



## 从Ontology的译名之争看哲学术语的翻译原则

2002年9月23日

作者: [杨学功](#)

### 作者其他文章

[马克思哲学观的合理总结与…](#)  
[论马克思主义哲学经典的解…](#)  
[传统本体论哲学的终结和马…](#)  
[辩证法的批判本性和马克思…](#)  
[“回到马克思”——从哲学…](#)  
[本体论哲学批判纲要——对…](#)

栏目广告6, 生成文  
 件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

近年来,关于“ontology”及其词根“on”的译名问题,已经成为学术界讨论的一个热点。事实上,早在20世纪40年代,陈康先生就对用汉语“本体论”一词来翻译西方哲学中的专门术语“ontology”是否准确提出过异议。近年来的讨论既是陈康先生所提问题在新的时代条件下的延续,又是对它的深化。因为经过几十年特别是最近20多年来的研究,学术界在对西方哲学的理解和把握上无疑已经达到了一个新的高度。从一定意义上说,翻译的准确性问题主要是一个理解的问题,只有在研究达到相当的深度和水平时,这个问题才会以尖锐的形式被提出来。我们不妨比较一下:陈康先生当初提出这个问题时,在学界并没有引起普遍的重视和广泛的回应,因为当时一般人对西方哲学的理解,并没有达到陈康先生的程度和水平;而这一次,问题一经重新提出,很快就在学界得到广泛的回应,而且不仅仅局限于研究西方哲学的学者中间,还辐射到研究逻辑学、中国哲学和马克思主义哲学的学者,甚至在研究科学技术哲学和美学的学者中也引起了相当的关注。认真地把这个问题讨论清楚,无疑是在哲学基础理论研究上真正登堂入室的一个关键,是很有意义的。

我已经在别处对相关讨论作了较为详细的学理分析,并表明了自己所持的基本观点和立场,此处不拟也不必过多重复。这里准备换一个视角,讨论一下翻译原则的问题。因为从相关讨论中不难看出,这是一个更加基础性的问题,各种不同译名的主张者之间的争论,都潜在地或深层地受制于论者所持的翻译原则。

### 一 译名讨论的一般情况和主要分歧

至今仍在汉语学术界普遍使用的“本体论”这个术语,不是中国传统哲学中本来固有的概念,而是从西语“ontology”转译过来的。这一“转译”的过程,实际上也是一个“再创造”的过程。即是说,它是根据人们对西方思想的理解,结合汉语的相关文化背景,运用汉语的构词法而“新造”出来的一个术语。这个术语到底好不好?能否反映出西方思想的本义?是否便于在汉语中表达对相关问题的思考?是一个早就存在争议的问题。要辨明讨论中的一系列复杂问题,有必要从“ontology”的词源说起。

英文的ontology,以及德文的Ontologie,法文的Ontologie,最早均来自拉丁文Ontologia,而拉丁文又源自希腊文。就希腊文的字面意思说,它是指关于on的logos。既然从词源来说,ontology是指关于“on”的“logos”,那么,对这个词的词根“on”的理解是否准确,对于ontology的翻译来说,就是一项基础性的工作。

从中国学术界的情况看,过去的译法大致有以下五种:a)译为“有”或“万有”,如杨一之先生译黑格尔《逻辑学》;b)译为“在”或“存在”,如熊伟先生译海德格尔《形而上学导论》,陈嘉映先生译《存在与时间》;c)译为“实体”或“本体”(一般哲学史教材的处理);d)译为“本质”(一般哲学史教材的特殊处理);e)译为“是”或“是者”,如陈康先生译注柏拉图《巴曼尼德斯篇》。近年来,经过辨析和讨论,这些译法已经简化了许多。根据有的学者的归纳和概括<sup>[1]</sup>,人们现在对词根“on”的理解和翻译大体有以下三种不同意见:

(1) 讨论相关问题，并且意识到“on”的多义性，但主张使用“存在”一词来翻译。例如，在汪子嵩先生等著的《希腊哲学史》这部多卷本断代哲学史巨著已经出版的两卷中，就是这样处理的（当然，他们的观点后来有变化）。书中说：“这个‘存在’（estin）是动词eimi（相当于英文be）的现在陈述式第三人称单数（相当于英文is），可以译为‘是’、‘有’和‘存在’，我们为了读者容易理解都译为‘存在’”。<2>

(2) 主张区别对待，在不同的场合使用不同的译名。例如，赵敦华先生在《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》一文中提出：“‘有’、‘在’、‘是’三种译法各有合理性，这不意味着翻译可以各行其是；相反，这向翻译者提出了更高的要求：应该根据对不同形而上学理论的理解，在不同的场合使用不同的译法。译法的合理性取决于理解的正确性，不能照搬词汇的字典意义，being的译法尤其如此。”<3>他以形而上学史为根据，说明“有”、“在”、“是”各在哪些理论或场合有着自己的适用范围，认为中译概念“是”（或“是者”）、“在”（或“存在”）、“有”（或“存有”）各有依据，不能强求一律；但需要结合具体的哲学理论，确定三者之中何者最接近原著的意义。

(3) 主张应该用“是”来翻译。最早采用此译的是陈康先生20世纪40年代译注的《巴曼尼德斯篇》。1959年初版的吴寿彭先生翻译的亚里士多德《形而上学》一书，也采用了这种译法。现在持这种主张的人很多，可以说已经成为一种居于主流地位的意见，包括前面一些观点的主张者，也改变原来的看法而持这种主张。这里综合相关文献<4>的论述，扼要地说明一下他们主张这样翻译的理由。

第一，从普遍性意义看，on (being, Sein) 是西方哲学中最普遍的概念，或者说，是具有最普遍性质的范畴。用汉语来翻译，地位要相当，就是说，应该具有同样的普遍性。一般认为，“有”是中国文化中最具普遍性的语词，或外延最大的概念，其词义是非常多样和宽广的。“有”可以表示“存在”的意思，如问：“有人吗？”回答：“有”；“有”也是一个哲学概念，如“有天地，然后万物生焉”（《易·序卦》），“天地万物生于有，有生于无”（《老子》），以及魏晋玄学和佛学的“有”“无”之辩；“有”还表示所有、具有，如“寡人有疾”（《孟子·梁惠王》），“予有乱臣十人”（《论语·泰伯》）；等等。<5> 这表明，用“有”来翻译，地位是相当的。但是，根据王太庆先生的考察，汉语中的“有”是从“手持”（拥有）的观念发展而来的，而在西文中，having和being是两码事；一般意义的“有”（相当于there is/are）也只有“存有”的意思，而不具有“being”最基本的意思——“是”。陈康先生也早就指出，“有”乃中文里外延最大的一词，但“有”不足以翻译on或einai等等。“有”相当于habitus, habere, 这两个字成为哲学上的名词乃是中世纪对hexis, echein的翻译。但hexis虽列于亚里士多德的范畴表中，却远在ousia, poion, poson (substantia, qualitas, quantitas) 之下，这就是说：人、马、白、黑、多、寡等等皆非hexis，也非“有”所能包括；但它们皆是onta。再者，任一范畴皆是on的范畴，若以on之一范畴译on之自身，直如呼人为“少”、为“勇”，呼马为“良”、为“白”，错误显然可见。<6> 简略地说，用“有”来翻译，地位相当，但意思不合。

