

[文章编号] 1671-881X(2010)06-0728-08

阿奎那对 esse 和 ens 的语义分析

董尚文 张必东

[摘 要] 托马斯·阿奎那在基督宗教语境中对作为传统西方形而上学核心范畴的 esse 和 ens 的语义分析和阐释标志着基督宗教存在论发展的新阶段。他把对希腊哲学传统存在(是)概念的本质主义式的理解转向存在主义式的理解,对近现代西方形而上学的发展产生了重要而深远的影响。从语言哲学的角度审视阿奎那对 esse 和 ens 的语义分析,探讨它们所具有的形而上学意蕴和神学意蕴,可以彰显阿奎那关于 esse 和 ens 的意义理论对传统西方存在论的革新性质。

[关键词] esse; ens; “存在(是)的活动”

[中图分类号] B503.21 [文献标识码] A

众所周知,存在(是)一词是西方传统形而上学最基础、最核心的范畴之一,西方哲学家们投入了极大的理论兴趣和思辨热情去探测这一范畴的意义,从而产生了各种彼此有别乃至相互抵牾的关于存在(是)的意义理论,以至于尼采干脆把西方哲学的存在(是)一词及其意义称为“一团迷雾和一个迷误”^[1](第19、22页)。虽然尼采的说法在极端意义上否定了两千多年来形而上学家们业已付出的理论心血,但是它也在一定程度上合理地彰显出存在(是)的意义问题堪称“存在(是)的奥秘”。不管哲学家们最终付出多么艰辛的理论努力,似乎都很难探测出存在(是)的深度和奥底。尽管如此,它仍然是一个永远值得不断追问下去的重要问题,因为它如同海德格尔所言,不仅关涉着西方世界的精神命运,而且关涉着整个人类社会、宇宙万物乃至神的命运。对于如此重大的根本性问题,人们自然不可能像尼采那样把存在(是)简单地宣称为“气化实在的最后一缕青烟”就高枕无忧了。事实上,对存在(是)的意义之分析和言说本来就是一个永无止境的过程。两千多年来,以求真为己任的西方哲学家,无论是希腊哲学家,还是基督宗教哲学家,在不同的文化语境中都分别从语言学、逻辑学、形而上学等诸多角度对存在(是)的意义进行过追问、分析和阐释,他们努力的结果经过历史的积淀,为后人洞察“存在(是)的奥秘”提供了不少富有启发和借鉴意义的真理性认识。托马斯·阿奎那(Sancti Thomae de Aquino, 1224/1225—1274年)作为中世纪最伟大的神哲学家之一,他把亚里士多德主义与基督宗教神学结合起来进行了创造性的转化,在基督宗教文化语境中对被用来表述存在(是)范畴的 esse 以及与之相关的 ens 的意义之分析和阐释对推动基督宗教形而上学的发展产生了重要而深远的影响,标志着基督宗教存在论发展的新阶段。本文拟从语言哲学的角度审视阿奎那对 esse 和 ens 进行的语义分析和阐释,旨在深入探讨它们所具有的形而上学意蕴和神学意蕴,并且彰显阿奎那关于 esse 和 ens 的意义理论对传统西方存在论的革新性质。

一、希腊哲学语境中存在(是)范畴的语义演变

阿奎那对 esse 和 ens 的语义分析首先有其直接的希腊渊源,尤其是与亚里士多德存在论之间有着

更加密切的学理传承关系。为了深入剖析阿奎那关于 esse 和 ens 的意义理论,有必要简要地检视一下希腊哲学语境中存在(是)范畴的哲学语义及其演变过程。

存在(是)作为一个哲学范畴最早是由巴门尼德提出来的,他用来表述存在(是)范畴的有 *estin*、*eon*、*einai* 三个语词,在希腊文中这三者都源于系动词 *eimi*,从语法上讲,它们之间的差别仅仅在于:*estin* 是 *eimi* 的主动语态现在陈述式单数第三人称形式;*eon* 是 *eimi* 的中性分词或动名词形式;而 *einai* 则是 *eimi* 的不定式。由于系动词 *eimi* 在希腊文中有人称、时态、语态的变化以及分词、动名词和不定式等形式,因此,巴门尼德分别使用 *estin*、*eon*、*einai* 以及它们的其他变化形式所表示的内容实际上是相同的。就其哲学意义而言,巴门尼德强调存在(是)(*estin*, *eon*, *einai*)与非存在(是)(*ouk estin*, *mei eon*, *mei einai*)之间的区分:前者意指不生不灭的、连续不可分的、寂然不动的、单一完全的、可被思想和表述的东西;后者作为与前者相应的否定概念则意指有生灭变化的、可分的、非连续的、运动的、不能思想和表述的东西。巴门尼德的这一区分表明,存在(是)范畴所指的实际上就是一个能够被思想和表述的本质世界,非存在(是)范畴所指的则是一个不能够被思想和表述的现象世界。他循着认识论进路,通过思想与存在(是)的同一性原则,强调普遍确定的本质世界的真实性,它是思想或理性所把握的对象,这是一条真理之途,而变动不居的现象世界则是虚假的,是感官或感性所把握的对象,这是一条意见之途。由此可见,巴门尼德通过存在(是)与非存在(是)两个范畴的区分,赋予存在(是)范畴形而上学的优先性,从根本上实现了对感性的现象世界与理性的本质世界之间的真实关系的一次彻底颠倒。这一颠倒又经过芝诺、麦里梭等爱利亚学派哲学家从逻辑学角度的发展和论证,进一步强化了二者之间的二元对立,从而确定了存在(是)范畴的意义的本质主义方向。

