



## The Emergence of the Idea of “Nature” in a Process of Integration in Modern China

Wang Zhongjiang

**Abstract:** Many important terms and ideas emerged in the Chinese philosophy during the integration of western and eastern cultures in modern China. The term “nature” (ziran, 自然) is one of them. The process of English word “nature” entering China, along with the transformation of the original Chinese “ziran”, brought forth the birth of “nature” in modern China. On the one hand, in the early English-Chinese dictionaries, the English word “nature” was not translated into “ziran” in the Chinese language, but other Chinese words. And only later “nature” was translated into “ziran”. On the other hand, the Chinese term “ziran” has integrated different understandings of nature both in eastern and western cultures. And the process is complicated. First of all, modern ideologists in China used terms such as “wu (物)”, “wuli (物理)”, “zhili (質力)”, “gongli (公理)” rather than “ziran” to describe the objects (entities, phenomena) of science and technology. It was until the late Qing that “nature” started to be used and in early years of the Republic of China (1911—1949) that “nature” is widely used. This might be relevant to Japanese translation of “nature”. As a result influenced by English-Japanese dictionary, the English-Chinese dictionary published in late Qing explained “nature” as “Zi Ran”. Besides, when the books written by Japanese thinkers were translated into Chinese, “Zi Ran” as the translation of “nature” was immediately accepted by Chinese elites. Second, “Zi Ran” combined the original understanding of the nature in Chinese tradition and the understanding of nature in the perspective of naturalism. The Chinese idea of “Heaven” performed a significant role in this process. The traditional Chinese term “Heaven” has the meaning of “natural”. According to this meaning, the birth and formation of all the beings in universe is the process inside the universe. There’s nothing supernatural working on it. When the western idea of “nature” combines with the traditional Chinese idea of “natural”, they together formed a new idea of “Zi Ran” in modern China. Finally, “nature” in the sense of humanity and life started to grow during the process. And thus there comes opposition of two ideas of nature, which is also named as the opposition of western material civilization and eastern spiritual civilization. This dualism not only ignored the romanticism, vitalism, the thought against mechanism and scientism risen in modern west, but also ignored the mechanism and scientism forming in modern China. On the whole, the second process played a main role in the process of the birth of “nature” in modern China.

**Keywords:** history of ideas; “Nature”; Western; Eastern; process of integration

**Author:** Wang Zhongjiang earned his BA in Philosophy in Zhengzhou University in 1983, MA and PhD in Philosophy in Peking University respectively in 1986 and 1989. He worked as assistant professor, associate professor and professor of Henan Academy of Social Science in 1989, 1991 and 1995 respectively; vice director and director of Research Institute of Philosophy (1995-2000) in Henan Academy of Social Sciences; professor and doctoral supervisor, School of Humanity and Social Sciences, Tsinghua University in 2004. He was selected as a specially appointed professor of “Chang Jiang Scholars Program” by the Ministry of Education in 2012. He has been professor and doctoral supervisor of Peking University since 2011. He is now president of Chinese Confucius Society, research fellow of Chinese Rule of Law and Justice Research Center of Tsinghua University; research fellow of Chinese Modern Thought and Culture Research Institute of East China Normal University; visiting scholars of Stockholm University, Harvard University, and Daito University. His main interests are in history of Chinese philosophy, comparative study of modern philosophy in China and Japan. His main publications include *Yanfu and Fukuzawa Yukichi: Comparison of Enlightenment Ideology between China and Japan*; *Yanfu; A Critical Biography of Jin Yuelin*; *Metaphysics of Taoism*; *Evolutionism in China*; *The Chinese Ideology and Cultural Construction under a Changing Vision*.

## “自然”觀念在近代中國誕生的交互歷程

王中江



[摘要]近代中國哲學和思想通過東西方文化的融合誕生了一系列重要的術語和觀念，“自然”就是其中之一。英文“nature”一語進入近代中國的過程，與中國固有的“自然”在近代中國轉變的過程，構成了近代中國“自然”觀念誕生時相互作用的一個整體。就前一個過程而言，近代中國的英華辭書對“nature”的翻譯，一開始都不是將它譯為“自然”，而是譯成其他一些術語，譯成“自然”是後來的事情，雖然一開始對形容詞“natural”的釋義有“自然的”譯法。就第二個過程而論，它整體上是東西方“自然”概念在近代中國的結合和融合，而且包含着多重的、複雜的層面。

其中之一，它是古代中國“自然”概念被實體化的過程。這一點與第一個過程有類似之處。近代中國的思想家一開始用來指稱科學和技術的對象（實體、客體、現象），使用的並不是“自然”，而是“物”、“物理”、“質力”、“公理”等術語，使用“自然”是從清末開始的，到了民初就非常普遍了。其中之二，它是中國固有的“自然”概念與西方近代自然主義意義上的“nature”的結合、融合和相互理解的過程。在這一過程中，中國傳統中固有的“天”、“天然”、“自然”概念在近代中國又復與並發揮了它們的作用。其中之三，它是人文、生命意義上的“自然”開始發展和活躍起來的過程。這是對近代中國實體“自然”觀念的機械化和物質化的回應，並由此出現了兩種自然觀的對立，後又被設置為“西方物質文明—東方精神文明”的對立。這種二元論不僅將西方近代興起的浪漫主義、生命主義以及抵制機械主義、科學主義的思潮掩蓋了，而且也將近代中國形成的機械主義、科學主義忽略不計了。整體而言，這第二個大的過程的展開，構成了近代中國“自然”觀念誕生的主要路徑。

[關鍵詞]概念史 “自然” 西方 東方 融合 歷程

[作者簡介]王中江，1983年在鄭州大學獲哲學學士學位，1986年、1989年在北京大學獲哲學碩士和博士學位；1987—1988年在日本東京大學研修；1989年到河南省社會科學院哲學研究所工作，1991年被破格晉升為副研究員，1995年被破格晉升為研究員，曾任副所長、所長職務；2000年調入中國社會科學院歷史研究所任研究員；2004年調入清華大學人文社會科學學院任教授、博士生導師；2012年被教育部遴選為“長江學者”特聘教授；現任北京大學哲學系教授、博士生導師，兼任中華孔子學會會長；主要從事中國哲學史、中日近現代哲學比較研究，代表性著作有《嚴復與福澤諭吉：中日啓蒙思想比較》、《嚴復》、《金嶽霖學術思想評傳》、《道家形而上學》、《進化主義在中國》、《視域變化中的中國思想與文化構想》等。

近代中國哲學和思想通過東西方文化的融合誕生了一系列重要的術語和觀念，“自然”就是其中之一。但相對於其他觀念和術語來說，人們對於“自然”觀念在近代中國誕生的過程和環節，對於它在近代中國哲學和思想中扮演的角色，幾乎還處於茫然的狀態中。比如，“nature”在近代英華辭典中是如何被翻譯的？“自然”作為“nature”的譯語是從什麼時候開始的？它究竟是不是接受日譯的結果？近代中國思想家是如何理解、解釋“nature”和中國固有的“自然”的？人們對此所知甚少。如果說“nature”一語進入近代中國的過程，與中國固有的“自然”在近代中國的轉變過程，構成了近代中國“自然”觀念的誕生彼此相互作用的一個整體，那麼，對此的探討就會涉及近代中國的英漢辭書如何翻譯“nature”、“natural”等的翻譯史，而且更涉及近代中國思想家們如何理解和使用“自然”的觀念史。

### 一 晚清辭書“nature”的釋義：從“本性”、“天地”、“天然”到“自然”

西方的“nature”與中國固有的“自然”都是十分複雜的觀念，它們源遠流長，複雜多變。<sup>①</sup>當它們在中國近代頻繁相遇的時候，彼此都開始了一個新的生命歷程。近代中國用過去固有的“自然”來理解和翻譯“nature”，是經歷了一個過程之後的產物。現在人們翻開任何一部通用的英漢（華）詞典，一看“nature”這個英文詞，首先映入眼簾的就是“自然”、“大自然”、“自然界”、“自然力”等中文釋義和譯名，一看“natural”、“naturalism”等詞，首先看到的也是“自然界的”、“關於自然界的”、“自然主義”等，人們對此已經習以為常了。殊不知，在近代中國的英華詞典中，一開始並沒有“自然”的釋義和譯名，這些詞典皆用其他詞語去理解和翻譯“nature”。這是近代中國“自然”觀念演變和形成的環節之一。

