

【海外儒学研究前沿丛书】

主编◎安乐哲 杜维明 执行主编◎彭国翔

论创造性

朱熹、怀特海和
南乐山的比较研究

【美】白诗朗◎著 陈浩◎译

中国社

【海外儒学研究前沿丛书】

主编◎安乐哲 杜维明 执行主编◎彭国翔

论创造性

朱熹、怀特海和南乐山的比较研究

[美] 白诗朗◎著 陈 浩◎译

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论创造性：朱熹、怀特海和南乐山的比较研究 / [美] 白诗朗著，
陈浩译. —北京：中国社会科学出版社，2012.3

(海外儒学研究前沿丛书)

ISBN 978 - 7 - 5161 - 0335 - 7

I. ①论… II. ①白…②陈… III. ①朱熹 (1130 ~ 1200) -
哲学思想 - 研究②怀特海 (1861 ~ 1947) - 哲学思想 - 研究
③南乐山 - 哲学思想 - 研究 IV. ①B244.75②B561.52
③B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 251429 号

责任编辑 储诚喜

责任校对 刘晓红

封面设计 回归线视觉传达

技术编辑 王炳图

出版发行	中国社会科学出版社	出版人	赵剑英
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮 编	100720
电 话	010 - 84029451 (编辑) 64058741 (宣传) 64070619 (网站) 010 - 64030272 (批发) 64046282 (团购) 84029450 (零售)		
网 址	http://www.csspw.cn (中文域名: 中国社科网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京君升印刷有限公司	装 订	廊坊市广阳区广增装订厂
版 次	2012 年 3 月第 1 版	印 次	2012 年 3 月第 1 次印刷
开 本	710 × 1000 1/16		
印 张	15.25	插 页	2
字 数	260 千字		
定 价	48.00 元		

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

《海外儒学研究前沿丛书》总序

揽彼造化力，持为我神通

彭国翔

正如儒学早已不再是中国人的专利一样，儒学研究也早已成为一项世界各国学者都在参与的人类共业。“夜郎自大”的“天朝心态”不可避免地导致固步自封，落后于世界现代化发展的潮流。学术研究如果不能具有国际的视野，“闭门造车”充其量也不过是“出门合辙”，难以真正推陈出新，产生原创性的成果。如今，理、工、农、医以及社会科学包括政治学、经济学、社会学、人类学等无不步西方后尘，已是无可奈何之事，不是“赶英超美”的豪情壮志所能立刻迎头赶上的。至于中国传统人文学包括文、史、哲的研究，由于晚清以至20世纪80年代不断激化的反传统思潮在广大知识人群中造成的那种“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”的普遍心态，较之“外人”的研究，也早已并无优势可言。中国人文研究“待从头，收拾旧山河”的“再出发”，至少在中国大陆，已是20世纪80年代之后的事了。

依我之见，现代意义上中国人文学研究的鼎盛时期是在20世纪20—40年代。尽管那时的中国内忧外患、风雨飘摇，但学术研究并未受到意识形态的宰制，一时间大师云集、硕儒辈出。而那些中国人文学研究的一线人物，除了深入中国古典、旧学之外，一个重要的特点就是兼通他国语文，能够及时了解和吸收域外中国人文研究的动态与成果。所谓“昌明国故，融会新知”，不但是“学衡派”诸君子以及当时那些大师硕儒的标的，其实在一定程度上也恰恰是他们自己学行的体现。1949年鼎革之后，虽然有一批人文硕儒避地海外，于“花

果飘零”之际，使现代中国人文研究的传统得以薪火相传，但毕竟难以维持以往的鼎盛了。如今中国大陆人文研究的再出发能否趋于正途、继往开来，在一定意义上，其实就是看能否接得上 20 世纪 20—40 年代的“学统”。

