

## 中西文化关键词研究：

### 自然——从思想史到生活方式

陈少明 李兰芳

观察“自然”一词在中国传统以至其在现代生活中的含义或用法，是一件非常有诱惑力的工作。与真、善、美之类在现代学术谱系中因被反复论说而变得非常西化的概念不同，“自然”这个词甚至未被那个现代学科当作专门范畴（至多被分割思想史或美学中的某些角落），因而它便隐身于日常生活中，安于本身的自然状态。这种待遇虽然与它的重要性很不相称，但却有它的好处，就是不受比较西式的思想模式的污染，对它的谈论依然保留较多的中国特色。所以，它更有作为理解中国文化的“关键词”的资格。

在中国传统中，“自然”首先是个重要的哲学概念。其所蕴含的丰富而充满歧义的含义，在思想史中表现出顽强的生命力，从道家学派的创始人（老庄），到儒家经学的终结者（康有为），都对开拓、发掘其意蕴作出贡献。不仅是哲学，还有古典艺术（田园诗、山水画），也是这一观念的深厚源泉。此外，它不只是作为一种形而上的观念铺陈在玄奥的典册之中，同时还渗透到民间社会，成为日常生活中频繁使用的词汇。可以说，“自然”及其观念的运用，跨越了学派、阶级、时代，甚至是现代意识形态，在中国文化中具有广泛的复盖面和深刻的穿透力。在英语中很难找到一个与之相匹配的词

(nature 只有部分能相交叠)，这大概也是它不容易被“西化”的原因。而其复杂性的确也使任何单独的学科难以作有效的处理。看来必须寻找一种整体理解的方法。

关键在于如何看待语言、尤其是自然语言。在自然语言中，许多词汇都有多重含义。如“自然”一词就可以根据其在不同语境中的用法，列举出种种不同的意思。作为动词，它是“自然而然”；作为形容词，可以是非人为的或无神的；作为名词，则可指自然界或者本能欲望；同时还常被用来表达一种生活态度，一种审美趣味，甚至一种社会理想……。这些由同一个词所标示的各种不同意义，只要可以分别加以解释，就意味着也可以分别用其他词汇来表达。这些词汇集合起来，可以看作这个关键词的“意义丛结”。这样，其中每个词同这个关键词都有部分含义的交叠，同时，在相互代替的使用中也可能产生意义的滑动。因此，思想史或社会思潮的变迁，有时并非是某个关键词含义的变化，而是在交叠的词语之链（甚至是“网”或“丛”）间，实现意义的传递或转换。关键词不是关键“字”，而是关键“义”。不能将其从生活背景中孤立出来，只关心对其字面意义的界定、分析，而是要将它置入“家族类似”式的意义网络中，捕捉其在意义传递中所承担的角色。

落实到对“自然”的探讨上来，本文的任务便不是作所谓“范畴史”的描述，而是一种“思想史”（the history of ideas）探究。它可以借鉴“知识考古学”的某些手法，即不去推究、界说“自然”一词在思想史上普遍、同质的意义，而是注意其在不同层次上的表现。这里，相同的词在不同的语境中可能表达不同的意思，而不同的词在不同的语境中却可以有密切的意义关联。前者是它的显层次，后者则是它的隐层次。把两者贯通起来，也许可以更有深度的透视我们的文化与生活。

### 一 流动的观念

从思想史入手，考察“自然”的概念含义，是掌握它在显层次上

的意义的基本途径。但这种考察不是对它作详尽的编年叙述,而是突出它若干不同的特征,并揭示它们在不同时期的变迁。

先秦道家是公认的“自然”观念的重要思想源头,老、庄对它的形成和发展均作出贡献。老子《道德经》的核心命题就是“道法自然”。但老子的文本中,没给“自然”下一个明确的定义。它所指涉的是像风雨、江海、川谷、声音、颜色等自然现象。“自然”就是“自然而然”意思,它首先排除的是人为的作用,同时也隐涵着对人格化的神的排除。推崇“自然”,目的是要改变世俗的价值观念。在世俗的眼光中,对高与低,硬与软,强与弱以及有与无等诸多对立的特性,都是取前舍后的。“老子”以水为例,“上上若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”表面上看,水的特点是人所最不取的,但实际上它具有排山倒海的力量。效法水就是法自然的一种表现。“反者道之动”,通过自然与人为的对立,“自然”便成为一种与世俗的价值取向相反的社会理想——“无为”的象征。

庄与老略有不同,老子的“无为”是为了“无不为”,带有手段的意味,庄子的“无为”本身便是目的。不过,《庄子》内篇中罕见“自然”这个词,取代其用法的是“天”。天然即自然,这是晋人郭象注庄时的正解。从老到庄,自然与人为的关系便对位演化为天与人——中国哲学史上的核心问题之一。魏晋时代,“老庄”开始连提,大概着眼于此。但老子借“自然”所展示的是一种社会观,庄子谈“天”的重点是论人,即阐述一种人生观。庄子要求正视生命也是一种天然现象,提倡过合乎人的“天性”的生活方式。《齐物论》以“天籁”合谐及“吾丧我”等寓言来隐喻这种物我一体的境界。“丧我”即要“忘己”,但有“己”是人特有的自我意识,要无己就必须做到“无知”、“无情”。“无知”是阻止用功利的眼光打量事物,“无情”则是为了杜绝患得患失的生活态度。对自我意识的这种“解构”,被称为是“至知”或“至情”。关键在于对情的理解,“无情”或“至情”不是要彻底灭情,而是把它导向对整个宇宙大生命的热爱上来,最后便是一种对大自然的超功利的审美态度。

