

作為世界哲學的中國哲學：

創造主義的八面觀

--國際中國哲學學會1995年會論文

波斯頓大學神學院

孫格拉底

前言

本文原應波斯頓大學神學院長、傑出的歷程學者羅勃·尼威爾博士（Dr. Robert Neville）之邀，初發表於國際中國哲學學會1995年會；次收入2004「美東南區學人協會」會刊《思源》。茲承《世界文化論壇》主編雅囑，首次譯成中文，以饗華語讀友。

全文篇幅甚短，議論尤眇，似不足以稱“論文”之名。寥寥數語，點出中國哲學的若干精神特色，聊供後現代想界參考借鏡，按圖索驥，當有所獲。相信這也正是中國思想界責無旁貸、應作的貢獻。

通篇論證力主要繫乎兩層語意澄清：一、“中國”一詞不取其地理義、區隔義；二、“後現代”一詞不取其日歷義，而取其價值學義。如是，則既可免中國沙文主義之譏，又可免厚今薄古、時髦主義之病；後者並犯了所謂「誤進程為進步」、或「後來居上」之謬（fallacy of mistaking progression for progress）。我們向西方世界推薦什麼，絕不是因為它“中”；而是因為它合理（佛家謂之如法）；更不是因為它“新”，而是因為它“善”。

“後現代”一詞，顧名思義，明標有別于“現代”、即不滿於“現代”（1450-1945）的種種思維及生活方式。顯然是種經過批評自覺，澈底省思，幡悟前非，而及時調整另作價值定向的一番嘗試，堪稱改過遷善的壯舉。

1996年“全球化研討會”召開於密蘇里州聖路易大學，與會者歐哲余根、賀巴瑪（Jogen Herbas），筆者業師美哲韓路易（Lewis E. Hahn）等，均一時之選，對其重視可想。據理查·穆爾喀斯特（Richard Mulcaster）

言：“全球化乃是後現代主義的自然趨勢，後現代主義產生了文化多元主義，認為欣賞種種不同的文化可以提升我們的眼光，使我們更了解我們（所處）的世界。作為一項運動，它是大勢必然，且方興未艾，勁道彌健。”

而針對傳統西方思想，尤其近代三四百年，所犯的謬誤，少有人比懷德海體認得更深刻，詮表得更明晰的。例如：惡性二分、價值漂白、單純定位、不信形上等。任犯一謬，人類就得付出難以估量的血淚為代價。希特拉搞的A與非A（亞利安族與非亞利安族）對峙的惡性二分，就是名例。咱們五四以來胡適等人所搞的新舊二分、傳統與現代對峙、澈底決裂，不也是異曲同謬嗎？再看科學研究，以客觀為名，搞價值免談。結果，客觀性未得到，先得了價值色盲！在教育上、對青年心態上造成的惡果，實不亞於惡性二分！

欣聞柯布教授提倡西方大學教育革命，實現「懷德海式的大學」理想。旨哉斯言！筆者願意在此指出：懷德海式的思維與中國式的思維，像孿生般地高度相似。既非偶然，亦非巧合：懷氏本人充分自覺，在《易即體》中固自承不諱，在《科學與近代世界》中更恨所知不足；李約瑟在《科學與文明在中國》卷二，更明言，經由萊布尼茲《單子論》，懷氏受過道家《莊子》的影響。他那部曠代巨著《易即體》（應作Process as Reality），雖然副標題：《一篇宇宙論論文》，但若只把它當作一部宇宙論來看，則未免太小看了它。懷氏明言：觀態之道德性與觀態之普蓋性，息息悠關，密不可分；重要的是，我們該怎樣化私利為公善，融小我於大我。

懷學的宇宙論就是一部倫理學的變奏曲，《易即體》，借盧騷形容柏拉圖《理想國》的話說，更是一部教育學上的傑作；也是教育哲學革命的奠基工程。通常以為科學的基礎在數學（至少一部分）；數學的基礎在邏輯（羅素、懷德海）；邏輯的基礎在語言（維根斯坦）；語言呢？只有懷氏說得妙：一套完美的語言正等待著一種完美形上學的完成！不在人性上提升，後者怎麼完成呢？並非你吃什麼，就是什麼；而是你是什麼，才知什麼。你是什麼？一項教育函數： $f(e)$ ！

