



气化的世界与中国古典宇宙图景*

赵金刚

摘要:“气”是中国传统哲学中的重要范畴,中国传统宇宙观从对气与世界万物关系的理解出发,以气为基,描绘了“一个世界”的整全图景。《庄子》所谓“通天下一气”,展示了中国古代“此世一元观”的哲学基础,在这一世界图景当中,没有主观和客观的对待,没有自然与社会的二分。因此,葛瑞汉所强调的“关联性思维”背后,其实就是一个世界的图景,二者不能分离。气一元论是汉唐的典型世界观,是对《庄子》“通天下一气”思想的发展。宋代及以后的思想家同样强调“一个世界”的重要性,朱子同样是在“气化的世界”的图景下,完成了对于世界现象的阐释。

关键词:气;一个世界;关联性思维;理

中图分类号:B244.7

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)01-0032-10

杜维明认为中国哲学特别强调“存有的连续性”,强调世界的“连续性、完整性和动态性”,并认为这是中国哲学区别于西方哲学的重要特征^①。杜维明引用汉学家莫特的话,强调中国对宇宙的整体性理解:“正宗的中国人的宇宙论是一个有机体过程的理论,即,整个宇宙中的万物是一个整体,其组成部分既相互作用,又同时参与同一个生命过程的自我生成和发展。”^[1]莫特、杜维明的这一观察其实代表了西方汉学家、近现代中国哲学研究者对中国传统世界观较为普遍的认识。

在对“存有的连续性”进行诠释时,杜维明特别在乎“气”的地位,而这也符合中国人在理解世界的完整性、整体性时的基本进路。中国传统宇宙观从对气与世界万物关系的理解出发,以气为基,描绘了“一个世界”的整全图景。由气建构一个世界,成为先秦以降中国哲

学的“底色”。这一图景,至宋代理学兴起,非但没有被抛弃,反而得到进一步的强化。朱子的思想往往被现代研究者认为是“理气二元论”,但这一解释结构上的二元,并不与根本世界图景的“一个世界”相冲突。朱子那里并不存在一个柏拉图式的“理世界”,不存在以理念世界否定现实世界的可能性。无论是从理看或是从气看,还是从理气关系看,世界都是一个世界。只有理解了“一个世界”图式的成立,才能理解“气”在朱子解释自然世界时的作用,进而才能理解朱子对于“气的世界”规律的把握及其“理气论”。

一、“通天下一气”的思想史意义

“气”是中国传统哲学中的重要范畴,是中国人理解世界图景的基础性概念。张岱年指

收稿日期:2023-09-04

*基金项目:国家社会科学基金青年项目“朱熹理学中‘气’的思想研究”(18CZX028)、北京市社会科学基金青年学术带头人项目“孟子:现实的理想主义者”(21DTR001)。

作者简介:赵金刚,男,清华大学人文学院哲学系副教授(北京 100084),主要从事儒家哲学、宋明理学、春秋学理论研究。

出：“中国哲学中所谓气，可以说是最细微最流动的物质，以气解说宇宙，即以最细微最流动的物质为一切之根本。西洋哲学中之原子论，谓一切气皆由微小固体而成；中国哲学中之气论，则谓一切固体皆是气之凝结。亦可谓适成一种对照。”^[2]72-73 西方汉学家狄百瑞也特别指出：“气在中国人的宇宙观和形上学思考中具有重要地位。有时，它意味着生命的气息；有时，它意味着充满天空，遍及宇宙的空气或以太；有时，在一些文本的语境中，它是指生成万物的基本要素。”^②史华兹亦特别强调，气是古代中国思想中的“公共话语”，从思想史的角度，他以为：“战国和汉代初期，它最终既指人类的方面，又指宇宙的方面，甚至还指神秘的方面；由此，它就深深地卷入到这样的话语之中，主要关注两者（译者按，人事与宇宙）之间的关系；不过，它从来也没有变成西方意义上的‘还原主义’所说的物质。”^[3]190-191 万物均由气构成，气是世界万物的构成基础，也是天地万物共通的存有基础，因此无论是精神层面还是物质层面，均可用气来言说。

关于传统气论的产生学者论述较多，需要特别强调的是，先秦儒家往往从工夫论上重“养气”，而道家更多把“气”与整个自然界相连^③。其中影响较大的是《庄子·知北游》提出的“通天下气”，这一讲法深刻反映了中国人对于气与一个世界的理解^④。《庄子·知北游》言：

人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：“通天下气耳。”^[4]

曹础基以为：

通天下二句：通，贯通。气，作用。贯通天下万物的死生、彼此、臭腐与神奇变化的就是一种作用。这种作用也就是下文说的“天地之强阳气也”，也就是道的作用。它产生万物、支配万物，体现了万物变化的同一性。所以圣人重视这种同一性。^[5]

这里用气的聚散解释生死^⑤，认为死生为一，即死生看起来是两个完全的意指世界，归根到底也不过是一气的作用罢了，因气具有对世界各

个面向的贯通作用。此处通过将生死等均解释为气的聚散作用，进而“齐物”。正是因为“天下万物，同一和气”^[6]，现实世界的差异性背后有着同一性的哲学基础。“气”既能说明世界的统一性，亦可解释世界的差异性。陈睿超以为：

未定、多变意味着一种主动、积极的“气”动过程，其必定扩散、伸展而相互连同为“一”，这正是肇始一切生命的无定形的周天之气的样态；已定、不变则相应可看作一种被动、顺从的“气”动结果，必定收敛、凝聚而相互别异为“二”，这便是生命最终成就于其上的地之形气的样态。^[7]115

