

## 亚里士多德形而上学体系初探

邓晓芒

A Study of Aristotle's System of Metaphysics

**关键词:**本体论、存在、实体、目的论、潜能与实现、质料和形式、逻辑

**提要:**本文对亚里士多德形而上学的三大主体部分即本体论(存在论)、宇宙论和逻辑学进行了体系性的分析,在清理各部分内部的逻辑结构关系的同时,更着重于阐明三部分之间的系统关联,将亚氏形而上学描述为人类思想的一个具有内在合理性的必然的逻辑发展进程,其内在动力则在于逻各斯和努斯两大精神要素的相互渗透和相互冲突,它一方面展示了形而上学本身的问题阈,另一方面也埋藏着形而上学解体的种子。

**作者:**邓晓芒,1948年生,湖南长沙人,武汉大学哲学系教授、博士生导师。

古希腊哲学经过漫长而艰难的跋涉,在自然哲学和精神哲学都已充分展开的基础上,终于在亚里士多德这里达到了一个全面系统的综合,并在层次上飞跃到了一个纯粹形而上学的、即超越自然哲学和精神哲学的纯哲学境界,这就是西方哲学史上第一个形而上学体系的完成,它与古代最伟大的哲学家、“百科全书式的学者”亚里士多德的名字是分不开的。本文试图对亚里士多德形而上学的体系结构及其内部的矛盾和动力机制作一个初步的分析。

### 一、亚里士多德的本体论

本体论(ontology),又译“存在论”,意指“关于存在<sup>①</sup>的学说”。该词不是亚里士多德的用语,而是17世纪经院哲学家郭克兰纽所提出来的,有时指形而上学本身,有时则指形而上学的核心部分。亚里士多德在其《形而上学》中确实是围绕“存

<sup>①</sup> 存在,拉丁文 ontos,来自希腊文 το ον。

在”问题来展开自己的论述的,其中最重要的问题,就是给存在分层和分类。

### 1. 存在的分类

亚里士多德认为,要解释各种事物的原因,首先应当建立一门有关“存在”(或“有”)的学问,看它们分为哪些种类和等级。当然,其中最高等级的存在或“有”就是“存在本身”(或“作为有的有”)。这一提法表面上还是沿着自巴门尼德到柏拉图的思路,而承认了最普遍的、无所不包的“作为存在的存在”在哲学上的绝对性和第一性,即认为任何各种各样的存在里面都含有一个使它们成为存在的“存在本身”,这是首先应予肯定的。但接下来亚里士多德就和他们分道扬镳了,因为他提出了一个从来没有人提出过的、石破天惊的问题:“存在是什么?”历来人们都是把存在当作一切讨论的前提,顶多涉及到存在与非存在、与“一”等等的关系,即涉及到存在“是怎样的?”但却没有人把存在本身当作讨论的对象而问一问它是什么。当然,由于存在是最高的,我们不可能用一个比它更高的概念(更高的“种”)来给它下一个定义,所以对这个问题的回答就只能是对存在进行分析,看看它究竟包含有哪些种类的存在。

亚里士多德认为,事物被称为“存在”(或“是”)主要有两种意义:1)偶然的属性(偶性),如“这人是文明的”或“这人是白的”,“文明”和“白”就是偶性,它们存在于这人身上是偶然的,因为这人也可以不文明或不白,他仍然是这人。2)必然的本质,即范畴,如实体,以及性质、数量、关系、主动、被动、处所、时间等,这些都是任何一个事物身上的必然的(本质的)存在,因为任何一个东西都不可脱离这些方面的规定而存在,只要去掉了其中一种规定,它也就不存在了。除此以外,他还提到另外两种含义:3)确实性,说一件事“存在”(“是”),是肯定它是真的而不是假的。4)潜在性,有些东西虽然还不是现实的存在,但却是潜在的存在。<sup>①</sup> 不过,这里最重要的还是前两种存在的分别,特别是第二种存在内部的区分,其中主要是“实体”的存在和其他范畴的存在的区分。由这里就引出了亚里士多德形而上学的“核心的核心”,即作为存在学说的核心的实体学说,因为在他看来,实体是一切存在的中心:

但是一切“有”的东西都与一个中心点发生关系,……说“有”一样东西,也是在许多意义上来说的,但是全都与一个起点有关;某些东西被说成“有”,乃是因为它们是实体;另一些东西则是因为它们是实体的影响;另一些东西则是因为它们是一种向实体发展的过程,或者是实体的破坏、缺乏或性质,或者是具有造成或产生实体或与实体有关的事物的能力,或者是对这些东西之一或对实体本身的否定。正是由于这个缘故,我们甚至对“非存在”也说它是“非有”。……所以,很显然,对作为“有”而存在的东西进行研究,乃是一门专门科

<sup>①</sup> 《形而上学》,第93~94页,参看汪子嵩:《亚里士多德关于本体的学说》,第48~52页。

学的任务。——但是不管在什么地方,科学所研究的主要对象,乃是最基本的东西、为其他事物所依凭的东西,乃是其他事物借以取得自己的名称的东西。

所以,如果这东西是实体,哲学家所必须把握的根源和原因,就是属于实体的。<sup>①</sup>

就是说,一切属性的存在,甚至一切范畴的存在,都是唯一地与实体这个范畴相联系而得以存在的,它们都不是独立的存在,只有实体才是真正独立的存在。“作为有的有”是什么?是实体。实体是一切存在或有的类别中最根本的一种。这样,形而上学的一切问题,包括“存在是什么”的问题,最终都归结为、甚至等同于“实体是什么”的问题了<sup>②</sup>。当然,“存在”作为一个普遍共相,本身并不就是一个特殊的“实体”,亚里士多德偶尔也意识到这一点,曾否认“一”和“存在”本身是事物的实体<sup>③</sup>。但总的来说,他忽视了存在和实体的微妙区别,这一点,直到两千年后的海德格尔才明确指出来。不过在当时,这一有意无意的忽视却造成了西方哲学史上一种具有巨大意义的飞跃,即西方思维从此能够在坚实的哲学基础上以一种科学、客观的态度来考察一切存在物了,西方科学理性由此而得以定型。

正是根据科学所研究的对象即实体的不同,亚里士多德把哲学、即“第一哲学”(又称之为“神学”)与物理学(自然哲学)和数学(这两门有时也被划归广义的“哲学”之列)区别开来了。他认为,第一哲学是专门研究“作为有的有”即一般实体的,其对象是既独立存在又永恒不动的;物理学则只研究其中的一个“种”,即只研究“本身包含着运动和静止的根源的那种实体”,其对象独立存在,却并非永恒不动的;数学的对象是永恒不动的,但却并非独立存在的<sup>④</sup>。这就使哲学与物理学和数学处在一种既相互区别、又相互联系的合理关系中,一方面纯化了哲学本身,另一方面克服了哲学与现实世界的“分离”。这样,以纯粹哲学(形而上学)为核心,亚里士多德的整个哲学便以前所未有的条理性建构成了一个巨大的、完整的世界观体系。

那么,究竟什么是实体呢?

