

道家哲学的人性论

张尚仁

(广东行政学院, 广东 广州 510200)

摘要:人的问题在道家哲学中占有重要地位。道家认为,原始的自然人是道自然产生的人,是保持道的本性的人,所以人本性自然。但现实中的人已经远离自然了,认识人的自然本性只能通过两条途径:一是研究保持人的本性的圣人、真人;二是通过“婴儿”去认识。按道家哲学,自然产生的人,在其生存的过程中,一再以人为去改变自己的自然本性,同时又以人为去改变其他事物的自然本性。结果,不仅人离道越来越远了,世界也离道越来越远了,人和世界越来越失去自身的本性,这是人性堕落产生的恶果。指出人远离本性,是为了实现人性的复归,即实现“人与天一”。人成长的过程不免失道,但如果能真心修道习道,也能成为一个悟道得道的人,使在人身上失去的道重新回到人身上。如果个人通过“复归”的方法能回归大道,那么人类社会和世界也是可能回归大道的。

关键词:道家;人性;失道;复归

中图分类号: B 223

文献标识码: A

文章编号: 1000-260X(2014)01-0005-06

在道家哲学中,人的问题占有突出的地位。道家哲学认为道、天、地、人是域中的四大,特别突出“人居其一焉。”道家哲学中所说的“人”,有时指自然的人,有时指违背自然的人,有时指通常意义的人,有时指具有理想人格的人。老庄很重视讲“圣人之道”。对理想的人,除“圣人”外,还用了“真人”、“至人”、“神人”、“全人”、“天人”等诸多概念。可见其关于人的理论,重点是论述怎样的人才是真正的人。

一、人本性自然

道家哲学的本体论认为,作为本体的道自然而然地生天生地生万物,人也是道所生。道生万物和人,道也存在于万物和人之中。事物中的道,就是事物的本性。事物的本性不改变,万事万物就能循道而存在和运行,从而形成世界的秩序。人是道自然产生的万物之一,道赋于人的本性就是人性。因此,原始的自然人是道自然产生的人,是保持道的本性的人,

所以人本性自然。然而,现实中的人已经远离自然了,那怎样去认识人的自然本性呢?从老庄哲学看主要有两条途径:一是研究保持人的本性的圣人、真人,二是通过“婴儿”去认识。

《道德经》十多次论到“圣人”。“圣人”的品性所代表的就是人的本性。这些品性有:“圣人不积”;“圣人之道,为而不争”;“圣人为而不恃,功成而不处,其不欲见贤”;“圣人终不为大,故能成其大”;“圣人亦不伤人”;“圣人无常心,以百姓心为心”;“圣人常善救人,故无弃人”;“圣人后其身而身先”,等等。还有多处虽没有直接用“圣人”一词,但也是论圣人的品性的。只是这些圣人品性的论述,分散在各章,难给人以完整的印象。第六十七章关于从道而来的“三宝”论,则是关于人的自然本性的集中说明。

老子说:“我有三宝,持而保之:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”意为在我讲的内容中,有三项是最珍贵的,必须牢牢地加以把握:第一项叫做仁慈宽容,第二项叫做勤俭节约,第三项叫做不敢为天下

收稿日期:2013-06-20

作者简介:张尚仁,广东行政学院教授,云南大学特聘教授,博士生导师,从事哲学与行政管理学研究

先。在“三宝”中,老子特别强调“慈”。“夫慈以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之。”以慈为宗旨,人心和顺,团结一致,力量无穷,作战时进攻能取胜,防守能稳固。在“三宝”中特别突出“慈”,是因为“慈”属于人的内在的品德,和道的精神最为接近。“慈”并非专对人与人的关系而言,而是包括对世间一切事物都要施于慈爱。“慈”能演化出许多优秀的品德,如仁慈、慈爱、慈祥、慈和、慈孝、慈悲、慈善等等,还可推导出仁爱、祥和、和善、柔和、随和、和谐等。