那么“存在”呢？“存在”的译法反而不如“有”。因为“在”或“存在”在中文中的意思，普遍性没有“有”大，只是“有”的意义中的一种意义。“存在”的普遍性也不如“是”。在中文中，“是”的意思要比“存在”广得多，“是”能包含“存在”的意思，反之却不能。如“苦海无边，回头是岸”，这个“是”即包括了“存在”、“有”的意思。“存在”的含义与时空特性不可分，是指与主观思维相对立的客观实在，它只适合于译existence，如果用它去译being, being就成为具有时空特性的具体存在者了。西方哲学两千多年来如果仅仅是讨论“事物是否存在”这样的问题，那简直有点滑稽。

总之，从普遍性的要求看，译为“有”和“存在”都不如译为“是”来得恰当。因为“有”和“存在”都有着一定的意义或具体规定性，而任何有确定意义的概念都不是最普遍的概念。如果能保证“是”的意义确实比“有”和“存在”更普遍，这个理由是非常自足的。其实，“存在”也是一个外延广阔的概念，其普遍性与“是”相当。“存在”不同于“实在”（reality），它不只限于可见、可触、当下实际存在的东西，也可以是过去存在或将要存在的东西，甚至可以是根本不存在、只是思想上的一种虚构的东西或概念。如上文“……回头是岸”的例子，我们可用英文翻译成“……Turn around, there is the bank”。在中文里，仅就字面意思看，是指回头“看见”了岸，这个“看见”，是岸的“存在”的一种见证。

第二，从语言角度看，to be或Sein是印欧语言中一个非常基本的词，即系词，含有这个词的语言结构是一种非常基本的语言结构。印欧语言是一种拼音语言，在这样的语言中，to be或Sein的系词作用主要是一种语法作用，因此，它的系词用法（或含义）乃是根据这种语言的句法形式可判定的；相反，“存在”或“有”的用法（或含义）就不是由句法形式可以判定的，而是一种词典或语义的意义，它需要靠人为的理解或解释才能明白。因此，我们理解to be或Sein的含义，绝对不能忽视它的句法作用，而我们翻译这个

词，一定不能把它翻译成一个无法依据句法来判定的词，也就是说，绝对不能或者尽量不能（保守地说，至少不能）消除了它的句法特征。

从表述中接连不断的退步中不难发觉，这个理由并不是充分自足的。因为论者已经发现，在西方语言中，to be除系词功能外，本身也是一个实义词，西方也有不少学者把古希腊文中的一些einai理解为“存在”（exist），有的甚至就是这样翻译的。我们还可以举一个便当的例子：莎士比亚的名剧《哈姆莱特》中主人公的一段著名独白——“To be, or not to be, that is the question ……”，根据上下文和语义，一般都译为“生存还是毁灭，……”（朱生豪先生译文），如果翻译成“是还是不是”，孰好孰劣不是很明显吗？所以我们可以模仿论者的语气说：我们一定不能、绝对不能或者尽量不能、至少不能在翻译时，完全不顾它在实际使用中的具体含义以及这种含义的多样性。

说到to be含义的多样性，有人引述了卡恩（C. H. Kahn）的研究成果。据介绍，卡恩从60年代开始对古希腊文“einai”这个动词进行研究。根据他的研究结果，这个词主要有三种用法：系词用法、存在用法和断真用法。在这三种用法中，系词用法是最主要和最普遍的用法。根据他的统计，在荷马史诗《伊利亚特》中“einai”这个动词出现的情况中，用作系词的至少占80%以上。因此他认为，“纯粹从量的角度说，eimi的主要用法是系词构造”，换句话说，系词用法是最根本的用法。这一研究成果具有重要意义，我们不应轻视。但我的疑问是：纯粹统计学意义上的量的优势能证明什么必然性？哪怕我们统计出在古希腊文中，这个词的系词用法超过95%乃至更高，能够排除这个词在使用中实际存在的多义性吗？

我们还可以提出这样一个问题：如果单从语法特征去把握to be的系词含义，其功能就是把判断或命题中的主词和宾词联系起来，相当于命题中的通项（常项），这样一来，假如我们使用某种逻辑符号去代替它，全部形而上学中的复杂争论不就烟消云散了吗？然而事实是，这种争论不仅在历史上非常激烈，而且至今也没有消停的迹象，虽然它经常遭到被否定和“拒斥”的命运。

第三，从思维方式看，on (being, Sein) 之所以在汉语中找不到完全对应的译词，是因为这种语言上的差异，反映了中西哲学在思想方式上的差异。陈康先生在《巴曼尼德斯篇》中将它直译为“是”时，所讲的一条主要的理由，就是“这样也许不但为中国哲学界创造一个新的术语，而且还给读者一个机会，练习一种新的思想方式。”<sup><7></sup> 事隔几十年后，杨适先生颇有感触地说：“对希腊哲学乃至整个西方哲学的最基本的概念estin（希腊文）即is（英文）、Sein（德文）的译法，通常中译为‘存在’或‘有’，而陈先生译之为‘是’。译为‘是’，在中文里常常使人感到非常别扭，不习惯，但是，正是陈先生这种译法，才第一次使我意识到中西哲学及其思维方式的重大差异，促使我对西方哲学本身作深入考察。”<sup><8></sup>

以上见解，是学者们认真研究的结果，或从长期的翻译实践中体会出来，或从对某一或某些著作的深入研究中得出，或从中西哲学的差异比较中觉悟出来。由此看来，on (being, Sein) 应译为“是”有相当强的理由和根据；但从前述情况看，也不是完全没有讨论的余地了。

既然人们对词根“on”在汉语中的意义存在着“有”、“在”、“是”等等不同理解；相应地，“ontology”在汉语中也出现了不同的译名，如“万有论”、“存有论”、“本体论”、“存在论”，等等，其中以“本体论”流传最广。据有的学者考证，最初把它译为“本体论”的是日本学者。从19世纪末到20世纪上半叶，日本哲学界普遍采用“本体论”这个译名，这影响到中国并延续到今天。但20世纪30年代以后，日本学者已逐渐放弃“本体论”而采用“存在论”一词，大约从50年代至今便几乎完全用“存在论”代之，“本体论”这一术语已经消失。<sup><9></sup> 中国也有一些学者，例如陈康先生，早在上个世纪40年代就提出，用“本体论”来翻译西语中“ontology”这个概念，严格说并不确切。近年来，关于“本体论”的译名问题，又成为学界讨论的一个热点。有人（这样的人并不少）继续沿用“本体论”的译名；有人则主张起用“存在论”的译名；而更多的人，与主张把“on”翻译成“是”相一致，认为ontology只有译为“是论”，才忠实于这个西文词的本义，这是最近几年一种占主流地位的意见。但无论是他们自己还是不赞成这种译名的人都感到，“是论”这个词在中文里显得很别扭，很不习惯。因此可以肯定，这样的讨论还将继续进行下去，而且短期内难以达成大家都可以一致接受的意见。

