

道家“自然”观念的演变

——从老子的“非他然”到王充的“无意志”

叶树勋

摘要:“自然”是道家思想中极为重要的观念,在此我们尝试用一种新的理路对它的演变情况加以再探讨。在通常的“自然无为”的并称中,“自然”也被视作“道”的谓词,这种理解更能反映汉代言家的观念,而在老庄思想中情况并非如此。老子思想中的“自然”是描述万物或百姓的自发性状态,而其成因则是道或王的“无为”,呈现出“主体无为而客体自然”的因果关系。通过这种视域继续考察庄子到严遵的情况,可发现“自然”的主要意义仍是老子类型的客体非他然,被用来表示主体无意志的情况还不是很显著,但其间的某些情形也表现出这方面的倾向。这种倾向后来在王充的言论里得到了强化,王充通过“自然”来强调天道运行没有目的,以此批判天人感应学说,在天道“自然无为”等相关表述中,“自然”的意义与“无为”相趋近。现今常用“自然无为”去概括老庄哲学,一定程度上是受到了后世观念的影响,其实应该用“无为而自然”的思路去理解,这样更能反映老庄思想的特质。

关键词:道家;自然;无为;非他然;无意志

对于道家哲学而言,“自然”是一个颇具学派特色的重要概念,历来都受到研究者重视,围绕这一话题的研讨也很丰富,然而其间仍有一些关键问题需要继续探讨。以往的研究主要是定格于“自然无为”的并称,认为老庄思想中的“自然”与“无为”相类似,也是指道或圣人的某种表现。^①其实,这种理解或多或少已受到了汉代观念的影响,而老庄当中的原初情况还有待重新审视。近年来,学界出现了一种新的理解方式,一些学者主张用一种主客因果的视角解析老子思想中的“自然”,他们基于“道-万物”和“王-百姓”这两组主客关系,认为“自然”是指客体(万物或百姓)自发活动的状态,而其成因则是主体(道或王)的“无为”。^②这种理解以因果相对的关系来区分“无为”与

收稿日期:2016-10-15

基金项目:国家社会科学基金青年项目(14CZX023)

作者简介:叶树勋,南开大学哲学院(天津 300350)讲师,博士,主要从事道家哲学、简帛思想研究。

① 具体来说,这一类观点在“自然”的词义上会有不同的理解,多数是将其理解为自己如此,此外也有观点将它解释为没有意图。但不管在词义上如何解释,这些观点都是将“自然”与“无为”作并列理解,强调“自然”是“道”或者圣人的表现。

② 就词义来说,这种理解也是将“自然”理解为自己如此,这一点和传统的理解没有分歧。比起传统观点,这种理解最大的不同在于,认为“自然”不是指“道”或者圣人的表现,而是指与之相对的万物或百姓的状态,而它的成因则是前者的“无为”。这方面的研究参见王中江:《“道”何以要“法”“自然”》(《光明日报》2004年8月31日),《“道法自然”本义》(《寻根》2009年第3期),《道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论》(《哲学研究》2010年第10期);王博:《权力的自我节制:对老子哲学的一种解读》(《哲学研究》2010年第8期);曹峰:《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》(《中原文化研究》2014年第4期);[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》,王启发、曹峰译,郑州:中州古籍出版社2009年版,第547-561页。需要指出的是,在更早的时候已经有学者对老子的“自然”作出这种角度的理解,如卢育三先生认为“道法自然”是指道无所作为,顺应万物之自然(《老子释义》,天津:天津古籍出版社1987年版,第129页)。卢先生提到了这种理解,尚未展开具体的论述。此外,历代以来的注解当中也不乏这种理解,只是我们以前对此不够关注,这方面的情况后文将有述及。

“自然”,更能反映老子观念的内涵,为进一步讨论“自然”的问题提供了新的思路。目前这方面的研究主要是针对老子的“自然”观念,而对于老子之后的情况,包括庄子、黄老学派以及汉代道家,尚未运用新的思路作出系统探讨。并且,以往那种将“自然”与“无为”相并列的观点,虽然不是很符合老子思想的特质,却也反映了汉代道家思想中“自然”的意义。那么,“自然”观念在老子之后究竟发生了什么样的演变,它是在何种情况下与“无为”的意义相趋近,其间又蕴含着怎样的思想史背景,凡此种种,都需要作出进一步的研究。本文在此先对老子的“自然”观念作一回顾,而后运用上述主客因果的视角继续考察此后的观念意义,以期在整体上展现这一观念从先秦到汉代的演变情况。^①

一、“自然”观念的语义解析

在具体探讨“自然”观念的演变情况之前,我们先对这一概念的基本义项作些简要说明。一般而言,“自然”概念主要具有以下三种含义:

(1)没有外力,自己如此。这是“自然”的原初意义,表示某个对象不受他者影响,而自己如此的状态。这一义项的反义词是“他然”,就此而言,“自然”便是指“非他然”。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)。如在老子思想中,“道”无为促成了万物自然,圣人无为促成了百姓自然,“自然”的成因即属前一种。老子思想里具有一种“主体无为而客体自然”的关系模式,“自然”是描述客体(万物或百姓)的存在状态,而不是指主体(道或圣人)的表现方式。这是“自然”观念在老子思想中的基本意义,可称之为老子类型。

(2)没有意图,所为无心。这一义项是描述某个对象的行为表现没有特定意图,它的反义词是“故意”“造作”。这一义项的典型情况是出自王充《论衡》,可称之为王充类型。王充极力批判当时流行的天人感应学说,强调天道“自然无为”,并非有意谴告人事。在此,天道和人事构成了一组特殊的主客关系,“自然”是表示主体活动(天道运行)的无意志,而不是老子意义上的客体非他然。在此义项中,“无为”和“自然”也不是因果关系,而是一组近义词,现今常说的“自然无为”一词,更多地是基于这一意义。

(3)大自然,自然界。前两种义项都表示一种性状,而这一义项则是表示一种实体,它的反义词是“人类”“社会”。这一义项在中国古代思想中并不显见,至少在魏晋以前,“自然”观念都不直接具有此义,它的兴起和近代以来用“自然”来翻译“nature”有关。西方语境中的“nature”除了具有本性之义,还可以表示自然物或自然界,当我们用传统中固有的“自然”一词去翻译“nature”的时候,某种程度上也就促使中文语境中的“自然”具有了“自然界”的义项。^②

对于早期道家的“自然”观念,我们主要是考虑前面两种义项。^③我们关注的问题是,“自然”观念在老子思想中具体如何表现,后来发生了什么样的演变,它的含义何以从“非他然”转向了“无意

① 本文所考察的“道家”主要是指魏晋新道家出现以前的先秦秦汉道家。“自然”观念在魏晋新道家当中也是一个很重要的问题,其间情况需要另外专论,本文在此将有所涉及,不作具体探讨。

② 关于这方面的讨论,参见王中江:《近代中国“自然”观念的诞生》,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年版,第189-229页。

③ 郑开教授对道家“自然”的含义曾作出如下解析:(1)自然而然,与人工制造相对;(2)本性使然,与人为约定相对;(3)自然界,与人类社会相对。参见郑开:《道家形而上学研究》,北京:宗教文化出版社2003年版,第196页。郑教授的观点颇具启发性,从本文的视角来看,前两种的区别主要在于,前者是指某物状态非他然,后者是指某物活动无意志;至于第三种意义,本文认为古代道家的“自然”虽然和“自然界”相关,但并不直接具有此义。

志”。在接下来的讨论当中,我们有一个基本的视域,也就是在主体和客体的作用关系中具体考察“自然”概念的所指。虽然古人用语简练,并不是在所有情况下都完整呈现了主客之间的作用关系,但我们仍可在此间提炼出这一理路并加以运用。^①

二、非他然:老子的“自然”观念

在中国思想史上,老子最早提出了“自然”的观念。不同于“无为”的说法已经出现于《诗经》《论语》等早期文献中^②，“自然”的说法在《老子》以前的典籍中并没有出现^③。这一术语在《老子》通行本中共出现了5次,现将其摘引如下:

悠兮其贵言,功成事遂,百姓皆谓我自然。(第17章)

希言自然。(第23章)

人法地,地法天,天法道,道法自然。(第25章)

道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。(第51章)

是以圣人欲不欲,不贵难得之货;学不学,复众人之所过;以辅万物之自然,而不敢为。(第64章)

