

魏晉南北朝「自然」思潮轉向之探究

陳慶坤*

一、前言

就語言結構、語意學(semantics)和非形式系統(non-formal systems)提供操作規則而言，“signification”意指「語文的意義樣態」，語言必須依賴在脈絡本身的含意(signification)，才足以總和其意義(meaning)、意含(sense)與涵義(implication)三者的特定意思，並與其所有性質的各種嵌結關係。¹是以，就「自然」一詞的概念應包括：(1)「意義」依《辭海》之解釋為：「凡出於天然，不假人工造作者，皆曰自然」²。(2)「意含」之意則謂：「自然」一詞在中國哲學使用的脈絡關係，如老子所云「道法自然」；莊子所云「以應自然」等。(3)依「涵義」則謂：「自然」一詞所遞衍(entail)關係而言，如所謂「自然主義」等等。本文以魏晉六朝「自然」思潮作為探討「自然」觀之轉向，³就必須照顧到以上的各個層面。

* 稻江科技暨管理學院應用藝術系兼任講師、國立臺灣師範大學人文教育研究中心教師

¹ 詳見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁5，註6。

² 《辭海》，1985（台北：中華書局），頁3649。

³ 大體上說，「自然的轉向」與思想界「語言的轉向」等思潮轉變相當。前者的自然轉向意味著環境的轉變，後者在於表述人文考量的方式轉變，而二者的關係是一種互為因果的方式呈現。例如《莊子》一書中自然思想的轉向，是企圖為當時時代的困頓生命尋找出一條合乎自然整全關照的解困之道，這與當時百家爭鳴的社會環境，或是老子的道家思想相較，確實是一種特立獨攬的自然轉向。所以本文強調這種自然轉向的不同人文關懷，相較於魏晉之前的自然，是有人與自然世界呈現出生命生存之道的隱喻遞衍關係。

魏晉時期除了玄學家使用「自然」一詞之外，佛家翻譯佛經以及僧俗之間的討論亦多見「自然」一語之使用。而「自然」一詞最早出現在《老子》，⁴並成為道家哲學的重要概念。傳統儒家經典，除了《荀子》之外，沒有出現過這個詞語，因此「自然」概念的根源性研究亦以道家的《老子》、《莊子》為要，而且魏晉玄學所探討的「自然」也大抵以這二本經典出發。

其次，必須說明的是，本文「自然」一詞之探究，亦僅止於老、莊「自然觀」在先秦時代的普通思想或一般思想加以綜論。雖然這些含意所遞衍出相關的哲學理論甚關重要，諸如老、莊的自然主義等等論述，⁵或自然的宇宙論、本體論等等創造性的學術討論有其成果，然其間的關係考證或結論牽涉太多，並非在這樣的篇幅中所能駕馭與論證的結果，本文僅僅要說明魏晉這個時代的自然思潮與先秦那個時代，在自然的認知與詮釋有相同的也有不同的地方，作為「自然」一詞意含轉向的論述底景。

基於以上之研究動機與目的，本研究首先必須釐清「自然」一詞在先秦時代，當時使用之意義，並就其涵義加以探討所衍生諸多的遞衍關係。事實上，先秦時代的自然，一般而言尚不屬於其主要的論述與關懷的文化運動，若將其作為假設性的議題則必須透過文本作根源性探討，以論證自然思想如何作為知識分子面對此一時代立身處世之問題；甚至

⁴ 「自然」一詞在《老子》、《莊子》書中皆曾出現，有些學者如錢穆，主張《老子》較《莊子》晚出（蕭振邦，2009：201），則此「自然」一詞最早就應出現在《莊子》。但從寫作風格或語法用詞，以相關史料提出反證的學者也很多，因此本文採用一般學界的共識，將「自然」一詞的首次出現定位在《老子》。

⁵ 自然主義（*naturalism*）蓋出自西方之學，中國古代縱有論及「自然」一詞，也未及「主義」一義，一般所謂「自然主義」即是援引自西方之概念，而意欲會通中西方之學。就先秦思想發展來看，在老子的《道德經》與《莊子》一書中已經提示對自然意旨的深層揭露，故陳鼓應曾循馮友蘭的「孔子重『名教』，老、莊重『自然』」的分判，而稱老子思想為自然主義，亦兼及莊周思想。陳鼓應所謂的自然主義，其大要不外：1. 自然主義的思想就是形上學的探究與闡明宇宙的實在；2. 自然主義的思想就是辯知的學風；3. 自然主義的思想就是重視人與自然的關係並以此建立本體論和宇宙論。只是，在陳鼓應開始討論老子自然主義之初，就已明示指出老子思想與孔子思想的通同處就在於「重視主體生命的體驗與反省，而缺少以自然為對象的分析與認知的方法。」這也表現出其論述中以自然主義的內在糾結與困頓，因為以此而言又如何展現為老子思想的是闡明宇宙的實在欲建立本體論和宇宙論呢？以上整理自引用書（蕭振邦，2009：345-346）。而這些都是十分困擾的問題，亦不是本文所深究之主題。

此一議題如何轉換為隱逸思想等等的根源性的依據。故而本文僅依文獻之解讀，與歷代詮釋者之文獻互相參照的方式，以為本文理論論述背景知識，再就歷經漢魏晉六朝玄學之論述，或文人雅士與自然互動關係所實現的自然美學之觀照，論證魏晉六朝「自然」一詞之義與先秦時代的差異。

最後，本文試圖以突現理論（*emergence theory*），尋索與探究「自然」思潮如何在此人存活動體現「最優位價值」（*optimal values*），甚至演變成為某種文化底景與價值歸趨的「文化圖式」（*cultural schemata*）。誠如蕭振邦在其《深層自然主義》一書中所言：「突現理論的操作精義不在於透過有限的認知能力去『認知』突現性，而在於透過豐富的理論操作經驗去『詮釋』突現性，以便獲得眾人皆能理解的共識。」⁶則此，這種人存活動所持續追求而體現這一優位性價值的促動力（*impetus*），才是我們所要貞定魏晉六朝如何體現、形成其文化圖式的問題，也是「自然」一詞詮釋轉向的史實。

二、先秦道家之「自然觀」

（一）老子之自然觀

《老子》全書共出現五次「自然」，這五章所言說之自然，⁷作為哲學架構的基礎，以及思索人文社會的歸趨，其中最重要的論述以二十五章為最足以表述其自然之義：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。大曰逝，

⁶ 蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁100。

⁷ 詳見《老子》第17章：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然」；第23章：「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日」；第25章：「人法地，地法天，天法道，道法自然」；第51章：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」；第64章：「以輔萬物之自然，而不敢為」。見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局，4刷），頁40-165。

逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。⁸

此章之意，雖然始論在產生天地之前，有一個混然一體的物存在，然這「先天地生」之物非物質之物，而是「始生」的哲學命題。天、地是人類可以感知、想像的最大空間，所以可以為天下母的「道」，這超越了一般人感官經驗所認知的世界，所以「道」大。

只是，人可以和天地的「道」齊一，最主要的關鍵是，世人效法宇宙的自然規律，所以天大，地大，人亦大，對於建立和諧自然的人文世界具有反省的名相價值觀。所以此處老子所說的自然，不是指稱客體自然界，而是指稱事物的存在方式和狀態，即一般所說的「天生自然」，「不要勉強和強迫」意義上的自然，就是從這裡引申出來的。此處的「道」是一價值的實體，它從客觀方面來說是宇宙的本體，從主觀方面來說，亦即是主體的絕對自由的境界。

因此，對於「道」的「無為」、「自然」，萬物是自然的發出者，這是古代中國對「自然」一詞的意義，亦可以視為《老子》宇宙本體論的哲學基礎（以自然主義者觀之）。只是老子主要是以「自然」、「無為」二詞來表示這種主體的境界。它的意義是「自己如此」，並非指自然界之義，是指主體的絕對自由的境界，即主體將自己真實的價值本性實現出來，人的本性如此，就如此實現出來，沒有絲毫扭曲。如《老子》五十一章所云：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」絕對自由的體現，是人的本性自己如此的，並非強加諸人身上的。

由此可見，老子所說的「自然」是表徵宇宙萬物的本性和本然狀態的範疇，抽離物質性的實際探索，走向純粹哲學理性的思維，所強調的是人與物依據自身的性質和規律而存在和發展變化，不受外在人為因素的無端干預和任意宰製而獨立自主，率性而為，自己成就自己。實踐出「生而不有，為而不恃，長而不宰」因任自然之道的理想。

⁸ 見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局，4刷），頁 63-65。

《老子》自然的觀念，至魏晉思想家中，王弼扭轉時代性的思維模式，王弼的《老子注》明確賦予「自然」不同層級的意義。「自然」從老子至魏晉之時，其「自然」的主觀、客觀義，就成爲王弼「自然」形上轉至形下的思想進路。這種轉變除了學術風向的轉變之外，更有其社會、政治、經濟等等因素的影響，這一點本文下一節再予討論。

（二）莊子的自然觀

莊子在思想上繼承了老子的學說，《老子》中雖已提示了「自然無爲」之思想，只是莊子並不只局限在老子的框框裡，在許多方面，莊子有自己獨到的見解，表現極大的開創性。⁹有關「自然」一詞在《莊子》書中出現六次，在內七篇直揭自然者只有二次，一處在〈德充符〉篇中施惠與莊周的對話：

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而無情，何以謂之人。」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」¹⁰

這一段話的關鍵在於「非吾所謂情也」，莊子強調的是不要對感覺與感應的任何好惡有所執著，無情並非沒有感情，真正的意義在於不以好惡之情而傷其身。所以，這一段話的「自然」一義，可以解釋爲關於生命

⁹ 老、莊相較，老子哲學在詮釋的過程較側重概念的分析，以層級性的解析化解第一因作思維上的無窮辨析，例如：「人法地，地法天，天法道，道法自然」或「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。莊子則多用迴繞性的方式，消融層級分解時可能產生始、終的指責，如〈秋水〉「道無始終」，〈則陽〉「無觀其本，其往無窮；吳求之末，其來無止。無窮無止，言之無也，與物同理。」這正是觀本、求末的截斷，自然無始亦無終。