說到近代中國的英華辭書，身居澳門、香港的傳教士成了近代中國東西文化融合的橋樑，由他們率先編纂，並且產生了深遠的影響。較早的有馬禮遜（R. Morrison, 1782—1834）的《英華字典》（Macau: Printed at the Honorable East India Companys Press, 1822）、衛三畏（S. W. Williams, 1812—1884）的《英華韻府》（澳門：香山書院，1844）、麥都思（W. H. Medhurst, 1796—1857）的*English and Chinese Dictionary*（上海：墨海書館，1847—1848）和羅存德（W. Lobscheid, 1822—1893）的《英華字典》（Hongkong: Printed and Published at the Daily Press, 1865）等；較晚的則有吳治儉編、嚴復作序的《袖珍英華字典》（上海：商務印書館，1904），顏惠慶等編著、嚴復作序的《英華大辭典》（上海：商務印書館，1908）等。從這些英華詞典對“nature”的釋義和譯語可以看出，雖然作為形容詞的“natural”一開始就有“自然的”釋義，但作為名詞的“nature”的釋義，除了《英華大辭典》有“自然”的譯名之外，其他辭書都沒有使用“自然”的譯名，而是用中國哲學和思想中固有的詞彙來翻譯它。概括起來，這些詞彙表現了“nature”的五個方面的意義：一是指“本性”、“理”、“性理”、“天理”等；二是指“天地”、“宇宙”、“主宰者”等；三是指天地的運行和活動等；四是指事物的性質和種類；五是指人性，人的性情、才質等。這是近代部分英華詞典的編纂者所認識和理解的“nature”。與此同時，近代英華詞典對“natural”的釋義也可分為五個方面：一是指性的、本性的；二是指原本的、本來的、天然的、自然的；三是指合性的；四是指性情上的、品性上的；五是指實質、天賦上的等。與“nature”的理解和翻譯不同的是，近代英華詞典對“natural”的釋義，除了衛三畏的《英華韻府》沒有形容詞“自然的”之外，其他辭書都有“自然的”，而且這一釋義與“天然的”這一釋義是並列在一起的。這說明，近代英華詞典的編纂者們將“自然的”與“天然的”看成是近義詞。

<sup>①</sup> 美國學者拉夫喬伊向人們展示了“nature”在西方的演變史〔[美]拉夫喬伊：“自然”的一些涵義，《自然哲學》（北京：中國社會科學出版社，1996），第2輯，第567—580頁〕。

單從近代中國的英華詞典來看，人們主要是從事物的內在性和本質（本性、理），從自然的客體和實體（天地、宇宙）來理解“nature”的。他們沒有選擇中國固有的作為名詞的“自然”來理解和解釋“nature”。其中的部分原因在於，中國固有的古老的“自然”一開始並不直接指稱實體性的東西，而且之後它也極少用它去直接指稱實體性的東西。“自然”最初出現在《老子》一書中<sup>①</sup>，老子（約前571—前471）將這個詞界定為萬物自發性的活動方式。這個意義雖然與萬物有關係，但它並不直接指稱萬物。老子這樣的使用影響深遠，它在很大程度上決定了中國哲學中“自然”概念的走向。問題是，為什麼1908年出版的《英華大辭典》中出現了作為“natureness”譯名的“自然”，之後的英華詞典越來越多地用“自然”來理解和翻譯“nature”，並最終成了“nature”的主要譯名。這是不是受了日本的影響呢？近代中國的“自然”譯名是不是一個日譯術語呢？

回答這一問題可以有兩條路徑：一是從日本近代的和英詞典對“nature”的理解和翻譯以及它對近代中國的英華詞典是否產生了影響；二是從近代日本思想家對“自然”的使用以及清末中國的思想家是否受了它的影響來看。先粗略看第一個路徑。日本近代較早的和蘭、英和辭書一般不用“自然”來翻譯“nature”。在這一點上，它與近代中國的英華詞典具有高度的類似性。如《和蘭字彙》（1855—1858）譯為“性質”、“天然的道理”，《英和對譯袖珍辭書》（1862）譯為天地萬物、宇宙、本體、造物者、性質、天地自然的道理、品種；《哲學詞彙》（1881）也翻譯為本性、資質、天理、造化、宇宙、洪鈞、萬有。但與中國不同的是，在1796年的《波留麻和解》中，荷蘭語的“natuur”已被譯為“自然”；1864年的《法語明要》將法語的“nature”譯為“自然”，又譯為“性質”，不知道後者是否受到了前者的影響。柳父章認為，近代日本的英和詞典將“nature”譯為“自然”，到明治二十年以後纔多了起來。他舉出了大槻文彥的《言海》（明治二十四年，1891年）、物集高見的《日本大辭林》（明治二十七年，1894年）兩部詞典都明確用名詞的“自然”去理解和翻譯“nature”。<sup>②</sup>1912年的《哲學詞彙》（“英德法和”）在“nature”的釋義中，與之前的版本不同的是也出現了“自然”，雖然這一譯名是在一連串其他詞（物然、性、本性、性質、性格、資質、天理、造化、宇宙、洪鈞、萬有）之後。此外，它還加上了“物然”、“性”、“性質”、“性格”等譯名。特別是在有關“nature”的片語中，大都有作為名詞的“nature”，如“Law of nature”（自然法，此前是譯為“性法”、“萬有法”）、“philosophy of nature”（自然哲學，此前譯為“天理學”）、“uniformity of nature”（自然齊一、自然齊合；此前譯為“自然契合”）、“nature worship”（自然崇拜）等。

由上述可知，與中國相比，日本將西語的相應詞譯為“自然”確實比較早。即使是明治二十年代之後的詞典纔開始比較多地將“nature”譯為“自然”，也是比較早的。也許1796年的《波留麻和解》、1864年的《法語明要》不會對顏惠慶主編、1908年出版的《英華大辭典》產生影響，但大槻文彥的《言海》、物集高見的《日本大辭林》對《英華大辭典》有沒有影響，則值得思考。尤其是，日本同時期的其他各種辭書、專門辭書越來越多。受這些辭書的影響，1903年，中國留日學生汪榮寶、葉瀾編纂的《新爾雅》出版。<sup>③</sup>這部工具書分類彙集了當時在日本已基本定型的新詞語和新術語，並分別作了講解和說明。其中涉及了“自然”以及與自然相關的“自然法之一致”、“自然科學”、“自然力”、“自然起源”、“自然群發生條件”、“自然人”、“自然淘汰”、“自然物”、“自然哲學”、“自然之慾望”、“自然主義”等詞彙和片語，編者將“自然”分為“自然物”（如禽、獸、草、木等有形的天然性的各種東西）和“自然力”（來自天然的勢力，包括原始性的、人力開發的）。這裏的“自然”，顯然已具有實體意

① “自然”是先秦時老子發明的一個詞彙。在郭店竹簡《老子》抄本中出現了三次，在傳世本、帛書本和漢簡本中有五個例子。

② 柳父章：《翻譯語成立事情》（東京：岩波書店，1982），第136頁。

③ 有關這部書的情況，參閱沈衛威：《新爾雅：附解題·索引》（上海：上海辭書出版社，2011）。

義的作為“nature”譯名的新術語了。這也是清末中國人在工具書中直接使用日譯名詞“自然”並加以解釋和傳播的一個直接例證（此書在1906年出了第三版）。由此可以推測，清末民初的英華辭書在“nature”的釋義中加上“自然”，應是受到了日本辭書的影響。

