

□ 海外来稿

儒家视阈之创造力

[美] 杜维明
杨 浩 译

摘要:通过对儒家“天、地、万物一体”理念的考察,可以看到中国人的宇宙论之鲜明特征并不在于其缺少对宇宙进化论的关注,而在于他们笃信在宇宙持续创造的进程中所形成的诸存在形态之间具有相互关联性。

关键词:创造力;儒家;天人同形同性论

作者简介:杜维明,前哈佛-燕京学社社长,哈佛-燕京中国历史与哲学教授,东亚语言与文明系教授,国际著名“第三代新儒家”学者,从事新儒学研究。

译者简介:杨浩(1981—),男,陕西绥德人,北京大学哲学系中国哲学专业博士研究生,从事儒家思想与儒家经典研究。

中图分类号:B222 文献标识码:A 文章编号:1000-7504(2008)06-0013-06 收稿日期:2008-06-16

在关于中国思想基础的启发性研究中,牟复礼(Fritz Mote)断言:

毋论古代抑或当代的中国人,亦毋论淳朴的还是时尚的中国人,他们皆未有创世神话之观念,这一相当显著的特质于外人来讲却是颇难察觉的;此乃意味着他们不把世界与人视为格外创造出来的,而是将之当做构成一个自发、自生之宇宙的核心特征,于此一宇宙中绝无外在的创造者、神、终极原因或者意志等。[1](P17-18)

他进一步指出:“中国人真正的宇宙进化论是一个有机的过程,即认为整个宇宙的所有部件都属于同一有机整体,也都作为同一自发、自生的生命过程的参与者而相互有所影响。”[1](P20)据李约瑟(Joseph Needham)的分析,中国宇宙论思想假定了一个有序的意志之和谐,无需一个命令者。”①我在《存在的延续:中国人对自然的观

点》一文中修正了这种解释性的态度。通过对儒家“天、地、万物一体”理念的考察,我认为中国人的宇宙论之鲜明特征并不在于其缺少对宇宙进化论的关注,而在于他们笃信在宇宙持续创造的进程中所形成的诸存在形态之间具有相互关联性。

一、天与人

在这个部分里,我想追溯两种思维理路——儒家宇宙论中的天与人——的交汇点。天与地球的故事密切相关。地球,作为所有生物的栖息地,是我们真正的家园。即使我们可以想象出一个完全不同于这个世界的精神避难所,比如神的王国或者彼岸,地球作为我们此时此地之活生生的现实规定了我们的日常生活状况。天的创造力的一

① 参见牟复礼: *Intellectual Foundations of China*, New York: Alfred A. Knopf, 1971, p20.

一个重要表现就是地球的丰富多彩、丰饶富足。《中庸》的下面一节明确地抓住了天的这一特征：

今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，鼋鼍、蛟龙、鱼鳖生焉，货财殖焉。（《中庸》，第26章，第2节）

由此可见，天空、大地、山川、河流都是生命的能量，体现着天之生生过程的巨大力量。在此世界，万事万物莫非天造之证。人类、动物、草木皆其明证，石头、土地概莫例外。所有存在形态在这个无止息的进化中相互关联。显然，“气”与这个宇宙论模式密切相关。可能正是看到了这一点，荣格（Carl Jung）在1949年曾将古代中国人的头脑中的宇宙理解为“一个确定的心身结构”^①。尽管在此我们并不是要讨论作为身心材料的“气”的方法论含义，但是为了说明一个复杂的世界观，就必须和机械论或有神论的简单界说区别开来。荣格的共时性（synchronicity）概念可能是一个异质的文化观念，但却提出了一个比各种因果法则形式更为精妙的理解天的方法。

将天的创造力概念化为一个生生的过程有什么意义呢？首先，它与“大爆炸宇宙论”或者“稳恒态宇宙论”相通。按照当前天文学解释宇宙起源最具说服力的学说“大爆炸宇宙论”，天是几十亿年前产生的。随着地球进化，作为生生创造力之天的效用尤其显著。“稳恒态宇宙论”的观念与天在进化过程上也是相似的。期间可能会有断裂、不连续，但相对而言，它们只是一些小的爆炸。就我们所知，即便有这些小的爆炸，我们的宇宙也是以这样一种方式形成的：地球的故事（微妙的平衡生成并且维持着各种生命形式）对我们来说是唯一的。的确，在原则上，我们不能也不应该排除这种可能性：随着我们的科学知识的增长，我们可能会在其他星球上发现更多的生命形式，由此我们必须对地球上和其他地方的生命起源的神秘持以开放的心态。

