

论亚里士多德形而上学思想的发展(下)

聂敏里

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

中图分类号: B502.233 文献标识码: A 文章编号: 1004-9142(2005)06-0042-09

四

但是,这一发展变化并不是决定性的。因为,在这里始终存在一个问题,这就是,在质料和形式之间,哪一个更为基础呢?在对实体的追寻中,应当贯彻的是一种本质主义的思路还是一种还原主义的思路呢?因为,很显然,质料和形式明显地代表着两条不同的认识路线,一条是还原主义的,一条是本质主义的。从而,在这两条认识路线中,哪一条更优越呢?哪一条更能向我们提供关于存在的基本世界图景呢?这就是亚里士多德的问题。正是这个问题把他带入了对实体的更为深入的探索中,而这也构成了通常被称之为《形而上学》核心卷的第7~9卷的主要内容。

但实际上,早在第3卷中,也就是所谓的“形而上学问题卷”中,亚里士多德已经对此作了深刻的思考。在这一卷的第3章中,亚里士多德这样问道:“在诸本原方面,究竟应当主张种是元素和本原,还是更应当主张每一个事物所由以构成的那些内在的首要的东西是元素和本原?”(998a22-24)在这里,“种”指的是一个事物的定义,而这也就是这个事物的形式规定性;而“每一个事物所由以构成的那些内在的首要的东西”则不是指别的,显然是指构成事物的质料。这样,这个问题实际上也就是在问,究竟形式更是本原,还是质料更是本原。在罗列了两种观点各自不同的理论依据

后,亚里士多德明确指出,在这个问题上,不可能两种观点同时主张,因为关于实体的定义只能有一个。这样,很显然,就必须决定,在质料和实体中究竟谁更是实体。可见,这个问题是亚里士多德在建立他的实体理论的过程中的一个非常重要的问题,而这个问题的解决是在第7卷中完成的。

在第7卷第3章,在重新提出《范畴篇》中早已明确的实体的主体地位原则,即实体是主体之后,亚里士多德核心考虑的就是这个问题,即究竟质料是实体,还是形式是实体。因为,与同样可以充当主体的个体事物相比,二者都更有资格充当主体,因而也就更是实体,但因此也就更需要给出一个明确的判断,即二者之中,究竟哪一个更是实体。从具体的行文来看,亚里士多德的态度是明确的,和在物理学著作时期他在质料与形式这二者的抉择中更倾向于质料的态度不同,在《形而上学》中,他不再赞成质料是实体的观点。他敏锐地意识到质料是实体的思路体现的是一种还原主义的思路,也就是说,对质料的寻求在根本上是一种无限后退的途径,它是不可能终结的。因为,在原则上,所分解出来的任何一个事物的基本构成成分,都可以进一步分解为一些更为基本的构成成分,从而,即便是恩培多克勒的水、土、火、气四元素,在这种严格的还原主义方法下也并非最终的主体,仍然是可以进一步分解的。这样,如果要为这一分解寻求一个可以停止的终点,那么,毫无

收稿日期:2005-05-18

作者简介:聂敏里(1971—),男,山西万荣人,中国人民大学哲学院副教授,哲学博士。

疑问,就必须超出这一无限后退的循环,做出一个抽象,即,设定一个最终的主体来作为一切事物的终极载体,而这也就是所谓的原始质料(prime matter),即我们通常所说的“物质”。在第7卷第3章中,通过从具体的物体中抽掉它的各种物理属性和数学属性的方法,亚里士多德得出了这个概念。他这样说:“我所说的质料是那就其本身而言既不是某个东西,也不是数量,也不是其他任何以界定存在的范畴来指称的东西。因为存在着某个东西,这些范畴中的每一个都陈述它,它的存在不同于这些范畴中的每一个;因为其他东西都陈述实体,而实体却陈述质料,所以这个终极之物本身既不是某个东西,也不是数量,也不是其他任何东西,它也不是这一切的否定;因为否定也是偶性。”(1029a20-26)这样,质料在根本上就是一个抽象物,它指称的是终极的主体,从而从这个角度来看,它似乎最有资格充当实体。

但是,亚里士多德对此是不满意的。因为,原始质料这一概念只不过是一个根据推理的需要设定出来的最终主体,它的基本特征如上所述就是“无规定性”。从而,从某种意义上说,原始质料就是“无”。虽然,对它的设定是绝对必要的,因为它毕竟为生成与变化提供了一个统一性和连续性的基础,但是,它毕竟不能赋予世界以任何明确的规定性,而对于一种基础存在论来说,正是明确的规定性是重要的。所以,基于这种考虑,亚里士多德在阐述了质料的终极主体的特征之后,却明确地说:“质料是实体;但这是不可能的;因为可分离者和这一个似乎更是实体,因此形式和由这二者构成的东西与质料相比似乎更有可能是实体。”(1029a27-30)这样很显然,对于亚里士多德来说,形式,作为事物的具体的规定性,由于它将事物从本质的层面上予以了明确的规定,从而,它更有资格充当实体,是真正意义上的主体,因为,事物的各种偶性是依附于它的,是对它的陈述,却不是对质料的陈述。

