

勒希平著



亚里士多德传

SHIJIE MINGREN ZHUANJI CONGSHU

■ 世界名人传记文学 ■ 青苹果数据中心制作

亚里士多德传

· 靳希平 著 ·

前 言

我平时最爱读海德格尔。凡是研究海德格尔思想的人，都会碰到亚里士多德。因为海德格尔原本是从亚里士多德主义走出来的。我也不例外，在认识海德格尔的过程中也结识了亚里士多德。但是，我的这种认识是“攻其一点”，即存在“不及其余”的问题。由此可见撰写亚里士多德的思想传记，本身超出了作者力所能及的范围。尚新建、杜丽燕二君的鞭策与鼓励，使作者鼓起勇气，走向亚里士多德。想完成一部独立的亚里士多德思想传记著作，没有5年10年的功夫是不可能的。现在交给读者的是一篇“急就章”，以应付时下之需。但这并不意味作者因此就漫不经心，信马由缰。恰恰相反，因为步入了自己较为陌生的领域，所以说话行事分外谨慎。写海德格尔时只作一“查”的，这里往往要两查三查，才敢落笔。

另外，因为“急”，就较多地借助了西方学者的最新研究。传记材料上，基本上集录、接受了西方专家的成果，因为笔者见不到英、法、美博物馆里 1000 多年前的传记材料，即使能见到，也无力核对。因为这些材料或者是写在紫草卷上的手写希腊文，全部是大写手写体，且无断句标音，读通它们本身就是一门学问；或者是古阿拉伯文的抄本，想读通这些古阿拉伯文卷，作者非得再从头活一回不可。涉及到亚里士多德的理论观点的介绍，作者在采用西方专家的意见时，都查对原文，作了自己的分析判断，其中凡作者应手的问题，都尽量将自己的浅见公诸于读者之前。《亚里士多德全集》中文版的出版对本书的工作提供了不少的帮助。但《全集》并非出自一人之手，各文卷译文质量不一。为谨慎起见，凡引用之处，都和最新的或公认较好的德文或英文译文作了核对，关键段落还查对了希腊原文。尽管如此，本书仍不是潜心研究的独立学术专著，它毕竟是一篇“急就章”。错误、硬伤肯定不少。只望早日有专门家写成的亚里士多德思想传记问世，以平静作者忐忑不安之心。

目 录

一	关于亚里士多德生平的传闻	1
二	亚里士多德走向权威之路	28
	在东方的流传	28
	在西方的复兴	61
三	20 世纪的亚里士多德的研究	84
四	动物研究	100
五	论公民修养	118
六	治理城邦的经验之谈	140
七	修辞与政治生活	151
八	悲剧写作指南	162
	净化说	166
	宣泄说	167
九	论灵魂	172
十	逻辑学的创立	194

十一	科学知识及其分类	221
十二	四因论	231
十三	以言格物	242
十四	连续性问题与无限分割	256
十五	灵魂 (psyche)、时间、数	276
十六	虚空与运动	296
十七	过时的宇宙论	310
十八	对各种天象的解释	329
十九	多余的话——形而上学	346
附录一：	亚里士多德名言集锦	382
附录二：	亚里士多德年表	393
附录三：	文献资料	398

一 关于亚里士多德生平的传闻

据说，海德格尔在讲授亚里士多德哲学时，用三句话“评述”了亚里士多德的生平：“亚里士多德出生，思考，而后死去（Aristoteles geboren, philosophierte, und gestorben）。”在海德格尔心中，这是一位思想家最典型的生平：他的思想就是他的生平。对亚里士多德的确可以这样说，尽管哲学史学家们经过几百年的努力，遍查遗留下来的古希腊文卷典籍，得到的亚里士多德生平资料仍然少得可怜。狄奥根尼·拉爱尔修的《著名哲学家的生平和学说》是记录亚里士多德生平的最古老的文献，但也是公元后 220 年左右，即亚里士多德去世后 500 多年才成书的。另外就是在这之后阿拉伯学者撰写的亚里士多德的生平。而且所有这些材料，包括拉爱尔修的记述在内都不可信。所以有的学者说，这些记载顶多是“历史事

实与想象捏造参半，如果情况不是更糟的话”。

亚里士多德在世时，从未像他的老师柏拉图那样出名。在他看来，柏拉图是雅典自己的思想家，因为他在雅典“土生土长”，是城邦的正式公民，而且拥有相当的财产，这样的学者备受雅典人尊重。柏拉图总是从者如云，不仅是他的追随者，甚至他的敌对者及其学生都承认柏拉图的伟大。柏拉图在世时他的名字在雅典就已经家喻户晓，他的生活和教学活动甚至被编成喜剧在剧场公演。他的著作被公开出版，被导读讨论。柏拉图的著作基本被保留下来了。而来自北方异邦的，被雅典人称为外邦人的亚里士多德本来就不受雅典人欢迎，在雅典人看来，亚里士多德始终是一个外国人，他父亲祖居斯塔斯吉茹（Stagira），母亲是哈尔基斯（Chalcis）人。他的妻子是小亚细亚人。作为一个外国人，亚里士多德始终没有权力在雅典占有真正财产。再加上他与威胁雅典城邦联盟独立、最后占领了雅典的马其顿王亚历山大大帝的师生关系，更使他成为雅典人的反马其顿情绪的牺牲品。我们现在还可以从亚里士多德信件残篇中读道：“在雅典有些事对于外国人是相不宜的。对雅典公民则不同。留在雅典是十分困难的。”^①他的著作生前没有出版，手稿和抄本只在少数私人朋友中流传。亚里士多德死后不久，他的手稿抄本便

落到少数私人手中，很少有人看到，以至后来盛传，亚里士多德的手稿遗失了。200年后在故乡友人的地窖中又重新被发现，此事传为文化传播中的一件奇迹。

公元前384—前383年之间，当时柏拉图43岁，已是知名学者，亚里士多德出生在马其顿统治下的小城斯塔斯吉茹（Stagira），他的父亲和母亲家族均为祖传世医。他父亲尼可马科是马其顿王国、亚历山大大帝的祖父阿明塔斯的御前医师，他父亲去世时，亚里士多德年纪尚小。有些著作中描述有关他父亲如何陪他去神庙供神卜问未来等等，都是据不可靠材料演化出来的，查无实据，不足为信。真正把他养大的是亚里士多德的内兄阿塔努斯的普罗希诺斯（Proxenos of Atarneus）。17岁那年亚里士多德赴雅典学习，成了柏拉图的学生，在里面一呆就是20年。关于亚里士多德17岁以前的生活以及他在柏拉图学园内的学习研究活动留下的古典文献中有关记载都是逸闻。学者们只能逻辑地推测：（一）他的内兄让他受到很好的基础教育；（二）他在知识分子的环境中长大，青年时期已熟习当时的各种科学文献；他一定读到了柏拉图的作品，并留下很深的印象。否则就不能解释，他为什么要去雅典，而且雅典那么多学校为什么偏偏选中柏拉图学园。

雅典的众多学校中，三个学校最有名：Akademeia（中文常译为柏拉图学园，后来西方语言中“科学院”一词就是源于这个词）、吕克昂（Lykeion）和基诺萨吉（Kynosarges）。文献中常提到，亚里士多德创立了吕克昂学园，或者说吕克昂是亚里士多德讲学的地方。其实都是不准确的。亚里士多德去雅典求学时，吕克昂已是很有名气的训练青年人的学校。公元前 335 年后，亚里士多德到吕克昂执教 10 年是事实，但并非学园的创立者，也不仅仅只有亚里士多德在此讲学。当然亚里士多德在校执教使这个学校更加知名是毋庸置疑的。当时柏拉图和伊索克拉底（Isokrates）代表着两种不同的教育思想。伊索克拉底主张实用教育，教育的内容应有实用价值，他的目的是在短时间内把学生教育成有活动能力的公民和政治家。所以他特别重视修辞演说的训练。柏拉图则与之相反，提倡严格思维训练，以塑造人的性格为目的。据说，青年学生要在柏拉图学园里学习 10 年数学，包括算术、平面几何、立体几何、天文学及和声技术。在这以后，还得学习 5 年的对话辩论术，即后来的所谓辩证法：dialectics。亚里士多德在学园里的学习和研究情况我们毫无所知，根据传说，亚里士多德在学园里被称之为“nous”，中文常译为灵魂，精神。也有人说，他被人们称为“读书者（anagnos—

tes)”。当时在雅典，读书并不流行，学生们往往是听专司宣读之职的奴隶朗读学者们的著作。如果一个学者的书稿被奴隶当众宣读过了，就被看作是已发表了的作品。所以，“读书者”是专司此职的专业奴隶的名称。亚里士多德居然常常自己读书，当然是惹人注目的。尽管是传说，但可信程度很大。他经常把读过的前人著作的思想摘录下来，按专题分类编辑在一起。亚里士多德自己的著作中甚至涉及到如何读书的问题。“从写成的著作中选出，并为他们制定一览表，将其分开，置于各自不同的属下，如论善，论生命。”^②这里实际上讲的就是对读书摘要编目问题。亚里士多德是古希腊学者中第一位博览群书者，这一点他同老师柏拉图完全不同。柏拉图往往蔑视前人的看法，不屑于去读别人的书。亚里士多德不仅博览，而且嗜书成癖。他常常出重金购买他人的手稿和抄本，来丰富自己图书馆的藏书。亚里士多德死后，他的图书馆被斯宾希普 (Spensips) 出巨资买下。这些藏书后来被收进亚历山大图书馆，成了古代最大的图书馆的重要组成部分。

总而言之，亚里士多德肯定不是学园中的平庸之辈。在学园的 20 年中，他潜心从事学术研究和教学工作。柏拉图学园里不仅柏拉图讲课，学园里的成员，除了初学者外，均从事研究和教学活动，它不仅

是学校，确实也是研究场所，所以后来西方人就把科学研究院叫做 Akademy 了。这个时期的研究活动奠定了他的科学和哲学思想的基础。流传到现在的哲学著作（其实都是他的研究笔记，几乎所有认真润色过的、供大众阅读（宣读）的著作均未保存下来），大部分写于这个时期。

亚里士多德在柏拉图学园里生活学习研究 20 年之久，柏拉图对他的思想影响很大是不言而喻的。就他同柏拉图的关系彻尼斯（H. Cherniss）写了一本 600 页的大书：《Aristotle's Criticism of Plato and the Academy》。笼统地不准确地讲柏拉图的四大基本观念构成了亚里士多德思想的基础：（1）理念（eidos）学说；（2）自然目的向善的信念；（3）精神优越论；（4）灵魂（nous）超越论。在他科研笔记（即现存的著作）中到处可以找到柏拉图思想的踪迹，包括像《动物志》、《动物四篇》这样的纯自然科学著作在内。比如，他认为，“天道贞常，我们找不到丝毫的凌乱和偶然性的朕兆^③”，“在自然的最高级的诸创作中绝没有丝毫的胡乱，殊途而同归，一切都引向一个目的，而自然的创生与组合的目的就是形式的美”。^④这显然是自然目的向善论的表现。但柏拉图对亚里士多德的影响更集中地体现在他对柏拉图的批判中。西方学者的说法很有道理：亚里士多德在

思考问题时，柏拉图的著作都一直在他的眼前。他的整个学术活动都处在同柏拉图的对话之中。尽管如此，亚里士多德的思想同柏拉图又有着根本区别。拉斐尔在他的名画“雅典学园”中对这种区别作了非常形象的概括：柏拉图手指着天，亚里士多德手指着地！我们在这里概括地谈一谈亚里士多德和老师思想的差别。

首先，柏拉图认为，思想活动之外存在着思想性对象：理念和数学对象，亚里士多德则认为，思想之外只有具体事物存在；柏拉图认为，理念世界在自然的彼岸，在人的彼岸，所以，思想（*nous*）的任务就是从感性自然中走出去，上升到彼岸的理念世界；亚里士多德则认为：“神的理念都存在于自然之中。理性在思考自身时，就已经参与到被思考的对象中去了。理性本身在接触到被思想到的、被思考的东西时，它自身就成为被思考的东西，以致理性同被思考者是一回事。因此思考活动在某种程度上就是（被思考）的东西的总合。”^⑤所以在亚里士多德看来，理性（*nous*）是形式（*forms*）存在的处所。理性接纳形式于自身，自身也就成了诸形式的形式^⑥，所以在形式中，只有理性（*nous*）这种形式有“实体意义上现实性”，^⑦其他的形式都依存于具体东西，总是什么东西的形式。用亚里士多德的术语说，它们是不可分离

的，即无独立的实体意义上的现实性。

另外，柏拉图认为，所有真知来自回忆。所以知识同意见看法是不可公度的，即相互不可转化的，就像砖石和鲜花不可公度一样，也就是不可以用相同的标准衡量。而亚里士多德则认为，理性知识是分等级的，有高低之差异；意见中可能包含某种真知；就像他的动物学著作中主张的，在研究中实施的那样，科学家的任务就是从各种看法意见中鉴别筛选出其中的真知，构建纯粹的知识体系。而且每种特殊对象域都有其特殊的知识。这种知识都有其自己的不可定义的出发点和方法。所以亚里士多德在《形而上学》中说，“对于每一类事物都有专一的感觉，从而有专一的科学，例如语法作为专门的科学，研究所有的语音。……研究某一些形式则属于某种形式的科学”。^⑧

还有，柏拉图认为，世界运动的原因是 *psyche*（灵魂，精神），它是生命的原则，是神的自身运动，它使世界发生运动，而亚里士多德则认为，运动的第一原理（原因）是善。就如同爱趋向于被爱的对象一样，一切其他东西都追求善，追求美好（*tagathon'kalon*），善就是运动。它本身总是在运动的。所以，他常说，自然中一切向善，自然追求和谐完美。最后方法上，柏拉图的分析多为本体论、存在

论的，亚里士多德的分析多为逻辑的，分类性的。这种特点表现在提问方式上。柏拉图总是问：“这个东西是什么？”亚里士多德总是问：“对这种东西人们会怎么谈论，怎样表达呢？”一个问“是什么”（*ontologia*），一个问“能说些什么？”（*logica*）

公元前 347 年柏拉图逝世，亚里士多德离开柏拉图的学园，也离开了雅典。至于出于什么原因，我们并不清楚。许多教科书中说，因为柏拉图死后，他的学生斯珀西波斯（*Speusippus*）被推选为学园的领袖，亚里士多德为此十分沮丧，离开学园，但这种说法纯系推测。当代学者更倾向于认为，亚里士多德之所以匆匆离开雅典，主要是出于政治原因。雅典城邦此时正受到马其顿的军事威胁：马其顿军队于公元前 347 年占领了北部城市奥林索斯（*Olynthus*），雅典早已存在的反马其顿情绪顿时高涨。反马其顿派在迪莫森尼（*Demosthenes*）的领导下主政。亚里士多德家族与马其顿宫廷过从甚密，可谓世交。他又并非雅典公民，雅典的政治气候已不适于他的生存。这恐怕是他匆匆离开雅典的主要原因。

离开后他首先来到小亚西亚的阿塔尔纽斯（*Atarneus*），那里的统治者是赫米亚斯（*Hermias*）。亚里士多德与赫米亚斯是好朋友。赫米亚斯出身低微，是小亚细亚一个小国阿塔尔纽斯国王的奴隶。后

来受到国王的青睐，解放为自由人。后到雅典从柏拉图学园学习，与年轻的亚里士多德和色诺克拉底（Xenokrates）交好。赫米亚斯回到阿塔尔纽斯以后，与他过去的主人欧布洛斯（Eubules）一起执政。欧布洛斯死后，他称为统治者。该人在史记中名声并不好。但他重视学术，与柏拉图学园原本就有联系。甚至很可能在阿塔尔纽斯也有一个小的学园。据称，赫米亚斯十分欢迎亚里士多德的到来，为他和他的朋友提供了一切所需的应用物品和住房，供他们讲学和研讨。有文献记载，赫米亚斯起初凭借波斯人的力量谋害了过去的主人欧布洛斯掌握了军政大权。在亚里士多德达到之前，他又同马其顿菲力浦王朝来往通信，有意背叛波斯，与马其顿结盟。在亚里士多德达到不久，他与马其顿的来往被揭露。阿塔尔纽斯被波斯人包围，赫米亚斯中计遭擒，被解往波斯。波斯人对他严刑逼供，但他并没有招出他同马其顿的政治计划，最后赫米亚斯被残酷处死。他被处死后，土地被占，亚里士多德及其朋友被逐出境外。在希腊人眼里赫米亚斯成了希腊文化的殉难者，为此在德尔斐（Delphi）神庙里塑了他的雕像。亚里士多德还为他赋诗，歌颂他为赫克里斯式的英雄。赫米亚斯死后，亚里士多德同他结识的年轻学者朋友，助手和学生泰奥菲斯图（Theopastus）以及赫米亚斯的妹妹

(或侄女，希腊文妹妹 (adelphé) 与侄女 [adelphide] 十分相近，文献中容易搞错) 皮西阿斯 (Pythias) 一起逃到米蒂利尼 (Mytilene)、莱斯沃斯 (Lesbos)，后回到马其顿故乡斯塔吉茹斯。后来皮西阿斯嫁给了亚里士多德。皮西阿斯先亚里士多德去世，亚里士多德又娶故乡斯塔吉茹斯的赫皮莉斯 (Herpyllis) 为妻。前妻生有一女，后妻为他生一子，叫尼科马可。亚里士多德的女儿据称嫁给了尼卡罗 (Nikanor)，后又改嫁过两次。一次嫁给斯巴达人普罗克利 (Prokles)，一次嫁给医生米特罗多 (Metrodor)。与米特罗多生有两子。亚里士多德的儿子尼科马可是由他的朋友泰奥弗拉斯托斯 (Theophrastos) 养大，但很年轻便死于战争。

也有学者认为，亚里士多德是来到莱斯沃斯岛上的米蒂利尼 (Mytilene) 后，在这里他遇到了泰奥弗拉斯托斯，并收他为学生。但无论如何后来泰奥弗拉斯托斯成了亚里士多德两位真正意义上的学生之一，是他的著作的保护者和传播者。公元前 343 年亚里士多德便应马其顿国王菲力浦二世的邀请来到米耶萨 (Mieza)，担任马其顿王的儿子即后来的亚历山大大帝的老师。关于这一对师生的关系的传说不少，但可信者不多。比如，传说亚历山大出生时，亚里士多德就声称，要把他教养成伟人 (这当然不是真的)。

关于亚里士多德是如何教育亚历山大的，无确切材料。据传，亚里士多德不但教他伦理学、政治学，还教他诗学、历史等。还说在亚里士多德的影响下，亚历山大酷爱医学和自然科学。这些说法只见于普鲁塔克的伟人传，而普鲁塔克晚亚里士多德 400 年出生（公元 46—120 年左右）。亚里士多德的政治学著作中看不出任何马其顿王朝的影响，在亚历山大大帝的政绩中也看不出任何亚里士多德政治主张的痕迹。亚里士多德的侄子和泰奥弗拉斯托斯也应邀前往马其顿。他侄子卡利斯提尼斯（Callisthenes）留在亚历山大大帝宫廷任职，后被亚历山大大帝处死。亚里士多德的侄子 Callisthenes 是历史学家。他写的《公元前 386 年的希腊史》一书使他名噪一时，作为历史学家，他跟随亚历山大大帝远征波斯。他的《亚历山大记》中几乎把亚历山大奉为神明。但是他自由出入宫廷，一直保持哲学家的高雅不逊的风度。亚历山大大帝占领波斯后，习波斯宫廷旧俗，让群臣行屈膝大礼，卡利斯提尼斯拒不执行，激怒了亚历山大大帝。后借口他唆使宫廷侍者谋反，被捕入狱，最终于公元前 327 年死于非命。普鲁塔克说，亚历山大大帝曾给安提帕特（Antipater）写信，说：“那些年轻侍从都被马其顿人用石头砸死了，但顽固智者（指亚里士多德的侄子）我要当着把他送到我这儿来的人的

面……来处置。”^⑨从此以后，亚里士多德同亚历山大大关系渐渐疏远，但没有更险恶的事情发生，传说，亚历山大大后来在印度被害有亚里士多德的参与，纯属后人编造。公元前 338 年，反马其顿的希腊联军同马其顿军队战于喀罗尼。结果希腊联军失败。公元前 337 年在科林斯召开了全希腊会议。会议上希腊各城邦均承认了马其顿的统治地位。公元前 336 年，菲力浦二世遇刺身死，他的儿子亚历山大大帝继位。公元前 335 年，亚里士多德离别雅典 12 年后，又重新回到希腊世界文化中心——雅典。但这次他没有进柏拉图的学生主持的柏拉图学园，而是进入吕克昂学校执教，并主持学校工作。柏拉图学园教书学习时总是边走边谈，亚里士多德在吕克昂也坚持同样的习惯。后人以为这是亚里士多德的独创，称他的学派为逍遥学派（PeriPatetics，散步）。

亚里士多德回到雅典。但他并不是作为到处受人欢迎的哲学家、亚历山大大帝的老师回到雅典。他是作为柏拉图学园的故人，雅典的许多外国学者之一回到这里。这里马其顿党人当然欢迎他的到来。他们看重的是亚里士多德同马其顿宫廷的特殊关系。但一般的雅典人迷信、保守、充满反理性情绪和民族主义情绪。他们当然厌恶甚至仇恨极端理性主义的外国人，特别是马其顿人的亚里士多德。这也是情理

中的事。比如在日本侵略中国期间，对来华任教的日本教授，即使是名噪欧美的日本学者，中国人也不会喜欢。爱使人盲，恨也使人盲。

亚里士多德回到雅典之后，在周围聚集了一些学生，但并没有建立学园之类的组织机构。他也没有建立学园的机会。他从事教学的地方吕克昂，是公开进行体育训练和其他教育活动的公共场所。青年人都乐意到那里去锻炼学习。外国的智者和教师到这里来讲演已经有相当长时间的传统。柏拉图的学园意义上的“逍遥学园”的建立是亚里士多德去世之后的事，而且和柏拉图学园比起来是十分短命的。在学园主持人斯特拉通（Straton，公元前 270 年去世）离开以后，学园便寿终正寝了。后来又有人企图重建，终没有获得多大成功。

亚历山大大帝派遣的管理希腊的最高官员与亚里士多德私交非浅，他们经常通信，这位执政官还将儿子送到亚里士多德执教的学园里学习。公元前 3—前 4 世纪，雅典一直是反马其顿统治的中心。亚历山大大帝在远征印度中猝死。亚历山大大帝死讯一传到雅典，雅典人便联合起其他希腊城邦发起了反马其顿运动（前 323—前 322 年），企图摆脱马其顿的统治，恢复小国寡民的小城邦的独立地位。此时雅典城内原居民把亲马其顿政府和马其顿有关的，特别是

城内的非雅典人均视为“奸细”。亚里士多德从来没有获得雅典公民权。作为马其顿人、亚历山大大帝的老师、马其顿政府的亲信的亚里士多德当然不会被起义者轻易放过。起义者公开通缉，起诉亚里士多德。据说，亚里士多德为了不使雅典人犯第二次处死无辜哲学家的错误，他才决定逃离雅典。亚里士多德不等公开审理，就放弃学园的教职，逃往埃维亚(Euboea)岛的哈尔基斯(他母亲的出生地)，那里有他自己的房产。不到1年，63岁的亚里士多德在孤独中病故，据说死于胃病。因为据传他睡觉时经常把一个灌满热油的皮口袋放在腹部。据传他的尸体被运回了故乡，葬于斯塔吉茹斯。拉尔修的记述中还说他服毒自杀。现在还有他的遗嘱传世，学者们认为是真的。如果学者们的意见可信的话，这是唯一一件关于亚里士多德生平的第一手历史文献。故全文选译如下：(摘自狄奥根尼·拉尔修卷5，11—16节)

“也许平安无事，但如果遇有不测，亚里士多德立如下嘱托：安提帕特^⑩、尼卡罗应为一切事宜的执行者。但直至尼卡罗^⑪到来之前，阿里斯托梅尼(Aristomenes)，提马恰斯(Timarchus)，喜帕恰斯(Hipparchus)，狄俄特勒(Dioteles)，和泰奥弗拉斯托斯(Theophrastus)(如果他愿意并且能够的话)负责照顾孩子们和赫皮莉斯^⑫和财产。

我的女儿成人以后，他们应让她嫁给尼卡罗，在她出嫁前或出嫁后，但在有子嗣之前，如果她有不测（可能不会，并且一定不会的），那么尼卡罗则有权力处理我儿子的和一切其他与他自己和与我们的有关的财产，让尼卡罗根据他对实际情况的判断来关照我的女儿和我的儿子尼科马可，就像他既是他们的父亲又是他们的兄弟一样。在娶我女儿之前或娶我女儿之后，但在有子嗣之前，如果尼卡罗遇有不测（可能不会），并且他已做了某种安排，他的安排有效。如果泰奥弗拉斯托斯愿意与我女儿一起生活，他将行使尼卡罗上述事宜。如果他不愿意，执行者应同安提帕特一起商议，按他们认为最好的方式处理我女儿和儿子的事。鉴于我和赫皮莉斯的关系以及她对我的无微不至，执行者们和尼卡罗应关照她的一切事宜，特别是，如果她想再嫁，他们应该让她以相配我们的方式出嫁。除了以前她已经得到的东西之外，他们还应从财产中分给她一 talent 白银[®]和三个侍女，如果她愿意，和她现有的那个女仆，以及从帕哈(Pyrrha)来的奴隶。如果她愿意在哈尔基斯(Chalcis)生活，她可占有园中的空房，如果在斯塔吉茹斯，她可占有家庭的房产。她希望哪里的房产，执行者应将为这些房子购置合适并使赫皮莉斯满意的家具和用物。

尼卡罗也应关照奴隶米尔迈赫 (Myrmex)，应使他得到与我们声誉相应的回报，让他回到他的朋友中去，给予他所应享有的，与他的奉献相应的东西。安布莱希 (Ambracis) 应该被解放。如果我女儿出嫁了，就给安布莱希 500drachmae^⑩和她现有的女仆。提拉勒 (Tirale) 除了得到她现有的女仆（那个为她买的女仆）之外，还应该得到 1000drachmae 和一个女仆。西蒙 (Simon) 不算过去给他供买奴隶的钱，或者再给他一个奴隶，或者再给他够买一个奴隶的钱。我女儿出嫁后，蒂可 (Tycho) 也被解放，斐洛·奥林匹斯 (Philoh Olympius) 和他的孩子也一样。凡侍奉过我的奴隶均不得出卖。要雇佣他们，等他们长到相应年龄之后，还他们以应得的自由。

执行者们还应关照我雇格里隆 (Gryllion) 雕的塑像，待完成后放置就绪，包括我准备让他雕的尼卡罗和普罗希努斯 (Proxenus)^⑪和尼卡罗母亲的雕像。就像已经完成了的阿林尼斯图斯 (Arimnestus) 的雕像一样。在他夭亡以来一直放置在那里以为纪念。我母亲的雕像应放置到奈迈阿 (Nemea) 的梅梅特 (Memeter) 或者其他最相宜的地方。

如果执行者在埋葬我时，要按皮西阿斯^⑫的遗愿，将她的骨骸和我的合葬在一起。如果尼卡罗有幸回归故里，他应实现我为他许下的愿，在斯塔吉茹斯

立一尊一丈高的石像以敬救主宙斯和女救主雅典娜。”

由于亚里士多德的朋友赫米亚斯 (Hermias) 是个暴君, 并且干涉邻邦事务 (比如干涉 Chian 政治), 致使赫米亚斯的敌人也反对亚里士多德。泰奥彭波斯 (Theopompus) 和忒奥克里托斯 (Theocritus) 都是出于这个原因而攻击亚里士多德。而反马其顿党人迪莫查里斯 (Demochares) 在他从政期间, 一直不停地把亚里士多德当作攻击对象。除了政治上的反对者之外, 亚里士多德还有许多理论上的敌人。亚里士多德在理论上十分敏感, 好辩, 学术上“得理不让人”。他在年轻时就卷入了和伊索克拉底的学生凯菲索多托斯 (Cephisodorus) 关于修辞学目的的争论, 而伊索克拉底和他的学生们在雅典政界和市民中极有名望。他的修辞学是当时的显学。亚里士多德和伊索克拉底学派的争辩一直不断。在亚里士多德的修辞学中经常看到亚里士多德对伊索克拉底理论的冷嘲热讽和直接批判。这就在雅典政界 (其中不乏伊索克拉底的学生) 和学界树立一大批敌人。柏拉图学园内的一批学者在同亚里士多德共事期间也少不了受到亚里士多德尖刻的批评。比如, 亚里士多德对本都的赫拉克利德 (Heraclide of Pontus) 的批判, 特别是对柏拉图的侄子, 柏拉图死后学园的主持人斯珀西

波斯 (Speusippus) 的批判。而以斯珀西波斯为首的柏拉图学园的后继者则把亚里士多德看成变节者，因亚里士多德公开批判老师柏拉图及他的学生们代表的理论，即理念论。苏格拉底的学生迈加拉的尤克莱德斯 (Eukleides of Megara) 建立的迈加拉 (Megara) 学派也是亚里士多德的宿敌，他们坚持爱利亚学派“万物不动”的理论受到亚里士多德的尖锐批判。毕达哥拉斯唯数论学派或诡辩学派更是亚里士多德批判的重点对象之一。因而得罪了当时的代表亚历西努斯 (Alexinus)。伊壁鸠鲁应是从亚里士多德思想那里受惠最多的思想家，但他的苦行主义和避世脱俗的生活态度与亚里士多德的实用求实的生活态度格格不入。他的反对教育和科学启蒙的思想致使他把亚里士多德看作理论上的敌人。在他看来，亚里士多德是一个狡猾的巧辩者和一天到晚忙于事务的人。他对亚里士多德的这种评价影响深远，连法国文艺复兴时的伽桑笛和意大利文艺复兴时的帕特里奇 (Patrizzi) 都受到这种评价的影响。卡尔·波谱在 20 世纪仍在传播类似见解。也就是说，欧洲文化中反亚里士多德传统渊远流长。

公元前 306 年，雅典的索福克勒斯 (Sophocles) (希腊悲剧诗人兼政治活动家) 公开用法律指控“逍遥学园”。说亚里士多德是“小器晚成，得志忘形”。

亚里士多德之所以年轻时没有名气，主要是他 20 年中潜心在柏拉图门下治学，既没有急于发表自己的著作，也没有分离出去建立自己的学派。他是为政治所迫离开学园到国外流浪时，他的学识才为外界知晓。亚里士多德的学生们也曾为亚里士多德作传，比如阿里斯顿（Ariston）就写过《亚里士多德传》，但均没有传下来。现在从他人的文献摘引中能看到的 earliest 亚里士多德传记材料是赫米普斯（Hermippus）（死于公元前 268/5 年）写的传记。但他的传记博采众说，良莠并存，其中有逸闻，有传奇，有笑林，不一而足。亚里士多德的敌人中伤也收入其中，以取悦于读者。据西方语文学专家称，希腊化时期的文风就是如此。他的著作对后来亚里士多德传记文献产生了极大的影响。亚里士多德在吕克昂建立了“逍遥学园”的说法就是他吹出来的。他还编造说，亚里士多塞诺斯（Aristoxenus）曾经说到，前 361—前 360 年间，柏拉图去西西里游学。雅典学园中的年轻学者开始建立新学园，以与柏拉图的学园竞争，后来又造谣说，分裂活动是亚里士多德带头起事的。赫米普斯想以此来证明，亚里士多德从年轻时就想成为一个独立的哲学家，并说在柏拉图还活着的时候，他就离开了学园。他还说，柏拉图的侄子斯珀西波斯死后，亚里士多德本可以名正言顺继承（被选为）主持人的位

置，但当时，他受马其顿王菲力浦的邀请缺席，所以才未被选上。后来亚里士多德从马其顿回到雅典，在吕克昂建立了自己的学园。他的这种杜撰，加上他自称是 Peripatetics（逍遥派）成员，使得数百年后的传记家难分其伪，把这种伪史认作是学派内的正史，加以接受。其实正如波利（Pauly）百科字典里指出的，在亚历山大时期，“逍遥学派”一称已经不是原来的意义，泛指从事文史研究的学者，因为在古希腊文史研究可以说始于亚里士多德。赫米普斯自称为逍遥派学者，丝毫不能说明他与亚里士多德的学生有任何关系。

赫米普斯之后 200 多年间有大量亚里士多德的传记问世，但一无所存。西塞罗（公元前 106 年生，前 43 年被刺身亡）游历雅典，看到亚里士多德学派已经瓦解。当时安提克（Antiochus）决心继承亚里士多德的传统，其结果就是亚里士多德学术著作的编纂。我们今天看到的传下来的亚里士多德的著作首先要归功于他的工作。但他并没有留下亚里士多德传记作品。此时的亚里士多德传的标准本仍是赫米普斯的“传奇”。

按这种“传奇”的说法，亚里士多德一开始在雅典靠作“江湖郎中糊口”（泰迈欧斯语）。有人还说，他一开始在雅典靠父亲的遗产度日，后来遗产被他

挥霍一空，于是不得已到北方当了壮丁。但行伍生活他又受不了，于是逃到江湖上当庸医骗钱糊口，后来实在混不下去，才跑到柏拉图的门下，把学园当避难所（伊壁鸠鲁语）。也有人指责亚里士多德忘恩负义，不敬师长（欧布利德斯语）。又有人谴责他衣着华丽（阿利安语）。他事事插嘴、无所不知，嘲讽成性（狄奥泽尼斯语），令人厌恶。甚至还造谣说，在柏拉图在世时亚里士多德就纠集自己的学派与老师对立，甚至在色诺克拉底（Xenokrates）不在的情况下，向年事已高的老师柏拉图行衅：当时柏拉图年近八旬，因此记忆减退。有一次，恰逢色诺克拉底不在，斯珀西波斯生病，亚里士多德带着一群学生到柏拉图那里去与老人争论。他们步步紧逼，以致老人不得不从学园的大厅退到花园里。后来斯珀西波斯出面，亚里士多德等一群怯懦之徒畏于斯珀西波斯的威严，才退出柏拉图居住的殿堂（阿利安语）。还称，亚里士多德的行为使柏拉图反感，所以，柏拉图所有对话中没有提到过一次亚里士多德的名字。关于亚里士多德的个性也有许多说法，几乎都是他的敌人留下的。比如，说亚里士多德是花花公子。只因为他对亚历山大大帝阿谀奉承才得以接近马其顿宫廷。死后他留下的钥匙就有 76 把（又说 300 把）之多。而且性行为放纵，甚至与学生关系暧昧。还说，他为人吝啬，

他用来暖胃装在皮口袋里的油，用过后又拿去卖钱。爱管闲事，多嘴多舌，（以上材料均引自 E·策勒尔的《希腊哲学史》第 2 部第 2 卷全书共三部六大卷 5500 多页）还说他腿有缺陷，说话粘舌，即中国人说的大舌头。还说他的学生在他睡觉时观察他。为了使自己不要睡得太久误了思维工作，亚里士多德入睡时常常手里拿一个金属球，下面放着一个盆，金属球掉到盆里，亚里士多德便被声音惊醒，便又开始他的科学思考。亚里士多德的长相如何也是这些传说议论的内容，而且至今也是悬而未决的问题。今天的亚里士多德的头像也是后人据推测而作。有人说，他塌鼻子，小眼睛。今天看到的亚里士多德的“天庭饱满”，“一口美髯”肯定不是真相。

关于亚里士多德的生平，我们只知道这些。他在那个政治动荡的年代，有什么政治活动和言论，各个时期写了些什么著作，我们均不得而知。至于今天传世的亚里士多德著作中，哪些是在柏拉图学园中写成，哪些是离开学园后完成的，西方学术界也众说不一。他们的观点大致分为两派，一派认为，在柏拉图学园内，亚里士多德是个柏拉图主义者，他此时所写的对话几乎无存。现传世之作均为离开学园后的作品。另外一派正好针锋相对，认为现在传世的著作相当大的部分为亚里士多德在柏拉图学园内进行讲学

和研究时写下的讲稿和研究笔记。这些观点都是学者根据对亚里士多德著作文本进行语言学分析得出的结论，没有人能找到直接的历史实据证明自己的论证。不是古希腊亚里士多德文献专家，要想对此作出判断几乎是不可能的。作者本人只能说，凭直觉更倾向于后一派的想法。好在这一点并无碍我们对亚里士多德思想的一般了解。既然没有更多的传记材料可讲，我们只好满足于通过对他的思想来了解亚里士多德了。

中国的一句俗话叫“文如其人”倒可聊以安慰我们的不足之心。

亚里士多德是对整个欧洲文明影响最大的两位古希腊思想家之一（另一位是柏拉图）。无论是在自然科学中还是在人文科学中，没有一个部门的基本概念中不包含亚里士多德的思想遗产。亚里士多德的这些思想与概念已经融化到欧洲人的日常生活和科学研究活动之中，成为他们思想和语言的基本成分，以至于大部分西方人天天在亚里士多德的灵魂之中生活却对此毫无知觉。

古代图书馆的亚里士多德著作的抄本目录中，列在他名下的书名有 197 卷。从内容上看，他的著作涉及了当代科学的几乎所有重要门类。他的著作包括：《论正义》、《论诗歌》、《论健康》、《论灵魂》、

《论幸福》、《论科学》、《论种与类》、《论推理》、《论定义》、《政治理论讲演（8卷）》、《论修辞术》、《论毕达哥拉斯》、《论动物（9卷）》、《论植物》、《天文学》、《荷马问题（6卷）》、《论磁性》、《奥林匹克英雄录》、《论尼罗河》、《解剖学（7卷）》、《论生灭》、《论艺术》、《伦理学》，还有法律著作多卷，政治发展史多卷，思想史多卷，心理学、生理学；此外还有动物学、生物学、植物园艺学，还有化学。机械力学，数学的著作；物理著作有：论空间、论时间；哲学著作有形而上学、知识论等等。只要提出一个科研分支，一定能找到亚里士多德在其中工作的文献记录；随便提出一种人类生活的方式，就能找到亚里士多德关于这种方式的讨论！亚里士多德科研领域之广阔，的确是前无古人的。所以西方学者认为，欧洲自然科学和人文科学基本学科都是由亚里士多德奠基的。在他以前，既没有学科分类思想，也没有专科的研究，更没有作为一个独立学科所必备的基本学术术语。亚里士多德白手起家，对自然事物作了分类、并按门类对它进行了研究，为其建立了基本概念。这些概念经过罗马人的转写，至今仍是西方自然科学思想的基石。后人称亚里士多德为西方最博学的思想家，他不仅当之无愧，而且还有“过之”。他不仅仅博学，而且在各个领域中都作出了独立的创造性的工作。

亚里士多德是西方科学研究的创始人，是古希腊思想的集大成者。首先他是一位自然科学家，同时又是一位思想深刻的哲学家。

了解亚里士多德的快捷的途径是阅读亚里士多德本人的研究笔记和讲课提纲。但是亚里士多德又“不是盏省油的灯”。根据个人的经验，作者愿向读者提供如下建议。初学者最好从读亚里士多德的《动物志》入手，然后再读《动物四篇》，之后就可以玩味《尼各马科伦理学》第1卷和《政治学》第1卷。对哲学感兴趣的读者可接着读《形而上学》第1卷1—2章，《范畴篇》前半部分以及《物理学》第1卷。我想，在有了这些经验之后，读者已经有进一步作出自己选择的能力。如果读者想找最难读的段落来试自己的思维敏锐程度，那么可以选《论灵魂》第3卷第5章，《形而上学》第7卷至第9卷，《解释篇》12—14章，《尼各马科伦理学》第7卷1—11章，最后还有《形而上学》第13卷和第14卷。这最后两章文字如果手头无注释的帮助，我建议还是放到以后再说。

注 释

- ① Ingemar Duering “古代传记传统中的亚里士多德” 1957年第459页。
- ② 《亚里士多德全集》中文版第1卷，第367—368页。

-
- ③ 《动物四篇》中译本第 21 页。
- ④ 同上书，第 35 页。
- ⑤ 《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 288 页，参见《形而上学》Hermann Bonitz 的德译本。
- ⑥ 参见《论灵魂》《亚里士多德全集》中文版第 3 卷，第 83 页。
- ⑦ 同上书，第 78 页。
- ⑧ 《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 85 页。
- ⑨ 普鲁塔克《亚里山大》55 节。
- ⑩ 雅典的马其顿执政官。
- ⑪ 亚里士多德的继子。
- ⑫ 亚里士多德的第二个妻子。
- ⑬ 计有 26.2 公斤。
- ⑭ 希腊银币。
- ⑮ 亚里士多德的叔父。
- ⑯ 亚里士多德的第一个妻子。

二 亚里士多德走向权威之路

在东方的流传

亚里士多德不去强求理论体系构建，而是事实，重他人和前人的经验，但又不盲从，强调亲自批判地审视，如果可能，就亲自检验；既自信又不狂妄自大，十分谨慎从事，对自己的个人研究的限度有自知，将真理的完善企望于人类的后来者。即便从今天的标准看来他也算得上一个严谨的科学家了。但这样一位并不固执己见、惟我独尊的，开放型的科学家，怎么成了中世纪文艺复兴、乃至近代初期压制民主，压制新思想，扼杀不同看法，包括科学上的新发现的“反动思想权威”呢？这与亚里士多德的著作和思想传播的历史有直接的关系。亚里士多德生活的年代距今已有 2300 多年。那是一个没有印刷术的时代。

文章著作全部靠手抄，靠口传，靠在集会上朗读中流传。所以有没有自己的学派，学术团体或者学生群为作家从事宣传鼓吹，对其手稿进行整理传抄，对一个思想家能否在那个时代发生影响是至关重要的。否则，即使思想再杰出，作品再丰厚，也会静静地被淹没在历史的长河之中。如果把亚里士多德思想传播情况同柏拉图加以比较，就可以具体地看到有无自己的学派在那个时代的重要性了。

柏拉图在雅典学园执教、作学派首领 40 年之久，在他在世时，已经形成了相当稳定的学派传统，而且延续了几个世纪。若不是致力于推行天主教的罗马帝国皇帝查士丁尼一世（Justinian）于公元 529 年将学园强行关闭的话，柏拉图学园也许今天还在招生。即使如此，学园也存在了 900 年之久。更重要的是，柏拉图生前，他的学生们就从事老师学说的整理、传抄和宣讲工作。他死后，学生马上着手整理传抄柏拉图全集。所以柏拉图生前写成的所有重要著作几乎都保存下来了。古代思想家引用的柏拉图思想几乎都可以在全集中查到。现在人们甚至还能见到保存了 2400 年之久的柏拉图时期他的著作的手抄本。在古代柏拉图的著作的流行相当广泛。

亚里士多德的情况则完全不同。他公元前 367 年入学园，一直学到柏拉图去逝，共 20 年之久。很早就开始学园内执教，并且把自己的讲课内容写成讲稿。在公元前 350 年前后，亚里士多德已经发表了不少“对话式著作”。最著名的有欧德摩斯 (Eudemus) 和论哲学。这两篇对话都涉及到对柏拉图理念论的继承和批判。这是中世纪人们构建亚里士多德神学的主要依据。他们把亚里士多德非人格的“第一运动”（神）解释为人格化的神性。中世纪人们能看到的另外一篇文章就是 Protreptike（公开信）。亚里士多德想通过这封信向世人解释清楚哲学对于人的意义。近代人称这篇文章为“科学研究的颂歌”。在这期间他还写作了大量的逻辑学著作和伦理学著作。他的大部分著作都是通过自己讲课公诸于世，就算公开发表了。这些“公开”发表的著作中有些是已经整理成书的完整作品，有些是讲课或研究用的手稿。古罗马思想家西塞罗知道亚里士多德的著作，也常引用它。但是他书中引用的亚里士多德著作的原话，我们在今天的亚里士多德全集中一句也找不到。也就是说，尽管亚里士多德才智极高，通过他的著作的“发表”，他的手稿的借阅，个别的传抄，也为世人所知。当时也很有一定知名度。但他没有像柏拉图那样建立自己的学派、学园。20 年间，只是柏

拉图学园中的一位杰出学者，没有一群人在几百年间对他的著作加以保护、整理与传抄。因此到今天，古代人们熟习的为西塞罗引用的著作几乎都没有保留下来。现在保留下来的著作则大多不为当时学园外或亚里士多德的少数学生之外的世人所知。现在能看到的亚里士多德著作流传下来，倒是一段传奇式的故事。

过去一直认为，亚里士多德死于异乡之后，他的唯一一份手稿被泰奥夫拉斯特（Theophrastes）所继承。他死后又被斯凯珀希的尼琉斯（Neleus in Skepsis）所继承。而尼琉斯把手稿带回故乡藏在地窖中，以防人们的清缴。亚里士多德去逝 200 年之后，亚氏手稿才有今日之面貌。西方教科书中到处可见的关于亚氏手稿的传奇，真实性如何，学界仍有争议。根据莫罗希（Paul Moraux）和英格马·杜尔森（Inge-mar Duering）等一批专家的研究，亚氏手稿并非毁灭了 200 年后又重见天日的。尽管亚氏著作流传十分有限，但并非无人知晓。上面提到，西塞罗看到过亚氏的著作，埃及的亚历山大图书馆也存有一批亚氏手稿。但无论如何，亚里士多德作为一个非雅典人没有正式的公民权，所以不像柏拉图那样可以拥有自己的房地产，自己的学园和学派。他死后留下的只

有钱、奴隶、家具和相当可观的藏书和手稿。这批藏书及手稿的确留给了学生。他身后只有两个真正意义上的学生，一个是罗得的欧德摩斯（Eudemus of Rhodes），另一个是泰奥夫拉斯特。泰奥夫拉斯特在亚里士多德去世 4 年后建立并主持逍遥学园（Peripatos）。他们两人尽心保护亚氏手稿，传授解释亚氏思想。在泰奥夫拉斯特建立了逍遥学园后，欧德摩斯便携一部亚里士多德手稿抄本离开雅典，回到故乡罗得，在那里建立了一个研究亚里士多德的小团体。二人死后，亚氏学派几乎后继无人。这部分手稿下落不明。伊壁鸠鲁在雅典仍能读到亚里士多德的手稿，可见亚氏著作仍在一些学者中有影响。伊壁鸠鲁的学生科洛提斯（Kolotes）也曾著文批判亚里士多德哲学。拉尔修的著作证明，亚里士多德的《优存模伦论学》在当时还能见到。^①尽管如此，除了上述学者挖空心思地发掘出来的几句话之外，在希腊化时期的文献中亚里士多德极少被人引证。这同柏拉图形成了极鲜明的对照。如果我们关于亚里士多德的知识，只限于西塞罗和拉尔修等人的记述的话，那么我们今天所知道的亚里士多德也和我们今天所能了解的德谟克里特一样悲壮：一个伟大的天才，著作等身，学术渊博，思想精深，但能见到的只是十几页断简残篇。一位虚无缥缈中的学术巨人。有幸的是，亚里士

多德的部分手稿出于偶然的会被流传了下来。

据学者们考证，泰奥夫拉斯特比他的学生尼琉斯大不了几岁，泰奥夫拉斯特去世时尼琉斯已经 70 多岁。他继承了亚氏手稿和图书馆，没做什么工作。他把继承下来的大部分图书卖给或赠给了亚历山大图书馆。亚氏手稿的确被他保存下来，带回故乡斯凯珀希，但 200 年间没有对它作任何研究。而在雅典还应有某些抄本留在私人手中。卖给亚历山大图书馆的书中应该也有亚里士多德著作的手抄本。泰奥夫拉斯特在世时，埃及皇帝索泰尔 (Ptolenaios Soter) 曾建议泰奥夫拉斯特把逍遥学园迁至亚历山大，但被拒绝。但泰奥夫拉斯特派他的学生斯特拉顿 (Straton) 和德尼特里欧斯 (Denetrios) 去亚历山大城。斯特拉顿后任皇太子的老师。德尼特里欧斯则管理图书馆。后来皇子继任后，下令广泛收集希腊古书和亚里士多德手抄本。拉尔修所列的书目均为当时亚历山大图书馆所藏。凯撒大帝占领埃及之后，下令把亚历山大图书馆迁至罗马。正当全部图书手抄本已装筐，运至亚历山大港待运时，亚历山大爆发了反罗马占领者的起义。囤放在港口的全部 4 万多卷图书手抄本被焚烧殆尽。所以拉尔修所列书目与我们看到的亚里士多德全集目录有很大出入。今存的亚里士

多德著作应为尼琉斯带回故乡的那部分手稿以及流散在民间的个别抄本。

公元前 1 世纪时，有一个非雅典出生的雅典公民叫阿佩利孔 (Apellicon)。他曾力图领导雅典人反对罗马人的占领。他腰缠万贯，又有文化修养，有收藏古书的癖好。他利用各种机会搜罗古书抄本。甚至将雅典国家档案馆的国民议会的原始决议也偷出来变为私藏。此事败露后，他不得不短期离开雅典，到外地避难。在外地避难期间，他耳闻斯凯珀希的尼琉斯曾继承了泰奥夫拉斯特的图书馆的藏书。后来为管理斯凯珀希的帕加蒙 (Pergamon) 官员所有。于是，他亲赴斯凯珀希找到了这批藏书，并出重金将其买下，带回雅典，并且聘人抄写副本。对此他十分自豪，甚至在他自铸的银币上除了铸有他自己的名字外，还铸上了亚里士多德的名字。

在雅典反罗马占领的战争中，阿佩利孔可能是军事首领。经过长年苦战，公元前 86 年由苏拉 (Sulla) 率领的罗马军队占领了雅典。阿佩利孔战死疆场。他的万贯家私，特别是他的金银财宝古玩艺术品和大量古书 (手抄本和原稿) 成了战胜者苏拉的战利品之一被运往罗马。另外一个罗马人卢库卢斯 (Lucullus)，也是一个希腊文化的爱好者，他不但为

罗马收集了大量古书，并且把被俘虏的希腊学者蒂兰农（Tyrannion）（公元前 71 年被俘）从希腊城邦 Amisos 带到罗马，对其待如上宾。并请蒂兰农专门负责组织整理罗马人从希腊各地掠夺来的手抄本图书，编目后共计 3 万多卷。在蒂兰农的支持下，阿提库斯（Atticus）（公元前 109—公元前 32 年，西塞罗的朋友）开始出版图书（手抄本）。西塞罗在著作中多次提到蒂兰农。西塞罗正是通过蒂兰农才得以见到亚里士多德的手抄本。

公元前 46 年，苏拉的儿子去世以后，全部图书馆都在蒂兰农的掌管之下。当时的罗马学者已经开始把亚里士多德同柏拉图置于同样重要的地位，成为他们共同崇拜的最伟大的两位哲人之一。阿提库斯甚至把亚里士多德塑像放在工作室里。此时蒂兰农鼓励他的学生安德罗尼库斯（Andronikos）（活动于公元前 70 年左右）整理出版（即手抄出售）亚里士多德理论著作。安德罗尼库斯是真正编辑出版亚里士多德著作的人，他的工作使我们后人得以在 2000 年之后仍有幸同亚里士多德进行对话。安德罗尼库斯在罗德（Rhodos）地方受的教育，受到欧德谟（Eudemos）的亚里士多德研究团体的影响。所以，他在某种意义上是当时已属凤毛麟角的亚里士多德的再传弟子。恰好他又在罗马图书馆供职，又恰巧罗马

人把亚里士多德手稿掠到了罗马图书馆！这事发生在亚里士多德死后，除少数学者外已无人提及他的300年之后。亚里士多德著作的“第一版”是公元前30—前20年之间编辑完成的，前面有编者的序。除了阐述了编选的原则外，还列出了亚氏著作的目录，其中包括没有选到理论著作集中的著作的目录。在这套著作集的编辑中，安德罗尼库斯力图使亚里士多德呈现出当时流行的哲学的面貌：一以贯之的有系统成体系的哲学。可是亚里士多德本人，从来没有写过教科书，有幸到罗马的大图书馆安家的手稿大部分都是应研究之需写下的笔记，据问题研究进展程度而录下的讲课手记，亚里士多德称它们为“资料集”（*μεθοδοι*）。随着时间的推移，问题的深入，对世界接触的广泛，亚里士多德在不断修正改变着自己看法。在此之前，人们从来没有亚里士多德哲学体系的印象。只有他在各种不同问题上的不同看法，以及与柏拉图及其学生的机智深刻的争论。用今天的话讲，亚里士多德更像一位自然科学家，在自然科学研究之余乐于从事哲学评论。他并没有想到过建立自己的体系。经过安德罗尼库斯编辑的理论著作集的出版，使亚里士多德有了一幅全新的面貌。现在的亚里士多德全集就是按安德罗尼库斯的编辑出版的。文章编排本身就是有明显的系统性。形而上学

(metataphysika)一词就是他首创的。一个科学家、教育家，科学研究的组织者、问题的评论家变成了俨然以建立庞大完整体系自居的傲慢的理论学术权威。其实，“体系”(System)这个词是公元后才有的。在希腊人那里根本无此概念。亚里士多德明确讲过，任何一个人都可以对真理的发现作出自己的贡献。“在这里时间是一个杰出的发现者和开拓者，技术的进步就是这样为后继之人所完成的，每个人都可以补充其不足。”^②

安德罗尼库斯编辑的亚里士多德著作集的出版是亚里士多德主义的始作俑者。一时间有几十本著作供人们讨论。对拉丁文学全盛时期、奥古斯都的罗马时代来说，亚里士多德的希腊语和讨论问题的风格已经十分陌生。只有少数希腊研究学者可以读懂亚里士多德的著作，进入亚里士多德的问题。为亚里士多德的著作译写系统提要成了当时代的要求，就像经过“文化大革命”洗劫之后，今天中国有把二十四史和先秦诸学译写成白话文的一样必要。最早从事这项工作的是罗马皇帝的朋友大马士革的尼古劳斯和皇帝的另一位朋友阿里奥斯·迪莫斯则。首先被写成简介的是逻辑学、物理学、形而上学和伦理学。逻辑学还被用作修辞学教科书。当时的人们力图从物理学和论天体等著作中寻找亚里士多德的宇

宙论。但并不成功。此间还把冒牌伪作《论万有》（或《论宇宙》）当成亚里士多德的经典作品加以宣传。这时以及整个中世纪都没有怀疑过这本书为亚里士多德的作品。它是少数几本早在罗马时期被全文翻译为拉丁文的所谓亚里士多德著作。它成为根本不能理解希腊文的中世纪欧洲人了解亚里士多德的主要源泉！其他著作几乎都有注释，唯独亚里士多德的最有特色的动物学著作根本没有引起人们的兴趣，它无简介，也无评注。从罗马皇帝时代起一直到晚期中世纪，人们感兴趣的，不断研究的都是这种已经干瘪的压缩式的亚里士多德！今天我们还知道一系列罗马帝国时期亚里士多德评论家的名字。西方学者还从阿拉伯文献中查到，当时某个叫托勒迈欧斯（Ptolemaios）的，他写过内容丰富的亚里士多德传记的书，该书是以安德罗尼库斯的材料为基础的。

罗马的图书馆和亚历山大图书馆曾在西方文化古籍保存中起了举足轻重的作用，亚历山大图书馆图书遭焚后，在罗马图书馆的帮助下，又恢复了藏书规模；后来罗马图书馆被焚烧之后，亚历山大图书馆又帮助罗马图书馆重建。这两个地方云集了主要的亚里士多德研究者。只有在这里才得以目睹新发现的亚里士多德抄本。学术渊博的布鲁塔克因为没有到过这两个图书馆，所以他只看到过亚里士多德的

早期对话。对我们今天谈到的《亚里士多德全集》的内容，他一无所知。伊彼克泰德（Epiktetos，60—140）的对话还告诉我们，在公元100年左右，亚氏逻辑学被称为推理技术作为教科书在学校使用。于是逻辑学在当时影响了一代学者：数学家、天文学家、地理学家。托勒密语法（Klaudios Ptolenios）创建人阿波罗尼欧·狄斯克罗斯（Apollonios Dyskolos），他的儿子希罗第安（Hirodian）以及名医博物学家伽兰（Galen）都是在亚里士多德新发现著作的影响下成就自己学业的。当时甚至一些亚里士多德的业余爱好者，即一些执政官也成为亚里士多德的“新著”的研究者。

总之，在亚里士多德去逝500年后，公元100—150年，亚里士多德又重新受到人们的重视，被人们研究和推崇，但这些工作依据的主要是第二手材料，他们都是通过拉丁文的简写本来了解亚氏思想从事研究工作的。这些拉丁简写本的作者往往依据自己的不同水平来解释亚里士多德。亚氏书中的难点和他所不能接受的内容往往被避而不谈。

罗马帝国皇帝马库斯·阿乌里留斯·安东尼努斯（121—180年、162年继承皇位）在位时又下令在雅典建立亚里士多德逍遥学派讲席。亚里士多德又回到久违的“故乡”。十几年后，出现了古代最杰出

的亚里士多德评论家：阿弗罗狄西亚（Aphrodisias）的亚里山大。他的著作被后人称为亚里山大注释。亚里山大与别的评论家不同，他专门致力于用亚里士多德的语言和思想来注释亚里士多德的著作。尽管他作为一位思维敏捷的思想家，在许多问题上与亚里士多德的立场相左，但他尽量不让自己的思想去干扰亚氏著作的注释。他的注释又引用了大量的苏格拉底以前思想家的文献原文和现在已遗失的亚氏著作，成为我们了解这些思想家的思想和亚里士多德早期对话中的思想的重要来源。他的工作十分有成效。遗憾的是，他的工作并无后继者，他的著作均为希腊文，在拉丁语世界影响有限。当时斯多葛学派和伊壁鸠鲁主义已成为流行思潮，接着新柏拉图主义渐渐在哲学上占了统治地位，新柏拉图主义有意把古希腊各种思想融于一炉，构建自己的综合理论。它们接管了所有的学术组织，此后雅典再没有独立的亚里士多德或逍遥学派的独立阵地了。

此后的发展是新柏拉图主义影响下的各种哲学同基督教的希腊教父学（即用希腊语从事写作的教父）和拉丁教父学（用拉丁语从事写作的教父）之间的争论史。这两派都受到亚里士多德的很大影响。双方都致力于把柏拉图同亚里士多德协调在一起的工作。公元3世纪始，新柏拉图主义中从事亚里士多德

研究的人日增。早期有很著名的新柏拉图主义者，普洛丁的学生波菲利欧斯(Porphyrrios)。他给范畴篇等逻辑学作的导论，2000多年来一直是亚氏研究的经典著作，他的范畴篇导论至今仍和中世纪时期一样作为导论和原文或译文一起出版发行。作德国哲学系学生的学习用书的德译《范畴篇》就是如此。最近又有学者把他其他导论译为英文出版。这篇导论也是后来唯名论争论的重要理论资料 and 思想来源。

在公元350年左右，在罗马东都君士坦丁堡聚集着一批来自小亚细亚学者，它们主要致力手撰写亚氏思想简介以普及他的思想。领衔者是第米斯托斯(Themistos)，他当时阅读了大量的亚里士多德的著作。但主要兴趣在逻辑学与伦理学。他在对普塞多尼欧斯(Poseidonios)(约前135—前51年斯多葛派哲学家)著作评注中公开声称要把柏拉图、亚里士多德、斯多篇哲学同东方的神秘主义融合在一起，构建一个哲学庞大的综合体系。从西塞罗的同代人阿斯卡隆的安提库斯(Antiochos of Askalon)到公元后200年的阿普列乌斯(Albinos Apuleius)，有许多人从事这种体系的构建工作。这种努力在叙利亚人伊阿姆布里修斯(Iamblichos，只知他死于公元330年左右)手里获得了最大的成功。也就是说，在这些学者手里亚氏思想研究的客观性标准被完全放弃。人

们为空谈和妄想大开方便之门。人们可以选取柏拉图，毕达哥拉斯和亚里士多德的不同方面的观点，撮合在一起，然后宣称，这就是亚里士多德的理论，它们对《形而上学》的评注就是这方面的典型例子。他的后继者普罗克罗斯（Proklos，410—485年，生于君士坦丁堡，死于雅典）则是具有批判性的世俗哲学家。柏拉图学园被关闭前的最后一位新柏拉图主义的代表是希姆普李克欧斯（Simplikios，活动于公元530年前后）。他的亚氏著作评注尽管思想非常贫乏，但是充满了古希腊前贤的引文，具有极高的文献价值。以上是新柏拉图主义的亚氏著作研究的发展线索。

与其对立的希腊教父们对亚氏著作的评注中，有代表性的是奥里根纳（Origenes，185—254）。他在公元3世纪初是亚历山大城基督教教义学校的主持人，他的思想和教育方法直接受到亚里士多德的影响。整体来讲，教父们更多的是受柏拉图思想的影响，但是亚里士多德的逻辑学训练是他们必不可少的进修课程。奥里根纳为把知识称为七艺：语法、修辞、对话、算术、几何、天文、音乐。他把七艺同基督教义统一在一起找到了相应的方式：“以色列的孩子们从埃及带来一些装饰圣殿之用的金器、银器以及衣装，就是科学宝藏的最好比喻。它们取之于异

教，服务于基督教之真理。”他以这一辩护为依据，努力对希腊文化和基督教之间的冲突进行调解。他的努力后来被人们称之为基督教人文主义（christian humanism）。后来大巴希里奥斯（Basileios）的兄弟尼撒的格里高尔（Gregor of Nyssa）以及奥古斯都都继承了奥里根纳的这一思想，从事“希（腊）为基（督）用”的工作，套用中国的说法，基督教为体，希腊哲学为用。比如，使用亚里士多德自然科学著作中的合目的论思想来诠释上帝创世的故事。这是亚里士多德研究在希腊教父学早期教父学中的情况。

在拉丁教父即后期教父那里，亚里士多德的处境便不大相同。拉丁教父们对世俗希腊文化持敌对态度。他们对希腊文化的了解已十分肤浅，很少研究第一手希腊文献。即使是被誉为最博学的希罗尼姆斯〔Hieronymus, 347—419 (402)〕的希腊知识也是传抄第二手评注材料而已。他们大都直接攻击亚里士多德，因为在流行的亚里士多德的评注材料中，亚里士多德的思想已失去了活生生的研究气息，成了干巴巴的教条式原则。而这些教条和原则又都是与基督教义相违背的。在这种第二手的拉丁评注中，亚里士多德在宇宙论上主张宇宙永存，根本不存在所谓创世问题。亚里士多德反对柏拉图的理念论，因此否定灵魂不死，否定神灵的存在。所以在拉丁教父看

