

农业生活功能与中国传统的大生命观(上)

——农业生命逻辑丛谈之四

李根蟠

(中国社会科学院 经济研究所,北京 100836)

【摘要】中国传统大生命观视自然界的发展为生命创生、延续和演进的过程,天地万物是以生命为中心的相互依存的共同体,人是天地化育万物的参与者和协调者,以追求自然与人的和谐为自己的使命。传统大生命观是在农业实践的基础上形成的。文章还简要介绍了日本学者提出的农业生活价值和“生命农学”。

【关键词】大生命观;农业实践;农业生活价值

【中图分类号】S-09;K207 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-4459(2017)06-0003-15

The Agricultural Living Functions and China Traditional Ideas of A Great Life

LI Gen-pan

(Institute of Economics, China Academy of Social Science, Beijing 100836)

Abstract: China traditional ideas of a great life saw the development of natural world that was a course of life's creation and be born, continuation and gradual progress, heaven and earth and all things on earth were the community that was centre round life, interdependence, human joined and harmonized that heaven and earth bear and evolve all things, seek after harmony for nature and human that is human self mission. Traditional ideas of a great life was formed on basis of the agricultural practice. Also article brief introduced Japan scholar raised the agricultural living value and "life agronomy".

Key words: ideas of a great life; agricultural practice; agricultural living value

文化内涵十分丰富,其中有物质文化,有精神文化。精神文化的最高层面是世界观、价值取向和思维方式。大生命观是中国传统文化的精华,体现了有中国特色的世界观、价值取向和思维方式。其中镌刻着中国传统农业生产和农业生活的深刻印记。可以说,这是中国传统农业生活的文化功能最重要的、影响最为深远的表现。这是本论题的重心。由于内容较多,分为上下两篇,上篇着重阐述传统大生命观的层次结构,其余内容在下篇论述^①。在转入大生命观讨论之前,简要述评日本学者首先提出的农业生活价值和“生命农学”,是丛谈之三未了之言。

一、日本学者提出的农业生活价值和“生命农学”

农业生活的价值,是日本学者在对近代科学“笛卡儿—牛顿范式”的反思和对科学研究价值中立

[收稿日期] 2017-10-16

[作者简介] 李根蟠(1940—),男,中国社会科学院经济研究所研究员,主要从事中国经济史、农业史研究。

① 下篇的主要内容有二:一是传统大生命观的形成与农业实践,二是与农业有关的概念和语言中的生命意识举隅。

论的批判过程中提出来的。祖田修在《农学原论》中指出,近代科学建立在以牛顿为代表、以物理学为中心的机械论自然观和以笛卡儿为代表、将人与自然完全分离的人类中心主义的自然观基础之上,虽然取得巨大成就,但也造成严重的生态和社会问题。以这种自然观为指导的科学研究,通过具体要素的还原来发现和解释自然,不断地走向专业化和分化,在获得长足发展的同时,各个学科往往变得孤立和保守,从而迷失了自己的位置和方向。而近代科学特别是自然科学又是提倡价值中立的,它与有限的狭隘专业范围相结合,将人们的目光从科学所滋生的诸多现实问题上移开,规避了科学应负的社会责任。作者认为,即使是自然科学也不可能与价值毫无关系,它总是直接或者间接地与价值发生着一定的联系。农学是包容社会科学领域的关于生命系统的综合科学,而且是承担着实践任务的科学,它涉及一定的价值,需要设定一定的价值目标作为努力的方向。

在这样的思想指导下,祖田修回顾了二战后不同时期日本农业所追求的不同的价值目标。从20世纪40年代中期至60年代中期追求农业的经济功能,到60年代中期至70年代中期生态农学的提出,再到70年代中期至80年代中期生活农学的提出,《农业生命逻辑丛谈之二》已经作了简要的介绍。现在再对坂本庆一提出的综合了生态农学和生活农学的“生命农学”作进一步的简要分析。

(一)关于“生命农学”

坂本庆一给农业下的定义是:

通过地球生态圈中构成生命系统的特定生物の利用和培育,为获得实现人类的“生”所必需的物质和信息而进行的人类的主体性和有计划的营生。^①

坂本庆一既指出农业生产的基础——“特定生物の利用和培育”,又点明农业生产的目的一——“为获得实现人类的‘生’所必需的物质和信息”,既突出了农业生产中人类的“主体性”,又把它放在“地球生态圈”这个大系统中予以考察,这样,该定义就相当深刻地阐明了农业的本质,相当全面地揭示了农业的基本功能。就对农业和农学的认识而言,正如祖田修指出的,“由‘生产的农学’到‘生命的农学’是一种质的转换。”

我曾指出,生产机能、生态机能和生活机能是农业内在的三大功能。坂本庆一的定义中已经把它们都涵盖在内。我又曾指出,农业的生活机能虽然早已存在,但作为一个问题,一个范畴,是日本学者首先提出的。这是否与日本学界首倡的生活学有关,尚待考究。但它的矛头指向旧经济发展模式所导致的乡村和城市的严重社会问题,则是十分清楚的。尤其重要的是,坂本庆一是从人的生命活动的意义上理解农业生活的。他以“生”为贯穿一切农业活动的中心,强调“农的原理即是生的原理”,并指出:“这里的‘生’是指生命、生活、人生,或者说性命、过日子、活法的全部。”^②这是首创性的见解,比最近中国社会学者提出的从生命维度理解“生活”内部规定性的理论,早出二三十年^③。

坂本庆一的这些论述与中国传统的农业智慧存在某种传承的关系。例如称农业为“生业”、“营生”,用“生”来概括农业的原理和本质,其源头就在古代中国。中国不晚于战国秦汉就把农业称为“生产”、“生业”,“营生”是经营生产、经营生业的简称,始见于魏晋南北朝。但坂本庆一的农业定义中的“生”与中国传统观念中的“生”也有区别。坂本庆一所说的“生”是指“人类的‘生’”^④,“生命、生活、人生”(相应的“性命、过日子、活法”)都是指人类的生命活动。坂本的生命农学,除了与中国传统哲学

① 坂本庆一编:《农业之于人类的意义》,学阳书房,1989年。转自《农学原论》中译本,中国人民大学出版社,2003年,第49页。

② 坂本庆一编:《农业之于人类的意义》,学阳书房,1989年。转自《农学原论》中译本,第49页。

③ 参见《从生命逻辑看农业生活特点及相关问题——农业生命逻辑丛谈之三》,《中国农史》2017年第4期。

④ 坂本庆一编著:《农业之于人类的意义》,2页以下,学阳书房,1989年。转引自祖田修《农学原论》中译本,第7页。

“生”的观念存在某种传承关系以外,似乎也受到狄尔泰建立在心理学基础上的“生命哲学”的影响^①。中国传统“生”的观念超越了人的生命活动的范围,更是超越了人的心理活动的范围。即如中国古代“生业”一词,是由“生产”衍变而来的。“生产”的初义是农业生物的生长和繁衍,由于它提供人们维持其生存和发展的物质资料,又被称为“为生之本”、“养生之本”等。所以从“生产”演变而来的“生业”,具有生物的生产活动与人类的生产活动的双重含义,是物的生命活动与人的生命活动的结合,并非单指“人类的‘生’”。人的生命活动是有意识的,从而区别于物的生命活动,但人的这种有意识的生命活动并不能脱离人的物质性的生理活动而单独存在。中国古代的“生”把人的生命、物的生命和大自然联系起来,是一种大生命观。我们所说的农业生命逻辑,是以中国传统的“大生命观”为凭依的。中国传统的大生命观以及相关的语言表达,正是本论题重点所在,下面还将专门论述,在这里就不予展开了。