¹⁰ 黃錦鉉，1986，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局，6版），頁100。

自然之道的體悟，主要在闡釋「自然而然」的自然之則，¹¹這也是莊子「自然」一義的根本。

其次，「自然」一詞見於〈應帝王〉篇：

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問為天下。」……無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」¹²

此處之「自然」一義，乃指少思寡欲、靜默無為，淡、漠就是一種清靜無為，而與自然結合，並順應萬物自然本性不加干涉，這是宇宙自然存在的狀況。則此自然當可解為「自然之性」或「自然之則」。則此與上述「常因自然而不益生」自然之義，大抵相同。

再進一步檢視《莊子》外、雜篇所提及的自然一詞，如〈天運篇〉：「吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命」；〈秋水〉篇：「知堯、桀之自然而相非，則趣操睹矣」；〈漁父〉篇：「禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。」除了〈秋水〉篇之自然是順其前文，因其所然而然之意指「各自肯定者」，而與一般所謂的自然無關。另外二則，大略與前述之義相通，即使有所引申，亦離不開其固有之義。

綜觀上述，《莊子》一書所提及之自然，雖亦不可謂《莊子》中沒有自然之概念，顯然有所本，但皆非直接以「自然界」作為認知對象的分析探究。而且就文本意義來看，「自然」一詞也終非《莊子》試圖凸顯的議題，所以在文面的敘述上即產生理解上的不一致。如此，即可以推論出「自然」一詞是有其時代情境與條件被視為「當然者」之概念，這除了繼承自《老子》思想而來之外，更是整個先秦戰國時代的共同語

¹¹ 依林希逸之見解，生命自然之道當蘊含兩種含意：1.因循自然之道；2.好惡亦出乎自然而無所著。這種解釋更接近《莊子》「自然」之意。詳見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 349。

¹² 見黃錦鉉，1986，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局），頁 120。

言氣氛，而可視為當時學術之背景看待，怠無疑義。誠如錢穆論及《莊子》「自然」一義時，曾提示二項看法：¹³

(i)「莊子內篇言及自然者……僅兩見。似莊子心中，自然當未成為一特定之觀念，莊子之所謂自然，不過曰順物之自為變化，不復加以外力，不復施以作為而已」；(ii)「所謂自然者，僅亦為道與無之一新名而已，此即王弼何宴夏侯玄向秀張湛諸家之所持。必至郭象註莊，乃始於此獨造新論，暢闡自然之義……」

這種解釋，與本文上述之論證若合符節，至於所述至郭象注莊才是開始獨造新論，暢談自然之義，更是本文所認為「自然」一義，在魏晉之際才對現實自然關懷的一大轉向，這在下節中再予以討論。

只是，莊子之自然除了上述之義外，應有其對應關係的場域概念作為底據，否則，《莊子》在文面上把自然視為核心的義理，同時又將它置於背景的說法，即很難自圓其說，且與現代一般學者所論述莊子具有自然主義的觀點，亦有理論上的盲點。¹⁴因此，《莊子》自然思想之意含應有與自然之內涵相對應之關聯性語詞，這樣才足以從形而上之自然義過渡到形而下之自然。而觀《莊子》一書與這個自然概念最接近的用語就是「天」、「天地」與「萬物」等詞語。例如，〈齊物論〉云：「是以聖人不由，而照之於天」；又如：「天地與我並生，萬物與我為一」這就指出莊子在體察天地萬物之道時，以具有生成變化的自然系統作為其把握某種真實、切身的感受，並透過複雜的隱喻系統之運作而傳達其思想之核心，作為人與自然之間相互嵌結、交互作用的共同場域。

所以其重視的不是自然對象之細節表述，而是通於「宇宙」一詞的「自然」，這是《莊子》所重。誠如蕭振邦所云：

¹³ 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：〈莊子〉思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁347。

¹⁴ 請參照本文註5詳細分析，此不再贅敘。

蓋由義理分判，《莊子》固以「自然」作為中介來嵌結其提示的「化」與「遊」，並循以闡明「化—自然_{中介}—遊」的各種嵌結關係，這才是《莊子》的論述重點。¹⁵

依此而言之，《莊子》關於天地、自然諸義容或十分複雜，然以此自然為基準或原則來說明其理想的生命哲學，尊重宇宙本身之規律，去除人為的偏執，由競逐物欲、勞神耗智的生活，返歸宇宙最真實的存在，破除無窮勞神心智的追求，這都是原始道家創造「自然」一詞的用意。

三、從玄學到人物品鑑的自然觀

東漢經歷兩次黨錮之禍的大屠殺，使士人身心遭受嚴重的打擊，在兵連禍結、動蕩不安的世局中，他們的處境堪憐，動輒得咎，命如雞犬般任人宰割，身心受創之餘，使他們的思想趨勢和生活方式都發生重大的轉變。東漢末年，政治腐化到無可救藥的地步，內有外戚、宦官爭權，外有黃巾賊、董卓作亂，士人空有滿腔熱誠卻無法挽回亂象。以至魏晉時代儒家大一統的思想崩潰，政治形勢更為險峻，知識分子形成另一種面對生命的茫然與悲哀，服藥酗酒、重視形軀生命的涵養，注重生命本質的思考，魏晉時代一種新的人生觀就此成形。

伴隨著玄學的興起，魏晉名士之間吹起一股「清談」風。清談是由東漢的「清議」發展而來的，主要是以人物的品鑒為主，¹⁶只是時代改變，品鑒的方法、標準也產生變化，清談的內容已包含玄學、美學和文學，但極少涉及敏感的政治話題。他們喜歡相互辯論一些空虛的理論，品評時人品貌的高低，或在言語上嶄露個人的智能。清談可說是當時文

¹⁵ 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》（台北：東方人文學術研究基金會），頁 343。

¹⁶ 品鑑才性有其歷史、學術及時代的發展背景，這在東漢末年經學崩潰，政治腐敗，察舉制「違背了原來立制之宗旨，反而阻礙了賢能良材之舉薦」，於是察舉制乃壽終正寢，終於為九品中正制所取代。九品中正制品評人材標準「實行之初，頗能矯正東漢末選舉之時弊，使吏部用人便利，政治澄清，有利於鞏固曹魏的政權。……但自魏文帝釐為定制後，竟被沿用數百年，並造成比察舉制更嚴重的流弊」。見 URL=http://file.pokok.edu.hk/~ch/material/form7/wei_jin.pdf。

人的生活重心，和玄學互相助長，形成一種十分特殊的文人風貌。這都說明在形成自然思潮或自然文化時，所值得探究的問題。

魏初劉劭著《人物志》¹⁷就是順著這種社會型態，依著中國學術傳統而發展出來。¹⁸從魏初「才性名理」到正始王弼、何晏之「玄學名理」，盛談老莊，以及這個時代朝野士大夫之生活情調，儒道與佛學交融進而吸收消化，我們可以從《人物志》作為瞭解中國人性了悟所開顯出人與自然關係的開端線索。牟宗三《才性與玄理》即指出：

《人物志》是關於人的才性或體別、性格或風格的論述。這種論述，雖有其一定的詞語，因而形成為一系統的論述，然而卻是一種品鑑的系統，即，其論述是品鑑的。品鑑的論述我們可以叫它是「美學的判斷」，或「欣趣判斷」。¹⁹

《人物志》把人視為是生命的創造品，將這種直接表現形態或姿態作為一品鑑的對象，〈九徵〉第一即指出：「蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄；非聖人之察，其孰能究之哉？」²⁰這裡的情性是從人的材質一面來說，不是從人的德行而言，而是「自然之性」。

以此而言，魏晉人士所開出的「自然境界」，大抵表現在二方面，(1)是他們才性生命所呈現的神采或風姿；(2)是先天或是後天所涵養的生命情性趣味²¹。這種生命的情趣在德性上雖然是庸俗無賴，但在人性藝

¹⁷ 劉劭，字孔才，魏朝廣平郡鄆（今位於河北省邯鄲市），生於漢靈帝建寧年間（189年），卒於魏齊王正始年間（245年）。《人物志》是一部系統品鑒人才性的縱橫家著作，也是一部研究魏晉學術思想的重要參考書。全書共三卷十八篇，南北朝時西涼劉炳曾為之作注。見 URL=<http://www.internet.hk/doc-view-5139.html>。

¹⁸ 劉劭這本書，對人物進行分類，講述人物的識鑒、任用。因此，歷來也有人認為把這本書列入名家也是合適的。《尹文子》一書也屬名家，《尹文子》中說：「名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名」，檢形定名，就是名家學說的核心理論，所以名家學說也稱為刑（即形）名學。見 URL=<http://guji.artx.cn/article/9476.html>。這種名稱的問題不是本文所討論的對象，故而從簡。

¹⁹ 牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁44。

²⁰ 陳楚喬（註譯），1996，《人物志今註今譯》（台北：台灣商務印書館，初版），頁11。情性，人的稟性。亦即材質之性或稱才性。

²¹ 牟宗三認為《人物志》之品鑒才性是美的品鑒與具體悟智的表現，因而能開出美的境界與智的境界。因此他認為這種美的藝術境界有上述這兩個方面。而本文認為，這即是魏晉自然境界的一種轉移，且尚無

術的美趣上卻非常不俗，這可從《晉書》諸名士傳以及《世說新語》觀之。其形容某人所用之品鑑詞語如姿容、容止、風神、風姿等等，表現出魏晉人士雅俗貴賤之價值標準。而這也是本文試從《人物志》到《世說新語》的這種轉變過程中，論證魏晉人士與自然關係的審美觀之建構。

《世說新語》是記述魏晉士大夫言行的散文集，²²反映魏晉時代名士的審美趣味和審美風尚。具體來說，《世說新語》一書沿著《人物志》思考的理路，將魏晉時期的人物品藻從實用的、道德的角度轉到審美角度之外，最重要的是，從《世說新語》中我們看到魏晉名士對自然美的欣賞。葉朗《中國美學史》認為《世說新語》對於魏晉古代的審美意識與審美範疇，有三點演變和發展：(1)「人物品藻，已經從實用的、道德的角度轉換到審美的角度」。(2)「魏晉士大夫文人對自然美的欣賞，已經突破了「比德」的狹窄的框框。他們不是把自己的道德觀念加到自然山水身上，而是欣賞自然山水本身的蓬勃的生機」。(3)「魏晉士大夫文人在人物品藻、自然美的欣賞以及藝術創作中，都特別強調主體要有一個審美心胸」。²³葉朗《中國美學史》云：

