

什么是“自然”？

张 汝 伦

对于多数中国人来说，“自然”概念可能是最没有问题的概念，有些人甚至都不会想到它是一个重要的哲学概念。即便对于从事哲学研究的人来说，很多人可能也把“自然”理解为物理世界或自然科学研究的对象的总称。人们未必会把前苏联的官方哲学看在眼里，但对“自然”的理解恐怕与前苏联 1967年版的《哲学百科全书》和 1974年版的《大百科全书》相差无几，这两部书对“自然”的定义是：“最广义的自然界即自身表现为无限多样的整个存在。在这个意义上自然界这个概念可以作宇宙、物质、存在、客观实在的同义语。”（转引自于光远，第 12-13页）这种对“自然”的理解，未必如有人所说，是“从对自然科学各部门对其对象的认识中概括出来的”（于光远，第 12页），但的确与近代自然科学对西方思想的巨大影响有关。这种对自然的理解不仅在古代中国所无，即使在西方思想中也是比较晚出的。实际上，欧洲的“自然”概念是一个非常复杂多义的概念（cf. Lovejoy, 1973 pp. 447-456 1960 pp. 69-77），^①我们现在接受的“自然”概念很可能是派生的。然而，这种派生的“自然”概念的意义却掩盖了“自然”概念的其他丰富的意义，成了近代以来一般人对自然的“正解”。而现代人对世界和环境的态度，与此对“自然”的理解有莫大的关系。

中国本来没有这种“自然”概念，“中国的‘自然’和西欧的 nature 原本就是不同来源的没有任何关系的两个词汇”（池田知久，第 39页），可是在现代性思想影响下，中国人将此“自然”概念作为普适概念加以接受，并以此来理解原来本土的“自然”和其他的一些重要概念，如天、地、天道、天理、气，等等。虽然人们并未完全忽略中国思想中“自然”的传统意义，但接受日本人以“自然”这两个汉字为 nature 的译名，不可避免地会以近代西方 nature 概念的意义来理解传统的自然概念，将它简单化，虽然程度有所不同。这样，传统的自然概念就成了一个非常特殊的历史概念，而非具有普遍哲学意义的概念。另一方面，西方近代的“自然”概念被我们作为一个中性的、普适的概念接受，不仅影响了现代中国哲学，也影响了现代中国人对自己的存在及其条件的基本态度。

本文的目的，是要通过梳理西方（欧洲）“自然”概念的复杂含义和近代“自然”概念的产生，来揭示我们认为理所当然的那个“自然”概念的根本缺陷和问题，恢复前人对“自然”概念的复杂理解，在普遍生态危机和环境危机的语境下，探索一种新的“自然”概念的可能性。

—

西方的“自然”概念源于古希腊的 *physis* nature 来自拉丁文 *natura*，而后者正是 *physis* 的拉丁

① 因为 nature 概念的复杂多义性，在阅读一些西方文献时，我们经常会感到把它理解（翻译）为“自然”并不合适，因为在很多情况下它并不是指我们现在约定俗成的那个“大自然”或“自然界”。

译名。这个译名其实并不合适，17世纪德国数学家和哲学家斯图密乌斯（Christoph Sturm ius）和莱布尼茨，以及爱尔兰自然哲学家和科学家波义耳都主张放弃这个译名。（cf. Spaemann, S. 957）

在早期古希腊思想家那里，*physis*首先意味着一个万物发生和成长的过程，由此引申出万物的起始和事物的始基的意思，最后是事物的一种组织原则、结构的意思。*physis*作为事物的始基不是某种如物质那样的僵死的原始材料，而是有运动和生命的东西，是不朽的和不可摧毁的东西。按照美国学者杜普雷的说法，泰勒是第一个把*physis*理解为一个包罗万象的创造性原理的人。（Dupré 1993, p. 16）亚里士多德则在《物理学》中把*physis*理解为事物运动和静止的原理和原因，它直接内在于事物中。（亚里士多德，193a）尽管如此，现代人也许仍然可以把*physis*理解为*nature*，因为现代自然科学完全可以把自然理解为是一个有机的、生命的过程。但在希腊人那里，*physis*的基本意思决不仅仅上述那些。至少在阿那克西曼德那里，万物的产生和消灭已经有了规范的涵义。（cf. Heidegger, S. 317-368）柏拉图则在反对智者派的道德相对主义时，进一步突出了*physis*的这个意义。智者派利用把*physis*和*nomos*对立起来，将*physis*解释为“自然”或“天然”，用作批判传统生活方式和生活秩序的概念。他们认为，所有流行的伦理习俗规范都不是自然的，而是压制自然的东西。虽然它们是对人的压制，但却有自然的根源。习俗、法律、制度等表面上看是普适的，其实不过保证了某种自然的即特殊的统治利益而已。（参见泰勒主编，第295页）为了回应智者派对*physis*的自然主义解释造成的道德相对主义，柏拉图突出了*physis*的规范性：它规定了存在者不同的行为。但是，为了克服智者派对*physis*的自然主义解释，他在《法律篇》第十卷中让*physis*从属于灵魂这个更高的原则。灵魂既是自动的又是使一切他者包括*physis*运动的原则。但灵魂并不与*physis*截然有别，相反，“灵魂的存在是最‘自然的’。”（《柏拉图全集》第3卷，第654页）

近代的“自然”概念总是将自然与人为相对，“自然”就是基本没有人为因素的东西；虽然人也被看作是自然的一部分，但自然完全可以与人无关而存在。古代的*physis*概念却不是这样。斯图密乌斯之所以主张放弃用*natur*作为*physis*的译名，是因为他认为前者是一个自然哲学的概念，而*physis*从一开始就是与人的实践有密切关联。（cf. Spaemann, S. 957）亚里士多德认为人天生（自然）就是政治的存在者，意思恰恰不是指人的自然性质（生理条件等等），而是指人是一个要在城邦（*polis*）中实现其自然（本性）的存在者。驱使人们与他们的同类联合起来的不是生物学的本能，而是他们只有在他们所在的共同体中才能得到完善。后来西塞罗把法律术语用于*natura*，间接表明*natura*与人为的发明并无不可逾越的鸿沟。（cf. Grassi, p. 9）

对于亚里士多德来说，*physis*是有目的的：它指引种种有机过程趋向完善，它规定了万物要达到它们预定的目的必须遵守的规范。这个思想经中世纪一直延续到康德。在康德那里，自然不仅是有目的的，而且是一种规范性目的。^①*physis*的规范性意味着它与近代“自然”概念的一个根本区别，就是它并不是一个与人（人事）对立的观念，而是与人互补乃至共生的概念。人从它那里得到自己的目的与规范，而它又是人的一切行动的根本条件和最终根据。

