

丛书主编:万俊人
丛书副主编:王晓朝
胡伟希

B5-53
S86
1

BEING 与西方哲学传统

清华大学哲学系
中华全国外国哲学史学会

宋继杰 主编

河北大学出版社

1 B5-53

S 86

2

下 卷

西方哲学传统中的 BEING

下卷前言	(531)
论巴门尼德的“有”	叶秀山(574)
论巴门尼德哲学	俞宣孟(587)
巴门尼德哲学研究	王 路(627)
柏拉图关于“是”的学说	王太庆(660)
亚里士多德与形而上学之思维方式	叶秀山(681)
亚里士多德的工具论	叶秀山(731)
亚里士多德与 analogia entis	靳希平(764)
亚里士多德本体学说及其真理观	黄裕生(779)
论亚里士多德哲学中的存在(是)“ <i>ὄν</i> ”	周 迈(808)
“是”、“时”、“思”在奥古斯丁神哲学中的统一	周伟驰(852)
托马斯·阿奎那论本质与存在(Essentia et Existentia)	傅乐安(882)
康德对本体论证明的批判	俞宣孟(891)
费希特的“是”论	李文堂(904)
析黑格尔《逻辑学》的开端:“有”	邓晓芒(927)
胡塞尔与海德格尔的存在问题	倪梁康(962)
海德格尔的现象学起点	张祥龙(977)
本体论为何是诠释学?	张祥龙(996)
海德格尔与西方哲学的危机	叶秀山(1021)



A1025081

雅斯贝斯的存在(Existenz)哲学..... 叶秀山(1040)

萨特的“有”“无”之辨 叶秀山(1085)

当代西方语言哲学对于存在或本体问题的分析 徐友渔(1119)

维特根斯坦的本体论:对 Can-be 的批判 赵汀阳(1147)

本体论的困难及其出路 赵汀阳(1161)

编者后记 (1172)

下卷前言

—

Being 是西方哲学传统中的核心概念,关于 Being 的研究——metaphysics 或 ontology——是西方哲学传统中的核心理论。而正是这个最核心的概念及其理论型态在西学东渐的过程中引发了中国哲学学者长达一个世纪之久的困惑和论争。这一方面是由于哲学概念、理论型态与思维方式紧紧植根于其所生长的特定语言,从而对哲学在不同语言之间的转换造成困难,表现在中国学者身上就是,对于 Being 与 Ontology 的各种层次、各个方面的反省与理论自觉首先是从关于这两个名词的汉语翻译开始的。但另一方面,如果考察一下西方哲学两千多年走过的历程,就会发现,这个传统本身其实在很大程度上就是由对于 Being 与 Ontology 的困惑与论争所构成的。这就逼迫我们在考虑语言转换和思想交融之前首先深入到 Being 本身以及它在其自身语境中的命运之中。

自亚里士多德将 Being 作为人类心灵所要把握的最初对象和人类知识的第一原理进行不同于任何具体科学的探讨开始,西方哲学家为此困惑和争论了两千多年,我们显然不能光归咎于哲学家们的心智能力。现代语言学、逻辑学和哲学的研究,尤其是海德格尔“存在论差异”学说的提出,使我们确信 Being 本身的语义与语用暧昧乃是传统哲学

误入歧途的根源。事实正是如此。我们看到,一方面,Being 是个名词,或者指称“a being”或“beings”,亦即任何实存事物的实体、本性或本质,或者指称“being”本身,亦即一种所有能够正确地被称为“to be”的东西所共有的性质“beingness”,无论如何它相当于海德格尔所谓的“seiende”意义上的“sein”,我们暂时不做翻译;另一方面,Being 是动词“to be”的现在分词,作为动词,它不再指称“something that is”或“seiende”(按:一般译为“存在者”),而是指称任何被给予的实在现实地是(is)或存在(exists)所依由之活动(act)^①,大致可以等同于作为现实活动的“existence”,我们译为“存在”。值得注意的是,作为活动的“to be”与通常所谓的“a being”或“beings”或“beingness”绝不可混同。这里的主要区别在于,我们可以不依赖于任何别的东西而设想“a being”或“beings”或“beingness”意义上的“Being”,但是,我们不可能设想一个“is”(或“to be”)除非它属于“something that is or exists(在或是或实存的某物)”,这就是说,“to be”仅就其自身是不可设想的。既然“a being”或“beings”或“beingness”意义上的“Being”离了现实存在(actual existence)仍可设想,因此在“being”领域,实在事物的“being”与可能事物的“being”之间的区分是最初和最普遍的区分,亚里士多德已经试图用概念将其固定下来。所谓“可能的”意思是说“a being”或“beings”或“beingness”尚未获得或已经丧失其自身的“to be”。这里,既然 being 离了现实存在(actual existence)仍可设想,而现实存在(actual existence)离了 being 就不可设想,那么哲学家们就没有理由不把非现实存在(actual existence)的 being 设定为形而上学的第一原则。可见,我们关于“Being”的运思方向已经从根本上被我们俗常的设想或认识事物的方式所决定了。

