

TANGLIQUAN QUANJI

唐力权 著

唐力权全集

第三卷



中国社会科学出版社

唐力权全集

第三卷

唐力权 著



中国社会科学出版社

目 录

蕴 微 论

- 1 怀德海与《易经》的时间观念 (1974) (3)
- 2 哲学沉默的意义：对中国思想中语言使用的某些反思
(1976) (21)
- 3 从《易经》的观点看怀德海与中国哲学 (1979) (32)
- 4 曼陀五智与化裁五道：中国哲学的根源 (1985) (54)
- 5 中国哲学在西方：国际中国哲学会的回顾与前瞻 (1987) (58)
- 6 存在主义哲学中的“存在”观念 (1991) (72)
- 7 道身与影身：人道中的自克、牺牲结构
——“良知自我坎陷”的新诠释 (1991) (81)
- 8 贞宜论：安身立命的哲学意义 (1992) (95)
- 9 通变的慧识：《周易》对现代管理的启示 (1992) (114)
- 10 超切之道与中西哲学
——场有哲学纵横谈 (1993) (121)
- 11 超切之道与中外哲学 (1994) (132)
- 12 权力、意志与诠释
——尼采的透视主义与后现代思想 (1993) (151)
- 13 权能与场有：行依论
——对《易经》的一种诠释 (1993) (163)
- 14 蕴微论：场有经验的本质 (1994) (189)
- 15 自我克服与道德：尼采和儒家思想中人的创造性 (1994) (233)
- 16 生生之仁与权力意志：儒家与尼采之间 (1994) (243)

-
- 17 自由与自律之间：存在主义与当代新儒学的主体性观念
(1995) (260)
- 18 因缘和合如何可能
——“三谛圆融”的新诠释（纲要）（1995） (280)
- 19 行为、符号和意识
——与利科一起思考（附保罗·利科：对唐力权的答复）
(1996) (286)
- 20 存有开显、理性道术与哲学神话
——罗嘉昌著《从物质实体到关系实在》读后（1998） (304)

蕴 微 论

(1974—1998 哲学论集)

唐力权 著

1 怀德海与《易经》的时间观念

(1974)

场概念的突显是 20 世纪思想的一个重要特征，在科学和哲学中都发现了它的应用。在科学的语境中，数学物理学里的量子场（将相对论与量子力学相结合）理论以及心理学里的格式塔理论，无疑是最显著的例子，而在生命科学和社会科学里场概念同样流行。在哲学中，场思维在詹姆斯、杜威、怀德海和海德格尔等人的思想中占了主导地位。诚然，场概念是研究当代思想的一个有利的立足点。

场是什么？对此问题，我们可以给出一个一般性的回答：就其基本的本体论的意义而言，场概念包含两个根本的观念，即从功能上被组织或建构起来的整体与制约，此整体而同时又被制约的环境。前者描述了场自身，而后者则规定了场自身与在其中运作的部分构成要素（configurations）或裁定因素之间的关系，也规定了场自身与从功能—结构上将此场囊括其中更大的整体关系。这些局部性的构成要素，可以说是以“实体（entities）”和“接口（aspects）”这两种性能存在于场中。它们“实体性地（entitatively）”存在于其“相对性瞬时（moment of relativity）”中，在此，它们在某种意义上相互分离又彼此独立；它们“接口性地（aspectively）”存在于其“绝对性瞬时（moment of absoluteness）”中，在此，它们是有机地牵涉和依存的。这些构成要素的接口瞬时，乃是将场自身与其实体瞬时相联结者。因为在场中，每一接口构成要素在功能—结构上，都是其有机整体性的一种透视：它从其自身独特的观点出发包含并反映这个整体性。