来，亚里士多德是无神论和道德败坏的源泉。他的思想是教会的最大敌人。他反创世说，反灵魂不死说，反对对千年王国的到来，耶稣救世等预言的信仰。道德上，亚里士多德不认为道德是以神的恩赐、超验的理念为基础，而认为，通行的道德原则是环境的产物，在具体行为中个人对环境认识的积累和行为目的起着决定的作用。所以拉丁教父认为，亚里士多德是最大的异端。德尔图良（Tertullian，死于公元 222 年，生平不详）认为亚里士多德是异教徒手中的最强大的武器。后来，在公元 5 世纪，叙利亚的聂脱利派（Nestorianismus 即景教，唐朝时曾传入中国）和 11 世纪巴格达的伊斯兰正教反对亚里士多德完全出于同一理由。后来天主教会所以能够改变对亚里士多德的看法，接受其学说，并奉为正统哲学，完全取决于后人对亚里士多德的有意识的基督教式诠释或基督化。最大的拉丁教父奥古斯丁在盛年学了些希腊语，可以看懂希腊文圣经（圣经的希腊语是希腊化时期的简化了的希腊语，为适应向下层人布道的需要，文体十分通俗易懂，口语化，古希腊文献则是用古典文学性希腊语写成。亚里士多德的希腊语是介于古希腊语与希腊化时期希腊语之间的过渡性的书面体希腊语）。亚里士多德的书他只读过《范畴篇》，而且是读的由马里乌斯·维克托里努斯（Marius Victo-

rius) 翻译的、在学校被定为教科书的拉丁文本。关于亚里士多德的知识都取自第二手的介绍：西塞罗、阿普里乌斯 (Apuleius, 125—161、180) 以及卡尔希第乌斯 (Chalcidius, 生卒不详, 通过他的柏拉图《蒂迈欧篇》注释留名后世) 写的注释。囿于他对亚里士多德的了解十分有限和肤浅, 所以他扬柏 (拉图) 贬亚 (里士多德)。他对这二位希腊前贤的态度对西方后世界产生了不可估量的影响。后来教会中凡是反对亚里士多德的人无一例外地都引奥古斯丁为权威。所以人们认为, 奥古斯丁是古典时代与中世纪时代思想的分界线。公元 395 年有能力统治东西方罗马帝国全境的最后一位皇帝大梯奥多希乌斯 (Theodosius of the Great) 去世。在他的统治下, 布列顿 (今英国), 盖尔特 (Gallien 今法国) 和西班牙全在帝国的版图之内。在他之后, 罗马帝国西部为北方日尔曼各部落的移民占领。罗马城为西哥特处在尚无文字的发展阶段的日尔曼蛮族的统治之下。西部帝国进入了没落时期。在西部渐入黑暗的过程中, 还有两颗孤独的文化之星闪烁: 博文修斯 (Boethius, 480—524) 和卡希奥多尔 (Cassiodor, 488—583)。

在通行拉丁语的西部罗马帝国中, 一直到 12 世纪初博艾修斯是人们了解亚里士多德的唯一来源。他是当时拉丁世界中极罕见的少数几个在雅典学习

过，并掌握了古典希腊语的学者之一。在他的《亚里士多德解释篇注释》的前言中这样描述他的计划：“如果上帝赐以我力量和福祉的话，我打算实施下述计划：我要把亚里士多德的全部作品移译为拉丁文，并逐一作注。他的敏锐的逻辑学，他的思想深邃的道德哲学，他对自然的冷静的思考，我要将所有这一切像他的作品原来那样，表达得井然有序，在翻译和我自己的思考中对这一秩序加以阐明。当我完成这项工作之后，我将致力于在柏拉图和亚里士多德的哲学之间建立一种更高的统一性，以便指明，所有关于两个哲学在各方面都是不一样的看法是根本错误的。事实上恰恰相反，在大多数的情况下，特别是在关键问题上，他们是一致的。这就是我在著述中要表达的内容，假如我有这样的机会，并且能活那么长久的话。”十分遗憾的是，他不但未能从上帝那里获得比别人更丰厚的恩赐，反而受到上帝的严厉处罚。公元 524 年博艾修斯被蒂奥德里希（东哥特日尔曼国国王，后在西罗马称帝）残酷处死，当时只有 44 岁。他的计划只实施了一小部分。他翻译的“范畴篇”“解释篇”以及其他几篇他自己的逻辑学短文共 7 篇，合成一集《工具论》。这就是中世纪西欧直到 12 世纪中期人们所能见到亚里士多德的著作的全部。他的论文集和他的代表作《哲学的安慰》使博艾修斯

成了早期中世纪西欧最伟大的学者。他的拉丁译文和哲学著作奠定了拉丁哲学术语的基础。他的《哲学的安慰》成了早期中世纪知识分子的世界观。

在这个时期，亚历山大城尽管仍然是欧洲文化的重镇，但日尔曼的野蛮统治下，亚历山大也在劫难逃。从公元3世纪始，罗马帝国皇帝卡腊卡拉（Carausius, 188—217, 211—217 称帝）极力反对亚里士多德哲学。他自以为是地认为，亚历山大大帝是在亚里士多德的挑唆指使下被人谋杀的。于是这位以亚历山大大帝自居的罗马皇帝声言要进行血腥报复。于是在亚历山大城展开了一场“焚书坑儒”的大屠杀。一代人之后，275年，罗马皇帝奥勒良（Aurelian, 270—275, 270—275 在位）统治下大批学者居住的布鲁凯昂区被夷为平地。100年后，塞拉佩昂区也被摧毁，亚历山大图书馆的剩余藏书被付之一炬。学者认为，亚历山大图书馆的被焚事件与1400年后攻占焚毁巴士底狱有同样划时代的意义。一个象征着愚昧的得逞，一个象征着自由文明的胜利。至此亚历山大不复有图书馆。415年，当奥罗希乌斯（Orosius, 西班牙历史学家，神学家，活动于414—417年）由奥古斯丁处去希罗尼姆斯（Hieronymos, 教父, 354—420）处的路上途经亚历山大，他在参观时看到神庙中书架林立，但均空空如也，一本书也不见。尽管如

此，许多出身显贵的东方学者仍然慕亚历山大之名千里迢迢地来亚历山大求学，听学者讲课。当时的领衔人物是阿蒙尼奥斯·赫尔梅乌（Ammonios Hermiou，550年左右）。他身边聚集了一大批亚里士多德的注释家。他们开始都不是基督徒，后来才有一部分皈依基督教，其中最著名的学者有约翰内斯·菲罗庞努斯（Johannes Philoponos，490—570），叙利亚和阿拉伯人称他为语文学家约翰内斯（Johannes Grammatikos）。菲罗庞努斯是力图用亚里士多德思想来证明基督教真理的第一人。他写了一系列的亚氏著作的注释，收集大量材料同异教徒希姆皮里克欧斯（Simplikios）进行论辩。他的思想影响极其深远，穆斯林神学，犹太教哲学，以及整个欧洲的中世纪的经院哲学都受到他的思想方法的影响。人们称他为最后一位亚历山大学者。但他思想中的自然一元论思想，引起了天主教会的不满。他的著作构成天主教神学的基础，他本人却被斥为异端。菲罗庞努斯之后亚历山大城的学术活动日渐衰落。其后的斯台凡努斯（Stephanos）深受教会赏识，成为名扬四海的哲学家，柏拉图亚里士多德思想的解释家。但他关于官方名声与他的亚里士多德注释质量正好成反比。他于610年应罗马皇帝海拉克来斯之召去君士坦丁堡宫廷就职。

公元 530 年左右，三大文化阵地意大利、亚历山大城和雅典均告衰落，梅洛因统治下的法兰西王国战争不断，根本无暇消遣高级文化生活。在欧洲只有两个人还埋头希腊典籍，即塞维拉主教伊西多尔 (Isidor) 和亚威修道院里的贝达·文内拉比里斯 (Beda Venerabilis)。学术研究的中心开始东移，叙利亚和波斯在以后好几百年内都处在文化研究的领先地位。那里成了亚里士多德传统的保护区。位于西叙利亚的是安提奥凯亚 (Antiocheia)，位于东叙利亚的是艾德萨 (Edessa) 和西部的大马士革，东边是波斯湾上的巴士拉 (Basra) 和贡德—沙普尔 (Gunde—Schapur)，北部有艾德萨，哈兰 (卡尔哈) [Harran (Carrhae)]，勒塞那 (Resaina) 和尼希比斯 (Nisibis) 等阿美尼亚边境上的一系列城市。

叙利亚在希腊化时期就已经是古希腊文化的活动中心。在公元 5 世纪，近东地区就圣子的本质问题进行了一场十分激烈的争论 (耶稣是否为玛丽亚之子，耶稣是否有一部分人的属性等)。在争论中，腓尼基国艾麦萨地区的大主教奈麦西欧斯 (Nemesios) 于 400 年发表了一篇《论人的本质》的文章。他从亚里士多德出发，利用大量传统材料对人的真正本质这一问题作了详尽的讨论，对争论发生决定性的影响的是 451 年召开的天主教大公会，会议经过争论，

聂斯托派和唯一本质教派均被宣布为异端。于是两个教派的信徒东迁到叙利亚和波斯建立了自己的教会和宗教团体。他们甚至远游汉地，将其信仰带到中国腹地。这就是古书中记载的景教。聂斯托教派（景教）的学者在艾德萨建立了所谓波斯学院，主持者是伊卜阿斯（Ibas）。他把大量亚里士多德著作译为叙利亚语。5世纪末，波斯学院迁至尼希比西，其中一部分学者则到了贡德—沙普尔，并在那里建立了叙利亚—希腊科学研究院。他们在库斯路耶斯（Chosroes）的领导下将大量柏拉图和亚里士多德著作译为巴列维（古波斯）语。这些译文对于后来巴格达的希腊研究的复兴有十分重要的意义。

唯一本质论者（Monophysen）与公元6世纪在黎塞纳的塞尔几乌斯（Sergius of Resaina）与亚格比教派（Jacobists）统一，他们在这里继续从事亚历山大城的文化传播，并且结识了在亚历山大城求过学的菲罗庞努斯（Philopnos）。对菲罗庞努斯来说，哲学就意味着亚里士多德哲学。他对亚里士多德著作翻译经常受到叙利亚—波斯学者的称道。他影响最大的译本是列入亚里士多德全集中的伪作《论世界》，菲罗庞努斯后来受到唯一本质派的谴责，因为他居然把亚里士多德算作耶稣的使徒，称他为第十三使徒。

公元 7 世纪，阿拉伯世界动荡不安，学者被迫逃到修道院中。其中最著名的修道院是坤内斯林（Qennesrin）的修道院（位于艾德萨西南部尤福拉特，Euphrat）。那里的主教希伯克哈赫（Sebokht）是 640 年左右最著名的学者，他著述甚丰。其中有一本依亚里士多德的前分析篇缩写的《推论术》十分有名。他的学生中有三位杰出的亚里士多德研究家，其中最重要的是艾德萨的亚克布（Jakob of Edessa）。他是一位伟大的希腊文化的爱好者。他将大量希腊文献译为叙利亚文，并对许多旧译本作了校订。他的译文以缜密精细著称。

随后，阿拉伯人入侵东罗马帝国，占领了埃及（包括亚历山大城）、叙利亚地区。阿拉伯人在那里发现了丰富的以希腊文化为基础的文化宝藏。过去一直传说，阿拉伯人占领亚历山大城以后，把图书馆付之一炬。近人研究证明，^③这种传说并不符合历史事实。因为，此时在亚历山大城里并不存在任何图书馆和学校，它早就被信奉基督教的东罗马皇帝焚毁殆尽。在公元 595 年亚历山大城有三个不同派别首领同时任大主教之职，争权夺利，相互争吵不休，令人憎恶。埃及的克普特人的后裔把阿拉伯人的占领看作解放。而且阿拉伯人占领之后，仍不断有年轻人来亚历山大城求学。公元 9 世纪，胡安（Hunain）还能

在亚历山大城买到大量希腊手稿。1000年的时候，那里还有著名的数学学校。但在奥马尔（Omar）占领该城后，他说服学者迁至安提奥卡继续讲学。阿尔·法拉比（Al-Farabi）在《论哲学之后和它的出现》一书中写道：伊斯兰占领该城后“亚历山大城的学校迁至安提奥卡，并一直办到没有了教师为止。其后，两个学生带着书离开该城。一个来自哈兰（Harran），另一个来自梅尔乌（Merw）。来自梅尔乌的人的学生是伊卜拉罕·阿尔·马尔瓦兹（Ibrahimal-Marwazi）和约翰纳·伊本·哈伊兰（Johanna ibn Hailan）。来自阿兰人的学生是主教以色列和丘瓦伊里。后面这两人去了巴格达。以色列在那里进一步从事神学研究的同时，丘瓦伊里开始招生授课。约翰纳·伊本·哈伊兰后来也成了神学家。伊卜拉罕·马尔瓦兹也在巴格达安了家。他的学生是马特塔·伊本·尤娜。”这段文字的作者阿尔·法拉比本人就是约翰纳的学生。

学校由安提奥卡向哈尔兰的迁移应在718—720年间（阿拉伯人占领埃及80年以后）。在这期间，波斯—叙利亚同拜占廷的东罗马帝国关系尚好。经常有人到拜占廷购书，阿拉伯人将购得的书或战争中缴获的书收集到一起，建立了图书馆。菲罗庞努斯的主要著作《智慧之渊》应是在阿拉伯人占领时期完成

的。学校迁入阿兰完全可以理解，因为当时那是商队贸易重镇，历来文化发达。当时对希腊文化恨之入骨的叙利亚信奉基督教，不怀好意的戏称阿兰为“希腊城邦”。

公元 762 年，巴格达建成新都。公元 9 世纪起，学者们纷纷云集巴格达。于是这里在阿卜巴西德 (Abbasiden) 的领导下诞生了文艺复兴运动。开始，巴格达宫廷从贡德—沙普尔邀请聂斯托教派的医生来当御医。首先受聘的是格奥尔格·伯克赫西索 [Georg bar Bokhtiso, 765 年是阿里—曼苏尔 (al—Mansur) 的御医]。在哈隆—阿尔·拉什德 (Harun ar—Raschid) 继位后巴格达开始繁荣。820 年起，在哈里发阿尔—曼努因的统治下，文化事业日见发达。这位哈里发还在巴格达建立了科学院 (Bait—el—Hikma, 即学术之府)。他给科学院下达的任务就是把希腊文的、叙利亚文和巴列维文的所有科学文献全部译为阿拉伯文，以供一般阿拉伯知识分子研究。在这批翻译者中最杰出的有叙利亚人胡乃因 (Hunain)、他的儿子伊斯哈克 (Ishaq)，来自哈兰的萨比人 (Sabier) 塔比特·本·库尔拉 (Thabitben—Qurra)，和希腊人 (来自君士坦丁的鲁卡斯儿子) 库斯塔·本·卢卡 (QustabenLuga)。公元 9 世纪，巴格达文艺复兴时期的众学者几乎都不是阿拉伯人出

身而且大都是基督徒，起码不是伊斯兰信徒。也就是说，真正意义上的阿拉伯的希腊学传统始建于阿尔·法拉比（al-Farabi，即《论哲学之名》的作者）。

新都巴格达云集了来自希腊、叙利亚、波斯各个学院、修道院的哲学家、医学家、自然科学家。当时的理论权威就是希腊先哲，其中首推亚里士多德以及从亚历山大到菲罗庞努斯的一大批注释家的注释。医学方向是对希波克拉底（Hippokrates，前460—前377年）和卡拉著作的研究整理。数学、地理、几何是以托勒密为权威。几何当然是非欧几里德莫数。翻译家中最杰出的是胡乃因（Hunain），西方称他为约翰尼修斯（Johannitius）。他生于809年，精通叙利亚语、阿拉伯语、波斯语和希腊语。他的大部译著和个人著作都是用阿拉伯文写成的，也有少量是叙利亚文的。他重新校订了大量的译本，特别是塞尔几多斯（Sergius）的译本，自己也翻译了大量柏拉图和亚里士多德的原著及文献。他在一封信里这样描述他自己的工作：“作为20岁的年轻人我就已经为贡德—沙普尔的一位医生翻译了这部书。当时我使用的希腊文手抄本中有不少错误。后来在我40岁左右的时候，我请我的学生胡拜施（Hubaisch）校订这本译文，因为在这期间我又收集到了这本著作的其他希腊文手抄本。我把这些抄本加以比较，首先确

定下来哪是正确的希腊文本，然后再将其同叙利亚手抄本相比较，对其作出进一步订正。这就是我作为一个翻译者平时的工作方法。”他的工作认真仔细是可以想见得了。9世纪以后，由于希腊文献的阿拉伯语的译文的出现，叙利亚文译本很快退出流通。大部分逐渐佚失。总之，雅典衰落后，希腊文化是通过亚历山大城，经叙利亚后到巴格达而继承下来，最后得以流传全球。叙利亚文化对阿拉伯文化的意义就如同希腊文化对罗马文化的意义一样。西方学者认为，巴格达的文艺复兴简直就是西塞罗的重演。而胡乃因正好扮演着西塞罗在罗马文化中所扮演的角色。他的译著和著作使得阿拉伯人得以接触希腊丰富的文化遗产，为阿拉伯人创造了一整套科学术语，他的工作为后来阿拉伯人成为希腊哲学和科学传播的领导创造了前提，奠定了基础，做好了“物质准备”。

在这个过程中波斯人的作用也不可小视。就亚里士多德思想和希腊科学的传播而言，11世纪的波斯人伊本·西那，也叫阿维西那(Ibn Sina 或 Avicenna, 980—1037)是个很重要的人物，他也曾致力于将柏拉图哲学同亚里士多德思想调和在一起。巴格达文艺复兴的一个十分重要的物质或技术前提，是750年阿拉伯人从俘虏来的中国人处学到了造纸术。这项技术很快在阿拉伯人中传开，到了800年前后，

大量图书面世。这使得希腊文献译文大规模传抄，同更多的人见面。

在这种情况下，人们想方设法收集希腊手稿，以便翻译传抄，为此派专门调查队到各处调查。甚至出钱雇佣叫卖者到处吆喝收集古抄本，以引起更多人的注意，吸引更多人提供有关信息。据胡乃因讲，有一次某人说，在阿里波（Aeppo）有一份罕见的手抄本。后来经查，并非如此。另一次的确发现了一本罕见抄本。该书在大马士革只有严重残缺的半部书。在抄到新抄本后，他将那半部残书的译本补成阿拉伯文全译本。

胡乃因领导下的“学术之府”的希腊文献阿拉伯文的翻译工作为阿拉伯学者独立研究和系统化工作创造了前提。9世纪阿拉伯世界自己的亚里士多德主义者诞生了，他就是阿里·肯第。他于800年生于巴士拉，873年在巴格达去世。后来由于阿维罗伊（Avirroees）的名声，他渐渐被人遗忘。但他的著作（不只一本）是最先被译为拉丁文的阿拉伯人的科学作品。

公元10世纪的巴格达文艺复兴在下一代人手里走向高潮。聂斯托利派（景教）医生阿布·比斯希尔·马塔·本·约南（Abu Bischr Matta ben Junan，940年生）对几乎所有问世的亚里士多德的叙利亚和

阿拉伯译本都作了注释。雅克比特·亚赫亚（Jakobite Jahia, 893—974）即是著名翻译家，又是基督教的护教者。他继承了菲罗庞努斯的传统，用亚里士多德的理论为天主教教义作辩护。亚赫亚同阿尔·法拉比关系极好。阿尔·法拉比在希腊文化遗产的继承史上的重大贡献恰恰在于，他详尽记述了巴格达文艺复兴的发展过程，他是亚里士多德主义者和伊斯兰神学家，他写了100多本作品向伊斯兰世界传播了亚里士多德哲学。后来他的作品被译成拉丁文，西部欧洲中世纪学者通过他才得以结识亚里士多德思想。他的其中一本著作的题目是：《对柏拉图和亚里士多德观点的比较研究》。他在其中强烈批判了伊斯兰教的正教思想，为哲学提出了强有力的辩护。他一些著作以后又译为德文。他的哲学实际上是亚里士多德的科学逻辑学，新柏拉图主义的形而上学和伊斯兰神秘主义的混合物。他的影响很大，当时被学术界称为精神世界中仅次于亚里士多德的第二位老师。

当时巴格达的学者经常聚会到“学术之府”进行学术讨论。这个场所被当时的科学史学家阿尔·魁夫提（Al-Qifti）称之为“古典科学代表们的政治避难所”。除此之外，人们还经常在巴格达巴士拉门附近商业街上的书店聚会。这条街上各种书棚、书铺有

百家之多。当时的社会一派百家争鸣的景象：伊斯兰教的各种派别、天主教的各种异端，萨比人，来自西西里和安达鲁希（Andalusien）的西部布察拉和梅来乌的东方学者，有来自西拉子（Schiraz）的南方学者，以及来自拜占廷帝国的学者。他们都是到科学文化中心巴格达来学习伊斯兰的新科学知识，结识新的学者同仁。他们之中有数学家、天文学家、医生、历史学家、神学家、诗人和哲学家。从现存文献中我们能了解到的是阿布·哈伊杨（Abu Hajjan）在那里做过关于亚里士多德心理学的讲演。

公元10世纪末，宰相伊本·阿尔达什尔（Ibn Ardaschir）建立了一个大型图书馆——科学之府（Dar—al—Ilm），藏书相当丰富。在这期间，伊斯兰正教也日益成熟强大。在促成伊斯兰教的形成、伊斯兰改革和宗教狂热主义的人物中最重要的是阿维辛娜〔Aricenna，980年出生布沙拉（Bucharra）〕。他被人称为哲学上的第三位老师。他的百科全书式的著作成为伊斯兰后世了解阿拉伯和希腊哲学的依据。借助于阿尔·肯第、阿尔·法拉比和当时完成的大量翻译文献，他以亚里士多德主义为基础，构建了一个庞大的理论体系。他自己把这一体系称之为“东方哲学”（alfalsaf al—masriqia）。后世许多学者受到他的著作的影响，比如麦芒尼的斯（Mainonides）和坦

丁。他力图把亚里士多德、新柏拉图主义同可兰经熔为一炉，形成一种统一的世界观。但从伊斯兰教的角度看，他的努力并未成功，因为他的理论中的希腊成分太多，太过于强调对正义的信仰，因此有异教的倾向。阿拉伯人对他的理论产生了恐惧。所以在东方，他的著作到了本世纪才得以印刷出版。

在整个阿拉伯世界的伊斯兰主义发展中，巴格达文艺复兴仅仅是一个过渡时期。这个时期“言必称希腊”的文化热，后来完全被人遗忘，仅仅是在欧洲人重新发现了他们短暂但辉煌的工作之后，东方人才又发现了他们的历史上的辉煌文化的这一页，并开始从事研究。^①

公元 10 世纪阿拉伯世界政治斗争迭起。11 世纪中，1050 年土耳其人占领巴格达。研究希腊和阿拉伯文化的学者纷纷西逃，逃往西西里和西班牙。东方完全走上了另外一条发展道路。公元 9 世纪西西里就已经为阿拉伯人占领。这是希腊—阿拉伯文化传向意大利的重要出发点。另一据点就是西班牙。西班牙当时也在阿拉伯人的统治下。阿拉伯人在科尔多巴建立了图书馆，到了阿尔·曼苏尔（Al-Mansur）时期已藏有 40 万卷手稿。它的规模与亚历山大图书馆不相上下。在科尔多巴聚集了大批学者，其中最著名的亚里士多德学者是阿维罗伊（Averroes，1126—

1198)。十分令人惊奇的是，这位大名鼎鼎的亚里士多德研究家却不懂希腊语。但是这并没有能影响他在许多方面对亚里士多德的理解，比精通希腊语的阿尔·法拉比和阿维西那更精确。这也证明了阿拉伯译本的质量之高。不懂希腊文的阿维罗伊已经能把亚里士多德个人的作品同伪作作出区别。在他的影响下，科尔多巴的学者可以说是接受了真正的亚里士多德的科学思想。阿维罗伊想作的，是对亚里士多德进行批判地研究和介绍，为亚里士多德摘掉了前辈为其编制的面纱。当然，他不可能一蹴而就，完全从柏拉图主义影响下解放出来。但从整体上说，他的解释是忠实可靠的。他的批判研究并不是批判亚里士多德，而是要用批判的态度对待继承下来的文献，去伪存真。通过鉴别之后，确定出真正的亚里士多德文献。他并不准备也没有想到进行独立的批判分析。在他眼里，亚里士多德是大自然的秘书，是真正的宗教奠基人。他的每一句话都是神圣的。阿维罗伊是真正的亚里士多德崇拜的始作俑者。在他看来，亚里士多德的著作是真理的汇集，是神的智慧在人的智慧上的结晶。他坚持亚里士多德的观点，认为我们每个人的理性，个人的灵魂在死后是不存在的。科学的真理只有在哲学的协助下才能为自身奠定基础。圣经、可兰经是这些真理的形象的表现方式。所

以，后来人们说，阿维罗伊区别了真理的两种存在方式：宗教的真理和科学的真理。他对灵魂不死的否定，他的两重真理说当然是为教会所不容，被教会视为危险的异端。他的著作很快被译为希伯莱文和拉丁文，在欧洲到处流传。教会对阿维罗伊思想的清理工作进行了好几百年。

最后一位向欧洲传播亚里士多德思想的东方学者是犹太哲学家麦孟尼第斯（Maimonides，1135—1204）。他活动的时代，欧洲的漫漫长夜已经过去，西部欧洲的拉丁语世界已成熟到有力量重新继承亚里士多德的传统、将希腊文化继续发扬下去的能力。

在西方的复兴

从公元 8 世纪下半叶，在拉丁语世界——西部欧洲，卡路琳王朝的卡尔大帝励精图治，一面扩展疆土，一面提倡复兴文化。号召人们读书认字，讲求学问。他在罗马结识了学者阿尔库因（Alkuin，735—804）。在卡尔大帝的建议下，阿尔库因在阿琛建立一所学校和一个科学院，后来又在 Tour 又建立修道院附属学校。这些学校中，人们致力于博艾修斯传统，即逻辑学传统的发展。学校教科书十分有限，博艾修斯翻译的亚里士多德的《范畴篇》和《解释篇》，以

及博艾修斯写的逻辑论者。由 Morius Victorinus 翻译的菲利乌斯所写的亚里士多德的《范畴篇导论》和博艾修斯对导论的注释。这几乎是当时西方人能读到的全部亚里士多德的以及介绍亚里士多德的著作。这是学校教授的主要内容，其次还学习奥古斯丁等人的著作。

公元 850 年卡尔大帝又邀请约翰·司格特·艾里根那 (Johanes Scotus Eriugena, 810—887) 到巴黎主持巴拉提那学院 (Schola Palatina)。艾里根那是当时欧洲屈指可数的极少数尚懂希腊文的人。拜占廷皇帝于 827 年曾赠给卡路琳国王路德维希一世一套古书抄本。抄本是叙利亚人于 5 世纪整理而成，并将此书算作狄奥根尼·阿里欧帕几特 (Dionysios Areopagites) 的名下。现在都称为伪狄奥根尼书。书中代表的是新柏拉图主义和神秘主义的世界观。在东方人们十分重视这套书，有很多人对它进行研究。菲罗庞努斯也曾著书对其加以评述。艾里根那把这套伪狄奥根尼的书译为拉丁文，并以此为基础，加上他对希腊文学的知识，写成了他的主要著作《论大自然的分配》(De divisione naturae)。该书以对话体写成。这是欧洲中世纪构建哲学神学理论体系的第一次尝试。他的工作同巴格达的阿尔·肯第的工作是在同一个时代进行的。但阿尔·肯第掌握着十分丰

富的希腊文献，而艾里根那依据的只是一套伪书和两本亚里士多德的小册子。尽管它们是十分重要的两本小册子，但毕竟合起来译成中文不到 80 页。和亚里士多德译为中文有 4000—5000 页著作相比，他所了解的亚里士多德实在太少。欧洲的亚里士多德主义就是这样从艾里根那为开端，这本身就是一件值得注意的事。艾里根那的书成了早期中世纪人们了解亚里士多德，甚至是了解古希腊文化的唯一文献。尽管艾里根那对亚里士多德所知甚少，但他十分自信，他看到的是一位十分敏锐的研究自然的学者。对此当然会引起教会的恐惧，乃至教会于 13 世纪公开宣布他的书为禁书。但教会的禁令并没能阻止艾里根那思想在中世纪学者中的传播。

卡尔大帝死后，法兰克王朝分裂（870—880）。王朝内权力之争不断，一直到 9 世纪末西罗马帝国分裂为西法兰克王国（法国前身）和东法兰克王国（德国前身）。他们权力之争使他们无暇顾及文化事业的发展。此时只有修道院里的修士还艰难地维护着上述那点希腊知识。一直到 1000 年左右，情况方有转机，神职人员又敢动身游学而无生命之忧了。公元 999 年格尔伯特（Gerbert of Aurillac）当上了教皇（Sylvester）二世。他是在塞维拉（Sevilla）和科尔多巴（Cordoba）一批直接接触古希腊和阿拉伯科学的

人之一。他的学生福尔拜特（Fullbert）在沙特尔（Chartres）建立了一所新学校，成了引导欧洲文化200年之久的文化中心。许多修道院在文化发展中作用日益重要。通过十字远征（1096年始），1100年学校和修道院的人们得以见到古代的文献抄本日见增多，其中包括亚里士多德的《前后分析篇》、《形而上学》、《物理学》、《论灵魂》。威尼斯的亚克布（Jakob of Venedig）依希腊原文将其重新译成了拉丁文，并很快传到沙特尔。只见到过《范畴篇》的欧洲学者看到亚里士多德的《分析篇》之后的惊喜是可想而知的。当时的学者兴奋地说：“我们这个时代的勤奋的野心勃勃的学者把亚里士多德又唤到我们的时代，就像亚里士多德已起死回生，或者重新苏醒。”格尔伯特（Gilbert，1154年生）说，现在每个学生都可以读到亚里士多德的《分析篇》了。

希腊文化传回欧洲的另一途径是通过内梅希奥斯（Nemesios）的著作《论人的本质》。该书于11世纪由萨勒尔诺地方的大主教阿尔凡努斯译为拉丁文。1058—1087年，他在修道院内又把大批医典译为希腊文。（他同希腊的阿拉伯文化的接触不是通过十字军带回的战利品，而是Koustantin Africanus向东扩张的结果。）于是萨勒尔诺建立了医学学校，成了欧洲的医学首府。公元12世纪欧洲又有了第三个渠

道接触到希腊文化：这就是威尼斯、萨勒尔诺、帕勒尔莫和托来多（Venedig, Salerno, Palermo, Toledo）四城市。

当时有许多学者到处游说。其中有一个人叫阿德拉尔德·巴特（Adelard of Bath, 1090—1160）。他于1100年以后开始游学。先到了萨勒尔诺和西西里。后来又到了叙利亚和巴勒斯坦，很可能还到过西班牙。他走到哪里就去找当地的学者，与之切磋学问。在他的著作中，可以明显地看到他的知识的增长。从他的著作中，我们第一次看到学者的直接研究在希腊文献的痕迹。正是受希腊思想的影响，他公开反对传统的对权威的信仰：“被人尊为权威的人，在其后仍能否成为权威，全在于他使用自己的理性。如果不懂使用自己的理性，将来必被人视为盲人。”

12世纪中有一位英国人也游学于大希腊（广大的以希腊语为官方语言的东欧近东地区），并在巴黎、罗马、和英国坎特伯里有很大的影响，他就是萨里伯瑞的约翰（John of Salibury, 1115—1180）。特别令人感兴趣的是，在他的著作中已经开始显示出英国哲学的特征：“常识主义”。在他的亚里士多德研究著作中尖锐批评亚里士多德在许多问题上过于钻牛角尖。他认为亚里士多德的长处往往体现在对他人的观点的批判分析上，而不是表现在正面理论的

构建上。他的这一观点是很正确的。但他特别推崇亚里士多德的逻辑学，认为这是所有哲学部门的工作前提。他在对亚里士多德《后分析篇》作总结时说：亚里士多德的中心思想“科学就是由不可证明的最高原则出发，对判断的推导，而这些最高原则则是通过三大步骤归纳得到，这三大步骤就是感性（Sensus）、记忆（memoria）和实验（experimentum）。因此，感性构成了一切科学基础。它不仅打开了通向第一原则的道路，而且它还是第一原则的产生过程。”^⑤他的这一总结早于托马斯·阿奎那 100 多年。

在 1150—1250 年 100 年间，有大量古希腊文献从希腊文和阿拉伯文译为拉丁文。这个翻译热的中心就在西西里的帕来尔莫和西班牙的特来多的大教堂附属学校。翻译者来自欧洲各地，云集在此。从 1200 年一直到 18 世纪，由于拉丁语的普遍使用，欧洲学界几乎不存在民族界限，没有后来所谓英国文学德国哲学之分。

1204 年君士坦丁堡被第四批十字军远征军占领。保存在君士坦丁堡的大量古希腊文献和阿拉伯译本就被作为战利品运回欧洲。其中包括亚里士多德《形而上学》希腊文手抄本在内。这些抄本很快被译为拉丁文。在弗里德里希二世的宫廷形成了一种

文化生活的中心。阿拉伯学者、西班牙学者、犹太学者等会聚在此。他们的翻译工作是同步流水进行的：先由一个人一句一句把阿拉伯文译为古西班牙文（卡斯特里安语 Kastilianische），另一个人再将古西班牙语译为拉丁语。所以这类译文与原文相距甚远。从希腊文译出的，也是一句一句的机械翻译，结果使得拉丁译文根本无法理解。此间不断有一些学者，比如米歇尔·司格特到托来多和帕来莫去寻觅新的亚里士多德希腊抄本或阿拉伯抄本。任何一本新找到的亚里士多德原文本或阿拉伯译本，或者是希腊、阿拉伯的注释都会在渴求知识的欧洲引起一场轰动。所以当时人们根本没有能力辨别真伪，也没有掌握区别真伪的标准。任何一个新的发现都被毫不怀疑地当作亚里士多德的作品。所以许多伪作也混入了亚里士多德的著作系列。在这些伪作中有一部叫《原因之书（*liber de causis*）》，是讨论善的本质问题的。原文可能是阿拉伯文的，书中包括对新柏拉图主义者普罗克罗斯（Proklos, 410—485）的著作《神学基础教程》的摘编。在托来多，人们把此书当成亚里士多德的著作由吉赫拉尔多（Gherardo）译成拉丁文。而著名学者大阿尔贝特（Albert der gross, 1193（1207）—1280）居然也不加怀疑地接受下来，并以此书的思想为基础创作了他极有影响的主要著作。

直到 17 世纪这本伪书仍作为亚里士多德的作品印刷发行。与此同时，从东方又发现了一本所谓亚里士多德的神学一书。它实际上是《布洛丁著作新编》6—4 卷的简编。阿拉伯译文是由阿尔·肯地的助手于 850 年初译，后经阿尔·肯地改定的。这是布洛丁思想在中世纪传播的主要来源，尽管它被算在亚里士多德的名下。

还有一本重要伪作《论秘密的秘密》(Desecretis-secretorum)。它的标题本身就引用起了许多人注意和研究，1125 年以后出现了许多拉丁译本，而且题目译名各异。书中包括关于亚里士多德由于年迈多病不能亲自见亚历山大大帝，于是派他的学生给亚历山大大帝送去关于保健的原则和劝戒，所谓“君王守则”之类的事情。所以，有的译本干脆把题目译为“治国原则”。当时许多学者认为，这本书中包含了亚里士多德的国家学说，持这种观点的著名学者中包括我国哲学爱好者熟悉的英国经验哲学先驱罗吉尔·培根（1241—1294）。阿拉伯译者说该书是 800—850 年间译自希腊文，但从未见到过希腊文原稿。该书的拉丁文译本于 1125 年在西班牙出版，13 世纪才出了全译本，同时也出现了各种欧洲民族语言译本。任何一本亚里士多德的真正作品都没有像这本伪书这样，在民间引起对亚里士多德权威的如此之大、如

此广泛的敬畏。值得注意的是，这本书成书在 9 世纪，这正是巴格达发展到亚里士多德崇拜的高潮时期。所以在这本书的导论中，公开声称，由于亚里士多德的正义性和他对真理的契而不舍的追求，致使学者们把亚里士多德看作先知。人们可以在古希腊的编年史中看到，神曾直接向亚里士多德现出真身，让他位列天使之后。后来人们据此还编造出了亚里士多德升天的种种说法，甚至到了 15 世纪，学者们居然郑重其事地讨论，亚里士多德最后是否被神救出人生苦难，是否可以把他算作耶稣的先驱，因为亚里士多德既是自然规律的化身，又是道德规范的判别者，真理的追求者 (*regula nature justitae norma, veri pulcherrima forma*)，所以，他也是三位一体。

还有一本奇书，书名是《苹果之书，亚里士多德论生与死》。原为阿拉伯文著作，大概是 10 世纪末成书，书中描写了亚里士多德临终前的教导。亚里士多德已濒临死亡，但手中拿着一只苹果，苹果的香气使他一直不死，得以对周围的人讲述他对死的看法：死生的对立与循环。这本对话显然是参照柏拉图《斐多篇》苏格拉底临终对话写成。亚里士多德在对话中提倡科学家和哲学家的生活，潜心地从事研究，特别强调，人不应畏死。西西里国王一次偶然的机会看到此书，于是请人译为拉丁文。该书流传甚广，并于 16 世

纪印刷出版。

当时希腊文化对欧洲来说是全新的知识。它的世界观和形而上学当然会引起教会的恐慌，进而力图压制。教会首先在巴黎发难。在彼德·考拜（Peter of Corbeil）主持的1210年召开的一次宗教会议上作出决议，禁止亚历士多德的自然哲学书籍和注释在巴黎公开流行，禁止向公众讲解他的思想，几年后又进一步禁止讲授亚里士多德的形而上学。

1182—1200年，迫害在巴黎传播阿拉伯—亚里士多德思想的犹太人。

1196年，在库尔多巴严禁亚里士多德主义，阿维罗伊被处以火刑，烧死，《形而上学》在广场被焚。

1210年举行巴黎宗教会议，禁讲亚里士多德。

1215年拉特兰宗教会议，艾里根那、亚里士多德著作公开被焚。

1277年宣判了阿维罗伊主义者的219条思想为非法。

在初期，教会只是严禁亚里士多德思想传播，后来发展到严禁亚里士多德主义者，主要是阿维罗伊和亚历山大的注释。因为他们忠实传播亚里士多德自己的思想：世界将永恒并无创世。人在灵魂亦在，上帝作为第一推动者，使世界运动起来后，就不再干涉世界的运动了！托马斯·阿奎那的亚里士多德注

释一开始也受到禁止，教会当时只看到他推崇亚里士多德，但没搞清他推崇亚里士多德的什么，以及如何推崇，是否真的危害教义。到 1300 年，托马斯·阿奎那的解释才被教会全盘接受。在托马斯的推动下，整个天主教都“亚里士多德化了”。此后，此教会的任务就是保护托马斯的亚里士多德主义，反对希腊文原来的亚里士多德的影响。到了 15 世纪，托马斯的亚里士多德宇宙论同大学教授们宇宙观发生冲突，大学逐渐在教会中失去了它过去的领导地位，最终导致了大学与教会的“分家”，大学不再是神学研究机关而成为了自由研究机关。

教会的各种禁令的实际影响不可估计过高。这些禁令实际影响有限。教会的学者、大学的研究人员，没有人不读亚里士多德，没有人不讨论亚里士多德。不过他们并没有像布鲁诺直接到教廷去，要求教会公开接受他们的观点，而是躲着教会、背着教会作自己的工作。教会对整个思想界的局面早已失去了实际的控制。

欧洲 13 世纪是思想界发生突变的时期。托马斯·阿奎那、大阿尔伯特、罗吉尔·培根、邓·司格特、威廉姆·奥康都是在这时期出现的思想家。这个变化的酵素就是希腊、阿拉伯科学文化的传入。阿尔伯特是多产作家，加之他的广博的学识，在学界造成的

影响极大。年轻一代的学生都认为，通过阿尔伯特，哲学开始说拉丁语了。他是 13 世纪欧洲亚里士多德主义的先驱。他把所有阿拉伯传入的材料融汇贯通，为天主教提供了理论基础。这类工作中最成功的，当然要首推托马斯·阿奎那。阿伯拉尔开始的工作，在托马斯手中完成了。但是他们的工作也受到来自各方面的挑战，当时的亚里士多德研究基本上可以分为三派：

(1) 由阿尔伯特开始，由托马斯·阿奎那完成的基督教亚里士多德主义。他们把亚里士多德改造成天主教教义的辩护者，剔除了亚里士多德思想中和天主教教义不协调的内容。他们把亚里士多德思想同奥古斯丁的思想混合在一起，提出世俗的科学研究有其独立的目的、工作区域、原则和方法。但问及信仰问题和基督教的世界观问题时，则必须以教义行事。这实际上十分接近两重真理说。

(2) 在巴黎大学则发展出了拉丁化的阿维罗伊主义。他们的代表人物和发言人是西戈尔·布拉斑特 (Siger of Brabant, 1282 年间去逝。) 这个学派接受了阿维罗伊笔下的所有亚里士多德思想，根本置基督教教义于不顾。他们认为，哲学自然科学的思维应在自己内部寻找外在目的，而且不要惧怕同教义或官方神学发生冲突，也不用搞什么双重真理说。他

们把亚里士多德的理论置于教会教义之上。

(3) 弗朗西斯克教派则坚持传统的奥古斯丁的神学柏拉图主义立场。在他们眼里，亚里士多德主义的流行对天主教是一种威胁，是对信仰和虔诚的破坏。尽管在总体上他们反对亚里士多德，但时代所迫、现实问题所迫，他们也不得不吸收一些亚里士多德的思想来补充传统新柏拉图主义的弱点。但他们吸收当然是以维护教义为前提，以维护柏拉图、奥古斯丁世界观为前提，是经过精心选择的。他们要求科学知识要毫无保留地服从神学和教义。研究科学的目的，就是要使哲学和科学全心全意地为神学、教会服务。博那温图（Bonaventuras, 1221—1274）是他们的代表。

最典型、影响最大的反托马斯主义者就是费朗西斯克派修士，史称精敏博士的约翰·邓·司格特（1266—1308）。人们认为他是中世纪最敏锐的思想家。司格特的追随者同托马斯追随者之间的争论持续了整个一个世纪（14世纪）。直到威廉姆·奥康的公开的唯一论主义的出现，争论重点才发生转移。因为相对奥康的唯一论，托马斯主义和司格特主义的立场是一致的，都是实在论立场。唯实论之争实际是以亚里士多德《范畴篇》的解释为契机的。

在亚里士多德的作品中没有任何一篇像《范畴

篇》这本小册子受到古希腊和中世纪，包括叙利亚、阿拉伯人唯名论和欧洲重视，不断对其加以评注解释。亚里士多德在这本小册子中，想用高一级的概念对我们所遇到的事物进行分类，建立一个秩序。这些概念就是我们今天所说的基本范畴、实体、数量、质量、关系等。在亚里士多德手里，这些概念或范畴除上述功用外并无什么独立的特殊意义，就如同我们语法中的主词、宾词、形容词这类概念一样，它们只不过是分析所处理的事物的工具，以便能对事物作出准确的定义。但亚里士多德的范畴在斯多葛学派和安提奥库斯（Anftiochos of Askalon，西塞罗的老师）手里进一步得到发展，特别是到了公元 2 世纪初，阿尔比诺斯（Albinos）使之成为一种完整的理论。后来这种理论为普菲里奥斯（Porphyrios）接过来，安家到新柏拉图主义的理论体系之上。我们前面提到普菲里奥斯为亚里士多德《范畴篇》写的导论，在几乎 1000 多年里一直作为基础教科书来使用。普菲里奥斯认为，亚里士多德的小册子中提到的概念中只有五个是最高级的范畴：类（genus）、种（eidos，species）、差别（diaphora，differentia）、持存（idion，proprium）和偶性（synbebekos，acidens）。他在导论中讨论了，“类”和“种”这两个最高范畴（后来被称为普遍性概念 universalia）是实在的存在，还是

相对于思想活动而存在的问题。普菲里奥斯并没有对这个问题的答案作出明确的选择，尽管他是新柏拉图主义者。博艾修斯在他的《范畴篇》及对普菲里奥斯的注释中明确指出，亚里士多德的范畴只是语言称谓，并非无实在的存在：“*Praedicamentorum tractatus* (即亚里士多德的范畴) *non de rebus sed de vocibus set* (不是物，只是名)”从此以后，凡是接近博艾修斯这个思想的学者就被称之为唯名论者 (Nominalists)。实在论正好相反，认为一般概念，而且只有一般概念才有真实的存在。这基本上是一种柏拉图主义立场。尽管托马斯主义者和司格特主义者分歧很大，但在这个问题上，他们是一致的，都坚持柏拉图主义的立场。12世纪实在论已占优势。到了13世纪，通过托马斯和司格特的影响，成了占绝对统治地位的理论。有个别反对者，比如罗瑟林 (Roscelin, 1050—1123) 等，但影响十分有限。进入14世纪，威廉姆·奥康 (William Occam) 的出现才使事情有了转机，唯名论势力开始壮大。奥康是为世俗理性而战的思想斗士的先驱。他公开向天主教的权力、向官方神学挑战。他在深入研究亚里士多德的过程中，总是力图建立自己理论观点，根本不为解释权威服务。他明确主张，概念只是思想的伴随物，只存在于思维过程中。他坚持亚里士多德的思想，个别

事物存在，其他一切都是对他们的抽象。尽管教会官方多方严禁，奥康的批判态度还是瓦解了经院哲学的体系。巴黎的一批奥康主义者专门从事自然科学，特别是宇宙论和机械力学的研究。他们的成果可以称之为近代自然科学的先驱。其中最有名的是让·布里旦（Jean Buridan，死于1358年）和尼高乐·奥勒斯梅（Nicole Oreme，1320年左右生，死于1382年）。

布里旦最重要的成果是对亚里士多德运动理论的批判。亚里士多德依据对日常生活的观察，对运动作了描述性总结。他认为一切有量的东西都向地球上降落运动，因此地球就是宇宙的中心。一切不是朝向地球的向其他方向运动，都是外力作用的结果，所以，这类运动一定都有推动者。而静态应该是物体的自然本性。但布里旦等二人则进一步发展了菲罗庞努斯和奥康的讨论过的想法，提出各种天体在上帝创造它们时，获得了某种运力（Impetus，活力）。这种活力一直起作用，不会减弱。在它的作用下，各种天体像它们初创时那样按他们自身的规则在作运动，根本不需要上帝或精神的推动。它们完全是按照力学在作运动。这种看法实际上是用机械力学的观点代替了被托马斯奉为教条的亚里士多德的运动理论，对近代自然科学发展有着重要意义，这一思想影

响到伽利略的工作。通过阿尔贝尔特（Albert of Sachsen）利昂那多（Lionardo）和伽利略了解到布里旦的作品的內容。

1371年奥尔斯梅（Oresme）受法国皇帝卡尔五世的委托，把亚里士多德的国家学说和伦理学译为法语。后来又出版了亚里士多德关于币制和价值的作品，藉此亚里士多德对近代国民经济的诞生也发生了影响。在奥尔斯梅的亚里士多德研究中，已经开始有从历史发展的角度把握亚里士多德思想的倾向，而且他使用法语作为科学工作的语言，也为后人弃拉丁改用法语从事科学写作开了先例。

14世纪Bologna大学、牛津大学、巴黎大学是欧洲科学文化发展的中心，这几所古老的学校又重新恢复了青春活力。同时又有几所大学跻身于文化事业的前列：维也纳大学、布拉格大学、科隆大学和海德堡大学。这几所新大学都是以亚里士多德精神为指导的。哥廷根一所学院的门上写着，“一切希腊的智慧均会聚于亚里士多德的大厦中。”

但丁也对亚里士多德十分欣赏，他在《地狱篇》中写道：“我抬眼望见全智的大师”亚里士多德，“他坐在诸生之中间，他们都对他尊敬，钦佩无比。我还看到离他最近的是苏格拉底和柏拉图。”据学者统计，但丁在《神曲》有300多处取自亚里士多德的引

文。

文艺复兴时期，不仅是柏拉图主义的复兴，应是包括亚里士多德在内的整个希腊文化的复兴的运动。12—13 世纪主要是对材料理解、消化、整理、系统化的时期。到 14 世纪这个工作已经完成。这个时期的天才人物开始寻求自己独立的发展道路。与此同时古老的大学里仍固守着有 2200 年间苦心经营建立起来的学说。大学开始衰落，成为文化发展的主要阻力。所以，15—16 世纪，大学成了保守的天主教势力的阵地。新生力量对大学里经营的僵化亚里士多德体系群起而攻之。尼索里奥（Nizolio）、马丁·路德、路易斯·威韦斯（Luis Vives）、哥白尼、伽利略纷纷批判亚里士多德主义。它们实际上攻击的是当时古老的大学课堂上教士们所教授的、经中世纪学者构建的所谓亚里士多德体系。1572 年，天空出现了一颗超新星，十分明亮，有时甚至白天都能看到，一直到 1574 年初才消失。这一事实将人们从日常生活经验的盲从中，从对以此经验为基础归纳出的亚里士多德宇宙永恒论中惊醒。几年后，一颗巨大的彗星穿过被人们视为是结晶体的天空。“彗星为地球尘埃的聚集，遇火燃烧而成”的亚里士多德的彗星解释彻底被推翻。自由的自然科学研究摆脱了神学的桎梏，开始走上自己独立发展的之路。但伽利略清楚地

看到，人们反对的、摆脱的、并不是 2000 年前的亚里士多德，而是人们在亚里士多德名义下编制体系的神父们，他在著名的对话中说：“人们把亚里士多德的话捧为权威是不公平的。如果亚里士多德有一架望远镜的话，他也会为看到的新世界而欢欣鼓舞。”他看到，亚里士多德本人决不是教会神父那样，闭眼不看事实，顽固维护自己过时的理论的人。西方学者华莱士(W·Wallace)研究了伽利略的读书笔记后指出，在某种意义上，伽利略本人也是亚里士多德主义者。伽利略早期的思想深受亚里士多德物理学的影响，而且是他后来进行的物理学革命的出发点。^⑥

伽利略去逝几年之后，牛津成立了皇家学会。公开向统治牛津大学的传统亚里士多德主义挑战。欧洲文化同亚里士多德主义的彻底胜利是在 17 世纪末 18 世纪初。从自然科学发展的角度看，17 世纪中叶是中世纪的结束。知识分子成立了独立于教会，也不受大学控制的专业学会。1657 年成立了西门托(Cimento)科学院，1662 年成立了英国皇家协会，1666 年成立了法国科学院。独立的科学杂志《共和国科学文献杂志》也已问世。可是 1678 年在巴黎大学居然还明令禁止物理学偏离亚里士多德学说。此事在学者之间一时传为笑谈。

莱布尼茨对这个问题看得更加清楚。他在与他的老师亚克布·托米修斯的通信中讲述了他对英国皇家协会的作品看法。“正如许多研究者指出的……亚里士多德是被中世纪经院哲学的烟雾所遮蔽了。真正的亚里士多德与伽利略、培根、伽桑笛、霍布士、笛卡尔以及笛拜 (Digby) 出奇的一致。”他认为，希腊时期的注释家的亚里士多德解释基本上是正确的。但经院哲学家用他们的一派胡言把亚里士多德彻底歪曲。自从启蒙运动以来，哲学走上三条不同的道路。其一是简单幼稚的道路，这是巴拉塞尔苏的道路 (Paracelsus, Aureolus Theophrastus 原名 Bombast of Hohenheim, Philipus Theophrastus, 医生兼哲学家)。他认为，我们的一切知识都是神启。我们的一切能力都是上帝创造的自然发生作用的结果。一切存在物都是由基本可见的肉体和不可见的生命精神构成。人的构成除此之外又加上了来自神的灵魂。所以，人可以有三方面的疾病：肉体的、灵魂的和精神的。另外一种是冷静的道路，这是笛卡尔的道路。这个方向置古代思想于不顾，认为自己的哲学道理才是正确的道路。还有第三条道路，就是认为亚里士多德是一个天才的理论家。他在大多数情况下是正确的。尽管我们有时比他走的更远些，这就是继续发展亚里士多德思想精神的道路。莱布尼茨认

为，抛弃亚里士多德的外在形式，继承亚里士多德哲学精神，这样的第三条道路才是正确的道路。莱布尼茨为后来德国哲学传统开了先河。古希腊精神已经不复是它的外在形式，尽管这种精神内在地活跃在德国哲学传统之中。德国唯心主义，特别是黑格尔哲学思想及其哲学史讲演录，进一步推动了哲学史研究的发展。亚里士多德思想研究成了哲学史学科的先驱。1923年出版的《亚里士多德·他的思想发展的基础》使亚里士多德研究发生了划时代的变化。亚里士多德思想逐渐在恢复他的本来面目：科学家、思想家、真理追求者、传统思想的批判研究家。这种研究也使亚里士多德在西方哲学的新发展中产生了新的影响。英国分析哲学在亚里士多德的逻辑学著作中找到新的知音，美国的伦理学家看到亚里士多德的伦理思想对当今美国的现实意义。海德格尔在亚里士多德思想中发现了人们为理解“存在”进行苦斗的战例，并看到了“回到事物本身去”的现象学精神。许多政治哲学家都回到亚里士多德那里汲取富有启发的思想。亚里士多德仍活在今日西方的文化生活之中。

中国自打开国门之后，其思维方式起码在形式上已经国际化。我们使用的许多基本概念是来自西方，我们讲理的方式遵守着亚里士多德形式逻辑的

原则，我们在辩论中时常说什么“概念不周延”了，什么“自相矛盾”了，什么“隐含前提”了。什么“‘犯了推不出’的错误”了，什么“偷换概念”了，这些均是亚里士多德总结出现象。也就是说，起码在外在形式上（由于外在形式的影响，一定程度上也在内在的结构上）古希腊人的思想财富，亚里士多德的精神，已经成为中国人思维的不可分割的组成部分。因此在今天，研究亚里士多德思想也就不仅仅是服务于国际交流的需要。对西方人思想的研究，这种研究同时也是对我们当今现代思想的方式的研究，是对现代中国人思维方式根源的研究。我国刚刚开始的这种根源性的探讨工作，不仅仅是为了满足好古之悠情，而且应该能促使中国人思维更自觉，向更深厚的维度发展的积极作用。古希腊的思想财富就像古中国古印度的思想财富一样，是全人类的思想财富。柏拉图、亚里士多德和释加牟尼、孔子、老子一样已经融汇到各民族的文化之中。我们日常生活说着柏拉图、亚里士多德的语言、思想，而不知它们是来自柏拉图和亚里士多德的，这并不影响我们日常的生活。但作为五大文明古国的中国，从来对自己本民族的思想与生活有着十分敏锐的自觉性。从来就善于自觉地审视，自觉地继承，自觉地吸收，同化外来文化，自觉地发展继承下来和吸收进来的各种

文化。在工业化、科学化、电子化的今日中国，难道就不需要这种自觉了吗？今天研究西方古代思想的工作正是继承发展中华民族的文化自觉性的重要组成部分。这里也算顺便对做“毫无用处”的西方思想研究工作的一点辩护吧。

注 释

- ①见拉尔修《著名哲学家传》第5卷，第21页，洛布丛书英希对照本第1卷，第465页。
- ②亚里士多德《尼各马科伦理学》，苗力田中译本第12页，1990年社科出版社。
- ③F·Rosenthal:《The technique and approach of Muslim scholarship》in *Analecta orientalia* 24 (1947)。
- ④1950年联合国科教文组织在佛罗伦萨召开了“阿维辛那千年纪念大会”。会上埃及教育部长宣布，埃及科学委员会正着手出版阿维辛那全部作品，波斯也说有这种出版计划。据说土耳其历史研究所出版了大量的阿维辛那的著作。
- ⑤见B·Geyer编《教父哲学和经院哲学》，1928年第245页。
- ⑥W·Wallace的文集《Galileo, the Jesuits and the Medieval Aristotle》，1991年版。

三 20 世纪的亚里士多德的研究

文艺复兴以来，亚里士多德似乎渐渐不为人们重视，顶多作为反动学术权威受到批判。起码在一般人的意识中是如此，尽管他们无意中仍继续说着亚里士多德的语言。马丁·路德有明显的非理性主义的倾向。他在亚里士多德的著作中看到现实理性力量，他把亚的思想看成是对耶稣信仰的威胁。尽管伽利略批判的是当时的保守的亚里士多德主义者，但人们仍把他的胜利看成是对亚里士多德的胜利。而哥白尼本人仍然把他的太阳中心说看作是以亚里士多德《物理学》为基础建立的现实模型。亚里士多德对黑格尔哲学，特别是他的法哲学的影响是人所共知的。但总的来说，16—18 世纪亚里士多德一方面为教会和保守势力手中的玩偶和大棒，另一方面，是进步的科学精神攻击批判的对象，尽管他们所写的亚

里士多德并不是亚里士多德，而是他的利用者。19—20世纪，亚里士多德尽管已经不再是庙堂中的权威，但对他思想研究却达到了一个新的阶段。1831—1871年，普鲁士科学院出版了5卷本《亚里士多德全集》希腊文献。后来又出版了《亚里士多德希腊文译注集》，将雅典时期及希腊化时代的亚里士多德学者的原文基本收齐。从1882—1909年共出23大卷，15000页。1987年以来，英译本陆续问世。这是对西方学术界的两件功德无量的事。1848—1878年，法国出版了《亚里士多德拉丁文全集》，又称狄多(Didot)版全集。在黑格尔的哲学工作中亚里士多德发生着重要的影响。特兰德伦堡(Trendelenburg, 1802—1872)可以称得上是一位新亚里士多德主义者。他依据亚里士多德合目的论思想提出了自己的世界观体系。布伦坦诺(1838—1917)也是从亚里士多德出发发展了自己的新经验主义理论体系。在他的影响下，胡塞尔提出了现象学基本原则，在哲学中开拓了一个全新的领域。存在主义哲学家海德格尔早年自称是亚里士多德主义者，他对存在主义的契而不舍的研究直接来源于亚里士多德的问题。1923年维尔那·耶格尔发表了他著名的《亚里士多德》一书，开创了西方亚里士多德学术研究的新纪元。大批学者从语文学和历史考证出发，研究亚里士多德思

想发展和著作的分期，以及编在一本著作中的文章乃至一篇文章中的各个章节的分期归属问题。相继出现了一大批著名的亚里士多德的研究家：法国的乔丹（A. Jourdain），拉伟松（F. Ravaisson），哈梅林（O. Hamelin），罗宾（L. Robin），英国最著名的是罗斯（D. Ross），他的12卷英译《亚里士多德全集》在亚里士多德思想的国际传播中起到了极大的作用。近年美国也出现了亚里士多德研究的专家，如努斯鲍姆（Nussbaum）等。自耶格尔以来，今天西方的亚里士多德研究仍然处在发展时期。人们正期待着更多更好的成果出现。

下面只就本世纪亚里士多德史学研究状况作些具体介绍。1923年威那尔·耶格尔（Werner Jaeger）的专著《亚里士多德——他的思想发展史大纲》问世。亚里士多德的著作第一次被作为一个天才理论家的思想发展的记录来研究。耶格尔运用严格的语文文献学的手段，从著作中涉及的事件日期，著作结构分析、引文的批判等方面，对亚氏著作重新作了一番清理，使亚里士多德著作面目一新，即不再是一个充满漏洞的僵死体系，而是一个活生生的思想家个人研究活动的记录。亚里士多德的思想活动第一次被划分为三大阶段，从他入柏拉图学园起到柏拉图去世，亚里士多德离开学园止，为学习时期。前

347—前 335 年为流浪时期，第二次留驻雅典为大师时期。耶格尔认为，这三阶段就是亚里士多德由一个柏拉图主义者经过形而上学者转变为经验主义者的过程。耶格尔的这一看法，在该书发表后十几年内成了亚氏研究的标准分期。他的学生们大多都致力于耶格尔理论完善与论证。当然也有个别学者对耶格尔分期中的具体著作的时间归属问题持怀疑态度。比如，在亚氏伦理、政治著作的分期归属上，耶格尔同阿尔尼姆（H. von Arnim）之间曾展开了一场争论。也有个别学者对耶格尔的基本立场持否定态度，比如伽达默尔、E·冯·依万卡（E. von Ivanka）。

耶格尔的著作 1934 年译为英文，1935 年译为意大利文，1947 年译为西班牙文，在国际亚氏学界产生了巨大影响，相继出版了许多耶格尔方向的研究巨著：1936 年意大利人比格诺尼（E. Bignone）关于伊壁鸠鲁与亚里士多德的研究；1939 年比利时人 F. Nuyens 出版了亚里士多德心理学的发展的研究；英语世界最大的亚里士多德专家罗斯（Sir D. Ross）的著作也深受耶格尔理论的影响。1952 年出版的阿兰（D. J. Allan）的《亚里士多德传》也是这一耶格尔理论的继续，尽管罗斯和阿兰在具体著作分期归属上同耶格尔并不完全一致。

耶格尔及其后继者的工作中有一个最大的问

题：亚氏思想分期是以亚氏生平为准的，但是关于亚氏生平却没有第一手材料。这一缺陷由于 1957 年杜林（I. Duering）的杰出的工作——《古代传记传统中的亚里士多德》的问世才得以弥补。通过 I·杜林整理出来的材料，使学者们清楚地看到，古代提供的传记并不十分可靠，各种记述之间矛盾很多。在没有搞清楚这些传记报道的来源、动机、历史背景之前，依靠这些传记材料来整理亚里士多德的思想，是十分不可靠的。材料中提供的关于亚里士多德同柏拉图的关系以及对亚里士多德性格的描述是有偏见的。这些偏见又同亚里士多德是非雅典人，亲马其顿派有直接关系。耶格尔理论中的另一个问题，是他引用的许多亚里士多德早期残篇，通过后来的研究，发现了许多问题。许多残篇的真伪尚难定论。尽管耶格尔的工作存在着这样那样的问题，无论如何，耶格尔的著作对于亚氏思想的研究是具有划时代意义的。耶格尔关于亚里士多德早期是柏拉图主义者，经过形而上学发展成为经验论者的说法，已被亚氏研究界否定。今天没有人再坚持这种看法。

