

# 亚里士多德的类比学说\*

刘鑫 (LIU Xin)\*\*

**摘要:** 本文以亚里士多德的类比学说为研究对象,一方面展示出亚里士多德如何继承和发展毕达哥拉斯—柏拉图传统下古希腊思想中的类比理论;另一方面意在揭示类比学说在亚里士多德形而上学中的基础地位。从类比统一性出发,亚里士多德以一个一以贯之的原则不仅为形而上学,更为科学的各个其他分支学科奠基。本文将通过详尽的文本分析进一步明确亚里士多德的论证思路及其基本哲学原则。

**关键词:** 亚里士多德; 类比; 类比统一性; 结构相似

## Aristotle's Doctrine of Analogy

**Abstract:** This article mainly deals with Aristotle's doctrine of analo-

---

\* 本文原是作者在清华大学哲学系西方哲学工作坊 2015 年春季学期第一次活动中所做的学术报告,发表时原文略有删改。特别感谢靳希平教授、宋继杰老师、吕纯山以及王玉峰等学人在讨论中对本文提出的批评意见和修改建议,此外还感谢前来参加报告和讨论的清华大学哲学系以及外系同学的指正意见。

\*\* 刘鑫,海德堡大学哲学系博士研究生,师从 Koch 教授 (LIU Xin, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, Heidelberg University, Heidelberg)。

gy. On the one hand, this article analyzes how Aristotle accepts and further modifies the ancient Greek theory of analogy in the Pythagoras – Plato’s tradition; on the other hand, it reveals the fundamental standing of the doctrine of analogy in Aristotle’s metaphysics. On the basis of the analogical unity, Aristotle sets a foundation consistently not only for metaphysics, but rather for every other branch of scientific knowledge. My exhaustive textual analysis makes clear Aristotle’s line of arguments and his basic philosophical principles.

**Keywords:** Aristotle; analogy; unity of analogy; structural similarity

“类比”（ἀναλογία, analogia, proportio）<sup>①</sup> 原本是由毕达哥拉斯学派发展而来的数学概念，表示数字间的比例关系，比如中间项相同的三项类比  $1:2 \square 2:4$ ，或者中间项不同的四项类比  $1:2 \square 4:8$ 。<sup>②</sup> 如果说毕达哥拉斯学派用数学模型确立了类比的形式；那么柏拉图则确立了类比的哲学内涵。不仅因为柏拉图是第一个将类比引入哲学的人<sup>③</sup>，更是因为他用类比解释存在与思维的符合关系，从而规定了整个希腊传统下类比的适用范围。毕达哥拉斯学派的数学模型加之柏拉图在本体论意义上使用类比，这二者构成了亚里士多德类比学说的两大思想来源。由于类比中的数字比例关系在后文的叙述中会不断涉及，我们下面首先关注柏拉图的类比理论，从而可以更清楚地看到亚里士多德对其的传承和发展。

柏拉图至少在三重意义上使用类比：在伦理—政治学中，类比指向灵

① 拉丁文 analogia 和 proportio 是对同一个希腊文 ἀναλογία 的翻译，只不过 analogia 是直接通过的字母转换而来，而 pro - portio 是模仿希腊文 ἀνα - λογία 的最初含义和内部结构而造词，二者都表示“根据一定的关系”：ἀνάπυλον 就等于 pro portione。

② 参见《哲学历史词典》（*Historisches Wörterbuch der Philosophie*，简称 HWP），第一卷 A - C，Analogie 词条。见 HWP（1971—2001：214）。

③ 参见 HWP（1971—2001：215）。

魂和城邦结构相似<sup>①</sup>；在宇宙论中，类比则表示宇宙万物之间的比例、秩序与和谐<sup>②</sup>；在本体论意义上，类比用来解决认识和存在的符合问题。也就是说，类比最重要的用途就是服务于柏拉图形而上学的核心部分，即两个世界的理论，目的是要解决可感和可知两个不同世界中认识如何把握实在这一问题。柏拉图首先将整个存在领域分为真实的存在领域和变动的领域两个部分(οὐσία - γένεσις)，与之相对的有两种把握存在的方式，即思维和意见(νοήσις - δόξα)。<sup>③</sup> 然后进一步设定，存在对变动的关系(οὐσία πρὸς γένεσιν)就如同思维对意见的关系(νοήσις πρὸς δόξαν)。<sup>④</sup> 由此建立起存在和认知之间的符合关系，即存在只能够被思维

① 灵魂和城邦的结构相似也被称之为灵魂和城邦的类比(ψυχῆ—πόλις·ὁμοιότητα, 参见: Platon, *Politeia*, 368e8—369a3; 368d1—7)。在《理想国》中灵魂和城邦结构相似首先体现在城邦中三个阶层的划分对应灵魂三分，灵魂被分为欲望、意气 and 理性的部分，与之相对城邦中也应该有三个阶层，即供养、护卫和教导阶层。其次，灵魂和城邦的类比是通过四个主德建立起来的，节制、勇敢和智慧不仅应该分布在灵魂的三个部分(欲望、意气和理性)中，也应该分布在城邦相应的三个阶层中(供养、护卫和教导)。当灵魂的三个部分各安其职，即欲望要节制，意气要控制，理性运用智慧，这时灵魂就处于一个非常和谐的状态，我们称之为灵魂正义。同样的，当城邦的三个阶层各安天命、各尽其职，供养者节制，护卫者勇敢，领导、教育者拥有政治智慧，那么整个城邦就处于和谐而正义的状态——这就是城邦正义。一言以蔽之，灵魂和城邦的类比建立在结构相似性上，灵魂内部三个部分如何相互关联，城邦内部三个阶层也如何结构。

② 在《蒂迈欧篇》中柏拉图提到类比在宇宙论上的使用。由于蒂迈欧按照一定的比例创造了可见可感世界，因此类比被视为宇宙中的秩序原则。柏拉图的创世学说不是无中生有，因为四个基本元素在创世前就已经存在了，创世之神只是给混沌的状态赋予一定的秩序。水、火、土、气四个元素创世之前已经存在，蒂迈欧将气和水置于火和土之间(参见: Platon, *Timaios*, 32b4—5)。由于这四个元素被蒂迈欧按照一定的比例安置，于是火—气，气—水，水—土处于相同的比例关系之中(ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, 参见: Platon, *Timaios*, 32b5—7)。通过四个元素之间相互的排列组合，宇宙中的形体就通过类比，即一定的比例关系被创造出来(参见: Platon, *Timaios*, 32b9—c2, 56c3—7)。不管质料也好，还是包含质料的事物也好，一开始都处在无秩序的混沌状态，创始者接下来把它们置入一种彼此和谐的关系中，使得这些事物最终有秩序(ἑνάλογα)且和谐(σύνμετρα, 参见: Platon, *Timaios*, 69b2—6)。依据特定的比例关系，柏拉图的创世之神不仅用四个基本元素创造出宇宙万物，并且把它们置入一种彼此和谐的关系中。

③ 参见 Platon, *Politeia*, 534a2—3; *Timaios*, 29b9—c3, 29b3—4; παραδειγμα - εἰκόνα; *Parmenides*, 132c12—d4, 133c8—d5; εἰδὴ/ἰδέα/παραδειγματά - ὁμοιώματα。