## 二 译名分歧的深层根源

随着讨论的深入，人们已经认识到，单纯从词源上去寻找根据，并不能完全解决问题。同样，也不能拘泥于词汇的字典意义，而应该根据不同形而上学理论的理解，结合具体哲学学说的历史演变，才能确定哪种译法最接近文本的原义。这实际上就是说，译名的准确与否，更主要地取决于对相关学理的理解。这可以看作一条重要的翻译原则。

从前面的讨论看，如果说词源的考察大都支持“是论”这个译名；那么从义理方面看，情况就要复杂得多。人们现在对“本体论”这个译名的批评很多，但无论从语义角度还是从形而上学史角度看，这个译名的合理性恐怕都不能完全否定。

首先，从语义角度看。

在希腊文中，“on”的含义是双重的：既可以指“在者”（“是者”、存在物）的共性（being-in-general），又可以指“在者”（“是者”）的基础（ground-of-being）。前者接近于“本质”，后者接近于“本源”。显然，这两种所指不能不有一定的区别，实际上它们之间有重要的区别。海德格尔揭示出，由于这两种含义的混淆，导致传统形而上学用“在者”、“是者”（Seiende）的寻求代替对“存在”、“是”（Sein）本身的追问。因此，笼统地把关于on的言说称为“存在论”或“是论”，具体是用它指称关于“存在者”、“是者”的研究呢？还是用它指称关于“存在”、“是”的研究呢？这是一个尚待明确的问题。如果用ontology来涵盖这两个方面的研究，就需要在它下面的分支中明确地区分出来，哪一个分支是研究存在者、是者的，哪一个分支是研究存在方式、是的方式的，否则就会忽略“存在论差别”而铸成大错。

海德格尔在《形而上学导论》一书中曾专辟一章，讨论了“存在”、“是”（Sein）一词的相关语法和语源问题。〈10〉从语义学角度来利用海德格尔的考察成果，对于我们说明ontology的译名问题是有帮助的。

德文表示“存在”、“是”的名词das Sein，与动词不定式sein是一样的。这就是说，从语法形式上看，“存在”、“是”（Sein）有名词和动词两种形式，而且作为名词的das Sein是从动词sein变过来的。海德格尔认为，希腊人把语词分为onoma和rhema。Onoma是人和物的名称，进而发展为onomata，狭义指称实体。与此相对的rhema，则意指言说、传说。这种分法与希腊人对“存在”、“是”的解释密切相关。Onoma，作为事质的敞开状态，是同Progmatata即我们与之打交道的事物相连的，因此又叫做deloma pragmatos，即事物词类。Rhema是某种行动的敞开，所以与Praxis即行为实践相连，被叫做deloma praxeos，即动作词类。这两种词类的结合构成最基本的言说，也就是我们现在所说的最基本的句子。行为和事物的区分体现出一种对“存在者”、“是者”及其“存在方式”（或“怎样是的方式”）的关键领会。〈11〉

在《存在与时间》一书中，海德格尔还提到一种情况，即“存在”、“是”概念的普遍性也是双义的。以德语和英语为例，sein和be都既表“存在”，又是系词“是”。按照古典逻辑，无论关于什么东西，凡有所述，总得上系词。无论我们说“是什么”、“……是……”，“是”总被引入了。即使我们说“不是什么”，也仍然离不开“是”。所以海德格尔说，如果没有sein(be)这个词，那就根本没有语言了。无论领会什么事物，总得首先领会到它“是”。

围绕着“存在”、“是”的上述种种意义，在希腊人的经验中融合为一体而由ousia或parousia标识出来。这个词后来被译为substanz（实体，本体）是误译，因为它使“存在”、“是”的上述种种意义被狭隘化、片面化了。但由于这个词的使用已经成为习惯，有人主张把ousia的派生词“ousiology”译为“本体论”，而把意义更广泛的由词根“on”构成的“ontology”译为“存在论”。〈12〉本文同意这种意见。

其次，从学说史角度看。

在西方哲学文献中，Ontologia一词最早见于德意志哲学家郭克兰纽（Rudolphus Goclenius, 1547—1628）用拉丁文编撰的《哲学辞典》（1613）中。他将希腊词on（即being）的复数onta（即Beings，“存在者”、“在者”或“是者”）与logos（意即“学问”、“道理”、“理性”）结合在一起创造出新词Ontologia，意即“存在学”或“存在论”、“是论”。稍后，德意志哲学家卡洛维（Abraham Calovius, 1612—1686）在《神的形而上学》（1636）中把此词视为“形而上学”（Metaphysica）的同义词。1647年，另一位德意志哲学家克劳堡（Johann Clauberg, 1622—1665）又将onta与希腊词sophia（“智慧”、“知识”）结合创造出同义新词Ontosophie，也是“关于存在（是）的学问、知识”之意。稍后，法国哲学家杜阿梅尔（Jean-Baptiste Duhamel, 1624—1706）也使用了这个词。笛卡尔（Rene R. Descartes, 1596—1650）把研究实体或本体的第一哲学叫做“形而上学的ontologie”。莱布尼茨（Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716）及其继承者沃尔夫（Christian Wolff, 1679—1754）试图通过纯粹抽象的途径建立一套完整的、关于一般存在物和世界本质的形而上学，即独立的Ontologie的

沃尔夫把哲学分为理论哲学和实践哲学两大部分，理论哲学再分为逻辑学和形而上学，形而上学包括Ontologia、宇宙论、理性心理学和自然神学。这样，沃尔夫就把Ontologia视为哲学中一门基本的、相对独立的学科。〈13〉他并且对这一学科作了如下界定：“关于一般性‘在’（entis）就其作为‘在’而言的科学。”黑格尔在《哲学史讲演录》中引述了这个定义：“Ontologia，论述各种关于‘有’的抽象的、完全普遍的哲学范畴，认为‘有’是唯一的，善的；其中出现了唯一者、偶性、实体、因果、现象等范畴；这是抽象的形而上学。”〈14〉

应该说，沃尔夫对Ontologia的界定有几点是明确的：1) Ontologia是专门研究“有”即“存在”和“存在者”的学问；2) Ontologia讨论的是关于“有”或“存在”的各种普遍的哲学范畴，包括唯一者、偶性、实体、因果、现象等；3) Ontologia认为“有”或“存在”是唯一的、善的，因而是最基础、最根本、最普遍、最高的范畴，其他范畴均可从中推演出来；4) Ontologia属于形而上学的一个部分；5) 作为一门学科，Ontologia是以抽象的逻辑推演的方法来构造的。但是，沃尔夫的定义也有一点是不明确的，这就是他没有把关于“存在”（“是”）的研究和关于“存在者”（“是者”）的研究区分开来，而正是这种被海德格尔称之为“存在论差别”的区分，对相关的研究具有关键性的重要意义。不难看出，沃尔夫的定义是对西方哲学史上关于“存在”（“是”）问题的研究所作的一次系统的理论总结，通过这一总结，他按照理性主义的要求凸现了“Ontologia”在哲学基础理论中的地位，这一定义对后世产生了深远的影响。