第二项是“俭”。“俭”也就是勤俭节约,有爱惜、珍惜、保养、不浪费等含义。第五十九章说:“治人事天莫若啬。夫惟啬,是谓早服。早服,谓之重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极,可以有国。有国之母,可以长久。是谓深根固蒂。长生久视之道。”这里说的是:治理社会,包括处理人与人之间关系和人与自然的两个关系两个方面。无论是处理人与人之间关系还是处理人与自然的两个关系,都要将爱惜和节俭作为最基本的原则。因为只有坚持了爱惜和节俭的基本原则,各种矛盾才能解决于萌芽状态。将问题解决于萌芽状态而不使矛盾激化,本身就是重视按照德的要求治理国家的表现。能这样,其他一切问题容易解决。各种矛盾都在萌芽状态化解了,所产生的治国效果是不可估量的,国家也就能够存在。这一点,应该作为治理国家的根本,有了这个根本,国家也就可以长治久安。在这里,老子并不是将勤俭节约仅仅作为个人的一种美德,而是将它看做是治理国家社会,使国家社会达到长治久安的根本措施之一。我们现在提出建设节约型社会,正是继承老子倡导的这种美德。

第三项是“不敢为天下先”。它有守柔、处下、谦让、不争等意思。“不敢为天下先”与“慈”、“俭”是密切相联的。“慈”是对人对物都要有爱心和同情心,有了这样的爱心和同情心,也就不会去想和别人争斗。这本身就是不敢为天下先了。“俭”是节俭,少私寡欲,不奢侈,也就不必去与人争,即不必为天下先了。有人说,老子讲不敢为天下先是一种消极的主张,就是要人们自甘落后。这显然是误解。《道德经》第七章说:“圣人后其身而身先”。意思是不敢为天下先才能达到为天下先的目的。不敢为天下先是“示弱”,“示弱”的目的是“求强”。不敢为天下先不单纯是一种礼让,包括不将个人的利益和欲望摆在众人面前的意思。这样能得到众人的拥戴,反而能成就自己的理想和目标。

“慈”、“俭”和“不敢为天下先”三项内容,概括起

来也就是“善”。《道德经》第八章说:“上善若水。水利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。夫惟不争,故无尤。”这一章的内容,各句分别从字面上去理解并不太难,但要整章的内容围绕“水”这个中心来理解就相当困难。而不围绕“水”这个中心来理解,显然与老子的原意有所偏离。这一章中连续用了七个“善”,而这七个“善”又要和以水喻道相关联。比如,“言善信”,直接译可译为要言而有信。但这和“水”就没有什么联系了。将每一句都和水性联系起来,可以理解为:具有最高的善的人,他们的德性可以用水来作比喻。水滋润万物,对万物的生长发育发挥了有益的作用,却从来不和它们争长论短讨价还价。具有最高的善的人也应该像水那样,心甘情愿安居于众人嫌弃的卑下地位。有了这样的德性,和道的本性就非常接近了。水甘愿安居卑下地位而与万物无争,修道育德的人像水那样也就具有了谦让的德性;水的中心地能自然地聚集成深渊,修道育德的人像水那样也能得到天下人的归顺;水泽及万物从不分亲疏,修道育德的人也应像水那样对百姓深怀仁爱之心;水在影照万物时总是如实地再现其形象,修道育德的人也应像水那样表里如一忠信诚实;水是公平的象征,修道育德的人处事也应像水那样坚持公平正义;水能在万物生长发育中发挥作用,修道育德的人也应像水那样努力去成就各种事业;水顺应天时而来,修道育德的人也应像水那样顺势而行动。水性与世无争,修道育德的人像水那样与世无争,就没有什么可以忧虑的了。

在《庄子》一书中。“圣人”这个概念则有时是正面的,有时又是反面的。对保持本性的人,庄子用得较多的是“真人”这个概念。庄子对“真人”的论述,较为集中的是在《大宗师》中。庄子四说“古之真人”:一曰:“古之真人,不逆寡,不雄成,不谋士。”二曰:“古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。”三曰:“古之真人,不知说生,不知恶死,其出不欣,其入不距。”四曰:“古之真人,……其好之也一,其弗好之也一。其一也一,其不一也一。”这里描述的人的本性,一是不拒绝少,不炫耀成就,不从事图谋;二是睡觉不做梦,醒来没烦恼,饮食不求甘美,呼吸特别深沉;三是既不喜爱生命,也不厌恶死亡,施展才华时不张扬,独居自处时不隐藏;四是认为宇宙万物,你喜欢它是合一的,你不喜欢它也是合一的。体验到合一时它是合一的,体验到不合一时,它也是合一的。这里所描述的,就是具有自然本性的人。