④ 参见 Platon, *Timaios*, 29b9—29c3; *Platon Politeia*, 534a3—8。

(νοήσις περὶ οὐσίαν), 而变动不居的事物只有通过意见来表达, 可真可假 (δόξα περὶ γένεσιν)。<sup>①</sup>

为了更精确的表达存在与思维的对应关系, 柏拉图在“线喻”中进一步将存在和思维领域各自四分。<sup>②</sup> 第一步, 将整个存在域想象成一条线, 然后取一个比例把这条线分为不相等的两段——以此将存在与变动, 可思领域和可见领域划分开来。第二步, 用同样的比例分别把可思和可见领域再次二分——可思的存在者被分为理念和数学对象; 可见的存在者则被分为真实的动植物、生物和它们的倒影、影相。<sup>③</sup> 由于取的是同一个比例 (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον), 这样划分下来以后, 可思物对可见物的关系 (νοούμενον - ὁρωμένον) 也就是理念对几何—逻辑对象的关系 (εἶδη - πραγματευόμενοι περὶ τὰς γεωμετρίας καὶ λογισμοὺς), 同样也是动植物对影子的关系 (ζωα - εἰκόνα) ——比例相同使得三组对象构成类比。在相对应的认知能力上, 用同样的比例关系认识能力首先分为思维和意见两部分, 然后比例不变, 思维可进一步划分为理性和理智<sup>④</sup>, 意见则分为相信和怀疑。<sup>⑤</sup> 由于比例一致, 所以思维—意见 (νοήσις - δόξα), 理性—理智 (νοῦς - διανοία) 和相信—怀疑 (πίστις - εἰκασία) 这三组对象也构成类比关系。<sup>⑥</sup> “线喻”通过对认识领域和存在领域的四分, 得出了思维—存在的四重符合关系: 理性把握理念; 理智处理的是逻辑—数学对象; 人们持一定的信念认识动植物、生物; 而对于河中的倒影、镜中的影相应该持怀

① 参见 Platon, *Politeia*, 534a1—3。

② 参见 *Politeia*, 509d8—9, 511e3, 534a6。

③ 参见 Platon, *Politeia*, 509d6—e1。

④ 柏拉图认为 νοῦς 和 διανοία 的区分在于认识对象的区别, 前者把握理念, 后者把握数学对象。而亚里士多德认为 νοῦς 和 διανοία 更多是认识方式上的区别: 一方面 νοῦς 可以直接把握认识对象, 因此也被称作理性直观; 而理智把握对象总需要一个过程。另一方面 νοῦς 不可错, 要么把握到对象, 要么没有把握到, 不存在对错问题; 但是与 διανοία 对应的逻辑形式, 即谓述结构大部分情况都可对可错, 比如: 苏格拉底站着□这句话可真可假, 其真假、对错取决于事实本身和语言表述是否相符合。亚里士多德在不同的背景之下讨论这二者的区分, 从真理问题的角度讨论, 可参见: *Metaphysica* Θ10; 从灵魂的认识能力角度讨论, 可参见: *De anima* Γ3。

⑤ 参见 Platon, *Politeia*, 511c4—d5。

⑥ 参见 Platon, *Politeia*, 511d6—e4。

疑的态度来认识。

通过类比，柏拉图不仅展示出存在领域与认识领域的符合关系，并且解释了这种符合的根源。柏拉图在“日喻”中强调，最高的善统治理智领域就如同太阳统治经验领域。<sup>①</sup> 可见的事物只有通过光(φῶς)才能够被看见<sup>②</sup>，而光源是太阳；可思之物只有通过真理(ἀληθεία)才能够被思维把握<sup>③</sup>，而真理的来源是最高善。太阳和至善通过功能相似构成类比，即太阳通过光使得观看者看到可见之物，至善通过真理使得思维者把握住思维对象。不仅如此，太阳和至善不仅是各自领域认识的源泉，更是存在的根源。太阳不仅使得可见之物被看见，更给予它们营养，使其生发、成长<sup>④</sup>；至善不仅使得可思之物被认知，更赋予其存在和本质<sup>⑤</sup>。太阳影响、决定自然物的生成、毁灭，但自身不生不灭；至善赋予可思之物存在和本质，而自身在尊严和能力上超越所有存在者。<sup>⑥</sup> 总结来说，可知世界与可感世界的类比建立在结构相似的基础上，即在可感领域太阳如何作用于可见者与可见物，那么在可知领域至善就如何作用于思维者和思维对象。<sup>⑦</sup>

柏拉图继承毕达哥拉斯学派的传统，将类比奠定在一定的数学模型基础之上，这一点在“线喻”中表现尤为明显。“线喻”从存在和认知之间相同的比例关系出发(ἀνάλογον, analogia)，最终确立不同的存在者与不同的认识能力之间的符合关系；“日喻”更是强调这一符合基于可感与可知两个世界之间结构相似(ὁμοιότητα, similitudo)。亚里士多德的类比学说，形式上也继承毕达哥拉斯学派的数学模型，一个非常明显的证据在于，亚里士多德将自己的类比命名为“算数类比”

① 参见 Platon, *Politeia*, 508b12—508c2, 509d1—4。

② 参见 Platon, *Politeia*, 507d11—e4。

③ 参见 Platon, *Politeia*, 508e6—509a5。这个上下文中，柏拉图在知识或者认识(ἐπιστήμη/γνώσις)的意义上使用真理概念。

④ 参见 Platon, *Politeia*, 509b2—4。

⑤ 参见 Platon, *Politeia*, 509b6—8。

⑥ 参见 Platon, *Politeia*, 509b8—10。

⑦ 参见 Platon, *Politeia*, 508b13—508c2。

(ἀναλογία ἀριθμητική) 和“几何类比”(ἀναλογία γεωμετρική); 内容上则继承柏拉图的问题域, 即用类比来解释存在与思维的关系。亚里士多德认为, 思维之所以符合存在其根源不在于一个第三者, 即可感世界中的太阳和可知世界中的至善; 而在于存在与思维/语言之间结构相似(ὁμοιότητα)。因此, 类比(ἀνάλογον, analogia) 和结构相似(ὁμοιότητα, similitudo) 在柏拉图<sup>①</sup>和亚里士多德<sup>②</sup>那里都是在大致相同的意义上使用——这绝对不是一个简单的语言、术语上的巧合; 而是有非常深刻的哲学背景。柏拉图和亚里士多德都是从数字、比例关系出发, 最终关注存在与思维/语言的结构相似以及符合关系。

任何一种本体论 (Onto - logie) 顾名思义都是要关注存在 (τὸ ὄν) 和语言 (λόγος) 的关系, 即我们通过语言、通过概念如何正确把握实在——这一点亚里士多德哲学也不例外。但是亚里士多德形而上学 (Meta - Physik) 的特点在于, 他从物理世界的生成、变化出发 (Physik), 把运动—生成问题引入形而上学的研究, 所以亚里士多德虽然在与柏拉图非常相近的意义上使用类比, 但是他关注的不仅仅是存在—语言的双重结构; 而是存在—语言—变动的三重结构——正是由于这三重的结构相似才使得亚里士多德能够从本体论/形而上学 (Onto - logie/Meta - physik) 的统一原则出发, 既为逻辑学 (Logik) 也为物理学 (Physik) 奠基。<sup>③</sup> 由于上面所说的三重类比在亚里士多德著作中并没有被明确地表达过, 而是根据他类比的一般使用做出的论证重构; 所以这篇文章只以文本为中心, 关注亚里士多德在现存文本中是如何使用概念的。与柏拉图一样, 亚里士多德也在多重

① 在《理想国》中, 至善和太阳结构相似 (ἄγαθον - ἥλιος · ὁμοιότητα, 509c5—6); 可知领域和可见领域构成类比 (ἐν τῶν ὁρατῶν - ἐν τῶν ἀόρατῶν: ἀνάλογον, 508b12—508c2); 灵魂和城邦结构相似 (ψυχὴ - πόλις · ὁμοιότητα, 368e8—369a3; 368d1—7)。

② 参见 *Ethica Nicomachea* A6, 1096b28—29; *Topica* A17, 108a7—12; *De generatione animalium*, 715b16—21。

