

形而上学与哲学的内在视域

杨国荣

(华东师范大学 哲学系, 上海)

摘要: 哲学领域中求其“通”的深沉涵义, 在于展示存在的真实形态: 不同视域的相互融贯所折射的, 是存在本身的统一性、具体性。通过澄明存在之维的本源性以及它在真、善、美或认识、价值等诸种哲学问题中的多样体现, 形而上学既融合了不同的哲学视域, 也作为智慧的追求而指向存在的真实形态。

关键词: 形而上学; 哲学; 内在视域

中图分类号: B081.1

文献标识码:

随着“后形而上学”^{[1] (p163)}等提法的出现, 形而上学似乎被视为已经终结或应该终结的历史现象。然而, 形而上学的消亡与否, 并不仅仅取决于哲学家的拒斥或疏离。就应然而言, 人对世界的把握总是难以离开形而上学, 康德已有见于此: “世界上无论什么时候都要有形而上学”^{[1] (p163)}。就实然而言, 则“所有的人或多或少都涉及形而上学”。^{[2] (p51)}当然, 从理论的层面看, 何为形而上学、如何定位形而上学, 等等, 依然是一个需要加以思与辨的问题。

一

历史地看, “形而上学”这一概念首先与亚里士多德相联系。尽管亚里士多德从未使用过“形而上学”一词, 但其讨论一般存在问题的著作却被后人冠以“形而上学”之名。在该著作中, 亚里士多德将哲学的任务规定为“研究作为存在的存在(being as being)”,^{[3] (p20-21)}这方面的内容在亚里士多德之后进一步被规定为一般形态的形而上学, 以区别于宇宙论、自然神学、理性心理学等特殊形态的形而上学。^{[4] (p20-21)}

形而上学的一般形态与 ontology 大致相当¹。在概念的层面, ontology 的内涵首先与希腊文的 *on* 或尔后英语的 *being* 相联系。一般认为, *on* 或 *being* 既是系动词 (近于现代汉语的“是”), 又表示存在, 与此相应, 在汉语世界中, ontology 也有“是论”、“本体论”或“存在论”、“存有论”等译名。自上个世纪前半叶以来, 主张以“是论”译 ontology 者便时有所见, 而 ontology 亦每每被视为对“*on*”或“*being*”以及与此相关的一般概念和

概念之间逻辑关系的分析。在以上理解中，being 所包含的“系词”义无疑构成了 ontology 主导的方面。

在词源学上，*on* 或 *being* 诚然一开始便与系动词相关，但就其本来意义而言，系词本身属语言学及逻辑学的论域；在系词的形式下，*on* 或 *being* 首先是语言学的范畴，与此相应，这一层面的研究也更直接地与语言学及逻辑学相关。从哲学的视域看，*on* 或 *being* 尽管与语言学意义上的系动词有着本源的联系，但作为 ontology 论域中的哲学范畴，它的深沉涵义却更多地关联着存在问题。事实上，在亚里士多德那里，*on* 便与实体、本质等具有存在意义的对象难以分离，中世纪对 *being* 的讨论，也总是以存在（existence）本质（essence）等为其实质的内容，当代哲学对 *being* 的研究虽然呈现不同的趋向，但存在问题仍是其关注之点，奎因将何物存在（what is there）视为本体论的问题，海德格尔以此在为基础本体论的对象，都在不同意义上表现了 *being* 的存在之义。从理论上讲，以“是”为 *being* 的主要涵义并将 ontology 理解为“是论”，不仅仅涉及是否合乎汉语表达习惯的问题，而且关乎语言学、逻辑学与哲学研究的不同进路：如果将 *being* 等同于“是”，或多或少容易以语言学、逻辑学层面的技术性分析，遮蔽在哲学视域中对存在本身的关注。当然，从词源学上看，汉语“是”的原始涵义包含多重方面，《说文解字》在解释“是”字时指出：“是，直也，从日、正。”段玉裁注曰：“以日为正则曰是。”以日为正，与“则”相联系，《尔雅·释言》便对“是”作了如下界说：“是，则也。”就当然而言，“则”有准则之意，就实然和必然而言，“则”又有法则之意，前者引申为正当，后者则涉及存在的稳定性。不过，尽管“是”包含多重内涵，但以“是”类比 *being*，突出的似乎首先是其在现代汉语意义域中的“系词”义。