这里,现代法国哲学家基尔松的观点不能说是偏激。他认为,说 being 离了“to be”或现实存在(actual existence)仍可思想是不够的;在

① Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1952), p. 3.

某种意义上,应该说,西方哲学家始终是离了“to be”或现实存在(actual existence)而思想 being 的,理由很简单,“to be”或“存在(existence)”本身不可思想。^① 他以康德的论证为依据。康德在《纯粹理性批判》批评“上帝存在的本体论证明(ontological proof of the existence of God)”时描述了这一吊诡事实的性质,他说:“Being 显然不是一个真实的谓词,也不是能够被加到一物的概念上去的某种东西的概念”。这里的 being 显然意指“to be”,康德想让我们理解,在“我们关于被设想为存在着的事物的观念的概念内容”与“我们关于不被设想为存在着的同一个事物的观念的概念内容”之间没有任何差异。这里,如果一事物的“to be”能够离了那所在者(that which exists)而被设想,那么它就应该被不同于此物本身之概念的某个记号表象在我们的心灵中。把这个记号加到我们关于任何事物的概念上,这样一个记号就会使它表象为“事物(存在(existence))”,反之,去除它,这记号就会使我们的概念表象为“事物(存在(existence))”。但事实并非如此。我们无法添加任何东西到一个概念上以便使它表象其对象为存在着的;如果我们将任何东西添加其上,那么它就表象别的某物了。因此,康德断言,实在事物的概念所包含的东西并不比可能事物的概念所包含的东西更多。如果我们在心里把一分钱加到一百元钱上去,我们就将它变成另一个钱数,即 100.01 元;但如果我们分析可能的一百元钱的概念和实在的一百元钱的概念,那么结果是,它们完全一样,都是 100 元钱的概念。简言之,“to be”或“存在(existence)”不能由概念来表象,它是“being-in-itself(物自身或自在之物)”——康德以此向哲学家们发出了警告:“就让它自个呆着吧,别碰它!”

① 同上书, p. 3。需要指出的是,英文-法文哲学语境中的“existence”与现代德文哲学语境中的“existenz”其含义有细微的差异,后者更侧重于“人的生存”;不过作为对“西方”哲学的一般性概述,本文忽略了这种差异;望读者不要因此而漠视“西方哲学”这个“种”之下的“属”的多样性。

基尔松将概念认识(conceptual knowledge)的这一显著特征称为“存在中立性(existential neutrality)”。不难想象,“概念的存在中立性”事实在西方哲学史的发展中具有深刻而持久的影响。既然事物的“to be”或“存在(existence)”恰恰是超出于事物的概念的那部分内容,或者说,“to be”或“存在(existence)”不能被包含在我们的概念之中,并且,既然概念思维是西方传统哲学的唯一运思方式,那么当我们说西方传统哲学的思辨本身就是“存在中立”的时候,就不能被指责为一种武断的推论。按照这样一种思辨,对象的“to be”或“存在(existence)”与否并不重要甚至毫无区别,因此,以这种方式来理解的哲学或许能够告诉我们有关实在之“所是”的一切,却完全忽略了一个并非不重要的细节:我们所谓的实在之现实的存在(actual existence)或不存在(non-existence)。

现在,既然“to be”或“存在(existence)”作为不言而喻的事实无需更多阐明,同时哲学思辨于它不会有任何结果,那么哲学家何为?他会很自然地在他自己的“being”概念中低估甚至排除“to be”或“存在(existence)”,将是者或在者(that which is)的现实的“to be”置之一旁,而只关注是者或在者本身及其各种属性(或即本质)。这样一来,形而上学诚然还是研究“being qua being”的科学,但不是作为动词的 being,亦即“to be”或“存在(existence)”,而是作为名词的 being,亦即“a being”或“beings”或“beingness”,海德格尔统称为“存在者的存在”。

以概念思维为其基本运思方式的西方哲学就不得不踏上了一条研究剔除了“存在(existence)”或“to be”之“being”的形而上学之路,结出了各种各样“本质主义”或“实体主义”的哲学花朵。抑或,这就是西方形而上学的天命?

