

存有的连续性：中国人的自然观

《世界哲学》2004年01期

中国人本体论中的一个基调是相信存有的连续性，这种信仰对中国的哲学、宗教、认识论、美学及伦理学等各个领域产生了深远的影响。F.W.莫特(Mote)说：

“中国没有创世神话，这在所有的民族，不管是古代原始，还是近现代的民族中都是独一无二的。也就是说，在他们看来，不存在创世者，没有上帝或终极起因，也没有超然于宇宙之外的东西。世界和人是非创造物，又是自发自生的宇宙万物的中心。对于这样一个基本观点，局外人是很难理解的。”[1]

这种论断在汉学家中引起争议是可以理解的。莫特发现了中国人思维模式的一个典型特点。用他的话说就是，“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”。[2]

选择中国人宇宙论的这一独特性作为考察的重点，体现了莫特不凡的洞察力。尽管如此，他的结论仍有可疑之处。中国文化历史中没有创世神话，这是他们对各种生命形式是有机地联系在一起的现实更为深刻的认识的必然结果。中国古代的思想家对宇宙起源的兴趣极为浓厚。他们中的一些人，比如道家甚至还想到了存在一个“造物主”和宇宙起源之进程。[3]尽管连文化意识最浓厚的历史学家流传下来的记载都没有为我们提供充足的依据来重构这些神话，[4]但我们还是可以设想这种地域性创世神话的存在。而考察的问题不在于是否存在这种神话，而在于此神话形成的理论基础——宇宙与造物者之间的关系问题，即连续性与非连续性问题。假如说宇宙起源于“太虚”，中国古代思想家对此不会置疑而如果进一步说在“太虚”之外还存在一个超然的智慧和意志力在起作用，那他们就不乐意接受了。当然持此态度的不仅有中国人，古今中外的许多民族都不情愿接受这样一种观点——一个随心所欲的上帝凭空创造了世界。在中国神话里没有犹太——基督教版的创世神话对他们来说，该神话不是创世神话。但中国人与整个人类历史上的千万个民族一样，把存有的连续性看作是真实的，是不显自明的。[5]

正是这个基本的信念，使得这个所谓的自发自生的生命进程具有包容万物的特征。严格说来，中国人接受宇宙乃一有机体进程之说，并不是因为他们不知道在宇宙之外还有上帝而不得已而为之相反，他们正是看到宇宙乃是不断的创造力的象征，才拒绝接受那些诸如宇宙乃上帝之意志的机械论、目的论及有神论等。[6]中国人并不缺少创世神话，而是执着于相信存有的连续性。这使得自然在他们眼中乃是一种和谐，这种和谐孕育了一切“非人的宇宙功能”。[7]

中国式的宇宙具有荣格所说的“很明显的精神生理结构。”[8]按 J.尼达姆(Joseph Needham)的观点是“不存在一个执法者的有序与和谐”。[9]中国人眼里的宇宙是一个有机体，是由若干动态的能量场，而不是由静态的实体构成的。的确，思维与物质的二元论在这种精神生理结构中就派不上用场了。使宇宙成其为宇宙的，既不是精神的，也不是物质

的，而是二者的统一。这是一种生命力，这种生命力既不是脱离了躯体的灵魂，也不是纯物质。[10]陈荣捷在他很著名的《中国哲学探源》一书中说，中国哲学里并没有物质与能量之分他进一步评论说，H.H.杜布斯(Dubs)把这种称为“气”的基本物质解释为“物质与能量之合体”是基本上可行的，但使用不便，又没有形容词形式。[11]陈荣捷把“气”译成“物质力量”，[12]但他仍很谨慎地将它说成是“生命力”，因为在世纪的新儒学出现之前，“气”原本被解释为与血液和呼吸相关的精神生理上的力量。

要在现代西方哲学里找到“气”的相关阐释实在不易，而这也说明了中国形而上的观点与笛卡尔之精神与物质二元论之间的差别之大，但不能因此就把中国式的思维方式说成是在笛卡尔之前，没有区分大脑和身体（或主体与客体）之区别的幼稚和不成熟的理论，这是一种误导。事实上，中国的思想家把物质和精神分得很清楚，他们充分意识到了精神不会随物质的减少而减弱相反，精神比物质更持久[13]。当然也有不同意此说法的思想家。但是这些所谓的唯物论思想家不仅少见，而且由于人数少，相隔年代久远，所以未能在中国哲学界确立一种显著的传统。近来，有人试图重新做出中国唯物论思想家的系谱，这种做法不仅是吃力不讨好的，而且有的地方还牵强附会。把张载和王夫之这两位重要的儒学思想家列为中国唯物论的代表的确有道理，但这是基于“气”乃唯物论这一假想之上的。他们的确为把“气”作为假想命题的哲学发展做出过贡献，但是，按他们的观点，“气”不仅仅是物质的东西，而且是容万物，吸万物之灵气的生命力。[14]

