



第一篇 (曾春海)

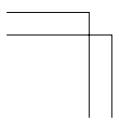
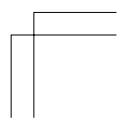
中國形上學

—

—

—

—



第一章

中國哲學之形上學導論



第一節 形上學的內涵是什麼？

形上學對西方傳統哲學而言是哲學研究的核心，有「第一哲學」的尊稱，法國哲學家笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）在一封信中謂：「可見任何哲學就像一棵大樹，它的根就是形上學，樹幹就是物理學，而從此樹幹長出來的許多枝葉，就是其他各種科學（學術）」。¹若追究「形上學」一詞之詞源及原詞義，則可溯至西元前六十年，安德尼可士（Andronises de Rhodes）在整理及出版亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B. C.）著作時，把其中有部分沒有名稱，排列在物理學之後的書稿，用希臘文稱之為 *meta ta physika*。*physika* 指吾人經驗中所面對之物理界、自然界，而予以理性探究的物理學，蓋希臘物理學係以哲學抽象思辨的方式研究自然物之本性與原理，亦即「物性學」。

「物性學」探討人的感覺經驗中具物質性的對象，在運動變化中的存在性質及活動法則。*meta* 有兩種不同的意義，一為「在後」義，可英譯為 *after*，剋就學習之先後、學習之次第而言，亞里斯多德認為就形上學的學習程序而言，乃是位列於最後的，此學習的次第係依抽象的等級而定，在三級抽象中，最低的抽象等級，是物理的抽象。往上，是抽去物質性與運動而探究形式秩序和量化之數學，最抽象的學科則抽去形式秩序和量化，僅針對存有者本身及其根本屬性進行研討。*meta* 另一義是「超越」，可英譯為 *trans*，如是，形上學係超越物理之學，其理據源出於柏拉圖視理相（*eidos*）為真實存有（*ontos on*），自然界或現象界變化不已的萬物，則視如理相之摹本。形上界的理相高貴於現象界的摹本，如是，奠定了西方二元論思想。二元論取向的

1 引自海德格著，熊偉譯《形上學是什麼？導言》，新竹：仰哲出版社，1993 年。

4 中國哲學概論

思想分化了真實與虛妄、理性與感性、心靈界與物質界。這種類型的形上學的核心問題在追問真實存有為何？真實存有意指「實在」（really），區分了本體與現象，真實與虛妄的對立。取前義的物理學之後，這一類型的形上學所理解的實在（reality）係就全體存在界來追問存有者本身及其根本屬性。

在西方「形上學」一名，源出於「物理學之後的書卷」，雖定名於亞里斯多德逝世之後，卻在旨意上頗符合亞氏十四卷「形上學」所探討的內涵，亞氏稱這部分為「第一哲學」或「神學」，意指對萬事萬物基本原理（principle）和「原因」（cause）之探討，在其形上學第四卷開頭就指出該書研究的主題為存有自身和因存有本性而呈現的特性。原理的原始意義為「起點」或「根源」義，萬事萬物（存有者）的生成與變化都必須預設「存有」這根源，「原因」指某事物的構成原因（cause）或元素（element），這是就存有者的內在性而言，例如：這張書桌是由木材所造，存有是構成一切存有者的內在根源，然而，任何存有者又不能限制存有，存有超越一切，此即存有的超越性。換言之，存有是無所不在的，不論物質存有者（material beings）、形式存有者（formal beings）、真實存有者（real beings）、想像中的存有者（imaginative beings）、可能存有者（possible beings）、人性存有者（human beings）、神性存有者等等，可概略分為自然存有者、人性存有者、神性存有者三大領域。