圣人、真人虽能描述人的本性,但毕竟远离现实,难以为一般人所理解。老庄又用“婴儿”比喻原始自然的人。

《道德经》多次提到“婴儿”、“赤子”、“孩”,老子是将人出生之初比喻为人类产生之初,认为二者有共同之处。人在出生之初最接近自然,也就是最能保持自然的本性;同样地,人类产生之初也最接近自然,也最为纯朴。个人要按自然之道成长才符合本性,人类也要按自然之道成长才符合本性。

老子的《道德经》有三处提到“婴儿”:第十章说“专气致柔,能婴儿乎?”意为专心一意呼吸吐纳,能像婴儿一样柔和吗?第二十章说“其未兆,如婴儿之未孩。”在没有表现自己时,就像母腹中还没有出生的小孩一样。第二十八章说“常德不离,复归于婴儿。”就是要将永恒的德溶进灵魂深处,就要使自己的心境回复到像婴儿那样纯洁无暇。和“婴儿”一词同义的还有“赤子”。第五十五章说:“含德之厚,比于赤子。毒虫不螫,猛兽不据,攫鸷不搏。骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而媾作,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。知和曰常,知常曰明。”就是说,通过修道育德形成深厚的底蕴,它的意义可以用父母与婴儿的关系作比喻。婴儿在父母的精心呵护下,毒虫刺不到他,猛兽咬不到他,凶鸟抓不到他。他按自然赋予的本能生长发育,筋骨虽然柔弱稚嫩,握紧的拳头却很有力气,不知道两性之间的情欲之事,在成长过程中也会本能地自然发作,说明他体内的精力十分旺盛。他终日嚎哭而声音不会嘶哑,那是因为他精力过于旺盛需要渲泄从而达到和谐。懂得和谐才叫做认识了常道,认识了常道才叫做明白了世界的奥秘。

《庄子·庚桑楚》篇说:“儿子终日啼而嗑不嘎,和之至也;终日握而不捏,共其德也;终日视而目不瞬,偏不在外也。行不知所之,居不知所为,与物委蛇,而同其波。是卫生之经已。”婴儿整天嚎哭而喉咙不哑,那是阴阳之气调和所致;整天握拳而不松开,那是天然性情所致;整天睁眼而目不斜视,那是因为对外物不感兴趣。行动时随心所欲,闲处时自由自在,顺应万物,随波逐流。这就是养护生命的道理了。“若是者,祸亦不至,福亦不来,祸福无有,恶有人灾也。”像这样,祸不会来,福也不会来,怎么还会有人为的灾害呢?

老子和庄子对婴儿举止的描写生动而逼真,说明他们对婴儿的一举一动都作过认真的观察。他们何以要细致体察和描写婴儿?那是因为在他们的理论中,道的境界是最重要的,但又是最难说清楚的,

特别是让平民百姓领悟道的境界更加困难,因此他们很注意在现实中找到能让人看得见摸得着的形象来作比喻。在现实中,最接近道的境界的只有两种人,一是悟道得道之人,再就是婴儿。悟道得道之人寥若晨星,且他们的表现难以捉摸。这种人,在《庄子》一书中也可找到。然而,以悟道得道之人来比喻道,毕竟仍远离现实,婴儿则是生活在人们身边的。因此,以婴儿喻道,最为为平民百姓所理解。

以婴儿喻道,还有一层更深刻的含义。婴儿所喻之道,是原始而未分化的道。但婴儿是会长大的。在婴儿成长的过程中,“人为”的成分越来越多,离原始未分化的道也就越来越远,甚至可能变成背道而驰的人。婴儿成长的过程是这样,人类社会的发展过程何尝不是这样?在人类社会的发展过程中,人类对自然的破坏越来越严重,现在的世界,与原始的自然相比,已经面目全非了。现在的社会,离原始质朴的社会也越来越远了。现在的人性,也越来越堕落了。

二、人性的堕落

按道家哲学,自然产生的人,在其生存的过程中,却一再以人为去改变自己的自然本性,同时又以人为去改变其他事物的自然本性。如庄子在《秋水》篇中提出“何谓天?何谓人?”的问题后所回答的:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。”结果,不仅人离道越来越远了,世界也离道越来越远了,人和世界越来越失去自身的本性,这是人性堕落产生的恶果。对此,老子在《道德经》中多次感叹:“不道早已!”

