

当代中国人文大系



从物质实体到关系实在

罗嘉昌 著



中国人

当代中国人文大系



从物质实体到关系实在

罗嘉昌 著

中国人民大学出版社
· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

从物质实体到关系实在/罗嘉昌著. —北京: 中国人民大学出版社, 2011. 12
(当代中国人文大系)
ISBN 978-7-300-14813-7

I. ①从… II. ①罗… III. ①实在论-研究 IV. ①B082

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 242649 号

当代中国人文大系

从物质实体到关系实在

罗嘉昌 著

Cong Wuzhi Shiti Dao Guanxi Shizai

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn	
	http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	北京宏伟双华印刷有限公司	
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次 2012 年 4 月第 1 版
印 张	20.5 插页 2	印 次 2012 年 4 月第 1 次印刷
字 数	313 000	定 价 46.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

“当代中国人文大系”

出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

罗嘉昌《从物质实体到关系实在》序

嘉昌先生《从物质实体到关系实在》一书在海内外受到了学界重视多年，如今要再版，嘱我写个序，实在有点诚惶诚恐。多年前，嘉昌成书前后，我们还有些讨论，我也关注过这个问题，而近年忙于其他课题，加之年事渐高，读书范围越来越窄，读来读去，还是那几本老书，原本想了解的一些学问和材料，长久被搁置一边，对于嘉昌所论问题，已感十分生疏，叫我写序，竟不知从何说起了。

“物质”、“实体”、“关系”、“实在”这些概念当然是哲学里经常碰到的，最为基本的，无奈哲学中凡最基本的，反倒是最难懂、最难弄清楚的。其原因也许正是因为它们是最基本的，所以凡做哲学的，都避不开它们，人人都要谈，谈的人多了，人多嘴杂，看法就会很分歧，这种分歧的观点多了，会使想学的人有顾此失彼、不暇应接之感；嘉昌谈的这四个概念，我接触的方面就很有限，他倒是常常问我一些我所了解的情形，而他说的有关学派，我所知甚少，大半还一无所知，比起他的好学精神来，真是自愧不如。

嘉昌提这个问题，当然是有针对性的，在哲学思想发展的一些方面，是很创新的，我的印象中，是他较早地提出了“关系实在”这个观念，而且逐渐地被关心这个问题的学者所认同，可见他在这个问题上是有很深的研究的。因为光提出“名词概念”，并不是德罗兹意义上的“创造概念”，更要看对所“创造”的“名词概念”是如何“阐述”的。如果没有理论的阐述和建构，光以“创造”“新的”，甚至“谁也不懂”地“生造词汇”（鲁迅语），那么“你‘××（雅胡、昆明、长城等）’了吗？”将成为最高的哲学语言了。

嘉昌的这四个概念，没有一个是“新”的，全是哲学上最常用的，而他却抓住最为基本的东西，深入下去，果然在深层次上有了“创造”。“哲学”既然坚持在事物的深层面讨论问题，那么，嘉昌的工作，应当受到哲学工作者的重视。



也正是因为这些概念是最基本的，讨论的人太多，嘉昌的工作尽管已经很全面，也不可能要求面面俱到。

就我们做哲学史的来看，其实所谓“实在”或“实体”也并不是那样简单地可以理解为感觉材料——sense-data 组成的一个个“东西——thing”，或许一些最朴素的唯物论者是这样理解的，而大多数的哲学家，都不会那样简单。亚里士多德不是，黑格尔不是，后来的海德格尔等，就更不是了，于是，就不仅仅是一个怀特海的问题了。

如果“实体—实在”是“事物”，则“事物”有“现象”和“本质”之分。“本质”并非“抽象概念”，“本质”为“存在”。这个“存在”当然不是“单纯—单一”的，也不是“孤立”的，“存在”必“在”“关系”之中。

按海德格尔的说法，“存在”不仅“在”“空间关系”中，而且“在”“时间关系”中。“存在”“在”“过程”中，“存在——einai, Sein, Being”回到了它作为“动词”的原意，“存在”是“动态”的。“存在”为“运动”。

