. This limitation obscures Chuang-tzu’s theory of mind and its implications for moral philosophy concerning the ontological and axiological issues about how people can lead a life in line with their human nature. In order to develop an adequate understanding of Chuang-tzu’s theory of mind order, it is necessary to grasp his two pairs of dichotomies, i. e. “Te 德-Tao 道” and “Nature-Freedom”; the former constitutes the ontological dimension of mind order and the latter its practical principle. On this understanding, the tensions between nature and morality, between individuality and universality, and between individual life and moral entity can be reduced to the principles governing morality and mind order. Based on his distinction between noumenon and phenomenon and his investigation of the relationship between nature and freedom, Chuang-tzu did not only reflect profoundly on human moral existence and reveal its ontological dimensions, but also further opened the important practice dimension of social ethics by thoroughly examining natural mind and the ethics in reality. Thus his way of probing into the relationships between the natural order and the moral values and between natural mind and moral history can help us get a good vision for values of modern rational morality.

**Key words:** ideology mode of “Te-Tao”; nature-freedom; mind order; metaphysical construction