

文化研究丛书·第二辑

〔瑞典〕奥洛夫·李丁 / 著

张文 / 译

FROM TAOISM TO EINSTEIN

——中日思想『气』与『理』概述

从道教到爱因斯坦



 河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

文化研究丛书(第二辑)

从道教到爱因斯坦

——中日思想“气”与“理”概述

[瑞典] 奥洛夫·李丁 著
张文 译

河南大学出版社
中国·郑州

图书在版编目(CIP)数据

从道教到爱因斯坦:中日思想“气”与“理”概述/[瑞典]奥洛夫·李丁著;张文译. —郑州:河南大学出版社,2015.4

ISBN 978-7-5649-1948-1

I. ①从… II. ①李… ②张… ③张 III. ①比较哲学—中国、日本 IV. ①B2 ②B313

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 071272 号

First published 2006 by
GLOBAL ORIENTAL LTD
PO Box 219
Folkestone
Kent CT20 2WP
© 2006 Olof G. Lidin

书 名 从道教到爱因斯坦——中日思想“气”与“理”概述

著作责任者 [瑞典]奥洛夫·李丁 著

张文 译

责任编辑 杨风华

责任校对 木 易

封面设计 郭 灿

出版发行 河南大学出版社

地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号 邮编:450046

电话:0371-86059701(营销部)

网址:www. hupress. com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 河南省瑞光印务股份有限公司

版 次 2016 年 1 月第 1 版

印 次 2016 年 1 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 13

字 数 211 千字

定 价 26.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究。

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

目 录

丛书总序	
——国外文化研究的理论路径和研究趋向值得关注……	(1)
致 谢	(1)
序	(1)
中国和日本的历史朝代	(1)
中国	(1)
日本	(2)
第一部分 新儒学理气论概述	(1)
引言	(1)
一、新儒学思想之理学	(3)
二、“理”之研究	(5)
三、“理”之起源与发展	(11)
四、“气”之起源	(15)
五、“理”和“气”如何相互联系	(21)
六、孔子和孟子	(25)
七、中国新儒家思想之发展	(26)
八、朱熹(1130—1200)	(34)
九、王阳明(1472—1529)	(37)
十、“天”和“道”	(39)
十一、仁	(42)
十二、“性”和“心”	(44)

十三、道教和佛教	(47)
十四、学习和静坐	(48)
十五、治国中的新儒家思想	(51)
十六、新儒家历史(气)现实主义	(52)
十七、中日后期理气思想	(53)
第二部分 日本江户时代儒家	(57)
引言	(57)
一、藤原惺窝(1561—1619)	(60)
二、松永尺五(1592—1657)	(62)
三、林罗山(1583—1657)	(62)
四、中江藤树(1608—1648)	(67)
五、熊泽蕃山(1619—1691)	(69)
六、山崎暗斋(1618—1682)	(72)
七、历史学家	(77)
八、贝原益轩(1630—1714)	(79)
九、古学派思想家	(84)
十、新井白石(1657—1725)	(95)
十一、室鸠巢(1658—1734)	(97)
十二、元禄年间实学	(98)
十三、折中学派和十八世纪儒学	(99)
十四、怀德堂学者	(100)
十五、国学和儒家思想	(105)
十六、水户思想	(106)
十七、理性思想	(108)
十八、兰学学者	(114)
十九、江户时代后期儒家学派	(116)
二十、山片蟠桃(1748—1821)	(122)
二十一、江户时代后期政治经济思想	(127)
二十二、“开国妥协者”——江户时代后期改革者	(130)
二十三、明治时代和二十世纪	(131)
二十四、冈田武彦(1908—2004)	(133)
第三部分 结论	(134)
结论一	(134)
结论二	(137)

结论三·····	(138)
结论四·····	(139)
结论五·····	(142)
后 记·····	(146)
英中文人名对照表·····	(150)
BIBLIOGRAPHY(原文参考书目) ·····	(155)
GLOSSARY(原文术语) ·····	(174)
INDEX(原文索引) ·····	(181)
译 后 记 ·····	(186)