## 2. 对实体的一般规定

“实体”(οὐσια)与 οὐ 即“存在”一词出于同一字根,是“存在着的”或“存在者(存在物)”的意思。亚里士多德认为,要了解一个事物,首先要知道它是“什么东西”,然后才能了解它“怎样”,“怎样”(如有“几个”,在“何处”,大小如何,颜色如何等等)是依附于“什么”才能得到了解的。所以这个“什么东西”即实体应当是“第一存在”。他先从外延上列举了各种实体,如各种物质元素(水火土气等),以及它们

① 《古希腊罗马哲学》第234~236页。

② 参看同上,第263页:“从前、现在并且永远被提出来的那个问题,永远是疑惑的主题的那个问题——即“有是什么?”这个问题,正就是“实体是什么?”这个问题。

③ 见汪子嵩:《亚里士多德关于本体的学说》,第175页。

④ 参看《古希腊罗马哲学》,第243~244页。

所构成的个别事物,包括运动物体(地上的动物和天上的星体)和物体的各个部分;然后,他从内涵上提出,实体就是一个东西中使它成为这个东西的最内在、最本质的原因,或“定义”(逻各斯),它有两层意思:1)“凡属于最底层而无由再以别一事物来为之说明的”;2)“那些既然成为一个‘这个’,也就可以分离而独立的”<sup>①</sup>。这两层意思相当于个别事物的“质料”和“形式”。在另一处他说,实体就是质料、形式以及“由上两者所合成的个体,例如苏格拉底或加利亚”<sup>②</sup>。质料和形式的关系下面再谈,现在的问题是:何以见得实体必须是“个别”的个体,而不可能像柏拉图等人所主张的是一种共相(普遍的东西)呢?为什么实体就是“这个”、并且是使一个东西成为“这个”的原因呢?亚里士多德首先是从逻辑上来说明这一点的。在他看来,我们平时说话,最基本、最常用的句子结构就是S是P,其中S是主词或主体,P是宾词或用来述说主词的。他在《范畴篇》中通过对句子的分析,找到了实体的逻辑定义:

实体,就其真正的、第一性的、最确切的意义而言,乃是那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,例如某一个别的人或某匹马。<sup>③</sup>

就是说,某一个别的人,如“苏格拉底”,就是一个实体,因为他不能用作述说任何其他主词的宾词。我们可以说苏格拉底是白的、胖的、有理性的,但不能说任何别的东西是苏格拉底(除非说“苏格拉底是苏格拉底”、“这(或这个人)是苏格拉底”,但这不是述说,而是指认、命名,实际上是同一性命题),他是最底层的。其次,他也不存在于一个主体里面,因为他自身就是主体,无需依赖任何别的主体而存在,他是独一无二的。因此这一定义总的来说是两条,即逻辑上的基础性(底层性)和独立性(分离性),两者缺一不可。某些个别的性质(如这里这种白色)虽然也不能述说一个主体(即它本身是“不可言喻的”),但它不能独立存在,只能存在于一个物体里面,所以不是实体。至于“属”和“种”,它们虽然可以独立存在,但却也可以用来述说一个主体,所以它们只有在“第二性的意义之下”才被称为实体。例如,个别的人包括在“人”这个属中,“人”又包括在“动物”这个种里,人和动物都可以用来述说个别的人(如“苏格拉底是人、是动物”),因此它们不是“第一性的”实体;但是人和动物并不依赖任何其他主体而存在,只依赖它们自身中的第一实体而存在,因而也有其个别性,只是其个别性比第一实体要次一些(“种”又要比“属”更次一些),所以它们“都被称为第二实体”<sup>④</sup>。

可见,所谓“实体”,也就是指的某种个别的东西、“这一个”(τοδὲ τι),唯有个别

① 《形而上学》,第95页。

② 同上,第240页。

③ 《古希腊罗马哲学》,第309页。

④ 同上。

的东西才是独立存在的、“分离”的(即不存在于任何别的主体里面的),也是一切命题和命题中一切其他成分赖以生根、得以获得“存在”意义的基础。所以,对实体的逻辑意义上的规定包含着本体论上的意义,对此,亚里士多德主要提出了两点:1)“第一实体之所以是最得当地被称为实体,乃是由于这个事实,即它们乃是其他一切东西的基础,而其他一切东西或者是被用来述说它们,或者是存在于它们里面。”<sup>①</sup>属和种在较弱的程度上也是如此。这个规定是从实体的一般逻辑规定中“不可以用来述说一个主体”这一部分直接得出来的,“基础”可以同时理解为事物存在的基础和逻辑层次的底层。2)“实体的最突出的标志似乎是:在保持自己的单一性前后不变的同时,实体却能够容受相反的性质。”<sup>②</sup>这一点实质上还是实体的独立性和“这个性”的表现,即它独立于一切物的变化,在各种变化中它仍然是“这一个”,因此可以看作是从实体的逻辑规定中“不存在于一个主体中”(意味着其他东西可以存在于它之中、为它所“容受”)这一部分引出来的。然而,这一规定已经与一般逻辑规定相偏离了,是一个纯本体论的规定。因为,语言在逻辑上是不能自相矛盾的,但实体在时间过程里却可以先后把相反的宾词结合在同一个自身中,这就是实体的“变化”,实体本身则是变中之不变。相反,“言语是真的还是错误的,取决于事实如何,而不是依靠言语本身能够具有相反性质的能力”<sup>③</sup>。在这里,亚里士多德的逻辑和本体论开始有了一种相互分裂的倾向,这种倾向有利于他一方面在逻辑领域里贯彻逻各斯精神,从而建立起严格规范的形式逻辑,另一方面在本体论领域里贯彻努斯精神,发挥出个别实体的辩证的能动性。但同时也就导致了他的体系的一种深刻的矛盾(详后)。当然,他并没有清楚地意识到这一点,在他看来语言、逻辑和本体论根本上还是一致的,所以尽管有一些区别,从语言和逻辑中去发现存在的事实是顺理成章的。于是,在对实体从语言和逻辑上作了一般的抽象规定之后,亚里士多德在《形而上学》中进一步对实体进行了本体论上的具体的分析和规定。

### 3. 实体的具体规定

亚里士多德对实体的具体规定,是与他他对事物的“原因”的追索分不开的。本来,他提出“实体”就是要用来解释万物的原因,现在则必须进一步寻求实体自身的原因。但实体的原因与其他事物的原因是不一样的,它只能由自己内在的本质来

① 《古希腊罗马哲学》,第311页。

② 同上,第315页。

③ 同上,第316页。

解释自己,这本质就是该实体的“怎是”<sup>①</sup>。所以,实体的原因就是实体的本质。那么,什么是实体的本质呢?

