

馮友蘭「物質之天」與 「自然之天」別異考

馮 玉 驍^{*}

摘 要

以往學者關於馮友蘭(1895-1990)「物質之天」與「自然之天」重複的觀點，根本上源於對晚清「物質」、「自然」、「天」古今含義轉變這一前提的無視。馮氏所言「物質之天」所指乃是中國古典宇宙論中有形的「天」；「自然之天」則強調作為「天」自行其是、不為外力所干涉的運行狀態，兩者並無重複之處。那些認為「物質之天」與「自然之天」重複的學者忽略了「物質」和「自然」乃是馮氏作意區分「天」的根據，徑直以現代科學意義上的「天」、「物質」、「自然」附會馮氏之區分，造成解釋重心的偏移，誤會馮氏本意。

關鍵詞：馮友蘭、自然、物質、自然之天、物質之天

^{*} 作者現為山東大學哲學與社會發展學院博士生。

The Textual Research and Discrimination of Youlan Feng's "Material Heaven" and "Natural Heaven"

Yuxiao Feng*

Abstract

Youlan Feng (1895-1990) divided the idea of "heaven" in Chinese classical philosophy into five meanings, among which the distinction between "material heaven" and "natural heaven" has been regarded as a duplication by some scholars. In fact, Feng's background of distinction is based on classical and modern meanings of these terms. The "material heaven" refers to the tangible "heaven" in Chinese classical cosmology, whilst the "natural heaven" refers to the natural world which is independent of human beings and has its own laws of motion. The scholars did not carefully consider the principles of Feng's distinction, but directly regarded Feng's distinction of "material" and "natural" in the sense of modern science and thus misunderstood his original meaning. This article is a theoretical effort contributing to clarify the transformation of the two concepts of "material" and

* Ph.D. Student, The School of Philosophy and Social Development (SOPASD), Shandong University

“natural” under the change of cosmology. In this way, the reason why Youlan Feng made this distinction can be revealed.

Keywords: Youlan Feng, matter, nature, natural heaven, material heaven

馮友蘭「物質之天」與 「自然之天」別異考^{*}

馮 玉 驍

一、前言

「天」乃是中國古典哲學中一極為重要之概念，經前修時彥推源溯流，發覆闡微，仁智互見，學界對其含義已有相當之共識。在諸種解釋中，近儒馮友蘭（1895-1990）曾指出：「在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天；曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝；曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』之天是也；曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論》所說之天是也；曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說『天命之謂性』之天是也。《詩》、《書》、《左傳》、《國語》中所謂之天，除物質之天外，似皆指主宰之天。《論語》中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。」¹是說廣為學者徵引，影響甚巨。然亦有相當部分學者認為馮氏所分「物質」與「自然」之天，二者有疊複之處。如勞思光（1927-2012）以為：「所謂『與地相對』之『天』，原就是自然意義之天，不過是狹

^{*} 本文蒙審查委員的細心審閱，惠賜寶貴意見，讓筆者論述更為周全，惠我良深，謹致謝忱。另，蒙業師何中華指正，徐森、楊鵬、姜曉琨三位先進亦提出中肯修改意見，在此一併謹致謝忱。

¹ 馮友蘭：《中國哲學史》上冊（北京：商務印書館，2011年），頁45。

義的『自然天』而已。廣義地說，則『天』即可以包括『地』，指整個『自然』了。所以馮氏之書中的『物理之天』與『自然之天』，實在是一種意義。」²這一觀點也為一些學者所接受，如徐春認為：「馮友蘭先生講的主要是儒家之『天』的含義，其中物質之天與自然之天意思接近。」更有甚者以為，馮氏「天」之五義說「大有重複之處」，³除「運命之天」與「主宰之天」重複可合二為一外，「其中物質之天和自然之天也有重複，在中國傳統思想中，並沒有現代自然科學意義上的物質概念，所謂自然也多是形上層面蘊含了人文精神的自然，所謂『自然的運行』也包含物質界演變的規律，所以兩者並沒有明確區分。」⁴在今日人們的觀念中，「物質」、「自然」二者確有某些重合之處，但就馮氏所作的區分觀之，他顯然認為兩者並不重複，這不免使人疑惑：究竟是馮氏分類有瑕疵，還是後學誤會了他分類的本意？可惜他並未對此分類的依據作出詳實說明，而僅以簡略解釋帶過。

前賢關於「天」之含義的研究，要之可分為「訓詁」和「義理」兩條進路。從「訓詁」者如王國維（1877-1927）、顧立雅（Herrlee Glessner Creel, 1905-1994）、陳夢家（1911-1966）等學者，以甲文、金文為據，考查「天」之含義。王國維以為古文中的天字本象人形，後為指事，又在其本字上加一，「正以識其在人之首，此蓋古六書中之指事也。」⁵顧立雅認為「天」字本是有地位的「大人」的象形字，此後即以此命祖先大神，故天字後又代指多數之祖先大神。在克殷之前，周人視天為在上神之居所，故以居所命神。周克殷後，殷周文化相接，周人之「天」與殷人之「上帝」成一神之異

² 勞思光：《新編中國哲學史》第1卷（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁309。

³ 董起帆：〈嚴復思想中「天」觀念的祛魅與復魅〉，《哲學分析》第11卷第5期（2020年10月），頁94。

⁴ 董起帆：〈嚴復思想中「天」觀念的祛魅與復魅〉，頁94。

⁵ 王國維：《觀堂集林》（石家莊：河北教育出版社，2001年），頁139。

名。⁶ 陳夢家則直接指出：「周於上帝若帝外，更以實質的『天』為天神之代稱，周人則確指天神先祖者所居者為『天』，而以天概括天神。」⁷ 歷來以義理釋「天」之著作繁多，所論多引《左傳》、《國語》、《老子》、《論語》、《孟子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》等經典。邇來一些研究還旁及近年出土文獻，或以《詩》、《書》中之論述宗教、神話、祭祀處為察考「天」之含義之背景。⁸ 此種方式釋「天」之古典含義的探討，多側重於其形上層面，而忽略了人們對「天」最直接、最基本的理解，乃是視覺上為人所直觀的具有形相的「蒼天」、「昊天」，亦即「天」之形下義，並往往將其釋為「自然界中的天」或「自然意義上的天」了事，更遑論對此義展開詳細的考查。

