

论道家对“人”的规定*

陈霞

摘要:道家对人的规定主要是“自然”,是出于自己而在时间中成就的一种“然”,是人的本真生活,具有自适性、独特性、多样性等特点。实现“自然”需要“无中生有”的创造和行动,体现出人作为能在的存在者的主动作为。为了保持这种能在的活力,道家提醒世人“复归于婴儿”,回到生命的开端处,重启可能性,这是一切现实性的前提和基础。“因自己而然”的外化行动需要克服各种限定。同时,“道”所具有的“生而不有,为而不恃,长而不宰”的“玄德”,以及以“辅”“顺”“法”“因”等为特色的“无为”也允许了个体的自由展开,促进了社会的和谐、繁荣与创新。道家对人的这些思考为克服人的异化提供了值得反思和借鉴的深刻思想资源。

关键词: 能在; 自然; 真人; 创造; 无为

DOI:10.11714/jysu.sse.202605010

人是充满多种可能性的能在的存在者。老子观察到“物壮则老,是谓不道,不道早已”(《老子》第30章)的事实,于是用“婴儿”来比喻人的理想状态,提醒世人“常德不离,复归于婴儿”(第28章)。婴儿最终会成为什么样的人,是尚未确定的,老子形容这种状态为“沌沌兮”“如婴儿之未孩”(第20章)。尚未分离的“沌沌”包含着各种可能。可能意味着人没有先在地被锚定于任何特定性上,还什么都不是,还没有受到任何“是”的限定,处于无定性中,可以向不同的方向展开。正是可能性而不是必然性,使人的主动判断、抉择、筹划、塑造有了前提。可能总是指向未来,未来需要现在的行动,“婴儿”“专气致柔”(第10章),具备实现各种可能性的行动活力,道家认为守护这种可能性和活力比完成的现实更重要。

一、因自己而然:“自然”之真与“真人”之本真

“自”在老庄文本中多次出现,如《老子》中的“自然”“自胜”“自知”“自化”“自正”“自富”“自朴”,《庄子》中的“天之自高,地之自厚,日月之自明”(《庄子·田子方》)等。突出“自”,即强调发自己、出于自己、自己主张、自我驱动、因自己而能、以自己为因。其中最具标志性的是“自然”,先秦诸子中只有道家提出了“自然”,所以这个概念在先秦是道家的专属^①。道家创造性地提出了“自然”这个概念,并提倡“自然”^②。“自然”不是指人与生俱来的本能,“自然”恰恰要超越必然如此的本能。如果仅凭本能行动,那是一种必然而不是“自然”。要走向“自然”,则需要与“必然”脱离,所以老子提出“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨”(《老子》第12章)。“五色”“五音”“五味”

* 收稿日期:2026—03—06

作者简介:陈霞,中国社会科学院大学哲学院、中国社会科学院哲学研究所(北京100732)。

① 明代学者顾炎武在其著作《日知录》中有言:“五经无真字。”(黄汝成集释,栾保群、吕宗力点校:《日知录集释》,上海:上海古籍出版社,2014年,第415页)王夫之《说文广义》说:“六经、语、孟无真字。”(王夫之:《船山全书》第6册,长沙:岳麓书院,1989年,第20页)

② 如“道法自然”(《老子》第25章),“莫之命而常自然”(第51章),“辅万物之自然”(第64章),“常因自然”(《庄子·德充符》),“顺物自然”(《庄子·应帝王》),“莫之为而常自然”(《庄子·缮性》)等。

是人本能的需求,但人不是仅凭本能行动,而是提出了对“五色”“五音”“五味”这些本能欲望的超越,实行自我节制、自我约束,“见素抱朴,少私寡欲”(第19章),跳出必然,走向“自然”。

“自然”意味着自然而“然”、自己如“此”、如其所“是”。“自然”所包含的自然而然的“然”、自己如此的“此”、如其所是的“是”,既不是内在与生俱来的,也不是从外面强加的。“自然”所隐含的“自己如此”,意味着按自己的意志选择、谋划、创造,自我驱动,自己成为外化自己、发展自己的动力和原因,因自己而“然”,让自己生成为“这一个”,并在各种影响中依然保持,做自己的自己。这是人出于自己而在时间中持续地创造、不断地生成和实现。道家对人的规定中包含的“自然”,是出自自己而在时间中成就的一种“然”。如果是外力强制使之成为某种“然”,则是对事物展开自身的干预,这就不自然。