从方法论上看，追溯概念的原始语言形态或原始语义无疑是重要的，它有助于理解有关概念的历史内涵。但如果仅仅以概念的原始词义界定概念本身，则似乎难以把握概念的复杂性和丰富性。就哲学概念或范畴而言，其起源常常与日常或具体知识层面的用法相联系，但日常的语词在成为哲学的概念或范畴以后，总是沉淀、凝结了更为深沉、丰富的涵义，而非其原始的形态所能限定。中国哲学中的“道”，其词源便涉及日常语境中的“道路”、“言说”等，但作为哲学概念，它的意义显然已非日常意义上的“道路”、“言说”等所能涵盖。同样，*being* 在词源意义上固然与系动词相联系，但这一语言学归属并不能成为其哲学意义的唯一或全部依据。亚里士多德已强调，在 *being* 的诸种涵义中，“什么”是其本源的涵义之一，而“什么”又揭示了事物的实体或某物之为某物的根本规定（which indicates the substance of the thing），^{[3] (p783)} 与实体或某物之为某物的根本规定相联系的上述涵义，显然已非系词（“是”）所能范围，而指向了更丰富意义上的存在。不难看到，哲学概念的澄明诚然需要联系其原始词义，但不能简单地走向词源学意义上的历史还原；哲学的阐释、诠释

也不应归结为技术层面的历史追溯。

二

与 being 相联系的是 ontology。前文已论及, ontology 曾被译为“本体论”, 从上个世纪开始, 中国的一些研究者便对这一译名提出了种种批评, 认为本体论一词无法体现 ontology 的涵义, 由此, 甚而对“本体论”概念本身的合法性提出质疑, 并认为中国哲学并不存在所谓本体论。如张东荪在上世纪 40 年代已提出中国没有本体论, 尽管他所说的本体论并非仅仅对应于 ontology, 而每每与所谓 substance philosophy 相关, 但在反对将“本体论”运用于中国哲学这一点上, 与质疑本体论的观点无疑具有一致性。(参见张东荪:《知识与文化》, 商务印书馆, 1946)

这里既有 ontology 与本体论之间的纠葛, 也涉及译名与被译之名的关系。就 ontology 源自 *on*、其研究方式上侧重于逻辑分析而言, 它无疑不同于中国哲学语境中的“本体论”, 但我们似乎不能因此而断言中国哲学没有本体论, 更为适当的提法也许是: 中国哲学没有 ontology。从译名与被译之名的关系看, 一种译名在形成和被接受之后, 往往会经历一个本土化的过程, 在一定文化历史背景、学术传统、语言承载等影响之下, 译名常常获得超乎被译之名的涵义或发生内涵上的转换, 从而成为具有本土意味的概念。严复以“天演”翻译 evolution, 后者在西方本来首先是生物学领域的概念, 表示生物的进化过程,²但严复却一开始便将其与形而上的观念及社会领域的强弱相争、变革和进步等联系起来, 从而更多地赋予它以社会文化及哲学的意义, 使之成为变法维新的依据。不难看到, 作为中国近代哲学概念, “天演”的涵义已非被译之名 (evolution) 所能范围。如果追溯得更早一些, 则可以看到, 在佛教东传之后, 汉译之名与印度佛教原始概念的关系, 也每每发生某种变化, 如天台宗所着力发挥的“实相”概念, 在印度佛学中无疑有其大致对应的概念, 但它又非简单地仅仅复制印度佛教的原有概念, 智顗已指出了这一点, 他认为实相这一概念, 包含印度佛教中实际、如如、涅槃、虚空、佛性、第一义谛、等等。”(智顗:《法华玄义》卷八)而此前的鸠摩罗什在翻译《法华经》、《中论》、《小品般若经》等中, 亦已将梵文中表示“法性”、“真如”、“法界”等的词语, 译成“实相”。在此, 作为译名的“实相”一方面与原有的“如来”、“实际”、“法性”、“真如”、“法界”等语有着词义、词源上的联系, 另一方面又获得了更为丰富的涵义而非后者所能完全范围。

同样, 本体论这一范畴被引入中国现代哲学后, 也非仅仅是 ontology 的对应概念, 它在相当程度上既蕴含了 ontology 所涉及的“存在”之义, 又融入了中国传统哲学的相关观念, 从而获得了其较为独特的涵义。