“运动”必“在”“时间”中。

“时间”在柏格森那里是“绵延”，是“不可分割”的“自由”，于是，“关系”在这里为“纠葛”。所谓“不可分割”并非“铁板一块”，不是“一”，恰恰言其“多”，“多”得“不可胜数”，而又“互相纠葛”，此种“关系”，并非真的在“物质”上“不可拆散”，而是如果“拆散”了，“事物”的“性质”就“改变”了，于是，“一个”“质”，也“在”“纠葛”的“关系”中，“一”也是“多”。有点像古代希腊说的“种子”，“多”就“在”“一”中了，于是一切“变化”，乃是“自由”——“内因”是决定的。

在柏格森，“自由”与“机械”相对，“时间”与“空间”相对，所以他也认真应接“相对论”的问题，当然他不内行，应接得不是很好。

然则，“时间”对于“存在”来说，是它的基本形式。“在”“时间”中，乃是“事物”的“实情”，“事物”的“本质”——being of thing。“时间”分“过去—现在—未来”，“过去”和“未来”虽然都是“不在场”，但却仍是“存在”的方式，是“事物”保持“自身”“同一”的方式；而这种“同一”本身又是“综合”，又是“纠葛”，只有这样，该“事物”才会、才有能力向“他者”转化，“事物”才



有真正的“自身”之“完成”。“事物”“(存)在(于)”“时间”“过去—现在—未来”的“关系”中，在这个“维度”中，“开显”它“自己”，与众多之“他者”“同在”“世界”中。

“世界”不仅是“空间”的，而且是“时间”的，“他者”不仅“在”“空间”上与“自我”对立，形成“关系”，而且“在”“时间”上赋予“他者”不同的“过去—现在—未来”，“我”与“他者”“不同”“在”，“我们”实属“不同的”“世界”。“空间”实际上显示着“时间”的意义；“空间”“保存—存放”“时间”，使“时间”“存留”，而不仅仅“流逝”。“自我”与“他者”的“关系”和“对立—对应”，就不是“感觉”式的，并不是“感觉”到一个“他物”在“我”之外，而首先为“时间”的，因而是“理解”上的，“意识”上的，和“我”“同在”的“他者”，原来本是“在”“我”之“前”，也“在”“我”之后，“我们”“不同在”一个“世界”。“在场”的“我—你—他”实际上“在一有”“不同”的“世界”，“不同”的“时间—空间”，“不同—异”形成“关系”，形成“矛盾”，形成“纠葛”。最根本的“不同—异”乃是“存在—非存在”，“同一过程”中的“不同”，“同”中之“异”，“异”中之“同”。

借题发挥，可能与嘉昌讨论的，离题千里，仅供参考而已。

嘉昌小我几岁，他来哲学所供职时，我已服务多年；但是他的父亲罗尔纲公，虽然专业不同，但确是师长辈，所以我们也可说在师友之间，我对他锲而不舍的刻苦钻研精神素来非常称赞。记得许多年前，我读德里达的书很久不得其解，有一天突然有一种“豁然开朗”的感觉，在兴奋的驱使下，我自己出了一张布告，定好时日地点，做一汇报，欢迎有兴趣的同志参加，事先我自作多情地约请一些估计会有兴趣的同志，时间也是他们认为合适才定下来的，但是实际上到时，除本所科研处同志到场表示支持学术活动外，我没有专门约请的罗嘉昌却早早入座，这样，我对那次的“思想汇报”会，才又有了精神。

这里绝无以“我”划线的意思。我在哲学所这样的学术机构服务将近五十年，自知学问之艰苦，不敢半点狂妄。这里举这个例子，只想说明我对嘉昌治学精神的赞许，有这种精神，成绩当不可限量。

