

# 相對的絕對性：「存有論」底詮釋比較

尤惠貞、翟本瑞\*

## 摘 要

存有論是探討「作為存有的存有性」(being qua being)的一門學問，也是探討存有的絕對基礎的一門學問，不容許相對性的存在。雖然，我們可以採取西方意義的存有論來理解中國哲學，但相當程度中，會扭曲中國哲學發展的格調；甚至，即使是西洋哲學關於存有論的反省，存在不同思想家的解析格局間，仍有著詮釋上的空間，讓具有絕對意義的存有論，也存在相對詮釋的可能。漢語語言沒有如同印歐語系繫辭(尤其是 be 動詞)的發展，所以也沒能發展出西方意義的存有論。探討中國的存有論，可以類比西方意義的存有論，也可以從特殊思維模式，探討中國式的存有論，端看研究的旨趣所在。本研究希望能對比東西哲學中，關於存有論的討論，以對比不同思維模式間的異同。理解「存有論」具有相對的絕對性，正足以提醒吾人，只有在客觀地省思與實踐中，才有可能真正開展出有意義的存有論！

關鍵詞：存有論、中國存有論、繫詞、無執存有論、比較哲學

【收稿】2006/7/9；【接受刊登】2007/4/24

---

\*南華大學哲學研究所副教授、南華大學社會學研究所教授

中國人，有沒有搖滾？ 如果有，中國搖滾該是什麼？  
你說搖滾，有時候是一種人生態度。  
曲調能隨心所欲，但節奏必須要清楚。  
我說，搖滾也可以是一張國劇臉譜。  
變換著喜怒哀樂，就看你，油彩怎麼塗，  
低吟淺唱了這麼多年，好不好脫去，脫去卑微，換一身  
傲骨。  
一次搖滾，也許正是一次覺醒，  
一次搖滾，也許正是一次頓悟。  
搖滾吧朋友，搖滾的明天。  
沒有遺憾，沒有怨，沒有哭，啊...

趙傳 粉墨登場 1991

回想起 1987 年時，當時留學歐洲的苑舉正指出，他觀察到世界各國唱搖滾樂時，除了法國人堅持用法文演唱之外，無論是台灣、德國、日本，各個國家的搖滾樂都是用英文唱的，唱出來的也就是美國和英國的搖滾樂。他當場模擬法國搖滾樂的演唱，因為跟我們所熟悉的搖滾樂差異甚大，當時差點沒有把在場的人笑翻。不過留在大家心裡的，則是更嚴肅的一個問題：「中國社會、台灣社會是否可能有本土化的搖滾樂？如果有的話，華人搖滾會是什麼樣式？」

1989 大陸民運透過螢光幕不斷傳來崔健的〈一無所有〉，以及 1991 從美國回來，舍弟接機車上傳來趙傳的〈粉墨登場〉，兩次的震撼，都又撼動了心靈中對此一問題的反省。「**中國人，有沒有搖滾？**

**如果有，中國搖滾該是什麼？」**趙傳的問題，也正是民族文化的問題，〈粉墨登場〉融合了京劇與搖滾的唱腔，給我們一個經典性的範例，說明搖滾樂也可以很中國。當時，我們指出：<sup>1</sup>

中國人到底有沒有搖滾樂？如果沒有，要唱就只能唱西洋的搖滾樂？否則唱出來的就不叫搖滾樂；如果有，那麼中國的搖滾樂該是什麼？是依循著西方的旋律或節奏，然後譜上中文歌詞？抑或，是種經由思索反省後的文化綜合？認為沒有的，終將不可能創作出屬於中國人的搖滾；認為有而只是依循著西方的旋律和節奏，所創作出來的只是西方風格的中國音樂。...認為有，而且是基於中國文化傳統與西方表達方式接觸後，所產生的一種創作，則將會是件很有意義的工作。雖然，有了這種信念，並不一定能夠產生具體成果來；甚至，創作出來的作品，在水準和深度上也可能不及模仿西方的表達。但是，除非一輩子不要有中國的搖滾，否則總是該試試...。趙傳提供了一個範例，說明中國式的搖滾不但是可行，而且相當有意義。

於是，中國的搖滾就正式粉墨登場了！

今年是民歌運動三十週年，當年，知識份子不唱中文歌，「精緻」音樂指的是西洋古典樂與流行音樂，群星會的歌曲是凡夫俗子的音樂。直到民歌運動開始，心靈創造才以我們熟悉的文化生命為開展場域，開啓了新的音樂表達時代。

**「中國人，有沒有搖滾？」**大陸的崔健，魔岩三傑的竇唯、張楚、何勇，以及唐朝、黑豹等樂團，台灣的林強、伍佰、五月天、迪

---

<sup>1</sup> 翟本瑞、尤惠貞，音樂與心理，《鵝湖》206:17-21, 1992/08。

克牛仔、張震岳、信樂團、董事長、南拳媽媽等人，不都證明華人的確有自己的搖滾樂？雖然，音樂的發展，受到藝術家個人能力、市場機制等音素影響，但是，整體大環境的氛圍更深刻地決定了文化開展的可能。周杰倫如果早生二十年，可能根本進不了演藝界。

**「中國人，有沒有搖滾？ 如果有，中國搖滾該是什麼？」**不是思考性的問題，而是行動的問題，只有投入努力，才會知道答案。同樣的問題意識，我們也可以問：**「中國人，有沒有存有論？ 如果有，中國存有論該是什麼？」**

如果有所謂的中國存有論，從哲學思辨角度來看，應回答「中國存有論如何而可能」，以及「中國存有論」在什麼樣的意義下，與西方存有論都可被視為「存有論」？這是哲學思想無法迴避的問題。

## 壹、西方「存有論」的建構與省思

雖然，在先蘇哲學中，巴曼尼德斯(Parmenides)早已提出「思想與存有合一」(For thought and being are the same.)的觀念，此一命題，相當程度也引導著後世思想家（尤其是黑格爾）的哲學發展，然而，一般論及存有論時，常是以亞里斯多德的理論為主要討論。亞里斯多德雖然並不使用「存有論」一詞來界定他的哲學，但是，在《形上學》中討論萬法存有以及其基本範疇時，已然蘊含關於存有論的討論了。基本上存有論是一門探討「作為存有的存有性」(being qua being; τὸ ὄν ᾗ ὄν; *Metaphysics*, 1003a21)的學問。亞氏哲學從生成、毀壞及動變來處理「運動」的問題，最終仍然要找尋萬法的存在基礎，也就是要探討存有的絕對基礎，不容許在「存有性」上有著相對性格。正如一切屬於健康的事物（保持健康、產生健康、健康的徵象、具有健康的