儒家同道家的区别,集中表现在对文明的态度上。儒家推崇制

礼作乐,讲求人伦物理,是古代文明的守护者。按儒家荀子的观点,“礼”的制作就是为了“化性起伪”。所化之性为人的生物性本能,是自然而然的東西。而“伪”则是人为的意思,是反自然的。道家特别是庄子后学就有反社会建制,甚至是反文明的倾向。他们的观点是,“有机物必有机心”,文明的任何积累,都会导致另外的负担,是精神之累,故要求回到人的原始状态即自然状态上。“无累”的生活就是至美、至乐的生活。这引起荀子对庄学“蔽于天而不知人”的讥评。虽然《庄子》一书没有把“自然”作为重要范畴加以强调,但它在论天人、谈物我时几乎覆盖了后来可以用“自然”一词引伸出来的各种意义。只有一点例外,就是把人的本能欲望排除在“自然”之外。而这一排除恰好把人性的内在矛盾暂时掩盖掉。

两汉的思想转折,也表现在天人关系的论说中。大儒董仲舒提出“人副天数”说,把社会建制、纲常伦理以至生理结构同各种自然现象相类比。如天有阴阳,政治就有刑德;一年有多少天,人身上就有多少骨头等,整个社会秩序均变成宇宙秩序的模式。这种牵强的说法,带有浓厚的目的论色彩,整个“天”被神化了。同时也派生出各式各样的奇谈怪论。董氏的天人关系同庄子的天人关系完全不是一回事。东汉有个非正统的思想家王充,针锋相对,引伸道家的思想,直接用“自然”来解释“天”,把各种自然现象均看作“气”无意志、无目的(“无为”)的运转过程。王充在反目的论的同时,把道家肯定的天然秩序具有合理性的观念几乎也抛弃掉了。但他为后面自然主义思潮的兴起埋下了伏笔。

魏晋玄学的兴起,伴随着对先秦道家“自然”观念的再发现。玄学家中,不论是王弼注《老子》还是郭象注《庄子》,均以“自然”为核心范畴。这样重新解读文本,也且卓然自成一家。不仅如此,王弼在儒家的《易经》、《论语》中,也有相同的发现。畅想与弟子春游,推崇颜回之乐的孔子,在其笔下俨然也是自然主义者。同时,《庄子》中关于至情无累的观点,也被他移用到对圣人人格的探讨上来。他的圣人有情说认为,哀乐之情是人不能去之的“自然之性”,圣人也不例外。不同之处,在于“圣人之情,应物而无累于物者也。”玄学家的

思想框架虽来自道家,然多以调和儒、道两家的价值为己任。价值的两端便是“名教”与“自然”。“名教”代表儒家所要维护的社会建制、伦常秩序。它的合理性究竟何在,现在要以“自然”来衡量。对此又可有两种态度,一是“名教”应当“自然”(王弼),一是“名教”就是“自然”(郭象)。前者蕴涵着对“名教”的怀疑,答案取决于判断者所处的社会政治立场。

政治上同权势集团不合作的另一名士嵇康,就把两者对立起来,他要“越名教而任自然”。下面这段话扼要地表达了他的观点,值得一引:“《六经》以抑引为主,人性以从欲为欢,抑引则违其性,从欲则得自然。然则自然之得,不由抑引之《六经》;全性之本,不须犯情之礼律。故仁义务于理伪,非养真之要术,非自然之所出也。”承道家特别庄子后学的说法,他把儒家(“六经”)所倡导维护的“礼律”“仁义”,均看作是压抑人的“自然”之性的枷锁。但与庄子相反,自然之性不是欲望的排斥,而是要“以从欲为欢”。其实就把欲望看作人的自然之性而言,嵇康与荀子倒是一致的,只不过一个要“化伪”,一个要“养真”而已。嵇康的立场不但背离了儒家,同时也不合道家正宗。但他把情与欲联系起来,肯定人性的另一个侧面。至此“自然”一词可以在相反的意义被使用,暴露了人性的内在紧张。它也预示了中国思想传统上关于人的哲学的另一方向。

宋明理学是儒学、也是中国思想史上的另一高峰。其中,心性论上道心与人心,或天命之性与气质之性的二元结构,以及理欲之辩等论争,都可看作魏晋名教与自然之争的延续或解决。但它不是对儒、道作公开的调和,而是以捍卫儒家道统的面目出现,尽量压低或消除道家的影响。理学开山如周敦颐、邵雍,其思想风貌仍有明显的道家色彩,但绝少直接称及道家。理学的集大成者朱熹,“理”字当头,成为人间秩序的本体论基础。在“理”面前,情只能退居边缘,欲更是应被克制的对象。嵇康式的“自然”在这里绝对没有位置。但这并不意味着“自然”观念最终会被排除在整个宋明理学之外。宋明理学内的心学一系中,它仍有重要的发展。例如陈白沙,明代心学中可与王阳明相提并论的人物,其思想焦点便是“学宗自

然”。白沙的策略是承接周敦颐、邵雍二子,谈孔颜之乐,赋予情以非常重要的地位。其实,这是接受了玄学对孔子的自然主义解释的结果。他不满意理学对人的约束太“苛严”,要讲“无累”。在他看来,太想建功立业也是“累”,这已很像庄子了。他的人格理想就是魏晋诗人陶渊明,诗、酒、菊成为其生活方式的象征。白沙的说法在儒家道统中可能是个例外,但在那个时代也被尊为大儒,既表明宋明理学内部的内在紧张,也显示“情”在儒家理解的人性中,仍然具有正面的价值。

