

# 个体与个体事物

聂敏里 (NIE Minli) \*

**摘要：**人们容易将“个体”（τόδε τι）与“个体事物”（τὰ καθ’ ἑκάστα）混淆在一起，从而用对个体事物的探讨代替了对个体本质的探讨。本文认为，个体与个体事物，是必须保持严格区别的两个概念。个体本质是一事物区别于其他事物的本质、形式的依据。而个体事物是可感的、偶性的、具有质料的存在。没有前者，后者就不能作为一个确定的东西得以存在，而没有后者，前者也就不能够作为一个具体的东西得以呈现。

**关键词：**这一个；个体；个体事物；《范畴篇》；《形而上学》

## “Individuals” and “Particulars”

**Abstract:** The concept of “individuals (τόδε τι)” is easily confused with the concept of “particulars (τὰ καθ’ ἑκάστα)”. This confusion results in that the explication of essence of individuals is often mistakenly taken for that of particulars. This article argues that individuals and particulars are two distinct notions which should be strictly distinguished from each

---

\* 聂敏里，中国人民大学哲学院教授（NIE Minli, Professor, School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing）。

other. Essence of individuals is essence or form, according to which we can distinguish one thing from another, while particulars are sensible and accidental beings with material. Without the former, the latter can't exist as a determinate object; but without the latter, the former can't present itself as a concrete thing.

**Keywords:** a this; individuals; particulars; *The Categories*; *Metaphysics*

## I

在我看来,人们最容易将个体 (*individuals*, τὸδε τι) 与个体事物 (*particulars*, τὰ καθ' ἑκάστω)① 混淆在一起,从而,用对个体事物的探讨代替了对个体本质的探讨。显然,这既影响了人们对个体本质 (*individual essence*)② 这个概念的把握,也影响了人们对个体事物作为偶性存在的内涵的把握。

这方面的一个最为显著的例子就是人们对《范畴篇》中所说的“这一个”(τὸδε τι)的理解。在《范畴篇》中,亚里士多德这样说:

实体是那最主要、第一位、最重要被陈述者,它既不陈述任何一

- ① 在这里,将“个体”用 *individuals* 来表示,将“个体事物”用 *particulars* 来表示,并且认为与“个体”相对应的希腊词是 τὸδε τι,而与“个体事物”相对应的希腊词是 τὰ καθ' ἑκάστω,我是采用了夏洛特·维特的做法。在《实体与本质》一书第5章的脚注15中,维特这样写道:“我将‘τὸδε τι’翻译成‘个体’(individual),而将‘个体事物’(particular)保留给‘καθ' ἑκάστω’。这一翻译,我相信,捕捉到了亚里士多德的语言的一些联系。首先,这个短语在字面上翻译为‘这个什么’(this something)或‘一个这个’(a this)。这个指示代词在这两个翻译中都似乎倾向于得到一个个体,尽管不必然是一个具有质料的个体事物”(Witt, 1989: 164, 脚注15)。当然,我们也承认,一些研究者并不认为 individual 与 particular 有什么区别。例如,在罗杰斯·奥尔布里顿的《亚里士多德〈形而上学〉中的个体实体的形式》一文中,他便有 particular form、particular essence 的用法,见 Albritton (1957: 699—708)。此外,可以顺便指出的是,亚里士多德用来表示具体的个体事物的词除了 τὰ καθ' ἑκάστω 外,实际上还可以将 τὸ σύνολον 包括在内,但 τὰ καθ' ἑκάστω 是最经常使用的。
- ② individual essence 这个概念在夏洛特·维特的书中已经被使用,见 Witt (1989: 第5章)。此外,许多研究者还用 individual form 这个概念来指个体本质。

个主体也不在任何一个主体之中，例如这一个人或这一匹马。  
(2a10—14)

所有实体看起来都表示这一个。因此，对于第一实体，它表示这一个是无可争辩的和真实的；因为所表示的东西是不可分的并在数量上为一。(3b10—13)

这是亚里士多德在《范畴篇》中明确地运用“这一个”这个术语并且对它提出最清楚的界定的两段话。在第一段话中，亚里士多德不仅界定了实体、第一实体，而且还通过举例将它与“这一个”明确地联系在了一起，因为，他说，“例如这一个人或这一匹马”。而在第二段话中，亚里士多德实际上是无异于向我们提供了他对“这一个”这个术语的内涵的一个明确的界定，这就是，“所表示的东西是不可分的并在数量上为一”。在这里，无论是“不可分的”（ἄτομον）这个术语还是“在数量上为一”（ἐν ἁριθμῷ）这个术语，都清楚地向我们表明了“这一个”这个术语亚里士多德主要是在“个体”的意义上使用的。因为，不仅“不可分的”显明了它与“个体”（*individual*）在词源上的联系<sup>①</sup>，而且“在数量上为一”这个术语则进一步解释了“不可分的”是在什么意义上的不可分，从而等于是从概念上明确了它的“个体”内涵。<sup>②</sup> 这样，“这一个”这个术语通过“不可分的并在数量上为一”的界定，就再明确不过地指向了个体。

但是，也正是在这里，人们产生了理解的过度。因为，在我看来，亚里士多德在这里所向我们明确表明只不过是“这一个”指在数量上不再可分的“个体”，仅此而已，他并没有向我们更进一步地说明这个“个体”是指什么，例如，它是指个体形式、个体本质呢，还是指具体的个体事物呢？即便是“这一个人”、“这一匹马”的例子，显然，我们也不清楚它们指的是具体的这一个人、这一匹马，还是本质意义上的这一个人、这一匹

① 因此，弗雷德在《亚里士多德中的个体》（Frede, 1987b: 49—71）一文中这样写道：“这个词的这一用法的起源可以十分容易地被说明：它仅仅是直译古希腊词‘atomon’的结果，后者可以恰恰在‘个体’或‘个体事物’这一意义上被使用。亚里士多德在《范畴篇》中（1b6；3a34，38，39；3b2，7，12）是第一个以此方式使用这个术语的人。”

② 参见 Frede (1987b) 论文，尤其是对什么是亚里士多德所说的“不可分”和“在数量上为一”的讨论（Frede, 1987b: 51ff）。

马。但是，正是在这里，几乎所有的研究者——在我了解的范围内，我找不到一个例外——都不假思索地断言，这里的“这一个”所指的仅仅是具体的个体事物。从而，他们都认为，亚里士多德在《范畴篇》中的实体观与《形而上学》核心卷中的实体观是不同的，前者认为个体事物是第一实体，后者认为形式是第一实体，即使其中不乏主张形式是个体本质的人。<sup>①</sup>

但是，如果我们上述的分析是正确的，这就是，亚里士多德在文本上只是向我们指明了“这一个”在数量上不再可分的“个体”内涵，而没有给我们提供更多的、额外的理解的可能性，他在《范畴篇》中对实体进行研究和说明的目的仅仅是要在逻辑学研究的范围内指明实体的终极主词、终极主体的地位，而不需要对实体做更进一步的分析和说明，也就是说，他只需要指出实体，尤其是第一实体的“个体”内涵就够了，这就足以保证它的“实体地位”，也就是作为“最主要、第一位、最重要被陈述者”的地位，那么，很显然，将“这一个”理解为仅仅是指具体的个体事物，而将其可能的个体本质的内涵排除出去，甚至与之对立起来，就不仅在理论上是不合理的，而且也是没有必要的。事实上，在《范畴篇》的特殊语境中，无论“这一个”是指具体的个体事物还是指个体本质，都不会妨碍它作为逻辑的终极主词的功能的运用，而正是这后一点才是《范畴篇》所真正关注和要加以讨论的。因此，如果我们在理解中能够充分注意到这个问题，并且关注于亚里士多德对“这一个”作为“个体”在逻辑主词意义上的讨论，我们也就可以避免将《范畴篇》中的实体观与《形而上学》核心卷中的实体观贸然地对立起来，而完全有可能建立起它们之间在理论上的一致性。

