

史作禮

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

社會人類學序說

第一冊

唐山出版社

自序

我終於完成了我久已等待之哲學人類學序說一書。當我寫完後，或當我快要寫完時，我時常給朋友談起：

我寫完這本書後，相當時間內，我要放下我所有的哲學工作，重拾我小說寫作的生活，好好地享受一下人生。因為唯有藝術，才是一種以最直接而切實的方式，令人自由而醉心地向生命本身而貼近的工作，哲學不是。所以最近來，我又把我未完成的小說通通找出來，準備著一種新生活的開始。

其實在我計劃中的小說，有十來本之多，除掉已出版的兩本之外，已開始寫並寫了一部份的有三本，其他或寫就未出版者有四、五本。這次我急於找出來而準備繼續寫作的有兩本，一本叫燦爛的雲天，一本叫絕望分析。很顯然地，所有這些小說，基本上，都只有一個中心性的主題，即：以人性深遠之內在，來尋求生命之終極之處境。

這個打自十幾歲懂事的時候起就緊緊跟隨着我的問題，恐怕至於終生亦無所背離，只是其間爲了我哲學的探討與寫作，放棄了其他工作，尤其是小說之寫作，而且一放就是十五、六年。于此期間，我全部的生活與時間都付諸了哲學之寫作。

哲學之辛勤的耕耘，我相信任何以全部生命去從事的人都會知之甚詳，不必我于此多所述說。最後我終於通過了形上學之寫作而進入于人類學的領域，而且從此我也終於踏出了「觀看」人類之第一步，並寫完了哲學人類學序說一書。至此却出人意料地，久矣我又已興起了完全放開我哲學的工作，而重拾我文學寫作之意念。其實我之要這樣做，同樣也有一個與我哲學之理想工作，同其悠久而根在意念存留在我的心中，那就是說：

在人的理想中，固然有許多既偉大而又超越之意念或工作存在着，如大我、絕對、歷史、人類、乃至形上等等。但在另一方面，若以人之實際存在來說，究竟他之所有，仍無非只是一個狹小的身體，與其隨時隨地所必遭遇之同其狹小之四周之環境而已。如果說，我們以某程度之熱誠，不計一切，而一定要把一種理想之使命，當做一種目的一樣地來加以實踐，其熱誠着實令人欣賞，至于其實質，却時常令我懷疑不已！這樣並非說，人不必去實踐他的使命或理想之目的，反之，在我來說，人到底以何方法才能切實地實踐他理想的目的，才是更重要的事。當然，事實上，人也都可以以其自身的能力與方式來判斷，並去實踐他所有的理想目的，但以哲學來說，其唯一可能，在于，人是否果然已將小我個體之生命鍛鍊以至於和大我理想使命同等而一致的程度了？一種不見小我最大可能之大我理想之奔赴，不論對大我或小我都必具有某程度之危機性。換句話說，大我理想之可能，唯在于小我生命之實際的擴大，並具有向大我逼近之可能時，方有所完成，而不在于大我觀念之一味的高估！那麼，小我之最大到底又在什麼地方呢？若以我的經驗來說，它唯在于人與大自然宇宙之間，而不在任何文字性的事物中。或所謂大我之理想，往往也只不過是一種文字性的觀念罷了。

想是這樣想了，但是我所遭遇之實際狀況又如何呢？

我終于把我未完成或計劃中的小說通通找了出來，甚至有時更為我將要開始的一段新生活而雀躍不已，許多章節也擬好了大綱，直待我的哲學人類學序說一書一完成，我就可以快速地進入狀況了，可是它真正的結果又是如何呢？

于此還是讓我直截了當地說吧！我所有的小說與新生活的計劃竟通通胎死腹中！因為：

雖然在那一段時間裡，我一直在盤算着我的小說，可是却沒有想到，當我一旦寫完了哲學人類學序說之後，竟有一連串之意念比小說更強烈地衝擊着我。當然，當時的情形非常複雜，有關於現實社會的，有關於文明前途的，有關於過去的，也有關於明

