

庄子性恶思想探讨

颜世安

内容提要:“性恶”思想不同于“性恶论”。“性恶论”是把人性判定为恶的理论,“性恶”思想则是对人性中黑暗倾向的观察和认识。庄子对人性黑暗有敏锐的观察,并且以寓言的方式探讨了黑暗人性的起源。庄子虽然相信远古的自然人性是淳朴健康的,但他显然认为这样的人性久已丧失。人类自“浑沌”凿破以来就一直被恶的人性支配。这种恶的人性特别表现为各种私意智巧,最深的智巧是权势人物独占利益,却喜欢谈论道德。庄子之道是一种超越境界,实质是超越人的私意智巧支配的世界。人的私意智巧由来已久,融入人性,走出私意有多难,证道就有多难。庄子论道常常语涉玄奥,与人性支配力的强大和战胜这个支配力的困难有很大关系。

关键词: 庄子 性恶思想 性恶论

首先正名,本文要探讨的是庄子“性恶”思想,而不是“性恶论”。本文对这两个概念的区分是,“性恶论”是把人性判定为恶的理论,这样的理论先秦诸子中只有荀子一家。“性恶思想”则是诸子对人性之恶的认识,虽未判定人性为恶,客观上却对人性中内在的黑暗倾向有真实的观察。这样的思想,荀子以外其他诸子也有,例如韩非和庄子,而且他们对人性黑暗认识的深度实际上超过荀子。过去的研究只注意性恶论,不注意性恶思想,谈到“性恶”便局限于荀子一家,诸子对人性黑暗的认识,对人的内在缺陷的警觉,反而全被忽略。这是本文探讨庄子性恶思想的由来。

—

今本《庄子》33篇,内篇没有说到“(人)性”概念,^①外篇有若干篇谈到“(人)性”,认为人性本来是合乎自然的,是美好的,这些说法有时就被理解为表达了庄子的人性思想。这样看问题太过表面化。分析庄子对人性的看法,不能停留于庄子文中“(人)性”概念的界说,同时要问,庄子对现实的人怎样看,这种看法是否包含人性的判断,如果包含,是怎样的判断。对现实人性的观察和判断是庄子人性思想极重要的内容,岂可因为这部分内容未涉“性”字,就将其排除在庄子人性思想之外。^②庄子人性思想是一个复杂的

① 蔡妙坤《〈庄子·内篇〉人性观——从生命的本源论说人性的异化与回归》一文指出,《庄子》内篇有若干“生”字指“性”:《大宗师》“无事而生定”;《养生主》“缘督以为经,可以保身,可以全生”;《德充符》“受命于天,唯舜独也正,幸能正生,以正众生。”2008年11月华东师范大学《庄子国际学术研讨会》论文集,114页。按,庄子约与孟子同时,从孟子文看,“性”概念已从“生”字中析出。上引诸“生”字未必是性,如“幸能正生,以正众生”显然不是,“以正众生”是说不通的。另外两例可为“性”亦可为“生”。但即使为“性”,也非有意讨论人性,故不必特别重视。

② 陈少明《经典世界中的人、事、物》一文指出,象《论语》、《庄子》一类叙事性很强的文本,其中有许多意味深长的故事或情节,可能由于没有关键词的出现,而未能进入哲学史家的法眼。作者提出开拓新的论域,尝试不以范畴研究为中心对经典作哲学性探究。陈少明:《经典世界中的人、事、物》,上海三联书店2008年,26页。本文研究庄子人性思想,对此点深有同感。研究庄子人性思想,基本范畴分析固然重要,但若以为没有这些范畴,便与人性问题无关。那就容易把原本丰富的思想弄得很干枯。

观念丛,外篇的自然人性说是这个观念丛的一部分,远不能代表庄子人性思想,只有了解这观念丛的基本脉络,才能明白自然人性说在庄子人性思想中处于什么位置。

分析庄子人性思想,先要从内篇入手。内篇七篇是庄子思想的基础,外篇与杂篇的思想大都是从内篇的观念发展而来,有些篇的作者也许与内篇不是一人,但仍属于庄子派的学说。庄子思想中的许多重要观念都有这样一个结构,内篇提出基本主张,内涵深奥,表述奇诡;外杂篇延伸扩展,表述较为明晰,有时抽象为概念。就人性思想而论,外篇的自然人性说和人心说,就是内篇深奥人性观念向明晰化和概念化方向的延伸。

庄子对人性恶的认识,包含在庄子对现实人群的观察性描述中。庄子对现实人群的看法是非常负面的。战国是一个乱世,频繁战争使人民痛苦不堪;此外血缘族群解体,人际关系变得复杂,人们欲望膨胀,在权力和名利场上勾心斗角,也加深了人世的黑暗和痛苦。战国时代否定和批判现实的不止庄子一人,但庄子却非常独特。其他诸子批判现实,大都怀抱救治的希望,他们往往认为人世黑暗是制度问题,只要有好的制度,就不难挽救。最激烈地批评现实的墨子和孟子都是如此。庄子批判现实,却独独认为现实社会是不可救的。在他的描述中,社会黑暗不是根源于制度败坏,而是根源于人本身的毛病。人的贪婪、自负、欺骗、勾心斗角、相互陷害,把人们推向了不停息地相互折磨和自我折磨的深渊,这是根本的黑暗渊薮。《齐物论》写道:

大知闲闲,小知间间;大言炎炎,小言詹詹。其寐也魂交,其觉也形开。与接为构,日以心斗。缦者、窖者、密者。小恐惴惴,大恐纍纍。其发若机括,其司是非之谓也;其留如诅盟,其守胜之谓也;其杀若秋冬,以言其日消也;其溺之所为之,不可使复之也;其厌也如缄,以言其老洫也;近死之心,莫使复阳也。

不仅如此,庄子还认为这种相互折磨和自我折磨的人类行为,不是外力(制度或观念)引发的,而是人生来禀性如此。《齐物论》稍后一章写道:

一受其成形,不亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!人谓之不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?

