

“道法自然”的诠释重构

——以吴澄《老子道德真经注》为中心

杨 臻

西北师范大学哲学与社会学院，甘肃 兰州

收稿日期：2025年3月14日；录用日期：2025年4月8日；发布日期：2025年4月17日

摘 要

元代吴澄的《老子道德真经注》对“道法自然”的诠释，标志着老学史上一次重要的范式转换。本文通过思想史溯源、文本细读与哲学分析，揭示吴澄如何以理学体用论重构“自然”概念，既回应河上公、王弼等传统注疏的诠释困境，又开创儒道融合的新路径。吴澄将“自然”提升为“道体之本然”，通过“体用一源”框架消解“法”字的语义断裂与逻辑矛盾，并将道家自然观转化为“即体即用”的实践哲学。这一诠释不仅解决了“五大”悖论等传统难题，更在元代三教合流语境下，为道家思想参与主流话语竞争提供理论资源，对明清自然观演变具有深远影响。

关键词

道法自然，吴澄，体用论，诠释重构，儒道结合，老子

Reinterpreting the Dao-te Ching of “Follow the Dao of Nature”

—Centered on Wu Cheng’s Annotations of the “The Dao-te Ching”

Zhen Yang

School of Philosophy and Sociology, Northwest Normal University, Lanzhou Gansu

Received: Mar. 14th, 2025; accepted: Apr. 8th, 2025; published: Apr. 17th, 2025

Abstract

In the Yuan Dynasty, Wu Cheng’s Annotations of the Daoist Morality Classic (The Dao-te Ching) re-interpreted the Daoist principle of “Follow the Dao of Nature”, marking a significant paradigm shift in the history of the Laozi school. This article, through intellectual history tracing, textual exegesis,

and philosophical analysis, reveals how Wu Cheng used the Neo-Confucian theory of Ti (体) and Yong (用) to reconstruct the concept of *ziran* (自然), responding to the interpretive dilemmas of traditional commentaries by figures like He Shangong and Wang Bi, and pioneering a new path of Confucian-Daoist integration. Wu Cheng elevated *ziran* (自然) to “the original state of the Dao’s body”, dissolved the semantic rupture and logical contradictions of the word “Fa” through the “one source of body and function” framework, and transformed the Daoist natural view into a “both body and function” practical philosophy. This interpretation not only resolved traditional puzzles like the “Five Great” paradox but also, in the Yuan Dynasty’s context of the convergence of the three teachings, provided theoretical resources for Daoist thought to engage in mainstream discourse competition, and had a profound impact on the evolution of natural views in the Ming and Qing dynasties.

Keywords

Follow the Dao of Nature, Wu Cheng, Ti (体) and Yong (用), Interpretive Reconstruction, Integration of Confucianism and Daoism, Laozi

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“道法自然”作为《老子》哲学的核心命题，自汉代以降便深陷于诠释困境之中难以自拔。河上公以“效法”解“法”，试图建构一个“人→地→天→道”的哲学层级链条，却在“道法自然”处遭遇语义断裂：

人法地(人当法地，安静柔和也。种之得五谷，掘之得甘泉，劳而不怨也，有功而不制)，地法天(天湛泊不动，施而不求报，生长万物，无所收取也)，天法道(道清净不言，阴行精气，万物自然生长)，道法自然(道性自然，无所法也) [1]。

前三“法”皆为动词“效法”，至末句却将“自然”降格为道之属性，导致“五大”悖论与本体论矛盾。王弼以玄学“法则”统摄四“法”，提出“道不违自然”之说[2]，却因逆向层级关系(道→自然)与《老子》“道生万物”的生成论直接抵牾，冯友兰表示“老子的‘道法自然’跟目的论的说法鲜明地对立起来” [3]。唐宋注家试图通过政治化的诠释将矛盾逐一进行消解，或如李约重构断句以强调人法实践，“人法地地(地體靜載而生物，法之者令與地同，同地故云地地也)……法自然(人能法三者，皆與爲一，始可稱王爾，則爲萬人之中一人爾)” [4]或如成玄英以重玄双遣论“自然”的本真之迹，“人，王也。必須法地安静，静爲行先，定能生惠也……既能如道，次須法自然之妙理，所謂重玄之域也” [5]，终因过度工具化或抽象化而背离了《老子》的本旨。试窥传统诠释的主要症结，在于固守“效法-被效法”的二元框架中，这种架构的缺陷在于，既未厘清“自然”与“道”的本体同一性，又未贯通形上与形下的实践逻辑性。这便使得面对当今环境下的思维重构此一大趋势，传统诠释方式将不再能十分契合人类思想的步伐，慢慢怠懈滞后，疲软无力。仔细回看历史发展，在特定的时代，面对当时的文化危机，同时代的文人士学者总会找寻其符合时代特点的文化创新与突破，以企图解除这一危机以保全文化薪火不会在蓬勃的发展浪潮中不被扑灭。本文将以历经南宋破灭与蒙元执政时期的学者吴澄与代表着“无为”、“自然”的《老子》一书来进行一次粗浅之探索，企图从其艰苦寻觅之途中寻找出一条当代诠释的新路径。