需要指出的是, 作为中国现代哲学的概念, 本体论既不能简单地等同于 ontology, 也

很难仅仅归结为中国传统哲学有关本体的学说。在中国传统哲学中，“本体”往往被用以指称不同种类的存在，以宋明理学而言，这一时期的理学家尽管哲学立场不同，但往往都以“本体”来说明其核心概念，而在这一类的阐释中，“本体”往往指存在的本来形态。张载以“气”为第一原理，“本体”概念的运用也与之相应：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《正蒙·太和》，《张载集》，1978，第7页）朱熹将“理”视为更本源的存在，“本体”之义也离不开这一前提：“以本体言之，则有是理然后有是气，而理之所以行，又必因气以为质也。”（《孟子或问》卷三，《朱子全书》，第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002，第934页）可以看到，在以上论域中，“本体”都与本然之“在”相关：它或指“气”的本来形态，或指理气关系的本来形态。同样，王阳明以心立言，“本体”亦首先与心的本然形态相联系，对他而言，这种本然形态就是良知：“良知者，心之本体。”（《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992，第61页）当然，在王阳明那里，作为心体的本然形态，本体又涉及所谓功夫：“功夫不离本体，本体原无内外。”（同上，第92页）此处的“本体”既呈现为主体精神的本来形态，又被理解为实践活动（功夫）的根据。

作为现代哲学的概念，“本体论”显然不能等同于上述意义上的本体理论。尽管以上论域所涉及的气世界、理世界、心世界也每每构成了本体论所讨论的对象，但较之以“本体”表示存在的本来形态，本体论无疑包含更为丰富的内涵。就其与中国传统哲学的关系而言，本体论似乎与统哲学中的道器、体用等等概念有更内在的关联。从形而上的层面地看，“道”首先被理解为普遍的存在法则，“器”则指具体的事物；与此相近，“体”有实体等义，“用”则指属性、作用等。传统哲学中的道器、理气之辨以及体用之辨一般指向如下问题：道与器或理与气何者为第一原理？道与理是否先于器与气而存在？体与用能否相分？等等，自现代意义上的哲学史研究在中国出现后，这些问题常常被归属于本体论的论域，二者的这种联系，也从一个方面折射了“本体论”作为现代中国哲学概念所具有的理论内涵。

当然，在现代中国的哲学语境中，“本体论”所关注的，不仅仅是传统哲学意义上的理气、道器、体用等关系的辨析，广而言之，其研究之域包括与存在相关的诸种领域。从认识的前提（所知与能知的确认），到道德的基础（包括伦理关系与道德主体之“在”），从价值判断的根据（人的需要与对象属性的关系），到审美过程的内在意义（合目的性与合规律性的统一），等等，都可以看到本体论的视域。就其以存在为指向而言，它无疑与 ontology 有相通之处；就其不限于或非着重于对概念的逻辑分析而言，它又似乎逸出了 ontology。要而言之，作为中国现代哲学的概念，“本体论”的意义已不仅仅表现为 ontology 的译名，它在相当程度上已获得本土化的性质，其内涵既非 ontology 所能范围，又包含了 ontology 的某些涵义、既有别于中国传统哲学中的“本体”等理论，又渗入了传统哲学的相关内容；

在实质的层面，上述意义中的“本体论”似乎更接近于广义的形而上学（metaphysics），相对于 ontology 及传统的本体理论和道器、理气、体用诸辨，它显然包含更为丰富的内容。熊十力曾指出：“哲学自从科学发展以后，它底范围日益缩小。究极言之，只有本体论是哲学的范围。”本体论所涉及的内容包括：万化根源，即万物变化的根源；最根本的智慧（一切智智），这种智慧不同于科学知识，因为科学仅仅是各部门的知识，各个领域的知识，本体论同时以本体为对象，本体的自身是无形相的，但却显现为一切的事物。（熊十力：《新唯识论》，中华书局，1985，第 248—249 页）熊十力是中国现代关注并致力于建立本体论的重要哲学家，在他对“本体论”概念的如上理解中，可以看到，“本体论”既涉及 ontology（以存在本身为对象而不同于科学之仅指向“各部门”）及中国传统哲学有关本体的观念，又不限于二者而包含更广的内容。在把哲学的主要对象归结为“本体论”的背后，是对本体论本身多重内涵的确认。（顺便指出，为区别“本体论”与 ontology，后者（ontology）也许可以译为“存在论”。不过，为合乎习惯的表述及行文的简约，本文在指出 ontology 与作为现代中国哲学范畴的“本体论之”之实质区分后，在形式的层面仍用“本体论”来表示 ontology）。