人们陷入相互折磨的痛苦漩涡不是因为作了错误选择,而是无可逃避的宿命。人一定会如此,一定会相互争夺、倾轧(相刃相靡),被无形力量推动着追逐外物,疲役地走向死亡。为什么会这样?因为“一受其成形”就是这样,这是天生就有的,无所逃于天地之间。

在人世痛苦根源问题上,庄子的思想很复杂。他有时认为痛苦完全是没来由的,称之为“命”或“造物者”,等于是宣布世界完全无理可言,这说法背后实有一种很深的激愤,内涵颇复杂。^①但有时庄子确把人世的痛苦归因于生来如此的禀性。他这样说似乎并不是意在探究人性如何,而是揭示一个无可奈何的事实。人竟是这样一种可厌又可恨的存在物,来到世上便相互折磨又折磨自己。这也不是他故意的选择,而是“一受其成形”便是如此。庄子这样地思索人生痛苦的根源,文中未著一个“性”字,实际上却把人世痛苦归因于人性中内在的黑暗,展示了对人自身弱点的非同寻常的观察。

在内篇中,庄子不仅把人生的痛苦归因于坏的禀性,而且探讨了这禀性的由来。这一问题涉及庄子对人性根源的思考,是研究庄子人性思想时特需注意的地方。外篇的自然人性说便是由内篇这些有关禀性根源的复杂说法引申而来,但自然人性说大大简化了内篇原初的思想。《应帝王》有一段著名的寓言,语涉了人性根源问题:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日

^① 请参见拙文《论庄子的游世思想》,《南京大学学报》1999年第2期。

而浑沌死。

这寓言中有两层意思需要注意,都与人性根源有关。第一层意思,儻与忽要对浑沌的死亡负责。浑沌本来活得好好的,儻与忽却给它开出“七窍”以便“视听食息”,结果导致浑沌死。其中寓意很明白,人的品性本来是浑然朴素的,外力开出七窍,引发了人的感觉和欲望,于是导致了人的死亡(象征堕入不可挽救之地)。这等于说人类的坏禀性不是自始就有,而是由外力凿出。这个意思在外篇进一步发挥,就有自然人性说和对古帝王擅自造作败坏人性的批评。

另一层意思就是“七窍”的象征意义。七窍是“视听食息”的孔道,人的基本器官,舍此孔道人几不可为人。就算七窍是外力开出,它如此内在于人的生命,是否意味着庄子相信人的死亡(不可挽救的堕落)虽肇因于外力,同时也深植于生命的内部呢?“七窍”的这种象征意义,人们在阅读时可能会忽略,“儻与忽”的外力开凿通常会被认为是寓言的中心。但细读内篇,我们相信“七窍”的这种寓意是有的。《齐物论》有一段文字也涉及坏禀性的由来,可以印证这一点:

古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣!其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。

在这段文字中,庄子把人类错误推源到“以为有物”。原始状态的人“以为未始有物”,意即物我不分,与物一体,同于“浑沌”。“以为有物”是开始意识到有对象世界。这为何是人的原罪?郭象注“以为未始有物”说出了关键:“此忘天地,遗万物,外不察乎宇宙,内不觉其一身……”。原来“察乎宇宙”的同时有“内觉一身”,有“物”的同时就开始有“我”。人以“我”为中心看世界,才有此后一步步的堕落:由我的眼光对物的世界作分割(有封),再对分割开的对象作好恶判断(有是非),最后陷溺于偏私的好恶取舍(爱之所以成)。私爱(成心)一成,人从此无可挽救。与“七窍”一样,“以为有物”也不是人的原始状态,是后来的变化。可是这是怎样的变化呢?这是一种根本的变化,它决定了后来人的基本禀性。从现实人性推上去,便能追到这次原罪性质的变化。由此变化开始,我们熟悉的人从此出现了。“七窍”和“以为有物”其实就是现实人性之始;而此前的“浑沌”、“以为未始有物”反倒是一个差不多被遗忘的遥远回想,连记忆都谈不上,谁还能对没有“七窍”和没有“物”意识的远古人类有所记忆呢?此外,在《齐物论》“以为有物”这一章,庄子没有提到儻与忽那样的外力,这一点也应当注意,表明内篇对人类原罪的认识很复杂,“儻与忽”那样的外力并非惟一原因,人走向个体自我,或许也有自身的原因。

《庄子》内篇人性思想大致有几层意思,其间的相互关系很耐人寻味。第一,社会黑暗人生痛苦不是根源于制度,而是根源于人自身的坏禀性。第二,人的坏禀性根深蒂固,如同以“七窍”视听食息,以“我”的眼光看世界一样,是与人习以为常的生活方式混合在一起的。它起源于远古时的人类变化,变化以前的原始人性已经消失,在现实人性中寻不到踪迹。第三,庄子设想了远古以前的原始人性,“浑沌”和“以为未始有物”,这肯定是好的品性,但问题是,原始人性与现实人性似乎已经没有关系,成为两种不同的人性。