以上叙述中所涉及的“Ontologia”和“Metaphysica”两语词，都需要辨析。

关于Ontologia，即以往所谓的“本体论”。如果用它来指称关于“存在”、“是”的一切研究、一切言说，显然忽略了“存在”（“是”）一词的诸种不同含义。实际上，“本体论”是个有特定所指的特称概念。要辨明这一概念的特定所指，有待于对“存在”、“是”概念的进一步澄清。正如海德格尔所说，希腊人提出了对“存在”（“是”）问题的原初解释，这些解释以种种方式得到重新解释，并通过种种变形至今支配着我们对“存在”（“是”）问题的讲法。因此，我们今天要讨论“存在”（“是”）问题，已摆脱不了历史上的种种解释，而必须溯流返源，澄清它在历史上的种种解释。

在哲学史上，早在赫拉克利特和巴门尼德那里就开始提出和思考“存在”（“是”）问题。赫拉克利特说：“存在是拢集——logos。一切存在者均在存在之中。”巴门尼德提出了“存在之外无非不存在”，“存在是一”，“存在与思维同一”等著名命题。它们是关于“存在”（“是”）之思的丰富源头。但是，从柏拉图和亚里士多德开始，“存在”（“是”）之思遂脱落、坠落、降格为思“存在者”（“是者”），对“存在者”（“是者”）的讨论代替了对“存在”（“是”）问题本身的追问。不幸的是，这一忽略“存在论差别”（即“存在者”与“存在”、“是者”与“是”的差别）的做法后来竟成为探讨“存在”（“是”）问题的主流方式。

亚里士多德明确提出，ti to on（存在之为存在，是之为是）的问题将被永远追问下去。据海德格尔解释，希腊人用ti所问的是事物的本质。这就是苏格拉底、柏拉图所要问的问题：什么是美德？什么是知识？什么是实体？等等。例如，在柏拉图的早期对话中，“苏格拉底”不厌其烦地追问“什么是X”的问题。从形式上看，这样一种提问方式乃是要对任何一个“X”进行定义，也就是要通过下定义的方式揭示“X”的本质。然而，“苏格拉底”最终不仅没有揭示出这个“X”的本质定义，反而揭示出这种“定义”本身的虚妄性。循此线索，亚里士多德把ti to on的问题转化为ti he ousia，直译即“什么是存在者的存在性”（“什么是是者之为是者”）。后世对此的回答纷纭不一，理念、单子、绝对精神等等被先后树立为存在者的存在性。在这种回答中，依据“存在者”（“是者”）来理解“存在”（“是”）的方式被固定下来，从而最终把“存在”（“是”）本身也理解为某种“存在者”（“是者”）——尽管是最高的和最优越的“存在者”（“是者”）。这种最高或最优越的存在者（“是者”）作为万有的终极根据而成为某种具有神性的事物。在这里，“存在者”（“是者”）的优先地位和“存在”（“是”）的不被追问被视为当然的前提。这样，就Ontologia这个词自17世纪出现以后标志着传统哲学关于“存在者”（“是者”）的研究已经发展成为形而上学的一种特殊历史形态来说，用“本体论”来标志它就是相当准确的了。“本体论”一词，这里用于特称关于“存在者”（“是者”）的研究，以区别于泛指一切研究“存在”（“是”）问题的“存在论”（“是论”）。

关于Metaphysica，即通常理解的“形而上学”。它的本义近似于“哲学”这一概念。在哲学史上，“形而上学”是指那种追求和论证超验的“存在体”（“实体”概念是其核心），即超越经验的关于世界的统一性的原理的理论。由于传统的思辨哲学家都把“哲学”视为关于超验的世界统一性的理论，所以他们也在这个意义上把“形而上学”视为哲学的同义词或代名词。一般认为，“形而上学”始于亚里士多德的一部同名著作。但据考证，亚里士多德本人从来没有用过这个词，他是否给自己的主要哲学著作起过名称及

起了什么名称，也不得而知。现在流行的“形而上学”这一书名是后世加上去的。不过，亚里士多德确实用不同方式、从不同角度对本书内容作过概括的说明。例如他屡次说，本书追问的是ti to on he on，大致可译为“什么是存在者之为存在者”。后世至少从中区别出两个问题来：一是为什么会有存在者存在这一事实；二是什么是存在者。用英文和德文分别表示出来，就是the question of that beings are and what they are 和die Frage, dass das seiende ist und was es ist。有时这两个问题被简称为that and what 或dass und was。存在问题和本质问题就是从这里兴起的。〈15〉

研究“存在者之为存在者”，就要撇开存在者的这样那样的属性和领域不问，只就存在者存在着这回事即着眼于存在本身来看待存在者，追究存在者的最终根据。这样，“形而上学”（Metaphysica）的本意就该被理解为“超出存在者”（meta-的意思〈16〉就是“在某事之上”、“超出”、“超越”），即形而上学从“存在者”超越到“存在”，才能使“存在者”不多不少恰以其作为存在被看到。但是，前面已经提到希腊词to on的两可含义，它既指“存在”（“是”）又指“存在者”（“是者”），因此，“形而上学”所谈论的“存在”也是暧昧两可、颇有歧义的：一方面，形而上学议论“存在”（“是”）一般，在这个意义上，“形而上学”就是“存在论”（“是论”）；另一方面，形而上学始终离不开特定的“存在者”（“是者”）来议论“存在”（“是”），这特定的“存在者”（“是者”）也就是最高的终极的具有神性的“存在者”（“是者”）。从这一特征看，亚里士多德的《形而上学》一书就既是关于“存在者之为存在者”（ti to on he on）的研究，又是关于神性事物（theion）的研究。这一特征贯穿于全部形而上学史并成为“形而上学”的主流。

由此可见，虽然“形而上学”一开始就把研究“存在者的存在”（being as being）确定为自己的任务，然而，由于希腊词on也是从一开始就把“存在”（“是”）和“存在者”（“是者”）两重意思结合一身，从而造成了“存在”（“是”）与“存在者”（“是者”）的混淆，形而上学一直是依据于“存在者”（“是者”）来理解“存在”（“是”），从来不曾脱离某种特定的“存在者”（“是者”）来思考“存在”（“是”），而是从一开始就从“存在者”（“是者”）出发并始终依“存在者”（“是者”）制订方向。从这种意义上说，“形而上学”始终不是“超物理学”而恰恰是“广义物理学”。由于它把某种特定的“存在者”（“是者”）作为追求对象而没有达到“存在”（“是”）的层次，它其实仍然停留在“形而下”的水平；又由于它把这种特定的“存在者”（“是者”）理解为某种最高的终极的成为一切有形存在物之最后根据的具有神性的“存在者”（“是者”），而这种“存在者”（“是者”）必然是超感觉、无定形的，因此它又确实不同于研究具体有形事物的“物理学”，而是某种“超物理学”。这样，传统“形而上学”就表现出暧昧不明的两可性质：既非“物理学”又非“超物理学”，或者，既是“物理学”又是“超物理学”。这种暧昧两可的性质反映了传统“形而上学”的本质，它实质上是某种“元物理学”或“准物理学”。〈17〉