天文学家和其他科学家通过调查、解释和想象所积累的知识都旨在说明一个自然的进程，其中大部分时间还没产生人类。因此对这个过程的神人同形同性说和人类中心说的解读看来存在根本缺陷，整个动因都因为人而发生的观点缺乏推敲，只是一个未经检验的假设。天乃是为了所有的存在而运转，似乎并非专为人类而设计。严格来说，尚无迹象表明天的运作具有某种头脑预定的目标。在中国古代文献里，“天

行有常，不为尧存，不为桀亡”的假设正说明了这一点。

在历史上，天之观念产生于西周时期。表面上，它取代了商朝以前的神圣的祖先——神人同形同性的上帝。孔子时代，天具有神人同形同性的特色。孔子认为上天对人世道德的教化无所终穷。他同样认为“知我者，其天乎”。孟子时代，仍然存在神人同形同性的主题。然而，人性天赋的信念使得人类可以接触到天的创造力，并获得一个潜在地无所不在的和无所不知的自我认识。从十一世纪起，新儒家思想家作出一个确定的自然主义转变，他们认为“天理”是所有事物的根本模式，并不见得有其自我意志。可以理解的是，十七世纪利玛窦（Matteo Ricci）将中国人转变成天主教徒的神学策略就是批评“理”的观念作为事物秩序的终极基础，从而督促儒家返回到“上帝”的观念，后来“上帝”也就成为基督教神的标准翻译。

我们关于天之创造力讨论的方法基于“天人的”（anthropocosmic）视角。一方面，认识到天作为人类概念化、解释、想象的一个结果，不可避免的是人类学的。另一方面，作为产生各种存在形态的原动力，天不可能只局限在关于宇宙的人类中心的图景里。一个神人同形同性的对天的描绘同样不足，好比大爆炸理论和进化论所述，因为在地球产生前的数十亿年，在地球上生命出现前的数百万年，压根儿没有任何人类形态的迹象。然而我们无法排除天作为生生创造力一直都存在的可能。那么，为什么我们不用纯粹的自然主义术语把天定义为宇宙过程呢？对于人类起源的看法的确存在分歧。“天人合一”的观念传达了表现在宇宙学过程中的天和体现在天的生生转变中的人类创造力之间的相互影响。

大禹治水的神话与此有关。与基督教中诺亚方舟的故事相对应的这个中国故事表现了人类的勇敢、机智和期望。大禹，在被赋予了与威胁到人类生存的最大自然灾害作最后斗争的责任后，没有逃避而去治理。他从父亲鲧的失败中汲取教训（鲧采用造堤筑坝的方法使事态益加恶化，最后失败被处死），完全接受尧的命令，针对洪水制定了全面的计划。他首先研究其原因，考察整个陆地的地形。在对各种破坏了然于心之后，他开始处理水灾，动用了数十万劳力去实施排水计划，一步步将水从无数的渠道疏导出来使之流入大河，最终汇入大海。他的持续努力不仅治理了洪水，而且营造了一个精细的灌溉系统。

^① 参见牟复礼：《Intellectual Foundations of China》，New York: Alfred A. Knopf, 1971, p.20.

他耐心地、无私地、有效地致力于这项工作,终获成功。大禹九年中无丝毫懈怠,传闻他“劳身焦思,居外十三年,过家门不敢入”[2](P51)。禹展示出人类精神之极致:慎重、威严、牺牲和悲悯。他的创造力改变了自然的路线,让人类存活并且繁衍后代。

从这种观点看来,人不仅仅是造物,而且就是宇宙过程的协同创造者(co-creator)。他们积极地参与到“大化”(大的转变)中来。一旦我们理解了天是一种创造力的象征,是一种我们自己创造想象的内在部分的时候,我们就必须为这个“天人的”相互影响负责。用《易经》里的话说,宇宙从来不是一个静态结构,而是一个动态过程。在其不断的开展中产生新的现实,通过创造性地将充满矛盾的既存秩序转变成不断创新的适宜过程。用入世进取、自我修养或某一灵修形式来仿效天之创造力。

