

自然与人性:孟子和庄子道德发生学之异同

曹晓虎*

〔摘要〕 孟子和庄子分别把道德之发生归之于自然和人性,承认道德的自然属性。在道德发生学问题上,二者的共同特点是“内在超越”。然而,孟子和庄子对于人性之自然属性有不同的判断,造成了儒、道两家道德发生学的根本分歧。孟子认为社会性的善也是内在于自然的,可以从本性中求得,同时又以人性与动物本性之不同论证人性在道德属性方面的优越性。庄子认为人之道德行为是自然而然的,一旦放在社会价值评价体系下就偏离了内在性而导致道德的外在化并进而伤害道德的真性。庄子推崇纯任自然的道德发生机制,因此不承认人在道德属性上具有优越性。

〔关键词〕 孟子;庄子;道德发生学;自然与人性;内在超越

先秦儒家和道家皆崇道而贵德。“道”也被称为“天道”“天之道”,指万物的本原和归宿,也是万物的根据和规律,是人的道德之依据。“德”是人得道,遵道而行,包括美德和应该遵循的伦理规范。老子说:“孔德之容,唯道是从。”(《老子》第二十一章)《中庸》有“修道”之说。虽然当时“道”“德”的思想与现在所谓的“道德”观念不完全相同,但前者是后者在古代思想中的具体形态,二者是相通的。儒家和道家在道德来源的问题上有相通之处,也存在重大分歧,其中孟子和庄子的观点最具代表性。将孟子和庄子的道德发生学(关于道德来源的观点)进行比较,有助于深入揭示儒、道两家道德观念之异同。

一、道德的“内在”性——孟子和庄子道德发生学之共性

《论语·述而》载:“子曰:‘天生德于予’”,可见,孔子的道德发生学就是基于人性的先验依据——天生。但孔子很少抽象地讨论问题,《论语·公冶长篇》中记载子贡说过“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也”。作为人道之发生学依据——天道,在孔子那里确实很少讨论。甚至连“人性”,孔子也极少提及,《论语》中只有一处“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)。孔子之后,《中庸》直接将本性与天、道联系起来。《中庸》强调“慎独”之必要性时,其证据就是从人不能离开“道”:“天命之谓性;率性之谓道;修道之谓教。道也者,不可须臾离也;可离,非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微。故君子慎其独也。”本性天成,统率先天之性的,

* 哲学博士,南京师范大学公共管理学院副教授,210023。本文是江苏省高校优势学科建设工程资助项目。

就是道,所以“道”是内在的,即使在人所不睹不闻的细微隐秘之处也离不开道,所以人需要戒慎恐惧,不可放松道德要求。这种道德要求超越外在规范,是对天道的遵循:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”

作为“思孟学派”的主要代表,孟子继承和发扬了《中庸》的价值观念。他说:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)“天之道”是“人之道”之依据,“思诚”作为人的道德范畴,正是基于天道之“诚”而获得可能性和必要性。这是孟子的道德发生学,也是“天人合一”思想的重要层面。

庄子也秉持“天人合一”的价值观念,认为万物(包括人在内)的根本就是“道”:“夫道,覆载万物者也。”(《庄子·天地》)“德”的根据是“道”,合称“道德”(《庄子·马蹄》),正是在这个意义上,庄子说:“德者,成和之修也。德不形者,物不能离也。”(《庄子·德充符》)

孟子和庄子都将“道”作为万物存在的根据,人的道德标准从根本上说也来源于“道”。这种思想承认道德的“内在”性,就是新儒家所说的“内在超越”(Immanent Transcendent)。在哲学上,对于“内在”和“超越”的概念有着不同的理解。在拉丁文里,trans是指超越,scendere有攀登、上升之意,transcendent指超出一定的范围、界限。而“内在”,在与“超越”相联系使用时,一般指人的内心世界或与人的认识相连的经验世界。牟宗三认为传统思想中的“天道”既是内在的,又是超越的。“天道”作为道德的形上依据,虽然与境界论和存在论都有关系^①,但中国古圣关注的更多的是人的修养,区别于西方哲学认识论。新儒家所谓“内在超越”之概念,主要与价值观念、伦理思想和宗教信仰相关。宗教信仰的一个重要特征是对彼岸世界的追求。在亚伯拉罕信仰系统中,“超越”的世界意味着在人之上的神的世界。佛教也讲彼岸,讲涅槃,但彼岸、涅槃是人的境界。道家和儒家(荀子除外)的价值体系更接近于佛教,他们的共同特点可以概括为“内在超越”。相应的,人和神、人的世界和神的世界分殊的观点可称为“外在超越”。