在这五章当中,第17、25、64章见于楚简本,第23、51章不见于楚简本,但见于帛书甲、乙本和汉简本。^④各种简帛本和通行本之间存有一些异文,但总的来看,这对我们的理解影响不大。就词义而言,研究者对“自然”意指“自己如此”这一点基本上没有争议,但具体到谁的自然、何以自然、自然和无为的关系等一些问题,则容易出现分歧。

相对来说,关于第17、23、64章的争议显得少一些。第64章“自然”的主语很明确,是指受圣人所辅助的万物,这句话大致是说圣人“不欲”“不学”“不敢为”,由此促成了万物自然而然的状态。第17章和第23章可以结合起来理解,后者是前者的一种简略说法。“希言”和“贵言”意思相近,是指少说话、少发政令;“希言”的效果便是“自然”,也就是“功成事遂,百姓皆谓我自然”。总的来看,这三章当中“自然”和“无为”形成了一种因果关系——圣人以“无为”的方式,促成了百姓或万物的“自然”。这是一种“主体无为而客体自然”的作用关系,在此圣人是作用的主体,而百姓或万物则是受作用的客体,至于“无为”与“自然”则分别是指原因和结果。作为结果的“自然”是客体(百姓、万物)在没有外力干扰的情况下,能够自己如此的一种状态。^⑤

第51章的“夫莫之命而常自然”,在理解上难免会有分歧。关键是“自然”的主语是谁、“之”字

① 在这种关系视域中,第一义项是指客体状态非他然,成因是主体不干涉(无为)或主体缺失(莫为);而第二义项则是指主体活动无意志,虽有作为但无意于此。这种分析方法有助于探讨“自然”的问题,如前文所提到的几位学者,都曾使用这种方法来解释老子的“自然”。本文借鉴这种解释思路,进一步探讨老子及其后来的情况。

② 《诗·王风·兔爰》有言“我生之初,尚无为”;《诗·陈风·泽陂》亦有“寤寐无为”;《论语·卫灵公》有载:“子曰:‘无为而治者,其舜也与?夫何为哉,恭己正南面而已矣。’”《诗经》“无为”和老子“无为”义有不同,而《论语》所载“无为”则与老子“无为”意义比较接近。

③ 我们认为《老子》书当是早出,虽然其文本在战国至汉初经历了一定程度的演变,但《老子》书的主体内容最迟在战国前期就已经形成。

④ 我们现在并没有充分的证据认为不见于楚简本、而出现在于帛书本和汉简本的内容就一定是一后人所增补,楚简本很可能是当时《老子》的一种摘抄本。

⑤ 圣人的作用方式比较特别,他通过“无为”的方式对百姓产生一种“无用之用”,圣人“无为”和百姓“自然”也就构成了一种特殊的因果关系。具体来说,“无为”并不是指毫不作为,而是指不妄为,这是一种“生而不有、为而不恃、长而不宰”(《老子》第51章)的两面性作用。关于这方面的具体讨论,可参见叶树勋:《老子“玄德”思想及其所蕴形而上下的通贯性》,《文史哲》2014年第5期。

指代的又是什么,学者们对此理解不一。围绕此间情况,可有以下三种理解:(1)“之”指代“道”“德”,“自然”是指“道”“德”的“自然”,这一句是说“道”“德”之所以尊贵,并不是因为有谁赐命给它们,而是它们本身如此。^①(2)“之”指代的是万物,“自然”是指万物的状态,这一句是说“道”“德”不会干涉万物,万物常得“自然”,因此“万物莫不尊道而贵德”。^②(3)“之”指代万物,“自然”的主语是“道”“德”,如河上公注曰:“道、一不命召万物,而常自然应之如影响。”(《老子河上公章句·养德第五十一》)河上公解“德”为“一”,所言“道、一”也就是指“道、德”;而所言“自然应之如影响”,则是说自然地顺应万物,就好像影之于形、响之于声那样,虽有回应,但不是出于有意。

在上述三种理解中,河上公注是用后起的含义(“无意志”)来解释老子“自然”,并非反映老子原意。至于前两种理解,如果仅从“夫莫之命而常自然”这一句来看,似乎都可以成立。第51章不见于楚简本,在帛书甲乙本、汉简本和严遵本、傅奕本中,“命”字均作“爵”,由此来看,“之”字指代“道”“德”是可能的,该句是说没有谁赐爵给它们(“莫”是代词)。当然,“爵”“命”义可通,认为“之”字是指万物,“莫之爵”是说“道”“德”对万物不加干涉(“莫”是副词),同样也有可能。我们认为,若要确切反映“自然”的所指,则不能限于对某句的孤立考察,应该联系第51章的整体语境以及《老子》书中的相关表述。我们先来看第51章的全文:

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之:长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。(《老子》王弼本第51章)

此章主要讲述“道”和万物的关系,“道”生养了万物,但它又不会因此去占有或主宰万物,而是以“玄德”的微妙作用(无为),让万物自行发展、自我成就(自然),这是一种典型的“道无为而万物自然”的理路。^③具体到“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”这一句,意思是说“道”及其“玄德”之所以会受到万物的尊崇,是因为“道”不会干涉万物,万物由此常得“自然”。从前后关系来看,后半章(从“故道生之”开始)可说是对“夫莫之命而常自然”这一句的解释,“道”所具有的“莫之命”的“玄德”既是万物“自然”的原因,同时也是“道之尊,德之贵”的原因。如果认为“自然”是指“道”自己如此,那么“夫莫之命而常自然”这一句在全章中就会变得孤立,和前后文之间显得不是很相关。此外,《老子》书中也有一些相关表述,可以为理解这里的问题提供旁证:

道常无名,朴虽小,天下莫能臣也。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。(《老子》王弼本第32章)

这里主要是讲“道”无名、质朴,侯王若能守“道”,万物将自行宾服;有如天地降甘露,不用去命令,民众自己就能平均享用,亦即自行达到均衡、协调的境地。在此,老子用了“自宾”“自均”这两个术语,其义和“自然”相类,都是指一种自发性的状态。需要注意的是,“自宾”“自均”所描述的万物和民众的情况,与侯王守道之间构成了一种主客相对的关系,展现出一种类似于第51章的“无为而自

① 如任继愈、许抗生、池田知久等学者即作此解。参见任继愈:《老子绎读》,北京:北京图书馆出版社2006年版,第112页;许抗生:《帛书老子注译与研究》,杭州:浙江人民出版社1985年版,第25页;[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》,第570-571页。池田知久教授很强调通过主客、因果的关系来理解老子思想中的“无为”和“自然”,这对本文的启发性很大,但对于第51章,他认为“自然”的意思发生了变化,“自然”原是描述万物或百姓的状态,但在这里变成了“道”“德”的谓词。池田知久教授作此理解,和他所坚持的《老子》文本在战国时期经历了增补修改这一观点有关。

② 如蒋锡昌、陈鼓应、王中江、曹峰等学者即作此解。参见蒋锡昌:《老子校诂》,成都:成都古籍书店1988年版,第316页;陈鼓应:《老子注译及评介》(修订增补本),北京:中华书局2009年版,第256页;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10期;曹峰:《〈老子〉的幸福观与“玄德”思想之间的关系》,《中原文化研究》2014年第4期。

③ 从章末的总结来看,“德”是指“道”对万物“生而不有”的一种作用,但在此章的其他表述中老子又有意突显“德”,使之具有了与“道”并立的地位。

然”的理路,只不过第51章的作用主体是“道”,而这一章的作用主体是守道的圣人。此外,这一章的“民莫之令而自均”和第51章的“莫之命而常自然”在表述上很类似,在内容上也有一定的相关性,这也有助于理解“自然”的相关问题。在第32章中侯王不去命令民众,民众自我均衡;相类似地,在第51章中“道”不去命令万物,万物自我成就。在逻辑上来说,后一种情形可谓是前一种情形的行动根据,“侯王若能守之”已经很好地说明这一点。由此来看,将第51章的“自然”理解为万物的自发状态不仅更符合该章的语境,而且还体现了老子哲学所蕴含的一种内在理路。

