

试析庄子对道德问题的归因分析

谭 维 智

(教育部山东师范大学基础教育课程研究中心, 济南 250014)

摘 要: 庄子把道德解释成自然而然的东西, 并由此出发希望从根源上去除人类之恶, 重建道德基础。道德问题的产生, 原因往往是由于对道德的执著、道德的外在功利性和目的性以及由儒家所倡导的不恰当的道德教育方式。从这样的归因分析出发, 得出解决人的道德堕落问题的策略, 根本的一条就是去除破坏人的自然本性的各种欲望、道德知识以及道德规范。

关键词: 庄子; 道德问题; 归因; 分析

庄子把道德看作是人的自然本性, 道德本身是自足的, 因此不存在不足的问题, 而只有过度或者多余的问题。矛盾的主要方面, 不是道德与缺德的矛盾, 而是道德与“德荡”的矛盾。根据对道德问题的这种认识, 庄子把不道德的存在、不道德问题的产生都归结为“多于”或者“超过”了人的自然本性而带来的问题。

一、执著于道德导致对道德的破坏

什么样的人才算是一个有道德的人呢? 庄子理想中的有道德的人至少具备这样四个方面的品德: 一是忘怀于物; 二是淡情寡欲; 三是不计生死, 随物而变, 应时而行; 四是顺应自然。庄子所说的“德是指得于道, 体现大道精神之谓, 它不同于儒家所讲的限于特定的人伦关系的行为规范, 而是由人际关系扩展到人与自然的关系, 将人置于广大的宇宙自然之中, 以体现宇宙人生的根源性、整体性和规律性。能够认识宇宙的规律性、无限性以及人与自然之间的不可分割的整体性的人, 就是有德之人。”^①

违背了或者改变了人的自然本性, 就是不道德的, 但是很多时候不道德的产生, 往往是出于道德本身的原因。庄子把这种现象称为“德荡”, 强调道德是有范围的(这个范围就是自然本性), 超过了这个范围, 就叫德荡。德荡的问题就是“多”、“超过”的问题。

(一) 追求道德高标导致德荡的问题

儒家主张见贤思齐, 教育人向圣贤学习, 强调做善人就要出名, 要成“圣贤之名”, 成为普通人学习的榜样。这实际上是一种道德高标。庄子推崇的有德之人则完全不为名所动:

尧以天下让许由, 许由不受。又让于子州支父, 子州支父曰: “以我为天子, 犹之可也。虽然, 我适有幽忧之病, 方且治之, 未暇治天下也。”(《让王》)

天子之名、圣贤之名他是根本不看在眼里的。

基金项目: 国家社会科学基金教育学一般课题“道德教育的减法原理及其运用研究”(BEA090090)阶段性成果。

反过来说，一般人的道德修养，为什么不能守住自己的本分而出现德荡的问题呢？因为受虚荣心、名利心的影响。为了达至道德高标，求取名利，可以不择手段去做。

所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相札也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。

（《人间世》）

在庄子看来，当一个人把自己置于道德模范、圣人之类的道德高标之下，以自己的德行和知识去感化别人的时候，他实际上是把自己看成善的象征，同时把别人看成是恶的代表，并借由自己的善来突显别人的恶，用别人的恶来显示自己的善，进而成就自己的圣贤之名。不是说德行和知识不是好事，而是说为了达到道德高标、求圣贤之名而求德行的话，道德行为和道德知识就变成了坏事，就走向了道德的反面。人为了名利做出超出自然本性的事情，彰显自己的善行和关于道德的知识就是一种过度的表现，善行和道德知识本身没有问题，但是表现出来，被名利所用，就不是道德的了。

（二）对规范的执著导致德荡的问题

儒家把道德的规范看得很重要，强调“择善而固执之”，坚持自己的道德标准，严格要求别人按照道德规范来做。这也是德荡的一种表现。

庄子批评对规范的执著意在强调道德是不能勉强的，任何人都不能强迫别人去做道德的事。

且德厚信弇，未达人气；名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之。若殆为人灾夫。（《人间世》）

