

中国“自然”概念的源流和特性考论

王中江

摘要 中国的“自然”概念自老子创立之后，就一直处在复杂而又多样的演变过程中。从先秦到汉唐再到宋明，从清末它作为西方“nature”的译语到将西方的“自然”同中国已有的“自然”融合起来，这既是经典中的“自然”概念的诠释史，又是人们为它赋予意义的不断建构史。从它最初指万物的“自成”和“自己造就”，到指万物的“本性”“性情”，再到指“道”“佛”的本性；从它指“莫为”“非造作”到指普遍的“法则”再到准则和境界；从它指宇宙的本体到指万物和物理世界的现实实体，等等，它具有多种多样的涵义和特性，构成了一幅丰富多彩的“自然”画卷。

关键词 自然 实体 本性 莫为 自成 境界

作者王中江，北京大学哲学系教授（北京 100871）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)09-0015-20

中国的“自然”概念从古代语境到近代语境经历了许多过程 and 变化，涉及的东西非常之多。^①已有的对它的一些讨论，大都未涉及近代以来东西方“自然”概念融合之后的内容。人们限于古典语境并在同西方的“自然”概念对比中对它提出的解释，往往也只是强调它的某一侧面而未能顾及它的其他侧面^②，虽然从不同的角度和方面去探究“自然”概念是可行的选择之一，但如果我们要从整体上来揭示它的涵义和特性，那就需要尽量将它的一些重要方面都呈现出来，而且观察它的范围也不能限于古代语境，应该延长到中国近代的语境中。这样做确实不容易，这不仅是因为它经历了不同时期的复杂演变，不同的哲学家对它有着不同的解释和使用，而且因为我们为整体上讨论它奠定的基础还不够，比如大量典籍中使用“自然”的统计学数据还没有。要从整体上认识中国“自然”概念的源流、涵义和特性，这是一个很重要的辅助。不过，我们也具备了一些条件。除了一些局部的讨论外，人们也有某种相对宽泛的考察。^③我自己先后对“自然”特别是道家的“自然”有一定程度的关注，还曾经在新道家的名义下对“自然”作过哲学上的引申，对中国近代的

① 张岱年的《中国古典哲学概念范畴要论》（北京：中国社会科学出版社，1989年，第79—83页）、铃木喜一郎的『東洋における自然の思想』（東京：創文社，1992）、栗田直躬的『中国思想における自然と人間』（東京：岩波書店，1996）、萧无跛的《自然的观念——对老庄哲学中一个重要观念的重新考察》（长沙：湖南人民出版社，2010年）、章启群的《论魏晋自然观——“中国艺术自觉”的哲学考察》（合肥：安徽教育出版社，2013年）、杨儒宾编的《自然概念史论》（台北：台大出版中心，2014年）、叶树勋的《道家“自然”观念的演变——从老子的“非他然”到王充的“无意志”》[《南开学报（哲学社会科学版）》2017年第3期]和《早期道家“自然”观念两种形态》（《哲学研究》2017年第8期）等对道家或中国自然概念在古代的情形进行了不同角度的考察。

② 有关这方面，参见永田广志：《欧洲的自然、老庄的自然、国学的自然》，《日本封建意识形态》，刘绩生译，北京：商务印书馆，2003年，第38—50页；柳父章：『自然：翻訳語の生んだ誤解』、『翻訳語成立事情』，東京：岩波書店，1982年，第125—148页。

③ 如铃木喜一郎的『東洋における自然の思想』和杨儒宾编的《自然概念史论》等。

“自然”观念也有探讨。^①下面我尝试从整体上考察一下中国的“自然”概念，看一看它的演变和源流，看一看它都有一些什么样的重要涵义和特性。

现实实体和物的世界——“自然”即万物和自然界

过去人们谈论中国“自然”概念的时候，往往有意无意将它限定到近代中国以前的“固有”用法中，而不将中国近代以来“自然”概念的重要意义包括在其中，并强调说它不是中国原有的“自然”的意义，它是外来的西方的“自然”的意义。这样做的主要目的，是想强调中国历史上“自然”概念原本的意义，划清它同西方“自然”概念的界限，避免将晚起的而且是外来的“自然”概念的意义同它原有的意义漫不经心地混为一谈。但这样的限定不能满足我们从整体上探讨中国“自然”概念的需要。中国近代以来形成的“自然”概念的意义，它业已成为中国自古以来历史中“自然”概念的一部分。更重要的是，所谓近代中国以来形成的“自然”概念的新的意义，也并非过去完全没有的全新的意义，更何况中国古代“自然”概念的意义有的在近代仍在沿用。

现在没有比现实“实体”的“自然”更让人习以为常了^②，而这种意义上的中国的“自然”主要是在清末东西方“自然”概念的融合中形成并充分发展起来的。所谓“实体”的“自然”，就是我们现在一般所说的自然界、大自然、物的世界、物理世界的意义，它是自然科学也是技术科学所面对的一切对象和现象等。这种实体的“自然”，往往又被认为是同社会和人工物相对的狭义的自然，虽然实际上它是我们现在使用的最普遍的“自然”概念。广义的实体的自然，是指宇宙中的一切存在物及其现象，它包括了人类及其创造物等。不管是前者还是后者，这两种“自然”都是“实体化的自然”。

这种实体意义上的“自然”在清末以后成为中国“自然”概念的首要意义，并变得十分显赫，是由两个契机促成的。一个契机是日本用古典中国词汇的“自然”去翻译“nature”并被固定下来和普遍运用；中国留日学生和游学人士通过日本移植和传播西学，他们如饥似渴地翻译日本新学、新知著作时，原封不动地接受了这一译法和用法，并随着所译的著作一起传到了中国。如王国维翻译并于1902年出版的日本近代哲学家桑木严翼的《哲学概论》，不仅大量使用了“自然”一语，而且还从广义和狭义两个角度对“自然”作出了专门的界定：“自然者，由其狭义言之，则总称天地、山川、草木等有形的物质之现象及物体也。其由广义言之，则包括世界全体，即谓一切实在外界之现象为认识之对象者也。”^③现在中国的哲学辞典解释“自然界”往往也区分广义和狭义^④，王国维的翻译就是一个重要源头。又如，蔡元培翻译并于1903年出版的科培尔的《哲学要领》，同样使用有“自然”术语^⑤，其中说自然“即物质世界之义”^⑥。还有，中国留日学生汪荣宝和叶澜合作编纂的1903年出版的辞书《新尔雅》，对“自然物”进行了分类，并列举了同“自然”相关的一些词组，如“自然法之一致”“自然科学”“自然力”“自然起原”“自然群发生条件”“自然人”“自然淘汰”“自然物”“自然哲学”“自然之欲望”“自然主义”等。^⑦对这些词汇《新尔雅》的编者加有着重号，虽然它们不是辞条但又是重点术语。编者将“自然”分为“自然物”（如禽兽、草木等有形的天然性的各种东西）和“自然力”（来自天然的势力，包括原始性的和人力开发的）。这里的“自然”显然是实体意义上

① 有关这方面，参见王中江的《中国古典哲学中的自然主义范式和理想诠释》（《中州学刊》1992年第5期）、《存在自然论》（参见陈鼓应主编的《道家文化研究》第六辑，上海：上海古籍出版社，1995年，第10—22页）、《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》（《哲学研究》2010年第8期）、《近代中国“自然”的概念的诞生》（方维规主编：《思想与方法：近代中国的文化政治与知识建构》，北京：北京大学出版社，2015年，第189—229页）等。

② 这里说的实体不是“本原”“本体”意义上的，而是指一切现实存在和具体事物，是用“这”“这个”去表示的具体存在者意义上的“实体”。

③ 桑木严翼：《哲学概论》，王国维译，《王国维全集》第17卷，杭州：浙江教育出版社；广州：广东教育出版社，2010年，第261页。

④ 如《中国大百科全书·哲学》（北京：中国大百科全书出版社，1987年，第1253页）和冯契主编的《哲学大辞典》（上海：上海辞书出版社，2001年，第2058页），都是从广义和狭义两方面去解释“自然”或“自然界”。

⑤ 此书是德国哲学家科培尔（Raphael von Koeber, 1848—1923，又译戈培尔、克伯）在日本文科大学的授课内容，蔡元培据日人下田次郎的笔记出版日本版译出。

⑥ 高平叔编《蔡元培全集》（第1卷），北京：中华书局，1984年，第179页。书中还有“自然界”“自然神教”等用语（同上书，第205、215页）。

⑦ 有关这部书的情况，参见沈卫威的《新尔雅：解题·索引》，上海：上海辞书出版社，2011年，第271、126页。

的，也是作为“nature”译名的“自然”。这是清末中国人在工具书中直接使用日译名“自然”并加以解释和传播的一个直接例证（此书1906年出第三版）。

第二个更重要的契机是，以“自然”为对象的西方近代科学和技术在近代中国有了大规模传播，并越来越具有了支配性的地位。为了推动以认识自然和运用自然为中心的科学技术（被认为是中国“富强”的强大力量和改变人们物质生活的最有效方式）在中国的发展，近代中国的先知们普遍主张人们要从书本中解放出来，直接去面对“自然界”“大自然”寻求真知。只是，在更早的时候，人们是用“格物穷理”的“物”和“理”去表示认识的对象——“自然”；当接受了日本的译名之后，人们则越来越多地用“自然”去表述认知的对象和客体。在这一点上，严复是一个很好的例子。最初他是直接从英语世界翻译、移植和传播西方新学，且主要用“天”“性”“天然”“天行”等词汇去理解和翻译“nature”和“natural”。在日译“自然”“自然的”词汇在中国很快传播和流行起来之后，严复也开始让步并接受日译“自然”的译名和用法，以“自然”为万物的存在和实体。如他解释说：“吾所接者，万法诸缘萃成一体，名曰自然。”^①这是以“万法诸缘”为实体“自然”。在《〈阳明先生集要三种〉序》（1906年）中，严复主张人们要面向“自然”去求知，并对“自然”作了界定。^②很明显，这里的“自然”都是用作客体和对等实体的意义。严复还使用了“自然公例”“自然律令”“自然规律”等词组^③，这是以实体意义上的名词“自然”作定语使用。

用作自然界、大自然、物理世界等现实存在和实体意义上的“自然”，是近代中国“自然”概念整体意义中一个非常重要的含义。中国古代语境中的宇宙、天、天地、物、万物、有等概念，都有指称一切现实存在和实体的意义，清末以后这些概念虽然在不同程度上还被使用，但很快它们的这种意义都被凝聚和统一到“自然”（“物质”也扮演了一定的角色）这一概念中了。主要指称“万物”实体这种意义上的“自然”，是中国近代的“自然”同中国古代的“自然”的一个很大不同，也是西方的“自然”同中国古代“自然”的一个突出的差异。确实，中国古代语境中的“自然”主要不是用作万物“实体”的意义。但需要注意的是，我们不能说这种“实体”意义上的“自然”在中国古代语境中“完全”没有。

