

理學論述的「自然」概念*

楊儒賓**

摘 要

「自然」是中國思想的重要概念，理學家雖不特別著重此義，但其核心概念卻不離此義。除了日常用語下的「自然而然」之意以外，理學家所用的「自然」大抵有二：（一）「自然」作為天道創生行為的述詞，或者「道」之屬性所具備的自存性質。（二）在工夫論上，表示一種和「作為」相對立的語彙，它表至高境界的狀態詞。依理學家的「自然」義，理學思想不能以當代的主觀唯心主義視之，也不完全是主體主義，因為所有成熟的道德行為都要依理行事，「自然」要建立在「必然」之基礎上。

關鍵詞：理學、自然、道體、境界

* 本文為特約稿。

** 臺灣清華大學中國文學系教授。

一、前言

「自然」由「自」與「然」兩字組成，「自然」一詞在當代的用法大致有二：（一）作為狀詞用，它或指不假人為、非意志的力量之謂，其意大略同於「天然」；或指純熟而化、不勉強之意，略如「從容自在」之意。（二）如作為名詞，它意指與人文世界對照的另一組物之世界，此物之世界可以指涉自然科學意義的，如「自然世界」；也可以指涉文化意義的，如「大自然之美」等等。¹後面這種用法的「自然」被使用的時間較晚，先秦沒有，筆者查閱宋明理學資料，初步的觀察，也是沒有。這種非人文的物之世界之語義可能在晚清時期才形成，至少作為重要的文化術語，它要遲至 19 世紀末才開始流行。「自然」一詞如何在 19 世紀末統攝認知義的「物」的現象之總稱（如「自然科學」之「自然」），也統攝了美學意義的「物」之感性呈顯（如「自然詩歌」之「自然」），此一思想變遷的工程之始末仍有待探討。在宋明理學的範圍內，後面這種名詞意義的「自然」基本上不存在，討論可以省略。

作為狀詞用的「自然」，由「自」與「然」兩字組成。「自」字多有「從……而」之意，也有「己」意，作為複合名詞用的「自」字表示「出自己意」。「然」是狀態詞，除了作為應答詞，表示肯定的「然」字外，很難單獨使用。「自」字與「己」、「他」、「共」相對而語。由於「自」字用到思辨領域上時，很容易形成自—他、自—從、自—共的圖式，因而會觸及到規範、動力、因果來自於內或來自於外，自力的或他力的，自律的或他律的等等重要哲學問題。在中國思想史的脈絡中，由「自」組成的語彙通常具有反他律、反他力的涵義，「自得」、「自在」、「自由」、「自適」、「自化」等詞彙莫不如是。這些語彙在道家典籍最常出現，在後世儒門的文獻中也不陌生。這些由「自」所構成的詞彙頻頻出現，應當與戰國時期的思想界擺脫早期人格神的宗教，而強調存在物自有一種自足的內在動力（氣）有關。當事物存在的動力因與存在因由他界轉向天地本身，或者說轉向個別事物本身時，「自然」的家族語彙就成群出現了，而由「自然」所代表的這群家族詞彙適用的範圍更從事物之存在引申到人的主體之適意狀態。箇中細節，錯節甚多，²茲不再論，以免茲蔓。

¹ 筆者翻過幾種使用較廣的辭書，如《辭源》、《辭海》、《大漢和字典》等，其條目雖繁簡不等，其實質內涵多不出上述二義。

² 如「個別事物」本身的「個別性」如何解釋？它與「道」的關係如何理解？這些基本的思想議題此時都出現了。

「自然」的「然」字作狀態詞用，它在語義上不能獨立。由於概念的名詞固著習性使然，狀態詞一般不會成為重要的學術術語。然而，「然」字是少數的例外，在先秦時期，「然」字與「自」字結合的「自然」是最重要的一個例子。在魏晉與宋代，「然」字在不同的思想史脈絡中，分別扮演了內涵不同但同樣具重要內涵的角色。向郭言及獨化自生的論點時，「然」字和「爾」字時常出現，所以有「忽然」、「曠然」、「塊然」、「天然」、「自爾」諸說，這些語言明顯的帶有「反本質」或「反他力的神祇、動力」等等的意味。「然」字、「爾」字扮演的是這種反本質論的角色，也可以說扮演了現象論的角色，它們是魏晉玄學的語言——雖然這類狀態詞的語言常被學者忽視。論及中土的「然」字，我們很容易連想到：大概同一時期，佛教僧侶在翻譯佛教原典中真理的概念時，費盡心思，後來，一種非實有名詞性的「真如」反而取得優勢，變成佛典真諦最流行的譯語。「真如」比起「真理」來，更可反映佛教緣起文化的反實體性色彩。它能從諸多譯語中脫穎而出，絕非偶然。³「如」字與「然」字同時流行，這樣的平行現象應當是有思想史意義的，可能也有聲韻學上的理由。⁴

理學的用語多承自前代，再作創造性的轉化，「自然」亦然。「自然」一詞，老子始用，《道德經》中其例有五。老子一用此詞，它就成為重要的哲學概念。在老子的用法中，「道法自然」、「莫之命而常自然」、「希言自然」皆顯示「自然」一詞的地位極高，它應該不屬於當時的日常語言，而是老子特別創造出來的語彙。「道」為名詞，它享有名詞在哲學概念競賽上的優勢。相對之下，「自然」不是名詞，至少不是一般意義的名詞。⁵但作為狀詞用的語彙卻享有如此高的位置，這是個極特殊的案例。老子的「自然」有三個重要的面向：（一）作狀詞用，用以形容「道」一直處在連續的活動中，「自然」可視為「道」的基本屬性；⁶（二）它是個層次極高的境界語彙，不隸屬日常經驗語言的範圍，體道之士才可達到此境界；（三）「自然」確實也可用在一切存在之上，所以有「萬物之自然」一詞，「自然」顯然可視為萬物的本質。然而，作為萬物本質的「自然」對萬物而言是「自己」（in-itself）的存在，而不是「自為」（for-itself）的存在。萬物的「自然」要如其自然的呈現，仍有待一個體現的心