前面说过,亚里士多德在《范畴篇》中已揭示出实体的逻辑意义底下的本体论意义,一是其他事物的“基础”,一是“变中之不变”,即对一切相反性质保持其独立性与“这个性”。后者已开始从实体的逻辑意义上偏离开来了。但在《形而上学》中他提出,作为事物最终基础(又译基质、底层)的是实体的“质料”(又译“物质”),只有它才是一切其他事物都述说它、而它却不述说任何其他事物的,是“一切都剥除了以后剩下的”,按照实体的这第一种意义、也是《范畴篇》中明确提出的逻辑意义,则质料就应当是实体;“但这是不可能的”,因为实体“主要地是具有独立性与个别性”<sup>②</sup>,而这一点只有“形式”才能体现出来。现在,亚里士多德对实体的两个本体论的规定就处于冲突之中:实体的本质规定究竟是质料还是形式?<sup>③</sup>

首先应注意的是,亚里士多德对实体的基本规定是“个别实体”,这一点不论是早期的《范畴篇》还是后来的《形而上学》都并未否定。但进一步的考察表明,个别实体其实是由两部分组成的,即质料和形式。而质料和形式都各有自己的个别性和普遍性:从逻辑上来看,质料是形式的承载者和基础,是个别实体之所以存在的最起码的前提,所以它是个别实体作为一个既存的事实(“存在者”)的个别性的体现,形式则和柏拉图的“理念”一样,具有对这一事实加以概括的“属”和“种”的普遍性;但这种看法是静止的,比较表面的,停留于现象的层次<sup>④</sup>;而在更深入的对个别实体的本质的追寻中,亚里士多德发现质料虽然是存在者的“这一个”,但却不是这一个之所以成为这一个的原因,当我们把这—一个当作一个运动变化的主体而不是一个既成事实来看待时,我们就看到真正的这一个不是它的作为存在者的质料,而是它的“怎是”,即对这些质料进行规定、使之形成为“这一个”的形式了。换言之,个别实体的质料虽然对自己的一切规定具有独立性,就此而言它代表个别实体“本身”,但也正因此它没有任何规定,本身无法与其他个别实体的质料相区分,因而成了普遍的“无定形之物”;个别实体的形式则虽然对个别实体内部的质料而言是普遍的规定,但对外部的其他个别实体而言,它却是唯一能使“这一个”个别实体得以成形、定性,因而与其他事物相区别的本质根据。所以,孤立起来和静止地看,质

① 《形而上学》第七卷第四章对此有详尽的分析。吴寿彭译本将 το τι εστιν(拉丁文 essence,一般译为“本质”)径直译为“怎是”,表达了“存在”(是)在追溯其原因(“怎样是起来的?”)时向“本质”的微妙转化。

② 《形而上学》,第128页。

③ 对此史家长期以来困惑莫解。陈康先生首先提出要从“发生论”的立场来看这个问题,即从早期的《范畴篇》到后来的《形而上学》的思想是一个合乎逻辑的发展的过程。本书采取这一思路。见陈康:《论希腊哲学》,第312页以下。

④ 陈康先生说质料在这时只是“现象中的‘这一个’”,见同上,第319页。

料是个别实体(形式则是普遍的规定);而从事物的联系、运动和形成过程来看,形式是个别实体(质料则是无规定或待规定的普遍之物)。<sup>①</sup>

由此可见,亚里士多德在这里是前后一贯的,“个别实体”始终是他的出发点,他只是要探讨:个别实体中是什么“决定”它成为个别的?或个别实体的“本质”是什么?这就发现,个别实体其实只不过是形式和质料相结合的特殊现象,真正的个别实体是包含普遍性质料并将其统摄、扬弃于自身的能动的形式。因此亚里士多德的三种实体即质料、形式和由质料与形式结合而成的个别实体就构成了一个辩证系统,具有内在的逻辑关联。其中,个别实体是总体构架,质料正是由于它构成个别实体不可缺少的材料才获得了“实体”之名;形式虽然是个别实体内部的异化倾向,即个别中的普遍、共相,但本身仍然具有个别性并且是真正的个别性,因为它表达了个别实体的能动性、主体性本质。在亚里士多德看来,个别实体是存在,“作为存在的存在”,但在体现为质料时,还是一个“存在者”,还未展开其“本质”;形式则是存在的本质,是一切存在的创造原则,体现了个别实体内在能动的努斯动力。总而言之,对实体的本体论的意义的具体探讨及对个别实体的理解的这种自我否定的转向,与柏拉图后期对理念论的自我批评和改进在方向上是一致的,这就是将能动的努斯精神纳入到和渗透进理性的逻各斯精神中来;但在柏拉图那里,这是十分外在的、不成功的,而在亚里士多德这里,问题得到了极其深入的探讨,他由此而建立了一个庞大的、以努斯精神的合目的性为归宿的宇宙论体系。

## 二、目的论的宇宙体系

亚里士多德的形而上学之所以巍峨屹立、影响深远,除了他的本体论的实体学说极为细密和深刻之外,还在于他将这种本体论运用于解释宇宙万物,而获得了在当时可说是不可企及的极大成功。这种研究从性质上说仍属于自然哲学的范围,但由于有了一个纯粹哲学即形而上学作为其高层次的理论根据,它的意义已经远远不是单纯的自然哲学,而应当看作一种宇宙论的神学,因此也属于“第一哲学”的范围,它是亚里士多德实体学说的自然的延伸。所以,尽管亚里士多德在《物理学》中已对自然哲学的基本原理有清楚的说明,他仍然要在《形而上学》中多次加以论述,但角度显然不同。物理学(及数学)只假定这些原理,哲学则对它们的来由和本质加以探讨。

① 许多论者都认为,亚里士多德在《形而上学》中从早期的个别实体的立场转移、“动摇”到了以普遍形式为实体的相反立场,不确。甚至陈康先生也认为亚里士多德的个别物体和形式之间的“高下位置”在思想的发展中有一个“倒转”(见陈康:《论希腊哲学》,第279页)。这种误解的症结在于没有看到形式本身也具有个别性,即一种能动的个别性(主体性),这正是亚里士多德与柏拉图的 εἶδος(分别译作“形式”和“理念”)的根本区别。

### 1. 宇宙的等级结构

亚里士多德的实体学说已经探讨了万物构成的基本成分,现在就要用这种基本成分来解释万物的构成方式了。实体的本质是形式(形状),它给一个个别实体“定形”。但事物的形成单有形式也是不行的,从实体内部来说,它必须有提供出来的质料,从外部来说,它必须有一种推动力,而从形式自身来说,它必须有一种目的来利用这种动力以对质料进行“安排”。于是,亚里士多德提出,万物形成的原因有四种:质料因、动力因、形式因和目的因。这就是他的“四因说”。他举例说,一栋房子的质料因是砖瓦,动力因是建筑师的技艺,形式因是它的建筑式样,目的因则是为了盖房子出租,有了这四种原因,房子就盖起来了。万物都是如此产生和形成的。

但亚里士多德又认为,在这四种原因中,动力因和目的因最终都可以归结为形式因<sup>①</sup>。这一点在无机物和人造物(如房子)的情况下还不很明显,用有机物来说明就清楚了。如一棵橡树,它的种子是它的质料因,阳光雨水等等是动力因,如此长成的橡树是形式因,而要长成这样的橡树则是目的因;但其实,真正的动力因、即动力后面的动力正是目的因,因为只有要长成这样的橡树的那个目的,才吸引着或推动着橡树去吸收阳光雨水,而这个目的也正是以橡树的这样的形式为目的。这样一来,事物运动的四种原因就被简化为质料和形式两种了,更重要的是,外部的原因就被归结为实体内部的原因了,而实体由此也就成了解释整个宇宙的唯一的原则。当然,外部的原因(如阳光、雨水等等)本身仍然还是外在的,它们还有待于解释。亚里士多德是通过把这些外部原因追溯到一个最高造物主、并把造物主当作最高实体,而使那些外部原因重新被归入到(最高)实体的内部来的。在这种意义上,有机体(包括以上帝为主体的整个世界)的内在目的论原则最终也都可以用来解释作为外部原因的一切无机物。不过,这里有一个前提,就是整个宇宙必须有秩序地被安排在一个从低级到高级的目的系统之中。亚里士多德通过对事物的质料和形式的结合方式进行分层而做到了这一点。