近几十年在克雷默（H. J. Kraemer）的领导下的对柏拉图学园内部供研讨的理论的突破性研究成果（柏拉图研究中的图宾根学派）也影响到了亚里士多德的研究。亚里士多德的许多基本概念和理论观

点，如今可以得到更自然的解释。在柏拉图学园内部学说中能找到它们的根源，而亚里士多德的思想的特征恰恰在于使希腊哲学摆脱了柏拉图的数学主义的束缚。亚里士多德的努力使得具体的经验科学研究成为可能。^①而对柏拉图学园中其他思想家的研究，进一步纠正了亚里士多德比较研究中的片面性，即只注意对柏拉图和亚里士多德的思想进行比较，忽视了学园中其他思想家对亚里士多德的影响，比如色诺克拉底对亚里士多德的影响等等^②。柏拉图的理论现在被区分为供学园外普通人阅读的普及性的对话和在学园内严肃的理论讨论中只以口传形式流传的柏拉图哲学原理。与此相反，亚里士多德并没有像柏拉图那样，将专业的讨论限于口头传授，而是认真地作了笔录。他留下的绝大部分著作都是这种研究笔记。但在这种笔录中，人们不难发现其中的生动对话的痕迹。所以人们称亚氏的散文体笔录为内部对话，这也进一步表现了柏拉图对亚里士多德的影响。亚里士多德著作中曾多次提到“供外面人阅读的著作”。与上面问题相关，既然亚氏把一切都写下来了，“供外面人阅读”当然不能是柏拉图那里所指的，与口传相区别的笔录著作。亚氏的“供外面人阅读的著作”是指哪些著作呢？这仍是一个争执不下的问题。

19 世纪有人认为，“供外面人阅读的”亚氏著作即是亚氏写的那些没有流传下来的对话。现在有人提出，这并非指亚里士多德的对话，而是指一些教育性启蒙性的著作，或者是作为修辞学教师授课时使用的教材。这样的话，亚里士多德的著作便被分为三大类（1）文学性的对话（大部分佚失）；（2）在外面授课用的修辞学和政治学教材；（3）科学的哲学的讲演提纲。但有人反对这种分类。他们认为，现在找到的亚氏著作中提到的“供外面人阅读”的地方共 8 处（1102a26，1140a3，1217b22，1218b34，1278b31，1323a22，1076a28，2176b30），但从中并不能得出上述的结论。西塞罗的确提到亚里士多德的文学著作，并且指出，古代人把“供外面人阅读”理解为“文学著作”，所以比较可信。依此亚氏著作可分为两类：文学作品和严肃的科学作品。这里“文学性”并不是指小说、诗歌等文学作品，而是说，和亚氏留下来的大部分严肃的科研笔记的简洁、抽象、枯燥的行文相比，亚氏的“供外人阅读”的著作行文十分优雅、流畅、极富文学性。从内容讲，这些作品只是他的思想的通俗大纲。为此，他在科研报告和笔记中，对于上述大纲中讲过的内容便不再重复。他假定专业听众已经对大纲的内容了如指掌，他的专业报告只将问题进一步深化而已。这样我们可以理解，为什么在亚

氏的科研报告中对非常重要的关键问题并没有充分展开，讲得十分简洁，因为这些没展开的部分可以在“供外面人阅读”的著作中找到。

近年亚氏文献学研究的成果集大成者是 I. 杜林 1966 年用德文出版的《亚里士多德》一书。尽管此书不是十全十美（专家指出，他对伦理学和修辞学的研究不能令人满意），但此书毕竟是当代最富代表性的亚氏研究专著。

I. 杜林把亚氏著作分为三大部分：

（一）柏拉图学园时期（前 367—347 年）

1. 前 360 年以前的作品：论理念、文献集录、分类文献摘要等。

2. 前 360 年—355 年：逻辑学著作、论哲学、形而上学第 V 卷、诗学初稿，修辞学 I—II 卷：（不包括第 II 卷 23—24 章）。

3. 前 355 年—347 年：物理学、论天体、动物构成第一卷一部分，论生灭，形而上学 A 卷、B 卷、I 卷、M 卷和 N 卷，修辞学第 III 卷。对 I—II 卷作了进一步的修改。优台谟伦理学等等。

I. 杜林认为，这一时期的亚里士多德著作从一开始就对柏拉图理论持批判态度。经过研究、讨论、争论，在逻辑学和论辩学说中形成独立的哲学原则，并提出了与柏拉图完全不同的自然科学理论和伦理

学理论原则。在学园中取得一定的地位之后（前 355 年前后），便开始建立自己的自然科学理论，并为自己的伦理学设计了基本框架。

（二）“流浪时期”

这个时期完成的作品有：动物志 I—VI 卷和 VIII 卷。动物构成的 II—IV 卷。论天象 I—III 卷，论灵魂（初稿），政治学第 I 卷、第 VII—VIII 卷。进行了大量的材料收集整理工作。

I. 杜林认为，这时期的著作充分体现了亚里士多德思想中的经验论成分。由于远离柏拉图学园，他提问题的立场，讨论问题的角度均发生了变化。通过同渔民、猎人等各种人交往，以及进行远游，有机会作大量的考察和实地研究，获取大量宝贵的第一手材料，为后期的整理、创作打下了基础。

（三）第二次雅典时期（前 334 年—前 322 年）

这时期的著作包括：修辞学第 II 卷 23—24 页，并对整个修辞学作了全面的整理。政治学第 II—VI 卷，物理学第 VIII 卷，形而上学 T 卷 E 卷和 ZH ⊕ 卷。从许多单篇著作中整理成动物构成的第一卷，完成了动物生殖、动物的运动、论灵魂的定稿，完成了尼各马科伦理学。

I. 杜林的对亚氏著作的分期与耶格尔完全不同。按耶格尔的看法，青年的亚里士多德完全是柏拉

图思想的追随者，特别是第一阶段，即亚里士多德在柏拉图学园从事学习和研究的阶段，而按 I. 杜林的看法，在柏拉图学园中度过的 20 年，是亚氏自己思想创作的鼎盛时期。I. 杜林的看法应该是近情理的。像亚里士多德这样一位天才思想家，在长达 20 年的研究生涯中尚未提出自己的独立见解，38 岁离开学园时突然成熟了，提出了一系列全新的理论，这是不可思议的。而第二阶段主要是访问调查，收集材料，整理材料及他自己的科研笔记的时期。这可以在他的动物学著作中找到大量的例证。

在 I. 杜林看来，亚里士多德的思想发展过程并不是从柏拉图到经验主义，而是从一开始便有自己的哲学原则。亚氏思想的发展是他自己思想不断深化的过程。

在耶格尔著作发表之时，马丁·海德格尔还在弗赖堡大学作讲师，不久便去马堡作教授，1928 年回到弗赖堡作教授。在这期间，海德格尔对亚里士多德的思想作了大量的独立研究与评论。在他的影响下，布罗克（W. Broeker（1935）年）发表了他的亚里士多德研究专著。该书受海德格尔讲演的启发，联系存在、时间、本质、灵魂、语词、神等问题对运动进行了全面的研究。受海氏影响的亚里士多德研究著作还有：厄尔默（K. Ulmer）的《亚里士多德思想

中的真理、艺术和自然》(1953), 韦斯 (H. Weis) 的《亚里士多德哲学中的因果性和偶然性》(1967), 以及图根哈特 (E. Tugendhat) 的《TIKATA TINOS》(1958)、沃拉斯 (E. Vollrath) 的《对亚里士多德范畴学说的研究》(1969)。海德格尔在 1923 年的讲演中把尼各马科伦理学第六卷中的重要概念 Phronesis (思虑), 解释为良知 (德文 Gewissen, 与中国人的良知的概念不同, 参见海氏《存在与时间》德文版第 269—280 页), 进而发展出了一套关于解释学境遇 (Hermeneutische Grundsituation) 的思想。在这一思想的推动下, 伽达默尔在《真理与方法》中发展出了一套解释学理论, 并把尼各马科伦理学第六卷作为范例, 从亚里士多德的理解和解释问题的方法中引导出一般的解释学意识。其中 Phronesis 作为考虑道德问题的自知来理解, 因而, “具有 Phronesis” 成为人生的基本特征。

另外一位亚里士多德学者是里特 (J. Ritter) (即 12 大卷的新编《哲学历史辞典》的主编), 他的工作主要是重建亚里士多德的实践哲学, 代表作为《形而上学与政治学》(1969)。重要的亚氏研究还有比恩 (G. Bien) 《亚里士多德政治哲学基础》(1973), 里德尔 (M. Riedel) 主编的《实践哲学的重建》(1972), 施特劳斯 (L. Strauss) 的《城市与

人》(1964)等。它们都是里特(Ritter)开创的这一方向的继续。在美国,对亚里士多德的研究也集中在这个方向上,并出版了许多优秀作品。如努斯鲍姆(Nussbaum)的许多著作。法语文献中奥本克(P. Aubenque)的《对亚里士多德的理解》(Leprudence—chezAristoteles)(1962)也是一例。

在亚里士多德的研究中,尼古劳·哈特曼的工作也有重要的意义。他在许多文章中对亚里士多德的思想作了精辟的分析(见于他的《短文集(二)》)。他的《伦理学》也是从亚里士多德思想出发,从亚氏的具体道德价值分析出发,发展出纯道德价值论。他的《新本体论》同亚里士多德的思想有直接关系。

以上这些哲学大家,如海德格尔、伽达默尔、尼古劳·哈特曼都是把亚里士多德作为出发点,用冯友兰先生的说法,接着亚里士多德思想,发展着自己独立的思想。也有与此相反,专门致力于亚里士多德思想系统化的学者,他们继续中世纪经院哲学的传统,进一步发展托马斯提出的亚里士多德学说系统化的工作。比如,英希尔特(F. Inciarte)的《形式的形式,从亚里士多德的观点出发看托马斯存在理论中的结构因素》(1970)。在这个方向上,也有许多文献学的工作值得人们注意。比利时的泸纹学派的A·曼林(A. mansion)和S·曼杯(S. Mansion),

斯特赖克 (E. deStrycker), 维伯克 (G. Verbeke) 的工作就是例子。他们对亚氏每本著作的分期作了大量考证。另外, 欧文 (J. Owens) 的文献学哲学的研究工作也是成绩斐然。法国的吉尔森 (E. Gilson) 的亚氏理论的解释则是新托马斯主义的认识论实在论的代表。

马丁·海德格尔受到布伦坦诺《论亚里士多德存在概念多义性》一书的影响, 他在早期思想简历中公然声称自己是亚里士多德主义者。《存在与时间》一书在一定意义上说就是他研究亚里士多德的成果。他在亚里士多德的著作中找到了自己人生哲学思想的表达方式。在 20 年代的哲学研究中总是不断地同亚里士多德对话, 这些研究, 均已在《海德格尔全集》第二部类中问世, 如, 全集 18 卷、19 卷、20 卷、21 卷、22 卷。其中既有对《物理学》4 卷 10 章的时间概念分析, 又有对《伦理学》6 卷、10 卷 6—7 章以及《形而上学》1 卷 1—2 章关于知识的解读, 又有对《形而上学》4 卷 7 章、6 卷 4 章、9 卷 10 章的真论问题的独具匠心的分析。他关于亚里士多德的研究, 生前均未发表。但在这位大学教授的影响下, 他的学生中产生了好几个亚里士多德研究的大家: 布罗克 (W. Broecker), 厄尔默, 图根哈特。伽达默尔的《真理与方法》也是海德格尔的亚里士多德

研究影响的产物。

分析哲学，英美语言哲学的发展也对亚氏思想研究产生了影响。威兰（W. Wieland）的《亚里士多德的物理学》就是这方面的代表作。

亚里士多德的思想在英国牛津哲学中一直占有十分重要的地位。而分析哲学家用他们的技术手段对亚氏各方面的著作展开了研究。这方面的作者如：艾德金（A. W. Adkins），安斯库姆（G. H. H. Anscombe），奥斯汀（J. L. Austin），哈特（H. A. L. Hart），肯尼（A. Kenny），赖特（G. H. vonWright）等。还有克拉伦敦（Clarendon）。亚里士多德系列丛书不断出版：亚里士多德著作的原文本、译本和评注。在这个系列中从事工作的有阿克里尔（J. L. Ackrill），安纳斯（J. Annas），巴恩斯（J. Barnes），哈姆林（D. W. Hamlyn），柯万（CH. Kirwan），鲁宾逊（R. Robinson）。

在伦理学方面的亚里士多德的研究者有佩里曼（CH. Perelman），维威格（TH. Viehweg），亨尼斯（W. Hennis）。在分析伦理学方面有安斯库姆（E. Anscombe），福特（Ph. Foot），肯尼（A. Kenny）。还有人提倡亚里士多德伦理学，反对社会批判理论对传统的否定。比如马夸特（O. Marquard）。英美哲学由形式语言分析转入日常分析之后，他们又重

新发现了亚里士多德。施特劳森 (Strawson) 想接着走亚里士多德之路, 试图建立“描述性的形而上学”, 使得在分析哲学中谈论形而上学问题成为可能。

对亚里士多德的语言表达方式的研究近期也取得了新的成果, 弗雷德 (Frede) 和帕特泽希 (G. Patzig) 的工作就是一例。1988 年出版的《亚里士多德形而上学 Z 卷, 原文本, 翻译和注释》就是他们合作研究的成果。这个重新校订的希腊文本为理解亚里士多德提供了新的可能。

图根哈特在《语言分析哲学导论》中也对亚里士多德思想有大量精辟的分析。库珀 (J. M. Cooper)、欧文 (G. E. L. Owen)、索拉比 (R. Sorabje) 的许多文章与著作都是亚氏思想历史文献学和哲学史研究中的重要文献。在《Mind》和《Phronesis》两刊上常常可以见到见地很深的亚氏研究文章。中国学者中只有陈康 (Chen Chung-Hwan) 先生的文章和亚里士多德专著在国际亚氏研究界受到重视。亚里士多德的研究在欧美方兴未艾, 当今正处在亚里士多德研究的高潮之中。但愿我国学者在不久的将来也能像陈康先生一样为亚氏的研究作出我们自己的独立的贡献。

注 释

① W. Kullmann 《亚里士多德自然科学理论的解释: 科

学与方法》1974年以及 H. Happ 《质料》1971年。

- ②H. J. Kaemer 《亚里士多德同柏拉图学园中的 Eidos 学说》1973年。

四 动物研究

亚里士多德留传下来的著名的自然科学专著是他的动物学。他还写了植物学，可惜已失传。他的动物学构成了西方传统生物科学的基础，就像他的逻辑学一样。亚里士多德死后 2000 年中，在这个领域里没有人超过他的工作成果，一直到上个世纪，亚里士多德的工作才显得过时了！他的动物学著作集中在两本书中，一本是《动物志》，希腊原文为“peri zoia historion”，英文译为“the History of Animals”，吴寿彭先生意译为“动物志”是很高明的。尽管英文的 history 就是希腊文的 historia，但是希腊人心目中的 historia 并不是今日西方人心目中的历史研究（history）。“histor”是“eido”演变来的。“eido”就是“eidos”（英文 idea）的动词形式，原意为“观察”，后转义为“知”。“histor”就是“有知识”的意思。由

形容词进一步演义为动词“histeo”就是“提问”“研究”的意思，它的名词形式“historia”即研究、探讨的意思。所以“动物志”也可以翻译为“动物研究”。另外一本书是《动物四篇》。就像书名所指出的，这本书是将亚里士多德的动物学著作《动物之构造》、《动物之运动》、《动物之行进》、《动物之生殖》四本书集在了一起。

在动物研究中，亚里士多德研究了动物的组织结构，包括内部结构和外部结构：从骨头、血液、皮肤、筋、肉一直到毛发、从动物外部结构的差异，一直到交配生殖方式、饮食、行走、习性的差别都进行了详尽的描述和讨论。并且依据收集的材料和他自己的观察分析，对动物进行了系统的分类。有些分类在我们现代人看来十分粗糙。可是不要忘记，这是公元前300多年前一个学者白手起家做的初创工作。他是当时在地球上生息的人类中第一个对动物作科学分类的人。他有些分类的正确性今天仍令人惊叹。

他把动物按胚胎分为四类：1、自发生成的动物（由于当时观察条件的局限，凭肉眼看不到微生物层次上的生物生存状态，因此，看到干涸的毫无生气的河床，大雨过后，小虫纷纷滋生，于是便认为这些鱼、虫之类是自发生成的。这是对实地观察的总结，当然，这也是实地观察的局限性。）；2、蛆生动物；3、

卵生动物；4、胎生动物。胎生动物中，他还注意到内胎生与外胎生的区别。

按呼吸方式又把动物分为水生动物、陆生动物、两栖动物、海洋动物、空中动物等。

按饮食方式又把动物分为全食动物、蔬食动物、肉食动物、专食动物。

按综合差异，最后又把动物分为红血动物（相当于今天的脊椎动物）和无红血动物（相当于今天的无脊椎动物）。亚里士多德自己在《动物志》已指出，这种分类同脊椎的关系：“一切红血动物均具备一形式的脊骨，或由骨组成，或由棘刺组成”。^①后人注意到，有无红血与有无脊椎并不完全等同。亚里士多德清楚地认识到，海豚、鲸类“全属胞生，于所有这些鱼类从没见过体内有卵，它们都直接由胚胎而成小鱼，恰如人类和胎生四脚的兽类一样。”“一切具有喷水孔的生物均呼吸空气，因为它们是有肺的。”^②

他讨论过的哺乳动物有猫、羊、人、狐、熊、牛、貂、兔、海豚、羚、鹿、象、刺猬、马、驴、骡（半驴）、驼、狸、弥猴、鲸、狮、狼、鼠、豹、蝙蝠、猿、虎、猪、狗、海豹。描述过海绵、水母、海星、海胆、肠蠕虫、海蜈蚣、多种海螺、陆蜗、各种贝类、蚝蛎、章鱼、墨鱼、鱿、龙虾、海虱、蟹、各种蜘蛛、蝎子、蜈蚣、蛙、蛇、鳄、蜥蜴、鱼、蚱蜢、蝉、野蜂、蚊、

蚋、金龟子（屎壳郎）、各种软体虫子、虱子、扁虱、蝇类、蚁、虻、各种虫蛾、蝶、蛆。据统计他讨论了133种各样鱼类；204种鸟类；83种昆虫；75种哺乳动物和22种两栖、爬虫类。

由他使用和提出的解剖学和生物组织名称有气管、距骨、距骨内向部、距骨外向部、乳、初乳、胃、瘤胃、韧带、小脑、脑膜、直肠、会厌、鼠蹊部、颅前、颅后、颅顶、颅骨合缝、肠间膜、子宫、子宫内角、睾丸、阴囊、输尿管、尿道、输精管、精液、血管、大血管、颈总静脉……等等等等。我们无需将这些概念全部排列出来。有兴趣的读者可以翻阅《动物志》和《动物四篇》两书中文版的附录。亚里士多德使用和创建的这些概念名称许多经过拉丁转写，仍然为今天西方语言所使用。

亚里士多德对他的科学研究的性质有着清醒的认识，我们不妨引述一段他的著名论述：

“自然生成的万物有些是永恒的，非生成、不消亡的，另一些则参与生成与消亡。对于那些崇高而有神性的东西，我们所知甚少，因为可供我们的感觉把握，并能作为对那些事物进行研究，或作为那些我们指望认识的事物进行研究的出发点的现象实在太少。关于那些可以消亡的事物，不管是植物还是动物，都有丰富的知识来供我们（使用），因为我们就

是在它们之中成长、生活的。只要人们肯下功夫，对于每一种类的事物我们都能汇集大量的事实。〔天文学、宇宙学和植物学、动物学——笔者注〕，这两个研究领域均有其美妙引人之处。尽管对于不消亡的事物我们所知甚少，但是由于这种知识的崇高，与我们自己世界中的东西相比，我们却更倾心于前者，正如对于我们所心爱的事物一样，即使捕风捉影的看到一点端倪，也比对许多其他本身更重要的东西的精审观察甜美得多。但是消亡的事物在科学中却占据了优先的地位，因为我们通过科学要获得的是包罗万象的多方面的知识。正因为有消亡的事物与我们较亲近，与我们有亲源（缘）关系，所以它们是可以很好地代替那些我们对其缺乏确切知识的神圣事物的地位。前面介绍了我对〔天体宇宙〕的看法，现在剩下的就是讨论动物的本性了。不管它们是卑贱的还是崇高的品种，都要尽我之所能，不予遗漏。因为即便是有些东西的外表对我们的眼睛来说一点都不可爱，但它们毕竟在科学的观察中表露着自然创造它们之匠心。这样，自然就为有能力对自然事件之结构进行认识、有科学研究天赋的人们提供了不可形容的愉快。因为我们能领略艺术家的创造力，因此，一幅仅仅模拟草虫的图像也竟能引我们入胜——在绘图和雕塑欣赏中就是如此——假如与此相

反，当我们在观察自然的构造时，有能力洞见到自然的结构时却高兴不起来，这难道不是荒诞不经、难以理解吗？所以，在观察卑微的动物时切不要幼稚地迁就自己的厌恶的心情，自然界的每一个角落都必有某些值得惊奇的内蕴。据说，访问赫拉克里特的客人见到赫拉克里特正在厨房炉火边取暖时，踌躇不敢前进。赫拉克里特对客人说，你们不必顾虑，走进来吧，即使这里也有神明。——我们在研究任何一种动物时都不应该皱起鼻子，而应该相信，在一切品种中都隐含着自然的东西和美妙的东西。”^③他批评“当年的哲学家们专心致志于政治学以及那些有利人类修养的伦理道德讨论，大家不期而忽视了自然的研究。”可见亚里士多德十分自觉地由哲学家的政治道德学术讨论转去研究自然。从这一点看，亚里士多德思想倾向不属于苏格拉底传统，而是泰勒士等自然哲学传统的继承人。亚里士多德不同于苏格拉底之前的自然哲学之处在于，他不是对自然进行空泛的哲学讨论，而是对我们生活中遇到的各种具体事物进行观察，取集信息，以此为基础、再做理论分析。

在具体的生物研究中，亚里士多德总是把人作为出发点，作为参照系来描述分析其他动物的结构、功能和习性。因为，人体是我们最熟习的动物：“首先让我们来考虑人的结构。因为……人当然是我们

最熟悉的动物。这里人的各个部分是明显可见的。尽管如此，为了不要错乱了各个部分的相应排列，为了既目睹现实又有合理的说明，我们先描述这些部分：先是器官部分，然后是组合部分。整个人体所区分的主要部分为头、颈、躯干、两臂、两腿。”^④在对人体作了一番分析讨论后，便直接用人的组织模式去分析其他动物。比如章鱼：“章鱼（‘八腕’）的触肢可以当手也可以当脚用；口腔上的两只它用于取食，而最后的触肢（长腕）它用于交媾；最末一肢极细尖，色白，与其他肢的颜色相异，而且这一肢的末梢具有两分叉；这里所说的分叉是指它的腕背上的那些附属物。所谓腕背是指它腕上与吸盘相背的另一光滑面。外套囊前端，触手之外侧有一空管道，凡摄食时，由口中吸进体内的海水悉由此排出。它们能移动管道的位置，使之另行喷出它所特有的墨汁。它用脚游泳，随所谓‘头’的斜前方前进，照这样的方式泳进，头上的眼睛便可以看到前方，而口则在后。当这类生物活着的时候，头是硬的，看起来像是肿胀的。它用那些腕（脚）的底面捕捉、握持物件，诸腕间的膜一直是紧张的。假如把它搁在沙滩上，它就失去了握持的能力。章鱼与之上述其它软动物之间存在着一个差别；章鱼躯小而脚长，而其它软体动物则躯大脚短；它们那些脚短得不能用于走路。……。”^⑤在对外

部结构和功能作了描述后，又开始对内部脏器作了更细致的分析。

亚里士多德的动物著作中的描述并非都是出于自己的直接观察。他像近、现代科学家一样，大量借助于前人的工作，并收集了渔人、猎人、兽医、采药女工等专司此业的劳动者的看法，然后对这些看法作出分析，区别真伪。在区别各种说法的真伪时，他抱着慎重的实事求是的态度。比如我们上面引述的关于章鱼用腕交配的问题上就是一例：“据人们说，雄章鱼用它的一个触腕和雌章鱼交媾，它的触腕插入雌章鱼的漏斗孔中。但触腕实际只是用以搂持雌章鱼的。此触腕与雄章鱼的精管并不相通，而且实际上是处在它的躯体之外，所以触腕不应当是直接用作生殖器官的。”^⑥亚里士多德显然不曾直接对活章鱼交媾做过观察，但他能怀疑渔人的说法，恰恰是由于他对章鱼作了身体解剖。现在我们知道，亚里士多德的保留态度是正确的。章鱼腕端生殖器官的确同体内的精管不通。触腕端有一口袋，展开成一中空细长线，精英便藏于其中，解剖学上称之为外生殖器。但精英如何由体内移入腕端交接器中的，是动物学中仍未解决的问题。关于腕端藏精英的事实是19世纪末才发现的。亚里士多德在这个问题上的不准确是受当时观察手段的限制。亚里士多德自己也是意

识到这种局限性。比如他说介壳动物中“只有蜗族常被见到在交配，但迄今为止尚未得到充分观察，我们还未能确断它们的繁殖是否出于媾合。”^⑦又如，“有时见到头足类动物的雄性附于雌性的背上，但这样的行为是为了生殖或有其它事由还未得到明确的观察。”^⑧又如，“在大多数此类交配时，只见雌虫（尾部）下上伸向于雄虫，不用雄虫的那一部分插入雌体，所观察到的情况〔以及雄虫骑在雌背的情况〕多数如此。只少数实例与此相反；但这些观察既不够周遍，我们迄未能作成明确的类析。”“大多数昆虫都太小，未能于其生殖器官作清楚的观察。”^⑨还有：“如果世间竟有一种属的动物只见到雌性而无与之相分离的雄性，这就可能有雌性自己（不经交配）生殖幼动物。直到如今，怎样也不曾发现过可证信这种设想的事实”，“但鱼类中却有一例引起了我们的疑惑，名为红诣……可是关于红诣方面的情况，我们还不曾获得完全可靠的证据。”^⑩“较大的昆虫，子宫也是对分的；于较小的虫豸而言，由于体型太小，就未能确定检验。”^⑪他还明确提出，理论必须符合事实的思想：“可是，蜂群的生活实况是尚未充分明察的；后来者将益穷究它们的情况，真理苟托之于推想（理想），毋宁归重于观感，理论只有在符合与观察所得的众多实例时才能成立。”^⑫这就是亚里士多德对理论与实

地经验考察之关系的基本立场。

由于观察手段的限制，亚里士多德描述中错误也不少，这是可以理解的。当然，在亚里士多德的动物学著作中存在着许多幼稚的错误，即令人所谓硬伤。比如认为，男人的牙齿比女人的多；诸动物中只有人的心脏发生跃动现象；人的肋骨左右两边各八根（实为九根）；还说，“若把卵内的黄与白分别取出，然后灌入一盘内，用微火缓缓煮热，黄当聚于中央，白则围绕于外围。”^⑬这完全是出于失察，后者则是道听途说。如果他拿鸡蛋试过哪怕一次，也不会把这样荒诞的句子写到他的科研总结中去。还有前面引述关于昆虫交配的例子等。不过俗话说老虎也有打盹的时候。智者千虑，也有几失。

同现代科学研究工作相比，亚里士多德的动物学存在着以下明显的缺陷：（1）只限于实地经验观察，没有实验观察。也就是说，没有在实验室中的理想条件下，对对象作系统的考察。（2）没有定量的分析。亚里士多德的动物分析中从不涉及体重、身高、身长、身温。谈到大小，从来没有尺寸和重量。讲冷热，从来没有度量。讲运动，从来不谈速度。这不仅仅是缺乏手段，实际上是缺乏概念，缺乏计量统计的概念。所以，亚里士多德的科学态度同文艺复兴以后新建立的近代自然科学有着本质的不同。

同当代自然科学相比，亚里士多德的自然科学还有他很特殊的特征。他的《动物志》和《动物四篇》译成中文有 1000 页之长，洋洋 80 万言。其中百分之八九十都是具体的描述和功能分析。但是其中不时夹杂着我们在当今科学著作中根本见不到的“非科学”的议论。人“超乎一切动物，他们的身体‘上下’和谐于他们的自然位置。人的所谓上下与宇宙而言的上下意义不殊……唯有一个长成了的人挺立在物质宇宙间，才确乎可以说是头在上面。”^⑭特别是在《动物四篇》作功能分析时这类议论更多：“有鉴于这样的安排是一较好的方式，又鉴于自然总是如其可能，为诸动物作最优良的安排，我们就该论定人之所以有手，由于他特具卓越的明智，而不是他有了手，才变为明智。”^⑮“在生殖中，个体与族类之征两皆有效，但个体与两者之中实更有力，因为惟有个体，才是真正的存在。”“在精液中有些动因是现实地存在的，另些是潜在的。本乎父亲以及普遍形式为人与动物者为现实动因，发乎雌（女）性以及较远的祖辈者为潜在动因……”^⑯。

亚里士多德对人体组织的结构的了解，凡是通过解剖可以看到的，基本上是正确的。但对各种脏器功能的解释多显幼稚。最典型的例子是对思想器官的认定。他认为心是思想的器官，这与我们祖先的想

蛆生

出芽生殖

细目一、有血动物＝脊椎动物

(一) 1. 〔内〕胎生动物

(1) 人

(2) 鲸（鲁纲鲸目）

(3) 胎生四足动物（哺乳纲，即兽纲，
鲸目除外）

A 奇蹄目(a) 从尾动物＝马属

(b) 其他奇蹄动物

B 偶蹄目＝有角动物，或反刍类

C 多趾目（食肉目与啮齿目）

D 其他诸兽

(二) 3 卵生动物与 4 内卵生外胎生动物

2. 产完全卵者

(4) 鸟＝（鸟纲）

A 钩爪鸟（＝猛兽）

B 蹼足鸟（＝游兽）

C 长脚鸟（＝涉禽）

D 弱足（＝燕科，雨燕科）

E 重足（＝鸡目）

F 其他诸鸟

(5) 卵生四脚动物（＝两栖类和大多数

爬行纲)

(6) 蛇族 (= 蛇目)

3. 产不完全卵者

(7) 鱼 (鱼纲)

4. A 鲨类 (= 软骨鱼)

5. B 其他诸鱼

二、无血动物 = 无脊椎动物

2. 产完全卵者

(8) 软体动物 (= 软体动物门, 头足纲)

(9) 软壳动物 (= 软体动物门, 甲壳纲)

5. 蛆虫动物

(10) 节肢动物 (= 节肢动物门, 多足纲, 蛛形纲, 昆虫纲)

6. 出芽生殖与 7 自发生成

(11) 函皮 (介壳) 动物 [软体动物门 (头足纲除外) 和棘皮动物门]

(12) 动植间体 (海绵, 海鞘等)

附记二:

泰奥夫拉斯特植物学著作内容摘要

Karl Maegdefrau 1937 年写的《植物学史》中写道: “苏格拉底以前的希腊哲学家关于自然科学所知

道和所想到的，亚里士多德在他的著作中都做了记述，并用大量新的观察和发现丰富了这些材料。并且把这一切都用不同寻常的清晰的语言作了描述，以至于我们可以说，欧洲的自然科学肇始于亚里士多德，他的研究涉及了人类的整个知识领域。他关于有生命的自然与无生命自然，关于人类国家，关于伦理学和心理学，关于修辞学和诗学的大量著作就是证明。他教给人们如何正确的用概念，作判断，从事推理，因而是逻辑学的奠基人。甚至康德在《纯粹理性批判》第2版的前言居然说，逻辑学自亚里士多德以来‘未有任何的进步’。亚里士多德提出的规岔子燃点基本原则，以及他对以实用为目的的科学和无实用目的的科学所在的精当的区别和评价，“直到今天仍然有效。”“他的动物学著作具有十分重大的意义。”“他处理整理了500多种动物，亚里士多德的一些分类同今天的分类仍然一致。他除了纯粹描述之外，还提供了大量的解剖学、生理学、生态学的知识。十分遗憾的是他的植物学著作完全佚失，可幸运的是他的学生泰奥夫拉斯特的同类著作传了下来。”

泰奥夫拉斯特是亚里士多德的学生和得力助手。他的许多工作是在亚里士多德的建议和指导下完成的。通过泰奥夫拉斯特的工作我们可以窥见亚里士多德生物学著作的基本倾向。泰奥夫拉斯特的

生物学著作有两本：《植物生长的原因》和《植物研究》，尽管全书均已佚失，但还有大纲保留在残篇中。

《植物生长的原因》一书的基本内容：

- (1) 种子的萌发、植物的繁衍、生长、嫁接
- (2) 水、风、土壤对芽和果实的影响，树寄（附生植物）叶、花与芽的运动
- (3) 粮食、水果和葡萄的种植，庭院花卉、蔬菜、棕榈
- (4) 种子的保管与发芽，粮食作物，荚果作物（豆类）
- (5) 生长的变化，病害与死亡
- (6) 植物的汁液

《植物研究》一书的基本内容：

- (1) 一般性问题，特别是术语问题
- (2) 人工培植树木及其管理
- (3) 野生树木
- (4) 国外的树种及其树木的病害
- (5) 木料的特征和区别
- (6) 灌木
- (7) 蔬菜植物
- (8) 五谷
- (9) 植物的药用功能

像亚里士多德在动物学中的所作的那样，泰奥

夫拉斯特也为植物学提供了一整套的区别清晰的术语（很可能大部分直接采自亚里士多德的《植物志》）。外皮、木、树心、根、干、主枝，以上为主部，还有每年变化的部分：叶花、果实、梗，果实又分果壁、种子。他还创造了须根（polyrrhizos）、直根（monorrhizos）、侧根（attophysis）、深根、浅根、肉根、木棍以及被子、裸子以及各种叶子的名称。丰富的植物学术语，一直到1678年德国学者约阿希姆·荣格发表了《植物研究》（*Isagoge phytoscopica*）之前，亚里士多德和泰奥夫拉斯特的工作在西方世界一直处于领先地位。他研究所及的植物有树、灌木、亚灌木、草本植物等。

在他描述中十分注意观察气候、土壤与植物生长的关系。他还记述了埃及含羞草（*Mimosa asperata*）运动形态。一旦被触动，叶片便收缩起来，过一会儿又自动张开。并把它同罗望子果树相区别，后者的叶子昼伸夜缩。还记述了印度无花果树的特征。从枝杈中长出的附根构成了一根根柱子，连成了一个大大厅。他认为，这些柱子不是干，而是根，因为它们不是绿色的，又没有叶子。他还记述了香蕉、竹子、水稻和乌檀木的特征，记录了无花果与海枣树的改良问题，并把它们与鱼的交配作了比较。但没有明确指出无花果的雌雄异株现象，也没有勇敢地提

出，植物和动物一样有性别区别问题。这个问题是2000年之后才由卡梅拉里乌斯（Camerarius）解决。

注 释

- ①《动物志》中文版第117页。
- ②《动物志》中文版第276页。
- ③《论动物结构》，见《动物四篇》中文版第34—35页。
- ④参见《动物志》中文版第33页。
- ⑤《动物志》中文版章鱼节。
- ⑥《动物四篇》中文版第367页。
- ⑦《动物四篇》中文版第517页。
- ⑧同上书，第368页。
- ⑨同上书，第72页。
- ⑩《动物四篇》中文版第442—443页。
- ⑪同上书，第354页。
- ⑫同上书，第510—511页。
- ⑬《动物志》中文版第258页。
- ⑭《动物志》中文版第43页。
- ⑮《动物四篇》中文版第195页。
- ⑯同上书，第538—539页。

五 论公民修养

亚里士多德的自然科学著作给人的印象是一个严肃的研究者，他的伦理学著作给人的印象不是像一个让人觉得高不可攀的理想主义者，道貌岸然、不近情理的道德家，而是像一个通达人之常情的，十分平易近人的，有着丰富人生经验的智慧老人。他在《尼各马科伦理学》中对人的十四五种美德作了分析。在分析中，他总是从两条大原则出发，或叫亚里士多德的两个天真的信念出发选择、讨论问题。头一条原则就是自然向着，宇宙间万物向善，所以宇宙之灵物，即人类也是向善的。第二条就是中庸，或叫中道。他认为宇宙间万物过了就不好，不及也不好，过尤不及。他一贯主张，太过与不及之间取其中就为善，适中就为德。

关于勇敢，古希腊文化和其他古代文明一样特

别崇尚勇敢，古希腊文 *agathos* 本身是指一个人身价的高贵，能为人师表，有承当首领的能力。在古代，能为首领者必为大勇之人。因此，勇敢是希腊人社会生活诸德性之中的最重要者。所以亚里士多德讨论具体德性时首先讨论的就是勇敢。他首先指出，勇敢处于恐惧与鲁莽之间，是中间性中庸。勇敢并不是什么都不怕。有些东西本应该怕的，就应该去怕。甚至怕也是高尚的，不怕才是卑劣的。比如怕耻辱。不怕耻辱就沦为无耻之徒。亚里士多德认为，一个人并不因为怕老婆就是胆小鬼，懦夫。能忍耐鞭打也不是勇敢。在什么事上才算勇敢？面对死亡不害怕，算是勇敢吗？亚里士多德认为，并不是什么死都不该怕，比如不怕病死并不算勇敢。在战争中不怕死才是勇敢。勇敢是无畏的面对威胁生命的高尚的危险。所以亚里士多德认为，一个勇敢的人不是什么都不怕的人，而是“怕他所应怕的，坚持或害怕他所为的目的”，并且是“以应有的方式”“在应有的‘时间’内去害怕它们”。“一个勇敢的人，要把握有利的时机，按着理性的指令和感受而行动。一个勇敢的人，他的全部现实活动的目的，都是与他的品质相吻合的”，“他为了高尚和美好而坚持，而勇敢地行动。”^①勇敢的人工作中精明，处事中冷静。懦弱者无所不怕，所以是悲观的人，勇敢者信念坚定，充满美好的希望，是乐观者。

为了逃避贫困、爱情、痛苦去死并非勇敢，而是怯懦。因为在死亡中寻求逃避比在生活中坚持忍受更容易。

亚里士多德把勇敢分为五类，最大的勇敢是社会政治生活上的勇敢，其次是具体经验中的勇敢，勇敢就是知识，如有人在战斗中识破敌人的诡计，被称之为勇敢。这里可以体会出，希腊人所说的勇敢（andreia）比中文含义广。andreia 是从男人一词演化出来的。所以，古代理想的男性美德，中国人所说的智勇双全中的智，也包含在 andreia 一词的意义之中。第三，激情也叫勇敢。能激忿，敢发泄，是勇敢。但“激情只起辅助作用”，勇敢的核心是高尚。所以亚里士多德说：“激动时感到痛苦，在报复时感到快乐，不过为这类事情而斗争的人只能称作斗士，不能称为勇士。因为这不是由于高尚的情操，也不是以理性的方式，只是一种热情而已。”^②第四，乐观的人有时也被称为勇敢，但按道理乐观的人不能说是勇敢，这种人只是由于乐观，相信自己的强大，不会失败，才表现的与勇敢者表面相似，但一旦事不如意，对方比他更强大，于是他就不坚定了。勇敢者是在突发灾难面前临危不惧，镇定自若。这完全取决于当事人的品质了。第五种是对危险无知也称之为勇敢，这也是不对的。他们显得与乐观者接近，但他们连乐观者的自知

也没有。他只是受到蒙蔽不知真相才表现出无畏。一旦真相现于前，逃跑便随其后了。一个有德之人，德性越多，便越感到生活在人们之间的幸福，对死亡的痛苦便感觉愈深，生命对他便愈可贵。但明知生命是无价之宝，但在斗争中宁愿坚持高尚而不是选择生命，才是勇敢。亚历士多德还顺便指出，勇敢的战士不一定是最好的战士，而是身体最强，技术最优的人，那些并不具有全面德性的人。一个别无所长的人，能为一点小事不惜生命，这样的人就能成为好兵。有大智大勇者则未必。亚里士多德的晚年，雅典爆发了反对亚历山大占领的起义，亚里士多德逃出雅典，据传，他讲，这是不让雅典人第二次犯处死苏格拉底那样的错误。友人说，亚里士多德怯懦，依他对勇敢的分析，他的行为应与毛泽东用银洋贿赂士兵得以死里逃生一样是有大智大勇者。

关于节制，亚里士多德把人的德性分为两大类，一类是理性的，一类是非理性的。节制属于非理性方面的德性。它是快乐方面的中间性（中庸之道）。但快乐又有精神的快乐和肉体上的快乐之分。精神快乐，如爱荣誉，爱学习等。亚里士多德认为，对这类快乐谈不上节制，也谈不上放纵。节制只涉及肉体快乐。但也不是全部肉体快乐都需要节制。比如人们喜欢看绘画等，无所谓放纵与节制的问题。听音乐也如

此。他认为节制和放纵涉及的是和人身上的兽性有关的快乐。这种快乐出之于人与兽相同的那些欲望，对这些东西，只作适度追求，就是德性。只要不妨碍健康和幸福，不损及高尚，且力所能及，不妨为之。但超出这一界限就应动之以节制。也就是说，不能听任自己的欲望和与兽类同类的感觉的引诱，而应服从理性指导。对欲望只作适度小量的追求，并“绝不与理性相背驰。”^③亚里士多德认为，儿童是按欲望生活的，而最大的欲望就是追求快乐，如果不管教，违背原则，膨胀起来，就成为放纵。无知的人对快乐永不知足，而受欲望指使的活动又会增强这种动物本能，压倒推理能力。所以，欲望性的生活也应遵守理性指导，不至于违背理性，在适当的时间，以应该的方式去欲求，就是节制。

关于慷慨，亚里士多德认为，慷慨是理性方面的中间性（中庸之道），具体的讲，就是在财物给予中的中庸之道。什么是财物？亚里士多德认为，一切可以用金钱来衡量其价值的东西均为财物。惜财超过应有限为吝啬。过度用钱赠物者为浪费。他认为。浪费之为恶，最根本的原因在于“毁坏物质”。生命是通过物质而存在的，毁坏物质在这个意义上就是毁坏人的生命本身。财富为有用之物，对其使用可好可坏。亚里士多德认为，善用之，使用者就有了这种物

之德性。这里讲的用，是指“对财物的消费和给予”^①。他认为，善良的行为，高尚的活动属于给予。不取（不接受）礼物比给予更容易，舍去自己之所有更困难。一介不取者虽为公正，但不为慷慨。对应给的对象，以适量的给予，并且在正确的时间和适当的条件下给予，为了高尚而给予是正确的给予，是慷慨。如果不是为了高尚，而是另有他求，别有用心之给予，不能称之为慷慨，慷慨者并不忽视自己的财物，否则他便无法给予。而且给予要与自己的财物情况相合才好。占有极少，给他人东西也少的人，仍不失为慷慨。如果有财产的人将钱花在不应花的地方，或不“量家资而出”，就是浪费。亚里士多德说，将财产花在应花的事物上，而且适量，又从适当的人那里接受适当数量的财富，一切适中，这就是一种德性。但慷慨的人在钱财上好通融，易受骗，确是事实。只给予，自己一介不取，他的家资就会一无所剩，那他就成了浪费者。但亚里士多德认为，这样的毛病，大大好于吝啬。随年龄增长，他可达到慷慨的德性。而吝啬是最不可救药的。吝啬生来具有，大多数人好聚敛钱财。它的表现形式多种多样。但可分为给予上不及和取得上没够两种。前者只看守自己的东西，不觊觎他人财产。后者更下流无耻。亚里士多德时期，尚无大量国有资产，所以他认为，浪费、挥霍比吝啬要好些。

如果有人依此去大量挥霍城邦市民的公共财产，不知亚里士多德作何感想。亚里士多德无论如何不会认为，拿他人财产去挥霍比吝啬还好些！

大方也是对财产方面的德性。亚里士多德所讲的大方，是指涉及数量很大的给予。按亚里士多德的说法，给贫苦人送御寒之衣为慷慨，给一城市送建一座大型图书馆叫大方。大方者是慷慨者，慷慨者未必大方得起来。大方的人的给予都是为了高尚。他们使巨大的钱财使用得恰到好处。在这个意义上大方是与穷人无缘的。但大方的前提是，他的钱是自己挣的，或是继承的，或者是因德高望重而获得的。大方人的行为是为了公众，不是为了个人。他们的这种消费最伟大最光荣。

亚里士多德还讨论了一种德性叫 *megalopsychia*，直译为伟大的心灵，或高尚的精神。苗力田先生译为“大度”。但这里是指，一个人实事求是地估价自己，“把自己看得很重要很伟大，实际上他确实的重要伟大的”，那么这个人就是大度的。这就是我们平时所谓的“自视甚高”。这种品德所求的是高尚的荣誉！他们重视荣誉高于一切。所以，大度的人在撤退中不会“甩开膀子跑和做其他不义之事”，因为，他自知自己重大，因此绝不屑于作不义之事。真正作大度的人很难，他必须“美好和善良俱全”。^⑤大度者

对流俗，禁忌和细微末节的赞扬表以轻蔑，对毁谤不加计较，幸运时不特别高兴，不幸时也不极度痛苦。这种人或者出身显贵，或者大权在握，或者腰缠万贯。因为在这个方面超越他人之上，所以使得这些人心胸宽广。由此可以看出，亚里士多德并不认为，“为富”一定“不仁”，相反，他认为，财富和地位是某些德性的条件，是人求美求善的条件。大度者对高贵的人矜持，对中等人士和蔼，对下层人也不无理。在一般事物中不逞强，无光荣伟大之事业便不着手，从不忙忙碌碌，“只做巨大而有名声的事”。“重视真理，爱憎分明。但在大众在场的时候，他会半含半露，用讽喻的方式说话，从不靠亲人以外的别人生活，以避免受奴役，被迫去曲意逢迎，即不去做下等人。不好奇，不记恨，不奉承自己，也不贬低他人。遇难不慌，总是胸有成竹。他想占有之物应为世上美好的东西，但不见得有用。由于他对任何事都不看得过重，所以不会匆忙惶恐，更不会激动喊叫。亚里士多德这里推崇的是一种贵族的、大人物的道德。我们的前辈人读到亚里士多德的这番议论，可能会回想起解放前深宅大院中少爷老爷们的风范。如今的人们已无法想象这是一种什么德性了。西方现代社会中的掌权者已多有下层人。生小气，好小名，重小利，在乎下层人对自己的看法，虚夸中透出自卑，狂妄中显着

一种萎琐，从他们身上看不到贵族的气度之恢宏，抱负之高尚。更看不出有一点超脱、潇洒的风度，反而时时让人觉得有些傻气。可能英国的政治家是例外。不平等的剥削阶级社会也有自己的文化，也有自己的道德的明珠。让下层人——特别是他们还没有富裕到贵族的水平时——得到的平等对人类发展来说是必然的，但也得看到，这不是没有代价的。随着贵族和巨富的消失，许多美德也消失了。中下层人统治的社会是合理的社会（如法国大革命时期的社会），但毕竟是缺少了高级美德的社会。因为他们刚从贫困中挣脱出来，不知道柏拉图、亚里士多德极力推崇的悠闲为何物，所以在富裕的悠闲中慢慢生成的对高贵美好但无用的东西的追求，对人们来说是陌生的。亚里士多德讨论的修养是贵族和富有阶层的修养。对此我们既要批判，又要肯定。不能因为不能拿到葡萄，就说葡萄是酸的。

即不为情感所左右，听从理性安排。在该发怒的时候以适当的方式对适当的人和事发怒，但他更倾向于不怒，不图报复，倾向宽容。过分温和就是奴性。

亚里士多德认为，还有一些无名称的德性，如随和与尖刻中间的品质，吹嘘与过谦的中间的品质，消闲娱乐中的中庸之道，谈话玩笑中的中庸之道。亚里士多德对此均有论及。这里均有一个过与不及之间

的得体的行为方式的问题。比如呆板与戏弄之间的机智。亚里士多德指出“乡巴佬不会进行分寸适当的谈话”，“他们只会骂倒一切”。亚里士多德认为，知羞不是德性，它只感受，而且只是青年人对犯错的感受而已。没有人去夸奖一位老人说他知羞。另外，一个人做了可耻的事，只因他感到羞耻，便说他是德之人，也是荒唐的。

关于友爱，亚里士多德把人看成社会的存在，^⑥天生要过共同生活，因此友爱就是人生所必须的不可缺少的东西。亚里士多德声称，“富有和大权在握的人最需要朋友”，“因为他们十分幸运。但如不做好事，幸运便失去它的意义。无朋友，财产难保。当然，穷人需要朋友，青年需要朋友，老人也需要朋友。而且，友爱是组成城邦的纽带！城邦立法的目的，就是加强类似于友爱的团结”。^⑦友爱也是高尚的幸福的生活的组成部分。

友爱是什么？亚里士多德先从什么是可爱的东西入手。什么东西令人喜欢？对人有好处的东西。而有好处，有用的东西是能产生善和快乐的东西（这是亚里士多德始终不渝的信念）。为人所爱的东西必须以善和快乐为目的。每个人都喜欢对自己是善的东西。友爱是对人的喜爱，是互相的喜爱。这种对朋友的喜爱对我们本身是善的（有好处的）。如被喜爱的

对方无同样的喜爱，这只是友善，并非友爱。友爱是相互的，即所谓有回报的。对朋友的友爱还要表现为“无掩饰地希望对方好”。^⑧亚里士多德认为，世间友爱有三类：（1）友好的双方都真心希望对方过得好。他们为此而成为真正的朋友。（2）不是为了友爱本身，而是为了对自己有用，互相之间互有好处。（3）为了快乐而交朋友。后两种友爱中，爱朋友，不是因为友爱自身，而是爱他人提供给自己的好处或提供的快乐。一旦好处不复存在，快乐消失，友爱便一同消失。这两种友爱不会经久。亚里士多德认为，为了本身而希望朋友幸福就是善，这是真正的朋友。只要善不变，友情亦不变，这种友谊是长久的。善在总体上总是互相得益，快乐也是如此。所以善良的人既有总体快乐，又有相互间的快乐，这样的友谊总体上是快乐的。这是各方面十分完美的事情。

出于快乐而形成的友谊，比如情侣之爱，也是相互的。亚里士多德认为，“爱人者的快乐就在于眼睛注视对方。被爱者的快乐来自爱人者的殷勤。一旦人老珠黄，不受青睐了，爱情也就枯萎了。因为，一方面观看不再引起快乐，另一方面也无人去献殷勤。”爱情可以经久，是由于双方“存在着性格上的相似”。除了亚里士多德提到的这点外，真正的纯粹为了对方好的善良之心也可使爱情经久。这样就是友爱加

情爱了。不过亚里士多德并没有认识到这一点。他只提及了相反的方面：情爱加实用。情爱中“相互交换的不是快乐而是实用”，那么爱情就变得低级。善良之间，邪恶之间均可以以建立交换快乐或交换用处为基础的情爱，如潘金莲与西门庆之间的情爱。以及过去官宦之家的政治交谊导致的姻亲。这种情爱既经不起离间，也经不起波折。善良人之间的友谊是真正的友谊。友爱可以是好人爱好人，也可以是因好同一事物而成朋友，如环境保护者之间的友谊。

尽管友谊是不受距离的限制的，但难于经常交往，时间长了，就会使友情淡化。所谓“久别故人疏”。亚里士多德认为，友爱是一种相互鼓励，相互帮助的实践活动。离开了活动，难得谈友谊。朋友在一起生活，应是快乐的。没有快乐，谈不上友谊。但他们之间还得有大家公认的东西。没有这种东西构不成任何友好团体。亚里士多德认为，“喜欢”是情感，“友爱”是品质。人可以喜欢山石鸟兽，而友爱必然有相互选择，“为了他人好”而与他人交友，这样的选择来自人的品质。所以亚里士多德认为，真正爱朋友的人，就是对自身的善和自身的好的爱护。真正的朋友，每方均自身为善，这是真正友情的本质，而不在于快乐和用处。

但亚里士多德并不蔑视以快乐和以用处为基础

的友谊，只是客观地对三种友谊的特点作了分析而已。他指出，因快乐而产生的友谊，友谊成分更大。因为趣味相投，相互愉悦。有用形成的友谊，则失于斤斤计较，而且是用忍受痛苦来维持友谊。亚里士多德说，短期尚可，这种友谊时间一长，谁也受不了。上述友爱是平等的，互换的。但也有不平等之间从属性的友爱，如父母对子女，老人对青年，领袖对臣民。这类友爱应另当别论。在平等的友爱中，亚里士多德认为，价值平等是重要的。他举例说，没有哪个臣民想去同君王作朋友。在德行、罪过、财富或其他方面相距太远，都难成为朋友。

友爱存在于主动地去爱他人之中，而不是在被爱之中。所以爱朋友的人受人赞扬。

友谊也出现在政治活动中。并且与公正并存。而民主制下（又译为平民制下）友谊最多，公正也最多，因为全体公民都力求成为平等和高尚的人，所以他们轮流执政，权力平等，他们之间的友谊也是这样。

在友爱的问题上，亚里士多德与基督教伦理的最大不同在于，他主张不应该爱一切人，只应该爱善良之人。对于犯错误，变坏的朋友，首先去帮助他改正。如果不可救药，不如爽快分手。

友爱是否应该期望回报呢？“所期望的是高尚的，所选取的却是利益。施恩不望报是高尚的，但收

到回报却是有利的。所以，如有可能应对所接受的给予相应的回报，因为一个不愿给予回报就绝不能成为朋友。但另一方面从不应接受其好处的人那里接受了好处，一开始就是错误的”^⑨。而且亚里士多德还认为，一个人不能从共同的事业中又取钱财又得荣誉。二者只能取其一。钱财受损失者理应在荣誉上给予补偿。他还按这一道理，承认世俗的看法，“欠债还钱，儿子对父亲欠的债是还不完的。”所以当儿子的永远是债务人，父亲永远是债权人。但债权人可以免除债务人的债务，所以父亲可以不认儿子。

关于自爱，亚里士多德认为人的心灵由两个部分组成，一部分是非理性的，即情感性，另一方面是理性的。到底自爱是不是一种德性呢？亚里士多德认为，关键看你爱自己的哪一部分。如果只爱自己的非理性的部分，“多占钱财、荣誉和肉体快乐”，^⑩这种自爱就应该受到谴责。相反，有人主要爱自己的理性部分，追求公正、善事，这就是最大的自爱者，应该受到赞扬。理智是人追求善良德性的心灵活动的主宰。对善，对德性的追求，即对理性的部分追求，就是对自身的主宰的追求、热爱和服从。所以，按理性生活的人是真正的自爱者，应受到赞扬和尊重。他还认为，一切为了朋友，使朋友得到了金钱物质，自己得到的是高尚。这实际上是把最大的善留给了自己。于

他们是真正的自爱者。幸福是离不开朋友的。幸福生活是尊重快乐的生活，这样的生活离不开他人的帮助和对他人的帮助。帮助他人就是为善，这种高尚行为中的快乐就是至福。不幸中有用的朋友必要，幸福中高尚的朋友更必要。

关于幸福，亚里士多德认为，幸福不是活动的结果，不是经过生活达到幸福。幸福本身是一种现实活动。幸福的享受就在生活现实过程之中。去生活主要是“去感受和思维”，^①“我们感到我们在感觉，我们也可以想到我们在思想。我们感到我们在感觉，想到我们在思想，也就是我们存在（因为感觉和思想就是存在）”。^②感觉到在生活，在活着，这“本身就是快乐，因为生命本性就是善，他自身拥有了善，就感觉到快乐。对于善良的人来说，人的生活，人的存在，就是善和快乐。因此，生命也就是最宝贵的东西。正是由于这个原因，幸福就是为善的人生活活动。这种为善的活动自身自足。幸福的生活就是为了生活而生活（生活本身就是善），选择生活，追求幸福无需其他外在目的。人们追求钱是为买东西，追求名望是为了当官。但追求生活不是为了别的，而就是为了生活。追求幸福就是为了幸福。这就是所谓幸福的自足性。

亚里士多德还认为，幸福生活离不开勤劳。一个人越高尚，生活越严肃认真（勤劳），这种生活的现

实活动就越优越，从而是幸福的。所以，“什么人都能享受肉体快乐，奴隶也不比出身名贵者差”，但不是什么人都可以生活幸福。幸福是在“合乎德性”的现实生活过程中。^⑬所以幸福是合乎最高的善，是人们的最高贵的德性。不管是理智还是非理智，都享受幸福，都是这种现实活动的主宰。合乎真正德性的现实生活活动就是完满的幸福。

亚里士多德进一步提出，完满的幸福在“思辨活动”之中，为什么？幸福应伴随着快乐，而智慧的活动恰恰是有德性的活动的最大快乐。所以亚里士多德认为“哲学（爱智活动）以其纯洁和经久而具有惊人的快乐”。^⑭幸福是自足的。但只有从事智慧活动的人能够靠自己而进行这种活动。而且智慧高超的人都是独自进行思想，而独自进行思想，其智慧也越高。亚里士多德也看到，有人为伴也许更好，尽管如此，思维活动仍是独立自主的。他还认为理论思想并不为其他外在目的服务，是为了理论的理论，为了思维的思维。幸福以自身为目的，理论思维恰恰也是以自身为目的的。幸福存在于闲暇之中。生活中各种实践活动都不能称为闲暇，从政不闲暇，打仗也不闲暇。求名逐利更是无闲暇的事业。“理智的活动则需要闲暇，它是思辨活动”，无所外求，自得其乐，“它有着人可能有的自足、闲暇和孜孜不倦”。纯思维活

动的这些特征均是至福的属性。所以亚里士多德认为，“如果一个人能终生都这样生活，这就是人所得到的完满的幸福”。“这是一种高于人的生活，我们不是作为人，而是作为在我们之中的神而过这种生活”。^⑤理智就是人生中的神，理智生活对于人生而言就是神的生活。所以他告诫人们，不要去相信，“人就应该想人事，有死的东西就想有死的事”之类的鬼话。而是要竭尽全力去争取不朽。在生活中去作合于自身中最高贵部分的事。它体积虽小，但能量巨大，其尊荣远远超过一切。^⑥万物本于自然，自然是最强大最快乐的。人的自然（也译为本质）就是理智的生命。所以理智的生活，思维的生活，即哲学家的生活就是最高的幸福。

所以思辨活动是一种完美的幸福。其他动物缺乏思辨活动，所以它们不能分享幸福。神是理智的，所以享受至福。人能进行思辨活动，所以享有幸福。人的思辨越多，他分享的幸福就越大。思辨本身就是荣耀，所以“幸福当然是一种思辨”！

思辨需要外部条件，食品、健康、物品供应。所以亚里士多德引用梭伦的话说，幸福就是有中等的财产，做着高尚的事情，过着节俭的生活。也就是说，这样的人既有了闲暇，又有了从事思辨高尚的乐趣，才是真正过上幸福的，即思辨的生活。

当然，亚里士多德所描述的幸福生活，就是柏拉图和他自己过的那种古希腊自由学者的生活。尽管他的论证建立在“自然向善”这种没有证明的天真信念上，但亚里士多德把幸福同精神思维生活密不可分地结合在一起，可以看出古希腊学者，甚至古希腊城邦市民的精神气质！与之相比，今天西方世界物欲横流，真是令人不禁汗颜。亚里士多德全集中文版主编、《尼各马科伦理学》中文译者苗力田先生在亚氏中文全集第八卷后记中所说：该书第十卷“是希腊哲学的爱智慧精神的结晶。在这里，亚里士多德把思辨、理智和智慧提升到德性的顶峰，以思辨活动最完满的幸福，为合乎本性的现实活动”，“哲学作为纯粹和经久的智慧之学具有惊人的快乐”。亚里士多德为哲学家的傻气作了最精彩的申辩，难怪我国哲学爱好者、哲学专家们特别爱读《尼各马科伦理学》第十卷。

怎样使人们成为良善呢？大多数人只追求感性生活的快乐，他们从来不知什么是真正的善良、快乐和德性。好理论能否改变他们的习惯呢？亚里士多德是不可能，或者是很困难的。这些人“不会同意和听从理论劝告”^{①7}。那么怎样改变他们呢？亚里士多德的结论是只有强制。这里所谓强制，就是立法和执法。让青年人在法制的管制下成长，培养成道德高尚的

人。因多数青年人并不喜欢节制和艰苦的生活。从小在法律的约束下成长，“习惯之后就不再痛苦了”^⑮。成人之后还要继续训练，所以，一个国家，一个社会，需要一整套管制人的一生的法律。因为大多数人“宁愿服从强制，也不服从道理，宁愿接受惩罚，而不愿接受赞扬。”^⑯所以在亚里士多德看来，立法就是以高尚的动机来鼓励人们趋向德性。已有好习惯的人很容易受其影响。对天性卑劣者则应予严惩。所以，亚里士多德说，按真理治邦的人总是想使公民变得善良和服从法律。所以，以治国安邦之策为研究对象的政治学，也应该以研究人的德性为对象。在亚里士多德看来，民众道德修养的研究是政治学研究的主要组成部分。今天我们译为伦理学的亚里士多德的著作，并不是在今天意义上的伦理本质的研究，而是对人的各种现实生活中的德性的分析，他的目的在于指明，治国安邦目标就是关心全体公民的“全部生活福利”^⑰。因此，在《尼各马科伦理学》第一卷中亚里士多德不是讨论伦理学问题，而是反复讨论政治学问题。政治学的性质以及它所要达到的目的是什么？就是不论是个个人还是民众，都“生活优裕，行为良好”，即达到幸福^⑱。“人自身的善也就是政治科学的目的”。政治学是要研究如何建立法律，以什么形式结成政治国家，才能使人向善，行为良好。国祚长久、

