

论老庄的自然道德^{*}

谭 维 智

(山东师范大学教育学院, 济南 250014)

摘 要: 老庄的自然道德是一种超越他律道德、自律道德的道德类型,是个体在既没有外在压力、又无须内在强制的情形下,在道德行为中自然而然表现出来的道德,是道德发展过程的最高阶段。自然道德的基本特征是无强制、抗干扰、无意识。自然道德在实现方式上强调顺应天性、自然实现。

关键词: 自然; 自然道德; 道德类型; 道家

一、何谓“自然道德”

皮亚杰最早提出他律道德和自律道德的类型划分。继皮亚杰之后科尔伯格也把道德发展中的他律与自律称为道德判断的两种类型。“在科尔伯格看来,个体道德判断从低级阶段向高级阶段即从阶段1向阶段6的发展过程,实际上就是不断地从他律道德向自律道德的发展过程,或者说是道德他律的逐渐减少过程和道德自律的逐渐增加过程。”^①科尔伯格所说的两种道德判断类型实际上也就是两种道德类型,即他律道德与自律道德。在这两种道德类型中,自律道德显然高于他律道德,是对他律道德的逐渐扬弃。但又是一种不彻底的扬弃,虽然自律与他律有着根本不同,但它们均要服从某种规定性,“自律的道德判断反映了这样一种道德责任观,即认为道德责任规定着一套道德义务和行为,而不管行为者的主观倾向和各种各样实用的考虑。”^②因此,可以说自律道德中“又包含着难以逃脱的强制,尽管这种内在的强制已与他律的外在强制有所不同”。二者具有“同属于‘律’而具备‘律’的共同点,即,强制性。他律是来自主体外部的强制,而自律则是主体的自我强制,或主体的内在强制。”^③二者由于具有“律”的共性,也为他律道德和自律道德之上的第三种道德类型的构建留下了空间,即在自律之上还应该存在一种没有强制性、无律的道德类型,这种道德类型应该实现对“律”的彻底扬弃,达到无律的状态。我们认为这种道德类型就是自然道德。

我国学者吕耀怀提出一种超越于道德自律的道德品格,并将其称为“道德自然”。“所谓道德自然,就是既没有外在压力、又无须内在强制的个体所展示的道德品格,是个体自然而然地呈现出来的良好道德行为过程。这是一种‘无律’而又不‘违律’的道德境界,意味着道德自由的完全实现。”^④这种道德自然也就是自然道德。它是“对自律道德的超越”,是“一种最高的道德境界”,“道德自然中的‘自然’,是社会化的人类个体在道德行为中的自然而然,是

^{*} 基金项目: 教育部人文社会科学研究项目“基础教育课程与教学宽度的理论与实践研究”(批准号: 09YJE880004)。

个体在经过长期的社会化过程即人为过程后形成的道德状态。”^⑤吕耀怀的界定很明晰地讲出了自然道德的关键特征,只不过他的研究将自然道德看作一种道德品格、道德状态,而并没有上升到道德类型的高度对其加以分析。根据吕耀怀的界定,并结合皮亚杰、科尔伯格提出的他律和自律道德类型概念,我们可以对自然道德做出这样的界定:所谓“自然道德”,就是个体在既没有外在压力、又无须内在强制的情形下,在道德行为中自然而然表现出来的道德,是道德发展过程的最高阶段,是一种非强制、非规范的道德类型。自然道德是对皮亚杰、科尔伯格道德类型理论的新发展,在增加这种道德类型之后,个体的道德发展过程就可以表述为一种从他律道德到自律道德、从自律道德到自然道德的发展过程。这种发展过程,从“律”的本质性看,是一种从他律、自律到无律的过程;从强制性的来源看,是一种从外在、内在到自在的过程;从强制性的表现看,是一种从强到弱,最终到无的过程。