胡色爾所謂的純粹意識、中心意識、交互主體性，佛家所謂的本心（明心見性），儒家所謂的明明德（明其明德），新儒家陽明所謂的一任良知，在識見上，中西豈無相通！威廉·巴瑞特說，懷德海和海德格都有志一同：要改

正西方思想所犯的一樁大錯；雅斯培承認得更爽快，他說，西方思想早已走進死胡同，非向東方問津不可！在這種歷史脈絡之下，我們反倒應該捫心自問：一旦人家誠意問津於咱們，咱們拿什麼答對！

鑒于上述種種情由，筆者不揣固陋，略陳管見，獨標Creativism，八相輔翼，粗備藍圖：蘊涵一套價值中心本體論、不二超二的方法論、健動不息的宇宙論、知行合一的實踐論、參天盡物的明性論、價值實現的目的論、直觀體驗的認識論、萬有旁通的宗教論、氣韻生動的審美論。

這樣，我們面對西方友人的誠意問津，總算多少可以據實答對了。

孫格拉底敬識 9/11/04

www.thomehfang.com

I. 對大會主題的省思

乍看起來，這次大會主題——“作為世界哲學的中國哲學”——不禁令人詫異，不知到底在何種意味之下，我們能夠主張中國哲學作為世界哲學？下文的討論，即是針對此一論點而發。

百年之前，(英國)吉普林說：“東是東，西是西，孿生兄弟，相見總無期！”此言差矣！犯了標籤主義的謬誤。早在二十年代，羅素早就指出：“中國”或“中國的”意含一大文明，猶甚于一種政治實體。其含義遠超過某種地理區分，“中”，“外”，“東”，“西”等詞兒，都是地理區分的標籤；用作思想區分，必生誤導。

不用說，中國哲學元是屬於世界哲學的一部分，猶埃及、希臘、印度、伊斯蘭、歐洲（德、法、英、意、西等）、非洲、美洲（北美、南美）哲學，一般無二。這次大會的主題，顯然不可從地理義或區隔義索解。否則，在我們大家尚未與會之前，早就該宣布散會了！本質上說，它應該用作“貢獻-參與-整合”義講才妥。故值得注

意者，中國哲學中哪些層面可以滿足下列三重選擇的判準：一、具有永久的趣味，二、具有普遍的訴求，與三、具有後現代的嶄新意涵，才堪入世界哲學之選？這樣，在永恆面觀照之下（從Spinoza說），我們才能高屋建瓴，更領略懷德海的名言："對中國的藝術，中國的文學，中國的人生哲學，我們了解得越多，越佩服該文明成就的高度。就歷史的悠久與人口的眾多而論，中國實已形成世界上最博大的文明體積，得未曾有。"（註一）

II. 怎樣為中國哲學精神一字點睛？

中國哲學界的資深學者陳榮捷教授，在其《中國哲學資料匯編》，開宗明義說："假若用一個字來形容全部中國哲學思想史，那就是人文主義。"筆者恐怕該字是不夠的，因為它有類無屬(genus with-out specie)，失諸籠統。試問它與古代希臘的人文主義（赫拉克利圖斯、普羅泰格拉斯、蘇格拉底）何殊？後者涉及人物對峙；另一方面，它更與文藝復興以來近代歐洲的人文主義何異？後者涉及人神對峙。陳教授，當然明白明確限制的重要，接著說："並非否定神權至上的那種，而是宣表人天合一的那種。這種意味下的人文主義，有史以來，一直支配著中國思想。"（註二）。1971筆者南伊大博士論文中另鑄新詞"創造的人文主義"以狀之；並於1972檀香山夏威夷大學陽明誕辰五百周年專題研討會上提供討論參考。今天，倘若寧取單名，建議最好用"創造主義"。哈桑教授寫過《超越人文主義》一書；但無論哈氏或他人，從無以《超越創造主義》命名者！中國哲學的根源概念就是"創造性，確言之，"賡續創造性"，古云"生生"。