林希逸解释此章时特别强调：“亘古穷今，来来往往，只此一气而已。”^[8]这其实就指出此章的思想意义已不限于对生死的解释与齐同，而是认为气是宇宙自然一切的根源。世间万物的诞生、成长、死亡，都是源于气的运动——聚合离散。“通天下”的“天下”是对整个世界的描述，包含了人可以从一切区分性、分析性语言描述的世界现象，是对天-人、物质-精神、自然-社会的一切的统合。亦即气是天下成为一个的基础，是合天人等的哲学基础。从这个层面上来看，世界归根到底是由气构成的一个世界。更进一步地讲，万物的统一性与多样性，均根源于“一气”的变化与通贯。阐发“万物混同一气”的思想在《庄子》中颇为常见^⑥，后世注庄者亦从这一角度来阐发“通天下气”的意义，如吕惠卿言：

通天下气也，阳极而生阴，阴极而生阳，阴与阳，其本未始有异也。一进一退，一北一南，如环之无端；内之一身，外之万物，随之以消息盈虚者，莫非是也。^[9]

气是造化的实体，阴阳二气对待转化，构成了万事万物，包括时空在内的一切都是由阴阳的盈虚消长构成的。当然，对“一气”有不同诠释的方向，如刘咸炘以为“一气，不过一切现象之总体，非别有一物”^[10]，将“一气”看成“大全”，认为“一气”是宇宙世界整体；还可以将“一气”理解为同质的“材料”，即张岱年所讲的“最细微最流动的物质”。此两种理解并非互斥性的，因为无论哪种理解都强调世界是一个，差异性不是绝对的，不是不可化解的，没有一个

鸿沟将世界分为截然不同的部分,因此“通天下一气”展示了中国古代“此世一元观”的哲学基础。

当然,这里还需要对“通天下一气”进行进一步的解释说明。严北溟以为:“‘通天下一气耳’命题,明确肯定世界是物质性的,排除了宋尹那样给‘气’以伦理化的企图。”^[11]或许在《庄子·知北游》那里“通天下一气”仅仅强调世界的物质性,但当这一命题提出后,就不见得与“伦理化”绝对的绝缘。其一,强调世界的物质性,并不意味着气不能解释人的精神行为,古人以气来解释魂魄,而魂魄则可以用来说明人的精神活动就是一例。在古人的思想世界中物质、精神并不是截然二分的^⑦。其二,“通天下一气”与“万物一体”可以视作等价的表达:万物由一气而一体,一气是一体的哲学基础^⑧。而一旦强调“万物一体”就必然可以导向伦理化——宋明儒者即以一体言仁,这在程颢那里表现得最为突出^⑨。李存山指出:“儒家哲学的‘气论’表征了世界的实在性,而仁学就是要在‘存有之连续性’的‘一个世界’中高扬仁义的道德理想。”^[12]可见“通天下一气”不见得必然排除伦理性,此一命题反而可以在一个世界的基础上更好地将物质-精神、自然-伦理统一起来。

从思想史发展的角度看,正是由于对“通天下一气”的接受与肯认,汉唐气论的哲学空间才能够打开,其均是对“通天下一气”的丰富和理论展开^⑩。正如有学者指出的“元气论以元气来说明宇宙、社会和人的本原,这是儒家道教的一个重要的观点”^[13]，“庄子所说的‘通天下一气耳’是中国哲学史上的一个基本共识,无论是道家还是儒家,无论是以气本论著称的张载、以理本论著称的程朱,还是以心本论著称的阳明都不例外”^[14]。

这里还要补充两点:一是佛教系统对此种世界图景的接受。佛教作为一种宗教,或许有其论辩对手强调的此岸与彼岸的分别,但中国佛教却特别强调一个世界,在根源的教理上并不预设两个世界。如僧肇讲“审一气以观化,故所遇而顺适”^{[15]33},此“一气”即《庄子·大宗师》与《庄子·知北游》等对“一气”的强调,“僧肇借用

‘一气’这个词汇,取其万物皆有一个‘共同本性’的意思,但他们对‘共同本性’的理解并不一致”^{[15]35}。这里对于共同本性的具体解释可能有异,但是对世界的“共同”的强调却是一致的,即讲“一气”者都不会刻意地讲两个世界,将自然、社会等截然二分。

二是宋人,尤其是理学家对“通天下一气”这一命题的重视。这与理学本身对“一个世界”的重视密不可分。宋志明以为:“真正打破‘两个世界’观念的正是宋明理学家。他们重新恢复‘一个世界’的权威,认定此岸世界的真实性,断然否定彼岸世界的存在。”^[16]如杨时就多次提到“通天下一气”,在其《答胡康侯》中言:

夫通天下一气也。人受天地之中以生,其盈虚常与天地流通,宁非刚大乎?人惟自桎于形体,故不见其至大;不知集义所生,故不见其至刚。善养气者,无加损焉,勿暴之而已,乃所谓直也。用意以养之,皆揠苗者也,曲孰甚焉?^[17]

这就将“通天下一气”与孟子讲的“养气”结合起来,既讲世界的图式,又在其中展开对人的伦理性认识。这在其《孟子解》“其为气也至大至刚”的解释中亦可见。胡寅亦讲,“盖通天下一气耳,大而为天地,细而为昆虫,明而为日月,幽而为鬼神,皆囿乎一气,而人则气之最秀者也”^[18],这也是从“一气”的角度,既强调世界构成的共同性,又讲人的特殊性。理学家之外,陆游、辛弃疾等均讲“通天下一气”,宋人对此语的强调可见一斑,而这也代表了宋人对于世界图式的基本共识^⑪。