但是,欲的问题仍然比较麻烦。它虽可以在言述中回避,却不能在实际生活中消除。如果“自然而然”的东西就是合理的,那么不仅情如此,欲也是这样,同样是不学而能的本然状态。传统如荀子之所以贬低欲,并非由于它不“自然”,而是因为“物有尽而欲无穷”,不加防范的话会对社会秩序造成危害。所以他要以“礼”来约束。故理学那种从心性论上解构“欲”的倾向,有时被强调到不合情理的地步,如“存天理,灭人欲”的说教。“情”、“欲”相连,一旦“情”的身分被合法化,为“欲”讨个说法便是自然而然的事情。晚明心学不但肯定欲,而且循此为“私”字正名。如李贽便争辩自私为“自然之理”:“夫私者人之心也。人必有私而后真心乃见,若无私则无心矣。……此自然之理,必至之符,非可以架空而臆说也。”清代戴震对上位者“以理杀人”的抗议,正是建立在其“体民之情,遂民之欲”的立场之上。情与欲已经有了不可分之势。

清季康有为是儒家传统中的最后一位革新者,他顺明清以来自然人性论的趋势,干脆主张“天理从人欲中出”,把宋明理学中理欲之辨的立场彻底翻转过来。“去苦求乐”就是他肯定的人欲,以此为前提,他热情的呼唤改革,推动中国走向工业化的道路。这种人性论此刻已经同西式的个人主义、功利主义会通,构成中国现代性图景中的精神要素。所以,康氏也可看作这一传统的终结者。……

虽然上述只是从一个侧面对思想史作极其粗线条的勾勒,然“自然”观念在这一漫长的行程中的起承转合,或许仍可留下一个

可以辨认的轮廓。其覆盖面,广至宇宙、社会与人生,没有什么方法可以穷尽其丰富、曲折的内涵。但从其被强调、争论的焦点看,重点仍落在人性论上。即使是涉及自然现象,也多不纯粹“自然”,而是赋予先验的价值意向在内,与对人的看法难以分离。“自然”不只是人性问题,但当它同人性问题挂上钩时,由于人性的复杂性,使得“自然”的含义产生歧异以至对立。正是这种歧异、对立导致思想史的变迁,同时思想的变迁与文化系统及社会结构的变化形成更复杂的互动关系。此外,我们还要记住,并非思想的任何变迁都一定反映或导致生活的变化。某些观念的被取代或者被忘却,有可能是因为其不合时宜,然也可能它已经成为生活方式的一部分,故“百姓日用而不知”。像“自然”这样覆盖面广泛的观念,必须从社会生活领域另加考察,这就是要进入前面所说的对观念的隐层次的探讨。

## 二 人伦日用之间

思想史考察的对象是自觉的观念形态,所以它重视的是,关键概念的含义,这些概念在某种思想体系中的地位,不同思想体系之间的关系,以及不同体系更替的内在线索。同时由于它的知识形态属于“史”的领域,故要用一种变动的眼光来看待对象。但“生活形式”,借维特根斯坦在《论确定性》中的观点,是河床而不是河流。虽然河床不能说是绝对不变,但相对稳定得多。一种观念如果成为生活形式的一部分,它的影响就是共时态而非历时态的,这种“百姓日用而不知”的“东西”,可以表现为行为规则、生活习惯,抑或礼仪,必须发掘才能发现。而“生活形式”不是一个可以在逻辑上进行演绎的概念系统,它有不同层次的内容。这些不同层次的关系可能部分叠合,有些相互分离,甚至相矛盾的。幸运的话,我们可以在日常生活的某些层次同思想史上的某种观念间建立起某种联系。但不必指望所有的思想与实现都存在若合符节的对应关系。

先说“天”。思想史已经告诉我们,“自然”与“天”是两个可以被

中西文化关键词研究:自然——从思想史到生活方式替换使用的概念。其实,天是最大的“自然”现象,凭经验也会把两者联系起来。但在中国传统中,对“天”的理解至少有三层意义并存。第一,一种超越于人之上的神圣力量。它能分辨善恶,判断是非,左右人间一切事务。这种超自然的力量叫“天意”,需要借助自然事物来表现。第二,一种具有伟大创造力的宇宙秩序,这种创造力体现为“生”,即生命现象。人类秩序从个人到社会,都是这个宇宙秩序的组成部分。第三,整个自然界的总称,一个自然而然的生存环境。

“天”的第一义起源最早,周代的最高统治者,就称为“天子”。而当周朝发生统治危机时,就有人出来发泄对“天”的不满。在第一部诗歌总集《诗经》中,就包含大量抱怨“天”的不公、没能为人间主持正义的内容。前面提及的汉代董仲舒的天人观,是把天人格化的集中写照。但董氏的影响并不只停留在思想史上,同时也塑造古代的政治生活。他的“谴告”说断定,如果“天”发现“天子”的行为不合“天道”,就会以自然灾害的方式作出警告。这导致后来各种政治反对派,经常通过对自然现象的“解释”为争权夺利,甚至改朝换代造舆论。“祭天”是历代“天子”要亲自主持的王朝大典。如果出现严重自然灾害,有些君王还会下“罪己诏”,检讨自己的过失,求“天”原谅。不仅君王“祭天”,民间也如此。一直到今日华南农村,仍有以自然村落或宗族为单位,于农历年底举行“祭天”活动的。在民间信仰中,被雷劈的人是做了见不得人的事而受到“天”的惩罚,做过亏心事的人不敢在有雷雨时到露天的地方去。“天意”的说法使“天”有比较人格化的色彩,但它的形象却一直很模糊。各种自然现象都可能体现“天意”,很有泛神论的味道。至少它不同于西方的“God”,所以,在十八世纪清王朝与罗马教庭的“礼仪之争”中,罗马教皇要禁止中国的教徒称“God”为“天主”。