接续并发扬现代中国人文研究学统的一个重要方面，就是及时了解和吸收海外相关的研究成果。对此，中国人文学界的知识人其实不乏自觉。单纯西方学术著作的引进自清末民初以来已经蔚为大观，这一点自不必论。海外研究中国人文学术的各种著作，也在 20 世纪 80 年代以来渐成风潮，以至于“海外汉学”或“国际汉学”几乎成为一个独立的园地。不过，对于“海外汉学”或“国际汉学”本身是否能够构成一个独立的专业领域，笔者历来是有所保留的。很简单，海外有关中国人文研究的各种成果，无论采用传统的“义理、考据、辞章”或“经、史、子、集”，还是现代的“文、史、哲”，都必然系属于某一个特定的学科部门。而鉴别这些研究成果的高下、深浅和得失，必须得是该学科部门的当行人士，绝不是外行人士所能轻易置评的。譬如，一部西方学者用英文撰写的研究苏轼的著作，只能由那些不仅通晓英文同时更是苏轼专家的学者才能论其短长，我们很难想象，在文学、历史、哲学、宗教、艺术等人文学科的部门和领域之外，可以有一个独立的“海外汉学”或“国际汉学”。如果本身不是中国人文学科任何一个部门的专业人士，无论外国语文掌握到何种程度，都很难成为一位研究海外或国际汉学的专家。所谓“海外汉学”或“国际汉学”并不能构成独立于中国人文学之外的一个专门领域，其意正在于此。事实上，在海外，无论“汉学”还是“中国研究”，正是一个由包括历史、哲学、宗教、文学、政治学、经济学等各门具体学科构成的园地，而不是独立于那些学科之外的一门专业。也正是在这个意义上，要想真正了解和吸收海外中国人文研究的最新成果，还需要一个重要的前提，那就是：了解和吸收的主体自身，必须是中国人文学相关领域的内行人士，对于相关海外研究成果所处理的中国人文课题的原始文献，必须掌握娴熟，了解其自身的脉络和问题意识。只有如此，了解和吸收海外的研究成果，才不会导致盲目的“从人脚跟转”。否则的话，非但不能对海外中国人文研究的成果具备真正的判断力和鉴赏力，更谈不上真正的消化吸收、为我所用了。

当前，在中文世界中国人文研究的领域中，也出现了一股对西方学

者的研究亦步亦趋的风气。西方学界对于中国人文的研究稍有风吹草动，中文世界都不乏聪明才智之士闻风而起。但各种方法、模式和理论模仿得无论怎样惟妙惟肖，是否能够施之于中国人文学的研究对象而“有用武之地”，不至于生吞活剥，最终还是要取决于研究对象本身的特质。所谓“法无定法”，任何一种方法本身并无所谓长短高下之分，其运用的成功与否，完全要看是否适用于研究对象。譬如，在北美的中国史研究中，思想史（intellectual history）的研究目前似乎已经式微，起而代之的社会史（social history）、地方史（local history）等研究取径颇有独领风骚之势。但是，如果研究的对象是宋明时代一位或一些与其他各地学者经常保持联系的儒家知识人，那么，即使这位儒家学者多年家居并致力于地方文化的建设，这位或这些学者与其背后广泛的儒家士人群体的互动，以及那些互动对于这位学者观念和行为所产生的深远影响，都需要充分考虑，这就不是单纯的地方史的研究取径所能专擅的了。再者，如果要了解这位或这些学者思想观念的义理内涵，社会史的角度就难免有其盲点了。如今，中国学者对于中国人文学的研究，所可虑者似乎已经不是对于海外研究成果缺乏足够的信息，反倒正是由于对各种原始文献掌握不够深入而一味模仿西方学者研究方法、解释模式所产生的“邯郸学步”与“东施效颦”。中国人文学研究似乎正在丧失其主体性而落入“喧宾夺主”的境地尚不自知。

然而，面对这种情况，是否我们就应该采取“一刀两断”的方式，摈弃对于海外中国人文学术的了解和引进，如此才能建立中国人文研究的主体性呢？显然不行，那势必“自小门户”，不但不能接续20世纪20—40年代所形成的良好学统，反而会重新回到“画地为牢”、“固步自封”的境地。在“不知有汉，无论魏晋”的情况下，“天朝心态”虽然是无知的产物，但毕竟还是真实的自得其乐。而在全球化的时代，试图在与西方绝缘的情况下建立中国人文学术的主体性，不过是狭隘的民族主义作祟。这种情况下的“天朝心态”，就只能是掩盖自卑心理而故作高亢的惺惺作态了。