虽然我们提出了自然道德这种道德类型,并将其作为对皮亚杰和科尔伯格两种道德类型划分的超越,但自然道德并非一种绝对意义上的新道德类型。自然道德早就存在于中国原始道家的道德理论体系中,并一直作为道家最高的道德理想被提出来。关于老庄讲的道德是自然道德这一点已经得到诸多学者的认同,如有研究者认为“老子讲的道德是自然道德,老子的理想人格是自然道德人格。自然道德不是本来意义上的道德,自然道德人格也不是本来意义上的道德人格,而是自然人格。”“老子认为道德的本质特征就是自然,道德行为是出乎本性的自然而然的行,而不是有意要那样做,因而不是有意识的,而是无目的的。”^⑥道家提出的自然道德的价值体现在其对自然原则的高度肯定,自然的观念体现了自然道德的核心价值。在道家老庄的理论体系中,自然是最高价值观。老庄所谓的自然,不是作为认识对象和改造对象的自然界。其意思是自己如此,自然而然,没有人为勉强造作的成分;是本身当然如此,也是必然如此,不是外在给予的,也不是刻意追求的。

二、“自然道德”的基本特征

结合道家的有关主张以及现代学者的观点,我们认为自然道德在形成方式以及道德行为表现方式上主要有以下几个方面的基本特征。

首先是无强制,自然如此。自然道德作为一种超越他律道德和自律道德的道德类型,一个主要的特征就是没有强制性。心理上没有受约束、不得不、不得已等不自然的感觉。道德行为自然而然,道德行为的施与者不勉强,不造作,一切出自于真实;道德行为的接受对象也自然而然,完全感觉不到施与者的存在。庄子以自然规定人的道德,认为自然就是人的内在本性,顺其自然、自然而然就是人的最高的道德存在方式,同时自然还具有修道的方法论的意义。它不是提出诸多的条条框框来规范约束人们的思想行为,只是告诉人们,每个人只要按照自己内在的自然本性去自然而然地行事就足够了。老子则注重自然道德善恶并蓄的宽容性,他关注到天地生万物本是自然而生、自然而有,生养万物是很自然的事情,死杀万物也是很自然的事情,天地既不以生出万物为做好事,也不以死杀万物为做坏事,它对万物都是平等的。所以说“天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”天地并没有自己确定一个仁爱万物的标准,只是自然而生、自然而灭。效法天地,圣人的道德也是理所当然、自然而然的做法,平等无私,更无目的与条件,行其义所当为而已,并不是因为我要仁爱于世人才肯去做。这里强调和看重的是道德的自然特性。对此,牟宗三说得很透彻“道家的自然是个精神生活上的观念,就是自由自在,自己如此,无所依靠。我们现在只知道那借用中国老名词来翻译西方的概念这个自然之意义,而我们原来本有的自然一词之意义倒忘掉了,这中间有个曲

折需要拆开,要回归到自己原有的意义上来。道家讲的自然就是自由自在、自己如此,就是无所依靠、精神独立。精神独立才能算自然,所以是很超越的境界。”^⑦童书业说“老子书里的所谓自然,就是自然而然的意思,所谓道法自然就是说道的本质是自然的。”^⑧这些认识均强调了道德的本质是自然的,而非人为的,获致道德的方式也是自然而然的,而非通过外在规范的约束。

其次是抗干扰,自己如此。自然道德摒弃任何外在的干扰,即使是有外在的教化也感觉不到外力的作用,处于一种没有外力作用的自发状态。道德行为完全是一种真性的自然流露,具有自我决定性。传统儒家认为人性善或者人性恶,都是建立在对人身心二分的基础上。在二分的基础上,人性的善恶就决定于心,但心是变化的,善恶的标准是变化的,所以导致对人性的善恶问题至今争论不休,甚至如何扬善止恶也没有一定的着力点。庄子采取的是三分法,在其道德体系中,有三个密切相关的概念,就是心、形、德。形,是身,天然赋予的。德是存在的本质。德与形在一起,德要有所长,形必须有所忘。德的实现要靠心灵去打开。心有两个运动方向,一个是向下运动的心,它是一切负面意义的根源,这样的心庄子把它称为“成心”、“师心”、“机心”、“贼心”、“滑心”,一切的智巧都由此心导出,它也是人生纷乱的根源;一个是向上运动的心,庄子把它称为“常心”、“静心”,这种意义上的心是一切创造价值的根源,它洗净了欲念的干扰,超脱了俗世的牵累,而展开无穷的新境界。针对这两种运动方向,庄子主张通过修养功夫,抑制向下的运动,做向上的运动,使其处于虚静、恬淡、无为的状态。一切道德修养的方法就在于提高人心的抗干扰性。这样道德修养就有了用力之处,就有了着力点。