把“气”当作万物的本源和物质存在的形式，这一基本概念在中国哲学里频繁出现，表明了他们有意识地拒绝放弃这种把物质和思维合而为一的思维方式，尽管他们可以找到象征性的方法来区分两者。分析中思维清晰的失落在丰富的想象中得到了补充。“气”的丰富的多义性让哲学家们探索着那些被笛卡尔的二元论所局限的、人们想象不到的“存有的王国”。诚然，有关“气”的不同形式的学说是不会衍生诸如“暴露的物体”、“原始数据”或“非价值取向的事实”等概念的，从而也不会创造出这样的世界供公正的科学家们去分析研究和控制操作。简言之，“气”不能为经验科学的发展提供充分的哲学背景，但为人们企图通过对比、想象和暗示等来理解现实的多样性提供了一种形而上的认知方式和认识论。

到底是这种形而上的认知方式使中国人把宇宙看作一个有机体的过程还是这种存有的连续性的本体论为中国人提供了一种认识论呢这是令我们感兴趣的问题。但我们关注的主要方面还是“气”如何成为大一统宇宙论之基础的。我们想知道，在什么意义上，从最缺乏智质之物如石头，到最富灵性的化身如上天都是由“气”组成的。中国人观察世界的方式，以及决定这种方式的现实感都是我们考察的重要对象，尽管我们没有把这两者之间的联系归结为任何一种因果关系。

把这个自发自生的生命过程看作有机体的进程表明了三个基本的要点，即连续性、完整性和动态性。[15]所有从石头到天的形式的存在物都是被称为“大化”[16]的一个完整的连续体中不可分割的组成部分。既然万物都在这个存有之链中，那它永远不会被打破。在宇宙中的任何一对事物之间总可以找到它们之间的连接点，它总在那里，这需要加以深入地分析和研究才能发现。这是我们生存的宇宙成其为宇宙的坚实的基础，而不是我们头脑中的虚幻之物。“气”这种精神生理的东西无处不在，它甚至充盈于“太虚”（在张载的

哲学里乃万物之源) [17]之中。不同形态的“气”无时不在, 无处不在, 万物因此而呈现出一个单一的流动的过程, 任何事物都处于该过程之中, 连万能的造物主也不例外。

完整性的概念也直接源于存有的无所不包的观点。如果世界是由比“大化”更高级且游离于“大化”之外的智慧所创造的, 那么它在定义上是缺乏神圣性的。同样地, 如果说世界只是对柏拉图理念的部分扭曲的彰显, 那么原初现实的完美性永远也无法实现相反地, 如果说真正的创造性并不是凭空而为, 而是已存事物之连续不断的转化, 那么现存的在容纳万物中达到完善的世界就是对宇宙过程真正的彰显。的确如此, 假如柏拉图的理念需通过这一有机体过程来实现, 那么无论从何种意义上说, 这个世界正是该理念的具体化身。当然, 传统中国哲学没有用冠冕堂皇的专有名词使之哲学化, 而是用不同的概念性的人体器官来表达思想。对他们来说, 与其用物理学, 还不如用生物学上的隐喻来理解这个世界比较合适。这不是一个永恒静态的结构, 而是一个不断发展和转化的动态过程。把宇宙看作是其组成部分有着内在联系的连续体, 也就是把它看作在每一复杂水平上神圣地结合在一起的有机统一体。

为避免有人把这个有机统一体看作是一个封闭的系统, 我们要把中国宇宙论思想的三个基本要点的前两点(连续性和完整性)与第三点(动态性)紧密联系起来, 并包容其中。这一点很重要。中国思想家批判性地意识到了人类文化的惰性, 且这种惰性终将导致人类文化停滞不前与此同时, 他们也领悟到了“天行健”, 并指导人们效仿宇宙进程的无限生机性来塑造自己[18]。他们在这种自发自生的进程中不仅仅看到了内在的联系和相互依存性, 还看到了发展的无限潜力。许多历史学家指出, 中国人的循环交替观念(如四季更替)与现代西方的进化思想大相径庭。诚然, 传统的中国史学观缺乏直线性发展的思想, 比如马克思用生产方式来描述历史的必然性的思想。但是, 反过来说, 把中国的历史说成是一系列相关的事件在时间顺序上的重复罗列, 那又是具有误导性的。[19]中国的历史观并不是循环论的世界观。它既不是循环论, 也不是螺旋论, 而是转化论。由于一些人为或非人为因素的影响, 这种转化的形式和指向在特定的历史进程中又是不确定的。