不难看出，传统“形而上学”的主题和旨趣与“ontologia”如出一辙。Ontologia一词自17世纪出现以来也一直在“形而上学”的同等意义上被理解和使用的。因此，卡洛维把“Ontologia”与“形而上学”视为同义词，笛卡尔把研究实体或本体的第一哲学叫做“形而上学的Ontologie”，都是相当准确和贴切的。就是说，作为西方哲学关于on的学问，从柏拉图到黑格尔，事实上已经形成了一种有特定内涵和特殊规定性的理论形态，这种形态反映了传统西方哲学处理这一问题的历史特征和思维方式。我们既可以把这种特定的历史理论形态叫做“本体论”，又可以把它看作“传统形上学”的同义语，把它们作为含义相同的两个概念来使用的。

### 三 译名之争所反映的文化价值取向

从词源角度和从有助于更准确地理解西方相关思想的角度看，“是论”这个译名的优点十分明显。陈康先生在20世纪40年代不满意“本体论”的译名，而尝试其他译名（包括音译“翁陀罗己”）时，所讲的一条重要理由就是：这可以使我们在中西语言方式的差异中看到二者思维方式上的差异，从而更好地把握西方哲学的特点或它区别于中国哲学的特殊性。这个理由不可谓不充分。但是，无论是赞成还是不赞成“是论”这个译名的学者都承认，“是论”这个译名在中文里感到很别扭，很不习惯。这种不习惯首先与语言差异有关。在西文中，无论是to on、being、Sein，都可以作为on、to be、sein的动名词，从而可以成为谈论的对象、讨论的对象；但“是”字在现代汉语中没有词性的转换，“是”只能作联系动词，不能作名词，从而不能成为讨论、谈论的对象，不能“落实”。这就是“是论”的译名在中文的使用中感到别扭和不习惯的原因。为了克服这个弱点，学者们想尽了各种办法，如建议“是者论”、“是论论”等既保留“是”的优点又能使它落到“实处”的改进译名；或者在“是”上面加引号，像上面的行文一样，满篇都是引号；或者提出别的建议，如王路先生建议利用“乃”和“之”这两个字：当我们直接谈论是的时候，我们可以在动词前面加上“乃”字，比如说“是乃是我们谈论的对象”，在这句话中，显然前一个是乃是

名词，而后一个则是动词；在所有格，我们可以用“是之…”来表达，比如，“我们探讨是之理论”，这里所说的是显然也是一个名词。谁都可以看出这些建议对于改进上述“是论”译名的弱点是否有帮助。依我看，它们的别扭和不习惯没有得到所预期的改善。生造的术语，满篇的引号，半文不白的句式，这对讲现代汉语的中国人来说，别扭依然，何惯之有？当然，我们期待并欢迎研究者提出更好的方案。

在更好的方案提出来之前，我们首先需要明确一条翻译原则：什么是好的翻译？

解释学中有所谓“不可翻译性”（unuberstzbarkeit）<sup><18></sup>原理。即是说，任何翻译，哪怕是最好的翻译，也不可能把原著的意义绝对完满和客观地传达出来，因为任何翻译都带有翻译者的解释“境遇”和理解“视域”，追求所谓的单一的真正的客观的意义乃是不可实现的幻想。正是为着充分尊重原著原文的原义，中国老一辈西方哲学研究专家和翻译家陈康先生发出了“on和它的动词einai以及拉丁、英、法、德文里和它们相当的字皆非中文所能译”<sup><19></sup>的感叹。这种面对问题如履薄冰、如临深渊的严肃认真的态度是令人钦佩的，当然，如所预料的那样，这种态度也引起了某些批评。但事实上，“非中文所能译”的感叹并没有阻止陈先生“偏用中文去译”的“冲动”，而且他所译注的《巴曼尼德斯篇》，已经成为这个领域中的必读经典。陈先生甚至在该书“序”中表达了要在翻译和研究方面切实做出成绩，使欧美学者“以不通中文为恨”的雄心壮志，可见他为自己提出了多么高的要求。

其实，翻译之难并不意味着它是一件原则上不可能的事。同样按照解释学的原则，我们可以把翻译也视为一种理解和解释。如此，我们大可不必因为翻译不能正确复制原著的原本意义而贬低翻译的价值。相反，翻译作为一种解释，有其独特的价值，也是原著继续存在的方式。正如伽达默尔所说：“一切翻译就已经是解释（Auslegung），我们甚至可以说，翻译始终是解释的过程，是翻译者对先给予他的语词所进行的解释过程。”<sup><20></sup>

自严复提出“信”、“达”、“雅”的翻译标准以后，什么是好的翻译，一般都是用这三条标准来衡量的。但仔细考虑就会发现，这三条标准并不是完全一致的，有时甚至是相矛盾的。排除“雅”的标准暂不考虑，“以信为上”（如陈康先生主张清除翻译中的不纯因素，以外国原有思想为归依，在具体做法上，“宁以义害辞，毋以辞害义”）和“以达为上”（如贺麟先生主张在翻译时，会通中国固有思想，遵循中文文法习惯，做到“文从字顺”），大概历来是翻译中互有区别的两派。这两派的分歧是在“信”、“达”的要求不可兼顾时显露出来的，我们很难抽象地说哪一派更好，而且两派也并不是水火不容、尖锐对立的。即是说，“信”派并不是不要“达”，“达”派也不是不要“信”，只是一个孰轻孰重的问题。王太庆先生去世后，从他的遗稿中发现了一篇文章《论翻译之为再创造》，王先生在这篇文章中就表达了要把二者“结合”起来的愿望。他认为译者不但要通晓原文的语法结构，才能正确理解原作者的逻辑论证，更必须通晓现代汉语的语法结构、词汇以及习惯用法，才能将原著中的逻辑用中文恰当地表达过来。他坚决反对那种认为译者只要懂得外语，能够将原著中的外文逐字逐句译成相应的汉语，便是翻译的看法，他将这种翻译比作小学生的“描红”。他认为一个好的译者在看懂了原著的内在逻辑以后，还必须再认真地开动一番脑筋，考虑采用什么样的汉语形式才能将原著的逻辑正确地表达，既不违背和歪曲原著的逻辑，又要符合汉语的语法结构和习惯用法。因此他认为翻译是一番再创造。<sup><21></sup>