但是,在这里,依然有问题发生,这就是,同样作为事物的形式规定性,究竟是事物的种的规定性更是实体,还是事物的属的规定性更是实体?因为,前者比后者要更为具体,它是针对每一类事物的本质的具体规定,而不同于属只是对事物的普遍的类型加以说明而已。亚里士多德在《形而

上学》第3卷中提出了这一问题,并且对此作了非常简明的讨论。他指出假如我们认为只有最普遍的种才是实体,那么,这就意味着,只有“存在”和“一”这两个最普遍的谓词才有资格充当实体,因为它们是最普遍的,一切都是存在,一切都是一。但是,这样一来,很显然,我们将对各种具体的存在无所认识,也无所说明。因为,一切都将是“存在”,一切都将是“一”,而“存在”和“一”,如亚里士多德所说的,并不是种,从而,并不能够给我们提供关于事物的具体的规定性。这样,很显然,假如我们将普遍性认作是事物的实体,那么,我们势必就会陷入同在对终极质料的追求中所面临的还原主义无限后退的思想难题一样的困境之中,而最终将追溯到“存在”和“一”这样的大而无当的谓词上,导致对事物无所规定。这样,结论必然就是,只有关于具体事物的种的规定性才是真正意义上的实体,而这不是别的,就是 $\tau\omicron\tau\ \tau\upsilon\ \epsilon\upsilon\alpha\iota$ “是其所是”。

这个概念,英译文一般译作 essence,即“本质”。从义理上来说,英译文的这一翻译是正确的,因为 $\tau\omicron\tau\ \tau\upsilon\ \epsilon\upsilon\alpha\iota$ 这个短语的核心 $\tau\upsilon\ \tau\upsilon\ \epsilon\upsilon\alpha\iota$ 是什么,正是就事物的本质而言的。它表明 $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\iota$ 的这个“是”不是就事物的其他偶性范畴而言的“是”,而是就事物的本质而言的“是”。在《形而上学》第7卷第4章中,亚里士多德表明了这一点。他说:“定义正像‘是什么’一样是多义的。因为,‘是什么’在一种方式上表示实体和这一个,而在另一种方式上表示每一个范畴,多少,性质,以及诸如此类的其他。因为正像‘是’属于一切,但并不相同,而是有的是在首要的意义上,有的是在次要的意义上,同样,‘是什么’在单纯的意义上属于实体,在特定的意义上才属于其他;……” (1030a17-24) 这样,很显然,“是其所是”正是就事物的本质而言的。所以,在第4章中,亚里士多德才指出,“是其所是”构成了对事物之自身的真正的定义,它不同于其他偶性范畴对事物的陈述,因为,其他偶性范畴对事物的陈述所陈述的不是事物之自身,而是事物的外在的特征,而只有“是其所是”才是对事物自身的揭示。而假如实体 $\omega\alpha$ 如我们前面就其本义所分析的,所指的就是事物的本真的存在,也就是所谓的事物之自身,那么,很显然,最符合 $\omega\alpha$ 这一特点的不是别的,就是“是其所是”。这样,在第7卷中,亚里士多德便

表明了,只有“是其所是”才是真正意义上的实体,他这样说:“显然,因此,定义就是是其所是原理,是其所是要么只属于实体,要么在最大程度上和首要而单纯的意义上属于实体。”(1031a12-14)

但是,对于亚里士多德来说,表明实体就是“是其所是”还不够,还必须考虑它和个体事物的关系。因为,对于亚里士多德来说,尽管质料和形式构成了个体事物内在的结构,而且其形式规定性构成了个体事物的本质,但是,从常识的角度来说,真正实在的并不是抽象的形式规定性,而是具体的个体事物,从而,就必须思考,“是其所是”和个体事物的关系究竟是一种同一的关系还是一种分离的关系。假如是一种分离的关系,那么,“是其所是”就仅仅在思维上具有可分离的存在,从而,它的实在性是不完全的;而假如是一种同一的关系,那么,“是其所是”在构成个体事物的本质的同时也就是个体事物之本身,从而,它便具有完全意义上的实在性,从而才是真正意义上的实体。在《形而上学》第7卷第6章中,亚里士多德以一种特殊的方式讨论了这个问题。他指出,如果我们采取了分离的主张,那么势必会导致两个不可能的结论。这就是,第一,会造成在柏拉图哲学中所特有的“第三人”问题,这就是,当我们主张个体事物和“是其所是”是分离的时候,例如,动物和动物的“是其所是”是分离的,我们就必然又要为动物和动物的“是其所是”寻求新的定义,这构成了它们的“是其所是”,但是,这个新的“是其所是”与此前的东西又是分离的,从而,又逼迫我们不得不继续追求新的“是其所是”,如此我们便又陷入到了无穷后退的困境之中。第二,会使个体事物最终成为不可认识的,因为,假如个体事物和作为它的定义的“是其所是”是彼此分离的,那么,这就意味着它们彼此之间没有任何关系,但这样也就取消了“是其所是”对个体事物之本质的定义关系,从而,个体事物并没有得到界定,而且永远也得不到界定。(参考第6章1031a28以下)鉴于这两个极端的困难,亚里士多德便明确地断定,“是其所是”必然是与个体事物相同一的,它就是个体事物之自身。他这样说:“由以上论证可知,是其所是和每一个事物自身不是在偶性的意义上是一且同一的,因为认识每一个个体也就是对是其所是的

