



“自然”概念的转化与宋明理学的理论重构*

单虹泽

摘要:宋明理学继承并发展了佛道思想中的“自然”概念,使其成为天道与人道相统一的基本原则。在整体意义上,理学的“自然”强调事物的自发性、自主性、自觉性,既反对外在力量的干预和控制,也反对勉强的、不必要的行为。从理学家对“自然”的使用中,可以看到“自然”被广泛地确立为本体、工夫、人性、境界、情欲、存在方式、政教秩序等多个领域的核心内容,用以表示本体的内在超越、工夫的浑沦顺适、思维活动的非刻意性、道德行为的自发性、教法的应机随缘、境界的自在无碍、情理的内在统一、人格的先天圆成等方面。理学家对“自然”内涵的不同侧重,正是考察宋明理学发展的线索所在。透过“自然”概念,可以深入挖掘理学思想更深层次的创造性和兼容性,为理学研究注入新的活力。

关键词:自然;自;然;宋明理学

中图分类号:B244;B248

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0033-11

在近年来的中国哲学研究中,“自然”概念逐渐受到重视,引发了诸多讨论^①。围绕“自然”展开的思想争鸣,为中国哲学研究提供了独特的诠释视域。目前相关研究主要集中于道家的文献与思想,而对于儒家的“自然”概念关注较少^②。实际上,“自然”是宋明理学的一个重要概念。理学史上的“自然”在义理上呈现出前后推进的关系,相关文献在数量和论说角度上都非常丰富^③。理学以“自然”为天理、良知的核心内容,同时将其贯彻于成圣工夫和精神境界之中,使儒学得到了新的发展。近些年来,部分学者开始透过“自然”讨论一些理学范畴,并将论域延伸到理学问题内部。然而,仍有一些关键问题需要进行深入检讨。

首先,“自然”内涵丰富且充满歧义,已有研究往往忽视了它在不同语境中的区别,由此出现理解上的分歧和判断的偏差。其次,理学和

道家、道教、佛教对“自然”的理解有何区别与联系?“自然”随理学发展而呈现出哪些更为复杂的内涵?这些问题有待进一步解决。最后,如何基于“自然”所蕴含的丰富诠释空间及其在思想史建构中的重要意义,阐明理学的发展过程及其规律,也是值得深思的问题。本文首先对“自然”进行语义解析和思想探源,进而辨析“自然”在理学内部的不同含义及其关联,最后通过“自然”概念深化宋明理学研究的意义。

一、“自然”的语义解析与含义归纳

在现存文献中,“自然”最早见于《老子》,该书在中国哲学史上建立了全新的价值立场。在历史上,“自然”被不同学派、著作反复使用,生发出了十分丰富的思想。然而,既有研究较少关注“自然”在不同文本语境下的区别,甚至将

收稿日期:2025-02-16

*基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“阳明心学与神秘主义”(21FYB007)。

作者简介:单虹泽,男,南开大学哲学院副教授(天津 300350),主要从事儒家哲学研究。

多种含义混为一谈,从而造成不少判断和理解上的偏差。有些学者尝试对“自然”的语义和内涵进行解析和归纳,但往往聚焦于某一文本或某项词义,而对于“自然”的内涵及其演变,仍缺乏整体性的研究。因此,研究宋明理学中的“自然”,首先需要从整体上分析它的语义、内涵和特性,系统梳理其核心维度,以此揭示其演进的内在理路。

“自然”是由“自”和“然”两个语素构成的复合词。“自”有自反性和原初性的意蕴。《说文解字》:“自,鼻也。”^{[1]138}“自”是“鼻”之本字,为鼻子的象形,引申为人以手指鼻的自指行为,由此推演出“自己”“自我”“自身”等反身代词用法。而后,“自”又发展出“初”“始”之义,表示时间、空间及各种事件的起点。“鼻”在古时亦有“始”义,汉语中所谓“鼻祖”即云“始祖”。概言之,“自”有“自己”和“初始”二义。“然”有“如此”“这样”“成就”等意涵。《说文解字》:“然,烧也。”^{[1]485}“然”是“燃”之本字,意谓燃烧,以此说明事物的发展变化^④。而后,由燃烧之光引申出“照耀”之义,又因光之照耀能使物“明”,生发出“明白”之义。事物被光照耀,能“如”其所是地显明于“此”,使人“明白”事物的本质、状态,故从“明白”义转出“如此”义。段玉裁训释“然”曰:“通假为语词,训为如此。”^{[1]485}“然”在语法上作指示代词之用,有“如此”“这样”之义,但不指示事物的具体状态^⑤。一方面,“然”常被用于形容词或副词的词尾,与前词根配合,表示事物如其所是地呈现的状态;另一方面,“然”保留了“燃”之意象,它所传达的是鲜活的、发展的生命状态,有“成就”“实现”之义。

早期中国哲学中的“自然”更多地展现了“然”的“如此”“这样”之义。由“自”与“然”构成的合成词“自然”,具有“自己如此”和“原本如此”两层含义。从“自”与“他”的相对义看,唯有排除外部势力的干扰,才属于“自然”。道家以“自”与“不自”对举,构成了自我与他者的关系问题。“不自”是“自”的异己性(alterity)概念,也就是“他者”。在形上学层面,“自然”表示“道”与“德”不加以干涉,使万物“自己而然”;而在社

会交往层面,自我与他人是互为“他者”的存在,“自然”的生活方式就是依照自然法则安守其身,既不干涉他人,也避免受到他人影响。在这里,“自然”指“非他者使之然”,即在排除、消解外部势力影响的前提下,呈现自己的真实本性和状态^⑥。“自”若解为“原初”“初始”,“不自”就意味着在后天环境中偏离了原初的存在状态。因此,“不自然”体现为有意识、有目的地对言行进行控制与矫饰,展现了刻意而为的特点。反之,若能取消行为中的勉强、刻意、矫饰,如实呈现原初状态,亦为“自然”。此处“自然”意谓“自本真之性而然”,表示生命情性的真实,亦即“在这种真实之中,包括人在内的宇宙万有‘自适’‘独化’,从它们自身呈现其真实之存在的样子和存在之真实的样子”^[2]。“自然”即“本然”之谓,“本然者,与自然同趣而异其名”^[3]。上述两种“自然”,前者面向自我与外界之间的关系,强调没有干涉自我的他力,故说“自己如此”;后者关注内心世界,强调没有刻意而为的意志,故说“原本如此”“本来如此”^⑦。综而论之,“自然”表示先天的、本然的、固有的状态,而非后天的、外在的、人为努力或干预的状态。