III. 創造主義或生生主義：舊名詞，新思維

約一世紀之前美國著名的心理學家及哲學家威廉詹姆士（William James）稱"實用主義"是新名詞，舊思維。最近，另外一位偉

大的美國哲學家韓路易 (Lewis Hahn) ， 在其1993澳門增進東西文化交融研討會的主講詞中， 更進一步指出:詹姆斯也許未必充分明白， 它卻通乎六世紀時的中國儒道兩家思維。我們可以放心地定調說:創造主義， 啟自以大易為活泉的儒道思想， 在今天的世界， 可以稱為是"舊名詞， 新思維"。作為一套基型體驗形上學， 易經思想充滿了永久的趣味， 普遍的訴求， 和後現代的意涵。今天如此， 以後亦然。全部一套中國哲學傳承， 在宗旨上， 在主題上， 都是一大創造的人文主義傳統， 簡稱創造主義， 或生生主義。它從遠古以來， 持續穩定發展， 深受宗教托付、天上原型、大中象徵意符的精神鼓舞， 厚植于創造性原理為范疇總攝概念(Begriff, Comprehension)， 演變為種種分殊思潮， 如儒、道、墨諸家等， 繼之更與大乘佛學中相契思想結合， 共流並生， 奏高潮于新儒家（含唯實主義、唯心主義、自然主義三態）。從十世紀北宋以降， 以迄今日， 行將與世界哲學大規模地遭遇、接軌， 堂堂邁入所謂創造綜合期。這方面， 從事比較哲學有識之士， 都大可以從印度的精神道友問津參考。例如普利剛德拉教授 (Ramakrishna Puligandla) 在《印度哲學基要》一書所示， 近代印度的經驗， 可以總結為針對西方文明挑戰的一系列回應， 計含四期:從(1)頑固排斥， 到(2)盲目崇拜， (3)批判簡擇， 與最後(4)創造綜合。(註三) 這種文化回應四期說的模式， 可使任何民族自覺當前在文化交養、思想整合的歷程中的處境。

筆者獻身比較哲學學習研究四十年， 過去不揣翦陋， 曾從全球性的透視， 掃描中西思想相契境界與視野， 破土揮鋤， 略進棉薄， 粗有斬獲， 例如：中國形上學之於懷德海；中國哲學人性掄之於謝勒；中國美學之於裴伯；中國歷歷程（神學）思想之於哈桑與柯布；中國儒家明性論之於雅斯培；佛加唯識論之於胡色爾現象學等。這些比較研究的發現， 使我們深信， 在丰沛的中國哲學傳承中確有許多層面具有永久的趣味， 普遍的訴求

，與後現代的（重要）意涵；尤其創造人文主義，以生生原理為價值核能中心，全方位輻射，八向展開，旁皇四達。更深信，在促進以超二、旁通、價值、整合為宗旨的後現代、全球化新思維的大業中，它應百尺竿進，責無旁貸地作出更偉大的貢獻。茲謹勾勒舉要，提供下列八面觀，聊備參考，以實所言。中國的創造人文主義：

(1)在宇宙論上，對宇宙採取一套動態的歷程觀，視創造性為真際，或趣言之，視生之又生的創造性、為真而又真的真實性。義據：易即體，生生之謂易。

(2)在本體論上，採取一套價值中心的本體論，視價值或善為實有（即實易）之根源，生命實現之歷程即價值實現之歷程，邁向至善為鵠的，通乎德日進所謂的奧美珈點，或尼可萊·哈德門所謂的價值理想主義。義據：即用顯體，大化流行即是仁體彰露至善發顯，參天地，贊化育，位萬物，致中和，止至善。

(3)在方法論上，採綜合取向：尚綜會、而斥二分，雖辯証、而無悖情理（synthesis-oriented, anti-bifurcational, trans-dualistic, and reasonably dialectical）。故可兼免於黑格爾式的形式刻板性（懷德海譏為幼稚兒戲），與馬克思式的過重辯証傾向，過分強調矛盾、反對、與衝突，以致貶抑了和諧對人生的重要性，遑論廣大和諧？