人之所以失去本性,是因为用人为去破坏了自然。人为对自然本性的破坏,表现在人和人类社会的许许多多的活动中。其中,人类社会的德性败坏,造成的恶果最为严重。

《道德经》关于德的提法比较多,综合起来看,德有三个层次:最高层次的是“玄德”,也叫“常德”、“孔德”,第二层次是“上德”,第三层次是“下德”。

关于第一层次的“玄德”,《道德经》第十章说:“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?爱国治民,能无为乎?天门开阖,能无雌乎?明白四达,能无知乎?生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰。是谓玄德。”意为:灵魂和肉体统一于生命中,能做到完美结合而不分离吗?专心一意进行呼吸吐纳修炼,能做到像婴儿一样柔和吗?清除意识中从外界而来的所有杂念,能达到一干二

净不留痕迹吗?爱国治民,能懂得无为而治的道理吗?天生的生殖之门有开有合,能情愿成为雌性母体吗?在明白了世间的各种道理后,能大彻大悟到自己其实是无知的吗?领悟了道的这些真谛之后,在现实中就能做到生养了万物但不占有它们,为世间做了许多有益的事情也从不居功自傲,成了一方的统领也不主宰百姓。这就叫做符合道的要求的至高无上的德。可见,“玄德”就是符合道的德。人和事物保持玄德,就是保持本性。

对于第二和第三层次的上德和下德,在《道德经》的第三十八章中是这样论述的:“上德不德,是以有德。下德不失德,是以无德。上德无为而无以为,下德为之而有以为。上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首也。前识者,道之华而愚之始也。是以大丈夫处其厚不处其薄,居其实不居其华。故去彼取此。”这一章说的是:高尚的品德不是按照人为制定的有关德的几条说教去做就能达到的,只有按道的内在要求去做才是真正的有德。下等的品德虽然能按照外在的德行要求去做,内在的道在他的行为中却没有发挥作用,这其实是无德。从现象看,高尚的品格和德行以无形的道为指引,因为没有按人为说教去做好像是无为,实际上所有行为都符合德的要求。下等的品格和德行按照外在的说教要求去做,只能在某些行为上符合德的要求。以道指引的德行内在包含着仁爱,行仁爱发自内心,不是特意做给别人看的。以道指引的德行也包含着义气,但做义气的事是为了让别人知道他的行为。礼仪就不同了,礼仪是外在的。非常熟悉外在礼仪的人,他号召人们按礼行事也得不到人们的响应,手把手硬要拉着人们按照礼仪顶礼膜拜,人们也会甩开他的手而不理睬他。以上说明,在社会上,失去了道,就只能用德的说教来规范人们的行为;失去了德,就只能用仁来规范人们的行为;失去了仁,就只能用义来规范人们的行为;失去了义,就只能用礼来规范人们的行为。由此可见,在忠信观念太淡薄,社会处于动乱之中时,才会将形式的礼仪抬高到最高的地位。形式的礼仪,以前人们都认为对形成良好的社会风气起作用,其实,把礼仪弄到华而不实的地步,是社会变得愚蠢的开始。正因如此,真正有作为的人看重的是深层次的道而不是浅薄的礼,立身于实质性的道而不是去看重华而不实的礼。在道和礼这两项中,不应选择礼而只应选择道。这里将德分为按道的内在要求

表现出来的德和按人为制定的规范要求表现出来的德两个层次。按道的内在要求表现出来的德是“上德”,按人为制定的规范要求表现出来的德是“下德”。

理解这一章时,要注意几个要点:一是要深入理解内在的德(上德)和外在的德(下德)。老子认为,培育人的德行,最重要的是使德行成为人的内在要求,而不是德的说教。二是要深入理解外在的德(下德)的不同层次,就是分为仁、义、礼。下德中的仁、义、礼的意义,也是由道决定的。离道最近的是仁,所以仁爱对社会的德行还是有意义的。离道最远的是礼。三是对“礼”的看法。老子认为,在社会走到穷途末路时,才会不得不将礼抬出来治理社会。所以他认为在道、仁、义都丢掉了之后,才会强调礼。对“礼”,老子毫不客气地骂道:“夫礼者忠信之薄而乱之首。”老子对形式主义是深恶痛绝的。他主张“居其实不居其华”,即做实事,不去搞华而不实的花架子。

