

高清海 / 著

——《形而上学》的沉思

哲学家的憧憬



B 502.233

5

95923

DG21/27

本书荣获第二届全国图书奖提名奖



\*200022714\*

# 哲学的憧憬

——《形而上学》的沉思

高清海 著



吉林大学出版社

**哲学的憧憬**  
高清海 著

---

责任编辑、责任校对：刘子贵

封面设计：张沐沉

---

吉林大学出版社出版  
(长春市东中华路 37 号)

吉林大学出版社发行  
吉林农业大学印刷厂印刷

---

开本：850×1168 毫米 1/32

1995 年 11 月第 1 版

印张：10.25

1996 年 4 月第 2 次印刷

字数：262 千字

印数：1 001—4 000 册

---

ISBN 7-5601-1374-5/B·55

定价：12.00 元

# 目 录

前言：哲学的秘密在于人.....	1
<b>一、第一部体系化的哲学理论著作 .....</b>	<b>31</b>
1、《形而上学》的开创意义 .....	31
亚里士多德和他的“历史命运” .....	31
《形而上学》与哲学形而上学传统 .....	42
《形而上学》与哲学理论学科 .....	49
2、古代哲学发展的内在逻辑.....	55
哲学派别分裂的深层根据.....	55
亚里士多德哲学的宗旨.....	67
古代哲学思维的基本矛盾.....	73
3、第一部“哲学教程”的内容特点.....	83
“本体之学”的基本内容 .....	83
编纂性著作的特有结构.....	84
<b>二、“哲学”论.....</b>	<b>88</b>
1、生成中的“哲学”性质.....	88
“哲学是最高智慧” .....	88
“智慧”性质探究 .....	91
学术的初次分类.....	98
哲学主题内容的划定 .....	106
2、从生成看哲学的真实本性 .....	116

“先验规定”与历史性质 .....	116
哲学世界、科学世界和神学世界 .....	122
世界观与人的自我反思 .....	127
“哲学世界”的分裂与统一 .....	133
世界的整体研究和局部研究 .....	140
<b>三、“本体”论 .....</b>	<b>149</b>
1、从“本原”论到“本体”论 .....	149
“本原”与“本体” .....	149
“是”与“存在” .....	154
“实体”与“本体” .....	159
2、原始“本体理论”的基本原理 .....	164
“本体”问题的基本矛盾 .....	164
本体的构成原理 .....	169
物质与形式的内在矛盾 .....	175
最高本体——神 .....	191
目的论与因果论的特种结合 .....	198
3、“传统哲学”与“本体论” .....	202
“传统哲学”的本质特性 .....	202
古代本体论与传统哲学 .....	209
近代本体论的神学科学冲突 .....	214
一个实体一统天下 .....	220
本体论的高峰和绝境 .....	225
4、本体思维方式与现代哲学思维方式 .....	234
本体论与本体思维方式 .....	234
本体思维方式的历史性局限 .....	237
反本体思维方式的现代哲学思潮 .....	241
马克思实践思维方式的根本变革 .....	248

<b>四、“动变”论</b> .....	259
1、关于动变实质的理解问题 .....	259
理解动变问题的难点 .....	259
辩证思维理论的演变 .....	266
“发展”观的问题实质 .....	271
2、古代自发的动变理论 .....	280
古代哲学的发展观 .....	280
亚里士多德的动变理论 .....	283
3、“潜能与实现”的辩证思想实质 .....	288
潜能实现概念的涵义 .....	288
潜能实现与动变 .....	292
潜能实现与规律 .....	295
<b>五、“矛盾”论</b> .....	299
1、一与多的关系 .....	299
矛盾思维的不可避免性 .....	299
一和多的本性及其关系 .....	301
2、对反关系 .....	305
同异的对立统一关系 .....	305
对反性矛盾关系 .....	309
<b>结束语：亚里士多德的“宇宙体系”</b> .....	316

## 前 言

### 哲学的秘密在于人

#### (一)

通过多年的研究和思考，关于哲学，我形成了如下的看法：

哲学作为“世界观”理论，面对的虽然是外部世界，表达的却是对人自己的观点。所谓哲学表达的实质上是人对自我的观点，这不只是说，人总是从人出发去看待世界、为了人的目的才去研究世界的；而主要是说，哲学对世界的认识实际不过就是对人自我的认识，它是通过对世界的认识以理解人自身的存在及其活动的性质、意义和价值的。当然，这句话反过来也就意味着，人也总是从对自己的理解中去认识和把握外部世界。所以，在哲学史上就形成了这样的情况，哲学是怎样理解人的，它也就怎样去理解世界；哲学关于世界的那些观点，从本质上说，表现的同时就是人对自我的看法。

人所以需要从世界这一对象去理解自己，这因为人是一个以整个世界为对象的存在。这是唯有人才具有的特性。按照我们今天的认识所及，可以认为人是宇宙精华的最高结晶。它只能在走过了宇宙所经历的一切进化过程，在最后颠峰阶段才会形成，因而在它身上就集中了宇宙的所有精粹。试问，在人身上，外部世界的什么东西是它所没有的？很难找出来。相反地，

人身上所有的在自然中却并不都能找得到。例如理性就属于这种人所独有的东西的典型现象，这里谈的只是人体构成的情况。在人活动中所表现出的它与世界的关系，更是如此。除了人以外，其他一切事物都只能以有限的自然存在为自己的活动对象。而人则面对着整个世界，以整个宇宙为自己生存和活动的对象。这也是人所特有的性质和能力。所以，从人的观点来看，自然是一个威慑着人的强大异己力量，需要不断去征服它；同样地，如果自然有知，从自然的立场去看，也只有人才是具有敢与整个自然抗衡、能够构成它的威慑力量的唯一强大对手。

这就是说，人是一种世界性的存在，人与世界无论就其始源关系还是发展关系，都是融为一体密切不可分的。人属于世界，构成世界存在的一个部分；在人的创造活动中由于逐步把自然存在变成人的“无机的身体”，从这一意义说，世界又是属于人的，构成了人的存在的一个部分。由于人来自于自然，原本是一种自然存在，要了解人的始源关系不能不追溯到自然世界，因而可以认为“世界”包含着人身的奥秘，只有了解了世界才有可能彻底地了解人，人的秘密在世界；但另一方面，如果承认人是世界一切精华的最高结晶，那末，认识世界的那个最困难的部分就不在人以外的世界而在于人的世界，世界的奥秘就不在于自然而在人之中，人恰恰成了世界的奥秘之所在。这就是我们要了解人往往必须溯源到世界，而要真正了解世界又必须去理解人的原因所在。哲学在历史上的发展正是沿着这样的道路走过来的，它总是从人走向自然，然后又从自然返回到人，在这二者关系中不断地循环往复。

哲学面对的“世界”，因而就不是人产生以前的那个无人的或非人的洪荒世界，而正是人生活于其中的那个世界，即处于对人关系中的世界、踏上了人的足迹的世界、投进了人的身影的世界，一句话，是经过人的活动参与创造的世界、对人二次生成过的世界。如果说本来的世界是单纯大自然的一统天下，自



然是至上唯一的主宰，一切都在自然的支配之下、服从于必然和因果的自然规律；那末，哲学要探究的则是那个在人出现以后，由于人的自我创造活动扰乱了自然的固有秩序，甚至颠倒了物—人关系，在人迹所到之处都要贯注人的目的的世界。很明显，这样的世界已不再是单一和纯粹的世界，而是具有了两重关系的矛盾世界，在这里不只是自然在主宰，人也要实行主宰；自然因果规律之外，又出来一个目的性的应然规律；在必然性的王国里面，开辟出了一个自由的天地；如此等等。总之，自然的和属人的这种两重性的矛盾关系构成了这一世界的本质。

人所面对的都是同一个世界，并没有几个不同的世界。由于这一世界在对人的关系中表现为两重的甚至多重的矛盾本质，而且这种关系的内容和性质又是以人为转移的，因而从不同的人的不同观点看来，世界也就成为各不相同的存在，即通常所说的每个人都有自己的世界，甚至同一个人在不同情绪状态下体验到的也可以是互不相同的世界。世界被人分割成为多重存在。依此道理我们便可以理解，哲学、科学和神学面对的虽然也是同一个世界，由于观察的角度和注重的内容不同，它们所形成的对象世界都是各自不同的，由此决定了它们之间的根本区别。

比起哲学世界来，科学世界和神学世界都属于单一性质的世界。这就是说，它们注重研究和思考的只是两重世界中的单一关系和性质。

科学世界，属于单一的物理世界，或叫自在存在中的本然世界。科学追求的是自然原生形态的存在，因此它只遵循一个尺度即客观性的尺度，也只要求一个结果即把握客观必然性、达到真理认识的结果，这是科学理论的根本性质和特点。然而在事实上，既经构成人的对象世界，哪怕是仅仅认识对象的世界，它就已经对象化了人的本质在内，也就是说已经被两重化了，不再是单一性质的存在。所以科学要达到这一目的，它就必须经

过反复不断的实验，只有摘除、清洗掉那些人为添加的性质和形式以后，才能把握到事物的自在的性质和状态。科学式的研究是一种还原复本性认识。

神学世界，则属于单一的应然世界，也可以叫作理想化了的单纯属人世界。神学、宗教追求的是理想性的、绝对自由的人格和生活，因而它也只讲一个尺度即人性愿望的尺度，只追求一个结果即符合应然性的至善状态结果。同样的道理，神学要实现这一目的，也必须消解人所面临的两重性矛盾，使人彻底摆脱自然的羁绊，超脱因果轮回的支配，跳出生存的三界之外去。神学的思考因而是一种否弃现实的超然性思考。

科学世界和神学世界对人而言，它们是真实的世界吗？这个问题很难肯定或否定地简单回答。在我看来，它们对人都具有真实性，却又都并非人的“现实世界”。如果它们不具有真实性，在数千年中，人类为了切实地把握这两个世界，耗费了那样多的聪明才智，而且在今后还要继续研究它们，就变成不可理解和理喻的事了。然而，现实的人又既不能生存于完全由自然统辖的荒漠宇宙，去过与禽兽为伍的动物生活；也不能完全由自己的意志构造自己的存在，脱离自然世界，不食人间烟火，像天使一样地去生活。人是一种自身矛盾性的存在，人的现实世界也只能是一个在两重矛盾关系中存在的世界。

这样来看，事情就变得清晰了。科学世界作为单纯的自然世界，仅是对人的“潜能世界”；神学世界作为纯粹的属人世界，只是人所向往的“理想世界”。只有二者的结合和统一，才能构成人的现实世界，这就是哲学世界。哲学所面对的世界，因而就是一个自然的和属人的、潜在的和理想的、物质的和精神的、主观的和客观的两重性质相互统一的矛盾世界。哲学理论的任务和功能，就在于理解、解释和解决人在自己的生存活动中所造成的这一切两重性的矛盾关系，从而使人能够以人的态度对待人自己，以现实的态度对待人的现实世界，自觉地去为创造

人和人的世界而奋斗。哲学，就是人以世界为中介的自我意识、自我理解、自我发展、自我创造、自我实现的一种理论活动、理论表达。

这里既体现了哲学与科学、神学的重大区别，也清楚地表明了它们之间的内在统一联系。在哲学的历史发展中，它与科学、神学始终处于难分难解的密切关系之中。哲学有时干脆被归并于宗教神学，在这一意义上突出了哲学对现实世界的超越性；哲学在另一时期又被纳入或归结于科学系统，在这种状况下突出的则是哲学的实在性一面。然而哲学既不能划归神学理论，也不能并入科学系统，所以更多的时候则把哲学理解为既具有神学性质又具有科学性质的一个矛盾混合体。古代哲学如此，近代哲学亦如此。即如在近代许多大哲学家（很多同时是杰出的科学家）站在科学立场试图利用哲学去反对宗教时，也并没有完全摆脱神学的影响，总要给“神”保留下一个位置或一定的地盘，如笛卡尔、培根、斯宾诺莎、莱布尼兹、康德等人就是如此。这不能仅用他们的思想不彻底、具有动摇性和妥协性去解释，这方面的因素可能存在，但更根本的原因是，哲学不能“彻底”科学化，如果把哲学彻底变成自然理论，人将置于何地，人的超越性将如何解释？哲学本来就不是一片净土。所以，凡是看重人的哲学家，即使很痛恨宗教神学，在他们的哲学理论中也不敢轻易地抛弃神，就连坚决批判黑格尔神学不彻底性的费尔巴哈，也不能不有所保留。

哲学既非神学也非科学，而又既近于神学又类于科学，同二者有着密切不可分的联系，这就意味着：哲学只是哲学。这正如人只是人，却近于禽兽而又类于天使是一样的道理。哲学在人的意识系统中占据着一个特殊的位置。哲学不能归结为其他任何一种意识形式、一种学科，反过来说，也不会为任何其他意识形式、学科所取代。

哲学在成长过程中曾经充任过各种不同的角色、以多种不

同的面目出现于历史中，例如，哲学曾经是自然理论、逻辑学、伦理学、社会学、政治学、文学、神学、物理学、生物学、语言学、经济学、历史学……。正像人没有未曾经历过的事物一样，哲学也是几乎什么角色都充当过。哲学走过的这一道路，正是表现了哲学之为哲学的本质。只有在经过了这番普遍的漫游之后，它才有可能全面地理解和把握人和人的现实世界的两重矛盾本性。这也正像人只能在不断异化（或对象化）自身的活动中获得自己的人的本质的情形一样，哲学也是在不断异化自身的活动中获得自己的哲学本质的。哲学要真正理解人和人的现实世界，必须以关于人和人的现实世界的知识学科的发展为基础。所以哲学孕育了自然的、人文的各种学科，当着它们成长起来纷纷独立之后，这既是对哲学的否定同时也是对哲学的肯定。它并不像一些学者所理解的，哲学的地盘在被瓜分之后便会走向消亡。事情恰恰相反，正因为知识学科不发展，哲学才往往不得不放下自己所从事的“本业”，去为建立必要的知识基础而忙碌。在各种知识学科成长、壮大以后，非但不会取消哲学，正是在这时才为哲学深入理解人及其所处现实世界的矛盾本性创造了可能性。

## （二）

人是一种自身矛盾的存在，它由两个我所组成。既有一个肉体的我，还有一个灵魂的我；肉体通向自然，引人进入尘世世界，灵魂通向天国，引人走向彼岸世界。这个矛盾，远古的人类已经有所意识，在原始的宗教和神话中就曾把人理解为两个存在，人所生活和面对的世界也被分解为两种天地。

哲学最初是作为原始宗教神话的对立物，从对幻想意识的否定性中诞生的。但它也从未摆脱过两重人格、两重世界的矛盾的纠缠。哲学的宗旨是要寻求万物的统一性，建立起统一的

世界观体系，然而它达到的结果却往往是分裂存在，陷入两种相反世界体系的对峙之中。我们从哲学史中甚至看到，哲学家们还在有意分裂世界、制造矛盾。他们明明是在认识现存世界，却不满足于对可见世界的了解，偏偏要去虚构或悬设一个不可见的世界，在把存在分裂为两个对立世界之后，再去设法使它们统一起来。赫拉克利特的逻各斯世界、德谟克利特的原子世界、柏拉图的理念世界、笛卡尔的实体世界、莱布尼兹的单子世界、康德的物自体世界、黑格尔的绝对精神世界等等，都是属于可以感觉的现存世界之外、由哲学家创造并用以说明现存事物的一个不可见的世界。从素朴的常识观点看来，这种现象是很奇怪的，令人颇难理解。亚里士多德对柏拉图在每个实在事物之上都悬设一个理念作为本体或原型的作法就很不理解，曾指责说：“这几乎好像一个人要点数事物，觉得事物还少，不好点数，他就故使事物增加，然后再来点数”一样的荒唐（《形而上学》1079a）。亚里士多德这样批评柏拉图，自己也并未好到哪里，轮到他要解说现存事物的运动变化时，照样必须在可感觉本体之上悬设一个“永恒不动变”的本体世界作为动力来源。看来，只能从人为分裂的世界中去求取世界的统一性，这是哲学研究世界的特有方式，命定必然如此。

哲学所以必然如此，这个原因还在人的身上。因为人本来就是一种超越性的本质，它只能在不断分化世界中生活，也只能在不断分化自身中存在。人有一个生命的本质，在这点上它与其他一切动物相同，必须服从于自然生命的生存本性；人还有一个超生命的本质，这属于它在自身活动中创造出来的无形本质，这个本质不再受自然生命法则的主宰，而是由人自己的创造性活动所支配的。人的双重本质投射于对象之中，在人的生存活动中同时也分化了外部的世界，即在自然世界之上又创造出一个适于人的生存、生活的属人世界。这就是说，人是从动物家族中分化出来的，在人把自己从动物家族提升出来的同

时，不仅为自己创造了新的本质，与此相适应地也为自己创造了新的生存环境，即把世界分化为自然的和属人的两种对立着的世界。造成这一切的总的根源，就是人的实践活动。

实践是人的生存性活动，也是人特有的存在方式和区别于物的存在本性。按照马克思的分析和解释，实践是人依一定目的、运用工具变革对象和创造价值的活动。在实践中，人以物的方式去活动，换来的则是物以人的方式的存在。如果作一比较，动物的生存活动是由自然（物种）本能支配、完全顺应自然性的活动，通过这种活动动物只能把自己束缚于对象，变成所依赖的生存环境的一个部分；人的实践活动则正好相反，它是贯注自我目的，迫使自然顺应并满足人的要求的活动，通过这种活动自在之物转化为“为我之物”，自然环境变成了人的一部分即“无机的身体”。正是通过这种活动，人逐渐把自己从动物族类提升出来，既创造了人自己，也创造了人的对象世界。所以实践既是人的自我分化活动，也是分化世界的活动。实践颠倒了自然“乾坤”，使它遭到挑战；逆转了人物关系，使人上升到主体地位；同时也两重化了一统世界，使存在出现自然与属人、潜在与理想、目的与因果、必然与自由种种对立。

人的思想方式必然与人的行为方式相适应，而人的行为方式只能根源于人的存在方式，如果说人只能在不断地分化自我、分化世界的创造活动中生存和发展，那末分化（分析——综合）也就必然会成为人的思维活动的不仅是基本的形式而且是基本的内容。哲学分化世界的思维活动方式恰好是与人类分化世界的实践活动方式相适应的。

认识到实践是人的存在方式和生存本性，这是晚近的事，哲学在其产生的一个很长发展时期里并不意识这点。但这并不排除在那时的哲学思维里实践活动已在发挥基础性的作用，尽管这种作用是纯属自发性的。人作为人不会满足于现存自然界所提供的条件，总在追求一种尚无存在的理想世界。现存的自然

界只是动物的乐园，不是人的乐园。人的现实世界不是自然给予的，而是自己的活动参与创造的，原生的自然界仅仅是对人的一个潜在的世界，虽然它蕴涵着无穷的意义，但这个意义却要靠人去发现、开掘，只有通过人的实践活动改铸过以后，它才能获得对人的现实性品格、构成人的生活的现实世界。所以，对于所给予的东西采取否定的和怀疑的态度，非得通过自己的脑或手把它拆卸开来、重新创造过之后，才会得到满足和罢休，这便是“人”的“本能”。人在生活中如此，在思维中同样如此。

其实，哲学作为反思性的理论，就是从怀疑感官所给予的现存物理世界，试图开掘它对人的不可见的意义这种行动中开始诞生的。在欧洲泰利士被公认为第一位哲学家，称他为“哲学之父”。他的思想其实很简单，不过是指出了其他一切存在都只是变形物，真正的存在只有水而已，这从今日观点看来实在幼稚得很。万物来自于水最后复归于水这一思想，它的真正意义并不在于把本原归结为什么，恰在于否定了感官对象的永恒性和实在性。按照他的说法就意味着，自然究竟是一个什么，不在于它向我们直接呈现的样子，它以怎样的状态存在，也不是由它自己所主宰的，这一切都在它所蕴涵的那个只有运用思维才能加以把掘的隐蔽着的存在里面。这样就把人的认识从既存的世界引向一个虽不可见但对人却是真正实在的世界，此后哲学的不同理论，为追求和探寻这一对人的实在世界和对物的主宰力量绞尽了脑汁，创造出千奇百怪的学说，直到从中挖掘出人性化的理念、思想的思想、太一、天国等等为止。十分明显，哲学对既存世界的这种否定和分裂活动，从根本性质上应该说，同人类否定性统一的实践活动毫无二致；哲学从理论上所要探讨的世界矛盾，归根结底不外就是自然世界和属人世界的对立统一关系。

古代哲学是这样走过来的，近代哲学同样如此，可以说全部哲学的发展无非就是从对世界的分化走向统一，而后又在更

高基础上走向分化的过程。每一次的分化和统一，都表现为一个圆圈式的发展，哲学史因此也就是从一个圆圈进到另一个圆圈的发展史。

从总体来说，以往哲学的发展大致可以看作经历了三次大的分裂和统一，形成为三个大的圆圈式循环。这三个循环圈就是：（1）自然物质世界与超自然精神世界的分裂和统一；（2）心内观念世界与自在客观世界的分裂和统一；（3）主体人化世界与客体自然世界的分裂和统一。三个圆圈与哲学理论的三个主要形态大体相适应，即（1）本体论哲学；（2）认识论哲学；（3）人本学哲学。它同时也与人类思想史对自身认识的三个主要发展阶段大体相适应，即（1）笼统直观的认识阶段；（2）反思的分析认识阶段；（3）自觉的综合认识阶段。

### （三）

人是在一个漫长的发展过程中从动物分化出来、逐渐形成人的。人在形成为人以后，这个发展过程仍在继续，从未终结。人总在不断地否定自己、更新自我。这是人的一个根本特点。

如果说人所面对的世界只是对人关系中的世界，那末，随着人的发展变化，处在不同发展阶段的人所看到和理解的世界也必然是各不相同的。这正如虽然同我们生活在一起，猫和狗看到的世界与我们作为人所看到的世界是完全不同的世界一样道理。这里还不只是“看到”的世界不同，应该说对于不同发展状态的人，世界本身的存在就不同，它的意义不同，性质也各不同。因为世界对人而言，它的性质和意义本来就是在对人的关系中才能表现和实现出来的。所以人的性质不同，世界对人的存在性质当然也就不同。

人和世界，就其关系而言基本上包含两种。一种是自然关



系。这是由于人本属自然的产物，人产生以后作为存在仍然是自然的一部分，因此人的活动便不能不始终都要受到自然的制约，甚至受到自然某些法则的支配。另一种是人的关系，或者叫作属人关系。这是由人的实践活动所形成，人通过运用自然规律而对自然力量的支配关系。在这种关系里，人是作用的主体，自然变成受动的客体，并成为从属于人的一个组成部分。这两种关系在人和世界之间始终都存在，但它们却可以处在不同的联系方式中。所谓人的成长、变化，从根本上说来也就表现在这两种关系的地位和联结关系的消长、变化之中。

这样我们就可以理解，为什么在不同的历史时代，人们所创造的世界观体系会有那样大区别的道理。在相当长的时期里，人们只能以非人的形式表达人的关系，以超现实的形式表达现实世界。从那时的观点看来，世界是某种更高的隐秘力量的作品，世上一切事物都由它来决定，人的命运也同样操在它的掌握之中。关于这个隐秘的存在，神学家们称为“上帝”，哲学家们则称之为“本体”。本体是世界生成的本原，一切存在的根据，万物变化的始因。这里隐藏着世界的奥秘，只要解译出它的密码，世上就没有有什么事物是不可了解的。掌握本体、解释密码，这就是那时哲学的任务。哲学所以被看成最崇高的学问，原因就在这里。这种世界观在那时也确定对人具有解放思想、促进觉醒、升华人性、增强信心的作用。然而，曾几何时，它的作用就完全转化了。人们又不得不去拆除曾经费尽心力建构起来的大厦，不得不从曾经解放了人们思想的理论中去再次解放人们的思想。这就是后来兴起的反形而上学本体论的思想浪潮。从新的观点看来，世界变得完全是另一种样子。它不但不是什么隐秘力量的作品，而且也根本不是与人无关的超越存在，世界距离我们很近，就在我们周围，它就是每个人所体验到的世界，语言文化所表达的世界，“街市所属的世界”，即我们生活于其中的那个世界。如果世界有个权威的话，那不是别的，就

是正在评判世界的我们。这是多么大的变化！

是否世界不同了？世界当然也在变化，但主要不同的是人自身。由于人变化了，世界对人的关系变化了，人所面对的世界也就不相同。在人被束缚于“自然关系”、无力掌握自身命运之时，例如“自然经济”为主的历史时期，世界对人是一个不得不屈从的外在权威力量，其中“人的关系”尚在襁褓形式的孕育之中。在这种状况下，人当然也就只能以非人的形式去理解人，以超现实的形式去把握现实世界，那种追求终极存在、永恒本体、绝对真理的本体论哲学就是不可避免的。随着自然经济经由工业社会转向后工业社会的现代经济，自然关系被纳入人的关系，现实世界日益显现出属人性质，“世界”也就随之改变了面貌。它已不再是那样离人遥远、神秘莫测了，尽管对人而言还有一个广漠的未知宇宙，但人掌握的世界已够浩瀚。这个领域不但与人的生存、生活息息相关，而且问题层出不穷，如不首先经营好这个属人的世界，其他领域也很难了解。于是，哲学的主题、对象、内容乃至对待人和世界的方式都不能不随之变化。现代哲学已不再关注那些远离生活属于彼岸世界的问题，把精力空耗于去追求终极存在、猜测永恒本体、虚构绝对理念。在它看来，“人的命运乃操于人的本身”（萨特），“哲学的根本问题是来自生活”（雅斯贝尔），因此需要首先弄清的是“此时此地什么是行得通的，什么是有可能的，什么是正确的”这类问题（伽达默尔）。

哲学所描绘的世界从来都是属于人的、从人推论出来的世界，而并非绝对客观的和自在的世界。现代哲学家公开地披露了这点。他们认为“真实之物即是我们的人性”，在他们看来问题“不在于存在什么，而在于我感到了什么”，因此要求人们要去“参与存在、体验存在、理解存在”。古代和近代传统哲学所描绘的本体世界其实也完全一样。它虽然把本体说成是绝对独立于人和万物的自在的存在，其实那种东西从来无法实证，不

过是从理性推论出来的一个结果。关于这点，我们只要想想不同哲学家所理解的本体不但不同甚至相反的事实，就可以清楚地了解。如果再作进一步的深究我们还会看到，它们所以把世界规定为只有纯粹理性才能把握的某种本体存在，那是因为它们所理解的人就是一种理性本质的存在。在人尚缺乏自主性质的古代，哲学家们无法从人自身去把握人的本性，只能从它所来之处去追究它的本原，这是难以避免的。在它们想来，人原本从存在而来，是同其他存在同样的存在，所以只要弄清了存在的固有本性，也就等于从本真状态理解了人。这就是“本体”提问方式的始源。而当哲学家们把人并入存在大堆的同时，也就把人的身影投射进存在的构成、把人的特性泛化为世界的本性。所以在本体论哲学的演变中，它们从世界存在挖掘出来的竟然是人性的本质，本体观点的分歧实际变成了对人不同观点的争论，就毫不令人奇怪。从这一意义可以说，本体论哲学到反本体论哲学的变化，也就是由外在于人的本体向归还人的自身“本体”的变化。

人从自然中分化出来，通过在自然对象中对象化自身的本质，然后复又在新的关系中同自然结为一体。这是人的存在方式，也是人的生成过程，人走过的是一条迂回的道路。

人从世界关系对人自身的认识同样如此。在理论思维中，人也是首先把人的本性投射于对象，然后通过回收的方式逐渐把握人的真正本质的。回顾人对自身意识的思想发展历程，我们可以看到，它经历了如下几个阶段：

(1) 起初是从人的始源存在中去追求人的本质。古代哲学属于这一发展阶段。它的假定是，始源状态属于人的本真存在，人的真实本质寓于所从出的存在本性里固。所以它竭力去追寻万物的原初存在。这是一种还原论的思维方式，它把人归结为人的潜在存在形态。按照这种理解，“人是什么？”这要由作为人的本质的“自然是什么？”来判定。

(2) 接着是从人的理想存在中去探究人的本质。中世纪具有神学性质的经院哲学属于这一发展阶段。当着人们从潜在的自然本性中发现出的都是超自然的理性本质之后，转而就必然要去追求人的超自然本性。作为这种本性的人格化身就是上帝。所以从这种超越论的思维方式来看，“人是什么？”便归结为“上帝是什么？”的问题。

(3) 而后是从人的对象性存在关系中去寻找人的本质。近代的本体论和认识论哲学都属这一发展阶段。比较前两种认识方式，这种理解的一个重大变化，是从潜在存在、理想存在回到了人的真实对象，试图从人的存在关系或认识关系中去了解人的本质。真实生活中的人既包括潜在存在的自然性，也包括类如天使般的神性，人就是这二者的结合体，这个事实在中世纪以后已为许多人所意识，那时流行的说法是：“人是什么？一半天使，一半禽兽。”两半迥然不同的性质怎能结合在一起？是怎样结为一体的？这是困扰哲学家们的最大难题。从人自身找不到结合的源泉和根据，只能从人的对象性存在关系中去寻求。于是，问题提法就转变为：“人是什么？”要看“人的对象世界是什么？”在这种思维方式支配下，重理性者把人归结为理性存在，重感性者把人归结为感性存在。

(4) 更后则是从人自身的活动方式和存在形式中去探求人的本质。这属于现代哲学的发展阶段，人由自身活动创造自己的生活，并在自己制造生活的活动中而形成为人。自然性的本质和超自然的神性本质也正是在这种活动以及它所创造的成果中结为一体的。所以按照现代哲学的观念，“人是什么？”首先就要看决定着人的生存和发展的“存在形式和活动方式是什么？”这是哲学迄今达到的最高成果。

#### (四)

哲学，从其实质可以说，也就是贯彻人的观点的思维方式。

哲学不同于科学。哲学的功能不在于提供知识，按其本性和工作方式它也不能为人们提供出实证性的知识来。即使对人这一对象来说也同样如此。因为人由肉体 and 灵魂两种不同因素构成的事实，是只须稍加回顾人们都能够意识到的；至于肉体 and 灵魂作为实证对象的活动方式，也属科学研究的对象，哲学不使用实证的研究手段在这里也难以发挥作用。哲学所关注的是它们的相互关系问题。因为肉体 and 灵魂的关系正是构成人不同于物的特殊本质，并且决定了人对待外部世界的特殊活动方式。不仅如此，就肉体 and 灵魂关系的普遍意义说它还是宇宙中两种最极端的相反存在之间矛盾关系的集中体现。

肉体 and 灵魂作为构成人之为人的基本矛盾成分，这一关系在人的生活中表现为物质 and 精神的矛盾；在人的活动中，表现为主观 and 客观的矛盾；在对外物的关系中表现为主体 and 客体的矛盾；在人的对象性存在中表现为自在之物 and 为我存在的矛盾。可以说，在人的活动以及面对世界中所有的那一切两极性的矛盾关系，即自然世界 with 属人世界的矛盾关系，都同人的这一基本对立面有着某种渊源关系。所以，怎样去看人，在根本上就是怎样去看待肉体 and 灵魂的关系；所谓贯彻人的观点，实质上也就是从怎样理解肉体 and 灵魂关系的观点去看各种事物的问题。

世界因为人而出现了肉体 and 灵魂的对立；肉体 and 灵魂因而也就是世界自身固有对立的最高表现。在这一意义上，从人出发、贯彻人的观点，实际就是从世界最高表现的本质关系去认识世界的存在本性；哲学作为世界观理论通过认识世界以达到自我意识，这同时也就意味着世界由人的意识而实现了对自身的认识。

古代哲学属于正在生成中的原始哲学理论，在这种朴素的理论形式中，本能地把人和物看作天然同一的自然存在，人物不仅同在、同源，而且同性。人所有的，物的身上也都有，只

是程度和形式不同而已。但在它们的观念中却预先就已有了一个根本性的分别。这就是肉体 and 灵魂的区别。它们从这种观点去看待自然、看待事物，一入手就把自然事物分裂为本原物和变形物、动力因和物质因、实物和理念、质料和形式、可感觉本体和可理智本体两种存在，形成了它们的与人的生命相类似的物活论世界观。古代哲学家眼光中的世界，可以认为不过就是一个放大的“人”。当着这个“人”由于自身“肉体”和“灵魂”的对立，在演变中日益分裂为相互对峙的两个世界，出现上帝和自然、天国和尘世对立之时，这便进入了中世纪的神学和经院哲学。近代哲学虽然立足科学、在理论形式上发生了重大变化，但体现在它的理论中的本质矛盾仍然是这个肉体 and 灵魂的对立。作为近代哲学的开端，笛卡尔所摆出的思想实体与物质实体的对立，其实也是被放大和泛化了的肉体 and 灵魂的对立。这构成了近代哲学的核心问题，此后的哲学便只能沿着如何调节这二者矛盾关系的方向而向前发展。这里所不同的只在于：先前哲学大都同时承认物质 and 精神的存在价值，现在从实体的观点则只能承认其中之一，必须否定另外的一个；先前哲学从本体论注重的主要是肉体 and 灵魂的矛盾本身，现在则展现出它在各个方面的不同表现，如经验与理性、主观与客观、理智与欲望、动机与效果、自由与必然、实体与偶性、主体与客体、自在与自为种种内容。

这样我们便可以理解，哲学作为贯彻人的观点的思维方式，其实就是如何看待或处理肉体 and 灵魂这一根本矛盾关系的一种理论。你是怎样看待和处理灵肉矛盾关系的，你也就会怎样去看待世界的存在和性质；反过来说也是一样。

关于肉体 and 灵魂，按其可能性只有下面几种基本关系：它们或者是对立的，或者是统一的；或者来自两个本原，或者来自一个本原；或者肉体产生自灵魂，或者灵魂产生自肉体；或者肉体决定着灵魂，或者灵魂决定着肉体；如此等等。从哲学

发展的历史来看，这几种可能关系人们都已探索过，尝试过了，可以说一部哲学史也就是由一种可能性的尝试转向另一种可能性尝试的演变史。这里每一次可能的尝试都代表着一种新的思维方式；哲学不同的理论形态或观点体系，在根本上也主要是哲学思维方式的不同。

哲学思维方式的区别是具有根本性的区别。它的变化，意味着认识或对待人和世界的方式的变化。随着认识或对待方式的改变，对于各种事物的看法、观点也就会跟着发生变化。一种哲学形态或理论体系，它在哲学发展中的价值和意义，也主要表现在它所提供的理论思维方式之中。在历史激流的冲洗中，那些具体的看法和观点迅即被湮没、接着便消失，保留下来的也只是那些具有个性的哲学思维方式。

虽然每一种哲学体系都可以看作一种特定的思维方式，但从根本区别来分析，在历史上起作用的只有有数的几种哲学思维方式类型。归结起来，依照历史顺序，主要不外下面几种基本的哲学思维模式：

(1) 从肉体 and 灵魂原始统一关系出发的自然观点。古代哲学属于这种类型。在这种思维方式中，已经意识到肉体 and 灵魂具有不同性质，但从始源关系却又把它们看成同一的存在即都属自然存在。所以，“自然”便成为它们观察和理解一切事物的出发点。自然，在这里就意味着肉体 and 灵魂的原始结合体。从这种观点出发，古代哲学不仅把人，而且把一切事物连同整个世界，都看成是由两种相反性质的存在即肉体 and 灵魂所构成的矛盾结合体。自然观点是未分化的笼统直观的认识方式，也是在自身矛盾中逐渐走向分化、分裂的一种思维方式。依据自然观点所建立的哲学理论，实质上只是科学理论和神学理论的一个矛盾混合体。

(2) 肉体 and 灵魂彼此对立的二元观点。这是自然观点内在矛盾的公开显露，只要揭去“自然”帷幕，便会暴露出肉体 and 灵

魂的不相容性。二元观点就是从这个对立的事实出发，把一切事实都看作来自两个本原、由性质相反的两种存在合成的一种思维方式。二元观点只是暴露出了矛盾却无力去解决矛盾，所以它在哲学史上往往只出现在认识的转折点上，起一种承上启下、提出问题、推动转变的思想作用，自身很难坚持贯彻下去。虽然如此，它在推动人们认识发展中的作用仍是重要的、巨大的，如笛卡尔哲学、康德哲学，所以也属一种具有独立意义的哲学思维方式。

从脱离了自然的抽象化的人、脱离了肉体的抽象化的灵魂出发的单纯意识观点，和从脱离开人的抽象化的自然、脱离开灵魂的抽象化的肉体出发的单纯存在观点，接着出现的这两种思维方式都是由自然观点、二元观点的矛盾分裂而来，表现了前者在寻求肉体灵魂统一性中，走向两极分化的必然结果。

(3) 抽象存在观点试图把灵魂归结于肉体、从肉体的感性存在中推演出所有的一切，因而注重于人身的自然物质本原、自然科学提供的物质知识基础。存在，在这里就意味着客观的、自然的、有形的、实体性的、能够由自然科学加以说明的物体。从这样的存在出发，在一定意义上是能够引伸出作为存在属性和摹本的意识、精神、灵魂来的，但从它引伸出的意识只能是存在自身的某种变形物，不可能越出以时空为形式的实体所必然具有的能力限度。这样的意识、精神、灵魂，如18世纪法国启蒙哲学家们所说的，其实“就是身体本身，只不过我们从身体活着的时候所具有的某些作用、某些存在方式去看，才把它称为灵魂”<sup>①</sup>，它当然不可能具有独立性、本原性、创造性。因而这种观点便径直把人还原为物，看作与自然存在并无原则区别的同样的存在，“人也是机器”。

(4) 抽象意识观点则试图把肉体归结于灵魂，从意识或精

---

<sup>①</sup> 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1963年版，第625页。



神中推演出外部世界的一切存在。这种思维方式所注重的是灵魂、意识、精神具有独特功能的自主性、能动性和创造性，因而它特别发挥了人区别于物的能动本质和特点。德国古典唯心主义是这种思维方式的典型代表。从意识出发，在一定意义上也可以推演出物质存在来。但同抽象存在观点一样，由此引伸出的存在也不可能越出意识主观性的限度，不具有客观的和实体性的现实品格，顶多只能够是一种复合的“感觉要素”（贝克莱）或僵化状态的“概念”（黑格尔）。所以，抽象意识观点建立的存在同一性是一种理想的同一性，并非现实的同一性。

（5）肉体灵魂抽象统一的人本学观点。费尔巴哈是这种观点的主要代表。作为一种思维方式，这种观点的特点是，它把人同自然存在区分开来，试图从灵魂与肉体的统一中去理解人的特殊本质。但它对这种统一由于缺乏真实的基础而只能作抽象的理解、仅限于理论上的空洞论断。这种观点对引出灵魂肉体统一的具体观点起了铺路作用，但它自身对人的理解基本上不超出生物学的理解水平。

（6）人与自然、灵魂与肉体具体统一的实践观点。实践观点也就是从人的现实活动和特有存在方式去理解人的本性的思维方式。这属于由马克思奠定基础的现代哲学的基本思维方式。按照现代人的观点，在人的生存活动和存在方式尤其是实践性的存在和活动中，灵魂和肉体、精神和物质、主观和客观不仅紧密结为一体，而且处于相互规定的作用关系之中；实践活动既是消除主观性与客观性各自的片面性、使精神与物质、主体与客体达到统一的活动，同时也是发展主观性与客观性的对立、造成精神与物质、主体与客体新的矛盾关系的活动。因此，只有这里才是人类面对的一切现实矛盾的总根源，又是获得解决这一切矛盾的力量的真实源泉。如果说人是世界奥秘所在，那末实践以及它所创造的存在方式就是人的奥秘所在。只有从这里才有可能真正解开人的和世界的谜。

## (五)

构成人和人的现实世界的那种矛盾，如灵魂与肉体的矛盾、精神与物质的矛盾、主观与客观的矛盾、属人性与自然性的矛盾等等，所以成了最难解的课题，是因为它根本不同于自然界中那种物与物之间的关系，它属于世间最极端的对立方面之间的合一关系。在这种对立方面之间既包含着一切关系中最为尖锐的对立性，又有着一切关系中最为深刻的统一性。从其对立来说，它们中的一方恰是对于另一方的否定，是另一方的颠倒存在；而从统一来说，每一方又都同时是对自身的否定、向对方的趋同，直至变成对方。在这里对立和同一是互为中介的存在关系，统一只能肯定自身于对立中，对立也只能肯定自身于统一中。例如在生产实践的活动中，人就总是在不断制造新的对立中去求取与物的统一的，而不是像动物的生存活动那样，仅仅用自身对环境的消极适应求取与自然的统一性。也就是说，这里不是已有对立的直接统一，而是经过否定性的间接统一；统一的结果不是对立的简单消解，而是进入一个新的对立结合体。

这样的矛盾关系，我们可以称之为否定性的统一关系，以区别于自然存在之间一般性的对立和统一联系。否定性最这种矛盾关系中的核心和灵魂。由于否定性的本质，使这种矛盾关系具有了自身超越的性质，只能处在不绝地由过去走向未来，由低级形态进到高级形态的变化中，因而形成了人和人的现实世界的“历史”和“发展”的特点。

很明显，这种互为中介的对立统一关系，只能存在于人的中介性活动中，也只能从这种中介活动中去求得解决。这就是它所以成为困扰人们思想之最大难题的原因所在。这里是一个自我缠绕的“悖论”：要理解否定性统一矛盾的性质，必须理解人和人的活动的特异本性；而要理解人及其活动的本性，又必

须理解否定性统一矛盾的特殊本质。这样，在人类思想史上这两个方面的认识便只能在基本属于同步关系中相互适应地发展。在人们对人及其活动尚无深切了解之时，关于灵魂和肉体等基本矛盾的关系当然也不会有全面的理解。它们被人为地肢解开来，乃至形成此岸与彼岸两种世界观念的对立，便属十分正常的事情。

这里还有一个认识上的原因。当着人们对矛盾各方因素尚缺乏具体、深入的理解时，对矛盾总体也不会了解，甚至不可能当作矛盾去把握。在这种状况下，必须把它们分解开来，并且当作独立的存在进行分析、研究。只有在它们各自的本性被充分揭露出来以后，才有可能进一步把握它们的矛盾关系。人类的具体认识过程如此，人类思想史的总体认识过程同样如此。前述哲学思维方式几种基本类型的历史演变，就具体地表现了这一发展过程。

人类思想的发展有两次重大的和带有根本性的转变。一次是人类进入文明社会之后哲学理论的诞生；一次是经过漫长发展过程由传统文明和传统哲学向现代文明和现代哲学的转变。哲学的产生意味着人不但已逐渐脱离动物界、形成为较完全的人，而且开始意识到自己为人、并试图按照人的观点去理解人和人的世界。哲学便是作为这种觉醒的产物，属于人对自身反思意识的理论表达。但这时人们还只能从人表现在外部对象世界中的本质去抽象地把握人，借助外在权威的力量以发挥人的创造本性。只在经过了这样一番理论准备之后，人们从意识中才有可能逐渐挣脱外部力量、外在权威的束缚回到现实的人和人的现实世界，这就是传统哲学向现代哲学的转变。

如果这样了解人对自身的意识过程，我们在观察哲学演变的历史时就需要建立两个基本观点，即：（1）必须把哲学中不同派别、体系、观点的对立和冲突看作整体本质的表现。因为人就是一个自身矛盾的完整存在，作为自我意识理论的哲学也

就不可能不充满自身矛盾。在一定发展阶段，这种矛盾还必然出现为针锋相对的派别分歧、观点对立。表现人的矛盾本性的一种片面理论，必然要由另一种片面理论予以补充；颠倒地理解人与自然关系的那种哲学，也必然会为颠倒的世界观去把它扶正过来。这就是为什么在哲学发展中不断出现“哥白尼式革命”的基本原因；（2）必须从整体过程去理解和评价哲学在每一发展阶段上的理论表现和思维方式。哲学作为表现人的观点的一种思维方式，它的意义只是历史性的意义。正像成长过程中的蚕必须不断蜕掉曾经帮助过自己成长的皮壳一样，人在新的发展阶段也须及时改换用以表现自我的哲学思维方式。对于这样的哲学思维方式，当着我们还被束缚于它的模式之中时是无法看清它的性质和意义的，只有从改变了的人的观点去认识才能把握它的真正本质和意义。正是由于这种情况，哲学发展的历史才与科学理论迥然相异，出现了像黑格尔所形象比喻的“古战场”的那种外貌：一种形态的哲学打倒了另一种形态的哲学，而后它又为更新形态的哲学所推翻，因而总是尸横遍野。这里表现的实际就是人不断自我超越的本质。

在哲学已经发展到现代形态的情况下，从今天的观点回过头去看，以往的哲学不论属于哪种理论形态和思维方式，已都不再适于表现成长之后的人的本质，因而尽属应被扬弃的“传统哲学”之列。传统理论和现代理论、传统方式和现代方式，构成了今日哲学发展的基本对立面。

传统哲学之“传统”涵义，并不意味从今日观点看来那种哲学理论统统是错误的。哲学不是科学，严格地说并无对错之分。传统的哲学理论同传统的即历史成长中的人是相互适应的。那时的人需要那样的理论，而那种传统的哲学也适于表现那种生活中的人的本质和需要。所以它在那时是曾经起过非常积极的作用的。如果把认识的因素估计在内，传统哲学从两极对立的思维方式揭露了属人的大量矛盾，还应该认为它对人们理解

并把握这些矛盾起了必要的和有益的准备作用。没有传统哲学的理论准备，就不会有今日现代形态的哲学理论。

但传统哲学毕竟是传统的哲学，它的意义主要在过去而不在今天。无论以科学神学矛盾为特征的自然观点的哲学思维方式、肉体灵魂彼此对立的二元观点的哲学思维方式，还是从脱离自然抽象的人出发的单纯意识观点的哲学思维方式、从脱离人的抽象自然出发的单纯存在观点的哲学思维方式，在传统哲学的意义上它们的本质都是相同的。这就是：肢解了构成人和人的现实世界本质的那些矛盾，只能或者从抽象的对立观点或者从抽象的同一观点去理解肉体与灵魂关系、物质与精神关系、主观与客观关系、属人性与自然性关系，而不能从否定性的统一观点去把握它们的矛盾本质，因此便陷入对人的抽象理解、对人的现实世界的抽象把握之中而不能自拔。

哲学虽是人的自我表现理论，在哲学理论中又会经常失落了人。人本来只是“人”，不是其他任何东西，它的这一本质就表现在人及其活动的否定性统一矛盾中，如果把这种矛盾肢解开来，把人归结为某种单一性质的存在，这就会脱离开人的具体现实，陷入人的抽象化观点。人的抽象化，就是人的失落。在这种抽象理论形成时人们所以感觉不到它抽象化的片面性，是因为那时的人自身就是发育不全的；只有在人获得新的发展以后，转过头来才会感到自己的被失落。而在这种情况下，旧日的抽象理论就变得再也无法忍受，于是人们便会要求以新的理论去取代它。从某种意义说，这个过程是没有尽头的，绝对不会有一种一劳永逸的理论，由于它完全表现了人，因而从此便不再需要理论的更新了。人处在不断地自身超越中，哲学思维方式也永在不断地更新。“现代哲学”也不是哲学的终点，而且它更新的速度还会更快。

## (六)

在传统哲学中，那些分歧观点所包含的共同本质，集中体现于“本体论”这种理论形态之中。传统哲学基本上都是本体论的哲学。本体论既是传统哲学的基本理论形式，也是这种理论的核心内容，同时是以往哲学用以对待、处理人和世界关系的基本方式和方法。

所谓本体论，顾名思义，它作为关于超验存在之本性的理论，就是试图从人所从来的终极存在、始初本原中去理解和把握人的存在本性、行为根据以及前途命运的一种理论方式。从这种理论方式看来，人的本质不在人的本身。事物的本性也不在事物本身。它们共同由一种超越于它们之上的存在所规定，这种存在就是本体。对人而言，本体是外于人并先于人的存在，它既类于人，又高于人；人身上的一切都来自于它，也都由它所规定、所支配。因而，本体就是宇宙万物的主宰，就是世界包括人在内的秘密所在。只要理解并把握了这个本体，就没有什么不在掌握之中了。本体的理论构成传统哲学的“第一原理”，传统哲学就是以探求本体为最高目标的本体论哲学。

如前所说，人身上那些矛盾的直接根据在于人的实践活动，并非来源于人的身外；作为人的对象世界所具有的那些属人矛盾也来自于人的活动，而非直接由自然规定。这些矛盾只有从人的存在方式和生存活动中才能得到理解并具体把握。传统哲学把根据、源泉转移到一种超人存在、同时也是超物存在的本体身上，当然也就不可能具体把握这些矛盾，必然要把它们肢解为碎片，从而陷入关于人和人的世界的抽象观点之中。

“本体”作为万物本原、本性、本真存在的最高统一性，它面对的不仅是景象各异、万千变化的对象，而且这些对象之中还充斥着不同性质的各式各样矛盾（例如人所有的那些矛盾），

它怎样才能把这些对象和矛盾统一起来呢？没有别的方法，只能依靠和凭借它自身凌驾在这一切东西之上的那种超越性。从传统哲学的观点看来，本体既不是这个事物、也不是那个事物，而又既能成为那个事物、又能成为这个事物，因而它也就同时既是这个事物、也是那个事物。一句话，本体也就是一切。在这样的一种东西里面，一切不同的事物当然都变成同一的存在。这正像黑格尔批评谢林同一哲学时所说的那样，在黑夜里一切牛都变成了同一种黑颜色。本体的同一性，在这里只是一种抽象的同一性。

本体这种抽象化的存在原来就是哲学家们从思维的抽象中得出的一种东西，用它去理解万物的本性，当然也只能把一切存在都抽象化。如笛卡尔所说，我们感觉得到的颜色、气味、声音等等都并不属于事物所有，除掉这些之后所剩下的东西才是物的“实体”，这就只有广袤性了。依照这种方式，人所具有的那些矛盾也只有把它们肢解开来、归结为某种单一性质，才能引伸到本体的存在。因为本体是一种绝对性的存在，对立性、矛盾性、否定性是同它的本性抵触的。人可以既是肉体又是灵魂，本体则只能或者是物质性的、成者是精神性的。这是本体类于人而又高于人的本性所在。为此，就必须或者把灵魂归结为肉体，或者把肉体归结为灵魂，使它们或在本性、或在功能上达到绝对同一。这就是“本体论”式的思维方式所要求的。

从这一意义说，形而上学本体论这种传统的思维方式，也就是一种抽象化的思维方式，消解对立瓦解矛盾的思维方式，超越现实存在追寻彼岸世界的思维方式，相信事有先定依赖外在权威的思维方式，引人缅怀过去走向空幻理想的思维方式，脱离现实生活从云端讨论世俗事物的思维方式，如此等等。

传统本体论哲学的本体都具有某种虚构性，它从来无法得到实证，因而不同哲学家便可以随自己意愿赋予它以各种不同性质。本体的虚构性，这还不是本体论哲学的主要问题。更重

要的一点还在于，“本体”的绝对本性与人的矛盾本性是恰相对立的，它只能在对人（矛盾本性）的否定性中得以确立。在抽象化形式中失落了人，这才是本体论这种哲学形式的最大弊端。

马克思讲过这样一句话：“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己。”<sup>①</sup>从传统哲学向现代哲学的转变，包含着多方面的意义，它的最本质的意义就是要把人在哲学中失落的本质归还于人，即从抽象的人回到现实的人，从超人的彼岸世界回到人的现实世界。现代的哲学虽然也区分为许多不同派别，不同派别在哲学上的观点也各不相同，但在下面几点上，如关注人的现实存在、现实生活和现实活动，反对从外于人的隐秘存在去规定人的本性，否定心物二级对立的抽象化观点，主张从对人的关系去研究存在的本性，突出物对人的价值意义，强调人的自主性和自决性，重视发挥个体的独立性和创造性等等，则是基本相同的。这些就是区别于以往的现代人的基本精神。现代哲学之所以为现代的哲学，并不在于它们在具体观点上与以往有何不同，而主要在于它们在理论中体现的精神、表现的倾向已经根本不同。

现代哲学所体现的新的精神，就其实质说就是哲学思维方式的根本性变革，即对待人和人的世界的根本态度和根本方式的变革。随着哲学态度和方式的不同，哲学的对象、主题、功能、方法都跟着发生了变化。这就是说，现代哲学并不是以现代的观点去回答传统哲学的问题，而是问题本身就已改变。现代哲学关注的已不再是传统的老问题，像什么终极存在、永恒本体、绝对真理之类的问题，从现代哲学观点来看这些都并非真问题，它们或者是虚假的、或者是无意义的，即或有的有意义也不该哲学去探究，而应由实证科学去回答。从这一意义说，现代哲学否定了传统的形而上学本体论这种理论形式，哲学本

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第443页。



身的性质也与原先的哲学根本不同，需要从一种完全新的观点才能理解。

而所有这一切变化，归根结底不过表明现代的人发生了变化，它已成长壮大，不但有力量用自己的双手去创造自己的“伊甸乐园”，而且也有信心自己去支配自己的命运。

## (七)

上述就是我对哲学及其历史发展的基本看法。

依据这种认识，我们的立足点当然应该坚定地站在现代哲学的立场。这点是毫无疑问的。但这并不意味着传统哲学尤其是古代哲学对我们今天已经无用，可以弃之不顾，不必再去研究了。事情非但不是如此，甚至还可以说恰恰相反。因为从我的观点看来，哲学是人的自我意识理论，人是哲学的基本主题和核心内容，而人是一种历史性的存在，唯人才是如此，人也必须如此。我们所以能够成为现代的人，就由于我们拥有古代的和近代的历史，这就是我们区别于古人的根本一点。在这一意义上说，人的历史就不仅仅是一种过去的业已完全消失了的存在，它同时也是一种现在的存在；我们研究自己的历史也不仅仅只是为了了解我们的过去，同时也是为了更深切地了解我们的现在。

对于哲学，同样必须这样去认识。我在以往写的文字中多次强调过研究哲学史对于掌握现代哲学理论具有重要作用，这是我的一贯主张。我曾把它归结为史和论的关系，认为史是论的根基，对论的理解的深度，在很大程度上决定于对史的掌握程度。历史的作用并不限于我们今天要保留下它的多少东西，而是有着远为深远的意义和作用，人们往往以为，继承历史、继承传统，就看我们从那里能够直接拿来多少东西，如果不能直接拿来多少东西，历史的价值似乎就不大，因而就可以无须花

功夫去研究。这如果不看作是一种懒汉的观点，至少也是一种对历史的误解。人总是而且只能在批判旧世界中去创造新世界。在这一意义上说批判也就是继承。在批判中，旧世界不只是新世界的否定性，同时也是新世界的规定性。你所批判的对象是什么，你也就只能是什么。所说的保留，就是在这样的批判性中实现的。

就哲学而言，我们能够并需要从古代和近代哲学中直接保留的东西并不很多，但如果没有先前哲学的发展，就不会有今天哲学的产生。在那种情况下，我们就不得不花费精力去完成古人所做的工作。这方面的道理是大家都熟知的，不必多说。这里我还想指出另外的一点。这就是，以往哲学不但决定着我们的理论能否产生，而且还规定了现代哲学的基本的性质和面貌。我们所谓的现代哲学，它的一大部分内容就是对于旧哲学所论问题、所述观点的批判和否定；即使是它新创的理论和观点，也都并非凭空而生，大部分也是“立”在于“破”中。至于它所表现出的理论倾向，都是针对旧哲学有为而发的某种校正，其间的联系就更加明显了。据此我们可以说，现代哲学与传统哲学的联系不仅仅是一种理论上的渊源关系，它从批判传统哲学中诞生，在一定意义上也就是在否定形式中所肯定的传统哲学。因此，如果不深入去研究传统哲学，即不从批判传统理论中去了解现代哲学，是不可能真正掌握现代哲学的精神的。

对于我的研究生们，我一直强调要打好哲学史的基础，对历史上那些具有奠基意义和转折作用的哲学名著还应当作为“基本功”去学习、掌握。从1979年开始，我除担任马列经典著作的讲授外，同时开设了《形而上学》著作研究课，此后一直未曾间断过。1982年在辽宁大学为全国欧洲哲学史教师进修班讲授过；后来，应邀为华中师范大学的哲学研究生们也讲授过。许多同行朋友建议，我自己也有这样的心愿，要把讲授大纲整理成书出版，但始终未得实现，一拖就拖过了十多年。现

在才有机会完成这个心愿。

拖也有拖的好处。这些年并未空过，我在从事哲学观念变革的研究工作中自己感到认识有了很大的提高。其中一个重要变化，就是对西方现代的哲学理论有了一个新的了解和认识。过去我讲授《形而上学》一书基本上是立足于传统哲学的视域去分析，对它的阐述和评价有很大的局限。里面当然也有“批判”，由于思想并未贯彻到哲学发展之底，立足点其实并不很高。我对现代流行于西方的各种思潮、学派自觉现在也仍然研究得很不够，但在接触一些材料有了一些理解以后，回头再去思考古代哲学提出的问题，确使我有了不少新的体味和认识。

这次这本书稿便没有局限于分析、评介亚里士多德《形而上学》一书内容、思想的范围，而是通过这本书提出的问题对整个古代哲学乃至整个哲学的发展，重新作了一次属于我自己的思想清算。这样的写法或许会有“借题发挥”之嫌，但我自己认为我所发挥的都是题中应有之义。只有立足于哲学发展的全过程，即从哲学发展到今日的峰颠上去看古代哲学和亚里士多德这本书中的思想，对它的问题才会有一个真正清醒的认识，对它的真实涵义和真正意义也才会有一个真正的理解。我没有花费精力去考证《形而上学》一书许多难解思想和文字的演变渊源，我也不懂希腊的文字，作为这本书的研究著作来要求，这方面可能是一个重要缺陷。我希望我在理论思想方面的发挥对此能够有所补偿。

我在本书中着重于理论思想方面的发挥还有一个理由。1988年我承担了一项以《哲学观念变革研究》为题的国家社会科学基金项目，就此题我已发表过一些论文，但一直没有我到一种合适和恰当的形式系统表达我的思想。这本书稿以分析亚里士多德的哲学观、本体理论、运动变化学说为主要内容。考虑到这些问题正是“传统哲学”的主题，亚里士多德又是这种哲学传统的主要奠基人，而所谓哲学观念变革所要改革的又主

要是传统的哲学观、本体观、发展观等等内容的变革，当然也就顺理成章地使本书同时成为系统表达我对哲学观念变革问题看法的著作。

人有双重性本质，生命本质和超生命本质。生命有生便有死，人的生命本质是短暂的、有限的，非生命本质却超越了有限性、具有了永恒性。对人来说，生命生存的价值和意义，主要就在于突破自然的有限性，创造属人的永恒本质。因而，追求永恒、向往绝对、关怀终极，这种“形而上学”需要正是表现了人之为人、人之所以区别于动物的内在本性。在这一意义上，“哲学”作为人对自身的自觉意识，永远只能属于形而上学性的质理论。也就是说，我们要把握人，需要沉入人的自我，更需要走出人的自我，从一个更高处、更远处才看得更清楚。哲学的作用，其实主要就在升华人性，给人世开创新的空间、把人生带进新的境界、为生活增添新的意义。

传统哲学，尤其是古代哲学，在我看来它所表现的也是人对自己的理解，不过采用的是一种人性外投的方式，即借助于外部强大的世界力量以表现人的伟大的一种理论方式。这表明人虽有了一个对自身伟大的信念，却还缺乏现实的传大力量。正像人的个体处在富于幻想的童年时期，经常把自己想象为一个伟大人物一样，哲学形而上学也曾经历过以想象的存在来表现自身潜在本质的发展阶段。在我看来，传统哲学特别是古代哲学就属于这样的理论，所以采用了“哲学的憧憬”这个书名。

从这本书稿可以明显看出，我的哲学思想始终都在变化之中。其实，我也有过憧憬的哲学时期，现在正在逐渐醒悟过来，还不能说已经完全醒悟，今后的思想还会再变，所以这里所论述的看法只能代表我现在所达到的认识。

# 一、第一部体系化的哲学理论著作

## 1、《形而上学》的开创意义

### 亚里士多德和他的“历史命运”

《形而上学》一书系亚里士多德哲学的主要代表著作。

亚里士多德是公元前4世纪(前384—前322年)的古希腊人。他相距我们虽然已有两千几百年历史，他的名字却是世代以来凡属多少了解一点历史文化知识的人都很熟悉的。亚里士多德属于世界文化名人。他作为学者的知名度之高，即使是对人类发展作出过杰出贡献的那些历史伟人，也只有屈指可数的很少几位能够同他相媲美。

亚里士多德的影响主要发生在身后，他在生前不过是一名“教师”。他出生于一个医生世家，18岁来到雅典，就读于柏拉图创办的哲学学院。他跟随柏拉图从学20年，直至柏拉图逝世。他很推崇这位老师，但他的哲学观点却同老师相左。如果我们公正地评价，应该说，亚里士多德在后来虽然否定了他老师的许多观点，却又正是他而且只有他的理论才是不仅真正继承而且发扬了柏拉图的学说。当然，这点要为人们接受和理解，却也是相当困难的，尤其在当世更加难以为人所容。或许就是出于这样的原因，在柏拉图弥留之时，并没有选中这位杰出的学

生为继承人，而是把继任的位子交给了另一个鲜为后人所知  
名为斯彪西波的学生。于是，在柏拉图死后他便离开雅典。

亚里士多德的父亲尼哥马可曾经做过马其顿王阿敏太第二  
的侍医。不过他去世很早，亚里士多德是由他的一位亲戚抚养  
长大的。在亚里士多德离开雅典三年以后，应马其顿王腓立之  
召，到宫中做了王子亚里山大的老师，约三年时间。亚历山大  
摄政以后，亚里士多德回到家乡，后复去雅典在一个叫做吕克  
昂的公共场所开办了自己的学校，招收学生，从事讲学，共约  
13年。他在自己学院创建的学派被称为“逍遥学派”。何以获得  
这样一个名称，流行的说法认为是由于他的讲学方式得名，据  
说他常常喜欢在长廊一边漫步一边讲学。黑格尔认为这个说法  
并不可靠，按照他的分析，学院地点在游乐场，其中有神庙，有  
适于散步的林荫路和廊柱，或因此得名，不大可能是因亚里士  
多德总喜欢走来走去的缘故。<sup>①</sup>对比来看，我觉得黑格尔的说法  
较为可信。

亚历山大死后，爆发了反马其顿统治的风暴，亚里士多德  
也不能不受到某种牵连。有人控告他不敬神灵，他不得不逃出  
雅典，次年死于优卑亚的加尔西斯，时年63岁。

亚里士多德一生著述甚丰。在吕克昂学院讲学期间编著了  
大量讲稿，现今流传下来的著作就是从这些讲稿、札要，还包括  
学生的某些听课笔记编就的。据传，亚里士多德从学柏拉图的  
后期也担任讲课，曾经发表过若干篇按照当时流行文体所写的  
《对话》。可惜的是，这些公开发表过的东西反倒未能流传下来，  
后人无从得知，我们所能看到的只有未发表过的讲稿。就是这  
些，也已有许多丢失、错乱。亚里士多德生前喜欢藏书，曾收  
集了数百种古书抄本，使他的书室成为世界上第一个大图书馆。  
亚里士多德在晚年把他自己著述的讲稿连同丰富的藏书一并遗

---

① 见《哲学史讲演录》，第2卷，三联书店1957年，第277页。

留给他的继承人奥弗拉斯特。他的藏书被带往亚里山大里亚，构成托勒密王朝图书馆的基础，可惜后来图书馆烧毁，藏书也随着付于一炬。奥弗拉斯特死后，亚里士多德的手稿几经易主，被无识之人埋于地窖而淡忘，在那里搁置了一百三十多年，待到重被发现，许多已经虫蛀、水湿，破乱不堪。于是，又有许多人人为之修补、填充、整理，这就更增加了它的破坏程度。所以今日我们能够见到的亚里士多德著作，只是他著述的一小部分，其中还多有讹误、错漏之处。亚里士多德原来的著作卷帙浩繁，古代作家有人认为约有400部，还有人认为有1000部。黑格尔据第欧根尼·拉尔修提及的亚里士多德著作题目分析，现今所见的著作大约只占原有著述的四分之一。

尽管如此，我们从今天看到的著作，就其涉及知识领域之广泛、论述内容之丰富而言，也足以令我们惊叹了。这里包括逻辑学的著作，如《范畴篇》、《论辩篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《解释篇》、以及《诡异的驳难》等；科学内容的著作，如《物理学》、《论天》、《论生灭》、《气象学》、《自然史》、《论灵魂》、《动物结构》、《动物的行进》、《动物的生殖》等；美学方面的著作，如《修辞学》、《诗学》等。哲学理论方面的著作，如《形而上学》、《伦理学》、《政治学》等。我们把它称之为古希腊的百科全书宝库，也一点都不过分。可以认为，他观察了古希腊人视野所及的宇宙的一切方面，凡是人们能够说得出的事物，无论是天上的还是地上的，有形的还是无形的，几乎都能在他的著作中找到一席之地。

亚里士多德由于其自身思想的矛盾性，对后世的影响也具有两重性，历来对他观点的评价都是褒者有之、贬者也有之，参差不一。而且往往是，褒者，把它抬高到了天上；而贬者，又把它压低到了地下。但对他的辉宏才识和深邃学问这点，无论褒者也好抑或贬者也好，却难发现异词。

人们公认，亚里士多德是古代最博学的一位学者，也是人

类思想史上少有的“百科全书”式的人物之一。他的学说深入到几乎古代可能有的一切学科，具有包罗万象的性质，堪称古代智慧的百科全书。在所有这些领域，他都作出研究，都有著述，而且都提出了具有独到性的见解。就狭义的哲学这一领域来说，亚里士多德对他以前的哲学家的全部思想都进行了系统的研究，而且从他的立场也都作了批判性的总结，那些被认为有益思想和见解都融会和纳入到他自己的哲学内容之中。据此而言，他的哲学体系可以看作是集古代哲学思想之大成所建立的一个最庞大的体系。亚里士多德从理论上进行总结的这一时期，属于古希腊哲学亦即欧洲古代哲学产生和形成的时期，亚里士多德正好处于这一阶段发展的高峰。古代哲学，从现在来看当然是很原始、很素朴，甚至很幼稚的。但从人类整个历史的发展来看，它恰是人类在经过漫长时期朦胧状态的发展之后，迈进文明历史门槛，开始要用自己的眼睛去观察事物，运用自己的理智去理解事物、说明事物，即人类意识到自己为入以后第一次思想大发扬的理论表现和产物。古代哲学否定了原始宗教和神话的幻想意识，创建了理性思维的科学认识方式，它既是这一思想解放的结晶，又是推动人类文明向更高水平发展的有力武器。亚里士多德哲学所总结的那一历史阶段，正是古代思想史上思想最活跃、最富于创造性、取得了最重大成就的时期。亚里士多德对这一历史阶段的哲学成果作了全面系统的总结，这一理论总结既然是古代哲学形成时期最高成果的结晶，那末，它本身也理应看作就是古代哲学最高成果的体现。

马克思和恩格斯在谈到古代哲学家时，讲到百科全书式人物曾经举出过两个人，一个是德谟克利特，一个就是亚里士多德。恩格斯充分肯定了亚里士多德的广博才学，甚至干脆把他称作就是“古代世界的黑格尔”<sup>①</sup>。亚里士多德在哲学上的这一

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第22页注。



历史地位，为历来思想家们所公认。黑格尔认为，“亚里士多德乃是从来最多才最渊博（最深刻）的科学天才之一”。黑格尔在他的哲学史著作中虽然对每一位有贡献的哲学家都安置了一定的地位，但也很少有像给予亚里士多德（另外还包括柏拉图）那样高的赞誉和溢美之词。他称亚里士多德“是一个在历史上无与伦比的人”，甚至认为“柏拉图和亚里士多德应当称为人类的导师，如果世界上有这种人的话”<sup>①</sup>，这个评价显然是够高的了。

当然，亚里士多德身后的历史命运也像他生前的境遇一样，并不是那么一帆风顺的，应该说同样历经了沧桑和坎坷。亚里士多德在中世纪经历的历史命运是很富戏剧性的。

中世纪适应基督教统治的需要，教会崇信的世俗哲学家起初是柏拉图而非亚里士多德。13世纪以前，柏拉图是正统神学家崇拜的哲学权威，亚里士多德不仅处于被贬斥的地位，甚至被视为危险人物，他的学说曾被看作为异端邪说提供根据的理论而加以禁止。早在公元6世纪初，拜占庭皇帝查士丁尼就下令禁止人们研究，因为他认为它是违背教义的。后来，例如在1209年巴黎宗教会议上又作出了“任何人不得转录、阅读或以某种形式保存亚里士多德的著作”的更严厉的决定，如果发现了“违者”，就要被“革除教籍”<sup>②</sup>。事实上，在这之前，经院哲学家们虽然都在谈论亚里士多德并引用他的某些思想，他们并不真正了解亚里士多德。因为他们除了逻辑学的个别篇章外，主要是从二手的注释著作了解亚里士多德的，并没有读过他的原书。亚里士多德的原稿是从东方传入西欧的，这件事同十字军东征还有着某种关系。随着亚里士多德的著作陆续被翻译过来，戏剧性的效果突然出现了：亚里士多德从危险的洪水猛兽一下

---

① 《哲学史讲演录》，三联书店1957年，第2卷，第269页。

② 参见奥·符·特拉赫坦贝尔著：《西欧中世哲学史纲》，上海人民出版社1960年，第99页。

子变成了哲学和科学的权威。到13世纪以后，亚里士多德已被看作正统经院哲学家的一面官方旗帜。他的著作被用为学校的主要教本，他的学说被奉为不可违背的权威。从1366年起，教皇使节明令规定必须研究亚里士多德的《逻辑学》，后来又规定必须研究他的“形而上学”和“物理学”，否则便得不到优等学位。

这一变化虽具戏剧性，却绝非纯粹偶然。因为到这一时期，欧洲的生产和经济开始复苏，人们对科学和文化的兴趣日益高涨，与此相适应，那种仅靠盲目的信仰去维系宗教神学的统治已难奏效，于是产生了要把宗教神学加以“理性化”的需要。正是适应了这一潮流，亚里士多德作为“新发现”的权威理论家，甚至压倒了柏拉图的影响。

在经院哲学家的眼中，亚里士多德是“基督在认识自然方面的先驱”，仅次于耶稣基督的第二大圣人，人们甚至不叫他的名字，而直接称他为“哲学家”。关于对他的评价，我们可以举出阿拉伯哲学家伊本-路西德（阿威罗伊，1126—1198年）的一段话为例。他写道：“亚里士多德的学说是最高的真理，因为他的理解力是人类理解力的极限”，“亚里士多德是任何哲学的本原，所能发生分歧的仅仅是对他的话的解释”<sup>①</sup>。他是把亚里士多德看作“一位完人”而进行评价的，所以话也就说到了极端，无人再能超过了。

历史上任何伟大思想家的影响都具有两重性，有人赞誉，也就有人攻讦。而且愈是被遵奉为权威的人物，往往遭到的攻击也愈多，愈厉害，何况亚里士多德的学说本来就充满了矛盾。它一方面启迪了人们的智慧，另一方面而又束缚了人们的思想。历史是不会停滞不进的。当着历史要往前迈步时，首先需要打破

---

<sup>①</sup> 见奥·符·特拉赫坦贝尔著：《西欧中世哲学史纲》，上海人民出版社1960年，第67页。

的又正是那种“权威”的禁锢。亚里士多德既然被安置在中世纪经院哲学祖师的地位，而且如列宁所说的，“经院哲学和僧侣主义抓住了亚里士多德学说中僵死的东西，而不是活生生的东西……”<sup>①</sup>，他自然就会成为近代哲学和科学发展征途首当其冲的“障碍”而受到抨击。所以近代哲学开创者们对亚里士多德及其学说的评价一般都很低，而且批评也很苛刻。

近代唯物主义创始人弗兰西斯·培根就曾以尖刻语言全面抨击了亚里士多德的学说。他指斥亚里士多德“以他的逻辑败坏了自然哲学：他以各种范畴范铸世界”，以致在他的物理学中“除逻辑的字眼之外便几乎别无所闻；而这些字眼，他在他的形而上学当中，在这一更庄严的名称之下，以居然较像一个实在论者不大像一个唯名论者的姿态，还又把它们玩弄了一番。在他的关于动物的著作和问题以及其他论著当中，诚然常常涉及实验，但这事实亦不值得我们予以任何高估。因为他是先行达到他的结论的，他并不是照他所应做的那样，为要构建他的论断和原理而先就商于经验，而是首先依照自己的意愿规定了问题，然后再诉诸经验，却又把经验弯折得合于他的同意票，像牵一个俘虏那样牵着它游行。这样说来，在这一条罪状上，他甚至是比他的近代追随者——经院学者们——之根本抛弃经验还要犯罪更大的。”<sup>②</sup> 亚里士多德从一个达到人类智慧极限的圣人，现在忽然又变成万恶渊藪、千古罪魁。所以使用“戏剧化”去形容实在并无过分。培根在早年谈到亚里士多德及其学说时还要更轻蔑，带有更为浓重的感情色彩。如称亚里士多德为一个可怜的“诡辩家”，把他的逻辑学叫做“疯病手册”、形而上学叫做建立在很少事实基础之上的蛛网建筑等等。

哲学属于派别性的理论，门户之见很深。按常理，对一个

① 《列宁全集》，第38卷，第416页。

② 培根：《新工具》，商务印书馆1984年，第35—37页。

人的嫌恶往往会随着时间流程而淡漠，所以时间相隔得愈长，才愈容易消除成见，达到公允认识。这条原则虽也适用于哲学，但它并不能泯灭哲学门户的偏见。

亚里士多德在现代的命运并没有改善多少，仍然属于一个争议人物，同样是褒誉者有之、贬斥者亦有之。不同的只是，时过境迁，现在已有了新的争议对象，亚里士多德已不属于今日哲学的浪峰人物。因此，他作为历史人物的地位倒是巩固了下来，这就是前面谈到的，今日不论站在何种立场的哲学家，都承认他是古代最为博学多才、而且对哲学传统作出过最重大贡献的一位哲学家和科学家。然而在另一方面，随着时间的演进，亚里士多德对传统哲学作用中原来不易为人所觉察的那些因素，也更加明显地暴露了出来，这又增加了对他评价的新的内容。

自 19 世纪下半期到 20 世纪以来的哲学，已进入“现代哲学”范畴。从与现代哲学的相对关系而言，在这之前的哲学，不论其理论和观点怎样分歧，都可以看作属于“传统哲学”。由传统哲学到现代哲学其间发生一个根本性的转变。在这里，不仅是哲学观点有了重大变化，而且哲学研究的对象、探寻的主题以及哲学研究问题的方法，甚至对于哲学之地位、功能的看法都有重大的改变。已往对亚里士多德评价的分歧，基本上传统观点内部的分歧，而现在则需要从新的哲学立场去审视他的地位、影响和作用。这是一个完全新的观察视角，由此得出的评价当然会与过去的认识有很大的不同。

从传统哲学的观点去评价亚里士多德及其学说，在很大程度上是基于信奉、信仰、接受他的学说，还是反对、否定他的观点这样一个出发点。所以那时凡是赞誉他的学说的人，如果不是“亚里士多德主义”者，至少也是同他的某种观点相投合，需要利用他的学说以充实自己哲学内容的人。而反过来，与他的观点相左或相悖者，即需要从否定他的某种观点而确定自己