公民能稳定地快乐幸福地生活。为此，政治学首先要搞清楚，什么样的行为叫善，什么样的活动叫德性。所以伦理学是亚里士多德政治学的重要组成部分。在伦理学中他是从城邦治理着眼来考察人的实践中的道德修养问题；在政治学中，他又是从维护和引导公民向善的角度来考察希腊政治制度的。因此《尼各马科伦理学》全书结束的最后两页里，又大讲政治学的研究方法。我们看看他的全书的最后几句话：“首先让我们来对前人与此有关的合理说明加以回顾，其次，从所收集的政治汇编中来考察一下，什么样的政制保全了城邦，什么样的政制毁坏了城邦，而在这些之中，每一种政制又是什么。由于什么原因，有的城邦治理的好，相反，有的城邦治理的坏。在考察完了这一切之后，也许还要进一步考察，什么样的政制是最好的。每一城邦怎样维持秩序，使用什么样的法律和风俗，那么，让我们从头说起吧。”这就是这本书的结尾。很显然，亚里士多德的《尼各马科伦理学》是一个残篇。我们上面介绍的只不过是他全书的开头部分，但是最基础的部分。接下来应该谈更实际的内容。但这一部分佚失了。佚书中所应讨论的问题，在今天看来，是真正意义上的政治学问题。而亚里士多德的《政治学》讨论的正是这一内容。因此有学者认为，《政治学》就是《尼各马科伦理学》的续

篇。在内容上，德性善良的公民是通过良好的法律和政制培育起来的，所以，好的立法和政治是公民幸福，即行为良善的前提。另一方面，组成城邦，建立国家为的就是公民的幸福和行为的良善，所以幸福又是国家的目的。

注 释

- ①《亚里士多德全集》第 8 卷，第 59 页。
- ②《亚里士多德全集》中文版第 8 卷，第 62 页。
- ③同上书，第 69 页。
- ④同上书，第 71 页。
- ⑤同上书，第 81 页。
- ⑥同上书，第 13 页，第 205 页，第 245 页。中文译为“人在本性上是政治的。”政治一词 politikos 是指在城邦中生活的，polis 就是城堡的意思。所以西方常依上下文译为社会的，或政治的。
- ⑦同上书，第 165 页。
- ⑧同上书，第 167 页。
- ⑨同上书，第 186 页。
- ⑩同上书，第 202—203 页。
- ⑪同上书，第 207 页。
- ⑫同上。
- ⑬同上书，第 226 页。
- ⑭同上书，第 227 页。
- ⑮同上书，第 228 页。

⑩ 同上书，第 208 页。

⑪ 同上书，第 233 页。

⑫ 同上。

⑬ 同上。

⑭ 同上书，第 179 页。

⑮ 同上书，第 6 页。

六 治理城邦的经验之谈

正如《伦理学》结尾所说的，亚里士多德的确是“从所收集的政治制度的汇编中来考察”政制和政治问题的。这类政制汇编是结成亚里士多德自己的作品的相当大的部分。亚里士多德研究工作的基本程序是：收集材料，分析优劣，总结出正确的结论。在亚里士多德的古代书目中，这类政制汇编共计 158 部。每部都应由两部分组成。先是这个国家的政治制度发展史的研究，然后对这个国家当时的现政进行分析。这 158 部政治史汇编在中世纪已经全部遗失。文艺复兴运动中也没能在阿拉伯世界找到相应的著作。直到 1880 年，有人在沙漠中发现了两小页破损严重的紫草纸，后来经学者鉴定，这些紫草纸是从政治汇编之一的《雅典政制》抄本中的两页，应是公元四世纪抄成的。这两页草纸现存柏林博物馆。10 年之

后，肯农（F. G. Kenyon）从不列颠博物馆一年前从埃及买到的紫草纸中又辨认出《雅典政制》一书的四页抄本。专家鉴定是抄于公元后 100 年左右，应是亚里士多德该书抄本所有者死后的随葬品。1891 年该紫草纸影印公布，1893 年发表了经过修订的原文，1903 年公布了经整理而成的文字连贯的原文文本。这就是今天可以见到的亚里士多德《雅典政制》残篇。整理过的原文译为中文有 70 页之长。对于这些紫草纸抄本的真伪尚有争议。大部分学者承认是亚里士多德本人的著作，英国及英联邦国家的部分学者只承认该书是亚里士多德领导下由其学生编辑完成的著作。但无论是学生的工作也好，还是亚里士多德本人在学生帮助下亲身写成也好，《雅典政制》一书重见天日，使我们窥见亚里士多德史料研究工作之一斑。

亚里士多德和他的老师柏拉图不同。他们之间在政治学上的差别是现实主义同理想主义的差别。柏拉图在《理想国》里从自己的原则出发构建了一个理应如此，但在事实根本不存在的国家政体。亚里士多德则是从成百的城邦制度发展史的分析中去寻求各种制度中的最可行的形式。亚里士多德在《政治学》中对君王制，共和（民主）制在不同时期不同城邦中的立法、执法进行了总结，既指出君主制的好

处，又指出了僭主制的优点，即说明了贵族制的优势，又肯定了平民（民主）制的长处，同时又以诸城邦的政体稳定与否、历史演变形式、描述了上述三政体（君主、贵族、共和）的缺陷以及这种缺陷导致的不良变体：僭主制、寡头制和平民制的严重恶果。他在总结中十分注意立法、执法在各种政体中的作用，指出能否按中庸原则立法，以及能否严格执法，是政治制度能否得以保存的关键。

我们以他最反感的僭主和平民领袖的独裁制为例，介绍亚里士多德研究政治学的态度。僭主是富人非法篡夺了君主的权力，实施富人的个人专制。没有法制的平民领袖也是“俨然以君主自居，寻求君主式的统治权力，就滋生极权专制。奸佞之人在这种政体中得势”，所以也是独裁。这种无法制的“平民制好比是从君主政体中演变出来的僭主制或暴君制一样。两者的格调是相同的，它们都对杰出之士横加迫害”，所以，在这种情况下，“平民领袖与僭主的佞臣相比，简直是一丘之貉。僭主制下的佞臣和平民制下的领袖都可以一手遮天”，“他们可以左右平民百姓的意见，群众也甘愿听任这些人摆布。”对官员存怨恨之心的人总声称“让人民来做决断，群众当然喜不自胜地接受了这一邀求，于是乎官员们一个个威信扫地”。这样的政体，“已不成其为政体，因为法律失

去其权威的地方，政体也不复存在了”。亚里士多德的结论是：“法律具有至高无上的权威，而各种官员只须对个别的特例进行裁决”，这才是政体的职能。^①

实际生活中，政体形式十分复杂多变。亚里士多德指出，在许多地方的立法中，公民权有财产限制，这当然不是平民制法律。但是按习惯和倾向，实际上是采取的平民制进行治理的。他们在选官和权力的认可中并不太注重财产问题。“反过来，其他不少地方的政体尽管依法律而论是属于平民政体的”，但实际上采取的治理方式却是寡头制的，大多数穷人根本没有任何权力。比如，按法律，所有公民，不问穷富，均可参加公民大会，但实际上，穷人忙于生计，无暇光顾公民大会，政府又不对缺席者罚款，所以，公民大会实际上是以富人为主的公民大会。有些城邦给参加大会者发津贴，这样穷人也有一部分乐于参与政事，平民制就得到部分实行。如果政府对富人缺席课以重罚，对平民缺席听之任之，大会就会实际上演变为纯粹富人的公民大会。

佞臣篡权，当上僭主在希腊是经常发生的事。亚里士多德不是去进行道义的谴责，而是具体指出，如何才得以使僭主保全自己的权力。他说，有两条截然相反的路可走，“芟除邦内杰出之士，斩杀气宇轩昂

之人，……禁止结社、教育以及其他一切这类活动，对一切人严加防范”。“禁止各种派别的聚会及其他闲谈或讨论各种问题，并且尽最大力量在所有范围内防止人们彼此相识”。“雇佣密探”，“刺听民情”，或者“在臣民中制造仇隙，挑起朋友之间、平民与贵族之间及富人与富人之间的争斗。”“置臣民于终日操劳之中，无暇图谋不轨”，鼓励妇女去“告发自己的丈夫”。这是一种保全政权的途径，即执政的途径。还有一途径是怀柔的途径。这种途径的前提是“有一样东西要死死抓住，那就是权力；臣民愿意也罢，不愿意也罢，一定要依仗权力对其进行统治”。^②但在奉行这一原则的前提下，“至少要让人们觉得自己大有君王风范”，“留意城邦财政”，不挥霍，“他还应申报自己的收入开销”，“显得征收赋税的目的只是为了城邦的公益事业”，“摆出公共财产”的“监护人”的“姿态”，“不露严厉，只显尊贵”，让人“心里尊敬而不是畏惧”，如无其他德行，“至少”在当兵打仗上“应有几分天资，能给人们造成知兵善战的印象”，不公开强暴臣民，自己女眷不欺凌其他妇女，“保持节制”，“美化城邦”，虔诚敬神，“授善良之士以名位”，并不让他人代授，要“亲自来颁授”，处罚之事则由官员加法庭来做。不让个别人“爬得太高”，如难以阻止，就多增几个人。行事“处处小心”，“惩罚他

人”时，“一定摆出严父姿态”，“不能表现出鄙夷”。要让穷富双方都相信，他要“以显贵为伍”，“在群众面前充当平民领袖”。他这些统治术并非出于构想，他举出大量实例，来说明行此术者长久，如科林斯的僭政长达“73年零6个月”之久，奥萨格拉的僭政存在了100年。佩西斯特拉的雅典僭政前后共35年。他们僭政之所以长久，就是“对待臣民谦恭温和，并且在许多方面遵从法律”，在主观方面，大都是著名将才，“令外人不敢小视。如果一个庸才傻气者当僭主，再温和恐怕也无济于事。亚里士多德就是依此法对各种政体及变体作研究的。

由上面的例子可以看出，亚里士多德并不是努力去构造一种高超的政治理论。他研究政治的方法同他研究生物学的方法是一样，所不同的是，在比较分类、分析了优劣后，又指出了如何做会更好。因为政制形式、状态不同于生物种类和形态，它是人日常行为的结果，经常处于变化中。所以他的政制研究更象是医生的病理研究，目的在于告诉执政者，不论是僭主还是君主，或者是平民领袖，如何去治理城邦才是最适合的最向善的，统治可以长久。这种分析构成了他的《政治学》一书的相当的篇幅。《尼各马科伦理学》和《政治学》是亚里士多德著作中写的十分晓畅的著作，有兴趣的读者可以自己去领略亚里士多

德的风度。当然亚里士多德在政治制分析中也表达了他自己的一般看法，这些从具体分析中抽象出来的观点是今天政治学或政治思想史感兴趣的内容。但这些观点离开具体材料之后的显示出的意义与在具体分析中的意义已有很大差异。但这些观点在后来的西方思想史中有十分重要的地位。因此我们还是如法炮制，简介如下：

1. 亚里士多德认为，人是社会动物。同群居动物比较起来，“人的独特之处就在于他们具有善与恶，公正与不公正以及诸如此类的感觉。家庭和城邦就是这类生物的集合体”^③。所以，人生活在家庭和国家中组成家庭国家，乃是人的天性所致。

2. 社会（城邦）的组织形式五花八门，但最适合于组成社会的目的，能最好履行其职能的城邦（国家），应是小国寡民。十个人构不成国家，但十万人也不能构成名副其实的国家，因为人多地广，已无法实行实际的法律管理。他认为，一个国家应以数千人为宜（相当于中国小城镇、街道办事处或农村的区政府的规模）。

3. 国家是公民的集合体，而公民就是有资格直接参与法制活动（审判事物）和其他政治活动（议事活动）的人。所以，亚里士多德认为，公民都应直接参与国家的政治事物，每个公民都应是公民大会的

成员。

4. 公民权力的大小取决于政体的形式和法律的形式。所以政体形式十分重要。亚里士多德本人认为，政体形式中，由富人中最理智的精英集体组成的统治是最理想的，即所谓贵族政体。但他认为，在实际上，精英统治常会变更，所以这类精英统治很少出现。从实际出发，较好、可行的政制是民主制，也译为共和制。他认为：终身制不好，“因为思想会随身体的衰老而衰老”。“公民政治依据的是平等的或同等的原则。公民认为，应该由大家轮着进行统治，其更原始的根据是，大家轮流执政更加符合自然，而且正如一个人起先作为统治者为别人的利益着想，别人也会为他的好处着想。然而在今天，由于从公众财物和从官职中捞到了好处，人们便想方设法的属官不下”，“一旦没有官做，他们就会整天为此失魂落魄”。^④所以轮流执政更好。而且“由多数人执政胜过由少数最优秀的人执政。”“因为在多数人中，尽管并非人人都是贤良之士，但他们聚集在一起也有可能优于少数人……，就集合体而论，好比由众人集资操办的宴席。”但无论如何，不可以愚人执政，“他们的不公正和愚昧必定导致罪行和错误。”所以“民主制坏处最少”。^⑤

5. 城邦和国家建立的目的是为了公民的幸福，

为了使他们生活愉快，过好日子。

6. “民主政体有两大信条，一是权力属于大多数人，一是自由原则”，“至于自由则在于做一个人想做的事情。在这种性质的民主政体中，每个人都过着随心所欲的生活。”^⑥但亚里士多德并不是现代自由主义的提倡者。他认为，“这种自由观念是轻率的，遵照政体的宗旨生活，并不是就应被看作是受奴役，毋宁说，这是一种自我保护和解救”。^⑦囿于当时的生活条件和政治习俗，亚里士多德的民主中（平民政治中）不包括奴隶，不包括妇女。当时妇女只在家里主持家政，国政外事则由男人主掌。经常有人批判亚里士多德政治学中的这种因素是非人道的，奴隶主义的。其实，当时农民占有一个两个奴隶是十分平常的现象，就象今天有人家里雇保姆一样，亚里士多德是在给有教养有财产的人出主意想办法，是努力总结出各个阶层的“人”以及和他们的奴隶的最佳关系，以保证城邦里富人和农民及手工业者生活幸福愉快。所以他在文章中强调，对奴隶不应过于暴虐，也不能过于放任，使他们失于管教，以至于犯上作乱。这就象今天城里人相互交流如何处理好同“小保姆”的关系的经验一样，即不能太严，也不能全信任，即要提防又要给以关怀。这只不过是现实生活出发提出的防偷盗扒窃的应付办法，不涉及雇“小保姆”

是否合理的问题。当然，几十年后，人们也许会认为，雇小保姆本身就是不人道。但我们却觉得理所当然。这是我们这一代人的历史局限。亚里士多德在两千年前奴隶制的鼎盛时期，当然不会觉得使用奴隶有什么不好，而认为是天然合理的。这是他那个时代的局限。就如我们的先辈吃生肉，甚至吃人肉，甚而提倡活人殉葬一样。当时不可能有其他看法。在这个问题上，他没有进行选择的先决条件。顺便指出，亚里士多德尽管承认，妇女不能主政，但他并不认为妇女是奴隶。“女人和奴隶在本性上是不同的”，只是在野蛮人中，“女人和奴隶则处于同样的地位”。^⑧尽管丈夫统治着妻子，但是“对妻子的统治则是共和式的”，即平等的自由人中，优秀者对普通人的领导。

7. 亚里士多德反对柏拉图的共产共妻的乌托邦共产主义理想，他认为，财富私有是合理的，至于财富如何使用，这是立法问题，应据城邦具体情况不同去具体处理。

8. 国家的最重要的任务是“依照政体宗旨对公民实施教育。”教育的内容以政体的性质为转移：“如果法律具有平民（民主）主义性质，就应实施平民（民主）主义教育，如果法律具有寡头主义性质，就应该实施寡头主义教育。”^⑨

亚里士多德的这些政治主张已经远远不适应于

今天的经济社会现实。笔者认为，亚里士多德政治学论文的意义不在于他的这些陈旧了 2000 多年的政治主张，而是政治理论中透出的希腊人研究社会人生时的那种气质，广阔视野，高雅的品位，冷静理智、通情达理的公正和善解他人的体恤。

注 释

- ①《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 129—130 页。
- ②同上书，第 201—202 页。
- ③《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 7 页。
- ④同上书，第 86 页。
- ⑤《亚里士多德全集》中文版第 8 卷，第 180 页。
- ⑥同上书，第 9 卷，第 189—190 页。
- ⑦同上书，第 190 页。
- ⑧同上书，第 9 卷，第 4 页。
- ⑨同上书，第 9 卷，第 189 页。

七 修辞与政治生活

亚里士多德当时所讲的修辞不是我们中国文化特别重视的写文章的修辞方法，尽管它与写文章搞创作的方法有些联系，有些道理是共通的。亚里士多德的修辞学是在公开场合向公众，即城邦的公民进行演讲时的修辞方法。亚里士多德对修辞的一般规定一般人听起来觉得奇怪“修辞术就像是辩证法和伦理学说的分支，后者可以恰如其分地称之为政治学。所以修辞学也可以纳入政治学的框架。”^①“修辞术是分析科学和伦理方面的政治学的结合”，^②它不是科学，而是一种技术。所以在修辞学里，“要提及那些有实际效用的事物，但进一步的考察则留给政治学科”，^③而这些“有实际效用的事物”指的是什么？“它们是：赋税的征收，战争和和平，疆土的防卫，进口与出口，以及立法方面的事务”。^④还好“对于有说

服力和高明的劝说来说，所有之中最有效和最重要的办法在于掌握全部各种政体，区分各种习俗、法制及其利益所在”，也“不能忽视每一种政体的目的”。^⑤也就是说，修辞在亚里士多德的心目中，既不是文章的修辞，也不是商品推销员的口才训练，也不是进行布道传福音的表达技巧。在他看来，最需要修辞、修辞最能发挥作用的地方是政治领域内，是在国家事务的处理中。说得更明白一点，修辞是公民实施政治生活的技术，从事政治生活的具体方法。政治是实际政治生活的各种不同的形式（政体），伦理是实际政治生活的目标，各种人如何政治的生活。

修辞同伦理、政治怎么完全绞在一起了呢？关键在于，我们今天的所谓政治，与政治一词的原初含义并不一致。今天的政治与希腊人的“政治”经过几千年发展已经完全不是一回事了。

我们还是先从政治谈起。政治一词的原型“Politics”中的 Polis 就是希腊文中的城邦一词。Polis 最早是城堡的意思，后来转义为人们在城堡里的生活。当然，这里所说的城堡制度生活并不是“鸡犬相闻，老死不相往来”的生活，而是指相互往来，相依为命的共同体生活。城堡就叫 Polis，城邦中的合法的、正式的居民叫 Polites，这种居住生活的权力叫 Politeia，Politike 则指处理公众生活之事物的方法原则

惯例，Polikios 就是专司此种事物的人，类似今日之政治家。亚里士多德《政治学》一书叫 politika，是形容词 politikos 的中性形式 Politikon 的复数形式。原意为与住在城邦内合法居民共同生活有关的诸事务，或叫“公民社会生活诸事”。罗马人根据这个意思将其译为 Res publica，Res 就是“诸事”，publica 即“公众，大众”的意思。“中华人民共和国”的“共和”二字就是取自 Res publica，实际上就是中国人民的 polis 诸事的联合体。其核心字是 publica, polis，即公民生活。

总结历史经验，什么样的 Polis 中公民生活的最幸福，公民幸福生活能得到保证，甚至是引导公众幸福生活，关于这个问题的讨论就是所谓政体研究，即亚里士多德政治学的内容，polis 中什么是最好的较好的公民生活，什么样的公民生活为不好，最坏的，这就是亚里士多德的伦理学研究的问题。这二者都讨论 Polis 事务的问题，一个涉及生活的善，幸福（伦理学），一个涉及以什么方式才能保证幸福，保证善。既然二者都在讨论 polis 中的各种事情，当然用复数形式，都叫 politika。政治学和伦理学，都是对 polis 的具体对象，具体内容的分类，归纳研究。这两种研究各有自己的对象，所以它们都是科学。

在 polis 中，公众的问题涉及大家利益的诸种事

务都由大家推举的优秀人物在广场上当着大家的面公开进行讨论、辩论。这是 polis（政治）生活的最基本的构成成分。凡与公民有关的事，都是在广场上当众公开讨论过才作决定。这是 polis 生活的基本形式：立法，战争与和平，进口与出口，赋税的征收，疆土防卫，这就是亚里士多德所讲的修辞涉及的五类事务。修辞学是教人如何在公众面前参加这类活动，行使自己的权力，这不是对特殊对象的研究，而是对人的生活能力的指导。就如同制定菜谱并不是科学，尽管与科学有关。而营养学才是科学，才是对特殊的存在方式（饮食营养）从事研究。修辞学是教人以政治生活的“烹调术”。所以亚里士多德说“一个人越是不把辩证法和修辞术当作如其本身所能是的某种能力，而要当作科学来追求的话，就越是摧毁了它的本性”。^⑥

亚里士多德对政治、伦理与修辞的看法是当时希腊城邦民主制生活的反映。在亚里士多德看来，无论是贵族制，还是民主制，一应政务性决定均应在大庭广众之下加以讨论，在希腊人看来，这是天经地义之事。除了对敌作战的军事布置之外，一切政治事务都不应对公民保密。在民主制中凡事不经过公民的认可，贵族制（实际上应译为精英制）中不经他们推举的代表的首肯，均不能形成决议。

凡是需要计议，作决断的事，都是“那些我们对之有商议余地的事务”，“那些出于必然的已经存在或者将会存在的事情，以及不可能存在或发生的事情，不属于计议的范围”。^⑦比如，地震不用在政治会议上讨论，生病也不用讨论。也就是说，在公民生活中的诸事务上，可以这样也可以那样，并不是非如此不可。其中不包括必然性，不关涉对已存在的事物的准确描摹的科学上的真理问题。正因为公民事务的处理不涉及科学真理问题，不是必然性问题，所以这类问题，需要讨论，政治家、领导者需要对大众晓以利害，征求大众的同意和支持。

亚里士多德在这里显示了他对事务之间的差别的惊人的敏感。他清楚地看到，理论科学追求的真理（与事实的一致性）与实践科学中的真理性不同。他在伦理学中讲得十分清楚，不能期待一切理论都同样确切，“关于政治，伦理事务的概念，十分复杂多变，所以人们只能概略地提纲携领地来指明这一主题的真理性，对于只是经常如此的事务……只能概略地说明”。“受过教育的人，只能在事物本性所允许的范围内，去寻求每一种事物的确切性”。“要求一位数学家接受一个没有定论的说法，就如同要求一个演说家进行证明一样”。^⑧也就是说，政治家在从事演说，向大众进行解释时，涉及的都是有商量的事情，

是在几种可能的做法上向公众证明，他的主意是较好的，是善的。但这种证明完全不同于物理学家的证明和数学家的证明，没有必然真理性。因为这里所涉及的事情本身就是与必然性真理无缘的东西，是大家可以在公众大会上商议讨论的事。社会主义国家是否应和资本主义的美国建交，是可以商量的。这里没有必然性。建也可，不建也可，关键是如何使广大公众觉得你的主意更好，觉得你的主意是唯一可行的，唯一最善的办法。为了做到这一点，各位政治家和公民中的佼佼者就需要出来，通过演说，反驳他人意见，陈述自己的主张。亚里士多德的修辞学就是教人如何才能使自己的主张说服人，使人觉得自己的主张是真理。为了做到这一点，亚里士多德从三个方面对政治演说作了指导：（1）要对谈论的事情和整个大环境，如国家政治形式、经济状况、军事力量、外交地位等等有充分了解。（2）对听众要了解，而且要了解什么因素会对听众产生引导性的影响。还要了解掌握左右听众各种因素，比如，演讲人的表现出来的素质、品格，对弱者的支持，对强者的嘲讽等等。亚里士多德在这里对公众心理变化、喜怒哀乐同各种外在因素的关系作了大量的具体分析，（3）是演讲者的讲话（表演）技巧。

有些学者（比如英国最著名的亚里士多德专家

D·Ross)对亚里士多德的修辞学评价并不高,认为是“二等逻辑、心理学、政治学、法庭辩论与如何利用人心弱点的混合物”。^⑨笔者在初读该书时也产生过这样的误解,亚里士多德不是在教授那些已经在经常欺骗公众的政治家们如何更精巧地利用人们天生的心理弱点从事更好的欺骗吗?

事实并非如此。正如亚里士多德指出的,政治活动并不是科学研究活动,政治家的演说并不是科学和数学证明,政治家在共和国中的活动正是要把自己的看法意见(即无必然真理性的权宜之见)说得似乎是有必然性的,获得了证明的真理,或者引导听众的心理,让他们觉得,他的看法是真理,比别人的高明,以便获得众人的支持。这正是政治家行为方式的特征,把权宜之事说成是必然之事,把利益之所在说成是真理之所在。亚里士多德正是看清了这一点,而且忠实地按照政治家活动的这一性质,为他们提供只有他们才配使用的方法:修辞术。这里没有向他们讲授科学家、数学家从事理论证明所必须遵循的形式逻辑和三段论。亚里士多德指出,如果政治家在公众大会上从事繁琐的逻辑推理,必然使听众大倒胃口,使他的申述流于失败。修辞术是政治家唯一使自己的意见获得公众的赞同的方法。亚里士多德在修辞学中向政治家教以诱导大众之术时,并无任何

恶意和贬义，而是十分严肃认真地教这些人如何正确地从事符合政治家身分的活动。为什么他这样严肃呢？因为他清楚地看到，人们面对有商议的事，自然是交由他们之中的佼佼者——政治家来处理，让他们提出意见。这样，善恶产生的“本原就在”政治家“这里”。政治家们“在心中反复掂量，直到发现”“能够或不能够做出这些事情为止”，然后再去说服大众。前提是：演讲者政治家经过掂量慎思，认为这样做可能，较好，而不是说，这样做是必然的，是唯一的真理。把“这样较好，且可能”的意见提出来，和其他意见竞争，这本来就不是真理与谬误的竞争，并不是本质上为善、为正义的事物同本质上为恶、为非正义的事物的斗争。因为“本性上是善的事”或“通过机会才成为善的事，对它们进行计议是徒劳无益的”。^⑩凡需决定之事本来就是两可之事。每人都会提出自己认为较好的办法。而大众不是专家，又受到教育水平和个人素质及切身利益的影响，水平参差不齐。要使自己的主张获得通过，当然要讲技巧。既然考虑好了，认为自己的办法较好，在论证时，当然应说成非如此不可。说服公众支持较好的主张，这正是共和国内政治家的正常业务，根本不应遭到鄙视。亚里士多德关于政治家的性质这种既深刻又光明磊落、实事求是的态度十分可贵。这种可贵态度中还可

以引申出更重要的思想。修辞手法，或者说得更明白一点，表演、演戏本来就是共和国政治家的正事。共和国政体中的政治家本来就应兼有演员的素质。共和制的公民正是希望看他们演出一场好看的戏。平时我们把政治称为“政治舞台”，这种比喻的背后隐藏着更深刻的真理。这个隐喻里反映出人们对政治生活的某种深层属性的切身体会。但是这里的表演又不同于戏剧。它是对真人真事的做出决定的表演。这种表演会导致对生活中的行动的真正决定。另外，这种表演是把权宜之事演成真正的真理之事，把未来可能的善举演成未来的必然真正善举。还有一点，既然政治讨论的真理只具有表演的性质，只带有劝说的性质，因此，政治活动中相对立的主张实质上根本不是真理与谬误的对立，不是善良与邪恶的斗争。正是基于这个原因，共和制中的少数服从多数的原则才是合情合理的。反正本来真理与谬误的问题只是表面形式，是手段，所以，在政治辩论的最后，并不以真伪错对来决定采取谁的意见，而以大家认为、大家觉得谁较好为标准，谁获得多数公民的支持就听从谁的意见。少数服从多数并不等于多数人有真理。“真理往往在少数人手里”并不能用来反对共和国的民主制。因为这里根本不涉及实际上的真理问题，这里的事务只演示为真理问题。

最后，亚里士多德的真诚使我们看清楚了，每位政治家在共和国内，如果它是一位优秀的清醒的，有才干有影响力的政治家的话，他心里就应该清楚，他自己所提出的只是一种“我的意见”。当然，“我的意见”就是“我认为好的，正确的意见”。也就是说，他的意见既然要通过他自己的表演，使大众相信他的看法是真的，唯一正确的，要用修辞技巧诱导听众，利用听众心理弱点，驾驭他们，使他们支持这种意见，可见这种意见本身不是必然的真理，不是天然的本性的善事，并不唯一的一种可能。他的意见不具有绝对的真理。所以亚里士多德真诚的向我们显示了希腊“共和国”内政治家们的思想的“开放性”。他们知道自己的意见只是意见，需要到公开的场所去辩论，表演得好，才可能获得通过。表演不好，别人的意见就获得通过，他就得放弃自己的意见，按大家通过认可的别人的意见去行事。所以，希腊“共和国”的政治家就有双重的“开放性”。（1）对他人的意见和公众的决定“开放”，准备接受大多数人对他人意见的支持，按决议行事；（2）对自己的意见“开放”，并不死守自己的意见，对自己的意见被否决有准备，对自己的意见仅仅是意见，并非绝对真理有意识，有自觉。所以，希腊“共和国”的政治家并不认为自己是真理的代表，而是以自己卓越政治才能

而自豪，这里所谓政治才干用亚里士多德的话来说，就是既对政治情况国家大事了然在胸，又对公众了如指掌，驾驭他们游刃有余，又能调词遣句，振振有辞。所以，梭伦既是杰出的政治改革家又是诗人，绝非偶然，就如同毛泽东的文才、口才和为人气质与他在党内常常掌握多数，能立于不败之地并非偶然一样。

注 释

- ①《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 339 页。
- ②同上书，第 349 页。
- ③同上。
- ④同上。
- ⑤同上书，第 370 页。
- ⑥同上书，第 349 页。
- ⑦同上。
- ⑧《亚里士多德全集》中文版第 8 卷，第 5 页。
- ⑨见 John L·Ackriel 为 S·D·Ross 所著《亚里士多德全集》一书 1995 年 Routledge 第 6 版写的序言 14 页。
- ⑩《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 349 页。

八 悲剧写作指南

亚里士多德《诗学》常常被人称为是亚里士多德的美学著作。就该书的深层内容来说，是正确的，但就亚里士多德的设想而言，这种说法多少有些夸张。亚里士多德的《诗学》形式上只不过是教学生们如何创作诗作的讲稿。该书讲述了三种诗体即悲剧、史诗和喜剧的写作方法和各种注意事项。古希腊的戏剧和中国传统戏剧类似，配有乐队和舞蹈，但以道白为主，道白均是韵文。可能和中国的四川清音相似。现在看到的古希腊悲剧、喜剧、文本均为韵文，也就是诗。这一传统一直影响到近代。莎士比亚的剧本也均是韵文。古希腊文是音乐感很强的语言。所以很多古代作家都乐于用韵文写作，比如古希腊的一些医学著作和哲学著作就是用韵文写成。甚至罗马时期的哲学家卢克莱的《物性论》乃是用韵文写成。

现在我们看到的《诗学》主要是论悲剧写作的那部分，其他部分佚失。残篇中 23—26 四节讨论史诗，但十分简短。讨论喜剧创作的部分全部佚失。意大利符号学家艾科的著名小说《玫瑰之名》就围绕中世纪亚里士多德《诗学·喜剧部分》手稿的发现而展开的。

亚里士多德讲授诗学，旨在教人以作诗的技巧。他认为，过去的许多诗人对作诗的技巧并无自觉，完全靠偶然性去碰。^①他教诗学的目的，是使有志于诗歌的学生能自觉运用作诗的基本技术，创造更适合诗的本质的诗。为此，亚里士多德先讲了他对诗的本质的看法。这就是文艺理论界几乎尽人皆知的“摹仿说”。亚里士多德所讲的“摹仿 (mimesis)”不是我们日常所说的简单“学舌”意义上的“摹仿”。亚里士多德明确指出：“诗所描述的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。所谓“普遍的事”，就是指某一种人按照或然律和必然律，会说的话，会做的事。诗要首先追求这个目的。”也就是说，诗的创作不应只求个别事物的摹仿，也不能止于对事物的简单描述，如历史家所做的那样，而是应该——用今天的话讲——追求对事物本质的表现。所谓本质就是人在某环境中必然要说的话和可能会说的话。所以亚里士多德告诉学生，诗人先按“或然律组织情节。”^②而且

他还认为，诗人之所以为诗人，不是因为他使用韵文写作，而是因为“他是情节的创作者。”希腊文“诗人”一词，就是“创作者”的意思。所以，亚里士多德“摹仿”实际上是包含了创作的含义在内。但为什么将创作叫做“摹仿”呢？因为亚里士多德始终认为，人的思想，心理反应本来就是事物的映相，^③而语言就是对这种映相的表达。从这一原则出发，诗人在作品中描述的情节尽可以不是现实生活中发生的真实事物，是诗人组织起来，虚构出来的，但是它仍然是人生世界中的事物、行动、生活的规律的映相，或者说是人生的情理的表现。正是基于这一点，悲剧情节才有优劣之分：是否入情入理，用亚里士多德的说法，是否合乎必然性和或然性。亚里士多德认为，写剧本时，主要情节之外必有次要情节穿插其中，但如穿插的次要情节“显不出或然性或必然性的联系”，这样的作品就是拙劣的。^④而且“剖划‘性格’，应如安排情节那样，求其合乎必然律或或然律，某种‘性格’的人物说某一句话，作某一桩事，必须合乎必然律或或然律，一桩事随另一桩事而发生，须合乎必然律或或然律”，^⑤“情节中不应有不近情理的事”。这是说，诗的创作一定要表现生活的情理，情节必在情理之中，就这一点而言，诗人写诗才叫“摹仿”。所以“摹仿”其实就是“反映”“体现”“表现”的意思。但

这种体现是在创作中的体现。

亚里士多德在教写作的过程中顺便谈到了艺术美与现实美的关系。他认为，悲剧中表现的好人应比一般的好人更好。为达到此目的，剧作家“就应该向优秀的肖像画家学习，他们画出的一个人的特殊面貌，求其相似而又比原来的人更美。”诗人刻划的好人“也必须求其相似而又善良”。罗念生先生解释这句话时说“所谓人物‘必须求其善良’，就是说人物必须理想化，比一般的人更善良”^⑥并认为，亚里士多德已经看到了“艺术来源于现实，而又高于现实的美学原则”，这是很有见地的。

亚里士多德在讲授如何创作才能打动观众，使他们必生慈善之心，或怜悯、恐惧之情时指出，使观众动情正是悲剧本身的基本要求。如果悲剧产生不了这样的效果，就是没有达到要求。这里，亚里士多德显然把观众动情看作入情入理的正常现象。这一点亚里士多德在伦理学的讨论中讲得十分清楚。快乐、动情并非是什么违反自然的事。“生活自身就是快乐的”。“最美好，最善良，最快乐三者是不可分的”。^⑦所以，亚里士多德与柏拉图不同，对诗歌艺术并不反感，他只不过指出，人的肉体快乐与动物无差别。人性的快乐之有别于动物之处，恰恰在于有理智的指导。所以在诗学中，亚里士多德也强调，悲剧达

到使人动情效果是必要的，但必须符合弃恶扬善的道德。所以他认为，情节安排中不能使坏人由顺境转入逆境，因为这样便引起了观众对坏人的同情，与理不容。

亚里士多德还进一步指出，悲剧是打动人心，引起观众慈善之心，怜悯之情，目的是使观众的“情感得到陶冶”。罗念生先生将 Katharsis 译为陶冶，十分高妙。罗先生在中文本中 19 页和译后记（即中文本 116—121 页）有十分精粹的论述。我们这里将罗先生的注释和论述概括如下：（1）Katharsis 原意是净化，解脱的意思。在医学上是清洗清除的意思，宗教上是“洗清罪过”“赎罪”的意思。（2）文艺复兴以前，人们把亚里士多德这里所讲的 Katharsis 理解为“宣泄”。（3）文艺复兴之后，学者们对这一概念纷纷重新解释。各种意见可以归纳为两类，六派：

净 化 说

（1）悲剧的 Katharsis 在于净化怜悯和恐惧中的痛苦因素，以使心理恢复健康。罗先生指出，这种观点是不正确的。亚里士多德并不认为，悲剧引起的怜悯与恐惧中有痛苦因素，而认为，这两者本身就是痛苦。净化掉痛苦就没了悲剧。

(2) Katharsis 在于净化怜悯与恐惧中的利己因素，使观众忘我，而对令全人类的命运发生怜悯恐惧。

(3) Katharsis 在于净化凶杀行为的罪恶。

宣 泄 说

(1) Katharsis 是“以毒攻毒”以悲剧的怜悯和恐惧去治疗人类生活中病态的怜悯与恐惧。罗先生指出，这显然是错误的。

(2) Katharsis 使人们平时对怜悯和恐惧的欲求得到满足。观众看悲剧时发泄这两种感情，从中获得了快感，然后趋于平静。

(3) Katharsis 重新激发了怜悯和恐惧之情，减缓了这两种情感力量的压力，导致心理平静。

罗先生认为，以上六种说法均未道出亚里士多德思想的真谛。对此既应从医学上理解，又不要忘记亚里士多德的座右铭，中庸之道。美德在于适中，情感须求适度。“情感有过强、过弱和适度之分”，“太强、太弱都不好，只有在适当的时候，对适当的事物，对适当的人，在适当的动机下，以适当的方式发生的情感，才是适度最好的情感，这种情感即是美德”。^⑧而这种美德是后天养成的习惯。悲剧恰恰是引导人

在“适当的事物上，对适当的人，在适当的动机下，以适当的方式”产生怜悯和恐惧之情。所以罗先生的解释是正确的，亚里士多德所谓悲剧的 Katharsis（净化、陶冶）作用是说，观一次悲剧，感情便受到一次锻炼。经过多次锻炼，便可养成上述习惯，有了一种美德：能在该控制情感时控制感情，在该激发感情时便放纵自己的感情。“因此，亚里士多德引用这个医学术语，是指通过悲剧，锻炼情感，使其达到适度之意。”^⑨罗先生把 Katharsis 译为“陶冶”正是基于对亚里士多德悲剧思想的深刻理解之上的，是对亚里士多德概念十分高妙的翻译。

亚里士多德对悲剧和其他艺术的社会功能的充分肯定，实际也是对柏拉图否定和贬低文学艺术的作用的有力反驳。柏拉图认为，人的感性是卑贱的。所以迎合人身上的卑贱成分之诗歌艺术，就应该在被禁止之列。亚里士多德的悲剧陶冶论正好反其道而行之，认为，悲剧、诗歌恰恰能陶冶锻炼人的情感，使之合乎理智的要求，而成为美德。与柏拉图的禁欲主义的文艺观相比，当然要近情理得多。

当然，亚里士多德的这种看法也有其局限性。如果把文艺作品的社会效果作为外在原则加以强调的话，就会起到限制文学艺术发展的作用。因为文学艺术的社会效果到底如何，是各方面的因素决定的，而

且对于效果的好坏，作品良莠的评判本来就没有一个堪称真理的统一标准。《红楼梦》在清朝被视为“诲淫诲盗”，在今天则成了“文学经典”。此类公案俯首皆是。所以，承认肯定文学艺术和积极社会功能是必要的，但建立一个文学艺术作品评审法庭以定作品之良莠，是荒唐可笑的。文艺的发展应如自然界物竞天择一样，任其自然淘汰。城邦的官员能防止外在力量对文艺横加干涉，就一定是好的文艺之邦。亚里士多德的说法，只不过是讲授诗歌创作时，针对柏拉图的禁欲主义为诗歌的生存权力进行辩护而已。至多可以看作学者对艺术的品评，绝不是为人们，特别是城邦政治家裁判良莠提供标准。所以，我强调，亚里士多德这番话是讲给学诗的私人听的，如果要讲给政治家们听，我想亚里士多德必别有一番议论。对大海的运动与一滴水的运动之间的差别，亚里士多德还是十分敏感的。既然亚里士多德主张“让所有公民一律轮番参与统治与被统治。因为平等就是对所有同等的人一视同仁，背离了这一公正原则建立起来的政体是很难维持存在的”，他若再主张压制平等人的艺术创造活动那是不可思议的，当然，学者间的学术批评又另当别论。

亚里士多德在 2500 年前的教青年写诗时，从当时希腊人诗歌比赛，悲剧演出和各种祭神赛会的具

体情况出发提出，写悲剧要注意的事项。悲剧时间不宜过长，否则一天演不完，影响艺术效果。所以亚里士多德说“力图保持在太阳一周之内”，实际是说，和节目的其他活动合在一起不能超过一天时间。所以写悲剧不能太长。后来这句话被意大利的琴提奥解释为“时间整一律”，即悲剧长度为 12 小时。亚里士多德教授悲剧写作时，注意到各个要素的配合，分析出悲剧的六种成分“形象、性格、情节、言辞、歌曲、思想”。但他特别注重情节。强调写作时，注意情节安排，内在联系，要有整体性。亚里士多德并不是只是注意情节整体性。但琴提奥将亚里士多德对情节的强调归纳为“情节整一律”，加之 2500 年前，希腊人在露天环形剧场演戏，很难更换大布景。所以，一般一出剧的故事从头到尾都发生在一个地点。于是琴提奥便将其制定为“地点整一律”。这就是后人所谓亚里士多德戏剧创作的“三一律”或“三整一律”，即“时间、地点、情节整一律”。正如罗念生先生指出的，这种强求一律的硬性规定，在 1545 年文艺复兴时期提出来有一定意义，因为当时戏剧结构松散，故事地点频频更换，时间拖得过长。这种硬性规定对提高当时戏剧质量起过一定积极作用，但后来被人们，特别是高乃依、拉辛等戏剧界权威奉为金科玉律，就成了束缚戏剧发展的桎梏。可是亚里士多德又

何罪之有？

注 释

- ①《诗学》中译本，第 46—47 页。
- ②同上书，第 29 页。
- ③参见亚里士多德《解释篇》第 1 章。
- ④同上书，第 31 页。
- ⑤同上书，第 49 页。
- ⑥同上书，第 115 页。
- ⑦《亚里士多德全集》中文版第 8 卷，第 17 页。
- ⑧参见《亚里士多德全集》中文版第 8 卷，第 36 页。
- ⑨《诗学》中译本第 120—121 页。

九 论 灵 魂

亚里士多德留下的手稿中有一部名著叫《论灵魂》，拉丁文名字叫 de anima。懂点英文的读者看到这个名字马上会想到英文的 animal（动物），可是拉丁文这个名字是风、气，呼吸的意思。引申为灵魂，精神，活力等意思，原书的希腊名字是 peri psyche，直译为英文 about psyche。这正是英文 psychology 中的 psyche，即心理学中“心理”二字。所以在亚里士多德的研究的英文文献中经常看到亚里士多德“心理学（psychology）”这类题目，内容涉及的仍然是《论灵魂》里的内容。这部书可以称之为亚里士多德的心理学著作。亚里士多德的确是西方心理学的奠基人。亚里士多德的心理学和今天的心理学最大的区别在于，它不局限于只研究人的心理、灵魂，而是研究所有有生命的东西的生命动力的运动方式。

“心理”一词在亚里士多德那里，不局限于今天意义上的精神活动，而是包括了生命活动的一切基本形式：营养消化、感觉、想象、意欲忧虑、算计、谋划、思维等等。所以，psyche 一词所涉及的内容相当于中文的“生命力”词所囊括的范围。

当然从今天的实验心理学出发看亚里士多德的心理學成果，他的工作是十分幼稚可笑的。但不要忘记，亚里士多德生活的时代相当于我国战国中期，那时地球上的人们对生命和心灵充满了迷信。即便是头脑清醒的希腊人，对灵魂看法中也充满了奇谈怪论。他或者把它称为精细的物质，或者看成非物质性的、先于具体事物而存在的精灵。连柏拉图也未能逃脱早期文化中对灵魂的看法的老套子。把灵魂和精神同生物的生命过程联系在一起，把灵魂、精神作为一种功能来研究的，在人类文明史上亚里士多德是第一人。亚里士多德《论灵魂》一书是严格意义上的心理生理过程的科学研究著作。亚里士多德在当时研究手段所允许的范畴内尽量按事物本身的关系对灵魂（生命）的各种现象进行了观察和理论分析。但使用的经验分析方法在处理思维现象遇到了极大的困难时，于是他便离开了实事求是的经验科学的方法，开始更多求助于思辨。

亚里士多德认为，灵魂（或精神）是有生命的躯

体的实现过程（引得来希 entelecheia），一个躯体具有生命，首要条件是有灵魂。没有灵魂就等于无生命。他还强调指出，“没有必要去追问躯体同灵魂是不是一回事，正如没有必要去追究蜡块和它上面的烙印是不是相同一样”。^①他认为，一个东西在理智、感觉、位置上的运动和静止，摄取营养的运动，生成与灭亡等等诸事中只要占有其中一种，我们便可以说，它是有生命的。也就是说，有灵魂的。所以，在亚里士多德看来，只要具有生命形式的任何一种，比如初次的感觉，或有营养消化活动，这种东西就是有灵魂的。所以，要想理解有生命的自然躯体，首先应该了解灵魂的功能（erga）是什么。他把灵魂的功能分为三个层次，（1）营养；（2）感觉与位移；（3）思维。他承认，“生物既包括灵魂，也包括躯体”，“灵魂和躯体是不能分离的。如果灵魂具有部分，那么灵魂的部分也不能和躯体分离”。^②“如果存在感觉，那就一定会存在想象和欲望，因为有感觉的事物就会有痛苦和欢乐；有痛苦和快乐的事物，就一定会会有欲望。但是对理智和思辨能力我们还一无所知。它似乎是另外一类不同的灵魂”。^③但他认为，不能停止于此，他批评他的前辈，他们只知道，把灵魂和躯体联系在一起，并把它放进肉体中去，但不去说明这是一种什么样的联系。亚里士多德指出，这种心灵与躯体

的联系，并不是发生于随便什么东西之间的联系。这是一种特殊的联系。我们所有感觉都是通过我们的躯体接受到的。这种感性感受也可以使躯体进入激发或亢进状态。以前的思想家只注意解释灵魂的本性是什么，它们是由哪些元素组成，而对于接受感受的肉体却只字未提。这就好像说，木工的技术自动到长笛之中一样荒唐可笑。他把躯体比作灵魂的工具。灵魂用它实现自己的功能。他自己认为，他从前辈人接受了两个思想：有灵魂的东西与无灵魂的东西之间的差别在于，前者有运动，有感觉，后者没有。他自己也认识到，研究灵魂问题比研究生命世界其他问题要困难得多。“要获得有关这方面的任何确实的知识都是一件最为艰难困苦的工作”，^④他认为，通过前人的工作的教训，我们可以肯定指出，要认识灵魂的功能是什么，不在于去追究它是由什么元素构成的，而应该去研究它的具体功能。^⑤附带指出，全集本的中文译文中有：“认识能力不属于灵魂”一语为错译。1907年 R. D. Hicks 的英译文为：“it is not because the the soul is compounded of elements that knowledge belongs to it”；Willg Theiller 的德译文为“dass weder das Erkennen darum der Stelle zukommen, weil sie aus den Elementen steht” 错误可能源于《洛布古典丛书》的英译的误解：“that the

faculty of knowing does not belong to the soul because it is composed of the elements,” 正确的中译文应是：“既不是因为灵魂是由元素构成，因此认识活动才属于灵魂，……”这句话是对柏拉图及其他哲学家关于灵魂看法的批判的总结。亚里士多德指名道姓的批判他的老师柏拉图，说他和别人一样，“也说灵魂是由元素构成”。柏拉图的理由是，我们只有用同样的东西才能去认识同样的东西。也就是说，如果我们的灵魂不是由元素构成，便无法认识由元素构成的其他事物。柏拉图所说的无非是一些基本数或几何图形，他认为“理智是一，知识是二，……平面的数目是意见，立体的数目是感觉……它们都是由元素构成的”。所以他把“灵魂解释为自身运动的数”，这就是灵魂有认识功能的原因，甚至说，“灵魂是由知识构成的”，即由这些数构成的。亚里士多德直接了当地说，“最为荒谬的是声称灵魂是自身运动的数。这一理论包含有内在的不可能。首先它把灵魂看成被动的，其次，特别不可能的是把灵魂称为数”，并从各个方面对此作了批判。^⑥

灵魂有多种功能：认识活动、感觉活动、意见、欲求、意愿、欲念、位移、生长、成熟、消亡。于是亚里士多德便提出了一个问题，各种不同的功能是来自同一的整体的灵魂，还是不同功能来自灵魂的

不同部分呢？生命是存在各种功能的部分中还是在各种功能统一灵魂中存在？亚里士多德对此并没有给出最后答案，而是对两种可能作了考察。^⑦如果心灵是由不同部分组成，那么是什么把它们统一为一个灵魂呢？显然不是肉体。因为亚里士多德认为，是灵魂把肉体组成一个整体的。另外，如果灵魂是统一的整体的存在，为什么我们能谈及它的部分呢？这是亚里士多德给自己提出的课题。他的工作首先是具体对灵魂的各种功能的考察，因为，除了思想之外，灵魂其他的功能均可以通过它在肉体上的表现来研究，因为肉体躯体和灵魂的关系如同凸面与凹面的关系。^⑧

在《论灵魂》以及几篇短文中，他不仅对与动物眼、耳、鼻、舌、身这五大官能相应的视、听、嗅、味、触五觉进行具体分析，而且还对更基础的植物的感知觉活动作了分析，更进一步把营养的消化吸收功能也算作灵魂的基本功能之一。这与他把灵魂等同与生命有直接关系。“营养和生长是灵魂的另一功能。通过食物摄取营养，有灵魂（即有生命）的具体个体才得以维持自身的存在。摄取食物的这部分灵魂就是保存个别事物，使之保持拥有灵魂（生命力）”。^⑨亚里士多德认为，植物就是只有营养能力的生命形式，它只有这灵魂的一种功能。“人的感觉能

力已含了营养能力”，^⑩这里所谓“包含”实际是“作为基础”的意思。亚里士多德实际上认为，复杂的事物包含着简单的事物，即以简单的为基础，高级的事物包含低级的事物，即以低级的事物为基础，但二者并不是一回事。就如同直线包含了点，面包含了直线一样。一个生命体不管它是否会主动位移，只要有感觉能力，就是动物”。什么是感知觉呢？感知觉以承受和被运动为基础。感知觉在亚里士多德看来使一种被动的消极的、被运动和能承受（又译为遭受）它物作用的能力。感知觉能力不能通过相应器官产生感知觉运动。这是亚里士多德将感知觉同思维区别开来的标志，思维是主动的，感知觉是被动的。亚里士多德对感知觉内容又作了进一步划分：（1）具有这种潜在能力，即先天生成了眼耳鼻舌身；（2）经过训练眼耳鼻舌身习得了视听嗅味触的技巧，即进行感知活动的技巧，使眼耳鼻舌身的潜能转化为真正的视听嗅味触的潜在感觉。如果训练鼻子去听声音，显然不可能，它天生不是行此事的材质。但没有经过练习的鼻子，从来不曾闻过任何东西的鼻子，仍然难以辨别气味。后天训练使人的感觉有了能力强弱的差别。（当然，这种差别也可能是天生能力所致，但训练会增强或减弱这种天生的差异。）（3）这种能力的现实存在却是它的具体使用，即真正地感知的东西。

通过差异也可以进一步说明这一问题。如人的眼睛和耳朵生来有质地上的差异，这是意义（1）上的具有感觉能力的差异。经过生活训练，有人具有一般人的视听能力，有人经过特殊训练，具有比一般人更灵敏的视听能力。这就是意义（2）上的具有感觉能力。前者在生活中视听到对象，后者除在一般生活中而且在空战中视听到特殊对象，就是在意义（3）上具有了视听感觉能力。（1）（2）意义上的具有是潜在的，（3）意义的具有才是真正现实的具有。这种区别是亚里士多德所独具的。这实际上是把材料中的形式的潜存在和形式的存在同形式的实现作了区别。对事物的这种区分是亚里士多德分析问题的重要方法。比如在谈到知识他作了相应的区分。正常人都有习得知识的能力，所以我们称人为有知者，因为人是属于具有知识的一类。经过学习某人习得了知识，我们也称他为有知者。但真正的有知者是实际运用这些知识的人。前两种意义的有知者都是潜在意义上的有知者。但亚里士多德指出，知识、认识的直接对象存在于心灵之内，而感觉对象存在于生物之外，而且在人的感觉对象在人之外。这是亚里士多德对思想和感觉做出区别的第二个标准，“使感觉变为现实的都是外在的东西”，因为感觉的对象是个别的个体。而知识的对象是一般，“而一般存在于灵魂自身之

中。这就是人们只要愿意随时可以进行思维的原因，而感觉不能随着自己的意愿而行，它必须受到感觉对象的启动。关于感性对象的知识也是如此。”^⑩他在这个问题作哲学总结时指出，真正现实存在都是外在于灵魂（思想）的个别事物，在灵魂中（思想中）的存在第二性的存在是准存在。这问题下面再作介绍。

亚里士多德在分析被感觉到的内容与对象关系时指出，就可能而言，感觉能力的性质同现实中的可感事物是相同的。它有能够不管该对象的物质材料，直接感受该对象的感性形式能力。就像一块能印上一个戒指上的纹记的蜡一样，而不去管它是铜的还是铁的。感觉器官本身是躯体，它是有广延的。而感觉则是这些器官的形式和能力。^⑪也就是说，亚里士多德认为，感觉内容是对感性对象的适应性的描摹。到底各种感觉以什么方式描摹了接受了对象的形式，“战国时期”的亚里士多德还无力对此作进一步的回答。他既没有观察手段，也没有掌握 2000 年后发现的数理逻辑，进而如维特根施坦那样，提出图像与事件之间逻辑同构的设想。但凡是通过认真观察可以在个人生活经验中把握的现象大都被他看到了。亚里士多德认为，基本感觉是不会发生错误的。因为我们都是被动接受它物的作用。比如我们看见

了什么，就是看见了。听见什么就是听见，不会有错。“虽然在指出有颜色的东西是什么和在什么地方，以及发声的东西是什么或在什么地方，可能会产生差错。”颜色和声音不会张冠李戴，错误出现于我们对这些感觉的进一步加工之时，形成表象之时。同样，基本的想象中，想什么就是什么，不会错，但对想象的东西形成表象，进行判断，就可能会发生偏差。^⑩他认为，各种感觉都以接触为基础。根本无接触便无法产生感觉。感觉需要媒介来接触对象。视听嗅都是以空气和水的特质为媒介的，感觉利用它们的透明和轻飘达到与对象接触的目的。而触觉和味觉则是靠肌肉来接触对象。

亚里士多德对视觉对光象的看法十分幼稚。他认为光既不是单纯的物体，也不是从其他物体上放射出的东西，而是把它看作火以及其他类似东西存在时出现的现象。到底光的存在形式是什么，人们到了本世纪才搞清楚。亚里士多德只能由日常经验出发从事分析。日常生活中我们从来只看见光明中的五颜六色的物体形象，从来没有感觉过光本身的样子，所以亚里士多德不同意恩培多克勒对光的看法：“光在运动着，并蔓延在时间中与天与地之间，但却不向我们显现”。^⑪其实，恩培多克勒的观点更接近近代科学研究的结论。亚里士多德则认为，东西有颜

色，可看见，不是东西本身的存在属性，而是有某种其他原因使它如此。这种原因，我们今天很清楚，是物体吸收和反射了光。这一点，亚里士多德并不知道。他只好靠思想来推测，一定存在某种透明的东西，但它又不是实物，因为我们感觉不到它的实存方式。透过它其他物便显出了本身的颜色！它使别的东西可见！水和气是透明的，可是它又不是使水之为水，气之为气的性质。既然如此，在它们身上就存在着某种自然属性，光就是这种属性的实施。当火或类似事物出现时，这种属性（现象）便出现。物在光中显示其颜色，存在颜色是一种能对透明作出反应的能力。而透明性的实施，就是光。具体的讲，颜色使空气之类透明性物体运动，空气运动触及眼器官，于是我们便看到东西。当然这种分析尽管是经验的，今天看来十分幼稚可笑。但今天我们之中仍有人相信自己天门大开，看到了“天眼”，我真不知道我们有没有权力“讥笑”战国时代亚里士多德的幼稚。

亚里士多德认为，听觉对象声音分为潜在与现实两种存在方式。铜制品能发声，棉花海绵则不能。但声音总是什么东西的声音，声音是通过打击运动而产生的。而声音又是通过空气传播的，“声音的产生一定要有两个坚硬的物体相互碰撞并且与空气相撞”。“产生声音的东西就是使空气运动东西”。“当空

气作为一个连续的整体而受到振动时，空气就会引起听觉”。^⑤而人和动物发声是在灵魂控制下对自己呼吸的空气与喉管发生撞击的结果，听觉就是人对空气振动的感觉。空气能发声反射，产生回声，光也一样，总是被反射。否则阳光不能直射的地方就会一片漆黑，可事实并非如此。如果忽略亚里士多德的细节描述上的错误，比如把空气的振动与空气的运动混为一谈，说回声是空气团被弹回来而又没有散开而产生的等等，那么他对声音存在方式的想法大体接近近代科学的结论。

亚里士多德觉得分析嗅觉及其对象十分困难。嗅觉是什么，实在看不太清楚。味觉也是一样，但他注意到，没空气，或屏住气息，便嗅不到气体，而且指出，“有些吸入空气的动物，其嗅觉器官上有着一层罩膜，一旦它们吸气时，这个罩膜就会由于血管和气孔的扩张而张开。”至于怎样具体感知到气味，他没有，也不可能讲出什么。没有现代观察手段（比如显微观察），只凭生活观察很难找到嗅觉活动机理和嗅觉对象的存在方式的。

味觉分析和嗅觉一样困难，他只能指出，味觉无需特殊媒介，尝是某种触摸，但如无湿度，便无法感知味道，因此干燥的舌头是尝不出滋味的。

触觉是什么？更加困难。动物和人都没有特殊的

触觉器官，凭自己的体验对此进行研究可以说寸步难行。他甚至说不准，触觉器官是在体内还是在体表。对象与触觉之间的媒介是什么？他说“我们还不清楚”，^{①⑥}他从外围问题翻来覆去从各种不同的角度分析了半天，但总是进入不到事物本身中去。但他转了半天圈子，还是觉得肉体 and 舌头似乎是触觉和味觉的媒介。亚里士多德根本没有神经系统的概念，也没有注意到动物体内的神经纤维的存在，更不可能知道神经系统的生物电脉冲等运动形式。所以他不可能对感知觉作出更确切的分析说明。

除了上述五官之外，动物和人不再有其他感觉。不存在专门感知一般的感性对象的专门器官。亚里士多德认为，我们实际上是在感觉到相应的声、色、味、软硬轻重的同时，还同时感知到感性对象的整体特征，它的动、静、形、数。一般的感知觉是由动物的五大感觉形成的。这五大感觉除了感知相应的对象（光、声、色、味、触）外，还一起承担感知感性对象的整体功能。它的外形大小，动静等等。这是五种器官的第二种功能。它们还有第三种功能，我们能感知到，我们在进行感觉，我们可以感觉到我在听，在看。“同一感觉既能感知视觉也能感知视觉的对象”。^{①⑦}也就是说，亚里士多德注意到，人有自我感觉。另外，他还注意到我们还能对不同的感觉的差别

进行感知。感性感知活动在沉睡时停止活动，是指这种共同的整体感觉停止了活动。醒与睡乃是这种统一感觉进行活动和停止活动的状态。种种迹象表明，亚里士多德这里所说的统一的感觉和后来人们所说的意识十分相近，西方有人甚至大胆地将其译为意识。

亚里士多德认为，一切生物都有灵魂。只有营养功能的灵魂是植物的灵魂，动物的灵魂是有感觉。人也是动物，当然也有营养功能，有感觉功能。但人与其他动物的区别，除了有灵魂的诸营养功能和感觉功能外，还有 *phantasia*（表象、想象）和思维功能。

表象（想象）和思维同一般感觉相比，更加难以观察描述。因为几乎无法从事经验观察和描述，所以亚里士多德在对表象（想象）和思维的分析中便渐入思辨，离开了自然科学研究的风格。哲学性的讨论的味道越来越浓重。他认为想象（表象）是动物灵魂的另外一种表现。所有的动物都有感觉，但只有部分动物有想象能力。亚里士多德认为，感觉总是真的，表象（想象）则经常是错误的。想象越多，离真理越远。他认为，想象“是由现实发生的感觉出发所产生的运动”。所以也可以说，想象是感觉的进一步扩展或延伸。在反思性的思维活动中，人经常调动出想象（表象）以感觉为基础构成的想象图像，并把它当作直接

的感觉图像来对待。反思的思维活动就是借助于想象图像对形式进行思考的。比如烽火台上冒起狼烟，数十里之外的卫兵看到的远处一缕白烟飘动。这是他的感觉。一般意识将这种感觉图像组合成一幅想象的图像，敌人出现了。在这种想象图像的基础上，他用思维进一步筹划，下一步如何行动。

灵魂还可以进行认识和理解活动。灵魂的这种功能是人所独有的。其他动物的灵魂均无这部分功能。亚里士多德坚持认为，思想不是被动的。因为在他看来，一切具有思维能力的人，他的各种思想活动、运动都来源于思维能力（*nous*）。所以思维活动只可能是主动的，不可能是被动的承受什么。另外思维能力与感觉不同，它不拥有自己的独立器官，所以它同人的生理躯体没有共同性。“灵魂的思维部分是思想形式的居所”，在对思维活动以及它的对象的性质进行规定时，他的思路受到严重挑战。感觉的对象是外在的。想象的对象是外部感觉的延伸，思想活动并不直接同外在对象发生接触，从外面也不可能直接观察思想对象的存在！显然，我们思想的都是思想！！因为它只存在于我们思想中！当我们的思维从事活动时，思想便出现了。思维活动一停止，思想便消失的无影无踪。于是亚里士多德便认为，思维在从事思维活动之前，思维在潜在的形式这个意义上就

