

回答一个问题：什么是形而上学？

聂敏里

【摘要】什么是“作为存在的存在”，形而上学如何研究“作为存在的存在”，是形而上学的首要问题。本文在排除了从最普遍的存在者的类的角度对“作为存在的存在”的研究，以及海德格尔式的从生存论的现象学的角度对存在的研究以后，运用亚里士多德的核心意义理论表明，“作为存在的存在”所指的是一类核心存在者，这就是严格的作为自身的存在。形而上学是对严格作为自身的存在的存在方式的研究。在此之后，本文提出一个更为源始的问题：为什么要研究存在自身？由此本文勾勒了一个前巴门尼德的绝对变化的世界，指出作为形而上学奠基人的巴门尼德之所以要提出研究存在的任务，就是为了要在一个绝对变化的世界中去设想一个绝对不变的世界。形而上学对严格的作为自身的存在的思考就是对世界的确定性的思考和寻求。形而上学是对一个绝对不变的世界的先验构想，它构想这样一个世界究竟应当以何种方式存在。最后，本文以亚里士多德的《形而上学》著作本身为例，通过对亚里士多德形而上学研究计划的说明，具体展示了形而上学是如何来对一个本质主义的世界进行先验构想的。

【关键词】形而上学；作为存在的存在；作为自身的存在；先验构想；本质主义

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)01-0063-09

作者简介：聂敏里，山西万荣人，哲学博士，(北京 100872) 中国人民大学哲学院教授。

基金项目：中国人民大学 2019 年度“中央高校建设世界一流大学(学科)和特色发展引导专项资金”

什么是形而上学？

当我们提出这个问题的时候，对于哲学史的专业研究者，甚至对于哲学史的初学者来说，都会有一个现成的答案，这就是，形而上学是关于存在的科学。而受到过海德格尔哲学影响的人，甚至还会就这里的存在特别加以强调，表明它与存在者的根本差别，从而强调形而上学不是关于存在者或诸存在者的科学，而是关于存在本身的科学。^①而作为形而上学这门学科实际奠定者的亚里士多德，所向我们提供的也正是这个答案。因为，正是在那本被后人题名为“形而上学”(“物理学之后诸篇”)的著作中，亚里士多德明确地告诉我们，有一门科学不是对具体的存在者进行研究，也不是对这个部分或那个部分的研究，而是对存在本身的研究，而这也就是“作为存在的存在”。^②显然，“作为存在的存在”就向我们表明了形而上学研究的基础性质，表明甚至是在亚里士多德那里，形而上学也不是对存在者或诸存在者的研究，而是对存在本身的研究，它研究的是“作为存在的存在”。

① [德] 海德格尔《存在与时间》修订译本，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000年，第11—13页。例如，第13页“与实证科学的存在者层次上的发问相比，存在论上的发问要更加源始。但若存在论在研究存在者的存在时，任存在的一般意义不经讨论，那么存在论发问本身就还是幼稚而浑噩的。”

② 参考《形而上学》Γ1, 1003a20-30。

但什么是“作为存在的存在”呢？或者说，形而上学如何对存在本身进行研究呢？

流俗的见解认为“作为存在的存在”指向的是作为最普遍的类的“存在”。例如，人是动物，动物是生物，而生物是存在。铁是矿物，矿物是无生物，而无生物是存在。甚至白色是颜色，颜色是性质，而性质是存在。在这一系列的由具体的存在者向它们所从属的最普遍的类的关系的推演中，我们总是能够最终停在“存在”这个概念上，因为，一切都是存在，从而，很自然地，存在就是最普遍的类。而形而上学对“作为存在的存在”的研究，也就是对作为最普遍的类——“存在”的研究，研究一切具体的或一般的存在者所从属的那个最普遍的类——“存在”。

但是，这条似乎最容易从亚里士多德那里得出的研究路径，事实上直接就被亚里士多德自己所否认了。因为，亚里士多德明确地讲，存在不是属^①，而这也就是说，我们不能把“存在”作为一个普遍的类来把握，并没有这样一个最普遍的类。

事实上，想想也会知道，这样一条思路是有着根本的逻辑悖谬的。因为，如果有“存在”这样一个最普遍的类，它将全体存在者涵括在内，而自身又是一个保持类的同一性的存在者，那么，它本身又将归属于什么呢？一切存在者无论是作为个体还是类，都可以用属加种差的方式进行界定，但是，我们又将如何界定“存在”这个最普遍的类呢？因为，我们不仅找不到一个比它更高的属，也找不到一个与它异质的种差，来对它加以界定，因为“存在”涵括一切，一切都是存在。^②

