



魏晋玄学的“自然共同体”旨趣*

朱 承

摘 要:魏晋玄学在“何为正当的人类生活秩序”问题上展现了“顺任自然”的旨趣。王弼认为世界“本”于普遍性之“无”，应该“崇本息末”，这反映到应对世界上就是“道顺自然”，尊崇差异与变化背后所普遍存在的“自然”原则，将自然自发的生活秩序作为共同体生存发展的根本。嵇康和阮籍喜言天地万物的普遍之理，留意性道之学的自然之宗，在治身、治世等现实问题上都崇尚“顺任自然”，反映出对“自得自然、和美大同”之理想秩序的追求。郭象强调造物无主、物各自造，认为万物与人皆由自为自化，由此在共同体秩序上主张为政者“无为”，从而使得民众“自任”“自正”，以自发秩序代替人为建构的秩序。魏晋玄学的“自然共同体”秩序观，既表达了对当时社会减少社会控制、厘清公权力边界的期望，也展现了对人与自然、人与人、共同体与共同体之间分离倾向、对峙情绪的克服。

关键词:魏晋玄学；普遍性追求；自然共同体；顺任自然

中图分类号:B235

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)03-0034-08

魏晋士人的哲思以名教与自然的关系为主题，多以为崇尚自然之道或可应对名教危机所带来的秩序困境，以自然之道作为统摄万物、抒发人性、重建秩序的依据，通过超越性的本体认知来突破人的生活局限、现实约束而走向自然无限之境，并期待以自然无为的治理之道来重回自发的人类生活秩序。就致思旨趣而言，魏晋士人在思考“何为正当的人类生活秩序”的问题时，往往强调与物同体、玄同彼我，思考人伦秩序何以符合自然之道、自然之理，考虑人类如何重返自然、自发的生活样态，通过阐释和发挥自然的玄理，展现了对于理想人生以及共同体正当生活秩序的思考。在共同体秩序问题上，魏晋玄学如同先秦道家一样，呈现出期待人类社会成为“自然共同体”的理想取向，即认为理

想的人类共同生活应该尊崇自然之道，按照无特定意志的自然一致原则来消解世俗冲突与纷争，复归到自然而然的宁静和谐生存状态^①。“自然共同体”是对人类共同体自然自发秩序的一种向往，强调人与天地、人与人的总体和谐，主张人道要合于自然之道。这对探究理想治理之道以及人类命运共同体的中国传统价值观基础具有一定思想资源意义。

一、“圣人达自然之性”

王弼哲学推崇以无为为本、道顺自然，显现了高度的抽象思辨风采，注重探究具象世界背后的抽象之理，“学贵玄远，则略于具体事物而究心抽象原理”^{[1][2]}。秉此玄风，王弼提出，“物无

收稿日期：2025-01-09

*基金项目：教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”（21JZD018）、同济大学经学研究院“敦和经学学者”项目、江苏省公民道德与社会风尚协同中心和智库建设项目。

作者简介：朱承，男，华东师范大学哲学系教授、博士生导师，教育部人文社会科学重点研究基地中国现代思想文化研究所研究员（上海 200241），主要从事中国哲学、政治哲学研究。

妄然,必由其理”^{[2]591},万物各由其理,而万物也有普遍同一之理,“万物万形,其归一也”^{[2]117},万物迁变,但其中始终存在着本质一致性。由此,王弼从抽象一致的维度追寻现实多样性世界背后的普遍之理,并以此来解释天地万物、筹划人类秩序。