巴门尼德对存在(是)与非存在(是)的区分发展到柏拉图时期逐渐演变成了关于理念世界与感性世界划分的双重世界学说。柏拉图常常使用 *eimi* 的中性分词 *on* 或者 *to on* 表述存在(是),对于他来说,存在(是)范畴所指的就是理念世界,亦即由各种各样独立自存的、抽象而普遍的类型(*eidos*)或者相(*idea*)构成的本质世界;而非存在(是)所指的则是具体的感性世界。柏拉图致力于形而上的理念世界与形而下的感性世界之间相互关系的探讨,一方面与巴门尼德相反,他反对把存在(是)与非存在(是)绝对地对立起来,转而强调并确立二者之间的同一性,视感性世界为理念世界的影子,理念世界则是感性世界的本源基础;另一方面,又与巴门尼德一样,他只承认理念世界的真实性,虽然他不否认感性世界的存在,但他认为感性世界完全是虚幻不实的。柏拉图高扬理念世界而贬低感性世界的做法充分凸显出他赋予存在(是)范畴的意义的本质主义优先性。值得一提的是,柏拉图有时还使用同样表述存在(是)范畴的另一个语词 *ousia* 来直接表示本质的意思。例如,在《斐多篇》65D、75C 中以及《国家篇》509A-B 中,我们可以清楚地看到他使用 *ousia* 一词表示本质的意思;在《斐德罗篇》245E 中,*ousia* 的基本语义与表达本质的定义是相同的。我们知道,在希腊文中,*ousia* 作为一个名词是由系动词 *eimi* 的阴性分词 *ousa* 变形而成的,就其基本语义而言,它与表述存在(是)范畴的 *to on* 并无二致,两者只是词性不同。虽然在柏拉图那里,*ousia* 还处在从日常语言向哲学范畴转变的过渡阶段,但是柏拉图赋予该词本质的意义则是显而易见的,这也表明他对存在(是)范畴的意义的理解是本质主义的。从这个意义上讲,人们称柏拉图主义存在论为本质主义存在论是完全合理的。

和柏拉图一样,亚里士多德通常也使用 *eimi* 的中性分词 *on* 或者加冠词的 *to on* 来表述存在(是)范畴,并且把 *to on* 的核心意义理解为 *ousia*。早在《范畴篇》中他就已经开始以 *ousia* 为中心理解 *to on* 的意义,他从对 *to on* 的逻辑分析中发现人们询问“什么是 *to on*”的问题实际上是在询问“什么是 *ousia*”的问题,通过分析系动词是(*einai*)的逻辑功能,最终他把作为被表述对象的 *to on* 的意义归结为十个范畴,即 *ousia*、质、量、关系、地点、时间、姿态、状态、主动和受动。后来,他又在《形而上学》中不仅把研究“作为存在(是)的存在(是)”(*to on hei on*)的学问称为第一哲学,而且把 *ousia* 理解为 *to on* 的核心意义。他说:“一个事物被称为 *to on* 有许多意义,但它们都指向一个中心、一个确定的事物,并不是同名异义。”^[2] (1003a33-34 译文略有改动)亚里士多德在这里所说的中心就是 *ousia*。尽管 *to on* 有许多意义,但 *ousia* 在一切意义上都是第