祖田修用“生命农学”概括“环境农学”和“生活农学”,而与此前的“生产农学”相区别,从日本农学界对农业价值目标认识的发展看,这种区分是有道理的,但也容易使人产生农业的生产功能和生态、生活功能相互分离的错觉^②。如前所述,实际上农业的生产机能、生态机能和生活机能为其自身所固有,是不能截然分开的。只是在不同国度的不同时代,社会的需求有所变化,人们对农业价值的认识和开发利用方式也有所侧重,从而使农业的功能有不同的展现而已。而祖田修自己则针对日本现实农业的困境,提出协调和实现生产、生态和生活的综合价值的“空间的农学”^③。

(二) 农业生活培育完整的综合人性

祖田修把农业的生活价值定位为社会功能和文化功能,是恰当的;因为生活是人的活动,而人是组织为社会存在的,而文化则是人的活动的物质的和精神的产物。农业的生活功能与农业生活的特点密切相关。例如农业生活的娱乐功能产生于农业生活的丰富多样以及它的自主和余裕;农业生活的就业功能产生于农业生产的多样性、包容性和可拓展性,等等。农业生活的社会功能和文化功能可以列举很多很多,本文只选择其中的两项予以论述,一是农业生活对完整人性的培育的作用,二是中国传统大生命观与农业生产和生活的关系。

① 狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)是德国著名哲学家,著有《精神科学引论》、《哲学的本质》等。他认为人不同于自然,是“心灵的生命”,生命是世界的本原。生命不是简单的身体活动,不是实体,而是一种不能用理性概念描述的活力,是一种不可遏止的永恒的冲动,是一股转瞬即逝的流动,是一种能动的创造力量。一切社会生活现象都是生命的客观化。所以对于人类社会,不能用自然科学的方法把握,只有通过独特意义关系的“理解和解释”来揭示。所谓“理解”是“通过我们能够感知到的外部的生命现象”,认识内在本质的过程。祖田修把科学区分为自然科学和以狄尔泰的生命哲学为基础的人类科学,而把研究农、工、医等的学科称为实践学科。实践科学的内容是人与自然的交往,其学科的定位是自然科学与人类科学的交汇,其研究方法是说明与理解的交错。祖田修引用鲍勒诺夫在其《生命哲学》(1958)中对狄尔泰等人对生命哲学精义的概括:“他认为,‘生命’包括‘生存、生活、生气、生命、人生’等。具体地说,生命是无法洞彻的(尼采),是不断生成、流动、飞跃的(费希特、柏格森),是在一个个具体的人那里发生的戏剧,等等。”坂本对“生命农学”“生”的表述与鲍勒诺夫对狄尔泰生命哲学的概括十分相似。

② 实际上坂本庆一的农业定义已经涉及了生产、生态、生活等项内容,但他的“生命农学”是围绕人的生命展开的,他谈及地球生物圈的生态功能也是侧重其维护人类生命健康的作用。

③ 祖田修提出“空间农学”的思路大体是这样的:昭和六十年代(1985-1994)以后,日本经济进入了成熟时代,被称为“世界的工厂”,同时又成了世界上最大的农产品纯进口国,日本农业变得举步维艰。在这种情况下,日本农业必须同时实现经济的、生态环境的和生活的这三方面的价值。但这三种功能在目前社会经济条件下往往发生对立和背离。为了协调它们之间的关系从而实现其综合价值,需要把农业置于“地域”这一空间之内。这里的“地域”是指最终作为“中小城市和农村复合体”的地域社会。祖田修称之为“空间的农学”。其中心思想和价值追求在于,以着眼于日常生活世界的幸福也即合乎人性的完整的满足为前提,改造农业与农村社会。从而创造一个充满人性的生存和生活空间。对于祖田修的“空间农学”,本丛谈以后还将论及。

农业生活培育完整的综合人性,这也是日本学者提出的命题。祖田修说:“正如农业被称为‘生业’所显示的那样,对于从事农业的行为者个人来说它又具有社会和文化方面的意义。因此,农业生产活动具有经济的和非经济的两重性。从生活的角度来观察农业生产行为,可以称之为‘农活’。概而言之,农活是人性的综合。”“从人类生活的侧面来看,农业和农村实际上存在着超出我们预想的重要意义。农业劳动充满了一种‘综合的人性’,它有助于人成为完整的人。”^①祖田修把“生业”和“农活”联系起来,表明把“从生活的角度观察农业生产行为”称之为“农活”,是“农的原理即是生的原理”这条红线的延续。祖田修进一步指出作为“人性的综合”的“农活”,“包含四个方面的内容:循环性、多样性、互动性以及自我创造性。”

所谓循环性包括“天体的循环以及受其影响的生命的循环”,以及“世代循环”;农业社会由于这两种循环的综合可称之为“生命循环的世界”。第一种循环实际上是指建立在天体周期性和生物生命周期性基础上的农业生产周期性,第二种循环实际上是指建立在农业的连续性、延续性和继承性基础上的农民世世代代的积累和传承。这些在《农业生命逻辑丛谈之一》关于农业特点的讨论中已经论及。多样性包括农业生产项目的多样性和不同项目生产环节的多样性,这些多样性及其彼此的关联带来了变化的节奏和活力,“人类世界的身心健康和生活安定也只有在生活内容的多样性中才会成为可能”。所谓互动性是指人在农业生产中与充满生命力的自然相互作用相互交流,从中获得感悟,学会协调与互助,品味生存的快乐和艰辛,培养感谢和祈福的情操。关于多样性和互动性,《农业生命逻辑丛谈之三》对农业生活中人与劳动对象和自然环境的关系的论述中已多所涉及。

所谓“自我创造性”,是指农业不但生产出各种农产品并制造出相应的工具和设施(这些,作者以“造物”概括之),而且劳动者在这一过程中“创造自我”。作者引用日本学者三木清的话:“人类通过造物而创造自我。”^②并进一步发挥说:“造物是技术的共同特性,同时也就是人类在创造自己^③。技术不可能脱离自然的法则,但技术却可以使自然更贴近人类,……基于这种想法,也可以说农业生产是一种自我创造和自我形成的过程。”“对自然和农业的体验却超越了技术的范围,在对将人作为完整的人进行教育这一点上具有重要意义。”作者又广泛引述欧美和日本的先哲们关于重视农业和农活的教育作用的论述。例如卢梭曾经在《爱弥儿》(1762)中指出:“人类越是密集就越是腐败……都会是将人类引向灭亡的深渊。……而使之复活的是乡下。”“农业是人类的职业中最早出现的。它是人类所能从事的职业中最正派、最有用因而也是最高尚的职业。”

我们曾经指出,农业生产对象是具有整体性、能动性、创生性的生物活体,农业是由众多生产项目 and 生产环节组成的,在人和农业生物以及自然环境的相互作用中展开的、动态的综合性系统,应对这样复杂的系统,需要劳动者有高度的自主能动性和灵活的应变能力^④。这和被动地在流水线上的某个环节从事单调的工业劳动是很不相同的。农业生产和生活的这种特殊性以及其对农业劳动者提出的主动、综合、应变的要求,正是“综合的人性”“自我创造”的基础。

要理解农业生活之所以能对完整的综合人性的培育发挥重大的作用,还需要追溯人类和人性的本原。人是自然之子,与自然血肉相连,在人类的各种活动中只有农业能完整体现这种血肉相连的关