潛能等)都關涉到健康一般;所有被稱為「存有」(是)的,都關涉到本體(substance; Οὐσία)<sup>2</sup>,它們或是本體的演變,或是完成本體的過程,或是本體的製造或創生,或是本體的毀滅或闕失等;我們只能經由對本體的討論,才能掌握存有的根源及其基礎(1003a-b)。亞里斯多德藉著存有的類比(analogy of being)將所有存有關聯到本體,以便能夠針對形質合一的個體的存有性加以討論,同時,透過對四因的探討來掌握萬法的本體,藉此建立起古典意義的存有論。

康德是影響近代哲學開展的最重要思想家,他的超驗哲學,建構出現代思想所需要的學術架構。「經驗的可能條件就是經驗對象的可能條件」,存有的可能條件就在超驗統覺的活動作用,是認知使得對象可能,也是認知心成就了對象的存有性。<sup>3</sup>

但是,在黑格爾看來,存有的保障如果要訴諸後設的超驗形式條件來保障的話,知識本身的自我保障何在?存有論本身就應是真知。在黑格爾看來,一切存有都是絕對精神經過自我坎陷之後,再經由不斷的奧伏赫變(aufheben:超越)而成就的自我認識。同時,在絕對精神充分展現時,主體與萬物的本體亦合為一體而不復區分,達到主客合一的境界;存有論必須藉著絕對精神的開展才能得到完成。這套思想,將巴曼尼德斯的「思有合一」命題發揮到淋漓盡致。不過,無所不包的理論架構很難真正處理細微的具體問題,黑格爾的龐大哲學

<sup>2</sup> Substance 可以譯為實體,然而,如在文化研究及社會科學討論中,易與 reality 混淆,為了統一相關討論,並強調存有託體之本,本文仍將其譯為“本體”,以下均同。

<sup>3</sup> 康德在《純粹理性批判》A、B兩版中,對於主體在認知活動中所扮演的角色有不同的看法;在第一版中,主體與對象間,必須經過想像的三重綜和作用才能完成認知作用;但在第二版中,則將一切的作用,都以超驗統覺來完成(一執執到底),只藉主體的活動能力就能完成認知作用。雖然,第二版在系統性上比較強,也清楚易懂,然而就存有論而言,第一版對主體和對象間的關係及圖式作用討論較深入;這也是為何有些思想家比較喜歡康德在第一版中的超驗推述,認為其在存有論上的地位較高。

帝國受到相當大的考驗。

事實上，雖然歷來思想家對於存有(或實在)有著相當多的討論，但將「存有論」當作核心議題處理的，則要算是海德格了。過去，許多思想家藉著一個更高的存有來保證諸法存在，但是，在推導出最高存有時仍然是依賴對一般存有的理解，在海德格看來，這種推述方式只能是形上的(ontic)而不是存有論的(ontological)<sup>4</sup>，因此歷來的存有論，都只是在「小寫的存有」(being/Seiende)層次論述，而無法真正達到「大寫的存有」(Being/Sein)的層次。如果以“*What is Being?*”的方式來發問，其實仍是基於一般存有的發問方式“*What is X?*”來思考。然而，凡是能放在上述問句中「X」位置的，都只能是小寫的being，而不能是大寫的Being；處理小寫being的形上學，是以繫詞「是」(is)來連繫主詞與謂語的being，然而大寫的Being是不能放在繫詞後，成為被表述的謂語。海德格因此認為傳統發問方式無法真正處理「存有論」，必須另闢蹊徑，才能建立新的思維方式，處理大寫Being的問題。事實上，從西方既有的語言表達方式，無法不藉“*What is Being?*”的發問方式來思索關於存有的問題；傳統存有論是建立在存有類比的思維方式上。

相對而言，大寫Being是一個必須使用的「概念」，但它又不能真的是一個「概念」；然而，不藉著這種概念式的思考方式，我們根本無法理解Being。於是，這種討論方式只能當作權說，只是讓我們認識到這組問題的方法；但是，為了讓我們不致陷入既有窠臼，我們必須將is或者Being作上特殊記號（例如劃橫線將其「取消」：“*What is Being?*”），以提醒我們這個「記號」只具有消極性的象徵作用，不能當作積極性的記號看待。

---

<sup>4</sup> 不同思想家對此一譯名有著不同翻譯，本文採取關子尹的譯法。

海德格因此認為，我們必須建立一套不同於傳統的發問方式，才能真正解決存有論的問題。關於海德格對存有論的看法，關子尹指出<sup>5</sup>：

在海德格思想中，wesen 一字乃用作 Sein 之動詞解，由於晚期海德格所謂的 Sein 不外乎一無始而起，無因可喻的大化流行，則 wesen 作為此一 Sein 之動詞乃指此流行之動的一面。而 das Wesen 乃是這一個「動詞」實詞化之產品。……譯人之 Wesen 為「素位素行」。Grund 一字……現代哲學用語一般解作理由（即拉丁文的 ratio），但是由於海德格畢生致力於反對西方理性傳統中以為一切問題皆有答案可尋之態度，乃力倡在談及 Grund 時，廢棄目下流行之用法，…… weil 一字一般解釋為「因為」（because），當我們言「因」（cause）「為」（is）……時，實假定我們正要談論之課題有因可喻，海德格乃爭辯說，weil 一字本來沒有 because 之「唯理」意味，weil 其實不提供一「原因」，而只素樸地指出事情如如之發展，而事情如如地發展卻不一定有理可喻的，weilen 或 verweilen 在海德格思想中，意義鄰近於 wesen，指存有冉冉之展現，指人類於此一冉冉而來之大化流行中默默地依存領受(vernehmen) 與棲遲(wohnen)，因此……以「徜徉」譯人之 weilen，以「流行」譯上帝之 Wesen，以「棲遲」譯人之 wohnen。

於是，海德格從認識到「存有論上的差異」（ontological difference），重新建立一種從存有的角度來理解萬物的觀法態度。這個「存有論的

<sup>5</sup> R.Kroner,《論康德與黑格爾》，關子尹中譯，1985，台北：聯經出版社，見頁 36 註 6。

轉折」，讓海德格不再訴求傳統找尋「基礎」或「原因」式的理解。海德格將「存有」視為是萬物存在的「無因之因」(abyss)，存有乃是「無始而起，無因可喻的大化流行」(Being as Appropriation)<sup>6</sup>。於是乎，人們只能被動地「領受」(theoria; contemplate)存有的開展（造化），而不能創造對存有的「象表」。至此，西方哲學，從巴曼尼德斯以來所強調的「思有合一」，到了黑格爾手中達到了極點，而在海德格手中被予以揚棄。於是，後於海德格的思想，是一種不能再依賴理性、因果來保證思有合一的非系統化思想！