一位的,不论在定义上、在认识上,还是在时间上。其他的范畴都不能够离开它而独立存在。唯有 ousia 才能独立存在。”^[2] (1028a33-35, 译文略有改动)现在,由于柏拉图和亚里士多德都曾把 to on 的意义理解为 ousia,因此还必须进一步厘清亚里士多德所谓的 ousia 的意义是什么?只有厘清了这个问题,才能揭示出他们之间在对 to on 的意义的理解上存在着的真实的学理关系。众所周知,亚里士多德对“什么是 ousia”的问题之回答有前后两种不同的说法。起初,他在《范畴篇》中一开始就提出了应当根据名称与它所表示的东西的关系来辨析词项的意义的原则,按照这一原则,他提出能够被称为 ousia 的东西有三类:这一个(tode ti)、属(eidos)、种(genos)。在这三类 ousia 中,按照他关于“ousia,就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言,乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西”^[3] (2a13-15)这一标准来衡量,表示诸如个别的人、个别的马等具体个体的这一个乃是第一 ousia(ousia prote),而属和种这类既可作表述主体的谓词又可在一定意义下作主体的东西则是第二 ousia。后来,他又在《形而上学》第七卷中展开对 ousia 自身结构的分析,把 ousia 区分为质料、形式以及由这二者构成的复合体。根据他关于形式不仅先于质料而且先于由它和质料所构成的复合体的说法,那么形式就成了第一 ousia,并且共同属于形式范畴的属和种也变成了第一 ousia。这样一来,他就完全颠倒了早期在《范畴篇》中关于这一个是第一 ousia 的说法。亚里士多德思想中前后出现的关于第一 ousia 的两种不同说法表明他对 ousia 的意义的理解动摇于这一个与形式之间。他前期对 ousia 的意义的理解是实体主义的,这种理解标志着他把 to on 的意义由高高在上的本质世界向下还原为它所固有的经验事实基础了,从而与柏拉图对 ousia 的意义的本质主义的理解完全区别开来了。但是,他后期对 ousia 的意义的理解则是向柏拉图本质主义立场的回归,尤其是当他宣称 ousia 是形式、定义所表达的对象以及事物的是什么(ti esti)或者这样的(toionde)时,他与柏拉图在本质的意义上理解 ousia 并无二致。亚里士多德的回归表明希腊形而上学对其最高范畴 to on 的意义之理解从总体架构上来说是本质中心主义的。

二、esse 和 ens 的哲学语义区分

阿奎那以拉丁文写作,在拉丁语中通常用来表述存在(是)范畴以及与之相关的词群是 esse、ens、essentia 等等。从语言学的角度来说,这些语词都源自于系动词 sum (它作为一个不及物动词表示我是的意思)。esse 是 sum 的现在时不定式;ens 是 sum 的分词形式;essentia 则是由 esse 变形而成的名词,两者之间的关联从字形上就可以直接看出来。但是,从哲学的角度来看,它们被赋予的哲学意义则是随着希腊哲学的拉丁化过程逐渐积淀下来的,因此它们与希腊哲学之间有着直接的渊源关系。在希腊哲学的拉丁化初期,波埃修不是选用分词 ens 而是选用动词不定式 esse 来翻译和表述亚里士多德形而上学的最高范畴 to on。严格地说,与拉丁文 esse 直接对应的希腊文应该是动词不定式 to einai,但是 to einai 也属于 to on 的意义之一。按照海德格尔的说法,to on 有双重意义,“to on 的第一种含义意指 to onta(entia),第二种含义意指 to einai(esse)”^[4] (第 31 页)由于希腊形而上学通常把 to einai 的意义消融于表示 to ti en einai(本质)的意义之中,因此波埃修把后者直接翻译成了 essentia,他用 esse 所表示的意义则是与本质相通的形式(forma)。例如,波埃修在《论三位一体》中说:“一切 esse 都来自于形式(omne namque esse ex forma est)”^[5] (Caput 2)他在《七公理论》中对是(esse)与是这个(id quod est)的区分归根到底等同于表达本质的形式与个别实体之间的区分。波埃修往往站在柏拉图本质主义存在论立场上理解亚里士多德的存在(是)范畴,他使用动词不定式 esse 意指一个事物的形式这一做法本身也可以追溯到亚里士多德。由于波埃修思想对中世纪哲学产生了深远的影响,基督教哲学家们都大都遵循波埃修习惯于使用 esse 意指事物的本质,这一用法在阿奎那之前早已形成一种悠久的传统。不过,有些基督宗教哲学家已经明确地把 esse 所表示的本质意义与它所表示的存在意义区分开来。例如,奥维尼的威廉就区分过 esse 的两种意义:第一种意义指剥掉覆盖一个事物的各种偶性之后所遗留下来的可理解和可定义的本质(essentia)或实质(quiditas);第二种意义是通过系词是(est)所意指的东西,即意指一个事物的实存(existentia)。威廉所作出的这一区分对阿奎那产生了直接的影响,虽然阿奎那偶尔也提到 esse 之作为本质的传统用法,但是他本人并未经常