³ 有關「真如」譯語的演變史，待考。

⁴ 周法高認為「然」字的讀音可能出自「如」和某種代詞的「an」之拼音，參見，《中國古代語法·稱代編》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962），頁150。依周法高說，則「如」、「然」不但在語用上有近似之處，它們的音讀來源也是近似的。

⁵ 一般的注家不會將老子說的「自然」作名詞用，但在道教傳統中，「自然」作為實體字的名詞卻偶爾可以看到，如《西昇經》云：「虛無生自然，自然生道，道生一，一生天地，天地生萬物，萬物抱一而成」，參見新文豐出版公司編輯部編：《西昇經·虛無章第十五》，《正統道藏》（台北：新文豐出版公司，1977），冊19，頁254。

⁶ 此義和「道法自然」在語言形式上恰好相反，但一般《老》學史上的注家或當代學者一般都不認為老子此語的用法是指「道之上另有一層更高的創化者」。

靈。

「自然」到底是至人的境界概念或是萬物的本質？此種解釋的出入可以視為本質上的差異，但也可解釋成東方版體用論思維模式下「主客同一論」的不同重點，筆者採取的是後面這種解釋。⁷簡單的說，《老子》的「自然」不管用在「道」或「至高人格」的境界上，它都意味著一種終極的價值，也可以說包含自然界（天道）與人倫界（人道）的「道」之屬性。此一用法一直影響到後世學者對「自然」的解釋，包括理學家的用法也沿襲這兩條線索而來。換言之，「道」是「精神價值的境界語彙」與「內在於萬物的價值語彙」，在體用論的思考模式下，不但不衝突，而且可以說是同時呈現。

宋明時期，「自然」不是最受重視的理學語彙，甚至也不被視為重要的理學語彙，在近世中國一些著名的儒學語彙著作中，如陳淳的《北溪字義》、真德秀的《西山讀書記》、戴震的《孟子字義疏證》中，「自然」都沒有取得和「道」、「理」、「性」、「心」等語詞並列的資格。此語彙和道家密切相連，可能是遭忌的主要因素之一。然而，「自然」雖然不是一級的理學語彙，卻也不能說不重要，事實上，由「自」與「然」所結構而成的這個語彙所蘊含的文化訊息，仍在理學體系扮演相當突顯的角色。筆者認為：理學家的用法大體與上述老子的用法類似，但在境界語言此層次上，因關懷不同，儒道理解的涵義當然相當不同。在下文的展示中，筆者將會貫穿理學文獻，突顯「自然」作為本體宇宙論（天道論）與道德論的雙重意義，筆者不再蓄意分別理學內部的差異，乃因「自然」是他們共享的思想資源。

二、天道運行之自然

「自然」在日常語彙中的意思乃是自然而然之意，自然而然表示一種客觀的趨勢。如果「自然」指的是一般事物的存在狀態，那麼，所有的事物都有其發展的趨勢，都可是自然而然。理學家使用的語言也都是公眾語言，公眾的用法是他們的語彙的構成要素，這種不具重要思想內涵的「自然」在理學家著作中也是頻繁出現的，如程頤在一則答問裡說：「動容貌，整思慮，則自然生敬」、「不之此，又不之彼，如是則只是內，存此則自然天理明」；朱子說：「陰陽五行之理，須常常看得在目前，則自然牢固矣」⁸、「少間看得道理通時，自然曉得。」⁹上述前兩則話語出自《河南程氏遺書》，後兩則出自《朱子語類》，程朱語錄的文字當然保留了較多的口語義，「自然」有可能是一個很流行的口語語彙。但不僅如此，理

⁷ 筆者上述的第二、三點和牟宗三及劉笑敢兩先生的解釋相關，有意者不妨參看。

⁸ 參見〔宋〕梁靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1999），卷1，頁9。

⁹ 參見前註，卷3，頁49。

學家的書面語也多有此語，程頤在〈答鮑若雨書並答問〉一文中之所言「自然」，也是自然趨勢之意，如言：「聖人先得人之所同者而踐履之，故能保全太和。至死，其氣冥會於中和之所，造化之中，自然有復生爲人之理。愚者平居作惡，而沖氣已喪，至死，其氣則會於繆戾之所，造化之中，自然有爲禽獸之理。」¹⁰理學家使用的這種「自然」義，與百姓日用而不知者的用法，沒有兩樣。這種「自然」在「因」與「果」兩者之間作連結，但其連結沒有知識的內涵，而純粹是一種平穩而常識性的推演關係。不用懷疑，理學家自然是時常使用這種「自然」義的，所以程、朱兩位大儒才會運用此共同語義的詞彙。

然而，如果「自然」顧名思義，意指事物的自我決定之狀態，那麼，誠如許多哲學家已指出的：在經驗世界中，事物總是處在因果的鎖鏈中，何曾有事物自己決定自己的存在。禪宗以「不昧因果」對治不落因果之說，康德以超越因果關係的「自由意志」此設準爲道德立法，背後其實有共同的關懷。除非類似「上帝」或「本體」之類的超越性的存在物，才有「自然」因素可言，現象界或俗諦界沒有所謂的超越決定論的「自然」。

理學系統中，「上帝」一詞當然不會有太重要的意義，可以和「上帝」比埒的，乃是「道」、「太極」、「理」、「本體」等詞彙，這些詞彙或指超越的動態歷程（通常以「道」稱呼之）、或指最高存有的極致讚美（「太極」是常用的狀詞）、或指超越的存在原理（程朱哲學的「理」字最明顯），但它們和「上帝」一樣，皆指向了超越的存在。理學的「自然」最重要的意義正在此，「自然」是「道」、「太極」、「理」、「本體」的屬性。換言之，不管終極的存在表現了動態的歷程或理則義，這種動態能或理則都是終極者自己決定的，「自然」是這種「歷程」或「理則」的述詞。