所谓“揽彼造化力，持为我神通”。只要我们能够充分掌握中国人文学术的各种原始文献，植根于那些文献的历史文化脉络，深明其内在的问题意识，不丧失自家的“源头活水”，在这种情况下去充分了解海外的研究成果，就只嫌其少，不嫌其多。西方的各种理论和方法，也就

只会成为我们进一步反思自我的资源和助缘，不会成为作茧自缚的负担和枷锁。

以上所说，正是我们选编并组织翻译这套“海外儒学研究前沿丛书”背后的考虑和自觉。是为序。

中文版新序

能够为《论创造性》一书的中文版写序，让我倍觉荣幸。此书旨在表彰以下三位杰出哲学家的不俗业绩，他们是活跃于中国南宋的朱熹，西方过程哲学和神学的开拓者和继承人，怀特海和南乐山。我试图用“创造性”和“过程”这两个主题为基础，“强行使”这三位思想家之间展开一场对话。越来越多的现代西方哲学家尝试将“创造性”和“过程”视为自身体系的奠基性哲学观念，其中以怀特海最为著名。在通透理解和高度赞赏怀特海“雄伟”过程宇宙论的同时，南乐山则对怀特海过程哲学和神学的许多方面以及重要关节，提出了严正的批评。

我觉得现在正是将朱熹（1130—1200）引入西方过程哲学这场对话的绝佳时机。多年以来，许多颇具慧眼的中西方学者曾经指出，对于创造性和过程这些主题来讲，朱熹的哲学意义非凡。我认为此言不虚，朱熹确实可以为目前西方哲学领域的创造性和过程论争提供一种思想上的助益。可惜像许多其他宋明新儒家人物一样，朱熹对于西方来讲同样比较陌生。我在研究中尝试对朱熹的精妙价值宇宙论作一解读，并探讨其如何能够融为 21 世纪全球哲学的一个重要组成部分。

我坚信，世界各种哲学之间的对话，对 21 世纪的哲学来讲至关重要。借助《论创造性》这一例证性研究，我试图揭示这种对话对于西方哲学和中国哲学所可能具有的双向助益作用。虽然断言朱熹在某种程度上回应了南乐山对怀特海宇宙论思想的挑战，有其武断之嫌，但是我认为，每一位对创造性和过程观念抱有感兴趣的读者，都可以从聆听儒家之道的南宋（道学）最强音中得到启发并有所收获。

最后，请允许我向助成此书中文本的翻译和出版的彭国翔教授、陈浩博士和安乐哲教授，表示由衷的谢意。此书能够跻身这一重要丛书系列，令我倍感喜悦和荣光。

白诗朗

美国，马萨诸塞州，波士顿

2010 年 1 月 7 日

序 言

这部中西思想比较论著，其源头可追溯至1988年我在香港与南乐山（Robert Neville）和吉尔基（Langdon Gilkey）的一次长谈。我们都是为参加“首届国际儒—耶对话会议”而来，于是话题便自然转向这样一个事实，相对新兴的儒家和西方哲学、神学之间的对话来讲，怀特海的过程哲学似乎一向是切实可行、极具吸引力，且卓有启发性的一种可能性。^①但是，对于怀特海思想在跨文化交流中的使用方式，南乐山和吉尔基均表不满。这种不满不仅源于以下这一证据十足的事实，即南乐山和吉尔基都不认同过程思想在神学、形而上学和本体论领域的一般哲学主张；而且还在于，按照吉尔基和南乐山的理解，过程运动对《过程和实在》的专业或注释细节关注得太多，而对《观念的冒险》和《思想方式》中与历史、技术、社会思想和文化相关的一些同样有益和精深的材料，关注得太少。