不自然也意味着不真实。道家非常重视“真”,对人的规定中包括修真、归真、求真,追求“真知”,要做“真人”。中国传统哲学的主流不是给概念进行定义,包括“道”,老子也没有对其加以定义,没有建立起概念论的系统,只是说“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”(《老子》第25章)。传统思维方式最突出的特色是感性、悟性、体知、心领神会、不知之知。但是,庄子却罕见地对“真”进行了明确定义。理性作为人具有的高级能力是能够给出概念并进行概念演绎,从对“真”及“真人”的定义、演绎和描述来看,道家具有这样的潜质。庄子说:

真者,精诚之至也……礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也,自然不可易也。故圣人法天贵真,不拘于俗。(《庄子·渔父》)

在这个定义及推论中,为了进一步说明和理解“真”,庄子将“真”与“礼”相对,认为“礼”是世俗社会的人为规定,是后天的,而“真”则是先天的自然流露。“真”是对自然、人性本真状态最真诚的体认、领会和展现,真实无伪,不加矫饰,无人造作。丧失“真”性是对“道”的背离,是对人性本真状态的戕害,导致人的异化。如果人与人之间不再信任、不再真诚相待,结果就会是冷漠和算计盛行,产生精致的利己主义者。经过严谨的定义和推理,庄子最后得出“法天贵真”的价值判断。

在“真”之外,《庄子》还对“真人”进行了特别详细的解释,仅《庄子·大宗师》就罕见地用了350字的篇幅从四个方面专门详细描述何谓“真人”^①。他明确定义了“真人”:

不以心捐道,不以人助天,是之谓真人。(《庄子·大宗师》)

其一与天为徒,其不一与人为徒,天与人不相胜也,是之谓真人。(《庄子·大宗师》)

故无所甚亲,无所甚疏,抱德炀和,以顺天下,此谓真人……古之真人,以天待之,不以人入天。(《庄子·徐无鬼》)

从这几段文字来看,“真人”比较明显的特点是“不以人助天”“天与人不相胜”“不以人入天”,即“真人”主要是在“天”与“人”的关系中加以定义的。“天”是自然的、本然的状态,“人”是人为的、外在的表现。“真人”则是顺任自然、减少人为干预而本真生活的人。与之相对,老子用过“俗人”和“众人”^②,庄子用了“众人”^③“世人”^④“世俗之人”^⑤“常人”^⑥等。海德格尔也认为“此在”有本真和非本真两种状态。他说:“只要此在作为其所是的东西而存在,它就总处在抛掷状态中而且被卷入常人的非本真状态的漩涡中。”^⑦“真人”与“俗人”“众人”等的区别在于是本真地还是非本真地在世界中存在。也就是说,是勇敢地面对

① 《庄子·大宗师》:“古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士……若然者,登高不栗,入水不濡,入火不热……古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深……古之真人,不知说生,不知恶死……古之真人,其状义而不朋,若不足而不承。”

② 老子说:“众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮,其未兆,如婴儿之未孩;儼儼兮,若无所归。众人皆有馀,而我独若遗。我愚人之心也哉!沌沌兮!俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。”(《老子》第20章)

③ 《庄子·大宗师》:“真人之息以踵,众人之息以喉。”

④ 《庄子·知北游》:“世人直为物逆旅耳!”

⑤ 《庄子·在宥》:“世俗之人,皆喜人之同乎己而恶人之异于己也。”

⑥ 《庄子·人间世》:“以阳为充孔扬,采色不定,常人之所不违。”

⑦ [德]海德格尔著,陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》,北京:三联书店,2014年,第207页。

在世界中的存在本身,还是在这种存在本身面前躲躲闪闪^①。“此在”的“去存在”过程就是在生活世界中去掉把本真遮蔽起来的東西,让事物的真性显现和敞开,让存在者显现为“在世之在”。本真与非本真状态的区别主要在于人们是否本真地展开自己,将可能转变为现实。海德格尔关于此在的“本真状态”“去存在”、活出自我与“非本真状态”、现成的存在者、沉沦,与道家求“真”、做“真人”是内在契合的。真人本真地展开自我,其生命状态是“其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深”,非常淡定从容,不忙忙碌碌沉沦于世事;“翛然而往,翛然而来”,不依赖外物,超越了对待关系,本真地生活,是自己精神的主人。庄子认为关尹、老聃就是“古之博大真人”(《庄子·天下》)。