## 二 從“物”、“理”、“質力”到“自然”：晚清格致學、科學與“nature”的實體化過程

對比東西方傳統中的“自然”觀念，兩者有一個非常明顯的差異。在西方思想傳統中，拉丁文的“nature”源於希臘文的“physics”。它除了表示事物的生長、本性的意義外，還表示外界的物理實體。與此不同，在中國思想傳統中，“自然”主要是指萬物的活動方式，指宇宙和天地萬物自然而然的過程；它指稱物理客體的意義是非常稀薄的，而且是後來纔出現的。<sup>①</sup>按照日本漢學家的研究，古代中國的“自然”觀念以及受此影響的日本的“自然”觀念，與西方的一個根本區別是，西方的“自然”意味着外界的實體（近代以來這種意義被強化），而中國、日本的“自然”則主要意味着實體的本性和不造作。例如，永田廣志對比說：

如果說在歐洲人那裏，所謂自然在最確切的意義上是實體的話，那麼在老莊學派那裏，所謂自然在最確切的意義上則是實體的性質——非造作。可見，即使說二者都同樣在物質本性的意義上使用“自然”一詞，它們的前提卻不相同。因此，在非造作的意義上使用“自然”一詞時，二者也不一樣：在歐洲人那裏，這是專指獨立於人為、人工而言，而在老莊學派那裏，它擴大到普遍的非造作，連神的造作也否定了。所以，老莊的自然概念包含着對目的論的否定，自然和無為在這裏被等同看待。<sup>②</sup>

但今非昔比，近代中國的“自然”觀念經過同西方“nature”的融合，它的傳統意義已經發生了很大變化。哲學領域自不必說，在“自然科學”（包括了技術領域）這一大概念下，“自然”成了整個科學、技術探索和研究的對象。祇是，這樣的意義並不是近代中國一開始產生的。近代中國對廣義的自然的認識和理解是經歷一個過程之後的產物。從致力於研究它的學術來說，它經歷了從格致（學）到科學的過程；從指代客觀物質世界的概念來說，它經歷了從物、理、質力等到“自然”的過程。後來常見、常用的作為“自然”首要意義的“自然界”、“大自然”、“自然現象”、“自然法則（規律）”等，就是這一過程的產物。正是在這兩個同步展開的過程中，“nature”這一概念在近代中國被本土化，中國固有的“自然”觀念也實現了它的轉變和新生。

“nature”這個詞原本就有實體的意義，西方近代以後，當它主要被用作表示整個物理世界和科學技術對象的時候，它的實體意義無以復回。在晚清格致學中，人們主要是將“物”和“理”等作為格致的對象，被納入到了不同的學科之中並被分門別類地加以研究。晚清寬泛意義上的格致、格致學包括了基礎性的自然科學和應用性的技術科學。如林樂知（Y. J. Allen, 1836—1907）在《記上海創設格致書院》（光緒四年，1874年）中的使用就是這樣：“吾西國力學之士，每即物窮理，實事求是。自夫天文、地輿，以迄一草一木之微，皆鄭重詳審焉而不敢忽。”<sup>③</sup>而孫維新所說的格致之學也是廣義的，它包括了算學、重學、天學、地學、地理、礦學、化學、電學、光學、熱學、水學、氣學、醫學、畫學、植物學、動物學等。<sup>④</sup>陳熾的《庸書》在“電學”和“格致”兩個主題之下說到的格致學同樣是既有天學、地學、化學、重學、光學、植物學，也有工藝學。<sup>⑤</sup>

格致的外延越廣，物和理的分門別類性就越強。相反，格致的外延越小，它研究物和理的

① 張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1989），第81頁。

② [日]永田廣志：《日本封建制意識形態》（北京：商務印書館，2003），劉績生譯，第42頁。

③ 李天綱編校：《萬國公報文選》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），第441頁。

④ [清]孫維新：“泰西格致之學與近刻翻譯諸書略得失何者為要論”，《近代科學在中國的傳播——文獻與史料選編》（濟南：山東教育出版社，2009），第346頁。

⑤ [清]陳熾：《庸書》，《陳熾集》（北京：中華書局，1997），第124、126頁。

範圍相應地也就縮小了，這就是祇包括了“自然科學”在內的第二種意義上的格致學和對應於它的物 and 理。如鄭觀應在“智學”的概念之下區分“格致院”與“技藝院”，將技術放在格致學之外；張鶴齡區分“格致”與“技藝”，也是如此。徐維則的《增版東西學書錄》對格致的分類就不包括技術領域。按照他們的使用，既有格致中研究的物 and 理，也有技藝中研究的物 and 理。晚清外延最小的格致是祇有物理、化學兩門，甚至祇有物理學一門，它探討和研究的物 and 理的範圍當然也是最小的。例如，《上海製造局譯印圖書目錄》分類中的“格致類”就祇有“物理學”。

晚清的“物”和“理”概念被西學格致學增添的另一個新色彩是，人們在中西格致學的比較中，看到了西學格致學方法的優越之處。他們主張用不同於中國傳統格致學的新方法去研究物 and 理，這樣就能夠充分掌握物 and 理的奧秘，並能夠駕馭和利用它們。在這方面，晚清來華的西方傳教士率先而行。在他們的影響下，晚清中國的開明人士也開始傳播西方格致學研究物 and 理的新方法。韋廉臣（A. Williamson, 1829—1890）發表在《六合叢談》雜誌上的《格物窮理論》說，一個國家的強大在於它的人民，人民的強大在於他們的心靈，他們的心靈的強大在於他們的格物窮理的科學。在中國，格物窮理的精神既薄弱又不得其法，人們“以有用之心思，埋沒於無用之八股，稍有志者，但知從事於詩古文，矜才使氣，空言無補。倘一旦舍彼就此，人人用心格致，取西國已知之理，用為前導，精益求精。如此名理日出，准之制器尚象，以足國強兵，其益豈淺鮮哉！”<sup>①</sup>光緒四年（1878），慕維廉（W. Muirhead, 1822—1900）在《格致新法》中節譯了培根（F. Bacon, 1561—1626，時譯為“倍根”）的《新工具》。他在《小序》中說：培根的《格致新理》一書，“其意更易古昔之遺傳，盡人探求天地萬物。兼綜條貫，精察物理。豈可茫然莫辨，徒從古昔遺言哉？”<sup>②</sup>慕維廉批評中國和過去的西方祇知道遵從前人的遺訓、遺言（“古昔遺言”），但培根率先改變了這一點。李佳白（G. Reid, 1857—1927）認為中西在不少方面具有相同性，但在學問上中西學有不同的特點。中國應向西學學習的主要是格致之學，因為中學的格致之學變成了“虛學”，不像西學的格致學是一種“實學”：“西人事事翻新，華人事事襲舊。西人事事徵實，可坐言即可起行；華人事事蹈虛，口談則理高，躬行則事缺。”<sup>③</sup>與西方傳教士的看法類似，晚清開明的中國人士也認為中國傳統的格致學有空虛不實之弊端——注重義理，不注重物理，而且缺乏實驗和實證的方法。例如，鍾天緯（1840—1900）比較說：

格致之學中西不同。自形而上者言之，則中國先儒闡發已無餘蘊；自形而下者言之，則泰西新理方且日出不窮。蓋中國重道而輕藝，故其格致專以義理為重；西國重藝而輕道，故其格物偏於物理為多。此中西之所由分也。<sup>④</sup>

陳熾（1855—1900）也認為，中國傳統格致學的缺陷在於注重文字和心性：“大抵束縛智勇，掩塞聰明，錮之於尋行數墨之中，閉之於見性明心之內。”<sup>⑤</sup>

在比較中西格致學和強調以自然之物及理為格致的對象上，嚴復（1854—1921）的說法更引人注目。一方面，他批評自強新政思想家們的“中體西用論”，主張接受廣義的西學，將格致之學從自然領域擴展到社會領域中；另一方面，他也承繼了自強新政派的觀念，認為國家的富強取決於格致學的發展，批評傳統的學術和學問無視自然世界的物 and 理，一味地埋頭於故紙堆和文字之中。他引用赫胥黎（A. L. Huxley, 1825—1895）、培根的說法，強調格致要面向自然的物 and 理：