不論是「明訓詁」或「明義理」，雖都明確指出「天」的空間與視覺特徵，然而兩種進路至此均轉入對天的神聖義或義理闡釋，論者未曾深入發掘「上方」與「有形象」的「天」之具體解釋，故於此實難有突破。實際上，「天」之形下義在古典宇宙論中有著清晰展現。若以此為考查背景，便會發現馮氏在論述「天」字含義時雖然用「物質」、「自然」等名詞予以釐辨，但若按它們在現代自然科學理論下的含義去理解與闡釋，則必然得出馮氏之區分為重複的結果。而若以「自三代至於近世」⁹ 的古典宇宙論為依託進行闡釋，則馮氏言下的「自然之天」與「物質之天」不僅並不重複，且此種區分有著嚴格的宇宙論依據。同時，馮氏《中國哲學史》一書撰成於

⁶ 見顧立雅：〈釋天〉，《燕京學報》第18期（1935年12月），頁59-71。

⁷ 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《陳夢家學術論文集》（北京：中華書局，2016年），頁49。

⁸ 見鄭吉雄：〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁65。

⁹ 王國維：〈論政學疏稿〉，收於王國維著，謝維揚等編：《王國維全集》第14卷（杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年），頁212。

20 世紀 30 年代，其用語也遵守彼時之習慣，但由於該書主要討論中國古代哲學，故不能盲目地以「西質」解「中形」，必須在古典思想的背景下對其所使用的概念進行理解。勞氏等學者對馮氏區分「物質之天」與「自然之天」內在緣由的探討，不曾留意這些「中形西質」的概念的理解背景和適用範圍，致使他們在錯位理解中誤讀了馮氏區分之根據，以致方柄圓鑿，對其理解自然不啻天壤。鑒於此，故須先澄清古典與現代宇宙觀念中諸概念的不同含義，並分析馮氏使用諸概念的真實語境，才能理解並揭示他區分「自然之天」與「物質之天」的真實根據，進而澄清導致學者們誤解的原因所在。

二、「物」、「天」、「自然」的古典含義及其關係

「物」字從牛，從勿，「『勿』的實義應是『雜色』」，¹⁰故「物」本意為「雜色牛」。《周禮·司常》：「大夫士建物」，¹¹《說文解字注》：「物」乃「九旗之一也」。¹²「物」由雜帛做成，古人為其專造一字為「旒」，但此字後訛變為「物」，《說文解字注》：「經傳多作物，蓋旒之訛也。」¹³古人通過旗幟的圖像、顏色區分軍眾，故「物」引申訓「類」，又引申訓「色」，同時，「古人是以顏色表示空間眾物的，這是因為空間眾物都以色為表象」，¹⁴故又指「萬物」，而人只依靠視覺區分顏色，又具有「觀察」意。又據《老子》第五十一章：

¹⁰ 王貴元：〈「物」字本義辨〉，《遼寧教育學院學報》1987 年第 2 期（1987 年 7 月），頁 79。

¹¹ 李學勤主編：《十三經注疏·周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999 年），卷 27，頁 732-733、卷 29，頁 773。

¹² 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（南京：鳳凰出版社，2015 年），頁 792。

¹³ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，頁 792。

¹⁴ 王貴元：〈「物」字本義辨〉，頁 79。

「物形之」¹⁵及《管子·心術上》：「物固有形」，¹⁶《靈憲》：「有物成體」¹⁷等說法，可見「形」、「體」是「物」的一種基本規定，而「形」、「體」首先需要通過視覺方能呈現，因此在古人看來，凡人眼所及的有形體的東西便被稱為「物」。值得注意的是，這裡的「物」並不是本體論意義上的「物質」，而是《荀子·正名》中所言的「萬物雖眾，有時而欲遍舉之故謂之物。物也者，大共名也。」¹⁸

古人一般將「天」分為「蒼蒼」、「主宰」和「理」三義。¹⁹「蒼」即深青色。就最直觀的視覺經驗而言，無論何時何地，人只要立足於大地之上抬頭仰望，便能看見倒扣在地上的深青色的半球狀天穹，日月星辰即分列之上周而復始的運行。這一天穹下面即是既圓又平的大地，天與地在遠方相接，人即位於這一圓形的大地之中心。古人並不瞭解現代自然科學中，視覺所見的天呈現出的顏色，乃是由於陽光照射大氣層所發生的瑞利散射和其刺激人眼所具有的藍、紅、綠三種視錐細胞所造成；其像倒扣在地上的斗笠所呈現出的邊界感是因為大地呈球形和視野極限所造成。對僅能從地表仰觀上蒼的古人而言，他們所見的「天」是「有形之大者也」，²⁰其

¹⁵ 王弼著，樓宇烈校：《老子道德經注》（北京：中華書局，2011年），頁66。

¹⁶ 黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），頁764。

¹⁷ 范曄撰，李賢注：《後漢書》（北京：中華書局，1999年），頁2185。

¹⁸ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁419。

¹⁹ 此種分類出自黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷1〈理氣上 太極天地人〉，頁5。後學對朱子此種區分多有批評，如清儒錢大昕（1728-1804）便認為朱子以理訓天漠視天之神性含義：「獲罪於天，無所禱也，謂禱於天也，豈禱於理乎？」見錢大昕：《十駕齋養新錄》（臺北：世界書局，1963年），卷3〈天即理〉，頁49。由於本文僅涉及「蒼蒼」義的分析，不涉及其餘義項，故不贅述。