人物品藻的角度變化，又對藝術理論和藝術批評發生重大的影響，引起了關於藝術功能的看法變化。人們不再強調藝術的政教實用功能，而開始強調藝術的審美功能。²⁴

例如《世說新語·言語》云：

關於藝術之自然，故本文加以引用為魏晉人士所開出的「自然境界」。牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 65。

²² 《世說新語》編撰者劉義慶，南朝宋彭城人，生於晉安元帝元興二年（西元 403），卒於宋文帝元嘉二十一年（西元 444），年四十二。他是劉宋開國君主劉裕的弟弟長沙景王道憐的次子，因劉裕少弟臨川列武王劉道規無子，遂將劉義慶過繼給叔父為嗣。《世說新語》以魏晉時史書以及《郭子》、《語林》等書為基礎，分門別類編選而成，是一部志人筆記小說集，主要記載東漢末年至東晉末年兩百多年間士族階層的瑣聞軼事，共選錄了五百多位名士的事蹟，約計 1130 餘則，按照類書的形式編排為上、中、下三卷，內容分為德行、言語、政事、文學等三十六門。見 URL=<http://content.edu.tw/competition/96year/web/works/A010094/a1.html>。

²³ 見葉朗，1992，《中國美學史》（台北：文津出版社），頁 111-115。

²⁴ 見葉朗，1992，《中國美學史》（台北：文津出版社），頁 112。

簡文入華林園，顧謂左右曰：「會心處，不必在遠。翳然林水，便自有濠、濮閒想也。覺鳥獸禽魚，自來親人。」

顧長康從會稽還，人問山川之美，顧云：「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」²⁵

這段記載說明品藻自然者必須具有審美的心胸，才能在會心之處引起到一種審美心理作用。日月山川蟲魚鳥獸，都因為它們本身的自然生機而成爲人們欣賞的對象，在欣賞自然美的時候，道德觀念的比附已經不必要，而是需要有本身獨立的審美價值。自然本身的美成爲人物美和藝術美的範本，從這一點可以檢視出魏晉六朝在整個時代的遞衍過程中，美學的建構不只停留在人的品鑑上，進而人從環境的困厄中走向大自然的趨勢。

從《人物志》到《世說新語》，《世說新語》已經有進於《人物志》展現出當時文人對於自然與人生、藝術的態度，表現出一種審美意識之雛形。因此，可以說魏晉人士在人與自然關係的演化中，不僅可以看出人與自然的親和，不僅將自然加以擬人化、人格化，並且進一步將人加以「擬自然化」。用審美意識的反省以求在第一自然中發現第二自然，將山水之美建構在第二自然之上，而這些也都是因爲在玄學清談的名士人物中，以超越於世俗之上的虛靜之心面對山水的結果，故有「以玄對山水」一語的參透。²⁶如此山水之美才能以純淨之姿，進入到虛靜之心的層次裡面，而與人的生命融合爲一體，因而人與自然由相化進而相忘。這就如前所述，在第一自然中呈現第二自然，而成爲審美的對象。換句話說，因爲有了玄學中的老莊思想（尤其是莊子），向魏晉人士生活中滲透，除了使人的自身成爲審美的對象之外，更使自然山水景物成

²⁵ 劉義慶（著），劉孝標（注），《四庫全書·子部·世說新語卷上之上》，頁46、54。見「數位經典」電子書，URL=<http://www.chineseclassic.com/content/85>。（2011/08 瀏覽）

²⁶ 《世說新語·容止》注，引孫綽《庾亮碑文》中語庾亮「方寸湛然，故以玄對山水。」劉勰《文心雕龍·明詩》亦云：「老莊告退，山水方茲。」這些都足以說明魏晉世人對於「自然」山水之美態度。

為美的對象，以此，之後才有山水詩、山水畫對自然景物的吟詠歌頌，更成為中國山水畫的基本藝術性格。²⁷

四、魏晉六朝「自然」思潮的興起

由於漢代流傳下來的儒學已摻雜了陰陽五行、讖緯符命之說，當時的士人雖不滿於這種迷信的哲學和殘缺的經學，但因是求取功名的唯一途徑，故讓人不得不屈服，不過在學術思想上，士人已不再崇拜儒術。至魏晉時期名士不再熱衷政治，而是把重心轉向個人安身立命的問題上，老莊哲學清靜無為、自由逍遙的生活主張，正符合他們心境的需求，也可提供新人生觀的思想依據。²⁸因此老莊哲學成為當時的主流思想，形成魏晉「玄學」。²⁹在思想上，士人反抗現實，看不慣一切人為的法度，不關心政治，只在意個人安危和心靈是否得到解放，他們採消極的逃避現實，安於現狀。在學術上，老莊書籍的注釋和研究成為士人的必修科目，而「精老莊、通周易」也成為稱讚別人學術淵博的流行語，連日常生活的應對進退，莫不都以玄學為依歸，整個學術界都沉浸在這股玄學風氣中，³⁰我們可以清晰的認識到這個時代知識分子所激起思想的轉變。

²⁷ 整理自徐復觀，1998，《中國藝術精神》（台北：台灣學生書局），頁 235-236。

²⁸ 雖然漢末傳統儒家思想價值依然延續，但至南北朝的統治者無不將這種正統觀作為政權更替找到合理性的依據，儒家的倫理道德價值體系已經遭到實質上的解構。加上社會的動盪不安，人性失去約束力，社會生存環境的嚴酷，使得士人內心失去平衡，不得不要為精神尋找避難的場所，而老莊學說所體現的精神價值是符合當時時代的心理需求，以獲取心理上的解脫超越。

²⁹ 玄學的出現，原因甚為複雜，只歸結於任何一個因素都不夠全面。從學術思想發展的角度說，兩漢經學用的是實證的方法，繁瑣的章句發展到極端便走向自我否定，為義理化準備了條件。其次，玄學產生的另一個過程就是清談，從清談到人物品評，到談論義理、玄學問題等，這整個過程中表現出來對人的自我認識，必然與人和社會關係、自然關係的思索與探討，也必然導致玄學的出現。整理自羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》（台北：文史哲出版社），頁 60-61。

³⁰ 魏晉玄學發展的過程，大體上可分兩個階段，第一個階段重視的經典是《老子》，玄學的內容重點建立在「無」的基礎上面。第二個階段重視的經典是《莊子》，玄學的內容建立在「無」、「有」融和的基礎上面。第一個階段的代表人物和思想就是何晏和王弼的「貴無論」，思想成果大體上都表現在《老子》的詮釋上。第二個階段時間較長，可細分為兩個小階段，第一個小階段可說是第二個小階段的預備，代表的人物和思想是魏晉之際的竹林七賢（尤其是嵇康、阮籍和向秀）「越名教而任自然」的主張。整理自王邦雄等，2001，《中國哲學史》（國立空中大學，初版），頁 338。

從方法論上說，要確定某個環節是不是邏輯起點，主要看它是否包孕了有別於前代並規定著其後學術發展趨向的理論胚胎和價值雛型。明乎此，則魏晉「自然」思想發生轉變的根源在思想形式上，當是所謂魏晉玄學。因為最深層、最根本的莫過於思維結構、思維方式的轉變，創建了一整套不同於漢代新的思維形式和價值體系，並因此成為魏晉「自然」觀的內在動因，例如以王弼為代表的玄學理性對「自然」思想發展的轉變。

論魏晉名士，一般認為時代政治環境使之不得不然，然細究之，外緣對於此種生命並無決定性的作用，而只有引發的作用，而這正是老、莊思想在這個時代逐漸轉化所突現的整體現象，這種過程作為典範轉移而造就的「自然」觀有著極為深刻的影響。可以說，離開老、莊思想與魏晉玄學，我們對於魏晉六朝人士如何對於自然所建構的「自然」觀，就不可能得到正確的理解和認識。因為即使時代政治環境使得魏晉名士之不得不然的應世之舉，但假使他們生命中無此獨特的才性，任何外緣亦不能使他們有如此的表現，即使勉強為之，亦不能展現生命上之本質的意義，亦不能有精神境界上的創發性。

（一）魏晉名士的心態特質

「名士」一格，自魏末開始，魏初言才性名理如劉邵《人物志》屬形名學，不列於名士，才性名理因現實察舉名實問題，雖在本質上是在品鑑，然起於實用。至魏末鍾會、傅嘏、王廣等才性論之一支，繼承才性名理而與正始名士交互輝映，轉而為老莊之玄學。由此，「名士」一格即出現於中國歷史之舞台，在時間上，魏明帝太和六年（232）代表一代「建安骨風」最後一位重要士人曹植死，「建安骨風」便成為過去。「正始玄學」時期，從齊王芳正始年間（240-252）到阮籍死，嵇康被殺（263）為止，玄學清談的具體內涵已十分凸顯。主要的代表人物何晏、夏侯玄、王弼、阮籍、嵇康、山濤、向秀、劉伶、阮咸、王戎相繼

出現，正始玄音即是在這期間名士的思想主張。名士所談者以老莊玄理為主，以因此而稱為名士。然究竟何謂「名士」？以牟宗三的說法：

「名士」者清逸之氣也。清則不濁，逸者不俗。沉墮而局限於物質之機括，則為濁。在物質機括中而露其神風，超脫其物質機括，儼若不繫之舟，使人之目光唯為其風神所吸，而忘其在物質機括中，則為清。神陷於物質機括中為濁，神浮於物質機括之上為清。事有成規成矩為俗。俗者，風之來而凝結於事已成為慣例通套之謂。³¹

曹魏之時名士已如雨後春筍顯露這股清流於當時社會，所以司馬懿讚嘆諸葛亮治軍「獨乘素輿，葛巾羽扇」指揮三軍，以特別的姿態出現於軍中而稱為名士。其實，諸葛亮為政治家，沒有為所謂名士而刻意裝扮，但他有一股飄然超逸的逸氣，而使得他在日理萬機之中，自然而然地流露出從容與風流之氣質，而成為在軍事上帶有一股非英雄氣質的儒雅書生之風格。