吾人在不同的存有者之間所能找到的共同通性就是存有（being），存有既然是最原始、基本的概念，吾人是無法給出一本質定義的，而只能退而求其次的給出描述定義，諸如藉具體性、抽象性、內在性、超越性、普遍性等予以描述。吾人為了以不同角度權說存有，不得不借助於類比語詞。所謂「類比」（analogy）係指一語詞在不同的語脈中指涉不同的事物，其間有部分相同之意義，亞里斯多德在形上學卷四中提出了歸屬類比（analogia attributions），現今的士林哲學又提出了比例類比（analogia proportionalitatis）。歸屬類比指吾人針對一些類比端共同使用一類比詞來表達某同一意義，同時，對同一相涉點又指出這些類比端的不同關係和特性，例如病人，使用「病菌」、「醫藥」、「發燒」、「治療」來指某相同的指涉點，其中「病菌」指發病的原因（cause），「發燒」指發病的訊息（sign），「病人」指發病的主體，「醫藥」和「治療」指對「病」的醫治和消解。其中，類比詞和諸類比端的關係，只有一類比端和類比詞的意義是本義的，亦即是「病」，其他類比端的意義係在借用「病」這一本義來進行與「病」相關的不同關係

和特性之表述。比例類比指各類比端雖共同使用一類比詞，其類比義不是透過其中任何一類比端表現出來，如同歸屬類比般，它是由各類比端相互間比較而得的，例如「二比一」和「八比四」這四個數字本無任何關係，唯一相同的是有兩倍的比例關係。

從西方形上學體系之研究發展史觀之，希臘哲學（特別是亞里斯多德的形上學）和中世紀士林哲學（特別是聖多瑪斯的形上學）的貢獻最為卓越，影響最為普遍而深遠。對存有者之存有（*to on, esse, being*）之探討，亦即對一切存有者最為原初與根本的研究是形上學最為核心的部分。至十七世紀的克勞保（Clauberg Johannes, 1622-1665）在其《形上學》一書中說：「此一學科探討存有者本身，或存有之所以存有的種種情形，即肯定了某種以不同方式在一切存有者中存在的共同稟性。此即俗稱的形上學，然而稱之為存有學（*ontosophia, vel ontologia*）或普遍哲學更為適當。於是，存有學或存有論開始流通，使之廣為流傳開來的是德國的沃爾夫（Christian Wolff, 1679-1754），其哲學作品直到康德時代，在德國高等學府中多用為教材，在德國影響很大，使傳統形上學受到重視。此外，全體存有者仍可再畫分成幾個主要的大領域與層階，諸如對自然的本性與原理之研究，構成宇宙論（cosmology）或自然哲學（philosophy of nature）；對人的本性與原理之研究，構成哲學人類學（philosophical anthropology），或理性心理學（rational psychology）；對神的本性與存在的研究構成本性神學（natural theology）或辯神論（theodicy）甚至為宗教哲學。此三者相對前述的一般形上學（general metaphysics），而被稱為特殊形上學（special metaphysics）。至此，我們可以對形上學做一綜攝性的定義了。我們借用沈清松教授一項既成的定義：「對於存有者的存有以及各主要存有者領域的本性與原理所做的「全體性、統一性、基礎性的探討。」²是形上學研究的立基點，所以不同於其他學科的特質所在。他在書中分別做了概念涵義的解釋：

所謂的全體性，是指形上學所探討的對象遍及全體存在界或某一存在領域的整體，具有普遍的有效性，而非如科學命題般僅具局部的有效性。

所謂的統一性，是指形上學立足於吾人的經驗和全體存在的統一點來發言，並不

² 沈清松著《物理之後／形上學的發展》，台北：牛頓出版社，1987年，頁20。

6 中國哲學概論

假定主觀與客觀、理論與實踐、經驗與存在、歷程與實在的分野，卻應該立足於這些區別的根源，證成這些區分，並且能用統一的原理來予以統攝。

所謂的基礎性，是指形上學所探討之事物的結構和原理，是全體存在世界或某一存在領域最基本的可理解之結構與原理，足以奠定其他科學和行動所發現或所依賴的結構與原理的基礎。³