道德之发生,是否可以既内在又超越?道德,作为调节伦理关系的精神力量,既着眼于现实效应,又不能不立足于内心的自觉。道德具有超越性,即符合道德的原则应当能够超越伦理关系中一方或多方的狭隘利益。道德并不具有法律和行政命令的强制性,它之所以能够调节利益关系,正是借助于道德主体的精神境界的超越。道德的超越性面临的问题主要在于,如何确立这种超越性之发生学依据。孟子和庄子都把道德之发生归之于自然属性——天性和人性。他们都认为道德内在于人,人本然具有道德之发生和发展之能力。

天道固然是超越的,不局限于人和社会范围,但也区别于外在于人的类似于天帝鬼神之类的人格神,正像新儒家所说的“既内在又超越”。“既内在又超越”其实并不复杂,也不难理解。天道是自然存在,世界全体即是天道。天道不是脱离世界的存在,所谓“天不变”不是指有一个独立于纷纭现象背后的所谓不动本体,而是指自然现象本身就是变动不居的、由各种各样的具体和有限事物构成的,这种变动和具体性是世界的本质,变来变去还是自身。人也是世界的一部分,包括人的所有具体性存在,本身就是天道。这样,立足于整体宇宙观的人和人性就获得了其自身的价值。天道是万物之道,当然超越人的存在,同时天道也体现在人身上,当然是内在的。抓住了中国思想的根本价值体系,就很容易理解儒、道两家的天道观和人性论,而不必用西方认识论的观点和方法去理解中国传统思想。人自身的自然存在就具有其内在价值,这种价值不必通过造物主的赋予和施舍而获得。《易传》“富有之谓大业,日新之谓盛德”就含有这层含义。上天之“德”只有从具体事物身上才能获得和说明,而不是神创论所言被造物的价值来源于造物主。

^①参阅郑家栋:《“超越”与“内在超越”——牟宗三与康德之间》,《中国社会科学》2001年第4期。

就道德发生学而言,“内在超越”是中国哲学的主流思想,在先秦的主要代表就是道家的庄子和儒家的孟子。^①

二、仁、义、礼、智根源于心——孟子道德发生学的“人学”特征

“内在超越”在儒家伦理学上的经典表述就是孟子的“反求诸己”。孟子认为,人皆可为尧舜,道德之发生可以且只能借助自己内心的力量,“爱人,不亲,反其仁;治人,不治,反其智;礼人,不答,反其敬。行有不得者皆反求诸己,其身正而天下归之。《诗》云:‘永言配命,自求多福。’”(《孟子·离娄上》)

孟子的道德发生学是对孔子思想的继承和发展。孔子相信只要有求仁的意愿,“仁”并不难做到:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)而一般人基于人具有天然欲望的事实,不相信道德内在于人性,从而习惯于为人的道德寻找外在依据,最容易理解和被接受的是神圣力量作为道德发生学依据。古今中外都存在这样的观点:“举头三尺有神明”“神在看着你”“人在做,天在看”等等。因此,儒家内在超越的道德发生学面临“如何可能”的质疑。

面对这种质疑,荀子认为,基于人性的内在超越不可能,必须为道德寻找外在依据,从群体性对人的要求上保证道德之后天发生。一些儒家思想家尽管坚信人自身的道德力量,但有时也不得不承认能够运用内在力量达到理想境界不是所有人都是可以做到的。比如,董仲舒的“性三品”论,按照道德属性把人性分为不同层次。孔子和孟子虽然在理论上以“天”“道”作为道德的内在依据,但他们仍然需要解释或解决道德水平的个体差异性问题的。孔子往往借重于个体经验说明道德发生的内在机制。《论语》记载,宰我曾经质疑古礼规定的“三年之丧”之必要性,孔子则反问,在守丧三年未满足的情况下就开始锦衣玉食的生活,怎么能够安心呢?孔子以不忍之心作为内在超越的证据。这种方法也被孟子继承下来。孟子正是以“不忍人之心”作为“不忍人之政”的基础。

