中國文哲研究集刊　第三十六期
2010 年 3 月　　頁 103～135
中央研究院中國文哲研究所

日本「自然」概念考辨

陳瑋芬
中央研究院中國文哲研究所副研究員

一、前言：日本式「自然」的三個語義脈絡

「自然」是一個含義複雜的概念。漢語的「自然」一詞源於老、莊，作狀詞用，意義爲「自己如此」。就哲學內涵言，是用作「道」的屬性，但因爲道家的「道」通常是內在於天地萬物——雖然其內在有可能當作「超越的內在」解。因此，「自然」也可用於天地萬物的場合，此時的「自然」常含有「能產的自然」之義。

日本的「自然」以西學傳入爲界，此前者爲「古語」之「自然」，此後者爲「新詞」之「自然」。關於古語「自然」，可由《岩波古語辭典》觀其梗概。該辭典收錄兩個「自然」的條例：一是「おのづから（自然、自づから）」，二是「しぜん（自然）」。前者「おのづから」解爲「己（おの）つ（助詞）柄（から）」，即不假他力，由己身內在所源出之力；而「から」解爲「うまれつき（與生俱來）」。其後並列五個釋義，即 (1) 自然之力、與生俱來之力；(2) 自然渾成、自然造就；(3) 順其自然的狀態；(4) 偶然；(5) 萬一[1]。後者「しぜん（自然）」解爲 (1) おのづからであること（自己如此的狀態）；(2) 人力不能左右的

本文寫作期間，曾陸續於臺南藝術大學「重探自然」國際學術研討會、清華大學「自然概念史工作坊」及中央研究院中國文哲研究所學術討論會發表，屢屢承多位學界先進惠賜珍貴指教，審查期間又蒙諸位匿名審查人仔細閱讀拙稿並詳加指正，令本稿內容得以大幅修訂，銘感於心，謹此深致謝忱。

[1] 大野晉等編：《岩波古語辭典》補訂版（東京：岩波書店，1994 年），頁 234。

事態、萬一、意外[2]。

換言之，古語「自然」隨順日本思想風土及日語語境而發展，曾轉化爲數種不同的「音讀」、「訓讀」（おのづから、しぜん，其實還有じねん，詳後文）及複義（主要是「自己如此」與「偶然」、「萬一」）。承自道家的「自己如此」之意是爲主流，當作狀詞用，含攝形容詞「おのづからな（自然な）」及副詞「おのづからに（自然に）」，有時以假名、有時以漢字「自然」書寫，在哲學內涵上偏重「能產的自然」之義，在萬物有靈思想及神道思想的作用下，呈現更多對生態、山水的關照。魏晉玄學家上承老、莊，發展出「偶然」、「萬一」之義，文獻之用例較少，可見於日譯佛典、歌學、藝能書及神道著作中，在日本型轉世思想的基礎上，發揮爲一種對死亡的豁達態度。

來到十八世紀初，安藤昌益 (1703-1762) 所詮釋的「自然」才具備了當今主流的用法，作爲名詞的「自然界」之義，可謂爲「自然」新義的萌芽。十八、十九世紀之交，蘭學、西學傳入後，「自然」經過與「天地」、「萬物」、「森羅萬象」、「造化」、「庶物」、「宇宙」、「萬有」等詞的競爭，雀屏中選爲 “nature” 的譯語（即新詞「自然」）。此義在明治二十二年 (1889) 經過巖本善治 (1863-1943) 與森鷗外 (1862-1922) 針對「自然」用法的文學論戰之後，才定型下來。

“nature” 在西文中，原本便如 Raymond Williams 所言：「也許是語言裡最複雜的字。」[3]它被翻譯成「自然」二字之後，“nature” 原先負載的意義便源源不斷地注入「自然」二字之中。兼有「自己如此」、「萬一」及「自然界」三義的日本式「自然」，其複雜性也許更甚於 “nature”。因此柳父章 (1928-) 與相良亨 (1921-2000) 都指出，日本的「自然」融合漢語及 “nature” 之義於一身，也必須將東西方原本齟齬的自然觀消化於一詞。柳父章認爲這乃呈現了「主客未分、主客合一的世

[2] 同前註，頁 624。

[3] Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1985), p. 219. 中譯本雷蒙．威廉士 (Raymond Williams) 著，劉建基譯：《關鍵詞：文化與社會的詞彙》（臺北：巨流圖書公司，2003 年），頁 264。筆者將其觀點錄於此：「Nature 也許是語言裡最複雜的字，我們可以很容易區別三種意涵：(i) 某個事物的基本性質與特性；(ii) 支配世界或人類的內在力量；(iii) 物質世界本身，可包括或不包人類。很明顯的是，在 (ii) 與 (iii) 的意涵裡，雖然其指涉的範圍是廣泛而清楚的，然而所謂的準確意涵是會改變的，有時候前後意涵甚至會對立。這三層意涵在 nature 的字義演變史裡是很重要的，更有意思的是，所有的這三層意涵，及其主要意涵的變化與替代用法（在最複雜難解的兩層意涵之中），在當代的用法裡仍然是相當普遍的。」

界」及「主體積極征服客體」之兩種意義的衝突[4]，相良亨也指出這是「在格物、致知、窮理傳統下對萬物存在狀態的捕捉」與「在拉丁文化傳統下對於萬物本質、本性的把握」[5]二個思想脈絡相對並存。他們分別由「自然」的音讀、訓讀及詞性來討論其意義變遷，指引了一條可以按圖索驥的研究方向。晚近柄谷行人 (1941-) 與寺尾五郎 (1921-1999) 則進一步透過「自然與人的相關性」及「『自然』抑或『自然界』」之詞義探討，來分析「自然」的概念[6]，不失爲另一明晰的方法。

但筆者認爲，日本不單純是東西方思想的接榫而已，其思想傳統的特殊性更不容輕忽。因此筆者以下將兼顧民俗學、宗教觀、語言學的分析，以 (1)「自己如此」之「自然」，(2)「萬一」、「一旦」之「自然」，(3)「自然界」之「自然」等三個語義史的「自然」演變脈絡爲經，哲學內涵之「自然」變化爲緯，對日本的「自然」概念進行分疏，一方面釐清西學進入之前，古語「自然」如何透過複音及複義被詮釋，一方面討論西學進入之後，新詞「自然」與 “nature” 的對譯關係如何建構出來。

二、「自然」的「自己如此」義

（一）「自己如此」義的起源

《十三經》裏全然不見「自然」二字的蹤跡，最早視之爲思想概念，並加以使用的是道家。《道德經》共出現五則「自然」之例[7]，可以歸納爲「自己如此」、「通常如此」、「和諧」等意義。如二十五章的「人法地，地法天，天法道，道法自然」之「自然」成爲「道」的述語，不僅能形容萬物，也能形容

[4] 柳父章：《翻譯の思想——「自然」とNATURE》（東京：平凡社，1977 年），頁 181。引文係筆者所迻譯。

[5] 相良亨：《日本の思想——理・自然・道・天・心・傳統》（東京：ぺりかん社，1998 年），頁 40-41。引文係筆者所迻譯。

[6] 柄谷行人：《言葉と悲劇》（東京：講談社，1993 年）；寺尾五郎：《「自然」概念の形成史：中國・日本・ヨーロッパ》（東京：農山漁村文化協會，2002 年）。

[7] 二十五章：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」五十一章：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」十七章：「功成事遂，百姓皆謂：我自然。」六十四章：「以輔萬物之自然，而不敢爲。」二十三章：「希言自然。」

「道」。五十一章的「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」之「自然」彰顯自律、自發地存在及變化之意。漢初的文獻如《莊子》〈漁父〉、〈應帝王〉、《淮南子．原道訓》的「自然」[8]皆不出「固然如此」、「萬物非人爲的本然狀態」的意思，表徵萬物及人類本質的存在狀態或運動型態，是不假外力的，由內在自發而出的。

道家意義的「自然」約於八世紀出現在日本早期典籍《風土記》、《萬葉集》之中[9]，延續「不假外力，自己如此」的意義底蘊，《續日本紀》養老七年八月甲午有「若其存意督察，自然合禮」[10]的記事，此「自然」也意指自己而然的狀態。

古代日本人未曾理論性地認知自然之理由陰陽二氣所作動一事，卻相信游離魂的存在，將人類歸屬於自然界的循環，縱使體膚亡佚，靈魂仍然不滅。例如《萬葉集》出現多處關於「死亡（死にかえる）」的記載，按照語言學者的分析，日本人的死亡理解不同於當今英文 “die” 的用法，而是彷彿植物於嚴冬休眠繼於春日蘇生般，游離魂借肉身而永續地迴環[11]。《萬葉集》以漢字來作文字遊戲，部分用以表意，部分用以表音，有些表意也表音，使用情況十分複雜。其中有「自然成錦乎，張流山可母」一句，訓爲「おのづから 成れる錦を 張れる山かも」[12]。「自然」對應於「おのづから」的讀音，而現代語譯爲「さながら」，即「宛如」、「彷彿」之意，表示兩種事物或狀態之類似。《風土記》也以漢文爲書寫主體，〈出雲國篇〉有「自然きかも，猪の跡亡失せぬ（自然哉，猪之跡亡失詔）」[13]，以及「荷蕖，自然叢れ生ひて太だ多かりき。二年より以降，自然失せて，都べて莖なし。（荷蕖，自然叢生太多，二年以降，自然至

8 〈漁父〉：「眞者，所以受於天也。自然不可易也。」〈應帝王〉：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而无容私焉，而天下治矣。」王叔岷：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007 年），下冊，頁 1238、上冊，頁 279-280。「是故天下之事，不可爲也，因其自然而推之。萬物之變，不可究也，秉其要歸之趣。」「脩道理之數，因天地之自然。」見〔漢〕高誘注：《淮南子注》（臺北：世界書局，1991 年），頁 3、5。

9 稍早問世的史書《古事記》(712) 及《日本書紀》(720) 均未見「自然」之例。

10 黑板勝美等編：《續日本紀．前篇》（東京：吉川弘文館，1988-1989 年），頁 96。

11 益田勝實：〈古代人の心情〉，收入相良亨等編集：《講座日本思想》第一卷（東京：東京大學出版會，1983 年），頁 4-10。

12 小島憲之等校注譯：《萬葉集》（東京：小學館，1975-1976 年），第 3 冊，卷 13，頁 380-381，第 3235 首。

13 秋本吉郎校注：〈出雲國風土記．秋鹿郡〉，《風土記》（東京：岩波書店，1958 年），頁 154-155。

失，都無莖。）」[14]前者之「自然哉」讀爲「うつなきかも」，後者之「自然」讀爲「おのづから」，也都表現「自己如此」的情狀。

結合上述生命觀及神道思想，日本人古來便以自然界萬物爲祭祀的對象，相信不論山川、巖壑、動物、植物，皆有神靈宿於其身。祭祀萬物，不僅表徵對神靈的崇拜，亦可藉由萬物之身接收靈力。同時，表現於季節流轉的關照、對萬物欣欣向榮的讚賞的用例也甚多。例如平安初期的《古今和歌集》之編者紀貫之 (866-945) 原作，紀淑望漢譯的〈序文〉裏，有言：「和歌有六義，一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰雅，六曰頌。若夫春鶯之囀花中，秋蟬之吟樹上，雖無曲折，各發歌謠，物皆有之，自然之理也。」[15]此「自然」意指春鶯秋蟬，各種生物各展歌喉，是自然而然的現象。