二

古代希腊人的所有哲学成就都可以从他们对于万物之本原或始基

的追寻中得到解释。这问题本身表达了人类心灵最根本的渴求,理解某物对于我们来说就是将它设想为与我们已知的其他事物的性质是同一的;因为我们相信,万事万物在本性上都是同一的,都可以化约为某个终极的实在,所以认识终极实在乃是把握万事万物的前提或捷径。正是基于这样一种信念,早期希腊人前赴后继地试着将一般的本性还原为水、气、火等等,直到最终找到这个问题的答案:being 是本原或始基。这个答案似乎不容质疑。因为分析到最后,无论水或气或火等任何具体的事物都无权充当最初的发生实体,但它们至少有一个共同的性质,即,无论它们“是什么(what they are)”,它们至少都“是(are)”,从而它们每一个都是“a being”。对此,万事万物概莫能外。这就意味着,being 是唯一为“all that which is”所共有的。于是,being 就成了实在之根本的和终极的要素。

没有人会对水或气或火等具体的事物(beings)是什么产生任何疑问,但巴门尼德却不能回避“being 本身是什么?”或“what it is to be?”的问题。把“being”当作一个特殊的“什么”来予以追究,就开启了西方哲学的形而上学存在论(Ontology)传统。巴门尼德推论的关键在于利用希腊语中 eimi 具有“是”(系)动词和“存在”动词的双重性,展开自己的理论。^①

我们知道,古代希腊人面对这个实实在在的世界总要问这个世界“是什么”,对这个“什么”想有可能的知识。现在,巴门尼德更为彻底地追问这个尚未生出“什么”来的“是”是个“什么”,也就是把“是”当作一个特殊的“什么”来看待、来追问,这样,系动词就变成了存在动词并进一步客观化为名词性的认识对象。于是,我们看到,在巴门尼德哲学诗篇的第一部分,being 作为一个特殊的“什么”似乎被赋予了所有与“同一性(identity)”相似的属性,因为“同一性”是抗拒“apeiron(无限者)”和“chaos(混沌)”的最初武器。首先,being 的本质是,所有分有它的事

① 参见叶秀山“论巴门尼德的‘有’”。

物都“is”，而没有分有它的则“is not”。这里，如果“all that which is”都是 being，那么 being 就既是唯一的又是普遍的。同样的理由，其“to be”或存在(existence)的原因也是不可设想的。为了产生它，其原因必得先“to be”，这就意味着，既然 being 是 being 的唯一可以设想的原因，所以它就没有任何原因。结果，being 没有任何开端。而且，既然其毁灭的任何可以设想的原因也必得在毁灭它之前“to be”，所以 being 也不会消逝。换言之，being 是永恒的：以一种永恒现在的方式被确立，being 就没有历史，本质上与任何变化毫不相干。其中的任何变化都将意味着不曾存在的某物现在生成(becoming)或开始“to be”，而这是不可能的。此外，它也没有任何结构，单一而不可分割，因为在 being 自身内部没有任何它在其中可能并不实存的空间。这些就是“that which is”的真实性质^①；因为惟独 being “is”，所以对于任何可以设想的实在，要么“to be that which being itself actually is”，要么根本就“not to be”。

这里我们想说明的是，巴门尼德的这些说法尽管有强有力的逻辑推理的成分在内，但同时也是非常实际的，仍然在古代希腊思想的传统之内，即人所面对的是一个实实在在的世界。这就是说，巴门尼德的学说基于这样一个信念，即，无论我们如何考察实在，我们无法从中找到任何比其存在(existence)更为重要的东西。对于人类心灵的这一最基本的直观恐怕不会有人反对。所以当他反复申言“being is”，“non-being be”是不可能的时候，我们是否可以直译为：要么 being 存在，要么 being 不存在，在存在(existence)与不存在(non-existence)之间不可能设想任何中间状态。既然没有人会主张“being is not”，那么通向哲学思辨的道路就只剩一条：“being is”。

