

“天地之大德”：《易經》中的深度生态学

艾周思

美国俄亥俄州肯燕学院

2012年3月

《易經》是中国文化基石性文献之一，属中国最早的宗教经典“五經”之一，两千年来东亚地区针对易經的注释评论极多，早已浩如烟海。自1738年首次译为拉丁文，尤其1899年詹姆斯·勒格（James Legge）英译本和1924年理查德·维尔汉姆（Richard Wilhelm）德译本（后于1950年转译入英文，著名序言由荣格所撰）推出以来，易經也已成为西方文化界关注的兴趣之一。当代中国宗教正在复兴，人们对易經重新焕发的兴趣也蔚为可观。易經的文本及核心的卜筮系统都建立在同一个前提之上，那就是人类与自然世界本质相通，如此一来，人的利益与自然布局有可能谐调一致，人的创造与自然的变化也有可能谐调一致。这一共通的本性，也正是当代“深度生态学”的理论前提。本文将对易經文本进行细读，着力展现上述人与自然相通之处，而细读将主要聚焦于“十翼”，也就是宋代程朱理学所阐释的附录部分。

“深度生态学”这一概念是挪威哲学家阿尼·纳斯（Arne Naess, 1912-2009）于1973年首次提出的。¹ 它既是环境哲学，也是政治运动。纳斯用“深度”一词力图使之区别于“浅层生态学”，也就是仅作为环境科学和保护活动的生态学。大多数支持者认为，深度

¹ Arne Næss, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary," *Inquiry* (Oslo) 16 (1973), 95-100; 亦收于 Geoge Sessions 所编 *Deep Ecology for the Twenty-first Century* (Boston: Shambhala, 1995), 151-155.

生态学从本质上来讲是以生物或生态为中心的，因为它提倡一切生命拥有平等的生存与发展权。²其最根本的伦理价值在于所有物种的“自我实现”。这一“自我”（英文中大写首字母，作Self）乃是最广义的，超越个体自我的严格界线。这一学说由此在哲学和政治的双重意义上都与以人为中心的视角相反，后者以对人类的意义而判定某一物种或自然环境的价值。严格来说，“资源保护”运动的目的也应定性为以人为中心，因而“浅层”的，因为所谓保护资源，也是出于服务人类的目的。与此类似，我们可以说犹太教与基督教“管家式”的环境伦理也既非以生态为本，也非以生物为本，而是以神为本，因为人类对环境的责任被视作对造物主的责任之一，我们之所以像管家或看守一样“耕作和维护”（保护）自然环境，是为了对真正的“主人”上帝效忠。从另一方面来说，在管家模式下，人与自然是上帝的造物，彼此平等，从这一角度而言是有几分深度生态学意义的。

关于深度生态学已有大量著述，包括从各个角度提出的评论。³最常见的批评大概是对以生物或生态为中心这一态度的指摘，认为未能充分考虑人类所扮演的角色。本文所希望达成的目的之一，便是借拓展其道德界限以“拯救”深度生态学。为达成这一目的，我将把深度生态学定义为一种哲学倾向，其中的“深度”是指寻找人类与自然世界万物之下共同本性。⁴ 我会论述易经在若干层面上也具有这一倾向。不过，如果以生物或生态为

² 见 David Landis Barnhill and Roger S. Gottlieb, "Introduction," 收于 David Landis Barnhill 及 Roger S. Gottlieb 所编 *Deep Ecology and World Religions New Essays on Sacred Grounds* (Albany: SUNY Press, 2001), 6.

³ 在国际环境伦理协会网站可以看到自 1997 年来的文献数目 (ISEE): <http://iseethics.files.wordpress.com/2011/03/deep-ecology-johanned-dingler.pdf>

⁴ 深度生态学的这一层含义可视作对西方哲学最早探索问题之回归：前苏格拉底时代的哲学家曾力图寻找万事万物的单一本质。见 G.S. Kirk, J.E. Raven 和 M. Schofield, *The Presocratic*

中心是指人类价值观并无特殊意义或重要性，那么易经的世界观并不能准确定性为以生物或生态为中心，尤其在经历儒家哲学的阐释之后。最能体现易经世界观的，是杜维明

(Tu Weiming) 提出的名词“天人合一的”(anthropocosmic)，其中蕴含人与天(即自然)的平衡。这一名词保留了儒家的以人为本、人文主义风格，但并未达到以人类为中心的程度，也没有剔除人类利益，达到以生态或生物为中心的程度。⁵ 我认为易经所谓人与自然的共同本质在于内在的创造力，更准确的说来，是指唯有人类才可完全实现的道德创造力。纳斯所说的“自我实现”需要理解自然如何运作才能达成，而理解人类本质中固有的道德则会加深我们的“生态智慧”。⁶

我将聚焦于易经中哲学意义最丰厚的部分——《繫辭傳》，也就是所谓“大傳”。这一部分写就于周代晚期至汉代早期。⁷ 然而我将首先从文本结构和简短介绍历史入手，讨论“易”的总体特征若干，及其生态学含义。

Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

⁵ 见 Tu Weiming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: SUNY Press, 1989), 78, 102-107, 及 "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature," 收于 J. Baird Callicott 和 Roger T. Ames 所编 *Nature in Asian Traditions of Thought* (Albany: SUNY Press, 1989), 67-78. Mary Evelyn Tucker 同样注意到这一区别，见同书中 "Deep Ecology and Confucianism", 129.