作为“哲学突破”的标志之一,“自然”凭借其自反性特点,一方面排除了造物主观念,而从事物自身寻找变化的原因;另一方面排除了任何一种具体事物作为万物本原的可能性^⑧。随着历史的发展,“自然”在不同哲学语境中展现出更为复杂的含义。郑开认为早期道家的“自然”具有自然而然、本性使然、自然界等内涵^⑨。陈畅则表明阳明学的“自然”观念兼具无为、自发与规律性三种互涵意蕴^⑩。这些归纳无疑具有重要意义,然而对于理学“自然”义项的研讨,仍有部分问题亟须澄清。

首先,基于“然”的“成就”“实现”之义,“自然”还有“自我成就”“自我实现”的内涵。从逻辑上讲,作为万物“自己如此”“本来如此”之“自然”,是“自我实现”之“自然”的前提;万物“自我实现”之“自然”,又是万物本然状态的真实呈现。《老子》中有“自化”“自正”“自富”“自朴”等词,与“自然”语义相近。根据文本语境,这些词

均用来指称民众自主性、自发性的活动,它们和统治者的不干涉理念构成了某种因果性的对应关系:“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。”^{[4]275}若以“然”来理解“化”“正”“富”“朴”等状态,即可证明“自然”指人与天地万物的自主活动、自我实现^①,在庄子那里,“自然”的这一义项较为突出,比如“古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定”^{[5]414}。

事实上,将“自然”视为一个“生生”的实现过程,乃是东西方古代哲学的共识。“自然”希腊文写作“φύσις”,拉丁文写作“physis”,本义为“本性”“起源”“生长”。亚里士多德认为,“自然事物的本质”“创生过程的终极目的”以及“生物的创造”等意义是统一的,总之“本性就是自然事物的动变渊源”^②。事物自身蕴藏了生长的能力,由此能力实现的生长也必然朝向自己的目的,这就是“自然”。“自然”既描述了万物“自己如此”“本来如此”的存在状态,同时也确定了万物在发展趋向上的必然性。这两层内涵共同指向一个结果:万物顺其“自然”本性而“自然”地实现自身。宋明理学在挺立道德主体性的意义上明确了自我成就即“成己”的必要性,同时以“自然”的精神境界为导向,将“成己”与“成物”二重向度统一起来。

其次,“自然”不仅指称本性,还被用来阐发天理、良知等本体概念的超验意义。魏晋玄学有以“自然”规定“道”的意向,如嵇康云“达乎大道之情,动以自然”^{[6]406},“授我自然道,旷若发童蒙”^{[6]64-65}。嵇康、阮籍抛弃“名教”而追求的“自然”是本体论意义上的^③。郭象也提出“天理自然”^{[5]64},这对程朱理学有极大影响。从魏晋玄学到宋明理学的发展,体现了“自然”的本体化进程。程颢将“天理”“道”“仁”“性”“诚”视为与“自然”同义的范畴,用它们贯通本体论、人性论与工夫论。“天理自然”可视为程颢的核心主张,它包含天理之本然、天然、无为、当然与必然等义^④。王阳明宣称良知“人人自有,个个圆成”^{[7]102},“不假外慕,无不具足”^{[7]102},又以其为“本来天则”^{[7]280}。吴震更是指出,从陆象山“当

下论”到王阳明“现成论”,心学一脉相承地秉持“本心自然”之旨^⑤。

最后,佛、道思想深刻影响了理学的“自然”概念。道家对“自然”的论说源于对“有为”政治和人性异化的反思。面对礼崩乐坏的社会现实,老子批判“礼”是“忠信之薄,而乱之首”^{[4]206},强调统治者节制权力,避免以道德、礼法对百姓强加干预,此为圣人“无为”而百姓“自然”之旨。庄子面向个体的本性和生存状态,反对造作、刻意,故曰“机心存于胸中,则纯白不备”^{[5]442},“贼莫大乎德有心”^{[5]1061},主张人们“灭其贼心而皆进其独志”^{[5]440}。“自然”所否定的,是戕害生命真性、导致自我异化的妄念,它强调事物的自发性和自主性,既反对外在的强制干预,也排斥主体的刻意造作。佛教入华后,受道家思想影响,魏晋僧人常以“自然”诠释佛理,并通过“格义”方法赋予“自然”以空性、佛性等内涵^⑥。南北朝以降,佛教界逐渐摒弃以道家术语诠释佛理的做法,转而批判“自然”这一用语:或责其导向无因论而悖于因果^⑦,或斥其妨碍实修而助长空谈,或忧其纵容恶业而不加检束^⑧。然而,最具中国特色的禅宗延续了对“自然”的肯定,主张以直截、简易的方式明心见性。这一思想影响了儒家心学,形成“现成”“当下”等禅学化表述。总之,宋明理学在多个方面受到佛、道的影响,其“自然”概念也折射出佛、道思想的色彩。

早期儒家经典虽未直接使用“自然”一词,但其“性与天道”思想已蕴含了深刻的“自然”旨趣。在天道的运行方面,孔子认为“四时行”“百物生”不仰赖天之“言”乃至任何作为;在人性的成就方面,孔孟提出“毋意、毋必、毋固、毋我”^{[8]109},“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长也”^{[8]233}。这体现了儒家以“自然”的思维方式面向生活世界的特点:人间的政教秩序顺应于天道自然与人性自然,而天道与人性的统一展现为“本然”“必然”“应然”等意蕴的融合。这种思维方式重点在于凸显礼乐文明、社会义务、政教秩序是奠基于一合乎天道、顺乎人性的生命存在方式。反过来看,礼乐文明的承续、社会义务的完成、政教秩序的建构同时也是人性遥契天道的现实表