对于这个问题，我们是在以基本的“信”得到保证的前提下来讨论的。在这个前提下，取舍的标准要从翻译的目的去确定。什么是翻译的目的？我们可以说为了文化交流、学术研究等等，列举很多，其实简单地说，它只是这样一个“缄默的假设”——“翻译只是为了不了解原文的人的”。拿这个简单的标准来评判，任何翻译，只要不利于在翻译过来的母语中理解、讨论和表达对相应问题的思考，就不是好的翻译，这样的翻译完全可以不要，大家自己从原著原文去了解学说原义好了。严复就说过，在翻译时，如果因拘泥于原义而迁就词句，结果往往是失之毫厘，差之千里。（严复所谓：“往往抑义就词，毫厘千里”。）

还有，某些“约定俗成”的译名和概念，可以通过附加新的释义的形式来增广甚至改变其含义（底线是：不至于导致“望文生义”、以讹传讹的后果）。比如汉译的“封建社会”（feudal society）这个概念，在马克思的社会发展理论中，是指奴隶社会后、资本主义社会前的一种社会形态。但在中国古籍中，所谓“封建”，本指周代实行公、侯、伯、子、男五等爵位的“封国建藩”的政治制度，是为维护诸侯世代相传的特权而拟制的。秦以后实行“郡县制”，“封建制”就灭亡了。显然，这里的两个“封建”，其意思是大相径庭的。那么，我们是否应该为了维护“封建”一词的所谓“本义”，而改变“封建社会”

（feudal society）的译名呢？大可不必，因为谁都知道这两个概念不是一个意思。现代汉语中的许多语词，特别是用来翻译西学的术语，虽取自古词，但说的实际上已不是一回事。

哲学术语的翻译更是如此。

众所周知，哲学不是中国传统中本来固有的学问。汉语学术界所使用的“哲学”一词，是从西语移植译过来的。1862年，日本明治时代最早传播西方哲学的学者西周（1827—1877）首次创用汉语“哲学”一词，来翻译英文的“philosophy”。实际上，西周译为“哲学”的“philosophy”，作为一门学科来说，原本特指起源于古希腊的西方哲学学说。即是说，“哲学”者，乃“西方哲学”之谓也。西周的译名并不含有把“哲学”这一概念拓宽运用到其他文化传统中的用意。但是，在文化传播中，特别是在异质文化的交流中，通过翻译来叙述某种学问和研究某种思想，总是不能避开“前见”（潜见）的影响，从而必然会发生用自己的文化传统，去理解或解释人家的东西这种情况。因为“外来影响必须通过语言之针的孔洞”，即“必须经由中国的语言和书写系统进行传播。”<sup><22></sup>这种具有解释学特征的文化现象，是我们讨论与翻译有关的问题时应该时时注意的。

美国汉学家费正清所举的几个例子，颇能说明一些问题。费正清曾列举过“freedom”、“individualism”、“right”等几个词的汉译问题。例如，“individualism”（汉译“个人主义”）在西方文化中是启蒙运动后关于人权和社会道德伦理的神圣概念，本含有积极肯定的价值意义；可译成中文后，它却融进了“任性胡为”这样一种含义，成了“人人为自己”这一信条的附庸。这样，西方个人主义的美德就演变成了一种无责任感的自私放纵，正统儒学中人避之唯恐不及。至今，在汉语中，人们仍把“个人主义”和“利己主义”（egoism）作为含义完全等同的概念来使用。又如，“right”（汉译“权利”或“法权”）在西方文化中也是近代启蒙运动后关于人权和社会政治、法律、伦理学说中的核心概念之一，它是从中世纪神权观念束缚下解放出来，人性特别是个性普遍觉醒的产物，因而是具有重大历史进步意义的观念；但是，在中国传统文化中却没有与之相关的背景，以“忠”、“孝”、“节”、“义”、“三纲五常”为基本道德准则的儒家伦理中，根本找不到以个人为主体的“权利”概念。汉语中的“权利”一词是美国传教士丁韪良1864年在翻译《万国公法》时的发明。但在实际使用中，汉语的“权利”一词并不具有与西文“right”同等的意义，它常常被理解为“权力—益处”或“特权—利益”的结合物。这就使关于个人权利的主张变成了一种自私恋权的把戏。<sup><23></sup>这说明，不同语言文字文本的翻译是外来文化影响的过滤器，对于一种外来观念的翻译经常滑入某种中国观念的窠臼之中，“西学汉译”在一定程度上就是“西学汉化”的过程。由此可见，要穿透语言文字的过滤屏障来把握异域文化的实质内涵和核心意义，殊非易事。

以上所举的几个术语，还不是严格的哲学术语。哲学术语的翻译似乎要更加复杂一些。由于哲学不是中国传统中本来固有的学问，我们在讨论哲学问题，包括讨论“中国哲学”问题时，总是要使用西方哲学的术语和概念。除非我们不使用汉语讨论哲学问题，否则翻译就是不可避免的。于是，我们面临的困难就是双重的：既有用汉语传达西方思想本义的困难，又有用汉语讨论哲学问题的困难。分开来说，前者是翻译上的困难，后者是义理上的困难；但实际上，这两个困难又常常是交织在一起的，因为前提都是使用语言。

汉语确实是一种特殊的语言，与印欧语言有很大的差异。对于哲学研究（这种研究总是要使用语言来进行）来说，注意到这种语言的差异是非常重要的。例如，汉语是单音节语言，汉字是方块文字，其来源是象形文字。这都不利于用字尾的变化来表达词性。如一个名词，有其抽象的意义，也有其具体的意义。从逻辑方面说，其抽象的意义就是这个名词的内涵，其具体的意义就是这个名词的外延。专门表示内涵的名词称为抽象名词，专门表示外延的名词称为具体名词。这种词性的不同在西方文字中，可以用字尾的变化表示出来，使人一望而知。但中国文字没有这种方便。例如“马”这个名词，就其内涵说是指一切马所共同有的性质。就其外延说，是指一切的马。有时要明确地专指一切马所共有的性质，在西方的语言中，可以把马的字尾稍作变化，使之成为一个抽象名词。在现代汉语中，我们可以于“马”字之后加上一个“性”字。一切马共有的性质，称为“马性”。但在古代没有这个办法。因为没有这个办法，所以在语言中就有困难。<sup><24></sup>又如，在西方语文中，系动词可以有动名词的变化形式（如在英语中，“be”的动名词是“being”），从而可以把它本身作为一个研究和谈论的对象，而在汉语中，“是”动词没有这种变化形式。这种语言上的差异，对于“ontology”的研究来说，确实具有非常关键的意义。

但是，不管西语和汉语之间存在着多么巨大的差异，有助于在汉语或中文语境中讨论问题，应该是我们在翻译和研究上所坚持的一个基本的工作假定。这种假定的理由说来也十分简单：因为我们是以汉语为母语来讨论哲学问题。<sup><25></sup>除非我们不使用汉语讨论哲学问题，或者偏执地认为汉语不适合于用来讨论哲学问题<sup><26></sup>，这种选择就是必然的。同时应该看到，汉语与其他语言一样，也不是一成不变的。近代中西文化交通以来，中国人已经创造出了许多新的词汇——有的取自日文，有的取自英文或其他西方语言，这些新的词汇，能够传达出新的意义，可以有效地与西方思想交流。尽管在使用这些新的语词时，古老的汉字无法完全摆