对于“being is”这个同语反复的命题，我们完全可以理解为，只有“that which is”“是(is)”或“在(exists)”，但问题是，是否只有符合巴门尼德所描述的 being 的事物是(is)或在(exists)呢？巴门尼德把他的学

^① 因此，西方形而上学描述本体或本质的用语都可以在巴门尼德处找到。

说建立在“being is”这个明显的前提之上,是他的伟大之处;但是,他无保留地把存在(existence)等同于 being,然后又用 being 的诸特征来规定存在(existence),却产生灾难性的后果。因为顺着他的思路我们会很自然地认为,“to be a being”就是“to exist”,反过来,“to exist”也就是“to be a being”。^①

如果“to be a being”与“to exist”是一回事,那么我们必须从现实存在(actual existence)中排除一切并不显露 being 的各种特征的东西。这就意味着整个感性世界都应该予以排除,因为它所呈现的多元、异质、可变、易灭等特征无一能够相容于我们前面有关 being 的描述。因此,倘若只有配称 being 之名者“是(is)”或“在(exists)”,那么对于整个感性世界我们必须说“不是(not is)”或“不在(not exists)”。我们发现自己正面临一个奇异却不可避免的结论:如果实在就是“that which is”,那么除了 being 没有任何东西是真实的;而且,既然我们对于我们认为绝对同一、不可产生与毁灭、完全同质、连续和不变的任何毫无感性经验,那么必然推出,真正的实在仅仅是心灵的对象。这样,实在就变成了思想对象的专有权,而惟有这思想的对象,我们的理智能够将 being 的各种属性归之于它。任何其他东西——这个无限多样的感性世界,包括生活于其中的我们自己——都不能说是(is)或在(exists),而只是现象或幻象。

巴门尼德身上所发生的“being”与“existence”之间的倒转如果借助于黑格尔《精神现象学》开端关于“感性确定性”的分析就不难理解。本来,作为共相和概念的语言是用来指称感性存在的,但后者只能作为语词背后的“意谓”而存在,意谓本身不可言说(从而也不可思想),凡说出来的都是共相(也唯有它可以思想),这样,作为共相和概念的语言就反过来否定了不可言说的意谓性的感性存在,后者不再具有客观性与真理性。这里,最关键的是黑格尔所谓的语言的“神圣的”颠倒作用,be-

① Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1952), pp. 8—9.

ing 或整个西方形而上学的确立都有赖于此。

巴门尼德展示了“to be”与“to exist”之间的巨大张力:是者不在,在者不是(that which is does not exist, that which exists is not)。尽管存在(existence)是我们唯一有所经验的感性世界的“being”的确定样态,但是 being 本身没有任何东西说明存在(existence)的事实。因此,巴门尼德的“being is”对于西方思想史的意义是双重的,一方面,以“同一性”为其根本性质的 being 为概念思维奠定了绝对的基础和原则,标识出西方形而上学的终极走向和某种意义上人类心灵所能触及的绝对界限;另一方面,以“同一性”为其根本性质的 being 的确立是以排斥“存在(existence)”为代价的,这使得西方形而上学从一开始就呈现出存在中立的态势。对于中国学者来说,如果我们要将 being 译为中文的“在”或“有”,我们必须意识到,那也仅仅是一种作为思想之对象的抽象的本质或概念的“在”或“有”,而非时间和空间中的现实的存在(existence);反之,尽管 being 不是现实的存在(existence),但它仍然可以是抽象的本质性、概念性的“在”或“有”,光译为“是”就会削弱其不动摇性、自足性的意味。^①

柏拉图形而上学大厦的基石无疑是由巴门尼德提供的。他把他所追寻的东西称为“*ontos on*”(“beingly being”或“really real”),对他来说,真实地“to be”就是“*auto kath' hauto*(自依自)”地“to be”,所以,这个“*auto kath' hauto*(自依自)”所表明的“自我同一性”就是真实的 being 的终极标志。这几乎是重述巴门尼德在“同一性(identity)”与实在之

① 参见叶秀山“论巴门尼德的‘有’”。和王路“巴门尼德哲学研究”纯粹从逻辑判断的角度将 being 译为“是”不同,俞宣孟的“论巴门尼德哲学”是从现象学的角度理解“是”的,认为巴门尼德的“是”指显现的现象过程,“是”即思想活动本身,柏拉图将“是”视为与其他各理念处于同一水平的一个理念、把“是”降格为“所是”或“使者”从而开启了西方本体论传统;另外,叶秀山的大部分论文以及黄裕生的“论是”都有强烈的现象学-存在哲学的倾向。我们这里的论述沿袭了传统哲学史的看法。

