



厦门大学人文学院青年学术文库

中国古代哲学的 生态意蕴

吴 洲 ● 著

中国社会科学出版社

厦门大学人文学院青年学术文库

中国古代哲学的 生态意蕴

吴 洲 ● 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代哲学的生态意蕴 / 吴洲著. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1376 - 9

I. ①中… II. ①吴… III. ①生态学—古代哲学—研究—中国 IV. ①Q14 - 02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 216565 号

出版人 赵剑英
选题策划 张 林
责任编辑 刘 艳
责任校对 韩海超
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2012 年 10 月第 1 版
印 次 2012 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 16.5
插 页 2
字 数 262 千字
定 价 46.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010 - 64009791

版权所有 侵权必究

《厦门大学人文学院青年学术文库》
编委会

主 编 刘泽亮

编 委	周 宁	钞晓鸿	刘泽亮
	李晓红	曾少聪	李无未
	王日根	曹志平	张先清

目 录

第一章 若干基本理论问题的反思	(1)
一 人类实践及其哲学思考的整体性	(3)
二 哲学和宗教之间	(12)
三 主位视阈与客位视阈	(20)
四 语言的累积、限制和传播效应	(23)
五 生态意蕴和生态解释	(32)
第二章 中国古代哲学的源流统绪	(43)
一 先秦诸子源流与儒墨二家的互补性	(43)
二 儒家的道德形上学	(50)
三 道家的宇宙生成论	(57)
四 佛学的缘起论及其他	(66)
五 基本范畴结构的一致性	(77)
第三章 天人之学的生态模式和图式	(85)
一 “天人合一”的生态哲学意蕴	(85)
二 阴阳：取象比类的对偶概念	(93)
三 五行：结构感通论的体系	(106)
四 三界六道：佛教宇宙论的图式	(116)
第四章 生态伦理与生态实践观	(124)

一	惟人为万物之灵	(125)
二	无情有性、民胞物与及天地不仁	(130)
三	从生态保护理念到生态规划	(144)
四	工具价值、内在价值与系统价值	(157)
五	生活方式与生态的政治	(160)
 第五章 中国古代哲学的若干特征		(171)
一	现世性:即物而穷其理	(171)
二	中和性:方法论的道枢	(175)
三	宗法性:伦理和制度之天道	(179)
四	包容性:思想体系间的兼容并蓄	(184)
五	内在超越:天人合一的本体与工夫	(189)
 第六章 中国古代哲学的生态解释		(197)
一	农耕文明与物候学方法	(197)
二	古代文明关于河流的故事	(205)
三	东亚季风性气候与社会经济史、思想史	(211)
四	天道观与阴阳五行的生态解释	(225)
五	中国古代哲学的本质 ——基于生态意蕴和生态解释的反思	(237)
 主要参考文献		(247)

第一章

若干基本理论问题的反思

中国古代哲学的主体部分，是指以汉语和汉字为原始载体，而社会影响主要限于长城一线以内即东亚大陆主要农耕区域内的哲学思想。本书也主要是在这个意义上使用该术语。古代哲学和思想，其文献堪称连篇累牍、汗牛充栋，其内涵则包罗万象、幽曲湛深。但本书并不是要对所有重要文献及各种重要内涵做一全景式鸟瞰，而是着力探讨“古代哲学的生态内涵”，所以是有突出的主题和重点的，并力图条分缕析而要言不烦。^①

古代哲学的概念、范畴和命题中，蕴涵着丰富的生态思想，即一些思想的主体，直接就是关于人与环境的关系的实然状况和应然理念的探讨；或者，一些思想透露出深厚的生态意蕴，即对这些思想的深层论述，往往牵涉到与环境和谐相处的问题。这些关于生态的思想或思想的生态意蕴，如后文所述，大致包括：道论和气论的生态意蕴，天人之学