第25章的“道法自然”是五处表述当中最著名的一个命题,同时也是争议最大的一个问题。大致来说,学者们对这一章“自然”的含义争议不大,分歧主要来自于对“自然”的主语理解不同^①,这不仅影响到这一句话的具体解释,而且还涉及如何看待老子哲学的内在理路。自汉代以来,由于受到河上公注“道性自然,无所法也”的影响,多数学者都将这一句理解为“道”自己如此、“道”效法自己。这种理解将“自然”的主语归为“道”,强调“道”是终极的,没有比“道”更高的范畴可作为“道”的依据。但是,如果我们同意老子思想中的“自然”是贯彻一致的,都是描述万物或民众的自发性状态,那么“道法自然”意思是说“道”以无为的态度顺应万物的“自然”。^②此外,也有一些观点不去强调“自然”的主语,而是将它理解为一种抽象的价值原则,“道法自然”意思是说,“道”作为“四大”当中的最后一“大”,也要遵循“自然”的法则。^③

上述的三种理解在不同程度上都可以从老子思想中找到相关的依据。第一种理解强调“道”的终极性,显然符合老子思想的旨趣,这也是它能够流行的重要原因。但具体到“道法自然”这一句,此种理解将面临一些难以解释的问题。将“道法自然”理解为“道性自然”或“道自然”,其实是省去了其间很重要的“法”字,这和一气呵成的“X法Y”的句式显得不协调。如果要保留其间的“法”字,那么就需要将此句解读为“道法自己”,但这样一来,又消解了其中关键的“自然”术语。并且,若要表达“道法自己”的意思,那么古文的表述就应该是“道自法”,而不是“道法自然”。由此来看,这一理解虽然符合老子所强调的“道”的终极性,但它并不能确切反映“道法自然”的本义。

从“道法自然”的句式和文义来看,第三种理解显得可行。按此,“道法自然”是说“道”要效法“自然”的原则,这里的“自然”是指一种抽象的准则,并没有指明主语是谁。不过,有待继续考虑的是,当我们说“道”要遵循“自然”的原则,其实也就意味着“道”的活动将会遵循一切对象的“自然”。那么,在老子思想中,与“道”相对、表示一切对象的概念是什么呢?这便是其间频频出现的“万物”。^④由此来看,当我们顺着第三种理解的思路,进一步追问到底是遵循谁的“自然”,那么就会得知“道法自然”其实意味着“道”遵循一切对象之自然,“道”遵循万物之自然。王弼注“道法自

① 不同的读法也会带来理解分歧。除了通行的读法“道-法-自然”,还有其他的读法如“道法-自然”,或者和前文一起读作“人法地地,法天天,法道道,法自然”。我们认为后两种读法并不可行:前一种的“法”被解为名词,和连续出现的作为动词的“法”不一致;后一种读法中前三个宾语显得很奇特,这种句式难以找到旁证。因此,本文主张采用通行读法,以下关于这一句的讨论都是基于此。

② 如卢育三、王中江、王博、伍晓明等学者即作此解。卢育三先生在《老子释义》一书中提到了这一观点。王中江教授对这种理解进行了系统论述,参见《道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论》,《哲学研究》2010年第10期。王博教授从权力节制的角度对“道法自然”也有相类似的解释,参见《权力的自我节制:对老子哲学的一种解读》,《哲学研究》2010年第8期。伍晓明教授对此也持相近看法,并强调“自然”是指自然而然的一切,亦即“万物”,“道法自然”也就是说道法万物,参见《“道”何以“法自然”》,《中国学术》总第27期,北京:商务印书馆2010年版,第131-158页。

③ 参见刘笑敢:《老子古今——五种对勘与析评引论》(修订版),北京:中国社会科学出版社2006年版,第77-79、316-320页。

④ 逻辑上来说,一切对象也包括了“道”本身,亦即,“道”遵循一切对象的“自然”,也包括了遵循它自己的“自然”。但这样的理解在某种程度上又回到了第一种观点,其间存在的问题已如上述。并且,在老子哲学当中“万物”的核心意义就在于作为与“道”相对的一切对象,和“道”一起组成了宇宙论的基本架构。因此,虽然在逻辑上可以说一切对象也包括了“道”,但具体到老子的宇宙论,则可知这里的一切对象其实是指“万物”。

然”有言：“法自然者，在方面法方，在圆而法圆，于自然无所违。”（《老子道德经注》第25章）在此王弼没有直说“道”顺应万物之自然，但他也是依照这一理路进行解释，他以方、圆为例，说明“道”对于一切对象（万物）的“自然”都将是无所违。所以说，第三种理解和第二种理解在某种意义上是相通的，第三种理解将“自然”解释为抽象的价值原则，而当我们进一步关注“谁的自然”，其实也就通向了第二种理解。^①相比于第一种理解，后面两种理解不仅关注“道”的终极性，同时又强调最高层面的“道”还要遵循一切对象（万物）的“自然”。

对于持不同观点的人来说，将“自然”理解为万物的自发性状态，似乎是降低了“自然”的地位。其实不然，“自然”所指向的自发性状态，是老子哲学的一个基本追求。老子在其言谈当中很关注“道”和圣人，但实际上他更关心的是作为另一方的万物和百姓。作为一种劝导性的格言，老子的很多建议都是针对圣人而发，希望圣人能够效法“道”的“无为”，以此对待天下民众，让他们“自然”生活。因此可说，老子言论中的责任主体是圣人，其行动根据是“道”，至于最终的受惠者，则是万物和百姓。天下事物、世间民众皆能各得其性、自我成就，这便是老子所期待的和谐秩序。正是在此意义上，“自然”也就代表了老子所追求的最高价值，而“无为”则是实现这一价值的基本方式。

此外，将“道法自然”理解为“道”遵循万物“自然”，好像也降低了“道”的层次，和“道”的终极性似乎不协调。实际上，这种理解并不会减弱“道”的地位，如同王中江教授曾指出的，“道”遵循万物“自然”，并没有降低“道”的层次，反而由此成就了“道”之“尊”，体现了老子思想中“高以下为基”“贵以贱为本”的智慧和奥妙。^②老子一方面强调“道”之“玄”，以突显它的终极地位，而在另一方面，他还通过一些具体方式来阐述“道”的属性。通过形下事物的表现来反映形上之“道”，便是其中的一种重要方式。现象界的各种事物皆得“自然”，其成因乃是作为万物之总根据的“道”是“无为”的，在这一理路中，后者的活动特性可以在前者的具体表现中得到反映。所以说，“道”顺应万物之“自然”和“道”的终极性这两个方面并不矛盾，此二者都是老子哲学的重要内容，共同构成了老子宇宙论的基本架构：后者树立起“道”的终极地位，而前者则是说明“道”的活动方式，由此组成了“道无为而万物自然”的宇宙论模式。

当这种模式推行到社会领域，也就意味着圣王应效法大道，以“无为”的态度对待天下百姓，促成民众的“自然”，由此展现出“王无为而百姓自然”的政治学架构（见图1）。



图1 老子哲学的宇宙论与政治哲学

前文所述的第32章和第51章，已经体现了宇宙论和政治学之间的这种契合关系，而在第37章当中，我们同样发现了这一点：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。

“道常无为而无不为”和“道法自然”之间可互相诠释，“道”以无为的态度顺应万物自然，让万物自发活动、自我成就，万物既已自我成就，又何需自己去为，故说“无不为”。在此，“无为”是指一种方

① 如前所述，刘笑敢教授很关注“自然”作为最高价值的意义，但刘教授也许并不反对将“自然”进一步理解为万物自然，他曾指出：“法自然”，也就是效法自然而然的的原则，随顺外物的发展变化，不加干涉（《老子古今——五种对勘与析评引论》，第318页）。在此，刘教授也是将“自然”的意义进一步落实到外物的发展变化。

② 王中江：《“道”何以要“法”“自然”》，《光明日报》2004年8月31日。

式,“自然”和“无不为”则是指这种方式所能达成的效果。接下来,老子说到“侯王若能守之”(这一句又见于第32章),劝导侯王要遵守“道”的原则,倘能如此,“万物将自化”“天下将自定”。如同第32章的“自宾”“自均”,这里的“自化”“自定”在含义上也是和“自然”相类,它们的共同之处就在于,作为万物或百姓的谓词,描述一种自发性活动。这类“自X”的术语除了以上所讨论的,还集中见于第57章:

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。”

在此我们不仅看到了“自X”术语的连续出现,同时也可看到,这里的四个排比句直接而又集中地体现了“王无为而百姓自然”的政治原理,而这一点正是“道法自然”在政治场合的具体运用。可见,将“道法自然”理解为“道”遵循万物“自然”,并没有降低“自然”的地位,也不会减弱“道”的终极性,反而更能反映出“道”的玄妙作用,及其蕴含的人事指导意义,有助于理解老子宇宙论和政治哲学之间的内在联系。