实际上，“这一个”这个术语在亚里士多德那里不仅仅指具体的个体事物，而且也可以指形式这一点，《形而上学》已经给我们提供了足够多的例子。为了研究的方便，我们可以把这方面的材料尽量多地罗列在下面：

Δ 8, 1017b23—26: “这样，实体就有两个方面的意思，不再陈述

<sup>①</sup> 例如弗雷德，参考他的《亚里士多德的〈形而上学〉中的实体》一文（Frede, 1987a: 72—80）；以及维特，参考她的《实体与本质》一书第5章中的脚注15（Witt, 1989: 164）。

其他东西的终极主体，和那可以是‘这一个’和分离的存在的东西；每一个东西的样式和形式便是这样的东西。”<sup>①</sup>

Z 3, 1028b28—30: “可分离者和‘这一个’看起来最属于实体。因此，形式和二者的合成物可能相比于质料更是实体。”<sup>②</sup>

Z 4, 1030a3—7: “因为那‘是什么’本身才是‘是其所是’，而一旦另一个陈述另一个，就不是‘这一个’本身，例如，这个白色的人就不是‘这一个’本身，如果唯有‘这一个’才属于实体的话。”<sup>③</sup>

Z 10, 1035b1—3: “因为圆同名异义地既指那单纯而言的，也指那就具体而言的，因为对那些就具体而言的没有专门的名称。”<sup>④</sup>

Z 11, 1037a1—3: “因为凡不是‘是其所是’和就其自身而言的形式本身而是‘这一个’的东西，每一个都有其某种质料。”<sup>⑤</sup>

Z 13, 1038b1—7: “既然研究是关于实体的，我们就要再次回来。据说正像主体是实体，‘是其所是’和普遍者也是。因此，关于前两者已经说过了；因为关于‘是其所是’和主体已经说过，它们在两种方式上作为主词，或者作为‘这一个’存在，正像这个动物作为种种性状的主词，或者正像质料作为现实性的主词。”<sup>⑥</sup>

- 
- ① 注意，在这段话中亚里士多德不仅明确地将“这一个”同形式或样式联系在了一起，而且还指出了它们是“每一个东西”的形式或样式。“每一个东西”，ἕκαστος，在亚里士多德那里通常是指具体的个体事物。
- ② 这段话不仅与上面的 Δ 8, 1017b23—26 的意思是相合的，而且亚里士多德还表明了“这一个”可以既指形式，又指具体的个体事物，亦即这里所说的质形合成物。
- ③ 在这里，亚里士多德就将“这一个”同“是其所是”联系在了一起，而“是其所是”如我们所知就是本质意义上的形式。
- ④ 在这里，所谓“那单纯而言的”（ὁ τε ἀπλῶς λεγόμενος）即是指圆的形式，而所谓“那就具体而言的”（ὁ καθ’ ἕκαστα）则是指具体的圆的东西，亚里士多德在这里表明了形式和个体事物具有同名异义的关系。
- ⑤ 在这个例子中，亚里士多德似乎排他地表明了“这一个”仅仅指向具体的质形合成物。但是，如果更为仔细地阅读，是会将“这一个”也同“是其所是”联系在一起的，因为，这句话当然也可以被理解为，除“是其所是”和形式本身之外而是“这一个”的东西，这样，亚里士多德就等于是以排除的方式将所谈论的对象限定在了具体的个体事物身上，从而表明它们每一个是有其质料的。
- ⑥ 在这里，亚里士多德就明确地将“这一个”同“是其所是”联系在了一起，并且表明“是其所是”也可以是谓述的终极主词。

H 1, 1042a25—32: “现在让我们再来讨论公认的实体。它们就是那些可感实体；而可感实体全都具有质料。但实体是主体，在一种意义上是质料（质料我指那不是在现实性上是‘这一个’而是在潜能上是‘这一个’者），在另一种意义上是描述和样式，它作为‘这一个’是在描述上可分离的；在第三种意义上是那出自二者的东西，只有它有生成和毁灭，并且是绝对可分离的；因为就描述而言的实体中一些可分离，一些不可分离。”<sup>①</sup>

Θ 7, 1049a25—37: “如果存在着某个最初的东西，它不再就另一个东西而被说成是那一个东西的，这就是最初的质料；例如，如果土是气的，而气不是火而是火的，那么，火就不是‘这一个’而是最初的质料。因为在这一点上那个被就其而言的东西和主体相区别，即在是‘这一个’还是不是上。例如，相对于这些性状的主体是人、身体和灵魂，而性状是文雅的、白的……因此凡是这样的，最终的东西就是实体；而凡不是这样，而是谓述者是某个形式和‘这一个’，最终的东西就是质料和质料类的实体。”<sup>②</sup>

Λ 3, 1070a10—13: “实体有三种，质料，通过被揭示而是‘这一个’（因为凡是接触而非共生而存在的就是质料和主体），本性，它是‘这一个’和所趋向的某种状态；再者，第三种是那个由它们所构成的、就具体而言的东西，例如苏格拉底或卡利亚斯。”<sup>③</sup>

这样，从上面的例子可以清楚地看到，“这一个”，亚里士多德不仅用来指具体的个体事物，也用来指形式或本质，甚至，有时候还用来指质料。所以，欧文斯这样说：“对亚里士多德的文本中‘这一个’的各种用法的考察可以以一个简短的概括作结。一个‘这一个’可以要么指合成物，要么指单独的形式。依照亚里士多德的同名异义词的方式，它可以要

① 这段话是亚里士多德关于“这一个”的用法最完整的一段话，因为，在这里亚里士多德明确地告诉了我们，“这一个”除了指形式和具体的质形合成物以外，还可以指质料。

② 在这里，亚里士多德又似乎肯定了形式是“这一个”，而否定了质料是“这一个”。

③ 这里，亚里士多德再次重复了 H 1, 1043a25—32 对“这一个”的三种用法的概括，即，它既可以指质料，也可以指形式，也可以指质形合成物。

么与合成物、要么与单独的形式相对照，依据它被运用于它的这个或那个意义中的情况。质料仅仅在潜能上是一个‘这一个’。”<sup>①</sup>

这样，“这一个”这个术语在亚里士多德那里就是多义的。但是，由此一来，显然，需要我们着重加以避免的就是不要将它的不同的意义混淆在一起，特别是不要将具体的个体事物和个体本质、个体形式混淆在一起。但是，正是在这里，人们却最容易将二者混为一谈，从而既不能正确地理解个体事物，又不能正确地理解个体本质。

这方面一个最为典型的例子就是欧文斯。他虽然指出了“这一个”的同名异义现象，知道“这一个”在亚里士多德那里既可以指具体的个体事物，又可以指形式，但是，他却独断地认为，个体只能是个体事物，而不能是形式。从而，像“个体本质”或“个体形式”这样的概念就是他不能够理解的，一旦提到个体，他就只能从具体的个体事物的角度来理解。从而，对于同样能够被称作是“这一个”、因而也是个体的形式，他就只能给出一个令所有人都感到费解的说法，即，形式既不是个别的，也不是普遍的。<sup>②</sup>事实上，就他区分了 *individual* 和 *singular*，认为 *individual* 可以被用于形式，<sup>③</sup> 而 *singular* 则仅仅指一个具体的个体事物而言，他实际上是承认例如像个体形式或个体本质这样的概念，而且也只有个体形式或个体本质这样的概念才能够符合他所说的形式既不是个别的也不是普遍的观点，但是，他就是不能够明确地得出这样的概念，究其根本原因，就是因为他认为个体只能够指具体的个体事物，而不能用来指形式。