间所发现的那种神秘却必然的关系。按照这种关系,对于任何所予的事物,“to be”首先是“to be that which it is(是其所是)”,不是其所是就意味着自我同一性的丧失,就意味着这一事物的消亡而变成了他物。因此,对于任何“that which is(是者)”来说,“to be”与“to be that which it is(是其所是)”是一回事。

既然自我同一性是实在的条件和标志,那么 being 必然显现为一、同质、单纯、不变和永恒。这些特征与其说是 being 的属性,不如说是其本质的自我同一性的各种不同的表述形式^①:“that which is(是者)”必然是“一”,因为将它设想为属于某个不同于那一 being 的事物是自相矛盾的;从而它也排斥“差异”或“他性”(otherness)而呈现出同质性,因为如果我们将不同于其所是(what it is)的东西归于它,它就成了另一个 being;同样,being 本身也不变化,变化是自我同一性所禁止的,而不与时俱迁也就意味着永恒。

应该说,being 在柏拉图这儿还只是一种属性(“beingness”),实在的事物之所以实在是因为具有这一根本的属性,所以还不存在亚里士多德所谓的自我持存的“being qua being”或我们后来译成“being”本身那样的东西,而只有这样那样的“a being”或“beings”。所有这些这样那样的“a being”或“beings”的这一共同属性构成了柏拉图本人所谓的“ousia”(可译为“本质”,*essentia* 或 *essence*),它指明了属于“ontos on”并使之成为“a being”的那种性质。在柏拉图的对话里,如此设想的“ontos on”有不同的名称,如“eidos”,“idea”。而似乎通过这些“eidos”,“idea”,柏拉图就把巴门尼德的“是”具体化或例示为各种各样的“所是”^②。

正如在巴门尼德那里,真正的实在是心灵的对象,对于柏拉图来说,“ontos on”始终具有最高的可理解性。愈可以说是“being”的东西

① Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1952), pp. 10—11.

② 参见王太庆“柏拉图关于‘是’的学说”以及俞宣孟的“论巴门尼德哲学”。

也就愈可以说是可知的。如果 being 严格上可以等同于可理解性(intelligibility),那么其理由恰好就是,being 首先等同于自我同一性。这里,自我同一性是概念认识的适当对象。这不仅包括特殊事物的统一性,也包括其种的统一性;因为如果不通过把个体的表面的多样性还原为其共同理念的同一性与统一性,我们如何能够获得这个种?为了在不同事物之间确立可理知的关系,我们需要使之统一,而这只能通过用一个连续的同一性之链将它们连接起来而达到。以这种方式界定 being 是人类心灵的恒久倾向之一。把实在等同于同一性仅仅是使实在是其所应该是的东西,以便彻底地为人类理智所理解。正是在这个意义上并且在这个限度内说“being 与思想是同一的”严格上是正确的,因为 being 在这里发现自己被化简为概念思维的一种根本必要性的客观化,即,同一律。^①所以,如果说 being 是概念思维的基点的话,那么 being 所内在包含的“同一性原则”(或即同一律)就构成了概念思维的首要原理,即使德国古典哲学的内涵逻辑也不得不以此为出发点。

接下来的推论对于柏拉图来说就是顺理成章的了:如果“to be”就是“to be 同一的”,那么我们如何处理不同一或差异或他性(otherness),如何处理生成变化中的世界?答案显然是,如果惟独同一“is”,则不同一或差异或他性(otherness)“is not”。由此导致“两个世界”的划分:一方面是由始终是自我同一的、不可产生和不可毁灭的理念所组成的神圣、不朽和可理知的世界(理念的不可毁灭就因为它们是单纯的并且“始终以同一方式享有其自我同一性”,或者说,理念被赋予了完满的内在同质性,从而具有本质的纯粹性,是且只是一种本质);另一方面,由不断产生又不断消灭的感性事物所构成的感性世界。显然,如果这两个世界中的前一个“is”,则后一个“is not”。

基尔松正确地指出,如果 being 既意味“that which is(是者)”又指涉这“that which is(是者)”“is”的事实,那么柏拉图坚决地忽略了后者。

① Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1952), p. 13.

