

老子之人文自然论纲

刘笑敢

人文自然是一个新概念。提出这个新概念不是为了标新立异，而是为了从本质上揭示和强调老子之自然的基本精神，避免各种误解，同时为老子哲学在现代社会的应用和发展开辟一条可能的途径。人文自然的提法似乎有点怪。通常我们所说的人文和自然往往是相对而言的，有时二者甚至是相反的：自然界与人文界完全不同，自然科学与人文学科的领域、方法也很不同。现在把人文和自然合成一个概念，如何可能？有什么必要呢？

人文自然的概念是现在提出的，却已经经过了十几年的曲折探索和思考。单讲自然二字，内涵、意义太复杂。古代老子之自然、庄子所讲之自然、《淮南子》所讲之自然都不大相同，宋儒常讲天理自然，其意义又有所不同。现代汉语所讲自然灾害、保护自然、自然状态、自然而然、清新自然，其意义各不相同。不将老子之自然的意义厘清，如何进一步研究老子哲学？学术界似乎都知道老子之自然不是自然界，但是前几年出版的关于老子的著作中还有人理所当然地把老子之自然解释成自然界。这说明，单讲自然，误会的空间太大，根本无法进行严格的学术讨论，也谈不上正确地理解老子思想，更无法进行道家思想的现代运用和转化。笔者曾经想过再创造新的词汇来描述和限定老子之自然，比如说用“顺然”来描述老子之“自然”，从而避免将老子之自然理解为自然界。但是“顺然”只能表现自然的一个侧面，而无法表现老子之“自然”丰富而深刻的内容。我们实在很难创造准确的新词语来表达老子的思想而又不致造成新的误解。用人文自然的概念是目前所能想到的最好方案。

提出人文自然概念的直接出发点是为了防止和杜绝下列误解：

- (1) 将老子之自然误作自然界或大自然的同义词；
- (2) 将老子之自然误作与人类文明隔绝或没有任何人为努力的状态；
- (3) 将老子之自然误作人类历史上原初社会的状态；
- (4) 将老子之自然误作霍布斯所假设的所有人对所有人的战争的“自然状态”(state of nature)。

杜绝误解是从消极的方面来说的，但是避免了误解就可以更鲜明地揭示老子之自然的积极意义，也有利于发掘老子之自然的现代意义。

老子之自然首先是一种最高价值，是一种蒂利希(Paul Tillich)所说的终极关切的表现，表达了老子对人类以及人与自然宇宙关系的终极状态的关切。其次，老子之自然作为一种价值也表达了老子对群体关系的关切，即对现实生活中人类各种群体之相互关系及生存状态的希望和期待。最后，老子之自然也表达了老子对人类的各种生存个体存在、发展状态的关切。

总起来说，老子之自然表达的是对人类群体内外生存状态的理想和追求，是对自然的和谐、自然的秩序的向往。这种价值取向在人类文明的各种价值体系中是相当独特的，是值得重视和开掘的，对现代社会的各种冲突来说更是切中时弊的解毒剂。

老子之自然本质上就是人文自然。人文自然虽然是一个新概念、新提法，但这个提法主要不是要创造新的概念，而是着眼于揭示老子哲学固有的核心意含(meaning)和意义(significance)，帮助现代人较准确地理解老子哲学的精髓。下文所说老子之自然就是人文自然的同义语。

一、最高层次的自然——终极关切与最高价值

《老子》中讲到自然的文句共有五处。这五处实际上涵盖了总体、群体、个体三个层次，也就是揭示了自然的最高层次、中间层次和最低层次的意义。

老子二十五章“人法地，地法天，天法道，道法自然”一节，是老子关于自然之概念的最重要的一段话。对这段话历来有不同的读法。特别是“道法自然”一句歧异更多。不同的读法就涉及不同的句法结构。

第一种是最普通的读法，即读作“主——谓——宾”结构，就是说“人”、“地”、“天”、“道”分别在四句中作主语，“法”分别在四句中作谓语，“地”、“天”、“道”、“自然”在四句中作“法”的宾语。其意思就是人类应该效法大地的原则，大地应该效法天所体现的原则，天应该效法道的原则，而道效法“自然而然”的原则。这种读法，在人——地——天——道——自然的系列中，句义不重复，而且是逐层递进的。