前面说过,在亚里士多德那里质料和形式都各有其普遍的一面和个别的一面,在静止地孤立地看待一个个别实体时,质料以其存在者的个别性体现出个别实体;当在联系和运动中看待个别实体时,形式以其本质的个别性代表个别实体。但放眼宇宙万物,一切都既是确定地存在着的东西,同时又在联系和运动中展现出自己的本质,这种联系和运动不仅在个体之间,而且在不同的“种”、“属”之间。于是,每个实体就处于一个多层次的自然之网中,其中的最低层次就是最底层的个别实体(如苏格拉底或“这匹马”等等),其余各层次则发生一种相对性的关系:每个实体的质料对于较低层次的实体来说却是形式,每个实体的形式对于较高层次的实体来

<sup>①</sup> 参看《古希腊罗马哲学》,第253页以下。



说又成了质料,或笼统地说,高级事物是低级事物的形式,低级事物是高级事物的质料。例如泥土是砖瓦的质料,砖瓦是泥土的形式;但砖瓦本身又是房屋的质料,房屋则是砖瓦的形式;而房屋对于街道来说又是质料,如此等等。作为底层的个别实体的质料下面再没有更低的事物了,所以这种质料就是纯质料,它本身不再是形式,没有任何规定性(无定形);相应地,作为最高实体即“神”的形式上面也再没有更高的形式了,这种形式就不再是别的东西的质料,而是纯形式,它包含一切规定性(绝对的定形)。

这样,整个宇宙就是一个从低级向高级不断上升的等级系统,这个系统的顶点就是神,即纯形式,正是神把一切事物安排得井井有条,合乎理性的逻各斯,因此可以用“定义”和“三段论式”来把握和认识这个合理的世界,亚里士多德由此就建立起了一整套形式逻辑的规则。然而,对宇宙系统的这种描述还只是就其所展示出来的结果而言的,至于这个系统的内在的动力机制到底如何,是什么原因在促使整个系统在从低级向高级上升,不断去追求自己的最终目的(神),则还需要作进一步的深入的分析和说明。这就是亚里士多德所独创的关于“潜能”和“现实(实现)”的辩证学说。

## 2. “潜能”与“现实”的辩证法

宇宙的等级结构从其结果方面来看还只是一个静止的、固定的系统,或者说,还只表达了这个系统的确定性的方面。但亚里士多德决不是静止而固定地获得这个系统的,他实际上把这个系统看作质料和形式相互的辩证关联的产物,这种辩证关联是能动的,它使整个体系都处在指向某个统一目的的运动中。所以,对于亚里士多德来说,最重要的还不是发现和摆出这个宇宙的等级结构,而是指出使这个结构运作起来的最内在的动力源。这个动力源,就是既作为动力因又作为目的因的形式本身。

亚里士多德的形式(εἶδος)是从柏拉图的“理念”改造而来的,它本来意味着“形相(形状)”、共相、种属和普遍的东西。但在“四因说”中,他把努斯精神渗透进这种只有逻各斯意味的形式中,把它解释为由于求完善的目的而能现实致动的原因,这就使它成为了真正现实的主体。柏拉图对努斯(灵魂)的定义:永远的自动性,在亚里士多德这里第一次得到了现实的理解。柏拉图的“理念”并不能真正成为能动的努斯,因为他只考虑了目的因,而没有考虑致动因,一切运动变化在他那里都被贬为不真实的东西,因而理念失去了把自己的目的实现出来的现实的手段,它的目的只能是架空的;相反,亚里士多德的形式本身把作为现实手段的致动因和目的因结合在自己的个别性中,这就使努斯的目的性活动落到了实处。在这种意义下的形式就是纯粹的能动性、积极主动性和“产生”一个过程的能力。它也被称之为“实现”(ἐνέργεια,就其作为过程而言)和“隐德莱希”(ἐντελέχεια,即“现实”、“圆成”,就其效应而言)。

但亚里士多德的高明之处就在于,他决不以为一种纯粹的能动性单凭自身就能够起作用。在他看来,主动性和被动性是分不开的,没有被动性,主动性无法施展其作用。所以,质料虽然是被动的、消极的,但它作为形式的主动性作用的对象也是必不可少的。非但如此,他还认为,尽管静止地看质料和形式似乎是一个实体内部的两种成分、两个东西,但在运动中它们实际上是同一的,质料并不是和形式不同的东西,而就是处于“潜能”(δυναμεις)状态的形式,形式则是实现出来了的潜能。所以,我们说质料是被动的、消极的,这只是相对而言的,就实质而言,质料是潜在的能力,形式的能动性就蕴含在其中,只是还需要一个过程展示出来而已。根据这一点,亚里士多德为运动下了一个明确的定义:“所以正是那潜在的东西,并且作为潜在的东西,其完全的现实性才是运动”<sup>①</sup>。运动包括质料和形式在内,它不是由形式外在地加于质料之上,而是就潜在地(作为潜能)蕴含在质料之中,是质料的某种尚未实现出来的本性。这样,整个宇宙,一切实体,不论是形式还是质料,从本质上看都处于永恒不停的运动之中,处于从潜能到实现的能动过程之中,“所以,‘有’有多少种,运动和变化就有多少种”<sup>②</sup>,没有任何死角和渣滓余留下来,一切都是透明的、鲜活的。这是一种生气勃勃的辩证法的宇宙观。

不过,我们在这里必须注意两点。第一点是,亚里士多德的这种辩证法在此并不是与他的形式逻辑相冲突的,而是在不同层次上并行不悖的。在上述对运动的定义中,“作为潜在的东西”一语是不可省略的,因为潜在的东西是质料,而质料若不是作为潜在的东西,而是作为它本身的含义来看,它并不是能动的,而是与形式相反的被动的东西。亚里士多德举例说,“铜潜在地是一个雕像;但并非作为铜的铜的完全的现实性就是运动。因为,是铜和是某一种潜能,这并不是一回事。如果在定义上完全是一回事的话,铜的完全的现实性就会是一个运动了”<sup>③</sup>。显然,尽管万物都在流变之中,但通过“作为质料的质料”来保持事物相对的稳定性,以便有可能凭借“形式”对事物作出确切的“定义”,还是很有必要的。这就为他的形式逻辑的建立保证了自己的合法层次。但反过来也可以说,正因为形式逻辑被限制在这种为事物下“定义”的层次上,所以它并不干预事物的客观的辩证法,相反,它给这种事物的辩证法的清晰的表述提供了严格的规范和概念。亚里士多德是形式逻辑的创始人,恩格斯却仍然把他归入“带有流动范畴的辩证法派”<sup>④</sup>,就是这个意思。如果说,柏拉图主要是在概念的辩证法方面卓有创见的话,那么亚里士多德则