认识,……”(1031b19-22)“因此显然,在首要和就自身而言的意义上,个体之所是和个体本身是一回事。”(1032a5-7)这样,“是其所是”就是个体事物之自身,当我们说“是其所是”时,就是就个体事物之自身而言的,“是其所是”由于它和个体事物之自身的这样一种同一性也就获得了它的完满的实在性。这样,对于亚里士多德来说,“是其所是”就是真正意义上的实体,它构成了事物的本质。

五

至此,我们所探讨的全部问题似乎就解决了,这就是,“是其所是”就是亚里士多德所寻求的实体,亚里士多德用了毕生精力加以追求的形而上学的核心对象不过就是每一类事物具体的形式规定性,而这也就是事物的实体,或者说事物本身,它们是真正基础性的存在。但是,如果“什么是实体?”这一问题的答案就是如此,那么,很显然,我们从中能够得出什么结论呢?我们能够得出的结论就是,并没有什么形而上学,只存在着对各类事物具体的形式规定性进行探究的各专门科学,这样,亚里士多德通过上面的艰苦思考只不过向我们表明了他的专门科学的立场,告诉我们他是一个科学家,而不是一个形而上学者。

我们说,这就是耶格尔学派对亚里士多德思想发展的一个基本的观点,即认为亚里士多德在他的思想后期放弃了柏拉图式的形而上学和神学研究,转向了专门科学的研究,成为了一个注重对事物进行具体的科学研究的专门科学家。耶格尔学派认为这也就解释了为什么亚里士多德之后的漫步学派在哲学上日趋式微的原因,即,随着亚里士多德晚期思想的这一转向,漫步学派就逐渐地偏向专门科学的研究,从而也就丧失了哲学思想上的主导权。耶格尔学派的这个观点在一段时期曾经主导了西方学者对亚里士多德的研究,但是自从1957年G. E. L. Owen发表了他那篇著名的论文“亚里士多德一些早期著作中的逻辑学和形而上学”(‘Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle’)之后,耶格尔学派关于亚里士多德思想发展的这一谱系便宣告了终结。在那篇文章中,Owen以精审的论证说明了,与耶格尔学派所主张的相反,亚里士多德的思想恰恰经历了一个由早期的反形而上学向晚期的形而上学的回

归的过程,而在这个过程中先后起主导作用的就是同名异义词理论和核心意义理论。前者使亚里士多德认为“存在”是多义的,从而对于“存在”不可能进行普遍的一义的研究,而只能分别对各种不同的“存在”进行专门的研究;而后者则使亚里士多德认识到,在“存在”的多种意义中有着一种核心的意义,它构成了诸存在者的基础,普遍存在于一切存在者之中,从而,对于“存在”就可以进行普遍的一义的研究,而这种研究必然就是形而上学。[4]

这样,我们说,认为“是其所是”就是亚里士多德所寻求的实体的最终答案,这是出于对亚里士多德的误解。因为,只要对《形而上学》稍作观察,在“什么是实体?”的问题上,我们就可以发现亚里士多德有着一个最为常见、但也常常被人们所忽略的回答,这就是在第7卷、第11卷中已经被朦胧地提及、而在第12卷中得到清楚地界定的回答,即,实体有三种,两种是自然的,一种是不运动的。两种自然的实体也被统称为可感的实体,它们分别是可感的可毁灭的实体和可感的不可毁灭的实体,而不运动的实体则被认为是可以分离存在的,是永恒的,它又被称作“不动的动者”。前两种实体是物理学研究的对象,而后一种实体则是第一哲学、也就是形而上学研究的对象。这样,稍加思考我们就可以明白,《形而上学》第7卷所研究的实体只是这三类实体中的前两类,也就是可感事物的实体,而丝毫也没有涉及到第三类实体,也就是不动的动者。这并不是我们分析出来的结果,实际上就是在《形而上学》第7卷中亚里士多德也明确地向我们指出了这一点。我们看到,在《形而上学》第7卷第3章的结尾,也就是在亚里士多德即将进入到第7卷对“什么是实体”这一问题的具体的探究之前,他明确地告诉我们,以下所进行的探究是关于可感事物的实体的探究。他这样说:“人们一致同意有一些实体属于可感觉物,所以应当首先在它们之中寻求。因为逐渐进入较可知的东西是有效的。……虽然是从这些贫乏但却对自身而言是可知的东西出发,我们却应当尝试经由这样一些东西去认识那些完全可知的东西。”(1029a34-1029b13)这样,很清楚,亚里士多德在所谓的《形而上学》核心卷中对实体问题的探讨所涉及到的并不是全部实体,而只是其中的一