然而,个体经验的差异性和道德发生学普遍性要求的矛盾是儒家面临的难题。所以当宰我问孔子,自己不按古礼要求去做却能够安心的时候,孔子愤怒地批评他:“予之不仁也!”(《论语·阳货》)后来宋儒即强调个体经验具有普遍性,所谓“此心同也,此理同也”(《年谱》,《陆九渊集》卷三十六)。陆九渊用人凭借内心标准作为断案依据这种经验事实来证明道德的内在性:

先生问:“何谓本心?”象山曰:“君今日所听扇讼,彼讼扇者,必有一是,有一非。若见得孰是孰非,即决定为某甲是某乙非,非本心而何?”先生闻之,忽觉此心澄然清明,亟问曰:“止如斯邪?”象山厉声答曰:“更何有也?”(《宋元学案·慈湖学案》)

“本心”就是判断标准,就是道德基础。这无法论证,也不需要论证,自身就是澄然清明的,只要反身而求,就会觉悟。此心此理,不为圣人独具,凡人皆可为尧舜。

孔子说的“性相近,习相远”,将人性的普遍性和具体性统一起来,而具体性不是简单的善恶分别,“习相远”以一种中性的价值定位,超越了善恶判断。性也好,习也罢,都是自然而然的,本身就是实然的,因而也是整体世界价值的构成部分。孟子用“尽心、知性、知天”(《孟子·尽心上》)这种顺序,将人心、人性、天性、天道联系起来。如果到此为止,孟子和庄子在人性 and 天道之关系上还没有太大区别,毕竟儒家也承认天的自然属性。但儒家过于强调天的人伦属性,王孙贾问曰:“与其媚于奥,宁媚于灶,何谓也?”子曰:“不然,获罪于天,无所祷也。”(《论语·八佾》)“天下之无道久矣,天将以夫子为木铎。”(《论语·八佾》)孟子的“心”“性”和“天”“道”的内在联系,固然

^①后世还有魏晋玄学和宋明理学,二者分别受到庄子和孟子的深刻影响。众所周知,宋明理学的价值观念直承孟子,受孟子思想影响之深甚至超过孔子。

也体现了世界整体的内在一致性,但这种联系涵盖人的实然存在,不仅包括人的自然存在,还包括人的社会存在。所以他又说,“君子所性,仁、义、礼、智根于心”(《孟子·尽心上》)。孟子的道德发生学具有“人学”特征。但将人性定位在社会性的“善”上,就有以偏概全的嫌疑了,因此引起了极大争议。

首先,人性是复杂的,如果善属于本性,那么如何解释恶的产生?虽然孟子试图解决这个问题,但后来同为儒家的荀子还是反对性善论而秉持不同的观点。其次,如果人性有其自然根据,那么这种自然性就区别于社会性,其内在性就不包括社会性的善。所以告子将人性与水性相提并论的时候不承认二者具有先验的道德属性:“性犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”(《孟子·告子上》)孟子的回答是:“人性之善也,犹水之就下也。”其实这个回答并不能很好地支撑孟子的观点,因为水之就下是自然属性,不是价值判断,不能作为“人之性善”这种社会性的道德价值之依据。后来荀子在道德发生问题上不赞成孟子的观点,从理论上讲,有其必然性。所以,天道内在超越不是问题,困难在于秉持这种价值体系的孟子如何将人的善这种具体的、个别的存在与普遍的天道等同起来,这也正是儒家回应庄子对儒家伦理的诘难所必须解决的问题。

孟子使用的方法是将人和其他自然存在物、尤其是禽兽作对比。他认为,“人之异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)这段话非常重要,可以视为儒家道德发生学的关键表述。

首先,人和动物都是世界的一部分,在本体上没有区别。其次,人与动物有区别,这也是自然的体现,本来自然界的事物就是有差异的。所谓“物之不齐,物之情也”(《孟子·滕文公上》)。人与动物的异同共同构成了人伦道德之自然基础。这种基础上发生的人伦、仁义,是内在的、自然的,不是异化的、后天的,所以说“由仁义行,非行仁义”。《大学》引用《诗经》的语句“缙蛮黄鸟,止于丘隅”,并借用孔子的反问标明人的道德发生之内在性:“于止,知其所止,可以人而不如鸟乎?”动物都知道何时当行,何时当止,人更加应该知道行为之尺度,这是不证自明的。