第一部分 新儒学理气论概述

引 言

新儒家思想在刚传入日本时,人们对其认识尚不清晰。但是在朱熹(1130~1200)离世后不久,人们对它有了清楚的认识。^① 来访中国的日本禅僧们不仅学习中国儒家^②进行“禅坐”(即坐着冥想),而且学习“静坐”。^③他们开始对当时刚出现的儒家思想产生了兴趣,甚至在打坐期间也专心致志地学习儒家形而上学体系。对此临济寺禅院的禅宗住持曾抱怨禅院里学习哲学的学生过多,打坐的学生却太少了。然而在镰仓时代和室町时代(约1200~1600),那些真正的禅僧们似乎不再以学习新儒家思想为主,新儒学退居到边缘地位。

在镰仓时代和室町时代的四百年间^④,人们的兴趣主要在禅教及其相关文化上。禅僧们对新儒学逐渐产生了兴趣。他们融合了儒

① 有关中国新儒家思想的起源,参见冯友兰的文章“The Rise of Neo-Confucianism and Its Borrowings from Buddhism and Taoism”,发表于 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 卷七(1942—1943),第89—125页。

② 有关“禅坐”,参见 T. Okada 的著作 *Zazen To Seiza* 和 R. L. Taylor 的著作 *The Confucian Way of Contemplation, Okada Takehiko and the Tradition of Quiet Sitting*。

③ 僧侣 Shunjo 和 Enji 分别于 1211 年和 1241 年离开中国返回日本,带回朱熹的著作。日本首先介绍了朱熹思想,韩国继之。参见 Y. Abe 的文章“Development of Neo-Confucianism in Japan and Korea: A Comparative Study”,发表于 *Acta Asiatica*, 卷十九(1970),第 17 页。

④ H. Ooms 将这个时期延长为 500 年,参见 *Journal of Japanese Studies*, 第 444 页。

学和佛教,即佛儒合一,甚至还使神道、儒学以及佛教相融合,即神儒佛合一。无论如何,新儒学在当时并非孤立存在。

(新)儒学在镰仓时代和室町时代引起了人们的兴趣。北畠亲房(1293—1354)在撰写《神皇正统记》时深受朱熹影响。该书以儒家经典为中心内容,完稿于1339年。1558年,武田信玄遵循了书中的九十九条训诫。南浦文之(1555—1620)一直在京都五山的寺庙里学习新儒学并且在萨摩藩发展了萨南学派^①从而肯定了朱熹的诠释。禅僧桂庵玄树(1427—1508)在1448年(或1449年)来到土佐,创建土佐派(所谓南学派),并且于1481年发表朱熹的《大学章句》。室町时代以文化兼容并蓄而闻名。儒学和佛学之间没有分明的界限。例如岛津忠良(1492—1568)以三教合一而为人所知。此外,早期京都的从政学者也对新儒学颇感兴趣。^②

江户时代初期出现了第一批离开临济寺的僧侣,他们以儒家自居。这批学者冲破佛禅合并的体系,甚至常常否定佛教,开始宣讲儒家教条。他们更多地学习神明教义而非佛教,因此他们的儒家教条具有日本民族特性。佛祖被孔子所取代。此后儒学,更确切地说新儒学有了自己独立的地位,一些思想术语也随之出现了很大的改动。^③1603年开始了新的纪元——江户时代,新儒学的独立地位从此得以确立。

从传统意义上说,藤原惺窝(1561—1619)和林罗山(1583—1657)被称为日本新儒学时代的先驱。^④他们放弃佛教是出于信仰还是出于投机很难说清。藤原惺窝一直品行高尚,他的选择出于对宗教的虔诚信仰。而林罗山则可能是出于机会主义,他希望能够幕府第一代将军德川家康(1542—1616,1603—1616在位)建立的新统治中崭露头角。藤原惺窝从未担任过任何官职。然而1607年,林罗山却欣然进入江户幕府。在江户时代期间(历经十二代),他与德川家族联系密切。林氏家族成为朱子学承载者。即使新思想出现,