²⁰ 劉禹錫：〈天論上〉，收於董誥等奉敕編：《全唐文》（北京：中華書局，1983年），卷607，頁6127。

「形恆圓而色恆青」，²¹ 這種視覺所見的「色恆青」和「形恆圓」等最直觀的視覺經驗，自然使他們「以天為實體，相信它有一個真實的形體」，²² 也就是認為「天」是「物」。若按現代科學宇宙論下天為無限宇宙，並非一個有形體的「物」的解釋，這於古人來說實在難以理解和接受：既然是「無限」和「空」，怎麼能夠為人眼所觀察？這也正是章太炎（1869-1936）說：「古人亦知其但有視天而非有真天」²³ 的原因。

「自然」一詞源出《老子》第二十五章：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」²⁴ 這裡的「自然」是指本身如此或自己如此的意思。《莊子·漁父》以及《淮南子·原道訓》中的「自然」二字，²⁵ 「皆不出『固然如此』、『萬物非人為的本然狀態』的意思，表徵萬物及人類本質的存在狀態或運動狀態，是不假外力的，由內在而自發出的」。²⁶ 此後王充（27-97）及魏晉諸儒皆談及「自然」，其意義則如張岱年（1909-2004）解釋：「老莊講『自然』，含有反對上帝創造世界的理論意義。王充更運用『自然』的觀點來對漢儒的目的論進行深切的批判，嵇康利用『自然』觀念反對當時虛偽的禮教，阮籍（210-263）開始以『自然』表示天地萬物的總體」，²⁷ 該詞的意義

²¹ 劉禹錫：〈天論中〉，收於董誥等奉敕編：《全唐文》，卷607，頁6128。

²² 王中江：〈章太炎的近代祛魅與價值理性——從「自然」「人性」到人的道德「自立」〉，《中山大學學報（社會科學版）》2013年第4期（2013年7月），頁97。

²³ 章太炎：〈視天論〉，收於《章太炎全集·太炎文錄補編》（上海：上海人民出版社，2017年），頁98。

²⁴ 王弼著，樓宇烈校：《老子道德經注》，頁66。

²⁵ 參見郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁1032；何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），頁23、33、35、38、48。

²⁶ 陳瑋芬：〈日本「自然」概念考辨〉，《中國文哲研究集刊》第36期（2010年3月），頁106。

²⁷ 張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中華書局，2017年），頁92。

大體不出張氏之說的範圍，宋學中的「自然」多被用於闡釋「道」或者「理」，用來彰顯由自己本性所規定的生發，或是表明無它力所干擾的本來狀態，故朱子（1130-1200）云：「中不可執也，識得則事事物物皆有自然之中，不待安排，安排著則不中矣。」²⁸

總之，在古人的觀念裡，「物」、「天」、「自然」三者的關係是：「物」是有形體的萬物之總稱，「蒼蒼」之「天」便是一「物」，所謂「物之高大，莫有過於天者」，²⁹便正是此意。「天」與「地」在遠方相接，又構成一個有限空間，「天」、「地」及這一空間裡的其他「物」都是自身如此，不假外力的「自然」狀態。

三、「天」、「物質」、「自然」的 近代含義及其關係

自古希臘至近代科學革命初期，西方天學的主流是「有限宇宙論」，即宇宙有限，地球靜居宇宙之中心，諸行星、恆星鑲嵌在各自的透明天球上，各層天球按均勻運動的第一原則繞地球永恆旋轉。恆星天球外便是「無」。隨著近代天文學的發展，西方古代天學從「亞里斯多德—托勒密」體系逐漸向近代的「開普勒—牛頓」體系轉變，天體均勻運動的第一原則、天球等都不復存在，有限宇宙觀念逐漸崩塌，西方對「天」的理解也隨之從「封閉世界」轉向了「無限宇宙」。³⁰而在晚清，隨著西學大規模衝擊吾國舊有之學術，西方現代科學的宇宙論逐漸取代中國古典宇宙論，「蒼蒼」之「天」開始被賦予自然科學的闡釋，原本被視為有形之物的「天」開始被闡釋成為了無限宇宙。這一轉變包括兩個方面：一是視覺

²⁸ 朱熹：《四書章句集注》，收於《新編諸子集成》第1輯（北京：中華書局，1983年），頁357。

²⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁107。

³⁰ 參見亞歷山大·柯瓦雷（Alexandre Koyré）著，張卜天譯：《從封閉世界到無限宇宙》（北京：商務印書館，2016年），頁5-95。

上所呈現的「天」並非一個有形體的「物」，而是由於陽光照射大氣層造成。宋育仁（1857-1931）指出：「天為無物，地與諸星同為地球……。」³¹章太炎也認為：「若夫天體，余嘗謂蒼蒼之天，非有形質，亦非有大圓之氣。蓋日與恒星，皆有地球，其阿屯以太，上薄天際，其間空氣復厚，而人視之蒼然，皆眾日之餘氣，固非有天也。」³²二是古典宇宙論中的有限之「天」被轉換成無限宇宙。如李善蘭（1810-1882）認為：「天河……界外更有無數星氣，意天河亦為一星氣，無數星氣實即無數天河」，³³康有為（1858-1927）認為天「其大無外」³⁴等都是此種觀念的表達。就性質而言，「天為無物」；就空間而言，自地表至無限皆可以被稱為「天」，所謂「天」、「地」之「間」，嚴格意義上也不能成立。此誠如嚴復（1854-1921）所言：「宇宙，皆無形者也，字之所以可言，以有形者列於其中，而後可以指擬，使無一物，則所謂方向遠近皆亡。」³⁵