即使是一个德性淳厚、同时也不是出于与人争夺名利的目的去教育人的有德之人，由于别人并不了解他，他如果强行用伦理规范的言论在别人面前夸耀，别人也会以为他是在有意揭露自己的过错来显示他的美德，而认为他是在害人。这样的人就叫“灾人”。害别人的人，别人一定反过来害他。虽然是出于道德的原因，但别人并不知道，这样就由道德的教化引发了别人不道德行为的产生。

在《大宗师》篇庄子刻画了一个总想教育别人的颜回的形象，他一直在找更高明的、更有效的教育策略，这本身好像没有什么错误。但问题是他一直想“有”他自己的策略，这就是有心而为，总想把自己心里的执著变成最高的价值标准与最后的指导原则加之于他人的身上，一直认为自己的心中可以想出一个教育别人的办法。这总是一个“有”的层次，完全是对道德规范的执著、固执，所以是“德厚信弇，未达人气”，把道德规范看得很重，又不知变通，固执于自己的道德主张。这样做的结果必然是：“剋核太至，则必有不肖之心应之而不知其然也。”（《人间世》）必然会导致对方产生不善的念头。

（三）对道德的刻意追求导致德荡的问题

现实世界中的行为方式，核心是追求个人目标，个人目标形形色色，庄子皆称为“物”（物包括功业名声），而追逐外物是为了此物对我有用，归根结底是为了一己私心。如果这种行为方式不从根本上加以改变，那么以修炼或沉思或诸如此类的方式来追求道德都是不可行的。因为刻意追求道德这种行为本身就包含了自私。追求道德表面上看似不同于追求功名利禄，但实质仍是为了个人可以得到某种非同寻常的回报，是把“道德”理解成了世上尤物，对之产生了攀缘之心。

《知北游》篇中，庄子清楚地解说了对道不可刻意追求的原因。舜问道能否为己所有，

就是典型的世俗求道者的心态，是把道看作一件好东西然后问这好东西能否对自己有用。丞（代表庄子的观点）的回答是：你自己也不是你所有，怎么能够拥有道？这是对世俗自私心态的釜底抽薪的回答。道德与非道德的区别，根本就在于是否怀占有之心。如果怀着占有之心，即使追求目标是道德或者其他高尚之物，最后仍不能脱离隐蔽的自私意识。所以丞的回答直指“汝身非汝有”，一种彻底的非占有心态。连自己的生命也不得以占有物视之，怎么还能以占有的心情去占有道德呢？只有在这种非占有的心态中，道德才得以呈现。

同样是在《知北游》中，庄子强调了占有和非占有的区别，“予能有无矣，而未能无有也”。能够有“无”就是把“无”当作一种有意追求的境界，“无”在这里仍然是被占有物。当一种高明境界成为身份标志和可炫耀的东西时，它就只是被占有物。只有不把“无”视为一种高明境界，只当作自然平常事时，才算是“无无”，才真正达到了道德的境界。

人的欲望弥漫在人间社会，无处不见，不仅表现于贪欲、嫉妒这样的大恶，也表现于优秀人物的自我炫耀。表面上看，这种自我炫耀是一种微不足道的恶，但是优秀人物的自我炫耀，却正是反映了人性自私的深度与顽固程度。在人类的德行中，优秀德行当然是可贵的，可是如果连这种德行也成为自我炫耀的手段，人类道德还从哪里找到立足之地？同时这种自我炫耀的德行也隐含着对施予对象的不尊重。所以，庄子认为圣贤以德行自炫是最大的不道德，他把有心为德并自我欣赏、沾沾自喜，列为凶德之首。“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。”（《列御寇》）他提倡“与而不求其报”的朴实无我，认为“施于人而不忘”不是真正的施恩，“施于人而不忘，非天布也，商贾不齿。”（《列御寇》）希望把美德善行归于自然平凡的心境，其意正是在新的人与世界交往关系中重建道德的立足之地。