莫特断言, 正宗的中国宇宙论是有机体的生命的过程, 是一个开放的系统。它无头无尾, 永远扩展, “大化”永无止境。从这一意义上说, 直线型发展的观念是片面的, 它只能说明进程中诸多形相中的一种, 而不是全部的可能性。同样地, 不管是循环运动或是螺旋运动, 它们都不能充分描述宇宙转化中的多样性, 因为这个系统是开放的、动态的, 而不是封闭的、静态的。任何几何设计也不能描绘出它复杂的形态。

早先, 我跟随莫特, 把中国人的自然观说成是“包容万物的、具有非人化的宇宙功能的和谐”的观点, 并指出这种独特的观点来自于他们对存有的连续性的笃信。在以上讨论了中国人的宇宙论的三个基本要点, 即完整性、动态性和连续性之后, 我们就可以具体地阐释莫特观点的含义了。包容万物的和谐的观点包括两个相辅相成的意思。首先, 自然是容纳万物的、自发自生的生命过程。道家的“自然”译成现代英语的“自然”(nature) [20]就恰如其分抓住了其实质。说自然无所不包, 实质就是假定了一个无任何偏见、不妄加评论的立场, 就是让万物以不同的形态尽情展示自己的本来面目。但是, 这只有当竞争、统治、侵略被彻底转化以后才有可能。这样看来, 包容万物的和谐还意味着宇宙内部的共振支撑着

事物的秩序。尽管表面有紧张和冲突，如海面之波浪，但其深层结构却永远静谧安详。“大化”是合作和团结，而不是分歧和纷争的结果。

这种自然观或许暗示我们不顾达尔文提出的现实主义的自然之法则，去纵情享受和平与爱的福祉。然而，中国哲学家并没有把包容万物的和谐理解成幼稚天真的原初状态，也不是在不久的将来就会实现的理想主义者的乌托邦。他们痛切地认识到，这个世界远没有实现《礼记·礼运》中提倡的“大同”[21]，仍遭受着天灾人祸不断的破坏历史上两败俱伤的战争、压迫、非正义以及残暴等等，罄竹难书。他们把宇宙之生命进程定义为和谐，并不是出于幼稚和浪漫主义思想，而是相信这才是宇宙的本质和真相。既然我们知道“生命力”原本是与血液和呼吸相关联的，那么我们就有理由把“气”理解成“生命力”那就是它强调了生命的进程。在中国哲学家眼里，自然就是展现在我们面前的生命力——连续、神圣和动态的生命力。但在试图理解构成自然之活力的血液和呼吸时，他们摸清了其亘古不衰的规律是合并而不是分离，是融合而不是离散，是联合而不是分裂。无数生命力的小溪互相汇合与协作，构成了永恒流动的特色。

张载在其著名的形而上的《正蒙》一文中，把宇宙定义为“太和”：

“太何所谓道，中涵浮沉升降、动静相感之性，是生细细蕴相汤、胜负曲伸之姓。其来也，几微易简其究也，广大坚固。起之于易者乾乎效法于简者坤乎。散殊而可象为气，清通而不可象为神。不如野马细蕴，不足为太和。”[22]

在他看来，气是宇宙的本体。气的细蕴形成了山川河流、花草树木、石头动物以及人类各种能量物质的生命形式，象征着道家的创造性转化无时不在。而尼达姆把中国的宇宙观说成是“无执法者的有序的意志之和谐”是不完全准确的。不管在多大的范围来界定这里的“意志”，它都不会起多大作用。既然天地之转化并不是随心所欲之为，那就清楚表明了这一有机体的进程与和谐并不是将分散的意志大一统的结果。[23]而是通过自发实现的。我们又怎样理解莫特的“非人化的宇宙功能呢？”还是让我们回到张载的原文吧：

游气氛绕，合而成质者，生人物之万殊，其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。[24]