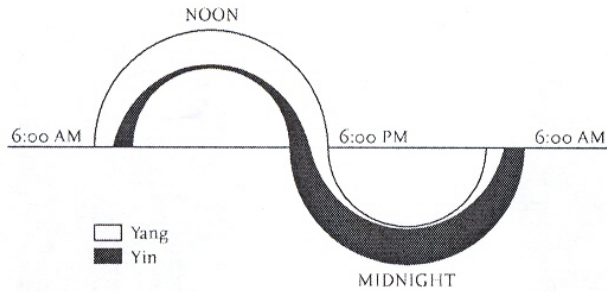
⁶ “生态智慧”是绿色政治运动的指针之一，参见联合国网站"Ten Key Values of the Green Party": <http://www.gp.org/tenkey.shtml>.

⁷ Richard J. Smith, *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (I-Ching, or Classic of Changes) and Its Evolution in China* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2008), 8. 参见 Bent Nielsen, *A Companion to Yi Jing Numerology and Cosmology* (London: RoutledgeCurzon, 2003), 258; Michael Nylan, *The Five "Confucian" Classics* (New Haven: Yale University Press, 2001), 220; 及 Gerald William Swanson, *The Great Treatise: Commentary Tradition to the "Book of Changes"* (Ph.D. diss., University of Washington, 1974), 10.

易經的核心是一套基于六十四卦（每卦为一个六爻图标）的卜筮系统，卦中每一爻要么是实线——，代表陽；要么是虚线---，代表陰。所以表现循环变化中纯陽，也就是陽的顶点的图标是☰，名为乾，象征天。表现循环变化中纯陰，也就是陰的顶点的图标是☷，名为坤，象征地。其余六十二卦是陰陽的其他组合。每一卦都有自己的名称，并被认为代表自然变化、人与社会所处情境中陰陽的特殊组合方式。传统上认为卦为神话中的圣人伏羲所造。例如蒙（第四卦）、比（第八卦）、否（第十二卦）、復（第二十四卦），咸（第三十一卦）、解（第四十卦）和豐（第五十五卦）。⁸

卦应被理解为陰和陽在两个层面上的临时组合。首先，每一卦本身都描述一个时间框架，始自底部，终于顶部。所以每一卦都代表一个过程，而非静态。其次，每爻的陰陽都是循环过程的一部分。陰与陽本身不是物质，而是氣（构成万物的精神与物质成分）之无穷变形中的一个形式，是变化的形态。陰描述的是氣黑暗、寒冷、下沉、凝结的状态；陽描述的是氣光明、温暖、上升、伸展的状态。所以每爻只是暂时为陽，或暂时为陰：当陰陽运行达到极点就会改变方向，以完全相反的状态运行。例如下面的正弦图表现了一天之中的陰陽涨落：

⁸ 本文所用卦名沿用 Richard John Lynn 的翻译，见 *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* (NY: Columbia University Press, 1994). 六爻卦也被认为由两个三爻卦组成。八卦及其象征意义如下：乾(天) ☰, Dui 兌(湖) ☱, Li 離(火) ☲, 震(雷) ☳, 巽(风) ☴, 坎(水) ☵, 艮(山) ☶, 及 坤(地) ☷ (这些并非 Lynn 的翻译). 每一三爻卦都有近乎无穷相关联系，类似五行的相关性宇宙观. 与乾坤一样，其余六个三爻卦两两相加时组成六爻卦，然而三爻卦与六爻卦都称作八卦。



每一陰陽爻都处于不断的变化之中，这意味着每一卦本质上也是永远在变化的。用卜筮方法得出的卦，一方面表示一种动态变化中的状态，另一方面也表示变化的方向，正如矢量（既有大小又有方向的力量）一样。这种动态的具体形态指向另一卦，这可被解读为目前状态可能趋向的未来状态。此即易經卜筮所谓“算命”之说。

易經中每一卦都配有一段简短的神谕式文字，包括诸如“吉”“凶”之类的古代神谕用词，以及类似俗语的短句，例如“利涉大川”⁹。384（6×64）陰陽爻，每爻也有一段类似文字。卦的文字为周代（公元前 1054 至 256 年）第一位君主文王所作，而陰陽爻的文字为文王之子周公所作。易經的这一部分常常被称作“周易”，现代学者认为完成于公元前 9 世纪（不包括卦本身，卦的历史应该还要古老很多）。¹⁰

易經的其余部分由若干“附录”组成，传统上被称为“十翼”，虽然实际上只有七部分（其中三部分再各分为二，也算作独立的一翼）。十翼当中有些是关于六爻卦及其组成部分——三爻卦的评注，包括《繫辭傳》在内的其余部分则是独立的哲学著作，乃就支撑

⁹ 此句发现于九个六爻卦中，另以否定形式出现一次。参见 Arthur Waley, "The Book of Changes," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 5 (1933), 121-142, 此为分析八卦配文的早期英文文献。

¹⁰ 参见 Lynn, *The Classic of Changes*, 2.