① 祖田修:《农学原论》第6章第2节“生活中的农业和农村”,中译本,第150-155页。本小节引用祖田修有关农业生活培育综合人性的论述均出此处,不另作注。

② 三木清:《三木清全集》,第7卷,第210页以下,岩波书店,1967年。

③ 所谓“造物”是指“对自然加以改变和利用的人工创造性行为”。农业是通过生物活体的生长和繁殖取得生命的生成物,工业则是把无生命物改造成人所需要的样态。作者似乎没有严格区别农业的创造活动和工业的创造活动。但从其全部论述看,主要是讲农业生产。

④ 参见《农业生命逻辑丛谈之一》和《之三》的有关章节。

系。近代资本主义工业文明的畸形发展导致与大自然的疏离以至对立,这也是对人的本原的背离,是人的本性的迷失。在这种情况下,亲近自然、融入自然的农业生活,无疑有利于人类本性的回归。

农业生活也有利于人与人之间建立一种朴素的互助和传承的关系。农业面对复杂多变的自然环境和自然力,孤立的个人是难以单独应对的。人们最初组织为公社或其他群体形式进行农业生产。公社瓦解以后,村落之中亲属和邻里之间的互助协作始终存在着,形成一种传统。由于农业生产的连续性和传承性,前一生产周期、前一辈人要为后一生产周期、后一辈人准备继续发展的条件,后一生产周期、后一辈人要在前一生产周期、前一辈人积累的基础上继续前进。这种群体互助、世代传承的传统,也有利于在工业文明的畸形发展中迷失了的人性的回归。

二、中国传统大生命观的结构层次

何谓大生命观?中国古代哲人视自然界的发展为生命创生、延续、演进的过程;天地万物是以生命为中心的相互依存的共同体;人是天地化生万物的参与者和协调者,并以追求自然界和人类关系的和谐为自己的使命。这就是我所说的大生命观。以上三项内容,可以分别称之为“生生”观、“一体”观、“三才”观,组成大生命观中相互关联、依次递进的三个层次。需要指出的是,这里所说的大生命观以及相应的大生命体,其范围是地球生物圈。地球生物圈以外是否有生命存在,其生存环境和生存方式如何,目前尚未能确知,只好存而不论。

(一)生生观

1.大自然的生生不息及其演进机制

不晚于春秋晚年,中国人就讲“天生万物”、“天地生物”了。孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^①这里的“天”没有发号施令,它的存在体现在四时运行中,天下百物则随着四时运行的节奏而化生。

《易经》原是卜筮书,战国学者为之作《传》,着重论述了自然和社会发展的哲理,对天地之生物作了进一步的阐发。《系辞下》:“天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生。”^② 絪縕或作氤氲、烟煊,古代哲人把它解释为气的激荡交合状态。这种状态既存在于太极生两仪(天地)的过程中,也存在于天地生万物的过程中。如《后汉书·班固传》载班固《典引篇》:“太极之原,两仪始分,烟烟煊煊,有沈而奥,有浮而清。”唐李善注:“《易·系辞》曰:‘易有太极,是生两仪。’又曰:‘天地絪縕,万物化醇。’蔡邕曰:‘絪縕,阴阳和一相扶貌也。’奥,浊也。《易·乾凿度》曰:‘清轻者为天,浊沈者为地。’”^③ 可见,天地万物不是有意志人格神所创造的,而是自然界自身演化的产物,它们是在阴阳之气的交感和合中化生的。所

①《论语·阳货》。

②《易传》类似的说法不少。如《咸卦彖传》:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与,……天地感而万物化生。”《系辞上》“精气为物”,晋韩伯注:“精气烟煊,聚而成物。”唐孔颖达疏:“云精气为物者,谓阴阳精灵之气,氤氲积聚而为万物也。”

③类似的论述很多。如唐孔颖达:“絪縕,气附着之义……唯二气氤氲,共相和会,感应变化,而有精醇之生,万物自化。”(唐李鼎祚《周易集解》卷16)宋胡瑗:“絪縕者,盖熏蒸之貌。夫天地之道,阴阳之气,二气相熏蒸而成交感之象,是以万物皆得以亨通也。”(《周易口义·系辞上》)宋张载:“气块然太虚,升降飞扬,未尝止息。《易》所谓‘絪縕’,庄生所谓‘生物以息相吹,野马者与?’此虚实动静之机,阴阳刚柔之始,浮而上者阳之清,降而下者阴之浊,其感遇聚结为风雨,为霜雪,万品之流形,山川之融结,糟粕煨烬,无非教也。”(《横渠易说》卷3)宋程颐:“絪縕,交密之状,天地之气相交而密,则生万物之化醇。醇谓醲厚,醲厚犹精一也。男女精气交构,则化生万物,唯精醇专一,所以能生也。一阴一阳,岂可二也。”(《伊川易传》卷3)

谓“男女构精”，也是代表了阴阳的交合^①。先哲指出，“易”是讲天道的^②。“易”展示的天道是怎样的呢？《系辞下》：“生生之谓易。”《庄子·天下》：“易以道阴阳。”前者是核心内涵，后者是窥途径，两句话互为表里，将“易”之精义基本上揭示出来了。“易”字本身包含阴阳之义。《说文》引“秘书曰：‘日月为易，象阴阳也。’”^③。盖自然界中阴阳迭运之显明昭著者，莫若日月之昼夜嬗代，故古人以之“假象托物”。这就和《系辞上》“阴阳之义配日月”、“一阴一阳之谓道”的说法吻合了。但阴阳阖辟只是天道演变的机制，天道演变的核心则是生命化生和演进的绵绵不绝的过程。王弼注“生生之谓易”曰：“阴阳转易以成化生。”在自身包含的阴阳转易中（而不是在外力的支配下）“化生”和“生生”才是天道的根本体现和终极目标^④。《系辞下》又说“天地之大德曰生”，把生命的创造和延续视为天地的根本功能和基本的价值，堪称中国传统文化的核心概念。

儒家哲学的最高范畴是“天”，道家哲学的最高范畴则是“道”。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^⑤“一”相当于《易传》的太极（浑沌之气），“二”相当于两仪（天地阴阳），“三”，据河上公的训释，“阴阳生和、清、浊三气，分为天、地、人也”，也就是相当于人参天地化生万物的“三才”（详见下文“三才观”节）。可见，老子的这些论述包容了天地化生万物的思想，只是在天地之前安排了一个宛如化生天地万物有发动机的“道”。“道”的基本功能是“生”^⑥。紧接着“三生万物”，老子又说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”表明万物化生的机制，与《易传》一样是阴阳的交感和合。老子既说“道生一……”又说“天下万物生于有，有生于无”^⑦。如果“一”是天地未剖前的浑沌之气，那么“道”就应该是非物质的精神本体。但“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”^⑧“道”又与“一”等同起来了。老子又说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^⑨“自然”意为自然而然，实乃大自然之本然。道家比儒家对自然更为亲和。《易传》写作在《老子》之后，很可能从《老子》中吸收思想资料而有所损益。

2. 生生观的“超越”性

应该指出，在古代中国的不同时期和不同学派中，“天”有不同的内涵。在一个相当长的时期内，天是人格神上帝的别称，宗教神学统治着人们的头脑。西周晚年，史伯阳用天地阴阳之气的失序来解释地震的产生，春秋时期又出现了“天有六气”、地有“五行”之说^⑩。作为无所不在的、流动的精微物质的“气”的概念介入了“天”，物质化的“天”的哲学概念于是乎产生。在这以后，思想界各门派的理论中仍然存在不同的“天”，如义理之天、本然之天、命运之天、神性之天等。根据物质或精神何者是第一性的