二、道德行为的功利性和目的性对道德的影响

（一）儒家推行仁义道德包含的功利性目的

儒家前驱之一的周公在总结前人经验教训的基础上，认为作为君主，必须“严恭寅畏”，“保惠于庶民”，也就是说要谨慎治国，施行仁政，这样做的好处，不仅可以使国家长治久安，而且还能使自己健康长寿。可以看出，周公推行仁义，目的不是道德，而是道德以外的其他目的，道德在这里只不过是一种达到其他目的的手段。孔子提倡仁，其目的也是为了赢得天下的归，“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”施行仁义可以得到丰厚的回报——天下之利，“子言之：仁者，天下之表也；义者，天下之制也；报者，天下之利也。”孟子提倡仁，目的也是为了能于天下称王，“保民而忘，莫之能御也。”在儒家那里，仁已经成为一种换取利益的条件，是一种带有商业性质的交换行为。儒家的仁义主张客观上的确能为百姓带来实际的好处，而且对待自私的统治者也只能利用利害关系去劝说他们推行仁政，但这完全是政治行为，而不是道德。

庄子批评那些圣人贤士提倡仁义的目的皆是为了从仁义中获得好处。他们从提倡仁义中获得了好处，牺牲的是人类的道德。庄子在《盗跖》篇论及“孔子”劝导盗跖的一个基本观点就是：遵从仁义，可以富贵。

丘闻之，凡天下有三德：生而长大，美好无双，少长贵贱见而皆说之，此上德也；知维天地，能辨诸物，此中德也；勇悍果敢，聚众率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面称孤矣。今将军兼此三者，身长八尺二寸，面目有光，唇如激丹，齿如齐贝，音中黄钟，而名曰盗跖，丘窃为将军耻不取焉。（《盗跖》）

虽然“孔子”没有直接说出行仁可以富贵，但是转了一个大圈最后的落脚点就是如此。“孔子”把盗跖自身具有的壮美、聪明、勇猛等优点列出来，说是只要具备其中之一就可以南面称王。按照“孔子”的逻辑推论，盗跖三种美德具备而没有成王，究其原因在于做了强盗而背离了仁义，因此要想由盗变王，根本的途径就是放弃强盗的行为而回归于仁义之途。由此可见，在“孔子”看来，仁义是为王的前提，仁义是富贵的依据。在孔子这里，仁义道德被置于一种交换物的地位，只是一种获取功名富贵的手段。

儒家建立在“亲亲”基础上的推恩法（老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼），在庄子看来也是一种着眼于功利的观点，真正的仁是没有偏私的，对所有人、所有物都一视同仁，最主要的不是为了某种功利。庄子主张“至仁无亲”（《天运》），如果“亲亲”也是一种仁的话，那么连虎狼也是仁的，因为它们也懂得父子相亲。而真正的仁不仅爱亲人，也爱别人；不仅爱别人，也爱万物，即至仁无亲。儒家在劝告人们行仁的时候，总要指明行仁带来的好处，把人的注意力引向某些好处，而不是仁义道德本身。当庄子说“大仁不仁”、“至仁无亲”的时候，是说真正的有德之人在做仁义之事时是没有任何功利目的的，行仁义是一种纯道德行为。

庄子“大仁不仁”的道德主张来自于其对大道的理解。庄子认为，天道调和世间万物却不是有心行义，照顾到世间万物但不是有心行仁。万物都是他造出来的，他也没有觉得自己是了不起的仁义，千秋万代都靠他，他也没觉得自己仁不仁，天地万物都是他造的，他也没觉得自己技术高明。“赅万物而不为戾；泽及万世而不为仁；长于上古而不为寿；覆载天地、刻雕众形而不为巧。”（《天道》）受道的启示，真正的仁义道德也不应该有其他目的。

儒家的“克己复礼为仁”，是要克制自己的欲望，严格按照礼制行事，这是一件相当辛苦的事，需要时时提醒自己、约束自己，故儒家需要“吾日三省吾身”。庄子对此大不以为然，认为勉强自己去行仁，这种事本身就算不上什么真正的仁义行为，因为当你勉强自己去行仁义之事的时候，这种仁义只是作为一种“目的”，还属于外在的东西，并未同你融为一体。庄子要求把“爱人”由有意识的、辛苦的行为变为自然而然的无意识的行为，自己行为端正，施爱于人，但是自己却丝毫也意识不到这一点，更不会认为自己真的做了什么好事。“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。”（《天地》）至仁至义之人在行仁行义的时候就好像呼吸空气而不知不觉一样，完全是一种无目的的、下意识的行动。这种无目的的行仁，比儒家的“克己复礼”需要意志努力的道德修炼更加容易实践。

