

形而上学引论

杨国荣

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

摘要: 近代以来形而上学虽然面临着各种诘难, 但作为对存在的总的看法, 作为整体性的视野, 形而上学的意义不容否定。回顾形而上学的历史不难发现, 存在着抽象的形而上学与具体的形而上学, 从追求存在的始基, 到以观念为存在的本源, 从预设终极的大全, 到建构语言层面的世界图景, 构成了抽象的形而上学的不同类型, 它们共同的特征在于对存在的抽象理解; 对存在的具体理解要求将存在的关注与人的存在联系起来, 扬弃形上与形下的分离, 克服本质与现象、体与用、一与多之间的悬隔, 沟通时间与存在、存在与存在者, 对存在的具体理解, 构成了形而上学的具体形态。走出形而上学的抽象形态, 意味着从思辨的构造转向现实的世界, 在现实性上, 世界本身是具体的: 真实的存在也同时是具体的存在。形而上学的使命就在于不断达到和回归具体的过程, 它在扬弃存在的分裂的同时, 也要求消除抽象思辨对存在的遮蔽。

关键词: 形而上学 抽象与具体 存在

中图分类号: B1

文献标识码: A

自实证主义兴起之后, 形而上学便不断面临各种形式的诘难¹。20世纪的后半期, 随着“后形而上学”²等提法的出现, 形而上学似乎进一步被视为已经终结或应该终结的历史现象。然而, 作为对存在的“总的看法”^{[1](p168)}, 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; 人类思维的历史早已表明: “世界上无论什么时候都要有形而上学”^{[1](p163)}。在这里, 更有意义的也许并不是对形而上学表示哲学的轻蔑或憎恶, 而是从理论的层面沉思形而上学何以存在(何以会有形而上学), 历史上的某一种形而上学能否归结为形而上学的惟一形态, 把握真实存在的形而上学是否可能, 等等。这种哲学的追问, 也可以看作是对形而上学本身的进一步反思。

—

在其逻辑学中, 黑格尔将存在视为起点, 并由此展开了他的本体论的学说³。黑格尔所讨论的“存在”, 首先具有逻辑范畴的意义, 而有别于具体的实在, 从“存在”出发的本体论, 也相应地主要表现为逻辑的分析。然而, 本体论的逻辑展开并不仅仅是一种思辨推绎, 它在某种意义上植根于现实的关系; 以“存在”为本体论的逻辑出发点, 同时也折射了现实世界中“存在”的本原性。

存在着这个世界或有这个世界, 这是对存在作进一步追问的逻辑前提。从常识的层面看, “有这个世界”是不断为生活实践所确证的事实; 从哲学的层面看, 关于世界是什么、世界如何存在等等的辨析, 总是基于世界本身的存在, 绝对地否定世界的存在, 往往很难摆脱哲学的悖论: 如笛卡儿已注意到的, 当一个人否定或怀疑世界的存在时, 这种否定或怀疑本身已确证了某种“在”(怀疑者及其怀疑活动本身的“在”)。海德格尔曾将“为什么在者在而无反倒不在”视为形而上学的基本问题或最原始的问题,^{[2](p3-4)} 这一问题同样以存在的本原性为前提: 惟有“在者”已在, 追问在者之“在”才有意义。

对存在的探究, 既展开为“为什么在者在”这一类终极根源或原因的追问, 也涉及具体的知识领域, 后者与经验之域有更切近的联系, 其形态往往呈现多样的特点。在近代的知识

类系统中，知识领域通常被区分为所谓自然科学与社会科学、人文科学等（前近代的知识系统虽然不一定有这种近代意义上的学科分类，但按近代的分类标准，亦可归入相应于以上类别的形态），而每一种知识的分支又常常对应于存在的某种形态。以自然科学而言，物理学主要把握存在的物理形态（波、粒子等），生物学以生命存在为主要对象，化学着重考察原子的化合和分解，如此等等；若进一步细分，则物理学、生物学、化学等学科尚分别包括电磁学、量子力学、核物理学、植物学、动物学、分子生物学、物理化学等分支，这些学科领域各自又指向不同的存在形态。同样，作为社会科学的经济学、政治学、社会学等学科，往往也分别地指向社会存在的相关方面（如社会的经济结构或经济运行过程，社会政治体制，个体、家庭、社区及其相互关系等）。

以存在的某一或某些形态为对象，特定的知识领域总是有其界限，物理学把握的是光、波、粒子等物理现象，生命的新陈代谢、原子的化合分解等往往在其视野之外；同样，生物学、化学以及经济学、社会学、政治学等学科，也有各自确然的对象，彼此之间往往界线分明、各有定位。知识形态的这种特点并非仅仅见于近代，在近代的知识分类尚未形成之时，“知”即已表现出对存在加以明分别异的趋向，庄子早已注意到了这一点：“天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。”（《庄子·天下》）百家众技，可以理解为不同的知识形态，它们各自涉及存在（包括日用常行）的某一方面，无法涵盖其他（皆有所长、不该不遍）。广而言之，每一特定的知识领域所指向、所达到的，都只是存在的某一方面或某一层面；当人的视域限于这一类特殊的知识领域时，存在也相应地呈现片面的、分离的形态。

这种分离的形态，也体现在对人本身的理解上。人既是追问、理解存在的主体，又是“为它的存在本身而存在的”存在者，^{[3](p10)}作为存在者，人同样也以整体性为其特征，并包含多方面的规定。然而，当人成为知识的对象时，他往往同时也被分解为互不相关的不同方面。对生物学而言，人无非是具有新陈代谢等功能的生命体，在经济学中，人主要是财产关系、生产活动等的承担者，在社会学中，角色往往被视为人在社会结构中的存在方式，在心理学中，意识及其活动则构成了人的主要规定，如此等等。可以看到，知识层面的人，主要呈现为某种单一或特定的形态：他或是生物学领域的对象，或是生产过程中的劳动者；或呈现为意识的主体，或定位于某一或某些社会角色；是此则非彼，彼不能易此。在这里，存在的分离伴随着人自身的单一化或片面化。

如何克服存在的分离性？这一问题所涉及的，是如何超越具体的知识领域，由关注特定的存在形态，引向对存在本身的沉思和领悟。在亚里士多德那里，对存在本身的沉思，曾被规定为第一哲学，以区别于对自然界或感觉世界中事物特定性质的研究。亚里士多德用以研究存在本身的著作，后来被其著作的整理者安排在《物理学》之后，并冠以“形而上学”（*metaphysics*—意为“物理学之后”）之名，而与之相关的第一哲学，在尔后则被泛称为“形而上学”。⁴

宽泛而言，作为对存在本身的研究，形而上学或第一哲学的特点在于越出特定的存在视域，从整体或总体上对存在加以把握。亚里士多德在《形而上学》中曾指出：“有一种学科，它研究作为存在的存在以及这种存在因自身而具有的属性。这种学科不同于任何其他特殊的学科，那些特殊的学科没有一个普遍地将存在作为存在来对待。它们把存在的某一部分加以截断，研究这一部分的属性，例如数学便是这样做的。”（*metaphysics*, 1003a25, *The Basic Works of Aristotle*, Random House, 1941, p731）在此，亚里士多德将一般的存在理论与特殊的学科区分看来，并注意到特殊学科的特点在于以分门别类的方式，对存在加以研究，一般的存在理论则从普遍的（总的）方面把握存在；后者（研究作为存在之存在的学科），也就是后来所说的形而上学。亚里士多德的以上看法，同时也彰显了第一哲学整合存在的理论特征。