八卦与卜筮的变化理论而作。十翼被认为是孔子所作（公元前 551 至 479），虽然至少自宋代（公元 960 至 1279 年）以来此说不断遭到质疑。十翼中的两翼被历史学家考证为大致写就于孔子生活的年代，而其余的则晚至汉代（公元前 206 年至公元 220 年）的头一百年。¹¹

易经标题中的“易”字有三层意义。¹² 最简单的一层是指用耆草茎组卦及解读神谕的过程。卦的每一爻由三个步骤得出，每一步骤都由数耆草茎的四项活动构成。每一步谓之“易”。所以《繫辭傳》中说，“是故四營而成易，十有八變而成卦”¹³。第二层，如前面所描述，卦中每一陰陽爻本质都是动态的，所以每一卦都是一幅变化的图景。当一陰陽爻向对立方转变（虚的陰爻贬为实的陽爻，或者相反），以及一幅卦变为另一幅卦（取决于卦中哪一爻发生变化），也被称为“易”。最后一层，“易”指宇宙的变形变化过程，

¹¹ 较早的两翼分别为《象傳》（对六爻文本的评述）和《象傳》（对三爻及其意象、亦即关联象征意义的评述）。见同上，3。

¹² 此处三层意义与《易纬乾凿度》中所提出的易、变易、不易不同（易緯乾鑿度 [易经集成 本]，册 157]，1a）。又见 Hellmut Wilhelm, *Change: Eight Lectures on the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1960), 15-16. Nylan 称易的三层含义都已包含在《繫辭傳》中，实为有误 (Nylan, 同上，230)。

¹³ 朱熹 (1130-1200), 《周易本義》(台北: 華聯, 1978), 3:11a, 《易经·繫辭傳》上 9.6. 除非特别指明，本文中均为笔者自译。本文引文依朱熹对文本的排序，小节依其注解划分。朱熹沿用程頤 (1033-1107) 对《繫辭傳》的重新排序，此序篇目编排与基于王弼评注的标准版本（例如唐代孔穎達《周易正義》及《哈佛燕京周易引得》）稍有出入。

注意此处变与易实为同义。“变易”是“变”的口语表达。《繫辭傳》中对方法的保留较为散乱，朱熹在《易學啟蒙》中予以重建。见 Joseph A. Adler 所译 *Introduction to the Study of the Classic of Change* (朱熹作) (Provo: Global Scholarly Publications, 2002)。

譬如“易道”¹⁴中之“易”。这一用法还有一个重要的例子，《繫辭傳》中有一句话：

“易有太極”，也就是所谓陰陽之理，下文还将详细论述。¹⁵

我倾向于把“易經”翻译为“*Scripture of Change*”（易道之经，“易”为单数形式），以强调以上所述“易”的最后一层意义。而更常见的两种翻译“*Classic of Changes*”（变化之典，“变化”为复数形式）或“*Book of Changes*”（变化之书，“变化”为复数形式）则强调前两层含义。然而，“典”和“书”都掩盖了一项事实，那就是至少从孔子的年代以来，易經就已被看作一部神圣的文本，所以“经”才是真正合适的翻译。¹⁶

从易經的这些总体特征，我们能看出何种生态学内涵？首先，很明显，变与化都是自然世界的基本特点。变化内存于事物之中，无需外在的因果推动，就像物理学中的牛顿弹子球模型一样。程頤曾说“氣則自然生”¹⁷。每一陰陽爻、三爻卦和六爻卦都像是陰陽两极理下变化过程的一张快照。无需一位超越一切的神灵或规则来给它上发条，或是创造它。

¹⁴ Zhu Xi, *Introduction to the Study of the Classic of Change*, 20. 此处及前一引句中的“易”还可作“易经”解，例如“《易经》之道”。

¹⁵ 《易经·繫辭傳》上 11.5.

¹⁶ 用“五种经典”来指代五經，其实带有 19 世纪新教传教士和翻译的偏见痕迹，他们不愿承认基督教之外还有任何其他真正的宗教。由此“五种经典”与古代希腊罗马的经典文献归为同一种地位。值得注意，梵文中的 *sūtra* 一词，就是用“经”一字来译的。

¹⁷ 《河南程氏遺書》 15 (《二程集》(北京: 中华书局, 1981), 148.

指挥着一切的终极原则就是变/化/创造力，它来自万物，并与万物共存。¹⁸ 这也是学者们长期以来用“过程哲学”分析中国传统思想的原因。¹⁹

其次，这一内在的变/化/创造力的“动力”来自万物和组成万物的“氣”所固有的两极。陰陽两极原则是氣之运行的终极之理。变化是有序而非混乱的；所以可以被理性的人类头脑所理解，虽然在许多情况下我们需要借助“精神性”的帮助才能解读此种秩序。这便是“易”如何成为一套卜筮系统的。可是，即便是卦、耆草茎和神等“神物”²⁰ 也属于自然/道德秩序的一部分，至少以宋代儒学家朱熹的观点观之是如此。若按此思考，便不存在所谓“超自然”的事物。²¹ 所以，如同当代思想家托马斯·贝里（Thomas Berry）等人所指出的一样，我们能够在自然世界及其宇宙哲学历史中发现精神意义。²²

再次，易经被认为既反映了自然世界的本质规则，又提供了人类行为的指导，这似乎说明人类的道德价值存在于自然世界内部。这就是为什么相比于道家与佛教，易经与儒家

¹⁸ 这一点下文还将详述。可参见 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (Albany: SUNY Press, 1987), 11-25, 131-138, 其中有关于古代中国与西方“唯美秩序”观念的真知灼见。