因此，场概念的本质要在存在的实体意义与接口意义的统一中去寻找。实体性思维模式与接口性思维模式的辩证关系，贯穿于近代物理学的

整个历史。场概念最初是在试图克服体与力之间二元论的古典物理学中发展起来的，然而，在经典力学中，超距作用与其所作用的物体间的僵硬联结，使得场概念残留着实体性的倾向，这与在法拉第和麦克斯韦的著作中发展起来的电磁场理论的显著接口性思维恰成对比。20 世纪实体性思维模式与接口性思维模式之间的较量，在代表前者的量子力学与信奉后者的相对论之间重又展开。最终，这两者在量子场理论中的辩证综合，标志着场思维在当代物理学中的胜利。^① 这里，光的现象被认为是一种量子场，其构成要素可以粒子的形式实体性地存在，或者以波的形式接口性地存在。作为粒子，它们“在某处”，在时空中定位；作为波它们“无处不在”，到处散布自身。但是，光粒子与光波实际上并非两种不同的东西，因为它们本质上表现同一实在。在量子场的统一体中，实体性的光概念与接口性的光概念在逻辑上是等价的。

做了大半辈子数学物理学教授的怀德海，对于场思维在物理学思想中的发展当然了然的。因此可以预见，他的哲学留下了当代物理学的明显印迹——这是个无可争议的事实。对于怀德海来说，存有，万事万物存在的场，实际上是一个创造性活动的场，其构成要素的单元就是所谓的“现实实有 (actual entities)”。在怀德海的现实实有理论中，我们发现了一种有意识地协调实体性思维模式，与接口性思维模式的努力。作为创造性能量的原子性单位，现实实有实体性地存在着，作为合生的事件或历程 (process of concrescence)，它又介面性地存在着。从而，它们都是量子场理论中量子一波的翻版。

怀德海把他的形上学称为“机体哲学”。这一描述，尽管准确，却赋予了过多的介面性意味。将它称为“创造性 (creativity) 哲学” (Hartshorne 哈特肖恩正如此建议) 也许更为充分——当然也更为直接。这一哲学的根基是一种场本体论，从某种根本的意义上说，它与海德格尔的哲学在精神上相契合。海德格尔思想中的“存在 (sein)”，正如威廉姆·巴雷特正确地注意到的那样，基本上是一个场概念。^② 海德格尔始终强调存

① 有关物理学中场理论的发展及其与东方思想的关系的扼要说明，参见 Fritjof Capra, “The Dance of Shiva”, *Main Currents in Modern Thought*, 29 (1972), pp. 15—20.

② William Barret, *Irrational Man*, 1958; Anchor Books edition (New York: Doubleday and Company, 1962), pp. 217—219.

在与存在者 (Seiendes) 之间的差异, 即所谓的“本体论差异 (ontological difference)”——这种区分对场思维十分必要, 因为场自身超越其所有的局部性的构成要素。在怀德海的形上学中, 创造性与现实实有之间也存在着一种类似的区分, 作为“共相的共相 (universal of universals)”, 创造性 (存有自身) 不是实有, 而是超越一切实在, 无论现实的还是永恒的——包括上帝与诸神。对于海德格尔来说, 上帝概念实际上是存有者概念, 同样, 按怀德海的主张, 上帝应该被设想为创造性之“原初的, 非时间性的偶然事件”。^①

这里, 我们无须过分强调这两位思想家的本体论中场的超越性, 因为场自身是既超越而又内在的。如前所述, 它的有机整体性被接口性地包含在其每一个组成部分之中, 就怀德海而言, 创造性无非是诸现实实有之场, 尽管创造性自身 (场自身) 能够从其各种各样的“偶然事件”中区分出来, 而对海德格尔来说, 存在——尽管有本体论差异——总是存在者的存在, 它们如其所是地存在, 只因为存在自身在某种意义上接口性地体现其中。在《存在与时间》中, 海德格尔的此在 (Dasein) 概念, 指的不是实体之人 (man - the - entity) 的实存, 而是接口之人 (man - the - aspect) 的实存, 更具体地说, 即构成存有开显之场所的人的界面。在海德格尔的后期思想中, 一物之自显其物相 (things) 并通过其自身而显世界相 (worlds) ——暂时扯在一起作为世界 (Geviert) 的四个领域 (地、天、神、人) 的本质, 这里的“物”概念显然也是接口性思维的一种表现。

