

荷海·格拉切哲学简介

我非常高兴看到我的朋友与同事荷海·格拉切（Jorge Gracia）的第一本被译为中文的哲学著作。荷海·格拉切是近几十年美国哲学中极其活跃、富有贡献的哲学家。他的研究领域涉及形而上学，中世纪哲学，哲学解释学及拉美哲学等领域，出版了十五部广有影响的专著，主编了近二十部著作。他还积极从事哲学的行政及组织活动。除担任过多届布法罗纽约州立大学哲学系主任外，他曾任美国哲学学会常务理事，美国中世纪及文艺复兴学会主席，拉美思想学会主席，美国天主教哲学学会主席，美国形而上学学会主席等。

摆在读者面前的这部《形而上学及其任务》在相当程度上可以说是第一部系统分析形而上学这一学科性质的专著。从亚里士多德以降，什么是形而上学，形而上学的范围与界限，形而上学的合理合法性等后形而上学问题一直困扰着哲学家们，至今未有共识。格拉切在本书中力图解答的问题是，为什么形而上学能够从对它的种种攻击中生存下来并继续以这种或那种形式得到发展？他对哲学史上提出的种种有关形而上学性质的主要观点进行了讨论和批判，并建立了一种新的形而上学概念，即形而上学是对一切知识基础的范畴性研究。形而上学寻求辨认与定义最为一般的范畴，确定它们之间的关系，并说明一般性程度较低的范畴与最一般的范畴相联系的方式。按照格拉切

的看法，正是因为形而上学是研究其它学科的基本概念，使得一切知识皆依赖于形而上学观点，形而上学才变得始终不可避免。而那些力图拒斥或取消形而上学的努力则一而再再而三地失败。由于把形而上学定义为对范畴的研究，格拉切在本书中亦对范畴的性质及本体论地位提出了许多精辟见解。此书已在美国哲学界引起了广泛的讨论。纽约的 Randolpi 出版社于 2006 年初出版了《我们如何理解格拉切的观点?》一书对此做专门研究。十多位哲学家对格拉切在《形而上学及其任务》中提出的观点进行了多层次多角度的批评性考察。

形而上学一直是格拉切哲学生涯的兴趣中心。他于 1971 年在多伦多大学获得博士学位，博士论文是关于中世纪哲学家苏亚雷兹的形而上学。此后他一直致力于中世纪及近代早期的个体性及个体化的研究。继一系列哲学史研究专著后，他在 1988 年出版了《个体性：论形而上学的基础》这一关于个体性的系统研究专著。该著作于 1992 年获美国形而上学学会颁发的形而上学奖，成为格拉切的代表作之一。

我们常区分哲学家和哲学史家。但这一区分在格拉切身上很难适用。他是中世纪哲学训练出身，可常常从对中世纪哲学的研究中引发哲学问题，并将之与现代哲学的讨论相连进行系统研究，而这种研究又常常是通过历史上著名哲学家的观点进行比较分析而进行的。格拉切从自己的哲学实践中对哲学与哲学史的关系进行反思，从而进入哲学史学的研究。1992 年他出版了一部大著《哲学与其历史》。该书探讨了哲学与其历史的关系，历史叙述中价值判断的作用，哲学史对哲学的价值，文本及对它们的解释在哲学史中的作用等重大问题。他主张哲学史必须以一种哲学方法去研究，即哲学史研究不应只是描绘与解释，而必须有价值判断，对历史上的命题与问题做哲学研究。格拉切还希望通过哲学史及哲学史学的研究找到一条将

分析哲学与大陆哲学相连的通道。该书出版后，美国哲学大会东部分会对此进行了专场讨论。

由于我们从过去获得的乃是文本，故而继《哲学及其历史》之后，格拉切开始思考关于文本的问题，即什么是文本？文本的认同条件是什么？文本与作者的联系为何？作者自己解释的可能性等等。这方面的研究导致了以下两部专著的出版：《文本性理论：逻辑与知识论》（1995）及《文本：本体地位，认同，作者及读者》（1996）。它们填补了对文本性研究的空白。

将对文本与解释的研究与他的中世纪哲学专长相结合，格拉切将研究扩展至神学解释学。2001年他出版了《我们如何知道上帝的意思？》，对解释宗教启示性文本所必须满足的条件进行哲学考察，阐发了神学解释的逻辑可能性与相对性。这一研究将现代分析哲学与解释学的根源相联系，因为解释学正是起源于对犹太—基督经典的解释。2003年格拉切应邀在马凯大学作托马斯·阿奎那演讲，演讲稿以《旧瓶新酒：传统在交流，知识及群体认同中的作用》为题出版。在这一著作中，格拉切进展到对传统的解释，以传统来说明对知识、记忆及族群认同的保持与传承。

格拉切的另一作出重大贡献的领域是对拉美哲学及由此引发的对族群与种族的哲学研究。西裔现在已成为美国最大的少数民族，对其文化、思想、认同等问题进行哲学思考已成为美国哲学界不可避免的问题。格拉切作为一名古巴难民的后代成了这一新领域的领军人物。2000年他出版了《西裔及拉美裔认同：哲学视角》一书，从多学科角度第一次对该问题及族群性概念进行了系统考察。2005年他又出版了《种族、族群及民族性考察》一书。经过他的努力，拉美哲学在美国哲学界逐渐有了一席之地，而与此相关的种族与族群问题也不再是非裔研究的专利。格拉切对拉美哲学的兴趣不只是因为他自己是一名西

裔，也不只因为是一个政治上敏感的问题，他的兴趣主要是哲学上的。格拉切确信，从西裔的语言文化背景出发去思考哲学问题可以为美国主流哲学界提供不同的视角和批评性考察的平台。同时，拉美哲学也不应当继续是欧美哲学的殖民地，而应从自身的环境、传统和形式出发开辟新的领域。出于这一信念，他做了许多努力促进拉美哲学与英美哲学的对话。在这方面，格拉切的工作应当值得华裔哲学家们借鉴。

荷海·格拉切已近古稀之年了，但支配其哲学生涯的对理解的渴求却丝毫没有减退的迹象。作为知名哲学家，他的日程一直很忙，有无数的演讲和会议邀请，可他仍能找到时间不停地写作和出版，其过人的精力与无以比拟的效率常令我羡慕不已。从1997年到布法罗工作至今，我一直从与他的经常性哲学对话中获益匪浅。我们一起合作组织了两次国际会议并主编了两部著作，一是《理性与幸福：从古代到中世纪》，另一是《对哲学经典的使用与滥用：西方对古希腊哲学的解释》。我的书稿及多数文章他都阅读过初稿并作出详细的评论。我一直为有这样的同事和朋友而自豪及庆幸。

2002年秋季《美国哲学学会会报》对格拉切进行了一次长长的采访。在快结束时，采访者（一名年轻的西裔哲学家）希望格拉切对青年哲学家提供一些忠告。率直的荷海提出了五点意见：1. 忠于我们的学科的名字：爱智慧。2. 别忘记你的根。哲学思考不能脱离哲学家自身的经验及智慧传统。3. 不为负面的批评而沮丧，而应多从其中汲取有益的东西。4. 不要让他人的评论左右你自己的立场。5. 不要把名利作为目标，真正的目标应是理解，求知。名利是他人给予的，是条件性的，而理解则在自己掌握之中。我一直觉得这些平实的忠告很有用，很乐意就此次机会与我在国内的哲学同仁，尤其是青年同道们分享。

中文版序言

在世界诸文明古国中，中国是仅有的其文明绵延了数千年的国度。大多数过去的文明都在其历史的某一阶段达到终点，今日只有残垣断壁可寻。为雅典人所熟悉的伟大的古希腊文明已经终止，在泛希腊化及拜占庭时代演变成极其不同的形态。随后它与其他文明相混合，发生实质性的转换，以至于在后来这些发展中很难认清其原来的成分。古希腊人对理性的敬仰被放弃，而代之以宗教的狂热或独断论。埃及的历史悠久的重要文明亦被罗马帝国的暴政、希腊主义的力量及穆斯林的主宰性影响所淹没。今日埃及与法老时代的埃及已截然不同。我们只有在其遗留物及考古碑铭中去见识它辉煌但已经死去的过去。美洲的伟大文明——玛雅，因卡及阿兹台克都由于内在和外在的原因消失了。时至今日，就如同在埃及和希腊一样，我们只能在墨西哥与秘鲁这样的地方见到那些曾经是充满生命力的文化的遗骸。

但中国则不同。毫无疑问，在中国历史上变化与动荡一直未断，当今中国亦非是其两千年前的样子。意识形态曾经经历过重大变化。20世纪对马克思主义的引介是中华文明中的重要思维转换。尽管如此，就整体而言，中国文明与过去的连续性是显著的。这有多种原因，中国领土的相对完整无疑是其中之一。另一个原因则是诸如书写语言这样一些可将文化统一的现

象。特别有意义的是政治上的延续性。尽管中国在其漫长的历史过程中经历了不同的政治系统，但作为一个国家，它比世界上其他任何国家都更长久。无疑，这就使其文化发展具有某种在其任何其他地方都见不到的一致性与整合性。由此可引发对贯穿于其中的概念结构与模型的研究。

就对中国文化与文明的研究而言，哲学是一个重要和有效的切入点。因为在所有人类事业中，它是最具自我反省力的。哲学家力图进入人类、社会及世界的本性深处，以揭示塑造它们的根本性力量。那么中国哲学又揭示了什么呢？

中国思想着重伦理与政治，这已是老生常谈。儒学比其他任何思想都更深远地铸造了中国文化。而儒学远比其他文化更有效地使日常生活、生活必需及群体共存成为焦点。此外，学者们也提到贯穿于中国思想中的自然主义的、非宗教性的方面。

如果这些是真实的话，那么中国哲学与文化 and 通常认为的西方哲学主流便十分不同。西方哲学较少关注生活与社群这样的实践方面，而更侧重于理论的及思辨的问题。西方哲学的核心在于形而上学，知识论及逻辑学这些分支。伦理学与政治学虽然也是极其重要的，但一股总被认为是次要方面。哲学家在西方哲学史上的重要性在相当程度上是根据他们对形而上学、知识论及逻辑学这三个领域的贡献而衡量。这倒不是由于他们未探索其他领域或其他观点不甚重要。举例说，当我们研究柏拉图与亚里士多德时，他们的政治与伦理思想无疑是极重要的。可是，即使在这种情况下，柏拉图的形而上学与知识论和亚里士多德的形而上学、知识论及逻辑学仍被认为是他们最骄人的成就。这些成就为西方思想以后的发展奠定了基础。

西方哲学一直有着重要的宗教情怀。这似乎亦与中国哲学的对人文主义的专注形成对照。漫长的中世纪主要是对信仰感兴趣。中世纪作者思考的主要问题是神的性质及他对人的启示，

以及将启示与科学发现相协调的各种途径。从公元400年到1500年，这些话题构成了思辨的主题。而这种趋势强化了那种已经确立起来的、并成为西方思想特征的对形而上学、知识论及逻辑学的兴趣。

由此看来，两种不同文化产生了两种不同的哲学观。在这些不同的哲学观与兴趣之间能架起桥梁吗？如果中国与西方之间如此不同，它们的哲学重点如此迥异，还有交流以至调和的可能性吗？更为具体地说，一本在西方写就的关于形而上学的书能对中国起什么影响？

当然，我们可以以消极的口吻说不感兴趣，但如果能够对此问题做积极的回应，那儿它将引导我们做出更为深刻的哲学反思打开交流平台。有两个问题最有意义。一是不同文化间交流的可能性，另一是不同文化能互相补充互相帮助的途径。第一个问题我已经在《旧瓶新酒传统在交流、知识及群体认同中的作用》（2003）这本书中作了讨论。而第二个问题则可以从我在《形而上学及其任务》中有关形而上学性质的某些论点出发进行讨论。但首先让我就有效交流的问题再说几句话。

人们通常将一系列文化实践传统看做是有效交流的基础。交流问题之所以产生，乃是因为当我们力图通过语言交流时，我们似乎被困于文本之中，未能突破它们而把握意义。只要我们力图通过语言解释文本的意义，则分析依然是文本性的。可构成文本的符号是多义的，不可能将其意义固定，所以很难知道对话者是否在理解同一件事，即使他们在使用同样的词。

为了突破这一怪圈，我们必须移离语言，引入预期行为这一概念。我们知道我们能互相理解，因为我们可以以预期的方式互相回应。不可预期行为自身是不够的。我们需要另外的东西来确认那一行为是可被预期的。这东西不可能是文本，因为那样的话我们又回到了语言的怪圈。缺失的因素是传统，不过

不是语言意义上的传统。当传统不被理解成是文本的，而被设想成是缺乏语义意义的若干不断重复的行为的种类时，它就可以真正地帮助我们解释我们如何能交流的问题。传统能提供一张可预期行为的地图，而这对于我们知道我们能互相交流是至关重要的。如果我请饭店服务员为我送上饺子，而他在告诉我该饭店有饺子并为我送上桌子时，我就可以确信他明白了我的意思。如果他给我送来别的东西，那我就明白他没懂我的意思。

可这就足以回答 W·V 奎因了吗？奎因认为使用相同的词并不是以证明我们确实有相同的理解。当我看见一只兔子，而一位不说英语的部落成员指着兔子说“Cavaga”时，我不知道他是在和我一样想着兔子，还是很不相同的东西。

当我们只是在处理单一字例时，奎因是对的。事实上，奎因的论证表明了对传统作非文本性理解的必要。传统并不只是与孤立的词汇相关。传统是复杂的，具有背景的，并且不断重复的。除非一个人理解文化——即某一特定社会的成员们的生活方式——她是不可能理解一种语言的。传统构成了文化的主干，是编织文化网络的丝线。一旦我们把传统考虑进去，奎因提出的问题就消失了。如果一个探索者在一个部落住上二十年，领会了他们的生活方式，当他们说“Cavaga”时，他就知道是什么意思了。

当然，有人可以回答说，这仍没有解决交流的问题，因为我只是明白了他在说什么，却并没有明白他的思想。这一答复并不那么有理。如果一个人认为传统是行为，那么由此可引导到接受下面的立场：尽管我们没有明白某些行为——例如我不明白你在思想 P 命题这样的行为——但有些行为我们是明白的。由于我明白的行为与我所不明白的都是同一构架（即生活方式）的部分，我们对某些功能的知识可作为其他知识的钥匙。把传统只是当做一系列信念这一观点的问题在于我们困于文本之中

不能自拔，无法在它们与理解的行为之间搭架桥梁。但如果把传统看做行为，文本便成了在一个行为间互相紧密联结的框架中的某些行为的表述，而许多这类行为我们是明白的。

以上观点旨在说明，中国与西方之间交流的关键是深入到每一文化的文化实践之中。只讨论语词是不够的，必须明白两种文化中的人民的生活方式，必须学会如何在一起生活。这是我对交流的意见。现在让我转向另一个问题，即中国与西方文化间互相补充互相帮助的方式。

为阐明这一问题，我需要诉诸《形而上学及其任务》中的一个主要命题，即形而上学是不可避免的。我们全部思想和行为都依赖于某些观点，而这些观点使用那些接近于日常生活的概念。我们谈论桌子和椅子，米饭和饺子。但这多种多样的概念自身又集合成更为一般的概念，并以类的等级一直往上，直至我们所能想到的最一般的概念。这些最一般的概念隐在其他概念中。我们集合与分离这些概念的方式在相当的意义上隐含在我们所思所行之中，即使我们并不使这些概念及它们间的关系变得明确。特殊的学科研究较少普遍性的概念。例如，心理学研究人体构成及各种精神现象。人体解剖学研究人体构成及其各个部分。医学研究人体的功能以及如何预防疾病，等等。但有一门学科研究最普遍的范畴，这便是形而上学。这意味着形而上学对于形成宇宙的总的看法以及我们对它的经验是必要的。因为这一领域为其他领域提供了概念构架并对之作出思考。形而上学对于批判性地研究我们划分概念的方式是否合适和一致是必不可少的。

现在让我回到中国哲学。上面提到一个传统的看法，即中国哲学不同于西方哲学之处在于中国哲学注重实践性的伦理与政治问题，而西方哲学则更关注理论与思辨。这意味着中国哲学相较于西方哲学而言，较少关注形而上学。如果事实如此，

那么这便是西方哲学及这本书可以起作用的地方。它可以使中国哲学对形而上学领域更为看重。当然，反过来说也是对的。如果代表中国哲学的书籍能在西方流行，更清楚地揭示中国人对生活与世界的看法，则中国哲学对西方哲学会有的特别的用处。

《形而上学及其任务》主要是一部关于形而上学的著作。它对形而上学的性质提出了一种看法并力图说明在对世界的一般性的哲学观点的发展中形而上学为什么是不可或缺的。不过，这一著作自身亦具有形而上学的一面。其主要命题之一是说形而上学是研究范畴的，并进一步论证说范畴在本体论上是中立的。也就是说，范畴作为范畴对于它的存在或不存在，或对于它是作为概念还是作为精神外的东西而存在是中立的。这种中立性的优点在于，它不会使人们在研究形而上学究竟是做什么的这一问题的之前便已对答案做出了倾向性的选择。范畴性质本身即是一形而上学主题。

我希望这些讨论对中国读者是有用的。我尤其希望它能促动读者去重新考察他们关于形而上学的基本观念，重新思考形而上学在人类知识、特别是哲学中的地位。希望读者们能理解，所有的知识、包括生活中的最具实践性质的知识，都是建立在概念框架之上的，而研究概念框架，则是形而上学的任务。我也希望这只是讨论的开端，而不是终结。因为哲学起源于惊异，只有在困惑中才能取得进步。

最后，让我感谢傅永军教授在出版本书中文版方面所作的努力，感谢陶秀璈教授翻译此书，感谢我的同事余纪元教授把我的工作介绍给中国。我希望他们的努力也能够为读者所赞赏。

荷海·格拉切

前 言

形而上学能够持续不断地恢复其特有的活力，这或许是哲学史上最显而易见的事实之一。的确，从一开始，形而上学就一直受到攻击，它有好几次看来都好像受到了致命的打击。但是这门学科却总是能设法恢复自身。

这些反形而上学的攻击具有不同的动机。大体上一些人是受反对知识的怀疑论观点的影响。这种攻击首先出现在古希腊，当智者否认知识的确定性、而喜好权宜之术时，就已显露了出来。他们反对的矛头还不是专门指向形而上学，而是指向任何获得确定知识的可能性，因为当时形而上学还没有发展为一门独立的学科。像高尔吉亚这样的怀疑论者，由于他对我们理解和探寻的真实基础表示了怀疑，从而削弱了对发展后来以形而上学而著称的这门学科的任何企图。

怀疑论者的这种攻击没有取得成功，因为苏格拉底已经从智者学派中脱颖而出。他明确地承认他的无知，从而为对整个时代最有影响力的形而上学学说之一的柏拉图的理念论奠定了基础。的确，恰恰是柏拉图的学生亚里士多德，第一次明确地尝试将形而上学同其他学科区分开来，并且正是亚里士多德著作的编辑者，罗兹的安德罗尼柯将“形而上学”这个专门术语赋予该学科。

中世纪对形而上学的攻击则出自一种完全不同的目的。中

世纪的拉丁学者最关注的是人类与上帝的关系问题，以及哪个时代会是上帝向人们启示他对人类的拯救计划的问题。在这种语境中，任何以人类自然力为唯一基础的事业，对于那个时代的基本目的而言，在最好的情况下，也只能被看做是次要的。事实上，所有哲学和非宗教的知识，包括形而上学，都被看做是可疑的，因为它们观点似乎与以上帝的启示为基础的观点相抵触。这种与整个世俗化研究的对立，在这个时代的各个时期，达到了极端的程度。例如，彼得·戴米安就被指控为杜撰语法的恶魔，因为语法使天主这个词变格为复数成为可能。另一种攻击比起这个来，没有那么荒谬，但也正是因此，它对于一般意义上的世俗化知识和在特殊意义上的哲学和形而上学的将来，更具有危险性。这种由伯纳文特提出的周密的、理由充分的论据，反对所有除了上帝的启示之外的知识，并且企图将所有学科都还原为神学，从而严重地威胁了形而上学的独立性。同样可以说，中世纪后期的作者强调的是信仰的可靠性和理性的不可靠性。

无论如何，这种反形而上学的宗教式的攻击是不成功的。异端在等级森严的宗教思想家内部出现了。如托马斯·阿奎那和约翰·邓斯·司各脱，他们不仅维护了形而上学和广泛地写下了形而上学的性质与形而上学的论题，并且发展了形而上学的观点，这种观点几乎影响了未来几代的哲学家，并且在13世纪和14世纪，产生了唯一能看做是这门学科的复兴的内容。

在现代早期，经验主义的发展对形而上学构成了一种不同的挑战。如果所有的知识都必须以感觉经验为基础，并且如果形而上学，正如很多人所宣称的那样，既涉及非物质的存在体，并且是先天地进行规定的，那么形而上学就不能被认为是一种知识。例如休谟的纲领，认为必须摧毁形而上学，如果不这样的话，至少有实质的改变。

但是休谟的观点却导致了康德的出现，后者认为自己的任务就是在一个牢固的基础上重建形而上学。针对经验主义的挑战，他做出了自己的回应，即要为形而上学找到一块地盘，发现可构成我们知识的必要条件的概念结构。因此，在很长时间内被认为已经死亡了的形而上学又重新复活了，就像凤凰涅槃一般，尽管是以新的形式。的确，康德对休谟问题的回答，造就了西方形而上学研究的最旺盛的时代。

19世纪见证了对形而上学的另外一种挑战，这是由自然科学的成长和成功引发的。19世纪的实证主义将自然科学的实验方法作为例证，并且因此将建立在另外的不同方法基础上的结论推翻。由于很多后康德主义的形而上学家们不受观察的约束而沉溺于思辨之中，他们的观点必定被实证主义者作为一种非科学的、因而是非真实的知识而摒弃。此外，实证主义者还有其实践的一面。他们不仅限于理论研究还希望对社会的进步有所促动。他们认为，以往的形而上学，由于它的纯粹理论目标和它的思辨的方法，所以是社会进步的障碍。实证主义的这种挑战是非常强大的，特别是因为它诉诸了实践的需要和要求。

然而，对这种反形而上学浪潮的反叛没有多久就出现了。19世纪实证主义之所以让位，是由于他们清除了伦理和美学的价值。在他们将所有学说都还原为科学学说的企图中，他们把伦理学和美学还原为经验的心理科学，从而在他们的模式中，没有为人类自由和自我留下位置。甚至一些向来具有实证主义修养的人都发现了这种态度的不适当性，转而起来反对它。其结果是形而上学的回归，这是一种关于生活、人性和价值的形而上学。

对形而上学最近的一种批评，是建立在确定的语义学理论基础上的。意义和真值条件之间的强大关联，作为弗雷格和其他学者的一些重要——有些人称之为革命性的——结论，在20

世纪被建立起来。这种理论，连同一种强烈的实证主义倾向，为意义的可证实理论的出现奠定了基础。这种被逻辑实证主义者提出、并且获得广泛普及的理论认为，意义以经验证实为必要条件，以至于任何不被经验证实的语句一定是没有意义的。当然，这种观点起到了毁环形而上学的效果，因为大多数形而上学语句都不能在经验的语词中得到证实。按照这个判别标准，形而上学语句便是没有意义的，并且因此，形而上学作为一门合法的学科必须被抛弃。

逻辑实证主义对形而上学的攻击，在英—美哲学传统的国家有强大的影响。尽管认为意义是可证实的这样一种观点很快受到了挑战，并且最终被代表英—美哲学主流的大多数人所抛弃，但是，从语义学角度展开的批判，即将形而上学看做是虚伪学科的观点，却被证明是非常有效的。

将形而上学带回到英—美传统国家的第一个重要尝试，是由 P. F. 斯特劳森在 20 世纪 50 年代开创的。斯特劳森论证说，有两种形而上学，一种是合理、合法的，一种是不合理、不合法的。他称后一种为“修正的”，因为它旨在改变我们思考世界的方式，正如他所指出的：“创造一个有关世界的更好的「我们思想的」结构。”“描述形而上学”则相反，它“满足于描述我们对世界的思考的现实结构”^①。修正形而上学的代表是笛卡尔、莱布尼茨和巴克莱；描述形而上学的代表则是亚里士多德和康德。斯特劳森的形而上学观点与他的前辈相比，有相当的不同，而是否赞同或者反对其中的观点，是分析哲学传统的学者们迈向合法的形而上学实践的意义重大的第一步。的确，在最近这些年中，形而上学已经成为分析哲学家的一种正当的追求，尽管他们通常是通过语言学和语义学的观点来对待它的。形而上

^① 斯特劳森：《个别物》，p. 9。

学又一次东山再起，尽管是以一种不同的形式。

另外一些对形而上学最重要的、最近的批评来自后现代主义阵营。可以说，这种批判根源于康德和19世纪的历史主义，但它的直接来源还是海德格尔的理论。被海德格尔和其他一些学者所系统阐述的解释学循环理论指出，理解依靠语言，并且，由于语言是与文化相关的和境遇性的，所以一切理解都无法超越文化和语言。于是，一些人便走得更远，他们宣称，所有的知识，包括形而上学的知识，都是意识形态的，并且反映了某些集团统治和镇压其他集团的企图。这种指控的原因在于，形而上学历来是西方世界的产物，帝国主义掠夺非西方文明的一种工具。理性，正如西方人所理解的那样，是白种男性用于维持他们对女性和非白种男性的霸权统治的一种发明。形而上学被看做是人们争夺权力的又一个工具。这就使终结这门学科的呼声合法化了。

但是，甚至在这种激进的反对派内部，我们仍然发现了一种复兴形而上学的尝试，尽管是在一种不同的装饰之下。不仅如此，还有一些人仍然坚持对形而上学及其可能性的考察。例如，哈贝马斯的工作，就是这方面的证据，并且还有更激进的后现代主义者，如德里达，偶尔也承认这门学科的不可避免性。

贯穿于西方哲学史始终的很多反形而上学的攻击，并不仅限于争论问题，而且还常常伴随着一些在社会制度范围内旨在压制形而上学或形而上学观点的活动。例如，在中世纪，就有人反复指责形而上学观点和书籍，因为它们被认为是对公认的正统学说的威胁。这些指责并不仅是空洞无物的宣言，它通常都意味着，那些尚存争议的观点不可授之于人，而与之相关的书籍也不得使用。讲授的权利不止一次地被剥夺，并且因此那些反抗的声音也沉寂了。另外，相当确实的压抑事例在19世纪实证主义者的尝试中被发现，他们从全部课程、特别是中等学

校的课程中，驱逐形而上学和其他“非科学的”学科。这些尝试在民主社会不会总是成功的，在那里，人们往往能够同时接受多种观点，但是在政治统治社会中，实证主义者的努力却被证明是相当成功的。例如像墨西哥这样的国家，在19世纪末20世纪初主要还是独裁政府，形而上学在这里就成了一种被规定为“历史的残骸”的过去事件。

很显然，不管这条路上布满了怎样的障碍，形而上学总是能够设法重建自身。可这是为什么？为什么在自始至终都面临挑战的情况下，形而上学不仅能够生存，而且总是能够重新恢复活力？回答这个问题是相当简单的：形而上学似乎对于人类存在是一件自然的事情。正如康德所指出的：“人类精神任何时候放弃形而上学的沉思，就像为了避免肮脏的空气而宁愿放弃呼吸一样而毫无指望。”^① 即使我们在形而上学那里得到的要比期望的少，我们也不能放弃它。我们之所以不能放弃它，恰恰是因为形而上学提出的问题是我们能追问的最基本的问题；它们所涉及的是作为我们经验中的一切事物的基础的东西。放弃它是无法想象的，即使我们从来没有得到令人满意的回答。

然而，这种回答还不能够令人满意，因为形而上学究竟是什么尚不清楚，并且，尤其重要的一点是，哲学家们还不能够就这门学科的性质达成一致意见。如果我们打算理解为什么哲学家们总是回到形而上学，那么就必须从头开始，首先规定形而上学事实上是什么。然而，这样做并非轻而易举，这不仅是因为，关于如何回答这个问题，人们尚存争议，而且因为不同学者提出的各种混乱的概念使这一问题失效。在本书中，我将对这个问题做出正面回答，同时为这门学科的生存性间接地提供一种理论根据。

^① 康德：《导论》（“解答”），p. 116，和 § 57，p. 102。

我从一些基本概念的区分开始，它可以帮助我们前面提到的任务搞清楚。对于某些人来说，我的这个任务可能是无用的和乏味的。对此我首先会回答说，这是理解其他很多哲学问题的一个必然步骤，因此，任何一个对哲学感兴趣的人都应该关注它。形而上学是哲学的核心，今天很多以其他名称命名的学科实质上仍然是形而上学。语言哲学的大部分，科学哲学，精神哲学、逻辑学、存在论、语义学，甚至解释学都不是别的，它们不过是伪装了的形而上学。

形而上学的定义也将帮助我们回答那最经常被问到的有关它的主题的问题：它的研究对象是否是语词、概念、或者物。在此意义上，我尝试去解决有关唯名论、概念论和实在论争论的一个方面的问题。本书将不讨论形而上学概念之间的关系，或者有关形而上学的知识或确定性的各种认识论问题；不探讨形而上学的陈述或术语的含义所涉及的语义学问题；不尝试去确定形而上学应有的价值。至于它的范围，本书与许多其他有关形而上学的专门著作也有所不同。的确，大多数同时期有关形而上学的讨论，主要集中于认识论和语义学问题，而这些问题在本书中则不予考察。当代对这些问题的兴趣部分地来自这一事实：在上两个世纪的绝大部分时间中，形而上学一直受到攻击，那些公开研究它的学者感到：对它的辩护是居于首位的；人们不能、或者至少不应该去建构形而上学，除非已经证明形而上学是可能的。^① 在这一点上，康德、英国经验主义和 19 世纪的实证主义，都起了关键的作用。^②

大多数形而上学的著论，基本上都是去描述那或多或少已经完成的形而上学体系，或者去探讨那些在作者看来是形而上学的基本问题或基本概念的东西，而不考察形而上学认识论，

① 康德：《导论》，5，p. 25。

② 参见卡尔纳普《拒斥形而上学》，和艾耶尔《语言、真理和逻辑》，ch. 1。

或者形而上学的论述和术语的语义学问题。在较早的后古典时期，尝试讨论形而上学中最基本的问题和概念的著述的范例，是托马斯·阿奎那的《存在和本质》。而最早的对完整的形而上学体系进行描述，并且产生了广泛影响的一本著述，则是弗兰西斯·苏亚雷斯的《形而上学争辩》。事实上，同时期的许多著述，都可以被视作上述两种研究方式的范例。^① 相比之下，当前的著作，往往只有一个狭窄的中心；它以形而上学的性质为研究目标，其目的既不是描述一个形而上学体系，也不是研究形而上学的最基本的问题和概念。^② 虽然在实现其目的的过程中，它确实讨论了各种形而上学观点，但是这些讨论仅仅是该书主要对象的一个入门。因此，它的任务，既是雄心勃勃的，又是谦逊的。说它雄心勃勃是因为，它自以为是地提出了形而上学的一个令人满意的定义，它旨在完成西方哲学 2500 年来都没有完成的任务；说它谦逊是因为它的主题非常狭窄、它的论点具有犹豫不定的特征。如果不是其他什么的话，那么哲学史已经教会我们：对哲学问题的确定回答是难于获得的，如果这种答案可获得的话，那么我们必须安于那些或多或少具备些精确性的近似回答。

本书不打算按照年代顺序考察贯穿西方哲学历史的有关形而上学的各种观点。它的方法是系统性的。不过，它所描述的概念结构，应当可以帮助我们理解 and 评价那一段尝试对形而上学进行定义的历史。对此段历史感兴趣的人，可以参考我的脚注，虽然它们仅限于指明这门学科发展中最明显的路标，并且显示出了我偏颇的知识明显的偏爱。由于这种讨论的非专门

^① 更常见的是第三种书。例如，参见里查德·泰勒《形而上学》，哈姆莱恩《形而上学》。

^② 两个先例是：皮尔士的文集《形而上学的本性》，和柯林伍德的《论形而上学》。

性质，参考文献尽可能地利用英语来表达文本。那些没有历史爱好的读者也许会忽视它们，而只注重正文部分，而正文的论证也意在保持思想的自我连贯性，并独立于注释中的那些历史索引。

我也并不打算在形而上学的实践方式上引入某种重大的转变。本书旨在提出一种学说，它阐明了贯穿于整个形而上学历史的实践。它的目的不是改变实践，而是理解它，使它适合于能够阐明我们的共同经验的概念框架。我所维护的这个论题，植根于这门学科的实践，即使它们同很多形而上学家们实际上谈论的形而上学并不一致。因此，如果这些论题被认为是明智合理的、而不是革命性的，我就可以满足了；我不是对新鲜的东西、而是对其真理感兴趣。的确，我相信在这里所说的一切，没有一个不是蕴含在其他形而上学家们已经说过和做过的东西里面。

为此，我避免了将那些仅仅由于他们提出与我相矛盾的观点就加以总体的拒斥的做法。事实上，我已经努力考察其他形而上学家们说过和做过的东西。这些东西作为资料，在我所提出的学说中得到了很好的说明。我想，这点是否成功，应由读者来裁定。

对本书的进一步说明，大体上有两点：一个涉及规范，另一个涉及策略。关于第一方面，不同于以往的标准用法，单引号和双引号都用于指明被提及的事物而非用法，但是单引号具体用来表示语言实体，例如语词，术语，动词词组，名称，论文，语句，短语，表达以及语句的主语和谓语。

关于第二方面，应该清楚的是，要想对我所讨论的任何问题做全面的和令人满意的分析，都需要比这部书大得多的容量和空间。我们可以想一下形而上学研究存在之为存在这一观点。很多篇幅和努力已致力于哲学史上的这个见解，所以如果既要

公正地对待历史，又要公正地对待它的复杂性，那么至少需要一本大部头的著作。因此，不同于全面地讨论我所考察的这种或那种观点，我的策略是：对这些观点作出基本的阐述，而不是束缚于特殊的历史人物上，并且尽可能简洁地展示对我而言这些观点的主要优越之处和局限性。简言之，我尝试抓住与本书的讨论有关联的每一种观点的要素，而不是卷入于冗长的分析之中。那些希望更深入地探究这些观点的历史和语境的人们，将在注释中发现一些引导。

这个讨论划分为十章。第一章是导言。第2—6章，根据研究的对象、所使用的方法、遵循的一般目的以及命题所表现的特征等方面，对关于形而上学本性的主要观点，进行系统的分析和批判。在第7—9章中，通过考察形而上学的本性、还原方法在揭示此本性的过程中所起的作用，以及我在实在论、概念论和唯名论中的争论中所持的态度，我本人关于形而上学的观点得以阐发。这个研究以一个简明的结束语，一个参考文献和主题索引而结束。

本书可以采用各种方式来阅读。一种可以从头读到结尾。或者也可以在这里和那里挑选一章来读。因为大部分章节都是独立成章的，即使它们是一个更大论题的一部分，并且依赖于本书其他部分的支持。但是，或许对待本书最好的方式，是读过第1章和第2章之后，再去读第7—10章。然后，读者可以回去参考有关章节。这取决于各个人的兴趣和爱好。的确，从许多方面说，第3—6章的查阅意义大于通读意义，就像人们对待参考资料时所做的那样。这是因为，这些章节包含有我们发现的不适当的观点的简短摘要。

本书要为以下三个论点提出辩护。第一个是，形而上学哲学中的研究范畴的部分，但是它在研究不同的范畴时采用的是不同的方式，因为它试图确立各个范畴的独特之处。关于那最

一般的范畴，形而上学任何时候都尽可能努力地去分辨它们，去规定它们，确定它们之间的联系。关于那一般性较小的范畴，形而上学试图建立它们与最一般范畴的联系。第二个论点是，范畴在它们是否是语言的或概念的，还是实在的这个问题上，是中性的，因为存在着各种范畴，而它们并不属于同一个种类。现在，既然形而上学研究范畴，并且范畴在解释的意义上是中性的，那么，认为形而上学不是唯名论的或概念论的，就是实在论的话语，就是一种误解。形而上学不是仅仅研究一种范畴，而是所有范畴。最后，我证明，正是还原的企图，对于以上所说的对形而上学的误解负有责任。

在上述的三个论点中，第一个是最为基本的。一般说来，哲学家们区分形而上学与其他学科，是根据它所研究的对象（存在之为存在，第一原则，上帝等），它所使用的方法（先天的，后天的，演绎的等），它所寻求的目的（理论上的，实践上的，审美上的等），或者命题的构成，或者得出的结论（分析的，综合的，先天综合的等）。根据我的观点，形而上学之所以区别于其他学科，既在于它所研究的对象的不同，又在于它寻求的特定目的的不同。此外，形而上学力图分析和联结最一般的范畴，并且建立其他一般性较小的范畴和最一般范畴的联系的做法，既说明了为什么形而上学是最基本的——对于每一个其他学科而言，它是逻辑上在先的，——也说明了行为什么它是不可避免的——形而上学观点是每一种其他观点的必要条件。这就是能够将形而上学作为所有知识基础的原因。

进而，这种主张将引起三个必然的推论。首先，借助我提出的形而上学概念，那些在观点上有着相当大的差异的哲学家们，如亚里士多德和康德、阿奎那和利科、奎因和哈贝马斯，都可以被认做是在从事着同一项事业。形而上学的历史，和在某种程度上作为一个整体的哲学史，都在做着同样的一种努力，

这就使得不同的方法和观点可以被呈现出来。形而上学的概念使得这门学科变得可以理解，促进了不同学派之间的对话，使对极端不同的主张的研究和比较变得更容易，并且促使传统哲学中人为的区分和界线的消除。我相信，任何一个通晓这门学科近代历史、和它的近乎分裂的表现的人，都会意识到这一点的必要性。

其次，我提出的形而上学概念说明了形而上学的统一性，一个自这门学科一开始就困扰着哲学家们的课题。确实，有一门我们可以称之为“形而上学”的学科，并且这门学科从它所研究的对象和它旨在建立该学科的目的中，获得了它的统一性。

最后，如果我是正确的，并且形而上学既是基本的，又是不可避免的，那么，对不论是过去的还是现在的哲学家们的充分理解，都必定要考虑他们的形而上学观点，不论这种观点是明确论述的，还是隐含在他们的作品之中的。除非做到了这一点，否则便没有哲学家能被恰当地理解。正是因此，对于任何理解哲学思想的期望而言，本书的工作都是绝对必要的。但这并不是全部，因为形而上学的基本特征，使这门学科的实践和对这门学科的本性的理解，成为在不断进展的对世界的整体，或者对其任何一个部分的全面理解的过程中的重要一步。在此意义上，这里所探讨的问题，是所有人类理解的基础。

在该书的准备过程中，我使用了一些在别处已出版了的资料。第9章关于范畴的讨论，依据了《论形而上学基础》（1988）第2章“个体性”中提出的关于普遍性的讨论，以及在《范畴的本体论地位》（《国际哲学季刊》1998，45期）中关于范畴的探讨；第2章关于先验论的讨论，则依据了《中世纪的先验论》（1992）中的观点。

我要感谢那些在本书成书过程中，读过部分书稿并对该书的改进提出建议的人们。正是由于他们，才使我完成了此书。

我要特别感谢约翰·柯尼斯和迈克尔·戈曼，他们阅读了本书的大部分内容，并且提出了一些基本问题，促使我重新思考和修订我的观点。彼得·海尔和约翰·克劳恩读了该书的最初草稿，并对有关它的范围和主题提出了有用的建议。巴里·史密斯读了7—9章的草稿，马利亚姆·萨洛斯读的是第8章，并提出了被证明是有用的具体问题。另外，我对福特海姆大学哲学系的教师和学生苏亚雷斯^①讲座期间所提出的问题表示感激，（在此期间，我写出了第7章的部分。）我还要感激乔斯弗·希福特，他在一次我关于一些形而上学概念的谈话中，提出了异议。肯尼斯·肖克利，伊沙亚·阿博奇，威廉姆·欧文，也总是提出一些有价值的意见。罗伯特·蒂尔菲诺帮助我做了注释和参考文献，并且敏锐地注意到了书中的内容。我也得益于三期研究班所进行的学生讨论，并将1994、1995和1996年春季学期三个班学生讨论的结果，运用到了部分书稿中。那些主动参与讨论、以至于对我的观点的形成作出贡献的学生有：理查德·梅恩，肯尼斯·肖克利，罗伯特·戴尔菲诺和艾丽赞贝斯·米兰。此外，还要感谢威廉姆·非得克，他检查和编撰了作者索引。

荷海·J. E. 格拉切

^① 译者注：苏亚雷斯，西班牙耶稣会会长，他提出一种温和的经验哲学。

目 录 | CONTENTS

荷海·格拉切哲学简介	(1)
中文版序言	(1)
前言	(1)
第一章 导 论	(1)
第二章 种的和属的条件	(9)
第三章 对 象	(19)
第四章 方 法	(87)
第五章 目 的	(121)
第六章 命 题	(134)
第七章 定 义	(143)
第八章 还 原	(175)
第九章 实在论, 概念论, 唯名论	(194)
第十章 结 论	(239)
参考书目	(242)
作者索引	(264)
主题索引	(274)

第一章 导论

这样规模的一本书，不能期望探讨所有有关形而上学的问题。的确，这里有许多哲学家需要注意的问题。例如，在认识论上，我们可以提出确定性的标准问题，我们正是通过确定性来掌握形而上学观点的。我怎样才能知道诸如这样一些句子的确定性？例如，‘世界是有限的’或‘灵魂是不朽的’，是正确的还是错误的？语义学亦如此，人们可以提出这样一个问题：表达形而上学观点的语句有意义吗？被形而上学家们用来指谓形而上学存在体的术语有指称吗？例如，‘灵魂是一个实体’这个句子有意义吗？‘上帝’这个术语有任何指称吗？这里还可能产生一些逻辑问题，它们与被形而上学家们提出的各个概念间的关系相关联。例如，人们可以问：人的概念是否相当于心灵的概念，或者相当于心灵概念和肉体概念的结合。并且这里还有很多可以讨论的价值论问题。形而上学有什么价值？形而上学有一种实践的应用性吗？等等。

一个尤其重要的问题涉及“形而上学的本体论地位。”这个问题不应该与形而上学的定义问题相混淆，因为前者包含着那经常被指称为“本体论的特性”的东西。所谓“本体论特性”，是通过对形而上学所适合的最一般范畴的确认获得的。我们应当可以通过一个例子看出这两个问题之间的区别。考虑这个单身汉的例子。一个单身汉被定义为一个没有结婚的男人。但是

这个定义不能告诉我们一个单身汉所属的最一般范畴。在一个亚里士多德式的形而上学框架内，一个单身汉被证明是一个实体，因为这是亚里士多德采用的、单身汉所适合的一个一般的范畴。此外，亚里士多德认为实体由两个原则构成：质料和形式。然而，其他的哲学家们则是以另外的方式进行思考。例如，笛卡尔认为，一个单身汉是一个确定种类的思维实体；而对于莱布尼茨，他应该是一个单子。事实上，一些哲学家甚至完全否认了实体的观点，认为单身汉是实体之外的什么东西。例如休谟，把一个单身汉仅仅归结为一束知觉。

把形而上学范畴化，历来是哲学家关注的问题。至于范畴化是什么，他们是经常有分歧的。例如，一些人认为，形而上学，像任何其他科学知识一样，是心灵的一个特征（常常作为一种性质被提到）。^①另一些人则认为，形而上学是命题的一个集合。^②还有一些人说它是语句和文本的一个集合，等等。^③但是，我并不打算在本书中解决这一问题，虽然第2章说到的一些问题涉及它的内涵。我宁愿不尝试去讨论形而上学的本体论地位问题，也不去处理针对形而上学提出的逻辑的、形而上的、认识论的、语义学的及价值论方面的问题，而是集中于一个问题努力尝试，即形而上学的定义，尽管在寻找答案的过程中，我还是针对是否应该在唯名论、概念论和实在论的意义上理解形而上学，提供了一个答案。

定义使用起来是广泛多样的，但是这些定义可以大体上分为两种：名义的和实在的。^④一个名义上的定义是由一个语句组

① 亚里士多德：《范畴》，8b26，p. 23。

② 奥康：“知识和科学的观点”，p. 11。

③ 如果命题被证明是语句，而形而上学无非是命题的集合，那么，形而上学就是语句的集合。奎因持有这个观点：命题无非就是语句。见《指称之根》，p. 35。

④ 参见罗宾森：《定义》，p. 16；萨佩斯：《逻辑导论》，p. 152。

成的，这个语句的谓词明确地规定了该语句的主语的正确用法的必要而充分的条件。名义上的定义是在语义学范围内的，因为它们涉及术语的意义。实在的定义也是由语句组成，但是它的谓词所明确规定的条件，涉及语句主词所指称的某类事物。名义的和实在的定义，都旨在表达某种本质。^① 在第一种情况下，它指的是哲学家所说的“名义本质”，即语词正确用法的必要而充分的条件；在第二种情况下，这本质具体就是指哲学家所说的“实在本质”、即使某一事物成为某物的必要而充分的条件。^②

在通常的语言中，名义的定义和实在的定义常常用同一个语句来表达，但人们对这个语句仍有不同理解，这取决于他是从名义的、还是实在的角度来看待它。考虑这个语句：‘单身汉是没有结婚的男人’。一方面，当人们认为这个语句表达一个名义定义时，‘单身汉’这个语词的意思就是指没有结婚的男人。在这种情况下，这个语句的谓词被用于规定‘单身汉’这个术语的正确用法。另一方面，‘单身汉是没有结婚的男人’还可以被理解为表达一个实在的定义，即一个单身汉就是一个未婚男子。在这种情况下，这个语句的谓词就被用于规定某种条件，当一个人被称作单身汉时，他便必须满足这种条件。名义的定义与语言的用法有关；实在的定义与存在有关。

注意，我以谓词来指定某种条件，它要求某个存在体满足这种条件，而这个存在体则是该语句的主词指称的那个东西。此外，我把主词和谓词看做语言学的存在体。在‘乌木是黑色的’这个句子中，主词‘乌木’和谓词‘黑色的’都是语言学的存在体。不过，为了简洁，偶尔我也接纳那些流传甚广的说

^① 亚里士多德：《正位篇》，102a1，p. 191。

^② 洛克：《人类理智论》，vol. IV，ch. 6，4；vol. 2，p. 253。“实在的定义”总是指称所有种类的其他事物。关于这些的一个目录，请参见罗宾森《定义》，pp. 189—90。

法，即认为谓词并不是语言学上的存在体；并且谓词是对语句的主词所指称的存在物的陈述，而不是对指称那些存在体的词项的陈述。当我对某些作者的观点进行探讨，而这些作者又以上述方式进行述说时，我尤其采用了这种交谈方式。

在传统上，形而上学涉及的是实在的而不是名义的定义。当然，它的正确与否，要取决于其对象的性质，即取决于形而上学是研究语言学的存在体，还是非语言学的存在体。这就意味着这个问题还不能决断，除非我们建立了形而上学的对象。但这不是关键所在。我此时最关心的是，形而上学本身的定义是实在的还是名义的？

一些人也许提出理由说，它必须是名义的，因为实在的定义只适用于自然物，诸如人和树，而形而上学不是一个自然物，它只是人类意向和筹划的结果。但如果我们回答说形而上学也是一个自然种类，这并不是不可能的。虽然形而上学起源于人类意向活动，但并不是人类筹划的结果。这就非常像赛跑，一个人的行为来自一种赛跑的意向，但绝不是人筹划的结果。

上述回答依赖于自然与人为之间的区分，而所谓人为的事物就是由人类创造的事物。不过这种人为的概念太狭窄了。在一个更宽广、更有效的人为的概念中，一个人为的事物，或者（1）是意向的活动和筹划的产物，或者（2）不是意向的活动和筹划的产物，它只是经历了一些变化，或者它的语境经历了一些变化，而这些变化都是意向的活动和筹划的产物。^①如果我们接受了这种观点，那么赛跑就是人为的，因为赛跑的方式总是学习、模仿和如此那般筹划的一个过程的产物。同样的情形也

^① 格拉切：《文本性理论》，ch. 2, p. 48. 为了使对“人为”的理解有效，“筹划”一词应当被这样理解：人类已经规定了某类“人为”的东西所属的某种必要而充分的条件。

可以应用于形而上学，因为即使“形而上学”的核心有一些自然的东西，但确实是以许多方式被修饰为意向活动和筹划的结果。

简言之，形而上学是人为的而不是自然的。而在这种情况下，它还能够有一个实在的定义吗？这就使我对于形而上学必定是名义的这种论证，作出另一种回答：形而上学不是自然的，并不妨碍它具有一个实在的定义，因为实在和名义定义之间的区分，并不是以这样一个事实为基础，即实在定义只能运用于自然的东西，而名义定义只能运用于人为事物。区别只是建立在这样一个基础上：定义所指定的充分必要条件是某类事物的条件，还是语言语词的正确用法的条件。因此，既可以有那种人为的实在定义，也可以有那种自然的实在定义，只要这种条件是针对这种事物，而不是一个语言学语词的有效用法。它与某类事物是否是或者至少部分是人类意向或筹划的结果完全无关。椅子可以有一个实在的定义，即使它是一种人为的东西，只要定义所指定的条件涉及某类事物，而不是“椅子”这一语词特有的或有效的用法。这同样可以运用于形而上学。

有人或许想争辩说，事实上，那种人为事物的实在定义，要比自然事物的定义容易得多，因为人为事物的条件，是由筹划它的人建立起来的。在此意义上，一个衣架的定义，就它是由一个人首先想到并且筹划了一个衣架而言，是相当容易规定的。相比之下，一只老虎的定义是困难的，因为老虎不是人的筹划的产物。

显然，如果像一些哲学家所坚持的那样，认为要达到实在定义或名义定义都是不可能的，那么它似乎意味着我们的所作所为都是无意义的。但这是一种在任何意义上都不会被非批判地接受的主张。这种主张在很大程度上来自“回到维特根斯坦去”的哲学传统。人们通常以两种不同的思路来反对定义。一

奈回到维特根斯坦本人的观点：要想确认诸如“猫”和“白色”这样的一般语词所标明的事物的共同本质是不可能的。^① 维特根斯坦用“游戏”这个语词说明他的观点。“游戏”用于指称所有种类的事物，诸如篮球、打牌、下棋等，但是如果尝试确认我们称之为“游戏”的那些事物的共同本质，我们将一无所获。游戏所分有的无非就是一个家族的相似性。如果是这样的话，那么一个企图对充分必要条件——无论这是关于语词的用法，还是关于语词所指称的事物——进行规定的定义，最终都会被证明是徒劳无功的。

我已经在别处讨论了对这种异议的可能回答，所以在这里不再重复。^② 就眼前的目的而言，明确两件事就足够了。首先，如果我能够提出一种可接受的形而上学的定义，就有了回答这个异议的充足理由。但是，即使我不能提出一个每个人都能接受的定义，我为提出定义而做出的努力也应当从多方面被证明是有效的，因为这可以增加我们对下定义任务所面临的困难的认识，了解某种定义不能被接受的理由，和另一些定义看来更有希望的根据。

第二种异议建立在通名的意义和指称理论的基础上，它是由克里普克和其他一些人提出的。根据这种观点，通名非常类似于专名，但是专名没有一个可以通过描述表达出来的意义。我们之所以能够有效地使用专名，是因为存在着一个因果链，它把我们与命名发生的时刻联系起来。就在那个时刻，那个名称就施加到某物上了，尽管我们所谈论的东西可能完全不同于当时那个被施以名称的事物，但名称仍然指称那个事物。简言之，专名在任何意义上都不是描述的。专名的论证是这样，通名也是同样。这就可以解释，为什么我们不赋予老虎以一系列

^① 培姆布鲁夫：《普遍性和家族相似》，pp. 207—22。

^② 格拉切：《个体性》，pp. 10—12。

的共同特征，就像我们不去描绘游戏的特征有一样。^① 例如，一只老虎也许被发现是没有斑纹的。

对于这种异议的详细回答，我在其他地方也已经进行过讨论，因此不必在这里多做耽搁。^② 就眼前的目的而言，我们对第一种异议的回答在此同样适用。如果我们的计划成功，它将表示这种异议无效；如果不完全成功，它也将帮助我们更详细地理解在提出一个形而上学的定义时将会遇到的问题；即使只是否定，也可以推测，我们对这门学科的本性或对“形而上学”语词的用法的理解将会深化。

还有一件事，必须补充到对定义的讨论中。在一个定义中所指定的那种必要和充分的条件，不管是名义的还是实在的定义，都是通过种加属差的方式进行表达。所谓的种，就是被定义的事物直接从属的那个层级。因此，人的种就是动物，猫的种也是同样。不过，种所揭示的只是必要条件，但是要使这个条件成为充分的，必须增加属差。这就是条件或条件的集合，它把某种被定义的事物与同种的其他事物区别开来。就人来说，理性的能力传统上被确认为是属差。当然，作为属差而起作用的这种条件，将取决于所说的那类事物。

单就种的条件和属的条件而言，它们都不是被定义词的充分条件。单独看两者中的任何一个都仅仅是必要条件。种的条件之不同于属的条件在于：种的条件是属的条件所必需的。在前面所引用的例子中，规定动物的条件同时也就是理性物的必要条件。是理性的就要求是动物的，但是动物的则不要求是理性的。

对上述用以说明一个定义应当包含什么的例子，也并非没有异议出现。的确，依照上述解释，所有理性存在物都必须是

① 克里普克：《命名与必然性》，p. 121。

② 格拉切：《个体性》，pp. 12—13。

动物，但一些人并不愿意接受这一观点。理由在于：在理性存在者不是动物这个观念中，似乎没有任何矛盾。然而，这个困难不应该妨碍对属的条件和种的条件关系的理解，因为所说的困难仅仅涉及了人类特有的属差，并不涉及种的条件和属的条件区别。再者，即使这种区别本身被认为是需要的，它也不会破坏本书对形而上学的定义的论述，因为所阐述的东西并不是由这种区分来决定的。然而，种和属差依旧有其功用，它们不仅可以帮助我们理解本书其余部分的一些实质性观点，而且还可以将这些观点与对形而上学本性的传统讨论紧密关联在一起。

这样一来，要定义形而上学，就必须确定它所属的种，以及将它与同种的其他事物区分开来的属差。鉴于形而上学拥有的漫长历史，人们或许认为定义形而上学是一件非常简单的事情。然而事实上，这个任务会遇到很多困难。

第二章 种的和属的条件

对形而上学的种的规定，看似没有任何争议。毕竟每个人都同意形而上学是哲学的一个分支，而对形而上学的规定也恰恰需要明确这一点。不过，至少从以下两个方面看，它还不够充分。首先，‘哲学’这个术语本身太模糊，因此不能充分地提供有价值的资料；其次，这样一种描述不能清楚地说明形而上学怎样和以什么秩序与哲学的其他分支相联系。对形而上学的种的鉴别，必须包括对哲学的一种更确切的理解，以及对形而上学与哲学的其他分支之间关系的详细说明。然而，反思表明：我们根本无法就形而上学与哲学的其他分支学科之间的关系提出一个可靠的阐释，如果连形而上学是什么都还不能确定的话。因此，我们必须把前者的尝试延后，直到我们达到了一个认为可接受的形而上学的定义为止。不过，我们不必因为要对哲学进行更确切的理解而耽搁自己的进程。虽然自古代起，哲学家们就已经争论过哲学的本性，并且直到今日，他们仍把这个论题看做是未定的，但是，只要我们避开那些激进的和极端的观念，采纳一种大多数人都同意的、在课堂内外都通用的术语，就可以取得一些进步。过后，我将再回到这个问题，并且探讨它对形而上学意味着什么。

我们以各种不同的方式讲哲学，但大体上可以归结为两种。在第一种中，我们是把哲学作为我们拥有、坚持、研究、发展、

采纳、承诺、发现、赞美、相信、系统阐明、陈述如此等等的某种东西。在第二种中，我们是把哲学当做我们作为、实践、从事、实行的事物来说的。当我们在第一种意义上理解时，它就是一种观点，即关于任何事物的信念的一个集合，尽管涉及不同的信念。有时这些信念被简单地看做是一个普通人也许都会具有的信念。因此，可以谈论我的汽车修理工在修理汽车方面的哲学：她绝不承担她没有把握完成的工作。某些人喂猫的哲学是：绝不给猫餐桌上的残羹剩饭。我举的这些例子是相当乏味的，我也可以给这种意义的哲学举更高级的例子。不过，例证的性质对我们理解此种意义上的‘哲学’并不重要，因为我们在此探讨的是这类‘哲学’概念的必要条件，即它必须是某人所坚持的或可以坚持的信念。我说“可以相信”，是因为存在着一些信念，可能无人会坚持，或无人能够始终如一地坚持，但仍有资格作为这种意义的哲学。没有任何理由可以说明，为什么我们不能思考一种我们从来没有相信过，而且将永远不被任何人相信的观点。我们也许考察过这样一种观点，考虑它为什么站不住脚，并且对它施以反驳，即使它总是保持一副无意义的形象。

除了上述这类哲学概念（它可以是任何人对任何事物持有的观点）之外，哲学还可以被理解为关于这个世界的或者这个世界的组成部分的一种观点，它寻求精确性、一致性和综合性，并为此提出证据作为支持。它之所以是一种关于这个世界或世界的组成部分的观点，是因为哲学的研究对象似乎并不限定于任何个别的事物或任何特殊种类的事物。哲学似乎关切从属于人类经验的一切事物。在此意义上，这个哲学概念与先前检验过的那种并没有什么区别。如果说两者之间真的有什么区分的话，那仅仅是因为后一种意义上的哲学概念，寻求精确性、一致性和综合性，并且由健全的证据所支持。注意，我并不是说，它是或者必须是这样。事实上，迄今为止我还不知道有任何哲

学可以完全满足这些条件。如果这些条件作为一种哲学构成的准则而被应用，那么基于我们的了解，那些通常被称做哲学的东西根本不是真正的哲学。并且这样做是没有意义的。

因此，一种观点不必因为要成为哲学就必须是精确的、一致的、综合的和由健全的证据支持的。但它必须努力争取达到这些方面。它必须努力追求精确性，因为它的目标在于忠实于广义理解的经验，包括感觉经验和非经验的直观。哲学必须寻求一致性，因为它必须尝试避免矛盾。哲学必须寻求综合性，因为它必须尽可能去展现它描述的那个对象的完整图景。它必须寻求健全的证据的支持，因为哲学希望取得知识的地位，而没有健全证据支持的观点只是一些意见，而不是知识。

就前两个和最后一个条件来说，哲学与科学无甚区别，因为科学也总是以精确性、一致性和健全证据的支持为其目标。科学与哲学的区别主要依据这第三种条件。特定的科学不以综合性为其目标，它们把自己限制于某个方面、领域和某种研究方法。的确，即使所有的科学共同汇合成为一个超级科学，依这个超级科学所描画的画卷，也不可能是综合的，因为在认识论、伦理学和形而上学层面的东西，往往被遗漏，而且事实上，超级科学不会也并不想将这些东西涵盖其中。只有哲学才以完全的综合性为目的。哲学旨在描绘出一个世界方方面面的宏大图景；它不满足于世界任何一个部分的局部图景。

人们可能会提出异议说，我并没有一直忠实于原先那个意图：即采纳一种符合于该语词的课内外用法的一般哲学概念。理由是：我所提出的哲学概念与至少是一个被广泛接受的哲学概念相矛盾，这个哲学概念努力摆脱寻求世界或它的任何部分的精确性、一致性、综合性和由健全的论证支持的做法。^① 我们

^① 对于其他异议，参见格莱斯、皮尔士，和斯特劳森：《形而上学》pp. 4—7。

怎么理解像高尔吉亚、尼采、德里达和其他那些自认为是批判功能的完成者的哲学家们的观点？

避开这种困境的两种方式就在它们自身之中。第一种是否定这些哲学家的资格，并且说他们所说的不是哲学，因为他们的目的不是我已经提出哲学家特有的目的。但是这种方式反而会进一步加剧人们对我的指责，即我并没有打算把一切哲学都包括在我所提出的哲学概念之中。因为这些批评家所做的事情在传统上一直被称为哲学，即使一直有人企图剥夺他们的哲学资格。除非放弃下述主张即要稍微公正地看待“哲学”一词在课堂中的用法，我才可能选择这种回答。而那不是我所希望的。

第二种方式是要明确证明：尽管初看起来批评家外表不像哲学家，但事实上他们总是适合哲学家的模式。但是，我们可以问，既然他们的目标如此明确，不仅通过对形而上学事业的可能性提出质疑来挖掉我们描述的那种观点的墙脚，更严重的是，还要破坏这样的观点的整个产生过程，这怎么能算是哲学家呢？事实上，我之所以说要将这些批评家纳入哲学的行列，是因为在我看来，那些旨在攻击非批判的哲学家的批评家，事实上有着他们关于世界的某个部分的观点，即哲学观点，并且，他们坚信他们自己的哲学观点是精确的、一致的、综合的和由健全的证据所支持的。他们的观点必须被看做是在寻求精确性，因为他们确实认为，哲学就是以他们所相信的方式存在的。这种观点也必须被看做是在寻求一致性，因为他们相信它能运用到全部哲学中，包括他们自己。它必须被看做具有综合性，因为这一观点试图将自身应用于整个哲学，而不是它的一些分支。另外，它必须被看做是在寻求健全证据的支持，因为它所达到的结论被认为是有效的。简言之，甚至认为一个人不能有观点的主张，也是一种观点。此外，关注世界的一部分就是一种观点，因为对于哲学来说，无论它是什么，都是世界的一部分，

只要人们认为世界是无所不包的。

到此为止，我们探讨了对哲学的第一种看法，即将它看做一种观点。现在，我们必须转向第二种理解哲学的方式，虽然它与第一种相关联。这种方式是把哲学作为某种操作、实践或者从事的东西，而不是作为某种具有、坚持或坚信的东西来理解。在此意义上，哲学是一种活动，而不是一种观点。但是这里的活动并非任何一种活动。尽管当一个人赛跑时也许可以从事哲学活动，但赛跑不是从事哲学活动。

首先，我们所说的活动似乎有两种。其中之一是这样一种活动，人们可以凭借它去确立关于整个世界或其中的一个部分的精确的、一致的、综合的和有健全证据支持的看法。另一种活动可以被理解为，人们通过它而努力发现对规则的阐明、解释和证明，而关于世界或其中某个部分的观点必须按照这种规则而展开。但是，很显然，这后一种活动也涉及那种寻求精确性等诸特性的观点的产生。这种活动关注某类观点（它涉及恰当的哲学方法）的出现，因此，严格地说，应该把它归于一般的哲学题目之下。实质上，在这两种活动之间并不存在根本的区别。

然而，这种讨论导致了如前所述的哲学的另一个概念，即哲学是涉及哲学方法的一种观点。在此意义上，哲学是由规则的集合构成的，这规则应当用于指导能够产生其他哲学观点的活动。在这个意义上，哲学常常被称为一种“训练”，因为它有一套程序，必须遵循它才能获得哲学的知识，尽管哲学拥有的这种训练式的特征也关联于规则的实施活动。显而易见，我们可以把作为规则的集合的哲学归于那类作为观点的哲学的范围内。当然，为了保持其独特性，防止混淆，将两者区分开来似乎更为方便。

此外，我们还必须将哲学的另一层意义增加到上述三种观

点之中。它指一个哲学家能够从事哲学活动的某种能力。我们常常谈到，某人被认为是一个哲学家，或者正在成为一个真正的哲学家，即便这个人此时并不从事哲学活动、或者不持有任何一种哲学观点。在这种情况下，就不能说由于某人从事某种哲学活动或持有某种观点才算是哲学家。那么，是什么使这个人成为一个哲学家呢？是从事哲学活动的的能力，或者发展某种哲学观点的能力，才使那个人被认为是哲学家。

与此相应，我们就有了四种不同的形而上学，也就是说，就形而上学而言，我们有四组不同的种的条件，虽然形而上学不能依赖其中任何一个将自身与在哲学内外的其他学科充分地区分开来：

1. 关于这个世界或它的部分的观点，它要求精确性、一致性、综合性并要求由健全证据所支持。
2. 一种活动，通过它1才得以发展。
3. 在阐述第一种观点时遵守的那个规则。
4. 产生第一种观点、从事第二种活动或发展第三种规则的一种能力。

显然，第一项优于其他项，并且必须被认为是形而上学最为恰当的种。所有其他的项都是以它为目的和先决条件的。虽然没有其他项，第一项也不能得以发展，但是，如果没有第一项，其他项都是无意义的。

下面我们必须探寻在哲学范围内，形而上学与众不同的特征是什么，即我们必须确定形而上学的属的条件。这些属的条件，连同上述种的条件，共同构成了形而上学的充分必要条件。对这个问题的回答，将占据本书的大部分篇幅，而我首先想要做的，就是将人们在回答此问题时采取的策略做一一梳理。

虽然关于形而上学的特殊性和与众不同点是什么，哲学家们常常意见不同，但是人们能很容易区分四种不同的传统观点，

以及把它们结合起来的各种方式。^①一种传统观点是以形而上学对象为基础来区分形而上学。对此其他领域已经有了极好的例证。例如，天文学涉及天体，神学涉及上帝，人体解剖学涉及人体。如果采用这种方法，那么我们就应当能够指出形而上学，或者只有形而上学才能研究的一个对象，一组对象或一类对象。注意，在这里所谓对象，并不必然是诸如个体事物那样的对象。我的所谓对象，是指形而上学研究的事物。

第二种传统观点是在方法上寻找形而上学的特征。同样，其他研究领域也为这种方法提供了很好的支持和说明。例如，人们习惯于这样去区分所谓天启神学（即以天启为基础的神学）它与其他研究领域的区别在于：它只有依据权威才能成立，而对于其他研究领域来说，权威不算数，或者不占太多分量。人们可以争辩说，使化学区别于物理学的正是前者所用的方法，而不是每门科学的对象，因为各门科学可以有，并且经常有同一对象。

第三种传统在目的上找到了形而上学的突出的区别。正如以上的例证一样，其他学科也存在着类似的方式。例如，人们可以说，伦理学和政治学的目的是有区别的，因为伦理学以研究单独个体的善为目的，而政治学则以整个国家的善为目的。或者可以举一个医学和兽医学的例证，它们的目的分别是人类的和非人类的动物的健康。

第四种传统是通过形而上学所产生的知识的种类把形而上学与其他学科分别开来。通常，这是从命题（或者是依靠哲学家建立的陈述、语句或判断）方面来理解的。从这个角度区分形而上学的哲学家们指出，形而上学的命题与其他学科的命题不同。的确，哪怕是对形而上学命题的一个简单考察，都说明

^① 康德在《导论》中提到的三种，§1，p. 13. 对于其他的一些，请参见格莱斯，皮尔斯和斯特劳森，《形而上学》。

它们与其他学科的命题是不同的。诸如这样一个命题，“存在之为存在是不可定义的，”看来与物理学和心理学的命题似乎都有相当的不同。

很难找到这样的哲学家，他们完全赞同这些态度中的一个，并反对其他态度。我们所能发现的大多数哲学家们，在支持其中之一的时候，或者不考虑其他态度，或者将其置于他们所赞同的观点之下。^①此外，还有很多尝试将两个或更多的态度合并为一个。^②

在发现那些有效的态度之前，我们不必过于深入哲学史。以对象的不同来区分我们的信念的最早尝试，可以通过柏拉图在《理想国》中的分界标准加以说明。^③这条界限意在表明，应当依据其对象在各种不同知识之间做出区分，要依据它们的对象。严格地说，知识只涉及理智的存在体，而意见只涉及感觉对象。那么，正是对象的类别，决定了我们怎么认识和我们能够认识些什么。^④当然，因为这种观点能够用来区分各种研究学科，所以它引发了这样一种看法：正是研究对象规定了某门学科是否是一种观点，一种活动，一组规则或一种能力。事实上，采取这种立场观点的人主要谈论的是主题或题材的内容，而不是它的对象。^⑤人们可以从各个角度为这种做法辩护：一些人从主题角度考察，而学科的特征或特点本质上属于主题；其他人

① 康德：《导论》，§1，p.13。

② 波埃修斯：《论三位一体》，vol. II：8。

③ 柏拉图：《理想国》510，p.745。

④ 关于这点，柏拉图在《依翁》中有明确的阐述；参见537d，p.769。不过，我们可以将这段话与《理想国》346，p.595，以及《泰阿泰德篇》相比较。并且发现，在《理想国》346处，各门艺术是依据其功能或目的，而非对象来区分的；而在《泰阿泰德篇》的146d，p.851中，苏格拉底指责泰阿泰德把知识的对象问题和知识是什么的问题混淆起来。

⑤ 阿维森纳：《形而上学家》I，p.11；阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，c.5，4，p.42。

想到的是语句的谓词所谓述的主题；还有另一些人把主题作为与认知者相关的，或从某种视角进行思考的对象，因此也就有了“形式对象”这个词。进而，他们还将这些与思维或知觉官能所直接指向的对象相对照。^①

亚里士多德在《分析后篇》中力图发现科学知识的判别标准的尝试，从另一方面也可以看做是提出了一种不同的态度，即认为方法可以区分各种学科。^② 对于亚里士多德来说，科学知识是以证明推理为特征的。证明推理是公认有效的演绎推理，它以真实前提为基础，这个前提已知为真，因为它是直接的。如果亚里士多德仅提出这一点，那么人们可以说，与柏拉图相反，他区分科学知识的唯一依据，就是获取知识的方法。^③ 但亚里士多德由进一步补充说，科学知识必须是普遍而真实的知识，产生科学知识的推论的前提必须与结论相关，正如原因与结果相关。^④ 显然，这些条件超出了方法，并且涉及了知识的对象。

目的也可以用来在不同学科之间进行区分。亚里士多德本人在理论的和实践的的科学之间的区分，已经显示出了这点。^⑤ 这两门科学的不同之处在于前者把知识作为他们的目的、而后者打算用以指导行动。

最后，知识的种类和命题的种类，同样可以被用于区分形而上学和其他学科。这种尝试最早出现在中世纪。奥康关于科学可以借助组成命题的主词和谓词进行区分的观点，为这种见

① 奥康：《论知识和科学的观念》pp. 8—9；阿奎那：《神学大全》I, 1, 7, p. 12, 和《波埃修斯〈论三位一体〉注释》q. 5, a. 4, pp. 44—45。哲学史上有大量关于这些观念的争论的例子。

② 亚里士多德：《分析后篇》71b20, p. 112。

③ 阿维罗伊：《论宗教与哲学的和谐》pp. 49, 59, 68。

④ 亚里士多德：《分析后篇》71b20, p. 112。参见《形而上学》1064a1—3, p. 860。

⑤ 亚里士多德：《形而上学》981b, 1026a17, pp. 690—1, 779, 《尼各马可伦理学》1141a20—1141b10, p. 1028。

解提供了一个重要的先例。^① 但是，只有在康德把形而上学判断归结为先天综合判断时，这种见解才成为主流。^②

当然，还有处于中间状态的见解，或者将上述两种或三种区分方法综合起来的见解。例如，阿奎那虽然强调对象，却发现：只是那从形式角度获得考察的对象，才可以在学科间产生区分，因此，方法在学科的区分过程中也起着同样重要的作用。^③

那么，让我们首先考察按照研究对象来区分形而上学的某些观点。接着，我转而考察那种以方法和目的为基础来建立形而上学与其他学科的区别的观点。最后，我将简略讨论那种把形而上学命题的特征作为区分标准的做法。这四种探索，将在下面四章当中依次展开。

① 奥康：《论知识和科学的观念》p. 15。

② 康德：《导论》，§ 51 和 2，pp. 13—19。

③ 阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》5. 1, resp 和 ad1, pp. 7, 10, 16, ad7, p. 38; 6. 1, ad4, p. 62。也可参见波埃修斯《论三位一体》vol. II: 8。

第三章 对 象

依照对象区分形而上学的观点又包含着两个明显分支。其中一种认为，形而上学在某种意义上与每件事物相关。而另外一个强调，形而上学只与一些事物有关。第一种理解包括四种主要观点；它们各将下列之一确认为形而上学的对象：存在和非存在，存在，作为存在的存在和先验存在。第二种理解也包含很多观点，但可以概括为两类，区别在于它们是将一般事物还是特殊事物作为形而上学对象。第一类观点包含的对象（即一般事物）有：先验存在 / 作为存在的存在和它的性质，作为存在的存在的先验性质，范畴的存在，实在存在 / 实在，实存的存在 / 实存，本质的存在 / 本质，形式的存在 / 形式，自然的存在 / 自然，实体的存在 / 实体，因果的存在 / 原因，以及可理解物 / 可知物。第二类对象（即特殊对象）包括：上帝，必然的存在，非物质的存在，人，终极原因，关系，抽象实体，概念，意识 / 生活世界 / 现象，本体，语言，文本，意义，命题，预设 / 第一原则，最一般的谓词，目的，以及这些概念的组合。

一、一切事物

就这个分支而言，它持有这样一种观点，即在某种意义上，

形而上学研究一切事物，并且是这门学科的特有标志。^① 其他诸种学科或者研究一个个别的存在，譬如上帝，或者研究一种特殊的存在，譬如人体，形而上学则研究每一个个别的存在和特殊种类的存在。但是，“一切事物”至少可以在两种方式上来理解。在第一种方式中，它可被理解为个体。在此意义上，说形而上学研究一切事物，是说它研究一个集合或集体的成员。^② 假设一个宇宙仅仅由三个事物— a ， b 和 c —以及它们的联系— aRb ， aRc ， bRa ， bRc ， cRa ，和 cRb 所组成。如果形而上学研究这个宇宙中的一切事物，并且这“一切事物”是在个体的意义上来理解的，这就给我们两种可能性：

1. 形而上学研究 a ， b ，和 c 。
2. 形而上学研究 a ， b ， c ， aRb ， aRc ， bRa ， bRc ， cRa ，和 cRb 。

此外，我们也可以在非个体意义上、作为一个整体来理解“一切事物”。在此意义上，形而上学把集合作为总体来研究。^③ 这似乎就会产生下列可能性：

3. 形而上学研究由 a ， b ， c ， aRb ， aRc ， bRa ， bRc ， cRa 和 cRb 所组成的集合。

这就意味着：形而上学研究成员的集合或集体，以及各成员结合在一起，作为一个整体所产生的相互关系。但这也有另一种可能性：

4. 形而上学研究 aRb ， aRc ， bRa ， bRc ， cRa ，和 cRb 的集合。

在这种理解中，形而上学不研究集合或集体中的成员（此时这些成员是独立于各类相互关系的），而是研究成员之间的关

① 亚里士多德：《形而上学》982a10—20 和 1004a15，pp. 591，和 733。

② 格罗斯曼：《世界的范畴结构》p. 4；汉普舍：《形而上学的系统》p. 33。

③ 布拉德雷：《现象与实在》p. 1；还可参见奎因顿：《最后的讨论》p. 142。

系的集合。但是如果形而上学仅仅研究关系，那么事实上，它就不研究一切事物，除非这种关系的研究被认为包含对着对有关联的事物的研究，或者认为只存在着关系。对关系的研究包含着对有关联的事物的研究，似乎并不是必然的事情。我可以研究珍妮和琼之间的姐妹关系，却不研究珍妮或琼。我们可以说，只有当考察的姐妹关系要求两个相关者出场时，珍妮和琼才可能被考虑。如果是这样的话，那么在关于形而上学研究一切事物的观点中，第四种观点就不能被认为是一种合法的理解，除非认为形而上学的对象是一种特定的事物，那就是关系。这种观点之所以认为形而上学只研究关系，是因为事实上只存在着关系，这个非常特别的观点需要相当分量的支持。我将把这个观点的讨论留到后面去说。

上述分析也同样可以适用于观点，因为这种对形而上学的理解将一切关系排除在外。如果形而上学研究一切事物的观点是区别于其他研究的标准，那么‘一切事物’就必须尽可能地无所不包。确实，如果以这种方式理解形而上学的话，就会显现出形而上学与其他学科的不同，因为没有一门学科研究这种广义上的一切事物。但是，在这些条件下，形而上学可以是超出了其他学科的总和、超越了所有知识的百科全书的一门学科吗？^①形而上学是比物理学、化学、文学批评、社会学、伦理学和如此等等的学科的总和要多得多的东西吗？这是我们将看到的，把形而上学理解为研究一切事物的观点所带来的三个主要困境之一。

第二个困境涉及形而上学与哲学的区别。如果形而上学是研究一切事物的学科，那么，它能够与哲学相区别吗？哲学的

^① 沃诺克在《最后的讨论》中，p. 143. 这是一个涉及所有试图限定一个最一般学科界限的问题。参见迈农：《对象的理论》，p. 78，阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，q. 5, a. 1, ad6, p. 16.