“自然”概念的另一个起源是古代的*kosmos*概念。它不同于近代的*cosmos*概念，可以说是*physis*概念的扩大，构成一个有序的存在总体，这个存在总体协调种种过程及支配这些过程的规律。除了有

① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》的第五个命题和第八个命题都证明了这一点。命题五为：“大自然迫使人类去加以解决的最大问题，就是建立起一个普遍法治的公民社会。”命题八为：“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的的同时也就是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部禀赋的唯一状态”。（康德，1996年，第8、15页）

机存在的 *physis kosmos* 还包括个人行为和社会结构的 *ethos* (习惯的生活方式), 规范性习俗和法律的 *nomos* (习俗), 以及规范地支配宇宙发展一切方面的 *logos* (逻各斯)。*kosmos* 最初既有神学和人的意义, 又有物理的意义。(cf Dupré 1993 pp. 17-18) 可是到了近代以后, *kosmos* 基本被等同于物理自然, 失去了它最初的意义。

physis 和 *kosmos* 变成近代的“自然”概念并不完全是由于近代自然科学思想的影响, 基督教的创世思想也起到了一个关键作用。根据基督教的教义, 上帝从无中创造世界, 这就埋下了最终颠覆万物内在统一的隐患, 也从根本上排除了自然本身的完善性。另一方面, 既然自然不是最终的, 而是被造的, 那么自然中的任何艺术 (目的或规范) 就都不是自然的发明, 而应归于上帝的意志, 或归于人。“一旦自然秩序被看作是出自一个不可思议的拥有最高权力的造物主, 自然就失去了其决定性的规范性权威。” (Dupré 1993 p. 128)

另外, 自然与神恩、与超自然的神学的对立, 也从根本上动摇了自然目的论。保罗和约翰都教导说, 人以他们本身的条件不可能成为他们想要成为的东西。这就意味着人的实践不受自然支配。这也引起了自然概念的改变。如果作为“血和肉”的自然不能继承上帝的王国, 那么至少在神恩影响下的实践与自然没什么关系。阿奎那发明了一个完全非亚里士多德的内在目的论 (对至福的自然欲望), 它不能达到它的目的, 因为目的是无限的。16世纪的神学家们批判想要救赎的欲望是使神恩成为我们可以要求得到的东西, 而不是一个自然的馈赠。为了挽救对救赎的感恩, 他们把对救赎的欲望称为超自然的东西; 而纯粹自然的系统则失去了神恩帝国的一切内在必然性。启蒙运动批判启示和超自然的秩序, 自然成了存在的总体, 人的行动也像自然一样自归自, 自我保持成了一个关键概念。(cf Spaemann S. 960-962 Dupré 1993 pp. 167-189)^①

最后, 人与非人的东西是分别创造的, 它们之间没有内在关系, 这样就有一人如何把握自然的问题。中世纪神学家的主要解决方案可以说是颠倒的天人相类说, 即人是一个微观宇宙, 处于宏观宇宙的中心, 给予物理自然以意义; 由于我们对宇宙的知识, 我们最终能支配宇宙。^② 主体概念并不是近代的产物, 而是已经为基督教神学所孕育。

与主体概念的出现相应, “自然”渐渐失去了其目的论的性质。从造物主和被造物派生而来的超自然和自然的区分, 逻辑上必然导致自然目的论的消亡。一个本身没有任何目的倾向的自然, 显然最符合完全控制自然的兴趣, 能使对自然的控制成为正当。而亚里士多德的隐德来希概念, 则是对人控制自然的欲望的一种根本限制。对于渴望控制自然的人来说, 像一个上了发条的钟表那样的自然是最理想的, 因为它将完全为我们的目的服务。去目的论的“自然”概念几乎就是纯粹的物质或实在, 它成了一个指代存在总体的概念, 包罗万象, 但却没有与之相对的相关物。斯宾诺莎把自然叫做“实体”, 它是一个“无须借助于他物的概念”。(斯宾诺莎, 第3页) 霍尔巴赫说: “自然, 从它最广泛的意义来讲, 就是由不同的物质、不同的组合、以及我们在宇宙中看到的不同运动的集合而产生的一个大的整体。”(霍尔巴赫, 第10页) 既然自然囊括一切, 那么自然和艺术 (人为) 的区别就无

① 但是, 在东正教的神学思想中, 神恩与自然从来不是对立的: “东方的传统从来不知道神恩作为超自然的馈赠加于其上的‘纯自然’。对它来说, 没有自然或‘正常’状态, 因为创世行动本身就隐含了神恩。……上帝创造世界就是为了将它神化, 世界是能动的, 始终趋向它的最终目的”。(Lossky, p. 101)

② 中国古代的天人相类说是天人合一说的一个变述, 它的理论基础还是天为人道之原: 人之所以超越其他事物, 乃是因为他的知情意诸德性皆与天相类, 即董仲舒所谓“人副天数”。人从天得到其意义。而基督教神学家的微观宇宙和宏观宇宙说恰恰将人置于宇宙的中心, 实际是置于自然之上, 自然因它而有意义, 因此我说这种学说是“颠倒的天人相类”说。

所谓了。艺术完全可以视为是一个自然过程。霍尔巴赫在《自然的体系》中说：“艺术，也只是借助于自然本身所创造的种种工具而行动的那个自然而已。”（霍尔巴赫，第4页）

与此同时，则是自然的机械化和去规范。将自然理解为机械，是一种工具主义自然观的反映。正如澳大利亚学者薇尔·普鲁姆德说的：“机器的全部属性都是为了其主人的利益而设计的，而它的所有好处都反映自使用者的好恶。即使做工精良，这台机器也不可能给我们带来额外惊奇，因为它不会超过我们，而我们完全了解其内部机理。机器生来就是被掌控的，关于其运作规律的所有知识正是帮助我们掌握权力的工具。”（普鲁姆德，第11页）但与一般工具不同的是，自然不是在为我们做事意义上的工具，而是在为我们的利益服务意义上的工具；这种工具的最大意义在于它为满足我们的种种需求提供原材料。因此，自然必须是同质的东西，这样它才能便于科学技术对它的量化处理。