最后，有必要说明一下汉语中“本体论”这一术语的命运。

从讨论的情况看，大多数人已经公认，采用“本体论”来翻译“ontology”，或者把中文中的“本体论”这一术语与西方作为一门哲学分支学科的“ontology”，作为含义相同的概念等同起来，是完全错误的。因为在“ontology”中，作为词根的“on”根本没有汉语或中文里“本体”的意思，至少不是它主要的根本的意思。这样的理由完全成立，并且坚强有力。因此，如同日本哲学界的做法一样，中国有的学者也主张彻底废除汉语中“本体论”这一术语。

本文不赞成这种做法，而是主张在对“本体论”的一片否定和“拒斥”声中，不失时机地“抢救”这一概念，并把它用于其他目的，赋予其作为“批判”对象的积极意义和价值。

简单地说，保留“本体论”这一术语的理由，就是赋予“本体论”新的、恰当的含义，通过适当的话语转换，用它来指称另外的事情。被保留下来的汉语“本体论”这一术语，不是用来指称作为一门哲学分支学科的“ontology”（存在论），而是用来指称西方哲学史上，哲学家们在探讨“on”的问题时，历史地形成的一种哲学形态——实体主义或实体中心主义的哲学形态。

海德格尔通过“解析存在论的历史”，揭示了“存在”（on, Sein, being）和“存在者”（onta, Seiende, beings）的“存在论差别”。根据他的揭示，前苏格拉底哲学中，哲学家们对“存在”（on, being）问题的思考，包含着内容丰富的思想源头；但是，从柏拉图和亚里士多德开始，直到黑格尔，西方传统形而上学用关于“存在者”的讨论代替了对“存在”本身的追问。传统形而上学所探讨的“存在者”有较多的含义，但“实体”（entity）、“实在”（reality）概念是其核心含义，可称之为实体论形而上学。从这种意义上看，用汉语中的“本体论”一词来标志这种研究“存在者”的哲学形态是比较恰如其分的。而这种意义上的“本体论”，就是一种以追求终极实在为依归，以奠定知识基础为任务，以达到终极解释为目标的哲学。我们将其命名为“本体论哲学”，并把它理解为“传统形而上学”的同义语。〈28〉

这种命名和理解，可以在中国文化中找到相应的解释学背景资源，从而有助于我们开展相关的研究。

在中国古代哲学中，相当于上述意义上的“本体论”的那部分哲学学说，被叫做“本根论”，指探究天地万物产生、存在、发展变化的根本原因和根本根据的学说，其意义与“本体论”一词基本吻合。中国古代哲学家一般都把天地万物的“本根”归结为某种无形无象而与天地万物根本不同的“东西”（如“气”、“理”、“心”等），也与西方哲学家把“本体”（相当于最高存在者）理解为某种最高的终极的“存在者”，而这种最高的终极的“存在者”又被视为产生天地万物的最终根据和最高原因基本一致。据有的学者研究，在汉语语境中，“本体”一词与“客形”相对，“客形”是变化不定的状态，“本体”则是本来恒常的状态。〈29〉这种语义与亚里士多德所谓“实体常住不变而只是变换它的性状”的说法也非常接近。所以，用“本体论”一词来诠释和理解西方哲学史上那种以追求最高存在者为最高使命的哲学形态，是较为适当和合理的。

当然，在汉语中使用“本体论”这个概念，要避免使之泛化。因为从学理上说，一个科学上或哲学上的概念，一旦失去了特定的内涵和外延，而变成一个无边界的概念，它也就成了一个在理论上无效的概念。遗憾的是，在当前的相关研究中，特别是在文艺界和美学界，“本体论”概念的泛化已经到了极端任意的地步。

我们首先应该意识到，“本体”这一概念在中国语文中的使用情况是非常多样化的，而且这两个字原是可以分开来用的，如“本末”之“本”，“本根”之“本”，“本性”之“本”，“体用”之“体”，等等。至于“本”“体”二字合用为“本体”一词，大约是在宋明理学中，其含义各家解释不同。如张载《正蒙》说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《太和》）这里的“本体”是指本来恒定的状态。朱熹讲本体有三义：“性之本体”、“形气之本体”、“天理自然之本体”。例如他说：“大抵人有此形气，则此理始具于形气之中，而谓之性。才说是性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体。”（《朱子语类》卷九十五）他在解释《易传》“形而上者谓之道”时说：“但即形器之本体而离乎形器，则谓之道，就形器而言则谓之器。”（《朱子语类》卷七十五）关于“天理自然之本体”，他说：“性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注》卷三）朱氏所说三种本体的意义有层次的不同：天理自然之本体，指理本身；性之本体指性的本然；形器之本体指存在的根据。王阳明讲“心之本体”，如云：“人心是天渊，心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，

在天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒息，则渊之本体失了。”（《传习录》卷下）“夫心之本体，即天理也。天理之昭明灵觉，所谓良知也。”（同上）王阳明所谓心之本体即是良知，亦即先验的道德意识。这里所谓本体是本来状况之义，心之本体指心的本来状况。〈30〉可见，在中国传统文献中，“本体”一词的含义是多种多样的。

在日常语言中，“本体”一词的用法更是多样，有“基本”、“基础”、“根本”、“根据”、“本质”、“真实的”、“本来的”等多种含义。这里举一个例——

是的，已经走向世界、走向成熟的中国体育正在回归体育的本体意义。……我们不再把竞技场上的比赛视为“政治理念”和“阶级”的较量。今天的我们绝不会把赛场上的失败看作不可容忍的“国耻”。〈31〉

这里的“本体”一词，相当于“本来的”、“真正的”意思。这从作者自己在后文中所给予的解释就可以看出来。作者在这里反对的是在体育上附加本来不属于它的内涵，特别是政治内涵的做法，而希望“回归”体育本身体能、技能竞技的本来意义。

由于“本体”概念在汉语使用中含义极端多样化的情形，我们在研究和把握西方传统哲学的“本体论”时，不能从日常语言角度去理解，而应该从严格的哲学意义上理解。从西方本体论哲学的意义去理解，“实体”概念正是一个核心或中心概念。〈32〉

（本文已被收入《Being与西方哲学传统》大型学术文集）

注释：

〈1〉参看王路：《“是”之研究述评》，《哲学动态》1999年第6期。

〈2〉汪子嵩等著：《希腊哲学史》第2卷，人民出版社1993年版，第872页。

〈3〉赵敦华：《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》，《学人》第四辑，江苏文艺出版社1993年版，第395页。