① 译者注:萨南学派指室町后期临济宗的僧侣,克行释奠(祭祀孔子的仪式),讲授儒学。

② 包括 Abe、Oe 和 Sugawara 这些家庭。

③ 参见 P. Nosco 的著作 *Remembering Paradise, Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*, 第 33 页。

④ 对中日新儒学的回顾,参见 Wm. T. de Bary 的文章“Sagehood as a Secular Ideal in Tokugawa Neo-Confucianism”,发表于 *Principle and Practicality*, 第 127—188 页。

林氏家族的中心地位也不会动摇。^①“气”的概念与神道教关系之密切使得儒家之“理”和国教神道共存于儒学神道之中。继藤原惺窝和林罗山后,其他诸如中江藤树、山崎暗斋和山鹿素行等儒家学者们继续研究儒学神道。

一、新儒学思想之理学

如何用一种简单的方式来阐明新儒学思想之理学的概念?我们可以将“理”形象化为上天指定给世间的总“线路系统”。“天理”即“天的构成要素”,“天理”可以使人们感受到天和地之间的密切关系。^②人们发现“天理”的说法近似于“天道”。仅有“理”是不够的。“气”犹如“电流”,使整个电网得以运行。^③因此若无“气”这一“电流”,“线路系统”也就失去意义了。在整个电网中,“气”是一种搏动的能量,世间奇迹都以电网为基础。

三浦梅园(1723—1789)用了树枝和田沟这两个比喻对“理”作了解释。“理”是树木的叶脉,也是田间的水渠:

何为此构成要素之用途?“理”乃载“气”之物,使“气”具形,故树木有形。同理,水灌于田,须开凿得渠。渠(“理”)乃水(“气”)之必经之路,所及之处分流数以千计。然保留此渠,纵使稻田无数,水亦能顺渠灌田,故稻尖尽显生机。同理,气象游走东西,日月各行其道,河溪潺潺而流,笋飞而鱼跃:皆因万物之能量(“气”)遵其各“理”。^④

另有一相似表达:

田间须以渠载水。渠乃水之“理”。“理”不断分支,从千至

① 参见 R. Tsunoda 等编写的 *Sources of Japanese Tradition*, 第 335—352 页。

② 朱熹认为“天即理”,人们必须牢记在儒家思想中,“天”是最高际也是底线。

③ 参见冯友兰的《中国哲学之精神》,第 185—189 页。

④ 参见 Miura Baien 致 Taga Bokkyo 的信,发表于 MN,卷二十,第 429 页。

万，然因存“理”，纵使稻田无数，水亦能循“理”灌及上万稻叶，直至谷末。^①

现代的比喻则是将“理”喻为纵横交错的公路。“理”为道路，“气”为流动的车辆。

深远悠久的新儒学传统可能给予了“理”最好的阐释。三浦梅园是十八世纪日本新儒家思想的著名倡导者之一。这些比喻反映了人们看到了一个将万物统一于规范系统的世界，该系统将所有有机分散的“气”结合了起来。^②

其他的比喻则将“气”比作流经“理”动脉的血液，直到流入最远最小的毛细血管。^③“理”是稳定的基因，赋予“气”这种可变物质能量以形。“理”亦被视为宇宙经纬线。^④

我们可以将朱熹的观点即世界处于有目的的变化之中的观点加入到这些整体性的比喻之中。世界不仅是一个统一理性的世界，它还超越历史构成万物，充满逻辑，合乎道德，它还是万物繁衍再生的有机整体。新儒家宇宙论不断地提到有机物生长这一比喻。程颐认为“理”就如一棵三百英尺高的大树，从它的树根到枝叶构成一个连续性整体。朱熹则提到成千树枝和无数树叶。也有一个类似的说法，即一个家族通过一代又一代不断地得以扩大。这也是一个很好的比喻，因为它就像田间的水渠一样表现出一个关系网：家长和孩子在一条线上，一代人养育一代人。在西方也有极其相似的类比。我们可以在《圣经》中找到生命树，也可以在希腊文学以及莎士比亚的著作中找到有关家族的比喻。^⑤