日之人類的，等等等等，不一而足。如今若整理頭緒，以哲學的方式而表示之，可有四個最具根本性的論題，日夜地盤旋在我的腦際，而此四論題，即：

意象邏輯，
物質參與，
群體創造，與：
中性社會。

它們日以繼夜，日以繼夜，不停地在向我衝擊，甚至最後更戰勝了我全部小說的意念，而整個地佔有了我。

其間之詳情對我自身而言，當然是一個既複雜而又充滿了掙扎的過程，甚至至今仍使我有些大惑不解，一件計劃了很久之美好的事物，在我的生命中，竟然不能順利地開始。于此要想清楚地說明此事，恐怕也很費筆墨，也許我可以以事後對朋友說的一句話，來做爲一種既扼要而又深具結論性的說明，那就是：

也許生命本身的存在，在我們深不可測的意識內裡，果然有一種邏輯性的進行在那兒操作着，有時根本由不得我們美學性的任性。

美學、自然與原創足以令我們真切而開始，但不足以言屬人之完成。

邏輯、規律或人文可足以令我們有所精確的把握並操作自如，但却不足以言整體性之人、歷史與自然之真正的終與始。

必也兩者交互而並用，方可稍得于自然宇宙中，屬人可控之最大可能。

于今日而言，這就是自然（原始）與文字（人文）之一貫而結合之可能。

這是我在那一段時間裡所獲得之原則性之立意，同時也就是我操作我整個社會人類學之根本題旨。

最後我終於放棄了我全部自由、純樸而極富美學性之小說寫作的生活，而重新開始進入于刻板、苦思、如解習題一樣的哲學工作。

這是我哲學人類學之繼續，同時也就是我社會人類學序說的開始。

于此我急於要說明的是：不論是我的哲學人類學也好，還是社會人類學也好，甚至是將來可能完成之人類心理學或人文的宗教等也好，我根本之意圖，在於完成一種中國式之人類學或哲學人類學。但這絕不是說我是一個狹隘之國家或民族主義者，完全不是。反之，而是說，不論是人還是文明，不可能不受兩種根本條件之限制，一個是土地，另一個即文字。若具體來說，那就是，一個人出生在什麼地方，並受某文字之培育，那麼其終生真正的發揮，大概就在此範圍之內，並準備奉獻其所有了。同樣地，這也決非說人都必然會是一個「土地」主義者。不是，完全不是。我相信一個真正自體之生命比較成熟的人，他都必清楚地知道，瞭解一塊土地和瞭解真正的自然，或瞭解一種文字和瞭解真正的人類文明，根本上是同一件事，否則，很可能我們只是在被由某土地或文字所產生的事物所控制或反控，而不是真正瞭解土地與文字。因之，我們所謂之奉獻，往往並不是一種不知其所自來之茫然的律令，反之，而是介于瞭解與事實間之必要的選擇。比如說：

如人並不能真知于土地與文字之深義，而果欲涉及廣大人類性之事物，那麼其所具備之真實基礎又果何在？同樣地：

人如不以人類（或人）與自然之根本為念，那麼其對於文字、歷史、文明或某土地、國家、民族存在之真知者，又果何來？

諸如此類。

人確實時常都活在一種介于大與小，現實與理想，或限制與自由之夾縫當中，其實矛盾與衝突往往並不是最根本而重要的事，其要，在於人果有所選擇或抉擇自身的能力。人若果有所抉擇，那麼一切矛盾與衝突均可為其所取材，而不被其所惑。反之，則必在矛盾以下無何真廣大可言，但人之選擇能力，基本上，絕不来自于茫然之大，而来自于由自身具體之小趨近于最大極限之可能，或即一種真大。

于是在這種複雜之情形中，人介于土地與文字之間，亦介于自我與歷史之間，有時對於一塊土地，儘管其陳舊而古老，我們仍舊是舊情依依。如其中之文明果不如人，我們也會興起絕然去之而就于他方文明之念。但在另一方面，假如我們真能切入自然，並對人性果有所真見，我們就會清楚地知道，于人類文明中，真有那一種文明徹底優越于他文明這回事嗎？就算是紀元前數千年之原始文明，對今日之開發文明又如何！儘管事實如此，當我們又面臨了生死存亡之事時又將如何呢？思前想後，思前想後，居一土，而知其文明；面他方，又見于他一文明，真是令人臨人類，處自然，尤生何去何從，何存何續，何更何改，何真見何誤訛之嘆！