按上述目的，当时吴澄的突破在于面对元代“三教合流”的文化危机与蒙古“长生天”信仰的冲击，

他以理学体用方法重构“自然”概念，提出“自然者，無有無名是也”[6] (p. 621)。此说包含两重革新：其一是本体论层面，自然非道外之实体，而是“无有无名”的本然状态，这一诠释有效消解了王弼的层级悖论；其二在方法论层面，以“体用一源”框架统摄“自然”之体(寂然不动)与用(感而遂通)，弥合河上公的语义断裂。这种诠释既非儒道概念的简单嫁接，亦非文本的考据复述，而是通过本体论革命，使道家思想获得介入现实的理论力量——当蒙古统治者以宗教话语解构华夏道统时，吴澄的“自然即天理”实为汉文化存续的哲学宣言。

本文以思想史溯源、文本细读与哲学分析为方法，试图揭示三个核心问题：第一，吴澄如何以体用论突破传统诠释的语义与逻辑困境；第二，其“自然即道体”说如何在元代多元文化碰撞中重构儒道关系；第三，这一范式转换对当代经典诠释的方法论启示。研究表明，吴澄的诠释实践标志着老学史上一次深刻的范式转换：经典的生命力不在于文本原意的还原，而在于通过本体论重构回应时代问题。这一发现不仅为理解宋元思想转型提供新视角，亦为全球化语境下的跨文化诠释学提供历史参照。

2. 传统诠释的困境：语义断裂与本体论矛盾

河上公注的语义断裂与本体论的降格。汉代河上公对“道法自然”的诠释奠定了后世注疏的一种基本诠释框架，却也埋下了对于根本性矛盾。其注“人法地”云：“人当法地，安静和柔也。种之得五谷，掘之得甘泉，劳而不怨，有功而不置。”[3]此处前三“法”字皆释为动词“效法”之意，着重强调人、地、天对上一级存在的临摹、模仿关系。然而注至“道法自然”句，河上公却毫无预兆的突然掉转注释方向，改以名词性短语解之：“道性自然，无所法也”[1]，这将“自然”不由分说的降格成为道之属性。这一转释举措虽然凸显出道至高无上的属性，但随即也造成三重理论产生裂隙，不能统恰连贯。在三重理论产生裂隙中，首当其冲便是文本连贯性的崩塌。“法”字的词性突变使“人→地→天→道”的递进链条在逻辑终点处产生断裂，形成“四大”之外另立“自然”成为第五大实体，而这与《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”（42章）的生成逻辑直接产生冲突，在第42章的“道生万物”逻辑中“生”一直以动词形式成为“道”、“一”、“二”、“三”与“万物”连接彼此，逐一递进的主要脉络，“法”字同形，并不需要另立一意将逻辑复杂化。随着文本连贯性的链条断裂，本体论层面的混乱便油然而生。若“自然”仅为道之属性，则其本体地位便会直接被弱化，沦落成为依附于道的次级概念。此举无异于消解了“自然”作为终极法则的独立性，这与《老子》全本中的“自然”定位并不契合。河上公后学如南宋吕知常将“自然”简化为“任物遂性，无为自然”[7]，使道家哲学异化为长生不老的养生术，这无异于是一种实践层面的指向窄化，遮蔽其作为宇宙法则的超越性维度。