学说的人，当然就会竭力去贬斥他。而这种贬斥往往是以接受亚里士多德奠基的传统为前提的。

类似这样的问题在今天已不再存在。在今天我们容易找到“新康德主义”者或“新黑格尔主义”者，已很难看到“新亚里士多德主义”者。人们要建立自己的新哲学学说，也无须去从批判亚里士多德的哲学入手，因为他在今日人们的心目中早已失去“权威”地位。在这一意义上，现在人们的评价似乎更能客观一些，公允一些。但是，旧的因素消失了，新的因素又补充上来。亚里士多德是传统哲学的主要奠基者。他虽然已不是今日哲学的权威，却仍然是“传统哲学”的圣人。人们要改变哲学“传统”，也就不能不动摇为它奠基的理论权威。从这种观点来看，原来被认为作出了重大贡献的学说，恰恰变成了罪恶。许多评价翻转了过来，“情感”的因素却并没有消除，只是基础有所变换而已。

从“现代哲学”的立场去看待亚里士多德的哲学，可以称道的东西就不那么多了，所以评价也往往偏低。这从黑格尔和罗素两本哲学史的比较中就可以清楚地看出来，黑格尔是站在传统哲学立场并把这种哲学发展到了高峰、为它建立了最完备的理论体系的哲学家。从这种立场看来，亚里士多德当然是很值得称道的，所以黑格尔的评价很高。除了前面已引证过的历史评价以外，关于亚里士多德的哲学内容和特点方面，黑格尔特别推崇亚里士多德“处处去关心确定的概念，将精神和自然的个别方面的本质，以一种简单的方式，即概念形式加以把握”的那种与黑格尔本人的哲学相通的思辨哲学特点。黑格尔认为亚里士多德是“具有真正的哲学思想而同时又有最高的思辨思想”的哲学家，他的表达是“既纯粹而又清楚”。亚里士多德很注重经验，他几乎考察了宇宙间的所有事物。这点在黑格尔看来也正是他的优点，它表明亚里士多德“拥有整个现象世

界”，表明“他的哲学是包罗万象的”。<sup>①</sup>

这些在罗素看来就完全不同了。罗素所写的哲学史也是以历史形式表现他自己哲学态度和哲学观点的著作，这点与黑格尔相同。但罗素是现代哲学家，他表现的是现代哲学的态度和观点。罗素虽然也承认亚里士多德是历史上少有的伟大哲学家，但他更多注目的是亚里士多德哲学的“缺点”的方面，而这些往往正是黑格尔所肯定的东西。在罗素看来，亚里士多德“是第一个像教授一样地著书立说的人”，“他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作”。这是总的评价。谈到他在哲学理论上的特点，罗素的用词是相当挖苦的，说“他的学说乃是一种常识上的偏见加以学究式的表现”。亚里士多德的“形而上学”，在罗素看来不过是“被常识感所冲淡了的柏拉图”，“当我们努力想去理解他的时候，有时候我们就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解”等等。<sup>②</sup>显然，这类评语是有点过分，失去公允了。亚里士多德是哲学创始人之一，说他“不懂哲学”，这只能理解为亚里士多德所建立的“哲学”并非罗素所要求的那种“哲学”，表明对哲学的看法发生了根本性变化、哲学本身也发生了重大变化。

亚里士多德遭遇的历史命运，也是一切伟大历史人物不可避免的历史遭遇。不同的只是，亚里士多德作为一名学者的遭遇在同类人物中更加典型一些而已。所以，这点恰恰表明亚里士多德是对人类思想的发展发生过重大影响，具有重大的“功”和“过”，无论赞同他的哲学或反对他的哲学的人都不能不给予重视并加以认真研究的一个人物。

评价历史人物，尤其是评价历史上的哲学人物，不存在纯

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，三联书店1957年，第2卷，第282—287页。

② 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆1976年，第208—214页。

客观主义的立场和态度，要求完全排除“好”“恶”的情感因素几乎是不可能的。但这不等于对他们不能作出“公正”的评价。人们在评价历史人物时作为出发点和依据的哲学立场本身，就有客观和不客观、合理和不合理、科学和不科学的性质分别。一般地说，依据客观和合理的哲学立场，那种评价就应当看作是“公正”的。当然，判定哲学立场本身的性质，也需要一个借以判定的立场作为依据，而这又会陷入哲学观点的纷纭争论之中去。没有一位哲学家会认为自己所坚持的哲学立场是“不”客观、“不”合理和“不”科学的。这似乎是一个不可解的自我缠绕矛盾，永远难以争论清楚。局限于哲学观点本身，确然如此。这里需要寻求一个客观的准绳，而且的确存在着一个相对来说客观的准绳，这就是马克思所指出的：“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个实践的问题”，“凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决”<sup>①</sup>。在这里，作为“实践”的客观准绳，就表现为同人类认识史发展进程的关系。一种哲学立场，如果是与人类认识发展的进程和规律相一致的，那末，它就具有了客观性、合理性；反之，就是不客观、不合理的。这种与认识历史进程相一致的哲学立场，凝结为理论，就表现为“历史主义”的立场、态度、观点和方法。历史是不断前进的，历史的立场和观点当然也具有相对性。但相对地来说，历史的立场和观点就是合理的、客观的立场和观点。凡是能够运用历史发展的观点和方法去分析和评价历史的人物及其思想，就能做到相对而言的客观性和公正性。而这就是马克思主义哲学的立场、观点和方法。

这就是我们的要求。我们必须以马克思主义哲学的立场，运用历史唯物主义的观点和方法去分析和评价亚里士多德和亚里

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第3—5页。

士多德的哲学代表著作《形而上学》。

## 《形而上学》与哲学形而上学传统

《形而上学》这本书是亚里士多德的著作，但却不是亚里士多德自己编订完成的系统著作，它是由后人编纂起来的。

亚里士多德生前的讲义、手稿包括学生听课所记的部分笔记，在他死后这些材料由他的学生保存，几经转手，损坏严重。现在我们看到的《形而上学》，据传最早是在公元前40年左右由亚里士多德学院11代继承人安德洛尼柯根据保存下来的讲义、笔记编辑而成。亚里士多德的著作经过多人之手整理、校勘、编订，错落之处甚多，现在我们已无法完全搞清楚其中的线索关系和真伪情况。其中有些内容明显地不很联贯。也有不少重复之处，一些史家怀疑其中某些篇章是后人插入的“伪”作，这种怀疑是不无一定道理的。所以，在公元2世纪以后又有许多学者作过多次考证、注释，直到19世纪中期柏林研究院出版了经过认真校订的《亚里士多德著作集》（通称“贝克尔标准本”），才算有了一个比较可信的版本。这就是我们今天所见的本子。

《形而上学》虽是由亚里士多德大约20年里的不同讲义、手稿拼凑编辑而成的，我们着眼于它的内容而不是形式，应该认为是反映了亚里士多德哲学基本观点的全貌的。其中某些相互矛盾的观点，可以看出，也正是表现了亚里士多德哲学理论自身的矛盾。我们依靠这些材料，已足够了解亚里士多德的哲学思想。

“形而上学”这一书名并非亚里士多德所使用，系由编辑著作的后人所加。据传，编辑亚里士多德著作的安德洛尼柯首先把有关谈论自然事物及其运动的材料辑成《物理学》一书，而后才把论述存在一般原理等抽象问题的材料编成此书，当时无以名之，取名《物理学以后诸篇》，它具有讨论非经验对象问题



之意。这就是《形而上学》书名的始源，原意即“在物理学之后”。这本书传入中国，曾按其内容译作《玄学》。由于中国《周易·系辞》中有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的说法，严复据此把“物理学之后”译为“形而上学”，流传至今。

按照《形而上学》一书的内容，它在亚里士多德所作的学术分类中属于“第一哲学”或“第一学术”的位置。在古希腊流行的观念中，哲学一词的涵义很宽泛，它同“智慧”、“理论学术”具有同等意义。亚里士多德第一次明确了作为智慧的理论学术包括三种：数学、物理学、第一学术。在亚里士多德看来，“第一学术”是研究“本体”自身的性质、原理和原因的一种学问。本体的原理和原因，在一切原理和原因中属于最高的原理和原因。以最高原理和原因为对象的那种理论也就是“最高的智慧”。所以按照亚里士多德的说法，数学、物理学虽也属于智慧，不过比起第一学术来乃是次一级的智慧，可以叫作“第二哲学”；而以“寻求最高原因的基本原理”为宗旨的那部分理论，才是“第一哲学”。这就是《形而上学》所包括的内容，也就是后世所形成的传统观念中的“哲学”的内容。

自这以后，哲学同形而上学便结下不解之缘。一直延续到近代黑格尔哲学为止，两千多年来人们大多都是从形而上学去理解哲学的本质，把探求“本体”的性质和原理即“本体论”看作哲学天然而有的基本内容和核心部分。对于形成这一传统的哲学观念来说，《形而上学》一书的内容连同它的书名，是起了奠基作用的。这本书获得“形而上学”的名称虽有某种偶然因素在内，它能流传下来成为传统哲学的观念的一个基本表述形式，又表现出了它的非偶然性。就这点说，这名称与它标示的内容是切合的，亚里士多德对于形成后世哲学传统的作用，在一定意义上也可以看作就集中地凝炼在这一名称之中。

“形而上学”一词作为哲学基本概念的涵义在后来也有所变化。在近代，它具有两种不同的涵义，一种是本体论意义上的

“形而上学”，一种是作为方法论意义的“形而上学”。作为追求本体的一种理论，按照通行的理解，“形而上学”就是指研究超感觉的、经验以外对象的那种哲学理论。在这一意义上，形而上学与那种有关经验对象的实证知识相对立，它属于具有玄学性质的思辨理论，是对超感觉事物的知识。形而上学所追求的，是存在物作为存在的那种本质，一切实在对象中那种终极的实在。这种存在的理论通常就被看作哲学中的第一原理。在近代哲学发展中，虽然也有个别的哲学家反对把形而上学作为哲学理论的基础，但从其主导倾向和基本性质来说，近代哲学可以认为基本上都属于形而上学性质的理论，其中以笛卡儿哲学、黑格尔哲学最为典型。现代哲学兴起了一股强大的反形而上学思潮，但形而上学仍然在许多哲学派别中占有重要地位，当然它的内容发生了很大变化，已同古代到近代的传统形而上学理论具有重大差别。

“形而上学”的另一种涵义，即作为方法理论的形而上学概念，是由黑格尔确定的。在这一意义上，“形而上学”代表一种与辩证法思维方法不同的思维方法。形而上学思维方法的基本特征是，它把事物看作彼此孤立、绝对静止、凝固不变的；这种方法集中反映在对“概念”的僵化观点之中，其思想的本质是根本否定“矛盾”（“对立而的同一”）观点的合理性和合法性。作为方法论的“形而上学”同作为本体理论的“形而上学”是彼此有区别的两个概念，因为它们各具自己的特殊规定，并与互不相同的理论或观点相对峙。但它们之间也存在着某种内在的联系，因此，黑格尔才有可能把它从本体论的概念，没有费多大的力量便引伸、转化为方法论的概念。

这种内在的联系就表现在：“本体”是形而上学理论的核心概念，而作为终极实在和终极本质的本体，一向都被看作是具有永恒性质的绝对存在，一旦人们把握了这种存在，那种认识和理论也就具有了终极的和绝对的性质，成为永恒不变的真理。

所以，关于本体的形而上学观点只要引伸到表达它的概念和理论上来，就会形成形而上学的思维方法。从方法论的形而上学来说，人们很少会否认经验到的现象是处在不断的流动变化中的，这是人们睁开双眼就能够看到的事实，有谁会矢口否认？所谓孤立、静止、不变的那种观点，主要就是对陷藏于或蕴涵于现象之中或背后的那种“本体”而言的，是就表达这种永恒本体的概念或理论来说的。在这里，按照形而上学观点只能承认存在就是存在，不能同时又是非存在，真理就是真理，不能同时又是谬误。这就是形而上学思维方法的本质。所以凝固不变的观点同抽象化的本体理论二者是彼此相通，甚至是互为前提的。黑格尔从本体形而上学引伸出不变论的形而上学概念，在这一意义上可以说，只不过是进一步揭示出了形而上学本体理论的不变论的思维方法特征或本性而已。

哲学走向形而上学化的理论，这在人类认识发展史中是不可避免的。只有经过了这一发展阶段，才能揭示并充分认识人所具有的那种超越自然的本性。如果说人是来自动物但已走出动物的家族成为对自然具有超越性的一种存在，那末，“形而上学”就是从理论上来完成这一转变的必要步骤。从“形而上学”的本质意义（而非就它在传统哲学中的特定表现形态）说，哲学只要存在，它就离不开形而上学，不能不具有形而上学性质。人是富有追求的存在，他生活在有形世界，却向往一个无形的世界。人总要在物理世界中去灌注并实现自己的理想。因而人就永远不会满足于对人现成存在的物理世界，总要去设法挖掘它对人可能具有的多方面的意义。这就必然要赋予它以超出它自身限度的某种性质，这就是人们而对世界的“形而上学”性，即超经验性、超感觉性的真正涵义。人们需要建立一个形而上学的世界，这个世界就是理想样态中的属人世界。这个形而上学的世界是一座桥梁，通过它才有可能把此岸世界同彼岸世界沟通起来，从此岸世界进入彼岸世界，把彼岸世界变

成此岸世界。海德格尔曾经说，“形而上学属于‘人的本性’”<sup>①</sup>，这句话是有一定道理的。

亚里士多德所作的《形而上学》是奠定哲学形而上学理论传统基础的一部著作，也是系统表述形而上学理论内容的第一部著作。从这一意义去评价，当然应该认为他是有贡献的，而且是重大的贡献。即使从今日观点看来，他的这本著作也有很多值得我们借鉴、吸取的内容和精神财富。我们应当重视他的这部著作，认真地去研究他的这部著作。

但是，在肯定了这点之后，我们也不能不看到它所包含的另一个方面的问题。由亚里士多德奠定基础的哲学形而上学传统，是一种把问题引向了极端，因而隐入抽象化和片面化的理论传统。从中世纪到近代，形而上学哲学家们把所谓的形而上学的“存在”，不但日益引向脱离现实事物、超越于人自己的存在，使它变成完全抽象化的本体，甚至成为君临人和世界之上的一种神秘的主宰力量。我们只要回想一下笛卡儿、斯宾诺莎的实体、莱布尼兹的“单子”和黑格尔的“绝对精神”就可以了解。这就使“形而上学”理论失去了它应当具有的意义，甚至走向了反面。对于这样的一种“形而上学”理论传统，我们今天的任务恰恰是应当批判它、否定它，而不是继承它、发扬它，马克思在论到近代形而上学哲学时就曾尖锐地指出，17世纪的形而上学还可以说是“有积极的、世俗的内容的”，到18世纪就连这点表面现象也已“消失了”；“形而上学在实践上已经威信扫地”，变成“敌视人的、毫无血肉的”、枯燥的东西，所以从它自身培育起来的哲学家中，便兴起了“反形而上学”的思潮。<sup>②</sup> 这一思潮进入本世纪以后，已发展成为无可阻挡的潮流。从这一方面来说，亚里士多德的“形而上学”的“功绩”，

---

① 见《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年，第359页。

② 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第159—165页。

恰恰又变成了罪恶的渊数，注定要成为被批判的标的。

平心而论，亚里士多德的“形而上学”理论同后世发展起来的以抽象实体为核心的形而上学理论，并不是完全相等的。即使他为这种理论奠定了基础，人们追究“形而上学”的源头不能不追溯到亚里士多德，我们如果让亚里士多德去为他的后人负完全责任，那也是不很公正的。在这点上，我们又必须在亚里士多德的《形而上学》和后世的形而上学理论之间作出必要的区别。

影响到后世形而上学哲学传统的古代哲学家中，亚里士多德（主要是他的《形而上学》）是一个重要人物，但还不是首要的人物。在古代真正把世界分裂为两个对峙世界即本体世界和影子世界的人，是柏拉图而不是亚里士多德。然而正是这种对世界的分裂，构成了后来形而上学哲学的核心思想。一些哲学史家在描绘两千年来形而上学哲学传统的发展线索时，以“柏拉图主义——笛卡儿主义——黑格尔主义”为标志，应该说是很公正、很合乎历史实际的。

亚里士多德作为柏拉图的学生，并不很“忠实”于他的老师，非但没有秉承柏拉图的“理念论”，而且把它变成了主要“攻击”的目标之一。据传亚里士多德说过“吾爱吾师，但吾更爱真理”的话，这句话流传下来成为历史的美谈。就观点的实质来说，亚里士多德是想把他老师所分裂的实物世界和理念世界重新弥合在一起，以消除由于它们的分裂而造成的矛盾；但他却完全保留了在柏拉图思想中促使二者必然发生对立的那些根据，他把它们变成了质料——形式，潜在——实在的关系。这样，在亚里士多德哲学中，就在很大程度上消除了保留于柏拉图思想中的原始神话幻想意识的遗迹，而使那种形而上学的存在转变为可由理性知识所把握的对象。在这点上，亚里士多德确实不同于柏拉图，无论是“论功行赏”，或者是“按过惩罚”，柏拉图都应是首当其冲的人。

然而，在这里我们也看到了亚里士多德同柏拉图的另一面关系，即他们思想间的密切联系。亚里士多德毕竟是接受过柏拉图教育的学生，而且无愧于柏拉图学生这一称号。亚里士多德的哲学处处都闪现出柏拉图的思想影响。从理论的表达形式来说，亚里士多德的哲学是对理念论的否定，而从理论的实质来说，亚里士多德的哲学又可以看作是对柏拉图思想的修正、补充和发挥，而且经过这一修正、补充和发挥，才使柏拉图的思想更趋于“合理化”，更易于发挥影响作用，从而使它在后世的形而上学哲学传统中流传下来。罗素说：“亚里士多德的形而上学，大致说来，可以描述为是被常识感所冲淡了的柏拉图”<sup>①</sup>，这里的常识感如果理解为“科学知识”形式，这句评语还是切合亚里士多德思想的。

作为哲学理论形式的“形而上学”，其本质不只在追求一种超感官、超经验的存在，而且还必须使这种存在成为理性可以完全把握的对象。如果“终极存在”同现实对象完全脱离开来，它就只能是人们信仰的神灵世界；只有把它放置在经验对象的现实联系之中而又使它超越于经验存在，才能构成哲学形而上学的对象。这当然是一个矛盾。形而上学之为形而上学的本质恰恰就在这一矛盾之中：它要以科学认识的方式去把握非科学认识的对象，对终极存在达到绝对真理的认识。

就形而上学哲学传统这一本质来说，亚里士多德的理论形式要比柏拉图的哲学形式更加符合需要。柏拉图面对的是天上世界的事物，它需要以个体灵魂不死为前提，通过回忆才能把握这类理念存在。从这种理论很容易便引向宗教、导致神学。柏拉图哲学在中世纪前期被神学家们崇奉为权威理论，按其哲学本质说是很自然的也是必然的结果。但是，当着人们需要运用理性——知识形式去维护神学时，柏拉图哲学就难以发挥作用，

---

① 《西方哲学史》，商务印书馆 1976 年，上卷，第 212 页。

人们自然地会想到亚里士多德哲学。所以 12 世纪以后经院哲学家们“发现”了亚里士多德，以他的哲学取代柏拉图哲学的权威地位，是很符合亚里士多德之哲学本质的。近代以来，在宗教神学被赶下统治宝座以后，哲学形而上学家们在很多问题上仍然推崇亚里士多德，其道理也在于此。

### 《形而上学》与哲学理论学科

上述是就内容实质去看《形而上学》一书对后世的影响，和它在哲学发展史中的地位和作用。它在这一方面的意义直接体现在“形而上学”这个书名之中。虽然这一名称并非亚里士多德所起，它却能够鲜明地表现出亚里士多德对后世哲学思想的影响，以及在这种影响下所形成的“传统哲学”的主要特点。

现在我们有必要再从另一个视角去作一点分析，这就是从《形而上学》作为哲学专门著作在理论形式方面所具有的特点，去看它在哲学学科的形成和发展中的地位和作用。

《形而上学》一书所论述的内容，按照亚里士多德自己的规定，他把它称作“第一哲学”。这一规定明确体现出这部分内容在整个知识体系中所占据的特殊重要的地位。顾名思义，第一哲学也就是第一学术，它所探求的是一切原理中的最高原理，当然也就属于一切智慧中的“最高的智慧”，在由不同等级所构成的知识体系中是居于最高层级、占有最重要地位的。其他的哲学，例如物理学、数学，亚里士多德虽也把它们看作是智慧——哲学，比起这部分内容都属于次一级的学术，所以叫作“第二哲学”。把哲学区分为第一哲学和第二哲学这点表明，在古代尚未分化的笼统直观的知识体系中，亚里士多德已开始尝试在哲学理论和科学理论之间作出某种区分。第一和第二的这种划分，实质上已经属于哲学与科学相互分化的萌芽和开始。作为第一哲学的《形而上学》，实质上就是亚里士多德的专门哲学著作，它同时也就是人类思想史上的第一部专门哲学理论著作。

哲学作为古代人们开始运用理智去理解万物奥秘、同原始宗教神话相对立的理论思维形式，早在亚里士多德之前二百多年就诞生了。《形而上学》之前已经出现过众多的哲学著作，它并非哲学著作的首创。虽然如此，在这之前以概念逻辑体系的形式去论述专门哲学问题和观点的著作却未曾有过，《形而上学》才是它的第一部。在这部书的内容里，亚里士多德从理论上全面总结了先前各派哲学的思想及其探讨的问题，对哲学自身的对象、性质和内容作了系统的反思，明确厘定了哲学所应研究的主题和范围，并以逻辑范畴形式对他在这些问题上的看法作了完整系统的表述。这都是首创性的。在这一意义上，《形而上学》应被看作开创性质的著作。它所开创的就是理论形态的哲学。只是在《形而上学》之后，才开始有了严格意义上的哲学理论。这本书的出理因而也就意味着，是那种具有专门对象和范畴的系统化、理论化的哲学的诞生。

在这之前，人们的眼睛始终是向外看的，只是忙于研究世界究竟是个什么东西，然后依此去建立这样或那样的哲学观点。至于人们应当怎样去研究世界，哲学应当是怎样一门学问，它应当包括哪些问题，它的内容范围应当怎样划定等等，这些问题人们还没有来得及去认真思考。所以在他们的“哲学”中，包含的是一揽子的知识内容，在“万物本原是什么”这个总题目下，既有后来的哲学内容，又有天文学、数学、物理学、生物学的内容，还包括伦理学、心理学、政治学的内容等等。所有这些都是未加区分地交织在一起的。在这种哲学里鲜明地体现出了古代认识“笼统直观”的特点。早期哲学家的著述许多人都采用一个相同的标题，叫作《论自然》，就表现了这一特点。

亚里士多德之前的哲学家们从事着同一个“行当”，当然也有一个共同的追求和目标，这就是要获得“智慧”。但他们对“智慧”的理解却是各种各样的。许多人都讲到过智慧，却都只是从各自的观点去理解智慧。什么叫有智慧？在毕达格拉斯看



来，掌握了数的原理就是掌握了智慧；在赫拉克利特看来，只有掌握了“逻各斯”才叫有智慧；而按照柏拉图的观点，必须认识“理念”，才能算作掌握了智慧；如此等等。关于智慧有许多特殊规定，至于“智慧”之为智慧自身的规定，它的一般涵义是什么，却不清楚，没有人研究过。

对哲学（智慧）自身缺乏反省的认识，这表明他们的哲学不是自觉建立起来的理论，只是一种自发性质的哲学。亚里士多德在《形而上学》中进行了这一工作，从而使哲学明确了自己的对象、性质、主题和范围，这才使哲学确立为一门学科，从自发的理论走上自觉发展的道路。

亚里士多德在《形而上学》中不只是对哲学自身进行了反思，这本书也是在古希腊和人类思想史上以概念体系的形式叙述哲学理论、表述哲学观点的第一部著作。在这之前的哲学著作都不是以这种形式出现的。我们所看到的早期自然哲学家们的著述片断，是用格言形式或者诗歌形式来表达他们的哲学观点的。流传下来的比较多也比较完整的柏拉图著作，是以对话体写成，那里有时间、有人物、有场景，也有情节，人们在相互对话中来讨论哲学问题、表达哲学看法，具有明显的文学色彩。在希腊，远古的那些神话就是以诗歌、故事、格言、戏剧对话的形式流传下来的，这些都是人们早已熟悉的形式。哲学本来是作为一种新的理智思维方式产生出来的，它也采取与神话同样的表达形式，说明那时的哲学尚未完全脱出原始神话的影响、找寻到适于自己本性的表现形式。

哲学的观点和理论作为一种理智性的活动，它是思维的抽象的结果。抽象的思维活动必须借助于抽象的概念和范畴为工具才能进行，它的成果也只有凝结为概念和范畴，才能体现出它所捕捉到的那种具有普遍意义的事物联系。哲学理论活动离不开哲学范畴，哲学范畴是哲学思维的活动工具、也是它的表现形式。亚里士多德之前的哲学家们既然创造出了哲学理论，与

此相适应地也创造出了用以表达他们哲学观点的某些范畴，例如本原、始基、存在和非存在、变化“逻各斯”、真知和意见、动因、善、共相、理念、实物等等。但在他们的著作中这类范畴很有限，他们的很多思想仍然是借助于形象性的比喻和经验性的描述来表达的，尚不存在能够表现复杂关系内涵的范畴系统。而且就是这些有限的范畴也缺乏明晰的界定，它们往往因经验内容、感官直觉、主观猜测混杂在一起，有的甚至尚未从常识用语中明确区分出来。这种状况在初期是不可避免的。思维的抽象是一个发展的过程。哲学的创生过程，在一定意义上可以看作就是抽象思维的创生过程、纯粹概念从感官知觉不断剥离的过程，也就是一般同个别、共相同特殊相分离的过程。在这里很明显，柏拉图的哲学虽然把这种剥离引向了绝对，同时却也为“纯粹哲学”理论的诞生创造了条件，使得亚里士多德有可能建立起一个以纯粹概念为构架的哲学体系，从而赋予哲学以纯粹理论的形态。

亚里士多德在《形而上学》中，第一次对那些表述哲学观点不可缺少的术语、概念进行了系统的考察，分析了它们应有的涵义，明确了它们的不同用法。他的哲学就是以这些基本概念和范畴来叙述和论证的。他把前人的思想也都转化为哲学性的范畴去进行分析和批判，尽力找出不同哲学观点之间的逻辑联系。注重逻辑形式，注重概念分析，注重理论的论证，而且处处都把客观逻辑与主观逻辑结合起来，是《形而上学》的基本特色。由此我们可以说，《形而上学》这本书在思想史上是奠定哲学理论形式基础的一部著作，在它里面确立的那些哲学概念一直沿用至今。我们哲学教科书中使用的许多基本范畴，追究其始源都是来自《形而上学》。例如，原因与结果，必然性与偶然性，可能性与现实性，内容与形式，物质与运动，一元与多元，同与异，矛盾，质与量，关系，有限与无限，部分与全体，真理与谬误，本体与属性，等等。所有这些常用的哲学术

语和范畴，亚里士多德都作了专门性的研究，后来随着观点的不同对它们的理解虽有变化，但其基本涵义都是亚里士多德首先确立的。

关于亚里士多德思想在这一方面的特点，罗素曾说过一句意味深长的话。他说，亚里士多德“是第一个像教授一样地著书立说的人”<sup>①</sup>。这句话具有肯定的涵义，但也明显具有讽刺的意味。在罗素看来，亚里士多德使哲学理论有了逻辑系统，但也使它“学究”化了。学究化看来是一个弊端，它会使哲学理论丧失生机。但优长和弊病往往相伴而生，合理的“学究化”还是必要的。没有合理意义上的学究化，就不会有理论的科学形态。哲学思考是思辨性的思考，它脱离不开思辨性的哲学概念，不能把使用思辨性的概念同学究化等同起来。在这一问题上，黑格尔的评价就恰好相反。黑格尔认为，亚里士多德善于以“概念形式”去把握事物，“处处去关心确定的概念”，具有“最高的思辨思想”，这点恰恰是“亚里士多德的伟大和巨匠风度之所在”<sup>②</sup>。黑格尔的这个评价也显然是同他自己哲学思想的本质有关，因为他本人就是一个思辨哲学家、而且创立了历史上最庞大的思辨哲学体系，当然会十分推崇亚里士多德把哲学变成思辨理论的做法，给出如此之高的评价。

我们抛开哲学作为派别性理论所固有的那种偏见，如果站在整个哲学发展历史的高度去进行评价，那就必须承认，《形而上学》以概念体系形式论述哲学内容，使哲学赋有了学科理论的形态，这是它所作出的一个具有历史转折意义的重大贡献。就这一意义完全可以说，《形而上学》就是人类思想史上的第一部“哲学理论教程”。如果再就它在论述自己的观点中紧密结合历史的回顾，对它之前的哲学都以批判的方法作了系统的分析和

---

① 《西方哲学史》，商务印书馆 1976 年，上卷，第 211 页。

② 《哲学史讲演录》，三联书店 1957 年，第 2 卷，第 284 页。

评价，而且引用材料严谨、可靠，就这点还可以说，它也是人类思想史上的第一部“哲学史教程”。在这部书里，有专门的一卷研究哲学的名词和术语，对哲学中一系列概念和范畴就其基本涵义和历史演变进行了系统的分析和总结。就这点我们还可以补充说，它同时也是人类思想史上的第一部“哲学辞书”。所有这些都是具有开创性质的工作、属于开创性质的功绩。据此我们说它奠定了哲学学科的基础，甚至说它由此创立了哲学学科，也不算是夸大其词。

古代哲学属于哲学的萌芽、形成时期。我们通常把古代哲学说成是原始形态的哲学，就是意指它还只是处在产生、形成过程中的哲学。关于哲学的诞生和形成，我们必须把它看作是一个历史的过程。就古希腊哲学来说，从公元前6世纪迄至亚里士多德哲学这一整个过程，都应当看作是哲学的萌芽、形成过程。因而泰利士、德谟克利特、柏拉图和亚里士多德也都应当看作是哲学的创始人。不同的只是，在这里所形成的哲学层次有别，因而“创始”也具有不同的涵义而已。

所以，如果提出“从什么时候才有哲学”，即哲学开端于何时何人这个问题，首先需要弄清楚的不是时间和人物，而是“哲学”的涵义问题，即要首先弄清是就何种哲学而言的开端问题。就不同的哲学涵义去分析，所得出的答案是可以各不相同的。泰利士是古希腊第一位哲学家，被称作“哲学之父”，这是大家所公认的。如果把哲学看作是同原始宗教神话相对立的一种新的理智思维方式的话，泰利士确实应当看作创始人。因为他正处在这两种不同认识方式的断裂口上，并且成为首先运用新思维方式去观察自然现象的一个代表。但是，如果不是在这种关系中，而是就他的“哲学”命题去看，实在是简单得不能再简单了。像“水是最初原因”、“世界为水支撑着”这些话，不要说拿到今天来看，只要离开他说出这些话的时代历史环境，就很难再被看成哲学性质的命题了。在他之后的那些自然哲学家

们的思想都同他差不了多少。古希腊哲学直到德谟克利特和柏拉图，才初步形成了关于世界相互对立的两种哲学观点，这就是他们创立的“原子论”和“理念论”。如果就哲学自身的矛盾把它看作一种派别性的理论来说，这两位哲学家也应被称作是哲学的创始人。亚里士多德的作用，如上所说，就在于他把哲学变成了理论形态，确立了哲学学科的地位。所以就系统化和理论化的哲学来说，同样必须把亚里士多德看作哲学的创始人。而他的这一成就，正是集中体现于《形而上学》这本著作之中的。

## 2、古代哲学发展的内在逻辑

### 哲学派别分裂的深层根据

亚里士多德所处的历史时期，即公元前5世纪到前4世纪，属于希腊城邦制的全盛时期，随后城邦制就走向衰落。历史学家把这一阶段称作希腊的“古典时代”。

古希腊哲学发展到这一阶段，也相应地进入它发展的高峰时期。经过先前近二百年的发展，哲学的内在矛盾已充分暴露在人们面前，各种不同理论观点在相互对立中也获得全面展开。在这一基础上，有可能对早年提出的哲学问题进行全面的综合和作出系统的回答。这一阶段作为哲学发展高峰的重要标志，就是原子论哲学、理念论哲学的形成和亚里士多德综合体系的建立。文德尔班在他的《哲学史教程》中，把这一时期的哲学称作“体系化时期”是有一定道理的。

古希腊哲学从诞生之日起，就表现出哲学作为派别性理论的特点，对于什么是万物“本原”的问题提出了各种不同的见解。早期的自然哲学家们虽然都以直观的对象为本原，他们观

点上的分歧已然十分明显。作为本原物的那种存在应当是具有特质的具体存在，还是不定性的普遍存在；应当是富于变化性的存在，还是具有永恒性的不变存在；应当是单一元素的存在，还是自身具有不同性质的多种存在；应当属于感官认识的对象，还是属于思想认识的对象？人们对这些问题的理解不同，所确认的本原物也就互不相同。于是便形成了关于本原物的种种不同说法：或者认为是水，或者认为是无限物，或者认为是气，或者认为是火，或者认为是数，或者认为是不变的“存在”，或者认为是几种或多种元素等等。

在古代人的认识中尚未把人同自然物对立起来。在他们看来，人虽有理性灵魂，这点同自然物（动物、植物、物体等）固然不同，但自然物也有自然物的灵魂，它们同人的灵魂之区别只在于等级差别。所以在古人观念中，人是完全属于“自然”之物，而自然也是赋有“人”性的存在，二者是完全统一的。<sup>①</sup>正是基于这种人物同源的观念，所以古代人们在运用自己的理智去理解万物时，首先提出的问题便是追寻万物的统一本原问题。他们以为，只要找到这个“本原”存在，那就一切事物——无论是自然物、人工物，还是人事活动或者人自身——都可以得到理解。他们赋予这个“本原物”以万能的性质，他们期望于它的，当然也必须能够解释各种不同性质的问题。早期自然哲学家们所注重说明和解释的，是那些从眼睛向外所看到的事物，还未顾及到人自身的有关问题，所以他们的理论具有“自然哲学”的性质，他们对本原的理解既很单纯，所确认的本原物也只限于自然中的直观对象。经过这一步之后，在哲学的进一步发展，人们思考的重点转向与人事有关的问题便成为不可避免的事；

---

<sup>①</sup> 人从自然中分化出来是一个漫长的历史过程，人类在观念上的反映也经历了一个过程。古代关于人与自然统一的观念同原始人类的“万物有灵”观念不完全相同，但可以看出它尚未完全摆脱万物有灵观念的影响。

而在这种情况下，原来的自然理论就难以说明问题，暴露出很大局限性，不能不为新的理论所代替。这就是希腊哲学进入它的第二个发展阶段所面临的问题。

人们所确认的本原物，如果从它不但要求能够解释那些自然变化的事物，而且从它还能说明诸如律法、道德、正义、真理、人品之类属人事物的差异和变化问题，那末，不仅原来认定的那些本原物不符合需要，原来对于“本原”涵义的理解也过于狭窄，这些都必须加以改变。按照这一阶段人们的观念，“本原”概念分解了，它已不再被单纯看作构成事物原始要素的“基质”，而且被看成推动事物变化的初始动力或原因，规定事物所具特质的始源本性和原则，一切事物所追求的最高目的和终极目标。具有如此复杂规定性的本原物，当然绝不可能再是人们的直观所能达到的事物，但它也不能是人的认识视野以外之物；它不可能是那种纯正单一的事物，但它自身又不能不具单一或统一的性质；它不可能是处在忽生忽灭中的变化之物，但它却能造成并推动万物发生变化；它不可能是现实存在中的任何一物，但它却蕴涵着所有的现实事物；如此等等。这样的“本原”究竟是什么呢？原子论哲学和理念论哲学就是从不同立场对这一问题作出的两种不同回答。

古代哲学家们的一揽于式思维，未把人和物、人事和“自然”区别开来，企图找出一个能够说明它们不同性质的共同本原，然而他们却又没有跳出人和自然相互对立的关系。这是造成他们在本原问题上观点彼此分歧的根本原因，这点在原子论和理念论的对立中就清楚地表现了出来。其实，历史上哲学观点的根本分歧，乃至哲学所以成为区别于科学认识的派别性理论，可以说都是根源于这个人与自然的矛盾。

因为，人同其他物体一样，虽然最初也是来自于自然，在这点上可以说人物是同源的，但是，人却并非自然所完成的作品，而是人自己活动所产生的作品。人是怎样把自己从动物家

族中区分出来使自己成为“人”的？马克思和恩格斯明确指出：“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一旦人们自己开始生产他们所必须的生活资料的时候……他们就开始把自己和动物区别开来。”<sup>①</sup>人是实践性的动物，这是一个根本分野。这就表明，人是由于人自己的活动把自己创造为人的。不仅如此，人的活动不但创造了人，同时也创造了人的生存环境——外部世界，人正是在创造适于自己生存需要的外部世界的活动中才把自己创造为人的。这点同时也表明，人的这种自我创造性活动既非自然所安排，也非顺从自然关系的活动，就其本质来说正好相反，正由于这种活动否定了原有自然的联系、颠倒了原有的自然关系，即“中断”了自然进化的链条，才使人脱离开动物界、提升自己为人。这样，在人和自然之间就出现了新的关系，这种关系已经完全不同于其他自然物同自然之间的那种关系。人的出现，使原有的自然关系发生了一个“逆转”，在人和自然之间形成了具有自身否定性质的两重关系。一方面，人作为赋有生命的有机体，必须受到自然的支配，这叫“自然支配人”；而在另一个方面，人作为自身创造活动的主体转过来又要去支配自然，这又叫“人支配自然”。一方面，人必须生存于世界之中，在这一意义上人是世界的一部分，“人属于世界”；而在另一个方面，人在创造性的实践活动中，把自身的本质对象化于外部存在中，在自然世界中建立起属人的世界、人的王国，因而又可以说“世界是属于人”的。一方面，人不能摆脱生命肉体，必须去过“世俗”的生活，因而人始终是个“自然存在物”；而在另一方面，实践活动又使人不断突破自然的限制，推动人们去追求超越世俗性质、合于精神理想的生活境地，在这一意义上人又超越了自然性质，应属“超自然存在物”。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第24页。



自然对人和人对自然的这种两重关系当然是统一的，它们同时存在于人和自然之间；但它们却不是直接地统一，而是经过相互否定在转化中才能实现出来的统一关系。我们可以把它称作“否定性的统一关系”。否定性的统一，就是有“中介”的统一，在中介活动中实现的统一。只有把握了这一中介，才能理解它们的统一。而这点，却不是人们一下子就能理解到的，它必须在人对自然的现实关系得到充分的发展，同时又在理论上对与它相关的各个环节达到一定认识之后才有可能。这个条件在既往的历史中当然是不完全具备的，古代就更不要说了。

在人们不理解统一两重关系的中介时，总是试图从一种关系中去直接引伸出另一种关系、直接说明另一种关系，即把一重关系简捷地归结为另一重关系。这样，在理论形式上便必然出现二元对立的两种恰相反对的观点，即或都把人完全归结于自然的本性，或者把自然存在归结于人的本性。这就是造成在历史上哲学的发展总是游弋于人和自然之间，一时脱离开人走向自然，一时又从自然返回到人自身的根源；也是造成历史上哲学只能通过相互否定的两种根本对立的观点、派别的激烈斗争才能推动其发展的根源。在哲学中，要么从自然中的某种存在去统一人、规定人、说明人，要么从人的某种因素去统一自然、规定自然、说明自然的存在，“或此或彼，二者必居其一”。似乎只有以一方为“本原”才能建立起它们的统一性。这种双峰对峙的格局，仅从人的认识上的原因是无法得到圆满的说明的，只有从人与自然之间本来就是一种两重性的矛盾关系这一基础才能得到真正的理解和说明。

人与自然之间的两重化矛盾，必然同时也要体现在人的身上和自然对象之中。由于这一矛盾，处在这种关系中的人被两重化了，自然对象也被两重化了。在人身上，人有依赖自然的一重性质，这主要表现在人只有适应自然的本性，并以人的身体的自然力去同自然发生关系，才能使自然对象满足人的生命

机体的需要。而在另一方面，人又是一个生存于社会关系中由自己理性所主宰的意志自主体，人的意志和理性形成人的目的和理想，人的一切活动都是贯彻自主的目的、追求某种理想的自觉性的活动。这一个方面，又表现出了人是超越于自然之上的一种主体存在。

同样地，与此相适应自然对象也具有了两重性质。自然存在按其本性说是一种以自身为原因的自在的存在。自然先于人而存在，走着自己的道路。它的存在不依赖于人，它的发展变化也不依赖于人。自然是自己的主宰，而且主宰着一切存在着和尚不存在的事物的命运。然而在人出现以后，它的这个秩序却被打乱了，它的无上权威也遇到了挑战。人在实践活动中，一部分一部分地把自然的领域变成自己的属地，使自然自在的存在变为人的“为我存在”。这样，自然存在在对人的关系中就有了自在和为他的两重性质，不再是“唯我独尊”的至上权威。就这后一个方面的性质说，自然存在已成为从属于人的“客体”，变成贯注人的目的、对象化人的本质的被动的对象性存在。

人身上和自然对象中的这种两重性质表明，不论人们意识到还是未意识到“实践”这一两重性的基础或中介活动，也不论人们是从两重性观点还是一重性观点去看待人与自然的关系，更不论人们去单独考察人这个对象还是单独去考察自然存在这个对象，只要是用人的眼光去观察它们、研究它们，都能从它们身上发现同样的矛盾内容。人们从人身上可以而且必然会发现自然的本质，人们从自然对象之中同样可以而且必然也会发现属人的甚至人性的本质。相反地，即使我们把人和对象隔离开来、孤立起来，那种一重化的观点也是走不通的，它总要在某一个环节上引导我们进入与之相反的另一重性质中去。这就是为什么人在探究“人”的本质时总也摆脱不了自然本性，必然会走到自然中去；而在探求外界对象的自然本性时，从中挖掘出来的却往往是人性本质，最后又必须回到人的身上来的

根本原因。

其实，这正是哲学的秘密所在。因为人是人一切活动的始初出发点。哲学作为人用以把握世界的一种意识活动方式，它只能从人出发、运用人的观点、在对人关系中去认识外部对象。哲学的目的，归根结底来说也就是人的目的，即通过认识自然和世界以把握人自身，通过自我意识而在外部世界中贯注人的意志和本质。哲学的任务就在于揭示人身上、自然对象以及人和自然关系中的两重性矛盾本质。这种两重性的本质，是人的所有一切活动的最基本的前提，也是人的所有一切活动的本体论、认识论和方法论的基础。据此我们可以说，哲学的活动绝对不可能摆脱这一两重性的矛盾内容，无论是近代哲学也好，古代哲学也好，尽皆如此。区别只在于自觉地表现还是自发地表现、以直接的形式表现还是以迂回的间接形式表现的不同。

古代哲学是哲学的自发理论。它不是以对人的理解为起点，而是一上手就把它变成了自然理论。尽管如此，我们看到，在经过了一段短暂时间的摸索之后，在原子论哲学和理念论哲学的对峙中很快便进入哲学应有的主题了。原子论和理念论正是从两重性的两个不同基点出发，才使它们成为相互对立的理论的。

原子论哲学为留基波和德谟克利特所创立，理念论哲学则为苏格拉底和柏拉图所开创。这两个体系都是在先前自然哲学发展成果的基础上，总结了它们的矛盾、为了回答它们提出但未获解决的问题而形成的，所以在他们的理论之间也能看到许多共同的特点。他们的哲学主题，仍然都是要去寻求作为万物之本原的那个存在。他们对这个本原存在的看法虽然根本不同，但却都认为它不可能属于人们感官认识所直接把握的那种流变中的事物，而只能属于思想或理智直观的对象。因为他们共同认为，感官知觉得到的是虚假的知识，只有理智得来的才是真实的知识。这样，他们所理解的那一本原存在，便都是属于看

不见的世界，并自成一个系统而与所谓感官世界处于对立关系之中。在他们看来，真实存在的世界只是那个本原存在的世界，至于感官世界则或者只被看作真实存在的影子、或者把它的感官属性只归结为人们“约定俗成”的假相。原子论和理念论的这种共同特征，反映出它们都是处于同一的历史和认识发展阶段，必然会以一种相同的思维方式去解决先前理论遗留下来的矛盾，并表现出古代哲学所固有的直观本性的共同本质。

他们在同一条件下创立了不同的并且相互对立的哲学体系，这个分歧主要就是由于在面对感官世界所具有的“两重性”的矛盾关系上，他们采取了恰好相反的两种立场和处理方法。体现在感官对象中的两重性矛盾他们都是看到了的，否则他们就不会共同把感官对象看作非真实的存在。所谓非真实的存在，这就意味着，处在古代条件下他们无力解决这一矛盾，按照他们思维的逻辑，感觉事物中存在着的这种矛盾是“不合理”的，所以它只能表明这类对象本身是虚假现象。但他们却承认这类对象是“存在”着的。既然存在着，就必有“真实存在”者在。而这种东西都不可能是它们，也不可能是它们中间的任何一种或几种事物。真实的存在如果只能具有单一的性质，它就只能是在它们之外的另一个世界——理智对象——的存在。这就是“本原”世界。原子论和理念论所主张的不同本原，就是从感官对象所具有的两重性质剥离开来，各自把自己认为真实存在的那一面性质加以实体化而形成的。所以原子论和理念论不同本原世界的对立，实质上也就是体现于感官对象之中的两重性质之间的对立。

原子论所注重的是对象身上固有的自然物质本性。它所面对的也主要是自然物质对象。它特别强调对象存在的自然质料方面和自然因果方面的决定性作用。因此从它的观点看来，真实存在着的只是原子和虚空，其他的一切只是在虚空中运动着的原子的不同结合状态；事物的生灭变化都是出于原子必然运

动的自然原因，原子聚在一起是事物的生成，彼此分离就使事物消失。就一切事物的存在最初都来自于自然而言，原子论把自然因看作初始因、第一因即本原因，这是正确的。原子论哲学成为古代所形成的第一个同唯心论相对立的唯物论派别，对后世哲学的发展是具有重大影响的。

但我们也不能不看到，原子论哲学把对象归结为只是原子和虚空的存在，只能说明事物存在的自然物质基础方面，并不能完全解释事物。对它来说，最大的困难是从原子和虚空无法说明事物因人而获得的那些属性。对人而言的现实事物都是处于对人关系中的事物。在这种关系中，世界和事物是一种足以引起人们情感激荡的五彩缤纷的存在，这些是否是实在的呢？按照原子论的观点，原子仅仅“在形状、大小、位置和排列上各不相同”，至于其他的从人们视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉所感知的那些性质，它用了个“从俗约定”而一笔勾销了。在它看来，“甜和苦是从俗约定的，热和冷是从俗约定的，颜色也不例外，只有原子和虚空是实在的”。<sup>①</sup>这就使它不能不陷入这样的一个矛盾境地：能够感觉到的存在是非实在的，而实在的存在又是感觉不到的。这无异于否定了对人而言的现实世界，要把人引向一个超现实的世界，所以德谟克利特作为一个非常注重现实性的哲学家，却得出了一个完全否定性的结论，在他看来：在现实生活的世界中，“我们实际上并不知道什么。对我们每个人来说，存在的只是偶性或意见”。<sup>②</sup>

原子论只能解释半个世界、事物的一半性质——如果我们可以把“两重性”矛盾分解成为两半的话。它用它肯定为真实的那一半，否定了另一半的实在性。原子论所讲的世界，决非我们生活于其中的那个现实世界，而是只有闭起眼睛、塞上耳

---

① 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第168页。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第169页。

朵、捂住鼻孔而后才会有世界，也就是那种人们足迹未至、渺无人烟的洪荒世界。而这样的世界——从哲学意义说——对人有何现实性质和现实意义？这样的片面性理论当然不能令人满意，它必然会有与之相反的另一个片面理论对它作出补充。这就是柏拉图的理念论哲学。

柏拉图同德谟克利特相反，他所发挥的恰好是“两重性”矛盾的另一半，即注重体现于对象之中的那种属人的性质。从苏格拉底以来，人自身的存在作为一个最重要的对象提到了哲学面前，成为哲学思考的主要课题。对于人自身的存在、活动、秉性这类对象来说，它的“本原”很清楚，单纯用自然的原因去说明显然是不够了。在这里不但不能归之于人身以外的物质自然，而且也不能归之于人身以内的物质自然。例如，当人们提出这样的问题：“德性是自然的还是获得的”？“获得的”即意味是人为的。那么，它的答案是十分明确而不容怀疑的。柏拉图从美德即是知识引伸出知识即是回忆，进而又引伸出灵魂是不朽的、理性是人的主宰等等结论，这都是很自然的，也是完全可以理解的。因为没有人会否认，人的身体、四肢是受人的理性、意识所支配的，就人的行为表现而言自然的原因是从属于人为的原因的。

柏拉图从人自身的存在、活动、秉性中发现的“两重性”矛盾及其关系，构成了他用以观察和说明其他事物和整个世界的的一个立足点和出发点。在此以前普罗塔哥拉已经提出过“人是万物的尺度”的思想，在柏拉图看来也是“万物的本性是相近的”，它也必然同人一样，“是一个有生命的动物”，在它的构成中有属于躯体的部分，有属于灵魂的部分，在二者关系中躯体服从着灵魂的主宰。按照古希腊流行的观念，“灵魂”是区分为不同等级的，虽然一切事物都有灵魂，不同种类的事物所具有的灵魂在性质上并不相同。植物有营养灵魂，动物有感觉灵魂，唯有人具有理性灵魂，所以人才是最接近于神的存在。至于那

些无生命的事物，在柏拉图看来，它们所有的是属于低级的但却是最普通的那种灵魂，这就是规定它们成为不同性质的事物的那种共相——“理念”。理念作为事物的性质规定并不存在于事物自身，而是存在于另一个世界之中。理念是事物的模型，事物是理念的摹本。事物因“分有”理念而获得规定，形成为不同性质的事物。这正像木匠按照“桌子”和“床”的不同理念造出不同的桌子和床是一样的道理。

柏拉图从人身上发现了“两重性”矛盾，他运用人的尺度进而又揭示出存在于客观对象中的“两重性”矛盾，这应当看作是理念论哲学的一项重大贡献。然而，他也并未做到正确地理解和处理这一矛盾关系，正像原子论用自然性的一半无法说明属人的性质一样，他也无法用人的理性去说明自然性的另一半。结果，使他彻底颠倒了二者的真实关系，陷入更加荒唐的另一个极端，走上了唯心论哲学的道路，柏拉图的理念论是人类认识史中第一个标榜为先验论的唯心论派别。

按照柏拉图的观点，我们的感官对象作为物质性的事物，也是由火水气土这些元素按照自然的必然性而构成的事物。在这一意义上说，先前自然哲学家们的许多看法他也都接受了下来并纳入到自己的哲学体系之中，只是他把它们统统置于“服从理性的主宰”的地位。我们如果要追溯宇宙始初的本原，这里可以有两种存在和力量，一是灵魂和自我存在的理念，一是自然的事物和自然本身，究竟谁是宇宙的第一位的创造者？在柏拉图看来，唯有“灵魂”是既能自我运动而又能推动他物运动的运动，即充满着活力的存在；自然的事物最多只是由他物引起而又引起他物运动的那种存在。所以，很明显，“所有运动的开端必定是能自我运动的运动”，“灵魂是所有已经存在、现在存在、既要存在的事物、以及与它们相反的事物的第一源泉和运动因”。“按照自然的规定，灵魂先于物质。物体是第二位的、后生的；灵魂是统治者，物体是被统治者，这千真万确是最真

实最完善的真理”。<sup>①</sup>关于宇宙是怎样被创造出来的问题，柏拉图相当坦率地承认，这里有很多问题尚说不清楚，以致不得不借助于神话即“求助于神灵的帮助”。但“世界是最完美的造物”，它必然是最善良的创造者依照最好的原型创造出来的，这点对柏拉图却是完全肯定的。

古代哲学作为同原始宗教神话意识相对立的理智思维形式产生出来，原本是要否定那种虚幻的“神话世界”，以现实的联系去充分肯定人们所直接面对着的现实世界，结果在对它的本原的探索中，绕了一个大圈之后现在却又回到了起点。这实在是耐人寻味的。更值得我们思索的是，哲学在起步以后即分道扬镳，一路沿着自然本性前进、一路沿着属人本性发展，而不论哪一路，在下述一点上却最终殊路同归走到一起来了。这就是：都在感官对象世界之外另建立了一个作为本原的世界同它相对立，并且都认为只有本原的世界是真正实在的世界，对人现实存在的感官世界反而变成非真正实在的世界。这不是很令人惊异的吗！

我们如果从现代哲学所达到的认识去看，这种情况就毫无什么奇怪之处了，因为对人而言的所谓现实世界，即由感官对象所组成的世界，本来就是由自然的和属人的这种两重矛盾关系组成的。对于这样的世界，只有从两重关系的矛盾观点去看它，它才具有现实性亦即实在性。如果把两重关系的矛盾肢解开来，使各自变成单一抽象的存在，从这种观点来看，这个充满两重矛盾关系的世界的实在性当然就是大可怀疑的，变成完全不可理解和理喻的存在。不可理喻和理解的存在怎么会有实在性？那种由单一本性所构成的世界尽管是抽象的、不可把握的，但它既属可理解的存在，对德谟克利特和柏拉图来说，也

---

<sup>①</sup> 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第396—398页。



就是最可信、最具实在性的世界。

从今日观点看来十分明白的事情，在古人却是最难理解的问题。岂止古人，从中世纪到近代乃至今日，对哲学家来说，人和感官对象中的这个两重性矛盾，始终都是最复杂、最困扰的大难题。如果不能把握到分裂并统一这两个矛盾方面的中介和基础，并且运用否定性统一的观点和方法去认识它们，那就必然会引向类似原子论和理念论那样的结局，陷人两极对立的观点中去。原子论和理念论的对峙只不过是开了个头而已。

### 亚里士多德哲学的宗旨

亚里士多德对他以前哲学发展中的矛盾是有一定认识的，他的哲学体系就是为了回答和解决这些矛盾问题而创立出来的。对于这点，亚里士多德具有很清醒的意识，这从他对自然哲学家们的各种观点和毕达格拉斯的数论、柏拉图的理念论，同时所作的两个方面的批判中可以清楚地看出来。当然，亚里士多德从他之前的哲学发展所看到的问题，和我们今天所看到的问题具有原则的区别。我在上面所作的那些分析，是哲学经历了两千多年的发展之后，问题已经充分地暴露了出来，立足于全部哲学史的发展高度才有可能达到的认识，亚里士多德在他所处的那个发展阶段显然是不可能具有的。但我们也必须看到，亚里士多德从他的时代所捕捉到的问题却是生根于我们在上面所指出的那个人与自然两重矛盾关系的基础之中的，因为“问题”虽是后来逐渐明确意识到的，它的存在和作用却是发生在那时，它既已存在和发挥作用，人们就可能自发地感受到它。我们可以把亚里士多德所欲回答的那些问题，看作是这一根本问题透过那一历史阶段的认识的折光，而在不同领域所表现出的具体形式。

亚里士多德看出了在他之前各派哲学都有片面性，虽然他同时也承认各自对哲学都作出了自己的贡献。

亚里士多德认为，以往的哲学家所谈论的问题看来很不一样，实际都是在谈论同样的一个问题，就是“本体”是什么的问题。他们都在探求“本体的原理和原因”，只是对这个原理和原因理解得不全面，各执一端，忽视了其他，因而对它都未能做到正确的解决并给出全面的回答。

亚里士多德批评早期自然哲学家们的观点，认为他们提出物质是万物的原理这是对的，但“认为万物唯一的原理就在物质本性”，就陷入片面性了。这一观点的主要缺陷是，物质自身缺乏动因，从它无法说明事物的运动变化，更无法说明万物何以会有秩序即“成其善美的原因”。在这些哲学家中，有的把物质理解为一元素，有的理解为多元素，有的认为有实体形态，有的认为没有实体形态。亚里士多德分析道：“就算万物真由一元素或几元素（物质）演变生灭而成宇宙万有，可是试问生灭何由而起，其故何在？这物质“底层”本身不能使自己演变；木材与青铜都不能自变，木材不能自成床，青铜不能自造像，这演变的原因只能求之于另一事物。”<sup>①</sup>后来的一些哲学家虽另外设定了一个专门用以说明事物运动的原因，如“理性”（阿那克萨格拉）、“友与斗”（恩培多克勒）等，但他们并未加以贯彻，也不懂得如何从它说明运动，常常是“只在辞穷语尽；无可奈何的时候”才提到它们。在亚里士多德看来，后来出现的原子论派哲学以“实”与“空”为万物的物因，虽然他们赋予原子以形状、秩序、位置等差异，仍然并未摆脱这一困境，无法回答“事物从何而生动变？如何以成动变？”（第12页）这类问题。

---

<sup>①</sup> 《形而上学》一书目前我国只有一种完整译本，即商务印书馆出版的吴寿彭先生的译本，另外的都是节译本。吴译本出版较早，一些名词的译法与后出版的节译本有很大不同。吴译本的译文我认为有很大长处，但某些用语用词不大合乎现今的使用习惯，所以有必要各本参照理解。本书引文主要引自吴先生译本（商务1959年版），有时也引用其他节本译文。凡引自他本者页下注明出处，引自吴本者只在引文后标明页数，不另注。本段引文见第9页。

从亚里士多德的观点看来，毕达格拉斯学派以“数”为万物本体、以“对成”为万物原理，也并未解决这个问题，在理论上存在着与上述哲学家基本上同样的困难。

对于他的老师柏拉图的理念论哲学，可以说亚里士多德给予了特别的“关注”，他对这种理论进行了更多方面的和更为严厉的批评。有些批评看起来是相当烦琐的，甚至可以说是过分的挑剔了，但亚里士多德也确实抓到了他老师哲学观点的要害，有的批评是中肯的，甚至是一针见血的。亚里士多德肯定柏拉图的贡献，说他在哲学中引进了前人没有注意到的“形式”，同时又吸收了前人的质料因，这样，柏拉图就在所探讨的问题中“使用了两种原因：使事物是什么方面的原因和在质料方面的原因（对于其他事物来说，形式是事物是什么的原因，一又是形式的原因）”<sup>①</sup>。这就是通常所说的本因和物因。柏拉图认为形式并非寓于分有形式的东西之中，而是作为事物生成的模型——理念而存在，这点便是亚里士多德所最不能接受的了。亚里士多德的很多批评都是针对于此。例如他批评说，“说形式作为模型而存在，其他的東西分有它們，是一句空話，是一種詩的比喻。對理念進行模仿，是怎麼一回事呢？用不着去模仿另外的東西，相似的事物照樣可以存在和生成”<sup>②</sup>。這是說，既把理念作為事物的本因，就不該使它脫離事物而存在，脫離開來就無法說明它怎樣作為原因而起作用。“這樣看來，實體不能離開以它為實體的東西而存在。倘若離開了，理念怎麼成為那些東西的實體呢？”<sup>③</sup>。亞里士多德還有其他許多批評，但這裡關於“本體與本體的所在兩離”的這個批評確是具有本質意義的。

總之，在亞里士多德看來，以前的哲學家在探求本體的原

---

① 苗力田主編：《古希臘哲學》，中國人民大學出版社1989年版，第500頁。

② 苗力田主編：《古希臘哲學》，中國人民大學出版社1989年版，第502頁。

③ 苗力田主編：《古希臘哲學》，中國人民大學出版社1989年版，第502頁。

理和原因中都各有所见，又都各有所偏。所以他给自己哲学确立的任务就是，要克服和纠正他们的片面性，综合各家所长，对本体问题给出一个全面的回答。他在自己的哲学中提出的“四种原因”理论，即质料因（物因）、形式因（本因）、动力因（动因）和目的因（极因），明显具有兼采各家学说的性质。他自己也认为，这四种原因已概括了先前的所有观点，从它就可以完全回答本体原理和原因的问题了。

亚里士多德认为自己已经完全解决了有关本体是什么的问题，这点我们只能把它看作表现了亚里士多德对自己的理论怀有充分的信心。解决这个问题谈何容易！这是要由人类全部哲学的发展来回答的问题，在古代条件下怎么可能解决，但我们也必须承认，亚里士多德的确把问题大大推进了一步，确实在克服先前哲学的片面性上进行了富有成效的探索。

哲学从感官对象起始，在探寻它的原因中分道扬镳，一派从自然构成的质料出发建立了自然哲学理论，一派从它属人的形式规定出发创立了理念哲学理论，随着自然性质和属人性质的分裂，现实对象被瓦解了，哲学也愈来愈远离它的起点感官世界。这是在我们看来先前哲学的根本矛盾所在。亚里士多德虽然不能说他已经认识到这一矛盾，但从他对先前哲学两种片面倾向的批判，和他试图把质料因和形式因结合起来，并极力要把哲学拉回去使它面对感官世界的努力中，我们应当认为他已自发地接触到了这一问题的真正矛盾所在。

亚里士多德明确地提出，智慧所要探求的正是日常所见事物的原因，极力反对那种认为“可感觉事物不能作学术主题”的观点和倾向，而坚持“哲学旨在寻求可见事物的原因，我们曾忽视了这旨趣（因为关于变化所由发动的原因我们从未谈到），而正当我们幻想自己是在陈述可见事物的本体时，我们执持了本体的次级存在，我们主张它们作为可见事物的本体之缘由都是空谈”（第28页）。因此他在自己的哲学中首先就把作为感官

的个体事物看作“本体”，而他的哲学的主要任务，就是要去说明它所以为本体的那个原理和原因。

要真正回到感官对象组成的现实世界，这也并不那么容易，只有解决自然性质和属人性这一两重矛盾才能做到，而这须以正确地理解人和自然的关系为前提，这个条件在古代显然是不具备的。亚里士多德并不真正了解人和自然的关系，他在这一问题上的看法毫未超出古代人的认识水平。所以他提出了问题、规定了任务，却并未能够解决它和完成它。在《形而上学》一书中，他经常不加区分地对待人事和自然、人造物和自然物，把主观原因和客观原因、主观逻辑和客观逻辑混同起来。他试图把质料、形式、动力、目的这些原因结合起来，却又不知道怎样去处理它们之间的复杂关系。所以最后仍然使纯质料和纯形式走向分裂，而他自己也陷入新的矛盾困境。

人和自然的关系问题、自然性质和属人性质的两重矛盾问题，在古代哲学中并未作为问题提出，所以它们也就不以理论形式直接起作用，但它们并非不起作用。它们的作用是通过体现于“本原”主题中的那些理论矛盾而表现出来的。“本原”或“本体”既然被理解为包括人和自然两方在内的万物的终极原理和原因，人和自然的矛盾内容便不能不被投射于它的本性，在人们对这一本性的探索中出现为理论思维的分歧和矛盾。古代哲学演进中遇到的那些理论矛盾，就是从思维方法上体现出人和自然的矛盾。这些矛盾亚里士多德在《形而上学》一书中都接触到了，而且构成了这本书的主要思想内容。如果把它概括起来，可以归结为以下几个方面关系问题：

- (1) 一般性与个别性、抽象与具体的关系；
- (2) 一和多、统一性和多样性的关系；
- (3) 存在和非存在、流变性和永恒性的关系；
- (4) 感觉和思想、意见和真知的关系；
- (5) 自然必然性和合目的性、因果论与目的论的关系；

(6) 实体与定义、主观逻辑与客观逻辑的关系。

如果排列下去，还可以列出其他许多关系问题。但这几项是贯穿人们思维活动的始终，并具有根本性质的几组矛盾关系，这点是无疑的。

这里列出的关系，大多属于对象中的矛盾关系和人们把握对象的认识活动中的矛盾关系，这点正是表现了古代处于自发发展阶段的哲学特点。古代哲学本来就属于对象性的哲学和科学理论，但也很明显的是，这些矛盾关系的根柢正是人和自然的两重矛盾关系。它的不同特点只在于，这种矛盾是以投射于“对象”之中的矛盾本性，而后通过人们把握这种本性的理论思维的矛盾形式而表现出来的。古代哲学在探讨“对象”的本性时，从中挖掘出来的却是自然与人性的矛盾，这点看来令人奇怪，其实并无可怪之处。对象本来就是人的本质的对象性存在。人把自然对象当作对象去看待，最后必然就要归结到自然与人性的矛盾上来。古代哲学的真实意义正在于从对象揭示出了属人矛盾的本质这一点上。

这些矛盾关系在古代就是贯穿在“本原”理论中的根本矛盾。人们要确立关于“本原”的观点，就必须首先解决这些矛盾关系。对这些矛盾关系的理解不同、处理不同，人们关于究竟什么是本原的问题的回答也便不同。在初期的哲学发展中，这些问题并没有被明确地提出来，它只是作为探索本原的思想前提，隐含在人们关于本原的不同看法之中。随着哲学思考的深入发展，到了亚里士多德这一历史阶段，这些问题不但成为不可回避的问题，而且直接构成哲学思考的实质和核心的理论内容。

亚里士多德在《形而上学》中，就是从研究、探索这些矛盾关系入手来确立他关于“本体的原理和原因”的观点的。亚里士多德总结了前人在这些问题上所暴露出来的片面性，力图以全面的甚至辩证的观点把它们结合起来、统一起来。这点既

构成了《形而上学》一书的理论特点，也是亚里士多德在哲学理论上所作出的重要贡献。我们甚至可以说，《形而上学》一书对这些矛盾关系的探索，比它所确立的关于“本体的原理和原因”的观点的意义要更为重大。列宁对这点就非常赞赏。他在阅读本书所作的笔记中写道：《形而上学》这本书“最典型的特征就是处处、到处都显露出辩证法的活的萌芽和探索”，“他到处，在每一步上所提出的问题正是关于辩证法的问题”。当然，亚里士多德的主要特点也只是“探索”，他并没有解决这些相互矛盾着的关系，而且常常表现出如列宁所指出的“在一般与个别的辩证法，即概念与感觉得到的个别对象、事物、现象的实在性的辩证法上陷入稚气的混乱状态，陷入毫无办法的困窘的混乱状态。”<sup>①</sup>

为了更具体地了解《形而上学》一书的理论内容、把握亚里士多德关于本体的思想观点，我们需要再结合历史演变过程对这些矛盾关系的实质内容，作一点具体的分析工作。

## 古代哲学思维的基本矛盾

人们所面对并生活于其中的那个世界，是由物理特性对人表现为感官经验对象的各种事物所组成的世界。这个世界是色彩斑斓、富于生机的具体而实在的存在。科学和哲学本来是人们为了理解和说明这个世界而创立的理论。然而理论的世界却是一个以概念形式表现出的干枯而抽象的“共相”世界。事情好像是，人们如果不把具体的东西加以抽象化、生动的东西加以凝固化，便不能够理解并占有这个世界，而结果却又往往以理论的世界取代了感官世界的位置，以一般的存在否定了具体存在的实在性，这是为什么？这一点构成人类思想史的一个基本矛盾，其中蕴涵着人类生存发展特有方式的深邃奥秘，很值

<sup>①</sup> 《列宁全集》，第38卷，第416—417页。

得我们去思考、研究。关于从理论上应当怎样去理解的问题，需要我们作出专门的分析，这里只能就认识发展的历史事实进行论述。从古代哲学的演化过程我们可以看出：人类思维在把握现实对象中从具体走向抽象、个别进入一般乃是一个无法避免的必然趋向。

哲学要为感官对象的事物找出本原，这是理论思维活动在古代为自己确立的中心任务。人们在开始阶段的设想是，这个充任本原的事物也一定是存在于作为感官对象的那些事物中的。所以他们的做法只是要从众多的感官事物中找出一种事物，以它为本原去理解和说明其他感官事物。“本原”问题是从人们所看到的事物都处于流动变化状态，一个事物消失了，从它就会产生另一种事物，事物因而相互贯通、联成一体观念中形成的。作为本原的事物按早期的理解，就是一切事物“所从出者”，而最后又“复归”于它的那个事物。这样的事物，它自身当然就应当是比其他的事物更富于变化性的事物。从思维方式来说，这就是早期哲学家们大多以具有特殊性质但却富于变化性的那种事物为本原物的基本构想，如水、气、火等，确立这样的本原物，实质上就意味着用一个最富变化性质的直观对象以直观方式去肯定万物生命性、变化性的实在性。

当着人们这样去思考的时候，从一开始有些哲学家其实就已意识到流动变化的性质和存在是有矛盾的，本原物的经验特质和事物千差万别的存在也是有矛盾的。如果一切都处于变幻莫测状态，连本原物也流变不息，那末，在悠生悠灭中世界不是将会变成无有吗？然而变化的事物却始终在那里存在着，这个事物消失了，那个事物产生出来，存在则是永恒的。本原物之为本原，显然应当具有保证万物存在的永恒性质，这是一。其二，本原物代表一种统一性质，它不但产生同类事物，也产生异类事物，总之，它必须能够变成一切种类的事物才行。从这一方面考虑本原物就必然是那种本身不具有固定的特殊性质，



却又含有成为任何种类事物的根据的东西。所以，泰利士的学生阿那克西曼德就不采用水的观点，而设想出一种叫作“无限物”的东西。无限物的意思就是性质“无定”，由它可以形成各种不同事物，而它自身则可以永恒地保持存在。毕达格拉斯以“数”为本原，数是事物身上的量的关系、事物去掉特质以后所剩下的空间界限。按照亚里士多德的介绍，毕达格拉斯学派所以把数看作本原，就是因为在所有的本原中，数在本性上是居于首位的，同火、木、水相比，数和那些存在着的东西以及生成着的东西有着更多的相似；同时，它既可充任存在着的东西的质料，也是它们的规定、赋性，从它可以形成千变万化的东西。

从初斯的哲学演变中已明显表现出必然走向抽象的倾向。理论地把握事物是从统一性去把握事物。本原物如果能够成为所有一切千差万别、千变万化的事物的统一根源，那末它自身就不应有固定的特殊性质。“本原物”，按其规定只能是这样一种“性质”的存在，即：它是自身也是他物，既是这一性质的事物，也是那一性质的事物，而同时又既不是这种性质的事物也不是那种性质的事物，总之，既不是一切又能变成一切，既是一切而又是它自身。这是什么？这就是永恒存在的普遍性、一般。这是关于本原的合乎逻辑的思考。沿着这一逻辑，必然引导到巴门尼德的学说。

巴门尼德与泰利士、赫拉克利特都不同，他以“存在”为本原。在巴门尼德看来，“存在”就是存在，不再是别的，不是不存在。存在这种东西不可分，自身同一，自满自足，无生无灭，不动也不静，如此等等。这究竟是个什么？如果我们脱离古代思维的环境，这样的观点是很难理解的，所以我们往往莫名其妙地把“存在”说成是一个“根念”，就像黑格尔在《逻辑学》中作为开端的那个存在概念，而把巴门尼德则看作是古代第一个唯心论者。这完全是一种把古人现代化的主观臆断。其

实，巴门尼德的“存在”从他所处的思维发展阶段去认识，并不很难理解。他的“存在”决非什么概念，实际不过是泰利士及其后继者所主张的水、无限物、气、火等本原物，沿着思维从具体（感性）向抽象发展的逻辑所必然导致的一个结果。按照例如赫拉克利特的理论，火作为本原，由它而来的那一切存在物看来各不相同，它们其实不过是火的变形物，只是以不同形态出现的“火”，因而整个世界可以说就是一团活火。在这种“本原物”与“变形物”的关系逻辑中，已包含了把一切质的区别和界限视为非真正实在的思想倾向。更进一步只要从这幅图画中抹去那个非真实性的性质差异和相对界限，彻底地从“本原”的观点看待世界万物，就会引伸到巴门尼德的“存在”。所以，巴门尼德的“万物是存在”的观点，可以看作就是“万物是水”、“万物是气”、“万物是火”的观点的合乎逻辑的彻底贯彻。

巴门尼德的看法如果说与初期哲学家的观点有差异的话，它们的区别主要在这里：水、气、火作为本原物具有自身特定性质，当把变形物归结为一种普遍本原的存在，得出万物实际不过是水、气、火的存在这一结论时，世界还是一个具有质的规定的存在，因而属于人们感官知觉可以把握的对象；“存在”这一本原则是从抹去万物所有一切差异的思维抽象中得出的结果，在万物被归结为本原物以后，本原所能保证的只是它们仍然“存在”着，存在着的万物却失去任何特质的规定，因而也就不再构成感官知觉所能把握的对象。这就意味着，巴门尼德把原来一直被视为感官对象的世界，转化成为超感官的思想对象，或者更确切地说，他在人们的感官对象世界之外、之上，另外设定了一个思想对象的世界，并且以这一思想对象的世界为本原、为真正的实在世界，感官世界反被看作仅属于“意见”的对象。巴门尼德是意识到了这点的，他明确地说，“存在”只属于理智才能把握的对象，并肯定“作为思想和思想对象是同一

件事情”<sup>①</sup>。

古希腊的哲学思维是一种笼统直观的思维，即属于始终未脱离直观对象的初级阶段的思维。哲学发展到巴门尼德是一个转折，从他开始，世界被明确区分为感官对象和理智对象两种存在。但是，他所理解的作为理智对象的“存在”也并未超出直观的范围，仍属直观可以把握的对象，区别只在于它不是感性直观，而只能由理智直观去把握。正是在这一点上，表现出他的理论具有不可摆脱的内在矛盾，而后必然会为其他理论所否定。本属理智的对象而又具有直观的实在性，怎能说清“存在”究竟是怎样一种东西？巴门尼德对存在作出了许多“否定性”的描绘，说它不能是这样的，也不能是那樣的。那末是什么样的？这是无法说清楚的。这表明，理论思维如要摆脱这一困难，就必须继续向更加抽象的方向前进。于是出现了柏拉图哲学。

思维循着抽象方向一往直前地前进，必然会走向不但认为非存在是不存在的，存在本身也不存在的极端观点，这就是某些“智者”提出的相对主义怀疑论的观点。虚无主义明显是不合理的。“抽象”之为抽象，一方面它必须摆脱个别、特殊的束缚和限制，另一方面从它又要能够更好地理解和说明个别、特殊事物。做到这点是极其困难的。在古代条件下，如果不使一般、共相从个别、殊相中独立出来，很难实现下一步的发展。因为古代哲学属于对象性理论，思维中的东西必须把它变成对象性的存在才是人们可以理解的。柏拉图因此把事物的一般性质作为共相实体从事物分离出来，变成独立的存在，形成与实物相对立的理念世界，这也是思维抽象必经的一个步骤。看来这是一般与个别联系环节的一个“中断”，似乎是不很合理的，但不经过这一步，就不可能有纯粹的概念，不可能有纯粹的理论，不

---

<sup>①</sup> 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学1989年版，第95页。

可能有纯粹的哲学，因而也就不可能有古代的科学文明，所以柏拉图哲学放到思维发展史中去看，我们就不能不承认，它对推动人类认识的发展，推动科学、哲学、神学即人类文化的发展，是具有关键性的一环，作出了重大贡献的。

