

农业生活功能与中国传统的大生命观(下)

——农业生命逻辑丛谈之七

李根蟠

(中国社会科学院 经济研究所,北京 100836)

【中图分类号】S-09;K207 【文献标识码】A 【文章编号】1000-4459(2018)04-0003-11

本篇承接《农业生命逻辑丛谈之六》(载《中国农史》2018年第3期),探讨农业实践与大生命观形成,“阴阳”、“气”观念形成的关系。

五、与农业有关词语的生命意识举隅

中国古代在广度和深度都处于世界前列的农业实践,铸就了具有中国特色的大生命观。《周易·系辞》:“天地之大德曰生”,“生生之谓易”,这是中国传统文化的核心观念。强烈的生命意识渗透到中国人的文化血液中,深刻地影响着中国人的思维方式和处世方式,甚至在日常生产生活的语言中也反映出来。汉字是当前世界上唯一的表意文字,每个字的创造和演变都包含了丰富的文化信息。陈寅恪甚至说:“凡解释一字即是作一部文化史。”^①现在撷取与农业有关的若干词语为例分析,没有系统的考证,也不敢以文化史自许,只是就平日所接触的材料略予梳理,有话则长,无话则短,庶几有助于对中国传统文化生命意识的认识。

(一)食与性

《礼记·礼运》:“饮食男女,人之大欲存焉。”“饮食男女”是人类自身再生产的两个关键性环节,前者是维生,后者是繁育;维生处于更为基础的地位^②。因为饮食是生命的维持和延续不可或缺的,在此基础上才谈得上繁育。

在一定意义上,中国传统文化是以食物为取向的,而且这一取向与中国文化本身一样古老。“礼”,被称为中国传统文化的核心^③。《礼记·礼运》:“夫礼之初,始诸饮食。”我国古代用以标志权力和地位的鼎和爵,原本就是炊具和酒具。人类学家张光直说:“到达一个文化的核心的最佳途径之一就是它的胃。”^④文化学者王蒙称中国文字、中国料理、中国人的思维方式为中国文化的三大支柱。孙中山在《建国方略》中指出:“我中国近代文明进化,事事皆落人之后,惟饮食一道之进步,至今尚为各国所不

[收稿日期] 2018-06-06

[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 陈寅恪读沈兼士《“鬼”字原始意义之试探》的复函,1936年4月18日。

② 研究食物和进食方面的人类学家奥德雷·理查兹(Audrey Richards)认为:“摄取营养作为一种生物过程,比之性活动更为根本。在有机个体的生命过程中,它是一种更为基本、周而复始得更快需求;相较于其他生理机能,从更为广泛的人类社会的角度来说,它更能决定社会群体的特性,以及其所采取的活动方式。”(引自[美]西敏司:《甜与权力——糖在近代历史上的地位》,王超、朱健刚译,商务印书馆,2010年,第15页)

③ 参阅[美]邓尔麟《钱穆与七房桥世界》,社科文献出版社,1998年。

④ one of the best ways of getting to a culture's heart would be through its stomach. K.C.Chang, 1977.

及。”中国的哲学构思和治国理念都从饮食文化中汲取智慧^①。

本文任务不是论述中国饮食文化的辉煌和欠缺,只是揭示中国饮食文化中蕴含的生命意识。这种生命意识集中表现在人们世代传诵、耳熟能详的一句话——“民以食为天”^②(或曰“民以食为本”^③、“民以食为命”^④)中,饮食被提高到生命攸关、至高无上的地位。这种生命意识在日常语言习惯中也往往不经意地流露出来。中国人近代口语把“食”转变为“吃”。人们见面第一句话,往往是“你吃了没有?”^⑤这种看似寻常的客套话其实蕴含着“民以食为天”的生命意识。近世称谋生为“糊口”,称职业为“饭碗”,称当差为“吃粮”,集体生产叫“吃大锅饭”,特殊照顾叫“吃小灶”,工作顺利、受到重视叫“吃得开”……“吃”在日常生活中无处不在。衣也是维持生命所必须,故与食联称。“衣食之业”^⑥成为“生业”的异名。“衣食父母”用以称呼仰赖为生的人。广东人称短命早夭者为“冇(没有)衣食”,长寿富厚者为“有衣食”或“好衣食”。食或衣食与生命不可分割地联系在一起。

有的学者说“西方文化(特别是近代的美国式的文化)可以说是男女文化,而中国则是一种饮食文化。”^⑦中国饮食文化的确很发达,很有特色,但如说中华文化偏重“饮食”,轻忽“男女”,那么如何解释中国历史上人口的不断增长?而且,把人类自身再生产的两个环节割裂开来恐怕也不大妥当吧。男女之事,中西当然有差别,差别在于西方比较显露,中国比较隐讳,西方喜欢讲性爱,中国更重视传宗接代。中国人结婚首先为了生儿育女。婚礼仪式就蕴含人们对生命“从哪里来,到哪里去”的特殊理解。“一拜天地”,生命是天地进化的产物,每个人的生命离不开天地万物的抚育;“二拜高堂”,父母是每个人生命的直接来源:这就是所谓“天地者,生之本也;祖先者,类之本也”^⑧。接着“夫妻对拜”,表明男女结成夫妻要负担起繁育后代延续种族的责任。所谓“不孝有三,无后为大。”贯穿于上述礼仪之中的正是生命哲学的红线。

(二)“供养”与“天养”

上文说过:工业生产活动方式可以用“制造”这个主题词来概括,农业生产活动方式则可以用“养育”这个主题词来概括。关于“养”和“造”的区别,钱穆曾作过简要的说明:“养乃养其所本有,造则造其所本无。养必顺应其所养者本有之自然,造则必改变或损毁基物本有之自然。养之主要对象是生命,造的主要对象则是器物。”^⑨

1.“养”概念的发展——从“供养”到“天养”

农业生产依靠生物的生命活动进行,生物要进食才能维持生命,这在动物尤为明显。《说文》:“養(养),供养也。从食,羊声。𦍋,古文养。”𦍋是手持鞭子放羊,甲骨文已有此字。这样看来,“养”最初是

① 作为实践的重要形式之一的“尝试”,就是从饮食来的。毛泽东在《实践论》中说:“你要知道梨子的滋味,你就得变革梨子,亲口吃一吃。”春秋时晏婴用烹调为例说明“和而不同”的道理。《老子》“治大国如烹小鲜”则是以烹调比喻治国方略的一例。

② 始见《汉书·酈食其传》。

③ 始见《公羊传》宣公十二年“初税亩”何休注。

④ 始见《汉书·王莽传》。

⑤ “食”在粤语的口语仍保留,所以广东人见面第一句话是“你食咗未?”

