

张大为 著

东方传统：
文化思维与文明政治

上海三联书店

张大为 著



上海三联书店

东方传统：
文化思维与文明政治

图书在版编目(CIP)数据

东方传统:文化思维与文明政治/张大为著. —上海:上海三联书店, 2015. 8

ISBN 978 - 7 - 5426 - 5216 - 4

I. ①东… II. ①张… III. ①东方文化—研究
IV. ①K107.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 129860 号

东方传统:文化思维与文明政治

著 者 / 张大为

责任编辑 / 冯 征

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / www.sjpc1932.com

邮购电话 / 24175971

印 刷 / 上海肖华印务有限公司

版 次 / 2015 年 8 月第 1 版

印 次 / 2015 年 8 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 300 千字

印 张 / 9.5

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5426 - 5216 - 4/G · 1396

定 价 / 38.00 元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021 - 66012351

— 目 录 —

导 言 文明“大政治”中的东方传统 001

- 一、“微言大义”之外的“传统”秩序建构 / 002
- 二、文化和文明传统的“自然”统一性 / 008
- 三、在文明“大政治”格局中再造“传统”的时空 / 014

第一章 “反者，道之动”

——东方文化思维与“负的主体性”建构 020

第一节 “负的主体性”与东方文化思维的后全球化视野 / 020

- 一、东方文化思维之“负的主体性”：从一个“美学”问题出发 / 021
- 二、拆散的辩证三段式：黑格尔式的文化主体性批判 / 026
- 三、走向价值思维的实质性、普遍性与认知思维的程序性、差异性的统一 / 033

第二节 主体性的“内部”与“外部” / 040

- 一、文化批判与文化认同：文化思维的内在悖谬 / 040
- 二、从黑格尔到尼采：主体性的“文化”重建 / 048
- 三、深度主体性与理论的“完成”：“重返 80 年代”？ / 055

第三节 当下中国文化的“传统”与“现代” / 063

- 一、中国文化的“传统”与“现代”：超越“中西之争”的逻辑 / 063
- 二、启动中国文化中的“古今之争” / 069

- 三、中国文化的明天在于“传统”与“现代”裂隙的“实体”性
弥合 / 075

第二章 “普天之下,莫非王土”

——东方文化思维与“诗性正当”问题 083

第一节 东方文化思维中的“诗性正当” / 083

- 一、“自然正当”还是“诗性正当”? / 084
- 二、主体性的内在分疏与曲折 / 093
- 三、“诗性正当”:自然的“自然正当” / 101

第二节 现代性境遇中的东方传统“正当性”思维 / 108

- 一、现代性的绝对“人性”观念 / 109
- 二、“绝对人性”视域下的中国传统“正当性”思维:
从“有治道无政道”到“伦理政治” / 114
- 三、中国传统正当性思维的“自然”秩序 / 120

第三章 “成性存存,道义之门”

——东方文化思维与肯定性价值情态 128

第一节 东方文化思维的肯定性价值情态 / 129

- 一、东方文化思维的“生存—政治”结构:“显白”
还是“旁白”? / 129
- 二、东方文化思维的诗性综合机制与肯定性
价值视野 / 137
- 三、“东方文化思维”:作为政治哲学和政治本
体论概念 / 145

第二节 东方文化格局中的知识人格:兼论现代“知识分子” 的道德 / 154

- 一、超越性存在秩序中的东方传统圣人人格 / 154
- 二、启蒙知识分子的“知识社会学”人格 / 161
- 三、现代知识人格的“获救”之途 / 168

第三节	“辨方正位,体国经野”:东方传统当中的“治道”与“制度”问题 / 176	
一、	“治道”和“制度”问题上的“现代”困惑 / 177	
二、	“治道”“制度”与“天德” / 186	
三、	再道德化、价值化的“治道”和“制度”建构 / 193	
第四章	“天地有大美而不言”	
——	东方文化思维与“美的宗教”之维	203
第一节	“后文化”的理论状况:经济理性时代的“实践”神话? / 204	
一、	“审美化”世界中的理论失重 / 204	
二、	作为“意志”和“实践”的理论思维 / 212	
三、	争夺中的文化定义和文化正当性 / 220	
第二节	政治哲学视野中的“日常生活审美化” / 226	
一、	作为政治哲学问题症候的“日常生活审美化” / 227	
二、	“日常生活审美化”的前世今生 / 232	
三、	人究竟应该如何生活? / 238	
第三节	“美”与“宗教”的世纪迷局:重审“以美育代宗教”问题 / 244	
一、	“以美育代宗教”:一个伟大传统的千年婉叹 / 245	
二、	从“充实之谓美”到“天地有大美而不言”:东方传统“美的宗教”的思维进路 / 253	
三、	东方生活世界与“美的宗教”之“宗教”性 / 262	
结束语	东方传统与“学者”心智	275
参考书目		283
后 记		294