三

如前所述，形而上学或本体论以存在为对象。这里首先涉及存在本身与关于存在的语言或思维结构的区分。形而上学及 ontology 与 *on* 或 *being* 的联系，使一些哲学家较多地关注语言结构和思维的结构，并在某种意义上将形而上学及 ontology 主要限定于对这些结构的分析，斯特劳森（P. E. Strawson）所谓描述的形而上学、奎因的本体论承诺，便多少表现出如上倾向。然而，如前文所指出的，哲学尽管难以与语言及逻辑分析相分离，但哲学的研究毕竟无法还原为语言和逻辑分析，作为对存在的哲学把握，形而上学无疑不能仅仅指向关于存在的语言及逻辑结构，而应回到存在本身。

在日常的语义中，“存在”包含“有”、“生存”等义，并涵盖“实在世界”、“观念世界”，等等；这一层面的“存在”既是最抽象的概念（可以泛指一切观念的东西与实在的东西），又往往被赋予具体的内涵（在内涵一切之“有”的同时，也涵摄其中的多样性、差异性）。作为形而上学所指向的对象，“存在”首先与人之“在”相联系；从哲学史上看，希腊哲学家已注意到这一点。普罗泰戈拉（Protagoras）曾指出：“人是万物（all things）的尺度，是存在的事物（the things that are）存在的尺度，也是不存在的事物（the things that are not）不存在的尺度。”³这一看法通常主要被视为认识论的思想而加以诠释，但其深沉的意义似乎更多地体现于形而上之域。从形而上的层面看，将人是万物的尺度与事物的

“存在”联系起来，当然并不是把人看作是事物在时空或物理意义上存在与否的判定者，而是强调存在的沉思无法离开人自身之“在”：存在的追问惟有对人才有意义，在人之外，并不发生存在或不存在的问题。存在与人的这种相关性，同样为康德所肯定。康德曾提出了如下问题：我能知道什么？我应当做什么？我可以期待什么？人是什么？康德特别强调，前三个问题都与最后一个问题有关。⁴ 康德所提出的前三个问题涵盖哲学的各个领域（包括形而上学），其中既涉及何物存在，也关联着如何存在，而在他看来，这些问题最终都基于“人是什么”的追问。海德格尔后来进一步将“人是什么”理解为基础本体论（fundamental ontology）的具体问题，而基础本体论又被规定为有关人的此在（human Dasein）的形而上学，^{[5] (p1)} 这一看法更明确地将形而上学论域中的存在与人之“在”联系起来。

类似的看法也见于中国哲学。荀子已指出：“善言天者，必有征于人。”（《荀子·性恶》）“天”在这里表现为广义的存在（首先是本然的存在），“人”则涉及人自身之“在”；有征于人，意味着对广义存在的理解和把握，总是需要联系人自身之“在”。荀子的上述观点在王夫之那里得到了进一步的发挥：“以我为人而乃有物，则亦以我为人而乃有天地。”（《周易外传》卷三，《船山全书》第1册，岳麓书社，1996，第905页）“天地之生，以人为始。……人者，天地之心。”（《周易外传》卷二，同上，第882页）天地泛指万物或存在，与“人是存在的尺度”这一论点相近，所谓有人而后有天地或人为天地之始、人者天地之心，并不是表示万物之有、无依赖于人，而是肯定万物或存在的意义，总是对人敞开：只要当人面对万物或向存在发问时，万物或存在才呈现其意义。在王夫之的以下论述中，这一点得到了更清晰的阐释：“两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之。”（《周易外传》卷七，同上，第1076页）中国哲学的以上看法，在某些方面与普罗泰戈拉从人出发（以人为尺度）讨论存在与非存在的形而上学立场，无疑亦有相通之处。

存在与人之“在”的相涉，更具体地体现于物与事的关系。韩非已对物与事加以对应：“故万物必有盛衰，万事必有弛张。”（《韩非子·解老》）郑玄对物与事作了进一步沟通，认为：“物，犹事也”。（《礼记·大学注》）这一界定一再为以后的中国哲学所确认，朱熹在《大学章句集注》中，便接受了对物的如上界说。王阳明也认为：“物即事也。”（《传习录中》，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992，第47页）王夫之同样强调：“物，谓事也，事不成之谓无物。”（《张子正蒙·诚明注》，《船山全书》第12册，岳麓书社，1996，第115页）直到18世纪的戴震，依然认为：“物者，事也。”（《孟子字义疏证上》，《戴震集》，上海古籍出版社，1980，第267页）在中国哲学中，“物”作为“遍举之”的“大共名”⁵，泛指一般的“有”或存在，“事”则首先与人的实践活动相联系，韩非已明确指出了这一点：“事者，