自然的机械化和工具化意味着目的、规范和作为主体的人被从自然中剥离出去。在自然成为机器和原材料的同时，它也成了没有创造力、没有目的、没有规范意义的东西。作为机器的人固然属于自然，但作为主体的人又与之相分离。从此以后，自然基本就是没有意义的机械的物质世界。

笛卡尔的心-物二元论的实体学说对这种自然观的形成起到了关键的作用。在他那里，精神（心）与物体是两种不同的实体：前者的特质是思维，而后者的特质是广延（但不仅仅是广延，还有运动）。对于他来说，纯粹的自然（像形状、广延、运动）“只存在于物体中”。（Descartes p. 42）心灵与物体（自然）虽都是实体，但在性质上有根本区别，因此，它们之间不存在延续。物体脱离人的思维独立存在。但由物体组成的自然是一种欠缺，它无“心”、无精神、无思维，以及与之相关的目的、价值、规范等等。它以一种无意义的方式出现，仅仅是各种物体（包括动物）的混合体，是完全被动的，只有上帝或主体（思维的我）才能理解它。

笛卡尔的二元论为近代主体主义奠定了基础，但也为将人视为自然机械的各种自然主义和唯物主义机械论，如斯金纳的行为主义及其继承者社会生物学理论开辟了道路。这些理论都把人和动物看作非主体性的存在，被动地为更巨大的自然因素如进化或环境所左右。例如，道金斯把人看作是：“活着的机器——是被输入了程序的机器人，用来保护一种自私的叫做基因的东西。”（Dawkins p. X）而社会生物学家威尔逊则说：“社会学若要从纯粹的现象学理论向一种根本性的理论转变，必须等到对人类大脑的完全的神经学解释完成之后才有可能。只有当这部机器在图纸上被分解到细胞的层面，然后被重新组装起来之后，情感和伦理判断的种种属性特点才有可能被我们真正了解。”（Wilson p. 575）这些理论加上近年来把心灵哲学变为脑科学的倾向，都是把人化为自然机械的一部分，把人纳入一个缺乏意义、被动和易操纵的自然中，而克隆人的前景，则是这种自然主义的人类理解的一个实证。

二

然而，这种一方面将自然简单化、机械化和物质化，另一方面将一切存在纳入其中的近代“自然”概念，却为多数人理所当然地加以接受。最新版的《辞海》（2009年）上对自然（界）的定义至少反映了时下对“自然”的流行理解：“指统一的客观物质世界。是在意识以外、不依赖于意识而存在的客观实在。处于永恒运动、变化和发展之中，不断地为人的意识所认识并被人所改造。广义的自然界包括人类社会。人和人的意识是自然界发展的最高产物。狭义指自然科学所研究的无机界和有机界。”（《辞海》第4册，第3064-3065页）这种自然主义的自然观有着明显的问题。它之所以强调自然是“统一的物质世界，不依赖于意识而存在的客观实在”，显然是要表明物质与意识有根本区别。但是，如果“人和人的意识是自然界发展的最高阶段”，那么岂不是意识也是物质吗？因为物质再发展再进化，也还是物质。既然如此，为何要刻意强调物质世界（自然）不依赖于意识而存在呢？

这不是很无谓吗？原因是这种自然观实际上是建立在近代二元论对人的观念的基础上的，即认为人既是一个自然的生物，又是一个思维的我，即主体。而后一种意义上的人实际被近代哲学家划出自然之外。只有这样，谈论自然是不依赖于意识而存在的客观实在才有意义。否则，为什么我们不能说自然最初至少是潜在地具有意识，这样才能在其发展的最高阶段产生意识？

另外，被实在论者等同于自然的那个“物质”概念，也是有问题的，因为它本身是一个思维的抽象，坚持这个概念的人并未能给出一个让人信服的物质概念。实在论者已不可能再像康德那样把物质定义为“不可入的无生命的广延”（Kant A848/B876），因为他们认为生命也是物质。然而，什么是包括生命在内的物质？用空洞抽象的“客观实在”来定义它行吗？其实，近代的物质概念和实在概念都是相对于主体、意识、精神提出并因而才有意义的，所以一旦把精神和意识也还原为物质实在，这两个概念本身就失去意义，而纯粹成为一个没有任何可信规定的抽象名词。即便我们把物质理解为一切实存物的原材料，但原材料不等于存在物，就像砖瓦不等于房子一样。

再者，“自然”作为人类的一个重要概念，它本身是依赖于人类意识的：从上述对它从古代到近代发展历史的简单回顾就可以看到，它是随着人类的认识和欲望而变动的，因此，这个能指的所指不可能像“晨星”这一能指的所指那样，是固定不变的。然而，“自然”的所指也不是完全没有确定的部分：它始终是指超越和产生我们人类的存在，是人类存在的基本条件，就此而言，说它“不依赖于意识而存在”也无不可。但对于人类本身来说，它存在的这个条件又是它存在的根本规定；这种根本规定不是宇宙论的，而是存在论的。从表面上看，“自然观可以看作是人们对社会和自然的认识在宇宙万物上的投影，它往往以某种形式反映人们的社会理想”（曹南燕、刘兵，第515页），但实际上却是人们从自然得到对自己存在的理解。

自然主义地将人、人的意识和人类社会还原为自然，不但不能很好地说明人与自然的关系，甚至也不能很好地说明自然与人，因为自然与人是两个相对、互补的概念，将一个简单地还原为另一个，一定会两个皆失。近代的“自然”概念就犯了这个毛病，在将人还原为自然的同时，不但把自然本身简单化和片面化了，同时也把人简单化和片面化了：不是把他视为机器一样的生物，就是把他理解为脱离身体的主体。近几十年来身体哲学的兴起，未尝不可看作是要恢复自然与人的统一。

对于近代自然概念造成的（作为主体的）人与自然的分裂，康德是有觉察的。他试图通过将自然内在化来解决这个分裂。一方面，他把物质和意识都看作是自然的一部分，在《纯粹理性批判》中，他明确提出，自然由外感官的对象和内感官的对象共同组成。外感官的对象就是物质，“即有形自然”；内感官的对象是灵魂，即“根据一般灵魂的基本概念而来的思维着的自然”。（Kant A846/B874）在他看来，物体是“有广延的自然”，灵魂是“能思维的自然”。（康德，2010年a，第476页）初看上去，康德好像是走了近代自然主义自然观的老路，通过将意识与物质都归于自然来统一二者，其实不然。因为实际上康德并不像许多人那样，仅仅把自然理解为“一切经验对象的总和”；在他看来，自然“指的仅仅是一般物存在的各种规定的合乎法则性”。（同上，1982年，第60页）自然固然是我们的经验对象，但经验的对象必须受理智法则的支配。这些法则不是从经验观察而来，而是内在于理智（主体）的先天法则。作为经验对象的自然取决于这些法则。因此，“我们必须不是通过经验，在自然界里去寻求自然界的普遍法则；而是反过来，根据自然界的普遍的合乎法则性，在存在于我们的感性和理智里的经验的可能性的条件中去寻求自然界。”（同上，第92页）