文學作品的「自然」，仍以描述「自然而然的狀態」的用例爲最多。例如清少納言 (966-1025) 的《枕草子》之二、三、四段有「世間最不愉快的事情，總要算爲人家所憎的了。無論怎樣古怪的人，也不會願意自己被憎惡的吧！但是自然的結果，無論在宮中供職的地方，或是在親兄弟中間，也有被人愛的或是不被人愛的，實在這是遺憾的事情」[16]。日文原文「自然に宮仕へ所にも」周作人 (1885-1967) 譯爲「但是自然的結果，無論在宮中供職的地方，……」意指有人受憐愛有人反之，這是很無奈卻又是自然而然之事。紫式部 (？-1016) 的《源氏物語．帚木篇》有「只要是腦筋稍微靈活的人，無須乎特別學習，耳濡目染，自然會記得一些」；〈蜻蛉篇〉有「但這世間，只要自己稍露些蛛絲馬跡，都會招來別人的大驚小怪，所以決不可以輕意暗示，這般獨自思量之際，不由得又想到……」[17]兩處的「自然」在原日文均爲「自然に」，即自然而然之意。《吾妻鏡》二月九日有「寺號又任御心願之所催，兼被撰定之處。重今依無一字之依違，有自然之嘉瑞。」[18]此「自然」也含「本然」之意。

---

14 同前註，頁 160-161。

15 張蓉蓓譯：《古今和歌集》（臺北：致良出版社，2002 年），頁 21。

16 參見清少納言著，周作人譯：《枕草子》（北京：中國對外翻譯出版公司，2000 年），頁 349。

17 參見紫式部著，林文月譯：《源氏物語》（臺北：中外文學月刊社，1974 年），上冊，頁 36、下冊，頁 1258。而透過以澀谷榮一研究室校勘後電子化的《源氏物語の世界》（網址：http://www.sainet.or.jp/~eshibuya/，檢索日期：2010 年 1 月 22 日），可查出八條涵蓋「自然」用語的條目，本文典故文字以明融臨模本爲準。

18 黑板勝美等編：《吾妻鏡》（東京：吉川弘文館，1988-1989 年），第 1 冊，頁 364。

故而平安末期的辭典《類聚名義抄》（1081-1100 年，今僅存觀智院本）已將自然之意定著於「ヲノヅカラ」，而並未將之繫於「自然界」之意。關於山川風土，當時主要以「天地」、「乾坤」、「天壤」[19]等具象，甚而具備神性的詞語表之，皆讀爲「あめつち」。

（二）佛典中的「自然」

日僧所譯佛典亦可見「自然」二字之跡，通常讀爲「じねん」，也有少數讀「しぜん」者。漢譯佛典中，「自然」乃「自性」的古譯，而「自性」區分爲世俗自性（空），與聖人所證之眞如 (*tathātā*)、法界的勝義自性（有）。前者爲緣起無自性的自然，與因果相容；後者爲超脫因果、生死輪迴的勝義自然。日譯佛典襲用了這樣的概念。

平安時期空海 (774-835) 所著《祕密漫荼羅十住心論》說明「《經》所云自然者」是因於「緣」的「自然（おのづから）」，亦即與因果相容的無自性之自然，他以此批評印度外道或中土道家的「自然」屬違背因果的無因自然，該書卷二亦有言：「釋曰：『《金光明經》云：此瞻部州八萬四千城邑、聚落，八萬四千諸人王等，各於其國受諸快樂，皆得自在不相侵奪，咸生少欲利樂之心，其土人民自然受樂。』」[20]同樣的，親鸞著〈自然法爾〉，解釋自然道：「自然者，『自』是自行，非行者計謀；『然』是使然之語，『使然』云非行者計謀，是如來誓願所使然，故曰『法爾』。云法爾者，如來之誓願故，此『使然』謂之『法爾』。法爾是誓願，非行者之計謀，故曰『法德使然』。」此「自然」是自

19 例如《古事記》之序以「乾坤初メて分れて（乾坤初分）」開篇，而內文以「天地初メて發りレ時（天地初發之時）」（青木和夫等校注：《古事記》〔東京：岩波書店，1982 年〕，頁 10-11、18-19）起始。《日本書紀》之〈神代・上〉「古に天地未だ剖れず（古天地未剖）」，「乾坤の道，相參りて化る（乾坤之道，相參而化）」，〈神代・下〉「當に天壤と窮り無けむ（當與天壤無窮）」（家永三郎等校注：《日本書紀》〔東京：岩波書店，1987 年〕，上冊，頁 76-77、79、147）。《風土記》〈常陸國風土記・信太郡〉篇有「天地の權輿，草木言語ひレ時（天地權輿，草木言語之時）」；〈出雲國風土記・出雲郡〉篇有「天地の初めて判れレ後（天地初判之後）」以及〈豐後國風土記〉篇有「實に至德の感，乾坤の瑞なり（實至德之感，乾坤之瑞）」。見秋本吉郎校注：《風土記》，頁 42-43、180-181、356-357。

20 空海：《祕密漫荼羅十住心論》，卷 2，收入《大正新脩大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1957 年），第 77 冊，頁 317b。《大正新脩大藏經》以下簡稱〈大正藏》。

己使它成爲那樣的意思，即非由人之智謀，而是來自如來的誓願，使之如此，所以叫作「法爾」。親鸞也引用善導所謂「自然即彌陀國矣」，強調淨土宗的核心信仰，就是「稱念彌陀名號，臨終必來迎接往生」[21]。念佛之人求往生，但是往生這件事是彌陀的誓願力使然，念佛的人無論他是善是惡，都無所著力於此。而往生西方極樂世界的結果，是念佛人最終成了佛，得到無上涅槃。此外，源信的《往生要集》：「無有三途苦難之名，但有自然快樂之音。」[22]意指佛教之眞理。

上述「自然」皆未用以形容自然界[23]。日本曹洞宗開山祖師道元 (1200-1253) 以「盡十方界，山河大地，草木自他也」（〈自證三昧篇〉）[24]來表示自然界的概念，且他所意識到的自然界並非實體，而是心性。例如他說：「且山河大地、日月星辰，是心也。」（〈身心學道篇〉）[25]；「見山河者，即見佛性也。」（〈佛性篇〉）[26]。

（三）朱子、陽明、古學派所論「自然」

近世日本思想在受容、懷疑、批判朱子學之間激盪形成，近世「自然」概念亦然，朱子學派及陽明學派基本上遵循宋學的解釋。

宋學的「自然」並非獨立的哲學概念，而通常著附於「理」、「天理」等語彙，形容其存在狀態，如「自然之道」、「自然之理」等等。其「自然」可大分爲二：一是表心靈自由的狀態詞，如陳白沙 (1428-1500) 的用法；另一是表天理之自己證成，不假他力，如陳北溪 (1484-1544) 將「自然」與「必然」、「當然」、「能然」並列，視爲理的四種屬性。朱子除了以自然描述道德原來狀態，如「誠是自然底實，信是人做底實」[27]、「中不可執也，識得則事事物物皆有自

21 從覺編：《末燈鈔》，收入《大正藏》，第 83 冊，頁 713a-c。引文係筆者所迻譯。

22 源信：《往生要集》，卷上，收入《大正藏》，第 84 冊，頁 42c。

23 漢譯佛典使用「世界」(*lokadhātu*) 一詞表示自然界——由「須彌山」構造出「小千世界」、「中千世界」、「大千世界」。「天地」和「萬物」有別，前者稱爲「器世間」；而萬物又可區分爲「無情」和「有情」。

24 前引道元著，何燕生譯注：《正法眼藏》（北京：宗教文化出版社，2003 年），頁 545。

25 同前註，頁 52。

26 同前註，頁 33。

27 〔宋〕黎德靖編：《朱子語類》（北京：中華書局，2004 年），第 1 冊，卷 6〈仁義禮智等名義〉，頁 103。

然之中，不待安排，安排著則不中矣」[28]之外，也用以描述事情的本來發展情勢，如「如窮格功夫，亦須銖積寸累，功夫到後，自然貫通」[29]。

德川朱子學派及陽明學派儒者大都依循在「本然」的意義下論述「自然」，接近北溪的用法。例如藤原惺窩 (1563-1619) 有「自然裏發明」，林羅山 (1583-1657) 有「天理自然之性」、「物理自然」，山崎闇齋 (1618-1682) 有「天倫自然之常道」、「自然之理」，淺見絅齋 (1652-1711) 有「天地自然之理」、「自然之風土」。中江藤樹 (1608-1648) 有「天則之自然」、「清淨自然」，熊澤蕃山 (1619-1691) 有「天理自然之眞」、「天理自然之誠」等等。

古學派儒者以「天地」（山鹿素行 [1622-1685]）、「天地日月山川水火」（伊藤仁齋 [1627-1705]）、「天地造化」（荻生徂徠 [1768-1830]）來描述自然界，而就「不假外力，自己證成」的意義論述自然，但其對象不在理，而在物，不取超越義，而取經驗義。例如山鹿素行所使用的「自然」是將「天地」視爲無形之物。《山鹿語類．聖學》以「天地者，唯自然之形勢矣」，說明天地作爲一種「勢」，是「不得不然的自然運動」，作爲一種「形」，即是該運動所生成的萬物。他認爲天地就是「自然」或「自然之全體」，而《山鹿語類》可見不少「天地之自然」、「天地自然之象」、「天地自然之理」、「天地自然之太極」的用例[30]。所著《聖教要錄》有「天地之道，聖人之教，不涉多言，無奇說造爲，以自然之則而已」[31]，「天地者，陰陽之大形也。天地之成，不待造作安排，唯不得已自然也，故長久也」[32]。他將「不得已」[33]與「自然」連讀，認爲「天地之成」毋須考慮造作的安排，不經「理」的主宰，一切都是「自然」而成。伊藤仁齋較少言及「自然」。《語孟字義．天道》說明聖人之道是不待教而

28 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994 年），卷 13〈盡心章上〉，頁 501。

29 黎德靖編：《朱子語類》，卷 9〈論知行〉，頁 149。

30 相良亨指出「就素行而言，『天地』是『自然』之形勢，幾乎等同於『純自然』或『自然之整體』。近乎以『自然』來指稱『天地』了。」相良亨：《日本の思想——理．自然．道．天．心．傳統》，頁 47-48。引文係筆者所迻譯。

31 山鹿素行：〈道原〉，《聖教要錄》，《山鹿素行全集．思想篇》第十一卷（東京：岩波書店，1940 年），頁 53。

32 同前註，頁 47。

33 張崑將分析此「不得已」，認爲可能有兩解，其一是「不得不然」，其二是「不得止息」。前義有「自然趨勢」之意，不待人工而爲；後義則有「生生不息」的無限義。見張崑將：《德川日本：「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學爲中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2004 年），頁 77。