## II

现在，让我们回到亚里士多德的文本上来。我想特别加以讨论的就是如下两个文本，即，《形而上学》Z 6 和 Z 11。

首先就是 Z 6。Z 6 的文本和我们这里所讨论的主题直接相关，这是毫

① Owens (1978: 389)。

② Owens (1978: 389)。

③ Owens (1978: 389—390)。

无疑的。因为，如众所周知的，Z 6 所讨论的主题就是每一个东西的“是其所是”和每一个东西是否是同一的。<sup>①</sup> 在这里，每一个东西的“是其所是”当然指的就是每一个东西的本质或形式，而“每一个东西”则指的是具体的个体事物。从而，亚里士多德在这里就涉及到了本质与个体事物的关系问题，而如果我们将这里的本质或“是其所是”理解为个体本质或个体形式，那么，对这一文本加以考察，就显然有助于我们对个体与个体事物的关系问题的深入思考。

而亚里士多德在 Z 6 中探讨这一问题的一个显著的思路就是，他试图将就偶性而言的个体事物和个体事物本身区别开来，从而表明这样的原则立场，这就是：“是其所是”与就自身而言的个体事物是同一的，而与就偶性而言的个体事物是不同一的。这一思路不仅体现在 Z 6 的整体论证结构中，而且也体现在亚里士多德就这一论证所得出的结论中。例如，在分别就“是其所是”与就偶性而言的个体事物以及“是其所是”与就本身而言的个体事物是否同一做了详细的论证和考察之后，他这样说：

由上所述，每一个东西本身和“是其所是”就不是在偶性上同一，而且由于认识每一个东西也就是认识“是其所是”，所以，甚至就所展示的来看，二者也必然是一个东西。而就偶性而言者，例如文雅的或白色的，由于所指的分歧，说“是其所是”和它本身是同一的就是不对的。因为，白色偶然所属的东西和这个偶性本身，在一种意义上是同一的，但在另一种意义上，“是其所是”和它本身并不是同一的。因为人的所是和白色的人的所是不是同一的，而在性状上相同。(1031b19—28)

这就清楚地表明，在亚里士多德看来，如果我们考察个体事物的本质和个体事物之间的关系，我们就不能够简单地说二者是同一的或不同一的，而必须针对个体事物的存在首先做出细致的分别。也就是说，我们必须认识到，个体事物在存在论上可以被区别为就本身而言的存在和就偶性

<sup>①</sup> 《形而上学》Z 6, 1031a15—17“应当考察，究竟‘是其所是’和每一个东西是同一的还是不同的。因为这对于有关实体的研究是有益的”。



而言的存在。前者使得个体事物作为本质领域的存在，从而，它与它的本质就是同一的，恰如亚里士多德所说的，“每一个东西并不有别于它自己的实体，而且‘是其所是’指的就是每一个东西的实体”（1031a17—19）。后者则使得个体事物作为一个具体的偶性合成物，也就是我们经验中的种种偶性的存在，而它们当然并不直接就是它们的作为本质的存在，相反，我们所需要的正是从这种种偶性的存在中识别出其本质的存在来。

这样，一个非常清楚的事实就是，亚里士多德在 *Z 6* 中实际上延续了从 *Z 4* 开始、并在 *Z 5* 中得到进一步贯彻的一个思路，即，在逻辑上将一个事物的本质存在和它的偶性存在区分开来。在 *Z 4* 中，亚里士多德是通过实体的定义的探讨来从事这一工作的，亦即将实体的定义同关于它的种种偶性的描述区分开来，而在 *Z 5* 中，亚里士多德则是通过证明一个看起来独立的耦合物例如扁鼻在本质上不是实体、而是偶性合成物来做到这一点的。<sup>①</sup> 在 *Z 6* 中，亚里士多德无疑是点明了这一思想主题，表明我们应当严格地将就自身而言的事物和就偶性而言的事物亦即偶性合成物区别开来，事物的本质仅仅同这个事物自身相关，并且就是这个事物的实体本身。

但是，这只是表明了本质和个体事物本身在存在论意义上的同一性，亦即，所谓的就本身而言的个体事物实际上就是这个事物的本质存在，从而，它与它的本质在存在论上是完全同一的。然而，这是否因此也就意味着本质与具体的个体事物是完全同一的呢？如果说在 *Z 6* 中亚里士多德已经向我们明确地表明了，具体的个体事物，当它作为种种具体的偶性合成物而存在时，它与它的本质存在是不同一的，那么，在 *Z 11* 中，亚里士多德则向我们提供了一个可以说是与 *Z 6* 的主题相辅相成的文本，表明即便我们仅仅考察这个具体的个体事物，而不考虑它同种种偶性相结合的情况，亦即，仅仅将它作为一个具体的质形合成物来加以考察，我们也应当严格地将它与它的形式区别开来，也就是说，一个事物的形式的存在和它的作为质形合成物的存在是严格不同的。

实际上，亚里士多德在 *Z 10* 中已经尝试对形式和具体的质形合成物进

<sup>①</sup> 聂敏里（2011：140—167）。

行严格地区分了。他这样说：

因为直线并不是如果由于被分解为线段而毁灭、或者人被分解为骨、筋和肉而毁灭，便因此就由这些东西按照是实体的部分那样构成，而是作为由质料构成，并且是合成物的部分，而并不是形式以及描述所关于者的部分；因此，它们就不在这些描述中。（1035a18—23）

在这里，亚里士多德就向我们区分了直线作为直线的形式的存在和它作为一条具体的直线的存在以及人作为人的形式的存在和它作为一个具体的人的存在，表明它们并不是同一个东西，从而，当我们讨论实体的部分问题（这也就是 Z 10 和 Z 11 的主题）时，我们也就应当进行严格地区分，将一个东西的作为形式实体的存在和它作为一个具体的质形合成物的存在区分开来，质料仅仅是这个具体的质形合成物的实体的部分，而不是其形式实体的部分。而在 Z 11 中，亚里士多德则对这个问题做了更为深入而细致的论证。

他首先告诉我们，既然在 Z 10 中已经表明作为形式的实体和作为质形合成物的实体是有着严格的区别的，那么，能够做到将二者的各部分严格地区别开来，对于我们在定义中准确地就实体的形式进行界定，就是一件非常重要的工作。<sup>①</sup> 在此之后，他就做了这样一个极富启发的论证：

因此，凡是那些明显在不同种的东西上被生成的，例如在铜中的圆、在石头中的圆、在木头中的圆，对于它们这一点看起来就是显然的，即，无论铜还是石头都不属于圆的实体，由于同它们相分离；凡是那些看不出分离的东西，也没有什么妨碍这同样对于它们成立，正如即便所有的圆都一直被看成是铜的；因为铜并不会更少不属于形式，尽管在思维中抽离它是困难的。例如，人的形式显然总是在肉、骨和这一类的部分中；那么因此它们也就是形式和描述的部分吗？还

<sup>①</sup> Z 11, 1036a26—31: “但这就合理地有了疑问，哪些是形式的部分，哪些不是，而是合成物的部分。确实，这个若是不清楚的，要定义每一个东西就不可能；因为定义关于普遍者和形式；因此，哪些属于作为质料的部分和哪些不属于，如果这不是明白的，关于事物的定义也就不是明白的。”