③ 虽然柏拉图和亚里士多德的类比模式相近, 也都首要的为形而上学的理论奠基服务, 但是他们之间一个根本差异在于: 柏拉图形而上学的根基—两个世界的区分: 可感与可知世界、存在与本质、个别与普遍的分隔, 这个形而上学基础被亚里士多德扬弃了, 所以亚里士多德意义上“本原”和“实体”的结构相似建立在一个全新的理论基础之上。

意义上使用类比 (ἀναλογία, ὁμοιότητα)<sup>①</sup>: 在生物学中, 类比指向不同种类生物不同器官之间的功能相似, 这很有可能是亚里士多德类比学说的一个经验性的起源; 伦理学中的类比最明显地展示出亚里士多德类比学说的数学本原, 算数、几何类比就是在伦理学的背景下讨论的; 类比在形而上学中的用法主要有两个: 一个是范畴的统一性是通过类比构建起来的, 另一个是四本原、四因的结构相似也是通过类比建立起来的。我们下面首先关注类比在生物学和伦理—政治学中的应用, 然后进入它的形而上学意涵。<sup>②</sup>

类比在亚里士多德的生物学中有非常广泛的应用, 主要指的是不同种类生物之间器官功能的相似性。功能、结构相似不仅可以指涉器官, 也包括一些特定的性质。<sup>③</sup> 虽然其他种类的生物没有人类的器官, 如心脏 (καρδία)<sup>④</sup>, 肺 (πλεύμων)<sup>⑤</sup>, 或者一些特定的身体部位, 如肉体 (σάρξ)<sup>⑥</sup>, 骨骼 (ὄστα)<sup>⑦</sup>, 血液 (αἷμα)<sup>⑧</sup> 以及

① 除了 ἀναλογία 和 ὁμοιότητα 两个概念以外, 副词 ὁμοίως (相似地、类似地) 也在类比的意义上使用, 参见: *De arte poetica*, 1457b17—18; *Metaphysica* Θ6, 1048b6—9。虽然 ὁμοίος 和 ὁμοίως 同源, 前者是形容词后者是副词, 但是 ὁμοίος 却不指涉类比, 它的术语使用严格限制在“质的一致性”范围内。亚里士多德对概念的内涵和外延界定十分精确, 他用 αὐτό 表示本质的一致 (ἔν κατ’ εἶδος); ἴσος 表示量的一致 (ἔν κατὰ πῶσον); ὁμοίος 特指质的一致 (ἔν κατὰ ποῖον) —参见: *Metaphysica* Δ15, 1021a10—12; *Categoriae* 6, 6a26—27; *Categoriae* 8, 11a15—19。

② 《哲学历史词典》的“类比”词条在谈到亚里士多德的类比学说时, 还提到类比在逻辑学中的使用, 引的文本依据是《前分析篇》B24, 68b38—69a19 (参见 HWP, 1971—2001: 216)。虽然亚里士多德在论证中很多时候通过类比推出结论, 如果  $A: B + C: D$ , 那么我们就有了 A, B, C 就能够推出 D。但是“类比推论” (συλλογισμὸς κατ’ ἀναλογίαν) 这样的概念亚里士多德自己从来没有用过。另外, 《哲学历史词典》指出的文本并不涉及类比推论, 从上下文来看, 讲的是根据一个过渡的中介物, 一定的性质可以从一个东西传递到另一个东西。

③ 参见 *De partibus animalium* A5, 645b3—6; A4, 644a23。

④ 参见 *De generatione animalium* B1, 735a23—26; B4, 738b15—18; B5, 741b15—17; B6, 742b35—743a1。

⑤ 参见 *De partibus animalium* A5, 645b6—8。

⑥ 参见 *De generatione animalium* B6, 743a10; *De anima* B11, 422b20—21, 423a13—15。

⑦ 参见 *De generatione animalium* B6, 745a8; *Analytica Posteriora* B14, 98a20—23; *De generatione animalium* B6, 745b10: 牙齿。

⑧ 参见 *De generatione animalium* B4, 740a21—22; D1, 766a33—34; *De partibus animalium* A5, 645b8—10; *Historia animalium* A4, 489a21—27。

神经 (νεῦρον)<sup>①</sup>，但是它们都拥有一些“类似”的东西，这些东西在各个生物体中发挥相同或相似的功能 (τὸ ἀνάλογον τῆν αἰστῆν ἔχον δύναμιν)。<sup>②</sup>比如说，人有脚，鸟有翅膀而鱼有鳍。<sup>③</sup>脚、翅膀和鳍之所以构成类比，是因为它们在人、鸟和鱼那里承担相同的功能，这些不同的器官使得不同种类的生物都能够进行空间位移。另外，无论在植物种子还是动物胚胎之中都有“热”，它作为最基本的生命原则在种子和胚胎之中把所有必要的生命元素集合起来。11<sup>④</sup> 总结一下就是，类比在生物学中的使用主要指向功能相似，或者是不同生物的不同器官能够完成相同、近似的功能；或者是不同生物有相同的生命原则，如“热”，使得生命体的延续得以可能。

类比在伦理学中的使用非常明显地展示出希腊传统下类比学说的数学背景。仅从名称上看就非常明显，类比被分为两类，分别被称之为“算数类比”(ἀριθμητικὴ ἀναλογία) 12<sup>⑤</sup> 和“几何类比”(ἀναλογία γεωμετρικὴ)<sup>⑥</sup>。首先，亚里士多德根据算数类比将德性定义为多余和不足的中道。普遍来讲，对于任何一个分离的存在者 (ἐν παντὶ διαιρετῶ) 如数字<sup>⑦</sup>；以及连续

① 参见 *De generatione animalium* B3, 737b1—4。

② 参见 *De partibus animalium* A5, 645b8—10; *Historia animalium* A1, 487a1—10; 参考 Rapp (1992: 531—532)。此外，亚里士多德还提到不同生物的知觉功能之间也构成结构相似，比如发声、味觉、嗅觉等。参见：*De anima* B8, 420b5—8; φωνεῖν - καθ' ὁμοιότητα; *De anima* B9, 421a16—18, 421a27—30: γεῦσις, ὄσμη - ἀνάλογον。

③ 参见 *De partibus animalium* A4, 644a21—22; HWP (1971—2001: 216); *De partibus animalium* A5, 645b3—5; *Historia animalium* A1, 486b17—22; Krämer (1968: 297—298)。

④ 参见 *De partibus animalium* A4, 644a23: 性质的相似性; *De generatione animalium* B3, 736b33—737a1: 热。

⑤ 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a35—36; E4, 1131b32—1132a2, 1132a29—30。

⑥ 参见 *Ethica Nicomachea* E3, 1131b12—13。

⑦ 在这个上下文中，分离的存在者指的是数字。数属于量的范畴，而量的范畴根据“可分性和连续性”二分 (τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές)，数即是可分的量 (ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ἀριθμὸς καὶ λόγος)。数的可分性表现在，当10由两个5构成时，它还可以分离为两个5。参见：*Categoriae* 6, 4b20—31

的存在者 (έν παντί συνεχεῖ) 如运动以及人的行为<sup>①</sup>, 他们都有过多、过少和相等三个状态 (πλεῖον - ἔλαττον - ἴσον), 而中间状态也就是多余和不足的中道 (ὑπερβολή - ἔλλειψις - μέσον)<sup>②</sup>。中间状态可以从两个角度来看, 一个是事物本身的中间 (κατ' αὐτὸ πρᾶγμα), 另一个是对我们而言的中道 (πρὸς ἡμᾶς)<sup>③</sup>。“事实上的中间”指的是它事实上与两端的关系相同, 比如 10 个东西多, 2 个东西少, 那么 6 个东西就是事实上的中间状态, 因为 6 比 10 少 4, 比 2 多 4—它与两端之间都相差 4。<sup>④</sup> 这样一种客观的中间状态是通过数字比例推导出来的, 这种算数关系就被称之为“算数类比”。<sup>⑤</sup>