“真人”拥有出众的生存论意义上的主体性。他没有一个在时间上先在的、现成的、独立自存、自在自为的本质,不是抽象的逻辑意义上的存在。他能够本真而充分地展开自己的生命,把自己托付出,出离到万事万物之中,朝向未知这个深渊勇敢一跃,去遭遇迎面而来的一切。他在完全敞开的过程中参与与天地万物、自然、社会相互联系的演变之中,在时间的绵延中逐渐生成其真性。

二、殊器殊技殊性:个体的自适与群己之辨

“自然”“本真”没有统一的样子,而是各有各的样子,所以道家接纳、尊重个体在性格、禀赋、诉求、爱好、才能、际遇等方面的不同^②。老子提到的“不尚贤使民不争”(《老子》第3章)就超越了对人的单一评价,尊重自然的多样性,维护事物的独特性。庄子说:“梁麗可以冲城而不可以窒穴,言**殊器**也;骐驎骅骝一日而驰千里,捕鼠不如狸狌,言**殊技**也;鸱鸺夜撮蚤,察毫末,昼出瞋目而不见丘山,言**殊性**也。”(《庄子·秋水》)庄子虽然批评了评判事物的相对性的是非,肯定从“道”的高度上看,事物是平等而互依的,但他没有因此而否定事物的差异、特殊的个性和独特的价值。他把“殊器”“殊技”“殊性”当作世界的本然状态而接受,不寻求刻意改变。“凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲”(《庄子·骈拇》),“鱼处水而生,人处水而死,彼必相与异,其好恶故异也。故先圣不一其能,不同其事”(《庄子·至乐》)。每一个体不能重复出现,具有唯一性;每一个体都应该按照自己的意愿行事,具有自主性;每一个体都有不能纳入公共关系的部分,具有私人性。庄子认为那些“不自见而见彼,不自得而得彼”的人“是得人之得而不自得”“适人之适而不自适”(《庄子·骈拇》)。道家对人的规定蕴含着人与自己相适应。

强调个体的自适性,这有别于从类和群体来谈的人性论。庄子说:“相啗以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。”(《庄子·大宗师》)相比于在窘境中互相哈气、吐泡沫而不能彻底助其脱离窘境,不如把鱼放回它最适应的水中而互相遗忘。对鱼来说,这是它最需要的道德。庄子也曾借髑髅之口说:“死,无君于上,无臣于下……虽南面王乐,不能过也。”(《庄子·至乐》)通过相忘甚至不惜以离世的方式来消解关系,希望人不再为关系所累,“独与天地精神往来而不敖倪于万物”(《庄子·天下》),“出入六合,游乎九州,独往独来,是谓独有。独有之人,是谓至贵”(《庄子·在宥》)。他向往这样自适而独立的人格。

虽然提倡独立,但个人的“自然”不可能通过将个人原子化来达到,个人应与社会互相成全。老子既说“民自富”(《老子》第57章)“民利百倍”(第19章),也说“利万物”(第8章),“常善救人,故无弃人。常善救物,故无弃物”(第27章),“既以为人已愈有,既以与人己愈多”(第81章)。他倡导既利己也利人,所以道家对人的规定中包括了利人济世,增进共同体的福祉这样的内容。

社会是人进行自我创造和发展的前提。人是社会动物,不可能把自己从世界之中连根拔起,因为每

① 那薇:《道家的返朴归真和海德格尔的本真存在》,《中国哲学史》2003年第2期。

② 中国现代政治学家萧公权认为道家是肯定个人之价值的。他说:“盖老庄怀疑政治之效用而肯定个人之价值。社会之一切幻想可以消除,而个人之生存与乎保全顺适此生命之愿望,则为不容否认之事实……故全生适性乃老庄政治哲学之最后目的。”萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第155页。