“天”的第二义,比较接近于道家的“自然”观。但并不只是道家,儒家也然。孔子关于“天”的名言是:“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”“阴阳”是用来概括“天”的创生机制的重要概念。《老子》有“万物负阴而抱阳”,“易以道阴阳”,《易经》的说法则

是“天地之大德曰生”。秦汉之际的阴阳家,更把阴阳同五行结合起来,解释政治运作及王朝更替。这与董仲舒相类似。“阴”与“阳”本来是源于对日夜更替这种最常见的自然现象的观察,但也许是两者间既对立又不可分割的特性,使它有机会被用来代替所有被认为具有相同性质的现象。从天地、寒暑、冷热、软硬、左右、男女,一直到君臣、父子、夫妇,等等,社会秩序被当成自然秩序的延伸。这样,“阴阳”既是一对哲学概念,也是中国人对待事物的基本思考模式。一旦它成为可普遍运用的范畴,“天意”就不再是捉摸不定的“东西”,“天”的人格化色彩就会隐退。重要的是如何把生活秩序同宇宙秩序贯通起来。有两项重要的文化现象,显示中国人对天人关系的掌握及贯通两者的努力。一是中国医学,它把人体结构看成微型的宇宙秩序,用阴阳、五行等概念解释生命现象。其生理、病理分析,同西方医学迥然不同,然也能发挥它的治疗作用。另一是传统住宅观念“风水”,住宅是人同自然联系很有象征意义的事物,“风水”观念体现这种联系的深刻内涵。它讲究住宅的方位要坐北朝南,负阴抱阳,两翼有青龙、白虎(山岭)相护,前方有明堂水口,以保证冬暖夏凉,不受风沙侵蚀,不为旱涝困扰。用现代的观点看,就是在大自然中选择一个良好的生态环境。住宅除有窗户,还特别讲究设“天井”,以便通天地之气,故绝少有欧洲那种封闭式的古堡。中国园林更有意思,园林外依托自然山水,园林内又经营人工山水。这意味着传统中国人的生活理想,不是居住在房子里,而是生活在宇宙中。

第一义与第二义的“天”虽有重要的差别,但在天人关系上都强调两者相通,第三义的天则不然,它真正要把天自然化,讲天人相分。据载春秋时有一小国出现天上有几只鸟倒退着飞行这种怪事,许多人为此惊惶失措,就有一位大夫出来指出是自然之事,与人的行为无关。这大概是这类思想的最早表达。儒家的荀子则论述得非常系统,他指出“天行有常,不为尧存,不为桀亡”。在强调天人相分的基础上,提出“制天命而用之”。东汉王充的思想与此相近。“天”的第三义同第一义的对立最为尖锐,在农耕文化发达的社会

里,前者远没有后者影响深远。但随着文明的转型,工业化时代的来临,彼消则此长。第一义的“天”基本已与政治生活无缘,而第三义的思想,则在具有科学主义倾向的教科书中,被冠以经验主义或唯物主义的名义而不断受到表彰。值得关注的是第二义的“天”,它包含着传统“自然”观念最具中国特色的内涵,同时,在现代仍是一种活生生的存在形态。

理学家张载的《西铭》所表达的天人观念,可以看作是对第二义的“天”的概括。它以隐喻的方式开导人们,应该把天地(乾坤)当作我们共同的父母。我们的身体和灵性都是这伟大的双亲所授予的。国君是整个大家庭的长子,普天之下的民众都是同胞兄弟,宇宙万物都是人类的朋友。生活在这个大家庭中的成员必须承担尊老爱幼,济贫扶弱的道德义务。一个人,不论境遇如何,都要知天达命,乐而不忧,以存顺没宁的态度过此一生。《西铭》强调自然秩序本身就蕴涵着道德秩序,它既是宇宙观又是人生观。或者说为人类道德实践提供一个本体论依据。张载的说法为后来的理学家所津津乐道,透过它我们可以看出儒家对人类关系的“自然”性的认识。

现代新儒家梁漱溟用更平实的说法,把各种人生关系都还原为“自然”关系:“人一生下来,便有与他相关系之人(父母、兄弟等),人生且将始终在与人相关系中而生活(不能离社会),如此则知,人生实存于各种关系之上。此种相关系,即是种种伦理。伦者,伦偶;正指人们彼此之相与。相与之间,关系遂生。家人父子,是其天然基本关系;故伦理首重家庭。父母总是最先有的,再则有兄弟姐妹。既长,则有夫妇,有子女;而宗族戚党亦即由此而生。出来到社会上,于教学则有师徒;于经济则有东伙;于政治则有君臣官民;平素多往返,遇事相扶持,则有乡邻朋友。随一个人年龄和生活之展开,而有四面八方若近若远数不尽的关系。是关系,皆是伦理;伦理始于家庭,而不止于家庭。”把社会关系化约为家庭关系,而家庭关系又归结为血缘(生育)关系,也就是自然关系(也叫“天伦”)。张载的说法是形而上的,梁氏的描述则比较形而下些,但两者在精神