天之创造力实现在人类中,同样也实现在其自身之中,它是开放的、动态的、转化的、无休止的。对人类而言,它同样是内在的。到底我们是通过一个超越的实体,一个“全然他者”(wholly other)的神秘设计而存在呢,还是通过一个持续进化的过程而存在呢?在作为我们终极源泉和生命意义的宇宙中,我们找到了最内在的地位。我们必须注意到,儒家的这个态度和将“天人”关系定义为割裂或不连续的概念有很大的不同。儒家认为,我们在这个世界上,不是仅仅作为造物,被动地顺从于一个绝对的不可理喻的力量或根本不同的神圣,而是作为协同创造者,被赋予了理解天作为创造力本身的智力和智慧。我认为,从协同创造者的观点出发,我们可以推断出天人相互关联性更为深远的意义。无论作为个人,还是作为群体,人类都有责任通过自身修养去实现我们用来欣赏天之足智多谋的审美能力,以及可以积极地继续天的伟大工作的道德力量。中国古人所说的“天生人成”准确地表达了这种“天人”观的精神。

二、一个明显的悖论

如果一个根本的方法论困惑没有得到解决,我们可能会面临一个严重的概念困难。如果天赋予我们使命使我们在宇宙论的和人类学的意义上认识我们自己,我们如何回避对天的意志在“天人合一”上的理解呢?如果仅仅分配给我们自己神圣的使命来完成天的伟大工作,我们又如何可以证明我们将这样明显的人欲归因于天是合理的呢?我们的自然冲动迫使我们在宇宙论的叙述中涤除所有人类学的意图。如果我们顺着这条思路,任何社会心理学的术语都不可设想,例如

“我们赋予了责任”在其中占有一定地位。然而,儒家人道主义不仅仅是自然主义的,而且是精神性的。整个天人交互或者相互感应是基于一个设定的理由:必须存在一种可理解的方式来定义人类创造力实际上所具有的那种形式。如果天之创造力是一个生生的过程,在何种意义上人类创造力可以理解为这个过程的确切化和持续呢?“天生人成”的美学和伦理含义由于特别丰富和复杂,我们不能在此详加探究。在此,指出以下一点已经足够了:人类有能力欣赏自然,有能力培养出一个作为天之创造力的人类对应物的、基于信用的社会,被认为是这个天人相关的一个例证。

当然,我们可以对天之创造力在人身上的具体化作出不同解释。存在多种解释策略的空间。例如,我们可以认为破坏性是创造力的一个内在部分。大洪水的天启观点中,邪恶的力量被消灭了,同时也就必须毁灭长久的文明,这的确是其中的一种选择。儒家选择承受“人类象征性的行为”的意义,文学、历史、哲学、艺术等积累的传统保存,经济、政治、社会、文化机构的精心的组建,作为将天之创造力体现在人类意识上或无意识上的尝试。尽管可能会有自然的或者人为的灾难,人类仍然有能力通过一个持续的努力建立或重建物理的和符号的结构。道家认为任何人为操作自然的过程都最终导致自我毁灭,与此观念相反,儒家对任何人类的创造都采取积极的观点,特别是那些与天的生生功能相和谐的创造。

天被设想成无所不在、无所不是,但却非全知全能。坚持天的全知全能就是给予宇宙过程一个自身调节的无所不包的能力,而不考虑人参与的重要作用。这样的一个无意的负面结果就是放弃了人在维持宇宙秩序中的责任。人类可以通过他们自身的个人修养,积极地参与到天之创造力中来。他们同样能够对天的再生力和生命力的效用犯下很严重的错误,从而伤害到他们自身以及他们周围的环境。人类可以在所有的自然灾害中存活过来,但是他们也因为他们自身的行为而受到损害。这种思路的现实意义在于:超出了天的力量去阻止人为的灾害,成为质疑人类生存能力的真正原因。

人性,像所有其他形态的存在一样,是天所赋予的。然而,我们作为人的独特性就在于有一种内在能力可以学着去顺乎道。我们能够教化我们自己成为宇宙过程中更有价值的伙伴。我们能够通过我们的自知来知天。如孟子所承认的,尽其心则知其性,知其性则知天矣。的确,就存在而言,我们无法尽其心,实际上也不可能知其性,推而言之,我们也就不能完全地知天。然而,在理论上,在某种意义上,我们实际上可以与天道相