（二）道德行为的功利性目的导致的失德问题

庄子在《盗跖》篇借盗跖之口论证了儒家仁义礼教的欺骗本质。

今子修文、武之道，掌天下之辩，以教后世。缝衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉。盗莫大于子，天下何故不谓子为盗丘，而乃谓我为盗跖？（《盗跖》）

盗跖的主要观点是：自己只是按照人的自然本性、内在真情行事而已，不是强盗。如果说非要分辨谁是强盗的话，那恰恰是倡导仁义礼教之行的孔丘。因为孔丘规劝人们将自己的本性、真情掩盖起来，拿出一副假面具给人看，以此沽名钓誉，骗取富贵。以为按照他的规劝去做，不但可以骗得富贵，而且可以窃得名誉。由此可见，孔丘是窃取天下富贵、窃取天下名誉的教唆犯，是货真价实的大盗贼。只不过俗人受他花言巧语的迷惑，不能看出他的真面目，所以才颠倒是非，不称他为盗丘，反而称自己为盗跖。庄子之所以要用一个强盗的形

象来展示自己的观点，不是他赞成杀人越货的强盗，而是用一种极端的手法来揭示仁义礼教的虚伪性。

庄子进一步论证以功利性为目的行仁义的弊端，上从尧舜、大禹、商汤、文武说起，下到比干、子胥、尾生、子推为止，凡是按照仁义礼教行事的，没有一个有好下场的。由此推论，仁义礼教不但没有用处，反而是有害于人生，有悖于人性，遗祸于百姓，造乱于人世。

世之所高，莫若黄帝。黄帝尚不能全德，而战于涿鹿之野，流血百里。尧不慈，舜不孝，禹偏枯，汤放其主，武王伐纣，文王拘羑里。此六子者，世之所高也。孰论之，皆以利惑其真而强反其情性，其行乃甚可羞也。世之所谓贤士：伯夷、叔齐。伯夷、叔齐辞孤竹之君，而饿死于首阳之山，骨肉不葬。鲍焦饰行非世，抱木而死。申徒狄谏而不听，负石自投于河，为鱼鳖所食。介子推至忠也，自割其股以食文公。文公后背之，子推怒而去，抱木而燔死。尾生与女子期于梁下，女子不来，水至不去，抱梁柱而死。此六子者，无异于磔犬流豕、操瓢而乞者，皆离名轻死，不念本养寿命者也。世之所谓忠臣者，莫若王子比干、伍子胥。子胥沉江，比干剖心。此二子者，世谓忠臣也，然卒为天下笑。自上观之，至于子胥、比干，皆不足贵也。（《盗跖》）

庄子认为，人是自然的产物，自然展示自己的情欲，自然度过自己的天年，这是人生的自然正道。而仁义礼教却矫人真情，伤人本性，损人天年，都是一些狂言乱语。庄子并不反对真正的仁义、自然的仁义，他认为真正的仁义是人与人之间的真情实意，是人与人之间的自然亲情。这样的情义用不着人为去渲染，它在人与人之间自然而然地存在着；人为去渲染的仁义，人为追求的仁义，只不过是一种虚名，是一种求取荣华富贵的阶梯，代表着个人的私欲。而一旦染上了这种东西，人也就变得虚伪起来，做一些表面上利人利众的文章，实际上是为了达到极为自私的目的。

儒家将行仁行义、兼取天下的人称为圣人。而庄子认为，这样的圣人是没有的，所有的只不过是一个虚名。之所以这样说，是因为仁义本来就不能有意去行，一旦有意去行，那就是把仁义之名当成了追求的目的；把仁义之名当成了追求的目的，就会把人们引向追求私利的道路。儒家提倡仁义，以行仁行义的圣人为榜样，最后的结果恰恰是造出无数的盗跖来，而且这种名利双窃的盗跖要比只窃财货的盗跖更可怕。

庄子以当时的社会现实来证明自己的观点。

虽重圣人而治天下，则是重利盗跖也。为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然邪？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？故逐于大盗，揭诸侯，窃仁义并斗斛权衡符玺之利者，虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者，是乃圣人之过也。（《胠箧》）