另一种读法是遵照上面的“主——谓——宾”结构读前三句，但在末句“道法自然”中，则把“自然”当形容词，作谓语，意思是“自己如此”。把“道法”当成“道之法”，作名词，作主语。这样“道法——自然”就可以解释为“道的法则”实际上是无所法的，道是“自己如此”的。这是河上公以来常见的解释。河上公注云：“道性自然，无所法也”。这样理解“自然”二字的最初的词义并没有错，但从语法上来讲则有些不妥。因为在“人法地，地法天，天法道，道法自然”四句中，前三句的“法”都是动词，唯独最后一句的“法”突然解释为名词，殊为突兀，于理未惬。此外，前面的地、天、道，都是名词，到了“自然”二字突然变成形容词，也不顺畅。从思想上来看，这样读，“人法地，地法天，天法道”的最后结果不过是法自己而已，既然如此，法地、法天、法道的说法岂不都落空了？总之，把“道之法”归结为“无所法”，实在太简单了。道在老子思想中地位非常重要，内容非常丰富，岂可以道“无所法”一语来概括？事实上，这种读法，不仅把“自然”作为重要的名词性概念的意义读丢了，而且也把“道”本身丰富的内容读丢了。这种读法，从人、到地、到天、到道、到自然的系列中，最终都是法自己，句义不断重复，完全没有发展。所以从语法上来讲，从思想内容上来讲，这样读都是不恰当的。

还有第三种读法，即“人法地地，法天天，法道道，法自然”。这是以“人”为全文的主语，四个法字都是这同一个主语的谓语动词，其宾语则分别是“地地”、“天天”、“道道”、“自然”。这是李约的主张，高亨从之。李云：

“人法地，地法天，天法道，道法自然。言上三大之自然理也。其义云‘法地地’，如地之无私载；‘法天天’，如天之无私覆；‘法道道’，如道之无私生而已矣。如君君、臣臣、父父、子子之例也。”（李约，第270页）也就是说，人应效法地之所以为地的原则，效法天之所以为天的原则，效法道之所以为道的原则，实际上也就是效法自然的原则。然而，这样读的结果，全文说来说去也只不过是自己法自己，按李约的解释，绕来绕去，也不过“无私”二字。这和上面第二种读法一样，将原文解释得句义重复，原地踏步。再者，虽然“君君、臣臣、父父、子子”的句法早已有之，但是把“君君、臣臣、父父、子子”再当作宾语，就是“法君君、法臣臣、法父父、法子子”，这样读意思似乎复杂了一层，虽然从思想内容来说未尝不可，但是句法相当奇特，在李约以前没有任何旁证，似不足取。笔者主张采用通行的第一种读法。这种读法将“自然”读作名词，然而又有分歧。分歧在于“自然”作名词是不是就指自然界。有人把“自然”解释或翻译成自然界，这是不恰当的。如果“自然”是自然界，那么自然就是包括前面“天”和“地”的最高实体，这样，重复而不合逻辑。同时，在人——地——天——道——自然的系列中，就不仅是四大，而应该是五“大”，这也不合《老子》原文所说“域中有四大”。此外，把“自然”解作自然界，又抹杀了老子哲学的社会意义，简单地把老子哲学当成崇尚自然界的理论。笔者要强调的是，这里的“自然”虽然在语法上是名词、是宾语，但基本含意仍然是形容词的自己如此、自然而然的意思。用英文翻译，或可译为 naturalness，突出它的语法功能是名词概念，但词意仍然来自于形容词。这样读，“道”和“自然”的意义都最丰富，而且语义层层上推，没有重复之嫌。

《老子》中的“自然”是自然而然之意似乎是学术界的共识或常识，把“自然”二字理解为自然界是现代汉语的意思，不是自然一词的古义。这一点本来无需讨论。但近年出版的专书中还有人郑重其事地说老子之自然就是大自然，将二十三章“希言自然”一句译为“少说关于大自然方面的话”，并云：“自然是什么？它就是今本《老子》二十五章法地、法天、法自然之‘自然’。它就是大自然——日月星辰、风雨雷电、日食月食、山崩地裂、万物的生生灭灭等自然界的种种现象”。（尹振环，第344、342页）这样明确明确地将老子之自然讲成自然界，实在令人遗憾。如果自然是大自然，法自然就是效法大自然，那么其内容与法地、法天就没有区别，变成了同义反复。老子又说“夫莫之命而常自然”，如果自然是大自然，就是名词，那么“常自然”就成了副词修饰名词，就如“常天空”、“快月亮”、“很山脉”一样句法不通。