在谈到哲学与存在的关系时，黑格尔也曾有类似的论述：“哲学以思想、普遍者为内容，而内容就是整个的存在。”^{[4](p98)}这里所说的哲学，即包括作为存在理论的形而上学⁵，而“整个的存在”，则指存在的统一形态。在逻辑的层面上，对“整个存在”的把握，无疑适合于扬弃存在分裂的理论需要。

康德曾指出：“人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究，这是一种因噎废食的办法，这种办法是不能采取的。世界上无论什么时候都需要形而上学。”^{[1](p163)}但他同时又区分了独断的形而上学与科学的形而上学，认为只有通过批判，才可能使形而上学成为科学。（同上，第160—161页）康德的以上看法既对形而上学是否必要的问题作了肯定的回答，又注意到了形而上学的形态并不是单一的。相应于对存在的不同理解，以存在为沉思对象的形而上学确乎可以区分为不同的形态，其中，抽象与具体之分无疑更具有实质的意义；而对抽象形态的形而上学的批判考察，则是澄明具体形态的形而上学的逻辑前提。

二

以存在的整体或总体把握为旨趣，形而上学每每展示为多重进路。历史地看，在哲学思维滥觞之时，对存在的统一性的探求便已开始，而这种探求往往又以追问存在的终极本原为形式。中国哲学史上的五行说，便可以视为对存在本原的较早追寻。《尚书·洪范》已提出五行的概念：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”这里所涉及的是五种物质元素，《洪范》分析了这些元素所具有的润下、炎上等不同功能，并将其理解为事物的性质（咸、苦、甘等）所以形成的根源，由此从一个方面表现出对存在本原的追溯。西周末年，五行说又有了进一步的发展，作为基本的物质元素，五行往往被理解为万物之源。

在中国哲学尔后的演进中，万物之源往往被归结为气。王充已指出：“万物之生，俱得一气。”（《论衡·齐世》）“天地合气，物偶自生”（《论衡·自然》）即现象世界中的一切存在，都以气为其实体，万物均为气运行作用的结果。气与万物的关系具体表现为气聚而为万物，万物又复归于气：“两仪未判，太虚固气也，天地既生，中虚亦气也，是天地万物不越乎气机聚散而已”。（王廷相：《慎言·乾运》）“有聚气，有游气，游聚合，物以之化。化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则无，而游聚之本未尝息焉。”（王廷相：《慎言·道体》）万物终始于气，气构成了存在的终极根源；特定事物有衰有散，但作为本源的气则始终存在。

类似的观念也存在于西方哲学的传统之中。古希腊米利都学派的泰利斯即把水视为万物的原质，认为一切事物均由水构成；⁶赫拉克利特以火为万物之源，认为世界在过去、现在和未来永远是一团永恒的活火；恩培多克勒进而作了某种综合，肯定万物都由土、气、水、火四种元素构成。这些元素与中国哲学中的五行无疑有相通之处。在德谟克利特那里，多样的元素开始为单一的原子所取代，原子论与中国哲学的气论虽然有所不同（前者趋向于对世界的机械理解，后者则蕴含着某种有机的、辩证的观念），但作为构成万物的基本单位，则又彼此趋近。

对存在本原的如上追寻，可以看作是试图在始基或基质（*substratum*）的层面达到存在的统一性⁷。水、火、原子、气等元素尽管有本原程度上的不同（原子、气相对于水、火等似乎更为基本），但都属构成事物的质料，以质料为始基，意味着将物质元素视为宇宙之砖。不难看到，这里首先涉及世界或存在的构成：把宇宙之砖理解为存在的基础，也就是从世界的构成上，把握存在的统一性。按其本质，世界或存在的构成属于科学的论域，把存在的统一性归结为存在的终极构成，同时也意味着将哲学层面的问题转换为科学领域的问题。当哲学家把原子或气理解为事物的本原时，他们所作的，其实是一种关于世界构成的科学假设，建立于这种设定之上的存在统一性，似乎亦未能完全超出特定的科学论域。事实上，

如现代的基本粒子理论对世界构成的解释属于物理学等具体科学一样，以原子、气等说明存在的本原，在相当程度上也带有科学解释的意义；透过其自然哲学等思辨外观，我们所看到的，仍不外是一种特定的视界。

从另一方面看，在质料的层面追寻万物的始基或基质，同时展开为一个还原的过程，即从事物既有的、完成的形态，向其最原始的构成回溯。当哲学家试图从始基出发建构存在的统一时，他们同时也将存在的统一归结为从既成的形态向其原初形态还原。按其本来意义，肯定存在的统一，包含着对多样性的合理定位，而多样性的定位则以确认事物的丰富性为前提。然而，向原初始基的还原，却意味着回归某种单一的存在形态。在“水”或“火”成为万物的始基时，统一的世界便被归结为单一的“水”或“火”；以“原子”为构成万物的基本质料，则存在的统一性便被理解为其原子构成的单一性。把握存在的统一性的本来意义在于超越一维或单向的视域，但在还原的形式下，存在似乎依然被置于一维或单向的视域。

以质料为存在的始基，主要是从对象世界本身寻找存在的统一性。对统一性追寻的另一种方式，是以观念性的存在为出发点。中国哲学中所谓心外无物论，便含有在“心”的基础上达到存在的统一之意。当然，“心”也可以指一种意义视域，而以心为本，则相应地指存在惟有进入意义视域，才构成意义世界。但就其在“心”的基础上整合存在而言，似乎仍带有向某一类存在形式（观念的存在形态）还原的性质。另一些哲学家以感觉为最本原的存在，所谓“存在即是被感知”即表现了这一趋向。尽管感觉论的立场在一些哲学家（如休谟）那里导向了对传统形上学的存疑，但化存在为感觉，本身也体现了对存在的理解。相对于涵盖诸种精神现象的“心”，感觉无疑具有更特殊、更特定的性质，将感觉视为本原性的存在，意味着将存在统一于某种特定的精神现象。

水、火等质料与“心”、感觉等精神现象尽管有观念形态与非观念形态的分别，但当二者被理解为存在的本原时，蕴含于其中的思路又具有了某种相关性：二者都表现为在一种或一类存在之上建构世界的统一性。当然，以质料为统一始基，体现的是一种质料的还原，它在向初始的存在形态返归的同时，又渗入了某种科学的视域；以“心”、“感觉”为终极的存在，则可以视为精神或观念的还原，相对于质料的还原，向特定精神形态的返归无疑更多地显示了一种思辨的趋向。