二、“关联性思维”与一个世界

“通天下一气”代表了中国人看待世界的最基本图景,即强调世界的完整性、整体性,在这样的世界图景中,没有主客的对待,没有自然与社会的二分。当然,站在西洋哲学和科学发展的角度来看,或可质疑,恰恰是中国人没有产生对自然的客体性观察,才使得科学没有产生在古代中国。而中国人始终笼罩在一个世界的图景当中,没有从“天下”“天地万物”之

中单独割裂出一个现代意义的自然。这样的世界图景与中国人的“思维”其实是一体两面的。关于一个世界与两个世界、中国古代哲学与科学的关系,本文以为西方学者关于中国“关联性思维”的揭示具有重要的参考意义。丁四新对此问题亦有论述,他指出:

“关联性思维”的概念,最早由法国汉学家葛兰言(Marcel Granet)在其《中国人的思维》(La Pensée Chinoise, Paris: Albin Michel, 1934)一书中提出。随后李约瑟(Joseph Needham)在其《中国的科学与文明》(Science and Civilisation in China, Cambridge: Cambridge University Press, 1954)一书中对此概念有更为深入的讨论。葛瑞汉(A.C.Graham)在其《理性与自发性》(Reason and Spontaneity, London: Curzon Press, and New York: Barnes and Noble, 1985)对此概念的讨论最为成熟和完善。^[19]

当然,在上述诸位学者成果的基础上,史华兹、安乐哲、成中英等,同样从“关联性”思维的角度对中国人的思维方式进行了观察^②。葛兰言在《中国人的思维》中认为,中国人从来不会在社会之外谈论个体,也从来没有将社会从自然中分离,他们对于世界的看法是整体的、统一的^③。这种不分,其实就是上文强调的“一个世界”。史华兹则认为:“这(关联宇宙论)是一种拟人化的宇宙论。在其中,大自然与人类世界之中发现的实体,过程和现象分类之间出现了对应的或匹配的关系。”^{[3]352}中国人总能看到万事万物的同一性、统一性,而不是执着于差异性和分别性。中国人总能在自然当中看到社会的影子,能从社会当中感知到自然,自然与社会的圆融,是一个世界在中国人生活世界的展现^④。

这里还特别强调,思维方式与世界图景是不能截然二分的,中国人的关联性思维与一个世界的图景是一而二、二而一的,很难说是关联性思维决定了一个世界的图景,还是一个世界的图景影响了关联性思维。关联性思维背后其实是一个世界的图景,是万物一体的存在模式,“一气”是自然、社会等一切能关联的哲学性基础。最能代表关联性思维与中国人世界图景的

文本是《周易》,《周易》的哲学系统可以将“一气一阴阳一四时一五行一万物”等统统整合进一个体系,而其“符号”的象征是其整合的基础。陈睿超指出:

阴阳爻画三叠排布为八卦、八卦两两相重为六位之六十四卦的《周易》卦象形态,正是凭借“关联性思维”以符号化形式表达或象征古代生生世界图景的最优方式。^{[7]115}

“关联性思维”所构建的古代生生哲学认为天地万物共同构成一个有机世界整体,一切生命皆需通过与他者的联系方能成就自身,故万物皆处在普遍的有机关联之中,由此形成了“感应”的观念。^{[7]117}

八卦、六十四卦通过“象”之“像”,将整个世界纳入一个图式当中,“象”就是关联性思维最明显的展现。与此同时,《周易》又是“变易”的系统,而变易的展开,就是宇宙的有机关联,是宇宙的生生不息。

当然,到底是这个有机世界反映为关联性思维,还是关联性思维建构了有机世界,这需要进一步思考。笔者在这里更倾向于中国人将世界理解为一个有机世界,进而反映为关联性思维,而非相反。葛瑞汉对中国古代哲学的一大洞见就是在《阴阳与关联思维的本质》一文以及《论道者》一书第四部分所提到的“关联性思维”与中国古代哲学思维的问题^⑤。“葛氏利用西方当代哲学的概念对中国传统的关联思维做了新的阐释。他指出关联思维是人类思维的一种普遍形式,具有分析思维所不可取代的作用,阴阳理论就是建立在关联思维上的一种‘前科学’思想。”^{[20]2}葛瑞汉以维特根斯坦的“家族相似”说来说明相互关联的事物存在于一种“谱系化的结构”之中。其实,这种谱系化的结构就是“通天下一气”的世界图景——气是一切相似的哲学基础。

关于“中国为什么没有产生现代科学”这一问题,葛瑞汉认为这样的提问方式本身就有问题:其一,人不能对没有发生的事进行提问;其二,科学本身是因果性思维,需要一定的体系,以及“发现怎样的发现”,但科学的产生本身却和关联性思维关系密切,在西方那里发生了“突

变”，中国却不会。中国在哲学思维中也有因果性的因素，甚至科学中也有因果性的说明，但始终“笼罩”在关联性思维之下，而且没有产生“发现怎样的发现”这一模式。对于为什么不会产生这一模式，葛瑞汉认为“关联宇宙建构”实现了世界观的统一，弥缝了天人之间的鸿沟，使得天人也复归于统一。面对天人相分，中国人用原始科学建立了一套世界观，并全盘以之解决了这一问题，把自己置身于世界之中，使世界服务于自身的目的，这一方面给了人“安全感”，另一方面又在事实和价值之间建立了关系，提供了现实的“行动指南”。而西方古代这一问题却始终未能解决，这也最终使西方产生了突变。