(4)在知識論上，尤其在認知法式上，重直觀體驗，甚於概念理論；更以體驗作為了達真理與意義的不二法門與判準。

(5)在力行哲學上，充滿了實踐精神，尤其儒家，強調知行合一；更如唐君毅教授所謂，"隨處體認天理"。

(6)在實存哲學上，充滿了實存精神。“實存”一詞，借自雅斯培。據雅氏看來，哲學即永恆哲學；哲學化的活動，不外明性。

在中國哲學傳統中，自孔子以來，明性問題成為儒學主流大家的一大宏旨。義據：《大學》：“大學之道，在明明德”；《孟子》：“盡心、知性、知天”；《易傳》“作易者，其有憂患乎？”“繼之者善也；成之者性也。”

(7)在宗教信仰上，公元前十二世紀起，即採萬有通神論，與萬有在神論屬孿生立場：以創造性為究極關懷（田立克），不視神為造物者人格神、而視神即創造性之本身充體呈現為宇宙大全整體，澈上澈下，無乎不在。為比較對照計，請注意萬有與神之關係：泛神論視之為一種同一關係(All=God)；萬有在神論視之為一種涵包關係(All⊂God)；萬有通神論則視之為一種旁通關係(All↔God)。神性體既無限，用則何窮？即用顯體故。萬有在神論，為傳統人格有神論與泛神論之綜合；萬有通神論，則為泛神論與萬有在神論之綜合。（註四）大哲方東美教授，恨無適當名詞，藉以確切詮表古代中國民族之宗教立場及情操，而於泛神論與萬有在神論二名之間、徘徊猶豫者久之。甚矣，立名之難！（註五）

(8)在美學上，中國哲學家論藝術及美，皆採氣韻取向。自五世紀謝赫立說以來，“氣韻生動”便成畫論之大本大法。然亦猶德語Geist一辭，無論直譯意譯，均不可翻。（註六）名作家林語堂氏在《中國藝術理論》列舉七家之說，從錫昂到賓榮、馬奇等(from Oswald Siren to Lawrence Binyon and Benjamine Marcht)，無一當意者。然而，很幸運地，美國脈絡主義大師裴伯(Stephen C. Pepper)的美學著作，尤其1936《美感特質》一書，卻有高度巧合，曰“vividness of quality”。觀其為普林斯頓大學饒磊教授

《中國畫論原理》所寫書評，足透消息：“最後的總體印象是，根本原理都是普遍一致的。對我個人而言，宛如在中國一個氣字，一眼發現平生以英語講授的若干原理，尤快何如之！在美洲我們對氣（韻）也可大予發揮。”（註七）

尼采嘗戲稱康德是身居皇堡的偉大華人。綜觀上述八面，我們不禁認為對他那句戲言，忽者不智。總之，時處今世，偉大的華人豈限皇堡一地而已！

註釋

註一：阿爾弗雷．諾斯．懷德海，《科學與近代世界》（紐約：自由出版社，一九六七），頁六。

註二：陳榮捷（編譯），《中國哲學資料匯編》（新澤西，普林斯頓，普林斯頓大學出版社，一九七三），頁三。

註三：參看拉馬克利舒納．普利剛德拉，《印度哲學基要》（印度，新德里：D.T.印刷坊，一九九七），頁二九四五。

註四：有關泛神論與萬有在神論間之細微而重要之區別，參看約翰．柯布，《宇宙與神》，收入艾沃特．寇莘（編），《歷程神學：近代一大運動關鍵思想健將基本文選》（紐約：自由出版社，一九七一），尤其頁一六五六。

註五：參看方東美，《中國哲學精神及其發展》（臺北：聯經出版公司，一九八一），頁二；頁六四五；《生生之德：哲學論文集》（臺北：黎明文化事業公司，一九八一），頁一四六；《原始儒家道家哲學》（黎明），頁一一一二。

註六：參看亨利．卡西勒，《康德判斷力批判註疏》（紐約：麥克彌倫出版公司，一九六九），頁v。

註七：參看《哲學與現象學研究》季刊，卷九，一九四八，頁三二九三三一。