协调;特别是通过我们持续的自身修养达到与宇宙过程产生同感共鸣(“大化流行”)。这不仅仅包括头脑的感知认识,而且包括心的经验体现。

儒家自我实现的最高体现就是“天人合一”。“天人合一”暗含人的心灵(heart-and-mind)与天道之间相互感应的真正可能性。承认天人关系上的不对称极其重要。天就是创造力本身,而人通过自身努力从而习得创造力。天的真实性自然而然地光辉夺目,但是人必须通过他们自身的知识与智慧,尽他们最大的努力,才能真实地面对自身。然而,作为进化过程的协同创造者,人类能够在世界上推行天道。的确,就其本性而言,他们在生命世界里实现天道上负有责任。由此,道就不再是外在的、超越的,而与此地此时的人类存在没有密切关系了。相反,它体现在日常生活的普通经验之中,它使得普通人也可以直接与天相接,而不必然要意识到其深远的内涵。

当然,我们永远无法概念化天的超越层面,但是天同样内在于人性之中,不仅仅具有可能性,而且是一个活生生的现实。的确,人类可以协助宇宙过程的转变和养育功能,进一步说,帮助天道在世间流行。这就是为什么孔子要强调“人能弘道,非道弘人”(《论语·卫灵公第十五》,第29节)。这个有趣的命题所蕴涵的人的神一般的力量既非人类中心主义的,也非神人同形同性主义的。尽管儒家认为人是卓越的,但他们并不只是从人的角度来看天。他们偶尔将人的品格和行为归于非人的事物,但是通常他们并不在人的意义上刻画天。然而,人被假定要模仿天,而且出于自我实现的缘故也要从天的模式中学习。虽然人性和天的丰富恩赐是针对所有人的,但是涵养、进学的任务却极其困难。只有通过刻苦修炼,一个人才能真正见道。孟子在一段明显是神人同形同性论的声明中明确地说:

舜发于畎亩之中,傅说举于版筑之间,胶鬲举于鱼盐之中,管夷吾举于士,孙叔敖举于海,百里奚举于市。故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。人恒过,然后能改;困于心,衡于虑,而后作;徵于色,发于声,而后喻。入则无法家拂士,出则无敌国外患者,国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。(《孟子·告子下》,第15节)

虽然仁的实现具有宇宙论和人类学的意义,却从来不是一件容易的事。人要与天合一的抱负并非自大的表现。同样,人希望天的感应也非自我膨胀的借口。只有通过完全地涉入人道职责,

才能臻于致仁:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《论语·泰伯第八》,第7节)

悖论在于,一方面,天是人类价值的终极权威和人类生命的根本源泉;另一方面,人有必要积极参与到完成天的伟大工作中去。可以肯定,关乎天的人之概念不可避免会有神人同形同性说和人类中心说的意味。然而在最近的分析中,尽管人类学特色显得非常完善,都不足以抓住儒家人文意识中的宇宙维度。《易经》主要是一部宇宙论的著作,但同样也是智慧之书,对于那些在生活中运用“天文地理”之洞见的人有着深刻的意义。

人类中心说解释的根本缺陷和神人同形同性说解释的不足就在于都不能说明大爆炸和地球的进化,两者都在人类出现之前。的确,天在人的想象中是与人类中心说的世界紧密相连的,但同样,人的想象却能够摆脱神人同形同性说和人类中心说的困境,承认天以某种超越我们理解的神秘方式从而与进化和大爆炸有关。当天之创造力在我们眼前展现出来的时候,我们就只能承认天包括了比人类社会更大的宇宙。对于天,人类中心说的解读在宇宙学上是站不住脚的,同样也限制了和限制着对人类创造力和想象力的理解。

天的神人同形同性说的描述更为复杂。通过把人的形式赋予天,我们就感知不到天自身作为创造力之神秘,也感知不到这种创造力本质上是非个人的和非人类的明显事实。同样,如果这样,我们也就无法说明天的“大化”及其产生万物的方式。既然人类是天的伙伴和协同创造者,在人类学的意义来理解天就不仅不可避免而且很有必要。更进一步说,天是人类想象的创造。既然天和人的动态交互,一个对天的行为的神人同形同性说解读也就可设想了,这种解读偶或有些意思。然而,神人同形同性说在理论和实践上只是在表面上抓住了天无所不包的丰富性特征。

三、创造力:一个开放的过程

天人感应有什么意义呢?首先,我们假定天人经历了一个持续的转变。的确,天自身就是创造力,同样也是一个显现的形态,这个形态被人类作为他们存在的根本来源和生活的终极意义而经验化和概念化了。尽管天的形象是人的创造力之体现,但是天自身却没有为人类的头脑完全理解。尽管人可以接近天,但天的人类审美和伦理符号表现总是并非充分也不完整。天和人都是动态过程,而非静态结构。天人之间的辩证影响使进化的过程(准确说是共同进化的过程)变复杂了,使这个过程产生了丰富多样的现实和可