在康德看来，谈论“既不依据我们的感性条件，也不依据我们的理智条件的那种自在之物本身的自然界”（同上，第96页），是没有意义的，因为我们只能猜测和假设那种自然的存在，却不能证明它。自然科学所认识的并不是自然的本相，而是我们与自然的关系。康德重新定义了物质：物质不

再是“不可入的无生命的广延”，而是“空间中的运动物”。（康德，2010年a第488页）先天直观形式的空间成了物质的基本条件。物质的这种先天性质也是物理动力的基础。这种作为先天直观形式的时空概念，明显是对牛顿绝对时空观的否定，同时也是对实在论的自然观的否定。“在他之后，没有一个主要思想家继续把自然说或写成是一个完全独立于知觉者的实在。”（Dupré 2004 p. 43）

康德并不满足于把自然定义为“合乎法则性”，在《判断力批判》中，他又提出了自然的合目的性，以图对近代机械论的自然观有所纠正。从此，自然不再是一个严格按照机械法则运动的钟表，而是一个最终与人的自由目的一致系统。用目的论来纠正机械论自然观，非自康德始，莱布尼茨已经这样做了。在《单子论》中，莱布尼茨称简单的实体为单子，而不是原子，因为原子仍然是可分的，而单子是不可分的。单子是精神性的实体，不是由外部力量启动，而只是凭它们自身内在的目的论运动。每个单子都表达了一个对于全体实在的独特视角。机械论者把实体的动力不是归于上帝就是归于人，莱布尼茨却断言一切实体自身都能运动：“实体就是一个能行动的存在物。”（Leibniz p. 209）他甚至认为一切存在物都有知觉。完善性原则使他否认有机物和无机物、精神和肉体间有根本的断裂。一切物理实在都在存在论上与一个精神核心相连，例如人心就是身体的核心。即使是在存在等级上最低等的实体，也是有知觉的，每一个都以它自己的方式反映了它在统一的和谐中与之相连的所有其他实体的状况。这样，宇宙就是一个和谐的目的论体系，而不是一个纯粹物质的机械结构。

康德不像莱布尼茨走得那么远，他并不否认机械法则是自然的基本法则；然而自然界毕竟除了无机物外还有有机物，有机物固然也服从机械法则，但机械论并不足以说明有机物，只有自然的合目的性才能说明有机物，客观的合目的性在认识有机物中起着特殊作用。康德的目的论是亚里士多德的普遍目的论和17世纪以来流行的普遍机械论的折中，它的直接目的是要说明有机自然的特殊情状，即它们的结构不是某个外在原因的结果，而是由它们自身的原因决定的。因此，康德的目的论不是外在的和相对的目的论，而是一种内在目的论。这种目的论并不与机械论相冲突，而是对它的补充。

这种内在目的论要表明，有机物除了服从机械因果律外，还带有一个自然目的。自然目的指的不是事物的实存，而是它的内部形式，即它是由一种不同于机械因果关系的特殊因果关系决定的；它没有外部原因，它就是它自身的原因。有机物的这个内部形式是自然的产物，在此意义上，有机物是一个自然目的。但是，康德的自然的合目的性原理并不只限于有机物：“这个概念必然会引向全部自然界作为一个按照目的规则的系统的理念”（康德，2002年，第231页），也就是说，整个自然就是一个目的系统。并且，“这个理念现在就是自然的一切机械作用按照理性诸原则……所必须服从的。”（同上）这就是说，机械的自然必须从属于目的的自然。

但是，康德的目的论并非亚里士多德的目的论。既然自然不是作为自在之物存在的自然，而是依据我们的感性条件和理智条件的自然，那么，自然的目的就必定指向人：“那种通过人类与自然的联结应当作为目的而得到促进的东西必须在人本身中发现”。（同上，第287页）人不但像其他有机物一样是自然的目的，而且还是作为一个目的论体系的自然的最高目的，一切其他自然物与他相关而构成一个目的系统。人这个自然的最后目的有其存在的目的，这个目的就是自然的终极目的。（参见同上，第292页）这个“终极目的”的提出，并不只是为了消极地对付可能的目的论的无穷倒退，更是为了突破关于自然的消极的机械因果论或机械决定论：

既然这个世界的事物作为按照其实存来说都是依赖性的存在物，需要一个根据目的来行动的至上原因，所以人对于创造来说就是终极目的；因为没有这个终极目的，相互从属的目的链条就不会完整地建立起来；而只有在人之中，但也是在这个仅仅作为道德主体的人之中，才能找到在目的上无条件的立法，因而这种立法才使人有能力成为终极目的，全部自然都是在目的论上从属

于这个终极目的的。(康德, 2002年, 第 294页)

三

我们看到, 康德的目的论也是将人纳入自然中, 将他作为自然的一份子, 同时又是自然的终极目的。但是, 除了有机物的合目的性, 除了人是其最后和终极的目的外, 对于康德来说, 自然作为一个“按照目的规则的系统”是在何种意义上说的? 当然不是在自然有其自身的目的那种亚里士多德的目的论意义上说的, 因为自然在康德那里不是作为自在之物的自然, 而是依据我们的感性条件和理智条件的自然。“理智是自然界普遍秩序的来源, 因为它把一切现象都包含在它自己的法则之下。”(同上, 1982年, 第 96页) 目的论与机械论并不冲突, 它“只是在理性的运用上再加上一种不同于按照机械规律的探究方式, 以便对这些机械规律本身在经验性地探索自然界的一切特殊规律中时的不充分性加以补充”。(同上, 2002年, 第 236页) 如果说, 所有的机械规律都是我们先天加给自然的, 那么目的论其实也是。所以, 康德的内在目的论不是真正的自然目的论, 而是人的主观目的论。