在庄子的理想中,有道德的人均具有抗干扰性。他说“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变、命之行也。日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也。故不足以滑和,不可入于灵府。使之和豫,通而不失于兑。使日夜无隙,而与物为春,是接而生时于心者也。是之谓才全。”(《庄子·德充符》)死生得失、穷达贫富、贤和不贤、毁誉、饥渴寒暑,这些都是变化的,是天命的流行,就像白天黑夜在人们面前轮流交替一样,而人的智慧不能窥见它们的开始,这些对人的道德形成非常大的干扰。有道德的人懂得了这个道理,穷达天寿一切变化都不能混乱他们胸中的纯和之气,不能够扰乱他的心神。他们能够坚持保持纯和之气的流通,而不失去天真的喜悦。能够以无心之心顺应一切变化,以保存天然的品性。也就是说,心能够抵抗干扰,不做向下的运动,保持道德本性的纯洁。达到大道境界的人是能够抵抗干扰,在德性上保持天然、不损其天然的人;而那些达不到大道境界的人,皆是因为没有抵抗外在诱惑的干扰,没有保住天然的德性。能够抵抗干扰,也就具有了自我决定性,道德行为完全实现自发性。

再次是无意识,自动如此。自然道德扬弃他律、自律道德,摒弃了任何外在与内在的强制,达到一种道德自由。道德行为不受制于任何的道德规范与自我意识,处于一种自动化水平,可以自然生成,可以排除各种意识的干扰、不假思索、习惯性地实施道德行为,可以保持一种固有状态和持续稳定的状态。此处的无意识不同于心理学意义上的无意识,而主要是强调道德行为无需意志努力。庄子反对刻意尚行、刻意而高的道德修养方法,主张无仁义而修。自然道德并不需要如孔子等认为的那样要“勤志服知”(《庄子·寓言》),“以德为循者,言其与有足者至于丘也,而人真以为勤行者也。”(《庄子·大宗师》)不需要付出艰苦的意志努力,从本质上来说,每一个人都应该可以做到,正如凡是有脚的人就可以轻而易举地登上小山一样。“至人之于德也,不修而物不能离焉。若天之自高,地之自厚,日月之自明,夫何修焉!”

(《庄子·田子方》)有道德的人之所以拥有道德,也不是有心为之的结果,并非源于通常意义上的修炼,而全然是无为或自然的结果。之所以强调无需意志努力,是因为庄子认为道德的本质是恬淡、虚静、寂寞、无为,而带有意志努力的道德修养方式会因精神之“劳”而带来种种问题。人的形体辛苦劳累而不知道休息就会疲惫不堪,同样,人的精神使用过度而不歇息也会劳累过度,无休无止的劳累就会导致精神的衰竭。长期的意志努力会产生疲惫感,而最终放弃努力。自律道德之所以还是会产生“决堤”的问题,就在于在精神疲劳期会发生问题。“形劳而不休则弊,精用而不已则劳,劳则竭。水之性,不杂则清,莫动则平;郁闭而不流,亦不能清;天德之象也。故曰:纯粹而不杂,静一而不变,淡而无为,动而以天行,此养神之道也。”(《庄子·刻意》)对精神的使用就像水一样,水的本性没有杂质自然就会清澈,不去搅动它自然就会平静,但是如果完全把它堵住不让它流动,它就会腐臭混浊。人的道德也是这样,虽然虚静但是不断运行,如果一味运用意志就会影响精神的流转和运行,就会出现精神郁积的问题。人的道德修养也应该像水一样,纯净而不混杂,虚静而不波动,恬淡而不多事,一切行为都顺应自然,这才是修养道德的原则。不需要磨练意志而自然高尚,这才是真正的自然道德。

三、自然道德的实现方式

作为一种道德类型的提出,最核心、也是最关键的是这种道德类型的实现方式。因为,如果一种道德类型被提出来,却不能实现,则最终还是无法成立。实现方式必须是可内化的、可普遍化的。可内化意味着较易被认同、接受、践行。可普遍化意味着具有较高的公度性与合理性。普遍化程度越高,可内化性才越强。反之,亦然。自然道德因其自然特性在实现方式上天然地具有可内化与可普遍化的优势。自然道德的实现方式可以从教育者采用的教育方式和受教育者的道德修养方式两个方面来分析。