综合考察老子思想中的“自然”观念,可以而且应该作出贯彻一致的解释。在“道/王无为→万物/百姓自然”的作用关系中,“自然”是指客体(万物或百姓)非他然的存在状态。圣人“以道莅天下”,天下万物、世间民众皆得以自由发展、自我成就,这便是老子所追求的“无为而自然”的理想状态。在此意义上,“自然”代表了老子所期许的最高价值,而“无为”则是实现这一价值的基本方式。由此来看,那种带有后世思想痕迹的“自然无为”的概括,并不能确切地反映老子哲学的特质,对此我们应该用“无为而自然”的思路进行重新理解。后者不仅反映了老子宇宙论的基本架构,同时也体现了老子人事哲学的核心旨趣,为我们理解老子哲学的内在理路提供了一种新的视域。

三、流传与发展:从庄子到严遵

老子之后,“自然”的意义发生了一定程度的演变,和“无为”的关系也随之出现变化。在王充《论衡》之前,涉及“自然”观念的典籍主要有《庄子》《鹖冠子》《韩非子》《吕氏春秋》《文子》《淮南子》《老子指归》等。在这些文献中,老子类型的“自然”仍是常见的用法,其间尚未出现指涉“无意志”的情形;但其间也有一些比较特别的情况,体现了这一观念在后世思想当中的多向性和丰富性,同时也为进一步的演变提供了思想空间。

我们先来考察庄子思想中的“自然”观念。^①这一术语在《庄子》书中共出现了6次^②,整体上来看,它的意义和《老子》比较接近,都是指一种自发性的状态,但在某些地方也表现出特别之处。为讨论方便,现将《庄子》书中所见的“自然”摘引如下:

吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。(《德充符》)

汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。(《应帝王》)

吾又奏之以无怠之声,调之以自然之命,故若混逐丛生,林乐而无形。(《天运》)

古之人,在混芒之中……当是时也,莫之为而常自然。(《缮性》)

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?(《田子方》)

① 关于《庄子》一书的作者,学界长有争议。本文在此将《庄子》视为庄子学派的集体作品,对其间材料予以统一使用。

② 除下列6处,“自然”一词在《庄子》书中还出现于以下2处。《天运》篇:“夫至乐者,先应之以人事,顺之以天理,行之以五德,应之以自然,然后调理四时,太和万物。”一般都认为这一段话是后人注释臆入。另一处是在《秋水》篇:“知尧舜之自然而相非,则趣操睹矣。”“然”意指“是”,“自然”是指“自是”,和本文讨论的“自然”并不直接相关。

礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也,自然不可易也。《(渔父)》

《德充符》的“自然”没有明说主语,但根据前后文,可推定自然的“自”是指“其身”,也就是“生”。《应帝王》的“顺物自然”和《老子》第64章的“辅万物之自然”很相似,“无容私”相当于《老子》该章的“不欲”“不敢为”,是“物自然”“天下治”的成因。《天运》的“自然之命”是指自然而然的音乐节奏,亦即音乐节奏不受人人为的影响。《缮性》的“莫之为而常自然”和《老子》第51章的“莫之命而常自然”在表述上很接近,但意思有所不同。这里是说古之人在混芒之中,没有谁干扰他们,是以常处自然之态。《田子方》的“无为而才自然”是说水是“无为”的,它的涌动只是才性自然的表现,非由他者所致。《渔父》的“自然”则强调“真”是自身所固有的真实本性,不同于世俗所为的“礼”。下面我们按照主客关系模式,将上引6段话再作以下梳理(方括号表示主体和客体):

主体/原因	客体/结果
[人]不伤其身,不益其生	→[其身、其生]自然(《德充符》)
[汝]淡漠,无容私	→[物]自然,[天下]治(《应帝王》)
[奏乐者]不干扰音乐节奏	→[音乐节奏]自然(《天运》)
[主体缺失]莫之为	→[古之人]常自然(《缮性》)
[水]无为	→[其才]自然(《田子方》)
[主体缺失]受于天	→[真]自然不可易(《渔父》)

整体上来看,庄子的“自然”都是描述客体非他然的状态,并未出现指涉主体无意志的情形。不过进一步考察的话,则可发现某些地方的意义显得有些特别,比起老子有所不同。首先是“自然”的成因除了主体不干涉(无为),还包括了主体缺失(莫为),后者在老子思想中并不显见。当然了,这并不影响“自然”的含义是指客体非他然,并且宽泛地说,这两种成因可一并归于“无为”。其次是“自然”被用来形容个体的先天本性。在前引《渔父》文段中,“真”是指生命固有的真实本性,“天”则表示无物使之然,所谓“受于天”,意即受于己,自己而然。^①庄子用“天”和“自然”来规定“真”,实际上就是以此界说人的本性。这种情况在《老子》当中亦未显见,“自然”在老子那里主要是描述一种存在状态,并没有被直接用来形容人的本性。再次是,庄子思想中的“自然”大体上都符合“无为而自然”的理路,但在某些情况下主体和客体却出现了一定的融合趋势(见于《德充符》《田子方》)。《德充符》该段强调我们人(主体)不会去伤害自己的身体性命(客体),因而后者也就常保“自然”。若细辨之,主客之间仍有区别;但笼统而言,此二者都是指我们人,其意是说我们每个人都都要“顺我自然”,不要去损害自身的本性。《田子方》该段也出现了相似的情况,水对于自己的涌动是“无为”的,它的涌动只是才性“自然”,在此主体和客体都指向了水。如果将水和后面所说的情况相结合,则可发现以下理路:

主体/原因	客体/结果
[水]无为	→[其才]自然
[人]不修	→[其德]自然
[天、地、日月]不修	→[其性]自高、自厚、自明

① 在此意义上,也可以将“天”直接理解为“自然”,这是“天”在庄子思想中比较独特的地方。对此,郭象《庄子注·齐物论》有言:“自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。以天言之,所以明其自然也,岂苍苍之谓哉!”此注很能反映《庄子》当中“天”的特殊意义。我们现今所说的“天”也包含了自然而然的义项,这很可能是源于庄子对“天”的独特使用。对此,学界已有相关探讨,可参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国人民大学出版社2010年版,第126-127页;王中江:《早期道家的“德性论”和“人情论”——从老子到庄子和黄老》,《江南大学学报》(人文社会科学版)2012年第4期;杨国荣:《庄子的思想世界》,上海:华东师范大学出版社2009年版,第34-35页等。

对于至人之德,庄子没有直接用“自然”去描述,但结合前后文可知,这一段主要是说至人之德不修而自然,前面的水和后面的天地日月等,都是起到类比的作用。从上面来看,作为主体的水、人、天地日月,都不会有意改造自身的才性(客体),其才性乃是出于“自然”。这里也出现了“顺我自然”的思路,若加以细辨,主客二者仍有区别,但在整体上又可以说它们都指向了同一对象,“自然”和“无为”的所指也就显得接近。例如,当我们不去细分水和水之才,也可说水是“自然无为”的,而这种表述则是后文将要谈到的王充类型了。

要言之,庄子思想中的“自然”都是指某物自己如此的状态,和“无为”之间也呈现出“无为而自然”的理路。因此,相比于那种直接表示无意志的“自然”,庄子所言的“自然”都可归为老子类型。但需要注意的是,这一观念在庄子这里也表现出一些不同于老子的地方,尤其是其间出现的主客融合趋势,使得原本只是描述客体状态的“自然”在一定程度上也指向了主体活动,这也就为观念的演变提供了某种可能性。就此而言,我们可以用“顺物自然”来理解老子的思想,而对于庄子的这些特殊情形,则可以用“顺我自然”来加以提炼。当然了,就庄子哲学的主要义旨来看,其实庄学在很大程度上都体现了“顺我自然”的精神,这一精神的阐扬并不限于书中所见的“自然”术语。^①