所以，正确地理解，亚里士多德所说的“存在不是属”的观点所指的是这一事实，即，根本没有“存在”这样一个最普遍的类，在“存在”概念之下真实存在的是各个存在者的类，类的概念只属于它们，而不属于“存在”。一旦我们将“存在”作为类概念来把握，我们也就将它作为一个具有类的同一性的存在者来把握了。但是，并没有这样一个自身作为最普遍的类而存在的存在者，而只有各种具体的不同的存在者的类。例如，我们可以有效地分别植物的类、动物的类、矿物的类，并且将前两者归于生物类，而将后者归于无生物类，但是，并没有一个自身还保持着类的同一性的被叫做“存在”的最普遍的类。在“存在”这个最普遍的概念下真实存在的只是各种具体的事物的类，而“存在”本身并不是类。这就是亚里士多德所说的“存在不是属”的真实内涵。

当海德格尔强调“存在”不是“存在者”时，他把握的也正是“存在”的这层内涵^③，即，一旦我们将“存在”看成是最普遍的类，我们就将它作为存在者来把握了，而并没有“存在”这样一个最普遍的类作为一类存在者真实存在着，真实存在着的只是各种存在者的类。

从而，按照流俗的见解，把“存在”作为最普遍的类来加以研究，无论这样的研究是一种逻辑学的或语义学的研究，还是一种观念论的或实在论的研究，都注定要行进在一条错误的道路上。形而上学并不是这样一种从普遍的类的角度对存在本身的研究，“作为存在的存在”所指的也并不是这样一种作为普遍的类的存在。

如我们所知，在否定了可以从普遍的类的角度对存在展开研究之后，海德格尔由此便转向了从生存论的角度对存在的研究，他从历史性生存的角度来把握存在，把人的此在的历史性生存维度看作存

① 《形而上学》B 3, 998b22。

② 这里的论证当然也是由亚里士多德本人提供出来的，参见《形而上学》B 3, 998b22 - 27。

③ 参见【德】海德格尔《存在与时间》修订译本，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000年，第4页。“如果存在者在概念上是依照类和种属来区分和联系的话，那么‘存在’却并不是对存在者的最高领域的界定；……存在的‘普遍性’超乎一切族类上的普遍性。”第5页。“确实不能把‘存在’理解为存在者……令存在者归属于存在并不能使‘存在’得到规定。”第8页。“存在者的存在本身不‘是’一种存在者。”另见【德】海德格尔《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第40—41页。

在的现象学显现的机制。^①这是一条现代形而上学的思路，它实际上是从主体的生存体验的角度来理解存在，由于它格外地强调主体的情绪性的、感性的、非理性的生存体验，由此，它也就将对存在的理解非理性化了，它实际上所把握的是现代个体人的主观化的命运性的存在。海德格尔的生存论的现象学不过就是对现代个体人的这一现代生存体验的现象学的描述而已。

但是，作为形而上学的奠基者，当亚里士多德指出形而上学就是对存在本身的研究时，他给出的却是一条完全不同的思路。这就是，“存在”作为最普遍的一个概念，当它被作为形而上学的研究对象来加以研究时，它所指向的并不是一个类，因为，并不存在这样一个类——真实存在的是各种具体存在者的类——而是指向一类核心存在者，这就是仅仅作为自身的存在。因为，“存在”是一个同名异义词，在亚里士多德看来，“存在”之所以不是类，就在于它不是一个具有统一涵义的词，从而，它当然不能作为类而存在，因为，任何一个类都有一个统一的所指，但“存在”却不是这样，它有多种意义。^②在《形而上学》Δ7中，亚里士多德区分了“存在”的四种涵义，这就是“作为自身的存在”、“作为偶性的存在”、“作为潜能与现实的存在”和“作为真的存在”。^③“作为真的存在”涉及我们认识的正确性，属于思想命题的研究。“作为偶性的存在”涉及任何两个事物的偶然结合，例如白色与一个具体的人的结合、白色与文雅的结合等。显然，既然形而上学是对存在本身的研究，从而，“存在”的这两种涵义就不是形而上学的研究对象，剩下的能够作为形而上学研究对象的就是“作为自身的存在”和“作为潜能与现实的存在”。其中，首要的就是“作为自身的存在”。

但是，一切事物当它们就其自身来考虑时，都是作为自身的存在，从而，不仅人就其自身而言是作为自身的存在，而且白色、文雅就其自身而言也是作为自身的存在。所以，当提到“作为自身的存在”时，亚里士多德所指的并不仅仅是一种存在，而仍旧是多种存在，具体来说，这就是在他的范畴理论中所提到的十范畴的存在。^④十范畴就是十种作为自身的存在。但是，形而上学却不是对十范畴的研究，而是对十范畴中的一类核心存在的研究，这就是实体。因为，十范畴中的其他范畴虽然当就其自身而言时也是作为自身的存在，但是，它们却不是绝对地就其自身而言的存在，它们总是要相对于另一个存在来说。例如，白色，我们总说是某某东西的白色，文雅，我们总说是某某人的文