① 正如宋司马光所言：“天地男女，皆一阴一阳相匹敌也。”（《易说》卷6）

② 宋张载说：“易乃是性与天道。其字日月为易。易之义包天道变化。”（《横渠易说》卷3）

③ “秘书”何所指，是否属于政府的藏书，未详。但它肯定存在于《说文》成书以前。汉魏伯阳《周易参同契》亦云：“日月为易”。三国虞翻注云：“易字从日，下从月。”明杨慎作《易字说》，引宋罗泌谓“易”下之“勿”是“月彩之散者也”（《丹铅续录》卷2）。《说文》另说把“易”解释为蜥蜴的象形，以蜥蜴变色喻事物的变易。两说相比，“日月为易”之说在《易传》中有内证，与《周易》精神相符，可从。

④ 方闻一：《大易粹言》卷66引北宋吕与叔《见东录》：“生生之谓易，是天之所以为道也，天只是以生为道。”程朱亦有相同说法。

⑤ 《老子》四十二章

⑥ 《老子》说：“故道生之，德畜之，长之，育之，成之，熟之，养之，覆之。生而不有。为而不恃。长而不宰。是谓玄德。”（五十三章）

⑦ 《老子》四十二章、四十章。

⑧ 《老子》二十五章。

⑨ 《老子》四十五章。

⑩ 前者见《国语·周语上》；后者见《左传》昭公元年、《国语·周语上》。

标准,可以把它们区分到唯物或唯心的不同营垒。但在中国古代,即使是秉持唯心的天的观念的思想家,一般不否认或不完全否认自然存在的、以气为基础的、物质性的天。例如孔子说过“获罪于天,无可祷也。”^①说明他的头脑中还保留了神性之天的位置,但这不妨碍他把天理解为体现在四时运行中而不须发号施令的自然过程。宋代程朱一派理学家把理气分割开来,不承认规律(道)存在于物质(气、阴阳)运动之中。程颐对《易传》“一阴一阳之谓道”作了别出心裁的解释:“道非阴阳也,所以一阴一阳,道也。”“阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。”^②朱熹说得更清楚:“理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。”^③把天理和天道驾凌于气之上,他们的“天”属于唯心的理念之天。但他们也承认物质性的“气”和“阴阳”的存在,承认“苍苍之谓天”^④,承认“天地者阴阳形气之实体”^⑤。于是出现了理念的和物质的“二重天”。理念之天属于形而上的超越层面,自然之天则属于形而下的物质层面。“形而上”、“形而下”语出《周易·系辞上》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”程朱对“形而上”、“形而下”的解释未必符合《易传》的原意^⑥,但却可以用它说明另外的问题。当代有些学者指出,中国传统哲学的“形而上”、“形而下”与西方哲学的“本体”和“现象”两范畴相类似,但西方哲学的“本体”界和“现象”是对立和隔绝的,而中国传统哲学的“形而上”、“形而下”则不能截然分开^⑦。这种说法有一定道理,程朱理学的“二重天”即其例证。尽管哲学家们可以根据他们对世界的不同认识,构建出各式各样的超越层面的“天”和“道”来,但实际上都要以物质性的自然为其基础,而且这些“天”和“道”的“生生”功能,说到底都是大自然生命创造和演化的反映。所以在一定意义上,不妨超越(而不是取消或抹杀)唯物和唯心的分歧,把“生生”观视为中国传统文化中带有普遍意义的共识。这种“超越”性,在下文将要论及的一体观和三才观中也体现出来,也就是说,它适用整个传统大生命观。不过,我们在看到其“超越”性的同时,不要忘记不同学派和学者之间仍然存在的认识差异和分歧。

总之,中国传统哲学的“天”或“道”,都不是静止、固定、脱离自然界而孤立存在的“本体”,它的存在体现在自然界生命的化生、延续、演进的绵绵不绝的过程中,以“生生”为其基本功能。“生生”的含义,一是生命的化生,含生的万物不是上帝创造的,也不是绝对精神的外化,而是物质性的天地所“化生”,即自然界内部矛盾运动(在中国传统哲学中表现为气和阴阳的运动)的产物。二是生命的更新和延续,“生生相续”主要表现为种类的繁衍,而不是个体生命的永恒。三是生命种类和功能的进化,如张载所说的,“生生犹言进进也”^⑧。“生生”观是中国传统大生命观的第一个层次,也是它的基石。

(二)一体观

①《论语·八佾》。

② 分别见《二程遗书》卷3、卷15。朱熹补充说:“阴阳迭运者气也,其理则所谓道。”(《周易本义》卷3)

③《晦庵集》卷58《答黄道夫》。

④《朱子语类》卷1。

⑤朱熹:《周易本义》卷3。

⑥程朱对“形而上”“形而下”的解释,受到同时代和后世一些学者(如宋张载和清戴震)的批评,这些批评有道理,但也并非白璧无瑕,在这里不予深论。

⑦蒙培元认为,中国传统哲学的天是自然界的总称,但是有超越的层面。其“形而上者”即天道、天德,便是超越层面;其“形而下者”即有形天空和大地,便是物质层面。但两者不是分离的,而是统一的世界。西方哲学是把本体界与现象界分割开来的二元论,本体界是超越的超时空的精神实体,现象界就是在时空之中运行的自然界。中国哲学的天不是与现象分割的本体,它是在生命创造和流行的过程中体现出来的(蒙培元:《人与自然:中国哲学生态观》,人民出版社,2004年)。中国现代新儒学的重要代表人物方东美也早就指出,西方的形而上学是超绝的,自然界与超自然界被割裂开来,形而上与形而下世界之间没有沟通的桥梁,中国传统形上学则是“超越”而不“超绝”。(参阅余秉颐:《方东美论中国传统形上学》,《学术月刊》1994年第6期)

⑧《横渠易说》卷3。

传统大生命观的第二层次是“一体”观。一体观是生生观的延伸,生生观是一体观的核心。

1. 一体观的内涵

一体观在先秦时代已见于文献记载。庄子说:“天地与我并生,而万物与我为一。”^①惠施说:“汜爱万物,天地一体。”^②《吕氏春秋·情欲》:“人之与天地也同,万物之形虽异,其情一体也。”《列子·天瑞》:“天地万物不相离。”等等。除了明白说出来的,还有寓意于不言中的。孔子“四时行焉,百物生焉”,《中庸》“天地位焉,万物育焉”,其实已暗含了天地万物一体的思想。以后,宋儒首先提出和宣传“仁者以天地万物为一体”命题,成为封建社会后期最有影响的哲学观点之一。

我不是从“天人合一”的意义上理解“一体”。“一体”不等同于“合一”,它是由性质各异而又相互依存的事物组成的有机整体,相当于现代语言中的“共同体”。在这一共同体中,联结各种事物的纽带和中心是什么呢?是生命。天地创生万物。在中国传统哲学的语境中,“万物”不能光从物理学意义上来理解,“万物”总是与“化”、“生”、“养”、“育”联系在一起,或者与“诸生”等列并提^③,它是用以指称天地之间的生命体和生命群的。没有生命的无机物无不与有机体的生命活动直接或间接相联系,成为生命家园中的成员,所以它们也应纳入生命系统之中。

人也是天地所创生的万物中的一种,既然天地万物是利益攸关的共同体,人们就不能把人以外的万物当作单纯的压榨和征服的对象。在从万物中获取生存物质资料的同时,也要关照它们后续的生存和发展,使“万物皆得其宜”、“群生皆得其命”^④。在中国古代,“品物咸亨”^⑤、“仁民爱物”^⑥、“泛爱万物”^⑦、“万物并育而不相害”、“成已成物”^⑧等说法不绝于书。尤其是宋代哲学家张载,明确提出“民吾同胞,物吾与也”。“吾与”者,“视之也亦如己之侪辈矣”^⑨,也就是说,把万物视为天地这个生命共同体中人类的伙伴。这和西方主客观对立、征服自然的观念确实大相径庭。