「自然」如果是「道」或「理」的狀詞，我們馬上會聯想到朱子有名的「所以然」與「所當然」這組詞語。「所以然」與「所當然」的對照出自朱子的《大學或問》，學界對這組詞語的對照頗有論述，筆者認爲「所以然」意指事物的依據，這是本體論的語言。「所當然」意指事物的規範義，這是道德論的語言。「所以然」一詞由「所以」加「然」字組成，在漢語的使用習慣中，「所以」是經常用的表述方式，在先秦時期，我們已看到「斯民也，三代之所以直道而行也」、「人之所以異於禽獸者幾希」的名言，「所以」在這些語式中，大致表現了「原因」、「方法」的意思。¹¹依據楊伯峻的翻譯，前者可譯作：「夏、商、周三代的人都能如此，所以三代能夠直道而行」¹²；後者則譯成：「人和禽獸不同的地方只那麼一

¹⁰ 參見〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏文集·答鮑若雨書並答問》，《二程集》（北京：中華書店，1981），冊2，卷9，頁617-618。

¹¹ 楊伯峻：《論語譯注》（台北：源流出版社，1982），頁260。

¹² 同前註，頁174。

點點」。¹³譯文不完全看得出「所以」該有的意思，《孟子》的譯文尤其如此。但稍加反思，「所以」蘊含的「理據」、「原因」內涵，仍是相當清楚的，《孟子》譯文中仍顯現了人和禽獸差異之處的依據所在。「所以」既然表示了「原因」，那麼，事物之爲物總當在現象之外還要有些因素，使得事物之現象才可以如此存在。

在事物現象的背後尋求理據，這樣的傾向已見於先秦文獻的語式中，但「所以」之所以會變爲重要的哲學語彙，或者說：重要的思考方式，程頤是最重要的推手。程頤是理學家當中，首先嚴分理氣的儒者，在理氣二分的認知圖式制約下，萬物之「然」馬上和其「所以然」分家，「所以然」是「然」的理據。這種「然」與「所以然」對分的格局，遍佈於意識界與自然界，它成了程朱理學世界中最根源性的思維模式。程頤說：

一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽道也，如一闔一闢之謂變。¹⁴

離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是密也。¹⁵

依據「然」與「所以然」的圖式，世界上的事事物物以及具體的道德行爲皆屬於「然」；存在界的理與道德界的「仁義禮智」等皆屬於超越之理，是「所以然」。在當下的道德界與存在界中，道德事件的結構與物的結構皆因「然」與「所以然」合構而成，兩者無從區隔；但在存有的秩序中，兩者卻異質異層，「所以然」是個獨立的理世界。¹⁶

如果在現實世界中有「然」與「所以然」的對照，在超越界，卻無任何隙縫可區分開兩者，一切只是如如，無能所，無隱顯，無始末。同時具足一切，說是一物即不中，因此，如如即是自然。在理學的論述中，「自然」最常見的用法，乃是用於道體，或乃用於和道體同等地位的性體、心體之上。道體、心體、性體之作用皆爲自然，作用本身說明了其作用的理由，不假外求，「自然」是道體的屬性。

但「自然是道體的屬性」此一命題是有歧義的，因爲自從程朱理學在「理」與「氣」或「然」與「所以然」之間劃下異質性的永恆鴻溝後，引發了後儒強烈的批判。而其批判的焦點大體集中在對此鴻溝的克服，在克服的歷程中，有些學派因此拋棄了超越的要求，「然」即是「自然」，「所以然」是「然」的述詞，兩者同質同層，「所以然」沒有本體論意

¹³ 楊伯峻：《孟子譯注》（香港：中華書局香港分局，1984），頁191。

¹⁴ 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，同註10，冊1，卷3，頁67。

¹⁵ 同前註，冊1，卷15，頁162。

¹⁶ 所以然（理）與然（物）不一不異，前賢多有論述，亦多譬喻。薛瑄說：「理如日月之光，小大之物各得其光之一分，物在則光在物；物盡則光在光。」亦此義。參見《讀書錄》（台北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983-），卷5，頁11。

義上獨立的地位，後世所謂氣學學派，其見解大體屬之，此種「然」與「所以然」同一的論點可稱為「經驗性的同一論」。然而，另有一種學派與前者同源而異流，同行而異情。此派中人如王夫之、方以智、甚至王學學派中人，他們在克服鴻溝的過程中，仍保留超越的面向。他們是融「所以然」在「然」中，「所以然」在存在界中固然不能脫離「然」而獨立，但「所以然」的存有論地位還是獨立存在的，而且在存有秩序中的位階比「然」還要高，此種論點可稱作「超越性的同一論」。兩種同一，意義迥別。先敘述此背景，隨後我們再回到「自然」與「道體」的面向上來。

理學家使用「自然」一詞，最常見的意義乃是它作為天道創生行為的述詞，且看下列所述：

天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以為造化？¹⁷

道則自然生萬物。今夫春生夏長了一番，皆是道之生，後來生長，不可道却將既生之氣，後來却要生長。道則自然生生不息。¹⁸

言天之自然者，謂之天道。言天之付與萬物者，謂之天命。¹⁹

上述三則引言皆出自《河南程氏遺書》，二程在當代的中國哲學史之圖像，常被視為以存有論為中心的哲學家，二程（主要指程頤）將天道的創生義轉化成存有義，二程思想是理學流程中的轉折點。從程頤後，理學進入以存有論為主導的時代。然而，正如引文所述，二程對天之創造性從不懷疑。二程在這點共識上是否仍存有內在的分歧，此事姑且不論。程頤既主天之創生義，又主天之存有義，兩者是否矛盾，也姑且不論。但至少作為終極實體的道或天，它被視為具有創化的能力，或引發創化的能力，這點是無疑義的。

三、天道之「自然」與「能然」

「創化」、「動能」這些語彙牽涉到道的能量問題，程朱理學在後世的圖像一向是重理甚於重道，認識論的哲學甚於本體宇宙論的哲學，這種哲學被認為減殺了天道或道德的動能，用牟宗三先生的話語講，即是所謂的「存有而不活動」。程朱重理是事實，「存有而不