〈4〉这样的文献很多，转述中不一一具名，现择其要者列举如下备查：王太庆《我们怎样认识西方人的“是”？》（《学人》第四辑，江苏文艺出版社1993年版，第419-437页）；余纪元《亚里士多德论ON》（《哲学研究》1995年第5期）；王太庆《柏拉图关于“是”的学说》（〈台北〉《哲学杂志》第21期，1997年8月出版）；汪子嵩、王太庆《关于“存在”和“是”》（《复旦学报》2000年第1期）；萧诗美《“是态论”：一个值得推荐的译名》（《场与有（四）》，武汉大学出版社1997年版）、《西方哲学的Being中文只能从“是”去理解》（《武汉大学学报》2000年第1期）；俞宣孟《本体论研究》（上海人民出版社1999年版）、《西方哲学中“是”的意义及其思想方式》（《中国社会科学》2001年第1期）；王路《“是”之研究述评》（《哲学动态》1999年第6期）、《对希腊文动词“einai”的理解》（《中国学术》2001年第1辑，商务印书馆2001年版）。

〈5〉此处所举义例采自金克木：《试论梵于语中的“有一存在”》，《哲学研究》1980年第7期。

〈6〉参看《陈康：论希腊哲学》，汪子嵩、王太庆编，商务印书馆1990年版，第476页。

〈7〉柏拉图：《巴曼尼德斯篇》，陈康译注，商务印书馆1982年版，第107页。

〈8〉杨适：《略说哲学史研究方法——读〈陈康：论希腊哲学〉》，《哲学研究》1991年第4期。

〈9〉参看刘立群：《“本体论”译名辨正》，《哲学研究》1992年第12期。

〈10〉参看海德格尔：《形而上学导论》中译本，熊伟等译，商务印书馆1996年版，第52—74页。

〈11〉参看陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，北京：三联书店1995年版，第38页。

〈12〉参看余纪元：《陈康与亚里士多德》，《北京大学学报》1992年第1期。

<13>参看《中国大百科全书·哲学》，“本体论”辞条，中国大百科全书出版社1985年版，第35页。

<14>转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1983年版，第189页。

<15>参看陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，北京：三联书店1995年版，第46页。

<16>有的学者分析出“meta-”的四个含义：(1)在……之后，具有时间性；(2)在……之上，具有超验性；(3)在……之中，具有基础性；(4)就……而论，具有反性（疑为“反思性”）。（参看《场有哲学与本体论研究》，载《场与有（四）》，武汉大学出版社1997年版，第461页）其中(2)和(4)比较明显；至于(1)和(3)，可能难与“宇宙论”（cosmology）划清界限。西方的“本体论”研究虽然在开始时是与“宇宙论”浑然一体的，但在成熟的形态上，二者是有严格区别的。

<17>参看海德格尔在《形而上学导论》、《存在与时间》等著作中的相关论述。

<18>参看伽达默尔：《真理与方法》上卷，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第13页。解释学的这一原则类乎科学主义思潮中删因的“译不准原则”和库恩的“不可通约性”原则。

<19>《陈康：论希腊哲学》，汪子嵩、王太庆编，商务印书馆1990年版，第476页。

<20>伽达默尔：《真理与方法》下卷，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第490页。

<21>参看汪子嵩：《介绍外来文化要原汁原味》，载《读书》2000年第9期。

<22>费正清主编：《剑桥中华民国史》第一部，章建刚等译，上海人民出版社1991年版，第4-5页。

<23>参见费正清主编：《剑桥中华民国史》第一部，章建刚等译，上海人民出版社1991年版，第5-6页。

<24>参见冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，人民出版社1982年第3版，第35-36页。

<25>黑格尔说得好：“只有当一个民族用自己的语言掌握了一门科学的时候，我们才能说这门科学属于这个民族了；这一点，对于哲学来说最有必要。”（《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆1983年版，第187页。）

<26>如果因为中国古代没有西方意义上的“哲学”，就认为在中国或使用汉语来研究哲学是不可能的，那便有西方中心主义的意味。而我们的前提是承认文明的多样性，承认各种文明形态的差异，在此前提下才谈得上文化的交流和沟通。冯友兰先生《在接受哥伦比亚大学授予名誉博士学位的仪式上的答词》中说：“我生活在不同的文化矛盾冲突的时代。我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质；如何适当地处理这种冲突，解决这种矛盾；又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。”（《冯友兰学术精华录》，北京师范学院出版社1988年版，第2页）在当今世界普遍交往的时代，我们对此尤其感同身受。从某种意义上说，任何人文学术理论的研究，最终都关系到文化价值的抉择。即使如本文所探讨的这类“玄学”问题，文化选择的严峻课题也时常作为背景凸显出来。

<27>严复曾提出译事三原则：“信、达、雅”。“信”是最基本的要求，“达”和“雅”则是更高的要求。“求其信已大难矣，顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉。”如果说“信”的基本要求是要立足于西方思想的“本义”，那么“达”和“雅”则不限于此，而是包涵了“有助于中文读者理解”的考虑在内。由于西方学术中的许多概念术语，在汉语中难以找到完全的对应用物，为了达到上述要求，严复特别感慨翻译之难：西方学术“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得。即有牵合，终嫌参差。译者遇此，独有自具衡量，即义定名。……一名之立，旬月踟蹰”。（《天演论·译例言》）但就以严译之《天演论》来说，“信”的原则也是服务于其译书意图的。关于此点，冯友兰先生评论道：“严复翻译《天演论》，其实并不是翻译，而是根据原书的意思重写一过。文字的详略轻重之间大有不同，而且严复还有他自己的按语，发挥他自己的看法。所以严复的《天演论》，并不就是赫胥黎的《进化和伦理》（《天演论》的原名）。”（《光明日报》1961年3月8、9日）有的研究中国文化的学者甚至将是书列入中国文化范畴。

<28>有必要说明，这种命名和理解是从总体上去把握的。在细节上，它肯定有许多不准确和不真实之处。事实上，此前已有不少学者（在很大程度上同本文作者一样，是由于受到海德格尔批判传统西方哲学本体论的启发）把传统西方哲学理解和解释为“实体主义”。

<29>参看《张岱年全集》第四卷，河北人民出版社1996年版，第520页。

<30>所举例文采自张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1987年版，第66-68页。

<31>蒋巍：《请相信中国！》，载2000年10月5日《人民日报》。

<32>正如张东荪所说：“西方人的哲学无论哪一派而其所要研究的中心对象是所谓‘reality’”。（《知识与文化》，商务印书馆1946年版，第47页）此处“reality”一般译为“实在”，其意义与“实体”相当。

文章添加：[系统管理员](#) 最后编辑：[系统管理员](#)

相关文章：

[李菁：安瑟尔谟的答辩——对康德批判上帝存…](#)

[胡玻：论奎因对形而上学本体论的解构](#)

[杨学功：传统本体论哲学的终结和马克思哲学变…](#)

[杨学功：本体论哲学批判纲要——对马克思哲学…](#)

点击数:3033 本周点击数:10

[打印本页](#)

[推荐给好友](#)

[站内收藏](#)

[联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号