海德格在論「存有」的語源時指出，印歐語系的動詞是以"to be"動詞為其基礎；就語源上來說，「是」動詞的意義受到下列三個不同的源頭所決定：1) es 是最古老的字根，具有「生命」、「生活」和「自我挺立」的意念在內；2) bhu,bheu 等其他印歐語根，具有「產生」、「成為有力者」、「自身挺立且持續挺立」等意念；3)日爾曼語系中的 sein 動詞，即上文所指出的 Wesen的用法，指「歷過」、「持續」等開展的意念。<sup>7</sup>於是，雖然在語法中，抽象的繫詞「是」只作為連接主詞和謂語的連接項，但在語意的層次，則就成為具體的「存有」了。於是，西方循著「思有合一」以及「存有類比」兩條主軸開展出的傳統存有論，以及海德格的存有論，都是環繞在如何處理 being 的問題。

然而，將整個存有論建立在對“to be”動詞的想像，也可能存在許多有待檢討之處。在達希達(J.Derrida)看來，繫詞「是」的功能在於將「主觀的刺激」轉換成「客觀的判斷」，成為「真理」的藉口；

---

<sup>6</sup> O.Poeggeler, "Being as Appropriation," in M.Murray ed. *Heidegger and Modern Philosophy*, 1978 Yale U P.

<sup>7</sup> M.Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, 1961 NY: Anchor Books, pp.43-61.



而這只是將希臘文中的限制性，強加在亞理斯多德系統中的結果。同時，只有在繫詞「是」成爲一切存有的謂語之後，亞氏範疇論才得以從關於對象的分類，開展成爲思考的類型。因爲「是」字所具有的繫詞性格，這個討論存有本質的思考方式才得以展開。<sup>8</sup>其實，在許多非西方地區的語言中，根本就沒有"to be"動詞的存在；即使在西歐語言使用時，"to be"動詞的用法亦不是每句話中都存在的。甚至，希臘文中"to be"動詞將「存有」、「存在」、「同一」等用法混爲一談的情況，造成在邏輯和哲學上的一些混淆，如果檢視其他地區的語言時，就會發現其中不確之處。<sup>9</sup>事實上，雖然印歐語系的語言都有著豐富的"to be"動詞變化，但傳統語法中將每一句子都分爲主詞、繫詞、賓語的區分，也只是語言學上的習慣，並不必然有著思維上的必然。

在亞理斯多德用法中，關於存有的討論，除了繫詞「是」之外，還有另外一個「在」（*huparchein*；寓普而建、域博而該）的用法。當亞理斯多德使用繫詞「是」表達時，除了直接連繫主詞和謂語以構成論句外，尚暗含有「真」的意思在內；而「真」就成爲使用「是」時的常態，這也是爲何後世思想家將存有、實存、實在、真理等觀念，視爲同一組問題。在亞氏思想體系中，觀看事物關係時，可以從正反兩面來進行；例如，說「人種屬動物之類」，亦可說「人性具有動物性」。就直述觀點看，我們說「人『是』動物」；但如果從倒述的角

<sup>8</sup> J.Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago: Chicago U P, pp.177-205. 語言學家 Otto Jespersen, J.Vendryes, E.Benveniste 等人也都提出類似的想法。

<sup>9</sup> K.Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, 1987 Cambridge: Cambridge U P, p.186. 亦見 A.Bloom, *The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West*, 1981 NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Pub.

度看，也可以說「動物的類性存『在』心的性體以內」。後者所使用的動詞，就是「在」，因此，當亞氏爲了肯定人和動物的賓主關係時，他不說「人是動物」，而常說「動物域博而該人」，意思是「動物的性理，普遍寓存在人的主體之內，建立人的本體」；換言之，他不說「人『是』動物」而說「動物『在』人」。<sup>10</sup>

亞理斯多德同時用繫詞「域博而該」以及「是」來表達其思想，其中，「域博而該」有「在」和「存在」的意思；但是後來其他不同的語言在翻譯亞氏「域博而該」這希臘文用法時，由於在其他種類的語言結構中，沒有與「域博而該」相當的繫詞，因而往往用諸如「適合」、「屬於」、「內在於」（拉丁文）等用法來翻譯，或者根本將它轉爲直述的表達而翻譯成「是」。這麼一來，後人對亞氏存有論的討論也就有所偏失了。呂穆迪指出，亞理斯多德利用繫詞來建立三段論法的基本關聯，但是，亞氏經常使用的詞是「域博而該」而不是「是」，「域博而該」一頁數見，傳達賓主關係，至於「是」反而很少使用，只在普通語法舉例中出現，專門術語或論法公式中可說絕無僅有。<sup>11</sup>

無論是巴曼尼德思的「思有合一」、柏拉圖的理型，或是中世紀新柏拉圖主義者普羅丁的「流出理論」，都可以保障萬法開展，不必然要依賴繫詞擔任思想與存有兩界的中介。依“to be”繫詞開展出存有論純粹是希臘文法以及印歐語言的偶發要素，在特定歷史脈絡中開展，沒有絕對必然性。於是，我們很有理由質問：對於那些“to be”動詞並不構成語法規則主要項的文化而言，所謂的「存有論」具有什

<sup>10</sup> 呂穆迪，〈分析學前註解〉，收入亞里斯多德《分析學前編》，呂穆迪譯述，台北：商務印書館，1968，頁 233-6; 833-4; 847。

<sup>11</sup> 呂穆迪，〈分析學前註解〉，頁 235-6。

麼樣的意義？

## 貳、「中國存有論」的義涵與特質

探討中國的存有論，可以類比西方意義的存有論，也可以從特殊思維模式，探討中國式的存有論，端看研究的旨趣所在。漢語在判斷句中能將謂語連結到主詞的中介繫詞，只有「是」一字。然而，在王力看來，先秦史料中無繫詞是常態，使用繫詞反而是例外，數千年來「名句」(nominal sentence)裡往往不用繫詞表述。<sup>12</sup>中村元亦認為，漢語中的「是」看似西方繫詞“to be”，然而常用在語意強調時，具有「真實」的意味，其實與西方意義的繫詞不盡相同。<sup>13</sup>古漢語中用「爲」、「即」、「乃」、「係」、「惠」等繫詞，但畢竟與印歐語系中的“to be”用法不同，無法共量。