若是其困者，數十年之生命，轉瞬即逝，至於我果有能力進入一形上觀看的世界時，方有所定奪。原來形上學的存在，只是人類文明之一種終極性的方法，但唯有通過它，人類才得以重新觀看人類與自我之存在的真實。同時也唯有靠了它，我們才能不偏于一時、一地、一文字、一文明、一理或一藝，而來臨到人類整體性文明，介于原始與人文間文字之大交結處。從此我不但切實地瞭解了數千年西方文明久遠自整體性之發展脈絡，同時我更清楚地瞭解了中華文化數千年發展中確切之內涵與其常被人所忽略之根源性之緊要關鍵。大要來說，其中有三件原則性之事物，是我一定要于此提出，並做為我書寫此書之緊要把握者：

一、原始與人文間之不同，基本上，即自然與規律間之不同。而所謂規律，即繼原始之純樸而自然之世界，建立而為一屬人精確可控之規律世界。而介于原始與人文之間，最早可做為人文基礎之規律者，即文字，其後即邏輯。

二、假如我們以人文之規律而看原始，其實那就是把原始予以消除了。所以說，假如我們無法達成一種全無文字可能之設想（即不以文字思考）能力，我們就很難對一種存在性之原始自我，得到一種比較真切的瞭解。因之，大凡今日被我們所認知之文明，都必是一種文字性之文明，即不是在文字以後，即以文字

而解釋之文字前之文明。如西方文明之要，必自希臘神話而始。中華文明之要，也必自夏商之後而始，等等。

三、其實，這也不能完全算是人文之缺失，因為如果人要達到一種精確可控之程度，就必有人文的存在。有人文，若對原始而言，就必有所失。原因也很簡單，那就是說，在一人文世界中，假如不將其面對的事物，納入一單向性之規律之內，就好像完全不能瞭解或處理的樣子。我們試想看，于此情形下，又有何真正存在性之統合或整體可言！但在另一方面，我們也清楚地知道，在整個人類文明中，又如何找得到一種緩衝性之規律，既無所失于原始，又可以下接于人文，甚至更可暢通其間而無所誤失？換句話說，人類文明于文字以前，是否亦有「規律」可循？或文字後之精確規律在于邏輯的話，那麼人類文明于文字以前，是否亦有一種邏輯存在之可能性？如果沒有，那麼整個人類文明，便永遠處于一種原始人文大分裂之情形中，從表面上看起來，它一直在一文字與工具的進步中，而成就輝煌，實際上，它却一直在一少一項（即自然項）的情形下，而成為文字或其他工具之反控物。

所有有關於這個人類文明介于原始與人文間關鍵性問題之大探討，在我更清楚地瞭解了現代西方文明方法性之大思潮後（如社會學、心理學、人類學、現代藝術、現象學、詮釋學、語言學等），尤使我倍增信心，且更知其對於整個人類文明之重要性。

雖然如此，甚至我十數年來，尤注意于我三元論之原始解釋與諸探討等問題，但始終未能獲得一確定性之整體把握，直到近年來，我對我原始文明有了比較充分的瞭解後，方使我獲致一比較具有突破性之成果。其實，這就是前所言意象邏輯之理論性的確定。

意象邏輯之發現，不但成為我探討原始與人文文明間之關鍵性的把握，同時它也是我重新觀看整個人類文明與整個中國文明之中心性的題目，但它之所以能夠得以建立之背景，却在于我對整個人文文明之得以建立之文字前形上美學之基礎的完成上。關

于此一形上美學者，除一部份記錄在拙著哲學人類學序說一書外，大凡就在此社會人類學序說中，有關原始之自然與此自然直接演變為文字前抽象規律之意象邏輯間，屬我特有圖形性象形文字之基礎性的探討中了。總之，在我的觀念中，所謂原始、自然、形上美學、意象邏輯與人文文字之建立，乃整個人類人文文明建立前之不可分之一環。通過此一探討，我們不但可以找出屬於整個人類文明之可共通處來，同時更由此而瞭解了東西或中西文明間，其所以不同之根本原因，甚至由此亦可將我中華文明原始與人文兩相貫通，或更找到了重新觀看我中華文明之屬於今日人類學式之起始點或立足點。