¹⁷ 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，同註10，冊1，卷15，頁148。

¹⁸ 同前註，頁149。

¹⁹ 同前註，冊1，卷11，頁125。

活動」的標籤也有文獻及理論雙方面的理據。然而，就程、朱兩人而言，他們恐怕不會將動能從理或道的內涵中排斥出去，筆者此一說法雖與時賢所論多所抵觸，但竊以為拙見不失為可以自圓其說的一種假說。如果採取比較穩當的說法，筆者當然承認程朱的「理」或「道」如要有創造力，它需要「氣」的配合，理氣相合，才有化生可言。而任何現實界的存在，一草一木，一笑一顰，也都是理氣的結合，純理是無法化生的。關於理氣論的問題，學者的研究汗牛充棟，底蘊全出，筆者無意在此再妄添筆墨。然而，至少從另一種哲學立場的程朱學者觀點看來，他可以質疑：理如果沒有某種動能，它如何與氣相合，引發創生的行為？如果我們不以理為「但理」，永處在永恆的境界中，如如不動（如牟宗三先生所說者）；也不以理氣的關係為神祕的平行關係，如飛鳥之於日光，日光載鳥背而飛，日光雖不離其背，而未嘗與之俱移。換句話說，兩者有預定的和諧，有是氣即有是理（如蔣瑄所主張者）；我們如不採取上述的立場，那麼，我們該如何解釋理召喚氣的能量從何而至？「以理生氣」不管是在自然界或在道德界，都是有意義的問題，不能不提問的。

指出了理氣論隱藏的問題後，由此，我們可以理解當朱子的高弟陳淳問朱子「理有能然、必然、當然、自然」四義時，朱子的回答為什麼那麼的乾脆，認為其說極正確。陳淳云：

如動靜者，氣也。其所以能動靜者，理也。動則必靜，靜必復動，其必動必靜者，亦理也。事至則當動，事過則當靜，其當動當靜者，亦理也。而其所以一動一靜又莫非天理之自然矣。又如親親仁民愛物者，事也。其所以能親親仁民愛物者，理也。見其親則必親，見其民則必仁，見其物則必愛，其必親、必仁、必愛者，亦理也。在親則當親，在民則當仁，在物則當愛，其當親、當仁、當愛者，亦理也。而其所以親之、仁之、愛之，又無非天理之自然矣。凡事皆然，能然必然者理在事之先，當然者正就事而直言其理，自然則貫事理言之也。四者皆不可不兼該而正。²⁰

朱子師弟兩人對理的「四然」之解釋，極有意義，其解釋橫跨了動靜的哲學議題以及親親仁民愛物的道德議題。此段話極重要，事實上，此段話可說是理學傳統中對「自然」與「當然」、「必然」、還有「能然」之關係最完美的解釋。

四「然」之中，理的「當然」、「必然」、「自然」諸義不易有爭議。「當然」是道德命題的基本性質，它意指超越於現實之上的應然之理念；「必然」是充足理由定律，物無妄然，

²⁰ 引文參見〔宋〕陳淳：《北溪大全集》（台北：四庫全書珍本，台灣商務印書館，1973），卷6，頁15b-16b。

個個圓成；「自然」是終極實在的基本屬性，自本自根，終極實在的概念蘊含了存在。上述理學的三「然」性質與學者一般的理解相合，不會有太大的爭辯，但理有「能然」，此義恐怕會引發極大的糾紛。因為如果此義成立，那麼，氣學、古學等學派對朱學的抨擊，以及朱子修正學派中人如羅欽順、王夫之等人對朱學的校正，這些思想史上的大事件即顯多餘。然而，我們也有理由正視另一種理學史的面貌：在朝鮮儒學史中，主張朱子的理具能動性者，不僅不乏其人，而且還可說是主流的觀點之一。從李退溪的「理發」、「理到」之說，直到任聖周的理氣爲一的湛然之氣之說，我們都可看到程朱學派中人嘗試將能動性向度帶進「理」的內涵之努力。他們的論點也有文獻與理論的雙重證據之支持。

有關朝鮮儒學內部的議題，筆者無能妄贊一辭。但筆者相信：理氣之間的動力問題是普遍性的哲學議題，朝鮮理學在此點上的闡釋固然有極大的貢獻，但中土不會沒有類似的呼聲，我們僅再舉一例，可略見一斑。朱子論理氣，有「人乘馬」之喻，曹端曾有死馬死人死理之論，相較之下，他主張「今使活人乘馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之，何如耳，活理亦然。」²¹仔細分析其比喻，則知動力雖在馬，但使馬動者以及其目的卻非馬所能勝任，而是人的作用。換言之，氣雖爲動力，但使之動的目的因卻是「理」，「理」不是靜態的存有。曹端之說僅是一例，筆者認爲就哲學史的觀點考量，朱子學不是鐵板一塊，它毋寧蘊含了其他發展的可能性。

依據朱子、陳淳師弟兩人的分析，理的「四然」中之「必然」與「能然」乃「理在事之先」，換個角度說，也就是它們乃是理的分析命題。如果用洛克的術語類比的話，「必然」與「能然」乃是理的「初性」，它內在於理的概念本身。相對的，「當然」乃「就事而直言其理」，亦即只有在事上，「當然」這個概念才有意義。理自身是純粹的現實，沒有應不應然的問題。「當然」預設了理念與現實間的差距，它是主體對「然」所加上的道德判斷，所謂「在物爲理，處事爲義」。「義」是種「當然」，它要在「處事」中才可顯現出來。相對於「在理自身」的「必然」、「能然」與在事上顯的「當然」，「自然」則是「貫理事而言之」，它的範圍最廣，因為理不管在其自身，或在事上，其發展皆要「自然」，「理」的一切屬性皆屬「自然」的範疇。然而，從另一種觀點看，「自然」的含攝面雖廣，其廣卻是虛的。因為理之「必然」指向存有因，「能然」指向動力因，「當然」指向目的因，而「自然」像是狀態詞，它反而沒有固定的領域。

理的「自然」義一方面極廣，一方面極虛，得此把柄，我們恰可進入「自然」在人世層面的運用。因為「自然」貫穿理事，所以顯示「自然」具有融合貫通理事兩界的要求。由「自然」是虛的，它伴隨「能然」、「必然」、「當然」而來，我們可推知：凡理之「能然」、

²¹ 參見〔明〕曹端：《曹月川集·雜著》（台北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983），頁27。