伦理学以特定的灵魂状态 (πάθη) 以及由此产生的行为 (πράξεις) 为研究对象, 而亚里士多德的伦理/德性学说就建立在算数类比的基础之上。在灵魂德性和有德性的行为中也一直存在过度、不足和中道三个状态, 而德性则被定义为两个极端的中间状态, 它不是事实上的中间, 而是在具体情势下适合我们的中道。<sup>⑥</sup> 事实上的中间状态是客观的, 只要标准确定就到处都一样; 但是实践领域的中道不可能对所有人都一样<sup>⑦</sup>, 因为它总是与实践的个人和具体的情境相关联。因此, 根据“算数类比”, 伦理德性最终被定义为过度和不足的中道, 是在具体情境之下对我们而言最合适的

① 连续的东西在这里指的主要是人的实践行为。运动是连续的, 而亚里士多德是在“运动”、“变化”背景下解释人类活动的, 比如造房子、教学、医术等等, 所以在这个意义上, 从运动的连续性可以推出实践活动的连续性。ἡμὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πράξις κίνησις - *Ethica Eudemia* B3, 1220b26—27; 关于运动和活动的关联还可以参见: *Physica* Γ1, 201a9—19。

② 比较 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a26—29; *Ethica Eudemia* B3, 1220b21—22; *Magna Moralia* 1.9 (1) und (2): ὑπερβολή - ἔνδεια。在《大伦理学》中, 亚里士多德用 ἔνδεια 取代 ἔλλειψις 来表示不足, 但总的来说还是 ὑπερβολή - ἔλλειψις 更为常见, 这对概念不仅广泛应用于亚里士多德伦理学中, 在物理学、形而上学的背景下也时常被提及, 亚里士多德常用此对概念特指前苏自然哲学意义上的各种对立关系, 参见: *Metaphysica* H2, 1042b31—35; *Physica* Γ1, 200b28—29。

③ 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a27—28; *Ethica Eudemia* B3, 1220b23。

④ 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a33—34。

⑤ 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a35—36。

⑥ 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106b7, 1106b16—18。

⑦ 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a29—32。

选择。<sup>①</sup> 这个普遍定义适用于所有个别德性，例如四主德：节制、勇敢、智慧和正义。节制是放纵和呆板的中道（σωφροσύνη· ἀκολασία - ἀναισθησία）；勇敢是鲁莽和怯懦的中道（ἀνδρεία· θρασύτης - δειλία）；实践智慧是无所不能和头脑简单的中道（φρόνησις· πανουργία - εἰρήθεια）。<sup>②</sup> 正义作为四主德之首，之所以居于其他德性之上，是因为它不仅关涉个人，更是涉及周围其他人，涉及共同体。<sup>③</sup> 正义作为主体间的德性既存在于人与人之间商品交换活动中，也存在于人们共同的家庭、政治生活中——在经济领域中正义被视为交换公平（τὸ ἴσον）；在政治领域里则体现为法律公正（τὸ νόμιμον）。<sup>④</sup> 随着正义在两个不同领域中出现，相应的也通过两种不同的类比模式被规定。

在自愿和非自愿的经济交换关系中产生出“分配正义”（τὸ διανεμητικὸν δίκαιον）<sup>⑤</sup>，它还是通过“算数类比”被建构起来的。<sup>⑥</sup> 在经济交往中一条很重要的原则就是，对于交换双方既不要过多，也不要过少，而应该按照他应得的份额进行分配。从自愿的交换中会产生经济意义上的过多和过少，即获利和损失：多于其应得的就是“获利”；少于他一

① 参见 *Ethica Nicomachea* B6, 1106a24—26. 伦理学首先关注的不是某一个德性，而是德性的本质和定义（φύσις ἀρετῆς）。关于德性的定义，可以参见如下文本：*Ethica Nicomachea* B6, 1106b36—1107a3, 1107a6—8；*Ethica Eudemia* B3, 1120b34—35, B5, 1222a9—12。

② 参见 *Ethica Eudemia* B3, 1220b37—1221a13. 在《欧台默伦理学》中，亚里士多德列出了一个清单，所有重要的德性都以“过度—不足—中道”的方式展示出来；在《尼各马可伦理学》和《大伦理学》中，只有节制和勇敢作为例子被提及。可参见：*Ethica Nicomachea* B6, 1107a22—25；*Magna Moralia*, 1.9 (1)。

③ 参见 *Ethica Nicomachea* E1, 1129b25—27, 1129b30—33, 1130a2—5, 1130a10—13。

④ 参见 *Ethica Nicomachea* E1, 1129a34—1129b1, E2, 1130b30—1131a3. 《尼各马可伦理学》整个 E 卷都是在讨论“正义”。第一节和第二节是总括，指出正义有两种：分别是（经济交往中的）公平和（政治生活中的）公正。第三节处理政治正义问题；第四节和第五节论述交换正义；第六节通过正义问题进入家庭和城邦的类比。

⑤ 在文本中，分配正义也用另一个概念来表示，即秩序正义（τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον - *Ethica Nicomachea* E4, 1132a18）。在经济交往中时常发生这样的情形，交换的一方多余应得而获暴利，而另一方则蒙受损失。在这种情况下人们就必须求助于正义的化身—法官，而法官则能够以一种公正公平的方式重新分配。由于不公正、无秩序的状态被置入秩序之中，因此交换正义也被称为秩序正义。

⑥ 参见 *Ethica Nicomachea* E4, 1131b25—29, 1131b32—1132a2。

开始有的或应得的，就是“蒙受损失”。<sup>①</sup>“分配正义”或者说“经济秩序正义”指的就是获利和损失的中道。<sup>②</sup>具体说来就是，给蒙受损失的一方多分配一点；给过多获利或获利最多的一方减少一些分配份额。<sup>③</sup>因此，经济交往中的分配正义讲求的是一个公平原则，取获利过多和蒙受损失的中道。

相对于经济意义上的分配正义，对于亚里士多德来说政治正义（τὸ πολιτικὸν δίκαιον）才是最根本的正义（τὸ ἀπλῶς δίκαιον）。<sup>④</sup>而政治正义并不是通过“算数类比”，而是通过“几何类比”（ἀναλογία γεωμετρική）建构起来的。<sup>⑤</sup>看上去这两个名称似乎只是显示出类比的数学本原，因此有些研究者就认为他们只不过是名称上的区别，意义上没有太大差异。<sup>⑥</sup>其实这是两种差别很大的类比模型：从形式上看，算数类比基于“过度—不足—中道”这样一个三重结构，所以它只需要三个类比项，构成三项类比，就好像  $1:2+2:4$ 。几何类比由于建立在几何模型的基础上，即整体对整体的关系类比于部分对部分的关系<sup>⑦</sup>，例如两个大小不同的等边直角三角形，大的是 A，小的是 B，那么则有，A 的面积：B 的面积 + A 直角边的平方：B 直角边的平方。由于几何类比指涉的是比例关系的相同，因此它是四项类比，需要四个类比项（ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν Ζΐς）。<sup>⑧</sup>