筆者認為沈教授這一精確簡明的形上學定義也適足以理解中國哲學中的《易經》、《老子》、《莊子》、《孟子》、魏晉玄學、宋明理學、大乘佛學，當代新儒學中亦不乏這一哲學題材及向度的探討，只不過是較缺乏西方式的學術性自覺，未能顯題化的建構出一套專業化的理論學科。中國哲學的形上學是隱含在各時代各學派的著作中，有待我們予以自覺性的學術研究，將之疏理、深解、重構和重新表述出來而成就一顯題化的、具學術專題化及系統化的哲學專門學術，中國哲學雖也遍見提出對終極實在、自然宇宙、人之所以為人的普遍原理，甚至對超越界的天、帝、鬼、神、祖靈等具形上向度的問題和探索，可是卻有別於西方哲學形上學的特質。我們可藉著與亞里斯多德的形上學之紹述和對照，可對比出中國哲學之形上學的特質所在。亞里斯多德形上學的主要論題是處理「存有」是什麼？以及「變動」的所以然之理，他在形上學第四卷一開始就指出該書研究的主題是「存有之所以是存有，和因存有本性而呈現的特性」卷五認為「存有」依稱謂的多少種而定，主要的問題為「此物是什麼？」亦即詢問該實體或本質是什麼？在他之前的希臘哲學旨在探討經驗世界所以構成的最終物質元素為何？這一範域不能括及一切的存有者在內，亞里斯多德將物質存有者觀念皆以「存有」這最普遍抽象名詞來擴大涵蓋性，不但可指最抽象的內涵，亦可括及最具體的個別物，他把「存有」大致歸納出「自立體」、「依附體」、「真理」、「潛能與實現」這幾個大的意義。然而，他受物理學的影響甚深，以致他對「存有者」的思路採實體為核心的導向，亦即受物理學中的形質論之思路影響。

他的存有學轉向成實體學，其貢獻奠立了三段論證推理的最後根據：不矛盾律，那就是說同一屬性不可能同時在同一觀點下既屬於又不屬於同一主詞。他的不矛盾律與三段論證確立了語法和語意的規則，予思辨理性、形式

³ 沈清松著《物理之後／形上學的發展》，台北：牛頓出版社，1987年，頁22。

邏輯和科學的嚴密性奠定了基礎，這是其實體學取向的形上學之特質，亞氏形上學的缺點，據沈清松教授的看法指出了三點，茲轉述其中兩點：其一是深受物理學的影響，不能擺脫自然哲學的框架，其二是未注意到存有學差異，局限於存有者身上，猶未及把握存有之豐富內涵。⁴亞氏的形上學取向於問存有者的本質什麼？卻採不矛盾律的邏輯思考予以概念界說，旨在區分不同實體間的本質差異為何？他的形上學立基於物理學的影響及形式邏輯的思路下，其形上學與邏輯學堪謂一體的兩面。亞氏所開導出來的存有論 ontology，就語法學而言是關於是者（onto）的理論（logy），可稱為「是者論」。反觀中國哲學並不具形式邏輯思辨取向的形上學體系之思路，張東蓀在〈從中國言語構造上看中國哲學〉⁵一文，指出中國語文與西方語言不同的三項特點：

（一）不具與英文之相當的正規繫詞，以致不能產生亞里斯多德形式邏輯的邏輯命題。

（二）由此影響到主詞不夠分明，導致主體（subject）與實體（substance）的概念思考不得發展。

（三）從而連謂詞也不甚分明，使思路不能深究存有者內在的本質或實體，因此，中國哲學未走向如亞氏般探討 being as being 的形上學。張東蓀的結論是：「西方哲學之追求本體是由西方的名學使然，而西方名學之必須有主體是由西方的語言構造使然」。⁶英國漢學家A.C.葛瑞漢也提出類似看法，謂：「動詞『to be』是印歐語系最顯著特徵之一，它發揮著與絕大多數語言截然不同的多種功能。它所引發的形而上學問題在西方哲學史上，自巴門尼德到存在主義者，歷來舉足輕重」⁷。質言之，西方形上學探索存有（being）這一核心問題，與西方語法及語意中 to be 的繫詞密切關聯。be 動詞不但是亞氏邏輯中主謂詞命題判斷的繫辭以資表述主詞所代表的主體是什麼本質的實體，得出一概念界說，同時，也是表述此邏輯命題是肯定判斷或為否定判斷