个部分,在这里他所确立的并不是形而上学的研究对象,而是诸科学的研究对象,而真正确立形而上学研究对象的部分不是在《形而上学》第七、八、九这三卷中,而是在第四、六、十二这三卷中。因此,有些学者明确地把这三卷称作是“形而上学卷”。

那么,在这三卷中亚里士多德所确定的形而上学的研究对象是什么呢?我们看到,在《形而上学》第4卷的第1章,一开始亚里士多德就说了这样一段话:“有一门知识研究作为存在的存在和它自身所具有的属性。它不同于任何一门就部分而言的知识;因为,其他知识没有一门普遍地考察作为存在的存在,而是从中截取一部分来思考它的偶性,例如数学知识。既然我们正在探求本原和最终的原因,那么,显然,它们必然属于某种就自身而言的本性。因此,如果就连那些寻求存在者元素的人也在探求这样的本原,那么,必然地,这些元素就不是作为偶性而属于存在者,而是作为存在。因此,我们就应当把握作为存在的存在的第一原因。”(1003a20-32)我们说,这段话的主旨十分地鲜明,它明确地告诉了我们存在着一种不同于各种专门科学的普遍的研究,它是对普遍的存在的研究,而这不是别的,就是“作为存在的存在”,而这也就是存在之本身。专门的科学与之相比,只是就部分而言的知识,是属于分支科学。

假如我们把这段话同亚里士多德前期从同名异义词理论出发所持有的反形而上学的立场联系在一起考察,那么,我们就不难从中体会到亚里士多德思想的巨大的转折,也就是说,在这里他开始明确地意识到对普遍的存在的研究是可能的,形而上学是可能的,因为存在着“作为存在的存在”,也就是存在之本身,它是存在的多种意义所统一趋向的核心,从而构成了一切存在的基础,是基础性的存在。由此,亚里士多德紧接着在这一卷的第2章就阐明了他的这一核心意义理论,指出“存在虽然有多种意义,但是全都和一个东西、某一种本性相关,这不是以同名异义的方式,而是像健康的全都和健康相关一样,……同样,虽然存在有多种意义,但是全都和一种本原有关;因为有一些由于是实体而被称作存在,有一些由于是实体的感受,有一些由于是通向实体的道路,或者是实体的毁灭、欠缺、性质、制造或生成,又或者是关于实体的那些词的毁灭、欠缺、性质、制造或生

成,或者是对其中某一个词或实体的否定;因此,甚至非存在,我们也说,是非存在。”(1003a33-1003b11)这样,很显然,实体就构成了“存在”的多种意义的核心意义。但是,与《形而上学》第七卷在对存在的多种意义的探讨中所揭示出来的那个作为核心意义的实体相比,它不再指的是具体的可感事物的作为种的形式规定性的“是其所是”,而是指的“作为存在的存在”,指的那个基础存在。这样,很显然,正是在《形而上学》第四卷中,亚里士多德在实体观上发生了根本的转变,他把对实体的探究由对具体存在物的种的探讨,转向了对“作为存在的存在”也就是基础存在的探讨,认为这才是真正意义上的实体,也就是那个 $\alpha\upsilon\tau\alpha$,即存在之本身。同时,他明确地认识到这样的研究不同于任何一种专门科学的研究,它构成了第一哲学,而这也就是形而上学。他这样说:“有多少实体,就有多少哲学的分支;所以必然地其中就存在着某个第一的和随后的。”(1004a3-5)“既然还有比物理学家更高的某种类型的人(因为自然只是存在的一个种),那么对它们的研究就可能是那对第一实体进行普遍地思想的人的事情;而物理学虽然是一种智慧,但不是首要的智慧。”(1005a34-1005b3)在这里,所谓“第一实体”当然就是指的“作为存在的存在”,也就是存在之本身,基础存在,而与之相应的研究则构成了第一哲学,亚里士多德确定无疑地指出,它是比物理学更高的一种智慧,假如我们在这里想到后人所赋予“形而上学”的那个名词 $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha$ 的“元物理学”、“超物理学”、“在物理学之后”的内涵,那么,亚里士多德在这里所说的这种智慧当然就只能形而上学。

这样,我们说,正是在《形而上学》第四卷中,亚里士多德确立了形而上学的可能性,并且明确了形而上学的研究对象,这就是“作为存在的存在”。但这里,当然也就会提出来一个问题,这就是,什么是“作为存在的存在”呢?从亚里士多德在第四卷中所作的进一步的探讨可以明确地看到,亚里士多德所说的“作为存在的存在”不是指别的,就是指的“存在”这一判断谓词内在的逻辑规定性以及与此相应存在论上的基础设定,而这归结起来也就是“同一个东西不可以同时既存在又不存在”的逻辑同一律,以及通过这一逻辑同