在这一意义上使用 esse 一词,而是赋予它一种全新的意义,这一点在其《波埃修〈七公理论〉评注》中作出了明确的表达。

在诠释波埃修关于 esse 与 id quod est 的区分时,阿奎那根据亚里士多德的主谓词逻辑指出,对于 ens(是者)来说,esse(是)本身虽然是某种共同的、非确定的东西,但是它能够以两种方式受到限定:以一种方式受到拥有 esse 的主体(subjecti)之限定;以另一种方式受到谓词(predicati)之限定。我们知道,在逻辑命题中,主体就是拥有系词是的主词,而谓词则被用来形容主体所是的情况。以第一种方式所限定的是,其逻辑形式为 S 是,由于主词 S 所拥有的是后面没有其他谓词,因此这个 S 就表示 S 自身的存在状况,即表示 S 存在或者有 S 的意思。以这种方式所限定的是本质上是以绝对的存在视域为标准来判断主词 S 所指为一个实际的是者或存在者。阿奎那把这样的是称为主体固有的是(proprium esse subjecti)或者绝对的是(esse simpliciter)。以第二种方式所限定的是,其逻辑形式则为 S 是 P,由于主词 S 所拥有的是又进一步受到了谓词 P 的限定,因此这个 S 就表示主词 S 不是一个毫无规定性的是者,而是有它一定的是的样式,即以谓词 P 的样式是;相应地, P 则表示 S 的是在某一特定的样式下实现,换言之,它表示 S 在某一特定本质(essentia)或者形式(forma)下呈现。虽然它的逻辑功能在于联结主词和谓词,但它的指义功能则在于显示 S 属于何种形式的是者。因此,就指义功能而言,不难看出阿奎那所谓限定是的方式旨在表明同一个判断同时包含着两重因素:一是判断一个事物是否存在(S 是);二是判断一个事物以何种样式存在(S 是 P)。

在指出限定 esse 的两种方式后,阿奎那又分别从两个方面分析了 ens 和 esse 具有的不同哲学意义。一方面,esse 指称 actus essendi,这个短语中文既可译为存在(是)的活动,又可译为存在(是)的现实,因为拉丁文 actus 本身就兼具活动与现实两义;ens 则意指 subiectum essendi,这个短语中文可译为存在(是)的主体。阿奎那以跑(currere)和跑者(currens)的语义之不同类比地说明了 esse 和 ens 的语义之不同。他指出:“esse 本身不作为 subiectum essendi 被意指,正如‘跑’不作为‘跑’的主体(subiectum cursus)被意指。因此,正如我们不能说‘跑本身跑’,我们也不能说‘esse 本身是(sit)’;毋宁说, id quod est 作为 subiectum essendi 被意指,正如‘跑者’作为‘跑’的主体被意指。因此,正如对于跑者或者对于正在跑步的人我们能说‘他跑’,因为他是跑的主体并且分有它,我们也能说 ens 或者 id quod est ‘是’(sit),因为它分有 actum essendi。这就是他说‘是本身尚不是’(ipsum esse nondum est)的意思,因为 esse 不被归属于它本身,如同被归属于 subiecto essendi,然而‘其所是’(quod est)一旦接受了‘是’的形式(forma essendi),即通过接受 actum essendi,就‘是’(est),并且‘存在着’,也就是说,它本身独立存在。”^[6] (Caput 2)这段话清楚地表明:esse 意指 actus essendi,正如跑意指跑的活动;ens 则意指 subiectum essendi,在此意义上,它就是一个是者或存在者,因为它分有 actus essendi,正如跑者意指跑的主体,在此意义上,它就是一个跑者,因为它分有跑的活动。另一方面,虽然 ens 和 esse 都是最普遍的概念,但是它们之间存在着指称方式上的差别:ens 以具体方式被意指;esse 则以抽象方式被意指。阿奎那把 ens 和 esse 都作为动名词使用,但是 ens 作为具体的动名词意指拥有 actus essendi 的主体,就像跑者作为具体名词意指跑的主体一样,esse 则作为一个抽象的动名词意指 actus essendi,是从活动的主体中抽象出来的,就像跑意指跑的活动,是从跑步活动的主体中抽象出来的一样。阿奎那还专门以白物(album)和白性(albedo)两个名词之间的差异为例类比地说明了 ens 和 esse 在指称方式上存在着具体与抽象之别。他指出:“我们通过说‘是’(esse)意指一物,而通过说‘是这个’(id quod est)则意指另一物,正如当我们说‘跑’时我们也意指一物,而通过说‘跑者’时则意指另一物。因为‘跑’和‘esse’以抽象的方式被意指,正如‘白性’(albedo)以抽象的方式被意指;然而‘其所是’(quod est),也就是,‘是者’(ens),和‘跑者’则以具体的方式被意指,正如‘白物’(album)以具体的方式被意指。”^[6] (Caput 2)

阿奎那对 ens 和 esse 的哲学语义分析表明他不仅早就先于海德格尔作出了在和在者的本体论区分,而且他赋予 esse 以 actus essendi 之意义远远超越了传统西方形而上学关于存在(是)范畴的意义理论。他把传统西方形而上学中的核心范畴存在(是)之作为一种认识论与实存论混而不分的逻辑范畴转