导 言

文明“大政治”中的东方传统

文化思维和文明政治,是触碰东方和中国传统的现实性处所和情境,这里通过它们,试图触摸传统本身的形状。这也可理解为是文化思维在东西方文明交汇与融通的格局和层面上,展开的某种生存和生活政治筹划——这当然属于东方和中国文明传统的生存正当性意义上的“大政治”视野,而非技术和制度意义上的政治。因此,在这其中,某种文化和文明价值问题上的冲突性语境乃至相应的正当性维护隐含其中,这是不言而喻的,虽然这里并不局限于以此种“文明冲突”的定义来理解“文明政治”这个概念。文明“大政治”的世界历史格局,将带给我们对于存在时空乃至生存方式本身的全新认知和理解。将传统问题聚集于文化思维和文明政治维度,这并不是某种隐喻,就像《新约》《旧约》之间的关系不是隐喻,而是这样的文化和文明传统分野之最显著和最尖锐的部分一样;甚至反过来,现实当中的竞争和冲突关系,往往倒很可能是这种思维、思想方式与价值取向的歧异性的投影。在这个意义上,不是《圣经》之类,而是黑格尔式的赋予“思维”的某种绝对性、实体性以及由此而来的政治性^①的幽灵,仿佛又回来了。以上这一点,至少

^① 施米特:《政治的概念》(施米特文集第一卷),刘宗坤等译,上海人民出版社 2004 年版,第 141 页。如果让黑格尔来界定什么是传统,他也许会“将传统”当成是(转下页)

对于我们这里的问题——文化思维和文明政治当中的“传统”问题,是适用的。

一、“微言大义”之外的“传统”秩序建构

按照东方和中国传统,似乎颇为关注和注重语言,尤其是文字的问题,但非将其作为“思维”和“思想”的载体来关注。由于这种与语言尤其文字的相关性,这一文化和文明传统具有某种奇妙的实在性和“实证主义”,而非建立在“文字”“语言”“思想”一体化的等级秩序基础上的、纯粹的逻各斯中心传统——这种归纳似乎是在把复杂的问题简单化,但实际上,这种发生传统根源部位的分歧和歧异,它造成的实际影响,要远远大于人们的估计:

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。
(《老子·第二十五章》)

以庄子“一与言为二,二与一为三”(《庄子·齐物论》)作为“哲学”思维的偏激的深刻互相参照,便可以明白老子所谓的“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子·第四十二章》)所描述的,正是语言与存在之间的往复、交替的建构与生成:一是有或存在,当然也可以是言(二减一),言加一是二,二加一是三。这里最令人困惑

(接上页)“思维”实体、绝对理念内在构成的“历史”性、辩证逻各斯的“历史”展开。黑格尔辩证思维的“政治性”,一方面具有作为(绝对理念之“神”的)“政治的神学”的绝对性,但另一方面,最终会消失在绝对理念之“神”性——辩证逻辑自身的规范性和“合法性”当中。因此,就西方文明传统和文明政治问题而言,由于黑格尔的体系建立在神学和哲学的调和的基础上,因而终究意味着对于无论隐喻意义还是文明政治意义上的“政治性”的某种根本取消。