个人都有其所属的家庭、地区、组织、民族、国家等。人的喜怒哀乐的情感、追求人生意义、承担责任和义务都源自于此。老子讲“修之于家,其德乃馥;修之于乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普”(《老子》第54章)。庄子也讲“群于人”(《庄子·德充符》),“游世俗之间”(《庄子·天地》),“入游其樊”“子之爱亲,命也,不可解于心;臣之事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间”(《庄子·人间世》),“与世俗处”(《庄子·天下》)等。老庄所谓“家”“乡”“国”“天下”“群”“世俗”是人与人组成的共同体,这是道家对人之社会性的规定。可见,道家没有抽象地谈论脱离了人群、脱离了生活世界的抽象的人。道家之“群于人”的观点在马克思的“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”^①的命题中得到了更明确和进一步的印证。人为了生存而组成社会以与他人共同生活,个人是社会得以建构的基础。只有重视个体才能造福社会,只有造福社会才能成全个体。

个人在与他人的关系中展开和实现自己,在社会生活中构建自己的意义,必然与他人共在。他人既是个人成立的必要前提,又会构成对个体的限制,是个人展开自己需要去超越的外在规定。每个社会都有维系其存续的价值,并用这些价值对个体进行教育、对其行为进行评判,通过制度设计、公共活动等把这些价值合理化,引导人的社会化。个体为了安身,为了获得接纳与肯定,也会认可、遵守并践行这些价值,在内心拥护这些价值,社会因此得以维护和延续。道家警觉到这个过程会忽视人的自然之性,以外在规范“易性”“损性”“伤性”,让人“失性”(《庄子·骈拇》),最终成为“丧己于物,失性于俗”的“倒置之民”(《庄子·缮性》),人不再是其自己。这就违背了建立社会是让生活于其中的个人得到归属感和幸福,得到发展和完善的初衷。于是,要通过社会而成为“此”“是”和“然”,就意味着“有生于无”(《老子》第40章)的创造性的实践活动。道家对人的规定中要求人将“自然”外化,将潜能转化为现实。在实现其“然”的外化和创造中,人既有对社会的适应,也有对庄子称之为“桎梏”^②的社会对人的种种限制的改造和突破,“解其桎梏”(《庄子·德充符》),推动社会变得更合理、更符合人性,让人与社会相互塑造得更理想。

在万物之中,老子把人看得很高:“道大,天大,地大,人亦大。”(傅奕本《老子》第25章)人是与道、天、地并列的“四大”之一,这充分肯定了人的主体性和能在性以及人的价值和尊严。“道”保有这样的品质,人才能作为能在者而存在。道家有对个体“自然”的向往、尊重和保护,个人却是相对弱小的,于是老子更多地鼓励个人,提出“知人者智,自知者明。胜人者有力,自胜者强”(第33章)。他提醒世人回到根本之处去获得力量,“复归于婴儿”(第28章)^③、“各复归其根”(第16章)、“复归于朴”(第28章)。雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers)对此评价道:“老子要说的是我们本性中的那个始源,那个被知性和意志掩盖起来的始源。”“每当我们的意欲与这个始源脱离的时刻,老子就恳求地教导我们,他使我们记起人们不愿沉沦为无时就不应与其分离的这个始源。”^④作为能在的存在,人能够重新找到人生存的基础,返回到真朴之处。道家通过提醒世人“各复归其根”“为道日损”(第48章),摆脱各种不适宜的外在强加,去掉影响人之“自然”的各种因素,克服异化,脱离非本真而回归本真,重启可能性,实现“开端性的完成”^⑤,使人能够向外实现自己,自己塑造自己,成长为真正意义上的人,即道家理想中的“真人”。

① [德]马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译:《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第135页。

② 《庄子·德充符》:“彼且以薪以詭幻怪之名闻,不知至人之以是为己桎梏邪?”

③ 马克思说:“一个成人不能再变成儿童。否则就变得稚气了。但是,儿童的天真不使成人感到愉快吗?他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗?”[德]马克思:《1857—1858年经济学手稿摘选》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译:《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第35—36页。老子所说的“复归于婴儿”意指人像婴儿那样充满活力和可能性,处于一种纯朴自然的状态。