因此, 尽管在怀德海与海德格尔的思想之间有着明显的差异, 两者间的真正的、根本的亲性和也是存在的: 它们都被场概念所辖制, 而且, 假如说这两位思想家似乎都过于强调接口性的维度的话, 那是因为他们都敏锐地意识到了自荷马——尤其是自柏拉图和德漠克利特——以来, 即已深扎于西方传统思想洪流中的实体性之偏。海德格尔的矛头指向西方传统形上学以实体为中心、以权力为导向的特征, 而怀德海则从简单定位、具体性误置和自然的二歧性等方面严厉批判近代科学与哲学。分析到最后, 所

^① Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Macmillan Company, 1929), p. 11.

有这些批判都衍生自同一源头，即当代西方思想中的反实体主义取向。

正是当代西方思想中的这一反实体主义取向，在一定程度上缩小了东西方哲学间的距离。因为当传统西方思想以实体主义为取向时，传统的东方思想都以其接口性倾向另辟蹊径。因此我们毫不惊奇地看到，如今在西方思想中流行的东西，在精神上与古代东方的智慧如此相似。的确，有很好的理由相信，东方智慧与西方思想乃是真实地互为镜像（mirror images）的：他们彼此的发展既并行却又相悖。此平行性扎根于人类存在的普遍条件中；另外，历史上的背反似乎在它们的存在承诺的差异中有其最重要的基础。

上一段论述的内容，已在我的一篇概括性的论文中作了更详细的阐述。^①为给下面的讨论提供必要的背景，我需作进一步的解释。我已指出，理解人类行为与思想的关键，只能到意识心的本性中寻找，尤其是两条首要的人类意识原理——以对存在之同性的感通为基础的关怀，与以对存在之差异性的意向为基础的惊异。从这一有利的观点去看，东西方思想间差别的性质不仅是理解的，而且能够借助人类存在的内在逻辑予以解释。相对来说，为什么传统西方思想偏于实体性，而传统东方思想则趋向接口性？我们相信，答案在于他们的存在性取向截然不同。东方思想致力于关怀，而西方思想植根于惊异。因此很显然，接口性思维无非是致力于关怀的意识心灵的理智表现；而实体性思维模式同样是以惊异为取向的意识心灵的自然结果。

这里，哲学家（或思维模式）无论偏于实体性还是偏于接口性，都对其时空理论产生了决定性的影响。实体性思维不可避免地是空间性的；它倾向于把时间空间化。相反，接口性思维模式内在地就是时间性的；它倾向于将空间时间化。这一点在场思维的脉络中也不难看到，因为在自然之场中，空间实际上无非是外在相关性——即，诸实体之相关性——的场系统；而时间则必然构成内在相关性或接口相关性的场系统。鉴于传统西方思想所突显的实体主义性格，它倾向于将时间空间化——这一点自柏格森最先发难至今已是老生常谈——就是完全可以理解的了。

^① 参见拙作“Care, Wonder, and the Polarization of Being: An Essay on Human Destiny”, Chinese Culture (Taipei), September, 1974.

柏格森之后，怀德海和海德格尔也都攻击西方传统的时间观念，这种时间观念采取空间化了的“现在系列（now - series）”的形式。在海德格尔看来，时间远非“现时点（now - points）”或“非绵延瞬间（durationless instants）”（如在古典物理学中）的持续，甚至也不是纯粹的绵延之流，而是已逝的东西的临现（arrival of what has been）。海德格尔的这一时间性概念——人为地经验到的时间——从根本上契合于怀德海就现实实在在感知脉络上所言的因果效应学说中，以“客体化”为基础的物理时间理论。对于二者来说，过去、现在与未来——海德格尔称之为时间的“绽出（ekstases）”——是内在相关的：目前持存的现在性（Isness），乃是在事物的已在性（Has - beenness）与已在事物的将在性（Will - be - ness of what has been）之间相互作用的时面（moment of transaction）。然而这不正是《易经》哲学中时间与时间性的含义吗？