「自然渾成」之物，他主張：「蓋天地之間，一元氣而已，或爲陰，或爲陽，兩者只管盈虛消長往來感應於兩間，未嘗止息，此即是天道之全體，自然之氣機。」[34]仁齋把自然的創生意義，歸之於「氣」之所生，認爲天地之間，「一元氣」而已，天地則是可以超越個人個物之生死，生生化化，無窮無盡的運動本身，因此他抱持著「存而不議」[35]的尊重態度。

走出道家式「自己而然」的意義底蘊，由「道」的角度爲「自然」賦予政治目的是荻生徂徠。他面對日本近世中期的社會狀況，認爲老子虛靜恬淡、寂寞無爲的「牧歌式」樂觀，不足以治天下，提出「作爲」抗之[36]。他主張「道」並不是如老莊所謂「天地自然之道」，而是「先王所造」之「道」。這種「道」，不是「自然而然者」，而是先王有意爲之的「安天下之道」。他說：「先王之道，先王所造也，非天地自然之道也。蓋先王以聰明睿知之德，受天命，王天下，其心一以安天下爲務，是以盡其心力，極其知巧，作爲是道，使天下後世之人由是而行之，豈天地自然有之哉？」[37]他認爲聖人的制作行爲與天地自然之道並非對立，而是「參贊造化，有以財成天地之道，輔相天地之宜」[38]。將「道」解釋爲外在性的治理天下國家之道，不僅與朱子內斂性的、修身養心的道構成對比，又將「自然」聯繫上強烈的「安天下」之政治目的，從而進行法制的重建——徂徠無疑地將「自然」詮釋推上一條獨特的道路。

（四）神道家及國學者所詮「自然」

到了古學派、神道家、歌學家及國學者，主要延續「自然」與「作爲」相應

34 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《伊藤仁齋．伊藤東涯》（東京：岩波書店，1983 年），卷上，頁 115 下，「天道」第 1 條。

35 「今日之天地，即萬古之天地；萬古之天地，即今日之天地，何有始終？何有開闢？……然於其窮際，則雖聖人不能知之，況學者乎。故存而不議之爲妙矣。」（同前註，頁 117 上，「天道」第 5 條）。

36 澤井啓一曾將徂徠的自然觀與老子的自然思想區分，指出老子的是「與生俱來的自然性」（由內在發生）；徂徠的是「熟習而得的自然性」（經由作爲結果所獲得），後者認爲經過不斷地模仿練習某種技能後，久而久之，那種「作爲」將不被意識爲作爲本身，成爲安定無自覺而自然的心理狀態，這個論點值得我們注意。參澤井啓一著，潘韋伶譯：〈荻生徂徠的《學》、《庸》解釋及古文辭學〉，收入黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 153-178。

37 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973 年），頁 201上，第 4 則，以及主張「先王之道，安天下之道也」（頁 202 上，第 7 則）。

38 荻生徂徠：《辨名》，同前註，頁 216 下，「聖四則」第 1 則。

的思維模式來進行詮釋。神道家以「特定的風土」來解釋「自然」，例如吉田神道之創立者吉田兼俱 (1435-1511) 在《唯一神道名法要集》寫道：「天地之間，萬物變化、四時運轉，春來秋去花開葉落，生老病死之理自然而顯。天地者，一卷之神書，日月者，此其證明矣。」[39]這段話爲吉川惟足 (1616-1694) 所引用，他在論述日本、中國、印度的「土地自然之理」時，說道：「本書（即《唯一神道名法要集》）曰：『以天地爲書籍，以日月爲證明。』三國之道各因於土地之自然也。吾國者東方而日初出，依之曉天地陰陽始，以君臣父子之道爲本；天竺者西方而日沒地，依之捨當然而貴後世。漢土者東西之中也，故執當然守五常之道而不由之前後，皆是土地自然之理也。」[40]又說：「天竺，日沒國也，因而貴後世，說天堂地獄之事，勸善懲惡之教。漢土，東西中間之國也，以當然之仁義禮智之信爲教，終已於未分之前，不細密詮議以後之事，是皆依其國土之自然而道所出也。我大日本國，神教之道，自然之教也。」[41]他們帶出「土地自然之理」的議題，「自然」意指特定文化風土自然而成的狀態，同時佐證著「神道之教」的先驗性。

本居宣長 (1730-1801) 主張和歌才是切合日本人的文學形式，冀求解消漢文化的優越性。他認爲和歌本身非政治手段，亦非修身之法，而是我思故我言般的存在。宣長說道：「和歌者，自吾神州開闢以來，以自然之聲音言辭，發抒自然天性之情，乃昭然之事。……何以把本非助政道的和歌解爲助天下政道乎？和歌者，本爲上下君臣以致於萬民，各詠其所思。上者因此可詳察民情。」[42]此文出現多處「自然」之語來襯托「作爲」，亦即宣長認爲，在和歌上的作爲因出於誠心本意，即是自然的行爲，作爲成就了自然。如此，宣長將由來自道家的「自然」意義加以轉換，這個概念上的多義性、可塑性，帶來宣長後半生思想的巨大轉向。這個轉向一言以蔽之，即是由前半生致力於歌頌「おのづから」的自然，到後半生轉而關注諸神。不過這兩者可視爲一體兩面，即由對「おのづから」一事的讚賞，延伸爲對造就「おのづから」之力（對本居而言就是神佛）的讚賞；

39 吉田兼俱：《唯一神道名法要集》，收入大隅和雄校注：《中世神道論》（東京：岩波書店，1977 年），頁 249。

40 吉川惟足：〈土金之秘訣〉，收入平重道、阿部秋生校注：《近世神道論．前期國學》（東京：岩波書店，1972 年），頁 70。

41 同前註，頁 72。引文係筆者所迻譯。

42 本居宣長：《排蘆小船》，收入子安宣邦校注：《排蘆小船．石上私淑言——宣長「物のあはれ」歌論》（東京：岩波書店，2003 年），頁 69。引文係筆者所迻譯。

換言之，他的關懷是由「所產的自然」轉到「能產的自然」。他進而批判道家對自然絕對尊重的態度，指出如此反而失卻「自己如此」的旨意。他以「天地のおのづからなる道（天地自然之道）」與「人の作れる道（人爲之道）」相對，又指出育成萬物者，是「神之御心」，天地只提供了場所，所謂的客觀自然法則或自然界並不存在，風光雨露及人事禍福都是神意所爲。同時，宣長又提出「物之哀」的說法，主張人面對「神之道」，不必須全然遵循。他說：「天下人之情，如明鏡之清晰可辨。產生哀之情緒，自然會顧慮世間之人，不會作惡，此爲物哀之功能。」[43]主情主義的宣長尊重人之本性，徂徠所提出的與自然秩序相融洽的人觀，到了宣長手中，這個秩序並非往大自然去求，改爲往人之內部去求了。

徂徠以「自然」來說明先王之道的作用，由「人性本然」而非「規範」的觀點來理解社會的連結；神道家將「自然」使用爲特定風土、信仰的指稱；宣長則不由實存的觀點，而視「自然」爲人類關係的函數。可以說，道家式「自然」的概念自此受到曲辨，朱子學式的世界觀也受到解構。

三、「自然」的「萬一」、「一旦」義

老、莊所解「自然」來到魏晉時期，出現了「自己如此」之外的新釋意，即「萬一」、「一旦」。王充、郭象分別發揮、引申了老子、莊子的意思——王充 (27-97) 的命運遭遇、郭象 (252-312) 的「自然」尋責無由，皆含蘊偶然、必然之意；而范縝 (ca. 450-ca. 515) 反對佛家因果之說，也用花落隨風的氣化自然來進行解釋。他們所詮釋的「自然」，由隨風花落來看是「偶然」，但從超越層面來看則又無非是「必然」。由於此義及用例鮮少，本節需先費些篇幅，以王充相對於老子、郭象相對於莊子、范縝相對於佛釋的圖式，試爲自然的「偶然」義提供可能的理解徑路，再進入日本文獻中此意義的討論。

《論衡》有多處提及「自然」。按徐復觀 (1904-1982) 的說法，王充瓦解了某種具超越性的主宰，形成一種偏重經驗和偶發性的自然觀念，這不僅回應了先秦的論述，更是直接對當時儒學的反動[44]。葉淑茵補充了這個觀點，指出王充以「疾虛妄」爲貫穿《論衡》的宗旨，係針對當時被神格化的孔孟聖賢，以及

[43] 本居宣長：《石上私淑言》，同前註，頁 74。引文係筆者所迻譯。

[44] 徐復觀：〈王充論考〉，《兩漢思想史》卷二（臺北：臺灣學生書局，1976 年），頁 617。

重視天人感應的讖緯式儒學而發[45]，因此其學說偏重經驗主義，也與過往道家學說有明顯區隔[46]。王充贊成道家「自然無爲」的氣化自然論並賦予新義，採「訂眞僞」、「辨實虛」的原則，進一步建構強調「物偶自生」的偶然生成論[47]。他主張「偶合」乃是一種「自然之道」[48]，即徐復觀所言，老莊的「道」具有代替春秋以前的宗教性的「天」之特質，「天」和「道」的自然運行對萬物的創生有必然性，「道」與創造不可分，且創造對「道」亦是必然的。但對王充而言，「天」和「自然」的運行只以運行本身爲目的，沒有要創生萬物的意圖，所以自然的運行只是偶然地創生萬物。顯見原始道家和王充之間思想上的關鍵差異。

郭象則由觀念義理上，把莊子〈齊物論〉強調絕對的「自然」理解爲相對的「偶然」。換言之，是從「自然」的實體變成「自然而然」的偶然狀態[49]。他主張人是一個偶然出生的自然物，人的出生與世界上其他萬物的生長，沒有兩樣[50]。他的《莊子注》是向秀《莊子注》的「述而廣之」[51]，雖沿著向秀「以儒

45 葉淑茵：《王充命運論研究》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000 年），頁44。

46 例如《論衡》第五十四〈自然篇〉有：「鳥獸未能盡實。春觀萬物之生，秋觀其成，天地爲之乎？物自然也。如謂天地爲之，爲之宜用手，天地安得萬萬千千手，並爲萬萬千千物乎！諸物在天地之間也，猶子在母腹中也。母懷子氣，十月而生，鼻、口、耳、目、髮膚、毛理、血脉、脂腴、骨節、爪齒自然成腹中乎？母爲之也？偶人千萬，不名爲人者，何也？鼻、口、耳、目非性自然也。武帝幸（王）〔李〕夫人，（王）〔李〕夫人死，思見其形。道士以方術作夫人形，形成，出入宮門，武帝大驚，立而迎之，忽不復見。蓋非自然之眞，方士巧妄之僞，故一見恍忽，消散滅亡。有爲之化，其不可久行，猶（王）〔李〕夫人形不可久見也。道家論自然，不知引物事以驗其言行，故自然之說未見信也。」〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），卷 18，頁 780。