一的存在断定所设定的基础性的客观存在。亚里士多德从第2章开始,在明确了“作为存在的存在”的第一实体的地位后,就立即着手于这一探讨。他不仅明确地指出了对“存在”的研究也就是对“一”以及与“一”相关和相反的那些最基本的概念,例如一与多、同与异等等的研究(参见第二章1003b23以下),而且也指出了形而上学必然最终要上升成为逻辑学,是对“存在”谓词的逻辑内涵的研究,而这也就是对逻辑同一律的研究,因为,“存在”在根本上不过是一个自我同一的断定,它所断定的不是别的,就是一个自我同一体(参见第三章)。但亚里士多德紧接着便认为,这样的断定不仅具有逻辑学的意义,而且具有存在论的意义,因为,它是对基础存在的设定,通过“存在”的断定,一个基础性的世界就被断定出来了,它克服了前苏格拉底生成论的宇宙观和相对主义的存在观所描绘的那种动变生灭、多元纷争的世界图景,而确立了一个唯一的、永恒的、不可动摇的世界的基础地位(参见第4章、第5章)。这样,在第5章的最后,亚里士多德针对那些持有生成论和相对主义观点的人便这样说:“对于这些人,我们也要说和以前讲过的相同的话;因为应当向他们表明并使他们相信存在着某种不运动的本性。进而对于那些主张同时既存在又不存在的人便会得出这一结论,即说万物静止远胜于万物运动;因为并不存在什么要变成的东西;因为一切存在于一切之中。”(1010a34-1010b1)在这里,我们便仿佛再次听到了巴门尼德的箴言,这样,亚里士多德在《形而上学》第四卷中所最终确立的正是由巴门尼德所早已奠定的基础主义的存在论。

但由此一来,亚里士多德对基础存在的永恒性、不运动性的说明也就启发了我们对《形而上学》第六卷的理解。因为,我们知道,在《形而上学》第六卷中,亚里士多德又把第一哲学界定为是神学,认为它是对一类特殊的存在者的研究,这就是永恒的、不运动的、可分离的存在者的研究。研究者们由此便提出了一个在相当长的时间内聚讼纷纭的问题,这就是,《形而上学》第四卷中所说的第一哲学和《形而上学》第六卷中所说的神学是否是同一门知识,第一哲学是对普遍的存在,也就是“作为存在的存在”的研究,还是对一类特殊的存在者,也就是永恒的、不运动的、可分离的存在者

的研究。我们说,围绕这个问题的争论在基督教的经院哲学家们那里便已经形成,而在近代以来,则是由那托尔普第一个以学院化的方式提出的,这就是《形而上学》第4卷和第6卷是否存在矛盾,亚里士多德是否有两种形而上学,由此便形成了亚里士多德研究领域的一个重要的研究主题,在这方面耶格尔、欧文斯、罗斯、W. Leszl等亚里士多德研究的著名的学者都提出过彼此不同的观点。陈康先生的最后一部著作《智慧:亚里士多德追寻的科学》(*Sophia: the science Aristotle sought*),也专门讨论这一主题。但是,现在通过我们上面的分析,关于这个问题却可以得出一个明确的回答,这就是亚里士多德在《形而上学》第4卷中所说的“作为存在的存在”也就是第6卷中所说的永恒的、不运动的、可分离的存在者,因为,“作为存在的存在”,如我们前面所指出的,它所指涉的就是基础存在,而作为基础存在,它的根本的特征就是,它是永恒的、不运动的,而由此它也就独立于一切变化之外,成为真正意义上的独立自在之物,而这也就是所谓的“可分离的”存在。从而,它虽然是普遍的存在,但是同时也就构成了一类特殊的存在者,它的特殊性就在于,它超越于一切具体的存在物,而构成了基础存在。这样,显然,第4卷中所说的“作为存在的存在”正是第6卷中所说的永恒的、不运动的、可分离的存在,而相应地,研究“作为存在的存在”的第一哲学也就是研究永恒的、不运动的、可分离的存在的神学。

实际上,亚里士多德自己在第六卷中也已经明确指出了这一点,他这样说:“人们可能会感到困惑,第一哲学究竟是关于普遍的,还是关于某个种以及某一种本性的。因为,甚至在数学科学中,也不是同样的,而是几何学和天文学关于某一种本性,而普遍数学则对于一切是共同的。因此假如在以自然的方式组成的东西之外不存在另一种实体,那么,物理学就可能是第一位的知识;但假如有一种不运动的实体,那么这就是在先的和第一哲学,并且在第一的意义上是普遍的;对作为存在的存在的研究,以及对是什么和作为存在的那些属性的研究就很可能属于这门知识。”(1026a23-33)在这里,仔细地研究不难发现,亚里士多德实际上已经明确地告诉了我们对于普遍的存在的研究也就是对一类特殊的存在的研究,这类存在的

特殊性就在于它是第一性的,它超越了物理实在,而构成了真正基础的存在,正因为如此,对它的专门研究也就具有普遍的意义。而最后一句话,当然意旨更为显豁,它实际上等于明确地回答了关于亚里士多德的第一哲学和神学之间的那个引起各种纷争的问题,告诉我们,第四卷中所说的第一哲学(按即形而上学)所研究的“作为存在的存在”实际上也就是这里所说的神学的研究内容。