⑥ “衣食之业”始见《韩非子·解老》。秦末陈留高阳的酈食其,“家贫,落魄,无以为衣食业”(《史记·酈生传》),即丧失土地,无以为生。西汉晁错指出匈奴以游牧为“生业”,而“生业”也就是匈奴的“衣食之业”(《汉书·晁错传》)。

⑦ 张起均:《烹饪原理·自序》,中国商业出版社,1985年。

⑧ 《荀子·礼论》。

⑨ 《双溪独语》,第226页。

指人对家畜的饲养,扩大一点,可理解为人畜进食以延生促长的活动^①。无论饲养或供养,都是人工的养,都需要人导引或提供的饮食。故“食”“养”或相通,或连称^②。

在农业实践中,由于正反两方面经验的积累,人们的视野开阔了,认识产生一个飞跃,形成“天养”的概念。

这一概念大约西周春秋时已经萌发。取材于《后稷》农书的《吕氏春秋·审时》“夫稼,为之者人也,生之者地也,养之者天也”,这可以视为“天养”概念在文献中的第一次出现。这里“天养”的对象是庄稼,其内容则未予说明^③。再往上追溯,西周设置管理山林川泽的虞衡,对野生动植物资源实行“以时禁发”的制度。“禁”是禁止妨碍和破坏野生动植物自然再生产的行为,保证其自然再生产在天然条件下正常进行。“发”是在这基础上合理地、有节制地予以利用。这里已经包含了天养观念的萌芽。孟子总结林木盛美的牛山因斧斤砍斫、牛羊啃啮而成濯濯童山的教训,从而阐发“苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消”^④的道理。这里讲的“养”,就是屏除人为破坏的“天养”。

从现有文献看,第一个对“天养”予以比较系统和明确阐述的是荀子。他说:“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成。”^⑤这些话已经对《审时》“天养”的内涵作了具体的说明,而天养的对象则由庄稼扩展到所有生物。荀子又进一步对“天养”下定义:“财非其类以养其类,夫是之谓天养。”^⑥“财”通“裁”,在这里是选取的意思。可以“养其类”的“非其类”包括两种:一种是生物类以外的非生物类,如“天”的阳光、空气、雨露,“地”上的水源和土壤中蕴含的矿物质等;另一种是对某类生物而言的其他生物。自然界的生物取食于其它生物,组成食物链和食物网,形成相养共生的系统,这就是荀子所说的“[天地万物]可以相食养者不可胜数”^⑦。这样,荀子就把“天养”拓展到对作为生态系统基础之一的生物链的普适性认识,指出人们应当遵循生物链的规律办事,“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸”^⑧。同时,“养”字原来所取义的“食”,在“天养”中发生变化,不是一般意义的饮食,而是指生物生命活动所需的能量和营养物质^⑨。

2.“养”概念的应用

“天养”概念虽然是在农业实践过程中形成的,但从历史的顺序看,“天养”或自然再生产与地球上生物的诞生同时出现,并不依赖于农业而存在。农业发生以后,农业生物所需能量和营养仍然来源于

①《玉篇·食部》:“养,余掌切,育也,守也,乐也,畜也,长也。又弋尚切,供养也。”

②《左传·文公十八年》:“功以食民。”杜注:“食,养也。”《荀子·礼论》:“父能生之不能养之,母能食之不能教海之。”杨倞注:“养谓哺乳之也。养或谓食。”从上下文联系看文中的“养”确实可以用“食”取代它。“养食”连称例:《史记·老庄申韩列传》“子独不见郊祭之牺牛乎,养食之数岁……”《后汉书·章帝纪》“其婴儿无父母亲属,及有子不能养食者,禀给如律。”又有“食养”连称者。

③关于“天养”的内涵,《荀子·强国》有具体的论述,详见下文。后人的一些论述也可供比照。河上公注《老子》“三生万物”曰:“天地共生万物也。天施、地化、人长养之也。”王符《潜夫论·本训》:“天道曰施,地道曰化,人道曰为。”上述两条材料与《审时》所讲天、地、人的职责是相互对应和衔接的。“天施”无疑是“天养”的核心,其主要功能是施放阳气——太阳的光和热,这是生物生长所需能量的主要来源;天施的对象则不限于庄稼了。

④《孟子·告子上》。

⑤《荀子·强国》。

⑥《荀子·强国》。

⑦《荀子·富国》。

⑧《荀子·强国》。

⑨“食”,甲骨文作“𩚑”,乃带盖食器的象形,旁边的两点,或谓是蒸煮食物产生的水点。它指称人所食用的煮熟了的食物。其拓展的意义是指称人畜的食料。

大自然,即靠“天养”。所以《吕氏春秋·审时》强调“夫稼……养之者天也。”^①在农业中,人不能代替“天养”,也不应妨碍它,人的作用只是辅助“天养”,保证自然再生产的正常进行,并把它引导到满足人类需求的方向。所以,对于生物,“天养”是基源性的、全覆盖的;人参与的“养”是辅导性的,到目前为止只作用于部分生物。