¹⁹ 参见如《中国哲学期刊》1979年第六期第三卷致怀特海（过程哲学创始人）与中国思想的特刊。

²⁰ 《易经·繫辭傳》上 11.3, 上 11.8; 《周易本义》 3:14a, 15a。

²¹ 见 Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler 及 Don J. Wyatt, *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 第 6-7 章; 笔者所作部分亦以中文发表, 见田浩 (Hoyt Tillman) 所编《宋代思想史论》中所收《朱熹与卜筮》(北京: 中国社会科学院, 2003), 304-348。参见 Joseph A. Adler, "Divination and Sacrifice in Song Neo-Confucianism," 收于 Jeffrey L. Richey 所编 *Teaching Confucianism* (NY: Oxford University Press, 2008), 55-82。

²² 参见 Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Bell Tower, 1999)。贝里是否认为自己是一名深度生态学家, 我无法断定 (他自称是 "geologist"), 但根据我对深度生态学所下定义, 相信他是符合的。

的联系更加紧密，虽然它被三家学者所用，并各自做过评述。自然规律和道德理并非二元，这早在孔子之前就已成为儒家思想最基本的论断之一。“天命”的学说暗示“天”也有道德意志。²³ 所以，同样的自然形式与理——亦即后世新儒家所谓“理”——既存在于自然界，也存在于人类生活。换言之，人类是自然存在，而人类的道德价值则是自然形态的反映——这与早期道家看法相反，他们认为儒家道德法则是人为的、不自然的（例如《老子》18, 19）。

现在我们可以开始细读易经的《繫辭傳》附录了。讨论分为四个主题：（1）自然规律与道德理的非二元性，（2）人与自然世界的关系，（3）创造力的终极理——太極的概念，（4）自然的精神性。

自然规律与道德理

天理与道理的非二元性，或称对应关系，²⁴ 贯穿《繫辭傳》始终，然而最引人瞩目的还是在前面数章节。开篇即是：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣（上 1.1）。²⁵

此处，天地的空间关系就是社会贵贱等级的样本。因而社会等级是自然的，正如古代全世界范围内广泛认为的一样（不仅是在中国，可能也不仅是在古代）。

²³ 荀子（荀卿，公元前三世纪）比其他儒家学者更为激进，认为天与自然世界是为一体，否认天有道德意志（由此也否认天命一说）。我认为对大多数儒家学者而言，天在一定程度上具有人格特征，但在另外的意义上，或是更大程度上，是非人化、自然的。

²⁴ 这是笔者对这两个术语的阐释，宋代儒学家提到天道与道理这两个词语时，意义并非固定不变。但他们常常将这两个词作为同义词使用。

²⁵ 《周易本义》3:1a.

伏羲、文王和周公之所以能创造“易”，被认为是缘于他们有能力洞悉自然和人类世界背后共通理。有例为证：

古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情（下 2.1）。²⁶

《繫辭傳》下 2 其余部分描述了伏羲死后，神话中的黃帝、堯、舜如何根据具体的卦形而造出各种文化器物（犁、市场、船只、推车、钵臼、弓箭、房舍、棺材以及书写材料）。与此类似，

聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。²⁷

以下这段重要文字强调了陰陽转化在自然和道德理中的中心地位：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也（上 5.1-2）。²⁸

于是，陰陽转化的自然规律在人类道德行为中同样得到了贯彻。不仅如此，卦的动态结构还有直接的道德寓意：

爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭（下 1.9）。²⁹

《繫辭傳》中另一段文字对与自然和社会规则之间的呼应关系陈述得更为直白：

²⁶ 同上，3:18a。“通神明之德”意为伏羲将自己的清明思想传播给普罗大众，“神明”也可指神谕的精神力量。这句话亦见于《繫辭傳》下 6.1.

²⁷ 同上，3:7b.

²⁸ 同上，3:5a.

²⁹ 同上，3:17b.

「鳴鶴在陰，其子和之，我有好爵，吾與爾靡之。」³⁰ 子曰：「君子居其室，出其言，善則千里之外應之」（上 8.5）。³¹

这段文字明显属于据信为孔子所作、现已散佚的易经评注，这也正是它出现在《繫辭傳》中的原因。它也暗示大小两鹤之共鸣与两个朋友之互惠（恕）是呼应的。

《繫辭傳》中清楚地表明，能否从自然规律中看出道德含义，是区分聖人和常人的标准。自孟子以来的儒家传统认为，借助适宜的社会和文化支撑，人人都有潜力达到圣人这一宗教目标。至此，我们可以总结，人若想臻于和实现智慧（睿智），就必须理解自然界和人类生活之间的非二元性。

人与自然的关系

朱熹在对《繫辭傳》上 5.2 的评注“繼之者善也，成之者性也”中说：

道具於陰而行乎陽。繼言其發也。善謂化育之功；陽之事也。成言其具也。性謂物之所受。言物生則有性，而各具是道也；陰之事也。周子程子之言備矣。³²

朱熹将“善”定义为“化育”，其实对《中庸》第 22 部分有所指涉。《中庸》里这样写道：

³⁰ 这段引文来自第 64 卦（中孚）配文的第二行。

³¹ 《周易本义》3:7b; 由 Lynn 翻译, 见前引注, 57-58.