现。比较而言,道家所反对的并非仁义、礼乐本身,而是偏离“自然”状态的仁义、礼乐;儒家则主张真正的仁义、礼乐必符合“自然”之道,既本于人性之真,又契于天道之常。这种将“本然”“应然”“必然”融贯一体的思维,构成了儒家“自然”概念的特质。

综上所述,笔者将“自然”义项归纳为十个方面:(1)无外力干涉;(2)非刻意造作;(3)自我实现;(4)本性原初状态;(5)超越性本体及其发用;(6)伦理行为的应然、当然、必然;(7)修养工夫的自发、自觉;(8)政教秩序的合理化;(9)自得、自足的精神境界;(10)自然界。除了“自然界”这一实体义,其余义项在理学思想中均有体现^⑨。相比佛、道的“自然”,理学“自然”概念的当然、应然、必然等意蕴更为显见。一方面“自然”获得当然、应然、必然的伦理价值,另一方面道德法则、工夫修养、政教秩序也被自然化了。“自然”并不局限于天理世界或生活世界的任何一边,而是以贯通两个世界的形式呈现为“所以然”与“所当然”的绝对统一^⑩。理学家多认为佛、道耽于虚无、侈谈心性,外人伦而遗事物,非“彻上彻下”的“一贯”之道。相较于佛、道偏重佛性、道性等本体层面的“自然”,理学更强调“自然”在道德实践和社会秩序中的具体落实,由此完成了形上本体与现实运用的融合。

二、理学“自然”概念的内涵和角色

“自然”在理学本体论、工夫论中扮演着重要角色,展现出“内在超越”的性质,而且“此超越的内在性既见于自然世界,也见于人之构造”^{[9]206}。考诸理学文献,可知“自然”被广泛地确立为本体、工夫、人性、境界、情欲、存在方式、政教秩序等多个领域的内容。具体而言,它既表示本体的内在超越、工夫的浑沦顺适、思维活动的非刻意性、道德行为的自发性,同时涵盖教法的应机随缘、境界的自在无碍,乃至情理的内在统一与人格的先天圆成。理学家对“自然”内涵的不同侧重,正是考察理学思想发展的线索所在。

“自然”具有贯通本体与工夫、天道与人道的重要意义。程朱理学以“天理自然”确立形上依据,阳明心学则以“自然”规定良知的先验性。而在工夫论层面,理学家以“无思无虑”“不涉安排”“当下即是”等命题强调修养工夫的自发性与直接性。理学在其演进中,将“自然本体”与“自然工夫”统一起来,最终在中晚明心学那里衍生出“不思不勉”“任其自然”“率其良知”“百姓日用即道”的思想倾向。这种“自然”概念贯通天道与人道,“天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万事而无情”^{[10]460}。“无心”即自然无为,“心普万物”意味着万物顺其本性生长发育,而天地不加干涉,此为天道之“自然”。与此相应,“无情”有无私意、无计度之义,“情顺万事”表示主体以至公无私之心面对事物,此为人道之“自然”。天道与人道在“自然”层面是绝对统一的。具体地看,理学的“自然”义项包括以下内容,它们以脉络分明而彼此交错的形式展现了复杂的思想图景。

第一,理学家通过“自然”概念,既确立了道德本体的终极依据,又揭示了其当下呈现的内在机制。

首先,“自然”指天理、良知的先验性与超越性。这一理解承续了早期儒学“天”“天道”“诚”等范畴的自然意蕴。程颢说:“视听思虑动作皆天也,人但于其中要识得真与妄尔。”^{[10]131}此处“天”与“真”皆有“自然”之义。程颢还认为“一阴一阳之谓道”阐发的是“自然之道”^{[10]135}。湛若水指出孔子所云“天何言哉”表达的是天道自然的思想,“天机之动,无适无莫。知天所为绝无丝毫人力,是谓自然”^[11]。相比程朱理学以“自然”描述客观的本体,阳明学派展现出以“自然”形容良知的先验性、自主性等特点。“良知”之“良”有原初、本然的意思,在超验意义上与“自然”之“自”相应。阳明以良知为天理的“昭明灵觉处”^{[7]194},强调人先天地具足良知,不假外求。王艮也用“自然”形容良知自在、无滞的状态,“不假安排,俱自顺帝之则,至无而有,至近而神”^{[12]95}。

其次,“自然”被用来描述天理所规定的伦

理秩序。在理学家看来,天理以内在超越的形式构成道德实践的“当然”结构,“事事物物上皆天然有个中在那上,不待人安排也”^{[10]181}。“天然”存在的“中”即天理的客观规律,而社会伦理秩序是由天理决定的,“都只是天理自然当如此。人几时与?与则便是私意”^{[10]30}。天理之“自然”即为“必然”“当然”,它既是天道的标准和尺度,又是人的伦理责任和价值目标,“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”^[13]。以此为前提,人的行为应当因循天理,避免主观的私意和造作,“天理乃自然之理,人欲乃自欺之情,不顺自然,即是私伪”^{[14]2786}。阳明将伦理秩序视为“良知上自然的条理”^{[7]270},认为良知的发用是由其先验本质规定的。

再次,“自然”形容本体的自发性。阳明多用“自然”表示良知内在的自发趋势,“心自然会知。见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子入井,自然知恻隐”^{[7]31},“盖良知只是一个天理自然明觉发见处,只是一个真诚恻怛”^{[7]217-218}。“自然会知”“自然明觉发见处”体现了良知的自主呈现能力。良知贯通于天地生机,它的发用流行与天理毫无二致,故为自在、无碍的存在,“良知之发见流行,光明圆莹,更无挂碍遮隔处”^{[7]219}。王龙溪还以“当下一念”与“转念”区分良知“自然”与“非自然”两种发用形式,“千古圣学只有当下一念,此念凝寂圆明,便是入圣真根子”^{[15]529},“若不转念,一切运谋设法,皆是良知之妙用,皆未尝有所起,所谓百虑而一致也”^{[16]253}。“当下一念”表示意识的原初活动或本能反应,“转念”则表示经过权衡、计较而产生的念头,有刻意、伪饰之义。