人们取得这种认识以后,就把它运用到农业生产和日常生活中。农业的植物生产曰种曰艺,动物生产曰畜曰牧,“养”则打破这种界限。举凡苗稼、禾麦、桑麻、蔬果、花草、竹木等等的种植,牛马、猪羊、犬猫、鸡鸭、蚕蜂、鱼鳖等等的饲养,以及野生兽禽虫类的驯育,统统称之为“养”。这不是简单的称呼,它体现了传统农业顺应自然、尊重生命的精神。近人总结中国传统农业特点之一是用地和养地相结合。“养地”虽然是近人的概括,但古已有之,通过施肥和换土,使“地力常新壮”,前提就是把土壤视为有生命的活的机体,完美地体现“养”的精神。“养”还广泛应用于人事。如各色人等的供养,养生,道德修养,人才培养等。供养和养生的物质基础是农业提供的,养生中神志的调适和道德修养等精神层面的东西与农业没有直接的关系,但养的对象都是生命和或生命现象,强调天人谐适,追求生命潜能的充分发挥和生命的完善。“养”的对象还扩展到某些器物,如养笔、纸、砚、墨,养壶、养路、养车等。这些器物虽然不是生物,但人们养其“本有”,顺应其“本有”并使之发展完善,也就赋予它某种生命的意义。

从上述介绍可知,养和生是密不可分的,养字的广泛使用反映了中国人强烈的生命意识,是中国传统文化精神的精粹和特色之一^②。

(三)和与宜

“和”也是中国人使用频率甚高的词。人们以“和为贵”。自然的“和”、社会的“和”,人与自然之间的“和”是人们追求的理想状态。人们用最美好的字眼与“和”组词和组句,寄托自己的愿望,如祥和、协和、和谐、和美、和顺、和合、和畅、和气、和藹、政通人和、家和万事兴、和气生财、和衷共济等等,比比皆是,耳熟能详。

1.从“和实生物”到“冲气以为和”

中国古代“和”的思想,最有价值的是,“和”被注入事物创新和生命化育的意义。

早在公元前 774 年,西周史官史伯就提出了“和实生物”的命题。他说:

夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂,以成百物。是以和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十数以训百体。出千品,具万方,计亿事,材兆物,收经入,行姦极。故王者居九咳之田,收经入以食兆民,周训而能用之,和乐如一。夫如是,和之至也。于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工,而讲以多物。务和同也。声一无听,色一无文,味一无果,物一不讲^③。

①《亢仓子》的提法与《审时》稍异:“夫稼,为之者人也,生之者天也,养之者地也”(《农政全书》引);《春秋繁露·立元神》:“天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。”两种说法并不矛盾。“天养”的“天”实兼“地”而言,所以又有“天地养万物”(魏王弼《周易注》卷 3)的说法。分而言之,古籍中不乏地之养物、山之养物、泽之养物、井之养物、“养物之用,资于风雨”等等记载。

②与养密切相关的是“育”。“育”义兼生、养,常常彼此连称或互通。天地生养万物又被称为天地化育万物。育的原义是女人产子。《诗·生民》“载生载育,时维后稷”,使用的就是“育”字的初义。作为“生”的延伸,“育”自然地获得“长养”的含义,其应用也从人的领域扩展到动植物领域,从物质领域扩展到精神领域,以至及于天地万物。

③《国语·郑语》。

在史伯以后,齐国的晏婴亦以烹调和音乐为例论述“和”的意义^①。

我们曾经指出,和的古文为龠,龠取义于多孔管乐的龠,禾表其声;和的初义是协调和应和。在此基础上,史伯对“和”作出“以他平他”的崭新解释。从事物结构的意义上说,“和实生物”是具有不同性质事物的组合,是多样性的统一;从事物发展的意义上说,“和实生物”是不同性质事物的协调和平衡,从而导致具有新质的事物或属性的产生。不过,这里的“生物”非指(起码不是专门指)有生命之物,而是泛指新出或新造之物。因而它还没有把“和”与生命的化育明确地联系起来。

明确把“和”与生命创造和演进联系起来的,首见于《老子》的“道生一,一生二,三生三,三生万物;万物负阴而抱阳,冲气以为和”。从此“和”与生命结下不解之缘。如《庄子·田子方》:“至阴肃肃,至阳赫赫;肃肃出乎天,赫赫发乎地;两者交通成和而物生焉。”《文子·上仁》:“老子曰:天地之炁莫大于和。和者,阴阳调,日月分。故万物春分而生,秋分而成。生与成,必得和之精。故积阴不生,积阳不化,阴阳交接,乃能成和。”^②《荀子·强国》:“日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生。”《吕氏春秋·有始》:“天地合和,生之大经也。”《礼记·乐记》:“和,故百物皆化。”亦有将“和”与“生”等同视之者^③。

2. 对传统“和”思想认识的两个问题

先说“和实生物”。如果我们把不同性质事物的组合视为一个有机的整体,则“和实生命”在相当程度上体现了具有中国特色的整体观,确实比古希腊亚里士多德“整体大于它的各部分总和”的说法更胜一筹。因为亚氏只着眼量的增加,史伯则察见质的更新;后者局限于空间的整合,前者包含了时间的演进。

世界上事物的差异和多样性是普遍存在的,只有异质事物的互补和互动,才能产生新事物或事物的新属性,使世界获得真正的发展,而不是局限于原有事物的复制或数量的增加。“和实生物”的认识从实践中来,又回到实践中去。史伯和晏婴等人都举出许多实例说明多样性统一的必要。

中国人的烹饪,用不同食材、调料相搭配,以不同的方式烹制出多种多样的美食;中国人的医药,用不同药材(包括不同种类和不同炮制方法)不同剂量的配伍,组成各种可以治疗各种疾病的方剂;中国人的农业,用不同间套复种和轮作倒茬方式的组合,使土壤和农作物的生产力得到合理而充分的发挥,等等,把“和实生物”的原理发挥到了极致。“和实生物”认识的真理性经受了实践的检验。