能。尽管我们在某种程度上知道天参与在人事当中,我们却无法掌握其创造力的全部。我们可以设想天在人类出现之前与进化密切相关,在创造我们宇宙大爆炸的时候都一直与其并存。也许随着智力的进步,我们关于大爆炸的知识会增长,我们对神学问题的表述会变化。按照当前一般的可行思路来讲,我们并非严格的不可知论者,我们只是接受不可知论中积极健康的一面。

就我们与天的密切关系而言,我们在经验上感觉到天无所不在和无所不知。全在和全知的天不是外在的观察者而是内在的参与者。天通过其在场和知识创造出新的现实和可能。通过模仿天,人类学习在任何地方都存在,尝试任何事情都知道。他们通过同情和理性获得了这种能力。没有同情,就无法在经验上理解彼此,更不用说理解在结构上不同于他们物种的生命之其他形态。人类有能力培养出一种与万物同情的共鸣能力,基于人性的内在品质就能够同情,以及通过后天学习所发展出来的一种不断扩大的人际关系网络。

人类是以其作为生物历史性之存在为特色的。儒家的概念与戈登·考夫曼(Gordon Kaufman)对人的看法极其相似:“深深地植入地球上生命的网络当中,同时参与到作为生活形式的根本不同的意义当中”^{[3](P42)}——对此一问题的了悟当是颇具警示意味的。他们同样是审美的、伦理的、社会的、政治的和形而上学的存在。的确,通过生物进化和社会发展,人类在使用符号来指导对他们周围环境的反应上变得特别熟练。人类审美的、伦理的、社会的、政治的和形而上学的层面不可避免地与人历史地纠缠在一起。就起源来说,大脑与语言之间的辩证交感使得人可以设想、描绘和理解所有与他们生活相关的事物。然而,即便我们把这种观点推而广之进而予以解释人类进化的所有过程,那它充其量也只能是其中一个方面。是否人的心灵与身体只具有头脑和语言的功能?这远未定论。

儒家学者,特别是推崇孟子的儒家学者,认为心灵和身体内在具有一种经验和对周围环境作出反应的、创造性的、普遍的能力。他们明确地这样做,而非泛泛为之。但是,就实际而言,毫无疑问他们通常的能力能够这样做。既然这种能力在前语言的(pre-verbal)阶段已经存在,言外(extra-linguistic)经验是可能的。即使我们倾向于认为所有有意识和无意识的行为都是通过符号过滤的大脑功能,将心与身体归结为大脑类别是不明智的。

身体本身是一个有用的例子。身体并不是一具由父母一次给定的血肉之躯,而是一个需要自

身不断修养的达成(attainment)。作为一个达成,就不仅是社会性的结果,而且是持续的意识努力的结果。事实上,身体的个体性尽管经验上可见,看上去可数,但在深层次却是个人的。如艾略特·杜里奇(Eliot Deutsch)所想:我们并不拥有我们的身体,我们成为了我们的身体。孟子对此见解有一个经典的表述:“形色,天性也;惟圣人,然后可以践形。”(《孟子·尽心上》,第38节)表面上,这就清楚地表明身体不仅是生物物理的,而且是社会的和文化的。然而,成为我们身体的过程事先假定,社会和文化的条件必须基于身体的物理构成,物理构成就不仅是象征性的了。实际上,我们并不仅仅通过我们的大脑思考。既然思考必定包含着感觉,我们常常用我们的心和身体思考。物化的思考在美学和伦理学中是特别重要的。在审美和伦理实践中,思考和作为是不可分割的。身体上的感觉,比如视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉,常常是认知过程必不可少的组成部分。没有它们,审美和伦理的行为仅仅是一个平淡的和贫瘠的抽象。

我们不能把现代人成熟的基因方面的原因和心灵与身体的结构特征相混淆,因为前者主要归因于更加成熟的大脑。作为现代和后现代世界中的人,我们占有人类历史中前所未有的大量的数据、信息、知识。科学、技术、市场经济、旅游、移民、疾病、毒品、暴力和恐怖主义,不用说还有环境保护,迅速的全球互联,互相交往,相互交换,交互作用等,都超乎我们数十年前的想象。尽管我们赞美使得人类作为有自我意识的生物历史存在出现的神秘创造力,我们同样看到面对面交流的丰富经验,聆听的艺术,从先代的智者学习被推到幕后而置于次要的地位。