最后,“自然”彰显良知的见在性。阳明学者经常使用“见在良知”或“现成良知”阐发良知当下具足且随缘应机呈现的特点。阳明本人虽未直接使用“见在良知”一词,但其思想中早已体现“见在”之旨。如《答聂文蔚二》曰:“良知只是一个,随他发见流行处,当下具足,更无去来,不须假借。”^{[7]218}“见在良知”的说法源自龙溪,用以说明凡俗之人与圣人在良知本然层面的同一性,

“见在良知与圣人未尝不同,所不同者,能致与不能致耳”^{[15]98}。又以“见在”形容本心所发之“正念”,“今心为念,是为见在心,所谓正念也;二心为念,是为将迎心,所谓邪念也”^{[15]554}。“见在”意味着良知的呈现是完满自足的,它不仅与良知本体直接等同,还与个体成德后的良知别无二致。在呈现良知的过程中,道德实践动力也必然是充沛的,不存在意志软弱的问题。

第二,“自然”表示不待安排、本来如此的存在状态,涉及对人性与物性的理解。

首先,“自然”意为无外界干涉、影响的状态。作为“自然本体”,天理毫无“安排”的意思,“若安排定,则更有甚理”^{[10]32}。朱熹指出,由太极阴阳动静变化所造就的天地万物自有其天然状态,无丝毫人为因素参与,“太极乃两仪、四象、八卦之理……故自此而生一阴一阳,乃为两仪,而四象、八卦又是从此生,皆有自然次第,不由人力安排”^[17]。王廷相用“自然”描述天地的气化过程。作为天地万物的本原,元气包含了变化的动力和种子。由于元气变化的根源在其自身,不受外力作用,所以万物生成的过程被视为“命之自然”或“浑化之自然”,“生生不息,叠叠如不得已者,命之自然也”^{[18]754},“天道者,言乎浑化之自然,四时行,百物生,乾乾而不息者也”^{[18]767}。

其次,“自然”意为主体自身因循本性发展,排除勉强、强制的成分。程颢认为,“自私”“用智”皆非“自然”,“自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然”^{[10]460-461}。朱熹也指出社会伦理纲常是圣人本于“天理人心之自然”构建的,“非有所造作而故为是等差也”^{[19]924},“盖本不烦智力之助,亦不容智力得以助于其间也”^[20]。阳明进一步指出,人的意识活动顺应良知的自然流行,其间不可有分别执着,即便生发分别执着,良知亦会“自然”地反省和祛除,“七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶,但不可有所着。七情有着,俱谓之欲,俱为良知之蔽。然才有着时,良知亦自会觉,觉即蔽去,复其体矣”^{[7]278}。人与万物存在状态之“自然”,源于人性与物性之“自然”。

庄子最早以“真”“天”形容个体的自然本性，“真者，所以受于天也，自然不可易也”^{[5]1036}。“真”指生命固有的真性，“天”有本然、本始之义，故“受于天”即“受于己”，意为因循本性而然。魏晋玄学将人性自然扩展为物性自然，认为万物有得之于“天”的自然本性，“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也”^[21]。受此影响，宋明理学认为社会伦理秩序全然出自“情性之自然”“心体之自然”，人在社会活动中应当顺应万物的自然本性而无需刻意、勉强，“出乎心体，非有所为而为之者，自然之谓也”^[22]。

第三，“自然”表示无私意计度之心。程颢劝诫人不可有计度之心，“在澶州日修桥，少一长梁，曾博求之民间。后因出入，见林木之佳者，必起计度之心，因语以戒学者，‘心不可有一事’”^{[10]65}。人的日常言行只需顺应“天理自然”，不应有丝毫“私意”。王龙溪以“知”与“识”区分“自然”与“非自然”的意识活动，“良知如明镜之照物，妍媸黑白，自然能分别，未尝有纤毫影子留于镜体之中。识则未免在影子上起分别之心，有所凝滞拣择，失却明镜自然之照”^{[15]291}，“圣学之要，莫先于绝意去识”^{[15]225}。可见，“识”表示出于某种目的有意矫饰，这种表现便不得其本然；“知”为良知自然生发的意识活动，故其所为便是出于本然。

第四，“自然”表示工夫之简易直截。理学家普遍认为，相应于道德本体的“自然”，修养工夫也应当是“自然”的。在工夫层面，“自然”展现了内在性、自主性、动力性、直接性、简约性等特点。一般来讲，工夫践履包含了着意为之、勤勉而行的向度，然而工夫的最高境界是不将不迎、不思不勉、勿忘勿助，后者与有所为而为、勉然而行呈现为不同趋向^①。张载有言“勉盖未能安也，思盖未能有也”^[23]，即谓人尚需勉强、努力之时，德行便未能达到无人而不自得的化境，而德性亦未能真正融入内在意识。程颢以工夫的“大小大费力”为“非自然”之事^{[10]142}。陆九渊立足于本心的整全性存在，以“易简”定位其工夫取向^②。陈白沙倡导“自然之学术”，以工夫“在勿忘勿助之间”为宜^③。阳明则认为，良知包含

了自我修正的自觉性，由此展开的工夫既非服从外在规范，亦非刻意矫饰，以合乎本体自然的形式展现了自然无为的境界。良知具有自照自觉的力量，构成了反思性活动的先验根据。

王门后学的现成派将简易直截视作最上乘的工夫境地。王龙溪指出，勉然的工夫修习不免有所“执著”，“才有执著，终成管带”，其虽不同于“流转驰逐”，然亦“未得究竟法”^{[15]269}。王龙溪强调以“无善无恶”的良知贯通修养工夫，如此则“动无不善，见解嗜欲自无所容，而致知之功易”^{[15]492}。程朱理学的“庄敬持养”本身具有勉然的特征，但王艮却将此项工夫理解为自然现成的，“识得此理，则现现成成，自自在在。即此不失，便是庄敬；即此常存，便是持养，真不须防检”^{[16]716}。王艮甚至认为，阳明的“致良知”不免有勉强而为的局限，故将其改为“良知致”，“以日用见在指点良知”^{[12]97}。