不解的，是“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”这一句。首先，人们在这里可以发现的是老子与庄子的区别：老子谈“字”，尤多谈“名”，而少谈“言”（“知者不言”的“言”是动词），而庄子多谈“言”而少谈“名”。这似乎可以印证我们上面的结论：在庄子的“哲学”图式中，“言”是抽象的言，是“言”的概念；而老子的“名”则是具体的“言”，是命名万物、点化存在的魔棒。老子细心地摆弄着它，意义的光线在语言的间隙洒下，存在澄明而宁静地敞开。这样，所谓的“道”，就是“有”，一个“纯有”的中介，但这里的“纯有”“有”，与黑格尔作逻辑学的绝对开端的“纯无”“纯有”的理性概念恰恰相反，“道”的“纯有”是作为一个“字”的“纯有”、纯存在。老子时代，早已不是“近取诸身，远取诸物”的造字时代，老子已经在有意识地利用语言，尤其汉字作为“字”的各种“义项”乃至“字”的物质实体，来撞击出新的意义的火花，照亮一些前所未有的思维径由和文明通道。因此，在“道可道，非常道”这一句突兀而起的箴言中，在（意义的）太初的空漠与虚无中，人们便能明显地感觉到“字”的实体在其中滑动与摩擦的声音：“字之曰道”，因而仿佛是在太初的意义空场中，硬生生地划出了一个可以被意义覆盖的意义场域。

这样，文字、语言之所以为“微”，不仅仅因为它们的一种似乎是作为物质的实在性，而在逻各斯的价值等级秩序当中地位地下；依照东方和中国传统，好像正是出于对于它们的这种“物质”实在性的一开始就是清楚的把握，于是认定了它们的存在的非自足性和意义表述的不充分性。所谓“隐微”说辞、“隐微教诲”意义上的“微言”，应该只是这两种意义的附属性含义：东方和中国传统，一方面很重视“言”乃至“字”，但另一方面，又绝不相信它们本身就可以具备某种迷离的神力，所以这种重视只是限于对于其本身的“实证主义”态度。这样，“微言大义”当中的微言，并不仅仅是语义学上的隐晦——在这个层面上即使真的隐晦，也不一定是有意为之，

而是其本来就远非自足、远不充分,也不可能真正地“自足”和“充分”。这也就是说,文字和语言的逻各斯,恰恰因为它们“实证主义”的实在性之“微”,而“实证主义”地超越了自身,把“自身”放在一边,并且在这样做的同时,把某种特殊的“实证主义”的基因,留给东方和中国的文化与文明传统。在中国传统当中,真理与意见或有意为之的谎言之间、理论与实践之间,因此是一种渐进、渗透的绵延关系,“大义”和“微言”之间,不是断裂和对立的关系。这最终展现的是此种人性观念和文化传统、根本上是这一传统当中的“自然”基质的宽度和质感(而非概念性和抽象性)。由此,反过来,(或许)思想通过语言、语言通过文字,可以回归“自然”;或者说,中国思想在“实证主义”地依寓的这种自然化的文字(语言)的牵连和映带之下,从来就没有离开自然。施特劳斯坚定地认为,自然不能依据自然、被“自然”地加以认识:

自然必须被发现……自然的发现导致将“方式”或“习惯”一分为二,一方面归入“自然”(physis),另一方面归入“约定”(convention)或“法律”(nomos)。^①

但这里讲的只是西方传统,对于东方的中国古典传统来说,这种文字的“实证主义”,使得中国传统没有被语言文字自身的意义折光所撕裂。因而这样的文字(语言)的作用,就有如(或许是被尼采所理想化了的)早期希腊哲学的作用机制,或者说,它正起到与其类似的作用:

早期哲学不是生活的其他部分的否定,而是从它们中间

① 施特劳斯、克罗波西主编:《政治哲学史·绪论》,李天然等译,河北人民出版社1993年版。

生长起来的奇妙的花朵，说出了它们的秘密。(理论和实践)^①

这里最终体现的与其说是真理和谎言(大义和微言)、理论和实践之间的某种翻转，倒不如说是一种统合和归并。因此，在东方和中国传统当中，“自然教诲”和自然正当性并非隐秘的教诲，不需要遮遮掩掩，秉承这种秩序的圣人的自然正当和文化法权，也不是“秘密的精神统治”^②。在“微言大义”当中体现的中庸、温良的德性，正是天道自然的本来面目。“我欲托之空言，不若见诸行事之深切著明也”，中国传统通过“微言”彰显“大义”，其目的就是要在“大义”所表征的秩序原则与政治的现实秩序建构之间，建立起某种适切的关联性来，既不直接裁决现实，但也不是行所无事，放任自流：通过“言”的中介和指引，见诸行事，深切著明。而“空言”则指的是与政治社会没有任何关系、在何种意义上都不能有效地作用于后者的“独立”“自足”的空谈，是没有“大义”所指的、纯粹的“微言”。施特劳斯发皇的“隐微写作”传统要作为“传统”来成立，仍然、或者说只有以某种方式分享和借用逻各斯中心主义的传统威势或许才是有可能的。因此，在西方传统之外，“微言”和“大义”的关系，在东方和中国传统当中，远远没有达到像在施特劳斯那里那样，具备处于某种政治哲学(“柏拉图式的政治哲学”)的核心地位的重要性。这不仅仅是因为很多的圣哲心传(如孔、孟、老、庄)，根本谈不上什么微言大义，而且部分经典当中所体现的“隐君之恶”“为尊者讳”这样的语言文字层面上的修辞方式，最终似乎也是