現代漢語中的「物質」含義來源於西方，有哲學與科學兩種意義。就其哲學意義而言，「在17至18世紀，物質（質料）被認為是處於時空位置中的某種東西，具有廣延性和可移動性，笛卡爾稱它為廣延實體，對應作為思維實體的心靈或靈魂。」³⁶就其科學意義而言，物質（matter）至今沒有明確定義，現代科學中「質料的特性用質量和廣延來形容，並與能量相區別，其根據是，每物都有它自己的守

³¹ 宋育仁：《泰西各國采風記》（長沙：岳麓書社，2016年），頁86。

³² 章太炎：〈儒術真論〉，收於《章太炎全集·太炎文錄補編》，頁166。

³³ 偉烈亞力：〈序〉，收於侯失勒著，偉烈亞力口譯，李善蘭刪述，福田泉訓正：《談天》上編，早稻田大學圖書館藏本（大坂：心齋橋通唐物町河內屋太助，1861年），頁4。

³⁴ 康有為著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第2集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁119。

³⁵ 嚴復著，王栻編：《嚴復集》第4冊（北京：中華書局，1986年），頁1139。

³⁶ 尼古拉斯·布寧（Nicholas Bunnin）、余紀元編著：《西方哲學英漢對照詞典》（北京：人民出版社，2001年），頁593。

恆律，但是，在當代物理學中不再保持這種區別。現在，質料主要是物理哲學的一個主題。」³⁷ 施太格繆勒（Wolfgang Stegmüller, 1923-1991）因此指出，即便到了20世紀，「物質概念始終是使這個世紀科學感到最困難，最難解決和最難理解的概念。」³⁸ 如果我們暫時拋開對「物質」進行哲學追問或科學探求的複雜論述，考察該詞在近代漢語中的日常意義，可以發現人們既將其視為與「精神」相對的概念，又將其視為具體的實體。前者如王國維所問：「夫精神之於物質，二者孰重？」³⁹ 後者如馬一浮（1883-1967）所言：「儒家所言『事物』，猶釋氏言『萬法』，非如今人所言『物質』之物。若執唯物之見，則人心亦是塊然一物質耳，何從得有許多知識？」⁴⁰ 此兩種理解在晚清以降的論述中比比皆是，可見彼時人們把「『物質』理解為自然本體、把物質的本質屬性等同於廣延、運動等感性直觀的對象」。⁴¹ 因此，科學中的「物質」雖然缺乏明確定義，但還是有別於能直接為視覺所觀察的「物」，更多時候它指構成「物」的最基本的成分，是一個本體論概念，而近代學人在使用「物質」一詞時並不區分，這就需要我們在分析時格外注意。

現代漢語中的「自然」一詞的意義是晚清「新名詞之戰」⁴² 的產物，它保留了「自身如此，不受外界它力干擾阻礙」的古典義的同

³⁷ 尼古拉斯·布寧（Nicholas Bunnin）、余紀元編著：《西方哲學英漢對照詞典》，頁593。

³⁸ 施太格繆勒（Wolfgang Stegmüller）著，王炳文、王路、燕宏遠、李理等譯：《當代哲學主流》下冊（北京：商務印書館，1992年），頁536。

³⁹ 王國維：〈教育偶感四則〉之四，收於王國維著，謝維揚等編：《王國維全集》第1卷，頁138。

⁴⁰ 馬一浮：〈復性書院學規〉，收於蔣金德編，虞萬里校點：《馬一浮集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，1996年），頁111。

⁴¹ 趙敦華：〈「物質」的觀念及其在馬克思主義哲學中的嬗變〉，《社會科學戰線》2004年第3期（2004年5月），頁4。

⁴² 此處從黃克武先生說法。見黃克武：〈新名詞之戰：清末嚴復譯語與和製漢語的競賽〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第62期（2008年12月），頁1。

時，平添了「與人相對的自然界」的新意。中國古典哲學中的「自然」，雖然具有相當程度的名詞特徵，但主要還是指「自然而然」的狀態，「自然界」這種新義則是自受西學影響的日本傳入。由於“nature”亦是西方思想中的一個重要觀念，故有必要先勾勒該詞在西文中複雜的歷史脈絡，以便後文論述之展開。英文中的“nature”一詞，來源於拉丁文“natura”，而“natura”又是對希臘文“φύσις”的轉譯，“natura”的拉丁詞源是“nascor”，指「出生」、「存活」。除轉譯為“natura”外，“φύσις”在拉丁文中亦被轉寫為“physis”。“Φύσις”所對應的是中動態動詞“φύομαι”，在希臘文中，中動態動詞指施動者與受動者具有同一性，故“φύομαι”的意義就是指自身如此並依照自身的生發。在前蘇格拉底哲學中，“φύσις”是描述一個存在(a being)的生產、出生和生長的一般概念，易讓人聯想到植物的生長，所以「這個詞所表達的基本意象是事物的生長和湧現，是這種自發過程所導致的事物的顯現或表現」。⁴³從前蘇格拉底哲學(Pre-Socratic philosophy)到亞里斯多德(Aristotélēs, 384-322BC)，雖然“physis”的意義向絕對化轉變，但是其所具有的「在自身且為自身」的特徵卻並未消失，亦即伽達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)所言：「physis是一個自身建構的成型概念，它排斥人為的計劃、選擇與製造的背景。」⁴⁴同時，在斯多亞學派(Stoic School)看來，「世界被等同於產生和組織它的 phusis，而 phusis 本身被等同於世界的靈魂，即宙斯或最高的神。宇宙過程啟動之前，phusis、自然、神、神意和神的理性是等同的，神是獨自的。一旦宇宙的過程被展開，自然將陷入物質，從內部形成和引導

⁴³ 皮埃爾·阿多(Pierre Hadot)著，張卜天譯：《伊西斯的面紗：自然的觀念史隨筆》(上海：華東師範大學出版社，2019年)，頁28。

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, “Natural Science and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy,” trans. Kathleen Wright, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (Netherland: University Press of America, 1986), 1:44.