「必然」、「當然」，它們同時也就是「自然」，它們是「自然」的實質內涵。「自然」既然要在理事相融上才有意義，所以人世間所謂的「自然」，其實質指涉當是可融合「能然」、「必然」、「當然」者，也就是可以具體地與理合一，使理事相融無礙者。由此，我們由天道的領域進入人世的領域。

四、人格熟化之自然

「自然」除了泛論的日常用語以及指向道體的自立無倚外，我們看到理學家常用的「自然」，常是指向一種人格的或行為的至高境界。這種至高境界所以用「自然」形容，乃意指其所行事已融合理之諸相。程顥描述曾子所謂的：「心是理，理是心，聲為律，身為度」，²²即是此義。此種人的全部意識已理則化，全身也完全理則化，而且是具體的理則化，因為理則也全部身體化。理的「能然」、「必然」、「當然」在他們身上已融合為一，不再有身心或言行之間的任何差距。其人可說是道成肉身，「自然」指涉的是此種人物表現出來的行為風格。

「自然」原本是道的屬性，它是個客觀語詞，但在理學系統中，「自然」也常被用以形容人格或行為的最高境界，最好的行為是「自然」的行為，最高的人格是「自然」的人格。北宋理學家中的邵雍、程顥，明代的陳白沙、羅近溪，一般常認為他們的哲學講究一種「自然」的情趣，「自然」似乎是他們為人為學的美學風格，但又好像是學問的主張。身為儒者，他們通常會將他們的學風上溯自顏回或曾點，我們可稱之為曾點傳統。按照學案或近現代一般哲學史的分類，這些人不屬於同一學派，但從明季以下，學者多已看出這些儒者為學為人頗有近似之處，在一個極寬泛的界定下，我們不妨籠統的稱呼這些講求在生活中過著一種直接性的與道同一生活的儒者為「自然學派理學家」。筆者這裡所說的「自然學派」取「自然」之古義，與當代哲學或文學批評所用者不同。這些「以自然為宗」的理學家很容易吸收後學跟進，但也容易招致理學同仁的批判。筆者認為：「自然學派理學家」的「自然」概念正因處在美學風格與學問主張之間，可愛者不一定可信，可信者不一定可愛，這樣的曖昧位置恰可顯現理學道德哲學的特色與內在的緊張關係。

「自然」蘊含不勉強的意味，在當代日常語彙中也還是有這樣的涵義。「不勉強」顯示「自然」是個需要證成的概念，從廣泛的意義著眼，我們可以說：所有的道德都是需要證

²²〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，同註10，冊1，卷13，頁139。按：此「聲為律，身為度」之語原出自《大戴禮記》卷七〈五帝德第六十二〉，參見王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），頁124。

成的，沒有主體實踐的地方，沒有轉折磨難的過程，即無道德可言。然而，「自然」所以需要證成，其目標更遙遠，其過程更辛苦。因為「自然」既是天道的概念也是道德的終極概念，它是個境界語言，而且是東方修煉傳統意義下的境界語言。沒有打通凡聖一關，亦即沒有打通超越與經驗的隔閡，即無「自然」可言。早在魏晉時期，王弼已說過：「自然者，無稱之言，窮極之辭」。²³如不論玄學與理學的思想之實質內涵的差異，僅就語言形式看，王弼對「自然」的解釋也可用到理學家的「自然」觀上去。在中國儒道的心性形上學傳統中，「自然」的地位一向是極高的。

理學家將「自然」視為人格的最高狀態，「自然」既是形上學語彙，也是自然世界語彙，更是道德語彙。一種詞彙貫穿三界，也可說具備了三種不同範圍的語義，這種混用不是誤用，中間是有理由可說的。最根本的理由乃是：如果我們承認「天道性命相貫通」是理學的根本命題，那麼，天的內涵也構成了人的內涵。天的作為雖不能說「有意」，但也不能說「無意」，²⁴但總「以自然運」。它落到人世間來，人的行為亦需達到「自然」的層次，這樣才算是相貫通。我們且看最具「自然」風格的兩位儒家哲人描述人應當如何法天體道的語言：

人與天地同體，四時以行，百物以生，若滯在一處，安能為造化之主耶？古之善學者，常令此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然為宗，不可不著意理會。²⁵

自然而然者，天也，唯聖人能索之。效法者人也，若時行時止，雖人也，亦天也。

²⁶

前者出自陳白沙，後者出自邵雍。兩人的語言分別指出：「自然」為什麼那麼重要？因為「自然」是「天」的屬性，而天人本來同體，所以人應該效法天，或者說：人應當回復到與天同體的本真境界，行事也應該達到「自然」的層次。陳白沙所說的「以自然為宗」，我們可以確定：其內涵即邵雍所說的要「效法天」。

「自然」既然是「天」的屬性，學者法天，即法自然。論及人格與自然的關係，我們不會忘記宋明理學有一特殊命題，此即理學家喜歡說聖人氣象。從「聖人氣象」著眼，切入「自然」概念，不失為一個很好的切入點。我們觀看理學家所謂的聖人氣象，毫無例外

²³ 王弼注《老子》第二十五章「道法自然」的名言，參見樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1981），頁65。

²⁴ 天道是有意，還是無意，這是朱子學的問題，朱子從不斷然說天道無意。朱子此一論點如果和「理」的性格連結起來討論，也許可以提供我們對「理」的另類思考。

²⁵ 參見〔明〕陳獻章：〈遺言湛民澤〉，《白沙子》（上海：四部叢刊三編，商務印書館，1919），卷2，頁42b。

²⁶ 參見〔宋〕邵雍：《皇極經世書》（台北：四部備要本，中華書局，1965），卷14，頁26。

的，其氣象都包涵了「天」的述詞，且看程顥下列這些語言：「聖人之言中和之氣也」、「聖人是天地氣象」、「仲尼，元氣也。」²⁷孔子、堯舜、顏回的人格氣質並不相同，但從理學家的觀點來看，他們都呈現了一種類似「天」的層次。而從聖人到賢人到常人的差別，或者諸聖的差別，可以說其人人格層次逐漸脫離「天」所造成的等地之參差。六朝時期有「人物品鑑」的特殊美學議題，「聖人」大體都被視為得天地中和之氣以生，理學的「觀聖賢氣象」繼承了這個傳統，但聖人的內涵豐富多了。