内篇实际上描述了两种人性:现实人性和原始人性(都未用“性”概念)。两种人性的关系应如何理解?庄子的表述不是很清晰,需要审慎地寻绎庄文包含的意思。“浑沌”说在外篇发展为自然人性说,有一种流行意见就认为自然人性说代表庄子的人性观。这看法暗含一种推导:在庄子思想中,自然人性是真实人性,现实人类的错误不是基于真实人性,而是扭曲的人性。可是从内篇看,这样的推导不能成立。人类的错误并不是由于扭曲人性,而是顺着“以为有物”以来渐渐形成的人性。内篇中有一层意思可以确定,“浑沌”那样的原始人性在现实人性中已经完全消失,原始人性不是对现实人性的深层探究,也不是现实人性的底层和根据。现实人性是“日凿一窍”和“以为有物”的变化确定的。因此“自然人性”说在内篇其实不能成立。在内篇,远古人性的设想实际上只有一个意义,就是寄托了人最终可以回归自然的希望。这回归自然能否做到,如何做到,是内篇中另外一个问题。就人性观而论,内篇对现实人性之恶的观察,才是有实质内容的思想。“与接为构,日以心斗”、“一受其成形,不亡以待尽”、“七窍”、“以为有

物’种种说法构成内篇人性思想的主体。

二

《庄子》外、杂篇晚于内篇,基本已是学界定论。外篇的人性思想比杂篇丰富,基本上是内篇思想的延伸与展开,不过外篇风格不一,思想深浅不同,其延伸内篇人性思想也有不同侧重。学者们一向最注重的,是《马蹄》、《骈拇》等篇提出的本性自然说:

彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德;一而不党,命曰天放。故至德之世,其行填填,其视颠颠。……同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。(《马蹄》)

彼正(至)正者,不失其性命之情。……天下有常然,常然者,曲者不以钩,直者不以绳,圆者不以规,方者不以矩,附离不以胶漆,约束不以纆索。故天下诱然皆生而不知其所以生;同焉皆得而不知其所以得。故古今不二,不可亏也。(《骈拇》)^①

这两篇文字风格与内篇大不相同,但基本思想仍是内篇观点的发挥。内篇没有提到自然之性的概念,但是“古之人,其知有所至,以为未始有物”,“中央之帝曰浑沌”等语,已经包含了原始本性的设想,外篇自然人性说是延伸和展开了内篇的观点,这是没有疑问的。但是内外篇有一区别却需要注意。内篇说“古之人”含义简奥,没有多少经验内容,实际上不是写现实,而是写理想。理想中的远古人性表明人在根源上是好的,但这种远古人性对现实的人来说遥远而隔膜,已没有什么经验内容。与此相应,回归自然是一个极困难的过程,需要彻底改变现实中的“我”,以至变到与原有的“我”完全不同,内篇各篇对此均有说明。自我改造的困难和复杂由此成为内篇文字的中心,庄子学说的深奥内涵也都蕴含其中。外篇《马蹄》等篇对自然人性的描述有具体的经验内容,既朴素美好又易于理解,这固然是“浑沌”的明晰化,是对庄学的一个贡献,但同时却把内篇中回归自然的困难和复杂丢掉,仿佛回归自然人性是一件经验上的易行的事。这样的明晰化却不能表达内篇复杂的人性思想。如果依据这样明晰化的表述,把庄子人性思想归结为自然人性说,那就是把“深闳而肆”(《天下》语)的庄子学说简化成了一湾浅水。

外篇的一些篇还说到自然之性的败坏始于古代圣王,也是延伸了内篇的思想。内篇《应帝王》说儻与忽合力为浑沌开出七窍,导致浑沌死亡。儻、忽可能是隐指古代帝王,没有明说,外、杂篇则把这件事指明了:

古之人,在混芒之中,与一世而得澹漠焉。……逮德下衰,及燧人、伏羲始为天下,是故顺而不一。德又下衰,及神农、黄帝始为天下,是故安而不顺。德又下衰,及唐、虞始为天下,兴治化之流,浇淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从於心。……。(《缮性》)

昔者黄帝始以仁义撻人之心……夫施及三王而天下大骇矣。(《在宥》)

吾语女:大乱之本,必生於尧、舜之间,其末存乎千世之后。千世之后,其必有人与人相食者也。(《庚桑楚》)

这几篇文字都把人类堕落归原于古帝王,所指帝王不一,意思却一样。这意思在内篇确有根源,但我们要注意内篇的意思复杂。《应帝王》的儻、忽固然可能指古帝王,但《齐物论》说到人类堕落之始便只说“其次以为有物”,未说到外力引起。是否明确归于外力,实有思想上的大区别。人性的败坏如果可以明确始于外力,则救治的问题就变得简单,至少在理论上简单。外力无非有二,一曰制度,一曰观念,救治之途便不用向人自身内部着力,设法更正制度或变革观念就可以了。可是我们看内篇《齐物论》、《德充符》、《大宗师》等篇讲人的自救,完全在人自身着眼,不说外部制度和观念,便知