对象被确定为世界或它的任何部分。如果这个世界仅仅是由两种事物和它们之间的单纯关系所构成——例如， a 、 b 、和 aRb ，——那么哲学的对象就是 a 、 b 、和 aRb ，或 a 、或 b 、或 aRb 。这里的‘或’不能被理解为排他性的。但是在这样一个总是存在着 a 、 b 、和 aRb 的世界中，怎样才能说明它与形而上学的对象不同？因为 $(a, b, aRb) \rightarrow a$ ， $(a, b, aRb) \rightarrow b$ ， $(a, b, aRb) \rightarrow aRb$ 。这里唯一的可能性，就是强调哲学能够满足于对世界的任何部分的研究，而形而上学不能。但这似乎并不是一个非常重要的区别，因为哲学这一观念的确应当涵盖整个世界。

如果形而上学被理解为研究一切事物，它就不能显示出在它和哲学之间的区别。的确，事实上，也许正是由于上述原因，一些哲学家将形而上学和哲学等同起来。^① 然而，这种观点与长久以来认为两者之间存在区分的传统观点相对立，我们只能在万不得已的情况下才接受这种观点。不过，正如我们将看到的，还有其他理解形而上学的方式，将之与哲学区分开来。

最后，还有第三个递归困境，它也影响了将形而上学理解为研究一切事物的观点。为了避免前面提到的两个困境，这些观点的支持者们提出，虽然形而上学在外延上与其他学科有着相同的对象，但它是在不同角度上考虑其对象的。那就是说，形而上学研究和其他学科相同的对象，但它所研究的方面与其他学科不同。

不幸的是，这种区分方式依旧不成功，因为它无法指出不能被其他学科所研究、只能为形而上学研究的对象是什么。这种解决方式给我们留下了一门空洞无物的学科，因为它表明：任何可以是形而上学的对象的东西，也都是这门或那门学科的对象。

^① 例如，参见波普《形而上学和批判性》；布劳德《批判的和思辨的哲学》；和摩尔《哲学是什么？》。

现在，让我们转向那些把形而上学对象理解为一切事物的一些独特方式。

1. 存在和非存在

把形而上学理解为涉及一切事物的一种方式，是坚持形而上学的对象既包括存在，又包括非存在。^① 这种见解的充分发展，在哲学史上是一个非常新近的事件。在传统上，非存在一般被说成是存在的对立面，并且不可能依其自身来进行研究。确实，当我们试图研究非存在时，也就进入了对存在的研究，即对不完善的有所缺失的存在的研究。^② 很多关于形而上学的系统论文，遵循着由苏亚雷斯的《形而上学争辩》（1596）建立起来的模式，把非存在、心灵存在体、显现存在和诸如此类的东西归入对存在的研究之中。^③ 只有少数人将它们包括在形而上学的对象之内。^④ 然而在现代，像海德格尔这样的哲学家，则将非存在放到了形而上学的中心地位。^⑤

这种同时将存在和非存在作为形而上学对象的观点，其优势是显而易见的。由于它赋予形而上学以如此普遍，以至于所有其他学科都无力涉及的对象，它就能够将形而上学和其他学科区分开来。甚至在哲学范围内，也没有另一个分支显示出：它既与存在也与非存在有关。

但是，说形而上学关注非存在真的有意义么？事实上，这

① 亚里士多德：《形而上学》，1004a10，p. 733；海德格尔：《形而上学导论》，pp. 2, 20。对迈农而言，“对象的科学”既研究存在，又研究非存在，但是他正确地区分了这门科学与形而上学。“对象的理论”，pp. 79, 82。

② 斯科特：《帕里菲丝恩》，vol. I：3 以下；弗雷德吉斯：《论非存在和黑暗的书信》，pp. 104—108。

③ 苏亚雷斯：《形而上学争辩》54，vol. 26。

④ 蒂姆布勒论证说，形而上学的对象是由理智构成的，而“非存在”是理智的，因此，“非存在”也是形而上学的对象之一。《形而上学的系统方法》，Bk. I，ch. I，probl. 5，p. 6；和 ch. 2，probl. 1，p. 21。

⑤ 海德格尔：《形而上学导论》，p. 23。

种观点可还原为另一种观点：形而上学关注存在。^① 我们可以通过追问“非存在”的含义来发现这一点。‘非存在’可以以两种方式来理解：或者被看做无，这是严格的非存在；或者被看做某物，即被理解为某些个体存在或某类存在。如果非存在被理解为无，那么这种观点就还原为形而上学关注存在的观点，因为存在和非存在的总和等于存在，就像 $1 + 0 = 1$ 一样。但是如果非存在被理解为某物，即作为某些存在或某类存在，这种观点也可以还原为形而上学关注存在的观点。因为存在包含着所有个别的存在和所有种类的存在，关注存在和一些个体存在，或者说关注存在和某种存在，归根结底都是关注存在。简言之，那种认为形而上学的对象包括存在和非存在的观点，看来可以还原为形而上学的对象就是存在的观点。因此，我们必须转向讨论形而上学研究存在的观点。

2. 存在

首先，这种认为形而上学的对象与存在有关和只与存在有关的观点，看来是可行的：它可以用于区分形而上学和其他哲学分支，以及其他科学和艺术，因为这些学科中没有一个具有这种范围。^② 每一个学科都只与某些个别的存在或某种存在有关，而不是与所有存在有关。然而，经过反思，这种观点似乎是站不住脚的。一个困境是：形而上学无非就是其他学科的集合体。如果形而上学研究存在，即一切事物（不论是个别的还是非个别的），而各种学科研究不同的个别存在和各种存在，也就是存在的不同部分，那么，形而上学看来不存在于那些学科之外或之上。当然，人们可以提出理由说，根据这种观点，形

^① 这种异议没有引起海德格尔的注意，他不像我那样在这里对这种观点作出清楚的阐述。海德格尔：《形而上学导论》，p. 33。我将在第七章中回答这种异议。

^② 莱布尼茨：《哲学论文和通信》，p. 76；兰德尔：《自然和历史的经验》，p. 125；彼尔斯：《极端实在论》，pp. 178—9。

而上学所形成的那个学科集合体，具有构成整体的各门学科所不具有的特征。然而，为了论证这一点，人们必须在其他事物，而非在形而上学研究存在这一事实中找到那些与众不同的特征的起源。让我们用史料来说明这一点。

一些哲学家证明，一般的历史不等于特殊历史相加的总和。^①他们这种观点并非是建立在其对象的基础上的，因为一般历史的对象无非是特殊历史对象的总和。相反，他们建立这种主张，是以一般历史的方法不同于特殊历史的方法这个理由为依据的。对于那些希望以相似的方式、对形而上学和那种由各门学科累加而来的综合学科进行区分的哲学家来说，问题在于，他们不能指出方法的区别，因为他们只是在对象方面来建立这种区别的。

第二个同样严苛的反驳是，如果这种观点是正确的，那么形而上学的结论就不能够与其他学科中的结论相区别。假定我们认为，形而上学是由我们关于这个世界的确定的理解所构成的。根据这个观点，这些理解将与在其他学科中达到的理解没有任何区别。这样看来，下述这种观点是正确的，即形而上学家的考察对象与物理学家、化学家是一样的。他们也涉及颜色、电子、要素等，但是哲学家们关于这些对象的观点与物理学家、化学家和其他具体学科的实践者看法是相当的不同。例如，他们说，颜色是非物质的，要素是实体，这不是在其他学科所能找到的陈述。因此，形而上学所独有的特征就不能在形而上学研究这些对象这一事实中发现。否则形而上学的结论就应该与仅研究那些对象的特殊学科的结论相同，而事实上并非如此。

3. 作为存在的存在

对于那些希望坚持形而上学研究一切事物的人来说，摆脱上述困难和其他一些困难的一个方法就是，对上述公式进行修

^① 曼德鲍姆：《观念的历史、理智的历史、和哲学的历史》，pp.44—45。

改，从而使形而上学可以包括一切事物，但却是从某种特定意义上来讲的一切事物。在以这种方式对形而上学的理解中，有一种观点为极为盛行，它主张形而上学的对象是作为存在的存在。^①虽然对这个公式的含义有不同的理解，但是那些使用此公式的人们，认为形而上学的对象并不是所有不同的个体或各类事物的总和。作为存在的存在既不同于诸如这张桌子、这个人、这支笔等所有个别存在物的总和；也不是各类存在物，像桌子、人、笔等的总和；它甚至不是所有个别存在物和所有各类存在物的总和。作为存在的存在不同于这些事物或这种事物，因为这些（种）事物可以被“存在”述谓，或者说它们可以以某种方式被称作存在。作为存在的存在，当然，意指一些事物，但這些事物并不被理解为具体的个别事物或各类事物；它是就这些事物被看做存在而言的。这样，一张桌子，就它是一个个别事物或一张桌子，不是形而上学研究的对象；只有就它是一个存在，才被形而上学所研究。

这个观点具有相当的优势。如果形而上学关注作为存在的存在，并且所有其他学科考察个别存在或各种特殊的存在，那么至少在原则上讲，区分形而上学和其他学科就不应该有困难了。就人体解剖学而言，它是与作为人的身体的人体有关，而形而上学则与作为存在的人体有关。此外，即使形而上学与其余的学科所研究的各种存在的集合体有关，形而上学还是能够与这些学科区分开来，因为它只是就这些事物是存在而言来对其进行研究的，因此并未将它们看做是个别事物或各种事物。

^① 亚里士多德：《形而上学》，1003a24 和 1005a2，pp. 731 和 735；阿维森纳：《形而上学家》，p. 14；谢布勒：《形而上学》，p. 3；马里日：《形而上学序论》，p. 26。“作为存在的存在”在另外的地方也表达为“共同存在”。参见阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，5，1，ad7，p. 16。也可参见海德格尔：《形而上学导论》，pp. 3，15—16。

然而，由这种见解所带来的困难，至少有三点必须提到。第一个困难是，如果形而上学的对象是作为存在的存在，那么我们很难论证说形而上学研究一切事物，因为作为存在的存在既排除了个别存在物，也排除了各类存在物。不过，这还不能算做是一个重大困难，除非有人既坚持形而上学必须研究一切事物，又坚持对作为存在物的个别事物和各种事物的研究意味着个别的和各种事物不在被研究之列。

第二种困难是更为严重的。一种观点认为，形而上学研究作为存在的存在没有意义，因为作为存在的存在无非就是构成世界的各种个别存在物和特殊种类的存在物。存在不是别的，而就是存在着的这个或那个，诸如这只猫，这把椅子，或那个颜色，或存在一种事物，诸如一只猫，一把椅子，或一种颜色。追问作为存在的存在，就是追问一个抽象概念。在个别存在物或各种存在物之上或之外根本无物存在，所以这门以作为存在的存在为对象的学科，其实就是那些以个体存在或各类存在为对象的学科的总和，而其中的个体存在和各类存在就构成了存在物的总本集合。这样一来，形而上学成了所有知识的百科全书。

另外，如果把存在看成是最一般的范畴，那么它就不能被归于其下的其他范畴所述说。作为最一般的范畴，没有一种范畴高于它，并且它也因此不能被归类或分析。这就是哲学家所说的：存在是不能定义的。^① 那就是说，存在变成了一种原始的观念。说一种观念是原始的，是主张这种观念不能更进一步被划分和分解成更简单的观念。^② 诸如单身汉这样的观念就不是原

① 亚里士多德：《形而上学》998b22，p. 723；苏亚雷斯：《形而上学争辩》2，4，1，vol. 25，pp. 87—88；柯林伍德：《论形而上学》，p. 14。亚里士多德并不是唯一一个免受下述概念——此概念作为一种研究的核心概念，是无法被定义的——干扰的哲学家。另外一个足摩尔：《伦理学原理》，p. 7。

② 斯特劳森：《个别物》，pp. 98—9。

始的，因为它可以被分解成没有结婚的和男人这两个观念。但并不是所有的观念都像单身汉一样。一些观念不能够进一步被分解成其他的、更简单的成分。事实上，一些哲学家已经证明，甚至是一些复合观念，例如人和某些被描述为特殊的东西，也是/应当被认为是不能分析的，并且因此，必须被看做是原始的。^① 最通常的是，哲学家们在他们的形而上学中，将原始观念作为最基本的概念，并用以分析剩下的其他观念。^② 因此，如果形而上学的对象是作为存在的存在，形而上学将成为一门空洞无物的学科，因为对它的对象无可言说。^③ 只有当存在以各种方式显现出来的时候，人们才能对它有所述说。然而，承认这个论证，会导致这种观念：形而上学是关于所有个别存在和各类存在的学说，并且这将使形而上学还原为所有其他学科的集合体，或者还原为这个或那个存在或特殊种类的存在，并且这将使这门学科还原为一种分支学科。对于这两个推论，我们都是难以接受的。

4. 先验存在

我们还可以以另外的方式理解形而上学的对象是一切事物的观点，即认为形而上学考察先验存在。^④ 先验的观点依赖于超验的观点，而超验至少可以在四种方式上来理解。^⑤ 在第一种方式上，我们也许可以说。

1. X 超越 Y，当且仅当被称做 X 术语的外延与被称之为 Y

① 对于人的原始特征，参见上书，p. 98；对于那些被描述为特殊的东西的原始性，参见朗《特殊物与其性质》。

② 对于形而上学者接受原始观念的原因，参见格拉切：《个别性》，pp. 51-2。

③ 因为在奥本昆看来，每一门科学都需要一个种类，而形而上学一个也没有。pp. 222 和 229ff。

④ 夏尔弗：《先验的原始哲学理论》（1624）。

⑤ 为了简要起见，我只是给了一个超验的外延分析，而内涵分析也是可能的。参见我的《苏亚雷斯和道克特瑞的先验性》，p. 122。

术语的外延不同。

根据这个超验概念，猫超越人是因为‘猫’的外延不同于‘人’的外延。这里的要点是，猫类超越人类，是因为猫类名称的外延即‘猫’，不同于人类名称的外延即‘人’。注意，就这种分析和将在随后进行的其他分析而言，我将假定猫这类事物的名称是‘猫’，柏拉图这类事物的名称是‘柏拉图’，并且柏拉图的老师这类事物的名称是‘柏拉图的老师’（不是‘苏格拉底’）。

在另一种方式上，我们可以说，

2. X 超越 Y 和 Z，当且仅当被称做 X 术语的外延与被称作 Y 和 Z 术语的外延的总和恰好重合。

根据对超验的这种理解，同胞超越兄弟和姐妹，因为“同胞”的外延与‘兄弟’和‘姐妹’外延的总和恰好重合。

在第三种意义上，

3. X 超越 Y，当且仅当被称之为 X 术语的外延大于并且包括被称之为 Y 术语的外延。

在这种意义上，动物超越人是因为‘动物’的外延包括‘人’，并且大于‘人’的外延。例如，‘动物’的外延总是包括‘猫’的外延。

最后，我们可以说，

4. X 超越 Y，当且仅当被称之为 X 术语的外延至少部分地与被称之为 Y 术语的外延不同，并且不完全包括 Y 的外延。

根据这个概念，正义超越人是因为‘正义’的外延与‘人’的外延部分地重叠，但是还有一些非人类的正义的事物。

超验观点可以作为下述理论——即形而上学关注先验存在——的基础，但它还不能充分说明这种学说的意义。要做到这一点必须记住，这种观点产生于对存在进行基本范畴化这种更为广泛的努力的背景下，例如亚里士多德所作的探讨。亚里士

多德的尝试，以及他的追随者与他共同所作的探讨，可以作为一个合适的例证。

根据亚里士多德的观点，有且仅有一些基本的范畴适合于存在，它们被称为“范畴的存在”，这也就是说，存在可以被分成基本范畴。^① 这些范畴是实体、量、质、关系、时间、空间等等。在亚里士多德的框架之内，存在以三种方式适合这些范畴：(A) 适合于一个并且只适合一个范畴的存在，如一匹马，它适合实体这个范畴；(B) 适合多于一个并且少于所有的范畴的存在，诸如三，适合量和时间的范畴，但不适合所有的范畴；(C) 适合所有的范畴的存在，例如善。因为对于亚里士多德来说，所有的存在都是范畴的存在，C 被理解为指称适合所有的范畴的那些存在，但并没有扩展到它们之外。不过，基督教亚里士多德主义者认为亚里士多德的范畴模式是有限的，因为他们相信实在比范畴的存在更大。这就有了三种进一步的可能性：(D) 适合所有范畴、但又延伸至它们之外的存在，例如善；(E) 适合一些范畴，但不是全部，并且也延伸到这些范畴之外的存在，例如智慧；(F) 处于所有范畴之外的存在，例如上帝。现在，传统上使用的‘先验的’仅仅能够应用于 C、D、F 和 E，并且由此给出关于先验性的四种不同理解：

a. X 是先验的，当且仅当被称之为 X 术语的外延，与下述术语——这些术语用于指称每一个从范畴存在中区分出的基本范畴——的外延的总和相重合。

b. X 是先验的，当且仅当被称之为 X 术语的外延，大于并且包括下述术语——这些术语用于指称每一个从范畴存在中区分出的基本范畴——的外延的总和。

c. X 是先验的，当且仅当被称之为 X 术语的外延，与下述

^① 亚里士多德：《范畴》，1b25，p. 3。

术语——这些术语用于指称每一个从范畴存在中区分出的基本范畴——各自的或作为其总和的外延不相重合。

d. X 是先验的，当且仅当被称之为 X 术语的外延，与下述术语——这些术语用于指称每一个从范畴存在中区分出的基本范畴——各自的或作为其总和的外延不重合，但这 X 的外延又涵盖了这些术语的部分外延。

上述对先验性的理解与前面所给予的对超验的四种理解是对应的：a 与 2 相对应；b 与 3 相对应；c 与 1 相对应；d 与 4 相对应。

如果存在的先验性在第一种意义（a）上被理解，并且所有的存在都是范畴的，那么这种观点就等于那种认为形而上学研究范畴存在的见解，因为在这个意义上的先验存在等于所有范畴存在。此时形而上学研究 A、B、C 类的存在。这种将范畴存在确认为形而上学对象的观点具有的优势，将在下面确认一般的某物为形而上学对象的观点中加以讨论。

如果存在的先验性是在第二种意义（b）上被理解，那么这种观点就还原为已经讨论过的形而上学研究一切事物的观点。形而上学研究包括 A—F 中的存在。在这种意义上，先验的存在既包括范畴存在，又包括非范畴的存在，并且这种存在看来是尽可能宽泛的一个类。

如果存在的先验性是在第三种意义（c）上被理解，那么形而上学似乎只研究非范畴的存在，因为在这种意义上的先验存在等于非范畴的存在（归为 F 类的存在）。非存在经常被还原为上帝。不论这点是否正确，这种观点还把形而上学的对象限定为一个个别的存在或一种特殊的存在，因此，对它的讨论必须留到我们后面的探讨中，即对形而上学的对象不包括所有存在物这一观点的探讨中。

最后，如果存在的先验性是在第四种意义（d）上被理解，

那么形而上学只研究某些范畴的和非范畴的存在。^① 此时形而上学研究F类的存在物。因为这些观念或许要被统一到一些共同观念——这些共同观念被用来指谓我们正在探讨的特殊种类的存在——之下，所以形而上学的对象只包括一类特殊的存在。因此，与前面的例子相同，我们必须在接触到这种观点时再做分析。

总的说来，将形而上学的对象确认为先验的存在，不能帮助我们发现用以描述形而上学特征的种差。正是出于这种原因，一些哲学家已经放弃了从所有事物中寻求形而上学对象的做法，并转而将这些对象与某些一般事物或某些特殊事物相等同。在这方面有很多尝试，我将只是提出这些尝试中更有影响的或者我认为是有用处的观点。我应该在开始时就指出，它们中没有一个是有效的，其理由将随着我们的进展而变得明显起来。

二、某些一般事物

1. 先验/作为存在的存在及其特性

这些观点之一就是认为形而上学的对象是所谓的先验存在。^② 先验存在通常被确认为作为存在的存在及其特性。^③ 大多数偏爱这种观点的人采纳先验性观念，按照这种观念，先验术

^① 司各脱：《关于形而上学》，pp. 2—3。

^② 司各脱：《关于形而上学》，p. 5a；大阿尔伯特：《形而上学者》1, 1, 2, p. 5a；费布罗：《存在之是的先验性和形而上学的基础》，p. 426. JanA. 阿尔特森最近主张，这种观点的应用，甚至，或许尤其会导致阿奎那的观点，《中世纪哲学和先验性》，p. 157。

^③ 通常的公式如下：存在和存在的特性。但是存在的特性也用来指属性。亚里士多德：《形而上学》，1003a1, p. 731；阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，6, 1, p. 64。

语的外延与下述术语——该术语用于命名实在的所有基本范畴——的外延总和相重合。^① 从外延的角度，上述观念可以被解释为：一个语词是先验的，当且仅当它能真实地谓述一切范畴词。例如，“1”，可以述说“猫”、“白色”、“父权”等等。从内涵的角度，可以说，每一个范畴词所表达的观念都包括由先验词所表达的观念。^②

这种观点不仅坚持存在是先验的，而且认为存在的特性也是先验的。所谓特性，指的是这样一种特征，它总是，并且只是伴随着此特征所属的主体，却又不出现于主体的定义中。^③ 例如：笑的能力是人的一种特性，因为没有它就没有人和人之为人的一切。这种观点始终成立，即使笑从来没有被练习过或练习受到了阻碍，即使笑的能力不是人的定义的一部分。这个例子假定人的传统定义是理性的动物，但所提出的论点并不依赖这个定义。在一个不同的例子中，一个欧氏几何学的三角形的特性是，它的内角之和是 180 度。如果这般理解特性，那么存在的特性就是那总是伴随着存在的东西，也就是说，它们能够真实地谓述所有的存在。显然，由于存在没有定义，所以这些特征也不是存在的定义中的部分。

根据这种观点，存在具有特性并且这些特性是先验的。而所谓先验的则意味着：就存在本身而言，称谓存在之特性的词项，与称谓实在的所有基本范畴的词项，在外延上是相重合的。或者，从内涵角度讲，由每一个称谓实在的基本范畴的词项表达出的观念，都涵盖了由称谓存在特性的词项表达出的那些观

^① 然而，这并不是每一个人都是如此。例如，参见司各脱：《关于形而上学》，p. 3。我已经在《司各脱的形而上学概念：先验性的研究》中讨论过司各脱的观点。

^② 很多人对这个公式有一个有力的解释。他们不是把先验的理解为共同外延的，而是理解为在实在中同一的，尽管不是在概念中。这种观点的源头是在伊斯兰教的作品中发现的。例如，参见阿维罗伊《处于形而上学之中》，fols. 66va 和 65ra。

^③ 波菲利：《导论》，p. 48。

念。

至于这些特征是什么，在信奉这种学说的人们中间亦进行过争论。在中世纪，人们一致将统一、真理和美德列入这些特征之中。但随着时间的推移，另一些也随之增加了进来，例如事物，美，分离特征等等。^①就我的目的而言，这些特征到底为何，其数目有多少，并不是十分重要的。

这里还有几个有关先验学说的困难。因为我并不关注这一理论，而是专注于如下观点，即形而上学的对象是作为存在的存在和它的先验特征，所以，我不需要在此对这些困难进行考察。然而，我将通过一个例子来说明这些困难的严重性。

例如，我们尚不清楚，当人们断定存在没有定义时，是否还可以坚持认为作为存在的存在可以具有上述意义上的任何一种特征。那些坚持前面提到的特性概念的人主张，谓词有两类：本质的（定义的部分）和非本质的（不是定义的部分）。动物的和理性的都是人的本质谓词，因为它们是人定义的组成部分。非本质的谓词可以进一步细分为两类。其中一类是用于指称特性的谓词。这些虽然不是定义的部分，但是确实述谓了那些可被定义的事物。笑的能力是人类的一种特性，并且三角形内角之和等于180度是欧氏几何学的一种特性。

另一类非本质的谓词是由指称偶性的谓词所组成。这些谓词不能真实地谓述那些可被定义的事物。当某个人在笑时，笑这个行为就是人的一种偶性。同理，一个个别的欧氏三角形的线段的颜色，是这个三角形的一个偶性。特性和偶性的区别之所以有意义，仅当存在着一些为本质特性所必需的非本质的特征，它是由本质特征所必需的，因为这样，人们才能把特性和

^① 参见托波伊 11, 2 (1992), 致力于中世纪先验性的研究。一些著者把原因和结果、实体和偶性亦包括进来。参见阿尔伯特:《形而上学者》1, 1, 2, vol. 16, p. 4.

偶性区分开来。前者是那可被定义的存在体的本质特征所必需的，后者则不是。在这种意义上，特性必然适用，偶性却不是。事实上，它们之间可以没有任何区别，因为一个特殊的偶性也许可以应用于一种存在的每一个成员上。但是，原则上说，它们又存在着区别，因为偶性并不是在定义中被确认的本质特征的必需品。

然而，问题在于，如果存在是不可定义的，那么它就可以不具有本质的特征。如果存在不具有本质特征，那么可以说，述谓它的所有东西或者是偶性或者是特性。对于第二种情形来说，一个必须接受的观点就是：没有本质的谓词意味着所有谓词都是必要的；就第一种情形而言，一个必须接受的观点则是：没有本质的谓词意味着没有谓词是必要的。就我们的目的而言，我们不需要在这二者之间选择其一，二者对于我们正在讨论的那种见解来说，都是不合需要的，尽管原因不同：第二种观点不合需要，因为它使所有存在的特征都成为存在的先验特性；第一种观点不合需要，因为它否认任何存在的特征可以成为存在的先验特性。

在这点上，我们可以追问：先验学说是否由于这个问题而陷入困境？或者，是否由于把存在的先验属性理解为特性，才使它陷入危险的困境？事实上，诸如‘存在’和‘统一性’这样的谓词指称相同的事物，这种观点不会由于我已经讨论过的那种异议而陷于危险。但是把先验属性作为特性的说法则会因此出现问题。对于先验学说遇到的困难，我们就先说这些。让我们转到形而上学的对象。

这种认为形而上学研究先验的存在的观点的优势在于，根据它，形而上学既与一个非常一般的对象即存在有关，也与存在可能具有的一些而不是全部的特征有关。因此，人们可以认

为是，形而上学不能还原为其他学科，它有其自身的独特言说。通过确认所有存在物共同的、而不是某些特殊的存在特性，这种见解拓展了形而上学的工作，超出了那种只涉及作为存在之存在的形而上学。这就使得形而上学家可以去谈论存在和它的特性的关系，这些特性的数目和本性，以及从中引发的其他一些问题。此外，从形而上学中排除掉不是存在特性的特征，就可以把它们留给那些旨在研究这些特征的其他学科。为此，物理学研究物质，生物学研究生命等等。

这种见解的缺点，首先，来自对存在特性的争论。其次，它们源自这样一个事实，正如其他只将部分东西断定为形而上学对象的观点一样，这里的形而上学的概念也同样狭窄，它无法公平对待形而上学的实践。确实，由大多数形而上学家实践的形而上学已经超出了对先验存在的考察。先验存在一般的说是作为形而上学的部分对象，形而上学此外还研究所有其他事物，因为各个不同的哲学家将大量的其他事物设定为形而上学的对象。于是，这些观点的提出将构成一个间接的论证，即反对形而上学研究且仅研究先验的东西，即使我们找到这些观点中的任何一种观点，从它本身来看，也不能够充分说明这门学科独有的特征。

2. 作为存在的存在的先验特性

上述观点存在着一个变种，按照这种观点，形而上学的对象不是作为存在的存在和它的特性，而只是作为存在的存在的特性。^① 持有这种见解的理由是很清楚的。作为存在的存在其实不是别的，无非就是存在的事物，而作为存在的存在的特性，无非就是一切存在物共同具有的特性。人们如果认为存在的存在是某种不同于它们的特性的东西，那么他们就会被咄咄逼人

^① 亚里士多德：《形而上学》，1004b15。p. 734。

地追问：它们是些什么东西。那么，一个解决的方法就是，使作为存在的存在的那种特性成为形而上学的对象。这些特性：同一性，善，等等，被称之为“先验的”。

不幸的是，这种观点没有回答针对我们刚刚讨论的观点而提出的大多数异议。关于作为存在的存在具有特性的观点是有激烈争议的，并且即使它被轻易地接受，将那些特性作为形而上学的唯一对象的形而上学观点也太狭窄了，用这种方式确定的对象，不能恰当地说明形而上学家们在过去以至现在所做的一切。

3. 范畴存在

我们很早就看到，先验存在能够与范畴存在相比较。这就是承认了范畴存在被看做是形而上学对象的可能性。这种观点的优势在于，范畴的存在假定它本身包括隶属于范畴的所有存在物，不过，那些非范畴的存在物除外。当然，这种限制对于某些形而上学家是不能接受的，他们认为非范畴的存在恰好是最重要的一种存在，并且至少构成了形而上学对象的一个本质的部分。然而，即使这对于所有形而上学家来说都不会构成太大的威胁，但还有另外一个难以克服的困难：范畴的存在被所有其他学科所研究，因此，如果形而上学将它作为自己的对象，那么形而上学就等于那些学科的集合，是所有知识的百科全书。而我们已经看到这种观点不能被接受。也许正是出于这些原因，我们在哲学史上找不到这种观点的明确支持者。^①

4. 实在存在/实在

对于形而上学的对象来说，另一种可能性就是实在的存在，

^① 然而，莱布尼茨使用了可以包含这种观点的一个公式。参见《哲学论文和通信》，p. 76。苏亚雷斯在《形而上学争辩》中，把这种观点归于弗兰德里亚，I, I, 18, vol. 25, p. 8。

或如一些哲学家所说的，实在。^① 实在这个概念与所有其他的概念，诸如心灵、可能的、非现实的、潜在的、想象的和显现的都有联系。不同的哲学家用不同的方式理解和联结这些概念，所以说形而上学研究实在的存在或实在，对我们并没太大帮助。但是，我并不期望在比对这些概念的具体含义进行一一说明，这是一项太过长远的任务。就眼下的目的而言，我只打算采纳对这些概念的某些特定理解，并且希望它们可以帮助我实现最终目的。

我在此将心灵看做是与非心灵相对的，以至于像思想、愤怒、和记忆力这样的事物都是心灵的，而石头、这张纸的颜色和幽灵则是非心灵的。心灵的是指在一个精神中或只在一个精神中存在或能够存在的任何事物。非心灵的是指在一个精神之外存在或能够存在的任何事物。此外，我将假定这些范畴是互相排斥的，因此心灵的不能是非心灵的，反之亦然。心灵的另一层意义是经常在文学作品中出现的。^② 根据这一意义，心灵的总是一个精神的创造。^③ 因此，像怪物和羊头鹿身这样的事物是心灵的，因为它们精神的产物，而苏格拉底则不是。此外，很多采纳这种观点的人，把心灵的看做非物质的，而把非心灵的看做物质的。但这并不是我在这里要表达的意义。按照我的理解，一些非心灵的存在体是物质的，例如一张桌子和一只猫；而另一些非心灵的存在体则可以是非物质的，例如精神和幽灵。注意，我在这里对精神和幽灵的存在并没有提供任何承诺。我

① 苏亚雷斯：《形而上学争辩》，11，26，vol. 25，p. 11；布劳德：《批判的和推理的哲学》，p. 96；布拉德雷：《现象和实在》，pp. 1，3，433；迈农：《对象的理论》，pp. 79，106。还有布伦纳诺：《真实的和虚构的对象》，p. 74。不是每个人都把实在理解为实在的存在。例如，苏比里坚持：实在居于存在之先，并且前者构成形而上学的出发点。sobre la esencia pp. 400—401。在其它的观点中，赖尔否定实在这个概念。《系统地使人误解的表达》，p. 18。

② 就在文学作品中不经常出现的一层意义而论，参见苏亚雷斯：《形而上学争辩》，54，1，5，vol. 26，p. 1016。

③ 波尔斯：《极端实在论》，p. 177。

只是以这些存在物为例，如果它们存在或存在过，那么它们将被认为既不是精神的也不是物质的。我所采纳的这种区分，并不是要把心灵与非物质、非心灵与物质等同起来，也没有要将心灵与精神的产物，非心灵与心灵之外的其他东西的产物相等同。

所谓可能性，我表示的是不矛盾的意思，而所谓不可能性，则是矛盾的意思。圆形和正方形是可能的，而正方形的圆形则是不可能的。此外我还在单纯可能性与现实可能性之间进行区分，前者如我在22岁时有的那个儿子（实际上我并没有），后者如我的曾外祖父。在单纯的可能性和现实的可能性之间的这种区别，就是单纯可能性从来都不是现实的，而现实的可能性有时或者一直都是现实的。

我们还可以从暂时的存在体和非暂时的存在体角度来谈论现实。就非暂时的存在体而言，现实就是指该存在体始终存在，或者换句话说，该存在体没有任何时候不存在。例如，像上帝这样的存在体，如果是现实的和非暂时的，就不能说它在某个时刻不存在，尽管这类存在体通常被认为是不在时间中存在的。

从暂时的存在体角度讲，现实可以有两种理解方式：（1）在一个特定的时间而不是在其他时间存在，（2）在一些时间——或者在过去、现在，或者在将来存在。在第一种意义上，拿破仑在1769—1821年是现实的，但是在1769年之前或1821年之后就不是现实的。在第二种意义上，拿破仑是现实的，是因为他曾经在1769—1821年存在过，即使他在其他时间不存在。同样，如果它证明我将有一个名叫英格内修斯的孙子，那么英格内修斯就是现实的。关于现实性的说法，可以帮助说明现实的可能性和单纯可能性之间的区别。那种现实的可能性是指有时或者始终是现实，反之，那种单纯可能性指从来都不是现实的，无论过去、现在或将来。

那个潜能的概念就处于现实和可能之间。它和可能的概念

都意味着不矛盾性。但是这种潜能的不只是不矛盾的，它还具有一些成为现实的可能性。我那并不存在的叔叔阿列克赛德，在不存在矛盾的意义上是可能的，但他不是潜能的，因为在通常的情况下，他永远也不可能成为现实。对此人们可以这样解释：在 t_1 中，至少有五个条件使 X 能够潜在的成为 Y：

1. 在 t_1 中 X 不是 Y
2. 在 t_1 中 X 是现实的
3. 在 t_1 中 Y 不是现实的
4. 在确定的情况下，在 t_2 中 X 成为 Y

考虑一下这个例子。在 t_1 中婴儿 X 潜在的是成年人 Y，当且仅当在 t_1 中婴儿 X 不是成年人 Y；在 t_1 中婴儿 X 是现实的，即在 t_1 中 X 存在；在 t_1 中成年人 Y 不是现实的，即在 t_1 中成年人 Y 不存在；在确定的情况下，在 t_2 中婴儿 X 成为成年人 Y。

所谓想象，我表示的仅仅是想象力的产物。例如，一个羊头鹿身的“四不像”是想象的，当这本书出版时我将获得一千万的税金也是这样。注意，想象这个概念必定涉及一种特殊原因。某物是想象的，因为它是想象力的产物。在这里，这个概念不同于我们已经解释过的其他概念。还要注意，在前面所解释的现实的第二种意义上，想象不能是现实的，但在第一种意义上却可以是现实的。一位艺术家也许可以想象一件艺术品，并且把它创造出来。在艺术家把它创造出来之前，这件艺术品是想象的，但在创造出来以后，这件艺术品就不再是想象的了。

最后，我们得到了显现这个概念。所谓某物是显现或如哲学家们常说的是表象，是指它看起来好像正是它所不是的东西。这种显现有两个必要的条件：首先，这种显现必须看起来好像是一个确定的个别物或一个特定的种类——X 也许看起来是 Y 那个个别物（如，彼得）或者是 Z 那个种类（如，正直的）；其次，这种显现必须不是 Y 那个个别物或 Z 那个种类。

我们已经讨论过的各种概念，可以以下列方式和存在概念结合起来：心灵的存在，非心灵的存在，可能性存在，单纯可能性存在，现实可能性存在，不可能的存在，现实的存在，非现实的存在，潜在的存在，非潜在的存在，想象的存在，非想象的存在，显现的存在和非显现的存在。这些结合的概念，只有四种是一般用来解释实在存在的。实在存在被理解为：(1) 可能性存在，(2) 现实性存在，(3) 非想象的存在，(4) 非显现的存在。这后两种很容易被忽略，因为它们是根据一种关系去表达实在存在，而不是根据实在存在本身去表达它。在第3种情况中，这种关系涉及到存在的理由：非想象的存在不能是某个精神或诸多精神的单纯结果。在第4种情况中，这种关系则相关于一个不被这种表面存在的方式欺骗的认知者。

与此不同，这前两种企图在实在所具有的或可能具有的与原因或认知者的关系之外去确认实在存在就是其本身的存在。根据第一种，实在存在同可能性的存在是一样的，即它包括每一个个别的存在和每一种其概念不包含矛盾的存在。例如，实在存在包括现实性的和单纯可能性的存在，但它排除了非可能性的存在。根据第二种，实在存在的限制则更多，它只包括现实的存在，排除了单纯可能性的存在和不可能性的存在。对于某些人来说，实在存在同时也排除了潜在的存在，但就另一些人而言则不是——无论这种现实存在是否依赖于与潜在存在相对应的现实的实现程度。

既然实在存在包含有两种不同的理解，那儿我们就可以判断：当实在存在或者作为可能的存在或者作为现实的存在被理解时，实在存在是否是形而上学的研究对象。第一种见解的优势在于它的广泛性。^① 如果形而上学的对象是可能的存在，那么

^① 这种见解是由沃尔夫提倡的。参见《开端的演讲》，§29，《第一哲学》，§51，70。

形而上学就研究一切事物，而相互矛盾的存在体如正方的圆形或像虚无这样的否定性事物除外。在此意义上，这种观点就只能重新被归为这样一类观点：它把一切事物，而不仅仅是确定的事物，都作为形而上学的对象，因为矛盾的存在物和否定根本不是存在物。

然而，恰恰是因为这种见解具有如此的广泛性，它才遭遇了下述这种典型批判：形而上学变成了不过仅仅是其他学科的一个集合体而已。另外，很多哲学家指责说，在这种方式上理解形而上学，使这门学科远离存在物，并且，使它成为一门价值甚微的思辨性的学科。^① 应该指出的是，我并没有被这些异议所影响，但我将把它们留到某个时刻，在我论证的以后阶段会有机会回到这个题目。

除此之外的第三种异议更有说服力。它认为，这种观点把不可能性、匮乏性和诸如此类的东西从形而上学的考察中排除开来，即使这些一直是形而上学家们的传统讨论对象。^② 的确，形而上学家们讨论这种不可能性，这种矛盾性和虚无。因此，说形而上学只研究可能性是说不通的。

这第二种选择是，在涉及实在存在方面，形而上学涉及实在存在，并且仅仅涉及实在存在（不论是某一时期的存在还是永恒存在），它的优势在于：可以避免针对前面一种观点而提出的两点异议。^③ 形而上学不是关于一切事物，而只是关于现实的

^① 这是吉尔松对沃尔夫攻击的论据同时又是阿奎那在《存在和某些哲学家》一书中观点的辩护。

^② 奥康：《论知识和科学的概念》，p. 13。

^③ 阿维森纳：《形而上学》1—3，pp. 11—16。摩尔维居的评论，p. 153。乔治·C·阿那维蒂对更宽泛的“Shifa”（充分）一词的翻译更为明确。参看阿维森纳：《充分的形而上学》1, 2, pp. 93—94。如果“现实的”意味着实存，那么这是格罗斯曼在《世界的范畴结构》中的立场，p. 9。也可参看巴尔纳：《形而上学》，p. 70。A. E. 泰勒：《亚里士多德》，p. 42。

一切事物的学说。此外，形而上学不包括抽象的可能性的研究，相反与具体的现实性有关。

除了这种确实的优势之外，这种见解也有它的困难。其中的一个是，在我们的世界中的那现实的东西总是表现为偶然的形式。实存，正如我们所知道的，是一个偶然的事情。而形而上学家们仍不断地宣称：他们的兴趣在于必然性。^① 一些哲学家提出的理由是：一个必然性存在的概念蕴含着所说的存在的实存，并且因而，现实的存在包括必然性的存在。^② 但一般说来，并不是在任何情况下这种论证都是合理的。因此，它也无法反驳针对它的一些案例。

另一个困难在于，对逻辑可能性的考察，或许是形而上学家们处理问题的最重要的工具之一。的确，更多的争论旨在利用逻辑可能性来表明矛盾。因此，仅仅为了保留那种形而上学只研究现实的存在观点，而去排除一个长久地建立起来的实践，是没有多少意义的，至少，我们还有其他更好的选择。受这些和另一些异议影响的哲学家们，开始转向于实存或实存的存在，以之作为形而上学的一个合适的对象。

5. 实存存在/实存

在理解实存存在或实存方面，至少有两种重要的方式。在第一种方式中，它无非就是现实的存在。如果实存的存在被理解为现实的存在，那么这种认为形而上学研究实存的存在观点，就等同于那种形而上学研究现实的存在观点。因为我已经讨论了这种观点（见第四部分，实在），所以可以省略它，并转向第二种方式。

在第二种方式中，实存的存在或实存也许被理解为不同于现实存在的某物。我们有着悠久的哲学传统，这种传统认为除

^① 哈姆莱恩：《形而上学》，p. 4。

^② 参见安瑟尔谟：《宣讲》，ch. 3, pp. 8-9。

了我们通常所说的一个存在诸如一只猫或这只猫的一个特征以外，还有猫及其特征的实存行为。^① 这个行为被称为实存或实存的行为，它区别于本质，即区别于一只猫或它的特征是什么的那些东西。这种区分依据的无非就是人们对某物是什么，即本质，和所说的某物是否存在，即实存的区分。此外，这个原则不同于使事物产生的原因，因为每一个原因都有其界限，它必须与结果处在同一个种中，例如我们所考察的猫的双亲。实存根本不是一个原因。

一些信奉实存不同于本质观点的哲学家继续争辩道，形而上学的恰当对象就是实存。按照他们的观点，形而上学与本质即事物是什么无关，而和实存即最终使它们得以存在的东西有关。^②

如果这种观点是恰当的，那么可以毫不怀疑地说，形而上学是一个区别于所有其他学科的唯一的一门学科，因为没有其他的学科将实存作为对象。所有其他的学科都研究事物是什么和它们的联系，它们都涉及本质。问题在于，在这样的情况下，形而上学将会因根本没有内容，或者如果它还有一些内容却十分有限而终结。原因是很明显的。如果形而上学不研究事物是什么，而是研究通过或经由它事物才得以存在的原理，并且这样一个原理还不能还原为我们一般称之为“原因”或“本质”的东西，那么关于它我们可能说出来的就非常少。因为这个原则将没有定义，或特性，或任何种类的联系，它将被认为是原始的，因此是无法分析的。形而上学将为此被证明是空洞的，这看来根本不符合于以往的实践。

① 阿奎那：《论存在和本质》，ch. 4, §6; p. 55。

② 吉尔松：《存在和某些哲学家》p. 215；斯威尼：《一种可靠的生存论的形而上学》，pp. 13—14, 317, 329；费布罗“本质之是的先验性和形而上学的领域”，pp. 415—416。

6. 本质存在/本质

本质存在/本质至少在两种方式上被理解。它可以被理解为具有本质的存在物，或者被理解为单纯的本质。^① 在任何一种情况中，为了使形而上学研究本质的存在/本质的主张有意义，我们需要着手明确本质是什么。

我把本质看做：它是一个事物是其所是的必要而充分条件的集合，并且没有它，这个事物就因此而不能生存。例如，人的本质是有理性的动物。注意，我不是说，这些条件是事物存在的充分必要条件。因为这种说法意味着，成为一种事物是存在的充分条件，并且这也把本质概念与原因概念混淆起来。成为一种事物（如理性动物），是存在的要求，但不是存在的充分条件，因为有些种类的事物并不存在（例如独角兽和火星星人）。本质和原因也不同。本质是一种事物，而原因则是以一种特定的方式与另外一些事物的联系。这一点可以通过如下事实得到证明：本质是被定义所表达的，而原因则不是。人的本质可以通过如下定义得到表达：‘人是有理性的动物’。而使人产生的那个原因，是指另外的他人，而这不是被人的定义所表达的。

本质的这种理解清楚地说明了，它并不仅仅是具有本质的现实的存在。本质扩展到了单纯的可能性存在，虽然它们没有扩展到不可能性的存在。独角兽具有一个本质，山羊牡鹿也是如此，但是那个正方的圆形就不能。一个单纯的可能性存在具有一个本质，因为虽然它在事实上永远都不存在，但是它却可能存在。因此，这里有它存在的必要条件。但不可能存在没有有本质，因为它们永远都不能存在，所以绝对没有它们存在的必要条件。

如果本质的存在被理解为具有本质的存在，那么本质的存

^① 对于柏拉图来说，最高的科学研究事物的本质，即每个事物是什么。他称这种科学为“辩证法”。《理想国》，532a, 533b, 534b, pp. 764, 765, 766。

在就同可能的存在是一样的了。因此，坚持形而上学研究本质的存在/本质的见解，就会还原为形而上学研究可能的存在的观点。但那种观点已经讨论过了，我们不需要在此赘述。

如果本质的存在被理解为本质，而不是具有本质的存在，那么这种观点就有着不同的优点和缺点。^① 优点在于：这个术语的外延可以包含一切存在物，除了那些不可能有本质的事物。因此，形而上学将涉及相当大的范围。此外，一些人也许想提出理由证明很多学科都与本质无关。例如，很多自然科学只涉及各种存在物之间的外部联系，而这些存在物之间的外部联系通常不构成它们的本质的一部分。那么，在这种方式中，就能够很容易区分形而上学和其他学科。

但是，这种见解也会带来困难。第一点，如果形而上学仅仅研究本质，那么实存将被排除出它的领域；但是实存，无论我们是否能够发现更多的有关它的看法，它始终都是形而上学关注的主题之一。此外，如果形而上学与实存无关，那么哪一种学科研究它？

第二点，大量的形而上学既关注本质，也关注非本质。^② 对某物的一种形而上学分析，例如颜色，不仅包括对它的本质和它包含什么的讨论，而且包括对这种颜色的非本质特征和它可能具有的与其他存在物（诸如量度）的关系的讨论。因此，将形而上学限制为研究本质，就缩小了它应有的范围。此外，在许多时候，它可能也会因此排除对存在体的令人满意的形而上学分析，因为这些分析涉及非本质的东西，这当然也包括存在

^① 吉尔松在《存在和一些哲学家》中已经写下了这种本质论的历史。亚里士多德的观点，参见《形而上学》，1004b7，p. 734。

^② 即使许多形而上学家都明确否认这种观点，我还是一样坚持它。参见苏亚雷斯：《形而上学争辩》，1，1，2—3，vol. 25，p. 2，和 1，1，18—20，vol. 25，p. 8。

体与其他存在体的关系。

7. 形式存在/形式

形式存在，或者作为我将在这里提到的形式，至少在两种方式上来理解。在第一种方式中，形式作为存在于经验世界之外的东西，被理解为某种先验的存在体。对此我们可以有两种见解。一种认为形式等同于先验的，非抽象的存在物，诸如神圣的上帝和天使。^① 另一种认为形式等同于抽象的存在体，诸如正义和恶毒。^② 因为我已经讨论了先验的存在，并且将在后面讨论抽象的存在体，故在此省略这些观点。

然而，在另一个意义上，形式是事物的一个内在原则，它用于组织一个事物的各种部分、成分和特征，使这个事物成为它本身。在此意义上，X 的形式是诸如 X 的本质或本性的东西；因为这个形式等于在一个定义中表达的必要和充足条件的一个集合。那么，一个人的形式，就是由那些能够使人成为人的内在条件所组成。在形式和本质之间做出了区分的哲学家们，通常指出这两者之间的区分是在内涵上的（或概念上的），而在外延上，“形式”和“本质”是相同的。^③ 现在，因为这个原因，并且因为我们在前一部分已经讨论了本质，所以不需要进一步讨论把形式作为形而上学对象的见解。

8. 自然存在/自然

形而上学也被理解是对自然的存在或自然的研究。所谓自然存在，有时是指那种没有超越自然的存在物，有时则指具有自然性的存在物。如果在第一种意义上来理解，形而上学就相当地受限制，因为它把很多被认为是形而上学的研究对象的东西排除了出去。的确，在对其名称的通常解释中，形而上学

① 阿维罗伊：《亚里士多德的后物理学》I, text83, vol. 4, fol. 22vb.

② 柏拉图：《巴门尼德篇》，134, p. 928；《理想国》，509 以下，pp. 744 以下。

③ 阿奎那：《论存在和本质》，ch. 1, § 4, p. 31.

往往被理解为对超自然的事物（物理学）的研究。此外，如果在第二种意义上来理解，形而上学将不研究那种被认为不具有自然属性的东西，即上帝的独一无二的存在。无论哪一种见解都是狭隘的和无法接受的，并且它们还与这门学科的重要历史传统相矛盾。

另一方面，像形式一样，自然还可以在另外两种重要方式上来理解。在第一种方式上，自然相当于一种先验的存在或一种抽象的存在体。在另一种方式上，它是一种对事物的变化作出说明的内在原则。我们不需要讨论这第一种意义上的自然，因为我在前面已经讨论过了先验的存在，并且在后面还将讨论抽象的存在体。在第二种意义上，自然被认作是在外延上与形式和本质一样的东西。区别仅仅在于：形式是从结构原则角度理解的自然，本质则是从存在的原则角度理解的自然，虽然这些与我们所说的自然非常相似，但后者通常更被看做是一种变化的原则。^① 所以，自然就像本质一样，是一个事物的必要和充分条件的集合，它能够说明正在讨论的事物为什么以这种方式变化。正如形式一样，关于本质的说法也可以应用到自然上，因此，我们可以免去对这个观点的进一步讨论。

9. 实体存在/实体

· ‘实体存在’指的就是实体，并且实体从一开始就被确认为形而上学的对象之一。^② 然而，‘实体’已经习惯于标志很多不同的事物。因此，为了理解形而上学研究实体的这种主张，我们必须了解这个术语最重要的含义。

^① 阿奎那：《论存在和本质》，p. 32。

^② 亚里士多德：《形而上学》，1003b17, 1005b8, pp. 732, 737。苏业雷斯把这种见解归于布里丹。《形而上学争辩》，1, 1, 21, vol. 29, p. 9。当代社会中的梅里尔对此观点也表示支持，请参见梅希尔：《现代经院哲学指南》pp. 413-14。

追溯形而上学的起源，‘实体’最早的含义之一就是存在。^①因为我们已经讨论过了将存在作为形而上学对象的观点，所以不需要多做赘述。

对实体的另外一种理解是：既不能作为谓词也不存在于他物的所是。^②在这个意义上，一匹马和一只猫是实体，而这匹马的重量或这只猫的颜色则不是。

在那些追随亚里士多德主义传统的研究者看来，实体也等同于形式。^③对于他们而言，形式是存在物的结构原则。它在外延上等同于本质和本性（自然），而在内涵上，“形式”与‘本质’、‘本性’（自然）是不相等的。^④自然被看做是变化原则的形式，而本质被看做是存在原则的形式（正如我们在前面所看到的，它是实存的一种必要条件，而不是充分条件）。在这个意义上，例如，一个人的实体，就是她的人性：它将一个人的构成要素进行排列，使之成为一个人。

实体还被理解为物质或质料；^⑤某物由之所构成的物质和质料经常被称为“实体”。一座阿波罗大理石雕像的实体，就是它所从出的那块大理石。‘实体’的这层意义最接近物质这个概念。但是，虽然质料总是被理解为某种物理的东西，但物质却不总是在这个意义上被严格地理解的。一般都把物质理解为潜能。^⑥在这里必须区分纯粹的潜能和相对的潜能。纯粹的潜能是无，因为它对于任何事物而言都是潜在的，并且，对它的任何

① 亚里士多德：《形而上学》，1028b4，*μ* 784。

② 亚里士多德：《范畴》，2a11，p. 11。

③ 亚里士多德：《形而上学》，1041a—b，pp. 810—11，《论灵魂》，412a8，p. 554；阿维森纳：《形而上学》，3，p. 16。

④ 阿奎那：《论存在和本质》，1，4，p. 31。

⑤ 亚里士多德：《形而上学》，1017b10，1029a18，pp. 761，785，《论灵魂》，412a8，p. 554；阿维森纳：《形而上学》，3，p. 16。

⑥ 亚里士多德：《论灵魂》，412a10，p. 555。

规定都会影响它的全面展现。相对的潜能则是有限制的，它取决于潜能所依据的条件。在这个相对的意义，一个男孩潜在的是一个男人，但一个男孩不可能潜在的是一条狗，这就使男孩不能作为纯粹潜能的范例。

实体还经常被理解为基质。^①虽然基质的功能在于支持某些特性，但是它并不包含除了这些特性外的任何其他特性。基质本身是无特征的，它只不过居于特征之下，支撑它们。一只猫不是一个基质，一只猫的基质是装载着猫性，黑色和任何别的可以作为猫的特征的载体。

除了对实体的这种理解以外，哲学史上还有两种很流行并且紧密联系的观点。^②二者都指向了在中世纪得到发展的那些公式。根据第一种观点，一个实体是不需要他物而存在的东西。^③在一种意义上，如根据后来的斯宾诺莎的理解，这种观点认为只有一种实体。^④然而，中世纪对这个公式有不同的理解。对于他们来说，这个公式意味着如下事实：不同于实体的特征的定义，实体的定义并不需要援引其他的东西作为实体存在的承载者。一种实体，例如人，就被定义为理性的动物。我们在其中并没有援引其他东西作为人的存在的承载物。与此不同，当我们定义理性时，就需要援引以下事实，即：它是某个他物的特征，它依赖于这个他物而存在，这个他物就是人类存在。

① 亚里士多德：《形而上学》，1028a35，pp. 784—5；洛克：《人类理智论》，vol. 1，23，392。将这种观点和当代的纯粹特殊观念相比较的做法，请参见阿莱尔“纯粹特殊”。

② 这并不是要将哲学史上出现的对实体的不同理解进行——罗列。例如，实体也曾被理解为一种复合物，一个单一体，一个独立于身体的非物质实体，一种理智，等等。参见阿维森纳《形而上学》，vol. 3：16。

③ 笛卡尔：《对沉思的反驳的回答》，IV，《哲学研究》，vol. II·103，《哲学原理》，pt. I，52，p. 156。

④ 斯宾诺莎：《伦理学》，vol. III：1。

根据第二个公式，实体是依靠自身而存在的。^① 显而易见，对实体的这种理解与第一种是紧密相关的，尽管就实体的存在而言，这种理解并没有涉及实体对另外东西的独立性或依赖性问题的。依靠自身存在的东西可以是一匹马或一只猫。

相对于我们的目的而言，对实体的这些不同理解，只有微小的区别。除了各自拥有的独特优势之外，它们还有一个共同的、重要的优点，即形而上学将有一个确定的研究对象，而不是同其他学科共同分享一个对象。^②

不幸的是，除了各自具有的缺点之外，它们还共同具有一个重大的困难。如果实体在任何特殊的意义上都被看做是形而上学的对象，那么有许多在过去曾是形而上学的研究对象的东西，现在就被排除了。例如，形而上学将不研究质量和关系。当然，人们可以论证说，由于这些都关联并且可以影响到实体，所以形而上学应该研究它们。但是当形而上学恰恰就是实体本身时，这种说法有意义吗？说形而上学研究实体是一回事，说它研究不属于实体性质的那些特征又是另一回事。而且，如果形而上学真的只研究实体的话，那么，哪一个学科或哪些学科负责研究形而上学在传统上已经研究过的、又不属于其他特殊学科领域的东西？

这里还有另外的困难。不论人们怎样理解实体，当我们说形而上学研究实体时，这句话始终都可以有两种阐释方式。在一种方式中，它意味着形而上学研究实体是什么，即实体的本性；在另一种方式中，它意味着形而上学研究不同种类的实体

^① 苏亚雷斯：《形而上学争辩》，33，l. 1，vol. 26；330；阿奎那：《神学大全》，I，3，5，ad1，p. 32。

^② 亚里士多德：《形而上学》，1003b18，1005b7，1069a18，pp. 732-736，877。

和不同的个别实体。但是这二者中的任何一个都是不能被接受的。说第一种观点是不可以接受的，因为除了各种实体或个别实体之外，对于实体自身并没有太多可说，而且这种研究将会漏掉很多在传统形而上学范围内所包含的东西。第二种观点也是不可接受的，因为形而上学将会变为组合学科，它由各种学科组成，这些学科研究特殊种类的实体和个体实体。

10. 因果存在/原因

我把一种因果存在简单理解为一种原因。这样一来，形而上学的对象是因果存在就意味着形而上学研究原因。^① 原因，正如已提到过的，不应该和本质相混淆。本质，是某类事物成其自身的必要而充分条件的集合，没有本质，事物就不能存在。相比较而言，原因则是某物存在的必要的和充分的条件。如果认为“成为一类事物”是事物存在的必要条件，那么所有的本质都是原因；但并非所有的原因都是本质，因为有些原因与“使某物成其自身”无关。在这个意义上，理性的能力是一个人的本质的一部分，因此，在上述意义上，理性能力是人类存在的原因。不过，虽然人的父母是人的原因，但不是他的本质。

我提出的原因概念要比科学中使用的这个概念更广泛，不论人们是否认为它对我们的主题是有意义的。如果我们使用的是一个比较狭隘的原因概念，那么形而上学的范围将是狭隘的，并且为此是不充分的。因此，我将提出一个比较宽泛的原因概念，以便有可能为形而上学创造一个比较宽泛和恰当的范围。现在，以这种较为宽泛的原因概念为基础，我试图证明，即便我们足够宽容，也并不能认为对形而上学的这种理解是充分的。

说形而上学研究原因也许意味着：形而上学与因果性的本

^① 亚里士多德：《形而上学》，981b28，982a28，982b10，pp. 691，692。

性有关，即与某物是原因的必要和充分条件有关。或者这意味着：形而上学与作为原因的和能作为原因的事物有关。就后一种方式而言，它在避免研究范围过于狭隘这一问题上有所进步。宇宙中每一种可能的事物，似乎都和其他一些或是现实的或是可能的原因相联系。这样一来，如果形而上学研究是或可以是原因的事物，那么人们可能会说，形而上学研究一切事物。可这里还有问题。一个就是，形而上学将被证明不过是所有其他学科的集合。另一个是，形而上学还是漏掉了一些以往形而上学家们涉及的问题，诸如可能性、必然性等。的确，它还遗漏掉了对不可能性以及类似的这种严格地说是非存在物的东西的思考。

避免这种困境的一个方法，就是提出理由证明：形而上学的对象是因果性，而不是那种是或能够是原因的存在物，这就相应于对上述公式的第一种理解。还有另一种避免异议的方法，就是把上述两个公式相结合，并且证明说：形而上学研究一切存在物，就它们是原因而言。但是这些选择又把我们带回到了最初的困境，因为在传统上形而上学不仅从因果关系角度，而且还从其他的各个层面对存在物进行研究。当然，人们可以争辩说，只有研究了所有的层面，我们才能够理解存在物的因果性。这也许是正确的，但如果这样，我们不是将回过头去研究一切事物、并因而将形而上学还原为其他学科了吗？此外，这里还会出现这种问题：形而上学并不涉及在其他学科中发现的许多因果解释。例如，我知道没有一本形而上学的书籍讨论下雨的原因。简言之，形而上学的对象是因果存在的观点看来并不令人信服。

最后，人们还可以争辩说：形而上学研究一种特殊的原因，诸如最终的原因。但这意味着形而上学的对象是特殊事物，所

以我把这种观点留到下一部分讨论。

11. 可理解物/可知物

17世纪出现的一种观点，认为可理解物或可知物是形而上学的对象。^① 这种观点的发展满足了把诸如无、矛盾、幻想和不可能性等等的存在物包括在形而上学的范围之下的需要。^② 因为这些是被形而上学家们讨论过并且或许已经理解的东西，所以它们必须被合并到这门学科的对象之中。当然，这种见解否定了那种通常的观点：即只有存在的或已经存在的东西才是可理解的或可知的，并且它存在或已经存在的程度，决定了对它理解和认识的程度。

我们至少可以以两种方式来理解这种观点。在第一种中，可理解物/可知物在相对意义上被理解为：对于人是可理解的/可知的；在另一种中，它在绝对的意义上被理解为：对任何存在者都是可理解的/可知的。显然，这第二种阐述比第一种更有利。但它也并非没有困难。一个就是，它使可理解性和可知性成为形而上学对象的必要而充分的条件，而这是很多形而上学家不能接受的，因为他们认为：形而上学的最高对象最终是难以用语言表达的。另一个困难则是，它把像无和矛盾之类的事物看做可理解的/可知的，而很多哲学家认为，这些事物自身是不可理解的/不可知的，即使它们可以用其他概念来描述和分析。

除了这两种困难外，另外一个在前面反复提到过的异议，在这里也同样适用。这种可理解物/可知物似乎包括了每一门学

^① 蒂姆布勒：《形而上学的系统方法》，BK 1, ch. 1, probl 5, p. 6；克劳博格：《形而上学的目的》，I, nn. 4-5, vol. 1: 283；尤洛：《逻辑前提》，d. 3, ch. 1, n. 3, p. 242。但是这种观点在前人那里也曾被提出；参见阿奎那：《在亚里士多德〈形而上学〉上的注解》，序言 pp. 1-2。

^② 蒂姆布勒：《形而上学的系统方法》，bk. 2, ch. 2, probl 1, p. 21；伊兹奈尔多 *Phanus scientiarum*, Bk. 1, Prefatio。

科的对象，并且因此可以将形而上学转换成所有知识的百科全书。

三、某些特殊的事物

在先前的部分中，我们看到了有关形而上学对象的各种观点，这些观点都把对象局限于某些一般事物上，尽管最终结果常常是：形而上学研究一切事物。然而，这些观点中没有一个是旨在把形而上学的对象局限于个别对象或特殊种类的事物，即使在某些情况中，人们的确是这样做。在哲学史上有着很多在这方面的尝试。确实，正是‘形而上学’这个术语，已经提示了形而上学的对象是物理领域之外的东西，并且因此，它研究的是有别于物理存在的一个或一类存在。这里是针对这些对象的一些例子。

1. 上帝

上帝经常被很多哲学家确认为形而上学的对象。^① 这种观点的优势之一，就在于它能够包括我们已经讨论过的许多其他的观点。例如，如果上帝超越了现实的基本范畴，并且是唯一可以这样做的存在，那么形而上学就成了研究非范畴的存在的一门学科。如果上帝是实体的典范，那么形而上学也许就研究每一个卓越的实体。如果上帝除作为典范之外，还是一切事物的最终原因，那么形而上学就可以以因果存在为研究对象。还有其他的可能性。此外，通过使上帝成为形而上学的唯一对象，

^① 亚里士多德：《形而上学》，1069b1，1026a10，pp. 872，779；波埃修斯《论三位一体》，vol. II：9；阿维森纳《形而上学》，vol. 2：14；阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，5，1，p. 8；阿维罗伊《亚里士多德〈形而上学〉注释》6，text2，fol. 69rb。

这门学科便成为唯一的，并且与其他学科相区分的，因为没有其他学科专门研究上帝。

然而，这种观点也有其不利之处。其中最关键的一点是，像其他那些将个别物看做形而上对象的观点一样，这种观点也将形而上学还原为一种特殊的学科；例如，在上面这个例子中，形而上学就变成了神学。当然，这里的神学并不研究天启问题，因为那种学科处于哲学之外。在目前这种语境中，神学以独立于上帝之启示的其他一些证据为依据，来探讨关于上帝我们可以知道些什么的问题。的确，一些人争辩道，由于上帝是这个世界的根本原因，并且这个世界显示出了这样的因果性，所以对上帝的研究包括对这个世界的研究。因此，为了发现关于上帝的事情，我们需要从这个世界开始。而这意味着形而上学并不研究世界本身，而只是研究与上帝有关联的世界，并且它似乎与形而上学在全部历史活动中所作的不相符合。

其次，如果事情真如其支持者主张的那样，那么为什么在形而上学中不利用启示？如果形而上学与上帝有关，并且启示意在告诉我们关于它的一些事情，那儿我们就没有理由仅仅依据对象来考察上帝，而排除经由启示来研究上帝的做法。的确，在这件事情上，否定可作为信息的最好来源的启示是没有道理的。但是我相信，这个结论与大多数形而上学家们已经做过或想要做的都不一致。确实，甚至那些虔信宗教观点的大多数人，也主张启示应与形而上学分开。^①

最后，在对上帝的认知问题上我们也存在困难，因为如果我们不利用那些在诸多宗教看来，是上帝通过启示方式传达给我们的信息的话，对上帝我们几乎无话可说。事实上，关于上

^① 阿奎那：《神学大全》，I, 1, 8, pp. 13-14。

帝的那些意义丰富的言辞，在神学家之间也会产生激烈争论，这甚至已经扩展至上帝存在的问题。因此，如果上帝是形而上学的对象，那么看来几乎没有什么东西能使形而上学建立起来。^①

2. 必然存在

在哲学史的某些时期，人们曾经认真考察过这样一种观点，即形而上学研究必然存在。即使这种观点在当今少有支持者，但它依旧存在。^② 所谓必然存在是指，它不可能不存在，尽管一些哲学家从认识论上将这个公式阐释为：这样一种存在它的不存在是不可思议的。在这里我只考察第一个公式，也就是那个最强有力的公式。还要注意，这种观点不应该与主张形而上学的命题是必然的观点相混淆，因为根据这种观点，形而上学研究的东西要比命题多。

就这种观点而言，它有两个显著优点。首先，一旦把必然存在确认为形而上学的对象，人们就会很容易区分形而上学和其他学科。何况，从下述这种情况，即没有任何其他学科研究必然存在来看，这种观点的优势就更为显著。确实，必然存在的概念只被形而上学家们使用，因而是形而上学独有的概念。该观点的第二个重要优势在于：很多形而上学家主张形而上学的命题是必然的，因而期待着对必然存在的研究会产生出必然命题，似乎是合理的想法。

除了由必然存在概念带来的一些众所周知的困难外，还存在这样一个问题，即它将我们通过经验获得的所有存在都排除在了形而上学之外。我们经验到的各种存在物没有一个必然是的，所以必须将这些存在物从形而上学的思考中清除出去。可

^① 对于反对这种见解的其他异议，参见阿维森纳：《形而上学》，1，1，1，p. 5. 和司各脱“关于形而上学” pp. 10—12.