「是」在古漢語中當指事代名詞，並非繫詞。追溯「是」當作繫詞的起源年代，從王力、洪誠到周法高等學者多有討論，大到認為東漢時翻譯佛經為譯梵文中的“to be”動詞，才開始使用，至於大量使用則要到後漢晚年（西元後二世紀）了。<sup>14</sup>直到裘錫圭依據馬王堆三號墓出土的一幅帛書慧星圖考據，才將繫詞「是」的起源時間提前到戰國後期。<sup>15</sup>然而，即使漢語在戰國後期就已將「是」當作繫詞使用，

<sup>12</sup> 王力，〈中國文法中的繫詞〉，《清華學報》12(1): 1-67, 1937。

<sup>13</sup> 中村元，《中國人之思惟方式》，徐復觀譯，台北：中華文化出版事業委員會，1953，頁 23。

<sup>14</sup> 周法高，《中國語言學論叢》，台北：聯經出版社，1975，頁 408。

<sup>15</sup> 裘錫圭，〈談談古文字資料對古漢語研究的重要性〉，《中國語文》，1979 年第 6 期，頁 50-57。

甚至東漢時期大量使用，「是」字在漢語中的地位，也無法與“to be”在印歐語言中的地位相提並論。

事實上，古漢語文法中只有賓辭(predicate)，而沒有表詞(predicative)，這對漢語並不構成什麼困擾。只有將西方文法當成標準形式，才會將漢語語句強迫加入「是」以符合標準。實則這是違反語言現實的，尤其是在談邏輯時，認為一定要將繫詞補上才能構成判斷形式。王力指出：<sup>16</sup>

即以印歐語而論，印歐語正常的「名句」是不用繫詞的，梵語和古希臘語的「名句」一般都不用繫詞；直到今天的俄語，現在時的「是」字在口語裡是不用的。今天的俄語應該說是夠豐富嚴密的了，但是它在「名句」的現在時是一般不用繫詞的。今天的漢語也應該說是夠豐富嚴密的了，但是它只在判斷句用了繫詞，而在描寫句（以形容詞為謂詞的）則至今還是不用繫詞。一種語言是否有繫詞，決定於民族特點和歷史特點；如果認為人類邏輯思維發展到了較高階段就會有繫詞出現，那是不正確的。

這意味漢語有著和印歐語言不同的語法範疇，也開展出不同的思維樣態，不能用同一標準要求。那麼，欠缺繫詞“to be”，漢語思想界是否還能開展出「存有論」來？漢語沒有如同印歐語系繫辭(尤其是 be 動詞)，當然無法發展出西方意義的存有論。或者說，如果有存有論，中國式的存有論應該是什麼樣式？雖然，我們可以採取西方意義的存

---

<sup>16</sup> 王力，〈邏輯和語言〉，收入其《龍蟲並雕齋文集（二）》，北京：中華書局，1980，見頁 698; 702-3。

有論來理解中國哲學，述說中國思想不夠發達，欠缺西方意義的存有論，但這對先賢不僅不公平，甚至扭曲了中國哲學發展的格調。

最早提出中國式存有思想的是張東蓀，早在中國哲學與西洋哲學首度接觸時，他就相當清楚地指出：<sup>17</sup>

中國言語上不重視主體以致中國思想上對於本體的概念極不發達。中國最古的哲學《周易》在哲學思想上只是用「象徵主義」(symbolism)，來講宇宙萬物的變化即所謂「消息」是也。故說：『生生之謂易。』其中並無「本體」的觀念（即無所謂伏在背後的實體 underlying substance）[中國哲學中的]「一」字和「元」字都和希臘文的 arche 相同。並不含有 Being 的意思。中國的「天」卻從不作「本體」來解。中國思想上始終沒有像亞里斯多德那樣講 Being as Being(to on he on) 的。《周易》也罷，《老子》也罷，都是注重於講 Becoming 而不注重於 Being。這固然是中國哲學的特性，卻亦是由於中國言語構造上不注重「本體」使然。……《周易》不但對於變化的背後有否本體不去深究，並且以為如能推知其互相關係則整個兒的宇宙秘密已經在掌握中了。又何必追問有無本體為其「托底」(substratum)呢？可見《易經》的哲學是完全站在「相關變化」(functional relation 即相涵關係)之上。

這意味著，中國思想打開始就走著與西洋存有論完全不同的路，是將「存有」放在大化流行、生生不息的開展過程中看待。後來，牟宗三

<sup>17</sup> 北溟（張東蓀），〈從中國語言構造上看中國哲學〉，收入胡適等著《中國哲學思想論集 總論篇》，台北：牧童出版社，1976，頁 57-59。

本著此一思想傳統，認為西方的存有最後是交給上帝來保證的，中國思想中的存有則是依著「天」的觀念開展，他指出，所謂「天道生化」顯示出創生萬物、天命不已的道體，這在《中庸》和《易傳》中都可見到。而儒家喜言天道的「生生不息」（《易 繫辭》語），就是不將天道當作人格神看待，而取其「創生不已之真幾」一義。如此，天命、天道也就可以說是「創造性的本身」；同時，正因為「於穆不已」的天命，天道乃能轉化為本體論的實在(Ontological reality)或者說本體論的實體(Ontological substance)。因此，在儒家義理中，道德實踐工夫是要恢復道德創造的本性，而道德主體性所具有的創造性，又因為與天道結合，成為人類行為與萬物開展的基礎，證立了儒家的「存有論」。<sup>18</sup>相對於儒家之肯定天道之生生不已，道家則強調唯有虛一而靜與自然無為才能超越主觀的限制而臻無限之境界，此即《道德經》中所說的「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命」；而從「無為」再普遍化、抽象化而成「無」，亦即無掉一切依待、虛偽與造作所達至的無為境界，因此，「無」原本並不是個存有論的概念，而是生活實踐的態度與行動，然而，從《道德經》所說的「天下萬物生於有，有生於無」，亦可以見出道家是通過無來了解道、規定道的；因此，就解釋天下萬物的存在而言，當「無」的智慧徹底發展出來時，亦可具有一不同於西方形上學中的存有論<sup>19</sup>，牟宗三稱其為「實踐的

<sup>18</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，頁 114-21；牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1983，頁 27，1984。

<sup>19</sup> 中村元認為，老子哲學中以「有」來形容萬物（現象），相對的，「道」則超越我們所認識的實在，不能為言語來表述，故稱之為「無」；遍存在萬物中的原理不是有而是無。於是，這一思維方式限定了中國人往後的形上學發展方式，「像希臘 Eleatic 學派，印度的優婆尼沙或吠陀學派樣，規定絕對者為唯一之『有』的形而上學，中國畢竟不曾成立。又如新柏拉圖派一樣，隨著絕對者之『有』的漸次開展而減少實在性的這種哲學學說，這是中國人想也不會想到的。」見《中國人之思惟方