葛瑞汉认为，“古代理解的宇宙比伽利略后的科学有一大优势：生活在其中的人们不仅知道它可能是什么，还知道它应该是什么。由于关联没有脱离先于分析的自发的认同与区分，在期望情况发生之前人们就用赞成或反对来回应，就像巴甫洛夫的狗的实例。在知道什么将发生之前，人们已知道怎样行动。现代科学客观化的世界分解了事实与价值的这种原始综合，在成功地便于解释和展望中，它离开我们到别处去发现我们的价值”^{[20]47}，“它能为在无知的情况下怎样行动这个普遍性的问题提供一个解答。当信息不够时，由一位预言者来决定当然要比根本不决定要好，更不要说相对暧昧的预言也许能激发而不是免掉思想和决定了”^{[20]48}。在葛瑞汉看来，儒家思想能在先秦诸多思想之中胜出，一个重要原因就在于儒家思想填平了天人之间的鸿沟，使“五常”扎根于道德化的天地五行的关联之中。这一论述其实意味着，在一个世界的图景中，没有实然和应然的绝对区分，恰恰因为世界是一个，那么实然与应然之间就会存在有机的关联。只有将世界分为以自然为代表的实然和以社会为代表的应然，二者才无法通约。在“一个世界”当中，由于一切都是气的作用，只要人能认识到气的作用和影响，那么就可以指导人的现实生活。所已然和所当然自然整合在一起，对世界实然的理解也为人们提供了行动指南。

我们以为，葛瑞汉对中国古代思维方式的分析是很有见地的，尤其是指出一个世界对于

现实的人的生活世界的意义。因果思维是一种将事物分解，直至发现其数学化的自然规律，然后重新将它们统一于另一种宇宙秩序之中的思维方式。人们可能会以这种方式处理问题：在进行分解性解释时，人们的注意力从背景的概念关联中转移，但只要分析没有展开，关联性思维就必然处于突出位置。葛瑞汉的分析也提醒我们，不能用科学的眼光去审视“前科学”的问题。“前科学”时代那些貌似今天所说的“原始科学”的认识，实际上是内在于对生活世界的认识当中的。天文、地理、气象等现象并不是纯粹的实验的对象，而是生活的一部分^⑥。从“通天下一气”的角度来看，天文、地理、气象、人事均是一气作用的表现，均可由一气贯通，人的生活世界，自然包含由一气所构成的整全的世界。

三、理学的“自然世界”

在宋代之前，气一元论是中国典型的世界观，一气流行的观点不仅存在于汉唐儒家元气说之中，在佛道两教中也得到了广泛的认同。然而正如宋志明指出的，宋代理学家更强调“一个世界”，这从他们对“通天下一气”和“万物一体”的密集论述中可以看出。对于一个世界的强调，并不能因他们对自然世界有独特的关注而削弱，具体到朱子，也不能因为朱子的“理气”二元结构而认为在以朱子为代表的理学家那里走向了“两个世界”。我们会发现理学家对“自然哲学”都有关注，而“自然世界”有“自然哲学”的前提就是“一个世界”，在其思想中“气”扮演着不可替代的角色。如张载《正蒙》由《太和》而《参两》的逻辑与《朱子语类》编纂之逻辑若合符节^⑦，《参两》篇更是有大量关于宇宙、自然的讨论^⑧，二程的《河南程氏遗书》中对相关问题颇有讨论，杨时编《程氏粹言》有《天地》一卷，邵雍也不必赘言。

近代以降，人们对朱子“自然观”或“自然哲学”有很多关注，其中一个重要原因就是面对西学，要在中国传统之中发现“科学”或“科学精神”。如胡适就把朱子的格物致知和科学精神联系起来，认为这是科学家的穷理精神^⑨。

此后,关于朱子“自然学”的研究始终与“科学”伴随,要么肯定朱子思想背后的科学精神,要么对之进行否定,甚至把中国没有产生近代科学的“罪过”加到朱子身上^⑧。可以说,从科学以及科学史的视角审视朱子的观点,成了这些研究的一个共同预设。近代科学成果成了审视相关问题的一个基点。如张立文就讲:“中国古代哲学并不轻视自然科学,朱熹对宇宙、天文、气象等自然学说都有贡献。”^[21]这就是从正面的角度为朱子的科学成就作解释,而研究中对相关问题的分类,也基本上按照现代科学进行,甚至还会以现代科学观点来评判朱子的观点正确与否。而晚近以来,“李约瑟问题”则成了对朱子自然哲学或自然学研究的一种共同关切,对朱子相关思想的研究成了切入“李约瑟问题”的一个视角。关于朱子这方面研究最新的代表作当数韩国学者金永植的《朱熹的自然哲学》一书,已有评价者将之视为“‘李约瑟难题’的哲学探解”。在金永植那里,“研究朱熹的自然哲学,从本质上说,就是研究朱熹探索自然世界的思维方式”,“朱熹不存在完全独立于自己哲学体系之外的‘纯粹的自然哲学’”^[22]⁹⁹。在此种理解基础上,金永植对朱子的自然哲学进行了总体的概括,认为朱子用来解释自然哲学的概念是其哲学的基本概念,主要意义都已经超越了自然领域。他还指出:“他的知识与现存的关于中国专门之学传统的文献的内容相差并不太远。”^[22]⁹⁹朱熹固然有非常丰富的自然知识,但只有很小的一部分是他自己通过仔细观察得来的,大部分自然知识与专门之学都来自他对书本的阅读。