为也。”（《韩非子·喻老》）以事释物，既意味着从人自身之“在”（包括人的活动）来理解和把握存在，也表明真实（具有现实意义）的存在总是难以离开人自身的存在过程。⁶

哲学史上的如上看法，无疑多方面地展示了存在的形而上学意义。作为形而上学领域的对象，存在显然不仅仅以普遍性（涵盖万物或万“有”）为其特点，把存在单纯地理解为万物或万物的共同属性（“有”），往往容易将其抽象化；存在的具体的意义，惟有通过与人自身之“在”的联系，才能得到呈现；从更实质的层面看，对存在的理解无法悬置人自身的存在。在形而上学的论域，“存在是什么”与“人是什么”这两重追问本质上难以分离；从终极的意义上看，存在之成为问题，是以人的“出场”为前提的。尚未进入人的知行之域的本然之物或自在之物，既不是科学知识的对象，也很难真正视为形而上学所追问的存在；即使思辨的构造，也无法完全避免人的“在场”。维特根斯坦曾说：“我的语言的界限意味着我的世界的界限。”（L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5·6, Dover Publication, Inc., 1999, p88, 参见《逻辑哲学论》5·6, 商务印书馆, 第79页）更确切的说法也许是：人自身之“在”是人的世界的界限。

可以看到，形而上学论域中的存在，本质上表现为人与人化的存在或人与人的世界。人在形而上学中之所以具有本源性，首先在于形而上学本身是人对存在的自我探问，而后者本质上又与意义的追寻相联系。这里所说的意义既不限于语言的层面，也非仅仅指向超越的领域，它涉及是什么的追问，也关联着应该如何的问题；它以宇宙人生的终极性原理为内容，也兼涵真、善、美等不同的价值向度。形而上学以有这个世界为出发点，它既不追问何以有这个世界，也不关切这个世界之前或这个世界之后的存在，从而，它不具有宗教层面的超越冲动和终极关怀。⁷所谓这个世界，就是人生活于其间并为人自身之“在”（广义的知、行过程）所确证的存在。以有这个世界为前提，形而上学所关注的，主要不是存在的思辨构造，而是存在的敞开、澄明与改变。

作为进入人的知、行之域并在不同的层面获得人化形态的存在，人的世界或人化的存在无疑具有为我的性质。然而，不能因此而否定存在的自在之维。从字源上看，汉语的“存在”之“存”，本身便包含让“自在”或“已在”者“在”之义，王夫之曾对此作了如下界说：“保其固有曰存。”（《周易内传》，《船山全书》第1册，岳麓书社，1996，第73页）就形而上的维度而言，所谓“保其固有”，即意味着不否定已有的存在规定。在人化世界中，具体事物的时空、物理等规定并不因为与人形成各种联系而消逝；人化的存在无非是打上了人的不同印记的自在之物，它在进入实践领域、由“天之天”成为“人之天”的同时，总是包含着不依赖于人的一面。从而，在总体上，可以把人的世界或人化的存在视为自在之物与

为我之物的统一。

海德格尔曾批评传统的形而上学仅仅关注存在者而遗忘了存在本身，这一批评以存在和存在者的区分为前提，以此为背景，则存在的考察不能不同时比照存在者。引伸而言，在形而上学的视域中，所谓存在者，首先便表现为对人之“在”的悬置，其特点在于无涉于人自身之“在”。与隔绝于人之“在”相应，存在者通常被规定为特殊存在之后或超越具体事物的一般存在，后者往往取得理念、一般本质、共相、绝对精神等形式，并在实质上呈现为抽象的、分离的规定。作为一般的存在，存在者总是以既定性、已然性为其内在规定，它超越于历史过程而取得了已完成的形态。与存在者相对的“存在”，则本于人自身之“在”并展开为人化的世界，它不同于个体及特殊存在之后的抽象实体，而是融合特殊与普遍、个别与一般，从而呈现具体的形态；与人化世界的形成展开为一个历史过程相应，存在本质上也具有历史的品格。如前所述，从词源的意义上看，西语中表示存在的 *on* 或 *being* 同时又具有系词的功能，作为系词，它们总是起着联结主词与谓词的作用，而主词和谓词又往往分别关涉个体和一般属性，从而，上述联结本身又折射了个体与一般属性的联系。海德格尔曾对近代哲学所理解的 *physis* 与古希腊的相关观念作了比较，认为近代哲学把 *physis* 作为物理的东西而与心理的、有生命的东西对立起来，而希腊人则更多地将其视为一种整体，而不是分离和对立的存在。^{[6] (p17-18)} 早期哲学思维对存在的这种理解，无疑基于存在本身的整体性，海德格尔的以上追溯似乎也表明，在近代的知识将存在加以分离和凝固化以前，哲学思维的早期更多地以直观的方式把握了存在的整体性。