各個物體及其相互作用。」⁴⁵“physis”既被理解為產生世界的最高神或世界的靈魂，同時也被理解為所產生的物質世界本身。基督教興起後，其教義視這個物質世界為與《聖經》一樣的書本，「整個可感世界就像神親手書寫的（即由神的力量創造的）一本書，每一個特定的造物都像一個圖形，它不是人決定發明的，而是由神的意志設立的，以彰顯神的看不見的智慧。」⁴⁶對「自然之書」的詮釋即是對上帝永恆智慧的接近，「科學理論可以實際變成一種辨識特定經文的隱秘含義的方式」，⁴⁷在這種宗教熱情驅使下對萬物進行博物學意義上的研究，本身意在找尋上帝隱藏在自然中的秘密和智慧。換言之，對可感世界的研究，其神學語境比物理環境更為重要，世界中的動物、植物等都被指定了道德和神學的含義，這是中世紀常見的對《聖經》的寓意詮釋。在這種詮釋方法中，寓意是可以對可感世界中的各種東西作無限解釋的指稱鏈。隨著新航線的開闢和新大陸的發現，《聖經》中並未記載的新事物層出不窮，如何對這些事物作出合理的神學解釋是一個棘手的問題。同時，對《聖經》中出現的一些自然物的觀察也與寓意解釋相悖，比如對鵜鶘⁴⁸的觀察使人們發現，在缺少食物時，母鵜鶘並不會啄破自己的胸膛，用鮮血哺育饑餓的小鵜鶘。這種現象在彼時十分普遍，於是一部分人開始懷疑對《聖經》作寓意詮釋的正當性，轉而強調對《聖經》作字面解釋，這斬斷了寓意解釋中那可以無限解釋的指稱鏈條，也使人們直接關注可感世界的物理環境而非神學語境。因此，原來神化自然就逐漸剝去了神聖、神秘的面紗，逐漸被科學化為一個毫無目的論的

⁴⁵ 皮埃爾·阿多（Pierre Hadot）著，張卜天譯：《伊西斯的面紗：自然的觀念史隨筆》，頁39。

⁴⁶ 彼得·哈里森（Peter Harrison）著，張卜天譯：《聖經、新教與自然科學的興起》（北京：商務印書館，2018年），頁1。

⁴⁷ 彼得·哈里森（Peter Harrison）著，張卜天譯：《聖經、新教與自然科學的興起》，頁186。

⁴⁸ 在古代基督教藝術中，鵜鶘被認為是救世主的象徵。

機械整體。這也在“nature”原本表示「自身生發、生長、本性」的基礎上平添了其現代意義：「用來表示宇宙萬物的整體。」⁴⁹可見，“nature”的古典義側重於強調一種蘊含於自身的生命萌發的強烈衝動，帶有鮮明的目的論色彩，並且以此種生發性為根據所生發出的世界與此種生發性同一，方能「在自身且為自身」。較之“nature”，「自然」的古典義則側重於強調萬物自身如此、無它力干擾的狀態，不強調生發性，也不帶有目的論色彩。當“nature”的含義隨後逐漸擴展為指代「宇宙萬物的整體」後，它所具有的「整體」特徵在近代宇宙觀念轉變的影響下，也被賦予了現代科學宇宙觀裡的無限空間的維度，這是古典「自然」概念所不具有的。

日語中的「自然」源自中土，在18世紀學者安藤昌益（1703-1762）的詮釋下已經具備了今人言下的「自然界」的意義。隨著18、19世紀蘭學、西學傳入日本，「自然」成為“nature”的對譯詞，西學中的含義也開始影響日人對「自然」之理解。經過明治二十二年（1889）嚴本善治（1863-1942）和森鷗外（1862-1922）關於此詞的用法論戰後，其現代意義才漸告定型。⁵⁰在20世紀初日語中，「自然（天然）最狹義的解釋是地球上的山川草木湖海等之總稱。最廣義的解釋是，除地球全體與其上之所有生物礦物外，其他的星體與無垠的宇宙亦包含在內」，⁵¹這一解釋顯然表達了「自然」所具有的無限的空間維度。甲午戰後，中日知識交流將定型了的「自然」意義傳入中土，其涵義開始逐漸擴展並取代原有的“natural”和“nature”，原有“natural science”（格物、博物）、“natural philosophy”（博物、格物）、“nature”（天地）等通通被改譯為「自然科學」、「自然哲學」和「自然」等。晚清“nature”本就

⁴⁹ 尼古拉斯·布寧（Nicholas Bunnin）、余紀元編著：《西方哲學英漢對照詞典》，頁662。

⁵⁰ 見陳瑋芬：〈日本「自然」概念考辨〉，頁124-125。

⁵¹ 林淑娟：〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第31期（2009年12月），頁293。

譯作「天地、宇宙」，隨著在日本「自然界」意義上的「自然」概念傳入中國，又影響到中文對“nature”、“natural”的翻譯和理解，它們本來被譯為如「天」、「天理」、「天地」、「天然」、「天性」等。由於「天」、「天理」、「天地」、「天然」、「天性」等概念在漢語中的重要性，「自然」並沒有能取代它們，而是與這些意義相糾纏，最終使「自然」與「天」的表意範圍有所重合，廣義上都指整個無限宇宙。按照自然科學理論，無限宇宙並非虛空，而是彌漫著物質，「天」和「自然」都被物質所充盈，人們因而將其理解為「物質世界」。這樣一來，廣義的「天」、「自然」、「自然界」和「物質世界」都具有了無限空間維度。