至此我才深切地瞭解到，中華文化之真正做為全史性的起始或基礎者，不但不在於春秋戰國，甚至也不在於人文大啟之周文，很可能在於龍山與甲骨之間，做為整個儒道等思想基礎之三元性卦卜形成之時代，同時這也就是我介于原始人文間，整個器物史、占卜史與文字史之大交匯之時代。同時也只有靠了這種我文明所獨有之原始與人文文明一貫而大交匯的情形，不但使我原始文明成為人類文明中，唯一自原始之自我而奔向于原始性成熟之抽象規律可能之文明，同時也由此原始自我文明之成熟之可能，才使我原始人文連貫一體，而又成為一人文成熟之自然大道德的世界。

所有這些發展，當然令我驚訝不已，這不但促成了我書寫整個中國式人類學之意念，同時更促成了我自哲學人類學序說之後，再集中精神書寫社會人類學序說一書之根本動機。此書共分五個部份：

- 一、即一般動機與結構部份，亦即本書之一、二兩章。
- 二、即原始之意象邏輯部份，亦即本書之三至九章。
- 三、即自原始之意象邏輯導入我人文最初成功之周文部份。
- 四、即我人文社會中個體之初建，以孔子為代表。
- 五、即我人文社會之傳統性的完成，亦即宋明理學之社會意義。

今此出版者，即本書之一、二兩部份，亦即呈現我整體文明
與社會之原始性根源的部份，同時也是我認為最緊要的部份。

民國七十七年十一月廿七日史作禮于新竹

目 錄

自序

第一章	問題之癥結所在	1
第二章	文明的四因素及其可能之理論基礎	34
第三章	原始與原始之個體(一) 以原始來看中文明之概括意義	64
第四章	原始與原始之個體(二) 我國原始之陶器文明——介於原始與人文之間.....	88
第五章	原始與原始之個體(三) 陶文、象形與占卜	132
第六章	原始與原始之個體(四) 占卜史與形上美學	173
第七章	原始與原始之個體(五) 形上美學與三邏輯	205
第八章	原始與原始之個體(六) 意象邏輯	242
第九章	原始與原始之個體(七) 意象邏輯與我文明間之概括意義	298

第一章 問題之癥結所在

中國是一個古老的大國，但早自紀元前 1,000 年前之西周，晚迄十九世紀中葉之滿清，其文明與社會之基本結構並沒有什麼重大的變化。此事若在一原始文明來說（如非洲之土著文明），一文明於數千年間保持不變，也許並不是一件什麼特別令人矚目之事；但此事若在一高度發展之人文文明來說，却顯得非常特殊，尤其當我們和地中海沿岸之古文明或近世之西歐文明相比較時，中華文明之這種持久不變性更會顯得非常特殊，並令人矚目百般。

其實，此事若只在于中華文化本身範圍之內，也許它仍不是那麼特殊而令人矚目之事，換句話說，於十九世紀中期，若沒有西方文明之強烈入侵，中國人也許並不會做如是之反省並矚目于此。反之，如果說，西方文明於十九世紀中期果然已入侵中國，同時，中國人也果然已反省至此了，那麼其中所含有之真義究屬何種？

至于歷史之因果意義之尋索，永遠是一件既繁瑣而又難得其教訓意義之真際之事。反之，假如我們以一文明觀看另一文明之直截了當之方式，以得其教訓意義之真際，那麼，我們就會發現，古老之中華文明，若相對於強勁有力之西歐文明來說，它果然已失其文明之根本創造力了。

當然，假如我們說，自西周以後，在兩千多年中的中華文化全無創造，那當然是不對的。比如說，春秋戰國之哲學、魏晉之文學藝術、隋唐之佛教與文學、宋明之理學等，毫無疑問地，都必是我文明中既重要而又輝煌之創造成果。所以說，如果我們說，中華文化之失其創造力者，在于王陽明後之明清之季，我想這

是可以得到一般之共認的。不過，就此頂多仍只能向我們呈示一種因果性先後次序之歷史現象，却不能向我們展示歷史與創造，或我創造力消失之歷史性之真正內涵及意義。或爲了切實地說明此者，我們仍不能不對於我之反省到創造力消失之一般概況有所瞭解。