① 尼采：《哲学与真理：尼采 1872—1876 年笔记选》，田立年译，上海社会科学院出版社 1993 年版，第 163 页。

② 朗佩特：《施特劳斯与尼采》，田立年、贺志刚等译，上海三联书店/华东师范大学出版社 2005 年版，第 125 页。

有意暴露而非掩藏的对象——从而由此指向其“隐微”说教的对象，这可能是因为其说教的对象本身，并非终极的秩序代表之所在，而同样被裹挟在某种更大的秩序法则当中的缘故。

这样，在东方和中国传统当中，“辞微而指博”（《史记·儒林列传》）的“微言大义”，与“隐微”“显白”教诲之间的区别，就在于前者是一个自然的、连绵接续的意义场域，而非如后者的断裂和撕裂的关系：

昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。（《汉书·艺文志》）

所谓“微言”指的就是孔子包含着“大义”的述作，这两句话，也描述了一个连续性的历史过程。公羊家所理解的“微言”为“隐微教诲”的意义，“大义”则是“显白教诲”的意义，这可能确实反映了汉代的政治环境，但却非孔子的述作语境与意图^①，反过来说，如果抽象地讲一切环境和语境条件下的“显白”“隐微”，则只能是某种哲学理性的抽象性。而公羊家的“口说”与著于竹帛之间的关系，也只是一种应对特定的真理与政治环境的关系的权宜之计，并没有也不可能将其普遍化、抽象化。将权宜之法、应机之策固定化为某种不变的程式，岂为得计？

因此，《春秋》经教的所谓“微言大义”，被当成“天子之事”和“夫子之行事”，不仅彻底“实证主义”地突破和翻转出“微言”的窠臼，同时它也并非是无谓的夸张，它最终是要正大光明地确立一种由圣人和圣贤人格所代表的、以建基于天道自然之自然正当性为核心的文化法权——反之，如果在“微言大义”的背后，没有这样一种浩大的正当性为依据，那“微言大义”的曲折语义建构，在任何情况下都不会产生太大的作用。从而，政治主权的文明（文化）正当

① 蒋庆：《公羊学引论：儒家的政治智慧与信仰》，福建教育出版社2014年版，第63页。

性结构,从一开始就不仅仅是这种东方和中国古典传统的理想,而且也是一种对于“理想”的现实的制度建构与政治实践:它在从内部实现实证性的政制建构的同时,将之与圣人的“微言”与“大义”所表征的某种文化主权及其自然正当性,整合为一种(政治主权与文化主权的)双重性的政制结构;从外部视野来说,它又从一开始就意识到自身的“限度”,因而为他者的政治性存在留出结构性的空间。“传统”也在这里在场、出场,或者不如说,这种政权结构总是能够意识到自身在“传统”当中的生存位置:

王者所以存二王之后何也?所以尊先王,通天下之三统也。明天下非一家之有,谨敬谦让之至也。故封之百里,使得服其正色,用其礼乐,永事先祖。(《白虎通义·三正》)