再说“冲气以为和”。“冲气以为和”是道生万物过程中的一个环节,它的前提是“万物负阴而抱阳”。《说文》:“冲,涌摇也。”可见,这里的“和”,是指阴阳二气交互作用后形成的协调和平衡状态。这种协调和平衡是万物化生和演进的一个必要条件。尤其是经过亿万年的演进和磨合形成的地球生物圈生态系统,拥有极为复杂的功能系统,它的相对稳定保证了天地万物的协调发展,任何一个环节的破坏,都可能牵一发而动全身,应该十分谨慎地对待它。但我们在充分肯定和重视协调和平衡对万物化生和演进的意义的同时,不要把协调和平衡绝对化,否定它的相对性。

唯物辩证法认为,世界上矛盾是普遍存在的,矛盾斗争性是绝对的,矛盾的统一性是相对的。万物化生对协调和平衡的要求并不与这一原理相冲突,因为这种协调和平衡并不排斥矛盾斗争,相反,它

①《左传·昭公二十年》载晏婴说:“和如羹焉,水、火、醯、醢、盐、梅以烹鱼肉,燂之以薪。宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。……声亦如味,一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,九歌,以相成也。清浊,大小,短长,疾徐,哀乐,刚柔,迟速,高下,出入,周疏,以相济也。君子听之,以平其心。”

②《文子》一书相传是老子弟子辛研(计然)所著,长期被视为“伪书”,1973年河北定县四十号汉墓(中山怀王刘修墓)出土竹简中有《文子》残简,证明该书虽经后人整理加工,但并非伪书。

③例如《易传》说“天地之大德曰生”,董仲舒则说“夫德莫大于和”(《春秋繁露》卷16“循天之道”),显然是把“和”视同于“德”。

本身就是矛盾斗争的产物,以矛盾斗争为其存在的前提。不能把协调和平衡想象为没有矛盾斗争的天然形成的实然存在。古人其实也了解这一点。所谓“冲气”,应该谅解为矛盾斗争的一种表现。北宋张载说:“气本之虚,则湛一无形,感而生,则聚而有象。有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解。”^①如果把“对”理解为矛盾,则“反”可以理解为对立,“仇”可以理解为斗争;必须经过“反”和“仇”,即矛盾的对立斗争才能达到“和而解”。实际上在“和而解”状态下仍然存在矛盾斗争,否则事物就不能继续发展。

当然,事物的矛盾斗争有不同的形式,不一定都形成对抗,通过互动和协调达到某种平衡是可能的,但通过激烈的冲突和对抗,打破原有的平衡,建立在新的条件下新的平衡,也是可能的,有时甚至是必然的。在自然界,地震、火山爆发、特大洪水、特大风暴等反常气候,属于自然界矛盾斗争的对抗方式。达尔文进化论所揭示的生物界优胜劣汰的生存竞争,也是否定不了的。在人类社会中,阶级的战争、民族的战争,各种利益集团的战争,这样一些社会矛盾的对抗方式,更是屡见不鲜。把协调和平行理解为天生的实然存在,只是一种主观的想象。

3.《阴符经》对矛盾斗争和对抗的揭示

在古代典籍中,从哲学高度揭示自然和社会的矛盾斗争和对抗,《阴符经》可以作为代表^②,它提出了天地、万物和人相互为“盗”的“三盗”说:

天生天杀,道之理也。天地,万物之盗。万物,人之盗。人,万物之盗。三盗既宜,三才既安。(中篇)^③

其理论前提是“天生天杀,道之理也”。朱熹说:“天地生万物而亦杀万物者也,万物生人而亦杀人者也,人生万物而亦杀万物者也。以其生而为杀者也,故反而言之谓之盗,犹曰五贼^④云尔。然生杀各得其当则三盗宜,三盗宜则天地位、万物育矣。”^⑤这种说法是有道理的。天地不但以常规的阴阳推移、季节变迁体现其生杀的功能,而且以其异常的变动,如火山爆发、大地震、大洪水、大风暴等给许多生物带来伤害以至死亡。万物有养育人的一面,又有毒害人的一面,人类往往在被刺激起来物欲中走向自己的反面^⑥。人襄助天地化育万物,功莫大焉,但在这过程中,也往往发生破坏以至残害万物的事情。《阴符经》作者用“盗”这种非常的带有诡异色彩的语言,突出天地万物和人之间矛盾以至对抗的一面;同时揭示摄取非己之物(“盗”)为养是万物和人生存所必需。《阴符经》又说:

天发杀机。移星易宿。地发杀机,龙蛇起陆。人发杀机,天地反复。天人合发,万变定基。(上篇)

“X发杀机”云云,实际上是指自然的和社会的矛盾激化,采取了剧烈对抗的形式;而剧烈对抗的结果,

①《正蒙·太和篇》,《张子全书》卷2。

②《阴符经》亦称《黄帝阴符经》,道家经典之一。成书时间有商末说、战国说、南北朝说等,或谓系唐代李筌托伪之作。文风诡异,内容简洁,字数不满四百,而融治国方略、养生之道和兵法战术于一炉。

③学界或谓《阴符经》指“三才”为“三盗”,而以天地、万物和人为“三才”,这种说法并不确切。《阴符经》作者并没有给“三才”(天地人)另下定义,他所说的“三盗”涉及“三才”的内容,但并不等同于“三才”。

④关于“五贼”的含义,详后。

⑤《阴符经考异》中篇。

⑥《老子》就已说过:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂,难得之货令人行妨。”《吕氏春秋·本生》:“人之性寿,物者扣之,故不得寿(高诱注:扣,乱也,乱之使夭折也)。物也者,所以养性也,非所以性养也(高诱注:物者,货贿,所以养人也。世人贪欲过制者,所以取祸。故曰非所以性养也)。今世之人惑者,多以性养物。”又指出车入辇为“招魔之机”,肥肉厚酒为“烂肠之食”,靡曼皓齿为“伐性之斧”。