首先我們要考慮的是，對於中華文化創造力消失一事之反省，完全是由于西方文化之入侵而被激起。同時，如果說，西方文化入侵後，成功而勝利的一方屬於我國，很顯然地，這個問題也不會存在。反之，若我國是失敗的一方，那麼這個屬於中華文化創造力消失一事之反省，其實質的意義，實際上，便不止限於單純之創造力消失一事上，尤有甚者，大凡有關於我文明之整體性存在意義之反省、懷疑，以至於今後之前途等諸多龐大而複雜的問題，通通包含在裏面了。關於這個問題，我想，任誰只要稍知於滿清末季所實行之社會經濟改革，與于民國後五四運動，或延續至三十年代間，知識份子對我文明所進行之大規模之反省、努力、論戰或重建的工作，對於這個由西方文化入侵所導致之我文明創造力消失，與由此文明創造力之消失，所必導致之對我整體文明之反省與重建的大問題，都必有所真知。可是這個有關我整個文明之反省與重建的大問題，自十九世紀中葉，以至於今日，雖然已歷經一世紀又半，但它是否已有了徹底而完整的反省、瞭解、重建與大希望的開拓了呢？沒有，以我看恐怕是沒有。因爲如今不但國土分裂，局勢動盪，甚至一切知識者，都必仍于其深度之意識裏，遭遇各種震撼般之不安，並以一急切而深沉之心，繼續試着去完成一有關我文明之根源之大尋索，而其中心題旨，仍應在于深具哲學教訓意義之有關我文明創造力消失之深度的反省上。只是于此我們急需要說明的是，所謂創造，在不同地區之龐大中西文明之對壘中，恐怕也有着相當大的差別內涵與意義。比如說：

一般而言，早自地中海沿岸之古文明，晚迄大西洋沿岸之歐

洲文明，其以自然地理與民族間的種種關係，所形成文明演變間的創造意義，其基本型態，並不是一般意義之創造，而毋寧是一種創「新」，而且是一種極富二元辯證性之創新過程。如自埃及到兩河流域，希臘到羅馬，基督教到文藝復興，古典到浪漫，乃至於廿世紀之現代主義，在在都說明了西方文明于每一文明階段間之全然新起之創新精神。其中尤其是文藝復興後，以西歐為中心而發展之近代文明，起自啓蒙運動，降至十九、廿世紀，其以理性與浪漫精神，錯綜複雜而遍及人類各學術間之蓬勃發展，之所以影響及於全世界之思潮者，絕不是沒有原因的。由此若比之我文明之兩千多年來之發展者，與其說我中華文明于兩千餘年間常略于創新，倒不如說其以儒學為主軸之道德中心主義之潮流，幾乎可以說全無創新之跡象可尋。

不過在另一方面我們也清楚地知道，儘管說，隨著時間永無休止的腳步，整個人類的文明與歷史，也同樣永不停留，永不回頭地向前發展下去。甚至由于人類社會所必有之各種大小不同程度之變化來說，整個人類文明也確實是朝著一種「更新」之路向，而不休止地在向前邁進着。但，到底怎樣才是人類文明之全然而徹底之進步？或怎樣才是人類文明之全然而徹底之落後？十九世紀之歐洲人確實相信有全然的「進步」這回事存在著的，而且它也有衡量進步的唯一標準，那就是科學。但是二十世紀誰還會這樣想呢？尤其是人類學、社會學、心理學，及其各有關學術都發達了以後，當人類果然能以一統貫原始與人文兩大系統之交互探討，並果然無所偏廢地深入于人性與社會之裏層，而觀看人類文明之整體事實及其理論結構之可能時，任誰都知道，任何達到了高度操作效率之進步的社會，其於人性內在深度之涵容上必有所切割與缺失。同樣地，任何低操作效率或全無操作效率之落後社會，其於人性內在意識之涵容上多保留了許多純樸之整體性之可能與結構。