有关吉尔基与南乐山这次谈话的记忆，在我的哲学潜意识中徘徊了很久。除了建构比较思想交流相对忽视了《观念的冒险》和《思想方式》这一具有启发性的观点之外，那晚的谈话还有另外的东西困扰着我。吉尔基和南乐山，与其他学者同样对怀特海了如指掌。他们对怀特海思想在比较哲学领域中之运用的不满，对于如何把过程思想应用于哲学和神学中不断增长的分支领域很有意义。我认为，应该对吉尔基和南乐山关于《观念的冒险》和《思想方式》比较思想的过程方法运用过少的质疑作出回答。我越是寻思他们的质疑，就越发现它隐藏了这样一种暗示，即如果不把过程思想作为跨文化思想交流工作的某种不充分因素丢弃掉，那么我们如何才能将比较哲学和神学向前推进？

为了把比较思想的实验限制在一较为可控的范围内，我决定把讨论限

^① 第一次会议的记录及与会论文的选辑，参见李景雄（Peter K. H. lee），*Confucian - Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*（Lewiston, N. Y. : The Edwin Press, 1991）。

定在“创造性”(creativity)——朝向新颖事物的创造性进展观念(the notion of the creative advance into novelty)——这一概念上,创造性是怀特海和朱熹重要的专业问题。^①正如我将要证明的那样,把朱熹(1130—1200)这位南宋最伟大的新儒家,作为过程思想的早期东亚模式的例证而纳入到这一群体中来,是合理的。^②依照许多亚洲知识人的看法,与儒家、道家和佛教相比,怀特海思想对过程和创造性的强调,是其最具吸引力的特征。怀特海对实在的关系和过程性质的肯定,许多中国、韩国和日本同仁都给予了积极的回应。当然,这并不意味着,所有现代儒家都必然认定怀特海是建构东西方沟通桥梁的最好或唯一的西方资源。不过,几乎每个人都会承认,由于其在关系有机世界观内把创造性强调为创造性综合的一种形式,过程思想无疑会成为此类哲学重构的不二之选。就这条“横木”(ledger)的过程方面而言,创造性对其整个事业至关重要,因而它对比较哲学重构这种尝试来说,自然是一合情合理的选择。此外,南乐山在1980年还围绕创造性话题,对过程哲学作过一次书面挑战。吉尔基和南乐山的双重挑战,激发了一个回应。

既然有了比较思想的这样一种对话,这项研究便以对怀特海、朱熹和南乐山创造性观念的分析开篇,随后旋即转入对西方过程思想和朱熹及其后学所确立的新儒家路线的一种跨文化研究。这一研究不仅结合了不同文化、不同时代的资源,而且还结合了解释学、历史学、哲学以及神学的相关分析和评论。这是必然的,因为我认为比较思想起码需要这些学术素养,甚至可能还需要其他一些技能。每个比较研究者都必须既是知识人,又是社会历史学家、还得是文学评论家及哲学家,有时在处理诸多世界观的宗教维度方面甚至还得是名神学家。不管他们还会是什么家,但朱熹和

① 在解释“终极范畴”时,怀特海将“创造性”定义为:“‘创造性’是为新颖(novelty)的原理。一种现实事态是一独特的实体,与任何统一在‘多’中的实体都不同。因而‘创造性’把独特性引入多之中,而多是分离开了的宇宙。‘创造性进展’(creative advance)是创造性这一终极原理在每种由之产生的独特情境中的应用”。(《过程与实在》,第21页)

20世纪50年代,许多与李约瑟(Joseph Needham)一样知名的学者曾经主张说,怀特海和朱熹之间存在一种“家族相似”,即他们的哲学本质都可标识为有机化、过程化且关系化的哲学。硬要说存在某种严格的同一是愚蠢的,但是他们之间的相似性已足够支撑一种比较分析。

② 最近,雷舍尔(Nicholas Rescher)曾论辩说,尽管怀特海无疑是公认的西方过程思想家,但怀特海并非界定过程形而上学本质的唯一之人。我想表明,遵循雷舍尔所开列的基本过程范畴清单,朱熹应当被加进日益壮大的全球过程哲学家的名单之列。