要之，魏晉期間之所謂名士，並非所指某一家而言，而是其所談為玄思玄理之清言，展現出人品上的特殊風格，而逸氣亦無所附麗於道德規矩，其含意亦非「名節」之名，就如表現在阮籍的「青白眼」，也是一種逸氣，在求放任無所約束，不守禮法的曠達生活。牟宗三認為此種「惟顯逸氣而無所成」之名士人格，是「溢出而無所附麗，謂之逸氣，即逸出之氣，無所成而無用，謂之棄才，即遺棄之才。」³²逸氣與棄才的境界，令人有無可奈何的感嘆，也有無限之淒涼，名士之清談玄學，也就是在這一基本情調中顯現其虛無主義的消極病態人生觀。

³¹ 見牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 68。

³² 見牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 70。另外，牟宗三從儒家道德意識而稱名士，認為這些名士人格只是一點智光，唯顯逸氣而無所成，不能稱為名士，如王弼，因壽命短，涉世淺，不識物情，其聲名中亦無所反動或挫折，故不能發展出德性上的大規模、大氣象，然因為從悟智一面而言，亦可稱為名士。但與竹林七賢之任放曠達，可謂正宗之名士。故謂「魏晉人於悟智境界、藝術境界不俗，而於德性境界則甚為庸俗。」整理自頁 80-84。

魏晉名士過著一種放蕩不羈的生活，他們蔑視禮法，不受約束，有的整日遊山玩水，有的狂飲濫醉，有的縱欲享樂，有的乾脆歸隱田園。這種逃避現實的怪誕行爲，在當時竟是司空見慣，《世說新語》中所描述的魏晉名士有各種不同的風貌，代表這時期士人狂放的新人生觀，他們種種任性荒唐的行爲，成爲西晉以後貴族子弟爭相倣效的模範，後代也將晉代的淫佚之風歸咎所有放蕩越禮的行爲，其實都只是要表達對世界的反抗。例如，阮籍母死居喪期間，依然飲酒食肉爲禮法所不容，其實他悲傷至極，以至「舉聲一號，嘔血數升」，是真情坦露而哀樂至極，無須禮法之規範緣飾。

只是這種感情解放的潮流，它的思想基礎本來源自於老莊的「任自然」，但是它的發展卻是超越了老莊任自然的思想。老莊主張任自然是走向忘情，是感情的解放從任自然開始，使感情擺脫禮法的束縛之後，返歸素樸無爲的沒有慾念羈繫的自在，不爲喜怒哀樂傷身的自我，是物我兩忘，從根本上說，是重視自我的一種表現，我就是我而與萬物爲一，我因此而存在不會受到社會的任何誘惑與約束。但魏晉名士感情的解放是從任自然走向縱欲，將任自然作爲擺脫禮教束縛的思想武器，使感情從禮法的束縛中解放出來之後，走向任由感情發洩，哀則極哀，樂者極樂，以自我爲中心之自我。羅宗強《玄學與魏晉士人心態》認爲：

從本質上說，莊子的這個「我」是一個「自然的人」，而不是一個「社會的人」。正始士人接受了莊子任自然、擺脫禮教束縛的思想，但卻把這個「自然的人」變成了一個「社會的人」。社會的人是社會關係的總和，社會關係的總總變化都要引起感情的波浪，產生種種慾望。承認這種感情慾望是自然的，不應受到約束，這就離開了莊子，從忘情走向任情。³³

名士解決有情、無情的問題，有何宴提出聖人無喜怒哀樂論，說明聖人之情以禮節制；王弼認爲聖人有情，聖人之情是以一種自然本性的自我

³³ 見羅宗強，1992，《玄學與魏晉士人心態》（台北，文史哲出版社），頁83。

節制。何宴之論接近孔子，而王弼近似老莊，但兩人的特點都是承認一般人重情、任情而動的合理性。關於這一點由於不是本文論述之重點，故不予深入探討。本文認為這種任性對於自我的形塑與自然關係是名士態度重要轉折的根源，也是玄學家為當時社會提出一個迫切需要解決的理論命題。

關於這一方面的轉折機宜，以嵇康為例加以說明。因為「嵇康是第一位把莊子返歸自然的精神轉變為人間境界」的重要關鍵。³⁴莊子主張泯滅自我，心齋坐忘返歸自然。要做到這一點就要遊於形骸之內，而不遊於形骸之外，把物我融為一體與道為一視為人生最高境界，成為與世無所繫念之「至人」。如《莊子·齊物論》云：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚，若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！³⁵

要做到這一點，既要泯滅是非界線無可無不可，又要做到身如枯木、心如死灰，達到坐忘的境界。這個境界實際上就是「無」的境界，進入這個境界之後，我既不必執著為我，而任自然之委化，也就一切不入於心與自然混合為一。那麼這種境界的追求與其說是人生境界，不如說是一種純粹哲學理論的境界，這種境界不具有實踐的品格，在生活中是很難實現的。可以說莊子所追求的人生境界並不是一個實有的人間境界，但是對於後人，莊子這一基本思想的影響則是廣泛得多，嵇康的意義，就是在於把莊子的理想人生境界人間化了。根據《世說新語·容止》：

嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者嘆曰：「蕭蕭肅肅，爽朗清舉。」或云：「肅肅如松下風，高而徐引。」山公曰：「嵇叔夜之為人也，巖巖若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩。」

³⁴ 見羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》（台北，文史哲出版社），頁 110。

³⁵ 見黃錦鉉，1986，《新譯莊子讀本》（台北：三民書局），頁 65。

嵇康的返歸自然，是土木形骸不加飾厲，龍鳳章資天質自然，不是莊子的槁木死灰，這種不加修飾的自然面目，無半點枯槁困頓的形態就是名士風範。這就是嵇康把坐忘的精神境界變成優游從容的生活方式。如〈兄秀才公穆入軍贈詩〉十五：「息徒蘭圃，秣馬華山，流磻平皋，垂綸長川。目送歸鴻，手揮五弦。俯仰自得，游心太玄。」³⁶這種優游了無罣礙充滿怡然自得的閒適生活，不是富貴逸樂任情縱欲的墮落，而是一種不受約束隨情之所至的淡泊生活。

從這一方面的生活情趣，我們可以說士人在思想上的轉變，將精神上的返歸自然，成為實質上對於自然的真實融入。這在正始玄學之前的建安時期士人思想生活形式有著截然不同的面向，建安士人是在感歎人生短促，時光的流逝中應即時行樂，詩酒宴會盡情享受人生，所以在放縱行樂中總帶有一種悲涼的情調，例如曹操〈短歌行〉：「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多。」曹丕〈與吳質書〉：「每至觴酌流行，絲竹並奏，酒酣耳熱，俯仰而賦詩，忽然不自知樂也。」建安士人如此感時懷傷，而至魏晉名士則轉為認同自我，在面對自然的體驗中走向如詩如畫的人生境界。嵇康的生活美學也就是從「自然」（實質意義）中領悟人生之美，他的詩、歌、琴、酒無不在對於自然的體認中展開的。³⁷

³⁶ 見羅宗強，1992，《玄學與魏晉士人心態》（台北，文史哲出版社），頁113。

³⁷ 此處所說對於自然的體認，傳統說法認為「竹林」位於嵇康在山陽的寓所附近。嵇康與其好友山濤、阮籍以及竹林七賢中的其他四位常在其間暢飲聚會，因而時人稱之為「竹林七賢」。這種說法見於《晉書·嵇康傳》及《世說新語·任誕》竹林七賢條。但「陳寅恪認為，『竹林七賢』的活動地方實際上並沒有產『竹林』，竹林七賢是先有『七賢』而後有『竹林』，七賢出自《論語》中『作者七人』的事數，有標榜之義。『竹林』之辭，源於西晉末年，佛教僧徒比附內典、外書的格義風氣盛行，乃托天竺『竹林精舍』（Venuvana）之名，加於七賢之上，成『竹林七賢』」。因此陳寅恪認為「共作竹林之遊」都是東晉好事者捏造出來的。因為，遍查七賢詩文，沒有一篇題及竹林，嵇康多次寫宴遊之樂，寫樹林花草就是沒有說到竹林，如〈兄秀才公穆入軍贈詩〉描寫的真實境界都不是竹林地蕭疏的風韻情境。然王曉毅不認同陳寅恪的觀點，「從漢晉時期佛經中『竹林』這一譯名的出現頻率質疑了陳提出的『托天竺竹林精舍』一說，並結合史料實地考察發現魏晉時期黃河流域確實種植有『竹林』……『竹林七賢』一名由來的記載是真實可信的。」見維基百科，〈竹林七賢〉，URL=<http://zh.wikipedia.org/wiki/竹林七賢>。本文認為，魏晉名士開始親近大自然，這是毋庸置疑的事實，不管他們是曲水流觴，或林間清談玄理，都與大自然的關係密切。這也是轉化魏晉六朝成對自然山水的吟詠、描繪的契機。

至此，從正始玄學名士的清談言行生活型態，我們可以得到這樣的印象，他們追求一種自在、閒適愉悅的生活，其目的雖然在擺脫政治上困頓的時代之爭，但他們藉由與自然親近，心與玄理妙道契合，建構人生的理想精神狀態，這種理想人生擺脫世俗的羈絆和禮法的約束，而又有起碼的生命尊嚴與物質生活的必需，這樣他們才可能得到精神的自由與真實的存在。則此，莊子純粹哲學理論的人生境界，從此變成具體真實的人生，老、莊「自然」一詞在魏晉哲學思想的重新探討之下，已經遞衍出新的「自然」觀。

（二）「名教與自然」的詮釋轉換

兩晉時期玄學崇尚老莊自然無為的思想，衝擊儒家名教，³⁸儒者出於維護禮法名教之立場，視玄學為異端，予以嚴厲的批評與詆毀，然而無論是正或反面的評價，魏晉玄學已成為當時文化發展上的一個重要階段。它改造了漢代的儒學與道家思想，同時它還對魏晉南北朝時代的文學藝術，乃至於文人名士們的生活習俗等，都產生了相當程度的影響。