旧的平衡被打破了,就会在新的基础上建立起新的平衡,这就是所谓“万变定基”。这些话并非空穴来风,它是自然界和社会历史上曾经发生过的剧烈变动在人们脑海中留下的惊心动魄的回忆。这一论述表明,世界上有些平衡,是要经过激烈的斗争和对抗然后达成的。

除了“三盗”说以外,还有“五贼”说。《阴符经》开篇曰:“观天之道,执天之行,尽矣。故天有五贼,见之者昌。五贼在心,施行于天。宇宙在乎手,万化生乎身。”(上篇),“天有五贼,见之者昌”承接“观天之道”,“五贼在心,施行于天”承接“执天之行”,所以用“故”字联接。“五贼”何所指,《阴符经》中没有具体说明,古今学者多以“五行”生克释之^①。但在中国古代的语境中,和“盗”的窃取不同,强力抢夺并造成严重伤害的才称得上“贼”^②,五行相克恐难当之。且“五贼”与天道、天行,即天机相联系,非凡夫俗子所能识,智者圣贤也要用“心”才能体验到它。而五行生克则是人们司空见惯的。如果五行就是“五贼”,那就人尽皆“昌”,没有什么稀罕,不值得作者刻意渲染了。或把“五贼”释为贼命、贼物、贼时、贼功、贼神^③,或许有一定道理。当然,这也只是后人的一种解释。但无论如何,“五贼”是指自然界中人们习以为德、习以为生、习以为利,而实际上隐含着现实的或可能的严重危害的五种“机”^④。《阴符经》说:“天生天杀,道之理也。”(中篇)又说:“生者死之根,死者生之根。恩生于害,害生于恩。”(下篇)人们必须透过表面的“德”、“生”和“恩”,看到其背后蠢动的或潜藏的“贼”、“死”和“害”,这样才能真正认识和把握天机,因势利导,趋利避害,化害为利,达到“宇宙在乎手,万化生乎身”的境界。

《阴符经》说:“天之无恩,而大恩生。迅雷烈风,莫不蠢然。”又说:“天之至私,用之至公。”(均见下篇)它并没有否定或贬低天的生化万物的功能,只是没有像儒家那样赋予这种功能道德的属性和某种目的性的含义,如说“天地之大德曰生”、“天地以生物为心”等,天地的生化万物是没有预定目的的自然过程。在传统文献中,不乏关于自然界异常(以至反常)变动的记述,天人感应论者把它视为“天”对人的有意识的警告或惩罚。《阴符经》则把自然界的“生”、“杀”功能放在一起讲,后者也是一种没有预定目的的自然过程。

《阴符经》通篇没有一个“和”字,但上述“三盗既宜,三才既安”就包含了对“和”的愿景和追求,下文还将论及。所以《阴符经》并没有排斥“和”,只是突出了被某些人轻忽的矛盾斗争和对抗的普遍存在,并认为正确认识和处理好这些矛盾斗争是实现“万化安”的前提。它的积极意义在于提醒人们,不能把协调和平衡绝对化了。

4. “中和”与“宜”

我们还是回到“和”的论题上来。在我们面前摆着既有联系又有区别的两种意义的“和”:一种是事物多样性的统一,它是新事物或事物新属性产生的前提;另一种是阴阳二气交互作用形成的协调和平衡,它是万物正常化生和演进的必要条件。这两种和都为人们所追求。但它们并非天然的实然存在。事物的多样性不一定能够形成协调的组合。事物的矛盾斗争既可能导致平衡和有序,也可能在一定时期和一定程度上形成失衡和无序。所以,“和”局面的形成往往需要人来把握或导引。

上文所举烹饪、奏乐、农作等例子,都是通过人的巧妙安排,而收到“和实生物”效果的。作者曾指出:“辅相”和“燮理”是人参天地化育万物的两种方式,在一定意义上它们与上述人们所追求的两种

① 如朱熹《阴符经考异》说:“五贼,五行也。天下之善由此五者而生。而恶亦由此五者而有。故即其反而言之曰五贼。”“《阴符》说那五个物事在这里相生相克,曰‘五贼在心,施行于天。’用不好心去看他,便都是贼了。”

② 《左传·文公十八年》:“毁则为贼。”《荀子·修身》:“害良为贼。”



③ 如张果《黄帝阴符经注》曰:“五贼者,命、物、时、功、神也。”又说:“故反经合道之谋,其名有五,圣人禅之,乃谓之贼;天下赖之,则谓之德。”

④ 《阴符经》中篇有“其盗机也,天下莫能见,莫能知”之说,同样,“贼”也应该理解为一种“机”——天地运行规律中所提供或包含的一种机遇。

“和”相对应。“燮理”的核心就是谋求人与自然的协调与和谐^①。如果说,儒家把追求和谐设定为目标,那么,道家 and 道教的一些学者则直接把“和”的属性赋予人。如《文子·符言》曰:“道悬天,物布地,和在人和。”早期道教著作《太平经》更提出“中和者,人主之”的命题,指出“人”不但是“中和万物之长”,而且是“中和”由以实现的“枢机”;“中和”状态的形成,要靠人与自然的和调,由人来主持和掌握^②。

在这里,需要对和与中的关系作简要的说明。《礼记·中庸》:“中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”可见,中与和是密切联系在一起的。《中庸》载孔子说,舜善于听取各种不同意见,“执其两端用其中”,据郑玄的解释,两端就是过和不及。这就是说,舜愿意了解但不赞成过和不及的极端意见,而采取适中的办法理政御民。可见,“中”就是恰当、适度,而不能简单地理解为中间。河南人口头禅的“中”,正是因其恰当、适度而予以认可^③。