怀特海的伟大哲学文本绝非简单的文献。

正如心理学家所言，本书所呈现的具体问题，是怀特海对于创造性所作阐述的本质和起源，以及南乐山对它的批评这样一个哲学问题。我对南乐山问题的回答，与他力图解释创造性一词在过程思想和其他主要文本中——包括东亚新儒家朱熹的集大成说——的意义时所提问题具备同等丰富的意义。朱熹和理学的引入，使得怀特海过程学派之创造性问题的辩论，超越了纯粹西方式探索的局限。我对南乐山问题的回答，首次尝试迫使过程哲学家对怀特海成熟期的创造性概念给出一种更好的解释，并试着用中国新儒家的资源给南乐山问题提供一种可信的回应。我并未把这种回应当作对创造性问题的解答，也不认为它为南乐山的质疑提供完美独一的回答。然而，在某些情况下，对于所谓经典西方形而上学的主题，中国的资源有时确实能够提供一种更为精巧的回答。让我非常震惊的是，朱熹从完全不同的思想语境出发所作的努力，居然也能为这一争论提供帮助。

为了从其自身文化环境出发，更为广泛地介绍朱熹，我在第三章和着重讨论朱熹的第五章之间，插入了一篇简短的导论（第四章），以概述宋代新儒学综合说的发展历程。我相信没有多少西方读者十分熟悉朱熹，熟悉其对所谓新儒学运动发展的重要贡献，抑或是作为一种思想运动的道学的基本发展脉络。在另一项研究中，我曾概述过儒学的发展史。^① 只要提一下过去三十年对中、日、韩多个东亚儒家传统的研究曾有过重大变革就足够了。理论上讲，把这些信息提前摆出来会有助益，但是那样将会使总体的辩论流程遭到扭曲。对于那些对古典儒家历史及其后继的新儒家阶段有所了解的人而言，这篇简短的导言并无必要。然而，那些对 12 世纪中国宋代深感茫然的人，在应付前三章之前，可能需要提前阅读导论部分。新儒家的这篇导论为创造性问题铺陈了前景和背景。

这项研究亦不单单只是针对南乐山对怀特海创造性理论批评的一种差强人意的回应，虽然这也是我的预期成果之一。但是，这种跨文化叙述思想史必然会促进那些在相互隔绝、互不了解的情况下独自发展成熟的不同传统之间的交流。中国和西方思想就是这种哲学文化相互隔绝，几乎无有

① 参见白诗朗 *Transformations of the Confucian Way* (Boulder, CO: Westview Press, 1988) 东亚儒学史学一般导论，自其产生至现代复兴。这部著作作为那些对儒学有深入研究兴趣的人准备了一份更为详尽的参考书目。

语言文化联络的范例。这种思想隔离只是到了 19 世纪,才被决定性地打破了。^① 比较哲学和神学必须以哲学立场和哲学史的互译为其先导。如果我们要跨越巨大文化界限而去谈论或澄清诸如对相似性的断定一词意义为何,我们必须澄清我们是否在谈论相似之物。正如我通过这项研究所要展示的那样,我们确实需要从比较视角出发,给南乐山的创造性本质问题一个回答。有必要指出,正是南乐山本人将中国哲学引入其著作之中,所以在这场对话中朱熹也不完全是个不速之客。此外,众所周知,尽管怀特海对亚洲思想所知不多,但他理解的自身哲学和东南亚某些思想的相似之处,依然激起了他的兴趣。在回应过程中,我利用这项研究的后部分章节给出了我本人的建设性哲学神学立场。因而这项研究就不光是陈述各个不同过程思想家对于南乐山所可能作出的各种不同回答,而且还提出了作为一种新兴的全球哲学运动,以中西两方资源为基础的中—英—美式事业的过程思想的混合立场 (hybrid position)。

这项研究的风格和结构可在朱熹和怀特海的著作中找到其先例。不论是南宋伟大的新儒家,还是英裔—美国哲学家怀特海,均酷爱从不同视角攻克同一哲学问题,喜欢反复回归同一问题,并且利用手边的文献或哲学问题为其开列尽可能多的解答方案。两人还都对哲学史及其自身文化甚为关心。举例而言,据说朱熹在逝世前几天还在修订《大学》的注解。无独有偶,怀特海在《过程和实在》中记下了他不断回归同一问题的癖好,所有类似的考察最终都只是相对的,因为我们永远不能获取对实在的最后或终极的解释。从其自身话语的解释形式出发,朱熹和怀特海均对他们关于实在的过程化、多元化洞见深信不疑。依照过程原理,对于批判思想,不可能存有终极完全的“休憩之地”。前路永远没有尽头,但探寻的热情却是对其本身的回报。