① 《古希腊罗马哲学》,第269页,又见第272页:“潜在地存在的东西,就它潜在地存在而言,它的完成就是运动”。

② 同上,第268页。

③ 同上。

④ 《自然辩证法》,人民出版社1971年,第181页。

主要在事物的辩证法以及这种辩证法的严格清晰的表达方面提供了典范。

第二点是,亚里士多德的辩证法是不彻底的,这种不彻底性表现在它最终是以神学为归宿和终点的。世间万物都在运动中,唯独神是“不动的推动者”或“第一推动者”;世间万物都是质料和形式的统一体,唯独神是没有质料的“纯形式”;世间万物都是质料先于形式、潜能先于现实,唯独神是形式先于一切质料,现实先于潜能<sup>①</sup>。这个凌驾于世界之上,使整个世界成为现实的,使万物的能动性能够实现出来或正在实现中(而不仅仅是潜在的)的神,就是理性、努斯和思想。显然,辩证法的不彻底性必然导向有神论和唯心论,在这一点上,亚里士多德向他所严厉批判的柏拉图唯心主义复归了。在谈及神、努斯和纯思想时,特别是在涉及到善、理想和价值时,他便和柏拉图的“分离说”和“分有论”完全一致了<sup>②</sup>。这就是亚里士多德的目的论的神学特征。

### 3. 神学目的论

亚里士多德把自己的形而上学称之为“神学”不是没有原因的。实际上,他的整个“第一哲学”体系,离开了神的第一推动力,都将毁于一旦。不过,亚里士多德的神已不是以往的宗教的神,而是哲学的神,理性的神。在古希腊谈到神的哲学家中,“像这样用哲学的语言将它概括起来,说明神—理性的内容,亚里士多德是最早的人”,这对西方后世的神学思想产生了巨大而深远的影响。要言之,“神”在亚里士多德那里就是完成了的努斯,即纯粹的理性或思想。努斯的含义最重要的就是一种能动的超越性(阿那克萨哥拉所谓在整个世界“之外”,柏拉图所谓“分离”)。在亚里士多德的“形式”那里,已经体现了这种超越性。形式的本质就是对质料的超越,就是从潜在状态中超越出来而成为现实的,但仍然受到质料的束缚,仍然总是有些潜在的能力没有实现出来(所以这时只有与具体事物分离的倾向,而没有柏拉图那种绝对的分离)。人类的理性和思想则开始从具体事物中超越出来了,本身已经不再受到质料的束缚(思想本身没有质料),“感觉的机能是依赖于身体的,而心灵[按即“努斯”]则是和它分开的”<sup>③</sup>;但它所思想的对象还限于具体事物,因而它还处于和这些具体事物同样的层次,“它在性质上必定潜在地与它自己的对象完全一致,虽然它不就是那个对象”<sup>④</sup>。真理就是观念和对象的符合,因此,没有感觉印象,人们不能知道或理解任何东西。人类理性在这个层次上还是一种“被动的理性”,一本没有写字的书,因而凡在理智中的,没有不是先在感觉中的。但即便如此,它里面已经潜在有“主动的理性”了,因为理性在思维对象的同时,理性也在思

① 参看《古希腊罗马哲学》,第261页。

② 参看陈康:《论希腊哲学》,第414~416页。

③ 《古希腊罗马哲学》,第282页。

④ 同上,第281页。

维它自身,“在不牵涉到质料的东西方面,思维者和被思维者是同一的”<sup>①</sup>,而这种“对思维的思维”(νοησις νοησεως)就是理性的最纯粹的本质,最终追求的目的,也是人的最高美德、最高幸福和善,因为它直接与神相通。但人只是偶尔达到这样的境界,这在他的整个人生中都只是一个企求的目标,只有神的努斯才是永远单纯地自己思维自己(αυτη αυτης η νοησις)<sup>②</sup>。所以,神就是真正的“至善”。

由这种神的立场来反观世间万物,就可以看出无论草木虫鱼皆各有其秩序,互相联系,“一切悉被安排于一个目的”,因而都分有最高的理性即善<sup>③</sup>。整个宇宙都被组织为一个有机联系的生命体,它的灵魂就是神,神永恒不动而推动万物,也就是推动自己的“机体”,使它们都以神的共同的善为向往和追求的目的。宇宙作为一个生命有机体的观点在柏拉图那里已经提出了,但由于柏拉图“分离”了两个世界,他无法真正完成世界的有机化;亚里士多德则只是在“善”的价值层面理解“分离”,而在宇宙论的层面,他却把努斯的能动作用自上而下地通过形式对质料的层层超越贯彻到一切事物本身之中;他不是把自然目的论建立在善的价值论之上,而是把善建立在自然目的论之上,他的“善”更多地具有“完善”、“完备无缺”的意思,因而具有最高存在(全在)的含义:神就是全部的实现或现实性(“隐德莱希”、圆成)。“生命固亦属于神。生命本为理性之实现,而为此实现者唯神;神之自性实现即至善而永恒之生命。因此,我们说神是一个至善而永生的实是[按即“存在”],所以生命与无尽延续以至于永恒的时空悉属于神;这就是神。”<sup>④</sup> 宇宙万物作为一个有生命的机体而由自身内部自发地趋向于整体的完善(神),这样一种自然目的论就不再只是外在的目的论,而是一种内在的目的论了。它把一切看起来没有什么目的、只是在“运动”中的事物,以及那些似乎只有外在目的的事物,看作是同一个巨大的生命有机体(宇宙)从潜能到现实的成长发展的各个层次,使之成了内在目的(神的至善)实现自身的阶段;而那个巨大的生命体就是一个最高的个别实体。当然,神作为一种最高的纯形式,对于自己所创造出来的这个宇宙及其中的万物来说是最高的普遍性;但由于他是独一无二的,由于他不能用来表述任何主体、又不存在于任何主体里面,由于他是纯粹的“这一个”,更由于他是永恒的“对思维的思维”、无限的努斯,所以他又具有绝对的个别性(能动性、创造性)。

### 三、形式逻辑的建立

亚里士多德的形式逻辑被后人称之为“工具论”,其实这种称呼是片面的。人

① 《古希腊罗马哲学》,第 284 页。

② 参看《形而上学》,第 254~255 页。

③ 同上,第 255 页,并参看汪子嵩:《亚里士多德关于本体的学说》,第 87 页。

④ 《形而上学》,第 248 页。

们形式主义地把逻辑当作思维的单纯工具或形式技巧,而与其内容割裂开来,但亚里士多德的本意却是把逻辑看作与认识论和本体论相同性质的科学,因而它不仅是论证第一哲学的工具,而且“具有与第一哲学相同的原则”<sup>①</sup>。当然,逻辑、认识论和本体论这三者在他那里已有了一定分化,否则他的形式逻辑也无法建立起来了。在他看来,(认识上的)真与假不在于(本体上的)事物,而在于思维和事物(存在)的符合;(逻辑上的)肯定意味着把相互适合的主词和谓词结合起来,否定则意味着把相互不适合的主词和谓词分离开来,两者都是使判断符合于事物的情况,所以是真;反之则是假<sup>②</sup>。因此真和假、是和非(肯定和否定)、存在和非存在都有一种对应性和一致性。所以亚里士多德把考察形式逻辑的三段论及其基本规律(同一律、不矛盾律和排中律)归于研究实体(本体)的第一哲学的任务。