四、馮氏「物質之天」與「自然之天」區分根據及本意釐定

在釐清「天」、「物」、「自然」概念的古今異義以及三者在各自觀念中的關係之後，便可將目光轉向對「物質之天」與「自然之天」的區別上。

馮氏將「物質之天」解釋為「與地相對之天」，這裡「相對」可作兩種理解：一是空間上相對，二是性質上對應。若按自然科學觀點，將「天」作無限宇宙解，則其無法與「地」在空間上相對；若將其理解為視覺所見的「天」，則又只是瑞利散射這一種大氣現象，在人們頭上並沒有一個實體的「物天」與「地」相對。故以自然科學下的「天」的觀念解釋馮氏「與地相對」之「天」難以自圓其說。而古典宇宙論認為「天」、「地」都是有形的「物」，「蓋天說」認為「天似蓋笠，地法覆槃，天地各中高外下」，⁵²「渾天說」認為「渾天如雞子，天體圓如彈丸，地如雞子中黃，孤居於

⁵² 房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷11，頁278。

內，天大而地小，天表裡有水，天之包地，猶殼之裹黃。」⁵³可見，「蓋天說」認為「天似蓋笠」，指出其有形；同時「北極之下為天地之中」，⁵⁴說明「天」、「地」都各自有其範圍，只有有限的物才可判定中心，無限之物沒有中心。「渾天說」則認為「天」是一球形「雞子」，且「地如雞子中黃，孤居於內，天大而地小」，⁵⁵可見在古人看來，「天」、「地」都是有形的「物」。顯然，馮友蘭是以古典宇宙論為背景闡釋在「地」之上的「天」是一有形的「物」，否則不能與「地」相對。進一步說，馮氏既然著意於強調「地」是「物質」，則「與地相對」就不僅指空間上相對，而更意欲彰顯空間上相對應的「天」也應該是「物」。可見馮氏用「物質」作定語修飾「天」，並不在現代的哲學或科學意義上使用，而是受彼時表達習慣的影響，以「物質」表達古典宇宙論下那具有真形體的「物天」而已。

馮氏將「自然之天」解釋為「指自然之運行」，「如《荀子·天論篇》所說之天是也」。⁵⁶此處「自然」亦可作兩種解釋：一是作「自然界」解；二是作「如此這般，不受外力干涉」解。從《荀子·天論》開篇所言：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。修道而不貳，則天不能禍」，⁵⁷將「天」理解為「自然界」似乎順理成章。但馮友蘭在專論《荀子》的「天」及「性」時特別指出：荀子將「天」理解為「自然之天」，是「由於《老》《莊》之影響也」。⁵⁸他進一步解釋道：「《莊子·天運篇》謂天地日月之運行，『其有機緘而不得已』，『其運轉而不能自止』，即持自然

⁵³ 房玄齡等：《晉書》，卷11，頁281。

⁵⁴ 房玄齡等：《晉書》，卷11，頁278。

⁵⁵ 房玄齡等：《晉書》，卷11，頁281。

⁵⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》上冊，頁45。

⁵⁷ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁306-307。

⁵⁸ 馮友蘭：〈荀子及儒家中之荀學〉，收於《中國哲學史》上冊，頁306。

主義的宇宙觀者之言也。」⁵⁹莊子言下的「天即自然之義」，⁶⁰「無為為之之為天」，⁶¹此「自然」即「本身如此或自己如此」之義，其「天在內，人在外。……牛馬四足是謂天」⁶²之說亦能佐之。並且在對荀子《天論》開篇第一段的解釋中，馮氏又說：「『列星隨旋，日月遞炤』，皆自然之運行；其所以然之故，聖人不求知之也。」⁶³細審馮氏文義，他意在彰顯列星旋轉、日月升落等是由其自身如此，它們展現出如此這般的緣故，聖人並不希求知曉。可見馮氏言下的「自然」不指自然界，而是指「如此這般，不受外力干涉」之意。又，在《新理學》中馮友蘭指出：「天者，萬有之總名也。萬有者，若將有看作一大共類看，則曰有。若將有看作一大全看，則其中包羅一切，名曰萬有。天有本然自然之義。真際是本然而有；實際是自然而有。真際是自然，實際是本然。天兼本然自然，即是大全，即是宇宙。」⁶⁴故「自然之天」即是指作為「萬物的總體」、「萬有」、「大全」的「天」的運行是「自身如此」的，包含在「天」內的萬物各行其是，與人無涉，人只能「『不求知天』，而但盡人力以『自求多福』。人力能『自求多福』，『能治天時地財而用之』。」⁶⁵

五、學者誤解馮氏區分之根源

既然馮氏言下「物質之天」即指有形質的「天」，意在強調「天」為人所直觀的具有廣延的「物」，「自然之天」則是強調「天」自身如此、自行其是，二者並無重複之處，那勞氏認為兩者重複的