世界在本质上是否存在着同一性?这是哲学在面对天地万物所展现出的多样性时所发出的根本之问,也是本体论思维的一种表现。王弼受到老子“道”论的深刻影响,在对世界的认识上,有着鲜明的本体论思维指向。王弼主张世界的多样性背后存在着普遍的统一性,而把握同一性对于筹划人类秩序具有奠基性价值,他认为,“故万物之生,吾知其主,虽有万形,冲气一焉。百姓有心,异国殊风,而王侯得一者主焉”^{[2]117},“夫古今虽殊,军国异容,中之为用,故未可远也。品制万变,宗主存焉”^{[2]591}。虽然万物迁变、时空不一,但多样性之中依然蕴含着一致性,对于这种一致性的把握有利于人类正当秩序的营造。在王弼看来,天地万物的一致性即在于“寂然至无”,所谓“然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无是其本矣”^{[2]337}。“无”不是“虚无”地否定一切,恰恰是为了达成普遍一致而奠定的源始。“无”因为没有具体所指而统括一切,故是万物之母、万物之本,是多样性世界背后的一致性本原,以其自然之理主导天地万物以及人类社会的生长养,并以此可以统合世界的多样性。“夫物之所以生,功之所以成,必生乎无形,由乎无名。无形无名者,万物之宗也。”^{[2]195}“无”并不关涉具体的“形器”,也不关涉万物的具体特殊性,故而可以消弭“万有”之间的差异而促成万象同源,“大象,天象之母也。不炎不寒,不温不凉,故能包统万物,无所犯伤”^{[2]88}。“无形”之“大象”没有进入可感之域,不可感知故而无法以人为的方式予以限定区分,因而可以包含一切具有限定边界的事物,即普遍地存在于具体的事物之中。凡“有”皆受限制,因有形迹而有界限,“有分则失其极也”^{[2]64},而“无”不受时空限制,“无形无识,不偏不彰,故万物得往而不害妨也”^{[2]88}。只有没有限定的“无”才能论及永恒性及普遍性,故而能成为万物的同一“宗主”,为多样性的世

界实现和谐一致提供前提。不仅自然万物如此,人类社会生活也是如此,在人伦秩序中有着最为本质的一致性原理,如果能够顺应本质性规律行事,那么就能构成有序的天下,“主若执之,则天下往也”^{[2]88}。与之相关,王弼还认为,天下之变化不是由变化本身而起,而是由普遍一致性的本质力量在支撑,即存在着一个先在、独立且具有“宗统”意味的“道”,“夫动不能制动,制天下之动者,贞夫一者也”^{[2]591}。当然,这不是从动力角度来讲“道”,而是说千变万化的事物背后存在着普遍之理,“制众归一”从而能够“执一御多”。汤用彤指出,包括王弼哲学在内的魏晋玄学“是脱离汉代宇宙之论(Cosmology or Cosmogony)而留连于存存本本之真(ontology or theory of being)”^{[1]39}。李泽厚也认为,王弼哲学是为了改变汉代烦琐的天人感应论,而代之以简约的道论,“不应再以汉代那种繁复运转的宇宙论系统图式,而应以这个可以包容一切、‘无为而无不为’的‘道’‘一’来作为统治天下的理论基础”^[3]。在理解世界秩序原理时,王弼化繁为简,以“一”御“多”成为其本体论思维的特质。如前所述,王弼对于普遍性的思考集中于“无”,洪千里曾对王弼哲学中的“普遍性”问题作过专题研究,他强调:“普遍之‘无’的提出,使得具体之‘有’的存在有了形上的根据,使得理论的进一步展开有了根据。”^[4]如其所言,在王弼哲学里,谈“无”是为了论“有”,抽象本体的发明是为了解释具象的生活世界。王弼以“无”为本,正是为了尝试从普遍同一性角度来理解现实生活的复杂多样性,从而为应对现实生活秩序的危机提供新思路。

世界本质一致性的确证与如何应对现实世界的问题相关联,在王弼这里,本质一致性的“无”是为了导引“自然”之则。复归一致性的“无”,在人类社会生活中的表现就是要“顺任自然”。“自然”本来是指称纷杂万物和多样生活的自发样态,在中国传统哲学话语里,“自然”还可以从应对世界的原则之角度来理解,即遵照事物自身的本性、遵循事物固有的规律,“道不违自然,乃得其性,法自然也。法自然者,在方而法方,在圆而法圆,与自然无所违也。自然者,无称之言,穷极之辞也”^{[2]65}。“无”是“道”之本

性,其表现是顺应世界的自然而然。“自然”是“穷极之辞”,关涉万物与人类生活的最普遍、最根本法则。老子说:“善行无辙迹;善言无瑕谪;善数不用筹策;善闭无关楗而不可开;善结无绳约而不可解。”^{[5]169}事物所应达到的良好效果都不是经由人的造作而成,而只是顺其自然。对此,王弼认为:“顺自然而行,不造不施,故物得至,而无辙迹也。”^{[2]71}“无辙迹”即是“无造无施”,也就是不以人的主观性意志来改变万物的本性与人类社会自发的发展趋势,而是采取顺其自然的因应态度。王弼进而提出:“因物自然,不设不施……不造不施,因物之性,不以形制物也。”^{[2]71}王弼以“无”为本,以“形器”为末,所以主张“不以形制物”,而是顺物之性,不造作、不干预、不刻意,让事物在自然而然的过程中展开其本性。