叶秀山

2004年11月21日于北京

存有开显、理性道术，与哲学神话

——罗嘉昌著《从物质实体到关系实在》读后

研究哲学史的人大概都很难否认“语言学的转向”乃是 20 世纪西方哲学一最显著的特征。从人性论、心性论的观点来看，这本来是意料中的事。此盖因整个西方文化——在很大程度上包括宗教在内——乃是“爱罗偏胜”的。西方人基本上乃是通过自体性价值理想的实现来满足其自由本能的爱罗人。而爱罗人追求自体立极以发挥其自由本能的基本途径就是“异隔地执取”——存有的无限对象化与客体化。故西方人的哲学——爱罗主体的哲学——必然是一个主客对立的哲学。表面上看来，爱罗人所要执取的、征服的乃是一个异隔的、神秘的“它”（对象化的存有），究其实爱罗主体所真正渴望占有的却是他自己。爱罗只不过是“以它为镜，以它为媒”来满足其自由本能的终极关怀罢了。而语言——对象化的语言——正好是爱罗主体自我观照最佳的一面镜子，也是自由本能自我占有最可靠的一个媒介。这就是为什么西方哲学自始以来即对语言表现出一种奇异的迷恋与依附了。一部西方哲学史，在某一种意义上来说，只不过是一面“语言镜子”的故事。但哲学的本质乃是文明人自觉的表现。当爱罗主体迷恋地在语言的镜子里找寻他自己时，他不仅无法真正看到他自己，也是无法看清这面镜子的。爱罗主体的自觉——西方哲学的自觉——乃是“忘我”或“亡我”以后的事。从爱罗主体不再往语言的镜子里寻找他自己时他才能寻回他自己，也才能看到镜子的真相。这不正是后现代思想中“主体的死亡”所蕴含的胜义么？现在我们了解，所谓“语言学的转向”其实是“语言自觉的转向”。语言本身是不会有自觉的，自觉的是那一个迷恋着语言的爱罗主体。而跟随着语言自觉的必然是那个迷恋主体的“死亡”。如是 20 世纪西方哲学从“语言学的转向”导致“主体的死亡”乃是一很自然的、顺理成章的事。



语言的镜子作用乃是爱罗心性深层结构的基础。拉康对弗洛伊德心理分析学的诠释，以无意识的结构比拟语言的结构，所依赖的正是语言与爱罗心识发展的内在关联。这面为爱罗主体赖以成长的语言镜子原是一具有内外双向回照功能的魔镜。爱罗主体企求在这面语言魔镜中看到的不仅是一个对象化的自我，还有一个对象化的自然，甚至是一个对象化的存有自身。然而不管爱罗心识所要执取的是自我、自然，还是存有自身，那个在语言魔镜中呈现的那个对象化的“它”并不是“它”的真实，而只是“它”的投影。因为那个真实的它是永远无法被对象化地执取的啊！

这个不可被对象化的“它”不就是康德批判哲学中所谓的“物自身”么？然而康德对西方传统形上学的批判明显地是不够彻底的：它所谓的纯粹理性批判究其实只不过是知解理性局部运作的批判，还谈不上知解理性本身的批判——对象化哲学心灵的批判。在康德哲学只有理性运用的自觉，而没有爱罗主体性的自觉。知解理性如何为爱罗主体服务，如何通过征服自然来伸张其主体性，又如何成就科学知识的过程中困陷于语言魔镜里而受到其重重的牵制与误导，这都不是康德哲学所领会得到的。

人是不能离开语言的，因为人乃是一个通过说话书写的活动作用而成就其精神我与意义世界的场有者。人的语言性——人与语言的相对相关性——正是场有人本质的所在。然而场有人不仅是一个爱罗主体，也是一个良知主体。场有人不仅是一个通过自体性价值理想的实现来满足其自由本能的爱罗人，也是一个通过互体性价值理想的实现来满足其悱恻本性的良知人。异隔执取是自由本能的通渠，同体感通则是悱恻本性的达道。如是人的语言性也就因其主体性的差异而有所不同。良知人所赖以成长、赖以安身立命的不是语言的镜子作用，而是语言的感通作用。人与人的感通、人与物的感通、人与自然或天的感通都是语言中的感通（但也是超语言的感通）。场有人的悱恻本性正是通过语言的感通作用而成就其精神我与意义世界的。

在比较文化与哲学的脉络中，我们可以看到一个毋庸置疑的事实，即：相对于根源自古希腊文明的西方传统而言，中国文化的特征乃是明显的良知偏胜而非爱罗偏胜的。这就难怪为什么在中国哲学里语言的镜子作用是那么薄弱，那么微不足道了。中国哲学所着重的乃是语言在日常生活、道德实践或修真达道中的感通作用，