顾名思义,“致中和”就是努力达到中和状态,它并非纯自然过程,实际上是古人给自己提出的任务,因而它是人与自然关系中人可以发挥主观能动性的领域。“中和”状态可以通过人的调节导引而达到,或通过人对自然时机的捕捉而把握。试以农作为例。《汜胜之书》说:“春冻解,地气始通,土一和解。夏至,天气始暑,阴气始盛,土复解。夏至后九十日,昼夜分,天地气和。以此时耕田,一而当五,名曰膏泽,皆得时功。”这就是捕捉机遇。《汜胜之书》又有“强土而弱之”、“弱土而强之”之说^④。这就是纠偏导引。无论捕捉机遇或是纠偏导引,都要因事物和条件的不同而异,没有无所不适一成不变的教条,必须深入了解和遵循具体事物的具体发展规律,才能找到合适的着力点和抓手,这就是所谓“宜”了。

甲骨文“宜”字作,乃俎上置肉形,用作祭名。上古有在贵族(被称为“肉食者”)中分赐祭肉的习俗,故有平分祭肉的含义。大概由于这个缘故,“宜”逐渐引伸出适宜、合宜、得宜、应当等意义^⑤。“宜”的引伸义在上古文献中被广泛使用,《诗经》《周礼》等古籍中不乏其例^⑥,其本义反而隐晦了。本文任务不是胪列“宜”的各个义项的例句,而是考察“宜”在大生命观中的地位,以及其在农业实践中的应用。《易传》泰卦彖辞曰:“天地交泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”

我们曾经指出,这是天人相参化生万物的三才观中对人的使命的一种设定。它表明“宜”的观念被包含在传统大生命观中。上引《阴符经》“三盗既宜,三才既安”,也把“宜”纳入三才观之中。什么才算“盗”而得“宜”呢?《阴符经》紧接着说:“故曰食其时,百骸理。动其机,万化安。”朱熹解释说:“天地万

① 参阅拙文《农业生活功能与中国传统的大生命观(上)》,《中国农史》2017年第5期。

② 分别见《太平经合校》第340、18、643、371、19页,中华书局,1960年。参阅拙文《〈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,2001年)。关于人与中和之气的关系,早在公元前578年(鲁成公十三年)刘康公就说过:“民受天地之中以生,所谓命也。”《汉书·律历志》引此语,颜师古注谓:“中,谓中和之气。”《列子·天瑞》:“冲和气者为人。”人禀受天地中和之气才成为万物之灵。到了汉代,在这基础上人演变为中和之气的承载者,实际上是人赋予自己协调人与自然关系的历史责任。

③ 《春秋繁露·循天之道》:“中者天下之所终始也,而和者天地之所生成也。夫德莫大于和,而道莫正于中。中者,天地之美达理也。……诗云‘不刚不柔,布政优优’,此非中和之谓欤?”

④ 《吕氏春秋·任地》云:“凡耕之大方:力者欲柔,柔者欲力;息者欲劳,劳者欲息;棘者欲肥,肥者欲棘;急者欲缓,缓者欲急;湿者欲燥,燥者欲湿。”就是要纠正土壤的各种偏颇性状,使之达到适中的状态,这正是《汜胜之书》所说的“和土”。

⑤ 或谓“宜”的本义是“力与着力点匹配”,如此说成立,亦能与适宜、恰当等引伸义衔接。聊备一说吧。

⑥ 如《诗经·裳裳者华》“左之左之,君子宜之。右之右之,君子有之”,言君子之行左右得宜也。《诗经·桃夭》“桃之夭夭,灼灼其华。之子于归,宜其室家”,言婚嫁合宜,家庭和顺也。又如《周礼·大司徒》“凡会膳食之宜,牛宜稌,羊宜黍,豕宜稷,犬宜粱,雁宜麦,鱼宜苽。”“以土会之法辨五地之物生”,山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰分别有所宜的动物植物等。这里的“宜”均系“适宜”之意,并带有某种可选择性。《墨子·经下》:“五行毋常胜,说在宜。”“宜”指恰如其分,含有具体事物具体分析的意义,反对把五行相胜绝对化。

物主于人,人能食天地之时,则百骸理矣;动天地之机,则万化安矣。此为盗之道也。时者,春秋早晚也;机者,生杀长养也。”又引“须溪刘氏曰:食其时,犹《列子》所谓盗天地之和。”按,《列子·天瑞》载齐国国氏“善为盗”而致富。他的做法是“吾闻天有时,地有利,吾盗天地之时利,云雨之滂润,山泽之产育,以生吾禾,殖吾稼,筑吾垣,建吾舍,陆盗禽兽,水盗鱼鳖,亡非盗也。夫禾稼、土木、禽兽、鱼鳖,皆天之所生,岂吾之所有?然吾盗天而亡殃。”非我所有而取之是谓“盗”,但如何能“盗天而亡殃”呢?最要紧的是遵循天时的节律、地利之所宜(“食[顺]其时”),以及万物生杀的规律(“动[循]其机”)行事。这就是国氏自诩的“善盗”,《阴符经》的“盗”得其“宜”,朱熹的“为盗之道”,须溪刘氏的“盗天地之和”。既要主动攫取,又要顺时循机。在这里,“宜”与“和”意义相通,都是建立在对“道”认知基础之上的。