应对万物的原则同样适用于应对人类社会生活。具体来说,自然的原则运用到人类社会生活上就是期望共同体能够自然而生、自发而长,为政者及其公权力减少对民众的干预,使得民众自适其性,“圣人达自然之性,畅万物之情”^{[2]77}。在王弼看来,人类共同体应同万物生发一样,崇本息末,顺应自然。自然之性是与人的主观意志建构相对而言的,“自然,其端兆不可得而见也,其意趣不可得而睹也”^{[2]41},“自然”是道的运行规律,不能为人感知,人只能顺应而不能干预,但在现实的人类共同体生活中,秩序的主导者总是试图干涉民众的生活,以自己的意志来引导民众生活。对此,王弼提出:“居无为之事,行不言之教,不以形立物,故功成事遂,而百姓不知其所以然也。”^{[2]41}在以“无”为本的思维下,王弼反对人类社会生活秩序维系中的人为造作,“若乃多其法网,烦其刑罚,塞其径路,攻其幽宅,则万物失其自然,百姓丧其手足,鸟乱于上,鱼乱于下”^{[2]130}。对于维系安宁和谐的人类共同体秩序来说,最重要的是“无为”和“不争”,顺应民意,顺应物理,采取自然之治,让民众自发谋求生活的发展,这是“顺任自然”原则在人类社会秩序上的体现。对于如何实现自然和谐的共同体生活秩序的问题,王弼有着较为详细的阐发:“故竭圣智以治巧伪,未若见质素以静民欲。兴仁义以敦薄俗,未若抱朴以全笃实;多

巧利以兴事用,未若寡私欲以息华竞。故绝司察,潜聪明,去劝进,翦华誉,弃巧用,贱宝货。唯在使民爱欲不生,不在攻其为邪也。故见素朴以绝圣智,寡私欲以弃巧利,皆崇本以息末之谓也。”^{[2]198}在人类共同体里,有人要以巧伪获利,风俗因为逐利而变得轻薄,民众争相实现自己的私欲,由此共同体的秩序走向混乱,这与老子以来对伴随文明发展而来的人与人之间无序争夺之担忧是一致的。老子认为:“天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋彰,盗贼多有。”^{[5]275}人类创造了文明,但同时也带来了对人类自身生活状态的损害^②。如上,王弼也表达了对于人类追逐欲望满足的担忧,并抒发了对自然自发的良好秩序的向往。王弼指出,世俗中建构出来的圣智、仁义、技巧应对不了人对于欲望的追逐,跟不上风俗的日渐凉薄,与其扬汤止沸,不如釜底抽薪,见素抱朴,倡导低欲望的生活,回到自然自发的秩序状态。换言之,对于当时的为政者来说,与其批判人们日益增长的各种欲念,还不如引导民众不生追逐名利的欲念,崇本息末、返璞归真,以自然自发的生活秩序作为共同体生存发展的根本。应该说,王弼深入地领会了老子所阐发的自发性人类生活秩序。对“自然之性”的尊崇,从侧面反映了王弼对当时名教虚伪化所带来的秩序危机的担忧,他主张以自然引导民众,“化当然为自然”来克服名教的异化^③,以此重构共同体的生活秩序,这是“崇本息末”的哲学思想在人类生活秩序问题上的具体反映。

王弼从一致性之“无”来理解世界的本原,建构了“纯玄理之形上学”^④,为解释世界普遍性提供了新的进路。照王弼的理解,世界“本”于普遍性之“无”,世俗生活中的形器、功利、聪明、仁义等皆是“有”,是“末”,人不应该执着于“有”,而应该“崇本息末”。“崇本息末”反映到应对世界上就是“因而不为”“道顺自然”,遵循“自然”是人们在生活世界中追寻普遍性的表现,同时也是维系人类生活和谐秩序的理论基础。因此,无论世界如何繁杂差异、变迁不居,人们都要尊重差异与变化背后所普遍存在的“自然”原则。王弼对“自然之性”的体察与引申发挥,是人类生活世界寻找普遍确定性的一种理论尝试,反映

了玄学对自然自发之人类生活共同体的构想。

二、“不通自然者不足以言道”