就现有的经典来看，“自然”一词最早出现于《老子》。《诗经》、《左传》、《论语》这些较早期的经典中都没有自然的说法。自然一词的字面意义或基本意义是“自己如此”，最初是一个副词“自”加形容词“然”所构成的谓语结构，但作为哲学概念已经可以作为名词使用。（参见刘笑敢，第77-79页）

值得注意的是，自然在作名词使用时，其意义也还是自然而然的意思。在现代汉语中，自然作名词常指自然界或大自然；在古代汉语中，尤其是在先秦的典籍中，自然作名词时，其意义是自然而然的意思，没有大自然的意思。在古代，相当于自然界的词是“天”、“天地”或“万物”。以自然指代自然界是很晚的事。究竟起于何时？张岱年师认为始于阮籍《达庄论》“天地生于自然”（参见张岱年，第81页）。然戴琏璋认为阮籍“并非说自然是一至大的集合体”。按戴氏说，自然作为自然界更晚。（参见戴琏璋，第310页）笔者倾向于戴氏之说。自然一词何时开始明确指代大自然，还有待进一步的考察。但显而易见的是，自然在先秦还没有大自然的意思。虽然，自然界的存在可以较好地代表自然而然的状况，但这种自然的状况并不能等同于自然界。自然界是实际存在，是和人类社会相对应、对照或对立的。老子之自然则是事物存在的一种状态，当我们谈到自然时，可以指自然界的情况，但在更多的情况下，特别是在老子哲学中，自然显然是指与人类以及人类社会有关的状态。道家讲自然，其关心的焦点并不是大自然，而是人类社会的生存状态。所以我们反复强调，《老子》所讲之自然是人文之自然，而不是自然界之自然。二者在某种意义上或许可以相通，但内涵、指涉绝对不同。比如，地震、火山爆发，都是自然界之自然，但绝对不是老子所说的“道法自然”之自然，不是“莫之命而常自然”之自然。

道法自然的道是宇宙万物的总根源和总根据，而这个总根源和总根据又以自然为价值和效法、体现之对象。道是老子的终极关切的象征符号，而自然则是这种终极关切所寄托的最高价值。这种最高价值所向往的是人类社会的总体上或根本上的自然而然的秩序，自然而然的和谐，而这种人类社会的总体和谐与自然宇宙也必然是和谐的，这一点从人法地、地法天的陈述中就可以看出来。《老子》五十一章还讲到“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”，这里的“自然”是对道和德的特点的描述，也是在最高层次上使用自然一词。

二、中间层次的自然——对群体的状态及其关系的关切

老子之自然的第二个层次的价值体现在人类群体社会。这一层次集中体现于“百姓皆谓我自然”（《老子》十七章）一句。

对于这一句需要作一些分疏。对此句历来的解释都是“百姓皆谓：‘我自然’”。这种理解以“谓”为“曰”字，因而“我自然”就是“曰”引起的直接引语。河上公似乎是这种理解的先河。其注云：“谓天下太平也。百姓不知君上之德淳厚，反以为己自当然也。”似乎是君王功成事遂，百姓自谓自然。王弼似乎没有注意是谁自然。其注云：“居无为之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。”这里是百姓自谓自然还是百姓认为君王自然，则不清楚。《想尔注》则曰：“我，仙士也，百姓不学我……而意我自然，当示不肯企及效我也。”把我看作“仙士”，一般读者不会赞同。但是，它不把“我”看作百姓，不把自然的主体当作百姓则是对的。

笔者认为，河上公所代表的通行的理解未必符合《老子》全文中“自然”的基本思想。按照这种理解，自然只是百姓自认为如此的一种陈述。但事实上，“自然”在《老子》中有很高地位，不是一般性的描述性词语。上文所述“道法自然”一句已经明确将自然推到了最高原则的地位。五十一章：“道之尊，德之贵，莫之命而常自然。”其自然亦用于“道”与“德”。六十四章：“（圣人）辅万物之自然而不敢为”，其自然与圣人以及万物相关。二十三章“希言自然”一句，自然也是相当重要的正面价值。这些例句都说明“自然”不是一般的叙述性词汇，而是与道、与圣人、与万物密切相关的普遍性概念和价值。本章之自然如果按通行的解释，就只是百姓不知圣人作用，而自以为成功的陈述，不合“自然”在《老子》中的最高价值的地位。