如我们在前面分析过的，留基波和德谟克利特所创立的原子论哲学，实际上也是思想抽象发展的结果，在与感觉对象相对立的关系中，原子世界同样是一种超感官的世界。在这一点上，它与柏拉图的理念世界具有相同的性质。原子世界，理念世界，相对于巴门尼德的“存在”来说，都属于那种赋有造成事物差别性根据而自身是绝对永恒存在的一个抽象世界。原子世界与理念世界所不同的仅仅是，前者更加注重于感官对象为基础，而后者则完全建立于理智思想自身的基础。从德谟克利特观点看来，原子所以为肉眼看不见，不是因为它的抽象性，而是因为它“体积极小”；而在柏拉图看来，作为万物模型的本原存在所以是理念，那是因为它作为思想的对象只能以思想的形式存在，而思想的基本形式就是概念<sup>①</sup>。柏拉图决不认为“理念”不能为人所把握，或者认为它只存在于人的思想之中。按照他的观点理念是同样的一种客观实在，而且是更加实在的存在，不同的只是它存在于天上，只有从灵魂的理智部分才能直观到它。

柏拉图把一般性、共相从现实事物中分离出来变成独立的实在，由此建立起一个与现实世界完全对立的理念世界。这看来十分荒谬，正如列宁曾经说过的，“原始唯心主义认为：一般（概念、观念）是单个的存在物。这看来是野蛮的、骇人听闻的（确切些说：幼稚的）、荒谬的”<sup>②</sup>。古代唯心论是一种粗陋形式的理论，可以说是毫无掩饰的荒谬，但是，也正如列宁所

---

① “理念”就是以实体形式独立存在的“概念”。

② 《列宁全集》，第38卷，第420页—421页。

指出过的，对于这样的理论我们却决不能因此便把它简单地看作一种“胡说”<sup>①</sup>。柏拉图的理念世界，如上所说，是思维抽象发展的结果，在一定意义上说它的出现是具有不可避免性的。另一方面，更为根本的原因是，它也是人们贯彻人作为主体而对事物所有的创造作用的那种认识不可避免的结果。柏拉图看出了“对象”含有对人而生成的一面性质，但他又不了解人所以能够把自己的本质、目的对象化于客体中去的现实根据和基础，因而只能以幻想的形式、借助于神力在超现实世界中去贯彻这种作用。理念作为事物的模型是从“对象”的两重性质中分离出来的，但它表现的却是人对事物的规定性作用，只不过他把人的这种活动从人身上分离开来，同样转移到另一个世界中去了。这就是理念世界的真实根源，也是这种理论的真实意义所在。

这样，一般和个别、普遍和特殊在古代思想从具体向抽象的发展中就陷入对立关系之中，并被构想为两个完全不同的世界。

适应哲学思维向抽象的发展，下面这些矛盾关系如一和多、存在和非存在、感觉和思想、因果性和目的性等，也随着突出出来，成为人们确立本原观点时不能不加以考虑和解决的问题。

作为“本原”的那种存在应当是单一元素还是由许多元素共同组成，或者它是一又同时含有多？如果本原不是单一的存在，千变万化的事物就不可能具有统一性、得到统一的理解和说明。然而，本原若是单一的存在，又怎能从它造成具有多样性的事物？看来比较合理的解决办法是使本原既属于一而又包含着多。但一和多是相互对立的，怎能使它们结合在一起？

这都是很难处理的问题。大体说来，早期的本原理论偏重于单一元素，后来又偏重于多元素论（如恩培多克勒的“四

---

<sup>①</sup> 《列宁全集》，第38卷，第411页。

根”，阿那克萨戈拉的“种子”）。到德谟克利特和柏拉图，他们都试图把一和多结合起来。原子在性质上虽是一样的，但数量无限多。理念在性质上各有差别，作为最高理念的善的理念却具有统一的性质。这两种理论各自也有许多困难之处。无质原子的结合说明不了事物性质的差别；理念能够解释事物具有不同的性质，但又难以说明事物是怎样成为一的。

本原是存在，这点没有人怀疑。本原是否同时也是非存在？如果它只是存在、不是非存在，由此肯定了本原的永恒性，却说明不了事物何以会处在流动变化之中的事实。如果它既是存在同时也是非存在（赫拉克利特），这可以充分说明事物的变化本性，但由此却使一切存在都相对化，最终会导致既无一物真正存在。正如亚里士多德所分析的，这无异于主张“同一事物可以既是而又非是”，“谁要说‘是一个人’恰无异于‘不是一个人’，这是不可能的”（第65页）。所以到原子论和理念论就采用了另外的处理方法。原子论理论同时承认存在和非存在，但它把它们分别理解为两种东西：原子作为充实是绝对的存在，虚空作为空无是绝对的非存在，二者结合形成了万物的生灭变化。理念论也基本上采用了相类似的处理方法：理念是绝对存在，只有变化着的事物才以非存在为本性。但这样的理论又难以说明从存在转化为非存在、非存在转化为存在的根源和动力究竟是什么。

随着人们在感官对象之外又设定了理智对象与之相对立，关于感觉和思想的关系问题也就提到哲学议事日程。感官认识是真知，还是只有思想才是真知？古代哲学家意识到这两种认识有差别，就他们的性质问题已展开了讨论。但他们同近代经验论与唯理论的讨论不同。近代哲学主要是从认识源泉上的不同看法引起对感觉和理性性质的争论，它侧重于从主观活动方面去考虑。在古代，认识源泉对人们并不构成问题。从他们的观点看来，人的每一种认识，不论感觉或思想，都有与之相对

应的对象存在，都是由外界对象产生的，这点没有争议。问题主要是从“本原”上不同观点引起的。感觉的对象是具体的存在，以个别性为基本原理；思想对象是普遍性的存在，以共相为基本原理，这两种对象哪一种是本原，也就是说哪一种是真的实在？由于对本原理解得不同，反映在认识活动中才出现了“真知”和“意见”两种观点的对立。在他们看来，两种认识虽然都来自外界对象，但它们中间必有一种是真知，一种只是意见。真知就意味着是对本原存在的认知，意见则属于非实在对象的表现。这是古代争论的实质。早期的哲学家中已出现两种不同看法，但主张感觉是真知的观点占有很大优势，而到后期则主张理智认识是真知的观点逐渐取得优势。到亚里士多德的时期可以说是两种观点对峙而立、相持难下。

关于因果论和目的论的问题也是贯彻古代哲学始终的一个争论课题。古代哲学立足于人物同源这一思想前提。意志、目的、思想属于灵魂所有的属性，这点没有疑问。但在他们看来，灵魂并非人所特有的，而为一切事物所共有，不同事物的灵魂只在等级上有所区别而已。因此早期哲学家虽然以自然事物为对象，他们要寻求的也是一种自然的原因，而在他们关于自然原因的理解中却并没有排除意志、思想、目的的内容。按照他们的观念、意志、思想、目的也属于一种“自然的原因”。水、气、火等等作为万物组成的物质原因，推动它们生成变化的则是灵魂原因，泰利士径直说“灵魂”弥漫在整个宇宙中，其他的人只是称谓不同，有的称之为“爱和恨”（恩培多克勒），有的称之为“理性”（阿那克萨戈拉）。赫拉克利特认定为本原的火虽然自身就有活力，但火是依“逻各斯”运行的，而逻各斯本身却是“思想”性质东西。

古代早期哲学把人所特有的理性本质投射到自然物中去，这在一方面是把人加以物化，在另一方面也必然要把自然加以人化。这种人物不分的观点既妨碍了真正的自然观点的确立，也

阻碍着真正的人的观点的形成。以苏格拉底哲学为转折，古希腊哲学开始把伦理关系问题提上日程，作为一种专门对象加以研究。自此以后，人事和物事才相应地区分开来，真正的自然观点和属人观点也才开始形成。但它们仍然处在相互纠缠、难以分开的关系之中，往往不是用一方去吞没另一方，就是把一方归结为另一方。人们能够同时面对物事和人事，把它们作为对立的关系去看待和处理，这是晚近才达到的。

原子论和理念论所以成为古代对立哲学路线的初步形成，其重要内容之一就是把手事和物事分解开来，各以一方为基础建立起了相互对立的哲学体系。原子论以物的质料的基础，从因果必然性的运动去理解“自然因”；理念论则相反，以事物的获得性质为前提，把具有目的性的灵魂看作“是最真实意义上的‘自然’存在”、“第一的创造力量”。这两种体系对于解释各自所注重的问題都很有说服力。原子论依据原子在虚空中的运动有力地说明了万物生成、消灭的必然原因，在它看来“万物都根据必然生成”，也根据必然而消灭。理念论依据灵魂以理念为模型的目的性活动，有力地说明了形成的事物何以会那样的谐调、完美、合理、富有秩序，即自然事物对人的二次生成。在它看来，宇宙只能是“通过服从理智劝告的必然性而构成”。但也很明显的是，它们一旦脱离自己所限定的问题领域，就很难运用各自的原因去作出合理的说明了。因果必然性和目的性看来应当结合起来，它们究竟怎样才能结合起来呢？这也是需要进一步研究的问题。

这些，就是亚里士多德在探寻本体及其原理时不能不加以思考和解决的属于理论思维中的基本问题。《形而上学》一书在“何谓本体”这个总题目下所要解决的，也正是这些矛盾关系的内容。



### 3、第一部“哲学教程”的内容特点

#### “本体之学”的基本内容

《形而上学》一书所包括的内容，说庞杂很庞杂，因为它涉及到的问题很多；说单纯也单纯，这是由于他对第一哲学所规定的主题十分明确。

按照亚里士多德的观点，属于“第一哲学”的任务，就是要探讨“本体和本体的原理与原因”。凡是不属于本体的问题、与理解本体无直接关系的那些属性问题，都归于“第二哲学”或其他学科的内容。在这一意义上我们可以说，第一哲学就是“本体之学”，《形而上学》也就成为历史上第一部论述本体理论的专门著作。这里包括确立本体的概念，阐明“本体”的涵义、种类、组成成分、存在样态、内在关系等等内容。

为了引出第一哲学就是本体理论这种看法，必须对“哲学”的性质重新进行审查、确定。亚里士多德在剖析本体问题之前，对于哲学（第一哲学）究竟应当是怎样一种性质的理论作了专门的探讨、研究，这也构成《形而上学》的基本内容。这里包括回答：什么是智慧、什么是最高智慧，作为最高智慧的哲学理论的对象、性质、内容范围是什么，以及怎样看待第一哲学与第二哲学的关系、如何划分“学术分类”等问题。

亚里士多德的“本体”理论是在对先前哲学各派观点的批判分析中建立起来的。他在论证自己的哲学观、本体观中，对先人的学说作了系统的回顾，几乎每一位重要哲学家的思想他都有所介绍、评论。亚里士多德对待他人观点的态度很严谨，引

用的材料很可靠，评述也很可信。其中有些哲学家本人的著述并未保存下来，亚里士多德在这里的评述就成为我们今天了解这些学说的重要史料来源。黑格尔在他的哲学史著作中从这里引用了不少材料，马克思和恩格斯研究希腊哲学时也利用过这本书的材料。对《形而上学》一书，我们也就该把哲学历史的评述看作它的内容的重要的有机组成部分。

这些是《形而上学》一书内容构成的三个主要部分。

这本书虽然以“本体”问题为主题，它也涉及到认识论、方法论、逻辑学等方面的内容。亚里士多德探讨问题总是把主观逻辑和客观逻辑结合起来考虑，这构成本书一大特点。关于认识的形式和本质问题，是非和真假的关系问题，逻辑思维的规则问题，理论思维的范畴问题等，也属于本书很有意义的内容。

关于运动、变化问题，亚里士多德按其学科分类观点，本已划归物理学研究范围。但他认为这同把握本体也有直接关系，所以在《形而上学》一书论述本体的部分也包含了有关内容，而且这里涉及的恰恰是理解运动变化最为根本的一些问题，如运动变化的本性问题、形式分类问题、概念理解问题等等。对后来的思想发展产生过重大影响的潜能和实现概念，亚里士多德也是在这本书中提出并作了系统分析的。

所以从游离主体引伸的意义来说，这本书的内容又是很庞杂的，几乎涉及到亚里士多德思想各个主要方面的多种内容。

### 编纂性著作的特有结构

《形而上学》不是亚里士多德手订的著作，而是后人编纂起来的。这种情况使我们难以从它的篇章结构中去了解亚里士多德思想的系统，而只能从它的内容中去把握这点。

全书由 14 卷组成，每卷分若干章，章数多少不等，少则三、四章，多的十数章，每章篇幅的大小也不等。大体说来，每卷

有一个中心内容，但也并非尽然如此。有些卷明显是由不同内容凑成，相当杂乱，如卷二、卷六、卷十二等。各卷、章之间大部分是相互衔接的，可以看出其间有着某种逻辑联系，也有一部分并不联贯，内容相互交叉、重复，例如卷十一和卷十二，其中很多内容与别的卷重复，很像内容纲要，而且显然与他卷不是同一时期写成的。

全书 14 卷按内容可以大体分成三大部分：

(1) 哲学导论。包括从卷一至卷六，同时含卷十一。

卷一的主题明确，内容一贯，主要是论述“哲学”的性质、意义和内容，同时评述了先前哲学家的各种学说和观点。

卷二篇幅较小，共有三章。但其内容论述学术研究的性质和方法，与前卷内容明显不衔接，向来被史家疑为后插入的内容。

卷三列举了探究哲学理论性质应予思考的各种疑难问题，约 14 个左右。亚里士多德为确立自己的哲学观，必须首先校正、破除先前学者关于哲学的各种“偏见”。他用的方法是，通过疑难问题去揭露那些看法中所包含的理论矛盾，以便促使人们重新进行探索、思考。这些问题具有为接受亚里士多德的观点清理地盘、扫除障碍的意义。疑难中矛盾的解决，可以自然地引向亚里士多德的哲学观点。所以本卷只是提出难题，未作解答，答案在后面的内容中。但在后面的内容中有的有明确答案、有的似乎并未作出明确肯定的回答。这种情况同亚里士多德自己在一些问题的观点上常常摇摆不定有直接关系。

卷四明确回答了哲学的对象和研究范围问题。这同时具体论述了思维的逻辑通则即逻辑规律问题。

卷五是一个专卷，集中地分析了理论思想的范畴，即在学术研究中经常使用的那些术语和概念。亚里士多德对每一个术语或概念都从词的起源、经验运用中的多种涵义以及它们的认识特征种种方面进行了分析。他大约研究了 37 个左右，这一卷

很类似于我们今日的哲学辞书，所以有人称它为“名辞集释”卷。

卷六主要讲学术分类问题。

卷十一的内容主要论述哲学的性质和主题，列举哲学疑难，分析逻辑规则等，内容显然与前几卷重复，许多史家怀疑本卷系学生所作听课笔记混入，不无道理。但它的内容应该说是可信的。

(2) 论本体，卷七至卷十，含卷十二。

卷七是全书中篇幅最大、也是内容最重要的一卷。这一卷从理论上集中地论述了“本体”的性质和含义，区分了本体与非本体。这是第一哲学的核心内容，应当着力去研究。这一卷的思想不易把握，读起来较为困难，但也正是在这里体现了亚里士多德探究“本体”问题的思维方法特点和理论观点的矛盾，因而最值得下功夫去研究。

卷八主要论述本体组成的要素和原理，体现了亚里士多德关于质料和形式的基本观点，属于了解亚里士多德本体学说的重要一卷。

卷九是从存在样态对本体的进一步分析，其中着重分析了潜能与实现的关系。

卷十专论一和多的关系，由此又进一步引伸并具体分析了元一、对反、间体等概念的本质、关系，这个问题也属于“本体”的内容范围。从今天观点来看，它是“矛盾”概念的专篇，很值得从辩证法思想的角度去研究。

卷十二是总论本体的原理与原因、本体的分类等问题。其中有些内容与卷七重复，但提问题的角度甚至看法却又很不相同。亚里士多德又称哲学为“神学”，而关于神学的内容在其他篇章都无论述，主要是在这一卷中作了具体分析。这就是关于不动变而又能致动的永恒本体的论述。这一卷与前些卷在内容上的关系我们现在无从考证，它们或许不是写在同一时期，所以观点有某些变化。但对全面了解亚里士多德的本体观，这一

卷是非常重要的。我们似乎应当把它和前些卷的关系看成是相互补充的。至于它们在观点上的矛盾，应当认为正是反映亚里士多德观点自身的矛盾，如果抛开这卷内容去了解亚里士多德的学说，那会陷入很片面的认识。在我们评述亚里士多德思想的某些著作中，或者不看重这卷内容，或者只重视这卷内容，都有失偏颇。

### (3) 批判史，卷十三和卷十四。

这两卷的内容很集中，主题很单一，就是集中批评毕达哥拉斯的数论和柏拉图的理念论。这里各章的编排很凌乱，显系不同作品的汇集，但其思想是一贯的。

这就是《形而上学》一书各卷内容的基本状况。从这里的简单介绍中可以看出，我们在前面评论中把它称作思想史上第一部“哲学理论教程”、“哲学史教程”、“本体论专著”和“哲学辞书”，是不算过分的。这部书的内容丰富，意义广泛，值得我们从不问同角度去进行研究。我觉得黑格尔对它所作的如下评价是恰当的：“对亚里士多德的研究，是无究无尽的”，“假使一个人真想从事哲学工作，那就没有什么比讲述亚里士多德这种事更值得去做的了”<sup>①</sup>。我们无论从哪个角度去研究或者学习哲学，《形而上学》都是值得一读的。这本书作为两千多年传统哲学的奠基性著作，它所论证的哲学观点显然已不适合今日的时代要求和认识水平。我们学习它并非要接受它的理论观点。但是，我们如果不了解这里的内容和观点，就不可能真正了解两千多年来的哲学，甚至不可能真正了解哲学。正是由于这一点，所以无论兴趣在哪一个方面，历史的、理论的、知识的或实用的，学习或研究这本书都很必要。对于哲学专业学者，当然就更不必说了。

---

<sup>①</sup> 黑格尔著：《哲学史讲演录》，第2卷，三联书店1957年，第284页。

## 二、“哲学”论

### 1、生成中的“哲学”性质

#### “哲学是最高智慧”

在人类思想史中，大概最属哲学这种理论具有最不确定的性质了，以致“什么是哲学”这一问题在历史发展中屡次被重新提出，而又从未得到过一个确定的统一答案。这不仅对常人说来是如此，对哲学家来说尤其如此。有一位日本学者说：“对于哲学家来说最糟糕的，因而也是刁难哲学家的最好方法，恐怕就是提出‘什么是哲学’这一问题。哲学家们从事着各不相同的种种活动，恐怕在很多场合连哲学家本人也不太清楚同行在做些什么”，因为哲学涉及的领域太广泛了，而哲学家的兴趣又各不相同，往往各自按照自己的理解去偏重自己的领域<sup>①</sup>。

哲学发展到今天的情况如此，在它刚刚产生时的情况同样如此。

对哲学有一个传统的看法。我们翻开过去的哲学著作，不论它属于哪家哪派，大多都承认这样一个说法，即认为哲学是“智慧”之学，而且是一切智慧之中的“最高智慧”。“哲学是最高智慧”似乎可以认为就是关于哲学的最为一致的规定了。然而，“智慧”是一个最为含糊、内容最不确定的名词，“最高智慧”就更是这样。人们完全可以赋予它以根本不同的函义，只把自己所成就的东西看作是“最高的智慧”而否定其他关于智

---

<sup>①</sup> 竹尾治一郎：《日本有哲学吗？》，刊《东方哲学研究》，延边大学主编，1980年1期。

慧的看法。所以它并不妨碍争论仍在照样地进行。

“哲学是最高智慧”这一说法来自古希腊哲学，具体地说，就是由亚里士多德总结他前人的各种认识，在《形而上学》这本书里首次以无可怀疑的命题形式确定下来的。

哲学最初便是以“智慧”的面目出现在人们面前的，而哲学家也就以最富于智慧的形象普遍受到人们的崇敬。这里所谓智慧，就其本质来说，只是同原始的宗教神话那种幻想意识相区别的一种理智认识方式、理论思维形式，即我们今天所说的科学理论思维。在人们只能从宗教神话的意识中接受教育的境况下，理智的逻辑认识是一种十分新颖的思考方法，当然会被人们视为“智慧”。而就其内容来说，最初也并没有什么确定的规定。什么对象都可以谈论，什么问题都可以成为智慧。人们在开始运用自己的眼睛去观察各种事物时，首先令人惊异的当然是大自然的奥妙。但人们对这个新奇对象的提问方式却仍然摆脱不了原来宗教神话中所凝炼的问题提法。这样就形成了“万物本原为何”这一哲学命题，而对这一问题的见解就被看作最高的智慧。

所以在最初，最高的智慧是同人们对于“本原”问题的观点联系在一起的。这就难免为争最高智慧这一桂冠而引起哲学家们内部的争吵。初期哲学家不只因观点不同而分歧，在关于究竟什么才算智慧这一问题上也进行着激烈争论。人们都把自己所创立的观点和学说看作智慧：毕达格拉斯以把握数的本原为智慧，巴门尼德以理解到他的“存在”为智慧，赫拉克利特又以认识了逻各斯才算的智慧，如此等等。这种情形在一些所谓“智者”（以教人智慧为业者）身上竟然闹到这样的地步：他们只承认自己是天底下最有智慧的人，而把别人一概贬为愚者。而他们所教给人有智慧，在别人看来不过是一些巧言诡辩的小技智而已。这就不能不引起人们对“智慧”本身的怀疑和冷面。所以到苏格拉底，他就不再称自己是有智慧者，也不愿意人们

把他看作最有智慧，而认为自己只是智慧的爱好者和追求者。这件事构成一个转折，后世把“哲学”说成“爱好智慧”即发源于此。其实按历史记载，苏格拉底并非认为哲学不能达到和掌握智慧，这里表现的主要还是对“智慧”的理解上的不同。

苏格拉底认为哲学不应该只去面对自然、热衷于谈论万物本性的问题，而应该主要去讨论人自身的有关问题。在他看来，关于万物本性的问题人类是解决不了的，对人自身也无大益处，关于人自己的智慧才是人所最需要的。我觉得我们在理解哲学的这一转折时不应以“爱好”智慧掩盖了苏格拉底这一重要思想。此外，苏格拉底反对称他为最有智慧之人，这并不是出于态度谦逊，真的认为自己无知识；他十分鄙视那些自认最有智慧之人，也不是因为他们的态度狂妄，认为他们缺乏知识。关键还在于对知识内容的理解。他从别人和自己的对比中虽然说过这样的话：“我比这个人有智慧；虽然我们两人都不真正地知道善的和美的东西，但他并不知道，却自以为知道，而我既不知道，也不自以为知道。看起来，正是在不知道的事情也不自认为知道这一点上，我比这个人要有智慧些。”<sup>①</sup> 这里所说的“知道”或者“不知道”，很明显并非泛指“知识”，而是特指“善的和美的东西”的知识。苏格拉底认为那些人自以为知道得很多其实又最无知，是指他们不懂得应该知道什么、什么才是真正的知识。苏格拉底是很推崇知识的，在他看来“知识就是美德”，但他推崇的是那种具有普遍性和原则性的本质知识，他认为只有这样的知识才配称作智慧。我们从苏格拉底半生游荡市场到处找人辩论的活动可以肯定，他也决不认为自己并未掌握这种知识。苏格拉底是很有信念，也很自信的人。“自知其无知”不过是推行他关于知识和智慧的观点的一种手段和方法。通过这种手段，苏格拉底要改变的是关于“智慧”的内容和性质

---

<sup>①</sup> 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年，第207页。



的看法，试图引导人们去追求那种属于人事的和本质的知识。

苏格拉底的思想在柏拉图的理念论中得到进一步的发挥。按照柏拉图的观点，真正的智慧在于洞悉“理念”的本性，并且能够把它运用于国家的治理。在柏拉图看来，“感知美丽的事物却不知美本身”的人，是将摹本当作了真实的原本，犹如“梦游”，算不得智慧；只有“在每个事物中把握住了自身同一、永恒不变的人可以说是具有知识”，因此，“那在每类事物中爱存在自身的人，我们必须称做爱智者，而不是爱意见者”。<sup>①</sup>这里看得很清楚，他所说的“爱智者”具有特定涵义，并非泛指普通知识。柏拉图理解的知识是具有社会实用价值的，而不是单纯出于自然惊异的那种知识。他提出了一个“哲学王”的概念。他说：“我不得不宣告，必须颂扬正确的哲学，通过它一个人可以认识到公众生活和私人生活中的各种正义的形式。因而，除非真正的哲学家获得政治权利，或者城邦中拥有权力的人，由于某种奇迹，变成了真正的哲学家，否则，人类中的罪恶将永远不会停止。”<sup>②</sup>

这就是亚里士多德之前人们所理解的哲学。哲学就是智慧。究竟什么是智慧？人们各有自己的理解和认识，众说纷纭。

### “智慧”性质探究

在古代哲学史上，亚里士多德是第一个把“智慧”问题作为专门对象，探讨了它应有的性质和规定，从而明确了“哲学”概念的涵义的哲学家。

亚里士多德对“智慧”的探究方法要比他的前人客观些、严谨些、全面些，因而也就更为“科学”。<sup>(1)</sup>他从人们使用“智

---

① 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年，第308—309页。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年，第238页。

慧”这个词的涵义入手研究，首先弄清人们都是在何种意义上运用智慧一词的，然后从比较分析中总结出它应有的一段规定。这是结合语言形式以探讨它的思想内容，主观逻辑与客观逻辑相结合的方法。对于哲学中经常使用的那些术语、概念，亚里士多德大都采用这种方法去确定它们的涵义；（2）从历来先哲在智慧的追求中他们都探讨了些什么问题，以确定智慧应有的对象和性质。这是历史的研究，属于逻辑与历史相结合的方法，这也是亚里士多德探讨其他哲学问题一贯采用的方法；（3）从“智慧”的对立面去研究它应有的特性。我们所说的智慧主要为了区别于什么？这是把规定性同否定性结合起来进行研究，属于我们现在所说的“矛盾”思考方法；（4）从人的本性去探究“智慧”应有的地位、性质和意义。这在我们看来，可以认为属于哲学自身的理论探讨。智慧只为人所有，当然会有人性的最终根据。智慧表现着人的何种本性？这也应当就是智慧——哲学的本性。

《形而上学》开宗明义的第一句话是：“求知是人类的本性”（第1页）。这样一上手就把“智慧”——哲学划入知识的范畴。

我们从哲学演变的历史过程可以看得很清楚，哲学的性质始终是由人的性质来规定的。人们把人自己理解为什么性质的存在，相应地也就把哲学理解为什么性质的理论。这点充分表明，哲学，就其最根本的性质来说，只是人用以自我理解、自我把握、自我实现的一种理论工具。而这种情况，从哲学产生时期就奠定了基础。

在亚里士多德看来，人是一种“思想动物”，求知是人的本性，那末，智慧当然就属于一种认知的本质，只能从各种不同的认知形式中去寻求它的规定。亚里士多德的这一看法支配了直到近代两千多年的哲学发展，足见其影响之深远。

人的认识有多种形式，有感官知识，有经验知识，有技能

知识，还有理论知识等等。其中什么应属智慧？亚里士多德作了比较：感官知识是个别、零碎的知识，经验使个别知识关联起来，因此经验高于感官知识；技术是在个别知识基础上所达到的普遍性的判断，并且掌握了事物的原因，它既高于感官知识、也高于经验。他从关联的知识高于零碎的知识、普遍的知识高于个别的知识、懂得原因的知识高于不知原因的知识的分析中，最后得出了“智慧”就应属于那种普遍的原理的原因的知识。他的分析方法是这样的：“有经验的人较之只有些官感的人为富于智慧，技术家又较之经验家，大匠师又较之工匠为富于智慧，而理论部门的知识比之生产部门更应是较高的智慧。这样，明显地，智慧就是有关某些原理与原因的知识”（第3页）。

从对人的认知活动的分析中，亚里士多德关于智慧得出的结论就是：智慧属于有关事物的普遍性的原理和原因的知识；愈是高级的普遍性和原因的知识愈富于智慧性；那种最高原因和最普遍的知识也就是最高的智慧。这是第一个看法。

从人的本性说，人不只是追求知识，还追求幸福，追求快乐，追求爱，追求自我实现等等。求知是人的本性，求幸福同样可以说是人的本性，其他的追求亦如此。但从亚里士多德的观点来看，求知是人的最为根本的性质，如果有其他的性质，也只能从属于这一本性，即以获得知识为最大的幸福和快乐。不仅如此，亚里士多德还认为，真正的求知活动只是出于爱好知识，不是为了别的。那种高超的技术发明为世人所称羨，它不仅是因为这些发明有实用价值，世人所钦佩于他的正是他比别人聪慧而优胜。所以在技术发明中，有的丰富了人们的生活必需品，有的只是增加人类的娱乐，更后又出现了既不为生活所必需，也不以人世快乐为目的的一些知识，人们却以“后一类发明家又自然地被认为较前一类更敏慧，因为这些知识不以实用为目的”（第3页）。

这样，亚里士多德就进一步把哲学从其他智慧中区分出来，

把它看作单纯为“求知”而从事的一种学术。如果说它有什么目的的话，那也“只是为想脱出愚蠢”，而不为任何实用的目的。正是在《形而上学》这本书中，亚里士多德提出了他的那个著名论断，即认为“古往今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异”（第5页），而不再为了别的目的。

哲学不同于实用知识，它属于理论知识；哲学不是为了利益或实用目的而去寻找智慧，只是为了真理而去求知，因此，“哲学为唯一的自由学术”（第5页），“哲学被称为真理的知识自属确当”（第33页）。这是他的第二个看法。

这里还存在着一个哲学智慧与神学智慧的关系问题。亚里士多德认为，“世上必有第一原理”，哲学作为最高智慧理所当然地必须去探究这一终极目的和宇宙至善。而这样一来，它就进入到属于神的知识领域。人类有能力去得到神的知识吗？神能够允许人去揭破自然的秘密吗？亚里士多德在这一问题的态度上不够明朗，甚至可以说有点暧昧。他把终极目的、第一原理径直称作“神”，而认为以此为目标的哲学也就是“神学”。这表现了哲学如果以人为对象和目的，在它尚未把握人的真实本体以前，总免不了去追求人的幻化的本质，即通向神学。但哲学毕竟是哲学而不是神学，就亚里士多德的观点来说这点很明确。哲学是以智慧的形式去探讨神的知识，智慧的目的在于追求真理，“真理与各事物之实是必相符合”（第33页）；而“神原被认为是万物的原因，也被认为是世间第一原理”（第6页），所以它可以为哲学所把握，人就是以此智慧而胜过于神祇，神祇作为至善存在也不会怀妒于人。亚里士多德就以这样的方式使哲学取代了神学的位置，而把它看作是“量神圣的学术”。

这就是亚里士多德通过对“智慧”进行多方面的考察所得出的几点基本看法。这里包括对前人思想的继承，但主要反映的最亚里士多德自己对哲学的认识。

应该说，亚里士多德对于刚刚产生不久的这一新的认识形

式，是有着深切的理解的。他没有为各种歧异的观点所困扰，而是紧紧地抓住了哲学作为以理智方式把握现实的理论思维特点，去理解哲学的本质的。在他看来，“智慧”就在于以因果方式去理解事物的“所以然”，原理与原因就是事物“最真实的也就是最可知的知识”，“明白了原理与原因，其它一切由此可得明白”（第4页）。这种理解是符合刚刚从神话意识脱胎出来的“哲学——科学”意识的本性的。哲学最初就是作为一种理论性的科学思维而诞生的，注重于事物的可知的因果联系就是它在初期区别于神话意识的最本质的特点。亚里士多德把“智慧”规定为关于原理与原因的普遍性知识，这对确立、巩固和发展初期哲学理论是具有重大意义的。

从认识史的角度去评价，古代的意识尚属笼统直观的认识方式。笼统直观的根本特点就是它作为自发理论的未分化性。在这种认识方式里，人和自然未完全分化，个人和社会未完全分化，个体和类未完全分化，主体和客体未完全分化，主观意识和客观对象未完全分化，灵魂和肉体未完全分化，意识形式未完全分化，哲学和科学未完全分化，如此等等。笼统直观认识阶段的主要任务，是从素朴实在观念的基础中走出来，推动认识实现分化，从而为真正的哲学和科学理论的创立准备条件。从这一意义上应该说，笼统直观的认识又是属于走向分化的认识、正在分化过程中的认识。一旦真的实现了分化，笼统直观的认识也就陷入瓦解，而为自觉的反省意识所取代。

在笼统直观的认识阶段，哲学的任务是什么？很明显，这一时期的哲学尚处在自我生成阶段，我们不可能期望它去解决什么重大哲学问题；不但难以解决问题，连自觉地提出真正有意义的哲学问题都很困难。在我看来，这一阶段哲学的主要任务就在于推动问题的分化、理论的分化、意识的分化。就意识内容说，主要是要促进人与自然的分化、主体与客体的分化、灵魂与肉体的分化、主观性与客观性的分化等等。就意识的形式

说，则主要是一方面帮助科学认识摆脱神话意识的牢笼，为科学走向独立发展创造理论思维条件；而另一方面，为使哲学自身走出素朴实在论的基础，进到真正理论形态而创造科学思维条件。我们从欧洲的实际历史进程来看，古希腊罗马哲学最后得出的直接结果是两个：科学思维和宗教神学。在中世纪，哲学化身为这两个东西，自身却不存在了。到了近代，哲学才又从这两个化身中逐渐复苏过来，这虽然同欧洲特定的历史条件有关，但它也表现着哲学认识的某种内在逻辑，这就是：哲学同科学、哲学同宗教，其间有一种天然的脐带把它们联结在一起，哲学的命运似乎注定必须在科学和宗教的争斗中挣扎。这是属于后话。

亚里士多德关于智慧所作的那些规定，大多是从科学思维的特点和需要考虑的。例如，他把哲学称为“真理的知识”，而且认为哲学只为求真，不为功用，因而是一种“为学术自身而成立的唯一学术”即“自由学术”。这对科学思维来说是非常必要的。因为它只有一尺度，即与“事物之实是相符合”，不能有第二个尺度，也不允许其他的尺度来干扰。科学的应用价值也必须以此为前提，功用只能来自于与事物实是之符合。如果把人们的利益尺度输送进来，在着手研究事物之前，它已为科学规定好了必须得出什么结论、应当得出什么结论，那就不会有科学、也不成其为科学。在这一意义上说，科学就意味着是一种“自由”思维。其次，因果性的认识方法，更属于科学思维的基本方式。因果性的研究，是只就事物自身和事物之间的关系的研究。虽然人的认识并不能完全排除人作为认识主体的作用，但科学必须把这种作用放在事物因果链条之外去对待，它要追究的是事物自在的存在本性。在这一意义上，因果性同目的性是恰相对立的。

亚里士多德从求真、因果去规定“智慧”，对于促进科学理论的思维有重大意义，这也是当时“哲学”必须完成的一个重

要任务。但也毫无疑问的是，这些规定对于理解哲学自身的性质却远远不够了，因为哲学的目标不能只是理解为“求真”。我们只要回想一下苏格拉底和柏拉图的哲学就可以了解这点。他们所确立的最高目标不是真，而是善。在真和善的关系上，他们是把求真作为达到善的手段来对待的。岂止苏格拉底和柏拉图如此，就连亚里士多德自己也是如此。他的哲学同样以善为最高目的，不同的只是他把这个善不仅客观化而且加以实体化，因而似乎善（绝对的实现、目的的目的、神）也成了科学求真的对象。亚里士多德把“目的”列为“原因”之一种，这也表现出一种矛盾。目的关系的本质是意志追求关系，在这点上它恰好同因果关系相对立。因果联系是一种客观的必然性联系，目的联系则属于具有主观性的应然联系。二者当然也具有同一性，但它们只有通过人的中介活动才能实现统一。把目的性简单地划分因果联系范畴，这在理论上不能不说是一种混乱。

这种情况表明，在古代科学和哲学的复杂关系尚未充分显露出来的条件下，哲学要推动科学发展以便借助科学思维发展自己，不可避免地就要陷入这样一些矛盾。我们指出这点不是为了责难古人，而是要认清它们具有的真正性质。

亚里士多德本人是一位科学家，同时也是一位哲学家。他的科学思维特点已如上述，那么他的哲学思维特点表现于何处？说来令人惊奇。在后来发生重大影响的真正属于哲学自身的内容，恰恰表现在被他称作神学的那部分内容里而。如他所说，“凡能得知每一事物所必至的终极者，这些学术必然优于那些次级学术；这终极目的，个别而论就是一事物的‘本善’，一般而论就是全宇宙的‘至善’。”（第4页）这原本属于神圣的对象，哲学就是因有这一部分内容也成为一门神圣的学术。

把哲学归结为求真的科学思维范畴，这就必然会出现一种难以克服的矛盾，即在同一内容、形式下面，怎样使科学与哲学既能并存而又不互相吞没？这个问题一直是近代争论的课题，

而争论的种子却正是亚里士多德埋藏下的。在古代条件下这一矛盾已经存在，但它还未达到近代那样的尖锐地步。所以如此，是因为科学还未成长到必须闹独立的程度，同时哲学与神学尚可联袂而存在。待到科学发展成熟，哲学与神学又必须分开的时候，即在近代条件下，这个问题便连调和的余地都没有了。亚里士多德的哲学实际上就是科学与神学的矛盾统一体。他试图以科学思维方法去处理神学的内容，神学因而在他理解的哲学中就成为具有超科学性质的“形而上学”理论。所以，他称呼研究“独立存在而不动变事物”的第一哲学为“神学”（第222页），决不是偶然的；他的哲学后来被中世纪神学家所利用和推崇，在近代又被发挥为准神学的思辨形而上学理论，也都不是偶然的。

## 学术的初次分类

古代的哲学与科学结为一体、尚未分化，这一特点清楚的体现在亚里士多德关于智慧——哲学的理解中。古代哲学要扶持科学理论思维发展，又不能不推动它走向分化。这一特点也体现在亚里士多德哲学中。这就是亚里士多德关于学术分类的思想和他对学术所进行的初次分类。

从亚里士多德对“智慧”的理解说，他把智慧归结为关于事物普遍的原理与原因的理论，这就使它涵盖了一个无限广大的领域，这里存在着许多不同性质的学术部门；他如果不把它梳理出一个次序来，智慧怎能成为具有系统性的理论？在亚里士多德时代虽然还不存在具有独立意义的科学部门，实际上适应不同的对象领域已经出现不同的学科区分。其中有些学科，如数学、天文学、力学、地学等已经有了相当程度的发展。亚里士多德自己在物理学、生物学、政治学、伦理学、逻辑学等领域就进行了大量研究，并有许多建树。所以，依据人类认识已经达到的成果而对学术研究进行初步分类，在那时已经具备



了基本的条件。

就亚里士多德哲学自身来说，他在哲学中实际看重的是那个属于“神学”的内容部分，但他却极力赋予它以理智思维的形式。这样，在同一学术形式下要确切地规定出这一部分理论的对象、性质和范围，也必然要归结到学术分类上来。他只有借助于学术分类，才能突现出“神学”即狭义哲学理论的重要地位来。在亚里士多德的体系中，甚至可以说，究竟什么是哲学这个问题，对于他实质上就是一个有关学术分类的问题，即如何依照不同的内容划分学术的等级，从各种学术中如何区分出“第一学术”的问题。所以，他把哲学的理解归结为学术分类乃是不可避免的事，属于题中应有之意。

他关于学术分类的思想要点如下：（1）首先区分了学术和非学术的界线。

什么能够构成学术、什么不属于学术，从他对“智慧”的理解，这个界线是十分明确的。它的区分原则就是：“一般运用理智的学术，或精或粗，均在研究诸原因与原理”（第118页）。学术研究的目的是为了深入事物的底蕴，不但要“知其然”，还要“知其故”。所以，凡属那些不明其故、不以探求原因为目的的认识，如官能的感觉、经验性知识、技能和技巧等等，尽管它们有时也以知识形式出现在人们面前，都并不能算作学术。

就学术的对象而言，它只能研究必然之事，不能研究那些偶然之事。偶然之事也是有原因的，但“‘偶然’属性所由存在或产生的事物，其原因也是偶然的”（第122页），这类原因属于“未定之事”，反乎常例之事，在学术上既无法陈述，也不能互相教授与学习。例如，“在新月初生的一晚，可遭遇什么些事情”，既无法断定，也就无法陈述。因此，“一些学术都研究那些经常的或是大多数如此的事物，研究‘偶然’这一门学术是明显地没有的”（第122页）。

在认识史上，亚里士多德是第一位从经验事实的因果链条去研究必然性与偶然性关系的哲学家，这对“规律”思想的形成具有重要的意义。早在远古“命运”的观念中就已含有必然的内容。命运是不可违抗的，因而对人类说都是必不可免的。早期哲学家关于自然必然性的思想都是脱胎于命运观念，始终具有某种神秘色彩。赫拉克利特的“逻各斯”就是如此。德谟克利特从原子和虚空的关系理解事物的必然性虽然去除了它的神秘内容，但他否认偶然性的存在，在这方面仍未使它彻底摆脱神秘性质。亚里士多德明确提出了因果的概念，这才使必然性变成物与物之间的纯粹自然性的关系。

原因和结果之间的关系就是一种必然性的关系。只要有原因存在，就必然会有它的结果；反之，出现的每一个结果，也必有造成它所以存在的原因。原因和结果作为概念来说，所表现的本就属于事物相互伴随的那种依赖关系：原因因其结果才称作原因，结果也因其原因而称作结果。所以，从因果的概念直接地就会导引出必然性概念，因为这一关系自身就是一种必然的联系。但要从因果观念引伸出偶然性的概念那就困难了。而如果只承认必然性不承认偶然性，那种必然性就会变成一种神秘的关系，同先定的“命运”并无什么本质的区别。然而一旦引进偶然性的概念，却又不仅会造成同因果观念的冲突，同时也会出现偶然性与必然性相互关系难以处置的困难。

这种两难困境的矛盾在自然自在事物的关系链条中并不存在。在自然界中，无论就事物自身或就事物之间的关系说，它们的生灭合离都是按照自然本性的原则运行的，也就是依据事物自身事物之间的因果关系而运行的，无所谓必然的偶然的之分。在这里，唯有大写的自然是主体，一切事物都服从于自然的安排，自然表现为一种天然的秩序性。只是当“人”出现以后，才“扰乱”了这个秩序，产生了重新调整、理解这一秩序的需要。人的出现意味着在自然中产生出一个以自身为主体的

活动系统，要在物体中贯彻自身目的的自主性存在。这就需要按照主体要求把事物的关系区分开来，判定哪些是必然的、哪些是偶然的、哪些是常例的、哪些是随机的、哪些是现实的、哪些是可能的，如此等等。所以在哲学史上，凡是抛开人自身的目的性活动、单纯探究自然事物的运动变化的哲学家，大多从单纯因果性联系得出的都只有“必然性”而完全否认偶然性的结论。德谟克利特如此。近代的机械唯物论哲学家们也如此。在后者看来，被认为偶然性的那些事物只是由于人们不了解它的原因，一旦掌握了原因，它们就成为必然的了。

亚里士多德虽然倾向于“科学主义”的认识理论，并把智慧单纯归结为追求因果的活动，但他在探求因果的理智活动中却同时贯注了目的性的内容。这样就使他能够在承认必然性的同时，也注意到了偶然性的存在。他在《形而上学》一书讲及偶然时所列举的例证，大多属于人事活动方面的例证，这决不是偶然的。因为他只有依人的立场确定了事物中的“主体”而后，才能区分出什么是必然的和什么是偶然的。亚里士多德在必然性与偶然性之间作出的区分，也只是从人观察到的事实的一种简单经验性的描述。例如说，必然的就是那些经常如此、大多数如此的常例、常态现象，偶然的则指非经常的、碰巧的、反常之事等等。他也意识到，必然的事物具有不得不如此的性质，但这不得不然又非“强迫意义的必需”，“只是因为不能成为其它事物”（第121页）。这近乎从事物自身的本性去理解事物的必然性的观点。但由于他把“目的性”也归入事物所有的本性，而不是看作仅为人的活动才有的，这使他在说明偶然性的根据问题时便不能不陷入混乱。“一事物之存在该得有一个原因，或是出于本性自然或是出于偶然。某些事情原来常是出于某种作用，符合于某些目的，兹乃忽然发生，此类事物其起因不能不归之偶然者，便是机遇，这样机遇与思想照顾着相同的范围；因为那些作用原来应该是凭依思想而发生的。引致机遇

结果的原因是无定的；所以‘机遇’幽隐，非人智所能运算，这种偶然缘由可算是无原因的原因。”（第224页）偶然事物的“原因也是偶然的”，或者叫做“无原因的原因”，这类表达只能看作是一种回避问题的机智性的说法。

因果性与目的性的关系是一个极其复杂的问题。亚里士多德不只在必然与偶然关系上的混乱是出自于未能正确理解和处理这一关系，在其他多种问题上的混乱也都根源于此。

亚里士多德得出结论，认为学术只能研究必然性之事，不能研究偶然性的属性，这里表现了他是完全从理智的科学思维角度去理解学术活动的。这一思想为后来科学理论的发展奠定了基础。科学的认识活动就是力图把握事物自身必然性——规律性的一种活动。它的实质就是仅从事物的因果关系去研究对象，而把目的性排除在因果链条之外。由于这种认识，后来甚至发展出“偶然性是科学之敌”的观点，从而把必然性和偶然性绝对对立起来、自然科学与人文科学绝对对立起来。不论如何，这毕竟是有利于科学理论发展的。他的问题主要在于，以此性质去规定哲学、要求哲学，那就势必要把哲学世界观归结为知识世界观，从而使哲学理论陷入科学主义倾向。

(2) 进一步又区分了理论学术与非理论学术（应用学术、制造学术）的界线。

在亚里士多德看来，能够构成学术的那些理论中，实际包括三个门类，一是制造之学，一是实用之学，一是理论学术。这是突出基础理论科学，试图把它同应用科学、技术科学区分开来的最早的尝试。

他所说的制造之学，主要是指生产、技艺性的理论，如建筑、医疗、体育、绘画、裁缝以及文学、艺术等类。所谓实用之学则指那些实践性科学，如政治学、经济学、伦理学等。所谓理论学术，这才是亚里士多德认为的真正智慧，它包括数学（音乐、天文、光学等在内）、物理学（即自然科学，含生理学、

心理学、地质学、气象学、力学、声学等)、第一哲学(即神学)三类。

理论学术与其他两类学术的根本区别在于目的不同,“理论知识的目的在于真理,实用知识的目的则在其功用”(第33页)。由于目的不同,它们作为学术的性质、作用因而也都不同。

理论学术的性质只在于要去“理论”事物、认识事物的真相即求真,这类学术的原理是在对象之中,同认识者无关。这一点与实用之学和制造之学都根本不同。对于后者,“凡物之被制造,其原理皆出于制造者——这是理知或技术,或某些机能;凡事物之被作成者,其原理皆出于作者——这是意旨,意旨之所表达,亦即事物之完成。”(第118页)所以,“以生产知识而论,动变之源在生产者,不在所产物,这动变之源就是艺术或其它职能。相似地,于实用之学而论,动变之源在有所作为之人,不在所作之事”(第222—223页)。这就是三类学术在性质上的区别。

我们从这三类学术的划分中可以看出。亚里士多德已理解到人同对象的关系并非仅仅是一种单纯的认识关系,还包括对自然对象的技艺关系和对人自身事务中的意旨关系。这是一种朦胧的认识,但从中已透露出“实践”、甚至“生产实践”的某种身影。人是实践性动物。人的实践活动按其本质说来是从人的意旨去规定对象的活动。在这点上,它同理论活动不同,理论活动必须接受对象的规定。虽然如此,实践活动却必须以理论活动为自身可能性的条件,究其根源说理论活动本来也只是为了满足实践活动的需要而在它的基础上产生出来的一种活动。这二者之间存在着一个复杂的相互作用关系。对于以往的哲学来说,要认识这种复杂关系当然是不可能的。但实践活动和理论活动既然属于人的活动的基本构成内容和形式,它对人的哲学思维就不能不发生作用并产生影响,以各种不同的方式反映于哲学理论之中。亚里士多德可以说就是最早以“学术”分

类形式肯定这两种活动不同性质的哲学家。后来在康德、黑格尔哲学中以“理论理性”——“实践理论”和“理论理念”——“实践理念”的形式更进一步探讨了它们之间的相互关系内容。所有这些，都构成了马克思创立实践学说的理论前提。

以往哲学总体的理论倾向是看重理论活动而轻视实践活动，重视理论学术而轻视实用学术，而在理论学术中最为推崇的又是那种最富思辨性、最为抽象的哲学理论。亚里士多德的学术分类就是依照这样的原则建构出来的。在他看来，一切思想、学术都可以归结为“实用、制造与理论三者”，而在三者之中，“理论学术为学术所共尊尚”，它优于其他学术而为人们所企求，在理论学术中“神学成为理论学术所共尊尚”（第119、222页）。在亚里士多德之后，这构成传统哲学的一种基本倾向，在黑格尔创立的庞大哲学体系的构成中体现得最为明白了。为什么会如此？当然有多方面的原因造成。这里我们只就理论方面来分析，那就是因为从他们的观点看来，人的本性以及人的一切行为、活动的根据并不在人自身和人的活动中，而是存在于人所从出的那个本原存在者之中，那里已为人规定了一切、也规划好了一切，原本在那里，人的行为、活动不过是对它的摹写和模拟。人比其他动物高明之处只在人有思想、理智，可以通过理论活动去洞察和译解这个密码。传统哲学很少谈论未来的理想，对它来说，理想就是“实践”、实现那里早已筹划好的规定。依照这样的观点，当然理论学术、理论活动就是对人而言最重要的学术活动，不仅其他学术而且其他活动都应遵从于它，并从它“演绎”出来。这也就是亚里士多德所理解的“智慧”：“每门学术各因其所研究对象之高卑为优劣，而神学所探索者，因为世上最崇高的存在，是以优于一切学术”（第222页）。

(3) 在理论学术内部区分了第一哲学和第二哲学。按照亚里士多德的观点，理论学术有三门：物学，数学，第一哲学

(神学)。它们各自研究彼此相关却极本不同的对象。“物学研究可独立而非不动变的事物，数学的某些部门研究不动变而包涵于物质之中不能脱离物质的事物；至于这门第一学术则研究既是独立又不动变的事物。”(第119页)。物学研究的实际就是事物的属性，只是它仅阐明其动变原理而不管实是为何。数学也不管事物为何，只研究它的线、角、数等量度。物学与数学同类，都属“实证”性科学。它们所以被放入“理论学术”，是因为它们只在追求真知，而不以实用为目的。但这两门理论在地位上只能“编次为智慧的分支(哲学的部分)”，他又称它们为“第二哲学”。

第一哲学与物学、数学不同。“哲学并不研究个别主题具有这些或那些偶然属性，它所尚想于事物者将以阐明万事万物之所由以成为此事此物之实是而已”(第216页)。在这万事万物之上，亚里士多德设想了一个本身不动变却能致万物于动变的动变之源的存在，这就是他所说的“既是独立又不动变的事物”。在他看来，这应当是第一哲学的主要研究对象。这样的对象已超越了人的感官知觉范围，属于不可感觉的存在。亚里士多德说，“这样性质的一类本体，我们以后将试为证明其实存于世间。世上若真有这样一类的实是，这里就应该是神之所在而成为第一个最基本的原理。”(第222页)因此，对于这个以探求第一原理为旨志的哲学，他认为，“我们可称之为神学”(第119页)。

这样，依据亚里士多德关于学术的分类思想，我们就可以列出下面的类别表：

(一) 理论学术(智慧)

- (1) 第一哲学，又称神学。
- (2) 第二哲学，又称自然哲学：
  - (a) 物学
  - (b) 数学

## (二) 实用之学 (实践科学)

- (1) 政治学
- (2) 经济学
- (3) 伦理学
- (4) . . . .

## (三) 制造之学 (创造科学、技艺)

- (1) 建筑
- (2) 医疗
- (3) 文学艺术
- (4) 裁缝
- (5) . . . .

### 哲学主题内容的划定

在区分学术门类的基础上，亚里士多德进一步探讨了哲学这一最高学术应有的主题、内容和范围等问题。对这些问题，他第一次作出了明确的规定。

关于哲学的主题、内容和范围问题，同人们的哲学见解、观点紧密结合在一起，这二者实际上是难以分开的。人们认为“本原”是什么，在这种观点里也就表现了他们关于哲学这种理论的性质以及它应有的主题、内容的根本看法。在亚里士多德以前，哲学各派观点纷纭，对哲学的理解也各异所是。有的注目感官世界，有的把哲学引向理智世界；有的注目于变化中的存在，有的则追求永恒不变的存在；有的注重于个别事物，有的却只看重普遍性的事物和原理，等等。

在关于哲学对象、主题、内容的不同理解中，明显地表现出人们用以处理这些问题的原则是根本分歧的。这些分歧可以归结为如下几个基本矛盾关系：感官对象与思想对象的关系，真实存在与非真实存在的关系，普遍原理与具体原理的关系等。关于哲学性质、主题和内容的不同理解，实质上是由于对这些矛



盾关系的不同处理所造成的。

一般说来，此前的哲学在这些矛盾关系面前大多采取两极对立的观点。如亚里士多德在《形而上学》中所分析的，一些人相信感官认识，一些人则不相信感官认识。相信感官认识者“将感觉当作了实是”，“以现象为真实”，于是便否认有全无动变事物的存在，将哲学视野限制在“可感觉世界”的范围；而不相信感官认识者则恰相反，他们又认为“没有一样事物是真实的”，“一切皆在静定”，于是把哲学引向超感官的理智世界，只以永恒本体为哲学的主题。正是由于这种相互矛盾的观点，才生出了关于哲学以何为主题、内容和范围的种种“疑难”问题。亚里士多德在第三卷中列举的十几个疑难问题，主要就是针对这类片面的极端观点而发的。例如，哲学“只要研究本体的第一原理抑或也该研究人们所凭依为论理基础的其它原理”，“是否只有可感觉本体才算实际存在，或另有其它与之一同存在”，“是否我们的研究限于本体，或亦旁及本体的主要属性”等等（第 37—38 页）。这类问题之所以成为“疑难”，就因为它暴露出了先前两极观点的片面性，依据他们的看法这些都是不可解决的矛盾难题。

亚里士多德的基本立场是试图把那种各执一端的片面理论，以他自认为合理的方式统一起来。他在这个问题上的做法具有“调和”的性质，在他自己的所谓统一的理论中也到处充满着矛盾。但应该说，他为消除片面性所作的统一尝试是合理的，即合乎认识之发展逻辑的；在他理论中所表现出的那些矛盾从本质上看也是哲学理论不可避免的，不但在他的哲学中存在，在后来两千余年的哲学中也始终存在，所不同者只在他是以古代的形式表现这些矛盾的。

(1) 关于感官对象与思想对象的矛盾的问题。

亚里士多德明确提出了这样一个论断：“哲学旨在寻求可见事物的原因”（第 28 页）。这就是说，他肯定哲学是以感官对象

为对象的，否定了那种以超感官的共相、意式为哲学对象的观点。

哲学最初是从感官对象起始的，早期的自然哲学家们都是以感官对象为本原去说明感官对象的生灭变化。正如亚里士多德所指明的，他们由于“对自然万物的惊异”才“开始哲学探索”（第7页）。他们坚持的观点就是，感官世界乃是自身根源的存在。后来，哲学却逐渐地离开了感官对象，把统一性的原理建立在感官世界之外，以非感官的对象为本原存在，随之感官世界反被看成一种非真实性的存在。哲学非但不是以可见事物为对象，而且成了专门为了否定这类对象的一种理论。

亚里士多德提出的这一命题，就是为了扭转脱离感官对象世界的那种哲学倾向，而试图使哲学回到可见世界中来，重新确立起感官对象的权威性。他尖锐地指出，柏拉图所讲的那个“通式显然并不存在”，毕达格拉斯派的数理对象也同样“显然不能离可感觉事物而独立存在”（第210页）。亚里士多德在同这两种哲学的辩论中明确地说：“我们却常说这些可感觉事物不能作学术的主题。照我们前曾说过的，我们确认这些就是学术的主题”（第296页）。

但是，亚里士多德却也不是要把哲学径直拉回到初期的那种只限于研究感官对象的理论中去。在另一方面，他又向人们提出了这样的疑问：我们能否说学术可以“泛涉可感觉事物”，或“专论可感觉事物”？他给出的答案是说：“可是，这又并不专研可感觉事物；因为它们是可灭坏的”（第210页）。在这里就表现出了他自己理论上的矛盾。

在亚里士多德之前，哲学所以从感官对象世界开始，然后逐渐离开这一世界走向了超感官世界，这里有一个认识逻辑的支配，人们并非只是由于某种偶然原因误入了歧途。人们从运用感官知觉所认识到的对象中很快便发现出，在这类对象中是存在着很多的不确定性质的。感官对象都处在变动之中，变动

即意味着它们并非实在的事物，人们既可以把它们看作存在而又可以同时看作不存在。如赫拉克利特派的克拉底鲁所指明的，“事物既如此动变不已，瞬息已逝，吾人才一出言，便已事过境迁，失之幻消”，人们对它“凡意有所诣，只能微扣手指，以示其踪迹而已”，怎能谈得到实在（第74页）。此外，感官事物都是在相对于感官的关系而存在的，在不同感官关系中的事物其性质可以是各不相同的，如“同一物，有些人尝之为甜，另有些人尝之为苦”，事物在不同距离所呈现于人眼前的尺度、颜色各不相同，事物呈现于健康人和病人眼前的性质也各不相同，等等（第74—75页），依此不定性质我们也不能将感觉就当作实事，而认为“真实存在于其所呈现”。这样，从毕达格拉斯和巴门尼德等人起始，就抛开感官对象而诉之于思想对象，一步步走到原子论和理念论。

这些矛盾，亚里士多德也都是承认的。他也认为，“关于真实的性质，我们必须认定每一呈现的物象，并不都属真实”（第75页）。而且在他看来，既然一切感官对象都处在运动变化之中，那就必有一个本身不动却能致动的事物存在，通过它以保证感官对象的存在，并为感官对象的动变提供动力来源。这就是亚里士多德称作“神”的那种最高存在，这样的对象当然属于超感官的对象。

所以，亚里士多德的观点是这样的：当他面对柏拉图等人的哲学时，他强调的是“我们是在寻求现存事物，以及事物之所以成为事物的诸原理与原因”（第118页），由此他坚持哲学的主题是感官对象；而当他面对自然哲学家的理论，要表明第一原理的性质时，强调的却是：“我们必须向他们证明，要他们认识：宇宙间必有全无动变性质的事物存在”（第75页）。这里明显存在着矛盾，而亚里士多德也完全意识到了这个矛盾，因此如果责问他哲学到底应该研究什么，他只能回答说：“在可感觉本体（即这世界中的本体）之外是否需要假设一个可分离的

本体，抑或将可感觉本体看作是智慧所关切的实在事物，这一般是难言的。因为，我们似乎在寻觅另一类本体，而这正是我们的问题所在——是否在事物自身以外另有不属于可感觉事物的独立存在……”（第211页）。

亚里士多德赞同于自然哲学家们的，是他们确立了感官对象为哲学的主题；而又赞同于柏拉图的，是为了说明感官对象的性质必须假设一个可分离的本体。亚里士多德所要确立的理论是，如何把这两种事物统一在一个世界之中：这个世界既是由可见对象构成，又包含着不可见的对象，从可感觉对象去理解不可感觉对象的存在，从不可感觉的对象去说明感觉对象的原理与原因。一句话，就是要把这两类对象沟通起来。亚里士多德的哲学可以说就是为沟通这二者而建立的一座桥梁。

## （2）实在与非实在的矛盾问题。

感官对象是哲学的主题，哲学自然就要从研究感官对象入手去建立自己的理论。在亚里士多德看来，哲学要探求的是事物的原理与原因，这些构成哲学的基本内容；但这些原理与原因都是为了说明、也必须服从于说明那些可感觉对象。

哲学的宗旨在于追求真理或叫真知。而在古代哲学，真理是同真实存在同义的。追求真理，也就是要分清哪些是实在的对象、哪些是非实在的对象。哲学在开始阶段是以这样的方式去探究的：人们素朴地以为，在众多感官对象之中必有一种或几种感官对象为实在的存在，他们称作本原物，而其他那些感官对象不过是这一本原物的派生物、变形物。这种方式在各种不同的感官对象之间去区分实在和非实在，这在初期是不可避免的。随着哲学思维从具体走向抽象的发展，当着人们必须以一种不具有特殊性质的本原去说明万物时，便首先把这个充作本原的独立存在的感官对象（水、火、气等）抽象化、普遍化，变成了一般性的存在而与其他感官对象对立起来。在这一阶段，实在和非实在的对立，就已表现为一般存在（思想对象）和特

殊存在（感官对象）的分裂、对立。这就是人们脱离感官对象、走出可见世界的开始，也是在感官世界之上另外设立了一个超感官世界与之相对峙的开始。这里距离柏拉图的理念世界只差一步。按照古代人们通行的观念，人对对象意识与意识的对象是具有同一性质的。只要稍加引伸就会得出这一结论：既然与感官相对应的事物是感性的存在，那末与思想相对应的事物也应当而且只能是一种思想性的存在，这就是“理念”。于此，哲学就走到了由感官对象出发而最终导致否认感官对象为实在存在的结局。

亚里士多德提出“哲学旨在寻求可见事物的原因”命题，决不仅是为了调整一下哲学研究的主题和对象的问题，更重要的还在于，哲学通过原理与原因的探求最后必须确立肯定感官对象的实在性的观点。从这一意义说，在亚里士多德关于哲学主题的变革观念中，实际是蕴涵着哲学问题的提问方式、哲学自身理论观点的一种变革。

“什么是本原”、“什么是实在的”？按照亚里士多德的理解，这不能从某一种或某几种感官对象中寻找，也不能从感官对象与抽象的思想对象之间去寻找。感官对象对我们来说就是实存的对象，这点不容怀疑。哲学的提问应当是：探究那种使它成为实存对象的东西是什么，也就是从所有感官对象的自身之中去寻求它的实在存在。这样，什么是本原、什么是实在存在的问题，就变成了在一切感官对象之中“什么是它的本体”这样一种提法。因此亚里士多德也就把哲学归结为一种探求事物存在之本体的理论：“从古到今，大家所常质疑问难的主题，就在‘何谓实是’亦即‘何谓本体’”（第126页）。

按照亚里士多德的观点，我们所面对的是一切感官对象，感官对象对我们呈现为一个复杂的存在系统。如果我们把它分解开来就可以看到，它包含多种多样的性质和属性，有的属于事物本身的存在，有的属于事物的质，有的属于事物的演变，有

的属于事物的状态，有的属于事物的数量，有的属于事物的关系，等等。所有这些对我们都是存在的，但对构成这一事物所以成为这样一个事物来说情况却各不相同。有的属于它的基本的存在，有的只是依附于它的存在。人是通过范畴以把握这些存在的，如果结合人关于物的判断结构分析，我们首先要提出并回答的问题应是“这是什么？”然后才能谈得到这个“什么”的事物是怎样一种状态、有何特性等等问题。

这样，亚里士多德就把何谓本体的问题归结为：要在一切存在的对象里首先去判明什么是基本的存在，把它同从属的存在区分开来；要在了解事物的提问中首先回答出“是什么？”，把它同那些属性之是区分开来。在亚里士多德看来，“本体”就是事物的“基本之是”、“本性之是”、“原始实是”，把握了事物的本体，也就是把握了事物的存在本性，事物其他方面的属性才有可能得到理解和说明。哲学也可以说就是本体之学，“哲学并不研究个别主题具有这些或那些偶然属性，它所尚想于事物者将以阐明万事万物之所由以成为此事此物之实是而已。”（第216页）。

从哲学最初提出“万物本原是什么”的问题，现在归结到“什么是本体”这一问题，这是哲学认识的发展逻辑所决定的必然趋势，也是哲学认识在曲折演进中的一个重大进步。“本原”和“本体”两个概念在本质上是彼此相通的，二者具有类同的内容。所以从一个可以引伸出另一个，从一个也可以归结为另一个。在这一意义说，事物的本体也就是它的存在本原，同样地，本原也必然包含事物的本体。但这两个概念的侧重点、定向点却不完全相同。从它们的广泛涵义说，二者都具有下列意义：来源、起源、“所从出者”；基质、构成元素、组成成分；本性、本真、规定；动力、始因等。从二者固有的本性说都属于回溯论，具有返朴归原、追求本真的性质和倾向，但它们的注重点不完全相同，“本原”更多地或首先注重的是那种作为始源

性的存在即所谓的原初物，所以它更接近于原始神话的“由来”观，往往把本原归结为类似于祖先的原初存在，造成事物与其本原的两离存在。“本体”则侧重于从现存事物自身的基质和本性中去追寻它的存在的原因。这样的本体虽然也被看作原初的存在，而且作为事物的本真仍然与事物是两离的存在，但它毕竟向现存事物靠近了一步，作为隐蔽的存在与事物有了较为直接的同一性，这种认识方式因而也就更符合于科学理论思维的要求。所以，从“本原”的追求转变为“本体”的探究，可以而且应当看作是由原始神话思维过渡到科学理论思维的一个重要的步骤。如果说，人们从本原的提法中最后导致的直接结论是否定了感官对象的实在性，那末，本性的提法恰是为了从它去肯定、理解和说明感官对象的实在性。不过，这仍是一种间接地肯定、理解和说明的方式，最后仍然避免不了从一般与个别关系把事物自身分裂为实在和非实在的两种存在这个结论。在这方面又表现了“本体”的探索和“本原”的追求在思维方式上的同一性。

### (3) 多样性与统一性、普遍性与具体性的矛盾问题。

亚里士多德肯定了感官对象的实在性，哲学的任务就在于要去说明“事物之所以成为事物的诸原理与原因”（第118页）。然而个体事物无限众多，“为数无尽”，人们怎么可以一一去研究，逐个下出定义呢？而且哲学又不能放弃另一部分事物，只研究其中的某一部分事物。“哲学家的事业原也该能考察一切事物”（第59页）。这就陷入了一种矛盾困境。亚里士多德在所提出的那些疑难问题中就表达了这一矛盾：“是否一切本体归于一门学术或分属数门？如须分属数门，则哪一类本体该属之于哲学？另一方面来说，要一门学术管到一切事物又不是确乎可能的……”（第41页）。

这一矛盾，是在转变了哲学提问方式之后必然会出现的。这基本上是属于多样性与统一性的关系问题。在原来的提法中，这

个问题比较单纯，多样事物的统一性就体现在那个作为本原的单一原初物中。只要找出这个原初物，其他事物不管怎样花样翻新，都可以看作本原的变形物而从这一原初物得到解释和说明。这是一种单一实体的统一性。现在要来说明每一事物所以成为这样一个事物而不是那样一种事物的原理和原因，就必须把统一性直接放到多样性中去理解和把握。这意味着必须改变寻求统一性的认识方式，当然就要困难得多了。这种统一性的认识方式实质上属于从共性去统一个性的认识方式，它在从毕达格拉斯、巴门尼德到柏拉图的哲学思维中，已经作为弥缝实体统一性矛盾的一种必然思维趋向而表现出来了。只是他们始终未能脱离实体统一性的思维方式，不过是把实体“共相”化了而已。实体的共相化，也就是一般性、共相性的实体化。这就是柏拉图所主张的那种在这座房屋和那座房屋之外，作为规定它们房屋性质的还有一个一般的房屋（房屋原型）存在的观点。走到柏拉图这一步，用一种共相实体（理念实在）去充当万物的本原，不但进一步暴露出实体统一论的矛盾，也同时暴露了共相统一论的矛盾。亚里士多德而面临的任务，就是在克服这二者的矛盾中，如何寻找一条把两个极端调节起来的合理认识方式。这一方式具体地表现在亚里士多德关于本体的学说中，他同时也把它作为一种科学理论思维的方法，推广到哲学用以观察、理解、说明其对象的活动之中。

在亚里士多德看来，“哲学不研究个体”（第211页），哲学家却又应该是“能识万物原因的人”（第4页）。怎样做到这点？亚里士多德提出了一种方法，这就是“普遍地研究实是之所以为实是”的方法（第56页）。

所谓“普遍地研究”，也就是“综合性”的研究，即要从个体存在中去把握它们的共性、一般性、普遍本质的研究方法。亚里士多德是这样解释的：“我们所称‘普遍’则用为诸个体的共通云谓”（第48页），即哲学“考察的都是普遍真理与原始本



体”（第 61 页）。

这样，亚里士多德就从个别存在进到了一般、共相领域。哲学面对的对象是感性的个体事物，而哲学的原理却是一般、共性的普遍规定。在这点上，他与柏拉图是一致的，同样认为“若说原理的性质不是‘普遍’而是‘个别’的，它们将是不可知的；任何事物的认识均凭其普遍性。”（第 55 页），但如果仅仅坚持这点，就会消解个体，即把个体归结为一种普遍性的存在，而把一般性、共相变成独立实体，那样的话，亚里士多德就不是亚里士多德，而只是柏拉图了。亚里士多德不同于柏拉图之处在于，他试图在普遍性中输入个性的内容，使它变成一种规定个体事物多样性的普遍性原理。这就是体现于事物“定义”中的那种个体的科属规定，亚里士多德称之为“形式”的东西。

这就是亚里士多德提出的哲学研究对象的特有方式：“研究所有实是诸品种，在科属上论其所以为实是在原因与原理这任务，归之一门综核性学术，而各个专门性学术的任务则分别研究实是的各个品种”（第 57 页）。

亚里士多德提出的概念式的研究方法，确实体现了个别与一般相统一的某种辩证法因素。当然他在这里只是作了一种探索性的尝试，并未真正解决一般与个别的辩证关系问题。亚里士多德最后仍然陷入一般与个别的分裂之中。然而他的尝试却启迪了后人。他在这里所确立的哲学概念，很类似于黑格尔的哲学概念。黑格尔在两千年后所追求的也正是这种“不只是抽象的普遍，而且是自身体现着特殊、个体、个别东西的丰富性的这种普遍”<sup>①</sup>。

从这种理解出发，亚里士多德明确规定了哲学的任务、主题和内容范围。他认为“我们研究的主题是本体；我们所探讨

---

① 译文见《列宁全集》，第 33 卷，第 98 页。

的正是本体的原理与原因”（第 237 页）。而在这个有关本体的原理与原因的内容中，也要包括那些属于本体之秉赋的质性、属性，例如动变原理，一和多以及由此形成的诸对反关系等。哲学也要研究“通则”即思维的逻辑规律。最后还要研究规定着一切本体的那个“第一原理”，也就是作为原始推动力的永恒本体——神。

## 2、从生成看哲学的真实本性

### “先验规定”与历史性质

“哲学”究竟是怎样一种理论，它“应当”具有一种什么样的性质？这是在哲学发展过程中不断被重新提出，永远难以得到确定答案的一个问题。哲学理论的变革始终同哲学观念的变革结为一体。哲学理论的发展因而甚至可以被人们看成只是在为“哲学究竟是什么”这一问题寻求答案的一个过程。这种说法当然有些夸大其词。但它却反映出一种真实的本质和真实的历史情况，这就是，在一切意识形式中，“哲学”这个概念和“哲学”这种理论是最具不确定性的，人们对它的看法也是最为纷纭的。

古代哲学是处在生成过程中的哲学，属于原始性质的哲学理论。亚里士多德是在古代哲学家中第一个把“哲学”作为对象进行了专门探讨、并作出明确规定的思想家。古代哲学在生成过程中所表明的性质，和亚里士多德首次对哲学作出的规定，当然会对后世的哲学演变发生重大影响，在后来众多有关哲学性质的见解中占有一个特殊地位，值得我们给予特别的重视。

我们甚至可以说，古代哲学在生成中所表明的性质和亚里士多德对哲学所作的规定，构成后世人们思考哲学理论性质的

基本依据，无论你把哲学理解为什么样的理论，都不能不充分估计到它的这个“原初”性质和规定。事实上，亚里士多德关于哲学是最高“智慧”这个提法就成为两千余年来人们理解哲学的一个基本原则。例如，近代许多哲学家都是从这一观点去理解哲学的。笛卡儿说，“哲学一词表示关于智慧的研究”，他关于哲学的分类也基本上类似于亚里士多德的学术分类；霍布士说，“哲学，也就是对智慧的研究”，在他看来哲学作为智慧也就是“关于结果和原因的知识”；黑格尔关于“哲学是对于事物之思想的考察”的理解也溯源于亚里士多德的智慧说。直到今天，我们从许多哲学教材中仍然可以看到“哲学是最高智慧”的提法，足见其影响之深远。

但我们又必须看到，古代哲学表明的性质以及亚里士多德为它作出的规定，表现的主要是哲学理论的“原初性质”，它是人们思考这一问题不能不予考虑的一个前提，却不是哲学作为哲学“应当”具有的性质，更不是什么哲学固有本性的“先验规定”。就以“最高智慧”的提法来说，它也并未消除对哲学理解的多歧性。人们虽然都把哲学看作最高的智慧，赋予它的内容却往往各异其是。人们可以从把握最高真理的意义把哲学引向思辨形而上学；也可以从把握真理方法的意义把哲学引向认识论或认识方法；还可以从自我理解的意义把哲学引向人本学；甚至可以从最高神圣真理的意义引向宗教神学，如此等等。中世纪被称为“天使博士”的托马斯·阿奎那就是依据亚里士多德的学说为基础，建立了他的庞大的宗教哲学体系。他抓住了亚里士多德关于最高智慧是一种神圣的知识的观点，把哲学思维直接引向维护和论证“上帝的智慧之光”。

事实上，古代哲学具有的就是一种复杂的多歧的性质。虽然它有一个总的趋向，就是从原始神话思维向科学理智思维的转向，哲学被称为最高的智慧即由此而来；但在最高智慧的名义下，所含蕴的内容却是纷繁多样，充满多歧意义的。这里既

有科学知识的内容，也有神学幻想的内容，既有自然理论的内容，也有人文伦理的内容，既有形而上学本体的内容，也有关于认识性质和形式的内容，等等。正如恩格斯曾经指出过的，古代的哲学家不仅创造了多种多样的哲学观点，而且创立了多种多样的理论形式，在这里“差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽”，以致使我们在探讨许多问题的来源时“常常不得不回到这个小民族的成就方面来”<sup>①</sup>。

亚里士多德关于“哲学”所确立的理论同样充满了诸多矛盾的内容。他的哲学观所以能比其他人的理论对后世发生更大的影响，是因为他在古代哲学家中首次专门探讨了有关哲学的主题、对象、性质和内容范围等问题，并对这些问题给出了明确肯定的回答。我们如果仔细地去研究就会发现，他的这种哲学观的根本特点就在于：如同他的整个哲学学说一样，是在总结、概括前人各种不同观点，甚至在包括根本相反的观点的基础上，加以组合、调谐而形成的结果。在这一意义上说，亚里士多德对哲学的看法，不过是结构在一个统一体系中的各家各派的想法而已。也正因为如此，它才能够比较好地体现出古代人们的哲学思维的趋向和特点，而对后世发生较大的影响。

我们从前面的分析中已经看到，亚里士多德一方面肯定哲学是智慧，智慧就在于探求事物的原理和原因，由此把哲学引向科学理智思维；而另一方面，又把第一原理和原因归结为一种神性的存在，即所谓宇宙终极的至善和目的，认为哲学因此对象才成为“神圣的学术”和最高的智慧，这样又把哲学引向神学幻想思想。这类矛盾充斥于其理论之中，在所有类如感官对象与超感官对象、个别存在与普遍存在、必然原因与目的原因、动变事物与永恒事物等等关系，他都一股脑地纳入“哲学”考虑范围。他的哲学面对的虽是一个统一的世界，这点与