⁵⁹ 馮友蘭：〈荀子及儒家中之荀學〉，頁306。

⁶⁰ 馮友蘭：〈莊子及道家中之莊學〉，收於《中國哲學史》上冊，頁241。

⁶¹ 馮友蘭：〈莊子及道家中之莊學〉，頁241。

⁶² 馮友蘭：〈莊子及道家中之莊學〉，頁241。

⁶³ 馮友蘭：〈荀子及儒家中之荀學〉，頁306。

⁶⁴ 馮友蘭：《三松堂全集》第4卷（鄭州：河南人民出版社，2001年），頁27。

⁶⁵ 馮友蘭：〈荀子及儒家中之荀學〉，頁306。

根據又是什麼？究其緣由，乃是他對「物質」、「天」與「自然」的理解上有所疏忽，勞氏的邏輯脈絡按照下面三個步驟漸次展開。

首先，對作為區分根據的「物質」的忽略，造成闡釋重心的轉移。馮氏既然著意於區分「天」之五義，則「物質」、「自然」都是為了表明內涵各異的「天」而使用。從勞氏的解釋來看，除將馮氏言之鑿鑿的「物質之天」說成是「物理之天」外，他還在隨後的論述中將其直接替換為「與地相對之天」來解釋，而作為區分根據的「物質」究竟作何理解這一重要問題直接被他忽略了。這一忽略的直接結果是，勞氏跳過了對馮氏區分理解的中心，即將「物質」、「自然」兩個概念的區別移位到對「與地相對之天」和「自然」兩者關係的理解上。其次，將馮氏「與地相對之天」僅理解為在空間上相對，造成對「天」解釋的空間化。馮友蘭將「物質之天」解釋為「與地相對」，究其用意，並非僅為了突出「天」在空間上與「地」相對，而是古人認為「天」是有形有質的「笠」或「穹」，尤在突出「天」與「地」一樣也具有物質性，故方能「與地相對」，這裡的「相對」不僅是空間上的對立，更應該理解為性質上的對應。而勞氏僅將其解釋為空間上「相對」，且不說這一解釋讓馮氏強調「物質之天」具有「與地相對」這一特徵顯得格外多餘外，這種解釋還直接導致他將「天」和「自然」都作空間化的理解。最後，對「天」和「自然」作現代自然科學的解釋，忽略了「天」之要義的嬗變。前述已經說明了現代自然科學語境中的「天」和「自然」具有空間維度上的一致性，這一點也是勞氏解釋的前提之一。從他對「天」和「自然」關係的解釋來看，他將馮氏言下的「與地相對之天」解釋為「狹義的『自然天』」，把「與地相對」理解為空間意義上的相對，按此理解，「狹義的自然天」加上「地」即是整個「自然」。接下來他又認為廣義的「天」包括「地」，就是作為「自然界」的「自然」。因為古人並無自然界意義上的「自然」概念，而現代的「自然」和「天」概念的空間維度又指向無限，所以當他完全是以現代自然科學為背景，純粹從空間維度上理解和闡釋「天」和「自然」

兩個概念，他必然會忽略「天」的古今之別，也不會考慮馮氏意在強調古代哲學中的「天」是一有限的、封閉的物質形體，便直接得出「物質之天」與「自然之天」重複的結論。

此外，另有學者認為中國傳統思想「並沒有現代自然科學的意義上的物質概念，所謂自然也多是形上層面蘊含了人文精神的自然，所謂『自然的運行』也包含物質界演變的規律，所以兩者並沒有明確區分。」⁶⁶其錯訛之處在於以下兩點：第一，將「物質」等同於「物質世界」，暗示其與「自然界」的重合。現代自然科學認為自然界中充盈著「物質」，而漢語中的「物質」多被認為與「精神」相對，作為「自然界」的「自然」也被認為是一個有著自行其是、與人無涉的領域。這樣，「物質」、「自然」便都被認為與「精神」相對，故具有重疊之處。第二，他從現代自然科學意義上來理解「自然」，認為中國傳統思想裡的「自然也多是形上層面蘊含了人文精神的自然」。此種觀點將古典語境中「自然」所具有的「本身如此或自己如此」的意義轉換成了具有「形上層面蘊含了人文精神」的「自然界」，將概括事物運行狀態的古典「自然」轉換成囊括一切「物質」範圍的自然科學上的「自然界」。兩種誤會一經疊加，他便順理成章的認為由「物質」組成的「物質界」與「包含物質界演變」的「自然界」重複，兩者沒有明確區分。

六、結語

馮友蘭對「天」之五義的區分於中國哲學之研究，產生過極大之影響，此種分類法亦在其此後之著作中有所發揮。在《中國哲學史新編》中，他延續了五義的分法，並進一步解釋道：「在中國文字中，『天』這個名詞，至少有五種意義。一個意義是『物質之天』，就是指日常生活中所看見的蒼蒼者與地相對的天，就是我們現在所

⁶⁶ 董起帆：〈嚴復思想中「天」觀念的祛魅與復魅〉，頁94。

說的天空。一個意義是『主宰之天』或『意志之天』，就是指宗教中所說的有人格、有意志的至上神。一個意義是『運命之天』，就是指舊社會中所謂運氣。一個是自然之天，就是指唯物主義哲學家所謂自然。一個是『義理之天』或『道德之天』，就是指唯心主義哲學家所虛構的宇宙的道德法則。」⁶⁷其中，對於「物質之天」，馮氏的解釋明確了其乃是「蒼蒼者」，即前述為人視覺所直觀之「蒼天」。而對於「自然之天」，結合他在《新理學》中的說法來看，⁶⁸其「唯物主義哲學家所謂自然」⁶⁹似乎難以指「自然界」這個實體概念，而是指「萬物之總名」這一本體概念。從中亦可窺見，此時馮氏已經囿於歷史唯物主義之規約，其表述方式更是帶有鮮明的馬克思主義哲學術語之色彩。

晚清歐風美雨馳來中土，中國傳統之思想觀念並非簡單、單向的被西方思想觀念所衝擊和取代，鑒於「一些有價值的中西觀念早已會通，而且因為中國能夠從採取她所缺乏的一些西方觀念之中獲取利益」，⁷⁰實際上已混生融合為一新文化有機體。近代自然科學傳入導致傳統宇宙觀丕變，許多概念也在西方自然科學的範式的闡釋和中國古典理解傳統的碰撞融合中重構並漸獲新義。馮氏在西學澎湃洶湧之衝擊下，仍能夠以「蘇世獨立，橫而不流」⁷¹之志守中華之國故，自覺以古典宇宙論作為區分「物質之天」與「自然之天」之根據，亦可見其古典思想的修養工夫之深厚。同時這也提醒我們，在研究近代學人的相關論述時務必慎重從事，若遇矛盾衝突之處，不必急於批評，而是先試著將其置於古今中西之變中，以觀其是否能得到合理之解釋。