换成一种实存论范畴,其中不难发现一种生生不息的现实的创造活动。阿奎那赋予 *esse* 的这一意义是其基本著作中一以贯之的思想。例如,在《反异教大全》中,他说:“*esse* 乃关于现实的名称(*esse actum quendam nominat*),一个事物被说成 *esse* 不是因为它存在于潜能之中(*est in potentia*),而是因为它存在于现实之中(*est in actu*)。”^[7] (Caput 22)在《神学大全》中,他指出:“*esse* 乃一切事物的现实性,甚至是形式本身的现实性。”^[8] (q. 4, a. 1, ad 3)阿奎那以 *actus essendi* 诠释 *esse* 的意义,这对于西方形而上学的发展具有极端重要性。段德智教授对此评价道:“阿奎那的‘存在活动’概念是对传统存在概念的根本颠覆,他给西方哲学带来的震颤是常人几乎难以想象的。我们只有在这样的瞬间,即在海德格尔的《存在与时间》中读到‘能在’,在萨特的《存在与虚无》中读到‘反思前的我思’,在维特根斯坦的《哲学研究》中读到作为‘语言使用’‘行为’的‘语言游戏’,在杜威的《经验与自然》中读到‘经验’‘行动’‘实践’的情况下,才有望隐隐约约地感受到阿奎那给现代西方哲学带来的震颤,模模糊糊地看到阿奎那‘存在活动’概念的投影。”^[9] (第 121 页)

三、*ens* 的实存论意义与逻辑学意义

与波埃修不同,阿奎那常常以 *ens* 来表述希腊哲学的最高范畴 *to on*。他根据亚里士多德对 *to on* 的理解,深入分析了 *ens* 具有的实存论和逻辑学的双重意义。其早期著作《论存在者与本质》中,阿奎那指出:“正如哲学家在《形而上学》第五卷中所说的,我们必须认识到由其自身的存在者(*ens per se*)以两种方式被言述,以一种方式它由十个种所区分(*dividitur per decem genera*);以另一种方式它意指命题的真(*propositionum veritatem*)。”^[10] (caput 1)首先,我们应该注意到阿奎那在这里是针对由其自身的存在者(*ens per se*)而分析 *ens* 所具有的双重意义。由其自身的存在者不同于由偶性的存在者(*ens per accidens*);根据阿奎那在《亚里士多德〈形而上学〉评注》中的说法,前者是本质的存在者,例如人、白性等,它本身又可以在一种绝对的意义下进一步区分为实体(*substantia*)和偶性(*accidens*),这一区分的基础在于一个事物在其自身的本性上或是实体,或是偶性;后者则是偶性与本质的存在者之结合,例如白人、有音乐才能的人等,它是从偶性与实体之比较的观点而言的,这一比较是以这个词来表示的,例如,当我们说“那个人是白的”时,意指这个整体是由偶性的存在者。把 *ens* 区分为 *ens per se* 和 *ens per accidens* 的根据在于一个事物是另一个事物的实体谓词或者偶性谓词。其次,阿奎那是从分析谓词的角度来区分 *ens per se* 具有的双重意义。谓词有不同的样式,它们源自于不同的存在样式(*modum essendi*),表示一个事物的存在的样式与人们使用谓词的样式是对应的。因为这个原因,亚里士多德把对 *to on* 最初分成的种类称为范畴(*predicaments*)。他把被用来意指实际存在的事物的谓词分成十个种类,从而有了十个范畴。阿奎那所谓 *ens per se* 的第一种意义就是意指落入亚里士多德所提出的十个范畴中的任何事物,不管是实体范畴,还是偶性范畴。由于亚里士多德所提出的十个范畴直接意指客观实在,因此在第一种意义上 *ens per se* 所指的就是存在于心外的存在者,阿奎那称之为完善的存在者(*ens perfectum*)。由于阿奎那主张只有在现实世界中实际存在的事物才能被称为 *ens*,因此我们可以把 *ens* 的第一种意义归结为实存论意义。*Ens per se* 的第二种意义表示命题的真,在这种意义上, *ens* 就是在命题中主词与谓词的结合,即命题的结合(*compositionem propositionis*),例如,“苏格拉底是白的”。这样的结合是由理智在结合(*componens*)和分离(*dividens*)时做出的,也就是说,当理智形成一个肯定命题时,就把主词和谓词联结起来,这便是结合;当理智形成一个否定命题时,就把主词和谓词分隔开来,这便是分离。理智在结合和分离时通过存在(*esse*)和是(*est*)这些术语来进行,在结合时就使用是,在分离时就使用不是。系词是(*est*)便是这个意义上的存在样式(*modum essendi*)的符号,它意指命题是真的。阿奎那在《亚里士多德〈形而上学〉评注》中说:“*esse* 和 *est* 这些术语表示命题的结合,理智在结合和分离时形成命题。他说, *esse* 表示一个事物的真,或者,如同另一个译文更好地表达了它, *esse* 表示某个陈述是真的。因此,一个事物的真能够被说成依照原因的方式决定命题的真;因为藉着一个事物存在或者不存在这一事实,一个陈述才是真的或者假的。因为,当我们说某物存在时,我们意指命题是真的,当我们说某物不存在时,我们意指它不是真的。这既适用于肯定,也适用