④ [德]卡尔·雅斯贝尔斯著,陈爱政译:《老子》,夏瑞春编,陈爱政等译:《德国思想家论中国》,南京:江苏人民出版社,1995年,第248、249—250页。

⑤ 参见[德]海德格尔著,孙周兴译:《在通向语言的途中》,北京:商务印书馆,2015年,第7页。

三、“辅万物之自然”：道之玄德与无为而治

让自己“自然”、因自己而可能,不仅仅需要个人的行动,还需要理清“道”与“物”的关系,确立“道”的边界。《老子》首章的“观其微”之“微”就有“边界”的意思。“观其微”,就是要认识到这个边界,防止“道”跨过边界而产生让人不“自然”的种种外在约束。因此,在“道”对于“物”的关系中,“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》第42章),世上的一切都由“道”而生。相对于“物”,“道”是一种先在,但是“道”不干预和主宰万物。不同于把最高实在界定为唯一、永恒、不变、完满等,“道”不是逻辑意义上关于“是什么”的规定,不是语言意义上的“建筑术”,不是脱离具体表象的抽象原理。“道”是通过一个个的具体事物而显现出来的所有感性事物相互关联、相互生成的动态的复合体。在这个意义上,“道”又与“物”同在。在《知北游》里,东郭子问庄子“道在哪里”,庄子回答“道无所不在”,甚至在蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺之中。所以,“道”“物”之间是先在、同在与后在的辩证统一。由于“道”拥有一种“生而不有,为而不恃,长而不宰”的“玄德”(《老子》第51章),“道”不拥有“物”,不宰制“物”,不干预“物”。“道”对于“物”所持的态度是“利而不害”“为而不争”(第81章)。不仅不主宰,“道”还“不敢为天下先”(第67章),那就只能后在于“万物”。之所以能“道法自然”,也就是“道”降低身段来效法、跟随和成全万物。

脱离因果关系之必然性的万物处于生生不已的“在世之在”中,会遭遇各种“未定”。《庄子》多次提到这样的“未定”,如“其所言者特未定也”(《齐物论》),“所存于己者未定”(《人间世》),“夫知有所待而后当,其所待者特未定也”(《大宗师》)等。“未定”就意味着还会偶然发生。因为“物”一旦产生便获得独立性,要按照其“自然”去发展,没有统一规划的、完全在掌控之中的路径和计划之中的结果。这种偶然不由“神”决定、不由“巫”垄断,仅与万物的存在、与人自身的能在有关。由于“道”与“物”同在,而“物”一直在创生和涌现之中,弥漫着不确定,“道”对“物”的最佳方式就是保持《人间世》所谓“虚而待物”“唯道集虚”的“虚”性,也即让“道”守住虚性,了解自己的边界。只有这样的“虚”性才能让能在的存在者有实现其可能性的空间,让万物能够“因自己而然”。

基于“生而不有,为而不恃,长而不宰”的原则,对于个人,道家鼓励追求“自然”;对于社会,道家则提出约束权力,减少人“因自己而然”的各种努力受到阻碍^①。政治是构成和维系社会最重要的方式,必然要动员和征用个人以服务并维系社会。在此过程中形成的“权力”,如果无视个体,在实现其“权力意志”过程中的“有为”会严重伤害处于政治关系中的“百姓”。他们的状态取决于、受制于《老子》提到的“侯王”和“人主”。一旦社会不再以个人为目标,仅仅把个人当作社会的环节,“有为”带来的秩序会扰乱“百姓”的自为^②。老子说:“道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。”(《老子》第37章)庄子也讲:“闻在宥天下,不闻治天下也……故君子不得已而临莅天下,莫若无为,无为也而后安其性命之情。”“汝徒处无为,而物自化。”(《庄子·在宥》)“古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。”(《庄子·天地》)为了维护个体独立、促进个性发展、鼓励个人创造、实现社会繁荣,道家诉诸的“无为”表现出一种否定的力量。

“为无为则无不治”(《老子》第3章),“无为”不是无政府主义,不是否定人的主观努力,消极地不做任何事情,而是指以一种独特的方式去“为”,最终要达到“无不治”的效果。作为一种治理方式,“为”“无为”要求遵循万物的自然,辅助万物成为万物。这种治理重在“辅万物之自然而不敢为”(《老子》第64章);“顺物自然而无容私焉,而天下治矣”(《庄子·应帝王》);“法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也”(《老子》第25章王弼注);“天道因则大,化则细。因也者,因人之情也,人莫不自为也。化而使之为我,则莫可得而用……故用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因”(《慎子·

① 道家的“自然”近年来学界多有讨论,其中王庆节认为“自然”有“让自身的自己而然”的“肯定意义”与反对任何对“自身的自己而然”进行干涉的“消极意义”。本文赞同这样的分析,并认为老子的反对常常指向“权力”。王庆节:《老子的自然观念:自我的自己而然与他者的自己而然》,《求是学刊》2004年第6期。