是不是，而是质料，但是由于不在其他东西上被生成我们不能够分离？（1036a31—b7）

这个论证中能够引起我们兴趣的自然不是它的第一个环节的论证，即，通过指出作为形式的“圆”与作为质料的铜、石头或木头是不同种的东西，从而将它们一者作为形式、一者作为质料区别开来，由此，当我们具体地面对一个铜质的圆或者一个石质的圆或者一个木质的圆时，我们能够很清楚地将它形式与它的质料区别开来，并且将作为形式的实体——亦即这个圆，与作为质形合成物的实体——亦即这个圆的东西，严格地区分开来。

这个论证中能够引起我们的兴趣、并且能够给我们目前所探讨的这一主题以真正启发的是它的第二个环节的论证。在其中，亚里士多德做了这样一个非常有趣的设想。这就是，假如并没有什么铜质的圆、石质的圆、木质的圆的具体的区分，我们在日常经验中只见到过一种具体的圆的东西，例如铜质的圆，我们就是通过它们来理解圆本身的，也就是说，我们向来就把对圆的理解直接落在一个一个具体的铜质的圆的身上，以至于圆就是这些铜质的圆，这些铜质的圆就是圆，那么，如亚里士多德所问的，我们就看不出其中何者是质料、何者是形式了吗？而亚里士多德认为，尽管它们在我们的日常经验中通常是结合在一起的，以致于我们看不出它们的分离，但是，这并不妨碍我们将铜指认为质料，而并不是形式，尽管这确实需要一番非常困难的在思想中抽离的工作。也就是说，尽管我们在通常的思想中只要一想到圆，所呈现给我们的就是一个具体的铜质的圆，但是我们也仍旧必须能够在思想中通过思维的严格区分的工作，将作为形式的圆和作为一个具体的质形合成物的铜质的圆区分开来。这样，亚里士多德就通过这个论证指出了一个事物的本质与这个事物的感性的、经验的存在是完全不同的，我们甚至在一些设想出来的极端困难的情况中也必须能够将它们严格地区分开来。

但是，值得注意的是，这个论证还有更富启发的第三个环节。因为，世界上只存在一类具体的圆的东西，也就是铜质的圆，这毕竟只是思想的一种单纯设想。人们或许会因为它的明显的不真实性而质疑它，从而低估

区分形式和具体的质形合成物的困难。但是，亚里士多德却就此提到一个完全现实的例子，这就是具体的人。因为，如果设想圆只有一种具体的感性的、经验的存在，亦即铜质的圆，这诚然是荒诞不经的，但是，丝毫不荒诞的却是，人恰恰只有一种具体的感性的、经验的存在，这就是存在于肉、骨之中的人。我们一想到人，出现在我们的脑海中的就是一个一个具体的、有血有肉的人。但是，这就是人本身吗？亦即，这就是人之为人的形式吗？我们是否因此就不能够将它与它的作为形式的存在区别开来了呢？这就是问题所在。显然，我们一旦这样来思考，我们就能够将人的形式与人的具体、感性的存在区分开来。人之为人的是他的形式，而站在我们面前或者浮现在我们脑海中的一个具体的人，则并不是人的形式，而是一定形式和一定质料的一个合成物。这就是它们的根本的区别。

这样，通过这个论证，亚里士多德就向我们指明了作为形式的实体与作为质形合成物的实体的严格的区别，而同我们所讨论的主题相结合，这也就意味着个体与个体事物是根本不同的。个体是一个事物之所是，也就是这个事物的个体本质，亦即其自身；而个体事物则是这个事物的具体的、经验的、感性的存在，也就是说，它除了是它自身之外，还同时是一个具体的东西。我们不能将二者混为一谈，当然，也不能将二者割裂开来。因为，对于可感实体，一个特殊复杂的问题就是，它由于是可感的，从而它不仅是实体，而且还是一个具体的实体，也就是说，它除了形式外，还不得不具有质料。正是由于这一点，能够在思想中严格地将其作为形式的存在与其作为质形合成物的存在区分开来，这虽然是一个异常困难的工作，却又是一个异常重要的工作。我们说，这就是亚里士多德在 Z 11 中所向我们传递出来的关于个体与个体事物之间的严格区分与复杂联系的思想立场。

### III

在我们弄清楚了这一点之后，我们现在便可以具体地来考虑这样一个问题，这就是，有一些亚里士多德的研究者，由于在根本上不同意个体形

式或个体本质的观点，而坚持认为形式或本质一定是普遍的类，因此，当他们面对两个同属一类的事物彼此如何区别的问题时，他们便引入了质料，认为造成它们相互区别的原则不是它们各自所具有的形式，而是它们的质料，也就是说，正是它们各自所具有的不同质料使它们作为两个不同的个体彼此区别开来。

但是在我看来，对于这些亚里士多德的研究者来说，他们所犯的根本错误恰恰就在于，他们混淆了个体与个体事物，用针对个体事物的讨论取代了针对个体之所是的讨论。从而，对于他们来说，两个个体如何区别的问题，就从针对两个个体的本质如何区别的问题变成了有关两个具体的个体事物如何区别的问题。由此，质料也就被作为个体化的原则（*the principle of individuation*）引入进来了，因为，质料正是造成一个具体的可感实体的关键。因为，正是由于具有了质料，一个东西才成为一个具体、可感的存在。

但是，质料虽然是造成一个具体的可感实体的关键原则，却不是造成一个个体之为其自身、亦即其是其所是的关键原则。质料可以使我们获得一个具体的个体事物，却不能使我们自行获得这个个体事物与其他任何一个个体事物相区别的个体本质，也就是说，并不能够使我们径直就可以确认它之所以为它的那个个体本质。在这一点上，个体事物与个体本质显然是有着严格的差别的。

詹妮弗·怀廷在她那篇给人以深刻印象的文章《亚里士多德的形式与个体化》<sup>①</sup>中对这一主题做了一系列深入的论证。其中一个富有启发的论证指出，对于那些主张质料是个体化原则的人来说，他们论证的重点与其说是表明质料是区分同一个种下的两个同时存在的个体成员的关键，<sup>②</sup>毋

① Whiting (1986: 359—377)。在下面，我并不是仅仅在介绍这篇文章的论证，而是依照它所提供的思路，在一些关键的部分做了进一步的补充和发挥。

② 关于质料是个体化原则的观点，怀廷在其论文的开始区分了两种意义上的质料是个体化原则的主张，即，认识论上的和形而上学上的。认识论上的是指，质料构成了某种独特的特性，可以使我们将同种的两个个体在认识上就明显地区别开来。形而上学上的则是指，质料可以使我们将同种的两个个体作为两个数量上各自为一的个体区别开来，而不必诉诸认识论上的差别。怀廷认为对于主张质料是个体化原则的观点的人来说，后者更为重要和基础，她着重论证和反驳的也是后者。参见 Whiting (1986: 359—360)。

宁说是表明质料是区分同一个种下的不同个体成员无论是在共时性上还是历时性上彼此之间的区别和自身同一性的关键，而这就意味着质料不仅是将同种的两个不同的个体成员在任何时间上彼此区分开来的关键，而且还是使其中的每一个个体成员在任何时间上保持自身同一性的关键。但正是在这里，我们看到了主张质料是个体化原则的人的特殊理论困难所在。因为，如果质料的差异是将同一个种的两个不同的个体区分开来的关键原则，那么，很显然，它也势必会是将同一个个体在不同时间上的存在区分为两个彼此区别的个体的关键原则，而这就等于摧毁了这个个体的自身同一性。