“宜”是中国传统农学十分重要的观念,时宜、地宜、物宜合称三宜。三宜的观念,先秦时代都已出现。《吕氏春秋》“任地”、“辩土”、“审时”三篇在相当程度上是围绕地宜和时宜展开的^①。《汜胜之书》提出农作的总原则,“趋时”讲时宜,“和土、务粪泽”讲土宜,“早锄、早获”与物宜有关。书中的栽培分论讲不同作物的不同栽培方法,体现了物宜的精神。《齐民要术》中“宜”字出现 200 多次,而首篇所揭示的“顺天时,量地利。则用力少而成功多”,也可以用“制宜”两个字来概括。陈旉信奉道教,自号“全真子”,所撰《农书》沿袭《列子》“盗天地之时利”的命题,书中绝大多数篇章以“XX 之宜”命名,与《阴符经》“三盗既宜,三才既安”的思想一脉相承。明代马一龙《农说》强调“致知”才能“中节”,“知其所宜,用其不可弃;知其所宜,避其不可为,力足以胜天矣”。又说:“合天时、地脉、物性之宜,而无所差失,则事半功倍矣。”这正是传统农学“致中和”而“制宜”精神的反映。

(四)种与祖

以前多次谈到,“种”(种子)既是种子植物生命过程的结晶,又是种子植物新生命的繁育体,古代哲学家视之为生命力的象征和代表。现在再来看看“种”这个概念是如何拓展到各个领域的。种从植物拓展到动物,于是有畜种、禽种、蚕种等等之称。种畜、种禽一般用健壮的雄性充当。拓展到人,也有“有种”“无种”的说法,即俗话“是爷们”“不是爷们”,转义为是否有担当的男子汉。哲学家借助“气”的概念,提出“气种”,则把“种”拓展到所有生物和非生物。朱熹说:“且如天地间人物、草木、禽兽,其生也莫不有种,定不会无种子白地生出一个物事。这个都是气。”^②明人王廷相也说:“天地水火万物,皆从元气而化,盖由元气本体具有此种,故能化出天地水火万物。”^③这是一种类推的思维方法,前提是把天地万物都视为有生命的。王廷相还用“气种之有定”解释不同类生物的遗传性^④。

在这里,需要指出种的另一种含义。各种不同种子育成的植株都酷似其亲本,这就是遗传性。具有相同的确定的遗传性状的植物,构成一个类,这个类也称种。不同类的种不限于植物。《荀子·礼论》:“祖先者,类之本也。”唐杨倞注:“类,种。”其所指主要是包括人在内的动物。陈胜说:“王侯将相,宁有种乎?”这里的“种”就是具有稳定遗传性的“类”。又成语“亡国灭种”,这里的种指人的族类。

关于生物“继生”的方式,古人还不了解植物的授粉和胚胎受精的过程,所以他们看到的是植物种

① 先秦韩非子首先对物宜作出理论概括:“故物者有所宜,材者有所施”(《韩非子·扬权》),因此农业生产要“顺乎物性之宜,务于畜养之理”(《韩非子·难二》)。《列子·天瑞》“物职所宜”与“天职生覆,地职形载,圣职教化”并列。《吕氏春秋》“任地”等三篇没有专门论述物宜,它们取材于《后稷》农书,但只是摘取其中一部分,不能断言《后稷》农书中没有物宜的内容。

② 《朱子语类》卷 1。

③ 《答何柏斋造化论》,《内台集》卷 4。

④ 王廷相说:“万物巨细柔刚各异,其材声色臭味各殊,其性阅千古而不变者,气种之有定也。人不肖其父则肖其母,数世之后必有与祖同其体貌者,气种之复其本也。”(《明儒学案》卷 50)从这一论述看,人们对隔代遗传的现象已有所认识。

子的繁殖,这是一种;还看到动物的异性交配产生后代,这是又一种。《易传》:“男女媾精,万物化生。”就是这一方式的代表,并非单指人类而言。“祖先者类之本也”的立论,就是基于这一继生方式。上面谈到,“种”通过“气”的中介从植物拓展到动物和无机物,“祖”则是通过“气”的中介由人和动物拓展到植物和无机物。“祖气”这一概念首先由道家提出,指的是得自父母的元始之气。医家接受了这一概念,把肾气视为来自父精母血的先天祖气。农学家利用这一概念解释种子生命力的强弱。如明马一龙说:“祖气不足,母胎有亏。其踵不踵,胎气不完。其胎不胎,虽成必败。”^①他认为“祖气”来自种子原来的亲本,祖气是否充盈与亲本植株是否充分成熟有关。祖气如果不足,就会影响种子的发芽和生长。“祖气”也扩展到无机物的领域,如李时珍称石绿为铜的祖气^②。

“种”和“祖”的概念都在使用中拓展其适用的领域,并出现对流和融汇。这反映中国传统文化生命意识的活跃和流动,同时这种拓展和融汇也使中国传统文化带有浓重的泛生论色彩。

“种”和“祖”还有一相通处,它们都植根于以种植业为主的农业社会的土壤中。祖先崇拜和乡土意识的结合,形成浓重的祖籍观念。过去外出为官者,故里的田产是其家族的根,卸任后一般回归故里。离乡背井的游子,哪怕到了天涯海角,哪怕世代迁延,故乡和祖籍总忘不了,一有机会,或回归故里,或认祖归宗,叫做落叶归根^③。中国人习以为常,外国人反觉新奇。例如,旅居意大利的华侨华人登记死亡人口比例,在当地人乃至其它各国移民族群中一直最低,故意大利素有“中国人永远不会死”之美誉。调查表明,这是因为在意华人祖籍观念重,大多数老人都回归故国故土,落叶归根了^④。

(五)生和活

“生”直接与生命相联系。中国含“生”的词语特别多,大多数是从与生命有关的含义中衍生出来的。在此只就“生产”、“生业”及相关的词语作些简单的疏理。

日本学者足立原贯按生产活动方式的不同把社会生产划分为三种:一是工业,其特征是“生产”,二是矿、渔、林业,其特征是“提取”,渔、林是“半提取、半培植”,三是农业,其特点是“饲养、栽培”^⑤。他认为,生产的公式是“投入—产出”,而这只适合于工业,不适合于农业,所以农业不属“生产”之列。足立原贯试图把农业和工业区分开来,揭示它们不同的特点,这是对的,但把农业排除在“生产”之外却不大妥当。“投入—产出”的公式的确不能全面、准确地反映农业的特点。这一公式是西方近代经济学对生产的解释,有其局限性,不能把它作为衡量一个经济部门是否属于生产的唯一标准。事实上,在中国古代,“生产”、“生业”最初是用以指称农业的。