金永植的一些观点我们十分认同,尤其是关于朱子自然哲学与其哲学基本概念之关系的判断。但是,我们依旧可以看出他在讨论相关问题时的“科学”预设。金永植已经发现朱子不严加区分自然世界与非自然世界,但似乎没有意识到这种不区分背后的意义。正是这种“不区分”暗示着朱子在处理相关问题时的思路,以及这种思路与科学之间的根本差异。诚如金永植认为的朱子没有做到的那些地方,科学强调的是从现象出发,把个别的、常识的东西,上升为“规律”。然而,朱子的方向却与之相反,我们

不能认为朱子满足于“常识”,不追求精确性、不对自然现象深入探讨。朱子在处理相关问题时思路是哲学的,而非科学的,更为关键的是,朱子是以一个世界的眼光看待这些问题,而不是像近代以降的西方思想世界那样,将自然与社会截然分开。朱子的哲学背后追求的是对世界统一性的认识,所谓的“自然”也是统一的世界的一部分。

金永植还认为:“他往往是在论及道德与社会问题时才提及它们,用一些人所共知的自然现象来与复杂而困难的社会问题作类比。真正为自然现象而讨论自然现象的情况在朱熹那里绝无仅有。”^[23]其实如果这样认为,就很难解释《朱子语类·天地下》的意义。我们不能否认朱子将我们今天视为自然现象的事物与社会、伦理问题连接起来讨论,但我们必须指出,在朱子那里,世界是一个世界,没有自然与社会的二分结构。我们认为中国古代哲学思想的一个特质是天人合一,从思维方式上看,在古人那里,至少在朱子那里,天人不是通过某种“合”的过程才“一”的,天人本身就是“一”的。自然与社会都是“太极”“阴阳”“形于法象”的表征。看起来很遥远的宇宙其实在古人那里也是生活世界的一部分。尤其是古代农耕文明与周遭的自然更加紧密联系在一起。天上的星辰与古人的距离要远小于量子与今人的距离,“天上的宫殿”本身就是生活世界的一部分。我们似乎不应当以今天所谓科学的思维来看待古代思想家对于世界现象的理解。

朱子为什么研究“自然”?朱子的知识仅能视作对某些专门之学文献的复述吗?我们以为,朱子对自然固然有个人兴趣,但他对所谓自然的研究依旧还是哲学的一部分,即使是对某些既有观点进行复述,这些复述也是哲学的,而非知识的。乐爱国也认为朱子研究天文学不是为了天文学本身,而是因为古代经书中提到很多这方面的知识。但我们必须看到,古代经书中提到这些内容,是因为这些知识是整全的生活世界的一部分,朱子关注这些现象,也是在关注世界的同一性,关注人的整全的生活,绝不仅仅是对经书问题的回应。历代均有儒者关注天文、地理等现象^⑨,这并非简单地出于兴趣或者

对经书的诠释,尤其是对严肃的哲学家来说,这些关注更是出自对世界理解的自觉。二程讲:“道一也,岂人道自是人道,天道自是天道?”^[24]这或许可以代表包括二程、朱子在内的儒者对于世界研究的一个基本态度。

葛瑞汉等汉学家对“关联性思维”的关注,恰可对应金永植所探寻的“朱熹探索自然世界的思维方式”问题。吴展良以为,“‘天人合一’与‘万物一体’是朱子的世界秩序观的一项基本构成原则”^{[25]67},“朱子的世界观及其思维与认知方式,具有‘整体观’的特质,基本上视一切事物为一不可分割的整体……人间秩序、心性之理、宇宙秩序在他的思想中其实交织一片。彼此互相增强,而很难有内外、主客、天人的明确分野”,“对于朱子而言,所谓天人本为一体,互相包含融合。人生一切亦本为宇宙的一部分,而宇宙的道理,与人生的道理同为一种道理”^{[25]52}。在朱子看来“天人本只一理”^{[2]387}“物物皆有理”^{[26]1741},因此,我们不可否认朱子对天文地理自然探求背后“格物穷理”的向度,但能够从这些现象背后求得“理”,根源上还是因为世界是一个世界,而不是一个二分的世界。“天地鬼神日月阴阳草木鸟兽”^{[27]287}都有理,但在根源上,从它们身上求得的“理”和从“父子、君臣、夫妇、昆弟、朋友”等人伦上求得的“理”别无二致、不相冲突,“天人无二理、本末无二致”^{[26]2083},都是一个“生理”的展现。当然,朱子强调天人一理,这是其理学世界统一性的基础,但朱子也强调“有理必有气”,朱子一个世界的图式也强调“气”的意义。朱子讲“‘乾道成男,坤道成女’,则凡天下之男皆乾之气,凡天下之女皆坤之气;从这里便彻上彻下都即是一个气,都透过了”^{[27]2524}。在朱子的思想中“通下一理”与“通下一气”亦是一而二、二而一的,朱子以为“道,须是合理与气看”^{[27]1896},他往往将“同此一气”与“同此一性”并列起来讲。一理与一气的贯通,这在我们对朱子对“动静与阴阳一二”的讨论中可以看出。