是思想的存在。它就像一块没有写字的写字板一样，它有能力接受字的存在。因为是字的存在的潜在形式。思维之于思想也是一样。但如果把人的思维能力看作白板的话，它与白板的区别在于，它不具有被动的承受能力，它即是写字能力又是显示自身存在的功能本身。对那些非物质性的精神存在物来说，亚里士多德用巴门尼德的话说：“思维和被思维者是同一的。”当我们思维物质性的事物时，我们从具体事物中找出某种东西作为思维的对象。而被思维的具体事物并不存在于思维之中，它是独立于思想而存在，只是具有被思想把握的潜在特性。这种独立于人的思维心灵的事物和我们无关，和我们相关的是那些被我们思维的事物。在后一种意义上，事物不是可感性的就是可思的。^⑧这一问题更准确的表达是“灵魂是所有存在物的 pos”。pos 译成英文为 how，德文为 wie。所以，这实际上是说灵魂所占有的存在物，是占有了它们的 how，wie，即它们以何种方式存在的。借用柏拉图的术语，它占有的是事物的理念，事物以何种方式存在，可以存在于灵魂之中。但具体的个体事物是独立于灵魂心灵的。这就是说，“石头并不存在于灵魂中，在灵魂中存在的只是石头的形式”。^⑨这里可以看出，一方面他仍坚持自己的重视事实的立场，认为外物是独立存在，感觉是对外物的描摹，想

象是感觉的延伸，思想活动要借助于想象等等，但另一方面，他又认为，他的老师柏拉图的思想也有正确的成分。在思想中存在的关于具体事物如何存在的理念（形式）作为原理比具体事物更高级，尽管他不同意老师的意见，把这种思想存在（事物存在的原理）看成独立于具体外物的客观存在。就如上面引述过的，事物的形式可以存在于心灵中，但不是作为第一实体，独立的实体，而是第二位实体，思想性的存在是准存在。真正意义的独立存在物仍是感性外物。因此，心灵作为灵魂的最高级功能与灵魂的其他功能（营养、感觉、想象等）不同，它是第二实体的存在场所！所以“心灵是形式的形式（Form der Form, eidos eidon）”。由于当时柏拉图主义的思想十分流行，所以，亚里士多德在这里始终强调，“没有任何事物能够脱离感性的广延而分离存在，思想对象，即所谓抽象的对象，以及感性事物的状态和属性，均存在于感性对象的形式中。……甚至我们在沉思时，我们也一定是在沉思着某种想象的图像。因为想象图像除了无质料外，其余都类似于感觉对象”。“无疑，无论是这些概念还是其他概念都不过是想象的图像，但离开了想象的图像，它们就无从发生”。²⁰在柏拉图看来，抽象的对象、概念是唯一真实的存在。所以尽管亚里士多德吸收柏拉图理念论中概念形式更

本质的思想，但从根本上看，他同老师的观点是完全对立的。所以，一切想把亚里士多德柏拉图化的尝试，都不得不歪曲甚至删除亚里士多德的上述论述。

附带谈一谈《论灵魂》第五章的问题。亚里士多德《论灵魂》的第五章，中译文只有15行。W. Theiler说，西方古典哲学文献中，找不到任何一段像第五章如此短的文字有这么多的注释和解说。^{②1}

这一章中，亚里士多德用形式与质料的分析方法来分析灵魂，亚里士多德的形式与质料的区别来自对生物界以及人类生产活动的结构特征观察。生物动物均有血肉筋骨，按不同形式结构在一起，就成了不同动物和植物，血肉筋骨就是质料，它们不同结构方式。运动方式就是形式。人在制作用品的过程中，总得有材料在手，同时又在脑子里先有了该东西组合方式、发挥作用的方式。制作者将二者合在一起，就成了不同的器具用品。这是最常见的常识。亚里士多德将其推广之，看作“全部事物”的结构。于是，在讨论灵魂时，他也套用这一对概念来处理灵魂。质料也可以称之为承受者（物质）承担者。形式也可以称之为构造者或建构者。他认为，这种区别一定也存在于灵魂中。一种灵魂是承受者，它像光使潜在颜色称为现实的颜色一样。它把外在世界作为思想的相关者，它可以认识到个别的具体事物中的普

遍的属性，把它们的形式接收下来。在这个意义上，它可以成为一切（套用毛泽东的话“精神变物质”）。它受外界接受来的刺激的影响。这种心灵（精神）与肉体的存在共存亡。正是在这个意义上，亚里士多德说“思维、爱、恨并不是心灵的表现，而是拥有心灵的个别事物的表现，一旦这些事物消亡了，记忆和爱也就不存在了。”^②

思维的另外一种形式是构建性的思维，也就是亚里士多德所说的，“制作一切”的思维，这并不是如中译本所说“心灵造就万物”，而是说，这种心灵所处理，所涉及的东西都是自己制造的，套用流行的说法，它们是“自给自足”，不依靠外援的。它所思考处理的是思想本身，思维过程就是被思考者的制作构建过程，思维过程就是思维对象获得其存在形式的过程。所以，在这种思维活动中，思想与被思想者是同一的。它将这种思想活动比喻为光。光在亚里士多德看来就是某东西使得许多东西成为可见的这样一个现实的实施过程，这样一种现实的作用过程。这个过程具体的讲就是“灵魂闪光”过程。是王国维所说“踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫”的境界中的思想过程。“衣带渐宽终不悔”境界中的思维过程就是那种漫长的艰苦的具体的接受性的思维工作：收集选择素材，进行分类加工，分析描述。这是基础。

在这个基础上，才会突然有一天“眼睛”一亮，终于得到了自己觅寻的东西。漫长艰苦的研究分析与思想闪光的创造性思维的关系就是质料与形式的关系。有前者作材料，才可能有后者的形成。后者潜在的存在于前者之中。

第五章最后三句话是总结。但并不是清楚地陈述，而是说出了三个要点：^①（1）“分离开”，指人死以后，人的个体灵魂也不存在了，只有这种构建功能独立出来，不与肉体同去，是永恒存在，但这种永恒存在的灵魂的构建功能同人的生存已毫无关系。（2）根本不存在重新回忆的问题，这是直接对柏拉图“学习就是回忆过程”的理论的批判。（3）离开了这种构建性的思维活动，就不可能有真正的思维活动。以近代自然科学的发现为例：伽利略重力加速度的发现，元素周期性的发现，都是以接受性（具体材料分析）为基础，可是它的产生并不是分析出来的，而是“思想闪光”的产物。构建性思维永恒不死，能脱离肉体而存在的思想，显然是一种吸收柏拉图论观点的尝试。笔者倾向于认为，这 15 行文字是亚里士多德的思想“实验”的记录，不应将其作为结论看待。

注 释

①《亚里士多德全集》中文版第 3 卷，第 31 页。

- ②同上书，第 32 页。
- ③同上书，第 34 页。
- ④同上书，第 3 页。
- ⑤参见同上书，第 28 页。
- ⑥同上书，第 22—23 页。
- ⑦“部分论”见 432a22—b7, 433b1—4, 整体论见 425a31, 426b14—427a16, 429b13—21, 430b5, 431a20 以下。
- ⑧同上书，第 88 页。
- ⑨同上书，第 33 页、第 40 页。
- ⑩同上书，第 37 页。
- ⑪同上书，第 44 页。
- ⑫参见上书 62 页，中译将 *olgos* 译为“比率”，按照字典意义并不错，但从上下文看难通。《洛布丛书》译为 *ratio* 是直译。拉丁文 *ratio* 原来就是“讲话”的意思，与 *logos* 一样，后来转义为形式、理性、本质、特征等。Hicks 译为 *Character*, Theiler 的德译本译为 *Form*。笔者认为“形式”为妥，与《形而上学》的用法一致。
- ⑬同上书，第 45—46 页。
- ⑭参见上书，第 46 页，引文据 Theiler 德文本转译。
- ⑮同上书，第 49—50 页。
- ⑯同上书，第 59 页。
- ⑰同上书，第 66 页。
- ⑱参见上书，第 78 页“心灵造就万物”，“正是这种心灵，万物被生成。”
- ⑲参见上书，第 83 页。

-
- ⑳ 同上书，第 83—84 页。
- ㉑ Theiler 德译亚里士多德《论灵魂》第 142 页，第五章注释的导言。
- ㉒ 同上书，第 21 页。
- ㉓ 参见上书，第 78 页最后三行字。

十 逻辑学的创立

在读他的生物学著作的时候，浮现在我们眼前的亚里士多德，一会儿手操解剖刀，在助手和奴隶的帮助下，作大小动物的活体解剖，一会儿跑到刑场，去支解尸骨未寒的死犯的尸体，一会儿到路边去观察屎壳郎如何分解马粪，一会儿又和渔民一起出海，玩赏他们打捞上来的各种海鲜，一会儿去和采药女工了解各种植物出产的地域和习性，过着完全是今天植物学家和动物学家的生活。不避寒暑，无视贵贱。学着孔夫子的“每事问”，作实地调查。在不知显微镜为何物的那个时代，面对明知必有结构，但肉眼实在看不清楚的昆虫，他老老实实记录了自己眼睛的局限性。在不得已的情况下，在无法对该物种亲自观察，找不到直接证据的情况下，去翻阅前人的记载，将故人的说法记入他的工作记录。

在读他的《政治学》、《伦理学》、《修辞学》的时候，在我们面前来回踱步的亚里士多德是一位心地慈善的经验丰富，阅历极广、涉世甚深，炯炯有神的眼睛里时时闪烁着冷静的目光，不为任何鼓吹所动摇的学者。谈起问题来实实在在，任何一点浮华不实都逃不过他敏锐的审视。他自己的任何一个观点的背后都有大量确凿有力的历史材料作后盾。

在读他的《论灵魂》时，你发现亚里士多德左手搬着书写版，深深沉入他自己的生物学知识库中去寻求解开千古之谜，即“灵魂”问题的钥匙。在遇到人的思维这类问题时，他便借用他自己总结出来的抽象分析法，因为对思维实在是太难以作经验观察了。

当亚里士多德走出具体领域，面对整个大自然，着手解答几百年来希腊先贤提出来的难题——“自然是什么”的时候，直接的经验观察便派不上多少用场。为了解决这一难题，他处心积虑地收集前贤有关自然的各种论述，反复研究老师柏拉图的各种著述。为了对所收集的各种观点作出鉴别，他还对他们使用的方法进行了归纳，整理出柏拉图以及智者们对对话辩论时使用的技巧，他们推理表达之间的内在构架，并对它们按“从简单到复杂”的分类原则进行了整理。亚里士多德认为，整理他们的著述，就是考察

他们的思想同事物之间的关系。清晰的未被歪曲的人言表达就是事物本身存在的形式表现，理清了语言文字表达的结构和原则，就为理清自然本身的存在形式结构及原则准备好了前提。这就是他建立逻辑学的工作过程。我们可用中国的传统说法把亚里士多德的工作称之为以言格物。一般认为，他的逻辑学工作完成于他在柏拉图学园时期，即属于他的早期作品。亚里士多德的整个逻辑学著作都是对智者及柏拉图学园里盛行的科学对话规则的总结。

在柏拉图对话中，我们可以看到，在他的学园里进行的对话中，有许多推论是假推论，有些论证是利用概念的歧义性构成的，因此这些讨论不是导致思想的清楚，真理或真理问题的显现，而是成为文字游戏或诡辩。这正是作为科学家的亚里士多德所不能容忍的，于是他便独辟蹊径，创立逻辑科学，以便真的做到“以言格物”。要“以言格物”首先要对“言”的特性，即“言与物”的关系作具体地了解。这方面的工作成果保留在亚里士多德以下的著作中：研究辞与物的关系的《范畴篇》，研究简单句与事物关系的《解释篇》，研究推理过程与事物关系的《前分析篇》，研究科学证明与研究对象之间的关系的《后分析篇》，研究对话逻辑的《论题篇》。还有一篇中文译为《辩谬篇》，它原是作为《论题篇》的一章

编在全集中，因其内容完全独立，所以近代的编者让它单独成篇。

《范畴篇》是亚里士多德著作中的名篇。在文艺复兴以前，中世纪的一般学者只知道亚里士多德的《范畴篇》和《解释篇》。从希腊化时期到当代，对《范畴篇》的注释汗牛充栋。在这篇译为中文只有40页的短文中，亚里士多德集中讨论了词语的功能的种类，并藉此对语词作了分类。

在柏拉图导演的苏格拉底同别人的论辩中，经常就语词的意义进行讨论，由语词意义的分析，导致对事物本性的看法。但在讨论中，柏拉图强调的是语词意义本身的本体论性质，即语词意义存在的独立性。意义是独立存在的，而且是最完美的存在，这就是柏拉图著名的理念论。亚里士多德则反对这种看法，他始终认为，确实存在着一般性的东西，但是脱离个体、独立于个体的一般性东西是不存在的。所以，亚里士多德把他的分类整理出来的意义单元不再叫做理念，而是称之为范畴。他想强调的是，这些概念只是对语言功能的规范，本身并不是实体性存在。在讨论一个事物的时候，亚里士多德不是直接去问，这个事物的本质存在是什么，而是问，对于这个事物，我们可以用什么样的命题加以描述。亚里士多德在《范畴篇》里规范了10类命题形式：

(1) 他是一个人。这是讲他的 *ousia*，中文可译为“实体”，也可译为“存在”。

(2) 他有 x 米高， y 公斤重。这是讲他的“量”或“数量”。

(3) 他是一个受过高等教育的人。这是讲他的“质”或“性质”。

(4) 他（比一般人）都高。这是讲“关系”。

(5) 他在北京。这是讲“方位”或“地点”。

(6) 他昨天在这儿。这是讲“时间”。

(7) 他躺着。这是讲“状态”。

(8) 他在切（ $\times\times$ 东西）。这是讲“影响”。

(9) 他被（刀）切了。这是讲“遭受”。

(10) 他带着钻戒。这是讲“占有”。

这就是亚里士多德提出的十大范畴。亚里士多德并不认为只有十个范畴，也并不认为，这 10 个范畴已经是一种成体系的东西，或者是什么千古不变的原则。这只不过是亚里士多德的一次尝试而已。他这种尝试的目的，无非是对实际语言使用进行经验的总结和分析。在这 10 个范畴中最重要的，他使用的最多的是 *ousia*。*ousia* 一词相当于英文的 *Being*。它是由希腊文的是一动词 *einai* (*to be*) 衍变来的。*einai* 有三个动名词形式：阳性的 *oon*，中性的 *on* 和阴性的 *ousa*。*ousia* 就是 *ousa* 的变型。它本来是“存

在”的意思，但由于亚里士多德认为，在世界上，真正存在的只是具体的个体，所以 *ousia* 指的是具体存在的个体，因此中文将它译为“实体”。^① *ousia* 最突出的标志是：它是单一，自身同一，可以同时具有相互矛盾的属性。亚里士多德 *ousia* 概念的基本含义是具体的个体事物的存在，以及使这一个个体事物作为独立存在的那个决定性成分。也就是说，*ousia* 有两种基本含义：1. 具体的个体事物，2. 个体事物的本质。一般认为，个体事物的本质又恰恰就是个体事物所属的种群所共同具有的成分。所以，个体事物种群的名称，指的恰恰就是个体事物的本质成分。所以，*ousia* 首先指称是个体，其次是指个体的种群，他把前一种意义的 *ousia* 称之为“第一 *ousia*”，把后一种意义上的 *ousia* 称之为“第二 *ousia*”。在汉语哲学文献中一般译为“第一实体”和“第二实体”。“所有的实体，似乎都表示着某一个‘这个’〔即具体的个体——笔者〕”，“从表面上看来，第二实体似乎也同样表示着某一个‘这个’。例如，当我们说‘人’和‘动物’时就是这样。但这并不是真的，第二实体更多的表示的是某种属性，它不像第一实体那样是单一的主体，我们说‘人’和‘动物’，不是一个东西，而是许多个东西”。^②但第二种意义的 *ousia* 所指称的性质或属性，又不同于一般的属性。因为它是关涉该

独立存在的个体事物，存在与否的性质，是个体事物存在的命根子。没有了它，个体事物亦不复存在。所以，它所指称的内容是不可以混同于事物的其他性质，因而不能归于范畴“性质”的名下。

一个个体事物所具有的其他属性，被称之为“性质”。“性质”也是他使用最多的范畴之一。在其他著作中也称之为“附加属性”，拉丁文译为 *accidens*，中文藉此译为偶性。蜜是甜的，如果不甜，就不成其为蜜，所以亚里士多德认为，甜是蜜的属性，属于 *ousia* 的范围。而酒也可以是甜的，但甜不是酒的固有属性。一杯不甜的酒仍不失为酒，所以，甜之与酒是附加属性，即偶性。柏拉图学园的学者们经常讨论词的来源问题。柏拉图在《克拉底鲁篇》和《泰阿太德篇》中所坚持的基本立场是：语言是自然的产物，语言的结构与世界的结构是一致的。他认为，每一个词都具有相应于事物的形式。也就是说，词的存在方式是与所指称的东西的本质是一致的。中文用“狗”指犬，因为“狗”这个词恰恰是犬的本质的反映。于是语词便成了事物的真实影像。所以，我们可以找到一个标准来衡量各种语词是否正确，可以考虑“狗”是不是犬的正确叫法，“蛋”是否是鸡子儿的合理名称。而且，他认为，只有经过专门训练的人才能正确从事合理真名称的创造！这种理论显然十分荒谬。

亚里士多德《解释篇》所主张的恰恰是对柏拉图在他的对话中所持观点的批判。他认为，语言完全是约定俗成的，并无错对之分。语言的发展和自然的发展一样，是一个漫长的渐进过程，总的趋势是走向和谐。这不是哪一个神人（如柏拉图在《底麦欧篇》中所说）一手创造的。柏拉图通过苏格拉底的口提出，既然命题有错对，那么，语词也有错误与正确之分。亚里士多德针锋相对地提出，一个语词无所谓错对。语言表达（口语）是内心经验的符号，而内心经验是对所经验的外在事物的反映。文字是语言表达的记号。^③经验本身无所谓错对，这些经验的结合才有错对之分。语言也一样。语词本身无错对，只是当语词组合成句子，才有错对可言。也就是说，在亚里士多德看来，思想是对象的图像，文字是思想的记号。文字、语词本身从它的自然存在着眼并没有什么意义，只有当思想将其作为符号标示自己时，它才具有了意义。这实际上是说，思想是一个独立于语言的内在过程。语言只不过是内在思想过程的标示而已。这一思想在西方一直有很大的影响。近代以来，特别是德国、法国语言哲学家对此持保留态度。他们越来越倾向于认为，语言过程同思想的过程是同一过程。人们不可能脱离语言来进行思维。语言也不是纯粹进行表述！但亚里士多德语言工具论的思想并不影响他

的逻辑学中对语言实际功能所作的分门别类的工作的正确性。他对命题、语词的语义功能种类的分类（范畴论）、对语词和句子语法属性以及同思想、事物关系的描述性规定，他对推理形式本身的总结，为严肃的真理追求，严肃的科学研讨、辩论奠定了基础，后来成了西方科学思维、科学讨论以及科学论文写作的 ABC。

亚里士多德逻辑学的建立，使许多智者的诡辩成为不可能。为了具体揭穿诡辩家的伎俩，亚里士多德专门写了《论题篇》，对讨论辩论中可能出现的错误，可能被诡辩家钻的空子作了具体总结。我们这里举柏拉图《乌提戴姆斯篇》中的两个例子。

甲：你有狗吗？

乙：有。

甲：狗有儿子吗？

乙：有。

甲：那么它是爸爸了？

乙：是。

甲：它是你的狗吗？

乙：当然。

甲：那么它是你的爸爸了！

亚里士多德认为，这个推论是利用了“你的”这个概念的多义性。^④这个问题可以用亚里士多德的概

念作更具体的分析。“乙的狗”，狗是实体，乙同狗的关系是占有关系。“狗是爸爸”，爸爸是关系，不是实体。对实体的占有，不是对实体同其他事物关系的占有，正如某甲有女儿，女儿是妻子，并不能说女儿是某甲的妻子。可这正是乌提戴姆斯之类的诡辩家推出的“一个父亲是所有人的父亲”时所用的伎俩。亚里士多德之前，人们没有清晰的概念来把握智者玩弄的手段，揭穿他们的错误所在。亚里士多德明确指出，这种“相同”是出于语言。而我们和别人一起研究时，靠的是语言。人们易于为所使用的语言所欺骗，包括受语言相同性的欺骗。亚里士多德建立了范畴概念，区分了实体、关系、属性、占有、偶性、种等等。而且亚里士多德还指出，概念所处的层次是不同的。混淆概念的不同层次，也引出谬误。所以，亚里士多德的逻辑学研究成果，对于把对话引入严肃的科学讨论起着举足轻重的作用。但在亚里士多德看来，最重要的、最根本的，还是尊重事实。语言的论证不能离开事实。文字的推论应是对事实关系的推论。如果一件事只能从文字中推出，事实上并非如此，那显然是错误的。所以亚里士多德一直强调知识是“有关于存在着一切事物的知识”。“我们必须具有关于一切事物的知识”。^⑤

亚里士多德对自己的逻辑学的创建工作有清醒

地认识。他在一段十分著名的文字中不仅对自己的工作作了明确估价，而且对一般科学的发展，作了十分精彩的论述。我们不妨将这段写于 2500 年前的名段全文引在下面，供读者欣赏。

“我们的任务是要发现一种方法，^⑥即从所存在的被广泛认可的观点中推出结论的方法。这就是辩证论证本身以及科学检验的专职工作。尽管辩证论证与诡辩术有着密切的关系，但辩证论证不仅对对方的论题进行形式的论辩式的检验，而且还要对其知识内容进行检验。因此，我不仅讨论了如何对已提出论题的进行反驳的技法，而且还讨论了怎样依靠被广泛接受的意见对一个提出的论题进行正面论证和辩护的技法。辩证论证有这两方面的任务，我们在前面已经具体论证过了。所以苏格拉底只提问，不回答，因为他经常自认无知。前面我已经说明了，为了反驳和辩护应该注意哪些方面，如何获得充分的材料以及应该如何提出问题，怎样安排问题，以及如何解决对于得出的结论的方法。还说明了其他与这一辩证论证理论相关的内容。最后，我还说明了各种虚假推论（诡辩推论）。

很显然，我们的目的已经完满地达到了。但是我们不能忽视，在这种研究中到底发生了什么事情。在所有的发现中都是一样，后人的工作总是接受了前

人的成果，然后才进一步向前推进。最初发现的东西一般来说只是迈出了很小的一步。尽管如此，它与后来者的丰硕成果更有价值。正如人们常说的‘万事开头难’。一个开端的潜在的发展前景越大，它也越不显眼，因此也越难于发展，一旦这个开端被发现，对它的进一步补充，进一步的发展就会容易得多。在口头表达的技法以及其他技法方面的情况正是如此。开拓者迈出的步子很小。今天口头表达技法方面的有名学者都继承了前辈们的遗产，正是这些前辈一步步地推动了口头表达技法学的进步，使之达到今日这种完善程度。——这个传统的开端是提西阿斯，在他之后是茨拉序马科斯，接着是泰奥多罗斯，其后还有很多其他人对此作出了贡献。所以，今天这门学问如此发展，就不足为奇了。

但就我们现在的研究来说，情况根本不是有些部分已经经过处理，有些部分尚待处理，它的情况是，以前根本没有这方面的研究。收费教师指导的论辩性的争论训练课程的情况就是（柏拉图在）《高尔吉亚》中（所描述）的做法。他们让学生们硬背一些讲演，后者硬背某些段落。这些讲演和段落都是问答式的，按他们的想法，这些题目在争辩中是相互对峙的，这样，对他们的学生来说，学习是速成的，但同时也纯粹是实用的，没有理论根据的。他们提供给学

生的不是技法，而是技法的成果。正如一个教师宣传教人以技法，可以免去赤脚之苦，但他不教人以制鞋的技法，即不教人达到预定目的的方法，而是拿来各种鞋子供人选用。这种人尽管也可以满足人们的需要，但并不是在传授技法。

关于演讲技法，早就有教人以立论的大量材料。但是关于推理，除了一些实践性材料（对于这些实践性材料我们前面作了长期的努力进行处理）之外，我们没有任何东西可供借鉴。如果仔细想一想，我们的研究所面临的状况，再与一些在悠久传统中发展起来的知识部门相比较，你们就会发现，你们在这里所读到的或所听到的这个理论的不完善是可以原谅的。对其中的全新的东西感到由衷的欣悦，是完全值得的。”^⑦

这段对他逻辑学研究成果的总结中亚里士多德的自豪之情跃然纸上。他的确是这门新的理论学科，即逻辑学（包括辩证论证逻辑，辩谬法在内）的创建者。这是对古希腊的对话、辩论的内在规律的总结。亚里士多德的工作使百年之久的不自觉的实践有了理论指导，使辩证论证的鱼龙混杂的局面得到清理。如果我们在读柏拉图对话之前，先粗读一遍亚里士多德的《论题篇》和《辩谬篇》，然后再读柏拉图的对话，并随时回来翻一翻《论题篇》，就会发现，柏

拉图的对话容易了解多了。

当然亚里士多德的逻辑方面的著作不仅仅是对语言结构、语义规则的研究，它同时也是对语言所描述的内容，语言所反映的世界的研究。对正确语言表达形式的规定同时就是对正确思维规则的规定，进而也是对事物本身存在方式的描述。前面我们已经看到，他在对名词分类时，区别实体名词，第二实体名词，性质名词，关系名词等等。同时就是对名词所指称的事物的分类。把实体定义为独立存在的实体，并认为这是唯一的现实存在，这本身就是对世界的看法：否定了柏拉图的理念实体论。把类名词同属性区别开，指出它是个体之存在的依据，尽管它不具有独立自己的存在，这就使他同素朴的唯物主义的哲学家划清了界限。属性名词中区别出本质性的、定义性名词同非本质性的附加属性名词，就等于提出了本质论与偶然论。我们在读亚里士多德的逻辑著作，特别是读《范畴篇》时，我们总会觉得，弄不清楚，他是在谈语言还是在谈思想，或者是在谈自然世界的问题。弄不清他是在借助于语言的表达中的差别来对各种事物加以分类，还是在借助于事物对语言的表达方式的结构进行描述。从今天的标准看，这是亚里士多德著作的缺点。他没有清楚地把语言哲学问题，认识论问题和本体论问题分门别类地进

行专门的讨论。比如，他在第一实体的具体定义中说：“有一类东西它既不存在于一个主体里面，又不可以用来述说一个主体”，这类东西就是具体的个别的东西。可是，具体的个别的东西是无法用“用以述说一个主体”来规定的。所以，这显然是指个别个体的名称不可以用来陈述一个主体。但是名称又不可能用“存在于主体里面”来规定，这种规定又处在名称所指称的事物的层次上。但另一方面，当代哲学内部这种详细的分工，往往打破了语言、人生、世界之间的完整的统一性，往往使我们见木不见林。从这点看，亚里士多德著作的缺点也是他的优点。他的著作（柏拉图的对话也一样）可以使我们感受到哲学原来同生活与自然的接近。我们日常的活生生的谈话，正是在语义层次和事物层次之间跳来跳去。这种“跳来跳去”的行文表明了它直接来自“跳来跳去”的生活。专门用这里总结出的言去“格物”的工作，则集中在他的自然哲学著作中。《论题篇》主要讨论了辩论的技巧。《前分析篇》讨论的是科学推论的技巧。但即使在辩论技法的总结中，亚里士多德也强调对真理的追求。首先，他认为进行辩论是一种智力练习。另外，他心目中的前提是，在真实的辩论中，参加者内心向善，反驳别人也是不怀恶意的。居心叵测的辩论，就像“文化革命”中的充满恶意中伤、置人于死

地而后快的“大辩论”，对希腊辩者来说是不可思议的。辩论是悠闲阶级的精英们的事业，他们都是有身分、有教养、有财产，为了索求知识或者探讨技法或寻找真理才聚到一起进行讨论和辩论。正如柏拉图在《国家篇》里讲的，年轻人喜欢争辩，就像小狗好争斗一样。只有到了老年，不再争强好胜，而是通过研究去“认识真理”，这才是掌握了辩证论证的技法，才能成为一个辩者。按柏拉图的看法，到了50岁的时候，才可能成为真正的辩者。

亚里士多德清楚地把辩证论证分为两类，“一类是纯粹为了智力训练。别人提出一个论点时，尽量使其难驳，而你要想法去反驳。另一类是科学工作者的论辩。他们提出论题，不是为了让对手难以驳倒，让对手看不清论题隐含了什么结论。在这种讨论中，哲学家宁可将自己的论题提得清楚、真切，使其中包含的结论尽量明显，使论题尽量接近结论。”^⑧今天我们形式逻辑中的三段论是亚里士多德总结的论辩技法的特殊形式，是专门为学者作科学考察时必须遵循的规则。下面我们对亚里士多德三段论的基本形式作一简单介绍。

一般我们讲亚里士多德的三段论，总是以下面的句子为例：

(1) 所有的人是有死的，

苏格拉底是人，
苏格拉底是有死的。

但这实际并不完全是亚里士多德的三段论形式。“苏格拉底是人”是单称判断，专门描述一个个体的性质，而在亚里士多德的三段论中没有引入个体词。所以，亚里士多德的三段论形式应是：

(2) 所有人是有死的，
所有四川人是人，
因此，
所有四川人是有死的。

但这仍然不是亚里士多德三段论表达方式。亚里士多德三段论的表达方式是“如果…则…”的形式。

(3) 如果所有的人是有死的，
并且所有的希腊（人）都是人，
那么所有的希腊（人）是有死的。

但这仍不是亚里士多德原来的例子，亚里士多德原来的例子可以在《后分析篇》中找到。^⑨

(4) 如果所有的阔叶植物都是落叶的，
并且所有葡萄树都是阔叶植物，
那么所有的葡萄树都是落叶的。

在这里，人类历史上第一次有人用符号来表示上面这个三段论中具体名词。因为这些逻辑并不关

心这些名词所表达的内容，它关心的是这个例子中体现的语言逻辑结构。亚里士多德用 A 来表示“落叶”，用 B 来表示“阔叶植物”，用 C 来表示“葡萄树”，于是便得到下面的形式：

- (5) 如果所有的 B 是 A，
并且所有的 C 是 B，
那么所有的 C 是 A。

这仍是现代的形式，亚里士多德的形式是

- (6) 如果所有的 B 属于 A，
并且所有的 C 属于 B，
那么所有的 C 属于 A。

形式符号的引入使得语言逻辑的研究成为形式逻辑。他使用抽象符号来研讨语言的逻辑结构，这一创举使亚里士多德成为形式逻辑真正的奠基人。这是亚里士多德的伟大贡献之一。当然，这里引入的符号只是逻辑变项。逻辑联接词在亚里士多德那里还没有符号化。逻辑变项符号化就表明了，一个三段论的推导过程与该推论中所涉及的事物本身的具体内容是无关系的。三段论结构是独立于具体事物的，正确的结论之取决于命题的结构形式和它们结合。在使用字母或符号的地方，人们可以任意代入任何具体词，即用这形式去“格”任何事物。

亚里士多德三段论都是由三命题组成，每个命

题都是对某事的肯定或否定。而一个命题中又包含两个基本元素；主词和谓词。亚里士多德将其称为词项（英文 term），词项的原意是“限定”或“界定”。词项正好界定它的命题：限定了这个命题的起点和终点。所以，在亚里士多德逻辑著作中“term”并不是“理念（idea）”或概念的同义语。

每个词项不是普通的词项，就是特殊的词项。带“所有”和“非”的词项是普通的词项，带“有些”、“有些不”、“并非所有的”的词项是特殊词项。在今天的逻辑学中分别称为“全称的”和“特称的”。不带上述定性描述的词项叫“不定命题”。亚里士多德在建立逻辑学没有考虑单称命题和单称词项以及空词项的问题。在亚里士多德逻辑学中引入单称命题形式的分析是后人作出的，不是亚里士多德的贡献。所以在这里，只有四类命题得到研究，（用现代的术语）全称肯定，全称否定，特殊肯定，特殊否定。亚里士多德并不是不了解单称命题在日常语言中和科学讨论中的重要性。亚里士多德在《前分析篇》第1卷27节中明确将单称命题排除在他的研究领域之外。因为在亚里士多德看来，三段论的词项必须可以作主词也可以作谓词使用。单称词项只能作主词，不能在谓词位置上出现，所以被排除出去了。他的学生们看到，这是人类历史上的第一个逻辑学专家的一

大缺陷。

一般学者倾向于认为，亚里士多德逻辑学是对思想形式的分析。比如著名哲学史家 Copleston 在他的九卷本哲学史的第一卷里讲，“亚里士多德的逻辑学常被冠以‘形式’逻辑的名号，其实，就亚里士多德的逻辑学来讲，称之为思维形式的分析更合适”。^⑩这实际上是对亚里士多德逻辑学的心理主义解释。

在亚里士多德的《前分析篇》中没有任何一处谈到如何思想的问题，也没有使用任何心理学术语。《论灵魂》中处理的才是心理学问题。逻辑并不研究人的思想的规律，并没有讨论实际上人如何思维，以及应该如何思维。逻辑学和数学类似。当人们进行数学运算时，当然需要思维过程作为承担者，但并不能因此便说，数学研究的思维规律，逻辑学也是一样。逻辑学处理的是一些纯粹形式性规律。亚里士多德之所以引入字母代替具体名词。而且只讨论形式关系，很少借助实例，正表明亚里士多德认识到，这是符号间的纯形式关系。用符号代替具体词，就是把所有具体思想内容悬置起来了，得到的就是纯形式。

在三段论中，除了逻辑变量和数字外，还有逻辑联接词：“并且”，“如果…则…”以及“属于所有的”，“不属于”，“属于某些”，“不属于某些”，它们所表示的正是普遍词项的关系。整个亚里士多德逻

辑学就是由以上“全称肯定”，“全称否定”，“特称肯定”和“特称否定”四种表达式以及“并且”和“如果…则…”两个逻辑连接词构成。这些就是亚里士多德逻辑学中的形式性的基本元素，但亚里士多德的逻辑学还不是形式化的逻辑学。后来斯多葛学派才是形式化逻辑学的建立者。从严格的形式化的角度来看，亚里士多德的逻辑表达尚不十分严格，亚里士多德给出的例子常常不能直接代入到他提出的逻辑形式之中。比如《前分析篇》^①例子设 B、C 表示科学，A 表示医学，其逻辑形式为：

如果 B 属于所有的 A，
并且 C 不属于任何 A，
那么 C 不属于某些 B。

但他的具体例子为：

如果所有的医学是科学，
并且没有医学是科学，
那么有些科学不是科学。

如果准确地分析，就会发现，实例与形式不符。“如果 B 属于所有的 A”，代进具体例子，应为“科学属于所有的医学”，而“所有的医学是科学”，其表达式应为“所有的 A 是 B”。所以，亚里士多德给出的例子代不回他给出的形式中去。当然，在亚里士多德《前分析篇》中还有许多问题，（比如三段论的存在是

取决于意义还是语词) 我们略去不谈。

亚里士多德的三段论是一个真命题体系。真命题也称为前提, 三段论的表达方式都是用“如果…则…”的形式: “如果 P 并且 G, 那么 U”。比如,

如果 A 属于所有的 B,
并且 B 属于所有的 C,
那么 A 属于所有的 C。

由这种蕴含式的表达转变为形式逻辑典型的推理形式, 可能是在斯多葛派手中完成的, 它的形式是:

所有 B 是 A,
所有 C 是 B,
那么所有 C 是 A。

亚里士多德的三段论是一个蕴含命题, 它可对可错。而形式逻辑中典型的三段论形式不是一个命题, 而是一组命题, 是命题串。一个推理就其形式本身而言, 不存在对错问题。它只有有效无效的问题。就像一把刀, 它没有对错的问题, 只有好用不好用, 能用不能用的问题。在传统逻辑中, 一个具体词项构成的三段论是一个推论, 而一个用符号构成的三段论是推理规则。具体词项是符号的赋值。传统逻辑中的表达方式与亚里士多德的表达方式的区别是一个非常重要的区别, 不可小视。这是命题同推理规则的

区别。这个区别决定了逻辑是否达到完全形式化的水平，是否精确的表达。

亚里士多德的三段论中，只明确提出了三个式。首先，亚里士多德规定，A 是大词，B 是小词，C 是中词。亚里士多德依据中词所处的位置来区别三段论的类型，即三段论的格。在第一式中，中词是大词的主语，是小词的谓语：

C—A

B—C

.....

A—B

在第三式中，中词都是二者的主语：

C—A

C—B

.....

A—B

在第二式中，中词均为二者的谓语：

A—C

B—C

.....

A—B

亚里士多德在正式的形式讨论中没有对第四式作研究，没有单独提出第四式，但他证明中使用了第

四式。第四式中，中词是大词的谓语，是小词的主语：

A—C

C—B

……

A—B。^⑫

他将其称之为逆向三段论。上述三式分别与全称肯定，全称否定，特称肯定，特称否定相组合，构成了逻辑三段论的12格。这12格亚里士多德都已经提出来了。亚里士多德对大词，中词小词的规定并不准确，给他的学生们发展释述他的逻辑学带来了一系列困难。

“如若三个词项相互间有这样的关系，即小词整个地包含在中词中，中词整个地包含在或不包含在大词中，那么这两个端词必定构成一个完善的三段论。我说的“中词”，是指现被包含在另一个词项中又包含着其他词项于自身中的词项。它被称作中词。”^⑬“所谓大词，我是指包含中词词项。所谓小词我是指从属中词的词项”。^⑭这个说明看上去是有道理的。

如果所有的鸟是动物，
并且所有乌鸦是鸟，
那么所有的乌鸦是动物。

“鸟”是中词，它既被“动物”所包含，又包含

“乌鸦”。其形式为：

如果所有 B 是 A，
并且所有 C 是 B，
那么所有 C 是 A。

A 为大词，C 为小词，B 为中词。我可以任意代入，令 B 为乌鸦，A 为鸟，C 为动物，则有

如果所有的乌鸦为鸟，
并且所有的动物为乌鸦，
那么所有的动物为鸟。

这样，中词“乌鸦”就不合亚里士多德的中词定义，中词的外延最小。但是三段论仍是正确的。又如，

如果所有的乌鸦是鸟，
并且有些动物是乌鸦，
那么，有些动物是鸟。

这里外延最大的“动物”成了“小词”，而且如果没有 B 是 A，
并且所有的 C 是 B，
那么没有 C 是 A。

B 在这里是中词，但并不包含在大词中。所以上书对大词、小词、中词的定义只适用与三段论的个别表达式，不是普遍适用的正确定义。大词、中词、小词和该词所指事物的自然属性无关。在三段论结论的谓语句词是大词，主语词是小词。这才是正确的定

义。

三段论中，大前提和小前提的先后次序是任意的，无所谓谁应在先的问题。三段论中经常把大前提放在前面，只不过是习惯问题。亚里士多德对此无任何限定。

尽管亚里士多德的逻辑体系有这样那样的不完善之处，但他对逻辑学的贡献是十分伟大的。人一生只此一项创举，就可以名垂青史了。而亚里士多德的工作，如我们前面已经看到，后面还要继续介绍的，远远不只如此。仅就逻辑学而言，除了三段论之外，亚里士多德的逻辑学著作中还涉及到模态逻辑的问题、归纳逻辑的问题等。

注 释

- ①后来在研究亚里士多德又赋给 *ousia* 一个新的意义，即形式。这是《形而上学》中涉及的问题。
- ②《亚里士多德全集》中文版第1卷，第10页。
- ③参见方书春译亚里士多德《范畴篇、解释篇》第55页。
- ④《亚里士多德全集》中文版第1卷，第605页。
- ⑤《亚里士多德全集》中文版第1卷，第569页。
- ⑥据原字可译为能力，德译本依上下文的意义，译为方法或技巧，今从德译本。
- ⑦参见《亚里士多德全集》中文版第1卷，第619—621页，译文有改动。

-
- ⑧ 参见《亚里士多德》中文版第 1 卷，第 520 页。
- ⑨ 《亚里士多德全集》中文版第 1 卷，第 342 页。
- ⑩ F. Copleston 《A history of philosophy》Vol. 1，第 277 页。
- ⑪ 《亚里士多德全集》中文版第 1 卷，第 2199 页。
- ⑫ 同上书，第 152—153 页。
- ⑬ 同上书，第 89 页。
- ⑭ 同上书，第 90 页。

十一 科学知识及其分类

亚里士多德并没有认为，所有的科学只要遵守逻辑推理。就可以获得知识。“我们相信如果从真实的和首要的前提推出结论，那就获得了科学知识，其实不然。结论必须与科学的最初的前提相关联”，而这些最初的前提却不是逻辑推理的结果。所以靠推理并不能获得真知。^①我们如何获得前提知识呢？我们可以把亚里士多德《后分析篇》结束一段名言引在下面。

“如果不把握直接的基本前提，那么便不可能通过证明获得知识。对于直接的基本的前提的知识，人们可以提出许多问题，它是否与推论出的真理上知识、种类相同，或者应该将其中之一称作知识，而另一个称作别的？另外，对知识的占有状态 (heksis) 不是生来就有，而是在我们之中形成的，或者是人生来

就有的，只不过我们没有注意到？说我们（生来）就占有它们，是不近情理的，因为这就意味着，我们在未注意的情况下已经占有的知识。而且其精确度高于科学的证明，但另一方面，假定在我们先前没有占有知识的情况下去获取知识，我们何以在没有任何预先存在的洞见的情况下，能获得和学习知识呢？正如我们讨论证明时所说的那样，没有这类知识，推理过程是不可能的。因此，十分明显，一方面，我们不可能生来就占有这类知识。另一方面，它也不可能在我们内部形成，因为我们没有任何洞见，没有这种占有（*heksis*）。因此我们必须假定，我们具有一种特殊的能力（*Tina dynmin* 潜在的能知），它在精确性上不会高于通过它我们得以认识基本知识的那种知识，或者也不会高于通过推理从其中获得的那种知识。

显然，这是一切生物所具有的一种属性。它们生来就有一种辨别能力，我们称其为感觉。在有些具有感觉能力的生物身上出现了感知觉内容的滞留下来的现象，另一些则没有。没有让感知觉内容滞留下来的动物只有感觉，不具有其他认识能力。另一些则相反，在感知到某些东西以后，它们有能力在灵魂中（生命中）保留这些东西的痕迹。^②如果这种滞留经常出现的话，那么在从中能获得理性（*logos*）知识的生物同没有这种能力的生物之间便出现了差异。

现在从感觉中生成了记忆（因为我们用‘记忆’这个词来表示滞留），进而这一过程的大量记忆性图像中生成了经验，因为单一的经验就是数量众多的记忆图像。换个说法经验就是栖息于灵魂中的普遍性的东西。就是相对于多的一，是在所有这些多中作为‘一’和作为同一性而出现的東西。这种经验里，这种‘一’就是专业技巧和知识的原则的内容的来源。这里专业技巧，我指的是专用于制造的内容，而知识，我这里指的是关于存在的知识。

这样，直观性认识直接的基础知识的占有，以及以上述基础知识为基础建立证明的趋向，既不是从预先已经在灵魂中现成存在中提取出来的，也不是由提供更高级的洞见的其他能力中生成的。这种直接基础知识的直观占有来自感觉，就像在战争中一样，大家都逃窜了，但有一个人坚持不动，就会有第二个停下来，接着就有更多的人停下来，直至形成（新的）战线。灵魂的性质也是这样：它具有这种承受能力。刚才我讲的还不够清楚，我想再重复一遍：当一个人使感性感受在灵魂中保留下来了，那么他就在灵魂中为一个普遍的表象建立了一个开端。尽管感觉以个别具体事物为目的，比如那人是卡里亚斯，但感觉的内容是普遍的，即‘人’。在感性感觉中总是出现人，这个过程不断重复，直至普遍的、不

可分性出现为止。比如，最初人看见这样那样的动物，直至人们把握了‘动物’这个类概念为止。以同样方式人们又达到了更高的类。很显然，我们必须通过引导概括（epagoge）来认识最初的前提知识，因为感觉以举例子的方式导致了普遍性概念的生成。

我们把握‘真理’的思维各种进程中，有些总是提供给我们的真理，另一些相反，容忍错误的出现，比如那些我们称之为意见和看法的东西。那些直接性的知识和由此（推导出来的）智慧总是真的。没有任何知识的精确性能胜过对前提的直觉性知识。因为这些前提比那些通过它来证明的知识更清晰。（直觉性前提知识之外的）所有智慧知识都建立在某种基础上，它们都不能通过证明提供基础前提知识。因为直觉性的领会之证明（演绎）的科学能更好的认识真理。所以前提性基础知识一定属于直观洞见的领域。只要我们考虑到，证明不可能是证明的出发点，演绎知识不可能是演绎知识的基础，那么一定会得到上述的结论。如果我们除了演绎知识之外，还不具有其他的公理性知识了，那么直觉的洞见必定是演绎知识的开端。知识的基本种类同知识的基本素材的关系，也就是演绎科学同物质世界的素材的关系。”^③

这段引文清楚表明了亚里士多德关于演绎科学

同经验知识的基本立场。亚里士多德的基本思想是，作为推理前提的基础性知识是经验与抽象的结合。他这里所指的经验，不只是今天所说的个人直接经验，还包括人类长期积累下来的大多数人的看法，公认的定论和贤哲的洞见。所以在这个意义上，亚里士多德并不是今天意义上的经验论者。亚里士多德自己的科学工作的研究程序也和今天科学家的工作不完全相同。最大的区别就在于今天的科学家，只相信自己在实验中获得的结果，或者自己在现场作的直接考察。只以此为前提作科学的推论。亚里士多德则把上面提到的传统定论也当作基本素材接受下来，作为科学推论的前提。今天的科学中当然也不是没有隐含这种成分，但亚里士多德是有意识有目的的把它们作为建立理论的出发点。但是从今天的角度看。他接受的许多素材是错误的。比如自然向善，运动总有起源自然合目的论，有高低贵贱天体运动的和谐与永恒等等。把这些先入之见引入自然的研究造成的混乱是可想而知的。

亚里士多德清醒的看到，人类的智慧，精神文明是以物质生活的富裕为基础、为前提的：“生活的必需可以教会人们想象和发明具备了这些之后，人们自然的要去设法增加生活的纹饰和点缀”。^④“通晓哲学比挣钱更好。但当对于每一个缺少生活必需品的

人来说，它就不是更值得选择的。当一个人拥有了必需的，而且又力图获得某些其他美好的东西时，富裕就存在了。”“只有生活必需品全部齐备了之后，人们为了娱乐才开始进行这样的思考（由好奇而开始的哲学思考），显然我们追求它并不是为了其他效用，正如我们把一个为自己，并不为他人而存在的人称为自由人一样，在各种科学中，唯有这种科学才是自由的，只有它才是为自身而存在”。^⑤亚里士多德认为，出于生活必需而从事的理智活动是低级的。对生活的“纹饰和点缀”是比较高级的理智活动，比如这是手工艺式的智慧。政治家的冷静与智慧是为了更广泛的目的，因此也更高级。但这种智慧总是服务于特定目的。按亚里士多德的看法，不服务于他物的东西，比服务于他物的东西更高级。所以，先贤们为了认识自然而认识自然的理智活动即科学研究活动，为了知识而从事的认识活动比政治家的活动更高级。这种为思想而思想，为科学而科学，为认识而认识的纯思维活动，即亚里士多德所谓理论活动是最高形式，就是对最高的存在，神的思考。因为思维本来就是神的特性。“把感觉和理性去掉，人便同植物没什么区别；如果只把他的理性去掉，他就变成了动物；如果把他的非理性的东西拿掉，让他只存在于精神里，他就差不多成了神。”

在希腊科学当中发展最完善的是欧几里德几何学。欧几里德的《几何学原本》写于亚里士多德死后。他的研究显然是在前人工作的基础上进行的。这个最早的几何学体系是一个公理系统，即由几条最简明的公理作为前提接受下来，由此出发，按照严格的逻辑演绎推导出几何学的所有其他真理。欧氏几何公理系统两千年来一直是演绎科学的典型范例。尽管没有看到欧氏系统，但欧氏系统的准备阶段中其他数学家的工作已经使柏拉图和亚里士多德都为它们的严格精确所震惊，以至于柏拉图认为，人类所有的知识都应该建立为公理体系式的真理形式，一切知识都应由一组公理中推导出来。亚里士多德尽管也认为，科学应表达为推理的演绎体系，同时他清楚地看到，各门科学的相对独立性，数学家与医生，生物学家同物理学家，他们分别工作在完全不同的领域之中，处理着完全不同的对象，这用着完全不同的方法，但亚里士多德认为，各个科学的领域尽管是独立的，它们尽管差距很大，但不应该毫无关涉。如果加以比较，它们之间又有统一性，可类比性(analogy)，所以亚里士多德便开始考虑建立一个科学分门的系统，这也是他的首创。顺便提一句，在亚里士多德的术语当中，“科学”与“哲学”是同义词。这种用法从亚里士多德起，一直延续到18世纪晚

期。在这个漫长的岁月中。由于今天意义的自然科学还不存在，所以那时候，这种用法是不言自明的。用理性考察自然，当然是哲学（philosophia，爱智的事业），当然也是科学。牛顿的著名的物理学巨著的名字仍叫《philosophiae Naturalis Prineipia Mathematica》，译为中文为《自然哲学的数学原理》。直到19世纪，自然界各个领域科学工作有了突飞猛进的发展，分工越来越明晰，纯经验，更准确的讲，纯实验——数学方法成了唯一的工作方法之后，它们才先后从自然哲学的概念下摆脱出来。

他首先把科学分为三大类，实践科学，生产科学和理科学。生产科学处理的是如何进行生产物品的问题，包括种植学，工程技术；文学艺术的创作知识，亚里士多德把修辞学和诗学归入这个领域。

实践科学处理的行为问题，人作为公民应如何行止。在不同的场合，环境下如何活动，亚里士多德把伦理学和政治学划在这个领域。

理论科学即不以产品为目的，也不以行为为目的。它是为了真理本身为目的的，亚里士多德所说的理论科学包括今天西方人所讲的纯科学的全部领域。他将理论科学又分为三大部类：数学、自然科学和神学。自然科学又包括：植物学、动物学、心理学、气象学、化学和物理学等等。

亚里士多德所讲的物理学是指对于自然整体进行研究的科学。所以，亚里士多德的“物理学”就是自然科学的同义词，而自然科学（物理学）的对象在他看来只有两个特点，能变化（运动）和独立自主（分离的）。亚里士多德生前主要精力都奉献给了这类对象的研究。

但在亚里士多德看来，自然科学还不算最高级的科学，如果除了自然存在的物之外，没有其他存在物了。那么自然科学就是最高级的科学了，但是如果还有其他不变化的存在物，那么以它们为对象的科学就是最高级的科学，就是第一科学或第一哲学了。^⑥亚里士多德恰恰认为，有这样的存在物，它们是神，所以，神学就是第一哲学或第一科学。可以把他的科学分类列成下列表格：

		科学				
		理论的	实践的	生产性的		
神学	数学	自然科学				
伦理学	政治学	等等	诗学	修辞学	医学	工艺 等等
	算术	几何	等等			
	物理学	生物学	植物学	化学	等等	

注 释

①参见《亚里士多德全集》，第265页。

②heksis 是对直接的基本知识的占有。

-
- ③ 参见上书第 347—349 页，译文有改动。
- ④ 《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 249 页。
- ⑤ 《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 31 页。
- ⑥ 参见《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 147 页。

十二 四 因 论

对构成自然世界的本原的讨论是苏格拉底之前的希腊先哲关心的核心问题。亚里士多德作为一个特别关注自然世界万物之结构的人，当然不会不接受这一传统的影响。严格地说，亚里士多德是希腊早期自然哲学家的继承人。亚里士多德这方面的思想集中保留在《物理学》第1卷和《形而上学》第12卷之中。这是两篇独立的哲学作品，前者是一篇讲演，后者是供自己研究使用的研究笔记。

他对自然本原的研究的出发点是十分务实的。“要想证明自然物的存在是十分幼稚可笑的。因为我们明明看到这样许多东西实际存在着。谁想企图用不可见的东西去说明明显存在的东西，只能证明这种人缺乏自知之明和辨别需要说明之物的能力。一个生而盲目的人，会对颜色提出十分深刻地解释，但

这些说法一定是人们难以理解的”。^①

在亚里士多德眼里，自然是一个过程，不是一个统一的存在物（所谓“一”）。亚里士多德认为，自然是 *kineeis*，即运动的，变化的，也就是说，是一个过程，一个生成与消亡的运动过程。动物界生物界的存在物的结构的精美与实效，如此恰到好处地服务于生物的存在需要，这一点给亚里士多德留下了如此深刻的印象，以至于他深情不疑，整个自然界就像生物界一样，每一部分的存在都有特殊功用（鱼为鸟食，鸟为兽食，兽为人食等等）。亚里士多德认为，尽管整个自然并没有一个固定的结构，但是它追求于一种结构的有序。一切自然物都明显地在自身内有一个运动和静止的根源。这些运动包括空间上的位移，数量上的增减，性质方面的变化等^②，自然的研究工作者的任务就是说明这个自然的运动和发展过程所依据的原则是什么，本原是什么，自然倾向于什么结构。但这种研究同现代科学工作者的研究很不相同。现代科学家总是问：“那到底是什么以及如何会这样”。而亚里士多德的问题是“*dia di*（为什么）？”由此问题出发，他总是企图找出决定着这一过程向着那个特定的目标发展的具体因素。这种想法从趋向上同中国的传统医学的思路有相似之处。比如，为什么黄连能“败火”，因为黄连属“寒”。亚里士多德

的思路也是如此。他认为，“任何事物都不能随便地相互影响，相互产生”。“一切和谐的事物必然由不和谐的事物产生，不和谐的事物也由和谐的产生，和谐消失变成不和谐的，也不是变成随便什么不和谐的，而是变成同和谐相反的状态。”^③

为了对自然的这一变化过程加以说明，借鉴希腊自然哲学家的研究自然上成败经验，亚里士多德提出了他著名的“四因说”。“四因说”中的“因”是 *aitia*。*aitia* 与我们今天讲的因果关系不完全相同，不仅仅是指前面发生的事情导致了后面的结果。古希腊更多的是从事物的结构方面来考虑因果问题。“为了构成这种事物，材料必须如此组织，是什么使其组织成这种东西的？”亚里士多德的 *aitia* 多带有静态结构的组织成分的意思。什么成分负责什么功能。所以在亚里士多德看来，砖瓦也可以称作房子的原因，房子的形式结构也可以称作原因。因此，“四因”之“因”可以理解“功能因素”的“因”，不一定是“因果链条”中的“因”。当亚里士多德问：“为什么 (*dia di*)”时，心目中指的大多是一个事物或东西的结构是什么。这正是从亚里士多德到进化论提出以前的生物学的主要研究兴趣所在。他对整个自然的研究的着眼点似乎就是生物学结构分析描述研究的推广。

他关于整个自然的看法是以《范畴篇》中的基本

立场为前提的。首先是有 *ousia*，或叫实存性，或现实的存在者，然后才谈得上质量和数量问题。其次，亚里士多德所观察感性世界中的熟知的有生灭的事物的时候，他认为，必须假定，在变化的过程中有一种不变的持久的东西在支撑、承担着这些变化，亚里士多德把这托底的基质 (*hypokeimenon*，拉丁文 *sub-junctum*，或者 *substractum*) 叫做质料 (*hyle*，拉丁文 *materia*，木材)。依亚里士多德的观察，自然界中有四种变化，(1) 生成与消灭；(2) 性质的变化；(3) 量上的增减；(4) 位置的移动，即位移。这样亚里士多德就根本上排除了从“无”中“生”有的可能。一切东西都生成、实存，然后走向消亡。变成“非存在”。“非存在”只是实存的发展状态，不是独立的实存，所以根本不可能是存在物的来源。在亚里士多德看来，以前的哲学家所关注的只是质料问题。任何生成与灭亡，任何运动形式都以质料为前提，没有质料不可能有任何生成变化，也不可能发生性质上的变化和位移。天体也一样。尽管天体是永恒不变的（亚里士多德只相信“眼见为实”，所以他置“万物皆变”天体也有变化的思想于不顾，认为这是不可思议的）。但它们是作位置运动的，位置运动也得以质料存在为前提。所以，天体也是有质料的。

在“非存在”或“不是”这个说法的使用中，实

际上有三种不同的含义：(1) 在范畴上属于较低级的种类，如虫“不是”人。(2) 错误的称谓形式，如光是有钱的吗？这种说法“不存在”。(3) 第三种非存在的意思是亚里士多德分析出来的，是他的贡献。非存在（“不是”）是潜在的存在，它有可能变为存在，但它还“不是”现实的存在，还没有转化为现实性。这是亚里士多德所强调的“非存在”或“不是”的意义。这种促使某物成为这种特殊的存在的因素，规定了这块木头将来转化为桌子的东西，就是 *logos*，或叫 *eidos*，中文一般译为形式。依亚里士多德的意见，若无存在物的潜在的形式的存在，质料不可能转化为具体存在物。

显然，这里的质料 (*hyle* 或 *hypokeimenon*，拉丁文 *subjectum*，或者 *substractum*) 不同于希腊先贤讲的水、土、火之类的构成世界的具体的元素。质料是一个缺失概念或叫空位概念，质料表示尚不具有该物应有的形式的、但为该物之材料的的东西。木料尚不是桌子，它不具有桌子的形式，就桌子而言，它是“非存在”所以是缺，是空位，但不是绝对的无。所以，在这个意义的“非存在”只是相对其存在的形式而言的。形式与质料，存在与非存在，现实与潜在，它们都描述自然界生灭过程结构性功能性概念，其中既保留苏格拉底以前自然哲学家的思想，又吸收

了柏拉图的研究成果（理念论），但把自然界的生灭过程的思想，表述为是质料与形式相互转化的思想，是亚里士多德的创见。

任何事物总有：（1）自身起变化的因素——质料；（2）变化到那种形式里面去，成为那种形式的形式；（3）影响或作用于质料，使其变到那种形式里去的因素。如，有了木料，有了桌子的形式，还需要木匠的“影响、作用”才能使木料转化到桌子这种形式之中去，这就是动力因。亚里士多德用这种类比的方法来分析自然，是把自然拟人化，生物化了，他把自然生成的过程看作与艺术产品的生成类似的过程，所以他认为，一切自然物的生成都得有动力（木匠艺人），使自然物由一种质料转化到某种形式中去，因此，亚里士多德在说明他的“四因论”时举的就是艺人创造雕像、医生看病、建筑房屋的例子。

正是基于这种看法，他为柏拉图理念提供了一个说明，因为人们可以离开砖瓦单独谈论房屋的形式，谈论它的存在和“非存在”，所以，才会提出理念（eidos，即形式）单独存在问题。不过亚里士多德强调，形式的单独存在，只存在于人们或艺人们的思考它们的那一时刻。所以根本谈不上什么完全脱离质料的纯形式的现实的独立存在，但亚里士多德也认为，有先于个体而存在的东西。“使物体运动变化

的原因是事先存在的，而作为事物的形式的原因则是个别事物一起存在的。”他由生物学的现象出发，认为马生马，人生人，一个事物产生的动因肯定是先于该事物的（父先于子）。鸡生蛋，蛋中生鸡，实际上是鸡生鸡，老鸡先于小鸡。这样，亚里士多德便得到了四种生成一个事物的原因：（1）形式（logos），（2）材料或质料（hyle 或 hypokeimenon），（3）动力因。还有一个因素没提到。就是（4）目的因。这实际上是前面多次提到的亚里士多德一种先入之见。自然事物之间如此和谐有序（特别是生物的机体组织），所以自然就像有灵魂的人一样，按照善的原则，生成着事物。每个事物都有天然的目的或专门的功能。就如同木匠制作桌子是有目的的一样，自然让鱼虫生成，有它特殊的功能：饲鱼。这种思想在他的《动物志》和《动物四篇》中常常看到。许多理论家将此看成是柏拉图理念论在亚里士多德思想中的反映。

亚里士多德关于第一推动力的想法是他上述思想的逻辑推论而避免常识谬误的结果。既然木头需要木工运动以成桌子，泥土要种子运动以成植物，那么整个自然的运动也应有一个推动者。这里所说的运动主要是指生成。如果不承认有最初的推动（促成生成）的力量，那么巴门尼德的老问题又会提出来。

自然万物归根结底产生于无，源于非存在是可能的。但是，有生于无，在亚里士多德看来，显然是荒诞不经的。所以他说：“还是以有最初原因为好，它是有规则运动的原因。”^④这完全是出于逻辑需要的假设而已，是哲学思辨的结果，也是理论说明中的一种建议。

总之，亚里士多德的“四因论”是为了回答“具体事物是由哪产生出来的”，和“为什么是这个样子而不是别的样子”这两个问题而提出的。笔者认为，质料因、形式因、动力因是对前一个问题的回答，目的因是对后一问题的回答。我们依亚里士多德自己的例子再综合起来看一下亚里士多德的思路：

(1) 一个事物由什么构成？（铜像由铜构成）质料因。

(2) 这个事物之所以为这个事物的原因是什么？就如对一个事物的本质定义中所涉及内容，这就是形式因。比如八度音程之间的 2 : 1 的比例关系，这种数量关系就是形式因。

(3) 变化是如何开始的？其中包括谁的责任，谁引起的等等。这就是动力因。亚里士多德的例子是，建议者就是该事件的动力因。父亲是孩子的动力因。总之，致使事物产生变化的责任者都为动力因。

(4) 为什么要是这个样子，它的这种存在方式的

功能是什么，换句话说，要达到什么目的。这就是所谓的目的因。比如，为什么散步？为了健康，健康就是散步的目的因。燕子筑窝是为了孵雏。叶子长出来是为了保护果实。^⑤

原因（理由、动机）有偶然性与必然性之分。亚里士多德结合四因的分析，对前人关于偶然性与必然性问题的研究也作了批判的总结，提出了自己的见解。他既不同意认为一切原因为必然的看法，也不同意一切原因为偶然的看法。他坚持认为自然的生成过程中，有些过程的原因总是必然的，有些则大部分为必然的，也有些自然过程完全是偶然的。比如有人去市场买东西，遇到了他的债务人，讨回了债款，这就是偶然事件。偶然与必然的区别，在亚里士多德那里，首先是看这个过程是否是有目的的。种子中生长出植物也是有目的的。种子本来就是为了生成植物而存在的。凡这类有目的规定性的事件都是属于亚里士多德的四因联系之中的。但有时，我们不能确定它们的目标。在这种情况下，亚里士多德指出，人们也说此事是偶然的，尽管它也是处于四因联系之中的，只不过这些原因我们难以确定罢了。因此，尽管亚里士多德承认自然的事物的生成过程可能是偶然的，但总体上说，自然过程是有目的，是合理的，合目的的。