在《判断力批判》出版前 6 年发表的《世界公民观点之下的普遍历史观念》中, 康德大谈“自然的目标”、自然的计划和自然的目的, 大谈自然要使人如何如何, 自然比人类更知道什么对他们有好处, 提出“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现”, 等等(同上, 1996年, 第 15页), 似乎人类及其行动只是自然狡计的手段或工具, 似乎在《判断力批判》之前康德已提出了一个类似于黑格尔的目的论。这当然只是皮相之见: 康德这里的目的论虽然与《判断力批判》中的目的论还有些距离, 但本质上是一致的。

目的论不是康德晚年才有的思想, 从 1763 年的《证明上帝存在唯一可能的基础》开始, 中经《纯粹理性批判》, 到《判断力批判》, 目的论思想始终贯穿他的哲学思考, 最终在《判断力批判》的“目的论判断力批判”中得到完成。我们知道, 《判断力批判》的目的是打通自然和自由两个领域, 使其在目的论的基础上最终得到统一。如前所述, 康德在第三批判中是要通过对有机物的目的论论述将目的论引向作为整体的自然, 把自然也看作是一个目的论的体系。我们的有机物经验使我们感到它们是有组织的系统, 是理智设计的产物。一旦我们这样来认识有机物, 我们就必须把作为整体的自然也看作是一个理智设计的产物; 而有理智的行动都是有目的的, 把作为整体的自然当作理智设计的产物, 就不能不认为它是一个理智设计的有目的的产物, 即作为整体的自然是有目的的。

对于康德来说, 自然的目的不是外在的目的, 而是其存在的内在目的: “如果把自然的单纯机械作用看作自然合目的性的解释根据, 那么我们就不能够问: 世界上的事物是为什么而存有的; 因为这样一来, 按照这种观念论的系统所谈的只是事物的物理可能性(我们把这种可能性设想为目的只会是无客体的玄想): 现在, 我们尽可以在偶然性或盲目的必然性上来解释事物的这种形式, 在这两种情况下那个问题都会落空。但如果我们把世界中的目的关系看作实在的, 并为之假定一种特殊的原因性, 即某种有意起作用的原因, 那么我们就不能停留在这个问题上: 世界的那些事物(有机物)为什么具有这种那种形式、被自然置于与他物的这种那种关系中; 相反, 一旦想到某种知性必须被看作像在事物身上被现实地发现的这样一些形式的可能性的原因, 那么也就必须在这个知性中询问其客观的根据了, 这个根据能够规定这一生产性的知性去得出这种类型的结果, 它才是这类事物之所以存有的终极目的。”(同上, 2002年, 第 290页) 自然除了种种自然目的外, 还必须有终极目的作为它存在的根据: 所有自然目的都从属于这种终极目的, 这个终极目的就是人, 或者说就是人的自由。

终极目的就是一个无条件目的, 或目的本身, 即脱离了手段-目的模式的目的, 亦即目的的目的。康德觉得只有人的道德的发展及其为我们一切行动提出的对象——至善(最高的善), 才能符

合这个要求，只有这个目的才能沟通感性和超感性领域。作为自然目的的人的自由必须以我们自身构造的非感性部分为基础，但自由本身为我们设定的对象——实现至善，必须在自然中实现。最后目的和终极目的在实现至善上实际是一样的。它们的区分在于，前者着重人是自然因果过程的最后一环；而后者强调人是这个过程正面的价值目标。（cf. Guyer p. 331）

但是，说人是自然的最后目的不是在后来进化论者所谓人是自然发展的最高阶段的意义上说的，而是说“他是地球上惟一能够给自己造成一个目的的概念、并能从一大堆合乎目的地形成的东西中通过自己的理性造成一个目的系统的存在者”。（康德，2002年，第284页）这也就是说，人是一切目的包括自然目的的起源。当然，人本身也是在自然之内，而不是在它之外。

但人“一般来说能为自己建立目的并（在他规定目的时不依赖于自然）适合着他的一般自由目的的准则而把自由用作手段”，这不是人作为最后目的的经验条件，而只是“形式上的主观条件”。（同上，第289页）这个形式上的主观条件就是康德讲的“文化”，它不是指可以用来达到人的任何目的、而不顾它们的道德价值的技巧和才能，而是“把意志从欲望的专制下解放出来，由于这种专制，我们依附于某些自然物，而使我们没有自己作选择的能力”。（同上）自然的最后目的实际上就是人类自由的自律表达。而人的自由是道德的本质，它是通过道德的发展来表达的。作为自然的终极目的，它“不需要任何别的东西作为它的可能性的条件”。（同上，第292页）以道德为其形式的人的自由是唯一具有无条件价值的东西：

现在，我们在这个世界中只有惟一的一种存在者，它们的原因性是目的论的，亦即指向目的的，但同时却又具有这种形状，即它们必须依据着来为自己规定目的的那个规律，是被它们自己表象为无条件的、独立于那些自然条件的，但本身又被表象为必然的。这种类型的存在者就是人，但却是作为本体看的人；这是惟一这样的自然存在者，我们在它身上从其特有的性状方面却能认识到某种超感官的能力（即自由），甚至能认识到那原因性的规律，连同这种原因性的那个可以把自己预设为最高目的（这世界上最高的善）的客体。（同上，第293页）

人既是自然的终极目的，也是这自然目的的设置者，这当然不能从经验意义上去理解，而应从康德先验哲学的立场去理解。这样，在《世界公民观点之下的普遍历史观念》的表述中，人好像只是自然达到其目的或完成其计划的工具，其实这只是康德由于论述主题不同而采取了不同的修辞策略。在那里，自然要人做的一切，不过就是道德的发展和自由的实现，而这也就是人类理性给自己设定的目的。其实在《判断力批判》中，康德也说过人的目的论原则“似乎是自然在自己的设计中通过他自己向自己提出而规定的”（同上，第288页），但他紧接着又说：人“作为地球上惟一的具有知性、因而具有自己给自己建立任意目的的能力的存在者，虽然号称自然的主人，并且如果把自然看作一个目的论系统的话，他按照其使命来说是自然的最后目的；但永远只是在这个条件下，即他理解这一点，并具有给自然和他自己提供出这样一个目的关系来的意志，这种目的关系将能独立于自然界而本身自足，因而能够是一个终极目的，但这个终极目的是根本不必到自然中去寻找的。”（同上）

康德将目的论引入自然，无疑是要克服近代流行的机械论自然观的偏颇，然而，就像他的第三批判没有真正打通自然和自由两个领域一样，他的目的论也没有真正解决机械论自然观的内在问题，即人对自然的绝对主动和自然对人的绝对被动的独断关系。古希腊的 *physis* 概念其实含有自然与人乃是互补共生的意思，但是在近代自然观中，这样的互补共生关系不存在了。一方面，人的自然（人的本性）被理解为个别能力和欲望结构；另一方面，自然被理解为满足人的需要的材料和人的原始状态。智者派那里自然与人为（创制）的对立，在新的历史条件下重现了。人类历史成为摆脱自然状