按照张岱年对古代中国“自然”概念意义演变的考察，阮籍就为“自然”赋予了“天地万物的总体”的新意义，用“自然”指称“至大无外的整体”，认为“天地万物俱在自然之中”。^④阮籍说的“自然者无外，故天地名焉”的“自然”确实是指称实体——天地和万物。^⑤葛洪《抱朴子内篇·畅玄》把“玄”看成是“自然之始祖”和“万殊之大宗”。“自然”与“万殊”相应，它们都是“玄”创造的，其“自然”类似于存在，具有实体的含义。陶渊明《归园田居》（其一）诗中的“自然”也有可能是指田园和田野。根据这首诗中的“丘山”“旧林”“故渊”“南野”“园田”等，再结合陶渊明歌颂和向往田园的大量诗文，诗中最后一句的“少无适俗韵，性本爱丘山……久在樊笼里，复得返自然”的“自然”，也许是用作自然世界，顾彬就是这样解释的。^⑥但也有可能它不是这样的意义，它是指人的“性情”，就像《形影神》中说的“言神辨自然以释之”和《归去来兮辞》中说的“质性自然，非矫励所得”那样。^⑦江总的《修心赋》中使用的“自然”也有可能是用作实体意义的植物、云日等自然：“果丛药苑，桃蹊橘林。稍云拂日，结暗生阴。保自然之雅趣，鄙人间之荒杂。”（《陈书·江总传》）^⑧成玄英将“自然”与“天”和“万物”看成是彼此可以互换的概念：“夫天者，万物之总名，自然之别称，岂苍苍之谓也。”^⑨这里的“自然”也有万物实体的意义。由上可

① 约翰·穆勒：《穆勒名学》，严复译，北京：商务印书馆，1981年，第274页。

② 参见《严复集》第2册，北京：中华书局，1986年，第237页。

③ 参见《论今日教育应以物理科学为当务之急》，《严复集》第2册，第283页。

④ 参见张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，第81页。

⑤ 说阮籍的“自然”没有“实体”的意义，不能成立。

⑥ 参见W. 顾彬：《中国文人的自然观》，马树德译，上海：上海人民出版社，1990年，第148—149页。

⑦ 陶诗中的“自然”也有指事物自身变化、非外力作用的意思，如《形影神》中说的“故极陈形影之苦，言神辨自然以释之”就是如此。

⑧ 有关这一点，参见小尾郊一的《中国文学中所表现的自然与自然观——以魏晋南北朝文学为中心》，邵毅平译，上海：上海古籍出版社，2014年，第22—25页。

⑨ 郭象注、成玄英疏：《南华真经注疏·齐物论》。

知,中国古代语境中的“自然”也有用作万物实体的意义,只是比较弱些罢了。

事物原本或固有的特质——“自然”即人和万物的本性

中国“自然”在古代语境中虽然主要不是用作天地、万物等一切现实实体的意义,但它确实又同天地、万物、万有等“实体”概念密不可分。西方的“nature”术语当然是极其复杂的。^①汉语的“自然”一旦成为“nature”的译语,相应地它就要承载“nature”的各种各样的意义,这其中就包括它具有的“本性”“本质”这一非常重要的意义。晚清传教士编纂的早期英汉辞典,乃至清末中国人编纂的英汉辞典,都不是用“自然”,而是用“宇宙”“天地”“物”“万物”“万有”“天然事物”“万象”和“物理”等来翻译和表示“nature”的实体的意义,也不是用“自然”而是用“性”“性理”“性情”等表达“nature”具有的事物的“本性”“本质”的意义。这说明这些辞典的编纂者们没有认识到中国古代的“自然”本身也具有事物的“性”“本性”等含义。事实上,中国古典中的“自然”从比较早的时候开始就具有了事物原本的、本来的“性情”“本性”“特性”等的意义。这是中国“自然”整体概念的第二个重要含义。

“自然”作为事物的固有特性和本性,一方面是就人而言,一方面是就物或万物而言。前者是从《庄子》开始的,后者则比较早地出现在《文子》中。老子和黄老学都没有“本性”意义上的“自然”概念。在早期儒道哲学中,表示万物本性和本质的概念主要有儒家的“性”、道家的“德”和“人情”概念,它们又同“生”的概念相关。从表达万物的“创生”(“天生庶物”)的“生”到所创的“生命”特别是人类生命的“生”,从“物之性”再到“人之性”,中国古代很早就用“性”去表示“物的本性”“人的本性”等意义。^②相对于“生”和“性”,老子创制的“自然”这个词是晚出的,而且他的用法中也没有表示“物性”和“人性”的意义。一般我们认为老子及其道家的“德”具有“物性”“人性”的意义。庄子的“天德”是其中之一。“天德”可以解释为“天的真德”或“天的真性”。《庄子》外杂篇使用的纯朴、纯真意义上的人的“天”和“性”,是“天德”的同义语。黄老学不仅有物之德的观念,而且也有人性意义上的“人情”观念,但没有“本性”意义上的“自然”观念。

相比而言,《庄子》中的情形就比较复杂些,它既有本性意义上的“物德”“性”和“人情”概念,而且也初步具有了本性意义上的“自然”概念,可谓是“天性”“本性”意义上“自然”概念的开拓者。在《庄子·德充符》中,惠子和庄子围绕人是“有情”还是“无情”有一个对话。在这个对话中庄子使用的“自然”就是这种意义。惠子不赞成庄子说的人原本“无情”这种不合常识的看法。庄子首先指出惠子所说的“无情”不是他所说的“无情”。他所说的无情是指“人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也”。其中说的“常因自然”的“自然”,就应解释为人的性情或人的本性。对话中庄子说“道”和“天”为人“赋予”了“形貌”,其“无情”又是指人不因好恶而伤害自己的身心,因此下文说的“常因自然而不益生”所要“因”的“自然”,就是指遵循人内在先天的“本性”(或德性)。这种用法在《庄子》中并非孤证,《庄子·渔父》篇也有类似用法:“礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也,自然不可易也。故圣人法天贵真,不拘于俗。”庄学赞扬人的天性纯真,把“真”看成是“天”赋予人的先天固有的美德。《渔父》篇以这样的纯真之天德为人的“自然”,就是说它是人固有的“本然”“本性”,人们不要去改变它和损害它。成玄英疏解前一句话说:“节文之礼,世俗为之,真实之性,禀乎大素,自然而然,故不可改易也”;对后一句他的解释是:“法效自然,宝贵真道,故不拘束于俗礼也。”将“自然”解释为“自然而然”,好像也说得通。陈鼓应把“真者,所以受于天也,自然不可易也”这句话翻译为“真性是禀受于自然,自然是不可以改变的”。^③这是将“天”和“自然”看成是统一的,人受命于天的东西,就是他的自然。其“自然”应是指人的天性、本性,人不要去变易它。《庄子》中用作人的“本性”的“自然”概念,同它说的人的“天德”概念类似。

^① 参见罗宾·柯林伍德的《自然的观念》(吴国盛、柯英红译,北京:华夏出版社,1999年);另参见拉夫乔伊的《“自然”一些涵义》(见吴国盛主编的《自然哲学》第2辑,北京:中国社会科学出版社,1996年,第567—580页)。

^② 如《诗·大雅·卷阿》说:“岂弟君子,俾尔弥尔性,似先公酉矣。”《国语·周语中》说:“夫人性,陵上者也,不可盖也。”

^③ 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:中华书局,1983年,第826页。

以“自然”为人的“本性”这种用法，在《列子》^①《文子》《韩非子》《吕氏春秋》《淮南子》中都能看到，其所说的“本性”又同《庄子》中的具体所指（纯朴的“天真”“天德”价值）有所不同，它被用来指称人先天具有的欲求和好恶之性。《列子·杨朱》篇从“不违自然所好”“当身之娱”的“从心而动”，到不逆反“万物所好”的“从性而游”，从中我们都可以清楚地看出，其中说的“自然”是指人的“所好”和“性”，更具体说是指人先天固有的“欲求”。^②《文子》中的类似用法以《自然》篇使用的“自然”为代表：“以道治天下，非易人性也，因其所有而条畅之，故因即大，作即小。古之渎水者，因水之流也；生稼者，因地之宜也；征伐者，因民之欲也。能因则无敌于天下矣。物必有自然而后人事有治也，故先王之制法，因民之性而为之节文。”根据上下文说的“不易人性”“因民之欲”“因民之性”等可以看出，“物必有自然而后人事有治”中的“自然”，显然是指人性和人的欲求。^③《韩非子·大体》篇的用法同样：“古之全大体者……不逆天理，不伤情性……守成理，因自然。”这里说的遵守“成理”，就是不违背天理；遵循人的“自然”，就是不伤害人的情性。按照《吕氏春秋·审分》的说法，人主如果做他应该做的大事，他就能得到众人的效力，他就是“顺天”，他的“意气”可处于寂静之中，他的形性也可以安于原本“自然”之所有。《淮南子·修务训》篇把“人性各有所修短”，类比为“若鱼之跃，若鹊之驳”，并说“此自然者，不可损益”，其“自然”也是指人的不同特性。

魏晋玄学对“自然”概念有比较多的使用，其用法之一是指人的“性情”“性命”。王弼注《老子》和《论语》，其中使用的“自然”有的明显是用作人的性情。如他注《老子》第12章说：“夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以顺性命，反以伤自然”；《论语释疑·泰伯》注说：“夫喜、惧、哀、乐，民之自然。”这两处所用的“自然”，一处是指人的性和性命，一处是指人的情感。玄学家围绕人的“自然”与“名教”之间展开的争论，不管是强调“自然”同“名教”的不相容，还是主张“名教”即“自然”，其使用的“自然”都有人的本性的含义。按照前者，人们认为名教压抑人的先天本性——感性欲求；按照后者，人们认为名教同它的先天本性并不矛盾。嵇康的《难自然好学论》同张邈的《自然好学论》进行的论辩，就分别代表了这两种不同的立场。张邈列出了人先天具有的八种东西，说这些东西在人那里都是“不教而能”，它们都是人的“自然”即人的本性。嵇康说的人的自然，同张邈说的没有什么两样，它也是指人的一些先天本性和欲求。他说的“好安而恶危，好逸而恶劳”的“民之性”，同他在下文中说的“以从容为欢”的“人性”“人之真性”一样，也是指人的先天欲求的“自然”。嵇康同张邈的分歧主要在于，在张邈看来，人的先天本性欲求，可以同人们学习文人和道德价值兼容；但对于嵇康来说，儒教的教化、“六经”恰恰在于约束人的先天的“自然”本性——人的本能和欲望。嵇康批评说，人的好学之心决不是人的先天自然，张邈把人的好学称为“自然”，是把人后天习惯的东西当成了先天的“自然”，但其实不是：“是以困而后学，学以致荣；计而后习，好以习成，有似自然，故令吾子谓之自然耳。”^④

“自然”作为“本性”不限于“人性”，它也指事物、万物固有的“本性”，即“物性”。《文子·道原》篇中有一段话说：“故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可救也，乘其要而归之……所谓无为者，不先物为也；无治者，不易自然也；无不治者，因物之相然也。”这段话出现在《淮南子·原道训》的两个地方，它是两书重复的重要部分。两书说的“自然”用法一致，很明显都是指天下万事、万物、物的“自然”。对于作为“物之性”的“自然”，人们要遵循它和不改变它（“因”和“不易”）。^⑤这同《淮南子·主术训》中一个地方的用法也一样：“是故圣人举事也，岂能拂道理之数，诡自然之性，以曲为直，以屈为伸哉！未尝不因其资而用之也。”这段话中的“道理之数”同“自然之性”对应，说圣人之治正如不违背事物的道理那样（“拂道理之数”），它也不会违犯事物原有的“本性”，不会改变事物的曲直、屈伸，它是

① 根据刘歆的《列子叙录》和一些新的研究，《列子》这部书整体上是先秦诸子古书之一，决非所谓“铁案如山”的魏晋伪书。

② 黄老学是用“人情”来表示这种意义上的“人性”；荀子则是用性、天和自然来表示它。

③ 《鹖冠子·能天》说：“自然，形也，不可改也；奇偶，数也，不可增减也。”