上完全相通。这样看,儒家倡导的情也可把欲暂时悬搁起来,只讲伦理之情。更落实一点,是骨肉之情或天伦之情。这种亲子之情是自然而然,因而也是无可置疑的。它理所当然地成为一切伦理关系的基础。儒家讲“推己及人”,要求“老吾老及人之老”,“幼吾幼及人之幼”,就是在上述前提下,顺自然秩序,把道德关怀施及整个社会成员身上。所以梁氏说“伦理始于家庭,而不止于家庭”。

梁还说:“伦理之‘理’,盖即于此情义上见之。更为表示彼此亲切,加重其情与义,则于师恒曰‘师父’,而有‘徒子徒孙’之说;于官恒曰‘父母官’,而有‘子民’之说;于乡邻朋友,则互以叔伯兄弟相呼。举整个社会各种关系而一概家庭化之,务使其情益亲,其义益重。”把社会关系看作伦理关系,而伦理关系又归结为家庭关系,这是从传统自然村落的观察中容易得出的结论。社会学家费孝通把它概括为“乡土社会”。这样的社会一般是少数家族累积很多代以后扩展而来,每个人都在一个社会里度过一生。人与人之间的社会关系,实际是亲疏程度不同的亲戚关系。假如在一个村子的人都是这样的话,在人和人的关系上也就形成了一种特色,每个孩子都是在人家眼中看着长大的,在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的。这是一个‘熟悉’的社会,没有陌生人的社会。

“孝”是中国传统中非常重要的伦理价值,它要求晚辈对前辈尊敬、顺从、关怀,并尽扶老送终的一切义务。这不只是因为农业社会中,老年人积累起来的生活经验是一种财富,需要尊重,更在于对上一代养育之恩的报答。中国人不仅祭天,而且祭祖。有些区域中,祭祖比祭天更重视。这种尊祖先为神的现象,是把自然之情神圣化的表现。血缘之链也是价值维系之所在,俗谚称“不孝有三,无后为大”,传宗接代成为义务。这表明这种人类最普遍的自然行为(生殖),被赋予一种准宗教的意义。

生殖是两性间的关系,但在中国文化中,性的要求有不同的评价尺度。“食色,性也”,或“饮食男女”,这是中性地承认它是一种与生俱来的自然欲望。而一旦从繁衍后代的角度着想,便是人伦之大者。贬低的说法则是“好色”,要讲男女之大防。中文中人性之性

(nature)与性别之性(sex)用同一个字是很有意思的,这表明中国传统中对人性的观察是基于它的自然性。然而,纯粹的“性”则很少被思想家加以正面的肯定。魏晋时代,名士风流。“风流”被哲学家冯友兰解释为“浪漫主义”,含有“性”的因素。但宋明理学即使言情也同“性”躲得远远的。倒是明清文学为我们理解中国人的“性”观念提供了独特的视角。

有两部长篇小说,一部是《金瓶梅》,一部是《红楼梦》,两者的主题都与“色”(即“性”)有关。《金瓶梅》写“性”,极尽渲染之能事,故被正人君子指斥为“淫”(即性欲的放纵无度)。虽然主人公西门庆为淫而生,因淫而死,据说是作者为起惩恶劝善的作用,但历代仍列其为禁书。《红楼梦》不谈性欲而写性爱,主人公贾宝玉为情人世,也因情的幻灭而出世。虽然道家也觉得其有“意淫”之嫌,但无妨其被捧为伟大的文学经典。《红楼梦》可以“读”,但《金瓶梅》必须“窥”,这个对比表明关于“性”的态度是两个层面并存的,一个是纯自然的,一个是文化的。九十年代有部风行一时的小说叫《废都》,“性”也是它的主题。从很多方面看,它都有脱胎于《金瓶梅》的痕迹。其中关于性行为的描写,便被批评家指谪为有“自然主义”倾向。直到今日在观念价值的层面上,仍是爱可以接受,性则被拒斥。这一点上,你可以说是对自然的“文化”,也可说是一种虚伪。按荀子的观点,文化本来就是“化性起伪”的结果。

中国文化讲自然之情,但情的内涵很丰富。有伦理之情,有欲望之情,还有审美之情。以自然为美当推《庄子》为最早的典范:“秋水时至,百川灌河,泾流之大,两渚崖之间不辨牛马。于是河伯欣然自喜,以天下之美为尽在己。顺流而东行,至于北海。东面而视,不见水端。于是河伯始旋其面目,望洋向若而叹……”(《庄子·秋水》)“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故,至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。”(《庄子·知北游》)这是对宇宙、对充满伟大创造力的自然秩序的礼赞。陶渊明的田园诗则把“自然”作为一种生活理想来向往:“……暖暖远人村,依依墟里烟。狗吠深巷中,鸡鸣

桑树巅。户庭无尘杂，虚室有余闲。久在樊笼里，复得返自然。”（《归园田居之一》）“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”（《归园田居之五》）这种理想也为儒家所分享，千载以下，陈白沙也来呼应：“菊花正开时，严霜满中野。从来少人知，谁是陶潜者。碧玉岁将穷，端居酒堪把。南山对面时，不取也不舍。”（《寒菊》）“黄菊有名花，渊明无酒官。酒多人自醉，花好月同看。老未厌人世，天教共岁寒。未应摧不去，高步蓬莱山。”（《吴明府送菊，次韵答之》）不仅诗文，中国艺术如绘画、音乐，也多以山水，自然风景为题。

透过天、人、性、情不同范畴的现象学式的考察，有助于把隐身于日常生活不同层次的“自然”意识展示出来。虽然这种考察仍嫌简略，解释也不免有粗率之处。然“自然”在中国传统中的深层意义，大体上已露出端倪。