刘笑敢对此尖锐批评：“前三句‘法’皆动词，惟独末句‘法’突然解释为名词，殊为突兀，于理未惬”[8]，河上公诠释的根本症结，在于其固守“效法—被效法”的二元框架，既未触及“自然”与“道”的本体同一性，亦未回应《老子》哲学的形上旨趣，而王弼的玄学诠释亦存在逻辑困境。魏晋王弼以玄学思辨重构“道法自然”，以此试图弥合河上公的语义断裂，其注云：“法谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性。”此注解虽然统一了四“法”皆为动词[9]，却陷入更深层的矛盾。造成了层级割裂与“五大”悖论，王弼建构的“人→地→天→道→自然”递进链条，将自然置于道之上，形成“道法自然”的逆向生成关系，与《老子》“道生万物”的本体论架构直接对立。陈鼓应指出：“宇宙有四大：道之外，加上了天、地、人。这四大的可贵之处，就在于其自然而行。”此处看出[10]，若道需“法”自然，则自然反成为道的本源，与“道生万物”的根本立场相矛盾。王弼将自然定义为“无称之言，穷极之辞”[8]，这便引起了概念上的模糊性，他试图以“不可说”消解其本体地位，却未阐明自然与道的具体关系。唐代成玄英以“本迹论”调和矛盾：“道是迹，自然是本。以本收迹，故义言法也。”此说虽具玄学思辨色彩[5]，

却使“自然”沦为抽象符号,丧失实践维度。逆向逻辑缺失也是王弼以玄释老的局限之一。此外,王弼的线性层级观(人→地→天→道→自然)与《老子》“反者道之动”(40章)的逆向运动观(道→天→地→人)形成根本对立。南宋范应元注:“道法自然而然也”[11],看似圆融,实则剥离了“自然”的生成性意涵,使其沦为静态法则。

唐宋诠释的政治化转向及其困境。唐代以来,注家试图通过政治哲学转向破解传统诠释困境,却陷入新的理论泥淖。李约提出“人法地地,法天天,法道道,法自然”的新解[4],通过重构断句将诠释重心转向人的主体性实践,此说虽然看似是李约突破了层级矛盾,但却面临语法合理性争议和过度人本化倾向的双重挑战。语法合理性争议方面,洪应绍批评其断句“亦支離矣”[12],认为其违背汉语语法规则,削弱诠释说服力;面对过度人本化倾向,李约强调“言地天道三者,皆有自然妙理,王者當法之尔”[4],将“自然”工具化为统治术,背离《老子》“辅万物之自然”(第六十四章)的超越立场,使道家哲学沦为功利化的治国策略。时至元代,在多元文化的碰撞之下,此类政治化诠释的脆弱性暴露无遗。当蒙古统治者以“长生天”信仰解构华夏道统时,传统注疏因缺乏本体论深度而无力回应文化危机。道教学者如陈景元试图以“此戒王者。当法象二仪,取则至道,天下自然治矣。”统合本体与现象[13],却因缺乏体用框架而流于表面。这些困境的根源,在于传统注疏未能突破语义分析的桎梏,亦未建立“自然”与“道”的本体论同一性。

从河上公的语义断裂到王弼的逻辑困境,再到唐宋的政治化窄化,传统注疏始终困于三重局限。第一是框架束缚。拘泥于“效法-被效法”的二元逻辑,未能将“自然”提升为道的本然状态;第二是体系割裂。缺乏贯通形上与形下的哲学架构,使自然沦为抽象概念或实用工具;第三是语境脱节。忽视文本整体性与时代语境的互动,导致诠释碎片化。此局限在元代多元文化压力下尤为凸显,而吴澄的突破正在于此:他既未如王弼般以玄学消解实践,亦未如唐宋注家般将“自然”降格为统治术,而是通过体用论框架实现本体论重构,为道家思想参与主流话语竞争开辟新径。此转向不仅呼应国际学界对“关联性宇宙论”的讨论[14],更为当代诠释学提供了“即体即用”的方法论范式。

3. 吴澄的诠释突破:体用论视域下的本体论重构

“自然即道体”的三重重构。吴澄的诠释革新始于对“法”字的创造性重释。传统注家或如河上公以“效法”解之,或如王弼以“法则”释之,皆未能跳出“效法-被效法”的二元框架。吴澄则引入理学“体用”范畴,将“法”定义为“依循本然”：“法者，则也。人则地，地则天，天则道，道则自然。四者相因而皆本于自然。”[6](p.621),此处“则”字兼具本体与工夫的双重意涵:吴澄在本体层面用“则”指向“道体之本然”，即自然作为道的存在本质;在工夫层面，“则”强调实践中的依循与顺应，即人、地、天、道对自然本然的遵循，这一诠释方向有效消解了“法”字在句中的词性争议，使四者关系在体用框架下获得完整统一。