④ 贾谊在《新书·保傅》中引用了孔子的一句话“少成若天性，习贯如自然”，这是对嵇康说法的一个注解。

⑤ 参见池田知久：『訳注「淮南子」』，東京：株式会社講談社，2012年，第47、58页。

“因其资而用之”。“因其质”的“质”就是因其事物的“自然”，因其事物固有的“才质”和“才性”。此外，《淮南子·泰族训》以“自然”为“物性”，并说到了“民性”，如“夫物有以自然”“民有好色之性”等。

神仙家渴望人成仙、飞升不死，王充《论衡·道虚》认为这完全是幻想，这不仅是因为人的本性同其他事物一样最后都要消亡，而且因为事物都有属于自己的固有的本性，这使它们各不相同（“禀性受气，形体殊别也”）。事物在不同条件下发生变化，也同它原本的本性有关，人决非想如何改变自己的性情就能如何：“使物性可变，金木水火，可革更也。虾蟆化为鹑，雀入水为蜃蛤，禀自然之性，非学道所能为也。”这里的“禀自然之性”的“自然”，就是指万物各有自己的禀赋。《论衡·初禀》篇中用的“自然”也有类似的意义。这里先是引用《论语》中的话“大哉！尧之为君，唯天为大，唯尧则之”，然后引申说：“王者则天，不违奉天之义也。推自然之性，与天合同。”君王“推自然之性”，是说他能让万物固有的本性都能够展现出来并同“天”的法则相符合。

王弼注《老子》第29章有“万物以自然为性”“圣人达自然之性，畅万物之情”的说法，这同他在《老子指略》中说的“论太始之原以明自然之性”和在《周易注·损卦》中说的“自然之质，各定其分”类似，其中的“自然”都是被看作万物的“性”和“质”。嵇康将事物本身固有的东西称之为“自然”，人情和人心对此如何反应取决于人的心情和其他东西的作用，而不涉及事物的“自然”自身：“夫五色有好丑，五声有善恶，此物之自然也。至于爱与不爱，喜与不喜，人情之变，统物之理，唯止于此，然皆无豫于内，特物而成耳。”（《声无哀乐论》）郭象《庄子注·大宗师》将“万物之自然”与其“天性”对应，说“独能游外以冥内，任万物之自然，使天性各足而帝王道成”，其“自然”是指万物的“天性”。成玄英《庄子疏·渔父》中说的“真性出于自然”，《达生》中说的“因于天性，顺于自然”，以“自然”为众生的禀赋，这也是将“自然”看成是万物具有的特质。李荣《道德真经注》把事物的本性看成是源于“自然”，认为因任自然就是违背物性，这同样是以“自然”为“物的本性”。

以万物、自然界和物质世界为“自然”，这是包括了一切存在和实体的“自然”，以万物和人固有的“本性”“特质”为“自然”，这突出的是万物和人的内在根据和本性。万物为什么不同，人类为什么不同于其他事物，按照道家的说法，这是由于它们都有各自的“自然”，即它们各自的“本性”。

本体及其本性——“自然”与“气”“道”“佛”

道家的“自然”概念一开始在老子那里，就同现实的具体事物即“万物”和“百姓”结合在一起，它没有本体论的意义，也不用在创造万物的本体——“道”身上。相对于“道”和“圣人”的“无为”，“自然”只是指称万物的存在状态及活动方式。但在之后的演变中，它被赋予了万物实体和本性的含义，也被赋予了本体及其本性的意义（反过来，这种意义在逻辑上又成了万物和人的本性的前提）。这是道家“自然”概念前后发生的一个非常大的变化，也是中国“自然”概念一个很重要的含义。具体来说，“自然”作为本体或最高实体，一是指根本性的气、元气；二是指最高的本体——道和道性；三是指中国佛教义理中觉悟了事物最高本质的佛和具有这种能力的佛性或事物最高本质——真如。

在《太平经》中，我们首先可以看到用作本体（或最高实体）的“自然”。《太平经·以乐却灾法》篇说：“夫乐于道何为者也？乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。故元气乐则生大昌，自然乐则物强，天乐则三光明，地乐则成有常，五行乐则不相伤，四时乐则所生王，王者乐则天下无病。”^①根据上（“元气”）下（“天”“地”“五行”等）文，这里的“自然”，界于“元气”和“天”之间，带有某种根本性实体的意义，虽然它还不是最高的实体。《论衡·本性》中的“气”具有一定的根本性的意义，认为人禀受天和气，也就是本于“自然”，其“自然”就有本体之天和气的意义：“人生目辄眊瞭。眊瞭禀之于天，不同气也。非幼小之时瞭，长大与人接，乃更眊也。性本自然，善恶有质。”上述阮籍在《达庄论》中使用的“自然”，一方面是指天地万物的实体，另一方面说的“天地生于自然”的“自然”，又具有天地之本原、本体的

^① 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960年，第13—14页。

含义。按汤用彤的解释,这种“实体”具体是指“元气”。^①成玄英以“造物”的“大块”为“自然”,也是把“自然”看成是本体:“大块者,造物之名,亦自然之称也。”^②

《老子道德经河上公章句》和《老子道德经想尔注》比较早地将“自然”与“道”直接联系起来,或者认为道的本性(“道性”)是“自然”(“道性自然,无所法也”),或者认为“自然”与道是“实体同”而“名号异”。^③这样的解释后来在道教中产生了比较大的影响。如宋文明的《道德义渊·自然道性》篇引用河上公等的解释,认为“自然”是“道”的本性:“《经》云:道法自然。河上公云:道性自然,无所法也。《经》又云:以辅万物之自然。物之自然,即物之道性也。”^④宋文明又根据老子说的“辅万物之自然”,将“道性”看成是“物性”的来源,以“物的自然”为“物的道性”,把“物的自然”(本性)同“道”的本性统一起来。需要指出的是,虽然道创造了万物,物性来源于道性(不同的“物”其实是分有了道的某一方面),但“物性”又不等同于“道性”,不能为了强调它们的统一性,就忘记了两者是源流、本末关系,把道的自然与物的自然混为一谈。

魏晋南北朝和隋唐时期佛老两教的既相互影响又相互批评,在佛、道对“自然”的理解和解释中也表现了出来。在相互批评方面,僧人抓住“道法自然”这一说法质疑道家的“道”不如“自然”根本,说老子既然认为“道”要效法“自然”,那么“道”就不是最高的东西,“自然”就比“道”更高。否则就应该说“自然”要效法“道”。如慧乘就是这样质疑道的。对此李仲卿一方面肯定“道效法自然”,说“自然”不效法“道”,但另一方面又说“道只是自然,自然即是道”。按照后者的说法,道的本性是“自然”,反过来说“自然”就是道的本性。因此,“道”与“自然”是统一的。道士以此来回应僧人的“自然”高于“道”的诘难。^⑤

在道家那里,“虚”和“无”一般用来说明“道”的“无形”“无象”的特性。但魏晋之后,道士开始把“虚无”和“自然”看成是“道”的根本。如宋文明在《道德义渊·自然道性》中以清虚和自然为道性之体:“论道性以清虚自然为体……今论道性,则但就本识清虚以为言。”^⑥成玄英以“自然”为“本”,说这是“重玄之极道”,把“道”降为“迹”。^⑦更进一步,道教又为“虚无”赋予了“本体”的意义,甚至认为它和“自然”都比“道”根本。如《西升经·虚无章》提出“虚无生自然,自然生道,道生一”的生成逻辑,又以虚无、自然为道的根本,作者虽然强调三者具有统一性,但实际上弱化了“道”作为最高本体的意义。^⑧韦处玄解释“虚无”“自然”的意义,认为道是从虚无和自然中产生的,同《西升经》的意思一致:“虚无者,无物也。自然者,亦无物也。寄虚无生自然,寄自然以生道,皆明其自然耳。”^⑨与此类似,李荣的《西升经注》解释“虚无生自然,自然生道”,也是认为“道”生于“虚无”和“自然”,“虚无”是道的根本,这同样是降低“道”的位置。^⑩吴筠虽然说“道”是“虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源”,但他同样将自然和虚无看得比道更根本:“自然者,则不知知然而然矣。是以自然生虚无,虚无生大道,大道生氤氲,氤氲生天地,天地生万物,万物剖氤氲一气而生矣。”^⑪如同上述,老庄道家的“虚”和“无”原本是用来描述

① 参见汤用彤的《贵无之学(中)》,见汤用彤的《魏晋玄学论稿》,上海:上海古籍出版社,2001年,第147—151页。《达庄论》又说:“人生天地之中,体自然之形。身者,阴阳之积气也;性者,五行之正性也。”据此,“自然”既有阴阳之气的意义,又有“五行”实体的意义。阮籍的“自然”即使有“状态”的意义,它也首先具有“实体”的意义,张岱年的解释原则上没有错。

② 《南华真注疏》,北京:中华书局,1998年,第24页。

③ 《老子道德经想尔注》原文“自然者,与道同号异(体)”句,令人费解。从名实、名形的关系来说,这里说的自然与道的同与异,理应是“同体而异号”。《中华道藏》本订为“自然者,与道同体异号”非常恰当。(参见《中华道藏》第9册,北京:华夏出版社,2004年,第179页)

④⑥ 《中华道藏》第5册,第521页。

⑤ 参见道宣的《集古今佛道论衡》卷丙,见《藏》第52卷,第381页。但释者抓住不放,如法琳在《辩证论》中也质疑说:“纵使有道,不能自生,从自然出;道本自然,则道有所待;既因他有,即是无常……道是智慧灵和之号,用智不及无智,有形不及无形,道是有义,不及自然之无义也。”(法琳:《辩证论》,见《中国佛教思想资料选编》第2卷第3册,北京:中华书局,1983年,第363页)

⑦ 参见成玄英:《老子道德经开题序诀义疏》,《中华道藏》第9册,第251、253页。

⑧ 《中华道藏》第8册,第272页。

⑨ 韦处玄:《西升经注》(陈景元辑《西升经集注》卷4),《中华道藏》第8册,第272页。

⑩ 参见李荣:《西升经注》(陈景元辑《西升经集注》卷4),《中华道藏》第8册,第273页。

⑪ 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《形神可固论》,《中华道藏》第26册,第48页。

“道”的特性的，之后“自然”也被赋予了这样的意义。但《西升经》等的说法完全改变了这种关系。

不同于此，为了保持“道”的自体地位，避免对它的弱化，唐玄宗运用“妙本”概念，将“虚无”“自然”都统一到“道”之中。他在《道德真经纂疏》中说：“虚无者，妙本之体，体非有物，故曰虚无。自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所谓强名，无非通生，故谓之道。幻体用名，即谓之虚无。自然道尔，寻其所以，即一妙本，复何所相仿法乎？”^①据此，“自然”是“妙本”之“性”，也是“道”之性。唐玄宗说的“妙本自然之性”具体是指“非造作”。根据《三论元旨》，他说的作为“妙本之奥”的“自然”，主要是指“道”的“无为之性”和没有他者的作用：“夫自然者，无为之性不假他因，故曰自然。”^②“自然”的“无为之性”，又是“自缘”“无生”。但《大道论》又将“妙本”当成了本体，说“自然是‘妙本之性’，‘虚无’是‘妙本之体’，相比之下，‘道’则是‘妙本之用’，它的作用主要是‘通生’。”^③这样，在“妙本”概念之下，“自然”与“道之性”的关系又被切断了。张载指出，“自然”与道一样也是“本体”，但人一般只知道它是指“用”。^④王夫之解释说，“自然”不仅是“然”，而且是“然”之所出：“自然者，缊缊体，健顺之诚，为其然之所自。”^⑤