于否定。”^[11] (caput 9) 据此,阿奎那认为,任何事物,只要能通过系词是(est)对之形成一个肯定命题,就可以在第二种意义上把它称为 entia。在这种意义上,诸如缺乏(privationes)和否定(negationes)之类的东西都可以被称为 entia,因为能够通过系词是对它形成一个肯定命题。例如,可以形成“肯定‘是’(est)对立于否定的”以及“盲性(caecitas)‘是’(est)在眼中”等。由于这类意指命题的真的 ens 仅仅存在于形成命题的心智中,它们是仅仅存在于心智中的存在者,因此我们可以把 ens 的第二种意义归结为认识论或逻辑学意义。Ens 的这双重意义之区分表明事物在其自身的本性上所具有的存在样式与其在认识者的理智中具有的存在样式是不同的。

阿奎那还进一步把 ens 的实存论意义与其认识论或逻辑学意义之间的关系解释为原因与其结果的关系。他说:“现在,必须注意到 ens 的第二种意义与第一种意义相关,如同结果与原因相关。因为,从某物存在于现实中这一事实,可以得出在命题中有真和假的结论,并且理智藉着被当作动词的系词‘是’这一术语来表示这一点。但是,由于理智把在其本身是非存在者(non ens)的东西视为某种存在者,例如,否定,等等,因此有时 esse 以这第二种方式被用来表述某物,而不是以第一种方式。因为,盲性以第二种方式被说成存在,其理由在于‘某物被说成是盲的’这个命题是真的。然而,它以第一种方式不被说成是真的;因为盲性在现实中没有存在,而毋宁说它是某种存在的缺乏。现在,一个属性被用来在思想和语词上真实地肯定某物,这对于该物是偶然的,因为现实不指涉知识,而是相反。但是,每一个事物在其自身的本性上所具有的 esse 是实体的;因此,当苏格拉底存在被言说时,如果‘存在’(est)以第一种方式被理解,那么它就属于实体谓词(praedicato substantiali);因为 ens 对于任何特殊存在者而言都是更高级的谓词,正如‘动物’对于‘人’而言。但是,如果它以第二种方式被理解,那么它就属于偶性谓词(praedicato accidentali)。”^[11] (caput 9) 在这里,我们不难想起康德在批判传统本体论证明时否定存在(是)(sein)是一个真实的谓词而认为它只是一个判断的系词之主张。虽然阿奎那也反对并且试图克服具有本体论证明色彩的关于上帝存在的先天证明,但是他绝对不会赞同康德否认存在(是)之为真实谓词的主张。恰恰相反,阿奎那主张存在(est)就其第一种意义而言是一个实体谓词,起着指涉实在的指谓功能;只有就其第二种意义而言才是一个偶性谓词,起着联结主词和谓词的逻辑功能。但是,它的逻辑功能是以其指谓功能为基础的,它之能充当逻辑命题的系词来表示命题的真是以其实存论意义为根据的,因为一切认识论的或逻辑的观念归根到底都指涉实在,而不是相反。

阿奎那赋予 ens 的实存论意义对于其认识论或逻辑学意义的绝对优先性,以 ens 的实存论意义之真假决定其认识论或逻辑学意义之真假,这表明他对 ens 和 esse 的哲学意义之理解是站在温和实在论立场上的。在他看来,ens、esse、est 这些词首要地表示一个事物的实存状况,次要地表示逻辑命题的真假状况。从这一立场出发,他不赞同亚里士多德在《解释篇》中通过中性分词 to on 证明动词不表示一个事物存在或不存在的做法。与亚里士多德主张 to on 不意指一个事物存在或者不存在相反,阿奎那在《亚里士多德〈解释篇〉评注》中分别以拉丁文的分词 ens 和现在时直陈式单数第三人称动词 est 来理解和表述希腊文 to on,不仅认为它们都意指一个事物的实存状况,而且认为它们的实存论意义是首要的,其认识论或逻辑学意义则是次要的。他说:“这在言说‘ens’时确实被最清楚地看到,因为‘ens’除了‘是这个’(quod est)之外便是无。因此,我们看到,它既意指一个事物,当我说‘这个’(quod)时,又意指存在(esse),当我说‘是’(est)时。如果作为意指具有存在的‘事物’的 ens 一词首要地意指存在(esse),那么毫无疑问,它意指一个事物存在。但是,ens 一词并不首要地意指在言说‘是’(est)时被包含的结合;毋宁说,它意指与结合有关,因为它意指具有存在的‘事物’。”^[12] (caput 5) 显而易见,阿奎那不仅认为 ens(to on)意指一个事物存在或不存在,有其实存论意义,而且认为它的实存论意义是其认识论或逻辑学意义的根据和基础,正因为它意指具有存在的事物,所以它才意指与命题的结合有关。本来,如果仅仅从语词的语法对应的角度来看,以拉丁文 ens 翻译希腊文 to on 是恰当的,但是,就这一特殊语境而言,阿奎那认为以 esse 理解 to on 则更符合亚里士多德的原意,因为亚里士多德意图通过意指存在的动词来证明没有动词表示一个事物存在或不存在。虽然就其自身而言意指存在,因此阿奎那又以意