我們承認，時間不會倒流，歷史也永遠不會走回頭。所以說，人類既然已經有了文字，便不會再成為全無文字的世界，同樣

地，人類業已有了科學，便不會再成為一全無科學的世界，或人類業已成為一具有合理性組織之操作的社會，便不會再成為一全無操作之原始社會。于此情形中，如果說，人類社會果有所進步而言，其所指，往往只在于有形的，可操作的或物質之部份。反之，假如我們一旦涉及于社會之全部，或其內在外在均包括其中，那麼我們一般所謂之進步，就成為一難言之物。甚至當我們愈能以一種整體性之方式，來觀看人類之歷史、文明或社會之內在與外在多重內涵，並深知其于進步與落後間諸多邊際性的意義時，我們便愈是清楚地看到了屬于歷史文明之四種非常令人訝異，但又很難逾越其間之一般原則：

(一)至於人類歷史、文明、社會，乃至人性之徹然整體性之全部意義，人是無法知曉的，一如人之無法真解「絕對」然，亦即，人必有所不知。人所知者。事實上，也無非是將其可知之既有的部份，加以整理並規劃罷了。是以在人類的存在中，也不可能有一種文明能呈現屬于人或人類文明之全部意義的。

(二)但也唯其如此，人類文明于宇宙中，一如時間之存在然，將成為一永續不止之事物。只是歷史之不止性和人之能有所知于歷史一事之間，事實上，却是一件非常不協調之事。因為如果人果真已全知于歷史了，實際上，那也等于宣佈了歷史之死刑，但在另一方面，也唯其人無法全知于歷史，所以歷史便以其時間之不止性而永續向前，而且整個屬于人的歷史，也就永遠在一未知其全然第一原理的情況下摸索而前行。雖然如此，數千年來之人類文明還是有了許多可見之成就，同時在另一方面我們也由此而深深瞭解到，任何一種過份全知性之對於人類文明、歷史或社會之規劃，或強制性，非強制性之加與，都有一種過份之威權性，其對屬於「人」之社會、歷史或文明來說，都不是好的東西。

(三)既然人本身並不是一個絕對之全知全能者，因之歷史文化或社會也很難成為一種單向性之「一致」發展系統，甚至若歷史會出現一種二元性搖擺不定之發展，往往就是一種人之歷史或社會發展之自然而必然之事實。例如理想與現實、理性與非理性、

宗教與人文、先驗與經驗等。我想關於這方面，西方文明之數千年之歷史，正好向我們完成了一次最佳例證性之說明。不過，在另一方面，我們也要弄清楚，當我們說西方文明之二元發展時，實際上是就早自地中海，晚迄近代西歐所形成的文明而言，換句話說，也就是以歐洲為中心所形成之文明。但是若就整個人類文明而言，此一以歐洲為中心之西方文明，仍舊是整個人類文明二元發展中之一元之代表，而他一元者，即東方，若具體來說，就是中國，因為于人類文明之大二元之系統中，唯有中國才是未受地中海文明之影響而獨立發展之東方文明。

因為若就屬「人」之文明而言，我們之不能就某一地區之文明以為斷，一如不可由某一個人而論人類。其最為具體而概括性之看法，是求得其中最具獨立而中心性發展之文明以為其代表，然後才能求得屬人之人文文明之整體性的意義，與包含在此一整體性人類文明中之個別性或地區性文明之意義。因之，如果我們以歐洲文明為人類文明之大二元中之一的話，我們便可以由此宛轉地得到一種有關人類文明基本結構之引申性的意義，那就是說：

人類文明之創造本身，實際上果欲獲得者，在于一徹底絕對性之一元理想原理，但唯其在人來說為不可能，是以人類文明之實際所得，常呈現為一種不可避免之二元性質。但一切以二元而呈現之文明，于其內在之隱含裏，都具有一元之趨向性。同樣地，一切以一元之方式，而呈現之文明，于其內在之實質裏，也都必含有各式各樣的二元內容。前者如歐洲文明，不論其表現上，呈現為多麼強烈之二元辯證性，但若以文藝復興前之基督教文明，與文藝復興之科學文明來說都必同樣強烈地隱含有一元理想之趨向性。後者如中華文明，不論其于兩千多年的時間中，一直保持一種道德一元之中心主義，但實際上，于其一元中心主義中，同樣也包含了各式各樣的二元內容，如天地、禮樂、君子小人，乃至天理人欲等。