魏晋之时,社会风气日薄,为政者以仁义礼法为幌子,实际上则奢贪无度。章太炎曾述:“晋初,何曾自谓守礼法,然日食万钱,犹曰无下箸处。夏侯湛作《昆弟诰》,假托孝友之言,而侯服玉食,穷滋极侈。则知徒陈礼教,不足以戒奢惩贪也。”^[6]为政者言论与行为之间的脱节,展现了仁义礼法等秩序观念的无力。目睹这一时代现象的嵇康、阮籍都倡导以自然之道取代名教之范。嵇康、阮籍旷达超迈、气象宏远,多言天地万物的普遍之理,留意性道之学的自然之宗,他们热衷于在理论上探寻天地万物的普遍一致性所在,而在治身、治世等现实问题上都崇尚“顺任自然”,反映出对“自得自然、和美大同”之理想秩序的追求,构成了魏晋玄学追求“自然共同体”的一个环节。

对于生命来源的探究是嵇康思考人类社会生活秩序的前提。嵇康认为众生皆秉有普遍之“元气”,“元气陶铄,众生禀焉”^{[7]428}。众生都赋受了同一性的元气,在这一点上没有差异,之所以人之才性有所差异,只是由于“赋受多少”的缘故,而不是因为本原不一致。在此基础上,人伦秩序也由阴阳二仪演绎陶化而成,“浩浩太素,阳曜阴凝。二仪陶化,人伦肇兴”^{[7]533}。基于生命本原的一致性,人伦秩序的不同展现也因禀受自然之理而具有本质上的同源性。嵇康追溯了人类社会秩序的起源,他指出,人类社会中出现纷争并没有最初根源上的必然性,只是因为后来人心之分才导致了秩序混乱。“洪荒之世,大朴未亏,君无文于上,民无竞于下。物全理顺,莫不自得。饱则安寝,饥则求食,怡然鼓腹,不知为至德之世也。若此,则安知仁义之端,礼律之文?及至人不存,大道陵迟,乃始作文墨,以传其意,区别群物,使有类族,造立仁义,以婴其心,制为名分,以检其外,劝学讲文,以神其教。故六经纷错,百家繁炽,开荣利之涂,故奔骛而不觉。”^{[7]446-447}在这段论述人类社会生活秩序混乱根源的文字中,嵇康区分了人类的“自然状态”与“人为状态”。在“自然状态”下

的共同体里,为君者崇尚质朴,为民者安于所得,人们没有过多的造作,因而生活欲望简单朴素,在自发的状态下形成了稳定和谐的社会生活秩序,这就是嵇康所构想的“至德之世”。随着人类社会生活的发展,整全性的自然之道被人遗忘,于是开始形成了各种各样的“意见”,这些是非莫定的“意见”都以“传道”的名义出现,但实际却是分化了世界。按照庄子所说,“是非之彰也,道之所以亏也”^{[8]81},人们常常以己为是、以人为非,陷入“师心自用”而不自知的境地,各自执着于自己的“意见”,其结果是导致了人世上各种纷争,族群、人心、等级、文教之间的差异和冲突愈演愈烈,而仁义、礼法等也不足以应对人类社会生活中的纷争。简言之,按照嵇康的分析,人类社会生活秩序在“自然状态”下是自发和谐的,但进入“人为状态”后就纷争蜂起、祸乱丛生。显然,嵇康批判了现实的生活秩序,而期待重返自然状态下的生活秩序。

回到自然和谐的人类生活秩序,就意味着要重新理解公共治理之道。嵇康以讨论“养生”闻名于史,但同时他也关注公共性的治教之理。杨立华就曾指出,嵇康的思想“始终贯穿着治身与治国这两条主线”^[9],的确如此,如何实现个体生命的修养与公共秩序的安顿,这是嵇康遗留下来的思想文献中最重要两类主题。无论是个体意义上的治身心,还是公共秩序意义上的治天下,嵇康都主张“顺任自然”的原则,这体现了合治身心与治天下为一体的思路。嵇康提出:“顺天和以自然……任自然以托身,并天地而不朽者。”^{[7]304}何为“顺任自然”?嵇康认为,对于个体养生而言,要“清虚静泰,少私寡欲”^{[7]255},“乐莫大于无忧,富莫大于知足”^{[7]298},“不见可欲,使心不乱者也”^{[7]298},这即是强调清心寡欲是“顺任自然”之道。而对于治天下而言,“古之王者,承天理物,必崇简易之教,御无为之治。君静于上,臣顺于下;玄化潜通,天人交泰”^{[7]357},素朴、无为的治理之道是“顺任自然”。因此,在共同体中要重视自发秩序的正当性。在自然状态下,人被名利和私欲所羁绊,因任自然、与物同体,“矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情”^{[7]402}。为了顺应自然并合乎人性,在共同体的生活中,理想