吴澄进一步将“自然”提升至道体层面,彻底颠覆传统诠释中“自然一道”的关系。其注“道法自然”云:“道之所以大,以其自然,故曰法自然。非道之外别有自然也,自然者,無有無名是也。”[6](p.621),此说包含两重理论革新,首先是吴澄本体论方面的重构,自然并非独立于道的实体,而是道的本然状态,“无有无名”的表述源自《老子》“道常无名”(32章),吴澄借此强调自然与道的同一性。此论既规避了王弼“自然高于道”的层级悖论,亦消解了河上公“自然为道性”的降格困境。其次是在存在论方面的贯通,在《无极太极说》中云,道别于自然,被定义为“以其天地万物之所共由也,则名之曰道”[15](p.95),既是宇宙生成的本源(“道生一”),又是万物运行的规律(“周行不殆”),从而贯通形上与形下。

与朱熹体用论的差异比较上,吴澄的体用论虽受朱熹影响,却在本体定位与实践指向上展现出根本差异。吴澄在本体论上与朱熹有着较大差异,朱熹之“理”具有鲜明的伦理属性,如“人与仁之名亡,则

浑是道理也。”[16],其“理在气先”的二元论强调理的超越性;而吴澄之“自然”剥离道德色彩,回归“无善无恶”的本然状态,这种差异源于二者对“终极实在”的不同理解:朱熹以伦理化的“天理”为宇宙法则,吴澄则以“自然”为道的本真存在。在方法论上朱吴两人亦有分野,朱熹的“即物穷理”侧重认知工夫,主张通过格物致知来把握天理;吴澄的“依循本然”则强调政治实践中的“无为而治”,如注“圣人处无为之事”云:“事而为则有不为者矣。惟无为则无不为也。教而言则有不言之者,惟无言则无不言也”这一转向与元代政治语境密切相关——当蒙古统治者以“马上得天下”否定汉法时[6](p. 609),吴澄通过“自然即天理”的命题,将华夏治道提升为普遍法则。第三体用关系中的重构,朱熹的“体用一源”侧重理与事的静态对应,吴澄则赋予体用以动态互涵的意涵,将道家生成论与理学体用论深度融合,既保留《老子》的宇宙论传统,又融入了理学的思辨深度。

吴澄面临的“自然即天理”的伦理调和与政治实践的核心挑战在于调和道家“自然”的非道德性与儒家“天理”的伦理属性。其策略是通过“体用一源”框架实现概念的创造性转化。在本体层面,自然之体为“无善无恶”的本然存在,吴澄注“天地不仁”云:“自然之道,本无仁与不仁,犹天理之本无善恶也。”此解剥离了“自然”的道德属性[6](p. 629),使其回归《老子》“天道无亲”的原始意涵。到了发用层面,自然之用则被转化为“天理流行”的伦理实践,吴澄在《谢程教》中提出“吾心所具之理,即天下万事之理”[15](p. 2045),将儒家伦理嫁接于道家本体论,此说看似矛盾,实则基于体用逻辑:自然之体虽无善恶,但其发用必合乎天理,故“心”作为人性之本然,亦为自然之显现,这一调和策略在元代多元文化碰撞中具有深刻的政治意义。吴澄通过“自然即天理”的命题,将华夏治道论证为普遍法则,例如注“治大国,若烹小鲜”时强调:“而不敢扰动也”[6](p. 640),实为对蒙古粗放治理的含蓄批判;注“以正治国”则谓:“正者仅可施于治国,不可以取天下。无事者,三皇无为之治,如天不言而四时行,百物生,不期人之服从,而天下无不服从,故唯无事者可以取天下也”[6](p. 638),暗含对汉法治统的维护,这种诠释不仅为道家思想注入伦理内涵,更使其成为文化存续的理论武器。