把这一章当作特例也不恰当。从本章的内容来看，叙事的主体是圣人，是圣人“犹今其贵言也”，是圣人“功成事遂”，而不是百姓“功成事遂”。特别是按照简、帛本的动宾句式来看，“成事遂功”或“成功遂事”语意均未完，必须紧接下句，与下句的内容必定要贯穿起来，因此下文的内容应该也是关于“圣人”的，不能是只关于百姓自己的，所以其句义应该是百姓称赞圣人无为而治的管理办法符合自然的原则。这里的“我”与二十章“人皆有余，而我独若遗”的“我”是同类的“我”。这种说法表达了百姓对圣人无为而治的推崇，也表达了《老子》对自然的推重。如果说圣人“贵言”，“成事遂功”，百姓却说是自己如此，文义中断，难以衔接。

此句帛书本、河上本、王弼本皆作“谓”。“谓”本义是“论”。《说文》云：“谓，报也。”段玉裁注曰：“谓者，论人论事得其其实也。”“谓”的本义是评论，正如“子谓公冶长，‘可妻也’”，此句不可理解为“子谓：‘公冶长可妻也’”（《论语·公冶长》）。同样，“子谓南容，‘邦有道……’”不可理解为“子谓：‘南容邦有道……’”（同上）。有时，错误的理解似乎没有改变说话人的本义，但从语法上讲毕竟是不对的。比如“子谓子

贱，‘君子哉若人’”；同理，解“子谓：‘子贱，君子哉若人’”，意思似乎没有变，但语法上毕竟说不过去。同理，“百姓谓我，‘自然也’”，不应理解为“百姓谓：‘我自然也’”。这种用法和六十七章“天下皆谓我大”的句式一致。该句也应解释为“天下人都自认为伟大”，不宜解释为“天下人都说：‘我伟大’”。查《老子》中“谓”字出现三十三次，没有一个以“谓”字引起直接引文的典型例句。在引起直接引文时《老子》总是用“曰”、“云”，或者用“有之”、“有言”。

总之，根据“谓”为“评论”、“认为”的意思，“百姓皆谓我自然”一句才能体现自然的中心价值的地位，才能和其他章的“自然”之意相合，也才能符合古汉语中“谓”字的基本语法功能。

然而，竹简本却是“而百姓曰我自然也”。竹简本用“曰”而不用“谓”，以上论证岂不落空，岂不是古本就是“曰”吗？说“谓”的用法岂不是无的放矢吗？事实没有如此简单。古文字和语法有一个逐渐发展的过程。“曰”是先有字，甲骨文、金文中都已经发现很多。“谓”是后起字，至今甲骨文、金文中还没有发现。“谓”最早出现在战国时期的石鼓文中。因此，竹简本此处没有用“谓”字应该是因为那时“曰”与“谓”的分工还不明确或不普遍，而帛书本的编者已经意识到了二者的区别，所以用“谓”而不用“曰”字。简言之，竹简本用“曰”多于“谓”，而帛书及其以后各本，用“谓”则明显多于“曰”。

本章讨论的是四种社会管理的方法和效果。圣人实行自然而然的的管理原则和管理方法，实现了自然的和谐和自然的秩序，也就是达到了“太上，下知有之”的最高境界。其次的境界或效果则依次是百姓“亲而誉之”、“畏之”、“侮之”。显然，老子所说的“百姓皆谓我自然”中的自然不是大自然，不是没有人类文明的野蛮状态。人文自然的提法就能比较准确地揭示出老子之自然所涉及的是人类社会的生存状态问题，而不是自然界或没有文明的野蛮状态。

本章涉及的是圣人和众多百姓之间的关系，也就是如何处理社会管理者与众多生存个体之间的关系问题，以及众多生存个体之间的关系问题。百姓都赞誉圣人是“自然”的，即符合“道法自然”的原则，也就是实现了自然而然的的社会秩序。在这第二个层次上，人文自然追求的价值就是众多生存个体之间的自然和谐，以及生存个体与社会管理者之间的关系。这是人文自然的中间层次的意义，是就群体的相互关系来说的。二十二章“希言自然”似乎讲圣人的管理原则，应该也是这一层次的自然。