^① 现代学者在中国哲学史方面的重要著述略有：张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版；冯友兰：《中国哲学史》（两卷本），华东师范大学出版社2001年版；徐复观：《两汉思想史》（第1—3卷），华东师范大学出版社2001年版；汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社2001年版；汤一介：《郭象与魏晋玄学》，北京大学出版社2000年版；任继愈主编：《中国哲学发展史·隋唐卷》，人民出版社1994年版；高令印、陈其芳：《福建朱子学》，福建人民出版社1986年版；陈来：《有无之境》，人民出版社1992年版等。

以及〔英〕葛瑞汉：《论道者》，中国社会科学出版社2003年版；〔日〕沟口雄三、小岛毅主编：《中国的思维世界》，江苏人民出版社2006年版；〔日〕小野泽精一等编：《气的思想》，上海人民出版社1990年版；〔美〕陈汉生：《中国古代的语言和逻辑》，社会科学文献出版社1998年版；〔美〕郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，江苏人民出版社1999年版等。

的和谐理念、阴阳五行模式或者取象比类方法的生态意蕴，佛教的宇宙图式、无情有性说，道家的“天地不仁”、“自然无为”的思想，儒家“仁民爱物”、“民胞物与”的爱物思想，儒家月令模式中的生态规划内涵，职官体系中的若干生态保护职责，儒释道三教关于朴素生活方式的教诲，等等。

除了谈到林林总总的关于生态的思想和思想的生态意蕴，本书还要在此基础上进一步论证这样一些观点：

（一）中国古代哲学的主流是其道论、气论和象论。此三论又经常是水乳交融而难分难解的：论及世界之物质统一性的为“气论”，^①“一气”之生化流行之本根、规律、机制和枢纽为“道”，故所谓“道”，实为气化之道；而道论和气论之内在的认识论和方法论基础则为“象论”，也可以说是一种征候学，其要点便为“取象比类”。

气论展开的具体模型为“阴阳”、“五行”，这是经由“取象比类”方法而得到的“象”的匹配比拟的体系，其本根、规律、机制和枢纽便为“大象”，亦可谓之“道”。

（二）中国古代哲学的特质跟道论、气论和象论的独特内涵有关，进一步来看，也跟中国古代社会基于其环境特征的独特的农耕文明有关。此即：

（1）农耕文明所需之基本认识方法为物候学观察，而正是以东亚季风性气候为核心的环境的总体特征，使得农耕文明成为我国古代文明的主导因素，并使得物候学及在此基础上泛化所得之征候学方法成为主导性的认识方法。

（2）物候学观察注重揭示现象或“象”的效应性、循环性、同时性和实用性的维度，^②这些在传统的天道观中也都有所体现。

（3）道论和气论的独特内涵，正是刻印着东亚季风性气候背景下的季节循环的总体规律，循环之中又贯穿着内在的创造性生机，所谓阴阳

^① 即《庄子·知北游》曰：“通天下—气耳”，参见王先谦：《庄子集解》卷6，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第138页。

^② 有关这四个特征维度的具体分析，参见本书第六章第4节。

消息、五行生克之天道循环是也。^①

(4) 儒家所论“诚”与“中和”，道家所论“道”、“大象”，佛家所论“如来藏”，就是要在无思、无欲、无为当中包容、涵摄、参赞所思、所欲、所为；再者，阴阳、五行都是相对于“中道”而言的特定失衡状态。

(三) 中国古代哲学的若干特征，如现世性、中和性、宗法性、包容性和内在超越性，都可以从上述背景中得到一些合理的解释。

分别言之，即现世性涉及征候学观察的效应性和实用性；中和性涉及此类观察的方法论枢纽即“象”的天平；宗法性则为东亚大陆农耕区的社会结构所需；包容连续型的心态体现天地万物一体之“仁”，其内涵也涉及中和性；而中国古代哲学的内在超越性，实为宇宙间创造性生机的内化表现。