① 参见 R. Mercer 翻译的 Miura Baien 致 Taga Bokkyo 的信，发表于 *Deep Words*，第 161 页。

② 类似于西方爱因斯坦的“统一场”。

③ Miura Baien 使用同一比喻，认为人体静脉是精力和血液的承载者。参见 Miura Baien 致 Taga Bokkyo 的信，发表于 *MN*，卷二十，第 429 页。

④ 参见 G. K. Piovesana 的著作 *Miura Baien 1723-1789*，第 411 页。

⑤ 参见 D. J. Munro 的著作 *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*，第 259-291 页。

二、“理”之研究

理学可以被视为一种建于人类推理能力之上的经验主义诠释。^①人类可以明辨不同事物的规律,同时也可以发现宇宙的秩序结构。^②不可毁灭的条理和规律被释为万物之“理”,所有“理”都相应地与“天理”密切相关,“天理”是各理之父,是万物的根本源泉。“天理”是朱子学的核心概念。它是衡量万物的普遍标准,它使宇宙运行并以自然有序为其目的和意义。“理”在万物之上,又在万物之中。例如,“理”使人和马不仅在外形上相似,在心理上也十分类似。^③而马之所以为马有其之“理”,人之所以为人有其之“理”。^④

因此,世界是无数“理”之原型。各种“理”则存在于“气”这一可变物质中。每一样事物都有其独一无二的特性。“理”的特质和“气”的存在使得事物归属于特定的种类,并依其潜能发挥作用。

正如冯友兰所说,“理”具有动词意义,它初指玉石雕琢抛光的过程。之后“理”具有更为广泛的意义,使得万物“井然有序”。朱熹和其他新儒家们认为“理”意味着体制。约瑟夫·布鲁斯将“理”译为“法则”。^⑤威廉·霍铿指出“理”即“条理”和玉石中的裂痕,到后来“理”才指品德,其中以品德“仁”最为重要。^⑥之后“理”喻指“天”无所不在的特性。从明朝开始,“理”回归至其最初意义,但依旧与“天”相关,即物质世界的格局。然而在现代,“理”不再与“天”相关,仅指物

① 有关“理”的讨论,参见 W. Peterson 的文章“Another Look at Ri”,发表于 *The Bulletin of Sung-Yuan Studies*, 卷十八(1986),第 13—31 页。

② 李约瑟同样认为“理”意味事物的内在组织,参见李约瑟的著作 *Science and Civilization in China II*, 第 476 页、562—575 页。

③ 参见 C. Chang 的著作 *The Development of Neo-Confucian Thought*, 第 257 页。

④ 参见 Kinshiroku III。

⑤ 参见冯友兰的著作 *The Philosophy of Chu Hsi*, 第 7 页。

⑥ 参见 W. E. Hocking 的著作 *Chu Hsi's Theory of Knowledge*, 第 113—115 页。

质的构成要素。^①

“理”在世间无处不在，因此万物才能井然有序。“理”是一个有机整体，阴阳于此互补聚散。经典儒学中的“天道”和朱子学中的“天道理”皆是如此。^②“天道理”给予“气”的结构和秩序以目的和形式。^③有形的“气”与无形的“理”两者不可分割。无论有形无形，“理”存在于“气”中，“气”静而生阴，动而生阳。

阿部良夫指出：

“根据朱熹的说法，即使非物质形式的‘理’是无形的，不能被感官所感知，它依然至关重要。若是人们否认假设之‘理’的存在，那么这个物质世界也将不复存在。世间万物皆有其自身规律和法则，正是这些规律和法则构成了事物本身。然而它们并非独立存在，而属于单一整体——太极。太极在世间万物^④中皆有所体现。”^⑤

太极成为“理”之最，即“准则中的准则”。它取代了泛神论中的神，自给自足，不言自明。“太极遍布四处，支配万物，包括心智，真理，万物之秩序、规律、法则……”^⑥

因此普遍之“理”为个别之“理”的基础。世间的“理”在太极处合一，被定义为“万物的绳芯”以及“人类的道德秩序”。^⑦

① 人们问第一批来到日本的传教士(例如 Francis Xiaver 和 Joao Fernandez):什么是上帝? 传教士们回答:我们知道一切事物都有开端(拉丁语为 Pricipio)。我们还知道事物开端并非由其本身创造,因此原则(Principle)赋予一切事物开端,这一原则无始无终,我们称之为“上帝”。注意拉丁语“Principio”表示开端和原则。在此,中国“理”的思想和基督教思想何其相近!