三、最低层次的自然——生存个体的自然

第三个层次的自然可以以六十四章“是故圣人能辅万物之自然”一句为代表，主要着重于个体之自然。这一章王弼本、河上本和傅奕本大同小异，帛书本略有不同，竹简本与其他各本均有不同，其中竹简甲本与竹简丙本有所不同。从抄写字体来看，竹简丙本当晚于竹简甲本。据此，我们可以将这一章的不同文句按照从古到近的顺序列举对照如下：

竹简甲：圣人欲不欲……是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。

竹简丙：是以圣人欲不欲……是以能辅万物之自然，而弗敢为。

帛书本：是以圣人欲不欲……能辅万物之自然，而弗敢为。

王弼本：是以圣人欲不欲……以辅万物之自然，而不敢为。

从以上对照来看，以竹简甲本为代表的早期版本与王弼本等通行本的不同相当明显：一是古本（竹简甲、丙，帛书甲、乙）均作“能辅万物之自然”，而通行本均作“以辅万物之自然”，“能”是助动词，“以”是连词。“能”在古代可以作连词“而”，这可能是后来版本被改作“以”的原因。二是竹简甲本作“弗能为”，而其他各本皆作“弗敢为”或“不敢为”。竹简丙本已经作“弗敢”，与前面“能辅”不相对应，这种情况延续到帛书本。这里“能”与“不敢”已经没有对应关系，所以后来的编者就把“能”读作连词，最终改成“以”。值得注意的是，“能”或“不能”指主体的能力和身份，“敢”或“不敢”涉及对外在情况的态度和决定。三是竹简甲本在“能辅万物之自然”前面有“是故圣人”四字，竹简乙本前有“是以”，无“圣人”，其他各本四字皆无，但是在“圣人欲不欲”之前，其他各本都有“是以”二字。

就这一段来看，竹简甲本是最早的版本，也是最好的版本。理由在于，第一，竹简甲本开始是“圣人欲不欲”，与上文“无为故无败”一段相连而没有直接的因果联系，从内容上看更为合理。下面“是故圣人能辅万物之自然”则以“是故”二字紧承上文圣人“欲不欲，不贵难得之货，教不教，复众之所过”，意思相当连贯。因为圣人没有通常人对难得之货的欲望，不会犯通常人所犯的过错，所以才“能辅万物之自然”，即实践道家的行为原则。而“不贵难得之货”，也就是“弗能为”的主要内容。

第二，竹简甲本作“能辅万物之自然”与“弗能为”相对照，突出了“能”与“不能”的对立，对比鲜明而一致。竹简丙本和帛书本以“能”与“弗敢”相对照则失去了对比双方的对应性。到了通行本，“能”变成“以”字，“以”与“不敢”没有任何对比关系，“不敢”二字就显得相当突兀。

第三，竹简甲本“圣人能辅万物之自然，而弗能为”，单就文字来说，这里的“能”与“不能”可以是就能力来说的，也可以是就身份、职责、道德要求来说的。从圣人的地位来说，他应该是有相当能力和权威性去做事的，但是这里说“弗能为”，显然是道家之圣人的身份、职责限制了他不能像一般人那样为所欲为，或者是他的道德标准限制了他的行为方式。无论怎样，这都是从主体发出的主动的决定。但是其他各本均作“弗敢为”，则是对外在形势或行为后果的惧怕而产生的被动的、不得已的态度和方式。竹简甲本表达的是一种正面的、积极的、主动的态度，而其他各本表现的则是被动的、不得已的、消极的态度。

总之，虽然竹简甲本和通行本的区别不是很大，但是竹简甲本的文字更明确说明圣人“辅万物之自然而弗能为”是主动的、自发的，不是被迫的，这更符合老子以自然为最高价值的基本思想，从而“无为”也是为了实现自然的秩序而主动采取的姿态，并不是“不敢”行动的托辞。

这里的“辅”字和“为”字值得特别注意。我们今天讲到“为”往往包括一切行为，似乎“辅”也是一种“为”，“无为”就否定了一切作为，圣人就是什么事都不做。但是这显然不是老子的本义。老子显然没有把“辅”当作普通的“弗能为”的“为”，也就是说，“无为”的概念并不是要否定一切作为。“辅万物之自然”是圣人的特殊的行为方式，不是一般人的行为方式。“弗能为”和“无为”否定的只是一般人的普通的行为及其行为方式。这里“辅万物之自然”的说法再次说明老子之自然不是什么事都不做，不是没有人类文明的野蛮状态。