何晏、王弼繼承老子思想，倡議「以無為本」，認為一切有形的物質存在「有」，都源於一個沒有任何具體規定性的本體「無」，稱為貴無論。裴頠《崇有論》反對「貴無」思想，肯定作為物質存在的「有」是根本性的，認為貴無賤有必然會「遺制」、「忘禮」，造成社會的混亂。然「何晏、王弼以為，天即道，道法自然。名教本於自然。名教是『有』的表現，自然是『無』的本來狀態，君主只要恪守自然無為，就可以上順宇宙本根，下順百姓自然之性，從而穩定政治秩序。同樣，百姓若能篤守無為，不以物累形（不作亂反抗），就可全性保真，安穩過活。」這樣的論點確實是一種迎合動盪不安時代的自然回應，畢竟「正始玄學」

³⁸ 名教一詞最早見於《管子·山至數》篇云：「昔者周仁有天下，諸侯賓服，名教通於天下，而尊於其下，何樹也。」其意義與周公制禮作樂之義有關。名教之義，根據陳寅恪云：「名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。」見陳寅恪，1981，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（台北：里仁書局），頁 182。故名教之義乃泛指整個社會的人倫秩序而言。見余英時，1980，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》（台北：聯經出版社），頁 332。

所提出的只是「用道家觀點解釋儒學，把道家的自然無為與儒家的綱常名教揉合為一」，但卻是使儒學的正統地位受到動搖。「何晏、王弼等一開始便具有明確的調合儒、道的傾向。正始玄學家在哲學領域裡推崇老、莊，而在倫理方面推崇孔子，力圖調和『自然』和『名教』之間的矛盾，用道家的哲學為儒家政治服務。」³⁹王弼從「以無為本」出發提出「名教出於自然」，為名教的合理性提出了新的理論根據，開啓了哲學詮釋轉向的新機，這一點是很重要的。因為，在中國傳統哲學上自然界或自然物皆可視為自然，莊子所謂「道在萬物」即是這個傳統哲學的發揮，從而逐步走向形而下的自然環境。

魏晉時期，除了玄學家喜用「自然」一語外，「自然」亦可作為佛經的譯語……如西晉竺法護所譯的《正法華經》多見「自然」一詞、六家七宗之說中亦有「自然」之語，而慧遠〈明報應論〉中，也有將「自然」轉為佛家語彙，用以指稱「因果感應」者。⁴⁰

到了西晉，這種調和名教的問題更逐漸尖銳化，嵇康、阮籍強調名教不符合人的自然本性，提出「越名教而任自然」，對名教有所否定。⁴¹另外，在向秀影響下郭象作《莊子注》，⁴²一方面否認「有生於無」，另

³⁹ 見胡志佳，〈淺談魏晉玄學〉，大紀元文化網，URL=<http://www.epochtimes.com/b5/1/10/14/c6646.htm>。

⁴⁰ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期，頁3。

⁴¹ 魏晉之際，司馬氏弑君篡位，卻大力提倡「仁孝」，以名教的名義誅殺異己，從湯、武、周、孔尋找篡位根據，政治環境十分險惡。嵇康作〈與山巨源絕交書〉中，以率真之性，直言「非湯武而薄周孔」是遭到禁忌的重大表露；在《養生論》主張「越名教而任自然」，更是與當政者唱反調。事實上，因老莊之學盛行於當時之社會風氣，竹林名士大致上並無嚴整的政治立場，其狂放好老，並非為反司馬氏而然，只是隨現實環境推移。但名士之處境之艱困，在政治鬥爭的夾縫中求生存，確實也因而引發追求山林避世生活的動機之一。

⁴² 《莊子注》郭象與向秀的作者問題，據《世說新語》的記載向秀的《莊子注》後為郭象所得，並據為所有。後人從《列子·張湛注》中輯錄出向秀《注》的佚文，和今本《莊子·郭象注》比較，發現向注和郭注大義相同。不過郭注顯然有自己補充發揮的地方。只是，在過去著作權不甚講究的時代，郭象注莊應是集向秀之注以及其他人之注加上自己的創作的莊子集注，是有如現代的有抄襲、剽竊之嫌。但不管如何，只能說郭象的《莊子注》確實是立足於向秀的《注》之基礎上而發展出自己的一套思想，將玄學推到另一個高峰，這是事實。畢竟設若當時向秀的《注》與郭象的《莊子注》，同時並存於世，然向秀

一方面也反對裴頠「始生者自生的」觀點，提出「獨化」概念，認為「物各自生」，「獨化於玄冥之境」。有無的爭論引申到社會問題，就形成了名教與自然關係問題的討論。向秀主張「以儒道為一」，郭象進而提出「名教即自然，自然即名教」之說。

大致上魏晉玄學史上的問題從王弼「名教出於自然」，至阮籍、嵇康「越名教而任自然」，而後郭象「名教即自然」的三階段。「在魏晉玄學家的使用中，『自然』一詞的使用大致具有四種意義，一是作為具有存有（Being）意義之『無』的同義字；二是作為現象世界的總名；三是作為心、神脫離智用狀態的描述語；四是作為人之『性分』的同義語。」⁴³玄學與自然的關係，從王弼「名教出於自然」至郭象「名教即自然，自然即名教」，可以視為「以儒道為一」的思想企圖，王弼與郭象在思想上有玄學發展的前後關係。至於阮籍與嵇康的思想，只能是與此並列發展的不同型態，而這也是中國「自然觀」轉化的一種重要的關鍵，因此有必要為此名教與自然的發展作一說明。

1. 王弼「自然」的意涵

王弼扭轉時代性的思維模式，魏晉思想家中，王弼的《老子注》明確賦予「自然」存有論的意義。在王弼的說法中，「自然」比「道」更能指涉「存有」的意涵，這可由王弼之論「名」、「稱」及「無稱」間的差異看出。《老子》全書中「自然」一詞僅出現五次，王弼的《老子注》即出現三十餘次，可見王弼對形上本體的指涉，在使用的頻率上超過「道」與「無」的趨勢，由此可以窺視魏晉在詮釋原始道家思想上的典範轉移。更有助於理解「自然」如何從形而上逐漸轉化為形而下之過程。⁴⁴

的《注》為何沒有留存下來，其原因何在？這是令人深思的問題。或許只能說郭象的《莊子注》優於向秀的《注》，或是郭象的《莊子注》已等同於向、郭之《莊子注》。

⁴³ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 4。

⁴⁴ 王弼的天道觀雖然本於老子的「自然」，但在漢末術士、道士之風盛行的時候，王弼以其自然之理掃除道士易，又在黃巾賊、五斗米教盛行之後打破方士道。因此在其《老子注》即說破宇宙是自然，是無為。一切拿有意志的天道觀念去騙人的，都不可能托之於老子。所以他解釋《老子》第五章：「天地不仁，以萬物為芻狗」，云：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。……無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。」這裡所說的天地就是自然，自然即天，天人不同類，天地和人是互相干涉的。

除了以「自然」取代「道」來指示「存有」之外，王弼《老子注》也多以「無」取代「道」之名稱，並且將「無」放在「不可名，不可知」的地位，「自然」一詞在魏晉玄學的指涉上已經不同於原始道家的「自然」義，「自然」與「無」應可視為是表達「存有」的同義詞。王弼對「道法自然」的註解，最重要的論述是《老子注》第二十五章所云：

道不違自然，乃得其性，[法自然也]。法自然者，在方而法方，
在圓而法圓，於自然無所違也。自然者無稱之言，窮極之辭也。⁴⁵

此處即言明自然指涉形上本體，所以也是不可稱說的自然，自然只是一個名號，不可落於名相之言詮。因為道法自然也涵攝人法的自然原則，例如方、圓是具體的可見的形狀，也代表所有可見形下的萬有，道之載體。既要法方又能法圓，意謂必先捨棄我執泯除形相的限制，提升至道體的境界，由道觀物，也由物觀物，意謂著重視形下萬有存在的自身，也是萬有真實存在的世界。所以「自然」的主觀、客觀義，就成為王弼「自然」形上轉至形下的思想進路。

因此，「自然」即是本體境界在萬有中的一種表現方式，萬物各如其己，圓滿自足。「即表示《老子》中的『生』非『創生』(creation)之義，而是『順有』之意」⁴⁶：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄如何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。⁴⁷

不禁其性，則天地任自然，則物是隨順著生發的動能而成為萬有之「造化」。換言之，自然的主觀義即「物自生、自濟」的造化圓滿自足之意義。王弼追求絕對的超越，道體亦不適實際的存在，「自然」較「道」

整理自容肇祖，1999，《魏晉的自然主義》（台北：台灣商務印書館），頁 19-20。王弼之注老，顯然有其時代之意義，這種理論思維的變異，是中國美學自然主義轉向之機。

⁴⁵ 見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局），頁 63-65。

⁴⁶ 蔡振豐，2009，《魏晉玄學中的「自然」義》，《成大中文學報》第 26 期，頁 6。

⁴⁷ 見樓宇烈，2009，《王弼集校釋》（北京：中華書局），頁 23-24。

更能表達「存有」的概念，「物」之生成變化的無限歷程亦是「自然」的全體朗現。

以是，萬物由道而生，依老子之意簡化道生萬物的複雜過程，所以此生不能視為積極的創生，只能作為境界型態下的造物性格，王弼完全擯棄複雜的宇宙生成論述，將哲學思維對象的「天」，轉向「人」。何宴、王弼所主導的玄學思辨風氣，影響著整個魏晉南北朝，其最大的成就是在於擯棄兩漢人格化的天道，簡化神秘的宇宙論，提升本體論的思維高度，這可以說魏晉玄學自然轉向的證據。所以自然的思潮，以積極肯定客觀的實有存在，激盪著自然思潮的持續發展。

2. 阮籍、嵇康「越名教而任自然」

何宴、王弼的逝世，正始玄學的玄風也畫上休止符，隨著曹氏政權轉向司馬氏，玄學發展的方向產生變化，先秦道家所引為資談的對象已從老子的研究轉向莊子。政權的改變與學術風氣互為因果關係，在這雙重的因素之下，「竹林玄風」呈現了與正始玄學的不同特色，為「自然」的思潮遞衍出不同的思想養分。