- ① [德] 海德格尔 《存在与时间》修订译本，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，陈嘉映修订，北京：三联书店，2000年，第15页：“此在能够这样或那样地与之发生交涉的那个存在，此在无论如何总要以某种方式与之发生交涉的那个存在，我们称之为生存(Existenz)” “此在总是从它的生存来领会自己本身：总是从它本身的可能性——是它自身或不是它自身——来领会自己本身。……生存问题总是只有通过生存活动本身才能弄清楚。以这种方式进行的对生存活动本身的领会我们称之为生存上的领会。……追问生存的存在论结构，目的是要解析什么东西组建生存。我们把这些结构的联系叫做生存论建构(Existenzialitaet)。”第21页：“在隐而不彰地领会着解释着存在这样的东西之际，此在由之出发的视野就是时间。我们必须把时间摆明为对存在的一切领会及解释的视野。……为了摆明这一层，我们须得源源始始地解说时间性之为领会着存在的此在的存在，并从这一时间性出发解说时间之为存在之领会的视野。”第23页 “此在的存在在时间性中有其意义。然而时间性也就是历史性之所以可能的条件，而历史性则是此在本身的时间性的存在方式。”第32页 “随着存在的意义这一主导问题，探索就站到了一般哲学的基本问题上，处理这一问题的方式是现象学的方式。”第42页 “无论什么东西成为存在论的课题，现象学总是通达这种东西的方式，总是通过展示来规定这种东西的方式。存在论只有作为现象学才是可能的。”第44页 “就课题而论，现象学是存在者的存在的科学，即存在论。……通过诠释，存在的本真意义与此在本己存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领会宣告出来。”另见 [德] 海德格尔 《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第42页 “我们追问这个问题：在是怎么一回事？什么是真的意义？我们这样追问并非是为了建立一个传统意义上的本体论，也根本不是要针对其以前的尝试清算错误。事关完全另外一回事。要做的事情是，要把人类历史的此在，同时也总是我们最本己的将来的此在，在规定的我们的历史的整体中，复归到有待原始地展开的在之威力中去。”
- ② 参考《形而上学》Γ2, Δ7, Z1, 另外，也可参考《尼各马可伦理学》A6, 1096a24 - 29。在那里，针对“善”，亚里士多德这样说 “再者，既然善与存在有同样多的意义（因为它既在这一个中进行陈述，例如这个神，这个心灵，也在性质中进行陈述，例如诸德性，也在数量中进行陈述，例如适度，也在关系中进行陈述，例如有用，也在时候中进行陈述，例如适时，也在处所中进行陈述，例如居所，以及这一类的其他），那么，显然，就不可能有一个普遍而单一的善；因为那样的话它就不会在所有这些范畴中进行陈述，而是只在一个范畴中进行陈述。”
- ③ 参见《形而上学》Δ7, 1017a23 - 25, E2, 1026a34 - b1。
- ④ 参考《论题篇》I. 9, 103b20 - 39。对《论题篇》这部分文本的细致解释与分析，参考 Michael Frede, “Categories in Aristotle”, in Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 29 - 48.

雅，等等。而它们所相对而言的另一个存在就是实体，实体是绝对地就其自身而言的存在。

从而，如果形而上学是对存在自身的研究，那么，真正作为存在自身的不是别的，就是实体，形而上学是对实体的研究。但是，它不是对具体的这个实体、那个实体的研究，它是对实体如何绝对地作为自身存在的研究，也就是说，它所关注的恰恰是实体作为一个严格意义上的“作为自身的存在”，它的那种存在的特殊方式。所以，当亚里士多德明确形而上学作为对“存在”的追问最终所问的不外乎就是“什么是实体”时，^①这个问题的内涵所指的正是“什么是作为自身的存在”。

毫无疑问，当斯宾诺莎把实体作为自因来理解时，他正是行进在亚里士多德的这一传统路线上，自因正是对亚里士多德的实体的正确把握。^②尽管表面上看起来，亚里士多德的实体有无数个，并且被分成可感实体（包括月下世界的有生灭的实体和月上世界的无生灭的实体）和不可感实体两大类，而斯宾诺莎的实体只有一个，这就是神或自然，但是，在根本上，二者是一致的，因为，绝对地作为自身而存在的实体在亚里士多德那里也只有一个，这就是第一推动者、神。

这样，我们就明确了，形而上学是对存在自身的研究，而这也就是对一类核心存在的研究，这也就是实体。而研究实体不是就这个或那个具体的实体进行研究，而是就实体的实体性加以研究，而这也就是说，是对实体之为实体的存在方式的研究，它研究的是实体如何作为自身而存在。显然，正是这样的研究使得形而上学既是一门专门科学，又是一门普遍科学。专门科学是说，它不是对“存在”的泛泛意义的研究，例如，对“存在”作为一个最普遍的概念的逻辑内涵的研究，它不研究随便什么存在，而仅仅关注一类存在，这就是仅仅作为自身的存在，是对这类存在的存在方式的研究，从而，它是特别专门的一门科学。就最严格的意义上真正作为自身的存在只有神而言，它就是神学。但是，就一切存在者都有其作为自身的存在，从而，都需要了解严格意义上作为自身而存在是怎样存在的而言，很显然，形而上学又是一门最普遍的科学，它研究的仿佛又是存在的最普遍的意义。但这不是在类的意义上的普遍意义，而是在核心意义上的普遍意义，一切存在者最终都要诉诸这个作为自身的存在。所以，形而上学既专门又普遍，它作为一门专门科学却高居于各门具体科学之上，具有普遍意义。^③