关于中国古代哲学的特质，即关于它的生态意蕴和生态解释，应作如是观。但在展开论述这些特质之前，我们需要先面对一些理论问题和另一层面上的方法论问题。

一 人类实践及其哲学思考的整体性

古代哲学家思考的问题往往极其广泛，似乎天文、地理、自然规律、社会组织、家庭和家族、风俗民情、心理的和心性的，均有涉及，即天、地、人三才尽皆包赅在内。

但是与这种淹贯博通的风格相关的是，我们似乎更应该留意到，反而是在缺乏科技装备和专业化手段的背景下，古代哲学家更容易留意到各类现象和各类问题之间的水乳交融般的内在联系。但各类问题暨人类实践领域之间的差别，也不是毫无头绪的一团乱麻；人类实践活动的整体性和这种实践活动的领域暨问题的分化，是交织在一起的和共同呈现的。根本上正是由于前者，古代哲人的探讨才会显得好像无所不包一样。

^① 此犹《易传》所谓“一阴一阳之谓道，成之者善也，继之者性也”，载于《周易·系辞上》，《十三经注疏》上册，中华书局1980年影印阮刻本，第78页。

人类群体内部，即为数不少的由一定的命运纽带联系起来的人类个体之间，必须建立良好的协作关系，才能发挥人类这种智慧生命的优势，这就是荀子所谓“能群”的意思。

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰“分”。分何以能行？曰“义”。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下。故它故焉，得之分义也。故人生而不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物，故宫室不可得而居也。不可少顷舍礼义之谓也。^①

对于人类社会的进化而言，更高级的分工必定是伴随着更复杂和某些重要方面更有效率的协作方式的出现而出现的。可是如果人类没有更有效地组织和利用人类生态系统内的物质流和能量流的形式，那么更高级的协作就是难以想象的，因为这样的协作意味着更好的交流和沟通媒介、更有效率的工具的运用，意味着用更少的能量去做更多想做的事情。而我们也很容易看到，利用能量流的方式和协作形式之演进，经常是源自人类群体的某些知识积累和知识进步。然而事实上，借助语言或其他符号形式的交流，知识的积累和进步，为了建立某种稳定高效的协作形式而需要做出的自我控制、自我调节，所有这一切都蕴涵着一个基本前提：人类自我的某种基础性的反思能力。很简单的例子就像：在反思或反省中，你必须能够记得过去——例如一天前或一月前——你是用什么“能指”来表示你当下所要表示的意思即“所指”的。就是说，人类组织和利用生态系统内的物质流和能量流的能力，人类个体或群体间的协作关系，人类自我的基础性反思能力，这三项本身就是相互配合、协作演进的。因此关于人类整体的实践活动之领域分化，基本的划分脉

^① 《荀子·王制》，王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》第2册，第104—105页。

络就是人与自然、人与人、人与自身这三重领域。^①

如果没有极特殊的情况发生，任何一个人都必然从属于某个共同体，譬如家庭、家族（即血缘共同体）、社区、社邑（多具地缘共同体特征）、行会、协会、帮派或国家——因为人是群居的动物。唯其成员间具有某些共同的特质或命运或目标，始能成为某一共同体。又因成员之间或共同体的复杂体系能够发挥协同效应，故而在竞争和利用某些有限的资源方面，比孤立的个人更具优势。所以在竞争的自然史和社会史当中，便形成了人类的群居倾向及广泛利用各类共同体的趋势。

一个自然人，可能同时具备很多共同体成员的身份。但有些共同体是完整的共同体，有些则不是。一个完整的共同体是一个自我维生的系统。在其主要而必要的环节上，便已构筑和实现了人与非人（即人与自然环境或人工物品）、人与他人、人与自身这三重领域的功能耦合，乃是完整共同体的特征。耦合性指某些实践活动及其功能是另一些实践活动得以构建的前提或基础，而后者通过一些中介，实质上又成为前者的前提和基础。而且我们可以论证，完整的共同体必然在一定意义上是地缘性的，因为它需要很好地组织和利用一定地域范围内的生态系统中的物质流和能量流。相对来说，不完整的共同体则无法实现这三重领域的