³² 《周易本义》3:5a-b. 末一句所指是周敦頤 (1017-1073) 和程顥 (1032-1086) 程頤 (1033-1107) 两兄弟。

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。³³

《中庸》这段文字也许是早期儒家思想与深度生态学相合的最明确表述。它不仅暗示人类与自然世界紧密相连，³⁴ 而且表明两者共同的本性是变化与养育，还说明此种本性若要开花结果，人类有极为关键的角色需要扮演。

“化育”一词并未在易经中出现过，而与之相似的重要表达——“生”，或“诞生、生命、生长”却屡次出现。例如：

生生之謂易（上 5.6）.³⁵

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉（上 6.2）.³⁶

天地之大德曰生（下 1.10）.³⁷

我们也许可以用“繁盛”这一概念来总结以上数点。生命之繁盛是“易”的原则，易的原则就是自然世界的根本属性，人类生活就包含于自然世界之中。《中庸》认为能帮助

³³ 引自 Wing-tsit Chan 所译 *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 107-108, 首句中的 "sincere" 改为 "authentic," 末句中的 "trinity" 改为 "triad." 《中庸》成书时间不详，但大约在《繫辭傳》写成前后一百年之内。见 Xinzhong Yao, "Preface," 收于 Andrew Plaks, *Ta Hsüeh and Chung Yung* (London: Penguin, 2003), viii-ix.

³⁴ 同样表述这一意思的还有程顥的名言：“仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。”《河南程氏遺書》2上（《二程集》15）；比较 Chan, *Source Book*, 530.

³⁵ 《周易本义》3:6a.

³⁶ 同上 3:6b.

³⁷ 同上 3:8a.

自然世界实现这一过程，是至誠之人（换言之就是圣人）的一项特征。³⁸ 托马斯·贝里这样描述《中庸》里的“誠”：

它是一种能够深入个人生命根源的美德，也是一种能够改变人类社会乃至整个宇宙的终极力量。这一力量与天、与自然力量相连接，并一同生发、维系、改变宇宙本身。³⁹

虽然《繫辭傳》中并未出现过誠一词，⁴⁰ 但仍有必要费些笔墨解释朱熹对它的理解，因为他解读易經中人与宇宙相通的本质时，间接地涉及到这一概念。我曾在文章中这样评论朱熹对“誠”的解读：

朱熹在对《通書》（作者周敦頤）的评注中将诚定义为至實⁴¹，或實理。⁴² 在这个意义上，诚是指在道德活动（或“用”）中对事物本性或本體的实现。只有人才可能不“誠”——石永远是石，而并非人人皆“仁”。⁴³ 杜[维明]将“誠”纳入人的范畴时说，“作为一种存在状态，誠代表人性的最终实现；

³⁸ 宋代新儒学思想家周敦頤对这一点的表述最为明确，在其《通書》开篇数节中说“聖誠而已矣”（录于張伯行所编《周濂溪先生全集》，收于《百部叢書集成》第218-219卷之《正義堂全書》。下文将以《周濂溪集》5:9a代称。

³⁹ Thomas Berry, "Individualism and Holism in Chinese Tradition: The Religious Cultural Context," 收于 Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker 所编 *Confucian Spirituality*, 第1卷 (NY: Crossroad, 2003), 47.

⁴⁰ 但出现在《文言》中，“乾”卦配文的第二三行下。

⁴¹ 《周濂溪集》，5:2b.

⁴² 同上，5:9b, 5:11b 等.

⁴³ 及至宋代，孟子学说已成儒家正统，认为人与仁是人性的标志，人性即是为人之理，由此也与自然/道德秩序（天理和道理）一脉相承。

作为一个实现的过程，它代表在人的具体、日常事务中实现此种本性的必由之路。”⁴⁴ 当一个人按自己本性生活，或积极表现自我本性——亦即成为道德实现的实施者时，“誠”就得到了凸显。⁴⁵

《繫辭傳》与《中庸》共同表达的是，人类与自然世界共享充满活力、变化创造的原则。人与其他物种不同，常常无法完全实现自己的本性（以上文本中未给出原因，但宋代儒学家已进行深入探讨），他们有责任遵循实现转化滋养的本性之道，来真正实现本性。通过行仁，即可做到：

故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉
(上 5.4).

朱熹点评道：

顯自內而外也。仁謂造化之功，德之發也。⁴⁶

《繫辭傳》中另一段也提及人类与自然的关系：

與天地相似，故不違。⁴⁷ 知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。⁴⁸ 安土敦乎仁，故能愛（上 4.3）。⁴⁹

⁴⁴ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: SUNY Press, 1989), 80.

⁴⁵ Joseph A. Adler, "Response and Responsibility: Chou Tun-i and Neo-Confucian Resources for Environmental Ethics," 收于 Mary Evelyn Tucker 和 John Berthrong 所编 *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* (Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions), 132, 此处将威妥玛式注音改为了拼音。

⁴⁶ 《周易本义》3:5b.

朱熹点评道：

此聖人盡性之事。⁵⁰ 天地之道知仁而已。... 隨處皆安而无一息之不仁，故能不忘其濟物之心而仁益篤。⁵¹

所引《繫辭傳》段落接下来说：

範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體（上 4.4）。⁵²

朱熹点评道：

此聖人至命之事...⁵³ 天地之化无穷，而聖人為之範圍。不使過於中道，所謂裁成者也。⁵⁴

很明显，这些话语和《中庸》里对圣人“贊天地之化育”的描述非常相似。朱熹进一步指出，这实际上是圣人将自身融于万物并且“盡性”。此为人类在宇宙中扮演的独特角

⁴⁷ 我无意详述 王弼 (226-249) 对“易”的阐释，然而他的评注对这一观点确实有所印证。针对这句话，他评论道“德合天地，故曰相似”（《周易王韓注》，《四部備要》，7:3a）。