二

但是，现在我们要提出一个海德格尔式的问题。我们知道，在《形而上学导论》中，海德格尔曾经提出过这样一个问题，即，“究竟为什么在者在而无反倒不在”。^④由此，他展开了关于存在问题的一种现象学式的思考。^⑤我们既已辨明了海德格尔式的形而上学的现代特质，所以，我们不必非要按照海德格尔的那样一种方式来思考问题。但是，我们却同样可以向我们自己提出这个问题，即，究竟为什么要思想存在自身或作为自身的存在？为什么非要有一个存在自身或作为自身的存在？为什么要对存在自身加以研究？为什么要有形而上学？

无疑地，这样一个问题就把我们首先引向了巴门尼德。因为，亚里士多德虽说是形而上学这门科

① 参考《形而上学》Z1, 1028b3-4。

② 参考【荷兰】斯宾诺莎《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1958年，第3页。“自因（causa sui），我理解为这样的东西，它的本质（essentia）即包含存在（existentia），或者它的本性只能设想为存在着；“实体（substantia），我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念”。

③ 参见《形而上学》E1，对亚里士多德的两种形而上学概念的统一性的解释，参见Michael Frede, “The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle’s Conception of Metaphysics”, in Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 81-98。

④ 【德】海德格尔《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第3页。

⑤ 这尤其可以参看海德格尔的《形而上学导论》第60页以下。在那里，在从语言学的角度对在者在在做了一番思考之后，在将在者在在把握为“出现而立”、“常住而立”、“自获其界”后，海德格尔即转入对存在的一种现象学的把握，他说“这个自立于此者就变成自身亮相者，它就把自身亮于像外观所显的事物中。”这样，一种现象学式的对存在的把握即成为可能。

学的实际奠基者，但是，形而上学的开端并不是亚里士多德，而是巴门尼德。因为，如果说形而上学就是对存在本身的思考，那么，开创这一思考方式或思想路线的恰恰是巴门尼德。正是在巴门尼德那里，存在成为思想所关注的唯一对象。形而上学作为存在论，正是从巴门尼德开始的。但是，由此一来，我们就必须要询问，巴门尼德为什么要思考存在？他通过对存在的思考究竟企图做什么？关于存在的思考是怎样一种性质的思考？

我们认为，这个问题与“为什么要思想存在自身或作为自身的存在”是一个问题。而一旦我们将思维转向这样一个更具基础性的问题，而不是像一开始所做的那样将对存在自身的思考当成是对“什么是形而上学”这个问题的现成答案，我们立刻就会发现，我们进入了一个源始的问题境域。也就是说，我们必须能够首先设想，在诸存在者中我们无法区分基础性的存在者与依附性的存在者。我们不能像我们之前通常思维的那样认为，白色一定是某某东西的白色，文雅一定是某某人的文雅。显然，在我们这样的思维中，我们已经活动在一个形而上学所奠定的基本思想模式中，也就是说，我们已经在按照形而上学的方式思考问题，我们已经能够区分基础性的存在者与依附性的存在者，能够区分实体与属性，并且认为属性类的存在者必须依附于实体类的存在者，它们不具有存在的独立性，也就是说，它们不能是严格意义上的真正作为自身的存在。而且更严重的是，我们仿佛一定要这样来思维才能够思想世界，也就是说，我们一定要给世界设想一个基础性的存在者，仿佛不这样来思想，我们就不能够思想世界。我们说，这就是一种形而上学的思维方式。但现在的问题是，我们为什么非要这样来思想世界，我们不这样来思想世界就不行吗？

显然，正是这样的问题将我们带入到了形而上学的源始问题域，也就是形而上学作为思想存在自身的科学所源始活动于其中的那个领域。在那个领域，还没有存在自身，而形而上学要确立存在自身，也就是说，在诸存在者中要确立起一类基础存在者，这类存在者在严格意义上仅仅作为自身而存在。

有这样一种前形而上学的思想境域吗？我们不是自始就活动在那样一种一定可以区分出一类基础性的存在者和一类依附性的存在者的思想境域中吗？我们不是一旦脱离了这种思想境域就仿佛不能够思考世界了吗？