2. 一体观的渊源

以生命为中心的一体观,其认识论渊源之清晰可辨者,一为生生观的延伸;一为人体活动的类比。作为生命体和生命群的“万物”是“天地”所化生,即自然界进化的产物。故尔“天地万物一体”是“天地化生万物”的逻辑延伸。天地万物同根同源,它们围绕着生命这个中心联系在一起。这并非只是今人逻辑的推演,古人确实是这样认识的。例如《吕氏春秋·情欲》“万物之形虽异,其情一体也”,东汉高诱注:“体,性也。情皆好生,故曰一体。”这就是说,万物本性的“好生”是“一体”的前提。北宋程颐说:“所以谓万物一体者,皆有此理。只为从那里来,‘生生之谓易’,生则一时生,皆完此理。”^⑩这就是说,“万物一体”是建立在“生生”之理的基础上的。如前所述,所谓“生生”之理,不过是大自然“生生”之实在理学家头脑中的映象。

中国古人观察和认识世间事物的特点之一是“近取诸身,远取诸物”^⑪。“近取诸身”就是将自然界

①《庄子·齐物论》。

②《庄子·天下篇》。

③前一种情况十分普遍,不必举例了;后一种情况,例如《管子·水地》:“地者,万物之本原,诸生之根菀也。”《孙膑兵法·奇正》:“有生有死,万物是也。有能有不能,万生是也。”“万物”等同于“诸生”、“万生”。

④《荀子·王制》。

⑤《易传》乾卦彖辞。

⑥《孟子·尽心上》。

⑦《庄子·天下》载惠施语。

⑧均见《礼记·中庸》。

⑨《张子全书》卷1《西铭》。

⑩朱熹编:《二程遗书》卷2上。

⑪《系辞下》。

事物与人体的生命活动作类比。气血流通是人生命的基础,气血如果壅滞或堵塞,就会生病,以至危及生命,所以需要宣导。“宣”和“导”的观念首先是从人体气血运行中抽取出来的^①,这种观念也被引入自然界中。例如,中国农业史上有名的“土脉论”,就是把土壤中的水分、气体、温度和微生物等的活动比作人体的气脉,开春回暖,土脉开始活跃,这时容易发生壅塞,需要抓紧耕播,予以宣导,以保收成^②。气血经脉不但存在于耕地,而且存在于整个大地。春秋时太子晋提出“川谷导气”论:

夫山,土之聚也;藪,物之归也;川,气之导也;泽,水之钟也。夫天地成而聚于高,归物于下,疏为川谷,以导其气,陂塘汙庳,以钟其美。是故聚不弛崩,而物有所归,气不沈滞,而亦不散越。是以民生有财用,而死有所葬……^③

稍晚,成书于战国时代的《管子·水地》则说:“水者,地之血气,如筋脉之通流者也。”这两条材料应该联系起来读。在太子晋和管仲看来,自然界就像人体一样是由气血经脉贯通起来的有机整体,在自然界自我生成的过程中,形成高山、藪泽、河流、谷地等不同的土地类型,各有不同的功能,各为不同种类生物的家园,彼此互补,并保持着一定的平衡,其中川谷是协调和联系的纽带,像人体中的气血经脉那样贯通和滋养着各类土地及其上的各种生物,使人类可以从中获取生存和发展的物质资料。

如果把天地作为地球生物圈的代表,把人体作为生命的代表,那末,“天地大生命,生命小天地”就是恰当的概括。人们通过“天地大生命”认识自己,又通过“生命小天地”认识自然界。在某种意义上说,一体观就是这两者的交融^④。

“一体”观与现代的生态理念是相通的,但也有区别。现代生态学是研究生物与环境之间的关系的,中国古代的“一体”观包含了、但在某种意义上又超越了这种关系。如上所述,在古人的视域中,天地万物大体相当于现在所说的地球生物圈;“万物”是天地创造的生命体和生命群,自从大自然创造了生命,尤其是创造了人类,生命就成为地球生物圈的中心,地球生物圈是以生命为中心的宏大的生态系统。“天地”,按照生态学的观点,可以把它理解为生物的生存环境,它是生命活动的能量和营养的来源,是生命的支撑系统。但“天地”并不简单地等同于生物的生态环境,它还是生命的本源^⑤,“天地”是包含着内在的生命力的,否则,它怎么能孕育出生命并使之不断发展呢?如果把万物理解为生命体和生命群,把天地理解为生命体和生命群以外的自然界,“天地”的功能可以概括为生命的本源、生命的支撑和生命的家园,天地万物则是生命的创生、延续和进化的有机系统。

(三)三才观

在“天地万物一体”中,古代的思想家突出了人的地位,把人和天地并列,合称为“三才”。生生观和一体观是三才观的基础,三才观是生生观和一体观的提升。发展到三才观这个层次,中国传统的大生命观深入到了中国传统哲学基本问题——“究天人之际”^⑥的核心,并形成了自己的完整形态。如果说生生观是大生命观的基石,三才观就是大生命观的重心。

三才观究竟给我们展开了什么样的天人关系?这个问题需要从什么是三才说起。

① 如《左传》昭公元年,郑子产说:“侨闻之,君子有四时,朝以听政,昼以访问,夕以修令,夜以安身,于是乎节宣其气,勿使有所壅闭湫底,以露其体。”

② 土脉论始见《国语·周语》载周宣王不藉千畝时虢文公的议论。

③ 见《国语·周语下》。时为周灵王二十二年,即公元前550年。

④ 中国古代思想界还有用气来解释天地万物一体的。如宋张载认为人与万物同源于一气,只是禀气有正偏之别。明王阳明认为万物所以一体,“只为同此一气,故能相通耳”。这是讲一体观的哲学基础,与我所说的认识论渊源有所区别。不赘。

⑤ 荀子把自然界视作生命的本始,他说:“天地者,生之本也。”(《礼论》)“天地者,生之始也。”(《王制》)

⑥ 宋邵雍说:“学不际天人,不足以谓之学。”(《皇极经世书·观物外篇》)

1.“三才”——人参天地

《说文》：“𠂔(才)，草木之初也。从丨，上贯一，将生枝叶；一，地也。”徐锴解释说：“上一，初生歧枝也；下一，地也。”^①甲骨文的才字作“𠂔”“𠂔”，表示初生草木从土中之冒出；与甲骨文的生字(𠂔)形近义通。这一点往往被人忽视。现在一般把才解释为才能，而才能是有生命的人的一种特性。“才”拓展到天地，则天地也具有这种包含着生命力的才具和功能。天时、地利、人和是三才的通俗表述。所谓天时，是指天体运行所展示出来的制约生命节律的时序性。所谓地利，是指大地提供动植物生长和活动的基础和平台的性能。所谓人和，是指人类具有组织性、合群性从而卓立于万物之上的性能。三才是具有推动自然界和社会发展性能的三种相互联系的力量，是各种事物依以展开的三大前提条件和制约因素。也就是说，三才要从其性能和作用去理解^②。由于有些文献中三才写作三材，或据此认为三才只是构成宇宙的三大材质或元素。按照此说，人就被置于天地之外了。而人是自然(天地)之子，与自然血脉相连；三才中的人不是外于天地，而是参于天地。这就涉及到对三才的“三”应如何理解了。

三通参。参本星名。由于参宿三星在列宿中最为醒目，所以参(繁体为“參”，篆书为“𠂔”)字作三星洒光形；并取得数目三的意义；作为数词的参，又往往带有参杂和合的动词性质^③。与参相通的三也有参合义。《汉书·扬雄传》：“参天地而独立兮。”颜注云：“参之言三也。”《说文》：“三，天地人之道也。”刘勰《文心雕龙·原道》：“仰观吐耀，俯察含章，高卑定位，故两仪(按，指天地)既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行(按，代表万物)之秀，实天地之心。”