如前已经指出的，亚里士多德的兴趣所在，只是事物生成的结构性解释，所以自发事件总相对于有目的的事件而言的。亚里士多德完全忽视了无目的的自发事件。他在《物理学》第2章第6节中，从词源上指明，所谓“自发”就是“无目的而来”的意识。也就是无规定地引起了某种特定事件（目的）发生了。凡自发之事在亚里士多德看来都是“不自然之事”^⑥。因为他认为自然是有目的的，有理性的。自然和理性（努斯 nous）几为同义语^⑦。

亚里士多德认为必然有三种含义：（1）受强力之逼不得不如此者为必然（to bia hoti para ten hormento）；（2）无此德（善）此物不能存在者为必然；（hou ouk aneu to eu）（3）不可能为它物者，绝对的存在者，亦称为必然（to me endechomenon allos all haplos）。那么在自然的生成过程中所谓必然是什么意义上的必然呢？为达到某一目的所必需的前提，为必然呢？还是在前提一旦具备的情况下此事的发生就为必然呢？也就是说，无目的性的“条件使然”是不是必然呢？亚里士多德认为，后者不是必然的，因为自然过程中，在亚里士多德看来不会有无目的地、无善恶的机械事件发生。自然就像艺术创造一样，像人工制品一样，无目的不成具体事物，砖瓦木料的机械堆砌不成屋宇。他看来，自然缺了目的，也无法成

就任何事物。

亚里士多德提出的“四因论”、“万物向善”等思想并不是一种最终的理想原则，更不具有柏拉图的理念性的独立存在价值。这些概念和原则只是亚里士多德研究自然的辅助手段。它们应服务于对象的结构描述，而不是强加给对象，或者被看成高于对象的东西。只是为了理解自然界的结构是什么这一目的，亚里士多德才提出自然界的起源是什么。

注 释

- ①亚里士多德《物理学》张竹明译，商务印书馆 1982 年版，第 44 页。
- ②同上书，第 201 页。
- ③同上书，第 29 页。
- ④《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 277 页。
- ⑤参见《物理学》中译版 50—53 页《形而上学》第 5 卷第 2 章，第 1 卷第 3 章，见《亚里士多德全集》中文版第 7 卷第 111—113 页和第 32—33 页。
- ⑥《物理学》中译本第 59 页。
- ⑦同上书，第 60 页。

十三 以言格物

在日常生活中，我们的直接的经验所显示的自然界是一片混杂。亚里士多德认为，我们思想的任务就在于从其中理出个头绪来。整理自然中的头绪就是为自然找到相应的说法、解释，用语言对它们进行分门别类的整理。所以亚里士多德说：“既然原因有多种不同的涵义，事物、自然也就有多种不同的原因”。^①在亚里士多德看来，人们在长期同自然打交道中形成的语言用法，恰恰能反映自然存在的结构。他信赖人类代代相传积累下来的智慧。所以在亚里士多德那里语言和事物是不可分离的。我们可以通过语言用法中的关系的分析达到相应事物的关系。他不承认柏拉图关于语言背后的、脱离实际语言的和实际事物的特殊的理念秩序的看法。他一直认为自然存在物和自然过程就是我们思考的、表达出来的

那个过程。所以亚里士多德提出的问题是，当我们这样或那样谈论事物时，我们心里想的是什么呢？也就是说他讨论的是关于自然存在和过程的谈话方式。所以，对今天已经习惯于现代科学文献客观语言的读者来说，亚里士多德的行文十分古怪，有些不可捉摸。

当然，亚里士多德十分清楚，自然物是独立于人的感觉和思想的：“假如只存在着感知的话，那么当有灵魂的事不存在了，世界上也就什么都没有了”。因为感知活动离不开感知的主体，感知主体是独立于感觉的，因为感觉不是对主体的感觉，而是主体所具有的对它物的感觉，“因此，必定有某种与感性感觉不同的东西存在着。这些东西必定是先于感觉的。因为本质上运动者总是先于被运动者。尽管二者发生交错关系，这一点仍然是真的。”^②

亚里士多德问：“时间与意识的关系如何呢？”“如果意识不存在，时间是否存在呢？”“如果没有意识，也就不可能有时间，那么只有作为时间存在的基础的运动存在了（我们想象，运动是能脱离意识而存在的）。但是，运动是有前有后的，而前后作为可数的事物就是时间”，所以，时间是脱离意识而存在的。^③但是，另一方面，“如果没有计数者，也就不可能有任何事物被计数，因此，显然也不能有任何数，

因为数已经就是已经被计数者，或能被计数者。”^④所以，时间又不能完全独立于人的计数活动，也就是说，在亚里士多德眼里，一方面存在物不等于被感知，或感性知觉，时间不等同于对时间的意识，但另一方面，离开人的感知，又不可能谈论感性存在物，离开意识，离开对运动的计数，时间也是不可想象的。也就是说，人们在自然进行观察描述时，人不仅是一个旁观者，人本身也是自然存在生成过程的一部分。人的感知也是自然感知对象的重要因素。这也就是我们前面引述过的话：“我们的思想在某种意义上就是所有的存在物本身。”^⑤所以，亚里士多德既不是唯物论者，也不是唯心论者，也不是二者的调和，而是有时代局限的实事求是的思想家，是一个在哲学上没有“党性”原则的思想家。他不管是老师说的，还是先贤传下来的，只要有一定道理他便接受。希腊人、亚里士多德也根本不知道“哲学党性”为何物。他只知道相信大多数人的智慧与语言，遵循语言的线索去分析整理经验，以便得出“为真理而真理”的知识。他不是奴隶，而是一个典型的自由人，有思想的酷爱自由人。在希腊人那里，主体与客体的分离还没有发生，神与自然物的对立还没有提出来，就像中国的古人没有把“真假错对”同“孝逆”区别开一样。大家可以想象，在没有任何测量仪器和实验

手段，掌握的有关自然的经验材料如此有限的情况下，仅依靠对语言用法的分析，亚里士多德所取得的关于时间、空间、连续性等一系列特征规定所达到的水平，实在令人惊叹不已了。

就他对物理科学的概念的规定而言，他是真正意义上的物理学的奠基人。“从根本说，自然（*physis*）就是运动（*kinesis*）和转化（变化 *metabole*），而我们的研究所关注的又正是自然之如何。所以，运动是什么，绝不能被置于不顾（*lanthanein*）。谁不理解这些现象〔指变化，转化等运动〕，谁也就没有理解自然。”^⑥这是人类思想史上对物理学或自然科学的第一个明确定义。（不要忘记这是在战国时期！）另外，亚里士多德研究自然的“工具”，除“四因概念”之外，还启用他在《范畴篇》里提出的范畴：实体（*ousia*），性质，数量，位置。他在分析自然现象时，主要用到这四个范畴。另外，他还对自然过程，即 *ousia*（实体）的生成发展过程，同非实体性的变化过程作了严格区别。后者是指实体的状态，外部属性的变化等等，后面这种变化可以用“性质”“数量”“位置”来规定，前者则是 *ousia* 的领域。在亚里士多德看来，自然过程是一个生产生成的过程，从相对来说缺少规定性的潜在性的存在，向具有相应规定性的形式性存在的转化过程。各种规定

性的类型则可以通过范畴加以把握。前一状态就是质料，是基础、材料；后一状态是形式，是自然的原则。

“某物发生了某事”，在亚里士多德看来就是某种基础材料获得了某种特殊的规定性，或者说，某种特殊的规定性（形式）在某种材料中获得实现，也可能是某种特殊形式在某种基础材料中消失了。如某物由无色变红，某物由有色变苍白等。对这种现象的把握就是“性质”范畴，但也可以说，事物是在“性质”范畴内进行运动的。而“一匹马长高了一头”，这个事件是发生在“数量”的范围内。

亚里士多德把自然界的生灭变化、发展和运动统称为 Kinesis（物理学中与“静力学”相对的“运动力学”就是由这个词变化来的）。所以，亚里士多德文献中，笼统讲到运动或过程时，都包括自然的生灭、发展、变化在内，当然也包括位置移动。

由此可见，亚里士多德眼里，自然过程一方面受到自然原则“形式”、“质料”、“无规性”等的约束，另一方面，还受我们前面讲到的“向善”的总的趋势的制约，即“目的”制约，第一个方面变化过程表现为“性质”、“数量”的变化。这是今天自然科学仍然关心的问题。亚里士多德和今天的科学家的看法的最大区别在于，亚里士多德并不把自然过程看成基

基础质料自身生成变化的过程，而是认为，基础质料的变化一定是某种形式性规定加之于它的身上。但另一个方面，这个基础质料它本身的存在又有自己的形式，这种形式又有自己的基础质料承担着它。铜像基础质料是铜，铜又有其自身的基础质料，如此推论下去，日常语言就是这样谈论诸事物的。为了理解自然界中的存在物，最后总得找到一种最后的承担者，纯粹基础质料，以便把各种形式分门别类地、分层次地加到上面去，这便回到苏格拉底以前的自然哲学家提出的思想中去了。按照这个看法，狮子、老虎、人等具体的存在物，都是由基础质料承担了一定的形式（规定）。这样狮子、老虎、人等个体存在就成了基础质料的状态！这个逻辑上的困难被亚里士多德置于不顾。他仍然坚持他的基本立场，个别的具体事物是最基础的，其他思想性的区分，只是考察具体事物的工具，是对事物变化的结构特征的总括和描述。比如：一尊铜像是最后的实体，为了了解它的生成因素和结构，才提出了质料和形式的区别。如果反过来，这种分析手段不是用以把握最终的实体，而是用于化掉最终的唯一的实体，这就违背原来提出范畴的初衷。但是这种逻辑上的可能从一开始就存在，死守个体事物为最终实体，是第一实体，不是教条吗？但在亚里士多德那里不存在这类问题，他像普通

人一样，从不怀疑自己亲眼看到的东西、耳闻目睹的就是最实在的。

亚里士多德讲自然过程，关注的是自然事物的生成变化，但他没有进化论和现代人的发展变化的思想，因为在日常生活中看不到物种的变化，也观察不到“沧海桑田”。他持一种十分素朴的观点：牛生牛，马生马；它或者是狮子，或者不是狮子。具体事物在生成中间没有中间状态。所以，事物的种类是不变的。所谓生成是指狮子生狮子，不是种群的变化。狮子生狮子，也是从一开始，狮子的形式已经整个的存在于雄狮“精子”之内了。没有一个非狮——半狮——全狮的发展过程。生成它是材料的“浇铸”“定型”过程。消亡也是指基础质料不具有它的本质形式了。

但这并不是说，亚里士多德认为，事物生成没有过程，即没有一个时间过程，一个一个的突然蹦出来。亚里士多德在生物学中对生物的生长发育过程有详尽的描述。亚里士多德当然承认，其他事物的生成也是有发展过程的。问题的关键是，亚里士多德认为，这个发展过程是质料进入形式的过程。事物本身的形式已经预先潜在完整的“存在”了。如果该事物的最终形式不是已经现成完整地潜在在那里，根本就不会有生成过程出现。亚里士多德排除了存在“形

式本身的发展”的可能性。就像农民相信，世上的“马牛羊鸡犬豕”从开天辟地就是这个样子。这种思想对生物分类描述的确够用了。动物植物生成前，存在着种子、精子，整个动植物个体就是由此发展而来的。松树籽一开始就被说成松树籽，是潜在的松树。小松树作为松树已经是一个完整的松树，并不是五分之一的松树，“小松树长高了一寸”。松树之为松树并没有变化，只是它在“数量”上变化了。秋天，槐树的碧绿褪掉，染成浅黄色。我们说，绿色褪去，黄色生成。在治病过程中，“疾病”被去掉，“健康”又出现，这些变化既不决定树之为树，也不决定人之为人。槐树黄了，仍是槐树，生病的人仍是人。这就属于个体非本质的偶性变化。而颜色本身，黄本身，绿本身，健康本身，疾病本身，都不是实体，只是属性，它们没有自在的存在。类似黄色，疾病这类事件，没有个体作为承担者托着它们，它们根本不会存在。“皮之不存，毛将焉附”。这就是我们前面提到的“偶性”。“偶性”并非不重要，而是说，它不是个体事物的结构因素。

“数量”的变化是指当事物广延的变化，伸长了，收缩了以及位置变化了，亚里士多德认为，伸长、收缩是在位置的基础上发生的。在谈到天体的运动的时候，他还声称，可以将天体的所有偶性运动还原为

位置，并且将这一思想扩大到其他现象上，热是发热物体的扩散。

他认为，在实体（个体）的生成变化过程中，物体总是从相对的“尚且不足”转入“当下就是”，生长就是“由”小到大的转化，健康是由病到健康的转化，所以在这个过程中，事物总是向相反的方向转化，当然，亚里士多德这里引入的相反相成的对立概念，是另一个层次的概念，解释性概念。笔者认为，这并不是纯结构描述所必需的。它在后来的现代自然科学发展中完全被淘汰了。

正是基于这种基础质料与形式的思考方法，亚里士多德对最基本位置的看法上也与今天人们的看法不同。一个人在上海想去北京，用亚里士多德的术语来说，就可能性而言（潜在而言，*dynamai*）他在北京。具体旅行过程就是从可能到现实、由潜在到实际的发展过程。*entelecheius*，老的译法直译为“引得来希”，希腊文 *en + telos + echein* 三字的联写，换成德文就是 (*sich*) *in + telos + haben*，意思是“具有最终的形式”或者“达到了目的”。连位置都是如此，其他自然现象就更是如此了。这就是亚里士多德表示运动变化的语言模式。一个自然的产物在亚里士多德眼里，总是从一种可变成新状态的潜在存在发展来的。也就是说自然过程总是一个“达到（实现）某

一结果（目的）的过程。”

但是一个自然个体（实体）从可能性看，有很多潜在的可能性，到底哪种可能性最终成为现实呢？从北京到上海的可能性无穷多，是什么促成走这条路到达上海呢？每一个狮子的精子已经是潜在的狮子。可是到底哪些精子最后能达到“狮子”这一目的，还需要交配过程来决定。中国人所说“修成正果”的“修”是不可缺少的。这就是说，从潜在的存在转化为现实存在需要一个“转化者”，或“运动者”。在狮子的产生过程中，雄师就是“运动者”，在石头变热的过程中，火就是“运动者”。在“运动者”同由潜在转化出来。现实结果十分清楚的分离存在的情况下，（在生物学中基本如此），这种语言模式是适用的，但过程是自发的，“运动者”与结果并不分离的情况，这种语言模式就遇到困难，比如狮子在草原上奔跑，谁是运动者？亚里士多德的解决方法是：作位置运动的是躯体，使之运动的是与躯体不同的生命力，或叫灵魂。而灵魂又通过可食物品而影响运动等等。这就是萨特所说，驴子头前挂着一束青草，驴子为了青草而不断向前走。亚里士多德的解释模式，实际上没有能解释简单的位置问题。

亚里士多德认为自然运动（或自然过程）就是通过现实中各种不同的“运动者”诱发的，这就是自然

产物由潜在的改变的可能，向某一确定的结果的变化过程。这种结果又是成双对应的，相反相成的。这种关系决定了各种运动的方向，它们都是由“尚不是……”向它的实现的转化。它是单向运动的过程。

亚里士多德还从方法上讨论了，从什么观点看，自然过程是同一的，从什么观点看，是杂多的，从什么观点看，不同过程是相反的，对立的，从什么观点看，它们不是对立的。亚里士多德认为，任何存在的现象，个别事物、数、过程、表达等等，只要在对它们的观察中没有发现差别，或者差别不重要，我们就可以将其看成是同一的。我们在观察中经常忽略一些不重要差别，比如我们谈论句型的时候就是如此。谈猫狗时也是如此。在写（或说）出来的字当中，每一个字都不可能同另一个字完全一样，我们仍然说，“他写（或说）的是同一个字”。所以，任何一个对个体的认识过程都有一定的抽象包含在内。从这一现象出发，亚里士多德认为，为了对具体事物进行计数（两颗种子发芽了），需要注意它们之间的某种差别（第一颗稻种的发芽与第二颗稻种发芽的区别）。但是当我们关心的是“发芽”的类型时，我们可以把它们的区别忽略不计，把两个过程当作“同一个”过程来处理。正是从这种观察角度出发，在秋天阔叶树树叶变色可以看作是“同一个”过程，当作一件事来谈

论，当然是在谈论“变色”的时候。

我们甚至把完全不同的变化过程看成同一的过程，只要它们是属于同一个“范畴”领域中的现象。比如我们平时常说的，树生树，人生人，苍蝇生苍蝇，都是“量”的变化。这样，我们就面对着不同的同一性：有计数上的统一性，有类别的统一性（以同样的方向运动，如“发芽”），有自然物分类中的类属的同一性（猫虎构成同一的猫科），有遗传统一性（马生马，人生人）。这种统一性可以一直推到高级范畴，实体统一（都是个体存在），质（Quality），量（Quantity），位置规定。当我们忽略了各种存在的现象的差别，那么，事物的这些统一性的秩序就是确定的。相应的，在语言中也可以找到这种秩序的表达。通过语言表达的分析可以发现，语言的确准确反映了自然的这种“事实”。尽管亚里士多德没有这样明确表达这一思想，但他在分析一个过程始点与终点的语言表达时（冷——热，增大——减小）直接声称，自然现象就是如此以成双对立的形式运动的，他实际上是实践着这一原则。实际上，这种对立的确发生在基础层次的变化过程中，生病与健康对立，变热与变冷对立，膨胀与收缩对立，变白与变黑对立。这是真正的连续的变化过程，比如从白变黑，逐渐有一系列连续的过程。它们是真正的现实过程。在更高的层

次上，这种对立方向的运动存在不存在呢？生成与消亡最初看起来也是方向相反的运动，但这里没有具体连续的运动过程，没有具体的连续的过渡。具体地讲，也不是具体的方向性。对亚里士多德来说，这一点是很明确的，任何生成都是在某种基础材料上发生了变化，获得了某种形式。“石头”获得“孙中山头像”的形式。但这并不是对立的运动。后经风吹雨打，“孙中山头像”模糊了，后来就完全消失了。但这并不是产生石头的过程。石头——雕塑不是对立的变化，它们的变化也不是方向性的。石头不是向着“人象”变过去，而是获取了“人象”的形式。“人象”也不是向“石头”变过去，而是石头变成了沙子，失去了“人象”的形式。

亚里士多德认为，运动的形式有三类：（1）性质方向的运动，（2）数量方向的运动，（3）空间方向的运动。而“实体没有运动”^⑦。实体怎么没有运动呢？亚里士多德是说，就实体而言的运动不存在，或者，实体性的运动不存在。我们多次强调，运动在亚里士多德这里就是生成变化。因为就我们人生亲眼所见，物种没有增减，日月星辰没有增多。所以他认为，自然物总的种类上是不变化的。亚里士多德则从语言上来讲这个问题，在语言中，质上有白与黑的对立，量上有多与少的对立，空间上有相反方向上的对立，

实体呢？没有对立的说法，所以不会发生运动。

亚里士多德用对立的转向来描述运动，对后来莱布尼茨的逻辑主义世界产生了影响。

注 释

- ①《物理学》单行本中文版，第 50 页。
- ②参见《亚里士多德》中文版第七卷，第 104 页。
- ③《物理学》中译本第 136 页。
- ④同上。
- ⑤“思维和被思维是同一的”，《论灵魂》第三卷 4 章，
《亚里士多德全集》中文版第三卷，第 78 页。
- ⑥亚里士多德《物理学》单行本中文版第 68 页。
- ⑦亚里士多德《物理学》中译本第 143 页。

十四 连续性问题与无限分割

亚里士多德在《物理学》第6卷集中讨论了连续性问题。这个问题十分困难，不妨多说几句。上面我们已经介绍了，亚里士多德认为，实体的生成与消亡中，运动并不连续。除生成与消亡之外的一切自然运动过程都是连续的，都是从开端走向它的对立端的过程。连续性是这种运动得以实现的前提。我们在现实生活中遇到的真正的连续的运动变化现象大概有两类，一类是性质的演变，一类是位置的移动。在他看来，一个自然物变大变小，就是连续的占有更多或更少的地方。自然物的位置中也是如此，物体必须通过许多地点。为了能从起点达到终点，中间这段距离一定是连续的。相应的，自然物体为了完成这种连续的运动，自己本身也是连续的。亚里士多德关于事物本身的连续性以及运动形式的连续性的看法，是至

今自然科学也没有完全放弃的观点（量子力学的跃迁是例外）。

两千多年以前的希腊哲人能把连续性问题提出来作为一个严肃的课题加以分析探讨，这本身就是一件了不起的事。巴门尼德和芝诺已经看到这个问题，芝诺为了论证物体不动，提出了著名的芝诺悖论，使问题更加尖锐化。近代的古典物理学是建立在时空和事物连续的基础上的，但是它从来没有把自然界的连续性作为课题来研究。当代的数学家和物理学家们又认真地把它作为问题来讨论，这也是无穷计算研究的重要课题。所以，今天连续性问题是一个物理问题，也是一个数学问题。但这个问题本身是来自物理学对无穷计算问题的实际运用。

亚里士多德处理这个问题时，不是把它当作一个关于数学理论问题来看的，而是作为日常生活的经验世界中的具体结构问题。他对问题的分析，止于能够解释经验事实。他认为，“物理学（*peri physeos episteme*）就是研究空间量、运动和时间的。其中每一（研究对象）必然不是无限的，就是有限的。而有限无限问题涉及的恰恰是连续性问题。因为，没有连续体的可分问题，数列与时间的无穷问题，有限无限问题根本无从提起。巴门尼德和芝诺恰恰是由此出发提出问题的。连续性正是空间量、运动和时间的一

种结构。特别是当人们把空间量同时间，空间量同运动（位移）结合起来考察时，这一结构便表现得十分突出。亚里士多德恰恰注意到，我们是用运动来度量时间，用时间量来度量运动的。^①正是在这个度量过程才出现了无限可分问题，进而提出连续性问题。

亚里士多德首先把“连续”同“衔接”和“相邻”（《物理学》中译本译为“顺联”）作了区别。如果一个事物的最外部界限是“同一的”（hen “一”）那么事物就是连续的。如果事物最外部的界限是同时的（hama），那么，它是“接触”的。而如果没有相同等东西处于它们之间，就是相邻。这里给出的不是定义，而是特征描述。对“连续”的定义是进行具体研究之后的结论。亚里士多德指出，连续不是由不可分的东西构成、造出来的。比如，线是不可能由点构造而成的，因为这样不可能形成最外部的界限的同一。点是没有部分的，是不可分的，因此，就可能而言，它们连在一起，或两点相互接触，或者两个点完全重合，或者在它们之间存在着任意多的点。这个结论同今天数学中的看法相左，但是十分逻辑。既然总点是没有空间的，长度为 0，那么无限多个 0 合在一起，在经验世界中，仍然是 0。在经验世界中，无空间广延的东西当然是接触不上，更不可能连成一体。进一步推论，亚里士多德所讲的连续是由经验世界

的事物连接关系发展出来。因此可以看出，亚里士多德的观点同构造主义的集合论的立场完全不同。最明显的例子是《物理学》第5卷3章中的讲法：“连续是衔接的一种。当事物赖以相互接触的外限变为同一个，或者说（正如这词所表明的）互相连续在一起时，我们说这些事物是连续的”。“相互连续者以什么方式变为一体，其总体也以同一方法变为一体。这种方法如钉合，粘合，直接接上，或者有机地长到一起。”^②所以，亚里士多德的连续概念是一种关系的概念，它总是两个事物连在一起。亚里士多德也谈到线是连续的。但在亚里士多德看来，线不是被切分为点，线是只可分成许多线段。线段有长度，所以可以连在一起。所以他认为，连续体是可以分解为不同的，在位置上分离的东西，它的部分必须可以分别处在不同的地方。正是出于上述考虑，亚里士多德得出结论“任何连续事物分成永远可以再分的部分。”^③在他看来，一方面连续是无限可分的，可另一方面，它并不是有目的，由可分的部分构成而成。通过“分”，人们得到的仍是多个连续体。也就是说，亚里士多德强调的是，连续体是可分的，但不认为连续是由许多部分构成的。他的思路不是构造式的，而是分析式的。就像说，人体分为各种器官，但并不是说，把各种器官结构在一起，就是人的身体，人的身体缺了一

部分，割去一部分，仍是人体。也就是说，连续是不可以还原成部分的，尽管可以将连续分析成部分。

另外，“连续”就像范畴一样，不是一个具体指物概念。它是对运动时间和空间量的“逻辑”结构的描述概念，即它是空洞、无具体所指的，有关运动、时间、空间的形式概念，是纯形式。

无限的可分的性质。连续的不可还原性、形式性，对时间的规定有重要的意义。“时间中的‘现在’不是时间的部分”。^④正是由此出发，芝诺悖论在亚里士多德的理论中已被排除：运动和时间均不是由部分构成的，尽管它们是无限可分的。“飞矢不动”的前提已不复存在。“举刀断水水更流”就是这个道理。现实的“流”是不可以断成部分的，尽管它是可以无限切分。芝诺悖论是以运动的不连续性为前提的。亚里士多德指出，不连续就等于废止了运动。要想肯定运动，就得承认它是连续的。而在现实世界中，到处都有运动，所以运动肯定是连续的。在事实与思想之间，二者必取其一，亚里士多德从来是取事实。在没有运动的世界中无需连续概念，要肯定世界的运动就必须承认连续性。亚里士多德根本没有想去讨论数学上的连续问题，因为数并不在空间中作运动。

当然，亚里士多德很清楚，运动、时间、空间量

三者是合一的，三者共同具有连续结构，存则俱存，亡则俱亡。不能离开时间和空间量谈运动的连续，也不能离开运动谈时间、空间的连续。三者以同样方式无限可分，因而以同样的方式是连续的。

只有在解决了运动、时间、空间的基本形式，连续性问题的之后，运动的可能性得到肯定，谈论运动快慢才成为可能的（尽管运动有快慢之分的事实早已存在，但由于巴门尼德和芝诺的工作，使得希腊哲人用语言谈论运动成为不可能，亚里士多德的工作正是要扭转这一局面。亚里士多德的工作要解决的是运动、时间和空间量的语言上不可把握问题，而不是这三者的自在的存在方式问题）。

既然连续被定义为可分之永远的可分性，关于无限的讨论就成为不可避免的课题。亚里士多德也把连续规定为“无限的分割”。^⑤芝诺在他的运动悖论中指出了，任何运动都涉及到“无限”的问题。这一点亚里士多德给予了肯定，只是亚里士多德认为，芝诺在悖论中，把无限理解为一个集合，它们或者是广延的集合（“阿吉利斯追龟”）或者是点的集合（“飞矢不动”）。集一合这个名字已经指明，芝诺实际上坚持了连续是由点构成的想法。而亚里士多德讲“无限”，恰恰是要说明，它不是由部分构成。切分的活动可以无限重复，达到无限的道路（方法）恰

恰在切分的无限性之中。无限不是分割这一活动的目的，而无限只存在于分割活动中。它并不是实际的个体性存在，无存在的特征。无限只是分割活动的方式。所以，连续性这一“运动、时间、空间量”的形式并不含有“无限多部分”构成这样的意思。无限是“分割”的形式，不是连续性的形式。这种区别十分类似于钱币是用于交换产品（使用价值）的手段。产品的使用价值，用马克思的话来说，是它的自然属性。在这个意义上来说，财富是有限的。钱币是手段，不是目的。但钱币本身的属性是可以无限扩大。就以钱赚钱，以赚钱为目的的活动中，“所产生的财富便是无限的”。在家务生活中，这种人只知道追求无限财富，忘记了有限美好的生，手段变成了目的。^⑥这里也是一样，分割的无限性不是运动、时间和空间量的现实存在方式，只是对它们的存在方式——连续性——进行规定的手段。如果把手段——无限性——当成存在方式来理解，当作目的来追求，加以实体化就犯了“商人的错误”。在商人那里是“货币拜物教”，在芝诺这里，是形式（无限）“拜物教”。

亚里士多德在《物理学》第3卷6章中还尝试从潜能与现实的角度解决这一问题。事物被说成“存在”但“存在”有多种含义：可以指潜能的存在，可以指现实的存在。“量在现实上不是无限的，但分起

来却是无限的。……因此，无限的存在是潜能的存在，但不应该把这里的“潜能”同塑像是“潜能”的一样看待，后者意味着将有一个现实的塑像，但在无限这里不是这样，不会有一个现实的无限。但是既然“存在”有多种含义，说“有无限”就像说“有日子”，“有赛会”一样，“无限就像它们一样，是一个接着一个的不断发生着”。^⑦也就是说，从一个方面看，无限是一种潜在性，但这种潜在性同前面所讲的潜在性有本质的不同。潜在性一般的讲总是可能转化为现实性的。但是无限的潜在性却意味着根本不可能变为现实的潜在性。“无限并不是这样的以潜在的方式存在，仿佛将来会以现实的方式独立存在似的。”“划分可以不停的进行下去，使这种现实成为潜在的存在，但不是独立的存在。”^⑧这里十分类似于现象学中所说的活动与对象相互依存的关系。人打太极拳，太极拳就存在。无人打，就无所谓太极拳的存在。人从事划分，就有无限，人不从事划分，就无所谓无限的存在。不断划分活动与无限的存在是一体的。关于这一点，我们还可以在《论题篇》找到更清晰的表达。“要考察在设定一个潜能的特征时，他所设定的特征是否与存在物相关，或者是否与一个可能属于潜在的不存在的不存在物相关；……例如，把存在的特性设定为被什么作用，或能作用与什么人，

就是通过设定一个潜在的特性而把特性设定为与存在的东西相关，因为当存在物存在时，它就能被什么作用或能作用干什么。因此，能被什么作用或能作用于什么，就应该是存在的特性。^⑨无限就存在于它不能被不断分割之中。所以亚里士多德的潜能概念在不同的对象的研究中，其含义是不同的，起码可以分为两大类：动态或操作性潜能和本体性或实存性潜能。从这一了解出发，就会理解，为什么亚里士多德说，把“连续”说成是“由无限多的部分构成”是错误的了。

不仅如此，亚里士多德在《形而上学》中还进一步指出，建立于无限分割之上的无限性只是一种思想的独立存在，只在“认识中”才能独立出来，分离出来。因为，永不停止的分割只能是一种思想中的操作。这种永不完善为现实的潜在性也是在思想操作中显现出来的。无限作为独立对象是以思想活动为前提的。

通过上面我们引用的例子：一直有赛会、有日子，还可以看出，这里所讲的无限与时间有关。“无限的数是潜能的，不是现实，是所取的数，永远不断的超过任何已定数”。不过“多些”是不能脱离分割过程的，“它是不停止的，永远不断的，和时间与时间的数一样。”^⑩“生成”“永远”都是时间性概念。无

限的“永远处于生成过程”的这种时间结构恰恰表明，无限不是现实。

现在已经很清楚，亚里士多德对连续性的把握是建立在无限可分这个思想操作的基础上。为什么思想中才能把握无限可分的连续性，这样无限连续性不是成了思想的产物吗？亚里士多德思想方向正好与此相反。思想之所以能把握无限可分的连续性，恰恰是因思想本身的形式是无限的，所以它才适合于来把握运动的无限可分的连续性。它是现实运动连续性的表现。

更清楚地讲，思想本身并没有承担一个无限性，或构造了一个无限性，将其加之于事物，在亚里士多德看来，思想的任何活动都不是独立于具体内容、具体对象的。思想所进行的分割活动，总是在某一具体事物上进行的分割。运动和空间量是事物的可感形式，属于感性领域。连续性本身不是可以直接感知的。“任何独立的对象（对它的规定性是无限性）都是感性的连续体”^①。但在感性感知中，这个连续体，连续的空间量总是不分割的，整体的存在着。感性接受这连续体，不去管它的连续的结构是什么。连续性只是当思想对感觉接受的连续整体进行分析，把感性事实（连续体）作为感性事实（连续体）来把握时，它才会显示出来，思想所能加之于感性事实上的活

动，或对之所作的处理，只有分割和计数。而思想的分割和计数就具有操作性和时间性两个特性。正是在这种特征性行为中，连续性结构才显示出来！一般说来，连续性是非时间性的。但是，它的规定只能在思想的时间性操作中得以实施。这更说明连续性同现实的个体存在不是一个层次的现象。思想的这种永远不停的、不间断的分割运动，同自然界中的事物生成消亡和时空运动是完全不同的种类的东西。思想在分割时的操作方式并不是连续的，计数只能一个一个的数。分割也只能一次一次的分。每次之间总有间隔。思想对时间的计数也是有间断的，尽管时间本身是连续的。时间与无限可分是共生现象。思想在一下一下的分割或计数时，就产生了时间的计数。事物运动的现实的连续性就是现实事物的存在时间。于是便更清楚地看到，思想活动不能生产构造和连续性，也不能生产和构造时间，思想只能把自己的操作活动，计数分割用于对连续性和时间的把握。用来标示连续性和时间，指出它们的存在。如果不联系到感性事物本身的连续和时间，思想活动并没有这种连续性，其操作只能是间断的（思想活动常常跳跃）。

在《物理学》中亚里士多德还把无限比喻为基础质料：“无限是量所由完成的质料”。^⑫“显然，无限是质料意义上的原因”。^⑬这实际上是说，无限就像脱离

具体事物的一般基础质料一样，是不可直接把握的：“对于组合物，例如这个圆，各种圆形中的某一个个别的圆形，可感觉的圆形或可思想的圆形（我说可思想的，例如数学上的圆形；可感觉的，例如青铜的或木头的圆形）。对如此这般的东西都无定义，而是凭思想，凭感觉来认识它们。脱离了现实，很难断定它们是存在的还是不存在，但它们永远可以被言说，可以通过普遍原理被认识。质料自身是不可知的。质料或者是可感觉的，或者是可思想的，可感觉的例如青铜和木材以及那些能够运动的质料。可思想的质料，内在于可感觉的质料之中，但不作为可感事物，例如数学的对象”。^①也就是说，亚里士多德认为，脱离了个别存在物，离开具体材料的抽象的质料，是不可以认识的。它不是具体事物的本质存在形式。它是什么，只能通过否定方式加以描述，纯质料是无形式的存在。无限也是如此。它的表达方式，“无—限”就是否定的。希腊原文 *a-peiro* 中的 *a-*，就是“无”的意思。无限的基础是感性事物的现实连续性存在。连续体在感性形式中没有显示其无限性结构。只有思想对连续性的规定中“尚未完成”这个将来的含义一直在场。把无限称为质料和把它称为潜能一样，是一种不对称的用法。潜能是相对现实而言，但无限作为潜能却从根本上永远不可能成为现实。质料是相

对与形式而言，但无限作为质料永远不可能获得形式。而且根本不存在相应的形式。它是不具形式的质料！这个问题已经到了思维能力的极限。这里涉及的是纯思辨的分析，远离了亚里士多德十分珍视的经验日常生活。但亚里士多德对此十分清醒。

以上我们集中讨论了如何理解亚里士多德无限和连续的问题。无限和连续的问题不仅存在于位置运动的过程中。在亚里士多德的运动概念中，既包括物体的位置，也包括物体本身的内在运动。我们前面已经提到，物体本身也是连续的。物体还有突变的过程，比如，由静态进入动态，也是一种运动。这里运动也是连续的吗？如果是，如何理解这里的连续性？

在亚里士多德看来，突变的特性就在于，从开始到结果之间不存在一个中间阶段。他举了对希腊人来说的通俗例子来说明这种区别。希腊人认为，从白颜色到黑颜色的变化的中间过程是灰色，灰色并不是一种独立的颜色，而是一种由白变黑的过渡现象。“我这里所谓变化所趋向的终结，是指变化的过程中最先出现的状况，例如从‘白的’出发的变化中是指‘灰白’而不是指（由白到黑的终结）‘黑的’”。^⑤在变化中，白与黑之间有一段“灰”的过程，但白与灰之间没有这段间隔。所以，它既不是“由什么而来”，也不是“到什么中去”，也不是同时是“这两者”。因为

它们之间没有过程。所以在这种运动中，变化的事物本身是连续中的变化。在变化中，一部分变化了，一部分还没有变化，“正处在变化过程中的事物必然处在起点状况和终结点状况的某种混合情况下”。^⑩因此，亚里士多德所谓可分，有两层含义，一是就时间而言的可分性（上面分析的有过渡段的运动过程），一是就物体本身部分而言的可分性：“运动是可分的。有两个根据，一是根据时间，二是根据运动的事物的各个部分的运动”。^⑪后者涉及的就是变化前后两种状况无间隔的情况。这既适用于物体本身的属性变化（由黑变白），也适用于物体的非属性的变化。这一点对理解具体时空运动的由静到运动的变化具有十分重要的意义。所谓运动的开始，就是该事物在那一瞬间，一部分已经进入运动，另一部分尚未进入运动，该事物从整体上同时是离开静止又是进入运动。在静止同运动之间不存在时间段。它不是时间意义的变化，而是物体本身状态的变化。由于事物本身是可分的，所以才可能部分是静，部分是动。但既然运动变化是连续的，所以在这一部分进入运动，另一部分没有。正因为这是状态变化、不是时间变化，所以亚里士多德把变化的这种时间叫做“直接时间”（proton，又可译为“第一瞬间”，或“直接性”）。也就是说，所谓运动的开始，是在同一瞬间，既是离开

又是进入。“所以事物在其变化的那个时间（包括从静止到运动的变化）是不能分的。”^⑱但这只是对运动变化开端的理解，它并不是现实时间中的运动变化的开端。“至于说到那个与变化的开始相关的第一瞬间，则这个东西是根本没有的，因为，所谓‘变化的开始’是没有的，‘变化经过第一瞬间’也是没有的”。“‘事物开始变化的第一瞬间’在实际上也是没有的，因为分的过程是无限的。”“变化者不会有第一变成部分”。^⑲在这一点上，亚里士多德是现象学的，只描述现实中的事件本身。我们只能在运动已经发生的时候经验到运动。在实际中运动的开端是经验不到的。它在实际上并不存在，因为这个开端在逻辑结构只是部分的无限可分性，在整体上是矛盾的，所以在时间上是不存在的。

就事物本身来说，“变成了的事物在此之前是变化着的——这个论断必然适用于一切变化”，因此必然是：变成的事物在变化着，变化着事物变成过，并且，在“变化着”之前有“变成”，在“变成”之前有“变化着”，永远推不到“第一个”。其原因在于两个没有部分的东西不能顺接，（而有部分的东西是可分的——作者）而分的过程可以无限的进行下去。^⑳于是也可见，生成的事物必然在此前在产生着，产生着的事物必然在此前有过生成，只要事物是可分的和

连续的，……灭亡了的事物也是如此。因为产生着的事物和灭亡着的事物，既是连续的，就一定含有无限，并且，任何事物如果未有过生成，就不可能产生着，如果此前不再产生着，也就不可能生成。灭亡着的事物和灭亡了的事物也一样。在“灭亡着”之前有无数的“灭亡了”，在“灭亡了”之前也有“灭亡着”。因而很显然，生成的事物必然此前在产生着，产生着的事物也必然在此前有过生成，因为任何量，任何时间都永远是可分的。因此不管事物处在变化的哪一阶段，这个阶段都不能是绝对的第一阶段。^{②1}事物的运动变化是无限的，既无开端，也无结束。“正如运动的事物和运动所经过的时间没有第一部分一样，趋向静止的事物趋向静止所经过的时间也没有第一部分。”^{②2}

笔者之所以不厌其烦地反复引证亚里士多德关于运动变化是无穷无尽的看法，是因为在哲学史教科书中，只强调亚里士多德的“运动有限”的思想。很少提及亚里士多德论运动无限的看法。这实际上形成了对亚里士多德的偏面的形象。

但是，亚里士多德又认为，“与变化终结相关的那个第一瞬间是确实有的。”这怎么解释呢？这里的关键是，“变化的终结”，不再是变化，不再是运动，在亚里士多德眼里，运动的终结并不是最后一瞬的

运动。因为，在亚里士多德看来，开始的第一点总是停留在前一状态之中。静止的第一瞬仍处于运动中，运动的第一瞬仍处于静止中，所以运动的第一瞬和静止的第一瞬实际不存在。但运动的完结是存在的，为什么？物理学中译本脚注是正确的，因运动的终结是一个点，是一个限，即一个界，它不是无限。而前面已经指出，亚里士多德认为，连续的无限性中，连续不是由点构成的，而是线构成的。线生线，点生不成线，点是不可分的，线却是无限可分的。

另外，亚里士多德之所以在运动的理论分析中坚持有终点无起点，实际上面对芝诺提出的运动悖论，宁可限制逻辑保护经验，限制思想以保护事实。为了肯定人们天天都看到的事物的运动，必须将否定运动存在的分析排除在物理学的语言之外：“很显然，如果不将分时间为前后两段的分点永远划归事情发展的后一阶段，那么就会在同一事物在同时既存在又不存在，在它已经生成时尚不存在”。^②这无异于是说，运动变化是不可能的。芝诺正是由此来论证巴门尼德否定运动可能性的理论。亚里士多德的立场使他可以得出如下结论：在连续的时间里的点为前后的段共有，在数目上是“一”，但在概念上是完全不同的两个东西：前一段的终点，后一段的始点。所以，这一点永远归于前一运动的完善，前一运动的

脱离，即它已经在后一运动中。在现实的分割中，总是把一点分派给两段。但是在亚里士多德看来，实际上这个点只能是一段的界限，另一段的界限是不可定义的。所以，一段的界限就是对另一段的限定，或者说，后一段的界限就是对前一段的限定。运动无始点，有终点，就等于说，线段的来向是开放的区间，从而也说明，直观连续性不是点的集合，在直观连续的切分中，与点相关的总是一段连续的线。古希腊思想家对无穷、无限、无界、无规定性基本上持否定态度。毕达哥拉斯把有限同无限的对立理解为善与恶的对立。柏拉图把无限理解为标准和量的缺乏，也把无限理解为否定。从整体上讲，亚里士多德否认实体性的现实无限的存在。可是在《物理学》，亚里士多德却认真的讨论无限的可能性问题。是不是亚里士多德在这里克服了希腊人的“恐无限症”呢？显然不是。他在《形而上学》中明确提出，“如若不仅青铜会称为圆形，而且圆形和青铜都在变，那就要步入无限，所以必然要有一个停止。”²⁴这里，显然把无限当成不言自明的恶。那么为什么在《物理学》中亚里士多德能毫无顾忌讨论无限的存在问题呢？

上面我们已经指出，无限是在对连续的证明中提出的。它不是现实的，只是在思想分析运动时也提出来的问题。而青铜变圆，是一个现实的过程。青铜

作为质料是圆形变为现实的现实条件，这是在经验现实中显而易见的事实。如果在这时，铜是变动不居，它就不可能成为圆的质料，我们无法用铜来做一个圆圈。而在连续性的分析中，讨论无限恰恰是要来证明，在现实中运动是可以合理的得到解释和说明的。所以，亚里士多德物理学中讲的无限，是解释说明中的无限，是通过说理反驳“飞矢不动”之类悖论时的方法，是思想分析的产物。它并不是实际运动的具体过程。它只是说明解释的工具，是反驳错误解释的工具而已，不具有本体论意义。从时间的角度来说，无限不在当下，不处在现在，从本体的存在角度来看，现实的连续不是由无穷多个部分构成的。总无限可分的无限性正是现实的存在的不可能性。因此，亚里士多德对它没有恐惧。只有存在的、现实的无限才是违背希腊精神的。希腊人认为，现实是有限的。亚里士多德不是“超人”，而是一个地道的希腊人。

注 释

- ①亚里士多德《物理学》中译本第128页。
- ②同上书，第148页。
- ③同上书，第163页。
- ④同上书，第121页。
- ⑤同上书，第19页。
- ⑥《亚里士多德全集》中文版第9卷，第18—23页。

-
- ⑦同上书，第 85 页。
- ⑧《形而上学》，《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 209 页。
- ⑨《亚里士多德全集》中文版第 1 卷，第 469—470 页。
- ⑩《物理学》中译本第 89 页。
- ⑪参见《物理学》中译本第 90 页。
- ⑫同上书，第 88 页。
- ⑬同上书，第 90 页。
- ⑭《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 173 页。
- ⑮《物理学》中译本第 174 页。
- ⑯同上书，第 173 页。
- ⑰同上书，第 174 页。
- ⑱同上书，第 176 页。
- ⑲同上书，第 178—179 页。
- ⑳同上书，第 183 页。
- ㉑同上书，第 184 页。
- ㉒同上书，第 188 页。
- ㉓同上书，第 256 页。
- ㉔《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 270 页。

十五 灵魂 (psyche)、时间、数

亚里士多德对时间的定义是：“时间正是这个——从较早和较晚着眼的关于运动的数”^①。在另一个地方明确指出，“如果没有计数者，也就不可能有任何事物被数，因而显然不能有任何数，因为数是已经被数者或者能被数者。如果除了意识或意识的理性而外，没有别的事物能实行计数的行动，那么没有意识的话，也就不可能有时间，而只有作为时间存在的基础的运动存在了（我们想象，运动是能脱离意识而存在的）。但是运动是有早有晚的，而早晚作为可数的事物就是时间”^②。这不是明显主张时间是主观的吗？有人的灵魂（中文译为“意识”）存在，才能计数，有计数活动才有思想。但是仔细捉摸一下上面的引文，就会发现，亚里士多德既没有说“时间在心灵（意识）中存在”，也没有说“时间是心灵（意

识) 预先提供的事物作有序运动的形式。”亚里士多德只是说, 心灵(意识) 只是在世界中时间现象的必要条件。时间既不是在心灵中存在, 也不是通过心灵而存在, 只是说, 时间的存在, 不能没有心灵(意识) 的行为。就如同说, 没有琴锤敲打钢弦的活动, 便不会有某首钢琴曲的现实存在。这并不等于说, 这首钢琴曲就存在于(=存在形式是) 琴锤的敲打活动。琴锤的敲打活动并不是这首钢琴曲的存在形式, 只有它远远不够, 但是离开它不行。在亚里士多德看来, 灵魂(意识) 与时间的存在之间的关系与此相似。

另外, 这段话中更值得注意的是, 亚里士多德对时间的说明是操作性的: 他讲的是计数与时间的关系。亚里士多德的思考问题十分精细, 他指出, “‘数’实际上‘有两种涵义’, 我们所说的数有: ‘被数的数’(或‘可数的数’) 和‘用以数的数’。时间呢, 是被数的数, 不是用以计数的数。用以计数的数和被数的数是有区别的。”^③

还有一点值得注意, 亚里士多德著作中讲到数(arithos) 或计数(arithmein, 动词), 一般总是带着东西一起讲的。没有离开东西, 抽象的谈数或计数。数总是什么东西的数, 计数也总是对具体东西的计数。当一些东西被计数过了, 我们便可以把这些东西指称为数。在国外谋生的中国人总说, 我有 12 亿人

作后盾，30年前，北京人常说，这个月人均2斤猪肉等。这实际上讲的是东西具体的数量。我们用数来计数东西的数量，在希腊文中只有一个字，arithmos，却表达两重意思。^④这里的区别并不是事物的数的秩序同数学的数的秩序的区别。被数过的数和被数过的事物，集合的元素并不是一回事。集合里的各个元素不可能是实际完全同一，但是在计数中必须把各个元素看成绝对同一东西。计数是有单位的，单位就是计数的标准。计数的标准单位从来都是有具体内容，以某种具体东西为单位。比如巴黎标准砝码，标准公斤等。在亚里士多德看来，被数的数是标准单位的集合^⑤，是被单位“格”过的东西，中文可以叫做量。希腊语（其他西方语言也一样）量词很不发达。除了长度、重量和货币等有单独的量词之外，在其他东西计数中没有量词。希腊要计数马，就用马作量词，计数生物，就把“生物”作为量词（单位词）。所以亚里士多德举例子说，10马马们。单数“马”是单位，复数“马们”是量。量词作为标准，在计数时把它的其他个性均忽略了，只从“单位”的标准角度去计数它们。数马，不管大小、公母、是马就算一个。计数生物，不管是人，是狗，还是老鼠，是生物就算一个。在计数时，数的实际上不是人、老鼠、豹、而是生物。这就是后来马克思在《资本论》里重新强调的思想：

比较的、计数的，只能是完全同一的东西。

由此可见，亚里士多德讲时间是运动的数的时候，涉及的不是一段路程的纯粹绵延，而是用时间为标准单位构成的集合，时间是用时间标准单位去“格”运动的一段绵延的结果。我们一般认为，用以去计数的数，是数学上的数。它与上面的讨论的被计数的数，汉语可以清楚的表达的事物的量是不同的。但在亚里士多德的心目中，计数事物，并不用把抽象的数用来计数具体事物，而是用一种具体事物作标准单位去一下一下的计量事物的集合。我们是在“同类的同一”的帮助下进行计数的^⑥，所以用以计数的数在亚里士多德看来就是带有内容规定的计量单位。这就是上面引述过的，亚里士多德所说的“数”的第二种意义。单位本身在计数时不可再分。我们是把单位用到被数的事物上。无论是数，还是计数，最初只存在于具体东西的领域，“纯”数只是对此的抽象而已。

在亚里士多德的语汇中，“数”从来就是一个称谓，或谓词。谓词就意味着它不是第一实体，第一实体只能被别的称谓，但自身不会作为称谓谓词去称谓别的东西^⑦。也就是说，每计数一次东西，都有这一计数活动的描述或记录 (logos)，称谓了这个计数活动一次。正是基于这种“不逾现象”的倾向，在古

希腊人那里没有发展出负数，有理数和虚数概念（他们认为，正四边形对角线不可以用边来测量，就是这个原因）。“用以计数的数”同“被计数的数”的区别只有联系到具体的东西计数才会体现出来。^⑧

数字或者是被数的东西的集会的称谓，那么这时的“数”涉及的内容就是被计数的集合；它或者是被计数集合的每一个元素的称谓，那么这时的“数”涉及的内容是计数的单位。从后一种意义上才发展出了纯集合概念，让“数”指称“单位”，用单位来作计数，不去投影到具体东西上，这样便构成了抽象的数。只有以此为单位，我们才有可能谈及“数”本身的大小。这里，“数”被理解为集合，比数高了一个层次，第一层次，东西被用某单位计数，每数一次，得到的是东西的集合（数）。每次得到的集合（数）都是一个谓词，一个称谓。第二层次，只数单位本身，我们又得到一个集合，它是具体东西计数的数字谓词的集合，这就是纯数。这种“纯数”是谓词的集合，不是具体东西的集合。它不具有实体的存在性，是操作（计数）的结构。计数单位的具体内容被抽走了，也就是把单位的事物性内容给抽掉了。但亚里士多德一直强调，这只不过是在思想里被抽掉了而已，并不是在现实上与实物分离而存在了。也就是说，我们或者指称一个单位，作为“同一”，然后计数这个

单位，或者，计数具体的东西（比如马），指称具体东西的集合为数。这是获得“纯数”的两种途径，但两者都是对实物计数的抽象。

亚里士多德讲，羊的数同狗的数是一样的，单数“十”是不同的“十性”也是不同的。^⑨这里说的数，当然不是“纯数”。亚里士多德接下来讲的第二个例子有助于理解上面的问题，等边三角形和锐角三角形并不是同一类的三角形，尽管如此，其图形是同一的，因为它们都是三角形。作为几何图形类别（种差）有三角形、四边形、圆形。如果具有同类种差（三角），人们就说，它们是同类几何图形。所以，同样的几何图样，并不是说，该圆形的具体规定是相同的，而是说，它们的作为圆形的种差是相同的。^⑩数字也一样，10（只）羊和10（条）狗的“十性”（“只”与“条”包含在内）是不同的，因为从第一层次上看，前者是羊的集合，（以“只”为单位，希腊人以单数羊为单位）。后者是狗的集合，（以“条”为单位希腊人是以单数“狗”为单位）。两个“10”分别指称两个不同的实物集，当然是不同的。但另一方面，“10”作为数，二者的种差（10）又是相同的。^⑪

由此可以看出，数在亚里士多德看来是类概念，是实物集合的指称（名称）。当然人们可以将该指称

进一步对象化。亚里士多德看来，数学正是从事这种对象化工作的。当然，柏拉图也不反对抽象理论。关键是亚里士多德认为，“数”可以用来称谓其他东西。因此绝对不是独立的，因而也不会是真正意义上的现实的东西。顶多是第二实体。与此相关，当亚里士多德把时间看作运动的数，是把数看作被计数的数，这就意味着时间不是计数的单位。我们不是用时间去计量运动，相反，时间是用其他具体单位去计量运动过程中形成的运动片断的集合。这个集合只存在于被测量被计数之中，而且只是相对于采取的计量单位而存在的。古代我国用“日落日出”这一具体事物去计量其他事物的运动，“十天的路程”，这里的“十”是以“日落日出”为单位数出来的集合。我们称其为时间。由此可见，时间并不是加到运动中的主观的形式。它是思想在不干扰运动本身的秩序的情况下，在思想中为运动提供的一种把握运动的秩序。它是理解运动的指导，是对运动的一种整理分派形式。

亚里士多德当然也注意到人的心灵活动本身的时间结构，但是他的时间分析并不是以心灵运动的时间结构为基础。在亚里士多德看来，心灵（意识）的运动也是可数的。只有在我们计数我们的心灵运动时，心灵才有时间。而心灵的运动同心灵计数活动

又是分属不同层次，是完全不同的东西。这是计数活动及时间存在的特殊情况。一般情况下，时间涉及的总是外部运动。任何运动都是某种东西的运动，运动的早晚先后是由被运动的东西决定的。早晚先后不是独立的东西，而是运动着的东西的不同状态。

亚里士多德说“当下”、“现在”不是时间的部分^⑫，亚里士多德讲的“当下（现在，nun）”是什么意思呢？一般我们总说，当下、现在是最现实的时间。由此出发，当下把运动裁为不同的段落，因此，当下、现在就是计量运动的单位，也是计量时间的单位。但亚里士多德认为，时间不是由“现在、当下”组合而成的。时间只能由时间构成。^⑬当下，现在只是时间的临界点，它是没有长短的。我前面已经介绍了，点的长度为0，零的和总是零，不会现实形成时间长度。但是，时间的临界点是可以计数的。任何时间总是处于两个临界点（两个不同的现在）之间的。这就是亚里士多德所说“现在”不是时间的部分的意思。一个临界点（当下）一方面总是同一个点，但同上又可以作为另外的点来看。^⑭这一点作为时间的分界点，当它把时间一段段分开时，表现为前段的终点，后段的始点，所以，它总是不同的另外的点，但作为时间的结合点，它总是同一个点。另一方面在同一个运动中由同一个心灵（意识）看到的诸多的“现在”这并不相

同。因为心灵（意识）在计数它们时，总是把这些点当作不同的点来计数。时间恰恰是在计数这些点（现在、当下）的过程中显示出来的。

另外，在亚里士多德看来，nun（现在）是指“当下的某物”和“某物当下的存在”。而且，当下总是指称，总是称谓，称谓总是对什么东西的称谓，离开被称谓的东西，称谓可以在幻想中，在思维中存在，但它不是现实的存在。当“现在”指当下的某物时，它是同一的，因为个体物是同一的。当它指“某物的当下时”，这个“当下”便总处在变化中，总是不同的。所以，“现在”是对运动着的、或被运动着的事物的称谓，而“时间”是对运动的称谓。“当下、现在”是被运动的物体的数，而时间是运动的数^⑤现在所是之物（to poteonnun）是同一的。因此可以构成计数单位。所以亚里士多德才说，“被移动的物体是现在，位置运动的数是时间”，^⑥“现在”所称谓的是被移动的东西。“时间”称谓的是移动着的东西的不同状态（位置）连续被数出的数列。被移动的东西被看作计数单位：在运动计数中数的不是运动的段落，而是运动中处在不同的状态（位置）上的东西（事物）。这里更清楚地看出，“现在（nun）”是指物称谓。“时间”是称谓的称谓，它直接指的是运动，它只是间接涉及事物本身。运动本身就是对事物的状

态的称谓。

亚里士多德说心灵（意识）是时间的前提，这是什么意思呢？心灵（意识）计数了东西和它们的不同状态（位置），只有通过心灵（意识）的计数活动，运动中的物体的不同状态才真正地作为不同状态被显示出来、表现出来，而表现为“不同的”东西、相互有差别的东西，并按早晚、先后的秩序得到了规定：“我们是通过辨别前一个限和后一个限以及两个限之间的（有别于两个限本身的）一个间隔来确定它们的。”运动着的事物，即“现在”，奠基了“时间联系”^⑦这个别“现在”就是不同的事物的现在、当下存在状态（与前后状态不同的状态）。当把它作为把前后早晚，即把时间联系在一起的东西来看，“现在”指的就是一直同一的、当下的事物本身。把“事物”作为“状态”和作为“事物”本身来看，纯粹是思想（灵魂或意识）的活动的产物，用现代哲学的语汇来讲，本身就是对事物的一种“解释”。但这里“解释”是心灵（意识）的计数行为的结构。所以，亚里士多德才说“作为这种分开时间的“现在”，它们是彼此不同的，而作为起连结作用的“现在”，它们则是永远同一的。”“对思想来说，点永远是不同的，因为在分割线的时候，各个分割处的点都是不同的”，“现在也是如此，一方面它是时间的一个潜在分开

者，一方面是两部分时间的限，是合一者，分开者和合一者不仅在现实上是同一的”，而且“分开者和合一者在本质上是不同的”。^⑧

时间的连续性是不可以直接看到的，它只可以通过灵魂（意识）的计数活动间接地被把握，时间的连续性总是以运动的连续性为前提。运动的连续性可以直接经验，时间的连续，则必须通过心灵（意识）对事物的运动的处理才得以把握。

由此可见，时间是一个操作性概念，如果把亚里士多德的时间概念理解成实体概念，不管它是思想性实体，还是自然实体，亚里士多德关于时间和运动的分析就成为不解之谜。所以，近现代哲学中把“时间”比喻成“流”的想法，根本不适用于亚里士多德的时间观。“现在”在亚里士多德看来，一直是不连续的杂多，通过这个杂多，才使运动有了时间秩序，时间总是某种特殊方式把握的运动，运动并不因为思想对它的这种处理有任何变化，也并没有主观化，这里讲的是如何来叙述活动，如何谈论运动的问题，或者说，如何分析描述运动的问题。所以，亚里士多德总是讲“时间并非运动，而是就运动有数而言，时间才为运动。”而“运动有数，就是运动在被计数时”的意思。^⑨时间的计量单位，并不是“现在”，而是处在两个“现在”之间的有一定长度的运动阶段。

也就是说，为了对运动进行计数，需要借助于某种运动的东西。数本身不能提供这种有一定长度的运动着的東西，人的心灵（意识）的计数活动只能把一种提供单位的运动“附加”、“嫁接”到另外一种运动上面，这样这第二种运动才得到计量，所以，日常生活中也把第一种运动提供的单位叫“时间”，即用以计量的那个数，^②也就是说，在运动的计数中，总是以某种不被计数的运动为前提，有它为基础才可以对其他运动加以计数。而时间本身的计数实质上就是以两种事物运动有计量比较。因此也可以理解，运动有快慢，时间无所谓快慢，因为时间是一种比例，也就是说，人的心灵（意识）并没有用自身的运动去计数运动。心灵（意识）的运动本身不是计数运动和时间的单位，既不是计数他物运动的参照物，也不是对外在事物运动进行比较时的（即时间本身计数）的参照系。亚里士多德像近代物理学家一样，不去顾及计数活动、测量活动本身的运动。当代物理学恰恰将这个因素纳入了事物运动的计数过程之中。亚里士多德只关心外在事物之间的运动的比较测定，这也是日常生活谈论运动时间时的基本内容。我们日常生活中的运动计数活动恰恰把天体的运动作为单位用它去计量其他事物的运动。我们的生活中早已找到了最适用于作计量单位的运动：天体的圆周的循环运

动，亚里士多德接受了这个事实，用于他的物理理论^②。但亚里士多德认为，这不是人们经验的发现。亚里士多德认为，以天体运动来作运动的测量单位，天然如此，因为对亚里士多德来说，日常生活用天体的位移作计量运动和时间的单位，是时间的绝对单位，这是宇宙的本性使然。

在亚里士多德看来，时间是心灵（意识）从事计量的运动，但是计量的标准并不是心灵运动，而是天体运动。所以，亚里士多德的时间理论，不过是对我们日常生活的所熟知的的时间的一种分析性解释：时辰、日、月、年代，没有心灵（和意识）用天体运动去“格”其他事物的运动，就不会有小时、日、月、年。所以，对于事物本身的运动来说，日、月、年这种秩序是无所谓的。亚里士多德只关心日常时间理解的结构。依据类似的道理，亚里士多德认为，自然中事物以集合（群）的方式存在着，也就是说，自然中存在着集合（群），但不存在数，数只出现于心灵的计数活动存在的地方。亚里士多德的理论并没有将时间对象化，而是相反，根本杜绝了将时间对象化、实体化的可能。“时间”、“现在”只是称谓，是不同事物的称谓。时间并不是独立的事物，它离不开运动，也离不开心灵（意识）活动，它是心灵用一种运动作标准去“S和”另一种运动的结果。

总之，计数、测量、分割是思想对经验的处理加工，即对人经验到的事物的运动和大小加工整理，对事物的运动（人们经验到现象）来说无所谓的结构，思想可以通过自己的分割活动和测量计数活动使其显示出来。连续性显示在思想的分割活动中，而分割本身是不连续的，时间显示在对“现在”的计数活动中，而“现在”并不是时间的组成部分。连续存在于被心灵（意识）切分之间，时间存在于被心灵（意识）计数的“现在”之间。但不要忘记，亚里士多德认为，心灵（意识，psyche），即生命，是自然的一部分。