《易经》在中国哲学中占有一个中心地位，这一点毋庸置疑，但它在世界哲学史上的地位却有待恰当地确定。尽管《易经》中所蕴含的思想的复杂性不允许任何轻描淡写，但从当代哲学发展的角度去看，其中最突出的莫过于“时位相关的（positional - relational）”存在概念，在此基础上，由于场思维与过程思维的综合，而成为可能的动态的脉络主义（contextualism）或境遇主义（situationalism）得以确立。《易经》中的这种“时位相关的”本体论，与自柏拉图、亚里士多德甚或更早以来在西方传统哲学中占统治地位的“实体—属性”的思维模式截然异趣。仅就形上学和宇宙论而言，《易经》的地位堪与柏拉图和亚里士多德在其各自的哲学传统中的地位相比肩。^① 其实，《大传》（又称《系辞传》）、《易经》中最富哲理性的部分，极有可能撰于公元前四或三世纪——从而与那两位希腊哲学家是同时代的或差不多是同时代的。在柏拉图与亚里士多德的形上体系中，达到极致的希腊本体论思想，其历史基本上是清晰的，然而在《易大传》的本体论/宇宙论构架中登峰造极的周代或先汉中国思想，其发展过程却有待重新评估与适当定位。这样，我们将处于一个较好的位置，同时从平行的一面与背反的一面去理解中西方这两个伟大哲学传统之

^① 在道德—政治哲学领域中，柏拉图和亚里士多德的地位一般认为可与孟子和荀子比较。然而，这绝不意味着《易经》哲学中缺少道德—政治的维度。

间的存在性—历史性的关系。

怀德海曾承认，他的哲学似乎更接近于印度或中国的思维方式，而非西方——亚细亚或欧洲的思维方式，^①也许他并没有意识到这种说法有多准确。我们当记得，拒斥实体—属性思维模式（或主谓表达式）并以时位元相关的思维模式取而代之，乃是其《历程与实在》^②一书自认的核心目标。另外，中国传统哲学为其接口感通性所要求而倾向于时位元相关的模式，这正如西方——欧洲传统哲学中实体—属性思维习惯的流行，乃源自其实体性偏向在逻辑——本体论上的定位（fixation）一样。但不单是怀德海一人，与东亚的传统智慧有着这样一种似乎令人费解的关联，就中国哲学而论，从《易经》传统沿袭下来的时位相关主义与动态的脉络主义，与詹姆斯的“彻底的实用主义的经验主义”，以及杜威的“工具性——实验性的自然主义”，在精神上的相似程度，一点也不亚于怀德海的“有机的自然主义”（借用李约瑟的描述）。同样，海德格尔会发现他的“存在性——人文主义”本体论（这里的“人文主义”一词须作适当地理解）与《易经》而非前苏格拉底哲学更投缘。《易经》中有许多地方关注人践行以求完善之意义，这不仅使人想起海德格尔的《存在与时间》；而后期海德格尔基于人与存在的互依性所构想的 Ereignis 概念，尤其与《易经》中的“道”概念——圣人为真理的守护者——极为相似。

在比较怀德海与《易经》之前，我们当记得，对怀德海而言，存在（Being），一切实存的场，本质上乃是创造性活动的场。创造性，而非上帝，是终极的形上原理。我认为，承认存在与创造性的同一，恰恰表明了《易经》的哲学立场。《易经》中的“易”概念不仅仅与怀德海哲学中的“创造性”概念相对应，因为这两个概念的含义实际上完全相同。《易经》说得很明确：“生生之谓易。”^③“生生”意味着“不停的活动”，而我认为这基本上正是怀德海所惦念的。《易经》还补充说，“天地之大德曰生”^④。这里的“天”（代表“干”和“阳”）和“地”（代表

① Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Macmillan Company 1929), p. 11.