而不是语言反映存在或实在的表象作用或结构作用。不管是儒家、道家或是佛家，中国哲人好像从来就没有对语言迷恋过，没有把实在的结构等同语言的结构，没有在语言的镜子中执取一个对象化的天、道或自我。刚好相反，中国哲人所喻的不是语言的“魔镜”而是心灵的“虚镜”，心灵在摆脱或超脱了语言的魔障与私欲或问题心的纠缠与困境后所呈现的虚灵明觉。此虚灵明觉之心，借用新儒家的术语来讲，正是一感通量格最大的自由无限心。语言的魔镜是属于爱罗的，但心灵的虚镜则是超爱罗的。中国哲人对于语言的镜子作用可说自始就抱有一种不信任的态度。对中国哲人来说，终极真理是不可思议的——不可通过概念的对象化来把握的。但不可思议并不表示不可被体会，所谓“可意会而不可言说”。“意会”就是感通中的体会。真理虽不可能在爱罗的语言魔镜中开显，但仍可在心灵的虚镜与语言的感通作用中开显。而感通语言就是我们在日常生活、道德实践或修真达道的过程中所运用的语言。镜子语言之于自体立极的爱罗正如感通语言之于互体通情的良知。此是人性两面的各宜其宜、各适其适啊！

假如传统西方形上学可以说是知解理性或逻辑理性（对象化所凭借的理性）与镜子语言的产物，那么传统中国哲学就是中和理性（互体通情所彰显的理性）与感通语言的亲子了。有趣的是，20 世纪的中国哲学固然不断地倾向西方、倾向知解理性，孜孜地学习那传统西方哲学命脉所在的镜子语言，20 世纪的西方哲人又何尝不在心灵的姿态与思维的方式上逐渐地走向东方，走向感通语言所彰显的中和理性呢？前期与后期维特根斯坦的分别，前期海德格尔与后期海德格尔的分别，站在其反映在语言学的脉络上来看，刚好是镜子语言与感通语言的分别。罗蒂对传统西方哲学的批判基本上就是对对象化的批判，对镜子语言的批判。这个批判导致罗蒂把哲学归于文学，甚至化哲学的论辩为文明人的对话与交谈，这不正代表一种从镜子语言对感通语言的转向么？德里达所要解构的，表面上看来是传统西方的在场形上学，究其实，正是那个支持着在场形上学背后的那个形上姿态——表现为无限对象化与异隔执取的爱罗心识及其所依赖的镜子语言。还有那个宣判“主体的死亡”的福柯，在他锐敏审视下镜子语言与宰制权力的内在关联几乎是一览无遗了。

是的，所谓 20 世纪西方哲学的语言学转向，准确地讲，就是镜子语言向感通语言的转向，也同时是爱罗心态向良知心态的转向。



但在 20 世纪的东方哲学中又何尝没有一个语言学的转向——从感通语言向镜子语言、从良知心态向爱罗心态的转向。这两个转向内容相若，而方向相反。但不管是从哪一个方向来看，这其中都涵摄着一个觉性的问题。最后分析起来，东西哲学中的语言学转向所代表的意义还远超过此语言的转向本身。在这个转向的背后出现的乃是一个文明人主体性的自觉，形上姿态的自觉，生命理性的自觉，文化历史与文明格局的自觉。20 世纪乃是一个大开大合的时代，在这个时代中所激发的文明觉性也是史无前例的。

说到这里，我想读者早就觉得奇怪了，我费了这么多唇舌究竟与这本书有什么相干呢？罗嘉昌先生出版了他这本生平的重要著作，要我为它作序，这是我的荣幸。我说了这许多话，当然不是故弄玄虚，而是要郑重其事，才能有所交代啊！

而我要向读者交代的基本意思是，在 20 世纪东西哲学与文化领域中激发的人类觉性有极其重大的意义。原来人类的觉性与人类的问题性是分不开的，从某一意义上来说，觉性就是问题性，问题性就是觉性。这一点佛家早就看出来，觉性就是佛性、佛道，问题性就是魔性、魔道。佛性与魔性、佛道与魔道，只是一事之两面罢了。

那么什么构成人类的问题性呢？这是问题中的问题。这个问题所牵涉的内容固然是无限的复杂，但其问题性的界定却并不是无迹可寻的。事实上，把这个问题放在哲学思想的核心来讲，它所呈现的主题可能只有一个，那就是实体主义与非实体主义的问题——或者，说得更明确一点，实体主义与非实体主义相对定位的问题。这个问题的厘清与解答也正是罗先生这本著作的主导思想所在。