首先是从教育者的角度,教育方式要顺应天性。自然道德的教育方式强调对人自然本性的顺应发展。自然道德的实现以对人的天然本性的顺应为基础。其首要方面是要尊重人的天然本性、保护人的天然本性。出于保护天性的需要,老庄主张“绝圣弃智”、“学不学”。庄子认为人各有其性,各有其能。圣智之所以为圣智,是出于天机的自然:他们只不过是顺应了自己的本性,展现了自己的才能而已。学习圣智,能够学到的只是他们留下的行迹,他们的外部表现,这些外部表现并不是他们本性的真实反映,同时他们过去的行迹对今天已经基本上没有什么作用了,因此没有任何学习、效仿的价值。一个人如果放弃自己之所能,而盲目地学习圣智,则会丧失自己的本性。庄子主张弃绝学圣智的行为,学习那些不向别人学习的人,不是学习他们的具体的智慧,而是学习他们这种不向别人学习的行为。不要用人去破坏、毁灭天然,不要用造作去败坏天性,不要用贪婪去追求声名,小心翼翼地守住这些道理才不至于在德性上有失。“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》)自然道德的教育方式,不是教人如何变得道德或者更道德,而是如何保全人的道德自然本性。“人含其德,则天下不僻矣。”(《庄子·胠篋》)如果人人都保全原有的天性,那么天下就不会出现邪恶。

人的本性各不相同,要依各自的本性而为,能够知道止于自己的本性,而不去无限地向外索求。超过本性之外而去盲目追求不可求的东西,就像是“以圆学方,以鱼慕鸟耳”。并不是说要降低标准,让可以背负一万斤的人都去背十斤,使天鹅改为燕子麻雀,而是说,麻雀、天鹅都应该止于各自的本性,而不应该向外追求,做自己做不到的东西。每一个人就做他自己能够做的,不要学着做别人,要发挥出自己的本性,而不必在本性之外另外增加些什么。所以,

庄子不像儒家那样要求人人皆为尧舜,而只是让人人皆成为他自己。儒家不顾人的本性的不同,倡导学习圣智,是对人最大的迷惑,是导致人的本性迷失乃至引起社会道德滑坡的主要原因。

其次,从受教育者的角度,道德修养方式应自然实现。自然与无为紧密相联。自然道德的修养方式应体现无为而为之的宗旨。无为,不是不为,而是不强行作为,一切方式应自然实现。自然道德之所以称其为自然,不仅在道德行为的表现上是自然的,没有任何勉强的,没有任何外在与内在强制的;在实现方式上也应该是自然的,没有勉强的,没有外在与内在强制的,是自然生成的。庄子认为,“形莫若缘,情莫若率。缘则不离,率则不劳。不离不劳,则不求文以待形。不求文以待形,固不待物。”(《庄子·山木》)人的道德情感一定要以坦诚率真为本。与外物保持相合的关系,而不是分离的关系,人的道德感情是自然而然的,才能够自然实现。不必去劳心安排,也不必去文饰自己的行为,更不必求助于外力的帮助。儒家恰与此相反,儒家的道德修养一般是要有助力的,有时候是以物质刺激、鼓励人的道德行为,有时候又将物与人的道德行为置于对立的境地,以意志力拒绝物欲。其道德行为既需要外力的支持,同时又要一定的意志努力来排除外力。所以,儒家的道德既是他律的,又是自律的。

在庄子看来,这种非自然实现的教育方式有很大的问题。“化其万物而不知其禅之者,焉知其所终?焉知其所始?正而待之而已耳。”(《庄子·山木》)万物(当然也包括人)的变化是无穷无尽的,外物是我们所无法把握的。我们怎么能借助于外物来实现道德呢?我们能做到的只有顺应自然,人为不能改变自然。庄子的这种主张,可以用一句话概括,就是外化而内不化。表面上与时俱变,但是内心不变,保持道德自然本性的稳定性。儒家的道德主张,可以说是内化而外不化,所谓的内心变化,就是主张道德是可以教化、修养的,可以通过教化手段改变人的内心世界;所谓的外不化是说教化修养以不变的规范礼仪为标准,借助于一种不变的外力来实现内心的改变。这种教化方式只会使人心变得越来越狭窄,越是进行仁义道德教化,人心越是变得狭隘。我们今天所说的道德滑坡,盖因世人只顾随顺世事的变化,而忘记了保持内心的道德自然的稳定,所以内心也随着外部世界不断变化,不断失去道德本性。