从哲学史上考察，这就是在巴门尼德之前的思想境域，亦即，米利都学派的思想境域或赫拉克利特的思想境域。因为，我们可以清楚地看到，正是在这个前巴门尼德的思想境域中，基础性的存在者不是实体，也不是任何一种存在，因为，任何一种存在都是可以发生变化的，从而，根本就没有像基础性的存在者这样的东西和与之相关的思维方式。对于米利都学派的思想家或赫拉克利特来说，唯一真实的东西就是变化，而思想所要关注的核心不是不变化的什么东西，而是变化的机制。所以，原始统一体的分离，稀疏与凝聚，对立面的矛盾与转化，这就是他们所反复探讨的东西。在这里，你很难说它们是一些基础性的存在者，因为它们并不是什么存在者，而是变化的方式。在另一方面，他们也不排斥用更为具体的方式来展现变化，例如，热与冷，干与湿，就像中国哲学中的阴与阳一样。你不能够说阴与阳是两种基本的存在，它们只是对变化和变化的内在机制的象征与刻画，同样地，热与冷、干与湿也是对变化和变化的内在机制的象征与刻画。这就是一个前巴门尼德的思想境域。显然，在这样的思想境域中是没有基础存在者的，也不会区分实体与属性。实体类的存在也一样处于变化之中。从而，对于前巴门尼德的思想者来说，一切都是可以通过变化来说明的，并没有一类始终不变的基础性的存在者，和一类总是处于变化之中的非基础性的存在者。而在亚里士多德的哲学史中所描述的存在于米利都学派和赫拉克利特思想中的质料类的基础存在，^①显然只是亚里士多德的误解，因为，亚里士多德已经不能以一种前形而上学的方式来理解前巴门尼德的思想世界。^②

当我们这样源始地返回到一个前巴门尼德的思想境域，素朴地面对这样一个世界，即，在这个世

① 参考亚里士多德 《物理学》A 4-6, 《论生成和消灭》I 1。

② 对此的开创性的批评，可以参见 W. A. Heidel, "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 19 (1906), pp. 337-338.

界中我们不能确定什么是基础性的存在者，什么是依附性的存在者，甚至我们还根本没有做这样思考的现成思想方式，一切都是变化的，人与马的存在并不比颜色与气味的存在更为稳定，它们都是在不停地流变之中，也就是在不断地生成与消灭之中，我们甚至可以用热与冷或凝聚与疏散来构成实体，而不是相反，就此而言，人与马的变灭性丝毫不亚于一阵风或一股烟，这时，我们就可以真正有所准备地来面对我们在上面提出的问题了，这就是：在这样一个源发的思想境域中巴门尼德为什么提出要仅仅思想存在？我们为什么要思想存在自身或作为自身的存在？

现在，一旦我们提出这个问题，答案就是清楚的，这就是：一个一切都在变化的世界也就是一个不具有唯一性的世界，而这也就意味着一切都是不确定的和偶然的，一种存在并不比另一种存在更为稳定；而如果我们不能接受这样一个世界，那么，相反地，我们就必须尝试构造一个只能如此而不能别样的世界，这也就是一个具有绝对的稳定性和确定性、从而排除了一切变化的世界。所谓“存在”或“存在自身”指的正是这样一种绝对的自我肯定性，从而，它是一、永恒和不变，它的反面则成为不可能，也就是“无”或“不存在”。从而，对“究竟为什么在者在而无反倒不在？”这个问题的回答就是：因为我们只能以这种方式来思想世界，而不能容许以任何别的方式来思想世界，“存在”就是对只能这样而不能别样的绝对肯定，“不存在”或“无”则意味着对这样一种绝对肯定的否定，当我们不能容许对这样一种绝对肯定的否定时，我们就只能思及存在，而不能思及不存在。在前巴门尼德的世界中一切都是变化的，并没有什么固定不变的东西，而这也就意味着并没有什么绝对的存在，相反的一切都有可能。当这一点不能被接受并进而被彻底否定，我们也就只能以某种固定的方式去思想存在。因此，当巴门尼德要求仅仅去思想存在时，他也就是在向思想提出这样一个任务，这就是，在一个绝对变化的世界中去设想或存想一个绝对不变的世界，并且把这个世界当成唯一真实的世界，而与之相反的变化的世界反倒是不真实的世界，是无，是不存在。巴门尼德的这条思想路线当然在后来有所调整，因为，逐渐地，凡是不能够被作为不变的存在被设想的事物不再被认为是不真实的存在，而是被认为是依附性的存在，这样，到亚里士多德那里，就可以区分实体类的存在和属性类的存在了。实体和属性，或者本质与现象，或者必然与偶然，这些形而上学的基本擘画，它所指向的正是这样一种思想方式，即，绝对变化的世界是我们不能接受的，从而，我们必须能够思想某种绝对不变的东西，并且把它作为一个变化的世界的基础。

显然，一旦我们能够这样来把握，我们就知道，例如在《范畴篇》中，亚里士多德所做的是怎样一种源发性的思考，即，他在尚不能够区分基础性的存在者和依附性的存在者的地方区分了它们，这就是实体类的范畴和非实体类的范畴，前者是稳定的、不变的存在，而后者是不确定的、可变的存在，后者依附于前者。实体类范畴与非实体类范畴的划分因此便展示了这样一个基本的形而上学的意图，即，我们必须能够做到在诸存在者中划分出一类基本的存在者，它是稳定的、不变的，而其他存在者都依附于它、以它为主体。亚里士多德就是以这样一种“形而上学的”精神来从事《范畴篇》中的范畴划分和界定工作的，诸范畴对于他来说不是现成的，而恰恰是通过划分基础性的存在者和非基础性的存在者的工作才最终得到确立的。从而，例如，实体范畴不是他工作的开端，而是他工作的结果，只是由于确定了有一类存在者可以被其他存在者所陈述而自身却不陈述其他存在者，是终极主词和终极主体，这类存在者才被命名为实体（第一实体）。但是，如果我们现成地把十范畴接受下来，并且把这种现成的思想方式投射到《范畴篇》中，那么，我们会认为亚里士多德完全没有做什么创造性的工作，他只是将人们头脑中早已存在的十范畴从逻辑学的角度逐一做了细致的讨论而已。如果是这样，我们也就完全欣赏不到他的工作的形而上学的奠基的意义，更不用说达到那个源发性的前形而上学的思想境域。