这样,我们说,亚里士多德在对“什么是实体”这一问题的长期的探求中,便最终确立了一类永恒的、不运动的、可分离的存在的第一实体的地位,而这不是别的,就是“作为存在的存在”,就是存在之自身,那个基础存在。亚里士多德把这样的存在便称作神,并且在《形而上学》第12卷中明确地赋予了它“不动的动者”这一称号,认为它是常在、恒在、遍在、永在,是一个永恒的自我实现,而就这一点来说,它便是纯形式,它构成了世界的基本的、原初的规定性,世界上万事万物的千变万化,不过最终只是它的自我实现,它推动着万物向着它自我实现,它构成了一个永恒的、自转的圆圈。但这样一来,显然,我们也就需要对亚里士多德在这一形而上学至高点上所描绘的一幅宏大的宇宙图景作一番简略的审视,以使我们能够最终完成对亚里士多德形而上学体系的考察。

六

实际上,亚里士多德在《形而上学》核心卷中,在对形式和质料之间的关系进行相较于前述的《物理学》更为深入的探讨时,已经触及到了宇宙论问题,并且确立了对整个宇宙图景进行形而上学描述的基本理论模型,而他在《形而上学》第12卷中就整个宇宙图景所作的最终描述不过是对前此研究的一个最高综合和发挥而已。我们即可以由此线路来加以考察。

我们看到,在《形而上学》第7卷中,在确立了形式、尤其是“是其所是”是真正的第一实体之后,亚里士多德立即就转入到了对形式和质料相互之间的关系的考察之中。在那里(第7卷第7~9章),同以往从一种技术生成的角度出发来理解质料和形式之间的关系不同,亚里士多德独特地引入了前苏格拉底宇宙生成论的思路。他首先将所有的事物都归入到了生成论的视野之内,认为所

有的事物在本质上都不是孤立、静止的存在,而是生成物,也就是说,它们是尚未完成的,是处于存在和不存在之间的,从而,它们的存在是在它们向着他物的转化之中才体现出来的,并且只是在这样的转化之中,也就是在自身的逐渐消失之中,它们才有其存在,并且才有其本质。这样,显然,本质就不是一个已成物,而是一个生成物,并且不是在分有之中生成,而是在完成中生成。这样,事物和本质之间的关系就不再是一种柏拉图式的模型和模型物的外在的机械的关系,而是一种自然创生的过程。这就是亚里士多德对存在的全新的理解,即是说,存在就是生成,存在不能静止地去理解,而必须运动地、生成地去理解。

在此基础上,亚里士多德就对生成作了结构性的分析。他把生成分成三个环节,即:由于什么——出于什么——成为什么。由于什么是生成之动力、之始点,生成由之而开始;而出于什么则是生成之基础、之材质,生成以它为基质;成为什么则是生成之目的、之所是,生成以它为规定。在明确了这一点之后,亚里士多德就把前面所讨论的质料和形式分别纳入到了这一模式之中来加以考察。他指出,质料就是出于什么,形式就是成为什么,而无论是对于自然的生成还是对于技术的生成而言,由于什么最终和成为什么是一致的。这样,质料和形式就不是一种僵硬对立、彼此外在的关系,相反,它们彼此内在。质料是生成中的形式,而形式是已经生成的质料,形式内在于质料之中,而质料也内在于形式之中,它们之间具有一种连续的生成和转换的关系。由此,在第8卷,亚里士多德就明确提出了“潜能”和“现实”这一对对于亚里士多德的形而上学来说非常重要的概念,认为质料就是潜能,而形式就是现实,质料和形式之间存在一种从潜能到现实的连续转化过程。显然,这种从潜能和现实的角度出发对质料和形式的重新界定,就将质料和形式由原来的僵硬对立、仅通过技术生成的方式外在联合的关系纳入到了一种连续的自然生成转化的关系之中,从而质料和形式之间的截然对立的界线消失了,质料不过是潜在的形式,而形式不过是实现的质料。而在第九卷中,通过对潜能和现实这两个概念的更为细致的考察,亚里士多德不仅确定了现实先于潜能、形式先于质料的思想,而且把从质料到形式的

整个转化过程看成在本质上是一个形式由潜在向现实的自我实现过程,并且提出了 εἰργαστα“实现”这个概念。我们说,这个概念对于亚里士多德的宇宙论体系来说是无比重要的,因为,正是这个概念深刻地界定了亚里士多德所理解的宇宙运动过程的本质,这就是,它是最高存在的自我实现,亚里士多德正是借助这个概念,才能勾勒出一幅宏大的宇宙生成的图景。