非自然实现的道德缺乏稳定性,只是一种虚假的表象。“故其就义若渴者,其去义若热。”(《庄子·列御寇》)人在外表上由于教化而表现出一定的道德行为,在圣人的教化之下,他们趋向仁义就像口渴需要水那么急,等到他们舍弃仁义的时候也会像逃避火那么快。不仅如此,道德的非自然实现方式有时候还具有反作用。“贼莫大乎德有心而心有睫,及其有睫也而内视,内视而败矣!凶德有五,中德为首。何谓中德?中德也者,有以自好也而毗其所不为者也。”(《庄子·列御寇》)这种方式最大的祸害就是让人有意去修养德行而且产生机心,机心越多心地越狭窄,产生了机心就会用心机去看待万物,心中就会纷乱,就败坏大道了。庄子认为,招致祸患的凶德有五种,分别来自耳目口鼻心,而心中之德是祸患之首。所谓的心中德就是自以为是而去诋毁自己所不愿意做的事情,也就是个人心中的成见。这些成见的产生都是教化的结果,所谓“束于教也”。“将执而不化,外合而内不訾,其庸诘可乎”(《庄子·人间世》)心中有了成见的人,他必定固执不改变,表面上赞同你的意见,但是内心毫不反省,对这种人的道德教化也就很难达到效果了。“故视而可见者,形与色也;听而可闻者,名与声也。悲夫!世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声,果不足以得彼之情,则知者不言,言者不知,而世岂识之哉”(《庄子·天道》)来自耳目口鼻的凶德是指我们把看得见的听得到的名誉、声望、外在的形象、他人的评价等看作是得到大道的情形,这些都会使我们对道德的认识误入歧途。因此庄子强调,“无视无听,抱神以静,形将自正。必静必清,无劳女形,无摇女

精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形,形乃长生。慎女内,闭女外,多知为败。”(《庄子·在宥》)眼睛不看什么,耳朵不听什么,心里就不会思虑,精神就会与形体冥合。这样要求,究其实,是为了不动摇心志,不受外物的影响而动心,从而保持道德的稳定性。

因此,道德应该自然实现,不应该刻意追求。进行所谓的道德教化、帮助人进行道德判断都是没有实际效果的做法。“利义陈乎前,而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服而不敢言,立定天下之定。”(《庄子·寓言》)当利和义摆在人们面前时,进行好恶与是非的辩论,只能使人口服而已;能够使人真正心悦诚服,而不敢有丝毫违背的做法才应该被确定为道德教育的准则。道德教化显然无法达到这样的目标。因此,必须摒弃这些非自然实现的方式。“去小知而大知明,去善而自善矣。婴儿生,无硕师而能言,与能言者处也。”(《庄子·外物》)如果能够抛弃那些所谓的仁义道德之类的知识,以及那些人们自以为是善行的善,就自然而然地达到了真正的善。这种道德的自然实现方式,如同婴儿学习语言的过程,婴儿生下来,没有语言大师教育也会说话,这是因为他与会说话的人在一起,日久天长,便习以为常,学会了说话。如果为婴儿设置许多的条条框框,作许多硬性规定,他反而学不好语言。人们要达到真正的道德,也不是通过道德知识的教化、道德规范的约束,而是一种自然而然的生成,是自生、自育、自长、自成。

自然道德的提出具有多重意义。一方面,我们把道家老庄的自然道德拿来与西方现代道德理论的成果进行嫁接,实现古老的道德哲学和现代社会的需要之间的沟通与联系,对自然道德重新进行定义,赋予了中国古代文化以现代价值和新的生命力。一方面,我们用古典的道德理论对现代道德理论进行了新的拓展,提出了一些新的概念标准,带动了道德类型理论的丰富与发展。同时,自然道德理论因其自然的程度高、代价小,较之他律道德与自律道德更容易实现,更加具有普遍性和可行性,因此,具有重要的实践价值。

注 释:

①②郭本禹《从他律道德到自律道德——科尔伯格的道德类型说评介》,《南京师大学报(社会科学版)》1999年第5期。

③④⑤吕耀怀《从道德自律到道德自然》,《道德与文明》2010年第4期。

⑥苏鹏、韩文娟《先秦道家的理想人格》,《兰台世界》2007年第5期。

⑦牟宗三《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第86页。

⑧童书业《先秦七子思想研究》,北京:中华书局,2006年,第113页。