的状况应该是“以无措为主,以通情为美”^{[7]402},即消弭人为、与物同情,重归“大朴未亏”的自发生活秩序。在嵇康看来,人类生活中存在的分离和对立并不具备必然性,人类原初生活状态并不如此,人类的纷争是人为造作而激发的,要想消除纷乱,就要回归素朴自然的境界,以简易、无为的自然原则包容多样性的差异,进而实现生活秩序的和美,“五味万殊,而大同于美;曲变虽众,亦大同于和”^{[7]354}。

阮籍在思想上达庄通老,同样重视万物一体、顺任自然,他认为世界具有普遍一致性,既从抽象玄理上论证自然对于人类的本原性意义,也从人类生活秩序的维度提出要重回素朴之境。阮籍提出了“天地生于自然,万物生于天地”^{[10]139}的宇宙论观点,还认为“人生天地之中,体自然之形”^{[10]141},依自然之理将人与天地一体观之。自然之理是“至道”,“故至道之极,混一不分,同为一体,得失无闻”^{[10]150}，“至道”就是万物发展所依赖的普遍性原理之所在,具有普遍有效性,“逆之者死,顺之者生”^{[10]151}。阮籍接受了庄子的“万物一体”论,但他是从万物皆由“气”之变化而成的角度来说的,“一气盛衰,变化而不伤。是以重阴雷电,非异出也;天地日月,非殊物也”^{[10]139}。天地万物统一于“一气”,之所以能有“混一不分”的“至道”运行,正是因为“一气”流行于天地万物。在世界的本然状态下,“天地合其德,日月顺其光,自然一体,则万物经其常”^{[10]139},天地万物具有普遍的一致性,“万物莫不一也”^{[10]130}。既然世界本原具有一致性,那么现实中的差异性纷争也就是非必然状态,人类社会还是可以回到普遍的同一体状态,所谓“定万物之情,一天下之意”^{[10]87}。

关于人类社会的发展,阮籍认为:“昔者天地开辟,万物并生……今汝造音以乱声,作色以诡形;外易其貌,内隐其情;怀欲以求多,诈伪以要名……驰此以奏除,故循滞而不振。”^{[10]170}在自然状态下,天地万物同源而生,“万物将自化”^{[10]160},但人为的造作带来了分裂并引发混乱。人为的造作由于人心私欲的膨胀,私欲膨胀带来了无休止的祸乱,“心奔欲而不适性之所安,故疾疢萌而生意尽,祸乱作则万物残矣”^{[10]143}。人类的分离主义是由自私自利的欲念造成的,因此,只

有消除人为的自私以及排他,才可能通向无为解脱、自在逍遥之境,这样也才可能实现世界秩序的自然和谐。“无是非之别,无善恶之异,故天下被其泽而万物所以炽也。”^{[10]173}同嵇康一样,阮籍认为人类社会的尊崇自然之道时,万物并生和谐,而一旦出现名利、礼法便出现了混乱局面,因此有必要重新回到自然之道。在阮籍看来,山静谷深的本来面貌就是自然之道,而人为的“作智造巧”则意味着违背自然之道,他认为,“夫山静而谷深者,自然之道也;得之道而正者,君子之实也。是以作智造巧者害于物,明著是非者危其身,修饰以显洁者惑于生,畏死而荣生者失其真。故自然之理不得作,天地不泰而日月争随,朝夕失期而昼夜无分;竞逐趋利,舛倚横驰,父子不合,君臣乖离”^{[10]146},违背自然之道的后果是自然秩序与人伦秩序之崩塌。那么如何顺自然之道?对于个体而言,“夫大人者,乃与造物同体,天地并生,逍遥浮世,与道俱成,变化散聚,不常其形”^{[10]165};对于共同体秩序而言,“圣人明于天人之理,达于自然之分,通于治化之体,审于大慎之训,故君臣垂拱,完太素之朴,百姓熙洽,保性命之和”^{[10]159}。无论是对个体还是共同体,阮籍都主张顺应自然,推崇自由的生长与自发的秩序,“善恶莫之分,是非无所争,故万物反其所而得其情也”^{[10]151}。世俗的善恶是非之别,加剧了人与人之间的分裂,导致了人与人之间的争斗,要想实现和谐的生活秩序,只有遵循混沌朴素的自然之道,如此才能身心安宁、百姓和洽。