在“自然”观念上，佛道之间的关系，一是佛教受到了道家、道教的影响，用“自然”去理解和翻译佛教教义，为“自然”赋予了佛、佛性和真如等新意义；一是道家、道教也受到了佛教的影响，借用佛教的词汇去理解和说明“自然”，为它赋予“无自性”的意义。就前者来说，佛教起初接受了道家的“自然”观念，在佛经翻译中它用“自然”去说明和解释“佛”“佛性”。就像早期佛教用道家的“无”去理解和解释佛教的“空”那样，它也用“自然”去看待佛教的佛、佛性、真如。这也是早期格义佛教的一种表现。^⑥支谦和竺法护的做法就具有代表性。支谦翻译的《佛说维摩诘经》（《维摩诘经》）、《大阿弥陀经》（《无量寿经》）、《大明度经》，竺法护翻译的《光赞般若经》、《正法华经》（《法华经》）等，不同程度上都用中国固有的“自然”，去理解和翻译梵文佛典的有关词汇。如竺法护翻译的《光赞般若经》用“自然”去理解“空”：“自然之空，自然寂寞。其自然者，则无所起，亦无所得，亦无所念”^⑦；“自然相空，一切法空，无所有空，自然亦空，所有自然亦空”^⑧。说“无”是“空”至少有表面上的类似性，但说“自然”是“空”连这种表面性也没有。在《正法华经》中，竺法护用“自然”去指“诸法实相”：“如来皆了诸法所由，从何所来，诸法自然，分别法貌，众相根本，知法自然。”说“诸法自然”和“知法自然”，同道家说的“万物自然”和“道法自然”则有了形式上的相似性。在《佛说维摩诘经》（卷下）中，支谦以“自然”为“无有主”的“自然智”：“观无有主，应自然智。”^⑨魏晋佛教不仅用“自然”去理解和翻译空、佛和佛性，而且也用“自然”去看待种相。如道生说：“种相者，自然之性也，佛性必生于诸佛。向云：我即佛藏，今云：佛性即我，互其辞耳。”^⑩但这种格义佛教后来发生了变化，如鸠摩罗什对佛典同样词汇的翻译就不再使用“自然”一词，而是用“实相”“如实相”等。从中国早期佛教借用道家的“自然”来解释空、佛、佛性、真如等来说，可以说它为“自然”赋予了“佛”和“佛性”等意义。^⑪

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《中华道藏》第9册，第415页。

② 《三论元旨》，《中华道藏》第26册，第74页。

③ 参见《大道论》，《中华道藏》第26册，第79页。

④ 张载：《正蒙·天道篇》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第13—15页。

⑤ 王夫之：《张子正蒙注·天道篇》，北京：中华书局，2009年，第58页。

⑥ 有关这方面的讨论，参见黄国清的《再论竺法护〈正法华经〉的“自然”译词——透过梵汉对勘的语义解读》（杨儒宾编：《自然概念史论》，台北：台大出版中心，2014年，第145—182页）、圣凯的《魏晋佛教对老庄“自然”说的理解与运用》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2016年第4期（第31卷）。

⑦ 《光赞经》卷二，《大正藏》第8卷，第159页下。

⑧ 《光赞经》卷三，《大正藏》第8卷，第170页中。

⑨ 《维摩诘经》卷下，《大正藏》第14卷，第534页上。

⑩ 《大般涅槃经集解》卷一八，《大正藏》第37卷，第448页中。

⑪ 但“自然”概念在某种意义上已浸透在佛教中，就是鸠摩罗什同时又容摄了它，也有将它用作“佛道”“佛智”的做法：“菩萨行是道，修习亲近。若当不得佛无上智、大智、自然智、一切智、如来智，无有是处。”（《小品般若波罗蜜经》卷8，《大正藏》第8卷，第572页下）又说：“若欲住佛道，成就自然智，常当勤供养，受持法华者。”（《妙法莲华经》卷8，《大正藏》第9卷，第31页上）

受佛教“空”“无自性”等观念的影响，在道教中也出现了将“自然”和“道”理解为“空”和“无自性”的情况。如《本际经·道性品》（卷四，敦煌本）说：“言道性者，即真实空……无造无作，名曰无为；自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道。”^①在此，道和自然被看成是“空”和“真性”。《道教义枢·自然义》（卷八）把“自然”的“无作者”与“无自性”相提并论，认为自然就是无自性：“自然者，本无自性，既无自性，有何作者？作者既无，复有何法？”^②事物“没有自性”同事物有没有外在的“主宰”和“造就者”差别很大。道家的“自然”否定造物主，但并不否定事物的“自然”和“本性”。《道教义枢》借助佛教的“无自性”解释“自然”，并把“自然”的“无自性”作为“没有作者”的前提。李荣不仅认为“自然”是无自性，而且外也没有原因和依赖，“自然者，内无自性，外绝因待，清虚玄寂，莫测所由，名曰自然”^③。

在道家 and 道教那里，“自然”作为本体有“实质”的东西（如气等），作为道的“本性”有“无造作”的特性。大概只是在“无造作”上，“自然”与“佛”“佛土”有某种可比性。如僧肇说：“佛土者，即众生之影响耳。夫形修则影长，形短则影促，岂日月使之然乎？形自然耳。”^④又如慧远说：“是故心以善恶为形声，报以罪福为影响。本以情感，而应自来。岂有幽司，由御失其道也。然则罪福之应，唯其所感。感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳，于夫主宰复何功哉？”^⑤但佛教用“自然”去理解“佛”的“空”“实相”“真如”，恰恰消解了道家“自然”的本体义及实在性。

“自然”和道、理、数及偶然、必然、因缘

“自然”作为具体事物、万物实体及其“本性”，作为元气、道等的实体及其道的本性，它所表示的各种不同“本性”又被赋予了道、理、数的含义，被称为“自然之道”“自然之理”“自然之数”“自然之命”等。这种用法将“自然”同“道”“理”“数”等结合在一起，抽象说它是道、理、数，具体说它是不同的道、理、数，是不同意义上的各种“法则”，就像上述“自然”作为“本性”又有不同的所指一样。作为道、理和数的“自然”，这是用“自然”去限定这是什么样的道、理和数；反过来说，以“道”“理”“天理”等为“自然”，这是用“自然”去描述道、理和天理的特性。在此，“自然”又被赋予了“偶然”“必然”等含义。佛道围绕“自然”与“因缘”展开的争论，又使“自然”同因缘、因果发生了关系。在此，“自然”被赋予了“有因”或相反的“无因”的意义。

“自然”被用作道或法则，比较早的例子是《韩非子·功名》篇。这一篇的一段话说：“守自然之道，行毋穷之令，故曰明主。”这里说的“守自然之道”和“守者”是指明君；他遵循的“自然之道”的“自然”是指“天时”“人心”“技能”和“势位”。《文子·下德》篇强调至人要实现好的治理，他要遵循的“自然之道”具体是指“虚无寂寞，不见可欲，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通”。王弼注解《老子》第15章说的“孰能浊以静之徐清”和“孰能安以久动之徐生”，则以“夫晦以理，物则得明；浊以静，物则得清；安以动，物则得生”等为“自然之道”。程颐把“一阴一阳之谓道”看成是“自然之道”。^⑥在这些例子中，“自然”作为不同的“道”，是指各种事物的内在秩序和法则。根据何晏的《无名论》，夏侯玄认为“自然”即是“道”：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”^⑦这里的“自然”是指天地、圣人都要遵循的事物内在的东西。按照王廷相的说法，“运化之自然”即是“天道”，如“四时行，百物生，乾坤而不息者”等。^⑧

①③ 《中华道藏》第5册，第234、572页。

② 李荣：《西升经注》（陈景元辑《西升经集注》卷1），《中华道藏》第8册，第253页。

④ 僧肇：《维摩诘经注（节选）》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，北京：中华书局，1981年，第170页。

⑤ 慧远：《明报应论》，《弘明集》卷5，北京：中华书局，2011年，第92—93页。

⑥ 《河南程氏遗书》卷12，《二程集》（第1册），北京：中华书局，1981年，第135页。

⑦ 杨伯峻：《列子集释》卷4，北京：中华书局，1979年，第121页。

⑧ 王廷相：《王廷相集》（3），北京：中华书局，1989年，第767页。

“自然之理”是以“自然”为不同的“理”。《老子指归·柔弱于水篇》以“万物之理”为“自然之称”。^①其说的“万物”是指“道德所包，天地所载，阴阳所化，日月所照，物类并行，纷谬杂乱，盛衰存亡，与时变化”等；其“理”是指“积坚者败，体柔者胜”等。嵇康的《声无哀乐论》探寻音乐的本质，强调了“推类辨物”，首先要“求之自然之理”。他说的“自然之理”是指“类”和“物”两者的内在“根据”和“标准”（“自然”），而人为的东西如名言则不是“自然之理”：“夫言，非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，趣举一名，以为标识耳。夫圣人穷理，谓自然可寻，无微不照。”^②朱世卿以“万法万性”为“自然之理”，说“自然之理”是“万法万性”固有的东西，它永恒不变（“不得而迁贸”）。^③为了将“礼乐”正当化，朱世卿指出，表面上看，礼乐是人为的东西，但实际上它们都具有难知的内在根据。一般所谓的“非自然”“有为”其实正是“大自然”和“大无为”：“所谓非自然者，乃大自然也；是有为者，乃大无为也。”^④史崇玄以“自然之理”为“不可易”的“方圆动静，黑白燥湿”等，认为“自然”和“因缘”是“物性”的两个方面：“夫自然者，性之质也；因缘者，性之用也。因缘修之，自然以成之。”^⑤根据《后汉书·李固传》（卷六十三）的说法，“自然之数”是指物极必反的道理：“夫穷高则危，大满则溢，月盈则缺，日中则移。凡此四者，自然之数也。”根据僧肇的说法，它是指“所以高下相倾，有无相生”的转化关系^⑥；根据朱世卿的说法，它是指人生中的“哀乐喜怒，伏之于情，感物而动；穷达修短，藏之于命，事至而后明”等一些重要的关系，这些关系都“无有造为之者”；根据张载《正蒙》的说法，它是“日月”得到“天”的“自然之理”^⑦；根据王廷相的说法，它主要是指“天地道化不齐”和“数有奇耦之变”^⑧。

早期道家思想中的“道”是指最普遍的规律和法则，“理”是指某一类事物的“条理”，但以上用作“自然”的“道”和“理”，两者的界限已经模糊。用“数”指称事物的规律、法则，这同“道”和“理”类似。“自然”用作“道”“理”和“数”，用作指称不同事物的内在根据、秩序、法则，它同作为万物“本性”的“自然”就有了交叉性。“自然”在用作各种不同的道、理和数的同时，又被用来说明“天”“道”“理”和“天理”的特性，表现为“道之自然”“理之自然”等形式，在这种用法中，“自然”又具有了“偶然”“必然”“当然”等意义。

否定主宰论和决定论的王充、郭象、范缜，认为万事、万物都不是超自然的力量创造和决定的（自然的这一层意义后文详述）。天、天道和道何以如此都是它们自身自发性活动的产物，是“随机”“碰巧”等偶然性的结果。这可以叫做“偶然的自然论”。王充的哲学以自然主义著称，他的“自然”的其中一个含义是“偶然”。这一含义基于他的“天道”“无为而自然”（“夫天道，自然也，无为”）和“自生”概念。（《论衡·谴告篇》）由于天道和天地的活动完全没有目的和意识（“无为”而“自然”），因此它完全是概然的和随机的（非必然的自然）。王充用“偶”这一概念表示“自然”的“偶然”义。《论衡·物势篇》说：“夫天地合气，人偶自生也。”“偶自生”“自生”都是“自然”。《论衡·自然》说：“天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。”