人参天地何以可能和需要？这要从人和自然的两重性理解。人和自然有同有异。人是天地所创造的万物中的一员，与自然同源同质，生死相依，这是同的一面，也可以视之为人参天地的自然基础^④。但人和自然如果完全相同，也就无所谓“参”了。事实上，人和天地有不同的性能和作用，人所组成的社会具有区别于自然的发展规律，人“参”天地因此有了需要和意义。也就是说，天人相参是建立在天人之间分的基础之上的。自然界也有两重性。自然力的作用是自发和盲目的，在自然界生命的创生和进化过程中，既存在有序的倾向，又存在无序的倾向，天地万物之间，既有协调共生的一面，又有竞争冲突的一面。进一步有序化和和谐化，是自然界生命进化的内在要求，这就需要改变自然力自发盲目发生作用的状况。在万物中只有人具有满足这种要求的潜力。人处于万物发展阶梯的顶层^⑤，由于有思想，能劳动，懂得合群，具有认识世界和改造世界的能力，被称为“万物之灵”^⑥，这就是刘勰所说的“五行之秀”、“性灵所钟”。作为天地之间性灵所钟的智慧生物，人可以给自发发展的自然界注入了自觉的因素。“人非天地不生，天地非人不灵。三材同体，相须而成”^⑦，正是在这个意义上，人成为“天地之心”^⑧。以上种种，说明人不但有参天地的基础，而且有参天地的能力。

① 也有人将上一解释为地，下面较短的一解释为泥土中蓄势待发的枝叶。

② 三才又称三极。宋项安世说：“天地人，三也。……言其道之至，谓之三极；言其质之定，谓之三才。”(《周易玩辞》卷15《说卦》)。

③ 庞朴：《“天参”试解》，《文史哲》2001年第6期。

④ 朱熹说：“人之与物，本天地之一气，同天地之一体也，故能与天地并立而为三才。”(《朱子语类》)

⑤ 《荀子·王制》把万物的进化划分为水火、草木、禽兽和人等几个阶梯，“人有气，有生，有知，亦且有义，故最为天下贵也。”

⑥ 《尚书·泰誓上》：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。”

⑦ 南朝宋何承天《达性论》。载梁释僧祐编《弘明集》卷4。宋吴沆《易璇玑》卷上“法天篇”亦云：“天地有神，人实灵之；天地有理，人实明之；天地有化，人实辅而行之。”

⑧ 《礼记·礼运》“人者天地之心也，五行之端(按，端即首)也。”这是“天地之心”说见于文献之始。孟子说：“心之官则思。”“天地之心”也应从有思想、有意识这个意义上理解。

2.人参天地的使命

人参天地的任务和使命是什么?上文说过,天地的主要功能是化育万物,是生命“生生”不已的进化,人之所以参天地,主要就是帮助天地完成化育和“生生”的功能。《荀子·王制》:“故天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也。”唐杨倞注:“参,与之相参,共成化育也。”《礼记·中庸》:“可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”后世学者亦多将“赞化育”和“参天地”并提。确定这一点很重要,因为这是三才思想的根本。

“三才”一词始见于《易传》。西汉扬雄说过:“通天地人曰儒。”^①三才似乎是儒家的专利。其实,人参天地以生为务的三才思想,早已包含在《老子》的“……三生三,三生万物”中了。河上公注《老子》,“三生三”训为“阴阳生和、清、浊三气,分为天、地、人也”。“三生万物”训为“天、地、人共生万物也,天施、地化、人长养之也”。其要点:“三”指天、地、人;天、地、人对应清、浊、和气,是它们的承载体;天地人的根本任务是“生”,并分别以“施”、“化”、“养”为其职责。河上公是最早为《老子》作注的,今本的底子大概是从西汉河上公注本流传下来而经过整理的。学界仍有争议,可以撇开^②;我们需要搞清楚的是:该注是否有根据,是否符合《老子》的原意?学界或以“万物负阴而抱阳,冲气以为和”解释“三生万物”,认为“三”是阴阳和三气。这就把河上公注给否定了。不过,《说文》训“三”为“天地人之道”,《楚辞·天问》“阴阳三合”,汉王逸注:“谓天地人三合成德”^③;此“道”此“德”当然就是“生”了。这样看来,《老子》的“三”是有特定哲学含义的。是指称天、地、人的,而天地人的参合,是以“生”为务的。河上公注当有根据。《老子》讲“四大”:道大、天大、地大,人亦大,人与天地并列为“大”;似乎可以理解为“四大”中包含了“三才”。“和”是气的阴阳交集和合的一种状态,严格讲,并非阴、阳以外独立存在的一种气。据河上公的说法,清(阳)、浊(阴)、和气只有通过天、地、人的结合,或者说以天、地、人为其承载体,才能鼎立而三,这似乎较为顺理成章,而且也是战国秦汉学者中颇具广泛性的共识。列子是老子之后、庄子之前道家的代表人物,他认为,“不生不化”、无形无象的“道”是世界产生与变化的本源,道历经太易、太初、太始、太素四个阶段,形成“浑沦”,再从“易”演变为“一”,“一者,形变之始也。清轻者上为天,浊重者下为地,冲和气者为人。故天地含精,万物化生。”^④列子的这段论述是承接《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”而来的,有些内容细化了,有些过程又简化了;与河上公注高度吻合。早期道教著作《太平经》把元气的大阳、大阴、中和形态对应为天、地、人,万物的生育是天、地、人(即阴、阳、中和三气)共同作用的结果,即所谓“三统”^⑤。这简直就是河上公注的具象化。东汉王符把《老子》和《易传》的思想揉合在一起,他说:“上古之世,太素之时,元气窈冥,未有形兆,万精合并,混而为一,莫制莫御。若斯久之,翻然自化,清浊分别,变成阴阳。阴阳有体,实生两仪。天地絪縕,万物化醇。和气生人,以统理之。是故天本诸阳,地本诸阴,人本中和,三才异务,相待而成。各循其道,和气乃臻,玕衡乃平。天道曰施,地道曰化,人道曰为。为者盖所谓感通阴阳而致珍异也。”天、地、人与阴、阳、和,施、化、为相对应,这既是《老子》“三生万物”的展开,也是河上注的有力佐证。

以上事实说明,《老子》的“三生万物”虽然没有出现“三才”一词,但已具备了三才观的思想内涵,

①《扬子云集》卷1《君子篇》。

②河上公或称河上丈人。据《史记·乐毅传》赞,河上丈人的再传弟子当过汉初曹相国(曹参)师,河上丈人应是战国人。而葛洪说汉文帝曾向河上公请教《老子》,河上公授予《素书道经》。似存在两个不同的河上公和两种不同的《老子注》。《隋志·道家》载老子《道德经》二卷,汉文帝时河上公注,而战国时河上丈人注《老子》经二卷已亡佚。这样看来,今本河上公章句应是从西汉流传下来的。但仍有疑团。或谓今本是东汉人托名之作。

③《潜夫论·本训》。

④《列子·天瑞》。

⑤《太平经合校》,中华书局,1960年。

由于突出了“生”，它更接近三才思想的根本和原初形态。迄今为止，三才观（而不是“三才”这个词）见于文献记载，应以《老子》为最早。以上事实也说明，以赞化育为使命的人参天地，是儒家和道家的共识。