吾人為學窮理，志求登峰造極，第一要知讀無字之書。倍根言：“凡其事物為兩間之所有者，其理即為學者之所宜窮。所以無大小，無貴賤，無穢淨，知窮其理，皆資妙道。”此佛所謂牆壁瓦礫，皆說無上乘法也。赫胥黎言：“能觀物觀心者，讀大地原本書；徒向書冊

① 沈國威編著：《六合叢談——附解題·索引》（上海：上海辭書出版社，2006），第605—606頁。

② 李天綱編校：《萬國公報文選》，第460頁。

③ 李佳白：“中國宜廣新學以輔舊學說”（光緒二十三年），《萬國公報文選》，第584頁。

④ [清]鍾天緯：“格致說”，《刑足集》（上海，1932），第91頁。

⑤ [清]陳熾：“庸書”，《陳熾集》，第125頁。

記載中求者，為讀第二手書矣。”<sup>①</sup>

總之，晚清通過西方格致學及其方法促使物、理概念發生的變化，一是體現在研究它們的方法上，強調要運用實驗、歸納、實證等新的方法去研究它們；二是體現在格致的對象上，將物和理的概念從道義、人事、人倫的意義（這也是胡適一直批評傳統格物致知觀念的地方）裏解放出來，使之完全成為自然世界中的物、理。

1908年，章太炎（1869—1936）發表《四惑論》，將“自然”、“唯物”與當時流行的另外兩個概念“公理”和“進化”一起，稱之為人們的“四惑”。從他批評人們對“自然規則”的迷信可以看出，當時人們使用的“自然”明顯是指實體性東西：

近人又言自然規則，乃合自然、法爾為一談……言自然規則者，則膠於自性……言此者固自託於唯物。若果唯物，此自然規則者，為在物中，為在物外？<sup>②</sup>

到了民國，實體意義上的“自然”已非常普遍了。如李大釗（1889—1927）使用的“自然”：

吾人以為宇宙乃無始無終自然的存在。由宇宙自然之真實本體所生之一切現象，乃循此自然法而自然的、因果的、機械的以漸次發生漸次變化。道德者，宇宙現象之一也。故其發生進化亦必應其自然進化之社會。而其自然變遷，斷非神秘主宰之惠與物，亦非古昔聖哲之遺留品也。<sup>③</sup>

其他思想家陳獨秀（1879—1942）、胡適（1891—1962）等自不待言。作為新文化運動的主將之一，胡適堅信充分探索和利用“自然”，既能改變中國人貧窮落後的物質生活，也能豐富和發展中國人的精神生活。

至此，中國傳統固有的“自然”概念在近代中國終於被實體化了。它一下子將傳統中“自然”極其稀薄的實體意義放大了，使它具有了指稱宇宙、世界、天地萬物、物理及現象和規律等客觀外界一切事物的意義，具有了“大自然”、“自然物”、“自然界”、“自然力”、“自然現象”、“自然法則”等術語指稱的意義；它成了自然科學和技術科學的主要對象，而這又主要是在近代西方發展起來的。在西方，“physics”的實體意義早在希臘就具有了，但它並沒有被對象化為人類改造和征服的對象。相反，在希臘，人們崇尚理論，他們關心社會和倫理實踐，他們對工匠的工作沒有什麼興趣。希臘精神作為近代西方科學的源頭，它主要是理論上的，而不是實踐上的。在希臘人的意識中，工藝是下等人比如最下等的奴隸所做的事情。再者，希臘雖然早就有了實體性的自然，但它也不是因果必然性和機械性的，它的“自然”充滿着生命。到了西方近代，希臘的“生命”的自然概念喪失了，它變成了因果、機械和數量意義上的自然了。受此影響，近代中國主要誕生的實體的“自然”也具有機械主義的特徵。

### 三 天、天然、自然與“nature”在晚清的融合

近代西方“自然”概念在中國的形成過程是與近代中國工具理性的發展相伴而生的。但這仍祇是晚清中國將自己固有的“自然”與西方的“自然”融合起來的一個方面。晚清東西方“自然”觀念融合的第二個層面，是西方近代借助於宇宙和萬物自身的“自然”而不是用“超自然”力量來解釋世界和萬物的立場，這與中國傳統中固有的內在於自身的“自然而然”來解釋宇宙和萬物及其過程的立場匯合了。一般將西方近代出現的這種“自然”思想稱之為“自然主義”。中國傳統中與此相類似的自然觀念，也可以稱之為“自然主義”，而它的歷史則久遠得多。

近代中國早期來到中國的傳教士韋廉臣，對中國古代的“自身如此”、“自然而然”意義上的“自然”就有相當的認識。韋廉臣是蘇格蘭人，是倫敦傳道會的傳教士。不言而喻，他不會接

① 《嚴復集》（北京：中華書局，1986），第1冊，第93頁。

② 章太炎：“四惑論”，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985），第4卷，第455頁。

③ 李大釗：“自然的倫理觀與孔子”，《李大釗選集》（北京：人民出版社，1959），第79頁。

受近代西方的自然主義，當然也不接受中國傳統對宇宙和萬物的自然主義解釋，因為這無法與他的上帝創世論相容。咸豐七年（1857），他在《六合叢談》上分九期連載了他的《真道實證》，每一篇還有不同的小標題。“真道實證”的英文標題是“Natural Theology”，現在一般譯為“自然神學”，也稱作“自然宗教”、“理性神學”。韋廉臣使用“自然的”（natural）一詞，主要是用人類的理智而不是用神秘的啓示去論證上帝的存在及其全知、全能的特性。在《真道實證》中，韋廉臣認為宇宙和萬物都是上帝“自然”創造的。單從“自然的”來說，它類似於道家和西方近代理性中的“自然”。但問題的根本在於，這是誰的“自然”？道家和歐洲近代的自然主義，肯定宇宙和萬物自身的自然，相應地就是否定任何超自然的力量。兩者作為一個問題的兩面，一正一反。與之對立，韋廉臣的“自然”恰恰以上帝的存在為前提，被看成是上帝的本性，是上帝的絕對所在，當然就要拒絕用上帝之外的宇宙和萬物自身的“自然而然”去解釋它們。他論證說，人的身體和五官如果是自然而成、自然而有，那他的四肢和五官就一定會顛三倒四。既然人類的四肢和五官那麼協調、精美（“生當其處，各適於用”），如果沒有上帝的經營是不可能的。對於孟子說，人性先天是自然而然的善，“人性之善也，猶水之就下也”<sup>①</sup>，韋廉臣也是不接受的，他認為人性是“自然而然的惡”：

我則曰：人性之惡也，猶水之就下也。人無有不惡，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使過額；激而行之，可使在山，是豈水之性哉！其勢則然也。人之可使為善，其性亦猶是也。人自少至老，視聽言動，日出於惡，自然而然，無所勉強。《記》曰：為惡則易，為善則難。此之謂也。<sup>②</sup>

按照基督教的教義，上帝創造人，人違背了上帝的禁令而有原罪，人祇有通過上帝纔能得到救贖，纔能達到善。在斯多葛派那裏，自然是最高的理性；在斯賓諾莎（B. d. Spinoza, 1632—1677）那裏，神就在一切自然之中。但按照韋廉臣的自然神論，上帝是自然，其他事物都非如此。以“自然而然”為上帝的本質，韋廉臣不接受道家的“自然”和“道”，同時他也否定了儒家特別是朱熹的“太極”等絕對實體。儘管有如此不同，韋廉臣賦予上帝的“自然”和他批評的中國古代的“自然”，在抽象的“自然而然”的意義上則是類似的。這是他在近代中國對東西方“自然”的一種比較方式。