當然，于東西間二元發展之問題，所涉甚煩，暫不詳述。

四由上面之說明可知，若絕對一元之系統為不可實得，那麼所謂人類文明之二元表現之必然性者，其二元，實際上，若以人

類文明之整體性觀之，也非一單純之二元表現系統，甚至它毋寧爲一多重性之二元表現系統。如人類文明之大二元系統，西方文明之辯證性強烈二元之特例，與任何二元或一元中所必隱含之他一元或二元之隱顯間之二元系統等。因之只要我們瞭解出現在人類文明中之多重性二元表達系統，我們就可以清楚地知道，人類于其未得一元絕對系統之情形下，所有文明，除非他是偏向于某一極之發展的，否則其最後所得，必然是一件理想一元之「設定」下，以二元而呈現之幾乎是無限性互關互限之關係之網的世界；而且這種情形，至于二十世紀，變得愈來愈清晰可尋了。或者這種情形也一如近代影響了全世界之歐洲文明然，假如它已不可能再轉回于基督教之一元世界，同時也不可能走向于一科學之唯一主義之世界，那麼最後的結果，或者也正如韋伯于其宗教社會學中所言，則必爲一以人爲中心之二元主義。我想像韋伯所言這種統合基督教與科學之現世世界，所形成之「人」中心之二元系統，和我國傳統性之道德中心主義，于其基本結構上有些類似，但由于二者所謂傳統性之文化背景完全不同，所以於其內容上則多有不同，暫不多述。

總之，人類文明于絕對一元之未可實得，並以二元系統所形成之無限性不止系統中，其最後所得，必永爲一一元理想設定下之互關互限之無限關係之網的世界。但以其一元永遠爲一人文性之設定，是以其展現必爲一無限系統，同時整個人類文明也就于此「始」「終」未能真確的情形下，其屬於人文文明之唯一理想之可能者，即一人文社會中無限關係之網間，所必要形成之互關互限之平衡與和諧之可能。

通過以上四點的簡略說明，當我們愈能確實地瞭解到一些屬於歷史、文明或社會存在之基本結構或內涵時，我想我們將對所謂創造或創新之意義，有一番新的認識或討論的可能。

創造或創新乃歷史文明向前進展之必然表現，它絕不可免除，更無可厚非。如果說，創造即一種創新，大凡總不外兩種基本

之狀況。一種即指個別事物間之巨大變化，如自牛頓物理學到艾因斯坦物理學，其變化之大，當然是一種創新或創造。但任何一種知識或事物之創新，事實上，不可能不在一大的環境或思潮下，方能切實地蘊釀而成。如果說沒有文藝復興後之人文理性思潮的環境，我們也很難想像有那麼多一連串物理科學之創造改革，或者于文藝復興期間，我們也可以培根之反權威思想為一關鍵性的代表。

此外，還有一種創新，比一般具有個別對象之知識之創新，更具一種文化思潮之辯證性，如自理想到現實、理性至非理性、基督教到科學，乃至唯心至唯物等，但這一種深具文化思潮之辯證性的創新或創造，同樣也必與個別知識之創新一樣地，與其所處之時代、社會或環境有着不可分的關係。如古典與君主政治之社會、浪漫與民主革命等。

所以說，假如不論是個別或深具普遍辯證意義之創造，都必與歷史、文化思潮或社會、環境等有不可分的關係，那麼在人類歷史中，一種真正能總結一時代或又開創一新代，同時更囊括既有文明、社會環境與乎一切個別知識可能之整體性創造之代表者究屬何物？無他，這就是一時代中哲學創造意義之所在，其中尤其是形上學的部份。

以我而言，形上學之真正意義，本不在于為知識而立論，反之，形上學存在之意義，唯在于主觀個體之內在深極裏，以一種大想像之統合能力，囊括歷史之既有、社會環境與最大可能之個別知識，為人類文明整體性的「創造」源頭與前途，所完成之一種抽象性之理論設計，換句話說，人類之以創造而求活，乃一必然之事實，甚至人類文明本身就是它最直接之證明。但形上學本身却永遠都不是一單純之知識結構或系統，甚至它的存在實質，遠比一切既有或呈現之知識結構，都更內在、抽象、廣大而深刻。所以說，我們也唯有當我們果欲掙脫既有形式知識之羈絆，並發現其不足，而去尋求一整體人類文明之源頭性創造之可能時，我們才能對它有所真正的接觸或企及。不論遠古文明之天、帝、