庄子对人性的堕落作了更细致的剖析。他看到,人的精神世界,离自然的本性已经越来越远了,从古到今,世风日下,现在是正道难行,伪道盛行,一代不如一代。在《缮性》篇中,庄子将人从古到今逐步丧失自然本性的过程分了六个阶段:第一个阶段,“当是时也,莫之为而常自然。”那个时代,人人都有自己的作为而随顺自然。第二个阶段,人开始有自己的追求,“是故顺而不一。”天下虽然和顺,但已不那么纯粹了。第三个阶段,社会开始有了争斗,以武力平息争斗后,一方服从另一方,那是“安而不顺”了。第四个阶段,用人为规范去治理天下,民心舍弃自然本性而由欲望驱使,“心与心识知,而不足以定天下。”人与人之间勾心斗角,天下不能安定了。第五个阶段,“附之以文,益之以博。文灭质,博溺心。”用花言巧语来粉饰,用旁征博引企图增益。结果是文饰泯灭了质朴,博识淹没了心灵。最后一个阶段,“民始惑乱,无以反其性情而复其初。”百姓开始迷乱,已经无法回归到纯朴自然的本性了。对此,庄子深为忧虑:“由是观之,世丧道矣,道丧世矣,世与道交相丧也。道之人何由兴乎世,世亦何由兴乎道哉!”由此看来,人世丧失了大道,大道丧失了人世。人世与大道互相丧失,得道之人用什么来复兴人世,人世又怎样能使大道通行呢?庄子对世事败落只能发出深沉而又无奈的呼唤:人人洁身自好,保全自身吧!

在《庚桑楚》篇中,庄子写道:“民之于利甚勤,子有杀父,臣有杀君,正昼为盗”,“大乱之本,必生于尧舜之间,其末存乎千世之后。千世之后,其必有人与

人相食者也!”百姓逐利心切,为此儿子杀死父亲,臣子杀害君主,光天白日抢劫,正午挖墙行窃。乱世的根源,必定发端于尧舜时代,其危害要延续到千年之后。千年之后,世上必定会发生人吃人的现象。庄子的这一预言,读之使人有振聋发聩之感!

道家 and 儒家都很重视讲道德,但深入考察却可看到,道家讲的道德和儒家讲的道德是很不相同甚至是相反的。道家认为,自然是万物的本性,因此,尊重自然,爱护本性就是道德。儒家却认为,治理国家社会,要人为制定一套仁义礼的规范,人的行为合乎这些规范才是道德。在《骈拇》中,庄子用了一个很浅显的比喻来说明这个问题:“凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。”野鸭腿虽短,加长一节它会忧虑;野鹤腿虽长,去掉一节它会悲伤。这里涉及一个问题,人的行为都是受思想支配的,那么,人的思想或精神世界是符合自然的本性还是符合人为的规范才符合道德呢?道家哲学的观点是很明确的,就是精神必须符合自然,也就是“神动天随”才符合道德。

三、人性的复归

道家屡屡强调人与天的对立,虽然流露出对此无可奈何的感叹,但从其对“人性”的全面论述来看,指出人远离本性,正是为了实现人性的复归,即实现“人与天一。”人成长的过程产生失道,但如果能真心修道习道,也能成为一个悟道得道的人,使在人身上失去的道重新回到人身上。如果个人通过“复归于婴儿”的方法能回归大道,那么人类社会和世界也是可能回归大道的。

依据“道通为一”的观点,道家认为“复归”普遍存在于自然、社会和人之中。如果人的成长过程和人类社会及世界的发展过程具有相似性,那么建立按大道要求运行的人类社会和世界也是可能的。在《天地》篇中,庄子认为,“性修反德,德至同于初。”修炼性情再回归于德,回归于德等于回归到了混沌的初始。这里说明,对人来说的复归于婴儿,对人类社会来说就是复归于原始,对世界来说则是复归于自然。这里说的“复归”,显然不是指外在形式的复归。“复归”是“道”的复归,指自然、社会、人生在运行过程中偏离大道之后再回复到符合大道的要求上来。

为了实现人性的复归,首先要求人在自己的精神世界中确立道的主宰地位,在这个基础上处理内在精神世界和外在物质世界的关系。《庄子·天运》中说到,孔子51岁时还不懂什么是道,就去请教老子。

老子说:“中无主而不止,外无正而不行。由中出者,不受于外,圣人不出;由外入者,无主于中,圣人不隐。”意思是说,如果你的精神世界中没有一个主宰,外界的影响就不会在你心中产生共鸣;如果你想作用的对象没有正直的品质,你想推行的主张在外界也行不通。圣人传道要看对象,对象不接受就不传。外界的影响和心中领悟的道不相符合时,圣人也不会放在心上。“这里提出的问题是:人的精神世界中必须有一个‘主’,这个‘主’也就是我们现在说的核心价值准则。如果心中没有一个基本的价值准则,也就没有辨别对错、善恶、是非、好坏的标准。那么,在我们的心中应确立什么样的主宰或准则呢?毫无疑问,就是‘道法自然’的准则。也就是一切要以是否符合自然本性为判断的标准。”^[1]