⁶⁷ 馮友蘭：《中國哲學史新編》上冊（北京：人民出版社，1998年），頁103。

⁶⁸ 馮友蘭：《三松堂全集》第4卷，頁27。

⁶⁹ 馮友蘭：《中國哲學史新編》上冊，頁103。

⁷⁰ 黃克武：〈嚴復的終極追尋：自由主義與文化交融〉，《二十一世紀》第67期（2001年10月），頁72。

⁷¹ 屈原著，金開誠、董洪利、高路明校注：《屈原集校注》（北京：中華書局，1996年），頁611。

徵引書目

- 王中江：〈章太炎的近代祛魅與價值理性——從「自然」「人性」到人的道德「自立」〉，《中山大學學報（社會科學版）》2013年第4期，2013年7月，頁96-109。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王國維：《觀堂集林》，石家莊：河北教育出版社，2001年。
- 王國維：〈教育偶感四則〉之四，收於王國維著，謝維揚等編：《王國維全集》第1卷，杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年，頁138-139。
- 王國維：〈論政學疏稿〉，收於王國維著，謝維揚等編：《王國維全集》第14卷，杭州：浙江教育出版社；廣州：廣東教育出版社，2009年，頁211-216。
- 王貴元：〈「物」字本義辨〉，《遼寧教育學院學報》1987年第2期，1987年7月，頁78-80。
- 王弼著，樓宇烈校：《老子道德經注》，北京：中華書局，2011年。
- 朱熹：《四書章句集注》，收於《新編諸子集成》第1輯，北京：中華書局，1983年。
- 皮埃爾·阿多（Pierre Hadot）著，張卜天譯：《伊西斯的面紗：自然的觀念史隨筆》，上海：華東師範大學出版社，2019年。
- 尼古拉斯·布寧（Nicholas Bunnin）、余紀元編著：《西方哲學英漢對照詞典》，北京：人民出版社，2001年。
- 何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。
- 李學勤主編：《十三經注疏·周禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 宋育仁：《泰西各國采風記》，長沙：岳麓書社，2016年。

屈原著，金開誠、董洪利、高路明校注：《屈原集校注》，北京：中華書局，1996年。

林淑娟：〈新「自然」考〉，《臺大中文學報》第31期，2009年12月，頁269-310。

范曄撰，李賢注：《後漢書》，北京：中華書局，1999年。

房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年。

彼得·哈里森（Peter Harrison）著，張卜天譯：《聖經、新教與自然科學的興起》，北京：商務印書館，2018年。

亞歷山大·柯瓦雷（Alexandre Koyré）著，張卜天譯：《從封閉世界到無限宇宙》，北京：商務印書館，2016年。

施太格繆勒（Wolfgang Stegmüller）著，王炳文、王路、燕宏遠、李理等譯：《當代哲學主流》下冊，北京：商務印書館，1992年。

馬一浮：〈復性書院學規〉，收於蔣金德編，虞萬里校點：《馬一浮集》第1冊，杭州：浙江古籍出版社，1996年，頁105-124。

徐春：〈儒家「天人合一」自然倫理的現代轉化〉，《中國人民大學學報》2014年第1期，2014年1月，頁41-47。

郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。

許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，南京：鳳凰出版社，2015年。

陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《陳夢家學術論文集》，北京：中華書局，2016年，頁1-56。

陳瑋芬：〈日本「自然」概念考辨〉，《中國文哲研究集刊》第36期，2010年3月，頁103-135。

章太炎：〈視天論〉，收於《章太炎全集·太炎文錄補編》，上海：上海人民出版社，2017年，頁97-100。

章太炎：〈儒術真論〉，收於《章太炎全集·太炎文錄補編》，上海：上海人民出版社，2017年，頁164-177。

- 康有為著，姜義華、張榮華編校：《康有為全集》第2集，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中華書局，2017年。
- 黃克武：〈嚴復的終極追尋：自由主義與文化交融〉，《二十一世紀》第67期，2001年10月，頁71-76。
- 黃克武：〈新名詞之戰：清末嚴復譯語與和製漢語的競賽〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第62期，2008年12月，頁1-42。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》上冊，北京：人民出版社，1998年。
- 馮友蘭：《三松堂全集》第4卷，鄭州：河南人民出版社，2001年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》上冊，北京：商務印書館，2011年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》第1卷，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 偉烈亞力：〈序〉，收於侯失勒著，偉烈亞力口譯，李善蘭刪述，福田泉訓正：《談天》上編，早稻田大學圖書館藏本，大坂：心齋橋通唐物町河內屋太助，1861年，頁3-6。
- 董起帆：〈嚴復思想中「天」觀念的祛魅與復魅〉，《哲學分析》第11卷第5期，2020年10月，頁89-100。
- 董誥等奉敕編：《全唐文》，北京：中華書局，1983年。
- 鄭吉雄：〈釋「天」〉，《中國文哲研究集刊》第46期，2015年3月，頁63-99。
- 趙敦華：〈「物質」的觀念及其在馬克思主義哲學中的嬗變〉，《社會科學戰線》2004年第3期，2004年5月，頁1-7。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 錢大昕：《十駕齋養新錄》，臺北：世界書局，1963年。
- 嚴復著，王栻主編：《嚴復集》第4冊，北京：中華書局，1986年。
- 顧立雅：〈釋天〉，《燕京學報》第18期，1935年12月，頁59-71。

Gadamer, Hans-Georg. "Natural Science and Hermeneutics: The Concept of Nature in Ancient Philosophy." Translated by Kathleen Wright. In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 39-52, Vol. 1. Netherland: University Press of America, 1986.