政治正义也有不同的类型，但是都是通过“几何类比”建构起来的。<sup>⑨</sup>首先，政治正义不可能到处都一样，因为它不是一个自然的（φυσικόν）、

① 参见 *Ethica Nicomachea* E4, 1132b11—14。

② 参见 *Ethica Nicomachea* E4, 1132a18—19。

③ 参见 *Ethica Nicomachea* E4, 1132b2—6。

④ 参见 *Ethica Nicomachea* E6, 1134a24—26; *Politica* Γ9, 1280a7—25。

⑤ 参见 *Ethica Nicomachea* E3, 1131b12—13。

⑥ 参见 HWP (1971—2001: 216)。

⑦ 参见 *Ethica Nicomachea* E3, 1131b13—15; *De anima* B1, 412b23—25; *Historia animalium* A1, 486a20—21; 参看 Krämer (1968: 297)。

⑧ 参见 *Ethica Nicomachea* E3, 1131a20—22。

⑨ 在《尼各马可伦理学》E3 中，虽然亚里士多德把论述重点已经放在四类比项的几何类比上（1131a18—1131b16）；但他还是稍微提及了一下三类比项的代数类比（1131a10—18）。

有必然性的东西<sup>①</sup>；而是一个律法意义上的（νομικόν）、约定俗成的东西。<sup>②</sup> 而和律法挂钩的正义又总和城邦的政体相关联（δικαίον - νομικόν - πολιτεία）。因为在不同的政体之下，人们把不同的东西视为值得追求的，一个城邦普遍、共同追求的东西就是这个城邦的“正义”和“善”。民主政体追逐自由；寡头制追求财富或高贵的出身；最佳政体追求德性或者法律；僭主制下追逐监视和控制。<sup>③</sup> 不同的政体下人们追求不同的正义，自由、财富与出身、德性与律法，监视与控制—这些本质完全不同的东西只有通过类比才能够被统称之为“正义”。

人不仅生而就是城邦的动物，更是家庭的动物，因为男人和女人根据自然本性就是要组成家庭，繁衍后代。<sup>④</sup> 换句话说，人生而就是群居的动物，因为人类按照其本性一定会选择在共同体中生活，而这共同体大则是城邦，小则就是家庭。亚里士多德认为，所有共同体中的正义（τὸ δίκαιον ἐν τισι κοινωνοῖς）<sup>⑤</sup>都结构相似（δικαίονκαθ’ ὁμοιότητα）<sup>⑥</sup>，因此从城邦正义可以推出家庭正义。如果说城邦正义（τὸ πολιτικὸν δίκαιον）<sup>⑦</sup>建立在统治者和被统治者之间的和谐关系之上<sup>⑧</sup>，那么根据类比，家庭正义（τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον）<sup>⑨</sup>指的就是丈夫与妻子在家庭中的和谐关系。同样的（ὁμόλως），主人的正义（τὸ δεσποτικὸν δίκαιον）就在于对奴隶的统治；而父亲的正义（τὸ πατρικὸν δίκαιον）就在于对儿子的管理与教导。<sup>⑩</sup> 由于在各种不同的共同体中都有一个合自然的统治与被

① 柏拉图将自然与偶然等同（参见：*Platon Nomoi* X, 889b1—c6），因此物理世界、自然界的存在者以及运动变化都不是理论哲学的研究对象；而亚里士多德之所以能够为物理学奠基，使得其成为一门独立的学科，首要的就是要赋予自然以必然性，这种必然性首先表现在自然生成的合目的性，即人只能生人，具体论证可参见：*Physica* B9。

② 参见 *Ethica Nicomachea* E7, 1134b18—24, 1134a3—5。

③ 参见 *Ethica Nicomachea* E3, 1131a27—29; *Ars Rethorica* A8, 1366a4—6。

④ 参见 *Ethica Eudemia* H10, 1242a22—26; *Politica* A2, 1252a26—28。

⑤ 参见 *Ethica Eudemia* H10, 1242a21, 1242a26—28; καὶ κοινωνία τοῖνυ νκαὶ δίκαιόν τι。

⑥ 参见 *Ethica Nicomachea* E6, 1134a28—30; E11, 1138b5—8。

⑦ 参见 *Ethica Nicomachea* E6, 1134a24—26。

⑧ 参见 *Politica* Γ4, 1277a25—27; Γ13, 1283b42—1284a3。

⑨ 参见 *Ethica Nicomachea* E6, 1134b15—17。

⑩ 参见 *Ethica Nicomachea* E6, 1134b8—9。

统治的关系 (ἐπεφύκει νόμος [...] ἰούτης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι)<sup>①</sup>，因此统治者—被统治者，丈夫—妻子，主人—奴隶，父亲—儿子这几组关系之间结构相似，构成类比<sup>②</sup>。

下面我们可以总结一下：在生物学中类比表示的是不同种类生物之间器官功能的相似性。在伦理学中，算数类比奠定了亚里士多德整个德性学说的基础；而几何类比则展示了不同共同体中的正义结构相似，从而导致家庭和城邦也构成类比。在我们讨论过类比在生物学、伦理学—政治学中的意涵之后，下面我们就将进入类比的形而上学使用。从模式上来讲形而上学中的类比都是几何类比，其基本结构如下：

τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ · ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν-ἐλαχίστοις. [...] ἔσται ἄρα ὡς ὁ α ὀρος πρὸς τὸν β, οὕτως ὁ γ πρὸς τὸν δ [...] - *Ethica Nicomachea* E3, 1131a30—32, 1131b5—6<sup>③</sup>

类比不仅仅适用于单子般抽象的数字，而且适用于普遍的数学关系。换句话说，只要有数数、度量以及比较的地方，都可以使用类比。<sup>④</sup> 由于类比指涉的是关系相同，因此它要求至少有四个类比项。a 怎么对 b，c 就怎么对 d。<sup>⑤</sup> 除了基本结构以外，类比还有以下两种表现表现形式：

Τὴν δὲ ὁμοιότητα σκεπτέον ἐπὶ τε τὰν ἐν ἐτέροις γένεσιν,

① 参见：*Ethica Nicomachea* E6, 1134b13—15。

② 参见：*Ethica Eudemia* H3, 1238b19—25；H10, 1242a28—36。

③ 关于亚里士多德“几何类比”的基本结构还可参考如下文本：*De anima* Γ7, 431a20—431b1；*Magna Moralia*, 1193b37；*Poetica* 21, 1457b16—25；*De Caelo* A7, 275a28—275b2；Δ2, 309b8—12。

④ 参见 HWP (1971—2001: 216)。

⑤ 在这个文本位置 (1131a32—1131b3)，亚里士多德解释了为什么四项类比比三项类比更根本。因为类比的基本结构要求四个对比项：A：B + C；D；三项类比不过是把同一个中间项用了两遍：A：B + B；C - 这一个结构具体到德性的定义中就是：过度 A 与中道 B 的关系也就是中道 B 与不足 C 的关系。从结构上来，三项类比预设了四项类比，因此后者更为根本，在此基础上亚里士多德得出结论：类比至少需要四个类比项 (τέτταρα ἔσται τὰ ἀνάλογα — 1131b3)。关于这个问题还可以参考：*Ethica Nicomachea* B6, 1106a26—28，*Ethica Eudemia* B3, 1220b21—23。

ὡς ἔτερον πρὸς ἕτερόν τι, οὕτως ἄλλος πρὸς ἄλλο, οἷον ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, οὕτως αἰσθησις πρὸς αἰσθητόν, καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρῳ τινί, οὕτως ἄλλος ἐν ἄλλῳ, οἷον ὡς ἄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, καὶ ὡς γαλήνη ἐν θαλάσσει, νηνεμία ἐν ἀέρι. — *Topica* A17, 108a7—12