但是，撇开这点不论，我们现在就知道了形而上学究竟是在怎样一种思想境域中产生出来的。它起于这样一种思想要求，即，应当有一个根本不变化的世界作为真实的世界或者基础的世界存在着，世界完全可以按照这样一种方式来进行设想和构造。当我们指出这一点，我们现在立刻就能认识到，这样一种关于世界的思想方式不是别的，就是关于世界的先验构想。所以，很清楚，形而上学就是对世界的先验构想，它在世界的变化之中或者脱离了世界的变化而构想出一个永恒不变、绝对唯一的世

界，它把这样的世界叫做真实的存在，而这也就是作为自身的存在。“作为自身的存在”表明了这个世界的唯一性和永恒性，表明它就是它自身，它仅仅作为它自身而存在，它没有异于自身的存在。形而上学就是对这类存在的断言和坚信，也就是说，它坚信一定有这样一类存在，并且以一种探寻的方式去构想这类存在。这就是形而上学基础主义的思想欲求。

这样，我们就回答了我们在上面提出的问题，即，为什么要思想存在自身或作为自身的存在？为什么要有形而上学？而我们要顺便指出的是，像这样一种基础主义的思想方式，这样一种关于绝对不变的存在先验构想，在休谟针对因果关系的必然性所做的深刻怀疑之后已经成为不可能，它的属于心灵单纯主观构想的性质已经得到了清楚的揭示。

三

在我们对形而上学这门科学的性质有了上述清楚认识之后，我们现在可以转回来考虑一下，如果形而上学是这样一种对存在本身加以先验构想的科学，那么，它通常会怎样来进行？在这里，我们首先要指出的是，形而上学不是对存在本身是什么加以构想，而是对存在本身应当如何存在进行构想，而这也就是说，形而上学作为一门科学，它所研究的并不是一个具体的本质主义的世界，这恰恰是在形而上学之下的各门具体科学的任务，而是对一个本质主义的世界的基本存在方式加以研究，它研究我们应当如何来先验地构想一个绝对不变的世界。

一当我们指明这一点，那么，亚里士多德的《形而上学》这本著作作为形而上学这门科学的奠基之作，它的基础性质就显现出来了。因为，在《形而上学》这本著作中亚里士多德所关注的恰恰不是具体的存在，而是作为自身的存在的基本存在方式，这也就是他说形而上学研究作为存在的存在的原因和本原的真正内涵所在。^①因此，当我们尝试来存想一门形而上学的科学如何对作为自身的存在的基本存在方式进行构想时，亚里士多德的《形而上学》就恰恰给我们提供了最一般的展示，就此而言，亚里士多德的《形而上学》一书确实是形而上学这门科学的经典范本。

我们将以古代书目^②所记载的十卷本的《形而上学》为基础，结合现代关于《形而上学》一书基本结构的研究来说明这个问题。在最古的一份书目中，亚里士多德的《形而上学》不是现在的十四卷，而是十卷。^③据此，研究者们认为，它应当不包括现在的 α 卷（第二卷）、 Δ 卷（第五卷）、K卷（第十一卷）和 Λ 卷（第十二卷）。^④关于 α 卷、 Δ 卷和K卷的插入性质，我们认为是毋庸置疑的。但是，关于 Λ 卷的插入性质，我们虽不否认它具有相当的独立性，而且也可能是后来才插入到原始的十卷之中的，但是，我们认为，相较于 α 卷、 Δ 卷和K卷这三卷来说，它与亚里士多德《形而上学》一书整体研究计划的关系显然要紧密得多。因为，假设形而上学的研究缺少了对第一推动者——神——的研究，这显然是说不过去的。因此，现在，研究者们更为倾向的一个观点是认为， Λ 卷是亚里士多德晚年的作品，亚里士多德写作它的目的正是为了提供一个完善的实体理论，尤其是针对分离的、不可感的实体——神——的研究。^⑤所以，在下面，我们将排除掉 α 卷、 Δ 卷和K卷，按照A（第一卷）、 Γ （第三卷）、 Γ （第四卷）、E（第六卷）、Z（第七卷）、H（第八卷）、 Θ （第九卷）、M（第十三卷）、N（第十四卷）、I卷（第十卷）、 Λ （第十二卷）的顺序来对亚里士多德在《形而上学》中的形而上学研究工作逐一进行说明。其中，ABΓEZHΘMNI这十卷的顺序是由罗斯确

① 参见亚里士多德，《形而上学》 Γ 1。

② 有关亚里士多德著作古代书目问题，参见 Carnes Lord, “On the Early History of the Aristotelian Corpus”, *The American Journal of Philology*, Vol. 107, No. 2, Summer 1986.