比较哲学和神学的方法是布斯 (Wayne Booth, 1988) 所谓“归绎” (coduction) 的一个例证。“归绎”既非演绎亦非归纳,虽然它必须包含演绎和归纳的推理和方法的一些元素。“归绎”必定是一种对话式的,因为它将其理由布之于众,公之于批评和评论。举例而言,比较方法必是历史

^① 我们当然记得博学的耶稣会前三代传教士在明朝和清初中国时所做的杰出工作。另外,还需记住的是,在葛瑞汉和芬格莱特之前,莱布尼茨就中国思想所写的著作,西方哲学家无出其右者。无奈这个早期开端却不幸夭折了。

性的，因为它不能假定同一传统内不同材料间的简单相似性。它也不能无视哲学神学话语的规范因素（normative elements）。正如布斯对它的定义：

“归绎”是每当我们对世界这样说（或者我们准备这样说）时的所作所为：“我所体验的这种普遍类型的事情，若把我的体验与其他大致合格的观察者相比，这对我来说似乎是较好（或较差）的，抑或是最好（或最差）的。这就是我的理由。”每种类似的论断都蕴含了进一步对话的要求：“我的归绎与你的相比怎么样？”（1988，72 - 73）

我试图构建一种跨文化的“归绎”，以便对怀特海的创造性观念作出更加充分的解释，同时亦是对可靠的怀特海式比较哲学样式的一种表述。同时我还希望它能够回应南乐山对创造性的过程图式之连贯性的挑战。正如布斯所指出的，我将理由悉数摆出，试图为创造性问题开拓出一种综合的、跨文化式解读，并以之作为比较过程思想的模式。这样一种解释还会重视中国哲学对关联性思想的偏好，这些思想建基于隐喻、例证以及原型之上。

这项研究分为两个部分，七个章节。前三个章节解释为什么怀特海、朱熹和南乐山那里会有创造性这一观念，以及为什么对于比较过程思想来说这是一个重要问题。第一章概述怀特海和朱熹的创造性问题。我解释了依据比较哲学神学的跨文化方法，现代西方和中国宋代的两种十分不同的哲学体系之间，何以可能存在这样一种复杂的比较联系。就怀特海而言，解释的主要问题围绕上帝、世界和创造性之间的关系展开。对朱熹来说，关键问题则是“理”和“气”之间的关系。第二章简单回顾了怀特海“神圣事物”（divine things）观念的发展。我同意有关怀特海学术的共识，即虽然怀特海对问题的技术性处理方面有所发展，但却始终有一种问题和视角的连续性贯穿其所有主要著作。为了对怀特海作一系统化解释，我比一般学者更加看重《观念的冒险》和《思想方式》，因为我相信由于其对文化哲学和历史哲学的关注，这两本著作对构造一种比较哲学会有帮助。第三章接下来用了较长篇幅，介绍了南乐山对于怀特海创造性观念所作批评的技术细节。它概述了南乐山对本体论探求的特别贡献，照他的理解，创造性是为“无中生有”（creatio ex nihilo）。第三章之后，我在第四章中

插入关于儒家和新儒家思想史的一个简短导论，以便更好解释朱熹对这场讨论的特殊贡献。这部分材料是为那些不太熟悉东亚思想发展，以及那些试图把朱熹放回宋代思想背景中去的人而准备的。