### 三 政治与意识形态

英语中叫“state”的东西，中国人习惯称为“国家”。但从现代的观点来看，国与家本来是性质完全不同的社会组织。“家”是最自然的社会基层单位，一般来说，只要性别不同的两个人建立婚姻关系，自然而然就会派生出一个家来。它是以血缘而不是契约为主要纽带，因而对大多数成员而言，也不存在自愿还是被迫加入的问题。“国”则不然，它几乎是最不“自然”的社会组织。其成员不是靠一纸抽象的契约（所谓“宪法”）来认同，就是被迫存在其中，没有选择的自由。即使是自愿加入者，这个共同体的成员也是一群陌生甚至异己的人。中国传统的这种“国家”观，必须从中国历史的特点来解释。

中国古史上的所谓“家”，是由以男性为轴心的单系亲属原则组成的社群，一种扩大了“家”，即氏族。早期的“国”就是由这种“家”演化而来。根据张光直在《中国青铜时代》中的说法，“中国古

代的父系氏族实际上是由许多由系谱上说真正有血缘关系的宗族组成的，这些宗族经过一定的世代后分枝成为大宗和小宗，各据它们距远祖的系谱上的距离而具有大大小小的政治与经济上的权力。当宗族分枝之至，族长率领族人去建立新的有土墙的城邑，而这个城邑与一定的土地和生产资源相结合。从规范上说，各级宗族之间的分层关系与各个宗邑的分层关系应该是相一致的。”通过城邑把不同宗族之间的利益范围划分开后，“国”的雏形大概就形成了。所以“国家”的称呼反映出这种由“家”到“国”自然进化的性质。

“国”、“家”不分的观念，表现在伦理意识上，就是“忠”、“孝”并举。既然“国”与“家”没有明显的界限，家族伦理与政治伦理就统一起来。同时，传统所谓“公天下”也就是“家天下”，君主从理想的角度看就是当个仁慈的大家长。儒家的主张，不论是《大学》的“修身、齐家、治国、平天下”，还是张载《西铭》的“民胞物与”，都是同一历史情势的反映。直至今日，中国人依然用“公家”来指称政府及其所属的一切。在由中央电视台主办的春节联欢晚会上，仍有流行歌手高唱“我们的大中华，好大一个家。”“兄弟姐妹比较多，景色也不错。”感情总有亲情的成分。

本世纪初，梁启超在从事道德启蒙时，把道德区分为“公德”与“私德”。“私德”维系私人间的关系，这种关系总是具体的，如父母与子女、老师与学生，甚至同事、邻居等，不同的关系有不同的对待方式。“公德”是共同体内成员的相互关系，它是平等的，同时也是抽象的。也可说，“私德”是用来对待熟人，“公德”是对待生人的。依他的看法，中国人重私德而轻公德，这不利于培养现代国民的观念。梁的这一观察是有意义的，它的背景就是中国人习惯生活在一个“熟人”的社会中，“熟人”社会（乡土中国）里，关系都是从私人的位置出发来衡量，其对待准则就是“差序有等”的礼俗。这种“礼俗”，溯其远因可能是以“家”为“国”的历史基因。但是“习惯成自然”，即使是“国”与“家”已经相当分化以后，源于远古宗族伦理的“礼俗”，也渗透到社会生活的各个领域包括政治生活之中。梁漱溟从另一角度说出了同一个意思：“中国人就家庭关系推广发扬，以

以伦理组织的社会不可能是法治的社会,法治的原则是对人一视同仁,把“人”抽象化,而伦理的原则是把每个人放在具体的关系中衡量,突出人的差异,从而产生不同的情感联系。当后者压倒前者时,现代意义的“法”的制订非常困难。即使形式上法被颁布,执行起来也会“人情大于王法”。而从政治生活上讲,公私不分的后果尤为严重。一方面,代表所谓“公”的政治权力,很容易干涉、侵犯公民的私人生活;另一方面,则是每个人不同程度上都有机会侵蚀国家利益而不受良心的责备。问题的严重程度往往同权力的大小成正比。

观察农村“人民公社”的实践很有意思。这是一种集政治、经济、文化为一体的农村基层组织,它一般由若干相邻的自然村落组合而成。政治上,它力图用新建的行政系统取代原先的宗法关系,由于权力从原先的士绅手中转移到从下层冒升起来的新贵身上,所以社会关系简化为政治(“阶级”)关系。但是,权力从未得到有效的限制而公民权利也没得到切实的保障,结果私德仍然压倒公德。所谓“阶级感情”最后蜕变为私人感情。经济上,要废除私有制,建立公有制,不但生产资料,有时甚至连生活资料都集中到集体中去。结果造成每个社员都依赖于集体才能过活,同时,每个人都想占集体的便宜。最典型的现象就是到公共食堂吃“大锅饭”,把“公家”吃空。表面上看,它以政治取代宗法,以公灭私,同传统是两个不同的极端,但事实上,整个社会机制中公私不分的症结,比传统尤为过分。大公依然成为大私。

中国现代意识形态同思想史上的“自然”观,存在着某种深层联系,应该将它揭示或还原出来。问题有两个方面,首先看历史唯物主义。它的基本原理是:世界是物质的,物质是运动的,运动是有规律的,规律是可以为人所认识及利用的。人类社会的历史是在漫长的自然史基础上发展而来的,人们的衣食住行是社会存在的前提。生产力决定生产关系,经济基础决定上层建筑。这两对矛盾的斗争推动社会从低级阶段向高级阶段不断发展,共产主义社会最