③ 该份目录载于一位匿名作者所著的《美纳吉亚那传》(*Vita Menagiana*) 中，经由赫西丘斯 (Hesychius) 传下。

④ 参考 W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, Oxford University Press, 1924, p. xxiv.

⑤ 参考 Michael Frede, “Introduction”, in Michael Frede and David Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford University Press, 2000, pp. 1 - 52. 这篇导论的中译文见聂敏里 《20世纪亚里士多德研究文选》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第313—359页。

定的。之所以将原本处于第十卷位置上的 I 卷放到 MN 两卷的后面，这是由于 MN 两卷在文本上和讨论的问题上与核心卷 ZHΘ 有着更为紧密的逻辑关联，而 I 卷虽然也与之前的各卷存在着文本上的关联，但是，这种关联相较于 MN 两卷要更为松散一些。^① 而如果我们确定了 ABΓEZHΘMNI 这十卷是载于《美纳吉亚那传》的亚里士多德著作目录中原始十卷的《形而上学》，那么，对于独立性十分显然、但对形而上学的研究又是不可或缺的 Λ（第十二卷），我们就只能将它放在最后。而这从某种意义上来看也是符合亚里士多德一般的研究顺序的，即，首先处理前人的观点，然后再讲述自己的观点。MN 两卷由于只是处理了柏拉图学派的理念和数，而且在 M 卷一开始亚里士多德说“有关可感实体，我们不仅在对物理事物的有关质料的研究中，而且后来又有关就现实性而言的方面，已经讲了它是什么。既然研究是，究竟是否存在什么在可感实体之外的、不动的、永恒的东西，以及如果存在的话它是什么，那么，首先就应当考察其他人所讲过的话，……”^②，因此，它们被置于 ZHΘ 之后就更为合理。而只是在否定性地处理了前人的观点后，亚里士多德才从正面论述自己关于最高实体的观点。但是，我们也必须指出，这不是绝对的，现在通行的《形而上学》将 Λ 卷放到 MN 之前，并非就是没有道理的。

在 A 卷中，亚里士多德提出了“什么是智慧”的问题，而就他对智慧的界定而言，即，智慧是对首要的原因和本原的探究，这个问题实际上也就相当于“什么是形而上学”这个问题。而从他在第一卷中对在他之前的哲学家的观点的概述来看，他已经将这个问题同对基础性存在者的探究联系在一起了。因为，在他看来，在他之前所有那些能够被称作是哲学家的人，他们所从事的工作不过是在针对基础性存在者提供他们各自认为是正确的答案，而这些答案无一例外都可以最终被归入质料和形式这两类基础性存在者中。这样，在《形而上学》A 卷中，亚里士多德已经对形而上学这门科学的性质作出了一个初步界定。

而在 B 卷中，他则提出了与形而上学的研究相关的一些基本的思想难题，并且对这些难题做了最初的具有辩证性质的探讨。只是在此之后，在 Γ 卷和 E 卷中，他才明确提出了形而上学就是对基础存在的探究，也就是研究作为存在的存在及其原因。这样，形而上学这门科学的性质、问题和研究对象都得到了确定。

而从 Z 卷开始，亚里士多德就正式进入到了具体的形而上学的研究之中。但是，正是在这里，亚里士多德采取了一种特殊的研究方式，这就是，他虽然已经指出了形而上学就是研究存在自身或作为自身的存在，而我们前面也已经指出，对于亚里士多德来说，真正严格意义上作为自身的存在只有一个，这就是第一推动者、神，而亚里士多德在《形而上学》E 卷中也明确指出了形而上学就是神学，但是，他并没有在正式的形而上学研究中开始一个神学的研究，亦即，对第一推动者、神进行研究，而是首先对一类我们熟悉的存在者展开研究，这就是可感实体。而这样做的理由当然也是显而易见的。因为，对于作为研究者的我们来说，我们自身恰恰是可感实体，并且生活在一个可感实体的世界中。对于在严格的意义上仅仅作作为自身的存在、亦即不可感实体，对我们来说却是陌生的。从而，这就决定了我们必须从我们熟悉的东西开始，而达至那真正作为自身的存在。而对可感实体的研究并不会妨碍我们对真正作为自身的存在的研究。因为，可感实体也是一类作为自身的存在，不同的只是，它不是仅仅或完全作为自身的存在，它的作为自身的存在不是以现实的方式存在的，而是以潜能的方式。也就是说，可感实体作为一类特殊的作为自身的存在，它有一个从尚不是自身的存在到实现自身的存在的过程。而正是这个过程决定了它是一个有质料的存在，因为，质料就是它的那个尚不是自身的存在；同时这也决定了它是一个有偶性的存在，因为质料是偶性的原因，质料就是可以是这样，也可以是那样。

正是鉴于可感实体在存在论上的这一特征，亚里士多德在《形而上学》Z 卷中首先的工作就是要对可感实体本身进行逻辑分析，要从中分析出可感实体的作为自身的存在，而将它的偶性的存在和质

① 关于这方面的详细的讨论，请参考 W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, Oxford University Press, 1924, pp. xx - xxiii.