态的历史。霍布斯把脱离自然状态作为理性的首要要求；而康德也把自然状态视为恶统治的状态，因而摆脱这种状态就是人的义务。（参见康德，2010年b，第93-98页）自然是自由的出发点，但自由却在于摆脱自然，自然与人是冲突的——这就是近代机械论自然观隐含的逻辑。

这样，在西方近代思想家那里，自然不是任人摆布的原材料和纯粹物质对象，就是按照人的欲望改造后的“人化自然”。一个具有自己的规范与目的的自然不是被视为迷信，就是被视为“唯心”，最多只是一个思想史上曾经有过的观念；而那个机械的物质的自然，却被视为就是实在本身。然而，这样的自然观与资本等物质力量共同造成的生态危机和环境灾难，促发了对此种自然观的批判反思。

四

对近代流行的机械自然观的反思批判越彻底，就越能激发人们提出这样的问题：“自然”究竟是什么？有无另一种自然本位、而不是人类中心的自然观的可能性？“自然”除了作为存在物的总体之外，还可不可以是一个规范性概念？西方思想中的一个概念“自然法”（natural law）或“自然正当”（natural right），至少已经部分正面回答了这个问题。其实不仅在西方，在中国传统中也有类似的观念，这就是“天经地义”——“天经地义”就是中国人对“自然法”或“自然正当”的说法。“天经地义”的说法也明确了自然概念的规范性质，表明了自然法与自然规律（laws of nature）的根本不同：前者是规范性概念，后者是描述性概念。

康德曾区分了形式意义的自然和质料意义的自然：前者是“属于一个事物的存在的一切东西的内在第一原则”；后者“不是作为一种性状，而是作为一切事物的总和，这是就它们能够是感官的对象、从而也是经验的对象而言的。所以自然被理解为一切实象的整体，亦即除一切非感性的客体之外的感官世界”。（康德，2010年a，第476页）在康德看来，自然并不仅仅是感官世界或物质世界，而且更是事物的内在原则和倾向，它构成了物质事物的存在。习惯了机械论自然观的人尽管可以否认形式意义的自然的存在，但人们毕竟直到现在还在区分自然的与不自然的和反自然的。^①这种区分的持续存在，间接证明了自然作为事物原则的规范性。正是这种规范性揭示了人与自然的原始统一。

早在康德之前，中国人就已经从原则性和规范性上来理解自然了。《诗经》云：“天生烝民，有物有则。”朱子不但经常引用这两句诗，而且对它们有非常精要的解释：“天之生此物，必有个当然之则，故民执之以为常道……物物有则，盖君有君之则，臣有臣之则。……如耳有耳之则，目有目之则……四肢百骸、万物万事，莫不各有当然之则。”（朱熹，2002年，第14册，第620-621页）他同样把自然（天）理解为万物存在的原则。但在西方传统中，自然法或自然正当严格说来，只是实践哲学的概念，这就使得康德形式意义的自然难以同时具有规范的意义、作为规范性概念，虽然他未尝没有这个意思。他后来赋予自然以目的，也是要试图恢复自然的规范性意义。

接受近代机械自然观的人会认为，将自然理解为一个规范性概念是前现代的思维，如中国古代哲学，而前现代的思维不管有多少合理的东西，终究是“不科学的”。但“科学”与“不科学”在这里本身已经是规范性概念，而非描述性概念。“自然”本身是一个规范性概念，但这并不是说，自然的规范性完全是主观的虚构。人的实践行为的一个最明显特点，就是要区分善恶对错。无论是否涉及自己的利益，人们都会对各种事情作出一定的规范性判断。人们关于对错的争论不同于对手之间的冲

^① 例如，我们不会认为一座垃圾山与一股山泉一样是自然的，而会认为它是“不自然”或“反自然”的。垃圾山之所以是“不自然”或“反自然”的，决不仅仅因为它是“人为的”，更主要是因为它是自然不正当，即从自然的观点来看是不正当的。

突,也不是寻求妥协的谈判。虽然什么是自然正当不一定很清楚,但人们始终坚持他们心目中自然正当的事情,就表明有自然正当这样的东西,即有规范意义上的自然。

但自然正当或自然法并不是像德国的宪法法律那里的一种用来解释一般成文法的法之法。诉诸一个法官的价值或一个社会的通行价值与诉诸成文法一样是相对的,并不能使我们更接近自然正当的事情,或者用我们中国传统的术语说,更接近天理。中国传统中天理、国法、人情的次序,也是这个道理。天理或自然法不是一个规范或价值的目录或一部元法;它是检验我们行动是否正当的预设。在启蒙思潮的强大影响下,当代社会不再承认有什么天理,而将满足人的欲望和需要奉为行动的圭臬。可是这种思路明显的也是诉诸自然,即人的自然(人性),才能显得理直气壮。且不说欲望和需要是否真正是自然的还大有疑问,欲望和需要不能提供判断生活形式的标准已是一个不争的事实。另一方面,即便是反对天理或自然法的人,在证明他们主张的生活方式时,其实也在诉诸天理或自然法。霍尔巴赫的《自然的体系》马布里的《自然法典》都是典型的例子。

如前所述,否认目的论或自然正当是与要掌控自然的利益机制联系在一起的,它必然要求否定自然的规范性,将人与自然对立起来。然而,今天人们却发现,我们不能不用自然来作为衡量我们的行为包括发展的最终裁判。近代机械论自然观并不能完全消灭规范性的自然概念,作为规范的自然概念早已成为生态哲学和环境哲学对自然的基本规定。

在中国思想传统中,天(自然)从来就不是一个没有规范意味的物质存在的总和,而一直是作为宇宙规范的渊藪:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。”(《庄子·知北游》)关于这一点,朱子说得最清楚:“天之所以为天者,理而已。天非有此道理,不能为天,故苍苍者即此道理之天。”(朱熹,2002年,第14册,第900页)这里的“道理”,首先不是近代机械论意义上的“自然规律”,而是作为规范的天理。故朱子又曰:“天下只有一个正当道理,循理而行,便是天。”(同上)相反,人间的规范只是人效法天地规范的结果:“仁之美在者在于天。天,仁也。……故四时之行,父子之道也;天地之志,君臣之义也;阴阳之理,圣人之法也。”(董仲舒《春秋繁露·王道通三第四十四》)在中国思想传统中,天(自然)与其说是一个实体意义的描述性概念,不如说是一个价值意义的规范性概念——顺天之志不是为了主宰和支配自然,而是为了使自己的行为实践合理正当:“是故春修仁而求善,秋修义而求恶,冬修刑而致清,夏修德而致宽。此所以顺天地,体阴阳。”(董仲舒《春秋繁露·如天之为第八十》)