魏晉玄學所談老、莊、易「三玄」之稱，實至竹林時期才稱完備，因為何、王之正始玄風所探討的注本多以《老子》、《易經》、《論語》為主，即使有為《莊子》注者，未必引起清談學家的興趣，甚至持反對的意見。《世說新語·秀別傳》記載向秀的好友嵇康、呂安在得知向秀欲注《莊子》時，即認為：「此書詎復須注，徒棄人作樂事耳。」⁴⁸由此可見《莊子》在當時尚未引起清談家的重視，但向秀《莊子注》完成後，二人嘆曰：「莊周不死矣。」不過在此之前，阮籍〈達莊論〉堪稱最早論述《莊子》的著作，可以說是正始玄學努力調和名教與自然之後，更傾向於個體精神的超越的論述，故〈達莊論〉的基調是發揮莊子〈齊物論〉的思想：

⁴⁸ 劉義慶（著），劉孝標（注），《四庫全書·子部·世說新語卷上之下》，頁 17，見「數位經典」電子書，URL=<http://www.chineseclassic.com/content/85>。（2011/08 瀏覽）

天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？⁴⁹

阮籍以「自其同者視之」的齊物觀點，將自然、天地、萬物的哲學層次加以泯除，否定本體之外還有一個實體。這個形上學的進路和王弼一樣，但他解決了王弼以無為本，將本和末對立起來的矛盾。阮籍捨棄分析式的論述，自然者無外、無內，是無外於天地萬物，自然的共性呈現原始、整體的和諧生化都依自然律，自然而然萬物齊一。

但另一方面，以「『自然』說『造化』是王弼在無的哲學下所展開的論述，但不可否認的，漢魏之間的氣化宇宙論仍有很強的勢力」⁵⁰影響著，〈達莊論〉認為：

人生天地之中，體自然之形。身者陰陽之精氣也；性者，五形之正性也；情者，游魂之變欲也；神也，天地之所以取馭者也。……自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷。⁵¹

自然一詞也僅作氣化的結果，而不指為存有之本體意義。其實，阮籍的形上學追求的是精神上的絕對自由，是在亂世中無法調和名教與自然的衝突後，轉向追求精神的超越，這一精神主體也是企圖契入天人合一境界的根據。⁵²

⁴⁹ 郭光（校注），1990，《阮籍集校注》（鄭州：中州古籍出版社），頁 80。

⁵⁰ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 7。

⁵¹ 郭光（校注），1990，《阮籍集校注》（鄭州：中州古籍出版社），頁 80。

⁵² 此處，根據牟宗三《才性與玄理》認為阮籍：「此談粗疏而不成熟，又自一氣之化言萬物一體，亦非莊生言『一』之意，不及王弼、向、郭甚遠」。又言，阮籍之純為文人之生命，而一無掛搭，不若嵇康生命尚有掛搭之處，阮籍之達莊，只是藉著莊生表面之詞語以文飾其文人的生命之狂放耳，與酒徒之縱欲亦無分明之界線，豈可藉口老莊之教也，與老莊之「自然」無關。引自、整理自牟宗三，2002，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局），頁 294-298。以本文之立論而言，以為牟宗三自儒家「名教」之觀點而言，或自中國道統哲學觀之，所言甚是。但，自藝術創作本體而言，這種追求個體精神絕對自由的努力，才士契接藝術生命的關鍵所在，更是文人從自我形體的拘禁之中走向大自然（真實的自然）的原動力。

名教與自然決裂之後，名教只是掩飾巧取豪奪的藉口而已，對自然人性的扭曲益深，人倫秩序失衡。這一方面，在嵇康的思想中，最有效的解決辦法就是歸返自然、因任自然。在嵇康的論法中，〈太師箴〉云：「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興」⁵³，〈養生論〉有「特受異氣，稟之自然，非積學所能致也」，〈聲無哀樂論〉有「夫五色有好醜，五聲有善惡，此物之自然也」的說法，所謂「稟之自然」、「物之自然」皆可視為是氣化流行所呈現之現象或結果的反映。因為氣化之結果及變化有其跡象可以察考，故「聖人窮理，謂自然可尋」。

其次，論心與自然的關係，在王弼及嵇康之論法中呈現兩種不同的型態，王弼是「以無為心」的「心」「法」「自然」的型態；嵇康是「越名教而任自然」的「神」「任」「自然」的型態。⁵⁴嵇康〈釋私論〉「越名教而任自然」的說法涉及了心神的修養境界。〈釋私論〉言：

夫氣靜神虛者，心不存於矜尚；體亮心達者，情不繫乎所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫乎所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。故言君子則以無措為主，以通物為美；言小人則以匿情為非，以違道為闕。⁵⁵

嵇康〈釋私論〉「『任自然』的『任』為『因』、『順』之意，而『自然』可理解為『氣化流行之結果』。因此，『任自然』意謂『順任外在氣化之變化』而不加隱匿或以價值論斷。」即「認為能『越名教而任自然』即能『審貴賤而通物情』，故其說法的重點接近於認知或評價的方法論問題。」

因此，「任自然」不能理解為心有「自然而然」的狀態，而應理解為「心」有聰明之「神」，可以隨順氣化之變，而由氣的

⁵³ 崔富章（注譯），1998，《新譯嵇中散集》（台北：三民書局），頁 449。

⁵⁴ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 8。

⁵⁵ 見崔富章注譯，《新譯嵇中散集》（台北：三民書局，1998 年），頁 297。

變化中尋其理則的意思。……嵇康的修養觀是從「神」、「體（形）」二方面而言，而以「神」為關鍵。由「氣靜神虛」而能「心不存於矜尚」，其後才有「越名教而任自然」的結果；由「體亮心達」而能「情不繫於所欲」，其後才有「審貴賤而通物情」的認知。因此，從「神」、「體（形）」所對應的關係而言，「神」所對應的是「心」；「體（形）」所對應的是「情」。從「神」、「體（形）」的優先關係而言，「神」先於「形」，「心」先於「情」，故「情不繫於所欲」亦是「心達」的表現。⁵⁶

由上面的論述可知，嵇康「神任自然」的「自然」其理論上的意義，與王弼之思想不具有繼承的發展關係。

其原因或可說，隨著時代形勢更加險峻，意欲剴切批判社會之弊端與時代的荒謬性，故而強調超越外在名教的束縛，真實的面對自我，構成「人」的基本理性。生命悲劇的嵇康受刑於東市，迫使其後的玄學家對「自然」問題思考的轉向，因而產生六朝的自然思潮不同的詮釋。

3. 郭象「名教即自然」

魏晉六朝自然思潮的形上學理論到了郭象，展現出融合的特性而趨於形而下的自然義，在郭象《莊子》注中使用「自然」一詞的次數遠多於王弼、嵇康、阮籍等人，而且賦予「自然」概念的體系架構，創發魏晉以來的新義。從與宇宙萬物本然面貌的原始和諧，歷經人文化成之後，人從自其然中透過功夫修為，達到物我自然和諧的境界。以此而言，關於形上本體在魏晉時期之爭議，從上述「名教」有、無之辯的議題內容，已清晰的可以看出本體實體性的不斷消融，自然思潮向著體用如一的方向發展，到了郭象更徹底的否定形上本體實體性，凸顯莊子「道在萬物」的體用如一。

郭象的自然觀「自然」一詞，則以「自然」、「天然」之語以說明。如郭象《莊子·齊物論》注云：

⁵⁶ 蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第26期，頁11。

無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！⁵⁷

這一段注文可以說是解讀郭象形上學架構的最重要根據。因為，此處就「存在而論存在」，將「無」的形上意義加以消解，回復它原來文字性的意義。這裡的「『自生』是就物與他物的獨立性而言……而『自然』乃就萬物之發展依其存有之性而言，因此『自生』是有關『存有者』的語詞，而『自然』則是有關於『存有』的語詞。因為『自然』與『天然』同指於『存有』或『存有之性』」的概念。⁵⁸

這種概念在郭象注中隨處可見，強調自然就是天然，而「天」並非「蒼蒼之謂」，這是否定了漢代宇宙創生論或天人感應的說法，這也是魏晉玄學家所努力的進路，如〈齊物論〉云：「何謂和之以天倪。」注曰：「天倪者，自然之分也。」⁵⁹此處即是將「天」注解為「自然」。可以看出《莊子》常將天、人對舉，道、物對舉的不同層次境界，郭象卻利用體用如一的方式，強調物外無道，人外無天的觀點。又如〈逍遙遊〉云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」注曰：「天地者，萬物之總名也，天地以萬物為體，而萬物必以自然為

⁵⁷ 郭慶藩（集釋），1983，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，初版），頁 50。

⁵⁸ 「王弼與郭象所強調的『存有者性』有所不同，也使他們對『自然』一詞的使用產生差異。……就郭象而言，背離存有的原因不在於『生命的功能與趨向』而在於對自身『性分』的錯誤思考上，而這種錯誤的思考就在於人不能讓『性分』自然發展，以致於與其他的存有者形成對立、對抗的關係。……對於人之不能逍遙自適，郭象所設想的解決之道是：『任自然之變者，無嗟也』。……在王弼的論法中雖作為存有的『無稱之言，窮極之辭』，但因為『自然』在名、稱的範圍可以有『自己如此』的意思，因而『自然』也可以指稱為『造化之特性』或『存有之性』的意思」，郭象接續於王弼之「自然」描述存有的特性，但意有所差異。蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期，頁 12-13。

⁵⁹ 郭象（註），1990，《莊子》（台北：藝文印書館），頁 66。

正。」⁶⁰天即是不爲，即是自然，所以天地是萬物之總說，除萬物外，別無所謂天地，萬物之體即是以自然爲性。⁶¹

郭象將《莊子》，甚至漢以來傳統哲學具有創生性或形上本體性的天，淪降爲與萬物同一層次，是萬物之總名，這與《莊子》原義非常不同，在這個詮釋改造、建立魏晉玄學的特色與目的。其一者在於強化《莊子》「道在萬物」莊學基本精神的基調；其次運用魏晉玄學的議題上，目的在於徹底去除形上本體的實體性。因此，可以說郭象「自然」一詞的使用多過《莊子》之外，其含意也隨著時代的變遷，遞衍出新的詮釋觀點，這印證本文以「自然」一義的轉向在魏晉思潮線索的正確性。