我们必须在不同的生成/变化结构中寻找相似性：一种形式就是 A 指向 B 就好像 C 指向 D，例如知识指向知识对象就好像感觉/感官指向被感知对象<sup>①</sup>；另一种形式就是 A 在 B 之中就好像 C 在 D 之中，比如视力在眼睛之中就好像理性在灵魂之中<sup>②</sup>，平静在海面之上就好像静止的（风帆）在空气之中<sup>③</sup>。根据引文，结构相似性（ὁμοιότητα）亦即类比（κατ’ ἀναλογίαν）<sup>④</sup>有两种表现形式：一种是一个东西指向另外一个东西（ἄλλος πρὸς ἄλλο）；另一种是一个东西在另一个东西之中（ἄλλος ἐν ἄλλῳ）。从上面的例子来看，似乎前一个（πρὸς τι）偏重认识活动；后一个（ἐν τινι）侧重表述存在关系。亚里士多德在《范畴篇》中确实把灵魂中所有的认识能力都解释为关系范畴，因为所有的认识活动，感知（αἰσθήσις）、想象（φαντασία）、理智（διανοία）甚至人的理性（ἀνθρώπινος νοῦς）都必须指向相应的对象（πρὸς τι），而不存在于其中（ἐν τινι）。<sup>⑤</sup> 因此与认知相关的类比只能用 πρὸς τι 来表示。在本体论的语境下，在谈到“现实”这个概念的类比结构时，亚里士多德虽然也还是区分了这两种形式（λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πᾶντα ὁμοίως ἀλλ’ ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ’ ἐντῷδε ἢ πρὸς τόδε）；但是本质上没有什么区别。也就是说，本体论意义上的结构相似、关系一致

① 类似的表达还可参见：*De anima*, G4, 429a16—18。

② 相近的例子还可参见：*Ethica Nicomachea* A6, 1096b28—29。

③ 相近的例子还可参见：*Metaphysica* H2, 1043a22—26。

④ 这里有非常明显的文本证据表明，亚里士多德在相同的意义上使用“结构相似”和“类比”两个概念：在同样的例子下，上面引文 *Topica* 里用的是 ὁμοιότητα；*Ethica Nicomachea*（A6, 1096b28—29）里用的是 ἀναλογία - ἡμᾶλλονκατ’ ἀναλογίαν；ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὲ ἐν ἄλλῳ。

⑤ 在《范畴篇》中，亚里士多德将灵魂的认识能力都归于关系范畴（πρὸς τι）。可参见：*Categoriae* 7, 6b2—3；*Metaphysica* Λ9, 1074b35—36。

既可以用  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$  也可以用  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\upsilon\iota$  来描述。<sup>①</sup>

在澄清了类比的结构和表现形式之后，我们来关注它内容上到底对理论建构做出了怎样的贡献。亚里士多德在哲学史上一个很大的贡献就是把各个单个学科，如数学、物理学、逻辑学、伦理学、政治学、生物学等等彼此区分开来，并为其奠基。这样的奠基之所以可能，必须依据一个共同的原则，这个原则就是类比。换句话说，各个分支学科研究对象虽然各不相同，但它们拥有相同的结构。形而上学以“存在者作为存在者”为研究对象，即将存在者作为一个整体来把握，这个整体就是存在者的本原，因为只有本原才能使存在者作为一个整体被生成。<sup>②</sup> 与此相对，数学不以存在者整体为对象，而只关注它数量上的规定性。而“数量”这个范畴根据“分离性—连续性”的不同又可以二分，即分离的数 ( $\delta\iota\alpha\rho\acute{\epsilon}\tau\omicron\nu\ \cdot\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\nu$ ) 和连续的量 ( $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\varsigma\ \cdot\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ )。<sup>③</sup> 伴随着这个区分数学被分为算数和几何两个分支学科。就研究对象而言，算数研究的不单是数字，而是数字的特性；几何研究的不单是线、面，而是其形状。<sup>④</sup> 具体来讲，算数关注自然数的奇偶，即面对一个自然数，首先看它是奇数还是偶数。<sup>⑤</sup> 几何学关注的则是一条线是直的还是弯的；一个面是平的还是凸凹的。<sup>⑥</sup> 虽然算数和几何的研究对象各不相同，但研究对象在结构上相似，即都关注一类事物固有的相反性质 ( $passio\ per\ se\ disiuncta$ )。类比结构表现为：奇数在数字中就犹如直在线中，平在面上。<sup>⑦</sup>

① 参见：*Metaphysica* Θ6, 1048b6—8。在这个地方，虽然类比的两种形式都出现了，但是从紧接着的例子就可以很明显地看出， $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$  也是在本体论意义上使用的： $\tau\acute{\alpha}\mu\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omega}\varsigma\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \pi\rho\delta\varsigma\ \delta\acute{\iota}\nu\alpha\mu\iota\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \delta\prime\ \acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota\nu\alpha\ \acute{\iota}\lambda\lambda\eta\nu$  - *Metaphysica* Θ6, 1048b8—9，运动/实现对能力的关系就好像是实体对质料的关系。表示本体论意义上的结构相似，在有些位置只出现  $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$  -  $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\tau\ \acute{\alpha}\ \nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\omicron\sigma\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\ \lambda\lambda\omicron$  - *Metaphysica* Δ6, 1016b34—35)；在有些位置只出现  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\upsilon\iota$  -  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$  - *Metaphysica* Λ4, 1070b26—27)。因此，在本体论意义上表示存在者自身的结构相似， $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$  和  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\upsilon\iota$  这两个结构/表达可以互换的。

② 参见：*Metaphysica* Γ1, 1003a21—32；E4, 1028a2—4。

③ 关于“量”的范畴再次二分，可参见：*Categoriae* 6, 4b20—25。

④ 参见：*Arts Rhetorica* A2, 1355b29—30；*Analytica Posterioria* A10, 76a40—76b2。

⑤ 参见：*Analytica Posterioria* A4, 73b20—21。

⑥ 参见：*Analytica Posterioria* A4, 73b18—20。

⑦ 参见：*Metaphysica* N6, 1093b19—20。

同样的结构不仅仅限于量的范畴，也同样扩展到质的范畴，如数有奇偶，线有弯直，面有黑白<sup>①</sup>，身体有健康和不健康；还扩展到运动的范畴<sup>②</sup>，即自然物可动可静。算数、几何、天文学、物理学以及医学之所以能够相互区分开来，就是因为研究对象各不相同（τὸ μὲν ἴδια ἐκάστης ἐπιστήμης）<sup>③</sup>；但不同对象之间构成结构相似（τὰ δὲ κοινά, κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν）<sup>④</sup>。各个分支学科研究对象的类比统一性体现在，它们都以作为基础的个别事物（自然物、天体、身体）或者一类对象（数字、图形）所固有的相反性质为研究对象：算数研究数的奇偶；几何研究线的弯直；物理学研究自然物的运动与静止；天文学观测天体运动的不同位置；医学关注身体的疾病与健康。

单个科学之间的类比统一性不仅涉及研究对象，还涉及方法。单个自然科学，数学、物理学以及医学等除研究对象结构相似外还具有方法论上的一致性。所有的分支科学不像形而上学追本溯源，一直追问理论前提；它们遵循的是“三段论”（συλλογισμός）式的推论模式：一开始要确立一个普遍公认的前提/公理，然后从中推出一个个具体的结论。因此，所有的分支科学被统称为“推论科学”（ἐπιστήμη ἀποδεικτική）。<sup>⑤</sup>亚里士多德正是根据研究对象的结构相似以及方法上的一致性，从统一原则出发构建出多门相互独立的“推论科学”。

类比在形而上学中的另一个使用就是构建概念的统一性，或者说构建统一概念。亚里士多德整个形而上学研究是从“存在区分”开始的，首先区分个别实体和范畴（ὑποκείμενον - κατηγορία），他们在语言中分别对应于主词和谓词（ὄνομα - ῥῆμα）；然后在范畴内部再次二分，一方面是