第五，“自然”表示人格境界的超绝高妙。“自然”象征生命流行的最高境界，“其真力弥漫，贯注万物”，“本身就是无穷无尽的生机，其饱满生意充满一切”^[24]。朱熹认为，“自然”是圣人境界的真实表现，“自然安行，不待勉强，故谓之圣”^[25]。境界上的“自然”亦为“自得”。“自得”即“得”于“自”而非“他”，有自我肯定的意思。刘宗周这样评价白沙之学：“先生学宗自然，而要归于自得。自得故资深逢源，与鸢鱼同一活泼，而还以握造化之枢机，可谓独开门户，超然不凡。”^{[16]4}“自得”包含了排除全部外部因素的先验反思，其指向的境界展现出非功利性的审美愉悦，“自然之乐，乃真乐也”^[26]。王艮也认为“圣人之学”所通达的境界“不费些子气力，有无边快乐”^{[16]714}。因此，“自然”体现为否定外在规范、权威的限制和束缚，使心灵得到真实的呈现，由此获得自我满足和精神愉悦。

第六，“自然”表示“必然”与“当然”相统一的价值原则。宋明理学从天理、良知的根源性中揭示出宇宙必然性的存在向度，从而使诸现象具有统一性，而后从“必然”中发现和确定“应然”“当然”的意义，揭示人之自我成就的价值性。理学家认为世界的存在和发展有其必然

性。欧阳修指出,万物的变化及其贯通是宇宙的必然法则,“物无不变,变无不通,此天理之自然也”^[27]。朱熹以“理”“势”论说“必然”：“大衍之数五十……至用于筮,则又止用四十有九。盖皆出于理势之自然,而非人之知力所能损益也。”^[28]

“自然”将“必然”“当然”等含义统一起来。理学探讨天道与人道的问题,所关切的内容指向“当然”与“必然”的关系。朱熹认为天理是“所以然之故”与“所当然之则”的绝对统一,兼有“能然”“必然”“当然”“自然”等义^⑧。朱熹又将“所当然之则”与“自不容已”联系起来,这意味着以“当然”为“必然”。“天理”的“自然”,贯通于“理”“事”两个方面,“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”^{[14]2737}。“自然”本身包含“自我实现”之义,而人在道德领域内的自我实现即以“使人成其为人”为其内在指向,由此将现实存在的“必然”引向道德发展的“当然”。以“自然”为前提,“必然”与“当然”的沟通,意味着将外在的规范、原则内化到自我意识之中,使之成为个体自觉、自愿的要求。此外,戴震还将“血气”之“自然”与“理义”之“必然”统合起来:“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。”^[29]这表明人的现实存在是合乎“自然”的,而“自然”先天地规定了道德实践的“必然”和“当然”。

第七,“自然”表示感性情欲的合理呈现。以“自然”为特质,良知贯通于未发、已发之间,“此便是‘寂然不动’,便是‘未发之中’,便是‘廓然大公’;自然‘感而遂通’,自然‘发而中节’,自然‘物来顺应’”^{[7]80}。良知是性情一体化的本体存在,这决定了情感的自然流露合乎道德理性的规定性。未发、已发一体化的结构否定了先验定理对良知的规定和限制,确保了良知的绝对自由。正如王龙溪所言:“未发之中是太虚本体,随处充满,无有内外,发而中节处,即是未发之中。”^{[15]277}阳明只是以“自然本体”的一体化结构统合情理,使情感的自然流露合乎公共性,然而王门现成派的部分学者以此结构统合自然情

感乃至感性情欲,遂形成中晚明心学“张皇见龙”的猖狂放肆之弊。为修正该问题,聂豹、罗洪先等学者提出以体用分立为前提、体立而用自行的“体用一贯”观,将良知拆分为未发和已发两个部分,即虚明不动之体和自然感发之用。不过,这一纠偏同样受到了严重质疑,黄宗羲称其“终不免头上安头”^{[16]467}。

第八,“自然”表示“无”“虚”“寂”“空”的特质。在道家哲学中,“无”与“自然”在“道”的抽象、本质层面具有相通的一面。随着佛教与道教的兴起,“自然”的超绝、无执等特征被赋予到“虚”“寂”“空”等概念中。心学学者多以此类概念言说本体之“自然”。阳明以心体为“无善无恶”的存在,旨在说明本体自然、无执等特点。王龙溪亦云:“天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容已,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶,则意动于物,非自然之流行,着于有矣。”^{[15]7}在其看来,唯有从虚无、虚寂之处体认良知,才能真正把握良知的自然特点,“不着纤毫力”而识得“无形象中真面目”^{[16]245}。

综上,张载、二程较早提出了本体、工夫、意识活动等领域的“自然”,而后朱子学展现出蕴“当然”于“实然”、化“当然”为“必然”的趋向。及至明代,心学思潮所带来的精神文化嬗变主要反映在“性情自然比理智规范更受尊重的自然主义”^[30]。阳明学派最核心理念在于,非由外铄、不假人力的自然本体是人性中最真实、最具力量的存在,因此,要通过自然化的工夫进路呈现本体,确保这种本原力量在日常生活中发挥功能。宋明理学对“自然”概念的特殊贡献,在于扩充和发展了先秦道家以来“自然”的哲学意蕴,使其地位得到了进一步提升。总之,对于理学“自然”概念的理解,既要注意它在道德本体、修养工夫、生存状态、人格境界等多个方面的内涵,又应把握它在理学思想演进中的动态发展。