三段论推理是亚里士多德对逻辑学的最为重要的理论贡献,但它的前提是关于概念和判断的学说,这三个层次构成其逻辑的一个严密的系统。

### 1. 概念论:宾词和范畴

亚里士多德在实体学说中所集中讨论的是那种只能作主词而不能作宾词的第一实体或个别实体,这是从逻辑进入到了本体论;但现在要讨论的则是对实体(第一实体和以之为基础的第二实体)应如何来表述,即讨论各种宾词的分类,这就又从本体论回到了逻辑学(其实在他那里,这两者并无明确的区分)。亚里士多德认为,一切宾词都可以分为四类,即:定义(或本质)、特性、种属、偶性。就是说,对任何一个实体,我们都可以问:1)它(本质上)是什么?这就要给一个东西下定义,也就是揭示其本质。下定义必须采取“种加属差”的方式,如“人是有理性的动物”,“动物”是种,“有理性的”是属差。他指出,定义不可过宽或过窄,既不能适用于别的对象,也不能漏掉要说明的对象;应当清晰和精确,不能有多余的东西;不应当是否定性的,也不能循环定义;定义必须是唯一的。在这样的定义中,主词和宾词是可以互换的,如我们也可以说“有理性的动物是人”。2)其特性是怎样的?一物的特性,是指该物所专有的特性,如“人是能够学习语法的”。这种命题中主词也是可以和宾词互换的,如也可以说“能学习语法的就是人”。3)它是(或属于)何种?表明一物的种属,这是下定义的第一步,如“人是动物”;但由于还不是完整的定义(没有加进属差),它不能和主词互换(不能说“动物是人”)。4)它有时会怎样(或与他物发生怎样的关系)?如“人是坐着的”,但人也完全可以不坐着,所以“坐着的”只是人的一个偶性(偶然的、临时的特性);还有任何可以这样也可以那样的、可以二者择一的性质(因而成对成“偶”的性质)。它们涉及的只是主词和与它没有本质关

① 参看阿·谢·阿赫曼诺夫:《亚里士多德的逻辑学说》,上海译文出版社1980年版,第100页。

② 参看《形而上学》,第124页。

联的事物(或概念)的外在的偶然联系,因而是不能和主词互换的。<sup>①</sup>

很显然,上述四宾词的核心是关于定义(逻各斯)的问题,因为它最具有认识论意义。亚里士多德认为,“只有实体可作定义”<sup>②</sup>,其他东西(如“雌”等等)虽然也可定义,但不能离开实体(如“动物”)来定义。这里面已不知不觉地潜伏着分裂的种子,即逻辑学和认识论分裂的种子了,因为他毕竟承认了定义不一定要指向实物,也可以指向一个非实体性的概念。况且他自己常举出一些非实体的概念来作定义,如“睡眠”、“视力”、“白”等。应当说,这种分裂对于逻辑的精密化是有好处的,它导致了用变项来说明逻辑关系,而“把变项引入逻辑是亚里士多德的最伟大的发明之一”<sup>③</sup>,这使得逻辑的形式化、数理化成为可能。

四宾词只是对各种宾词的词性所作的大体分类,尚未说明到底是哪些宾词在对实体的描述中起重要的作用。亚里士多德于是进一步提出,“这些宾词共有十类:本质[实体],数量,性质,关系,地点,时间,姿态,状况,活动,遭受”<sup>④</sup>,他将它们称之为“范畴”(κατηγορίας),意思是最具普遍性的一些概念(“最高的种”),任何实体性的事物都逃不出这些范畴的规定。在另一处,他还补充了“后五范畴”即:对立、先于、共存、运动、拥有。所有这些范畴中,实体(或本质)范畴是最核心的,其余一切范畴都是围绕着它来规定的。但只有对所有这些方面都作了正确的规定,一个实体才算是认识完全了。这些范畴给经验自然科学的研究提供了具体可行的方法论指导,在西方科学发展史上具有巨大而深远的意义。不过,由于亚里士多德的范畴论还属于初创,它还是不完美的,一是这些范畴是他纯粹经验地搜集来的,既不完备,也没有形成一个逻辑上严密的体系;二是它们本身也掺杂了一些经验的成分,相互在层次上也是不同的。总之,他还未能精心地组织范畴和推演范畴,要做到这一点,必须在形式逻辑中也用主体的努斯精神渗透进逻各斯的诸种规定,这是由近代的康德和黑格尔才完成的。

亚里士多德的概念论实际上是围绕着他的定义理论展开的,他对于孤立的观念是不感兴趣的,因为孤立的概念没有认识论意义。单独的“人”、“白”等等既不真也不假,只有加上了“是”或“不是”才开始有了真假(对错)<sup>⑤</sup>;而有了“是”(“不是”),就有了“是什么”(或“不是什么”)的问题,即定义的问题。定义问题实际上已经是判断的问题了,只不过在他的概念论中,定义还只是就用来定义的那些概念的

① 以上参见《古希腊罗马哲学》,第296~298页,及阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》,第175~177页。

② 参看《形而上学》,第132、133页,吴译本“实体”作“本体”。

③ 卢卡西维茨:《亚里士多德的三段论》,商务印书馆1991年,第16页。

④ 《古希腊罗马哲学》,第298页。

⑤ 参看亚里士多德:《范畴篇·解释篇》,方书春译,商务印书馆1986年版,第55页。

性质和类别来进行分析,而未专门讨论定义本身的判断形式。在他的判断理论中,他则对这些判断形式作了专门的研究。

## 2. 判断论

什么是判断?亚里士多德认为判断大体上就是命题,只不过命题更强调口头表达而已。他对命题的解释是:“只有那些在其中或有正确或有错误存在的句子,才是命题”<sup>①</sup>。例如一个祈祷句不是命题,修辞句或诗也不是命题。这里所谓“正确或错误”,指的是真假,而不是语法上的正确或错误,因为在语法上,祈祷句等等显然也是有正确或错误的可能的。但语法上正确的就是永远正确的,它容不得自相矛盾;判断上正确的却很可能由于事物的变化而变成不正确的,因为实体在时间中容许有相反的性质。所以命题或判断是陈述真或假的句子,“言语是正确的还是错误的,取决于事实如何,而不是依靠于言语本身的什么容许相反性质的能力”<sup>②</sup>,“真假的问题依事物对象的是否联合或分离而定,若对象相合者认为相合,相离者认为相离就得其真实;反之,以相离者为合,以相合者为离,那就弄错了。……并不因为我们说你脸是白,所以你脸才白;只因为你脸是白,所以我们这样说才算说得对。”<sup>③</sup>可见,亚里士多德对判断的规定具有强烈的认识论和本体论色彩,肯定与否定(是与不是)意味着对客观关系的联结与分离,联结与分离得对不对要看对象(如“你”和“白”两件事)实际上是不是真的联结了或分离了。

一般说亚里士多德认为判断是由主词和宾词两部分构成的,至于联系词“是”,他有时看作就是宾词,例如在存在命题“人是”(也就是“人存在”或“有人”)中;有时则看作是复合宾词中的一个成分,如在“人是公正的”这一命题中<sup>④</sup>。这正表明他对联系词还没有后来的形式化的理解,而是理解为主词对客观实在的认识论的关系。因此他把“是”及其各时态在词性上理解为“动词”:“因为‘是’、‘将是’、‘曾是’、‘正将要是’以及诸如此类的用语,按照我们的定义乃是动词,因为除它们的特殊意义之外,它们还表达了时间的概念。”<sup>⑤</sup>一个判断就是一个名词(主词)加上一个动词(包括动作的对象即宾词)构成的。存在(是)与时间的这种本体论的联系,后来海德格尔对之作深入的研究。