① 相近的划分方式，我们可以在哈贝马斯的理论模型中看到。他认为比起韦伯（M. Webber）聚焦于“有目的合理”行为的制度化，并通常体现在经济和管理体制层面。他的“交往合理性”概念更为完整，更为具体，包含着三个层面：“第一，认识主体与事件的或事实的世界的关系；第二，在一个行为社会世界中，处于互动中的实践主体与其他主体的关系；第三，一个成熟而痛苦的主体（费尔巴哈意义上的）与其自身的内在本质、自身的主体性、他者的主体性的关系”（〔德〕哈贝马斯：《现代性的地平线》，上海人民出版社1997年版，第57页）。

此外，他在《交往行动理论》一书中，参照了卡尔·波普尔（Karl Popper）的三个世界的划分（〔英〕卡尔·波普尔：《科学知识进化论》，纪树立编译，三联书店1987年版，第409—410页），把社会科学理论中的行动概念，依行动者与世界之关系，划分为目的论的、规范调节的和戏剧的行动。目的论行动，是以作为客体对象的事态世界为前提，其行动模式是策略性的。规范调节的行动概念，主述社会世界。即在此，“行动者作为作用活动的主体，与其他可以相互参与规范调节的内部活动的行动者都属于这种社会世界”（〔德〕哈贝马斯：《交往行动理论》第1卷，重庆出版社1994年版，第125页），当然这里的规范比我们所用的含义要小。戏剧行动的概念，则叙述主观的世界，亦即，“我们把一种社会的内部活动，理解为遭遇，参与者通过这种遭遇相互构成可见的观念，并且相互表演一些东西”（同上书，第128页）。另参见〔德〕哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社1989年版等。

功能耦合，也不必是地缘性的。

完整的共同体中存在某些结构—功能的耦合。譬如对环境的利用和改造，例如大型狩猎、农田水利、修筑运河、堤坝，等等，得要大伙齐心协力、分工合作，得要在利益分配上有一定的共识，才能取得大的突破，收到很好的效益。历史上的一些制度，例如中国古代的徭役之法，就是要调动大量的人力资源协同运作，其背后站着的是某种政治结构，没有一定的政治结构的支持，这样大规模的改造环境的活动是不可能的。也就是说，人与人之间的稳定关系无疑是较为复杂的协作的前提，此并需要行政管理之规范或者其他某些形式的有助于建立和维系稳定关系的制度。与此同时，如果没有符号交流的形式、媒介和渠道，没有人类自我的符号意识，人与人之间的交往和协调便成空谈。虽说运用符号的能力本身是精神层面的、反身性的，但如果没有物质生活的保障和社会生活的丰富素材，便很难把符号工具磨得很锐利。同样，一系列庞大的政治结构和社会结构的维系，也需要社会总的劳动生产率可以提供这样的支撑。——类似的功能耦合现象，并不难理解，却往往是“日用而不知”的。

虽然完整的共同体的功能是多样化的、错综交织的，但是实现三重领域之功能耦合的一些因果关系，是这个共同体的结构的主要支柱和基础，其他的功能环节是依赖它们的，而不是相反。这些基础性的功能耦合，涵盖了建立一种生产生活方式所必需的各个主要环节。而少之又少的必要环节应该包括：生产的组织、协作的惯例、权威的身份、知识和语言（甚至语言中指涉的精神和伦理）。功能耦合的路径是复杂的，甚至应该说，主要领域或环节之间的区隔界限有时也是混沌的。其可清晰界分的要素唯有：时间、地表空间、自然人和自然物。

在历史上，国家是最引人注目的完整的共同体。它的硬核是某种提供安全保障和司法服务（单纯的生命本身的延续和意志冲突的克服，何尝不是基本的、必须首要面对的课题），并总是试图在一定的地域范围内对暴力运用加以垄断的机构。除了正当防卫，自觉地运用暴力在一般情况下是不被允许的。一般来说，主导、掌控甚至垄断安全和司法服务两项，可能就掌握了塑造人际关系和社会结构的钥匙。安全保障所覆盖的地域和人的身份的范围就是这个共同体延伸所及的范围。国家是这个范围内的人们的共同体，也是涵盖各个基本领域的人们的实践活动的耦