吴澄的突破不仅在于理论的新形态建构,更在于将体用论诠释方法进行了大刀阔斧的革新。他先将训诂到体用论这一诠释必经过程进行了重新建构,在传统的经典注疏路径中,或如河上公拘泥于字义剖析难以整体,或如王弼陷入玄学抽象脱离文义。针对亦有之弊病,吴澄则巧妙以体用论为工具,将诠释重心转向体系建构,其注“道法自然”云:“自然者,无有无名,体绝修学;感而遂通,用该万变。”此解既保留《老子》的生成逻辑[6](p. 623),又融入理学的思辨深度。在《易》注中,他以“阴阳成万物”解自然:“上古包羲氏见天地万物之性情形体一阴一阳而已”这种诠释消解了儒道经典的对立[17],建构起“自然-天理-性命”的贯通体系,而在现实介入性上,吴澄始终将经典诠释与现实政治关联,元代佛道辩论的激烈化(如元宪宗时期围绕《老君八十一化图》、《老子化胡经》展开的激烈辩论),迫使吴澄提升道家话语的理论竞争力,其体用论框架回应了全真道“性命双修”的宗教化倾向。

经过以上的经典诠释方法的重构,吴澄的诠释范式对后世影响深远,明清时期自然观的嬗变就是代表之一,当时王夫之已在《老子衍》中提出“道既已如斯矣,法道者亦乘乘然而与之往来。而与之往来者,守常而天下自复,盖不忧其数而不给矣”[18],其继承吴澄体用论框架,并且巧妙融入气学“理在气中”的唯物倾向而形成明清独有的道与自然之关系。戴震则通过《孟子字义疏证》主张“若任其自然而流于失,转丧其自然,而非自然也;故归于必然,适完其自然”。将自然从本体论转化为认识论的范畴[19],实为另一吴澄的实践论在明清时代的有效适配和良性转化。吴澄的方法论亦有助于道教内丹学的理论提升,明清时期道教内丹家吸收吴澄的体用论,对人体修行方法进行突破性的诠释与尝试,如陆西星《方壶外史》云:“若于此而欲求其所以抽所以添,则涉于有心而非自然矣。所谓自然,亦有深旨。”此说使内丹学摆脱术数窠臼[20],其完整脱离“铅汞龙虎”的隐喻体系而获得哲学深度,使当时的丹法修行方式获得更为广阔的实践领域和坚实的理论支撑。

4. 范式转换：思想史意义与当代实践的诠释革新

吴澄的诠释重构绝非单纯的学术创新，而是元代多元文化碰撞下的战略选择，吴澄的“道即自然”说，正是道家思想参与这场竞争的理论武器。其一是对抗佛学的挑战：元代佛教因蒙古贵族支持而势盛，全真道以“性命双修”宗教化路径应对，却陷入“重术轻理”的困境。吴澄则通过体用论提升道家哲学的思辨性，其注“道可道”云：“若谓如道路之可践行而道”[6](p. 608)，以此抗衡佛教“空有双遣”的本体论。其二在融合儒学资源方面，面对理学被奉为官学的压力，吴澄将“自然”与“天理”等同，使道家思想获得与理学对话的合法性，此策略既规避了“以儒代道”的历史陷阱，又为三教融合开辟出新径。其三是吴澄的诠释结构使其积极回应政治现实，元代《元典章·礼部》记载的佛道辩论(至元二十八年诏)，要求僧道“持论争胜”。吴澄的体用论框架使道家哲学超越术数层面，成为可与佛教般若学、理学格物论抗衡的形上体系，且其诠释不仅以儒学道统出发保全了道家思想的纯粹性，更使其在元代多元文化生态中占据一席之地。

在吴澄的思想在明清时期的发展中，嬗变的自然观与日益深化的体用论是其范式转化的典型表现，在这两个维度，明清哲学的发展轨迹亦随之变化。王夫之的气学转化便为代表之一，王夫之在《老子衍》中提出“法道者亦乘乘然而与之往来”[18]，其继承吴澄体用论框架，却以“信天下之不能越是也，任其迁流而不出于所自来，不爽于所自复，虚赘于天下之上，以待物之自成”概念强调自然的动态生成性[18]。与吴澄不同，王夫之进一步消解了“自然”的超越维度，主张“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其范围也”[21]，实现了诠释范式的唯物主义转向。戴震则从知识论方面结合吴澄的范式转化路径进行探索，戴震《孟子字义疏证》将“自然”从本体论命题转化为更加侧重于知识论的范畴，提出“故归于必然，适完其自然”[19]，此说虽受西学影响，但其“即自然以明必然”的思路，与吴澄“依循本然”的实践论却是一脉相承。戴震的突破在于，将“自然”从天道下贯至人道，为实证主义思潮提供了本土哲学依据。这些发展表明，吴澄的体用论框架具有强大的理论延展性——既能容纳气学、考据学等新思潮，亦可与宗教实践结合，成为明清思想转型的重要资源。