② Ibid., pp. VIII - IX

③ 《易·大传》，第一部分，第5章。

④ 同上书，第二部分，第1章。

“坤”和“阴”)，象征着“易”的两极——即创造者与容纳者，它们共同构成了宇宙的场特征。正如在怀德海的宇宙论中，上帝是具体化原理，同时作为潜能之储存者与成就之协作者而发挥作用，《易经》中的天地之“道”决定着“易”的场序，也就是其创造性运作的方式（“道”）。正如在怀德海那里，存在之可变与永恒的脉构对创造性的场特征而言同样都是本质性的，《易经》中的“易”同时包含变（“变易”）与不变（“不易”）于其含义中。因此“易”译成“变化”（通常都这么译）是极不准确的。《易经》与其说是一部“关于变化的书”，倒不如说是一部“关于创造性的书”，它与怀德海体系的根本吻合性是毋庸置疑的，这我们在后面会看得更清楚。

创造性哲学应强调时间之显著的实在性，这几乎已成为一条公认的真理。时间显然是真实的，因为历程是真实的，而历程显然是真实的，因为创造性是最终的实在。创造性无非是其生成的历程，也就是其永不枯竭的创造能量的配制和实现的过程。存在的生成性，就其展现创造的“流动特征”与内在界而论，正是构成时间之本质者。从而，时间是存在的变迁，标志宇宙之“创进（creative advance）”。然而存在的变迁是存在的一个组成部分：与空间一样，时间也是创造性的一个内在固有的方面，离开了创造性就不能存在。更准确地讲，与空间共在的时间是创造性之“时间化（temporalization）”的结果。因此它是相对的，而非绝对的。时间与空间并不构成一个可供事物在具中发生的“宇宙容器”。毋宁说，它们是与作为创造性之脉动的事件和实有一起被创造的。

这一相对主义的时间概念当然属于怀德海，不过《易经》也可将其视为己有，至少它蕴含了这一时间概念。我们已注意到，当代物理学在怀德海哲学中所留下的痕迹是何其深刻：他的现实实有理论从某种意义上说不过是量子场理论的哲学重述。然而，怀德海哲学努力的重要性并不仅仅涉及科学——也就是说，并不仅仅是对科学发现的诠释与概括。因为，就其最根本的方面而言，怀德海的努力真正象征着一种哲学传统的顶峰，尽管在西方人的思想发展中他属于后来者，但它最终决定了20世纪西方思想（无论哲学抑或科学）的性格。这就是“有机自然主义”的传统。它当肇始于莱布尼茨的单子论形上学，多亏了李约瑟、莱布尼茨与《易经》及新儒家（译者按：这里指的乃是宋明理学的传统）的相似之处现在已

众所周知。并且正如李约瑟所指出的，我们有理由相信，西方思想中的有机主义传统可能（当然是部分地）在中国哲学中有其渊源。^①

从有机主义的角度看，莱布尼茨的确在西方哲学传统中占有最重要的地位。因为我们必须承认，他的哲学是西方思想中场思维的正式开端。他的单子论形上学最先有意识地调和实体性与接口性思维，他的本体论以实体一属性的思维模式，与它自己的时位相关的思维方式间的联姻为基础（尽管是一次不怎么幸运的联姻），前者是他从亚里士多德和中古经院哲学那里承继来的，而后者则是他自己部分受经典力学的影响而采用的。对于牛顿最大的敌对者莱布尼茨来说，时间和空间诚然不是绝对的，却也不是不真实或虚幻的。因为，尽管时空本身不是实体性的，但他们在一种终极上乃是实体性的实在——即，在单子系统中——有其客观的基础。用莱布尼茨自己的话说，时间和空间是“有可靠根据的现象（well-founded phenomena）”。与单子系统相关，时间代表“连续的秩序”，而空间则代表“共存的秩序”。^②但既然它们是同一实在秩序之两个不同的方面，时间和空间就不可分离地联系着。

莱布尼茨的这种观点立即使人想起汉语的表述，“宇—宙”，这个表示时空统一性的词自古以来就被用于指称 cosmos 或 universe。从字面上看，“宇”意指空间—位置与方向的安排；“宙”意指时间——从过去到现在、从现在到未来——的连续。关于这个汉语所表述的哲学意义，方东美有如下精彩的评论：