康德曾强调，“‘存在’显然不是一个真正的谓词”，（参见 Kant: *Critique of Pure Reason*, Translated by N. K. Smith, Bedford/St. Martin's Boston/, New York, 1965, pp504-505）这一论点在当代哲学中进一步为弗雷格、罗素等所肯定。对这一论点，一般主要从逻辑学或语言学的角度加以阐发（如将逻辑谓词与真正的谓词区分开来，认为“存在”虽然在逻辑上可以处于相当于谓词的位置，但它并不表示事物或概念的性质，因而不是真正的谓词），事实上，它似乎也可以从形而上的维度加以理解。谓词往往被用以表示事物的属性，属性则常常表现为一般的规定，这样，以存在为谓词，往往容易将其等同于一般的属性或规定，从而使之抽象化。在上述意义上，否定存在是谓词，同时也蕴含着对存在的抽象性的扬弃，它从一个方面为肯定存在的具体性与整体性提供了某种逻辑的依据。

四

以存在的统一形态为指向，形而上学同时也从一个方面展示了哲学的内在精神。如所周知，作为智慧之思，哲学不同于经验领域的知识。知识主要以分门别类的方式把握对象，

其中蕴含着对存在的某种分离，哲学则要求超越“分”或“别”而求其“通”。金岳霖在比较知识论与科学时，曾认为二者的差别在于前者旨在求“真”而后者以“通”为目标。知识论属哲学，在此意义上，这里似乎也涉及哲学的特点。不过，金岳霖所说的“通”，主要指理论本身各部分之间的一致。（金岳霖：《知识论》，商务印书馆，1984，第11—13页）对“通”的以上理解，基本上限于逻辑或形式之域。从形而上学的层面看，所谓“通”，并不仅仅在于哲学的体系或学说本身在逻辑上的融贯性或无矛盾性，它的更深刻的意义体现在对存在的统一性、具体性的敞开和澄明。换言之，它总是超出了逻辑的层面，既涉及存在，也涉及把握存在的不同视域、进路之间的关系，从而更多地呈现实质的意义。在这方面，值得注意的是《易传》的看法。《易传》对“通”予以了较多的关注，一方面，它强调：“一阖一辟谓之变，往来无穷谓之通。”（《易传·系辞上》）另一方面，又肯定：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”（《易传·系辞上》）“往来无穷”是就存在的形态而言，“通”在此指动态意义上的统一性，“感”隐喻了人之“在”与世界之在的关系（包括二者之间的相互作用），“感而遂通天下之故”意味着在人之“在”与世界之在的相互作用过程中把握存在。《易》是由卦象构成的形而上的系统，在《易传》看来，《易》所彰显的“通”既展示了存在本身的统一形态，又作为统一的视域，表现为对存在原理或根据（故）的总体上的理解。⁸康德在谈到形而上学时，也曾强调：“形而上学乃是作为系统的科学观念”，“是一个整体”^{[2] (p155)}。形而上学的这种系统性和整体性，既表现为内在的逻辑融贯，也以对存在的整体把握为其内容，它使被知识所分化的存在重新以统一的、具体的形态呈现出来。在这里，哲学不同于特定知识的特点无疑也得到了进一步的突显。

形而上学所蕴含的“通”，在其核心概念 being 中也得到了体现。根据 C.H. 卡恩的研究，being 的原型 to be 大致有三重涵义，即系词（the copula）、表真（the veridical uses）、存在（existence uses）。^{[7] (p494-527)} 维特根斯坦在谈到 is 时，也认为，该词呈现系词、等同、存在等涵义。^{[8] (p34)} Being 概念涵义的多重性，不仅仅表现了词或概念在其形成与运用过程中的复杂性，它的更深刻的意义，在于显示了哲学领域中不同问题之间的相关性。就卡恩、维特根斯坦所分析的诸种涵义而言，“系词”涉及语言学的领域，后者又与语言哲学相联系；“表真”具有认识论及逻辑学的指向性；“存在”构成了 ontology 或本体论的对象；“等同”既可以是不同存在形态之间的实质联系，也可以是意义之间的逻辑关系，从而兼及本体论与逻辑学。不难看到，在 being 概念的多重涵义之后，是 ontology 或本体论、认识论、逻辑学以及宽泛意义上上的语言哲学之间的互融与互渗。康德从另一个角度肯定了这一点。对康德而言，形而上学的意义在于考察知识所以可能的条件，在《自莱布尼茨和沃尔夫时代以来德意志的形而上学真正取得了什么进步》一书中，康德认为，形而上学主要与认识的范围、内容、限度相关，与此相应，“作为形而上学的一个部分，本体论是将知性（understanding）