他认为通过圣人的典范作用来达到治理天下的目的的想法，实际上却为盗跖式的人物创造了便利条件。结果出现了一种奇异的社会现象：为了防止奸商的欺诈，你制造了斗斛用来量米，可是奸商却连斗斛一起盗窃而去；为了防止奸商的欺诈，你制造了权衡用来称物，可是奸商却连权衡一起盗窃而去；为了防止坏人的欺诈，你制造了印章用作信物，可是坏人却连印章一起盗窃而去；为了防止人们的邪行，你制定了仁义用来矫正人性，可是人们却连仁义一起盗窃而去。怎么知道是这样呢？看看社会现象就知道了：那些盗窃珠宝的被杀了，可那些盗窃国家的却做了诸侯；进了诸侯的家门，就享有仁义的名声。这不就是盗窃仁义和圣智

的证明吗？正因为这样，所以那些追随大盗，想做诸侯而连同仁义、斗斛、权衡一并盗取的人，用高官厚禄的奖赏也劝阻不了，用斧钺重刑的威严也禁止不了。之所以造成这种局面，都是圣人宣教仁义的罪过。根本的是有目的行仁所带来的问题。也正因为这一点，庄子才说儒家的道德教育只是有利于一时，却给万世带来了祸患。

三、道德教育方法导致的道德问题

庄子认为人心是不断变化的，变化的原因很多，一方面变化是一种正常反应，是自然的变化；另一方面是来自于外物的诱惑，这些诱惑有来自物欲的、名利的等等，还有一个方面，就是来自于道德教育本身，庄子认为儒家道德教育的过程正是一个搅乱人心的过程，它许以重利的道德教育方式（行仁义可以获取诸多利益），对人心形成了一种诱惑，破坏了人的自然本性，导致了不道德问题的产生。

（一）仁义礼乐等教育活动是对人心的诱惑

庄子认为人心不仅变化快而且难以真正了解，可能一生都无法真正了解一个人。

凡人心险于山川，难于知天。天犹有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。故有貌愿而益，有长若不肖，有慎狷而达，有坚而缦，有缓而悍。故其就义若渴者，其去义若热。（《列御寇》）

庄子在这里极言人心难知以及变化之快。人心比险要的山川还要难以看清，了解人的内思想比了解大自然还难。所以有的人追求正义时犹如渴者思水一样，而抛却正义时又像逃避火灾一般，进得快退得也快。人心还有一个特点是：不愿居于低下的位置，都希望向上爬，为了势位的上下高低而费尽心机，它永远只对利益的诱惑感兴趣。

人心排下而进上，上下囚杀，淖约柔乎刚强，廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰，其疾俯仰之间而再抚四海之外。其居也，渊而静；其动也，县而天。儼骄而不可系者，其唯人心乎！（《在宥》）

儒家的圣人把道德教化奠基于利益的操纵之上，试图通过让道德行为获利的方式，让道德成为可以被接受的，但在庄子看来，这种利益操纵正好投合了人心对利益感兴趣的弱点，把人心吸引到了利益争夺之上，从而引致了更大的不道德。

而且说明邪，是淫于色也；说聪邪，是淫于声也；说仁邪，是乱于德也；说义邪，是悖于理也；说礼邪，是相于技也；说乐邪，是相于淫也；说圣邪，是相于艺也；说知邪，是相于疵也。天下将安其性命之情，之八者，存可也，亡可也。天下将不安其性命之情，之八者，乃始离卷猖囊而乱天下也。（《在宥》）

庄子分析了“明”、“聪”、“仁”、“义”、“礼”、“乐”、“圣”、“知”八种诱惑人心的精神活动，这八种精神活动的弊端是很明显的：人们喜欢视力好，但是视力好了人心将被色彩所迷乱；喜欢好的听力，但是听力好了人心将被声音所迷乱；提倡仁爱，但是人的德性将被仁爱所迷乱；提倡道义，但是道义所引发的是非是有悖于天理的；提倡礼仪，但是礼仪却引导人们注重那些虚伪的技巧；喜欢音乐，但是音乐导致了淫逸的出现；喜欢多才多艺，却助长了伪装的技艺的出现；喜欢智巧，但是智巧发展了却注重在挑剔别人的毛病。人们如果能保护好自已的天性，那么这八种做法，有也可，无也可；人们如果不能安守自己的天性，那么这八种做法，就会使人们放纵喧嚷、本性迷乱。