魏晉六朝「自然」思潮的形成，形上學的理論從正始、竹林到元康，以複雜而多樣的面貌呈現，但若單純就哲學的發展觀點而言，形上本體的實體性逐漸被消蝕，並推向形下萬有的思考路徑，藉萬有以體悟道境的存在，讓每一個具體存在物都是客觀性的存在，也各自保有絕對的價值，這種個體都有體用如一的可能性，而達到個體的絕對獨立，更易於進入審美的境界。

五、「自然」思潮轉向的突現性詮釋

一般而言，一門相關的知識之所以逐漸形成一門學科，它的出現有一定的歷史、環境條件，以及相應的人文關懷等等驅動力量使然。但所

⁶⁰ 見郭象（註），1990，《莊子》（台北：藝文印書館），頁18。

⁶¹ 另一方面，在郭象思想中指涉人，也指涉天。在《莊子·山木》云：「人與天一也。」郭注：「皆自然。」但《莊子·庚桑楚》郭象卻有注文：「任其自然，天也；有心爲之，人也。」自然是無心爲之，相對於有心爲之，郭象也稱爲「人」，似與前者不同，其實二者並不相衝突。前者的人是發現自然之在己，無心而順之所呈現的境界，故與天齊，這是傳統哲學所謂天人合一的境界；後者的人指涉有爲、有故，是未達天人合一的真實狀態。郭象以此表現人在工夫修養之前與修養之後的狀態，其實也論示了人無限的可能性。這種觀點在魏晉時代，對於人的主體性之建立有著深刻的意義，也是促成藝術個體生命意義價值的轉向。其次，郭象「任自然之變」與嵇康「任自然」的論述，嵇康更能透視人所以不逍遙的原因。嵇康之「任自然」指不措心於外在氣化之結果，而得到理想的名教理念；「自然」在其理解中並無「不知其然而然」的意思。郭象說法的重點則不像嵇康主張「任」外在「氣化之結果」，而主張人當「任」自己內在「性命」或「性分」「自己發展」，因不將注意力放在由「性命」或「性分」所造成的外在差異，如社會屬性、地位、名利之別，而能意會「性命」或「性分」「自然（自己）發展」的其他可能性。

謂的「出現」有兩情況，首先是因為某種歷史、環境條件不足而無法呈現時的隱態（type of submergence），例如「自然」的觀點即使在先秦諸家的論述上，並未形成為人存的重要意義感或切己感，意味相應的人文關懷驅動力量尚未成熟，所以在這一時期即便已隱藏著某種意義，但終也是曇花一現；其次，或意味著某種歷史、環境條件俱足而呈現時的顯態（type of emergence），意味相應的人文關懷驅動力量已然形成為人存的重要意義感或切己感，例如魏晉六朝「自然」一詞被討論的最熱烈，並累積起一定程度的哲學觀點，於是從傳統的制約到自由奔放的詮釋觀點，顯現它特殊面向的文化議題。

是以，「自然」一詞在歷經每一個時代或多或少都有可能擁有它自身潛存的理論基型，即使歷經各個朝代，也會由相應的人文關懷，去驅動、凸顯它所具有的發展歷程，並有可能連帶的依循主客觀的需求建構出一套不同的「自然」哲學發展史，且成為一定的學術成規。「自然」哲學的發展也就依循著這一成規，在魏晉六朝時試圖開創出自己的一條道路。這也是從隱晦不明的所謂「道」揭開了「自然」本體性論述。

所以，若以現存的學術成規來看，「自然」哲學在歷經各代反覆實踐而逐漸成為一種特色時，這個特定實踐研究的哲學家所探究的是什麼？本文試以「突現理論」，探討其所遞衍的脈絡性關係，其問題約略而言包括：（1）何謂「突現理論」（emergence theory）？（2）「自然」一詞是屬於何種性質？（3）魏晉六朝「自然」思潮「突現性」詮釋的考察之依據為何？是以，茲分述魏晉六朝「自然」一詞以「突現性」詮釋探究的核心問題如下：

（一）何謂「突現理論」

根據 Feinberg 引用 Kim 的見解認為：

雖然這個世界的基礎實有及其屬性（properties）是物質的，然而，當物質的作用歷程（processes）到達某種特定的複雜層次時，純粹新穎且無法預測的各種屬性就會突現，而且，這種突

現的作用歷程會累積而引生逐漸更形複雜的新穎屬性階層 (hierarchy)。⁶²

依此論述，「自然」在先秦時代只是作為底層的作用，但它成為一種人文思想的媒介屬性的時候，成就了最優與最高價值。也就是說，經過道家以自然為「道」，逐漸成為人文精神的文化意義價值，就能夠在不同層次中被人們發現，這種作用歷程即是具有一定程度的「突現性」。

根據蕭振邦的研究認為：

突現的探究早已形成種種突現理論，而且正是複雜科學探究的核心主題之一。要之，《複雜：在秩序與混沌邊緣突現中的科學》(Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos, 1992) 廣泛而有深度地引介了複雜科學，書中並揭示複雜科學的研究重點就在於突現。⁶³

「自然觀」在魏晉六朝的發展從微觀的立場而言，牽涉到人自身自主性的問題之外，從鉅觀的立場而言，還涉及到它本身學術地位的問題，⁶⁴如何將經由微觀世界之考察與探究而綜合獲得的種種原理，有效運用到現實的鉅觀世界，突現理論顯然解釋了這一部分的問題。

⁶² 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》(台北：東方人文學術研究基金會)，頁 59。根據蕭振邦《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》的研究認為，這種突現性的作用歷程 Kim 並沒有說明是屬於哪種屬性，如果是指生物的生成變化，則這種「突現屬性」可能屬於「物質屬性」，則會面臨生物學中一般所謂的「一倒難起／一破壞即難以復原兩難」。因此，對於物質論的討論並非本文要處理的對象。在此僅併陳不同的觀點以供參考。其解決之道是先假定突現性與原有屬性不同性質，再來把屬性界定為構成某種事物自身所擁有的性質，就可以把握事物的突現性，並通過實踐而為人們所顯示知覺的內容。就此而言，本文認為，將「自然」的突現屬性置於社會套層組織的脈絡中，進行不同屬性的突現屬性，則可以從脈絡的發展中尋求新的突現脈絡加以詮釋，以達到所謂「創造性詮釋」的旨趣。

⁶³ 見蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》(台北：東方人文學術研究基金會)，頁 44。

⁶⁴ 秦漢之際，「黃老之言」雖然很盛行，道家思想受到重視的情形，比儒家有過之而無不及，思想上大都呈現傾向結合儒家和道家的思想，從《呂氏春秋》到賈誼《新書》以至《淮南子》莫不如此。但在漢武帝獨尊儒術之後，談《老子》的學者變得稀罕了，直到東漢末年開始，道家思想及其經典的影響才漸漸受到重視。甚至，魏晉之前的莊子還是一個默默無聞的先秦諸子，但在其死後的五百多年魏晉時期才逐漸提升他在歷史的地位。

某一個整體模式或突現性質是由低層次行動主體之間，上向因果作用與環境的下向因果作用共同作用的結果。行動主體之間的局域相互作用進展到全域性的作用，即自組織突現出一種整體模式。這種整體模式正是突現「自然觀」最優位價值之所在，而一旦整體模式出現，即突現性質產生，那麼，整體模式一方面受到環境的選擇和約束，另一方面又對低層次的行動主體產生一種新的約束力，即下向因果作用，從而突現出新的整體模式，即突現的進化。這種現象對於解釋魏晉六朝，從何宴、王弼經過竹林七賢到向、郭對於「自然」一詞所進行的詮釋可以得到合理的解釋。

可見，在模式突現和進化突現的過程中，層次之間存在的因果關係並非單向的或線性的，而是非線性和脈絡式的因果作用。因此，對應於模式突現中的行動主體的上向因果作用，在認識論上，對突現現象可以進行一定程度的理論還原解釋，即用低層次行動主體的有關理論來解釋高層次的突現性質或理論。

（二）「自然」一詞是屬於何種性質

首先應該是把握與釐清「自然」一詞「共通特質」的問題。若依本文欲以突現理論作為詮釋魏晉「自然觀」的論述觀點來看，所謂「共通特質」嚴格地說，就是本質上只針對某種特質出現很高的頻率，例如「名教出於自然」或「自然出於名教」，若因此「自然」成為各家說法之依據，則就成為它的共通特質。只是，我們會發現，其實考察兩件同樣語言的反覆事件，其中也會隱藏著若干差異，何況「自然」一詞歷經漢代「天人感應」的自然觀之洗禮，呈現出「人道」與「天道」自然觀的交迭流貫，關於共通的特質的解釋也並不見得篤定。因此只能針對某一個時代共通特質，把握特定時間，諸如魏晉六朝「自然」觀的論述觀點以顯現該時代的獨特性自然觀等等，自有別於先秦道家「自然觀」。

就此而言，魏晉六朝的自然觀是由這一個時代所激盪出的一個創新詮釋。至於為何如此，考察魏晉六朝是一個動盪不安的殺戮時代，影響

社會性的變動因素雖然多元而複雜，但自然思潮之形成與社會的變動存在著互為因果的關係，其中也包含了歷史的偶然與必然。最直接引發自然觀之轉向的因素，便是社會結構的穩定性被破壞，傳統的價值體系崩解，人文社會被瓦解，形成知識分子對「自然」不斷的反思，並質疑天命、挑戰名教。因此，作為時代的變遷（媒介）與知識分子論述（形式）的相對關係，所指出的正是，區別傳統與創新兩邊在某個時間面向上均具有自我指涉與自我生產的運作特性。據此，媒介與形式之差異為我們指出「自然」一詞詮釋突現的方式，縱使媒介與形式之區別有可能表現出一種「同步突現」（synchronic emergence）的性質，媒介與形式的區別也使得觀察者得以受到知識分子生命自覺的引導，而關注其自然觀突現的性質。