4 沈清松著《物理之後／形上學的發展》，台北：牛頓出版社，1987年，頁131。

5 該文原載《東方雜誌》，第33卷，第7號，1936年4月1日出版，收入《理性與良知—張東蓀文選》，上海：遠東出版社，1995年。

6 該文原載《東方雜誌》，第33卷，第7號，1936年4月1日出版，收入《理性與良知—張東蓀文選》，上海：遠東出版社，頁339。

7 A. C. 葛瑞漢〈西方哲學中的 Being 與中國哲學中的『是／非』，『有／無』之比較〉，收入《場與有》，第五輯，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁107。

8 中國哲學概論

的質詞。M. K. 莫尼茲以研究亞里斯多德《形上學》著名，他指出希臘文動詞 *eimi* (to be) 之多種多樣的名詞和分詞形式，當理解成是由動詞 *to be* 這更為基本的繫詞或表述性的用法所發展出來的。⁸ 美國賓州大學的 C. H. 卡恩教授透過對古希臘語動詞 *eimi* 進行過長期研究後，得一結論：希臘文中的 *eimi* (to be) 主要有繫詞、存在、斷真三種用法，其中的繫詞是最主要而基本的用法。⁹ 這兩位學者不約而同的認為：在 *being* 的多種意義中，繫詞「是」是最主要而基本的意義，為其他意義所從生處，我們就形上學的觀點而言，與 *being* 相關的概念叢有「存有者」、「實體」、「本質」、「本體」等，因此，*to be* 在西方形上學中兼具「是」與「有」不可分割的雙重涵義。然而，值得我們注意者，中文語法語意中的「是」不具有 *to be* 的雙重涵義，更不具備 *being* 所涵蓋之「存有」、「本質」、「實體」、「本體」等豐富的哲學概念涵義。

因此，在西方哲學中 *being* 兼含「是」、「有」、「在」等豐富的涵義，其相互間相互貫通而非互不相容的，美國芝加哥大學艾德勒教授從西方經典中分析及綜攝出有關 *being* 的八大論題：

(一) *being* 和 *non-being* 的概念，*is* 和 *is not* 的意義；(二) *being* 與一和多；(三) *being* 與善；(四) *being* 與真；(五) *being* 與生成或變化；(六) 存在的原因；(七) *being* 的區分和方式；(八) *being* 與認知。其中第七項論題涉及 *being* 的區分有五種：(1) 本質和存在；(2) 實體與屬性；(3) 潛能與現實；(4) 實在的和觀念的／自然的和精神的 *being*；(5) 表象與實在／現象與本體。第八項論題中又含六項子題：(1) 與感覺相關的 *being* 與變化：知覺與想像；(2) 與理智相關的 *being* 與變化：抽象與直觀；(3) 作為定義對象的本質與實體；(4) 本質在論證中的作用；(5) 與科學和定義有關偶然性問題；(6) 存在判斷和論證。¹⁰ 相對照於中國的語文及形上學內涵，首先，我們發現若將「*to be*」譯成「是」則中文的「是」並不兼具「有」的涵義，派生不出存有、存在、本質、實體、本性、本體等豐富的西方形上學概念。同時，若像台灣學界將「*being as being*」通譯成「有之所以為有」，則中文的「有」又不兼具「是」的涵義，無法走向亞里斯多德邏輯理性以矛盾律為馬首的形式邏輯之思辨，

8 M. K. Munitz, *Existence and Logic*, New York University Press 1979, p. 48.

9 C. H. Kahn, *The theory of the Uverb "To to"*, in *Logic and Ontology*. New York University Press 1973, pp. 1-20.

10 M. J. Adler, *Great Books of the Western World: The Great Ideas*: I, Chirage 1952, pp.134-135.

做出 being 和 non-being , is 和 is not 的二分法。

其次，由於中文的「有」不兼「是」的涵義，「是」不兼具「有」的涵義，以致在中文的語言概念思維路數中，不但未走向不矛盾的思路，且也未拓展出上述第八論題的六個子題。亞里斯多德認為自古以來哲學反覆探討而又一直困惑著人的核心問題就是 being 是什麼 (ti to on) 的問題，就上述與 being 八大論題相關的八大論題觀之，不難理解 being 不但在哲學史的史脈上貫穿了二、三千年的哲學研究，也在各時代裡與思想文化不同層面的領域有著橫向的聯繫及互動。例如，大寫且加定冠詞的「the Being」，專門指至上神，小寫的 human being 指身為萬物之靈的人，西方哲學扣緊 being 提出許多思辨理性所能詢問的問題，存有論、認識論和邏輯等核心問題，也衍生出與科學、人學、神學和美學的種種相關問題，對整個西方文化有多層面的滲透和影響。據上述有關 being 的八大論題反觀中國哲學所蘊涵的題材中，從第一項至第七項論題皆有不同形式的提問與多樣化的豐富內容。不過，由於語文結構與文化心靈的不同，中國哲學對這些問題有著與西方截然不同的精神風貌與自身的特質所在。