來自美國的傳教士丁韞良（W. A. P. Martin, 1827—1916），借用中國古代的“自身的自然”去理解西方的“自身的自然”。他不像韋廉臣用上帝自身的“自然”來排斥中國傳統中的自身的“自然”，而是將兩者結合起來以相互理解和說明。這體現在他對東西方“自然法”的融合。西方的“自然法”（Natural Law）也被稱之為“上帝法”<sup>③</sup>，被認為是上帝所確立的並成為其他一切法基礎的最高法。丁韞良承擔翻譯《萬國公法》（即惠頓的《國際法》）的時候，遇到了“Natural Law”這一概念。他將其中的“Natural”理解為“性”、“天”，因此，“Natural Law”就有了“性法”、“天法”之名：“其所謂‘性法’者，無他，乃世人天然同居當守之分，應稱之為‘天法’。”<sup>④</sup>丁韞良也有將“natural”翻譯為“自然的”例子，故他也有“自然之法”的譯名：“以性法推及諸國交通之事，俄氏與發氏名之為自然之法。其所謂自然者，蓋諸國不得不服此理也。”<sup>⑤</sup>與“自然法”相對的國際間的“成文法”即一般所稱的“國際法”（international law），丁韞良譯為“公法”。惠頓（H. Wheaton, 1785—1848）並不是沒有自然法的思想，但他不像丁韞良那樣信奉“自然法”。丁韞良把自然法看成是國際成文法的基礎，認為國際法或公法的普遍性，是來源於“天理自然”的“自然法”。可以看出，丁韞良是用中國

① 《孟子·告子上》（北京：中華書局，2012）。

② [英]韋廉臣：“真道實證·論性”，《六合叢談——附解題·索引》，第652頁。

③ 有關東西方的“自然法”，參閱胡適：“中國傳統中的自然法”，《中國的文藝復興》（長沙：湖南人民出版社，1998），鄒小站、尹飛舟等譯，第198—225頁。

④⑤ [美]惠頓：《萬國公法》（上海：上海書店出版社，2002），丁韞良譯，第2、6頁。



古代的性、天、天理和自然去理解和翻譯西方的“自然”、“自然法”的。當他從中國古代去探討“自然法”的時候<sup>①</sup>，他又認為中國古代就具有類似於西方的公法和自然法，因此，它就很容易接受基督世界間建立的國際法典：

中國人的精神完全能夠適應自然法的基本原理。在他們的國家禮儀和經典中，他們承認存在着一個人類命運的至高無上的仲裁者，皇帝和國王們在行使授予給他們的權力時必須向這個仲裁者負責；從理論上講，沒有人比他們更傾向於承認這個仲裁者的法律就銘寫在人的心靈之中。他們完全理解國家之間的關係，就像個人之間的道德關係一樣，其相互的義務就是來自於這一準則。<sup>②</sup>

丁韞良援引公元前562年鄭國同諸侯國之間簽訂的“盟約”（“載書”）說，在這個盟約中，當時各國為了促使彼此遵守盟約和保持信用，它們訴諸了自然神、祖先神和最高的“上帝”。<sup>③</sup>

與丁韞良合作的晚清士大夫從“性法”和“天法”中首先想到的不是西方的“上帝”和基督精神，而是中國的天道和天理的自然：“夫天下之事變無窮，其所以應之者，准情酌理，因時制宜，遂亦莫不有法。五洲之大，萬國之衆，其所為公法者，制非一國，成非一時，要莫不出天理之自然，經歷代名家之所論定，復為各國交涉之所公許，非偶然也。”<sup>④</sup>這是當時的中國人運用固有的“自然法”——“天理之自然”來論證“萬國公法”的合理性。“天理之自然”為宋明理學家所樂道，它被看成是最高標準和尺度。

在傳承中國古代的自身的“自然”概念或者同時又將之同西方近代的自身的“自然”的概念融合起來方面，清末民初有三位思想家具有代表性，他們是嚴復、章太炎和胡適。

嚴復一開始主要是用性、天和天然去理解西方的自然，他將“自然選擇”（**natural Selection**）理解和翻譯為“天擇”是一個典型的例子。為了凸顯演化的“自然必然性”和“普遍性”，嚴復將“進化”理解和翻譯為具有世界觀意義的“天演”，也非常能說明問題。在赫胥黎的《進化論與倫理學》中，形容詞的“自然”、“自然狀態”都是關鍵詞，特別是後者有許多例子。相對於“人為”、“人工”、“人擇”（**artificial selection**）、“人治”，嚴復多用“天行”、“天然”去理解和翻譯“自然”和“自然選擇”。顯然，對嚴復來說，中國的“天”字是最適合用來去理解達爾文（C. R. Darwin, 1809—1882）、斯賓塞（H. Spencer, 1820—1903）和赫胥黎的“自然”概念的。而這裏的“天”就是“自身的自然而然”的意思。因此，在近代英華詞典中，“**natural**”一開始就被釋為“自然的”，“**natural Selection**”被翻譯為“自然簡擇”。

由於嚴復的《天演論》在清末的影響，當時的思想家們大都接受了他的譯名。例如，1903年，馬君武（1881—1940）譯出的《物種由來》就仍然使用嚴復的“天擇”的譯名。但嚴復多用“天”去理解“自然演化”和“自然選擇”，則激起了一位基督信奉者李春生（1838—1924）的不滿。李春生意識到，嚴復使用的“天演”、“天擇”的“天”，其意義是“自然”；而李春生心目中的“天”，是“人格神”（“神天”、“帝天”、“天君”和“天神”等）的意義。他之所以要以此為理據批評嚴復，是因為嚴復的天演論和天擇論否定了上帝和造物主的存在及其作用。因此，即使嚴復用“自然演”和“自然擇”作為理解和翻譯進化的術語，李春生仍然會從這裏出發去批評嚴復。在李春生看來，“自然”祇是一個語助詞，它不是實體，從它那裏演化不出什麼來，如果以自然為實體那祇不過是將主宰者換成了自然：

信如其說，則此自然之上，或自然之中，必別有一物，義似真宰，以鑒察施設，使此自然者，能為演擇分厚。否則無理可據，說亦不行。若曰：自然便是真宰，誠若然，亦不過恃其巧竊善移，棄一造物真宰，別立一自然真宰，猶以大伯理重之名，替帝王之號。不知大伯

①③ [美]丁韞良：《漢學普華——中國人的精神世界及其影響力》（北京：世界圖書出版公司，2012），沈弘譯，第292、301頁。

② 劉禾：“普遍性的歷史建構——《萬國公法》與19世紀國際法流通”，《視界》（石家莊：河北教育出版社，2000），第1輯，第80頁。

④ [清]端方：“序”，《邦交提要》（上海：廣學會，1904）。

理重可替帝王者，是以人替人；若自然者，是語助虛詞，似不宜用之以替創世造物上帝。<sup>①</sup>近代西方自然主義所理解的自然，古代中國使用的天和自然，都有排除造物主和超自然力量的類似意義。嚴復受此影響使用的天，確實可以同古代中國的“天然”、“自然”互換。古代中國的“天”和“自然”作為哲學術語，它的詞性主要是名詞，在解釋中可以表現出形容詞和副詞的詞性（它沒有用作“語助虛詞”的意義），不像英語的“natural”等，本身就具有形容詞和副詞的形式。不管是天演、天擇，還是自然演化、自然選擇，在嚴復那裏並沒有李春生說的那種矛盾，但他指出嚴復的天演、天擇的“天”意思是“自然”則是正確的。在嚴復的進化世界觀中，不僅傳統的天、天然觀念同“nature、natural”融合了，傳統的“自然”觀念稍後也是如此。

章太炎的思想雖然在許多方面與嚴復格格不入，但就他理解的天和自然來說，與嚴復進化論意義上的天和天然具有可比性。他認為天與道、自然一樣，不是超自然的實體性的東西，祇是表示萬物都是通過自身的內在性發生和變化的。他借用莊子（約前369—前286）說的“咸其自取，怒者其誰”、王充（27—約97）說的“天地合氣，萬物自生”，斷定萬物都是自身自造的，不是外在的上帝創造的。至於萬物為什麼能夠自生、自造，章太炎借助西方的“阿屯”（atom，原子）概念來說明它的內在動力，認為阿屯是萬物的原質，具有好惡即愛力與惡力兩種不同的力量，從而促使萬物發生和變化。他受到了西方近代科學原子論和乙太論的影響，但他沒有從機械論的立場去理解它們，認為有機物與無機物沒有截然不同的界限，它們祇是進程程度的不同。生命起源於萬物中的一種原始衝動。以此，章太炎否定了上帝造人說，否定了天的主宰性，進而也否定了人的命運取決於天的“天命論”。章太炎早期思想中理解的天和自然的意義，承繼了古代中國哲學中自然主義中的天和自然，也與西方近代自然主義的自然具有類似性。