《从物质实体到关系实在》并不仅是一本科学哲学的著作，也是一本属于存有论或本体论范围的著作。关于这本书的主旨及内容，作者本人已作了一个非常精审的简介：

物理实在观的变革对传统的物质实体观提出了挑战，要求放弃形而上学的绝对实体观，代之以关系的实在观。本书在深入考察当代科学和哲学中的物质非物质化问题、实在观变迁等问题基础上，提出并论证了一种关系的实在理论，并将这一理论运用于观察哲学史和当代哲学的某些流派和学科，得出了一系列不同于以往的结论。在此基础上本书提出了“非实体主义转向”的主张，这个主张抓住东方思想的精髓，又针对西方形



而上学传统的根本性弊病，因此有可能成为中国和东方哲学在 21 世纪获得新生和发展的一个生长点。

此书共分七章，前五章讨论物理科学中实在观与物质概念的变革及其在现代西方哲学中的意义与定位。第六章是通过当代西方哲学的某些观点（如蒯因、克里普克及弗雷格、罗蒂等）来建立罗先生本人的关系实在论。最后的第七章则是透过“非实体主义转向”主张的提出而作一总结，首先指出非实体主义转向在东方思想的根源，其次论及非实体主义转向上的中国和日本哲学，在这里作者着重地介绍了本人的场有哲学和《场与有》论集中的哲学倾向。然后又回到了作者自己的看法，通过对空名论的批判宣告传统名词逻辑的终结。作者主张以“关系和关系者”的思维取代“对象与关系对立”的思维，提出“撇开两造而思纯关系”的警句来与读者共勉。

从纯粹哲学的观点来看，毫无疑问的，本书最后两章乃是全书的精华所在。关系实在论是一个存有论的主张，而“非实体主义转向”的提出则是一个哲学史的观点。罗先生的关系实在论与我的场有哲学基本上是同型的，“非实体主义转向”在科学哲学领域由罗先生首先提出并做出深入的论证，但也可说是我们的共同主张。这个主张对我个人来说可谓酝酿已久。在我 1974 年发表的一篇论文（《怀特海和〈易经〉的时间观念》）中就提出了存在于当代西方思想中的“反实体倾向”（anti-entitative orientation）。我的提法与罗先生的当代哲学中的“非实体主义转向”（non-substantialist turn）的主张，虽有区别，但在精神上还是一致的。

正因为这种学术思想上的一致性，我和罗先生在 1993 年 8 月有缘相遇于北京。以后通过《场与有》论集的编撰，也就由学术朋友的关系变成了同仁的关系。在不少的读者心目中，关系实在论已和场有哲学联结在一起。而我们也已的确成为在同一思想战线上并肩作战的同志、同道了。

用“战线”和“作战”这一类的语词来形容一个精神的、哲学思想的结合其实是不大恰当的。最低限度，对场有型的哲学来说是很不适宜的。场有型的哲学乃是一种开放性的哲学，它所强调的乃是思想的对话而非思想的挑战。而对话预设场有，预设对话者的相对相关。相对蕴摄差别与距离，但凡相对者必相关，差别与距离之中仍有一内在的关联（我们所谓的相关），这就是场有哲学的第一信条了。



事实上，场有哲学与关系实在论也是相对相关的。不错，在很大的程度上罗先生和我的思想非常接近。罗先生的“关系”相当于我的“场有”，而罗先生的“关系者”也相当于我所谓的“场有者”。但这两个等号是有保留的，并非是完全相等的。由于场有哲学与关系实在论的混淆，在当前大陆的哲学论坛中已造成了一些误解，实在有澄清的必要。

首先，场有哲学与关系实在论在其本体的信托上是有一个重大差别的。关系实在论的终极预设是关系（主张关系先于关系者），而场有哲学的终极预设则是活动作用。我到现在还不清楚罗先生的本体概念是什么，或者他根本就没有作为终极存有的本体概念。但场有哲学的本体信托却是旗帜鲜明的。本体就是活动作用自身，一个无对无外、无限地超越、无限地生生不息与开显的活动作用。这不是一个实体主义的本体，而是一个非实体主义的本体。存有就是活动作用的开显。活动作用的开显从形式上来讲就是场有，从本质来讲就是权能。故场有其实是权能场有之省。相对相关乃是活动作用自身所开显的形式。宇宙（权能场有）中的一切事物，最后分析起来，都是活动作用的化身——不是活动作用的蕴集就是活动作用中所开显的相，再不就是知解理性（或意识）对活动作用的开显所作的执取。传统西方哲学中的形式与本质观念统统都是权能场有的抽象。离开了活动作用哪里还有关系与实在可言？