扬弃存在的分离性、把握存在统一性的另一种形式，是预设和确认普遍的大全（the whole）。大全是其大无外的总体，它往往被视为存在的最高统一形态。在这方面，布拉德雷（F. H. Bradley）的看法具有一定的代表性。布拉德雷对现象（appearance）与实在（reality）作了区分，认为关于现象的知识是不真实的，终极的实在是绝对（the Absolute）。从形式的层面看，“绝对”不包含逻辑矛盾，它是一，是整全（a whole），而非多。作为整个存在，它包含着差异，但又并不为关系所分离，相反，关系形式在任何地方都指向统一，这种统一蕴含着超越关系的实质总体（a substantial totality beyond relations）。宇宙中的一切差异都和谐地存在于作为整体的绝对之中，在它之外，什么也不存在。⁸这里首先可以看到对个体间分离形态的扬弃及对统一性的追求，而存在的这种统一性，又是通过无所不包的绝对而达到的。作为整体或总体（the whole or totality），绝对既统合个体，又将个体间的关系纳入自身，具有凌驾于一切特定存在的性质。

在中国哲学中，同样可以看到指向整体的思维趋向。《老子》一书便有如下论述：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子》二十五章）这里包含着《老子》一书对道的理解：“混成”，表明道具有统一而未分化的特点；“先天地生”，指出其在时间上的超越性或无限性；“寂兮寥兮”，彰显了道无特定的、感性的规定；“独立不改”意谓道不依存于他物而以自身为原因；“天下母”

隐喻着万物对于道的从属性，“大”则从总体上突出了道的统一性、整体性或普遍的涵盖性。未分化、超时间、超感性等等，或多或少凸现了道与特定存在之间的距离，《老子》在此前提下强调道的整体性、涵盖性（大），无疑使道同时成为超然于具体存在的大全，而由此实现的统一，也相应地呈现出某种抽象的形态。

无论是布拉德雷的绝对（the Absolute），抑或《老子》的道，作为统一的大全，显然都具有封闭的性质。这种封闭性表现为绝对或道将一切存在置于自身之中，无一物能出乎其外。在这种存在形态中，事物之间的关系往往仅仅具有内在的性质，而无外在性，布拉德雷便直截了当地指出了这一点。在他看来，关系只有在整体（the whole）的基础上才有意义，一旦承认关系的外在性，便会陷于逻辑上的无穷后退：将关系R视为关系项A与B之外的一种存在，则R本身也成了关系项，于是在A与R之间又会出现关系R1，而根据同一道理，在A、R、R1之间又会有R2，以此类推，将导致层层后退，因此，外在关系缺乏实在性。⁹对关系外在性的截然否定，往往使个体的实在性很难得到定位：当个体与关系完全合而为一时，它便同时融合于大全之中而失去其相对独立的性质。事实上，在各种形式的大全中，我们确实可以一再看到整体对个体的消解。

如前所述，作为存在的统一形态，大全同时被规定为终极的实在。终极既有至上之意，又意味着已完成，后一意义上的终极，与大全的封闭性彼此相关。完成表明存在过程的终结，在此意义上肯定大全的终极性亦包含着对过程的漠视。当《老子》强调道“先天地生”时，作为统一形态的道便被赋予非过程的性质。同样，布拉德雷的绝对（The Absolute）也略去了时间之维，表现为既成的、静态的存在形态。

在如何扬弃存在的分离、达到存在的统一这一问题上，以质料为本原与预设大全、总体固然呈现不同的思维趋向（前者试图通过向始基的还原而达到存在的统一，后者则通过大全、总体对个体、殊相的超越而实现统一），但二者同时又包含着某种共同之点，即不同程度地将存在的统一理解为同一。向质料的还原，意味着在某一种或某一类存在形态上，整合全部存在，其中蕴含着从多样性到单一性的转换¹⁰；以大全、总体为统一的形态，同样以消解个体、殊相等为前提。在此意义上，无论是向质料的还原，抑或对大全的追求，都以存在的自我同一为实质的内涵，二者在试图克服存在分离的同时，似乎都未能对差异、多样性等作出合理的定位。

形而上学的以上形态，无疑具有较为传统的特征。较之传统的形而上学，当代的分析哲学表现了不同的视域。从注重语言分析的立场出发，分析哲学对传统的形而上学较多地持批评的态度，但与逻辑实证主义截然拒斥形而上学有所不同，分析哲学的一些代表对形而上学表现出某种宽容性。首先可以一提的是奎因。奎因认为，科学的理论都蕴含着某种本体论的立场，本体论的问题则可以简要地概括为何物存在的问题。关于本体论，奎因同时区分了两个不同的问题，其一是何物实际存在的问题，其二则是我们在言说中涉及的存在问题；前者属本体论的事实问题，后者则属语言使用和表达中的本体论承诺（ontological commitment）问题。本体论承诺的核心观念是：“存在就是作为一个变项的值（To be is to be the value of a variable）”。¹¹奎因所说的变项，也就是约束变项或带有量词的量化变项，在命题中，这种变项是不确定的代词，它可以代表一类事物中的任何一个，但未特指某一个，而这一类事物就是变项的变域。“我们的本体论不管取得何种形式，都在‘有些东西’、‘没有东西’、‘所有东西’这些量化变项所涉及的范围之内。”“被假定为一个存在物，完全只是被视为一个变项的值。”（ibid, P13）例如，当我们说“有些狗是白的”时，指的是有些东西是狗并且是白的，要使这个陈述为真，“有些东西”这一约束变项所涉及的事物必须包括“有些白狗”，而这同时也就承诺了白狗的存在。

就其肯定命题或陈述蕴含着对存在的承诺而言，奎因的以上看法无疑肯定了形而上学话语的意义，然而，奎因同时强调，本体论的承诺并不论及“实际上什么东西存在”，而仅仅关涉“某种陈述或理论说什么存在”，因此，“这差不多完全是与语言相关的问题，而什么存在则属另一个问题。”（i b i d, P P 1 5 ?—? 1 6）换言之，奎因的本体论承诺主要是对存在的言说和表述，而不是实际的存在本身，在此意义上，奎因将“存在就是作为变项的值”这一断论理解为“语义学的公式（s e m a n t i c a l f o r m u l a）”，并认为关于什么存在的争论可以在语义学的层面展开（i b i d, P 1 5, P 1 6）。在这里，语言的逻辑分析似乎取代了对存在本身的把握。

从分析哲学的角度进一步探讨形而上学问题的，是斯特劳森（P. E. S t r a w s o n）。在《个体》一书中，斯特劳森区分了两种形而上学，其一是描述的形而上学（d e s c r i p t i v e M e t a p h y s i c s），其二是修正的形而上学（r e v i s i o n a r y m e t a p h y s i c s）。在他看来，“形而上学一直常常是修正性的，而较少是描述性的。描述的形而上学满足于描述我们关于世界的思想所具有的现实结构，修正的形而上学则关注于产生一个更好的结构。”¹²所谓“描述我们关于世界的思想所具有的结构”，也就是分析与形而上学思维相关的语言所具有的意义，即它不是对世界本身加以描述，而是对我们把握世界的思维结构和语言结构加以分析。尽管斯特劳森将亚里士多德和康德都归入所谓描述的形而上学之列，但这种形而上学按其本质主要应归属于分析哲学的论域，事实上，斯特劳森在其主要的形而上学论著《个体》中，即标上了《论描述的形而上学》这一副题。