“气”在万物的生成中起了非凡的作用，其内在逻辑向我们以写实主义的方式展示了非人化的宇宙功能。王夫之发展了张载的“气”之说，使之更具说服力。

他说道：

凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之盈于两间，备其蕃变，益无方矣。而其无方者，惟以时行，而与偕行，自昼祖夜，自春祖东，自来今以沂往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。[25]

尽管按照“气”乃流动的力量的观点，没有任何拟人化的上帝，动物或物体在操纵着“大化”，但该引文的本意并不关乎宇宙功能的非人化。“天道”是自然发生的，它不顾人为的意愿和要求。它是非人化的，但并不是非人性的。尽管人类懂得“天道”大体而言对个人的思

想和意愿毫不关心，不为所动，但我们并不认为它冷漠、疏远或遥不可及。实际上，我们自己本身就是“天道”不可脱离的一部分，正如山川河流一样，是“大化”合法的存有，是“气”之流动所产生的结果。在《西铭》一文中的开篇几行里，张载不仅表达了他的信仰，而且还表达了有关人类认识论的观点：

“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。”[26]

作为一个个体的人，张载把自己与作为整体的宇宙联系起来，这种亲近意识反映了他深刻的道德生态学的意识，在宇宙运行中，人类是其毕恭毕敬的儿女。这是很富有儒家特色的人文主义观，与道家的“无争”和佛教的“出世”的观点形成了鲜的对照。“天人一体”的观念被如此广泛地接受，并深深地植根于世俗和高雅文化之中，那么把它称为中国的世界观也就顺理成章了。既然“气”形成了不同的生命形式，那么天人一体观念的字面意义可解释为，既然所有形式的存有都由“气”构成，那么人的生命就是生生不息的血气流的一部分。生生不息的血气流构成了宇宙的过程。由此，人类与石头、树木和动物就有机地联系在一起。我们也理解了为什么在中国文学中，对有智虑的物种之间的互相交流和感应的描写是如此地生动和鲜明。如《西游记》中的猴子就是从石头里诞生出来的[27]，而《红楼梦》中的贾宝玉据说是从一颗玉石化转而来[28]。《白蛇传》中美丽的女主人公仍未完全脱离白蛇的原形。[29]这些故事千百年来深受中国各年龄各阶层读者的喜爱，并引起了强烈的同情和共鸣。人们并没有把这些故事仅仅看作是虚构的东西，而是充满了伟大人性的戏剧。对中国人来说，让一块玉石凭着足够的精神潜能转化成活生生的人类的想象并不难。在《白蛇传》中，女主人公白蛇为与爱人团聚而竭力反抗残暴的和尚，但终因势单力薄而失败，使后人对其充满同情和惋惜。这个浪漫故事之所以吸引人，就在于她通过几百年的修炼，终于获得力量使自己变成了一个女人。

站在宇宙的角度，我们认为没有任何事物是一成不变的。现在如此未必就永远如此。在中国画家石涛（1641-1717）的眼里，山川是流动的河，是凝固在时间里的海洋之波[30]。以此类推，石头也不是静止之物，而是一个蕴含着特殊能量物质的动态的过程。按照这种自然观，我们甚至可以毫不夸张地说，不同的石头实际上孕育着不同程度的精神。相对于一块硬硬的普通石头来说，一块玉石蕴藏的精神境界更丰富，因而也就更富有灵气，因此被誉为“山川精英”[31]。在整个存有之链上精神无处不在，只是程度不同罢了。石头、树木、动物、人类及神都是因其各自所散发的“气”的不同，而呈现出不同的精神。尽管有差别，所有形式的存有都有机地连在一起。它们是生生不息的宇宙转化过程的不可缺少的部分。正是在该意义上我们说“物吾与也”。

造物者的预先设计并不能用来说明人类的独特性。如其他万物一样，人类由两种基本的生命力阴和阳结合而成。周敦颐（1017-1073）说道：“二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉”[32]严格地说来，人类并非创世的主宰者。他们只有通过修身养性才能获得宇宙的守卫者这一殊荣，除此之外别无选择。尽管如此，中国意义上的“仁”（中性词）之人仍是独一无二的。对此，周敦颐解释道“唯人也得其秀而最灵。形既生矣，五性感动而善恶分，万事出矣。”[33]

其中的“五行”理论我们可以不予考虑，因为据周“阴变阳合而生水火木金土”，“五行——阴阳也”[34]的理论，我们很清楚“五行”只不过是“气”的具体形式罢了。

人类吸收“气”之最精华的部分，不仅表现在人具有智慧，而且还表现在人的敏感性方面。宇宙中人类最富有知觉乃中国人突出的观念。从程颢（1032-1085）所著的《语录》中就可以找到有关人的敏感性的生动描写。