具体来说就是,在亚里士多德看来,整个宇宙可以看成是一个由绝对的质料向着绝对的形式连续转化的过程,从而,宇宙生成的绝对的开端便是纯质料,而之所以是纯质料,是因为作为这个开端,由于一切形式的特征都尚未展现出来,从而,就这一点来看,它是完全混沌不明的,而这就是纯质料。但是,由于上面所说的,质料和形式不是绝对分离的,从而,一切未来形式的可能又都蕴含在这个开端之中,而正是这一点使得这个纯质料不是惰性的,相反,它具有能动的特征,它内在具有自我实现的冲动,于是,整个生成活动便从它发端。这样,整个生成活动便表现为一个质料逐渐成形的过程,而这当然也就是一个形式的特征日渐明显的过程。这一个过程持续着,直到全部的形式的可能性得到充分的实现,也就是说,生成活动达到它最后的终点,而在这个时候,显然,形式的因素就表现得最为明朗,可以说,在生成的终点,事物完全是作为形式展现出来的。这样,生成就以纯形式作为它的终点。这样看来,纯质料是宇宙整体的全部形式规定性尚未充分展开的状态,而纯形式则是宇宙整体的全部形式规定性充分展开的状态。从而,很显然,对于亚里士多德来说,纯质料实际上就是纯形式,不同的只是,它是潜在的纯形式,反过来,纯形式也就是纯质料,不同的只是,它是已经充分实现的纯质料。我们说,这就是亚里士多德通过他的质料和形式、潜能和现实的理论所向我们展现的一幅宏大的宇宙生成图景。这一幅图景克服了柏拉图宇宙论机械、僵化、静止的特征,将外在的、机械的变化从内在的、连贯的生成的角度来重新予以把握。

但是,显然,这还不是根本的。更为根本的是,在纯质料和纯形式的这样一种内在的同一的关系中,显示了亚里士多德对宇宙运动的一种特殊的理解,这就是,开端即终点,终点即开端。由

于纯质料和纯形式在根本上是内在一的,从而,整个宇宙运动就显示为一种自我回复、自我返回的过程,也就是说,它从纯质料开始,通过一复杂的运动过程,最终又回复到了起点,不同的只是,这个时候作为起点的不再是尚未展开的纯质料,而是业已充分展开的纯形式了。这样,显然,在这样一个宇宙运动模式中,运动成为次要的了,不运动成为主要的了。实际上,始终存在着一个不运动的点,而整个运动不过是这个不运动的点的自我返回和回复而已。我们说,这才是亚里士多德宏大的宇宙生成图景的关键。把握住这个关键,也就把握住了亚里士多德形而上学的灵魂。而《形而上学》第12卷正是对这个核心灵魂的最为深刻的论证和阐述。

我们看到,在第12卷中,亚里士多德核心论证的一个主题就是,如果说存在着宇宙的永恒的运动,那么,也就必然存在一个“不动的动者”,它为永恒的运动提供了一个真正的始点,假如它不存在,那么永恒的运动也不存在,而永恒的运动不存在,作为由潜能到现实不断运动的宇宙本身也就不存在。从而,必然有这样一个作为永恒的运动始点的东西,而就它是运动的始点而不是运动本身而言,它就是“不动的动者”。这是亚里士多德在第5章中加以论证的,在确立了这一点之后,他就进一步讨论了这个形而上学最高实体的特性。他指出,“不动的动者”是完全的现实性,因为,只有这样才能保证永恒运动的现实性,但是这样一来也就意味着“不动的动者”绝不能含有丝毫的质料,而必须是纯形式,因为,质料就是潜能,而潜能是一种可能性,假如“不动的动者”具有质料,那么它就不可能是完全的现实性,而是一种在或多或少的意义上的可能性的存在。但这是与“不动的动者”的完全现实性的要求不相符的,从而,毫无疑问,“不动的动者”只能是形式,而且还是纯形式。但这意味着什么呢?这就意味着“不动的动者”最终在亚里士多德那里就是思想自身。因为纯形式只在思想那里才存在。

但由此一来就产生了一个似乎非常困难的问题,这就是思想如何产生宇宙的永恒运动的。亚里士多德讨论了这个问题。他认为“不动的动者”的思想本性正符合它作为“不动的动者”的特征,因为,假如它不是思想而是物体的话,那么它对其

它东西的推动就必然要以物理运动的方式进行,而这就不能保证它在根本上是不运动的,因为物理的运动是建立在相互作用的因果原理基础上的。但它作为思想却恰恰避免了这一困难,因为,思想的特性就是,当一个人思想一个思想物时,显然,这个思想物会引起他的运动,但是,在这里不存在一种物理的作用方式,从而,思想者所思想的东西本身可以是不运动的。亚里士多德认为,“不动的动者”正是作为被思想者而造成了宇宙的永恒运动的,它是一个思想对象。但是,这意味着什么呢?显然,这就意味着,假如“不动的动者”是作为被思想者而造成别的东西的运动,那么,别的东西就是由于思想到了“不动的动者”才运动的,而这也意味着别的东西是思想者。这样,从某种意义上说,别的东西相对于“不动的动者”的运动不过就是一个思想者思想被思想者的思想运动,而被思想者正是通过这样一个思想运动来自我实现的。从而,结论就是,在亚里士多德看来,整个宇宙的运动实际上就是一个思想者思想被思想者的思想运动。我们说,这正是《形而上学》在第十二卷所达到的一个最高命题,即,思想自己思想自己,这就是“不动的动者”的自我实现方式。