庄子在这里重点说明精神活动对人心的反作用，提倡仁义最大的祸患是会使人丧乱本性，违反天理。因为在庄子看来，人的自然德性无所谓爱憎，天理无所谓是非，而仁则有所

爱，义则分辨是非，因而是乱德悖理的事。庄子说到这些诱惑的时候，他当然不是让我们跟随这些诱惑随波逐流，他是提醒我们在考虑道德问题的时候，必须考虑到诱惑的副作用，考虑到儒家以某种利益吸引人行仁行义的道德教育方法所带来的弊端。同时也要注意到这种方法不是长久之计，因为，在利益的吸引之下，人们可能很快趋向道德；但是一旦失去利益的吸引，人们也会马上抛弃道德，来的有多快，去的就有多快。

（二）对儒家道德教育攫乱人心的批评

庄子在《在宥》篇描述了儒家道德教育方法攫乱人心的事实。

昔者黄帝始以仁义攫人之心，尧、舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形。愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也。……夫施及三王而天下大骇矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斤锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊脊大乱，罪在攫人心。（《在宥》）

从黄帝提倡仁义开始，人心就不断被攫乱，以至于造成了天下大乱的局面。从前尧治理天下的时候，使天下每个人都因为尧的仁爱之性而快乐无比，这就不是淡泊名利了；桀治理天下的时候，使天下每个人都因为桀的残酷之性而痛苦不堪，这就不愉快了。这样人们的内心就有了大喜大怒，人们的内心就不再平静。这种内心的不平静，正是道德败坏的根源。

人大喜邪，毗于阳；大怒邪，毗于阴。阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎！使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章。于是乎天下始乔诘卓鸇，而后有盗跖、曾、史之行。故举天下以赏其善者不足，举天下以罚其恶者不给。故天下之大不足以赏罚。自三代以下者，匈匈焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！（《在宥》）

人过于快乐，就会伤害阳气；过于愤怒，就会伤害阴气。阴阳二气都被伤害了，这样又反过来伤害了人的身体，使人喜怒无常，行为失度，于是天下的人们便心中不平，行为暴虐，然后就会出现盗跖、曾史这一类人的行为。结果用尽天下所有的力量来鼓励人们行善也嫌不足，用尽天下所有的力量来惩戒人们行恶也嫌不够，因而天下虽然很大仍不足以用来赏善罚恶。自从夏商周三代以来，统治者始终是忙忙碌碌地把赏善罚恶作为当政之急务，他们哪里还顾得上安顿、恢复人们的天性呢！不是人的本性出了问题，而是圣人多事，引起人们大喜大怒的结果。人心一旦被撩拨起来，就难以恢复平静，从此天下不得安宁，采取任何的道德教化与惩戒都无法挽回局面了。

对庄子所作出的儒家的伦理规范攫乱人心的这种判断，《吕氏春秋·察微》有一个很好的例证。

鲁国之法，鲁人为人臣妾于诸侯，有能赎之者，取其金于府。子贡赎鲁人于诸侯，来而让不取其金。孔子曰：“赐失之矣。自今以往，鲁人不赎人矣。取其金则无损于行，不取其金则不复赎人矣。”子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之。孔子曰：“鲁人必拯溺者矣。”孔子见之以细，观化远也。

从这两个案例可以看出孔子把对道德行为的奖励看作道德教化的一个重要途径或方法。但在庄子看来，这种奖励真正的危害是导致人们对奖励的兴趣，在物质奖励的诱惑之下，人们做事的目标将是物质、金钱，而不是道德行为本身，目标发生了根本性的变化。正是这种目标的变化毁坏了道德。在奖励的激励下，人们把目标放在赎金上，赎人的行为就可能发生变异，这种变异可能导致两种行为的出现，一是可能出现假冒的赎人行为；二是可能出现赎金