空间：亚里士多德研究空间，完全是为了从自然本身（实际上是从客观经验）出发来说明自然界的空间。对亚里士多德来说，空间就是物体的位置，根本不存在脱离事物的外在于事物的空间。空间事物的可测量的几何性的边界，它与事物是同一的。所以，在亚里士多德物理学中，很少用空间（chora）一词，常用的是处所或位置（topos）。

空间到底存在吗？如果存在，它是如何存在的？自然物在不断地改变着它们的位置，这种情况会使人们得出结论：“空间是不同于在其中运动的物体的，^②而人们在生活体验到有上下前后左右六个方向，如无外力的影响，每种自然物体都趋向于自己特

有的空间，有的向上，有的向下，空间的存在是显然的。

但空间是什么？它显然不能是物体。因为，空间如果是物体，那么到处都有两个物体，同时在同一处重叠存在了，但它也不可能是非物体性的、纯思想的东西。位置总是有广延的，而纯思想性的东西是不会有广延的。空间也不可能借助四因来说明。它不是质料，也不是形式，也不是目的，也不是物体运动，空间也不是实存，不然就会出现空间的空间这类芝诺式难题。

亚里士多德指出，关于空间的说法有两种，一种是直接的，每个物体直接占有的；另一种是间接的，物体共存于其中的空间。亚里士多德撇开共处于其中的间接空间不谈，直接去看，一个物体直接具有的空间是什么东西。“你在宇宙里，因为，空气在宇宙里，大地又在空气里，而你又是站在大地上，而你在大地上，是因为你在某些确定的包围着你的处所之中。所以，位置处所^③本来是直接包围着个别事物的东西，似乎是某种界限之类的事物。亚里士多德认为，不能把位置处所看作形式（eidos），因为形式是具有穿透性的，不应是纯外在的。如果把位置处所看作广延，它似乎是一种纯质料，比如一个水罐，在思想里去掉水罐的形式和各种特征，剩下的就是质料。

所以亚里士多德说“柏拉图在《底麦欧篇》中所说的 chora (空间), 就是我所说的 hyle (质料)” 因为柏拉图把空间和承受者看成同一个东西。所有思想家中, “只有柏拉图在力图说明空间是什么”^{②1}可是仔细分析, 就会发现, 位置处所不能是质料, 质料是事物的组成部分。可是位置处所(空间)并不构成事物的组成部分, 更不是事物的状况, 所以是可以同事物分离的(“分离”不等于完全脱离具体事物而独立存在)。

亚里士多德又试图将空间(位置处所)比之于容器。“容器是可移动的空间”, 所以处所位置(空间)可能是不运动的容器, 就如同船中各种物体的位置处所(空间)一样^{②2}, 船中所有的东西都在和船一起运动, 船同其中的物体的关系如同陆上容器同其中物体的关系一样。而河流对船而言就是不运动的处所, 因为对于船来说, 河的整体是不动的。在日常语言中, 我们也说“船停在河的某处”, 相对于“运营”中的船也把河看作稳定的东西, 因此才可以确定它的上下左右, 这些确定的位置, 并不被看作随着河的变动而不断变换位置。否则, 我们根本无法说, 三峡在长江的什么地方。亚里士多德正是从日常语言出发, 认为船在行走, 河是不动的。用它比之于位置处所(空间), 那么, 物体在运动, 位置处所(空

间)是不动的。对空间的“容器”比喻,导致了“在什么之中”的讨论。亚里士多德认为,按着习惯的语言用法,一个东西是不可能直接在自身之内的。当然,在转喻的意义上,可以说,某事物在自身之内,但在这种情况下,这种在什么之中,往往是指事物的状况,属性之类,并不是直接意义上的“在什么之中”的意义,即不是直接意义上的“某物……在……之中”,如“洒在罐子中”。²⁶

空间到底是什么呢?“空间是一事物的直接包围者,而又不是该事物的组成部分”。²⁷它是包围的物体的内在的限或界限。“恰恰象容器是能移动的空间那样,空间是不能运动的容器。”它总是同事物共在(hama),限与被限者是同时共在的(hama)。²⁸

总之,亚里士多德关于空间的核心思想是:位置处所(空间)不在事物之外存在。事物之外的位置处所(空间)只是有运动的事物的几何的和测量的维度。所以,在亚里士多德看来,谈论宇宙的位置处所(空间)是毫无意义的。亚里士多德的空间概念绝不是牛顿的空间概念,它不是一个物体可在其中运动的空匣子。在亚里士多德看来,事物和它的外围界限是合为一体的。物体本身的属性决定着周围世界的几何属性。所以几何是不可能同物体实际分开的。物理上的位置处所是由思想确定的。是包围着该事物

的、对该事物进行测量的场所中的一个点。这个场所本身什么都不是，不可能独立存在。所以 sam bursky 在他的《希腊人的物理世界》中说：“亚里士多德在构造他的空间概念时把几何同事物结合在一起的做法与广义相对论不无相似之处。这种理论也拒绝牛顿的空间模型：空间类似一个匣子，物体运动于其中”。正如 Sam bursky 自己已经注意到的，尽管把亚里士多德空间连续的研究同广义相对论相比较十分有意思，但是，二者从根本上是不同的。广义相对论是对牛顿空间的发展与完善，而亚里士多德的理论则是对德谟克里特理论批判反思的结果。相对论无论就基础而言，还是就方法而言，都不是亚里士多德思想的继续。^④

注 释

- ① 参见《物理学》中译本第 125 页。
- ② 同上书，第 136 页。
- ③ 同上书，第 125 页。
- ④ 这正是亚里士多德在《范畴篇》提出的概念的“助思”作用。
- ⑤ 《亚里士多德全集》中文版第 7 卷第 332 页，《物理学》中译本第 89 页。
- ⑥ 《物理学》中译本第 137 页。
- ⑦ 参见《范畴篇》中译单行本 12 页，《亚里士多德全

集》中文版第1卷，第6页。

⑧参见《物理学》中译本128页的例子。

⑨《物理学》中译本第137页。

⑩同上。

⑪同上书，第128页。中文译文给出的另一种解释。并非原文直译，问题被淡化了，但译者注意到，这个问题，脚注中提出，亚里士多德“叙述方法是上不够完善”，其实问题不是叙述问题。

⑫同上书，第121页。

⑬《物理学》中文版第195页。

⑭同上书，第132页。

⑮同上书，第126页。

⑯同上。

⑰同上书，第132页，这里有个翻译问题，附带说几句。在这之前，*syneches* 一直被意味“连续”，（如124页）。译者脚注指出220a5处 *syneches* 也译为“连续”，不知处于何故，译者此处将 *synexheia* 译为“环结”，其实译为“联系”更好。希腊文前者为形容词形式，后者为名词形式，都是从动词 *synecho*（连接在一起）变来的。“环结”使人联想到“链条上的一环”，与原意不合。此处也可译为“时间的连续性”。

⑱同上书，第32页。

⑲《物理学》中译版第125页。

⑳同上书，第137页。

㉑同上书，第137页。

-
- ②② 《物理学》中文版第 92 页。
- ②③ 《物理学》中译本把 Topos（位置处所）译为空间。
- ②④ 同上书，第 96 页，当然亚里士多德此处对柏拉图的转述是否正确，是值得商榷的。
- ②⑤ 同上书，第 104 页。
- ②⑥ 同上书，第 99 页。
- ②⑦ 同上书，第 100 页。
- ②⑧ 同上书，第 103 页。中文将 hama 译为“符合”不妥，亚里士多德此处强调的正是“空间与事物不可分离，没有独立的空间，也没有无空间的物体，尽管空间和事物是可分离的。”
- ②⑨ 参见 S. Sambursky：“The Physical World of the Greeks”第 95—100 页。

十六 虚空与运动

从亚里士多德认为，虚空存在是不可能的。因为他认为，独立于具体事物的运动空间不可能存在，当然也不可能有虚空存在了。所有的空间都是被事物所充满。但在他看来，研究虚空问题，当然属于科学家们的任务，因为至少有人相信，虚空就是空间，其中没有任何可感的事物。

亚里士多德对虚空作了多方面反驳。其中，使现代人感兴趣的是他从运动和变化的角度所作的反驳。^①在反驳中，亚里士多德总是预设了运动在数学上表现为比例关系，运动的速度一定是运动物体的动力和它通过介质时的阻力的比例关系。“运动的速度受到的所通过介质的差异的影响”。^②他认为，这由于“介质”对运动物体的妨碍作用，如果物体同介质作相反的运动，妨碍作用最大。静止时，妨碍作用次

之。另外，不易被分开的介质，即比较致密的事物，妨碍作用也较大。例如物体 A 在 g 这段时间内通过事物 b ，在 e 段时间内通过稀疏的事物 d ，若事物 b 的长度等于事物 d 的长度，那么这两个运动的速度的差别就表现在阻碍物体即介质的密度的比例上。假如 b 是水， d 是空气，空气比水稀薄多少，物体 A 通过 d 也就会比通过 b 快多少。因此速度之间的比等于空气与水的密度比。如果空气比水稀两倍，以通过 d 时所花时间的两倍通过 b ，也就是说，时间 g 比时间 e 大两倍。而且，亚里士多德依据日常经验断言，介质可见程度愈差，阻力愈小，愈容易分开。运动的速度也总是愈快。^③。假如我们设时间为 t ，介质密度为 m ，速度 v ，一事物 A 两次通过不同介质的时间、介质密度和速度分别为 $t_1, m_1, v_1, t_2, m_2, v_2$ 。那就有 $\frac{t_1}{t_2} = \frac{m_1}{m_2} = \frac{v_1}{v_2}$ 。速度与介质密度成反比。在距离不变的情况下，介质密度 m 值越大，所用时间 t 的值也越大，也就是说速度 $v = \frac{1}{m}$ 。其实介质密度 m 可以理解为阻力 z ： $v = \frac{1}{z}$ 。由这一看法出发，当介质密度级为 0 时，即阻力为 0 时，物体运动的速度应为 $v = \frac{1}{0}$ 。

$\frac{1}{0}$ 在古希腊人看来是荒谬的。(在现代初等数学中, $\frac{1}{0}$ 也是“没有意义的”) 他们认为, 不可能有这样的速度。“没有一个比例可用以表现虚空被物体通过的速度, 就像不存在‘0’和某一数之间的比一样。”^④

他的关于速度的另外一个观点是, 在其他条件相同的情况下, 运动物体的重量与物体的运动速度成正比: “较大的动势——重的向下, 轻的向上——的物体, (假设结构上的其他方面相同) 通过同一距离的速度也比较大, 并且它们的速度的比等于这些物体的重量之比”。^⑤ 这里涉及落体运动问题。亚里士多德认为, 落体越重, 通过同一介质内的同一距离所用的时间越少。因此, 这里物体的重量等于下降的力。设 g 为物体重量, 即下降力, 于是就有 $t = \frac{1}{g}$ 。那么在考虑到介质密度的情况下落体运动如何? “重力较大的物体, 分开介质的速度较快。因为物体破开介质的前进速度完全取决于自然运动物体或被抛扔物体所具有的动势。”^⑥ 也就是说, 亚里士多德认为, 速度 v 同介质密度或阻力与物体的重量, 即动力的关系为 $v = \frac{g}{z}$ 。 g 越大, 速度越快, z 越大, 速度越慢。但如果空间中没有阻力, 即 z 为 0, 即在无介质的虚

空中的运动怎样呢？“在没有介质的虚空中一切物体就会以同样的速度运动了，但这是不可能的。”^⑦“假如介质越是稀或者说越是空，（物体）前进的速度就越大。如果完全是空的，运动的速度就会达到最大。但是也许甚至根本不可能有运动，道理与其他事物处一样，万物皆有不可能在虚空中运动。”^⑧

亚里士多德否认虚空中的一切物体均作同样速度的运动、否认虚空中的物体以最大速度的运动，均出于日常生活的经验。在现实的生活中，绝看不到一切物体作相同速度运动的情况，也不会看到所有物体在最大速度运动的情况。“不可能”是经验上的，现实生活的不可能。并不是说这种假设的理论上逻辑上有自相矛盾处。这里最明显不过的表明，亚里士多德固守日常生活经验给他思想带来的局限性。他不是没想到虚空理论的可能性，而是认为，这种想法无意义，因为，生活中不可能经验到，因此也就不再去对虚空问题作进一步的理论分析。他真正没有想到的是，物体由静止到运动是逐渐加快的。也没有想到对某一物体的具体位移的速度作定量的描述或计算。亚里士多德和战国时中国人一样，习惯作定性分析。比如想知道哪匹马跑的快，并不去测量计算，每个单位时间平均跑了多少路，而是把马拉到操场上去赛一赛，看哪匹马跑得快。而且，想到快慢时，总

是联系到马的质量好，很少离开具体事物的性质（马的脚力）去考虑纯粹的快与慢。这当然与缺乏测量手段有关。在只有沙漏、水漏和圭表为计时器的古代，测量每分、每小时的速度是十分困难的。在不考虑介质密度（阻力）和物体性质（重量），只从运动距离与运动时间之比这个意义上理解的速度概念是很晚才出现的（约在 14 世纪）。实质上，亚里士多德并没有否定“虚空中物体作匀速运动”，他否定的是“一切物体只作匀速运动”，因为后者在经验上不可能，进而推出虚空不存在。

这里需要附带提一句，亚里士多德在证明虚空不存在时，把阻力同物体重力结合在一起，来考虑速度的思想，即 $v = \frac{g}{z}$ （速度 = $\frac{\text{重力}}{\text{阻力}}$ ），与 2000 年之后伽利略发现的液体中物体下沉的规律相关。当 z 为内摩擦力时，极限速度 $v = \frac{g}{z}$ 。^⑨

古希腊还有人用物体的收缩与膨胀来说明虚空的存在。或者用生物上生长来证明虚空的存在。亚里士多德指出，尽管这种论证不正确，但在证明所涉及的物理现象，却引起了他的关注，他承认，比如关于物体增大问题，他自己并没有提出满意的解释。

爱因斯坦在为 Max Jammer 的《空间概念》一书

中写的前言中曾经把人类的空间概念分为两类：(1) 物体世界的状态 (2) 一切有形物体的容器。如果空间是物体世界的状态，那么没有物体的虚空就是不可想象的。他自己提出的场论中，各种规律是共变的，使“独立空间的引入成为多余的”，所以在他的理论体系中“虚空是不存在的，即不存在没有场的空间”。(Max Jammer 《空间概念》第 X V 页)。

以上涉及的是亚里士多德区分三种运动形式中的一种：自然运动（轻升重降）。亚里士多德还对外力作用下的运动作了考察：“既然推动者总是使某物运动，并且它总是在……中，到……处去。”（“在某物中”这里指的是时间，而“到……处去”是指的某一段距离。因为任何一时候当某个物体引起运动时，总是已经引起过运动，因此它总是已经通过了一段距离，总是占用了一定的时间。）因此，如果 A 是推动者，B 是被推动者，C 为通过的距离，D 为所用的时间，于是在相等的时间内，相等的力 A 将使 $\frac{1}{2}$ 的 B 通过 2 倍的距离 C， $\frac{1}{2}$ D 中，使 $\frac{1}{2}$ B 通过一个整 C。

假使 A 这个力使 B 这个事物在时间 D 中通过距离 C，在半个 D 中通过半个 C，那么半个 A 的力就能使半个 B 的事物在等于 D 的时间里通过等于 C 的

距离。设 E 为 A 的一半的力，F 为 B 的一半，E 与 F 之间的比例与力 A 同重物 B 之间的比例相同。因此，它们就能在相等的时间 D 里通过相同的距离。

假定 E 使 F 在时间 D 里通过了 C，其结果，E 在和 D 相等的时间里必然使得等于两个 F 的重物通过半个 C 的距离。但是假定 A 能使 B 在时间 D 中通过距离 C，不能推导出半个 A（即 E），使 B 在时间 D 里（或者 D 的某一部分里）通过 C 的一个部分的（即使这个部分和整个 C 的比等于 E 对 A 的比）。因为很可能发生这样的情况：E 完全不能使 B 运动，因为整个的力推动事物作了一定距离的运动，不见得一半的力就能使该事物作某一距离的运动或者使事物作某一段时间的运动。否则一个纤夫便可以拖动一只货船了，因为几个纤夫的合力以及他们的协力拖动所通过的距离都能被分解为人和人数相等的部分。^⑩亚里士多德在这里表达的思想是：设动力为 A，负荷为 L，通过的距离为 s，所用的时间为 t，A 使 L 在 $\frac{t}{2}$ 中通过 $\frac{s}{2}$ 。亚里士多德表达了 s 与 t 同速度的关系，这个关系同 A 与 L 相关。A 使 $\frac{L}{2}$ 在 $\frac{s}{2}$ 通过 s 或者

在 t 中通过 2s。这就是说， $V = \frac{s}{t} \sim \frac{1}{L}$ ，并且 $v \sim \frac{A}{L}$ 。

综合起来就有： $\frac{s_1}{s_2} : \frac{t_1}{t_2} = \frac{A_1}{A_2} : \frac{L_1}{L_2}$ ，或者 $v = \frac{s}{t} \sim \frac{A}{L}$ 。①

亚里士多德的《物理学》基本上是一个实事求是自然描写者，他如此忠于经验，忠于事实，以至于妨碍了他对物理世界的更全面更深入的洞察。但是《物理学》最后一卷，即第8卷，亚里士多德的立场发生了根本的转变，走出了经验世界。企图借助于超自然的原则，为世界的整体，提供最后的统一性。这个原则就是神。在这一章的开头，亚里士多德便提出一个问题：运动是不是像自然界中的生命一样，是从无到有，还是说，一开始就有，而且是永恒的？这里已经不是对自然过程的描述问题。问题本身已经越出了自然本身，越出了经验所及的现象的王国，步入玄想的领域。

以上我们介绍了亚里士多德对物理学中的几个具体问题的工作和结果，下面我们把他对自然运动的总看法作一个概括介绍。亚里士多德对运动的基本主张是：没有无运动的时间。在时间上，运动是永存的。就事物的运动来看，不存在自动的运动。任何运动都必有动力来源，有推动者。所以运动是一个推一个的运动链。既然运动是链，无穷倒退又是荒谬的，所以必有一个最后的推动者。它自身不动，但是一切运动的来源。亚里士多德认为，这种运动是空间

运动。而且是空间运动中的圆周运动。在空间圆周运动中，只有天体的圆周运动是永恒的，自然同一的，它是一切运动之源。

关于事物到底是运动的还是静止的，亚里士多德指出，“下述三种情况必居其一。（1）所有的事物都永远静止，或（2）所有的事物都永远运动，或（3）有些事物运动，有些事物静止。最后一种情况又有三种可能的说法：（a）动者常动，静者常静，（b）所有的事物按其本性（自然）同样的既能运动也能静止，还剩下第三种可能：（c）一些事物永远不运动，另一些事物永远运动，还有一些事物能在运动和静止两种状态间转换。我们必须接受未了这种说法，因为只有这种说法能解决所有的疑难，并使我们的这个研究课题得到结果。”^②

“即使某些人所说的‘存在是无限的和不动的’这一主张是正确的，但是凭感官仍然可以看到，事实并不是这样，而是许多事物都在运动着。”存在永远运动也不对，因为“我们看到有一些事物，一个时候运动着，另一个时候静止着。”他认为，这样的日常经验已经驳倒了爱利亚学派的主张。

在《物理学》里，特别是最后一卷里，可以不时看到他的生物学研究成果对他的影响。他的这一章的任务之一是反驳“事物自动论”。最明显的自动运

动当然是动物的运动了。但是亚里士多德认为，“动物的自我推动只限于一种运动”，即空间位置运动，“而且严格的说，还不是真正被自然推动的”，“例如每一个静止着的动物，……都作着增、减和呼吸；这些运动的原因是周围环境和许多进入动物机体的事物，例如它们某些运动的原因是食物：当食物被消化的时候，它们在睡眠，当食物消化后被送到全身的时候，它们醒着，在推动自身运动，但这里第一根源是从外面来的”。^⑬而且“如果不先发生质变是不可能增长的，因为增长的事物得到增长，就一种意义而言是靠了同种事物的加入，就另一种意义而言是靠了不同种事物的加入，例如食物就是一个和对立者（食物接受者）对立的事物，并且任何事物都是在由不同变成相同事物之后再合并上去的。这里由不同到相同的变化必然是质变。可是既然有质变，就需要一个引起质变者，例如一个使潜在热的事物变成现实上热的事物的东西。”^⑭“棍棒拨动石块，手又挥动棍棒，人又支配手”，“假使人不挥动棍棒的话，棍棒就不会拨动石头”。^⑮由此得出，必有第一个推动者。可见亚里士多德关于第一推动的思想是建立在运动的因果联系思想的基础上。

既然有第一推动者，是否意味着亚里士多德认为，运动在时间上有开端呢？第一推动难道不就是世

界运动创造者吗？亚里士多德并不这样看。第一推动者只是对运动关系的整体的逻辑分析的结果，是为了理解运动关系的需要而提出来的。这里不是对运动过程作具体分析，而是对运动整体作思辨考察。第一推动者可以说是一种逻辑律令。离开它便无法理解整个宇宙的运动的联系。自然一定是一个运动接着一个运动的连续进行下去，这是合乎因果律的。而具体的运动过程，如前所述，一定是成比率的。“自然的生产活动或按照自然活动的事物没有一个是没有秩序的，因为自然正是万物秩序的原因。”“没有任何秩序就不能再说是自然活动了。”^⑩

动物的运动也属于自然运动。所以，也在他《物理学》研究的范围之内。其中，动物由静到动的转化对亚里士多德来说是“最困难的问题”。^⑪他的解释方案是，动物的位置可能是由于“心愿或欲望”（oreksis）的驱使，^⑫但是欲望如何具体引起运动的。亚里士多德认为，“经验显示了诸动物体内蕴有“生气（生命原气）”，欲望通过这种“生气”使身体向目标运动。^⑬

亚里士多德假定的一种原生的气，可使意志借助于它推动躯体活动。心灵是非实物性的东西，它本身并不运动，它是运动的支点。灵魂就是不运动的始基，意志是第一推动者，原生的气是运动的工具，它

就像肢体一样，既是运动者，又是被运动者。“在这里我们可以看到，气能够自己收聚和膨胀，因此使得运动的主要形式，冲和拉成为可能。”^{②0}“动物机体明显的类似于治理良好的共和国城邦那样的结构。当秩序占了统治之后，就不需要一个总揽一切的君主了。公民各循各所承担的义务，按规定的程序而行事，一事接着一事的依次做着习常的活动。于动物而言，也存在着相同的秩序——自然代替着习俗——各个器官遵从它们的功能，自然地做着（各自的职司）。于是就不需要于每一个器官各有一灵魂，灵魂只寄托在身体的某一处，类似于治理的中枢。其余自然结构与之相联合着生活的各个器官便按自然所分配给它们的各尽其本分了。”^{②1}

亚里士多德除了注意到动物之由意志支配的运动之外，还注意到不受意志支配的独立于意志的躯体运动过程。比如心脏和生殖器官的运动。还有根本不与意志相关的躯体运动，如呼吸、睡眠。他觉得，心脏和生殖器官就像一个独立的机体似的。尽管它们也同其他器官有联系。有时思想能引发这些器官的运动，有时思想又不能引发相应的运动，这完全取决于是否有相应的生理基础存在。

亚里士多德关于原生气的想法可能是基于对动物呼吸的观察体验。当我们用力时，总是闭主气，由

此出发，他猜想，可能气是动物力量的来源或媒介。“没有力量就不可能推动任何东西，或作任何事情，维持呼吸就会产生力量，对于有呼吸的动物来说，呼吸是自外面来的。”原生气的理论就是依此推想出来的。

注 释

- ①《物理学》中译本第 114—118 页。
- ②同上书，第 116 页。
- ③参见上书，第 114 页。
- ④同上书，第 114 页。
- ⑤同上书，第 116 页。
- ⑥同上。
- ⑦同上。
- ⑧同上书，第 119 页。
- ⑨见 Friedrich Hund: Geschichte der Physikalischen Begriffe Teil I; Die Entscheidung des mechanischen Naturbildes, 第 31 页。
- ⑩《物理学》中译本第 214—215 页。
- ⑪亚里士多德对外力推动运动的思考模式用今天的语言可以表达为 $v \sim \frac{F}{R}$ 。运动速度与力与阻力之比相关。参见 Friedrich Hund: Geschichte der Physikalischen Begriffe Teil I 31—33 页。该书作者还指出，亚里士多德的

外力运动思想是 $v = \frac{s}{t} \sim \frac{A}{t}$ 。用力学中摩擦运动的公式

可表示为 $m\dot{x} = F - R\dot{x}$ ，其边界速度为 $\dot{x} = \frac{F}{R}$ 。如

果 R 相当于 L ，就是亚里士多德的公式。而电学中也有与亚里士多德思想相类的公式：欧姆定律中的电流

公式： $I = Q = \frac{U_1 - U_2}{R}$ (Q 为负电荷) 或 $J = \dot{E} = \frac{T_1 - T_2}{W}$

(E 为能量)。

⑫ 《物理学》中译本第 225 页。

⑬ 同上书，第 245 页。

⑭ 同上书，第 247 页。

⑮ 同上书，第 234 页。

⑯ 同上书，第 221 页。

⑰ 同上书，第 224 页。

⑱ 同上。

⑲ 亚里士多德《动物志》中文版第 256 页。

⑳ 同上书，第 275 页。

㉑ 同上书，第 258 页。

十七 过时的宇宙论

世界本源 (the principle of the world)。早在公元前 7 世纪，即早于亚里士多德 300 多年，希腊人就已经开始摆脱神话传说的束缚，企图用理性来把握整个世界。泰勒士已经提出，世界是由水构成的，也就是说，万物源于水，又复归于水。由此可以推论，一切万物都是在生成变化的，都是水的不同组合和变型。尽管世界千变万化，基础是统一的：水。阿那克西曼德又进一步改进了这个学说，提出，组成世界万物之基本元素不应是现实世界的具体的东西。他假定，万物之基始为“无限”。这是对泰勒士思想的进一步抽象化，对具体本源论的改进。“世界是变化的”，这一点基本观点被继承下来，进一步得到发展。变化的方式是什么？如果事物处于平衡态，根本无法变化，只有失衡才引起变化。所以，对立和斗争才是

变化的基本方式，冷与热，固态与流体就是这种对立之间斗争的表现。阿那克西米尼则认为，世界本源是气。在阿那克西米尼看来，把具体东西当本源并不为错。而且气还具有“无限”的属性。它是无定形的质料。气的变化是浓缩稀释。浓缩可变成各种固体材料，也就是说，万物也是变化的。赫拉克利特把关于万物变化的思想进一步绝对化，明确提出万物皆流，以至于导致诡辩证：没有什么是稳定的，一切都是瞬息万变、变动不居的。整个世界的现实性受到了这种思想的威胁。100多年以后，巴门尼德对赫拉克利特的思想提出了在当时来说的决定性的反驳。他把现象（假象）同真正的存在作了区别。他认为，生成、变化、多样性均是现象（假象）。真正的真理是，存在存在着，非存在不存在。他的学生芝诺提出了运动悖论，为巴门尼德的理论提供了强有力的反证，使得后来的两百年中没有人敢再把自然生成变化作为中心研究的课题。这种情况直到柏拉图晚年才起了变化。柏拉图理念论的提出，才重新使关于变化的研究重新回到科学研究的领域。亚里士多德正是在老师柏拉图的引导下，进一步展开了对自然变化的全面研究，成为西方科学的奠基人。但是巴门尼德影响已有上百年的历史。亚里士多德为了理直气壮地对自然现象进行研究，就不得不对巴门尼德的传统理论，

芝诺关于运动悖论提出令人信服的批判，否则，他一切具体工作就如建在沙滩上的大厦，随时都有倾倒的危险，特别是在一个重视逻辑论证的文化中更是如此。所以，在亚里士多德的物理学著作中，用了大量笔墨对巴门尼德进行批判，并且不厌其烦地对芝诺提出的悖论，逐一地，从各个方面和角度加以反驳。他批判反驳巴门尼德“存在存在着，非存在不存在”的工具，他提出的分析自然变化的思想新工具——关于事物变化的新范畴，其中最重要的是（1）质料（matter, hyle），（2）缺失（privation, 希腊文为steresis），（3）形式（form, 这是直接来自柏拉图的“理念 eidos”，但给予了新的意义。）所以，亚里士多德看来，任何一个事物的变化都是质料由缺乏某种形式到具有某种形式的过程，即由缺失到形式的变化过程。而缺失和形式是相互对立的。比如，从非白到白的变化过程就是如此。缺失，就是非存在（或叫非是）。“不是白的”就是白的非存在。于是，具体事物的一切变化都是非存在（不是什么）到存在（是什么）的过程。于是，从“非存在”（即“无”）中产生出“存在”（即“有”）成了顺理成章的事。但这里的“无”不是绝对的“空无”，而是质料的缺失状态。这样，通过澄清语义的误解，亚里士多德便把日常生活中关于“非存在”的使用从巴门尼德的诘难中解救出

来。巴门尼德派把“非存在”作为指称实物的概念来理解，这当然是不可能的。可实际上，人们说“非存在”并非指称某种具体实物，而是指某种实物所处的某种状态：它不具有或缺失某种属性的状态。“非存在”连具体的属性都算不上。而且，事物的缺失（不存在）往往是偶性的缺失。比如，苏格拉底不白，苏格拉底不会缺乏人之为本性的；摄食、消化、言语、运动、思维等。所以，“非存在”不再像瘟疫一样可怕，因它实质上是逻辑（言语）层次上的现象。

另外，亚里士多德所讲的生成变化，不是绝对的生成变化，也不是个体的生成。个体生成是由另外一对概念来解释，潜能与现实（见《论生灭》）。生成也是相对性的现象。质料（砖瓦）对一些事物来说（房屋）是缺失，是缺失房屋的形式，对另外一种事物而言，（泥土）又是形式。“生成”这个词有多种不同涵义。或者是说事物绝对的“生成”，“成为存在”，或者说，它原来不是这样，即说它“变成这样或那样”。只有实体才用绝对生成这个涵义。很明显，实体以外的其他变化，无论是量、质、关系、时间还是地点方面的变化，都必须有一个变化的基础。^②

亚里士多德关于世界本源的问题的具体回答可以戏称为“五行”论。中国古代有“五行”说，金木水火土。在西方，自然哲学家的思想方向也与中国先

哲类似。他们也寻求构成世界的最基本的元素。亚里士多德称之为简单物体。恩培多克勒已经开始对希腊自然哲学家的思想加以总结，提出四元素论：构成世界万物的是四种最基本物质，即水、火、土、气。每种元素都有自己特殊属性和神性。

元素	神性	运动	特征	体现	方位	提供
火	宙斯	向上、快速	热、轻	太阳	上、高	热、光
气	赫拉		亮、透、湿	以太、天	高	亮、生命
水	Nestis	向下	冷	雨、海		凉、暗
土	爱多尼厄斯	稳固、重	干	地	下、深	基础、稳固

柏拉图早期思想并不关心具体自然界的形成和运动问题，晚期他才注意到这个课题。他吸收了恩培多克勒的四元素论的思想。主要体现在《泰迈欧篇》中。亚里士多德关于组成宇宙的基本物质的理论是对这一思想的继承和发展。柏拉图认为，每一种运动方式都有一种独特的简单物与之相对应。对老师的这一思想是亚里士多德始终不渝坚持到底。所以他说，存在着绝对轻的和绝对重的东西。“那种按其自然属性总是向上运动的物体，我把它称之为绝对轻，那些总是向下运动的东西，我称其为绝对重。这两种物体的确存在”，“我们总是看到含土之物总是沉到各种东西之下，向中心运动，……也存在向一切东西上方运动的物体，火就是如此”。^③从实物的其他性质出发，在绝对轻（火）和绝对重之间，又有两种中间

状态：土为稳固、干燥，为冷，火也为稀固，为热，也为干燥。冷且流动者为水，热且流动者为气。于是就有以下形式：

土：冷——稳固——干

水：冷——流动——湿

气：热——流动——湿

火：热——稳固——干。

从土到火，都是冷热的转换过程，又是干湿转换过程。四种基本物体（或元素）火、气、水、土都是作直线运动的，不是向上就是向下。这是我们人在日常生活中经验到地上诸物的活动形态。但是，抬头望望天空，就会发现，天体运动并非如此。我可以经验地上诸物移位，性质变化、数量的增减，个体的生成与消失。但我不可能在日常生活中经验到日月的生成与坠毁，也看不到天体量上的增加与减少。日常所经验的天体运动只有位置，经验不到它们其他变化形式，于是亚里士多德便认为，天上的日月星辰是没有其他运动方式的，只有位移，地上诸物均作上下直线运动，天上的星辰却作圆周运动。所以它们显然是与地上诸物的组成成分不同。为了给这种特殊运动方式提供相应的实体，他便假设，以太应是构成天上诸物的基本元素。诸天体除作位置移动外，无其他变化，所以，以太这种基本物体也无轻重可言，不作上

下运动，没有其他变化，只作位移。天体圆周运动既无始，也无终，永不停顿，既是无限的，又是永恒的。它的形式是完美无缺的，是最完善的运动。因此以太比地上的元素更“神”。在自然中，完善的東西高于不完善的東西，所以，以太就是第一简单体，或叫第一元素。亚里士多德是用以太这种第一元素取代柏拉图和他以前自然哲学家理论中的宇宙精神的地位。天体的运动不再是自然以外的、另外一个世界里的精神控制的结果，而是自然界中高级元素本身活动的结果。也就是说，亚里士多德用假设的自然元素来解释对古代人来说一直具有神性的天，进而用准自然性元素解释了神性。在亚里士多德的“论天”中，“天界”与自然不再是完全割裂的两个世界，而是统一的自然的一部分。自然在亚里士多德看来，无非是自然间诸物的运动。从天上到地下，从神到鱼虫，直至死物，所有不同的运动形态（永恒，非永恒的，有生灭，无生灭的）均在自然之内。亚里士多德把神和地上诸物纳入了统一的自然构架之中，又保留了各自的运动和存在方式的独特性。他并没有把一种运动还原为另一种运动。^④

“六合”。中国传统思想中讲方位时有“六合”的说法，亚里士多德也有类似的思想。他认为，一切有灵魂的物体，自身内部依本身性能就是能运动的物

体。它本身内部有上下之分，左右之别，前后之分。整个宇宙都像有灵魂（有生命）的个体一样，自身有运动的本性，并处在运动中。所以宇宙自身也有上下、左右、前后。他认为，植物只能作垂直生长，对它们来说，只有上下，它们是把头扎在地里，只知向上生长。更高级的生命体，则有左右之分，作位置移动，从前后出发作感觉运动。尽管他坚持宇宙是球形的，但仍认为不应因此怀疑宇宙有前后左右之分。他认为，上方是长度的原则（源起），右是宽度的原则（源起）。他把两极之间的距离称为宇宙的长度。两极，一极在上，一极在下。这是我们能对两个半宇宙半球所作的唯一区别。球形宇宙是围两极而运动，但两极本身并不运动，在我们头上方的宇宙一极是可见的，而下面的那一极是不可见的。他还声称，我们可以到处看到，运动从右开始，天体运动的开端就是星星升起的地方。而在南方居住的人住在上半个天球的右侧。我们与他们相反，住在下半个天球的左侧。这说明，亚里士多德观天时，总是面向北方，右手在东方。所以，右，即东方，为天体运动之始。

宇宙是有限的还是无限的？无限（无界apeiron）在亚里士多德只是一个称谓，它不可能独立于存在物的广延而存在，独立于存在物的无限（无界）是无意义的。所以，说某东西是“无限”的，那

么这种东西是无意义的。任何具体存在的东西都是有限的。他认为任何无限都是以某种特殊方式而无限，即有条件的相对的无限。正如我上面已经看到的，在一个现存物体上看到的无限是指对在思想里它的切分可以不断进行下去。一个现存的数是无限的，是说，它的数字系列可以在想象中无限延长下去。宇宙是我们一切认识到的对象的总合，它是把一切综合包含在其中的系统，也称它为“万有 (holen kai pan)”，只是从这种关联性而言，它是无限的。宇宙是完善的，有界的，但宇宙内各种事物的发展过程（关联性）是无限的。

一切事物或静或动都可以有两种状态，依自然而静动，或是强迫地静动。事物总是向它可以自然静止之处运动，静止于它自然运动到的地方。亚里士多德认为，宇宙只有我们这一个，换句话说，宇宙是同一的。其论据是：我们无法去想象我们不了解的东西。所以，我们如果想象其他的世界，那其中的东西必和我们这个世界相同。既然承认，一切东西不是向中心运动，就是脱离中心运动，自然万物都向地球这个中心运动，所以，如果有其他世界存在，它那里的物体也会向我们这里运动。但它又不是我们的世界，所以，它又必须同时背离我们这个世界而运动。这显然是不可能的。这里又一次显示出从错前提出发，从

事推论的局限性。另外，他的关于宇宙的理论象其他理论一样，最后出发点完全基于日常生活经验，也是他的特点和缺点。日常经验加上纯理论和纯逻辑分析，这就是他的宇宙论。但他的基本倾向十分清楚。思维同经验是一致的，理论思辨是对经验的解释和说明。亚里士多德的结论是：“宇宙一定是由一切物理的和感性的物体组成。因为根本不可能有任何物体，在宇宙之外变为存在或者处于宇宙之外。”“这个宇宙是唯一的，统一的，完善的宇宙，因此很显然，没有位置或空间或时间处于这个天空之外，因为没有物体，就不会有位置，时间是用以测量运动的数，没有物理物体运动，就根本不可能有时间。我们已经看到，外在于天，即不可能有物体存在，也不可能由物体生成。”“宇宙是不停止地运动着，这个假定也是合理的。因为如果宇宙达到了它的位置〔即进入静止状态〕，那么一切就会停止运动。但对于进行圆周运动的物体来说，它出发点和终点在同一位置”。

总之，亚里士多德认为，“宇宙（天）整体上既不生成也不消亡，而是唯一的，永恒的，它的整个‘寿命（aion）’既无始也无终，而是在自身内把握和包含了整个时间”。也就是说，“天不变道亦不变”。这里他又一次引用上古传下来的看法作为佐证。“上古真理，真正的传统理论都支持我的观点。在运动的东

西中间存在着不死的東西，神性的東西，它的運動沒有邊界”。恆星天體運動本身是一切其他運動的界限，“古人把眾神的位置於天界，因為他們認為，只有天界是不死的。我這裡所說的是證明，天界無消亡，無生成，不受地界的任何強制的影響。”一切可能影響它的作圓周運動的阻力都已經被排除在外。任何外力都會對天界完美的圓周運動產生都沒有消極的影響，“所以不要相信過去的關於天有 Atlas〔類似中國傳說中的擎天柱——作者〕的支持的傳說。”“恩塔多克勒的看法也是不對的，他認為，宇宙之所以能堅持這麼久，因為一個大漩渦給了它很高的運動速度，遠遠大於它自己所能達到的沖力。”柏拉圖關於“宇宙精神”使之運動的看法也不對。天體“是一種自然的運動，宇宙精神干涉下產生的運動是一種強制，而且作為運動者的精神必須不斷地從事工作，但這樣一種生活對於宇宙精神來說既不是消遣，也沒有理性可對之加以緩和，所以是不可能的。因為，宇宙精神和有死的（動物）精神不同，它沒有休息，不可以在睡眠中使體力得以恢復。如果這樣，宇宙精神就象承受着伊克希翁（Ixion）的命運，晝夜不同的旋轉。^⑤而我關於宇宙的運動的看法，已經充分說明了宇宙永恒性的問題，而且是迄今為止各種解說中唯一對神性預感相一致的看法。”^⑥

无论是柏拉图、泰勒斯还是赫拉克里特，还是亚里士多德，所有的希腊古典时期的智者，知识分子，没有一个不信神。在亚里士多德这里，神尽管已经变成了一个抽象的逻辑原则，但它仍然具有希腊奥林匹克众神的一切特征：全智全能，是人的彻底完美化，它是人的缺陷的反面。这与古希腊史诗中对神的看法别无二致。

关于天体运动方面认识的局限性亚里士多德并非没有意识：“凭我们的感觉所能认识的，照示那些永恒事物的征兆极其微弱，而可以启发我们对那些永恒事物由来已久的移想的曙光，也是黝渺的。”^⑦我们对天体运动“只能从远处加以研究，‘从远处’不是指空间距离上的远近，而是指事实上，而我们感觉能力所能感知的天体运动过程非常之微小。”^⑧“要研究这些东西，要借助于理解来扩充我们的知识，尽管理解对于如此遥远的过程能触及的很少。”^⑨“我认为，出于对知识的渴求，在遇到如此巨大困难的领域中，即使我们哪怕提出极少一点解释，人们也不应称我们为谦虚，倒不如称我们为自负。”^⑩但亚里士多德又认为，我们不该为这种困难吓倒，应该从我们现在所能达到的事实出发去寻找原因。

事实是什么呢？因为所有的东西，如果它有作用（功能），它就为这种功能（作用）而存在。神的（功

能的)实现就是它的永不死亡,这就是永恒的生命。因此,〔为了永恒生命之故——译者〕神的躯体即天体,必定作圆周运动。但是为什么并非宇宙中所有物体都作圆周运动呢?显然是因为,作圆周运动的物体必须有一个静态中心。也就是说,必然要有一个地(土),它滞留于中心。如果有地(土)存在,就一定会有火。因为对立的两极有一极出于自然而存在,另一极也必然出于自然而存在。另外,如果火与土(地)是现存的,那么处于它们之间的中间状态的物质也必然存在〔指气和水〕。由于这些元素都是对立的,因此必有生成变化存在,因为对立相互产生和经历相互的影响并相互消灭对方。基本元素和宇宙的运动是相应的。^①宇宙在亚里士多德天界构架中是一个封闭的体系:“地球是不运动的,离地球较近的物体很少运动。而第一重天,即不动的恒定天幕作一次运动而达及到运动的最后的神之来源,在第一(天幕)和最后(一层天)之间的东西,尽管也达及到这神的来源,但它们是借了很多运动才做到这一点的。”^②

亚里士多德以前的希腊哲学家对宇宙的看法是,在形成宇宙以前,“世界”已经存在了。“世界”中的一切都有一个开端,arche(始基),自然界中的秩序和规律是经过长期的发展才形成的,这个看法

十分接近今天我们对银河系的看法，亚里士多德对这种传统看法不以为然。这种看法在他看来显然是人们的臆想，因为我们生活中经历的天体运动是循环往复，永不变化的。所以他认为，宇宙应该是永恒的，按恒久不变的规则运动的。这是亚里士多德宇宙论的基本出发点。他在论述中也用到 arche（始基）这个概念，但是亚里士多德赋予 arche（始基）以新的含义。它不是指物质上的开端，世界的母体，而是指人们谈论宇宙时的逻辑前提，或者更准确的说，我们把握自然现象的结构属性的前提性原则。亚里士多德一直把直线运动和圆圈运动看作理解天体运行的基本模式。他认为，我们看到的自然中的东西都可以作位置运动。所有的位移。“不是直线的，就是圆圈的，或者是这种种形式的组合”。^⑬其中圆圈运动是最完善的，因为直线总是有终点的。（亚里士多德不承认直线的无限延伸）。他认为，自然中的简单物体，不是向上运动就是向下运动。圆圈运动也是一种基本运动形式，什么东西按这种形式运动呢？亚里士多德继承希腊先哲们的看法，认为自然中最简单的物体有四种：火、土、水、气。他经常谈到的是火与土。火与土按其本性一个向上运动，一个向下运动。它们不是作圆圈运动的简单物。火轻，土重，一上，一下，正好成为对立。所以才有运动和生成。圆圈运动没有

对立面，所以作这种运动的东西是不会有生成发展的。作这种运动的物体，无生成，无灭亡，当然它就是第一物体 (proton soma)，自然中只有神性之物才有此类属性。所以这种第一物体，显然是神了。“我的理论是现象的确证，现象又是我理论的确证。因为每个人都有关于诸神的观念。不管是希腊人还是蛮夷，只要相信诸神，就一定赞同把神置诸最高处。因为很明显，他们都认为，无死者应同无死者相联，其他情况均为不可能的事。那么，既然有神性存在，(事实也是如此)，那么我关于第一物体所说的话就应是正确的。对于我们人的感觉来说，能证实人是相信有神的，就足够了。因为，在过去的时间的漫漫长河中，人们一代一代地传下来的看法都说，不论是从整体上还是从它的某些特殊部分来看，最高处的天都从来没有发生过变化。而且甚至连它的名号也从祖上传至今日，没有变动。这便证明了，我们的祖先的观念和我的表述是一致的。”“他们认为，第一原素是与土、火、气、水不同的东西，因此将这最高之处称之为 aither，因为他们看到，它在永恒的时间中不停的运动着 (aei 永恒，thei 设置)”^①

亚里士多德并不追求理论上外在的统一性，他并不像他的前辈们那样，企图找到一个概念，一种物质，以便看起来不相干的现象统摄在一起。亚里士多

德的工作正好相反。他是努力把自然从这种概念专制下解放出来，让自然事物按各自的特征，分门别类的显示自己的结构属性。因为，对于不同的对象，亚里士多德总是寻求适合于对象的相应的方法和概念，去把握描述。他认为，人们提出的假设应该是与对象齐一的 (homogeneous)。如果处理的对象是“永恒”的 (如数学)，那么就on应该使用“永恒性”的原则；如果处理的对象是有生灭的感性对象，那么就on应该选择相应的方法。亚里士多德把自然现象分门别类进行研究。他指出，如果给数、线、形这些数学对象下定义的话，“定义中不包括运动”，如果给“肉”、“骨”、“人”下定义，则不是如此。“因为它们下定义，就要像给‘塌鼻子’下定义一样。不能像给‘曲的’下定义那样。这一点可由那些与其说是数学的，不如说是自然科学的学科，如光学、声学、天文学得到进一步的说明。这些学科和几何学有一种正好相反的情形：几何学研究自然的线，但不是把它们作为自然的东西，光学研究数学的线，但不是把它们作为数学的东西，而是作为自然的东西来研究。”^⑤正是这种基本倾向，使亚里士多德在不同学科里所建立的概念和原则不完全一致。在为了说明基本物体，或基本元素火、土、水、气及乙太的运动中，他使用了短与重这双概念，而在研究自然界中宏观物体的运动

时，他就提出第一推动者，在研究自然事物的生成时，他提出了潜能与现实的概念；在研究事物偶性变化时，他启用了质料——缺失——形式的概念；在说明位置时，他提出操作性无限可分和实体连续性概念；在生物学中又引进冷热干湿来解释生物的生成，他为严格的科学结论的论证建立了严格的逻辑三段论体系，又为公众讲演归纳了实用的取悦听众的方法技巧。如此等等。正是由于这个原因，尽管亚里士多德同人类文明早期的思想家一样，相信有神灵，都相信有永恒的天界，但并不影响他严肃认真的对待地上的生灵，给它们以相应的“尊重”。这是亚里士多德同他以前自然哲学家的最大区别。就是在当今，西方世界的不少科学家仍然相信上帝，这并不影响他们科学上的严肃工作。在这个意义上，亚里士多德是西方第一位具有“实用主义”精神的自然科学工作者。他在批判他的老师柏拉图的过程中，将数学的存在同物理学存在严格区别开，不再相信自然的最基本单位是几何图形。于是，科学史学谴责亚里士多德的工作，使得数学化的物理学迟生了两千年。这当然不是没有道理。亚里士多德的工作的确对后来的科学研究工作，特别是中世纪的科学工作的研究方向有决定性的影响。问题是，当时柏拉图的著作在中世纪早期起了决定性影响。正如我们在第三章里已经

指出的，中世纪鼎盛时期，人们也是用柏拉图去理解亚里士多德。柏拉图的《泰迈欧篇》是在中世纪影响最大的希腊文献。为什么从事自然科学的人们没有在教父时期或中世纪鼎盛时期就提出近代物理学理论呢？看来，数学化物理学诞生的迟早，绝不取决于一个思想家的思想化的倾向。它的诞生是诸多经济、技术、思想文化因素交互作用所致，当然，这不是我们研究的题目。此事留作专家们去研究。

亚里士多德明确讲过：“知识并不在于认真的，不证自明的，直接的原则出发的证明”，“要确定一个人有知识还是没知识是很困难的。因为很难确定我们的知识是否奠基于适用于每个种的原则之上。这些原则构成了真正的知识。我们觉得如果我们从真实和首要的前提，推出了结论，那就是获得了科学知识，其实不然。推论必须与科学的原理真正的相同类”。亚里士多德本人实际是期待后人修正改进他的看法。

注 释

- ①《亚里士多德全集》中文版第3卷，第154页。
- ②参见《物理学》中译本第35页。
- ③亚里士多德《论天》Paul Gohlke 德文本第150—151页。

- ④根据 J. H. v. Maedler 的《天文学史》的说法，亚里士多德本人肯定从事过天文观测活动。亚里士多德的著作中还包含了天文学观察的记录。其中有月亮遮蔽火星的记录，据凯普勒的计算，应发生在公元前 357 年，当时亚里士多德 27 岁。还记录木星对双星之一的遮蔽，他还详细记录彗星的运行轨道。但是他的专著《天文学》已经佚失。
- ⑤伊克希翁 (Ixion) 为希腊神话人物，因与宙斯妻的暧昧关系，被绑在阴曹地府的不断旋转的轮马上转个不停。
- ⑥同上书，第 470—471 页。
- ⑦《动物四篇》中译本第 34 页。
- ⑧《亚里士多德全集》英译两卷本，第 472 页。
- ⑨同上书，第 481 页。
- ⑩同上书，第 480 页。
- ⑪参见上书，第 472—473 页。
- ⑫同上书，第 482 页。
- ⑬J. Barnes 编《亚里士多德全集》英文两卷本，第 448 页。
- ⑭同上书，第 450—451 页。
- ⑮《物理学》中译本第 47 页。

十八 对各种天象的解释

天气学 (Met-eologos) 原意为“在空气中”，“在高空中”，后来西文用这个词称呼气象研究工作为 meteorology，中文译为气象学。亚里士多德这里指的是对地上和空气中的物理过程的研究。在天气象学一书中，亚里士多德更接近近代科学工作者，注意收集观察材料，注意自己面对的困难与局限性。他自知，这里涉及的常常是肉眼看不见的过程，所以在寻求这些过程的原因时，只有依靠理解来解释。^①正因为天象运动过程肉眼看不到，不能直接经验，于是就交由人的理论想象来解释。在研究宇宙整体时，亚里士多德已经构造了一个从元素到天体的宇宙运动框架，所以在遇到无法经验的过程，需要理性作补充时，他的现成的理论框架，火、气、水、土四元素论，地球中心论等就起着决定性作用。这就如同 18 世纪

的唯物主义者解释人这种难以把握其本质的人和社会时，就借助于当时最成功的牛顿的机械物理框架解释，“人是机器”就是这样提出来的。如今亚里士多德的工作也是如此。永恒天幕的运动是恒常的，天行有常，天不变道亦不变。可是希腊人早已知道，不同天体运动的轨道是不同的，不规则的。亚里士多德当然不至于无知到对此一无所闻，但问题是，亚里士多德又怎么解释这个问题的呢？他说，我们平时只把“星体想象为单纯的物体，它们是有永恒规律的统一体，但完全没有生命。实际上我们应该把它们设想为有活动能力，有生命的实体，这样（不规则）现象就不值得吃惊了。”他认为具有最高级生命的，不需要自己的活动便达到自己完美状态，与其较接近的、具有较高级生命者要通过较少活动便能达到自己的完善程度，而具有较低级生命者则需要作较多的活动才能达到自己的完善状态。行星运动的形式多样性，就像地上动物运动形式为各种各样一样。^②这显然是靠比附来回避观察事实同他的理论的冲突。按亚里士多德的设想，星体运动的具体方式是：星体本身附着在天幕上并不运动，而是附着的天幕作运动，不同星体附着在天幕不同的层次上，不同天幕运转速度不同。这与当今天象馆的制作天体运动的道理一样。星星的光和热是星体运动时（实际上是天幕运

动时)和空气摩擦时产生的。太阳转运较快,所以产生的热较多。所以,当太阳接近我们时,就形成了暖热。星光闪动,是因为它距离较远,我们眼力在看这种微弱的光的时候,本身会摇动。^③宇宙是一个连续的整体,是球形的。它的力量是如此均衡,因此永不毁坏。

他认为,地球是圆球形的,其理由是,如果地球不是圆球的话,月蚀也就不会是圆形或半圆的了。星体的运动也证明地球是球形,其理由是,比如在埃及能看到的星星,在北边就看不到。在北边看到的某些星星,南边又见不到。他说,据数学家计算,地球沿赤道的周长为40万Stadien,合7.15万公里。(一个Stadium合176.6米)。

整个宇宙是同一个天地。他设想,天上最高的地方是火性的层次,被他称之为hypekkauma。后来所谓燃素就是从这里来的。它的属性既干又热,“所以人们通常称它为‘火’,因为这种烟雾腾腾的气体本没有名字,所以用传统的称呼把它叫做火。它是一种最轻的,可以点燃的材料。”^④接着他的四元素论,火为最轻,向上运动,当然天上就是火了。

“在地球上面和中心部,是最重,最冷的东西,这就是土和水”。按次序接着往上就是气,再往上是被称作“火”的东西,他认为,这种东西其实并非平时

我们看到的“火”。所以，这里火的意思非常像中国古代宇宙论中的抽象的“火”的概念。亚里士多德说，平时所说的火，是过热而致，燃烧升腾。亚里士多德这里所说的围绕着地球的气，是一种湿热的元素，是从地上蒸发起来升到空中的东西。这种蒸汽可以变冷，变湿，于是就转化为水。也可以上升、燃烧，热气就会进一步上升，转变为火。天空的最高层为什么没有云彩？亚里士多德用他的上述理论解释说，因为上面不仅有空，而且有火之类的东西。干燥的火与潮湿的汽是混合在一起的。湿气太多，就是下雨的初始原因，一切其他降雨均是由此而来的。而热气太多是风的来源。

他依据自己的构想来批判前人的猜测。有的思想家认为，“原本整个地球表面都是湿的，后来被太阳蒸发掉，另外一部分变成了风和太阳与月亮的营养”。^⑤亚里士多德批评这种说法是用“人的智慧来解释自然事件”。当然这里用到“太阳与月亮的营养”一类的说法，显然是把自然人格化了。可是从整体来讲，这种学说比亚里士多德非人格化的解释更接近今天科学理论。亚里士多德自认为，他的理论是有自然事实为依据的。灰尘都向下落，燃火都向上升。又冷又湿的雾气是水的蒸腾，它形成雾、云和雨。干燥的蒸腾和烟雾被他看作火—元素的蒸腾。火—元素

的蒸腾就在高处形成燃素，它本身既可燃烧，又是引燃物。亚里士多德甚至用这种理论来解释新星的出现，流星（即陨石）和彗星，还用它来解释雷电，以及天空其他光现象。他还描述说，从深蓝色的背景深处发射出一道道光，但燃素怎样在这个天光现象中起作用的，他没有给出说明。他还详细地讨论了银河系的问题。

人类从来对彗星存有畏惧之心，认为是不祥之兆。不仅东方如此，西方也如是。据称，直到18世纪，物理学数学教授赫斯顿在他的彗星专著中还充满了各种迷信的说法。但亚里士多德根本没有受到这种彗星迷信的影响。他认为，彗星完全是自然原因相互作用的结果。当天上的燃素过于密集，运动的天层在旋转中出现了火花。当火花既不是太强，又不太弱，而同时从地上蒸腾起来的烟气混合物配比适中，这时便成了彗星。^⑥他还对彗星现象作了仔细描述。但这些描述并不完全基于他自己的观察，更多的是对同代人观察结果的转述。他还注意到，彗星并不像行星那样在黄道带上运行。他转述了公元前373—前372年大彗星的出现，说当时海底地震，引起海啸，造成的灾难。他自己也很注意实地观察，比如他说，“人们不用非得求助埃及人的说法。人自己就看到过恒星有时也有拖尾。在天狗座臀部就有一颗星星有

拖尾。”^⑦当然，亚里士多德这里说拖尾是一颗距离遥远的彗星，由于距离太远，凭肉眼看不清它的运动，所以亚里士多德便认为，这时恒星运动中发生摩擦造成的光尾。他还谈及彗星消灭现象，这类彗星现象，“看起来十分模糊，如果你仔细认真去看，它的光十分暗淡不清。但是如果你只短暂地扫它一眼，反而看得清楚些，在我们这时期所有观察得到的彗星，都不是消失于地平线下，而是渐渐变小，最后消失，看不见了。”他还记述说，373/372年的彗星开始很小，后来渐渐变大，最后在猎户座方向化为灰烬。

这里最重要的是，他认为，彗星是天层与蒸腾上去的干热的烟气摩擦的结果。

亚里士多德同代的思想家认为，太阳小于地球，当太阳落下去后，地球天幕上的星星便在地球阴影中靠自己的光组成了银河。亚里士多德认为，这种看法不对。第一，如果这样，太阳偏南下落还是偏北下落，阴影中的星图应有变化，但银河星图总是一样的。第二，我们现在天文学所证明的是太阳大于地球。星星离地球比太阳离地球更远，就像太阳比月亮离我们更远一样。太阳射线的尖端不可能达到比地球更远的地方，所以，地球的阴影是达不到星星那里的。因此上述说法没道理。

亚里士多德还注意到，银河的螺旋形状，较亮处

星星的密度较大。

包围着地球的水和气被亚里士多德称之为 Atmosphaere，这就是西方语言中“大气层”一词的来源。亚里士多德把各种降水、云、霜、露、风、江河湖海、闪电雷鸣、飓风、龙卷风、月晕、日晕、彩虹、幻日等都一起算作“大气领域”的现象。

他对降水的解释基本合理：水被蒸发就形成汽，汽浓缩就成水。雾是由汽到水的变化中的残余状态。它们的流通是由太阳的活动所制约。太阳接近时，汽上升变为云，太阳远去时，气流下降，上下气流围着地球不断环绕。白天蒸发的水，由于热度不够而不能上升到天上，晚上冷凝后便成露水。如果蒸发的汽被冻住，就成了霜。大量的汽被冷凝便成降雨，如果天冷，雨就变成雪。如果形成冰雹对亚里士多德来说十分难以理解。但他是努力给出了解释：雹子是冰。冬天水可以成冰，但是雹子常常是在春天和秋天出现，甚至夏天出现。冬天反而没有雹子。一般的说，雹子出现在暖热地区。使他感到奇怪的是水居然可以在天上的空气中冷冻成冰。他分析道：如果已经有水在天上，水很重，很快会沉下来，雹子也不可能像雨水一样，由飘浮在空气中的水的微粒凝结而成大水粒，然后沉下来。小冰粒很难结成冰球。所以，他认为，在成冰以前，一定已经有大团的水在空中存在了，否

则雹子不会有这么大的颗粒。

亚里士多德认为，雹子颗粒大小不一，可见它们是在离地面不远的地方形成的。因为如果在离地很高的地方形成，在下降过程中就会摩擦碰撞变成为圆形，而且会成为很小的颗粒。为什么会形成雹子呢？亚里士多德认为，冷热可以交汇集聚。所以，在地上热天也有冷气凝聚，在冷天也有热气凝聚，亚里士多德认为，在天上也应该如此。由于在炎热季节，周围很热，使冷气自身凝聚，造成突然降雨。因此，热天的雨点也大于冷天（冬天），甚至变成倾盆大雨（骤雨），又快又密集。冷云向下进入热区时，雨才会下得很大。如果冷气相对于外面的热气作出冷凝反应十分强烈，比下大雨时还强烈，水便开始凝结为固体。如果冷凝过程快于水的下降过程，这时就形成雹子。而且越接近地面，水的浓度越大时，雨和冰雹也越大。春秋空气水分大，所以常有冰雹，夏天空气较干，所以较少冰雹。他这里对冰雹形成的解释，我们听起来比较顺耳，因为十分接近今天气象学的看法。其实就方法而言，这里所用的理论推论和他对宇宙结构的推论相同，以日常的微小的经验观察为依据，按照他构想的自然规则加以推演解释。只不过在这里很幸运的是，他的理论构想（冷热凝聚反应）与自然过程相去不远，所以他推论也相对合理。从实质

看，这里的工作仍是对经验事实的思辨解释。

如果说他对雨、雾、露、冰及冰雹的解释比较走运的话，他对风的形成的解释便不那么走运了。风是空气运动的结果，这是柏拉图学园里流行的看法。但亚里士多德认为把风看成空气运动的结果是荒谬的。^⑧“有人声称，被称之为气的东西，当它运动时，就是风。当气浓缩之后，就变为云和水。按照这种理论，气与水的本质是一样的。他们把风定义为运动的空气”。“因为所有的气都是一个气，所以，所有的风实际上是一个风。”因为它一会儿到东，一会儿到西，所以人们认为它们是不同的风。这就如同说，所有的河流实际上是一条河流一样。亚里士多德认为，“非科学的日常看法也比这种科学理论强得多。如果所有的河流都是从同一个地方流出的，在风这里也是真的话，那么这种理论就应该有某些合理之处。但是如果前者不可能，后者也不会是正确的，这种幼稚的理论显然是错误的。我们应该研究的问题是，风是什么？它是如何出现的？什么使它运动，从什么地方开始？按亚里士多德的设想，问题应该这样提出：风是从一个容器中流出，直至它流光为止呢，还是应设想它被从一个风口袋里吹出来的？风是自己吹出来的，就像画家画的风神那样？”^⑨“气总是气”，“大团下落的物体，可以使大团的空气运动，但是没人把这叫做

风”。^⑩所以风一定另有起源。^⑪

亚里士多德认为，风的形成有两方面的原因。一方面是蒸腾运动的结果，另一方面是太阳和天层运动的结果。像无数涓涓细流形成大河一样，无数蒸腾“烟雾”的细流汇合在一起便形成十分强劲的气流。所以蒸腾才是风的“质料”。这种由蒸腾形成的气流按亚里士多德的看法是作垂直上升运动的，它可以升到最高的天层，接触到不停运行的天幕的最低表面。但由于整个空间是围着地球转动的，所以引起了蒸腾烟雾的水平运动。这才是风运动的起源。云和雾的运动就是风运动的证明，它们是风没有达到天幕表层之前所作运动引起的结果。