^② 阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，5，2，ad4，p. 24.

是这可能吗？从以往绝大多数形而上学家的研究可以断定：这是行不通的。当然，人们可以争辩说，对必然存在的研究需要对非必然存在进行研究，由于必然性范畴和非必然性范畴互补，所以形而上学就包括对所有存在物的研究。可是，如果这样理解的话，这种见解就无法与上述形而上学研究一切存在的观点相区分，并且对前述观点的批判在这里也就同样适用。

这里还有我们如何才能接近必然存在和我们怎样才能具有这种知识的认识论问题：这种知识本身是必然的还是偶然的？最后，如果必然存在是诸如上帝之类的东西，那么这种见解就会把形而上学变成神学，从而开启了前面列举的各种异议的大门。

3. 非物质存在

哲学史上一种更为流行的观点认为，形而上学研究非物质存在。的确，这条思路从这门学科一开始就被提出了，并且是由其名称引发而来的。‘形而上学’的意思是超出物理学之外的，因此形而上学就被确定为研究非物理对象的学科。这种形而上学概念，比认为形而上学对象是上帝和必然存在的观点要宽泛得多。诸如心、精神、灵魂、天使等其他存在物也被它所研究；事实上，人们甚至可以认为，逻辑规则、概念和抽象存在体都包括在形而上学的研究范围之内；不过大多数接受这种观点的人都认为形而上学和神学等同。^①

然而，即使对此范畴做尽量宽泛的理解，还是有很多在传统中被认做是形而上学对象的东西，在这里被清除出去。事实上，从一开始，形而上学家们就对物理世界的本性、物质的本性、体积、尺度、颜色、数字、物体的运动等等感兴趣。但是如果这门学科被限定为非物质研究，那么所有这些都将从形而上学中驱逐出去，当然，除非把我们所说的“物质世界”看做

^① 波埃修斯《论三位一体》，vol. II：9；阿维罗伊《亚里士多德〈物理学〉注释》1，text83；v01.4，fol.22vb。

是非物质的，正如一些早期的近代哲学家所作的那样。^①然而，要以一种可信的方式来坚持这一观点，在今天需要相当的勇气，并且这对于解决形而上学的对象问题，似乎也没有太大的作用。

作为这种观点的一个变种，在中世纪相当流行的一种观点，坚持形而上学研究的存在物是非物质的并且是不变化的（或运动，正如他们所表述的）。^②但是，这种修正并没有增强这种观点的说服力，以能够反抗人们提出的异议。

4. 人

在19世纪末20世纪初发展起来的对人的概念的兴趣，导致一些哲学家相信：形而上学恰当的对象是人。^③人被设想为最高的本体论意义上的实在，是对诸如个体和有机体之类的低层次实在的整合，并且是这个共同体的基础。此外，人是价值的来源，并且在诸如上帝那样的至高无上的存在体中得到了最高的表现。^④人代表着自主性和超越性，是存在的真正本质的范例。为此，一些支持者认为，这种观点是对经典的形而上学研究存在问题的一个恰当解释。^⑤

这种观点的主要问题在于它的狭隘性。人历来都不是形而上学的唯一对象。我们也不能轻而易举地证明：人们在这门学科中研究的一切，即使不是人，也是关系到人的东西。不过这种观点试图利用两种学说，来避免对自身的狭隘性的攻击：其一，它把人等同于作为万物的本体论基础的最高存在；其二，它使人成为宇宙的缩影，即包括每一个其他种类实在的一个实

① 巴克莱：《希勒斯和裴洛诺斯的三篇对话》，p. 58。

② 阿维森纳《形而上学》，vol. 1: 12-13。

③ 人格主义运动在美国回到了B. P. 鲍恩和E. S. 布莱特曼；在法国，有像吉尔松和马甲目这样的新托马斯主义者；在德国，有像舍勒这样的现象学者。塞佛特最近在《人的本质》中再次提出人是形而上学对象的观点。pp. 384, 408。

④⑤ 塞佛特《人的本质》，pp. 406-8。

在。但是这些学说有它们本身的问题，并且即便我们毫不怀疑地接受此观点，也不能完全解决存在的内涵过于狭窄的困难。问题就出在上述充满争议的言论上。关于上帝的主张很难在坚固的哲学基础上建立起来，并且因此，用它们来支持一些其他的观点是没有意义的，除非它是绝对必要的，即没有其他方式来支持这样的观点。其次，即使对这个问题置之不理，也有更进一步的困难：如果形而上学是对人的研究，并且首要的是对作为其他存在物模型的至高无上的人的研究，那么严格地说，形而上学就是对上帝的研究。但是我们已经看到把形而上学和神学等同起来所产生的问题。

那种关于人是宇宙的缩影的观点也是有争议的，因为我们不知道它的确切含义是什么。例如，它的意思是：除了尺度较小外，人在某种方式下与宇宙相类似吗？这似乎是不允许的，因为从整体看，把人以任何方式看做是像宇宙一样的东西，都不是自明的。或者它意味着人的部分很像宇宙的部分？可是，这听起来很奇怪，因为行星和恒星存在于人体的何处？还有，它是否意味‘人’的内涵以某种方式包含着我们语言中所有其他术语的内涵？这显然是错误的，例如成为一个人就不包含着轴的概念。

所有这些都是严重的问题，并且即使不认为那些观点是难以克服的，也还有其他问题存在。这是因为，在避免存在的内涵太狭窄的同时，又可能会导致存在的内涵太宽泛。如果一个人是一个宇宙的缩影，那么在某种意义上可以说，对人的研究就成了对所有事物的研究，并且形而上学作为研究人的学科，就转而成为研究万物的学科。形而上学变成了所有科学的集合体，所有知识的百科全书，而这是一个我们已经否定过的观点。

5. 终极原因

在哲学史上一个更频繁出现的观点，就是把形而上学理解为对终极原因的研究。^① 终极原因经常被解释为最基础的原因。在这种语境下，人们通常都不将终极理解为时间意义上的，因此那可以解释宇宙万物的终极原因，往往是指可以解释一切其他事物、自身却无需任何解释的原因。正因为如此，它们有时被称做“第一因”。当然，如果形而上学被这样设想的话，那么把形而上学与哲学内外的其他学科区分开来就是很容易的事。形而上学可以区别于哲学之外的学科，因为科学只涉及直接的原因，而不涉及终极原因。人们或许希望通过举例来说明。天文学家想知道一些可观察现象与另一些可观察现象之间的联系，而不是那种终极的、不可观察的原因，这种原因使它所观察到的现象之间的因果性关系成为可能。另一方面，形而上学将很容易在哲学之内与其他学科相区分，因为哲学的各个分支都涉及具体领域，而与终极原因没有联系。例如，认识论涉及知识的正当理由，伦理学涉及行为的正当理由，而二者都不涉及宇宙的终极原因。

但是，这些优点并不足以战胜那些随着形而上学研究终极原因问题而来的弱点。在这中间，最关键的问题是，我们无法清晰地知道被形而上学家看做是研究对象的终极原因的本性到底是什么。如果这些原因不是指上帝，那么它们是什么？如果原因被理解为可产生结果的必要而充分条件的集合，那么它们的终极原因，或者是在我们的经验中引起某种结果的简单原因，或者是不同于这些简单原因的原因。如果它们是第一种情况，那么它们就与作为科学研究的对象的原因没有区别，并且形而上学将不能与科学相区分。如果它们属于第二种情况，那么它们无非就是哲学家们所说的上帝，并且形而上学将被证明是神

^① 亚里士多德：《形而上学》981b27, 982b10, 1003a27, pp. 691, 692, 731；阿维森纳：《形而上学》，2, p. 14。

学。但是这样，也同样不能被接受。

6. 关系

关系是非常特殊的存在体，的确，大多数哲学家都被关系的地位所困惑，并且很多人认为，关系无非就是有关联的事物和它们的特征^①，或者，它们只是单纯的现象^②。但是另一些人把关系构想为世界最终由之构成的要素。^③

我在前面指出过，大部分科学都对关系感兴趣。的确，科学关心原因，并且成为原因就意味着以某种方式与他物相关联。所以我们必须首先追问：形而上学研究的关系与科学研究的关系是否有区别。如果它们是相同的，那么形而上学就不能与科学相区别。因此，形而上学研究的关系必须与科学研究的关系有所不同。但这又会引发两个问题：首先，我们不清楚形而上学研究的是哪一种关系；其次，无论是哪种关系，它们都排除了一些形而上学在传统上已经研究过的东西。的确，形而上学只研究关系的看法是高度排他主义的，除非接受那种充满争议的观点，即世界除了由关系构成之外一无所有。不过，这种观点在各个方面都会引起争论，其中两个十分明显：第一，我们的经验似乎已经证明了不同于关系的事物的存在；第二，关系的真正概念似乎要以非关系的存在体的概念为先决条件，有关联的事物是被关系联结起来的。简言之，这条思路似乎并不可取。

7. 抽象存在体

^① 温伯格：《关系的概念》，p. 63；苏亚雷斯《形而上学争辩》，47, 2, 22, vol. 26, 792b。

^② 布拉德雷：《现象和实在》，p. 28。

^③ 那些按照事实来构想世界的人必须坚持这种观点，因为一个事实就是一种关系。维特根斯坦《逻辑哲学论》vol. I：31。这种观点似乎在爱德华兹那里也有所展现。参见霍华德：《爱德华兹的“心灵”》，p. 42。

所谓抽象存在体，我的意思是指抽象名词，诸如正义、美丽、奸诈、阴暗、善良、和谐、重演以及类似的名词。^① 在柏拉图看来，这些都是哲学一般应该研究的事物，但是还有另外一些哲学家把它们单独作为形而上学的对象。^② 有时，他们这样做是想要在我们的学科研究中为它们找到一个位置，因为科学或人文学科看来并没有提供什么位置给它们。另一些时候，哲学家们在形而上学领域内放置抽象存在体，因为他们认为这些存在体反映了科学命题的特征：普遍性、必然性、永恒性。

甚至那些并没有在它们当中发现独有的形而上学对象的形而上学家们，也一直在关注着这类抽象存在体。此外，由于抽象存在体是形而上学的对象，所以这门学科能够轻易地与其他学科相区别，因为其他学科的对象是具体的经验世界的一部分。从形而上学研究抽象存在体的观点中，我们并不会得出结论说，形而上学家们只关注抽象存在体。不过这个结论与我们的问题并不相关，因为我们正在讨论的这个观点明确地坚持：形而上学的对象是抽象存在体，并且只是抽象存在体。

针对这一观点，至少有三种异议出现。其中一种认为，在这个观点和那种将本质确认为形而上学对象的观点之间，没有任何区别。研究正义就是研究正义的本质，任何其他的抽象存在体也是同样的情况。当然，如果抽象存在体与本质是同一的，那么就形而上学研究本质这一论题所产生的异议在此也同样适用。

针对此观点的第二种异议是，形而上学如果仅涉及抽象的

① 一些哲学家将非物质实体等同于抽象存在体（在亚里士多德主义的意义上），如上帝和天国的理智。波埃修斯《论三位一体》，vol. II；9。这种见解在第3个问题中讨论过。

② 在柏拉图将正被探讨的学科称作“辩证法”的地方，他似乎也采纳了这种说法。《理想国》，532a，533b，534b，pp. 764，765，766。

存在体，那么它必然是一门抽象的学科，与我们经验的具体世界几乎没有关系。无论什么存在都不能进入到这种研究之中，因为无论什么存在都是具体的。从此出发我们还可以获得更进一步的结论，即这门学科，与很多形而上学家的信念相反，很少与现实、与存在着的東西有关。此外，正如柏拉图所发现的那样，它不容易解释抽象的研究如何与具体的研究相关联的问题。^①

第三种异议指出，这种观点无法轻易地在形而上学与其他也涉及抽象存在体的学科（例如几何学和数学）之间加以区分。当然，这种观点的支持者可以说，形而上学是比较宽泛的，它可以延伸到任何其他学科都不研究的抽象存在体。但是这不能抹杀如下事实：数学、几何学和其他学科都涉及抽象存在体，因而它们应该被考虑作为形而上学的部分。但这种看法将违反大多数形而上学家和科学家的想法。

8. 概念

概念一词至少可以以三种方式来理解：第一，它可以是发生于心中的一个事件，如果“事件”能够被宽泛地理解为在心中呈现或延续的人和事物。^② 例如，在此意义上对猫这个概念的理解，就是当我想到猫时，在我心中呈现的或延续的任何东西。从这个角度理解的概念，被哲学家以不同方式进行描绘，例如，将它看做形式质量、行为、事件等。它们常常被称为“观念”。

显然，如果形而上学研究上述这类概念，那么它的范围是非常狭窄的，形而上学变成了精神哲学的一个分支。这的确可以把形而上学与其他学科区分开来，但它又与很多形而上学家

^① 柏拉图：《巴门尼德篇》，133b，p. 927。

^② 达米特：《形而上学的逻辑基础》，pp. 1, 15；斯特劳森：《分析与形而上学》，pp. 18, 22, 34。很多哲学家拒绝概念（或观念），例如赖尔：《系统地使人误解的表达》，pp. 11—12；奎因：《论这里有什么》，p. 2。

坚持的观点相矛盾。根据上述观点，形而上学不研究上帝，而是研究在思考上帝时心中持续进行的精神事件，这同样适用于在形而上学传统上研究的其他各种事物。

当我们以上述方式理解概念时，它同时也可以被解释为我们所理解的那些词项的内涵。^① 在此意义上，人这个概念，是当我思考人时我所思考的关于‘人’的内涵。但是如果这样理解，人们便可以说，本质和概念之间几乎无所区别，这样一来，形而上学就成了对本质的研究。因为我们已经讨论过那种将本质确定为形而上学对象的观点的优势和弱点，所以我不需要针对目前的这一版本做进一步的详细论证。

这里还有一个限制条件需要补充说明。我在此已经假定概念是具有普遍性的。我一直谈论的是像猫或桌子这样的概念。如果接受了那种认为概念可以是个别的观点，就可以有例如一个苏格拉底这样的概念，那么本质和概念就不是相同的，除非认为本质也是个别。其次，如果像亚里士多德学派的人所想的那样，将本质理解为原则，并且这些原则在某种意义上可以说明事物的存在，^② 那么当概念被理解为内涵时，本质和概念就不能等同：因为此时本质是多于内涵的。例如，苏格拉底的本质是他的人性，即一个非精神的原则，它作为一个形式，对苏格拉底具有因果性影响。

最后，概念还可以在第三种方式上进行理解，即（1）作为我们坚持、否定或只是考虑的那种观点，或者（2）作为一些人可能坚持、否定或只是思考的那种观点。^③ 在哲学界有相当数量的人支持说法（1）。毕竟，甚至柏拉图都对人们所持的这种观

^① 或许这是理解奥康观点的方法。《论知识和科学的概念》，p. 11，《自然理论的可能性》，pp. 113—114。

^② 阿奎那：《论存在和本质》，ch. 1, § 4, p. 31。

^③ 斯特劳森：《个别物》，p. 9。

点抱以关心的态度。G. E. 摩尔不厌其烦地说，引发他进行哲学探讨的恰恰就是哲学家们所说的东西。^① 此外，这种见解很容易将形而上学和其他学科区分开来，这些学科只是清楚地论述这个世界、而不是论述人们关于这个世界所持有的观点。

但这种观点还是有困难的，因为如果形而上学仅仅研究我们坚持、否定或只是考虑的观点，那么形而上学的范围就相当狭窄了。确实，它虽然涵盖了我们所有的观点，却排除了我们没有坚持、否定或考虑的观点。当然，这里的‘我们’可以被理解为包括所有的人，并且在时间上可以延伸到过去、现在和将来。但是尽管如此，也许还有一些观点事实上是没有任何人曾经坚持、否定或考虑正在坚持、否定或考虑、或者将要坚持、否定或考虑的，并且根据这种见解，形而上学本身并不涉及它们。

或者，如果以观点（2）来理解概念，即把它认作是一些人可能坚持、否定或考虑的观点，那么形而上学的内涵就宽泛了，因为它包括的不仅是过去、现在和将来的观点，而且还包括脱离了时间限制的任何可能坚持否定或考虑的观点。这样，对观点（1）的指责，在这里就失效了。

然而，另一些具有相当威胁的不利因素却在此出现。其中一个认为：根据这种见解，形而上学不能论及世界；它只涉及我们关于这个世界的观点。照此说来，形而上学家们在传统上针对实在、‘是什么’等提出的观点，就会成为一种误导，因此我们必须将它们转译为：“我们所相信的实在，我们所认为的是其所是”，如此等等。

从这种异议出发，我们又会遇到另外的问题。如果将形而上学的对象还原为那种任何人正在坚持或能够坚持、正在否定

^① 摩尔：《答复我的批判者》，p. 14。

或能够否定、正在考虑或能够考虑的观点，那么在這些观点中间进行公正的裁决就成为不可能的了。我们不能做出任何真的判断。^①形而上学只是一种描述的和比较的事业，^②并且形而上学家的任务就是展示某些人所坚持、否定和考虑的观点，并且将这些观点和其他一些人所坚持、否定和考虑的观点相比较。在它们中间进行裁决是绝不可能的。

最后，我们也并不清楚这种见解是怎样将形而上学和其他哲学学科的分支区分开来的，除非人们认为哲学的其他分支并不考察这些观点。但是，如果形而上学研究观点，那么有什么根据说不同于形而上学的其他哲学分支不研究观点呢？

9. 意识/生活世界/现象

意识是哲学中引起争论最多的概念之一，特别是自19世纪以来。不过，这并没有阻止哲学家们将它确定为哲学或形而上学思考的主要或唯一对象。在已经提出的关于意识的观点当中，有两种特别突出，尽管我们不能总是很容易地区分它们，并且不同的作者已经提出了关于它们的风格各异的理解。具体为讲，第一种观点把意识构想为现象。自康德以来，现象就被构想为在经验中向我们呈现的东西。现象是被我们感知到的，并且在一个广泛的意义上，是我们经验和意识到的东西。相比之下，本体是超出经验范围的事物，这种事物是自在之物。^③这应该可以充分说明使现象成为形而上学对象的观点。

这种见解的优势在于，它为形而上学提供了经验的基础；特别是如果一门学科接受了一种严格的现象学研究方法，那么它就使该学科远离抽象和思辨而进入经验的领域。但是这种见

① 或者，像柏拉图在对普罗泰戈拉的讨论中所说的那样，一切事物似乎都是真的。《泰阿泰德篇》，170，p. 875。

② 事实上，这正是某些哲学家描述它的方式。斯特劳森：《个别物》，p. 9。

③ 康德：《导论》，§ 8 13，22，32，pp. 34—5，52，61。

解还会遇到一些困难。首先，它使形而上学降到了经验科学的层次，并且因为这样，它就不能清楚地保持形而上学与经验科学之间的区分。经验科学研究现象，如果形而上学也研究现象，那么如何才能看出后者与前者区别？

其次，当实在被理解为不同于现象的东西时，为了研究实在，形而上学就要超出现象，这是一种标准的形而上学观点。的确，甚至那些坚持形而上学是无意义的、或不能产生任何知识的人，都明确地坚持这点，因为正是形而上学对超越经验的东西的追求才使它变得完全不可能。^①

第二种方式是把现象构想为生活世界、自我在生活中具有的意识，虽然各个作者对生活世界的进一步分析迥然不同。一些人从通常的、被经验到的语言结构（这种结构源自于我们的实践、行动背景）层次来考察生活世界。^②另一些人则把它构想为人的生活，并且尤其是“我的生活”，因为正是我的生活，我的生存，具体的和个体的自我及其境遇，才是我所知道和所能知道的全部东西的来源。^③就我的生活是其他一切事物的根基而言，它是一种根本的实在。那么，形而上学不仅要从研究我的生活开始，而且不能超出它，因为它能够研究的一切事物，在某种意义上就是我的生活中的部分。形而上学的对象不是别的，就是我生活的方式。^④这就需要形而上学成为一种人格化的哲学人类学，这种人类学研究的中心或者主题都是充满了个性化和具体化的我的生活。

不论怎样解释，这种见解都存在着许多问题。例如，一个问题是：这种生活确切地是指什么，如何将它同我们通常称之

① 艾耶尔：《语言、真理和逻辑》，p. 36。

② 哈贝马斯：《后形而上学思考》，pp. 16, 43—4, 50。

③④ 奥尔特加：《奥伯拉斯》，vol. VII: 33, 99, 103, 127, VI, p. 13; 苏比里 *Teoría fenomenológica del juicio*, p. 92。

为生活的东西相区别。不过这些困难并没有特别涉及形而上学的对象。另外一个困难似乎更贴近我们的主题，它涉及我们目前这种见解的对象范围的狭隘性，因为一旦将一般意义上的生活和特殊意义上的我的生活作为对象，就会排除很多过去形而上学家们主张的形而上学研究对象。

如果上述观点的支持者针对这种异议反驳说，我的生活包括我能知道的一切事物，因为在某种意义上，它涵盖了我能够经验到的一切事物，那么人们可以作出如下回应：首先，按照我的经验去构架整个世界，会在暗中破坏经验对象的客观性和独立性；其次，随着对上述公式——即形而上学研究生活世界——的展开程度的变化，该观点将变得无法区别于我们已经讨论过的几种观点。例如我们可以将此观点等同于形而上学研究现象（即世界向我们呈现或在我们的经验中呈现的东西）的观点。或者给这种见解来一个更现实的转变，人们就能证明它等同于形而上学研究存在的那种观点。然而，正如我们已经看到的那样，这些途径没有一个令人满意的。

10. 本体

本体是超越经验的事物。它至少可以从两种方式上理解。在第一种方式中，本体之所以是超越经验的，是因为它们还没有被经验到。在这个意义上，去冥王星旅行是本体的部分，因为还没有人这样做。事实上这就是一些哲学家所说的形而上学研究的东西。^①从这个角度看，形而上学是一个不断缩小的领域，因为随着科技的进步，人类数量的增长，以及其他一些可以拓展经验边界的事件的发生，人们的经验在数量和种类上都有所增长，而这就使形而上学的对象变得越来越少。

按这种方式理解，形而上学只是一个暂定的领域，它对我

^① 英格尼尔斯：《精神的原则》，p. 79。

们还没有充分了解的东西产生猜想。它可以被称为一种假想的、推测的或思辨的科学；它是我们通往知识道路上的第一个台阶，随着时间的发展，它会屈从于科学的言说。不过，被科学抛弃的只可能是单个的形而上学观点。形而上学本身并没有终止存在，因为人类经验的领域是无限的，不管我们在事实上已经经历了怎样多的事物，总是还有一些我们没有经验的事物。以这种方式，形而上学总是保证有一个对象。同时，这种观点使形而上学从属于科学，并把它归之为一种推测式的前科学的东西。

虽然很多实证主义者都同意这种描述，但很少有形而上学家同意这一观点。他们提出理由说，无论科学和技术具有怎样的发现，人们相应的经验领域如何拓展，形而上学的对象领域的广度与深度都会随着这些发展扩宽而不是缩减。并且确实，就形而上学的思辨范围不断扩大，而不是由于科学的发展而萎缩而言，这种回答是有意义的。考虑一下计算机、神经科学和物理学的最新发现，就可以知道，它们是怎样开拓而不是封闭了形而上学的研究领域。

其次，很多形而上学家论证道，形而上学不是排他地、或者主要是关于我们还没有经验到的东西的，它在很大程度上，是关于我们已经经验到的或者正在经验的东西。正如这种论证所说的那样，形而上学涉及桌子、颜色、特性以及其他事物之间的联系，并且这些是在经验中被给予的。所以，把形而上学的对象构想为尚未经验的东西是不恰当的。

本体还可以在康德提到的意义上进行理解，即那种永远都不能被经验的东西。^①这不是说我们还没有经验到它们，而是说经验到它们是不可能的。这种观点的优势在于，它在形而上学和经验科学之间划出了一道鲜明的界限，甚至比把本体理解为

^① 康德：《导论》，§32，p. 62。

没有经验到的东西而划出的界限更鲜明。但是这并不足以使这种观点被接受。因为，正像先前的观点一样，它使形而上学成为一种纯粹是思辨的工作，并使其脱离了我们的经验，而成为决不受经验检验的东西。其次，如果它和我们不可能经验到的东西有关，那么它的意义何在？如果它们在原则上不属于经验，那么我们如何论述对象和理解它们？也许提出超出经验的东西是可能的，但除了提出它们之外我们如何能够知道得更多？

此外，反对这种观点的哲学家们时常指出，当我们能够知道的所有东西都是现象时，坚持形而上学是关于本体的学说的观点本身就是一个矛盾。事实上，这些反对者还指出，当我们没有也不能了解本体时，提及本体本身就已经是一个矛盾。因为，我们根本无法知道我们所经验的是否是现象，并且，当我们所知道的一切都是现象时，也不知道是否有一个本体存在。^①这种论述导致了后康德主义的唯心主义结论：的确，所有的一切都是现象，并且因此实在是理念。但这似乎是一个相当不令人满意的结论。对那些力图维护这门学科的合法性的人大为不满的还有实证主义者，他们推论出：形而上学是一门伪科学，并且必须加以拒斥。

11. 语言

还有一种观点认为，形而上学研究语言，这种观点试图保持上述理论——即形而上学对象是现象——具有的优势，维持形而上学与经验科学的区分。^②语言在我们的经验中占据了相当的部分，但除了语言学，没有任何经验科学研究它。而通过对

^① 摩尔：《哲学是什么？》，p. 18。

^② 虽然对于达米特来说，形而上学是思维的哲学，但是他相信我们只有通过语言才能达成。《形而上学的逻辑基础》，pp. 3, 15。还可参见哈贝马斯：《后形而上学思考》，pp. 43—4。否定语言优先于思维的观点，具有悠久的历史。例如，可参见，柏拉图：《克拉底鲁篇》，439. p. 473；罗素“模糊性”，pp. 84—5；贝克：《早期德国哲学》，p. 126。

语言的两种理解，我们又可以避免将形而上学与语言学混为一谈。在第一种意义上，语言可以被理解为已经发展或可能发展的自然语言，诸如英语、拉丁语和西班牙语。在另一种意义上，语言也可以被理解为是指作为所有语言基础的共同结构。有人或许想由此证明说，第一种意义上的语言，可以是语言学的对象；而第二种意义上的语言，则是形而上学的对象。

然而，几乎没有几个语言学家承认，从第二种意义上理解的语言不是他们的研究对象，即使他们将自己视作描述性语言学家，并且将描述自然语言作为自己的首要工作。事实上，大多数语言学家都认为，考察语言的基本结构是语言学的一部分。因此，如果形而上学研究语言，那么形而上学和语言学的区别就是不清楚的了。

这种观点的另一个困难就在于，无论是对语言的基本结构的分析，还是对自然语言的研究，都不像人们开始所想的那样是经验性的。语言是由记号和规则组成的，并且由规则将那些记号放到一起使之获得意义。但是记号和规则通常都不是作为经验材料出现的。我们所经验到的是文本，即作为符号的集合体，是由作者选择、安排和意在向特定语境中的观众传达特定的意义的东西。^① 语言并不存在于任何地方，它只出现在文本中或在文本中被描述。因此，语言是一种抽象，它的记号和规则依赖于文本，并且只有在文本中才能遇见。我们经验不到语言。

第三个困难涉及如下事实：形而上学在传统上历来被认为是研究世界的，虽然各位哲学家对世界图景的描述各不相同。如果认为形而上学既研究世界又研究语言，那么人们就必须坚持语言和世界是同构的。的确有些哲学家这样认为。^② 但这是没有意义的，因为研究记号和把它们放在一起的规则，与研究桌

① 格拉切：《一种文本理论》，ch. 1, p. 4。

② 海德格尔：《形而上学导论》，p. 11。

子、椅子以及它们的联系是十分不同的。这里，研究‘原因’这个符号以及它如何在论述中起作用是一回事；而研究诸如生了一个孩子的双亲这种原因又是另一回事。所以，将形而上学的对象缩小为语言是行不通的。

简言之，语言无论被理解为现存的自然语言，还是被理解为所有语言共同的基础结构，都不适合于区分形而上学和其他学科的研究对象。鉴别形而上学的特征必须另辟蹊径。

12. 文本

为了避免先前遇到的那些困难，我们可以说，形而上学的对象是文本。毕竟，文本是经验的存在体，文本属于我们的经验并且具有具体特征。当然，我们首先会遇到的困难是一个文本的确切概念，因为在文本是什么的问题上，似乎没有一致的意见，的确，直到最近，文本的概念还是很少得到注意。甚至到了文献大量出现的今天，关于文本是什么也还没有达成共识。

这里至少有五种宽泛的文本概念。按照第一种，一个文本是用于传达意义本身却没有意义的存在体的集合。^① 因此，在一张纸上的记号或人们发出的声音是文本。如果 P 的意义是 Q，那么 P 就是那个文本。第二种观点坚持，文本是用来传达意义的存在体的意义。^② 如果 P 的意义是 Q，那么 Q 就是那个文本。第三种观点坚持，一个文本是用来传达意义的存在体的集合，这个存在体与意义相关，但不是与特定的意义相关。^③ 这样，如果 P 的意义是 Q，那么这里的文本就是与意义相关的 P，但其意

① 德里达：《文本活动语境》，pp. 172—97；谢灵斯伯格：《计算机时代的学术编辑》p. 49。还可参见奥古斯丁：《论导师》，p. 93—94。

② 按照瓦赫特豪瑟在“解释文本”中的说法，这种见解属于伽达默尔，pp. 442, 443—45。还可参见费舍《在这种类型中有一个文本吗？》，p. vii。

③ 这是一种对德里达见解的非根本性的解释；参见前面注释 100。还可参见格莱格利：《文本事件》，p. 170。

义并不必然地就是 Q。第四种观点把文本确认为我们作出的行为，即言语行为。^① 按照这种观点，文本既不是 P 也不是 Q，更不是与某种意义相关的 P，它是当我说或写 P 时，我所作出的行为。最后一种观点认为，一个文本是用于传达意义的存在体的集合，它被认为与所谈论的特定意义相关。^② 这样，如果 P 被用于传达 Q，那么文本就是那个与 Q 相关的 P。

当然，相应于上述五种文本概念，形而上学的对象也会有五种相当不同的解释。因为我已经分别在别处讨论了这些观点的价值，并且在这部探讨形而上学本性的著作中，我也没有足够篇幅去处理有关于文本的错综复杂的观点，所以，我将忽略那些我不同意的观点，并且将我赞同的观点展现出来，这就是前面提到的第五种观点。不过，为了使这种观点更易接受，我需要对它稍作补充。重复一下我在以前的篇章中所说的观点：文本是符号的集合体，是作者选择、安排和意欲在某种语境之下传达某种特定意义给观众的符号的集合体。^③

将第五种意义上的文本看做是形而上学的对象，其优势是非常明显的。除了我们前面谈到的优势外，这种理解还有助于形而上学与其他学科的清晰区分，因为没有其他学科将文本作为它们的独有对象。的确，有一些学科也研究文本，但它们所研究的总是某个特定类型的文本。例如文学批评只研究文学文本，如此等等。没有一个学科研究作为文本的文本。

这种观点还有另外一个优势：因为文本和意义相关联，所以形而上学的对象将非常广阔。于是人们就不能指责这种见解，说它是狭窄的和狭小的。例如，因为颜色能通过意义与文本相

^① 麦克坚尼：《文本的条件》，p. 4。这种见解是建立在众所周知的奥斯丁的《怎样用语词思想》中的观点上的，pp. 98 以下。

^② 格拉切：《文本》，p. 47。

^③ 格拉切：《一种文本理论》，p. 4。

联系，所以它们就不能从形而上学中排除出去。

然而，这种见解的缺陷压倒了它的优势。例如，如果形而上学仅仅研究所说、所写或所想的（如果人们承认精神文本的存在），那么对可能领域的研究就超出了这个学科的界限。

另一个问题是，形而上学将被限制于对人工产品的研究，因为文本是人的谋划的产物。而这既与该学科的大多数理论、也与它的大多数实践相矛盾。当然，如果把文本的概念扩展为能够承载解释的任何事物，就像当代的解释学和后现代主义所做的那样，那么由于这种异议所带来的困难就会被轻而易举地避免，因为一切事物都可以是一个解释的载体。^① 不过，当人们对此做深入探究时，就会认识到，把文本等同于一切事物不可能摆脱上述困境，如果形而上学只是从文本性方面去研究一切事物的话。所以，即使在外延上形而上学研究一切事物，在内涵上它的领域也相当狭窄。并且，如果它真的研究一切事物，那么先前提出的对形而上学研究一切事物的观点的异议，在此也同样适用。

13. 意义

从语言学或文本角度理解的意义，也可以被看做是形而上学的唯一对象。初看起来，这个规定给人一种极其丰富的感觉，因为意义似乎集合了我们想知道的或所知道的一切。毕竟我们思考和传达是通过语言，而使语言存在体能够存在的是它们所具有的意义。^②

然而，意义又是一个在哲学史上众说纷纭、充满争议的概念。关于意义，人们大致有以下三种理解：把意义理解为指称；

① 米勒：《作为主人的批评者》。

② 达米特：《形而上学的逻辑基础》，pp. 14—15, 18, 22, 338。

把意义理解为观念；把意义理解为使用。^① 根据第一种观点，‘苏格拉底’这个符号的意义是苏格拉底，而像‘猫’这样的符号的意义是这个词项的外延：这只猫和那只猫和另一只猫，如此等等。在“这只猫在垫子上”这个例子中，它的意义则是一个事实或一个事态。^②

如果将意义理解为观念，那么‘苏格拉底’的意义是苏格拉底的观念或概念，并且这同样可以运用于像‘猫’这类的词项中。而就“这只猫在垫子上”这类具有真值的句子而言，它的意义就是它所意指的命题。^③ 当然，应该想到，关于观念和命题的地位有相当多的争论，并且很多哲学家已经简单地否定了它们。^④

根据第三种观点，意义是使用。为了理解这种观点，最好参照由奥斯丁提出的言语——行为理论。^⑤ 根据他的观点，当我们说某些像‘玛丽，开门’这样的话时，我们应该在若干个行为中间加以区分。一个行为就是说出这个句子的行为。这就是所谓的“以言表意的行为”。另外，说出这个句子的行为是打算寻求原因，这是“以言取效的行为”。另一个则是在说这个句子的过程中所操作的行为，这就是“以言行事的行为”。在所给的例子中，以言取效的行为是试图让玛丽打开门；以言表意的行为是发出‘玛丽，开门’这种声音；而以言行事的行为则是命令玛丽去开门。于是，在这个语境中，意义就是句子的使用。

然而，所有这些观点都受到了尖锐的批评，因此它们并没

① 这里还有其他关于意义的观点。例如，卡尔纳普在“清除形而上学”中对陈述意义的论述，pp. 63—5, 76。

② 柏拉图：《智者篇》，237c, p. 980；奥古斯丁：《论导师》，II, 3, p. 577。

③ 洛克：《人类理智论》“导言”，8；BK. 3, 2, 2, vol. 1, p. 32；和 vol. 2, p. 9。恩康正确地认为，知识的对象就是命题。奥康：《论知识和科学的概念》pp. 9和11。

④ 奎因：《指称之根》，p. 35。

⑤ 奥斯丁：《如何以言行事》，pp. 98以下。

有摆脱各种问题和困境。在我看来，一个文本或一个符号的意义，是当我们理解这个文本或这个符号时所理解到的东西。^①‘苏格拉底’、‘猫’以及‘猫在垫子上’的意义就是苏格拉底、猫和那只猫在垫子上。无论如何，意义是与理解和用于表达它的意义的存在体相联系的。猫不是意义，但是当我理解‘猫’这个词时，被我理解的那个猫就是意义。

但是，作为一种意义的猫是什么？一个事物、一个观念或别的什么东西呢？我认为，提出这个问题和期望得到一种一致的回答都是一种误解，因为意义本身是变化多端的。例如，‘猫’的意义不同于‘猫的概念’的意义，也不同于‘喵喵’的意义（喵喵是一只猫）。

于是，根据不同的意义理论，形而上学的概念也将千变万化。不过，就对这些理论的反驳而言，除了一些专门针对于各个理论的，另有一些反驳则对这所有理解都适用。例如，在前文提到的针对形而上学的对象是文本而出现的反驳（即它不必要地限制了形而上学的领域），就能够以类似方式运用到这里，并且针对所有理解进行批判：如果从外延角度理解意义，那么形而上学就将被限制为对我们所使用的词项的外延的研究，而这样就排除了观念，无论它们是什么；如果形而上学研究观念，这就限定形而上学只能研究一些种类的事物，从而排除了在形而上学历史上所涉猎的诸多范围的东西；最后，对意义是使用这个理解来说，上述批判同样适用，因为使用也是一个非常特殊的研究对象。

或许就形而上学的这种目的而论，最适合的概念是我在前面提出的那个，因为这样，意义就能够被宽泛地理解，它既能包括所有提到的事物，又能包括其他事物。然而，甚至这样也

^① 格拉切：《一种文本理论》，ch. 1, p. 18。

是太过限制：这种意义将限制于我们已经说过（或写过）和理解的东西，因为它必然要与理解和表达相联系。

总之，我认为将形而上学的对象确认为意义的观点太过狭隘，因为就意义寄生于符号和文本而言，它总是限制于我们所说或所写的东西。但这不是我要说的全部，以后这一点将变得更清楚。

14. 命题

命题是尤其引起争论的。人们通常认为，命题由可以判断为真或假的句子的意义组成。例如，相应于‘这只猫在垫子上’这个句子的是“这只猫在垫子上”这个命题。但是仅这样说是不够的，因为对于某些人来说，这些意义是在心灵中的某物；而对于另一些人来说，意义则是在心灵之外的某物。此外，在后一种情况下，一些人坚持：这些意义是在时空世界中的事实，另一些则坚持它们在时空之外。最后，还有那些完全否定命题的主张。^①

坚持形而上学研究命题、而命题是精神性的那种见解，可以还原为先前讨论过的、形而上学研究概念的见解。坚持形而上学研究命题、而命题是在世界中的事实的那种观点，可以还原为形而上学研究关系的观点。而那种认为形而上学的对象是作为时空世界之外的命题的见解，与形而上学研究抽象存在体的观点相似；不过，前者并不能被还原为后者，因为不是所有命题都表达抽象的概念。

这些观点除了具有各自特殊的困难之外，还存在一些共同的问题。其中之一就是，命题是多种多样的，而上述几种理论

^① 奎因：《语词和对象》，§43，pp. 206-11；赖尔“有命题吗？”p. 37。

都无法清晰分辨哪些是形而上学的研究对象。^① 如果形而上学研究所有命题，那么将很难看到这门学科如何与所有其他学科组成的知识的百科全书相区别。但如果不是这样，那么形而上学研究命题这个论断就不足以将形而上学与其他应当被区分的学科区分开来，因为我们不知道形而上学研究的命题与那些不是它的研究对象的命题的区别是什么。

另一个困难是，不论命题如何被解释，由于忽略了很多形而上学在传统上已经研究过的东西，所以它似乎只是一个非常有限的对象。例如，根据这种观点，我们可以说，形而上学不研究物理客体。当然，这种见解的倡导者可以用两种方式回答此问题。第一种方式是说明形而上学研究关于物理客体的命题，并且因此，并没有忽略对我们想要知道的那些东西的考察。（这就假定了命题是精神性的，或者是超越精神而又不在物理对象的时空世界之内的。）而另一种方式，无非是说明，命题是世界中的事实，并且因此，形而上学就其研究命题而言就是在研究物理事实。

最后，人们还可以证明说，由于一切事物看来都是命题性的，也就是说，这个世界是唯一地由命题或类似命题的存在体所组成的，所以形而上学研究命题的观点并不会使形而上学的对象变得有限。事实上，这是证明此观点的有效性的唯一方法，我承认，这确实是一个一直存在的观点，但它是一个颇有争议的观点。

15. 预设/第一原理

一些形而上学家主张，形而上学的对象是由绝对的、最初的或基本的预设组成的。这种预设与相对的、次要的或派生的

^① 奥康承认这个问题并指出，我们不能通过命题把一门学科与其他学科区分开来，但命题的主词和谓词似乎对于每个学科都是不同的。“论知识和科学的概念”，p. 13.

预设形成鲜明对照。二者之间的区别在于：第一种预设是如此基本，以至于人们作出的一切或几乎一切陈述以及人们持有的一切信念都依赖于它们，这就是为什么它们常常被称为“第一原理”的原因。相比之下，相对的预设是这样的：只有人们作出的某种陈述或人们持有的某种信念依赖于它们。所谓的不矛盾律，即 $\neg(P \wedge \neg P)$ ，是第一原理的一个例子；而相信我拥有一所房子的信念，则以下述问题为前提，即你拥有的这所房子值多少钱？

亚里士多德本人曾谈到第一原理，尽管有时他心中所想的是像不矛盾律这样的逻辑原理或认识论原理，^① 而在另一些时候想到的是第一的或最初的原因（例如，上帝）。^② 我们在上帝和终极因部分已经讨论过这第二种看法，所以在这里我将着重探讨第一种观点。这种把认识论原理作为形而上学的首要对象的观点在早期近代哲学中流行，^③ 并且从此一直成为一些哲学家喜爱的观点。^④

当绝对预设被看做第一原理时，也就有了与这些预设相关联的其他特征。例如，一些哲学家主张：它们是自明的，^⑤ 另一些则认为，它们绝不会被提出或陈述。^⑥ 然而，这些观点是建立在某种并非理所当然的理论承诺之上的，因此采用一种在理论上讲更为中立的方法似乎比较合宜。不过，不论与这些绝对预

① 亚里士多德：《形而上学》，1005b17，p. 736。

② 亚里士多德：《形而上学》，1026a30，1069b1，pp. 779，872。还有一些人同时持有两种观点，可参见麦肯：《亚里士多德入门》，p. XViii，也可参见科普赖森：《哲学的历史》，vol. I《希腊和罗马》，p. 288。

③ 鲍姆加登：《形而上学家》，§1，p. 1。

④ 这种观点有不同版本，参见亚里士多德：《形而上学》，1005b15，p. 736；柯林伍德：《论形而上学》p. 31；怀特海：《过程与实在》，pp. 18，25；布劳德：《批判和推理的哲学》，pp. 84，90。

⑤ 司各脱：《关于人类知识》，pp. 106—7。

⑥ 柯林伍德：《论形而上学》，pp. 32—3。

设相关联的是怎样的一些个别特征，必须承认的是，绝人部分人并没有意识到他们言论背后的大多数，甚至是全部绝对预设。的确，正是科学家和哲学家的工作才使这些预设变得清楚明白。

这里至少有两种理解绝对预设的方式。根据第一种，绝对预设是思想或精神的存在体，并且因此是历史性的。它们是历史性的意味着它们从属于时间，并且属于某些人。例如，考虑一下那个不矛盾律。依照第一种理解，这个原则是在某些人心中发现的预设，当他或她肯定任何事物，比如说 Q 时，这就预先设定了：P 既真且假是不可能的。

按照另一种理解，绝对预设是永恒的命题，相对于其他大多数命题，该命题在逻辑关联中总是处于先在位置（无论我们怎样理解这种先在）。如果某人所持的是其他命题中的一个，那么在逻辑关联中，绝对预设必定先在于这一命题。在这个意义上，以非矛盾律为例， $\neg(P \wedge \neg P)$ 不是任何一个人心智中的某物，而是由一些其他命题预设的一个命题，诸如 Q，不管某人在事实上是否持有这一命题 Q。这就是说，就绝对预设不从属于时间而言，它不是历史性的；就它不存于人们的心中而言，这预设又不是精神性的。

对预设的这两种理解，产生了对形而上学的两种不同理解。根据第一种，形而上学是一种历史，因为它的对象是某人在某个历史时间点上持有的那种绝对预设。^① 那么，形而上学的主张就采取了这种形式：“P 是 X 在时间 t 所说、相信、持有甚至提问的东西的一个绝对预设。”^② 于是 P 就不能被断定，而只是被陈述，并且没有真值从属于它。真值将只适用于当某人接受 P 时的那种历史性陈述。

形而上学的这种观点，与每一个形而上学家实际提出的观

① 柯林伍德：《论形而上学》，pp. 52, 58。

② 还有另一个不同公式存在，同上，p. 35。

点截然相反。^①事实上，那些以上述方式理解形而上学的人，此时便面临着一个艰难挑战，即找出一位认为绝对预设没有真值的形而上学家。另外，大多数形而上学家还将证明（在我看来这一证明是正确的），使一个绝对预设成为如此这般的并不是它没有真值这件事，而是人们认为它应当是真的。这是对上述主张的一个重要反驳，因为它对自己的历史精确性提出了质疑：形而上学从来不是一门历史的科学。^②

针对此观点的另外一种异议则指出，这种观点恰恰做了它宣称自己不会做的事情。当认为 X 所持观点 Q 是以 P 为绝对预设时，这就就 P 和 Q 之间既不是暂时，又不是历史的关联关系提出了一种逻辑主张。当然，这些形而上学家也认为，X 曾经述说 Q，并且 P 是 X 所说过的东西的一种绝对预设，但这并不是所有的形而上学家的主张。也许通过下列句子，这一点能够更加鲜明。

1. P 是 X 在时间 t 所说（或所想）的东西即 Q 的绝对预设。
2. P 是 Q 的一个绝对预设。
3. X 在时间 t 说（或思想）Q。

我认为句子 1 是复杂的，并且可以被粗略地分解为 2 和 3。句子 2 提出了一种关于 P 和 Q 之间关系的主张，而不管 X 是否说或想到 Q 和主张 P，或在他的思想中有 P。而 3 则是对 X 在时间 t 述说或思考 Q 的一种描述。1 的真值取决于 2 和 3 的真值。如果 2 是假的，那么 1 就是假的；如果 3 是假的，1 就是假的。如果 2 和 3 都是真的，那么 1 就是真的。这意味着，1 并不完全

^① 柯林伍德在上书中并不同意这种陈述，p. 54。并且我必须承认，当亚里士多德本人写作这些原则时，并没有说它们是真的，而只是说，它们是我们最能够确定的东西。《形而上学》，1005b6—25，pp. 736—7。

^② 对于亚里士多德来说，严格地说，历史不能是一门真正的科学，因为它只涉及个别性，而科学知识涉及普遍性。《诗学》，1451b5，p. 1464。与此不同，形而上学是一门科学的一个缩影。

是历史的，正如那些持此立场的人所主张的那样，同时，它也意味着，形而上学不能是一种单纯的历史性研究。

为了使1成为纯粹历史性的，就会出现下面的情况：

4. X说（或想）P是X在时间t所说的（或所想的）的东西即Q的一个绝对预设。

但是很显然，1和4说的并不是同一件事情。其次，恪守这种观点的人认为4并不是由形而上学家提出的主张；他们坚持的形而上学主张是第1种。^①

现在，让我们探讨第二种观点，即把形而上学理解为对永恒命题的研究，而这种永恒命题相对于大多数或所有其他命题处于逻辑上的优先地位。这种观点并不会遭遇第二种困难但是它仍旧会受到第一种困难的影响，以至于许多形而上学家已经主张去做别的事情。其次，形而上学家们事实上做的和已经做的，包括了比对绝对预设的研究更多的东西。的确，形而上学似乎并不只涉及原则，例如那个不矛盾律，而且涉及诸如色彩这样的事物。因此，我认为形而上学研究仅仅研究绝对预设的见解是不成立的，即使人们从非历史角度去理解它。

16. 目的

根据这种见解，形而上学研究目的。正如亚里士多德所说，形而上学是“通晓任何事物必须这样做的目的是什么的科学。”^②现在，目的可以在各种方式上被理解。依据第一种方式，目的是善，是一切事物的活动所欲求的对象。^③在亚里士多德主义体系中，它成为一种原因：终极因。另外，因为亚里士多德坚持：有一种其他一切事物的最终的原因，即上帝，结果形而上学的

^① 柯林伍德：《论形而上学》，p. 55。

^② 亚里士多德：《形而上学》，982b5，p. 692。

^③ 亚里士多德：《形而上学》982b5，p. 692，《尼各马可伦理学》，1094a2，p. 935。

研究对象就成了上帝。^① 这样一来，基于目的概念，我们获得了对形而上学对象的四种不同的描述：（1）一切事物的活动所为的东西，（2）‘善’，（3）终极因；和（4）上帝。亚里士多德似乎认为，这四种描述不仅不存在冲突，而且它们描述和意指相同的事物。如果事实如此，并且它们所指的是上帝，那么形而上学就等同于神学，一种我们在前面已经讨论过的见解。然而，如果这些陈述是不相等的，那么结果是我们有了三种需要与之争论的主张，而这三种主张各有各的困难。

如果形而上学的对象是一切其他事物的活动所为的东西，并且这是人类的活动——这是为亚里士多德所反对的——那么形而上学就成了对人的活动目的的研究。但这种界定实在太狭隘了，并且还将形而上学与实践学科捆在一起。如果形而上学的对象被确认为善，那么形而上学就成为一种价值论，并且这也使它显得太过狭窄。最后，如果形而上学的对象被确认为终极因，那么形而上学的范围也是同样的狭隘。的确，除了终极因外，它甚至不能包括对其他原因的研究。简言之，对形而上学对象的这种界定，相对于这门学科在历史中展现出来的广阔空间而言，是不公平的。

17. 最一般的谓词

另一种可能的解释就是将形而上学理解为对存在的最一般谓词的研究。^② 因为‘谓词’这个词项可以在各种方式上被运用，所以这个陈述是不清晰的。例如，一些哲学家是将谓词作为语言学的词项来说的，所以谓词猫，在‘哧哧是一只猫’这个句子中，无非就是‘猫’这个词语而已。然而，对于其他人

^① 亚里士多德：《形而上学》，982b10，p. 692。

^② 鲍姆加登用这个公式指称本体，因为对他来说这个公式是形而上学的一部分。《形而上学家》，§4，p. 2。

而言，谓词则是这样一个概念，通过它我们可以了解句子的主词。在此意义上，通过猫这个谓词，我们就可以了解咪咪。在另一种方式中，谓词是那些被谓述的事物的某些特征或特性。同样以‘咪咪是一只猫’为例，猫就是句中描述的猫的特征。当然，哲学家们已经并且还在以其他更多方式来理解谓词，不过上面提到的这三种理解方式，都有着各自悠久的历史。例如，我们发现它们蕴含于亚里士多德的很多思想中。^①

针对谓词的三种不同理解，产生了三种不同的形而上学概念：对最一般词项的研究；对最一般概念的研究；和对最一般特征的研究。第一种使形而上学变成语言学的一部分，第二种使形而上学变成逻辑学的一部分，第三种则使之变成自然科学的一部分。然而，每一种观点都具有相似的问题：它们太狭窄了。如果把形而上学的对象限定为词项、概念或特征，所有三种观点都略去了很多形而上学家在传统上已经研究过的东西。的确，如果形而上学只研究谓词词项，那么什么学科研究特征和概念？如果形而上学只研究谓词概念，那么什么学科研究词项和事物的特征？最后，如果形而上学只研究谓词特征，那么什么学科研究词项和概念？

但这并不是全部。还有一个更基本的问题，因为形而上学总是涉及较不一般的东西，就像涉及最一般的东西一样。例如，在形而上学的论述中，对颜色，甚至对某些特殊颜色（如红和白）的探讨都是极为平常的事情。于是，即使我们接受了形而上学研究谓词的说法——不管是否把谓词理解为语言学上的词项、概念，或事物的特征——认为它仅研究是一般的谓词的观点也肯定是错误的。我在第7章中将再次讨论这种观点。

^① 亚里士多德：《范畴篇》，1a17—11b9，pp. 7—8；1003a20，p. 731。

18. 结合体

除了将一个存在体或一种存在体作为形而上学研究的对象之外，我们还可以简单地将这些观点中的两个或更多的观点结合起来，并且看它们是否能够更好地起作用。例如，我们可以沿着亚里士多德研究的思路，认为形而上学研究作为存在的存在和它的性质。^① 正如另外一些试图将我们讨论的观点综合起来的做法一样，这种观点最终也会归为一种已经获得讨论的理论；就上面的例子而言，它就属于形而上学研究先验物的观点。的确，对这些可能的结合物的分析会产生令人失望的结果，因为在所有情况下，我们都以把形而上学还原为特殊学科的集合作为终结，这正如把它还原为一切学科的集合一样不能令人满意。

^① 亚里士多德：《范畴篇》，1a17—1b9，pp. 7—8；1003a20，p. 731。

第四章 方法

在已经考察过的各种对象中，我们还不能找到任何一种可以作为形而上学的对象，并且提供给我们用以区分该门学科与其他学科、包括哲学的条件。那么，我们就必须致力于探究形而上学研究其对象的方式，看看它是否包含区分该学科的标志。即使在对形而上学研究其对象的方式和达成其目的的方式的考察过程中，我们仍旧找不到区分的标志。对各种方式的讨论也可以帮助我们了解形而上学的进程，并且对形而上学本身有更好的理解。我所指的形而上学研究其对象的方式就是形而上学的方法。

在通常情况下，形而上学家们总会喜欢一种形而上学的方法甚于其他，而且，他们也总是依凭方法在形而上学和其他学科之间做出区分。^①存在着很多不同的方法，但以下这些与我们目前的情景更为相关：权威的/非权威的，先天的/后天的，归纳的/演绎的，推理的/直觉的，描述的/约定的，分析的/解释的/综合的，实验的/观察的，常识的/非常识的，历史的/非历史的，现象学的，和辩证法的。

^① 这或许就是柏拉图在《理想国》346a, p. 595 提出各门艺术凭其力量和功能相区分时，他真正想到的东西。还可参见阿维罗伊：《论宗教与哲学的和谐》，p. 49。

一、权威的/非权威的

权威的方法是一种使用权威或者将权威作为唯一的、主要的或最重要的基础，以此来获得关于研究对象的观点的方法。相比之下，非权威的方法是一种既不依赖也不通过权威而得出结论的方法。如果权威的和非权威的方法这样被理解的话，那么几乎不会有什么人真正承认形而上学是权威式的。只有少数几个持有此种观点的，认为上帝是形而上学的对象，而启示则是获得关于上帝知识的最好途径。^① 因此，他们提出理由说，形而上学得以进行的方式应该是依据天启的权威。要正确理解上帝，就是要从他向我们启示的东西开始，因为那是了解它是什么的最可靠的方法。根据其他论据而得出的结论也许是可靠的，而且这些论证本身也许是有效的和建立于真实的前提上。但是，通过其他证据获得的关于上帝的知识的可靠性和准确性，完全不能与通过上帝启示的方式获得的知识的可靠性和准确性相提并论。

然而，一般来说，大多数形而上学家已经指出，诉诸权威在形而上学中是几乎或根本没有地位的，这在其他任何的世俗学科中都是同样。^② 科学涉及知识，而权威只是产生意见。不过，这并不意味着：当我们学习或应用我们已经学过的东西时，不需要依靠权威。我们不可能全都是物理学家、化学家、工程师、律师或医生。我们必须依靠专家告诉我们的各种专业领域中的知识。科学家们经常接受那些对于推进他们自己的研究是必要的其他科学领域的结论。然而，这种对权威的依赖是建立

^① 伯纳文特：《上帝创世记谈物》，“幻想”Ⅲ，“讨论”Ⅵ，pp. 212-22。

^② 阿奎那：《神学大全》，1，1，8，pp. 13-14；但是注意：对于阿奎那来说，科学是有等级秩序的，并且科学的一些原则是来自其他科学的结论。同上，1，1，3，p. 7；《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，5，1，ad5，p. 15。

在两个基础上的：第一是在当前谈论的领域中那个人的可信性，即在这方面他必须是学识渊博的，第二是他提出的观点必须是可研究的并且得到一些必要而可取的事例的检验。所以，一个权威的用处最终不是取决于权威，而是取决于权威所提出的观点的可证实性。这同启示神学这类领域中所遵照的程序是非常不同的，在那里，真理的最终裁决者是一个人或一群人的一个声明，他们的观点被看做是不容置疑的，并且其权威性不取决于证据，而是取决于这个事实：他们是这样一群人，或者说他们拥有这样一种地位和职责。

不管人们接受哪一种观点，凭借权威性或者非权威性的方法来区分形而上学的做法，始终都存在问题：在两种情况下它都是无效的。如果它是依靠权威才能进行，那么它是无效的，因为它不能与其他依靠权威进行研究的学科、诸如神学相区别。另一方面，如果它依靠非权威才能进行研究，那么这也是无效的，因为它不能与其他在非权威程序中寻求支持的学科、如自然科学相区别。

二、先天的/后天的

初看起来，这种先天的/后天的方法好像更有可能区分形而上学和其他学科。的确，很多哲学家已经证明：形而上学的特征之一就是它是先天的，而其他学科则不是。^①然而，这种观点存在着两个问题。第一，有一些像数学、几何学这类学科，也是先天的。^②这样，先天性自身就不能作为形而上学的独特标

^① 苏亚雷斯：《形而上学争辩》，1, 3, 1, vol. 25, p. 22；康德《导论》，§1, p. 13。

^② 康德意识到了数学和形而上学之间的相似之处，并尝试在《导论》中区分这两种学科，§2, pp. 15 - 19。

志。第二，先天与后天的区分不是没有争议的，由此得出的结论是，通过说形而上学是先天的以确立形而上学的特征的做法，本身也是不明晰的。让我们暂时接受先天和后天的概念以便能确定：它们如何和怎样运用于形而上学。

作为哲学的一个部分，形而上学是针对一个或一组对象提出的某种观点。形而上学还可以被认为是一种行为，一组规则，或一种能力，但是我在这里将忽略这些区分，以便使这个讨论变得简单。此外，为了使事情变得容易些，让我们说，这种观点是用命题来表达的，而这种命题是根据一些方法建立起来的。所谓方法，我是指那些称之为“结论”的命题得以建立的方式。于是，这种方法就要求遵循确定的规则，以得出这些结论。

现在，一种理解先天与后天区分的方式，是将它运用于一种方法，或者说是一系列步骤，通过它我们可以达成某些结论。在这个意义上，一种先天的方法可以被描述为一种规则，它规定结论是从不以观察为基础的前提中推论出的，即前提的真不是通过观察建立起来的。相比之下，后天的方法则是这样一种规则，这种规则规定：结论是从以观察为基础的前提中推论出的。考察一下如下的论证：

(1) 所有的人都是两条腿的存在物。

所有两条腿的存在物终有一死。

所以，所有的人终有一死。

在这个论证中，结论赖以建立的方法，好像是先天的，因为还没有一个人观察到所有两条腿的存在物，或者所有两条腿的人的死亡，即使一些人有两条腿是一个可观察到的事实。^① 让