47 如〈譴告篇〉：「夫天道，自然也，無爲。如譴告人，是有爲，非自然也。」（同前註，卷 14，頁 636）〈初稟篇〉：「自然無爲，天之道也。」（卷 3，頁 128）〈寒溫篇〉：「夫天道自然，自然無爲，（二令參偶）〔二偶參合〕。遭適逢會，人事始作，天氣已有，故曰道也。使應政事，是有非自然也。」（卷 14，頁 630-631）

48 如〈自然篇〉：「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類，知飢知寒，見五穀可食，取而食之；見絲麻可衣，取而衣之。或說以爲天生五穀以食人，生絲麻以衣人，此謂天爲人作農夫桑女之徒也，不合自然，故其義疑，未可從也。試依道家論之。」同前註，卷 18，頁 775。

49 葉淑茵：《王充命運論研究》，頁 44。

50 如《莊子．大宗師》郭象《注》謂：「人形乃是萬化之一遇耳，未足獨喜也。無極之中，所遇者皆若人耳，豈特人形可喜而餘物無樂耶！」〔清〕郭慶藩撰，王孝漁點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995 年），第 1 冊，頁 245。

51 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（臺北：東大圖書公司，1999 年），頁 28-29。

道爲一」的路線發展，但提出「遊外弘內」的新理論，又與向秀有別。可說是由王弼、何晏的「貴無」重「自然」，經向秀的「任自然之理」與「節之以禮」的調和儒道思想，再發展到郭象的「廟堂」即「山林」、「名教」即「自然」的合一論。湯一介指出，郭象視「游外以弘內」爲聖人之最高境界，而「無心而任乎自化」爲達到該境界的手段，也是「名教」通向「自然」，或「自然」寓於「名教」之間的橋梁[52]。較之於莊子，郭象不注重超越性，也不認同超越性主宰的存在，主張萬物依其「自爾」，即自然的偶然狀態[53]。〈知北遊〉的《注》有言：「誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道爲先之矣，而至道者乃至無也，既以無矣，又奚爲先！然則先物者誰乎哉？而猶有物無已，明物之自然，非有使然也。」[54]也因此以人間聖人的形象，理解莊子〈逍遙遊〉中的聖人境界。

范縝的〈神滅論〉末段，以一種偶然的思想來進行佛教批判。當有人問道：「知此神滅，有何利用邪？」范縝是這麼回答的：「浮屠害政，桑門蠹俗，風驚霧起，馳蕩不休。吾哀其弊，思拯其溺。……若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，怳爾而無；來也不禦，去也不追，乘乎天理，各安其性。」[55]他的論述有很大的部分是針對佛教的因果觀而發，也因此強調自然本身的偶發性，亦使得他和王充在見解上相當接近。

由上述文脈看來，「自然」可以上下索解，寓含「自己而然」、「偶然」、「必然」諸義。例如能樂集大成者世阿彌 (1363-1443) 所著《風姿花傳》敘述一種幽玄的美學觀，〈金島書〉點出「山高」、「海深」、「滿目青山」等大自然現象看似應然，實則偶然的觀念，其後不少能樂著述也使用「おのづから」表徵「萬一」、「一旦」的意思。而鎌倉時代問世的許多「軍記物語」[56]，描述武士

52 例如在〈天運篇〉，郭象《注》道：「（天）不運而自行也，（地）不處而自止也，（日月）不爭所而自代謝也。皆自爾。無則無所能推，有則各自有事。然則無事而推行是者誰乎哉？各自行耳。自爾，故不可知也。二者俱不能相爲，各自爾也。設問所以自爾之故，夫物事之近，或知其故，然尋其原以至乎極，則無故而自爾也。自爾，則無所稍問其故也，但當順之。」郭慶藩撰，王孝漁點校：《莊子集釋》，第 2 冊，頁 493-496。

53 同前註，頁 493-496。

54 同前註，第 3 冊，頁 764。

55 〔梁〕范縝：〈神滅論〉，見〔梁〕僧祐：《弘明集》，收入《大正藏》，第 52 冊，頁 57b。

56 鎌倉時代此類作品很多，如《將門記》、《平家物語》、《太平記》、《明德記》、《義經記》、《曾我物語》等等。

將出征時，經常會對家人親友說：「もし自然のことがあれば（如果自己有個萬一的話／萬一不免一死之際）。」

關於作爲「萬一」、「一旦」的「おのづから」，可由日本的來世觀進行理解。其本土來世觀，並未受到中世紀傳入的佛教輪迴轉生之說而搖動。柳田國男(1875-1962) 曾歸納其特色道：「首先，傳統不存在六道輪迴……的思維。……吾人仍執著於『人類—人類』之間的轉世。……再者，魂魄可能回春。……三者，亡故的先祖之靈，將轉世爲同族同姓之子孫。」[57]由語義學觀之，「おのづから（內在之力）」兼具「おのづからなる（造就）」與「おのづからある（出現）」的意思。國語學者認爲「ある／あり」具備「あれ（生）」及「あらわれ（現）」的語源[58]，強調出生、出現之意，故而「ある／あり」和「なる／なり」同樣存在著「促動生成的力量」之思維。故而「おのづから」的生成，是涵蓋、超越、克服了死亡之後的生成，意味著生命本然就具備了超越死亡的生成力。

在來世思想的基礎上，生成與死滅這相悖反的意義可以在「おのづから」一字上並行並陳，也顯示著日本人面對死亡這種不預期的意外時，可以藉由「おのづから」的觀點去順應，並以豁達的態度接受死亡是一種「本然」，相信生命藉由靈魂之轉世而永續，而宇宙也在生死相繼之間，無盡地循環。

四、「自然」的「自然界」義

（一）安藤昌益所詮「自然」

當近代性萌芽之際，中國的「自然」概念基本上仍以形容萬物的存在樣態爲主，不脫「自己如此」的意味。王陽明 (1472-1529)《傳習錄》有「風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體」[59]，將自然界的諸要素加以羅列，未以「自然」統稱之。明末出現將「天工」與「人工」相對的觀念，但

57 柳田國男：《先祖の話》，（東京：筑摩書房，1975 年），頁 204-211。引文係筆者所迻譯。

58 阪倉篤義：〈日本の知性と日本語〉，收入相良亨等編集：《講座日本思想》第二卷（東京：東京大學出版會，1983 年），頁 3-38。

59 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983 年），頁 331。

宋應星的《天工開物》中並未能找到「自然」的用例；而方以智的《東西均．所以》：「氣也，理也，太極也，自然也，心宗也，一也，皆不得已而立之名字也。」[60]其「自然」是一個思辨性的概念。王夫之 (1619-1692) 的《周易內傳》：「生非創有，而死非消滅，陰陽自然之理也。」[61]《搔首問》「自然者，天也。浮屠一眞法界亦天也。」[62]將「自然」視爲與天、天地同義，接近自然界的意義，但人類或萬物還是被區隔開來的。

反之，十八世紀初的日本，安藤昌益則令「自然」概念產生劃時代的轉變[63]。他說：「自然之全體，無始無終之轉定矣。」[64]「天地之全體，無始無終之自然矣」[65]。「自然」看似與「天地」與「轉定」同義，但安藤昌益進一步說明：「自然者，自爲天地矣」[66]，「自然者，大進退；退進，而爲轉定」[67]，「轉定者，自然之子矣」[68]。「轉定」是安藤自創的語詞，整理他的語言，可知「自然」與「轉定」的關係有如親子，而「自然」是母親，不僅可以孕育出「轉定」，還可以孕育出天地間的「五行」與「萬物」。他說：「自然之氣感，爲進退，而人物生。」[69]「爐中之木火土金水，即是自然、轉定、人身矣」[70]。

安藤昌益所構造的「自然」概念，涵蓋了天地、萬物、木火土金水等有機、無機物，意義上相當接近今日所稱的 “nature”，即「自然界」。他透過將「自然」由「おのづからなる」轉訓爲「自ひとり然なす」或「自ひとり成する」的方式，創造了「自然」的新義，讓「自然」衍出「自行（ひとりおこなう）」、

60 〔清〕方以智：《東西均》（成都：四川人民出版社，1998 年），頁 564。

61 〔清〕王夫之：《周易內傳》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988 年），第 1 冊，卷 5 上，頁 520。

62 王夫之：《俟解．噩夢．搔首問》（臺北：廣文書局，1970 年），頁 115。

63 關於安藤昌益和《自然眞營道》的研究有渡邊大濤：《安藤昌益と自然眞營道》（東京：勁草書房，1970 年）；東條榮喜：《安藤昌益の「自然正世」論》（東京：農山漁村文化協會，1996 年）；安永壽延：《安藤昌益》（東京：平凡社，1976 年）；野口武彥編：《安藤昌益》（東京：中央公論社，1978 年）；萱沼紀子：《安藤昌益の學問と信仰》（東京：勉誠社，1996 年）等。

64 安藤昌益：《自然眞營道》，卷 7，收入《安藤昌益全集》（東京：農山漁村文化協會，1995 年），第 4 冊，頁 257。以下本書引文皆係筆者所迻譯。

65 同前註，卷 2，收入同前註，第 2 冊，頁 342。

66 同前註，卷 5，收入同前註，第 3 冊，頁 356。

67 同前註，卷 8，收入同前註，第 13 冊，頁 425。

68 安藤昌益：《統道眞傳》人倫卷，收入同前註，第 10 冊，頁 220。

69 安藤昌益：《統道眞傳》萬國卷，收入同前註，第 12 冊，頁 74。

70 同前註，頁 243。

「自感（ひとりはたらく）」的意味，強調其「自然進行」的自發、自生的積極主體性運動。他主張此天地自然擁有其他東西所沒有的「活眞」（活生生的眞實存在），「活眞」自發運動的狀態就是「自然」，由自發運動所孕育的世界也是「自然」。對他而言，不僅自然能夠無始無終地自律變化運動，自我生產；人類也必須在這樣的自然運行之下，身心皆不受迷妄所惑，求取強韌的自立。

將「自然」由人生論轉爲以世界爲客體而論之，在用法上更接近名詞，安藤昌益的解釋無疑十分具備思想突破性，也是深具日本獨特性[71]。給予「自然」新解之後，他進一步在所著《自然眞營道》、《統道眞傳》中，鼓勵人們改變古來隨順、參贊自然的態度，轉而參入自然的生成。他說：「此自然、轉定之大道，係與萬物生生之直耕及人之直耕爲同一道也。」[72]「轉、人，一和之直耕，此自然眞之大道也」[73]。人類處於自然之生成運動之內，也應自主進行生產勞動，與自然合體，即所謂「一和」。