即便是主张天人相分、制天命而用之的荀子,也不是要通过掌握自然规律来宰制自然。相反,荀子明确提出“不与天争职”、“唯圣人不求知天”。(《荀子·天论》)人惟有顺天而为,才能与天地参。天人相分不是要把人与天对立起来,更不是要夸大人的主体性,而是要明确人的有限性,不要妄想改变天行。相反,要顺天而行:“知其所为,知其所不为,则天地官而万物役矣。其行曲治,其养曲适,其生不伤,夫是之谓知天。故大巧在所不为,大知在所不虑。所志于天者,已其见象之可以期者矣;所志于地者,已其见宜之可以息者矣;所志于四时者,已其见数之可以事者矣;所志于阴阳者,已其见知之可以治者矣。官人守天,而自为守道也。”(同上)

然而,不管怎么说,天人相分还是合理的:人与自然虽然是共生互补的,却不是没有区别的。天人合一与天人相分并不矛盾:天人合一是有差异的同一,人是天(自然)的化生者,却不是天(自然)本身。“人在天地中间,虽只是一理,然天人所为,各自有分。人做得底,却有天做不得底。”(朱熹,2002年,第16册,第2115-2116页)将自然等同于人或将人等同于自然只能导致二者的同时消灭;控制自然必然伴随对人的控制,这是现代性自然观的一个主要教训。作为规范的自然并不排斥人的自由行动,天理与人行的关系不是机械的因果关系,承认自然的规范意义不等于否定人的自

由。天理或自然正当不是凌驾于成文法或社会制度之上的元法，而是人类自由行动的根据。

古人则天法地，从中找到自己行为和制度的根据：“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”（《周易·系辞上》）这决不能理解为人直接从自然中看出什么是正当的，或直接按照自然现象行动。相反，天理恰恰要通过人的行动才能明确显现出来，故曰：“天理在人，终有明处。”（朱熹，2002年，第14册，第470页）在阐释“天视自我民视，天听自我民听”时，朱子又说：“天岂曾有耳目以视听。只是我民之视听，便是天之视听。如帝命文王，岂天谆谆然命之。只是文王要恁地，便是理合恁地，便是帝命之也。”（同上，第502页）天理不是一个简单明确的命令，而是需要人的理解和实际的践行才能彰显和实现。

但这与近代康德主义的人为自然立法根本不同：天理不能出于人的规定，那样就不是天理了；相反，人世的种种制度无不受天理的规定和制约：“‘天命’、‘天讨’，圣人未尝加一毫私意于其间，只是奉行天法而已。……许多典礼，都是‘天叙’、‘天秩’下了，圣人只是因而正之，因而用出去而已。凡其所谓冠、昏、丧、祭之礼，与夫典章制度、文物礼乐、车舆衣服，无一件是圣人自做底，都是天做下了，圣人只是依傍他依天理行将去。如推个车子，本自将转去，我这里只是略扶助之而已。”（同上，第16册，第2676页）我们不能从纯粹字面意义上去理解朱子的这段话；朱子在此说的，无非是我们的一切创制，都根本受制于自然的种种条件和事物本身的倾向，受制于自然向我们昭示的规范性方向。这种制约是根本性的，无法违背的。即便是创制的圣人，也只能“略扶助之而已。”如果我们不假定有天理或自然正当的话，我们又有什么理由来证明我们的典章制度、文化文明是合理和正当的？也许可以像一种现代非常流行的意见那样，以满足人的欲望和需要来证明它们。可是，欲望和需要本身还有自然的和不自然的之分，它们的满足又怎么能作为判断文明制度的标准？

《中庸》有言：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（同上，2001年，第32页）此段话最能说明自然与人的关系。性者，天命也。人作为自然的一份子，自然天命在我。尽其性者，对天命在我者“察之由之，巨细精粗，无毫发之不尽也”（同上，第33页）。从规范意义上说，人性物性是相通的，都源出于天（自然）。当人看到人性之根据在于天理，而以其种种创制将之实现，即是在赞天地之化育，并与天地参了。自然不是与人对立的观念，而是与人共生互补的观念。人是自然不可或缺的一部分，自然是人的条件：不仅是他的物理条件，也是他的人文条件；人只能在此条件下行事，否则即为逆天或反自然。但这并不否认自然有对人不利的一面，如种种自然灾害。赞天地之化育，便是要变害为利，使自然与人尽可能和谐一体。

自然不是任何意义的人格神或主宰，但作为整体的自然，它决不只是一切物质存在的总和。它首先是有意义的，即便我们把它理解为物质总体，也恰好说明了它是有意义的。当然，如果没有人，自然就完全没有意义，或用朱熹的话说：/没这人时，天地便没人管。0（同上，2002年，第15册，第1604页）在人对自然有任何举动之前，自然对人就已经是有意义的。当我们说天理或自然有目的时，我们就是在解释自然的意义。这种释义不同于自然科学的说明：它不是一个可检验的精确断言，而只是我们的预设。规范性不是统计学意义上的规则性，而是一种导向性的预设。当我们说疼痛是不正常的时候，我们预设了人的正常的身体状况是没有疼痛的，即使大部分人都会有某种疼痛。

但这个预设不是没有根据和任意的：任何不带偏见的人都会承认，它在事物本身、在自然中有其根据。我们觉得事情自然应该是这样的，这就是规范意义的自然，然而又不是伦理学那个纯形式的应该。承认自然的规范意义不等于否定它的质料意义。自然当然不是一个纯粹的价值体系，而是任何价值体系的根据。作为有质料的存在，自然可以是自然科学研究的对象，但即便作为自然科学的研究对

象, 它也不是单纯的物质, 而是首先已指示了什么是自然、什么是非自然, 即事物的存在性质, 因而具有一定的规范性。正是这种规范性决定了自然科学对它的种种特殊研究。