② 陈赞:《“非人之人”与庄子的政治批判——以〈应帝王〉首章为中心》,《江西社会科学》2013年第9期。

因循》)。这里的关键词是“辅”“顺”“法”“因”,即要求管理者尊重人性和物性,提供顺应性的服务而不是强制性的干预,因任对象自身的愿望、特点、能力,协助其自然倾向的完成。

“圣人恒无心,以百姓心为心。”(帛书本《老子》第49章)由于“圣人无心”,他就没有要强加于“百姓”的个人意志;“以百姓心为心”,即承认每一个“百姓”有意志,应该以每一个“百姓”的“心”为圣人自己的“心”,把权力意志个体化。人的一个突出特点就是为自己创造目的,并努力表达其目的,致力于实现其目的^①。老子所说的“百姓心”,庄子提到的“中和民意以安四乡”(《庄子·说剑》)中的“民意”,可以说就是现代哲学所谓“目的”^②。就我们目前的所知而言,人是生命进化的高级形式,大自然进化的杰作。在自然、社会、人这个目的性系统中,唯一能创造自己的目的、对自然作出价值判断的存在者是人,所以我们把人当作能的存在者。非生物不存在创造目的之问题,它们在自然大系统中,服从于自然整体的目的性,这些目的不是主动选择和筹划的结果。但是,每个“百姓”都会有自己追求的人生目的。由于“目的”众多,道家提出“圣人在天下歛歛,为天下浑其心”(《老子》第49章)、“圣人”对各种“心”、各种目的进行协调、形成社会的基本共识,避免在追求不同目的实现的过程中,出现杂乱无章的布朗运动,伤害和撕裂社会。

“圣人”的作用是辅助“百姓”实现其生命目的,让百姓能够“甘其食,美其服,安其居,乐其俗”(《老子》第80章)。即便成为“百姓”和万物的成就者也是无心而为、自然而然的结果,表现为“利泽施乎万世,不为爱人”;“赉万物而不为义,泽及万世而不为仁”(《庄子·大宗师》);“功盖天下而似不自己,化贷万物而民弗恃,有莫举名,使物自喜”(《应帝王》);“利泽施于万世,天下莫知也”(《天运》)。辅助万物、成全万物,而这一切完全出于“自然”,这是道家非常独特的利他观念。由此可以进一步说,“百姓”是目的,而不是其他目的之手段,但“圣人”是“百姓”的手段。

老子说“我无为而民自化”,表明他相信“民”有能力进行自我管理。参与其中的各种要素间的互动能产生一种自发秩序,对社会进行自发的调节^③。“我无事而民自富”,表明“民”有能力追求利益、拥有财富;“我好静而民自正”,“我无欲而民自朴”(《老子》第57章),表明“民”能自我纠正、践行道德。“民自化”“民自富”“民自正”和“民自朴”的提出,表明老子相信“民”的智慧、能力和权利。叶秀山说:“‘为无为’,让人(他人)‘自为’,自己‘走’自己的‘道’,自然而然地相处在一起,这就是老子的‘无为而治’,是他把他关于‘道’的想法,引申到社会治理方面来,就其本身的思路来说,也是自然而然的。”^④

① 康德在《判断力批判》中阐述了他的目的论理论。关于目的以及合目的性,他说:“一个客体的概念就其同时包含有该客体的现实性的根据而言,就叫作目的,而一物与诸物的那种只有按照目的才有可能的性状的协和一致,就叫作该物的形式的合目的性。”[德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《判断力批判》,北京:人民出版社,2002年,第15页。

② 康德论述道:“一个世界的存有的终极目的,即创造本身的终极目的……在这个世界上只有唯一的一种存在者,它们的原因性是目的论的,亦即指向目的的……这种类型的存在者就是人……他是地球上唯一能够为自己造成一个目的的概念、并能从一大堆合乎目的地形成起来的东西中通过自己的理性造成一个目的系统的存在者。”[德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《判断力批判》,第290—295页。