亚里士多德对判断的分类主要是按“二分法”来进行的,有这样几个层次:1)肯定判断和否定判断,这是最重要的一对,它直接与真或假发生关系,并在判定真假

① 参看亚里士多德:《范畴篇·解释篇》,方书春译,商务印书馆1986年版,第58页。

② 同上,第18页。

③ 《形而上学》,第186页。

④ 参看阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》,第141~142页。

⑤ 《范畴篇·解释篇》,第67页。

时涉及到矛盾律,因为对同一事物的肯定和否定构成一对“矛盾命题”<sup>①</sup>。这是判断的“质”的方面。2)“量”的方面,分为全称判断和单称判断,它们不直接涉及真假问题,只有和肯定与否定结合起来才有真假;但它们构成了三段论推理的基础。有时候,他用“特称判断”涵括了“单称判断”(“有的”既可以指某些,也可以指某个);有时还提出了第三种即“不定判断”(如“人是白的”),既可以作全称的理解也可以作单称的(或特称的)理解,其实是一种模糊的表达。3)简单判断和复合判断<sup>②</sup>,后者是由几个简单判断复合而成的。但亚里士多德只是提到复合判断,而没有具体探讨如假言判断和选言判断的规律。4)模态判断,有三种:实然判断、必然判断、可能判断,但这方面亚里士多德谈得十分含混,几乎无法理解,有人认为属于未完成的思想<sup>③</sup>。亚里士多德这种主要是二分法的判断分类表明了他的逻辑思想中的一个重要的倾向,即把判断的形式置于判断的主体之外、使之成为主体把握真理的一个“工具”(就此而言,称他的逻辑学为“工具论”是有道理的);他只是分析(一分为二)各种判断,而没有同时把判断本身看作主体的一种综合行动,没有在逻辑学领域也把努斯精神贯彻到逻各斯中去。能动的运动和变化只在判断之外,判断只能被动地随时调整自己以适应对象,因而在主观辩证法或辩证逻辑方面,他反而从芝诺和柏拉图那里倒退了。

正如在概念论中对定义的研究已经涉及到了判断理论一样,亚里士多德的判断论中对各种判断都是就其在三段论推理中的作用(用作大前提和小前提)来展开讨论的(其实概念论中对种属关系的讨论也是如此)。他最关心的理论课题还是制定出三段论推理的一套规则,来为科学研究提供实在有效的工具。

### 3. 三段论推理

亚里士多德对三段论式作了如下定义:“三段论是一种论说,在其中某些东西被肯定了,另外一个东西就必然由于这些基本的东西而成立”<sup>④</sup>。它是由大前提、小前提和结论这样三个相互贯串的命题(判断)所构成的,其最基本的形式是这样的:

每当三个词彼此之间的关系具有这样的性质,即最后的词是包含在中间的词里面,像某一个东西包含于一个整体之中一样,而中间的词又包含于第一个词之中或被排斥于它之外,像某一个东西包含于一个整体或被排斥于它之外一样,这时候,最先和最后的词就必定借一个完全的三段论式而发生关系。<sup>⑤</sup>

① 《范畴篇·解释篇》,第59页。

② 同上。

③ 参看卢卡西维茨:《亚里士多德的三段论》,第165页。

④ 转引自杨百顺:《西方逻辑史》,四川人民出版社1984年,第78页。

⑤ 《古希腊罗马哲学》,第302页。



这称之为三段论的“第一格”。亚里士多德提出三段论有三个格(后人补足为四个格),各个格是按照这三个名词(称为大词、中词和小词)的关系(相对位置)不同来划分的;再加上肯定和否定、全称和特称的关系,于是每个格又分成一些“式”,这样算来,四个格原则上应当有两百多个式,但其中只有 24 个式是正确的。为了找出这些正确的式,亚里士多德制定了一套规则:<sup>①</sup> 1)一个正确的三段论不能多于三个名词;2)每个三段论的前提之一必须是肯定的;3)每个三段论必须有一个全称命题;4)一个全称结论必须从两个全称的前提推出;5)一个肯定的结论必须从两个肯定的前提推出。此外,亚里士多德还认为三段论的第一格是最完善、最明白地表达出逻辑必然性的,其他各格则不够完善(不够自明),但通过某种技术(判断的换位等),其他各格都可以转换(或“还原”)为第一格而得到完善化,那么反过来,是否能够还原或化归为第一格也就可以成为检验三段论是否正确的一个标准了。

上述三段论属于科学的证明的三段论,其特点是前提的确定性和论证过程即演绎的必然性。它们从不可怀疑的确定的前提出发,在科学证明的链条中使这些前提必然地、真实地扩展到更广阔的范围,推演出另外一些确定的命题,从而使全部科学知识获得了严密的科学体系的形式,有其不可替代的重要意义。但还有两种三段论是属于另外的性质,一种是辩证的三段论,另一种是诡辩的三段论。辩证的三段论与证明的三段论不同,它不要求前提是必然真实的,而只要是或然的就行,而且它常常是以两个三段论互相辩难的方式出现,为的是互相推翻对方的前提,所以这种三段论与其说是要推出结论的必然性,不如说是要考验前提的真实性;它与证明的三段论的关系,恰好类似于柏拉图的“理智”和“理性”(辩证法)的关系。柏拉图的理智不讨论大前提,只管由既定前提出发进行推论(如几何学),理性则要讨论大前提的根据。不同的是,亚里士多德并不把辩证的推理看作比证明的三段论更高的知识,而只是看作对确定知识的一种验证和探索的辅助手段:“哲学在切求真知时,辩证法专务批评”<sup>②</sup>。亚里士多德把归纳三段论也划归辩证的三段论,在这方面,他认为归纳“有关一切学术的基础”<sup>③</sup>,因为“如果没有感性知觉,就必然缺乏知识;假如我们不善于应用归纳法或证明,就不能获得知识。证明从一般出发,而归纳则从个别出发。要认识一般,如没有归纳法是不可能的”<sup>④</sup>。可见亚里士多德也看出归纳和演绎(证明)对于知识都是不可或缺的。但他偏爱演绎推理的确定性和必然性,因此,他力图在归纳推理中也寻求这种必然性,这就是完全归纳的必然性。不过,从公元 2 世纪的塞克斯都·恩披里柯到近代的约翰·穆勒都指

① 参看杨百顺:《西方逻辑史》,第 88 页。

② 《形而上学》,第 60 页。

③ 同上,第 267 页。

④ 转引自阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》,第 111 页。

出,完全归纳法并不能获得新知识,而只是循环论证或“预期理由”<sup>①</sup>,即前提已经预设了结论(结论不过是把前提中已个别说出的东西重说一遍而已),实际上可以看作演绎三段论的颠倒的表现形式。但不完全归纳(枚举归纳)又只能获得或然性的知识,所以亚里士多德只承认它是“演讲术的说服形式”,而不是证明必然知识的形式<sup>②</sup>。其实,归纳的真正性质不能从证明的三段论的立场来充分的评价,而必须归之于一种科学探索的方法论,即努力从个别事物寻求一般原理和原因。亚里士多德本人正是在这个意义上才对归纳作为“一切学术的基础”进行了高度的评价。

至于诡辩的三段论,则只是徒有三段论的空洞形式,并不证明任何东西。为了揭穿这种诡辩,亚里士多德特意写了《智者的辩驳》(或译《辩谬篇》),制定了一整套在辩论中清除错误和假相的规则。