郭象“自然”概念的一个意义也是“偶然”。^⑨基于“自生”的概念，郭象认为万物是“自然”即“偶然”产生的，是不知何故而如此的东西。如《庄子注·齐物论》说：“物各自然，不知其所以然而然。”作为偶然的“自然”，郭象叫作“块然”“突然”“掘然”“忽然”“欻然”等，他用这些词汇强调事物的随机性和碰巧发生。如郭象说：“然则生生者谁哉？块然而自生耳。”（《庄子注·齐物论》）又说：“既明物物者无物，

①《老子指归·行于大道篇》说：“何以明之？庄子曰：道之所生，天之所兴。始于不始，生生于不生。存存于不存，亡亡于不亡。凡此数者，自然之验、变化之常也。”

②《嵇康诗文选译》，南京：凤凰出版社，2011年，第156页。

③参见朱世卿：《性法自然论》，《广弘明集》卷22，上海：上海古籍出版社，1991年，第264页。

④朱世卿：《性法自然论》，《广弘明集》卷22，第265页。

⑤《一切道经音义妙门由起·妙门由起序》，《中华道藏》第5册，第603页。

⑥僧肇：《肇论·涅槃无名论》，张春波：《肇论校释》，北京：中华书局，2010年，第203页。

⑦张载：《正蒙·参两篇》。

⑧王廷相：《王廷相集》（3），第804页。

⑨如认为理是自然无为：“各当其能，则天理自然，非有为也。”（《庄子注·天道》）

又明物之不能自物，则为之者谁乎哉？皆忽然而自尔也。”（《庄子注·知北游》）郭象的“自然”是“自生”，也是偶生。范缜的“自然偶然论”同王充、郭象等的思想有类似性。围绕“神灭”与“不灭”，在同萧子良的论辩中，范缜通过设问自答的方式，来证明人的“神”随着人的形体的死亡而一同消失，天地间根本没有什么独立不灭的“神”或灵魂存在，也根本没有什么前世今生的因果报应。范缜承认事物有时间上的长短，迅速产生的事物迅速失去（如“飘骤”），逐渐产生的事物逐渐失去（如“动植”）。但不管是哪一种情形，它们的来去都是偶然的，没有什么因果决定。《神灭论》说：“若陶甄禀于自然，森罗均于独化，忽焉自有，悦尔而无，来也不御，去也不追，乘夫天理，各安其性。”（见《梁书·儒林传·范缜》）萧子良相信，人在社会中的不同地位，由他的前世之因决定。但范缜用比喻来说明他们的身份不同也完全是偶然的：“子良精信释教，而缜盛称无佛。子良问曰：‘君不信因果，世间何得有富贵，何得有贫贱？’缜答曰：‘人之生譬如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于溷粪之侧。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？’子良不能屈，深怪之。”（同上书）这是大家熟知的。《世说新语·文学》中的一个记载，同范缜和萧子良争论人生是偶然还是必然的问题类似：“殷中军问：‘自然无心于禀受，何以正善人少，恶人多？’诸人莫有言者。刘尹答曰：‘譬如写水注地，正自纵横流漫，略无正方圆者。’一时绝叹，以为名通。”刘尹的立场类似于范缜，他也相信人生是自然，即偶然。

“自然”不仅具有“偶然”的含义，还有“必然”“超然”和“命”的意义。要说“必然”是“偶然”的反面，它是指事物一定如此的因果必然性。道之自然、理之自然和命之自然中的道、理和命，因为具有法则、规律和决定的意义，所以当用“自然”去描述它们时，“自然”就具有了“不得不然”“不得不如此”的“必然”的意义。《列子·力命》篇以“力”与“命”的拟人化对话来说明谁具有决定性。“力”声称自己力量强大，说人的寿夭、穷达都受它的影响；“命”举出好人没有好报，恶人反而富贵等来反证它才是人世间的决定性力量。“力”追问“命”，是不是一切都是“受命所制”。“命”回答说：“既谓之命，奈何有制之者邪？朕直而推之，曲而任之。自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫，朕岂能识之哉？朕岂能识之哉？”按照这种说法，“命”的决定性不是说有一个外在力量来决定，它是指事物自己决定自己。自己决定自己一方面说自己是自由的，另一方面说这又是自己不得不如此的，这是人的“自然之命”，是他自己的自然而然，又是他不得不然。《列子·力命》篇说：“天地不能犯，圣智不能干，鬼魅不能欺。自然者，默之成之，平之宁之，将之迎之。”《鹖冠子·环流》直接将命看成是“自然”，说“命者自然者也。命之所立，贤不必得，不肖不必失”，其“自然”就具有命的意义。《尹文子·大道上》有“势之自然”的用法，其“自然”即必然：“吾亦不敢据以为天理，以为地势之自然者尔。”《邓析子·无厚》将舟能够浮于水、车能够行于陆看成是“自然之道”，这里的“自然”类似于“势之自然”也是必然：“夫舟浮于水，车转于陆，此自然道也。有不治者，知不豫焉。”^①在《列子·汤问》看来，一般的事物都是相互依赖的，但“道”则是“超然的”“绝对的”：“其道自然，非圣人通也。”以“自然”为“必然”，严遵和郭象有比较清楚的说法。如《老子指归·行于大道篇》说：“何以明之？庄子曰：道之所生，天之所兴。始始于不始，生生于不生。存存于不存，亡亡于不亡。凡此数者，自然之验，变化之常也。”根据严遵的说法，事物变化中的“常”，就是“自然”即“必然”的验证。同样，郭象说的“命”也是“自然”：“命之所有者，非为也，皆自然耳。”（《庄子注·天运》）

从宋明理学家们说的“理之自然”“天理之自然”“命之自然”可以看出，他们是以“自然”为“必然”。如欧阳修认为物变和贯通是天理自然：“物无不变，变无不通，此天理之自然也。”^②这是以“天理之自然”为“自然”。朱子将“大衍之数”看成是人不能改变的“理势之自然”：“大衍之数五十……盖皆出于理

① 按照《淮南子·主术训》的记载（“故为治者，智不与焉。夫舟浮于水，车转于陆，此势之自然也”），“自然之道”类似于“势之自然”。

② 欧阳修：《明用》，《欧阳修诗文集校笺》上，洪本健校笺，上海：上海古籍出版社，2009年，第542页。

势之自然，而非人之知力所能损益也。”^①这是以“理势的自然”为“必然”。王廷相把气象看成是“气种之自然”，把植物的枝叶和人的感官看成是性命不得已的“自然”：“雪之始，雨也，下遇寒气乃结。花必六出，何也？气种之自然也。草木枝干花叶，人耳目口鼻，物蹄角羽毛，胡为而然耶？气各正其性命，不得已而然也。”^②戴震将“血气”的“自然”同“理义”的必然统一起来，认为两者不能分开：“由血气之自然，而审查之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。如是而后无憾，如是而后安，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也。故归于必然，适完其自然。”^③

围绕“自然”与“因缘”和“因果报应”的关系，佛道一方面区分它们，一方面又融合它们。一些僧人将“自然”与“因缘”看成是道与佛各自的独特本质。如甄鸾认为佛道的不同就是“自然”与“因缘”的不同：“佛之与道，教迹不同，变通有异。道以自然为宗，佛以因缘为义。自然者，无为而成；因缘者，积行乃证。”^④自然与因缘的不同，在于一者用“无为”来成就，一者用“积行”来证成。僧愍也有类似的看法：“老以自然而化，佛以缘合而生……自然而化，故霄堂莫登矣；缘合而生，故尊位可升矣。”“自然而化”是说不为而变化，“缘合而生”是说通过条件和因素结合而产生。^⑤这种不同又被佛教看成是无因和有因的不同。在佛教徒看来，自然与因缘的不同主要在于老庄的“自然”是有果无因论，而因缘论则是因果相应论。如道安分辩说：“惟业报理微，通人尚昧，思不能及，邪见是兴……乃谓名教之书，无宗于上；善恶报应，无征于下。”^⑥这种看法当然不准确。道家的“自然”不是无因论，它的一个意义是强调要消除不必要的东西和多余的因素。这是将“无为”的表面意义没有“为”同“自然”结合起来产生的误解。因为即使作为“莫为”的自然无为也是不完全“无因”，它只是排除事物自身之外的超自然的力量。然而正是基于这种误解，佛教认为道家无因的“自然”不能成立。如吉藏从有果必有因这一前提出发指出，认为无因而有果是矛盾，说“自然”既是“自”又是“非自”，这也是矛盾：

问：“无因自然，此有何异？”答：“无因，据其因无，自然，明乎果有，约义不同，犹是一执。”难曰：“夫因果相生，犹长短相形。既其有果，何得无因？如其无因，何独有果？若必无因而有果者，则善招地狱，恶感天堂。”问曰：“有人言：‘自然有因，自然无因，万化不同，皆自然有，故无同前过。’”答曰：“盖未审察之，故生斯谬。如其精究，理必不然。夫论自者，谓非他为义，必是因他，则非自矣。故自则不因，因则不自，遂言因而复自，则义成桡楫。”^⑦

道生的说法与此有所不同，他将“自然”看成是比“因缘”更根本的东西：“作有故起灭，得本自然，无起灭矣。”^⑧正如上述，道家的“自然”有“非主宰”“非造作”“非人为”的意义，这只是否认某种因，而不是说没有任何因，佛教说“自然”是无因不能成立。

道教一方面用“自然”去批评佛教的因缘报应论，一方面又借助佛教来武装自己，将“自然”同因缘、因果报应结合起来，认为“自然”和因缘、因果报应具有统一性。如朱世卿强调一切都是自然的，没有什么因果报应：“殊形异虑，委积充盈，静动合散，自生自灭。动静者莫有识其主，生灭者不自晓其根，盖自然之理著矣。所谓非自然者，乃大自然也；是有为者，乃大无为也。”^⑨与此不同，《道教义枢》用很强的思辨

① 朱熹：《周易本义》，《朱子全书》（1），上海：上海古籍出版社，2002年，第130页。朱熹区分“理”的“能然”“必然”“当然”和“自然”：“理有能然，有必然，有当然，有自然处，皆须兼之，方于‘理’字训义为备否？”[朱熹：《答陈安卿》，《朱子全书·晦庵先生朱文公集》（第贰拾叁卷），第2736页]他还分别解释了它们各自意义：“凡事皆然。能然、必然者，理在事先；当然者，正就事而直言其理；自然，则贯事理言之也。四者皆不可不兼该。”（朱熹：《答陈安卿》，同上书，第2737页）按照朱子的解释，“天理”的“自然”，是通贯理事两个方面说的。

② 王廷相：《慎言》，《王廷相集》（3），第757页。

③ 戴震：《孟子字义疏证·理》，北京：中华书局，1982年，第18—19页。

④ 甄鸾：《笑道论》，《广弘明集》卷9，上海：上海古籍出版社，1991年，第156页下。

⑤ 僧愍：《戎华论折顾道士夷夏论》，《弘明集校笺》（卷7），上海：上海古籍出版社，2013年，第397—398页。

⑥ 道安：《二教论》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第361页。

⑦ 吉藏：《三论玄义校释》，北京：中华书局，1987年，第19—20页。

⑧ 竺道生：《大般涅槃经集解》，《中国佛教思想资料选编》（第1卷），1981年，第215页。

⑨ 朱世卿：《性法自然论》，《广弘明集》卷22，上海：上海古籍出版社，1991年，第265页。真观撰《因缘无性论》，批评朱世卿的看法。见同上书，第265下—266页上和中。