存有論」<sup>20</sup>。

至於與儒、道形成中國哲學三足鼎立的佛教思想有沒有存有論？如果有，佛教存有論該是什麼？<sup>21</sup>依牟宗三之見解：相對於西方思想「為實有而奮鬥」(struggle for Being)，佛教思想則是「為去掉實有而奮鬥」(struggle for non-Being)；「去掉實有」是就「諸法無自性」、「性空」而言，因為佛教從緣起的觀點來觀照一切法，萬法既是依因待緣而生，就函著無恆常不變、獨立自主的自性，無常無我就是無自性，無自性就是性空。<sup>22</sup>而中國佛教立基于印度根本佛教所倡說的「諸行無常、諸法無我」、龍樹中觀的「緣起性空」，以及從眾生的心識與萬法之關係具體闡釋一切現象之存在的「萬法唯識」，進而主張「三界唯心」，並開展出依如來藏自性清淨心隨緣起現染淨法的性起思想，乃至從當下一念心即具三千的性具思想，皆是對萬法之存在作說明。既對一切法之存在有所說明，即涉及存有論之範圍，如此是否與

---

式》，頁 40-1。

<sup>20</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 93-5。

<sup>21</sup> 林鎮國認為：「佛教的基本進路乃是緣起論，不是從存有論或道德的角度切入，亦即是從一個心理認識論的緣起論來做考察。」而袁保新則主張：「我們今天在談所謂的佛教哲學的現代性的時候，也就是開發它在現代文化的意義和功能的時候，我們是否也可以言說的歷史性，從批判意識的言說結構，進一步導向到對整個歷史的存有學省察，讓我們整個反省批判理解的素材變得更豐富，更為具體。」因為「如果我們把佛學的基本義理定位於『緣起性空』的話，這一句話其實是有存有論意涵的一個語句，我相信唯識學在使用心理認識論的這種進路來說明我們心理意識的構成與對象的構成的時候，其背後其實還是有它存有論的涉入，所以我會覺得唯識學所表現的批判裡頭，並沒有因此排斥或否定它對存有論這一方面的關懷。」沈清松亦曾表示：「就我所理解的中國佛學，所謂『即煩惱即菩提』，最後仍回歸一層存有論。如果有二層的話，那也只是方法學上的區分。進一步來說，從『即世俗即超越』，『即言說即行動』，最後也可以說『即存有即變化』。」見林鎮國，《空性與現代性》，頁 303-305，台北：立緒，1999。

<sup>22</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 254-5。

佛教之根本主張：「諸法緣起」與「我、法皆空」相悖離？<sup>23</sup>牟宗三於〈佛家體用義之衡定〉中，以宋儒張橫渠對佛教之批判是否相應為反省基點，亦即從儒家之重視實事實理與佛教之物與虛不相資的對顯，以引出大乘佛教有關體用義之問題，並具體地檢討與衡定佛教所言之體用義，皆只是虛繫無碍之體用；亦即佛教各教義系統中之體用義皆只是虛說的體用義，並未違悖佛教緣起性空之根本教義與精神。基於如此的觀點，牟氏提出「佛教式的存有論」<sup>24</sup>來表述佛教詮釋理論，尤其是天臺圓教所蘊含的特殊的存有論，<sup>25</sup>以對顯出其與儒、道兩家之存有論不同的特質，同時亦可與西方的存有論相互對比。

<sup>23</sup> 陳英善在檢視牟宗三的觀點時表示：牟氏認為天台學是無諍之圓實教的存有論，並以此判天台為佛教之圓教。但陳氏亦因之而推論：「牟氏以存有論的觀點來理解天台教義，根本上是與天台緣起中道實相之教義相違背的。」見氏著：《天台緣起中道實相論》，頁450；又杜保瑞在其〈從牟宗三哲學談儒佛會通的方法論探究〉一文中表示：「牟先生在天台學中，將智者一念三千的功夫哲學轉化為形上學存有論的語言，從而以之為圓教圓滿的典範，實則是將佛教性空本體學予以實有化了的作法，應是悖離佛教基本命題的發揮。」同時也指出：「牟先生在儒學詮釋系統內以道德意識為創生實體而有別於佛道的簡別模型，是基於現實有的世界觀下的本體論的獨斷，簡別儒佛應正視宇宙論認知的差異的事實，才可能準確地理解哲學體系同異之別的要義。」參看 <http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC/3RD/BC0305.HTM>。

<sup>24</sup> 牟宗三詮釋天台圓教為「佛教式的存有論」，並加以特殊的界定，即表明與西方之存有論有別，而要能分判牟先生如此的界定是否有其理據，則必須回到中國大乘佛教的客觀文獻脈絡中求證，諸如唯識乃至天台、華嚴、禪，是否呈現獨特的存有論思想？而歷代的佛教各宗派祖師是否也意識到對於一切法之存在問題的詮釋向度並作如此的理解與詮釋？

<sup>25</sup> 天臺智顛依「一念無明法性心」或「從無住本立一切法」形構出一念即具三千即空即假即中的教觀，乃是直就當下的一念心去觀照一切法的存在與意義。換言之，一念心必即于三千法為一念心，而三千法亦不可離開一念心而為三千法，此即智者所強調之「祇心是一切法，一切法是心」所詮釋而成的世界觀。牟先生認為唯有依此「一念無明法性心」，亦即以智者所強調的「從無住本立一切法」為依據，以收攝一切法之存在，如此方得以真正保住一切法之存在，並由之以證成佛教式的存有論。



例如在闡明佛教天臺宗思想裡所彰顯之即義的例子中，中村元(1953: 25-6)指出：

「即」常是以矛盾為契機而將兩項收受在同一之中，其中「一即一切，一切即一」的命題，最能表達這種矛盾的關係。在天臺宗思想中，就將「即」的意義區分為下列三種：

- 1)「二物相合之即」：例如，「煩惱即菩提」，煩惱是相（表現之姿），菩提是性（本來的東西），性相合而不離，這是大乘佛教中「通教」的解釋；
- 2)「背面相翻之即」：煩惱與菩提原為一體，從悟之背說是菩提，從迷之面說是煩惱，這是大乘佛教中「別教」的說法；
- 3)「當體全是之即」，菩提與煩惱之關係，猶如水與波之關係，迷者見之，一切皆在生死之中，悟者見之，一切皆得涅槃，這是究極最上的「圓教」之說。