理學家觀「聖賢氣象」，實即觀天地之「化工」，亦即觀天道之「自然」。然而，「自然」與人格的關係除了和「天道」的線索掛鉤外，似另有美學一路。如邵雍、陳白沙兩人學問皆以「自然」為宗，他們也被視為追求「自然」境界的人。在理學大家中，一般認為邵雍、陳白沙等人的風格最接近一種藝術家的模式，他們以美感的態度，面對人生的問題。據《宋元學案》所述，邵雍平日過著如此的生涯：「先生探蹟索隱，妙悟神契，多所自得。始至洛，蓬簞甕牖，不蔽風雨，而怡然有以自樂，人莫能窺也。富鄭公、司馬溫公、呂申公退居洛中，為市園宅。出則乘小車，一人輓之，任意所適，士大夫識其車音，爭相迎候，童孺厮隸皆曰：吾家先生至也，不復稱其姓字。遇人無貴賤賢不肖，一接以誠。群居燕飲，笑語終日，不甚取異于人。」²⁸他的著作最重要的是詩，而詩的題材中最常見者多為「梧桐月向懷中照，楊柳風來面上吹」、「天根月窟閒來往，三十六宮都是春」之類的語句。一般人的自得自樂是偶一為之，邵雍則是偶不為之。用朱子批評他的比喻來說，他是以酒代飯，真似醉人一般。²⁹

類似的情況也見於陳白沙身上，依據陳白沙弟子張詡的描述，陳白沙自從告別吳與弼後，回家自修，終日閉門靜坐，仍無所得。「於是迅掃夙習，或浩歌長林，或孤嘯絕島，或弄艇投竿於溪涯海曲，忘形骸，捐耳目，去心智，久之然後有得焉，於是自信自樂。」³⁰陳白沙也喜歡以詩表達思想，「高著一雙無極眼，閒看宇宙萬回春」，這是白沙詩歌常見的情調，他總以此情調教學，〈示湛雨〉：「天命流行，真機活潑，水到渠成，鳶飛魚躍，得山莫杖，臨濟莫喝，萬化自然，太虛何說。」³¹所說即是。邵雍、陳白沙極像，兩人的「自然」之學絕不只是概念搬演而已，他們的生活都顯現了「自然」的情調。

儒門中，最喜強調生活的自在自適，美感的聯想無窮者，莫過於七十弟子中的曾皙（曾

²⁷ 上述之言分別出自〔明〕湛若水：《格物通》（台北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983），卷25，頁5；〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，冊1，卷22上，頁288；冊1，卷5，頁76。

²⁸ 參見〔明〕黃宗義撰：《百源學案·上》，《宋元學案》（台北：河洛圖書出版社，1975），卷9，頁101。

²⁹ 朱子說：「看他詩，篇篇只管說樂，次第樂得來厭了。聖人得底如喫飯相似，只飽而已，他卻如喫酒。」參見〔宋〕梁靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷100，頁2553。

³⁰ 參見張詡：〈白沙先生墓表〉，收於孫通海點校：《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），冊下，頁883。

³¹ 參見孫通海點校：《白沙子古詩教解·卷上》，《陳獻章集》，頁703。

點)，邵雍、陳白沙可視為曾點之學的大家。曾點之學是理學傳統中的一大公案，狹義上來講，曾點之學當以道德意識比較不突顯的邵雍、陳白沙為核心；廣義來講，只要強調道德的美感風格者，如程顥、楊慈湖或王學中的泰州學派，甚至包括王陽明本人，他們都有提倡曾點之學的嫌疑，王陽明所謂的「點也雖狂得我情」者是也。如果更廣義來講，曾點之學可以視為儒學系統中核心的一部分，只要歸宗理學，而其人可以體證到心身的自由狀態或身心一如的灑脫者，其學說多少都有曾點之學的成分。不管我們採廣義、狹義的用法，這些理學家同樣以「自然」作為學問的歸墟。

談到理學工夫論的「自然」義，很難不涉及先秦儒者中最具「自然風光」的曾點，「自然」概念與曾點之學可以說是一體的兩面。理學家對曾點之學充滿著複雜的情緒，一方面，即使嚴格如朱子，他也承認儒學中自有「浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」的生活情趣，而且此情趣的地位極高，它被視為是「天理流行」的表徵。但另一方面，理學家對曾點之學常持負面的態度，邵雍、陳白沙之學常被視為「玩弄光景」，道德的嚴肅性不夠。³²對曾點之學兩面性的評價在理學傳統中常可見到，甚至同一人的判斷，早晚期或因時因地，也會有極大的出入，朱子本人的曾點觀，就常呈現評價極大的落差。³³「自然」概念的命運和曾點之學類似，「自然」概念本身之崇高無可挑戰，但此概念成為具體學派的學風時，其評價就是會趨於兩極。

理學系統中作為法天導向的人格之「自然」時常會啟人疑慮，相對之下，天之「自然」卻不會遭受質疑，這樣的差別待遇是不難理解的。因為在天道流行中，其「自然」是非人格意志的，至少不是一般意義的人格意志的。在「物與無妄」此無妄原則的作用下，凡存在即合理，風雨霜露，無非教也；螻蟻屎尿，皆為至道。假如天道帶有人格性的意圖，那麼，天之自然即不見得可以免受惡評，亂世中詛咒天道天意者，並非罕見。理學家從來沒想過有人會呼喊「老天爺不會作天，你塌了罷」。³⁴就理學家所理解的道德人格之「自然」而言，它沒有天道自然那樣免於批判的機會。不管在理學時代或在當代，我們都不認為人的主體就是透明的超越性主體，可以一了百了。理學家用「氣質之性」，當代現象學家用人的「語言性」、「歷史性」、「共在性」等，來解釋人性中永遠無法透明的一面，筆者不認為這些解釋有被否定的可能。