与奎因的本体论承诺一样，斯特劳森的描述形而上学所指向的，不是存在或世界本身，而是把握世界的语言及其结构。不难看到，在分析哲学中，语言取代传统形而上学中的质料或观念的形态，成为研究的基本单位，而在语言分析的层面上建构统一的世界图景，则构成了分析的形而上学的特点，这里似乎同样可以看到某种还原：存在的结构通过逻辑的分析被还原为语言的结构。与质料的还原在于追溯存在的本原有所不同，语言的还原往往导致与存在的脱节：如前所述，分析的形而上学所注重的并不是实际的事物本身，相反，在以语义为分析对象的同时，它又要求将语言的结构和世界的结构区分开来，其中蕴含着形而上学与存在本身的分离。同现实存在的这种脱节与分离，常常使分析的形而上学陷于另一种意义上的抽象。

从追求存在的始基，到以观念为存在的本原，从预设终极的大全，到建构语言层面的世界图景，形而上学呈现传统形态与现代形态、实质与形式等区分，但上述意义上的形而上学同时存在着某种共同的趋向，即对世界的抽象理解。关于世界的看法运用于考察世界，往往便转化为思维的方法；在作为存在理论的形而上学与作为思维方法的形而上学之间，同样存在着这种联系。当形而上学以某种或某类存在形态为本原，以终极的存在为统一的大全时，它也蕴含着对世界的静态、片面等看法：向某种质料或观念形态的还原，意味着对世界的片面规定；对终极存在的追寻，则导向静态的、封闭的观念，这种抽象的存在理论运用于研究世界或存在本身，便常常转换为对世界片面的、静态的、孤的地考察，后者也就是与辩证法相对的形而上学思维方式。¹³

三

以始基的还原和大全的追寻等为形式的形而上学固然内含着扬弃存在的分离等趋向，但同时又表现出对世界的抽象理解。如果将形而上学视为宽泛意义上的存在理论，那么，上述抽象的形而上学便不应是形而上学的唯一形态，如前所述，作为存在的理论，形而上学还可以取得其他的形态。

从思维路向看，在以大全、始基等为追问对象的形而上学中，往往包含着形上与形下之间的张力。当“理念”、“道”等与可见的现象、器等相对时，这一意义上的所谓“形上”存在，无

疑具有超验的性质；作为本原的物质元素本来与经验世界相关，但一旦被规定为“一切事物都从属于它，而它自身却不从属于任何其他事物”的始基或基质，这些元素便同时被泛化为与经验世界相对的形上存在。脱离形下的经验世界去追问形上的存在本原，构成了形而上学走向抽象形态的重要根源。

就存在本身而言，与有这个世界相联系的另一个基本事实是：只有这个世界；从终极的意义上看，存在的统一性首先也在于只有这个世界。所谓只有这个世界，既意味着不存在超然于或并列于这一个世界的另一种存在，也意味着这个世界本身并不以二重化或分离的形式存在。如后文将进一步讨论的，形上之道与形下之器（特定事物或现象）并不是二种不同的存在，而是这一个世界的不同呈现方式。王夫之在谈到形上与形下关系时，曾指出：“形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。”^{[5] (p1028)}“形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形，非以相致，而何容相舍乎？”^{[5] (p1029)}这里的“形”，可以理解为实在的世界，“形而上”非离开此实在的世界而另为一物，相反，有此实在的世界，才有上、下之分；形上与形下、道与器等等，无非是同一实在的不同表现形式，二者都内在于这一个实在的世界。由此出发，王夫之既反对在形上与形下之间划一界限，也拒绝将道器视为异体：“然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。”^{[5] (p1027)}将形上与形下的分别理解为二者的界限（殊畛），无异于形上与形下的二重化；以“异体”视道器，则道器势必同时被等同于彼此分离的存在。“上下无殊畛，道器无异体”所强调的，则是这一个世界中形上与形下之间的统一。

前文已论及，按其本来涵义，形而上学以扬弃存在的分离和分裂、达到存在的统一为内在旨趣，作为存在的理论，它的逻辑出发点也在于肯定只有这个世界，从这一背景看，形而上学之导向形上与形下相分离的抽象形态，似乎可以看作是形而上学的异化。扬弃上述抽象性，达到形而上学的具体形态，显然离不开形上与形下之间的沟通。换言之，具体的形而上学既要求整合存在的不同形态，又以形上之道与形下之器的相融为前提，而二者的存在论依据则是只有这个世界。在这里，回归具体的存在，与克服形而上学的异化，表现为同一过程的两个方面。¹⁴

从另一方面看，无论是向始基的还原，抑或对大全的追寻，抽象的形而上学都是在人自身的存在过程之外去规定存在。¹⁵戴震已注意到这一点，他在批评程朱理学将理超验化的同时，又指出“程朱乃离人而空论夫理”^{[6] (p302)}。究其本源，形而上学以扬弃存在的分离为其题中之义，而这一问题首先又与人自身的存在相关。作为自然界或自在的形态，存在并没有分离或分裂与否的问题：在本然的形态下，存在处于原始的统一中，张载所谓“太和”，便指这种本然的统一；而当人从本然的存在中分化出来，并与本然的存在相对时，便出现了存在的最初分离。¹⁶存在分离的这种历史缘由，从本源上决定了这种分离或分裂与人的联系。就历史的过程而言，存在呈现分离或分裂的形态也一开始便与人把握存在、作用于存在的方式相关：如前所述，当特定的知识形态分别地从不同的角度、方面把握存在时，它们往往也对存在作了某种分割。

形而上学本质上是人的视域。从逻辑的层面看，自身无限的“存在”不会发生形而上学的问题：对无限的“存在”而言，世界总是以整全的、非分离的形式呈现出来。人则是有限的存在，这种有限性使其不可避免地受到特定存在境遇的限制。然而，人同时又并不像其他的动物那样，为某种特定的物种界域所限定；无论在认识的层面，抑或实践的层面，人都具有克服有限的要求和能力。如果说，人的有限性往往使人难以完全摆脱对存在的分离，那么，人自身所内含的无限性则总是要求超越特定的存在视域而把握存在的统一形态。有限与无限的统一，决定了人无法摆脱形而上学的问题。

历史地看，形而上学问题与人的相关性，很早已为哲学家们所关注。《易传·文言》曾提

出“圣人作而万物睹”之说，“万物睹”隐喻着对世界的把握，圣人则是人的最完美的象征，总起来，世界的呈现，以人自身的存在及其活动为前提。与这一思路相近，《易传·系辞上》对“之谓”与“谓之”作了区分，在谈到道与阴阳的关系时，《易传》提出“一阴一阳之谓道”；而对道与形而上的关系，它则以“谓之”加以规定：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”。“之谓”侧重于存在本身的规定，可以视为存在本身的自我立法，在《易传》看来，阴阳的矛盾运动（一阴一阳）即构成了道自身的规定。“谓之”侧重于人对存在的言说和把握，可以视为人对存在的立法。王夫之曾对此作了如下解释：“谓之者，从其谓而立之名也。上下者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。”^{[5](p1027)}形上与形下之分，体现的是人的认识视域，是人根据自己对存在的把握方式，对存在所作的陈述和论断（所谓“拟议而施之谓也”）。如果说，“一阴一阳之谓道”主要指出了存在的本然形态，那么，形上与形下之分则体现了存在的敞开与人自身存在的关联。