安藤昌益曾經習禪、從醫，也曾經研究過蘭學，晚年回到東北故鄉從事醫學，著述講道以終。他這個「自然」概念是否受到蘭學影響，不得而知。而很可惜的，安藤昌益的後學不興，即使弟子神山仙確（生卒年不詳）意識到昌益自然論的獨特性[74]，卻未發展這個「自然」觀念，反而是由三浦梅園 (1723-1789) 及志筑忠雄 (1760-1806) 所闡發。例如三浦梅園有言：「方者，造作矣。圓者，自然矣」，「天則自然也……地則使然也」；「好惡者，性之自然也；思辨者，心之使然也。」他使用「宇宙」、「天地」、「轉持」、「轉底」來稱呼自然界，而未以「自然」二字表記。但他以「自然」與「使然」相對，前者是「おのづから」（自然之所產），而後者是造就「おのづから」的力量（自然之能產），將山川草木、鳥獸蟲魚、雨露寒暑、磁石、琥珀、鐵片等有機、無機物合起來考慮，並以「和人類相異之物」來看待「自然」[75]。志筑忠雄也在所著《曆象新

---

71 關於安藤昌益「自然」觀最新的著作可參見卞崇道：〈現代性的萌芽——以安藤昌益與二宮尊德爲例〉，《融合與共生——東亞視域中的日本哲學》》（北京：人民出版社，2008年），頁 30-55。

72 安藤昌益：《統道眞傳》糺聖卷，收入《安藤昌益全集》，第 8 冊，頁 149。

73 安藤昌益：《統道眞傳》萬國卷，收入同前註，頁 246。

74 神山仙確爲《自然眞營道》做序時便指出安藤昌益的自然論前無古人後無來者。參見《自然眞營道》第一卷仙序。見同前註，第 11 冊，頁 83。

75 三浦梅園：〈元熙論〉，《梅園全集》上卷（東京：名著刊行會，1979 年），頁 741-764。引文係筆者所迻譯。

書》中，將「自然世界」理解爲與「人類世界」相異，而與「人性」相異的精神則是「自然」的精神。不過他並沒有以「自然」二字指稱自然界，反而代之以「天地」、「天子」、「天理」等詞彙。

（二）「自然」與 “nature” 對譯關係的摸索

來到十八、十九世紀之交，「自然」成爲 “nature” 的譯語，衍生新義。近代日本的自然觀，也受到科學革命之後的西方自然觀所影響，產生顯著變化。

歐語的 “nature” 係源自希臘文 “*physis*”[76]，蘊含「誕生」、「生成」之意，可解爲「自然而然地出生、成長、衰老、死去」[77]，並兼具「本性、本質、秩序」的含意，可以表示森羅萬象之物（包括宇宙全體）。亞里斯多德 (Aristotélēs, 384-322 B.C.) 說明 “*physis*” 是：「在自身之內具備運動 (kinesis) 原理者」。他所謂「運動」，涵蓋實體的生成消滅、質的變化以及量的增減。可見古希臘的「自然」是在內部保持生成、發展之可能、具備生命力的有機自然，人類和神都包括其中。

羅馬時期所譯 “*natura*”，幾乎完全承襲 “*physis*” 之意。盧克萊修 (Lucretius, ca. 99-ca. 55 B.C.) 的《物性論》(*De Rerum Natura*)[78]由原子論的角度論萬物生成，主張人類與其他生物一同隸屬於自然界。此類以人、神、自然一體的「泛神論 (pantheism)」在中世基督教世界崩解——神成爲超越者，自然是由神另外創造出來的產物，對人類而言則是全然未知的「外物」，成了人類試圖超脫、凌駕，甚至支配之物。十七世紀的「科學革命」後，新古典主義主張「自然」不完美，有賴於人類的理性加以糾正。例如笛卡爾 (René Descartes, 1596-1650) 把一切有機物、生命與意識視爲「微粒子」的集合體[79]，培根 (Francis Bacon, 1561-1626) 則視自然爲一個可以施以實驗操作的對象[80]。

---

76 拉丁文將之翻譯爲 *natura*，其他各國則再由 *natura* 衍生爲 *tabi'a*（阿拉伯文）、*Natur*（德文）、*natuur*（荷蘭文）、nature（英文．法文）等同義異文。

77 廣松涉等編：《岩波哲學．思想事典》（東京：岩波書店：2003 年），頁 637-638。引文係筆者所迻譯。

78 中譯本爲盧克萊修著，方書春譯：《物性論》（北京：商務印書館，1981 年）。

79 笛卡爾排除了自然的「實體形象」——亦即排除亞里斯多德學派的靈魂解釋——「藏於物體之中的生命原理」，而將自然視爲欠缺生命的對象，將之由物體界還原成單純的幾何延長。

80 雖然培根標榜「支配自然」，但他承認自然有其自律的活動性。此外，相對於笛卡兒由幾何學式的，亦即「由上往下」演繹構築自然；培根是「由下往上」歸納事實、累積實驗，

將自然界視之爲神所創作的世界，日本並非不曾出現類似的思維。前述吉田兼俱之《唯一神道名法要集》及吉川惟足之《日本書紀神代抄》皆認爲天地間自然顯現的法則，是在神意的作動下始能規律地運行，而以日月的運行爲其證明。然而要注意的是，在日本的記、紀神話中，並未出現神開天闢地的記事，而僅僅引用《三五曆紀》、《淮南子》來說明氣之運動。記、紀神話的造化三神（天之御中主神、高御產巢日神、神產巢日神）之地位雖較其他諸神崇高，但並不具備肉身，而是一種「產靈」，擁有生育及生成萬物之靈力。與其說祂們存在於自然界之外，創造自然界，無寧說是內在於自然界的力量。

可以說日本關於造物主的觀念，不僅與中國異質，也與西方異質，但這並不妨礙其自然理解的現代化。吉田兼俱所謂「神之道乃天地間自然之顯現」[81]，本居宣長也有多處論及「神之御所爲」、「神之御心之所致」[82]，此類論述雖不盡然可以連結到關於自然界的理論性探究，但正因爲神意之不可測，正好促動進一步去理解的誘因。

蘭學傳入日本之際，歐陸正流行自然宗教之說，許多探討自然哲學或自然界的著作舶載而來，也受到翻譯。三枝博音指出，志筑忠雄的《曆象新書》[83]係譯自 Johannes Lulofs (1711-1768) 的 *Introductio ad philosophiam naturalem*，帆足萬里的《窮理通》[84]係譯自 Petrus van Musschenbroek (1692-1761) 的 *Introductio ad philosophiam naturalem*，其中便有述道：「自然哲學能令吾人認識神之至高存在」。而土井利位的《雪華圖說》與吉雄俊藏的《遠西觀象圖說》使用了 Johannes F. Martinet (1729-1795) 的 *Katechismus der Natuur*，即自然之問答，其序章開宗明義便說道：「高貴且高潔之神的設計，即神最崇高之思慮，由神創造之工便可得見。」[85]可以說透過神之神聖創作已瞭解創造主的觀念，逐漸傳入而受到理解。

一步步向上探究自然。

81 吉田兼具：《唯一神道名法要集》，頁 249。

82 本居宣長：《排蘆小船》，頁 69。

83 志筑忠雄：《曆象新書》，收入三枝博音等編：《日本哲學思想全書》第六卷（東京：平凡社，1980 年）。

84 帆足萬里：《窮理通》，收入三枝博音等編纂：《復刻日本科學古典全書》（東京：朝日新聞社，1978 年），第 1 冊。

85 參見三枝博音：〈『自然篇』の解說——自然は日本人にどううつっていたか——〉，收入三枝博音等編：《日本哲學思想全書》第六卷，頁 4-9。引文係筆者所迻譯。

青地林宗的《氣海觀瀾》[86]、川本幸民的《氣海觀瀾廣義》[87]皆出現不少「造物主」的相關描述，高野長英的《眼目究理篇》也有「造物主之巧妙」[88]、廣瀨元恭的《理學提要》則有「海水之升降流動，皆造物主之良能，防止其腐敗以致之」[89]等，對於造物主之創造性格或主宰性格的描述。

蘭學者透過自然哲學對神之睿智產生認知，對於「造物主—被造物」之間的關係也獲得新的理解；從而推展了將自然視爲知性對象的思維。希臘文之 "*physis*" 在荷蘭文是 "*Natuurkunde*"，主要指涉西洋科學及其方法論。蘭學者受容此概念後，有些翻譯爲「理科」（青地林宗《氣海觀瀾》，1827 年刊），有些翻譯爲「理學」（廣瀨元恭《理學提要》，1856 年刊）。廣瀨說明道：「凡物散在覆載之間，吾人之五官可觸覺者，納都烏爾（案：*Natuur* 的音譯）云也。覈究其體性之理者，謂之納都烏爾裙桎（案：*Naturkunde* 的音譯），窮物理學之義也。」[90]。川本幸民則譯 "*Naturkunde*" 爲「窮理學」，他說：「費西加 (*physica*) 者，在荷蘭稱爲 "*Naturkunde*"，先哲譯之爲理學，窮天地萬物之理的學問也。上至日月、星辰，下迄動植、金石，論辯其性理……」[91]；「費西加云者，窮理之學也」[92]。

就字根的 "*Natuur*" 而言，儒醫稻村三伯 (1758-1811) 編纂日本最初的蘭日辭典《波留麻和解》（1796 年刊）時，便將 "*natuur*" 譯爲「自然」；藤林普山 (1781-1836) 編纂蘭日辭典《譯鍵》（1810 年刊）時，「自然」也與「天地」、「萬有」、「造化」並爲 "*natuur*" 的譯語。

不過此後的蘭日辭典多半將 "natuur" 譯爲「天地萬物」[93]。桂川甫周 (1751-1809) 改訂增補蘭和辭典《ヅーフ・ハルマ》爲《和蘭字彙》（1858 年刊）時，雖將副詞與形容詞形式的 "*natuurlijk*" 翻成「自然ノ」，卻批評《波留麻和解》將 "nature" 這個名詞譯爲「自然」並不切當，未將 "*natuur*" 翻成「自然」[94]。可以

86 青地林宗：《氣海觀瀾》，收入同前註，第 2 冊。

87 川本幸民：《氣海觀瀾廣義》，收入同前註。

88 高野長英譯述：《眼目究理篇》，《高野長英全集》第一卷（東京：高野長英全集刊行會，1930 年），頁 235。

89 廣瀨元恭：《理學提要》，收入三枝博音等纂：《復刻日本科學古典全書》，第 2 冊，頁 443。引文係筆者所迻譯。

90 同前註，頁 363。引文係筆者所迻譯。

91 川本幸民：〈凡例〉，《氣海觀瀾廣義》，頁 73。引文係筆者所迻譯。

92 同前註，頁 79。引文係筆者所迻譯。

93 如一八三三年的《ヅーフ・ハルマ》寫本（靜岡：靜岡縣立中央圖書館藏）。

94 柳父章：《翻譯語成立事情》（東京：岩波書店，1982 年），頁 134-135。

說在蘭學辭典中，“*natuur*” 還是當天地萬物來理解爲多，但由於「自然」二字的原始詞性主要是狀詞，故與之劃等號的狀況並不普遍。

英學傳入日本之後，英和辭典問世。相當普及的《英和對譯．袖珍辭書》（1862 年刊）將形容詞 “natural” 解爲「自然ノ、天然ノ、生ノ得タル、當前ノ、天地萬物ノ」，將副詞 “naturally” 解爲「自然ニ人巧ニ依シズ」，將 “naturalist” 解爲「窮理學者」、將名詞 “nature” 解爲「天地萬物、宇宙、本體、造物者、性質、天地自然ノ道理、品種」，其中「天地自然的道理」以「天地」爲主語、「自然」爲述詞，意指「天地之間自然而成的道理」[95]。村上英俊 (1811-1890) 所編的法和辭典《佛語明要》（1864 年刊）把名詞 “*nature*” 解爲「性質」、副詞 “*au natural*” 解爲「性質ニ從テ」。而美籍傳教士平文 (James Curtis Hepburn, 1813-1911) 所編《和英語林集成》（1867 年刊）沒有收錄「自然」的詞條，而以「天然」對應形容詞的 “natural”。