我们看到,亚里士多德在第7章中深入地论述到了这一点。他告诉我们,“不动的动者”在根本上是一种生活,而这是一种最纯粹的生活,也就是说,它是完全的现实性,它完全沉浸在自己的自我实现之中,从而拥有最大的快乐。但什么样的生活才可能具有这样大的快乐呢?亚里士多德说,这不是别的,这就是思维活动自身。只有在思维活动之中,才有着最完全的现实性,也才有自我的完全的统一、同一。因为,唯有思维活动是无求于外的。因为,思维活动说到底不过是自己对自己的思想,它是思维活动与思维对象的内在的统一。在这里,思维同时既是活动的主体又是活动的对象,从而,它达到了最完满的现实性。这样,“不动的动者”在亚里士多德看来归根结底不过是思想自身,它是纯粹的思想,而显然这一想法与“不动的动者”的纯形式的特征也是一致的。也就是说,作为不含有任何质料的纯形式,而且是作为完全实现出来的纯形式,“不动的动者”不可能以别的方式存在,它只能是以思想的形式存在。而这样的存在,亚里士多德说,就是神。他这样说:

“思想的现实便是生命,而神就是这现实;神的就自身的现实性就是最高贵的和永恒的生命。”(1072b28-29)这样,亚里士多德就获得了他的形而上学的最高概念,这就是神。而他的神不是别的,就是自己思想自己的思想活动本身。

我们说,正是这个活动在现实地产生着整个世界的运动,而这反过来也就是说,整个世界的运动不过就是它的自我实现的活动。我们不必神秘地或者唯心主义地来理解亚里士多德的这一理论,而应当现象学地来理解。也就是说,要把世界的运动看成是一个自我实现、自我显现的活动,世界在自我实现着自己,但是,与此同时,它也就在自我显现着自己。在这里,显现和实现是内在同一的。而这也就是说,思维和存在是内在同一的,存在不仅是“去存在”,而且是“在显现”,存在的过程也就是显现的过程。从而,观念和思想不是我们主观的思维表象,相反,却是存在自身的现身方式,存在的自我显现,这就是思想,而思想的自我实现,这就是存在。我们说,这就是亚里士多德所达到的形而上学的高度。

但须要提及的是,这里的思维和存在的同一是在宇宙论的层面上所达到的同一,它不同于近代哲学在自我学的基础上所达到的同一。从而,在亚里士多德这里,所展现出来的就是一幅宇宙论的图景。在这里,整个宇宙就是一个自我实现的运动,从而,整个宇宙就是处于最完全的现实性当中,只要它在永恒的运动之中。这是从整体上而言的,而具体到细节上,亚里士多德在第8章中,利用尤多克斯斯和卡利普斯的天文学构想出了一个具体的宇宙论图景。简单说来这就是,“不动的动者”通过作为被思想者引起最外层的天体的运动,这就是所谓的第一天的圆周的运动,而这一运动进一步引起更里面的天体圈层的运动,这样一层一层地推动和被推动,一直及于我们的地

球,并进一步引起地球上生物的活动。从而,整个宇宙就构成了一个融贯的运动的整体,在这里,人的活动和动植物的活动一样,都是从属于整个宇宙的活动的,是其中的一个部分,一个环节。所以,亚里士多德便在这里给我们勾勒出来了一个整体论的宇宙观。但更应当引起我们注意的是,在亚里士多德看来,整个宇宙是活的,它是一个有着自己的内在的生活目的的生命体,因此,我们就必须这样来看待宇宙的生灭变化,这就是,不仅把它看成是一个整体,而且看成是一个生活的共同体。“不动的动者”所带来的整个宇宙的运动不是一种机械的物理运动,相反,却是一个生命的运动,它所引起的太阳的运行不单单只是太阳的运行,同时它也带来了四季的交替、昼夜的更迭,而这又不是简单的季节、天候的变化,而同时也就是动植物的以及我们自己的内在生命生活的变化。这样,最终,“不动的动者”所造成的运动便是一个生活共同体的自我实现的运动,宇宙运动不仅是生命运动,而且也是生活活动。我们说,这才是亚里士多德宇宙观的实质。而所有这样的运动最终指向了一个终极的目的,善,也就是说,“不动的动者”,第一推动者,神,在亚里士多德那里同时也是至善,宇宙自我实现的过程,也就是终极目的实现的过程。

我们说,这就是亚里士多德通过他的艰苦而漫长的对实体的探求所向我们描绘出来的一幅宏大的宇宙图景。

参考文献:

- [4] G. E. L. Owen, 'Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle', *Logic, Science and Dialectic, Collected papers in Greek philosophy*, ed. Martha Nussbaum, Duckworth, 1986

(责任编辑:新中)