这其中的意味是:(1)所谓“天下之三统”,它不仅仅是时间的绵延和接续,不仅仅是三个王朝及其政治制度的更迭,它同样是自然的法则、秩序和纲纪(“三正”“三微月”),以及根据这种法则和纲纪组织的生存时空——文化或文明;(2)传统不仅仅是在特定时空内部保存的历史的、政治秩序上的“传统”元素(“正色”“礼乐”“先祖”等)——包括纯粹“思想”元素和逻各斯的传统,而是包含和保存这一切的时空整体的生存性再造;(3)因此,自然的不是“三统”和“天下”的空间格局,对于这一切进行的生存性组织和重构的文化和文明的可能性,才是天道之“自然”。恰恰是因为这一切,又不仅仅是使自身深度加入传统的秩序当中,而且使自身更加保有那种因为位列传统的主位地位而来的、把握历史命运的主体性自信。因此,对于“二王之后,若有圣德受命而王,当因其改之耶?”的疑问,其回答是:“天下之所安得受命也,非其运次者”(同上)。任何特定的传统“元素”自身——更别说从“微言大义”当中发出的纯“思想”逻各斯的“秩序”折光,都没有固守和掌握自己的命运的力

量,只有传统才能继承“传统”,真正继承和接续“传统”的,是奋力再造的传统的总体性的“生存”秩序本身,是自我肯定的生存或生存秩序的自我肯定性本身。由此出发,东方传统和中国传统因而可以说是一个从自身的内在构成上,对于文明的“大政治”的时代格局早就做好了准备的传统。

二、文化和文明传统的“自然”统一性

在东西方传统当中似乎都有一种循环性的时间和历史观念。西方如维柯等,东方如佛教。尼采的“永恒复归”的思想主题,似乎也可以归属于这一观念传统。这样的循环和轮回观念,与人们表面的观感相反,它并不能赋予当下性的生存格局以恒久和坚固的性质,而恰恰是反照出一些号称“现代”的思想当中,以不同程度和方式存在着的“现世”欢庆的狭隘、浅薄,以及存在主义式的绝望。所以,既然“永恒复归”,就用不着坚守大地,也没有什么坚实的“大地”可供坚守。“大地”是真正的名相和“存在的面纱”,“大地宗教”是尼采真正的“显白教诲”,不过它是真理情境本身之不完满、非自足的“隐微”性的折光。而权力意志的核心,或许是要表征一种无法理性化和概念化的“原始”的因果性——正如佛教所说“万法皆空,因果不空”的“因果”性,理性和概念因而只是它的结果之一,但肯定并非是最重要的结果:

运动是征兆,思想同样是征兆:对于我们来说,可以证明两者后面存在欲望,基本欲望是权力意志。——“自在的精神”正如“自在的运动”,是子虚乌有的。^①

^① 尼采:《重估一切价值》(上卷),维茨巴赫编,林笈译,华东师范大学出版社 2013 年版,第 229 页。

权力意志是种畸型膨胀的自然力量，它阻断了理性因果律的逻辑链环，但正是这种膨胀的畸型，使其走向自身之外，跌入自我循环的永恒复返。因而权力意志的大地性，正在于权力意志对于由它主宰的真理情境之“隐微”和“无明”性质毫不隐晦，它以表明自身绝非理性法则意义上的因果逻辑链条环节的方式，彻底截断这种意义上的因果性：“权力意志是我们能够向下达到的最终事实”^①。这样的大地性，无疑是从生命和生存的“原始森林”层面，表明自身需要被超越的、非整全和不完善性状，但不是“隐微教诲”那样的在哲学语义学层面的被超越对象，而是在具有自然宗教性的虔敬和“理智的诚实”^②的哲学理性的协调中被“超脱”的对象。它被永远轮回中的价值的自我肯定的惯性所穿透和覆盖。

尼采的真正教诲是权力意志直接性地召唤和主宰的世界，在时间上“轮回”和“复返”的永恒和恒在性质：这是根本上是真实，但也是根本是虚无，因为在这种虚无之外，再无更真实的“真实”，因而这是一种“高贵的”虚无。这似乎将尼采做了一种佛教化的解释。但与其说尼采对于佛教确实有着他自己的理解，不如说尼采有着他自己的“佛教”：

佛教——与基督教截然不同——摒弃了道德概念的自欺，——用我的话来说，它超越了善恶。——佛教所依据并且正视的两个生理学事实：首先是一种体现为能够精致地感觉痛苦的极端敏感性，然后是一种极度的精神化、一种对概念和逻辑程序持久性地关注的生活，这种生活把“非人格性”摆在