^① 自然人性说不仅这两篇有,其它篇也有提到,如《缮性》等。只是说得较简,对自然人性的内容缺乏具体描述。故《马蹄》《骈拇》对自然之性的描述在外篇中较有代表性。

道“其次以为有物”的人类原罪说不提外力是有缘故的。内篇的人性思想表达虽不明晰,基本要点却可以肯定。人的坏稟性根深蒂固,救治的途径不在于制度诸外物,而在人自身的生命态度彻底更新,这种更新非常不易,其复杂的内涵便是庄学的灵魂。外、杂篇的古帝王罪魁说,便如自然人性说一样,容易给人一种错觉,人的败坏与堕落不是由于他自身的原因,而是由于外部原因。因此回归自然变成一件经验上易行的事。

不过外篇有些篇章也继承了内篇对人性之恶内在于生命深处的观察,包括有些篇的帝王罪魁说也包含了这层意思。内篇说人的坏稟性来自“七窍”、“以为有物”(以“我”为中心),隐喻恶来自人的生命内部。外篇则说人之堕落始于“心”。不是始于心变坏,而是始于心本身。心显然是一种生命内在性的象征,《缮性》篇写道:“及唐虞始为天下,然后去性而从心……文灭质,博溺心……无以反其性情而复其初。”这虽是把人类堕落归始于唐虞,也即归始于外力,但却点出人的变坏有内部的种子,这就指涉了人性的复杂和救治的困难。《缮性》中还未说到人心究竟怎样坏,《在宥》有一章则对人心的可怕有传神的描述:

崔瞿问於老聃曰:“不治天下,安藏人心?”

老聃曰:“汝慎无撻人心。人心排下而进上,上下囚杀,淖约柔乎刚强,廉剝雕琢,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。僨骄而不可系者,其唯人心乎!”

人心如此凶险难治,却不是外力使然,而是原本就埋在人性里。这样的描述给人一个感觉,原始人性虽然淳朴,却暗藏着危险的种子。种子没有萌发,人心便如冬眠的蛇,潜伏不动,圣人之祸,便是启动人心,撩拨了蛇让它醒来,从此再也无法治住,这叫“撻人心”。说圣人是罪魁固然有道理,但圣人之罪是启动,种子却根于人心。这样的描述,较之内篇对现实人性起源的描述,不仅有继承,而且有深化。“心”显然比“七窍”和“以为有物”更深地表达出性恶的顽固性和内在性。

对人“心”的厌憎戒备始于内篇,上节所引《齐物论》“与接为拘,日以心斗”一章便传神地写出了人心的险恶。外、杂篇说到人心之险的还有:

《天地》:吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存於胸中,则纯白不备……

《列御寇》:凡人心险於山川,难於知天。

把这些说法联系起来看,庄子思想中有“心恶”意识是没有问题的。不过庄子文中“心”概念出现甚多,^①用法比较复杂,并非所有“心”字都是负面的意义。也有正面的和中性的用法,如“游心乎德之和”(《德充符》)、“相视而笑,莫逆於心”(《大宗师》)等等。所以庄子思想不可简单归结为“性自然”而“心恶”。但外篇中以“心”代表人性中本原的恶,确实是内篇思想的进一步深化。内篇一方面肯定原始人性淳朴,为人的拯救留下希望;一方面认为人之恶根源于生命深处,不容易轻易改变。这种源于生命深处的恶,与人的感觉欲望,心智活动密切相关,所以内篇以“日凿一窍”、“以为有物”形容人性恶之始。此外内篇中“心”概念,也较多指涉负面意义(导致内心混乱)的精神活动,如《齐物论》一共出现七个“心”,全指负面的精神活动。外篇出现“心恶”论,如同出现“性自然”论一样,都是内篇基本思想的延伸和展开。有了“心恶”论,《马蹄》、《骈拇》等篇过于简单的“性自然”论才得以弥补,使外篇的人性思想,能全面展开内篇的论述,有些地方且能有所深化。^②

① 陈鼓应:《庄子〈内篇〉心学——开放的心灵与审美的心境》一文统计有180次,见2008年11月华东师范大学《庄子国际学术研讨会》论文集。

② 外篇《天地》有一段文字从宇宙生成的角度说到“性”：“泰初有无,无有无名。一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同於初。”这段话与庄子对人对世苦难人、性善恶的观察全然无关,属道家宇宙创生论一派,故不予考虑。

三

庄子认为人世的痛苦根源于人的稟性,那么庄子所认识到的人类最深的坏稟性是什么呢?也就是说,庄子最予注意的人性之恶是什么呢?庄子文中提到人的许多毛病,诸如贪婪、自大、争斗、陷害、虚伪等等,但这些都不是根本的恶。根本的恶是什么?其实细读庄文随处可见,便是人人皆以自我为中心。《齐物论》以“以为有物”为人的原罪已经指明了这一层意思。《齐物论》整篇的讨论其实都环绕人的自我中心,描述这种心态造成的无穷尽的相互争胜,以及这种争胜的无谓和可笑。内篇其它篇谈论人的解救,也都环绕走出自我中心。