具体而言，形上与形下之分究竟在什么意义上体现了存在的敞开与人自身存在之间的联系？关于这一点，王夫之作了如下论述：“形而上者，当其未形而隐然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，形之所可用以效其当然之能者，如车之所以可载，器之所以可盛，乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。形而下，即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定，故谓之形而上，而不离乎形。”^{[5](p568)}在这里，王夫之将形上、形下与隐、显联系起来，而隐、显又相对于人而言：二者首先都与人的视觉相关，“隐”意谓不可见，亦即对象尚未向人敞开；“显”则指可见，亦即对象呈现、敞开了人之前。就其本然形态而言，存在并无形上、形下之分，只有当人面对存在时，这种区分才随之形成：形上即尚未呈现于人之前、从而不可见者，形下则是形著而可见者。王夫之以上看法的意义在于，肯定对存在的规定和把握，难以离开人与存在的认识关系。形上、形下及道、器之分，无疑涉及存在的理论或形而上学的问题，而这种区分与人的认识视域的相关性，则从一个方面表明了对存在的理解无法与人自身的存在相分离。

有无之辨，是中国古典哲学的另一重要论争。相对于形上、形下之分，有无之辨似乎在更普遍、更本源的层面关联着存在的问题：有与无所涉及的乃是存在的本质及存在与非存在等问题。从哲学史上看，《老子》较早地将有、无作为重要的哲学范畴，并提出了“天下万物生于有，有生于无”的观念。（《老子·四十章》）《老子》所谓“无”，往往与“道”相通，“有”“无”相对，“有”常指已获得之具体规定，“无”则指超越于特定规定的存在形态，有生于无，相应地指具有特定规定的事物以无任何特定规定的道为存在根据。然而，从逻辑上看，以“无”为“有”之源，似乎又包含着将“无”绝对化的可能。有见于此，尔后的一些哲学家每每对“有”与“无”的涵义加以进一步的辨析和界定。在这方面首先可以一提的是张载。张载从太虚即气及气有聚散等观念出发，将有无置于幽明的论域中来加以理解：“气聚则离明得施而有形，气不施则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客（“客”，《周易系辞精义》作“有”）？方其散也，安得遽谓之无故圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故。盈天地之间者，法象而已，文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因，方其不形也，有以知明之故。”“诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”^{[7](p8-9)}幽、明与有形和无形之分相对应，而无形之为幽、有形之为明，又取决于对象能否为人所见：“有形则人得而见之，明也。”“无形则人不得而见之，幽也。”^{[8](p28)}气聚而成形，则人便可“得而见之”，在此，“可见”以对象进入人的认识视域为前提，在此前提下，进一步将有无之辨转换为幽明的区分，这一转换一方面通过以“幽”界定“无”而否定了以无为本或绝对虚无，另一方面又揭示了有无的问题与人自身存在的相关性：“无”作为尚未进入人的视域（幽而未明）的存在形态，惟有置于存在与人的关系才有意义。

从终极的层面看，“无”总是相对于某种存在形态而言，所谓从有到无或从无到有，往往涉及不同物质形态的转换，绝对的“无”并不存在。有无之辨作为形而上学的论题固然与本体论相关，但惟有联系人的知行过程，才能理解它的全部意义。从认识论的维度看，“无”常常是指还没有进入认识领域的存在，当某种对象或对象的某种规定尚未为人所知时，它往往以“无”的形态存在；“无”的这一意义，从另一个方面表现了其相对性。王夫之已注意到这一点，在解释圣人何以言幽明而不言有无时，王夫之指出：“尽心思以穷神知化，则方其可见而知其必有所归往，则明之中具幽之理；方其不可见而知其必且相感以聚，则幽之中具明之理。此圣人所以知幽明之故而不言有无也。言有无者，徇目而已；不斥言目而言离者，目其静之形，离其动之用也。盖天下恶有所谓无者哉！于物或未有，于事非无；于事或未有，于理非无；寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。甚矣，言无之陋也！”^{[8](p29)}借助理性的思维，人可以由可见之明，推知不可见的幽然之理；也可以由尚未聚而成形的不可见形态，推论其中蕴含的有形之物的规定。这里所说的“言有无者”，是指持以无为立场者，对王夫之来说，他们的根本问题，在于将不可见（无形或幽）等同于无，而未能从认识论的角度，把不可见之“幽”视为尚未进入可见之域的存在（有）形态。在王夫之看来，有无之别，只具有相对的意义，这种相对性既是指“无”相对于特定的存在方式或形态而言：对象（物）层面所不存在的规定（“无”），并不意味着在人的活动之域（事）也不存在（“于物或未有，于事非无”）；也指“无”与人的知、见等相关：对“无”的断定，往往导源于求知过程的某种局限（“寻求而不得，怠惰而不求”）。

存在的图景与人自身存在之间的相关性，在现代西方哲学中同样受到了某种关注，其中，海德格尔的思考尤为引人瞩目。在其早期著作《存在与时间》中，海德格尔提出了所谓基础本体论（fundamental ontology）这种本体论构成了其他一切存在理论的本源。^{[3](p17)}基础本体论所指向的，主要是此在（Dasein）；与始基、大全等不同，此在首先是人自身的存在。在海德格尔看来，存在的敞开，以人自身存在的澄明为前提，作为人的存在形态，此在为自身的存在而存在着，并以对存在的理解为自身的规定。^{[3](p10)}也就是说，此在既是存在者，又能对存在本身加以追问。相对于静态的始基、大全，此在以时间性为其内在特点，并表现为一个在时间中展开的过程。通过对此在过程的分析，海德格尔试图克服传统形而上学对存在的遗忘。所谓存在的遗忘，既是指忽略人自身存在的历史过程，也意味着离开人自身的存在而对存在者作超验的思辨。海德格尔的以上看法注意到了存在的问题本质上与人自身存在境域相联系，离开人的存在，将导致对超验的“存在者”追寻，而遗忘存在本身。如前所述，传统形而上学在人的存在之外，以始基的还原、终极存在的求索等方式来规定存在，从而表现出抽象的形态，海德格尔的基础本体论对这种超验进路的抽象性，似乎多少有所扬弃。

当然，海德格尔把人的存在主要理解为此在意义上的个体，似乎也表现出另一种意义上的抽象性。相对于此，马克思展示了不同视域。在谈到世界与人的关系时，马克思指出：“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性，即人对人说来作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以，关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认问题，在实践上已经成为不可能的了。”^{[9](p88)}在这里，马克思从类的（社会的）历史实践的层面，考察了存在的意义：人所面对和把握的世界，不同于本然世界而具有人化的性质（表现为“人的存在”），作为人化的存在，它形成于以劳动等为形式的实践过程。正是存在与人的实践过程的这种关系，使之不同于异己的、超验的世界。