关于嵇康、阮籍的秩序理想,张学智曾指出:“阮籍、嵇康都以老子、庄子心目中的至德之世为理想,他们身处政治旋涡中,时时有杀身之祸,所以特别向往无有是非、无有争夺、混一熙和、自然无为的世界。”^[11]至德之世源于至道之极,至道的普遍性效用体现在顺应自然之上,“推类辨物,当先求之自然之理”^{[7]349}，“不通于自然者,不足以言道”^{[10]345}。嵇康和阮籍将“自然”作为合乎人性的主导原则,强调人在生活中有必要对普遍性的自然之道予以尊崇和顺应,既反映了他们对人与自然和谐以及人际关系和谐的向往,也反映了自然普遍性在玄学中的滥觞,代表了魏晋士人对于自然无为意义上的人类共

同体之向往。

三、“万物必以自然为正”

郭象代表了魏晋玄学的一个新的理论高度,同样对于人类生活的“自然”秩序持有信念。郭象哲学以“独化论”为标志,强调造物无主、物各自造,在生成论上认为万物与人皆自为自化,由此在共同体的秩序上主张为政者“无为”,从而使得民众“自得”“自任”“自正”,以自发秩序代替人为建构的秩序,以自然秩序的正当性消解建构秩序所带来的纷争无度,在人类秩序关怀上也表现为“自然共同体”的精神旨趣。

郭象以解庄著称,在他看来,《庄子》思想主旨在于“通天地之统,序万物之性,达生死之变,而明内圣外王之道”^{[8]3},而他在《庄子注》中也体现了对天地万物、生死造化、人伦秩序中具有必然性的自然普遍原理之阐发。郭象重视以“气”来统摄万物,普遍存在的“气”是万物自化的根据,由一而万、气运不灭,“一气而万形,有变化而无死生也”^{[8]629}。万物的万形由“一气”而生,虽形态各异,但在造作原理上却具有普遍一致性,“万物万形,同于自得,其得一也”^{[8]82}。郭象对于普遍性的追求,还表现在以“天道”作为普遍性的根据,“天地”是万物的概括性指代,是一切存在物之普遍性全体。郭象指出:“天地者,万物之总名也。天地以万物为体,而万物必以自然为正,自然者,不为而自然者也。”^{[8]20}天地无意而生,自然如此;万物依性自成,合该如此,皆无关乎人为造作。“物无非天也。天也者,自然之谓也。”^{[8]226}天道“无所不在,而所在皆无也”^{[8]248},所在皆“无”,就是万物不依赖他而为的自然而生,“我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之”^{[8]50}。郭象以“自生”来描述万物生长变化的原理,“故物各自生而无所出焉,此天道也”^{[8]50}。自然天道具有纯粹的普遍性,即使是以“无形状”的方式存在,但却无所不在。万物虽自生、自造,形态各异,但万物“独化”这一原理是具有普遍性意义的,万物“独化”而共同彰显了“天道”的自然性普遍流行。

万物虽“独化”而成,但在现实的存在中,万

物在事实上是相互联系的,多样性事物的普遍联系构成了天地万物运行的现实状态,“天下莫不相与为彼我……彼我相与为唇齿,唇齿未尝相为,而唇亡则齿寒。故彼之自为,济我之功弘矣,斯相反而不可以相无者也”^{[8]579},万物之间虽然不“相为”,但不能够“相无”。“独化”而成的万物相互依存,这是既成世界的客观事实;如何对待他者,这是“自为者”需要应对的问题。郭象认为,万物虽各有其差异性,与他者的关系不是斗争关系,而是共存关系,要允许他者的各任其性、各当其分,即“夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉”^{[8]1}!虽然万物各有其现实的差异性,但不必有胜负之别,万物之间不是你死我活的斗争关系,而是可以实现多样性的统一,“夫质小者所资不待大,则质大者所用不得小矣。故理有至分,物有定极,各足称事,其济一也”^{[8]7}。世界万象有所差异,有大有小,但各任其性的运行之道却是一致的,认识到这一普遍规律所在,那么就会对差异性有所宽容,并从普遍一致的角度来理解个性的差异。“物各自然,不知所以然而然,则形虽弥异,其然弥同也。”^{[8]55}万物在不知其所以然的状态下呈现出来,殊相万千,但其中却存有共同性,“其然弥同”,“无彼无是,所以玄同也”^{[8]66},也即生成原理是同一的,因而应该以一体的视野对待之,正是在这个意义上,蒙培元指出,郭象“站在万物‘自性’的立场上看待万物,在殊异之中同样得出了万物平等的结论”^[12]。