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第385—386页。

柏拉图和德谟克利特似乎有所不同，但这个统一的世界却是由性质根本不同的两种对象、两种存在合并而成的。亚里士多德的世界是一个两重化或多重化的矛盾世界。所以在后来的发展中，神学家们要把哲学引向神学能够从亚里士多德的观点找到根据，哲学家们要把哲学引向科学同样也能从他的观点找到根据。

所以，无论对于古代哲学从生成中表明的性质，还是对于亚里士多德首次为哲学明确规定的性质，我们首先都应把它们看作是古代历史的产物，表现的是哲学在古代条件下的历史的性质。它们的理论趋向和理论矛盾，都是“原始哲学”在理论性质和内容中所不可避免会具有的趋向和矛盾。然后在这一基础上，再去考虑古代哲学作为原始理论在哲学发展史中所具有的特殊作用和意义。

亚里士多德在哲学发展史中首次明确规定了哲学的主题和对象，他所阐明的观点是具有历史性的，他为哲学确立的地位和本质，即把哲学视为最高精神活动的地位和本质，却是具有根本性的，不能动摇的。后人可以因为具体看法不同而去改变亚里士多德关于哲学的观点，但必须承认哲学的这一地位和本质。在我看来，如果说“哲学”作为哲学来看应当具有某种“先验规定”的话，那末，它的这一最高地位以及由于这种地位而必然具有的那种性质，对后来的哲学发展来说就属于“先验”的规定。

亚里士多德从总结先前哲学在生成过程所表明的性质中，明确把哲学规定为探求第一原理的最高智慧。这里的表述形式当然有其历史性的以及他个人观点的特殊内容。例如他把哲学说成探求原理与原因的“智慧之学”，这样就划入了科学知识范畴，并且认为哲学作为理论学术并无“实用目的”一类，都明显同他只把“求知”看作人类本性这一特定的认识有关系。我们抛开这些不论，在他的这一表述形式中确是透露出了哲学作

为人类迈进文明历史门槛首先创造出来的一种理论形态，它在人的精神活动中所必然具有的特殊重要的地位和本质。具体说来：

(1) 自从人脱离动物界进入人的历史发展阶段以后，就需要一种同人自身的生存本性相适应的精神活动形式。如果说原始的宗教神话是蒙昧时期人性的某种精神表现方式，那末进入文明时期以后，哲学就成为人用以理解和把握外部世界和人自身本性，并借以培植其他意识内容和形式的一个根本的精神活动方式。理论的哲学是文明人类的特有精神表达方式，在这一意义上也可以把它看作就是人所特有的存在方式之一。人不能没有哲学，也唯有人而且是文明的人才能有哲学。这二者必将在相互作用中共同生存，它们的性质也必然会在相互适应中得到共同的发展。至于将来哲学在形式上是否会根本改变，甚至为其他更高的形式所取代，现在我们难以预断。但可以肯定的是，表达人的精神本性、满足人的根本追求的这样一种活动形式总是要存在的，在今天它就是哲学。

(2) 既然如此，哲学在人的各种意识形式中就必然是居于最高层级的地位，同人的一切意识活动都有密切联系，具有综合反映人的各种精神品性的一种最高的精神活动形式。在这一点上说，亚里士多德把哲学看作“最高”的智慧是很有道理的。在此后的历史发展中虽然其他意识形式有时也会压倒哲学的地位，例如中世纪的基督教神学和近代 17 世纪的自然科学，但最终都取代不了哲学的位置。哲学能够维持自己这一特殊地位的保证，就在于它不把自己归结为某一个别的精神活动本质，而是要全面地发挥人的精神活动内容，这里既包括理性、意志和情感，同时也包括欲求、信仰等品质。哲学从亚里士多德迄至现代，它自身的活动主要采取了理智“理论”的形式，这只能看作它用以表现自己的一个主要方式，决不能由此把哲学仅仅归结为一种理性本质和理论活动。哲学作为一种根本的精神活

动渗透于一切社会的意识，也贯串于其他各种活动形式。我们应该说，实际的哲学存在于一切活动方式之中，理论的哲学只是它逻辑形态的表现形式。这点在古代哲学就已表现出来，亚里士多德之前和之后，不少哲学家都以诗歌、格言、对话、神话等方式表述他们的哲学观点，这种情况决不能看作只是一种偶然的现象。

(3) 哲学作为人的根本精神活动形式以及它的这种活动中所处的最高层级的地位，决定它所关怀和注重探讨的，必然是同人的生存活动和活动内容有关的那种最为重大和最为根本的问题。人们最关怀的那些问题，也就应当是哲学注重去探讨的问题。但要回答和解决这些问题，哪怕是观念回答和解决，也决非某一种精神活动所能做到的，这要依靠人的全部活动才办得到。哲学由其地位所决定的任务，主要是为回答对解决这些问题去探求思想的前提和根据，而这个前提和根据首先就在于对“问题”本身的提出能够有一个正确的理解和把握。因此，哲学之作为哲学，它对问题的探讨不同于其他意识形式，总是具有统观性、究根性、反思性和批判性。这些就构成哲学——从理论形态说——的根本特点。所以哲学总是表现为世界观、人本观、人生观、知识观、价值观这样的理论形式。例如古代哲学，它一开始就以寻根究源的理论姿态出现在人们面前。所谓寻根、究源，即探求人的来源、世界的根本，这个问题转过来也就是要对人自身和人生活的世界以及人在这个世界中的活动意义进行批判性的反思。此后的哲学，也始终是沿着这个方向而发展的。

哲学当然还有其他许多特点。但这是它的根本特点，这点则是无疑的。

这些特点看起来都很抽象。什么是对人而言最重大、最根本的问题，人们最为关注的问题是什么？这是属于理论哲学的内容问题。就这个内容来说，它总是具有历史性的。不同的时

代人们关注的问题并不相同，即或问题相同它所蕴涵的具体内容和表现的具体形式也各自不同。对于这些，需要进行具体和历史的分析。

## 哲学世界、科学世界和神学世界

按照亚里士多德的看法，哲学探索起于对自然的惊异，哲学理论的任务就是要说明这个世界的原理和原因。他的这一看法给哲学奠定了一个基调，从此哲学就和人所生活的外部世界结下不解之缘，始终沿着“世界观理论”的方向而向前发展。

人来自于自然世界，又生活于自然世界，一时一刻都不能脱离同这个世界的关系，人的最根本的活动就是要同这个世界打交道。因而关于这个世界究竟是什么的问题，便成为与人的生存和生活具有密切关系，为人所最关注的一个根本性问题。哲学作为人的主要精神活动形式，当然必须去探索、研究这个问题，这点毫无疑义。这里需要思考的问题是，哲学究竟是以何种态度和方式去研究世界的，怎样的研究才是对它的统观的、究根的、反思的和批判性的研究？因为这个问题不只是哲学在研究它，外部世界既然属于人们活动的基本对象，那就需要从各种不同的关系中去关注它、探究它。而在事实上，不仅科学理论在研究它，宗教神学在探究它，文学艺术也要反映它，甚至应当说，人的一切物质活动和精神活动都同它相关联着。那末，在这个对象中，哲学注重于探究的是它的什么性质的问题呢？这是一个关系哲学对象之性质的理解问题，也是一个关系到哲学生存命运的根本问题。

这个问题所蕴涵的矛盾，在哲学发展的初期还并不很明显，表现得也不甚尖锐。因为那时人们是把世界仅仅作为笼统直观的一个对象去对待的，在那种笼统直观的意识中，各种意识形式都还处于萌芽、生成状态，可以相安共存于哲学——智慧这一



母体的襁褓之中。这个矛盾随着意识的分化、发展在后来才逐渐尖锐起来，以致形成势难两立的局面，曾经几次危及到哲学的生存权利和地位。但是，古代哲学的矛盾未达到尖锐状态，不等于它并不存在。应该说，从哲学一开始产生，对世界不同理解视角的矛盾就已存在并表现了出来，不同的只是那时它主要表现为哲学的内部矛盾，例如不同哲学派别对世界的不同理解方式和不同理论观点，亚里士多德学术分类中第一哲学和第二哲学之间的矛盾，等等。

值得我们特别重视的恰恰在于这点：正是在不同观点的对立和不同学科的冲突中，表现了古代哲学研究世界这一对象的特有视角和理解方式。

为什么哲学从关于世界的自然理论产生，而后却必然转向人类学问题的研究？哲学本来要探求万物存在的自然本性的本原，为什么从中挖掘出来的却是一个具有人性本质的本性？亚里士多德把哲学规定为探求可见事物的原理和原因，何以又要设立一个不可见的终极至善作为它的最高原理？哲学既属因果认识的理智思维，为什么神学又被看作“第一哲学”？这些看来都是极其矛盾的。这些矛盾不可能仅仅只是一种偶然促成的现象，我们用“认识”具有复杂性和曲折性的原因也难以给出完整的回答，它必然反映着某种更深邃的根源。在我看来，这里的根本原因就是：世界作为我们探究的对象本身对我们就是一种充满矛盾性的存在；而哲学认识的任务又正是要去全面地理解和把握世界对我们而有的这种矛盾性。在人们不能从矛盾的观点自觉地去把握世界对人的矛盾本性时，它就必然会表现为自然和超自然两极观点的对立、科学和神学两极学术形式的对立，也就是说只能在对立两极的彼此补充中去表现它的矛盾本性。这就是古代哲学的特点。

我们只要回顾一下哲学从泰利士开始中经苏格拉底到亚里士多德为止所经历的思想发展轨迹，就可以看到这里经过了一

个从肯定走向否定再归入否定之否定的圆圈图式：

原始神话——科学、神学——哲学（统一）；

自然哲学——人类哲学——综合哲学；

具体本原——抽象本原——综合本体；

物质基质——灵魂动力——两重根源；

感官世界——理智世界——合成世界；

如此等等。

古代哲学从原始宗教神话脱胎而出，它本是作为原始宗教神话的对立物而诞生的。由此创立了理智思维形式，发展出科学理论部门。但它却始终未能摆脱神话的内容，而且以它自己的方式重又建立起神学理论，最后使哲学变成科学（第二哲学）与神学（第一哲学）的混合体。这一情况，当然可以从初期哲学尚未完全摆脱神话影响这点得到部分解释，但却不可能从它得到完全的说明。哲学所讲的神主要是在思维抽象过程从人面对的客体中升华出来的，它以思维的推理逻辑为基础，同原始宗教神话中那种幻化的神并不完全相同。亚里士多德的神只是作为第一推动力、终极目的的原始存在形式而出现的。它是因为仅从自然的原因无法完全说明对象的存在和变化，不能不寻求对象自身以外的某种原因予以补充而被创造出来的。这样的神，在哲学所面对的对象中和哲学自身的思维中，就存在着深厚的根基。它是从哲学自身的认识中生长出来的，因而用原始宗教神话的“遗迹”并不能完全说明。如果我们考虑到从古代哲学到中世纪神学和近代科学的发展过程，问题就会更加清楚。因为这一过程明显地是又一个圆圈循环，而这一圆圈又恰是古代圆圈在新条件下的一种重复表现：古代哲学的矛盾性质使它走向分解，一方面发展出中世纪的神学，一方面发展出近代科学，这可以看作是从古代哲学结出的两个果实，而后来直到黑格尔为止的“哲学”则始终是在二者的矛盾中生存的，这种图式只是在19世纪转向20世纪的现代哲学中才被彻底突

破，使它归还到矛盾本来具有的真实内容中来。

为什么人们在对世界进行哲学思考时总是摆脱不了科学和神学的矛盾？我们从仔细研究古代哲学的矛盾生成中就会发现，这里的关键是因为“人”，矛盾的根源不在别处，正是存在于人自身。

从人的始源本性说，人来自于自然，属于自然的存在，但就人之为人的本性所应得出的结论却恰好相反，人是在人对自然本性的否定性活动中生成为人的。这就是作为人的生存方式的生产实践活动。人在实践活动中创造了人自己，也创造了人的对象世界。人是自然中最不安分守己的存在。人如果在当初完全顺从了自然所作的安排，他就永远也不会走出动物家族、把自己创造为人。因此在人和外部世界的关系中便具有了完全相反的两重的性质：人是自然进化的产物，又是自己创造活动的作品；人是自然性的存在，又可以说是一种不断想超越自然限制的“超自然存在”；人生成于自然、依赖于自然，相反地，对人而存在的自然也生成于人、受制于人；人的活动一方面肯定了自然、把人归属于自然，另一方面又在物的本性中贯注了人性目的、把物变成“为我的存在”；总之一句话，人是来自世界、属于世界的，对人关系中的世界同时又是依赖于人、属于人的。

正是这种两重性的矛盾把人同其他一切自然物区别了开来，它既构成了人的特有本性，也改变了人的对象世界的性质。对人而言的外部世界，已不仅仅是一个具有时空特性的物理存在，同时还是一个实现人的目的、发挥人的创造性的客体存在。正因为如此，人才不会满足于同动物一样的感官知觉认识，创造出了理智、想象、信仰等意识形式，试图从感官对象的背后去挖掘、发现对人有特殊意义的那个存在。这就是古代创立的“哲学”理论。哲学作为一种统观性、究根性、反思性、批判性的理论活动形式被创造出来，可以说为的就是要去理解并把握人和世界的这种具有两重性的特殊关系，这应当就是居于精神

活动最高层级的哲学所肩负的特殊使命。

人们明确地意识到这种两重性矛盾，特别是从它的真实根源去认识这种矛盾关系，是很晚近的事。古代哲学当然不可能一开始就把握到这点。但人自从成为人那天起就开始具有了人的本性，开始处在两重性的矛盾关系中，对外部世界包括人自身在内的理解就已不同于动物，这点应当是没有疑问的。不同的只是理解的方式、把握的程度不同而已。古代哲学作为一种原始性的理论，从一开始就表现出了这样的特点：它虽注目于外，如亚里士多德所说“起于对自然的惊异”，它的目光却是人的目光，它所看到的对象也是对入关系中的存在，它由此所建立的理论因而也是包含着双重矛盾内容的理论。这些就具体体现在感官对象与超感官对象、物质因与目的因、理智思维与神学思维、第二哲学与第一哲学等等相互矛盾的内容之中。

人总是从人的观点去看待事物。人的观点最早是来源于对人自身肉体 and 灵魂的矛盾构成和矛盾本性的本能意识。肉体 and 灵魂集于人之一身，二者本性却迥然相反。肉体把人同禽兽、万物联在一起，灵魂却引人超脱自然进入神圣境界。长期以来人们用“一半禽兽、一半天使”来说明人的本性，就是基于二者的矛盾性质。人从自我体验中就能意识到人的这种矛盾本性。因为人的意识是以“自我意识”为前提的，当着人用人的眼光去认识外部世界时，必然本能地就包含了人的观点这个出发点。

我们由此就可以理解，古代确立的“哲学世界”为什么必然要由“科学世界”和“神学世界”两部分合成的道理了。古代哲学属于对象性的理论。这个理论建立于不仅人物同源、而且人物同性的基础之上。正是出于这样的观念，他们才可能提出“万物本原”的问题。然而在这样的提法中，他们便不仅把人直接并人自然存在。同时也把人的矛盾本性投射于自然本性之中。如果所要探求的本原物是包括人的肉体 and 灵魂在内的万物“所从出者”、又是它的“所复归者”，那末，本原物自身当

然也就只能被设想为或者两重存在、或者两重性质的存在。单纯地一重性本原，无法解释人连同万物都具有的两重本质，无论你把它设想为肉体性的或灵魂性的单一存在，都必然会导致相反的观点去填补留下的空白。这就是柏拉图和德谟克利特两种对立体系相互斗争的本质。要想彻底消除本原观点的这种矛盾，必须找出造成这个矛盾的根源才行，而这在古代条件下是根本不可能的。不但古代人做不到，近代哲学也未能做到。在古代条件下较为可行的解决办法，只能采取类如亚里士多德的那种方式，把“科学世界”和“神学世界”统一在“哲学世界”之中，使它们变成哲学的第一理论和第二理论的关系。但这也只能是暂时性的共居，终于免不了还要分裂。这样的哲学理论，其作用只在于通过把对立的观点、对立的世界结为一体而暴露出它们的矛盾本性，从而推动认识走向新的分化。

哲学面对的世界是人化的世界。这样的世界既是人的肉体的对象，又是人的灵魂的对象；既是人的肉体的本原，又是人的灵魂的本原。如果说科学世界和神学世界只是分别地表现着它的单一性质，那末，哲学世界就是它综合的和完整的表现。当着哲学无法统一这两重化的矛盾性质时，它就会陷入或者偏重科学世界、或者偏重神学世界的两极倾向，从而形成相互对立的不同观点的派别，即通过哲学自身的理论矛盾去表现人化世界的矛盾。所以，无论在何种形式中，只要缺乏统一的中介，“哲学世界”就始终摆脱不了神学世界与科学世界的冲突。

## 世界观与人的自我反思

人是人一切活动的始初出发点。不论人们意识到这点还是没有意识到这点，人总是为了人而活动的，总要把自己看作活动的最高目的。古代哲学，如亚里士多德所说，似乎只是起于对自然的惊异。而在实际上，他们追求万物本原或本体的理论并不仅仅是为了理解自然，同时也是为了理解人自己，而且主

要是为了理解和说明人自己。包括亚里士多德自己在内，他们所以要把人性的内容输入到自然中去、贯注于本原身上，就是因为不如此便不能从它去很好地说明人自己。他们所说的“神”，实际上就是对象化于自己本原中的“人”的本质，不过在这里人的本质采取了非人的自然本体形式的存在而已。

我们统观全部哲学的发展，都可以归结到这样一点，即：人是哲学的真正主题。哲学在这一意义上说，也就是人的自我反思的理论。这种理论的作用，就在于使人理解自己的本性，为人的思想行为提供根据、阐明意义，从而使人能够自觉为人、充分发挥人的创造本性。哲学的统观性、究根性、反思性、批判性等特点首先就集中地表现在这里。

为了理解人，哲学必须去研究世界，这是哲学的根本特点。这个特点也正是反映了人的本性。因为人不只来自世界、生成于世界，而且正是在对世界的特定关系中才获得人的规定、生成为人的。人是迄今所知宇宙进化的最高产物，在人身上集中了宇宙万物的最高精华。人就是一个微缩的宇宙，也就是宇宙的奥秘。这是人同宇宙所特有的一种关系，宇宙中其他任何存在都不可能具有这种关系。所以，了解人也就意味着必须了解世界，如果不了解世界就不可能真正了解人；反过来说也一样，也只有了解了人，才能真正理解世界，如果不能说明人，对世界的那种理解也就不能算是真正的理解。这就是为什么历来哲学总是游弋于人和自然二者之间，一时间从人走进自然，一时间又从自然返归于人；一时间走进外部世界，一时间又回到内心世界的缘故。哲学是世界观，也是人观；世界观就是人观，人观也就是世界观。

人作为宇宙的花朵、万物的精英，他所以能够达到这一步，一个重要特点就是始终把自己肯定于对自己的否定性中。人对外部世界的关系如此，人对自身的关系同样如此。人的实践活动如此，人的认识活动也如此。这就是人的超越本性。人生

存于世界之中，却又总要超越这个世界，人的生存活动是对自身的肯定，这个肯定却只能实现于对自身的否定之中。所以人对待世界也好，对待人自己也好，从来都不满足于它的当下存在，总要从有形的存在去追求一种无形的存在，从现实的背后去寻找一个更根本的存在。由此我们可以理解，人把自己异化为神，又在自然之上设立一个超自然世界，这种“宗教”倾向也属于人的本性。唯有人能创造出来神，神也就是自身超越的人。人所以采取神的形式以表现自己的超越本质，这表明人还不能真正地把握自己的本质。所以哲学史也表明了这样一个特点：哲学始终同宗教、神学具有密切的关系，也像对待自然那样，哲学总是一时间从人升华为神，一时间又从神返回为人。这样就构成了“神——人——兽”的三角关系；与此相应地表现为“神学——哲学——科学（自然）”三种理论的交织关系。

人有个生成过程，还有个发展过程，这二者实质是一个过程。人即使形成为人（这只是相对于脱离动物家族来说）以后，在他的发展过程中也同样在不断生成。人始终没有一个定型，也没有像柏拉图所说的什么人的标准模式。人永远处在自我创造的过程。作为人的反思理论的哲学同样如此。哲学所以总是处在不断自我否定之中，屡次重新提出“什么是哲学”这个老问题，而且不但观点永在翻新，连主题和对象也要经常更换，以致给不出一个为大家都能接受的哲学定义，这种情况正是反映了人的不断变化和创新的本质。其实，从有哲学以来，本原的世界并未发生什么根本性的变化，它照样还是那个世界，这里发生重大变化的是人，是对人关系的世界，是人对世界和自己的关系。所以，哲学理论的历史变化，表现的主要是人自身的变化。

我们回顾从古代哲学以来的变化，可以看到它的实质不过是一个不断重新发现自己、认识自己、把握自己的过程。如果我们把问题凝缩在“人是什么”这个提法上，那末，不同历

史阶段的哲学理论所注重研究的不同课题，就不过是对人探求的方式不同，或者说是以不同方式所把握到的不同性质的人。

古代哲学是自然本原论或自然本体论，这就意味着它是从人的初始来源和对象性存在中去认识人的本性的。“人是什么”对它来说，这就看“本原或本体是什么”，本原或本体就是人的本真的存在，或者原初状态的人。这种认识方式反映出，人是从自然世界中走出来的，而且人的生存和生活又处处都要依赖自然存在，要探求人的本性当然首先就要追寻他的始源。古代哲学注重的是人同自然存在的同源、同性关系即同一性关系，这种关系确实存在于人身上，对于理解人是首先必须搞清楚。古代哲学因此是认识人的本性所必须经历的一个环节和步骤。古代理论把人理解为自然存在，同时也就把自然理解为人性的存在。由于它把人所特有的本质对象化为自然存在，这就不仅使人的本质变成非人的存在，而且成为实体化的存在。所以才导致亚里士多德的那个第一本体既具有了“神性”，却又可以成为理智科学的对象。中世纪神学所讲的上帝就是从对象化于自然的人性本质发展而来的。

欧洲中世纪的哲学是一种神学理论，这就意味着它是从人的理想本质、幻化的身影去理解和把握人的。“人是什么”对它们来说，就看“神是什么”，神的本质就是人的最高本质。这种方式所强调的是人所异于自然存在的那种本质即人同自然的对立性一面。古代哲学为神学所取代，这固然有着特定历史条件的根源，我们从其中也能看到某种逻辑必然性的根据。因为人虽来自于自然又生活于自然，但人却是由于否定了自然联系而成为人的。像古代哲学那样，把人彻底自然化，完全抹煞人的超自然性，这就把人混同于物了。在这一意义上，中世纪神学代替古代哲学，也是理解和把握人之为人的本性所不可避免的一个步骤。问题在于，神学理论使人的本质超脱于自然存在，同样也使它超脱于人的存在。这样就不仅使它变成一种虚幻的对



象，而且反过来成为扼杀人的自然性的枷锁。上帝主宰一切，人成了自己影子的奴隶，这当然是人所难以忍受的。所以，要真正理解人，下一步就必须把从人异化出去的本质重新归还于人。

近代哲学的发展过程就表现为把上帝自然化和人化的发展过程。经过古代和中世纪的发展，在近代哲学中“神——人——兽”和“神学——哲学——科学”的关系得到全面展开。在这一基础上，近代哲学家创造了多种多样的理论形式。

一个方面，上帝作为实体存在被自然化，由此自然也被神圣化。在一些哲学家看来，自然就是一切的创造本原。自然创造了无机物，自然创造了生命，自然也创造了人。但这时人们理解的自然同古代哲学的自然已不同，自然就是自然，不再包含任何神灵，自然具有无限创造力，一切都只能是自然的作品。按照这种理解“人是什么”，就看自然所创造的物品是什么。这样，人就被归结为自然的造物，同其他自然产物具有同样性质，只是品位高一些罢了。这种理论强调的是，人作为自然产物同其他自然物体的区别即在自然统一性中的差别性。他们赋予人的本性实际就是一般生物的本性。在这一点上，这种理论重又突出了人从自然生成的本性，却与古代理论又有不同，它把人看作是自然所创造的最高级产品，归于自然又区别于自然其他产物，这是一个历史的进步，具有更多的合理性因素。但这种哲学从本质上仍然把人还原于物，只是把它理解为自然的一个特殊物种，其思想行为的根据都企图从物的本性得到解释，完全忽视了人的超越自然性的本质，这显然是片面的。所以，它最终不能不被相反的观点所否定。

另一个方面，上帝作为精神本质被人化，由此人的意识也被神圣化。原来上帝用几句话就创造出了自然世界，现在则改换成人的意识对自然的创造关系。在这些哲学家看来，人的意识是对人面存在的世界的创造本原，所谓外在世界不过是内在观念世界外化形式的存在，它只依附于人对它的观念，“人为自

然立法”。按照这种理解，“人是什么”就看赋有创造本性的意识或理性是什么。这种理论突出地强调了人的创造性本质，这是它的主要意义所在。以往的哲学只看到人是某种非人本质的创造的产物，忽略了人作为创造本原的能动本质。这种理论强调了这点，是一个重大进步。但它却把人抽象化，变成一股飘渺的烟雾、一组游荡的孤魂，完全失掉了现实存在的基础。所以在这种理论之后，不能不又出现新的理论去纠正它、补充它。

近代还出现了其他一些理论形式。例如较有意义的一种是直接以人为主题的“人本学”哲学。这种理论把哲学干脆变成用以回答“人是什么”的理论。在这点上，它使哲学的主题明朗化，反映出近代哲学发展的本质趋向，是很有意义的。可惜的是，它在对人的理解上并未提出什么可以令人称道的观点。在这种理论看来，人不过是一个有理性，同时又有血肉之躯的动物而已。它并未跳出人是“一半禽兽，一半天使”的传统框架，仅仅把近代以来关于人的两种对立观点作了一个简单的组合。至于禽兽和天使怎么能够结合成为人的，对于这个问题这种理论什么也不能告诉我们。

哲学发展到这一步，关于人的问题已趋于明朗化，它的基本矛盾也清楚地摆在人们面前。人有肉体一面，还有精神一面。这是本性相反两种存在。由于这一矛盾使人同自然物体既有同本、同源的关系，又有了完全不同的性质。人作为自然存在是一个“能动的自然存在”，它不仅把自己从自然大家族中区别了出来，而且在自己的能动活动中把自然变成了被动的客体。现在的问题就是要找出，赋予人的能动性的基础、把人从自然界区分出来的基础、使“神性”和“兽性”能够结合于一体的那个基础究竟是什么。这个基础由马克思发现了。按照马克思的观点，这个基础不是神灵，也不是自然，而是人自己的实践活动。实践，这就是使人从自然中提升出来的本源，使人成为一种能动性存在的基础，使“神性”同“兽性”结集于人的一身

的根据。马克思的理论从根本上回答了令先前哲学家们困惑不解的人之谜，这同时也就找到了解开自然、世界之谜的钥匙，因而使整个哲学理论发生了一个根本性的变革。从此以后，关于非人世界（自然本体）、超人世界（上帝天国）的那种争论就退出哲学的“主题”地位，只由科学家和神学家们去讨论了，哲学关怀的是人自身的世界，是与人的解放、发展直接有关的课题。这样，传统哲学就让位于现代哲学。

### “哲学世界”的分裂与统一

从上述我们就可以了解，哲学所面对的世界并非那个荒无人烟的本体世界，正是生成了人而又对人生成中的世界，这个世界显然不能是单一性质的世界，必然是内涵两重矛盾性质的世界。因为人本身就是一个两重矛盾的存在。

这就是相对而言，“哲学世界”与“科学世界”和“宗教世界”的相互区别所在。

世界本来只有一个，这就是广义的自然世界。在人未出现以前，它是自然的一统天下。一切事物都在大自然的支配之下，按照自然的因果规律生灭变化。这就是通常所说的，那时只有“自然而然”，也只能“顺其自然”。自从人出现以后，情况变化了。人凭借自我创造的实践活动，不但把自己变成自我活动的主宰者，而且转过来还要去制服自然、主宰自然。人所使用的办法就是，利用自然物为工具去贯注自己的目的，逐步把自然存在变成为我而有的领地，把自然力量变成为我所用的力量。人就是依靠这种实践活动，在自然世界中创建了属于自己的天下——“人的王国”。这样，自然的一统天下被打乱了，在自己的内部出现了异己的对抗力量，在凡是人迹所到之处自然权威都遭到了挑战。这就是说，自然被两重化了，出现了原来从未有过（或者已经有过而未为我们所知）的矛盾关系。

相对区分而言，“科学世界”所面对的是那个原版的自然，

它要探究的是自然的那个“自然而然”的性质。所以科学规律是一种必然性的规律，科学理论是一种求真的理论。科学作为人的认识形式和实现人的目的的一种工具，它本身也是人化的。它的理论活动不可能完全排除意志情感的影响，它的理论结果也不可能完全消除人所踏过的足迹。“科学世界”实际上并非就是自然的本然世界。它通过人所特有的范畴、规律体系表现出来，就已经被抽象化，失去本然世界的性质和形式；如果再考虑到在抽象过程中的人为因素，许多部分更不可能不走样、不失真。虽然如此，科学面向的是本然的世界，人们为它确立的目标也是这个本然的世界。这点则是无疑问的。就这点而言，“科学世界”可以看作是一个单一的世界。

相对比较而言，“神学世界”也是比较单一的。如果说科学追求的是本然的世界，它要尽量排除人的想象成分，那末，神学就是恰好相反，它不顾什么自然的本然存在，只追求一个合于人的愿望、理想的幻想世界。“神学世界”是不具有现实性的，完全属于凭借想象而构造出的虚幻世界。虽然如此，这个世界在人身上却也有着现实的根据，因而对人也就有着它的特殊作用。正由于它不顾那个本然的存在，人便可以在它身上去充分发挥在自然世界无法施展的创造本性，通过这个世界去满足在自然世界无法实现的理想的愿望。这个作用显然也是两重性的。它的虚幻性一面，具有瓦解奋斗意志的作用；它的理想性一面，则又具有增强信心鼓舞斗志的作用。神学世界的某些理想内容，已在人类历史中逐步变成现实。

谈到“哲学世界”，情况就复杂了。哲学面对的是一个多重结构和多重内容的世界。这里既有自然的本然世界，又有理想的世界；既有客体的物质世界，又有主体的观念世界；既有过去的世界，又有未来的世界；既有现实的世界，又有可能的世界；既有必然性的世界，又有自由性的世界；如此等等。哲学追求的正是要把世界分解成为不同的存在，然后再把它们结合

成为统一的世界。哲学不能只是沉溺于单一的世界，因为人的生活是多重的，世界对人的关系也是多重的，单一的存在不能说明这里复杂的矛盾情况。哲学也不能满足于多重分裂的世界。道理同样很简单，因为人的生活不管重叠多少矛盾，它只能作为统一整体而存在、而发展，所以哲学又要追求统一性。在这点上，哲学正是反映了人的实践本性。人的实践活动是一种分化世界的活动，又是在分化基础上统一世界的活动。实践的分化就是为了树立对立面，以便突破旧有的自然一统格局，动摇自然的绝对统治地位；经过分化而达到的统一，是一种新的一统格局，在这里居于主导地位的方面已从原来的自然转移到作为主体的人的方面。哲学的理论活动在这一点上只是人的实践活动的理论翻版，它也就是实践活动的思维预演，或者叫作思维的实践活动。哲学正是通过这种分化世界、统一世界的思维活动为人的实践活动提供世界观的前提和根据，发挥其为实践服务的哲学功能和作用的。

我们从哲学发展的历史就可以清楚地了解到这点。哲学是追求世界统一性的理论，世界的统一性是哲学理论的最高原则。然而哲学又从来都不满足于现成的一统世界，它总是要通过自己的理论活动把一个好端端的完整世界分裂开来，在现实世界之上设定一个超现实的世界，在感官世界之上设立一个理智世界，在物质世界之上设定一个观念世界，在物理世界之上设定一个目的世界，在必然性的世界之上设立一个自由的世界……。哲学在把世界分裂开来之后，才去通过自己的理论活动寻求它们的统一性，重新建立起一个一统性的世界。

古代哲学立足于素朴的实在论观念，开始是把世界看作统一的存在。他们从经验中发现，一切事物都在流动变化，每一个事物经过变化都可以转化为另一个事物，这样的世界在转化中当然就是联成一体。它们也必然是出于同一种本原存在。万物由一个统一的本原衍生、变化而来，这是初期哲学一种本

能的哲学信念。所以他们便把寻找这个统一的本原存在确立为哲学的主题和任务。他们万万没有想到，当着他们提出这样的任务，要从各种不同事物中找出一种事物作为本原存在，这在他们的提问中就已把世界“分裂”为二了。因为提出这个任务就意味着，他们已经不满足于那个感官所见的经验世界，假定还存在着另外一个更实在的本原世界。在这里他们本能地贯彻了“人”的观点，而按照这个观点世界必然要被分裂开来。动物是从来不会这样去看待世界的。

古代哲学在初期当然还没有把世界完全分裂开来，他们只是要在同一个感官世界中确定某种事物为本原，这里的差别似乎只是本原物和变形物的不同，但这里已深深地埋藏下分裂的种子。由此开始，它们必然会一步步走向分裂，直到形成两个对峙的世界，这里蕴涵的逻辑力量是不会以哲学家们的意志为转移。因为本原物和变形物虽然同属经验对象，它们在本性上是相互对立的，在对立的关系中还要把它们统一起来，即从本原物去理解和说明众多的变形物，它们就不能不在规定性上向两极发展。

于是，古代哲学沿着逻辑指引的方向，进一步就导致了如下结果：一方面，本原物进一步抽象化，从普遍存在到理智存在，终于变成同感官对象完全不同的、只能在另一种世界中存在的东西；另一方面，本原物进一步能动化，从本性规定到动力来源，终于变成了一种具有无限创造能力的主体。这里毫无疑问，是把人对客体的关系投射到本原物同变形物的关系中去了。但古代人却并未意识到这点。他们只是依据思维的逻辑要求去考虑问题。如果不照上述方向去规定本原的性质，它就不能成其为本原；而如果照上述方向去规定本原的性质，世界就只能被分裂为二。原子论哲学和柏拉图哲学在这一意义上说，它们中的一个创立了超感官的原子世界，另一个创立了超感官的理念世界，都把世界分裂为二，又都把可见世界统一于一个不

可见的世界，乃是不可避免的结局。

人们为什么会放过眼睛可见的世界，反而去追求一个眼睛不可见的世界，这对古代哲学家来说，他们不得不如此去做，却并不明白其中的道理。柏拉图在每一类事物之上都另外设定了与它相应的一个理念，在事物的每一种性质之外也设定了与它相应的一种理念的做法，亚里士多德就非常不理解。亚里士多德在《形而上学》中批评说：“主张以意式为原因的人，他们为了掌握我们周围诸事物的原因，先引入了与诸事物为数一样多的形式，好像一个人要点数事物，觉得事物还少，不好点数，等到事物增加了，他才来点数。因为通式实际不少于事物，或是与事物一样多，这些思想家们在对事物试作说明时，从事物越入通式。对于每一事物必须另有一个脱离了本体的‘同名实是’，其它各组列也如此，各有一个‘以一统多’（意式），不管这些‘多’是现世的或超现世的。”（第23页）柏拉图的观点当然是不合理的，但亚里士多德的这个批评也不完全正确。他并不了解柏拉图所以必须加多事物数目然后才便于点数的真正的原因和用心。如果不在“现世”世界之外另设立一个“超现世”的世界，柏拉图就无法从纯自在的世界（自然）转到目的性的世界（人）中来。而这点正是柏拉图哲学的贡献。事实上单一的实物世界和单一的理念世界，对人而言都不属于“现实”的世界，它们只是现实世界的片面抽象，只有在两个世界的对立统一关系中，通过它们的相互补充才会属于人所生活的那个现实世界。由于柏拉图也并没有自觉地意识到这点，所以才采取了一种看来甚为荒唐的表述方式。

亚里士多德要求哲学回到“可见世界”这点是完全对的，他试图把物质（原子）和形式（理念）在感官对象中结合起来，这样的意图也是好的，但他却并不能由此不使哲学世界发生分裂。在他把原子世界（质料）和理念世界（形式）合并于可见世界的对象中之后，表面看来，“世上显然只有一个宇宙”（第253

页)了,可是事物自身的关系却又被分裂为质料和形式两种存在,这“一个宇宙”自身也被理解为既包含纯粹质料的假想“底层”世界,又包含纯粹形式的假想“终极目的”世界。一句话,世界仍然是处于对立关系中的,只是表述形式不同于德谟克利特和柏拉图而已。

不仅古代哲学如此,后世哲学也都是如此。全部哲学的发展,都可以看作是从统一经过分化而走向统一,然后又在更高的基础上从统一经过分化而进入新的统一的历史。哲学因而总是表现为一种圆圈式的发展。正如黑格尔曾经表述过的:“哲学开端所采取的直接的观点,必须在哲学体系发挥的过程里,转变成为终点,亦即成为最后的结论。当哲学达到这个终点时,也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。这样一来,哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈。”<sup>①</sup>

我们从泰利士中经德谟克利特和柏拉图到亚里士多德的哲学演变中,已经看到了这样的圆圈:哲学从可见世纪的感官对象(的矛盾)起始,分化为可见世界与不可见世界的对立,然后又回到探求可见世界的原理和原因。这只是表现在哲学开端阶段的一个小圆圈。如果我们立足于哲学的全过程,那么就可以看到它是一个圆圈套着另一圆圈,始终在统一、分裂、再统一的圆圈中发展的。

概括两千年来的哲学发展史,就其总体演变的性质而言,可以归结为哲学经历了对世界的三次分裂和三次统一,由此形成了三个大发展圆圈:

第一次分裂:感官对象世界分裂为自然的物质世界——超自然的精神世界的对立。这表现为古代哲学到中世纪哲学的发展阶段。这两个对峙的世界是从“本体论”基础,在寻求万物统一本原的过程中发生分裂的。它的实质是以物质和精神两种

---

<sup>①</sup> 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年,第59页。



实体形式表现出的自然世界与超自然世界的对立。这个超自然的世界在古代表现为理念世界、精神世界的形式，在中世纪则表现为天国世界的形式。自然世界和超自然世界的统一是在近代哲学中实现的。近代哲学从一开始面临的主要任务，就是如何把这两个对峙的世界合成一个统一的世界。它采取的方式是把上帝自然化，在这一过程中克服物质实体和精神实体的对立，从一个统一的实体去理解世界万物的存在和变化。17世纪到18世纪的唯物论哲学实现了这一任务，它以物质本体为基础建立起了排除任何超自然存在的自然统一观。这是哲学发展经历的第一个大圆圈。

第二次分裂：意识对象世界被分裂为心内的观念世界——自在的客观世界的对立。前次分裂是在本体论基础上发生的，这次则是在研究认识与其对象的关系中，由认识论基础使世界再次走向分裂的。它起初表现为感性与理性的对立，而后引伸到思维与存在的对立，最后走向心内世界与心外世界、观念世界与自在世界的分裂。认识论上的矛盾在古代哲学已经存在，但它发展为两个对立的世界则是在近代从本体基础统一世界的过程中完成的。世界在本体论上的统一，同时也就是认识论上的分裂，这两件事实现于同一过程。认识论上两个世界的对立，在康德的现象世界与物自体世界的对峙理论中清楚表现了出来。康德哲学在暴露出矛盾的同时，就已提出了统一这两个世界的任务。这就构成他的后继者，如费希特、谢林、黑格尔、费尔巴哈等人哲学活动的主要内容。这是哲学发展的第二个大圆圈。

第三次分裂：人所生活的世界被分裂为主体人化世界——客体自然世界的对立。这是在人本学基础上发生的分裂。哲学从研究人与物的统一性起始，逐渐发现人性与物性、主体与客体、属人世界与自然世界的对立，由此形成了以人为中心的自由世界同以物为基础的自然世界的分裂和对立。这一分裂过程同上一分裂过程交织在一起，不同的只是构成对立世界的基础

各不相同。这两个世界的统一过程从德国哲学就已开始，现在仍在继续进行。这就是哲学世界的第三次分裂。

哲学世界的分裂远不止于这三种形式，而且也不限于这三种划分方法。从不同侧面和基础去观察、分析，还会发现具有多种不同内容和形式的对立关系。

我们仅从例举的这几种形式就可以完全肯定：分裂世界然后再去统一世界，这是哲学理论发展的基本方式。这决不是一种无意义的举动。从认识理由来说，哲学所以要分裂世界而后再去设法统一被分裂的世界，就因为哲学所面对的世界是包含多重矛盾关系的一个复杂体系，只有通过这种方式才能使它潜存的矛盾显露出来，为人们所理解和把握。哲学的每一次分裂、统一的循环，都意味着是对世界的认识深化了一步、提高了一步。不断的分化与统一就是人类认识深化发展的圆圈规律。

我们从例举的这几个圆圈发展也可以理解到：“哲学世界”所以矛盾重重，就因为产生了“人”。人的存在就意味着世界被分化了。人本身是一个充满矛盾的存在。人使世界失去了单纯性，变得复杂起来。哲学面对的世界正是人生活于其中的那个世界。哲学对世界的关系也就是人对世界的关系。这怎么能够使哲学理论的活动不复杂化起来呢？

从这一意义说，哲学的真正秘密就在于人的秘密。世界不过是哲学的谜面，人才是它的谜底。哲学欲认识世界的秘密，归根结底只是为了认识人自己。人是一个“二律背反”式的自身矛盾存在，哲学也只能以自相矛盾的观点和理论去理解、把握人。

## 世界的整体研究和局部研究

亚里士多德把智慧——哲学归结为研究事物原理和原因的学术，而第一哲学（哲学）和第二哲学（关于自然的科学）都是从因果关系去研究世界中的事物，这样就必然会发生一个二

者区别的关系问题。它们在研究对象上如何相互区别呢？

这个问题亚里士多德已经意识到并明确提出来了。应该说，这个问题在他的那个时代还并不十分尖锐。因为在那种未完全分化的哲学里，它既可包括“专门学术”，同时又包含有“神学”，而这两个东西是完全不同的。亚里士多德主要就是凭借这二者的不同性质去区分“第一哲学”和“第二哲学”的。当然，他把它们既然都当作关于事物的原理和原因的学术来对待，要说明它们在研究对象上的区别，也并不是很容易的事。

关于第一哲学和第二哲学的区别，亚里士多德从很多方面作了说明。例如说：“有一门学术，它研究‘实是之所以为实是’，以及‘实是由于本性所应有的秉赋’。这与任何所谓专门学术不同，那些专门学术没有一门普遍地研究实是之所以为实是。它们把实是切下一段来，研究这一段的质性，例如数学就在这样做。现在因为我们是寻求最高原因的基本原理，明白地，这些必须是禀于本性的事物。”（第56页）又说：“研究所有实是诸品种，在科属上论其所以为实是的原因与原理这个任务，归之一门综核性学术，而各个专门性学术的任务则分别研究实是的各个品种。”（第57页）在另一个地方，关于它们的区别又作了这样的分析：“理论学术有三——物学，数学，神学；理论学术为学术所共尊尚，神学尤为理论学术所共尊尚；每门学术各因其所研究对象之高卑为优劣，而神学所探索者，因为世上最崇高的存在，是以优于一切学术”，这个所谓最崇高的存在就是“那些独立存在而不动变事物”（第222页）。

亚里士多德关于“第一哲学”与物学、数学的区别，我们可以把它简化为这样三句话：第一，它是“专研实是之为实是的学术”；第二，它是“普遍地”研究而不是“切下一段来”研究它的质性；第三，它专门研究那些“独立存在而不动变”的本体。对于第三点，它属神学对象，同物学和数学都无瓜葛，这里不会发生疑问。第一条和第二条便不同了。这两条显然都指

“可感觉的动变本体”说的，第一哲学要研究，物理学和数学也不能不研究，因为“物理学所讨论的是自身具有动变原理的事物”，“数学对象不能离事物而独立存在”。要说第一哲学是普遍地研究，数学的对象也具有普遍性。亚里士多德自己也感到“普遍”这点有疑问，他曾有意地提出了这点，以便给出回答。他说：“人们可以提出研究实是之为实是的这门学术应属普遍抑非普遍这问题。数学各科各研习某一级数学对象，但普遍数理则通论各科以应用之于一切数学对象。”事实上物理学原理也普遍地适用于物理对象。亚里士多德怎样解决这一矛盾呢？最后还是依靠那个“神学”对象。他把物理学、数学对象说成是“自然本体”，而第一哲学考察的则是“原始本体”。他的答案是：“自然只是实是的一个特殊科属”（这即是“切下一段”的含义），“自然本体若为一切现存事物之首要，则物理学必为学术之首要；但世上若更有独立不变之本体与实是在，那么这一知识必先于一切，而普遍于一切，亦必异乎物理学而先于物理学”（第61页，222页）。

我所以要在这一里详细引述亚里士多德的分析 and 说明，是因为它同我们理解近代的哲学与科学之争，乃至理解今天有关哲学对象所发生的争论都有着密切的关系。

亚里士多德种下了哲学和科学矛盾冲突的种子。他依靠哲学中的“神学”部分“解决”了矛盾。当着神学从哲学分离出去以后，哲学不再可能借助神学的内容和性质去同科学相区别，那时该怎么办呢？哲学同科学的冲突就成为不可避免。这就是近代哲学所陷入的困境。

从古代哲学中首先孕育成熟、独立出去的是宗教神学。中世纪的神学压倒了哲学，其中也包括科学。所以近代初期，哲学和科学需要联手以对抗宗教神学，在争取自身生存权利的共同斗争中，例如从16世纪到17世纪这一阶段，它们之间的矛盾尚不突出。随后科学也从哲学中分离出去，形成众多学科部

门。到了18—19世纪，哲学和科学都面临自身独立发展的问题，这时矛盾和冲突就再也无法避免。于是，在它们之间便也展开了一场相互争夺地盘、维护生存权利的激烈论争。

哲学一直沉湎于古代黄金时期的美梦中，试图仍然保持皇冠和王座，继续把科学控制在自己的领属之下。哲学以“真理”垄断者的权威姿态凌驾与科学之上，认为科学只有从哲学这里才能获得关于事物的真理认识，这种哲学叫作“科学之科学”的哲学。这在德国谢林、黑格尔所建立的庞大的以终极真理为特征的哲学体系中表现得最为典型。对于这种状况，业已走上独立发展道路并取得了重大认识成果的科学当然难以接受、也无法忍受。许多科学家，也包括一些哲学家，转面向哲学权威发出了挑战。他们力图把哲学加以科学化，甚至主张以科学取代哲学，或者干脆否认哲学存在的权利和必要。19世纪30—40年代出现的实证主义派别就代表了这种“科学主义哲学”的思潮。与此同时，关于哲学究竟应以什么为研究对象、应当成为怎样一种理论，人们提出了多种多样的设想、建议和主张。有的认为哲学的作用只在于联络科学的作用，有的主张哲学应在“夹缝”中即无人管辖的地带去求取生存，或者作为“不管部”、“收容所”去发挥作用，以及其他等等主张，在哲学作为母体孕育出各种专门学科以后，子女们已把哲学的领地瓜分殆尽，这时哲学自身的存在便陷入危机之中。哲学有无出路，出路何在，这是当时许多人都在思考的难题。

哲学怎么会落魄到这样的地步？这是当初亚里士多德无论如何也不会想象到的。其实，结出如此后果的种子正是经过亚里士多德之手埋藏在哲学土壤中的。他从“求知”是人的本性出发，把哲学归入理智知识范畴，这就混淆了哲学和科学的界线；而在另一方面，他又设立了一种“独立不变之本体”，把哲学提升为神圣理论，由此又混淆了哲学和神学的界限。哲学作为这样一种合成性理论，当着神学和科学分道扬镳以后，它本

身自然也就瓦解了。

我这样叙述哲学演变的过程，不是为了责备亚里士多德有什么过错。亚里士多德不过是实现了历史的要求。如果有“过错”也应由历史承担主要“责任”。我采取这样的叙述方法主要是想表明，哲学的真正矛盾由于历史的原因，被一种人为的虚假矛盾形式所掩盖了。哲学的危机恰好表明，在否定了虚假的矛盾形式之后，正应该恢复它所固有的矛盾内容。这里所谓的虚假矛盾形式，是指亚里士多德用来规定哲学性质的那个“独立不变之本体”与“自然本体”的矛盾。我所说的真实矛盾则是指：我认为自然本体和超自然本体确是构成哲学对象的一个基本矛盾，但超自然本体却不应是什么“独立不变之本体”，即非神学之对象，而应该是属人的“本体”，是人的对象化的本质。

如前所述，哲学面对的世界也就是人所面对的世界。人在自己的实践活动中把自己的本质对象化于外部世界之中，既分化了世界也统一了世界。对人而言，世界不只是构成人的生成本原的本体世界，构成人的生存基础的物理世界，还有构成人的知识内容的对象世界，供人发挥主体创造作用的意义世界，按照人的方式满足主体需要的价值世界，等等。因此，“哲学世界”简化来说就是一个由自然世界和属人世界之矛盾所构成，具有两重性质的复杂世界。这就是哲学理论所要解决的基本矛盾内容。

自然世界作为本来的存在对人而言只是一个可能性的世界，属人世界才是对人面言的真正现实的世界。但在历史上，作为可能性的自然世界往往以现实的形态出现在人们的面前，对人而言的现实的属人世界却反而总是以非现实的甚至超现实的形式出现于理论之中。造成这种情况的主要根源还在人的身上，因为属人世界是要经人的活动去创造的，在人还未充分具备创造这个世界的的能力之时，它就只能以幻想的形态来表现自己。这就是为什么自远古迄至文明历史在一个很长的发展过程中宗

教、神话、神学意识特别盛行的根本原因。这也是亚里士多德所以采用“独立不变之本体”这种神学形式去表达超自然世界的主要原因。

依照这种理解，近代哲学对宗教神学的否定，实质只是对于表现属人内容的那个虚假形式的扬弃，它理应导致属人世界本来性质的恢复。如果是这样，哲学的所谓“危机”当然就不会出现，“哲学世界”与“科学世界”的冲突也不再存在，哲学同科学划分地盘的问题也就得到了解决。

问题发生在，从神学世界返回到属人世界，决不是一个简单的恢复问题，这意味着哲学要发生主题转向，要开辟新的研究领域，要重新厘定研究方法，一句话，这意味着哲学理论的深刻变化、全面革新。这决不可能一蹴而就，轻易实现。这就是从传统哲学向现代哲学的转型过程。这个过程迄今也还不能说已全面完成。

哲学在从 19 世纪向 20 世纪过渡期中，在理论观念上发生了许多重大的深刻的变革，这里包括有关哲学的性质、对象、主题、功能等一系列问题上的观念变革。但也无可否认，由亚里士多德奠立基础的许多传统观念至今仍然束缚着许多人的头脑。这里我想举出关于哲学对象的一种通行观念略作分析。

人们从传统哲学解体中，关于哲学对象形成了一种似新面实旧的观念，即认为哲学是一种“世界观理论”，这种理论与科学理论不同之处即在于：哲学以世界的整体为对象，科学则以世界的局部领域为对象，因而哲学和科学在研究对象上是整体和部分的关系；哲学面对的是世界一切理象最普遍的规律，科学研究的则是世界表现于特殊领域和特殊形式中的规律，在这一方面哲学理论与科学理论又属一般与特殊的关系。这种理解曾经风行一时，为许多哲学家所接受。特别是在前苏联和我国哲学界，它是半个多世纪以来人们在教科书中所公开奉行的看法。

这种理解使哲学同神学划清了界线，也在一定程度上使哲学同科学区别了开来。这是这种看法易于为人们接受的主要原因。但确定哲学对象并不单纯是划清学科界线的问题。这样划清界线之后，哲学变成了一种什么样的理论、究竟还有什么重大意义这点却变得难以捉摸了。所谓的世界整体究竟是何意，那种最普遍的规律又是怎样存在的？如果世界整体和普遍规律是存在于它的局部的和个别的表现之外，可以由哲学去单独把握和认识的，在这一意义上哲学的价值是很高的，但对于这样的一种对象，手无寸铁的哲学仅凭一个思辨的头脑怎样去把握和认识，依靠这种方法所达到的认识又与黑格尔的哲学体系有何区别？如果世界整体和普遍规律是存在于它的局部的和个别的表现之中的，哲学可以通过它的特殊表现形态去认识和把握它，果然如此，又把科学认识置于何地，为什么科学所认识到的东西自己却联系不起来，必须有一个哲学去做联系的工作，这种仅属联系科学成果的所谓哲学工作又有多大的意义？只要我们稍微深入一点去思考就发现出，这种看法作为权宜之计或许有其一定意义。要说它解决了哲学的生存权利和价值意义问题，那就相差太远了。这里我们还不能不指出，依据这种看法很容易把哲学导致一种关于世界的先验公式和教条汇集，似乎它提供的是一种绝对的和无所不能的真理认识，只要人们熟记它的教条就没有什么不可从中求得答案的一种理论。后来把哲学偶像化、神圣化，变成了一种只能加以信仰而不能进行研究的教义，同这种理解不能说一点关系也没有。

“哲学世界”的整体性质意味着什么？我们回顾古代哲学到近代哲学的发展就可以了解。它决不可能是指空间或时间意义的整体。就空间和时间意义上的整体而言，超出人的观察范围之外，如果科学认识达不到，哲学虽可作出猜测，那种理论也不会有多大的可靠性，即或作出来也难有科学性的价值；如果科学能够达到，哲学不过是利用科学成果重复说说，它也不会



有什么特殊重要的意义。

从古代哲学来看，无论柏拉图哲学还是亚里士多德哲学，他们的理论所以有意义，就在于提出了一个“自然本体”和超自然本体（即以神灵形式所表现的属人本质）的关系问题。这才是哲学应当发挥其特殊作用的对象领域。近代那些发生了重大影响的哲学体系，如笛卡尔、斯宾诺莎、康德、黑格尔、费尔巴哈等人的哲学理论，也都莫不如此。可见，世界的整体研究只能意味着从世界对人而言的多重关系的研究，世界的整体性质也只是意味着它对人而有的多重性质的统一。

哲学与科学面对的虽是同一个世界，它们观察和研究的视角、方法却各不相同。科学或者侧重于研究这一世界的自然性质，或者侧重去研究它的属人的性质，这是单一视角的实证性研究；哲学着重研究的则恰恰是这许多不同性质之间的关系，其中特别是自然世界和属人世界这一两重世界的关系。哲学属于整体的综合的即多视角的研究。由于研究的视角、方法不同，因而它们虽面对着同一个世界，这个世界对他们表现出的对象客体却很本不同，由此所形成的理论性质也根本不同。在这种关系中，需要的是哲学和科学的相互协作和相互配合的问题，怎么还会发生什么瓜分地盘的纠葛呢？

哲学世界与科学世界之间也确实有个整体和部分的关系问题；哲学规律与科学规律之间也确实存在着普遍和特殊的关系问题。但这是以异质对象为基础所形成的部分整体关系、特殊普遍关系，它同通常理解的那种同质对象中的部分整体关系、普遍特殊关系在性质和内容上都根本不同。在同质对象中，无论自然的事物或人工的事物，在那里整体可看作是部分的合成，普遍性可以归结为特殊中的共同性，因为在它的各部分之中或各特殊表现之间，并不存在根本性质的矛盾。在哲学对象中的这个整体和普遍性就不同了。它所要解决的恰恰是自然的和属人的两种根本不同性质之间的矛盾的问题。自然的性质和属人的

性质是两种对立的性质，我们甚至可以称它们为天地之间最大和最尖锐的矛盾关系，没有什么对立能够超过它们的关系了。因而对这两种存在要能把它们结合起来，也就构成人所面对的一切困难问题中之最为困难的问题。正因为如此，才需要哲学去进行专门的探讨和研究。对于具有这样性质的两种存在，科学理论即使分别把它们都研究得很透彻了，难道依靠自我综合就能形成一个世界整体吗？显然不能。因为合成整体意味着必须去统一它们的矛盾，而统一矛盾只能在它们二者相互作用的关系中去求得解决，这是属于一种专门性的问题。所以从这种理解便决不会出现由于科学的独立发展而抢夺了哲学地盘的问题。即使由于科学的分化发展把原属哲学的领地瓜分净尽了，它们仍然不会取代哲学，哲学也不会因此而陷入瓦解；恰恰相反，到那时反会使哲学获得更加巩固的基础、得到更为迅速的发展。

按照这种理解，亚里士多德的哲学，就其本质而言，也是以解决自然存在与属人存在、自然性质与属人性质的矛盾关系为主题的。他所要统一的两种理论，原子论哲学和理念论哲学实质就是自然世界和属人世界这一根本矛盾的不同表现形式。不过，亚里士多德用以解决矛盾的方式，是一种最直接也是最简便的解决方式。他以为只要把自然的和属人的两种因素结合于本体构成，就会使每一事物甚至整个世界都具有了双重的性质。而这样一来，人和自然的矛盾便被转移、扩散于非人的存在，由此形成“神学”对象与“科学”对象的矛盾关系，进而导致了从中世纪到近代哲学的许多混乱。

我们只有从研究古代哲学以及在它后来的演变、发展中认清哲学矛盾的真正性质和内容，才有可能把哲学从虚假矛盾的探讨引向探究真实的矛盾，摆脱哲学理论的自发的盲目的状态，推动它走上健康的自觉的发展道路。

### 三、“本体”论

#### 1、从“本原”论到“本体”论

##### “本原”与“本体”

两千余年来的传统哲学就其内容实质而言，可以认为就是以“本体”为基础概念或核心内容的一种理论。“本体论”这种理论经历了一个从形成、演变、发展到衰落的过程。它在历史上曾经表现为各种不同的理论形式。古代哲学是本体论萌芽和形成阶段的理论；中世纪的神学理论是本体论的异化表现形式；近代哲学，特别是在17世纪到18世纪这一时期，本体论哲学达到发展的高峰，形成了多种不同的理论形态；随后，本体论作为哲学的一种主导倾向和典型理论形式便走向衰落。虽然如此，本体论在哲学中却始终并未消失，而且在某些派别的哲学中仍然占据重要的甚至主要的地位。

“本体论”在哲学发展史上的重要性，不但表现在它在很长一段历史时期占据了哲学的核心地位，还表现在它对哲学思维所发生的重大而深刻的影响上面。“本体论”从古代和中世纪人们用以观察世界人生事物的特殊思维方式中形成，转过来它又支配了人们的哲学思维方式。我们甚至可以说，传统哲学之为传统哲学，其真正的本质就在以本体论的认识方法为自己的哲学思维方式。在那种理论中，本体论的思维方式代表了哲学思维方式。所以近代晚期，本体论作为一种理论形式虽然走向

衰落，本体论的思维方式却仍然支配着人们的哲学思考。这种状况一直延续到本世纪。现代哲学家们较为容易地推倒了传统哲学理论的统治地位，要破除本体论思维方式的束缚却是一件很困难的事。这个斗争至今仍在进行着。

因此，研究本体论这种哲学形式的形成和发展问题，无论从理解传统哲学本质的角度，还是从发展现代哲学思维的角度，显然都是十分必要和重要的一件事。

“本体论”萌芽、形成于古代哲学，确切地说，就是亚里士多德在《形而上学》这本书中为其奠定理论基础的。他在这里第一次明确提出，哲学（第一哲学）就是“本体之学”，“原因、原理与本体的要素是我们研究的对象”（第160页）。“本体”的概念是他确立的，本体论的思维方式也是由他奠立基础的。他建立的第一个完整的本体论哲学体系，对后世的哲学发展产生了巨大的影响。

古代哲学从原始宗教和神话观念脱胎而来，早期的理论中没有“本体”概念，那时提出的问题是寻求万物的“本原”。寻求本原和探求本体，就其思想实质来说是相同的，后者也是从前者演化而来。按照亚里士多德的观点，人们关于“本原”的各种不同观点，归根结底就是为了说明我们眼前的对象究竟是什么，即认识它的本体。因而在他看来，“所以从古到今，大家所常质疑问难的主题，就在‘何谓实是’亦即‘何谓本体’。”（第126页）这就是哲学的真正主题。

“万物的本原是什么”和“万物的本体是什么”，这毕竟是两个不同的提法，其间不能没有内容上的某些差别，由前者转变为后者也不能没有某种思想方法的变化。

“本原”的观念显然同原始神话说明宇宙万物起源的“由来”观念有着密切的联系，甚至可以认为它就是从由来观直接转化而形成的。“本原”最初所要探求的就是那个“万物始所从来，与其终所从入者”的东西。泰利士说“水为万物之原”，这

就意味着万物皆从水而来，融解后又都复归于水，水就是万物的原理。亚里士多德在解释“原”的命意时，特别强调的也是它作为原始起点、原初事物的发始的意义。

原始宗教在晚期进入祖先崇拜，特别重视“创世的父母”。寻求本原的提法显然受到这种“事物最古老的最受尊敬”也“最神圣”（第8页）的观念的影响，所以才把原初存在当作现存事物的根本原理去理解和对待。从这种观念看来，事物是什么，首先和主要地是看它来自于什么；它的“祖先”是什么它也就是什么；“本原”规定了它的本性，先在者是后来者的根据，原初物是事物的本真存在。这一观念在后来“本体论”哲学中演化为“还原论”的思维方法，一直影响到近代的哲学和科学理论。

如果原初存在是现存事物的本真状态，那么现存的一切事物就不过是本原物的一种变形存在，只要我们把事物分解开来恢复它的本来面目，就应当能够从中发现它的本真存在。按照这种观念，事物对我们所表现出的万千变化的样子变成一种失真的状态，它原来只是“水”或“火”或“气”而已。这样，“原初物”从现实存在的观点来看就成为构成了物的“基质”、“元素”；从现存事物中去追究它的本原，就转化为探求构成事物的基质和元素的问题。“本原”的概念在演化中此后便同时具有了构成质料、基质、元素的涵义。按照亚里士多德的解释，“元素”（要素）概念在古代的涵义是指“事物内在的基本组成”，它属于“微小单纯与不可再分割的事物”，而且是属于一切事物共有的“普遍事物”（第87页）。作为这样的元素也就是事物的“本原”即原初物、本真物。

古代哲学的“本原”是一个涵义极其宽泛、具有多种多样功能的概念。人们要对事物所理解的那一切，都期望从本原得到说明。所以随着认识的深化发展，“本原”的内容也在不断增加，或者确切地说，从它原有的那种模糊的意义中不断分化出

不同的内容。后来分解出来的主要是“动力”（来源）和“本性”（规定）两个概念。

“本原”作为所从出者主要说明的是事物质素的来源。是什么力量推动、提供本原物演化成为众多不同的变形物？最初人们所理解的本原物自身就是赋有变化本性的一种存在，如水、气、火等。后来人们逐渐发现，从统一本原变化而成的是千差万别的事物，那种具有变化本性的本原物只能说明它要“变”，却难以说明它为什么会变成万千不同的事物，更难说明众多不同事物何以会有各不相同的规定性。由此，从“本原”概念便进一步引伸出动力和本性两个概念。柏拉图的哲学就是从注重于说明事物“本性”的来源和规定中建立的理论体系。按照亚里士多德的解释，“本性”概念与“自然”具有相同意义。“每一自然事物由彼所得于自然者，开始其最初活动”，这个出于的自然也就是它的本性。在这一意义上“本性就是自然万物的动变渊源”，同时，又具有“自然事物的本质”的涵义（第88—89页）。

随着本原内容的分化，“本原”概念本身也就被分解，变成只是一个用以说明和理解事物的“原因”概念。“原因”概念是一个包含事物多项原理内容的抽象概念，它已不再仅仅局限于那种“原初存在”的特质涵义。事物的生成和存在出于多种原因，原因的概念也具有多种不同命意。亚里士多德说，“原因常有几种讲法，同一事物可有几个原因，几个不相符属的各别原因”。他把原因归结为主要是四类，即物因、本因、动因和极因（第84—85页）。

从本原到原因，意味着人们理解和把握事物的方式开始发生变化，“原因”概念因而也就成为从“本原”的追求到探求事物“本体”过渡的一个中介环节。在本原与事物的关系中，本原物处于主体地位，变形物不过是理解和把握它的本原存在的一种实证性注解。在原因与事物的关系中则不同，这里现存事

物变成主要对象，原因不过是为了理解事物而设定的某种原理。如果说本原的提问方式表明人们尚未完全摆脱神话意识的影响，本质上还属于幻想（猜测）意识范畴，那么原因的提问方式便已属于理智思维的科学认识范畴。按照因果方式去理解和追寻事物的本原，就必然导致“本体”概念的出现。

亚里士多德的“本体”概念就是这样提出来的。按照他的理解，哲学追究本原，只是为了理解和说明作为我们认识对象的事物所以为事物的原理和原因。一个事物对人表现为多种存在形式，它的存在也具有多种原因，从中找出本原就意味着，要在多种存在中辨析出它的基本存在、原始存在、第一存在是什么，要在多种原因和原理中辨析出那个基本原因、第一原理是什么。而这个基本的存在和第一的原理，也就是事物的“本体”。他说，“于认识而论，我们对每一事物之充分认识必自本体始，例如，人是‘什么’？火是‘什么’？然后再进而及其质、量或处，我们必须先认识其怎是，而后可得认识质或量等每一云谓之所以为是。”（第126页）所以在亚里士多德看来，人的认识首先就是要去把握这个主体，本体因而就是认识的主题，同时也是事物所依据的基本。他在解释“本体”一词时就指明了这点，认为本体就是那种“使事物所由能成为‘实是’的原因”，“它们不为别的主题作云谓，而别的事物都为它们作云谓”（第95页）。

这就是古代哲学关于所提问题和问题提法的大致演变过程。我们从“万物本原是什么”和“何谓本体”这两种提问方式的不同，可以看到哲学认识所发生的变化。“本原”的提法注重于追求原始物质，原初物被理解为一种单纯形式的存在，它处于现存事物之外，具有本身自在的性质和形式。由此导致的结果，不仅使本原与变体变成两离存在，形成了两个对峙的世界，而且由于它的存在反而否定了感官对象（变体）的实在性。这种提法明显地保留了原始神话观念的痕迹，试图从另外一个

世界来理解和说明人所面对的这一个世界。“何谓本体”的提法注重于从现实对象的存在中去探求它的基本存在，这是从认识和认识对象的关系提出的问题，显然要更符合于理智的思维方式。亚里士多德在探求本体过程中把对象分裂为两种存在，与此相适应地世界也被分裂为两个世界，但它表现的是对象自身和世界自身所有的两重性矛盾关系，与本原世界和变体世界的性质已不完全相同。在这一意义说，本原到本体的变化，也就是表现了人们的认识摆脱原始神话的影响，从幻想思维向理智思维的一种过渡和转变。

## “是”与“存在”

人所面对的是一个色彩斑斓的世界，它包含着万千变化的事物，事物又都各有不同的性质、状态、形状和属性，这一切对人而言都属于“存在”。但也很明显，这众多的“存在”并不是等值的。无论就它们对事物构成来说，还是就它们对认识的构成来说，其意义都各不相同。人们要想理解和把握这诸多不同的存在以及它们之间的关系，首要的问题就是必须区分出它们的基本存在和从属的存在。只有找出它们的基本存在，其他那些存在才能由此而得到理解。这就是“本体”理论所要解决的问题。

后世把“本体论”看作关于存在的学说，是研究“存在作为存在”之本性或“存在本身”的一种理论，这一定义即渊源于此。

相对于人们的感官来说，众多存在的表现虽然不同，它们作为感官对象的存在事实却是同等的。我们怎样从存在中区分出哪些是基本的、本原的存在即存在本身，而另一些是从属的、依附的存在呢？当着我们提出这样的问题时，凭借感官认识就无法分辨，必须借助于理智的思维了。

人们关于事物所达到的思想认识，只能通过语言表现出来，



这种思想的成果也同时积淀于语言形式之中。从这一意义说，人们在运用语词表述事物时，这种语言结构也就表现着人们所理解到的事物结构。事物存在于人的意识之外，却表现于人的语言之中。词语世界是属于人所有的世界，是人直接活动于其中的世界，是已为人所把握到的世界。因此我们通过语言的结构就能够了解事物的存在结构。

语言作为人们通向外部世界的一个中介，哲学对世界的探究同语言具有一种特殊的密切关系。从语言分析去探讨哲学问题是现代哲学的一个重要特点。其实，这点在古代哲学中就已有所表现。柏拉图已经意识到“一是实体，一是实体的原理，再就是名称”，这三者之间有着一种对等关系，因此“有时一个人可说出它的名字问原理；有时他可以给出它的原理问名字”<sup>①</sup>。亚里士多德则更进了一步，他把对本体的探求径直归结为就是辨明语词“是”的意义的问題。

我们要了解一个对象，不论是何种内容的对象，表述的语句形式都是共同的，这就是由联系词联结起来的主词和谓词的结构，它的公式是：

“S 是（不是）P”（例：“桌子是黄色的”）

这里 S 代表主词，是我们要了解的对象，即云谓的主题；P 代表谓词，它是关于主词的述说、云谓；“是（不是）”是联系词，“是”表示肯定意义，“不是”表示否定意义。

在这一结构中，“是”即具有、存在的意思，它的两端无论主词位或谓词位都代表着某种“存在”的对象。所以，是、有、存在这三个词便有了同样的意义。在《形而上学》一书中，亚里士多德把主观逻辑与客观逻辑结合为一体，就是以“是”来表示“存在”的。他这样提出问题：“一事物被称为‘是’，含义甚多”，那么在“是”的名义中，什么是它的基本命意、基本

<sup>①</sup> 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社 1989 年，第 397 页。

之是、原始之是呢？其他的“是”都是说明这一基本之是、原始之是，属于依附于它的存在、对它的云谓。这个基本之是便是“本体”。

这就是表明，在“S是P”的结构中，S和P同样为是，但由于所处位置不同，它们作为“是”的性质也便不同。S是云谓的主题，属于基本之是；P是对它的述说，属于从属之是。这样，当我们把“存在”代入这个语词结构中时，联系词“是”便把它们区分为两类。凡是能够置入“是”在左边主词位的，就是基本的存在；而在右边谓词位的，便属从属的存在。在亚里士多德看来，作为云谓主题的S之是，属于实存的事物，他称之为“实是”；作为云谓的P之是，主要是用来说明“实是”的特性、状态的，他称之为“属性之是”。“实是”就是基本之是、原始之是，即“本体”。从这一意义说，寻求本体存在，也就是寻求“实是”，因而“何谓本体”的问题便转化为“何谓实是”，这二者是同义的。

那么，什么是“实是”呢？在语句结构中，实是作为云谓主题它要靠“是……”去揭示，即通过是后面的谓语去阐明，它“是？”即属于它的原理。如果把这里的语句结构变成“问题”形式，从“实是是……？”的提问中，应该怎样回答才能表明它是“实是”呢？亚里士多德作了这样的分析：“事物之称‘是’者有几种涵义。‘是’之一义为一事物是‘什么’，是‘这个’；另一义是质成量或其它的云谓之一。在‘是’的诸义中，‘什么’明显地应为是‘是’的基本命意，‘什么’指示着事物之本体。”（第125页）举例说，在“这个是……？”的问句中，必须先答出它是“什么”，比如说“是人”，然后才能再说它是“健康”的、“坐”的等等，因为健康和坐只能从人才能得到了解。亚里士多德说，“假如没有‘这个’，我们就无从使用‘好’或‘坐着’这一类词语。明显地，这是由于这一范畴之为‘是’，而后其它范畴也得以为‘是’。”这里的“什么”所指示的便是一个确定的

事物，即本体。

“本体”理论不但必须从各种“存在”中区分出基本的存在即“实是”，而且还要说明它由于什么而成为如此这个“实是”的。举例说，我们从“这个是什么”而得知，他是“人”，人在这里是“实是”即本体；进一步还须了解，他由于什么而为人、何以是人？这就是有关“本体的原理和原因”的问题了。按照亚里士多德的观点，“何谓本体”或“何谓实是”的问题不但要指明它“是什么”，还须说明它“怎么是”、“何以是”如此这样一个存在的问题，这也是“本体”理论的内容。在《形而上学》中他于是提出了一个“怎是”的概念。“怎是”表明的是事物所以成为实是的原理和原因，他往往把这个原理和原因也说成就是“本体”。如说，“事物的‘怎是’（所以成其为事物者）其意只指一点，这就是事物的‘本体’”（第66页）。

这样我们便可以了解，亚里士多德关于“本体”的理论，就是要从诸多“存在”中找出那个基本的存在、原始的存在，同时还要探究它所以成为这样一个基本存在的原理和原因；而他采用的一个主要的方法就是辨析“是”的不同意义，从中确定出“实是”来，然后找出它的“怎是”。

“存在”属于描述客体的概念，“是”则属于主体语句判断活动的概念。把这两个概念结合在一起，表明亚里士多德是结合主观逻辑去探讨客观逻辑的。这里的好处是，它充分体现了人的活动的特点。因为人总是从我出发去对待客体的，在人的的一切活动中都必然要加进人的作用，体现人作为主体的能动性。人对客体（在这里就是“存在”）的认识从来不是一种纯客观的描述活动，而是根据人的需要而对客体的一种理解和把握。就“存在”和“是”这两个词来说，它们所指的对象是同一的，但它们的性质却不完全相同。“是”这个词更鲜明地体现着“关系”内容，它既体现着不同的“是”自身间的关系内容（主谓是的关系），也体现着各个不同的是与人（说话主体）之间的关

系内容。在这一意义上说，把“存在”代入“是”，就意味着把“存在”放到了自身关系和对人关系中去理解，因而就便于区分出什么是对人和对它自身更基本的存在，什么是对人和以它自身从属的存在。“存在”本来也是一种包含关系内容的概念。从来不存在不对任何关系而言的什么抽象的存在。人们总是确定了一定关系以后，才能去说什么存在什么不存在。但这种关系内容在“存在”概念中是隐蔽的，往往容易被人们所忽略，而当作一种先验的和既定的东西去对待。本体论在后来的演变中就陷入了这样的泥潭，以致把哲学变成纯客体主义和客观主义的理论，使它失去了主体的意义和内容。亚里士多德能够把主观逻辑和客观逻辑结合起来这点，说明古代思维是素朴的，在素朴性中本能地表现了人在认识活动中的主体地位。

但在另一方面，亚里士多德的这一做法也确是给我们的理解带来一些困难。我们倒是习惯于把主观逻辑和客观逻辑分解开去理解问题，不大习惯于二者结合的这种思考方式。这是后来两千年的哲学一直在主客两极对立关系中的发展所养成的习惯。另外，亚里士多德本人的思想也由于这种结合而出现许多混乱的地方，常常在主客复杂关系中陷入无可奈何的困境，这也增添了我们的理解上的难度。

目前在我国对亚里士多德著作的翻译有两种不同处理方法。吴寿彭先生的《形而上学》全译本把有关词分别译为“是”、“实是”、“怎是”等；而在节译选辑本中大多译为“存在”、“有”、“实在”等。两种译法各有所长。考虑到上面所述的原因，我觉得对于专门研究《形而上学》或亚里士多德理论的人，吴本的译法读来虽感困难却很必要，应当尽量去习惯于主客逻辑结合的思考方法，这样才能理解亚里士多德思想的本义。当然，对于不需要专门研究的人来说，节译本的译法要便当得多。