概而言之，存在图景的形成往往受到人自身的存在过程的制约，这种制约既在于人不能

超越自身的存在境域去理解这个世界，也在于存在的现实形态本身即以对象世界与人自身的统一为题中之义，而从总体上把握这个世界，也相应地要求达到广义的存在与人自身存在的统一；离开了人自身的存在，则世界的图景便难以摆脱片面性、分离性。抽象形态的形而上学撇开了人自身的知行过程，将存在的把握理解为对终极存在的追求，这种进路在忽略存在境域对形上之思制约的同时，也遮蔽了这个世界与人的存在之间的统一性，从而未能真正克服存在的分离。不难看到，将存在的关注与人的存在联系起来，既以整合这个世界为指向，又意味着扬弃形而上学的抽象形态。

四

一般而言，作为存在的理论，形而上学总是致力于建构统一的世界图景。¹⁷然而，对存在的统一性，往往可以有不同的理解。如前所述，在其抽象的形态下，形而上学不同程度地趋向于将统一归结为同一，这种同一既以单一、大全对个体、殊相的消解为特点，也表现为一致对差异的优先性。与这种抽象同一相对的，是有差别的统一；二者的区分，在中国哲学中通常以“同”与“和”来表示。“和”是中国哲学中的一个古老观念，早在《尚书》、《诗经》、《国语》等文献中，已出现了“和”这一名词及相关思想。大体而言，“和”既有天道观的意义，也有人道观的内涵。从天道观上看，“和”主要被理解为事物生成、运行、存在的条件和方式，史伯已指出：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》），史伯在此区分了“和”与“同”：“和”表现为多样性的统一，“同”则是无差别的、绝对的一；所谓和实生物，便是指事物的形成要以不同要素的相互作用和统一为前提。这一形上观念在尔后的中国哲学中一再得到了发挥，从荀子的“万物各得其所和以生”（《荀子天论》）、《淮南子》的“阴阳合和而万物生”（《淮南子·天文训》），到董仲舒的“和者，天地之所生成”（《春秋繁露·循天之道》），等等，都把“和”视为不同要素或不同力量之间的互动与统一，并以此为万物的发生所以可能的条件。

张载进而提出了太和之说，并将太和界定为道：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生 蕴、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。”^{[7](p7)}首先是一种存在的形态，道作为普遍的规律，则表征着存在的秩序，这样，当太和被提到道的高度时，它便同时获得了宇宙秩序的意义。作为存在的秩序或宇宙的秩序，太和以多样性的统一为具体内容，但这种多样性并不仅仅表现为不同元素或规定的并列、杂陈，而是展开为浮沉、升降、动静等对立面之间相反相成的交互作用。如前所述，在和实生物的论域中，“和”主要表现为不同物质元素的组合，相对于此，太和既内含着多样性、殊相，也表现为通过对立面之间合乎规律的作用而形成的秩序。这种秩序，王夫之称之为“和之至”：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰而其蕴于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。”^{[8](p15)}所谓和之至，也就是最完美的存在秩序，而这种秩序又以阴阳等对立面之间的“蕴”、“合同”为前提。

存在的统一形态不仅以多样性的统一、合乎道的秩序等形式存在，而且涉及本末等关系。在对“太和”作进一步的阐释时，王夫之指出：“天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而保其太和，则所谓同归而一致者矣。既非本大而末小，亦非本小而末大。故此往彼来，互相经纬而不碍。”^{[5](p1049)}本末与体用、本质和现象等区分大致处于同一序列，同归而一致则是不同事物、对象在世界的演化过程中形成相互统一的关系。所谓“本大而末小”，是强调体对于用、本质对于现象的超越性，“本小而末大”，则是突出用对于体、现象对于本质的优先性；前者将超验的体视为更本源、更真实的存在，从而表现出基础主义或本质主义的趋向，后者则执着于多样的、外在的呈现，从而带有某种现象主义的特点。与以上两种存在图景相对，在“太和”的存在形态中，世界的同归一致不仅呈现为不同事物的共处，它的更本质的表现形式在于扬弃本末之间的分离、相斥（“既非本大而末小，亦非本小而末大”），达到体与用、本质与现象的内在统一。对体用关系的这些理解，从另一个方面体现了沟通形上与形下的立场，

同时也触及了存在统一性更深刻的内涵。

与太和之说的以上阐释和发挥相联系，王夫之对“以一得万”和“万法归一”作了区分，并将同之辨进一步引申为“以一得万”对“万法归一”的否定。万法归一是佛教的命题，它既包含着对多样性的消解，又趋向于销用以归体，按王夫之的看法，万法一旦被消解，则作为体的“一”本身也无从落实：“信万法之归一，则一之所归，舍万法其奚适哉？”^{[5](p1048)}与万法归一相对，“以一得万”在体现多样性统一的同时，又以“敦本亲用”为内容：“繇此言之，流动不息，要以敦本亲用，恒以一而得万，不强万以为一也，明矣。”（同上）所谓敦本亲用，即蕴含着体与用的相互融合。“以一得万”又被理解为“一本万殊”^{[5](p1050)}，在这里，对“万法归一”或“强万以为一”的拒斥，与确认体和用的统一，表现为相辅相成的两个方面。如果说，万法归一较为典型地表现了追求抽象同一的形而上学理论，那么，与太和之说及敦本亲用相联系的“以一得万”或“一本万殊”，则通过肯定一与多、体与用的互融和一致，在扬弃形而上学之抽象形态的同时，又展示了较为具体的存在论视域。

五

作为具体的规定，存在的统一并不是已完成的、不变的形态。与静态的、封闭的世界图式相对，存在包含时间之维，其统一形态也相应地展开为一个过程。就个体或殊相而言，时间性规定在于它们作为具体的统一体，总是经历一个发生、发展、终结的过程，在这里，统一的在存在形态是生成的，而不是既成的。就整体而言，时间性则在于不同存在形态之间的互动、转换。前者表现了存在的间断性，后者则展示了其连续性，二者相反而又相成。《易传·系辞》所谓“化而裁之存乎变”，“推而行之存乎通”，已注意到这一点：一方面，存在本身包含着间断的一面，因而可以区分为不同的阶段加以把握（“化而裁之存乎变”），另一方面，不同的存在形态之间又具有连续性，因而可以把握其相互的联系，并达到总体上的统一（“推而行之存乎通”）。化裁与推行、变与通的互融、一致，同时也从一个方面表现了作为统一形态的存在过程与人自身存在之间的联系。

在现代西方哲学中，对存在与时间的关系予以较多关注的，是海德格尔。按海德格尔的看法，只有关注于时间，才能把握存在。^{[3](p24)}时间的这种意义，首先体现于此在。作为此在的存在方式，时间的诸形态中，未来具有优先地位：“本源而本真的时间性（*primordial and authentic temporality*）的首要现象是未来”，“未来在本源而本真的时间性的神而化之的统一性（*ecstatic unity*）中拥有优先地位”。^{[3](p390)}海德格尔所谓此在，主要是人的个体存在，未来的重要性，也相应地关联着个体的生存过程。就此在与时间的关系而言，未来这一时间向度的意义，首先在于它与可能性的联系：可能作为可以然而尚未然的趋向，不同于曾然（过去）与已然（现在），而总是指向未来；肯定未来时间向度在此在中的优先性，其实际意蕴亦在于将此在理解为可能的此在：“此在总是表现为其自身的可能性。”^{[3](p53)}未来的时间之维赋予此在的“可能”品格，使其不同于既成的、已存在的存在，而是展开为一个自我筹划的过程。不难看到，时间性规定的真正意义，便在于它使此在成为一种历史中的、不断生成的存在。在这里，时间性以历史性和过程性为其实质的内涵。