万物“独化”而平等的观念为郭象不加人为干涉的人类生活秩序观提供了逻辑前提。在“独化”的本体论思维下,郭象主张人伦秩序也应该效法天地万物而遵循自然而然的原则。“夫天地万物,变化日新,与时俱往,何物萌之哉?自然而然耳。”^{[8]55}天地万物的变化自然而然,而“自然”就是不加人为干涉,“自然耳,不为也”^{[8]10}。由此,在天下治理和共同体秩序的问题上,也应该以自然无为的态度因任之,“夫能令天下治,不治天下者也。故尧以不治治之,非治之而治者也……夫治之由乎不治,为之出乎无为也”^{[8]24}。如何治理天下并获得和谐的秩序?不治才是“治”,无为才是“为”。天下纷乱多变,但为政者

要有定力,“虽波流九变,治乱纷如,居其极者,常淡然自得,泊乎忘为也”^{[8]303}。为政者的“无为而治”,是为了给天下的“自为”留出空间,让开一步,尊重万物、万民的自发生长,“因天下之自为,故驰万物而无穷也”^{[8]308}。在天下的治理过程中,为政者克制公权力边界,不以自己的意志来干扰民众,不以自己的好恶来对民众进行教化与规范,使得民众能够在自发的状态下进行生活。“无为”就是放弃造作性意志和干扰性行为,只要不折腾民众,变化花样对社会生活进行强行干预,社会秩序将会如其所是的安宁,“付之自然,而莫不皆存也”^{[8]57}。反过来,如果以自己的意志来强求民众服从,无边界地推行公权力,无限度地加强社会控制,那就背离了本真之道,“以己制物,则物失其真”^{[8]291}。按照郭象之意,天下良好的治理在于“不治理”,这是对先秦各类“无为之治”思想的延续。他主张,放万物以“自得”、还天下以“自任”才是顺应自然的姿态,“故大人荡然放物于自得之场”^{[8]162},“功在无为而还任天下”^{[8]296}。对于公共秩序来说,“放物”“任天下”意味着放任型治理,即重视民众生活中形成的自发秩序,相信人类生活秩序的自然协调、自然平衡。引而言之,为政者要限定公权力的边界,充分相信民众能够自发形成和谐秩序,民众在自然原则导引下,能够实现“自正”。郭象指出:“各自正耳。待彼不足以正此,则天下莫能相正也,故付之自正而至矣。”^{[8]108}“正”是理想秩序的达致,顺从事物自然、自发的态势就是“自正”,也即个体在各自的本性范围内顺应相应的规范。当然,郭象视野里的“规范”应该包括儒家的仁义原则,但仁义原则在这里并不是后天造作出来的,而是人的本性,他指出:“夫仁义者,人之性也。”^{[8]519}既然仁义是人的本性,那么合乎仁义就是顺任自然,就具有必然性。在郭象看来,自造、自得、自正具有必然性,是所谓“天地之正”,这是天地万物与人的发展的必由之路。万物独化,也当依自然之理自发生长,由此,郭象推论出人类生活也应该以自发秩序为准,“是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造,物各自造而无所待焉,此天地之正也”^{[8]111-112}。进而言之,在人类生活中,每一个体如果都对自

己的生活负起责任,尊重他者与自己同样的自然本性,不以是非之心来观天下,“任自然而忘是非”^{[8]44},包容他者而不是强求他者与自己一致,那么,“天地之正”的理想人类秩序则是可以期待的。

天地万物由“独化”而成,人类生活当然也是如此,独化而自造与自正,此为“天道”,这是郭象对于世界普遍性运行原理的概括。基于这样的世界观,郭象以“玄同”的视角看待万物的差异性,强调万物自性平等而自在地生长发展,反对人为意志上所造作出来的一律性,主张任万物之自然,正视差异、各任其性。这一观念反映到人类生活秩序观上,就是呼吁为政者的自然无为,减少对社会的控制,强调民众的自治,从而构造出人人得以自造、自正的共同体秩序。