合体；为了实现安全和司法两项基本服务，必须借助某种形式的物质财富的转移支付，即使得一定的产品和财富由直接生产者那里转移到提供上述服务的人身上。而安全和司法服务提供了一个宽泛但实际的平台，很多其他的秩序和功能可以依赖它建立起来。

环境中的资源丰度、生产活动和各类具有直接经济价值的服务，是共同体中的人们赖以生存的经济基础；人们的组织形态，所有相关的规范和制度，权威和权力，塑造了共同体本身的结构特征；“国家”一类完整的共同体，还是一个精神家园和人文内涵的驻地，是语言、习俗、宗教、教育、种族和民族的大熔炉。

共同体的地域界限需要延伸多大，取决于融入这个更大地域范围的共同体的人们所获得的——包括安全和司法服务在内的——各方面的综合收益，是否大于在各地单独建构一个地域共同体的收益，当这样的地域单位越多时，共同体的范围就越大。当然，历史传统、路径依赖、精神文化暨深层次的身份认同，有时也很重要。绝大多数人，也许是所有的人，都必然至少从属于一个完整的共同体。例如原始部落或部落联盟、文明国家、与世隔绝的隐士团体、自立山头的叛乱势力、高度自治的少数民族区域（如唐代岭南羁縻州内的溪洞部落）。而一个不完整的共同体，必然依赖一个或多个完整的共同体提供的某些服务，例如得靠某个国家的暴力机关来维护秩序，依其法律体系寻求公正，等等。

在中国古代的很多时候，没有儒家教化就不会有国家体制的稳定性的保证，而没有这种体制及有效的安全和司法服务，产业凋敝、民不聊生的状况就会出现，至于产业民生之为政治体制和精神再生产的基础，更是无须多论的。所以功能的耦合与交织，不难观察到。

不完整的共同体，要么不能担当最基本的功能如安全和司法服务（因为它们已被垄断），要么就是不能真正实现最基本的三重领域的功能耦合，故而它们在某些方面必然要依赖完整的共同体所提供的服务。不完整的共同体有很多例子。很多宗教团体，就是基于信念上的一致性而建立的某种共同体。唐代的佛教僧团甚至曾有令人瞩目的寺院经济，^①

^① 参见白化文：《汉化佛教与寺院经济研究》，天津人民出版社1989年版；[法]谢和耐（J. Gernet）：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海古籍出版社2004年版等。

但当时在多数宗派里面，僧人本身并不直接从事农业生产，而且僧团通常不是军事组织，管不了安全保障的事情。

在社会关系即根本上为人与人的关系的领域，仍可做进一步的领域划分，至少包括：公共服务域——指安全、司法保障、环境维护、基础设施建设以及像公众教育等公共服务的覆盖或分配，不少方面也是较为直接地从社会关系向自然环境和人类精神层面延伸的领域；政治域——包括具体的政府形式、行政、立法与司法体系的运作，合法运用暴力的方式等；组织域——人们相互间促成其共同目标的协调行动；^① 以及交易或资源交换域——私人或集团之间自由交换其所拥有的资源的过程。^② 上述域和域之间具有明显不同的逻辑特征，但它们的作用又是相互联通和缠绕的，根本上就是一体的，而彼此间的区别，有的时候好像是某一形式的整体与另一形式的整体之别，另一些时候则是功能耦合的路径不同。^③

公共服务原则上是任何社会成员都被允许方便获得的，面对此领域，根本上来讲，个人之间并不需要太明显的策略性的相互作用，而是要“共享”，但也因此存在着期待不劳而获的“搭便车”，或者过分拥挤的现象，^④ 故而如何享用公共产品或服务，就需要一套规则或规章。政治域指政治体制或政府的内部组织结构，而不是指很可能由它所提供的公共服务。组织域与政治域在塑造各种可能的结构方面有很多相似之处，就其意涵言，前者当包括后者，而人类行为中也有一些不涉及政府权威的协调，主要是针对这个方面，便用“组织域”一词来表示其具有不同的特征。