天之自然與人之自然的差異，在於人有個體性，而個體性中的語言性與歷史性都牽涉

³² 胡居仁、羅整庵、劉宗周等人對陳白沙皆有不滿之詞，論點各有偏重，但其美感式的生活哲學都是鋒鏃集中的靶的。

³³ 參見拙作，〈孔顏樂處與曾點情趣〉，黃俊傑編，《東亞論語學：中國篇》（台北：臺大出版中心，2009），頁3-32。

³⁴ 這是明末時期的話語，當代學者論及明末的政經局勢時常引用之。據網路所示，最早引用者當為趙元任先生。

到人與群體的共在性之呼應關係。拖著重重歷史積澱與社會價值網脈於一身的人，如何「自然」，這是個極需想像力建構的難題。程顥說：「萬物靜觀皆自得」，「自得」實即「自由」、「自然」之意，自得（自然）的前提是主體的靜觀。蘇東坡詩：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身」；³⁵王陽明說：「潛魚水底傳心訣，棲鳥枝頭說道真」，³⁶天地中的山、水、魚、鳥皆在傳達大道的消息，但這樣的消息要有至人的天機感應，才可見到物之本然。哲人的詩是值得重視的，因為就「以自然為宗」的宗旨而言，最接近的天人同根之狀態，當是學者在迴然獨處或脫社會脈絡化的山水之遊時最易呈顯。事實上，理學家多有靜坐經驗，也多有山水之癖。靜坐是最脫社會脈絡化的，山水之遊通常也是耍遠離人群、心跡雙寂寞才可能作到的。在靜坐與山川之旅中，學者的形氣神最易介入自然的脈動，在深層意識中，一種與天地共同躍動的韻律感油然而生。為什麼邵雍、陳白沙等人特別以「自然」之學出名，我們觀看他們接近隱士及內丹道士的生活形態，即可思過半矣！

然而，隱士及內丹道士的「自然」是需要某種階級的生活型態作為基礎的，一脫離了隔絕的生活型態，比如說：他們獲得了「終南捷徑」，事情即完全走樣。我們幾曾看過在宦海風波、滾滾紅塵中得到自然心境的內丹道士或隱士？從理學家所繼承的儒家大傳統來看，儒者的「自然」不能只是在脫社會脈絡化下所呈顯者。儒者的自然是要經歷過社會化、歷史化的脈絡後，在人的身心結構體上深沉地烙印上社會的價值體系，並維持全身有體的整體性，乃克有成。價值衝突是免不了的，但儒者最後仍要在個體與群體、人文與自然之間維持一種實質的互滲互補之作用，一個具有濃烈的歷史—社會性身體同時也是通向天道流行的氣化身體，這是儒者的要求。道之自然流行經由歷史化、社會化的肉身後，不但要達到沒有相互妨礙，而且更要達到天道之自然可在具體化原則中，呈顯出新的風貌。從理學家的觀點看，孔子所顯現的「從心所欲不踰矩」的自然，就是這種超越面與歷史面的統一，也是本心我與社會我的統一。

「自然」有二相：天道之自然與人道之自然。天道之自然乃「自然」在其自身，一個未經主體轉化的原始理念。與作為天道屬性的「自然」相比之下，人世間的「自然」是個需要辯證發展的而且是重層相屬的道德觀念，它需要經由歷史的恐怖與滾滾紅塵的蒸烤，才可由各種的衝突中，揉雜成純，融多為一，如理而動。通向人道的自然之路沒有捷徑可走，儒者通常要到晚年，才可在先後天向度間，體現一種時時中和的動態平衡，朱子、陽明、蕺山皆是如此。進一步論，這些大儒即便晚年已達「此心惟覺性天通」的層次，他們能否真正圓滿無憾，恐不無可疑。眾生有病，歷史無情，這是人世的本質，「真正仲尼臨終

³⁵ 參見〔宋〕蘇軾：〈贈東林總長老〉，《蘇東坡全集》（台北：世界書局，1964），卷13，頁193。

³⁶ 參見〔明〕王守仁：〈碧霞池夜坐〉，《王文成公全書·外集二詩》（台北：四部叢刊初編縮本，臺灣商務印書館，1979），頁68。

不免嘆口氣也」³⁷，羅近溪之言可謂顛簸不破。邵雍、陳白沙之學何以沒有被視為理學的正宗，我們從「自然」的觀點切入，是可以得到合理的解答的。

五、小結：內在因的自然

作為狀詞使用的「自然」一詞居然可以在理學的形上學與工夫論中同時扮演重要的角色，這樣的現象值得注意。為什麼同一個詞彙，既可以是形上學的，也可以是道德的？可以用以形容自然世界，也可以用來解釋人文世界？筆者不相信這是種範疇的誤用，箇中的原因在於許多學者業已指出的：典型的中國道論是超越的內在性的，此超越的內在性既見於自然世界，也見於人之構造。如果要類比於西方的宗教傳統，理學家的道或理既不接近於人格神論，也不接近理神論，它最接近的是泛神論。即使以程朱這麼重視理的存有論性格者，依然不改「道內在於萬物，而且生生不息」的基本理念。正因道內在於萬物，所以萬物之動力因乃是自然的；而依東方思想以及泛神論常見的月印萬川隱喻或一多並容悖論，萬物之自然與整體之自然乃是同時成立的命題，一多之間有種預定的和諧。「自然」在理學思想中所以佔有如許的地位，筆者認為首要的原因在於道非天地萬物的外在因，而是內在於萬物之個體以及個體聯合而成的整體繫聯之中，所謂的「神祕的整體主義」³⁸天地萬物本身即具備自足的價值與自足的動力。