^① 这也许是阿奎那认为诸如“人是理性的”这种命题是自明的原因（《神学大全》，I, 2, 1, p. 19），并且邓斯·司各脱主张，我们可以有一般的确定性（《论秩序》，I, 3, 4），pp. 141-143。至于司各脱讨论的背景，参见亚里士多德：《形而上学》，1027a8-29, p. 781。

我们再考虑一下如下的论证：

(2) 这个人是一个两条腿的存在物。

那个人是一个两条腿的存在物。

所以，所有的人都是两条腿的存在物。

在这个论证中，结论是建立在观察基础上的，因为这个论证的前提是一些可观察的材料。所以，这里所使用的方法必须被认为是后天的。

然而，以这种方式来区分先天和后天是有问题的，因为我们列举的例子似乎使我们陷入了一种两难境地：如果论证 2 是后天的，那么论证 1 也是。这种主张的理由是：论证 2 的结论是用来作为论证 1 的一个前提的。的确，如果论证 2 的结论是建立在观察基础上的，那么论证 1 必须也是后天的，因为它的结论最终至少是部分建立在论证 2 的前提的基础上，而这个前提是经验的。如果这种说法正确，那么似乎先天和后天的区分无助于理解任何方法，更不用说理解形而上学了。

当然，人们也可以论证这种反驳的无效性。因为论证 2 的这个结论不是从该论证的前提得出的。的确，我们可以论证说，这个结论不是从任何种类的观察得出的，因为个别的观察根本不能够给这种一般的结论提供支持——要得出这个结论，我们将不得不观察所有的存在物——结论 2 只能是先天地建立起来的。

然而，这种回答根本是不切题的。不管结论 2 是否能从论证的前提推出，都不影响这个事实：这个论证主张结论可由前提推出，而这就是后天论证的特征。提出这一论证的目的，并不是要说明这个结论无法产生，或者在这个论证中显现的证据是不充分的。它的真正目的是要表明：这个结论声称是从经验前提产生的。上述回答将这个论证中的推理与这个论证的价值混淆了，正像将一个演绎论证中的合理性和合法性与这个论证

的演绎特征相混淆一样。的确，如果合理性和合法性是演绎论证的必要条件的話，那么没有演绎论证能够是不合理或不合法的，并且这是没有意义的。^① 简言之，这种针对先天/后天的区分提出的反驳是有效的。

然而，我们还可以有其他理解先天/后天区分的方式。这具体可以表达为：一种方法是后天的，仅当它包含这样一个规则，当该学科按照这个规则确立某种观点时使用仅由那些命题来表达的方法，而那些命题则是可由观察证实的命题。可由观察来证实的命题的例子如下：

(1) 咪咪的毛皮是黑色的。

(2) 那张桌子坐着八个人。

至于不可由观察所证实的命题，我们可以举例如下：

(3) 一个整体比它的任何部分都大。(整体大于部分)

(4) $2 + 2 = 4$

命题 1 和 2 的真是通过观察建立起来的。我通过观察咪咪证实了这只猫是黑色的，而且事实上也看到了她是否真是黑色的。相比之下，命题 3 和 4 的真是通过对我们所谈论的概念的考察，或者，从语义学角度讲，通过对所使用的词项的意义的考察而得出的。我通过对整体和部分的观念以及这两个概念在命题中建立起来的关系的思考，证明一个整体大于它的任何一个部分。我不能以观察为基础来证明这个命题，因为我不能获得所有的整体和所有的部分。

注意，我已经谈及方法，它可以用于确立一些特定的命题主张和它们的真值。通过方法对形而上学进行的区分，并不同于在分析命题和综合命题区分的基础上进行的那种区分。这里的关键之处，并不是这个命题的特征或者使它们成为真或假的

^① 但是一些人认为，这对亚里士多德而言是有意义的，因为在他看来三段论总是有效的。《前分析篇》，25b32—26a13，p. 68。

是什么，而是我们用来逐步建立它们的真或假的方式。我们已经运用过的先天/后天的区分，涉及的就是一个命题被确立为真的方法。^①照此，这种区分就是认识论和方法论上的；它涉及我们的知识和我们用以建立这些知识的步骤。而分析和综合的区分涉及命题特性的起因，即它们的真值。^②照此看来，它是一个本体论上的区分；它涉及事物所是的方式。让我们举例说明这一点。考虑如下两个前面已经列出的命题：

(2) 那张桌子坐八个人。

(3) 整体大于它的任何部分。

如若抛开我们认为命题何以为真的那些方法进行考察，并且如果真的可以如此的话，那么这些命题就既不是先天的也不是后天的。所谓先天和后天，只能从我们知晓命题的方法的角度去考察。正是使我确认命题真值的那个步骤，才使命题有先天和后天之分。这就是我们所说的先天和后天是在认识论和方法论上区分的意义；它涉及我们如何逐步认识那张桌子坐八个人和整体大于它的任何部分。

把这些命题划分为分析的或综合的这种分类，与我们认识命题真值的方法毫无关系。事实上，前面这种分类涉及的是命题为真的原因。“那张桌子坐了八个人”是真的，当且仅当那张桌子坐着八个人。“整体大于它的任何部分”是真的，当且仅当整体大于它的任何部分。在第一个例子中，该命题是真的，依据世界中的一个事实；在第二个例子中，该命题是真的，凭借的是它所运用的概念。这两个例子，都无关于我们得以认识命题的真的方式，例如，我认识到那张桌子坐八个人，是否是由于一个天使对我的启示，或是因为我看见那张桌子坐着八个人，或是因为有人告诉我那张桌子坐着八个人，或是其他原因都是

^{①②} 克里普克：《命名与必然性》，p.34。虽然克里普克谈到了“真理”，p.39。

无所谓的。重要的事情在于：那张桌子坐着八个人。同样道理可应用于第二个命题。分析性和综合性与命题真值的原因相关。先天性和后天性，正如我在这里所谈到的，与我们得以认识命题的真的方式有关。

凡是涉及方法的地方，都与分析的或综合的命题无关；它只与这些命题是由先天的还是后天的确立有关。至于被哲学家们考察的所有先天建立起来的命题是否是分析命题，而后天命题是否是综合命题的问题，与我目前的探讨不甚相关，我也不想在此多做评述。我将在第6章中回过头来探讨分析和综合命题。

然而，我必须指出，这种先天和后天区分的主张失败了，因为先天的方法最终证明是后天的。支持这种主张的人认为：在对任何命题进行证明时，我们必须知道语句或表达它的语句的项的意义，而这只有通过观察才可能。因此，先天的方法包含着后天的成分。看一下由‘ $2 + 2 = 4$ ’这个语句所表达的‘ $2 + 2 = 4$ ’这个命题。根据前面陈述的观点，该命题不是被观察所证实的，而仅仅是以对组成它的概念的分析为基础的。但是，对这些概念的分析是以理解了‘2’意味着2，‘+’意味着+，如此等等为前提的，并且这个知识是通过经验获得的。

我认为上述主张混淆了两个问题，这两个问题分别是：我如何知道“ $2 + 2 = 4$ ”这个命题是真的？我如何知道“‘ $2 + 2 = 4$ ’这个命题的含义是两个加上两个等于四个”是真的？第一个命题的真，是独立于经验而建立起来的（即使在确立第一个命题时，我们需要首先肯定第二个命题为真，因为第一个命题需要借助第二个命题才能够得以表达），反之，第二个命题的真，只是在观察的基础上就可以建立。因此，我们可以直接否定这个主张。

另一个异议正好与刚才提到的那个相反。它认为先天和后天的区分之所以失败，是因为甚至在那些看来属于后天认识的

命题也要使用先天知识。考察这个命题：“那张桌子坐了八个人”。这样一个命题预设了桌子、坐和8这几个概念。但这些都是经验中不可获得的普遍概念，因为我们所经验的一切都是个别的。因此，我们是不依赖于经验而得到这些概念的，并且那张桌子坐着八个人这个知识，不纯粹是后天的。

事实上，这一异议同样混淆了两个问题，即这个命题的主张和该命题所用的概念。就命题的主张来说，它关注的是个别事实——围桌而坐的人的数量——而我们是通过经验了解这些的。这种经验或许来源于我们的观察或许来源于别人的诉说。至于该命题所用的概念，它也许是普遍的，但并没有改变这个事实的个别性。

简言之，在先天和后天的方法之间加以区分似乎是有道理的，但想要以此将形而上学和其他学科有效地区分开来，却是很困难的。确实，形而上学似乎既用先天的也用后天的技术去确立它的结论。形而上学不单纯是先天的，因为在对其对象进行研究的过程中，形而上学考察我们谈论和思维其对象的方式以及对象呈现于经验之中的方式。例如，从柏拉图时代起，形而上学就一直在探索诸如实体这样的事物的恰当定义，并且为了发现它们，形而上学家不仅考察了实体的本性，而且考察了我们谈论和思考它们的那种方式。那么，形而上学的这种方法，就不能完全被视为是先天的。事实上，即使它能够这样，也不能充分地建立不同于其他学科的形而上学，因为某些其他学科也主张方法上的先天性，例如数学和几何学。

当然，如果认为形而上学的方法不是先天的，而是与此相反，那么就是坚持它是后天的。^① 不过这种后天的方法确实不能

^① 怀特海：《过程与实在》，pp. 6—8。迈农坚持：形而上学是后天的，因为它与存在有关，相反，“客体的科学”是先天的。《客体的理论》，p. 109。对于柯林伍德来说，形而上学是后天的，因为它是历史的。《论形而上学》，p. 49。

用于确立形而上学的唯一性，因为大多数科学都是后天的。为此目的必须找到一种不同的因素。

三、归纳/演绎

在先天和后天方法的讨论中，我们涉及了归纳和演绎的概念。这些概念也是有争议的。一些哲学家论证道，在这两种概念之间并没有清楚的区分。事实上，即使一些相信在这二者之间能够做出区分的哲学家，对于划分它们的方式也没有一致的意见。我将远离这些争论，并且提供三种区分归纳和演绎的普遍方法，它们或许可以帮助我们理解这些方法如何被应用于描述形而上学的特征，即使这并不意味着我赞同它们中间的任何一种观点，或者我拒绝接受区分它们的其他方式。我的这种探讨甚至不能用作说明，我赞同的归纳和演绎中间有清晰区分的观点。

从一个角度看，一种方法是归纳的，如果它只根据一种或然性而得出结论。相反，如果它是根据绝对的必然性而得出结论的，那么这种方法就是演绎的。^① 由此可以说，对方法的界定，源自于结论达成的方式，而不是论证中结论与前提的关系，或者前提与结论的性质。

以下是运用归纳方法的一些例子：

(1) 这只天鹅是白色的。

那只天鹅是白色的。

可能，所有天鹅都是白色的。

(2) 所有妇女都是会死的存在物。

所有会死的存在物都是时空存在体。

^① 柯比：《逻辑学入门》，pp. 51—4。作为一种不同观点，可参见威廉姆斯：《形而上学论证》，pp. 42 以下。

可能，所有妇女都是时空存在体。

相反，演绎的方法可以被运用如下：

(3) 这只天鹅是白色的。

那只天鹅是白色的。

因此，所有天鹅都是白色的。

(4) 所有妇女都是会死的存在物。

所有会死的存在物都是时空存在体。

因此，所有妇女都是时空存在体。

现在，形而上学家们已经普遍强调他们学科的确定性，并且一些人事实上已经主张那种高度可能的确实性，即必然性。^①对于他们来说，这似乎意味着，形而上学的方法必须是上述那类演绎方法。而为了使之有效，这种演绎方法必须建立在某种普遍性基础上。但是，普遍性总是以有限的经验为基础的，^②因此，主张普遍性的必然性就是愚蠢的。这样看来，形而上学的方法在我们已经讨论过的意义上不能是纯粹演绎的。^③的确，一些形而上学家已经明确主张，形而上学的方法是归纳的，因为形而上学所得出的结论只是暂时性的。^④

区分演绎和归纳的另一种普遍方式是说，当它使用这样的论证：从其主词是个体的前提推出其主词是个体的类的结论，并且不考虑这个推论的结论中作出的主张的说服力，那么，这种方法就是归纳的。因此，下面两个论证是归纳的：

(5) 这只天鹅是白色的。

① 哈姆莱恩：《形而上学》，p. 36。

② 亚里十多德：《形而上学》，981a—b, pp. 689—91；《分析后篇》，100a1—14, p. 185。

③ 柯林伍德得出这个结论，因为他否认在针对形而上学问题的各种解决方法之间有任何联系。《论形而上学》，p. 65。

④ 怀特海：《过程与实在》，pp. 6, 12, 15。然而，一些哲学家主张，形而上学的方法既不是演绎的也不是归纳的。威廉姆斯：《形而上学论证》，p. 51。

那只天鹅是白色的。

可能，所有天鹅都是白色的。

(6) 这只天鹅是白色的。

那只天鹅是白色的。

因此，所有天鹅都是白色的。

相反，仅当它使用这样的论证：从其主词是个体的类的某种前提推出其主词是个体的结论，并且也不考虑这个推论的结论中作出的主张的说服力，这种方法就是演绎的，虽然就这个论证宣扬的某种必然性而言，它是十分愚蠢的。^① 因此，下面的论证就是演绎的：

(7) 这只鸟是一只天鹅。

所有的天鹅都是白色的。

因此，这只鸟是白色的。

然而，按照这种方式理解归纳和演绎的区分，不能给我们什么帮助。主要原因在于，形而上学既使用涉及个体的论证，也运用不涉及个体的论证，在这一点上，形而上学与大多数学科没有什么不同。^②

人们也许可以接受区分归纳和演绎的第三种方式。此时，归纳论证是那些其结论比前提更具一般性的论证，而演绎论证则是较少一般性的论证。这样的一种区分方式，容纳了我们已经讨论过的各种论证，但也为下面这些演绎论证留下了位置。

(8) 所有的天鹅都是鸟。

所有的鸟都是动物。

^① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，p. 1027。

^② 然而，一些哲学家主张，形而上学只涉及普遍性，尽管最常见的观点是：这不只是形而上学的、而且是所有科学的特征。亚里士多德：《分析后篇》，75b21—36，pp. 122—123，《形而上学》，1027a19—21，p. 781。

因此，所有的天鹅都是动物。

在这种情况下，一些形而上学家主张，形而上学使用的仅是后两种意义上的演绎方法，^① 还有一些形而上学家的主张则相反，认为形而上学的方法只是归纳。^② 然而，这些见解的共同问题是：它们没有反映出形而上学家们、包括那些坚持这些观点的人所做的事情。因为形而上学实际上是两种论证都使用。^③

除了对上述这些观点（这些观点以对归纳和演绎的各种特殊理解为基础对形而上学进行区分）进行的各自反驳之外，还有另外一种普遍反驳，它适用于对归纳和演绎的各种理解。它认为，即使形而上学确实是演绎的，归纳的，或者是两种方法的结合，它都不能在哲学范围之内和之外与其他学科相区别。^④ 例如，它如何区分数学和物理学？

说形而上学既是归纳地又是演绎地进行研究是有意义的，因为当它涉及概念之间的关系时，它最需要的可能是演绎推理具有的那种必然性，而当它把结论的基础奠基在经验之上时，这种主张就只涉及可能性。除此而外，形而上学还会运用这样一些论证方式，此时它的前提和结论既包括具有较少一般性，又包括具有较多一般性的主词，并且它们以各种方式结合。因此，形而上学不能被说成是仅使用演绎方法或归纳方法的一门学科。

① 麦克唐加特：《生存的本性》，pp. 38—53。

② 怀特海：《过程与实在》，pp. 8, 14—16。

③ 在《尼各马可伦理学》1139b30, p. 1027 中，亚里士多德把科学限定在知识过程的演绎方面，并且似乎赞同形而上学是演绎的观点。但是在同一本书的后面（1141a17, pp. 1027—28），他又清楚地说，智慧（形而上学的另一个名称）既包括归纳，又包括演绎。

④ 格莱斯，皮尔斯和斯特劳森，《形而上学》，p. 5。就反对形而上学的演绎特征的各种论证而论，参见汉普金《形而上学系统》。

四、推理的/直觉的

另外一种从方法论角度进行的区分，即推理方法和直觉方法的区分，既可以帮助我们理解形而上学，又或许可以在形而上学与其他学科之间进行划界。^① 如果人们采用的是论证式的方法，那么它就是以推理为特征的。^② 论证是命题的集合，在这种集合中，一个或多个命题被认为是从其他命题推出来的。考虑一下前面给过的两个论证：

1. 所有的人都是两足的存在物。

所有两足的存在物都终有一死。

因此，所有的人都终有一死。

2. 这个人两足的。

那个人是两足的。

因此，所有的人都两足的。

逻辑学家常常用各种方法在这两个论证之间加以区分，但就我的目的而言，这两者之间的区别并不重要。同样，一个命题是否真的如人所说，从其他论证的其他命题中推演而来，对我而言也不重要。它们进行推导的模式——必然性，或某种程度的或然性——也是无关紧要的。对我们来说，重要的在于：在这两个论证中，都有一个被认为是从其他命题推导出来的命题。这是论证的特征，并且因此，也是推理方法的特征。

与此相反，如果一些命题，不是从其他命题推出，而是从不是命题的事物中获得，那么这也许就是直觉的方法。例如，当我认为一个特定的对象是红色，但我没有用一个命题或一些

^① 哈贝马斯，《后现代思想》，p. 31。

^② 对于阿奎那来说，对于演绎方法有另一个要求：它必须建立在知觉的基础上。《波埃修斯论〈三位一体〉注释》，6, 1, p. 57。

命题将我何以知道这一的事实的原因表达出来，那么我就是通过直觉获得这种见解。我们是用一种突发的、而非论证的方式直觉地把握它。^① 直觉是思想的闪光或经验的统觉。当然，如果我用命题式的方式来表达理由，那么就可以把一种直觉的方法转变为一种推论的方法，但是没有必要这样做。

那么，形而上学的方法究竟是推论的还是直觉的，或者二者都是？事实上，我们很难论证说形而上学只用其一，而排除另外一个，因为形而上学家们在传统上使用论证，但他们也提出某些由直觉直接支持的主张。^② 但是，如果形而上学两种方法都使用，那么它就显示不出与很多——也许是所有的——其他学科的区别。对于其他学科来说，有时它们的见解是以直觉为基础的，有时则又是建立在通过命题所表达的理由的基础上。因此，推理和直觉方法之间的区分，不能帮助我们区分形而上学与其他学科。

五、描述的/约定的

形而上学的展开是依靠描述的还是约定的方法，或者是二者兼而有之？^③ 描述的方法是通过告诉我们某物何以如此而展开论述的方法，而约定的方法则是通过告诉我们某物何以应当如此而得以进行的方法。如果这样，人们或许想要知道，除了那些要为人类行为制定规则的学科之外，其他所有学科如何可能是约定的呢？确实，物理学的目的不是告诉我们物理世界应该

① 《波埃休斯论三位一体注释》pp. 62—3。

② 威廉姆斯：《形而上学论证》，pp. 39—41。

③ 根据斯特劳森的观点，是依靠描述。《个别物》，p. 9；《分析科学与形而上学》，pp. 318—20；《分析与形而上学》，p. 57。按照亨利奇的观点，形而上学是依靠修正，就是我所说的“约定”。《讲稿》，p. 122。

是怎样，而是告诉我们它是怎样的。化学、天文学和其他不涉及人类行为的学科也是同样。相反，当我们涉及有关人类行为的学科时，情况就不同了。例如，伦理学和政治学，它们的目的并不仅仅是描述人类的行为——那是心理学和社会学所作的——而是规定人类应该的行为方式。

然而，当我们进行更细一步地审察时，就会发现，我们描绘的图画过于简单。再以物理学为例。确实，物理学的目的是描述物理世界的运动方式，但在这样做时，它又间接地确立起某种行动参数。在物理学的应用中，工程学约定了某一标准。它告诉我们：如果我们想建造一座在一个确定压力下不致倒塌的桥，我们就需要使用如此这般的材料，并且用如此这般的方式把它们结合在一起。当然，人们可以论证说，工程学，或者物理学的应用，并不是真正的物理学，并且因此，物理学从根本上不是约定的，而是纯粹描述的。

我相信这个论证对物理学来说是正确的，虽然对其他学科来说，并非如此。例如医学和心理学，它们的目的不仅是描述人的身体和心智活动的方式，而且还约定对那种被认为是失常行为或功能异常的纠正方式。另外，如果我们换一种方式理解，那么，甚至物理学也可以被认为是约定的而不违背这个事实，即它寻求的是描述这个物理世界，而不是改变它。物理学可以是约定的，就它试图纠正我们认识世界的方式而言。物理学告诉我们：这个世界是由原子构成的，即使我们没有看到它们，而且也并不将它看做是我们所理解的世界的一部分。通过告诉我们，这个世界是由原子构成的，它也就约定了我们思考这个世界的应有方式，即按照原子来理解。这种观点同样可以适用于其他每一个学科。在天文学中，伽利略的例子已证明了这一点。事实上，通过表明我们关于这个世界的理解在经验证据或理论连贯性方面经不起推敲，大多数学科都在改变着我们思维

世界的方式。人们获得的各种发现是对这个世界的更为精确的描述，而这些发现是被那些企图以此来取代对世界的较不精确的描述的人们所促成的，从这个意义上讲，它约定了我们应该思维的方式。

当然，我并不是想论证说所有描述性命题都包含一个约定的层面。尽管这在原则上是可能的，但我是不会被说服的，并且在任何情况下，我在这里都不准备为这种见解辩护。我希望为之辩护的那种见解，只是认为：科学的、描述性的命题具有一个约定的层面。这个层面并不是它们内容的副产品。它们所说的并不蕴含约定——因此我并非把‘应该’由‘存在’引申出来。约定层面来源于科学命题的这种特征：它意在指出关于这个世界的准确描述，并取代任何不准确的东西。^①事实上，我的这种观点可以通过言语行为理论获得理解，即所有的科学命题都分享这样一种以言行事行为，它约定我们对任何被描述的事物的应有的思维方式。

但是也能应用于形而上学吗？形而上学是描述性的还是约定性的，或者是二者兼而有之？如果形而上学类似物理学，那么就它描述对象而言，它是描述性的，而就它约定我们应该思考和谈论对象的方式而言，它又是约定的。然而，这要假定两件事情：首先，形而上学在它的描述模式中，描述的是某些不同于我们思考方式或谈论方式的东西；其次，形而上学描述它的研究对象是可能的。但是这些假定在西方哲学史上都曾受到过挑战。例如，康德对第二种假定提出了诘难：形而上学在本性上意欲追问它不能给予回答的某种问题。^②斯特劳森则对第一

^① 那么，尽管斯特劳森的描述形而上学探讨的是我们思考或能够思考的方式，但它还是约定的，因为它表现为描述我们思考或能够思考的正确方式。《个别物》，p. 9。

^② 康德：《纯粹理性批判》，p. 7。

种观点提出了责难，指出形而上学所描述的是我们思考这个世界的方式，而不是这个世界本身。事实上，当施特劳森第一次提出这种观点时，就认为那种企图修正我们对这个世界的思考方式的做法是错误的。他称这个企图为“修正的形而上学”。^①

需要指出的是，形而上学不应当对我们的思维方式进行修正的这样一种结论，并不是从形而上学无法就自己的研究对象进行回答这点推论出来的。这种修正可以凭借诸如理论的连贯性等的标准进行，而不依赖形而上学对象。形而上学家可以告诉主体 S 不能同时持有 P 和非 P，即使他不能因为自己知道 P 或非 P 就告诉 S 是否应当坚持 P 或非 P。

与此相反，我们也不能从形而上学描述人们的思维方式的观点中，推论出形而上学不能描述独立于我们的思想的某种对象的结论。人们可以追随斯特劳森，而不追随康德，即使大多数接受了斯特劳森观点的人也接受了康德的观点。当形而上学既可以描述我们的思考对象，并且因此又可以在需要时纠正我们关于对象的思维方式的情况下，认为形而上学只描述我们思考的东西是错误的。这样一来，只有把前面所谈到的两种假定都否定掉，才能有理由坚持：形而上学描述我们所思考的东西，并且排除对那种独立于我们思考之外的对象的描述。

可即使具备了这些条件，这就可以是一个合理的期望吗？从下述两个理由来看，我认为不是。^② 第一点，我们所思考的毕竟是不清楚的，不明白的和有争议的。描述性的形而上学家不仅不同意约定性的形而上学家的观点，而且也不赞成其他描述

^① 斯特劳森：《个别物》，p. 9。我们认为柯林伍德也认同形而上学是描述性的，就他认为形而上学是对科学（所谓科学是“对一个特定材料进行系统、有序地探讨的东西”，p. 4）预设进行历史性探究而言。《论形而上学》，pp. 33, 47, 49, 54, 55。还可参见怀特海：《过程与实在》，pp. 4, 7—8, 19。

^② 对于其他理由，参见哈姆莱恩：《形而上学》，pp. 4—5。

者的观点；他们以改变后者的观念为目的而进行讨论和论证。但是在这样做的过程中，他们暗暗地承认了自己的方法步骤，不是纯粹描述的。事实上，它暗示了有许多不同的思维方式，而其中一些是不正确的和要改变的。因此，描述性的形而上学被证明是约定性的和修正性的，即便这种修正不是建立在我们思想之外的关于世界的知识的基础上。^①的确，斯特劳森对形而上学的描述在某种程度上就是一种修正，其目的在于修正很多形而上学家们思考形而上学的错误方式。

反对形而上学是对我们的思考方式进行单纯描述这种观点的第二个理由是，它遗漏了这样一点：思想，和用来表达它的语言，也是这个世界的一部分。所以，如果我们认真地接受上述异议，即认为椅子和颜色是不可描述的和不可知的，或者更确切地说，椅子自身和颜色自身是独立于经验或语言之外的，那么我们将不得不推断说，这种困难也适用于我们的思想、经验和语言。在一把椅子自身与一种思想自身之间，或在颜色自身与一种语言表达自身之间，就它们被认为是知识的对象而言，确实没有根本的不同。

那些对此持反对意见的人们，也将毫不怀疑地论证：就我们能够接近现象而言，存在着自在之物和现象的区别。例如，一个人的思想对于自己而言具有一种特殊的状况，与一把椅子的状况相当不同。然而，这种观点还是忽略了以下的问题。为了思考现象，必然使它们对象化，就像我们对于物自身所做的那样。因此，现象要求具有自在之物的一些基本特征，如果不是全部特征的话。作为思想的对象，它们失去了要求把自身区别于自在之物的特权地位。

简言之，形而上学既是描述的也是约定的。一方面，它对

^① 格莱斯，皮尔斯和斯特劳森：《形而上学》，p. 21；奎因：“最终的讨论”，pp. 146, 147。

于其研究对象是描述性的，无论是什么样的对象，另一方面，就这种描述企图修正我们关于对象的观点来说，它又是约定的。由此出发，我们就不能指望仅仅以方法的不同来区分形而上学和其他学科。在形而上学中，同在物理学和其他学科中一样，描述的和约定的方法，都是方法论的组成部分，即使和诸如心理学、伦理学这些学科不同，形而上学所约定的要素只涉及思想，而不关注外部的行为。

六、分析的/解释的/综合的

至少从柏拉图开始，哲学家们就已经明确地考察过分析的方法。在《泰阿泰德篇》中，柏拉图尖锐地批评了这种方法，但这并没有阻止后来的哲学家们发现它的用处。^① 的确，20世纪初的几位重要的哲学家都坚决主张：分析是哲学唯一正当的方法，^② 并且一些哲学家走得如此之远以至于说，形而上学无非就是逻辑分析的方法。^③ 虽然不同的哲学家对分析方法的本性、应用的对象、通过它可能得出的结论的重要意义有着不同理解，但是仍有一些方法上的共同要素，贯穿于主张使用它的大多数哲学家的思想当中。

分析方法的基本理念或许是，用供分析的事物取代待分析的事物，而供分析的事物是由比待分析的事物更简单的元素构

① 柏拉图：《泰阿泰德篇》，202 以下，pp. 908 以下。

② 摩尔，罗素，柯林伍德和赖尔，在很多其他人中间，都提倡分析的方法，尽管他们对分析的理解有着许多重要的差别。摩尔：《对我的批评的一个答复》，p. 663；罗素：《逻辑和知识》，p. 192；柯林伍德：《论形而上学》，pp. 22, 24, 38—45；赖尔：《系统地令人误解的表达》，p. 36。对分析方法的早期运用，可以追溯到，在阿奎那（《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，6. 1, pp. 62—4），和康德（《导论》，§5, p. 23, n. 4）那里。

③ 卡尔纳普：《拒斥形而上学》，p. 77。

成的。另外，认识到这一点也是很重要的：供分析的事物和待分析的事物是相等的，以至于待分析的事物没有任何重要的属性是供分析的事物所没有的，反之亦然。当然，这种相等是在本体论意义上的，至于在认识论上，理解供分析者比待分析者要容易些。^①

那些认为分析是形而上学的恰当方法的人论证说，在形而上学中，这种方法意在达到实在、存在、概念、经验或语言（取决于所论及的作者）的最根本的要素，并且这些要素是不能进一步分析的。由此，形而上学的任务就是把复杂的东西分解成不能再分的部分。^② 如果分析对象是语言，那么它就涉及像‘单身汉’这样的词项，以及它与其他诸如‘人’、‘男人’这些词项之间的关系。如果这种分析是有关概念的，那么它就涉及把像单身汉这样的概念分解成其他概念，诸如人和男人。如果这种分析是关于实在物或存在物，诸如物理学对象，那么它包括它们的基本成分，即原子。如果这种分析是关于经验主义的经验，诸如知觉到红色的广场，那么它就与造成这种经验的那个知觉要素有关，诸如红色的知觉等等。

如果以这种方式描述，这种分析的方法能够很好地服务于区分形而上学与除哲学以外的其他学科的目的，但是就形而上学与哲学的其他分支的区分而言，分析方法似乎不起作用。的确，很多偏爱分析方法的人，没有把这种方法限制在形而上学之内，而是拓展到整个哲学，某些人甚至将其拓展到了所有学科。^③ 这就是针对将此种方法作为区分形而上学的标准而提出的

① 摩尔：《对我的批评的一个答复》，p. 663。

② 对于语言学的方法，参见摩尔“对我的批评的一个答复”，p. 663。罗素在《逻辑与知识》中提出一个更加形而上学的方法。

③ 柯林伍德：《论形而上学》，pp. 22—3；一些哲学家事实上将‘哲学’和‘形而上学’相互替代。参见波普“形而上学与批判性”。

第一个异议。

第二种异议与这样一些批评有关，它们反对分析方法本身，对它的可行性和有效性表示质疑。在这些批评中，有一点最突出。如果人们假定一种方法可以通过分析的方式获得某种启发，但它又终止于不可进一步分析的地方，那么这种方法能有什么作用呢？如果没有了进一步的分析，那么启发也好像是不可能的。事实上，这就是柏拉图在《泰阿泰德篇》中提出的批评之一。^① 他论证说，如果知识在于证明真的信念，并且证明在于分析，那么证明绝不是可能的，并且知识也是不可能的，因为在分析终点处的那些要素并不能被进一步分析。

对分析方法的另一个批评是，它包含着循环论证。这种观点认为，所有的分析最后都导致了循环论证，因为最一般范畴的供分析项包含着对这些范畴自身的指涉。^② 关于此问题的一个众所周知的例子就是存在，因为所有的分析最终都导致存在，并且任何对存在的分析将总是包含存在于其中。随着论证的不断推进，作为最一般范畴的存在无法被还原为其他的一个或一些范畴。^③

这些异议导致一些哲学家认为，分析的方法对形而上学来说并不恰当，他们也因此用“解释”来替代“分析”。^④ 与分析不同，解释不是要把一个范畴还原为其他的范畴，而是将它们联系起来。这种方法同意我们据以思维实在的范畴体系是循环的，但是它借助联系而非还原来重新定义启发性知识，以此避免上述悖论的出现。这些形而上学家的任务，就是揭示在我们用于思考的范畴体系中，范畴之间的多样而复杂的联系，而不

① 柏拉图：《泰阿泰德篇》，p. 918。

② 斯特劳森：《分析与形而上学》，p. 18。当然，人们也可以提出的理由说：分析总是包含着曲解，但这并不能够轻易地为所有的例子辩护。斯特劳森“分析、科学、和形而上学”，p. 313。

③ 亚里士多德：《形而上学》，998b22，p. 723。

④ 斯特劳森：《分析与形而上学》，p. 18。

是将它们还原为一个不可还原的范畴集合体。

因为这个缘故，上述论证不仅说明了分析自身不能成为形而上学独一无二的方法，而且论证了解释是形而上学的另一个方法。此外，这一观点还得到了经验证据的证实，因为大多数形而上学家使用解释方法远远多于分析方法。这里有一点需要特别注意：虽然形而上学家们采纳的是不包含分析的方法论程序，但他们确实也使用分析。确实，分析揭示了我们所思考的那些范畴之间的诸多联系中的一种，即更复杂的范畴与更简单的范畴的联系，因为复杂范畴可以按照简单范畴来理解，或者还原为后者。

形而上学家们的部分目的似乎是要表明，例如，实体范畴可以还原为其他范畴。因此，相信分析和解释是完全不同的方法、甚至认为它们是相反的方法，这是一种误解。当某人在进行解释时，他可以采用分析的方法。当然，除此之外还可以有其他的方法。解释可以被看做是对范畴之间联系的研究，而这样一种研究可以通过发现范畴间的相似之处，或将它们置于一个更大的集合之内，而将这些范畴结合在一起，在这个意义上，解释又包含了与分析截然相反的综合方法。

现在我们必须询问的问题是，解释和它所包含的次一级方法，是否足以使形而上学与其他学科分离开来。回答似乎是否定的，因为大多数学科都要在各种范畴之间建立关联。确实，在一些学科中，这些联系首先或者完全表现在因果联系上。例如，物理学的主要兴趣在于建立质量、力和速度之间的因果联系。而化学主要关注于热和燃烧之间的因果联系。当然，我们不能因此否认因果关系，只是诸多关系中的一种，并且从属于解释这样一个事实。

那些把解释作为形而上学正当方法、并且希望在这种方法的基础上明确区分形而上学和其他学科的人，或许会论证说，就科学只关注事物和其特征，而不关注概念而言，它并不使用

解释。物理学研究质量、力与速度之间的联系，而形而上学研究的是质量、力和速度的概念之间的联系。然而这种区分对我们没有任何帮助，因为把形而上学与其他学科区分开来的不是方法，而是方法所应用的对象。通过要求解释只涉及概念，或为此只涉及语言而把对象偷偷放进这种描述之中，并不能改变这一事实正是对象决定了我们的研究方法，并确立了形而上学与其他学科的分。

简言之，无论是分析的还是解释的方法，似乎在区分形而上学和其他学科的问题上都不是很有效，即使形而上学同时使用这两种方法。此外，很清楚，形而上学也使用综合的方法，因为它把诸范畴结合在一起，这样，它就类似于采取同样做法的其他学科。

七、实验的/观察的

将现代科学与其他科学区分开来的一个最常用的方法，就是实验法。这种方法不仅可以区分现代科学与非经验科学，还可以将现代科学区别于那种虽然运用观察但却不采用实验方法的经验科学。因此，现代科学就与亚里士多德式的科学、一些社会科学，以及像数学那样的非经验学科和像哲学那样的学科形成对照。所以，如果在方法上能够证明形而上学是非实验的，那么它就可以与那些实验学科区分开来。

当然，即便是在这样的情况之下，非实验的方法也不能把形而上学从所有其他学科中完全区分出去，因为还存在着其他一些非实验学科。形而上学的非实验特征并不足以确立其独特性。不过，如果我们能够确定形而上学在方法上是非实验的，那么对它的本性我们至少能有些更深入的了解。

形而上学是非实验的吗？回答这个问题并不像初看起来那

样简单。根据目前所知，我们可以很明确地说，形而上学在某种程度上涉及经验观察。但是，它是否超越了观察层次，从事某种实验呢？回答是既是又不是。形而上学并不会通过操纵，某些条件，以产出为标尺来测试某种理论。形而上学家不像物理学家和化学家那样建立实验室以设计和进行试验。在这种意义上，很明显形而上学是非实验的，并且因此与物理学和化学这类科学相区别。但是在另一种意义上，形而上学确实设计实验来检验假说，这就是所谓的思想实验。它们是想象的案例，形而上学家通过考察它们的内涵而说明理论的可行性。大多数思想实验都是要证实理论的一致性，或者确认它的不一致性。不像科学的实验，它们与物理世界或实际的可行性无关，毋宁是，它们只涉及逻辑上的可能性。这种思想实验设想了某种情境，形而上学家们通过观察某个概念在此情境下对特定观点的肯定或破坏来对此概念进行审察。

如果实验限于物理的和现实的领域，那么形而上学就当然不是实验性的了。但是，如果一个更一般的实验的概念被应用于心理的和逻辑的领域，那么形而上学也许可以被认为使用了实验的方法。然而，在两种情况下，我们都不能在这个方法的独特性中找到该学科的一种区分特征，因为其他学科也共同分有着这同一个方法。

八、常识的/非常识的

那种认为一般的哲学方法和特殊的形而上学方法应该建立在常识基础上的观点，具有一个深远的历史传统。一些亚里士多德主义者认为，这正是亚里士多德方法的一个特征。^① 这里还

^① 维切：《亚里士多德》，p. 12。

有苏格兰人的实在论传统。它的最杰出的倡导者是非苏格兰人摩尔。^①然而，关于这种方法的本性，人们并不是非常清楚。就哲学或形而上学对常识的运用来讲，至少有三种情况：一种观点认为，所有的哲学应该以对世界的常识性观念的考察为起点。这样看来，常识是哲学的起源，因为所有的哲学都是以考察我们关于这个世界的普遍信念开始的。另一种观点坚持，就所有哲学命题必须存在于人们关于这个世界的常识性观念中而言，常识是对哲学的真理性的一个强标准。所以，如果一个哲学命题不是在由这样一种常识的观点所组成的命题中间被发现的，那么这个命题或者是没有意义的，或者是伪命题。最后，还有一种观点坚持，常识在某种程度上是哲学真理的弱标准：（1）如果一个哲学命题是关于这个世界的常识性观念的一个部分，那么它就是真的；^②（2）如果一个哲学命题，与任何关于世界的常识性观念的命题相矛盾，那么它就是伪命题；^③（3）如果一个哲学命题，不是关于这个世界的常识性观念的一个部分，但并不与常识相矛盾，那么它可以是真的。^④

哲学家们一向不吝于批评常识。除了认为对常识的定义存在着困难之外，对常识方法以可以将形而上学与其他学科区分开来的观点，至少还有如下三个异议。这第一种异议是：形而上学的结论是具有必然的真理性的，因此不能以意见为基础。^⑤这是一个强有力的反驳，但它是建立在这样一个假定基础上的：

① 摩尔：《捍卫常识》。

② 这种观点在亚里士多德那里似乎就已经提到。参见《形而上学》中的哲学辞典部分，1013a 以下，pp. 752 以下。在那里，亚里士多德常常谈到我们所谈到的澄清各种概念的方法。

③ 这似乎是维切的见解，《亚里士多德》，p. 12。

④ 摩尔似乎坚持这种观点的所有三个部分。《捍卫常识》，pp. 44—5；还可参见《一些主要的哲学问题》，pp. 2, 16, 18。

⑤ 康德：《导论》，§5, p. 24，和《解答》，p. 118。

形而上学确实具有必然真理性。不过，这似乎是没有根据的。形而上学的结论，正如大多数其他人类问题的结论一样，是随着人类知识的变化而变动的。因此，这种异议并不具有太大分量。

相比之下，第二种异议更为重要，因为它包含较少的想当然的成分。它论证说，常识并不是一个完整的方法论。它更应当被看做是一个调节性的原则，伴随着其他的各种方法论原则共同存在。因此，常识本身不能穷尽形而上学的方法，也不能就此说，作为方法，它可以使这门学科与其他学科相区别。

如果有人反驳说，常识依然可以被认为是形而上学方法论上的区分原则，并且因此，可用于区分这门学科和其他学科，那么，人们也可以提出最后一个异议。这就是：常识是调节性的并且应该是任何方法的组成部分。因为只有当我们有令人信服的理由时，才应该改变关于这个世界的通常的思考方式，而这恰恰是常识所规定的。如果是这种情况，那么常识就不能是形而上学所特有的。^①

正如一些形而上学家认为形而上学的正确的方法必不可少地包括常识一样，还有一些人直接或间接地赞同那种只能被描述为非常识的方法。这种方法涉及以错乱和令人吃惊的方式使用语言，来迫使我们看到存在于日常经验中、又不被我们注意的相似性和差别。^②于是，形而上学的命题就是一种启发式谬误，一个悖论，以提起我们对先前已经迷失的事物的注意。在此意义上，形而上学的任务就是明确地反对常识所指明的东西；它就是要破坏我们通常接受的东西，以及我们通常的言说和思考的方式。

的确，这种观点具有一定的真理性，因为一些最伟大的形

① 对常识的一种不同的非难，参见哈贝马斯：《后现代思想》，pp. 38—9。

② 威斯顿：《哲学的困惑》，pp. 104, 109—10。

而上学家曾经就已经被普遍接受的信念提出过反对，或至少是质疑，并且建立了在当时看来是不同的、奇怪的甚至是极端的命题，而这些命题只是到后来才变得可以接受，如果确实有过这样的事情的话。但是，形而上学的观点必须是错的吗？至少在某些时候，隐含的差异和相似性不就是通过形而上学的某些正确观点而被发现的吗？这个事实难道不是说明了：这些明显令人吃惊的观点之所以成为普遍接受的，恰恰是因为它们优越于以前的观点吗？并且，如果我们对世界的常识观念有一部分是真实的，又怎么办呢？

即使我们修改这个命题，认为形而上学的陈述并不必然是错误的，并且不总是与常识相矛盾，但非常识的方法仍然显得太狭窄，以至于不能把大多数形而上学家所做的事情容纳进来。确实，形而上学的部分工作，就是对概念的现状进行质疑，但这还不是它所作的全部，并且这也确实不是可以将形而上学与其他学科的方法相区分的东西。形而上学家对概念的现状进行质疑，但是他们也从中吸取那些在他们看来是真理的要素。另外，如果这种见解旨在强调形而上学需要一种批判精神，那么其他学科也有同样的需要。不仅形而上学需要被批评，而且所有理智的学科，都必须不断地反对理智上的自满和思想上的独断论。无论是在形而上学还是在化学中，对知识的探求必须总是批判的。由于这些原因，我已经不将“非常识的方法”作为区分形而上学的特征来使用。

九、历史的/非历史的

大多数形而上学家们将形而上学看做一个非历史的学科。的确，亚里士多德将形而上学放在第一科学的位置上，并且认为它在某种意义上可以是其他学科的典范。不过，对历史的科

学地位，亚里士多德多少有些怀疑。^①理由是：对于他来说，科学总是普遍性的，而历史涉及的则是个别的东西。当然，如果形而上学是非历史的，并且大多数的科学也是非历史的，那么，形而上学的非历史性就不能起到区分它与其他科学的作用。据我所知，还没有一个人去尝试在这样一个广博的共有属性中发现形而上学的独特性质。

然而，由于历史主义的出现，一些形而上学家们提出：形而上学其实是一门历史学科。形而上学的陈述旨在描述过去，除了它的历史之外，形而上学别无它哉。^②形而上学家的任务就在于把先前形而上学家们所思或所说的东西告诉给我们，并且将引导前人得出结论的前提显现出来。这样一来，形而上学就是形而上学的历史，而形而上学的方法也像其他任何历史方法一样，包括了对过去的回复。这就需要考察历史资料——其大部分是文本资料——并且重新思考以往形而上学思考过的东西。我们必须重温过去形而上学家们讨论过的那些问题，并使我们本身处于他们当时的存在处境之中。形而上学是历史的，但它是一种特殊的历史，因为它是形而上学思想的历史，并且形而上学的思想与我们所说所想的一切事物的公式和预设有关。

支持形而上学的这种概念及其方法的人们，在其经验基础中看到了它的价值。正如那种经验科学一样，形而上学运用我们在经验中已经得到的资源进行工作，尽管它所得出的结论已经超越了经验。另外，揭示对我们的先辈起作用的预设，可以帮助我们发现对我们起作用的预设，并且因此使我们从传统和文化的束缚下解放出来。^③

然而，从对这种观点的粗略描述中，我们仍可以发现它的

① 亚里士多德：《诗学》，1451b1—7，pp.1463—64。

② 柯林伍德：《论形而上学》，p.58。

③ 查尔斯·泰勒：《形而上学及其历史》，p.21。

不足，因此仅凭历史方法来维持形而上学的独特性的想法也并不十分成熟。首先，它已清楚地表明，形而上学不能与其他历史学科相区分，除非涉及的它的对象——即对存在于个别哲学家或形而上学家思想深处的基本预设，其他形而上学家们的观点与看法。这就使得这个观点或者依赖于上述对象的本性，或者成为循环论证，或者二者兼而有之。

另外，通过上章对预设/第一原理的探讨，我们可以发现，认为形而上学是历史学科的观点存在着严重问题。根据这些理由，我们必须得出结论：根据历史方法去建立形而上学与其他学科的区分的尝试失败了。

十、现象学的

现象学的方法并不是作为一种形而上学方法而获得发展的；尽管如此，它被某种类似的考察所激发，那些考察促使形而上学家们去发展不同的方法。正如该观点的奠基者胡塞尔所说，现象学的目的是使哲学重新返回到科学的道路上去。^① 其核心就是被他称为“现象学的还原”的东西。这包括两个阶段。第一个是以系统的或极端的方式将我们对在意识中被给予的那种状态的基本假定，用括号括起来（悬置）。^② 例如，如果我们意识到一棵树，那么我们就要把树作为物理的、心灵之外的对象的这种思想倾向用括号括起来。同样，我们也拒绝把它设想成某种精神现象的这种思想倾向。我们必须单纯地把在意识中给予我们的东西看做是被给予的，不给它增加任何本体论或“对象化”的承诺。在悬置中，经验保留了它所是的样子；例如，这所房子的经验保持着与下述这类判断——此判断将我们的经验

①② 胡塞尔：《现象学》，p. 118, pp. 121—2, 125。

物对象化——的相互分离。

这种方法的第二个步骤，是对给予进行描述。这被假定作为一种本体论的中性描述，在这种描述中，给予之物呈现为给予。例如，我们不会去补充那些未被给予的东西，被给予的状态本身就是对象，我们要描述的是当我们意识到它时所意识到的东西。这种描述既涵盖了被经验物（意向对象），又包括经验行为本身（意向行为）。

这种现象学方法的目的在于促进原则的先天发展，该原则表达我们在意识中被给予的东西的可能形式或本质和意识本身的不变的结构。因此，树的本质，撇开围绕着它而提出的所有假定不论，只是在由经验所提供的坚实基础建构起来的。

显而易见，这确实是形而上学能够和也许应该使用的方法。^①另外，用这种方法来区分形而上学与其他学科也不是不可能。不过，这些主张还有一些困难。首先，这种方法至少部分特性似乎并不是来自这种方法本身，而是来自这种方法所应用的对象。毕竟，对原始材料的无偏向的考察，对于所有科学研究而言都应当是共同的。只是由于这种无偏向的考察应用于意识，意识哲学才能区别于其他学科，而意识哲学无非就是形而上学新的翻版。

另外，对于这种方法本身的有效性，还存在着一些问题。例如，我们如何保证通过这种方法所达到的本质事实上就是我们所经验的东西的本质，而不是向我们呈现的东西的本质？一棵树是在意识中给予我们的东西，还是其他别的什么东西？我们确实已经脱离了心智领域了吗？当然，还有很多有关这些问题的说法，由于篇幅有限，我不能将这种观点面临的种种困难一一罗列，当然，更不可能对它们进行充分的讨论。对于我们

^① 塞福特对这种方法的运用提供了论证，参见塞福特：《人的本质》，pp. 406—7。

而言，能够看到现象学方法具有的困难就已经足够；事实上，即使没有这些困难，我们也无法清楚地知道这种方法是否真的可以将形而上学与其他学科区分开来。的确，即便其经验和先验层面的结合可以将它与纯粹经验科学和纯粹先天科学区分开来，我们也不清楚怎样将它区别于哲学的其他分支。

十一、辩证的

就形而上学的方法是辩证的而言，我们至少有两种理解方式。在第一种方式中，它的意思是，形而上学运用对话：形而上学家们必须进行对话，这种对话或者是相互之间的、或者至少是与从事同一学科的其他学者所提出来的观念的对话。在这个意义上，形而上学必须追随苏格拉底式的方法；它不能够独立于其他学科或其他观点而被追求。^① 在另一种方式中，说形而上学的方法是辩证的就是主张：它遵循那必然能够引导我们达成特定目的的特定思想法则或模式。^②

这两种见解都是有争议的。第一种由于对话概念而陷入困境，因为它所指的东西是不清楚的。它是否主张只有当形而上学家之间进行口头的或书面的对话时，才算是从事形而上学？这就排除了大多数形而上学家们的论文，包括亚里士多德的。或者是否可以宽泛地理解对话，也就是说，只要考察他人的观点，就是一种对话？然而，我已经在另外的地方指出：这是不能令人满意的，因为对话意味着参与其中的人有改变其观点的可能性。^③ 此外，为什么形而上学家们不能思考那些被他们想到

① 维切在《反对当今潮流》，pp. 1—12 中论证说，对话是所有哲学研究的一个必要条件。

② 黑格尔：《逻辑学》，pp. 147 以下。

③ 格拉切：《哲学及其历史》，pp. 153—4。

的和从来没有提出过、甚至将被某人提出的观点？显然，这个对话概念不仅是不清楚的，而且在某种意义上太狭窄以至于不能用于描述形而上学家们所运用的方法。不仅如此，在另一重意义上它又太宽泛，因为对话常常被用于除形而上学以外的所有其他语境中，因此，它从来不能提供区分形而上学与其他使用对话的人类学科的标准。它尤其不能帮助我们区分形而上学和其他哲学的分支，因为事实上正是哲学方法包含和要求对话。

对形而上学方法的辩证本性的另一种理解并不比第一种更成功。按照这种观点，形而上学家们必须、并且事实上总是要遵循某种预先建立起来的模式。这些模式就是被这种观点的支持者称之为“辩证法”的东西，它存在于一种发展和演进的逻辑之中。至于这种逻辑如何理解，不同人有不同的观点。不过，这其中最著名的一个是由黑格尔提出来的。按照他所说的，哲学，就像其他一切事物一样，在一个三段式的模式中运动，开始的一个阶段是“正题”，紧跟着是对它的否定，称之为“反题”，最终达到的一个阶段为“合题”。这个合题既是一个辩证过程的终点，又是另一个过程的起点，因为旧过程的合题同时就是新过程的正题。

然而，下述两个问题的出现却瓦解了这种观点。第一个问题相当明显，因为上述观点所赖以成立的假定——即形而上学总是按照预先设定好的辩证模式发展——还远未得到承认。的确，主张形而上学像其他一切事物一样遵循着一个辩证的模式，是一种高度思辨的方式，并且它仅以某种个别的形而上学观点为基础。用这样一种思辨的观点去支持另外一些主张，在方法论上是不可靠的，因为一个人将不得不接受有关这个世界的全部的形而上学理解，以便于接受关于形而上学本性的这种观点。

然而，更为严重的是，这种辩证的方法，在已理解它的人那里，不仅可以运用于形而上学，而且可以运用于一切事物。

因此，如果这种方法被用于区分形而上学与其他人文学科，那么区别必然存在于不同于辩证法的其他地方。的确，如果这种方法是实在的活动方式的一种反映，那么所有涉及实在的学科都必须使用它。作为推理艺术的逻辑本身，就是这种方法最明显的代表者。这样一来，用辩证法论证形而上学的唯一性就是没有意义的。如果形而上学有什么特殊性，也只可能与其他什么事情相关。比如说，形而上学在一个一般层次上，或者在外延的角度上运用这种方法，这就与其他学科有所不同。不过这就是另一回事了。

第五章 目的

除了对象和方法，我们还可以在形而上学的目的中寻找其特殊性。^①对形而上学的可能对象与方法的考察，以及我们试图在其中（无论是单独研究还是合并分析）寻找形而上学的属差时所遭遇的失败，都揭示了对形而上学的目的探讨的必要性，同时也为这一探讨铺平了道路。那么，形而上学的目的是什么，我们能否凭借这种目的将形而上学与其他学科区分开来？

形而上学家们历来不羞于去确定形而上学的目的。在哲学史上，人们曾经确认过如此多的目的，以至于对它们的详细讨论可以填满厚厚的一卷，甚至更多。在这里，我只简洁地讨论那些我认为是特别重要的东西。我把它们分为五个部分：理论的，实践的，意识形态的，审美的和批判的。

一、理论的

对形而上学目的的第一个明确阐释，认为这目的是理论方面的。我们可以在亚里士多德那里找到这种观点，他将目的理解为知识。^②知识被设想为认知者对已知事物的一种准确的描

^① 这是对柏拉图在《理想国》346, a. 595 中陈述的一种可能的解读。

^② 亚里士多德：《形而上学》，981b, 982b28, pp. 690, 692, 《尼各马可伦理学》，1141b1—25, pp. 1028—29。

述，而那个‘思辨科学’的表达式就来自 *speculum* 这个词，意为镜子。从亚里士多德开始，这个观点就有了很多不同的表达方式。一些人认为目的是理解或阐明概念，另一些人说是发现真理，还有些人认为是对知识所依据的假定和前提的确认，不过在所有的情况下，目的都指向某种知识。^①

这种理论目的和其他学科的实践目的形成鲜明对照，例如工程学和医学，它们是一些寻求知识结果的学科。将形而上学与那些试图获得知识之外的其他东西的学科区分开来，并不是件困难的事情。^② 那些学科被看做是工具性的。另外，这种理论目的和那些企图引导人类行为的学科也常常形成对照，例如伦理学、经济学或政治学。^③

最后，这种理论的目的还与一些工具性学科的目的形成对照，如逻辑学，它的主要功能似乎是促成其他学科的目的。因为如今我们一般称为“逻辑学”的东西，即推理的研究，就被看做是哲学家尤其是形而上学家们的一种工具。^④

不过，除形而上学以外，并不是所有的学科都或者是实践的或者是工具的，这个事实完全排除了在目的的基础上将这些学科与形而上学加以区分的可能。的确，那些将形而上学的目的定义为理论的形而上学家已经认识到这个事实。^⑤ 因此，认为形

① 阿维森纳：《形而上学家》1，p. 11；阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》5，1，pp. 6，13；兰德爾：《自然和历史的经验》，p. 136；柯林伍德：《论形而上学》，pp. 22—3；布劳德“批判的和思辨的哲学”，pp. 88，90。

② 亚里士多德：《形而上学》，981b，p. 690，《尼各马可伦理学》，1141a20—1141b10，p. 1028。

③ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1040a25—1040b7，p. 1026；波埃修斯：《论三位一体》，阿奎那：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》5，1，pp. 5—7。

④ 波埃修斯：《对‘入门’的详细注解》，p. 142。

⑤ 亚里士多德：《形而上学》，1026a17，p. 779；II，p. 8。这就是一些人否定形而上学是理论化的原因之一。他们相信，形而上学毕竟和科学不一样。阿多尔诺：《反对认识论》，pp. 41—2。

而上学在理论上区别于其他学科的观点是没有说服力的。

二、实践的

如果一门学术学科，其目的不是为了它自身的知识，而是为了完成它想要或需要的其他某些东西，那么它就具有实践目的。^①恰当地说，根据一门学科的目的意在指导人类的行为（如伦理学），^②还是作为其他学科的工具（如逻辑学）^③，实践学科还可以再分为实践性的和工具性的。值得注意的是，正如那些具有理论目的的学科一样，实践的学科，无论是工具的还是实践的，都与知识的获得有关。二者之间的不同在于：就实践的学科而论，其知识必须要被投入使用。

然而，一些哲学家认为，没有纯粹的理论学科，因为没有只为它自身的知识；所有的知识都是为了一些其他的目的，即相应于特殊的要求或需要。我们谈论的目的是多种多样的，但至少四种与形而上学有关的应该被提到。那些追随维特根斯坦的人，将哲学的目的看做是促进所谓的“概念健康”。^④形而上学的问题是语言混乱的结果，即语言的无效使用。哲学家的职责就是澄清这些混乱，恢复一个健康状态，以使我们在没有形而上学混乱的情况下使用语言。^⑤

① 亚里士多德：《形而上学》，981b15—22，p. 690。

② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1141b22，pp. 1026，1029。波埃修斯：《对“入门”的详细注解》pp. 140—2。

③ 波埃修斯：《对“入门”的详细注解》，pp. 140—2；迈农：《对象理论》，p. 93。

④ 维特根斯坦：《哲学研究》，§ 255，p. 91。

⑤ 那些接受了类似观点的人通常避免从总体上谈论形而上学。他们更喜欢以“哲学”来代替。赖尔：《系统地令人迷惑的表达》，p. 35。

在上述背景之下，还有一些哲学家认为形而上学是行动的工具。对于实用主义者而言，知识不过是行动的手段，尽管有时这知识是必要的，有时则不是，但它总是和行动有联系。形而上学的目的，就像所有其他学科一样，是为了促成行动：使事情取得效果。^①

第三种观点是从海德格尔那里获得启示的。他们认为形而上学和哲学的目的是要将人类回复到他们称之为“此在”存在的状态。用海德格尔自己的话来说，就是“那种（状态）总是把我们（人的）最本己的将来的存在，包含于规定我们的历史总体中，复归到把展开自身作为人的最原始的责任的存在领域。”^② 那么，这就是一个与人的存在状态有关的历史任务。

此外，近来的一些哲学家还利用了“解释学”的观点。在他们看来，任何言谈的目的，包括形而上学的言谈，都是为了促进对话，他们把对话理解为进一步的言谈。^③ 如果进一步问言谈的目的是什么，他们有时会回答说是启迪。^④

从上述观点出发，可以得出：那些把形而上学的目的看做治疗的观点，解释的观点，以及回复到从前状态的观点，能够很容易区分形而上学和哲学以外的学科。科学和艺术都无法在这些词项中寻到自己的位置。困难来自试图在哲学范围之内区分形而上学，因为在它与其他哲学分支之间，似乎没有任何目的上的区别。对实用主义者来说，这困难尤其重大。因为他们把全部知识都看做是实践的，因此，区分形而上学和其他学科，

① 怀特海：《过程与实在》，pp. 8, 17, 19。

② 海德格尔：《形而上学导论》，p. 34。

③ 或者如罗蒂指出的，一种会话。《哲学与自然之镜》，pp. 389, 394。

④ 罗蒂：《哲学与自然之镜》，p. 377。还可参见哈贝马斯：《后现代思想》，p. 35。

必须另辟其径。

三、意识形态的

当一门学科的目的是被下述考虑——此类考虑与学科本身和它的自然应用无关——预先设定时，这目的就被看做是意识形态上的。这种意识形态目的不应当与前面的实践目的相混淆。人们为了概念的健康，为了社会的有效功能，或者为了对话的发展而从事形而上学，这都不是意识形态目的。理由在于：这些目的与这门学科的本性或许是一致的。形而上学或许真的是一种治疗的，实用的或解释的学科。工程师对数学和物理学的使用也不具备意识形态目的。

就形而上学而言，至少有三种意识形态目的应该被提到：（1）对不属于这门学科实践结果的观点的辩护；（2）在一个个别人和一个群体中起变化；（3）个别人和群体拥有一种权力，以至于这些个人和群体能够支配其他个人或群体。很多宗教领袖都认为形而上学可以服务于完成拯救的目的，但我在这里并不一般的谈论形而上学对于理解一种特殊的信仰或者澄清这种信仰的用处。那是中世纪神学家赋予全部哲学的一种用法。对他们来说，哲学，包括形而上学，都变成了神学的奴仆。不过，我本人的观点更为激进。我认为形而上学被用来为任何观点辩护。这也是在中世纪被提出来的，因为哲学和形而上学被用于为基督教辩护和反对其他宗教信仰。于是，哲学和形而上学依照所谈观点的理解需要而被应用。注意，在形而上学的这种用法与古希腊智者对哲学的应用之间，既有相似之处，又有区别。就后者来说，应用哲学是为了个人发展，而在前者中，形而上学被用来捍卫我们所相信的真理。智者不相信任何真理，而中世纪那些为了辩护目的而利用形而上学的人，却信奉真理的存

在，这是一个重要的区别。但二者又有相似之处，因为无论是智者还是中世纪的辩护士，都不关注哲学或形而上学本身的目的，他们只是想借形而上学去实现他们意图追寻的非形而上目的。

在19世纪出现的很多社会哲学，同样对形而上学和一般意义上的哲学进行意识形态的应用，因为他们的目的是实现某种社会目标，而不论形而上学本身的目标为何。马克思借助观念以引起社会变革的做法，就是意识形态用法的典型例证。在这里，建立共产主义这个目的是预先设定的，那么，形而上学和哲学就变成了工具，这种工具仅仅在帮助他们实现这个目的的范围之内而被应用。

对形而上学进行意识形态应用的另一个目的，是为了获取权力进行统治，柏拉图认为智者就对哲学进行了这类使用——他们通过了解如何利用哲学论证的修辞方法来操纵和影响人民，从而为自己赢得统治权。不过，这种方法同样为希望获得权力的群体或政府所应用。墨西哥的波而菲里奥·迪亚兹通过对实证主义的意识形态应用而进行独裁统治的做法就是一个很好的例子。波而菲里奥·迪亚兹和这个时期的一个智囊团，用实证主义的理念维持社会秩序，从而使他们能够维持对这个国家的统治。^① 为政治目的而对哲学进行的更露骨的使用，在人类历史上已经很少出现了。

即便只是粗略分析也可以明了：意识形态的目的不能充分区分形而上学和其他学科，不管是在哲学之内，还是在哲学之外。意识形态用法可以拓展到任何学科，形而上学没有什么特别的东西使意识形态偏爱于它。确实，一般束说都是哲学把自身引向意识形态的用法。这一点众所周知来自智者时代。例如，

^① 译厄：《墨西哥的实证主义》，p. 221。

柏拉图曾经痛斥那种为了个人的进步而滥用哲学和哲学技术的观点。^①或许这就是为什么一些哲学家认为哲学必然是意识形态的原因。但是，意识形态的用法对于形而上学来说并不是独有的，例如法律也不断地在意识形态上被应用。

除了这种意识形态上的用法不能区分形而上学和其他学科之外，还有针对形而上学本身的意识形态用法的异议。这些大多数在哲学史上都已经记载了下来。或许这里的关键问题是，在获得知识这一目的和意识形态目的之间，存在着根本的不相容性。它们似乎是相互对立的。让我们考察一下个人进步这一目的。可以想象，人们为了获得个人进步而做出某些与形而上学家的期望相反的行为。这甚至是非常可能发生的。例如，人们期望形而上学家可以严格利用逻辑技巧，而不是去证明某些他并无证据的东西。然而，运用错误的推理方法去说服那些不明逻辑的人，似乎更符合某些人的利益。于是在意识形态行为和非意识形态目标——它反对将形而上学看做一门意识形态学科——之间就存在着冲突的可能性。^②

四、审美的

形而上学或许还可以被理解为具有一种“审美的目的”^③。在此意义上，形而上学试图创造一个审美对象，以提供一种审美体验，或者二者兼而有之。一些哲学家认为形而上学或者形而上学系统，同诗和艺术有很多共同的东西。据他们所说，形

① 柏拉图：《辩护》，36e，p. 17。

② 或许这是斯特劳森关于意识形态的观点，毕竟，这为他的描述形而上学提供了一个动机。《分析与形而上学》，p. 16。

③ 它有时是在愉快的意义上被使用的（亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1177a23，p. 1104），而有时则是就形而上学与诗之间的比较而言的（海德格尔：《形而上学导论》，p. 210）。

而上学分有着与诗和艺术相同的目的，并且这些目的的实现，既要通过一种活动，又要借助那种活动的产物。形而上学系统的那种沉思性和创造性，其实就是在产生某种审美体验。^①

通过上述分析，我们可以清楚地看到：形而上学可以在它的目的上区别于其他一些学科，虽然那些赞同形而上学有审美目的的人们，还常常为那些没有直接实践的目的的其他学科提出一个审美目的论证。例如，我们常常听到，数学科学的审美维度和目的。但是，即使真的可以将审美目的限制在少数学科之内，用审美目的作为区分形而上学的标志也是不可能的。

认为形而上学最原初的、或最根本的目的是审美的那种观点，非常容易使人误入歧途。形而上学家提出的一些主张，恰好就是对上述意见的最好反驳。他们提出具备真值的主张，并且常常明确陈述其目的，因为作为形而上学家，他们的所作所为与创造性或审美体验无关。当然，人们可以反驳说：（1）他们确实不知道他们正在做什么，或者（2）除了他们想的、他们正在做的事情之外，他们还正在实现某种它物。这第一种论证是行不通的，除非有非常好的理由去支持这一观点：大多数形而上学家都完全弄错了。但是，我们如何才能论证这点呢？如果形而上学家的所做所说是理解形而上学的一个基础，正如物理学家的所做所说是理解物理学的基础一样，那么我们就不能随意忽略它。如果这样做，就要接受一种非经验方法的规则，并且对那些稀奇古怪的哲学大开方便之门。

另一方面，形而上学家们除了完成其意图之外也可以实现审美的结果，这个事实并不支持以下观点：审美结果是这门学科的主要的或基本的目的。如果真的有审美结果出现，那么它

^① 范斯康克勒恩：《形而上学论文》，pp. 391 以下，478。一些逻辑实证主义者指出：甚至对形而上学的这种温和的解释也是错误的。艾耶尔：《语言，真理和逻辑》，p. 44。

也是次要的和附带的，并且因此不能在首要的意义上与形而上学相关联。这就把我们带回到这一点上：审美的目的不能提供区分形而上学和其他学科的标准。

五、批判的

一些哲学家论证道：哲学的目的，并且甚至形而上学的目的，从根本上来说是批判的。^① 不同哲学家对批判有着不同的理解。对于一些人来说，批判涉及生活世界所依赖的假定和预设。^② 对另一些人而言，批判指向科学，因为科学描述的只是我们经验的有限的方面，而形而上学的任务就是继续考察它的其他方面。^③ 还有一种观点认为，它是对在回答问题过程中给出的理论的反驳。^④ 虽然这些观点各有差异，但它们仍旧具有一些共同的因素。这其中最明显的一个或许是：他们都认为形而上学的功能并不在于提出理论、建构概念框架而实在的模式，而是去批判、攻击和摧毁以往已经建立起来的理论和概念框架。形而上学的目的是破坏，而不是建设。

针对形而上学的批判目的，我们可以找到各种不同的支持理由，并且在哲学史的不同时期偏爱不同的理由。例如，距离我们最近的一种观点是：形而上学和一般意义上的哲学必须是批判的，因为理论是压制的工具，它完全出于某种利己目的。理论按其本性是独断的和排他的；它们遗漏掉了他人的经验，

① 康德：《导论》，“解答”，p. 111。

② 哈贝马斯：《后现代思想》，p. 50。

③ 布劳德：《批判与思辨哲学》，pp. 98—9。还可参见怀特海：《过程与实在》，p. 15。哈贝马斯对这种理解哲学批判本性的方式表示反对，《后现代思想》，pp. 48—51。