如果我们广义地使用产权概念，将其理解为赋予个人或集团的以一定范围内的任意方式使用某种资源的权利，那么交易基本上就是某种形式的产权交易。但社会成员之间投入交换的某些部分也可能是根本无法进行产权分割的非物质性资源，就像名声，一旦包含这样的过程就可称

① 此处所说的“组织”是广义的概念，参见〔日〕饭野春树：《巴纳德组织理论研究》，三联书店2004年版。

② 〔日〕青木昌彦（《比较制度分析》，上海远东出版社2001年版，第28页）提出具体制度所关联的六种域类型。即公共资源域（Commons Domain）、交易或经济交换域、组织域、组织场（Organizational Field）、政治域、社会交换域。

③ 换言之，界域的划分，并非在某个单一的逻辑平面上进行分割，毋宁说是基于某种拓扑空间。

④ 搭便车意即不劳而获等，是集体行动的难题；拥挤是指公共服务的供不应求。

为社会性的交换。^① 在交易或交换域中，参与者在决策的能动性方面基本上是对称的，^② 这是它和政治域的主要区别。而产权的分割、交易和作为某些社会性交换的结果的独享性质，又与组织域中常见的共用资源现象不同。

人类的实践活动不断再生产着上述各个域。关于这四个域的结构特征的关键词为：共享、协调与交换。第一个词刻画公共服务域，“协调”指向第二、第三个域，但有两层意思：导向和谐的与解决冲突的。即使没有恰当的第三方机制，人与人之间的协调行动也在塑造着原初的组织域。该域的特征是参与者拥有参与博弈的自由，亦即它可以随时退出（如同交易域）。而政治域常常不是这样的。国家机器乃是置身于冲突双方之外的第三方的裁决、监督乃至强制执行的机构，^③ 这类机构的构成方式以及人们同它的关系属于政治域。它的优势在于能够不断地再生产比原初的组织域所提供的效能更高的公共产品。而公共性的平台，又能起到确立产权和进一步激发交易域的效能。一域中的某项机制发挥效能，常有他域中的另一些机制在背后默默支撑。虽说是“日用而不知”，却不表示可以否认各域背后的整个结构的存在和效能。

公共服务方面的需求的满足，也许是在一次军事行动或司法审判中得到体现，但是有些服务，就像在安全和司法领域，最大的效益不是在行动中实现，而在于“无须行动”（自然这不同于行政不作为），这时背后的体制岿然不动。从这个角度更可以看到，作为产品被提供的某些公共服务和作为供应者的体制及其内部运作之间的区别。广义上的公共服务应该还包括土地的规划、对环境的管理、对知识、技术领域或标准领域的管理，也就是向自然领域、精神领域延伸。同样类型的服务，可以是公共产品，也可能是交易物，譬如儒学的知识，当

① “交换”也是一个社会学讨论的主题。参见〔美〕彼德·布劳（Peter Blau）：《社会生活中的交换与权力》，华夏出版社1988年版。

② 交易博弈（transaction game）的一个重要特征是每个参与者都有不交易的权利，而且每个人都选择它认为可以接受的方式，例如据认为等价的方式，参见〔日〕青木昌彦：《比较制度分析》导论。

③ 〔美〕约拉姆·巴泽尔（Yoram Barzel）：《国家理论——经济权利、法律权利与国家范围》，上海财经大学出版社2006年版。

其由某一级政府担当教化之责而提供时，无疑为前者，而一般的授业课徒，均为后者。

在中国古代史上，三重基本领域及第二个领域里的基本特征，也许可以这样来看：

在人与自然的关系的领域：获食模式以农耕为主，以及注重对季节性、时令性环境特征的适应。

在人与人的关系的领域里，分而言之，即政治域：从先秦时曾经的“宗法封建制”，过渡到秦汉以降的“郡县制”，乃至很多时候的大一统帝国。

组织域：私人结社总体上不发达，但宗法制或家长制具有其实际的或隐喻的力量。

交易域：交易行为是大量发生的；但在面临政治域的强势时，产权并不受到严格保护。

公共服务域：范围主要局限于各级政府或宗族、家族所提供的。

在人与自身的关系的领域：尽人事以合天道或灭人为以全天道的学问，为本土思想的主流。——上述特征当如何看待，特别是第一个领域对于古代哲学传统的影响如何，恰为本书所要着重探讨的。