在精神世界中把握“道法自然”的准则,本来是人的本性决定的,因为包括人在内的一切事物都是道产生的,道也自然地存在于人和一切事物之中,道产生的人的精神其实也就是道自身包含的精神在人身上的体现,因而在人的精神世界中本来就存在道的准则。“造物者之报人也,不报其人而报其人之天,彼固使彼。”(《庄子·列御寇》)造物者所赋予人的,不是赋予人注定成为什么样的人,而是赋予自然的本性。人有哪方面的本性,就会往哪方面发展。“彼固使彼”指后天人为的事情,有自然的本性作为依据。庄子比喻说,齐国有一个人打井打到水,就以为是因为自己打井这里才有水,其实水来自天然,如果天然没有水的地方,怎么打井也打不出水来。人打井要打到水,只能顺应自然中有水的地方去打井,有水是自然,打井是人为,人为只有顺应自然才能达到目的。

为了回复人的自然本性,现在的人必须认真进行修养。修什么?养什么?庄子都作了说明。“修胸中之诚,以应天地之情。”(《徐无鬼》)修养内心的真诚,以顺应天地的实际情况。“养志者忘形,养形者忘利,致道者忘心。”(《让王》)修养心志的人会忘记形体,修养形体的人会忘记利益,追求大道的人会忘记心机。修养达到这个境界,就有望回复到人的本性。然而,在物欲横流的世界里,要人们在精神世界中忘记形体、利益和心机,回复到顺应天地的真情,几乎是异想天开。世俗人遵循的违反自然本性的价值准则已中毒太深,面对这样的现实,庄子只能感叹:“人皆尊其知之所知而莫知恃其知之所不知而后知,可不谓大疑乎!”(《则阳》)人只知道尊重他们已经知道的知识,而不知道要弄清已经知道的知识中所包含的还不知道的知识,然后才能得到真正的知识,这不

是很大的迷惑吗!“故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者,皆知非其所不善而莫知非其所已善者,是以大乱。”天下人都知道要追求他所不知道的,却不知道要探究他已经知道的;都知道要非议他所认为不好的,却不知道要非议他所认为好的,因此才会造成天下大乱。庄子的意思是,现在世上占主导地位的价值观念是是非颠倒的,但世人却并不觉醒,在是非颠倒的道路上越陷越深,这样下去,是非常危险的。“求其所已知者”和“非其所已善者”,就是要对现实世界中占主导地位的价值观念进行反思和批判,从其源头上重新考察其是否正确,将颠倒的是非标准重新颠倒过来,这才是挽救世界的出路。

人性复归的关键是弄清人为什么会失去原来的本性,消除了使人失去本性的因素,人的心灵从各种束缚中解脱出来,也就能实现本性的复归了。

《庚桑楚》篇说:“夫外缚者不可繁而捉,将内闭;内缚者不可缪而捉,将外闭;内外闭者,道德不能持。”在被外物牵累时,不应因为繁杂而紧张,而要心神内守;在内心被心事纠缠时,不应因为纠缠不清而烦躁,而要排除外来的干扰。如果内心和外界都受牵累而不能排除,就是有道德的人也不能坚守自持了。这就是说,人之所以失去本性,根本原因在于受到外物和内心的束缚。要复归精神的本性,其途径是“彻志之勃,解心之谬,去德之累,达道之塞。”铲除志向的羁绊,解开心思的束缚,抛却德性的牵累,扫清大道的障碍^①。为了解除精神的束缚,使精神世界回归婴儿般的本真,必须对志向、心思、德性和大道这四个方面作更深入的剖析。

志向、心思、德性和大道这四个方面,每个方面

又有六种表现。志向的六种表现是尊贵、富有、显赫、威严、名声和利禄。心思的六种表现是容貌、举动、颜色、情理、神采和情意。德性的六种表现是憎恶、爱好、喜悦、愤怒、哀愁和欢乐。大道的六种表现是回避、屈从、索取、给予、智巧和技能。