“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”[35]

既然万物都是“气”的不同形式，在宇宙论上与我们具有血缘关系，因而是人类的伙伴，那么天人合一的观点的形成就有了理论基础。由此，明朝的王艮（1483-1540）说：“如果我们‘化生’而来，那么天和地就分别是我们的父母；如果我们由‘性生’而来，那么父母就分别是我们的天和地。”[36]在此，人类的形象决不是什么高贵的创世者，而是宇宙的孝儿敬女。孝敬体现了我们对周围的世界深切的关怀之情。

当我们形象地理解该篇时，天人合一观念的字面意义应予以扩展。我们的躯体清晰地体现了“气”的含义，这是事实，因为躯体的根本——生命力是由血气构成的。但是，人类的独特性并不仅仅因为人与石头、树木和动物等有着同样的精神生理构成。是知觉使我们能够并迫使我们去探讨自然发展的最后归宿。诚然，对存有的连续探讨自然发展的最后归宿。诚然，对存有的连续性的信仰使我们不会想到一个完全超然于宇宙之外的造物主。但自然与被称为万物之源的上天是什么关系呢？我们又如何理解《中庸》第一节中对“天命之谓性”的本体论的强调呢？“天命”是一次性的还是连续发生的呢？对此王夫之的反应已经大体上告诉我们了。

“夫性者生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之哉夫天之生物，其化不息。”[38]

如此看来，形而上的观点是，一个人欲达到天人合一的境界需要他不断地进步和修养。我们可以把整个宇宙融入我们的感悟中，是因为我们的情感和关怀在横向和纵向地朝着完善的方向无限地发展。但这并不能保证天人合一的境界在经验和象征的意义上可以自然得到。除非我们确保“天命”能在我们的大自然中充分实现，要不然就无法达到“万物皆备于我”[39]的境界。王夫之不愿按自然主义的思路来理解这点。他说“君子之养性，行所无事……斯以择善必精，执中必固。”[40]按新儒学的说法，“行所无事”就是顺应天理。不为“私欲”[41]所扰，就是顺应“天理”。“私欲”就是各种各样的自我中心主义，它们贬抑人类参与天地之转换过程的真实能力。在评论《易经》时，程颢这样写道“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶”[42]。

与天地构成三位一体就是与万物构成一体，这使我们不能将主客观的“二元论”简单应用于自然。把自然看作外界之物就是为我们认识真理设置了人为的障碍，削弱了我们投入自然并参与实践的能力。在这种生命力之间的内应关系之中，人脑——人体最优秀和最精细的“气”与自然界的万物自始至终保持着惺惺相惜的关系。“感应”的功能[43]体现了大自然乃和谐的一体，并以此传达给人脑。以审美的方式欣赏自然，既不是主体照搬客体，也不

是主体对客体的强加，而是通过转化与参与把自我融入广大的现实中去。这种创造过程，按 R. 雅各布森(Roman Jakobson)的说法，是“相邻的作用”，因为人与自然是声息相通的，他们永远相依相伴。[44]

庄子要我们用心而不是用耳去听，用“气”而不是用心去听。用心去听就是凭借不受感官支配的知觉，[45]那么用“气”去听凭借什么呢？用“气”去听是否意味着我们同属万物本身？或是我们乃万物内部感应的组成部分而能听得见自然的声音？或用庄子的话把“天籁”[46]当作是来自自我内部的声音呢还是包容万物的“气”使得天人可以互通声息呢这样说来，我们所经历过的美的愉悦就不再是个人自己的感觉了，而是正如中国艺术家所体验到的“内情与外物之协调和统一了”[47]。看来，无论在哪种情况下，我们都没有远离自然，没有以漠不关心的姿态研究自然。我们要做的是不仅终止我们的感觉，而且终止我们的各种概念，这样我们就能够敏感地表现自然，让自然把我们亲密地拥入怀中。

不过，我必须提出的是，与自然进行瞬间交互的审美体验需不断的自我修养。我们虽然有着最高的智慧，但这并不是我们通向“太和”的特权。作为社会和文化的存在，我们永远不要排开自己，以第三者的身份去研究自然。回到大自然不仅意味着记忆、忘却还意味着无师自通。要加入大自然生命力的内部感应中去，前提是我们自身内部的转变。如果我们不能首先将自己的情感和思想协调统一，我们就无从适应自然，更不用说“与天地同流”[48]了。我们与自然血肉相连，声息相通，这是事实。但作为人类，我们绝不能辜负这一点。