圣人能“辅万物之自然”，这是一般性陈述，这里的万物可以是统称，也可以是单称。“辅万物之自然”就要落实到万物中的每一个个体，否则，“辅万物之自然”就是大话、假话、空话。所以，老子之自然作为价值、原则就包括了对一切生存个体的尊重、关心和爱护。“辅万物之自然”就是不仅照顾、关切整体的发展，而且要让一草一木、一家一户、一乡一邑、一邦一国都有正常发展的环境和空间。这是整体的自然和谐的基础和条件。“辅”就是创造环境，提供条件，加以爱护，防止干扰、控制。“弗能为”就是不直接设计、掌握、操纵和控制。“辅万物之自然”与“弗能为”本质上就是一回事，是一体之两面。

四、老子之人文自然的现代表述

现在，我们以现代社会为背景总结一下老子之人文自然的三个层次的意义。

人文自然的最高层次出于对人生、社会、人类、自然、宇宙的终极关切，是对天地万物之总根源和总根据的内容的探

求和描述，是老子所提出的对世界万物存在状态的描述（即自然而然的，而非创造的、非设计与操控的），同时也是对人类生存状态、人类与宇宙万物关系的状态的期待（自然的和谐，自然的秩序）。人文自然既是老子对世界本然状态观察的结果（实然、描述），也是对人类社会秩序所应该追求的最高价值的一种表述（应然、价值）。人文自然的最高目标是人类整体状态的自然和谐，是人类与宇宙的总体的和谐。人文自然作为终极关切是人类整体向上提升的最高目标，也是个人灵魂向上升华的动力和方向。这种终极关切会对生存个体提供道德上的制约和价值上的引导，为法律的制定、竞争的方式、管理的策略、人生的追求提供根本性的指导。人文自然作为最高的价值原则不会压制、限定任何生存个体的正常的、或曰与自然生态及人文环境相协调的发展，但是会通过生存个体的内在的价值判断限制和纠正破坏人类和谐秩序的行为。

人文自然的中间层次的出发点是对现实社会秩序的关怀，是对众多生存个体的生存状态及其相互关系的关切。这一层次涉及社会管理的原则，注重管理者与生存个体之间的和谐以及一切生存个体之间的和谐。这里的生存个体泛指一切相对独立的存在单位，一个人、一个家庭、一个团体、一个学校、一个公司、一个地区、一个城市、一个国家，甚至大至亚洲、欧洲、拉丁美洲以及全世界都可以看作是一个生存个体。中间层次的自然关注的是这些生存个体之间的关系和生存状态，以及特定的生存个体与其管理者之间的关系。人文自然要求实现人类社会秩序的自然和谐。这种自然的和谐是指没有压迫、最少控制的和谐，而不是指没有人类文明或没有社会管理行为的和谐。这种自然和谐的背后假设每个生存单位平等的生存权利，要求每个生存个体的自尊以及对他人的尊重。这是文明社会的基本要求。这种中间层次的社会秩序不是最高层次的超越的理想，而是在现实社会中的理想。这种理想的真正实现的确非常困难，但并非完全不可能。至少可以在较小的范围或一定时期内实现，比如在几个人、几十人、几百人的生存单元内实现自然的秩序、自然的和谐并不是很困难。很多家庭、学校、公司、地区甚至国家的秩序已经是大体自然的，或者曾经是比较自然的。如果我们把自然的秩序当作一种价值、一种目标，自觉地去争取，那么，自然的秩序以及自然的和谐一定可以在更多的生存个体之间实现。

人文自然的最低或最基本的层次关注的是一切生存个体自身的生存状态。如上所述，任何个人或任何无论大小的相对独立的生存单元都是一个生存个体，这个生存个体能否自然而然地成长、发展，一方面取决于外在的管理者是采取“辅”的管理方式还是“控”的管理方式，另一方面也取决于生存个体自身的水平和条件。人文自然的实现归根结底取决于人的人文素质水平。一个生存个体自身的人文素养水平高，懂得自尊和尊重他人，懂得如何有效而平和地为人做事，那么这个生存个体就比较容易在自己的生存环境中创造出自然的秩序和自然的和谐，反之当然相当困难，甚至毫无可能。这种在个体层次上的人文自然要求的是富有情感和理性的人文素质，是有情感、有理性、有效率、有温暖的人际关系。当然，这需要新的价值标准和道德原则，特别是往往被忽略或误解的道家式的价值、原则、智慧、态度和方法。