天臺宗即藉由辨析此三種對於「即」的不同觀解態度，而論證唯有在圓教的義理脈絡中，「煩惱即菩提」的義涵才能充分證成，因為其中涉及無明與法性同體依即的關係，同時又不斷除客觀的任何一法，而只斷除主觀對於法的執病，亦即在不斷斷中證成「三道即三德」，因此如實觀照煩惱痛苦的當下，自然即是菩提智慧圓滿開顯諸法的當體。在「除病不除法」之下，識心之執當體即是智照覺了，如此即可證悟諸法的真如法性。然而，「如」並不是西方意義下的「本體」，只能當「實相」解；牟宗三先生指出，「如」不是實體字，而是「抒義字」，它們是用作「抒緣起法之義(“significance”)」的；「如」不是“reality”，如要譯為英文，則只能用“suchness”或“as such”（如

其所如) 來表示; 緣起即如其為緣起而觀之、不增不減, 就是如。<sup>26</sup> 而依此種圓教對於一切法之不斷斷地圓滿證悟, 即具體而微地開展出佛教式的存有論詮釋。

因此, 如果將西方存有論與中國思想中的儒家、道家和佛家的義理加以比較, 就可見出其間的差別了。此誠如牟宗三所表示:<sup>27</sup>

西方哲學是為實有而奮鬥, 佛教是為去掉實有而奮鬥... 儒家仍然肯定實有, 也是「為實有而奮鬥」, 但它是由道德處講, 因此仍與西方不同。道家就很特別 莊子謂「材與不材之間」, 這就是道家的型態, 既不同於西方之肯定實有, 亦不同於佛教之謂無自性, 也不同於儒家之由道德確立實有, 而是個居於三者之間的型態。

在他看來, 西方存有論是從動詞「是」或「在」入手所講出的道理; 是依著範疇(存有論概念)來標示存在了的物之存在性, 是內在於一物之存在而分析其存有性。西方存有論到了康德時, 將其轉為知性的分解, 依現象的存在而討論其可能性的條件, 因此, 他將西方的存有論稱為「執的存有論」。與此相對, 中國的慧解傳統自亦有其存有論, 總體而言, 在他看來:

中國的存有論不是就存在的物內在地(內指地)分析其存有性, 分析其可能性之條件, 而是就存在著的物而超越地(外指地)明其所以存在之理。興趣單在就一物之存在而明其如何有其存

---

<sup>26</sup> 牟宗三, 《中國哲學十九講》, 頁 269。

<sup>27</sup> 牟宗三, 《中國哲學十九講》, 頁 255-6。

在，不在就存在的物而明其如何構造的。有人說這是因為中文無動詞「是」（在）之故。這當然是一很自然的想法。中文說一物之存在不以動字「是」來表示，而是以「生」字來表示。「生」就是一物之存在。但是從「是」字入手，是靜態的，故容易著于物而明其如何構造成；而從「生」字入手卻是動態的，故容易就生向後返以明其所以生，至若生了以後它有些什麼樣相，這不在追求之內，因為這本是知識問題，中國先哲不曾在於此著力。故中國無靜態的內在的存有論，而有動態的超越的存在論。此種存有論必須見本源——儒家的存有論（縱貫縱講者）及道家式與佛家式的存有論（縱貫橫講者）即是這種存有論，吾亦曾名之曰「無執的存在論」，因為這必須依智不依識故。這種存有論即在說明天地萬物之存在，就佛家言，即在如何能保住一切法之存在之必然性，不在明萬物之構造。此種存有論亦函著宇宙生生不息之動源之宇宙論，故吾常合言而曰本體宇宙論。<sup>28</sup>

牟宗三因而認為相對於西方存有論屬於就客觀上討論存有的「實有形態的形而上學」，中國思想中，無論是儒家、道家或佛教，都注重主體的實踐而非從客觀上講存在，因而都有境界形態的形上學之意味，顯現出與西方相當不同的性格。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> 牟宗三，《圓善論》，台北：學生書局，1985，頁：337-8。

<sup>29</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 103。

### 參、存有論底詮釋與相對的絕對性

上述東西方不同之「存有論」，皆形構出各自對於絕對真實的表述，亦即對於事物的存有或事物所以存在之存有性作出不同的詮釋，而這些「存有論」底不同詮釋，藉由對照比較，大致可以尋繹出不同之存有論所具之特質，以及其間之同與異。

就西方而言，希臘哲學處理關於存有的問題，除了巴曼尼德斯的「思有合一」外，還可以用“*arche*”(始基)的觀念來理解萬物存在之基礎，以亞里斯多德哲學為例，“*arche*”配合四因說，再加上關於運動的理論，即可處理傳統形上學中證立諸法的問題。然而，他在《工具六書》中為了強調三段論述的邏輯份位，特別將繫詞當作推論時的中辭，給了繫詞“*to be*”一個特殊位置。雖然，除了繫詞“*to be*”外，還有「在」(“*huparchein*”域博而該)同樣證立事物存在，但在後世語言使用的限制，繫詞“*to be*”一枝獨秀地成為思想家主要的思解格度，以致存有論總是依存有類比模式，想像有一更高存有，保障著諸法的存有性。這個更高存有，在中世紀時，是以基督教「上帝」為模型，視上帝為諸法存在的最終存在原因。由於與神學和信仰體系結合，存有論中繫詞“*to be*”的地位更加穩固。即使是海德格重行尋求不同途徑來解決“*Being*”的問題時，繫詞“*to be*”仍是他無法擺脫的思想限制。正因為如此，西方存有論的開展，都只能以靜態的模態來處理存在基礎的問題，而不能將存有開展放在動態歷程中處理。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 雖然，諸如 O. Poeggeler 等人試圖為海德格建立一套具有歷史時間的動態範疇論，但是，基本格局還是受到西方存有論傳統影響，將圖式靜態範疇化。見 O. Poeggeler, “Being as Appropriation,” in M. Murray(ed.) *Heidegger and Modern Philosophy*, 1978, Yale U P.