但章太炎的“自然”又不限於這一意義，在他後來的思想中，又運用佛教的“空”和“唯識”思想去理解“自然”，進而修正了之前他對自然的理解。他說，“自然”的“自”是指物有自性，“然”是指因物的自性而成作用。他要否定物有自性，否定實在的物質、原子、乙太，進而也要否定它們的“自然而然”的自然。章太炎說，老莊主張自然說，但佛教無不批評道家的自然說，認為道沒有自性，何況自然。但章太炎說佛教的立場不徹底，因為它還有“法爾”概念，既然沒有法性，哪有法爾？先不說法爾是不是有，是不是有自性，章太炎說佛教都批評老莊的“自然”，祇是說出了佛教對道家“自然”的一種表現。事實上，佛教對道家的“自然”並不都是批評的。就像在魏晉時期它用道家的“無”去理解和解釋大乘佛教的“空”那樣，佛學也有接受“自然”的，它或者將自然也視之為空等，或者以它是“佛”的境界。佛教對自然的批評，其中之一是認為道家的自然否定了佛教的因果論。中國佛教的“神不滅論”相信因果報應，認為一切都是自然而然的演變就否定了因果。這一批評不恰當。道家的自然主義，主要是否定超自然的力量和目的論，並不否定事物之間的因果關係。章太炎用“唯識”來否定之前他理解的“自然”，也用“唯識”否定一切實體，這與道家的自然論以實物為基礎是對立的，祇是在否定超自然的實體上與道家的自然而然還有關係。

在用自身的自然解釋宇宙和萬物、否定超自然的存在和力量方面，胡適與章太炎的早期“自然觀”有相似性。作為民初思想界的領袖，胡適高調宣揚他的“自然主義”。他不僅提出了“自然主義的人生觀”的口號，而且也明確提出現代中國興起了一種“自然主義運動”。胡適說的“自然主義”及其運動，既來源於西方，又來源於中國固有的悠久的傳統，是兩者在現代中國的結合。在胡適看來，兩者最能夠相得益彰的地方，就是彼此都用自然而然、自然如此的“自然”去解釋宇宙和萬物，就是彼此均否定各種超自然的實體和力量。西方的這種自然主義主要是近代的產物，在胡適看來主要是西方現代科學的產物。胡適說他依據於西方現代科學得出的哲學結論

<sup>①</sup> 李春山：“《天演論》書後》，《李春生著作集》（臺北：南天書局，2004），第4冊，第18頁。

是，宇宙及萬物都是自然的，都是自己如此的：“根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自然的，——自己如此的，——正用不着什麼超自然的主宰或造物者。”<sup>①</sup>中國的自然主義主要是古代的產物，在胡適看來主要是古代道家哲學的產物。胡適對道家最為樂道的是，老子開創了中國的自然主義，之後它在先秦的莊子、漢代的《淮南子》和王充，魏晉南北朝的郭象（252—312）、范縝（約450—515）等人及其著作中得到了充分的發展：

這個宇宙論的最大長處在於純粹用自然演變的見解來說明宇宙萬物的起源。一切全是萬物的自己逐漸演化，自己如此，故說是“自然”。在這個自然演化的過程裏，“莫見其為者而功既成矣”，正用不着什麼有意志知識的上帝鬼神作主宰。這是中國古代思想的左派的最大特色。<sup>②</sup>

胡適從西方現代科學知識中得出的自然主義結論，與他認知的古代道家的自然主義不會沒有差異，但他注重的是兩者在自身的自然及其作用上的融合，是兩者在此可以結成一條共同戰綫，來對抗東西方各種超自然的實體、宗教神靈，共同克服人們的各種迷信。胡適除了讚賞道家內在於自身自然的自然主義，還對道家一味因循客體的自然，沒有鼓勵人們去探索自然更別說是充分利用自然提出了批評。顯然，胡適這裏說的“自然”，主要是實體的物理客體的自然。這是胡適從西方現代科學出發的自然主義與道家傳統自然主義的主要不同。

總之，源於宇宙和萬物自身的天、天然、自然，在近代中國的傳教士和清末民初思想家的頭腦中，或者是作為上帝創造萬物的對立面而被否定的，或者是作為西方上帝法與中國的性法、自然法融合的意義上被肯定的，或者是作為東西方解釋宇宙和萬物何以產生和活動的最後根據以及排除超自然而被融合和運用的。近代中國的這種“自然”，與上述“自然”的實體化主要借助於西方的“nature”來達到不同，它是中國傳統中的天、天然與“自然”概念在近代中國的復興。在這一過程中，西方近代的自然主義與中國傳統匯合了。

#### 四 自然：人文·生命·精神

隨着清末“自然”概念的實體化，隨着物、物理、質力、物質等被作為“自然”的實體並成為科學和技術的對象，近代中國的機械的、因果的、物質的、科學的自然觀也產生了。作為對此的抵制和批評，近代中國從人文、生命、精神上來把握“自然”的傾向也開始湧現出來，並逐漸成為與之相抗衡的一種思潮。最具代表性的就是1923年的“科玄論戰”。被稱之為科學與玄學或人生觀的兩個陣營，在如何對待“自然”上表現出了十分不同的立場，代表了兩種不同的“自然觀”：一種是機械性的，另一種則是人文性的。

科玄論戰中表現出來的兩種自然觀的不少素材和因素，不管是思想方面的還是歷史方面的，都具有歐洲的背景。由於作為歐洲近代科學、哲學、技術和工業文明等許多東西相互作用產物的機械的、物質的、科學的自然觀具有很強的支配性，所以，它在歐洲逐漸受到了來自文學方面的浪漫主義者和來自哲學方面的生命主義者的回應和批評。那種機械的、因果的、抽象的、物質的自然觀，是將自然純粹作為科學認知的對象和技術加工對象來看待<sup>③</sup>，而浪漫主義者和生命主義者主要從具體的、審美的、整體的、有機的、生命的、人文的、精神的目光下來凝視自然。對後者來說，“自然”不祇是科學和技術的對象，它還具有人文的、生命的、精神性的意義。

受西方機械主義世界觀的影響，從清末開始引進進化論的嚴復到民初的一些科學主義者，如胡適、吳稚暉（1865—1953）、丁文江（1887—1936）、王星拱（1888—1949）、陳獨秀等，都以不同方式展示了他們把“自然”純粹視為科學和技術的對象的觀念。然而，對“自然”持人

① 胡適：“科學與人生觀·序”，《胡適文存》（合肥：黃山書社，1996），第2冊，第151頁。

② 胡適：“中國中古思想史長編”，《胡適學術文集·中國哲學史（上）》（北京：中華書局，1991），第368頁。

③ [英]密爾：“論自然”，《自然哲學》（北京：中國社會科學出版社，1996），第2輯，第528—566頁。

文、生命和精神立場的一些人，對於這種將“自然”物質化、科學化的立場提出了質疑和批評。這些人有梁啟超（1873—1929）、張君勱（1887—1969）、杜亞泉（1873—1933）、梁漱溟（1893—1988）、方東美（1899—1977）、賀麟（1902—1992）等。

需要說明的是，這些人對科學家對“自然”進行科學研究是支持的，也贊成技術對“自然”進行加工、改造和利用（除了像辜鴻銘、馬一浮外），認為中國應該擁有自然科學和技術科學。他們反對的是對自然採取單一的科學主義的、物質主義的立場，反對機械主義的世界觀。例如，梁啟超就不接受胡適宣稱的“科學萬能”和科學神話；梁漱溟指出，科學處理的祇是自然的“物理”方面，不能處理自然的“情理”方面，更不能處理人生的意義和價值問題；對於唯物主義，張君勱指出，17—18世紀歐洲的唯物主義興起有它的階段性，中國需要歐洲的新學說，需要社會革命，接受唯物主義也很自然，但這種學說很快也要成為過去：