具体来说，如果对于同时存在的两个具体的个体人，例如苏格拉底和卡利亚斯，将他们区分开来的关键不是他们各自的形式（因为按照质料是个体化原则的观点，他们的形式是相同的，这就是他们的种形式亦即人），而是他们各自所具有的不同的质料，那么，当我们考察同一个人苏格拉底，他在时间  $t_1$  上的存在和他在时间  $t_2$  上的存在，就会出现这样一个特殊的困难，这就是，由于他的形式不是使与其他个体人例如卡利亚斯区分开来的关键，因为他们共有同一个种形式，从而，他的形式也就不是使他作为他自身、保持他的自身同一性亦即个体性的关键，因为，否则的话，他的形式也就可以使与其他个体人区别开来了，从而，只有他的质料可以使与其他个体人区别开来，而且同时使他可以作为一个个体保持其自身的同一性。但是，很显然，这就必须假定苏格拉底的质料在任何一个时间上都是特殊的和严格保持不变的，同样，也必须假定卡利亚斯的质料在任何一个时间上都是特殊的和严格保持不变的，只有这样，才能够不通过他们的形式而通过他们各自所具有的质料将他们作为两个不同的个体区别开来。

但是，这里就包含着特殊的悖论。这就是，同一个个体的质料在其历时性的过程中保持不变，这不仅在事实上是不可能的，而且与亚里士多德关于质料的基本观点是矛盾的，因为，质料恰恰是可变的，而且正是变化

的原因。<sup>①</sup> 如果是这样，那么，对于在时间  $t_1$  上存在的苏格拉底和在时间  $t_2$  上存在的苏格拉底，由于他们的形式是一样的，即，都分有人这个种形式，但是他们的质料却不同了，因为发生了变化，这样，正像按照质料是个体化原则的观点，我们将在时间  $t_1$  上的苏格拉底和在时间  $t_2$  上的卡利亚斯区别开来的关键不是他们的形式的不同，而是他们的质料的不同，同样，在时间  $t_1$  上存在的苏格拉底和在时间  $t_2$  上存在的苏格拉底也就将因此成为两个不同的个体，而不是同一个个体。这样，将质料引入进来作为区分同一个种下的两个不同的个体的原则，其理论的后果就是将使同一个人在其历时性的过程中无法保持其自身的同一性。而这也就由此反证质料不是造成一个事物的个体性的关键原则，而只是造成一个具体的个体事物的关键原则，使一个个体事物成其为自身并且在历时性的过程中保持其自身同一性的绝不能是它的质料，而只能是它作为其自身的是其所是，而这也就是它的个体本质，亦即其个体性所在。

对于质料在历时性过程中会发生变化这一点，怀廷在她的文章中并未给予专门的论证，但是，她却暗示，如果主张质料是个体化原则的人不愿意接受这一点，那么，他们就必须坚持假定使一个个体同另一个同种的个体区别开来的质料不仅是特殊的，而且在整个历时性的过程中都必须严格保持这种特殊性不变。<sup>②</sup> 但是，很显然，这样一来，这样一种特殊的质料

① 关于质料是变化的原因，例如，《形而上学》Z 7, 1032a20—22：“但所有被生成物无论自然的还是技术的全都具有质料；因为它们每一个都既可以存在也可以不存在，而这就是在每一个东西之中的质料。”《形而上学》Z 15, 1039b30—32：“而质料的本性是这样的，可以存在也可以不存在；因此，其中所有那些具体的东西就都是可毁灭的。”而关于质料是可以变化的，我们首先必须承认，这与质料是变化的原因的主题并不相同，其次，我们还要将它与偶性的变化和实体的变化区别开来。因此，在这一限制下，我们可以考虑《物理学》E 1, 224a21—28：“变化者变化全都要么依照偶性，例如只要我们说那个文雅的东西在行走，因为文雅的存在偶然于它，它在行走；要么由于它的某一方面绝对地变化而被叫做变化，例如那些就部分而言的东西（因为身体变得健康，即眼睛或胸部，它们是整个身体的部分）；但还有一种既不按照偶性被运动，也不由于它的别的某一方面，而是由于它自身首先被运动。”其中，就部分而言的变化就明显涉及了质料的变化。此外，我们也可以考虑《论生成与毁灭》第一卷第 5 章中对区别于生成和性质变化的增长的讨论，因为，如亚里士多德所说的，它涉及到了质料例如肉、骨等的数量的变化。

② “它必须通过给出一个同一的种形式在不同的质料块中来解释共时性的差异性，以及通过给出同一个种形式在同一个质料块中来解释历时性的同一性”（Whiting, 1986: 361）。

实际上也就暗含了自身的特殊的形式规定性在内，也就是说，主张质料是个体化原则的人在其理论中实际上已经预设了特殊的形式。怀廷花了相当大的篇幅来论证这一点，表明诉诸质料的个体性的人最终都不得不诉诸形式的个体性来保证质料的个体性，<sup>①</sup> 从而，这也就说明，造成一个个体事物的个体性的不是质料，而只能是其个体形式。

在她的论证中，给人以深刻印象的是她对一些假想的极端例证的考虑，即，如果存在着这样的质料，一些洛克式的质料，它们是纯粹的质料，仅在数量上彼此区别，也就是说，对它们来说，唯一的差别仅仅是这块质料和那块质料的差别，而不需要诉诸任何形式，<sup>②</sup> 那么，它们是否有可能构成将同种的两个事物作为个体区别开来的关键原则呢？这样，不像我上面所做的论证那样，是通过讨论质料的变化是否会使一个个体在其历时性的过程中丧失其自身同一性，来论证质料是个体化原则的观点的错误，以表明在理论上对个体形式的需要，她则是通过讨论质料的不变化是否不能使两个历时性的同种的个体区分开来，来达到相同的目的。她指出，如果同一的质料是使一个东西在历时性的过程中保持自身同一性的关键，而不是其个体形式，那么，对于两座雕像，它们作为雕像在种形式上是同一的，假如其中一座雕像是完整地用另一座雕像的质料改作而成的，我们是否因此就会得出这是两座雕像还是同一座雕像呢？因为，它们的作为雕像的种形式相同，而且它们的质料也相同。但这显然是与我们的直观不符的。因此，怀廷认为，这个例子证明了“历时性的个体化要求诉诸于个体形式”<sup>③</sup>。为此，怀廷甚至举了更为极端的例子，这就是，如果一个人的大脑保持质料的不变，而性格特质和情感的记忆痕迹全部被换成了另一个人的，我们是否还能够认为这是同一个人呢？显然，在这里，决定我们

① “苏格拉底和卡利亚斯由于他们具有不同的质料而是不同的。但是这些质料中的每一个是或构成一个统一体——亦即，每一个都体现了某种形式，却是它们具有不同的质料的必要前提”（Whiting, 1986: 364）。

② “假定为了避免通过诉诸形式来个体化质料，我们将这一质料等同于一块某一类别的材质（例如，青铜），而伴以如下严格但显然独立于形式的同一性前提：（a）它根据其构成分子而保持同一性，（b）这些分子必须是空间—时间上连续以及在动力上彼此结合的。它像是一个洛克式的物体，不需要具有它实际上碰巧具有的形状或形式”（Whiting, 1986: 365）。

③ Whiting (1986: 366)。



的判断的不是质料的同一性，而恰恰是质料所具有的形式的差别性。实际上，正像我们在日常语言中针对一个经历了性格、心理和行为模式的根本变化的人常常说到“他不再是他了”或者“他完全换了一个人”这样的话，这一类的日常语言实际上向我们揭示了我们在关于一个人或一个事物的认识上对其个体本质的形而上学的承诺，亦即，它们是有其个体本质的，这保证了它们在历时性的过程中的自我同一性，并且使它们与同种的其他个体彼此区别开来。