然而，存有不必然是依西方客觀實存的事物為比擬，也可以是心靈或思想的意境。從語言學研究可以知道，“to be”只有在印歐語系各不同語言中特別發達，繫詞也不必然要成為存有開展的唯一法門。就漢語思想開展而言，繫詞「是」的發展是相當後期之事，無論在語言使用和思想格局中，它的位置都與“to be”在印歐語系各這言中大不相同。於是，要嘛我們只能承認「中國人沒有存有論」，或是「中國存有論發展不足」的看法，否則，就必須認定「中國人有不同於西方意義的存有論」。就邏輯層面而言，願意接受這兩種看法，是個人的選擇，然而，就真實思想開展而言，後者比較艱困，需要花費力量方足以證立。從張東蓀到牟宗三，我們見到前賢為中國奠定存有論所作之反省的重要工夫，從他們的著作，我們更肯定中國思想可以開展出一套不同於西方意義的存有論。

儒家依「生生之謂易」而言天道「生生不息」地創生萬物，乃至強調「踐仁知天」、「盡心知性知天，存心養性事天」與「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」等思想，如此地思維與詮釋天地萬物的存有，於是，天道具具有創造性，開展出萬事萬物；而道德主體的實踐工夫，正是依循天道之創造性而具現之。因此，道德主體性與天道同樣都具有創造性，成為人類行為和宇宙萬物開展的存在基礎，天道是可以轉化出存有論的實在。儒家在這套踐行過程中，證立了動態的存有論。相較於西方哲學中，總是將運動轉換成不同的靜止模式，儒家這套藉大化流行開展萬物存有的動態存有論，更能解釋萬法開展及宇宙的生生不息。

同樣的，老子以先天地生而周行不殆之道來彰顯「道生萬物」之妙用，所謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」；同時強調：「致虛極、守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根；歸根

曰靜，是謂復命。」乃至無爲而無不爲。由此可知，道家思想以「無」開展的存有論，無論如何是不能用西方意義的「是」來理解的。「自然之道」、或「無」都不是西方的存有論概念，都只能是存在境界上的體驗與證會，不能從客觀、真理角度理解，只有在實踐過程中才能體悟萬物虛無的意境。

在印度婆羅思想中，「梵」具足絕對真實的性格，然而，佛教主張「諸行無常、諸法無我」方是諸法的真實諦理，則完全不同於印度傳統的思維方式。佛教進入中國開展出大乘佛學在中國的輝煌成果，就其所關懷的議題與詮釋的方式，與原始佛教亦有著相當程度的差異。中國佛教吸收印度佛教並進而開展出不同教派，對於諸法實相有不同的觀解態度，也開展出諸多不同的論述。而天臺圓教「一念三千即空即假即中」所開展出的佛教式的存有論，乃是藉由絕待止觀以證悟諸法實相之絕對真實，是「有存有論之相而無存有論之實」的存有論，<sup>31</sup>因爲其目的只在於說明一切法之存在現象或情形，而非探討一切法之存在根源，所以與西方式的存有論有著相當大的差別，此即佛教式存有論之獨特處。而如此開展出的佛教式存有論，不但能與中國

<sup>31</sup> 牟宗三先生于《中國哲學十九講》，頁 361-3 曾表示：天臺宗將諸大小乘開決以後，即以「一念三千」來說明一切法的存在；一念三千不是用分別的方式說，「一念三千」這句話對於法的存在等於沒有說明，但卻表示了法的存在，而不是表示般若，所以天臺宗不同於空宗。「一念三千」是開決了界內的小乘教通教，以及界外的阿賴耶與如來藏系統以後所說的。……天臺宗用非分別的方式開決了分別說的一切法，並使一切法通暢；如此，每一法都得以保住，沒有一法可以去掉，所以說一低頭一舉手，都是佛法。因此，成佛必即於九法界而成佛，不可離開任何一法而成佛，如此即保住了「一切法之存在」。……天臺宗所說的圓教是不離權教，所謂「醍醐不離前四味」，就是用前四味來顯出醍醐味；同樣的，圓教是不離前三教的。所以成佛是即九法界的眾生而成佛，沒有任何一法可以去掉。如此，佛性即把一切法的存在保住了。可見不達到圓教，法的存在是無法保住的，而從保住法的存在這點來看，我即給它規定一個名詞，叫做「佛教式的存有論」(buddhistic ontology)。本來佛教講無自性，要去掉「存有」，根本不能講存有論；但是就著佛性把法的存在保住，法的存在有必然性而言，那麼就成功了佛教式的存有論。

儒家及道家思想接軌，更相當程度地豐富了儒家和道家的思想格局。

牟宗三先生曾表示<sup>32</sup>，在寫完《心體與性體》之後，他停了一段時間沒有繼續處理關於儒家道德形上學的許多觀念，一直到寫完《佛性與般若》後，透過對佛教（尤其是天臺宗的圓教思想）的爬疏，擴充了更充足的語彙，才又重新處理儒家形上學的問題，並進而寫出後來的《從陸象山到劉戡山》。許多人認為牟先生本著儒家處理佛教問題，在理解上並不中立，亦有人認為牟先生既為儒家，為何將佛家看得那麼重，是不是有矛盾？這些批評對牟先生而言並不公允。對牟先生而言，哲學與思想只有諦不諦當的問題，不必問是那家那派。少了佛教的名相，在與西方思維接軌時，較不易有效地重新建構本於中國儒家傳統的形上學；而若只有佛教思想，亦無法開展出能與現代西方思想相抗衡的中國哲學。

我們很難想像欠缺熊十力、唐君毅以及牟宗三等人的重新爬疏，中國哲學會是什麼面貌，相當程度上，當代中國哲學是受到上述前賢的影響，才建立起特殊風格。正如同，我們可以問，如果西方哲學沒有亞理斯多德，沒有康德，沒有海德格會是什麼樣？哲學思想固然是順著特定文化傳統所開展出來的，然而，重大思想家相當程度亦影響了思想發展的可能。

就亞理斯多德而言，存有論在他思想體系中，只是形上學中的一環，甚至與繫詞、三段論的中辭關係，都不必然以後世方式呈現。然而，在中世紀以降，語言與思想拉丁化之後，希臘哲學拉丁化擇取了亞氏思想某些特殊面向繼續開始，與拜占庭等地所接受的希臘思想明顯有所不同。於是，存有論就有著後來康德及海德格開展的可能性。

---

<sup>32</sup> 根據牟先生生前與學生的私人談話內容。

同樣的，天不生仲尼，萬古如長夜，孔孟奠定中國思想的主軸，整理先秦思想，並確立了道德主體性的心性之學。牟先生本此傳統，在面對西方思想影響下，展開重建中國主體實踐的思想體系，中國存有論當然就在此一架構下展開了。這是一種企圖，也是一種承諾，但卻是當代華人思想界能繼續開展的重要工作。

於是，在西洋哲學獨尊的情況下，存有論只有一種，就是西方從亞理斯多德、康德到海德格以來的發展。這時，討論存有論時，仍然局限於其絕對性上立論。換句話說，作為諸存有得以開展的存有論，必然是要具有絕對性，才能保障存有的分位，否則東方存有、西方存有，不同的存有各自有各自的存在基礎，又將如何保障存有的分位？