⁴⁸ 王弼谓“順天之化故樂也”（同上）。

⁴⁹ 《周易本义》3:4b。此处王弼说，“安土敦仁者萬物之情也。物順其情則仁功贍矣”（《周易王韓注》，7:3a）。

⁵⁰ 《說卦》第一章描写了伏羲造“易”的过程：“幽贊神明而生蓍。... 觀變於陰陽，而立卦；發揮於剛柔，而生爻；和順於道德，而理於義；窮理盡性，以至於命”（《周易本义》4:1a）。朱熹点评时特意强调“性”乃是指人物之性（同上，4:1b）。

⁵¹ 《周易本义》3:4b-5a。

⁵² 同上，3:5a。

⁵³ 见脚注 48。

⁵⁴ 同上，3:5a。

色，也支撑了这一观点：此时我们是以“天人合一的”的角度来看待宇宙，而非简单以生态或生物为中心。正如《繫辭傳》接下来所说：

天地設位, 聖人成能 (下 12.4).⁵⁵

托马斯·贝里回应这一观点：

首先，我们必须理解，宇宙是各个主体的交谊，而非各种客体的集合。这就暗含我们重获与整个自然世界原本的亲密关系之意。我们属于这里。我们的家园就在这里。我们生命的精彩和充实都在这里。无论我们怎样设想永恒，它都只是现时的另一面。与周围的宏大宇宙实现精神认同，这一点十分紧迫。只有与所属的这个大“同盟”真正融合，我们的生命才能真正充实。发出宇宙某一维度的声音，这是我们不可推辞的责任。⁵⁶

人类可以，且唯有可以发出的这一维度的声音，就是道德维度。需要再一次声明，他们可能可以称作“儒家深度生态学”的，并不以生态或生物为中心，也一定非人为中心的；是天人合一的。

伏羲造“易”的故事中，能够找到对生态更具体的指涉：「觀鳥獸之文, 與地之宜」(下 2.1)。因为这是伏羲纳入卜筮系统的模式之一，所以也就意味着置身生态系统中的合

⁵⁵ 同上， 3:27b. 类似地，《禮記》中说“人者天地之心也”(第 20 章“禮運”篇)。

⁵⁶ Thomas Berry, "The Universe Story: Its Religious Significance," 收于 Roger S. Gottlieb 所编 *Liberating Faith: Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), 570.

适位置，是人类应该遵从的原则。当然，这也是中国传统思想重视“关系”的一个具体例证：一个事物的身份是由它的各种关系定义与组成的。⁵⁷

太极 (Supreme Polarity) 和贯通 (interpenetration)⁵⁸

上 11.5 是《繫辭傳》中对宋代新儒学复兴影响最大的文字之一：

易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。⁵⁹

贯穿本文，我不断提到新儒学对易经的解读，并且常常提到创造力之“理”。理和氣当然是新儒家程朱学派的核心语汇。然而，既然此时我们所谈核心是太极，就很有必要留意，“理”这一话语是程氏兄弟 11 世纪时所创造，12 世纪时为朱熹所用。朱熹还吸收程氏兄弟的舅舅一周敦颐的著述，纳入自己的集成之说，而与太极概念渊源最深之一人，也正是周敦颐。但周末曾像朱熹后来所做的一样，用“理”来讨论太极。周在世时并无太大

⁵⁷ 关于这点，李约瑟 (Joseph Needham) 有一段广为引用的论述：“事物以某一方式运行，并不一定是由先前的行动或他物的冲动决定，而是因为身处永不停歇、循环运动的宇宙间某一地位，固有了内在本性，决定它们必然如此运行。若不如此，便会遗失自己在整体中的关联性地位（它之为它，正是因为这地位），从而变得不再是自己。所以，事物如同零件，存在主义地依附于整个宇宙机体之上。” (Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, 第 2 卷: *History of Scientific Thought* [Cambridge University Press, 1956], 281.) 这一概念反映在儒家思想中，就是人的身份由社会关系决定，反映在大乘佛教中，就是“自性空”，也就是说事物并无独立自主的本性，而是从根本上相互依赖的。

⁵⁸ 我首次提出应以 “supreme polarity” 翻译“太极”，见 Wm Theodore de Bary and Irene Bloom 所编 *Sources of Chinese Tradition*, 第 2 版第 1 卷 (NY: Columbia University Press, 1999), 672. 参见 Joseph A. Adler, "Zhu Xi's Spiritual Practice as the Basis of his Central Philosophical Concepts," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 第 7 卷第 1 号 (2008), 57-79; 同前, "On Translating *Taiji*," 收于 David Jones and He Jinli 所编 *Zhu Xi Now* (Albany: SUNY Press, 即将出版)。

⁵⁹ 《周易本义》3:14a. 两仪指阴（虚）和阳（实）；四象指两爻的各种组合方式；大业传统上是指治国之术，新儒学家认为应指修身成为圣人之术。

影响力，甚至外甥受他影响也不深，然而朱熹却将他的《太極圖說》变成了新儒学宇宙论的基础。周敦頤和朱熹都是《繫辭傳》成书之后对太极最为重要、影响最广的解读者。

朱熹理论的一个核心方面就是太极与理的对等。⁶⁰ 对于朱及其追随者而言，太极是“终极”之理、基础之理，而后者正是陰陽二极之理。所以，在这一语境下，太极的真正含义是“最高的一极”，或“终极的一极”，而非通常翻译的那样，是“最高的（或最大的）终极”。⁶¹ 然而在十二世纪以前，人们几乎全是以“氣”来解读太极，而非“理”。也就是说，无论对上文所引《繫辭傳》文段的作者，还是对周敦頤而言，太极都是氣内部所蕴含、能转化为陰陽模式的活力潜质，亦即无所差别的氣最初就拥有的两极性，而非此两极性的抽象之理。⁶²