值得注意的是,主张性恶论的荀子也强调人相对于动物的道德优越性,他说,“真积力久则入,学至乎没而后止也。故学数有终,若其义则不可须臾舍也。为之,人也;舍之,禽兽也。”(《荀子·劝学》)在这个方面,荀子与《大学》和孟子的不同之处在于荀子不认为人的道德是先天的或自明的,因为人的本性和动物没有区别,道德是后天的。他认为“不可学、不可事之在天者,谓之性。”(《荀子·性恶》)虽然荀子否定道德的先验性,但儒家都强调人在道德上优于动物。荀子将这种优越性归于后天教化和修养,而以孟子为代表的儒家主流将这种优越性看成自然的和必然的。

三、无以人灭天——庄子的道德自然论

庄子也将人与动物进行对比,但道家并不认为动物在道德价值上比人低下,所以与儒家结论不同:

商大宰荡问仁于庄子。庄子曰:“虎狼,仁也。”曰:“何谓也?”庄子曰:“父子相亲,何不为仁!”曰:“请问至仁。”庄子曰:“至仁无亲。”(《庄子·天运》)

庄子此段并非论述人伦道德标准的自然基础。恰恰相反,庄子认为自然的价值超越狭隘的价值判断。庄子也讲“道”和“德”,但其“道”“德”不包括人为设立的价值标准,比如儒家讲的“仁”“义”。庄子批评儒家的道德观之狭隘:“毁道德以为仁义,圣人之过也。”(《庄子·马蹄》)庄子认为,真正的道德是超越“仁义”的,也就是上文所说的“至仁”。

在道德问题上, 孟子和庄子都重视人性的自然基础, 差异在于二者对于人在自然中的价值定位不同——儒家高扬人的价值, 而道家秉持平等的价值观。“庄子认为天地万物齐平, 他看来天地生化万物是均平的, ‘天地虽大, 其化均也’ (《天地》), 流化中的万物各有独特之价值。”^①

以庄子为代表的道家认为, 天道是超越的, 因此也是超越善恶判断的, 所以有“盗亦有道”“不遣是非”的思想。儒家则试图证明仁、义、礼、智这些超越狭隘利益的道德范畴内在于人的存在的。庄子用很多预言故事来讽刺人自以为是的价值体系, 他说, “毛嫔丽姬, 人之所美也; 鱼见之深入, 鸟见之高飞, 麋鹿见之决骤, 四者孰知天下之正色哉?” (《庄子·齐物论》) 动物不仅不像人一样喜欢美女, 反而还避之唯恐不及。由此庄子引出人的道德标准也是狭隘的, “自我观之, 仁义之端, 是非之涂, 樊然淆乱, 吾恶能知其辩!” (《庄子·齐物论》) “一切高下是非之辨都来自每个人的成心, ‘未成乎心而有是非, 是今日适越而昔至也’ (《齐物论》), 当我们以‘吾丧我’的方式剥落‘成心’之后, 是非高下便失去存在之根据。”^② 黄勇称之为“以行为对象为中心的良性的道德相对论”。^③

庄子认为儒家推崇的道德楷模伯夷、叔齐为了追求虚名而牺牲生命, 这种行为就像江湖大盗因为贪图财货而丧身失命一样愚蠢: “伯夷死名于首阳之下, 盗跖死利于东陵之上。二人者, 所死不同, 其于残生伤性均也。” (《庄子·骈拇》) 儒家对于社会伦理的强调, 在道家看来, 恰恰是违背自然本性的, 庄子用“小惑易方, 大惑易性”来批评儒家对仁义的追求。有鉴于此, 儒家除了要解决人自身存在的价值问题, 还要说明人的实然存在和儒家所宣扬的善的规定性之间的必然联系, 将人性与善性自然地关联在一起, 即, 道德发生学具有天然根据。这里所说“自然”“天然”, 不是自然界, 而是自然而然, 本然, 即内在。所以, 儒家的内在超越, 准确地说, 不仅仅指超越的天道是内在的, 因为天道本来就是内在的, 同时也指具有超越性的社会道德也是内在的。