庄子接着说:“此四六者不荡胸中则正,正则静,静则明,明则虚。虚则无为而无不为也。”这四个方面及每方面的六种表现,如果它们不在胸中激荡而搅乱内心,内心就会端正,内心端正就能安静,安静就能空明,空明就能虚寂,虚寂就能无为而无不为了。“敬之而不喜,侮之而不怒者,唯同乎天和者为然。”能够受尊敬而不欣喜,受侮辱而不恼怒的,唯有与自然的和谐相一致的人才能做到。现实中的人的精神世界,能保持正、静、明、虚、无为、不喜不怒、同乎天和的,大概只有婴儿了。每一个人都经历过婴儿阶段,也就是精神世界本来都和大道相合,后来“四六者”在胸中激荡,才搅乱了纯真的精神世界。在精神修炼中实践复归婴儿法,就是要我们回复精神世界的童真。

注:

- ① 本文的某些论述可参看作者两篇拙文:《道家哲学对人类生存的忧思》,云南民族大学学报(哲学社会科学版),2011,(5);《<道德经>哲学体系纲要》,思想战线,2008,(5)。

参考文献:

- [1] 吴松. 中华优秀传统文化的基本元素:道家学说[J]. 思想战线,2012,(2).

【责任编辑:来小乔】

Human Nature in Daoist Philosophy

ZHANG Shang-ren

(Guangdong School of Government, Guangzhou, Guangdong 510200)

Abstract: The issue of human nature occupies an important place in Daoist philosophy. Daoism holds that the original man was born naturally of Dao, therefore man's nature is natural. However, the man inhabiting reality is far from being natural. There are two ways to recover man's natural nature: one can study the sages and the real men who retain man's natural quality; the other is to reconnect with Dao through "children". According to Daoism, the naturally born man, during its struggle for survival, often deliberately alter its own natural humanity and in the meantime transform the natural quality of other entities in the world. The result is a

- [5] E. M. Forster. Preface to The Greek Views of Life [A]. Goldsworthy Lowes Dickinson and Related Writings[C]. 213.
- [6] Herder, Johann Gottfried von. Reflections on the Philosophy of the History of Mankind[M].Chicago: University of Chicago Press, 1968.3.
- [7] Williams, Raymond. Marxism and Literature [M].Oxford UP, 1977.14.
- [8] Auerbach, Erich. Philology and Weltliteratur[M]. Centennial Review, vol. xiii, no. 1. 1969.5.
- [9] Ricoeur, Paul. "Universal Civilization and National Culture," in History and Truth, trans. Charles A. Kelbley [M]. Northwestern University Press, 1965. 271.
- [10] Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations [J]. Foreign Affairs, summer 1993.23-4.
- [11] Dickinson, G. L. An Essay on the Civilisations of India, China and Japan[M].New York: Doubleday, 1915.7-8.
- [12] Dickinson, G. L. The Choice before Us [M].London: George Allen & Unwin Ltd.,1917.183.
- [13] More, Paul Elmer. "G. Lowes Dickinson," in Shelburne Essays (the 7th series)[M].New York: G.P. Putnam's Sons, 1910. 173.
- [14] Russell, Bertrand. The Problem of China [M].Nottingham: Spokesman, 1993.185.
- [15] Russell, Bertrand. Autobiography [M].London: Routledge, 1975. 179.

【责任编辑：来小乔】

Towards a Common Civilization: G. Lowes Dickinson, China, and Global Humanism

TONG Qing-sheng

(School of English, University of Hong Kong)

Abstract: Focusing on G. Lowes Dickinson's critique of modern industrial civilization and his use of China as alternative to capitalistic modernity, the essay attempts to show that comparative civilizational analysis serves a distinct international agenda and is in fact a political project that aims to alter and amend our civilizational configuration for international peace. Dickinson's notion and practice of comparative civilizational studies embody a global humanism that needs to be urgently renewed today in thinking about contemporary problems brought about by globalization. The essay also contributes to the debate on the distinction between civilization and culture and argues that their divergence is a historical product and that their unity needs to be restored for a better understanding of the global human conditions.

Key words: G. L. Dickinson; civilization; culture; global humanism

【上接第 10 页】

departure and fall away from the Dao not only for man but for the entire world. It is well-nigh impossible not to lose the Dao, but if man can sincerely study the Dao and abide by it, man is capable of communion with Tian and reclaiming the lost Dao. If man can rejoin the Dao by returning to it, then society and the world likewise can return to the Dao.

Key words: Daoism; human nature; loss of Dao; Return