三段论推理是亚里士多德逻辑主义的最为典型的体现,其中,一切都是量化了的、精密的和机械的。如果说,他的概念论和判断论由于与认识论和本体论还有割不断的联系,因而努斯精神的火花尚未完全熄灭的话(如对“实体”的能动性涵义的分析及对“是动词”的时间性理解),那么以这些为基础的三段论则具有更强烈的形式化倾向,而与他的生动活泼的宇宙图景显得十分不协调。尽管如此,三段论推理在其最根本的原则上却是仍然和他的本体论直接相通的,这些原则本身不是什么“工具”,而是属于“第一哲学”的一些公理。这就是同一律、矛盾律和排中律。

#### 4. 逻辑公理

任何一个三段论推理的前提都是认定的,推理只及于从这个前提严格地推出结论,而不能证明这个前提的正确性。当然,前提的正确性也可以由另一个三段论来证明,如此一直上推,但最终总要有个尽头。这个尽头在一些情况下就是诉之于感觉和归纳,在另一些情况下则是立足于直观的公理,“一切事物悉加证明是不可能的(因为这样将作无尽的追溯,而最后还是有所未证明的)”。而逻辑的直观公理则是一切无需证明的原理中最直接自明的,“凡是逐节追求证明的人,总是逼到最后一条规律为止;终极规律自然地成为其他一切原理的起点”<sup>③</sup>。这个逻辑的公理就是:“同样属性在同一情况下不能同时属于又不属于同一主题”,“任何事物不可能在同时既是而又非是”<sup>④</sup>。更加逻辑化的表达是:“互相矛盾的判断不能同时为真”<sup>⑤</sup>。这一逻辑公理通常称之为“矛盾律”或“不矛盾律”。不过,亚里士多德的矛盾律即使在其逻辑化的表达中也仍然是不纯粹的,因为如康德后来指出的,它里

① 转引自阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》,第282~283页。

② 参看同上,第288~289页。

③ 《形而上学》,第63页。

④ 同上,第62、63页。

⑤ 《形而上学》,译文引自杨百顺:《西方逻辑史》,第104页。

面夹进了时间(“同时”)的概念,即夹进了本体论的含义。相比之下,由它引申出来的“排中律”倒更显得是一条纯逻辑原理:“两个互相矛盾的命题之间不能有居中者,任何特定的谓项必须或者肯定或者否定它属于某一主项”<sup>①</sup>。然而,逻辑公理究竟能否完全与本体论的含义分割开来,这还是个问题。如排中律的另一种表达:“如果对于一事物必须或者肯定或者否定它,那么,肯定与否定不能都是假的”<sup>②</sup>。再如亚里士多德对“同一律”的表达:“一切真实的(事物)必在任何方面其自身始终如一”<sup>③</sup>。至少在亚里士多德这里,公理的逻辑意义和它的本体论意义还是一致的。他除了用逻辑公理来排拒逻辑谬误以外,更重要的是用来反对前此希腊哲学中他所认为的本体论上的错误,特别是赫拉克利特及智者学派所谓“同一物可以既存在又不存在”的观点。正是由于加入了本体论的限制(同时、同一事物),他的逻辑公理才避免了如巴门尼德那种绝对化的荒谬性,而容纳了现实世界的多样性和运动变化。例如,矛盾双方不能同时存在(或同时为真),但却可以在不同的时间里存在(或为真);对同一事物在其变化中也是可以从肯定转向否定(或从否定转向肯定)的,即它可以变得与自身(原先)大不相同的。进一步说,亚里士多德甚至认为离开了本体论的理解,逻辑公理就会失去作用,例如“明天将发生海战”和“明天将不会发生海战”这两个命题,就由于“明天”还不存在而无法适用矛盾律和排中律<sup>④</sup>。

尽管如此,亚里士多德对逻辑的理解仍然与他对世界本体的理解处于格格不入的矛盾中,并影响了他的本体论的整个思想倾向。本来,他的本体论是把整个宇宙看作一个由形式能动地把质料中的潜能实现出来的过程,一切事物都在努力追求着自己的内在目的,除了上帝之外,天地之间没有任何永恒不动的东西。所以他把潜能到现实的实现当作运动本身的定义。但现在,从逻辑的观点看,运动无非是实体身上的某些偶性的变化,而实体本身是不运动的,“因为没有任何与实体对立的存在”<sup>⑤</sup>;产生和消灭都不是运动,量变和质变也不是根本的运动,最根本的、“先于一切”的运动只是空间的位移<sup>⑥</sup>。然而,事物由潜在的东西实现为现实的东西这一过程如何能归结为“空间位移”呢?

显然,亚里士多德对运动的理解是双重的:当他把实体看作一个从潜能到现实的能动实现的辩证过程时,这是一种内在的理解;当他把实体看作一个逻辑函项、

① 《形而上学》,译文引自杨白顺:《西方逻辑史》,第105页。

② 同上。

③ 《前分析篇》,转引自同上,第110页。

④ 参看《范畴篇·解释篇》,第66~67页。

⑤ 参看亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆1982年,第142~143页。

⑥ 同上,第247页。

一个在空间坐标中占据一个位置的事物时,对它的运动就是一种外在的理解。在他的本体论和神学中,他把内在的理解看作本质性的:万物都处于追求自己潜在目的的现实运动中,最终是处于实现神的目的的现实过程中;外在的空间运动只不过是实现这一目的的手段或表面现象而已(如自由落体只是物体要追求对自己“最自然”、“最好”的位置)。反之,在他的逻辑学看来,外在的运动却成了本质性的“第一的”运动,因为“位移是唯一不引起任何本质属性——像质变中的质,增和减中的量等——改变的运动”<sup>①</sup>,它不包含有本质的矛盾(特别是不包含存在与非存在的矛盾);而内在的运动,如实体内部的质的变化,则被看作了一种表面现象,一种日常的“普通的”说法或意见,如事物在由“非白”变成“白”的过程中,“在矛盾的变化里,在我们看来也没有什么不可以……说这事物既不是白的又不是非白的”,“但是另一方面我们也应该知道,我们普通说事物是白的或非白的,并不是凭它完全是白的或非白的,而只是凭它大部分或者决定性的部分是白的或非白的;……在存在和不存在之间的变化里以及其他矛盾间的变化里也都是如此的”<sup>②</sup>。这种既白又非白、既存在又不存在、既是潜在的又在实现中的情况就被看作是非本质的、大致的说法了。

亚里士多德的形式逻辑的基本原则和公理与其能动的本体论和神学目的论的矛盾,是他的形而上学体系内部的基本矛盾即逻各斯精神和努斯精神既相冲突又相互渗透的矛盾,它表明努斯精神在哲学发展的这个阶段上还不够成熟,还缺乏充分的主体性来运用逻各斯统摄一切,因而在哲学研究的领域已扩展到如此广阔的范围时,却缺乏一个统一的概念和原则来把这一切贯穿起来。完成这一步的是被黑格尔称为“自我意识的哲学”的斯多亚派、伊壁鸠鲁派和怀疑派的哲学,它们对努斯精神的主体性内涵进行了更深层次的开拓,但在体系方面却标志着亚里士多德形而上学的解体。

① 参看亚里士多德:《物理学》,张竹明译,商务印书馆 1982 年,第 249 页。

② 同上,第 193 页。