确立这一重要等式之后就可以说，无论以理还是氣来解读，《繫辭傳》中的太极都是指万物固有的生长性、创造力。换言之，太极既是创造力本身（氣），也是创造力之原则（理）。成中英 1979 年在论文《怀特海与新儒学的创造力分类》中对这一点的论述十分得力。⁶³ 成写道，易經中的太极乃是“两极之间有节奏的运动。它蕴含新鲜的能量，具体

⁶⁰ 这一观点始创于朱熹的老师李侗 (1093-1163)。见束景南, 朱熹年普長編 (Shanghai: Donghua shifan daxue chuban she, 2001), 266; 及 A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan* (London: Lund Humphries, 1958), 163.

⁶¹ 对比脚注 57 及我即将出版的著作 *Reconstructing the Confucian Dao: Zhu Xi's Appropriation of Zhou Dunyi*.

⁶² 见 Graham, 前引, 162-165.

⁶³ *Journal of Chinese Philosophy*, 第 6 卷, 第 3 号 (1979): 251-274. 重印于 Chung-ying Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1991).

化于物事与事情中。”⁶⁴而具有基础性的“氣”则是伴随着“贯通渗透过程固有的动态”而生的“变化的非确定性状态……变化之中无限的、不定的物质。”⁶⁵

“贯通”这一概念在《繫辭傳》中仅被暗指式的提到，后在周敦頤的两部重要著作《太極圖說》和《通書》中得以丰富发展。这两部著作在某种程度上都是以易經为基础的。早先我们曾引用《繫辭傳》中这一文句：

聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮（上 8.2）。⁶⁶

与此类似，

易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故（上 10.4）。⁶⁷

虽然上文中所谈是以“精神性”状态、神谕性质出现的“易”本身，但朱熹评论道：

人心之妙，其動靜亦如此。⁶⁸

由此，人心即使处于完全的静止状态（如朱熹所言），仍然保持灵敏的反应。而就宋代儒家理解，对自然与社会关系的自发道德反应——尤其是后者——正是圣人之头脑的标

⁶⁴ *New Dimensions*, 545.

⁶⁵ 同上, 548.

⁶⁶ 同上 3:7b.

⁶⁷ 《周易本义》, 3:12b.

⁶⁸ 同上, 3:13a.

志。⁶⁹《太極圖說》的开篇，周敦頤赋予“贯通”这一概念以他宇宙起源学说中的宇宙哲学基础：

無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。⁷⁰

而在《通書》中，他又写道：

動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也 (16).⁷¹

朱熹评论道：

動中有靜，靜中有動。⁷²

「動而無動，靜而無靜，非不動不靜」此言形而上之理。理則神而莫測。方其動時未嘗不靜。故曰「無動」。方其靜時未嘗不動；故曰「無靜」。動中有靜，靜中有動；靜而能動，動而能靜；陽中有陰，陰中有陽。錯綜無窮也。⁷³

在《通書·动静第十六》中，周敦頤继续写道：

⁶⁹ 见 Joseph A. Adler, "Response and Responsibility: Chou Tun-i and Neo-Confucian Resources for Environmental Ethics," 收于 Mary Evelyn Tucker 与 John Berthrong 所编 *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans* (Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions): 123-149.

⁷⁰ 《周濂溪集》，第一卷。

⁷¹ 同上，5:33b.

⁷² 同上，取自朱熹对《通书》的评注，有出版版本行于世。

⁷³ 同上，5:35a.

物則不通，神妙萬物。水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物終始。混兮闢兮！其無窮兮！⁷⁴

这也就是说，“动”的本质中包含“静”，反之亦然。在对《太極圖說》另外的评论中，朱熹说：

「動而生陽」其初本是靜。靜之上須動矣。所謂「動靜無端」。⁷⁵

陰靜之中自有陽之根。陽動自有陰之根。動之所以必靜者根乎陰故也；靜之所以必動者根乎陽故也。⁷⁶

水質陰而性本陽。火質陽而性本陰。⁷⁷

所以，周敦頤和朱熹并非仅仅将太极理解为创造力，而也将它理解为氣能够超越经验范围的能力。正如动中有静，静中有动，万物也是互相包含的。贯通这一概念首次得以全面发展是在华严佛教的教义“事事无碍”，后又由新儒家发扬。⁷⁸它是成中英以下看法的基础：

太极无非是陰陽运动之氣永恒的结合...

陰陽运行固存于太极之中，也固存于彼此之间。⁷⁹

⁷⁴同上，5:33b-34a.

⁷⁵同上，1:7b. 比较《朱子语类》1:1a.

⁷⁶同上，1:8a.

⁷⁷同上，1:12a.

⁷⁸ 对此更详细的讨论请见本人 *Reconstructing the Confucian Dao* 第3章。

⁷⁹ Cheng, 前引, 551.