因为世界是一个世界,没有一个超越的彼岸世界,也不存在一个自然与社会截然两分的世界,所以在朱子那里,形上学与宇宙论也不是截然二分的,形上学的基本概念也是宇宙论

的基本概念,同时,形上学的基本原理也是宇宙论的基本原理,这也就是我们一再强调过的,朱子的思想是即本体即宇宙的。对形上学问题的理解决定了朱子对宇宙的理解。“朱子对于世界并不采取天与人、自然与人文乃至超越与实存等二分法。”^{[25]55}李约瑟在对朱子的自然哲学进行阐释时,也认为“理”“气”这样的范畴是朱子自然哲学的核心范畴,并对之进行专门的分析。在李约瑟看来,朱子的“理”是“宇宙的组织原理”,“气”是“物质-能量”的统一体。但是李约瑟认为,朱子和朱子的弟子“把宇宙生成论的问题和形而上的问题轻易地混淆在一起,‘先’和‘后’也可以解释为‘实在’与‘现象’”^[28]。其实我们认为,这并不是朱子或其弟子思想有模糊之处,所谓的模糊是站在今天的思维方式下产生的判断。在朱子那里,这两个问题本身就在一起,“先后”也是即本体即宇宙的问题,涉及哲学的诸多方面。根据葛瑞汉的解释,我们可以说这是一个世界图式下的问题。

朱子对于自然世界的理解当然与其实际经验有关,但更是以其哲学基本原理组织起来的有逻辑的系统。正如牛顿的宇宙建立在三大定律之上,朱子的宇宙也建立在一些“定律”基础上。朱子“气化的世界”有一些根本原理,对世界图式的阐释是符合这些根本原理的。从逻辑上来讲,朱子对世界的解释是从这些原理出发,而不是从现象本身出发。朱子首先思考的是世界的本质,当然对世界本质思考的入手点并非经验的自然现象。朱子观察自然,并从自己的哲学出发,完成对世界现象的阐释。

我们不能仅以科学的态度看待朱熹的自然观,用现代科学判断朱子认识的对错,而应该回到朱子的哲学系统,尤其是他的“气”思想中,看他从哲学与当时人的直观经验两方面如何理解世界。朱子对世界的理解首先是哲学的而不是知识的,是系统性的而不是片段式的。贺麟在《宋儒的思想方法》一文中认为:“程朱所谓格物穷理,皆不是科学方法,而乃是探求他们所谓心学或理学亦即我们所谓哲学或形而上学的直觉法。”^[29]贺麟认为朱子的方法是哲学的方法,这是我们承认的,但是这种哲学的方法也是有逻辑

辑的、合理的方法,不一定是直觉的方法。朱子力图在杂多的现象中“发现”统一,或者说朱子从统一的“理”的原理出发来看待表面上不那么整齐的世界。

那么在朱子那里,阐释“自然”的基本原理有哪些呢²⁹?

首先,理生气,理在气先。在相关问题上,我们承认李约瑟所讲,“理”是宇宙的组织原理,“气”是“物质-能量”的统一体。但我们需要看到的是,“气”是基于理而日生的,“气”不是永恒质料。而李约瑟却不太能承认“理生气”。理在气先根源上是逻辑上的在先,而不是现象界时间或空间关系上的在先。“理”作为组织原理,第一组织原理就是“生理”。

其次,理一分殊,气一分殊。陈来指出:

就“理一分殊”四字而言,“殊”本指差异、不同,不同的东西当然是多,所以理一分殊常被用以表示一多之间的某种关系。但是“多”可以是相互差异的多(物散万殊),也可以是无差别的多(月印万川),这两种一多关系就不一样。“一”指普遍的东西,多指特殊、个别的东西。^[30]

现象界无论从哪个层面来看,都是差异化的世界,理一分殊处理的就是普遍的理和差异化的世界的关系。而对“气化的世界”来说,也要解释差异背后有没有统一性和普遍性的东西,解释差异是怎么产生的,而后进一步解释偶然和必然的关系。对应着理一分殊,我们说在朱子那里实际上还有“气一分殊”,这是直接面对现象,看待现象层面的差异³⁰。

再次,“动静无端,阴阳无始”^[31],这一源自程子的命题直接和某些“宇宙论”问题相关,“四方上下曰宇,古往今来曰宙”^{[27]2370},按照程朱的理解,“时间”不会有一个所谓的开始,也不会会有一个所谓的终结,“空间”也不会有边界,时空都是无限的。程子和朱子对相关问题的理解都是建立在这样一个前提之下。

最后,阴阳一二,气由气而质变化,五行有生之序和行之序。“动静无端,阴阳无始”是从“无限”的角度看相关问题,落实到具体的、有限的层面,每一“片段”的具体存在的气都有一定的演化规律。气作为质料,在根源上是同质的,

只是由动静之不同而产生差异,气之能动性是递减的,动力性因素消失,物质性也会随之消失,在这一过程当中,一般的气会经历由相对无形的状态走向有形的过程,最后再散尽。五行作为构成世界的最基本要素,并不是独立于阴阳的另外的元素,而五行在流行上则分为生之序和行之序。“生之序”,即水火木金土;“行之序”,即木火土金水^[32]。这些基本原理在朱子哲学当中被关注得较多,相关问题也讨论得比较充分。我们需要注意的就是不能将这些问题与朱子对“气化的世界”的描述和理解割裂开来,而是应该带着这些基本原理尝试推衍朱子的相关问题的逻辑。