中西文化关键词研究:自然——从思想史到生活方式终必然到来。这几乎是每个大学生都会背诵的经义。以历史唯物主义为原则所编写的《中国哲学史》教科书,一般都把那些反对有神论,用纯粹“自然”的眼光看待宇宙万物,肯定人的自然欲望的思想家,如荀子、后期墨家、王充、戴震等人尊称为“朴素唯物主义”者,而老、庄虽然倡导“自然”较力,但由于其修辞形式(比喻)把万物拟人化,导致较多争议。但总的来说,“自然”同物质一致的一面被继承下来了。

这种唯物论或者自然论的意识形态功能是:第一,为发展现代科学技术正名,它继承了清末“洋务派”通过引进科技以便富国强兵的策略,力图推动整个国家走上工业化的道路。第二,为革命提供理由,它肯定满足穿衣吃饭这一自然欲望的正当性,而旧制度则人为的剥夺了大多数人的实现这种基本要求的权利或能力,因此,推翻旧制度是顺应人民愿望的正义行动,是“替天行道”的义举。第三,为社会主义以至共产主义造舆论,以自然进化推论社会发展,赋予其“社会主义”以“科学”的意义。以上三点中,第一点是一切具有现代化导向的政治势力所共同主张的,第二点是以“革命”的方式夺权的政治集团所需要的,第三点则是特定的意识形态的一种说法。前两点在文化传统是有“自然”资源作支援的,最后一点可能同“公羊三世说”有关联。

如果单就唯物主义看,可能会以为这种意识形态只是同传统边缘性的观念发生联系。从其前期标榜的反传统姿态看,有时也加强外部观察者的这一印象。但问题还有另一方面,历史唯物主义之外,还提倡共产主义理想。它表现为大公无私的道德观念与集体主义的组织原则,把“公”与“私”对立起来,用前者克服后者。并通过对一系列政治-道德榜样的精心塑造,宣扬一种宗教式的献身精神。而由于“公”的体现者是各种等级重叠起来的政治组织,为“公”最终便具体化为服从组织,即听党的话,听领导的话。这种革命理想同唯物主义之间存在着内在紧张。唯物主义承认人的自然欲望的正当性,自然要求个体利益不可抹杀,社会利益应当落实为个体利益。它在道德上是中性的,至少推不出大公无私或破私立公这样



的道德原则。革命理想中的禁欲倾向与献身精神,基于实践的需要与文化的影响两方面。实践包括严酷的政治-军事斗争以及物质匮乏的经济生活,你死我活的政治斗争要求严密的组织系统,而物质供应不足则得倡导节约。这种情势下,宋明理学中的理欲之辨便改头换面起作用。虽然它不叫理欲之辨,更不会叫名教自然之争,但叫公私之争或共产主义道德理想与资产阶级生活方式之争,甚至叫红专之争也一样,核心都是要用高尚的精神观念克服卑下的物质欲望。

革命理想贬低物质欲望,但并不明确提倡禁欲主义。只是当个体欲望的满足被认为有可能危害革命事业时,意识形态宣传就会导向禁欲主义。有一种意识形态教育手段,在“文化大革命”时曾经很流行,叫做“忆苦思甜”,对处理理想与欲望的平衡有非常微妙的象征意义。“忆苦思甜”通过吃“忆苦餐”来进行。所谓吃“忆苦餐”就是把旧社会因贫困而不得不用来充饥的各种野菜、草根重新拿来尝一下。回味过去的苦日子,会促使你珍惜今天的新生活,以及感激带来新生活的人。这里,一方面要告诉我们,吃不饱、穿不暖是苦,对温饱的追求有其正当性,革命就是要满足人们的这种自然愿望;另一方面通过新旧的对比又提醒我们,革命已经满足了追求温饱的愿望,对新生活、新制度应该心存感激之心,不应再有过分的奢求。这与朱熹说的吃得饱是天理,想吃得好是人欲的说法有异曲同工之妙。不过其背后有新的现实社会机制:在有限的资源面前,为防止因私有制而带来的社会分化,而强力实行公有制(计划经济)。即防止因为有人多吃而导致有人缺吃,以追求社会公平的效果。

“红专之争”同理欲之争或名教自然之争也有曲折的联系,它针对知识分子而言。所谓“红”指对意识形态的忠诚,“专”则是专业知识能力。两者之间本来并无逻辑上的关联,但知识分子专家一直存在被指斥为走“白专道路”的压力。因为“专”被解读为追求个人名利地位的途径,即所谓个人奋斗,资产阶级成名成家的思想作怪的产物。“红”的对立面是“白”,非红则白。后来甚至发展为“拔白旗”之类的政治迫害。这仍然是以“理”制“欲”的价值模式在起作用。

用。然而,“白”可以非议,“专”对社会包括这个制度本身依然是不可或缺的。于是,又有所谓“又红又专”的提倡。其具体要求,除了专家在专业之外要表现一种意识形态性的忠诚,还得把研究成果当作“集体”的成就来公布,实质就是剥夺个人的知识产权。

以“理”制“欲”的思想路线的实施,当它发展到登峰造极时,就会有“宁要社会主义的草,不要资本主义的苗”这样的不合情理的口号,最后的代价自然就是经济发展的低效率和人民生活的低水平。现代中国的“改革开放”是为摆脱这一危机所寻求的出路。与之相伴随的意识形态内部反思是要求重新完整、准确地理解马克思主义思想体系,强调要讲历史唯物论的ABC,讲生产力是决定因素,讲贫穷不是社会主义。从理想主义回到“实事求是”的原则,通过把工作效率同个人物质利益挂钩的手段,刺激生产的积极性,并慢慢向市场经济过渡。改革以肯定私欲为前提,但这并不意味着从此欲望的解放会导向无限制的放纵。关于“物质文明”与“精神文明”要两手抓,不能一手硬一手软的官方说法,显示两者之间的内在紧张仍然存在。