② “天道理”是指引宇宙的道德原则。

③ 张载认为宇宙是自发的“气”的有机体,朱熹则认为宇宙是“理”-“气”有机体,因此人们对宇宙的定义观点不一。无论如何,宇宙是一个自我形成和发展的有机体。参见李约瑟的著作 *Science and Civilization in China II*,第 472-485 页。

④ “ten thousand things”指宇宙万物。

⑤ 参见 Y. Abe 的文章“Development of Neo-Confucianism in Japan and Korea: A Comparative Study”,发表于 *Acta Asiatica*,卷十九(1970),第 28 页。

⑥ 参见 W. T Chan 的著作 *Chu Hsi, Life and Thought*,第 110 页和 J. R. Levenson 的著作 *Confucian China and its Modern Fate*,第 66 页。

⑦ 参见 Y. Abe 的文章“Development of Neo-Confucianism in Japan and Korea: A Comparative Study”,发表于 *Acta Asiatica*,卷十九(1970),第 28-29 页。

因此如同柏拉图世界中的理想形式，“理”的特点是永恒。“它们静止不动，固定不变。”^①这种超现实的静止形象对世上各现象和概念产生了巨大影响。由于万物皆反映不变的天理，因此世上各现象也是理想化地静止着，所有改革都被视为异常。^②

葛瑞汉和白诗朗指出：

“完全认识‘理’这一法则是朱子学中培养自身道德的重要一步。由于事物和人类之‘理’无异，并且人类的‘理’与其本性相一致，对于事物和人类之‘理’的领会不过是一个自我实现的过程……”^③

他们还指出：

“世上万物皆有(被赋予)法则(理)。某种模式或者结构构成了某一事物本身。它决定了事物的形成、展现和运作：如果我们对事物的法则进行详尽研究，那么就会发现万物皆有其存在理由，有其遵循的规则。这就是法则的意义。”

所有个别法则最终等同于一条包罗万象的普遍法则，“天”、“令”和“道”不过是普遍法则的不同名称而已。自然顺序向理性顺序转变。

或者按照朱熹的观点，“每种事物皆有其存在的理由”和“其所应遵循的标准”。^④

因此，“理”的存在使事物各循其道，即它们负有各自“义务”。^⑤事物固有之“理”为有生命的和无生命的世间万物提供了正确的标准。在现代人们还可以说“理”是最小的细胞和亚原子粒子。这些都体现了太极本身！

不妨思考下这一问题：万物从“天”处获得了“理”，那么不受情感

① 参见 P. J. Ivanhoe 的著作 *Confucian Moral Self-Cultivation*, 第 55 页。

② 参见 K. Armstrong 的著作 *A History of God*, 第 46 页。

③ 参见 A. C. Graham 的著作 *The Book of Lieh-tzu*, 第 53 页。

④ 参见 A. C. Graham 的著作 *Two Chinese Philosophers*, 第 8—11 页。

⑤ 参见 C. O. Hucker 的著作 *China's Imperial Past*, 第 92 页。

束缚的事物也有“理”吗？朱熹对此给出答案。他认为它们也有法则。比如船只能驶于水面而马车只能行于地面。

这就是朱熹的经验主义和普遍主义论。朱熹在《朱子语录》中指出每一样事物，哪怕是一棵草，或者一棵树，或者一只虫都天生具有“理”。^①这种“理”的经验主义之说是从超自然的角度出发，这种思考方法要求每一件事物，即使微小到叶片，都能得到研究，从而获得启迪。