如上所说，“是”同于有、存在，可以结合去理解。“实

是”具有实存、现存、实体、实在之意。其他本子多译为“存在”。实是与是相通，不过它属是中的基本之是，即在语句中处于主题位置之是。在亚里士多德“实是”即指个体事物、实体存在，它是以自身为是者，它的存在不依赖于别的存在，别的存在却必须依赖它而存在。“实是”可以看作主要区别于“属性之是”的是。“怎是”这个词最难把握。它大体具有本质、本性、本体、真髓等义。据苗力田先生主编的《古希腊哲学》一书所注，这个词是“一个不定式词组，直接的意思是：‘是是什么’，或‘是它所以是的那个东西’”。该书译为“何以是”<sup>①</sup>。“怎是”属于本体的原理和原因，它主要表现在关于事物的定义之中，在亚里士多德看来，“定义是怎是的公式”（第133页）。

### “实体”与“本体”

按照亚里士多德的观点，“本体”是这样的一种东西：在云谓中，是云谓的主题；在事物中，是存在的基础；在动变中，是运动和变化的主体。

这就表明，本体是具有决定性的那种存在。在事物中，它是基本的存在，事物的质、量、状态、动物等属性必须依附于它才能存在。在云谓中，它是基本之是，由于它之为是，其他的范畴才得以是；在运动和变化中，它是变化的主体，只有在它身上才会有对反间的互变。这里清楚地说明了“本体”的地位和性质。

现在需要进一步思考的问题是，作为这样的“基本的存在”，它具有哪些特性，应当是一个什么样的存在？它是由于什么而使它成为云谓的主题、存在的基础和动变的主体的？这可以看作是关于“本体”这一概念的涵义、规定，也就是它的“怎是”。

---

<sup>①</sup> 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学1989年，第516页。

以往人们在寻求万物本原时，他们虽然不像亚里士多德这样，没有预先对“本原”的概念通过研究作出规定，实际上在他们的观念里也都有一个关于“本原”的模式。他们在确定水或气或火等物为本原时，那里就体现了他们各自所认为本原应有的性质和模式。这就如亚里士多德在《形而上学》中所提出的，他们寻求本原，就是在寻求那个“万物始所从来，与其终所从入者，其属性变化不已，而本体常如”的东西。现在亚里士多德把哲学归结为“本体之学”，与他的前人不同，他进行的探讨在每一步上都是很自觉的，都是经过了专门性的研究的。亚里士多德在他早年写的《范畴篇》中就专门探讨了本体之为本体所应有的规定、特性和标志，在《形而上学》中凡论到本体时也都清楚地说明了它的特性。当然，在这两本书的论述中观点发生了某些变化，这点我们将在后面分析。就它们共同的基本思想来看，亚里士多德讲到了下面几点：

#### (1) 原始性。

本体作为“基本的存在”、“基本之是”必须是始源的存在、原始之是，它比其他的存在具有优先性，只能是先于其他一切存在的那种存在。这一特点也可以叫作本体的“先于”性。

亚里士多德在《形而上学》中把“先于”和“后于”作为哲学的特有名词作了专门的分析。

他从多种意义上说明了“先于”的含义。例如，先于①指事物之较近于起点者；②在时间上较远于现在（过去的事件）或较近于现在（未来的事件）；③事物之较近于原动者；④认识上作为前提的存在；等等。与此相反的就是“后于”（第98—99页）。

先于和后于是一种相对的关系，确定事物为先于或后于要依所立标准而定，事物在不同关系上可以是先于也可以是后于。亚里士多德关于相对关系的分析很富有辩证法思想。例如，关于全体与部分之间究竟谁是先于、谁是后于？亚里士多德认为，

对于这类的问题“不能作成简单的答复”，从不同的意义上看，全体可以认为后于部分，部分也可以认为后于全体（第145页）。再如，在人们的认识中普遍性是先于抑或个别性是先于？这也不能简单地回答，应该说“在定义上以普遍为‘先于’；关于感觉，则以个别为‘先于’”（第99页）。

在亚里士多德看来，其他存在的先于都是相对的，而“本体”则无论在哪一方面、哪种情况下都是在先和为始的，它的“先于”是绝对的。他说：“事物之称为第一（原始）者有数义——（一）于定义为始，（二）于认识之序次为始，（三）于时间为始。——本体于此三者皆为始。”（第125—126页）在时间上，必须先有本体，其他范畴才得以是；在定义中，必须先有本体的公式才能下出定义；对认识来说，也是只能从认识本体为起始，了解了“人是‘什么’？”然后才谈得到它的质或量等。

因此，本体作为基本之是也就是“原始之是”。“原始之是，为其它范畴所凭依的事物——即本体”（第171页）。但亚里士多德所说的“原始本体”这一概念却含有别义，它指的是本体构成中的形式特别是作为终极目的的纯形式而言，这点须得注意。

## （2）独立性。

本体既为始原性存在，它就必须是不依赖任何他物而存在的东西，相反地，其他的事物却要依赖它而存在。所以本体必须具有独立性，才能成为其他存在依附的基础。这是本体的根本特点。在亚里士多德看来，“除了本体而外，其他各范畴均不能独立存在”（第237页）。

独立性，就是自存性、由己性，它的存在具有无条件性。例如在语句中唯有“实是”可以单独表述，如人、马等，人只是由于人而为人，至于是否文明的、健康的，这些属性依赖于人，人却不依赖于这类属性。“本体只属于自己，不属于任何其他事物，只属于它的所有者，而这所有者原来就是本体”（第157页）。

### (3) 个别性。

个别性在亚里士多德看来是本体最重要的特性，“每一事物的本体其第一义就在它的个别性”（第151页）。

个别性是相对于普遍性而言的。亚里士多德强调本体的个别性，显然是针对着柏拉图的理念。对柏拉图来说，普遍的才是实在的，而且愈是普遍才愈实在。他由此否认了感官事物的实在性。在这一点上，亚里士多德恰好相反，他认为普遍性不能自己独立存在，只能依附于他物而存在，而且还不只依附于一个事物，因此不能成为本体。“凡是共通性的均非本体”（第157页），“本体主要地是具有独立性与个别性”的存在（第128页）。

个别性，表明了本体是具有实存性、具体性的存在。现实存在的事物都是具体的，具体的事物才能独立存在，并且自成一体具有实存的性质。亚里士多德认为，每一事物都是一个完整的存在，“元一”和“实是”结为一体，因而“本体是一，并是这个”（第149页）。

在《范畴篇》中，亚里士多德更明确地强调本体的实体性质，认为“一切实体似乎都意指个别的事物”，“实体，从这个词的最真实、原始而又最明确的意义说是指既不能被断言于主体又不依存于主体的事物。例如个别的人或马。”在那里他同时也把表述个别人或马的“种”称和“类”称，例如“某人”——“人”——“动物”，都称为实体，某人属第一实体，人和动物即种和类被称作“第二实体”。“人”、“动物”并非个别事物，为什么也称作实体？他的解释是：因为“种的名称和定义都能被断言于个体”，而“个别的人同时是人又是动物”<sup>①</sup> 这里表现了亚里士多德在个别性和普遍性问题上的思想混乱，这种混乱同样存在于《形而上学》一书中，不过表现形式有所不同。

---

<sup>①</sup> 《工具论》，广东人民出版社1984年版，第12—16页。



在《范畴篇》中，除了个别性、独立性这些特点之外，亚里士多德还讲到了实体的其他一些标志。如说：“实体的另一标志是它没有相反者”，意即对“人”这类实体并没有一种非人类东西单独存在；“再则，实体是不能容许有不同程度的”，我们不能说某人在其他时间比他自己成为更多或较少的人；“实体的最显著标志看来是：虽则保持数目的同一，却能容许有相反的性质”，意指一个人虽然总是同一的，它却可以容许相反性质存在，如有时白有时黑，有时好有时坏等等。<sup>①</sup>

依照独立性、个别性这些特点去看，“本体”都应是“实体”性的存在，即指现实存在的具体事物。在《范畴篇》中亚里士多德使用的是“实体”，在《形而上学》一书中则使用的主要是“本体”，有时也使用“实体”概念。

本体和实体这两个概念的关系很复杂，它们既彼此相通，常常作为同义词使用，有时又显示出很大的不同。在近代哲学中这两个概念就经常被混用。至于亚里士多德何以在《范畴篇》中只讲实体不用本体，到《形而上学》中又作为相互区别的两个概念来使用，这需要去作专门的研究才能说清。在《形而上学》一书中这两个概念的关系比较清楚。据译者说明，本体和实体系两个词。按英文词，本体为 Substance，而实体则为 Body。本体具有本质、基体、本性含义，实体则为实物、物体、躯体义。我们从亚里士多德在书中使用这两个词的情况看，二者也是有区别的。实体是相对于关系、属性说的，它强调的是实存的性质。实体都具有独立性、个别性，在这点上它与本体相同。而本体则除了相对于从属者、派生者而言具有本原存在的含义外，还包括构成实体的原理与原因的含义。亚里士多德所说的本体主要指那些具体实存的事物，他称之为“综合本体”，但他把那种使事物所以成为事物的原因和原理（如物质、形式）也

<sup>①</sup> 《工具论》，广东人民出版社1984年版，第16—17页。

称为本体，而且认为像“形式”这类存在还是具有决定意义的“原始本体”。在这一意义上，本体就完全不同于实体概念了。

总括来说，可以认为本体完全包括了实体的含义，但它又有自己所特有的意义。如果我们把它们的内容变成问题形式，这里存在着两个提问：（1）什么是实存的？个别抑共相？（2）它何以成为如此这个实存的东西？构成其实存性的原理是什么？对于这两个提问，“实体”概念只能回答第一个问题，而“本体”概念除了回答这一问题之外，还必须回答第二个问题。在《形而上学》一书中，“本体”这一概念更多地是用于探求第二个问题，即探求“本体的原因和原理”的问题。在《范畴篇》中没有提出第二个问题，着重探讨的是第一个问题。这或许就是在那里只使用“实体”概念的主要原因。

我们今日使用这两个概念往往不大讲究区别，因而常常把“本体”混同于实在、存在、客观性对象，这很容易造成理论上的混乱。例如，把研究客观存在、客观对象的理论说成“本体”理论，因而随处滥用本体概念，就是明显一例。

## 2、原始“本体理论”的基本原理

### “本体”问题的基本矛盾

“本体论”虽是一种哲学学说，它在实质上却是表现了人们运用人的观点去看待事物的一种特有的方式。“本体”的问题所以会被提出，就意味着人是不满足于从感官得到的关于事物的现象认识的。只有把可见的现实事物认作非自在的存在，设想在它们的后面还有另一种不可见的东西在支配着它们、决定着它们，这才能够提出去寻找或探求“本体”的问题。所以“本体”问题的提出就表明，人们暗中已把“对象”分裂为两种存

在，一种是对人感官的存在，另一种是事物真正的实在。所谓探求本体，就是要超越感官事物的当下存在，去发现那个隐蔽着但却是真正实在的存在。

“本体”的认识方法，从其实质来说，是把事物放到某种“关系”中去进行理解和把握的方法。不过，古代哲学首先提出的只是物和物的关系，它还没有理解到这里更主要地是表现着物对人、人对物的关系，这点和我们今天的认识不同，和近代哲学的理解也不完全相同。即使如此，古代哲学家们在探求万物的存在本体时，也并没有完全摆脱人和物的关系，所不同的只是它把这种关系完全投射到物和物的关系，作为物和物关系的一个本质内容去理解的。也正因为如此，在他们对于本体的理解中才会出现而且必然会出现物质和灵魂两种根本对立的观点。

亚里士多德的“本体”学说是从总结先前哲学发展的成果中建立起来的，在那里他充分地吸收了他认为是合理的内容。这从他的本体构成中既含有自然哲学家们的理论成分，同时又含有柏拉图、毕达格拉斯学派哲学的成分就可以看出来。但亚里士多德既不满意于自然哲学家的理论，对柏拉图和毕达格拉斯学派的理论也不满意。他认为这两种哲学各执一端，都属于片面性的理论。他所以要重新创立一种本体学说，为的就是克服他们陷入的矛盾，要把哲学从困境中解脱出来。在这一意义上说，亚里士多德的本体学说又是对先前一切哲学学说的否定和扬弃，它是在调节、克服各家学说的矛盾中建立起来的。

如我在前面曾叙述过的，古代哲学从一开始，在追求原初物的过程中就已把存在分裂为二，随即这两种存在便形成两个相互对峙的世界。最初这两个世界表现为感官对象的个别存在与理智世界抽象存在的对立，而后又形成原子世界与理念世界两种哲学观点的对立。这就是亚里士多德创立他的本体学说时所面对的哲学形势和他所要解决的思想矛盾。

具体地说，亚里士多德“本体”学说所要解决的矛盾可以归结为以下两点：（1）解决存在世界与本体世界两离存在的矛盾。这点在柏拉图的哲学中表现得最为突出。亚里士多德是这样提出问题的：“本体与本体的所在两离，似乎是不可能的……意式既是事物之本体，怎能离事物而独立？”（第26页）他的这一批评实际上也适用于自然哲学家。自然哲学家们虽然从“基质”去理解“本原”，但那种本原作为原初物同样是自成一个世界、完全可以单独存在的。德谟克利特的“原子世界”就是如此。正是由于这个道理，所以无论柏拉图的哲学还是德谟克利特的哲学他们最终都导致了一个结局，即他们的本原同样都不是存在于感官对象的肯定性关系中，而恰恰是存在于对感官对象的否定性关系中。这就是说：如果把本原、本体的存在看作真正的实在，那末感官对象作为它的一种变形体就不具有真正的实在性。而亚里士多德所要求的，则是建立于感官对象之内，并处于同它的肯定关系中的本体。这种本体的意义就在于肯定感官对象的实在性。

（2）解决本体观点中的实存性和规定性、普遍性和个别性、统一性和多样性、必然性和目的性、被动性和能动性、永恒性和动变性的种种矛盾关系问题。这些矛盾关系是在先前哲学关于本体的不同理解和不同观点中暴露出来的。不同的哲学家，对这些关系的理解不同、处理也不同。也正因为他们对这些矛盾关系的理解和处理各不相同，因而才导致他们关于本体的理解和主张各有所是、互不相同，并最终形成理念论和原子论两大哲学体系的对立。亚里士多德面临的任务是，为了解决本体与本体所在两离的矛盾，就要设法统一这些互相对立着的方面，而为此，就必须吸收各家所长，把互相对立的哲学观点也统一起来。

对这两个方面的问题，亚里士多德都是明确意识到了的。我们从他对“本体”问题的分析和论述中也能够鲜明地看到，他

在自己的学说中也是很自觉地贯彻这两个方面的观点的。

解决这两个问题的实质内容何在？用一句话来说，就是要重新确认和肯定体现于感官对象中的“两重性矛盾”本质。而这点，却并非亚里士多德所能够自觉意识到的。

我们在前面业已指出过，作为感官对象的事物具有自然的和属人的两重性矛盾关系本质。由于这种两重性的矛盾内容，才使它们成为对人而存在的“现实的具体的”事物。古代哲学的一个奇特现象是：它从感官事物起步，结果却走到另一个世界中去，它本来要从某种本原去肯定、说明感官事物，为此所建立的本原理论反而否定了感官对象的实在性，使感官事物陷入瓦解。现实对象怎样消失的、感官事物怎样瓦解的？就因为它被抽象化了，就因为那种单一性质的本原存在否定了感官对象的“两重矛盾”性质。原子论哲学从它抽走了自然一而的性质，理念论哲学从它抽走了属人一而的性质。如果把“本原”看作感官事物的本真状态，那就不论从何种本原（自然性或属人性）去肯定它的存在，都只能使它变成一种抽象的或者“半真半假”的存在。这怎么还能是实在的即现实具体的事物呢！

论到这里，话还得再说回来。对于人对事物的认识来说，抽象化的观点是失真的，却又是本真的，因而也是必要的。如果不经历这种抽象认识的阶段，事物在人看来像是一种很确实的对象；但它却是未为人所把握的、仅是一个模糊的存在，人对这样的对象是难以有所作为的，所以它也同抽象存在差不了许多。只有经过对它所含诸种因素的抽象认识之后，由这种抽象因素重新合成的那种对象，才是对人而言的真正实在的即现实具体的事物。这就是人把握事物的特有方式。

从这种观点看来，无论原子论哲学或理念论哲学，它们对事物的抽象化理解和观点都是认识中不可避免的步骤，对于从人的观点去把握事物都是有意义的。人并不怕抽象化的认识，怕的是停滞于抽象化的认识。问题是，在经历过抽象化阶段之后，

必须进入综合化的认识。哲学史的“圆圈”发展，所表现的实际就是这个抽象和综合的矛盾。

亚里士多德对这些虽然并无意识，但他所处的历史阶段，——在这一阶段，两种抽象化的观点已形成针锋对立的格局，并较明显地暴露出了各自所含的矛盾内容——推动他不能不本能地走上综合化的认识道路。当然，限于他所处的历史条件，要去真正解决这种矛盾是不可能的，所能做的只不过是把问题向前推进一步。他采取的解决办法，就是尽量把矛盾加以调和起来。我们从《形而上学》一书的内容可以看到，在他的本体学说中也并没有完全解决“两个世界”的对立问题。他以“可见事物”为基础，确是把原来由天外引来的世界合并于现实世界之中了。他承认宇宙只有一个，没有两个。但他却坚持认为，在这个统一的宇宙中并不是只有一种存在、一种本体，可感觉事物只是它的一个极小部分，“宇宙间必有全无动变性质的事物存在”（第75页），而且把它称作“原初本体”。不过，世界的这种分裂已是在另种基础上的分裂，它和柏拉图的理念世界具有不全相同的性质。

亚里士多德创立了古代堪称最为完备也最为典型的本体论学说体系。他要解答的那些矛盾关系问题，从其表现形式说是属于古代所特有的问题，然而就它的内容实质说，也是一切本体理论必须解答的问题。亚里士多德从统一两个对立世界入手建立他的本体理论，最后又由他的本体理论把世界分裂为两种对立的存在，这样就把已往从本原形式表现出的矛盾，转化成为本体形式的矛盾。后世的本体学说就是在亚里士多德所奠定的这一基础上向前发展的。

所以，亚里士多德在他的本体学说中所解决的矛盾、所提出的问题、所表述的观点以及所陷入的困境，都具有普遍的哲学理论意义，值得我们下功夫去研究。

## 本体的构成原理

本体理论所欲回答的问题是：“何谓本体？”这个问题的第一个答案是确定本体之为本体的一般涵义，这已如上述。在亚里士多德看来，本体的第一要义是个别性，其次是独立性、始源性。按照这一理解，亚里士多德使哲学回到了以“可见事物”为主题，确认作为我们感官对象的各种“事物”即“实是”就是哲学所要把握的“本体”。

接下去的最重要一点，就是要研究清楚，作为本体的个体事物是由于什么而成为这样的一个事物，即什么东西决定它成为本体的？这是关于本体的原理与原因的问题，它构成回答“何谓本体？”这一问题的最重要的内容。在亚里士多德看来，第一哲学就是本体之学，而所谓本体之学，就是要去“寻求现存事物，以及事物之所以成为事物的诸原理与原因”（第118页），即“研究‘实是之所以为实是’，以及‘实是由于本性所应有的秉赋’”（第56页）。

“事物之所以成为事物者”，这属于本体的原理问题，因为它阐明的是使事物成为本体的构成问题。而在亚里士多德看来，本体的构成要素也就是本体，而且正是本体理论所要寻求的最重要的本体。他说，“本体类乎原理与原因”，“学术总是在寻求事物所依据的基本，事物也凭这些基本性质题取它们的名词。所以既说这是本体之学，哲学家们就得去捉摸本体的原理与原因”（第57页）。

如果这样提出问题，我们就会看到，先前哲学家所主张的“本原”其实都是作为说明事物的本体而提出来的。不过他们认作使事物成为事物的那种本体的东西，各有所见，互不相同。有的认为这样的东西是事物的本体，有的认为那样的东西构成了事物的本体。例如，自然哲学家们以水或气或火为事物的本体；毕达格拉斯学派以实物之外限，即面、线、点、单位为事物的

本体；柏拉图以理念、数理对象为事物的本体；德谟克利特以不可见的原子为可感觉事物的永恒本体，等等。这种情况在亚里士多德看来，表明他们对“本体”的性质各有不同的理解，因而形成了互相分歧的观点。按照对“本体”性质的不同理解，亚里士多德把他以前的各家观点归结为四种类型。

亚里士多德说：“‘本体’一词，如不增加其命意，至少可应用于四项主要对象：‘怎是’与‘普遍’与‘科属’三者固常被认为每一事物的本体，加之第四项‘底层’”（第127页）。这里列出的四种理解，大体概括了先前哲学关于本体的基本观点<sup>①</sup>。这四种对象是否都能构成事物的本体？在亚里士多德看来，事情显然并非如此。那么，哪些构成事物的本体，哪些不能成为本体？即使可以成为本体对象的，它们究竟指什么，表现为什么？亚里士多德就是采取这种批判地分析的方法，来阐明他自己的本体观点的。这里他着重研究了“底层”与“怎是”两项，从这两项的探讨中同时也就排除了“普遍”作为本体的可能，明确了“科属”在何种关系上能够包括于本体的含义。这就是亚里士多德在《形而上学》中研究本体构成原理的基本方法。

#### （1）从“底层”论本体。

“底层”一词，按希腊文原义是指“在后面”或“在底下”的东西<sup>②</sup>。亚里士多德从事物和云谓两个方面作过解释。就事物来说，底层就是事物存在的基础，属性依附的主体，“所谓底层是指事物终极状态的最里层或最外层”（第91页），如油和水均

---

<sup>①</sup> 关于“怎是”、“普遍”、“科属”、“底层”这四个词的译法各有不同。它们也可另译作：“怎是”——本质；“普遍”——一般；“科属”——种；“底层”——基质。

详见汪子嵩著：《亚里士多德关于本体的学说》，三联书店1982年版，第99页。

<sup>②</sup> 见汪子嵩著：《亚里士多德关于本体的学说》，三联书店1982年版，第100页。



为液体，作为液体二者依据的底层是一个。就论断来说，底层也就是云谓的主题、欲说明的对象；“这里我所说的‘底层’（主题），是这样的事物，其它一切事物皆为之云谓，而它自己则不为其它事物的云谓”（第 127 页）。

从这样理解的底层，显然是一切事物的存在所不可缺少的，也是一切论断的云谓所必须依赖的东西，它作为“本体”是无可怀疑的。“作为事物的原始底层，这就被认为是最真切的本体”（第 127 页）。现在的问题则是，作为本体的这个底层的本性究竟是什么，应当是什么呢？这是在“底层”这一问题上必须研究清楚的主要内容。也正是在这个问题的理解上，表明了亚里士多德和他以前哲学家们的观点的共同点和不同点。

依照古希腊通行的观念，“无中是不能生有的”，假如先天事物，就不能产生任何事物。亚里士多德也坚持这一看法，认为在这生生不息的创造系列上，必须存在有一原始的非创造事物，而这就是物质。“‘物质’总是不经创变便已存在”（第 47 页）。物质构成事物的基质，一切变化所依附的主体。由此，亚里士多德吸收了自然哲学家们的观点，肯定了物质应该是“本体”，是事物完成实现所必须凭依的底层。

但是，转过头来，亚里士多德又感到仅仅用物质不足以完全说明事物的本体性。因为本体主要地是独立性与个别性，而“这里我所指物质，它自身既不是个别事物也不是某一定量，也不是已归属于其它说明实是的范畴”（第 128 页），“一切都剥除了以后剩下的就只是物质”（第 127 页）。这就是说，物质只是构成事物的一种质料，只有形式才能赋予它以确定性、个别性、现实性，成为一“如此这个”的事物。“由于形式，故物质得以成为某些确定的事物；而这就是事物的本体”（第 159 页）。亚里士多德由此又否定了自然哲学家的观点，“于是，那些人主张宇宙唯一，一唯物质，而物质又专指那些具有量度的实体，他们显然走入多歧的迷途了”（第 20 页）。

这就是亚里士多德从“底层”对本体所作的分析。在这个分析中他肯定了物质是本体，但物质必须同形式相结合才能成为本体，因而也可以说是“形式”使物质成就为本体，形式才是更重要的或首要的本体。他甚至说，底层的本性有三项，物质（例如青铜）、形式（如模型）、两者的组合（如雕像），“假如认为形式先于物质而更为切实，同样理由，这也将先于两者的组合”（第127页）。

## （2）从“怎是”论本体。

“怎是”是事物所以成为如此这样的一个事物的本性规定。事物的个体性和独立性是由它的“怎是”而来；而“怎是”又是事物的“由己”本性，只能存在于个体事物之中。事物与其怎是因而便是同一的。在这一意义上说，我们寻求事物作为本体的原理和原因，也就是要去弄清“怎是”。

事物和事物的属性对我们都属于存在，在论断中都可以为“是”。在亚里士多德看来，并非一切存在、一切之是的本质都在自身，只有基本的存在（事物）、基本之是（实是），才是由于它们自己的本性而成为它们自己，即它们的本质存在于它们自身、具有自身的“怎是”；其他的存在、其他之是则不同，它们不是由于自己的本性而为存在、而为是，必须依附于基本的存在、基本之是它们才能存在、才能为是，也就是说，它们的本质不在自身、它们没有由己的“怎是”。按照亚里士多德这样的认识，从是否具有“怎是”就可以辨析并区分出基本存在和非基本存在、基本之是和其他之是了。所以，寻求事物的“怎是”，也就是在寻求本体，“事物不异本体，而怎是即各事物之本体”（第133页）。

运用这样的方法，亚里士多德把柏拉图所讲的“意式”或“共相”、“理念”这种普遍的东西排除在了本体之外。因为它们不具由己属性，不能独立存在，因而也就不能成为“云谓的主题”。

进一步的问题是，怎样去判定和区分存在或是有无“怎是”呢？在他看来，“定义是怎是的公式”（第133页），从能否依由己属性下出定义来，就可判定它有无怎是，并析明怎是为何。因为“只有那些事物，其说明可成为一个定义的，方得有其怎是”（第130页）。

按照亚里士多德的观点，“只有本体可作定义”，其他范畴如属性名词不能作出定义。因为定义必须由“本性名词”去予以说明，只有“实是（如这个人、这匹马）具有自己所属的“什么”（即种、科属，如人、动物），因而才能从“由己事物”得到说明。定义是一种界说。其他的范畴（属性名词）当然也可以界说，但由于它的本质不在自身，要说明它就必须“为之附加一决定性名词”，例如界说“文明”必须引进人，界说“雄性”必须引进动物，界说“白”必须引进面才能说明，而这些并非它们之“由己事物”。这类界说也可以看作定义，但那也只是另一种形式的定义，它们并不表明它与其“怎是”是相同一的。“于是清楚地，每个基本的与由己事物确乎与其怎是合一而相同”，而这就是本体（第135页）。

在对定义的分析中，亚里士多德一方面进一步突出了“形式”作为本体的首要意义，另一方面也否定了“普遍性”作为独立本体的性质。

在亚里士多德看来，定义是一个公式，公式包括若干部分。在这里“事物常凭其形式取名，而不凭其物质原料取名”（第143页），因而定义表现的是事物的形式本质，“只有形式的各部分才能是公式的各个部分”（第144页），在这一意义上本体与其形式是同一的。至于物质，只是属于综合本体的部分，它并不构成定义公式的部分，因而与其怎是并不相同。

定义作为公式是包含着普遍性的，那末普遍性是否本体？例如界说“人”以“两脚动物”为公式，这里的“动物”就是一个普遍名词，怎能说普遍性不是本体？这对亚里士多德来说是

一个很难处理的问题。在《范畴篇》中，他曾明确地把人、动物这些种和类都称为实体，只是为了同个体事物（具体的人）相区别而称作第二实体。他提出的理由是因为“个别的人被包括在‘人’这个种内，而这个种所属的类是‘动物’；因此它们——即‘人’这个种和‘动物’这个类——都被称为第二实体”<sup>①</sup>。而在《形而上学》一书中，他的这个看法改变了，说“至于人与马以及此类以普遍性应用于个别事物的名词则并非本体，这些只是这个个别公式与这个个别物质所组成的个别事物被当作普遍性事物来处理或讲述而已”（第144页）。这显然是考虑到如果种和类名词进入本体范畴，那么就会连带把其他普遍名词也拉进本体，而这样就陷入于柏拉图的观点。

在《形而上学》一书中亚里士多德特别突出了这样一点，即强调“定义是包含诸差异的公式，或者按照真确的分类方法，即是最末一差异”（第150页）。这样就使表现怎是的定义公式与普遍、通式区别开来，而与本体只能是“如此这个”的个体本性一致了起来。但这也并未完全排除《范畴篇》中的第二实体的观点。

亚里士多德在“普遍性”和“个体性”这一问题上的思想是很矛盾的。他既要否定普遍性为本体，却又表现出一种忧疑，似乎不甚甘心。普遍性的东西不能单独存在，这点是确定无疑的。但从探求本体的原理这一观点去看，离开普遍性又难以理解和把握本体。事实上真正的个体事物为数无限，那种作为怎是的公式并不是个体的定义。亚里士多德也承认这点，“关于这些个别事物，定义是没有的；它们只凭思想或感觉来认识”（第145页）。人们不但只有从普遍性才能去认识事物，而且定义也都是针对种或类的怎是公式。所以他有时又不得不肯定，“普遍性虽不能像怎是一样成为本体，也许可以试作这种看法：例如

---

<sup>①</sup> 《工具论》，广东人民出版社1984年版，第12—13页。

‘动物’可以示现于‘人’或‘马’。于是人马间的共通性就明显地是一个怎是的公式。而且这个即便不包含本体中所有一切的公式，这总也可算是一个公式；像‘人’是示现于个人中的本体一样，普遍性也总得是某些事物的本体；例如‘动物’这个普遍性，就该是一切适宜于示现这动物性者之本体；（第151页）。这里表述的其实就是他在《范畴篇》中曾经发挥过的观点。然而，转念一想这种论断也有矛盾，这样的理解就把个体事物瓦解了，从而使它分裂成几种不同普遍性的本体，所以又说“这是荒谬而不可能的”等等。亚里士多德在这个问题上的思想就是不断在如此的矛盾中绕圈子，当然最后的结论还是否定普遍性为本体的。

从“怎是”分析中得出的最后结论就是：本体类乎原理与原因，我们询问类似“人何以是如此如此性质的一个动物”这类问题，“询问即求其怎是”，“所以我们所探求的就是原因，即形式（式因），由于形式，故物质得以成为某些确定的事物，而这就是事物的本体”，“因为这是事物所由成为实是的基本原因”（第159页）。

亚里士多德关于本体的观点是明确的，在他看来作为原理与原因的本体只有两项，即物质和形式。至于上面所分析的从底层去论本体、从怎是（定义）去论本体，以及从动变去论本体等等，只是针对先前的哲学观点，要从那里引向他自己的本体观点的不同论证方法。在这些论证方法中，具体表明了他对诸如一般个别、统一性多样性、存在非存在等矛盾关系的基本看法。

### 物质与形式的内在矛盾

从上面的分析，亚里士多德把本体归结为三种含义：“本体之一义即物质（物质的本意我用以指明这潜在地是一‘这个’而并非已实现的‘这个’），其另一义则为公式或形状（那是一个

可以单独地用公式来表明的‘这个’)。第三义则为两者的复合，只有这复合物才有成坏而全然能够独立自存”（第161页）。

由此可见，他所说的具有独立性和个别性的本体，即作为现存对象看的本体，就是指由物质和形式复合而成的综合本体，也就是事物、实是；而物质和形式则是它们所以成为实是的原理和原因，属于本体的构成要素。但他把本体的要素也看作是本体，而且认为“原因、原理与本体的要素”正是本体理论主要的研究对象。这里看来像是一种概念混乱。亚里士多德本是最讲究概念确定性的，怎么会会出现这样的混乱呢？这里如果说有某种混乱的话，表现的也首先是思想上的矛盾。

亚里士多德的本体理论，其根本的宗旨就是要把先前哲学处于对立中的不同理论，综合在他的本体系统之中。我们从上面的介绍中看得很清楚，“物质”作为本体显然是从自然哲学家的本原理论（水、土、气、火、原子等）吸取来的；而“形式”作为本体也明显同柏拉图的本原理论（意式、灵魂）有着渊源关系。从亚里士多德观点看来，“物质显然也是本体”，不过本体之作为物质而存在者，只是一个“潜在本体”，这就是说，它还不能成为“可感觉事物的现实本体”（第161页）。我们面对的现实事物具有无限多样的个别性，它们决不仅只是一种水或火或气或原子。要把这样的物质变成可以感觉的现实事物，就必须以一定的方式组合起来，使它们具有个体的差异性。而这就需要依靠“形式”。所以在亚里士多德看来，德谟克利特的原子只是一种质料，它就是“一切都剥除了以后”所剩下的那种物质。德谟克利特虽然讲到了原子的三类差异，即“它们或不同于规律即形状，或不同于趋向即位置，或不同于接触即秩序”，但在亚里士多德看来，这些区别对于构成事物的千差万别性质来说显然远远不够，从事物中“大家显然看到了更多差别”，事物有那么多，差异就有多么多（第161页）。因而亚里士多德的理论决不是要否定“物质”为本体，而只是认为它作

为“潜在本体”必须同形式结合起来才能成为本体。

同样地，亚里士多德也并未简单地否定“普遍性”同本体的关系。如上所说，“种”和“类”这类普遍性就同表现事物怎是的定义密切相关。事物的怎是包括差异都须依靠种和类去规定。亚里士多德说，“公式是具有普遍性的”（第144页），“定义是属于形式而且具有普遍性的”（第145页）。如果在个体中全没有一些“共通的事物”，我们就无法认识事物，“实际上总是因为事物有某些相同而普遍的性质，我们才得以认识一切事物”（第46页）。所以亚里士多德之批评柏拉图，并不在于他把普遍性看作本体这点上，而是主要在于他使普遍性完全脱离物质，变成了“独立自主的本体”的缘故。他反对的是“欲将一切事物简化为通式而消除物质是无益的工作”（第146页）。他所要做的恰恰就是把普遍性放到个别事物中去理解，而这样一来，普遍性就不再是失去底层的一个空洞的“意式”，而转化为包含事物差异性的怎是的公式。这就是他所说的“形式”。

亚里士多德用来说明“综合本体”的原理和原因既是来自于先前两种对立的哲学理论，因此他就不得不从两面去表述，既承认它们是本体，又否认它们可以独立地成为本体。

但是，如果由此认为亚里士多德的“本体”理论不过是德谟克利特的原子理论和柏拉图的理念理论的综合，那也是不确当的。

在亚里士多德的哲学中，物质所以是本体，形式也所以为本体，只因为它们“是事物成为实是的原理”。它们既在事物中结合为一个统一的综合本体，就不能不改变它们原来分别自立时的性质，“物质”就不再等同于德谟克利特的原子，“形式”也不再等同于柏拉图的通式或理念。

“物质”和“形式”这两个概念在亚里士多德的理论中都有它们特殊的规定。

先说“物质”概念。

古代哲学的物质概念同近代以后的哲学物质概念不同，它主要不是同人们的意识、观念相对峙，而是从对象自身的区分中形成的。虽然如此，它也以自己特有的方式表达了物质对人的关系。人们最早的物本原观念，作为万物的创造本原提出来，明显具有某种神性的力量。泰利士的“水”、赫拉克利特的“火”都具有这样的意义。而当人们从本原中区分出“动力”作为更高的创造力量，如阿那克萨戈拉的“理性”、恩培多克勒的“爱和恨”，在这之后，物本原便分化了。“物质”变成了事物构成的元素、质料，事物存在和变化的载体、基质，从此失去了原来的神圣性。德谟克利特的原子理论充分发挥了这种认识，使它更接近于后来自然科学所理解的物质。至于事物身上的另一半，即那个造成事物成为个体存在的能动本原，则以“理念”的形式表现于柏拉图的哲学观点之中。世界被分解为两种互相对峙的存在，而本原存在又表现为物质和理念两种相互对立的哲学观点，这就意味着作为感官对象的事物被分裂开来，变成抽象化的质料（物质）和本性规定（形式）的对立体，犹如人身上的肉体 and 灵魂的那种对立。

亚里士多德的“物质”，就是与形式相对立的仅仅属于质料的一种存在。它与先前哲学所不同的只在这一点上：把从感官对象分离出去的两种构成，又重新放到感官对象中去加以理解。

我们从亚里士多德的论述中清楚地看到，他在事物身上所作的物质和形式的划分，同人身上的肉体 and 灵魂的区别是彼此相呼应的。他甚至直接了当地把形式就看作是事物的“灵魂”，只是它属于具有灵魂功能的一种低级的存在方式。

物质作为与形式相对立的质料，它的主要作用是赋予事物一种实存性质，为事物的形式及其属性提供了一个载体。事物能够成为实体性的存在，就因物质本身是一种“有量度的实体”，具有“量向”（长短、宽窄、深浅等）的存在（第52页）。“物质，其存在的现象为实是之所寄托”（第240页），它构成事



物得以存在和变化的前提。这样的东西当然是既不可能被制造出来，也不可能凭空消失的，而是一种从来就存在、并将永恒存在下去的东西。“‘物质’总是不经创变便已存在”（第47页）。但它本身也不具有创变能力。它是什么，不决定于它自己，决定于形式的塑造。所以物质作为存在只是一种潜能的存在，必须依靠形式才能获得自己的现实性。

按照亚里士多德的观点，物质与形式是相互区别的，物质本身不是形式，它也不具有形式，但它却又不能离开形式存在，只能存在于一定的形式之中。我们如果从物质与形式的区别，把它理解为只是一种绝对无形式的抽象存在，那是并不完全符合亚里士多德的观点的。有的讲述希腊哲学史的著作把亚里士多德的“物质”归结为“它是绝对无形状的，不定的，没有性质的……物质是可以依照加乎其上的形式而成为任便怎样的物件的……是一切种类的物件的可能性，虽则实际上它一样物件也不是”<sup>①</sup>的一种存在，这是只注重了物质同形式的区别的一面，而忽略了它的“存在”又总是与形式相结合的另一面特点。

我们如果考虑到亚里士多德“物质”概念的上述历史来源就会了解，在他看来，真正脱离了形式的存在只是在他之前人们充作本原的那种“物质”观念，例如原子和虚空，而他的哲学所要解决的问题正是要使它同形式结合起来，从现实的感官对象（事物）中去理解物质（质料）的存在。只是他在说明这种感官事物的构成时，并未把物质和形式内在地统一起来，因而仍然保留了原来物质同形式的那种“对立”的性质。我们必须看到并肯定亚里士多德要把物质放到一定形式的存在中去理解的意图和尝试，才能把握他关于物质学说的本质。至于他未能做到使二者内在地统一在一起，这应当看作是历史原因造成的一种不可避免的结果。因为亚里士多德还处在从分裂走向统

---

① 斯塔斯著：《批评的希腊哲学史》，商务印书馆，1932年版，第224页。

一的历史中介阶段,真正的统一是在很远以后才有可能实现的。不但亚里士多德没有做到统一,到近代康德哲学阶段也还处于分裂状态(物自体世界与现象世界)。所以从历史的观点去评价亚里士多德的物质概念,决不能忽略他为使物质同形式结合起来所作努力的意义。

按照这种理解,对亚里士多德说过的这句话,“一切都剥除了以后剩下的就只是物质”(第127页),就不能简单化地看作亚里士多德所主张的观点。这句话确实表现了物质与形式的区别和对立;作为一种理论的推论,形式也是可能从物质身上被剥离开来的。但是,如果真的剥离开来,那么剩下的那个东西就已不是亚里士多德所主张的物质,而是退回到以前人们作为单一本原的那种物质(原子)。亚里士多德在《形而上学》这一部分所以这样讲,其本意正在于说明,物质作为底层应为“本体”,但又不能以自身的单独存在成为“本体”,即按照以前哲学家们所理解的那种脱离了形式的“物质”是不能看作本体的。很明显,他在这里是为了否定旧日的“本体”观而说这句话的。所以接着在下面他才又说,“……物质就应是本体。但这是不可能的,因为本体主要地是具有独立性与个别性。所谓本体,与其称之为物质,毋宁是通式与通式和物质的组合”(第128页)。

亚里士多德试图从与形式的统一中去理解物质的努力,具体地表现在他所提出的“切身物质”这一概念上。在他看来,实存的物质是千差万别的,它们就表现为处于相对关系中的事物。他特别强调地讲到,“关于物质本体我们必不可忘记,即使一切事物均出于相同的第一原因或以相同的事物为它们的第一因,即便是相同的物质作为它们生成的起点,每一事物仍还得各有它的切身物质”(第165页)。所谓“切身物质”的涵义就是,物质作为事物的质料是在相对关系中存在的,一物为另一物所由来,在先一阶质的事物就成为从它生成的更高阶段的事物的物质材料;这样的物质构成生成物的近因,是一种特定的具体存

在，而不是随便的任何一种事物。例如，床的物质是木材，木材就不能成为锯的物质；组成人的物质只能是肌肉、骨头等，却不能直接以水、火、土为物质，等等。这就是说，“不同事物，其物质必须不同”（第 166 页），“各级事物均各有其不同的原理与要素”（第 241 页）。这就叫作“切身的物质”。

“切身物质”的提法，正是为了反对那种把物质理解为纯粹质料的抽象观念。就像刚才举过的那种理解，认为只要加上一定的形式，物质就可以“成为任便怎样的物件”。亚里士多德的看法恰好相反。在他看来并不是任便什么物质都能构成任便什么物件。他明确说，物因属于近因，对于“什么是物因？”这个问题，“我们不可列举火或土，应该举出的是这事物最切身的物质”（第 166 页）。因为事物都是各物各因，并非任何物质都可构成任何事物。至于我们把组成事物的不同质料都称之为“物质”，只是一种比拟之意上的普遍性，“这些要素只比拟上似若相同，而实际上一切事物并不具有这样含义的相同要素”（第 241 页）。

亚里士多德承认有“原始物质”存在。那种原始物质只是就事物链条的起点和极限而言的物质，并非指组成一切事物的共同元素。按照亚里士多德的观点，物质和形式作为现实的存在是处在相对关系之中的，演化链条低一级环节的事物对高一级的说就是物质，而对于比它更低级的事物说，这同一事物就成了形式。“原始物质”就是指构成最初级事物的那种物质。因为没有比它更低级的存在了，所以它只是物质不再是其他物质的形式。但这并不意味着原初物质是一种无任何形态的抽象存在，而只是表现为一种单纯而不定的元素而已。亚里士多德曾举例说过，“假如世上有第一种事物，它无所赖于另一些称为‘那个’的事物，这就是原始物质，例如土虽非气，却是由气而成，气虽非火，却是由火而成，至于火则是原始物质，它只是一般的‘那个’，而不自为一‘这个’（个体）”（第 180 页）。火

为什么是一般的“那个”，他在另一处也试作了解释：“火之一义是一种元素（‘未定事物’或其它相似事物之因其本性而为元素者亦然），但另一义则不是元素；作为火与作为一元素并不是一回事。火只在火的本性上作为一特殊事物时，此火乃为元素”（第190页）。这就是说，火是一种最单纯的存在，它也有两重性质，既作为一种未定的事物，同时也是构造实物的组成元素。原始物质可以看作是组成一切事物的最基本的元素。但在亚里士多德看来，它并不直接组成那些复杂的事物，必须先组成较低级和简单的事物，然后通过它们才能逐级组成复杂的事物。与此相适应他还提出了一个“合成物”的概念。他认为，复杂的事物只能由元素逐级的“合成物”而构成，即由元素的“合成物再合成”，而“合成产物必然异于诸要素”（第241页）。

这些观点表明，亚里士多德的认识不同于自然哲学家的理论。他力图把世界和事物描绘成为赋有多样的性质和形态，由各种不同具体关系联结而成的一个复杂统一体，而并非仅由几种简单的元素直接结合而成的单一体系。亚里士多德所理解的物质当然是一种被动的存在，它必须依赖形式的规定才能获得现实性。但在他看来，物质作为一种潜能也有它自己的“选择性”，并非任何形式都能同它相结合。物质只能和它性质相合的形式相结合，各物各异，因此，“明显地，物质相异时，实现或公式也相异”（第162页）。这可以看作是他所理解的物质和形式之间的“统一”关系。这种理解虽然并未解决它们的内在统一性，但比起先前的物质理论已是一个明显的进步。

还有一点需要指出。亚里士多德论到物质时，曾说过：“物质有两类，一类是可感觉的，另一是可理知的”（第147页）。什么是“可理知物质”？他解释说，“可理知物质为存在于可感觉物质之中的不可感觉事物，例如数理对象”（第145页）。可理知物质显然是指毕达格拉斯学派作为万物组成基本要素而提出的那些“数”，和从立体分解出来的“面”、“线”及不可再分的

“点”等等。亚里士多德在书中对数的理论作过详细分析。他似乎承认这些数理对象是物质，因为它们同有量度和量向的实体不可分割，但并不承认它们是本体，也不承认它们应被看作物体的基本要素。在提出的疑难问题中，他虽讲到：“一个量度怎能由这样一个或多个不可分物来组成？这就像是说一条线是由点制成的一样”，因为没有量向的数并不能合成有量向的物（第52页）。可见，他虽承认有“可理知物质”，却并不认为它能单独存在，也并不认为物质可以是没有量度和量向的存在。

亚里士多德确实承认有一种不可见的实体存在，甚至不可感觉的物质存在，但那不是存在于我们面前的可感觉事物之中，而是存在于天上的另一种东西。他一方面曾讲到，“也不是一切事物都具有物质，只有那些生成而互变的事物具有物质。那些未参加于变化过程的事物，或存或亡，它们都不具有物质”（第167页）。这就意味着，他认为有些存在着的事物是并不具有物质的，或者说，可以有一种非物质的事物存在，而且正因其非由物质构成而成为永恒的事物。在另一方面，他又把问题存疑了，说“有些也许没有物质，或者不大像大地上那一类的物质，而只是像能在宇宙空间运动的那样一类物质”（第166页）。这里表现了亚里士多德哲学所含科学内容与神学内容的两重性矛盾。我们从后面的分析中就会看到，按“本体论”的思考方式世界不能不被分裂，存在不能不被分裂，物质也不能不被分裂，一切都将被分裂。

这就是亚里士多德的物质理论。

关于“形式”。

形式是亚里士多德本体理论中最核心的概念，但他对形式的解释却最为含混、最不清楚。

关于“形式”的地位、作用，这点是明确的。“我们总是凭它的形式认识每一事物”（第75页）。所以把握事物的形式是理解事物的最重要之点。我们甚至可以说，事物之所以成为如此

这样的—一个事物也主要是由于形式的规定。形式因而在本体的原理与原因中便属于第一本体、原始本体，占据着最重要的地位。他这样来解释形式，“形式的命意，我指每一事物的怎是与其原始本体”（第136页）。所谓原始本体，其意是说，形式对于物质具有优先性。因为物质作为本体只是一种潜能存在，形式才赋予事物以现实性。按潜能与实现的关系说，实现是潜能追求的目的，实现先于潜能，追究到最后，亚里士多德承认，必有一种作为绝对实现的纯粹形式，它不再包含物质，却使其他一切事物具有了实现的本质，这就是“原始本体”。

在物质与形式的关系中，物质是被动的，形式才是能动的本质。亚里士多德把事物存在和动变的“原因”归结为四类，即我们通常所说的“四因论”。它包括：物因，动因，本因，极因。物因指事物的物质构成。本因指事物的形式规定。其余二因，动因和极因实际也都是指“形式”说的。形式作为目的，就是事物追求的终极，即自我实现的终点，而事物又总是向着实现的终极而动变的，因而形式作为目的的同时就是动因，“目的就是它所以发生的原理”（第182页）。四项原因中，形式占了三项。物质不过只是为形式发挥其功能而提供了一个舞台。“物质以潜在状态存在，正因为这可以变成形式；当它实现地存在时，它就存在于形式”（第182页）。

形式对物质的支配的和主导的作用，就像人的灵魂对人的肉体的那种支配作用和主导作用一样。事实上，亚里士多德的“形式”应当看作就是人的灵魂本质对象化于事物中的存在形态。在他看来，“人，有灵魂为公式”（第148页），灵魂就是人的形式；“动物之灵魂（即有灵生物的本体）”（第144页），它也就是有灵生物的形式，而其他自然生成的物体的形式，实际就是非以灵魂形式而存在的灵魂。

“灵魂”这个概念在古希腊哲学家的观念中，是代表着自身的活力、“内在的变化本原”的一个概念。柏拉图就明确讲过，

“自我运动即是灵魂”<sup>①</sup>。所以在他们看来，灵魂是一种“自然”的本性，并非仅为人所有。凡是那种以自身为运动变化根源的事物，即“自然”生成变化的事物，都有灵魂，都是灵魂在支配着的。在亚里士多德的观念中也是如此。他认为灵魂是具有不同种类的，明确地反对那种“只是将灵魂局限在人的范围内”去理解的观点。他同柏拉图的不同点只在于，认为“灵魂自身绝对不是躯体”，但却不能离开躯体而单独存在，“灵魂属于躯体之中”，因而否定了“灵魂不灭”的观点。他也同样认为，正是灵魂才使“潜在具有生命的自然物体”具有了现实性，因而“灵魂是在自身内具有动静本原的自然物体的形式或本质”，“灵魂是在公理意义上的实体，它使有关的物体是其所是”<sup>②</sup>。

至于“形式”在事物中究竟是一种何样的东西，亚里士多德的解释就不够明确了。他一时说成是事物的形状，一时又说成是事物的本质，一时又说成是事物的结构或界限等等，始终缺乏一个确切的定义。如他所说，“本体之一义即物质……其另一义则为公式或形状（那是一个可以单独地用公式来表明的‘这个’）……”（第161页），显然形式具有“形状”义却不只限于形状。这里所说的“公式”是指定义，表明形式是属于事物“怎是”的规定，因为公式就是怎是的定义形式。一个事物的怎是，就是使事物所以成为那样一个事物的本性规定，它含有本质、特性的意思。

形式作为事物的本性规定，显然与柏拉图的理念（通式、意式）有着直接的渊源关系，因为本质、特性这些东西都只能通过概念去把握。亚里士多德在解释本体的构成时，往往就用物质和通式去说明。如说，“每一制品均将成为可区分的两部分，其一必然是物质，另一必然是通式”（第139页）。然后，接着

---

① 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第285页。

② 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第481页。

再进一步申明，通式不能离开事物而独立存在，因而不能成为自存本体，即与柏拉图的学说划清界线。

亚里士多德的“形式”不能等同于柏拉图的“通式”，又确系从它而来，二者具有同样的功能。事实上亚里士多德之反对柏拉图的观点，并不在于柏拉图从通式去理解事物的性质这一点（在这点上他们是一致的），而主要在于通式脱离了事物使它变成自存本体这一点上，在他看来“欲将一切是事物简化为通式而消除物质是无益的工作”（第146页），这才是他反对柏拉图的真正原因所在。

“形式”与“通式”的主要区别，一点是形式作为事物的怎是与事物不能两离存在；另一点是，因此形式就不是只有普遍性的意式，而是表现事物特质的差异公式。

亚里士多德的形式存在于事物之中，而且就是事物的本身。这里的关系与其说是形式不能脱离事物而单独存在，毋宁看作事物不能脱离形式而存在要更为贴切些。因为从他的观点来说，所谓“每一事物的本身”也就是由它的怎是即形式来规定的，在这一意义上，形式也就是事物本身，“由己事物确乎与其怎是合一而相同”（第135页），如果让形式或通式离开事物单独存在，事物岂不就会被挖空而陷于瓦解！对于这种关系，我们把问题倒转过来，认为现实存在着的只是形式，事物不过是“形式”作为本质的一种存在方式，也是完全可以的。这样还更足以表明“形式”之为首要本体的意义。

形式与物质结为一体存在，当然它就失去了原来在柏拉图理论中的那种观念性质，在这里它是作为物质形式而存在的。但是原来通式作为灵魂、观念形态的那种本质和功能仍然保留了下来。形式是事物的本性，是事物的目的，也是事物的动力。亚里士多德就是通过把柏拉图的理念转化为事物形式的这种方式，因而就把属人的性质输进事物之中，使事物的自身关系具有了人对事物关系的性质。在这点上，亚里士多德的形式同今



天在人物关系已明确区分之后所理解的事物形式，有着性质的不同。他的形式具有“科学”和“神学”的两重的性质，因而从它才能引伸出后来的神学理论。

亚里士多德的“形式”同柏拉图的通式的另一个不同之处，是它并非抽象的普遍性，而属于表现事物个别性的差异公式。在他看来，“通式的涵义是‘如此’，不是‘这个——不是一个确定了的事物’（第139页）；形式所指示的则是“如此”和“这个”的事物，它必须表现事物的差异性。在这点上，形式不能和通式等同看待，它们确是不同的。但在这个问题上亚里士多德的观点同样充满了矛盾。矛盾主要表现于，对待形式所内涵的一般与个别的关系的理解和处理上面。

就形式是事物的本性规定说，比较好理解，在这里形式表现的是事物之间的差异本性。如果把形式看作构成事物本体的基本原理和原因，要把握这样的形式本体就很困难了。这里牵连到对本体的认识问题。“存在”和“认识”是不相同的。在存在中，形式和物质结为一体是不区分、也无须去区分的，而在把形式作为本体去认识时却必须把它们区分开来，否则，形式就不能作为本体去看待，也不能把它说成本体了。而一旦把形式作为本体从事物区分出来，它就必然要失去差异性，归入一般性。正是在这一问题上，亚里士多德陷入了困境。他否认普遍性是本体，但又不得不承认原理和公式都是具有普遍性的，而且“任何事物的认识均凭其普遍性”，“若说原理的性质不是‘普遍’而是‘个别的’，它们将是不可知的”（第55页）。这里的矛盾就在于，如果不能单独认识“形式”，那么存在的就只有综合本体，形式作为本体如果是能够被认识的，它就不再是“这个”。当我们说出“这个”时，“这个”就已经成为普遍性的东西了。

这一矛盾在柏拉图的理论中便不存在。在柏拉图看来，事物的本体本来就是共相，共相的存在形式是概念，概念不但可

以同事物区分开来，而且可以独立存在、单独被认识，所以他把它称为“理念”（即意式）。矛盾主要是发生在，亚里士多德既要肯定有一个与物质不同的本体，而这一本体又须与物质结合在一起存在。亚里士多德用来解决难题的方法是，他把这种本体的公式从“概念”（理念）形式转变为“定义”的形式。这就是他在论述本体原理时特别强调从定义去把握怎是（形式）的重要原因。定义是揭露概念内涵的逻辑形式。定义和概念具有同一的一面关系，又有不同一的一面关系。它们的区别不仅在于定义使潜存于概念的内涵显露于外，而且定义是从差异关系去表述对象的规定，在这一定义里一般同个别处于统一的关系之中。典型的定义形式是必须先确定对象所属的类（科属），然后再从种的差异中给予界定，例如亚里士多德所举例证：“人为两脚动物”。在人的这一定义形式中，既包括人的基本科属，又包括人的品种差异，既指明了人的一般本性，又指明了人的特质，而这两个方面又是结为一体，它同时表明了人作为“本体是‘一’，并是‘这个’”。所以亚里士多德说，“假如科属绝对不能脱离‘属内品种’而独立存在，或是它只能作为物质而得其存在……定义就显然是包含了差异的公式”（第149页）。当然这里引用的“人为两脚动物”这一定义只是一种简单的说法，亚里士多德也指明，说人有两脚还并不足以表明人与其他动物的差异，进一步“还需要差异中再区分出差异”，直到找出末级差异，“假如逐级进求差异中的差异，达到了最后一级差异——这就是形式与本体”（第150页）。这样，亚里士多德便把柏拉图的抽象共相（理念）本体，引向了以个别性为基本特征的“形式”本体。

我们应该承认，从“理念”到“定义”的引伸，无论从对本体的理解或对本体的逻辑把握来说，思想都有很大的前进。它既体现了从观念形式到客体形式的转变，体现了从抽象普遍性向个体差异性的转变，也体现了从本体与其所在两离的本体观

向本体与其所在统一的本体观的转变。正是由于这一变化，亚里士多德才有可能肯定“可见事物”的实在性，使哲学回到“现实”的对象。

但也不能不看到，主要的“矛盾”并未因此而获得完全解决。这里的根本问题是，物质本体与形式本体在现实对象中仍然处于两重矛盾关系之中，它们并不会因为定义包含末级差异便结成内在的统一关系。物质同形式（理念是其原理）原属两种对立的本原，甚至是两个对立的世界，如果没有一个强有力的“中介”，尽管亚里士多德怎样使它们相互靠近（如，在物质方面把它变成“切身物质”，在形式方面使它进入“末级差异”的定义），也难以把二者统一起来，即使结合为一体，也只能是一种外在的统一。这就像“人”身上的灵魂和躯体的关系一样，尽管亚里士多德说，“灵魂是原始本体，身躯是物质，人或动物是两者的结合”（第147页），由于他不了解结合的真实基础，这里的所谓结合不过只是一个空洞的论断而已。而在这里，“人”和“物”的这一矛盾恰是彼此相通的。我们从全部哲学的发展过程就会清楚地看到，解决人身上灵魂和肉体的统一，正是解决物身上物质和形式统一的前提和关键，至少这两个问题也必须在一揽子中去获得解决。古代哲学尚处在这样的发展阶段，他们把人身上的矛盾放到物中去理解，试图从解决物身上的物质与形式的矛盾以解决人的灵魂与肉体的矛盾——这就是“本体论”的思考方式——，在问题尚未进到正确提法的古代哲学发展阶段，想要解决统一问题当然是不可能的，我们也不能这样去要求他们。他们的作用，恰恰在于暴露矛盾、揭露问题这一点上。

这一矛盾在亚里士多德理论中的表现就是，他从“定义”的差异公式中，无论怎样“进求差异中的差异”，也无法从中引伸出“物质”来。他在《形而上学》的第7卷提出这样一个问题：定义的公式包括若干部分，“物质”是否构成定义的组成部分？

这个问题之所以提出，原因很明显，柏拉图曾经“欲得一切是事物简化为通式而消除物质”，现在则要把通式与物质结合起来，如果“怎是”的公式中不包含物质的部分或同物质毫无关系，那末，形式就失去了必须同物质结合的根据，这是有违亚里士多德把通式通过定义转变为形式的初衷的。所以他便不能不去讨论定义公式的全体与其部分的关系问题。定义属于观念的形式。怎样从观念的公式引伸出物质构成呢？这当然是一个很大的难题。有些事物的定义必须考虑物质构成在内，只有结合物质构成才能了解。但这样的情况毕竟太少了，而大量的事实则表明，定义作为形式的公式，它所表现的只是事物的本体规定，并不包括事物的物质构成。亚里士多德找出了一些公式包含物质部分的事例，但大多都很勉强。例如说，肌肉于“凹”的公式不是它的部分，于“凹鼻”就是不可少的部分；铜对“雕像”不是必备的部分，而对“铜像”则是不可少的部分等。最后，他也不得不归结到一个相当“灵活”的结论，说“一个部分，可以是形式（怎是），或是形式与物质的结合体，或是物质的部分。但只有形式的各个部分才能是公式的各个部分”（第144页）。这显然是很矛盾的。何谓本体的问题，本来是要通过寻求“怎是”予以回答，而在“怎是”的公式即定义中却不包括物质，这样岂不把物质排除于本体之外了吗？对此，亚里士多德不得不作出一种解释，或者说进行一种辩解：“我们说过事物本体与其怎是有时是一样的；这在原始本体中确乎是这样……但是，凡具物质本性的，或其整体包含有物质的事物，则其怎是与它们本身就并不相同”（第148页）；这无异于说，即或“怎是”的公式中不包含物质的部分，这也不表明物质就不是本体。亚里士多德以讲究逻辑关系著称的理论，在这里却失去了逻辑的一贯性。

他所说的“原始本体”是指那种纯粹形式的本体说的：“所谓‘原始’本体我的意思就指那些不再包含物质为之底层的本

体”（第148页）。而这就进入了这一矛盾的最终结局。

这一矛盾的另一表现就是，导致形式本体与物质本体的分裂，最终引向承认有一种“形式的形式”——神的存在。

### 最高本体——神

按照本体的本性，哪些对象属于本体、可以算作本体？这是属于本体的分类问题。

关于本体的类别，亚里士多德有两种提法。一种提法是：“本体之为类有三——物质，其存在的现象为实是之所寄托……自然本性，（形式）……第三就是由上两者所合成的个体……”（第240页）；另一个提法是：“本体有三类。——可感觉本体支分为二，其一为永恒，其二为可灭坏……另一为不动变本体……”（第237页），这两种提法在《形而上学》一书中都多次地重复论述过。

两种提法都属于本体的类别，从其内容实质我们可以明显看到，它们划分类别的基础是不相同的，因而所述类别的意义也各不相同。

前一种提法是从每一事物（指可感觉事物）作为本体而有的构成因素这个角度的类别划分，后一种提法才是依照本体的性质对于本体的对象种类所进行的分类。按照“分类”属于揭示概念外延的划分方法这一原则，关于本体的真正分类应属第二种，即把本体区分为处于灭坏状态的本体、可以感觉的永恒本体、超越感觉之外的永恒不动变本体这样三类。

第一种提法实质上讲的是本体组成的原理和要素问题，不过构成本体的要素按照亚里士多德的看法恰好也是三种，所以很容易同“本体”的三类相混淆。它与第二种提法的关系是：本体有三类，然而这三类本体的组成原理或要素并不相同，其中只有可以感觉并处于生灭变化中的那一类本体，才有组成的问题，并区分为“物质”、“形式”和二者综合的个体。所以，我

们在前一部分所分析的物质和形式的内容仅仅属于我们所面对的大地上的事物，它并不包括天上的两类本体的状况。关于这点，亚里士多德交待得很清楚，他多次表明，“可感觉本体是什么，这怎样存在——其一为物质，另一为形式或实现，而第三则是那两项的结合”（第 163 页）。至于另外两类本体是怎样一种构成，那是需要另作分析的。

在三类本体中，大量存在的都是“可感觉本体”，这就是地球上的众多事物，它们的数量无限多。所以《形而上学》的主要篇幅是用来分析此类本体（包括它的含义、组成、原理、样态、关系等），而且通常讲“本体”，如果没有特殊指明是另两类本体的，也都是说的可以感受并处于灭坏中的本体。关于另两类本体，主要是在第 12 卷中论述的。这卷的篇幅并不很大，对不动变本体的分析也不很具体，其中很多内容属于“推论”得来，论断常缺乏明晰性和肯定性，但它的地位却是至高无上的，它的“份量”也是最为深重的。因为在亚里士多德的理论体系中，这是属于“第一原理”的问题，是对前而各卷内容作出的一个终极答案。

按照亚里士多德观点，“世上显然只有一个宇宙”，然而在这个宇宙中却并不只是存在着可以感觉的一种本体，而且感觉本体的运动变化从它自身也并不能得到完全的说明，因此必然存在着不同于感觉本体、比感觉本体更高级的另种具有永恒性质的本体，正是它们统摄、支配着处于生灭变化中的本体。他提出这一问题的方式是这样的：在研究了可感觉事物的本体之后，“如今，我们研究的问题是：在可感觉本体之外，有无不动变而永恒的本体，若说有此本体，则又当研究这是什么本体？”（第 259 页）

除了可感觉的生灭本体之外，亚里士多德又列出了两种本体：一类他称作：“永恒本体”，一类体作“不动变本体。”这两类本体都非地球上的事物，而是属于天上的星辰。用他的话来

说，这并非“常人所共识”的对象，而是属于神圣的本体，具有它们独立的构成和性质。

被称作永恒本体和不动变本体的两种本体之间，也有着根本性质的区别。

“永恒本体”，亚里士多德明确指明，它就是存在于天宇的星球。在他看来，天宇的星球同地球上的事物不同，它们只有空间运动，而且永远处于圆形的循环运动，没有时间中的生灭变化。“凡物体之为圆运动者均属永恒不息”，因此把它称作“永恒”本体。按照他的观点，“空间运动为动变之第一类，圆运动为空间运动之第一级；第一主动者引致第一级运动”（第247页），所以它处于最远的“第一天”，属于比灭坏本体更高级的本体。永恒本体的构成也不同于灭坏本体。从推论亚里士多德认为“凡不生灭而于空间能运动者亦当具有物质”。至于这是一种什么样的物质，他说不清楚，亦只能从推论去论断：如果有物质，也不会像“大地上那一类”的“可成坏的物质”，“这只是在空间由一处动向另一处的‘运动物质’”（第239页）。但这类物质也能被人们感觉得到，在这点上与“可灭坏本体”一样，同样属于“可感觉本体”、“自然实物本体”。正是基于这一点，他在分类中把永恒本体也列入与“可灭坏本体”的同一属别。至于这类本体的数量究竟有多少，他认为这属于天文学研究的问题。依据当时天文学家们的推论材料，他经过核算估计动轨“天球之总数应为四十七”（第251页）。

永恒本体还不是最高的本体，在它之上还有一类作为万物存在和运动变化终极原因的本体，他称这为“永恒，不动变，而独立的本体”，简称“不动变本体”。这个不动变本体按照他的设想，是一切事物中“最初的事物”即最先存在的事物；它是一切事物存在和变化的原始动因、第一动因、总因和极因，它推动其他事物动变，自身却不动变；它不具有物质，没有量度，没有部分，不可区分；它是“至善与全美”的存在，“完全的实

现”，永生的本体，纯理的思想，终极的目的，也就是“神”。在我国旧日译本中这一本体音译为“隐得来希”。这样的本体当然是人们的感官所达不到的，只有依靠纯思即“默想（神思）”才能达到这一“最高境界”。

这就是亚里士多德完整的本体理论，和他本体学说引致的最后结论。

我们会感到很奇怪，亚里士多德本来是很重视科学的理智思维的，为什么最终引伸出的却是一个带有神学性质的结论？他坚持哲学必须以“可见事物”为主题，尖锐地批评了柏拉图使本体脱离物质底层的理念学说，为什么他自己建立的第一本体不但完全脱离了可见事物，而且把人引向更加虚幻的纯思境界？看起来，这个“不动的推动者”很像是一个多余的神学尾巴。所以在一些哲学史的论述中，就不以十分认真的态度去对待这部分内容，常常不是一语带过，就是或者干脆不予理睬。如果我们认真阅读和研究《形而上学》一书就会了解，这部分内容不但是亚里士多德本体学说不可缺少的有机组成，而且是他本体理论合乎逻辑的必然结局。初看起来似乎它与其他内容很不协调、甚而是抵牾的，从亚里士多德的哲学本质去认识事情则刚好相反，如果没有这一部分内容，他的理论反而会失去逻辑的一贯性。

从“本体”理论的内在逻辑说，这种理论的思考方式就是超越现存对象，要从它之外、之上去追寻它的本真、本性、本源的存在根源。一旦这样提出问题，在“本体”的追问方式中，就已经把对象分裂为两种存在，把人们的目光从当下存在引向超现实的存在。古代哲学在寻求“本原”中把世界分裂为本原世界与变体世界就表现了这一点。亚里士多德发现了“分裂”的不合理，他试图把对峙的两个世界重新合成一个世界。为此，他也重新调整了问题的提法，似乎要把认识的基点放到现存的感官对象身上，但他采用的却是与先前哲学家们思考问题完全同



样的思维方式。从“何谓本原”到“何谓本体”的提问变化，改变的只是具体内容而不是思维方式。他同样认为，“位在最先的各物常是最好的”（第 247 页）；事物的动因不能在事物自身，“这必有某些致使动变的事物存在”（第 245 页），因而必须“以最初的完全实现为一切事物的总因”（第 244 页）；“在一切事物之中，善实为一至高原理”，只有“极因才是善”（第 256 页）等等。这些，他和先前的哲学家们都并无分歧。因此，他最后导引出了同以往哲学并无原则不同的结局，是一点也不令人奇怪的。

殊途而同归。不同的只是，亚里士多德的神学本体是以坚实的逻辑为根据的。这使他的“神”更接近于感官世界的本性，更接近于人的本性，同时也更具有了理性的必然性。

他的“永恒不动变本体”虽属一种假设对象，却是从多方面的根据进行逻辑推论的结果。这些推论如下：“宇宙间应该有一个永恒不动变本体。……如本体均可灭坏，则一切悉皆灭坏”，这是不可想象的（第 244 页）；“假设有永恒本体，若不让这些永恒本体具有致动致变的原理，这还是无益的”，因为“若无实现为先在原因，宇宙云何能生动变？木必不能自动——必须木工的手艺为之作用；经血与土地均不能自为动变，这必待种子作用于土地，精子作用于经血（而后能有植物与动物）”（第 245 页）；“不动变诸实是中存在有一个极因”，“若不承认这第一动因，就得继续寻找那第二或第三动因所由获得活动原理的事物。所以还当径称这事物为‘第一’”（第 246 页）；作为第一动因的事物它自身不能再运动，如果它也在动变，就需要一个致它于动的原因，而它就不成其为第一原因，所以，“原动者又必须自己不动”（第 249 页）；第一原因既无运动，它也就是一种“必无物质”而且是至善至美的存在，也就是说，“它们必须是实现”（第 244 页），如此等等。

所以，肯定一个超现实的始源动力的存在，乃是本体理论

这种思维方式的一个基本前提，“本体之特性在于必须先有一已经完全实现的另一本体为之父母”（第 142 页），否则它就不是本体理论。

亚里士多德的推理逻辑，就是古代哲学的思维逻辑，也就是“本体论”哲学的思维逻辑，它们的立论原则是完全一样的：“可感觉事物以外倘别无事物，这就没有第一原理，也无秩序，也无创生，也无日月星辰，这就得象所有自然哲学家和神学家所说的每一原理其先将各有另一原理”（第 257 页）。亚里士多德的原理同样是一个“分裂”的原理，他所主张的世界也同样是一个“分裂”的世界，不同的只是，它在“统一”的名目下，把对立的原理和不同的世界变成了一种“两重性”的矛盾关系而已。《形而上学》第 12 卷的最末一句话是耐人寻味的。这句话是引用《伊里亚特》的一句话：“岂善政而出于多门，宁一王以为治”（第 258 页）。这就是他的所谓统一。他的这个“一王”就是永恒而不动变的原动者。他所追求的是，世界的现象表现为多，“但基本怎是不具物质；这是完全实现。所以不动变之原动者，其为数只一，其为定义也只一；受动诸物的经常而延续的运动也是这样；所以世上只有一个宇宙”（第 253 页）。

我们还可以从另一个方面去认识亚里士多德设定不动变本体的历史必然性。按照亚里士多德的论述，“不动变本体”对万物的支配实质上就是思想、理性对世界的支配。在他看来，宇宙是一个富有生命的存在，而“生命本为理性之实现”。思想追求的是统一，“至善”，它是先于其他活动的“起点”，其作用方式也是“致物于动而自己不动”，因而成为生命活动的第一原理。按照他的理解，“宇宙自然与诸天就依存于这样一个原理”，那个最高的“不动的推动者”就是一种思想本质，不过它同人的思想不完全一样。人因为以物质为底层，他的思想“总以其它事物为对象”，因而“不能不有时而致想于不善”，顶多只能“在全人生中企求其达于至善”。作为最高本体的“理性（神

心)”则不同，因为它不以物质为底层，又是完全的实现，它的思想“只能致想于神圣的自身”，在这里“思想便合一于思想对象”，“而思想就成为思想于思想的一种思想”。这就是作为神心的理性所以为“至善”的缘故，“惟全善的神心历万古而常单纯地以大自我为思想。”他所谓的神，也就是这种“思想于思想的一种思想”（第254页）。

为什么说这里存在着历史的也是逻辑的必然性？这就如我们在前面曾论述过的，古代哲学人、物不分，它把人放到自然宇宙中去理解，转过来也就必然要从人性去理解自然宇宙。哲学的实质是为了理解人自身，不论是自觉的理论还是自发的理论都不能摆脱这一立场。这里的分别只在于，是从人对世界（物）的对立（否定）关系中去建立理论的统一性，还是从它们的直接关系中建立理论的统一性？如果是前者，那就需要寻求人同世界何以对立面又能够统一的现实基础，而这对古代哲学来说是根本做不到的。如果要从宇宙的本性直接推论出人的特性，那就不可避免地会把人性泛化为宇宙的本性。因为人是宇宙中最高的存在，如果宇宙的本性不比人更高尚，从那种世界观理论怎能说明人呢！这点甚至后来的哲学大家黑格尔也未能避免。

亚里士多德的理论在古代哲学中鲜明地体现了哲学的这一本质特点。他的本体学说是比照人的本性和构成，并且是为了更好地理解 and 说明人的问题而建立的，因而就必须赋予第一本体（原理）以与人同样但又比人高明的本性才行。在他看来，“假想至善与全美不见于始因而出现于后果，这意见是错误的。因为种籽得于另一些个体，这些个体完善而先于种籽，第一事物并非种籽，而是完成了的实是；我们该说，在种籽之先有一个人，不是人由子生，而是子由人生”（第249页）。

在《形而上学》一书中，他虽未专章分析过人，但关于人的看法是讲得很清楚的。他在论到“人的原因”问题时说，造

成人的原因有三条：“（一）人的内涵要素（其一为物质如火与地，与另一为人的特殊形式），以及（二）另一些外在事物如父亲，与（三）除两要素以外，如太阳与其黄道，既非人的物质，亦非形式，又非阙失，又与人品种不同，但却是人（和生物）的动因”（第 243 页）。依照人必须以人为因进行推论，第一原理如果不类于人，它就不可能成为人的始因，它如果不高于人，也就不能成为推动人向更高发展的动因。

亚里士多德作为最高本体而设定的“神”，其实就是“达到了最高境界”的人。“神是一个至善而永生的实是”。生命“也属于神”，如果说理性是生命的实现，神就是理性的实现，“神之自性实现即至善而永恒之生命”。人的“思想（理性）所涵若云容受神明，毋宁谓稟持神明”，所以对人来说，“默想（神思）为唯一胜业，其为乐与为善，达到了最高境界”。只有设定一个“如此佳境”，人才会有归宿之感，当我们俯仰于宇宙之间，才能“乐此最好的生命”，“以为觉醒，以为视听，以为意想，遂无往而不盎然自适，迨其稍就安息，又以为希望，以为回忆，亦无不悠然自得”（第 248 页）。

### 目的论与因果论的特种结合

从上述亚里士多德关于本体的学说中，我们清楚地看到了体现于他的宇宙体系中的人性投影。

古希腊哲学从一开始，在哲学家们所追寻的那个作为万物统一本原的永恒存在中，就蕴涵了人事与自然的矛盾。所谓万物的“本原”，它不仅具有解释事物起源的原则意义，而且也具有价值评价的规范意义；人们企望于它的，不只是要从它了解事物的真相，同时还要获得处理现实生活的标准和评价个人行为的准则。所以随着哲学思维向抽象方向的发展，原来潜存的这一矛盾便日益暴露出来，形成了相互对立的哲学观点。古代哲学以理论形式表现出的那些矛盾，如一般性与个别性的矛盾、

存在性与非存在性的矛盾、统一性与多样性的矛盾、永恒性与动变性的矛盾、物质因与动力因的矛盾、目的性与因果性的矛盾等等，就其思想内容的实质而言，都同这一根本矛盾紧密联系在一起。作为这一矛盾的集中体现，最后形成了原子论与理念论两种根本对立的理论体系。