因為唯物主義，表面上所爭的是物質是最後實在（Ultimate Reality）問題，實則所爭的並不是物質是否最後實在問題。他們的意思是要拿這種主義，排斥傳統的宗教，排斥傳統的政治，排斥傳統的學說，換句話說，要在唯物主義中求新的生活標準，但是學術、宗教、政治問題，決不是物質二字所能解決，這是很明顯的事。<sup>①</sup>

張君勱強調，物質不是一切，生命和心靈不能被等同為物質，善和道德更不能單一用物質去解釋。他引用英國生物學家湯姆森（J. A. Thomson, 1861—1933）的看法說，在科學方法或科學知識之外，還有哲學、美術和宗教。物理學以物質和能量為宇宙之本，不需去追問宇宙是否有目的，但哲學要追問比能量、遺傳等更為普遍性的問題，它與物理學、生物學對宇宙的解釋不一樣。<sup>②</sup>而藝術家眼中的自然，與科學理性中的自然更是不同。人類對於自然界不僅像科學那樣要“知之”，而且又要“能享受之”，因為人是有情感的：

其與自然界語也，不發之於理智，而發之於心。有詩人焉，寄其所感於詩歌，否則默然不言之中，亦有悠然自得者。語夫情感之變，忽焉喜，忽焉懼，忽焉憂戚，忽焉驚疑。天空星羅之偉觀也，山脈起伏之私奧也，海潮之川流不息，鷺鷹之自由飛翔，花果之隨時開落，無時無地不使人勃然興起，曰：此天地之偉觀也。<sup>③</sup>

張君勱還針對科學的自然觀者程度不同地認同法國實證主義哲學家孔德（A. F. X. Comte, 1798—1857）的歷史圖式，將形而上學看作是過時的產物，批評人文的自然觀者是“老玄學鬼”，說玄學在歐洲已經沒有存在的餘地了，給予了反駁。他認為，孔德的人智進化三階段之說是一種單線的進步史觀，不符合歷史進化的事實。古人也有實證的思維，今人也有形而上學或玄學的衝動。從19世紀以來，歐洲一些哲學家已經不滿科學化和機械化的世界觀，他們對它展開了反思和批評，並促成了一個新的玄學運動：

要之，此二三十年之歐洲思潮，名曰反機械主義可也，名曰反主智主義可也，名曰反宿命主義可也，名曰反非宗教論亦可也。若吾人略仿孔德時代三分之法，而求現時代之特徵之一，吾必名之曰新玄學時代。此新玄學之特點，曰人生之自由自在，不受機械律之支配，曰自由意志說之闡發，曰人類行為可以參加宇宙實在。蓋振拔人群於機械主義之苦海中，而鼓其努力前進之氣，莫逾於此。<sup>④</sup>

從原則上看，人文的自然論者並不反對科學和技術意義上的自然觀念，他們強調的是，“自然”還有生命、人文、精神等層面。

方東美認為，西方從中世紀的宗教轉向近代的“自然”觀念，轉向自然的科學維度，是對中世紀輕視自然、輕視人的自然欲求的革命性變化。這種轉向帶來了萬物齊一和平等的觀念，促

① 張君勱：“人生觀論戰之回顧”，《精神自由與民族文化——張君勱新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1995），第114頁。

②③④ 張君勱：“再論人生觀與科學並答丁在君”，《科學與人生觀》（濟南：山東人民出版社，1997），第96、96、100頁。

成了個人觀念的興起，促進了人類對自然的控制和利用，增加和豐富了人類的物質生活。這都是科學的意義和價值。科學的、機械的自然觀的缺陷是，將“自然”等同於物質，將自然化約為品質、一架機器、因果的法則，使自然和人性失去了情調和靈性：

狹義的物質科學講到極精的地步，如原子論、電子論，顯有化活素為鈍質之趨勢，具體的生命還可得而見麼？<sup>①</sup>

一般物質科學家應用數量上靜性的結構解釋宇宙人生，遂堅持一種機械的態度，牢不可破。他們篤信自然界是一種單純的、必然的、謹守秩序、遵循定律的場所……這種見解簡直把創造的宇宙當作鈍滯的物質，活躍的人生當作死沉的僵屍！<sup>②</sup>

如同哲學和藝術不否認科學的作用一樣，科學也不能否認哲學和藝術的意義和價值。與科學和技術關注自然的面向不同，哲學對自然的探討，關注的是自然的生命和情理。從這種意義上說，它與藝術相近，與詩相近。從哲學來看自然，“自然”顯示給人們的是：

境之中有情，境之外有情，我們識得情蘊，便自來到一種哲學化的意境，於是宇宙人生之進程中不僅有事理的脈絡可尋，反可嚼出無窮的價值意味。詩人撫摹自然，寫象人生，離不了美化；倫理學家觀察人類行為，少不了善化。我們所謂情的蘊發即是指着這些美化、善化及其他價值化的態度與活動。<sup>③</sup>

在哲學和詩化的人文自然中，在超越的人生觀中，人與宇宙，人與自然和萬物都融為一體了。<sup>④</sup>

與方東美具有類似性，賀麟的人文自然觀也容納了自然的科學和物質向度。他認為人類通過對自然對象的認知，能夠掌握自然的全體和自然的法則。人類是自然的一部分，認識這種意義上的自然，也能夠說明認識人生；同時，對自然或物的以改造和利用，能夠成為人生的材料和工具，有利於人的生活 and 存在。受德國理性主義的影響，賀麟人文意義上的自然觀念可分為三個層次。第一個層次，自然是人生的反映，是人生的一切表現，是人類精神的象徵，人生的一切境界在自然中都能夠找到與此相符合的象徵：

譬如說人性有剛有柔，自然事物也有剛有柔。人生有優美壯美的性格，自然也有優美壯美的景象。人類各種不同的性格，都可以用山水花木來象徵。清潔的人愛蓮，孤傲的人愛菊，智者愛水，仁者愛山，愛的對象往往就是本人人格或性格的反映。<sup>⑤</sup>

這種人文自然觀是對自然事物的擬人化或人格化。與科學給人的真理和物質給人的實在不同，人文的自然觀給人的是生活的善感和精神的寄託，這就是“回到自然”的意思和意義，它是自然帶給人的精神價值和美感。<sup>⑥</sup>第二個層次，自然被看成是人生的本源。這又表現為不同的方面：（1）自然是全體，人是自然的一部分，部分必須遵循全體，返回全體；（2）自然是人生的家，是人生的安頓之處，人需要順應自然的法則，與自然合而為一；（3）自然是一個無盡的寶藏，是無限的人類精神的來源，自然給予人以各種無限的想像和靈感；（4）人自身的自然也是人生的根本，要遵循和保持自己的本性，並通過各種努力實現他的自然本性。即“人生之外有自然，人生之內也有自然”。<sup>⑦</sup>第三個層次，人生是自然的主體。這不是科學和技術意義上的，而是人對自然的高級反思之後達到的人與自然的合一的境界。人生作為自然的主體，不同於沒有反思性的人與自然的混一，也不同於人與自然的分離和隔離。人與自然的“合一是分中之合，自我由解除自然與人生的對立中得到了發展，自然成為精神化的自然，人生成為自然化的人生”。<sup>⑧</sup>

在生命自然與物質自然的關係上，人文的自然觀者大都接受進化論，肯定生命是從物質演化出來的，肯定生命是從無機物進化到有機物的結果。例如，杜亞泉認為，宇宙中的萬物可分為物質、生命、心靈三類，它們整體上構成了宇宙中的現象世界，法則和定理都存在於這些現象之中。生命和心靈都離不開物質，都依賴於物質：