庄子则追求纯粹的自然性。他坚决排斥人性中不自然的成分: “牛马四足, 是谓天; 落马首, 穿牛鼻, 是谓人。” (《庄子·秋水》) 天就是事物的天性、本然; 人就是后天的作为。人的道德的内在性在于纯粹天然的东西: “天在内, 人在外, 德在乎天。” (《庄子·秋水》) 人固然有天然的一面, 但以人为标准的价值判断则有益于天真: “无以人灭天, 无以故灭命, 无以得殉名。谨守而勿失, 是谓反其真。” (《庄子·秋水》) 庄子主张以天道关照万物, “以此来破除由人之‘成心’而强加于万物之上的种种成见, 从而让万物之情自然地呈现出来。” “庄子的世界是一个原初的、没有被任何‘人意’所‘污染’的世界, 是一个‘天地与我并生, 而万物与我为一’且‘不敖倪于万物’的世界, 万物皆能自由兴发, 展现其最本真的一面, 如此才能‘和以天倪’, 成物之然, 成物之可。”^④

庄子说, “至德之世, 不尚贤, 不使能, 上如标枝, 民如野鹿。端正而不知以为义, 相爱而不知以为仁, 实而不知以为忠, 当而不知以为信, 蠢动而相使不以为赐。是故行而无迹, 事而无传” (《庄子·天地》)。“至德之世”人之道德行为是自然而然的, 一旦放在社会价值评价体系下就偏离了内在性而导致道德的外在化、进而伤害道德的真性。庄子的道德发生学可以称之为“道德自然论”, 即道德来源于自然, 道德评价的根本标准也是自然。

道家认为人的主观标准是有局限性的, 将自以为是的道德标准施加于对象是狭隘的。学者称道家的这种观点为“良性的道德相对论”, 即主张道德标准的设立应该从以行为主体或评判者为中心转向以行为对象为中心。^⑤ 笔者称之为道德评价的超越性, 超越道德主体的标准、道德评价者的标准, 甚至超越道德对象的标准, 因为道德对象的标准也是相对的, 其合理性只相对于自身的存在而存在,

①李智福:《〈庄〉〈易〉宇宙大化论同异发凡》,《周易研究》2015年第2期。

②李智福:《〈庄〉〈易〉宇宙大化论同异发凡》,《周易研究》2015年第2期。

③黄勇:《走向一种良性的道德相对论:从以行为主体或评判者为中心到以行为对象为中心》,《社会科学》2014年第1期。

④陈之斌:《道的真理与语言之表达——以〈庄子〉为中心》,《周易研究》2016年第6期。

⑤黄勇:《走向一种良性的道德相对论——从以行为主体或评判者为中心到以行为对象为中心》,《社会科学》2014年第1期。

就是玄学家所谓“各适其性”。“性”是唯一的标准，“性”的共性是“道”，“道”虽然“不意味着普遍的标准或共同的标准”^①，但却是根本标准，就是说，具体事物本身就是标准，也就是纯粹“自然”的标准。

四、结语

孟子和庄子在皆主张从人内在的属性——“天道”上寻找道德发生学之依据。其差异在于，这种“道德”究竟在什么程度上是合法的、自足的。孟子将社会伦理归结于天道，而庄子则认为只有纯粹自然的东西才是内在的。孟子认为人与动物的区别是自然的，社会伦理也是内在于人性的、自然的。庄子认为自然而然的道德才是“至德”，与动物相比，人并不具备道德的优越性。

孟子和庄子在道德发生学问题上存在分歧。这种分歧在后世引发了进一步的争论——魏晋玄学中，非常著名的关于自然和名教的关系之争论。“越名教而任自然”的观点将儒家道德归于“自然”之外的范畴，正是庄子思想之影响；“名教本于自然”的命题则认为儒家宣扬的人伦道德内在于“自然”，与孟子观点相契合。

（责任编辑：杨嵘均）

Nature and Human Nature: A Comparative Study on the Thoughts about the Origin of Morality of Mencius and Chuang-tzu

CAO Xiao-hu

Abstract: Both Mencius and Chuang-tzu admit that morality springs from nature. However, Mencius and Chuang-tzu have different judgments about the relationship between nature and human nature, resulting in the fundamental differences between the ethics of Confucianism and Taoism. Mencius believes that social ethics is also inherent in human nature. At the same time, he argues that human nature is superior to animal nature in moral attributes. Chuang-tzu holds that human moral behavior originates from nature, and that the so called morality evaluated from a social point of view is not real morality. Chuang-tzu does not admit that man is superior to animals in moral attributes.

Key words: Mencius; Chuang-tzu; genesis of morality; nature and human nature; immanent transcendence

^①黄勇：《论〈庄子〉中的行为对象道德相对论》，《社会科学》2016年第3期。