与《庄子》时代相近或稍后的文献里,“自然”这一术语还可见于《鹖冠子》《韩非子》《吕氏春秋》等书。在这些典籍里,“自然”的多数用法仍属老子类型,此外也出现了一些在老庄思想中不显见的情况。首先是“自然”作为抽象原则的意义更加明显了。如《韩非子·功名》有“守自然之道,行毋穷之令,故曰明主”,《吕氏春秋·季春季·论人》亦有:“游意乎无穷之次,事心乎自然之涂,若此则无以害其天矣”,“自然之道”和“自然之涂”意义相仿,“自然”作为抽象原则的意义比老庄更加鲜明。其次是“自然”在某些表述中带有“必然”的意思。如《鹖冠子·环流》有言“命者,自然者也”,同书《能天》篇亦有“自然,形也,不可改也;奇耦,数也,不可增减也”,“自然”在此意指不可更改的必然趋势。另需提到的是,《荀子》书中也使用了“自然”概念,用其说明人性先天如此,非由后天人为,如说:“不事而自然谓之性”(《正名》)、“感而自然,不待事而后生之者也”(《性恶》)。荀子所言“自然”在含义上属于非他然,强调人性非“伪”,“自然之性”和“人为之伪”是一种相对关系,这和《庄子·渔父》中“自然之真”和“人为之礼”的相对很相似。总的来看,以上所见的三种情形比起“无意志”的类型仍有明显的区别,和“非他然”则具有较多的联系,在某种程度上都可视为“非他然”的引申义。

此外,在《黄帝四经》《恒先》等一些出土道家文献中,虽然未出现“自然”这一术语,但其间“自X”一类的术语也值得关注。如《黄帝四经·十六经·名刑》有言,“形恒自定,是我愈静;事恒自施,是我无为”,这一表述和《老子》的“我无为而民自化……”很相似,也体现了“无为而自然”的理路。上博楚简《恒先》则是用“自作”“自为”等词去描述民众生活的自发性状态,如言:

举天[下]之事,自作为事,甬(用)吕(以)不可康(更)也。……举天下之为也,无夜(舍)也,无与也,而能自为也。举天下之生(性),同也,其事无不复。

① 我们一般会用“顺其自然”来理解老庄的相关思想,若加以细辨,对于这里的“其”则需要根据不同的情境作出相应的理解。在老子思想中,“其”主要是指“物”,对于圣人而言,万物或百姓都是与之相对的外物。在庄子思想中,“其”可能是指外物,也可能是指自我,后者主要见于主客融合的语境,主张个体生命顺乎本性而行,反对“刻意”“缮性”,这是庄子思想比较特别的地方。对于这两种“自然”观念,或可借用以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)的两种“自由”观念(积极自由和消极自由)作进一步解析。老子的“自然”是一种“消极自然”,强调不受他者干涉;而庄子的“顺我自然”则可说是一种“积极自然”,强调自我顺性而行,具有自主的资格。当然,道家思想中的“自然”和西方观念中的“自由”都是很复杂的概念,二者虽不乏相通之处,但不能等同视之。这里是借用柏林的分析方法来区分“自然”,并不是说消极自然即是消极自由,积极自然即是积极自由。关于柏林的两种自由观念,参见《自由论》(修订版),胡传胜译,南京:译林出版社2011年版,第167-221页。

统治者对于天下人的作为不要去指定(“无舍”)或干涉(“无与”),那么天下民众也就能“自作”“自为”。《恒先》所见的君王不干涉而民众自作为的思路,和《黄帝四经》相类似,说明了那种源于老子的“无为而自然”的理念在道家后学中得到了继承和发扬。

接下来我们集中考察《文子》和《淮南子》当中的“自然”观念。^①“自然”在这两部典籍里出现比较多,意义也比较丰富,我们将区分不同的情况进行讨论。首先,老子类型的“自然”仍是此二书的主要用法,兹引述其间数句:

故天下之事,不可为也,因其自然而推之。……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。(《文子·道原》)

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。(《文子·自然》)

故圣人立法以导民之心,各使自然,故生者无德,死者无怨。(《文子·自然》)

此引数段亦见于《淮南子》,在这些表述中,“自然”都有一个具体的归属者,所指称的都是主客关系中的客体(依次是“天下之事”“物”“民之心”)。整体上来看,这些情形都体现了“无为而自然”的基本理路,是老子政治理念在后学当中的延续和发展。

其次,“自然”的相关引申义在此二书中也有一定的体现。如《文子》有言“循自然之道,缘不得已矣”(《下德》)^②,《淮南子》亦言“不正本而反自然”(《主术训》)、“用己而背自然”(《修务训》)、“晓自然以为智”(《人间训》)等(均不见于《文子》),在此间“自然”都是指抽象原则。联系前文所述的《韩非子》“自然之道”和《吕氏春秋》“自然之涂”等,说明“自然”作为抽象原则的意义在老子之后渐渐得到了比较广泛的使用。此外,“自然”意指“必然”的情形在二书中也有体现。如《文子·上义》有“不用适然之教,而得自然之道”,“适然”意指偶然,而与之相对的“自然”则是指必然。^③在《淮南子》当中,“自然”还被用来形容人的本性,如言“人性各有所修短,若鱼之跃,若鹊之驳,此自然者,不可损益”(《修务训》,此句不见于《文子》)，“自然”在这里的用法和《荀子》比较相似。

继而更需关注的是此二书中的其他特殊用法,在这些情形中,“自然”的意义虽未直接指向主体无意志,但在不同程度上都反映了演变的可能性。如《淮南子》有言:

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。譬若水之下流,烟之上寻也。夫有孰推之者!故强哭者虽病不哀,强亲者虽笑不和。(《齐俗训》)

这一段话不见于《文子》。从词义来看,“自然”是指自己如此,后文有言“夫有孰推之者”,意即没有谁去推动它,由此可推定“自然”是指非他然。进而需要留意的是,“自然”在此被用来描述情感表现,这种情形并不见于老庄。情感流露如果不“自然”,即所谓“强哭”“强亲”,说明这时候有个推动者在影响情感的表达,这个推动者可能是他人,也可能是自己(出于某种意图而矫饰自己的情感表现)。反过来看,情感流露很自然,则可能是没有他人在推动,也可能是没有自我强制,即哭笑发自本心,别无所图。《淮南子》这段话可能是源于《庄子》的一段相关话语,借此可进一步推定其意义:

真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人。故强哭者虽悲不哀,强怒者虽严不威,强

① 《文子》的成书及其与《淮南子》的关系,历来存有争议。对于《文子》的成书,虽然定县汉简《文子》提供了一些新的线索,但目前条件下仍难有定论。至于《文子》和《淮南子》的关系,我们暂不论孰先孰后,而是将其间相类似的话语结合起来讨论。“自然”在《文子》书中出现了16次,在《淮南子》书中出现了22次,其中大多数是重复或类似的,但也有只见于一书的,对此将会随文说明。

② 此句在《淮南子·本经训》作:“随自然之性,而缘不得已之化。”在此,“自然”被用来形容人的本性,类似于《荀子》的用法。

③ 此句在《淮南子·主术训》作:“不用适然之数,而行必然之道。”亦可证《文子》该句的“自然”是指“必然”。

亲者虽笑不和。真悲无声而哀,真怒未发而威,真亲未笑而和。真在内者,神动于外,是所以贵真也。(《渔父》)

这里分别用“强”和“真”来形容人的情感表现。前者主要是指哭笑行为带有了主观意图,显得勉强、造作;而与之相对的“真”则是指发自真心,别无所图。^①《淮南子》和《庄子》的这两段话不仅言辞相关,并且在内容上也是相通,只不过《庄子》用“真”来形容人的情感表现,而《淮南子》则用了“自然”。由乎此,可推定《淮南子》该段的“自然”主要是描述情感流露发自本心,别无所图,它的反义词便是矫情、做作。

这种意义上的“自然”我们至今仍在用,对此可以从主客关系继续加以分析。当我们说情感表现很自然,言外之意是指没有别的意图在影响我们的表现。在此主体和客体分别是主观意图和情感表现,“自然”是指客体非他然(情感不受意志的影响),而其成因则是主体缺失(没有意图),因此这一情况仍属老子类型。不过,由于其间已暗含了别无所图这一前提,因而原本只是形容哭笑之表现的“自然”,某种程度上也间接带有了“无意识”的意思,就此而言,这一情况又和王充类型显得接近。但总的来说,这种情况和王充类型仍有区别,因为对于后者而言,“无意志”是“自然”的直接意义,而不是间接带有。

除了上述关于情感自然的问题,在《文子》《淮南子》当中还有一段话殊值注意:

天致其高,地致其厚,日月照,列星朗,阴阳和,非有为焉,正其道而物自然。阴阳四时,非生万物也;雨露时降,非养草木也;神明接,阴阳和,万物生矣。(《文子·精诚》)