#### 四 若干评论

米歇尔·福柯将其“知识考古学”比喻为对思想机制的“树”状描写:它有根部,有主干,然后又有分权,分权之中又有分权,……最后才是参天的树冠。树状不是线状,也不是网状。网状仍是平面的,树状是立体的。而思想的总体是丛林。丛林里许多树,根部可能是相联的。研究的任务就是选择某棵树,甚至某一分权为对象,通过前后左右的勘察,把其中的联结、分支、变异、界限等等关节描述出来。其目的不是要寻求其共性,而是着眼于个性。这种“考古学”在分析相似(或者说传统归于同一范畴下的)现象的关系时,喜欢突出其差异、矛盾、变化甚至是断裂。同时,又可能会把表面上不类(在习惯上由不同范畴甚至不同学科处理的)现象,纳入一个框架中分析其相互约束的机制。实际上,它在突出对象的具体性、独特

性时,也在打破旧学术体制的疆界,更新我们的知识图境。围绕着“自然”这个关键词所作的文化分析,有点“考古学”的味道。一方面,我们把以“自然”一词的含义及相关观念的发展线索,在思想史层面上粗略地展示出来。另一方面,也许是更重要的,是努力从日常生活到意识形态不同文化层次中,挖掘出那些虽然不一定以“自然”相标榜,但与“自然”意识有密切联系的思想内容或思想形式。结果是,不同层次的问题可能是叠合的,而同一层次上的同一词汇,含义也许是冲突的。因此,作一个总体的评论是困难的。

对单纯思想史那种线性的思路,目的论的预设,以及抽象化的逻辑来说,这种手法会令人觉得格格不入的。但对立不一定有福柯本人想象的那么严重。思想史是一种“理想类型”的处理方法,知识考古学亦然。不过,后者可能与维特根斯坦所说的“家族类似”更贴近些。但是,知识考古学只能在处理规模(时空分布)较大的对象时才行得通,而任何对象内部次一级分支的区分,总要假定某种同一性。否则就是一团乱麻。而一旦以太小的单位为对象,分析就会因琐碎而无法进行。所以,本文不想分裂而是尝试协调两者的关系。而从“理想类型”观点看待关于“史”的解释,便不妨碍人们从不同角度对中国文化中的“自然”观作出论断,同样可以深具启发意义的。

下面我们将列举两位不同领域的学者的对相关问题的评论,以便让读者同前面的论述相对照。一则是法律文化方面的,梁治平在《寻求自然秩序中的和谐》中这样说:“在中国古代文化里面,礼、法以及人类社会所有的一切,最终都归根于‘自然’。它们在‘自然’里面获得其形而上的根据,它们依照‘自然’塑造其面目,它们以‘自然’为楷模、为追求的鹄的。在这一意义上,我们可以说中国古代确实有某种可以被称为‘自然法’的东西。这个‘自然法’与其说是礼,倒不如说是‘天道’、‘天理’。不管怎么说,这是中国古代文化中特有的观念和现象,它依旧不是西方人所熟悉的自然法,不是那种有着神圣渊源和超验思维背景的自然法。它是自然的自然法,而我们所以还勉强地称它作‘法’,也仅仅是因为,这样一种自然的宇宙观、秩序观,对于中国古代法的发展有着深刻的影响。”

另一则是思想史方面的,日本学者沟口雄三写道:“……‘自然即本然’这种中国独特的自然观,不承认有‘作为’的介入的这种本然的自然观,防止了道德脱离自然,并且把自然道德作为本来就存在的理想状态。这种自然观阻碍了以自然为分析对象的自然科学的发展,但正由于这种本然的自然观,他们才能在理之下肯定社会的欲望。还由于这种本来的自然观,他们才能把欲望的调和作为一种先验的东西。总之,由此而产生了在道德中把握政治的独特的近代政治观(即公理的政治观),还由于这种本来的自然观不以自然作为分析的对象,由此产生了综合地把握身心的本来状态的独特的东方医学。”“由于强调‘天人合一’的缘故,他们把天则秩序定义为内在的自然,并阻碍了以政治为理性之作为的欧洲式的近代自然法,但另一方面,由于这种‘天人合一’的‘天’,与其说是命运的天或天行的天,不如说是理的天,……由于理的内在本质的发展,反而把平等作为天赋人权来把握。还有,以天的全体性和普遍性为背景,他们把平等不仅限于欧洲的政治权利的平等,而且还包含着全民的经济平等。”如此看来,还有什么样的观念能比“自然”更能展示中国文化的特性呢?

#### 参考文献:

- 顾颉刚:《汉代学术史略》,东方出版社,北京,1995年。  
容肇祖:《魏晋的自然主义》,东方出版社,北京,1995年。  
梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社,上海,1994年。  
费孝通:《乡土中国》,三联书店,北京,1985年。  
王 遥:《中古文学史论》,北京大学出版社,1997年。  
梁治平:《寻求自然秩序中的和谐》,中国政法大学出版社,北京,1997年。  
沟口雄三:《中国前近代思想之曲折与展开》,上海人民出版社,1997年。  
米歇尔·福柯:《知识考古学》,三联书店,北京,1998年。

1999年4月于哈佛—燕京学社