三、“自然”视域下的理学研究

陈来曾经将宋明理学的特点概括为四个方

面,分别是以不同方式为传统儒学提供了宇宙论、本体论的论证;以圣人为理想人格,以“成圣”为人生终极目的;以仁、义、礼、智、信为根本道德原理,以不同方式论证道德原理具有内在基础,以存天理、去人欲为道德实践的基本原则;为实现人的全面发展而提出并实践各种“为学工夫”^⑧。这四个特点大致可以归纳为理学本体论、心性论、工夫论、境界论的内涵。如何准确把握这几个方面的关系,进而拓展宋明理学研究的深度与广度,是一个关键问题。由上可知,理学家对于天人、心性、理气、本体工夫等问题的探讨,都以“自然”为枢纽,因此“自然”概念在理学史上实有不容忽视的地位和意义。通过“自然”所呈现的理论视野,以一种独特的研究进路探究理学的深层结构,不仅能够梳理出一条整合本体、心性、工夫、境界等问题的研究线索,还有助于揭示理学家在具体历史情境中的问题意识,循着宋明理学的内在理路展开他们的思想世界。围绕“自然”概念,至少可以从四个方面深化宋明理学研究。

首先,通过“自然”及相关范畴重构理学诸流派的关联性。当前学界的研究主要围绕理学、心学与气学三大系统展开,这在呈现理学自身演进的同时也造成了各流派之间相分离的现象。其中,程朱理学不同于陆王心学的思维方式,更是学界长期以来的诠释“前见”。然而,如何超越这种差异性认知,把握理学流派的关联性,始终是一个难点。实际上,这些理学流派都在相近意义上使用“自然”,同时从“自然”发展出一些与其相关的哲学范畴。在本体论方面,有“天”“道”“诚”“生生”“先天”等;在心性论方面,有“性”“本心”“欲”“寂感”“赤子之心”等;在工夫论方面,有“诚意”“无为”“易简”“何思何虑”“不思不勉”“勿忘勿助”“顺适当下”等;在境界论方面,有“自得”“现成”“见在”“当下即是”“无善无恶”等。这些范畴是理学家共同使用的,通过对其“自然”内蕴的挖掘,可以重新认识不同理学流派之间的关系。

其次,深入把握本体与工夫之辨。本体与工夫的张力问题贯穿于宋明理学的发展进程之

中。理学史上的德性与知识之辨、先天与后天之辨、已发与未发之辨、无善无恶之辨、现成良知之辨,都是本体与工夫之辨的具体展开。有关这些问题的讨论与辩难,既有其历史演变脉络,又具备特定的理论内涵。张载从气之条理肯定了天道的有序性,以把握“天序”与“天秩”为根据,人道之域的伦理实践反映了合乎规律的特点。朱熹以天理为自然本体,其关注点指向格物致知的必然性。陆王心学侧重本心的自然呈现,本体与工夫在“现成”方面体现了某种统一性。本体与工夫的离合、先后、主次等问题,可以通过对“自然”概念的研究而得到深刻、系统的把握。

再次,基于“自然”概念探究儒、释、道三教互动问题。宋明时期,儒、释、道三教的交流达到空前的高度,然而以往研究很少从“自然”这一角度开显三教互动的内涵和意义。因此,有必要从“自然”入手对理学与佛、道思想作出比较研究。理学与佛、道二教都倾向用“自然”描述本体的存在特点、万物的客观性状以及主体活动的无执性,但其中又有较大差别。理学认为自然化的道德本体具有明确的价值内涵,一切道德行为都是道德本体外在化的表现。而在佛、道那里,“自然”并不涉及价值性的本体或工夫,仁义道德不仅不是“自然”的体现者,反而是“自然”所否定的对象。作为三教互动的核心概念,“自然”反映了理学自身发展的内在要求和精神趋向。

最后,以“自然”为价值导向,呈现理学在主体性哲学层面的价值。“自然”本身包含一定的自主性,可以与“自由”概念相勾连。叶秀山认为老庄思想中的“自然”就是“自由”,“‘自然’,就是‘自如’,即‘自己如此’亦即‘自由’”^[31]。这一论断不无依据。以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)将“自由”区分为“消极自由”与“积极自由”,前者强调不受他者干涉或控制的自由,后者强调自我率性而行,具有自主的特点^⑨。诚然,中国思想中的“自然”和西方哲学中的“自由”均为很复杂的概念,二者不能等而视之。不过,我们仍可借助伯林的分析方法来区分“自然”。依此路

径,可以看到老子哲学中的“自然”属于“消极自然”,因为民众的“自然”要以统治者效法“道”的“无为”即不干涉为前提。这种“消极自然”通向的是“消极自由”。作为“自然”的具体表现,百姓的“自化”“自正”,有赖于圣人的“无为”“无事”。相比之下,宋明理学更强调道德主体的自我实现,按照自己的道德意志去行动。“自然”作为人的内在价值和行动原则,蕴含对于主体实践的道德自觉,这是“积极自然”的体现。尽管“自然”本身不具有“自由”的属性,但是人能够根据自己的目的和理想作用于“自然”,以此挺立行动的主体性,使“自然”进入“自由”的领域^②。

此外,理学家推崇的“自得”境界,也兼具“自然”与“自由”的含义,强调个体的自主性和内在体验,“意识从情义纷扰中回归静观之本性,世界也就从现象的纷纭中回到自如的境界,自如即自得,自得即自然。就本质的意义而言,‘自然’乃是本性在现实世界中彻底的朗现,它意味着一种出自本根的具体自由”^{[9]207}。

“自然”承载了深刻的形上学、伦理学、工夫论的内涵,理学家通过对天道与人道之关系的阐发,将天理、良知的本体特性与实践中的伦理要求结合起来,形成了独具特色的思想体系。通过“自然”概念,可以深切把握宋明理学的致思进路。在研究方法上,一方面,需要横向地对“自然”的主要内容、适用范围及其与其他哲学概念的关系作出分析,建构严密的框架;另一方面,需要纵向地对“自然”概念在中国哲学史中的演进进行系统梳理,揭示其内在逻辑线索。前者涉及从“自”与“然”的不同语义解释理学“自然”内涵,后者既包含以“自然”为中心考察其思想体系演变的观念史研究,又体现为结合社会史的思想史研究。