指 *esse* 的现在时直陈式单数第三人称动词 *est* 来代替 *to on*, 分析它首要地意指一个事物的实存状况, 次要地意指与逻辑命题的结合有关的真假状况。虽然动词是 (*est*) 具有联结一个命题的主词和谓词的逻辑功能, 但是阿奎那认为它并不首要地 (*principaliter*) 意指逻辑命题中的主词和谓词的结合, 而是次要地或附带地 (*consequenti*) 意指这种结合。“它首要地意指在现实性的状态中被绝对地感知的东西; ‘是’ (*est*) 被单纯地言说, 意指在现实中存在 (*in actu esse*), 因而以动词的样式表示。然而, 动词 ‘是’ (*est*) 首要地意指的现实性是每一个形式的共同的现实性, 无论是实体的, 还是偶性的。因此, 当我们想要意指任何形式或者活动现实地存在于某个主体之中时, 我们就通过动词 ‘是’ (*est*) 来表示它, 或者绝对地, 或者相对地; 根据现在时态, 就绝对地表示它, 根据其他时态, 就相对地表示它; 并且因为这一理由, 动词 ‘是’ (*est*) 就表示结合, 不是首要地, 而是次要地。”^[13] (*caput 5*)

四、*esse* 和 *ens* 的神学意蕴

阿奎那首先是一位神学家, 总是以神学家的身份来进行哲学思考, 他从哲学的角度对存在 (是) 范畴的语义分析是在基督教神学语境中作出的, 因此我们最后有必要简要地指出阿奎那的存在 (是) 范畴的神学意蕴。存在 (是) 的奥秘对于阿奎那来说归根到底就是上帝的奥秘。他之所以在 *ens* 和 *esse* 之间作出区分, 并且赋予 *ens* 的实存论意义对其认识论或逻辑学意义的绝对优先性; 之所以把 *esse* 的哲学意义解释为 *actus essendi*, 把对存在 (是) 范畴的哲学意义之理解从传统的本质主义层面提升到全新的存在主义层面, 反复强调 *esse* 乃“一切现实者的现实性 (*actualitas omnium actuum*)”和“一切完美者的完美性 (*perfectio omnium perfectionum*)”^[13] (*q. 7, a. 2, ad 9*), 是一切事物中“最内在的”、“最完美的”、“使它们藉以变成现实的东西”^[18] (*q. 8, a. 1; q. 4 a. 1*); 之所以在受造物的本质 (*essentia*) 与其存在 (*esse*) 之间作出区分, 并用亚里士多德的潜能和现实学说解释两者之间的关系, 赋予作为现实的存在对作为潜能的本质或形式的形而上学优先性; 其根本原因就在于他最终是为了引出存在本身 (*ipsum esse*) 或者纯存在 (*esse tantum*) 乃一切事物得以存在 (*esse*) 或者被称为存在者 (*ens*) 的终极动力因。对于阿奎那来说, 存在 (是) 决不仅仅意味着一个事物实存或者在世界中的在场这一事实, 它同时也是被用来意指神圣存在的名称。因此, 在阿奎那所理解的存在 (是) 概念的意义中必然包含着它不可或缺的神学意蕴。事实上, 在那奎那的著作中, 存在本身和纯存在这类术语无非是他用来解释上帝的形而上学名称, 有时他也使用第一存在者 (*primo ente*)、独立自存的存在 (*esse subsistens*) 等术语来称谓上帝。他说: “有一个第一存在者 (*primum entium*), 他拥有全部存在的丰满的完美性, 我们称之为 ‘上帝’ (*Deum*), 这在上述诸卷中被证明过。他从其自身的完美性的富裕中把存在 (*esse*) 赋予一切实存者, 以致他被证明不仅是第一存在者, 而且是一切存在的原理。”^[14] (*Caput 1*) 在阿奎那看来, 上帝的本质就是他的存在, 他是其本质与其存在合而为一的纯现实, 就其自身而言, 他是没有任何潜能性的纯粹现实性; 就其与存在于现实世界中的受造物的关系而言, 他是它们得以存在的第一因。每一个受造物, 不管它是由形式与质料复合而成的物质实体, 还是由形式与存在复合而成的精神实体, 都从作为第一存在者的上帝那里接受它的存在。一切受造物所具有的存在都是对神圣存在的分有。他指出, 必定有一个实在是其他一切事物存在的原因, 因为它是纯存在 (*esse tantum*); 即使就由形式和存在复合成的灵智体而言, 也是“从第一存在者那里获得它的存在, 第一存在者是纯存在, 这就是第一因或者上帝”^[10] (*caput 4*)。这样, 阿奎那就把意指 *actus essendi* 的存在 (是) 范畴的绝对意义最终归根于上帝, 从而为基督教形而上学奠定了牢固的基石。