德谟克利特的原子世界表现了人对世界的自然关系，它所贯彻的是物质所固有的因果必然性的决定作用。柏拉图的理念世界则相反，它所追求的是符合于人的尺度的世界，集中体现了人对世界的理想关系。如果说原子世界是对人的可能存在，理念世界就是人所向往的理想存在。它们共同存在的问题则是，这样的两个世界怎样能够统一，共同实现于人所面对的现实世界之中呢？这就是亚里士多德所要解决的问题。

在亚里士多德的哲学中，原来相互分裂的三类存在，即潜能的存在、理想的存在和现实的存在，现在变成了三类本体，即物质底层、形式本质和作为二者综合的个体事物。亚里士多德是这样处理它们的关系的：物质必须与形式相结合才能获得自己的本质规定，形式也只有在物质身上通过它的潜能才能实现自己的理想。二者的统一，就是现实的实在事物。

按照这样的理解，那个对人而存在的现实世界便被归结为两个根据，一是自然性的根据，一是理想性的根据；现实世界的形成也被归因于两种作用，一是自然的因果作用，一是理想的目的作用。由这两个根据经过两种作用而形成的现实事物，因而也都有着双重性的本质，一方面是自然的本质（由质料所规定），另一方面是理想的本质（由形式的目的性所规定）。按照亚里士多德的理论，要说明一个事物是什么，必须考虑两个方面的因素，一个是它作为物理存在的构成本质，一个是它对人的功能和意义本性。例如，在《论灵魂》中他就“把房屋定义为：免遭风吹雨打日晒的掩体；而从自然方面就可把房屋定义为石头，砖块和木料；此外还可指出存在于这些质料之中的形

式及其目的”<sup>①</sup>。他认为，已往的自然哲学家们只关心质料而忽略公理，而辩证家们又只关心公理而忽略质料，这都是片面的；而“第一哲学家”则必须去全面地考虑和研究那些“被当作完全分离的属性”。

亚里士多德的“世界”，属于一个有机体的概念，它完全比照人的模式去理解它及其各种事物的构成和关系的。在他看来，对人而言，它的存在就在于灵魂；对生物而言，它的存在就在于生命；对事物而言，它们的存在就在于形式。形式是灵魂的普遍存在方式，而灵魂则是形式的最高表现形式。一个事物只有在它发展完成时，才能获得自己的现实本质；而这只有在它实现了最高的目的之时，才算发展的最后完成。所以世界就像一个写大的“人”，存在于其中的事物犹如人的脚或手；正像手或脚的本质在它之外，是由它所执行的属于人的目的所规定的，各种事物也依照它们的等级序列而不断奔向最高目的，以求把自己实现于完善的本质之中。因此目的总是优先于存在，“实现”总是优先于潜能，那个“完全实现”也就成为整个世界的头脑和灵魂，成为一切事物追求的终极目的，即世界万物的支配者和主宰者。

这幅世界图景既是理智科学的对象，也是神学探求的对象，这两个方面在亚里士多德的哲学中紧密地结合为一体。亚里士多德早年更多考虑的是科学认知的方面，所以他在“逻辑”著作关于实体的划分中，便把个体存在放在了主要地位，而作为本质性的科属反而仅仅看作“第二性的实体”。后来在《形而上学》中显然重点已转移到了人的方面，具有理想性本质的形式因而成为本体组成的基本方面，并由此引伸出了作为一切存在的最高目的的“神”。

亚里士多德哲学的作用因而也是双重性的。它既为“科

---

① 苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第479页。

学”理论奠定了基础，也为“神学”理论奠定了基础。他的哲学也属于“有神论”的理论。他的“神”可以看作是他以前哲学的“物活论”本质进一步引伸、发展的一个必然结局。古代哲学在一定意义上说，都具有有神论的倾向，包括原子论哲学在内，它也并不否定“神”的概念和神的存在。这是因为，在把人连同人的本性共同对象化于自然存在中去之后，它就只能以客观本质的形式去表现人的本质，而这种以客观本质形式所表现的异于事物的人的本质，就是“神”。不过在初期发展阶段，当着人们尚未分别对待这两种不同的本质时，也还不能真正形成有神论的哲学，在那种人被物化、物被人化的理论中，出现的主要是“物活论”形式，最多也只是一种“泛神论”或“自然神论”的理论。只有到了亚里士多德的哲学，才真正建立了堪称有神论、而且是一神论的理论形式。这点表明，由他开始，才以客观形式从众多存在中把人的本质升华出来，确立于最高本质的地位。从这一意义说，在亚里士多德的世界体系中，不但为人安排了位置，而且被安置于最高的位置。

但是，亚里士多德的“神”也并不等同于后世宗教崇奉的那种神明。它只是一个以自身为对象的纯粹的思想，自满自足的完全实现，内涵着优异本质的终极目的。它同柏拉图的“善的理念”在本质上是同一个东西。它对万物的作用，不是依靠自己的创造活动，而是凭借自己高尚完美本质的引力。用亚里士多德的话来说，神作为极因，只是“因于其所喜爱产生动变”（第247页）。后来经院哲学家利用这句话来证明“天主是爱”，虽表明它同基督教的上帝有着某种相类的性质和密切的联系，但并不能表明它们的性质是完全一样的。

终极目的既是至善的理想化身，为什么非要把它变成“神”？这就是由于“本体论”这种哲学形式的本质所决定的一个不可避免的结果了。因为从本体的观点出发，一切最好最善的东西都要放在“最先”存在的位置，然后才便于以它为根据，

推论出“应然”的一切。“先在理想”的作用就是神的支配作用。形而上学的终极追求和关怀，依本体论方式表达，就必然转化为“终极实在”，而这就即便不叫作神，也同神毫无本质差异。

古代哲学的神学化倾向，是它否定宗教神话、肯定人自身的特有方式。对亚里士多德哲学的这一自身矛盾现象只有从人的两重矛盾本质才能得到真正理解。古代哲学从原始宗教神话意识脱胎出来，在它还未找到表现人的本质的特有方式的条件下，只能采取这种给予神灵以哲学解释的方式去肯定人的主体地位。马克思关于古代哲学的如下评述，很可以启发我们去思考这一特点。他说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动”<sup>①</sup>。

### 3、“传统哲学”与“本体论”

#### “传统哲学”的本质特征

“传统哲学”是相对于“现代哲学”而言的，它是指从古代哲学的产生迄至近代19世纪为止这一阶段历史形态的哲学。过去通常称作“旧哲学”。

对于漫长的人类历史来说，两千多年不过很短的时间，然而对哲学的发展却是足够漫长的了，因为与它相对的现代哲学才只有百来年的历史。在这两千多年的过程中，哲学演出了多幕各不相同的悲喜剧，无论哲学的课题、哲学的形态，还是哲学的性质或哲学的观点，都曾发生过重大的变革，不同历史时期的哲学理论之间也存在着许多重大的差异，彼此经历了尖锐

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第26卷1，第26页。



的冲突和斗争。对于这些，我们当然不能够忽视，更不容许抹煞；要深切地理解这一段历史发展，必须对它们作出具体的分析。

但也毋庸置疑的是，这两千多年的哲学尽管形态各异，却也有着内在地统一联系和历史的同一关系，以致我们可以说，它们是从一个共同基础起步、围绕一个共同的哲学主题并在同类思维方式支配下而延续发展、开展论争的。正是这些共同的前提，把它们凝结为一体性的哲学，直到从19世纪向20世纪的转折过程兴起了“现代哲学”，才使它遭到否定而陷入瓦解。

历史是有连续性的，“现代哲学”也不能看作就是历史联系的“中断”。但现代哲学是在全面批判以往的哲学借以安身立命的一系列根本原则的基础上形成和发展起来的。在这一意义上我们则可以认为，现代哲学作为以往哲学传统根本变革的产物，它就是对以往旧意义上的哲学的一种根本否定。现代哲学不仅立足于新的基础，而且更新了以往的哲学主题，从根本上改变了哲学的思考方式。从这样的哲学立场回过头去看，以往的哲学不管多么分歧和对立，都可以划入“传统哲学”范畴。

从传统哲学到现代哲学意味着哲学理论的一种根本性的转变。马克思和恩格斯甚至这样表述过他们所创立的新哲学理论，认为在他们的理论中“哲学”已经被扬弃了，他们说“这已经根本不再是哲学，而只是世界观”<sup>①</sup>。这句话的含义很明显，当然不是指他们的理论不是哲学，而只是表明它已不属于旧日传统意义的“哲学”理论。马克思和恩格斯所创立的哲学属于“现代哲学”范畴，而且是现代哲学开创性和奠基性的哲学理论。他们关于自己哲学性质的表述，集中地表达了那个时代哲学发展的一种历史性潮流和趋势。与他们同时和在他们以后出现的哲学家，在这一点上是共同的，大多都是在否定传统哲学的基

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第151页。

础上去创建自己理论的，尽管他们对传统哲学的理解和态度诸多分歧并且不尽正确。

所以，对以往的哲学进行历史的具体分析是必要的，把它们作为传统哲学去分析它们统一的性质和特征也是有意义的。

关于“传统哲学”的本质究竟是什么、它都有些什么重要特征这个问题，人们从不同的视角、立足不同的观点，会得出各不相同的理解和认识。这里，我想主要从它与古代哲学和现代哲学的关系中去试作一点分析。在我看来，古代哲学是传统哲学的奠基理论，而现代哲学是传统理论的对立面；“传统哲学”的本质和特征当然会比较明显地表现于同这二者的相互关系中。

从总体来说，构成古代哲学基础的有下列几个基本理论信念和原则：

(1) 人物同在、同性、同源的观念。人和物同为自然存在，本性为一。人由躯体和灵魂结合而成，物亦由类此的两重本性组成，这也就是“自然”的本质。

(2) 观念、概念与存在、事物必然一致的信念。二者直接相互对应，因而也可以相互替换。概念即观念化的存在，实在也就是客观化的观念。因此他们坚信人的理性、思想完全能够把握作为第一原理的神圣实在。

(3) 存在着一个超验的终极实在，由它规定了包括人物在内的万物本性的信念。宇宙的密码就写在这个终极实在上而，只要掌握了它，就没有什么不能作出解释的难题。哲学的任务就在于把握这个实在。

这些是古代哲学思考的前提，它同时也就是后来两千余年各种哲学借以立论的基本原则。对于这些问题的理解和提法可以有这样或那样的差异和变化，但差异和变化始终以此为“宗”，并围绕这一轴心而展开论争。

因此，传统哲学的基本特征就是：

(1) 追求先天本质的外源论哲学。按照传统观念，本真(本原)存在高于现实的存在。事物是什么，人是什么，不决定于当下存在事物和现实活动的人，而决定于存在它们之上或隐蔽于它们背后的那个永恒的超验的自体或本质。所以传统哲学在理论上通常都把对象分裂为两种存在，一种是外在的、偶然的、现象的存在，一种是内在的、必然的、本真的存在；哲学的任务就在于排除现象的纷扰，深入到“事实后面去”把握它的真实底蕴，要在世事生活之外，去追求人生的终极价值。对外在超越本质和力量的追求，这就是传统哲学的最高目标。

传统哲学以终极真理面孔、绝对权威身份君临于一切意识形式之上，这种对权威的自诩正是来源于它们对于至上权威力量的仰求和崇拜。依照传统的观念，那个作为“自体”的终极的绝对，就是世事万物至高无上的权威。它是至善完美的存在，又具有至高无限的力量。它既是现实世界的创造本原，又是人类行为的终极根据。人们只有依靠它，才能掌握一个标准，知道该做什么和应该怎样去做。哲学所传达的就是这个绝对存在颁发的命令，因此哲学也就具有了人间的权威性。

人是一种从不满足于当下存在和生活的动物，它总在希望和追求一种更高的存在和生活。这点表明人本身就具有自身超越的“形而上学”本性。人又是自身力量最为软弱的动物，它必须借助某种身外的工具去实现自己的愿望。这在人们只有很少量的现实工具可资利用的发展阶段，就往往幻想出某种强大的“权威”来充当依靠力量。传统哲学所确立的虚幻自体，从柏拉图的善的“理念”，亚里士多德的“不动的推动者”，包括经院哲学家所肯定的上帝实体，到近代斯宾诺莎的无限的自然实体，莱布尼兹神秘的单子以及黑格尔的“绝对精神”为止，它们所以得到了当时人们的信仰，就因为它们既能满足人的形而上学追求，又能满足人们祈求极威保护的渴望。所以传统哲学这种理论本质的形成，既有其人性的根据，又有它们所处历史

状况的根源。

但是，传统哲学把这种绝对本质不但表述为一种实体化的异己存在，而且规定为一种超越的主宰力量。这在人们开始感到自己应当并且也有能力掌握自己的命运的发展阶段，就难再忍受了。这就是从19世纪后半期以来所发生的反叛传统理论的哲学潮流。从“现代”的观点看来，传统哲学致力于为虚构的绝对去编织精密的概念体系，并无助于解决人世的现实问题，而且相反，为了那个永恒的本质反倒丢弃了最重要的东西，就是对人的现实处境的关怀。于是哲学发生了一个根本的转向，从注目于上苍的绝对转向研究生活世界中的问题，从依靠外在的权威力量转向依靠人自身活动的创造力量，从注重外在对象的客体哲学转向注重自身存在的主体哲学。

(2) 追求终极真理的绝对理性论哲学。在传统的观念中，认知理性居于精神活动的首位，被看成压倒一切、决定一切的东西。哲学是理性的认知理论，文化也是以理性为支配的认知文化。理性的目的在于把握真理，“求真”是精神活动追求的根本目的。最高的真理是对那个永恒的“绝对”的把握，因而哲学就成为整个精神活动的最高权威。

传统哲学把认知理性抬高到绝对权威地位，是同它对人的本性、乃至“绝对”的本性的理解直接关联着的。从苏格拉底和亚里士多德提出“求知”是人类的本性，传统哲学一直都把理性看作人的最高本质。人是理性的本质，也是理性的存在。从他们的观点看来，最高的存在“绝对”在本质上也是以理性为本质的存在。人区别于其他物的主要之点就在这里。人具有一个能够把自己引向上苍、与“绝对”合而为一的工具，即理性。这不只是人区别于物，也是人优越于物、高出于其他一切存在的根本之点。

理性，从其本质说来它追求的是统一性、普遍性、永恒性、绝对性、规律性、原则性、自足性、一元性。从这种观点看来，

一切存在都变成了永恒和绝对的化身。人的行为必须服从于理性，因而具有合理性；现存世界是由最高理性建造的，它的构成组合也具有合理性。就像黑格尔所说的，“合理的就是现实的”，人和世界都由某种隐秘的理性原则支配着，无逃于其外。因此，理性的王国就成为一个由铁的必然性所决定的规律的王国。人在这里只能沿着宿命的路线去完成预先为它规定好的不可改变的命运。这就是这种理性哲学为人们规定的世界图景。

哲学作为最高绝对的代言人，就像教会神父是上帝的化身一样，它在世间具有绝对的权威性。哲学用以表达绝对必然性的工具就是那个“主谓词”关系的逻辑。从传统观念看来，关于那些无限多样事物的答案都已蕴涵在主词和谓词的逻辑关系之中，只要运用推理就能够从它一一演绎出来。在近代哲学搬倒上帝偶像之后，理性便直接地登上统治的王位，理性要来审查一切，一切都要经过理性的过滤。审查过滤的结果，就是最终使一切都去适应那个主谓结构的“黑白逻辑”（G·马塞尔语）。现代西方的某些哲学家因此把传统哲学称作“逻各斯中心主义”，是有一定道理的。

理性作为人所专有的一种本质特性从实践活动中产生出来，它的职能本来只是为发挥人的创造才能服务的工具，现在却成了凌驾于人之上的独断专横的统治者，戕害生命本能、压抑意欲追求、桎梏个性创造力的枷锁，因此就不能不引发现代哲学对它的反抗。现代哲学从一元化转向注重多元性，从绝对化转向注重相对性，从单纯“求真”转向追求真善美统一，从单一理性转向理性与非理性的统一，从实体化转向实体与功能的统一等等，就表现了试图从全面把握人性（包括“理性”）中去理解哲学性质，发挥哲学功能的趋向。

（3）在两极对立间追求绝对统一性的哲学思维方式。按照传统观念，最高的绝对只能是单一本质，即“元一”性质的存在，正因如此它才成为最高的绝对，否则它就不是永恒的东西。

所以，追求绝对的统一性、独断的一元论是传统哲学的最高原则，也是它们的最终目的。他们所以把存在分裂为二，为的就是寻求这个一元性的绝对，这就是传统哲学的“实体”概念。

人是肉体与灵魂对立本质的存在，人所面对的事物也是一与多、一般与个别、偶然与必然、现象与本质等对立本质的存在，怎样使它们变成绝对一元化的存在？按照传统哲学的主谓关系逻辑，凡是这类相互对立的東西，都可以把其中的一方归结为另一方，还原为另一方，合并于另一方；反过来说，从其中的一方也必然能够引伸出另一方，推导出另一方，演化出另一方。通过这种方式，哲学便把存在单一化，进而也使世界单一化。因此，事实上的“还原论”、逻辑上的“演绎论”便成为传统哲学惯用的基本思维方法。法国哲学家说“自然界是齐一的”，德国哲学家认为世界是“绝对精神”的一元体系，都是这样得出来的。

把一个变化多端、充满对立矛盾的世界归结为一种单一性质的实体，这就使传统哲学不能不完全脱离“现实世界”而陷入空洞的抽象思辨境地。理论远离现实，只能以极其抽象的方式表达现实的要求，是传统哲学的基本特色。

一种不能回答现实问题的抽象实体观点，必然会有完全相反的另一種抽象实体观点为之补充。这样，传统哲学便总是陷入两极对立哲学观点的冲突、斗争之中而无法超脱、自拔。从原子论与理念论的对立，经过中世纪唯名论与唯实论的论争，近代唯理论与经验论的论争，最后到法国的唯物论与德国唯心论的对立，哲学始终沉陷于两种极端理论的对立和斗争之中，这构成传统哲学发展的基本形态。两极思维是传统哲学的基本思维方式。

现代哲学不再去追求那种绝对统一的抽象实体，也根本否定了绝对一元化的思维原则，这才使哲学摆脱二元对立的僵化模式，真正回到了现实的生活世界。在现代哲学中仍然存在着

派别的分歧、观点的对立，但它表现的主要是生活世界自身的复杂性和矛盾性，以及人们从不同视角、立场观察和研究这一世界的多歧性，它同以往的那种两极思维的抽象对立性已有原则的不同。

传统哲学的存在和发展既有其社会历史的根源，也有其理论认识的根据。这两千多年的哲学并不是无意义的，人们并未空白耗费大好的精力。没有传统哲学的发展、人们不经历这一历史途程，很难想象我们会走到“今天”。人的本性就是如此，它总是在迂回中发展自己、把握自身的。从这一意义必须说，今天的哲学正是以往两千多年哲学的继续和发展。但也正像人总是通过否定形式以肯定自己的情况一样，站在今天的哲学立场也是只能从批判中去继承传统哲学、从否定中去肯定传统哲学，我们的继承和肯定都只是为了发展未来的哲学。这应当是我们研究以往哲学发展的基本态度。

## 古代本体论与传统哲学

本体论这种理论形式，是人类用以理解和把握世界及其事物的一种特有方式，它也是对于对象的一种解释原则。我们从上述哲学特征可以了解，本体论在传统哲学中占有一个核心的也是基础的地位，甚至可以认为传统哲学也就是以本体论为基本理论形态的哲学。传统理论所具有的那一切特征，都是从本体论基础上产生和形成的。它也就是本体论这种理论形式所必然会具有的特征。亚里士多德作为提出“何谓本体”这一问题，并同时把这个问题规定为第一哲学基本问题的哲学家，足见其与传统哲学具有异常密切的关系了，如果我们称亚里士多德为传统哲学理论形式的奠基人，那也不算是很过分的。

现在我们需要分析的是，亚里士多德的本体论对后世的主要影响是什么，它在传统的本体论哲学中占据何种地位？

在“本体论”这一名称下，可以容纳多种不同的理论形态。

按照历史的演变过程，本体论可以认为经历了下面几个发展形态：(1) 直观形态的本体论；(2) 神学形态和科学形态的本体论；(3) 形而上学本体论。如果把本体的观点和内容也包括进去，就它的理论形式来说那就更多了，几乎可以说每一种自成体系的哲学理论，都表现着一种特殊的本体论形式，例如，古代的“存在论”本体论（巴门尼德）、“原子论”本体论（德谟克利特）、“理念论”本体论（柏拉图）、“质料形式论”本体论（亚里士多德），近代的“物质与思想二元对立”的实体本体论（笛卡尔）、“自然一元实体论”的本体论（斯宾诺莎）、“多元单子论”的本体论（莱布尼兹）、“不可知的自在存在论”的本体论（康德）、“自然物质一元化”的本体论（霍尔巴赫）、“绝对精神发展论”的本体论（黑格尔）等等。这里举出的仅是具有代表性的几种本体理论，从中已足以见出本体理论形式的多样性。

这些不同形态表明，“本体论”也经历了一个产生、形成和发展的过程。本体论虽然产生于古代，它的典型形态却形成于近代。按照西方传统的理解，“本体论”一词只在近代才广泛流传开来。据说，作为哲学术语最早出现于高克兰纽斯（Rudolf Goclenins）1613年编写的哲学辞典中。按其辞义，本体论就是关于存在本身的一种学说，即存在作为存在所具有的本性和规定的学说。由于存在本身属于超感官的对象，“本体论”有时便与“形而上学”混同使用。在更多场合，本体论被看作形而上学的基础理论，此外它还包括宇宙论、心理学等部门。后来德国哲学家沃尔夫对“形而上学”进行分类，明确区分为本体论、宇宙论、理性心理学、理性神学四个分支。从此，本体论就作为形而上学的基础理论而流传开来。

亚里士多德在古代哲学家中，是他首先把第一哲学规定为“本体之学”，并赋予了本体论以理论化、体系化的形式。但比起后来的本体理论，亚里士多德的本体理论只能看作本体论的



原始形态即直观形态的本体论，它对后来本体论的发展所起的主要是奠基作用。因为它那里，“本体论”所固有的根本矛盾还只是以萌芽形态而出现的。

古代哲学从总体性质说属于笼统直观的理论。笼统直观的特点是矛盾的未分化性，或者说是正在开始走向分化的认识。在这里人与自然未完全分化，认识与其对象未完全分化，认识自身的主观性与客观性也未完全分化。古代哲学的深化发展过程，就是逐步突破这种笼统的直观式认识，不断揭露矛盾、发现矛盾、推动矛盾走向分化的过程。而在这里，“本体论”就是矛盾分化的一种理论结果，也是促进矛盾分化的一种理论形式。

“本体论”，按其理论本质来说是基于下述观念的一种理论，即认为我们感官观察到的现象并非存在本身，隐藏在它的后面作为它的基础的那个超感官的对象，才是真正的存在，或者叫作存在本身。因此，(1) 把存在的本质同存在着的现象割裂开来、对立起来，是本体论哲学的基本思想前提。

本体论所追求的是一种客体化的自在的和永恒的本质，这一要求本身，就不但使它同变化性、相对性对立起来，而且同人的主观认识也对立了起来。那种所谓“存在本身”，在对象中表现为与多样变化的现象相对立的永恒不变存在，在对人的关系中就表现为与主观性相对立的纯自在的存在。因此，(2) 把主观性与客观性割裂开来、对立起来，也构成本体论哲学的基本思想前提。而且，(3) 依照本体论哲学的本性说来，在它的理论中变化性与永恒性、相对性与绝对性也都处于割裂和对立的关系之中。

在本体论哲学中，“存在本身”意味着是一种本真的、原始的和至善完满的存在，在那里已经规划好了后来将会发生的一切，只要运用还原论方法把握到这个存在本身，从它就能抽绎、推演出一切应有的结论。因此，(4) 本体论哲学在思维方法上，便以还原论、线性因果论、分析方法和演绎逻辑为其思维的基

本特征。

这就是“本体论”这种哲学形态的主要特征。很明显，这些矛盾内容在古代哲学中并未充分展开、也不可能得到充分展开。但不容否认的是，古代哲学尽管表现为原始性的本体理论，作为本体论哲学，它也奠基于这些矛盾之中，只是它的表现形式是特殊的。

亚里士多德的本体主要由质料和形式二者构成。质料和形式存在于对象中，纯属客体性的本质。但它们的关系却是基本依照人的躯体和灵魂的模式而建构的，他甚至直接把形式就说成是事物的“灵魂”。在他看来，物质作为一种永恒的存在，是一切事物得以存在的基本前提。但物质的本质却不在它自身，它在现实中能够成为具有何种性质、意义和功用的存在，要完全依靠“形式”的规定。这种关系就已非常类似物对人的关系。因为人必须凭借已存之物去做成某件东西，但把它做成何种性质的东西，在物的方面只是一种潜能，人才是这一活动的主导方面，这同“灵魂”赋予“躯体”以现实本性的关系是完全类似的，所以在亚里士多德看来，“形式”就是“质料”所追求的“目的”。

我们不能不承认，在亚里士多德的“本体”中，确实灌注了人性本质。他在这里的思考方法是：预先把人性所有的矛盾投射于事物本质之中，然后再返转过来从它去说明人，因而人的物化本质就成为君临万物之上的最高本体。这是以非人的形式，确切说是超人的形式，来表现人的本性的理论。这种理论明显具有双重的本质和意义。在一个方面，它从“形式”而对灵魂作用的肯定，也就是对人的主导的和能动的性质的肯定，因为只有人才具有灵魂的最高本质；但在另一个方面，这里同时也把人混同于物，并且由于人的本性被客体化为物的本质，结果不但抬高了客体的地位，还把置于自身的物化本质的支配之下。就是以这种方式，亚里士多德把人的本质分裂开来，陷

入了主观性与客观性的对立之中。

在这种理论形态中，主观性与客观性的关系完全是颠倒的：客观性的权威力量来自于它所包含的主观性内容，但处于权威地位的却不是主观性而是客观性，人的主观性在这里反而变成了仅仅是从属于客观性内容的一个副产品。

人的能动性不只表现于认知理性，更重要的是表现于对价值的追求活动，即人的活动在本质上属于在对象中实现人的目的性的活动。在亚里士多德哲学中，这一点也被客体化了。价值目标被转移到“永恒不动变本体”的本质之中，它成为万物所共同追求的终极价值目标，而给人留下的便只有认知理性。按照这种理论，认知理性是人的最高本质，人只要通过认知把握了最高真理，就有了一切。这是苏格拉底和柏拉图所主张的“美德即知识”观点的进一步发挥，也是形成后来传统哲学把认知理性与价值理性分裂开来，以认知理性为人的最高本质的思想来源和理论根据。

价值理性物化为最高本体形成了至善的神，认知理性对这一本体的把握就是哲学的最高任务。这样，亚里士多德的本体理论就归结为以科学理智方式所建构起来的神学理论，或者说是以神学为内容的科学理论。科学与神学的矛盾构成亚里士多德本体理论的基本矛盾。

科学与神学的这种结合，看来似乎把人与自然统一了起来，使主观性与客观性、思维与存在、人性与物性、主观逻辑与客观逻辑达到某种协调甚至融合，但它完全是幻化形式的结合，并不具有客观的和现实的性质。神学与科学在本性上是相互排斥的。彻底发挥神学内容必然走向否定科学理智形式，同样地，坚持发挥科学认知功能也必然会得出否定神学的结论。它们的结合只能是暂时的，本性决定它们必然走向分裂。

从历史上看，人性和自然性矛盾的进一步分化，就是采取了神学与科学分裂的形式。中世纪发挥的神学理论和近代发展

起来的科学理论在亚里士多德的本体哲学中都能找得到渊源的根据，甚至可以认为就是这一体系走向解体所结出的两个“果实”。

自中世纪到近代的历史发展中，神学与科学始终处于彼此否定、相互对立的关系。神学与科学的否定和对立，意味着灵魂和肉体、形式和质料、主观性和客观性、本质和存在的彻底分裂，以致形成两种完全对立的世界——神学世界和科学世界。基督教所崇拜的上帝作为最高本体，是纯粹的理性本质，它实际就是被客体化了的主观性；科学作为对象所研究的实物世界，则是纯粹的物质本质，它也就是消除了主观性的那种客观性。从科学的观点看来，“上帝”只是主观虚构的产物；而从神学观点看来，物质世界又属于罪恶的渊藪。它们就是以这样的形式，处于相互否定的对立关系之中。

表现于神学和科学形式中的两种本质，在近代哲学中是以“实体”范畴的形式出现的。笛卡儿明确提出“物质”实体和“思想”实体的对立，由此规定了近代哲学所要解决的基本问题。从17世纪到18世纪的“本体论”哲学，就是沿着如何消除两个实体的对立、确立一个统一实体的方向而发展的。

## 近代本体论的神学科学冲突

近代哲学是在反对宗教神学、为科学理论争取生存权利的斗争中诞生的。它的目标是要把神学所分裂的两个世界重新统一为一个世界；而采取的方式则是把上帝加以自然化和人本化，以人对自然的关系取代上帝对自然的关系。这一过程也是经历了复杂的斗争才得以实现的。近代“本体论”哲学就是在这一转折中的一种过渡理论形式。我们清楚地看到，横亘在古代和近代之间的宗教神学世界观对哲学的发展并非无意义，而是发生了深重的影响作用。本体理论所追求的“实体”，一方面受科学方法的影响，是从现象存在中“分析”出来的结果；而在另

一方面，它又保留了神学理论中“上帝”那种超越自然性的本质。近代本体论在理论内容和形式方面所具有的不同于古代本体理论的特点，就是来源于此。

近代哲学的“实体”概念与亚里士多德的“本体”学说具有一脉相承的关系。它也被看成一种自因性、无限性和永恒性的存在。他们也认为，关于“所谓实体，我们只能看作是能自己存在而其存在不需要别的事物的一种事物”<sup>①</sup>，“实体，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念”<sup>②</sup>。这同亚里士多德所强调的原始性和独立性特点是基本一致的。关于“实体”的意义，近代哲学也同样认为，在它里面蕴涵着从它演化出来的各种事物的始源根据；具体的事物都不过是实体的某种属性的样式，它们自身既不包含本质也不包含存在，这一切都是出于实体的绝对本性。由于实体既是万物“存在的原因”，又是万物的“本质的原因”，还是“万物的本性与存在的致动因”，因此它就成为哲学“形而上学”追求的“第一原理”。从笛卡尔的观点看来，古往今来的许多天才苦心寻求的就是这个“第一原因和真正原理”，只有掌握了这个第一原理，就可以“由此演绎出人所能知的一切事物的理由”<sup>③</sup>。

但在进一步的理解中，近代的实体理论与亚里士多德的本体学说就不完全相同了。它们之间的一个重要区别，是实体从具体的存在变成了与感官对象相对立的某种抽象本质的存在。这里明显表现出基督教神学和科学理论发展的影响作用。经过中世纪神学把亚里士多德的“永恒不动变本体”升华为上帝之后，本体就不但完全失去现实的感性特质，而且成为君临万物

---

① 笛卡尔：《哲学原理》，商务印书馆 1958，第 20 页。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，商务印书馆 1958，第 3—6 页。

③ 笛卡尔：《哲学原理》，商务印书馆 1958，序言。

之上、与一切感官对象都相对立的超越性存在。近代哲学在批判宗教神学斗争中虽然否定并剔除了它们加予本体身上的神学性质，使它重新回归于自然之中，但本体那种超越感官存在的性质却被保留下来、无法再予改变。

近代本体论哲学具有多种理论形态。但它们基本上表现为两种倾向，一种倾向于神学，一种倾向于科学。不论属于那一种倾向，它们所理解的实体都不再是亚里士多德所确认的那种作为感官对象的个体事物。其中直接从神学本体转化而来的本体理论，如笛卡尔和斯宾诺莎的哲学，把实体理解为一种绝对无限性的存在，实际就是被自然化的神，他们称自然为神，保留下来“神”的名称，这决不仅仅是一种掩护之词，因为在他们看来，实体对万物来说也就是创造本原的神。像笛卡尔所说，“上帝这个名词，我指的是一个无限、[永恒、不变]、独立、全知、全能的实体，我自己以及其他一切存在的东西……都是由这个实体创造出来的，[产生出来的]。”<sup>①</sup> 笛卡尔的哲学具有从神学向哲学的过渡性质，他称最高实体为神，可以认为是表现着多种神学的遗迹，但对斯宾诺莎就难再如此去理解。在斯宾诺莎看来，“自然”作为实体是一个“绝对无限的存在”，“宇宙间除实体及其分殊以外，不能有别的东西”，它决定了一切事物的存在，也创造了一切事物的本质，并推动它们不断运动和变化。像这种作为万物最高原因、又具有无限制造能力的“实体”，除去它既无理智也无意志，并且只按照本性的法则而行动这些特点之外，实在难以看出同神学家们所讲的神有何根本的不同。所以当他把自然同神等同起来，说“除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体”这句话时，很难设想只是专门说给神学家们听的。当然，这并不意味着他的哲学就是神学，就其内容实质看不但与神学有本质的不同，而且可以认为

---

① 《十六—十八世纪西欧各国哲学》，三联书店1958年，第136页。

是一种否定神学的特殊形式。

在17世纪与斯宾诺莎哲学不同的还有莱布尼兹的单子论。莱布尼兹没有把实体理解为无限的存在，恰恰相反，而是理解成为一种“组成复合物的单纯实体”。单子作为事物的原素，显然是运用科学的分析方法得出的认识。单子的数量无限多，而且具有各自不同的性质。在这些方面，单子作为实体与斯宾诺莎的看法都很不同。但是，在实体与感官事物相对立的这一点上，以及实体具有构成万物的创造始因的种种特点上，它们又是基本相同的。按照莱布尼兹的说法，单子作为一种单纯的实体，就是“没有部分”的意思，而“在没有部分的地方，是不可能广表、形状、可分性的”。所以，实体不属于感官对象，也不可能为经验观察到。莱布尼兹同样认为，实体应当是事物存在的源泉，也是事物本质的源泉，作为最高创造者的实体必有一个“是原始的统一或最初的单纯实体”，这个最高的实体他也称之为“上帝”。在他看来，“只有上帝是原始的统一或最初的单纯实体，一切创造出来的或派生的单子都是它的产物”<sup>①</sup>。殊途同归，莱布尼兹最终也把实体归结为神。

近代本体理论与亚里士多德本体学说的另一个重要区别是，近代从物质和思想、主观性和客观性的分裂和对立出发，它们追求的是具有绝对统一性质的单纯实体。亚里士多德的本体由物质和形式构成。物质和形式是具有不同本质的两种东西。他在最后虽然把它们归结为一种最高的本体即纯粹的形式，这个最高本体的存在并不否定感官事物的本质，而且还是使感官事物能够成为本体存在的一种保证。因此按照他的观点，本体可以有三类而不只是一种，他的可感觉本体还同时结合了灵魂和躯体的两种性质。但在经过中世纪的神学本体观之后，情况就变化了。首先，本体从感官对象被彻底分离出来，作为最高创

<sup>①</sup> 《十六—十八世纪西欧各国哲学》，三联书店1958年，第300页。

造源泉的实体就像不能同时有两个上帝并立一样，它也不能有两种或多种不同的实体并存。其次，与此相适应地，灵魂和肉体、思想和物质也被彻底分裂开来，单一实体只能具有单一性质，再也不可能成为二者的结合。

笛卡尔同时摆出物质和思想两种对立的实体，这就意味着他向人们提出了一个尖锐的矛盾问题：这两种东西是互不相容的，它们具有各自独立的本质，现实中的存在只能或者是这个或者是那个，决不可能一个事物同时具有双重本质。笛卡尔的哲学是二元论的哲学。二元论在历史上从来都是由某种一元理论向另一种一元理论转变的过渡形式，它的主要作用只在于揭露矛盾、提出问题，而不在于解决矛盾、回答问题。二元论必然要走向一元论，这点笛卡尔并非完全没有意识到。他在物质和思想两个有限的实体之上，又设置了一个无限的上帝实体，就表明了他并不是没有意识，而只是无力解决二元对立的矛盾。所以笛卡尔之后本体理论的中心问题就在于克服这个二元实体的对立，依据以矛盾律为原则的“非此即彼”的思维逻辑，确立一个单一性质的实体。这样就形成了从17世纪到18世纪围绕物质和精神这一根本问题而展开的哲学斗争。

消除实体的二元对立，归根结底来说，就是如何确认物质和思想之间的本原和从属关系问题。这只有两种可能的方式，或者把思想归属于物质，或者反过来把物质归属于思想。按照前一方式，世界的实体统一性就在于物质统一性；而按照后一方式，世界的实体统一性则是思想或精神的统一性。前者形成了近代的唯物论哲学，后者则构成近代的唯心论理论。依照“本体论”的提问方式，只能有这两种答案，不可能再有别的回答方式。

17世纪斯宾诺莎的本体论属于唯物论性质的理论，莱布尼兹的本体论属于唯心论性质的理论，但他们的哲学都还不是彻底形式的理论。莱布尼兹关于单子的性质讲得比较明确，他认



为单子是具有自动能力的实体，它的性质差别属于“知觉”，推动它变化的活力是“欲求”，因此“一切单纯的实体和被创造出来的单子就都可以称为灵魂”<sup>①</sup>。按照这种理解，物质性的形体只是附着于单子身上的从属物，它们之间正像肉体从属于灵魂、一切活动要受灵魂的支配是同样道理。斯宾诺莎的实体观点就不很明确了。他在“神”的名头下所讲的“自然”实体，具有非意志性的客观本质，这表现在它是按照自己本性的必然性而活动的方式，很类似于自然因果规律；但这个实体同时又具有“思想”属性，这就使问题的界线陷于模糊关系之中。使他陷入模糊观点的原因也很清楚，这里要把思想完全归属物质实体，并非一个简单的论断就能解决问题，必须依据某种科学材料作为论证根据才有可能，而这点不经历一个认识的探索过程是达不到的。

把自然对象归结为“物质”实体，这在笛卡尔哲学中就已经实现了。笛卡尔关于“物质”实体有一个很著名的论证。在他看来，一切自然存在的实体都是物质，物质是构成事物性质背后的那个“依托物”。他举例说：像我们面前的这块“蜡”，“它是新从蜂房中取出来的，还没有失掉它所含的蜜的甜味，还保持着几分酿蜜所用的花的芳香，它的颜色、形状，大小是一望就看到的；它是硬的、冷的、捏得上手的，如果你在上面敲一敲，它会发出一种声音来。总之，凡是使人清楚地认识到一个形体的那些东西，在这里面都找得到。但是，当我说话的时候，有人把它挪到火旁边：里面剩下的味道消散了，香气蒸发了，颜色改变了，形状失掉了，体积变大了，它变成了液体，变热了，很难拿手来捏了，就是上面敲敲也不会发出任何声音来了。经过这番变化之后是否还是原来那块蜡呢？应当承认还是原来的“蜡”，但凭借感官在这块蜡上觉察到的那些东

<sup>①</sup> 《十六—十八世纪西欧各国哲学》，三联书店1958年，第295页。

西不见了，这就说明“这块蜡原来并不是那种蜜的甜味，也不是那种花的香气，也不是那种白颜色，也不是那种形状，也不是那种声音”。在笛卡尔看来，运用理智去了解物的实体，就是要“把所有不属于蜡的东西都一齐除掉，看看剩下什么东西”，这个被剩下的东西就是它的实体，而在这里就只是“广袤性”。<sup>①</sup>这就是笛卡尔的物质概念。他认为“物质”就是一切自然事物所共有的实体。

确立自然界的实体统一观念是比较容易做到的，关键问题是如何对待“思想”。如果思想不能纳入物质实体，这就意味着承认还有自然界以外的存在，或者说承认另有超自然性的东西与自然存在相对立。而如此，上帝存在的神学观念就不可能被破除，宗教的统治地位就不可能被推倒。这就是笛卡尔遇到的困难，也是他留待后来哲学家去解决的主要难题。

## 一个实体一统天下

在近代，物质概念是一个哲学概念，也是一个科学概念。哲学把物质称作自然性的“实体”；而从科学的观点来看，物质就是能够从科学因果规律加以解释和说明的事物。这两个概念实际上又是相通的，甚至就是一回事。17世纪最发达、最有成就的科学部门是力学，那时在人们的观念中就是只有运用力学（主要是机械力学）规律能够作出解释的，才被看作物质体。笛卡尔把物质实体归结为：“广袤性”，即因广袤（长宽高）代表着事物是有体积、有形相、有运动的，而这些都能依照力学规律予以说明。因此笛卡尔说，“长、宽、高三向的广袤不但构成空间，而且也构成物体”，“这个有广袤的实体，就是我们所谓物体或物质”。笛卡尔因此把“整个的可见的世界”归结为“只

---

<sup>①</sup> 《十六—十八世纪西欧各国哲学》，三联书店1958年，第130—131页。

是一架机器”<sup>①</sup>。“机器”的意思就是指，可以完全依照力学原理去进行分析和解释。从笛卡尔观点看来，动物也可以认为是机器，唯独人不能认为是机器，因为人有思想、意志，而意志是具有“自由”性质，不能从力学因果去理解的。所以他把它称为独立的“思维实体”或“有智力的事物”。

在实体统一性问题上，笛卡尔未做到的，他的后继者法国启蒙思想家们在18世纪实现了。他们否定了思想的独立实体性质，把它彻底合并于物质实体之中。在他们看来，只存在一个实体，这就是物质实体，其他的一切都不过是物质运动的表现和产物，“宇宙，这个一切存在物的总汇，到处提供给我们的只是物质和运动：它的总体显示给我们的，不过是一条原因和结果的无尽而且没有中断的锁链”<sup>②</sup>，对所有这些都能从力学的机械规律作出解释。这样，他们就把整个的自然、世界看作是“齐一的”：世界是机器，动物是机器，人也是机器。拉·梅特里的代表著作，书名就叫作《人是机器》。

18世纪的法国启蒙哲学家是怎样做到用一个实体统一天下的呢？它们主要就是依靠机械力学的成果，通过把它推广到一切领域，不但用力学规律解释物理现象、化学现象、生命现象，而且还用它来解释人的精神现象，由此便把存在着的一切都归结为机械的因果必然联系，否定了任何超自然性的存在，整个世界就成为只是一个实体即物质实体的不同表现，自然界当然也就具有了“齐一性”。本体论的基本方法是“还原论”方法。他们能够做到这点，显然是运用了这些方法：把高级形态的东西降低到低级形态；把复杂的事物分解为简单的组成要素；把质的差异归结为量的区别；把异态事物还原为原始的同质事物等等。

---

① 笛卡尔著：《哲学原理》，商务印书馆1958年，第38、34、49页。

② 霍尔巴赫著：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年，第16—17页。

这里最困难的是，怎样才能把人的精神现象例如感性知觉、理性思维以及道德追求纳入力学因果的框架中去加以理解呢？关于感性知觉的问题比较容易解决，因为它同肉体感官具有直接的因果联系。理性思维从其与对象的因果关系也还可以解释得通，唯有道德追求是属于人的高级情操，难以从必然因果关系获得解释。于是，他们就把高级的精神现象归结于低级的意识活动，从它产生的基础中把它还原为与物体同样的因果关系中。在他们看来，人的一切意识都来自于经验，而一切经验又都可以归结为肉体的感受性。这样，不论多么复杂的精神现象便都可以从肉体的因果规律作出说明。在拉·梅特里看来，“人体是一架会自己发动自己的机器：一架永动机的活生生的模型”，靠食料支持它，体温推动它；人的思想、精神状态依存于身体的组织及其运行情况，“各式各样的心灵状态，是和各种身体状态永远密切地关联着的”，在这里，机体的“组织足以说明一切”。例如，什么叫“勇敢”，什么叫“懦弱”，这从食料和机体状态就可以了解。拉·梅特里分析说：“你喂一喂那个躯体吧，把各种富于活力的养料，把各种烈酒，从它的各个管子里倒下去吧；这一来，和这些食物一样丰富开朗的心灵，便立刻勇气百倍了，本来一杯白水吃得他要临阵逃跑的那个兵士，这会儿变得强悍非凡，应着战鼓的声音，迎着死亡，勇往直前了。这就叫做冷水浇得定下来的血，热水又使它沸腾起来”<sup>①</sup>，懦弱变为勇敢。

就是运用这样的方式，法国的哲学家们从根本上否定了思想、理性、灵魂是独立实体的观点。他们把灵魂看成肉体的特殊构造所具有的一种能力、特有活动方式，与肉体是一体的，甚至干脆说成就是“构成我们肉体的一部分”。按照这种观点，人可以说就是“一个纯粹肉体的东西”，它“永远遵照他的机体以

---

<sup>①</sup> 拉·梅特里著：《人是机器》，三联书店 1956 年，第 21 页。

及自然构成这机体的物质的固有规律而活动”<sup>①</sup>。因此，他们说，“让我们勇敢地作出结论：人是一架机器；在整个宇宙里只存在着一个实体，只是它的形式有各种变化”<sup>②</sup>。这就是他们的基本观点。

从亚里士多德的本体理论确立了质料与形式的矛盾起，中经基督教的神学本体论和17世纪笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹等人的哲学本体论进一步把它分裂为思想与物质两种实体的对立乃至两个世界的对峙，到这时，18世纪法国的哲学家们才在物质基础上把它们彻底统一起来，完成了一个哲学圆圈的大循环。法国哲学家们否定了宗教神学的统治，坚持并论证了世界的物质统一性观点，这是他们对哲学作出的重大贡献。

然而这却也引出并尖锐化了另外一个方面的问题和矛盾。在法国哲学家们的理论中，上帝被驱逐了，超自然的世界被否定了，自然被归结为只有一个物质实体，与此同时，连带着人也失去了它自身的特质，变成与其他物体没有根本区别的存在物。这就像俚语所说，泼脏水连同小孩也一同泼掉，是付出重大代价的。法国哲学家们所以能够作出“自然界的齐一性”这一结论，只是因为他们运用“自然”（机械力学规律）这把铁尺子，把人身上凡属冒过自然之尖的那些部分统统砍掉了，剩下的那个人当然就与其他物体一样，只是一个“自然”之物了。可是，这样的东西怎么还能够称之为“人”呢？像他们依据这一理论所教导人们的观点，能够为人所完全接受吗？例如说：

“人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法则，不能超越自然，就是在思维中也不能走出自然；人的精神想冲到有形的世界范围之外乃是徒然的空想，它是永远被迫要回到这个世界里来的”；

---

① 霍尔巴赫著：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年，第11—12页。

② 拉·梅特里著：《人是机器》，三联书店1956年，第73页。

“一切都早已应该使人信服，人在他生存的每一瞬间，都是在必然性掌握之中的一个被动的工具”；

“经验给人证明，在他所有的行动中，他永远逃不出必然的掌握”，“理性应当让我们学会服从命运的意旨”；“人的一生没有一刻是自由的”，人不是自己“形体的主人”，也不是“他的观念……的主人”，“他不能自己作主不去爱或不去欲求”，“也不是自己作主不去考虑……选择”，“人们的行动决不是自由的”；

“让我们服从必然罢；不管我们愿意与否，它总是要永远拖着我们的；让我们听命于自然；接受它呈现给我们的那些恩惠”；“从自然里汲取解救办法”就是“重新回到自然”；

“呵，人呵！……放弃那些空洞的希望；摆脱你那沉甸甸的恐惧；顺着自然为你划就的必然的道路放心地走去吧”；等等。<sup>①</sup>

这就是近代“本体论”的困境，它也是本体论这种哲学思维方式的困境。如果坚持只有一个本体，如果坚持现实的一切“存在”都已预先被规定于本体“本质”之中，那么这样的结论就是不可避免的。而如果不是这样，本体可以有多个，本体之外还可以有其他存在，那它就不成其为本体了，“因为实体的本性即包含存在”，同时又“存在属于实体的本性”<sup>②</sup>。法国哲学家们尽管尖锐地批判了“形而上学”、批判了神学本体论，他们采用的思维方式却是本体论的；沿着本体论思路得出这样一些明显具有片面性质的看法，乃是合乎逻辑的必然结果，这里也确是不由他们“自主”的。

一种极端的看法必然会有与之相反的另一极端的看法为

---

① 霍尔巴赫著：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年，第5、10、71、190、219、230、315页。

② 斯宾诺莎著：《伦理学》，商务印书馆1958年，第6、10页。

之补充，极端相合，从这一个极端很便当地就会转向另一个极端，这是历史反复证明了的一条真理。为了重新恢复人之为人的性质和地位，由法国哲学家们费尽心力好不容易建构起来的这架“机器”，在后来还得人们费力地去拆除。这就是紧接着出现的德国古典哲学家们必须完成的一项任务。在从康德到黑格尔的哲学发展中，他们由相反的方向证明，不仅“人不是机器”，“动物不是机器”，而且“世界也不是机器”。历史就是这样地在摆弄着人。

### 本体论的高峰和绝境

“本体论”哲学的这个转向，是结合于“认识论”的探索过程一起完成的。从17世纪“上帝对自然”的关系转换为“人对自然”的关系以来，认识论的问题就逐渐突出出来，在哲学理论中占据了重要的位置。因为“上帝对自然”的关系只是一个创造者和被造物的关系问题；而在“人对自然”的关系中，就不仅具有本体关系问题，而且还有一个认识关系问题。从人和自然的本体关系说，人从自然而来，自然是人的本原，因而关于“本体”的理解走向自然物质本体论就是一个很自然的、顺理成章的发展过程。如果从人和自然的认识关系去看，情况就变化了。在认识运动中，人是认识活动的主体、自然只是认识活动指向的对象，在这里再用自然的本体理论去理解就成为极其勉强的举动，而顺理成章的理解必然会导致人和意识的主体的观念。

在这个转换过程中，一方面形成了经验论与唯理论属于认识理论不同形式的派别对立，主观论与客观论属于认识论不同观点的派别分歧；另一方面在“认识论”和“本体论”之间也出现了一种对立的关系。这时提出的问题是：本体的不同理论都是经由人们的认识而建立的，在还未研究清楚认识的本性以前就去判定本体如何如何，这样的理论就如“空中楼阁”，是缺

乏根基的。洛克在 1689 年就提出，在开始考察实体这类问题之前，“我们应该先考察自己底能力，并且看看什么物象是我们底理解所能解决的，什么物象是它所不能解决的”<sup>①</sup> 到了康德哲学，则把脱离开认识论的那种本体理论干脆看作“形而上学的独断论”而予以否定，并提出了未经认识论审查的本体论为无效的原则。康德于 1781 年发表的《纯粹理性批判》就是对绝对独立于经验的那种理性进行批判审查的著作。他的所谓“批判”即指对认识能力的审查，借以判定“形而上学”的可能性，并规定其源流、范围和界限。自这之后，欧洲哲学便从“本体论中心”转变为“认识论中心”的理论。

以本体论为中心转向以认识论为中心，这不只是二者地位即哲学研究重点的转换，同时也是哲学提问方式的转换。本体论处理的主要是实体与其属性、样式的关系问题，在这里“实体”作为自在的客体处于天然绝对的支配地位；认识论所要解决的则是认识与其对象的关系如何的问题，当着“存在”被从“对象”角度加以研究时，它就置于被认识主体所支配的地位。所以在认识论研究中虽然也始终贯穿着重视客观和重视主观两种不同倾向、观点的对立和斗争，但哲学发展的趋势却是愈来愈走向重视揭示主观性方面的作用。大体说来，从洛克哲学到康德哲学的发展就可以看作这样的过程：洛克遵循经验论的原则，确立了“知识与对象一致”的对象中心理论；康德却把它颠倒了过来，提出了“对象与知识一致”的认识中心理论，这就是康德自称为“哥白尼式的革命”的理论实质。

近代哲学从本体论中心向认识论中心的转变对于本体论的理论当然会发生重大影响。这个影响主要表现在：从这时起，人们就不再可能完全脱离对主观的关系去思考“存在”究竟为何的问题。认识论的中心地位并未否定本体论的存在权利，也未

---

<sup>①</sup> 《人类理解论》，商务印书馆 1959 年，第 10 页。



排除本体论的基本思维方式。它导致的结果只是，在此后的发展中本体论与认识论相互趋于结合，只能在彼此协调中去解决存在问题与认识问题。正是在这种关系中，物质和灵魂（精神）的结合问题转化为“思维对存在的统一”问题，从而构成了德国古典哲学解决的中心课题。

康德哲学实现了近代哲学的一个重要转折。它以调和矛盾的二元论方式，推动哲学从单纯重视客体的本原作用转向探索主体的能动作用，这是具有重大意义的一个历史性转变。从“本体论”的发展线索来说，康德也承认“本体”的存在，但却把它归结为非认知理性所能把握的“物自体”世界。在他看来，物自体是不可知的，人所能认识的只是“现象界”，而现象只是外物作用于感官在人心中产生的表象，它并不代表外部世界的状态。这样一来，康德就把先前那些运用理智方式描述实体状况的科学形态的本体理论，一概归结为虚构的理论而彻底推翻了。康德的论证方法是这样的：理智活动所运用的范畴属于人先天具有的思维机能，它只有和感性的经验结合起来才能发挥认识的作用；而感性经验所能提供的只是关于具体事物的直观材料，一旦理性要去认识物自体，它就超越了经验直观的界域而必然陷入既不能证实也不能推翻的不同命题之间的冲突之中。这就是他所说的“二律背反”的困境。所以按照康德的观点，本体只是一种自在之物，它属于我们所不知、然而却存在着的那种东西。这也就是说，作为自在之物的本体世界只是信仰的对象、不是认识的对象。康德把本体论变成了关于超经验存在的“形而上学”理论。

本体世界既然不可认识，为什么还要肯定它的存在？或者反过来问，既然肯定本体世界是存在的，为什么还要把它排除于认识范围之外？说来令人惊奇，这种关系正是康德经过精心设计所安排的一种结局。因为从康德的观点看来，科学和自由是互不相容的。科学认识的世界（现象世界）是由自然因果规

律所支配的必然世界,没有自然的因果必然性就不会有科学;而自由的世界却是“不受感觉世界的原因的支配”、由理性“完全自行决定的”领域,如果不使它摆脱自然必然性的支配也不可能有自由。康德为了保证科学和自由能够同时存在,他就不能不划分两个各自独立的领域,让科学活动于现象世界,而把本体世界留给自由,双方各得其所互不相扰。由此我们可以理解,康德推翻以往以科学形态出现却具独断性质的本体理论,并非要否定本体论,而是为了改变那种机械因果观点的本体理论,重新建立一种意志自由因果观点的本体理论。康德的本体论同样是一种形而上学的本体论,不过它不属于自然形而上学理论,而是属于“道德形而上学”理论。

康德所以必须采取这样一种方式去实现人的自由,这是由他所处的特殊社会历史条件和思想文化背景决定的,这点我们不去论它。单从本体论内涵的变化这点来说,康德的本体哲学确是具有重大意义的。在康德看来,自由不能是自然的即“他律”的,自由意味着理性的自决即“自律”。这在理智认识的现象世界无法做到,而在道德实践的本体世界却可以实现。康德这里说的本体世界也就是人的内心世界。认识必须指向外界对象,因而要受到必然因果的束缚;道德行为属于理性支配意志的活动,在这个领域人便成为只接受自己理性的命令、完全由自己主宰的“自由的主体”。康德由此就推翻了法国哲学家们“人是机器”的论断。从康德观点看来,人是一个理性自主体,人就是人自身的目的,决不是机械力学规律所操纵的机器。不但人不是机器,康德同时也推翻了“动物是机器”的观点。康德提出了“自然的合目的性”的概念,用以说明那些既不能只用机械因果性、也不能直接用自由概念去加以理解的领域和对象,有机生命就属于这样的对象。他认为生命有机体具有三大特点:(1)各部分只有与整体相关连才能存在;(2)各部分结成整体彼此互为因果;(3)具有自组织的功能。这些都和无机

物不同，用单纯机械因果性无法解释，必须借助自然的内在目的性概念才能理解。

康德推翻了人是机器、动物是机器两个论断，却未推翻世界是机器这一本体论的最高论断。这是因为康德本人就把世界分裂为本体世界和现象世界两个领域，并且让出一半给了机械因果性去支配。康德哲学的最大弊病就在于这个矛盾性，它把世界分解开了，却无法去把它们重新统一起来。我们从今天的观点可以看得较为清楚，康德本体世界与现象世界的对立是以他所特有的方式，表达了世界由于人的存在而具有的“两重性”矛盾内容。这一矛盾的本质是人与外部世界、主观世界与客观世界、心内世界与心外世界、价值世界与物理世界在否定性基础上同时又处于统一关系中的矛盾。不根本改变“本体论”这种哲学思维方式是不可能得到彻底解决的。但在那时的人们还达不到这种认识，他们只能在“本体论”思考方式的范围内去寻求解决矛盾的办法。沿着这条思路，只能把本体本身变成既包容机械必然性又容纳人的自由性的一种包罗万象的存在。康德之后，经过费希特和谢林从不同角度的哲学探索，最后在黑格尔哲学中终于到达了这一终结点。

黑格尔创立的哲学是传统哲学发展中的最后一个本体论体系，也是历史上规模最庞大、气势最恢宏、内容最丰富的本体论体系。马克思在叙述这段历史时曾经指出：“被法国启蒙运动特别是18世纪的法国唯物主义所击败的17世纪的形而上学，在德国哲学中，特别是在19世纪的德国思辨哲学中，曾有过胜利的和富有内容的复辟。在黑格尔天才地把17世纪的形而上学同后来的一切形而上学及德国唯心主义结合起来并建立了一个形而上学的包罗万象的王国之后，对思辨的形而上学和一切形而上学的进攻，就像在18世纪那样，又跟对神学的进攻再次配

合起来。”<sup>①</sup>

黑格尔的哲学不同于近代以来的本体论体系，它是把本体论、认识论和逻辑学内在地结为一体的哲学体系。尽管如此，它仍然体现了本体论哲学特点，而且更鲜明和突出地体现了本体论哲学的本质，所以马克思把它称作形而上学本体理论的“复辟”。

本体论哲学的一个根本原则就是，事物的“存在”预先被规定和包含于本体的“本质”之中，要认识事物的存在，必须首先去把握那个规定着它的本质的本体。本质决定着存在，本体也创造了事物。因而要理解事物，首先必须去把握它的先在本质。黑格尔哲学正是按照这一原则所建构出来的概念演绎体系。他把他的哲学区分为三个主要组成部分：第一个部分是逻辑学，第二个部分是自然哲学，第三个部分是精神哲学。逻辑学论述的是后两部分自然和精神的纯粹本质性的规定，自然哲学和精神哲学论述的是这个本质规定的实现和展开。按照黑格尔的这一体系，自然界的事物和人的精神活动所应有的那些内容，早在逻辑学中就以纯粹本质的形式安排就绪，自然哲学和精神哲学不过是以异化和回归的方式把它们实现出来，在“存在”中对它重演一遍而已。这是典型的本体论的哲学体系。

黑格尔确立的“本体”是思想、精神。在他看来，“思想构成世界的核心”、“理性是世界的灵魂”。不过，这不是人所有的那种思想，而是一种“客观思想”，他称之为“绝对理念”或“绝对精神”。从这一本体观点出发，黑格尔像柏拉图一样，把客观的事物和关于事物的思想的关系从日常观念彻底颠倒过来了。他说：“通常意识总以为那与己对立，感官可以觉察的，如这个动物、这个星宿等，是本身存在、独立不依的。反之，却以为思想乃是依赖他物，没有独立存在的。但真正讲来，那感

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第2卷，第159页。

官可以觉察之物才是真正附属的，无独立存在的，而思想乃正是原始的，真正独立自在的。”<sup>①</sup> 甚至连什么是“主观”的、什么是“客观”的，也被他翻转过来。通常认为思想是主观的，事物是客观的。黑格尔却说，恰恰相反，思想作为“一切自然和精神事物的真实共相”，它既构成精神现象的普遍实质，又构成外界事物的实质，只有它才是真正客观的，“‘客观思想’一词最足表示真理”；至于“感官所见的事物无疑的是主观的，因为他们本身没有固定性，只是飘浮的变幻的”<sup>②</sup>。黑格尔以“思想”的形式把人的本质物化于客观事物之中，然后再从这一本体出发推演出自然和人的一切存在。他以这种方式“实现”了人与世界、主观与客观、思维与存在的统一，这点恰好与法国哲学家们的观点和做法相反。从他的观点看来，人以思想形式去认识事物的本质，而事物的本质也正是思想，二者服从于同一个逻辑，因而是完全统一的。按照这种观点，人与物也属同一本质，这与法国哲学家的认识一致，不过在黑格尔这里不是把人统一于物，而是从本质上把物统一于人（思想）。物同人的区别在于，物是以异化的形式盲目存在着的思想，而人则是已意识到自己的自觉状态中的思想。黑格尔说，人就是思想的“自我意识”，这就是人的本质。

黑格尔与以前本体论哲学家最大不同的一点是在于，他把本体加以主体化，赋予了本体以能动发展的本质，在他看来“实体本身就是主体”，这是前人从未完全做到的。马克思对此曾经评论道：“把实体了解为主体，了解为内部的过程，了解为绝对的人格。这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征。”黑格尔所说的本体的“主体”性，这就是意味着，后来存在的一切事物并非以现成的形态包含在实体的本质里而，而是从本体的

---

① 黑格尔著：《小逻辑》，三联书店 1954 年，第 130 页。

② 黑格尔著：《小逻辑》，三联书店 1954 年，第 103、131 页。

演变中发展出来的结果。按照这种理解，“本体”就不像柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎等人所理解的那样，是一种始源的完善存在，它在万物产生以前就已经包含了一切；而是把它自身理解为一个发展的过程，只有通过自己不断地分化和统一，在终局的结果里才能达到至善的存在。黑格尔把这一发展过程理解为从潜在到实现的所谓“自在”和“自为”的走行过程。这要比以前的所有本体理论都具有更为合乎现实的性质。从黑格尔的观点来看，思想、精神的本质与“物质”不同的根本一点，就是它的“存在”就在于“运动”。作为本体的精神只能存在于运动之中，它总是处在不断地自行分化、自我二元化自己、自己为自己树立对立面，然后又消融这个对立，使之回复到统一状态的发展过程。由此产生了各种不同的事物，形成了世界无限丰富的多样性质。所以在他看来，世界的“实体”并不是存在于它的开端，恰是表现于它的结局里，即包括从起点到终点的全部发展过程和发展成果。把实体理解为一个发展的过程，这是黑格尔对本体论、也是对哲学作出的最为重大的贡献。

黑格尔不愧为人类思想史上少有的杰出思想家，他为了完成这个绝对理念的发展体系，结合人类认识发展史，吸收了人类所创造的几乎所有一切知识成果，把它做成了一个囊括各种知识领域的包罗万象的知识体系。黑格尔自诩这是一个终极的绝对真理体系，这当然是过甚其词了。但它确实已把当时人们关于世界所能了解的事实，以概念形式尽可能地包括其中，无论自然的事物还是人间的事物，客观的事物还是精神的事物，他都为它在发展系统中找到了一个合适的位置。这是先前任何体系都无法与之比拟的哲学世界观体系。对于这个体系，列宁在读了《逻辑学》之后曾给予如此的评价：“概念（认识）在存在中（在直接的现象中）揭露本质（因果律、同一、差别等等）——整个人类认识（全部科学）的真正的一般进程就是如此。自然科学和政治经济学〔以及历史〕的进程也是如此。所以，黑格

尔的辩证法是思想史的概括。”<sup>①</sup>

黑格尔把“本体论”发挥到了穷尽至极的程度，这样估价是毫不夸大的。而这也就导致“本体论”这种哲学臻于绝境，从此再难有什么新的发展了。按照本体的思考方式，人们还能为此这个世界构造出什么不同的图画，使它与黑格尔的体系区别开来？即使改换一下“本体”的面貌，使它变成一幅新的图景，对于我们处理现实的人生事务又会有何补益？如果把历史上所有存在过的“本体论”体系并列放到一起，不说它已穷尽了人类智慧想象力的可能性，至少也是翻过了无穷的花样，证明人们再把精力耗费于翻新本体图案上是毫无用处的。这就向人们提出一个问题：再延续“本体”方式去思考和处理哲学问题还有无可能、有无必要？

黑格尔使“传统哲学”发展到了顶峰，同时也就使它陷入绝境。这里是山穷水尽“已”无路，要想开辟柳岸花明又一村的新境界，就必须根本改变传统本体论的哲学思考方法，更换为新的哲学思维方式。所以黑格尔哲学体系诞生之日，也就是他走向瓦解之时。美国现代哲学家 M·怀特说，“几乎二十世纪的每一种重要的哲学运动都是以攻击那位思想庞杂而声名赫赫的十九世纪的德国教授的观点开始的，这实际上就是对他加以特别显著的颂扬。我心里指的是黑格尔。”<sup>②</sup>这话是说得很有道理的，了解了黑格尔的这一地位，人们就不会对这种情况感到有何惊奇。

---

① 《列宁全集》，第 38 卷，第 355 页。

② M·怀特编著：《分析的时代》，商务印书馆 1981 年，第 7 页。

## 4、本体思维方式与现代哲学思维方式

### 本体论与本体思维方式

“本体论”概念在演变中实际有着两种不同的涵义，据此我们说它是两个概念也未尝不可。这两种涵义是：它可以作为研究的领域和对象概念去理解和应用；也可以看作对待事物和问题的一种特定的理解方式和认识方法。

前者，作为研究对象的领域概念，“本体论”主要与认识论、方法论等以研究同主观精神活动有关现象的理论相区别，它属于研究“存在”本身本性的客体理论。在这种用法里，“本体”与“存在”具有同等意义，本体理论也就意味着关于存在和客体的专门理论。

在后面的用法里，“本体论”则代表一种哲学原则，属于依据先在的预设本质去理解和把握事物规定的特种认识方法。作为认识方式的本体论，与研究的领域和对象无关。不论主观精神现象还是客观的物质现象，都可以运用本体论的原则和方法去认识和把握。按照这种认识方式，对象被理解为由某种先在的本质所规定，必须深入到“事实后面去”，发现出决定它的存在和状态的那个终极性实在，才能理解和把握这个对象。本体论之为“本体”论，就在于从某种超对象的绝对实在去理解对象的本性和规定，它的宗旨就是要找出这个对于把握对象具有决定意义的“本体”。在这一点上，本体论是与现象论、活动论、功能论、关系论等理论不同的一种认识方式。

这两种用法有区别，其间却并非没有联系，而且应当认为，它们在应用中往往紧密结合在一起，以致很难把它们分别开来。人们关于本体的理论在不同程度上都要体现本体思维方式；在



本体思维中注重的也自觉不自觉地主要是客体基础和客观逻辑。历史上的本体理论尤其如此。

“本体论”是历史上传统哲学的基本理论形式。在传统哲学中，本体论既是它的主要研究对象，是它的最高目的和立论前提，又是它用以研究各种问题的理论原则和思维方式。在世界理论中，本体论表现为追求世界最高统一性的终极存在；在认识论中，本体式思维表现为追求知识最高统一性的终极解释；在价值论中，本体式思维则表现为对于规定一切行为原则的最高的善的追求。本体论因而成为传统哲学的基本思维方式。

本体论作为传统的哲学思维方式，形成了如下的基本特征：  
(1) 追求终极实在的绝对论特征。本体论作为思维方式得以成立的一个基本前提就是，认为我们感官所达到的经验对象并非真正的实在，决定它们所以表现如此状态的根源不在它自身的直接关系里，因此才需要从现象的后面去追寻本体。本体与变体的一个根本区别，就是它具有终极性和绝对性，不像经验对象那样飘忽不定、变化无常。早在古代，柏拉图就提出了这样的原则，他说：“我们首先必须作出下面的分别；什么东西是永远存在而不变化的，什么东西是永远在变化而不真实的呢？”<sup>①</sup>本体作为绝对性可以是绝对意义上的绝对，在这点上它属于穷尽至极的存在；也可以是在相对意义上的绝对，即在与变体的相对关系中表现为绝对性的存在。即或如此，按照“本体论”的要求，如果出现了几个不同本体的并存局面，仍然需要从它们的相互关系中寻找出一个终极的本体作为最高的权威。所以，归根结底，本体论是属于一种绝对化的哲学思维。

(2) 追本溯源、返朴归真的还原式思维。本体论的另一个思想前提，通常是把最先存在的东西看成最真实的东西、最好的东西、最实在的东西。按照这种理论，一个事物从什么产生、

---

<sup>①</sup> 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年，第207页。

由什么构成，它一般地就是什么性质、什么状态，即属于什么样的事物。所以它要了解一个事物，首先就是去追寻它的原初存在、初始状态、原始构成，即始初根源。“本”体在这里意味着就是原体、真体、实体，即本体。“本体论”在这一意义上也就是一种还原论的思维；反过来说，还原论的思维方法也经常同本体论思维紧密结合在一起。“还原”，顾名思义是回到原初存在，它与发展观中的“超越”正相对立，但在本体论思维中原初存在又常常同追求的理想目标结合为一体。本体论思维并非不看重未来的理想。“形而上学”的追求是人所固有的本性，人总在追求着某种理想形式的未来。本体论思维的特点在于，在它看来理想的未来也像人的现在一样，它同样为一种先在的本质所规定，所以人对理想的追逐，不过是去实现业已存在的某种既定的本质或本性而已。在这里同样表现着看重先在、注目已存、追求终极的思维特点。由此决定，本体论思维在说明方式上，总是从某种先定的本性去演绎和推论现在和未来。本体论思维属于演绎逻辑，它最看重的是“第一原理”，只要确立了第一原理，其他的一切便都可以从它抽引出来。

(3) 从两极对立关系把握事物本性的绝对一元化思维。本体论思维要寻出事物的本体，必须把事物分解开来，区别为本真的存在和非本真的存在，即把事物两极化；然后再以其中的一极为基点，建立起绝对一元性的统一关系。这是本体论用作理解和把握事物本性的基本思维方法。传统哲学把对象总是区分为内在与外在、本质与现象、质料与形式、偶然的与必然的、感性的与理性的、形上的与形下的、此岸的与彼岸的种种二元对立关系，就表现了这一思维特点。二元对置属于分析方法，它只是一种手段，目的是为了把二归于一，最终建立绝对一元化的理论体系。按照本体论的思维方式，任何对立的两极关系，起决定作用的只能是其中的一方，另一方则是从它所出、由它规定，最终也必然复归于它。追求绝对的统一性是本体思维的最

高目标。本体论思维因而也就是绝对一元化的思维方式。从这一意义说，本体论思维与矛盾思维在本性上是互不相容的，正如它追求终极本质的绝对性同相对性思维不相容、它看重先在性的还原论同超越论思维不相容是同一道理。它在一定限度内也可以承认矛盾，但不可能贯彻到底，更不可能运用于人的思想和行为，正由于它追求无矛盾的绝对统一性，所以本体论哲学自身便总是陷入两极观点无休止的对立和争论之中。因为在两极对立的矛盾中，无论你从哪方去建立一元化的统一性，都不可能完全地表现它们的关系，都会留下未说明的空白内容。这样，两极观点的争论总是难以协调的，除非转换本体论的思维方式。

从上述可以理解，本体理论与本体思维方式不完全相同，与此相适应地，哲学对本体的研究和把哲学“本体论化”也有根本的区别。哲学可以研究本体，也需要去研究本体，在哲学中关于对象总有某种本体的理解，它表现着哲学对于终极存在的某种追求和关怀。但把本体理论看作哲学的基础理论和核心内容，一切观点都要从它引伸出来、都要服从于它的需要、都要按照它的原则予以确立，这就不只属于本体的理论，而是把本体观点当作哲学的基本思维方式去加以贯彻的问题。这种依照本体论思维所建立的哲学理论，我们可以称之为“本体论化”的哲学倾向。传统哲学按其本质说就是属于本体论化的理论，本体论思维就是传统理论所遵循的基本哲学逻辑。

### 本体思维方式的历史性局限

本体论哲学在人类思想发展的一定阶段产生出来，长期居于理论思维的支配地位，成为两千年来占统治地位的哲学思维方式，这当然不会是偶然的，也不可能是毫无意义的。如果我们尊重人类的历史发展，那就不能不承认，本体论哲学的产生不但有深刻的历史缘由，在它产生和发展阶段还是一种历史的

进步。

本体论哲学是在素朴实在论观念基础上，伴随理论哲学一同产生的。关于这点，我们已从亚里士多德的《形而上学》理论中清楚地看到了。古代的本体论哲学一方面继续发挥了初期哲学的素朴实在论观念，同时又是对早期素朴实在论观念的一种否定的结果。从此以后，素朴的自然哲学便让位于本体论哲学。近代的本体论哲学是古代本体理论的进一步发展，同时也是对中世纪宗教神学理论的一种否定。从这两种情况去看，本体论哲学无论是对素朴实在论的扬弃还是对宗教神学的否定，都表现出了哲学理论的重大前进。

素朴实在论观念是植根于人类生存和生活实践的一种本能意识。人从人的活动中自发地就会形成这样的信念：相信通过感官所经验到的事物是实在的事物，观念与事物是具有同一性的，人有一个什么样的观念、在外部世界就有一个什么样的事物与它相对应，人是怎样观念着、事物也就是怎样存在着的。按照人的素朴观念，他从不怀疑外部世界的存在，也不怀疑这个世界是能够被人完全认识的，而且相信世界就像人对它所观念到的那种样子存在着。我们从《形而上学》一书中已经看到，亚里士多德也坚信这一点，而且正是从这种信念出发创立了他的哲学理论，提出“我们是在寻求现存事物，以及事物之所以成为事物的诸原理与原因”。

但是，素朴的实在论属于直观的本能意识。在这种意识里，不仅一切矛盾都直接统一在一起，而且观念的对象都是被给予的，这意味人只能接受一个现成的世界。人如果永远依照这种意识去活动，那他就始终与动物相去不会很远。所以，素朴实在论的观念只能提供一个意识的初步基础，随着人类文明的发展，这种观念必然要走向分化，最后趋于瓦解，为分析的理论观念所代替。而本体论的哲学思维就是这种分化产生的主要结果，从本能直观走向分析认识的第一个理论形式。

本体论思维对于推动人类认识的进步作用，首先就表现在促使矛盾走向分解、分化一点上。本体思维属于“分析——演绎”的逻辑思维。它既是奠基于现象与本质、质料与形式、感觉与思想、主观与客观、思维与存在这些关系的分裂基础上的哲学思维，反过来它也推动了这一切矛盾关系的进一步分解和分化。人的认识是在不断分化中发展的，只有把对象分解为不同的方面，才能深入事物的内部，把握事物的本质。本体论哲学孕育了科学理论的诞生、推动了科学理论的发展，就具体体现出它的这种作用。

其次，本体论哲学不满足于当下经验事实的认知，意图从事实后面去发现它的“本体”，这点正是表达了人类具有的超越现实存在、追求永恒和无限的理想存在的本性。本体论哲学虚化感官现存事物，向往隐秘的“本体”存在，这就意味着它不满足于当下生存状态、“给予的”现成对象世界，意图追求一种新的生活、创造一个理想的世界，即通过想象去建造属于自己的天地。哲学家悬设的“本体”存在于彼岸世界，被说成终极性存在，它的内容和意义却完全是现实的，表现着生活的批判和追求。在这一意义上说，本体论哲学是在脱出神化的认识之后，对世界所表现的第一个“人”的观点的基本理论形式。这种理论在历史上所以能够发生那样巨大的影响作用，同它的这一性质是紧密相联的。这就因为它既能满足人们的科学认识要求，又可以满足人们形而上学追求的愿望。