① 参见：*Metaphysica* N6, 1093b20—21。

② 事实上，在亚里士多德的范畴表里没有运动这个范畴。由于作用和承受（ποιεῖν - πάσχειν）是所有运动、变化、人类活动的基本构成因素，因此范畴表中的作用和承受共同构成运动范畴。只有一个例外，就是不被作用的作用者扬弃了质料，扬弃了被动性，是绝对主动的自我实现。

③ 参见：*Analytica Posteriora* A10, 76a38。

④ 参见：*Analytica Posteriora* A10, 76a38—39；*Ars Rhetorica* A2, 1355b28—31。

⑤ 参见：*Metaphysica* B2, 997a5—11, 997a18—22；*Analytica Posteriora* A1, 71b18—23；A6, 74b5—12。

本质范畴，即实体范畴—表达出个别实体/主语的本质，例如苏格拉底是人，人就是实体范畴；另一方面是偶性范畴—表达个别实体身上偶然出现的性质，偶性又分为九大类：量、质、关系、时间、地点、作用、承受、状态和属性。事实上，无论是本质实体还是偶性都存在于个别实体之上；这一事实在语言/逻辑中的对应就是，十类范畴总是以谓词的方式出现，谓述主语：苏格拉底是人（实体范畴— οὐσία）；苏格拉底很矮（量— ποσόν）；苏格拉底很聪明（质— ποίον）；苏格拉底是柏拉图的老师（关系— πρὸς τι）；苏格拉底白天在广场上与人论辩（时间和地点— πότε - ποῦ）；苏格拉底安慰众人（作用— ποιεῖν）；苏格拉底被审判（承受— πάσχειν）；苏格拉底躺着（状态— κείσθαι）；苏格拉底很有德性（属性— ἔχειν）。当亚里士多德区分十个范畴，即从存在的多义性出发（τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς）来进行理论建构时，首要的问题是这十种言说方式共同点在哪里（πρὸν ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν）<sup>①</sup>？本质实体、量、质、关系、时间、地点、动作以及状态各不相同，它们在什么意义上能够被统称为“存在”？又比如健康（ὑγιεία）、医术（ἰατρικὴ）以及善/好（ἀγαθόν）这些概念如何能够跨越不同的范畴，指称完全不同的存在者？——正因为范畴之间结构相似、构成类比，最终使得不同的存在者能够用同一个概念来指称。我们之所以能够说散步和脸色红润是健康，那是因为散步产生了健康（ποιεῖν：作用的范畴）；而脸色红润是健康的表现（ποίον：质的范畴）。<sup>②</sup> 医生、治疗以及治好了的病人和“医术”相关，那是因为医生不仅拥有医术（ἔχειν），还能用来真正治疗患者（ποιεῖν）；被治疗好的病人是医疗技术所制成的成品，也就是健康这个本质属性在一个具体人身上的实现（ἔργον - οὐσία）。<sup>③</sup> “

“善/好”这个概念最明显的展现出同一个概念跨范畴指称不同的存在者。像存在一样，好也在多重意义上被言说（πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ

① 参见：Metaphysica Γ2, 1003a33—34, 1003b5—6。

② 参见：Metaphysica Γ2, 1003a34—1003b1; Topica A 15, 107b6—12。

③ 参见：Metaphysica Γ2, 1003b1—3。

ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἄγαθον)。<sup>①</sup>但由范畴差异引起的多义性<sup>②</sup>并不影响不同的存在者用同一个概念，即都用“好”来表示。<sup>③</sup>我们称如下东西为好：精神和神在实体中为好；在质的意义上德性是好；在量的意义上适度是好；在关系中 useful 是好；在时间上适当的时机是好；舒适的居住地是位置上的好；教学相长是行为上的好等等。<sup>④</sup>在事实层面，神/精神、德性/正义、适度、有用性、时机、居住地以及主动—被动的活动各不相同，但它们都被称之为“好”。

οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν.

ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις.  
ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν,  
ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψεις, ἐν ψυχῇ νοῦς,  
καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. — *Ethica Nicomachea* A6, 1096b25—29

“善/好”不是通过一个共同的理念所构建出来的普遍的东西，因为善/好不是到处都一样，也不是偶然的被统称为“好”；概念的统一性来源于结构的相似性。说得更清楚一点，所有这些本质不同的东西之所以都被称之为“好”，不是因为它们分享了同一个理念（即被归于同一个抽象概念），而是因为它们在不同领域内分享了同一个结构（ἐν τινι）——医术中健康是好；军事、战争中胜利是好；居家中房子是好<sup>⑤</sup>；身体中视力是好；灵魂中理性是好。视力和理性在不同领域内功能相近，视力在身体之中发挥的功能就如同理性在灵魂中一样：视力给人以感官的光明；理性赋予思维光亮。由于不同的存在者在不同的领域中功能相近、结构相似

① 参见：*Ethica Eudemia* A8, 1217b25—26; *Ethica Nicomachea* A6, 1096a19—20, 1096a23—24。

② 参见：*Ethica Eudemia* A8, 1217b26—29, *Ethica Nicomachea* A6, 1096a19—20。

③ 参见：*Ethica Eudemia* A8, 1217b29—30。

④ 参见：*Ethica Nicomachea* A6, 1096a24—27; *Ethica Eudemia* A8, 1217b30—33; *Topica* A15, 107a3—12。在《尼

各马可伦理学》中，亚里士多德将“质的意义上的好”称之为“德性”；而在《欧台默伦理学》中将其称之为“正义”。这二者之所以可以做概念转换，是因为亚里士多德认为，正义不是德性的一部分，即不是单个德性，而可以代表德性整体；相对应的不正义也不是某个单个的恶，而是根本上的恶。参见：*Ethica Nicomachea* E1, 1130a8—10, 1129b27—30。

⑤ 参见：*Ethica Nicomachea* A7, 1097a19—22。

(κατ' ἀναλογίαν), 使得它们能够被同一个概念把握 (τῷ αὐτῷ ἐνὸς εἶναι), 并且最终指向它 (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν)。<sup>①</sup>

“类比的善” (ἄγαθον κατ' ἀναλογίαν) 是亚里士多德反对柏拉图“理念的善” (ἄγαθον κατὰ μίαν ἰδέαν) 而提出的观点。这其实是亚里士多德形而上学基础理论在伦理学中的一个映射：正如亚里士多德在形而上学中以存在的多义性反对柏拉图最高的种“一”和“存在”一样；在伦理学中以善的多义性反对通过层层抽象而得到的最高的“善的理念”。亚里士多德认为，善在种类上、数量上的都不是“一”；而根据十范畴分为十类——虽然有十种不同的善，但它们都还是“善”。概念的统一性不是通过逻辑抽象，而是依据事物本身的结构相似建立起来。

概念的统一性问题不仅涉及同一个高级概念，如存在、善跨范畴的使用，还涉及到亚里士多德的本原概念跨领域的使用。“质料—形式”以及“能力—实现（潜在—现实）”这两对概念正是通过类比，通过结构相似来指涉不同的存在者。在对四本原的研究中，亚里士多德事实上是把“事态”和“个别实体”进行比较。所谓“事态” (πρᾶγμα) 指的是偶性依附于个别实体的状态，比如“懂音乐的苏格拉底”一对应的是偶性谓述