因此，恰恰是一个事物如何在其历时性的过程中保持自身同一性以及另一个事物相区别的问题，揭示了质料是个体化原则的观点内在的理论困境，这就是，它不得不最终诉诸个体形式，否则，尽管它在表面上通过诉诸质料的差别（无论是质料的性质上的差别还是仅仅数量上的差别）看起来解决了两个同种的事物彼此相互区别的难题，而坚持它的形式乃是普遍的类的立场，但是，一旦深入到在历时性的过程中的变化难题时，它就碰到了真正的理论困难。这就是，它无法解释同一个事物在历时性的过程中经历了质料的变化后如何保持自我同一的问题，以及在历时性的过程中拥有相同质料的两个同种的东西如何相互区别的问题。正是这些更为深入而具体的问题，彰显了质料是个体化原则的观点根本的理论错谬。而这也向我们表明，仅仅诉诸质料的差异来区分两个个体事物是不充分的，它并不能够将两个个体事物在其自身本质的层面上区别开来，相反，由于仅仅诉诸了它们作为具体的、有质料的个体事物的差别，而不是它们各自的作为其自身的个体本质的差别，如上面精心设计的论证所表明的，它们就有可能面临自身在时间中持存的危机，也就是说，面临如何确认自身存在的困境。而正是这个自身存在或自身性，指向了个体事物的个体本质。<sup>①</sup>

① 或许，用斯特劳森在《个体》一书中所讨论的“重新确认”（reidentification）这一主题来描述这一理论困境比较简洁、明确。这就是，在一个单一的时空系统中确认分别处于两个不同的特定时空点上的个体事物是一回事，而确认这两个事物是同一个个体或不同的两个个体则又是另一回事，前者所诉诸的就是个体事物，而后者所诉诸的则是个体。在我们的具体的经验感知中出现的总是具体、个别的可感事物，但是，保证它们是这一个而非那一个的却不是它们的这种经验的具体性，而是它们的个体存在本身。因此，正是在“重新确认”这一事实中我们必须诉诸关于存在个体本质的本体论承诺，并且必须诉诸个体与个体事物的区分。参考 Strawson (1959: 31—38)。

因此，说到底，质料作为个体化原则所向我们提供的仅仅是具体的个体事物。而这是远远不够的。要使这个具体的个体事物不是一个单纯的特定时空中的例示物，因而是一个完全偶然的存在，是一个在保持自身同一性的基础上与其他东西严格地区分开来的确定的存在，就必然还需要诉诸它的个体本质，因为，正是这个它是它作为它自身而存在的根据。任何一个具体的东西，只有首先作为其自身而存在，它才能够成为一个具体的东西，否则，由于其自身性的不确定，它也就不是一个确定的存在。我们既然不能把它作为一个自身同一的东西确定下来，也就因此不能把它作为与另一个东西不同的东西确定下来。这样，个体与个体事物就是严格区别的，我们不能用对个体事物的探讨取代对个体本质的探讨。而在任何意义上，个体本质都是在先的，它先于它的作为一个具体的个体事物的存在。

#### IV

现在，当我们从理论上澄清了个体与个体事物的差别，并且在思想上严格保持这一差别而不使两者相混淆，我们接下来要做的一个重要的工作就是在存在论上对个体事物进行清楚地界定，即，个体事物，亦即亚里士多德意义上的可感实体或者说质形合成物，它在存在论上区别于个体本质的存在方式是什么？

关于这个问题，我们的一个首先的回答就是，个体事物，由于它是具体的可感实体，它是有质料的，是一个质形合成物，因此，它是有生成和消灭的，这也就是说，它是一个生成物，它有从属于生成的结构。与此相对，个体，由于它并不就是这个具体的东西，而是其形式本质，因此，它就是它自身，它是没有生成和消灭的，作为形式，它具有相对于它的具体、经验感性的存在的在时间变化中的持存性，而这也确保了这个个体事物在时间变化中的作为自身的同一性。

关于个体事物是有生成和消灭的，而个体事物的本质形式是没有生成和消灭的，可能再没有比亚里士多德在《形而上学》Z 8 中所做的说明更清楚的了。在那里，亚里士多德这样说：

既然被生成物被什么被生成（这我是指生成的开端所由以开始者），从什么被生成（就让这不是缺失而是质料；因为已经阐明过了我们在什么意义上这样说），和被生成为什么（这或者是球形或者是圆形或者是其他任意一个），那么，正如一个人不生产这个主体铜一样，同样，他也不生产这个球形，除非依据偶性，因为，这个铜球是球形，而这个人生产那个铜球。因为生产这一个就是从一般而言的这个主体中生产这一个。而我的意思是说，生产这个铜质的圆形不是生产这个圆形或者这个球形，而是别的什么东西，例如，在另一种东西之中的这个形式。因为，如果这个人生产，他只能从别的某个东西中生产；因为这已经被规定过了。例如，一个人他生产铜球，而这就是这样一种情况，他从这个——这就是铜，生产这个——这就是球形。因此如果他甚至连这个东西本身也生产，那么，显然，他就要以同样的方式生产，而且生成就将步入无限。（1033a24—b5）

在这里，依据被生成物的从属于生成的结构，亦即，被什么被生成——从什么被生成——被生成为什么，亚里士多德就表明了所生成的总是一个具体的东西，例如，这个铜球，既不是这个铜球的质料——铜，也不是这个铜球的形式——球形。因为，对于生产（如亚里士多德所表明的，这是生成的一个种）来说，我们总是要从什么东西中生成什么，这也就是说，我们要首先有一个作为生成之基础的东西，这也就是生产所需材料，亦即质料，同时，我们也总是要有一个生成之目的的东西，而这也就是一个用以规定我们的生产活动并且规定我们所生产的东西之所是的东西，这也就是生产所需的规范、样式，亦即形式。显然，无论是生产所需的质料还是生产所需的形式，都是我们不能够进行生产的，因为，它们是生产的前提条件，而我们所能够进行生产的仅仅是一个具体的东西，也就是一个结合了这个质料和形式的具体的产品，一个质形合成物。在上引的话中，亚里士多德反复强调了，我们所生产的只能是一个具体的质形合成物，例如，这个铜质的圆形，一个铜球，总之，是“在另一种东西之中的这个形式”，而不是形式本身。同时，亚里士多德还指出，如果我们连形式也生产，那么，按照生成的那个普遍结构，我们也就势必要从什么和按照什么来生成

这个形式，但这样一来，所生成的就是一个具体的质形合成物，而并不是这个形式本身，同时，在逻辑上还会产生无穷的倒退。因为，按照这个生成的结构，当我们企图去生产形式时，我们就必须诉诸形式的形式以及形式的质料，而这都将使这个形式陷入自身所难以承受的根本上逻辑悖谬中。这样，正是通过这个可以说是异常巧妙的论证，亚里士多德就表明了生成的只是一个具体的东西，而绝不是其质料和形式。但这也就无异于是在告诉我们，只有具体的个体事物才有生成，而形式是不被生成的。