这段话也见于《淮南子·泰族训》。其意大致是说,天地阴阳的运动并不带有目的,而万物乃是“自然”生成。客观上而言,万物生成乃是天地阴阳运动的结果,但由于后者没有生成万物的动机,故可说万物是自生的。在此,天地阴阳的“非有为”和万物生成的“自然”构成了一种因果关系,一定程度上也体现了“无为而自然”的思路。但有所不同的是,此间相当于“无为”的“非有为”更强调“没有目的”的意思。因此,源于老子的“主体无为而客体自然”的理路,具体到这里便是指“主体无意而客体自然”。^②对于考察观念的演变而言,这一现象值得注意。在后文中我们将会看到,“无意而自然”的情形在王充思想中比较常见,但王充很不同的是,他不仅用“自然”去描述客体,并且还将其转移到主体身上,用其说明主体活动无意志的情况,这一点我们稍后详述。

对于考察观念史而言,除了义理方面的问题需要关注,语言方面的情况也往往不容忽视。在某些话语当中,“自然”的内涵也许改变不大,但其间的语言表述却显示出不同于以往的地方,这同样可能为新意义的形成提供条件。如《文子·精诚》有:

以智为治者难以持国,唯同乎大和而持自然应者,为能有之。

此句亦见于《淮南子·览冥训》。这里的“自然”在表述上未免有歧义:或可解为抽象原则,或也可类比于河上公注《老子》的“自然应之如影响”,“自然”是指没有意识。同样有歧义的一处也见于《文子·精诚》:

圣人事省而治,求寡而贍,不施而仁,不言而信,不求而得,不为而成,怀自然,保至真,抱道推诚,天下从之如响之应声,影之像形,所修者本也。

① 这一段和前引《庄子·渔父》的“真者,所以受于天也,自然不可易也”,都是庄子借渔父之口阐述“真”的义涵,但其侧重点有所不同。后者主要说明“真”是内在于本性之中,强调“本性自然”;而这一段则是说明真情感是一种精诚的表现,强调“情感自然”。

② 如前所述,在主客关系中客体“自然”的成因可能是主体不干涉(无为),也可能是主体缺失(莫为),老子当中主要是反映了前一种,而庄子当中则是两种都有所体现。现今所讲的“主体无意”,则可说是“自然”的第三种成因。当然了,若宽泛而言,“莫为”和“无意”亦可归于广义的“无为”。

“怀自然,保至真”在《淮南子·主术训》作“块然保真”。“自然”似可理解为民众自然,而后面的“至真”也是在描述民众,统治者怀保民众之自然,所以天下百姓也都乐于归顺。不过,“自然”和“至真”也可能是描述与民众相对的圣人,这一点在《淮南子》中更明显,“块然保真”所指的显然是圣人的情况。综合来看,在这两段话当中“自然”的含义并不是很明确,蕴含了观念演变的某种可能性。之所以会出现这样的歧义,和古人的用语习惯不无关系。古文言辞简练,且往往追求句式对仗,容易导致某些概念的所指不明。这些歧义一方面给我们的理解带来了困难,但与此同时却为观念的演变提供了空间。

当某种表述方式被固定下来,原先的歧义也就变得有所定向,这就意味着一种新的意义开始形成。一个具体的表现是,“自然”在表述上和“无为”并列,并且在含义上也向后者趋近。这种意义的“自然”在王充之前就已经有所体现,如严遵的《老子指归》有:

天地之道,生杀之理,无去无就,无夺无与,无为为之,自然而已。(《勇敢篇》)

无所为,故无所不克;无所欲,故动无所丧。自然通达,众美萌生,天地爱佑,祸乱素亡。(《含德之厚篇》)

在《老子指归》中“自然”是很常见的术语,其间大多数情况都可归为老子类型,但在个别情况下显得有所不同,如上引的两个文段。在第一段话中,也许是出于简练、对仗的需要,严遵将“自然”和“无为”并称,此二者的含义也相互趋近。第二段的“自然”是形容作为活动主体的圣人,和第一句相类似地,“自然”和“无为”也表现出并列趋同的关系。这种情况已经和王充类型相当接近,只是在《老子指归》中还不多见。

综合考察从庄子到严遵的情况,可以发现“自然”观念在这一阶段仍是以老子类型为主,体现了道家后学对“无为而自然”这一理念的继承和发扬。此外,“自然”在后学当中也出现了一些引申义,如表示抽象原则、必然趋势,或形容先天本性,这些引申义在老子思想中并不显见,但相比于“无意志”的类型,它们都和“非他然”的义项具有较多的联系。再者,这一过程中的某些特殊情形需要我们注意,在这些话语中“自然”被用以表示“无意志”的情况还不是很显著,但某种程度上已经表现出这一方面的倾向,为新内涵的形成提供了一定的思想空间。^①

四、无意志:王充的“自然”观念

“自然”观念后来在王充思想中发生了很明显的转变,不过它的原初意义在一定程度上仍被继续使用。整体上来看,这一观念在王充《论衡》中的意义显得比较复杂,虽然王充很强调“自然”作为“无意志”的意义,但在某些表述当中,他又沿用了此术语的“非他然”之义。为此,我们需要区分不同的语境,对《论衡》当中的“自然”展开解析。

我们先来看王充如何使用“自然”术语的原初意义。如我们所知,性命问题是王充思想的一个重要内容,他很强调人的性命是本然如此,非由外力所致,对此他也曾使用“自然”的术语来加以说明,如:

性本自然,善恶有质,孟子之言情性,未为实也。(《本性》)

^① 池田知久教授认为,“自然”的演变和“道”的形下化有关,“道”降落到万物的层次,原先只用于客体的“自然”也就可以用来称谓“道”了。[日]池田知久:《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》,第570-571页。池田教授通过“道”的变化来说明“自然”的变化,但观念演变的原因往往是错综复杂的,除了哲理方面的情况,语言文字方面的因素也不容忽视。就“自然”观念的演变而言,其间的原因可能包括了本文所说的几种情况,也可能是从已知文献里看不到的其他情形。

命,吉凶之主也,自然之道,适偶之数,非有他气旁物厌胜感动使之然也。((《偶会》))

二子之命,偶自不长,二偶三合,似若有之,其实自然,非他为也。((《偶会》))

“性命自然”是王充的一个基本观点,他用“自然”来形容人的本性和命期,主要是强调人的性命非由外铄,而是本身如此、自己而然,这一点和庄子、荀子等人用“自然”来规定“性”的情况很相似。在王充看来,性命之所以自然,主要是因为禀气自然,而气的自然不仅决定了人的性命自然,天地万物也因禀气而具备了自然之性:

含气之类,无有不长。天地,含气之自然也。((《谈天》))

物性亦有自然,狃狃知往,乾鹊知来,鸚鵡能言,三怪比龙,性变化也。((《龙虚》))

综合来看,这种情形下的“自然”和前引数句相类似,其义均属老子类型,意指自己如此、非他然,这一点也可以从王充所强调的“非他为也”等一些话语中明显看出。

那么,“自然”观念在王充思想中到底发生了怎样的演变呢?总的来看,这一情况和他对天人感应论的批判密切相关。在他看来,所谓天人感应只是一种虚妄之论,人事不会影响天道,而天道也不会有意地谴告人君。由于天人感应论很强调意志之天的作用,因而王充的批判也大多是围绕这一点展开,在这种场合中,“自然”是他经常使用的术语,主要被用来消解“天”的意志性,以此否定天人感应学说的理论基础。这一旨趣不仅反映了王充思想的一个重要内容,同时也促使“自然”观念形成新的内涵。接下来我们将围绕王充论述的几个方面,逐次探讨“自然”观念在其间的相关情况。

在王充之前,诸如扬雄、桓谭等人,对天人感应思想已经提出过相关的批判。非惟如此,早在西汉初期,《淮南子》当中就出现了关于天无意志的说法,如《泰族训》所言的天无意而物自生的情形(详见前节)。这类说法在王充的论述当中也经常出现,但有所不同的是,王充不仅用“自然”来说明万物自生的情况,此外还用它来直接描述“天”的活动。我们看下面几段话:

夫天不能故生人,则其生万物,亦不能故也。天地合气,物偶自生矣。夫耕耘播种,故为之也;及其成与不熟,偶自然也。((《物势》))

天之行也,施气自然也,施气则物自生,非故施气以生物也。不动,气不施;气不施,物不生,与人行异。日月五星之行,皆施气焉。((《说日》))