生态哲学与技术批判的诠释可能也成为当代的启示。吴澄的“道即自然”说，为当代哲学回应技术理性与生态危机提供了独特资源。其启示可从方法论与具体应用两个层面展开。第一是方法论的重估和本体论重构的诠释学意义，吴澄的实践方法论揭示，经典诠释的有效性主要取决于两大原则，它们分别是语境化介入(诠释必须回应时代核心问题。吴澄面对蒙古文化压力，以“自然即天理”重构华夏道统；当代诠释者亦需直面技术异化、生态崩溃等危机)和跨体系对话(吴澄通过体用论实现儒道概念的创造性转化，证明不同哲学传统可通过本体论重构展开对话。例如，将“道即自然”与海德格尔“存在自行置入作品”并置[22]，可发现二者对技术理性霸权的共同批判——海氏通过现象学悬置揭示“存在的遗忘”，吴澄则以体用贯通消解主客二分)。第二是生态哲学个案的具体分析和应用，其为非人类中心主义提供了本体论的奠基作用。当代生态哲学常困于人类中心主义与生态中心主义的二元对立，吴澄的体用论可提供第三条路径，即“自然”作为生态整体之本然存在的秩序。吴澄在其老子注中也强调“道者，万物之奥”(《老子》第六十二章)的“道”的高位非人类所可及，将人类视为自然秩序的参与者而非自然万物的主宰者。此论与深层生态学“生态中心平等和自我实现”形成呼应[23]，但更彻底地消解了人类特殊性；是对约纳斯“责任伦理”中“自然的关注的义务”的补充[24]。汉斯·约纳斯(Hans Jonas)倡导人类与自然万物的共生共荣，推动人与自然的和谐共处，但其论证仍以人类为主体，吴澄的体用论则通过“即内在即超越”的本体论，将责任伦理奠基在自然本身的整全性上，更具理论彻底性。

面对全球化时代的跨文化的诠释学范式解释问题，吴澄虽作为已逝的元朝时期学者，但他的诠释实践对全球化时代的经典研究具有普适性的启示和回答。吴澄通过体用论融合儒道，批判文化本质主义，

证明文化传统并非封闭体系，而是可通过本体论重构实现创造性转化。这对“文明冲突论”构成直接反驳——正如安乐哲(Roger Ames)所言：“我们要做的不是用西方的概念、理论框架来解释中国的哲学传统。我们要让中国哲学说自己的话”[25]。在知识专业化的今天，哲学常沦为学院内部的智力游戏，这就为重建诠释的公共性提供了必要性的理由，吴澄将诠释与现实政治关联的勇气提示我们：真正的哲学必须介入公共领域。例如，将“道即自然”转化为对人工智能伦理的批判框架，主张技术发展不可僭越人性的本然状态。在吴澄的体用论中，经典的意义不在于复述原意，而在于面对新的历史挑战而不断对其进行新的回应，这充分体现出传统的未完成性需要被积极激活。正如伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)提倡的哲学解释学的使命是理解实践，在量子力学、生态危机等新语境下，“道法自然”仍可释放新的思想能量。

5. 当代启示

在当代，经典诠释的方法论需要及时被重估，吴澄的诠释实践揭示了经典的生命力源于本体论重构与时代问题的对话。当代哲学研究需从多维度进行重新评估和考量，这种诠释学的方法论首先要从语境化介入的必要性入手，吴澄的“道即自然”说并非抽象思辨，而是对元代文化危机的直接回应。当代诠释者若仅将“道法自然”视为文本考据对象，忽视其与生态崩溃、技术异化等现实问题的关联，则无异于重复唐宋注家的政治化窄化。如伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)所言：“作为理解条件的前见”[26]，而前见又由时代问题所塑造，每个历史时代的弊病亦不尽相同。在跨体系对话的合法性上，吴澄通过体用论实现儒道概念的互释，证明不同哲学体系可通过本体论重构展开对话。例如，将“道即自然”与怀特海(Alfred North Whitehead)的“过程哲学”并置，可发现二者对“生成性本体论”的共同关注——怀特海强调“任何流变都必定显示内在决定的性质”[27]，吴澄则以“阴阳即自然之流行”诠释道的生成性，二者皆批判静态实体观；最后是实践指向的不可消解性。吴澄始终将诠释与现实政治关联，其“无为而治”不仅是哲学命题，更是对蒙古治理模式的批判。当代诠释需继承这一传统，例如将“万物之自然”转化为对基因编辑技术的伦理反思：若技术干预僭越生命本然秩序(如 CRISPR 技术对物种基因的任意修改)，即违背“道即自然”的敬畏原则。