然而，單是內在因還不足以充分解釋「自然」的特性，理學傳統中的「自然」不是現代所說的自然主義之語彙，而是一種意識轉化後的境界語彙。在經驗性的世界中，沒有所謂的「自然」，「自然」雖然是非主觀的，卻是需要被證成的。中國傳統的美感意識與心性修養意識有共通之處，在美感鑑賞中，「自然」的因素最易呈顯，萬物靜觀皆自得。意識從情意紛擾中回歸靜觀之本性，世界也就從現象的紛紜中回到自如的境界，自如即自得，自得即自然。就本質的意義而言，「自然」乃是本性在現實世界中徹底的朗現，它意味著一種出自本根的具體自由。然而，世界的自然化之前提乃是精神的自由，精神的自由使得萬物由現實狀態回返到本真境界。穿透主客的自然狀態和作為主體本性的自由乃相互指涉者，精神之自由扮演轉換聖凡境界的變壓器或加壓器之角色。「自然」是內在因，它是萬物運動的目的，只是此目的因對於萬物而言乃是潛存者，萬物無法自證。它有待精神的自由加以

³⁷ 參見羅近溪，《盱壇直詮》（台北：廣文書局影印復性書院刻，《儒林典要》本，1967），卷下，頁20a。

³⁸ 這個詞語借自張東蓀，參見張東蓀：《知識與文化》（台北：廬山出版社，1974），頁117。張東蓀使用的這個詞語可以合理的解釋儒道思想中整體論的特色，但他要將「本體」的概念從自然的王國中驅逐出去，其合法性恐有爭議，熊十力不以其說為然。唐君毅先生早年也有類似張東蓀的觀點，熊十力也不以其說為然，熊十力爭論是有道理的。

證成，其本性才可體現。

「自然」除了既內在復超越，有待精神加以證成外，就人文世界而言，「自然」的概念尚有其特殊的面向。在形上學的論述中，道之展現即萬物之如如，平等以觀，不增不減，一切自然。但人的意識必然要牽涉人的個性蘊含的氣質、歷史性、語言性與外界的互動所產生的交織性之發展，這種發展是長期性的內外互動與上（達）下（學）互滲之歷程，只有在設想中的歷程終點才有自然。一種非語言化、非歷史化、非人倫化的自然雖然也可因精神之自由自證而獲得，這也是與天同流之自然，但這種自然就道德而言乃是未充分發展的自然，是脫離歷史—社會脈絡下的抽象性自然。完美的人文自然不可能是直接性的，它是辯證的統合歷程，只有經由血淚的浸漬，悲歡的共感，在全身的每一顆細胞都滲進了時代的縮影，而其人仍能加以超越的綜合，內外共振，身心如一，此時才可算完整的體現了真正的人之本性，此之謂人之自然。

從天道自然衍生到人文自然，³⁹我們可看到其間牽涉到連續性的思維觀、內在的超越性之思維觀、一多並容的思維觀。這樣的思維觀雖然是相當中國式的，多少已見於前代的儒道思想，但理學家的表現似乎更加突出。尤其論及人道「自然」的辯證發展義，這更是理學家的勝場。理學各宗各派原則上都接受「自然」是要在各種人生經驗中磨練綜合而成的，北宋諸儒、程朱學派在這方面的立場最清楚，但陸王在此點上，其實也是接受的，誠如王陽明所說：良知是要在「事上磨煉」，⁴⁰只有經由事上磨練的良知才可達到自然的境地。在當代所說的自然世界中沒有理學意義的自然，在靜觀的直接性之和諧中，也沒有理學家特別著重的人道之自然。

³⁹ 這個詞語是向劉笑敢先生借來的，他用於解釋老子，筆者借來解釋理學家，頗覺貼切。

⁴⁰ 「事上磨煉」原為良知根本義，簡要的解釋參見〔明〕王守仁：《傳習錄》卷中，《王文成公全書》，卷2，頁33-34。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕邵雍：《皇極經世書》，台北：四部備要本，中華書局，1965。
- 〔宋〕梁靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1999。
- 〔宋〕陳淳：《北溪大全集》，台北：四庫全書珍本，台灣商務印書館，1973。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書店，1981。
- 〔宋〕蘇軾：《蘇東坡全集》，台北：世界書局，1964。
- 〔明〕薛瑄：《讀書錄》，台北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983。
- 〔明〕王守仁：《王文成公全書》，台北：四部叢刊初編縮本，臺灣商務印書館，1979。
- 〔明〕曹端：《曹月川集·雜著》，台北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983。
- 〔明〕陳獻章：《白沙子》，上海：四部叢刊三編，商務印書館，1919。
- 〔明〕湛若水：《格物通》，台北：景印文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館，1983。
- 〔明〕黃宗羲撰：〈百源學案·上〉，《宋元學案》，台北：河洛圖書出版社，1975。
- 〔明〕羅近溪：《盱壇直詮》，台北：廣文書局影印復性書院刻，《儒林典要》本，1967。
- 王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983。
- 新文豐出版公司編輯部編：《西昇經·虛無章第十五》，《正統道藏》，台北：新文豐出版公司，1977。

二、近人論著

- 周法高：《中國古代語法·稱代編》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1962。
- 孫通海點校：《陳獻章集》，北京：中華書局，1987。
- 張東蓀：《知識與文化》，台北：廬山出版社，1974。
- 楊伯峻：《孟子譯注》，香港：中華書局香港分局，1984。
- 楊伯峻：《論語譯注》，台北：源流出版社，1982。
- 楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，黃俊傑編，《東亞論語學：中國篇》，台北：臺大出版中心，2009。
- 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981。

The Notion of “Nature” in Neo-Confucianism

Discourse^{*}

Rur-Bin Yang^{**}

Abstract

“Nature” is one important notion of Chinese philosophy. Though the Neo-Confucians did not specifically emphasize its significance, their key concepts nevertheless revolve about it. Besides the daily usage that means “spontaneously,” the Neo-Confucians’ notion of “nature” falls into two categories. The first one serves as the predicate for the Way of Heaven’s doings of creation, or the self-existent state of the properties of Dao. The other is an opposite term to “unnatural” in the Doctrine of Efforts, an adverbial modifier for the ultimate state of Self-cultivation. According to the Neo-Confucians’ concept of “nature,” Neo-Confucian philosophy cannot be identified with the modern-day subjective Idealism, nor is it entirely Subjectivism. Because all mature moral conduct have to be executed in accordance with reason, “nature” has to be established on the basis of “necessity.”

Keywords: Neo-Confucianism, nature, body of Dao, state of Self-cultivation

* The article is a special contribution.

** Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University, Taiwan.