但从人类和人类认识发展到今日的水平，我们回过头去以客观的态度进行评价，那就不能不看到这种哲学形式从历史的一定阶段产生、具有历史的进步意义，同时又有着它不可克服的历史的局限性，在进一步发展中必然会为历史所扬弃。

本体论哲学表达的人的觉醒，是属于这一历史阶段的产物，即：人虽意识到自己为人，却还不能从人自身固有的本性去理解人、把握人。所以它就不能不诉诸身外根源，试图从某种先

定本质现成地演绎出人的规定。这就是它们所理解的“本体”。这样的本体是一个纯粹想象的产物。它们可以把想要说明的一切性质，都作为已有的规定预先输进本体里面，然后再让它产生出这一切。在这一点上，本体哲学的“本体”同神学家们所理解的“上帝”有很多相类似的性质，它们都属于对象化的理智本质和意志本质。所不同的是，哲学家理解的本体具有客观的性质，并被赋予了科学确定性的形式。

本体论哲学存在的问题主要还不在于“本体”具有虚构、假想的性质，它的最大问题归根结底还在失落了人和人的主体性这一根本点上。按照本体思维方式的<sub>理解</sub>，人的本质并不在人自身，而是被规定于先在的本体里，这正像动物的本性和行为方式早已由它的物种规定好了一样。人也是按照本体所确定的尺度而活动的，甚至人所理想的未来，在本体里也早已安排就绪。很明显，在这种理论里，本体是支配一切的主体，人则不过是实现主体规定的一个活动工具而已。在近代晚近的哲学里，不论本体被理解为自然物质存在还是理解为绝对精神存在，人的这一地位都是同样的。18世纪法国启蒙哲学家从自然物质本体论得出的结论是：“人是自然的产物，存在于自然之中，服从自然的法则，不能超越自然，就是在思维中也不能走出自然；人的精神想冲到有形的世界范围之外乃是徒然的空想”，他们不但教人要“无言地服从”自然的法则，甚至还要人“死心塌地”地接受自然安排的命运<sup>①</sup>。德国哲学家黑格尔以绝对精神为本体，他由此得出的关于人的观点也具有同样的性质。在他的哲学里本体本身就是主体，而人不过是已经意识到自己的精神，他称之为“自我意识”。在这里，社会和历史的运动发展是由贯穿其中的世界理性决定的，人的作用只在于实现理性的逻辑规定，他由此明确地把人称为“世界理性”的“工具”。

---

① 见霍尔巴赫的《自然的体系》。

按照本体论的思考方式，它追求的是一元化的绝对本质，在这种思维的支配下一切矛盾都被消解了，肢解成为纯一性质的碎片。而现实的人和现实的世界，其现实的本性恰恰在于自身矛盾的两重性质、甚至多重性质。因此本体论哲学所谓“深入”理解的结果，正是远离开现实世界、脱离了现实的人；它们的所谓本体世界、本真的人，不论把它理解为物质本性还是精神本性，都只是一种人为虚构的抽象物。抽象化的“本体”被用作现实存在的替代物，只能引人陷入抽象化的虚构世界。传统本体论哲学作为思辨的形而上学理论，犹如一个蒸馏装置，凡经过它处理过后之物，都要失去现实内容，变成抽象存在。人就是这样被抽象化而后失落的。

这样的理论形成于近代和近代以前，那时人们虽然已开始有了觉醒，但还不能掌握自身的命运，企望有某种超人的权威充当人的保护者。在这种情况下，本体论哲学能够满足人的需要，因而成为人们信奉的基本哲学形式是完全可以理解的。但随着近代实践转向现代实践，人的自我创造本质得到充分展开，人开始要自己主宰自己的命运之后，本体论的哲学思维方式就再难令人接受，理所当然地会失去它原有的魅力，甚至变成人们创造新世界、创造新理论的重大障碍，被置于需加变革和扬弃的对象之列。这也是极为自然的事。

## 反本体思维方式的现代哲学思潮

传统哲学转向现代哲学，从其思想本质来说，是哲学思维方式的一次深刻变革。现代哲学的兴起，也首先是发端于对这个本体论式的传统思维方式的冲击和变革上面。

现代哲学在反对形而上学名目下，从根本上否定了传统的本体论模式，它的总的口号就是：“拒斥形而上学”。在这里“形而上学”代表着传统哲学的理性独断主义、绝对一元主义、先定本质主义和客体决定主义。反形而上学是现代哲学运动的

普遍思潮，不论哪一个派别，也不论它们之间有着怎样的分歧，只要它们把矛头指向传统哲学，首先都是从否定传统意义的“形而上学”发端的。

传统的哲学理想，是要去认识那个远离人的现实生活的所谓存在的统一本性、本原或实在，试图从人之外的本体中去寻求关于人的终极答案。这种哲学动机和理想，从现代观点看来，就是形而上学的，或柏拉图——亚里士多德——黑格尔主义的。正如丹麦哲学家存在主义的先驱基尔凯戈尔所形容的，传统哲学追求形而上学绝对的学说，乃是为了永恒的本质而偏偏把最重要的东西忘得一干二净，那就是人。现代哲学关注的是人的生存、处境、前途和命运，这是属于个人经验世界即“街市所属的世界”的境况，而不是抽象的本体世界的境况，这里居于首要地位的是生活的意义和价值问题，而不是永恒绝对的本性是什么的问题。从这种观点来看，“人所需要的不单单是坚定不移地追问终极问题，而且还需要知道：此时此地什么是行得通的，什么是有可能的，什么是正确的。”<sup>①</sup>因此，“哲学所力求的目标在于领悟人的现实境况中的那个实在。”<sup>②</sup>

所以，现代哲学之批判传统的“形而上学”和“本体论”，这种批判的本质意味着哲学主题的重大转移，哲学性质的深刻变革，哲学思维模式的根本转换，也就是说，人们看待世界和自己的方式发生了根本性的转变。不同派别的哲学批评传统形而上学和本体论的观点各不相同，但在哲学转型这一点上却是共同的。

实证主义哲学坚持现象是唯一的实在，认为在现象之中和现象之外并没有什么超现象的东西；坚持科学的任务只在于描述现象和现象联结的规律，认为只有可以用事实检验的、对人

---

① 伽达默尔：《真理与方法》，中译本，第48页。

② 雅斯贝尔：《智慧之路》，中译本，第5页。



们的实际生活有效的知识，才能够是实在的和科学的知识。从这种观点看来，“形而上学”追求“绝对”的“知识”就是一种自身矛盾的事情，不可能办到、也毫无意义。沿袭这一传统而形成的现代语言和逻辑分析哲学以及科学哲学各派大都从实证态度出发坚决否定了“形而上学”理论。例如，按照逻辑实证论者的观点，“形而上学”争论的有关超越的外在世界的问题，以及所探讨的万物始因、绝对实体、内在本性之类问题，完全超出了人类知识的界限，因而是一些毫无意义的问题。他们中有的人干脆把它称作“形而上学假问题”。卡尔纳普说：传统哲学的“对象问题中有一部分涉及虚构的对象；这些对象在专门科学领域内是不存在的。例如物自体、超越的事物、绝对的东西、非存在、客观理念、世界的终极原因”等，这些“形而上学的虚构句子……都是一些假的句子；它们并没有逻辑的内容，仅仅能够引起听到这些句子的人们在感情方面和意志方面的激动。”<sup>①</sup>而另一些人则只认为形而上学的问题是“无意义的”。石里克就认为“每个命题的意义完全依存于给与的证实，是以给与的证实来决定的”，“因此彻底经验论者并不否定超越的存在，只想说明肯定和否定这个超越的存在，都是同样无意义可言的”；在他看来“一个命题的虚假和无意义”并不完全相同，“经验论者对于形而上学家并不说‘你说的话是错误的’，而是说：‘你说的话完全没有内容！’……‘我不懂你所说的是什么。’”<sup>②</sup>

按照分析哲学的观点，哲学只是一种显示或确定命题的意义、分析语言的句法和逻辑的活动，它不涉及外界对象问题，只涉及语言和逻辑问题。在现代哲学各派中不只分析哲学重视语言问题，其他许多学派如存在主义、文化哲学、哲学解释学等，

---

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年，第285—286页。

② 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1964年，第283—284页。

都很重视对语言的研究。现代哲学这一新的倾向被人们称为“语言学转向”。现代哲学的许多学派重视语言问题，把传统哲学的“虚妄”归之于对语言形式的歪曲和误用，把哲学的任务归结为语言逻辑的分析活动。从表现上看来，似乎他们放弃了关于外部存在的世界观理论，而从思想本质去认识，应该说这里体现的正是对待世界的态度和研究世界的方式的转变。语言活动是人所特有的一种活动，也可以认为是人的一种存在方式。语言作为中介存在，人们不但必须通过它去实现彼此间的互相交往，也必须通过它去了解 and 把握外部世界。人类关于世界的认识成果都是积淀并表现于语言中的。语言，因此可以说是人类所理解和把握到的存在，也就是真正属于人的世界，对人具有直接现实意义的世界。如海德格尔所说，“语言是存在的寓所”；或如伽达默尔所说，“能理解的存在就是语言”。在另一方面，语言又是纯粹人的创造产物，它不只反映着外部世界的本质，也表达着人的创造性本质。因此，从语言的意义去研究世界的意义，也就是从对人的直接关系中去理解和把握属于人的那个世界。维特根斯坦清楚地表达了这一点。他提出的原则是：我们只能谈论“我的世界”。他解释说：“‘世界是我的世界’这个意思，就显示在以下一点上，即：语言（我一个人所了解的语言）的界限就是我的世界的界限”。他由此甚至得出结论说，“凡是可以说的，就能明白地说，凡是不可以说的，对它就必须沉默”<sup>①</sup>，这当然就过于绝对化了。

世界观的这一转变在实用主义哲学中表达得更为直接和明确。实用主义以人为哲学的中心，认为哲学必须研究与人生有关的事物和问题，哲学的价值就在于它的生活价值，它所关心的不是离开人的那种事物的本质问题，而是与人相关的事物、思想对人的生存活动的意义和价值问题。从这种观点出发，实用主义重

---

<sup>①</sup> 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆 1964 年，第 252、259 页。

视人的行动、行动的效果,反对虚夸空谈的理论和教条;重视实用性、相对性、多样性、可能性,反对绝对主义的一元性、机械论的必然性;重视探索、创造、进取、向前看,反对停滞、恋旧、向后看的理论。所有这些都是和传统哲学倾向相背谬的。从实用主义创始人之一詹姆士的观点看来,传统哲学争论世界是一还是多、是决定论的还是自由的、是物质的还是精神的?这都是一些无谓的形而上学问题。“这些见解对于这个世界来说可以都对,也可以都不对;对这些见解进行的争论永无止境。在这样的情况之下,实用主义的方法就在于试图找出每一种见解的实际后果来说明这种见解。”<sup>①</sup>实用主义的主要代表杜威尖锐地抨击了传统形而上学两极对立的思维方式,他称之为“二元论”。按照杜威的观点,我们生活的现实世界是具有两重性的完整体,本来就是由“两类成分合成的一个牢不可破的混合物”,它既有完整性、条理性 and 重复性,又有独特性、模棱两可性和不确定的可能性,这两类特性本是“同根生的”,不可能分离开。过去的哲学“所关心的,是把一种完备的、完成的、确定不移的特性赋予实际存在的世界”,于是便“把事物斫成毫无联系的两块”,从而陷入关于世界形形色色正相反的观点的无休止的争论。在他看来,“哲学家们之间的这些极端的对立都暗示着我们应当从另一个角度去考虑”,即转换观察视角,这样才能把握我们生活世界的真实特性。就这一意义实用主义者径直把他们的哲学就看作是用以“解决形而上学争论的方法”<sup>②</sup>。

存在主义哲学是现代人本主义思潮中影响最大的一个学派。存在主义,顾名思义,以“存在”作为哲学研究的对象,似乎是最贴近传统本体论哲学的。实际上它正是传统本体论哲学

---

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1964年,第150页。

② 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1964年,第196—200、150页。

的直接对立物，即试图从根本改变人们对“存在”的理解方式中，彻底否定传统本体论，把哲学引向“人学”的道路。存在主义所讲的“存在”是指人的存在，而且它认为只有人才是世界唯一的和首要的实在，因而只有从人即个人心理体验的存在出发才能理解世界存在的性质和意义。从存在主义观点看来，传统的本体论哲学正因为它忽视并脱离了人的存在这一基本前提，因而才陷入了无意义的思辨形而上学的抽象争论而不能自拔。存在主义的主要代表德国哲学家海德格尔引用柏拉图的一段话说：“当你们用‘存在着’这个词的时候，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思，不过，虽然我们也曾相信领会了它，现在却茫然失措了”；他接着加以发挥道：“‘存在着’这个词究竟意指什么？我们今天对这个问题有答案了吗？不。所以现在要重新提出存在的这一意义问题。我们今天之所以茫然失措仅仅是因为不领会‘存在’这个词吗？不。所以现在首先要重新唤醒对这个问题的意义之领悟。”<sup>①</sup>依照海德格尔的观点，“存在者”的存在，这是一个事实问题；而“存在”的问题则属于一个意义的问题，它只有在对人的关系中才能被理解。他称人的存在为“亲在”，“‘亲在’，也就是说，人的‘在’”。从本体论的意义上看，世界外物的存在必须以人的存在为前提，如果离开人的存在、离开对人的关系去考察这些事物，它们就失去了意义和确定性，成为不可理解的东西。因此他说，“世界之为世界”本身只是一个生存论环节，世界在本体论上说也只是“此在本身的一种性质”<sup>②</sup>。这样，他就把本体论引向与人相关的世界、人的生活世界。他的存在论也属于本体论，不过他称为“基础存在论”，以区别于传统的非人的本体论。

存在主义提出的一个反传统的根本命题是：人的存在先于

---

① 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年，第1页。

② 海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年，第80页。

本质。这一命题在法国存在主义哲学家萨特的理论中得到了充分的发挥。依据传统本体论观点，从来都认为本质先于存在，本质决定着存在，人亦不例外。这种观点被存在主义称作先天的本质决定论，又称之为“本质主义”。萨特认为，主张本质先于存在，这实际上就是把人降低到物的地位，使人成为同物没有本质区别的存在。那些被制造出来的东西是本质先于存在，人则是自我创造的存在物，它是先有存在，然后才创造出自己的本质。萨特解释说：“这里所谓的‘存在先于本质’是什么意思？这话的意思就是说，首先是人存在、露面、出场，后来才说明自身。假如说人，在存在主义看来是不可能给予定义的话，这是因为人之初，是空无所有；只有后来人要变成某种东西，于是人就按照自己的意志而造就他自身。”因此，“人，不外是由自己造成的东西，这就是存在主义的第一原理。”<sup>①</sup> 存在主义以“人的存在先于本质”这一命题表达了人是一个自由的本质，是具有自我选择能力的存在，是自己创造自己的本质的个性存在。萨特说，“我们主张这原理，不过是由于指出人类比之石头或桌子更高贵罢了”。<sup>②</sup>

从列举的现代几个主要派别的这些观点，已足可看出现代哲学发展之一般趋势。现代哲学之所以普遍地对传统哲学展开了批判，关键是一个对待人的看法和态度问题。哲学对待世界的观点和态度，实际是表现着人的观点和态度。因为人变化了，传统人转变为现代人，传统哲学也就不仅不再能够满足人的需要，而且成为现代人难以忍受的严重桎梏。传统哲学作为本体论的理论形式，是从世界的始基、本原、本体出发的。它试图由这样一种先在的本质引伸出、推论出人的规定，这无异于把人融化在“绝对”的深渊和黑洞，使人完全丧失了独立性、创

---

① 《存在主义哲学》，商务印书馆1963年，第336、337页。

② 《存在主义哲学》，商务印书馆1963年，第337页。

造性、自主性和自由性，让人与石树虫豹为伍，去过动物式的生活。它虽也肯定了人的优越性在于“理性”，但理性所肯定的仍然是超人的外在权威。这些，就正是现代哲学所要否定的。在现代人的生活中，人和自然的关系已经发生了根本性的逆转，人是属于世界的，同样世界也属于人，世界对人的本体关系已转化为人为主导的价值关系，人的“本来如此这般”的信念已让位于“应当如此这般”的意志，追寻和把握原意的理性已被参与创造的理解意识所代替，顺从先定命运的观念也为自我自主创造的自由信念所取代，如此等等。这就是现代哲学批判、否定传统本体论哲学的生活基础。

在现代哲学中，不同学派采取的具体立场是各不相同的，它们批判传统形而上学、本体论哲学的出发点、具体观点以及从批判中建立起来的哲学理论因而也各不相同。它们在许多问题上从一个极端走向另一个极端，在观点上经常陷入片面性，这也是十分明显的。但从总体上说，它们要根本改变哲学理论的传统性质和方式，试图探索一条新的哲学道路，这无疑反映了现时代的精神，应当充分肯定的。

哲学的转变，归根结底是时代的转变。黑格尔曾经说，哲学是“思想所集中表现的时代”，马克思进一步把它发挥为“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”。这就是问题所在。时代的变化就意味着人发生了变化。处在新时代的人需要有新的哲学以表现自己，旧日的传统理论当然要被否定、被扬弃。这是不可违抗的历史性的潮流。

## 马克思实践思维方式的根本变革

马克思主义哲学产生于19世纪中期，这正是传统哲学走向现代哲学的转折时期。马克思创立的哲学属于现代哲学范畴，而且是新时代哲学的开创性理论和奠基性理论。

作为开创新时代的哲学理论，马克思的哲学同样彻底否定了传统的思辨形而上学理论，特别是作为传统哲学灵魂的那个本体思维方式；也同样把人的生存、解放问题提到了哲学的核心地位，从而根本改变了哲学理论的传统性质和方式。在这两点上，马克思的哲学与现代哲学思潮是完全一致的。

马克思的哲学与西方其他学派不同之处在于，它是从实践观点的基础去确立人的哲学地位和否定本体思维方式的。这样，它就不仅仅是提高人的地位和作用，而且找到了返回现实世界，从抽象的人转向现实的人、把人加以具体化的现实基础和道路；不仅仅是摒弃传统的本体思维方式，而且确立了能够彻底否定传统理论的崭新的哲学思维方式。只有做到了这两点，才能真正实现哲学理论的根本性转变，为新时代的哲学提供坚实的理论基础。这就是马克思的哲学优越于现代其他各种学派的根本所在。

马克思在人类思想史上，第一次把实践提升为哲学的根本原则。按照马克思的理解，实践是人创造自己需要的生活资料即人的对象世界，和把自己创造为人即人的自我创造的一种活动方式。它是一个自觉的创造价值的目的性活动。在这种活动中，人一方面改造了外部世界，使它变成人的活动客体；同时也改造了人自身，人由此才成为自身活动的主体。马克思说：“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候……他们就开始把自己和动物区别开来。”<sup>①</sup>

如前所说，哲学的秘密就是人的秘密。以往的哲学关于“世界”所展开的那一切争论，长期以来总是陷入这样或那样的片面观点之中，关于物质和精神、主观和客观、实体和现象、感觉和思想、自由和必然等等矛盾始终统一不起来，根本的原因

---

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第24页。

就是由于不了解人的真实基础，因而也就不能全面把握人的本性，合理地解释世界由于人的活动面带来的两重本质。如果说哲学的秘密在于人，那么，人的秘密就在实践之中。一旦把握住了实践的观点，就不但可以顺利地解开人之谜，哲学关于世界的那一切思辨论争，也会随之迎刃而解。这就是马克思所指明的，“凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决”<sup>①</sup> 在这一意义上，马克思的实践观点的创立，就意味着一种崭新的哲学思维方式的诞生，意味着哲学理论被转移到一个全新的基础之上，意味着哲学的主题、性质、方式发生了根本性的变化。

哲学从来都是从人出发、以人的观点去理解和说明世界各种现象的。实践观点所实现的哲学转变，首先就表现在它提供了一个从人自身的活动去理解人的本质、特性，从而把人了解为富于自身创造力的活生生的现实人的基本观点。按照这种观点，人虽然最初来自于自然，是在生物进化的基础上形成为人的，人却不是自然现成的作品，而是人自己活动创造的产物。人的本质就在他用以创造自己存在的生存方式之中。马克思说：“个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致”<sup>②</sup>。已往的哲学因为不了解人是自身根源的存在，它们当然也就不能从人的自身去理解人，不得不求诸于外，试图从自然的和超自然的原因中去寻找人的本性的根据和规定。这样就陷入本体思维方式，以致最后在哲学中失落了人。

其次，实践观点还提供了理解人和外部世界复杂关系的现实基础，只有从这一观点出发，才能真正把握它们之间的既相

---

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第5页。

② 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第24页。



互否定又彼此统一的本质关系。人是一个极为奇妙的存在物。他既要依赖自然，又在不断否定自然；既来自于自然，又叛逆了自然；既是自然的儿子，又成自然的对手；既属自然存在物，又具有某种超越自然的性质。对于这些相互矛盾的性质，离开实践这一基础是根本无法理解的；如果不理解这种矛盾关系，也就不可能把握现实世界的两重性质，必然要把世界抽象化。因为这一切矛盾只是从实践才发生的。实践本身是一种体现着自然物质本原作用和人的能动创造作用，即人和自然、主体和客体、主观和客观双向作用的活动过程。在这种活动中，人以物的方式去同对象发生关系，换来的却是物以人的方式的存在结果。实践就好像一个关系的转换装置，通过这一装置，关系的性质就发生了逆转：原来的自然物是一个自在的存在，现在变成“为人的存在”；原来人是从属于自然的一部分，现在自然成为从属于人的“无机身体”；原来自然是自身变化的主体，现在变成人的活动的客体。总之一句话，实践颠倒了宇宙乾坤，搅乱了自然固有的秩序，把原来只有单一性质的世界，即自然关系的世界，变成了双重关系的矛盾世界即属人关系的世界。所有这些，都只有从实践观点这一思维方式才能得到真正的理解和说明。

再次，人所面对的世界的两重性质既然根源于人的实践活动，也就只有从实践的观点才能消融迄今以来哲学观点的分歧，把它们争持不下的物质和精神、思维和存在、主观和客观、实体和现象、自由和必然种种矛盾统一起来。因为，实践是人与自然、主观与客观、主体与客体相互规定、相互作用、相互转化的活动。它既是造成主观性与客观性相互对立、发展其间矛盾性的一种分化世界的活动，又是消除主观性和客观性各自的片面性、使二者达到更高结合的统一世界的活动。与此相适应，实践观点也就是人与自然、主体与客体、主观性与客观性依照它们在人的现实活动中的固有关系的一种否定性统一的哲学思

思维方式。已往的哲学所以总是陷入关于这些矛盾的两极对立观点之争论，就是由于它们不懂得实践这一真实基础，而又不能不透过实践所表现的现象反映这一基础的矛盾，这就使它们必然要陷入或者坚持这方或者坚持那方两极化的片面观点之中。

两极对立的传统思维方式，说到底表现的也是实践的观点，不过它是脱离开真实基础，仅从外部表现并且以片面形式的自发反映。这种片面的思维方式只有回到它的真实基础，即从自觉的实践思维方式才能彻底克服。从这一意义说，当前流行于西方的那许多哲学学派，尽管它们对传统形而上学理论展开了猛烈的批判与抨击，如果不能自觉地把自已的理论奠立于实践基础，结果仍然只能落入以一种片面性去否定另一种片面性，要彻底克服传统本体论的思维方式是根本不可能的。我们当然必须承认，当代哲学学派注重的那些领域，如生活世界、语言文化领域、交往关系、价值活动、人文精神等等，都属于人的现实活动范围，比起传统哲学关注的对象要更加贴近实践活动。但这并不等于它们完全理解了人的实践本性、已经掌握了实践的观点。要达到这点，在今天越过马克思的哲学是不大可能的。而不自觉地建立实践的思维方式，就很难避免片面性。这应当看作就是当代西方许多哲学理论的根本局限性。

实践思维方式就是人的理解方式。它是从人的历史和现实的真实本质出发，在对待世界和自己的方式上应予贯注的入的观点和态度。运用这样一种思维方式，就意味人作为人已开始进入自觉地发展自己的历史阶段。这一思维方式的建立，是马克思对人类作出的最伟大的贡献。

实践思维方式是对传统本体论思维方式扬弃的结果。虽然已往本体论哲学中那些有价值的思想成果，作为组成因素都包括在了这一新的思维方式之中，但它们已在对立面的统一关系中消解了各自的片面性；从总体的本质来说，实践论观点与本体论观点、实践思维方式与本体思维方式是恰相对立的。因此，

马克思在阐明自己的哲学观点时，一方面承认继承了先前哲学的优秀成果，在总体上却认为这种哲学乃是对全部旧哲学的一种否定。为了表明其间的对立，他和恩格斯采取的表达方式，说“哲学”已经被扬弃，他们创立的哲学“不再是哲学，而只是世界观”，这里所说的“哲学”，显然就是指传统思辨形而上学的本体论哲学而言。

由此可以了解，对于马克思的哲学理论，我们决不能再以传统哲学的尺度去衡量，更不能从本体论的思维方式去了解它的实质。马克思从来没有称呼自己的哲学为“本体论”。甚至在他论述自己哲学观点的著作中，我们几乎看不到本体论这个词。他只在讲到已往的哲学理论时才使用这个术语，而那都是在批判的意义上谈及的。这种情况表明，在马克思的哲学中，主题已经转移，关注的已不是什么世界的本原或建构世界的什么绝对原则，而是人类的命运、前途和社会的现实矛盾及其历史发展问题。如何把人的关系、人的世界归还于人，以促进人类的不断解放，这才是马克思哲学理论的核心内容。

马克思当然相信科学已经证明了的事实，即坚信人是来自于自然界的，在始源关系上自然的存在优先于人的存在；人生存在自然界之中，自然的条件和规律对人的活动具有制约的作用这些道理。但从马克思的观点看来，作为人的生存条件和生活环境的自然已是打上了人的实践的烙印，即人化的自然，对于这种自然也必须从实践的观点去加以理解，决不能再以单纯客体的观点去认识。哲学是从人出发去关注自然的，因而它关注的问题就不是人产生以前的所谓自在的自然是什么样的，那种“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人说来也是无”<sup>①</sup>。按照这样的理解，马克思当然不会在自己的哲学中去建构什么“精神本体论”的理论；同样地，他也决不

---

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第178页。

会去建构那种企图从自然本性引出人和社会行为原则的“自然本体论”理论。他的思想在本质上就是同“本体”思维方式不相容的。

我们也不能不看到，传统思辨形而上学的本体理论虽然已为马克思的实践观点和现代哲学思潮所否定，然而本体论的思维方式却仍然牢固地束缚着许多哲学家的头脑。这是因为这种理论存在了两千余年，给予人们的影响太深重了，以致离开本体的思维方式，许多人便不知如何去从事哲学思维，便会陷入茫然无措状态。也是由于这一原因，一些自称为马克思学生的人尽管读了马克思讲述实践观点的大量著作，却掌握不了实践的观点，更难领会实践思维方式。相反地，他们往往在用本体论的思维方式去理解马克思的理论、甚至马克思的实践观点。对他们来说，哲学就意味着必须是“本体论”，或必须以本体理论为基础和核心内容，因而只有把马克思的思想纳入本体的理论框架，似乎才能成为可理解和可接受的哲学。而这样一来，马克思的哲学就被改铸为同旧日传统哲学看不出有何根本区别的理论。它又回到了自然本体论，“实践”又被看成单纯物质性的活动，人又重新变成片面的和抽象的存在，哲学又被归结为绝对原则的教条汇编。这真是马克思未曾料到的一场悲剧！

前苏联的许多学者和我国的一些学者，许多年以来都是按照本体思维方式去理解、讲述马克思主义哲学的。在他们看来，“马克思主义哲学是关于世界整体的科学”，世界观就是“对整个世界及其规律的观点、认识的总和”。这样，他们就把马克思的哲学理解为与旧哲学一样，也是以探讨世界的本原、万物的本性、构成及其发展的机制、原则的一种“本体论”理论。所以在阐述这种世界观时就总要从天上谈到地下、从自然谈到社会、从原子谈到思维，为人们提供一幅无所不包的世界图画。按照他们给出的理解，马克思主义哲学提供的这幅世界图画与以往哲学不同的地方主要是在于：以前由于科学不够发达，人们

对于那些尚不了解的事物关系往往就以人为虚构的联系去补缀，这造成了它们世界观理论的非科学性；而马克思主义哲学是建立在科学充分发展基础上的，它所提供的世界图景不仅是十分完备而且是完全客观的，因此马克思主义哲学就是属于“科学”的世界观。从这种理解出发，他们不但把世界观本体论化了，也把辩证法本体论化，历史观本体论化，甚至认识论也被本体论化。本体论化的结果，使“实践”观点无容身之地，只能被放逐到认识论中去安身。即使如此，在认识论中实践也只能承担检验真理标准的一个小角色，发挥其对认识事后算帐的从属作用；至于认识的本性，则完全是从自然的物质本体予以规定的（意识是生命进化的产物、物质的属性、大脑的机能、物质对象的摹写等等）。这就是半个多世纪以来，通行于前苏联和我国的所谓“马克思主义哲学教科书”的基本状况。

在前苏联和我国，人们向来把教科书哲学奉为“马克思主义哲学”的标准模式，人们从教科书学习马克思主义哲学，也从教科书去理解马克思主义哲学。哲学教科书把马克思的理论本体论化，这就意味着“本体思维方式”的大普及，在整个社会中取得了公认的合法地位，以致成为从上而下一切人们思考和行为的基本准则。本体论哲学在历史上也只是哲学家们遵循的原则，这些哲学家绝对意想不到在他们的后世这一原则会得到如此的光大荣耀。

本体论作为一种哲学是属于抽象的思辨理论，只有少数人懂得，而作为一种思维方式便同人们的思想、行为息息相关，要在现实生活中发挥作用了。前苏联和我国多年来在社会实践和现实生活中出现的那许多问题，当然不能简单化地归之于哲学理论的原因。但也无可讳言，其中的有些问题却是同这种本体思维方式直接相关的。例如，我们生活于现实世界，为什么思想和理论却常常为空幻的虚假观念所掌握；我们是最讲“实事求是”，最强调“理论与实践相统一”的，为什么却又总是难以

做到从现实出发，理论也总是与实践相脱节；许多年来我们不断地批判、反对“主观主义”，为什么却总是摆脱不了这个恶魔的纠缠；我们十分重视辩证法的理论，为此做了大量的普及工作，为什么辩证法在人们的思想中扎不下根，不是“主观地”去运用，就是陷入片面性的形而上学；我们明知极左思想给我们的事业带来了巨大危害，为什么总是反不下去，到头来还是认为“宁左勿右”好？

我们从前面的分析可以了解，本体理论作为一种哲学思维模式，是从预设的“本体”出发去理解存在、把握现实的理解方式。它把现实事物归结于它的初始本原、本真状态、绝对本性，然后以它为根据去了解现实事物，这就是一种看重先定的抽象原则、从第一原理推论现实的方法。醉心于本体的那些哲学家，从来都是把原则看得比生活更为真实，比现实更为重要，在二者发生冲突时，宁可牺牲后者也不能改变前者，所以经常出现用原则修正生活的情况。而这样的原则又只能是绝对的“一”，决不允许并列有二。本体论之所以为本体论，就在于要把对象分解为本体界和现象界，然后再把二体关系归结为单一本质的存在。所谓“理解”，按照本体论的方式，也可以说就是一种“归结”，即把多样性的、相互矛盾的事物归结为单一性和绝对化的本质。所以在本体论哲学中，很难容忍两重化、对立性、矛盾关系的本质存在，这对它们是不可“理解”的；即或承认这些东西的存在，也只能肯定于现象界，决不会允许它进入最高的本体界。柏拉图、亚里士多德的哲学是这种理论的典型。黑格尔作为辩证法大家，曾经试图用矛盾学说去补充、纠正本体论哲学之弊端，但他作为本体论哲学的“复辟”者，最后也不能不使他的辩证法半途而废。黑格尔的哲学证明，本体论的思维方式和辩证法的思维方式是不可能相容的，即使能够暂时容忍辩证法，这样的辩证法也不能不受到扭曲，而且绝对不可能把它应用于现实生活。本体论哲学追求的是抽象同一的

本质和抽象同一的原则，这使这种理论不仅必然游离于现实世界之外，而且必然会瓦解现实世界、脱离现实生活。如果认为抽象同一的世界（本体世界）是实在的世界、抽象同一的生活（本体生活）是真实的生活，那末，充满矛盾的世界（现实世界）当然就变成虚幻的世界、充满冲突的生活（现实生活）当然就成了虚假的生活。本体论哲学的主要功用就在于通过抽象化和同一化以瓦解现实世界和现实生活，而这瓦解对人来说却正是一种“拯救”，因为这样才能使人回归到本真世界去享受本真生活。这就是看来十分抽象的思辨形而上学理论，其中所蕴涵着的十分现实的真实生活意义。

就本体论哲学的这一现实内容和真实意义说，本体论式的思维方式，也就是引人缅怀过去的思维方式，注重先定的思维方式，走向空幻理想的思维方式，从抽象原则出发的思维方式，消解对立和瓦解矛盾的思维方式，到对象后面去的思维方式，追寻彼岸世界的思维方式，远离现实的存在的方式，否弃真实生活的思维方式。

传统哲学由于贯彻这一思维方式，使它们的思辨形而上学理论从来都是脱离现实世界、远离实际生活，站在天上的云端讨论世俗事务的。按照传统的观念，“哲学就是不实际”，务实了就不是哲学，因而传统理论都不同程度地具有“教条”性质。传统哲学在抽象领域展开的论争，正如马克思所形容的，只属于“诸神之间的战争”。以往哲学的如此性质同那时人类的发展程度和所处境况是互相适应的。在人类尚未发展到足以控制自己命运的时候，必然会去求助身外的权威，企望从它那里获得行为合理性的根据。传统哲学从另一个世界去讨论人们应当怎样生活，这正是适应人性需要以规划生活的一种特殊方式。当着人的力量发展壮大之后，人们试图通过自己的行动去创造自己的生活，在这时沉缅于抽象的形而上学哲学便不再符合人的需要，思辨式的本体思维方式也就失去它的积极意义，转而变

成一种桎梏和障碍，必须予以扬弃和否定。

我们在许多年来所陷入的矛盾困境就是：对于扬弃和否定了整个传统思辨哲学理论的马克思主义哲学，我们却想用支配传统理论的那种思维方式去加以理解，极力要把它纳入本体论的思维框架，改铸成为依照传统观念方可理解的理论。这样做的结果，当然就不能不使马克思的哲学思想走样、变形、失去作为崭新哲学理论和哲学思维方式的实质，变成脱离生活、远离实际的僵化教条，从这样的“理论”出发，怎能不使最关注生活实践的哲学走向脱离现实生活、陷入空幻理想，使最讲求“实事求是”的哲学得出最为主观主义的结局，使最重视矛盾辩证法的哲学在应用中不是变成诡辩论就是落入片面的形而上学？这应当看作是不可避免的结果。如果不是这样，那倒会令人惊奇了！

彻底破除传统的本体思维模式，因此是当前的重要理论任务，同时也是一项重要的实践任务。只有破除了本体思维方式，才能使我们的理论思维真正转到现代哲学的基地上来。我们要建设具有中国特色的现代化的社会主义强国，不根本转变我们的理论思维方式，那是很难想象的。

否定本体思维方式并不意味我们今后不再去研究本体，哲学中也不会再有本体论了。如前所述，本体论与本体思维方式是有密切联系，但却属于具有不同内容和性质的概念，至于本体与本体论的区别当然就更属显而易见的了。本体思维方式是把本体论变成一种普遍化的哲学原则并使它具有了绝对性质的结果，这是必须破除的。破除了本体思维方式，对事物仍然可以而且需要从本体方面去进行研究，即仍然会有本体的理论存在。不仅本体的研究需要，还原的研究也同样需要。但也很显然，这样的本体研究只具有相对的性质，不会再有绝对的性质；这样的本体理论在哲学中只居于从属的地位，不会再成为基础理论和核心内容。



## 四、“动变”论

### 1、关于动变实质的理解问题

#### 理解动变问题的难点

按照亚里士多德的认识，第一哲学是关于本体之学。本体理论的核心内容是要阐释清楚本体的原理与原因。这在《形而上学》的卷七、卷八以及卷十二，他都作了详细的说明。关于运动和变化问题，按他的观点本属物理学即第二哲学阐明的内容。但要回答“何谓本体”也不能不涉及本体的属性、状态和样式问题。所以在《形而上学》一书中他也以很大篇幅分析了有关运动变化和形态关系的问题，这也构成回答何谓本体这一中心问题中应有之内容。从某种意义说，他在物理学中分析的是具体动变形态的原理，唯有在《形而上学》中才阐明了有关动变问题的哲学原理。他在这一问题上的特殊贡献，也主要是表现于《形而上学》这部书里的。这一内容主要叙述在卷九和卷十一的篇章，其他卷也论到这一内容。

其实，运动变化问题从来都是哲学理论的根本内容，也是哲学理论所要回答的根本问题。通常认为，存在问题（本体论）、运动变化问题（方法论）、意识问题（认识论）、生存价值问题（人生观和历史观）构成哲学理论的几大支柱，不论哪派理论、哪种观点，都少不了这些内容。而在这里，运动变化问题不仅属于哲学的一项专门性内容，为一切哲学所不可缺少，而且它作为方法论（同时也是世界观）贯穿于哲学一切内容；对

其他各项问题的解决都具有重大的影响作用。就问题的困难程度说，它也决不亚于其他问题。下面我们就从它的难点谈起。

事物的运动和变化，对人而言是一个不言而喻的直观事实。人们只要用眼睛去看看外界的事物，甚至不必动用很多脑筋，就会感受到和了解到这个事实。我们从自身存在于不断改变的身体状态和思想状态中，也会体验到这一事实。所以古代哲学，不论是欧洲的、印度的还是中国的，运动和变化从一开始就作为事物存在的一个自明原则，构成它们哲学思考的基本前提。在希腊哲学中，赫拉克利特以形象的比喻第一个说出了这一原则。他把存在着的东​​西比作一条河流，说“万物流变，无物常住”，声称人决不可能两次跨入同一条河流。<sup>①</sup> 赫拉克利特直接说出了这一原则，他因此被称为“辩证法”的奠基人之一。其他人没有说出这一原则，并不等于他们不承认运动变化的普遍事实。古代早期的哲学家在这一意义上可以认为都是天然的“辩证法”者。

承认运动变化的事实并不难，困难之点是在于如何去理解和把握这一事实。要理解，就需要用概念去表达。而概念的表达就不像用河流作形象比喻那样简单，也不像仅以“运动”、“变化”的词去指称出客观的现象那样容易。运动和变化究竟是怎样的一件事呢？什么样的概念才能表达出它的特点呢？很明显，运动和变化是在过程中存在，也是从过程中表现出来的。处于过程中的运动变化属于两个事物之间的关系。一个事物的变化，是在同另一个事物的关系中体现出来的；事物在空间中的运动，同样要表现为不同空间的变化。因此，使用一个概念无法表现出过程的本质。当我们说出“运动”、“变化”、“过程”这些单词时，已经把生动的对象凝固化了。只有遍过这两个词，并且这两个词还必须是相互矛盾的，才能反映出运动和变化的过

---

<sup>①</sup> 《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年，第40页。

程本质。而概念的矛盾关系又同概念思维的逻辑相悖谬，这就造成了理解和把握运动和变化的困难性。

归根结底说来，理解和把握运动、变化之所以如此困难，根本原因是由于运动和变化本身就是一个矛盾；由于这一矛盾，在人们对它进行反映时，又会使主观与客观、观念与对象陷入矛盾关系。理解的困难，主要就发生在这个“矛盾”之中。

运动、变化以及发展的事实，无论从哪个方面去理解和把握，它都表现为一种“矛盾”。首先让我们看看变化的事实。变化只能发生于不同现象、不同方面或具有不同质的事物之间。这里必须有处在变化前后的两个不同事物（或事物的不同属性、因素、方面），这两个不同的事物必须是互相对立的。对立就意味着这个不是那个、这个不同于那个。如果这两个事物不是不同的和对立的，而是相同的或同一的事物，那末，这里就没有发生变化。既然这个事物照样还是那个事物，我们能够谈到什么“变化”呢？进一步说，这两个互相对立的事物（或事物的不同属性、因素、方面）同时又必须是具有同一性的，即又可以说这个就是那个、这个同于那个，这样才能谈到变化。如果两个事物之间只有不同、对立而没有同一关系，这个不同时又是那个，那末，后面这一事物就不是从前面的事物变化而来的，它们就成为两个无关的事物。两个无关的事物摆在一起，尽管它们完全对立，也构不成事物的变化。因此，“变化”这一事实表现的关系是：两个事物（或事物的不同属性、因素、方面）必须同时既是对立又是同一的，而且必须是对立于同一中、同一就在对立中。事物处于对立的同一关系或同一的对立关系，这就是矛盾。变化就是一个矛盾的事实。

我们再来看运动的事实。运动，这一概念有广义和狭义之分。广义的运动是一个普泛的概念，它可以把变化和发展都包括在内。通常用法上把运动与变化、发展并列，这是指狭义的运动。在狭义的用法上，运动主要指事物在空间上的变化即空

空间位移，不涉及事物内容和性质的变化。空间位移也是一个矛盾。事物原来处在一个位置（空间点）后来转移到另一个位置（空间点），这叫位置变化，也就是运动。这个变化是怎样发生和实现的？事物要从原来的空间点转移到新的空间点，必须经过这两点之间的无数个空间点。初始点到终结点的变化所表现的是“运动”的结果，要把握运动本身的过程，必须说明事物在所经历的每一瞬时点上是怎样一种情形。结果上的运动必须体现到每一瞬时空间点上的运动，才能真正理解和把握事物的位置运动，而这就会碰到难以摆脱的矛盾。如果认为在一个瞬事物处在一个空间点，下一个瞬事物又处在另一个空间点，那末，这里仍然只是表现了结果中的运动，事物在所经历的每一空间点上并无运动，而只是处于静止状态，我们就还没有把握运动过程本身。从人们的常识观念很容易去这样理解运动，而由此得出的结论只能是：运动不过是无数静止点的集合。要真正把握运动，把运动坚持到事物所经历的每一空间点上，就必须承认：事物在每一瞬时点上的状态是在这一点上，而同时又不在这一点上。只有这样的认识，才算把握了运动中的动态，而这就会陷入自身矛盾的观念之中。

关于发展的事实，更加是如此。发展这一概念具有特殊的涵义，和变化、运动的概念都不同。发展所表现的是事物从一种质（或质态）向另一种质（或质态）的变化，即对事物来说具有根本性的变化。我们通常是用生成、消灭两个概念来表述发展的实质。按照这样的理解，发展的过程就是旧事物消灭、新事物生成，旧事物让位于新事物，低级的事物进到更高级事物的变化过程。这里更加充满了矛盾。从发展过程去看新旧两个事物的关系，这两个事物首先必须是具有质的不同的两个事物，它们如果不是根本不同的，就不能构成旧事物和新事物，谈不到事物有所发展；但另一方面，新事物从旧事物转化而来，它们之间同时又具有同一关系，新事物就是原来的旧事物，如果

不是这样，它就不是同一事物的发展，当然也就谈不到发展。反过来，从新旧事物的这一关系去看发展过程，又会出现如下的一系列矛盾：由旧到新的变化是一个消灭和生成的过程，消灭和生成二者相反，互相否定，同时又彼此相成，没有消灭便不会有生成，反之亦然；新旧事物相互否定是一种“克服”关系，新事物不经克服、否定不会诞生，同时又是一种“继承”的关系，新事物如果不吸收和保留旧事物中优秀的成分和因素，它也不会优越于旧事物而具有更大的生命活力；因此，旧事物转变为新事物既是一种连续的发展过程，同时又表现为连续过程的中断、表现为一种根本性的变革，如此等等。所有这些，都表现为不同形式和内容的矛盾。

所以，理解和把握事物变化、运动和发展的事实，在实质上也就是把握体现于这些过程中的矛盾。只有建立起矛盾的观念，才能理解和把握这些事实。而这在人们的思维中是十分困难的一件事。

人们的思维是通过概念这种形式去反映外界事物、把握事物的本质的。为了确切地把握事物，概念必须具有确定性和稳定性。由此形成了以“同一律”为基础的传统思维逻辑，即形式逻辑。按照这种逻辑的要求，概念在同一思维过程中必须保持同一的内涵和外延，不能随意变更；如果两个概念的性质恰好相反，那就只能肯定其中的一个是正确的，另一个则要被看作不真实的概念。形式逻辑的这些要求是使思维维持一贯性、得以正常进行的基本保证。亚里士多德就是这种逻辑的主要创建人。他写的《工具论》为形式逻辑学科奠定了基本内容的基础，直到今日仍被人们所遵行。按照这种逻辑，人们在思维过程中是不容许出现矛盾概念的，自相矛盾表示思维陷入混乱，矛盾就等于荒谬。因此，通过矛盾去把握运动，对思维来说就成为一件极其困难的事。

“形式逻辑”的思维规则，顾名思义，是对思维形式运行的

规定，它不可能限制并排除思维内容的矛盾。事物是在矛盾中不断运动变化着的，思维要保持同对象世界的一致性，也必须使它变成矛盾的运动过程。这就像赫拉克利特的形象比喻，如果万物是一条永不停息的河流，那末思维的概念也就应当变成一条河流，这样才能使它反映出变化中的世界。如何把思维的概念变成河流，也使它像事物一样能够流动起来？在这一要求下，于是形成了“辩证法”的理论。辩证法就是关于如何理解和把握事物的运动、发展的本质和规律的学说。它既是关于对象的一种理论，也是关于思维的理论，即关于思维如何把握对象、与对象如何达到一致的一种理论。它与形式逻辑相比较，属于高级的思维逻辑，具有世界观理论的性质，通常称为辩证逻辑。在历史上辩证法理论的最大代表是黑格尔。这里值得特别指出的一点是，亚里士多德也是这一理论的奠基人之一。在古希腊哲学家中，马克思和恩格斯经常讲到的辩证法学者主要是两个人，一个是赫拉克利特，一个就是亚里士多德。他们对亚里士多德的辩证思想给予了很高的评价，有时甚至径直称他为“古代世界的黑格尔”<sup>①</sup>。看来这两种性质在亚里士多德身上很矛盾，似乎难以相容。这里确有矛盾，但这属于客观性的矛盾。亚里士多德本来就是思想充满了矛盾性的一个人物。他一方面注重于思维形式方面的研究，另一方面又很重视思维内容方面的探索。这正如列宁所说的，“亚里士多德处处都把客观逻辑和主观逻辑混合起来，而且混合得处处都显出客观逻辑来”<sup>②</sup>。亚里士多德思想中的主观逻辑与客观逻辑的矛盾，说到底不过是表现了思维形式与思维内容、概念与事物、主观反映与客观对象之间的矛盾。

形式逻辑与辩证逻辑的对立表明，人们用以反映对象的主

---

① 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第22页。

② 《列宁全集》，第38卷，第416页。

观念形式同事物自身存在的客观形式不只性质不同，它们在存在或表达的形式方面也完全不同。我们只能通过观念和概念的形式去把握事物。观念和概念属于主观性的存在方式，而且是具有割离性、凝固性的形式。当着我们把客观的事物转化成为观念或概念的存在形式时，同时也就把事物主观化、割离化和凝固化了。在这一意义上说，认识也就是对事物的主观性、割离化和凝固化。如列宁所指出的，“如果不把不间断的东西割断，不使活生生的东西简单化、粗糙化，不加以割碎，不使之僵化，那末我们就不能想象、表达、测量、描述运动。思维对运动的描述，总是粗糙化、僵化。不仅思维是这样，而且感觉也是这样；不仅对运动是这样，而且对任何概念也都是这样。”<sup>①</sup>这就是说，人们的思维是运用异于事物存在的方式去把握和表达事物的存在的，而且思维和存在只能在矛盾关系中，即以相异的形式在相反的方式中去建立彼此的一致关系。这就是思维与存在的对立统一关系，而非直接同一关系的本质。

从思维与存在的矛盾关系我们可以了解到，在这种关系里它们本来就存在着一种相异性和背离性。如果我们把概念所固有的那种与事物相异的主观性、割离性和凝固性加以绝对化，就会使人们的认识走向与事物本性相反的方向而陷入谬误之中，这就叫犯错误。而达到这点是极其容易的。这就是客观世界的事物本来都处于不断地运动和变化之中，而人们却经常会把它们看作凝固不变和静止不动的主要原因。作为反发展观的形而上学理论、方法就是这样形成的。

思维与存在的固有矛盾关系同时也说明，要使思维中的概念运动起来、与事物的存在达到一致，必须找出适合于概念本性的特殊方式才能办到。思维既经把事物凝固为概念，再让它按照与事物相同的方式流动起来已不可能，除非把它重新（经

---

<sup>①</sup> 《列宁全集》，第38卷，第285页。

过实践)再转化为事物,而这样就已不是概念了。所以,用河流的动态去比喻事物的运动是容易的,因为它们的存在形式相同;要把概念也变成“河流”,那就不仅十分困难,甚至根本不可能。当然用作比喻,说“概念的河流”也未尝不可,但概念的流动不可能像河水的自然流动,它只能表现为不同概念,甚至对立概念之间的“转化”关系。一个概念如果从它自身的本质规定便能引出或转化为与它不同甚至对立的另一个概念,那末,这里虽然仍与河水的流动不同,但也算基本类似,可以反映出事物的运动、变化了。这就是概念反映对象运动的特殊方式。辩证法的学说,在这里就可以看作是关于概念转化的一种理论。

人类意识到这点经历了一个漫长的发展过程,只在思维经过长期准备之后才逐步形成了辩证法的理论。

### 辩证思维理论的演变

如何才能使凝固的概念发生转化?这种转化决不可能是人为的,它也应当像自然流动那样,使转化成为出于概念内在本性的变化。我们拿来一个概念,例如“生”的概念,通过我们的论断当然也可以使它转化,即变成“死”的概念。这属于人为的转化,不是概念自身的变化,在这里生和死的概念并无任何改变。要使这类概念能够相互转化,必须打破它们之间的凝固界线,从内在本性中使它们达到相互沟通,这就要把彼此对立的观念规定为在本性上又是相互同一的。如果仍以“生”和“死”的概念为例,要使它们相互转化,就该把生的概念理解为在它的本性中即包含着死的规定(有死的东西才会有生),死的内涵也以生为其本性规定(有生的东西才会有死),以致我们不仅可以而且必须说“生不是死、死不是生,而又生就是死、死也就是生”,即生以死为本性,由死来规定,死亦以生为本性,由生来规定。对立的观念如果达到如此“同一”的关系,转化



变成一种自然的结果。只要充分揭示生的概念内涵、充分发挥生之为生的本性，就必然会导引出死的概念、走向死的结局。在这里死并非生以外的某种东西，而正是生的本性的实现；反之亦然。

按照这样的理解，相互对立概念的统一必须体现在每一个概念的内部，使每一概念都包含自身的他者，具有否定自己的否定，即成为“既是自身又是他物”的存在。这样的理解完全超出了形式逻辑的观念，也超出了人们日常经验形成的常识观念。所以在一个长时期里，这种观念很难被人们接受，甚至难以被人们所理解。当着赫拉克利特说出“善与恶是同一的”、“日和夜是一回事”、“生与死、醒与睡、少与老是同一的”、“存在与非存在是同一的”这些话时，被他同时代的人们视为疯话，他因此获得了“晦涩的哲人”的绰号，是一点也不令人奇怪的。这样的思想不但普通老百姓难以接受，就连亚里士多德也不完全理解。亚里士多德虽然有许多辩证法思想，而且在后面的分析中我们将会看到他在对运动、甚至矛盾这些问题的辩证理解上还作出了极重要的贡献，即使如此，当他站在形式逻辑的立场去思考之时，也不理解“存在和非存在是同一的”这类思想的深刻涵义。他在《形而上学》中批评这种观点时说：“传闻赫拉克利特曾说‘同样的事物可以为是亦可以为非是’，这是任何人所不能置信的。”（第62页）他认为这种观点陷入“矛盾两可”的错误，违反了形式逻辑的同一律。在他看来，“任何事物不可能在同时既是而又非是”（第63页），“假如对于同一主题，在同一时间内所有相反说明都是对的，显然，一切事物必将混一”（第67页），因此“谁要说‘是一个人’恰无异于‘不是一个人’，这是不可能的”（第65页）。

我们由此可以了解，人们在理解运动、发展问题上的障碍并非来自眼睛（感觉），而是主要来自于思维；一些人否认运动发展不是由于看不到事实，主要是因为他们的思维理解不了矛

盾，古希腊埃利亚派的芝诺就是如此。他明明白白看到箭从甲地运动到乙地，却得出了“飞矢不动”的结论。从他的思维想来，如果承认了箭的运动，就得承认箭所经过的每一瞬时点上占有大于自己体积的空间，而这是矛盾的，矛盾是不合理也是不可能的，因此只能认为眼睛欺骗人，运动只是一个假象而非真实存在。

人类的认识史充分证明了这点。当着人们主要凭借经验直观去认识事物时，大多都具有自发的“辩证法”观念；而在人们学会运用抽象的概念、注重于对事物分析式的认识时，却反而会背离“辩证法”，走向形而上学。辩证法与形而上学的对立在本质上只是属于两种思维方法的对立。形而上学作为宇宙观和方法论理论只能形成于抽象思维得到充分发展的近代（前期）；而真正的辩证法理论也只有在克服了凝固、僵化的形而上学思维方法之后才能得以确立。

于此可见，过去我们在“批判”形而上学时，把它说成似乎连运动、发展的直观事实都不予承认的一种理论，实在是过于简单化了。

克服形而上学凝固、僵化的思维概念是一件很艰难的事。因为这意味必须确立善于从对立面的同一中去把握一切对立概念的新的思维方式。要实现这点，仅仅突破其几个或某一些凝固的概念并不够，只有根本改变对概念、概念本性以及概念关系的传统认识，即创立出辩证法的新概念理论，才能够做到。当然我们也必须承认，没有对个别概念凝固性的突破，这样的新概念理论也不可能凭空建立。

辩证法思想和理论在历史上经历了长期和艰苦的发展过程。以赫拉克利特为代表的自发辩证法思想可以看作是它的第一个发展阶段。自发的辩证法思想属于本能的直观理论，它仅仅是对运动和变化事实的一种经验描述，并未触及概念的本性问题。像赫拉克利特所表达的那些看法，只是对运动乃至矛盾

的事实作出了肯定性的论断。凭借它们既克服不了形而上学的凝固思维，也回答不了芝诺提出的诘难运动的难题。所以在这之后，随着形而上学思维把大量矛盾关系肢解为两极对立的概念，与此同时辩证的思维也在滋生和发展。这是辩证法发展的第二个阶段。这一阶段的发展尽管缓慢，形而上学的凝固概念却在一个一个地被突破，例如存在与非存在、原因与结果、一与多、必然与偶然、肯定与否定、有限与无限等等概念。按照形而上学观念，对偶概念之间只有绝对对立的关系。必然就是必然，偶然不可能同时又是必然，双方是互不相容的；如果要讲它们的统一，又只能是绝对地同一，或者只承认有必然（偶然不过是尚未认识的必然），或者只承认偶然（必然性只能是人所建立的规则），二者是不可能并存的。在这里，辩证法思维的发展就表现在，随着哲学认识的深入，人们发现出某对范畴的内在统一联系，就在这对范畴之中贯注了对立的统一观点，于是便把它从形而上学思维的束缚中解放了出来。亚里士多德的哲学就处在第一阶段向第二阶段的转折过程，所以它兼有二者特点，既有大量自发辩证法思想因素，又研究了某些概念的辩证本性。例如，在对存在与非存在、原因与结果、一与多这些范畴的辩证关系的理解上，亚里士多德都作出了重要的贡献。

第二阶段属于对概念辩证关系的个别研究阶段，它发展到康德哲学进入一个转折点。康德已不限于个别地去研究某对概念的辩证关系，而是提高到思维本性上去考虑概念的辩证关系。他提出的问题是：为什么人们从“理性”所把握的概念，都有两种互相反对的解释，这种对立的命题看起来都像是真的，而又任何一个都不能比另一个更有理由成立？康德称这样对立着的命题为“二律背反”，认为理性一旦越过经验界限要去把握绝对的整体，就必然会陷入对立命题的冲突。他例举了4个二律背反命题：有限与无限，单一的与复合的，自由原因与自然法则，必然的与偶然的。康德虽然只列举出4组矛盾，但从这些

二律背反的存在他便把矛盾归结为理性的本性。而不再看作仅仅是某些概念的本性。康德对“矛盾”的看法和态度是消极的，尽管如此，理性被归结为矛盾本性这点，在辩证思维理论的发展中应当看作是一个重大的进步，只有在这一基础上才可能形成黑格尔的思维辩证法理论。这构成了辩证思维发展的第三个阶段，即德国自觉辩证法的发展阶段。

德国古典哲学的辩证法在黑格尔哲学中达到最高发展和最后完成。黑格尔比康德更进了一步。康德只证明矛盾是“理性的必然行动”。黑格尔则把矛盾规定为思维固有的本性，甚至认为“精神就是矛盾”。在黑格尔看来，矛盾决不是什么思维犯错误的结果，恰恰是思维的本性，“这个结果，从它的肯定方面来把握，不是别的，正是这些思维规定的内在否定性、自身运动的灵魂、一切自然与精神的生动性的根本”<sup>①</sup>。所以，按照黑格尔的观点，不只康德列举的4个“二律背反”具有矛盾，凡是思维所运用的概念都充满了矛盾，矛盾也就是概念固有的规定。这样就把矛盾普遍化到整个思维活动过程，整个精神活动过程，乃至整个宇宙过程；从而“从对立面的统一中把握对立面，或者说，在否定的东西中把握肯定的东西”<sup>②</sup>，也就被提升为理解和把握一切事物的普遍的和根本的思维方法。

黑格尔不只确立了辩证法思维的普遍原则，在他所著的《逻辑学》中还对几乎所有的哲学概念，都从对立统一观点作出了具体分析。他把每一个概念都了解为内含着否定因素、自身具体的东西，使它们成为“既是自身又是他物”的一种存在，因而只要发挥这一概念的本性，就会自然地过渡到与之相反的另一概念。按照黑格尔的分析，例如有限和无限的概念，它们的统一决不是一种外在的结合，而是每一个的自身都是这种统一

---

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1974年，第39页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1974年，第39页。

即自身的扬弃；所谓有限性不过只是对自身的超出，在其本性中就包含着无限性，所以当规定有限的界限时，就已经超出有限、进入无限了。对黑格尔的辩证观点，列宁曾作过这样的评价：“机智而且聪明！对通常看起来似乎是僵死的概念，黑格尔作了分析并指出：它们之中有着运动。有限的？——就是说，向终极运动着的！某物？——就是说，不是他物。一般存在？——就是说，是这样的非规定性，以致存在=非存在。概念的全面的、普遍的灵活性，达到了对立面同一的灵活性，——这就是问题的实质所在。”<sup>①</sup>

人类认识发展到黑格尔哲学，终于找到了理解和把握运动发展的辩证思维方式。如果说赫拉克利特把万物变成流变不息的河流，由于与之对应的思维是由僵死的概念所组成，外界事物一旦进入头脑便也成为凝固的存在，因而使思维与存在陷入长时期的对立；那末，现在在黑格尔哲学中思维变成了流变不息的概念河流，这才有可能消除思维与存在的对立，使它们彼此谐调一致起来，从而把运动发展原则普遍地贯彻到一切领域和一切方面。这应当看作黑格尔对人类思想史作出的伟大贡献。黑格尔的错误在于他弄颠倒了两个河流的原本与摹本关系，因而使辩证法具有了神秘性质。这同他的本体理论和观点具有直接和密切的关系。要克服黑格尔的思想矛盾，必须把辩证法置于实践基础之上，这也是一项具有伟大意义的任务。这一任务是由马克思完成的。

### “发展”观的问题实质

上面所谈，主要是关于如何运用辩证思维去反映运动发展过程的问题，这在发展理论中属于思维表达形式的问题。通常所说的发展观或发展理论，除表达形式问题以外，还包括内容

<sup>①</sup> 《列宁全集》，第38卷，第112页。

实质方面的问题，如关于发展根源问题、实质问题、类型问题、规律问题等等。这两个方面的问题彼此交织、紧密联系地存在于一起，它们也必须在相互结合中才能得到最后解决。

要理解发展的内容实质，我们必须思考这样一个问题：在人们对世界的理解中，为什么在追寻“本体”的同时不可避免地都要提出运动发展的问題？如果说“本体”问题是传统哲学的第一个大问题，那末运动发展就可以看作是传统哲学的第二大问题。不论哪一个学派，都不能回避这个问题。这是为什么？决定这点的根源是什么？

按照避常的解释，我们可以说这是由于客观事物本身就处在不断地运动和发展之中。比如，云在天上游动，水在河中流淌，四季循序转换，岁月不断流逝，这种“万物流变、无物常住”的情景是任何人一睁开眼睛都能直观看到的事实；面对这样的世界，人们当然要去思考事物为什么会发生变化、它们究竟在变向何方之类的问题。这就是亚里士多德所说的“起于对自然万物的惊异”而去研究动变哲理的原因。这属于认识原因的解释。

从这种认识的原因当然也足以能够解释，人们为什么必然要去探索运动、变化问题的原由。如果我们更进一步思考，那就会发现，这里还存在着一个隐蔽的原因，这就是人性的原因。哲学的探索自始至终都是从人自己出发的，即是为了理解和说明人自己、也是为了寻求人的思想和行为的终极根据。人是世间最为奇妙的存在。人同自然万物明显不同，然而又同自然万物一样，也是来自于自然。自然怎么会产生出像人这样完全异于自然物的存在来呢？这是人面对自然不得不思索的问题。要回答这一问题，就必须去研究自然的“发展”问题。

这两个原因比较起来，后者是更深刻的原因，只有从它出发才能真正理解和把握历史上所以长期争论不休的“发展观”理论的实质问题。

对自然万物运动、变化的经验事实，人们当然也要去研究。相对来说，这是一个较为容易解决的课题。由于自然万物如何运动、变化的事实作为认识对象基本上都在人的观察视野之内，我们只要通过科学描述就能反映出它的运动、变化的情况。实际上，各门具体科学所要完成的正是这样的任务。这里要从总体去把握自然的运动和变化，当然也会涉及“发展观”的根本问题。但从运动、发展的经验事实出发所牵连的主要是概念表达的思维逻辑问题，最多涉及到与思维和存在关系相关的认识论问题，明显地具有很大局限性。

就人性根源提出的问题，情况就大不相同。首先，人和自然作为对象虽然都在人的视野范围以内，自然如何产生了人的这个问题却并非经验的对象，它已完全超出了人的可观察范围。因此要回答这一问题，不但科学描述无能为力，仅仅依靠概念的思维逻辑也已无法解决，它所需要的是完全不同的方法，即形而上学的理论思辨能力。其次，这里问题的性质也已发生变化。自然范围内的运动变化问题，属于自然自身固有的特性，它从自然的原因一般都可以得到解释，这里只有已认识的自然原因和未认识的自然原因之分别。而人和自然关系所提出的都是在性质上根本不同、甚至许多方面恰好相反的两个对象之间的发展关系问题。要说明其中一个如何能够“发展”出另一个来，仅仅凭借自然原因已完全不够，无论是已知的还是未知的自然原因，都不足以完全回答这里的问题。在这里“发展观”问题便同“世界观”、“历史观”的问题紧密地结合在了一起。再次，即使抛开人的产生问题单就人出现以后的情况来看，从它对自然所表现的运动、发展问题也已大不同于自然原有的运动、发展问题。由于人出现在世界上，一方面不仅使各种事物从而使世界具有了自然和属人的两重化性质，并且把矛盾关系发展到了极致，以至于达到两极对立的关系而又同时具有了完全是内在于同一的性质；另一方面，人的出现也使发展的内涵、方式

乃至性质发生了重大的甚至根本性的变化。自然事物的发展是自然事物之间相互作用的结果，随机性在这种相互作用中起着重要的作用。人的发展则是一种追逐目的性的创造结果，而且人是世间唯一具有自我创造性的存在物。人的活动按其本性就是一种创造性活动。在这种活动中人不但创造了属人的对象世界，使这一世界充满了自然按其自发运动根本无法产生的事物；而且也创造了人自身，使人成为不断超越自己的一种存在，因而优越于一切自然物。所有这些都是原本的自然所不完全具有、甚至完全不具有的。

这就是发展理论所面对的对象和所要回答、解决的问题。很明显，这里的问题难点主要还不在于眼睛向外所看到的自然事物的变化事实，而主要是在反身自思中所发现的属于人自身的存在状态。发展问题所以成了世界观理论的重大课题，而且构成哲学争论的重要焦点，也主要是由后面的原因决定的。甚至我们还可以说，“发展”这个概念主要是为了解决与人有关的问题，因而也只有从人出发才会提出来的。如果我们的目光仅仅局限于纯粹自然范围，运动和变化的概念已尽够用，即或需要提出发展概念，它的内涵也定会是完全另一种样子。这点从自然科学运用概念的情况就可以了解。

我们过去在理解发展观时，往往脱离开人、脱离开人与自然（主体与客体）的关系、甚至脱离开主观与客观（思维与存在）的关系，把它归结为仅仅是关于运动、发展一般规律（共性规律）的理论，似乎发展问题是游离于世界观基本问题之外的另一个单独问题。这样理解的结果，在一个方面，我们会把发展理论实证化，使它成为与科学描述没有根本区别的理论；而在另一个方面，又陷入抽象地研究和谈论运动、发展问题，使发展理论完全脱离开人的现实生活。

在以往哲学的发展中，发展理论既属于世界观的问题，也同样属于认识论问题和历史观问题。这不是说，发展理论与世



界观、认识论、历史观没有分别，而是指它们所要解决的基本问题是一个，它们是各从自己侧重的方面在解决着一个共同的总问题，这就是人和自然的关系（或主体与客体的关系、主观与客观的关系）问题。

人是从自然产生出来的。科学揭示的大量事实都证实了这点。人自从形成为人以后，就逐渐脱离自然的天然纽带，处在与自然对立的关系之中。这也是为历史证明了的事实。在广漠的天地之间，只有人类敢于同大自然相对抗，能够构成自然的否定力量，人是凭借什么做到这点的呢？从道理上想来，这说明人的身上一定具有某种异于自然的强大力量。而事实向我们所表明的却是，人所依赖用以对抗自然的那个力量不是别的，正是大自然的力量。所谓人的力量不过就在于，它善于把自然力转化为自身的力量，然后再利用这种自然力去对抗其他的自然力。人在各种动物中按其原有体力本来属于软弱的动物，就由于能够同化自然力（而不仅是自然物），结果使自己不仅成为最强大的动物，并因此脱离动物家族而把自己揭升为人。就人转化自然力的可能性说是无尽头的，因而人的力量也就可以说是无限强大的。人用来转化自然力的基本活动，就是生产劳动实践。

从这种关系来看，人和自然就是一种最大的矛盾关系，它们之间既具有最尖锐的对立，又处于最深刻的统一，即把对立和统一以一种特殊形式结合于一身。这就是人自身和人的对象世界运动、发展的总根源。人从自然界中区分出来是由此根源而产生的，人类不同于自然的发展历史是由此根源而产生的，人的对象世界的特殊的发展性质和形式也是由此根源而产生的。总之一句话，体现于劳动实践中的人与自然、主体与客体、主观与客观的基本矛盾关系造成了属人世界发展的特有内容和形式。所谓“发展观”或“发展理论”，它的实质就是为了去揭示这种关系，以便说明属人世界发展的特点。就其真实意义而言，

“发展”概念所表达的实质也主要是在这里。我们前面谈到的对立统一的那种概念矛盾也根源于此，它不过是这一矛盾在思维逻辑方面的表现，即从人的观点去把握发展所必然采取的逻辑形式而已。

以往有关发展的哲学理论表达的也是这一内容。为什么对于明显的运动发展事实，有人偏偏要去加以否认，而且这种形而上学理论在长时期还会成为居于支配地位的哲学观念？在前面我们主要从思维的逻辑方面作了分析，实际上真正的困难并不在逻辑方面，而是在人性方面。这是因为那时人们虽然观察到了“发展”的现象，却不了解人以及人与外部世界关系的矛盾本性。当着人的眼光局限于自然现象，不能从人的观点去理解这些现象，他们在逻辑上就很难承认矛盾为合理。我们看到，即使到了今天，也仍然还有不少自然科学家抱有这样的观念，他们局限于自然现象范围，把“矛盾”视为悖理现象，等同于荒谬，认为它在人类思维中是不应该出现的。这一事实说明，“形式逻辑”主要是以自然为对象的科学思维逻辑。至少，亚里士多德当初创立这种逻辑时是如此。他虽然也考虑到了人，但在他的哲学里人同物并无原则不同，它们同样都是“自然性”的对象。当着人从自然对象区分出来，哲学以人文现象为主要考虑的对象时，情况便不同。在这时“辩证逻辑”必然会应运而生，并在哲学思维中逐渐占据主导地位。

如果我们不从人以及人与自然关系的矛盾本性出发，要从自然原因去完全说明人异于自然的特性，那末，这里就只能存在两种答案：或者预先把人的特异性质输入到自然本性中去，这样才能从它“自然”地引伸出这些特性，而这样一来，就会不可避免地从根本上否认“发展”、陷入本性不变论；或者把人从自然的产生看作一种“奇迹”，承认事物能够从无中创造出有来，这样似乎肯定了“发展”，却又必然会把自然加以神化，导致神创论的结局。

这其实就是从古代到中世纪哲学本体论的两种基本形态。它们从两个极端表现了文明初期发展阶段人类关于“发展”的基本观念：前者表现了否认对立的绝对同一观点；后者表现了否认同一的绝对对立观点。它们不能把对立和统一结合起来去理解，显然不是主要出于思维的逻辑障碍（它有一定作用），而是主要因为不真正了解人的本性以及他同自然的真实关系。

自然本体论，就这种理论形态的本质来说就是不可能真正承认“发展”的。自然本体作为万物的“第一原理”，已被赋予了包罗万象的“至善”性质。万物从它里面的产出，只能了解为或是已有存在的变形（原子论），或是永恒实在的摹本（理念论），或是既定本质的实现（亚里士多德哲学），或是充满物的流溢（新柏拉图主义）等等。这都不是真正的发展。在这里最多只能看作本质上同一东西的某种运动或变化，如事物在空间中的位置变化，事物形态和属性的变化，乃至事物生灭的性质变化。但是所有这些都只能看作既有存在的变化，它并不会创造出全新的东西。不承认事物可以超越自身、能够产生出不仅异于自己而且完全超越自己的东西，就不可能有真正的发展。而这是“本体论”这种思维方式所绝对不允许的。因此我们看到，古代原子论用“真实的存在只有原子和虚空”这样一句话，就否认了世界的发展，甚至把事物表现出的性质差异都归结为只是人们的“约定俗成”观念。近代法国哲学家也从“自然界是齐一的”立论出发，把凡是超出自然性质的存在统统砍掉，于是一切都被局限在自然范围以内，否定了任何真正意义的发展。这就是历史上典型的“形而上学”的宇宙观。

“形而上学”的宇宙观是与辩证法相对立的反发展观，这是它的本性。但这并不意味“形而上学”连运动和变化的事实或现象都不承认。18世纪的法国哲学家作为形而上学者从力学科学成果出发，不但承认自然界的一切事物都处在运动、变化之中，而且认为“自然的本质就是活动”。他们说：“宇宙，这个

一切存在物的总汇，到处提供给我们的只是物质和运动”，“在宇宙中，一切都在运动……没有一个是停在绝对静止状态的：那些看来好像是没有运动的部分，事实上只不过是处在一种相对的或表面的静止当中”；“所以，在自然的观念中必然包含着运动的观念”。他们还认为，“物质是由于它自己固有的力而活动，并不需要任何外在的冲动去使它运动的”；“在自然中所引起的一切运动，都遵循着一些不变的和必然的法则”，等等。<sup>①</sup>看来，他们在承认“运动”的观点上，一点不比“辩证论者”逊色，甚至表现得还更为坚定、彻底。但他们却并未因此就能改变自己的“形而上学”哲学本质。这点确是值得深思的。这是为什么？就因为他们缺乏“发展”的观念。所以，我们决不能认为今天在我们的哲学里只要承认“一切事物都是运动着的”（或者再加上一个“发展”的字眼）而不改变自然本体论的观点，就可以做一个辩证论者。

从“本体论”哲学的限度来说，黑格尔的哲学算是最明智、也最杰出的理论了。他在本体论的体系中灌注了辩证法的内容。黑格尔创立的概念辩证法是真正具有发展性质的理论。这不仅表现在他所建立的关于“对立面的同一”的学说中，还表现在他在对立面同一的学说中，特别突出了“否定”环节的作用。否定性是他所理解的矛盾关系的灵魂。正是由于突出了否定性的作用，他才可能把发展理解为自生变化的内在过程，并把这一过程理解为自身超出的更新运动。他由此观点赋予绝对精神的本性，即认为“精神的发展是自身超出、自身分离、并且同时是自身回复的过程”，“精神自己二元化自己，自己乖离自己，但却是为了能够发现自己，为了能够回复自己”的这些看法<sup>②</sup>，应

---

<sup>①</sup> 见霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年，第16、23、26、27、45页。

<sup>②</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1956年，第28页。

当认为真正表达了发展观点，因而是辩证法的。

这是否表明“本体论”哲学也能建立真正的发展观呢？表明不了。而且事实恰好相反。我们都承认这样一点，即黑格尔的辩证法思想同他的本体论观点处在深刻矛盾之中。黑格尔的体系是一个矛盾体系，所以在历史上很快便解体。黑格尔是从精神的本性导出发展观点的。在他看来，精神的本性即在它的存在就是它的活动，而且唯有精神才是如此。在现实中唯有人具有精神，精神是人所特有的性质。从这一意义说，黑格尔的发展观念实际是取自于人的活动，不过是以精神的形式表达了人的存在本性。如果黑格尔不把本体理解为精神，即理解为人的替身，他的发展观念是很难想象的。黑格尔的辩证法与他的“唯心论”紧密结合在一起，而且处于相互适应、水乳交融关系之中。事情并不像通常所理解的那样，黑格尔体系的“矛盾”似乎是发生在辩证法与唯心论之间。在黑格尔哲学中，辩证法不是与它的唯心论观点矛盾（不相容），而是与它的“本体论”体系有矛盾（不相容）。因为它的错误主要发生在把人归结为精神，又进而把精神客观化为宇宙本体这点上。而这正好是“本体论化”所造成的。所以改造黑格尔哲学的真正途径并不在于首先克服它的唯心论，而是首先在于克服它的本体论化倾向。如果保留它的本体论而抛弃它的唯心论，那末，它的辩证法就会与它的唯心论观点一同消失。仅仅用物质本体去替换精神本体的概念，是不可能继承黑格尔辩证法思想的；那样的结果，只能退回到18世纪法国哲学家的理论。在这种理论里或许会保留下运动、发展某些范畴、规律的形式，但它们只能游离于哲学本质之外，成为人为的补缀品，甚而变成束缚人们创造思维的先验公式。