亚里士多德在接下来的段落中立刻表明了这一点。他这样说：

因此显然，形式，或者无论什么应当称作在这个可感物之中的样式的东西，不被生成，生成不属于它，“是其所是”也不被生成，因为这就是那在另一个东西中或者按技术或者按自然或者按潜能而被生成的东西。而铜球的存在一个人却生产；因为，他从铜和球形中生产；因为他将这个形式生产进这个东西之中，而这就是这个铜球。而如果一般而言球形的存在要有生成，这就会是某个东西出于某个东西。因为被生成物必然总是可分的，一方面是这个，一方面是那个，我是说一方面是质料，一方面是形式。如果球形就是那距离中心等距的形状，那么对于它，一方面是那一个人生产的东西将在其中的东西，另一方面是那在那个东西之中的东西，但这整个就是那个被生成的东西，例如那个铜球。由上所述，显然，那被称作形式或实体的东西不被生成，而那就之而言的整体则被生成，并且显然，质料内在于每一个被生成物中，而且在这方面是质料，在那方面是形式。(1033b5—20)

在这里，亚里士多德就明确地指出了，不仅形式不被生成，而且“是其所是”也不被生成，生成的总是一个具体的东西，而这是一个任何时候都可以一方面从质料进行分析、一方面从形式进行分析的东西，而这就就是一个具体的质形合成物，生成的总是这样一个作为质形合成物的具体的整体的东西，而不是其中的质料和形式。这样，亚里士多德就从生成论的角度严格地区分了形式和具体的生成物它们各自不同的与生成的关系，表明了这样一个根本的原理，即，形式虽然就在具体的被生成物之中，而也

就是说，形式绝不脱离整个生成的过程，但是，生成的并不是形式本身，而是具有这个形式的一个具体的东西。整个生产的过程，是我们将一个形式生产进一个具体的东西的过程，而这也就是这个具体的东西的被生成，而并不是这个形式的被生成，自始至终，形式都不被生成，而是在整个生成的过程之中。

现在，当我们把这一原理结合到“个体与个体事物”这一主题上，那么，很显然，如果我们能够很好地区分个体与个体事物，明确个体是就个体本质而言的，它是一个具体的东西的形式的存在，它和作为这个具体的东西的经验的、可感的存在并不是一回事，那么，我们也就能够明确，生成的仅仅是这个具体的个体事物，而不是其个体本质，个体本质亦即形式是绝对不被生成的。同时，我们也就能够确定，即便是在讨论形式与生成的关系的 Z 8 中，亚里士多德实际上也等于是从另一个角度向我们区别了一个事物其具体的、经验的、感性的存在和它的本质的、形式的存在，亦即，从存在论的角度区分了个体与个体事物。从而，现在，我们可以明确地说，就存在方式而言，生成是从属于个体事物的，而个体本身并不被生成。个体与个体事物在存在论上是两类完全不同的存在。

## V

但是，一旦我们得出这个观点，关于个体与个体事物，我们会有一些怎样的进一步的观察呢？在这里，我们有必要引入亚里士多德在 Z 卷中就此所做的一个进一步的说明，它们分别见于 Z 10 和 Z 15。首先，在 Z 10 中，亚里士多德这样说：

凡是不结合以质料而没有质料的东西，对它们的描述仅仅关于形式，它们就不被毁灭，或者整个或者不像这样。(1035a28—30)

而在 Z 15 中，亚里士多德又这样说：

但对于描述却没有像被毁灭这样的情况，因为也没有生成，而是在生成和毁灭之外的存在和不存在。(1039b24—27)

现在，当我们掌握了在整个生成的过程中形式不被生成、被生成的是具体的个体事物这个原理，那么，这两段话表面的意思就是一目了然的，即，它们正是对这个原理做一个一般陈述。它们表明了，尽管具体的东西总是处于生成和毁灭之中，但是，形式却既没有生成也没有毁灭。但我们由此会有什么进一步的观察呢？如果形式既没有生成也没有毁灭，它将怎样存在呢？毫无疑问，如果它没有生成与毁灭，那么，它将只是存在。这自然符合巴门尼德所奠定的最基本的存在原理。形式、乃至柏拉图的理念，都是巴门尼德的存在，也就是说，它们无生无灭，它们是永恒的存在。但是，任何细心的人，当读到“或者整个或者不像这样”时，都会感到亚里士多德似乎还有别的什么想要表达。“或者整个”的意思自然是清楚的，即，它指形式“整个”不被毁灭。但是，“或者不像这样”是什么意思呢？它在字面上的意思当然是说，形式不像有质料的东西那样毁灭。但是，这是否还意味着形式可以以别的方式毁灭呢？如果是这样，似乎对于形式，亚里士多也肯定了它们具有生成和消灭。Z 15 的那段话中的“在生成和毁灭之外的存在和不存在”似乎同样暗含了这一理解。但是，正是在这里，实际上亚里士多德告诉了我们应当如何来正确地理解 Z 10 中的那个“或者不像这样”。也就是说，对于形式而言，生成不属于它，消灭也不属于它，它绝对地处于生成与毁灭之外，但是，对于它却还有一个“存在和不存在”的问题，而这也就是它“是”或“不是”的问题。亦即，对于形式来说，它要么是存在，要么是不存在，或者说，要么“是”，要么“不是”，一旦它“是”，它就存在，而且只有存在，而一旦它“不是”，它就没有存在，而且绝对不存在。这样，很显然，“存在和不存在”就是关于一个形式之“所是”是否在存在论的意义上绝对成立的问题，而不是关于它是否生成与毁灭的问题。形式绝不生成与毁灭，而只有“是”或“不是”。生成和毁灭的总是一个具体的东西，而不是形式。

显然，一旦我们明确了生成仅仅属于个体事物，而不属于作为个体事物之本质的形式，对于形式只有“是”或“不是”的问题，而没有生成与毁灭的问题，那么，很显然，在存在论上，个体或个体本质就是绝对必然的，即，一旦它存在或“是”，它就不能“不存在”或“不是”，但是，个体事物却恰恰是偶然的，即，它可以存在也可以不存在，它的存在不是

必然的。显然，一旦我们得到这一结论，我们就无异于是从存在论上阐明了个体事物作为偶性存在的存在方式。个体事物，由于它可以被生成和毁灭，从而，无论是就其可以被生成而言还是就其可以被毁灭而言，它的存在都不是必然的，而是偶然的。因为，它可以生成，这说明它原本也可以不存在，从而，它的存在不是绝对的，而是偶然的；而它可以毁灭，这说明它并不必定存在，从而，它的存在也不是绝对的，而是偶然的。此外，个体事物，作为具体的、经验可感的存在，它在其存在中既可以是这样、也可以是那样，我们只有通过它的本质的确定性才能确定它在经验中的一系列的不同的出现是同一的，也才能确定这是它而不是别物，从而，就此而言，恰恰是由于个体事物的这种不确定的存在方式，表明它完全是偶然的，我们只有诉诸它的本质存在才能将其作为这一个而非那一个确定下来。

个体事物在存在方式上的偶然性的特征，亚里士多德虽然没有明言，但是，他却至少向我们做了暗示。因为，他在多个地方告诉我们，具体的可感实体的一个首要的特征就是，它是具有质料的，而质料的特点恰恰就是可以存在也可以不存在，以及可以是这样也可以是那样，而这恰恰就是偶性存在的根本方式。例如，在 Z 7 中，亚里士多德这样说：

所有被生成物无论自然的还是技术的全都具有质料；因为它们每一个都既可以存在也可以不存在，而这就是在每一个东西之中的质料。(1032a20—22)

显然，这里的“它们每一个都既可以存在也可以不存在”就正表明了具体的可感实体在存在上的不确定的特征，表明它们不仅在是否存在上是偶然的，而且在具体的如何存在上也是偶然的，而这是由于它们具有质料，而质料在存在论上的特征恰恰就是不确定性。