结 语

“自然”敞开了宋明理学研究的一个新视角。透过这一视角,研究者可以深入挖掘理学思想更深层次的创造性和兼容性,为理学研究注入新的活力。阿瑟·O.洛夫乔伊认为越是重

要的哲学观念,它的语义往往越是含混,因此观念史研究首先需要辨析观念的内涵,清除语义的模糊性^③。“自然”是具有揭示性的概念,能够揭示出思想的张力和主题。对于这一概念的研究,我们应当区分其在不同语境中的意义,避免笼统而论、产生误解。唯有厘清“自然”的表现形态,对它的内涵及相关问题才能进行更清楚、更准确的把握。与此同时,应当看到“自然”既是宋明理学学术发展的关键线索,又构成了当代儒学研究的独特视域。从“自然”概念出发,有助于揭示宋明理学中天道与人道、本体与工夫、人性与秩序、必然与应然的内在关系以及不同理学流派、儒释道三教的联系,深化对理学体系的整体理解,由此彰显宋明理学在中国哲学史上的重要地位和独特品格。

注释

①北京大学与南开大学曾于2017年、2018年分别举办了第一届、第二届“中国的‘自然’思想”研讨会,集中讨论中国哲学史上“自然”概念的复杂意涵以及相关问题。②从哲学史上看,“自然”主要见于道家与道教典籍,其中《老子》5见,《庄子》8见,《列子》6见,《淮南子》21见。另外,《老子河上公注》《老子指归》等文献也含有大量有关“自然”的论述。相比之下,先秦儒家文献中,仅有《荀子》2见。儒家之“十三经”,无一提及“自然”。“自然”概念的提出始自老子,并在随后的庄子、黄老道家,以韩非为代表的法家,以及汉魏之际的学说中呈现出更加丰富的理论形态。然而,尽管早期儒学没有直接使用“自然”一词,但其思想义理的建构却时常透露出“自然”的理念和思维。这种理念和思维方式在魏晋以后进一步受到佛道的影响,使宋明理学的“自然”概念得到确立。③“理学”之名包含广、狭二义。广义的“理学”是宋代以后新儒学的统称,包括周敦颐的濂学、邵雍的象数学、张载气学、程朱理学、陆王心学。狭义的“理学”则专指程朱学派及其思想体系。本文在指称宋元明时代占主导地位的学术思想时,使用“理学”一词,另外使用“程朱理学”专指程朱学派的思想。④徐铉谓:“今俗别作燃,盖后人增加。”参见董莲池:《说文解字考正》,作家出版社2004年版,第396页。在早期文献中,“然”皆以“燃烧”解,如“火之始然”(《孟子·公孙丑上》),“蒸间容蒸,然者处下”(《管子·弟子职》)。⑤王力:《汉语语法史》,商务印书馆1989年版,第124页。⑥“自然”有“非他者使之然”或“非他然”的

意思,表示消除外部力量影响下的存在状态,或者根本不存存在可能影响自身的外部力量,“某物之所以‘自然’,原因可能是他者不干涉(无为),也可能是不存在对其发生作用的他者(莫为)”。参见叶树勋:《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。这里其实还涉及一个程度问题。因为人是社会伦理关系中的存在,在生活中不可能完全避免他者的干涉和影响,所以从程度上看,他者的干涉和影响越少,主体越是“自然”,反之则越是“不自然”。⑦叶树勋:《早期道家“自然”观念的两种形态》,《哲学研究》2017年第8期。⑧郑开:《自然与Physis:比较哲学的视野》,《人文杂志》2019年第8期。⑨郑开:《道家形而上学研究》,中国人民大学出版社2018年版,第228页。⑩刘畅:《机制、存有与政教——明代哲学“自然”之辨的三个向度》,《哲学与文化》2021年第5期。⑪需要注意的是,《老子》中的“自”类语词,除了包含“自化”“自正”“自富”“自朴”的积极性方面,还存在“自见”“自是”“自矜”“自伐”的消极性方面。对此,贡华南认为,“自”可分为两类,如“自生”“自见”“自是”“自伐”“自矜”等词属于“不合道者”,而“自化”“自正”“自富”“自朴”“自宾”等词汇属于“合道者”。池田知久也指出,“一方面是早期的形而上学,即思考把‘道’作为根源性的存在,在本体论的意义上对‘万物’加以支配之问题;另一方面,是新的‘自然’思想,那就是,因为‘道’是‘无为’的,即对‘万物’而言是不加支配的,所以‘万物’在‘道’的本体论作用不发生影响的前提下(即对‘道’的本体论予以否定的基础上),自主地自发地存在与运动”,“过度的‘自然’、严重超越一定标准的自主性自发性,对于‘圣人’来说是危险的、消极的”。参见贡华南:《〈老子〉中“自然”诸义及其在魏晋玄学之分殊》,《学术月刊》2012年第8期;池田知久撰、曹峰译:《〈老子〉的形而上学与“自然”思想——以北大简为中心》,《文史哲》2014年第3期。⑫亚里士多德著、吴寿彭译:《形而上学》,商务印书馆1959年版,第89—91页。⑬康中乾:《魏晋玄学》,人民出版社2008年版,第144页。⑭傅锡洪:《从“无极而太极”到“天理自然”:周程授受关系新论》,《哲学研究》2021年第5期。⑮吴震:《阳明后学研究》,上海人民出版社2003年版,第19页。⑯有关这方面的讨论,参见圣凯:《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。⑰在这一时期,“自然”同样成为中国本土学者对抗佛教因果报应学说的理论武器。如范缜说:“人生如树花同发,随风而堕,自有拂帘幌坠于茵席之上,自有关篱墙落于