看起来，在特定的环境因素和技术条件下，对该环境的恰当适应方式，乃是特定的组织域和政治域应该提供的公共服务。而这种公共服务的供应还会包括某些特定的知识积累，这样的知识积累又是基于特定的认识论和思维方式的。比如农耕文明需要良好的物候学和历法知识，也需要大量关于植物（含谷物在内的）生长的知识，以及一系列农业技术方面的知识等。例如《论语》中提到的“告朔”，^①从其发挥效益的角度来说，就肯定带有公共服务的性质。因为这是在贵族宗庙中向贵族采邑内的公众定期颁布历法的一种制度。

从历史来看，对同一环境的适应，常常因为不同人群的技术水平、文化和制度等方面的不同而产生极大的不同（而生产技术等方面不同，应该是基于其此前的各类环境或累积的历史因素而建立起来的）。^②比如说印

① 参见《论语·八佾》，朱熹：《四书章句集注》，第66页。

② 这可能和社会形态演变的整体性有关，譬如说特定历史阶段上的生产方式选择，既要充分考虑环境因素（即选择那些使环境的经济效益得以充分发挥的模式），也要适合其既定的组织模式和技术存量，或至少使得有关的技术改进或组织模式的演化前景是清晰可见的。

印第安人对北美环境的适应方式，就随着“五月花”号等陆续抵达北美的近代欧洲移民的方式必然有所不同。不过，即使对于欧洲移民来说，他们在北美建立的国家，就和他们在欧洲原本所建立的，也有明显的不同。怎么说呢？在北美较适宜大量人口居住的地区，即今美国境内和加拿大南部，密西西比流域把中部整体串联起来，就像圣劳伦斯河与五大湖区，把加拿大南部联系在一起，而在东海岸即英国移民最初到达的区域，沿海平原是主要的地貌因素，这使英国移民建立的十三州，就很容易发生和加强其贸易等方面的联系，加上其文化的一体性，而促成了强有力的联合。后来，当他们越过并不高峻的阿巴拉契亚山脉的时候，具有侵略性的文化就使他们会去利用密西西比流域的河流特性。北美大陆的情况，跟欧洲的河流以阿尔卑斯山和喀尔巴阡山为中心而向四周散射明显不同，也和欧陆对面、隔着海峡的大不列颠岛国有所不同。

看起来，在彼此间存在一定的贸易和文化上的交流的情况下，对不同环境的不同适应方式很可能强烈影响了各自的社会结构和制度。彼此间存在广泛的交流，意味着它们有选择其他生产技术、文化和制度的机会。而某一共同体不做另外选择的主要原因之一就是，那些模式和方式并不是对其本身所处环境的当下最好或接近最好的选择。比如说在东亚，在长城一线以南的宜于农耕的区域与以北的游牧区之间，社会结构就有明显的差异。对于后者，繁缛的宗法礼制根本就是没用的劳什子物件；而对于前者，相应的礼制是建立稳定的社会秩序和政治秩序的很管用的要素。

人与自然的关系太基本了，所以它是哲学家思考问题时不能绕过的一种背景或者主题。对于在这种关系中的自然环境的特征的理解和刻画，成为哲学中的宇宙论的主要背景。而如果特定的人与自然的关系又是基于特定的人与人的关系而建立起来的，那么把对于这两种关系的理解综合与协调起来的某一类型的哲学学说，就比无法做到这一点的学说，通常来说更具生命力和吸引力。而所有的理解事实上又都是一种内在的自我理解。因为基础性的记忆、反思和体验能力是所有进一步的知识的前提。这样看起来，人与自然、人与人、人与自我的关系，在一种系统的哲学思考中是很难不去同时涉及的。

在古代的中国，为什么是那样一种基于其天道观的儒家学说占据