第二節 中國形上學之特質

相較於西方哲學以客觀化的知識理性為主軸，藉嚴密的邏輯思辨與精巧的論證架構，進行解析性的本體論與宇宙論之思辨和系統化的建構，成就了學術研究的風氣，形成了傳統。中國哲學形上探討則以自我生命的感受、理解和安頓為主軸，安身立命的智慧係來自形上洞悟的智慧。以儒、釋、道三大傳統而言，他們分別體證出來的宇宙與人性之真理，各有活出其生命意義與價值的形上智慧。儒家契悟天道性命相貫通之至理，在下學上達的生命境界提升過程中不斷修身養性以期超凡入聖。同樣的，道家以形上的智慧來凝成人生的智慧以轉俗成真，佛家則證悟緣起性空的無上智慧，在八正道的修持中轉識成智。對中國哲學而言，本體、工夫、境界有三合一的不可分割性，即本體即工夫，體用不二地開拓出層層自我提升的人生境界來。牟宗三先生認為中國哲學係以「生命為中心」，其立根處，起點、歷程及價值理想之目的歸趨皆以生命為核心。質言之，中國哲學的特質是處處關切人生之意義與價值之生命的學問。若純以客觀思辨的理解方式來探討形上學問題不是

當下的人生課題，此一進路對生命缺乏實在性的體驗，不會貼身的產生生命之真切感。牟宗三說：「以當下自我超拔的實踐方式，『存在的方式，活動於生命』，是真切於人生的。」¹¹他認為吾人若以西方哲學為準據來選擇合乎西方哲學的題材或問題，將是會令人失望的。

中國哲學形上學的特質係以天人關係為著眼點，不把形上學脫離與人生的關係來獨立探討。蓋天理天道，恆為人道的依據，曾任台灣輔仁大學校長的羅光總主教堅信生命哲學是整個中國哲學的形上基礎，他甚至創用「形上生命哲學」一詞來為其著作命書名。¹²方東美教授（1899-1977）認為中國形上學思想之主流，自遠古至西元前十二世紀，就其全幅發展的基調而觀之，乃表現為神話、宗教、詩歌之三重大合唱。就之後發展出成熟的特質而言，宇宙與生活於其中的個人，雍容洽化，融通無間，宛若一大完整立體式之統體性結構，互相密契關聯。他將人立基於一切現實經驗界，拾級而攀，層層上躋至形上至境，再「提其神於「太虛而俯之」，遂得清晰化之理念，闡明宇宙存在的神奇奧妙與人類生活之偉大成就，乃至曲盡其妙。¹³他指點出中國哲學形上學的兩項特質：其一是對世界或宇宙時，不拘執於自然哲學的視域，僅將之作實然狀態觀，而能站在理想層面來曠觀宇宙。中國形上學的志業寄寓於通透種種事實界，從境的認識而蘊發對生命之深層理解或領悟，統攝宇宙與人生，樹立崇高的人生理想，超化實然之世界，創發深具價值意蘊之目的論系統。面對實然的一平面的世界，儒家擬超化成道德宇宙；道家思想超化成藝術天地，佛家將之超化成宗教境界。質言之，中國哲學的形上學著眼於人文的價值理想將世界融合了價值與事實，建立一形上的超化世界觀。由此衍生出第二特質就是「個人」一辭概念無比豐富，謂為「日新人」（home novus），就儒家而言，本生生不息的天道立人極，透過內聖成德和外王功業安頓眾生以止於至善。道家追求與道冥合，莊子透過「道通為一」的齊物論對物我之間同體肯定，透過精神世界的絕對自由，提升生命自我超拔飛越於寰宇，享受逍遙無礙、來去自如的至樂。佛家則覺悟空性，以修行蕩

11 牟宗三著《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1975年，頁6。

12 羅光著《形上生命哲學》，台北：台灣學生書局，2001年。

13 方東美著〈中國形上學中的宇宙與個人〉，收入《生生之德》，台北：黎明出版社，1987年，頁284-285。