然而，承認不同文化的相對性之後，即使是連具有絕對性格的存有論，都出現了相對性。既然不同文化的人們對於實在具有不同觀解態度，所見到的世界當然也有其特殊性。容或，我們不能強迫歐美人士一定要接受道德主體性的觀念，但歐美思想家也無法要求我們非得放棄關於道德主體性的所有討論。問題只在於，對我們而言，關於存有論最真切的討論，是不是只能接受西方的思維模式。如果不是的話，中國存有論就必須如實地開展。牟先生認為海德格拆解從柏拉圖到康德以降的西洋存有論史，他自己則是將康德重新導入中國哲學之中，反倒是豐富了西洋存有論的生命。依他的看法，中國式的存有論仍是具有客觀意義，只要掌握這些思想原則，是西方人也無法反駁的；因此，存有論底詮釋仍是客觀而絕對的。但是，對於東、西方無法說服他人接受自己價值的情況下，尊重多元性成為時代的主導思潮，相當程度，我們必須認識即使是宣稱具有絕對性的存有論，也存在某種程度的相對性格。



## 肆、結論

**2b? Nt2b? ???** <sup>33</sup>

存有論是探討「作為存有的存有性」的學問，也是證立存有的絕對基礎的一門學問，當然不容許相對性的存在。換句話說，西方思想家在在希望為諸法存有，找尋到具有絕對性格的存有性，以建立客觀的「存有論」。然而，即使是西洋哲學關於存有論的反省，存在不同思想家的解析格局間，仍有著詮釋上的空間，讓具有絕對意義的存有論，也存在相對詮釋的可能。單就西洋思想史言，並沒有什麼理由可以認定海德格已經建立出最完備的「存有論」。更何況，作為普遍性的思維反省，哲學如果只能為特定的西方文化服務，無法兼顧不同文化的思維傳統，那麼格局也仍過於狹隘。西方思想與其他精神文明交會時，當然不能劃地自限，應積極走出自我的限制。同樣的，雖然漢語語言沒有如同印歐語系繫辭（尤其是 **be** 動詞）的發展，沒能發展出西方意義的存有論，但不能也無須視其為缺陷，而應另闢蹊徑，以不同方式面對存有的問題。唯有如此，不同的文明在面對其他的思想文化時，方能本著各自的固有傳統，提出各自的詮釋途徑。

雖然，我們可以採取西方意義的存有論來理解中國哲學，也可以類比於西方意義存有論的發問方式和討論層次，從特殊思維模式來探討中國式的存有論，端看研究的旨趣所在。前者雖然方便，但在相當程度上，一定會扭曲中國哲學發展的格調，後者雖然艱辛，卻更為踏實而具有意義。

---

<sup>33</sup> 莎士比亞名言 “To be or not to be, that is the question.” 的火星文翻譯。

不同民族、不同語言和文化，對於「存有」的反省大不相同，甚至，連如何提出對存有的思辨方式都很不一樣。對當前習用注音文、火星文的世代，可能連想都沒想過這些問題，但這並不意味這些問題不重要。哲學思辨本來就是要為時代證立生命、存留思緒，也印證精神活動的軌跡。存有論的絕對性，讓此一議題成為嚴肅的哲學發問，然而，這種絕對性，在面對多元文化和異國文化的挑戰時，雖然不必立刻放棄固有立場，可是總應建立出積極回應的態度。

一方面，只要是針對特定文化傳統所進行關於「存有論」的檢討，一定內在此一思想系統中具有某種程度的絕對性；但另一方面，只要涉及不同文化比較，相對性也就自然浮現。存有論面對著「相對的絕對性」，要如何才不致落入無所適從的情境？僅具相對的絕對性，是否還能被視為具有絕對性？這些都不是簡單能夠處理的議題，但卻是我們這個時代必須嚴肅面對的真問題。輕忽或避開這些問題，都不是負責任的思想家的作法。

**「中國人，有沒有存有論？ 如果有，中國存有論該是什麼？」**不論針對此一問題有著什麼樣的看法，「存有論」底詮釋具有相對的絕對性，正足以提醒吾人，只有在客觀地省思與實踐中，才有可能真正開展出有意義的存有論！

## 後 記

本文作者感謝三位審查人提供的諸多細部意見。一些審查意見及其精神，已經在修改時納入；然因篇幅限制，行文已超過期刊的限定字數，無法將所有意見都納入。未來，如果針對相關議題再行為文時，會將諸多寶貴意見作進一步的申論，特此誌謝。

本文雖然以「存有論」為例，然重點在於哲學問題跨文化比較時，是否還能維持原有的問題性、思想架構、辭彙內容、邏輯理據；同樣的想法，也可用以檢視哲學思想中其他問題。因此，雖然主題是討論「存有論」，但重點則放在反省比較哲學的可能性。西方存有論可以有語言及非語言兩條進路，本文雖然檢討語言範疇對存有論性格的影響，但並不意味只從語言進度討論存有論。本文重點在不同思想體系中存有論性格異同之比較，由於討論主題甚多，無法處理諸多細節，行文時，關於海德格思想，主要依據 O.Poeggeler、關子尹及 Derrida 的詮釋。關於漢語繫辭「是」的討論，以周法高先生的檢討與整理為準，中西方思想中繫辭的作用以張東蓀及中村元的主張為準，希臘文中繫辭用法以呂穆迪的說法為準，至於現代中國哲學對存用論的詮釋則以牟宗三先生為準。雖然，這種處理方式，無法讓各主題的專家學者完全滿意，作者也不見得完全接受上述思想家所有論點，然因本文重點不在這些細部內容，而在所希望呈現的問題性。衡量取捨後，僅選擇在相關議題討論時，與本文論述主軸直接相關的思想家意見為主要參考依據，以進行比較研究。

# Relativist Absolutism: the Comparative Study on “Ontology”

*Huey-jen Yu & Ben-ray Jai* \*

## *Abstract*

As investigating “being qua being”, ontology is a discipline studying absolute bases of all things existed in which there’s no room for relativity at all. Though we can use western standard to catch Chinese Philosophy, yet to a considerable degree, it would distorted the style of Chinese Philosophy. Moreover, ever in the history or Western philosophy, different thinkers developed quite different interpretive framework about “Ontology” which illustrates a certain kind of relativism itself. There’s no “Copula” in Western sense (especially verb to be) in the ancient Chinese language tradition, and that’s the very reason Chinese couldn’t develop Ontology in the Western sense.

To discuss so-called Chinese Ontology, we could study by either copying the Western correspondent pattern to or basing on Chinese own thinking structure. In this paper, the authors try to compare the different thinking patterns between Chinese and the Western philosophies, in order to find out the relativity amount the so-called absolutism. Only in the process of objective reflection of the human praxis, could we unfold the real meaningful Ontology!

**Keyword:** Ontology, Chinese ontology, Copula,  
Noumental ontology, Comparative philosophy

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Nan-hua University.  
Professor, Institute of Sociology, Nan-hua University