的以少报多，用少量的付出换取大的回报。这就是对人心之中恶的东西的“撓”所引发的可能后果。

针对人心易被撓乱的事实，庄子提出的警告就是：“女慎，无撓人心。”（《在宥》）在《庚桑楚》篇庄子说到至人的美德，其中很重要的一条就是：不用人事、外物和利害撓乱人心。“夫至人者，相与交食乎地而交乐乎天，不以人物利害相撓，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事，翛然而往，侗然而来。是谓卫生之经已。”（《庚桑楚》）《徐无鬼》篇也有遵循自然之道不以物撓乱人心的话，“吾与之乘天地之诚而不以物与之相撓，吾与之一委蛇而不与之为事所宜。”（《徐无鬼》）

总之，庄子把道德解释成自然而然的东西，并由此出发希望从根源上去除人类之恶，重建道德基础。在理论上，他把人道德的堕落归因于人对自然本性的破坏，要解决人的道德堕落问题，重要的一条就是纠正对道德和道德规范的刻意追求、道德行为背后所隐含的功利性目的以及儒家所推行的以奖励为出发点的道德教育方法。

注 释：

①陈鼓应著：《老庄新论》，上海古籍出版社 1992年版，第 161页。

②并不是所有人都把生命放在比天下还重要的位置。比如说很多人坚持工作，媒体也经常宣传一些带病坚持工作的典型，包括很多做教师职业的，最后身体跨了，这是应该鼓励、提倡的，还是应该否定、批评的呢？值得我们深思。

③《尚书》，中华书局《十三经注疏》影印本，上册，第 221页。

④《论语》，中华书局《论语集释》1990年版，第 817页。

⑤《礼记正义》卷五十四《表记》，中华书局《十三经注疏》影印本，第 1639页。

⑥《孟子·梁惠王上》，中华书局《十三经注疏》影印本，第 2670页。

（上接第 74 页）

④ Battro A. M. · Fischer K. and Lena P. (2008). The Educated Brain. New York: Cambridge University Press. P.169.

⑤⑧⑩ della Chiesa, B. · Christoph V., and Hinton C. (2009) How Many Brains Does It Take to Build a New Light Knowledge Management Challenges of a Transdisciplinary Project. Mind, brain, and Education 3, 18—26.

⑥⑨ OECD (2007) · Understanding the Brain: The Birth of a New Learning Science. Paris: OECD Publications. p.133.

⑦ OECD (2002) Understanding the Brain: Towards a New Learning Science. Paris: OECD Publications. p.84.

⑧⑩ Samuels B. M. (2009) · Can the Differences Between Education and Neuroscience be Overcome by Mind, Brain, and Education? Mind, Brain, and Education 3 (1), 45—55.

⑪ Neville H. J. & J. T. Buer (2001) · Language Processing: How experience Affects Brain Organization. In D. B. Bailey, J. T. Buer, F. J. Symons & J. W. Lichman (Eds.), Critical thinking about critical periods (pp.151—172) · Baltimore, MD: Paul H. Brookes Publishing.

⑫ Knudsen E. I. (2004) · Sensitive Periods in the Development of Brain and Behavior. Journal of Cognitive Neuroscience 16 (8), 1412—1425.

⑬⑮ Fischer K. W. (2009) · Mind, Brain, and Education: Building a Scientific Groundwork for Learning and Teaching. Mind, Brain, and Education 3, 3—16. Hinton, C., & Fischer, K. W. (2008) · Research schools: Grounding research in educational practice. Mind, Brain, and Education, 2, 157 — 160 .

⑭周加仙：《学习科学专业课程的设置与人才培养》，《全球教育展望》2008年第 4期。

⑮ Coch D. and Ansari D. (2009) · Thinking about Mechanisms is Crucial to Connecting Neuroscience and Education. Cortex.45, 546—547.

⑯周加仙：《“神经神话”的成因分析》，《华东师范大学学报（教科版）》2008年第 3期。

⑰心理学中有关学习的三个定义引自桑新民：《学习究竟是什么？多学科视野中的学习研究论纲》，《开放教育研究》2005年第 1期。

⑱施良方：《学习论》，人民教育出版社 1994年版，第 5页。