的概念、原理组合为一种系统的科学。但这些概念和原理只能运用于感觉所给予的对象。”

^{[2] (p61)} 按康德的理解，这种知性的概念、原理系统，便是普遍必然的知识所以可能的先天条件，在这里，形而上学与认识论无疑呈现统一的形态。事实上，认识论与形而上学在康德那里确乎相互关联，康德的《纯粹理性批判》常常被视为一部认识论的著作，但它同时又具有形而上学的维度，康德本人也一再肯定这一点。海德格尔曾对真理的涵义作了考释，认为其原始意义即是存在的解蔽或去蔽。^{[9] (p217)} 从理论上讲，存在的把握与存在的敞开难以分离，人总是在切入存在的过程中理解存在，二者的这种本源性联系，同时构成了形而上学与认识论、逻辑学等相统一的内在根据。

与形而上学相融而相合的，当然不仅仅限于理论理性层面的认识论、逻辑学，广而言之，形而上学与实践理性层面的价值论、伦理学，等等，同样并非彼此悬隔。前文已提及，从道德的基础，到价值判断的根据，从审美活动的对象与主体，到哲学层面的终极关切，都内在地渗入了形而上学的视域。可以说，形而上学则既致力于回归存在的统一，又联结了智慧之思的不同向度，从而在双重意义上体现了哲学以求“通”为指向的内在特征。值得一提的是，近代以来，特别是 20 世纪以来，随着对作为存在理论的形而上学的质疑、拒斥，哲学似乎越来越趋向于专业化、职业化，哲学家相应地愈益成为“专家”；哲学的各个领域之间，也渐渐界限分明甚至壁垒森严，哲学本身在相当程度上则由“道”而流为“术”、由智慧之思走向技术性的知识，康德在《纯粹理性批判》中曾强调了智慧对于哲学的重要性：“哲学唯一的急务（sole preoccupation）是智慧。”^{[10] (p665)} 这一看法颇有意味，它从一个方面表明，康德已以其哲学家的敏锐，注意到了智慧在近代（包括他自己所处的时代）被遗忘的趋向。这一状况在康德之后似乎更趋严重，而哲学之求其“通”的品格则相应地每每被遮蔽。以此为背景，重新确认形而上学所体现的哲学之求“通”的走向，无疑具有不可忽视的意义。

形而上学的以上内涵，同时也制约着其自身的展开方式。形而上学的对象常常被归属于超经验的领域，与之相应，形而上学对存在的研究，往往被理解为关于“实体”、“属性”、“时间与空间”、“自由意志”的沉思与辨析以及各种超验存在图景的构造。在晚近出版的有关形而上学的论著中，我们依然可以看到这一倾向，如在 *Metaphysics: The Big Questions* 一书中，形而上学所讨论的问题便被概括为“什么是世界的最一般特征？”、“什么是时间，什么是空间？”、“在部分与属性变化中事物如何保持不变？”等等。（*Metaphysics: The Big Questions*, Edited By Peter Van Inwagen and Dean W. Zimmerman, Blackwell Publishers, 2000.）同样，在 *Metaphysics* 中，作者也将“现象与实在”、“实体”、“时间与空间”、“特殊与一般”、“必然与可能”、“时间中的恒定”等列为形而上学讨论的主要问题。（参见：D. W. HamlinA: *Metaphysics*, Cambridge University Press, 1990; Michael J. Loux:

Metaphysics: Contemporary Introduction, Routledge, 1998), 这些问题所涉及, 似乎首先是外在的存在图景。

事实上, 与求其“通”相应, 形而上学的展开过程, 本质上表现为通过澄明存在的本源性, 以打通不同向度的哲学视域。在亚里士多德那里, 其形而上学的思想便不限于后来被冠以《形而上学》之名的著作中, 而是多方面地展开于《物理学》、《范畴篇》、《尼可马科伦理学》等著作中: 《物理学》包含着对“自然”的理解, 《范畴篇》涉及对 *on* 的分析, 《尼可马科伦理学》则通过对德性等等的阐释, 在更实质的层面上指向人之“在”。换言之, 按亚里士多德的理解, 后来被分别归属于不同哲学领域的对象, 事实上都在不同意义上涉及形而上学的问题、需要从形而上学的层面加以考察。尽管亚里士多德也致力于对实体等问题的研究, 但他将存在问题与其他哲学问题加以贯通的形而上学进路, 无疑更值得注意: 后者通过展示存在问题对哲学之思的本源意义, 更深刻地体现了哲学以求“通”为指向的内在品格。