性来说明“自”和“然”，认为“因缘”是“自然”的差强人意的名号：“示因缘者，强名自然，假设为教。”^①他的绕口令似的辨析，把佛教的因缘、出世间法同道教的自然融合到了一起，从自的不自、然的不然，到他也是自，他亦是然，来说明自然也是因缘，说明两者都是度化众生的方便之道。张果（通玄先生）把道化万物与自然因缘看成是统一的，认为造化本身就是自然因缘。自然是造化不是外造，因缘是自化而有迹变，两者都是指“不住”而又生物：“缘行既备，归之自然，则心不取外，岂自取哉，外自取哉！外自兼忘，内融为一。”^②《太上妙法本相经》（敦煌本）从事物的朴及散入手，融合自然与因缘，认为物有朴有散，有朴和散即有因缘，而因缘又需要自然。因缘中有自然，自然中也有因缘：“是以真人知因缘，修因缘，行之于因缘，故自然而运起也，将知因缘中者有自然。”^③《三论元旨》认为自然和因缘，彼此不离不分，你中有我，我中有你：“自然中有因缘，因缘中有自然。自然不离于因缘，因缘不离于自然，而能异之而同者矣。”^④《太真玉帝四极明科经》将自然与报应统一起来：“善恶因缘，莫不有报。生世施功布德，救度一切，身后化生福堂，超过八难，受人之庆，天报自然。”^⑤

自然与道、理、数在不同的用法中有不同的意义，它既是指不同的法则，又是指法则的必然性；在反决定论中，它又被赋予了偶然性的意义。在佛道的争论和融合中，自然同因缘、因果报应既被区分又被融合。在区分中，自然被看成是无因和无报应；相反，在融合中，自然又被认为是同因缘和因果报应统一的。

非主使、非人为、非造作——“自然”即“莫为”

对天地万物的存在及其根据，借用《庄子·则阳》篇的说法，一是“莫为”，一是与此相反的“或使”。“或使说”认为，天地万物的存在和变化取决于主使者的作用；与此相反，“莫为说”则认为宇宙和万物何以如此是它们自身的原因所致，在它们自身之外没有什么力量决定它们。从“莫为”来看道家的“自然”，它既具有“非人为”的意义，类似于荀子批评庄子说的“蔽于天而不知人”的“天”；又具有“非主使”的意义，这是将天地、万物的存在和变化的原因都归结为它们自身，否认或使者或主宰者。一般所称的道家的“自然主义”，我将它叫作宽泛意义上的“莫为说”。道家“自然”的这两种意义都是在老子之后演变出来的。对胡适来说，道家自然主义“非主宰”的方面值得赞扬，而“非人为”的方面则需要克服。

道家的“自然”原本是指万物和人的自主性活动方式，是指万物和人自己造就自己、自己成就自己的存在方式（后述）。这是由老子开创的“自然”。这种“自然”是就万物和人类的现实活动和表现来说的，至于万物和人为什么会这样，为什么要这样，老子没有进一步去说，即他没有明确揭示万物和人类活动的内在根据和驱动力（老子的“德”在指称万物和人时也许蕴涵了这种意义），但老子之后，到了庄子和黄老学，万物和人类为什么要“自然”，为什么要自主性活动，为什么要自己造就自己，就有了不同的说明。其中一种是“物德论”和“本性论”的说明，认为万物和人类都有其内在的“德性”“本性”，这是它们的驱动力；二是“人情论”的说明，认为人类之所以要“自然”，这由它先天的“趋利避害”“好生恶死”的性情驱动。按照老子的“自然”即“自己如此”和“自成”的含义，根源性的道和政治统治者遵行万物和人民的“自然”，就是遵循它们的倾向、现实活动和存在方式。之后，道家从老子遵循万物和人的“自然”的思想中，衍生出了遵循万物和人的先天固有的“天德”（“德性”）、“人情（性）”和“本性”的含义（已上述）。与此同时，道家从道和统治者遵循万物、民德、人情的“自然”中，从道和统治者“不干涉”的“无为”中，创造出了“非故意”“非人为”“非造作”的“自然”。^⑥

现在用作“非人工”的“自然”，是把人类的活动及其结果同纯粹物理世界和物质世界自身的活动及其结果区分开。这种“自然”是相对于“人”的狭义的“自然”。在中国古代早期，庄子和荀子“天人观”中的“天”，就是这种用法的典型。只不过庄子美化“天”，热衷于“天人合一”，菲薄人工，更批评背反“天”

①③④ 参见《中华道藏》第5册，第572、47、76页。

② 通玄先生：《道体论》（引文对标点符号有改动），《中华道藏》第26册，第25页。

⑤ 《中华道藏》第2册，第416—417页。

⑥ 有关这一点，参见叶树勋的《早期道家自然观念的两种形态》，《哲学研究》2017年第8期。

的“人为”和“造作”；荀子为天人划界，在人性之天和人的修为之间倾心于“天人相分”。庄子用“天”和“自然”表达的“自然主义”，主要就是非人工、非人为、非造作的意义。在《庄子》中，“天”或“天德”体现在人身上是人的天性和本性。“天”是纯真的美德和价值，来源于天的人的天性也是纯真（就此来说庄子的人性论也可以说是性真论），人保持和表现他的天性，他就达到了天人合一，这是庄子的信念。但在现实中，人们不免损害甚至失去他们的天性美。庄子强调天、天真、纯朴等价值，就是为了让人们保持这些东西；他之所以批评人工、人为、造作，批评人的故意、有意识，在他看来这些东西破坏了人的天性真。《庄子》一书中主要用来表达这种思想概念的是“天”和相对于“天”的“人”（“人为”）。

现在人们解释庄子的“天”一般所用的“自然”概念，是古代中国和西方的非人为“自然”的混合物。在《庄子》中，“天”这一概念随处可见，相比起来，“自然”就比较少，也就是几个例子。^①其中用作“非人为”这种意义的“自然”，一是《庄子·秋水》：“以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。”人们有不同的兴趣，他们对事物有肯定、有否定。同样，尧和桀也出于他们自身的兴趣而表现他们的“自然”倾向，“自然而然”，相互否定。《庄子》中用作这种意义的另一个例子是在《田子方》中：“夫水之于沟也，无为而才自然矣；至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！”水的清澈是水的“无为”，是它的天性（“才”）原本就这样的（“自然”）。至人的“无为”而“自然”，不修而有德，如同天地日月的高厚和明亮，都是自然而然，都不是故意和造作。因为没有外在的干涉，所以一切按照事物自身的特性来表现。如《列子·黄帝》说：“其国无帅长，自然而已；其民无嗜欲，自然而已。”

被《庄子》开辟出来的“非故意”“非造作”的“自然”，后来成为中国“自然”的重要意义之一。如《吕氏春秋·论人》说：“何谓反诸己也？适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之涂，若此则无以害其天矣。无以害其天则知精，知精则知神，知神之谓得一。”这里的“自然”具体是指“释智谋”“去巧故”和不害其“天”，这是在反求诸己和养生方面的“非故意”“非造作”等。如《文子·自然》篇说：“名各自命，类各自以，事由自然，莫出于己。若欲狭之，乃是离之；若欲饰之，乃是贼之。”^②据此，事情都有自身的本来样态（“自然”），人不要用自己的主观去加以改变，人为地去限制和修饰，都是对它们的“自然”的破坏。这是排除个人主观性的“非人为”。《淮南子》中“非人为”“非造作”的“自然”，一则表现为非用智、非用行、非用为和非用求。如《诠言训》说：“故圣人以行求名，不以智见誉；法修自然，己无所与。虑不胜数，行不胜德，事不胜道。为者有不成，求者有不得。”^③二则表现为非勉强、非装饰。如《齐俗训》说：“且喜怒哀乐，有感而自然者也。故哭之发于口，涕之出于目，此皆愤于中而形于外者也。”嵇康明确将自然与人为的东西区分开：“且又律吕分四时之气耳，时至而气动，律应而灰移，皆自然相待，不假人以为用也。”（《声无哀乐论》）

除了非人为、非造作的莫为“自然”，道家的莫为“自然”还有一个重要所指，这是指天地万物的非主使和非主宰性。如《尹文子·大道上》将一些不同特性的事物看成非造作的“自然”：“五色、五声、五臭、五味，凡四类，自然存焉天地之间，而不期为人用。”《淮南子·泰族训》列出了一系列天地万物的自发性活动，它们都是“莫为”的“自然”：“天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其昼，阴阳化，列星朗，非[有为焉，正]其道而物自然。”^④按照这里的说法，天地、日月、星辰、阴阳四时、雨露等的活动，都是它们自身的作用，没有造物主和主使者。王充和郭象充分发展了万物自生自化的思想，在颠覆造物主、役使者和意识目的之“天”上彻底而一贯。王充坚持天和天道的自然无为论，批判和否定天的目的论、天人感应

① 其中《庄子·天运》中的“应之以自然”的“自然”就有“非造作”和“没有故意”的意思。但这句话所在的一段据唐写本被认为是窜入，有的注本删除。这里也不以此为证。

② 《淮南子·主术训》也有类似的说法：“名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。”

③ 《淮南子·修务训》也说：“若夫以火煖井，以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为。”

④ “物自然”是“物”都按“道”以按“自身”的特性活动，它不是因为“他者”而这样做（“非有为”）。它同《吕氏春秋·义赏》中的说法恰恰相反，它主张事物之间的关系是“非自然”和“或使之”。

论和谴告论：“夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。”（《论衡·谴告篇》）在王充那里，自然和无为这两个概念可以互换，自然即无为，无为即自然。天道是自然，也是无为。王充强调，万物的产生和活动，都是天和天道自然无为的结果。万物中对人有益的东西，人可以利用和使用的东西，都不是天有意识、有目的的产物。《论衡·自然篇》：“或说以为天生五谷以食人，生丝麻以衣人，此谓天为人作农夫桑女之徒也，不合自然，故其义疑，未可从也。试依道家论之。”又说：“夫天之不故生五谷丝麻以衣食人，由其有灾变不欲以谴告人也。物自生而人衣食之，气自变而人畏惧之。以若说论之，厌于人心矣。如天瑞为故，自然焉在？无为何居？”^①

郭象的“莫为自然论”，一是否定目的论的天，像王充所说一样，把天看成是纯粹的自然：“天者，自然之谓也。”（《庄子注·大宗师》）“天也者，自然也。人皆自然，则治乱成败，遇与不遇，非人为也，皆自然耳。”（同上）二是否定造物者的天，认为万物都是自生、自化，没有什么役使者。如《庄子注·知北游》说：“谁得先物者乎哉……吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳……明物之自然，非有使然也。”《庄子注·齐物论》也说：“而或者谓天赖役物，使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉！故天者，万物之总名也。莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。”从这里出发，郭象对《庄子·则阳》篇的“莫为”与“或使”二说会选择什么不言而喻：“季真曰，道莫为也。接子曰，道或使。或使者，有使物之功也。物有自然，非为之所能也。由斯而观，季真之言当也。皆不为而自尔。物有相使，亦皆自尔。”（《庄子注·则阳》）郭象的主张很彻底，他不仅否定了造物者和外在的作用力（“外不由于物”），甚至也否定了事物自身的原因（“内不由于己”）。万物为什么会出现和如此，既不取决于外在力量，也不取决于自身。《庄子注·齐物论》说：“自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。”