① 尼采：《重估一切价值》（上卷），维茨巴赫编，林笳译，华东师范大学出版社 2013 年版，第 301 页。

② 同上书，第 75 页。

优先地位，由此也损害了人格的本能……^①

尼采看到的佛教，只是佛教在西方思想传统和文明价值光谱当中的颠倒的镜像：他把“佛”界和“法身”的解脱之境，理解为一个“人格”实体，用以“对抗”作为“那种精神性的厌倦”的根本性颓废和虚无。^② 但或许恰恰因此，这段话不仅仅对于尼采和佛教，而且对于东西方文化思维和文明价值取向之间的根本差异也具有标示性的意义。如果用尼采的概念来表述的话，“超善恶”“生理学”确实是佛教的基本倾向，但极端的敏感性和精神化、关注概念和逻辑程序的生活，这在佛教只是走向清静解脱的过程和手段，或者说，正是因为顿悟了世界的根本性的空幻和虚无，才可以平静地忍耐和面对这二者，而不为它们所困扰，也并不“厌倦”它们。尼采和佛教都向我们展示了一个事实：世界的虚无和实在、荒诞和秩序似乎都是瞬息轮转和生灭的境界，但这绝不是回到一种主观的唯意志主义和唯心论的虚无，而是由此追溯一种更为基础性的秩序：尼采找到的是“人格的本能”，佛教找到的是“真空不二”“一念三千”的智慧、觉悟之心。但它们不指是个体的心灵和心性，而正是通过它们，以包容与中介化虚无和荒诞的世界构造的方式，将人的生活 and 生存与一种更大的基底和秩序联系在了一起。尼采为此首先解构的是主体：“主体：这个术语源于我们相信最高现实感的所有不同要素中存在着统一性，我们将这种信仰当作是原因产生的效果”^③。尼采解构了近代意义上的主体，却并没有把与这种主体相联系的世界秩序的组织权能真正归还给“自然”，因而他的“永恒

① 尼采：《敌基督者——对基督教的诅咒》，吴增定、李猛译文，见吴增定《〈敌基督者〉讲稿》附录，生活·读书·新知三联书店2012年版，第157～158页。

② 同上书，第159页。

③ 尼采：《重估一切价值》（上卷），维茨巴赫编，林笳译，华东师范大学出版社2013年版，第124页。

复归”的轮回，只是打乱了自然秩序的虚无，而非皈依和返回自然秩序；或者说，只是用一种自然反对另一种自然、用此一部分自然反对彼一部分自然而造成的畸侧和失重的结果。而佛教的东方智慧，真正从（根本上来自“自在的精神”和“自在的运动”之“自在”性质的）绝望和虚无当中解脱出来，解放了作为自然的“自然”秩序的整体性和有效性。

这样，尼采“永恒复归”观念中的虚无性，恰恰在于他对于“自然”的根本上的绝望。尼采否定了理性与概念层次上圈定的“自然”定义和标准，但却将其推向否定性的方面和不可窥测的深渊性力量。尼采的“自然”既坦白朴实又深不可测，但总体上却几乎只是以不可定义的、否定性的方式把握到的某种东西，这使他摆脱了启蒙主义自然观念的浅薄，但却无法摆脱与其相伴而生的、幽暗的虚无和“无明”性质。而东方和中国传统当中“自然”观念，不在于其作为法则和韵律的清晰与精密，而在于它作为“解释”空间的深广度和包容力。东方和中国传统的思路，因此是从“主体性”当中后退，或者说，从一种能够“后退”、不断“后退”的主体性（“负的主体性”）出发，这是因为在东方和中国文化和文明传统当中，人们相信，主体性或者对于主体性的信仰，有着一个自然的根基。因此，这种信仰不是形而上学的概念上的纯理智的确认，而是文化上的相寓共生的信念，或者说就是文化实质性和实体性本身——这并不是与尼采完全相反的思路。东方和中国传统当中的自然基底与这种解脱、觉悟的“智慧”之心联系在一起——相应地，尼采的自然，则可能是作为权力意志的“人格的本能”的关联物。这种智慧之心，不是宋明理学家探讨的个体心性，它是对“自然”性的真正解放。东方和中国传统当中的这种自然，不是一个概念和理念，也不是用概念来圈定和凭理性捕获的实在性对象，而是一个只会在富有智慧的努力当中呈现的、与心意能力接续和连绵的境界：如果坐实、执着，那就不再是自然，而是根本的不自然；如果离开人性的努