随着人类的生存问题日益突出,人们开始向古代圣贤和当代精神导师寻求明智的教导。如卡森斯(Ewert Cousins)所看到的,就目前的人类处境,地球就是我们的先知,古人可以教导我们与自然共存的简捷方式。如果我们不把数据当做信息、不把信息当做知识、不把知识当做智慧的话,我们必须认识到开启理性的现代启蒙运动的出现是一把双刃剑。启蒙运动是人类创造力的惊人体现。然而,同时也释放出一股可怕的、破坏性力量。我们必须承认创造力常常伴随着毁灭、暴力和破坏。对于大爆炸、进化和人类的出现的确也如此。当我们开始反思当前形势下的作为人的意义,我们的注意力就转向那些精神导师,那些卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)所称的“典范人物”(paradigmatic personalities),如苏格拉底、柏拉图、摩西、老子、孔子、佛陀、耶稣、穆罕默德等。按照他们所倡导的伦理,不是要我们参与对抗、暴力、

破坏或者战争等,而是要我们最终达到自知之明与全体团结,不断实践和平、圣爱、仁爱、正义、智慧、礼法、信任和慈悲等原则。在一个充满紧张和冲突的世界里,他们的教导和我们有什么样的关系呢?

儒家学者用很明确的方式来理解创造力之天。正如《易经》所说明的,天所展现的创造力是生生的过程。我们可以想象,各种破坏力量,如大爆炸所显现的,在地球上所发生的进化,地球上一直都发生着的破坏生命的洪水、地震、火山爆发、台风等,都是天之创造力的必不可少的组成部分。然而,儒家看到的是一个有机的宇宙,他不停地进化和动态地转变。作为一个生命能量的复杂适应系统,宇宙从未丧失支持生命的平衡。我们能够指出的是,大爆炸和进化最终赋予人类存在的条件是以爆发性的力量和持续毁坏为特征的。没有这些,地球可能不会进化。同理,地球上的进化决不是一个均衡的、量化的渐进过程。诚然,进化往往以使很多生命形式灭绝的灾难性事件为标志。没有上述种种不均衡与不稳定的进化形式,就难以想象人类会出现。

然而,天作为一个生生的过程,尽管其不可

预测的力量会偶尔破坏其稳定而致失衡,但必不致长久迷失。无论如何,天的运作都不会变成一个破坏生命的过程。儒家基于经验知识和历史记录相信“大化”的可预测性,远远不是幼稚地宣称自然的均衡与稳定。儒家通过对星相、季节、天气、潮汐、其他因素的主因的观察,确信尽管会有激烈的地震等发生,地球作为自体组织系统(self-organizing system)通常的状态是稳定的、有弹性的和平衡的。的确,没有这样的一个微妙平衡,就不可能有人类的生存。

不必说人们不会仅仅满足于生存。作为意义赋予和价值创造的存在,我们不断地在我们的认知和情感的努力中试图获得更高成就。我们繁荣的前提是地球持续的健康。我们紧迫意识到,就像大爆炸和进化使得地球出现一样,我们所习以为常的危险——就像无数星球和星系一样瞬间地消失——也是可以想象的。我们同样紧迫地意识到,就宇宙而言,对于我们的创造力并无时空限制。对于儒家学者,人能够理性地、有责任地、慈悲地行动的一个本质原因就在于他们相信微观世界里存在着微妙的平衡。

参考文献

- [1] FREDERICK W. MOTE. Intellectual Foundations of China[M]. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
- [2] 司马迁. 史记,第一册[M]. 北京:中华书局, 1959.
- [3] GORDON KAUFMAN. In the Beginning . . . Creativity[M]. Minneapolis: Fortress Press, 1970.

[责任编辑 李小娟 付洪泉]

Creativity: A Confucian View

DU Wei-ming(USA)
Translated by YANG Hao

Abstract: By focusing on the Confucian ideal of forming one body with Heaven, Earth, and myriad things, I argue that the distinctive feature of Chinese cosmology is not the absence of cosmogonist concerns, but faith in the interconnectedness of all modalities of being as the result of the continuous creativity of the cosmic process.

Key words: creativity; Confucianism; anthropomorphism