如果自我中心只是带来人的陷溺和痛苦,那还不算性恶。问题是自我中心带来私心的膨胀,特别是私心支配的智巧的膨胀,这就是真正的恶了。在所有的人类毛病中,庄子似乎特别厌憎智巧。《缮性》篇说:“汝慎勿撻人心”,人心的可怕便是开启智巧,智巧一旦活跃,花样无穷无尽,造成种种险诈的诡计,所谓“人心排下而上,上下囚杀,淖约柔乎刚强,廉刳雕琢,其热焦火,其寒凝冰……”,《齐物论》“与接为拘,日以心斗”一章,也是描述种种险诈的诡计。人世的黑暗,便是陷落在这人人相互对待的诡计中。先秦所有道家文献都否定自我中心,主张“去私”、“无我”。但是道家各派否定自我中心的含义并不一样,如政治道术派的《管子》、《韩非》等典籍,是从政治智慧的角度谈论去私,主张君主在宁静中体察万物本来的情形,不被私见障蔽。老庄却是从人生的角度谈无我,警觉到私意中的智巧是人生大害,但老庄还有不一样。老子嘲讽人类智巧,着眼点是看出这智巧的无用。老子自称“愚人之心”,说“俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷”(《老子》第二十一章),以旷达的恣态俯视俗人小智巧的可笑。庄子有时也有这种俯视和冷嘲的姿态,但有的时候,庄子则对世人智巧有很深的警戒,他并不总是轻视人群的智巧。因为人心的智巧发展成很深的阴暗心机,使人相互争胜、相互陷害,自我膨胀的花样无穷无尽。庄子总体上是鄙视和嘲弄这种智巧的,但对人世黑暗的深刻观察,又使他不断传神地描述出人心的可怕。

内篇写人的智巧之害集中于《齐物论》和《人间世》。前文所引《齐物论》“大智闲闲,小智间间”一章,描述人们以知识意见相互争胜。但庄子笔锋一转,却突入到争胜者的心机,而且层层深入,先是说这些人整日梦魂缠绕的就是与人“心斗”,接着说各种性格的人在“心斗”中的不同表现,相互攻击防守用尽机巧,最后写人的生命在这机巧互搏中早早转向枯死。《人间世》开头三章讲出使之难,也写出人心险恶难测,特别是政治圈中人心险恶。外篇对智巧之害有更展开的揭露。从这些篇章的描述看,人的智巧似有无穷的扩张能力。如果“智”能有限,则“巧”亦有限,智能愈长则机巧愈长。智巧的扩张能达到何等地步?《在宥》篇说:“其疾俯仰之间而再抚四海之外,其居也渊而静,其动也悬而天”,《列御寇》说“人心险于山川,难于知天”,这都是形容。外篇有《胠篋》对此问题作了实在的回答,那就是人的“巧”最后能操纵“智”所发明的一切。智的最高成就是仁义礼法,私心之巧便能操纵仁义礼法。

《胠篋》开篇写人们防备偷盗,总是设法锁好箱子,扎牢袋子,这防范之法或者能对付小窃贼,却不能对付大盗。大盗一至,不用开箱、袋取物,而是把箱、袋整个拿走,上锁和扎绳的防范恰好方便了大盗。这便是机巧随智能而生长。小偷小窃之恶与智巧之恶相比,简直不值一提。这个例子象征了人类制度,人类制度的最高准则是仁义礼法,圣人发明仁义礼法意在规范人心,如同“摄缄縢,固扃鐍”,可是结果却是便利了最有智巧的大盗:

昔者齐国邻邑相望,鸡狗之音相闻,罔罟之所布,耒耨之所刺,方二千余里。阖四竟之内,所以立宗庙社稷,治邑屋州闾乡曲者,曷尝不法圣人哉?然而田成子一旦杀齐君而盗其国,所盗者岂独其国邪?并与其圣知之法而盗之,故田成子有乎盗贼之名,而身处尧舜之安;小国不

敢非, 大国不敢诛, 十二世有齐国。则是不乃窃齐国, 并与其圣知之法以守其盗贼之身乎? 《胠篋》引田氏代齐这一战国人熟知的“现代史”事件, 并不是在意旧的名位秩序, 而是看出智巧的可怕。礼法社会标榜秩序, 禁止窃盗, 结果大盗反而如愿。大盗的形貌却又不是窃贼, 而是堂皇的君主, 文明的护法, “彼窃钩者诛, 窃国者为诸侯, 诸侯之门而仁义存焉。”在先秦诸子中, 对人性黑暗最深的揭露, 莫过于“诸侯之门而仁义存焉”这短短九个字。“仁义”是最高的善, 却被人类中最有智巧的人利用, 他们博取的利益最大, 同时却最喜谈论仁义。什么叫“人心险于山川, 难于知天”, 这便是惊心动魄的实例。

按照《胠篋》篇的思想, 人类智力(以圣人为代表)发明的一切规则制度, 从斗斛权衡到仁义礼法, 全都被人的私心机巧窃用了。这是一个非常重要的思想, 等于认为人性恶操纵了文明。这个思想能否视为《庄子》中的基本思想, 而非仅仅某一篇的思想呢? 按《胠篋》文字风格与内篇《逍遥游》、《齐物论》等不同, 历来学者颇以为非庄子所作。这一点本文并无异议。但是《胠篋》的思想, 却无疑是庄子学派一个重要的思想分支, 如同《马蹄》、《骈拇》篇的自然人性说是庄子学派的一个思想分支一样。这一篇文章对文明规范被人性黑暗力量窃用的揭露, 与内篇主旨应该说是一脉相承。内篇没有明确说人性之恶能操控文明, 但却表述了相关的意思。《齐物论》认为, 人的自我中心的偏见支配了一切意见纷争, 虽然没有明确说礼法制度也由私心支配, 但顺着“有物”、“有封”、“有是非”、“道之所以亏, 爱之所以成”的私心的生长, 人类文明中有何物能逃离被它支配的命运呢? 而且《齐物论》点名“儒墨之是非”。儒墨是道德圣贤, 他们的意见被私心支配, 岂不是人类生活中影响最大的道德体系被私心支配? 所以, 内篇实际上已有文明中的道德知识被私心(性恶的核心)支配的观念, 《胠篋》进一步明确为一切礼法制度都被私心之巧支配, 正是将内篇对人性恶的观察, 发展成非常深刻的社会思想。