研究的必要基础存在于《大学》中。朱熹认为《大学》条理连贯，清楚易懂。

“欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知，在格物。”（出自《大学》）

对事物的调查研究即“穷究事物的道理”，可被简称为“穷理”，而“研究事物，获得智慧”则可被称为“格物致知”。

程颐提出了“理”的思想和最高之理——“天理”的概念。他认为天下万物皆可以理照之，有物必有则，一物需有一理。他又进一步指出，“格”，至也，即为到达。物，犹事也。万物之中皆有“理”，到达该“理”即为“格物”。

朱熹接受程颐的理学，在《大学章句》中阐述他对“理”和“格物”的理解。《大学》这部书，并没有解释“致知格物”，因此朱子认为传文丢失，便自己进行补注。朱熹的注解成为经典著作《大学》的一部分。朱熹补充道：

“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”^②

① 朱熹的思想与 Lotus Sutra 的思想相近。

② 参见 D. K. Gardner 的译著 *Chu Hsi and Ta-hsueh*, 第 104—105 页和著作 *Learning to be a Sage*, 第 117—178 页。

在另一文中,朱熹说:

“上而……下而至於一草、一木、一昆虫之微,亦各有理。一书不读,则阙了一书道理;一事不穷,则阙了一事道理;一物不格,则阙了一物道理。须着逐一件与它理会过。”^①

关于“理”陈荣捷认为:

“朱熹研究‘理’正是研究‘物’。因此‘理’的研究在经验主义世界里有其主要的事物。人们越是研究‘理’,便越少接触超世界和灵魂及神明的世界。无论传统研究或是道德研究,朱熹总是希望仅仅立足于人类世界这块大地之上。”^②

外部研究应该与内部自我实现相关。朱熹认为内部与外部真理能够将天、地和人类联结在一起。^③

因此,“穷理”并非机械衡量距离或者观测行星。“罪恶来自于测天却不知其心。”^④研究应该充分意识到隐蔽的“天”的存在。测量和观察都应该使人理解生命整体并深受启发。“理”寓于万物之中,它不仅仅意味着知识。“格物”的真正目的是通过各“理”到达一“理”——“天理”。^⑤研究各“理”固然重要,但是研究的目的是获得“天理”。这种最终理解可以被解释为“顿悟”或者“彻悟”。因此,当西方学者带着客观的科学理性论,即为了测量而测量,为了认知而观察的思想来到东方时,该理性论未被东方接受。在东方,人们习惯以道德的眼光和存在的“天理”来理解事物。

朱熹是如何将“理”与“道”联系在一起?我们可以看下《朱子语类》中的这一章节:

① 参见 W. T. Chan 的文章“The Ch’eng-Chu School of Early Ming”,发表于 Wm. T. de Berry 主编的 *Self and Society in Ming Thought*,第 34 页。

② 参见 Wm. T. de Berry 的著作 *Chu Hsi and New Confucianism*,第 54 页。

③ 见 W. T. Chan 的文章“The Ch’eng-Chu School of Early Ming”,发表于 Wm. T. de Berry 主编的 *Self and Society in Ming Thought*,第 91—93 页。

④ Ohashi Junzuo 引自 G. Wm. Knox 的文章“Ki, Ri and Ten”,发表于 TASJ 第 1 期(1892 年),第 168 页。

⑤ 参见 Y. -s. Kim 的著作 *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130—1120)*,第 22 页。

问：“道与理如何分？”朱熹曰：“道便是路，理是那文理。”问：“如木理相似？”朱熹曰：“是。”问：“如此却似一般？”朱熹曰：“‘道’字包得大，理是‘道’字里面许多理脉。……‘道’字宏大，‘理’字精密。”