因此,对于柏拉图的理念在何种意义上可以说“is”的问题,答案只有一个,即,在它整个地且排他性地是其之所是的意义上,理念“is”。^①如果中文的“在”字只意谓“存在(existence)”的话,那么显然不能把这里的理念“is”译为理念“在”;如果一定要在柏拉图这里找一个与“存在(existence)”对等的词的话,也许只有“becoming”较为合适,而后者“is not”。这样,柏拉图实际上达到了与巴门尼德完全一致的结论:是者不在,在者不是。在亚里士多德那里我们将进一步证明,这是本质主义的金律。

亚里士多德不只是对“being(ousia)”感兴趣,他试图以此为基点构造一个科学的体系。众所周知,亚里士多德不赞成柏拉图的“理念论”,他接续了前苏格拉底“自然哲学”的传统,但并不是仅仅恢复这个传统,而是在广度和深度上对这个传统作了真正意义上的发展。他的“形而上学”具有双重理论功效:一方面把柏拉图的“理念”拉回到“现实”中来,另一方面又把“自然哲学”的“being”提高到“常驻”、“不变”的知识、科学层次上来。如果说,从水、气、火到巴门尼德和柏拉图的尚未完全名词化、尚非具体的“东西”的“being”是一个抽象的过程的话,那么这个过程只是到了亚里士多德的“ousia”,才说得上是完成。^②当然,对于亚里士多德本人来说,从对“to on (being)”的探讨转向首先研究“ousia”有一种必然性,因为,在决定性的意义上,是“ousia”让我们能够认识一个事物,其他一切都可在“ousia”上找到基础,那么“第一哲学”将首先是“ousia”的科学,“ousia-logy”是“onto-logy”的自然延伸。^③

我们知道,亚里士多德的“ousia”是某种截然不同于“理念”的东西。

① Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1952), p. 15.

② 参见叶秀山“亚里士多德与形而上学之思维方式”有关从“to on”到“ousia”的过渡的论述。

③ 参见周近“论亚里士多德哲学中的‘on(存在[是])’”。

对他来说,实在乃是他可见可触的东西:这个人,这棵树,这块木头等等。无论可能被冠以其他什么名称,实在始终是一个特殊的和现实存在的东西。他的问题就是要探究,在任一具体存在着的事物中,是什么使它成了一个“ousia”?或者说,“ousia”之为“ousia”的根据何在?正是对这一问题的追问将使我们发现,一方面,亚里士多德在更高的理论层次上巩固和推进了柏拉图的本质主义形而上学,另一方面又提示出“existence”之进入哲学视阈的可能性,从而又堪当托马斯·阿奎纳和海德格尔的先驱。

在对“ousia”作出正面的界定之前,我们发现亚里士多德首先作了双重的否定或淘汰。他告诉我们,我们关于“ousia”所知的乃是,它们既非抽象概念(诸如“人”或“石头”),也非单纯的偶性(诸如一个人的肤色或一块石头的大小)。但这双重否定可以变成双重肯定。如果实在的 being 不是抽象概念,那么真正的“ousia”应该是自主的个体;而且,说现实的 being 只在一个主体中被发现意味着现实的 being 是一个主体。那么,作为一个主体又意味着什么呢?偶性在它之中并且通过它而“是”而“在”;换言之,ousia,乃是在其自身中就具有一个事物所要求的一切,从而能够进一步将 being 赋予那些附加的、我们称为其偶性的规定性,所以它是“一”,也是“全”,它是一个“综合”。由此,每一个现实的主体都获得了“实体(substance, *sub-stans*)”之名,因为它们可以被形象地想象为“处于”偶性“之下”支撑着偶性。

Being 或 ousia 的这种规定的间接特征亚里士多德阐述得非常明确(《范畴篇》I,5,2a11),但这似乎在重复刚才的问题,因为,如果它告诉我们柏拉图否认可感性质为实在的 being 是正确的,但他将 being 归于抽象概念则又是错误的,那么它仍没有解释使实在之为实在的究竟是什么。我们现在诚然知道了要上哪儿去找它,但我们还是不知道它是什么。