外篇揭露智巧之恶, 不仅说到有权势的君主, 而且说到知识精英和道德圣贤。关于庄子批评道德圣贤, 人们一向较重视的是庄子指儒墨鼓吹仁义, 是以枷锁绳约桎梏人性, 还有一层含义往往忽略, 便是圣贤的伪。圣贤提倡道德, 在庄子看来, 却常常暗藏博取个人名声与荣耀的目的, 这种伪显示了智巧无处不在, 而且往往隐蔽在堂皇的面目之下。

《德充符》(无趾说孔子): “彼且薪以諛诡幻怪之名闻。”

《天地》(为圃者问子贡): “子奚为者邪?”曰: “孔丘之徒也。”为圃者曰: “子非夫博学以拟圣, 於于以盖众, 独弦哀歌以卖名声於天下者乎?”

《山木》(大公任说孔子): “饰知以惊愚, 修身以明污, 昭昭乎如揭日月而行。”

庄子不仅揭露提倡道德的圣人, 而且怀疑以身殉道的圣人, 如《骈拇》篇说伯夷饿死首阳不食周粟是为求取名声。^① 这样的揭露和怀疑并不十分公允, 但我们要注意的是, 这表明庄子思想有一种对人类智巧敏锐的警惕。人心实在是太多的花巧, 聪明太过, 自利之心总是能找到各种好看的花式装点, 知识者尤其容易有此“巧伪”。^② 庄子揭示这一点, 是其人性观察非常值得注意的一个环节。

《胠篋》篇“窃钩者诛, 窃国者为诸侯, 诸侯之门而仁义存焉”是揭露君主的大恶, 可惜后世人著述少见继踵。《庄子》其它篇批评圣贤伪善, 却在后世有明显影响。宋明理学十分警惕学者以学识、道德自炫, 提倡“无我”, 虽说颇受禅学影响, 但先秦思想中的源头, 却是庄子对圣贤以学术道德炫耀的警惕。理学家当然不承认“无我”观念来自庄子, 他们常引孔子言“毋意毋必毋固毋我”。但先秦

① 《骈拇》批评伯夷的本意是说他脱离自然之性求一个外在的东西, 但其中即含有认为其殉道之举不纯然出于善的意思, 所以该篇说伯夷的求名而死与盗跖的求利而死并无分别。

② “巧伪”是杂篇《盗跖》篇盗跖斥孔子语。《盗跖》篇与《庄子》主要思想差异比较明显, 在庄学中是较偏远的亚流, 故本文分析庄子思想不取此篇中材料。

儒家不曾对学者的私意和虚伪有任何警觉,所以理学家对知识人物膨胀私意的警觉意识,先秦的源头只能是庄子。这种警觉是中国古典思想中一个非常重要的观念,可惜当代的思想史研究不甚在意。

现在不妨通过比较,看一看庄子性恶思想的独特之处。在先秦诸子中,荀子明确主张人性恶,独占了先秦惟一“性恶论”者的名誉,可实际上却对人性之恶并无深刻观察。荀子说人性中没有天生的善,只有种种欲望忌妒怨恶之心,这虽是看到了人性中的恶,但他相信这恶的习性很容易改造。在人性恶与文明教化对抗的意义上,荀子是十分乐观的,他相信文明有绝对的力量扭转和提升人性。人性之恶如同地表的薄冰,文明的阳光一到,顷刻融化。韩非对人性恶有较深的观察,他认为人的私利之心十分顽强,仁义礼制的传统文明根本无力对付,所以主张建设严酷的法制社会。韩非的特别之处是对人的顽强私心似乎没有感情的厌憎,他觉得人的禀性就是如此,他关心的是人有这样顽固的自私禀性,人类可能的组织方式是什么。庄子则对人性恶的观察比韩非更深,也更悲观。他不仅认为仁义礼法的文明制度不能对抗人之恶,而且认为文明其实已经被人的智巧操纵了,实际上也就是被人之恶操纵了。庄子对人性之恶非常厌憎,特别是对人的智巧非常厌憎,他觉得任何社会组织规范都不能对付这“险于山川”的人心。所以庄子根本不再谈人类可能的组织方式是什么,他只谈个人可能的自救之道是什么。这样我们得到简明的对比如下:

荀子:文明(仁义礼制)可以战胜性恶,提倡教化。

韩非:文明(仁义礼制)不能战胜性恶,另起炉灶设计严酷制度。

庄子:文明(仁义礼制)已经被性恶暗中操控,人不可能由设计制度的途径得救。^①

这样简单的比较不是要说荀子最浅庄子最深,三子各有自己的思想纵深,但就人性恶的观察和警觉而言,庄子是最深的。

四

本文探讨庄子“性恶”思想,并不否认庄学有自然人性说。如前文所述,庄子对人性的看法含两层内容:一是远古自然人性,在现实中这人性早已消失;一是凿破浑沌以来的现实人性,这人性生成已久,根深蒂固。内篇《应帝王》“浑沌”章和《齐物论》“古之人其知有所至”章,已经揭示这两重人性观。外、杂诸篇对此观念更有展开,有的篇强调远古自然人性,有的篇侧重现实人性(人心)。学界一向重视庄子自然人性观,自是有文献依据;但本文揭示性恶思想,同样有文献依据。庄子的两重人性观孰主孰次,哪一面更能作为庄子人性思想的标签?明确这一点其实并不重要,重要的是弄清楚庄子人性思想的内在结构。在两重人性观中,自然人性或许是庄子心目中的原初真实人性,但问题是,庄子显然相信,在“日凿一窍”“以为有物”的上古人类变迁(堕落)以后,这真实的人性已经汨没,现实生活的