人如何赞天地之化育？大抵有二端：一曰“辅相”，二曰“燮理”。所谓“辅相”，是在充分考虑天时、地利、物宜的基础上，保证和促成生物的自然再生产的正常进行，并从中取得人类所需要的物质资料。这就是《易传》泰卦象辞所说的“辅相天地之宜”。对这方面的论述，已经比较多了。所谓“燮理”^①，就是协调和治理。上面说过，自然力的作用是自发和盲目的，天地所创造的生命的发展有序化倾向和无序化倾向同时存在。古人认识到“天地无全功”，“万物无全用”^②，自然生产力有待人去发掘和提升，大自然的不足有待人去弥补^③，天地万物的关系有待人去协调。《易传》泰卦象辞“辅相天地之宜”前还有一句“财（裁）成天地之道”。“财者节其过也”，“成者补其亏也”^④。这就是“理天地”和“燮理阴阳”，是人“参天地”中比“辅相”更高的形式^⑤，因为它所关注和调理的是整个“天地之道”。“燮理”并非主宰和征服自然，它的中心是和调^⑥，和谐是参天地中人所追求的目标。所以人们又把天、地、人与气之阳、阴、和（或清、浊、和）相对应，人作为中和之气的代表，以掌握和弘扬中和之气为务。“致中和”与“理天地”、“燮理阴阳”一脉相承。总之，古代的思想家希望通过人的协调和导引，使自然界和人类社会臻于含生万有各得其所、欣欣向荣的和谐有序境界。

3. 人与自然关系的特殊模式——超越人类中心主义和自然中心主义

无论“辅相”还是“燮理”都是建立在认识和遵循自然规律的基础之上的。《易·乾·文言》说“与天地合其德”的“大人”，能够做到“先天而天弗违，后天而奉天时”。很明显，“后天而奉天时”与“辅相”对应，则“先天而天弗违”应与“财（裁）成”对应。所谓“先天”，应指没有先例的举措，包括对“天地”的节过补亏。那它为什么没有引起“天”即自然界的反弹？朱熹指出，那是因为“所为默与道契”^⑦，即与自然规律暗合。所以，“先天而天弗违，后天而奉天时”反映了对自然规律的认识熟稔于心、左右逢源的境界。在《易传》作者的心目中，只有“大人”才能达到这样的境界。

这种状况展示了怎样的天人关系呢？

关于人与自然的关系，当前学界热烈争论的问题是：应该实行人类中心主义呢，还是实行自然中心主义？似乎非此即彼，只能二中取一？与此相联系的是，应不应该承认人的主体地位，承认人的主体地位是否一定导致人类中心主义？中国传统的天人相参的三才理论，给我们提供了一个既非人类中心主义，亦非自然中心主义，而人的主体地位和作用却获得高度弘扬的实例。

① 《尚书·周官》：“立太师、太傅、太保，兹惟三公，论道经邦，燮理阴阳。”燮训和。“燮理阴阳”与《荀子》的“理天地”意义相似。

② 语出《列子·天瑞》。

③ 帅念祖：《区田编》提出：“以人力尽地利，补天功”。

④ [宋]方闻一：《大易粹言》卷11引广平游氏《易说》。其言曰：“财成天地之道，犹言燮理阴阳也。辅相天地之宜，犹言寅亮天地也。寅亮者，事功之所及，如羲和之职是也，此体天地交泰之事也。至于燮理，则非体道之全而与天地相流通者，不足以与此。此体天地交泰之道也。财者节其过也，犹言范围；成者补其亏也，犹言弥纶。范之使有常，则日月无薄蚀，陵谷无迁易，四时常若，风雨常均，若此者范之者也。围之使无踰，则春无凄风，秋无苦雨，冬无愆阳，夏无伏阴，若此者围之者也。弥之使不亏其体，则覆焘者统元气，持载者统元形，阳敷而能生，阴肃而能成，夫是之谓弥。纶之使无失其叙，则日月代明，寒暑迭运，将来者进，成功者退，夫是之谓纶。”描述了自然界一派和谐有序的景象。

⑤ 宋人张根说：“始于参天地而成位，终于理天地而成能。”见《吴园周易解》卷7。

⑥ 汉许慎《说文》训“燮”为“和”。宋时澜说：“燮理者，和调之谓也。”（《增修东莱书说》卷30）

⑦ 朱熹：《周易本义》卷1。

就人类自身的立场而言,以人为主体的应是自然而然、理所当然的事。人类以外的自然界因而就成为人类的认识对象、利用对象、适应和改造的对象,从而形成主客对待的关系。中国古代思想家对人的主体地位和主导作用,是予以充分肯定的。上引《荀子》所说“君子理天地”,王符所说“天地絪縕,万物化醇。和气生人,以统理之”,就是这种认识的表达之一例。《太平经》说得更具体,它指出阴阳二气必须达到中和状态,才能完成万物的化育;而“中和”是人主持和掌握的,所以人处于“枢机”的地位。“人者,主为天地理万物。”^①古人还把人称为“天地之心”,人作为天地化生万物的参与者,运用其聪明才智,日益发挥导引作用,标志着大自然生命进化由自发转向自觉、由自在转向自为过程的开始。可见,中国传统的三才观十分重视人的主导作用,重视人的主观能动性的发挥,但它并没有像近代西方那样走向主客分离和主客对立。这是因为三才观是建立在生生观、一体观(而不是机械论)的基础之上,大自然被视为天地万物相互依存的生命共同体,人是自然之子,是这个共同体的一员。人不是在天地之外,而是在天地之中。人与自然相依相辅,休戚与共。自然界不是人类征服的对象,人类不是大自然的主宰。人类只能在大自然给定的条件下展开其活动,而不可能超越这些条件。与自然的和谐协调始终是人们追求的目标。

长期致力于研究中国科学技术史的英国学者对此深有体会,他说:

古代中国人在整个自然界寻求秩序与和谐,并特此视为一切人类关系的理想。……对中国人来说,自然界并不是某种应该永远被意志和暴力所征服的具有敌意和邪恶的东西,而更象是一切生命体中最伟大的物体,应该了解它的统治原理,从而使生物能与它和谐相处。如果你愿意的话,可把它称为有机的自然主义。不论人们如何描述它,这是很长时期以来中国文化的基本态度。人是主要的,但他并不是为之创造的宇宙的中心。不过他在宇宙中有一定的作用,有一项任务要去完成,即协助大自然,与自然界自发的和相关的过程协同地而不是无视于它地起作用。^②

李约瑟所说的“有机的自然主义”,和我们所说的大生命观是一致的。既然天、地、人是在相依、相辅基础上相参的,所以不应该不分场合不问条件说哪一种因素比其他因素更为重要^③,争论是人类中心呢还是自然中心,因而也就失去了意义。可以说,天地人相参的三才观是超越人类中心主义和自然中心主义的另一种人与自然关系的模式。

4. 实践中的三才观

三才观是中国先哲们探索天人关系的思想成果,在中国古代的生产实践和社会实践中发挥了重要作用。

①《太平经合校》,中华书局,1960年,第643页。参见拙文《〈太平经〉中的“三统”论和生态思想》,载《中国经济史上的天人关系》,中国农业出版社,2002年。

②《李约瑟文集》,辽宁科学技术出版社,1986年,第338页。

③天时、地利、人和何者更为重要,古人区别不同场合、不同视角作出不同的评估。例如清陆世仪在《思辨录辑要》中指出,天时、地利、人和与农业生产关系特别密切,而“三者之中论其重则莫重于人和,而地利次之,天时又次之”;“论其要则莫要于天时,而地利次之,人和又次之”。这是分别从农业的自然再生产和经济再生产方面立论的。就自然再生产而言,确是太阳能和地球环绕太阳公转引起的气候季节变化,对农业生物的生长发育关系最大,作为农业生物生长发育的载体的土地占第二位;人并不能改变农业生物生长发育规律,其本身也不是农业生物生长所需能源与物质的供给者,从这个意义说,他的作用只能列于末位。但就经济再生产而言,情形就不一样了。只有通过人类劳动的干预,才能利用天时地利,使农业生物产生符合人类需要的结果。因此,人是农业生产中最重要的因素。在农业自然环境中,人能在相当程度上对土地进行改造,使之在促进农业生物向有利于人类的方向发展中起着巨大的作用;但人类对天时所能施加的影响甚少,故从经济再生产的角度,天的重要性列在人和地之后。