明治維新初期的辭典，唯有柴田昌吉、子安峻所編《英和字彙》（1873 年刊）是罕見的將「自然」作爲名詞 “nature” 對譯詞之一的例子。該書將形容詞 “natural” 解爲「自然ノ、天造ノ、天生ノ、生得ノ、當然ノ、萬有ノ」，將 “natural philosophy” 解爲「格物學」，將 “naturalism” 解爲「天性、唯理論」，將副詞 “naturally” 解爲「自然ニ、天巧ニテ」，將名詞 “nature” 解爲「本性、資質、造化、洪鈞、萬有、天地、萬物、宇宙、品種、本體、自然、天理、性質」[96]。

此外，如《英華和譯字典》（1879-1881 年刊）將形容詞 “natural” 解爲「自然的、本性的、原、本、原本、本來、天生的、稟受於天」，將副詞 “naturally” 解爲「自然、天然、本然、本性、原本」，將名詞 “nature” 解爲「性、天地、造天地者、洪鈞、大塊、大鈞、皇天后土」[97]。日本最初的哲學辭典，井上哲次郎所編《增訂英華字典》（1883-1884 年刊）和《哲學字彙》（1884 年刊）中都將形容詞 “natural” 解爲「合性、自然、天眞」，將名詞 “nature” 解爲「本性、資質、天理、造化、宇宙、洪鈞、萬有」，將 “naturalism” 解爲：「唯理論。按：

[95] 堀達之助：《英和對譯．袖珍辭書》（東京：藏田屋清右衛門，1862 年），頁 263。
[96] 柴田昌吉、子安峻：《〔附音／插圖〕英和字彙》（東京：日就社，1882 年），頁 669。
[97] 津田仙等譯，中村正直校正：《英華和譯字典》（東京：山內輹，1879-1881 年），第 2 冊，頁 421-422。

人心不迷、則天下無復妖恠，唯有斯大道理而存焉耳。」[98]此外，高橋五郎編纂《漢英對照・いろは辭典》（1888 年刊）有 “Natural, naturally” 的詞條，讀爲「しぜん」、當形容詞／副詞，解爲「自然，おのづかち；おのづを」[99]。而島田豐所編《雙解英和大辭典》（1892 年刊）將副詞 “naturally” 解爲「自然ニ、天巧ニテ」，而名詞 “nature” 解爲「天地、萬物、宇宙、性質」[100]。

可以發現狀詞 “natural” 作爲「自己如此」、「天生而然」等意義在幕末維新期很容易就得到確認並通行，但名詞 “nature” 則主要呈現兩種理解：(1)「本性」、「性質」，(2)「自然界」，後者尚不以「自然」二字而以所產的「造化」、「宇宙」、「萬有」或能產的「造天地者」等詞來表述。

雖然來華傳教士所編辭典傳入日本的具體時間尚未得到確證，但已有不少研究指出這些辭典對明治期辭典的影響[101]。馬禮遜 (Robert Morrison, 1782-1834) 所編《華英字典》(*A Dictionary of the Chinese Language*, 1819-1823) 第二部《五車韻府》收錄如下與「自然」相關的詞條：「自然元始 self originating」、「自然 self-existent; natural; being at ease; what really is or exists without external force」、「自然而然 self-existent; self enjoyment」[102]；而第三部 *English and Chinese* 則解釋 “natural” 爲「天性的、自然的、天然的」，解 “nature” 爲「性、天地、性理」[103]，可知他還是遵循當時漢語的用法，並沒有使用「自然」來翻譯 “nature”，而以「天地」稱之。羅存德 (Wilhelm Lobscheid, 1822-1893) 所編《英華字典》(*English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation*, 1868) 對 “nature” 相關詞條收錄較多，但基本上沿襲馬禮遜以「性」、「天地」爲主的譯法，“natural” 也解爲「本性的」、「自然」、「天然」。值得注意的是如下的詞條：「to investigate into the principles of nature, 格物、窮究物理」、「natural philosophy, 博物」、「natural history, 人物論」、「naturalism, 惟性者、

98 井上哲次郎編，有賀長雄增補：《哲學字彙》（東京：東洋館，1884 年），頁 79-80。

99 高橋五郎：《漢英對照・いろは辭典》（東京：長尾景弼，1888 年），頁 1054。

100 島田豐：《雙解英和大辭典》（東京：大倉保五郎，1892 年），頁 364。

101 林淑娟對於十九世紀在中國的傳教士所編字典如何建構 “nature” 與「自然」的對譯關係，有詳細的分析。見林淑娟：〈新自然考〉，《臺大中文學報》第 31 期（2009 年 12 月），頁 268-310。

102 Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language* (Macao, China: East India Company’s Press, 1819, 1822, 1823), vol. 4, p. 938.

103 *Ibid*., vol. 6, p. 290.

惟信性之理」、「naturalist, 博物者」[104]，這些詞條在多數上列明治早期的辭典中皆不曾出現，唯「窮理」的觀點和前述《氣海觀瀾廣義》、《理學提要》、《英和對譯．袖珍辭書》相關諸解有同工之趣，「格物」的觀點則與《英和字彙》譯 “natural philosophy” 爲「格物學」的作法略同，應受當時視西方科學技術爲「格物窮理之學」的思維影響。但「博物」則非當時普遍的概念，後世也未見流行，例如《英和字彙》將 “naturalism” 解爲「天性、唯理論」，而《哲學字彙》將 “naturalism” 解爲「唯理論」，皆非「博物」的說法[105]。

馬禮遜與羅存德所列詞條顯示出 “nature” 的多重含義及其缺乏中文對應詞的難題。他們僅在「自己如此」、「本性」等原本接近的意義上，才會以「自然」翻譯 “nature”；但當 “nature” 單獨或作爲詞組出現，用以表述自然界時，則以「天地」、「格物」、「博物」對譯之。除了前述的極少例外，與日本同期辭典也大抵都以不同的詞彙擔任其不同詞性／概念的翻譯任務，並謹守「自然」的原義[106]。明治二十七年 (1894) 物集高見 (1847-1928) 所編《日本大辭林》也可以見出，其中以「しぜん ナ。自然」來表示，顯示「しぜん」雖作爲名詞，仍然只是「自己本然」的意思，同時在後頭又加上具形容詞性的「ナ」，反映著「自然」作爲名詞的用法並未完全穩定下來[107]。

（三）「自然＝自然界」意義之成立

不僅是辭典，明治啓蒙思想家的譯著也展現同樣的摸索過程。西周 (1829-1897) 將黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 的 *Naturphilosophie*（自然哲學）譯爲「物理上哲學」、井上哲次郎則譯爲「天理學」。西周基於朱子性理論的思維基礎，區分「物理」與「心理」，並指出自然 (nature) 有先天的自然和後天的「人類之自然」(human nature)，因此將 Natural History 譯爲「造化史」[108]；

---

[104] Wilhelm Lobscheid, *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation* (Hongkong: Daily Press Office, 1866-1869), pp. 1212-1213.

[105] 日本也通用「博物」、「博物學」、「博物館」、「博物誌」、「博物學者」等說法，但這個詞語之演變是另一個問題，本文姑且割愛。

[106] 如寺尾五郎：《「自然」概念の形成史：中國．日本．ヨーロッパ》（東京：農山漁村協會，2002 年），頁 234-235；柳父章：《翻譯語成立事情》，頁 128-129；以及相關先行研究一致指出：在明治二十年 (1887) 之前問世的辭典中，「自然」與 “nature” 的對譯是極少見的。

[107] 柳父章：《翻譯語成立事情》，頁 134-137。

[108] 西周：《百學連環》（東京：宗高書房，1981 年），頁 134-137。

又由 “nature” 之「性」或「天」的含意出發，將 “natural law”（自然法）」譯爲「天律」、「性法」、「理法」，明治初期的出版品亦然[109]。中江兆民 (1847-1901) 翻譯盧梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 的《社會契約論》時，則將 “nature” 譯爲「萬物」、「庶物」、「天地萬物」、「世界庶物」。加藤弘之 (1836-1916) 撰寫《人權新說》(1882) 時，以「自然淘汰」翻譯 “natural selection”，但它的意思不是被「自然」所淘汰，而是「自然而然的淘汰」[110]。

然而明治二十二年 (1889)，巖本善治 (1863-1943) 與森鷗外 (1862-1922) 卻藉由《女學雜誌》和《國民之友》展開一場文學論戰，其論戰的關鍵在於「自然」。在這場論戰中，巖本所理解的「自然」是傳統用法「自己如此」的意思，但森鷗外卻將科學意義的 “nature” 與文學的 “nature” 均譯爲「自然」，讓「自然」具備「自然界」的意思，又首度將 “naturalism” 譯爲「自然主義」。巖本主張「自然即ナッール（natural，自然而然）之事」，森鷗外則主張自然是自然界之事，是客觀的存在，與人類的「精神（ガイスト）」相對立[111]。

這場論爭之後，日本文壇逐漸接受了「自然＝自然界」的用法。例如國步田獨步 (1871-1908) 在《武藏野》一書中寫道「此中有自然」、「生活與自然密不可分」；志賀重昂 (1863-1927) 在《日本風景論》中則有時以「江山」、「景象」、「風景」來形容自然界，但也可見「自然之大妙」、「自然之大活力」等語句。島崎藤村 (1872-1943) 則受到盧梭的啓發，在詩論中提倡「直接觀自然」；而德富蘆花 (1868-1927) 在《自然與人生》中以八十多篇文字對自然風物進行寫生，如「自然之聲、自然之色」等，全書以「自然」通稱所寫生的對象。久保天隨 (1875-1934) 在《敘事文作法》中指出：「紀行文，以自然之觀察敘述爲主。」[112]小杉天外 (1865-1952) 在《はやり唄（流行曲）》的序言中強調「自然即自然。無善無惡，無美無醜。僅在某時代某國或某人，捕捉自然之一隅，主

109 例如井上操譯：《性法講義》（東京：司法省藏版，1877 年）、Simon Vissering 原著，西周譯：《性法說約》（大津：高田義甫，1879 年）。

110 前引寺尾五郎：《「自然」概念の形成史：中國・日本・ヨーロッパ》，頁 236。

111 森鷗外譯介「自然主義」後，在日本近代文學界引發的連串討論，參見柳父章：《翻譯語成立事情》，頁 128-129。

112 久保天隨：「期するところは、情景融合、言語の裝飾に注意し、景致の活くる如く、印象深かる如く記述するに在り。獨造の技倆は、ここに生じ、紀行は、專ら自然を寫すものとして、案内記名所圖繪の畛域を脱して、儼然たる文學の範圍に入ることとなるべし。」見久保天隨：《敘事文作法》（東京：實業之日本社，1907 年），頁 195。