(刘诺亚译)

(Tu Weiming, "The continuity of Being: Chinese Visions of Nature", 原载 Confucianism and Ecology)

参考文献:

- [1][2][6][7]F.W.莫特 (Frederick W. Mote) :《中国的学术基础》，纽约 Alfred A. Knopf 出版社，1971 年。第 17-18, 19, 20 页
- [3]有关该问题很有启发性的讨论，详见 N. J. Girandot:《早期道家的神话和意义》，伯克利，加利福尼亚大学出版社，1983 年，第 275-310 页。
- [4]有关方法论一文，见 William G. Boltz, 《共工与洪水——<尧典>中颠倒了的神话即历史论》，(1981:141-153)，柏尔兹教授为重构共工神话的努力表明了创建地域神话的可能性。
- [5]杜维明：《试谈中国哲学中的三个基调》，《中国哲学研究》，北京，1981 年 3 月版，第 19-22 页。
- [8]见荣格为 Cray F. Baynes 译自德文版(作者 Richard Wilhelm)的英文版《易经》所作序言，普林斯顿大学出版社，1967 年。
- [9]尼达姆全文如下“中国式的宇宙是没有执法者的有序的和谐它自发生，但井然有序，就像一种乡村木偶有节奏的舞蹈动作一样，没有规则约束，也没有互相牵制，但在一种自动的和谐的意志里相互合作”见 Joseph Needham and Wang Ling 《中国的科学和文明》，剑桥大学出版社，1969 年，第 287 页。
- [10][15]实际上，精神与物质的分界线在中国哲学里并不明确。参见杜维明《试谈中国哲学》，第 21-22 页，第 19-24 页。

- [11][12][16][37][38][40][42]陈荣捷《中国哲学探源》，普林斯顿大学出版社，1963年，第784页，第264页，第98页，第699页，第699-700页，第539页。
- [13]一个比较显著的例外，见张岱年《中国哲学发微》，山西人民出版社，1981年，第11-38页，第275-306页。
- [14]有关从医学角度谈论生命力的问题，见Manfred Porket:《中药的理论基础》，剑桥，麻省理工学院出版社，1974年。
- [17]见张载《正蒙》，载陈荣捷《中国哲学探源》第501-514页。
- [18]有关《周易》，见哈佛大学燕京学院中国研究系列丛书第10期，台北重版，中国文献及研究服务中心出版，1996年
- [19]改朝换代的观念或许意味着中国的历史是不是发展史？见Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank 著《东亚的伟大传统》，波士顿，Houghton Mifflin 公司出版，1960年，第114-118页。
- [20]《庄子》第7章。
- [21][22][23][24][25][26]陈荣捷与伯顿沃森合著《中国传统探究》，纽约，哥伦比亚大学出版社，1960年，第191-192页，第500-501页，第262-266页，第505页，第698-699页，第497页。
- [27]吴承恩:《西游记》，Anthony C. Yu 译，芝加哥大学出版社，1977年，第1卷，第67-68页。
- [28]曹雪芹《红楼梦》，David Hawks 译，英国，企鹅出版社，1973年，第1卷，第47-49页。
- [29]有关颇有裨益的讨论有两种，见付思华著《白蛇传记》，上海出版社，1955年；潘江同著《白蛇故事研究》，台北，学生出版社，1981年。
- [30]P. Ryckmans《东方艺术》，第14卷，第123-124页。
- [31]邓书品:《山川精英——玉的艺术》，第253-304页（
- [32][33][34][35]陈荣捷《中国哲学探源》，第463页，在此书中，“气”再次被翻译成“物质力量”。
- [36]《王良全集》，1507年版，哈佛燕京图书馆。
- [39][48]《孟子》。
- [41]比如说，朱熹在讨论道德修养时，天理与俗欲对比分明。见陈荣捷《中国哲学探源》，第605-606页。
- [43]建议参见 R. G. H. Siu《“气”——新道家眼中的生命》，剑桥，麻省理工学院出版社，1974年。
- [44]Roman Jakobson《语言的两个方面和两种失语症》，1956年。
- [45][46]《庄子》，第4章，北京，哈佛燕京学院，1947年。
- [47]俞孔皋:《中国六朝诗文评论》，普林斯顿大学出版社，1983年

知网

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotat-ZXYC200401009.htm>