## 2、古代自发的动变理论

### 古代哲学的发展观

我们在理解了发展理论的实质及其演变的情况之后，就便于说明古代发展理论的性质、地位及其意义的问题。

发展问题，在古代哲学中从一开始就成为人们思考的一个重要内容。古代哲学家追寻“万物本原”的问题，就是以承认万物处在流动变化的事实为前提而提出来的。在他们关于“本原”的各种理论中，也都以不同的方式贯穿着运动、变化的观点。

古代的发展理论是自发性质的理论，它所注重的是关于运动、发展根源的说明，而主要不是关于发展过程的理论表达问题。发展的根源，按照古代哲学家的朴素观点，起初被理解为直接存在于本原之中，甚至看作与本原物是同一个东西。所以早期哲学家所确认的本原物都是本身最富变化、最具活力的一种东西，如水、气、火等；稍后的哲学家为便于从本原说明运动、变化又转向把本原物理解为多种元素的存在，如四根、种子、原子等。这是对直观到的运动、变化事实试图以直观的方式（本原物的直观变化性质）去直接加以肯定的朴素论证方法。

古代哲学家从直观的事实中已经意识到这一点：变化是一个从存在到非存在、非存在到存在的转化过程；通过这一转化过程，统一的本原表现为多样的事物，多样性又归结于统一的本原。因此，存在与非存在、一与多，就构成古代发展理论中两组具有关键性的范畴。

按照古代人的朴素想法，从存在变为不存在，这是可以设想的；非存在变为存在是无中生有，这就难以理解了。必须先

有一种东西存在，然后才能设想它在发生变化；不能从什么也不存在中，去让它变出各种存在来。于是，“无中不能生有”或“凡物必出于物，无物不能成为有物”，便成为古希腊哲学家几乎大家一致公认的原则，人们只能在这个前提下去思考运动和变化，决不可能违反这一原则。按照这一原则，能够保证万物存在性质的首先就应该是那个本原物。正如亚里士多德所论证的：“诸本体为最先存在的事物，如本体均为可灭坏，则一切悉皆灭坏”（第244页），万物将归于无。如果本原或本体不应灭坏，它就是一种永恒的、绝对的存在。而这样一来，哲学就必然走向早期理论的反而，完全否定了本原物的可变性质。希腊古典时代的哲学理论在这点上与早期的理论不同，它们理解的本原物，无论是阿那克萨格拉的“种子”或者德谟克利特的“原子”还是柏拉图的“理念”，都属于永恒的存在，本身不再具有变化的性质。

本原观点的这种变化，从思维抽象意义上说，应当看作是认识的进步，因为这意味着突破原来直观的变化观念，存在和非存在的概念开始走向分化。分化才能显现出“变化”的内在关系，从存在和非存在的关系才能具体把握变化的内容和本质。但要具体把握存在和非存在的关系，却是一个极其困难的任务。正是这个问题，构成了古代发展理论分歧和争论的核心和焦点。

存在和非存在问题的难点是在于：存在和非存在究竟是怎样存在的，即它们是在何种关系中存在着的？按照早期哲学关于本原自身具有变化性质的观念，它们应当是始终结合在一起存在的。这就是赫拉克利特从“理论”上加以总结的：存在和非存在是同一的，“我们存在又不存在”。这种观念是合于辩证法的。但它在古代条件下只属于直观性的猜测，无法给予理论上的说明，因而对人们是一个完全无法理解的命题。此外，如果本原物自身也被看作不断变化着的东西，那无异于认为它也处在自身消失之中，如此怎能保证其他事物的存在性？这也是

难以理解的。所以赫拉克利特的这个命题没有也不可能为其他的哲学家所接受，必须抛开这个观点另寻出路。

作为赫拉克利特观点的对立面，首先出现的便是埃利亚学派“只有存在是存在的，非存在不存在，因而存在是一”的学说。这种观点把本原物理解为永恒的存在，避免了本原物会走向消失的弊病。但由此导引出的结果，却是否定了非存在的存在，进而也完全否定了事物的运动和变化。如果认为本原物只是存在、不包含非存在，即把存在和非存在绝对地对立起来，按照“或者是永远存在，或者是根本不存在”的思维方法，“一切是一并且是静止的”这个结论就是绝对不可避免的。而这明显违反人们直观到的经验事实，所以也必然要为后来的哲学所否定。

剩下来的可能性，如果要使观点既合于直观的事实而又具有逻辑的可理解性，那就只有让存在和非存在分别存在于两个地方。这就是原子论和理念论所采取的解决方式。这两种理论当然也有区别。按照原子论观点，存在和非存在都属本原物所有，不过它们是分别存在的两种东西，原子是绝对的存在，虚空属于绝对的非存在。作为本原物，存在和非存在是相互外在的存在，只在它们的变体物中才能相互结合。按照理念论观点，本原物只有存在没有非存在，所以理念是一种不具任何变化性的永恒的和绝对的东西；非存在属于存在的摹本、影子，它只能存在于具体事物之中。这就是说，天上的东西是存在，地上的东西都是非存在；非存在的东西分有了理念，才使它具有存在性，但这只是相对的而非实在的存在。

原子论和理念论的理解，针对先前哲学或者把存在非存在简单混合、或者只承认存在完全否定非存在等观点的弊病，在当时以分别安置的办法处理存在与非存在的关系，它可以做到既保证本原物或本体的永恒性、不变性，又能说明经验对象运动、变化性质的来源。这是这两种理论优长之处，所以在当时



发生了重大的影响。但它们并未解决存在和非存在的关系，也未完全回答有关运动、变化提出的问题。存在和非存在之间的壁垒如果不突破，从而达到使它们能够彼此沟通，运动和变化就不可能得到真正的肯定和说明。这就是他们所遗留的问题。

我们从上而的分析可以清楚地理解到，古代哲学在发展理论中面临的主要矛盾和症结，还是那个本体论与发展观的冲突问题。如果预先设定本体是一种永恒的存在，而万物又只是它的某种变形物，那末，这里就不会有真正的“发展”存在。这是一个禁锢发展观念的封闭框架。它把人们的思维限制在只能从一个笼子里而去谈论运动和变化问题。即使如此，运动、变化的观念也还是要受到它的制约。古代哲学最终引向宗教神学理论，以幻想形式去冲破牢笼，应该说是它的不可避免的结局。

### 亚里士多德的动变理论

亚里士多德在古代哲学家中是很重视发展问题的，他的理论中有较多辩证法思想因素，而且对辩证发展理论的建树还有过重要贡献，很值得辩证法史去大书一笔。这主要体现在他所提出的潜能与实现的范畴和理论之中。

亚里士多德作为古代思想家，脱不出古代条件的局限，他也同样地只能在“本体”本性所允许的范围内去研究、探讨运动变化问题。从他的观点看来，运动变化问题主要是需要进行科学描述的问题，因而属于物理学即第二哲学专门研究的内容。按照学术分类，“物学研究事物之属性，阐明其动变原理而不管其实是何如”（第216页）。至于第一哲学，他认为也要涉及属性和动变问题，不过它只是从理第实体的需要这个角度去研究，而不是对它进行专门性的研究。

尽管如此，我们从《形而上学》中可以看到，在这里有关运动变化的重要问题他都讲到了，而且特别是从理论实质方面所作的分析，更是物学著作难以相比的。

亚里士多德从个别事物入手去分析本体，除了作为最高本体的不动的推动者处于不变状态以外，其余那些所谓可感觉本体，在他看来都处于运动变化状态之中。当然，这同一问题的反面也说明，他所承认的运动变化也只限于这个有限的范围。他说：“只有紧绕于我们周遭的可感觉世界才是常在生灭的不息过程之中；但这世界——就这么说吧——只是全宇宙中的一个小小的分数而已”（第75页）。亚里士多德承认“宇宙间必有全无动变性质的事物存在”。耐人寻味的是，亚里士多德的这个全无动变性质的事物，如我们在前面已分析过的，却又完全是为了保证可感觉事物能在运动中存在而设定的。因为从他的观点看来，可感觉事物的存在和运动其根源都不在自身，它的存在性和运动性都要依赖这个全无动变性质的事物为根源。

在可感觉本体范围内研究运动变化问题，这是亚里士多德动变理论的第一个明显特点。

由此同时决定了的第二个特点是：他坚持从存在的基础去研究动变，所以尽管他把动变只看作可感觉事物的特点，却完全肯定可感觉事物的实在性。在这点上他与柏拉图不同，没有因为可感觉事物处于动变中便否定它们的真实性；也与赫拉克利特不同，没有因为事物的动变就否定它们存在状态的确定性。

赫拉克利特是从运动去理解存在的。在他看来，事物在运动中存在，它的存在就在于运动，因此存在与运动是同一的，存在同时也就是不存在。他的继承人克拉底鲁进一步发挥这一观点，以致引伸出没有一事物是确实存在的，也没有一事物是可以认识的绝对化的结论。亚里士多德在《形而上学》中尖锐地批评了这种观点。他引述说，“如那个闻名已久的赫拉克利特学派克拉底鲁所执持的学说，可算其中最极端的代表，他认为事物既如此动变不已，瞬息已逝，吾人才一出言，便已事过境迁，失之幻消，所以他最后，凡意有所诣，只能微扣手指，以示其踪迹而已”；然后批评道，“我们将答复这辩论说，他们关

于动变的想法是有些道理在内的，然而总是可訾议的，虽说在变动中的事物尚非实在的事物，可是事物之有所消失者必先有此可消失者在，事物之今兹变现者，必先有某些事物在”（第 74 页）。

柏拉图则走向了另一个极端。他把运动变化同实在的存在看作绝对对立的，认为真正的存在是不变化的，变化的就不是实在的。由此出发他也导致了同克拉底鲁一样的结论，认为感官事物因其处在动变中，所以便不可能是实在的。

面对先前哲学的矛盾，亚里士多德试图另辟蹊径。在这里他的“调和”哲学再次发挥了作用。他从存在去理解运动变化，坚持变化只能以存在为前提并发生在存在物身上，“变化是由某些事物变为某些事物”。必须有事物存在，然后才谈得到运动和变化，“离开事物就没有运动”（第 225 页）。事物动变也不是走向无有，而是变成另一事物。这样，他就在一个方面把动变归结为仅仅是本性的一种属性，坚持本体是动变的主体，动变只能发生在主体身上，决不能脱离本体独立存在；在另一方面，又肯定了可感觉本体只能存在于动变之中，只有通过动变使物质获得形式，从而才能成为接近更高目的的现实存在。

按照这种观点，亚里士多德便把动变理解为是有条件的、而不是无条件的变化过程。动变不是物质和形式的生灭变化，这些都是既有的存在；动变的实质只是物质与形式之间的一种结合关系。对自然事物的变化来说，“一物灭坏，必将因此而变现，有某物；一物生成，必有所从而生成之物在前，亦必有为彼而有此生成之物在后”（第 74 页）；对人工创制的事物来说，必须有“创之者（这个我称之为制造的起点），又必有所由来（这个我姑取物质……），亦必有所成就（或为一铜球……）”（第 138 页），这里既不是制铜，也不是制球，所谓创制不过是“将形式赋予这个特殊物质”，即“由铜料与球形来制成‘这个’”（第 139 页）。

按照这种观点，亚里士多德便认为动变的原因不只是一种而应当有四种，即通常所说的“四因论”：物因（物质），本因（形式），动因（动力），极因（目的）。在亚里士多德看来，先前的哲学家有的只看到了物因，有的又只看到了本因，没有一个人能够同时把握这四种原因，因而他们关于动变的理论都是不完全的。

同样地，也是基于这一观点，亚里士多德在哲学史上首次试图把运动和静止结合起来去理解。在他看来，“那些人说‘一切皆在静定’显然是不正确的，那些人说‘一切皆在动变’也不正确”，“若说‘一切事物咸有时而静定或咸有时而动变’，没有一样事物是‘永静’或‘永动’，这样说法也不切实”（第 22 页）。按照亚里士多德的观点，动变属于“对反”之间的变化，有运动就会有运动的阙失，“凡能运动的也是能作相对的运动与静止的，凡生成者亦消失”（第 234 页）。他承认有永动者也有不动者，有运动也有静止；不承认事物只有变动不息、没有一刻是保持相同情态的。他批评赫拉克利特学派的观点说，“凡认为世上一切事物皆变动不息，没有一刻能保持相同的情态，用这样的观念作为我们判断真理的基础，这是荒谬的”。他说，“就算这地球上的事物于量上流动不息——这虽并不尽确，可姑作这样的假设——这又何须就认定事物在质上也不能保持常态？”他由此便得出结论，相对于运动来说，必然也有静止存在。亚里士多德关于“静止是相对于运动的”思想在哲学史上具有重要的意义。不过，他并未完全理解运动与静止的内在统一关系。按照他的说法，“全不被动变者或是在长时期间很难动变，或是动变很慢的，或是本性上能被动变且应被动变，而在该动变之时与该动变之处并不动变者，这些谓之不动变物。在诸不动变物中，只有这最后一个我称为在静止中”（第 235 页），这样，他所理解的静止便仅被归结为“能受运动者的一个阙失”。

从上述观点出发，亚里士多德关于运动分类的见解在哲学

史上也是一种具有重大意义的理论。

他从“变化都只能凭附在某一本体上进行”的思想出发，确立的理解动变的基本原则是：“离开事物就没有运动，变化常按照实是的范畴进行，……这样，有多少类实是就有多少类动变”（第 225 页）。由于实是多种多样，用以表述实是的范畴也多种多样，因而运动变化的种类和形式也是多种多样的。他把变化理解为对反之间的关系，按其可能性可有四种变法：正变入于正，负变入于负，正变入于负，负变入于正。其中负入于负不涵有对反，不能当作一变。所以他认为，“故变必归于三式”：负入于正为生成，全变即完全生成，局部之变即局部生成；正入于负为灭坏，全变为完全灭坏，局部之变为局部灭坏；正变于正，表现为由某些事物变为另些事物（第 232 页）。在这三式变化之中，他认为前两式即生成和灭坏都并非运动，“只有正项之变入于正项才是运动”，运动也是一个变化，但它不同于生灭变化（生成和灭坏）。生灭为两个相反间的变化，而运动属于两个相对间的变化。他认为，依照范畴的分类，“则运动必归于三类——质、量、处”（第 233 页）。把这两项合起来，亚里士多德便把动变归结为“四类，——或为本体（怎么）之变；或为质变，或为量变，或为处变：变于‘这个’（本体）是单纯的生灭，变于量是增减，变于秉赋（质）是改换，变于处所是运动”（第 238 页）。

亚里士多德关于运动变化具有多种形式的分类思想，在古代哲学家中是独一无二的，从哲学整个发展历史中看也是相当杰出的。它不像近代许多哲学家那样只把运动归结为仅仅是一种位置的变化。但这个分类仍然只能看作主要是关于运动的“科学”分类，还不能看作辩证法的完整理论。因为他讲到了变化，也讲到了运动，却没有提出发展的概念，也没有去探讨发展的问题。这决不是偶然的，也决非一种疏漏，而是由他“本体”理论的限制所必然会有结果。尽管在可感受本体范围内

他承认事物之间有低级高级之分，因而事物的变化可以表现为从低级向高级的某种流向；但在这一切之上他已设置了一个“绝对实现”作为最高本体，因此这种低级向高级的变化就不可能是它们自身的发展，而只是对于最高本体既存形式的重演和实现而已。

亚里士多德的运动理论对辩证法确实作出了重要贡献，但这主要还不在于上述内容，而在于他所创立的关于“潜能——实现”的学说中。

### 3、“潜能与实现”的辩证思想实质

#### 潜能实现概念涵义

潜能与实现这两个概念是亚里士多德第一次提出的。他创立这两个概念，主要是为了说明运动过程的变化实质，回答动变中事物存在与非存在的统一关系，而这些正是在他以前的哲学家们都未解决的问题。潜能（潜在）与实现在后来构成许多哲学家用以理解和说明辩证发展过程的基本范畴，发生了重大影响。因此，亚里士多德关于潜能与实现的学说理应看作是他对辩证法理论作出的最重要的贡献之一。

在亚里士多德之前，哲学中只有存在和非存在两个概念，人们只是通过存在与非存在的关系去理解和说明运动变化过程。潜能和实现是从存在和非存在两个概念演化出来的，但具有的内涵和意义与存在和非存在两个概念完全不同。作为两个崭新的概念，亚里士多德对它作了详尽的说明和介绍。

按照亚里士多德的解释，“潜能”一词包含能、被能即作用和被作用两种含义。例如，“能发热”是指作用能，“能被燃烧”则指被作用能。这二者都属于能，“事物之所谓能就是自己

能被作用或作用于它事物”（第172页）。能和被能分别存在于不同事物之中，也可能存在于同一事物二者合一。

能的反面是无能，二者相对反。无能代表能的缺失，或缺少某一素质，或失却某一素质。从无能，进一步即可引出“不可能”的概念。

潜能作为一种能或被能的概念，所具涵义甚为广泛。亚里士多德在名词集释的卷五中从多方面分析了能的命义。例如，它是可使它物动变之源，如建筑能力、治病能力；或被另一事物动变之源，如忍耐能力；也可以是做好一项工作的才干，如能说会道；具有绝对不受动、不变化的能力也称为能，如打不碎、压不破等。总之，“‘能’者是能在某时候，由某方式（以及在定义上所应有的其它条件）作为某事情”（第176页），能的概念可应用在许多不同的场合。在这里，亚里士多德明确指出，“力能是‘能’的基本类型”，它指能使他物或自身发生动变之源，“所以基本类型的‘能’（潜能）之正当定义就是使别一事物动变之源（或使自身动变如使别一事物）”（第102页）。由此他就把潜能、能、潜在这一概念同事物的运动、变化问题紧密联系在一起了。

上述只是潜能、潜在所具有的概念含义。了解了这些含义可使我们知道，这一概念能够在何种意义上应用于哪些不同对象。我们要想真正把握这一概念的本质，则必须从潜能与实现的关系中方能理解。

潜能、潜在的真正对立面不是“无能”或“不可能”，而是“实现”。无能或不可能是指能的缺失，等于能的反义词。所谓“潜能”真正说来只是相对于实现而言的能。

潜能，在这里就意味它是能够实现的但还未变成现实，表明它与实现处于对立的统一关系中。从潜能是能够实现的这种关系看，潜能与实现具有同一性，以致可以说潜能也就是实现，但潜能之为潜能又在于它尚未实现，在这种关系上看潜能又是

与实现对立的，以致又必须说潜能即不是实现。只有同实现处在这样双重关系中，它才能称为潜能。这样的道理亚里士多德在《形而上学》中虽然没有明白地写出来，但可以认为他在思想里已经意识到了。这从他对有关潜能的两种极端观点的批评中可以清楚地看出来。

一种极端观点是把潜能与实现完全混同起来，没有看到其间的区别和对立。有些人如麦加拉学派（柏拉图学派之一）认为，“事物只有当它正在用其所能时方可谓之‘能’，它不在发生作用，就无所谓‘能’，例如只有正在造屋的人可算他能建筑，不在造屋的人就都不能建筑”（第173页）。亚里士多德列举大量事例批驳了这一观念的谬误。他指出，一个人的建筑技术（能力）是从学习得来的，他未经学习便不可能有这些技术，这人倘没有失掉已习得的技术，尽管他不从事建筑活动；他也不能没有这些技术。从亚里士多德的观点看来，这种观念的错误就在于它“取消了动变与创造”。如果认为潜能与实现两者无异，就会得出结论：“凡未发生的事情也将被认为不能发生”（第174页）；“凡是可能的就不包含不可能的因素”（第175页）。这显然是错误的。

从亚里士多德观点来看，相反的观点，“若说‘这样是可能的，可是不会实现’”（第175页），也是错误的。这样就把潜能与实现看作绝对对立的。如果“凡是未能实现的事物我们就不可想象”，那就把未实现的归结为虚假的、不可能的了。

潜能与实现、可能与不可能的关系是一种十分复杂的关系。亚里士多德对这些概念间的关系处在探索阶段，在他的著作中缺乏明晰的说明，这是不可避免的，这些直到黑格尔的哲学才给出了明确的规定。作为探索阶段的理论，亚里士多德坚持从对实现的区别和联系中去把握潜能（能）概念，这已是难能可贵的。

关于“实现”概念，亚里士多德同样是从相对于潜能的关系



系中予以理解的。

实现一词的命义同潜能相对应，可以说潜能有多少含义实现也就有多少含义。按照亚里士多德的认识，实现就是潜能之变为现实。如果说潜能主要指动变之源，那么实现就是指动变的实行。在一般意义上，实现“指明一事物的存在”，例如能建筑的（潜能）和正在建筑的（实现），硬木中潜存的雕像（潜在）和雕像（存在）等等。这些配对中一项可释为潜能，另一项即为实现，“这样相应于每一潜在事物，就有各个实现的存在”（第177页）。

各个事物作为实现的存在，其为义可以有所不同。例如，眼睛能看是一种潜能，它“正在看”和“被看到”作为实现的存在便不同，前者属于看的动作，后者已是完成的动作，但它们都属潜能的实现。按照亚里士多德的观点，严格地说，“活动”是正在做着但尚未做完，它与完成了目的的实现不同，二者应予区别开来。但有些实现的结果就存在于活动过程中，例如看与见、想与想到，它们恰是同时存在的，在这里官能的运用就是最后事物，所以应当分别对待。“凡其动作产生另一些事物为结果的，实现就归于那产物”，“凡以功用为终极的，功用即实现”（第183页）。而不论哪种情况，它们最终都是引向完全的实现即那个“隐得来希”的终极。所以他又说，“实现的严格解释限于‘动作’”（第175页）。

潜能和实现两个概念为亚里士多德所首创，所以他作了详细的考察。在《形而上学》一书中，它们是属于“本体”在变化中的不同存在状态概念。物质和形式相对而言，前者属于潜能存在，后者才是现实存在。物质只有与形式相结合才具有现实性；而物质的形式化，就是潜能存在走向现实存在的过程，这就是动变。通过这两个概念，他便把本体（综合本体、可感觉本体）了解为动变过程中的存在。

## 潜能实现与动变

前已谈过，如何界定动变是哲学史上一大难题。这点亚里士多德不仅已经感觉到，而且作为问题明确提出来了。他已意识到这里存在的矛盾：概念可以反映确定的存在，而动变并非确定的存在，恰是一个不确定的存在，概念如何表达出动变的过程？他说：“动变可拟想为实现，但未完成；动变虽出于潜能之进行实现，却也不完全。所以这很难捉摸动变究竟是什么；我们必须把它归之于‘阙失’，或‘潜能’，或‘实现’，可是明显地，均不适宜。所以剩下的唯一安排就得依照我们的意见，归入我们所叙述的实现活动——这是一级难于察见而可得存在的实现过程”（第227页）。

亚里士多德同时也意识到，动变是一件矛盾的事实，用单一概念是无法表现它的动势的。因此它把动变归入处在潜能与完全实现之间的一级事物，称潜能的实现过程为动变。例如，作为可建筑物的砖石在建筑过程之中，具有学习能力的人正在学习等。待到潜能变成完全实现，动变也就结束了。因此他说，“动变是事物作为潜在事物而进入完全实现”（第226页）。

事实上，亚里士多德创立的潜能概念、实现概念每一概念的自身就包含着与对方的矛盾关系，所以它们自身所表明的只是处于动变中的事物存在。在这点上，这两个概念比起先前哲学家使用的存在和非存在概念，具有无比的优越性。

潜能是一种“存在”，并非不存在，我们不能说砖石作为可建筑材料的能力是不存在的。但潜能还不是现实性的存在，它只有通过实现才能成为现实存在，如砖石只有放在建筑活动之中才能成为现实的建筑材料。在这一意义上说，潜能是一种非存在，又不同于存在，它应当是同时具有存在性格的非存在，即存在的非存在，也就是“潜在”。实现的概念也同样具有矛盾的性格。实现是针对潜能而言的存在，即只能从存在的非存在而

来。在这一意义上说，实现也就是一种非存在的存在。

亚里士多德之前的哲学只有存在和非存在概念，对它们而言，存在和非存在之间只有或者直接等同的同一关系（赫拉克利特），或者僵硬的对立关系（德谟克利特、柏拉图等）。所以，存在和动变就难以并存。如果把事物理解为动变过程，就会使它失去存在的性格；如果坚持事物的存在性质，又会使它失掉动变性格。存在与动变之间缺乏相互沟通的中介和桥梁，存在难以过渡到动变，动变也难以转化为存在。

从古代的思维条件而言，亚里士多德能够把存在和非存在结合起来理解，从而创造出潜在与实现两个概念，这一思想是十分杰出的。在这里明确体现出了辩证法的思维方法。从亚里士多德观点看来，事物为什么会是恒常的存在？这是因为物质构成一切事物实存性的底层，而物质是不可创造也不会消灭的永恒存在。事物又为什么会处于动变之中？这是因为物质作为实存只是一个潜能的存在，它须同形式相结合才能成为现实性的存在，而形式的本性就是实现。像这样的难题，亚里士多德说，“照我们所说，以一项为物质另一项为形式，其一为潜在，另一为实现，则疑难就消失了”（第168页）。不仅如此，关于存在如何能够转化为动变的问题也可以由此得到解决。按照他的观点，物质作为潜在的存在，这种存在是有缺陷的，它自身就是追求某种目的、向着终极原理而动变的存在。所以，动变乃是属于潜在的本性，“物质以潜在状态存在，正因为这可以变成形式；当它实现地存在时，它就存在于形式”（第182页）。

亚里士多德从这种理解中严格地区分了“存在”和“潜在”两个概念。存在，是指实现的存在即形式，它属于动变的完成；潜在，是指尚待现实化的质料，它属于可动变的存在。同一事物可以既是存在又是潜在：相对低一级事物它作为形式是已实现的存在；相对高一级事物它作为质料则只是一种潜在。亚里士多德所说的动变是指潜在走向现实化的活动，而非存在的

变化。例如他说：“所谓动变，就是潜在事物（砖石）非以其原身分（砖石不作为砖石）而以其可动变身分（砖石作为可建筑材料）转成为完全实现（房屋）”（第 226 页）。这样的区分，在他看来，既可以把事物放在动变过程中去理解，又可以保证动变中事物的确定性存在。因为可感觉本体虽然都处于动变过程中，但“每一本体各是一个完全的实现”，在这一意义上它们又“各有确定的本性”（第 165 页）。他用这种办法解决了赫拉克利特学派的矛盾。

亚里士多德坚持这一原则：“动变显然涵存于可动变物之中；因为被那动变原因所动变而成为完全实现的正是这可动变物”（第 227 页）。但他把这一原则绝对化了。按照这一原则，只有那些具有潜在性的事物才是可动变物，而推动可动变物动变的原因（目的因、动力因）又不在自身。因此他就不但必须把每一可感觉事物区分为可动变物（质料）和完全实现（形式）；也必须把世界分裂为两种存在，即在可感觉本体之上设定一种处于动变之外的永恒本体，而且还只能把这种“完全实现”置于优先存在地位。为了保证永恒本体摆脱动变状态，它们就不能属于潜在、具有物质，而只能是绝对的实现。这些，明显都是出于体系需要而由主观推想出来的东西。

亚里士多德面对的难题，也是所有哲学家面临的难题即全部哲学的难题。因为哲学是世界观理论。对某一个具体事物来说，它原来并不存在，在变化中变成为存在，这较容易解释。对于世界这个整体来说，要解释清楚它怎样变化成为现在这种样子的，就困难了。你不能认为它是由不存在变成存在的，你同样也不能说它是从存在变成存在的。早期自然哲学家的困惑就在这里。亚里士多德通过质料和形式、潜在和实现、动变本体和永恒本体的区分，解除了他的先哲们的困惑，却不等于解决了这一哲学难题。所以在他之后，众多哲学家仍然不得不为此去绞尽脑汁。但毫无疑问的是，亚里士多德已把问题大大推进

了一步，使得人们有可能在他奠定的基础上去思索进一步的问题，这应当是他的重要贡献。

## 潜能实现与规律

从潜能的实现过程去理解动变，亚里士多德解决了困惑着先前哲学家们的“存在——非存在”的矛盾问题。这一学说的意义并不止于此，它同时还包含着把运动变化理解为一个规律性过程的意义。什么能变什么不能变，从什么能够变成什么，用亚里士多德的话说，“现在一切事物都不是胡乱地动变的”（第245页）。由潜能到现实的变化，是一个赋有规律性的变化过程。当然，亚里士多德并未使用“规律”的概念，那时规律这个概念还未完全形成。但在他关于潜能和实现的学说里确是包含了这些内容，后来的“规律”概念就是从这些内容（例如赫拉克利特的“逻各斯”，德谟克利特的“必然性”，柏拉图的“目的性”，亚里士多德的“潜能和实现”等）中逐渐形成的。

潜在变成实在，在这个变化过程里一方面使事物分裂为两个个体，例如种子变成了植物，种子和植物两者都是个体；另一方面，变化前后的两个事物在内容上又保持为同一物，即变化出来的东西不过是原来潜在而有的东西的实现，种子和植株虽为不同的个体但本性是同一的。

按照这种观点，事物的变化就不是随便什么都能变成随便的什么，而是一个赋有秩序的变化过程。潜在、潜能就是变化的根据。潜在是个什么，它就只能变成什么。“一切事物之出现无不出于所固在；只是它先未实现，仅为潜在而已”（第238页）。亚里士多德所强调的“切身物质”概念具体地说明了这点。虽然所有可感觉的事物依照质料和形式的隶属关系均可联成一体，但却不是任何一种物质都可以和任何一种形式相结合。像他提出的问题，“土是否潜在地是一个人呢？”他依据切身物质学说明确回答：“不——只有在已变为一颗种籽时，才能这样说；

也许这还不能这样说”（第 179 页）。他的观点是，“某物在这系列中常常是它挨次所成的某物之潜在（在全称意义上）事物。例如一只箱不称为土的，亦不称为土，只称为木的；因为木既是箱的材料，就潜在地是一只箱，一般的木潜在地是一般的箱，这块木潜在地是这只箱”（第 180 页）。

在这一意义上，“潜能”便构成事物动变的根据，甚至是内在的根据。在总体上，按照质料追求形式的学说，亚里士多德虽属外因论观点，但对具体动变过程的理解，他承认潜在（质料）也对动变具有某种制约作用。他称潜能为事物动变的“内在本能”，甚至称为“自己的动变渊源（内因）”，认为“由于内在本能而创生的事物，如无外因为之阻挠，它就潜在地是一切将可实现的事物”（第 179 页）。

事物的动变过程，按照亚里士多德的观点，不但受到潜能的制约，主要地是要受形式的规定。形式作为实现，它是事物追逐的目的。不但如此，潜能本身也是由已实现的形式而规定的。这就是他关于“实现先于潜能”的学说所主张的。按照他的观点，“事物之所以称为潜能，其本义就为是它能实行”，它能实行什么它也就是什么样的潜能。例如，我们说“具有视能”，这就是指那个能视者；说“可见”，就是指那能被视见者。在这里必然先有实现存在，然后才会有潜能存在，“因为那些潜能均由这些已实现的事物产生”（第 181 页）。所以从他的观点看来，物质以潜在状态存在，正因为它要追逐目的，“事物之目的就是它所以发生的原理”，“事物之获取其潜能就为要达到这终极目的”（第 182 页）。

目的性的活动是追求确定目标的意志活动，它本来只为人行为所具有。“目的论”把它推广到整个自然事物的变化之中，明显是错误的。古代哲学家大多都具有目的论的观点或倾向，如赫拉克利特、柏拉图，包括这里的亚里士多德等。其所以如此，主要是由于古代的人、物不分的观念所致。除了这点以外，这

里还存在着一个认识论的原因。目的论在古代哲学中是用以表达变化过程合秩序性、合规律性、可理解性的一种理论形式。这正如亚里士多德所说，事物的动变并不是胡乱地动变，它有一个确定的方向，变出的结果能使事物处于更谐调的关系，因而总是趋向于更高级的事物。人们从直观看到了这些现象，在缺乏科学规律的观念的状况下，最方便的办法便是借助人的目的性活动去予以说明。所以在这一意义上，对“目的论”这种理论我们不能也采取同样简便的态度，轻率地去否定掉，应当考虑它还有着合于事实的内容，这样的内容应该保留下来。

亚里士多德关于潜能与实现的理论包含某些不正确的内容，但它在本质上是正确的，而且极富辩证法的思想。所以在后来潜在与实现便构成辩证法理论用以说明发展过程的两个基本范畴。黑格尔在《哲学史讲演录》的导言里，有一专节讲发展的概念，他就是吸收亚里士多德关于潜在与实现的学说，通过这两个概念的关系以表明发展过程的实质的。

黑格尔说，“潜在变成存在，是一个变化的过程，在这变化的过程里，它仍保持为同一物。它的潜在性支配着全部过程”。潜在性是一种矛盾，这矛盾构成一种冲力，使它不满足于自在的存在，要把自己发挥为自为的存在。它的目的就是产生出结果，而这结果是早已潜伏在初始存在里面的东西。所以当潜在变化为另一物之时，也就是回复到它自身的统一。正是从这样的分析中，黑格尔得出了它的辩证发展观点，即认为“精神的发展是自身超出、自身分离，并且同时是自身回复的过程”<sup>①</sup>。

很明显，黑格尔的思想来自于亚里士多德，但他的理解要比亚里士多德深邃得多。黑格尔把潜在与实现发挥为自在与自为两个概念，并进一步揭示出了包含在它们相互关系中的辩证法内容。黑格尔明确指出：“把自在和自为两个观念结合起来，

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，三联书店1956年，第27—28页。

我们就得到具体事物的运动。因为自在的自身已经是具体的，我们只是发挥出已经潜伏在那里的成分，所以新形式的增加，那现在好像是有分别的，只不过是以前包含在原始的统一里面的。具体的必须变成自为的。它是自身分化的，——作为潜在、可能性、它是尚未分化的，尚在原始的统一里（这种统一是与分化、殊异相矛盾的）；它是简单的，却是有区别的。具体的东西，这种内在的矛盾本身，就是促进发展的动力。因而就产生了区别。但同样给予这区别应得的权利。它这权利就是扬弃它自身的区别，再回复到统一；它的真理唯有在统一里。这种统一就是生命，既是自然的生命，又是包含在理念、精神里面的生命。”<sup>①</sup>

黑格尔是历史上最大的辩证法思想家，从黑格尔对亚里士多德潜在和实现学说的重视，几乎把他的思想全部纳入于自己的理论这一事实就能看出，亚里士多德这一学说在人类辩证思想宝库中占有何等重要的地位。

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，三联书店1956年，第29—30页。



## 五、“矛盾”论

### 1、一与多的关系

#### 矛盾思维的不可避免性

亚里士多德反对赫拉克利特的矛盾思想，认为他说“一切事物都是存在而又不存在的”这句话是违反逻辑、陷入了自相矛盾。其实，亚里士多德自己，只要当他不把思想局限于形式逻辑规则、试图以合理的思维去理解动变事实时，他也处处离不开矛盾思维。关于这点我们从他的潜能、实现概念已经领略过了，在下面从他关于一和多的关系以及由此引发的“对反”思想和概念，会进一步看到这点。

这一事实表明，矛盾的思维和矛盾的概念，是人类认识发展到一定水平，意图理智地理解事物和世界时所不可避免的逻辑结论。人们面对处于动变中的万千事物，在进一步深思中就会发现，一个事物能够变成和它本质不同的另一个事物，表明这一事物原本就不会是绝对的统一，只有把它看作自身矛盾才能加以理解。

哲学发展的历史表明，矛盾自身不是一个直接的经验事实，矛盾概念也不是仅仅从综合和归纳经验事实中直接形成的。归纳永远不完全，它必须结合演绎才能使认识具有必然性。在这一过程中，人们便把属人的理解方式输入到认识内容中去，从而使认识活动具有了人性的特点。矛盾这一概念就是如此形成

的。这一概念产生的必然性，主要存在于人们运用思维以把握运动中的事物的概念本性之中。

人们最初形成的概念大多具有单一性质。以“一和多”的观念为例。如亚里士多德所指出的，古希腊早期的哲学家注重的主要是事物的统一性。他们主张“宇宙唯一”，多数人又认为“一唯物质，”由此形成了“元一”的观念。这就是说，他们把本原看作只能是一个“元一”的存在。当着把“一”发挥到埃利亚学派那样的极端地步，同时也就暴露出隐藏于一中的相反的规定性。于是从一转向为多。此后的哲学家都主张本原为多而不再是一。这样，就在事实上形成了相互对立的两个概念，只要克服这种对立，把二者统一起来，就会形成一和多的矛盾观念。而这是任何有头脑的哲学家都能意识到，也都会去做这个统一工作的。

“矛盾”是用来表达、说明事物运动过程本性、反映事物之间本质关系不可避免会出现的概念，也是克服思维过程的矛盾、协调对立概念关系所必然要达到的结论。所以，亚里士多德尽管一面批评赫拉克利特，另一面却也不能不以另一种形式肯定“矛盾”思维的合理性。

亚里士多德哲学的中心概念是“本体”。他对本体的规定处处都显露出了矛盾的本性。质料与形式是一种对立的统一关系，他以此说明了事物本体的组成和原理，潜能与实现是一种对立的统一关系，他以此说明了本体在变化中的存在状态；现在，一与多也被理解为一种对立的统一关系，他试图以此去说明本体（在自身关系和相互关系）的存在形态。这三者的关系大致可以这样去理解：质料与形式属于本体的本质方面的概念，它回答的是存在“是什么”的问题；潜能与实现属于本体存在形式方面的概念，它回答的主要是“非是怎样变成是”的问题；一与多属于本体样态（关系）方面的概念，它回答的是“怎样为是”的问题。所谓样态问题，也就是关系问题。本体存在于怎

样一种关系即样态中？亚里士多德认为，“一切事物只能是‘一’或‘多’”（第52页）。统一性和多样性就是本体存在的基本样态。要回答事物如何统一、又何以会有千差万别形态这样的问题，就必须从一和多的矛盾关系才能说明。

事物之间具有统一性、又具有多样性，这是经验可以直接观察到的事实。但一和多是怎样一种关系，它们各自的本性是什么？要认识这点就困难了。亚里士多德之前的哲学家关于统一性和多样性的事实都给予了充分肯定，有的哲学家甚至专门思考了一和多的关系问题。但他们都未能提高到思维方法上去研究一和多的概念本性问题。缺乏概念本性的研究，这使他们也就不可能把一和多统一起来去把握。他们不是注重一而在实际上否定了多，就是注重多又在另一方面使存在失去了统一性。

在哲学发展史上，也是亚里士多德首次专门研究了一和多的概念本性及其本质关系问题。他从矛盾关系去理解一与多，进一步又从一与多的关系引伸出一系列矛盾概念。他说，“一切对成可以简化为‘实是与非是’，和‘一与众’，例如静属一，动属多。实是和本体为对成所组合，这是几乎所有思想家都同意的，至少他们都曾提起过各自的对成作为第一原理——有些举出奇偶，有些举出冷热，有些举出定限与无定限，有些举出友与斗。所有这些以及其它诸对成明显地都可简化为‘一与众’……一切事物或即对成或为对成所组合，而‘一与众’实为一切对成之起点”（第60页）。亚里士多德关于一与多的学说以及由此引伸出的矛盾观点和学说，在哲学思想发展史上同样具有重要的意义，我们应当给予特别的重视。

### 一和多的本性及其关系

亚里士多德研究了许多概念，这些概念作为词语人们在语言中早已通用，但也正因为习用反而不大去思考它的涵义。这正如黑格尔所说，“一般人在日常生活中，不知不觉间曾经运用

并应用来帮助他生活的东西，恰好就是他所不真知的，如果他  
没有哲学的修养的话”。在黑格尔看来，通常人都以为哲学只研  
究那些离人生活遥远的抽象东西，其实哲学是最贴近生活的，  
“哲学的特点，就在于研究一般人平时所自以为很熟悉的东西”。  
他认为，“哲学的进步在于使前此的一般的、不明确的理念，更  
加自身明确。理念的较高发展与它的更大的明确性乃是同一意  
义”<sup>①</sup>。

“一和多”这两个概念正属于这类概念。几乎没有人不知道  
一和多，也没有人未曾应用过一和多的词语。但是要问什么是  
一和什么是多，能够回答上来的恐怕不会有几人，甚或会竟无  
一人。古代哲学家中，只有亚里士多德探讨了这一对概念的涵  
义和本性。

亚里士多德首先还是从研究“一”的概念在平日应用于何  
种场合，它都有过哪些涵义入手。这是他研究概念惯用的方法。  
他发现，人们把事物看作一，往往有多种涵义，而大别之可归  
为三类。(1)事物可由于属性而为一或具有一性。例如，哥里  
斯可与“文明的”以及“文明的哥里斯可”(这么说都指同一事  
物)，这些都在属性上成为一。(2)事物也可由于本性而为一。  
这可以有多种情况。或由延续而为一，例如运动是自然延续为  
一、木片用胶粘成一块是人工延续；或由底层相同而为一，例  
如酒与油均为液体而成一；或因科属相同而为一，例如马、人、  
狗都是动物等；或由怎是无异而成一，例如平面图与图式的定  
义相同，等等。(3)事物也可以数而为一。数目上的起点是单  
位，而凡计量单位皆为一。

总之，“一”的应用很广泛，含义也多种多样，“有些事物  
是以数为—，有些以品种为一，有些以科属为一，有些以比为一；  
从数的，一于物质；从品种的，一于定义；从科属的，一

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，三联书店1956年，第25、32页。

于范畴（同科属的用同样云谓作说明）；从比的，如以第三与第四事物相类衡”（第93页）。现在的问题是，在这许多不同场合事物是由于什么而被称为一的？“何以成一”这应当就是一一的概念本质了。

亚里士多德通过分析提出“不可区分”应为一一的本性。他说，“‘成为一’就是成为不可区分，而主要的是成为一。‘这个’，可得在空间或形式或思想上隔离开来；也许可说是成为不可区分的‘整体’；但特为重要的还应是成为各类事物的基本计度，而最严格的说来则是在量上成为计度；由量引伸，然后及于其它范畴。”（第190页）因此，不可区分性、整体性，就构成一之为一的通义、要义，事物由此才能成为各个不同的可区分个体。

当然，事物的不可区分性只是就它特定方面的关系而言，并不是在抽象意义上说的。上述各类之一，都只是在不同含义上的整体，“有些事物以在量上不可区分者为一，另一些则在质上为不可区分；所以‘一’的不可区分应别为两类，或者绝对是一，或当作是一”（第193页）。

多的含义与一恰好相反。一有多少种含义，多也相应的有多少种含义。因为多作为一的对反，不为一者即为多。如果说“一”是不可区分性，或未区分、为单（统一性），那末可区分性，或已区分、为众（多歧性）就是“多”。“一切事物只能是‘一’或‘多’。而‘多’却是积‘一’所成，（不是‘非一’）”（第52页）。

在对一和多的理解上，以往的哲学家从来都是把本体理解为一，而把多归属于动变中的变体。毕达格拉斯学派和柏拉图学派都曾将一从事物中抽离出来，看作独立存在的本体，称为“元一”，这样就不仅把一抽象化，并使一与事物完全脱离开来。亚里士多德多次反复地批判了这种所谓“元一”的观点。

亚里士多德坚持一与是二者不能分离，因而并不存在什么

抽象的元一。在他看来，一总表现为某些为类有定的事物，或在量上有定的事物；一的命意也只能与各类范畴之是相符合。例如，作为单位，一与它所计量之物属于同一范畴，衡量长以长度为单位，衡量重以重量为单位。所以他说，计量事物，实即“被事物所计量”。说自己有多少肘长，实际就是被自己的肘所计量。

从亚里士多德观点看来，在现实中只存在各不相同的“殊一”，并不存在一个普遍的“元一”或“本一”。殊一，是与实是相合赋有特定内容的一，属于具体事物的一。我们所讲的“一”，只能或是指一人，或是指一色，或是指一肘长，它总要表现为一个确定的事物，没有一例恰是“元一”或“普一”，这样的一并不存在。“由于‘一’的某一命意在各范畴上分别相符于各范畴之是，元一遂与实是相合，而‘一’却并不独自投入任何范畴之中（‘一’不入于‘事物之怎是’，也不入于质的范畴，但与实是相联系而存在于诸范畴中）；说是‘一人’与说‘入’，在云谓上几无所为差异（正像实是之无所离异于本体或质或量一样）；成为‘一’恰如成为‘某一事物’。”（第194页）。

这样，亚里士多德便把“元一”看作仅仅是一个普遍概念，是人们思维抽象的结果，并不构成本体。在他看来，“实是”也具同样性质。我们可以说一切皆是，在这里“是”只代表一种统一性，实际存在的是各不相同之是。所谓“元一”也就是那个作为统一性的“实是”，它们都属于一种普遍性。“普遍性（共相）均不能或为本体”（第193页），因为它们不能独立存在，只能用作说明性的云谓之词。“‘是’与‘一’原为一切云谓中是普遍的云谓”（第193页）。

关于一和多的关系，从上述可以理解，它们是互相关联、彼此包含，紧密地结合在一起的。事物在许多命意上都可成为一，同样地，也在许多命意上能够成为多。我们总是从多去理解一，

也总是在对一的关系上去把握多的。在这点上它们表现为互相诠释的关系。亚里士多德也注意到人们从直观所见到的首先是多、众的这一事实，一、单是从对多、众的理解中形成的，所以他也说过，“不可区分的单（一）其取名出于其对反，即可区分的众（多），其解释亦由对反互为诠释，因为可区分的众，较之不可区分的易于为人所见，因此，“凭视觉情况来说，‘众’在定义上先于‘一’。”（第195页）。

亚里士多德紧密结合“实是”即现实事物去理解一与多，把一看作为可区分性、整体性、单纯性，而把多规定为可区分性、多歧性、众多性，认为它们紧密联系、相互结合地存在于一起，一中有多，多中有一。这些观点都是正确的，富于辩证法内容的。

在一与多的问题上，亚里士多德最杰出的思想还表现在他由此引发了关于同和异、别和等、相反、相关、相对等一系列矛盾关系的理论，这些更加值得我们去重视。

## 2、对反关系

### 同异的对立统一关系

论到事物的“关系”，无论是事物自身关系或与他物的关系，一与多都是一个基本的关系。人们从直观首先看到的就是众多流动变化、纷繁多样的事物，在进一步深思中又发现，这个万千的世界又是处于统一联系中的。一与多因而成为哲学中最早出现和形成的基本范畴之一。其他的那些关系范畴，因与果，必然与偶然，同与异，对立与同一，一般与个别等等，都与一多范畴相联，有的甚至就是直接从一与多的关系中引发出来的。

一与多的关系能够涵盖其他各种关系的内容，主要是因为

一和多自身就是一种含有多重性质和内容的复杂关系。亚里士多德从几个方面阐发了其间的不同性质的关系。

他指出，一与多从数量上看是一种相对关系。一是多的单，多则是积一而成的众。我们说一与多，这意思同说“一与若干一”或“一个白物与若干白物”是一样的内容。这种关系就是一种相对关系。相对关系不同于相反关系。多的相反关系是少。而一却不能理解为少。一和多不等于少和多的关系。如果这样理解，作为“倍”的二就应为多，“于是‘一’就必须是‘少’”。亚里士多德提出反问道，果然如此，“除了一以外，各数与‘二’相比时又谁能作为‘少’而与‘二’相对呢？没有更比‘二’为‘少’的了”（第201页）。所以，一不能理解为少，它并不在少的意义上与多相反，如此便与其他较少的数相混淆。

一与多在另一意义上又具有相关的关系。一作为单可以看作是计量多的单位。在这种关系中，一是作为“计量”起作用，而多便是“可计量事物”。计量和可计量物总是相关联地存在的，“一项被称为与另一项相关，是因为另一项关联到这一项”（第202页），这就是相关的关系。

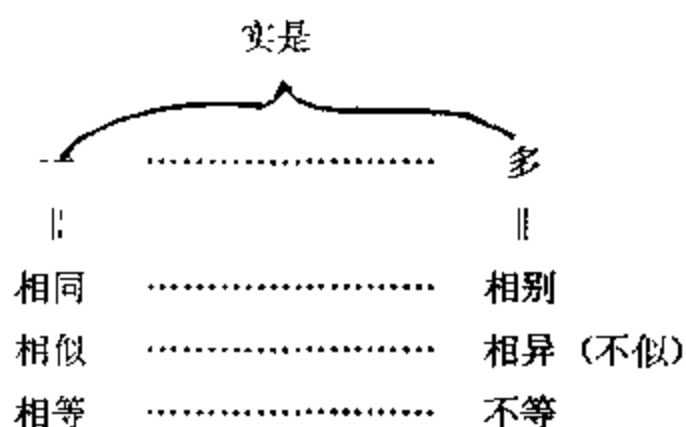
一与多从性质上看又处于相反的关系中。一为不可区分，多是可区分。可区分与不可区分恰相反对，而且不允许中间体存在，这就是一种相反（矛盾）关系。

一与多在几方面相反而又相成。亚里士多德提出的最重要的思想是要人们必须结合实是在二者相互关联中去理解一和多。一必须看作存在于多中的一，多也必须看作是一中之多。当着我们这样去看一和多时，就会引伸出有关实是的一系列其他关系。

所谓多中之一，从事物的样态去认识，它就表现为事物的“相同”、“相似”和“相等”诸关系；同样地，在同一状态中，一中之多的系统就表现为事物的“相别”、“不似”和“不等”诸关系。于是，一与多的关系便须转化为相同与相别、相似与相



异（不似）、相等与不等的关系。按系统分列可得出下表：



相同，可以具有多种意义。有的是“于数相同”；有的是从属性上说相同，例如具有同样“文明的属性之人，可以在属性上看作相同；有的是因本性而相同，例如本体公式合一的相等四边形或等角四边形均可称为相同。总之，相同性也就是多中之一性，一有几项含义，同的含义也就可有几项；事物在哪一方面合一，也就在哪个方面相同。“所以同就是多于一的事物之‘合一’，或是一事物而被当作多于一事物之合一”（第96页）。

相别，含义与相同正好相对反。事物于其他各物关系中不为同的就为别，反之亦然。事物在种类上、物质上或怎是的定义上如果超过了一，就被称为别。事物除在物质与公式上均各合一的，都可称为相别，例如你与你的邻人虽都为人，却又有别。总之，“‘别’是一切现存事物的云谓；每一现存事物既于本性上各自为一，也就各成为互别”（第196页）。

相似，指相同形式的各事物在程度上有差异者之谓。“在它们综合本体上论则并无差异者谓之‘相似’，这些在形式上实为相同”（第195页），例如大正方形与小正方形便是相似。其他如，事物具有同一素质或同一形式，在程度上有差异面又不明见此差异的，具有不同色度的白如锡与银，通常不叫相同而称为相似。

相异，即差异，主要“应用于（一）那些事物虽有各别而

在某些方面仍有所同的，如于科属，或于品种，或于比拟，各有所同而不是悉数相同，(二)那些科属有别以至相对反的事物，并适用于一切在本体上有别的事物”(第96页)。相异与相别的区别在于：相别不必须在某些特定方面有何分别和不同，而相异则必须在某些方面有所不同、甚至相反的才称为异。

相等，不等，是指量上的同和异。数上相同者为相等，不同者即为不等。

总之，一般地说，“本体是一的即相同，凡素质是一的即相似，在量上是一的即相等”(第105页)；与此相反者为相别、相异、不等。

从这里的概述中我们可以清楚地看出亚里士多德理解这些人们习用概念的特点。第一个特点是，他紧紧抓住一多与实是相结合的原则，从事物样态去理解一多关系，把一多只看作表现实是关系的范畴去理解，而不是脱离开实是的基础，抽象地谈论一和多的关系，在这点与柏拉图不同，与毕达格拉斯学派也不同。正因为他紧密结合实是去理解，才使一和多具有了现实内容，有可能从中引发出一系列具体概念。

第二个特点是，从一与多的对立统一关系去理解同与异等相关概念的性质和内容。他从多去理解一，从一去理解多，一只是多中之一，多也只是一中之多，这样才会有同异等概念。所有的同、似、等不过就是表现着实体内容的多中之一的关系；而别、异、不等亦就是表现于实体身上的一中之多的关系。

第三个特点是，他由此所理解的同与异，便成为彼此内在统一、具有确定内容的两重性关系。在这种关系里，同与异各以对方为自己的本质规定，同是异中之同，异是同中之异，既没有绝对的相同，也没有绝对的相异。绝对的相同和相异，是排除了对方规定的、抽象的相同和相异，而抽象的同和异在现实中是根本不可能存在的。他说，“凡相异者必须在其所公认的共同方面求其所以为异。此所谓公认的共同处即科属或品种，而

所谓相异亦即在同科属上的品种之异；在同品种上的个别之异。”（第 196 页）如果它们没有相同之处，就无法进行比较，因而也就谈不到相异。这就是所谓“在科属内任何事物不能与科属以外事物比论差异”（第 197 页）的道理。关于同的情况也与此相同。

第四个特点是，正是从这种具体的同异关系中才能导引出“矛盾”的关系和概念。

### 对反性矛盾关系

人们在对事物关系的抽象理解中，很容易把同和异的关系也抽象化。按照抽象化的观点，同只是同，异只是异，同就不是异，异亦不是同。在这样的理解中同和异当然便构不成“矛盾”关系。矛盾是一种具体性的关系，即同中之异的关系，或者说是异中之同的关系。如果把同和异理解为一种具体的对立和统一关系，由此必然就会引导至矛盾的概念。亚里士多德的矛盾学说就是由此建立的。

他从同异关系首先引伸出的是“对反性”的概念。在他看来，“事物之互异者，其为异可大可小，最大的差异我称之为‘对反性’”（第 196 页）。对反性是一个总体性概念，它涵盖着各不相同的差异关系，其中有相反关系、相对关系、相关关系等。但所有这些关系都已不是普通的差异关系，而是处于两极对立间的那种差异关系。因此“对反性即最大差异”之意。

按照亚里士多德的观点，所谓最大的差异主要是指在同一科属之中的不同品种间的差异，而且这种品种间的差异以两极距离为极限。一切差异都以此为终点，越过这一极限便无法比较。所以最大差异并非指异于科属的那种差异。“事物之异于科属者难于互相接近，它们之间距离太远也无法比拟”（第 197 页）。这是他为对反关系划定的范围。

他认为异于品种的两极差异属于完全的差异，但它们也处

在不同的距离上，表现出各不相同的对反关系。人们用以表达这些不同对反状态，形成了不同的范畴，他称之为各式“对成”。对成即指不同程度的对差。“所称为‘相对’的数义，其分别就在这些相对所达到那完全差异的不同距离，不同程度的对差就成为相应的各式‘对成’。”（第197页）按照不同对反状态，依次有下列四类对成范畴：相反（矛盾），阙失，相对，相关。

相反。这是第一种对反式，又称为矛盾。相反属于同科属中的两极端的差异关系，这两端彼此性质相反，其中一方的存在就是对另一方的否定。例如存在与不存在，白与非白等。这种关系的最大特点是不允许存在任何间体。例如，不能既存在而又不存在，既白而又不白。他为相反规定的定义是：“凡一切事物的质性，其两极可涵融于同一事物中而不能同时出现的——无论是它们的本身或其组成——被称为相反”（第96—97页）。

阙失。与持有相对，指原应有之属性却没有者之谓，又称为“褫夺”。例如，盲人，同族皆有眼能视独他失明，或他原本有眼能视以后失明，称为阙失。阙失只指那种应有却无的情况，非指本来就应没有而无的那种属性。亚里士多德解释说，凡是具有“不”（或“无”）的字头的词，都表明一种阙失。例如一事物说是“不等”，就意味着失去了本应有的相等性；说“无脚”当是因为它全没有脚或只有不健全脚。其他如“不义”，也类此。阙失近于相反。按照亚里士多德的观点，阙失与相反的不同处在于，它有时可允许有间体，例如恶是善的阙失，亦有不好不坏的情况发生；有的也可以不具有间体，例如在奇偶关系上只有非奇必偶。

相对。它也属于同科属之内的最大差异者，在这点上与相反具有同一性质。相对与相反的主要不同点是在，“相对容许间体”（第202页）。例如，多与少，中间可有不多不少存在，故

为相对。像有与无的关系便不同，它属相反，不可能有间体存在。其他如白与黑，高音与低音，皆属相对关系。

相关。指互相关联的两个事物之间的关系。又称为事物之“关系”。事物之间可以因本体而相关，可以因属性而相关，也可以由活动而相关。所谓相关联者，意指我们在讲到其中的一项时必然会想到另一项。例如，计量与可计量物，知识与可知物，主动者与被动者等，其中的一项只有关联到另一项才是可理解的。相关的事物不一定属于同一品种，所以它也不存在间体。因为间体站在对反之间，必须由诸对成组成。相关之物非属同一科属或品种，就不可能存在这样的间体。相关的关系如果转成相对各项则可以有关体。

这就是亚里士多德从一和多的关系所理解到的几组矛盾关系的基本内容。

这一部分内容可以认为是在哲学史上第一次对“关系”内容的系统思考，并且也是首次提升到概念层次上的专门探索。正如黑格尔曾经评价过的，“亚里士多德详述了全部的人类概念，把它们加以思考”；他“从经验着手”，又“是始终极为深刻地思辨的”，“对于他，最重要的是处处去关心确定的概念”，因而“具有真正的哲学思想而同时又有最高的思辨思想”<sup>①</sup>。

概念是认识成果之体现，哲学中那些最基本的概念也就构成了人类认识史的主要精华之内容。亚里士多德对于一与多、同与异以及对反性诸概念的研究，一方面凝结了在他之前哲学思考的主要思想成果，同时也是他对人类思想宝库所作出的重要贡献。

在他的这一研究中最富有价值的，是体现在对于对反概念的辩证关系内容的探索。不论他是自觉地或者只是自发地，有一点应该完全肯定，就是他力图从相反者相成的观点去认识和

---

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，第2卷，三联书店1975年，第282—283页。

分析诸对反概念的关系。例如他从一去理解多、从多去理解一，从同中去求异、从异中去求同，因而才能形成相反、相对、相关等具有矛盾性的概念。辩证法思想的本质就在于“从对立面的统一中把握对立面，或者说，在否定的东西中把握肯定的东西”<sup>①</sup>。亚里士多德的分析紧密地接近这一点。我们可以把它看作是向辩证法思维发展过程中必须经历的一个重要步骤或环节。在这一点上，他不只比他的前人，也比他之后的许多哲学家都具有更多的辩证思想因素。

但是，我们也必须看到，亚里士多德的思想接近于对立面同一的思想，却并未完全达到并把握这一思想，如前所述，对立面同一关系属于人所运用的概念之本性，这只有超越特殊概念的局限，进到概念自身关系的思考才能达到。亚里士多德的研究虽然涉及到概念间的纯粹关系，但他基本上仍属经验性的探索，他思考得更多的是实物之间的关系。亚里士多德始终未能脱出经验的束缚和局限。我们读《形而上学》有关一多、同异以及相反关系等内容的叙述和分析，会产生一个强烈的感觉，就是他十分注重对客观关系的科学表述。在这里可以说“科学性”有余，从另一面看，哲学的思辨性却感不足。科学性，在这里就意味着过分局守事实关系。而哲学的思辨需要的是宏观思维。缺少宏观的视野，对于那些真正“对立的同一”关系就变得不可理解。

亚里士多德对“相反”关系的分析就清楚地表现出这种局限。相反（矛盾）属于关系范畴，但并非事物的外部关系，而是事物内在的本质关系，本质层次的关系是不可能被直观到的，只能通过抽象的思维才能加以把握。本质当然都有它的现象形态，然而现象并不直接显现本质。相反关系一旦现象化，对立和同一就会被肢解为个别关系，失去它的内在本质性。所以我

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《逻辑学》，上卷，商务印书馆1974年，第34页。

们从现象去理解矛盾，经常是在这面看到对立，而在那面才能把握统一，很难使统一和对立内在地结合起来。那种只能在“或者对立或者统一”的两极中进行思维的形而上学方法，就其认识根源而言，就是由于对现象形态中的关系作了绝对化的了解，直接当作事物本质去看待的结果。亚里士多德的观点也是如此。

亚里士多德从经验把握到的现象关系去了解相反，他就无法理解两极对立的東西同时又是同一的道理。从经验现象他可以承认，在同一科属中存在着两极端的差异，这两极端是相互否定的关系，例如存在与非存在、白与非白；这种否定关系只能存在于不同事物身上或者处在不同时间的同一事物身上，绝对不可能同时涵容于同一事物之中。直观的经验现象无法提供一个人存在同时又不存在、皮肤是白的同时又不是白的，即对立而同时又是同一的这样的事实。所以他就以不允许间体存在为“相反”的基本特征。不允许间体存在，这就是只承认对立，排除了它们的同一性。而辩证思维的矛盾观所要求的，正是要把同一性建立在对立关系之中，要把对立理解为同一性的内在规定。他尽管也把这种相反称作矛盾，甚至说“相反（矛盾）不容许有中项；（这样才真是矛盾——这一类对反，其两极端必有所厘定，间体是没有的。）”（第203页），其实这只是形式逻辑所承认的矛盾，并非辩证逻辑的矛盾。

亚里士多德的关系学说直接建立于经验基础之上，它是经验事实的系统化和理论化。在理论化经验的这个范围来说，它是很高超的，值得人们去推崇。但它基本上未超出黑格尔曾经分析过的那种以抽象对立和抽象同一为特征的“知性”理论的限度。他在相反（矛盾）关系这个范围达到的最高思想是“相反相成”的观点。“相反相成”是一种素朴辩证法的观念，它对于相互对立的東西只能从外部去理解到它们的同一关系。这种对立面的“同一”只是“相互依赖”，绝对达不到“相互转化”；

而不从转化去理解同一，对立面之间就不可能建立起真正的同一关系。

我们只要同黑格尔的矛盾学说略作比较，就会清楚地看出其间的区别。按照黑格尔的认识，所谓对立的同一，这就意味着“凡是为对方之物，即与对方是同一之物”，它们决不仅仅是一种“相成”的关系。对于辩证法，黑格尔强调，“唯一的事就是要认识以下的逻辑命题，即：否定的东西也同样是肯定的；或说，自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的特殊内容的否定；或说，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的被规定的事情的否定，因而是规定了否定；于是，在结果中，本质上就包含着结果所从出的东西”。只有从这种理解才能把矛盾看作事物发展的积极动力，才能从矛盾引出事物不断发展的积极结论。

无可否认，在亚里士多德的理论中包含许多辩证法的思想闪光，这是他比许多其他哲学家高明之处。潜能与实现的学说就是这类思想闪光的重要表现。在一与多、同与异甚至对反关系的思想中也表现出这类闪现的火花。但从总体上说，这些思想火花都属偶发性的，并非一贯性的，因而也就是非自觉的。他在思考运动问题时触及到矛盾关系（潜在与实现），但他却不是从事物的内在矛盾性去理解运动的，而是为它另外设置了一个动力本原（不动的推动者）。与此相适应地，他在探讨事物的对反关系时，也就不可能从运动变化的角度去理解，更不可能从对反关系引发出运动变化的结果。他只是作为一个经验事实肯定了事物的对反关系，这样的认识当然不可能理解到矛盾的积极作用。

因此，列宁在读《形而上学》所作笔记中的如下评价是很确当的。列宁肯定“亚里士多德的逻辑学是寻求、探索，它接近于黑格尔的逻辑学”，并认为“他到处，在每一步上所提出的问题正是关于辩证法的问题”。但在列宁看来，它显露出的也仅



仅是“辩证法的活的萌芽和探索”，就其思想本质说并未掌握这种理论。列宁说：“‘形而上学’这本书在开头的地方坚决反对赫拉克利特、反对存在和非存在同一的思想（希腊哲学家们接近这种思想，但他们没有掌握这种思想，没有掌握辩证法）”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《列宁全集》，第38卷，第416—417页。

## 结束语：

### 亚里士多德的“宇宙体系”

经过上面的分析和介绍之后，现在我们可以看到，亚里士多德为我们提供的是一幅何种样式的世界图画了。

每种哲学体系都要为人们提供一幅世界图画。人们面对的世界虽然是同样的世界，不同哲学所提供的世界图景却是各不相同的。不同的世界图景，表现着不同时代、处于不同地位的人们对于身处世界的不同理解、不同观点和不同的追求。人们所理解的世界，也就是他们内心所向往的世界，哲学描绘的是外部的客观的世界，它要解决的则是人间社会的切身问题。向宇宙体系去寻找依靠和根据，以整个世界的名义颁布指令，是传统哲学理论回答自身问题的基本方式。

一种哲学体系怎样理解世界的情景，当然同哲学家们所观察到的客观事实具有密切的关系。但决定世界不同图景的根本之点却不在于客观的事实，而在于人同这些事实的关系。同样的一个事实，它对人的感官表现为一种样子，它在人的理智思维面前表现出为完全另外一种样子；它对乐观的人具有一种性质，而对悲观的人却可以具有完全不同的性质。正是在这样的关系里，人便把自己的身影、甚至本性投射到了观察的对象中去。所以，哲学关于对象世界的争论，实质上只是自身关系的分歧和争论。在这一意义上说，哲学与科学不同，它要回答

的并不是自在世界如何的问题，而是人应该如何对待世界，或者说在对人关系中世界应该如何的问题。

古希腊哲学是以笼统直观为基本特征的自发性理论。这一总体估价是正确的。但自发性并不意味着它们只是纯客观地研究世界，也不表明它们没有提出人与世界的矛盾、没有意识到人类自身本性的矛盾。刚刚产生的那几种哲学或许可以这样认为，到苏格拉底情况就变化了，人世问题就上升到了主要地位。甚至早在苏格拉底之前，哲学刚刚产生之后不久，人们就已把存在的矛盾转移为认识的矛盾，从而形成了埃利亚学派的“思想和思想对象是同一件事情”的理论；至于之后普罗塔哥拉在“人是万物的尺度”的名言中表达得更加清楚了。古希腊哲学的自发性质主要是表现在，它们是以自然的形式去表达人的观点的，即试图从自然本性中去理解人之为人的根据。人的自然人性化，同时也就是自然的人性化。从人的对象性存在去理解人的本性，同时也就是人的本性对象化为自然存在。随着本性的外化，主体地位也发生转移；自然成了能动的主宰，人反而成为只能顺从的客体。这就是古希腊直观哲学的特点。从今日的观点去看这是难以忍受的，但历史地去看，这一特点是同古代低下的生产发展水平正好相适应的。古代的人类虽已迈进文明社会门槛，但其实践能力并不很高，很难认为已完全脱出了自然奴隶的地位。在这种状况下，人们仰望高高在上的宇宙苍穹，不能不叹服它的伟大，并赋予它以某种超人的神秘色彩。

按照古代素朴观点，作为直观的对象，人们面对的事物既然都是在流变中存在的，它们就必定是从某个世界流淌出来，又流回到这个世界中去的。哲学要把握现实的世界，非得先找到这个本原的世界不可。古希腊哲学家就像那些热衷于探险的旅行家一样，他们从不满足于身处的地方，总在寻觅一个人迹罕至的天地。所以哲学在很长的时期，甚至整个传统哲学都具有一个共同的特点，就是放弃眼前的世界，去追寻另一个世界。它

们把一切美好的希望都寄托于这另一个世界的身上。这个世界既是先人而在的祖源，又是人类未来发展的归宿，我们整个的命运都已安排在它的里面。哲学的任务就是要向人们昭示这一隐秘世界所隐藏的秘密，这样就使它不能不“钻到对象后面去”发挥它的思维创造力。

现在我们已能看得相当清楚，哲学追求的那另一个世界不是别的，正是属于人类自己的世界。我称这个世界为“属人世界”。与“属人世界”相对的是“自然世界”。人之为人的特点正在于这一点上：自然世界对人而言并非人的现实世界，用亚里士多德的话说，它只是一个潜能的存在；人的现实世界在人的活动中，只有经过人的活动创造过的世界才能满足人的需要，因而也才是对人而言现实性的世界，这就是属人世界。这里存在的矛盾是，人把乾坤颠倒过来了，以至使“现成地存在”变成非现实的，而“现实地存在”反而成为必须去追寻的。这是人的活动所具有的本质特征。只有动物才会满足于被给予的现成的自然世界。古希腊哲学以至传统的哲学表现的正是人的这一特有本性。也就是由于这个道理，所以在他们设想的那个超人的世界里，往往表现了更多的人性内容。

至于在表现方式上，现实的存在采取了非现实的形式，属人的世界采取了非人甚至超人的形式，这点如马克思所指出过的，也只有从历史的人性即实践性中才能得到理解和说明。人的观念虽然植根于实践基础，人的实践创造却又必须以观念创造为前提。这是人类活动所以为实践活动的一个根本特点。这一特点决定，观念具有滞后性，也具有超前性。古代的人们尽管实践能力不高，想象能力却不低。人们从实践暂时得不到的东西，并不妨碍在幻想形式中的追求。古代哲学就是以理想形式所表现出来的人性愿望。

幻想或者理想是对现实的抽象形式的表达。古希腊哲学家面对处处表现着人性矛盾的两重世界，向往和追求的却是永恒

单一的绝对化的世界。这就使他们的理论不能不在片面的形式中瓦解现实矛盾，陷入抽象性的彼岸境地。哲学史的发展始终表现为整体的运动过程，现实世界的矛盾大部分都是通过不同哲学观点和哲学体系的对立冲突被揭示出来的。当着人们意识到了这种矛盾，把它转移到哲学体系的内部之时，在不同哲学体系之间又会暴露出新的矛盾，人们从中便又发现出现现实世界新的层面。整个哲学史就是通过这种方式日益接近并深入于现实世界的。古希腊哲学作为笼统直观的原始哲学理论，虽然处在刚刚接触现实矛盾，这些矛盾尚未得到充分分化以暴露自身内容的认识阶段，在它们具有不同倾向的多样理论形式中，已经表现出了现实矛盾的多种对立关系。对此恩格斯曾经作过这样的评价：“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽”<sup>①</sup>。

亚里士多德试图回答的那些矛盾，例如一般与个别的矛盾，一与多的矛盾，存在与非存在的矛盾，动变与永恒存在的矛盾，因果与目的性的矛盾等等，就是在他之前的哲学通过本原与变体的关系所揭示出来的体现于认识与对象、人的本性与自然存在、人工活动与自然动变的两重性矛盾内容。到亚里士多德哲学诞生时，这些矛盾通过不同哲学体系的冲突已明显暴露出它们既是对立的又具有某种统一关系的矛盾性质。所以亚里士多德才有可能尝试在自己的宇宙观体系中把它们综合统一起来。他依照自己的方式在这一切对立方面之间都赋予了它们以统一性的联系。他的宇宙体系就是这些矛盾趋向统一关系的结果。由此决定了他所理解的宇宙体系的基本内容和特点必然如下：

世界的存在以本体为基础，世界就是一个以本体为主体的多种存在形式的统一体。最高的本体统帅、支配、主宰着其他一切本体的存在性质和动变状态；而每一个具体的本体又领属、

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第20卷，第386页。

支配着它自己所特有的属性和样态。

他把本体归结为三项成分，即质料、形式和综合本体。除了最高的本体属于纯粹的和绝对的形式、最低存在属于纯粹的质料以外，现实中存在的都是由质料和形式二者合成的“综合本体”。综合本体是具各自特殊性质和内容的个体事物，它们构成人们感官可以直接感知的对象。这就是所谓的感官世界。亚里士多德所理解的感官世界由此便是一个由个体实物所组成的直观对象的世界。

按照亚里士多德的观点，实存的东西都是具体的，抽象的东西没有实存性。但个别的存在按其性质却可以是共同的，这就是普遍性或共相。“普遍”、一般性，在他看来只是“诸个体的共通云谓”（第48页），它们不能独立存在，只能依附于个体而存在。但这只适用于感官世界的本体。作为纯思想的最高本体因它是绝对的实现、纯粹的形式、终极的目的，它的情形完全不同于可感觉本体，在那里是可以有纯粹一般性的。

感官世界的本体存在于两种状态，即潜在的状态和实现的状态。物质（质料）属于潜能存在，形式属于实现的存在。潜能的本性是追求自己的实现，即不断形式化自己。潜能走向实现构成了本体的运动。由于每一现实事物都是由质料和形式二者构成，所以它们同时既是一种潜能的存在又是一种实现的存在，即既非绝对的存在也非绝对的运动。可感觉本体存在于相对的关系之中，对低于它的事物说，它是形式，对高于它的事物说，又成为质料。这就是说，它始终处在这样一种矛盾状态之中：它是低于它的事物所追求的目的，它自身又以追求更高的存在为目的。由此构成了从低级存在向高级存在运动直至进到最高本体的一幅世界流变的图画。最高本体所以对其他本体的运动具有动力作用，就在于它是促使事物达到完全实现的一个终极目的。它的推动力就在它自身绝对完善性的吸引力。

这样的世界，既是一个完整统一的存在，又是具有众多性

质和形式的多样存在，即它是一个多样存在的统一体。每一个事物都是一个自身存在的统一体，它与其他个体事物在数量、品种、科属、比拟等等关系上又构成不同方面的统一体。最后直到最高本体，它以自身的完满性把所有一切存在联系在一起，又构成整个世界的统一体。同等关系的另一面即是多样性。每一事物所以能够形成自身存在的统一性，就是因为它与其他一切事物都处在有别、差异甚至对反的关系中。最高本体之成为最高统一性，也是由它自身包容一切差异的多样性所规定的。这样，世界就既是一，同时又是多，一中有多、多中有一，同中有异、异中有同。

从上述可以看出，亚里士多德在古代条件下，在理论化经验的范围内，对于先前哲学的各种矛盾观点确是做到了较好的统一。因此使他所描绘的世界图景比起前辈的理论具有更多的优越性。

他为我们提供的世界图画是：一个完整统一的世界，充满矛盾的多样化世界，流动变化的世界，追求永恒存在的世界，不断向善的世界，层层隶属的等级世界，严格秩序的因果世界，追求目的的有机世界，如此等等。

这是一幅忠于事实的客观图画吗？这里当然有客观的内容。但它主要是一幅理想主义的世界图画。在这幅图画里，他不但按照人性本质改铸了世界关系，例如等级从属秩序；而且贯注了人性的理想追求，例如最高目的的设定、向善的发展方向等。所以罗素在总结亚里士多德的宇宙学说时称它为“乐观主义的与目的论的”<sup>①</sup>，梯利则称它为“理想主义”的世界图画<sup>②</sup>，都是很贴切的。

这幅世界图画是典型的哲学图画而非科学图画，或者确切

① 罗素：《西方哲学史》，上卷，商务印书馆1976年，第218页。

② 梯利：《西方哲学史》，上册，商务印书馆1975年，第93页。

地说，它是由科学世界和神学世界合成的世界图画。在这里科学图景与神学图景的矛盾正是亚里士多德用以表达人性两重本质的一种形式和方法。亚里士多德哲学的长处在这里。它的局限也集中表现在这里。我们只有紧紧抓住这一根本矛盾，才能理解亚里士多德哲学的本质，并正确评价它的意义和局限。

今天我们研究亚里士多德的哲学，并不是为了要从它里面接受什么现成的理论成果或者要抛弃它的什么不正确成分，以便从它出发建立我们自己更加“科学”的世界图景。我们学习和研究他的哲学的主要作用，就是为了认识它所以陷入科学与神学矛盾的根源和实质，然后才有可能回到人的现实世界中来，以符合于现实的人的本性的形式去把握并创建人的世界。