突出的例子是农业。三才观是中国传统农业和农学的灵魂,在它的指导下形成了精耕细作的优良传统,较好地处理了人与自然的关系、主观能动性与客观规律的关系,从而保证农业的持续发展。中国历史上农业的发展并非一帆风顺,天灾人祸交织导致剧烈的社会动乱多次造成农业生产的巨大破坏,使中国社会陷入困境。但这些困境没有一次是由于农业技术指导的失误引起的。相反,正是精耕细作的传统成为农业生产和整个社会经济在困难中复苏的重要契机。这就为中华文明的持续发展提供了可靠的物质基础,使之成为世界古文明中唯一没有中断的文明。这是三才观对中国历史最伟大的贡献,也是中国留给世界的珍贵文化遗产。

三才观不但应用到农业上,而且应用到其他生产活动和社会活动中。它引导人们在处理经济、政治、军事等各种事务时综合考虑自然和社会诸因素,并把它们概括为天、地、人三个方面,给人们提供了正确的思想方法和分析框架。这种思想方法和分析框架深入人心,影响至于今日。人们可能不熟悉“三才”这个哲学名词,但天时、地利、人和则是妇孺皆知的。

在肯定三才观的巨大贡献的同时,对其实际作用应作实事求是的评估,不宜夸大。中国传统社会是复杂的,存在着各种各样的思潮,三才观虽然被普遍接受,但并没有定于一尊。即使在认同三才观的学者中,也存在不同的认识。就三才论的起源而言,化育万物的物质性天、地的存在是其天然的前提,天人相参是建立在天人之分的基础之上的。但如前文指出的,人们的观念上实际上存在不同的“天”,所以对三才的理解有不同的认识路线。例如,董仲舒也讲三才:“天、地、人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。”^①但他的“天”是披着自然外衣的人格神,天人类通,相互感应,天能干预人事,人亦能感应上天。人逆天意,天降灾异以谴谪,人顺天意,天降祥瑞以奖励。这就违背了天人之分的前提,人参天所追求的协调和谐也会因而变味。这种天人感应的思想在社会上层相当流行,并常常成为政治斗争的工具和导火索,干扰了人与自然关系的正常开展。三才观主要在知识阶层中流行,普通的农业劳动者并不熟悉那些玄妙的哲学概念,他们在农业生产中朴素地把自然视为客观的存在,朴素地估量和利用天时、地利之宜,但也难免受某些迷信观念和错误思潮的影响。所以我们不能设想三才观已经百分之百支配所有人的思想和实践。

我们把人参天化育万物归结为“辅相”和“燮理”两种形式,“辅相”在一定范围和一定程度上是实现了的。至于“燮理”,在某些局部环节“节过补亏”是可能的,从总体上使自然的进化、自然与人的关系臻于协调和谐之境,当时人们还力所不逮,很大程度上这只是一种理想,一种期许。例如,人与“和”气并不等同是人所共知的,但三才论把他们对应起来,于是人成为中和之气的代表和体现,这显然是人赋予自己的一种使命,是人为自己设置的目标——实现自然进化的和谐,实现人与自然关系的和谐。大自然在其进化中虽然形成某种动态的平衡,但自然力的作用是自发和盲目的,自然界生物存在优胜劣汰的激烈竞争;人和自然既相互依存,也存在矛盾。因此,不能设想自然界是一个绝对平衡的、不存在任何矛盾斗争的美妙天堂,无论是自然自身的进化,或是人与自然的关系的发展,实际上都存在不怎么和谐的一面,否则就不需要把实现和谐作为追求的目标了。不过,在当时的中国,完全的或基本的和谐还做不到。因为既存在着人的认识水平和实践能力的制约,也存在着制度的制约。不经过长期的反复的实践,人们难以对开发和改造自然的各种措施的长远后果作出准确的预测。在人剥削人的制度下,统治者的骄奢和老百姓的困顿,都会导致对自然开发利用的盲动和失序,从而引起自然的反弹或“报复”。所以人们总是把参天地、赞化育的承担者设定为圣王、大人和君子,也就是把实现和谐的希望寄托在某些英雄或先知身上。这实际上反映了当时追求和谐目标的理想性和超前性。和谐的目标虽然带有理想和超前的成分,但反映了人与自然关系发展的必然要求,比起近代西方以征服和主宰自

①《春秋繁露·立元神》。

然为目标的主客对立思维,其优胜不可以道里计。19世纪中叶,马克思、恩格斯总结历史经验,把人与自然关系的处理和人与人之间关系的处理联系起来,提出了“人同自然的和解以及人同本身的和解”这“两大变革”的历史任务^①,认为“人同本身的和解”是“人同自然的和解”的前提,从而指出了人类历史的前进方向。古代中国虽然尚无实现人与自然和解的足够能力,也没有找到实现这种和解的现实途径,但在两千多年前能够提出这个问题和这一目标,已经不失为一种崇高的理想和天才的预期了。

关于三才思想,学界多所研究和论述。我以前也从农学的角度进行过探讨,主要着眼于农业生产与自然环境的关系,自然再生产和经济再生产的关系。这些探讨是必要的,但还不够。如果从农业的生命逻辑的视角,把三才观放到大生命观的总体中予以考察,就会有新的发现和新的理解。以上议论就是我对三才理论的再认识。



(上接第 113 页)

五、结 论

1780年以后,棚民大量进入璜尖一带经营山地。租赁活动的日渐频繁和山林垦殖的深化,推动了地方土地市场的发展,随之而来的便是契约形式的复杂化和内容的严格化,以及山地交易的信贷色彩不断增强。原先仅存在于田地交易活动的当契引入到山地契约范畴之内;山地活卖契约增加了严格的回赎期限等内容,使得活卖和典当趋于一致。这一历程,不仅有助于我们重新考量棚民经济在不同区域社会环境下所发挥的作用,而且也将活卖和典当的差异凸显出来。在璜尖开发初期,当地盛行的活卖契,是脱胎于卖的行为,仍保留了基本小农生存伦理的原则,利息和回赎期限模糊;当契适应不断商业化的市场逻辑,在山林土地市场不断发育后流行开来,并对活卖契书写细节的变化具有重要影响。

本文的个案研究还在方法论上提醒我们,打破内在联系(地域和人户归属)讨论契约文书的类型、样式固然有可取之处,但集中观察某一地域各类文书内容的变化,以及为何被当地民众所选择或放弃的原因,同样有助于理解不同文书类型的本质,对于深化古文书学和民间历史文献学的相关认识是有所助益的。

[参 考 文 献]

- [1] 杨国桢. 明清土地契约文书研究(修订版)[M]. 北京:中国人民大学出版社,2009.
- [2] [日]寺田浩明. 权利与冤抑——寺田浩明中国法史论集[M]. 王亚新等,译. 北京:清华大学出版社,2012.
- [3] 梁治平. 清代习惯法[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2015.
- [4] 刘和惠,汪庆元. 徽州土地关系[M]. 合肥:安徽人民出版社,2005.
- [5] 郑力民. 明清徽州土地典当蠡测[J]. 中国史研究,1991,(3).

^①《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社,1995年,第603页。