觀以善惡美醜名之而已」[113]。

「自然＝自然界」的用法，在安藤昌益身上曇花一現，終於再度於二十世紀的日本得到一定程度的普遍性。大和田建樹所編《日本大辭典》(1896)、落合直文所著《ことばの泉》(1898) 都收錄有「自然主義 (naturalism)」一詞。而井上哲次郎增修《英獨佛和哲學字彙》(1912) 時，也終於在 “nature” 之譯語行列之末添上「自然」[114]。而德谷豐之助所編《普通術語詞彙》（1903 年刊）裏收有「自然科學（天然科學）」、「自然淘汰」、「自然哲學」、「自然主義」等今日中文、日文皆常用的詞彙[115]。他爲「自然」所下的定義是：「其最狹義的解釋是地球上的山川草木湖海等總稱；而最廣義的解釋是除了地球全體及其上所有生物礦物外，其他的星體與無垠的宇宙也含括在內。」[116]這可以視爲日本學界二十世紀對「自然」的新定義。

五、結語

Stefan Tanaka 借用觀念史學者亞瑟．勒夫喬伊 (Arthur O. Lovejoy) 的論點[117]，指出 “nature” 一詞的意義不固定，時而在對立的光譜之間流動，往往因爲言說者立場、觀點的不同，而出現意義內涵的模糊和不統一[118]。關於西方 “nature” 概念及自然觀，唐君毅曾站在比較的觀點，分析希臘、中古、近世之三種 “nature” 意義後，說明其內容與中國自然觀之同異，論述開闊，具體而微。他指出中國古代之自然律，並非如西方般是神自外賦予的，而是內在於萬物自身，形成一種自然

113 小杉天外：「自然は自然である。善でも無い、惡でも無い、美でも無い、醜でも無い、たゞ或時代の、或國の、或人が自然の一角を捉へて勝手に善惡美醜の名を付けるのだ。」見小杉天外：〈序〉，《はやり唄》（東京：春陽堂，1902 年）。

114 井上哲次郎：《英獨佛和哲學字彙》（東京：丸善株式會社，1912 年），頁 100，書中相應於 “nature” 的翻譯詞依序是：物然、性、本性、性質、性格、資質、天理、造化、宇宙、洪鈞、萬有、自然。

115 德谷豐之助：《普通術語詞彙》（東京：敬文社，1903 年），頁 406、407、411。

116 同前註，頁 405。引文係筆者所迻譯。

117 Arthur O. Lovejoy, “Nature as Aesthetic Norm,” in *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948), p. 9. 中譯本有 A. O. 洛夫喬伊著，吳相譯：《觀念史論文集》（南京：江蘇教育出版社，2005 年）。

118 Stefan Tanaka, “Nature–the Naturalization of Experience as National,” in *Japanese Hermeneutics: Current Debates on Aesthetics and Interpretation*, ed. Michael F. Marra (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002), p. 127.

萬有，律則運行變化之其中。同時，中國宇宙觀中的物質與能力、物質與空間、時間與空間不相對立，西方則不然。他認爲中國自然宇宙觀的最大特徵，是視自然本身爲含蘊美善之價值者，西方則純以數量、形相觀念看自然界萬物，不知價值內在於自然，導致科學思想中，自然與社會成爲充滿矛盾衝突之物，猶有甚者，倡生存競爭之說，以明生物世界之大體爲快樂[119]。

中國道家的自然觀，著重人類對大自然的順從與融合——「自我」與「天」結合之後，便能與天地造化產生連動；古代日本人也對自然界懷有宗教般的孺慕之情。到了宋明理學家，主張人類需對自然「持敬」，人類與自然界雖不截然區隔，卻預設著人類觀察自然界的運作法則，從中學習的關係；中世、近世的日本人採取旁觀的角度親近自然界的各種現象，珍惜春生夏長的自然之美，也安享秋收冬藏的自然之賜予，但不主動參與自然界的運作。仁齋強調其不可知，素行強調其不可止息，宣長則強調神意的運作。直到安藤昌益使用蘊涵「自發自生」意味的「自然眞」這個字，由「ひとりなす」及「ひとりする」來訓讀「自然」，採取「直耕者」的身分參入自然內部的生成過程，親身體認春蒔而秋穫，同時加以守護自然的自律運動。於是「直耕」之人不再是旁觀者、寄生者，而成了實踐者、生產者。「自然」一語發展至此，也出現吳音「じねん」、漢音「しぜん」的讀法，和訓方面亦有「己（おの）＋的樣子（づから）」及「自（ひとり）然（なす／する）」之區別。

當稻村三伯將荷蘭語的 “*natuur*” 譯爲名詞「自然」之際，面對的是歐洲世界已轉爲無機的、機械性的自然觀，同時藉由蘭學的傳播，認識西方宗教傳統中「造物主」的存在。「自然」一詞在維新之後正式由古語轉爲新詞，其間新融入的「自然界」之意，逐漸爲人所接受和認知。啓蒙思想家並積極承擔起爲「自然」驅邪的任務，企圖在「自我」手中重塑理性的、科學的自然界形象。澀澤榮一 (1840-1931) 等人則在田園調布造鎭行動中，挑戰西歐式的規畫，而讓尊重自然之自律自生的立場得到貫徹，期望「自我」與「自然」的融洽共榮[120]。

「自然」的概念本身的多樣性，呈顯了使用此概念者多樣的關懷及立場。例

119 唐君毅：〈中國先哲之自然宇宙觀〉，《中國文化之精神價值》（東京：海風書店，1953 年），頁 56-88。

120 澀澤主張人工創造綠意，而是在原有的「田園」中形成都市，讓田園環繞著居住生活於其間的人群。參照田園都市會社編：《田園都市案內》，收入《澀澤榮一傳記資料》第五十三卷（東京：澀澤榮一傳記資料刊行會，1923 年），頁 371。

如日本某旅行社的文案呼籲著「休日は思いっきり自然と親しもう（假日多親近自然吧）」；「旅には自然の治癒力がある（旅行帶來自然的療癒力）」；行程的安排是「自然滿喫（浴享自然）」。超市的廣告單形容食物是來自「自然の惠み（自然的恩惠）」；「自然食」（天然食品）；「自然は美味しい（自然即美味）」。沖繩被形容爲「自然が溢れる樂園（自然滿溢之樂園）」，北海道則是「自然が殘っている（自然尙存之地）」，對於未全面開發之地帶著浪漫的憧憬，其中反現代化、都市化的都會鄉愁，與歐洲把描繪古城或廢墟的繪畫稱爲「自然風景畫」有些類似。此外，也有稱呼石板路面是「自然のただずまい（自然的呈顯）」，帶有榻榻米和風窗櫺的古風木造住宅爲「自然が息づいている（自然的呼吸）」，此時「自然」又成爲傳統工藝或古風的人造物品之代稱。

可以說當今的「自然」意義，已經由「自己如此」和「自然界」兩個主流又延伸出「任意」、「簡易」、「生命」、「綠意」、「鄉間」、「地球」、「環境」等紛陳的含義，試圖呼應著一個「人與自然共生」的主題，嘗試重整「自我」與「自然」的關係——去「體驗自然」、「認識自然」、「傾聽自然」、「與自然對話」、「承諾自然」，對自然進行保育，甚至「回歸自然」。

人類不與自然對立，不再企圖征服自然，迫切地想和自然拉近關係，省思「自我」和「自然」的互動可能性。如果人類可以認識到「自然」是在時間長河裏不斷地自我毀損並自主生成，過程中孕育出地球、孕育出地球上的生物、孕育出人類，則可以體認人類與自然並非異種異質，而受到自然所包覆所涵容。然而，「自然」是有機世界和無機世界的綜合，而不單純等同天地、日月、生物、生命或者綠意，人類要如何和一個龐大的宇宙體系共生呢？沙漠、颱風、洪水、毒蛇猛獸、寄生蟲或細菌這些隸屬於自然的生態與生物，是人類難以與之共生的。

自然的恩惠和自然的威脅並存，人類能做的就是一方面勇於迎向自然的威脅，一方面虛心領受自然的恩惠，將生命延續下去。如同前述，「自然」作爲「おのづから」的存在，它絕非人格神的作爲與創造，而就是生成的原動力，重視不斷運轉和形成的概念。「自然」之原動力聯繫著「推動生命元氣的動態迫力（意氣）」和「了悟事理的靜態知見（諦念）」[121]，「なる」描述此無限進行的

[121] 九鬼周造 (1888-1941) 舉「自然」、「意氣」、和「諦念」三者爲「日本文化的三個主要契機」，而自然是日本文化最重要也最基本的特色。參見九鬼周造：〈日本的性格〉，《九鬼周造全集》第三卷（東京：岩波書店，1981 年），頁 272-292。

生成運動，「ある」則表徵了這個運動的顯現。「自然」作爲無窮的宇宙，是無限也不可能盡解的，人類只是其中「偶然」、「萬一」的顯現而已。當我們追索「自然」涵意的生成與流變，不由得思想起夏目漱石 (1867-1916) 晚年所標榜「則天去私」。他所謂的「天」即「自然」，呼籲人們相信自然之無限定與不可測，並依循它的生生之力，淨化「自我」內心之「私」欲。這個觀點可以帶給我們啓示——謹記自然之作爲生命原初的意義，參贊它的化育之力。

日本「自然」概念考辨

陳瑋芬

「自然」是一個語義複雜的概念。漢語的「自然」一詞源於老、莊，意爲「自己如此」。就哲學內涵言，是用作「道」的屬性，但因爲道家的道通常是內在於天地萬物，而常含有「能產的自然」之義。

日本的「自然」若以西學傳入爲界，此前者爲「古語」之自然，此後者爲「新詞」之自然。古語「自然」主要承自老、莊，作狀詞用，在哲學內涵上則偏重「能產的自然」之義；玄學興起後，產生「萬一」、「一旦」之義，有別於老、莊原意。古語「自然」隨順日本思想風土及日語語境而發展，曾轉化爲數種不同的「音讀」及「訓讀」，來到十八世紀初，安藤昌益 (1703-1762) 所詮釋的「自然」具備了當今主流的用法、作爲名詞的「自然界」之義，可謂爲「自然」新意的萌芽。十八、十九世紀之交，蘭學、西學傳入後，「自然」成爲 “nature” 的譯語（即新詞「自然」），此義在明治二十二年 (1889) 經過巖本善治 (1863-1943) 與森鷗外 (1862-1922) 針對「自然」用法的文學論戰之後，才定型下來。

本文乃是就 (1) 承自老、莊之「自然」，(2) 承自玄學之「自然」，(3) 作爲「自然界」之「自然」等三個語義史的「自然」演變脈絡爲經，哲學內涵之「自然」變化爲緯，對日本的「自然」概念分析的一個嘗試。

關鍵詞:自然　概念史　日本　nature　翻譯　自然觀

"Nature" Running Its Course: A Study of the Concept of Japanese *Shizen*

CHEN Wei-fen

The semantics of *ziran* (nature) are conceptually complex. In sinology, the term *ziran* came from Laozi and Zhuangzi, meaning "spontaneously as it is." Interpreted philosophically, *ziran* is one of the qualities of *dao* (way). The *dao* in Daoism usually indicates the universe and includes "the nature of one's own creativity."