亚里士多德关于雨雪的解释较近情理，以至于看不清他的方法上的缺陷。在风的解释中，他的理论的任意性充分显示出他的方法的特征：依据极有限的经验事实（雾的形成，蒸腾和雾构成云，有风时云在天上的飘浮），在他的宇宙构想的框架之内对风作解释。他追求的目的是在这框架之内建立一种逻辑无矛盾的协调的关于风的解说：一方面要对真实现象作出令人信服的说明；另一方面又不能和他的总框架发生矛盾。

亚里士多德对虹、日晕天光等现象是通过折射理论来解释的。日晕、月晕，甚至较亮的星星的晕，

“是可见光折射的结果。气和烟雾在浓缩为云的过程中，当这个过程节奏十分均匀，十分细腻时，光就会产生这种折射现象的。”^⑫当然，他不了解折射云层中冰晶反射的结果。他还试图给出几何的说明。

他说，“B 代表太阳，A 代表眼睛，圆 $\Gamma Z \Delta$ 是对可见光向太阳折射的云层。”可见光的零散折射过于微小，看不见，但当这种折射集在一起，就会形成太阳周围的一个光圈。^⑬

对虹的解释更带经验的色彩：当太阳处于含有水滴的云气的对面，云层处于阴暗之中，水滴折射出来的可见光就是虹，“如果把水细细的喷在一间屋子里，屋子的一部分可照进阳光，另一部分处在阴暗处，这样也可以产生虹。如果一个人把水细细喷在屋内，另一个人站在屋外，就可以看见在阳光停止照射，处于阴暗的地方出现彩虹。”^⑭虹有七色，中国人早已知晓，但亚里士多德只注意到红、绿、紫三种颜色。“我们看到的黄色，是因为许多颜色放在一起看的缘故。因红色在靠近绿色时显得浅些。”^⑮〔希腊文中缺蓝色概念。〕他还注意到，如果两道虹同时出现，两道虹颜色的排列次序正好相反。还注意到，不同光源，颜色不同。“纺织工说，他们在灯光下工作时经常把颜色搞错，使用不正确的颜色。”^⑯

水文地理现象也属于亚里士多德天象学考察的

范围。他认为，河流源于地下之水是不可能的。因为按照这种看法很难解释，为什么山上会有水。接受这种理论，就等于同意水可以向上流的说法了。这显然是不近情理的，在他看来，水的蒸腾与下降的循环运动是河流的真正源头。所以，所有的河流都发源于高山之山。河流经过的山越多，水流就越大。大海没有单独的源头，它是河水聚集的结果。^⑩关于海水不断干涸，最后是完全干掉的想法是不对的。他认为，水在地球大气层的循环是永恒的。

海水为什么是咸的？亚里士多德觉得很难解释。但他试图通过类比作出说明。他用人体水循环来类比地球表面的水循环：动物喝进的水是淡的，排泄出的尿却是咸的。所以是人体的排泄过程使水由淡变咸。身体在消化吸收食品营养时，一定留下许多残余，渗透到水中，使之变咸。海水变咸的道理就像蓄在膀胱中的尿一样。在地球上没有消化过程，但有燃烧过程，有干燥的蒸腾过程。这些过程中残余被烟雾带到天空，渗入云中，然后又降入大海。久而久之，海中积蓄的余烬越来越多，于是便成咸水。因为水中含有烧而未尽的土（质料），所以味咸，而且比淡水重。而这也是重船在海上能轻松航行，在大河中却有搁浅的道理。显然，亚里士多德不了解浮力与排水量的关系。

折射云层中冰晶反射的几何说明

亚里士多德还注意到一个地区气候的变化。地球上的同一个地区并非总是干燥或潮湿的。他看到，就像河流有多水期和干涸期一样，地区的干湿，处在水上还是水下也是不断变化的。现在的陆地将来会变成大海。现在为大海的地区将来会变为陆地。他还分析了流行的关于气候不变的看法的来源：这个变

化过程十分缓慢。在这期间，人类死于战乱、瘟疫和饥馑，所以人们后来忘记了他们迁徙所经过的地区。比如埃及人就根本不知道自己是从哪儿迁徙过来的。而埃及这个地区越来越干，整个地区都是那条大河的作品。“荷马说，埃及过去只有 Theben 一个地区构成。”他就是这个地区的见证了。在特洛伊战争时期 Argos（阿尔富斯）和迈锡尼还是沼泽，人迹罕至。可是今天却是人口稠密的地区，因为它干涸了。亚里士多德认为，气候的这种变化并不是宇宙变化造成的。这里只涉及宇宙间微不足道的一点小变动。和宇宙相比，整个大地是渺小的。地表的变化是由降雨和干旱引起的。比如经过一个漫长的连年的冬季之后，连续多年的降雨。希腊人的故土多农纳（Donona）和阿谢洛奥斯（Achelous）在丢卡利翁（Deukalion）时代连年大水，河流改道就是证明。亚里士多德经过漫长的岁月之后，无论是唐（Don）河还是尼罗河都会干涸，所有的大海与河流都会如此。^⑧亚里士多德的这些水文地理看法是通过把荷马史诗的描述同当时生活的地理气候环境的比较之后，加以理论推演得出来的。这种比较方法运用是成功的。

地理环境对人的禀性的影响，亚里士多德也有了解，当然这不是他的独创，在他之前收入在希腊名医希波克拉底（Hippocrates）（公元前 459—公元前

4 世纪中)著作全集里的《论空气、水和处所》一书已经对此问题有明确论述。亚里士多德显然受到该书的影响。他写道：“在寒冷地带居住的人群和欧洲各族的居民都生命力旺盛，但思想和技术方面较为缺乏，所以他们大都过着自由散漫的生活，没有什么政体组织，也缺乏统治邻人的能力。亚细亚（炎热地区）的居民较为聪明而且精于技巧，但在灵魂方面惰性过重，故大多受人统治和奴役。至于希腊各族，正如位于这些地方的中间地带一样，兼具有了二者的特性。”^{①⑨}

他对火山和地震也有描述：地震如病人身体的颤抖和抽搐。“在 Hiera 岛上一块大地像一个恶性肿瘤一样，呼啸着喷出大堆东西，如一个山丘，最后发生爆炸，强大风从里面冲出，夹着火雨，和灰。”^{②⑩}他对多地震区的地理地势描述也正确：地震多发生在地体（亚里士多德不了解有他心地壳之分）多孔多洞穴地区。但他对地震成因的解释和对风的解释类似，十分可笑，是他的火、水循环理论的运用而已。

在亚里士多德看来，地球是圆球形。他把地球表面分为五个地带。他按他的老师安多索斯（Endoxos）的想法，把天象图覆盖到地表上。大熊座以下是不可居住的地区。热带（相当于今天的赤道）太热，两半球的温带是唯一可住人的地区。当时的希

希腊人只知道三个大陆，欧洲、亚洲、非洲。但是亚洲大陆和非洲大陆有多广阔，他们也不清楚。他们对远东地区，即中国所在的亚洲地区毫无所知。但他们与印度早已有交往，所以亚里士多德常说，印度周围地区，以指远方的亚洲。他把西班牙和法国所在的地区称之为克尔特地区，可居住地区的南部边界为埃塞俄比亚，北部为亚速（Osow）海（俄国境内的亚速海）。

注 释

- ① 参见 E. Grumach 和 H. Flaschar 主编的德语《亚里士多德全集》第 12 卷，第 20 页。
- ② 参见上书，第 481 页。
- ③ 参见上书，第 478 页。
- ④ Barnes, 英译两卷本《亚里士多德全集》上卷第 559 页。
- ⑤ 同上书，第 575—576 页。
- ⑥ 同上书，第 563 页。
- ⑦ 同上书，第 562 页。
- ⑧ 同上书，第 584 页。
- ⑨ 同上书，第 570 页。
- ⑩ 参见《亚里士多德全集》中文版第 1 卷，第 433 页。
- ⑪ 《亚里士多德全集》Barnes 英文两卷本第 1 卷，第 585 页。
- ⑫ Barues 编英文《亚里士多德全集》两卷本第 1 卷，第

599 页。

⑬同上书，第 601 页。

⑭同上书，603 页。

⑮同上书，第 600 页。

⑯同上书，第 604 页。

⑰参见上书，第 578—579 页。

⑱同上书，第 574—575 页。

⑲见《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 243—244 页。

⑳Barnes 《亚里士多德全集》英文第 1 卷，第 593 页。

十九 多余的话——形而上学

我们在前面已经看到，亚里士多德是一个百科全书式的学者。他的研究所及，大到宇宙、日月星辰，小到花草鱼虫，从最神圣的世界推动者，到平常人们不屑一顾的蛆虫；就人事而言，从治家理财（他留下来的有《家政学》专著数卷，我们没有介绍^①），到国家政体的建立，人生道德的本性。就科学而论，他除了没有对数学作具体研究工作之外，他对每门科学都作出了自己具体研究工作。他的某些工作成果在2000多年内一直处于领先的地位。比如，生物学、逻辑学、诗学。可以说，世间能够加以理论的事几乎都被他说尽了。除此之外，还有什么要说的吗？当然还有。亚里士多德2000年后仍是驰名全球的“明星”，不仅仅因为他是百科全书式的实实在在的科学家，西方科学的奠基人，还因为他是一位玄学家。他不仅

是研究实在的能手，而且是对实在进行玄思的能手。但我想强调的是，亚里士多德一生的主要工作不是玄思，而是实际的科学研究。流传到现在的亚里士多德著作译成英文（巴恩斯两卷集）2400页（包括伪者在内）。而玄想的著作，即他的《形而上学》只有175页。而且2400页只是亚里士多德著作失散之后剩下的作品。佚失的作品至少仍有2400页，其中大部分是材料的收集整理和各种科学专著。如植物学、解剖学、论机械等。所以，他的玄思工作从手稿数量上来讲，绝占不到全部手稿的5%。从工作的份量来讲，也不会超过10%。也就是说，亚里士多德用他毕生的90%以上的时间从事各种具体科学的研究。这个事实本身就是亚里士多德与其老师柏拉图之间的分歧的最有力的证据和最好的说明。柏拉图根本不屑于去关心人的七情六欲，喜怒哀乐，更不屑于去关心花草鱼虫山水这些美好的自然对象，更不用说那丑陋、鄙贱的蛆蝇了。他只关心善与美的理念，以及理念与现实之间的桥梁，即数字和几何图形。他用了几乎毕生精力来讨论各种善的理论。不洁之事从来没有玷污过他的双手。老师所鄙弃的正是学生所珍视的！这就是亚里士多德同柏拉图的根本区别。亚里士多德的这个基本倾向被他的学生继承下来：他的学生和助手从事的仍是自然科学的研究工作。泰奥夫拉斯

特 (Theophrastus) 就是最好的例子。他的科学著作几乎全部佚失。我们只有幸看到他的科学著作目录。为了使读者有个感性认识，不妨将他的书目抄列如下：

- 前分析篇 (逻辑学) 3 卷
- 后分析篇 (科学方法) 7 卷
- 论三段论的分析 1 卷
- 分析篇简论 1 卷
- 论题的还原 2 卷
- 论辩的论据理论
- 论感觉 1 卷
- 对 Anaxagoras 的回答 1 卷
- 论 Anaxagoras 的原则 1 卷
- 论 Anaximenes 的原则 1 卷
- 论 Archelaus 的原则 1 卷
- 论盐、苏打、矾 1 卷
- 论可燃的石头
- 论不可分的线 1 卷
- 讲演集 2 卷
- 论风 1 卷
- 价值的不同形式 1 卷
- 论王权 1 卷
- 论帝王的教育 1 卷

- 论生命 1 卷
论老人 1 卷
论德谟克里特的天文学 1 卷
天气象 1 卷
论想象 1 卷
论味、色与肌肉
论世界的秩序 1 卷
论工作、论人 1 卷
狄奥根尼原则集录 1 卷
定义 3 卷
关于爱的对话 1 卷
论爱 1 卷
论幸福 1 卷
论形式 2 卷
论癫痫 1 卷
论灵感 1 卷
论恩培多格勒 1 卷
Eqicheiremes（辩证论据）18 卷
反驳 3 卷
论自愿 1 卷
柏拉图《理想国》简介 2 卷
论同类生物不同声音 1 卷
论生物在干燥地区的生存 1 卷

- 论生物的颜色变化 1 卷
论生物的冬眠 1 卷 论海绵的生命现象 1 卷
论生物的咬与刺 1 卷
论人们常说的许多生物中的忌妒 1 卷
论活的生物 7 卷
论快乐（按亚里士多德的方式） 1 卷
论快乐 1 卷
论题篇 24 卷
论热与冷 1 卷
论甜的种类 1 卷
论眩晕与眼前发黑 1 卷
论肯定与否定 1 卷
论忧虑 1 卷
论疲劳的种类 1 卷
论运动 3 卷
论石头 1 卷
论瘟疫 1 卷
论失去知觉 1 卷
Me gara 人（对话） 1 卷
论多愁善感 1 卷
论金属 2 卷
论蜂蜜 1 卷
Metrodorus 思想集录 1 卷

- 天象学 2 卷
论黑暗 1 卷法律（按字母排列） 24 卷
法律简介 10 卷
论定义 1 卷
论气味 1 卷
论酒和橄榄油
基本命题 18 卷
立法者 3 卷政治学 6 卷
涉及危机的政治学 3 卷
社会习俗 4 卷
论最佳宪法 1 卷
问题集录 1 卷
论火 2 卷
论呼吸（或者论风） 1 卷
论瘫痪 1 卷
论窒息 1 卷
论混乱 1 卷
论情感 1 卷
论（天气）朕兆 1 卷
诡辩 1 卷
论三段论的结论 1 卷
论题 2 卷
论报答 2 卷

- 论头发的种类 1 卷
论暴君 1 卷
论水 3 卷
论睡觉与做梦 1 卷
论友谊 3 卷
论雄心 2 卷
论自然 3 卷
论自然物（或自然研究者） 18 卷
对自然研究者（或对自然物）的总结 2 卷
物理学 8 卷
对自然研究者的回答 1 卷
对植物的（质料）的研究 10 卷
对植物的说明 8 卷
论汁液 5 卷
不正当的快乐 1 卷
关于灵魂的论文 1 卷
论非技术性的证明 1 卷
论简单问题 1 卷
论和谐 1 卷
论善 1 卷
论证或争论的主题 1 卷
论否定 1 卷
论最大限度 1 卷

-
- 论可笑 1 卷
 - 论下午（讨论） 2 卷
 - 切分 2 卷
 - 论差异 1 卷
 - 论不公正 1 卷
 - 论谣言 1 卷
 - 论颂扬 1 卷
 - 论经验 1 卷
 - 书信 3 卷
 - 论自发产生的生物 1 卷
 - 论分泌 1 卷
 - 对神的颂扬 1 卷
 - 论节日 1 卷
 - 论好运气 1 卷
 - 论狂喜 1 卷
 - 论发现 1 卷
 - 伦理学讲演 1 卷
 - 伦理特性 1 卷
 - 论噪声 1 卷
 - 论研究 1 卷
 - 论三段论的决断 1 卷
 - 论海洋 1 卷
 - 论奉承 1 卷

- 关于 Cassander 论王权 1 卷
论嬉戏 1 卷
论天空诸物 1 卷
论风格 1 卷
论据集录 1 卷
结论 1 卷
论音乐 3 卷
论计数器 1 卷
论 Megakles 1 卷
论法律 1 卷
论违法性 1 卷
Xenocrates 原则集录 1 卷
论交际 1 卷
论誓言 1 卷
修辞的基本原则 1 卷
论财产 1 卷
论诗的种类 1 卷
政治的、自然的、情爱的以及伦理问题 1 卷
导论 1 卷
问题集 1 卷
论关于自然的问题 1 卷
论范例 1 卷
论陈述与叙述 1 卷

- 再论诗的种类 1 卷
论（人）的智慧 1 卷
论议会 1 卷
论语法错误 1 卷
修辞的种类 1 卷
修辞手法的类别 61 卷
论供给 1 卷
亚里士多德式的或 Theophrastus 式的回忆 6 卷
自然研究者的（或关于自然的）看法 16 卷
自然物总结 1 卷
论友善 1 卷 伦理性格
论假与真 1 卷
神迹研究 6 卷
论诸神 3 卷
几何研究 4 卷
亚里士多德论生物简述 6 卷
Epicherremes（论辩之论据）2 卷
论题 3 卷
论王权 2 卷
论原因 1 卷
论德谟克里特 1 卷
论造谣 1 卷
论生成 1 卷

- 理智与生物的习性 1 卷
论运动 2 卷
论视力 4 卷
关于定义 2 卷
论给定 1 卷
论伟大与渺小 1 卷
论乐师 1 卷
论（柏拉图）学园对神的幸福的看法 1 卷
论警告 1 卷
关于如何最好的统治城邦的笔记 1 卷
论西西里的熔岩流 1 卷
论一致（妥协）1 卷
关于自然的问题 1 卷
认识的途径是什么？ 1 卷
论说谎者（悖论）3 卷
论题篇导论 1 卷
对 Aeschylus 的回答 1 卷
天文研究 6 卷
关于扩增的数学研究 1 卷
Acicharus 1 卷
论法庭的讲话 1 卷
论谣言 1 卷
给 Asfyreon、Phanias 和 Nicanor 的信

- 论虔诚 1 卷
- 论狂欢 1 卷
- 论危机 2 卷
- 论重要的论据 1 卷
- 论对儿童的诱导 1 卷
- 其他论文集 1 卷
- 论教育，或论善，或者论明智
- 警句 1 卷
- 论数 1 卷
- 关于三段论语言的规定 1 卷
- 论天 1 卷
- 政治（对话）2 卷
- 论自然
- 论果实
- 论生物^②

由此我们可以看到，亚里士多德的大弟子和老师一样，研究的重点是植物学、动物学、逻辑学、修辞学，各国政治体制，天文学自然研究者思想集录。专门的形而上学著作，一卷也没有。亚里士多德其他学生的情况相同，只不过研究的范围不如他广泛，著作也没有如此丰富。所以，无论是亚里士多德本人，还是他的后来追随者都是自然研究者，是科学家，不是只重思辨的空谈家。所以，西方辞书中明确说，道

逍遥学派和柏拉图学园研究工作的最大区别就在于，逍遥学派“勤奋致力于各门具体自然科学的研究”。^③当然，这些人并非今天意义上的自然科学家，因为这种研究不是他们的职业，他们不是靠这种研究挣钱糊口。他们是奴隶主，靠财产生活，科学研究不是谋生的手段。他们纯粹是为了研究自然而研究自然，出于兴趣而研究自然的。在这个意义上，他们不是职业科学家，但是是更纯粹的以科学为生命的科学家。

当然，亚里士多德在从事大量科学工作的同时，也抽空做过一些玄想工作，这就是占他全部著作不到5%的那本所谓哲学专著《形而上学》。为什么说它是“所谓专著”呢？因为它根本不是前后连贯、风格完整统一的一本书。它是亚里士多德不同时期写成的，不能纳入其他具体科学的讲课提纲或研究手稿。他的再传弟子在编辑他的著作时把内容相近的放在一起，然后平均切分为14章，给人以一本著作的假象。这本“书”里面包含的提纲和笔记并不是亚里士多德本人准备拿来发表的东西，而是供自己和圈内的学者进一步研究、讨论、争论的材料。而且，这些不同时期的笔记反映了亚里士多德不同时期的想法和说法。因此，如果把它看成一本完整系统的著作，你就发现，不同章节之间看法相互矛盾，使用的术语也不尽相同。中世纪，该书从阿拉伯世界传回欧洲后，不

知有多少学者绞尽脑汁，想把亚里士多德前后矛盾的说法抹平，调和起来，都没有成功。直至1923年耶格尔提出，要历史地分析、看待亚里士多德的著作，才使后面发生了彻底转变。

亚里士多德《形而上学》¹⁴卷，按希腊字母编排，第一卷是A，第二卷还是A，不过是小A，第三卷才是B。只要稍微留意就会发现，第一章和第二章是同一内容的两个不同稿本，即亚里士多德起草了两个不同的稿本，哪个也不是定稿。而第一卷第九章的前半部分，^④同第十三卷第四章、第五章的相当大的部分几乎完全重复。^⑤构成《形而上学》的核心的第七卷和第八卷，尽管内容集中，似乎是首尾一贯的一篇文章，但仔细读进去就会发现，它也是不同时期论文的集录。^⑥但是就是这些前后不连贯的形成于不同时期、仅反映了亚里士多德一时的想法或玄想的笔记，却阴错阳差地奠定了一门真正的西方式的学问。希腊原文 *meta ta physica*，有人认为，原来只不过是编辑术语“在物理学之后”，也有人说，原编者认为，这一捆羊皮或紫草卷的内容，超出了自然的范围，所以起了书名叫“超出了自然”。自然事物是有形的，可见的，超自然的，就是“形而上学”的，因此晚清学者将此书译为“形而上学”或“玄学”。如果把“形而上学”只理解为“编在《物理学》之后”，实在太

乏味。所以，现代西方人取 metaphysics “超自然”的意义，这样更有深意，更有发挥的余地。有时，人类文化的发展与官场文争笔斗类似，择其所“要”而已。

收在《形而上学》一书中这些笔记都涉及到什么内容呢？英国学者 J. Barnds 在他主编的《剑桥亚里士多德入门》一书中对这本内容复杂的书作了十分短的概述，不妨全文译在下面：“第一卷是导论，陈述了关于研究事物第一原则，或事物原因的科学的基本想法。还提供这个问题的一贯历史概念。第二卷，也称‘小 A 卷’，是第二个导论。内容上大都讲述方法问题。第三卷是由一长串的难题组成，对这些难题的解决作了简单的提示。第四卷似乎开始进入正题，它刻画了某种被称为‘作为存在的存在 (Being qua Being)’的东西的特征，然后又讨论了无矛盾律问题。第五卷是亚里士多德所谓‘哲学辞典’，对 50 多条哲学术语作了解释，对它们意义的区别也简要说明。第六卷很短，又回来讨论‘作为存在的存在’。然后又去讨论真理问题，第七、八、九卷连在一起的，构成了《形而上学》的核心。它们的中心议题是实体 (ousia)：它的同一性，它与形式和质料的关系、同现实与潜能的关系、同变化与生成的关系。论证极其错综复杂，根本不清楚在这个问题上亚里士多德的最终观点是什么——假定他有什么最终观点的话。接

下来的第十卷是关于‘一’（‘同一’）与同一性的讨论。第十一卷是对第四卷、第五卷、第六卷以及《物理学》有关章节的提要。第十二卷又重新回到存在和第一原则的讨论。这一卷中包含着亚里士多德的神学，对‘不动的推动者’的思想作了概括。最后，第十三卷、十四卷回到数学哲学问题，专门讨论数的存在论地位”。^⑦

当然对《形而上学》一书的内容还有其他分类，从文章的风格上，也可以分为两大类，一类是论辩为主的文章，这包括第一卷、第三卷、第九卷、第十一卷、第十二卷、第十三卷。余下的第四卷、第六卷、第七、八、九卷是理论分析为主的文章。还剩下第五卷所谓“辞典”，实际是供他自己研究使用的概念的清单，附有简要的说明，第十二卷是摘要。第一类文章，联系柏拉图的理念论来读就比较容易理解。这二类文章的确是十分难读的，晦涩艰深的哲学研究文稿，是训练哲学思考的绝好的训练器或训练场。从成文的时间来看，一般认为，上述论辩性文章属于早期工作笔记，第二类论证文章属后期研究记录。

亚里士多德认为有必要在具体科学研究之余，花精力去探讨那些不务实际的问题，这同希腊文化中对科学的看法，对智慧的看法有着直接关系：“所有的人都主张，研究最初原因和本原才可称之为智

慧”，“有经验的人比具有某些感觉的人更有智慧，有技术的与有经验的相比，技师和工匠相比，思辨科学和创制科学相比均是如此。所以很清楚，智慧是关于某些本原和原因的科学。”“关于什么的原因，什么本原的科学才是智慧”。(1)“一个有智慧的人要尽可能通晓一切，且不是就个别而言的知识。”(2)“有智慧的人还要能够知道那些困难的，不易为人所知的东西（感觉是人皆尽有的，从而是容易的，算不得智慧）。”(3)“各门科学中，那为着自身，为知识而求取的科学比那为后果而求取的科学更加智慧。”“最普遍的东西也是最困难的，因为它离感觉最远。在关于最初原因的知识中，最原初的就是最正确的。”智慧的人“都是由于好奇而开始哲学思考”，“是为了知而追求知识”，“并不以某种实用为目的”。“人们为了娱乐和消遣才开始进行这样的思考。”只有这样做才是自由生活。“我们追求它不是为了其他效用，正如我们把一个为自己，并不为他人而存在的人称为自由人一样，在各种科学中唯有这种科学才是自由的，只有它才仅是为了自身而存在。”^⑧

由以上引文我们可以得出，亚里士多德代表的希腊人对智慧的看法：

(1) 认识尽量多的，最好是所有的事物，但可以对每个具体东西的具体情况没有直接的把握（最

具体)。

(2) 认识最困难的事物。

(3) 具有更精确的知识。

(4) 便于教授。

(5) 是为了认识而认识，为了知识而求知，无外在任何目的，实用目的（自由）。

(6) 发号命令。

最普遍的知识的特点是：

(1) 从定义上看，它涉及一切事物（最具体）。

(2) 它最困难，因为它离感性事物最远（最空洞，最难）。

(3) 它涉及原初的东西，所以它最“精确”。因为原初的东西最简单，而越简单的东西越便于清楚地准确地把握。

(4) 教授就是对原因的说明，因此上述知识最适用于教授。

(5) 这种知识最无用处。所以对它的追求就是为知识本身的缘故。

(6) 统辖一切其他知识。

由此可见，最普遍的知识最符合最高的智慧要求。所以，任何有闲暇跻入最智慧者行列的人，都应该去研究这种最普遍的知识。希腊人对智慧的这种看法和中国古代文化中占统治地位的儒家思想正好

相反。儒家传统不尚空谈，主张大智若愚，讷讷之于言。而希腊人恰恰崇尚空谈。谈的越“空”越高尚。所以介绍西方思想的华夏先辈把这门学问翻译为玄学，是十分有道理的。

在希腊人看来，什么是最普遍的东西呢？那么什么样的东西可以配作为这种最普遍的学问的研究对象呢？这里希腊使用的语言的结构特征起了决定性的作用。它决定了希腊人以什么样的方式来理解这种普遍的东西。说希腊语的人认为，这种最普遍的对象就是希腊字“是 (on)”或者“是性 (ousia)”所指的内容。希腊语所属的印欧语言的重要特征之一就是系词“是”特别发达。比如我们熟悉的英语中的“to be”。它有名词形式 Being，有动词不定式 to be，还有它的各种时态中的具体形式 am, are, is, was, were, been 等等。希腊语中也是一样，而且比英语的“是一动词”用法更发达。动词“是”有不定式 einai，有你，我，他，你们，我们，他们的现在时 6 个形式、过去式 6 个形式，虚拟 6 个形式，希求式 6 个形式。^⑨是一动词分词英语只有两个：现在分词 Being，过去分词 been，希腊语“是一动词”分词只有现在分词，但有三个性别，阳性 oon，阴性 ousa，中性 on。每个分词又有五个格（主格，宾格，工具格，所属格，呼格），合在一起有好几十个具体形式。在用法上，比

现在英语中的“是—动词”更常用。比如，主人让奴仆取某个东西，那个东西是阳性的，就可以说，把 ten ovsan 取过来。说“现在”如何如何，希腊人便说，to nun einai（不定式），说“与此有关”，就说 ta kata TouTon einai（不定式）。而且动词的过去式，现在式，均可一直拿来当名词用。学过一点希腊语知识的读者都知道，“是”字的动词、动名词形式在希腊语中满篇皆是。希腊人出于消闲、好奇，追问世界的最终统一性、最后根源的时候，早就注意到“是”这个词。既然人说的话（logos）总有所指，那么到处出现的“是”到底指的是什么？“是”这个字所指的东西是不是就是人们所要寻求的世界上的万物万事的同一性呢？泰勒士说自然的本源 einai（是〔不定式〕）水。阿那克西曼德说：一切事物（ton onton，〔“是”动名词、中性、复数、第二格〕）的根源是无限。阿那克西米尼认为，一切事物（Ton enton〔同上条〕）的根源是气。毕达哥拉斯则认为，一切事物（Ta conta〔“是”动名词，中性复数第一格〕）是数。赫拉克里特则说，“如果一切事物（Ta eonta〔同上条〕）能变为烟的话，靠鼻子总是能辨认出它们来。”“世间只有（einai〔‘是’动词不定式〕）一种智慧”。“如果没有（en〔“是”动词，未完成态单第三人称〕）太阳，…那么只有（en，〔同前半句〕）黑夜。“对诸河而言，不

可能 (estin, 译为“可能”, 实际为“是”动词的现在式第三人称单数) 两次涉入同一个。”还说, “如果没有 (“有-en, ” “是”动词未完成式第三人称单数) 这个〔指不公正〕那你们连公正的名字都不可能认识。”

巴门尼德以前的哲学家用“是”来指称各种具体事物, 又用它来表示可能、现实、存在等等。但巴门尼德第一次把“是”作为一个课题来研究, 并认为, 只有追问“是”所指的同一内容, 才是求真理之路。“存在存在, 不存在不存在”(直译为, “是, 并且不是不是”=estin〔现在时第三人称单数〕并且不 estin 非 einai〔“是”动词的不定式〕), 而且还说: “思想 (noein, 努斯的动词形式) 同存在 (einai〔“是”动词不定式〕) 是一回事。”芝诺则说: “每个单个的东西存在, 并且是一。”可直译为“每个单个的东西是 (einai〔“是”动词的不定式〕) 并且一 (hen, 即数字一)”。芝诺这里把“是”和“一”看作事物的唯一的本质属性。我们之所以引证希腊先贤的诸多说法, 不厌其烦地指出, 它们使用的希腊原词, 均为“是”字, 就是要使读者看到, 希腊人从哲学讨论之始就是用“是”来整理世界万物。最后到巴门尼德, 把“是”看作世界万物的唯一代表, 唯一本质属性。所以, 论“是”, 是希腊有闲暇求智慧的人追求的最高

学问，是希腊求知中的最高境界。论“是”这门学问到了亚里士多德的老师柏拉图的手里得到全面发展，他提出世界万物之“是（存在）”是理念（理想的完善的形式）。尽管亚里士多德在生物学中批判这些人不务实际，但是作为有闲求知的希腊人，他当然不甘落于人后，对这门最高境界的学问不闻不问。而且，亚里士多德既然是说希腊语，写希腊文，用希腊语来整理世界，并且认为语法就是自然事物的直接反映，那么，希腊语中在整理世界中频频出现，无所不在的“是”，到底指示着自然中的什么东西，他当然不会置之不理，尽管不是他的主要的工作，更不是他唯一的工作。所以，亚里士多德在科学工作之余写下许多论“是”的笔记；讲授自然科学之余，也和学生们的们一起讨论“何为是”的问题，是非常自然的。

亚里士多德对“是”的考察与希腊先贤的最大不同在于，他并不事先确定自己对这个问题的立场，宣布自己认为“是”指的是这是那。他的工作程度完全和生物学、政治学等具体科学中的工作方法一样，无尽量多地收集各种关于“是”的经验材料，然后就“是”可能涉及的各个方面的问题，种种解答的可能性，种种可能的结论加以考察。《形而上学》一书就是这些思想试验的记录。后人发现书中各卷各章节之间的前后矛盾，朝秦暮楚，本来是很自然的事，可

是中世纪学者不相信如此大贤，怎么可能说出前后矛盾的话。他们认为，一定不是被他们吹捧为圣人的亚里士多德有错误，而是后人愚钝无知，于是努力寻求亚里士多德《形而上学》统一的真义，为此绞尽了几十代人的脑汁。

巴门尼德学派的极有影响的结论是，万物为“是”，且为“一”。可是亚里士多德经验研究得到的结果，万物为“四因”，也就是说为“四”。可是这“四”个因又同时为一个具体事物的“四因”，所以，它们还“是一”。这个“是一”（一个具体物的存在）同它的“四因”是什么关系？也就是说，这里涉及到五个“是”之间的关系问题，是实体（ousia〔“是”的动名词的衍化，实际是“是之性”的意思，英文可生造一个自与之相应 Beingness〕），是形式，是质料，是目的，是一。那么这五个不同的“是”之间是什么关系？它们同样都为“是”，这“是”指的是是否为同一的东西，还是仅仅同名而已？这就是亚里士多德研究具体科学的同时，希腊传统向他提出的问题。

也就是说，亚里士多德在《形而上学》中关注的就是“是”这个概念的多义性中的统一性问题，并且给这种多义性中的统一性起了相应的名称：“作为存在的存在”，英文为 Being qua Being，希腊文为 on he on，或存在性（英文 Beingness，希腊文 ousia 也译为

实体、本体)。亚里士多德企图为这种内容的研究建立一门科学。“存在着一种研究作为存在的存在的科学”，“它不同于任何一种具体科学，因为没有任何别的科学对作为存在的存在作一般性的研究，它们都是从存在中切取一部分，研究这一部分的属性。”^⑩

什么叫把存在作为存在来研究？数学把存在作为数来研究，几何学把存在作为三维空间现象来研究，“作为什么”就是“以什么角度”来研究存在。作为存在来研究，就是从存在的角度来研究它，这就等于说，要就其自身的本相来研究它。但是，具体地讲这门科学研究什么？在不同的研究笔记中，亚里士多德得出了不同的结论。

“必须说明，数学中所讲的公理以及实体应该由一门科学来研究还是由不同的科学来研究。显然对于这些东西的研究属于同一门科学。即哲学家的科学。因为它们存在于一切存在物之中，而不是在某一个与其向分离的独特的种之中，并且所有的人都运用它们，因为它们是作为存在的存在。”^⑪“毋庸置疑，应由哲学家，即研究所有实体自然本性的人来考察逻辑推理的本原。”^⑫按照亚里士多德这里的推论，哲学应该研究平时人们运用的逻辑的本原。中文本所译“本原”一字，希腊文为“arche”，也可翻译为原则。研究逻辑的原则或本原当然是逻辑学或逻辑哲

学。后来 2000 年中，逻辑学、逻辑哲学的确是哲学的重要组成部分。时至今日，在英语和北欧的国家，哲学研究主要是逻辑哲学的研究。

但是亚里士多德从另一角度考察这一问题时，又认为，这门科学应该研究“存在”概念本身。比如，亚里士多德提出，存在既不是具体事物，存在也不是具体物的类概念。存在不是具体事物，这一点十分清楚。存在为什么不是具体事物的类呢？“每一个种必然有一些属差，……但是种的属不能表示自身的差别，没有自己的属，种也不能表述。然而……如若存在也是种，那么就将不存在任何属差了。”^⑬类概念指示的是具体物的一般属性，它是对其下属小类的说明和规定，但归根结底是对具体事物的规定。种差是对类概念的补充。类加种差或种加属差便构成下层概念的定义。比如，生物是类概念，动物、植物等等是它的下属概念。动物也是类概念。它的下属概念有两栖类、哺乳类等等。要对人这一概念加以定义只要指出它所属的大类以及它与同一层次的事物的差别就可以了。比如，人是会说话、能制造工具的动物。所以，对一个类概念加以定义，就是指出它所属的上层类概念，再进一步说明它的种差。种差的内容（会说话，制造工具）并不包含在上层类概念的（动物）内容之内。“如果存在是种”，也就是说，它是种、属

概念，那么我们就有“动物是存在”，“生物是存在”，“人是存在”这些说法。要定义人：人是会说话的存在，但是，会说话也是存在！在定义“人是会说话的动物”中，“会说话”并不是动物，所以，它是对动物的补充。把存在上层概念，下层事物之间的差别都包括在内，都说到了。于是，人们说不出任何不包括“存在”这个意思在内的任何差别，不包含“存在”意思在内的差别，就等于不存在差别。包含了“存在”含义在内，它就不再是“存在”的下层事物之间的差别。也就是说，“存在”是不能用于对具体事物加以归类的概念。对具体事物分门别类地加以整理的那些概念，在科学领域内，意义是清楚、明白、统一的。但“存在”概念的特征正好相反。明确对存在概念的多义性作严肃的分析，是亚里士多德这些研究笔记一个重要贡献，这个问题对中世纪乃至当代哲学一直产生着影响。中世纪学者给这个问题起了一个名字，叫 *anologia entis*，中文可译为“存在类比统一性”问题。这个问题对理解亚里士多德的思路十分重要，我们不妨再多说几句。“显然在各种东西中有很多差别，有的是以质料结合为特征，比如，蜜水，它是混合而成的；另一些是捆绑，如柴束；有的是粘连，比如书；有的是钉在一起，如木箱。有时是多种这类方式同时并用。还有一些是由于位置，如门槛和门框

(它们是由于安置的位置而有差别)；有些则由于时间不同而相异，如午餐和早餐。有些则由于地点而不同，如各种方向的风。许多可感的事物因属性不同而有差异，如硬和软，密和疏，干和湿，有些具有这些属性中的某一些，有的则具有全部。总而言之，有些是过渡，有些是不足。显然，“是 (Toesti [单数第三人称现在式加上中性冠词，亦可作名词用])”就有这么多的意义，说它们是门槛，因为它被放在这个位置上，说它“是”也就是表示它处于这样的位置上。说它是冰，也就是说，它以如此这般的方式凝结的。^①

仔细分析上面这段引文，便不难看出，亚里士多德写这段笔记时脑海里浮现的是什麼。冰之所“是”，是水的凝结，这里讲的是质料结构发生了变化。结构原则构成东西之所“是”，用通行的哲学术语来说，构成了事物的存在。门槛之所是，是木质在更大事物之中的位置和功用。也就是说，处于系统中的位置和特殊功用，构成该事物在该系统中的所“是”。早饭、晚饭之所是，它们是发生在不同时间的事件。这里的所“是”指该事物。在系统中发生功用的不同时间。但木箱之被钉，书之被粘，用我们今天的观点看，并不构成这些事物之所是。它也可以不是如此。所以，这里的“所是”指的是偶然性结构属性。不是“事物之所以是该事物”的那个“是”。所以，亚里士多德认

为，研究的任务就是对各种不同的“是（存在）”意义作出区别，找出个别事物，即最现实的事物存在的原因，也可以说，找出对事物来说就是最重要的“是（存在）”是什么。同时也要指出，亚里士多德并不是要排除用“是（存在）”指称偶然性的可能性。亚里士多德只是强调，实际的存在是分等级有差异的。最基本的是个体存在，其他存在都是以个体存在为基础，其他的存在物都是 parasitical（寄生的）。^⑮这是一个非常形象的说法。具体事物是骨干，其他则是骨干上的寄生物。这正是亚里士多德的想法。柏拉图正好相反，认为抽象的一般存在物才是骨干、基础，个体存在物只是抽象存在的表现。亚里士多德在思想实验中还提出，“在那些被认为是实体的东西中，大多数显然是潜能。有些是事物的部分（这些部分是不可以分离的，假如分离了，那时就会全部作为质料而存在），另一些是土、火和气。”^⑯也就是说，亚里士多德认为，质料不是严格意义上的存在，不是真正的基本存在。因为质料总是什么东西的质料。木头是箱子的质料，就是说，木头可以用来做箱子，所以它是箱子的潜在形式。在这个意义上，质料是一种潜在的现实。所以它不是真正的现实存在。

这里有一个问题可以进一步研究：亚里士多德在讨论潜能与现实时，常常举人造物为例，如箱子与

木料等等。用日常的观点看，质料多为自然物，人们用自然物制作自己需要的东西，或把自然物改造为人所需要的东西。进一步推论下去，原始质料同“是（存在）”的关系是不是涉及自然物（自在之物）与人造物（“为我之物”）的关系？

亚里士多德分析工作的出发点是：只有个体的具体事物才是真正的基础存在。这个基础存在才真正配称得上为 *ousia*（是一性，*Beingness* 一般译为实体）。但在分析具体实体时，他又发现，具体物之为存在关键取决于形式。形式为具体事物的核心。讲某物是什么，就是讲某物是它的形式。关于《形而上学》中的形式与具体物存在的关系问题，是亚里士多德哲学研究中争论的焦点。大多数评论家认为，亚里士多德所谓形式就是柏拉图所讲的理念。从这一基本立场出发，有人提出，明确讲真实存在或实体（*ousia*）是具体的个体事物的《范畴篇》为伪书，不是代表亚里士多德的观点，这样，《形而上学》中“真实存在或实体是形式”的思想就同柏拉图的思想基本上是一致的。这样便可以把亚里士多德同柏拉图统一调和在一起。另一些学者则坚持，《范畴篇》为亚里士多德基本著作。这样就要说明，作为具体的真正存在实体同作为真正的存在或实体的形式之间的关系是什么。也就是说，亚里士多德形而上学并没有为

柏拉图遇到的一般同个别的关系问题提出完美的答案，而是使问题更加尖锐化。这个问题后来便成了中世纪哲学争论的核心问题，即唯名论与唯实论之争的发源。但这两种解释均以上面提到的观点为前提，形式是一般的普遍的东西，是同柏拉图的理念相似的东西。

1985—1987年间，弗雷德（Michael Frede）（美国普林斯顿）和帕泽希（Guenther Patzig）（德国阿廷根）两位学者在合作研究《形而上学》第7卷的时候又有了新的进展，对上述前提提出挑战。

亚里士多德著作和中国古典文献一样，在早期流传中主要靠手抄。老书用旧之后，又请人重新誉写。在誉写过程中难免会有疏漏。有些抄手在誉抄中觉得原抄本有文理不顺之处，语法乖张时，便稍作修饰的事是时有发生。但是当抄手们不懂哲学，在作语法修辞、改订以前抄手的疏漏时，就会把亚里士多德特意作为新创术语写成的乖张表达给改掉，以至使原文变得通顺，义理原则不通了。亚里士多德《形而上学》最古老的手抄本，一个是巴黎10世纪抄本（E一本），维也纳9世纪抄本（J一本）和弗洛伦萨12世纪的抄本（Ab一本）。现在通行的希腊文本基本都依据由耶格尔或罗斯，或克赖斯特整理标点的版本。他们主要依据E一本和J一本相互对照，取长补短，

整理而成。对于较晚出的 12 世纪的 Ab 一本不太重视。而弗雷德和帕泽希在研究中发现，尽管 Ab 一本晚出，但与 EJ 本相比，许多地方辞新意长。于是他们依据 Ab 本地第七卷重新加以整理，取 Ab 一本辞新意长之处达 130 处之多。根据 Ab 抄本整理出来的第 7 卷，在义理上也与 EJ 一的整理本有了重大出入。其中最关键的是对形式的理解。新本给人的印象是，亚里士多德所认为的形式不是一般的、普遍的东西。亚里士多德所谓形式是个体的具体的形式，这种形式就是亚里士多德所谓的实体或存在性（ousia 或 Beingness）。它随个体事物的出现而出现，随个体事物的消亡而消亡。它是对事物进行解释的原则。新本关于“ousia”和形式解释的新意概述如下：

(1) 这里所说的形式 (eidos) 是使一个个体区别于其他个体的形式，而不是许多个体共同具有的本质属性或类 (eidos)。也就是说，在《形而上学》中 eidos 一词有两个不同的含义。典型的例句：“在同属 (eidec) 事物中，原因不同，但并不是属 (eidec) 不同，而是个别事物上的不同。你有你的质料，形式 (eidos) 和运动者，而我有我的。”^⑦这里中译本中的“属”，希腊原文是 eidos (eidei 是第三格的形式)，而“你有你的形式”中的形式也是 eidos。另一方面作为个体，又有自己所独有的形式。这样“形式”便有了

不同等级的一般形式和个体的具体形式之分。为什么亚里士多德不用其他词来避免这种歧义性用法呢？因为亚里士多德在工作中心里一直有一个参照，就是柏拉图的理念论。柏拉图认为 *eidos* 是一般的独立的普通的实体，亚里士多德恰恰认为，柏拉图所说的 *eidos* 并不是最基本的存在，最基本的存在是个体事物中的与个体共存亡的 *eidos*。

(2) 这两位整理者还指出，亚里士多德在讲到形式时，常常说 *tode ti*，而这个用法，在亚里士多德语汇中的意思是个体的，在数量上是一的东西。中文可以译为“这个具体”（形式）。

(3) 亚里士多德还反复说，形式是最后的“垫底”的东西。^⑱

(4) 他还多次讲，形式的可出现与可消失，只存在一段时间，但是无发生过程，只是个体的事件。所以，在他看来，现实中不存在超时间的形式。超时间的形式可以在思想中存在，但并不是现实的存在。

(5) 所谓某东西存在，是同这个东西本身是同一回事。^⑲

(6) 而一个东西的存在（或者“所是”）在亚里士多德看来就是事物的形式。

(7) 在自然对象那里，事物的本性就是它的形式。^⑳

(8) ousia (实体, Beingness) 是个体所独有的。^{②1}

(9) 没有任何 ousia (实体, Beingness) 来自一般。

这两位整理注释者在其著作中还指出这种解释的困难。

(1) 亚里士多德认为, 定义是对形式的定义, 而又坚持认为, 定义是对一般性东西的定义, 而且认为, 对于个体的东西是不可能定义。“定义是普遍的形式。”^{②2}

(2) 知识的内容总是一般, 因此导出, 形式也是一般。

(3) 亚里士多德也说过, 对各种对象来说, 它们依据形式而为同类, 依据质料而相异。

(4) 形式表现为谓词, 而谓词内容本质上却是一般性的。

正如整理者所承认的, 他们的解释也面临着许多困难, 并没有提供一个最终答案。

我们通过弗雷格/帕泽希的例子可以看到, 要想回答亚里士多德在《形而上学》中到底说了些什么, 这几乎是不可能的事情。我们只能像本章开头所做的那样, 告诉读者, 亚里士多德在研究具体科学之外的最崇高的玄学问题时, 面临的是什么问题。西方人

为了理解亚里士多德到底在《形而上学》中讲了什么，已经苦心钻研了 2500 多年，仍然没有最终结果。今天仍然有很多人在作新的探讨。亚里士多德《形而上学》并不是一本供你获取现成知识的书，而是人类抽象思维的磨刀石，供人类的有闲之士去砥砺他的理智。顺便提一句，西方学者中通过啃亚里士多德这块砺石而成长为独立的哲学家的大有人在。最近的例子就是马丁·海德格尔，他从啃亚里士多德中品尝出，亚里士多德所谓 *ousia*，其实就是人生此在的存在意义，亚里士多德所以作困兽之斗，没有达到清晰的结果，是因为亚里士多德在和本体论差异作角斗，却没有看出在他面前的本体论差异。其后，海德格尔专门致力于人生此在之存在意义 (*ousia*) 的研究，被称为本世纪最伟大的两位西方哲学家之一。亚里士多德是海德格尔思想的“形式因”。亲爱的读者，你是否有勇气也来啃一啃亚里士多德《形而上学》这块思想的砺石呢？

注 释

- ① 见《亚里士多德全集》中文版第 9 卷，第 287—392 页。
- ② 转摘自 W. W. Fortenbaugh 等编的《Theophrastu of Eresus》Part one，第 27—41 页。
- ③ Otto Hiltbrunner：《古典小辞典》1974 年第 5 版，第

407 页。

④《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 50—53 页。

⑤同上书，第 297—300 页。

⑥参见 Dzvid Bostock 翻译的亚里士多德《形而上学》第 7、8 卷。

clarendon Press, Oxford, 1994 年，特别是他写的异论。

⑦ J. Barues 《The Cambridge Companion to Aristotrlles》1995，第 66—67 页。

⑧《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 29—30 页。

⑨对一般动词而言，这 21 种不同的形式，又分别表现为主动、中动、被动，即有 60 多种不同形式，再乘以 6 个人称，共 180 多种基本表达式，还不算各种形式的名词化以后的变格。

⑩《亚里士多德全集》中文版第 7 卷，第 84 页。

⑪同上书，第 89 页。

⑫同上书，第 90 页。

⑬同上书，第 73 页。

⑭同上书，第 191 页。

⑮同上书，第 185 页。

⑯同上书，第 184—185 页。

⑰同上书，第 247 页。

⑱同上书，第 155 页，中译本为“形式被称为载体”。

①⁹ 见《形而上学》第 7 卷第 6 章。

②⁰ 《形而上学》第 7 卷第 17 章。

③¹ 同上书，第 179 页。

④² 同上书，第 174 页。

附录一：

亚里士多德名言集锦

错误就是，把是说成不是，把不是说成是。

高贵是指就出身家族的德性。其高贵之处在于，没有偏离或丧失家族的本性，然这在那些出身高贵者中通常是见不到的。他们中的大多都是一些窝囊废。在人的生育中，就像在田里种庄稼一样，也有一个收获问题。有时候，只要家族优良，就能在一定时期内产生出卓异之人，但随后又会开始退化。资质聪颖的家族更有可能蜕变出一种疯狂的性情，……意志沉稳的家族，易蜕变出愚蠢和懒惰的性情。

公正之所以是完全的德性，是由于有了这种德性，就能以德性对待他人，而不是对待自身。有许多人自己的事物以德性对待，对待他人则不能。因此毕亚斯说得好：“男子汉表现在公务中”，因为公务必定关心他人和共同的事业。

倘若公民大会的成员由于领取津贴可以不愁吃穿，他们就会染上开会的习惯，甚至会荒废了本业。常常聚集起来商讨，事无巨细，都要亲自做出裁决。

青春期以前的儿童只应从事轻微的锻炼，并要避免严格的饮食限制和强制性的劳累，以免阻碍其身体发育。这类训练措施可能产生的恶果在奥林匹克竞赛的获胜者身上清楚地得到了印证，他们中最多只有二三人既能在少年时期获胜，又能在成年时期获胜。因为过早的剧烈训练损伤了少年选手的身体机能。

人的思想和身体不宜同时操劳，两种劳动天生彼此颉颃。身体的劳累妨碍思想，思想的劳累又妨碍身体。

人天生就是社会动物。人们即便并不需要其他人的帮助，照样要追求共同的生活。共同的利益也会把他们聚集起来，各自按自己应得的一份美好的生活，对于一切共同体或个人来说，这是最大的目的。而且仅仅为了生存自身，人类也要生活在一起，结成社会共同体。或许是因为，只要苦难的压迫不是过于沉重，单单是生活本身之中就存在着某种美好的东

西。许许多多的人经历重重厄难，依然一心眷恋生存，这便是一个绝好的证明。因为生活之中本来就有一份自然的怡悦和甜蜜。

民主政治依据的是平等和同等的原则。公民们认为，应该由大家轮番进行统治。其更根本的根据是，大家轮流执政更加符合自然。

多数人执政胜过少数最优秀的人执政。

国家（城邦）是若干家族或种族结合成的保障优良生活的共同体，以完美的，自足的生活为目标。

民主政体中有两大信条，一是权力属于大多数人，一是自由原则。民主主义者认为，公正和正义即是平等，而平等又在于大多数人的意见的主宰地位，至于自由（及平等）则在于做一个人所想做的事。但遵照政体的宗旨生活并不一定就应被看作是受奴役，毋宁说这是一种自我保存和解救。每个人都随心所欲的生活，这种自由观念是轻率的。

有人认为，快乐是坏的，因为它可以导致疾病。照这种逻辑，健康也是坏的，因为有些健康对钱财有

害。从上述角度看，两者都不好，但不是就同一事情而言，甚至思维也有损于健康。

从种种理由必然可以得出一个明显的结论，即让所有公民一律轮流参与统治与被统治。因为平等就是对所有同等的人一视同仁，而背离了公正原则建立起来的政体是很难维持存在的。

行为的目的是由时机来决定的，只有在做的时候，才可以说，哪是自愿的，哪是非自愿的。

谁要真的想认识什么，他必须首先学会以正确的方式进行怀疑。

真正的求知，是为了求知而求知。

教育少年明摆着不是为了嬉戏娱乐，它需要付出辛劳。这种年龄的少年也不宜逸乐，因为逸乐的终极目的与尚不完善的人生状态并不相称。

错误全在开端。常言道，好的开端是成功的一半。因此开始的阶段即使只有一些小错，也堪与其他诸般大错相比。

男子和女子各自不同，他们要互相帮助，把自己所固有的特长投入到共同的事业中去。由于这样到缘故，在这样的友爱中既有助益又有快乐。

丈夫与妻子的爱是自然赐予的，与政治相比，人自然更需要配偶。

从小养成这样或那样的习惯不是件小事，相反，非常重要，比一切都重要。

友谊是平等的。

平等在公正上和友谊上，其意义是不同的。涉及公正时，价值上的平等占据首位，数量上的平等居次要地位，涉及友谊，数量上的平等居首要地位，价值上的平等居次要地位。

有人怀疑，一个朋友是否真正希望他的朋友们能最大良善，比如成为神。因为这样他自己就再没有朋友了。

友谊就是某种德行，至少是与德性有关之事，或

者说，是生活所必须之事。因为，谁也不愿意过没有朋友的生活，尽管他应有尽有。人们认为，富有的人和大权在握的人最需要朋友。

明智的人追求的是无痛苦而不是快乐。

公正是为政的准绳，因为实施的公正可以确定是非曲直，而这就是一个政治共同体秩序的基础。

医生和舵手要做的事不是去诱惑或强迫他的病人或水手。可大多数人认为，政治之术似乎就是专制之术。

事关自己，他们便要求主持公正，事关他人，他们却从来不问及公正二字。

假如公正是少数人的意愿，就会出现暴君。假如公正是以数目取胜的多数人的意愿，他们就会行施不公，没收少数富人的财产。

关于平等与公正的问题，尽管想发现关于它们的真理是极其困难的，然而比起规劝那些有能耐的人，不要多占多得来就显得容易得多，因为弱者总是

渴求平等与公正，强者却往往对此不屑一顾。

真正的友爱也就是绝对的快乐。

人对众神的想象有两个来源：对生命的体验和对天体的观察。

爱人者的快乐就在于眼睛盯着对方；被爱的快乐则来自爱人者的殷勤。一旦人老珠黄不受青睐了，爱情也就枯萎了。一方面观看不再给人以快乐，另一方面也没有人去献殷勤。这样的爱情有时也可以持久，形成为习惯，存在着性格上的相似。然而，如若人们在爱情中所交换的不是快乐，而是实用，那么爱情就要降低，并且不能持久。

自然的最大特点就在于追求快乐，避免痛苦。

青年们的友爱产生于激情，生活与快乐，享受眼下的东西。所以，他们很快成为朋友，也会很快断绝往来。然而随着年龄的变化，使其快乐的东西也不同了。

正如关于健康和强壮的知识并不能带来健康和

强壮，反而来自这些品质一样，即使我们知道了〔公正、高尚和善良〕，也未必实行得更好些。

一个勇敢的人，工作中是精明的，处事是冷静的。

为了逃避贫困，爱情和痛苦而去死，并不是勇敢，而是怯懦。因为在困难中逃避更容易些。这种人忍受死亡并不是要坚持良善，而是摆脱邪恶。

人们在激动时感到痛苦，在报复时感到快乐，不过为这类事情而斗争的人，只能算作斗士，不能称作勇士。因为这不是由于高尚的情操，也不是以理性的方式，只是一种热情而已。

王权范围越小，其王位维持的时间越长。

人们应该选取中庸，既不过度，也无不及。

最高的德行必然是其他人最有用处的德性。

人的本性谋求的不仅是能够胜任劳作，而且是能够安然享有闲暇。这里我们需要再次强调，闲暇是

全部人生的唯一本原，假如劳作和闲暇都是必须的，那闲暇比劳作而可取，并且它是劳作的目的。

嬉戏是为了放松，而劳作总是伴随着辛劳和坚持，嬉戏更多为辛苦劳动所需要，我们只能在适当的时候引入嬉戏，作为一剂解除疲劳的良药。

只有生活必需品全部齐备之后，人们为了在闲暇中娱乐消遣，才开始进行〔为知识而知识〕的思考。显然我们追求它并不是为了其他效用，正如我们把一个只为自己，并不为他人而存在的人称为自由人一样，在各门科学中唯有这种科学才是自由的科学，只有它才仅是为了自身而存在。

闲暇自身能带来享受、幸福和高度快活。忙碌之人与此无缘。只有闲暇者才能领受这份怡乐。

法规被制定出来主要是为了促进城邦内的幸福。

如果人们所欲望一种完全依赖自己的快乐，那么他们就会发现，唯有哲学才能满足这种欲望，其他所有快乐我们都得依靠别人。

让那些被选出来的人中再选举出行政官员也存在着危险，有一部分人在选举中人数虽少，一旦联合起来，选举便会总由他们左右。

人类的贪欲永无止境，有时两个铜板就足够打发，但人们一旦对此习以为常，便会无止境地贪图更多的钱……与平均财产比起来，更须教诲高尚的人知足，防止卑贱的人贪得无厌。

有些思想和激情，或者依据这种思想和理智发生的行为，并不取决于我们，而是正如费洛劳斯所说，有些“罗格斯”是我们驾驭不了的。

公民应有闲暇，而不致为生计终日忙碌。但如何享受闲暇是一个难题。

斯巴达的〔民主〕政体也有弊端。这类官员具有最高的决定权，而他们又是从全体平民中产生，所以十分贫穷的人也可能占有这一职位，这些人身世寒微，为贿赂开了方便之门。

监察制也确实维护了城邦的统一，人民能够分

享最高官职而心满意足，其结果当然有益于城邦，无论是由于立法还是出于偶然。

在重大问题的裁决上采取终身制不见得好，因为思想会随身体的衰老而衰老。

一切与友谊有关的事物都是从自己推广到他人。

善意看来是友好的，但并不是友情。因为对不相识和无所知的人都可以有善意。……善意也不是爱情，它没有急迫感和欲求……善意是突发的，对人并无实用处。

在种类不同的友爱中，比例使它们相等，并得以保持。正如我们所说过的那样，例如在公民生活中，人们按照鞋的价值向鞋匠付款，对织工以及其他匠师们也是如此。在这里，人们制定了一种相同的尺度，这就是货币。一切都以它为基准。

人是动物中唯一有语言的动物。

附录二：

亚里士多德年表

- 公元前 384 年 亚里士多德生于 Chalkidike 地区的 Stageira 镇。父亲为马其顿王国的宫廷御医。
- 367—347 年 第一次旅居雅典；在柏拉图学园內求学，从事科研工作。批判柏拉图后期哲学。被学者划归这个时期的著作有逻辑学著作《工具论》，《物理学》初稿，《形而上学》，《伦理学》，《修辞学》。
- 350 年 前后雅典与马其顿政治关系紧张，雅典反马其顿统治的情绪高涨。
- 347 年 柏拉图去世。亚里士多德应 Atameus 的 Hemias 之邀赴小亚细亚的 Assos。
- 345/4 年 在 Lesbos 的 Mytilene 与泰奥夫拉斯特合作，研究动物学和植物学。

- 342/1 年 应马其顿王菲利普二世之请,作太子亚历山大的教师。亚历山大大概于 340/339 年之间开始参政。
- 341/0 年 与 Pythias 结婚
- 338 年 凯洛尼亚 (Chaironeia, 地名) 大战, 马其顿菲利普二世大军大败雅典联军, 马其顿称霸希腊。
- 335/4 年 亚里士多德重新旅居雅典。在吕克昂 (Lykeion) 的学校执教。
- 323 年 亚历山大大帝猝死。雅典反马其顿运动风起, 公开通缉亚里士多德。
- 323/2 年 亚里士多德逃往母亲的故乡 Euboeia 地区的 Chalkis 镇。
- 322 年 亚里士多德病故, 享年 62 岁。
- 公元前 3 世纪 由泰奥夫拉斯特建立的亚里士多德学派, 即逍遥学派 (Peripatetics) 衰落。
- 公元前 50 年前后 Rhodos 地方的 Andronikos 在罗马编辑了第一个亚里士多德著作的文集。对亚里士多德著作的注释工作开始。
- 公元 200 年前后 Aphrodisias 的 Alexander 完成了他的亚里士多德注释。亚里士多

德古典注释达到高潮：新柏拉图主义开始注释亚里士多德。著名的有：Porphyrios, Iamblichos, Simplicios。他们试图将亚里士多德和柏拉图思想杂揉而一。基督徒新柏拉图主义者 Johannes Philoponos, Elias, Olympiodor 开始做基督教和亚里士多德的揉合工作。

公元 6 世纪 Boethius (博爱修斯) 翻译并注释亚里士多德的著作《范畴篇》、《解释篇》两本小册子。这是中世纪早期拉丁语的欧洲所知道的全部亚里士多德。

公元 7 世纪 亚里士多德著作传入叙利亚和阿拉伯世界。

830—1055 年 以 Hunain ibn Ishaq, alFarabi 和 Ibn Sina (Avicenna) 为中心形成了阿拉伯亚里士多德主义。对伊斯兰教神学产生了巨大影响。

9 世纪 在西方, Johannes Scotus Eriugena 开始做亚里士多德思想的简介工作。

12 世纪 Ibn Rushd (Averroes) 和其他犹太及阿拉伯的亚里士多德注释家开始在说拉丁语的

西欧传播亚里士多德思想。

11—13 世纪 几乎全部亚里士多德著作均译为拉丁文，推动了自然科学研究脱离基督教神学的桎梏。

13 世纪 通过 Siger of Brabant (Averroi 主义), Albertus Magnus (大阿尔伯特) 和托玛斯·阿奎那对亚里士多德思想的传播介绍，使哲学渐渐脱离神学而独立。

1210—1231 年 基督教明令禁止亚里士多德著作流传，特别是《物理学》和《形而上学》。

1255 年 巴黎大学公开将亚里士多德著作列为大学教授科目。

15—16 世纪 基督教会公开审判反亚里士多德的哥白尼学说，和以伽利略为代表的物理学。

1500—1650 年 出现了三个公开对立的亚里士多德主义学派。

1. 意大利文艺复兴的亚里士多德主义。(以 P. Pomponazzi 为代表)

2 基督教新教亚里士多德主义。(以 Melancton 为代表)

3. 耶稣会的新托玛斯主义的亚里士

多德主义。

16—17 世纪 以 F. 培根和 P. 伽桑笛为代表的反亚里士多德主义思潮。

1831—1837 年 普鲁士科学院委托 I. Bekker (贝克尔) 出版《亚里士多德全集》希腊标准版。