例如,刘邦在起义反秦前属自耕农之家,但刘邦“不事家人生产作业,及壮试为吏,为泗水亭长”^⑥;陈平家只有田三十亩,由其兄耕种,陈平则“好读书”,“不视家生产”^⑦。这些记载表明,以“生产”指称农业,不晚于秦末即已出现。农业又可称为“生业”。如东汉光武帝镇压度田引发的叛乱后,“徙其魁帅于

① 马一龙《农说》。

② 《本草纲目》卷10:“时珍曰:石绿,阴石也,生铜坑中,乃铜之祖气也。铜得紫阳之气而生绿,绿久则成石,谓之石绿,而铜生于中,与空青曾青同一根源也,今人呼为大绿。范成大《桂海志》云石绿铜之苗也。”

③ 据中评社香港7月11日电,旅居意大利的华侨华人在当地人乃至其它各国移民族群中,依据死亡人口比例的登记计算一直最低。多年来,旅意华人在意大利素有“中国人永远不会死”之美誉。经调查,原来在意华人祖籍观念浓厚,大多数老人都回归故土,落叶归根了。

④ 2014-07-09 中国新闻网报道:《意华人移民落叶归根夙愿深 鲜少在意埋葬引关注》。

⑤ [日]足立原贯:《工业的逻辑与农业的逻辑》,《农业考古》1991年第3期。

⑥ 《史记·高祖本纪》。

⑦ 《史记·陈丞相世家》。

它郡,[其贼众]赋田受禀,使安生业”^①;东汉永平初,连年水旱,邓太后采纳樊准建议,“悉以公田赋与贫人……开仓廩食,慰安生业,流人咸得苏息”^②。此两处的“生业”就是指定居农业。

为什么农业称为“生产”或“生业”?可以从两方面分析。甲骨文的生字作。《说文》:“生,进也,象草木生出土上。”可见“生”的本义是草木从土地上萌发生长。农业是依靠生物的生命活动进行的,农业之所以称“生产”,首先是从“生”的本义引伸出来的。但“生产”又不同于单纯的生长,它包含了种类世代繁衍的含义。《周礼·大宗伯》“百物之产”,郑康成注:“[能]生其种曰产。”“生业”即“生产”之业。此其一。上文说过,农业又是人类生命维持和延续所必须的,不晚于秦汉,中国人已认识到农业是“为生之本”、“养生之本”,农业之所以称“生产”、“生业”,也是这种认识所衍生的。此其二。这两点,正是农业的逻辑是生命的逻辑的主要依据。可见,用“生产”、“生业”指称农业,本身就包含着农业的生命逻辑。若问人类社会哪种经济活动最符合“生产”的原义,最合适称为“生产”,“当之无愧”的无疑是农业,而不是工业。

“生产”、“生业”的内涵最初是种植业,随之拓展为直接谋取衣食的广义农业^③,后来间接谋取衣食的也称为“生产”和“生业”了。“生产”、“生业”于是成为一切谋生手段或职业之称。

从“生产”、“生业”又衍生出“生计”、“营生”等词。“生计”作为经济生活范畴的名词使用时,指赖以维生的产业或职业,与“生业”的含义相通,但更为宽泛,有时转义为资财,有时又包含生活状况的内容^④。在中国古籍中,“营生”一词始见于魏晋南北朝,其中有直接称之为“营生产”^⑤、“营生业”^⑥、“营生计”^⑦的,含义不言自明。与“生计”相似的还有“活计”。盖“活”与“生”相通也。《诗经·载芣》:“播厥百谷,实函斯活。”郑玄笺:“活,生也。”“活计”犹言“生计”或“工作”。唐韩愈诗云:“谋拙日焦拳,活计似锄划。”^⑧“活计”可以简称“活”。唐杜甫诗云:“本卖文为活,翻令室倒悬。”^⑨“卖文为活”犹言“卖文为生”。生计、活计、营生等词一直使用到现在。近代西方经济学理论传入中国之初,国人一度用“生计学”对译经济学。近世流行的“农活”一词是对农业劳动(农业生产中的各项工作)的俗称。“干活”则与“营生”相近,但更接近“工作”。

“生业”、“营生”、“干活”等词,自古至今使用着,流传着,人们像阳光和空气一样习以为常,它们是如此通俗易懂,却蕴含着深邃的、永远跃动着的生命意识。其中的精奥,西文的对译是难以表达的。

①《后汉书·光武帝纪下》。

②《后汉书·樊宏传附樊准传》。

③西汉初年晁错比较了匈奴和中原“衣食之业”的不同:“胡人衣食之业不著于地……食肉、饮酪、衣皮毛,非有城郭田宅之归居,如飞鸟走兽于广野,美草甘水则止,草尽水竭则移。以是观之往来转徙,时至时去,此胡人之生业,而中国之所以离南亩也。”所谓“生业”就是谋取衣食之业。匈奴的游牧之称“生业”,应是从中原定居农耕的“衣食之业”——“生业”推衍而来的。

④《陈书·姚察传》:“[察]清洁自处,货产每虚,或有劝营生计,笑而不答。”《太平广记》卷23引唐戴孚《广异记·张李二公》:“我主人颇有生计。”

⑤《北史·邢邵传》。

⑥《晋书·陶潜传》。

⑦《南史·姚察传》。

⑧《崔十六少府摄伊阳以诗及书见投因酬三十韵》,载《五百家注昌黎文集卷四》。

⑨《闻斛斯六官未归》载《全唐诗录》卷29。