按照本文的解释，所谓“道法自然”，所谓“百姓皆谓我自然”，所谓“辅万物之自然”，都是对人类社会本身的自然和谐以及人类社会与宇宙万物的和谐秩序的追求和向往。这种人文自然的主张似乎与儒家的“仁爱”、墨家的“兼爱”、基督之“博爱”相通，与张载所说“民胞物与”也有相似的理想。所以道家思想与上述儒家等理论学说在特定的情况下是可以相通的。但是，道家毕竟独树一帜。上述各家学说提倡的都是直接的道德理想，是人应该具有和体现的道德情感，而老子的人文自然虽然也可以达到上述各种道德原则所要达到的境地，但毕竟不是直接的道德要求和道德说教。道德理想诉诸人的内在情感和修养，人文自然则更偏重于总体的效果和状态。道德原则的出发点是从个人的行为出发实现社会的和谐，而人文自然则是从宇宙万物总根源和总根据的高度出发思考人类应有的生存原则和行为原则。

宋明理学以“天理”作为“仁爱”的最后根据，这与“道法自然”的思考角度一样，都是从宇宙本根的角度提出最高价值的根源和依据。但是，天理仍然只是为个人的良知提供形而上的根据，而人文自然则是从宇宙万物根本的理想状态出发引导和规范人类个体以及群体的生存方式和存在原则。虽然二者存在着殊途同归的可能，但人文自然的原则毕竟不能归之于伦理学的范畴：它可以容纳道德原则，支持道德原则，但其方向和目标始终是人类社会以及宇宙的整体和谐，而不是简单地、一味地强调道德原则的重要性和神圣性。

人文自然的原则至少可以从两个方面弥补和限制儒家伦理学的不足。

第一，人文自然的原则以社会人群的和谐为理想。当道德原则有利于实现社会之自然和谐的时候，它与道家的立场就是一致的。但是，当道德原则被神圣化，以致走到压抑个性、摧残人性甚至“以理杀人”的极端时，人文自然就可能是一种防止和制约这种不健康的极端化倾向的积极因素。极端的道德行为不必要地牺牲自己或他人的生命，违背了“辅万物之自然”的原则。这时，老子的人文自然就有保护个体的自然生存权利的意义。

第二，人文自然的原则可以弥补儒家“亲亲”原则的不足。孔子的思想是包含“亲亲”和“泛爱众”两个方向的。

“亲亲”是以家庭伦理为中心，从这个原则出发，儒家无法同意墨家之兼爱，也就是我们不可能对待别人的父母如同自己的父母一样。但是“泛爱众”的理想则要求我们广泛地爱所有的人。这两者如何在理论上和实践上统一起来，落实到真实生活中来？在以家庭、社区为中心的同时如何具体体现“民胞物与”的原则？在这方面，儒学大师往往落墨不多。结果是在真实的生活里，“亲亲”为主、为实，“爱众”为末、为虚。华人社会的仁义原则主要体现于家庭亲情和朋友等小团体中，很难成为普遍的社会道德而落实到对陌路人、一切人的尊敬和爱护，这或许与传统儒学的偏向有关。然而，道法自然的原则从整体的和谐秩序出发要求对所有的生存个体一视同仁，这背后隐含着万物平等的观念，也隐含着对一切生存个体的基本的尊重和关切。而这正是现代文明社会所需要的基本价值、态度和做法。

总之，遵循人文自然的原则，华人社会就多了一个价值标准和精神资源，比较容易进入一个新的文明阶段。这个新阶段的特点就是你不仅能在亲朋好友中间感到无尽的温馨情谊，而且面对无数陌生的面孔你也会感到自在、自然，你会放心、安心、舒心。我向往这样的生存世界。

参考文献

- 戴琏璋，1993年：《阮籍的自然观》，载《中国文哲研究集刊》第3期。
李约：《道德真经新注》，见《四部要籍注疏丛刊》上册，中华书局。
刘笑敢，1997年：《老子——年代新考与思想新论》，台北东大图书公司。
尹振环，1998年：《帛书老子试析》，贵州人民出版社。
张岱年，1989年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社。

[回主页](#)

中国社会科学院哲学研究所 版权所有
地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732