④ 波普：《形而上学与批判性》，pp. 214—17。虽然他发现这是形而上学和科学一个共同的要素。

它们制定某种规范，并且强制人们按照这种规范来思想和行动。这些理论尤其致命之处在于：它们被少数掌权者和篡夺权力者创造，并且用以将自己的世界观强加于其他人。通过理论的使用和他们对真理的确定，这些杰出人物有能力支配其他人和保持他们在社会中的权力和统治地位。^①

要解决这种状况，就要意识到这种理论的危险本性。于是，一些人提出论证说，形而上学的目的必须是对理论的批判考查，以显示它们有限的价值和它们与统治集团的利益联系。另一些人走得更远。对于很多后现代主义者和解构主义者来说，如果形而上学可以存在，那么它的目的就必须是消解理论和理论的建构。从根本上讲，形而上学应该终止成为传统所设想的形而上学。

此外，针对形而上学的批判本性及其目的，还存在着的一种比较古老和温和的理解。在它看来，就形而上学的产出物是有限制的而言，批判观念还是有其合理性的。事实上，界限也就由此产生。例如，对于那些逻辑实证主义者来说，这些界限是建立在该门学科的非经验本性和不可能达到任何经验之外的合理结论的基础上的。形而上学必须放弃追寻实在的终极本性的宏伟计划。那些能够揭示事物的存在方式的学科，只能是经验科学，因为它们是在经验基础上的，并且能够作出准确的预测。^②

一种较为温和、并且倾向于康德主义的观点，也坚持形而上学必须放弃其独断的态度，因为它永远不能确定它所得出的结论的真理性。形而上学总是在黑暗中摸索，并且永远不能达到将被证实是可靠的结论。^③但这并不意味着形而上学必须放弃

^① 罗森：《阐释的限制》，p. 214；福柯：《监狱话语》，福柯：《尼采，弗洛伊德，马克思》，p. 65。

^② 艾菲尔：《语言，真理与逻辑》，ch. 1, p. 50；卡尔纳普：《拒斥形而上学》，p. 60。

^③ 海德格尔根据存在问题的无确定结果性，提出了这个观点。《形而上学导论》，pp. 9, 17。

尝试建立事物存在方式的模式。康德肯定它不能终止。^①但是，我们只能如此理解这类模式，它不过是理性在一个没有终点的、不断的批判过程中建立起来的。^②

人们可以轻易地针对这一观点——即形而上学的目的只是批判——提出反驳。其中最明显的一个或许是，批判要求被批判物的呈现。如果形而上学的目的只是去批判和破坏，那么一旦每一个理论都被破坏，人们还能去做什么？没有要破坏的某物，就不能有破坏；而没有要批判的某物，也就不能有批判。

此时，有人或许可以论证说，形而上学家无需成为他们意图摧毁的东西的创造者，这一功能可由其他人承担。我们不得不说这只是一虚的答复，它或许只是口头说说而已。这正像说我们无需把那些建立概念结构的人称为形而上学家，但是某些人仍不得不负责建立这样的结构一样。

然而，这里还有另外的、更加精细的论证。批判既可以是内在的又可以是外在的。内在批判设定某种原则，获得争论的问题被这种原则所形构。运用这种方式进行批判，实际上是接受了对所谈问题之公式的一种理论描述。以这种方式从事批判的批判家，不单纯是作为一个批判家而活动，他们要在以批判为目的的范围内，接受一些理论原则。从这个角度看，上述程序与主张似乎就失效了，内在的批判不能是单纯地批判。但如果批判是外在的，那么很清楚：这种批判也必须采纳一些观点，一些理论姿态，它们不仅涉及批判的方法，而且甚至也关系到被研讨理论的实质。

举例来说，假定我要批判亚里士多德关于世俗的实体是由质料和形式组成的观点。从内在方面来看，我可以通过指出他观点中的不一致性来批判亚里士多德。但是这样做，我不得不

^{①②} 康德：《导论》，§57，p.102，“解答”，p.116；§58，44，pp.106—107，80。

假设：仅从方法论上说，亚里士多德在其他一些哲学作品中确实持有另外一些见解。当然，这是一个假定，它建立在如下一种理论姿态之上，这就是对亚里士多德本人与他的作品，他的意图之间关系的关注。此外，我不得不假定某种逻辑规则，例如那个不矛盾律，难道这些不是理论吗？

现在让我们假定：我的批判是外在的。我打算从一种唯心主义的观点来批判亚里士多德。唯心主义认为不存在物质这样的东西，而世俗实体只是非物质形式的集合。为了实现这个批判，我必须首先说明，从非物质角度来理解这个世界是有意义的，并且亚里士多德的形质说正是因为缺乏这一视角才失效。在这里，我必须采纳一种观点。而且，我也必须接受一些用以判断理论、原则和理论中的某些部分（这些部分牵涉到知识的可接受性问题）何以成立的原则。例如，我可以通过指出（1）任何理论都要与我们经验相符合；（2）唯心主义可以满足这一条件，亚里士多德的形质说却无法同时满足这两点，来继续我的研究。

现在，问题的关键在于批判总是要依赖于一些理论假定。不过，怀疑论者却否定了这个论证。对他们而言，确定性是不可能的，作为哲学家，他们的任务恰恰是要证明：其他哲学家认为是建立于牢固基础上的东西，实际上是没有根据的。但是，如果他们自己不承诺任何观点，又怎么能表明其他哲学家的观点是无根据的呢？他们认为自己用以批判他人的那些原则，只是方法论上的。怀疑论者接受某种假定，只是因为他们批判的那些人接受了它们，而不是因为他们自己承认这些假设的真理性。简言之，他们对所有观点的批判都是内在的，并且恰恰因为要瓦解某种理论，他们自己并不承认那些理论依据的任何原则。

这种怀疑论是错误的，因为，正如我在前文所说，游戏不

能以这种方式来玩。的确，如果批判某种见解所依据的原则仅仅是方法论上的，那么用以反驳这个见解的结论也只具有一种方法论上的意义，并不产生任何真正的反驳。亚里士多德在很多个世纪之前就提出了这个观点：为了反驳，必须承认，而如果不承认任何东西，那么就必须保持沉默。^①

这并不意味着形而上学不具有批判性，并且它必然是独断的。显然，独断论是不受欢迎的。如果我们从形而上学的历史中已经学到了一些东西的话，那就是没有理论不会受到批判。然而，我们还会发现，一些理论总会好过另一些。单单这点就足以说明，这门学科不能够仅是批判的，但批判又是很重要的。因为不同理论的价值，只有在仔细审查之下才能得以阐明。由此看来，批判对形而上学来说是很关键的，但它之所以关键，恰恰是因为形而上学想建构比其他论更好的理论。

从以上论述可以看出，形而上学可以有各种目的。其中有一些可以被认为是基本的，其他的则不能。然而，在任何情况下，依靠目的本身都不能提供区别形而上学和其他科学的标准，这一点是很清楚的。

^① 亚里士多德：《前分析篇》，p. 97；阿奎那：《神学大全》，I, I, 8, p. 14。

第六章 命 题

除了以对象、方法和目的为基础区分形而上学和其他学科外，在中世纪还出现了另外一种尝试，不过只是到了近代哲学早期，这种尝试才成为一种主流。对此我还需要稍作说明，即接受了这种方法的人并不打算排斥其他的区分方法，至于那些只关注形而上学的消亡的人，对形而上学与其他学科的区别并不做考察。

上述方法试图按照形而上学的知识类型对该学科进行区分。所谓知识类型，即形而上学所讨论的命题（或陈述，判断，或语句，视哲学家而定）的类型或形而上学观点得以表达的命题类型。

这样一种区分方式具体可以再分为五种。第一种主张：形而上学命题的主词和谓词不同于属于其他学科命题的主词和谓词。其余的四类则分别从先天分析、后天综合、先天综合或无意义的角度，考察形而上学命题的独特性。

一、不同的主词和谓词

在这种观点看来，像任何其他能够用命题表达的知识一样，形而上学可以根据组成其命题的主词和谓词来区别于其他知识。^① 由此，形而上学命题的主词可以是像上帝、存在、实体、

^① 奥康：《论科学与知识的概念》，p. 15。

作为存在的存在等这样的事物，而谓词可以是永恒的、不可定义的等词汇。一个诸如“上帝是永恒的”之类的形而上学命题，不同于“阿斯匹林对头痛是有效的”这类医学命题。上述第一类命题构成了形而上学命题，而第二类将形而上学与医学区分开来的命题则构成了医学命题。事实上，这点同样可以运用于所有科学和知识。每一门学科的命题集合与其他学科的命题集合都不同，因为命题的主词和谓词是不同的。

当然，如果能够证明任何一门学科的命题集合都有其独特性，那么这就是区分一门学科与所有其他学科的有效方式。但是，我们也许要问：为什么这些陈述是独特的？从原则上讲，我们找不出构成一门学科的命题何以会不同于构成其他学科的命题的原因，并且，除非我们找到一个理由，否则这种说法也不过只是拖延了问题的解决时间而已。

目前，解决这一问题的唯一方式，就是解释为什么某一学科（例如形而上学）命题的主词和谓词，不同于其他学科的主词和谓词，而对此问题的唯一有效回答则是：主词所表示的对象，和由谓词表达的、用以描述那些对象的特征，是不同的。于是，这种见解就还原为这样一种观点：形而上学是依据对象或它所研究的对象来区别于其他学科的。但是，我们已经表明，这种区分形而上学的方式是无效的。

二、先天分析的

这种见解坚持，形而上学是用先天分析命题作为其区分其他学科的标志的。为了阐明这种见解，我们必须简要说明先天分析命题的含义是什么。不幸的是，在哲学史上并没有关于这类命题的可普遍接受的描述。在中世纪，这些命题大略相应于那些所谓的“自明的命题”。托马斯·阿奎那将它们描述为“谓

词包含在主词的本质之中的命题”。^① 康德只谈判断而不谈命题，他认为，一个判断之所以是分析判断，仅当它“在谓词中所表达的无非就是在主词的概念中确实已经想到的东西，虽然不是很明显或者带有同样充分的意识。”^② 目前对分析命题的一种典型描述是：一个命题是分析的，当且仅当它依其所说而为真；或者，用更为流行的方式说，一个命题是否是分析命题，关键就在于其词项的意义。“整体大于它的任何部分”是分析命题，因为它因其所说而为真，即整体大于它的任何部分；它的真是建立在构成这个命题的概念的基础上的。不过，所有这些阐述都存在问题。一个从专业角度讲更准确的阐述是：命题是分析的，如果“它的真仅仅取决于它们的逻辑形式”。^③ 这样一来，“苏格拉底并非既是一个希腊人，又不是一个希腊人”这个命题是分析的，因为它具有 $\neg(P \wedge \neg P)$ 这种形式，并且所有有此形式的命题都是真的。有时人们还会用另一种方式来表达，即“对分析命题的否定都必然包含着矛盾。”

当然，我们也没有任何理由说人们不可能得出错误的分析命题。为了将这种可能包含在内，分析命题的定义必须被修改为：一个命题是分析的，当且仅当它的真值是由它所说的或者是由它的逻辑形式决定的。^④ 以这种方式，我们可以说：“正方形不是正方形”这一命题在分析方面出现了错误。

现在，人们普遍认为：命题的先天性取决于我们获取它们的方式。先天命题是我们不依赖于感觉经验而获得知识的命题。只有那些仅依凭方法而成立的命题才能是先天的，因为正是我们获取它们的方式决定了后者是否为先天命题。“ $A = A$ ”这样一类命题是先天的，因为我们可以独立于经验而认识到它。既

① 阿奎那：《神学大全》，1, 2, 1, p. 19。

② 康德：《导论》，§2, p. 14。

③④ 卡尔纳普：《拒斥形而上学》，p. 76。

然我已经在第3章中讨论了先天概念的产生问题，那么，在这里不再重复。但必须要记住的一点是：根据先天分析命题区分形而上学的尝试，不仅涉及命题的特征，而且涉及方法的要素。

这种观点会带来三个问题。首先，它没有清楚地表明：所有形而上学命题是否既是分析的又是先天的。诸如“上帝存在”或“宇宙是有限的”这样的命题，与“整体大于它的任何部分”和“ $A = A$ ”这样的命题，似乎并不在相同的立足点上。而且，即使承认形而上学的结论总是被先天分析命题所表达，但也并不是所有形而上学命题都是论证的结果。至少某些用于达成形而上学结论的论证前提本身不是论证的结果。此外，也不是每个人都同意所有用于形而上学论证的前提都是分析和先天的。只有采纳了诸如莱布尼茨的那类观点，上述立场才可能得到证明。^①但莱布尼茨的观点确实是有争议的，并且正是依靠激烈的争论，这门学科才成为容易理解和切实可行的。

即使上述异议没有被严肃对待，这种观点也面临两个另外问题。首先，其他一些学科通常也被认为是由先天分析命题组成的，例如数学和几何学。由此，如何区分形而上学和这些学科的问题就随之产生了。

其次，分析概念本身也颇具争议。我们看到，哲学家们已经想出各种解释它的方法，但那还不是全部。一些哲学家通过各种理由质疑分析命题和综合命题之间的区分。例如，他们论证道，这种区分要求借用一些非经验的、非行为的观念作为命题和概念。^②不论这些哲学家的观点为是否正确，我们都应当了解：以此为基础对形而上学的区分存在着太多争议，因此根本无法实现。在较少争议的基础上建立这门学科的区分标准似乎更好一些。

^① 莱布尼茨，《哲学通信》，pp. 268—9。

^② 奎因对这类命题表示反对。《词与物》，pp. 206—11。

三、后天综合的

这种观点坚持：形而上学之所以区别于其他学科，就在于前者是由后天综合命题组成的。这种观点一直没能被许多哲学家公然采纳，但事实上一些人的确认为形而上学命题是综合的和后天的。^①所谓综合命题是指：其真值不是由它所说的、即它的词项的意义所决定，或者说不是由它的逻辑形式所决定。^②“这只猫在席子上”这个命题是综合的，因为它的真值不是由它所说的，即那只猫在席子上来决定，而是由那个事实——猫在席子上或者不在席子上来所决定。猫这个概念不包括在席子上或不在席子上那个概念。一个命题，当它是通过感觉经验而获得时，它就是一个后天的命题。“这只猫在席子上”是一个后天命题，因为我知道它的真是从感觉经验中获得的。由此，后天综合命题就是这样一类命题，它的真值并不取决于它所使用的概念，并且我们关于它的知识也不是以经验为基础的命题。

这种理解——即认为形而上学仅包括后天综合命题，并且这是将形而上学与其他学科区分开来的标志——存在着与将形而上学命题看做是先大分析的观点相类似的问题。首先，它不得不解释尚存争论的，作为先天的反义词的后天概念。并且，这种观点也不能轻易地将形而上学与其他学科区分开来。的确，这种观点的信奉者们也承认，该观点把形而上学变成了历史学的一个分支，然后它继续以研究对象为基础把形而上学区分于其他学科。事实上，形而上学将不仅与历史学相混淆，而且还

^① 柯林伍德提出的“形而上学陈述是历史的”观点，清楚地蕴含了这种后天的看法。《论形而上学》，p. 49。

^② 康德对此概念的阐述，参见《导论》，§ 2，p. 14。这种命题常被称之为“经验的”。卡尔纳普：《拒斥形而上学》，p. 76。

会与大多数其他学科相混淆，因为它们中的大多数都使用后天的综合命题。

四、先天综合的

如果先天分析命题和后天的综合命题都不足以区分形而上学，那么人们或许想像康德那样，认为形而上学由先天综合命题（对康德而言，则是先天综合判断）构成。^①先天综合命题是独立于经验而被知道的，但是它的真并非唯一地取决于构成其命题的概念。康德意识到，形而上学总被认为是含有分析命题（对他是判断）的，例如“实体仅仅作为主体而存在”。不过，他认为，这些分析命题虽然相关于形而上学，但严格地说并不是形而上学的。在康德看来，这些分析命题应当从属于“解说哲学”，它们只是一个预备阶段，或者说，是真正的形而上学的序言部分。这些命题旨在清楚地区分各种概念。而另一方面，严格意义上的形而上学只含有先天综合判断。^②例如：“世界有开端”，“上帝存在”，“灵魂不死”这样的判断。

这种见解最大的优势在于，它能有效地区分形而上学和其他学科，因为看来并非其他学科也涉及先天综合命题。诚然，康德遇到了一点麻烦，因为与通常意见相反，他认为数学命题也是先天综合判断。所以他不得不在形而上学和数学之间找到进一步的区分。^③然而，因为关于数学的这种观点至今没有被广泛接受，所以，人们可以完全避免这种困境，并主张只有形而上学才具有先天综合命题。

这种见解的主要困难来源于先天综合命题的概念本身。事实上，大多数哲学家都主张，康德的先天综合命题要么是后天

①②③ 康德：《导论》，§2，pp. 16—9；pp. 15—18。

综合的，要么是先天分析的，要么是无意义的，因此事实上没有任何先天综合命题。另外，先天综合命题的概念不仅是有争议的，而且还在不断地变化。为此，只要有可能用那些为大多数哲学家、甚至否认先天综合命题的哲学家所能接受的词项来建立形而上学与其他学科的区别，那么用先天综合命题来建立这种区别就是无意义的。因此，我将省略对这种观点的优缺点的讨论，虽然我应该提醒读者，我在第3章中提出的先天的和后天的之间的区分尚无定论。

五、把无意义的看做有意义的

迄今为止，我们探讨了许多关于形而上学命题的不同见解。对这些见解持肯定态度的学者们，通常都把解释形而上学作为他们的目的，并且因而坚定地把它建立为一门学科。然而其他学者却没有如此美好的愿望。逻辑实证主义者确实区分了形而上学与其他学科的陈述，但他们的目的是废除形而上学，而不是把它建立在牢固的基础上。^① 他们主张，形而上学命题缺乏认识的意义，它只是表达了一种生活态度。在这个意义上，它们与抒情诗中的陈述书没有什么区别。如果说两者之间真有区分，也不过是指那些提出形而上学的命题的人们，把这些命题当作是有意义的；而抒情诗的作者则不会如此认为。形而上学的陈述是无意义的，因为它们既不是经验的，即对我们经验到的东西的陈述；也不是分析的，即对概念之间（或逻辑形式）联系的陈述。^②

就形而上学家创造的这种陈述本身以及他们对这种陈述的理解方式而言，形而上学或许可以与其他学科区分开来。经验

① 艾耶尔：《语言、真理和逻辑》，pp. 33 以下。

② 卡尔纳普：《拒斥形而上学》，p. 76。

科学是由各种有意义的经验种类的陈述组成的。数学和几何学是由有意义的分析种类的陈述组成的。而诗则是由情感表述型陈述组成，并且诗人们也仅把它们看做一种情感表述。只有那些形而上学家才声称自己提出了有认识意义的主张，但事实上它们没有任何认识意义。

对于这个观点可以提出几种异议。首先，形而上学的陈述不是无意义的。事实上，现在人们普遍认为命题意义的证实标准（它被逻辑实证主义者用以说明形而上学命题的无意义性）是无法被接受的，因为这一标准或者表现为分析的，或者表现为综合的，而这就使此标准或者太空洞，或者太局限。形而上学的陈述是有意义的，因为这些陈述的真值条件能被确定，不管这些条件是否涉及经验证实或者逻辑形式。

不过，这还不能被看做是对逻辑实证主义关于形而上学观点的决定性反驳。要取得最终胜利，还需要一些另外的补充，但并不是在这里。就我们的目的而言，说明在逻辑实证主义的观点中所包含的困难就足够了，并且因此，我们也可以作出结论说，以这种方式来区分形而上学显然是不恰当的。

沿着同样的思路，我们可以提出另外一个反驳，即对逻辑实证主义者提出的区分形而上学的方式的反驳，因为如果接受这种区分方式，就会确实如逻辑实证主义者明确主张的那样，导致形而上学的取消。而那几乎不能算作是一个恰当的区分方式。对形而上学的区分只能在特定语境下才会变得可能：在这个语境中，这门学科不是被取消，而是使它的特殊性得到探索。

另外的一个反驳虽然不是总结性的，但却指出了非常重要的一点。我们可以由此发现逻辑实证主义者提出的这种区分的无效性。事实上，因为并非只有形而上学家才会作出他们认为有意义但实际上是无意义的陈述。精神失常者、心智不健全者和在特殊语言上无技能者也会作出无意义陈述。因此，形而上

学不能简单地依靠其陈述的无意义性以及提出这一观点的人对它的看待方式来加以区分。

简言之，形而上学命题的特征，不能有效地将这门学科区分开来。的确，迄今为止，一些哲学家们走得如此之远，以至于主张形而上学陈述的任何方式，都与其他陈述没有区别，因此，任何陈述都可以是形而上学的。^①但这太偏激了。我们将会看到，形而上学的主张能够区别于其他主张，尽管在形而上学研究中发现的所有陈述（或命题，判断或语句）并非都能够区别于在其他学科研究中发现的陈述。再则，不是这些陈述本身的特征区分了形而上学，而是形而上学的研究对象和它追求的特定目的将其区分开来。而这也是为什么要说明形而上学主张的独特性的真正原因。

^① 沃诺克：《最终的讨论》，p. 153。

第七章 定义

我在第二章中主张，哲学可以是：（1）关于世界或世界的任何部分的观点，它寻求精确性、一致性和综合性，以及有充分证据支持；（2）一种活动，正是依凭它（1）才能得以发展；（3）在这样的观点的阐述中必须遵守的规则；最后，（4）发展这样一种观点的能力。作为一种观点，哲学的目的是阐明对其对象的一种理解。作为一种活动，哲学的目的是产生一个观点，它将反映对其对象的理解。作为规则的集合，哲学的目的是为发展出1中的理论而铺平道路。最后，作为一种能力，哲学的目的是使发展（1）、从事（2）、或者遵守（3）成为可能。在所有情况之下，哲学必须要满足上述条件。并且，就形而上学是哲学的分支而言，哲学的必要条件就是形而上学的必要条件。因此，对形而上学来说，满足上述条件也是非常必要的。

然而，这并不能够使形而上学与哲学的其他分支以及其他的非哲学学科区分开来。这个条件太过普遍了，以至于不能帮助我们探究使形而上学分离出来的那个种差。另外，这一条件并不符合我们的需要，尽管它将形而上学限制在比其他学科更狭窄的范围内，因为之前我们已经看到，形而上学似乎与一切事物有关。而形而上学的方法，对我们来说似乎也没有什么帮助，因为形而上学与很多其他学科分有着同样的方法。这同样可以运用于形而上学的目的，因为它的一般目的似乎与其他学

科没有什么不同。最后，形而上学命题的特征，在区分形而上学的过程中也没有什么作用，因为其他学科使用的是类似的命题，或者说是因为在区分形而上学命题与其他命题过程中，就那些命题的本性，人们做出了过多的充满争议的预设。很明显，我们必须另辟其径，寻找形而上学的独特本性。

我相信，形而上学的独特性，既可以在它所研究的对象、又可以在那就对象而试图确立的东西中被发现。形而上学的方法，不论是单独来看还是与形而上学的对象或目的结合起来看，在区分形而上学的问题上似乎并不能起到决定性作用。方法与其说是那些特征中的决定性因素，不如说是这门学科特征的结果。事实上，这与一些哲学家们已经确认的和当我开始探讨形而上学本质时我所期望的截然相反，的确，认为可以从方法中寻找形而上学的独特性的做法看似非常合理。但结果证明并不是这样。那些主张形而上学与其对象之间有一种坚实联系的早期哲学家们，比那些试图根据形而上学如何处理它的对象来定义这门学科的现代早期的方法论者，更接近一种令人满意的立场。

我在这里试图维护的观点可以分做两部分。第一部分认为，形而上学同哲学中研究范畴的那部分相一致。^① 范畴具有非凡的多样性和不同程度的普遍性。我们能够发现的最一般的范畴，包含了存在、事物、特色、关系、性质、普遍、个别、本质、可能的存在、种类、存在体等等。就我们所发现的一般性较少的范畴而言，它包括人、猫、桌子、红色、三尺长、女人、上帝、笨蛋、书、语言和姐妹等。在以上两类范畴之间，我们发现了所有种类的范畴，诸如动物、哺乳动物、无机物、植物、

^① 怀特海是这一观点的先驱者，参见怀特海：《过程与实在》，p. 12。摩尔说那应当是种，而不是范畴。《哲学主要问题》，pp. 1—2。还可参见布伦坦诺《范畴理论》。

家具、房子、科学以及颜色等。不过，单从这种分类中我们并不能获得多少关于范畴的知识，因此如果认真对待我的提议的话，那么对范畴是什么，我必须再多说些。

不幸的是，这并非轻而易举，因为自亚里士多德首先使用这个词项以来，范畴已经成为哲学讨论中引起争论最多的主题之一。亚里士多德的“范畴”一词的希腊文原意是谓词，的确，对他而言，范畴是那种最一般的谓词。^① 在《范畴篇》中，亚里士多德认为这个词项包括了实体、数量、质量、关系、地点、时间、姿态、状况、活动和遭受等，^② 虽然他也谈论较少一般性的谓词，例如白色、一半以及去年。严格地说，亚里士多德的范畴不是我们在通常讲话时所使用的那种谓词，相反，它们是能够使用的最一般的谓词。因此，白色和这里不是范畴，而质量和地点是。重复一下，亚里士多德的范畴可以被理解为能够被谓述的最一般的谓词，它们是在我们通常讲话时使用的那些谓词的最一般的类属。

那么，可谓本性就不是范畴的一个充分条件，但非谓述性却是断定非范畴的充分条件。对亚里士多德而言，个别物不是可谓述的。个别物的例子是：这匹马和某个认知者心中的一点语法知识。^③ 亚里士多德把前者称为“第一实体”，并且认为它既不能谓述主体也不存在于主体之中。^④ 第二个例子与第一个的相似之处在于，它也是不可谓述的，但它却可以出现在主体中。二者都是个别物并且都不是述语。

亚里士多德用希腊文表述的范畴一词，大体上对应于英语中的“谓词”，但这并不是说范畴只是语言学上的词项和语词。

^① 在别处，亚里士多德也显示出：他是就一种主谓关系和一种对象而言来使用这个术语的。《正位篇》103b20—27，p. 195。

^{②③④} 亚里士多德：《范畴篇》，9a27，11a37，11b7，et statim，pp. 24，28；11b5，p. 8，2a11，p. 9。

这就是我没有把亚里士多德称作谓词的东西放进引号之中的原因。亚里士多德文本中有充足证据可以表明：对他而言，范畴不仅是反映我们谈论事物的基本方式的一种语言学词项，而且是我们用以思考事物和事物存在的方式。^①但在亚里士多德那里，这些观点都没有得到清晰的表述，而且即使是清楚的，它也将不能必要而充分地描述范畴是什么；它只能描述亚里士多德认为范畴是什么。

我需要对这个问题做进一步的阐释，但是要一直等到第9章，在那里我将讨论理解范畴的各种方式。再有，我们需要一种指称范畴的方式。当然，我们可以追随亚里士多德并且把它们作为谓词来谈论，这是方法之一。然而对我们来说，这意味着范畴是语言学上的存在体，因为我们从语言学上来构想范畴，正如将要解释的那样。另一种方式是把范畴当做概念来谈论，但这使我们一开始就陷入了概念论的形式。或者我们可以把范畴当做超精神的存在体来谈论，可这初看起来又使我们承诺了实在论。然而，事实是，我们不需要在开端处就做出承诺。相反，这种承诺应当作为由论证支持的理论提议出现在研究的结尾处。因此，在现有情况下，我们需要的是一种谈论范畴的中立的方式，这种方式将不会使我们承诺它们之中的任一观点。我认为，我们可以把范畴看做由词项或表达式所表达的任何东西，这些词项或表达式或者是简单的，或者是复杂的，它们可以谓述其他词项或表达式。^②这个公式允许我们在谈论范畴的同时又无需承诺范畴的某种特殊观点，它对于范畴的本体论地位

^① 参见亚里士多德在《范畴篇》所说。另外还包括 1a20, p. 7, 在少数几行字中，亚里士多德使用了 *ta legomena* (所说的事物) 和 *ta onta* (存在物)。那种偏爱于从语言学或者逻辑学角度理解范畴的解释传统，可以追溯到波菲利，《论亚里士多德的范畴》，p. 56。

^② 将这个公式与亚里士多德在上书中的观点相比较，1a25—27, p. 7。

问题以及因此而来的形而上学的唯名论、概念论或实在论的地位问题保持开放。

“谓词”这个词项本身被哲学家们以各种方式应用，因此，我必须搞清楚我在这里如何使用它，以防止混淆的发生。一些人把谓词理解为属性，它从属于它所谓述的主体。另一些人把谓词理解为概念，我们通过它来思考它所谓述的主体。我认为谓词是语言上的存在体，它与其他语言存在体相联结，即与它所谓述的语句主词相联结。这样，当‘黑’这个词项与一个叫做‘黑檀’的主词通过系词连接起来时，‘黑’就是一个谓词。那么，谓述就是在特定方式下把语言词项结合在一起的一个行为。谓述旨在作出一种主张：由谓词明确规定的那种条件被主词表达的东西所满足。因此，‘黑檀是黑色的’这个语句便作出一种主张：谓词‘黑色’所限定的‘是黑色’这个条件，是由黑檀所满足的。而‘苏格拉底是苏弗罗尼斯克斯的儿子’这个语句就做出这样一种主张：由谓词‘苏弗罗尼斯克斯的儿子’所限定的‘是苏弗罗尼斯克斯的儿子’的这个条件，是由苏格拉底所满足的。另外，苏格拉底就是‘苏格拉底’这个名字所表达的东西。

这样看来，谓词就不应该和范畴相混淆。范畴是谓词表达的东西，而不是谓词本身。谓词是语言存在体，其功能是规定由主词所表达的存在体所应满足的条件。我们也不应将范畴和条件相混淆，因为范畴不需要任何条件。只有当范畴被一种谓词所表达，而该谓词又试图就一个范畴和某物的联系提出一种主张时，这个范畴才成为条件。黑色是一个范畴，当它在诸如‘黑檀是黑色的’语句中时，‘黑色’才是一个谓词；并且只有当它在诸如‘黑檀是黑色的’这样的语句中由一个谓词表达时，黑色这个范畴才变成了一种条件。条件总是某物的条件，它们是与某物相联系的。而范畴不需要这样。

在我提出的指称范畴的那个公式中，另一个需要澄清的术语就是‘表达’。我已经说过：范畴是由谓词表达的任何东西。此外我还提到了语句的主词，它被要求去满足被谓词所规定的某种条件。这里可能会出现混淆，因为‘表达’像‘谓述’一样，有各种不同的使用方式。哲学家们涉及语词、语句和类似的东西，以此来表达思想、观念、概念和命题。除此之外，我们很少能发现用某一词项来表达与之相对应的名称的情况。我们通常不说‘苏格拉底’表达苏格拉底。一些人可能说，‘苏格拉底’表达一个含义或一种意义，诸如一个明确的描述，或它指称苏格拉底，但是很少这样说：它表达苏格拉底。然而，我宁愿在这样一种专门方式下使用‘表达’，即‘苏格拉底’表达苏格拉底和‘黑色’表达黑色，不管这个词项是做主词还是谓词使用。当然，如果要分析深入下去，就需要清楚苏格拉底和黑色是什么，但这对我们目前的研究并没有什么帮助。我想指出的最后一点是：严格地说，我没有把这些词项所表达的东西作为它们的意义，至于理由我将在后面解释清楚。

我已经采纳的关于范畴的那个公式，允许我们将诸如无、方的圆、独角兽、可能性等有争议的条目包括在范畴范围之内。此外，它还明确了这一点：只有像这只猫、苏格拉底、罗西南特、或者我当前的语法知识等这样的个别存在体才被排除在外。它们被排除是因为：它们不是被那些可谓述其他词项或表达式的词项或表达式来表达的。‘这只猫’、‘苏格拉底’、‘罗西南特’和‘我当前的语法知识’不能谓述其他词项或表达式，因此，它们表达的不是范畴。当这类词项在系动词之后的第三个位置出现（例如，在‘X是苏格拉底’中）时，它们也不是作为谓语句中的谓词而起作用，而是作为对等句中的一个词项而已。

需要记住的是，一个谓词在语句中所规定的那个条件，是

需要由主词所表达的东西来满足的。一个谓语句和一个对等句的区别在于：在对等句中，谓词与主词表达的是相同的东西，但在谓语句中则不然。因此，主词和谓词在对等句中是可以互换的。在谓语句中，谓词限定某些、并且仅仅是某些条件，这些条件由主词所表达的东西来满足。主词和谓词表达的不是同样的事情。然而，在对等句中，主词和谓词表达的是同样的事情。如果在某个被看做是对等句的句子中，主词和谓词不能互换，那么这个句子就不是对等句。例如，‘西塞罗是图利’就不是一个真实的对等语句，因为这个句子应该被理解为：西塞罗被称为图利，而被称为图利并非是西塞罗这个词的全部。当然，如果‘苏格拉底’是一个简单或复杂谓词的名称——例如像‘苏弗罗尼斯克斯的儿子’这样的一个限定摹状词——那么‘苏格拉底’就是一个谓词，但如果这样的话，它将不表达一个个别物。

简言之，我们拥有一个公式，它不仅允许我们谈论范畴，而且可以辨别范畴和非范畴，并且也不需要我们去承诺关于范畴的本体论地位的某种确定的观点。这就是在这点上我们需要的全部。

我提出了对范畴的这种理解，但并不打算把它当成一个规定了一系列充分必要条件的定义。毋宁说，它是一种确定性描述，可以帮助我们区分范畴和非范畴，却又不把我们限制在范畴的一个特殊观点上；它只不过为我们确认范畴提供了一个判断标准。的确，这种观点考虑到了范畴并不具有充分必要条件的可能性，或者说，它考虑到了范畴归根到底是超精神的、概念的或名义的那种观点。关于这点，我将在第9章中进一步论述。

对范畴的另一个争论涉及它的数目。亚里士多德从来没有将范畴固定在特定的数目上，并且很明显，存在着这样一类谓

词，它们同时属于多个范畴，例如‘先天的’和‘后天的’，可以运用于时间和空间。此外，还有一类谓词，它们可以归属于亚里士多德列出的每一个范畴，如‘善’和‘一’。^①后来的哲学家思考了那些最一般范畴的确切数目，并且此外，一些人还把这些最一般范畴理解为不可还原的，根本相异的，和共同穷尽（所有成员）的。^②不可还原的通常是说：被谈论的范畴不能被进一步分析；它们不可能再被分解为更一般的范畴。根本相异的通常含义是：它们是完全不同的，没有任何共同之处；它们被看做是互相排斥的。共同穷尽的通常意思是：把它们结合在一起，则它们包含一切事物。关于范畴人们也常常说：除了‘存在’（或许还有其他与‘存在’有共同外延的谓词，诸如‘一’‘同一’和类似的谓词）之外，没有任何谓词能谓述范畴。在这里，范畴便区别于我们所使用的其他谓词。例如，猫和狗具有共同点，它们都是动物，即使狗不会猫叫声，猫不会狗叫声（‘哺乳动物’可以是‘猫’和‘狗’的谓词）。植物和动物具有共同点，它们都是有生命的和物质的，即使植物缺乏运动能力，而动物缺乏叶绿素（‘有生命的’和‘物质的’是‘植物’和‘动物’的谓词）。

如果我们把形而上学完全理解为对不可还原的、根本相异的和共同穷尽的范畴的研究，那么形而上学的任务将不仅是相当有限的，而且它还排除了在形而上学的学科历史中已经得到

^① 亚里士多德：《范畴篇》，11b—2a，p. 8；《正位篇》，103a—b，190a33—35，225b5—6，pp. 193—4，231，303；《形而上学》，1017a25—27，1028a12—13，1068a8，pp. 760—761，869，783。

^② 普罗提诺对亚里士多德的范畴提出了批判，参见《九章集》，VI，1，1—24，pp. 443—70。斯多葛学派将范畴还原为四个：主体、质量、状态、关系。参见阿尼姆《斯多葛主义否认不连续性》，vol. 2，369。康德：《导论》，§ 39，p. 70）和莱布尼茨（《哲学通信集》，pp. 229，464）也提议在数目上进行精减。最近还有一些观点被提出，参见布伦塔诺《范畴学说》；格罗斯曼《世界的范畴结构》；罗易“本体论范畴和自然的种”。

研究的更多的东西。这是一个严重的缺陷，因为一个令人满意的形而上学概念，应当公平地对待我们关于这门学科的各种体验，以及那些并不包含矛盾、且已被普遍接受的各类实践。如果就理解形而上学的对象而言，范畴概念确有功用的话，那么它必须被宽泛地理解。可是，这又会产生一个与主张形而上学研究一切事物的观点相似的问题。的确，如果对范畴进行宽泛理解，形而上学就又成了一切知识的百科全书。这是因为，人们的任何所思所想，都是通过范畴来进行的。因此，如果形而上学研究范畴，其结果是研究一切事物。

然而，迄今为止，我只是把我观点的第一部分进行了介绍。在第二部分中，我坚持：形而上学用不同的方式研究不同的范畴，因为它试图确立各个范畴的独特之处。将形而上学区分开来的不仅仅是它的对象，而且还涉及相对于各个对象的独特的东西。于是就形而上学对最一般的范畴的考察而言，它具有以下三重目的：第一，它要确认最一般的范畴是什么。第二，如果可能的话，定义这些范畴，或者至少对它们进行描述，以使我们对其有所认知。我在此并不强制要求对范畴的定义，因为最一般的范畴也许是不可定义的，此时我们找寻不到可以凭之为最一般的范畴下定义的其他范畴。除此以外，形而上学的第三重目的，就是确立范畴之间的关联。^①

确实，这一重任务是形而上学家们自始至终一直在做的部分事情。看一下亚里士多德。他首先确认了那最一般的范畴是什么，这其实就是他早期提到的那些范畴。^②而后，他继续去定义和说明它们。例如，他认为，从其首要意义上讲，实体就是

^① 这与摩尔在《一些主要哲学问题》中所想的或许相差不远，pp. 23, 24—25。或者说它也类似于布劳德在《批判的和推理的哲学》p. 99中所追求的东西。

^② 亚里士多德：《范畴篇》，9a27, p. 24。

既不能谓述主体又不存在于主体之中的东西。^①最后，他又说明这些范畴之间的相互联系。例如，他注意到：第一实体是存在着的东西，并且其他一切事物都依它而存在。^②但这种研究模式不只为亚里士多德所独有。我们很容易看到，康德、怀德海、罗素和维特根斯坦也采用了这种方法。不过，就最一般范畴是什么、如何对其进行恰当理解，以及它们之间的关系而言，他们的观点各有不同。

这还不是形而上学家关注的全部问题。他们还会考察较少一般性的范畴。例如，他们谈到颜色和人。事实上，他们甚至会谈论像红这样具体的颜色，以及像人类和神等各种各样的人。但是针对较少一般性的范畴而提问的问题，与就最一般范畴而问的问题是完全不同的。当讨论较少一般性的范畴时，形而上学家们并不关注，例如，光谱中具体有哪些颜色、如何定义红色以及红色和黄色的关系问题。对于这些较少一般性的范畴，形而上学家主要考察以下两点：第一，将它们正确归入已获得确认和定义（如果可以的话）的最一般范畴之中。第二，探讨它们如何同所有最一般的范畴相联系，包括它们不适合的那些范畴。考虑一下红色、人和语言的例子。首先，形而上学家将确定红色、人和语言应该归入哪一个最一般的范畴。例如，红是质量还是关系？人是实体还是特征？语言是特征还是关系？其次，形而上学家会问，例如：红色与实体（实体并不是红色所属的恰当范畴）是否作为原因和结果而有所联系？或者，语言与实体（实体并不是语言所属的恰当范畴）是否具有结果对原因那样的关系？等等。形而上学家们就较少一般性的范畴所问的问题，涉及它们的最一般条件，或者他们也会询问这些范

^{①②} 亚里士多德：《范畴篇》，2a11，p.9，2b5，p.9。

畴与最一般范畴的关系问题。^①

与前面提到的哲学的四种意义相一致，我们现在可以依据形而上学是否是一种观点，一种行为，一个规则，或一种能力，来建立四种对形而上学的不同理解：

1. 形而上学是这样一种哲学观点，它试图：(a) 确立最一般的范畴；(b) 如果确实有可能，去定义最一般的范畴，或者，至少可以用我们确认它们的方式去描述它们；(c) 确认最一般范畴间的联系；(d) 使较少一般性的范畴归入最一般的范畴；并且(e) 确定较少一般性的范畴如何与所有最一般的范畴相联系，包括不能归入其中的那些范畴。

2. 形而上学是一种活动，正是凭借它1才得以发展。

3. 形而上学是在发展1中的观点时所必须遵守的一组规则。

4. 形而上学是一种能力，凭借它1中的观点被提出，2中的活动得以执行，3中的规则获得发展。

就以上四点而言，1处于优先地位，因为其他几点都预设了1的存在。活动是观点产生的条件；规则引导着观点的产生；而能力则规划了观点产生的可能性，所有这些方面都预设了观点的存在。观点赋予所有其他几点以意义，正如亚里士多德所指出的它是目的和终点。因此，形而上学的首要意义是第一点，即一种满足了特定条件的关于世界或它的某个部分的观点。在此意义上，形而上学是我们所有观点、知识的范畴基础，因为关于最一般范畴的观点，以及其他一般性较少的范畴如何与最一般范畴关联的问题，构成了我们所知道的一切其他事物的概

^① 对此人们也提出了一些反对意见，参见格莱斯、皮尔士和斯特劳森，《形而上学》，p. 7，但要比较一下后期斯特劳森在《分析和形而上学》p. 35中的陈述。在我看来，形而上学家们的大部分工作，是将诸范畴关联在一起。胡塞尔在形式本体论中也强调这一任务。参见《逻辑研究》，pp. 816以下。

念基础。

二、形而上学和其他学科

现在我们可以看到形而上学的独特目的如何与哲学和其他学科相区分。它与作为整体的哲学不同，因为后者试图对任何可能事物有一个全面的把握。在这个意义上，哲学的任务更加宽泛，它不仅包括形而上学，而且还涉及其他学科。哲学家们在吸取其他信息资源的基础上，发展一种关于这个世界或它的任何部分的总体的和综合的观点。相反，形而上学的目的是相当有限的；它们试图提供一般的范畴，并考察我们在经验中发现的或其他学科所提供的特殊范畴，如何与它相符。

形而上学的目的与其他学科不同，因为形而上学并不涉及识别和定义较少一般性的范畴，对确定这些范畴间的联系也不感兴趣。例如，具体科学设定三角形和电子为其研究对象，尝试给它们下定义，并说明它们怎样同其他具体的存在物如正方形和质子相联系。几何学家考察三角形并告诉我们：三角形是由三个角组成的几何图形；物理学家研究电子并告诉我们：电子是构成原子的基本微粒，如此等等。相比之下，形而上学家们对确认或定义这些特殊范畴，或者确定它们之间的联系并不感兴趣。他们关心三角形和电子是否是实体、质量、关系或结果，或者那个最一般范畴的列表是否应该修改，以适应其他学科的发展。

总之，正是在形而上学的特定目的和对象中，我们发现了将其与另外学科区分开来的属差，并且也使之在哲学中拥有了一席之地。从目的的角度讲，形而上学与范畴的分类有关：就它的对象而言，形而上学关注每一个范畴，虽然它一方面涉及最一般的范畴，另一方面又涉及较少一般性的范畴。将形而上学

的对象限定为个别的存在（例如上帝），个别存在物的集合（如上帝和个别灵魂），一类存在（如非物质的存在），甚至是作为存在的存在，都是错误的，因为那便意味着：形而上学只限制于某些范畴，但它事实上与每一个范畴有关。

由此看来，任何方法，只要可能帮助形而上学完成其任务，就都不能被取消。这就是为什么不能根据方法区分形而上学和其他学科的理由。我们不能将形而上学理解为仅是先天的，因为那可以将世界进行划分的诸范畴，是从经验中提取来的。的确，如果没有区分的对象，我们又如何能够用范畴进行区分？那被分类的东西至少是我们在经验中已经给予的东西。当我们把赛跑归为一种活动时，我们必须首先明白活动的特征，而这只能通过经验获得。不过，正是在对某些范畴——正是这些范畴使经验能够以最通常的方式组织起来——的阐释中，形而上学又超越了经验，因为看来存在着某类范畴，它们是经验的先决条件。^① 例如，一些哲学家主张，主客体二分是经验的先决条件。但是，即便不去考虑作为经验的先决条件的范畴，我们也常常通过检查那些脱离经验的概念的内容和含义，来确定范畴的成员。例如，两个数字相乘的乘积，本身也是一个数字。所以，认为形而上学纯粹是后天的，也是错误的。

上述分析同样适用于分析、解释和综合的方法。形而上学同时运用分析、解释和综合，因为其实分析就是解释的一部分，并且预示了综合方法的存在。此外，形而上学的方法既是论理的，又是自觉的。说它是论理的，因为它的结论是从前提出发、经过推理而得出的结果；说它是直觉的，因为它所依赖的概念来源于经验而不是来源于对经验的命题式表达。形而上学的方法还既是描述的，又是约定的。就它针对对象进行描述而言，形

^① 康德：《导论》，§39，p. 71。

而上学是描述性的；就它修正对对象的描述，意在约定我们思维和谈论对象的应有方式而言，它又是约定的。同样，形而上学既使用归纳又使用演绎的方法，因为它采用不同的论证方式，或者其前提引出某种必然结论，或者引出某种可能结论。而且，形而上学既采用其结论要比它们的前提更具有一般性的论证方法，又运用结论比前提具有较少一般性的论证方式。此外，形而上学既使用观察又使用心理实验。它既追随又挑战常识。就它使用他人已经说过和经验过的东西而言，它是历史的。就它对待过去宛如当前，并作出超时间的主张而言，它又是非历史的。此外，形而上学还使用对话和现象学方法，因为它们同样有助于最终目的的达成。甚至权威方法在形而上学中也有其位置，至少就它通常接受其他学科的结论，以便达到自己的目的而言。例如，形而上学并不反驳电子和黑洞的存在，它尊重物理学和天文学的权威，接受它们的存在，并且以此对这些存在体进行范畴分类。对于从物理学家和天文学家那里接受的关于它们的定义，也同样照此进行。

可这不是意味着形而上学终究能够根据其方法与其他学科相区分吗？看看数学。我们难道不可说，由于数学严格采纳先天的方法，而形而上学包含着一种后天性，所以，形而上学就可以根据方法与数学相区别了吗？难道不能认为，天启神学和形而上学同样是根据方法加以区分的吗？因为天启神学在启示权威的基础上创造了它的基本原则，而形而上学则不是。当然，这种说法没错。但我并不是说形而上学不能根据它的方法与这个或那个具体学科相区分。我只是认为：形而上学没有一个为自身所独有的，可以将它与其他学科区分开来的方法。形而上学的方法与被其他学科使用的方法并没有什么不同。事实上，即使形而上学通过综合其他学科的方法而获得一种总体性方法，这对于形而上学与其他学科的区分仍旧无济于事。即使

我们反驳这后一点，也不能因此认为可以根据方法对形而上学进行区分，因为形而上学与哲学的其他一些分支共用这种方法。

三、三种异议

现在我们必须考虑三种异议。第一种观点认为，我对形而上学的定义是不恰当的，因为它是在一个模糊的基础上来区分最一般的和较少一般性范畴的。这个问题的重点并不在于我们无法依据一般性程度来区分两类范畴，而在于我们不能清楚地知道那需要被确认、定义并建立关联的最一般范畴为何，而试图与这种范畴相联系的较少一般性的范畴又是什么。

对这种异议的回答是：我们确实无法通过容易、简单或清楚的方式去确认哪些是形而上学在一种方式下研究的最一般范畴，哪些是形而上学以另一种方式研究的较少一般性的范畴。的确，最一般的范畴和较少一般性的范畴似乎可以随时而转变，这是因为随着一些具体学科的发展，原本属于形而上学范围内的东西现在却成了这些科学的研究对象。例如，前苏格拉底时期的哲学家们提出的诸如火和气这类最一般的范畴。依照我的观点，这些范畴现在已经变得具有较少一般性，因为它们物理学、化学和其他特殊科学领域的对象。

必须承认形而上学研究的所有范畴都是不容易确定的，我们关于它们的一些观点可能随时间而发生转变，但这并不等于承认在此提出的形而上学观点必须被放弃。不难认识到：像其他学科一样，形而上学（它从根本上讲是一种观点）也是人类的一种产品，其自身从属于历史发展。众所周知，哲学是所有科学之母，但这并不意味着由于它之前的研究对象已经独立于它，哲学就可以不复存在。同样地，具体学科可能考察先前被形而上学研究过的范畴，但这并不是说形而上学必须消失，它

只意味着：把某些范畴看做是最一般范畴的特定的形而上学观点，应该加以改变，以为其他学科的发现让出地盘。

事实上，我们应当看到，在确认形而上学研究哪类范畴，应当以何种方式进行区分的过程中所遭遇到的困难，并不会给我的观点带来致命打击。因为学科之间的区别并非是坚固不变和牢不可破的，即便有过这样的区别，也是十分罕见的。真的有人能清楚地和严格地规定化学和物理学之间的界限吗？的确有些领域可以被清晰地区分开来，但也存在着一些不易区分的领域，因为人类知识并不能够被完善地分门别类，它总是处于变化之中。人类知识是一个连续体，其界限并非总是清晰可辨的，即使可分辨之处，也是要发生变化的。

这最后的观点把我带回到我要强调的那一点。虽然有争论之处，例如我们不能明确地知道一些范畴应当是形而上学还是其他学科的研究对象，但是也存在着没有争议的地方。据我所知，例如，没有任何人反驳说实体不是形而上学的研究对象。所以，可争议的领域将会持续存在，但这并不意味着这里提出的形而上学观点是无效的。

第二种可能的异议是：我所描述的形而上学概念，与大多数形而上学家们在整个哲学史上一贯坚持的观点，即形而上学研究存在这一点大不相同。因此，我违背了之前认为自己应当遵循的原则之一。

对这种异议的一种回答是，无论一些形而上学家怎么说，他们事实上也像考察存在一样考察了非存在和虚无这些范畴。例如，柏拉图在《智者篇》中投入了相当多的笔墨关注非存在范畴，^①而苏亚雷斯在《形而上学争辩》中，对类似的范畴进行

^① 柏拉图：《智者篇》，237b 以下，pp. 980 以下。

了全面的论辩，虽然他聪明地把对这类范畴的论辩放到结尾，并使它与其他范畴相区别。^① 因此，说形而上学只研究存在范畴，就遗漏了太多形而上学已经研究过、并且在我看来是必须研究的东西。它对形而上学的描述是根本不完整和不准确的。

我们还可以通过另一种方式回答这一异议。事实上，通过分析我们可以发现，大多数非存在范畴（如果不是全部的话）最终都被证明是一种存在范畴；人们在这里采用的是一种否定的表达方式。柏拉图也许是第一个尝试通过差异的概念、根据是来分析非是的哲学家。^② 在这个意义上，一个诸如‘非红色’之类的范畴无非是指除了红色以外的其他所有颜色。这也就是说：非红色是一个存在范畴，而不是一个非存在范畴。

这种回答非常之好，但是它还遗留了一个问题：不是所有的非存在范畴都可以通过存在而得以分析。最明显的例子就是无这类范畴。既然‘无’的意思是指存在的缺乏，那么说它属于存在的范畴就是无意义的，甚至是相互矛盾的。所以，即使我们假定大多数非存在范畴都可以还原为存在范畴，至少有一个范畴不能被还原。这样看来，我在这里提出的观点，与形而上学研究存在的观点依旧是不一致的。

对这种反驳的一个可能的回答是：包括无在内的所有的非存在范畴，似乎都依赖于存在范畴。正如非红色依赖于红色是因为它存在于红色的否定之中一样，无就是对事物的否定，而非存在是对存在的否定。这也就意味着，只有借助被它们否定的范畴，它们自身才能被研究。就是说，对非存在范畴的研究要依赖于存在范畴。当然，有人或许会因此论证说，对非存在的研究，事实上就是从—一个特定的方面，即否定方面对存在的

^① 苏亚雷斯：《形而上学争辩》，54，vol. 26。他采纳的这种顺序成为一种先例，被十七和十八世纪大多数形而上学家所追随。参见谢布勒《形而上学》第一卷的索引。

^② 柏拉图：《智者篇》，257b，p. 1003。

研究。因此，没有理由说明为什么形而上学不需要研究非存在范畴，也没有理由说明：为什么在这类研究中，形而上学的对象需要涉及不同于存在范畴的其他范畴。当然，这与前面论述过的、认为所有的非存在范畴都是存在范畴的观点是不同的。它毋宁是要说，非存在范畴是在与存在的联系中被研究的。第一种见解主张本体论上的同一性；第二种则强调程序上的关联性。

这最后的观点似乎为上述异议提供了一个明智的答复，但事实上这种回答只是权宜之计，因为我们还没有涉及范畴的地位这类根本性问题。对这类问题我们还需要相当多的讨论，因此，我把它放到后面的章节中。

除此之外，我还应当对第三种异议进行考察。它认为，我提出的形而上学观点，使这门学科既脱离了世界，又脱离了我们关于世界的经验。形而上学家们总是关注于我们生活于其中的世界、和我们对这个世界的经验。这就意味着，形而上学家们关心的是树枝和石头，并且因为树枝、石头、或者我们关于它们的经验不是范畴，所以，形而上学的对象不能是范畴。

我们可以分两步来回答这一异议。第一，这种异议似乎假定范畴或者是抽象、空洞的存在体（如柏拉图的理念），或者是一般的概念，并且因此，它们与这个世界或我们的经验是无关的。但这根本不是我所理解的范畴，我将在第9章中论证这点。

第二，这种异议建立在一个错误的推理基础上。它认为，我所理解的形而上学概念并不关注这个世界和我们对这个世界的经验，因为它的对象是范畴。但如果这是事实的话，那么它同样可以运用于经验科学。与形而上学相似，经验科学也关注范畴，只不过它们所涉及的范畴，比形而上学的范畴较少一般性，并且它们不考察这些较少一般性的范畴与最一般范畴的联系。物理学涉及体积和重量，但不涉及这个体积和这个重量，

而体积和重量都是范畴。对那些认为物理学研究非范畴（如这个体积和这个重量）的观点，我都会提出这类的质疑。这样一来，如果形而上学因为研究范畴而与这个世界和我们的经验无关，那么，出于同样的原因，物理学也将不涉及这个世界和我们关于这个世界的经验，但这是很荒谬的。

上述错误的根本原因，就在于它没有认识到：虽然所有科学都涉及一种或另一种范畴，但科学赖以得出其结论的认识基础，是对从属于范畴的非范畴成分的观察。要了解重量和体积，我必须考察这个和那个重量与这个和那个体积。要了解人，我必须考察苏格拉底、赞希庇以及其他许多个别的人。要了解颜色，我需要考察的并不是这种和那种颜色，而是这种和那种颜色的个别例证。并且，我是通过经验来获取这些结论的。当然，从我对个别物的考察中得出的科学结论，并不是关于这些个别物的，即它们不是关于这个重量、苏格拉底、或这个红色，也不涉及我对这个重量、苏格拉底、或者这个红色的经验。这些结论是针对个体所属的范畴的，即重量、人和红色这些范畴。

简言之，像其他学科一样，形而上学的观点是与范畴有关的，所以范畴是这门学科的恰当的对象。但是，这些观点是以对从属于范畴的非范畴成员的考察为基础的。

四、分类学

现在，我必须就形而上学的最重要的部分做一点简要的评论。这是必要的，因为常常有个别的作者将形而上学与它的部分相混淆，这样就不必要地限制了该学科的范围。因此，这样一种分类学的讨论，可以防止我们对形而上学本性的一种含糊不清的理解。

形而上学的某些部分，经常与本体论、原因论、哲学人类

学、神学和语言哲学相混淆。当然还有其他一些混淆状况，但为了节省篇幅，我仅以这些为例。

让我们首先考察那些将形而上学与本体论相等同的哲学家。本体论涉及对最基本的存在范畴以及它们之间的相互关系的研究。^① 这样我们便可以了解‘本体’一词的应有用法，并且知道该学科的研究对象是在传统中被看做形而上学对象的存在。用‘本体论’指称形而上学的做法出现在早期现代哲学中，并且一直被我们沿用至今。^② 的确，很多同时期的形而上学家们都用本体论来称谓他们研究的学科。^③

然而，如果本体论只涉及上述主题，那么它就排除了很多被形而上学家讨论的东西，这一点是很清楚的。例如，在精神哲学中讨论的很多问题就落在本体论之外，因为它不涉及对存在的最基本范畴的发展与它们之间关系的研究。相反，它关注精神范畴以及该范畴与其他范畴之间的关系问题，而这似乎不是本体论的一部分。

这种观点同样可以应用于原因论。原因论是关于原因的研究。虽然一切事物在某种意义上，在特定情形下都可以作为一种原因起作用，但从很多方面讲，一些事物与因果性，或者作为原因起作用的东西是没有多少关联的。

神学和哲学人类学也显然是太过狭窄。神学的对象是神，它遗漏了对所有范畴的研究。而哲学人类学的对象是人类存在，由于它的对象太过狭窄，所以无法包括形而上学研究的所有东

① 还有一些公式与此有轻微的差别，参见格罗斯曼：《世界的范畴结构》，pp. 3, 9；斯特劳森：《分析与形而上学》，p. 30。

② 沃尔夫在他的形而上学论文的标题中使用它，如《第一哲学或本体论》（1729），但是它真正的先驱是克劳博格（《形而上学入门》，p. 283）。高克莱纽斯（《辞典》，p. 16，“抽象的形而上学”之内）和其他一些人。

③ 例如，参见格罗斯曼：《世界的范畴结构》，pp. 3—5；哈姆莱恩：《形而上学》，pp. 8 和 34—37。

四。

简言之，形而上学不应该混同于哲学的其他分支。但这并不意味着它不能被恰当地分成各个部分。如果依照我对形而上学的理解，那么一种最恰当的区分方式就是根据这门学科的研究对象，即一般的范畴和较少一般性的范畴进行分类。然而，以这种方式进行分类，就意味着：由于那些最一般范畴和较少一般范畴之间的区分界线并不总是显得很清楚，因此，在形而上学的两个相应的分支之间的界限，也不见得总是鲜明的。

一般形而上学作为形而上学的一个分支，涉及最一般范畴的确认和定义（当可能时），以及这些范畴之间相互关系。相反，特殊形而上学作为另一个分支，涉及较少一般性的范畴。^①人们经常犯的错误，就是将形而上学与它的两个主要分支混淆了。

当然，形而上学的这两个分支可以进一步再分。例如，一般形而上学可以分为本体论（研究存在），原因论（研究原因）和其他次一级的研究领域。同样，特殊形而上学可以分为诸如神学和人类学这样的分支。其中，神学试图将神的范畴归入普遍诠释学所确认和定义的范畴之内，并且确定单个范畴成员的

^① 一般形而上学与特殊形而上学之间的区分，常常在17世纪使用，虽然对它的理解并不一致，并且据我所知，我在这里提出的这种理解还没有先例。参见巴勒纽斯《一般形而上学》；加拉弗《神学形而上学》（1636和1650）；格特克《第一哲学》（1618）；拉特格斯《一般形而上学》（1619）；谢布勒《特殊形而上学概论》（1617）和《形而上学著作》（1617）。例如，根据谢布勒的观点，一般形而上学研究“一般存在，及其一般原则和属性”；特殊形而上学研究“作为存在的部分的实体与偶性的区分，并且说明这些东西是什么”。《形而上学著作》p. 67。这种区分的起源是含糊的。伯克（《早期德国哲学》，p. 121）提出它起源于科尼利厄斯·马蒂尼，但是在沙莱曼尼看来（《托马斯·阿奎那和约翰·杰哈德》，p. 21），尽管这种区分在科尼利厄斯和苏亚雷斯那里出现过，但只是在雅格布·马蒂尼的《理论形而上学训练》（1604）中，这种区分首次得到强调并具有其重要意义。在近代，这种区分被新经院哲学家用来区分“消极的非物质主义科学”和“积极的非物质主义科学”。梅希尔；《现代经院哲学手册》，p. 410。

一些特征如何与所有最一般的范畴相联系。人类学的研究对象是与人类相关的具体范畴（如人），其研究方法与神学相类似。注意，除了这些与范畴化有关的形而上学问题之外，人们还可以提出许多关于上帝和人类的哲学的或者非哲学的问题及观点。这些问题并不在形而上学领域之内，并且由这些问题产生的观点也不是形而上学的观点。它们属于其他学科领域。例如，上帝的定义就不属于作为形而上学的分支的神学领域。而人类存在的定义，也不属于同样作为形而上学分支的人类学范围。

形而上学的各个分支之间的区分界线并不总是很清楚的。正如形而上学研究的各个范畴并不总是清晰，对它们的确认以及它们各自的一般性程度一直在变化一样，对形而上学的进一步区分也存在着某种程度上的不清晰性，它随着人类知识的增长而不断变化。对任何一门学科进行的分类，包括形而上学，都只应被看做是进一步研究和讨论的模型。

五、这门学科的名称

剩下的一点涉及这门学科的名称。众所周知，在历史上，这门学科有许多不同的名称。其中‘第一哲学’、‘形而上学’、‘神学’和‘智慧之学’，是经常被使用的。^①所有四种名称都可以追溯到亚里士多德的文本中。其中第一种和最后两种是亚里士多德本人使用的，^②而我们在本书中使用的‘形而上学’这个术语，可以追溯到罗得的安德罗尼柯，我们现在知道的这本

^① 当然还有其他一些名称。例如，怀特海、布劳德和汉普舍，称它为“思辨哲学”。《过程与实在》，p. 4；《批判与思辨的哲学》，p. 96；《形而上学系统》，p. 29。还有其他一些不是经常使用的，并且现在完全不流行的，与形而上学或其分支有关的术语，参看翁德特：《德国17世纪经院形而上学》pp. X-XXvi。

^② 亚里士多德：《形而上学》，1026a24，1025b1，981a27，pp. 779，778，690。

亚里士多德的《形而上学》就是由他编辑的。

通过之前的论述我们可以看出，把这门学科称为“神学”是错误的。但是，剩下的这些术语都比其他术语更适合吗？任何一个术语都有它的优点和缺点。这些缺点就源于在这门学科的长期发展历史中所习惯使用的含义。

那些提出‘第一哲学’的人通常强调：形而上学对于所有其他学科具有优先地位，但这种优先性在本体论和认识论术语当中，常常被错误地加以理解。^①形而上学在本体论上的优先地位，至少可以在两种意义上被理解。第一，形而上学是优先的，是因为它研究的存在在本体论上是在先的，例如上帝。^②第二，形而上学是优先的，因为它在本体论上先于其他学科——在其他学科出现之前它就已经存在。在哲学史上，上述第一种理解流传甚广，但却并不适用于我已经提出的形而上学定义。而第二种理解则有明显错误，因为无论在哪种方式上理解形而上学——作为一种观点，一种行为，规则的集合，或一种能力，它都不先于其他学科而存在。

形而上学在认识论上的优先地位可以被理解为：形而上学的研究必须先于其他学科，因为一个人在能够知晓其他学科所研究的东西之前，必须首先知晓形而上学。而这是一个明显的错误。物理学家在他们从事物理学研究之前，确实不需要研究形而上学。

那么，这门学科的优先地位就不能是本体论和认识论上的。它真正的优先地位是在逻辑上的，即较少一般性的观点蕴含着具有较多一般性的观点，而形而上学就意在提出某些最具一般

^① 阿维森纳：《形而上学》，1和2，pp. 12和14；亚里士多德在《形而上学》1028a32，p. 783中也经常提到，但由于一些显而易见的原因，他并没有对这种优先性做深入挖掘。

^② 亚里士多德：《形而上学》，1050b1—6和1028a32，pp. 830和783。

性的观点。^① 换句话说，那些较少一般性的范畴预设了最具一般性的范畴，而形而上学就是对这后一类范畴的研究，此外它还关注最具一般性的范畴和具有较少一般性的范畴之间的关系。这种逻辑关系并不涉及本体论和认识论上的优先地位。关于‘第一哲学’就讲这么多。

‘形而上学’这个术语被应用于这门学科的始终，它强调这门学科关注于我们这个世界之外的、或非物质的东西，又或者，这门学科的研究是在物理学（常被称为“自然哲学”）的研究之后的。这种理解又把我们带到了古代和中世纪。^② 但是，即便我们的提法是正确的，对这门学科的这些解释也是令人遗憾的，因为这门学科并非仅仅涉及我们这个世界之外的东西和非物质的东西。此外，这种研究是否在物理学之后，与它研究什么和如何研究都毫无关系。这门学科涉及所有种类的范畴，虽然它以不同的方式——这些方式取决于这些范畴是较少一般性范畴，或者是最一般的范畴——研究它们。因此，‘形而上学’这个术语，就像‘第一哲学’一样，并不是完全合适的。

亚里士多德和他的评注者们也会用‘智慧’来称呼这门学科，但其意义却并不清晰。这种用法似乎意在强调，智慧就是哲学家追求的东西：智慧是爱智者希望获取的东西。^③ 就这个术语可以被解释为一种关于范畴和它们之间相互联系的观点而言，它与我所提出的对该学科的理解是相当一致的。的确，在别处，亚里士多德将哲学智慧等同于那类与直觉相结合的科学知识，

① 阿奎那：《波埃修斯〈论二位一体〉注释》，5，1，p.9。然而，在其他地方，阿奎那陈述道：形而上学被称之为“第一哲学”，是因为它研究实体。参见《形而上学注释》的“序言”，p.2。还可参见柯林伍德《论形而上学》，p.5。

② 阿奎那在：《波埃修斯〈论三位一体〉注释》，5，1，pp.8—9，和6，1，p.64中使用第三种含义。还可参见第3章中的有关注释。

③ 亚里士多德：《形而上学》，981b5，982a15，pp.690，691；柯林伍德：《论形而上学》，pp.5和10。

而这种知识的对象就是从本性上讲最高的那些事物，或者，我们还可以这样理解，即这对象既能够指范畴，又可以指神圣物。在后一种情况下，哲学智慧其实就是神学。无论如何，因为‘智慧’这个术语不能意指任何特别的对象，方法，目的或命题，因此，它的效用是成问题的。此外，它必定会引起一些混淆，因为在人类思想史上，还有其他一些东西也被称作智慧。因此，我们最好放弃这种称呼。

相比之下，‘第一哲学’和‘形而上学’的称呼似乎更为合意，如果人们认为它们指称的是这样一门学科——该学科考察最一般的范畴，以及这些范畴与一般性较少的范畴之间的关系。这门学科之所以可以被称为“第一哲学”，是因为它与那个被称做“第一”的东西有关，即所谓的最一般的范畴，以及该范畴与第二位的或较少一般性范畴之间的关系。而这门学科之所以可以被称为“形而上学”，是因为它涉及（1）超越了较少一般性范畴（这类范畴更贴近于我们的生活）的一类范畴，以及（2）较少一般性的范畴与最一般的范畴之间的关系问题。不过对“形而上学”的这个解释似乎加进了太多引申。为此，将这门学科称为“第一哲学”似乎更为合意。事实上，从专业角度讲，那些针对此问题进行过深入思考的人，也都更愿意接受这种称呼。