“自然”的意义从事物“自己”造就自己，没有外界的干涉，到排除外在主使，排除外的作用 and 影响，从由自己生、自己化的自生、自化，到不由自己生和不由自己化，凡此种种，这前后的变化是多么大啊！

万物的自主活动和自己造就——“自然”即“自成”

作为万物实体的“自然”是就一切事物及其现象的整体而言，作为事物本性的“自然”强调的是事物固有的内在特性和依据。同“自然”的这两个含义关系非常密切，它的另一个含义是指事物的“自成”和“自己造就”。从逻辑上说，作为万物实体和本性的“自然”，是自己造就的“自然”的前提^②；但从道家自然概念的产生及演变过程来说，“自己造就”和“自成”的“自然”却是先行产生的，万物实体和本性的自然则是在此之后演变出来的。此外，事物自成和自己造就的自然，同上述非主使的莫为自然（“自生”“自化”）有某种类似性，但在后者，万物的自生、自化同否定主使者、主宰者、神意论和目的论是一体的两面；在前者中，万物自成的“自然”，则是同道和圣人的“无为”联系在一起。这是老子创立的“自然”，也是中国“自然”的最初意义，其他的意义都是在此之后演变出来的。

要准确认识老子的“自成”和“自己造就”的“自然”，首先必须将它置于老子的“道”与道创造的“万物”的关系中去把握。按照老子的义理，道是天地和万物的根本，它创造了万物，又是万物的普遍根据和统一本质。换言之，万物是被道创造出来的，它分有了道的普遍性。从这种意义上说，万物与道具有统一性。《庄子》中的“道通为一”“天地一指”“万物一马”，佛教说的“一即一切”“一切即一”，宋文明在《道德义渊》中说的“物之自然，即物之道性也”^③，王玄览在《玄珠录》中说的“道性众生性，皆与自然同”^④，都是强调两者具有统一性。但同时要知道的是，万物又不等同于道，一物更是如此，就像子女不能等同于父母那样。万物被创造出来之后，它们同道就具有了相对的关系，而且在这种相对关系中存在和实现自己。按照这种关系，道只是万物的监护者和守护者，而不是万物的干涉和控制者。老子的“道法自然”极具象征

① 天意论用拟人化的方式论证天有目的，王充一方面用非拟人化论证天是自然，另一方面将天地比作夫妇又是拟人化。（参见《论衡·自然》）

② 从现实来说，事物自己造就自己的自然，同时又是万物实体及其本性的自然的实现。

③④ 《中华道藏》第26册，第3页。

性地表现了道遵循万物的自主性活动的意义。但河上公将“道法自然”解释为“道性自然”，将“自然”看成是“道性”，虽然为“道”赋予“自然之性”的新义，并在后来《老子》的解释中产生了深远的影响。但从《老子》文本本身来说，这一解释根本不是老子所要表达的意义。^①

只要充分认识到老子之道的活动方式——无为、柔弱和德蓄之，是对于万物而言，就能够明白老子的“道法自然”是指道遵循万物的“自然”，即万物的自主性活动和自我造就。按照老子的说法，道具有伟大的美德（“玄德”），对于万物它“生而不有，为而不恃，长而不宰”。道创造万物不主宰万物，就给万物自身的活动提供了空间和条件。这也是道的无为。正因为万物不受道的主宰和干涉，万物就能够自己实现自己，这是万物的“自然”。从“圣人辅万物之自然”这一说法可知，老子的“自然”是就“万物”而言，是有关万物的存在方式，正如老子的“无为”是就“道”而言那样。老子的“道法自然”的确切含义是，道遵循万物的“自然”，遵循万物自己造就自己的活动方式和结果。老子的“道”的“无为”与万物的“自然”是对应关系。这种关系延伸和运用到人类领域中，就成了统治者圣人、侯王的“无为”与百姓的“自然”的对应关系。这是老子政治原理的根本构造。老子的“辅万物之自然”的说法，在《子华子·晏子》中得到了直接传承：“于传有之，循道理之数，而以辅万物之自然，六合不足均也。七十九代之君，其为法不同而俱王于天下，用此道也。”

老子的“自然”是指万物和人的自主活动和自己造就，通过老子使用的同“自然”相近的其他一些词汇能得到更充分的证明。对理解老子的“自然”的真正意义来说，这些词汇非常重要。它们是“自富”“自化”“自正”“自朴”“自均”“自宾”“自生”“自宾”“自来”等。这些词汇具体都是用在社会“民众”身上，指“民众”的各种“自主性活动”。它同以第一人称“我”来表示统治者的不干涉主义构成了一个非常清楚的对应关系：“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”《老子》第三十二章同样如此，它将侯王遵循道的无名和朴，同“万物将自宾”和“民莫之令而自均”相对：“道常，无名，朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”“万物”的“自宾”，“民”的“自均”，同《老子》第57章的“民”的“自化”“自正”等一样，也是万物和民的“自然”——它们的各种自主性活动。《老子》第51章“道之尊，德之贵，莫之命而常自然”的论断，说的也是道、德同物和百姓的关系。它的意思是，道的尊显，道之德的可贵，不是谁加封的而是其遵循万物自成的结果。王弼本等“莫之命”的“命”，帛书本和汉简本等作“爵”。“爵”义为“封”“授予”，同“命”用作“命令”含义上差别大，但若是用作“命名”含义上就相近。“莫”解释为“没有”“没有谁”都可以。

老子建立的“自然”的这种意义后来被延续和传承了下来，成为道家也是中国“自然”概念的基本含义之一。在《庄子》特别是黄老学中，我们多能看到这种意义的“自然”。《庄子·应帝王》篇说：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治焉。”据此来说，统治者“顺物自然”，就是遵循万物的自成、自化。《庄子·天地》篇中也有类似的用法，只是它没有用“自”字，而只是用了“化”和“定”字，但其“化”和“定”，同老子说的“自化”和黄老学说的“自定”意思一致，同样是指万物和百姓的活动方式：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。”庄学追求逍遥和自由，主张高度的放任，强化了老子政治上的“无为”，其“自然”更进一步要求个人的自主和自成。《庄子·缮性》篇说：“古之人，在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤处群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”

追求公共秩序的黄老学，充分发展了老子“自成”意义的“自然”。如慎到主张统治者因循自然，认为因循自然，就能实现长久的治理：“守成理，因自然”（《慎子佚文》）；“任自然者久，得其常者济”（同上）。《管子·形势》中将统治者的无事同民众的自试相对应：“上无事，则民自试”；《管子·形势解》将统治者的“不扰”“不劳”同民众的“自循”“自试”相对应：“明主之治天下也，静其民而不扰，佚其民而不

^① 有关这一问题的讨论，参见王中江：《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》2010年第8期。

劳。不扰，则民自循；不劳，则民自试。”《黄帝四经·十六经》中将形和事的“自定”“自施”同我的“愉静”和“无为”相对应：“形恒自定，是我愈静；事恒自施，是我无为。”《邓析子·无厚》篇受到了老子自成思想的影响，强调君主要遵循万物的自然倾向而不要干涉，让其自我成就：“夫自见之，明；借人见之，闇也；自闻之，聪；借人闻之，聋也。明君知此，则去就之分定矣。为君当若冬日之阳，夏日之阴，万物自归，莫之使也。恬卧而功自成，优游而政自治。岂在振目扼腕、手据鞭朴、而后为治欤？”

韩非通过具体的事例解释《老子》，准确地把握了老子“自成”的自然：“夫物有常容，因乘以导之。因随物之容，故静则建乎德，动则顺乎道……故冬耕之稼，后稷不能羨也；丰年大禾，臧获不能恶也。以一人之力，则后稷不足；随自然，则臧获有余。故曰：恃万物之自然而不敢为也。”（《韩非子·喻老》）《文子·自然》认为只有使“物”能按照自己的“自然”而行动，社会才能治理：“物必有自然而人事有治也。”这正是圣人立法的根本目的：“故圣人立法，以导民之心，各使自然。”《文子·自然》中还有一段话说：“所谓无为者……循理而举事，因资而立功，推自然之势，曲故不得容，事成而身不伐，功立而名不有。”《文子·下德》中的一句话意思与此完全一致：“漠然无为而天下和，淡然无欲而民自朴。”《关尹子·极》提出了圣人用天下治理天下的主张，以使天下之人都能够自己造就自己：“圣人不以一己治天下，而以天下治天下。天下归功于圣人，圣人任功于天下。所以尧舜禹汤之治天下，天下皆曰自然。”这里是“天下”的人都说他们是“自成”。《鹖冠子·世贤》用的是“其下”，他们都说他们是“自成”：“凡此者不病病，治之无名，使之无形，至功之成，其下谓之自然。”

西汉的黄老学著作《淮南子》，同样承继和发展了老子万物、百姓自我造就的“自然”思想。如《淮南子·原道训》说：“各生所急，以备燥湿；各因所处，以御寒暑；并得其宜，物便其所。由此观之，万物固以自然，圣人又何事焉！”按照这里的说法，既然“万物”都能自己造就自己，那么统治者就没有什么可做了。又如《淮南子·泰族训》说：“夫物有以自然，而后人事有治也……驾马服牛，令鸡司夜，令狗守门，因其自然也。”既然物能够自然，那就要遵循它。很明显，这两个例子中的“自然”都是对“物”而言，它是属于“物”的活动方式。汉之后的《老子》注释者，也程度不同地表现了老子的自成和自己造就的“自然”概念。如严遵认为“天地之道”，完全顺从万物，以使它们“各正命性”，由此万物就能够自成（“自然”）：“各正性命，物自然矣。”（《老子指归·天之道篇》）严遵将天地之道运用在政治上，认为统治者既要观察天地的变化，又要观察万物的“自成”，使万物都能够自己成就自己：“览天地之变动，观万物之自然。”（《老子指归·至柔篇》）“不思不虑，若无所识，使物自然，令事自事。”（《老子指归·其安易持篇》）王弼的《老子道德经注》（第27章）同样阐发了老子自成意义上的“自然”：“顺自然而行，不造不始……因物自然，不设不施。”

实际上存在着这样一种情形，即人们受事物本身的影响远没有受对事物看法的影响大。人们习以为常地安逸于河上公对老子“道法自然”的解释，将老子的“自然”看成是道的属性，将道和圣人的无为同自然混为一谈，这既毁坏了老子思想的内在结构，也遮蔽了老子万物自主选择和自己造就自己的深刻的“自然”思想。老子“万物”和“百姓”的“自然”——自成的思想，在《老子》文本中有很强的内证，黄老学等文本也有大量的佐证。表达这种思想的词汇在道家文本中非常多，决不限于“自然”，其他如化、自化、自事、自命、自定、自清、正理、自富、自朴、自宾、自生、自均、自均、自壮、自试、自成、自施、自正、自作、自喜等都是这一类词汇。将“自然”同这些词汇结合起来，不仅能够准确地把握道家“自然”最初在老子那里是指万物“自成”的意义，而且更能认识到道家的人的“自然”观念是一种很深刻的“自由”思想。

规范、准则和境界——“自然”即“因任”“自如”和“忘我”

“自然”作为事物的自主性活动和自我造就，它是事物自身的存在方式；作为事物的本性，它是事物存在的根据和基础；作为道、理、数、命等，它是事物的不同规律、法则和秩序。从自然的这些意义特别是法则的含义，它衍生出了相应于人的活动的规范、准则、标准、境界等的意义（上述说到的“自然”之“当然”是指“应当”）。如“自然”的“不造作”“非人为”“无意识”“非故意”等意义，运用到人的身上，它