① 人不能由设计制度的途径得救,是《胠篋》篇的思想,这一思想是否贯穿庄子全书呢?我们至少可以确信,这一思想与内篇思想是一致的。内篇从未谈论可以通过政治的途径拯救世人。不仅如此,内篇有一基本主张贯穿始终,便是赞美独往独来,厌弃人际交往。《逍遥游》开篇写大鹏高飞九万里,就是把独往独来诗意化;《大宗师》篇更写道:“泉涸,鱼相与处於陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘於江湖。与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道。”这个寓言为汉语留下“相濡以沫”的成语,用来表达人在困境中相互救助的温情。可是庄子的原意却不是赞美这种温情,而是认为生命常态是独来独往的,一旦需要相互救助,已如鱼失水一般离开了自然常态。人际交往是政治的基础,厌弃人际交往,怎能相信政治?按《齐物论》篇的说法,人人都是自我中心,与生俱来。人与人交往,必然逃不出争竞、倾轧、陷害、痛苦。这样的认识,决定庄子从根本上厌弃政治的态度。《应帝王》篇表面看是谈论政治,实质却是取消政治。该篇描述的理想“政治”是治世者率先回归自然,“以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜垠之野。……顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”这样的政治显然没有任何实质的制度内容,是自然主义生活的另一种表述而已。所以,人不能由设计制度的途径得救,是内外篇一致的看法。

人与之完全隔膜,没有人能在现实境域中经验到“以为未始有物”的状态。而“七窍”生成以后的人性,即以“我”为中心对待万物的人性,或许在庄子看来是后起的不真实的人性,但这样的人性却支配着是非好恶、纷纭错杂的全部人生经验,而庄子思想所有重要问题的起点,就是这现实的人生经验。

明白了庄子两重人性观的独特结构,我们就不能简单地说庄子是自然人性论者。自然人性被设想为远古的真实人性,但已经与日常经验完全脱离,这一点非常重要。这意味着人无法在熟悉的经验方式中体验自然人性,因此在现实层面,自然人性反而是不真实的。这里可以与孟子性善论作一比较,孟子相信善是真实人性,也相信善性在日常生活中相当程度地泯没,所谓“人之异于禽兽者几希”,但孟子认为善性仍然存在于日常经验里,“乍见孺子将入于井”,“见牛未见羊”,都是人人易知的经验事实,这些经验事实就是把善性确定为真实人性的基础。庄子的自然本性却没有这样的基础,所以同样要人回归真实人性,庄学的途径与孟学的途径完全不一样。庄学不是寻找“见牛未见羊”这样的经验支点,而是否定日常经验。回归自然人性就是回归道,而回归道常需要进入一种灵魂出窍的“遗忘”状态,如“今日吾丧我”(《齐物论》)、“坐忘”(《大宗师》)、“形体掘若槁木,似遗物离人而立于独”(《田子方》)。这种灵魂出窍的状态即比喻人彻底拒绝常规经验。同样是回归真实人性,孟子由某种日常经验入手,庄子则由否定日常经验入手。两种人性观的思想结构如此不同,我们就不能简单地认为庄子是“自然人性论”者,就像说孟子是“性善论”者那样。

在庄学二重化的人性观中,性恶某种意义上反而是真实的。尽管庄子以“日凿一窍”和“其次以为有物”的人类演化寓言,说明性恶的生成和与性恶相应的世界(“有物有封有是非”)的生成都是虚假的,但人就是生活在这世界中。理论上设想的虚假,现实中却是真实。庄子从未视现实为无物,相反,现实是一个强大的存在,强大的“力”场。以“七窍”或“成心”为本的全部人性习惯,就是这力场的内核。庄学中所有重要问题的论述,无不以这力场为背景。我们以自然道论为例来分析一下现实人性的力场的存在意义。

在庄子思想中,道是自然之境,是对现实境域的超越和否定。但庄子描述道时,常与现实的境域相对照。道往往就是在摆脱现实人性“力”场的地方呈现出来。人性的力场顽固地把世界按“我”的眼光分割开,大小多少是非好恶,道则是消解这分割的自然浑然一体的力量。如《知北游》篇有一章著名对话:

东郭子问於庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰:“夫子之问也,固不及质。……”

学者对这章对话的理解,一向都落在“道在万物”。但这章文字的核心意义,其实是人性视角和自然视角的对抗。东郭子想问道,却不能接受“道在蝼蚁”,他在不自觉之间就被人性的力场支配着。以人的眼光看世界,总是有分割,有贵贱,有偏好,世界本身却没有分割贵贱,道就是没有分割贵贱的自然本身的呈现。这虽是一个简单的道理,现实中的人却不易领会,因为现实的人没有能力“经验”自然本身,他们的经验能力久已被自我中心的人性结构支配了。本文用“力场”这个词,就是要说明人性习惯的强大有力,无处不在,甚至想求道的人都在这“力”的支配下而不自知。庄子说道“在蝼蚁”,已经把道是什么说明白了,道就在不分贵贱的自然呈现之中。但东郭子顽固的人性习惯立即拒绝这个呈现,“何其下邪?”世界是有分割高下的,道怎能这样“下”?这就是人性之力与自然之力的冲突。东郭子的例子说明,现实境域中的人难以领悟道,根源在于他久已被自我中心的经验方式支配了。