贯通的生态学含义何在呢？它直触深度生态学的基础前提：人类与自然世界本质一致。如果我们以周敦颐的方式解读《繫辭傳》之太极，就得把它理解为天体演化的根本力量，存在于万物之中，气的创造本性正是因它而起。万物之所以真正存在、敞开面对他物，并且实际上包含他物，正是因为这无所不在的创造性、脉冲式的力量。周敦颐《太極圖說》中的文字对此种“全息”宇宙学有所提及：

陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。

無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女。」二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。⁸⁰

所以，太极是宇宙间广泛存在的创造性力量，它展开、演化成为具有张力的两极状态，这状态又将分而成为现象世界中的万事万物，而万事万物中的每一实体都完完整整地包含这一终极的创造力或原则。这类似于亚伯拉罕传统下（犹太教、基督教和伊斯兰教）人们所说的上帝完整存在于万事万物中——而这样说，至少超越了所有这些传统的神学教义。

自然的精神性

托马斯·贝里曾以雄辩的笔触写到“宇宙故事”——科学界至今仍在研究的宇宙起源及“持续显现”过程——其中的精神特质。

我们现在的地球并非过去与将来的地球，而是“持续显现”过程中处于高度发达阶段的地球。我们需要将地球的一系列变化看做音乐作品中的众多乐章。在音乐中，当后来的音符响起，早先的音符就已消失，然而每一乐节乃至整

⁸⁰ 《周濂溪集》，第1章，转引《繫辭傳》A.1.4.

篇交响乐，却须连续地聆听。未听见后起的音符，就无法完全理解早先的音符。每当一个主题响起，早先的主题、通篇的主题就会改写。开场的主题会贯穿整场演出，回响不绝。⁸¹

他说，这一科学的宇宙故事

是我们神圣的故事。我们如此理解万物形成的终极秘密。它远远不仅述说物质，也不仅述说物质以随机的方式进入我们周遭可见的世界，因为如同基因学家西奥多修斯·多勃赞斯基（Theodosius Dobzhansky, 1900-1975）所言，这一逐渐形成的过程既非随机也非命定，而是充满创造性，正如在人类生活中，创造既非理性推理，亦非胡乱琢磨，而是美以神秘的方式显现，仿佛黑色土地中盛开出一畦雏菊。⁸²

我们说地球是“活着的星球”——只是类比，因为地球无法自我繁衍——其实是在说地球与生命体的共性，也就是“从一种形态到另一种形态的自我样态，在转变过程中各个身份并不消失，反而增强。”⁸³ 换言之，“我们必须理解，宇宙是各个主体的交谊，而非各种客体的集合。”⁸⁴

⁸¹ "The Gaia Hypothesis: Its Religious Implications," 收于 Thomas Berry, *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-first Century* (NY: Columbia University Press, 2009), 107-108.

⁸² 同上, 110.

⁸³ 同上

⁸⁴ Thomas Berry, "The Universe Story: Its Religious Significance," 收于 Roger S. Gottlieb 所编 *Liberating Faith: Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), 570.

托马斯·贝里深度生态学式的洞见与易经相互呼应，不一而足，这并非偶然。贝里对中国宗教思想史了如指掌。他所说的不断显现与创造过程，早有易、化之概念，以及《繫辭傳》中“生生”的说法作先遣。程颐将后者说成是“生生不窮”与“生生不息”，以及“天地生物之心也”⁸⁵。《繫辭傳》还讲到自然的精神性：

子曰：「知變化之道者，其知神之所為乎！」（上 9.10）⁸⁶

窮神知化，德之盛也。⁸⁷

氣构成万物，神则是氣最精妙、最具渗透之力的一种形式。所以，神既是宇宙现象，也是人的能力。我们在奇异莫测的自然现象里看见它，在鬼神精灵里看见它，在易经卜筮的耆草茎里看见它，⁸⁸也在圣人的心里看见它。圣人的心早已去除氣的粗劣形态，得以净化。在《太極圖說》中周敦頤说：

惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。⁸⁹

朱熹的高徒（也是女婿）黃榦（1152-1221）回应他的说法：

人為萬物之靈，非木石。故其精其氣莫不各有神焉。⁹⁰

新儒家思想受易经影响极深，关于“神”在新儒家思想中的地位，我曾在其他作品中写到：

⁸⁵ 关于前两个引文，见《河南程氏遺書》15（《二程集》，148-149），及 Chan, *Source Book*, 553. 关于第三项引文，见《周易程氏传》第 24 卦，（《二程集》819）。

⁸⁶ 《周易本义》3:11b.

⁸⁷ 同上, 3:21a.

⁸⁸ 《繫辭傳》上 11.3; 《周易本义》3:14a.

⁸⁹ 《周濂溪集》，1:18a.

⁹⁰ 《性利達全書》，28:24a, 620.

在新儒学中，精神与精神性的重要意义并不在于对自然规律的超越，而在于与其共续……倘若能遵循为人的准则——誠与實——此人就可以“贊天地之化育”，并且“與天地參”（《中庸》22）。⁹¹

易經的宇宙观使得“主体的交谊”成为可能，主体在其中相互滋养贯通，构成人与自然世界的终极圆满和自我实现。

由向丁丁翻译

⁹¹ Joseph A. Adler, "Varieties of Spiritual Experience: *Shen* in Neo-Confucian Discourse," 收于 Tu Wei-ming 与 Mary Evelyn Tucker 所编 *Confucian Spirituality*, 第 2 卷 (NY: Crossroad, 2004), 141.