综观阿奎那对 *esse* 和 *ens* 的语义分析, 不难发现他对传统西方形而上学的存在 (是) 范畴的意义之理解已然达到了一个前所未有的全新高度, 标志着西方存在论从本质主义向存在主义的一场具有革命意义的转变。首先, 它超越了古希腊形而上学对存在 (是) 范畴的意义的传统理解。在古希腊哲学语境中, 存在 (是) 范畴的语义经历了一个从巴门尼德的极端本质主义向柏拉图的强本质主义和亚里士多德的实体主义演变的过程, 虽然亚里士多德在一定程度上改变了存在 (是) 范畴的哲学语义方向, 将其基本哲学意义从高高在上的抽象的本质世界向下还原为具体的现象世界, 使存在 (是) 范畴的哲学语义奠定在它固有的经验

基础之上,但是亚里士多德的实体主义充其量只是一种弱本质主义的实体主义,存在(是)范畴的哲学意义仍然为本质所遮蔽。阿奎那将 esse 诠释为 actum essendi,并在此基础上把存在(是)与本质区分开来,这样就把存在(是)范畴的哲学意义从本质主义转向了存在主义。其次,它超越了奥古斯丁主义的基督宗教存在论语义。虽然奥古斯丁主义在基督宗教语境下赋予古希腊形而上学的存在(是)范畴以特定的神学意蕴,推进了希腊古典存在论的基督宗教化,但是奥古斯丁主义存在(是)范畴的基本哲学语义仍然是透过新柏拉图主义传承下来的一种本质主义存在论语义。从这个意义上讲,阿奎那对古希腊哲学的存在(是)范畴的语义理论之超越同时也是对奥古斯丁主义的基督宗教存在论语义之超越。最后,它开启了近现代存在主义哲学的新方向。不仅阿奎那提出的 actum essendi 这一关于 esse 的基本哲学语义已经把近现代存在主义用来表示实存或生存的核心范畴 existence 的基本意义蕴含在其自身之中,而且我们还可以从他对 esse 和 ens 的语义区分中明显看出那种海德格尔所谓关于在在者区分的本体论差异。在此意义上可以说,阿奎那对 esse 和 ens 的语义分析预示了近现代存在主义哲学的新方向。

[参 考 文 献]

- [1] Nietzsche, Friedrich. *The Twilight of the Idols*. Cf. Friedrich Nietzsche. 1991. in *Nietzsche's Complete Works* 16. New York and London: The Macmillan Company.
- [2] [古希腊] 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆 1996 年版。
- [3] [古希腊] 亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,北京:商务印书馆年 2003 年版。
- [4] [德] 海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,北京:商务印书馆 1996 年版。
- [5] Boethius. *De trinitate*. Cf. Boethius. 1973. *The Theological Tractates*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Cambridge and London: Harvard University Press.
- [6] Sancti Thomae de Aquino. *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*. Cf. St. Thomas Aquinas. 2001. *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*. Introduction and translation by Janice L. Schultz, Edward A. Synan. Washington: The Catholic University of America Press.
- [7] Sancti Thomae de Aquino. *Summa contra gentiles*. I. Cf. St. Thomas Aquinas. 1975. *Summa contra gentiles*. Book 1. Translated with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.
- [8] Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologica*. I. Cf. St. Thomas Aquinas. 1948. *Summa Theologica*. I. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers.
- [9] 段德智:《试论阿奎那存在论的变革性质和现时代意义》,载《华中科技大学学报(社会科学版)》2008 年第 5 期。
- [10] Sancti Thomae de Aquino. *De ente et essentia*; Cf. St. Thomas Aquinas. 1968. *On Being and Essence*. Translated with an Introduction and Notes by Armand Maurer. C. S. B. 2d. rev. ed. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- [11] Sancti Thomae de Aquino. *Sententia libri metaphysicae*. V. Cf. St. Thomas Aquinas. 1995. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Translation and introduction by John P. Rowan. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books.
- [12] Sancti Thomae de Aquino. *Sententia super Peri hermenias*. 5. Cf. 1962. *Aristotle: On Interpretation*. Commentary by St. Thomas and Cajetan. Translated from the Latin with an Introduction by Jean T. Oesterle. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- [13] Sancti Thomae de Aquino. *De potentia*. Cf. St. Thomas Aquinas. 1952. *On the Power of God*. Translated by the English Dominican Fathers. Westminster, Maryland: The Newman Press.
- [14] Sancti Thomae de Aquino. *Summa contra gentiles*. III. Cf. St. Thomas Aquinas. 1975. *Summa contra gentiles*. Book 3. Translated with an Introduction and Notes, by Vernon J. Bourke. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.