就有了规范和境界的意义。现在人们普遍使用的“不勉强”“放松”等“自然”，这既是规范，又是境界。

“自然”用作规范、准则和境界的意义，其中比较典型的说法是“因循自然”“随顺自然”“任自然”等。人要因循自然，反过来说，“自然”对人就具有了规范的作用。按照《庄子·应帝王》说的“顺物自然而无容私”，顺从自然就具有了公共的价值；按照《慎子》说的“是以任自然者久，得其常者济”，“任自然”就能够长久；按照《文子·精诚》说的“怀自然，保至真”，人怀抱了自然，他就保持了纯真的价值；按照《老子想尔注》（第23章）说的“自然，道也，乐清静……合自然，可以久也”^①，人做到了“自然”，他就能清静，合乎自然，他就能长久；按照王弼说的“因物自然，不设不施”，遵循自然最简省；按照嵇康《难自然好学论》说的“从欲则得自然”，实现人的自然，就是充分满足人的性情。这几处例子中的“顺自然”“任自然”也好，“抱自然”“合自然”“因自然”也好，都是认为遵循事物的自然（本性、法则等）而行动，既是规范和应该，也是好的行为方式，并会产生好的结果。

“道”“理”的“自然”是“必然”，也是“当然”，人遵循道理既是遵循自然和必然，也是应该，这是通过自然达到天人合一、道物合一和理事合一。如程颢说：“万物皆只是一个天理，己何与焉？至如言‘天讨有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！’此都只是天理自然当如此。人几时与？与则便是私意。”^②天理自然，即天理当然和应然，它是客观的标准和尺度，又是人的价值目标，人要遵循它，以避免他的主观性和私意。对朱熹来说，人如果能够按照天理自然去做，他就能坦坦荡荡：“今看得天理乃自然之理，人欲乃自欺之情，不顺自然，即是私伪……出于天理之所当为，胸中自是平正，无有惭愧，自是宽泰，无有不足。”^③按照朱熹的说法，“顺自然”即顺从天理的当然和必然，按照天理的标准和尺度去行动。罗钦顺认为天道自然是人道当然的基础，又是人道应该遵循的法则：“天之道莫非自然，人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然之不可违者也。何以见其不可违？顺之则吉，违之则凶，是之谓天人一理。”^④按照罗钦顺的逻辑，天道自然是人道当然的来源。反过来说，人道的当然又是天道自然所不违背的。因为两者本来就是统一的。

“自然”不仅具有规范、正当和价值的意义，而且也有最高“境界”的意义。在儒释道三教中，我们都能看到这种用法。先看道家、道教的例子。如《管子·形势》认为，人掌握了天道，他做事就不假思索、手到擒来（“得天之道，其事若自然”）；又如郭象认为人达到了“自然”，他就达到了无意识的得心应手的境界：“天者，自然之谓也……是故真人遗知而知，不为而为，自然而生，坐忘而得，故知称绝而为名去也。”（《庄子注·大宗师》）《三论元旨》强调修行的目的是要契合自然：“修行之人，因有为而达无为，因有生而达无生。了乎自缘，契于自然，则无生之性达矣。”^⑤有关佛教的例子，先看一下僧肇的说法。僧肇在《答刘遗民书》中提出了“心体自然”的境界：“若心体自然，灵怕独感，则群数之应固以几乎息矣！”^⑥按照下文，圣人“心体自然”是指“妙尽冥符”“玄心默照”的超然境界。这同他在《涅槃无名论》中说的“妙契自然”概念一致：“至能拔玄根于未始，即群动以静心，恬淡渊默，妙契自然。”^⑦再看一下孙绰的说法。孙绰的《喻道论》认为佛是体道者，其无为就是虚静自然的境界：“夫佛也者，体道者也。道也者，导物者也。应感顺通，无为而无不为者也。无为，故虚静自然；无不为，故神化万物。”^⑧“道”“无为”“虚静”和“自然”都是道家的概念，孙绰这里主要用它们去解释“佛”的境界，佛的体道和无为，是虚静，也是自然。“自然”即纯然没有声色的自如。

自然境界有人的内在根据，同时又是人修炼的结果。儒道赞美经过修炼而达到高超的自然境界，为此他们还提出修炼的功夫。如《太上妙法本经》认为，“任自然”是修习的结果，若不修习何来因任和感通：

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第30页。

② 《河南程氏遗书》，《二程集》第1册，第30页。

③ 朱熹：《答徐居甫》，《朱子全书》23，第2786页。

④ 罗钦顺：《困知记》卷上，北京：中华书局，1990年，第23页。

⑤ 《中华道藏》第26册，第74页。

⑥⑦ 《中国佛教思想资料选编》第1卷，第156、162页。

⑧ 孙绰：《喻道论》，《弘明集校笺》卷3，第147页。

“若任自然，自然从何而来；若不信自然，自然何方而应。故修之则自然而感，废之则自然无著也。”^① 这种说法同庄子说的人按照他的“天德”“自然”本真而生活就是境界不同，它是强调人遵循事物的法则进行修炼而成就一种自觉、自为，达到和顺无为、不为的境界。朱熹把圣人为学达到的最高境界称为“自然”：“学者是学圣人而未至者，圣人是为学而极至者。只是一个自然，一个勉强尔。惟自然故久而不变；惟勉强，故有时而放失。”^② “勉强”是“不自然”；“不勉强”就是“自然”，就是有境界，它是人内化了的出入自如的境界。如何从勉强到不勉强，从不自然到自然，按照朱熹的用法，就是通过努力为学来实现。如朱熹说：“圣只是做到极至处，自然安行，不待勉强，故谓之圣。”^③ “自然安行，不待勉强”是功夫极至的结果，正如朱子在另一地方所说：“如穷格工夫……工夫到后，自然贯通。”^④ 功夫达到了，人们就能得心应手，“不假修为”：“圣人太极之全体，一动一静，无适而非中正仁义之极，盖不假修而为自然也。”^⑤ 没有功夫，就只能勉强。

在不少方面阳明学同朱子理学都有很大的差别，但在强调立志、用功达到“自然境界”上，它同朱子理学有一致之处。如王阳明认为，人时时刻刻存持天理，就是立志，就能达到“自然”：“只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则自然心中凝聚。”^⑥ 人在成就自己的自然境界上没有捷径，只要下学的功夫到了，他自然就能上达：“凡圣人所说，虽极精微，俱是下学。学者只从下学里用功，自然上达去。”^⑦ 这种功夫在王阳明那里也是“致良知”，人必须坚持不懈，不断积累才能自我超越：“我只是这致良知的主宰不息，久久自然有得力处，一切外事亦自能不动。”^⑧ 作为阳明心学前驱的陈白沙和湛若水已提倡“功到自然成”的境界论。主张“学者以自然为宗”的陈白沙，认为“自然之乐”是“真乐”^⑨，但若要实现自然之乐，就必须坚持和不断用功，不能急于求成，否则就是“助”和“忘”。他曾经对湛若水说：“千古惟有孟子勿忘勿助，不犯手段，是谓无在而不在。以自然为宗者也，天地中正之矩也。”^⑩ 受此影响的湛若水，也强调修炼之功，反对助长，认为只有如此，才能收自然之果：“君子必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长，所以存天之机，而不以人力参之也。本体自然，不犯手段，积以岁月，忽不自知其机之在我，则其睟于面，盎于背，皆机之发所不能已。”^⑪ 理解他们所说的高超的圣人的“自然境界”并不难，人们学艺的过程与此非常类似。人们一开始接触任何一种技艺的感觉和经过持续艰苦修炼之后的感觉，有天壤之别。开始的无从下手和笨拙的勉强、不自然，到后来就有了得心应手和出神入化的“自然境界”，还会有“创造”如自然的超级境界。

自称承接程朱理学的冯友兰，虽然也将“自然”作为人的“境界”，称为人的“自然境界”，但相比于传统特别是儒家传统，他对人的自然境界评价很低。这同他对境界的界定有关。在他看来，“境界”在于人对事物的“觉悟”和“理解”。人对事物觉悟和理解的程度高，他的境界就高；反之，他的境界就低。处在“自然境界”中的人，他天生同事物浑然一体，对事物的觉解程度最低。这种境界不仅低于“道德境界”“天地境界”，而且比“功得境界”也低。一般认为道家特别是庄子的“天人合一”的“自然”境界，类似于人类“自然状态”的境界，在此他们天然地表现天真和纯朴的价值。这就像小孩子的“天真”那样。但道家主要是借助于此来强调人的“本真”和“本然”的境界，抑制对人性美好东西的破坏，而不是简单地让人永远都成为小孩子。事实上，道家这样的主张已经是经过高级反思后的主张，因此，他们的立场也是让人通过自我认识和修炼达到更高的自然境界。冯友兰虽然把道家谱系中的“自然”概念称为一种境界^⑫，但

① 《中华道藏》第5册，第46页。

② 《朱子语类》卷21，《朱子全书》14，第724页。

③ 《朱子语类》卷58，《朱子全书》6，第1862页。

④ 《朱子语类》卷9，《朱子全书》14，第299—300页。

⑤ 朱熹：《太极图说解》，《朱子全书》13，第70页。

⑥⑦ 《传习录》（上），《王阳明全集》（上），上海：上海古籍出版社，1992年，第11、12页。

⑧ 《传习录》（下），同上书，第101页。

⑨ 参见《与湛民泽》，《陈献章集》（上），北京：中华书局，1987年，第192—193页。

⑩ 湛甘泉：《白沙书院记》，《泉翁全集》卷27，第34—35页。

⑪ 湛甘泉：《睟面盎背论》，《泉翁全集》卷33，第4页。

⑫ 冯友兰：《新原人》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年。

又大大贬低了它。这是一个例外。

规范、准则和境界意义的“自然”，同人的活动和行动有关，它既是客观的尺度，又是人应该遵循和实现的价值。正如真正的人生没有直线更没有坐享其成一样，遵循作为规范和准则的自然需要学习，达到作为出神入化境界的自然，更需要修行和操持。它是从逾矩到不逾矩，从勉强到不勉强，从不自然到自然的过程。

中国的“自然”概念既有复杂的演变过程和谱系，又有非常多的解释和运用，这里的考察所论及它的一些涵义和特性，主要有现实实体的自然、万物本性的自然、本体及本性的自然、法则的自然、非故意和非主使的自然、万物自己造就自己的自然、规范和境界的自然等。中国“自然”概念的这些涵义和特性主要是在道家 and 道教思想中建立和发展起来的，但佛学和儒学在不同程度上参与了这一过程，随着它成为“nature”的译语，西方的“自然”也同中国固有的“自然”融合了。

[本文为国家社会科学基金重大课题“黄老道家思想史”(16ZDA106)的阶段性成果]

(责任编辑: 盛丹艳)

Chinese “Nature”: Its Meanings and Characteristics

WANG Zhongjiang

Abstract: It includes the idea of Chinese “nature” in ancient context as well as modern context. Ever since created by Lao Zi, it has been in a developing process of complexity and variety. Retrospect to the Pre-Qin period down to Han and Tang Dynasties, then Song and Ming Dynasties, it worked as a translation of western nature in the late Qing Dynasty, then it becomes a combination of western nature and the existing meaning of Chinese “nature”. This is the hermeneutics history of “nature” in classics, and also a construction history that people endow it with meanings. It varies from self-becoming, self-creating of all things, to the natural character and temperment of all things, then natural character of Dao and Buddha; from non-action, non-artificial, to general rule, then principle and realm; from universe noumenon, to all things and the realistic substance in the physical world. It has various meanings and characteristics, which has formed a spectacular landscape of “nature”.

Key words: nature, substance, natural character, non-action, self-becoming, realm