粪溷之中。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。”参见李延寿撰:《南史》第五册,中华书局1975年版,第1421页。⑱圣凯:《六朝隋唐佛教对道教“自然”说的批判》,《哲学动态》2016年第7期。⑲张岱年指出阮籍最早为“自然”赋予了“天地万物的总体”之新义,以“自然”指称“至大无外的整体”,认为“天地万物俱在自然之中”。如阮籍《达庄论》云:“自然者无外,故天地名焉。”王中江在考察“自然”实体义的演变后指出,这一义项在近代的兴起与清末学者用“自然”翻译“nature”一词有关。“nature”不仅指称“本性”,也表示自然事物或自然界。当人们用中国思想传统中的“自然”一词去翻译“nature”的时候,就使得“自然”称谓实体的意义得到凸显。参见张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,收入《张岱年全集》第四卷,河北人民出版社1996年版,第535—536页;王中江:《近代中国“自然”观念的诞生》,收入方维规主编:《思想与方法——近代中国的文化政治与知识建构》,北京大学出版社2015年版,第189—229页。这一义项在宋明理学中较为少见,理学家多用“天”“天地万物”等语词来指称“自然界”。⑳蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社1989年版,第13—14页。㉑单虹译:《从“着实用意”到“实行其意”:“自然”视域下的王阳明“诚意”说》,《人文杂志》2023年第12期。㉒何俊:《陆九渊易简工夫疏论》,《学术界》2023年第7期。㉓陈献章撰、孙通海点校:《陈献章集》,中华书局1987年版,第896页。㉔朱杰人等:《朱子全书》第23册,上海古籍出版社2002年版,第2736页。㉕陈来:《宋明理学》,北京大学出版社2020年版,第15—16页。㉖[英]以赛亚·伯林著、胡传胜译:《自由论》,译林出版社2011年版,第167—221页。㉗杨国荣:《逍遥与庄子哲学》,《云南大学学报(社会科学版)》2007年第4期。㉘[美]阿瑟·O.洛夫乔伊著,张传有、高秉江译:《存在巨链:对一个观念的历史的研究》,商务印书馆2015年版,第13—14页。

参考文献

- [1]段玉裁.说文解字注[M].北京:中华书局,2013.
- [2]赵东明.“自然”之意义:一种海德格尔式的诠释[J].哲学研究,2002(6):58-63.
- [3]章太炎.章太炎全集:太炎文录初编[M].徐复,点校.上海:上海人民出版社,2014:481.
- [4]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984.
- [5]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2016.
- [6]嵇康.嵇康集校注[M].戴明扬,校注.北京:中华书

- 局,2014.
- [7]陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评[M].重庆:重庆出版社,2017.
- [8]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2016.
- [9]杨儒宾.理学论述的“自然”概念[M]//自然概念史论.台北:台湾大学出版中心,2014.
- [10]程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1981.
- [11]湛若水.甘泉先生文集[M]//儒藏:第253册.董平,校点.北京:北京大学出版社,2009:538.
- [12]王艮.王艮全集[M].陈寒鸣,编校.上海:上海古籍出版社,2022.
- [13]罗钦顺.困知记[M].阎韬,点校.北京:中华书局,2013:30.
- [14]朱杰人,等.朱子全书:第23册[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [15]王畿.王畿集[M].吴震,点校.杭州:浙江古籍出版社,2023.
- [16]黄宗羲.明儒学案[M].沈芝盈,点校.北京:中华书局,2008.
- [17]朱杰人,等.朱子全书:第24册[M].上海:上海古籍出版社,2002:3407.
- [18]王廷相.王廷相集[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1989.
- [19]朱杰人,等.朱子全书:第6册[M].上海:上海古籍出版社,2002:924.
- [20]朱杰人,等.朱子全书:第21册[M].上海:上海古籍出版社,2002:1663.
- [21]王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980:77.
- [22]王阳明.王阳明全集[M].吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2011:213.
- [23]张载.张载集[M].章锡琛,点校.北京:中华书局,1978:28.
- [24]方东美.中国人生哲学[M].台北:黎明文化事业股份有限公司,2004:149.
- [25]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:1366.
- [26]陈献章.陈献章集[M].孙通海,点校.北京:中华书局,1987:192-193.
- [27]欧阳修.欧阳修诗文集校笺[M].洪本健,校笺.上海:上海古籍出版社,2009:542.
- [28]朱杰人,等.朱子全书:第1册[M].上海:上海古籍出版社,2002:130.
- [29]戴震.孟子字义疏证[M].何文光,整理.北京:中华书局,1961:18-19.
- [30]冈田武彦.王阳明与明末儒学[M].吴光,等译.重庆:重庆出版社,2016:2.
- [31]叶秀山.中西哲学的贯通:叶秀山中国哲学文化论集[M].南京:江苏人民出版社,2002:124.

The Conceptual Transformation of “Self-so” and the Theoretical Restructuring of Neo-Confucianism

Shan Hongze

Abstract: Neo-Confucianism inherits and develops the concept of Self-so (ziran) from Buddhist and Daoist thought, elevating it to an ontological foundation that reconciles the way of heaven with the way of man. In its holistic sense, the Neo-Confucian conception of Self-so emphasizes the spontaneity, autonomy and consciousness inherent in all things. It inherently opposes both external coercion and unnecessary human actions. The Neo-Confucian usage of Self-so was systematically established as a core concept across several domains: noumenon, self-cultivation, human nature, spiritual attainment, desire, modes of being and political-religious order. It signifies the immanent transcendence of noumenon, the effortless harmony in self-cultivation, the non-deliberative nature of cognitive activities, the spontaneous manifestation of ethical conduct, the adaptive responsiveness of religious acts, the unobstructed freedom of spiritual realization, the intrinsic unity of emotionality and reason and the innate perfection of moral personality. The distinct ways in which Neo-Confucianists emphasized these conceptual dimensions of Self-so provide critical insights into the intellectual development of Neo-Confucianism. By examining the evolving interpretations of Self-so, we could further explore creativity and syncretism within this philosophical tradition, thereby injecting new vitality into contemporary Neo-Confucianism research.

Key words: Self-so; self; ingenerate; Neo-Confucianism

[责任编辑/木 卯]