不过，‘形而上学’这个术语，却可以将这门学科与第一部针对这门学科进行研究的重要著作——即亚里士多德的《形而上学》——联系起来，也可以将它与那本在亚里士多德之后，在西方有文字记载的历史中，第一个有影响地、系统地论述了该学科的苏亚雷斯的《形而上学争辩》联系起来。此外，‘形而上学’这个术语不仅在哲学史上，而且在当今世界，都被广泛地使用着。这样我们就没有理由放弃这种称呼。因此，单从纯粹历史的和实用的角度而言，继续称这门学科为“形而上学”

是有意义的，而这也是我在这里将要坚持的，尽管在本书中，这个术语只是指被我定义过的那门学科。

六、有待说明的一些细节

我已经为形而上学研究范畴的观点进行了辩护，并且认为：这种观点在最大程度上符合了大多数形而上学家在这门学科的全部历史中已经从事的工作。但是，我的这一观点似乎并不是完全清楚的。例如，我主张形而上学的一个分支是神学，并且神学一般被理解为其存在与上帝有关。但上帝大概不是一个范畴，那么我怎样才能主张形而上学研究范畴？

我对这个问题的回答是：神学的研究对象不是上帝，而是神性这个范畴。当然，在那些拥有神学信仰的形而上学家中间流传最广的观点是：神性范畴只包含一个成员，所以只能有一个上帝。如果事实如此，那么当人们研究神性范畴时，就该范畴只包含一个能够满足其所有条件的成员而言，形而上学家/神学家只研究一个存在。另外，由于对范畴的研究包含着对它们的成员的研究，所以神学家研究上帝，而植物学家研究植物。由此，上帝这个例子，就不能构成我的观点的一个反例。

除这种情况外，还可能存在其他一些反例。例如，传统哲学家对建立终极原因和终极原理的关注，又如何能被解释为是一种对范畴的研究？

事实上，这个回答并不困难，因为当形而上学家，研究终极原因时，他们其实是在确认终极因范畴与其他范畴的联系。在我们确认第一因的同时，也就是在研究原因的最一般范畴，并且考察第一范畴如何与它相结合，以及与第二因、结果等范畴相联系。这种观点同样可以运用于终极原理。考虑一下个体性原则的例子。针对个体性原则这一范畴展开的研究，其实就

是在考察这个范畴与其他范畴（这可以是时空场域或一组特征，它们属于一种个体性原则；也可以是作为个体的物质对象或人）间的联系。

我们也许会遇到一些关于实存的问题。形而上学家在传统上一向涉及实存和实存物。但是，人们或许会问：这种研究为何是一种对范畴的研究？实存不是在经验证实的基础上建立起来，并且不以概念分析为基础的吗？

我们需要从后一个问题开始回答。的确，实存似乎总是建立在经验证实基础上的，尽管非实存有时可以单单在概念分析的基础上推论出来（如方的圆那种非实存），而一些哲学家也主张至少有一物的实存可以单独建立在概念分析的基础之上。^①但是，我在任何地方都没有论证说：形而上学的唯一方法是概念分析，或者对范畴的研究只能使用概念分析的方法。我们通过已经在经验中已经熟知的那些范畴的成员来掌握范畴，尽管这并不排除，我们通过概念分析来系统陈述我们关于范畴的观点的做法。

其次，实存，实存的存在体，可能的存在体，单纯可能的存在体等等，都是一般性的范畴，形而上学家有权去研究它们，并且使它们与诸如猫、个别物、最后的渡渡鸟等其他范畴相联系。此外，形而上学家也可以以他们的经验证据和概念分析为依据，去考察一个具体范畴是否具有任何成员。

我将实存画做一种范畴的做法，无疑会引起人们的不满。这意味着实存是一种特性吗？如果是，那么从康德到奎因的哲学家就都持存着一种长久而可敬的传统，这些哲学家以一个很好的理由明确地否定了这种观点。他们论证道：存在不是存在的事物的一种特性，因此，‘存在’这个术语不能被认为是一个

^① 安瑟尔谟：《宣讲》，ch. 3, pp. 8—9。

合适的谓词。对于实存不是一种特性，而‘存在’，在一种严格的和狭隘的意义上讲并不是一个谓词的观点，我非常同意。^①但我从来都没有在哪句话里暗示说它是一种特性。我的观点是：‘存在’在通常的语言中是一个谓词，无论它表达什么它总是一个谓词，并且它必须表达某种东西，因为我们将它理解为一个范畴。现在，存在范畴是否类似于特性范畴，是要在本体论中加以确定的事情，因为本体论作为形而上学的分支研究实存和存在这样的范畴。我对形而上学的定义和对范畴的理解，并不会涉及存在的地位问题。

另外三个紧密相关的问题也有可能对我的观点发难：对自由意志/决定论、知识和本体论的优先性的讨论是形而上学的内容吗？很多形而上学家认为第一种属于形而上学；另一些形而上学家则主张第二种是；而在事实上，大多数形而上学家或者热衷于对本体论上的优先性概念的讨论，或者在他们的讨论中使用了这样一种概念。^②如果他们是正确的，那么我如何在我的形而上学概念中说明这些观点？

认为第一个主题适合我所理解的形而上学概念并不是非常困难的。通常来讲，在形而上学范围内对自由意志和宿命论的探讨，涉及的都是当人类行动时他的意志是自由的还是被决定的问题。就我提出的形而上学概念而言，对此问题的研究将会涉及自由、意志、个人、决定和其他任何与上述四个范畴（假设它们中至少有一些是属于最一般的范畴的）有直接或间接关系的范畴之间的相互关联问题。形而上学的任务并不是要去断定当克林顿总统否决一个被国会通过的特殊法案时，他是自由的还是被决定的问题。但是，自由、意志是否能够和人的范畴

^① 参见康德《纯粹理性批判》，A225，B273，A598—599，B626—627，pp. 243 和 504—505。

^② 高曼：《本体论上的优先性》。

联系到一起，却可以是形而上学家的的工作。当然，这就把问题过于简单化了，不过我还是希望能够通过它来说明我的观点。

谈到知识问题，情况就更加复杂。当人们认为知识应当属于认识论领域时，我怎么能说，知识是形而上学研究的一个范畴呢？

事实上，研究知识可以发生的条件是一回事，研究知识范畴又是另一回事。对知识可能发生的条件的分析属于认识论领域。另外，理解知识究竟是什么，即对它的恰当定义的简明阐述，也属于认识论的范围之内。认识论应当解决的不只是在何种条件下我可以知道P的问题，而且还涉及一种知识是否为真的问题。

不过，对于形而上学家来说，问题则完全不同。形而上学家想知道知识是否是最一般的范畴：如果不是，知识怎样才能适合最一般范畴，它与它们之间又有怎样的联系；如果是，那么知识是物质的还是非物质的，是一种质量还是一个事件，等等。

关于本体论的优先性问题，回答并不困难的。本体论上的优先性是一个范畴，因为我们可以用‘本体论在先’和它的相关的‘本体论在后’述谓所有种类的事物。于是，作为一个范畴，本体论上的优先性就是形而上学的一个研究对象。我们必须确定它是否是最一般的范畴：如果是，我们必须描述它，并确立它与其他最一般范畴的联系；如果不是，我们则必须知晓它怎样才能适合最一般的范畴，以及它如何与它们相联系。当然，如果本体论上的优先性是一个最一般的范畴，那么如何使较少一般性范畴与之相联系，就是形而上学家的任务之一。也就是说，他们可以利用本体论的优先性范畴来确立所有范畴之间的相互关系。

最后，我们还面临着一种异议，它与我们当前的很多哲学

思想具有一致之处。根据这种异议，我们的形而上学观点是现代性的，即是建立在由启蒙精神促发的现代性的假设之上的，它无法解决知识的不可靠性问题。现代性假定：我们的观点可以是终极的、严格的、客观的和理论化的。^①而事实是，我们不能具有终极的知识，我们划分这个世界的方法是不严密的，世界的客观化只是一种误导，并且我们的概念是建立在实践基础上的，而不是相反。于是，我提出的形而上学概念就正好落入了现代主义的套路之中。这就是为什么它或者是不可能的，^②或者必须由别的东西来补充的缘由。^③

上述异议是建立在这样一种假设基础上的，即所有的范畴都是终极的、稳固的、客观的和理论化的。但是这种假定根本没有任何依据。在第9章中我们将会看到，范畴一词根本不需要满足以上几个条件。把这些条件强加于它身上更多的是一种还原主义，这种还原主义对形而上学中的很多混乱负有不可推卸的责任，我将在第9章中对它加以论驳。事实上，的确有一些范畴具有以上特征，但这并不是全部。除非对范畴进行全面考察，否则人们就不会知道这一点。此外，即使所有的范畴都具有这些特征，我们关于它们的经验也总是有限的、视角性的和历史性的。上述异议忽视了范畴和我们的观点之间、即范畴和我们所理解的范畴之间的区别。我们可能坚持一种观点，比如说，某个特定命题是真的或必然的，但这并不意味着我们关于这个命题的知识是确定的。真和必然性是命题的属性；确定性则是就我们对命题的把握而言的。因此，对于一个真的或必然的命题，我们可能会有不同的确定程度。正如很多哲学家所说：能否以绝对的确定性来把握某个命题，仍旧是成问题的。^④

①② 哈贝马斯：《后现代思想》，pp. 36, 50—1。

③ 德斯蒙德：《存在、决定论和辩证法》，p. 763。

④ 布劳德：《批判的和准理的哲学》pp. 88—89。

作为人类，我们不应该期望具有超越我们条件的观点。我们的知识必然以我们是谁、什么时候、在什么环境中等为条件。在我们所持有的观点的真理性和我们持有某观点时具有的确定性之间，总是存在着一种区分。

那么，作为形而上学家，我们的工作就永远不会结束，即便我们所坚持的观点事实上为真，因为我们关于那些观点的确定性和我们对它们的把握永远是有条件的，甚至是十分脆弱的。形而上学没有终点，因为人类对范畴的理解总是不完全的和部分的，它必须在每个时期的不同文化下由不同的个人来重建。^①形而上学是一种不间断的和永远没有终止的事业，决不要求终极性。人类的经验太有限了，以至于我们不能去承诺任何东西。

这样看来，我已经提出的形而上学观点，并没有涉及那种坏的现代性（现代性的这种含义是被某个现代哲学派别赋予的）。此外，这种观点也不是逻各斯中心主义的——这种逻各斯中心主义在理论建设中忽视了实践的作用，或无视我们世界观的实践来源。事实上，形而上学的任务之一，就要确定各类实践范畴与观点、理论、形而上学等范畴之间的关系，并且对那些相反观点持开放态度，从而避免自身被谴责为一种无根据的逻各斯中心主义。

对于总体化的指责我们也可以做相同的回答。是的，形而上学希望获取一种完整的观点，将我们在经验中发现的范畴置于一个有意义的整体中，但这个整体，如果你愿意也可以说是总图景，必须被认为是有限和部分的。它不是一个总体，它只是在做一种总体性的尝试。形而上学并不必须要总体化。^②形而上学可以是对范畴的研究，并且在不断的追问过程中展现自身。

简言之，我希望我已经给出了一个使人信服的例子，它表

① 布劳德：《批判的和推理的哲学》，p. 97。

② 哈贝马斯在《后现代思想》pp. 34—39 中反对这种观点。

明我的形而上学概念容纳了贯穿于这门学科历史的大多数形而上学家所热衷研究的问题。然而，除了对方法的某些一般评论之外，我还没有涉及形而上学怎样才能接近其研究对象，并形成其的观点的问题。毫无疑问，这个问题对形而上学而言是很重要的，但我们最好留给认识论去探讨。对我们来说，还有一个更为相关的问题，它涉及范畴的地位。不过，在转向这个问题之前，我想谈谈还原。事实上，形而上学之所以走了那么多弯路，就是因为还原的错误尝试。它导致了对范畴和形而上学本性的一些错误理解。

第八章 还原

在第9章中，我认为还原的企图应该对我所描述的形而上学中的实在论、概念论和唯名论的错误立场负主要责任。在我详细展开这一主张之前，阐明还原这个概念的含义，指出在形而上学中应用还原的人的目的，应该是有用的。

虽然在本世纪有相当多的有关还原论的讨论，但这种讨论由于被某种语境所吸引而排斥其他语境。例如，人们将大部分的注意力投向那种经验论者，他们企图将对物理学的对象还原为现象，或者换句话说，将对物理学对象的陈述转换成对精神现象的陈述。类似的讨论还有很多，例如把心还原为身体（或是相反），把逻辑原则还原为心理规则，把道德准则还原为社会习俗，把质还原为量，把理论上的存在体还原为可观察的存在体，等等，尽管这些努力仍旧存在争议。^①事实上，在形而上学、语义学和价值论的某些领域中，还原主义也常常起作用，但是这种作用在很大程度上没有被考察。^②

此外，关于还原，人们并没有一个十分清楚的理解。的确，常常存在一些或隐或显的互相冲突的观点，造成了混乱和含糊

^① 关于还原主义方法，请参见：劳尔《心和意义》和帕菲特《理性和人》。还有一些人对还原论表示反对，参见边克金尼“主观的观点”；戴维森“心灵的事件”；布莱克本“道德实在论”。

^② 斯特劳森是一个例外。《分析与形而上学》，pp. 17—28, 45—47。

不清。因此，我在本章的目的，就是阐明还原这个概念，从而为其在下章的使用作铺垫。我将在那里说明：形而上学中的还原倾向有着不适当的含义，具有讽刺意味的是，这种含义破坏了人们在当初运用它时所期望的目的。我所谈论的有关还原的这种影响是在认识论方面的，即使我说的东西更多的与形而上学和逻辑学有关。

虽然还原论的讨论倾向于专门化，但是我并不打算在这里仿效。在还原论的讨论中运用专门的术语，这在狭小的学科范围内是有利的，例如科学哲学和心智哲学。但是当这种讨论打算超出一个分支学科的狭隘界限或研究领域时，就不能照搬相同的步骤了。由于本书涉及的是一般意义上的形而上学，所以，我将会努力抵制哲学的某一分支学科中的特别术语在这里的应用。

一、“还原”的内涵

在理解还原的问题上，词源学并没有给我们以太多帮助。‘还原’这个术语来自拉丁文 *reductio*，有教导或使之恢复、归还的意思。它的动词形式 *reduco* 具有相同的含义。虽然在晚期拉丁文中 *reduco* 的使用得到了拓展，并产生了一些诸如形状、质量、条件等的含义，但这丝毫无助于对还原的理解。为了获得进一步的帮助，我们可以求助于日常语言。在这里，我们首先遇到的就是‘还原’这个动词的用法的多样性问题。然而，当我们对这些用法进行考察之后，就会发现它们大概有如下几种形式：

1. 还原 X
2. 还原 Y 的 X
3. 将 X 还原为 Y

有关这三类情况的例子很多。就1而言，我们可以说还原森林火灾，碳氢化合物，生命，烟雾，重量，疾病等（准确说来，也就是减少森林大火，分解碳氢化合物，恢复生命，减少烟雾，减轻重量，减少疾病）。与2相关似的例子是，我们可以还原蔬菜价格，每年感冒的次数，腰部的尺寸、颜料的浓度等等。至于3，我们可以说把几个问题还原（归结）为一个、把混沌还原（复归）为秩序、把自然还原（归结）为法则，将每日还原（再分）为小时，把铜离子还原为金属铜，将一名男士还原为眼泪（即让他流泪），将一位女士还原为（变得）贫困。

然而，经过仔细考察，我们会发现1的形式结构和2实际上是相同的。1其实是2的一个省略版本，因为1所给出的所有例子都可以在意义不变的情况下扩展为2的形式；2的例子也可以在不失去原意的情况下省略地表达为1的形式。减少森林大火，分解碳氢化合物，恢复生命，减少烟雾，减轻重量，减少疾病这些‘还原’，与减少森林大火的数量，分解碳氢化合物的数目，恢复生命的数目，减少烟雾的程度，减少体重的磅数，减少人类所遭到的疾病的数量等这些‘还原’相等同。以类似的方式，降低蔬菜的价格，减少每年感冒的次数，减少腰围尺寸，降低颜料浓度等这类还原，相同于还原蔬菜，减少我们每年的感冒，减少我们的腰围和还原颜料等这些‘还原’。另外还有一些例子，听起来似乎有些古怪或含义模糊。例如这种表达：‘还原油画’。^①但是只要领会了上下文，这种表达式就将是可理解的。所有支持这种观点的人都认为：1是2的一个省略版本。因此，我们可能得出结论：就‘还原’而言，它一共有两种而非三种形式，即：

^① 例如，的确，这在英语的表达式中有些古怪，但在西班牙语中却相当正常。

2. 还原 Y 的 X

3. 把 X 还原为 Y

然而，进一步的考察表明：2 本身可以是 3 的一个省略版本。因为还原蔬菜的价格不是别的，就是把蔬菜的一种价格还原为另一种；还原每年感冒的次数，就是把一些数目还原为另一些数目；还原我们腰部的尺寸是把一个尺寸还原为另一个尺寸，等等。这样一来，虽然开始时还原好像有三个不同的形式结构（这些结构是表达还原的陈述所能采取的结构）但实际上只有一个：

3. 把 X 还原为 Y

现在，由于‘还原’是一个用于表达某种行为的动词，所以它似乎还暗示了一个施动者的存在。但事实是否如此还有待商榷，因为人们通常以被动方式去使用‘还原’：

4. X 被还原

5. Y 的 X 被还原

6. X 被还原为 Y

这些表达式和我们已经考察过的那种不同，它似乎并没有预设施动者的存在。例如，难道我们不能说，X 是被它自身所还原，Y 的 X 被自身还原，X 因其自身被还原，X 因其自身被还原为 Y 吗？或者，难道不能说在导致还原的原因中并不涉及一个施动者吗？考察一下纯粹的自然过程，如一种流行病的范围的缩小，它似乎并没有什么施动者。在某个地区一年内下雨次数的减少（还原），或者一种特定金属到另一种金属的还原，也具有相同的情况。

动词‘还原’当然也有主动的用法，但它看来并没有预设施动者。考虑一下“水还原为氢和氧”这个陈述。这个陈述的形式结构如下：

7. X 还原为 Y

这个动词的主动用法和前面提到的被动用法表明：在所有情况下，还原都不预设一个施动者的存在。如果有人不顾这些事实，想为还原总是预设一个施动者这种观点辩护，那么他就必须表明这些表达式能够和必须被转换成其他的可以说明一个施动者的存在的表达式，或者他可以证明前面的那些例子并不是真正的还原。由此，有人或许论证说，‘X还原为Y’并不是一种还原，它应该被转换成‘X是由Y所组成’。人们还可以证明说：上述的被动用法，也应该被转换成与还原无关的陈述。例如，‘葡萄酒被还原为食用醋’，意思仅在于：葡萄酒已经变成了食用醋。

简言之，上述回答意在指明：‘还原’的日常用法蕴含着各种观念，其中一些对于阐明一个清晰的、一贯的、鲜明的、涉及施动者的还原概念是不合适的，它甚至会破坏已有的努力。如果本书的任务是针对还原提出一个有效的理论阐述，并且想维护那种认为还原预设一个施动者的观点，那么我将不得不面临那些挑战。但本书不是关于一般意义上的还原的专著，而只涉及在形而上学中还原的用法。另外，我们知道，形而上学是由人类执导的，而其中的还原也是人类活动的结果，所以我并不需要纠缠于所有还原是否包括施动者的讨论：很显然，在形而上学中还原预设了一个施动者。

我将把施行还原行为的施动者称作“还原的施动者”，将施动者作用于其上的那个东西称为“还原主体”或“还原的主体”，并且将那些还原的目的对象称为“还原客体”或“还原的客体”。

即使还原的诸阐述共同具有一个基本的形式结构，它们中间也有重要的区别。这从前面提供的例子中便可以一目了然。我在前面给出的例子有：

1. 各种问题归结为一个
2. 混沌归结为次序

3. 自然归结为法则
4. 每天归结为小时
5. 铜电离子还原为金属铜
6. 使一个男人流泪
7. 女人变得柔弱

我们可以补充下列例句，其中的一些前面也已提到：

8. 时间归结为空间
9. 专门术语归结为普通语言
10. 一个论证归结为标准的三段式
11. 某种事物回复到它们原来的形状
12. 一座建筑物变为瓦砾
13. 文明倒退为野蛮
14. 让某人来说明这种情况
15. 水变为酒

对这张清单甚至稍做考察，就可以看到，我们还可以增加更多不同的事例。但是上述事例对于我当前的目的应该足够了，因为我只是想举例说明‘将 X 还原为 Y’这一形式结构的一些亚范畴。这其中的第一种亚范畴可以被归结为：Y 是某一原因作用于 X 而产生变化的结果。例 2, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14 和 15 可以归入这种亚范畴。以 2 为例，从混沌到次序的还原，是由于某一原因作用于混沌而产生出秩序。这就是柏拉图在《蒂迈欧篇》中把形式强加给原始质料时所做的那种事情。另一个明显的例子是 12，即一座建筑物变为瓦砾的那个还原。在这个例子中，诸如一枚毁灭性的炸弹之类的东西，是作为将建筑物变成瓦砾的一个原因而起作用的。例 13 和 15 可以用同样的方式来分析。但是例 5, 6, 7, 11 还有一些值得注意的区别。5 和 11 与其他事例的主要不同在于：由某种原因所引起的某种变化，不影响还原的主体，而仅仅影响它的特定特征。将特定的事物

还原为它们的形状（例 11），是在它们的特征中产生一种变化——这其中并没有 X 转变为 Y 的变化。同样，当我把铜电离子还原为金属铜时，它始终都是铜；变化的只是铜的一些特征。

例 6, 7, 和 14 也不同。在这些例子中，还原的主体或特征都没有变化。在例 6 和 7 中，发生变化的是状态。使一男子流泪（例 6），意思是他从一种没有哭的状态向哭的状态的转变。而一个女人变得柔弱（例 7），是从非柔弱状态转变为柔弱状态。例 14 的不同，则在于其变化涉及一种行为的创始，而不涉及特征或状态的变化。一个人被还原为说明一种情况，其实是说：某些事情引起某个人去作出解释的行为。在这里，既不是那个人，也不是他的特征或状态在变化。

当然，我们不能借助上述分析得出结论说，并不存在任何其他种类的被我称作“因果还原”的例子。事实上，我们可以轻易地想到应用于关系、时间等等的这种还原。不过，为简明起见，我只限于上面例举出的这些还原的事例，因为更多其他类型的事例，并不有助于进一步澄清本书中提出的问题。

在所考察的还原的例证中最需要注意的是：所有事例中都存在着某些种类的变化。一些事物转变为另一些事物。在一些例子中，还原的主体转变为还原的客体；在另一些例子中，这种变化作用于还原主体的特征和状态；而在另一些例子中，它包含着某种行为的开创。在所有的例子中，或者是那些为了给它物留出空间而中止了自身之所是的事物转变为它物，或者是某个行为被开创出来。

相反，例 1, 3, 4, 8, 9, 和 10 似乎建立在一个不同的基础上。在这些例子中，还原并不意味着上面提到的那种转变。相反，这些例子似乎涉及不同于还原主体、它的特征、状态或行为的另一种事物的产生。看一下例 1，即把几个问题归结为一个的还原。这个还原不包括前面谈到的那种变化，而是一个新

问题的陈述，这个新问题在某些方面被看做等同于原来的一组问题，并且在另外方面更有用或更好。例 10 中将一个论证归结为标准三段论展示的也是相同的情况，因为这个论证的原有阐述并没有改变，即使一个遵循标准三段论形式的新的阐述被用来取代它。例 9 中将专门术语转变为普通语言的还原，和例 4 中把每天归结为小时的还原，都涉及某种转变的产生。在例 9 中，还原的结果在于产生了一种在意义上等同于还原主体的新的语言形式，它在某方面优于还原主体，诸如能够为更多读者所接受，更为明晰、高雅等。把每天归结为小时的还原，包含着特定的时间量度的转换，即把天转换为一种等效的时间量度——小时。那么，我们就有了两种度量 and 计数的系统，并且以一种用法取代另一种。在例 3 中，当自然被归结为法则时，就意味着有某些关系进入了自然之中。这种还原并不涉及本性的变化，而只是加入了某些可以帮助我们理解大自然的运行方式的原则而已。

这些例子都没有显示出我们在解释方面遭遇的严重困难。然而，例 8 却提出了这点。它和其他被考察的例子之间的主要不同在于：其他例子涉及的都是日常语言用法，而‘把时间还原为空间’这个表达式却是专业性的，是一个科学用语的例子。这类表达式展示的是一个理论约定。事实上，这个例子与我们在哲学文本中发现的，把心归结为物质，把质量归结为数量，把思想归结为感觉的情况相同。我们暂时把它放到一边。

让我们总结一下从日常语言的用法和对它的分析中了解到的还原。我们发现一共有两种还原。在第一种中，发生改变的是或者是还原主体、或者是它的特征和状态，也可能是一种新行为的出现。这就不同于第二类还原，因为在这里会出现一个不同于还原主体的还原客体。在两种情况下，产生的客体——不论它是一个变化了的还原主体，还是一个完全崭新的存在体

——都为了特定目的而取代原来的还原主体。这在还原主体发生改变的例子中是非常清楚的，因为原有的还原主体不复存在。不过，即便在还原主体不发生变化的事例中，由于某种目的的促动，还原客体还是要取代原有的主体。例如，当几个问题被还原为一个时，被使用的通常都是后者。同样，当专门术语被还原为日常语言，或者一个论证被还原为标准三段式时，被使用的也往往是日常语言和三段式。

从这些评论中我们可以得出两点。第一，还原总是意味着某种替代的出现。^①就因果还原来说，这种替代在某种意义上是绝对的，因为还原主体似乎已经停止存在，并且变成了其他事物，如水变成了酒，混沌变成了次序等。就还原的第二种样式来说，这种替代是相对的，因为还原主体依旧是其所是，但另外的客体在某种语境中取代了它的位置。例如，从有效性角度讲，以标准的三段论形式进行的论证就取代了原有的论证。同样，当使用小时来度量比用天数更为便利时，小时就会替代天成为度量工具。

从上述分析中得出的第二点是，还原总是意味着某种评价，即在一定意义上，或就一定的目的而言，还原主体比还原客体具有更少的价值。^②这在第二种还原中是清楚的。从有效性角度讲，使用具有标准三段论形式的论证，要比其他形式的论证好得多。之所以选择小时而非天做时间量度，是因为从某种角度看，小时更为有效。事实上，这同样也适用于因果还原。水被还原为酒，说明在还原发生的时刻，我们在水与酒之间做了对比与估量。

除了我们讨论过的替代与评价外，还原在初看之下似乎还包含着减少。^③这一点在一些例子中是相当明显的。例如在例1中，几个问题被还原为一个。但是，只要对先前的其他事例稍

① 费伊阿本德：《实在论，唯理论和科学方法》，pp. 44—5。

②③ 查尔斯和利诺称其为“特权”。《还原，说明和实在论》，p. 5；p. 2。

做考察，就可以看到：减少并不总是、甚至也不是持续不断地被包含在还原之中。例如，把天归结为小时的还原，包含的是增加，而不是数量上的减少。这同样可以应用于例 12，即一所建筑物被还原为瓦砾，因为瓦砾似乎是多数，并且比一所建筑物要多。人常说“把某物还原为它的部分”，这似乎也意味着从一到多的转换。此外，先前引用过的大多数例子既不包含减少，也不包含增加。在例 5 中，电离子铜归结为金属铜的还原，和在例 15 中，把水归结为酒的还原，都没有显示出增加或减少的问题。之前讨论过的大多数事例也是同样。

科学哲学家们关于还原的一种经典陈述是：还原通常意味着一种理论以另一种理论中产生^①。然而，在今天的人们看来，对还原的这种解释太过狭隘。有许多还原其实并不包含派生关系。^②在某些涉及用一种理论替代另一种理论的还原中，并没有什么派生关系，因为被取代的理论是完全错误的。在现实中，如果有派生，那么被替代的理论也一定在某些方面是正确的。如果它完全错误，这里涉及的就是理论的替换和消亡，而不是一种派生。^③考虑一下这个例子，即物理主义被还原为现象主义，和现象主义还原为物理主义。这两种观点是互不相容的，因此，人们几乎不能主张：一种观点来源于另一种观点。

简言之，还原既包含着本体论又包含着价值论。就还原涉及用他物来取代某物而言，它包含着本体论；而它包含着价值

① 尼格尔：《科学的结构》，pp. 339, 352。还可参见奥本海姆和普特南“作为一种工作前提的科学的一性”。

② 杜普勒：《思想的无序》，p. 98。还可参见斯密司“适当的还原和科学的一性”，p. 32，和费伊阿本德《实在论，唯理论和科学方法》，pp. 55 以下。

③ 但并不是每一个人都同意这点。参见查尔斯和利诺：《还原，说明和实在论》，p. 12。还原的经典概念事实上比它应有的要狭窄。例如，对尼格尔而言，还原总是按照另一种理论来对某个理论进行解释，因此需要起源。《科学的结构》，pp. 337, 338。

论是因为，这种替代物建立在一种评价基础上，即什么东西能更有效、更适合于达到所要求的目的。也就是说，价值的主张是在一种存在体（例如物质）反对另一种存在体（例如心）的基础上建立起来的。然而，这并不意味着，还原仅仅应用于本体论和价值论。还原涉及本体论和价值论，但依据还原主体的本性，它可能至少在五个不同的领域被使用。在本体论中，还原的主体是事物，存在体，存在物，或实在。因此我们说，一个事物或一种存在是被其他一些事物所替代的。这种还原是本体论上的，因为它涉及的是这个世界存在的方式，而不是我们思考、谈论或评价的方式。在认识论中则相反，还原的主体是知识。因此我们说：我们所具有的关于这个或那个的知识，应该被其他知识所替换。就我们所涉及的是关于这个世界的知识，而不是这个世界的存在方式范围而言，这个还原是认识论的，而不是本体论的。

当今一些哲学家可能主张：这种区分，或者是难以理解的，或者是没有价值的。它是不可理解的，因为我们所能够知道的那种独有的事物，是在经验中被给予的，而谈论在我们所知道的东西之外的存在体是没有意义的。事实上，即使我们同意对独立于经验的那个世界的论说是有意义的，这种区分也同样没有价值，因为我们只有通过经验才能接近世界。

我对这些论证的回答是：关于独立于我们的经验的主张，与我们具有关于这个世界的经验的主张不同。所以，我们必须理解这些主张之间的区别，以确定它们的真值。关于这一点，我在后面还要说到。

在逻辑学中，还原发生在概念之间，因此既不涉及这个世界存在的方式，又不涉及我们所具有的关于世界的知识。然而，这或许又会遭到许多人的反对，因为他们并没有在逻辑学和本

体论之间、或逻辑学和认识论之间加以区分。^① 在上文中，对于那些希望取消本体论与认识论的区分的人，我曾经给出过回答，这个回答在那些企图将概念还原为我们思考事物的方式的人那里同样适用。一个事物的概念是否就是我们对事物所思考的东西，在哲学家中间一直存在着争论。因此，无论站在争论的哪一方，至少从方法论上讲，我们应当坚持概念与我们思考事物的方式之间的区分。至于另一个问题，即逻辑学与本体论的区分问题，却并没有如此简单，因为甚至连那些希望在这两者之间加以区分的人都承认，逻辑学是本体论的一种反映：一个事物的概念，事实上揭示了事物之所是。^②

在语言学中，还原主体是语言或语言的一部分。因此，我们可以说把一种语言表达式还原为另一些表达式。这样看来，该主张涉及的是语言存在体，而非世界中的实在，我们关于实在的知识或实在的概念。当然，我们可以说，因为语言是这个世界的一部分，所以，语言学的还原无非就是一种本体论还原。对此我并无异议。但是语言和世界之间的重要区别也许可以证明：语言学与本体论是相互分离的，并且因此，我们可以把语言学还原看做一种与本体论还原相分离的范畴。

最后，在价值论中，还原被运用于价值。当然，这里同样会有人希望把这个范畴归入列出的另外一类中去，但这似乎需要比陈述其要旨更多的东西，因为在我们的经验中，价值与之前提到的东西并不在同一层次上。因此，对这类还原的证成似乎比较顺利。

我们可以把说过的用下列公式做一总结：

在本体论中的还原：存在体 X 被还原为存在体 Y。

^① 参见奎因：《词与物》，§33，p. 161。

^② 或者至少这是它所期望做的。斯特劳森：《对荷海·格拉切的答复》，pp. 113—14。

在认识论中的还原：X 的知识被还原为 Y 的知识。

在逻辑学中的还原：概念 X 被还原为概念 Y。

在语言学中的还原：表达式 'X' 被还原为表达式 'Y'。

在价值论中的还原：价值 X 被还原为价值 Y。

所有这些公式都可以被解释为“X 被还原为 Y”这种一般说法。但对它们进行区分仍是十分必要的，因为在不同情况下运用的是不同的还原。例如，在本体论中，还原运用于存在，而在认识论中它运用于知识，等等。这些还原不仅是不同的，它们之间也没有必然的推论关系。例如，一个存在体，比如说一张桌子，可以被还原为它的组成部分，比如说桌腿等等。但从这里不能推论出：桌子的知识可以还原为它的组成部分的知识，反之亦然。某人也许具有一张桌子的组成部分的知识，但是还没有这张桌子的知识。

当然，这也并不是绝对的。人们可以论证说：当一个概念 C 被还原为另一个概念 C' 时，C 所指示的事物也可以还原为 C'。例如，兄弟的概念可以还原为男性和同胞的结合，这是因为兄弟无非就是男性同胞。但也许并不总是这样。^① 简言之，我们需要牢记：本体论、认识论、逻辑学、语言学和价值论上的还原，并不必然是相等的，因此，关于这些还原的主张也不需要意义相同。如果我们并不打算混淆针对不同还原的各类主张的话，那么就应当记住，各种还原是以多样的和复杂的方式相关联的。

不过，这还不是全部，还有其他一些事情需要澄清。当哲学家们说到还原时，常常将它放置在理论当中。他们说，还原是一种解释性理论之间的关系。^② 而所谓的理论，是一种用语言表达的人类结构，或者也可说是一种概念的建构。如果事实如

^① 斯特劳森：《分析，科学与形而上学》，p. 313。

^② 查尔斯和利诺：《还原，说明和实在论》，p. 3；尼格尔：《科学的结构》，p. 338。

此，那么还原客体和还原主体就都成了概念的和语言的存在体。如果一种理论是我们关于 X 的所说或所想，那么还原就意味着用另一种谈论和思考 X 的方式来代替原来谈论和思考 X 的方式。简言之，与我先前的主张相反，还原似乎只运用于概念（或思想）和语言的存在体。那么，哪一种观点是正确的？我认为它们都正确，因为这些观点指称不同的事物。

确实，在人们进行的各种涉及人类知识领域的还原中，必定存在着语言学上的或者概念上的替代关系，因为理论是我们的思考方式，而它又通过语言来表达。但这些理论可以是关于不同事物的，因而做出的主张并不总是涉及我们的思想方式或我们的谈论方式。例如，当哲学家们用现象学语言替换物理学语言时，他们涉及的就不是语言，而是这个世界的本性；他们认为这个世界从本性上讲是现象的，而不是物质的；或者说，世界是由现象、而不是由物质对象组成的。因此，我们可以说：所有涉及人类知识的还原，都包含着概念的或语言上的替代关系，但这并不妨碍我们说这些还原指涉的是存在体、知识或价值。

开始时我就明确地谈到，还原的不同种类依赖于还原主体的特征。在本体论中，还原主体是一种存在体；在认识论中它是一种知识；在逻辑学中它是一个概念；在语言学中它是一个表达式；而在价值学中它是一个价值。然而，我的例证似乎总给人以这种印象，即还原主体和还原客体总是同类的东西：在本体论中它们是存在体；在认识论中是知识；在逻辑学中是概念；在语言学中是表达式；在价值论中是价值。不过，还原主体和客体的特征并不总是相同的。事实上，在哲学中最常见的还原，其还原主体和还原客体往往具有不同的特征，例如存在体被还原为概念；价值被还原为存在体，等等。^① 记住这一点是

^① 例如，斯特劳森指责奎因把“对存在体的承诺”还原为“正式的记号”。《分析与形而上学》，p.45。

至关重要的，尤其是当我们把这里的探索所得应用于本书的主题的时候。

二、还原的目的

由于我所谈论的还原，是追求某种目的的人类施动者活动的产物，所以追问还原的目的问题是正当的。为什么人类施动者要进行还原？在一种哲学情境下追问人类施动者的活动目的总会遭遇一定的风险。这主要有两点原因。首先，这种询问似乎更多地属于心理学领域而非哲学领域。第二，人类的目的是如此的变化多端和各具特性，以至于不管我们寻到了多少种目的，总可能会有另外一些被发现。那么，为什么还要不厌其烦地寻求呢？

事实上，我在这里关注的并不是心理学上的动机，而是所谓的“哲学”的目的，并且这些目的并不像心理学的动机那样变化多样和各具特色。按照早先的一种见解，至少在一种重要的意义上，哲学是人们对某物或他物持有的某种特定观点。那么，照此看来，哲学的目的就是要产生、发展和支持这样一种观点。由此，如果还原被应用于哲学，其目的必然是去帮助产生、发展和支持这种观点。因此，还原的目的完全是认识论的。在哲学语境下，还原的目的与我们的观点以及对观点的支持有关，也就是说，与知识相关。然而，这是最一般的哲学目的。如果人们更切近地考察还原的例子，就不难看到更多的特殊目的。这里至少有五点比较突出。

第一点或许是最明显的：节省原则，即在哲学史上众所周知的“奥卡姆的剃刀”，它被应用于人类所有的说明活动中，当我们对一个事物进行说明时，那种更为简单和经济的，即包含

着最少数目的存在体和复杂物的说明，总是得到最多的赞成。^①事实上，这原则就存于说明的本性之中，因为从一个角度看，说明的目的是要将不清晰的东西变得清晰，而这个过程就会涉及简化、用较少的词项替代原有的繁杂，以便使这幅图景更清楚和更易于理解。在这个过程中，还原的作用就被显现出来，因为很多还原都涉及以少替多。

上述这类节俭目的是方法论上的，但还有另外的目的它们基于其他一些不同的考虑。有一些还原意在保持一种观点或思想体系的一致性，它们通过消除危及一致性的因素又达成这一目的。^②同样，为了在经验中寻到恰当的基础，一些人也选择了还原，这种还原允许用可观察的因素取代不可观察的因素。^③第四种目的将我们带向了事物的组成。人们相信，一个好的说明或理解就在于它能够告诉我们某些事物的组成要素。^④因此，对X的说明或理解就是对X的组成部分的描述。^⑤

最后，我们一定不能忘记意识形态要素。对于这个因素，我意指那些必须与维护某种观点或立场密切相关的考虑，这些观点和立场被先天地信奉着。^⑥我称这些因素为“意识形态的”，因为它们与一种观点的理解、发展、或说明无关，却涉及对这种观点（其价值已是无可置疑的）的辩护。

从以上所说可以清楚地得知：在哲学中，除了意识形态要素外，还原的大多数应用都是建立在四种众所周知的原则的基

① 不过有时候用于表达的术语也并不是简单经济的。查尔斯和利诺：《还原、说明和实在论》，p. 1。

② 帕菲特：《理性与人》，第210、240页。

③ 阿莱尔：《简明的特称》，n. 2；霍契柏格：《本体论与亲知》，p. 53。

④ 杜普勒：《事物的无序》，p. 88。

⑤ 摩尔：《对我的批评的一种答复》，p. 563；罗素：《逻辑与知识》，p. 192。如果分析是语言学上的，那么它就涉及翻译。斯特劳森：《分析，科学，和形而上学》，p. 312。

⑥ 查尔斯和利诺：《还原，说明，和实在论》，p. 6。

础上的：节省原则，亲知原则，不矛盾原则和分析原则。我并不打算在本书中为这些原则辩护，但对它们进行一些必要的了解，对我们还是有帮助的。以下便是对这些原则的简单陈述。

节省原则：在一种理论的发展过程中，如无必要，勿增说明性实体。

亲知原则：在理论描述中所使用的词项，所指的应当是人们直接亲知的存在体。

不矛盾原则：任何包含或暗含矛盾的理论都是不可以接受的。

分析原则：关于 X 的知识最好通过 X 的组成部分来获取。

这四种原则不仅被哲学家、而且被其他学科的研究者广泛地接受。然而，他们的接受通常是有限制的。这些原则并不是方法程序的绝对规则，它们通常只是作为必不可少的东西，在各种情况中可以被严格应用。事实上，哲学家们已经清醒地意识到了它们的局限性。当然，同样不容忽视的是，不同哲学家对这些原则有不同的评价，并且并不是所有的原则都拥有同样的地位。

考虑一下节省原则。人们普遍承认一种观点应当是简明的和经济的。但是，‘简明的’和‘经济的’含义，在极大程度上取决于讨论中的特殊语境。因为一种理论必须公正地对待它企图解释的所有事实，不能为了简明和经济而歪曲它们。这意味着下述观点并不总是成立，即越简单的理论就是最好的理论。^①在哲学解释中，节省原则并不是作为一种绝对的和单一的原则而起作用；它需要在上下文中理解，并且与其他原则结合使用。因此，在表达式‘如无必要，不应增加’实体中，所用的术语是‘应该’，而不是‘必须’。

上述情况同样可以应用于亲知原则。作为理论描述过程中

^① 奎因：《论这有什么》，p. 17。

的一个必要原则，它涉及那些可直接观察的存在体。但是在一些例子中，这些必要原则应该从属于更紧迫的需要或要求。的确，在某些情况下，观察由于各种原因被阻止，并且它也不应该排除理论上的思辨、推测和阐述。

与节省原则和亲知原则相对照，不矛盾原则在任何情况下都是绝对的，不容任何商议。任何包含或蕴藏着矛盾的理论都必然是错误的，而且这些矛盾不可能依靠语境的改变而得到解决。^① 不过，事情也并非如此极端。看起来含有或蕴藏着矛盾的理论从总体上讲可能还是有用的，并且甚至是正确的，例如，一些表面上的矛盾或许是没有恰当区分特定词项的结果。因此，我们就不应当在没有进一步研究和探讨的情况下，简单地抛弃每一种看来包含或潜含矛盾的理论。当然，理想地说，任何已完成的理论都应该没有矛盾，但是没有任何理论是被完全完成的。所以我们必须像对待上面两个原则一样，将不矛盾原则作为一种必要原则，一种可应用于上下文中的指导原则，而不是一个不变的标准。

最后的分析原则，是上述这四种原则中最有争议的一个。尽管只有少数哲学家对不矛盾原则、节省原则的有效性提出了疑问，但却有很多人质疑分析原则的有效性。针对这一原则的质疑主要集中在以下一点上，即整体并不比它的部分更多这一观点。——事实上，这也是为什么说部分的知识产生整体知识的原因。但这个观点在那些坚持整体大于部分的人当中引起了广泛的争论，在他们看来，整体具有部分并不具有的性质，因此，不能单纯以部分的性质来解释整体。^②

简言之，虽然所有四种原则都被广泛地接受，也获得了相

^① 否则，人们可以说它是一致的，或者让各个不同层次的理论相“符合”。
斯密司：《适当的还原与科学的同一性》p. 37, n. 18。

^② 弗朗蒂兹：《自我的本性》，pp. 148—73。

当多的合理支持，但是它们不能被全面地应用。因此，即使还原的方法建立在这四种原则之上，我们还是不能确信它总是正当的。

人们运用还原的目的，就在于发展某种可以解决具体学科中的具体问题的理论。还原的方法既存在于社会科学之中，又存在于自然科学之中，并且在哲学中尤为盛行。还原之所以在哲学中如此重要，就在于哲学家比其他人的考察范围更为宽泛。它涵盖了所有的人类经验，并且因此，哲学家们有更多的可能来使用还原，以使其对象领域具有次序性和统一性。在形而上学中，由于明显的原因，对还原的应用更是司空见惯的。

第九章 实在论，概念论，唯名论

我已经论证过，形而上学是哲学中研究范畴的一个部分，尽管它的特定目的随着它所研究的最一般范畴或较少一般性的范畴而变化。但是，这样就足够了吗？关于形而上学的这种说法能使我心安理得吗？回答是否定的。因为到现在为止，我还没有解释关键的范畴概念。为了能够讨论范畴，我曾经采纳了一种暂时的理解，即把它们看做是由词项或表达式所表达的任何东西，它们或者是简单的，或者是复杂的，但都能谓述其他词项和表达式。然而，这种暂时的公式看来并没有告诉我们关于范畴的一切。那么，我们该怎样理解范畴呢？

这个问题是重要的，不仅因为它清楚地表明，我已经提供的对形而上学的理解还是很不充分的。它的重要性还尤其表现在：它把对形而上学的适当理解问题，与对这个学科的最一贯的争论——即形而上学是否研究事物、概念、或语词的争论——联系在一起；也就是说，它引出了实在论、概念论和唯名论的问题。

在进一步阐述之前，也许应该对我使用‘实在论’、‘概念论’、和‘唯名论’的方式进行阐明，因为这些术语在各类著作中被大量使用以至滥用。为了更加清晰地表明我如何使用这些术语，让我首先区分一下它们的四种意义。第一种意义可以从共相角度理解。此时，尽管这些术语有着不同的使用方式，但

它们都指涉现实性程度，或者说本体地位。这些最终都可以归于共相问题。^① 在这种情况下，我们可以如此理解实在论的观点：共相除了在心中存在之外，也在心外存在。^② 例如，我们除了知道有个体的猫（如咪咪和采尼娜）和猫的概念（人们借此概念来描述个别的猫）外，在心灵之外还存在着猫这样的共相。概念论则与此不同：它认为共相只在心灵中具有本体地位。猫无非是在我心中的一个概念或这样一类东西。在心之外的这个世界中，只有个别的猫，诸如咪咪和米尼娜。而唯名论却持有这样的见解：它把共相等同于语词，也就是说，共相只是语词而已。猫只不过是一个语词，它不是一个概念或任何超越心灵的东西。

这些术语的第二种意义可以从认识论的角度去理解。在这种语境中，实在论坚持：我们能够认识实在，即事物在心之外的存在方式；^③ 概念论或某些现象主义坚持：我们只能达到我们的概念或现象，即我们思考事物的方式；^④ 唯名论则坚持：我们能够知道的只是语词，即我们谈论事物的方式。^⑤ 这些见解都涉及了知识，即认识与对象的关系问题。在实在论看来，我能够知道咪咪；就概念论来说，我只能知道咪咪的概念或它在我心中的表象；而按照唯名论的观点，我只能知道‘咪咪’这个语词或这个语词的用法。

这些术语的第三种用法涉及形而上学领域。这种见解并不关注共相的本体地位和我们能够获得的关于对象的知识，它只涉及形而上学的恰当对象。实在论坚持形而上学的研究对象就

① 参见格拉切《个别性》，ch. 2。

② 我在《个别性》这本书中提出一种不同的用法（第60页），按照这种用法，实在论认为只有共相存在。

③ 波尔斯：《激进的实在论》，p. 1。

④ 休谟：《人性论》，I, 1, 1, p. 1, 和 I, 3, 1, pp. 69—73。

⑤ 奎因：《指称之根》，p. 35。

是实在，也就是事物在心外的存在方式；^① 概念论坚持其对象是概念，即我们的思考方式；^② 而唯名论坚持它是语词，即我们谈论或书写的方式。^③ 举例来说，实在论者认为，形而上学研究上帝；概念论者坚持，形而上学研究我们所具有的关于上帝的概念；而唯名论者认为，形而上学研究‘上帝’这个语词和我们如何使用它。^④

当然，也许有人会反驳说：第三种选择没有真正与第一种和第二种区别开来，因为我们谈论或书写的方式，或者就是事物在心外存在的方式，或者就是我们思考的方式；语词或者是超精神的，或者是在精神之内的。但是我将忽略这种复杂情况，因为那些坚持唯名论见解的人，通常希望其理论与我已描述过的实在论和概念论的见解形成鲜明对照。总之，就形而上学研究一种特殊的超越精神的或在精神之内的事物的而言，这种见解与实在论和概念论还是有区别的。

这些术语的第四种意义涉及存在之物的本性。在此意义上，实在论坚持：物质世界独立于心灵而存在。^⑤ 概念论坚持：只有依赖于心灵的那类存在体、即概念才真正存在。因为很多持此观点的人都把依赖心灵的存在体等同于观念，所以这种见解就是通常所说的唯心主义。^⑥ 最后，还有一些人认为：除名称（或

① 亚里士多德：《形而上学》，1003a24，p. 731。当然，这还包括在第3章中提到的其他一些文本。

② 斯特劳森：《个别物》，p. X III；奥卡姆“论知识或科学的概念”，p. 11。“自然神学的可能性”，pp. 112—113。

③ 奎因：《指称之根》，p. 35。

④ 对于图根哈特来说，这些不同的理解方式给予我们二种学科：本体论，意识哲学和语言分析。《逻辑语义学初步》，pp. 7 以下。

⑤ 摩尔：《外部世界的基础》，pp. 127 以下。

⑥ 巴克莱：《三种对话》，p. 58。这种经验主义的变种被称作现象主义而著称。达米特：《形而上学的逻辑基础》，pp. 7 以下。

语言，或文本）外，无物存在。^①这些人可以被称作“唯名论者”，但他们也被称为“文本主义者”。^②

很明显，‘实在论’、‘概念论’和‘唯名论’这些术语的意义之间有着紧密的联系。的确，如果形而上学研究的恰当对象是心灵之外的事物的存在方式，那么期望我们有此能力去认识它们，就是很自然的事。^③然而，不是所有的哲学家都同意这个推论。例如，康德就不同意此观点。按照他的理解，纯粹理性从本性上讲企望知道某些它没有能力知道的东西，即本体或自在之物。^④

此外，我们也很容易了解这些术语的第一种意义和第二种意义之间的关系。例如，对于那些关注共相的实在论者来说，他们也会很自然地认为我们确实可以认识事物在心灵之外存在的方式。^⑤不过，并不是每个关注共相问题的非实在论者都会否认我们可以认识事物在心灵之外的存在方式这点。例如奥卡姆，就他否认在心外存在的任何共相的本体地位而言，他是第一种意义上的概念论者；但就他认为我们可以接近实在，并且就我们知道的东西不仅仅是我们思维、谈论或书写的方式而言，他又是第二种意义上的实在论者。^⑥

另一方面，对于那些坚持认为我们无法接近实在的人来说，将概念、现象或语词作为形而上学的对象，并且否定存在于心

① 这种观点的最近来源可以追溯至海德格尔的陈述，《形而上学导论》，p. 11。

② 罗蒂：《19世纪的实在论和20世纪的文本主义》，p. 139。

③ 例如，亚里士多德和他的追随者坚持：力量和才能与其对象是相配合的。亚里士多德《论灵魂》，418a3—7，428b18和26，429a13—25，430a2—10和20，431a1，431b25—30；pp. 566—567，589—593，595。阿奎那《二种语句》，d. 24，q. 1，a. 1，p. 374b。《神学大全》，85，1c。

④ 康德：《纯粹理性批判》，第一版序言，p. 7。

⑤ 阿姆斯特朗在《共相和科学实在论》中坚持的就是这种观点。

⑥ 奥卡姆：《论共相的五个问题》，pp. 128—29。

灵之外的共相的本体论地位的做法，也是非常自然的。^① 这些术语的不同用法之间的其他关系可以被指明，但不应该是必要的。

对于我们眼前的目的来说，只有上述第三种意义才是切题的，因为我们涉及的讨论是形而上学的对象，而不是共相的地位、我们所具有的知识，或存在之物。此外，我们应该清楚：到此为止，针对形而上学和它的对象所说的东西，并没有使我们在这个事情上承诺任何特殊的立场；它并没有告诉我们，当康德之前的许多人认为形而上学的对象是事物在心灵之外的存在方式时，他们是否是正确的；也没有说康德的观点——形而上学的对象存在于我们的思维方式之中——是否合理；我们同样不知道，当代语言哲学家把我们谈论或书写的方式确定为形而上学的对象是否正确。它之所以没有告诉我们这些，是因为这种见解没有明确说明范畴的地位；它没有告诉我们：范畴是作为事物在心外存在的方式，还是我们思考的方式，或者是我们所说或所写的方式。如果形而上学研究范畴，并且范畴是事物在心外存在的方式，那么形而上学就是在实在论的意义上被理解的；如果形而上学研究范畴，并且范畴仅仅是我们思考的方式，那么形而上学就是在概念论的意义上被理解；如果形而上学研究范畴，并且范畴仅仅是我们谈论或书写的方式，那么形而上学则是在唯名论的意义上被理解的。

那么，问题就集中在范畴的地位上。范畴是否在心外存在，或者它们只是思考的方式或谈论和书写的方式？对形而上学是否是一个实在的、概念的、或名称上的学科的回答，最终取决于范畴的本体地位。

^① 奎因：《论有什么》，pp. 9—17。

一、范畴的本体地位

人们在范畴的本体地位问题上所采取的态度，恰好可以反映他在共相的本体地位问题上的立场。而且，前者的优势与弱点，在共相问题上也同样适用。这是不足为怪的，因为我在这里已经把范畴理解为某一词项或表达式所表达的任何东西，这些词项或表达式可以谓述某些其他词项或表达式，而一个共相通常被看做是一个可以谓述许多词项或表达式的东西。^① 在讨论个别性问题时，我已经在某种程度上对共相的本体地位进行了阐释，^② 但是当这种探讨被应用在范畴时，它所具有的某种独特特性使我无法将读者引向对共相的讨论。另外，正如我们将要看到的，范畴同共相并不是一回事。为此，我将就范畴的本体地位问题作一个较为详细的讨论。然而，应当指出的是，我在这一部分的注释中涉及的大多数文献都是关于共相而不是范畴的。不过，这里的观点同样可以适用于范畴。

注意，虽然大多述范畴都具有成员，但有些却没有。共相范畴的成员可以是猫和三，以及其他；妇女范畴的成员可以是玛丽和珍妮等个别的女性；最后的渡渡鸟范畴的成员是那只最后的渡渡鸟，等等。但是，举例来说，虚无范畴就没有成员，正方形的圆形也是同样。

此外，一个范畴也可以是其他范畴的成员。例如，猫的范畴和狗的范畴是种这一范畴的成员。这就提出了作为范畴的“范畴”一同是否是自身的成员的问题，不过，我将把这个问题放在后面的章节中去讨论。现在，让我们集中讨论范畴的本体地位问题。

^① 亚里士多德：《解释篇》，17a38，p. 43。

^② 格拉切：《个别性》，ch. 2。

哲学家们已经提出了很多关于范畴的本体地位的意见，而在这里，至少有七种值得我们讨论。^① 他们分别将范畴等同于先验存在体、事物的内在构成部分、相似性、集合、概念、类型和殊型。让我们分别对每一个进行讨论。

1. 作为先验存在体的范畴

我们有时将范畴理解为一种具有本体地位的存在体，而不是在经验中遇到的作为这个世界的部分的存在体。那些持有这个观点的人，通常都认为范畴比经验中的存在体更真实，或者至少更高于后者。对于一些人来说，这些范畴是自我持存的，另外一些人则认为，它们是由一种更为高等的心灵所维系的。在这两种情况下，范畴都被理解为在人类经验的世界之外，并且不以任何方式依赖于它。

人们经常认为柏拉图是第一种见解的提出者。按照他的理解，范畴是抽象的、绝对的、不可变的和必然的存在体，是人类经验世界赖以存在的基础。不过，到底柏拉图是否坚持这一观点一直是学者争论的问题，但它与我们现在的目的无关。^② 对我们来说，重要的一点是，根据这种观点，范畴之所以可以超越人类经验世界，是因为它们以某种方式存在于人类经验世界之外。这种见解把这个世界分成了两部分：由范畴所组成的实在的世界，和由我们在经验中获知的存在体组成的表象的世界。我们在经验中遇到的人和树，只是那个真实实在的存在体超越经验的人和树——的影子。

^① 当然，除此之外还有其他一些见解。例如，格罗斯曼将范畴看成是一些特殊种类的存在体。《世界的范畴结构》，p. 5。

^② 柏拉图并没有用与英语中的‘范畴’相对应的希腊词汇来指称存在体，但是我相信，当我将柏拉图的存在体等同于这里的“范畴”时，并没有离题太远。例如，参见《理想国》，507 以下，pp. 742 以下。在当代，并没有多少哲学家在这种意义上支持柏拉图的范畴理论，但是仍有一些自诩的柏拉图主义的或柏拉图主义式的理论。例如，参见齐硕姆《范畴的实在论》。

这种见解的第二种版本，出现在中世纪的作者中间；他们把柏拉图的“理念”放到了上帝的心中，把范畴变成了神的观念。^①最后，根据这个见解，范畴不是自我持存的，因为它们需要一个支撑的实体。不过，即便如此，范畴仍在人类经验世界之外，并且因而超越它。

上述两种观点的优势在于：它们都给予知识和道德以某种支持。知识由之找到了一个可靠的对象，它独立于经验的因果性和不断变化的情状。三角形范畴始终维持其所是，并不包含任何变化。无论在人类的经验世界中是否有三角形，或者我们是否考虑到三角形，都不影响这个范畴本身。三角形的范畴独立于人类经验世界和感知它的心灵。三角形的真正知识，是以其对象的不可变性来保证的。此外，这种观点同样可以运用于道德的基本概念。正义不受人类的行为，人类的思想以及人类行为赖以发生之境域的控制。根据这种概念，道德原则就成为不受各种意见影响的先验的存在体。

然而，认为范畴是先验存在体的观点，也遇到了很多困难。其中最主要的困难与范畴对其成员的关系密切相关。例如，有人或许会问：如何解释黑这一范畴与我的猫的黑色毛皮之间的关系？如果黑色是实在的，而我的猫的毛皮的黑色是不实在的，那么如何使我的猫的毛皮的黑色成为黑色范畴的一个成员？的确，我们知道，范畴都是不变的和必然的，而我的猫的毛皮的黑色却既是可变的又是偶然的，这样，如何将这个范畴运用于我的猫的毛皮的颜色？简言之，如果它们如此不同，范畴如何能使其成员范畴化？

还有，说黑比我的猫的毛皮的黑色更实在是没有意义的，因为我所直接亲知的是我的猫的毛皮的那种黑色，而且我与一

^① 奥古斯丁：《83个不同的问题》，pp. 79—80。

般黑色的关系，是以我所看到的我的猫的毛皮的黑色为媒介的。既然黑色离我更为遥远，怎么可以说黑色比我的猫的毛皮的黑色更实在呢？从经验出发，我的猫的毛皮的黑色对我来说更实在。

亚里士多德、甚至是柏拉图本人，都在其文本中——人们认为这些文本探讨的其实就是共相问题——对这种观点提出反驳。^① 不过，单就范畴问题而言，其中一个反驳尤为适用。这个反驳与我前面提到的无和非存在两个范畴有关。如果我们认为这两个问题都是范畴，而范畴又是比经验世界更实在的先验存在体，那么我们会得出无和非存在是实在的观点。但这种结论明显是有矛盾的，因为此时非存在是存在，而无就是有。另外，它还会导致如下结论，即无和非存在比我们经验的事物更实在，但这是没有意义的。

这种反驳是重要的，因为它揭示了我们刚刚讨论过的那个问题的根源。正是因为将范畴狭隘地等同于先验存在体，上述问题才会产生。事实上，一些范畴根本不是也不能是先验存在体，即使有人承认某些范畴是先验的。因此，将所有的范畴都看做是先验存在体是不准确的。

2. 作为事物的内在构成部分的范畴

为了避免范畴的先验观点遇到的困难，我们可以认为，范畴就是事物的内在构成部分。^② 此时，范畴不再是人类经验世界之外的存在体，而是这个世界的构成部分。这样，人们就可以论证说，我们亲知它们。例如，黑不是在我所感知的黑色事物之外的某物，而是在那些事物之中的某物。

^① 亚里士多德：《形而上学》，990b1 以下，pp. 706 以下；柏拉图：《巴门尼德篇》，129 以下，pp. 923 以下。

^② 亚里士多德似乎把我在这一章称之为“范畴”的东西看做内在的存在体。《形而上学》，1017a23，p. 760。

然而，这种见解没有留意范畴的先验观点遇到的所有异议。例如，像先验的观点一样，目前的这种理论也不能容纳无这类范畴。如果它认为范畴是事物的内在构成部分，那么无也必须是这样的一个部分，因此，无就成了某物。而这是站不住脚的。

除此之外，还有一些与先验观点无关的困难出现在这种理解中。例如，它不能解释：同是被一个范畴范畴化的成员，为什么在程度上有所不同？^① 上述先验的见解没有这个问题，因为根据那种观点，特征的拥有总是以对范畴的关系为中介的，而那种关联可以被其他因素所影响。这样，同是一个先验的范畴，由于环境的不同，它在两个事物身上会有不同的应用。我的邻居的猫，露西，不像我的猫咪咪那样敏锐，因为它的敏锐是被它的境况所影响的；如果可以做这种比喻的话，那么，在不同的敏锐度之间，以及在露西和咪咪之间，就存在着一种逻辑的或本体论上的差距，正是这种差距说明了露西和咪咪所具有的敏锐程度不同。然而，如果像那些偏爱内在论立场的人认为的那样，在一个范畴和它的成员之间根本就没有距离，因为范畴内在于它们的成员中，那么，我们怎样才能解释咪咪比露西更加敏锐？

然而，这个论证还不是一个最终结论，因为内在论者可以回答：在事物中存在范畴程度的区分是有可能的，因为范畴本身就有程度上的差别。例如，我们可以说：某种金属能够比其他物质吸收更多的热量，这是由这种金属的本性所致。虽然铁和水都能吸收热，铁却比水吸收的热量要多。关于同一事物在不同时间的热度，也可以做类似的解释。

内在论也可能以另一种方式回答：通过一个范畴中的不同程度的区分，我们可以了解到这个较为一般的范畴包含的亚范

^① 阿姆斯特朗：《共性和科学实在论》，1，p. 76。

畴。30℃和25℃是更一般的热范畴的两个亚范畴。这样，认为金属和水中具有两种不同程度的热范畴的观点就是误导性的，其实这里并没有范畴的程度而只是有热这一范畴的亚范畴而已。

不过，针对这种观点，人们还可以提出反驳说，虽然范畴的成员是变化的，但范畴本身和所有它的成员都不会受到影响，因此范畴并不存在于被其范畴化的事物之中。例如，思考一下在我已经在上面印上了字的纸的颜色。我可以把这张纸放到火里，而由于这张纸的燃烧，它的颜色也就毁于一旦。然而，这张我还没有使用的纸的颜色，和颜色范畴本身都未受到影响。这就引出了这样的结论：这张纸的颜色的范畴，既不存在于这张纸中，也不是在所有同颜色纸张中包含的那同一个东西。

回答这种反驳的一个方法，就是引入范畴的统一性这一新观念。根据这种观点，说X和Y关于S是统一的，并不意味着，S是在X是一个东西或Y是一个东西这种意义上的一个东西，因此毁掉X或Y并不蕴含着毁掉S。这也就是说，范畴自身是不能被毁掉的，因为毁掉这个词不能运用于范畴。^①当一张纸被烧掉后，认为其颜色也被毁掉的观点，其实是在将两者混为一谈，并且回避了问题的实质。认为它将两个问题混为一谈，是因为范畴既不像它们的成员，也不是它们的一部分；同样，颜色既不像这张纸的颜色，也不是这张纸的颜色的部分。说它回避了问题的实质，是因为它把范畴看做范畴的成员，而这种观点确实是岌岌可危的。

事实也许就是这样，但是在以这种方式进行的论证中，范畴内在论的立场却损害到了自己。这是因为它接受了范畴和它们成员之间的区别，以至于认为范畴内在于它们的成员之中的观点成为不可能。

^① 阿姆斯特朗：《共相和科学实在论》，p. 112。

人们可以提出的第三种反驳是，内在论者的这种见解并不能解决任何问题，因为它不能确定存在于成员中的范畴是什么。这就导致之前提出的两种反驳意见的出现。为了使这个主张变得有效，它必须明确说明范畴是什么，它又如何与它们的成员以及其他范畴相联系。

就此观点提出的第四种反驳是，这种内在的观点不能说明空范畴，因为它坚持认为范畴是它们的成员的构成元素、而空范畴却并不包含任何成员于其中。因此，范畴或者不是其成员的组成部分，或者没有空范畴。第一个选择同这种见解相矛盾，而第二种选择又是不能被接受的。^①

最后，也许针对这种见解的最重要的异议是：它像那种先验的见解一样太狭窄；它遗漏了一些必须包括的范畴。以先验存在体范畴为例。如果所有范畴都是构成经验世界的事物的内在组成部分，那么一个先验存在体，即在人类经验世界之外的事物，就将是这个世界的一个构成元素，因为它是范畴的一个成员，并且所有的范畴都是内在的。这个矛盾产生的原因在于：把范畴理解为事物的内在构成元素的观点太狭窄，它并没有考虑这个事实到，即存在着这样一类范畴，它们并不是，也不能是我们经验的事物的构成元素。

3. 作为相似性的范畴

如果将范畴看做一种相似性，那么我们就可以避开上述先验论立场和内在论立场遇到的问题。^② 这种观点有两个版本。第一种坚持，相似性取决于认知者，因此它是某种精神现象。这样看来，这种见解与我稍后讨论的一种见解并无不同，所以我把它留待后面考察。第二种见解与我目前讨论的观点相近，因

^① 这个反驳是由×契尔·高曼向我提出的。

^② 参见柏拉图《巴门尼德篇》；普赖斯《思维与经验》，ch. 1；巴契菲勒弗《相似性与同一性》；阿姆斯特朗《共相与科学实在论》，1. ch. 5。

为它认为范畴是以某种方式独立于认知者的。这种见解回答了针对内在论观点的第三种反驳，它认为范畴在范畴成员之间是相似的。它通过指明在 a 和 b 之间存在的相似性，来说明 a、b 属于同一个范畴。露西和咪咪同属于猫的范畴，因为露西和咪咪在猫性这方面是相似的。但这真的有帮助吗？通过后面的分析我们可以看到，答案其实是否定的。

这种见解之所以遇到了很多困难，其根本原因之一就是要把相似性解释为关系。针对关系的一个众所周知的反证就是：关系导致了一种无穷倒退。^① 我把 a 和 b 之间的关系 R 表述为 aRb 。如果 R 与 a 和 b 是不同的，那么只有通过引入两种新的关系，即 $aR'R$ 和 $bR'R$ ，R 才能分别与 a、b 联系在一起。但这些关系还必须与 a、R 和 b 相联系。这样，R' 与 a 的关系将是 $aR''R'$ ，R' 与 R 的关系将是 $RR''R'$ ，R' 与 b 的关系将是 $bR''R'$ 。然而，对于新的关系我们又可以做同样的描述，所以，这个过程可以无限重复，以至阻碍了我们目标——即进行有效的解释——的最终实现。现在，我们同样将此运用于相似性。如果在 a 和 b 之间的相似性是不同于 a 和 b 的 S，那么 S 与 a 就具有相似性 S'，因此 $aS'S$ 。但是这个过程可以无限重复。当然，人们可以论证说，S 本身不能与 a 相似，因此就没有 S'，也没有无穷倒退。但这并不能作为对此困难的合理答复而被人们普遍接受。