宇和宙放在一起，表现了时间系统与空间系统的原初统一性。没有连字符的“宇宙”本身是一完整的系统，后来才被区分为空间和时间。明可夫斯基的四维统一体与 S. 亚历山大的“时—空”，也不能充分传达汉语“宇宙”中包含的时空不可分的意义。最接近的说法要数爱因斯坦的“统一场”。“宇宙”，正如中国哲学家们所设想的那样，乃是“一切存在的统一场”。^③

① Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. 496—505.

② Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings*, trans. Robert Latta, 1898; reprinted edition (London: Oxford University Press, 1951), pp. 101—102.

③ Thome H. Fang, *The Chinese View of Life* (Hong Kong: Union Press, 1957), p. 47.

方东美所作的这些比较判断在多大程度上是正确的，这是个非常微妙的问题。鉴于我们当前的目标，我们只需指出，相对论中的四维时空连续统概念，在其哲学意义上显然更接近于中国的“宇宙”，而不是牛顿的绝对空间与绝对时间。牛顿的概念残留着传统的实体—属性思维模式的遗迹，而中国的概念无疑是相对主义的，是中国哲学观中时位——相关主义的内在表述。

就《易经》而论，作为一切存在之统一场的“宇宙”，与作为一切位置之提供者的“天地”一样，都是宇宙场的相关性系统：“天地设位，而易行夫其中矣。”^① 如此看来，《易经》中的“天地”正对应于怀德海宇宙论——为潜在可能性（永恒客体）的现实化之普遍的相关性系统——中的扩延连续统。按照怀德海的思想，四维时空其实是扩延连续统的一个例示。借用莱布尼茨的说法，它对于当前宇宙时段的必然性是创造性的“假设的必然性”，而非绝对的必然性。由扩延连续统构成的可能性的普遍关联系统，宇宙之终极场性的一个方面，才是绝对的、先在的、必然的。

这里，处于怀德海本体论与宇宙论之核心乃是“有机综合”的观念，它同时取代亚里士多德的第一实体，和科学唯物主义中的物质概念。^② 就怀德海而论，界定创造性之真实本质的有机综合，基本上就是有关存在的场理论的全部内容。因为创造性的存在就是有机综合，创造性的所有统一的原子性活动——也即怀德海所谓的“现实实有”或“现实缘会”——都是有机综合的活动。就这一点而论，现实实有（现实缘会）同时就是动态的、辩证的、脉络性的。称之为“动态的”，是因为有机综合内在于一个需要权能分配的活动与转化的历程。称之为“辩证的”，是因为有机综合包含杂多之功能性的对比和对立极运作性的合能（operational valency），它们既对立又互补。称之为“脉络性的”，是因为有机综合总在一种存在脉络或情境的限制之下发生。在有机综合的动态性、辩证性和脉络性这三个方面中，后者占居核心地位。因为正是在存在的脉络性中并通过存在的脉络性，创造性的动态性—辩证性才显示其自身。

^① 《易·大传》，上传，第7章。

^② Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan Company, 1925), p. 226.