就人的存在与时间的关系而言，时间的意义首先可以追溯到人的实践过程，早期农耕社会的日出而作，日落而息，已表现了“晨”、“暮”、“昼”、“夜”这些时间概念与人的实践活动之间的本源联系。在个体的层面上，如海德格尔所注意到的，人的存在形态，包括其人格类型、才能，等等，都并不是既定的，而是在个体与社会的相互作用中逐渐形成的，这种相互作用的过程，同时也就是个体参与生活世界之中与生活世界之外多重实践活动的过程。事实上，个体从早年到成熟的时间历程，便以不断参与各种形式的实践活动为其具体内容。在社会的层面，以类的形式展开的实践活动同样体现于社会的各个方面，从工具的制造到文化创造，

从政治体制到经济运行，不同领域社会生活的生产与再生产，都以相应的实践活动为其必要条件；离开了人自身的这种实践活动，社会本身的存在和延续都将难以想象。在这里，存在的时间性与历史的绵延性似乎融合为一：社会存在的时间之维，在实践过程的历史展开中获得了深沉的内涵，而社会本身则在历史过程中不断实现其绵延的统一。

从以上前提看，海德格尔对“此在”的考察的意义，首先在于试图通过时间性与历史性的沟通，从过程的维度规定人的存在。对此在的这种理解，在某种程度上表现出扬弃存在的既成性、预定性以及终极性的趋向。按其现实的形态，存在不仅表现为多样性的统一，而且总是同时展开为一个过程，二者从不同的方面展示了存在的具体性。统一性与过程性的融合，在人的存在中无疑得到了切实的体现。事实上，严格地说，本然的存在（尚未进入人的知行过程的存在）的时间向度，往往仅仅与变易相联系，而不具有历史性的涵义。历史本质上与人的活动相联系，惟有当自然在认识或实践的层面成为人的作用对象时，它才开始真正进入历史过程，获得历史的品格。在这一意义上，人的知行过程，是存在从单纯的变易走向历史中的存在所以可能的前提，而人的存在本身也相应地呈现出某种存在论上的优先性；海德格尔把以此在的分析为核心的基础本体论视为一切本体论的本源，似乎已注意到了上述关系。

在海德格尔那里，和存在与时间的沟通相辅相成的，是存在与存在者的区分。按海德格尔的看法，在哲学史上，人们往往仅仅关注存在者，而遗忘了存在本身，《存在与时间》开宗明义便指出了存在遗忘的问题。海德格尔所说的存在，似乎具有二重涵义：其一，即人的存在，特别是作为个体的人的存在（此在），其二，在时间中展开的存在过程。与存在的二重意义相应，存在者既是指人之外的本然或超验的对象，又是指既成的（与过程相对）存在形态。传统的形而上学往往或者离开了人自身的存在，去勾画本然的存在模式，或者试图追寻世界的本然形态或终极形态，并将这种形态规定为不变的、永恒的对象，从一般的理念、共相、本质，到绝对精神，都属于这一类存在。当海德格尔批评以往的哲学遗忘了存在时，他的锋芒所向，似乎也主要是上述抽象形态的形而上学。

当然，存在者与存在的区分，也可以被赋予另一种涵义。如果借用“存在者”这一概念而扬弃对它的独断理解，则存在者也可以被规定为广义存在的统一形态，其形式包括人自身的统一、对象世界的统一，以及人与对象世界的统一；与之相对的“存在”，则可以理解为在时间中展开的过程，后者既以知行（人的认识与实践过程）的历史绵延为形式，也表现为对象世界的历时性变易。从某些方面看，海德格尔在要求超越仅仅囿于存在者而遗忘“存在”，并以存在的关注扬弃存在者之时，似乎又同时表现出某种遗忘“存在者”的趋向：“此在”在时间中的展开，往往遮蔽了其作为统一的存在形态的品格，这种统一形态既包括此在自身的整合，也表现为此在与其他存在的互融。当海德格尔强调此在的生成性时，其自我整合的一面常常未能获得适当定位，而当他将“共在”视为此在的沉沦时，此在与其他存在的统一，亦多少置于其视野之外。如前所述，按其现实形态，存在的具体性既表现为它在过程中的历时性展开，也以过程中的自我统一为内容；从某种意义上说，正是统一性与过程性的融合，构成了存在真实、具体的形态。把握存在的这种具体形态，要求既从过程的维度整合存在，又从统一的形态理解存在过程，而这种理论视域，便构成了具体形态的形而上学的内在特征。在这里，存在本身的具体性与存在理论的具体性，也呈现为统一的形态。

在形而上学的具体形态中，对世界的把握始终难以与人自身的存在相分离。作为存在的理论，形而上学的真正旨趣并不在于提供关于本然世界或自在之物的存在图式，而是在人自身的知行过程中，澄明存在的意义。存在只有在进入人的认识与实践过程时，才向人敞开，在人的知行过程之外去追问这一类对象，往往导致思辨的虚构。就存在的统一形态而言，本然世界所包含的原始的统一，并不是形而上学所追问的对象，形而上学所关注的，是对象在进入人的知行过程以后所呈现的意义，这种意义既基于实然，也涉及当然。以本质与现象的关系而言，本然的存在无所谓本质与现象之分，惟有相对于人的认识能力、方式、进程以及

实践的需要,现象才呈现出本质与现象的不同意义:与感觉经验相联系的规定常常被作为现象来把握,由理性、概念等所达到的稳定、恒常的规定,则往往被理解为本质等存在形态,二者的区分和统一,同时构成了对世界的理解与变革所以可能的前提。

同样,从存在与时间的关系看,如前所述,本然世界的时间之维仅仅表现为变易,惟有在进入人的知行过程后,存在的变易才真正具有历史过程的意义。事实上,对象的时间之维,也往往呈现于人的认识与实践过程,王夫之已注意到这一点:“今夫天圜运于上,浩夫其无定眵也;人测之以十二次,而天非有次也。”^{[5](p1086)}天象的运行是自然的现象,而这种变迁获得年月等意义,则离不开人对世界的把握及变革过程。在这里,存在的规定既呈现为实然¹⁸,从而具有实在性、真实性,又与当然相联系,从而具有价值的意义。不管是在实然的层面,抑或价值的层面,由此敞开的存在形态都不同于本然的宇宙图式,而在实质上展示为一种意义的世界。