活动作用就是“场有”一词中的“有”。活动作用形式地、相对相关地开显就是“场有”。传统西方哲学中的形式概念与关系概念乃是从场有的具体真实中抽象出来的。不是关系先于相对相关，而是相对相关先于关系，因为有活动作用的相对相关才有关系可言。在西方传统哲学的存有分析中，关系一般分为内在关系与外在关系。外在关系就是我们所谓的相对，内在关系就是相关。但相对与相关是不可分开的（相对的可能性就已经是相关了），故这两个概念都是场有（活动作用的相对相关）的抽象。

因此我是不大喜欢关系这个名词的。正如布拉德雷（Bradley）所指出的，作为一个具体的事态，三个城市之间的相对相关是不能用三个城市加上它们之间的空间关系来代替的。有些学者认为，从逻辑的角度来讲相对相关乃是关系的一种，故场有论可被看成是关系论的一个特例。场有哲学的看法刚好相反。关系是不能超越相对相关的，因为没有非相对相关的关系。关系若不是相对相关的代名



词就是相对相关的抽象，而抽象就是特例了。同一道理适用于场有哲学与系统论的关系。没有非相对相关性的关系当然就更不能有非相对相关性的系统。是场有先于系统，不是系统先于场有。所谓系统只不过是某一种形态的场有罢了。事实上，场有这概念不仅指确定的相对相关，也包括不确定的相对相关。不确定的相对相关（活动作用形式的不确定）就是混沌。这岂是传统的关系概念可以概括的。

所以我认为关系实在论其实是，或应该是预设活动作用的。关系基本上是一个静态的，含有高度抽象意味的哲学概念，最少在传统的用法上是如此。照此用法，它应该是相对相关的一种方式或形式。譬如说两个活着的人有亲戚关系，此中的关系者是具体的、活的，但两者之间的“亲戚关系”（相对相关的方式）却是抽象的，不是活的。把实在等同关系，正如关系实在论所主张的，实在也就被抽象化、静态化。这岂是我们所亲切体会到的实在，那个变动不居、为活动作用的蕴集所交织而成的行为宇宙？其实关系实在论的核心概念不是关系，而是关系结构——实在的关系结构。关系实在论概括出一组关系方式，以之为基础来阐述现象的结构即存有的模式。但存有的模式或结构只是存有的一面，而不是存有自身。把存有的结构方式从存有自身抽离出来，然后把它视为永恒不变的实在，这不正是实体主义一个最显著的特征么？

从场有哲学的观点来说，存有就是活动作用的开显。一切形式和本质都是内在于活动作用的。活动作用从形式（相对相关）来看就是场有，从本质（虚机了断）来观就是权能。一切特性均来自活动作用的特性，传统与罗先生所谓的关系与关系者都是活动作用的化身。那么，什么是实在呢？不是别的，就是活动作用形式与本质的暧昧所涵构而成的蕴微情状。关系实在论所阐述的关系结构乃是对蕴微情状的分析。罗先生用数学的多元函数来表达这个关系结构的普遍模式：

$$Y_r = f_r(x, r)$$

式中 Y 为现象（即显现出来的性质或性质的集合）， x 为决定现象生成的诸因素或变量， f 表示这些因素或变量之间的关系。现象或性质是在特定的关系脉络中显现的， r 就是相应的关系参量。

若用场有哲学的语言来解读，则上式可视为活动作用开显的普遍模式，我们称之为蕴微模式。 Y 是开显的现象， x 是蕴集的权能，



f 是蕴集的过程，r 是蕴集的界/介面（条件性的总和）。这里值得注意的是，过程取代了罗式中的关系，场有界/介面取代了关系参量。这整个模式所代表的就是所谓的“化身”——活动作用所开显的蕴微相（广义的相）。Y 是活动作用成就事功的物相或果相，亦即是狭义的相。f 是活动作用的场有综合的事相，x 是活动作用权能运作的蕴相，r 则是活动作用的脉络的微相。这个活动作用的化身或蕴微相，从一个现行（正在进行中的活动作用）的观点来看，就是“境界”。蕴微相就是一个境界的开显。但开显的境界并不等于开显自身。活动作用自身内在于它的每一个化身，但也超越它的所有化身。开显自身当然就是它的开显，但却又并不等同它的开显。蕴微模式中是找不到活动作用自身的。蕴微模式是化身的模式，而不是活动作用自身的模式。一个城市的蓝图并不等于这个城市，活动自身正是不能被对象化、模式化的真实。所谓道可道、非常道，永恒的常道（活动作用自身）乃是一个永恒的超越啊！