结 语

“玄学”之“玄”,在于魏晋士人擅长从抽象本质上审视天地万物,从普遍之“理”而不仅从具体之“事”上探究天地万物之本原。王弼、嵇康和阮籍、郭象代表了“玄学”的不同面向,是魏晋士人玄思的集中体现,虽在理论上各有侧重,但都表达了人类共同体的生存发展要“顺应自然”的秩序主张。玄学在思维上具有以无释有、崇本息末、执一御多、因任自然等特质,倾向于探究天地万物的普遍之理,由此来推论人类生活秩序的应然之途。魏晋士人以非分解的方式为沟通名教(人伦秩序)与自然(天地秩序)进行了多维度的论证,认为在天下治理中应顺任“自然”之道,从而达成自发、自为、自得、自正的人类生活秩序,使得人类社会重新回到以“顺应自然”为宗旨的“自然共同体”状态。玄学家反复强调,民众无需教化规范而能达成自发和谐秩序,展现了对于消解社会控制、厘清公权力边界等问题的独到认知。魏晋玄学所展现的玄思、玄理具有高度抽象化特质,玄学在世界本原上的有无之辩,以及在社会生活上的名教与自然之辩,其认知总体上基于人的生活感受而又超越具体性走向普遍性,即以普遍同一性来看待人类生活与自然之道的关系,将普遍性本原与人类具体生活贯通起来,认为人类的命运应

朝向自然之道,将自然之理作为当然之则。魏晋玄学立足于自然之道,建立起一种对于世界总体式的有效解释模式,期望以自然之理来消除世俗生活中存在着的分离与割裂,而达到普遍一体又无限超越的自然境界,这一理论旨趣,对于理解世界的本然状态以及克服人与自然、人与人、共同体与共同体之间的分离倾向、对峙情绪具有一定的积极意义。

注释

①朱承:《中国哲学的普遍性探寻与共同体意识》,《中国社会科学》2023年第10期。②朱承:《从建构正义到自然正义:老子的致治之道》,《江海学刊》2024年第4期。③杨国荣:《善的历程》,中国人民大学出版社2012年版,第163页。④牟宗三:《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》第2卷,联经出版事业股份有限公司2003年版,第133页。

参考文献

[1]汤用彤.魏晋玄学论稿[M].上海:上海人民出版社,2015.
[2]王弼.王弼集校释[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980.

[3]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2008:204.
[4]洪千里.普遍性追寻:王弼本体思想研究[M].北京:中国社会科学出版社,2020:1.
[5]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,1984:169.
[6]章太炎.章太炎全集:太炎文录初编[M].徐复,点校.上海:上海人民出版社,2014:70.
[7]嵇康.嵇康集校注[M].戴明扬,校注.北京:中华书局,2014.
[8]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961.
[9]杨立华.中国哲学十五讲[M].北京:北京大学出版社,2019:104.
[10]阮籍.阮籍集校注[M].陈伯君,校注.北京:中华书局,2012.
[11]张学智.中国哲学概论[M].北京:高等教育出版社,2022:137.
[12]蒙培元.人与自然:中国哲学生态观[M].北京:人民出版社,2004:256.

The Natural Community Theme in Metaphysics in Wei and Jin Dynasties

Zhu Cheng

Abstract: Metaphysics in Wei and Jin Dynasties demonstrates a preference for “following nature” in addressing the question of “what constitutes a proper order for human life.” Wang Bi argued that the world is rooted in the universality of “non-being” and advocated for “revering the fundamental and dismissing the specific.” This philosophy promotes a worldview of “the Dao following nature,” emphasizing the universal principle of “nature” as the foundation for differences and changes. It regards the natural order of life as the foundation for the survival and development of the community. Ji Kang and Ruan Ji frequently discussed the universal principles of heaven, earth, and all things, paying attention to the natural essence of the study of human nature and the Dao. In practical matters such as self-cultivation and governance, they advocated for “following nature,” reflecting a pursuit of an ideal order characterized by “naturalness, harmony, and great unity.” Guo Xiang emphasized that there is no creator and that all things create themselves. He believed that all things and humans are self-generated and self-transforming, leading to a political philosophy where rulers practice “non-action” enabling the people to “self-govern” and “self-correct”. This replaces artificially constructed orders with spontaneous ones. The concept of a “natural community” in metaphysics in Wei and Jin Dynasties expresses a desire to reduce social control and clarify the boundaries of public power in society at that time. It also reflects an effort to overcome the tendencies of separation and confrontation between humans and nature, individuals and individuals, and communities and communities.

Key words: metaphysics in Wei and Jin Dynasties; pursuit of universality; natural community; following nature

[责任编辑/木 卯]