可以看到,扬弃存在的分离和分裂,构成了形而上学所以必要的存在论前提,而离开人的知行过程、与经验世界相悬隔、并通过追寻终极的大全或向始基的还原以构造超验的世界,则使形而上学走向抽象、思辨的形态,并在方法论上陷于辩证法的反面。走出形而上学的抽象形态,意味着从思辨的构造转向现实的世界。在其现实性上,世界本身是具体的:真实的存在同时也是具体的存在。作为存在的理论,形而上学的本来使命,便在于敞开和澄明存在的这种具体性。这是一个不断达到和回归具体的过程,它在扬弃存在的分裂的同时,也要求消除抽象思辨对存在的遮蔽。这种具体性的指向,在某种意义上构成了哲学的本质,黑格尔已指出了这一点:“哲学是最敌视抽象的,它引导我们回复到具体。”^{[4](p29)}在形而上学论域中,面向具体包含多重向度:它既以形上与形下的沟通为内容,又要求肯定世界之“在”与人自身存在过程的联系;既以多样性的整合拒斥抽象的同一,又要求将存在的整体性理解为事与理、本与末、体与用的融合;既注重这个世界的统一性,又确认存在的时间性与过程性。相对于超验存在的思辨构造,具体的形而上学更多地指向意义的世界。在这里,达到形而上学的具体形态与回归具体的存在,本身表现为一个统一的过程。

参考文献

- [1]康德.任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论[M].北京:商务印书馆,1982.
- [2]海德格尔.形而上学导论[M].北京:商务印书馆,1996.
- [3]海德格尔.存在与时间[M].北京:三联书店,1987.
- [4]黑格尔.哲学史讲演录:第一卷[M].北京:商务印书馆,1981.
- [5]王夫之.船山全书第1册[M].长沙:岳麓书社,1996.
- [6]戴震.戴震集[M].上海:古籍出版社,1980.
- [7]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [8]王夫之.船山全书:第12册[M].长沙:岳麓书社,1996.
- [9]马克思.1844年经济学哲学手稿[M].北京:人民出版社,1985.

On Metaphysics

Yang Guorong

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture Research, East China Normal University, Shanghai 200062)

Abstract Since the modern times, metaphysics faced many interrogates. But as the whole view on existence, its meaning couldn't be denied. Metaphysics can be distinguished for abstract and concrete metaphysics. The origin、resource、whole and world prospect of language are different kinds of metaphysics. Their same character lies in different understanding about existence. The concrete understanding about existence requires that the concern on existence relates to the existence of man, overcome the separation between essence and appearance, facilitate time and existence、existence and existencer. The concrete understanding on existence consists concrete metaphysics. Walking from abstract metaphysics means the change from thought to the real world. In reality, the world is concrete, the real existence is also concrete. The mission of metaphysics is to arrive and return the concrete, which requires abandoning the separation as well as eliminating the screen of metaphysics.

Key words Metaphysics Abstract and Concrete Existence

收稿日期：2002—06—09

作者简介：杨国荣（1957—）男，华东师范大学哲学系教授，中国现代思想文化研究所所长。

¹ 从近代哲学的演进看，这种诘难当然还可以追溯到休谟。

² 参见 J. Habermas: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Polity Press, 1992.

³ 黑格尔曾以逻辑学来指称亚里士多德的本体论，换言之，在黑格尔那里，逻辑学具有本体论的意义。（参见黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，商务印书馆，1981年，第288页）

⁴ 《易传·系辞上》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说中的形而上之道，也涉及对存在的把握，以“形而上学”译 *metaphysics*，无疑亦与此相关。不过，从词义上看，*metaphysics* 表示物理学之后，它在逻辑上似乎蕴含着与经验世界形成某种界限的可能，“形而上”则不离乎“形”，二者的内在涵义似有所不同。详后文。

⁵ 黑格尔十分注重形而上学的意义，从他的如下著名论述中，便不难看到这一点：“一个有文化的民族竟然没有形而上学——就像一座庙，其他各个方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样。”（《逻辑学》上卷，商务印书馆，1974年，第2页）这里所涉及的，当然并不仅仅是形而上学与文化的关系，在更深的层面，它也隐喻了哲学与形而上学的关系。

⁶ 亚里士多德把关于存在的理论（即后来被称为“形而上学”者）与第一因的探寻联系起来，而第一因既可以取得形式、动力、目的等形态，也可以表现为质料，“水”等物质元素即属质料的层面，而以水为万物之源，也相应地蕴含着对第一因的追寻。正是在此意义上，亚里士多德将泰利斯的宇宙论与此前的宇宙论区别开来，认为“无论如何，泰利斯本人已对世界的第一因作了断言。”（*Metaphysics*，984a，*The Basic Works of Aristotle*，Random House，1941年，P. 695）

⁷ 亚里士多德曾对始基或基质作了如下界定：“始基（*substratum*）是这样一种存在：一切事物都从属于它，而它自身却不从属于任何其他事物。”（*Metaphysics*，1028b36—7，*The Basic Works of Aristotle*，Random House，1941年，P. 785）

⁸ 参见 *Appearance and Reality*，*Chapters and*，London，1916年；又见 *The Idealism Tradition*，Edited by A.C.Ewing，*The Free Press*，1957，PP135—143）

⁹ 从逻辑上看，布拉德雷的以上推论中，似乎未能把握“关系”与“关系者”或关系的承担者之间的区分。

¹⁰ 五行说以水、木、金、火、土等元素为存在的基本质料，这些元素尽管属性不同，但作为特定的存在形态又同属一个序列（系同一序列的物质元素），将万物还原为五行，意味着将存在归结为同一类的存在形态。

¹¹ 参见 *From A Logical Point of View*（《从逻辑的观点看》），Harvard University Press, 1980, pp 12—15.

¹² 参见 P. E. Strawson: *Individual*, London, 1959, P. 9.

¹³ 人们往往较多地注意作为存在理论的形而上学与作为思维方式的形而上学之间的区分，但似乎未能对二者之间的相关性予以必要的关注。事实上，如果忽略了这种关联，便难以真正理解作为思维方式的形而上学所以形成的根源。

¹⁴ 康德曾指出：“形而上学只管先天综合命题。”（《未来形而上学导论》，商务印书馆，1982年，第26页）在康德那里，先天综合命题包含着经验内容与普遍形式的统一之意，对形而上学的这一理解，似乎在命题形式上涉及了形上与形下的沟通问题。

¹⁵ 以“心”、“感觉”等为存在的本原，固然涉及了人自身的存在，但当“心”感觉等被等同于存在时，一方面，心、感觉本身多少被抽象化为一种特定的存在形态，从而有别于现实的知行活动，另一方面，存在亦容易被消解于观念的形态，从而失去其实在性。

¹⁶ 人与本然存在的分离（天人之分）与存在的分化有所不同，存在的分化属“太和”本身的表现方式，人与本然存在之分，意味着形成能把握、作用于本然世界（与之相对）的存在。

¹⁷ 怀特海在谈到形而上学的原理时，曾指出：“终极的形而上学原理在于从分离（disjunction）走向联结（conjunction），由此形成一种新的实体，后者区别于分离形态中呈现的多种实体。”（A. N. Whitehead: *Process and Reality*, The Free Press, 1978）这一看法已注意到形而上学与存在统一性的联系。

¹⁸ 作为进入知行领域的存在规定，这种实然又有别于本然。