道的世界,就这样在与人性习惯强大支配力的对抗下展示出来。在庄子描述道或体道境界的文字中,这种对抗有时明显有时隐约。明显的例子甚多,前述“今日吾丧我”、“坐忘”这样灵魂出窍的“遗忘”状态,就是一种明显对抗,人必须如此彻底地转换生命状态才能见证道。“道在蝼蚁”是另一种明显对抗,从具体经验入手展示人性立场和自然立场的冲突。还有一种是隐约的对抗,试以

《知北游》篇另一章为例:

今(合)彼神明至精,与彼百化,物已死生方圆,莫知其根也。扁然而万物自古以固存。六合为巨,未离其内;秋豪为小,待之成体;天下莫不沉浮,终身不故;阴阳四时运行,各得其序;惛然若亡而存;油然不形而神;万物畜而不知。此之谓本根,可以观於天矣!

此章回答万物“本根”何在,是一个近于西方哲学中“本体论”的问题。庄子的思路甚为特别,他说本根并不在每一物的根源处,而在万物持续、此灭彼生的流程中。这就是自然之力的表现,是以自然眼光看世界时把握到的浑仑之美。在这段文字中,人性习惯作为对抗力隐而不现,只有一句隐约提到,“物已死生方圆,莫知其根也”。追问某个具体物的死生方圆之根,就是源自人性的习惯。人把外物分为一个个具体物看,关心具体物的“本根”,实质是关心自己作为个体的“本根”,要替个体之我寻找存在的根据。“我”从哪里来,最终(死后)归宿是什么?但在这一章文字中,这个表现为个体意义追问的人性支配“力”并不明显,只是作为万物持续、此灭彼生的自然之力的对立项,所以冲突是隐约的。但是个人思考自我的“本根”是现实中人们熟悉的经验方式,从万物持续不灭理解本根反而是陌生的经验方式,所以字面上隐而不显的冲突,在阅读经验上还是能强烈感受到。

庄子道论非常复杂,本文由人性研究入手提示一个问题:道的复杂与证道的困难有关,证道的困难又与人性(自私性)的力量有关。道就在自然本身,自然本身没有势利与偏见,人却有势利与偏见,造成人与道的悬隔。问题在于,人的势利和偏见由来已久,融入人性,可谓根深蒂固。走出自我中心的私意有多难,证道就有多难。庄子文中论道常常语涉玄奥,一个关键因素,便是因为道与人的常规认知方式有距离,实际上是道与现实人性有距离。庄子想说明,道与人熟知的世界(有物有封有是非)完全不一样,故有时不得不表现为玄奥。

由此可知,研究庄子性恶思想(关于现实人性的思想),不仅有助于弄清楚庄子人性思想的真实结构,而且有助于探讨道论等庄学中的其它问题。

(作者:南京大学历史系教授)

责任编辑:陈静

书讯:《中国古代哲学史稿》,康中乾著,中国社会科学出版社2009年7月出版,426千字。

本书是著者多年学习、思考、教授中国古代哲学思想的体会之作。本书以历史为坐标,分三讲、九篇、四十三章,比较系统地梳理了中国古代哲学思想的历史演变过程。中国古代哲学主要是中国封建社会的哲学,它的演进经先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学,构成了富有中国特色的哲学思想体系。本书在绪论中对哲学、哲学史等问题作了概括分析,论述了中国古代哲学思想的主要思想内容、特色及其价值等。然后,立足于中国封建社会前、后期的发展状态及特点,将整个中国古代哲学分为先秦时期、秦汉至隋唐时期、北宋至清初时期三个大阶段,再就每一大阶段中哲学思想的演变分为不同的篇和章,这样,以讲、篇、章的构架历史地梳理了中国古代哲学思想的发展过程。

本书在用历史坐标来分梳中国古代哲学思想时,贯彻历史与逻辑相一致的哲学史方法论原则,在历史坐标中贯融了逻辑坐标,即力图在中国古代哲学思想从先秦诸子到宋明理学如此的演进过程中,揭示出为什么要如此这般演化的逻辑必然性。在具体论述时,本书以形而上学(或本体论)为逻辑坐标,试图在中国古代形而上学思想的演化中来逻辑地梳理中国古代哲学思想的演化必然性。所以,本书以史为经,以哲学思想特别是形而上学思想为纬,纵横统一地梳理了中国古代的哲学思想。

本书另外的长处是:其一,注重史料,对中国古代哲学家哲学思想的梳理基本不以己见来阐说,而是在必要的标题疏解下援引较多的材料来阐明其思想。其二,注重对重要哲学家的哲学思想作深度厘析,比如厘析了孔子“仁”的五种涵义、老子“道”的五种涵义、庄子“道”的四层涵义及庄子得“道”的两种“忘”的方式——“坐忘”与“道忘”、王弼“无”的三层涵义、郭象“独化”的内在结构、张载“气”范畴的理论得失等等。其三,在紧扣中国传统哲学思想的悟性特点的同时,援引了西方哲学、特别是西方现代哲学中的现象学等方法,试图在中、西思维方式的互动中来理解和阐发中国古代的哲学思想。