② 《形而上学》M 1, 1076a8 - 13。

料的存在排除出去。这样，《形而上学》Z卷的第4—6章所从事的就是将可感实体的作为自身的存在与其偶性的存在区分开来的工作，它是在对“是其所是”加以界定的名义下进行的。而第7—9章则是将可感实体的作为自身的存在亦即形式与其质料的存在区分开来。第10—16章则是明确形式就是可感实体的作为自身的存在。这样，通过上述连续的工作，亚里士多德在《形而上学》Z卷中就最终确定了可感实体的作为自身的存在，亦即，可感实体的形式。

一旦分析出这一点，《形而上学》对可感实体的逻辑分析性质的工作就结束了，现在，研究的目光自然地就聚焦于可感实体的作为自身的存在——形式，研究它究竟如何存在。《形而上学》Z 17章表明，形式不仅是可感实体在逻辑上的作为自身的存在，而且是可感实体在存在论上作为自身而存在的原因，亦即，可感实体在存在论上就是要作为自身而存在，从而，形式便作为可感实体存在的原因使得可感实体作为自身而存在。从而，我们说，作为《形而上学》核心卷的H卷和Θ卷与同为核心卷的Z卷的不同就在于，它们开启了对可感实体的一个形而上学性质的研究，也就是从存在论的角度对可感实体的存在方式的阐明，而Z卷则是对可感实体的一个逻辑性质的分析。具体到H卷，它通过一系列的论证强化了“形式作为可感实体存在的原因”这一命题，从而，就将研究很自然地引向了对可感实体的形而上学的存在机制的研究上去，而这也就是《形而上学》Θ卷的工作。

《形而上学》Θ卷表面上看来是对潜能与现实概念的研究，实际上是对可感实体的形而上学存在机制的研究。因为，对于不可感实体来说，潜能与现实的概念并不适用，因为，不可感实体如上所说完全是作为自身的现实存在，从而，在它这里根本谈不到潜能的问题，因此，只有在可感实体这里才能谈到潜能与现实的关系问题。而潜能与现实的关系所展示的不是别的，就是可感实体如何作为自身而存在的存在机制。因为，如上所说，可感实体不是现实的作为自身的存在，从而，其作为自身的存在就是它存在的原因，它要作为自身而存在。而这个要作为自身而存在的过程也就是一个从潜能到现实的过程。所以，潜能与现实的关系所探讨的就是可感实体究竟是如何作为自身而存在的，这无疑是一个纯粹的形而上学的探讨，虽然它处理的是一类特殊的存在者，即，可感实体这样一类存在者。亚里士多德在《形而上学》Θ卷中所展示的实际上就是可感实体的形而上学的存在机制。

显然，一旦从对可感实体的分析中找出其作为自身的存在，并且对它如何作为自身而存在依据潜能和现实的关系进行了研究，那么，那个完全现实的作为自身的存在，亦即不可感实体、第一推动者、神，也就会被启发出来，它构成了所有作为自身的存在者存在的原因，因为，所有作为自身的存在者都是对这个完全现实的作为自身的存在者的存在的摹仿。这样，对这个存在者的存在方式开始正式的研究就成为必然。

但是，按照《形而上学》原始十卷的顺序，亚里士多德并没有立刻开始对不可感实体本身的一个研究，相反，他在M卷和N卷两卷中首先对不可感实体不是什么进行了考察，而这涉及的就是柏拉图学派的数学对象和理念，因为，柏拉图学派认为它们是存在的，而且就是不可感的实体。只是在此进行了批判性的考察，并且在I卷中对一、相同、相异、相反这些与形而上学问题密切相关的概念进行了探讨之后，在Λ卷中，亚里士多德才开始了对不可感实体亦即神的研究，它最终揭示了形而上学的研究对象——严格作为自身的存在——的本性，这就是它是永恒的、不运动的和不可感的，它就是思想对自身的思想。

这样，通过对亚里士多德《形而上学》研究计划的展示，我们现在也就知道了形而上学这门科学应当如何进行。这就是，它应当在诸存在者中首先确立基础性的存在者，也就是作为自身的存在，然后对这类作为自身的存在本身进行研究，即，研究它如何作为自身而存在。而这当然也就是一个针对世界的先验构想。它不是去具体地构想一个永恒不变的世界具体是如何，而是去研究如果我们要构想一个先验的世界，应当如何去构想，这就是确定基础性的存在者和基础性存在者的存在方式，在这个基础上，各门自然科学就会进一步地、实证地来设想这个世界。

(责任编辑 哲 之)