除了在关系层面产生的困难之外，将范畴看作相似性的观点还遇到了其他一些困难，这些困难与如下事实有关：无论相似性是什么，它是否是一种关系，只要它不是一种精神的、依赖于认知者的现象，它就必须或者是相似事物中的某物，或者是相似事物之外的某物。但是，说它是相似事物中的某物，就回到了内在论的立场；而说它是相似事物之外的某物，它就或

^① 柏拉图在《巴门尼德篇》132b, p. 926 中指出了这点：参见温伯格“关系的概念”，p. 90。

者终止于无穷倒退，或者在先验论中终结。事实上，我们已经看到，这两种选择都是不可取的。

此外，像以前的那些见解一样，这种观点还会遇到程度的问题。我们知道，事物之间可以有不同程度的相似性，人们根本无法穷尽它。那么这是否意味着范畴的成员也是无限的？或许这并不是一个难以克服的异议，但对于那些坚持节省原则的理论来说这确实是一种刺激。

我将提到的最后一点异议是：把范畴理解为相似性太狭窄，因为有很多范畴并不包括任何相似性。有两个例子可以充分说明这一点。一是最后的渡渡鸟和神学这样的范畴，它们只具有一个成员；二是像无这样的范畴，它们根本没有成员。这些范畴不设定任何相似性，因为相似性要求至少有两个事物。^①

4. 作为集合的范畴

在另一种观点看来：范畴是集合。‘集合’是一个传统术语，可以追溯到中世纪，并且可以作为‘聚集’的同义词。^②在同时期的专门术语中，我们还可以用‘集合’或‘类’这样的术语来指代它。^③关于这种见解还有另外一个不同的版本（这在现在已经非常罕见了），它认为范畴是构成其部分的成员的整体。这种见解可以追溯到柏拉图。^④由此，根据范畴是否可以理解为聚集、类（集）、或整体，这种见解又具有三种不同的版

① 我假定相似性与同一性不同，尽管‘相似的’这个术语有时是在那种意义上使用的。区分相似性与同一性的一个方法，就是规定相似性要求一人以上的事物存在，而同一性只被应用于一个事物。我已经在《文本》一书的 pp. 48-9 中讨论过这些概念。

② 索尔兹伯里的约翰在《后逻辑学》II, ch. 17, p. 115 中，把这种见解归于约瑟琳。阿伯拉特在“斑岩的注释”的 p. 35 中对此表示反对。

③ 参见威廉姆《存在的要素》；沃尔特斯道夫《质量》；塞拉斯《科学，知觉和实在》，pp. 282 以下；普赖斯《思维与经验》，ch. 1；斯道特《共相和命题的本性》。

④ 柏拉图：《巴门尼德篇》，p131, p. 925。

本。第一种观点把范畴归结为属于该范畴的成员的组。例如，猫这一范畴就是许多猫构成的组。组中的成员的样式可以是多种多样的。它可以包括过去、现在和将来的猫，或者只包括过去和现在的猫，或者可以包括所有的猫，无论它们是真实的还是可能的，等等。不过，这些区别对我们来说并不是实质性的。关键问题在于：根据这种观点，一个范畴无非是一个聚集。

对那些将范畴认作是类或者集的人来说，问题就完全不同了，因为他们通常在聚集和类（或集）之间进行区分。如果这种区分没有做出，那么这种见解就等于将范畴看做聚集的那种观点。不过，一旦人们做了区分，这种见解就会转变为我们将要看到的观点。

就范畴是其成员的总和而别无其他而言，把范畴理解为整体这种观点，与坚持它们是聚集的观点很相似。但是它们还有差异存在。即就与范畴的关系而言，其内部成员还是不同的。

人们常常注意到，把范畴理解为集合的观点的优势在于：它避免使范畴成为一种不可经验物。将范畴等同于人类经验世界中的事物的集合，看起来好像避免了前面的见解所要面对的问题。但是这种观点却又面临着自身的困境。这种困境与此观点的特殊阐述有关。

将范畴等同于整体的观点遭遇了惨败。这是因为在它看来，范畴似乎可以完满也运用于这个范畴的任何一个成员。一只猫是完满的猫。但是，部分是否具有或者必然具有整体的全部特征我们尚不清楚。例如，一片馅饼，并不具有和整个馅饼相同的重量与尺寸。

将范畴等同于类或集并且将它们与聚集区别开来的观点也遇到了自身的问题。这与类和集的本性有关，并且也牵涉到存在体的大量增生问题。如果类和集是不同于它们的成员的某种东西，那么这种观点比我们之前讨论过的观点又增加了些什么

呢？我们看到的仍旧是一个不同于类或集的成员的存在体。或者，如果类和集恰恰就是组成自身的成员，那么它就必须回答下面这类普遍存在的困难。

除了针对个别版本的具体困难外，这所有的理解都会遇到下述一类困难。^①其中之一涉及主谓关系问题。如果范畴是述语，并且正如这种观点所坚持的那样，它们都是集合，那么我们就可能追问集合如何能够谓述它的成员。如果猫与所有猫的集合是相等的，那么，‘咪咪是一只猫’这个句子的意义是什么？如果严格按照上述理解，那么“咪咪是一只猫”就意味着‘咪咪是所有猫的一个集合’但是，集合似乎并不是它们成员的述语，并且说范畴是集合是没有意义的。^②

当然，这种观点的支持者也许可以这样回答此问题：‘咪咪是所有猫的集合’的说法并不是对‘咪咪是一只猫’的恰当理解，对后者更准确的表达应当是‘咪咪是所有猫的那个集合的成员’，用这种方式，困难似乎就可以避免。^③然而，事实上，问题并未就此得到解决，因为说某物是一个集合的成员是一回事，而说某物是一种或另外一种事物是另一回事。‘咪咪是一只猫’和‘咪咪是所有猫的那个集合的一个成员’，这两个句子在意义上是不相等的。第一个句子告诉我们咪咪是什么，它想要指明的是咪咪的一些特性或特征，而第二个句子只是把咪咪确认为一个组中的成员。当然，坚持此观点的人还可以辩护说，这里的重点并不是什么组，所以当我们说咪咪属于某个组时，真正的意思是说咪咪具有某种特征或特性。然而，当他们这样说时，便是承认了刚才的反驳，也就是说，他们承认这里真正重要和具有决定性意义的是咪咪是一只猫而非它属于某个组。

① 阿姆斯特朗：《共相与科学实在论》，1，pp. 29—34。

② 阿伯拉特：《斑岩的注释》，p. 35。

③ 莱杰弗斯基：《论莱杰弗斯基的本体论》。

所以，主张‘咪咪是一只猫’可以被分析成‘咪咪属于所有猫的那个集体’是错误的，反之亦然。

反驳上述整个推理的一种途径，就是论证它建立在对主谓关系的误解基础上。主谓关系只涉及语词，但上述推理却超出了这个界限，因为它谈到了集合的主谓关系问题。实际上，谓述的东西是像‘猫’这样的意指或指称猫的集合的语词。

我并不认为这是一个严重的反驳，因为事实上同样的观点可以用一种不同的方式提出，并且不涉及主谓关系。我们可以说，坚持范畴是集合这一观点的人不得不承认这样一种理论，即事物的特征——正是这些特征使事物归于不同范畴之下——是分组化的结果。但这似乎与经验相矛盾。事物之所以能够被归入各组，是因为根据人们的理解，它们的某些特征与同集合的其他成员相同。某物是所有猫的集合中的一个成员，因为它是一只猫。说某动物是一只猫是因为该动物属于猫这个集合，这种说法并不令人满意；这就像把车放在马的前面一样不合宜。

针对猫是集合这种见解提出的另一个普遍性异议，与刚刚提到的那个观点有关。在这个观点看来，如果此见解是正确的，那么它将不得不认为范畴要随着全体成员的变化而变化。^① 例如，随着猫的出生或死亡而导致的数量变化，猫的范畴也不得不发生改变。这是因为一个范畴就是它的全体成员。

回答这种异议的一个方式，是把集合等同于可能成员的组，而这里的‘可能’——正如本书的前面部分所说——可以被理解为不包含矛盾的现实的或非现实的可能性。^② 这就解决了成员的变化问题，但没有其他问题存在，因为除了依据属性，怎样才能可能在可能的成员中区分出哪个是集合的成员？

简言之，这种见解的解释力是不够的。如果集合是任意的，

① 沃尔特斯道夫：《论共相》，ch. 8。

② 阿姆斯特朗：《共相与科学实在论》，1, p. 37。

那么它就不能说明：范畴的非任意性特征是怎样从它们那里获得的。但如果集合不是任意的，那么它们的非任意性特征必然源于集合成员所满足的条件，并且作为范畴基础的应当是后者，而并非那些集合。^①

当然，有人也许想说，存在着作为集合的范畴。聚集、集和类范畴就是很好的例子。但即使我们赞同这一点，也不能将所有的范畴都理解为集合。就范畴是什么而言，上述理解太过狭隘。它犯了与之前其他观点相同的错误。

5. 作为概念的范畴

在哲学家中间流行的一种观点，是把范畴看做概念。它依然由语言符号所表达。^② 所谓概念，就是呈现在某人心中的某种东西。这样，猫就是某人中的一个概念。^③ 当我们谈论它时，我们用‘猫’这个术语或任何其他约定俗成的（所说、所写，甚至是心智的）记号来指代它。这种概念是个别人心中的某种个别事物，虽然它常常指示很多事物。所谓指示，是说用于表达这个概念的词项或表达式在真实句子中可以述谓各种主词。例如，在‘咪妮娜是一只猫’，‘米西弗斯是一只猫’，‘咪咪是一只猫’等句子中，‘猫’是‘咪妮娜’、‘米西弗斯’、‘咪咪’的谓词。至于心灵实体是什么（即概念的本体论状态及其本性），还一直存在着争论。^④ 除了完全否定它们存在的行为主义者之外，一些哲学家将概念等同于意向，而另外一些则认为它

① 对于一个不同的辩护思路来说，参见沃尔特斯道夫《质量》，1，p. 37。

② 对于坚持亚里士多德思想的阿诺尔德来说，范畴是混乱的、任意的概念。《思维的艺术》，pp. 42—45。

③ 这种意义上的概念是一种心灵事件或现象，并且不是一种内涵。我们在这里讨论的概念的观点，比在本书第2章中讨论的那种更狭窄。康德认为范畴，诸如实体范畴，是作为“理解的纯粹概念。”《导论》，§39，p. 7。洛克把它们作为一种观念，参见《人类理解研究》，III，ch. 6，s. 13，vol. 2，p. 56。胡塞尔把它们称为“客观形式”。《逻辑研究》，6，§58，p. 815。

④ 阿姆斯特朗：《共相与科学实在论》，1，p. 25。

是质，还有一些把它们理解为行为。^①

像休谟这样的经验论者倾向于把概念看作印象，但这种区分就使它失却了自身的特征，变成一个稍微有些模糊的意象。^②正是这种模糊性和无区别性使它可应用于许多事物。例如，当我第一次感知一只猫，我有了一个非常强烈的和特殊的印象，因为它所有的独特性，或者至少大多数显现在我的知觉中。但随着时间的流逝我忘记了其中的一些，使得这个有时被称作“观念”的模糊的意象，与其他类似模糊的观念相联结成为可能。对于经验论者来说，范畴等于这些模糊的观念。

那些把概念理解为某种心灵的性质的人论证说：一个概念就像一个限定的特征。^③正像红色限定了一面红色的旗帜一样，猫的概念也限定接受它的心灵。以蜡和印章的比喻来说明：猫的概念就像那个被印章印在心灵中的形状，而心灵就像那个蜡块。因此，对于那些坚持这种观点，并且总是用概念定义范畴的人而言，范畴就是心灵的性质。

最后，还有一些人把概念理解为心灵的行为。^④猫的概念无非就是心的行为，人们借此行为而把存在之物理解为猫。这里不涉及性质，而只涉及理解的行为。正如跑步无非就是跑步者的行为一样，当人们理解了什么是猫的时候，猫的概念无非就是心的行为。因此，对于那些把概念理解为心的行为，又把范畴理解为概念的人来说，范畴必须总是被理解为一种心的行为。

所有这些对概念的理解都存在着问题，它们削弱了范畴是

① 奥卡姆：《论共相的五个问题》，§91，p. 230。其中否定他们观点的是奎因。《指称之根》，p. 35，“论有什么”，pp. 2以下。概念也常被理解为倾向，关系和状态等。

② 休谟：《人类理智研究》，I，I，pp. 1以下。

③④ 奥卡姆：《论共相的五个问题》，§92，p. 230；§86，p. 229。

概念这种观点的基础。那种认为概念是意像的观点，虽然解释了模糊概念的问题，却不能说明各种事物的观念之间的相似性，以及它们与其他事物的观念的不相似性。某些观念而不是其他观念能联结在一起，看来意味着那些观念和它们所指代的事物具有其他事物和观念所不具有的相似性。因为，甚至接近性也不能说明这种联结和最终的融合——接近性并非总在起作用，例如我们对猫的感知并非总是依赖于在时空中的接近的。

持有概念是性质的那种观点，同样必须说明它们的起源以及它们的普遍性。但是根据这个观点，范畴是从对特殊事物的知觉中产生的，这便造成了困难。如果猫的概念是这个心灵的一种性质，它产生于对个别的猫的考察，那么，猫如何能是心灵的性质，并意指任何猫？对于那种已经寻到满意答案的问题来说，这并不难回答。

最后，把概念看做行为的观点必须说明概念是如何被存储和记忆的，因为在活动停止后，行为被存储和记忆的情况我们并不清楚。当我写字的活动停止的时候，相应的心灵的行为也就停止了。当然，我们可以论证说，概念不是这类行为，而是在一种特定方式中的行为倾向或朝向特定行为的倾向。但这就与概念是心灵的性质的观点相类似，因为在那个例子中，行为就是心灵的这样一种特征，它使心灵倾向以某种方式行动。

如果上述观点想要继续存在，那么这些重大的困难就必须解决。不过，除此之外也存在另一些困难，它并非由于将概念理解为意象、性质和行为而产生，而是与把范畴理解为概念有关。首先，这种观点似乎陷入了一个重大的混乱。它坚持范畴是概念，并且因此，猫这样的事物就需要被理解为猫的概念。而这将导致一个问题：因为猫的范畴成员是猫，然而猫的概念

这一范畴的成员是猫的概念。^① 范畴不能等同于概念，因为概念本身只是一个特殊的范畴。简言之，把范畴理解为概念太狭窄了，它遗漏了那些属于范畴而不属于概念的事物。

另一个困难的产生是在人们考察没有认知者的宇宙的时候。在这样的情况下，这种宇宙不能含有概念，因为没有认知者认识它们，这样就可以推定：这种宇宙同样缺少范畴。但是说宇宙缺少范畴是没有意义的，因为宇宙中的个体确实有一些特征，它们是具有那些特征的存在体的范畴的成员，即使只有一种具有所说的特征的存在体。事实上，我们并不需要举出如上所说的那样一个例子来确认这点。在我们自己的自然界中，人们通常都认为有这样一个时期，期间并没有思维存在物存在（在这个例子中，那种超自然存在的存在也没有什么不同），然而世界依然充满着属于范畴的事物——那里有大量的树枝和石头。此外，甚至现在，我们对许多事物的概念、特征和相互关系也知之甚少。关于宇宙的部分，我们所能知道的是微不足道的，因此说只有我们知道的东西才存在，这是绝对荒谬的。这样看来，将范畴理解为概念的观点是完全没有意义的，除非概念一词被重新解释为可以独立于认知者而存在的东西。

然而，这不是把范畴理解为概念时遭遇的仅有的困难。的确，我们可以追问，如果范畴是概念，并且没有不是概念的范畴，那么我们的概念从哪来的？实在论者或许不会遇到这个问题，因为他承认那种范畴的超心灵的实在。但是眼前这种观点必须寻求另一种答案，并且还没有人能轻易地提出来。我们或许可以通过下述方式来解决这一问题，即说明我们如何借助一些知识论进路——凭借它个别知觉可以转换为范畴概念——来形成概念/范畴。休谟遵循的就是这条思路，而像奥卡姆这样较

^① 奎因在《这里有什么》p. 2中就观念方面指出了这点。

早的概念论者，虽然被这个问题所困惑，却没有给予任何清晰的、更不用说是令人满意的答案。^①只是由于现代哲学，并且尤其是英国经验论者，才将讨论延展到如此的深度。

除了我们已经讨论过的把范畴理解为概念的方式外，还可以用一种康德哲学的方式来说明这个观点。按照这条解释的思路，范畴毋宁像心的结构，它是我们在经验范围内形成概念的先决条件。^②除了使范畴成为经验先决条件之外，这种见解限制了范畴的数目。猫和妈妈不再被认为是范畴，因为它们是在经验中被给予的。但实体和关系是范畴，因为正是通过它们，我们才能理解像猫和妈妈这样的在经验中所给予的概念。

然而，这个变化并没有从根本上改善这种见解，因为范畴继续存在于心灵之中，即使它们不是作为现象被描述的，而且数量也非常的少。正因为如此，类似的异议可被用于破坏这种观点。

6. 作为类型的范畴

哲学中的语言学转向，提供给我们以另外一种理解范畴的方式。它们被理解为类型。^③类型与殊型是相对的。如果词项和表达式在一个真正的对等句中，既能被放在系词之前又可以放在系词之后，而这个对等句又是关于那些词项和表达式的，诸如‘A就是A’，那么这些词项和表达式则是作为类型在起作用。在上面这个例子中，‘A’代表那个类型，并且这个语句意味着：共相‘A’等同于自身。反之，当词项和表达式没有满足类型的条件、并且因此不能在真正的对等句中放在系词的前面和后面时，它们是作为殊型起作用的。在上述例子中，A等同

① 奥卡姆：《论共相的五个问题》，§112，p. 172。

② 康德：《导论》，§39，p. 71。

③ 就在类型和殊型之间进行古典区分而言，参见皮尔士《文集》，vol. 4, par. 537。类型和殊型的以下讨论来自格拉切《文本》，p. 11。

于 A 可以是错误的，如果在语句开端的那个殊相 A，与在结尾时的那个殊相 A 不是相同的。

这种殊型和类型的观念是被包含在殊相和共相的观念之下的。一个殊型是一个殊相的记号或文本；一个类型是一个共相的记号或文本。一个文本或一个记号是一个类型，因为它是这样一类文本或记号，其中殊型文本或符号只是它的个别事例；而一个文本或记号是一个殊型，因为它是一个类型的文本或符号的不可例示的事例。^① 殊型只发生一次，而若干个殊型可以属于某个相同的类型。这样一来，殊型和类型这种观念，就不应当被应用于对象，除非这些对象在语义学上具有重要意义。相反，殊相和共相的观念可以应用于所有种类的对象。所谓殊型和殊相的文本或记号，以及类型和共相的文本或记号，实际上说的是相同的事物。

现在，有很多哲学家在共相和类型之间不做区分，把事物、符号或文本都作为类型来谈论。如果接受了这种谈论的方式，那么我们正在讨论的关于范畴的这种见解必须被理解为：范畴是共相，并且不是必然地在任何意义上都是语言学上的。例如，颜色这个范畴，等于共相的颜色。而如果类型在一种更加限制的意义被理解，即指称符号或文本，那么这种见解必须被理解为：范畴是共相的记号或文本。例如，颜色范畴就等同于那个共相词项‘颜色’。

当谓词被理解为具有意义的类型词项时，表达这种见解的另一种方式就是说：范畴是谓词。^② 这是一种在把范畴理解为述

^① 我正在使用的一般和个别的观念是在格拉切的《个别性》ch. 1 中阐述的，据此，个别物是不可例证的，而一般的东西则是可以例证的。

^② 阿伯拉特：《辩证法》，pp. 69 和 112；塞尔：《言语行为》，pp. 105 和 120。这种观点的一个更精致的版本论证说：范畴是在一个合理的语句中的一个特定的见解。赖尔“范畴”，pp. 174, 180。还可参见卡尔纳普“拒斥形而上学”，p. 68。

语的基础上建立起来关于范畴的逻辑学说。这种理解可以一直追溯到亚里士多德。它拥有着前面所有观点都不具备的优势。例如，它避免了把范畴理解为先验的或内在存在体的困难，并且也避免了将范畴理解为概念时所涉及的心理化问题。

然而，这种见解还是遇到了重大的困难。也许最令人困扰的就是：它不能说明主谓项关系的非任意特征。我们可以从这样一个事实中说明主谓项关系的非任意性，即我们可以断定一些主谓项关系是正确的，而另一些是错误的。如果我说：猫是会汪汪叫的动物，那么我很快就会纠正它并说它们不是；相反，汪汪叫的是狗。但如果情况的确如此，即谓词不能被任意地运用，那么它就必须有非任意地运用的基础。考虑一下下面的例子：如果‘黑色’是‘X’非任意性的谓词，那么，‘X是黑色的’或者是正确的，或者是错误的，而这就意味着X或者是黑色，或者不是。但如果范畴只不过是语词，那么说X是黑色的并不是对X的颜色有所述说，它只是说出了某个词而已。那么，这种主张的真建立在什么基础上？由范畴是类型这种见解所带来的问题是：如果它希望保持这种见解的纯粹性，那么它必然要承认非任意性主谓项关系并无基础这一点。

当然，存在着作为类型的范畴。‘猫’这个语词是一个类型，但不是所有的范畴都是类型。这种把范畴理解为类型的见解，造就了我们已经讨论过的其他观点所犯的同样的错误：它使所有的范畴等同于一种范畴，并在这样做时将范畴狭隘论。

7. 作为殊型的范畴

这种观点把范畴仅仅理解为殊型。^① 如果人们不能在殊相和殊型之间作出区分，那么这种见解就坚持：范畴是殊相，并且并不必然在任何意义上都是语言学上的。例如猫这个范畴，就

^① 罗瑟林被安瑟尔谟指责持有这样的见解。安瑟尔谟《世界的具体化》，1，p. 13。

等于一个个别物，即一只猫。但如果殊型是在一个更加限制的意义上被使用，即指记号或文本，那么这种见解就坚持：范畴是殊相的记号或文本。例如猫这个范畴，等于恰好是在这页纸上打印的那个殊相词项‘猫’。

这种观点的两个版本都是非常不适当的，因为它们都无法在范畴和范畴成员之间进行区分。因此，对某物为什么如此这般或为什么属于如此这般的范畴，我们不能得到任何一种解释。事实上，如果范畴是记号，那么一切事物是什么就根本无法清楚。例如，考察在一张纸上两次写下的相同的句子：‘X 是黑色的’和‘X 是黑色的’。根据这种观点，第一个例子不能与第二个相同，因为述谓前者的记号不同于述谓后者的那个记号。事实上，甚至连主词也不是相同的，因为它们是不同的记号。但我们从这点将走向何处？当然，记号本身可以是一个范畴，但这个范畴中的任何一个成员都不可以是一个范畴。

8. 对范畴的其他考察

上述见解大概可以分成三种。就某些人把范畴确认为超精神的存在体而言，他们是实在论者。前三种观点和第四种观点中的一个版本明显就属于这种情况。先验存在体，内在存在体，集合和相似性（当理解为非心智时），都具有一种心灵之外的本体地位。相反，前述第五种见解，只把范畴理解为某种心灵存在体。照此看来，这种见解可以属于概念论的一种形式，因为按照它，范畴是在心灵中被发现的。而这最后的两种见解，将范畴看做类型或记号，就范畴只具有语言学地位而言，这两种观点具有唯名论特征。

依照对范畴的三种不同理解，我们获得了关于形而上学的三种不同的概念。对于实在论者来说，形而上学研究超心灵的存在体；对于概念论者而言，形而上学研究心灵存在体；而对于唯名论者来说，形而上学研究语言学上的存在体。然而，我

们发现这些观点中没有一个是令人满意的。除了从它们各自的特殊本性中衍生出的各种不同的困难之外，它们还有一个共同的问题：它们都太狭窄，以致于排除了许多被形而上学家仔细研究过的范畴。这就为我们恰当地理解范畴和形而上学寻到了答案。事实上，之所以出现上述种种困扰，就是因为人们使用了难以保证的还原。如果我们打算找到一个令人满意的形而上学概念，那么必须避免对范畴的不合理还原。我的建议是，应当在一种自由的情境下——不被强迫承诺任何实在论、概念论和唯名论的态度——设想范畴。然而，在说明如何去完成它之前，让我先简略地举例说明被实在论、概念论和唯名论所使用的还原中包含的困难。

范畴是由简单或复杂词项（或表达式）所表达的东西，这个词项或表达式是其他一些词项或表达式的述语。单身汉是一个范畴，因为它是‘单身汉’这个述语表达的东西。相比之下，苏格拉底不是一个范畴，因为苏格拉底是‘苏格拉底’这一名称所表达的东西，并且这个名称不是一个述语。‘苏格拉底’在句子中只具有主词的功能，并且即便它在‘X是Y’式的句子中占据第三个位置，那也只能说明这个句子是一个同一性的句子，而不是一个谓语句。

真正的主谓关系要求：谓词限定的条件是由主词所表达的东西来满足的。这样一来，‘哺乳动物’确实是‘单身汉’的谓词，当且仅当单身汉是哺乳动物。这就意味着：由表达某一具体范畴的词项所限定的条件，必须由那个范畴的成员来满足。或者，更贴切地说，在必然的或本质的主谓关系中，这种条件是由范畴的定义规定的。如果单身汉范畴可以同时被分析为没有结婚的和男人的结合，是因为它们是被单身汉这个谓词所具体指明的条件（单身汉被定义为没有结婚的男人）的话，那么‘没有结婚的’和‘男人’的结合，必须是每一个单身汉的名称

的真正述语。同样，如果人这个范畴被分析为理性的和动物的联结，那么‘理性的’和‘动物的’必须真实地谓述人范畴的每一个成员的名称。当然，非必然的和非本质的主谓关系就不是这样。在‘这张纸是白的’中，被谓词明确说明的这种条件，不是由‘白’的定义给予的，并且因此，定义不能取代这个句子中‘白’的位置。但这种主谓关系并不适用于我们。

所有这一切意味着：如果像人或单身汉这样的范畴是概念（即如果‘概念’被包含在它们的定义中），那么‘概念’将是那些范畴成员的名称的真正述语，例如，它将是‘苏格拉底’的述语，而这将导致如下后果，即苏格拉底成了一个概念。同样，如果人和单身汉范畴是语词（如果‘语词’被包含在它们的定义中）的话，那么‘语词’将是那些范畴成员的名称的真正述语，譬如它将是‘苏格拉底’的述语，而随之而来的后果是，苏格拉底成了一个语词。

与此相似，如果幻觉和余象范畴是超心灵的存在体（如果‘超心灵存在体’被包含在它们的定义中），那么，‘超心灵的’将是那些范畴成员的名称的真正述语，比如说它可以述谓‘乔治的幻觉’，而且乔治的幻觉因此就成了超心灵的东西。但是，事实是，乔治的幻觉在他的心灵之外根本什么都不是。

这些例子说明，所有这些对范畴的独特理解（理解为语词、概念，或超心灵的存在体）都太狭窄，因为它包含了一个无正当理由的还原。这是一种还原，因为超心灵的存在体、概念和语词本身都是范畴，而将所有范畴还原为三者之一就是将宽泛的范畴变为狭窄的范畴的一种还原。这就类似于下述一种情况，即我们突然决定把动物范畴的范围缩小到人的范畴，使所有动物成为人。超心灵的存在体，概念和语词都是范畴，但这并不意味着所有的范畴都必须是其中之一。

对于这一点，人们可以回答说：我的论证是荒谬的，因为

它没有在范畴和应用了范畴成员的一组条件之间做出区分。说范畴是超心灵的存在体、概念和语词，并不意味着范畴的成员也是这样的。那个单身汉范畴，可以是一个超心灵的存在体、一个概念或一个语词，但它的成员并不必然是这样，因为运用于范畴的条件并不适用于这个范畴的成员。简言之，独身 (bachelorhood) 并不是一个单身汉 (bachelor)，只是这个或那个单身的男人才可以被叫做单身汉。

这个异议初听起来相当棘手，但一经分析它就失去了原有的力量。看一下这个例子：独身不是一个单身汉。在这里，用抽象名词指称范畴，就意味着对作为上述异议的基础的那种观点的支持。因为，虽然严格地说，独身的定义不过就是没有结婚的男子，但是人们还是试图把独身定义为一个未婚男子的性质，一个未婚男子的概念，或意指未婚男子的语词。然而，如果不是谈论独身，而仅谈论单身汉或作为一个单身汉，那么情形就相当不同了。因为此时单身汉是没有结婚的男人这个定义就变得清楚了，以至于一个单身汉就是一个没有结婚的男人。的确，‘单身汉’是‘彼得’的述语，因为彼得是一个没有结婚的男人。

由此看来，范畴的定义就是一个对等句，在这种句子中，谓词可以与主词互换，并且这个谓词指定了由范畴的成员所满足的条件。这就是为什么一个范畴的定义中的主词和谓词，都可以述谓这个范畴成员的名称的原因。定义范畴的句子并不是一个谓语句。‘一个单身汉是一个没有结婚的男人’，与‘约翰是一个单身汉’并不相同。第一个句子是说：一个单身汉与一个没有结婚的男人是相同的；第二个句子是说：约翰属于单身汉（也就是第一个句子的谓词所表达的东西）的行列。

上述观点——即认为范畴只是语词、概念或超心灵存在体，但范畴成员却并非如此的观点——之所以产生，是因为它混淆

了前面提到的两种主谓关系，即必然的或本质的关系，和非必然的或非本质的关系。的确，人可以是一个语词或一个概念，但这不是人之所是，并且也不是苏格拉底和其他人之所是。作为人与作为一词语或概念无关，即人这一范畴作为一个范畴，与语词或概念不相关。这就是为什么范畴的成员不是语词或概念，并且语词和概念没有告诉我们关于这个范畴的任何东西的原因。

现在，使范畴成为某种不同于由谓项所表达的东西，并将其作为谓语句主语所表达的存在体需要满足的条件，这种意图将产生不少问题。我希望，当我们讨论在范畴作为先验的或内在的存在体、概念等所包含的困难时，这些问题在前面的章节中已经被充分说明。

但是，我们应当怎样理解范畴、它又具备怎样的本体地位？在回答这个问题之前，将第8章关于还原所说的东西应用于范畴将是大有裨益的。

9. 还原与实在论、概念论和唯名论

我曾经说过，下述这些混淆——即形而上学是讨论事物之所是的方式、我们思考事物的方式，还是我们谈论或书写事物的方式——源于对形而上学对象的狭隘理解。又因为我论证了形而上学的对象是范畴，所以对范畴的狭隘理解就成了这所有问题的根源。事实上，之所以会产生这种狭隘的理解，就是把范畴还原为一个特定的亚范畴的结果。人们总认为范畴是指称事物所是（作为超心灵存在体）的那种方式，我们思考事物（心的存在体）的方式，或我们谈论或书写事物（语言学存在体）的方式。实在论者采纳这第一种立场，并否定其他观点。实际上，他们有时甚至经常接受一种有关形而上学对象的更狭窄的观点，认为只有先验存在体或内在的存在体才是形而上学的研究对象。一些人甚至将形而上学限制在如此的范畴之内，

以至于只有诸如神学的这类范畴才能成为它的对象，显然，这种极端态度使人们遗漏了大量形而上学家们以往已经研究过的东西，并把整个思想和语言的领域从形而上学中排除了出去。即便在较为温和的形式中，实在论者没有放弃诸如思想和语言之类的其他范畴，他们也只是将其作为与猫和狗同类的范畴这个结果是令人遗憾的。

概念论者比实在论者好不了多少。他们认为形而上学的对象是心灵的范畴，并且有时甚至把比较狭隘的诸如现象之类的范畴也包含在内。这同样排除了在历史上与形而上学相关的大多数见解，并且使得概念论丧失了充分性，极易遭到各种异议的攻击。

最后，唯名论者维护第三种观点即形而上学的对象是语言，或者只是语言上的一些亚范畴，诸如记号或类型。这也是对形而上学对象的一种狭隘理解，即把它的对象还原为一个亚范畴或一些亚范畴，它没有公平地对待该学科的历史，并且具有前述弱点。

实在论把形而上学还原为本体论、或本体论的一个分支；概念论把它还原为逻辑学、心理学或心灵哲学；而唯名论则把它还原为语言学。但是，逻辑学、心理学、心灵哲学、语言学和本体论以及它的分支，都是涉及特定范畴的学科，它们无法满足形而上学所要求的广泛性。形而上学与这些学科的关系，就像形而上学与哲学的其他次级学科的关系一样。与这些特殊的学科相比，形而上学研究最一般的范畴和较少一般性范畴与最一般范畴的关系。

对形而上学对象的还原，涉及一个对象对另一个对象的取代。它也涉及对原初对象的抛弃。像所有的还原一样，形而上学对象的还原涉及本体论和价值论——一种变化和一种偏爱。然而，还原不能被归结为本体论或价值论上的——或者因此同

认识论的，语言学的，或逻辑学的。因为正如我们将要看到的，那被抛弃的对象就这些亚范畴而言是中立的，它可以包括存在、知识、概念、语言和价值范畴。

就那些推动人们去从事形而上学对象的还原工作的目的而言，它们中的大多数——在第8章中我们曾有讨论——看来仍以这种或那种方式起作用。节省原则也许比任何其他的原则都更能激发起还原。这在概念论者和唯名论者中间特别明显，他们常常把它确认为自己的直接目的：能够用较少的语言加以说明的，就应该用较少语言说明。之所以如此强调这一原则，是因为他们相信还原必然意味着缩减，尽管事实并不必然如此。就对形而上学对象的还原而言，它需要产生出更简单、更经济的理论。

对于经验主义者来说，亲知原则在还原中起了一个主要的作用。出于对任何没有被观察到的存在体的怀疑，他们或者支持实在论、或者支持现象主义，又或者支持唯名论。某些人赞成实在论，是因为他们相信他们已经达到了心外的对象；而在第二种情况中，他们相信我们达到的只是心灵的对象；在坚持唯名论的人那里，我们只是亲知了语言。

不矛盾原则为大多数哲学家赞同，因此在形而上学中被广泛应用。处理一个矛盾的最容易的方式，就是放弃它的词项之一，而这是通过将这个词项还原为其他事物来进行的。但这也许并不总是明智之举。有时矛盾源自于一些需要注意的深层问题。在形而上学中，那些赞同实在论、概念论或唯名论的人，常常被那种驱除矛盾——它们源自于其中的某些见解——的渴望所激发。但是他们忽略了这样一个事实：所有三种见解所造成的矛盾，都是从还原中那不令人满意的分析和没有保证的尝试中得出的。

最后，分析原则被看做是获得形而上学的有效说明的工具。

由于整体的性质难以理解，所以它就尝试把它们还原为部分的性质，或当它不可能时就把它淘汰。但这几乎不是一个令人满意的解决方案。人们总是应该怀疑为适合一种抽象理论而匆匆放弃在经验中给予的东西的那类观点。

这些就是促使我们进行还原的原因。现在，让我们转向这样一种建议，它可以使我们避免使用这些未被保证的还原。

10. 范畴的中立性

如果之前的问题都源于还原范畴的错误企图，那么解决这个问题就是要避免范畴的还原。因此，我认为应当尊重范畴的完整性。每一个范畴，作为范畴，都应该被认为是由它的合适定义所规定的东西，仅此而已，因为这就是命名范畴的谓项所表达的东西。相应地，人这个范畴就是由它的定义建立的东西，因为人的范畴无非就是那个述语词项‘人’所表达的东西。同样，余象这个范畴无非就是余象的定义所包含的东西。其他范畴也如此类推。我们一定不要被放在这些范畴前面的‘范畴’一词所欺骗，也同样不能被谈论它们的抽象名词的用法所蒙蔽。

这意味着：就范畴是否是超心灵的存在体、概念或语词而言，它应当是中立的。范畴不需要唯一地被理解为超心灵的，或概念的，或语言上的，但它们也无需被理解为不是超心灵的、概念的或语言上的。如果范畴被看做是述语词项所表达的东西，那么范畴就可以是语词，因为一些述语词项表达语词，就是说，‘语词’这个词项是称呼它们的那个词项的真实谓词。例如，英语中的定冠词这样一个范畴，是‘英语中的定冠词是一个语词’这句话中的一个语词，并且‘the’是一个语词是真的。另外，还存在着一些范畴，它们是心灵存在体意义上的概念，因为在那里有一些表达概念的述语词项，这意味着：‘概念’这个词项是称谓它们的那个词项的真正谓词。余象范畴在这种情况下可以是一个概念，因为‘一个余象是一种心灵存在体’，‘当玛丽

看见一束光亮后闭上眼睛时，她所看到的是一个心灵存在体。’的说法都是真的。此外还有一些范畴是超心灵的，因为一些术语词项表达超心灵的事物，即‘超越心灵的’这个词项是称谓它们的那个词项的真实谓词。渡渡鸟这个范畴是超心智的，因为我可以真实地说，‘渡渡鸟是一种鸟，很多年以前，它在毛里西斯岛上存在过。’

这些具体范畴是语词、概念、或超心灵存在体，因为由‘语词’、‘概念’或‘超心智存在体’规定的条件，包含在它们的定义所指明的条件的集合之中。英语定冠词就是一个语词，一个余象就是一个心智存在体，并且一只渡渡鸟就是在心灵之外的某物。即使渡渡鸟不是确实存在的。因此，一个具体的范畴是否是语言学上的、心灵上的或超心灵的存在体，不应该在对范畴做出研究之前、并且在获得关于它的定义或至少是一个描述之前作决定。这恰恰就是学科研究的工作。

将所有的范畴还原为语词、概念或超心灵存在体，就像尝试将所有建筑物还原为房子，把所有动物还原为猫，或把所有人都还原为男人一样。的确，一个范畴是否是一个语词、一个概念或一个超心灵存在体之类的问题，其实是一个不合法的问题，因为无论是肯定还是否定，都将不能作为此问题的回答。这种问题没有答案，因为它应该应用于具体范畴或范畴的成员，而不是范畴本身。人们可以问：唛唛是否是一个语词、一个概念或一种超心智存在体，并且可以对人、英语定冠词提出同样问题。但要问所有的范畴是否是语词、概念或超心智存在体，则是没有意义的，这就像去问猫是否是黑色的一样。对此，我们或许可以说，一些猫是黑色的，而另一些不是。这就意味着，黑色或非黑色不是成为一只猫的部分条件。同样，当问到范畴是否是语词时，人们可以说：一些范畴是，另一些则不是。因此，这个问题就没有理由应用于范畴，而应当应用于这个或那

个范畴，正像黑色或非黑色不应当应用于猫、而应当应用于这只猫或那只猫一样，因为猫并不规定某种颜色。在此意义上，追问这个问题就是犯了卡尔纳普所说的“类型错误”，即预设了一种可以运用于某种它根本不可能运用于其上事物的类型。^①

那么，范畴作为范畴自身，就不能被唯一地理解为语词、概念或超心灵存在体。理由在于，正如赖尔所指出的，不存在一种被所有的谓词所表示的事物。^② 当我用‘对象’一词——它用于指称形而上学研究的東西——谈论范畴时，也会产生误解。因为对象本身是一个范畴，我们显然不能将一切其他范畴包含于其中。^③

简言之，人只是人，并且人范畴也不过就是人而已。在‘人范畴’这个表达式中，把‘范畴’词项加到‘人’中，只是增加了对‘人’的这种认识：人是由谓项‘人’所表达的东西，它不同于苏格拉底，因为后者是由非谓项‘苏格拉底’表达的东西。当然，为了思考和谈论人，我们用概念和语词。当我们思考人时，在我们心中存在着某种东西，它可以是一种行为，一种质量，一种状况，或者任何东西，这就是我们借以思考人的概念。另外，我们还有用以谈论人的语词‘人’。但无论是概念还是语词，都不是在我思考和谈论人时我所思考和谈论的东西，即人。

正如我们已经看到的，一些哲学家将范畴等同于概念——人变成了人概念；而另一些人将范畴等同于语词——人变成了语词‘人’。他们依靠‘范畴’这个词项的用法来证明这种等同的正当性。但这是没有用的，因为即使我们将人范畴等同于语

① 卡尔纳普：《拒斥形而上学》，p. 75。

② 赖尔：《范畴》，p. 180。

③ 这是迈农的错误。他认为对象是最一般的研究主体，因此，人们必然认为他将对象理解为最一般的范畴。“对象的理论”。

词‘人’，或等同于人的概念，它们与人都不是相同的，而只是人这类东西才是形而上学家们的关注对象。那么，我认为大家应当认识到，范畴是它们所是的任何东西，不多不少正是由它们的定义所规定的东西。这并不会阻止我们考察用来思考和谈论它们的语词和概念。避免混乱的关键就是保持这种区分。当然，如果保持这种区分，那么对它们的称呼就无所谓了。我喜欢把概念称之为在我思考人这样的事物时心中的任何东西；把语词称之为我们用来谈论和书写人这样的事物时的任何语言手段；把范畴称之为当我们思考和谈论人这样的事物时所思考和谈论的任何东西。不同术语的使用惯例是没有区别的，只要这种区分保留着，并且我们坚持形而上学家们的研究对象就是人一类的事物。当然，在这个对象中，也包括概念和语词，以及所有其他种类的事物，因为它们也都是范畴。形而上学家们除了以第7章提到的方式考察所有其他范畴之外，不仅关注了人这个范畴，而且也关注于人的概念这个范畴和作为语词的‘人’这个范畴。

形而上学的唯名论者认为，通过将范畴等同于语词，他们已经排除了概念和实在，但事实上他们还没有。因为它们在主谓关系中使用的所有词项并不都可以表达为语词。他们制造出了他们不能解决的难题。这同样可以运用于形而上学的概念论者和实在论者，只是需要在细节上作必要的修改。在范畴方面，只有那些中立主义者避免了这些难题，因为他们简单地将范畴看做是其所是的东西。

就范畴与语词，概念或超心灵的存在体的关系所说的东西，也可以应用于与其他所有种类的范畴相对的范畴。并不仅是与语词、概念或超心灵的存在体相关的范畴才是中立的；它对于其他所有范畴来说都是中立的。我们之所以讨论这三种范畴，是因为历来的哲学家都利用它们来解释范畴，而其他范畴已被

清楚证明是无用的。例如，没有一个人论证范畴是猫，或者范畴是颜色。但是，将范畴还原为语词、概念或超心智存在体，很类似于把范畴还原为猫或颜色。而后一种还原没有被尝试，因为它们显然太荒谬了。事实上，把范畴还原为语词、概念或超心智存在体也十分荒谬，但由于不是很明显，所以这些还原赢得了很多的拥护者。

二、范畴与共相

现在，我们已经对范畴的本性进行了探讨，而接下来就要研究范畴与共相的关系，因为可应用于共相的东西大都可以应用于范畴，反之亦然。的确，正如我在本章一开始所说的，我在这里提出的有关范畴的本体状态的讨论，贴切地反映了我在其他地方给出的有关共相的本体状态的讨论。最终，就范畴的中立性而言，它与共相非常相似，尽管前者的中立性在某些重要的方式上不同于共相的中立性。

范畴与共相的相似之处不应使我们感到惊奇。共相常常被理解为述语，并且在这里我已经采纳了把一个范畴理解为被一个述语词项所表达的东西。那么，范畴与共相之间的区别是什么？

它们之间的第一点区别是：共相是可具体例证性的，但无论在何处，这种可具体例证性都与范畴无关。共相的必要和充分的条件就是这种可具体例证的可能性。猫是一个共相，因为它可以被具体例证；的确，它在咪咪和咪斯弗斯之中可以得到例证。独角兽也是如此。独角兽是共相，因为它可以被具体例证，即使在事实上它并没有被具体例证。那么，在原则上讲具有可具体例证性，就是共相的本质。这也是方的圆和无不是共相的理由。方的圆是不可具体例证的，因为它是矛盾的，因此

排除了方的圆的存在。同样，无也是不可具体例证的，因为无不可能有任何实例。然而，可具体例证性不是范畴的必要条件，尽管它是一个充足条件。范畴比共相宽泛。每一个共相都是一个范畴，但不是每一个范畴都是一个共相。

一个范畴是一个述语词项所表达的东西意味着：在非对等句中，每一个实际述谓或能够用于述谓的同项都对应着范畴的存在。因此，就‘无’和‘方的圆’是述语词项而言，它们所表达的无和方的圆就是范畴。但是我们看到：无和方的圆不是可具体例证的。只有某些范畴是可具体例证的，这就是共相。猫和红色是可具体例证的范畴，是共相，但无和方的圆则不是。

这也应该作为区分范畴与殊相的标准。殊相是不可具体例证的。那只猫咪咪是殊相，因为不可能有任何咪咪的例子。任何看起来好像是咪咪的例子，毋宁说都是猫的例子，咪咪也是猫的一个例子。证实某物是殊相的一种方法就是要看：在一个非对等句中，它的名称是否是它物的述语。咪咪是殊相，因为‘咪咪’不能谓述他物。相反，红色是一个共相，因为‘红色’是述语。现在，因为范畴是被述语词项所表达的东西，所以很容易看到它们并非是殊相。殊相既要排除掉‘共相’的、又要排除掉‘范畴’的外延，尽管殊相本身既是一个范畴，又是一个共相。它是一个共相，因为它是可具体例证的，它的例证就是如此这般的殊相；它是一个范畴，因为表达它的那个词项——‘殊相’，是述语。

三、形而上学的统一

贯穿这门学科全部历史并为形而上学家们争论不休的问题

之一，就是形而上学的统一问题。^① 的确，关于形而上学的对象、方法、目的和它由之组成的命题的很多讨论，历来都是被寻求形而上学的统一性，并且证实其存在的渴望所激发的。这种对统一性的探求，既要在一切形而上学或形而上学的事物中寻求共同性，又希望寻到形而上学或形而上学所是的东西与别的事物之间的区别。这种争论从一开始就困扰着这门学科，因为亚里士多德本人曾对这门学科有过不同的描述，因此，形而上学的统一性这个问题的出现就成了一种必然。

根据前面提出的形而上学定义，我相信可以充分地回答统一性问题，因为在这里，形而上学是一门具有清晰对象和明确目的的学说。形而上学是哲学的一部分，它涉及对最一般范畴的确定和研究，以及怎样确定较少一般性范畴与最一般性范畴的关系。在这个意义上，形而上学是统一的，并且也是获得证实的。

当然，形而上学的研究对象不是在数量上为多，即不是如赫赫或写着字的纸张这类在数字上为一的东西。^② 形而上学的统一性，就像其他学科的统一性一样，是以某种方式关联起来的事物集合意义上的统一，^③ 例如，一个国家的公民和一个有机体的各器官在关联意义上的统一。

四、一些异议与澄清

我希望通过提出和回答一些对我描述的形而上学的概念的

① 亚里士多德在《后分析篇》，87a40，p. 153 中，提出了科学的统一问题。在形而上学的统一中所包含的问题，不同于在科学的统一中所包含的问题。后者与是否所有的科学都能还原为物理学有关。参见福多《特殊科学》，p. 128。

② 奥卡姆：《知识或科学的观念》，p. 7。

③ 阿奎那：《神学大全》，I，1，3，p. 8。还可参见亚里士多德：《后分析篇》，87a38—40，p. 153，《形而上学》，1064a1—3，p. 860。

异议来结束本章。除了先前一些明显的攻击外，对于下述一些异议的讨论，将有助于澄清我的观点中的一些尚不清晰的部分。

第一个异议也许可以被归结如下：当我论证形而上学研究范畴、并且不应当还原这些范畴时，难道不是在回避问题的实质吗？这门学科的真实目的，难道不是在还原思想的指导下研究范畴吗？也就是说我们不是在确认最一般范畴并按照它们来解释较少一般性范畴吗？

回答是：形而上学的目的并不是随意地还原范畴。它只是想确定哪一个是最一般性范畴，并且建立较少一般性范畴与最一般性范畴之间的关系。这就需要在特定情况下的还原，在那里，这类还原是得到范畴的保证的。也就是说，形而上学不总是需要还原，尤其是那类不可靠的还原。事实上，把范畴还原为语词、概念或超心灵的存在体做法，就是不可靠还原的一个恰当例子。那么，形而上学提供的解释就不需还原，即便它们中的一些是这样的。事实上，我不相信所有的解释都需要还原。

第二个异议也许是沿着类似的思路：当你主张形而上学研究范畴时，你不是在事实上已经进行还原了吗？因为，你的见解不是意味着用范畴来取代对象吗？

在此，我可以回答说：不是所有的还原都是有害的。因此，我不需要回避我的见解的这个特征。我的观点是：在实在论、概念论和唯名论中的这些具体的还原，确实是有害的。与此相反，我的还原（如果可以将其称作还原的话）就不会是这样，因为我的范畴概念是多元的和开放的。这个概念尊重具体范畴的完整性。

第三种异议是这样的：我认为自己的见解不是实在论、概念论和唯名论的，但事实上它的确是一种实在论。这是因为它坚持至少有一些范畴不仅仅是语词或概念，而那正是很多哲学

家理解实在论的方式。

首先，说形而上学研究范畴，并且一些范畴是超心灵的事物，这种观点是我已经探讨过的实在论的一种形式，这是确实无疑的。不过，这并不是那些认为自己持有形而上学的实在论观念的人通常维护的那类实在论。获得辩护的实在论通常包括如下两种（在我看来它们都是十分粗糙的）：第一种认为：形而上学研究的一切都是超心灵的存在体；第二种则坚持形而上学研究的一切都是实际存在的超心灵存在体。这两种见解根本经不起我之前提出的那些理由的推敲。就此问题而言，我的观点是，的确有一些范畴在某种意义上是超心灵的，因为它们的一些成员是在心外存在的。但我并不承认在哲学史上流行的实在论的幼稚形式。形而上学研究的是这样一类范畴，该范畴的成员或者在心外存在、或者可以但并不在心外存存、或者仅在心中存在，又或者仅是语言存在体。此外，形而上学还研究不可能具有成员的范畴。

其次，对于那些其成员可以在心外存在的范畴的本体地位，我持一种开放态度。正如在本章。我的主张仅适用于形而上学的定义或形而上学本质的理解这个层次，因为形而上学家们常常是在这个层次上来论证实在论、概念论或唯名论的。他们通过以某种特定方式定义形而上学，而使自己偏向于某一立场，并且由此自动排除了对这门学科的其他讨论和理解。例如，如果从实在论角度来理解形而上学，那么概念论和唯名论的所有形式就被判定为非形而上学，反之亦然。但这是没有意义的。亚里士多德、黑格尔、奎因提出的都是形而上学主张，我们对形而上学的理解应当为这些主张留下地盘。如果我的观点被采纳，那么实在的终极本性应当依赖于对具体范畴的分析尤其是那些在本体论的框架下获得研究的范畴，只有在这里我们才可能提出一种正当的理论。这种理论不能够出现在形而上学的定

义中，而只是在对具体范畴的讨论中才能现身。^①

第四个异议涉及范畴本身的范畴性问题。范畴本身是否是一个范畴，如果它是，是不是意味着我们不能避免一个无穷倒退？

至少可以从三种方式回答这个问题。一是接受罗素的类型理论，并且论证说范畴在其成员是范畴的意义上不是一个范畴。如果以此种方式看待范畴，那么由此而来的无限循环就不是一个坏循环。

第二种回答是，当‘范畴’这个词项指涉其本身时，它不是一个谓词，而是一个名称，并且因此它没有指称一个范畴。这就是为什么当这个词项在第三个位置出现时，那个句子总是对等句的原因。‘范畴是一个范畴’是‘A是A’这种形式的语句，并且不同于“A是B”这种形式的谓语句。

第三种回答是，范畴是我们所具有的最基本的观念。^②对范畴进行分析而不涉及它自身是不可能的。这就是为什么不可能有范畴的定义的原因。对范畴我们能做的，就是给出一些鉴别标准。事实上，这也是当我说一个范畴是由一个谓词词项或表达式所表达的东西时，我所做的事情。

但是，这不就是使范畴成为谓词吗？不。谓词是词项或表达式；范畴则是词项或表达式要表达的东西。不过，人们还可以反驳说，这不是使范畴成为意义吗？因为意义是词项或表达式所表达的东西。这里的回答也是不。意义是指当我们理解一个词项、一个表达式、或一个文本时，我们所理解的东西。意义是在与所使用语言联系中、和在与理解那些意义的心灵的联

^① 我在个别性的语境中已经提到这点。参见格拉切《个别性》，chap. 2。

^② 这一点被这样一些人承认，他们依照不同类型的存在体来分析范畴。虽然在表面上，他们持有的完全相反的观点。例如，格罗斯曼在《世界的范畴结构》，p. 5处称它们为存在体，而在p. 6那里，却称它们为特性。

系中所理解的东西。‘这只猫在席子上’的意义是“这只猫在席子上”，对这句话的理解既涉及我们所使用的语言、又相关于理解它的心灵。而范畴则根本不是那样，因为用它与意义有不同的定义方式。例如，三角形范畴，就是作为三角形的那个三角形所是的样子，即一个有三条边的几何图形，反之，‘三角形’的意义是“具有三条边的几何图形”，而这需要涉及‘三角形’这一语词和理解它的心灵。

第五种异议认为，在第7章结尾，我为形而上学中对本体论的优先原则的研究和使用留下了位置；但是我在本章论证的对形而上学的非还原态度，蕴含着否定把本体论的优先性用于形而上学的想法，因为对优先原则的使用看来恰恰需要我所反对的这种还原。

对这点异议的回答是：那种本体论上的优先性观点，并不必然地需要还原，相比之下它更需要次序。当然，这完全取决于‘本体论上的优先性’的意义。如果把‘X在本体论上优先于Y’理解为：或者X在存在上是在先的，即X是不依赖Y的；或者X是比Y更卓越的，那么，本体论在先就不需要任何还原。^①对这一范畴的使用，仅在于确定X与Y之间的明确关系。

对此提出的第六种反驳是，如果适用于范畴的东西也可以适用于它的成员的话，那么，在语词、概念和事物方面的中立态度，必须可以适用于所有范畴及其成员。然而，以语词为例，如果说它就自身是语词、概念或事物的选择而言是中立的话，这会导致一种矛盾。

正如先前所提出的那样，范畴作为一个范畴，和猫或者语词作为一个范畴，并不是同一回事，理由已经解释过了。第二，一个范畴的成员满足了表达范畴的谓词所明确指定的条件，并

^① 高曼：《本体论上的在先性》，pp. 76—77。

不意味着：它们必须具有范畴的那种中立性特征。说范畴在语词、概念或者事物方面是中性的，恰恰就是说，成为一个范畴的事实，并不会告知我们范畴是否是语词、概念，或者是事物；这不等于说具体范畴在这些亚范畴方面是中性的，因为在那些方面的范畴的中立性，不是范畴的定义具体指明的一个条件。看一下人这个例子。人在一种具体的皮肤颜色方面是中性的，这并不意味着个别人在一种具体的皮肤颜色方面必须是中性的；它只是说，拥有某种颜色并不是使人成为人的一切条件，这也是为什么各种肤色的人都可被称作人的原因。

但是，人们也许可以反驳说：我们又当如何解释共相呢？如果一个共相是可以具体例证的，不是要求共相这个范畴的成员也是可以具体例证的吗？确实，举例来说，既然猫是可例证性的，咪咪和米斯弗斯又何以不能是可例证性的呢？

对于这一点，我们可以回答说：由表达一个范畴的谓词所具体指明的条件，是由那个范畴的成员满足的（被‘猫’这个范畴所具体指明的条件，诸如猫叫的能力，是由那个猫范畴的成员——咪咪和米斯弗斯来满足的），而不是由隶属于原始范畴的那些范畴的成员来满足的。表达共相范畴的那个谓词所具体指明的条件，也是由范畴的成员，如猫，来满足的，而不是由猫这一范畴的成员来满足的（咪咪和米斯弗斯）。

不幸的是，这个回答由于两点原因而没有奏效。首先，由一些谓词具体指明的特征，是由那些谓词所表达的范畴的亚范畴的成员来满足的。由‘动物’一词所具体指明的条件，既可以由哺乳动物和昆虫——它们是由‘动物’这一谓词所的那个范畴的成员——来满足，但也可以由哺乳动物和昆虫这类亚范畴的成员来满足，例如人和灵长类动物，以及蟑螂和蚊子这类昆虫。其次，我们还可以找到一些范畴，它们的某些条件明显地不是由此而获得满足的。例如，殊相是多重的可具体例证的，

而哧哧和这张纸就不是。显然，认为由表达范畴的谓词具体指定的条件，是由范畴的亚范畴成员来满足的这种观点，并不适用于每一个例子。

让我们再看一下那个对我的观点形成直接威胁的例子：殊相。这里的问题在于，该范畴的成员没有满足由其相谓词‘殊相’所具体指明的可具体例证性的条件。殊相是可具体例证的，但这个范畴的成员，即个别的哧哧和米斯弗斯却不是。现在，让我们确切地看一下被‘殊相’这个谓词所具体指定的条件是什么。或许我们可以这样说：殊相这一范畴是被如下事实规定的，即它的成员自身不能有成员。这就意味着：其成员没有成员正是这个范畴的真正本性。用共相的语言来说，其成员的不可例证性正是殊相这个共相的本性。这就是造成的矛盾所在，因为它证明的结果是：殊相范畴是共相，即是可具体例证的，但是，作为一个个体却恰恰是不可具体例证的。

解决这一矛盾的一种可能方式是说，这种矛盾只发生在诸如共相和殊相这类范畴中，而不发生在像猫和哺乳动物这类范畴的语境中。这就表明，在这两类范畴之间，有着根本的区别，而人们也可以因此想要论证说：我们需要在它们之间加以区分，以说明上述区别的原因。当然，这项工作应当由形而上学来承担，但已然超出这本书的研究界限，因为此书的重心在于对元形而上学的探究。此外，保留此问题不做解决并不会影响到我的观点。因为：第一，我的观点涉及的是一般的范畴，而非特殊的范畴；我已经对特殊范畴的逻辑采取开放的态度。第二，显而易见的是：那些与我们相关的范畴，诸如语词这一范畴，更多的与猫这类范畴而非共相这样的范畴相类似。

最后，也许有人坚持认为，我没有回答在本章中打算回答的那个重要的问题。通过对范畴的中性化理解，我已然将它们的存在问题开放化了。那么，它们存在的方式是什么？

这种异议没有抓住前面讨论的主要观点。这种观点指出，正如存在关于猫和三角形的不合法问题一样，也有关于一般范畴不合法的问题。这个问题是不合法的，就意味着它们是没有意义的，这或者是因为它们建立在一个逻辑错误的基础上，或者是因为它们制造了一个没有根据的假定。这样一来，对于它们的任何回答，都只是徒增这种错误，并将导致进一步的混乱。例如，问猫是否是黑色的，猫是否有角，三角形是否是巨大的，以及三角形是否会乞讨食物等等，所有这些都是不合法的问题。第一个和第三个是不合法，因为一些猫可能是黑色的，而另一些也许不是。一些三角形也许是巨大的，而另一些可能不是。而另外两个之所以不合法，是因为角根本不长在猫身上，乞讨食物也根本不能应用在三角形这类事物上。同样，追问作为范畴之范畴的实在，存在或存在方式这类问题，也都是无意义的。回答这类问题，就意味着把所有范畴还原为一些范畴。

这最后两点异议和对它们的回答，将进一步显示出我在本章中努力强调的那一点：正是这种把范畴还原为它们所不是的东西的意图——不论这是通过把范畴具体化、概念化还是名词化来实现的——造成了种种问题。一个特殊的范畴，比如说猫，也不过就是猫而已，或者说，就是当猫述谓‘咪斯弗斯’或‘咪咪’时‘猫’一词所表达的那个东西而已。并不存在比这更多或更少的东西，而正是那种要在它之中找出某种更多或更少的东西的企图，造成了与唯名论、概念论和实在论相关的矛盾和混乱。

第十章 结 论

由于启蒙学者那种无限的傲慢，康德在《未来形而上学导论》的序言中提出，“谁若尝试去判定、或者更有甚者，去建构一个形而上学体系，必须满足下述要求：或者应用我的解决方案，或者彻底驳倒它，并用另一个方案取而代之。而躲避它是不可能的。”^①此外，他还主张：对于那些不幸的人来说，无论他怎样努力，仍然觉得《导论》晦涩难懂，那么他们没有任何办法，只有完全放弃这项研究，并且转向另外的专业，因为并不是每一个人都具有那种从事抽象概念分析的天分。很显然，康德对他自己和他所建立的东西非常有信心。

就本书而言，我没有如此超凡的主张，毋宁说，我有着与怀特海同样的观点，即对人类能够建立运用于所有时间和空间的概念体系的能力，抱有相当的怀疑。正如怀特海所指出的，“哲学家们从来不能希望最终地构造……形而上学的第一原则……因为形而上学的范畴，不是那种对显而易见的东西的独断陈述；而是那种最终一般性原理的试探性构思。”^②的确，按照悲观主义的说法，我们可以这样理解这一观点，即一个人的理智的历史就是他的错误的历史。然而，我还是希望，在本书中我所说的东西，如果没有什么其他作用的话，也至少可以促进

① 康德：《导论》，pp. 11。

② 怀特海：《过程与实在》，pp. 6, 12。

问题的讨论，并且我相信，这些问题不只是形而上学的、而且是所有哲学的核心。我们大略可以这样解释怀特海的观点：形而上学是一项澄清思想的冒险活动，它是前进的和永无终点的；不过，哪怕在这场冒险中有部分的成功，也都是十分重要的。^①

我的观点相当简单。我认为：形而上学是哲学中研究范畴的部分：它尝试去确定和定义（当可能时）最一般性范畴，并且明确它们的相互关系，以及较少一般性范畴与最一般性范畴的联系。此外，就作为亚范畴的语词、概念或事物而言，范畴被理解为中性的。任何一个范畴都是它所是的东西，并且由它的定义所表达，因此不能还原为任何其他范畴，除非它所满足的条件使这样的还原成为合法的。于是，形而上学就被证明是知识的范畴基础，因为在其中，我们要尝试去建立和理解那最一般的范畴，以及所有其他范畴与它们的关系。

其次，以我所记录的那些方式来研究范畴，事实上是哲学史上的大多数形而上学家在投身于形而上学时一直从事的事情，虽然他们中的大多数人以与我完全不同的方式来描述形而上学。然而，我们不应该对此大惊小怪，因为人们通常是在这里就他们所从事的事业进行了错误的描述——此时引导他们做出描述的往往是偏见而非翔实的观察。

尽管我的主张对于其他涉及形而上学的问题具有重要的意义，但事实上它们还是相当的狭窄。我已经避开很多值得详细考察的问题，而对这些问题的探讨则是对本书的相当重要的延伸。例如，我省略了形而上学知识的可能性和不可能性，以及我们获知范畴的方式这类认识论问题，形而上学词项的意义和指称中包含的语义学问题，以及形而上学的地位这类形而上学问题。我不得不将这些问题，以及其他一些相关问题，放到

^① 怀特海：《过程与实在》，p. 4。

另一个场合中去讨论。

我以提出这个问题作为本书的开始：为什么形而上学在经历了所有对它的攻击之后仍能生存下来，并且继续以这种或那种形式繁荣不衰。我认为，直到我们对这门科学有了一个清楚的理解之后，才可能就此问题给出回答。因此，现在我便可以自信地回答这个问题了。首先，我们可以否定一些已经给出的回答。形而上学劫后余生的原因，并不在于它涉及存在、上帝、先验存在体、终极因，或其我们已经否定了的、能够作为形而上学合适的对象的东西。另外，这也不是由于人类在其中发现了他们生活的意义，或者形而上学对于他们是自然而然的事情。形而上学将永远不会消失的原因在于：它涉及最一般的范畴，以及较少一般性范畴与最一般性范畴之间的关系。由于形而上学关注这些范畴和它们之间的关系，所以它是人们可能拥有的任何一种观点的逻辑前提。除非可以提供某种形而上学基础，否则对我们所知道的或者认为自己知道的东西的陈述都是不完全的。当然，即便我们没有有意地实践或持有形而上学的观点，也能够从事其他学科和拥有其他观点，但在这种情况下，我们事实上已经有了某种形而上学的态度，因为我们所坚持的那些观点，在逻辑上早已预设了关于最一般的范畴、它们的相互关系以及较少一般性范畴和最一般性范畴的关系的观点。不论人们是否意识到这点，我们所有的知识，都依赖于形而上学的观点，我们所有的思想也都包含着形而上学的思想。当然，仍有一些人自欺欺人地以为，自己根本没有从事某种形而上的思考活动。他们与那些形而上学家的区别在于，前者是在无意中、非反思性地实践形而上学的观点，而后者在意识到这点的情况下，公开地和慎重地从事这项工作。总之，形而上学是不可避免的。

参考书目

- Abelard, Peter. *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk. Assen: Van Gorcum, 1956.
- Abelard, Peter. "Glosses on Porphyry." From *Logica ingredientibus*. In *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*. Translated and edited by Paul V. Spade. 26 – 56. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.
- Adorno, Theodor. *Against Epistemology: A Metacritique*. Translated by Willis Domingo. Oxford: Blackwell, 1982.
- Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Albert the Great. *Metaphysica*. In *Opera omnia*. Edited by Bernhard Geyer. Vol. 16. Aschendorff: Monasterium Westfalorum, 1960.
- Allaire, Edwin B. "Bare Particulars." In *Universals and Particulars: Readings in Ontology*. Edited by Michael Loux. 235 – 44. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- Anselm. "The Incarnation of the Word." In *Anselm of Canterbury*. Edited and translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson. 9 – 37. Toronto: Edwin Mellen Press, 1976.
- Anselm. *Proslogium*. In *Saint Anselm: Basic Writings*. Translated by S. N. Deane. 1 – 34. LaSalle, IL: Open Court, 1962.

- Aquinas, Thomas, *On Being and Essence*. Translated by Armand Maurer. 2nd rev. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.
- . *Commentary on the "De Trinitate" of Boethius*. qq. 5 and 6. In *The Division and Method of the Sciences*. Edited by Armand Maurer. 3rd rev. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963.
- . *Commentary on the "Metaphysics" of Aristotle*. Translated by J. P. Rowan. Chicago: H. Regnery, 1961.
- . *Scriptum super libros Sententiarum*. In *Opera omnia*. Edited by S. E. Fretté and Paul Maré Vivès. Vols. 7 – 11. Paris, 1871 – 80.
- . *Summa theologiae*. In *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. Edited by Anton C. Pegis. Vol. 1. New York: Random House, 1945.
- Aristotle. *Categories*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 7 – 37. New York: Random House, 1941.
- . *On Interpretation*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 38 – 61. New York: Random House, 1941.
- . *Metaphysics*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 689 – 926. New York: Random House, 1941.
- . *Nicomachean Ethics*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 927 – 1112. New York: Random House, 1941.
- . *Poetics*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 1453 – 87. New York: Random House, 1941.
- . *Posterior Analytics*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 110 – 186. New York: Random House, 1941.
- . *Prior Analytics*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 62 – 107. New York: Random House, 1941.