作为感官对象的自然, 它可以被理解为一切事物的总和, 但即使这样理解的自然, 仍然具有规范性意义和目的论倾向, 否则它不能是一切事物的总和。因此, 自然只能是形而上学意义上的终极者, 作为这种终极者, 它既不是事物的胡乱集合, 也不是时空中最终的点, 而是事物的产生、秩序和意义的渊藪。无论是中国人讲的 /自然而然0、 /天理0, 还是西方人讲的 nature of things, 都意味着自然的发生性、规范性乃至目的性。自然的规范性与目的性的确对人才有意义, 但它们像自然的质料性一样, 从根本上制约着人的思维和行动。

参考文献

5柏拉图全集6, 2003年, 王晓朝译, 人民出版社。

曹南燕、刘兵, 1996年: 5女性主义自然观6, 载 5自然哲学6 第2辑, 中国社会科学出版社。

池田知久, 2005年: 5 /自然0 的思想6, 载苑淑娅编 5中国观念史6, 中州古籍出版社。

5辞海6, 2009年, 上海辞书出版社。

霍尔巴赫, 1999年: 5自然的体系6 上册, 管士滨译, 商务印书馆。

康德, 1982年: 5任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论6, 庞景仁译, 商务印书馆。

1996年: 5历史理性批判文集6, 何兆武译, 商务印书馆。

2002年: 5判断力批判6, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 商务印书馆。

2010年 a: 5自然科学的形而上学初始根据6, 载 5康德著作全集6 第4卷, 李秋零译, 中国人民大学出版社。

2010年 b: 5纯然理性界限内的宗教6, 载 5康德著作全集6 第6卷, 李秋零译, 中国人民大学出版社。

普鲁姆德, 2007年: 5女性主义与对自然的主宰6, 马天杰、李丽丽译, 重庆出版社。

斯宾诺莎, 1983年: 5伦理学6, 贺麟译, 商务印书馆。

泰勒 主编, 2003年: 5劳特利奇哲学史 第一卷: 从开端到柏拉图6, 韩东晖等译, 中国人民大学出版社。

亚里士多德, 1997年: 5物理学6, 张竹明译, 商务印书馆。

于光远, 1991年: 5自然6, 载 5自然辩证法研究6 第10期。

朱熹, 2001年: 5四书章句集注6, 中华书局。

2002年: 5朱子全书6, 上海古籍出版社、安徽教育出版社。

Dawkins Richard 1978, *The Selfish Gene*, London Paladin

Descartes 1984 *Rules for the Direction of the Mind, the Philosophical Writings of Descartes* vol I transl by John Cottingham, Robert Stoothof and Dugald Murdoch Cambridge Cambridge University Press

Dupr, Louis 1993 *Passage to Modernity*, New Haven & London Yale University Press

2004, *The Enlightenment and the Intellectual Foundation of Modern Culture*, New Haven & London Yale University Press

Grassi Ernesto 1980 *Rhetoric as Philosophy*, Pennsylvania State University Press

Guyer Paul 2005 *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford Oxford University Press

Heidegger 1980 *Der Spruch des Anaximander, Holzwege*, Frankfurt am Main Vittorio Klostermann

Kant 1976 *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg Felix Meiner Verlag

Leibniz 1890, / Principles of nature and grace0, in *Philosophical Works of Leibniz*, New Haven Tuttle, Mohr, and Taylor

Lossky, Vladimir 1976, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cresswood NY: St Vladimir's Seminary Press

Lovejoy, A.O., 1960, / -Nature, as aesthetic nom0, in *Essays in the History of Ideas*, New York: Capricorn Books

1973 / Same meanings of -nature. 0, in A.O. Lovejoy & George Boas *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York: Octagon Books

Spemann, Robert 1973, / Natur0, in *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Bd 4 M. cher K. se Verlag

Wilson, Edward O., 1976 *Sociobiology*, Cambridge, MA: Harvard University Press

(作者单位: 复旦大学哲学学院)

责任编辑: 苏晓离

Qiao Dong-yi

Kong Ying-da a famous scribes in the Tang dynasty, paid the attentions both to image-number and philosophical connotations, restoring the tradition of *Zhou Yi* by attaching importance to / image0, made the amongst / image0 point to two boundary between metaphysical and physical and so promoted the philosophical *Yi Images* turning to aesthetic images. Through Kong Ying-da's pectionation and interpretation, the various *Yi Images* constructed by ancients by means of / watching for images0, filled with intentional and axiological connotations, turned naturally to the aesthetic. Kong Ying-da also consciously threaded *Shi* and *Yi* together theoretically, interpreted poetic metaphors from *Yi Images*, put forward some aesthetic and poetic propositions such as / Like poetry parables0, / metaphors require selecting image0, etc; and so profoundly revealed the common poetical thought characteristics between *Yi Images* and poetic metaphors. This played great stimulative effects both to the aesthetic interpretations of Chinese traditional confucianism and philosophies, and to the maturity of image and artistic conception theory belonging to Chinese classical aesthetics in the Tang dynasty.

What does / Nature0 Mean?

Zhang Ru-lin

By analyzing the complicated implications of the concept of nature and tracing their sources, the paper wants to expose the essential defects and mistakes which the popular modern concept of nature possesses and recover the sound understanding of our forefathers. It also wants to explore a possibility for a new concept of nature under the condition of ecological and environmental crisis.

Consciousness, Awareness and Reflection

Li Heng-wei

The inquiry into the relationships of awareness with reflection is concerned with the clarification of the nature of consciousness. This paper first argues that the judgment of consciousness has to come out of the self-evidence of first-person experience, so the nature of consciousness consists in awareness and its self-awareness in first-person experiential present. Based on this argument, the paper makes a key analysis of the differences between awareness and reflection, and shows that the essence of reflection lies in, with the help of memory and language, a capability for the latter conscious events making the deposited images of the former conscious event as its experiential content. The structure of reflection is / I0 -am-aware-of-that- / I-was-aware-of-X0, and the very double awareness of reflection constitutes the semantic intension of the word of / know0. Finally, this paper makes a brief analysis of the similarities of the demarcation between primary consciousness and higher-order consciousness by A. Dan asid with the demarcation between awareness and reflective consciousness by us.

An Analysis of / Technological Cognition0

Chen Fan Cheng Haidong

The research objective of technological cognition is the technological activities and results, and its essence is practical. Compared with scientific cognition and other non-technical cognitions, technological cognition also has objective truth, accuracy, and comprehensiveness, but its nature and implications are different for the intense practice directivities. Correspond to this understanding of technology, the dual meanings of technological cognition indicate cognitive activities and results are all technological.