天动不欲以生物,而物自生,此则自然也;施气不欲为物,而物自为,此则无为也。谓天自然无为者何?气也。((《自然》))

在王充看来,天不是不生成万物,但由于天无意于生成,因而万物便是自生。在这种语境里,“自然”是王充常用的术语,但需注意的是,它的含义并不统一。如《物势》篇,“偶自生”和“偶自然”两相对应,意思相近。前者是说天地合气没有生成的目的,万物是自然生成,气合而物生只是一种偶合而已;就好比庄稼成熟与否在于它自身的生长,人意已经无法影响,即便和人意相应,那也只是一种偶合而已。在此“自然”和“自生”相类似,都是指事物的自发性状态。^①但在后两段话中,“自然”的意义却发生了改变。就天生万物而言,天行气施属于主体活动,万物生成则是客体状态,在这一主客关系中,“自然”的所指已不是作为客体的万物,而是转向了作为主体的天行气施,表示其

① “偶自然”是《论衡》中很独特的一种表述,对此,陈静教授曾有指出:这是王充反对天人感应论的方式之一,“偶”和“自然”所否定的对象各有侧重,“偶”是要否定因果律的意蕴,而“自然”则是与“故”相对,旨在否定其间的目的论意蕴。参见陈静:《自由与秩序的困惑:〈淮南子〉研究》,昆明:云南大学出版社2004年版,第345-346页。陈教授关于“偶”和“自然”的辨析颇有启发性,整体上来说,“自然”所要否定的正是具有目的论意蕴的“故”。不过就《物势》篇“偶自然”的具体语境来看,“自然”是描述庄稼的生长情况,庄稼之所以“自然”,成因是人的“非故”,但“自然”本身不是指“非故”,其义仍属老子类型的非他然,这一点还体现于后面将要讨论的“偶适自然”等一些相关表述。

曰：“偶适自然，非或使之也。”故夫王阳之言“适”，光武之曰“偶”，可谓合于自然也。（《论衡·初禀》）

这是出现于同一篇的两段话，集中批判了当时经学家关于天命文武以雀鱼的说法。总的来说，王充认为雀鱼的出现只是一种物质现象，人看到它们，只是一种“偶适”，碰巧遇见而已，并不是上天有意派使它们来提示人君。具体来看这里出现的“自然”，它的含义也不统一。先来看第二段，“自然”在此是描述雀鱼自行出现，它的反义词是“或使”，由此可推定，此术语是指雀鱼非他然，义属老子类型。但在第一段当中，“自然”的内涵却有所不同，它的反义词是“有为”（有目的，“为”可读作 wèi），由此可推定，“自然”在此是指没有意图，这是有别于老子的新意义。关于这两段话的理路，可以表示为：

主体/原因

客体/结果

非天使雀至、白鱼来也 → 赤雀、白鱼自然，圣人偶适（第二段）

天道自然无为，非有为 → 赤雀、白鱼自行出现，圣人起王非以应之（第一段）

在“天指使雀鱼”的主客关系中，第二段的“自然”是描述客体情况，说明雀鱼非由他使，但第一段的“自然”则指向了主体，说明上天没有意志。之所以会出现后一种意义，其原因和前一种情况不无相似，也可能和性命自然的观念有关（见图3第1组关系），但在另一组关系中（见图3第2组关系），用以描述天的“自然”，则由于天的地位改变而具有了主体无意志的内涵。

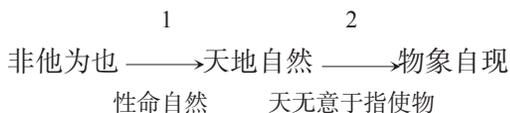


图3 天无意而物象自现

以上分别讨论了“天无意于生万物”“天无意于指使物”这两种语境，可以发现，消解“天”的意志性是王充一直所贯彻的，但“自然”的具体含义却非一致。它可以描述万物自生、自现的情况，也可以表示上天没有目的。前者是指物象非他然，其成因是上天无意志；而后者则是一种新的意义，直接表明上天无意志。需要继续指出的是，在这两种语境中“天”的意志性虽被否定，但它的超越性仍有所保留。亦即，“天”在这些话语里是一个“君临”万物的概念，也正因如此，它才能和万物构成主客相对的关系。

但是，“天”在王充思想中主要还是作为万物的总称出现，并不具有超越性，其义相当于今天所说的自然界。在这种情况下，“天”和物象没有主客之分，前者只是对后者的一种概括，对于人事而言，此二者乃属作用关系的同一方。因此王充在不少情况下是直接围绕“天道-人事”展开论述，而不涉及天、物相对的关系。^①在这种场合中，“自然”也被经常用到，如：

春温夏暑，秋凉冬寒，人君无事，四时自然。夫四时非政所为，而谓寒温独应政治？

正月之始，正月之后，立春之际，百刑皆断，囹圄空虚，然而一寒一温。当其寒也，何刑所断？当其温也，何赏所施？由此言之，寒温、天地节气，非人所为，明矣。

……

^① 之所以会出现前述的与万物相对的天，主要是因为王充有时会顺着对方的思路，暂时保留了天的超越性。对此，周桂钿教授曾指出：汉代思想中的天具有人格神和自然物两种意义，而王充思想中的天并不是指人格神，仅仅是指形体特大的自然物。周桂钿：《虚实之辨：王充哲学的宗旨》，福州：福建教育出版社2015年版，第260-262页。确如周教授所言，王充所理解的天是指物质性的自然界，既无意志、也不超越；但又需指出的是，他出于批判的需要，也会沿着对方的思路，先保留天的超越性，继而说明它没有意志。

夫岂谓急不寒、舒不温哉？人君急舒而寒温递至，偶适自然，若故相应。犹卜之得兆，筮之得数也，人谓天地应令问，其实适然。夫寒温之应急舒，犹兆数之应令问也，外若相应，其实偶然。何以验之？夫天道自然，自然无为。二令参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，故曰道也。使应政事，是有〔为〕，非自然也。（《论衡·寒温》）

按照天人感应的说法，自然界的寒温和政事的急舒之间会相互感应，体现了“同类相动”的原理。^①对此，王充则指出，寒温节气只是自己而然，并非受到人事的影响，也不是有意回应人事。第一段的“自然”主要是指四时寒温非由人事所感，义属老子类型。而第二段中，“自然”的意义则需另加辨析。“偶适自然”又见于《初稟篇》，这和《物势篇》的“偶自然”旨趣相同，这里是说寒温节气是自己而然，非由政事所感，若寒温与政事相应，那也只是碰巧而已。继而考察后几句，结合前后文可知，“自然”和“无为”在此同义，都是指无意识，它们的反义词便是“有为”。对于这两段话的理路，可以表示为：

主体/原因	客体/结果
非政所为，非人所为	→四时自然（第一段）
天道自然，非应政事	→遭适逢会（第二段）

那么，在此情形下“自然”的意义又何以发生转移呢？我们知道，在天人感应的话语中，其实存在两种不同方向的作用关系，一是人事感动天道，二是天道回应人事（如下图4所示）。前引第一段强调寒温不受政事影响，这属于第一种方向，当说“四时自然……非政所为”，“自然”所指的是客体非他然。而第二段则是强调寒温并不是有意回应政事，这属于第二种方向，此时天道已是作用的主体，如果也用“自然”去描述它，那么“自然”所描述的对象就从客体变成了主体，它的含义也就从“非他然”转向了“无意志”。



图4 天道与人事的双向关系

可见，王充虽然都是用“自然”来描述天道，但在“感”和“应”这两种不同的方向中，天道的主客地位恰好是倒过来的。因而“自然”在表面上都是描述天道，但它的内涵其实并不相同。这种情况和前两种语境既有不同之处，也有相似的地方。前面的两类情况可能和性命自然的观念有关，其间涉及了两组主客关系；而这里则主要是由于天人之间具有双向的感应关系，在不同的方向中天道的地位有别。当然了，概而观之的话，“自然”的意义之所以发生变化，都和“天”在主客关系中的地位改变有关。

至此，我们围绕王充批判天人感应论的几个方面，逐次解析了“自然”观念的具体意义。可以发现，这一术语在王充言论中的内涵比较复杂，原义和新义都有所体现：（1）在天无意而万物自生的语境中，“自然”或是指万物自生的情况（非他然），或表示天没有目的的情形（无意志）。（2）在天无意而物象自现的场合中，“自然”或是指物象自现的情况（非他然），或是描述天无意于指使的情形（无意志）。（3）在天道和人事的双向感应中，“自然”都是描述天道，或表示天道不受人事影响（非他然），或表示天道并非有意地回应人事（无意志）。总的来看，在前文所解析的这三种语境里，“自