生态哲学的本体论奠基与批判框架。吴澄的“道即自然”可为当代生态哲学提供非人类中心主义的理论根基，首先是本体论维度生态整体性的哲学重构，吴澄强调“天地亦由此道而生”[6](p. 608)，将人类视为自然秩序的紧密参与者。此论与深层生态学(Deep Ecology)的“生态自我”形成呼应，但更具彻底性：深层生态学仍以“自我实现”为终极目标，吴澄则通过体用论消解主客二分，主张“妙之合而为一者”[18]。在此框架下，生态危机不仅是技术问题，更是本体论错位的后果——当人类将自然降格为“资源”而非“道体”，必然引发系统性失衡；第二则是伦理维度的敬畏原则的现代转化。吴澄释“无为”为“知势之自然，而居其自然尔”[6](p. 627)，此原则可为当代生态治理提供指导，以黄河流域生态修复为例：传统工程思维强调“人定胜天”(如大规模筑坝截流)，结果加剧水土流失与生物多样性衰减；若依吴澄的“无为”逻辑，治理应“因势利导”——如恢复湿地自然水文、利用原生植被固沙，通过最小干预实现生态自愈。此实践路径与生态学家霍林(C.S. Holling)的“适应性循环理论”谋而合[28]，二者皆强调系统的自组织能力；最后一点是批判维度其对技术理性霸权的解构。吴澄的体用论为技术批判提供哲学工具。以人工智能伦理为例：当算法以“效率最大化”为唯一准则(如社交媒体平台的成瘾性设计)，实则是将人性简化为可操控的数据模型，违背“自然即道体”的整全性。吴澄的诠释提示，技术发展需以“护持本然”为底线——正如其在《孝经定本》中强调“自然亲爱为孝”，算法设计亦应尊重人性的本真状态(如保护注意力、维护情感联结)，而非将其工具化。

跨文化诠释学的中国方案。吴澄的体用论框架对全球化时代的哲学对话具有范式意义，其超越了文

明冲突论。亨廷顿(Samuel Huntington)的“文明冲突论”预设文化传统的不可通约性,吴澄则通过儒道融合证明在不同体系可通过本体论重构实现创造性转化。在知识碎片化的今天,哲学常沦为学院内部的智力游戏,因此,重建诠释的公共性尤为重要,吴澄将诠释与现实政治关联的勇气提示我们:经典研究必须介入公共领域。例如,以“自然即天理”批判新自由主义对自然资源的掠夺性开发,或将“无为而治”转化为分布式能源政策的理论依据(如社区自主的太阳能微电网),使哲学成为社会变革的思想资源。在激活传统的未完成性上,吴澄的体用论表明,经典的意义不在于复述原意,而在于不断回应新问题。在量子力学揭示宇宙非定域性、生态学强调系统关联性的今天,“道法自然”仍可释放新的思想能量。例如,量子纠缠现象与吴澄“体用一源”的生成性宇宙观形成奇妙共振——二者皆否定孤立实体,强调万物互联的本然状态。

吴澄的范式虽具开创性,亦有其历史局限是过度依赖理学框架,我们不禁反思,站在辩证审视其诠释的具有局限性。吴澄以体用论统摄道家思想,可能遮蔽《老子》哲学的某些本真特质。如“自然即天理”的命题,虽调和儒道伦理矛盾,却弱化了道家对“绝仁弃义”的批判力度;并且实践落地也颇有模糊性。吴澄的“无为而治”多停留于理论层面,未如黄老之学般发展出具体制度设计(如汉代“轻徭薄赋”政策)。当代诠释需结合制度分析,例如将“自然治理”转化为生态补偿机制或公民参与模型;在文化保守主义倾向也使得吴澄的局限性再次扩大。他的诠释以维护华夏道统为旨归,可能抑制了对多元价值的包容。在全球化语境下,需警惕将“道即自然”异化为文化本质主义话语。