注释

①杜维明、刘诺亚:《存有的连续性:中国人的自然观》,《世界哲学》2004年第1期。②转引自许苏民:《评杜维明“存有的连续性”——兼谈中西哲学气论》,《中国社会科学评价》2019年第2期。③葛跃辉:《气化阴阳:先秦时期儒家道家“气”论异同》,《文化学刊》2019年第8期。④《庄子》一书言说“气”更多地集中在其《外篇》《杂篇》,这或许反映了战国末期思想界对于“气”的独特关注。李存山指出:“比之于简本《老子》和《太一生水》,何以‘气’在庄子思想中的位置有了提升。”详见李存山:《庄子思想中的道、一、气——比照郭店楚简〈老子〉和〈太一生水〉》,《中国哲学史》2001年第4期,第39页。⑤以气之聚散解释生死是《庄子》言说“气”的重要面向,如《庄子·至乐》著名的“鼓盆而歌”一段,《庄子·达生》讲:“天地者,万物之父母也,合则成体,散则成始。”⑥如《庄子·大宗师》讲“彼方且与造物者为人,而游乎天地之一气”,《庄子·秋水》讲“自以比形于天地,而受气于阴阳”。⑦匡钊:《心灵与魂魄——古希腊哲学与中国先秦观念的形而上学共性》,《文史哲》2017年第5期。⑧《庄子》不仅讲“通天下一气”,同时也强调“万物一体”,如《齐物论》讲“天地与我并生,万物与我为一”。惠施也讲“泛爱万物,天地一体也”。当然,讲“万物一体”会有不同的价值指向,但其背后的“价值性”是无法被泯除的。⑨参见陈来在《仁学本体论》一书中第七章的相关论述。陈来:《仁学本体论》,生活·读书·新知三联书店2014年版,第259—302页。⑩比如《淮南子·天文训》就是对这样的世界图景的丰富与展开,王充《论衡·齐世》中所谓“万物之生,俱得一气”,即是对《庄子》的化用。⑪宋人亦有以“通天下一气”这一命题汇通三教者。《全宋文·孙德之》载:“夫通天下一气耳。人之所以为人,而为神佛之王者,气也;神佛之所以为神佛,而为人之所助,亦气也。《华严经》亦谓诸天菩萨示现为神,又云宝

轮妙庄严世界有佛名功德海,光明轮,彼时为五通仙,现大神通,其变化出没于天地之间,何往非气之所寓,而未可以异观也。”《庄子·知北游》:“通天下一气耳。”《淮南子》:“天地之合和,阴阳之陶化万物,皆乘一气者也。”这就是认为佛教经典当中讲的现象,特别是人和神佛的贯通,均是因为“一气”的变化作用。^⑫史华兹:《古代中国的思想世界》,江苏人民出版社2003年版;安乐哲、郝大维:《期望中国——中西哲学文化比较》,学林出版社2005年版;成中英:《中西因果律之比较》,载《论中西哲学精神》,东方出版中心1991年版。^⑬李约瑟也认为关联性思维是一种中国思维,它是关于自然、社会、政治等一系列因素交融的宇宙观。李约瑟:《中国科学技术史》第2卷,科学出版社1990年版,第280页。^⑭许苏民指出:“中西气论皆为讲求天人合一的有机整体的自然观。西方哲学也有一个源远流长的天人合一传统,有一个从柏拉图和亚里士多德到斯多葛学派,一直到16世纪的布鲁诺的‘宇宙类比说’的传统。”可见这种一个世界的图景并不是中国人所专有,但这一图景始终被中国古代思想坚持,而在西方近现代则被主流思想放弃。参见许苏民:《评杜维明“存有的连续性”——兼谈中西哲学气论》,《中国社会科学评价》2019年第2期。^⑮关于李约瑟问题,葛瑞汉专门有《中国、欧洲和近代科学的起源:李约瑟的〈大滴定〉》一文,载刘钝、王扬宗编:《中国科学与科学革命——李约瑟难题及其相关问题研究论著选》,辽宁教育出版社2002年版。该文的主要观点也被吸收到《论道者》一书当中。^⑯徐刚认为:“长期以来,时人往往习惯以西方自然哲学话语标准来裁剪中国自然哲学,其实,中国自然哲学有其自身的逻辑思维与价值规范,并有古老而悠久的历史。虽然这个传统在一定时期中断了,但今天的时代给我们提出了重塑中国自然哲学传统的新课题。”详见徐刚:《朱熹自然哲学论纲》,《自然辩证法研究》2002年第11期。这里指出了不能用西方话语裁剪中国思想的问题,但实际做法依然是在用西方“自然哲学”的范式理解中国思想。本文在一定意义上排斥“自然观”“自然哲学”的讲法,即使使用这些概念,也建立在重新“格义”的基础之上。^⑰赵金刚:《类编与思想诠释——〈朱子语类〉与朱子学》,《社会科学研究》2021年第6期。^⑱关于张载对“造化”的论述,参考李存山:《“先识造化”:张载的气本论哲学》,《中国哲学史》2009年第2期。^⑲欧阳哲生主编:《胡适文集》第7册,北京大学出版社1998年版,第244页。^⑳关于朱子“自然学”的研究和基本观点,可以参考李胜兰、余健波:《朱熹自然学研究百年回顾》,《文史知识》1996年第7期。该文详细介绍了胡适以降中外关于朱子自然学研究的主要观点和基本态度。关于对朱子自然科学或自然哲学的正面评价,以及相关研究,还可以参考乐爱国:《简论儒学与科学的关系——兼评金永植的〈朱熹的自然哲学〉》,《湖南科