①②③④ 方東美：《科學哲學與人生》（北京：中華書局，2013），第9、131、15、196—197頁。

⑤⑥⑦⑧ 賀麟：“自然與人生”，《文化與人生》（北京：商務印書館，1988），第118、115—116、120、122頁。

蓋必有物質而後有生命，有生命而後有心靈。有無生命無心靈之物質，無無物質之生命；有無心靈之生命，無無生命無物質之心靈。<sup>①</sup>

吾輩研究諸家之進化論，而知宇宙進化之順序，可分為三階段：一為無機界之進化……二為有機界之進化……三為人類社會之進化。<sup>②</sup>

也就是說，宇宙原本祇是物質的世界，從物質進化出生命之後，它仍然是有物質的存在。方東美也認為，生命、生物與無機的物質有一些共同的東西：（1）很多的物質種類，可以簡化為一些元素，生命也可以簡化為若干形質；（2）電子彙聚組成物質，細胞也同樣由極微的單位組成；（3）物質有法則，生命也有秩序可尋；（4）物質有引力，生命有遺傳。從這種意義上說，杜亞泉、方東美的看法有類似唯物論的地方，即宇宙的本質是物質，生命是物質演化的結果。

但人文自然觀又不同於物質的自然觀。人文的自然觀者反對將高級的生命特別是人類的生命還原為物質，還原為原子、電子等層面上的東西，反對單純運用物理、化學的方法去研究生命。按照杜亞泉的辨析，生命和心靈是物質演化的產物，但它們不等於物質，也不能還原為物質。方東美強調，生命和生物不能化約為物質，它與物質有一些重要的不同，尤其是它不像物質的變化都順從力的自然作用，它能夠控制自己的活動，以求合乎自己的意願，因此常常不斷學習以達其目的。對於杜亞泉、方東美認為生命和心靈是從物質演化出來的觀點，有機主義和生命主義哲學是不接受的。按照有機主義者懷特海（A. N. Whitehead, 1861—1947）的立場，進化哲學與唯物論哲學格格不入，從純粹的物質中無法進化出有機物和生命的世界：

其實徹底的進化哲學和唯物論是不相容的。原始的質料，或唯物論哲學用作出發點的質料，是不能進化的。這種質料本身就是最後的實體。從唯物論看來，“進化”這一名詞就等於是描述各部分物質之間的外在關係的變化。這樣，可供進化的東西並不在了；因為一套外在關係和另一套外在關係之間是無分軒輊的。可能出現的祇是無目的、不進化的變化。<sup>③</sup>

面對清末以來的機械主義、物質主義的世界觀，一種注重有機、生生、生命的世界觀也在發展着。人們既看到了像譚嗣同（1865—1898）那樣的將電子、以太與生命性的靈魂融合到一起的做法，也看到了像嚴復那樣的社會有機體概念和孫中山（1866—1925）的“生元論”，還看到了民初開始引入和傳播的柏格森、杜里舒（H. Driesch, 1867—1941）、懷特海等的生命哲學和有機哲學的情景。在1930年代，還出現了“唯生哲學”。在這一過程中，梁漱溟是比較早用生命主義去對抗物質主義的代表人物，認為生命派的哲學是克服物質和碎片化宇宙觀的最有效路徑，通過這種哲學能夠重現宇宙的生命和精神的本性：

唯一的救星便是生命派的哲學。雖則種種想法子都是要改變從來態度，而唯有生命派的哲學具改變態度的真實魄力和方法。因為唯有生命派的哲學有把破碎的宇宙融成一整體的氣魄，而從他的方法也真可以解脫了逼狹嚴酷，恢復了情趣活氣，把適纔化為物質的宇宙復化為精神的宇宙。<sup>④</sup>

與生命主義者類似，在梁漱溟那裏，宇宙和自然整體上都是生命性的存在：“在我思想中的根本觀念是‘生命’、‘自然’，看宇宙是活的，一切以自然為宗。”<sup>⑤</sup>宇宙和自然不僅都有生命，而且也有精神。這就將宇宙和自然生命化、精神化了，這是機械觀將宇宙和自然完全物質化、質力化的反命題。但宇宙和自然原本就是生命性的存在，還是人們為它賦予了生命色彩？這並非可以簡單地用是或否來回答的。反對物質主義的生命主義者，可能會遭遇到機械主義者同樣的困境。柯林伍德（R. G. Collingwood, 1889—1943）在分析柏格森的生命主義時說：

① 杜亞泉：“物質進化論”，《杜亞泉文存》（上海：上海教育出版社，2003），第7頁。

② 杜亞泉：“精神救國論（續二）”，《杜亞泉文存》，第49—50頁。

③ [英]A.N.懷特海：《科學與近代世界》（北京：商務印書館，1959），何欽譯，第104頁。

④ 梁漱溟：“東西文化及其哲學”，《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989），第1卷，第505頁。

⑤ 梁漱溟：“中西學術之不同”，《朝話》（北京：教育科學出版社，1988），第106頁。

當我們從總體上看他的哲學，看他是如何試圖把生命的概念與自然的概念等同起來，把自然中的一切歸為一個詞“生命”，這時候，我們發現他強調生命的做法正是十七、十八世紀的唯物主義者們強調物質的做法。他們把物理學作為起點，論證說不論自然還會是什麼，它至少是物理學家們所理解的意義上的物質。他們繼而把整個自然還原為物質。柏格森把生物學作為自己的出發點，最終把整個自然界還原成生命。我們須問，這個還原是否比唯物主義類似的還原更成功？<sup>①</sup>

柏格森看重“自然”的是生命和精神。梁漱溟接受柏格森的說法，認為宇宙和自然的生命是一個進化的過程，這一過程是綿延和創造性的；但其他生命在進化中都不能體現出宇宙的創造精神，祇有人類代表了宇宙生命的創造性，原因是人類能夠用心思，因此能夠不斷地創造、翻新，不斷地成己、成物和創造文化；中國的儒、道哲學走的都是生命的路綫，他們將天地萬物的生命自然與人的生命自然貫通起來。梁漱溟還從中西醫來比較東西方對待人的生命的不同方式：西醫重視的是人的身體而非人的生命，而且它往往從局部來看待人的生命；與此不同，中醫注重的是人的生命，而且是人的生命的整體。

清末民初中國所出現的上述兩種自然觀的對立，從源頭上說，是來自西方內部的對立，是人文自然觀思潮對科學自然觀思潮的反動，是從西方的自然之兩岔（懷特海語）到西方的自然之有機觀的變化。但當它被轉移到清末民初中國的時空之後，這兩者的對立就被設置為西方物質文明—東方精神文明的對立。這種二元論不僅將西方近代興起的浪漫主義、生命主義以及抵制機械主義、科學主義的思潮掩蓋了，而且也將近代中國形成的機械主義、科學主義忽略不計了，並且還導致了一個直到現在都很嚴重的誤解：一說到西方的自然觀，它就被單一化為自然之兩分、自然與人的分裂的立場；一說到中國的自然觀，它就成了自然與人的合一的立場。其實，僅僅通過對近代中國自然觀複雜演變及其它同西方的關係，這種二元論就不能成立。

綜上所述，“nature”一語進入近代中國的過程，與中國固有的“自然”在近代中國轉變的過程，構成了近代中國“自然”觀念誕生時相互作用的一個整體。就前一個過程而言，近代中國的英華辭書對“nature”的翻譯，一開始都不是將它譯為“自然”，而是譯成其他一些術語，譯成“自然”是後來的事情，雖然一開始對形容詞“natural”的釋義有“自然的”譯法。就第二個過程而論，它整體上是東西方“自然”概念在近代中國的結合和融合，而且包含着多重的、複雜的層面。其中之一，它是古代中國“自然”概念被實體化的過程。這一點與第一個過程有類似之處。近代中國的思想家一開始用來指稱科學和技術的對象（實體、客體、現象），使用的並不是“自然”，而是“物”、“物理”、“質力”、“公理”等術語，使用“自然”是從清末開始的，到了民初就非常普遍了。其中之二，它是中國固有的“自然”概念同西方近代自然主義意義上的“nature”的結合、融合和相互理解的過程。在這一過程中，中國傳統中固有的“天”、“天然”等概念也發揮了它們的作用。其中之三，它是人文、生命意義上的“自然”開始發展和活躍起來的過程。這是對近代中國實體“自然”觀念的機械化和物質化的回應。整體而論，第二個大的過程的展開，構成了近代中國“自然”觀念誕生的主要路徑。

① [英]柯林伍德：《自然的觀念》（北京：華夏出版社，1999），吳國盛、柯映紅譯，第154—155頁。