^① 冯友兰先生曾将天人感应思想区分为机械论和目的论这两类情形，前者主要是指“同类相动”的观念，后者则是说上天有意指使某种物象以指导人事。冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社2000年版，第28-29页。这里辨析王充对天人感应论的批判，也可区分出与之相应的两类情形：前文所述的“天无意生万物”“天无意于指使物”，主要是批判目的论；而这里关于寒温和急舒的说法，则主要是批判“同类相动”的观念，同时也带有批判目的论的意味。

然”的新旧义项都有所表现。当然了,“自然”的内涵在王充话语中虽然不统一,但其间有一点是贯彻始终的,也就是以此消解天的意志性,集中批判天人感应论。这是“自然”观念在其思想中的一个主要功能,只不过有时用它来描述天无意志所对应的结果(物象或人事非他然),而有时则用它来直接表示天无意志的表现。

进一步而言,上述三种语境在某种程度上都围绕“主体无意而客体自成”这一理路展开,而“自然”观念则被运用到主客关系的不同方面:当其指向客体自成,则属老子类型;而当其指向主体无意,则具有了新的内涵。一个描述客体状态的术语何以又能指涉主体活动呢?前面我们围绕三种语境,分别作出了相应的解析,归总而言,其中很重要的一点就在于,这一“无意志”的主体在别的作用关系中又曾作为“非他然”的客体出现过,所以表面上也就具备了使用这一术语的可行性。但王充可能是没有仔细区分论述中的不同情境,尤其是没有留意到同一个对象在不同的主客关系中会具有不同的地位和表现,从而导致它的谓词具有不同的所指。此外,“自然”观念在王充之前虽然还没有明确形成“无意志”的内涵,但某些思想家的阐述已经表现出这样的一种倾向(如前述的《庄子》《文子》《淮南子》《老子指归》等文献所见的一些情况),而王充则是强化了这一方面的意义,使“自然”观念明确具有了新的内涵。^①

至于和“自然”紧密相关的另一术语——“无为”,在王充思想中也发生了一定的改变。“无为”在老庄思想中主要是指一种处事态度、一种活动方式,包括了意识上无成心和行动上不干涉这两方面的意义。但在《论衡》当中,“无为”作为“意识上无成心”的意义被强化了,强调主体活动没有意图,“为”可读作wèi。这种意义的“无为”和表示无意志的“自然”也就成了一组近义词,甚不同于此二者在老庄当中所体现的因果关系。也正是在此意义上,《论衡》当中开始出现“自然无为”的连用,这是一个同义复词,用以说明主体活动没有意图、不为了什么。前面讨论严遵的《老子指归》时,已看到“自然”和“无为”有所趋近,但二者的无意志之义并没有《论衡》那么明确,更没有出现“自然无为”的连称。^②

总之,早期“自然”观念的两种意义在王充言论中都有所体现,对于观念史的考察而言,作为“无意志”的“自然”更需要我们关注。由此可以说明,这一观念在东汉前期已经明确形成了新的意义。这种新意义在那些时代相近的思想家当中也有一定的体现,如严遵就曾将“自然”和“无为”作并列理解,而河上公《老子注》也曾以“无意志”来阐释《老子》当中某些地方的“自然”,这些情况都说明了汉代道家对“自然”的理解比起先秦道家确已有所不同。不过,就目前已知的情况来看,其他思想家对“自然”新内涵的阐述都不如王充那么显著,王充对“自然”新义的频繁使用、对“自然无为”的屡屡强调,都促进了这一内涵的成型和流传。由此来看,王充可说是汉代“自然”新观念的一个典型代表。

汉代以后,“自然”的两种意义并行共存。在魏晋玄学中,“自然”是玄学家常用的概念,主要体现在与“名教”相对的场合中,它的两种意义在不同程度上都有所表现。而具体到玄学家对老庄

① “自然”的意义为什么发生演变,是一个复杂的思想史问题。本文在此主要是探讨这一观念的演变情况,至于背后的原因,只是尝试提供一些有可能的解释角度。除了文中所提到的情况,“自然”的意义出现变化,也可能和其间“自”的不同用法有关。在表示非他然的情况下,“自”更强调“自己”,关注无外力情况下的自发性;而在表示无意志的情况下,“自”则主要是指“原本”“原初”,强调无意识状态下的本然性。在“自然”最初出现之际,也就是在老子思想中,“自”更强调“自己”,“自然”主要是指没有外力、自己如此;而在后来,尤其在王充思想中,“自”的“原本”之义也被突显出来,这种语境中的“自然”则更加体现没有意图、原本如此的意思。关于这一情况,笔者将另行撰文加以专门讨论。

② 目前暂未发现王充以前有人连称“自然无为”,这一说法在《论衡》中出现了6次,其间“自然”都是和“无为”同义,强调天道运行没有意志。关于这方面的情况,池田知久教授曾有相关的讨论,可参见《道家思想的新研究——以〈庄子〉为中心》,第570-573页。

“自然”的阐释,在王弼的《老子注》、郭象的《庄子注》里都可看到这些注释者的理解已或多或少反映了汉代以来的新意义。而我们今天将老庄“自然”理解为无意志,其间既不乏魏晋注释者的具体影响,同时也是因为汉代新的“自然”观念流传至今,整体上影响到我们对原初观念的理解。

以上我们尝试用一种新的视域,逐次考察早期道家“自然”观念的演变情况。“自然”这一术语最早见于《老子》,意味着万物或百姓自己如此的一种状态,而其成因则是另一方(道或王)的“无为”,呈现出“道/王无为→万物/百姓自然”的关系模式。在此,“自然”代表了老子所期许的最高价值,而“无为”则是实现这一价值的基本方式。《老子》之后,在《庄子》《文子》《淮南子》《老子指归》等一些典籍中,“自然”的主要内涵仍是老子类型的非他然,不过其间的一些特殊用法值得注意,在这些话语中“自然”被用以表示“无意志”的情况还不是很显著,但已经表现出这一方面的倾向。这种新意义后来在王充的《论衡》中得到了强化,王充通过“自然”观念来消解“天”的意志性,以此批判当时流行的天人感应学说。他强调天道“自然无为”,认为天道运行没有目的,在此意义上“自然”和“无为”成了一组近义词。王充对“自然”新义的频繁使用,促进了这一新内涵的成型和流传。汉代以后,“自然”的两种意义并行共存,魏晋玄学家对老庄“自然”的阐释已或多或少受到汉代以来新观念的影响。因此,对于老庄当中的情况,我们应该用“无为而自然”的思路去理解,这样才能够确切反映老庄思想的特质。

The Evolution of the Concept *Ziran* in Taoism: From Laozi's "Absence of External Force" to Wang Chong's "Absence of Internal Intention"

Ye Shuxun

Abstract: The concept *Ziran* is very important in Taoism, and this paper tries to reexamine it from a new perspective. Generally, the concept *Ziran* is regarded as the predicate of Dao in the expression *Ziran-Inaction*. However, this view is more suitable for Taoist belief in Han Dynasty than it would be for the thoughts of Lao-Zhuang. Indeed, the concept *Ziran* in Laozi's thought is to describe a spontaneous state of things or people, which depends on the Inaction of Dao or the king. Therefore, there is causality between the Inaction of subject and the *Ziran* of object. In this regard, the concept of *Ziran* for Zhuangzi and Yanzun is still similar to that of Laozi. Although there were cases in which the term was used to suggest the lack of subjective intention, this usage was not really prevalent. This usage became more evident in Wang Chong's thought. Wang Chong emphasized that the behavior of Tian-Dao had no intention by adopting the concept *Ziran*, and intended to criticize the theory of the interaction between heaven and human. Thus, the meaning of *Ziran* in his case was close to Inaction in the expression of Tian-Dao being *Ziran-Inaction*. Today, we often use the later expression of *Ziran-Inaction* to generalize the philosophy of Lao-Zhuang, which is in fact not really consistent with the teachings of Lao-Zhuang. Instead, the belief in "*Ziran* caused by Inaction" is more revealing about the properties of Lao-Zhuang's thought.

Key Words: Taoism; *Ziran*; *Inaction*; Absence of External Force; Absence of Internal Intention

【责任编辑:张栋豪】