In Japanese, *shizen* (nature) had a classical meaning before the demarcation point of the introduction of Western learning, and a new one after that point. The classical meaning of *shizen* mainly derived from Lao-Zhuang thinking, as an adverbial modifier having more focus on "the nature of one's own creativity." With increasing interest in metaphysics, *shizen* developed meanings of "by any possibility" (*wanyi*) and "as soon as" (*yidan*), in addition to its original Lao-Zhuang meanings. Moreover, the classical meaning of *shizen* was influenced by the linguistic contexts of Japanese culture and thought. Thus it was transformed into several readings and nuances. *Shizen* was not interpreted as the noun used in current, mainstream academia, "the world of nature" (*shizenkai*), until Ando Shoeki (1703-1762) did so in the early eighteenth century. His new interpretation can be considered as the initial stage in the development of new meanings. During the eighteenth and the nineteenth centuries, after the study of Rangaku entered Japan, *shizen* became the Japanese translation of the word "nature" (as the new meaning of *shizen*). This meaning prevailed after the literary controversy in 1889 led by Iwamoto Yoshiharu (1863-1943) and Mori Ogai (1862-1922).

This paper is an attempt to trace the etymological changes of *shizen* by connecting its meanings acquired from Lao-Zhuang, metaphysics, and "the world of nature," while also aiming to elucidate the concept of *shizen* philosophically.

Keywords: the view of nature nature Japan history of ideas

徵引書目

卞崇道：《融合與共生——東亞視域中的日本哲學》，北京：人民出版社，2008 年。

方以智：《東西均》，成都：四川人民出版社，1998 年。

王夫之：《俟解．噩夢．搔首問》，臺北：廣文書局，1970 年。

———：《周易內傳》，收入《船山全書》第 1 冊，長沙：嶽麓書社，1988 年。

王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990 年。

王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2007 年。

朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994 年。

林淑娟：〈新自然考〉，《臺大中文學報》第 31 期，2009 年 12 月，頁 268-310。

范縝：〈神滅論〉，見僧祐：《弘明集》，收入《大正藏》第 52 冊，臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1957 年。

唐君毅：《中國文化之精神價值》，東京：海風書店，1953 年。

徐復觀：《兩漢思想史》卷 2，臺北：臺灣學生書局，1976 年。

高誘注：《淮南子注》，臺北：世界書局，1991 年。

張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學爲中心》，臺北：臺灣大學出版中心，2004 年。

張蓉蓓譯：《古今和歌集》，臺北：致良出版社，2002 年。

清少納言著，周作人譯：《枕草子》，北京：中國對外翻譯出版公司，2000 年。

郭慶藩撰，王孝漁點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995 年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

湯一介：《郭象與魏晉玄學》，臺北：東大圖書公司，1999 年。

紫式部著，林文月譯：《源氏物語》，臺北：中外文學月刊社，1974 年。

葉淑茵：《王充命運論研究》，臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2000 年。

道元著，何燕生譯注：《正法眼藏》，北京：宗教文化出版社，2003 年。

雷蒙．威廉士 (Raymond Williams) 著，劉建基譯，《關鍵詞：文化與社會的詞彙》，臺北：巨流圖書公司，2003 年。

黎德靖編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004 年。

澤井啓一著，潘韋伶譯：〈荻生徂徠的《學》、《庸》解釋及古文辭學〉，收入黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2005 年。

盧克萊修著，方書春譯：《物性論》，北京：商務印書館，1981 年。

A. O. 洛夫喬伊著，吳相譯：《觀念史論文集》，南京：江蘇出版社，2005 年。

九鬼周造：《九鬼周造全集》，東京：岩波書店，1980-1982 年。

大野晉等編：《岩波古語辭典》補訂版，東京：岩波書店，1994 年。

三枝博音：〈『自然篇』の解說——自然は日本人にどううつっていたか——〉，收入三枝博音等編：《日本哲學思想全書》第 6 卷，東京：平凡社，1980 年。

三浦梅園：《梅園全集》，東京：名著刊行會，1979 年。

川本幸民：《氣海觀瀾廣義》，收入三枝博音等編纂：《復刻日本科學古典全書》第 2 冊，東京：朝日新聞社，1978 年。

山鹿素行：《聖教要錄》，《山鹿素行全集》第 11 卷，東京：岩波書店，1940 年。

久保天隨：《敘事文作法》，東京：實業之日本社，1907 年。

小杉天外：《はやり唄》，東京：春陽堂，1902 年。

小島憲之等校注譯：《萬葉集》，東京：小學館，1975-1976 年。

井上操譯：《性法講義》，東京：司法省藏版，1877 年。

井上哲次郎編，有賀長雄增補：《哲學字彙》，東京：東洋館，1884 年。

_____：《英獨佛和哲學字彙》，東京：丸善株式會社，1912 年。

田園都市會社編：《田園都市案內》，收入《澀澤榮一傳記資料》第 53 卷，東京：澀澤榮一傳記資料刊行會，1923 年。

本居宣長：《排蘆小船》，收入子安宣邦校注：《排蘆小船．石上私淑言——宣長「物のあはれ」歌論》，東京：岩波書店，2003 年。

_____：《石上私淑言》，收入子安宣邦校注：《排蘆小船　石上私淑言——宣長「物のあはれ」歌論》，東京：岩波書店，2003 年。

吉川惟足：〈土金之秘訣〉，收入平重道、阿部秋生校注：《近世神道論．前期國學》，東京：岩波書店，1972 年。

吉田兼俱：《唯一神道名法要集》，收入大隅和雄校注：《中世神道論》，東京：岩波書店，1977 年。

西周：《百學連環》，東京：宗高書房，1981 年。

安永壽延：《安藤昌益》，東京：平凡社，1976 年。

安藤宏：〈日本近現代文學における「自然」の形象〉，收入黃自進主編：《近現代日本社會的蛻變》，臺北：中央研究院人文社會研究中心亞太區域研究專題中心，2006 年。

安藤昌益：《自然眞營道》，《安藤昌益全集》第 2、3、4、11、13 冊，東京：農山漁村文化協會，1995 年。

_____：《統道眞傳》，《安藤昌益全集》第 8、10、12 冊，東京：農山漁村文化協會，1995 年。

寺尾五郎：《「自然」概念の形成史：中國．日本．ヨーロッパ》，東京：農山漁村文化協會，2002 年。

伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《伊藤仁齋．伊藤東涯》，東京：岩波書店，1983 年。

帆足萬里：《窮理通》，收入三枝博音等編纂《復刻日本科學古典全書》第 1 冊，東京：朝日新聞社，1978 年。

阪倉篤義：〈日本の知性と日本語〉，收入相良亨等編集：《講座日本思想》第 2 卷，東京：東京大學出版會，1983 年。

志筑忠雄：《曆象新書》，收入三枝博音等編：《日本哲學思想全書》第 6 卷，東京：平凡社，1980 年。

堀達之助：《英和對譯・袖珍辭書》，東京：藏田屋清右衛門，1862 年。

東條榮喜：《安藤昌益の「自然正世」論》，東京：農山漁村文化協會，1996 年。

空海：《祕密漫荼羅十住心論》，收入《大正藏》第 77 冊，臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1957 年。

柳父章：《翻譯の思想——「自然」とNATURE》，東京：平凡社，1977 年。

_____：《翻譯語成立事情》，東京：岩波書店，1982 年。

柳田國男：《先祖の話》，東京：筑摩書房，1975 年。

青木和夫等校 注：《古事記》，東京：岩波書店，1982 年。

青地林宗：《氣海觀瀾》，收入三枝博音等編纂：《復刻日本科學古典全書》第 2 冊，東京：朝日新聞社，1978 年。

秋本吉郎校注：《風土記》，東京：岩波書店，1958 年。

島田豐：《雙解英和大辭典》，東京：大倉保五郎，1892 年。

津田仙等譯，中村正直校正：《英華和譯字典》，東京：山內輹，1879-1881 年。

相良亨：《日本の思想——理・自然・道・天・心・傳統》，東京：ぺりかん社，1998 年。

柄谷行人：《言葉と悲劇》，東京：講談社，1993 年。

柴田昌吉、子安峻著：《〔附音／插圖〕英和字彙》，東京：日就社，1882 年。

益田勝實：〈古代人の心情〉，收入相良亨等編集：《講座日本思想》第 1卷，東京：東京大學出版會，1983 年。

荻生徂徠：《辨名》，收入吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973 年。

_____：《辨道》，收入吉川幸次郎等校注：《荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973 年。

高野長英：《眼目究理篇》，收入高野長英全集刊行會編纂：《高野長英全集》第 1 卷，東京：高野長英全集刊行會，1930 年。

高橋五郎：《漢英對照・いろは辭典》，東京：長尾景弼，1888 年。

家永三郎等校注：《日本書紀》，東京：岩波書店，1987 年。

從覺編：《末燈鈔》，收入《大正藏》第 83 冊，臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1957 年。

野口武彥編：《安藤昌益》，東京：中央公論社，1978 年。

渡邊大濤：《安藤昌益と自然眞營道》，東京：勁草書房，1970 年。

源信：《往生要集》，收入《大正藏》第 84 冊，臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1957 年。

黑板勝美等編：《吾妻鏡》，東京：吉川弘文館，1988-1989 年。

_____：《續日本紀・前篇》，東京：吉川弘文館，1989 年。

萱沼紀子：《安藤昌益の學問と信仰》，東京：勉誠社，1996 年。

廣松涉等編：《岩波哲學・思想事典》，東京：岩波書店：2003 年。

廣瀨元恭：《理學提要》，收入三枝博音等編纂：《復刻日本科學古典全書》第 2 冊，東京：朝日新聞社，1978 年。

德谷豐之助：《普通術語詞彙》，東京：敬文社，1903 年。

澀谷榮一研究室：《源氏物語の世界》，網址：http://www.sainet.or.jp/~eshibuya/。

《ヅーフ・ハルマ》（1833 年寫本），靜岡：靜岡縣立中央圖書館藏。

Simon Vissering 原著，西周譯：《性法說約》，大津：高田義甫，1879 年。

Lobscheid, Wilhelm. *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation.* Hongkong: Daily Press Office, 1866-1869.

Lovejoy, Arthur O. "Nature as Aesthetic Norm." In *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948.

Morrison, Robert. *A Dictionary of the Chinese Language*. Vol. 4. Macao, China: East India Company's Press, 1819-1823.

Tanaka, Stefan. "Nature–the Naturalization of Experience as National." In *Japanese Hermeneutics: Current Debates on Aesthetics and Interpretation*. Ed. Michael F. Marra. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1985.