6. 结语

吴澄对“道法自然”的诠释重构,是元代老学史上的哲学突破,也是中国思想传统在多元文化碰撞中自我更新的典范。他以理学体用论为工具,将“自然”提升为“道体之本然”,消解了河上公与王弼的理论矛盾,使道家哲学重获理论力量并介入现实。这一诠释的核心价值在于实现三重跨越:一是跨越“效法-被效法”二元框架,以“体用一源”贯通形上与形下;二是跨越儒道对立,实现文化整合;三是跨越文本注疏封闭性,使经典思想回应时代危机。从思想史角度看,其体用论诠释标志着老学史上的范式转换,为明清自然观嬗变提供地基,且在当代生态哲学、技术批判等领域展现解释力。吴澄的诠释实践有历史限定性,对理学框架的依赖弱化了《老子》批判锋芒,“无为而治”因缺乏制度设计未能在元代实践生根。这为当代诠释者提供反思契机,如何激活传统智慧又避免文化本质主义陷阱,将形上思辨转化为治理方案,需延续吴澄诠释精神,让哲学在“护持本然”与“回应现实”中保持创造性。在全球视域下,其体用论框架彰显现代意义,证明真正文明对话应深入本体论重构,中国哲学诠释传统能为人类共同问题提供“即内在即超越”的解决路径。吴澄的诠释实践揭示经典生命力在于思想与时代永恒对话,重返“道法自然”智慧,可指引我们在传统与创新间走出时代道路。

参考文献

- [1] 河上公. 道德真经注, 老子集成(第一卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 150.
- [2] 王弼. 道德真经注, 老子集成(第一卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 217.
- [3] 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2003: 173.
- [4] 李约. 道德真经新注, 老子集成(第一卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 545.
- [5] 成玄英. 老子道德经开题序诀义疏, 老子集成(第一卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 306.
- [6] 吴澄. 道德真经注, 老子集成(第五卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011.
- [7] 吕知常. 道德经讲义, 老子集成(第四卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 253.
- [8] 刘笑敢. 老子古今(上卷) [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005: 288.

-
- [9] 王弼. 老子道德经注校释[M]. 楼宇烈, 校. 北京: 中华书局, 2008: 64.
- [10] 陈鼓应. 老子注译及评介[M]. 北京: 中华书局, 2009: 165.
- [11] 范应元. 老子道德经古本集注, 老子集成(第四卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 413.
- [12] 洪应绍. 道德经测, 老子集成(第七卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 706.
- [13] 陈景元. 道德真经藏室纂微篇, 老子集成(第二卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 603.
- [14] 安乐哲, 郝大维. 《道德经》与关联性的宇宙论——一种诠释性的语脉[J]. 彭国翔, 译, 求是学刊, 2003, 30(2): 5-12.
- [15] 吴澄. 吴澄集(卷四) [M]. 方旭东, 光结, 校. 北京: 中国社会科学出版社, 2021.
- [16] 朱熹. 朱子全书(修订本)第十三册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2010: 332.
- [17] 吴澄. 易纂言导读[M]. 王新春, 吕颖, 周玉凤, 校. 济南: 齐鲁书社, 2006: 71.
- [18] 王夫之. 老子衍[M]. 北京: 中华书局, 2009: 12-16.
- [19] 戴震. 孟子字义疏证·理十五条(卷上) [M]. 北京: 中华书局, 1961: 171.
- [20] 陆西星. 方壶外史(下卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2010: 369.
- [21] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京: 中华书局, 1975: 11.
- [22] 海德格尔. 林中路[M]. 孙周兴, 译. 上海: 上海译文出版社, 1997: 60-61.
- [23] Naess, A. (1973) The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry*, **16**, 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- [24] Jonas, H. (1985) *The Imperative of Responsibility*. University of Chicago Press.
- [25] 安乐哲. 让中国哲学讲中国话[J]. 田辰山, 译. 人民日报, 2015, 8(10): 16.
- [26] 汉斯-格奥尔格·伽达默尔. 真理与方法——哲学诠释学的基本特征(上卷) [M]. 洪汉鼎, 译. 上海: 上海译文出版社, 1999: 355.
- [27] 怀特海. 过程与实在——宇宙论研究[M]. 李步楼, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 75.
- [28] Holling, C.S. (1973) Resilience and Stability of Ecological Systems. *Annual Review of Ecology and Systematics*, **4**, 1-23. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.04.110173.000245>