則此，「自然」觀作為自我生產與自我指涉之系統的內涵即在於此，那些能夠被視為「自然」是身心安頓的新趨勢時，非僅是「知識產物」的溝通，也必須是在哲學系統中重複或再製形式的創新區別，而獲得的自我指涉之運作結果。由於時代的變遷的特性導致其結合的可能性是無窮盡的。所以，「自然觀」所具有的不穩定與動態性的感受均與此有關。然而社會演化固然會增加突現系統的複雜性，同時也增加其分解與重新組織的能力，也就是增加「新媒介」（如「自然」）的演化與發展，並藉此達到生命的自覺，而加速自然思潮突現其共通的特質，換句話說，在魏晉六朝的建構中，確實達到形而下的「自然」，這已突現出它的共同特質。

（三）魏晉六朝「自然」思潮例示性實踐、活動相關嵌結關係與意涵

「自然」思潮例示性實踐、活動，即如前所論述，在此不再贅述。然「自然思潮」的實踐對哲學作為社會系統的討論而言，我們可以發現自然思潮被視為「哲學命題」之形式而相對於構成其之媒介時，不論先秦傳統的根源或是魏晉時代的創新，我們可以觀察到是一種對於「自然」

的迫切需求感覺，這種感覺就其作為形式的突現性質而言，確實是可視之為非線性的發展，而且具有不穩定性。

因為，就如漢代天人感應或獨尊儒術，經過例行化的科層制度之運作與所產生之行動，會隨著時間而降低有效性或正當性一樣，因而到魏晉之際必須以其他方式來製造創新經驗，以之作為提高有效性與正當性的基礎，並以此方式來對抗例行化的有效性之衰退。然而就「突現」理論而言，「自然」觀可視之為一種跳躍，是一種在不同層次之間的跳躍，是從個體特質到整體特質的一種跳躍，並且會反過來對那些個體產生影響（約束性）。所以，我們必須將「時間」面向納入對此一過程的考量。何況突現乃是一種不間斷、持續地相異形式的再進入所形成的暫時性產物。

當系統將一種差異不斷地再引入自身之中時，其再引入的時間點是不斷改變的，也不會與之前使用該區別的時間點相同，這是一種動態性。因為，系統的「穩定」必須要在此動態性的運作基礎上才有可能實現。然而，這個「穩定」並非是一種系統運作的動機，也非其必然的產物。換句話說，「自然」系統並非是有意識地要產生穩定的運作模式。這裡所謂的「穩定」毋寧是一種「系統維持自身認同的暫時性狀態」，亦即，「自然」系統為維持自身與環境的區別或界線之暫時性狀態。

是以，揆諸「自然觀」的發展史共通特質，那麼它其實只有兩個涵義：（1）有意識地提倡與實踐的這一段時間中，其隱含特定質性呈現的頻率，足以讓人獲得知識需求的隱定感。例如「自然」一詞無論是以「名教即自然」或「自然即名教」皆有其共同特質。（2）表面上雖然有其固定頻率的風格與解釋，但也同時揭露出其中的不穩定性，在滋生各種不同的差異，讓人不得不開啓其他的探究。基於這些議題的思考與反省，在「自然」的爭辯中，無不是圍繞在傳統與當時時代的糾葛，而身陷在兩派人馬的針鋒相對的爭論之中，而無以嘗試提出一些替代性的見解，以便重新建構一條「自然」觀的學術論述之路，其歷史性的結構問題已昭然若揭。

事實上，魏晉六朝「自然」的探討其實就是不斷尋求短暫的知識穩定感，以及重新開發根源性探究真相的一種感性與知性的綜合告白，尤其是後者，對照於魏晉六朝「自然」發展的作用歷程，更顯現知識分子所信仰斷裂現象，再加上當時政治意識型態的牽制，再再使它趨於更為複雜的發展歷程。對照來看，「自然」觀所呈現的經營與士人安身立命價值的建立，已經是魏晉人士生活價值觀的一種被凸顯的價值，在這一最優位的背景關係中就是一種突現「自然」哲學觀，諸如「自然境界」的言說，其實已隱含在生命的生活境界之上。那麼，「自然」哲學觀的背景，是以生命境界體現作為中介，突現它的最優位的價值觀，從這些諸多的意識當中使得其他價值被不斷的凸顯出來。換一句話說，「自然」哲學觀發展，在本質上它並非在建立一種穩定的線性發展上，也是因為如此糾結的作用歷程，「自然」就是突現這其中最優位價值觀，並不斷被激發出來的緣由，但也逐漸嘗試揭示某種讓人們得以充分彰顯其中之意義與價值歸趨，並突現其優位與最優價值關係。

果爾如是，「自然」一詞的概念無非是要尋索與探究在此人存活動體現的「最優位價值」(optimal values)，它也是演變成為某種文化底景與價值歸趨的「文化圖式」(cultural schemata)，展現出它的時代性哲學觀。而這之間人存活動所持續追求的去體現這一優位性價值的促動力 (impetus)，才是我們所要貞定到底如何判定的問題，這已如上述，並加以論證自然在魏晉六朝的詮釋轉向，此不再贅述。

六、結論

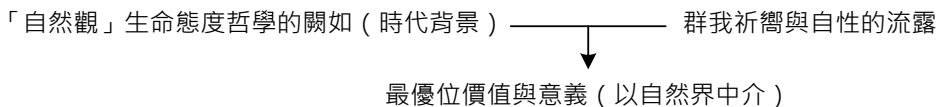
從漢末黨錮之禍，到魏晉時期長期征戰的局勢，「自然」思潮發展整體而言，其重要意義和政治上的變局有關，使原屬於傳統儒家價值系統面對文化挑戰的議題，逐漸烙在魏晉六朝知識分子求取安身立命的歷程上呈現出來。可以肯定的是，自然思潮發展無法自免於這個時代文化的氛圍，傳統儒家文化已經是一種僵化的人倫哲學，這種概念的形式化

早已不敷於詮釋魏晉時代精神狀態，顯示魏晉六朝與傳統文化之非同質性其理至明。

一個時代所以會產生文化自覺，即不言而喻的宣示了這個時代文化的闕如，或表示在相異的文化在此已然形成過度的影響下，逐漸突現其自我思辨與反省的現象。這種現象都有企圖闡釋「自然」突現義的最優位價值及其實踐之體現，以及貞定實踐此價值的促動力，這三者缺一不可。因為這三者都必須去照應，自我自主性與各種之間自主性之訴求，才具有意義與價值，否則，這種最優位價值的貞定與體現就會淪為只是凸顯某種工具的價值追求，而成為被宰制的奴隸或附庸，從而在一定程度上無法充分實現其自身價值，因而喪失作為獨立自主者的存在意義。

事實上，意識型態在歷史上的提出都是為了便於對抗另一種意識型態，每一種類的意識型態最後都勢必會局限於適合那種階級的觀念體系，當然也沒有一種意識型態能夠被認定為絕對正確。故循上述通而論之，可依突現理論分三個層次加以闡釋「自然」思潮發展的歷程作用：

(1) 魏晉自然思潮衍生的層次，是動盪不安的時代有意識地提倡，儒術沒落，以傳統道家「自然」觀為主導的地位；(2) 其次在突現層次上，自然思潮因應時代性哲學的闕如，從借鑑道家「自然」理論逐漸遞衍出屬於魏晉時代意識之反省；(3) 在這種屬於道家「自然」哲學闕如的背景下，凸顯層次的突現性作用歷程逐漸獲得強化。雖然是百花齊放之態，但大致上有自主意識的本體，自然而然興起了特定的脫困之祈嚮，進而追求體現相應的最優位價值歸趨。其深意或可圖示為如下之嵌結關係：



當然，就「自然」思潮的最優位價值意義之歸趨為何？容或透過突現理論僅是解釋著這一現象的作用歷程至為明顯，只是「自然」思潮成就為上層結構，經過魏晉六朝幾百年之間的實踐沉澱，自然思潮成為其

澱積層的主要部分，並為這一代士人與現實的自然界融合，體現「天人合一」、「萬物在道」的精神。本文在很大程度上，只是企圖重構「自然」思潮在魏晉六朝不同的詮釋觀點，明顯揭示當代全新知識典範轉移的作用，作為探討魏晉時期如何成為最富藝術精神的時代，提供哲學理論論述的思考。

參考書目

一、典籍

- 〔東周〕莊子（著），郭慶藩（集釋），1983，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社。
- 〔東周〕莊子（著），郭象（註），1990，《莊子》，台北：藝文印書館。
- 〔魏〕王弼（著），樓宇烈（校釋），2009，《王弼集校釋》，北京：中華書局。
- 〔魏〕劉劭（著），陳楚喬（註譯），1996，《人物志今註今譯》，台北：台灣商務印書館。
- 〔劉宋〕劉義慶（著），劉孝標（注），電子書，《世說新語》上卷上，頁46、54。
- 〔西晉〕阮籍（著），郭光（校注），1990，《阮籍集校注》，鄭州：中州古籍出版社。
- 〔西晉〕嵇康（著），崔富章（注譯），1998，《新譯嵇中散集》，台北：三民書局。

二、研究專書

- 王邦雄，2001，《中國哲學史》，台北：國立空中大學。
- 牟宗三，2002，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局。
- 李玲珠，2004，《魏晉新文化運動——自然思潮》，台北：文津出版社。
- 容肇祖，1999，《魏晉的自然主義》，台北：台灣商務印書館。

徐復觀，1998，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局。

黃錦銘，1986，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局。

葉朗，1992，《中國美學史》，台北：文津出版社。

蕭振邦，2009，《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》，台北：東方人文學術研究基金會。

羅宗強，1992，《玄學與魏晉人士心態》，台北，文史哲出版社。

三、其他

《辭海》，1985，台北：中華書局。

陳寅恪，1981，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》，台北：里仁書局。

蔡振豐，2009，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》第 26 期。

劉義慶（著），劉孝標（注），《四庫全書·子部·世說新語卷上之下》，「數位經典」電子書，URL=<http://www.chineseclassic.com/content/85>。（2011/08 瀏覽）