③ 这与黑格尔在《小逻辑》中提到的“理性的狡黠”以及亚当·斯密在《国富论》中提到的“经济人假设”有相通之处。黑格尔说:“‘理性的机巧’一般讲来,表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性、彼此互相影响、互相削弱、而它自己并不直接干预其过程,但同时却正好实现了它自己的目的。在这个意义上,天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧。上帝放任人们纵其特殊情欲,谋求个别利益,但所达到的结果,不是完成他们的意图,而是完成它(上帝)的目的,而它(上帝)的目的与它所利用的人们原来想努力追寻的目的,是大不相同的。”[德]黑格尔著,贺麟译:《小逻辑》,北京:商务印书馆,1980年,第394—395页。亚当·斯密《国富论》中提到,每个人在追求自己的利益时,“他通常既不算增进公共利益,也不知道自己正在什么程度上增进公共利益……他只想实现自己的利益。在这种场合下,就像其他许多场合一样,他受一只看不见的手引导,去达成一个完全不是他本意的目的。也不因为完全不是他的本意,就总是对社会有害。通过追求他自己的利益,他往往能比在实际出于本意的情况下更有效地增进社会利益。”[英]亚当·斯密著,郭大力、王亚南译:《国富论》下卷,北京:商务印书馆,2014年,第28—30页。

④ 叶秀山:《中西智慧的贯通——叶秀山中国哲学文化论集》,南京:江苏人民出版社,2002年,第52页。

“无为而治”倾向于自然的、逐步的、温和的作风,反对强迫的、激进的、粗暴的管理。“法自然”“顺自然”“因自然”“辅自然”就是让社会维护和捍卫成员个体的权利,不把社会置于个体之上,最终建构一个能够保护个人、成就他人、人与人彼此和谐的社会。按照“为”“无为”的治理原则,在实现一个目标方面,道家认为“无为”比“有为”更有效。

结 语

道家对人的规定主要是“自然”,这是本真的、独特的、与自我相适应的状态。“自然”的意思是因自己而“然”,但这个“然”没有任何先在、现成的内容,充满可能性、时间性、历史性等。道家提醒人“复归于婴儿”“归其根”,意在守护这种可能性,认为可能性作为前提和基础比现实性更为重要。实现其“然”是在时间中展开的“无中生有”的外化自己的创造性的实践活动,需要强大的动力,超越来自自我和社会的种种限定。这种努力包括“自胜者强”的对自我的超越,“既以为人已愈有,既以与人已愈多”的利他以及“彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下”的把“物”作为伙伴而与之嬉戏的平等。人与自我、与他人、与自然在功利性利用、知识性追问和道德性关怀之外,还能处于审美的纯粹之中。同时,还需要“生而不有,为而不恃,长而不宰”的“玄德”,以及“辅万物之自然而不敢为”的无为而治的高超政治艺术。

“人”是与“道”“天”“地”同处“域中”的“四大”之一,人的生活实践、认知活动、道德修养、游戏审美等,使自然的秩序从自发逐渐提高到自觉,从自在到自为,从生存存在到生命存在,最终实现自由和创造的生命最高价值,使自然生命成为自觉的高级生命形态的独特存在。道家对人的这些规定,为经历着高速发展的现代人克服异化,与自己、与他人、与自然和解,过有意义、有尊严的生活,为人类文明的未来走向,提供了丰富而深刻的思想资源,值得我们认真反思。道家也需要借鉴现代社会在政治、经济、人文和科学等方面的成就,补足其思想中缺乏的现实环节和具体措施,引导现代人去实现“自然”,成己、成人、成物。

On the Daoist Definition of Human

Chen Xia

Abstract: For Daoism, the fundamental definition of human beings lies in Ziran (naturalness or self-so-being, 自然): a mode of self-realization unfolded in time, representing authentic human life marked by self-contentment, uniqueness, and diversity. The attainment of Ziran calls for creative action out of non-being, manifesting human agency as beings-of-possibility. To sustain this vital potential, Daoism advocates “returning to the infant”, going back to life’s origin to reopen possibilities that underpin all actuality. External actions rooted in self-so-being must overcome various constraints. Meanwhile, the profound virtue (xuande, 玄德) of the Dao — “generating without possessing, acting without presumption, nurturing without dominating” — together with wu-wei (non-action, 无为) characterized by assisting, following, modeling and adapting, enables individual self-unfolding and fosters social harmony, prosperity and innovation. These Daoist reflections on humanity offer profound intellectual resources for reflecting on and overcoming human alienation.

Keywords: potentiality-for-being; Ziran; the true person; creation; non-action

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】