因此，朱熹将“理”视为事物的标准。没有物质就没有形式，没有形式就没有物质。“道”并非被“理”取代，而是因“理”而理性化。在带有超自然色彩的图腾柱上，线条下旋，自“天”，即其推动力，通过“冥”，即其天意，至“道”，即其标志，并且至“理”，赋予无数事物性质及方向。因此，形而上学的“天理”无处不在，超越形式。经典儒学在世俗层面上并未有所改变，而是在精神层面上发生了变化，简单的“天道”在此层面变为“天一道一理”。

因此朱熹将“理”、“天”和“道”等同起来，并且创立了“天一道一理”三位一体的思想，即将尘世万物之上的三概念合为一体。^①“天”即“心”，“道”即其“途”，“理”是通过无数“静脉”贯穿万物分子和细胞的法则。因此该三位一体的思想与“仁”和“性”一起扩展，最后形成了“天一道一理一仁一性”的形而上学。“天”是控制高压(气)的北极星(理)。^②

我们如何才能知道“理”的存在呢？我们可以心存怀疑。但是通过研究现象和形式，而非仅仅简单观看，我们可以推理出“理”的存在，因为任何现象都是以形式、顺序和目的为先决条件。^③朱熹认为当人的头脑清楚时，人可以自然而然地看到事物中存在的各种各样的‘理’；反之，不能见“理”。^④

早期的“理”和后期的“理”由秩序这一共同特性得以联系。因此“理”是创作过程的秩序原则。有序必有理。从物质意义上来说，之前人们将“序”释为“玉石中的条理”。之后“序”也有了形而上学的解释：“思想中的序，天地万物的序。”规则、意义、目的及和谐，即秩序！

如果阿弗烈·诺夫·怀海德(1861—1947)和朱熹处于同一时

① 三位一体在此指形而上与形而下与基督教三位一体相似。圣父=天，圣子=道，圣神=理。

② 参见 J. P. Bruce 的著作 *Chu Hsi and His Masters*, 第 101 页、303 页和 306 页。

③ 参见 A. Chin and M. Freeman 的译著 *Tai Chen on Mencius*, 第 69 页。

④ 参见 Y. S. Kim 的著作 *The Natural Philosophy of Chu Hsi(1130—1120)*, 第 22 页。

代,那么他们应该可以互相理解。正如怀海德的有机哲学承认上帝的存在一样,朱熹的哲学亦强调“理”的存在。如果将以下章节中的“自然秩序”用“理”替代,我们可以发现这一章节和朱熹的观点无异:

“一个偶尔展现自然同时使自然成序的现实世界并不存在。因为自然有序,所以才有现实世界。如果没有秩序,就没有世界。同样,因为有了世界,我们知道了秩序的存在。真实世界所呈现出的超自然状况中的有序和完善实体是一个必要的元素。”^①

我们会问朱熹的儒家立场是否会使他承认上帝的存在。事实上,朱熹已经表态。他认为天不停运转,无处不在。有时有这样一种说法,在天上有一人判决所有罪行。这无疑是错误的。但是若说天不存在秩序(法则)同样也是错误的。^②从一神论意义上来说并不存在神人同形的上帝,却存在着“天一道一理”这一拟人化的道德秩序。因此朱熹和怀海德的观点极其相似!

三、“理”之起源与发展

在早期的文稿中“理”并不包含“天”的含义。它仅指“玉石条理”或者“石头和其他物质的斑纹”。^③后来“理”用于道教和佛经之中,其含义指向了非物质层面。比如说,我们在道家用语中发现“自然道”而非“理”,意为“自然之理”。在道家用语中,“理”和“物”在《华严经》中相提并论,代表一上一下。有一些假设认为“理”的概念是从道教和佛教处“偷”来的,然后再被加入宋朝宇宙论中,它并非通过新理论自然地发展而来。“理”这一儒学的超常概念,出现于宋朝思想。

最初在《易经》中,术语“道”代表超自然世界,“气”则代表物质世

① 参见 K. F. Thompson 的著作 *Whitehead's Philosophy of Religion*, 第 18 页。

② 参见 C. A. Ronan 和李约瑟的著作 *The Shorter Science and Civilization*, 第 246 页。

③ 对于这一术语的另一解释可参见 P. Demieville du *College de France for 1947*。