仅仅以实体、属性、时间、空间等为形而上学的对象, 往往容易或者将形而上学等同于特定的知识(追问特定知识领域的问题), 或者导向思辨的虚构(以虚幻的方式构造存在的图景)。如前所述, 哲学领域中求其“通”的深沉涵义, 在于展示存在的真实形态: 不同视域的相互融贯所折射的, 是存在本身的统一性、具体性。通过澄明存在之维的本源性以及它在真、善、美或认识、价值等诸种哲学问题中的多样体现, 形而上学既融合了不同的哲学视域, 也作为智慧的追求而指向存在的真实形态。

参考文献:

- [1] J. Habermas: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* [M], Polity Press, 1992.
- [2] Kant: *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany Since the Time Of Leibniz And Wolff* [M], Abris Books Inc., 1983. 51.
- [3] Aristotle: *Metaphysics* [A], 1003a25, *The Basic Works of Aristotle* [C], Random House, 1941. 731.
- [4] P. Coffey: *Ontology Or the Theory of Bein* [M]g, Longmans, Green And Co., 1929, 20-21.
- [5] Heidegger: *Kant and the Problem of Metaphysics* [M]. Indiana University Press, 1997, 1.
- [6] 海德格尔: 形而上学导论 [M]. 北京: 商务印书馆, 1996. 17-18.
- [7] C.H. 卡恩: 动词 *to be* 与 *being* 概念研究之回顾 [A]. *being 与西方哲学传统上卷* [C], 宋继杰主编. 石家庄: 河北大学出版社, 2002. 494-527.
- [8] L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus* [M], 3.323, Dover Publication, Inc., 1999, p41, (逻辑哲学论 [M], 商务印书馆, 1985, 34)
- [9] 海德格尔: 真理的本质 [A], 路标 [C]. 北京: 商务印书馆, 2000. 217、221-226.
- [10] Kant: *Critique of Pure Reason* [A], Translated by N. K. Smith, Bedford/St. Martin's Boston/, New York, 1965, 665.

注释:

1. Ontology 源自拉丁文 *Ontologia*, 后者又可追溯到希腊文 *logos* (理论) 与 *ont* (表示“是”或“存在”)。 *Ontologia* 出现于 17 世纪, 据有关考索由德意志哲学家 Rudolphus Goclenius (1547-1628) 首先使用。
2. 当然, 这并不是说, 在西方, 进化观念对哲学及其他领域没有影响。
3. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Harvard University Press, 1983, p125, (参见《古

希腊罗马哲学》，商务印书馆，1982，第138页）

4. Kant: *Logic*, Dover Publications, Inc., 1988, p29（参见康德：《逻辑学讲义》，商务印书馆，1991，第15页）。

5. 荀子：“故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之‘物’。物也者，大共名也。”（《荀子·正名》）

6. 当然，如果由强调物与事的联系而否定其自在的一面，则在逻辑上也包含消解物之实在性的可能。

7. 哲学当然也涉及终极关切，但这种关切不同于宗教意义上的终极关怀，参见拙作《哲学论域中的终极关切》，载《学术月刊》2003年第9期。

8. 《庄子》曾提出“道通为一”的论点（参见《庄子·齐物论》，这一论点往往被赋予相对主义的性质，事实上，这里的“一”并非仅仅是泯灭差别，毋宁说，它同时具有整合、统一之义。“道”所体现的是一种形而上的视域，从整合与统一的维度看，“道通为一”既意味着把握存在之视域的贯通，也表明：以道的视域考察万物（以道观之），存在更多地呈现统一的形态。在上述意义上，此处的“通”似乎也包含着视域的融合与存在的统一两重涵义。

Metaphysics And Inner Horizon Of Philosophy

Yang Guo-yong

(Philosophy Department ,East China Normal University ,Shanghai)

Abstract: The meaning of “Fusion” in philosophy lies showing authentical configuration of “Beings”: different horizons embody the oneness and particularity of “Beings” itself. Through illuminating the originality of existence dimension and its embodiments in some philosophy problems such as truth, goodness ,beauty , knowledge and value , metaphysics combines all kinds of horizons, aiming at achieving brightness and understanding of true Beings

Key words: metaphysics, philosophy, inner horizon of philosophy

收稿日期: 2004-11-25

作者简介: 杨国荣，男，上海人，华东师范大学中国现代思想文化研究所所长，哲学系教授，博导