那么什么是有机综合所依赖之脉络性终极原理或根本的条件？在我看来，这正是怀德海哲学中最关键的策略问题。^① 怀德海的回答基本上被包含在如下五个层次的分析中：（1）纯粹潜能，它由在上帝之先在性中给予的“永恒客体”（柏拉图的理念）的杂多所构成，可以称之为“特性”的根本条件（condition of character）；（2）扩延连续统，它形成一切永恒客体之普遍的相关系统，可以称之为“位置”的根本条件（condition of positionality）；（3）实在潜能，它属于在完成后被纳入上帝之“后得性”的过去现实实有的“现实世界”，可以称之为“传承”的根本条件（condition of heritage）；（4）上帝，它既被视为潜能（纯粹的与实在的）的存贮体，又被看作成就的协调者（通过其先在性与后得性的综合），可以称之为“具体化的”根本条件（condition of concretion）；（5）实有，它属于从现实世界的权能跃动中产生的创造性的“现行活动”，可以称之为“作用”的根本条件（condition of agency）。从一个正在生成中的现实实有的观点看，存在的脉络性无非是这五个形成其有机综合之环境的根本条件的动态——辩证的母体（matrix）。而从这个环境——其自身的现实世界看，生成中的实有是作为诸摄受的合生而突显出来的，这些摄受活动裁适并组织着在其脉络性中被给予的相关要素。这一裁适与组织的合生历程是“创造性的”，因为它将新异性引入它所综合的诸多要素之中。怀德海指出，“终极的形上原理乃是从分离到结合的进展，它创造一个与在分离中给予的诸实有不同的新异的实有”。^② 正是在现实实有的这一“创进”原理中，人们将发现怀德海形上学中时间的意义。

根据怀德海，客观的或物理的时间根于创造性的时间化，亦即在现实实有的创进中有其渊源。一现实实有就是一分配着创造能量之不可分割的单元或量子的原子性事件。就这一点而论，其存在恰恰就在于其生成，生成的完成“原子化”了扩延连续中的一个区域。从而时间化也包含原子化的接续，亦即，现实实有的接续。而由前后相继地原子化了的扩延区域所

① 作者的博士论文从脉络主义的观点对怀德海的形上学有详尽的分析。参见“Context and Reality: A Critical Interpretation of Whitehead's Philosophy of Organism”（New School for Social Research, 1969）中译本参见唐力权著，《脉络与实在：怀德海机体哲学之批判的诠释》，宋继杰译，北京，中国社会科学出版社1998年版。

② Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, p. 32.

建立起来的时间化的序列，也就构成了物理时间。需要立即指出的是，对于怀德海，物理时间并不能无限地分割成“瞬间时刻（instantaneous moments）”，而是截然分立的，并由连续的“时段”或“时期”组成。无限可分的乃是扩延连续无分划的时空；实际上已分划了的时一空是不连续的。怀德海认为，“连续性关涉潜在的东西；而实有无可救药地是原子性的。”^① 在此所谓“时段性的时间理论”中蕴含着某些重要的，值得我们进一步关注的东西。

首先，物理时间的原子性或时段性，最终依赖于创造活动的原子性。时间不可无限分割，因为活动不可无限分割。现实缘会本质上乃是由“主体鹄的”的统一性所界定的创造活动的统一体，而这里的“主体鹄的”乃是内在于其权能量子中的合生的目标。为了实现其主体鹄的，这个创造权能的量子“占据”一个时间量子，并在空间中延伸。因而，一现实实有原子化的区域（至少对我们的宇宙时段而言）是一个四维“体（volume）”。这就是那个实有的“此地—现时（here - now）”，构成了此实有对宇宙的摄受性的观点。

然而，一实有性的“此地—现时”只属于其满足的最后阶段——其“坐标性”特征，而非其“生发性”特征，后者属于生长或合生的内在历程。而这内在历程不在物理时空中。如果我们还记得，怀德海的有机综合是一种场的裁定，从而包含整个宇宙的主体鹄的或本体性抉择的统一，这样就不难理解上面的吊诡。一现实实有实际上无非是宇宙机体之创造性的一个动态的侧面。怀德海说：“原子性现实实有个别地表现着宇宙的生发统一性。”^② 现实实有的内在生发的历程不在物理时间中进行，因为宇宙作为一个整体不在物理时间中。

这里，宇宙的生发统一性预设了一切现实实有的内在相关性，实有的这种内在相关性之所以可能是因为一个特殊的现实实有，即上帝的存在，它同时作为潜能的贮存者与成就的协调者而起作用。^③ 在合生的最初阶段，每一突发的现实实有，都从上帝处获得其自身的主体鹄的，而在那

① Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, p. 95.

② Ibid., p. 438.

③ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, 1938; reprinted edition (New York: Capricorn Books, 1958), p. 128.