比较论证的主体部分始自第五章，这里的焦点从怀特海转到了朱熹，以及其从泛南宋新儒家的综合说出发，对理、气的有机创造性所作的理解。我对朱熹及其世界作了深入的解释，以便使西方听众能够理解这场讨论。依据过程哲学观点，饶有趣味的是，朱熹持有一种无需上帝却能创造的世界观。第六章接着试图回应南乐山，并给出一种建设性的比较哲学，这一哲学受到朱熹和怀特海的共同启发。只有当此时，通过对创造性问题的跨文化展现，形式（form）、创生（dynamics）和统一（unification）这些相关概念才能得到阐明。此处我还对瓦尔特·沃特森（Walter Watson）和戴维·迪尔沃思（David Dilworth）所开创的比较“构造分析法”（archic analysis）作了更为广泛的应用，并作为处理跨文化哲学分析的另一条途径。^①最后，第七章排练了一出对南乐山关于怀特海哲学不连贯性的最初质疑的三位一体式、过程式、比较神学和哲学式回应。这一回应是通过引入朱熹无所不包之理的创造性综合观念，以及怀特海对一个以过程为其特征的世界之创造性作用的洞识得以完成的。此外，我还提供了一个有关“构造分析”结构的附录，以便为比较分类形式提供更为详尽的说明。

至此，当由读者来裁定，用布斯的话来说，本书是否促进了“归绎”过程的持续对话。不管结果为何，以下这点仍然非常重要，即在我们共同居有的同一世界，我们开始努力创造有效方法，去延续比较哲学和神学。化用一条著名的中国谚语，文化对话之行，始于一个概念。

① 我给出了一个附录，以阐述沃特森和迪尔沃思所倡导的构造分析的性质。这个附录为那些不曾见过这种比较哲学分析形式的读者提供了一个纲要。对构造分析的主要应用是在第六章。

致 谢

向那些有意或无意对本书的写作产生过帮助的人表达谢意，始终是件愉快之事。这里我首先想向引领我一窥怀特海学问之堂奥的两位恩师，已故的卢姆（Bernard Loomer）教授和施罗德（W. Widick Schroeder）教授表示感谢。不用说，他们两位无须为我对怀特海的误读负任何责任。

我还需感谢我的儒学同仁，感谢他们过去三十年为修正人类一条重要的思想、伦理和社会之道所作的不懈研究工作。其中我尤其要感谢杜维明教授、成中英教授、刘述先教授和秦家懿（Julia Ching）教授。此外我还从狄百瑞教授的著作中汲取了大量灵感，狄百瑞教授培育了整整一代致力于儒家研究的晚辈后学。

在当地，我必须感谢我的朋友南乐山（Dean Robert C. Neville），感谢他的支持，感谢他十分愉快地容忍我的研究生称他作白诗朗的“南乐山对头”，我们甚至曾经有幸主持过以此为题的讨论会，却依旧是最好的朋友。如果说曾经有谁体现了学术人的精深意识，则非南乐山莫属。波士顿大学的其他同仁，博士卓（Joseph Fewsmith）教授、斯坦利（Ron Staley）博士、伯格（Peter Berger）教授、奥立佛（Harry Olive）教授、克莱登（John Clayton）教授、艾克（David Eckel）教授，还有怀德曼（Wesley Wildman）教授，都曾给我以鼓励。就波士顿的更广圈子来说，我还要感谢同仁克鲁尼（Francis Clooney）教授、考夫曼（Gordon Kaufman）教授、包弼德（Peter Bol）教授，以及施特劳斯（Virginia Straus）女士。

此外还有一批学者为比较哲学和神学命题的莫立作出过贡献。这里我想感谢安乐哲（Roger Ames）教授、郝大维（David Hall）教授、卡沃德（Harold Coward）教授，卡沃德教授同时亦是拙著所在丛书的总编辑，以及塔克（Mary Evelyn Tucker）教授。

纽约州立大学的编辑们一向对我鼓励有加，校正工作亦用力甚勤。我还要感谢出版社的三位无名读者，感谢他们在怎样有效操控复杂论题方面

所给予的良好建议。

最后，但绝非可有可无，我还需感谢艾芙琳（Evelyn）和商恩（Sean），还有我们的三条狮子狗，法芙娜（Fafner）、普契尼（Puccinit）和崔斯坦（Tristan）（尤其是与它们在林中的漫步），他们不得不比任何其他家庭忍受更多关于宇宙论、儒家、本体论、过程以及比较思想的聒噪。