而在 Z 10 中，亚里士多德又这样说：

但关于这个合成物，例如这个圆，那些具体而言中的任何一个，无论是可感的还是可思的（可思的我指例如那些数学事物，而可感的例如那些铜的和木头的），关于它们没有定义，而是凭借思维或感觉它们被认识；而当它们超出了现实，便不清楚它们究竟存在还是不存

在，而总是通过普遍的描述它们被言说和认识；而质料就其自身是不可认识的。(1036a2—9)

这就告诉我们，具体的东西，甚至是思维中的具体的东西，对于它们没有可以诉诸普遍与必然的定义，而这是因为它们是偶然性的存在，我们只有在当下的思维或感觉中才能知道它们，例如，知道它们是这样而不是那样，而一旦超出了这一感性的现实性，那么，它们究竟是怎样、是存在还是不存在，就不清楚了，这是因为，它们并不必然是这样而完全可以别样。这样，显然，通过诉诸定义和认识，亚里士多德就以另一种方式向我们暗示了个体事物的偶性存在的本质。

此外，在 Z 15 中，亚里士多德仍然是借助于定义知识，就个体事物在存在论上的特征做了说明。他这样说：

因此，甚至对于那些具体的可感实体也是既没有定义也没有证明，因为它们具有质料，而质料的本性是这样的，可以存在也可以不存在；因此，其中所有那些具体的东西就都是可毁灭的。因此，如果证明是关于必然物的，而定义是可以有知识的，并且如果就像知识不可以有时是知识有时是无知，而意见便是这样一类，同样证明和定义也不可以，而意见才是关于那可以是别样的东西，那么，显然，关于它们既不能有定义也不能有证明。而且因为那些被毁灭的东西对于那些具有知识的人来说是不清楚的，一旦它们从感觉中消失；甚至当它们的描述被保存在灵魂中时，也不会有它们的定义和证明。因此，那些旨在定义的人，如果其中有人要定义那些具体的事物中的一个，他不应当不知道，它总是可以取消；因为它不可以被定义。(1039b28—1040a7)

在这里，亚里士多德不仅再次告诉了我们具体的可感实体的一个本质特征就是，它是具有质料的，而质料的本性是它可以存在也可以不存在，而且由此还从认识论的角度得出了一个重要的结论，即，因此具体的可感实体便是既没有定义也没有证明的。而这一点，如果我们深入地加以揣摩和领会，那么，它不外乎是说，因为具体的可感实体的存在是不确定的，这致使我们对它们的认识也不能够是确定的，从而，我们当然对它们便既



不能够有定义、也不能够有证明，因为这两种知识类型都诉诸的是普遍必然的东西。从而，亚里士多德虽然是从认识论上来说明可感实体的认识上的特征，但是，却也等于是从存在论上向我们揭示了可感实体作为偶性存在的本质。它不仅在认识上是不确定的，而且在存在上也是不确定的，它是“那可以是别样的东西”，同时，关于它的认识“总是可以取消”。

最后，我们可以考虑《形而上学》中那著名的亚里士多德论偶性存在的部分，即，E 2—3，考虑其中的这样一段话：

所以，既然不是所有东西存在或生成都是出于必然和永远的，但是绝大多数东西就像在多数情况上那样，因此必然就有就偶性而言的存在者；例如这个白色的人是文雅的就既非永远也非像在多数情况上那样，既然有时候是，这将是依据偶性；否则，一切都将出于必然；所以，质料，它可以不同于像在多数情况上那样而是别样，就是偶性的原因。(1027a8—15)

在这里，引起我们注意的当然不是亚里士多德对偶性存在的承认的那几句话，而是最后的一句话，即，“质料……就是偶性的原因”。而之所以质料被亚里士多德明确地确定为偶性存在的原因，正如亚里士多德这里所表明的，乃是因为质料的一个根本的特性就在于，它可以是别样，正是这种存在论上的不确定性，使得一切具有质料的东西在存在上是不确定的，从而是偶然的。如果是这样，我们便知道，这里所谈论的不完全是纯粹的属性类的存在，而一定还包括另一类更为重要和基本的存在，这就是具体的可感实体，因为，可感实体之所以是可感实体，它们在存在论上的一个重要的特征就在于，它们是具有质料的，但是由此一来，它们在存在上也就是不确定的，因为，它们作为具体的可感实体，它们的这种经验的、可感的存在具有还可以是别样的特征。显然，正是由于这一点，它们就是偶性的存在，关于它们我们当然不可能有任何确定的知识，因为任何确定的知识在它们面前，都将会由于它们的可以是别样而成为并不必然的。从而，亚里士多德在这里也同样支持了我们就上面所引的 Z 7, 1032a20—22、Z 10, 1036a2—9、Z 15, 1039b28—1040a7 所做的判断。

由上述描述，现在我们就可以确定，个体事物在存在论上的根本特性

就是，由于它是可感事物，是具有质料的存在，因此，它是偶性的存在，它的存在方式是完全不确定的。一旦我们这样刻画出个体事物在存在论上的特征，我们也就知道了，要从本质上能够确认同一个东西和区分两个不同的东西，当然就不能仅仅基于个体事物。因为，个体事物的存在完全是偶然的，它可以存在也可以不存在，可以这样存在也可以那样存在，这使得我们无法对它做出有效地辨识，亦即，对于这个出现在我们面前的具体的、个别的东西，由于它的这样一种存在的纯然偶性的特征，从而，我们无法将它同另一个东西明确地区别开来或者等同起来。我们看到的将是一个一个具体的、偶然的出现，但不能做出本质性的确认，亦即，不能确定它们是同一个东西还是不同的东西，是同一个东西的种种不同的表现形式，还是不同的东西的各自不同的表现形式。因此，我们只有诉诸个体本质，才能将它们有效地作为自身确立起来，并且将它们作为各自不同的东西区别开来。

这样，个体与个体事物，就是我们必须保持严格区别的两个概念。没有前者，后者就不能作为一个确定的东西得以存在，但是，没有后者，前者也就不能够作为一个具体的东西得以呈现。个体总是一个具体、个别的存在，但是，一个具体、个别的存在又总是有其自身的存在。假如我们不能清楚地认识到这一辩证关系，我们也就用具体的个体事物取代了对个体本质的认识，而由此使个体本质这个概念在根本上受到威胁，这就是，在谈到个体事物之间的差别时，我们不能诉诸它们的各自不同的本质差别，而只能诉诸它们作为具体的可感事物的种种偶性的差异，同时，我们只能通过类来认识它们的本质，仿佛它们除了在质料上的偶性的差别外，在本质上是同一个东西。显然，一旦提到这一点，其中的错谬就可想而知了。

#### 参考文献：

聂敏里：《存在与实体——亚里士多德〈形而上学〉Z卷研究（Z1—9）》，上海：华东师范大学出版社2011年版。

Albritton, Rogers. 1957: "Forms of Particular substances in Aristotle's *Metaphysics*", *The Journal of Philosophy*. Vol. 54, No. 22, pp. 699—708.

Frede, Michael. 1987a: “Substance in Aristotle’s *Metaphysics*”, in: *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

———. 1987b: “Individuals in Aristotle”, in: *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Owens, Joseph. 1978: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3rd edition, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Strawson, P. F. 1959: *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen & Co.

Whiting, Jennifer E. 1986: “Form and Individuation in Aristotle”, *History of Philosophy Quarterly*, Volume 3, Number 4, October 1986, pp. 359—377.

Witt, Charlotte. 1989: *Substance and Essence, an Interpretation of Metaphysics VII – IX*, New York: Cornell University Press.