看来这问题须以别的方式来探究。问题是要知道,在一个个别的主体中,有什么东西使它成了“a being”。在我们的感性经验里,对于某

个实体在那里,我们所具有的最突出的指示是它所产生的活动和它所导致的变化。哪里有活动,哪里就有活动着的事物,因此我们首先是通过它们的所作所为而发见实体的。这样我们就进入了亚里士多德的完全不同于柏拉图的世界,一个具体实在和全然动态的世界,其中的 being 不再是自我同一性,而是从潜能到实现的活动过程。一个所予事物所展现的具体活动的总和构成了这事物的实在性。事物就是它对自身和他者所做的一切。在这样一种哲学里,“be”成了一个能动的词,它先于任何东西而指明活动的运作,无论是一种“being”活动还是“being 什么”的活动。这一点同时为本质主义和存在哲学所关注。^①当然,亚里士多德在这里是否指涉“存在(existence)”尚有争议,但他强调实存着的事物却是不可否认的事实。关键的问题是,作为活动着的实体,其所是之 being 是何种 being? 换言之,当我们说“活动中的 being”“is”的时候,这个“is”是什么意思? 亚里士多德所谓的现实的 being 或 *ousia* 是名词意义上的“a being”或“beings”或“beingness”呢还是动词意义上的“存在(existence)”呢? 正是在这个问题上,本质主义对亚里士多德的诠释与存在哲学的诠释分道扬镳了。由于亚里士多德强调实体的个别性、现实性和活动性,人们很自然地会想到后者(existence)。按照这种看法,亚里士多德的 *ousia* 是要让事物“X”的全部——作为整体地——显现出来,*ousia* 就是“existence”,是“X”之为“X”的“existentiality”,先有存在,存在使事物“X”作为“X”出来,然后才有“是什么”的问题,所以从根本上说,*ousia* 是存在论的而非知识论的。亚里士多德诚然还区分了问“事”之“实然”的存在论和问“理”之“必然”的工具论、逻辑学(或即知识论)。^②正是在这个意义上,海德格尔在亚里士多德那里欣喜地

① 参见黑格尔《哲学史讲演录》指出‘*dynamis*’与‘*energeia*’或‘*entelecheia*’是贯穿在亚里士多德全部思想中的主要范畴,中译本卷2,第290页;海德格尔, *Aristotle's Metaphysics* ①1—3 (Indiana University Press, 1995) 专门讨论了这对范畴与 being 问题的关系。

② 参见叶秀山“亚里士多德与形而上学之思维方式”中关于“*ousia*”与“existence”的讨论。

发现了一个前人未能看到的原本现象学的维度。

然而,传统哲学史的诠释并非毫无依据,因为也正是亚里士多德使得对 being 的抽象概念式的理解成为可能。当然,对他来说,实在的事物都是现实实存着的事物,他从未有意地将“存在(existence)”或“to be”从 being 中排除出去。可是,许多文献表明,“is”或“are”意味某种别的东西。例如,与《范畴篇》强调“个体”不同,亚里士多德在《形而上学》中多次提到实体是本质(*to ti en einai*),是一般,是种。这就是说,事物的“is”就是事物的“什么(what)”,不是它实存的事实或事态,而是事物之所是以及使它成为一个实体的那个东西。这决不意味着亚里士多德对“存在(existence)”或“to be”不感兴趣或者他所谈到的东西非实存(non-existence)或“not to be”;相反,作为研究对象之中最先被遭遇的东西,“存在(existence)”或“to be”被视为理所当然而被忽略了。^①所以“存在(existence)”或“to be”作为 being 的先决条件在其结构中却非我们想象的那样举足轻重,这也是上个世纪初海德格尔认为 being 是个尚未被深究的问题的原由吧!

概而言之,Being 或 *ousia* 在亚里士多德那里的真实名称是“实体(substance)”,而实体本身又等同于“是者之所是(*what a being is*)”;既然“主要是什么”、“是者的实体”以及“事物是什么”是等同的,那么一个事物的“什么(whatness)”就是其“being”——亚里士多德明确地称之为 being 的第一要义。这就是亚里士多德存在论的基本原则。由此,每一个现实的 being 都由几个形上层次组成,尽管所有这些层次都必然进入其构成之中,但类别各异、地位分殊;实体中最实在的东西乃是它成为一个活动所依由的那个东西。这里,有形实体不是因为其质料而是其之所是;一个动物之为动物,从而是一实体,也不是因为其质料,而是因为它拥有一个可以解释其有机特征、其一切偶性和其所有活动的内在原理。这原理就是形式。显然,实体中如果有任何活动的东西,那必

^① Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1952), p. 46.