假如我们套上康德哲学的术语来讲的话，那么活动作用自身当然就是相当于他所谓的“物自身”或“物之在其自己”了。然而吊诡的是，活动作用自身，若用西方哲学的传统范畴来规范，刚好是一个没有“自身”的自身。活动作用自身的在其自己正在其不在自己，它的不在自己也就是它的在其自己。因为活动作用不是一个固定的整体，也没有固定的部分；不是一个固定的一，也不是一个固定的多。它不是一个固定的主体，也不是一个固定的客体。没有固定的边界，也没有不变的内容。它不在时间之中，也不在空间之内。它没有必然的规律，也不是放任的自由。活动作用自身的真实既不是对立的统一，也非不是对立的统一。罗先生主张我们“撇开两造而思纯关系”，这显然是不足的、不妥的。场有哲学以活动作用自身取代纯关系。活动作用自身的思维乃是一种思议不可思议的思维。可思议的是活动作用的蕴微相，不可思议的是活动作用自身的无限超越。然而在某一意义上来说，活动作用自身的蕴微相即是它的无限超越，它的无限超越也就是它的蕴微相。正是色（蕴微相）即是空（无限超越），空即是色，场有哲学本体论的胜义就在这里了。

而色与空的暧昧，活动作用的蕴微相与活动作用自身的无限超越之间的暧昧，正是一切问题性根源所在。这个本体论的终极暧昧，具体地表现在哲学史上，也就成了策略与真理、实体主义与非实体



主义之间的暧昧了。原来存有的实体化本是人类求生存、求发展、求人性的满足的一种实存的策略或手段，一种安身立命或建构意义世界的理性道术；这个实存策略或理性道术的基本方式就是对存有蕴微性相的对象化、断裂化、抽象化与绝对化。此存有的对象化、断裂化、抽象化与绝对化可以说是知解理性实体化的四部曲。对象化是实体化的开始，断裂化与抽象化是实体化的骨干，绝对化则是实体化的完成。人要生存发展就必须把他的生活经验、存有经验组织起来，才能加以控制利用。但存有的组织与控制乃是建筑在经验与蕴微性相的简化与模式化的基础上的。事实上，实体化的存有必然是一个简别外在的存有。简别外在，相对而不相关（因为要简化就得抹杀或斩断事物间无数的内在关联），正是“实体”一词最基本的定义。在西方思想上出现的实体观念都是从这个基本的实体观念导引出来的。此简别外在、相对而不相关的独立实体在科学史和传统西方哲学中真可说是俯拾皆是。西方文化不正是在存有的组织与控制上显其精彩、显其特色的么？

既然存有的组织与控制乃是生命的所需，也是人性的基本要求，那么为什么我们要“非实体”呢？既然存有的实体化乃是基于生命与人性的需求，实体思想是没有什么不对的，且是无法避免的。那么为什么要反对实体主义呢？非实体主义究竟有什么实质的意义呢？

我们的答案是，我们反对的不是实体化，不是实体的概念本身，更不是实体这个名词。我们反对实体主义因为它只是策略的错置，而不是真理。说得明确一点，我们反对的不是策略性的实体主义，而是错误地把实体化的策略或道术等同绝对真理的实体主义。实体主义所主张的、所看到的当然也是真理，但那不是绝对真理，而只是相对的真理——相对于实体化策略背后的那个实存的主体性与透视观点，不管这个透视主体性是如何普遍，如何根深蒂固。若把实体主义仅视为一种理性策略或道术——一种人类生存、发展、安身立命或建构意义世界的方便设施，那又有什么可反对的呢？事实上，人类的一切的问题性，都在此策略与真理的暧昧之中。正如尼采所主张的，我们也许永远不能超越人类生存发展的透视观点和支配着这个观点的权力意志。换句话说，真理永远是策略性中的真理，而策略性又必然在真理之中。如是真中有假，假中有真，这大概就是大乘空宗“不坏假名而说诸法实相”的真意吧！