技学院学报》2005年第1期。该文开始就已经把对朱子科学的最积极评价引述出来。^㉑关于历代儒者对“科学”的研究,乐爱国的观点是儒学包含了古代科学。乐爱国:《简论儒学与科学的关系——兼评金永植的〈朱熹自然哲学〉》,《湖南科技学院学报》2005年第1期。朱子对于经书中记载的深衣及其他服饰、对乐器的关注也应该从朱子对生活世界的理解出发,而不应该放在服饰史或音乐史之中。今天研究经学史的学者对丧服及其他服饰的讨论,同样也不仅仅是对经典的阐释。^㉒金永植在《朱熹的自然哲学》一书的第一编中详细讨论了朱子“自然哲学”的基本概念,着力较多,但对于基本原理则讨论不多。在基本概念上,我们认为朱子讨论相关知识的概念,即其哲学概念,没有越出朱子哲学范围,原理上更是如此。而对具体问题的解释,原理比概念更为重要。^㉓在“气一分殊”这个命题之下,朱子要解决的问题就包括“气运之不齐”,也就是世界无序的差异从何而来。参见赵金刚:《朱子论“气运之不齐”》,《历史文献研究》2015年第2期。

参考文献

- [1] 杜维明,刘诺亚.存有的连续性:中国人的自然观[J].世界哲学,2004(1):86.
- [2] 张岱年.张岱年全集:第2卷[M].石家庄:河北人民出版社,1996.
- [3] 史华兹.古代中国的思想世界[M].程钢,译.南京:江苏人民出版社,2003.
- [4] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:商务印书馆,2007:646.
- [5] 曹础基.庄子浅注[M].北京:中华书局,2018:385.
- [6] 南华真经注疏[M].郭象,注.成玄英,疏.曹础基,黄兰发,点校.北京:中华书局,2023:422.
- [7] 陈睿超.《易》象符号系统的生生哲学起源[J].中州学刊,2020(9).
- [8] 林希逸.庄子内篇口义校注[M].周启成,校注.北京:中华书局,1997:330.
- [9] 吕惠卿.庄子义集校[M].北京:中华书局,2009:1.
- [10] 刘咸炘.道教征略[M].杭州:浙江古籍出版社,2012:216.
- [11] 严北溟.应对庄子重新评价[J].哲学研究,1980(1):46.
- [12] 李存山.气论对于中国哲学的重要意义[J].哲学研究,2012(3):38.
- [13] 宗密.华严原人论校释[M].北京:中华书局,2019:17.
- [14] 江求流.良知与气:再论阳明学中良知的创生性问题[J].王学研究,2018(1):36.
- [15] 僧肇.肇论校释[M].张春波,校释.北京:中华书局,

- 2010.
- [16] 宋志明.从存在到价值:宋明理学的逻辑开展[J].燕山大学学报(哲学社会科学版),2022(4):2.
- [17] 杨时.杨时集[M].林海权,校理.北京:中华书局,2018:536.
- [18] 胡寅.斐然集[M].长沙:岳麓书社,2009:431.
- [19] 丁四新.论《尚书·洪范》的政治哲学及其在汉宋的诠释[J].广西大学学报(哲学社会科学版),2015(2):29.
- [20] 艾兰,汪涛.中国古代思维模式与阴阳五行说探源[M].南京:江苏古籍出版社,1998.
- [21] 张立文.朱熹哲学与自然科学[J].孔子研究,1988(3):51.
- [22] 钟明奇.“李约瑟难题”的哲学探解:评金永植教授《朱熹的自然哲学》[J].博览群书,2004(3):98-101.
- [23] 金永植.朱熹的自然哲学[M].潘文国,译.上海:华东师范大学出版社,2003:3.
- [24] 程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004:182.
- [25] 吴展良.朱子的世界秩序观之构成方式:朱子的天人关系思想析论[C]//北京论坛(2005)文明的和谐与共同繁荣——全球化视野中亚洲的机遇与发展:“历史变化:实际的、被表现的和想象的”历史分论坛论文或摘要集(续).台北:台湾大学,2005.
- [26] 朱熹.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.
- [27] 黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986.
- [28] 李约瑟.中国科学技术史:第2卷[M].北京:科学出版社,1990:513.
- [29] 贺麟.近代唯心论简释[M].上海:上海人民出版社,2009:69.
- [30] 陈来.朱子哲学研究[M].上海:华东师范大学出版社,2000:113.
- [31] 程颐.周易程氏传[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2011:364.
- [32] 周敦颐.周敦颐集[M].陈克明,点校.北京:中华书局,2009:4.

The World Based on Transformation of Qi and Classical Chinese Cosmology

Zhao Jingang

Abstract: “Qi” is an important category in Chinese traditional philosophy. The Chinese traditional cosmology describes the whole picture of “one world” based on the understanding of the relationship between Qi and all things in the world. The so-called “one air under the world” in *Zhuangzi* shows the philosophical basis of the ancient Chinese “unitary view of this world”. In this world picture, there is no treatment of subject and object, and no dichotomy between nature and society. Therefore, behind the “relational thinking” emphasized by Graham is actually a picture of the world, and the two cannot be separated. Qi monism is a typical world view of Han and Tang dynasties, and it is the development of the thought of “One Qi under the whole world” in *Zhuangzi*. Thinkers of the Song dynasty and after also emphasized the importance of “one world”, even Zhuzi also completed the interpretation of world phenomena under the picture of “vaporized world”.

Key words: Qi; one world; relational thinking; Li

[责任编辑/木 卯]