- . *On the Soul*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKenn. 533 – 603. New York: Random House, 1941.
- . *Topics*. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited by R. McKeon. 188 – 206. New York: Random House, 1941.
- Armstrong, D. M. *Universals and Scientific Realism*. 2 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Arnauld, Antoine. *The Art of Thinking (Pori – Royal Logic)*. Translated by James Dickoff and Patricia James. New York: Bobbs – Merrill, 1964.
- Aubenque, P. *Le problème de l' être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Augustine. *Eighty – Three Different Questions*. Translated by David L. Mosher. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1977.
- Augustine. *The Teacher*. Translated by John H. S. Burleigh. In *Augustine: Earlier Writings*. Edited by John H. S. Burleigh. Vol. 6 of Library of Christian Classics, 69 – 101. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- . *Against the Academics*. Translated by John J. O' Meara. New York: Newman Press, 1951.
- Austin, J. I. *How To Do Things with Words*. Edited by J. O. Urmson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- Averroes. *Aristotelis Metaphysicorum libri xiii cum Averrois cordubensis in eisdem commentariis*. In *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Vol. 8. Venice: Junctas, 1562 – 74; Reprint Frankfurt am Main: Minerva, 1962.
- . *Aristotelis de Physico audito libri octo, cum Averrois cordubensis*

- variis in eisdem commentariis*. In *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Vol. 4. Venice: Juncius, 1562 – 74; Reprint Frankfurt am Main: Minerva, 1962.
- . *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Translated by G. F. Hourani. London: Luzac, 1961. This work is frequently known as *The Decisive Treatise*.
- Avicenna. *Metaphysica*. Translated from Persian by P. Morewedge. New York: Columbia University Press, 1973.
- Avicenna Latinus. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I – IV. Edited by S. Van Riet. Leiden: Brill, 1977.
- Avicenna. *La métaphysique du Shifâ'*. Translated by Georges C. Anawati. Paris: J. Vrin, 1978.
- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, 1936.
- Ayer, A. J., ed. *Logical Positivism*. Glencoe, IL: Free Press, 1959.
- Bambrough, Renford. "Universals and Family Resemblances." *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960 – 61): 207 – 22.
- Barnes, Jonathan. "Metaphysics." In *The Cambridge Companion to Aristotle*. 66 – 108. Cambridge: Cambridge University Press, 19.
- Baronius, Robert. *Metaphysica generalis*. Leiden, 1654.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*. Marburg: Hemmerle, 1779 (first published in 1748); Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1963.
- Beck, Lewis White. *Early German Philosophy: Kant and Its Predecessors*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
- Berkeley, George. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Edited by Colin Turbayne. Indianapolis, IN: Bobbs – Merrill, 1954.
- Blackburn, S. "Moral Realism." In *Morality and Moral Reasoning: Five Essays in Ethics*. Edited by John Casey. 101 – 124. London:

- Methuen, 1971.
- Boethius, M. S. In "Isagogen" *Porphyrii commenta*, Edited by Samuel Brandl, 2nd ed. In *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Vol. 48: 133 – 348. Vienna: Tempsky, 1906; Reprint, New York: Johnson, 1966.
- . *On the Trinity*. In *Boethius: The Theological Tractates*. Translated by H. F. Stuart and E. K. Rand. 2 – 31. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Bonaventure. *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Edited by F. Delorme. Florence, Ad Claras Aquas (Quaracchi): Collegium S. Bonaventurae, 1934.
- Bradley, F. H. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Brentano, Franz. "Genuine and Fictitious Objects." In *Realism and the Background of Phenomenology*. Edited by Roderick M. Chisholm. 71 – 5. Glencoe, IL: The Free Press, 1960.
- . *The Theory of Categories*. Translated by Roderick M. Chisholm and Norbert Guterman. The Hague: Nijhoff, 1981.
- Broad, C. D. "Critical and Speculative Philosophy." In *Contemporary British Philosophy*. Edited by J. H. Muirhead. 75 – 100. London: Allen and Unwin, 1953.
- Butchvarov, P. K. *Resemblance and Identity*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1966.
- Butler, R. J., ed. *Analytical Philosophy*. New York: Barnes and Noble, 1962.
- Calov, Abraham. *Metaphysica divina, pars generalis*. Rostock, 1636.
- Calov, Abraham. *Metaphysica divina, pars specialis*. In *Scripta philosophica*. Rostock, 1650.

- Carnap, Rudolph. "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language." Translated by Arthur Pap. In *Logical Positivism*. Edited by A. J. Ayer. 60 - 81. Glencoe, IL: Free Press, 1959.
- Cartwright, K. "Propositions." In *Analytical Philosophy*. Edited by R. J. Butler. 81 - 103. New York: Barnes and Noble, 1962.
- Charles, David and Kathleen Lennon, eds. *Reduction, Explanation and Realism*. 1 - 18. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Chisholm, Roderick M. *A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Clauberg, Johann. *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*. In *Opera omnia philosophica*. Vol. 1: 277 - 340. Hildesheim: Georg Olms, 1968; Reprint of 1691 edition.
- Collingwood, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Copi, Irving M. *Introduction to Logic*. 6th ed. New York: Macmillan Co., 1982.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Vol. I: Greece and Rome*. New York: Doubleday, 1993.
- Dascal, Marcelo. "Philosophy, Common Sense, and Science." In *Philosophical Analysis in Latin America*. Edited by Jorge J. E. Gracia, et al. 285 - 312. Dordrecht: Reidel, 1984.
- Davidson, Donald. "Mental Events." In *Essays on Actions and Events*. 207 - 227. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Derrida, Jacques. "Signature Event Context." *Glyph1* (1977): 172 - 97.
- Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes*. Translated by E. S. Haldane and G. R. T. Ross. 2 vols. Cambridge: Cambridge

- University Press, 1967.
- . *Principles of Philosophy*. Translated by John Veitch. In *The Meditations and Selections from the Principles*. 130 – 213. La Salle, IL: Open Court, 1988.
- Desmond, William. *Being and the Between*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- . “Being, Determination, and Dialectic: On the Sources of Metaphysical Thinking,” *Review of Metaphysics* 48(1995): 731 – 69.
- De Ulloa, Juan. *Logica menor*. Rome, 1711.
- Dummett, Michael. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Dupré, John. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Fabro, Cornelio. “The Transcendentality of *Ens Esse* and the Ground of Metaphysics.” Translated by C. McKay, *International Philosophical Quarterly* 6, No. 3(1996): 389 – 427.
- Ferrater Mora, José. “On the Early History of ‘Ontology.’” *Philosophy and Phenomenological Research* 24, No. 1(1963): 36 – 47.
- Feyerabend, P. K. *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Principles, Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Fodor, Jerry A. “Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis).” *Synthese* 28(1974): 97 – 115.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, Freud, Marx.” In *Transforming the Her-*

- meneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Edited by G. L. Ormiston and A. D. Schrift. 59 – 68. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- . “Prison Talk.” In *Power/Knowledge*. Edited by Colin Gordon. 37 – 54. New York: Pantheon Books, 1980.
- Froede, Michael. “Categories in Aristotle.” In *Essays in Ancient Philosophy*. 29 – 48. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1987.
- Fredugis. “Letter on Nothing and Darkness.” Translated by Allan B. Wolter. In *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*. Edited by John F. Wippel and Allan B. Wolter. 104 – 108. New York: Free Press, 1969.
- Fronzizi, Risieri. *The Nature of the Self: A Functionalist Interpretation*. London: Southern Illinois University Press, 1971.
- Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*. 2nd ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
- Goclenius, R. E. *Lexicon philosophicum graecum*. Frankfurt: Becker, 1613; Reprint Hildesheim: Olms, 1964.
- Gorman, Michael Jr. *Ontological Priority*. Ph. D. Diss. Buffalo, NY: State University of New York at Buffalo, 1993.
- Gracia, Jorge J. E. “The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant.” In *Proceedings of the International Congress of Medieval Philosophy*. Edited by J. Aertsen. Forthcoming.
- . “The Language of Categories: From Aristotle to Ryle, via Suárez and Kant.” In *Proceedings of the XXth Congress of the SIPEM*. Leuven: Leuven University Press, forthcoming.
- . “Scotus’ s Conception of Metaphysics: The Study of the Tran-

- scendentals." In *Essays in Honor of Girard Etzkorn*. Edited by Gordon A. Wilson and Timothy B. Noone. *Franciscan Studies*, 56 (1998): 153 – 168.
- . *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- . *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.
- . *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- . *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- . "The Transcendentals in the Middle Ages." *Topoi* 11, No. 2 (1992): 3 – 11.
- . "Suárez and the Doctrine of the Transcendentals." *Topoi* 11, No. 2 (1992): 121 – 133.
- Gracia, Jorge J. E., ed. *The Transcendentals in the Middle Ages*. *Topoi*, 11, No. 2 (1992).
- . *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.
- Grice, H. P., Pears, D. F., and Strawson, P. F. "Metaphysics." In *The Nature of Metaphysics*. Edited by H. P. Pears. 1 – 22. London: Macmillan, 1957.
- Grigely, Joseph. "The Textual Event." In *Devils and Angels: Textual Editing and Literary Criticism*. Edited by Philip Cohen. 167 – 94. Charlottesville: University Press of Virginia, 1991.
- Grossmann, Reinhard. *The Categorical Structure of the World*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1983.
- . *Ontological Reduction*. Bloomington, IN: Indiana University

- Press, 1973.
- Gutke, Georg. *Primae philosophiae*. Wittenberg, 1618.
- Habermas, Jürgen. *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by W. M. Hohengarten. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Hamlyn, D. W. *Metaphysics*. Cambridge; Cambridge University Press, 1989.
- Hampshire, S. N. "Metaphysical Systems." In *The Nature of Metaphysics*. Edited by D. F. Pears. 23 – 38. London: Macmillan, 1957.
- Hare, Peter H. "Religion and Analytic Naturalism." *Pacific Philosophy Forum* 5(1967): 52 – 61.
- Heidegger, Martin. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. Garden City, NY: Doubleday, 1961.
- . *Kategorien – ein Bedeutungs – lehrer des Duns Scotus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916.
- Hegel, G. W. F. *The Science of Logic*. In *The Logic of Hegel*. Translated by William Wallace. 1 – 379. Oxford: University of Oxford Press, 1904.
- Henrich, Dieter. *Konzepte: Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Hochberg, H. "Ontology and Acquaintance." *Philosophical Studies* 17 (1966): 41 – 55.
- Hooker, C. "Towards a General Theory of Reduction." *Dialogue* 20 (1981): 38 – 60, 201 – 35, 496 – 529.
- Howard, Leon. *"The Mind" of Jonathan Edwards: A Reconstructed Text*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby –

- Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Husserl, Edmund, "Phenomenology." In *Realism and the Background of Phenomenology*. Edited by Roderick M. Chisholm. 118 – 28. Glencoc, IL: The Free Press, 1960.
- . *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay. 2nd ed. 2 Vols. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Ingenieros, José. *Principios de psicología*. 6th ed. Buenos Aires: L. J. Rosso, 1919.
- Izquierdo, Sebastián. *Pharus scientiarum*. Lugduni, 1659.
- John of Salisbury. *The Metalogicon*. Translated by Daniel D. McGarry. Berkeley, CA: University of California Press, 1955.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1963.
- . *Dreams of a Spirit Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics*. Translated by F. F. Goerwitz. London: Sonnenschein, 1900.
- . *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Edited by L. W. Beck. New York: Bobbs – Merrill Co., 1950.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Küng, Guido. *Ontology and the Logistic Analysis of Language: An Inquiry into the Contemporary Views on Universals*. Revised edition. Dordrecht: D. Reidel, 1967.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters*. Translated and edited by L. E. Loemker. 2nd ed. Durdrecht: Reidel, 1969.
- Lejewski, G. "On Lesniewski's Ontology." *Ratio* 1, No. 2(1958): 150 – 76.
- Loar, B. *Mind and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1981.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 Vols, New York: Dover Pubs. , 1959.
- Long, Douglas C. "Particulars and Their Qualities." *Philosophical Quarterly* 18 (1968) : 193 - 206. Reprinted in *Universals and Particulars*. Edited by M. J. Loux. 264 - 84. New York: Anchor Books, 1970.
- Loux, Michael J. , ed. *Universals and Particulars: Readings in Ontology*. New York: Anchor Books, 1970.
- Lowe, E. J. *Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms*. Oxford: Blackwell, 1989.
- . *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . "Ontological Categories and Natural Kinds." Forthcoming.
- Mandelbaum, Maurice H. "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy." *History and Theory*. Beiheft 5 (1965) : 33 - 66.
- Martain, Jacques. *A Preface to Metaphysics*. New York: New American Library, 1962.
- McGinn, Jerome J. *The Textual Condition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- McGinn, C. *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- McInerny, Ralph. "The Science We Are Seeking." *Review of Metaphysics* 47 (1993) : 3 - 18.
- McKeon, Richard. *Introduction to Aristotle*. New York: Modern Library, 1947.
- McTaggart, John. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge Uni-

- versity Press, 1921.
- McInong, Alexius. "The Theory of Objects." Translated by Isaac Levi, D. B. Terrell, and Roderick M. Chisholm. In *Realism and the Background of Phenomenology*. Edited by Roderick M. Chisholm. 76 – 117. New York: Free Press, 1960.
- Mercier, Cardinal. *A Manual of Scholastic Philosophy*. Translated by T. L. Parker and S. A. Parker. 2 Vols. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Miller, J. Hillis, "The Critic as Host." In *Deconstruction and Criticism*. Edited by Harold Bloom, et al. 217 – 253. New York: The Seabury Press, 1979.
- Moore, G. E. "A Defense of Common Sense." In *Philosophical Papers*. 32 – 59. London: Allan and Unwin, 1959.
- . *Principia ethica*. Buffalo, NY: Prometheus, 1988.
- . "Proof of the External World." In *Philosophical Papers*. 127 – 50. London: Allen and Unwin, 1959.
- . "A Reply to My Critics." In *The Philosophy of G. E. Moore*. Edited by Paul Arthur Schilpp. 3rd ed. 533 – 677. La Salle, IL: Open Court, 1968.
- . "What Is Philosophy?" In *Some Main Problems of Philosophy*. 1 – 27. London: Allan and Unwin, 1953.
- Nagel, Ernst. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Indianapolis, IN: Hackett, 1979.
- Ockham, William of. "Five Questions on Universals" (*Ordination*, d. 2, qq. 4 – 8). In *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*. Translated and edited by Paul Vincent Spade. 114 – 231. Indianapolis, IN: Hackett, 1994.
- . "On the Notion of Knowledge or Science" (*Expositio super viii*

- libros Physicorum*, Prologus). In *William of Ockham: Philosophical Writings*. Edited and translated by Philotheus Boehner. 1 - 16. London: Nelson, 1967.
- . “The Possibility of a Natural Theology” (*Reportatio* 3, 8). In *William of Ockham: Philosophical Writings*. Edited and translated by Philotheus Boehner. 97 - 113.
- Oppenheim, P. and H. Putnam. “The Unity of Science as a Working Hypothesis.” In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Edited by H. Feigl, et al. Vol. 2: 3 - 36. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1958.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Pears, D. F., ed. *The Nature of Metaphysics*. London: Macmillan, 1957.
- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers*. Edited by Charles Hartshorne, et al. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931 - 58.
- Plato. *Apology*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 3 - 26. New York: Pantheon Books, 1961.
- . *Cratylus*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 421 - 74. New York: Pantheon Books, 1961.
- . *Ion*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 215 - 228. New York: Pantheon Books, 1961.

- . *Parmenides*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 920 – 956. New York: Pantheon Books, 1961.
- . *Phaedrus*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 475 – 525. New York: Pantheon Books, 1961.
- . *Republic*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 575 – 844. New York: Pantheon Books, 1961.
- . *Sophist*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 957 – 1017. New York: Pantheon Books, 1961.
- . *Theaetetus*. In *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. 845 – 919. New York: Pantheon Books, 1961.
- Plotinus. *The Enneads*. Translated by Stephen MacKenna. New York: Pantheon Books, 1957.
- Pols, Edward. *Radical Realism: Direct Knowing in Science and Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.
- Popper, Karl R. "On the Status of Science and of Metaphysics." *Ratio* 1, No. 2 (1958): 97 – 115.
- Popper, Karl R. "Metaphysics and Criticizability." In *Popper Selections*. Edited by David Miller. 209 – 219. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Porphyry. *Isagoge*. Translated by Edward W. Warren. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
- . *In Aristotelis Categorias*. In *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Edited by A. Busse. Vol. 4, part 1. Berlin, 1887.

- Price, H. H. *Thinking and Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- Putnam, H. "The Analytic and the Synthetic." *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3(1962): 358 - 97.
- Quine, W. V. O. "Ontological Relativity." In *Ontological Relativity and Other Essays*. 69 - 90. New York: Columbia University Press, 1969.
- . *The Roots of Reference*. LaSalle, IL: Open Court, 1973.
- . "On What There Is." In *From a Logical Point of View*. 1 - 19. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953.
- . *Word and Object*. New York: MIT Press, 1965.
- Quinton, A. M. "Final Discussion." See Ryle, Gilbert, et al., "Final Discussion." In *The Nature of Metaphysics*. Edited by D. F. Pears. 142 - 64. London: Macmillan, 1957.
- . "The *A Priori* and the Analytic." *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 64(1964): 31 - 54.
- Randall, J. H. *Nature and Historical Experience: Essays in Naturalism and in the Theory of History*. New York: Columbia University Press, 1958.
- Reale, Giovanni. *The Concept of First Philosophy and the Unity of the "Metaphysics" of Aristotle*. Translated by John R. Catan. Albany, NY: State University of New York Press, 1980.
- Rescher, Nicholas. *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- Roberts, Mark. "The Bearer of Truth and Falsity." *Southwest Philosophy Review* 10, No. 2(1994): 59 - 67.
- Robinson, Richard. *Definition*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Rorty, Richard. "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century

- Textualism. "In *Consequences of Pragmatism (Essays, 1972 – 1980)*. 139 – 59. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.
- . *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- Rosen, Stanley. "The Limits of Interpretation." In *Literature and the Question of Philosophy*. Edited by Anthony J. Cascardi. 213 – 41. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Royce, Josiah, *Metaphysics*. Edited by W. E. Hocking, R. Hocking, and F. Oppenheim. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge, Essays 1905 – 1950*. Edited by R. C. Marsh. London: Allen and Unwin, 1956.
- . "Vagueness." *Australasian Journal of Philosophy and Psychology* 1 (1923): 84 – 92.
- Rutgers, Winand. *Universalis metaphysica*. Leiden, 1619.
- Ryle, Gilbert. "Categories." In *Collected Papers*. Vol. 2: 170 – 84. New York: Barnes and Noble, 1971.
- . "Are There Any Propositions?" In *Collected Papers*. Vol. 2: 12 – 38. New York: Barnes and Noble, 1971.
- . "Systematically Misleading Expressions." In *Logic and Language*. Edited by Antony Flew. 11 – 36. Oxford: Blackwell, 1968.
- Ryle, Gilbert, Mary Warnock, and A. M. Quinton. "Final Discussion." In *The Nature of Metaphysics*. Edited by D. F. Pears. 142 – 64. London: Macmillan, 1957.
- Scharf, Johannes. *Theoria transcendentalis primae philosophiae*. Wittenberg, 1624.

- Scharlemann, Robert P. *Thomas Aquinas and John Gerhard*. New Haven: Yale University Press, 1964.
- Schiebler, Christopher. *Epitome metaphysicae specialis*. Giessen: Hampellius, 1617.
- . *Opus metaphysicum*. Giessen: Hampellius, 1617.
- Schilpp, Paul Arthur, ed. *The Philosophy of G. E. Moore*. 3rd ed. La Salle, IL: Open Court, 1968.
- Schleiermacher, Friedrich. *Brief Outline on the Study of Theology*. T. N. Tice. Atlanta, GA, 1966.
- Scot, John the. *Periphyseon: On the Division of Nature*. Translated by Myra L. Uhlfelder. Indianapolis: Bobbe-Merrill, 1976.
- Scotus, John Duns. "Concerning Metaphysics" (*Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Prologus, and *Opus oxoniense* 1, 3, 4 and 1, 8, 3). Edited and translated by Allan B. Wolter. In *Duns Scotus: Philosophical Writings*. 1–12. London: Nelson, 1963.
- . *Ordinatio*. In *Opera omnia*. Edited by Carolo Balić. Vol. 3. Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950–82.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Seifert, Josef. *Essere e Persona: Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Translated by Rocco Buttiglione. Milan: Vita e Pensiero, 1989.
- Sellars, Wilfrid. *Science and Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.
- . *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Shillingsburgh, Peter L. *Scholarly Editing in the Computer Age: Theory*

- and Practice*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1986.
- Simmons, Peter. "Categories and Ways of Being." In *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. 377 - 94. Dordrecht: Kluwer, 1992.
- Smith, Barry. "Logic and Formal Ontology." In *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Edited by J. N. Mohante and William R. McKenna. 29 - 67. Washington, DC: University Press of America, 1989.
- Smith, Peter. "Modest Reductions and the Unity of Science." In *Reduction, Explanation, and Realism*. Edited by David Charles and Kathleen Lemon. 19 - 45. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Spinoza, Baruch. *Ethics*. Translated by Andrew Boyle. London: Dent, 1963.
- Stout, G. F. "The Nature of Universals and Propositions." In *Studies in Philosophy and Psychology*. 384 - 403. London: Macmillan, 1930.
- Strawson, P. F. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- . "Analysis, Science, and Metaphysics." In *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Edited by Richard M. Rorty. 312 - 20. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen and Co., 1959.
- . "Reply to Jorge J. E. Gracia." In *Ensayos sobre Strawson*. Edited by Carlos E. Caorsi. 112 - 17. Montevideo: Universidad de la Republica, 1992.
- Strawson, P. F., et al. "Discussion of Strawson's 'Analysis, Science, and Metaphysics.'" In *The Linguistic Turn: Essays in Phil-*

- osophical Method*. Edited by Richard M. Rorty. 321 – 30. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Suárez, Francisco. *Disputationes metaphysicae*. In *Opera omnia*. Edited by Carolo Berton. Vols. 25 and 26. Paris: Vivès, 1861.
- Suppes, Patrick. *Introduction to Logic*. Princeton, NJ: D. Van Nostrand Co., 1957.
- Sweeney, Leo. *A Metaphysics of Authentic Existentialism*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965.
- Taylor, A. E. *Aristotle*. New York: Dover Publications, 1955.
- Taylor, Charles. "Philosophy and Its History." In *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Edited by Richard M. Rorty et al. 17 – 30. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Richard. *Metaphysics*. 4th ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1992.
- Timpler, Clemens. *Metaphysicae systema methodicum*. Hannover, 1616.
- Tugendhat, Ernst and Wolf, Ursula. *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Philip Reclam, 1983.
- Ulloa, Juan de. *Logica major*, Rome. 1712.
- Vasconcelos, José. *Tratado de metafísica*. In *Obras completas*. Vol. 3: 391 – 664. Mexico: Libreros Mexicanos Unidos, 1959.
- Veatch, Henry B. *Aristotle: A Contemporary Appreciation*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1974.
- . *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy: Occasional Essays and Papers*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1990.
- Von Arnim, H. F. A. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 Vols. Stutt-

- gart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.
- Wachterhauser, Brian. "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19(1986): 439 – 57.
- Warnock, Mary. "Final Discussion." See Ryle, Gilbert, et al. "Final Discussion."
- Weinberg, Julius R. "The Concept of Relation; Some Observations on Its History." In *Abstraction, Relation and Induction*, 61 – 119. Madison and Milwaukee, WI: University of Wisconsin Press, 1965.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Harper Brothers, 1957.
- Williams, B. A. O. "Metaphysical Arguments." In *The Nature of Metaphysics*. Edited by D. F. Pears et al. 39 – 60. London: Macmillan, 1957.
- Williams, D. C. "The Elements of Being." *Review of Metaphysics* 7 (1953): 3 – 18, and 171 – 92.
- Wisdom, John. "Philosophical Perplexity." In *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Methodology*. Edited by Richard M. Rorty, 101 – 10. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . "Philosophy, Metaphysics and Psycho-Analysis." In *Philosophy and Psycho-Analysis*, 248 – 282. Oxford: Blackwell, 1957.
- . "Philosophy and Psycho-Analysis." In *Philosophy and Psycho-Analysis*, 169 – 181. Oxford: Blackwell, 1957.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1965.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by C. K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Wolff, Christian. *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica*

- pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur.* Edited by Jean Ecole. Frankfurt: Libraria Regensiana, 1736, Reprint Hildesheim: Georg Olms, 1962.
- Wolff, Christian. *Preliminary Discourse.* Translated by R. J. Blackwell. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1963.
- Wolterstorff, Nicholas. "Qualities." In *Universals and Particulars: Readings in Ontology.* Edited by Michael J. Loux. 90 - 108. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- . *On Universals.* Chicago: Chicago University Press, 1970.
- Wood, Robert, ed. *The Future of Metaphysics.* Chicago: Quadrangle Books, 1970.
- Wundt, Max. *Die Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts.* Tübingen: Mohr, 1939.
- Zea, Leopoldo. *Positivism in Mexico.* Translated by Josephine H. Schulte. Austin, TX: University of Texas Press, 1974.
- Zimmermann, A. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhundert.* Leiden: Brill, 1965.
- Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía.* Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- . *Teoría fenomenológica del juicio.* Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923.
- . *Sobre la esencia.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.
- . "Filosofía y metafísica." *Cruz y Raya* 30(1935): 7 - 60.

作者索引

- Abelard, Peter 阿伯拉特 207 脚注, 209 脚注, 216 脚注
Adorno, Theodor 阿多尔诺 122 脚注
Aertsen, Jan A. 阿尔特森 32 脚注
Albert the Great 大阿尔伯特 32 脚注, 34 脚注
Allaire, Edwin B. 阿莱尔 50 脚注, 190 脚注
Anawati, Georges 阿那维蒂 43 脚注
Andronicus of Rhodes 安德罗尼柯 前言 1, 165
Anselm of Canterbury 安瑟尔谟 43 脚注, 169 脚注, 217 脚注
Aquinas, Thomas 阿奎那 前言 2, 前言 8, 前言 11, 17 脚注, 18 脚注, 21 脚注, 26 脚注, 32 脚注, 42 脚注, 44 脚注, 47 脚注, 49 脚注, 51 脚注, 55 脚注, 56 脚注, 57 脚注, 65 脚注, 88 脚注, 91 脚注, 100 脚注, 106 脚注, 122 脚注, 133 脚注, 136, 136 脚注, 166 脚注, 197 脚注, 231 脚注
Aristotle 前言 1, 前言 4, 前言 11, 2 脚注, 17, 17 脚注, 20 脚注, 23 脚注, 26 脚注, 27 脚注, 30, 30 脚注, 32 脚注, 36 脚注, 46 脚注, 48 脚注, 49 脚注, 50 脚注, 55 脚注, 60 脚注, 80 脚注, 81 脚注, 82 脚注, 83, 83 脚注, 84, 85 脚注, 86 脚注, 91 脚注, 92 脚注, 97 脚注, 98 脚注, 99 脚注, 108 脚注, 112, 112

- 脚注, 119, 121, 121 脚注, 122, 122 脚注, 123 脚注, 127 脚注, 132, 133, 133 脚注, 145, 145 脚注, 146, 146 脚注, 150, 150 脚注, 138, 138 脚注, 165 脚注, 167, 167 脚注, 168, 196 脚注, 197 脚注, 199 脚注, 201, 201 脚注, 202 脚注, 211 脚注, 217, 231 脚注, 234
- Armstrong, D. M. 阿姆斯特朗 197 脚注, 202 脚注, 205 脚注, 208 脚注, 210 脚注, 211 脚注
- Arnauld, Antoine 阿诺尔德 211 脚注
- Aubenque, P. 奥本昆 28 脚注
- Augustine 奥古斯丁 73 脚注, 76 脚注, 200 脚注
- Austin, J. L. 奥斯丁 73 脚注, 76, 76 脚注
- Averroes 阿维洛伊 17 脚注, 33 脚注, 47 脚注, 55 脚注, 58 脚注, 87 脚注
- Avicenna 阿维森纳 17 脚注, 26 脚注, 43 脚注, 49 脚注, 50 脚注, 55 脚注, 56 脚注, 58 脚注, 60 脚注, 122 脚注
- Ayer, A. J. 艾耶尔 前言 7 脚注, 68 脚注, 128 脚注, 130 脚注, 140 脚注
- Bambrough, Renford 培姆布鲁夫 6 脚注
- Barnes, Jonathan 巴尔纳 43 脚注
- Baronius, Robert 巴勒纽斯 163 脚注
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 鲍姆加登 80 脚注, 84 脚注
- Beck, Lewis White 贝克 71 脚注, 163 脚注
- Berkeley, George 巴克莱 4, 58 脚注, 196 脚注
- Blackburn, S. 布莱克本 175 脚注
- Boethius 波埃修斯 16 脚注, 18 脚注, 55 脚注, 58 脚注, 62 脚注, 122 脚注, 123 脚注

- Bonaventure 伯纳文特 前言 2, 88 脚注
- Bowne, Borden Parker 鲍恩 59 脚注
- Bradley, F. H. 布拉德雷 20 脚注, 38 脚注, 61 脚注
- Brentano, Franz 布伦塔诺 38 脚注, 144 脚注, 150 脚注
- Brightman, Edger Sheffield 布莱特曼 59 脚注
- Broad, C. D. 布劳德 22 脚注, 80 脚注, 122 脚注, 129 脚注, 151 脚注, 165 脚注, 173 脚注
- Buridan, John 布里丹 48 脚注
- Butchvarov, P. K. 巴契菲勒弗 199 脚注
- Calov, Abraham 加拉弗 163 脚注
- Carnap, Rudolph 卡尔纳普 前言 7 脚注, 75 脚注, 106 脚注, 130 脚注, 136 脚注, 138 脚注, 141 脚注, 216 脚注, 227, 227 脚注
- Carles, David 查尔斯 183 脚注, 184 脚注, 188 脚注, 190 脚注, 191 脚注
- Chisholm, Roderick 齐硕姆 200 脚注
- Clauberg, Johann 克劳博格 54 脚注, 162 脚注
- Collingwood, R. G. 柯林伍德 前言 8 脚注, 27 脚注, 80 脚注, 81 脚注, 83 脚注, 96 脚注, 97 脚注, 104 脚注, 106 脚注, 108 脚注, 115 脚注, 122 脚注, 138 脚注, 166 脚注, 167 脚注
- Copi, Irving 柯比 96 脚注
- Copleston, Frederick 科普赖森 80 脚注
- Damian, Peter 戴米安 前言 2
- Davidson, Donald 戴维森 175 脚注
- Derrida, Jacques 德里达 前言 5, 12, 73 脚注

- Descartes, Rene 笛卡尔 前言4 脚注, 2, 50 脚注
- Desmond, William 德斯蒙德 172 脚注
- Dummett, Michael 达米特 64 脚注, 71 脚注, 75 脚注, 196 脚注
- Dupre, John 杜普勒 184 脚注, 191 脚注
- Edwards, Jonathan 爱德华兹 62 脚注
- Fabro, Cornelio 费布罗 32 脚注 44 脚注
- Feyerabend, P. K. 费耶阿本德 183 脚注, 184 脚注
- Fish, Stanley 费舍 73 脚注
- Flandria 弗兰德里亚 37 脚注
- Fodor, Jerry A 福多 231 脚注
- Foucault, Michel 福柯 130 脚注
- Fredugis 23fn
- Frege, Gottlob 弗雷格 4
- Fronzizi, Risieri 弗朗蒂兹 193 脚注
- Gadamer, Hans - Georg 伽达默尔 73 脚注
- Georgias 高尔吉亚 前言1 脚注, 12 脚注
- Gilson, Etienne 吉尔松 42 脚注, 44 脚注, 46 脚注, 59 脚注
- Goelenius, R. E. 高克莱纽斯 162 脚注
- Gorman, Michael Jr. 高曼 170 脚注, 205 脚注, 235 脚注
- Gracia, Jorge J. E. 格拉切 4 脚注, 6 脚注, 7 脚注, 28 脚注, 72 脚注, 74 脚注, 77 脚注, 119 脚注, 186 脚注, 195 脚注, 199 脚注, 215 脚注, 216 脚注, 234 脚注
- Grice, H. P. 格莱斯 12 脚注, 15 脚注, 99 脚注, 105 脚注, 153 脚注

- Grigely, Joseph 格莱格利 73 脚注
- Grossmann, Reinhardt 格罗斯曼 20 脚注, 43 脚注, 150 脚注, 162 脚注, 199 脚注, 234 脚注
- Gutke, Georg 格特克 163 脚注
- Habermas, Jurgen 哈贝马斯 前言 5, 前言 11, 68 脚注, 71 脚注, 100 脚注, 113 脚注, 124 脚注, 129 脚注, 172 脚注, 174 脚注
- Hamlyn, D. W. 哈姆莱恩 前言 8 脚注, 43 脚注, 97 脚注, 105 脚注, 162 脚注
- Hampshire, S. N. 汉普舍 20 脚注, 99 脚注, 165 脚注
- Hegel, G. W. F. 黑格尔 118 脚注, 119, 234
- Heidegger, Martin 海德格尔 前言 5, 23 脚注, 23, 24 脚注, 26 脚注, 72 脚注, 124, 124 脚注, 127 脚注, 131 脚注, 196 脚注
- Henrich, Dieter 亨利奇 101 脚注
- Hochberg, H. 霍契伯格 190 脚注
- Howard, Leon 霍华德 62 脚注
- Hume, David 休谟 前言 2, 前言 3, 2, 195 脚注, 212, 212 脚注, 214
- Husserl, Edmund 胡塞尔 116, 116 脚注, 153 脚注, 211 脚注
- Ingenieros, Jose 英格尼尔斯 69 脚注
- Izquierdo, Sebastian 伊兹奎尔多 54 脚注
- John of Salisbury 索尔兹伯里的约翰 207 脚注
- Kant, Immanuel 康德 前言 3, 前言 5, 前言 6 脚注, 前言 7,

前言 11, 15 脚注, 16 脚注, 18 脚注, 67, 67 脚注, 70, 70 脚注, 90 脚注, 103, 104 脚注, 113 脚注, 129 脚注, 131, 131 脚注, 136, 136 脚注, 139, 139 脚注, 150 脚注, 152, 155 脚注, 170, 170 脚注, 197, 197 脚注, 211 脚注, 215 脚注, 239 脚注

Kripke, Saul 克里普克 7 脚注, 93 脚注

Leibniz, Gottfried Wilhelm 莱布尼茨 前言 4, 2, 24 脚注, 37 脚注, 137, 137 脚注

Lejewski, C. 莱杰夫斯基 209 脚注

Lennon, Kathleen 利诺 183 脚注, 183 脚注, 188 脚注, 190 脚注, 191 脚注

Loar, B. 劳尔劳尔 175 脚注

Locke, John 洛克 3 脚注, 50 脚注, 76 脚注, 211 脚注

Long, Douglas 朗 28 脚注

Lowe, E. J. 罗易 150 脚注

Mandelbaum, Maurice H. 曼德鲍姆 25 脚注

Maritain, Jacques 马里日 26 脚注, 59 脚注

Martini, Cornelius 马蒂尼 163 脚注

Martini, Jacob 马蒂尼 163 脚注

McGann, Jerome J. 麦克坚尼 73 脚注

McGinn, C. 麦克金尼 175 脚注

McKeon, Richard 麦肯 80 脚注

McTaggart, John 麦克唐加德 99 脚注

Meinong, Alexius 迈农 21 脚注, 23 脚注, 38 脚注, 96 脚注, 227 脚注

Mercier, Cardinal 梅希尔 48 脚注, 163 脚注

Miller, J. Hillis 米勒 75 脚注

Moore, G. E. 摩尔 22 脚注, 27 脚注, 65, 65 脚注, 71 脚注, 106 脚注, 107 脚注, 112, 112 脚注, 113 脚注, 144 脚注, 151 脚注, 191 脚注, 196 脚注

Morewedge, P. 摩尔维居 43 脚注

Nagel, Ernest 尼格尔 184 脚注, 188 脚注

Nietzsche, Friedrich 尼采 12

Ockham, William of 奥康 2 脚注, 17 脚注, 18 脚注, 42 脚注, 65 脚注, 76 脚注, 78 脚注, 135 脚注, 191 脚注, 196 脚注, 197, 197 脚注, 211 脚注, 212, 212 脚注, 231 脚注

Oppenheim, P. 奥本海姆 184 脚注

Ortega y Gasset, Jose 奥尔特加 68 脚注

Parfit, D. 帕菲特 175 脚注, 190 脚注

Pears, D. F. 皮尔士 前言 8 脚注, 12 脚注, 15 脚注, 99 脚注, 105 脚注, 153 脚注

Peirce, Charles Sanders 196fn

Plato 柏拉图 前言 1, 16, 16 脚注, 29, 45 脚注, 47 脚注, 62, 62 脚注, 63, 63 脚注, 65, 66 脚注, 71 脚注, 76 脚注, 87 脚注, 95, 106, 108, 108 脚注, 121 脚注, 126, 127 脚注, 159, 159 脚注, 164, 200, 200 脚注, 201, 201 脚注, 205 脚注, 206 脚注, 207, 207 脚注

Plotinus 普罗提诺 150 脚注

Pols, Edward 波尔斯 24 脚注, 38 脚注, 195 脚注

Popper, Karl R. 波普 22 脚注, 108 脚注, 129 脚注

- Porphry 波菲利 33 脚注
- Price, H. H. 普赖斯 205 脚注, 207 脚注
- Pautnam, H. 普特南 184 脚注
- Quine, W. V. O. 奎因 前言 11, 2 脚注, 64 脚注, 76 脚注, 78 脚注, 138 脚注, 186 脚注, 189 脚注, 192 脚注, 196 脚注, 197 脚注, 211 脚注, 213 脚注, 234
- Quinton, A. M. 奎因顿 20 脚注, 105 脚注
- Randall, J. H. 兰德爾 24 脚注, 122 脚注
- Ricoeur, Paul 利科 前言 11
- Robinson, Richard 罗宾森 2 脚注, 3 脚注
- Rorty, Richard 罗蒂 124 脚注, 197 脚注
- Roscelin 罗瑟林 217 脚注
- Rosen, Stanley 罗森 130 脚注
- Russell, Bertrand 罗素 71 脚注, 106 脚注, 107 脚注 152, 191 脚注, 234
- Rutgers Winand 拉特格斯 163 脚注
- Ryle, Gilbert 赖尔 38 脚注, 64 脚注, 78 脚注, 107 脚注, 216 脚注, 227, 227 脚注
- Schäfer, Johannes 夏尔弗 28 脚注
- Scharlemann, Robert P. 沙莱曼尼 163 脚注
- Scheibler, Christopher 谢布勒 26 脚注, 159 脚注, 163 脚注
- Schibler, Max 舍勒 59 脚注
- Scott, John the 斯科特 23 脚注
- Scotus, John Duns 司各脱 前言 2, 32 脚注, 33 脚注, 56 脚注, 80 脚注, 91 脚注

- Searle, John R. 塞尔 216 脚注
- Scifert, Joseph 塞佛特 59 脚注
- Sellars, Wilfred 塞拉斯 207 脚注
- Shillingburg, Peter L. 谢灵斯伯格 73 脚注
- Smith, Peter 斯密司 184 脚注, 192 脚注
- Socrates 苏格拉底 前言 1, 16 脚注, 29, 38
- Spinoza, Baruch 斯宾诺莎 50, 50 脚注
- Stout, G. F. 斯道特 207 脚注
- Strawson, P. F. 斯特劳森 前言 4 脚注, 12 脚注, 15 脚注, 28 脚注, 64 脚注, 65 脚注, 66 脚注, 99 脚注, 101 脚注, 103 脚注, 104, 104 脚注, 105, 105 脚注, 108 脚注, 127 脚注, 153 脚注, 162 脚注, 175 脚注, 186 脚注, 187 脚注, 189 脚注, 191 脚注, 196 脚注
- Suarez, Francisco 苏亚雷斯 前言 8, 23, 23 脚注, 27 脚注, 28 脚注, 37 脚注, 46 脚注, 48 脚注, 51 脚注, 61 脚注, 89 脚注, 159, 159 脚注, 163 脚注, 168
- Suppes, Patrick 萨佩斯 2 脚注
- Sweeney, Leo 斯威尼 44 脚注
- Taylor, A. E. A. F. 泰勒 43 脚注
- Taylor, Charles 查尔斯·泰勒 116 脚注
- Taylor, Richard 理查德·泰勒 前言 8 脚注
- Timpler, Clemens 蒂姆布勒 23fn, 54 脚注
- Tugendhat, Ernst 图根哈特, 196 脚注
- Ulloa, Juan de 尤洛 54 脚注
- Vasconcelos, Jose 范斯康克勒斯 128 脚注

- Veatch, Henry B. 维切 112 脚注
- Von Arnim, H. F. A. 118 脚注
- Wachterhauser, Brice 瓦赫特豪瑟 73 脚注
- Warnock, Mary 沃诺克 21 脚注, 142 脚注
- Weinberg, Julius R. 温伯格 61 脚注, 206 脚注
- Whitehead, Alfred North 怀特海 80 脚注, 96 脚注, 98 脚注, 99 脚注, 104 脚注, 124 脚注, 129 脚注, 144 脚注, 152 脚注, 165 脚注, 239, 239 脚注, 240 脚注
- Williams, B. A. O. 威廉姆斯 96 脚注, 98 脚注, 101 脚注
- Williams, D. C. 威廉姆 207 脚注
- Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦 6, 62 脚注, 123, 123 脚注, 152
- Wolff, Christian 沃尔夫 42 脚注, 162 脚注
- Wolterstorff, Nicholas 沃尔特斯道夫 207 脚注, 210 脚注
- Wundt, Max 翁德特 165 脚注
- Zea, Leopoldo 泽厄 126 脚注
- Zubiri, Xavier 丘必利 38 脚注, 68 脚注

主题索引

- abstract entities 抽象存在体 62 ~ 64; vs. essence (s) 本质, 63
- act (s): of existence 行为: 存在, 43 ~ 44; mental 心灵的, 212 ~ 214; speech 言语, 76
- actual being (s) 现实性存在 39, 43
- actualized possible being (s) 现实可能性存在 39
- agent (s): and reduction 施动者: 与还原 178 ~ 179
- aggregates 聚集 207
- aim (s) of metaphysics 形而上学的目的 15, 121 ~ 133; aesthetic 审美的 127 ~ 129; critical 批判的 129 ~ 133; ideological 意识形态的 125 ~ 127; practical 实践的 123 ~ 124; theoretical 理论的 121 ~ 123
- aims of reduction 还原的目的 189 ~ 193
- analytic a priori proposition (s) 先天分析命题 135 ~ 138, 141
- analytic vs. synthetic 分析的 and 综合的 93 ~ 94
- analytic method 分析方法 89 ~ 96, 155 ~ 157
- apparent being (s) 显现的存在 41
- a priori; method 先天的: 方法 89 ~ 96, 155 ~ 157; science 科学 118
- authoritative method 权威的方法 88 ~ 89, 155 ~ 157

axiology; and reduction 价值论: 与还原 184 ~ 188

bare particular (s) 47

being (s) 存在 23 ~ 29; actual 现实的 39, 43; actualized possible 现实可能的, 39; apparent 显现的, 41; qua being 作为存在的 26 ~ 28, 32 ~ 36; categorical 范畴的 28 ~ 30, 37; categories of 存在的范畴 159 ~ 161; causal 因果的, 52 ~ 54; contradictory 矛盾的 39, 42; essential 本质的 45 ~ 47; existential 实存的 43 ~ 45; formal 形式的 47; imaginary 想象的, 40; immaterial 非物质的 58 ~ 59; impossible 不可能的 39, 42; mental and nonmental 心灵的和非心灵的 38 ~ 39; merely possible 单纯可能的 39; natural 自然的 49; necessary 必然的 43, 56 ~ 58; and non-being (s) 和非存在 157 ~ 159; and nothing 和无, 23 ~ 24; as object of metaphysics 作为形而上学的对象 24 ~ 26; physical and nonphysical 物质的和非物质的 38 ~ 39; possible 可能的 39, 46; potential 潜能的 39 ~ 40; properties of 存在的特性 37 ~ 43; real 实在的 37 ~ 43; substantial 实体的 48 ~ 52; transcendental 先验的 29 ~ 32

categorical being (s) 范畴存在 29 ~ 31, 37

categories 范畴 前言 10 ~ 11, 29, 144 ~ 154; as aggregates 作为聚集 207; and analytic method 和分析方法 107 ~ 11; vs. being and nonbeing 与存在和非存在 159 ~ 161; as classes or sets 作为类或集 207 ~ 208; as collections 作为集合 207 ~ 211; as concepts 作为概念 211 ~ 215; vs. conceptualism 与概念论 218 ~ 229, 233 ~ 235, 222 ~ 225; as conditions 作为条件 147 ~ 148, 219 ~ 220; and defini-

tion 和定义 27 ~ 28, 234; as final, rigid, objective and theoretical 终极的、严格的、客观的和理论化的 172 ~ 174; as immanent constituents of things 作为事物的内在构成部分 202 ~ 205; as indefinable 作为不能定义的 234; vs. individuals 与个体 230, 236 ~ 237; linguistic, conceptual, or extra mental 语言学的、概念的、超精神的 146 ~ 147; more general vs. less general 较多一般性的与较少一般性的 150 ~ 154, 156; vs. meaning 与意义 234 ~ 236; and metaphysics 和形而上学 前言 10 ~ 12, 144 ~ 161, 240; most general 最一般的 27; as neutral 作为中立的 225 ~ 229, 235 ~ 237; and nominalism 和唯名论 218 ~ 229; number of 范畴的数量 150; ontological status of 范畴的本体地位 198 ~ 230; as predicates 作为谓词 216 ~ 217, 234; and realism 实在论 218 ~ 229; and reduction 和还原 232; as similarities 作为相似性 205 ~ 207; as transcendental entities 作为先验存在体 198 ~ 202; as types 作为类型 215 ~ 217; vs. universals 与共相 199, 229 ~ 230, 236 ~ 237; as wholes 作为整体 207 ~ 208; as words, concepts or extra ~ mental entities 作为语词、概念和超心灵的存在体 220, 226 ~ 229, 235 ~ 236

cansal beings (s) 因果存在, 52 ~ 54

cause (s) 原因 52 ~ 54; vs. essence (s) 与本质 45, 51 ~ 52; vs. existence 与实存, 43 ~ 46; final 终极的 83; first 第一的 60; ultimate 终极的 53, 60 ~ 61, 169

class (es) 类 207 ~ 208

collections (s) 集合 207 ~ 211

common sense 常识 112 ~ 115, 156 ~ 157

concept (s) 概念 64 ~ 67, 211 ~ 215, 221, 226 ~ 229, 235

- ~236; as idea (s) 作为观念 210, 211; as image (s) 作为意向 211 - 212; as mental act (s) 作为心灵的行为 212 - 213; as qualities 作为性质 212; as objects of metaphysics 作为形而上学的对象 64 - 67
- conceptual categories 概念性范畴 146
- conceptualism 概念论 195 - 198; and categories 和范畴 218 - 229, 233 - 235; and reduction 和还原 222 - 225
- conditions 条件 147 - 148, 219 - 220
- consciousness 意识 67 - 69, 117; as object of metaphysics 作为形而上学的对象 67 - 69
- contradictory being (s) 矛盾的存在 39 - 43
- criticism 批判 131 - 133
- deductive method 演绎方法 97 - 100, 156 - 157
- definition (s) 定义 2 - 8; and categories 和范畴 27 - 28; vs. essence: 与本质, 45; of metaphysics 和形而上学 5 - 8, 143 - 161
- demonstrative reasoning 证明推理 17
- descriptive metaphysics 描述形而上学 前言 4
- descriptive method 描述的方法 101 - 106, 156 - 157
- descriptive propositions 描述命题 102 - 103
- determinism 决定论 171
- dialectic (s) 辩证法 45, 63, 120
- dialectical method 辩证的方法 119 - 120
- dialogue 对话 118
- discursive method 推理的方法 101 - 102, 156 - 157
- divine idea (s) 神性观念 200

- elucidative method 解释的方法 106 ~ 110, 156 ~ 157
- empirical; method 经验的; 方法 90 ~ 96, 156 ~ 157; proposition (s) 命题 138 ~ 139; science (s) 科学 70 ~ 71, 116, 141
- end (s) 目的 83 ~ 84
- epistemology; and reduction 认识论; 和还原 185 ~ 187
- essence (s) 本质 3, 45 ~ 47, 52; vs. abstract entities 与抽象存在体 63; vs. cause (s) 与原因 45, 52; vs. definition 与定义 45; vs. existence 与实存 43 ~ 44; vs. form (s) 与形式 47 ~ 48, 200; vs. nature (s) 与自然 48
- essential being (s) 本质存在 45 ~ 47
- essentialism 本质主义 46
- existence 实存 44; act of 实存的行为 44; vs. essence 与本质 44; vs. cause 与原因 44 ~ 46; as object of metaphysics 作为形而上学的对象 43 ~ 45; vs. metaphysics 与形而上学 169 ~ 170
- existential being (s) 实存存在 43 ~ 45; as object of metaphysics 作为形而上学的对象 43 ~ 45
- experimental method 实验的方法 110 ~ 111, 156 ~ 157
- extra ~ mental categories 超心灵的范畴 146
- extra ~ mental entities 超心灵的存在体 220 ~ 221, 225 ~ 229, 235 ~ 236
- final cause (s) 终极因 83
- first cause 第一因 60
- first philosophy 第一哲学 164 ~ 168
- first principle (s) 第一原理 79 ~ 83
- form (s) 形式 47; vs. essence (s) 与本质 47, 200; vs.

- substance 与实体 49
- formal being (s) 形式存在 47
- free will 自由意志 171 ~ 172
- general metaphysics 一般形而上学 163
- genus of metaphysics 形而上学的种 10 ~ 15
- God 上帝 前言 2, 1, 15, 20, 39, 48, 55 ~ 62, 64, 80, 83, 88, 137, 139, 155, 164, 168, 196
- hermeneutic circle 诠释学循环 前言 5
- historical method 历史的方法 115 ~ 116, 156 ~ 157
- historicism 历史主义 115
- history and metaphysics 历史和形而上学 81 ~ 83
- idealism 唯心主义 196
- idea (s) 观念 64; and concept (s) 和概念 211 ~ 218; divine 神圣 201; and meaning (s) 与意义 75 ~ 78
- identity sentence (s) 对等句 149, 221 ~ 222
- imaginary being (s) 想象的存在 40
- immanent categories 内在范畴 202 ~ 205
- immaterial being (s) 非物质存在 58 ~ 59
- immaterial substance (s) 非物质实体 62
- impossible being (s) 不可能性存在 39, 42
- indefinable categories 不可定义的范畴 234
- individual (s); vs. categories 殊相: 与范畴 230, 237 ~ 238
- inductive method 归纳的方法 96 ~ 100, 156 ~ 157
- instrumental science (s) 工具科学 122 ~ 124
- intelligible (s) 可理解的 54

intuitive method 直觉的方法 100 ~ 101

knowable (s) 可知的 54

knowledge 知识 17 ~ 18; vs. metaphysics 与形而上学 15 ~ 16, 171 ~ 172

language (s) 语言 71 ~ 73

linguistic categories 语言学的范畴 146

linguistics; and reduction 语言学: 和还原 187 ~ 188

lived ~ world 生活世界 67 ~ 69

matter; vs. substance 物质: 与实体 49

meaning (s) 意义 6 ~ 7, 75 ~ 78; and categories 和范畴 235; vs. idea (s) 与观念 75 ~ 76; as speech act (s) 作为言语行为 76; and text (s) 和文本 73 ~ 74; verificationist theory 证实理论 前言 2 ~ 4

meaningless vs. meaningful propositions 无意义的与有意义的命题 140 ~ 142

mental act (s); and concept (s) 212 ~ 214

mental being (s) 心灵的存在 38 ~ 39

merely possible being (s) 单纯可能的存在 39

metaphysical proposition (s) 形而上学命题 114

metaphysics: aim of 形而上学: 形而上学的目的 121 ~ 133; aesthetic aim of 形而上学的审美目的 127 ~ 129; attacks against 对形而上学的攻击 前言 2 ~ 6; and categories 和范畴 前言 10 ~ 12, 144 ~ 161, 241; critical aim of 形而上学的批判目的 129 ~ 133; definition of 形而上学的定义 5 ~ 8, 143 ~ 161; descriptive 描述的 前言 4; distinguish-

ed by aim 通过目的区分 15, 121 ~ 133; distinguished by kind of knowledge 通过知识的种类区分 15 ~ 16, 134 ~ 142; distinguished by method 通过方法区分 15, 87 ~ 120; distinguished by object 通过对象区分 15, 19 ~ 86; vs. empirical sciences 与经验科学 70 ~ 71; vs. empiricism 与经验主义, 前言 2; genus of 形而上学的种 9 ~ 18; vs. existence 与实存 169 ~ 170; as first philosophy 作为第一哲学 164 ~ 168; formal object of 形而上学的形式对象 17; vs. free will and determinism 与自由意志和宿命论 171; general vs. specific 一般的与特殊的 163 ~ 164; and God 和上帝 前言 2, 1, 15, 20, 39, 48, 55 ~ 64, 80, 83, 137, 139, 155, 164, 168, 196; as history 作为历史 80 ~ 83; ideological aim of 形而上学的意识形态目的 125 ~ 127; impossible to define 不能定义的 5 ~ 8; vs. knowledge 与知识 171; method of 形而上学的方法 155 ~ 157; vs. modernity 与现代性 171 ~ 174; name of 形而上学的名称 164 ~ 168; natural vs. artificial 自然的与人为的 4 ~ 5; nature vs. semantic and epistemological issue 本性与语义学的和认识论的问题 前言 6 ~ 8; object of 形而上学的对象 前言 11, 15, 19 ~ 86, 195 ~ 196; vs. ontological priority 与本体论的优先性 171 ~ 172, 235 ~ 236; ontological status of 形而上学的本体地位 1 ~ 2; vs. other disciplines 与其他学科 154 ~ 157; vs. philosophy 与哲学 9 ~ 18, 155; practical aim of 形而上学的实践目的 123 ~ 124; revisionary 修正的 前言 4, 101; and relations 和关系 20 ~ 21; vs. science 与科学 69 ~ 70; as speculative science 作为思辨科学 121 ~ 122; as study abstract entities 作为对抽象存在体的研究 62 ~ 64; as studying being (s) 作为

对存在的研究 24 ~ 26; as studying being (s) and nonbeing (s) 作为对存在和非纯在的研究 23 ~ 24; as studying qua being 作为对作为纯在的存在的存在的研究 26 ~ 28; as studying categorical being (s) 作为对范畴存在的研究 37; as studying causal being (s) /cause (s) 作为对因果性存在/原因的研究 52 ~ 54; as studying concepts 作为对概念的研究 64 ~ 66; as studying consciousness 作为对意识的研究 67 ~ 69; as studying ends 作为对目的的研究 83 ~ 84; as studying everything 作为对一切事物的研究 19 ~ 32; as studying existential being (s) /existence 作为对实存存在/实存的研究 44 ~ 45; as studying essential being (s) 作为对本质存在的研究 45 ~ 47; as studying formal being (s) /forms 作为对形式的研究 47; as studying God 作为对上帝的研究 55 ~ 62, 83 ~ 84; as studying immaterial being (s) 作为对非物质存在的研究 58 ~ 59; as studying intelligibles /knowledges 作为对可知物/可理解五的研究 54; as studying language (s) 作为对语言的研究 71 ~ 73; as studying the lived ~ world 作为对生活世界的研究 67 ~ 69; as studying meaning (s) 作为对意义的研究 75 ~ 78; as studying natural being (s) /nature (s) 作为对自然存在/自然的研究 47; as studying necessary being (s) 作为对必然存在的研究 56 ~ 58; as studying most general predicates 作为对最一般的谓词的研究 84 ~ 86; as studying person (s) 作为对人的研究 59 ~ 60; as studying phenomena 作为对现象的研究 67 ~ 69; as studying presuppositions /first principles 作为对预设/第一原理的研究 79 ~ 83; as studying propositions 作为对命题的研究 78 ~ 79; as studying real being (s) /reality 作为对实

在存在/实在的研究 37 - 42; as studying relations 作为对关系的研究 61 - 62; as studying some things in general 作为对某些一般事物的研究 32 - 54; as studying some things in particular 作为对某些特殊事物的研究 55 - 86; as studying texts 作为对文本的研究 73 - 75; as studying transcendental being (s) 作为对先验存在的研究 32 - 36; as studying transcendentals or being qua being and its properties 作为对先验/作为存在的存在及其特征的研究 32 - 36; as studying the transcendental properties of being qua being 作为对作为存在的存在的先验特征的研究 36 - 37; as studying substantial being (s) /substance (s) 作为对实体存在/实体的研究 48 - 52; as studying ultimate causes 作为对终极原因的研究 60 - 61, 169; subject or subject matter of 形而上学的主题或题材 16; taxonomy of 形而上学的分类学 162 - 164; as theology 作为神学 164 - 168; theoretical aim of 形而上学的理论目的 121 - 123; unity of 形而上学的统一 231 - 232; as wisdom 作为智慧 167

method (s) 前言 3, 87 - 120, 144; analytic/elucidative/synthetic 分析的/解释的/综合的 106 - 110, 155 - 157; a priori vs. a posteriori 先天的和后天的 89 - 96, 156 - 162; authoritative vs. nonauthoritative 权威的和非权威的 88 - 89, 156 - 157; common sense/uncommon sense 常识的和非常识的 112 - 115, 156 - 157; descriptive vs. prescriptive 描述的和约定的 101 - 106, 156 - 157; dialectical 辩证的 118 - 120; discursive vs. intuitive 归纳的和演绎的 96 - 100, 156 - 157; empirical 经验的 92 - 96, 156 - 157; experimental/observational 实验的/观察的 110

形而上学及其任务

~111, 156 ~ 157 historical/nonhistorical 历史的/非历史的 115 ~ 116, 156 ~ 157; inductive vs. deductive 归纳的/演绎的 96 ~ 100, 156 ~ 157; of metaphysics 形而上学的方法 15, 155 ~ 157; phenomenological 现象学的 67, 116 ~ 118, 156 ~ 157; speculative 思辨的 前言 2, philosophy as a 哲学作为一种方法 13

modernity; vs. metaphysics 现代性; 与形而上学 171 ~ 174

natural being (s) 自然存在 47 ~ 48

nature (s) 自然 47 ~ 48; vs. essence (s) 与本质 48; vs. forms 与形式 48

necessary being (s) 必然存在 43, 56 ~ 58

necessary / essential predication (s) 必然的/本质的主谓关系 219 ~ 220

neutral categories 中立的范畴 225 ~ 229, 236 ~ 237

nominalism 194 ~ 198; and categories 和范畴 218 ~ 229; and reduction 和还原 222 ~ 225, 233 ~ 234

nonauthoritative method 非权威的方法 88 ~ 89, 156 ~ 157

nonbeing (s) 非存在 23 ~ 24; and being (s) 和存在 23 ~ 24, 159 ~ 160; as object of metaphysics 作为形而上学的对象 23 ~ 24

nonmental being (s) 非心灵存在 37 ~ 38

nonphysical being (s) 非心灵存在 37 ~ 38

nothing 无 23 ~ 24, 42, 54, 159 ~ 160

noumena 本体 67 ~ 71, 197

object of metaphysics 形而上学的对象 前言 11, 15, 19 ~ 86, 195 ~ 196; formal object of 形而上学的形式对象 17

- observational method 观察的方法 110 ~ 111, 156 ~ 157
- ontological priority 本体论的优先性 171 ~ 172, 235 ~ 236
- ontological status: of categories 本体地位: 范畴的本体地位
198 ~ 230; of metaphysics 形而上学的本体地位 1 ~ 2; of
universals 共相的本体地位 198
- ontology 本体论 162; and reduction 和还原 185 ~ 187
- person (s) 人 59 ~ 60
- phenomena 现象 67 ~ 69, 117, 197
- phenomenalism 现象主义 195
- phenomenological method 现象学的方法 67, 116 ~ 118, 156
~ 157
- philosophy: as an ability 哲学: 作为一种能力 14; as genus of
metaphysics 作为形而上学的种 10 ~ 14, 153 ~ 154; as a
method 作为一种方法 13; nature of 哲学的本性 10 ~ 14;
as a practice 作为一种实践 12 ~ 14; vs. science 与科学
11; as a view of the world 作为关于世界的一种观点 10 ~ 13
- physical being (s) 物质的存在 38 ~ 39
- possible being (s) 可能的存在 39, 46
- potential being (s) 潜能的存在 39 ~ 40
- potentiality 50
- practical science (s) 实践科学 17, 122, 123 ~ 124
- predicate (s) 谓词 3 ~ 4, 145 ~ 148; and categories 和范畴
216 ~ 217, 234; kinds of 谓词的种类 34 ~ 35, 145;
most general 最一般的 84 ~ 86, 134 ~ 135
- predication (s) 主谓关系 217; necessary or essential 必然的
或本质的 219 ~ 220; nonnecessary or nonessential 非必然
的或非本质的 220; true 真的 219 ~ 220

- predicative sentence (s) 谓语句 149, 221 ~ 222
- prescriptive method 约定的方法 101 ~ 105, 156 ~ 157
- presupposition (s) 预设 79 ~ 83
- primitive notion (s) 原始的观念 28
- Principle of Acquaintance 亲知原则 191 ~ 192, 224
- Principle of Analysis 分析原则 191 ~ 193, 225
- Principle of Non ~ Contradiction 不矛盾原则 191 ~ 193, 224 ~ 225
- principle of Parsimony 节省原则 190 ~ 191, 224
- properties 特性 32 ~ 33; of being qua being 作为存在的存在的特性 36 ~ 37; of being/transcendentals 存在/先验的特性 32 ~ 36
- proposition (s) 命题 78 ~ 79, 134 ~ 142; analytic a priori 先天分析的 135 ~ 138, 141; analytic vs. synthetic 分析的与综合的 92 ~ 94; descriptive 描述的 102; with different subject and predicates 有不同的主词和谓词的命题 134 ~ 135; empirical 经验的 138 ~ 139; meaningless regarded as meaningful 把无意义的看作有意义的 140 ~ 142; metaphysical 形而上学的 114; self ~ evident 自明的 136; synthetic a posteriori 后天综合的 138 ~ 139; synthetic a priori 先天综合的 139 ~ 140; transcendental 先验的 32 ~ 36
- qualities: and concepts 质; 和概念 212
- realism 实在论 194 ~ 198; and categories 和范畴 218 ~ 229, 233 ~ 234; and reduction 和还原 222 ~ 225
- reality 实存 37 ~ 43
- reduction 还原 175 ~ 193; and agents 和施动者 178 ~ 179;

- aims of 还原的目的 189 ~ 193; in axiology 在价值论中 186 ~ 187; and categories 和范畴 232 ~ 233; causal 因果的 180 ~ 184; in epistemology 在认识论中 186 ~ 187; intension of 还原的内涵 176 ~ 189; kinds of 还原的种类 182 ~ 183; in linguistics 在语言学中 186 ~ 188; in logic 在逻辑学中 186 ~ 188; and nominalism 和唯名论 222 ~ 225, 233 ~ 234; in ontology 在本体论中 185 ~ 187; phenomenological 现象学的 117; and Principle of Acquaintance 和亲知原则 191 ~ 192; and Principle of Analysis 和分析原则 191 ~ 193; and Principle of Non ~ Contradiction 和不矛盾原则 191 ~ 193; and principle of Parsimony 和节省原则 190 ~ 191; and realism, conceptualism, and nominalism 和实在论、概念论和还原论 222 ~ 225; and subject of 和还原的主体 179 ~ 181
- reductionism 还原主义 175 ~ 176
- reference 指称 6
- relations 关系 61 ~ 62, 205 ~ 206; and metaphysics 和形而上学 20 ~ 21
- revelation 启示 前言 2, 15, 56, 88
- revisionary metaphysics 修正的形而上学 前言 4, 101
- science (s): a priori 科学: 先天的 118; empirical 经验的 70 ~ 71, 116, 141; instrumental 工具的 122 ~ 124; vs. metaphysics 与形而上学 69 ~ 70; of objects 科学的对象 23; philosophy vs. 哲学与科学 11; speculative 思辨的 69, 121 ~ 122; theoretical and practical 理论的和实践的 17, 122, 123 ~ 124; unity of 科学的统一 231
- scientific knowledge 科学知识 17

- self-evident proposition (s) 自明的命题 136
- sense: common and uncommon 常识: 常识的和非常识的 112
~ 115, 156 ~ 157
- sentence (s): predicative vs. identity 句子: 谓语的与对等的
148 ~ 149, 221 ~ 222
- sets 集 207 ~ 208
- similarity 相似性 205 ~ 207
- specific metaphysics 特殊形而上学 163
- speculative 思辨的 前言 3; science 科学 69, 121 ~ 122
- speech act (s) 言语行为 73 ~ 74, 103; and meaning (s) 和
意义 76
- subject (s): of reduction 主体: 还原的主体 179 ~ 181
- subject matter 主题 16
- substance (s) 实体 48 ~ 52; as existentially independent 作为
在存在方面独立的 50 ~ 51; immaterial 非物质的 62 ~
63; as form (s) 作为形式 49; as matter 作为 49 ~ 50; as
substratum 作为基质 50; as what exists by itself 作为依靠
自身的存在 51
- substratum; vs. substance 基质: 与实体 50
- synthetic a posteriori proposition (s) 后天综合命题 138 ~ 139
- synthetic a priori 先天综合的 18
- synthetic a priori proposition (s) 先天综合命题 139 ~ 140
- synthetic method 综合的方法 106 ~ 110, 156 ~ 157
- text (s) 文本 72 ~ 75; and meaning (s) 和意义 74
- theology 神学 前言 1 ~ 2, 15, 56, 58, 59, 61, 84, 89,
125, 162 ~ 168
- theoretical science 理论科学 17 ~ 18, 122, 123 ~ 124

- token (s) 196 ~ 199 殊型 215 ~ 218
- transcendental attributes/properties 先验属性/特性 32 ~ 36; of
being qua being 作为存在的存在的先验属性/特性 36 ~ 37
- transcendental being (s) 先验存在 28 ~ 32
- transcendental entities 先验存在体 198 ~ 202
- transcendentality/transcendence 先验性/先验 28 ~ 32
- transcendentals 先验 32 ~ 36; doctrine of 先验学说 35
- type (s) 196 ~ 199 类型 215 ~ 218
-
- ultimate cause (s) 终极原因 53, 60 ~ 61, 169
- uncommon sense 非常识 112 ~ 115, 156 ~ 167
- universal (s) 共相 197; and categories 和范畴 199, 229 ~
230, 236 ~ 237; as instantiatives 作为可具体例证的 229
~ 230; ontological status of 共相的本体状态 198 ~ 199;
problem of 共相的问题 201; vs. token (s) 与殊型 216;
vs. type (s) 与类型 216
-
- verificationist theory of meaning 意义的证实理论 前言 4, 140
~ 141
-
- wholes 整体 207 ~ 208
- wisdom 智慧 167