① 从这段引文可以非常明显的看出亚里士多德是在相同的意义上使用“从一而来”“指向一”和“类比”这三个概念，它们共同指向共同的结构或者功能相似。但关于这三个概念的用法其实有很多不同的解释和说法。希腊学家，如 Alexander 和 Asclepius 根据《尼各马可伦理学》中的文本证据 (A6, 1096b27—29; B6, 1106b21—23)，认为“从一而来” (ἀφ' ἐνός) 和“指向一” (πρὸς ἓν) 是在同一个意义上使用的；但他们都没有把“指向一”和“类比”等同。而 Prophyrius 和 Simplicius 则明确指出“指向一”和“类比”是不同的，由于 Simplicius 这部分的叙述几乎就是 Prophyrius 原文引用，所以我们下面重点说下 Prophyrius 的看法。首先，Prophyrius 认为，有两种“同名异义”的方式：一种是两个不同的东西非常偶然的叫同一个名字 (ὁμωνύμων ἀπὸ τυχήs - *Ethica Nicomachea* A6, 1096b26—27; *Ethica Eudemia* H2, 1236b23—26)；另一种是带有一定必然性的同名异义 (ὁμωνύμων ἀπὸ διανοίας)，这底下又分三类：a. 两个东西根据某种相似性 (καθ' ὁμοιότητα) 而被一个共同的概念指称，如画的人和真人都叫“人”；b. 根据类比 (ἐκ τῆs ἀναλογίας) —特指结构相似：如点在线中就如同线在面中、面在体里；c. 根据“从一而来—回溯到一” (ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν)。参见：Prophyrii *In Categoriarum*, S. 65, 8r: 18—S. 67, 9v: 32; Simplicii *In Categoriarum*, S. 31, 7v: 22—S. 32, 8r: 19。阿奎那很有可能是第一个明确的将“指向一”和“类比”等同的人。与此观点相对的，现代研究者如 Montagnes (1963: 21) 认为亚里士多德从没有把“指向一”在类比的意义上使用。

(ὁμωνύμως), 即“苏格拉底是懂音乐的”<sup>①</sup>; 个别实体就是苏格拉底自己 (τόδε τι), 但自然物自带本质属性, 只要苏格拉底站在这里, 他就是人, 也就是有理性的动物——所以个别实体对应的是本质谓述 (συνωνύμως), 即“苏格拉底是人”<sup>②</sup>。另外, 事态是会变动的, 懂音乐的苏格拉底是由不懂音乐的苏格拉底变化而来, 因此事态对应偶性变化, 而亚里士多德把量、质、位置上的偶性变化统称为“运动”(κίνησις); 个别实体不是变化而来的, 而是本质实体在个体上的实现, 比如人这个类具体到苏格拉底身上, 所以个体对应的是本质上的变化, 即生成 (γένεσις)。总结一下, 事态和个别实体各自有一个“存在—逻辑—变化”的三重对应关系 (ὄν - λόγος - μεταβολή): 一方面事态—偶性谓述—偶性变化/运动之间结构相似, 构成类比 (πρᾶγμα - ὁμωνύμως - κίνησις); 另一方面个别实体—本质谓述—本质变化/生成之间构成类比 (τόδε τι - συνωνύμως - γένεσις)。根据类比, 事态和个别事物的关系既可以在逻辑层面以“偶性谓述—本质谓述”的方式出现, 也可以以“运动—生成”的关系出现。由于四本原学说追问的是事态变化/事物运动和个体生成的原因, 因此亚里士多德将事态和个体的关系问题转化为运动和生成的关系问题。由此, 我们明确整个研

- ① 亚里士多德用多个不同的术语表述“偶性谓述”, 其实最常用的表达是: κατὰσυμβεβηκόσλέγεται (per accidens dicitur) - *Metaphysica* Γ4, 1007a32—1007b18; *Topica* A5, 102b4—26; *Physica* A3, 186b18—23; B3, 195b1—3; *Metaphysica* Δ7, 1017a7—22; Δ6, 1015b16—36. 这里选取的是《范畴篇》里的术语: ὁμωνύμως (aequivoce) - *Categoriae* 1, 1a1—6. 其实《范畴篇》里直接提及的只是名词形式: ὁμώνυμα —表示个别事物和概念(名称)、定义之间的关系; 但当表述谓述关系时, 同一个词根的词以副词形式出现, 参见: *Metaphysica* Γ2, 1003a33—34; Z4, 1030a34—1030b3. “偶性谓述”顾名思义, 即谓词所表述的是一个偶性, 可变化、可替代, 比如“苏格拉底是白的”, 当然苏格拉底也可以不白。
- ② 对应的, 亚里士多德也用多个不同的术语表述“本质谓述”, 最常用的表述是: κατὰ αὐτό λέγεται (per se dicitur) - *Metaphysica* Δ7, 1017a7—8; 1017a22—30; Δ6, 1015b16—17. 这里取的也是《范畴篇》里的术语: συνωνύμως (univoce) - *Categoriae* 1, 1a6—12. 在这个上下文中, 《范畴篇》里直接提及的也只是名词形式: συνώνυμα —表示个别事物与其概念、定义的符合; 当表述谓述关系时, 同一个词根的词汇也以副词形式出现, 表示 εἶδος, γένος, διαφορᾶ对个体的本质谓述, 参见: *Categoriae* 5, 3a33—34; 3b7—9. 所谓“本质谓述”指的就是谓词所表述的就是主语的本质, 谓词所表示的本质和主词代表的个体不可分割, 比如“苏格拉底是人”这句话就是本质谓述, 因为“人”表述出苏格拉底的本质, 不可被区分、被替代。本质谓述和偶性谓述的区别简而言之就是: 苏格拉底可以是不白, 但不能不是人。

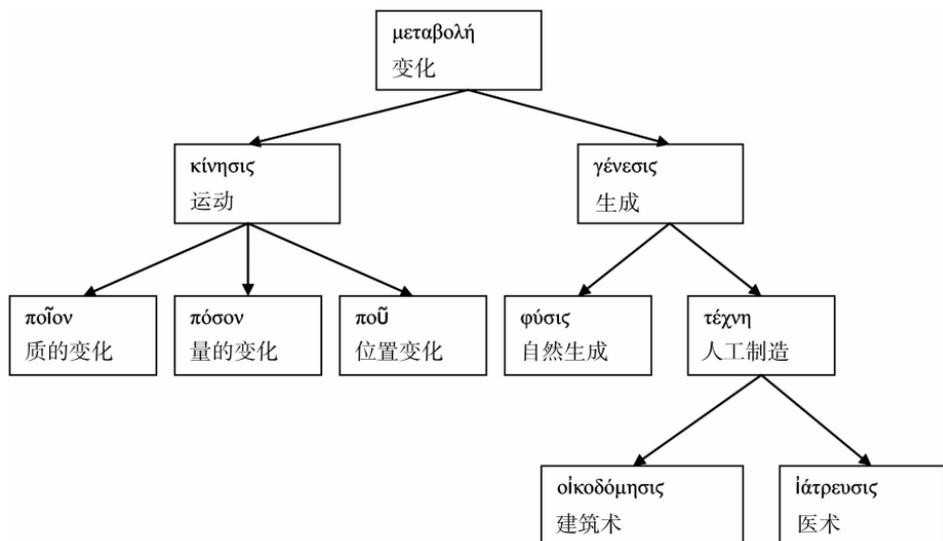
究追问的是：运动的原因和生成的本原是相同的还是相异的。<sup>①</sup> 对于这个问题，亚里士多德给出了如下答案：虽然运动和生成是不同类别的东西，但是他们分有相同的结构，即“四因”<sup>②</sup>。

正因为运动和生成构成类比，它们才能够被另一个高级概念“变化”所概括。整个体系从上往下看其实是这样的：根据“二分法”（κατὰ τὴν διαίρεσιν）最高概念“变化”首先分成两类，一类是偶性的变化，一类是本质的变化。然后，一方面偶性的变化又可以分成三类，按照量、质、位置的不同，可以分为量的变化（苏格拉底：50 公斤→60 公斤）、质的变化（苏格拉底：不懂音乐→懂音乐）以及位移（苏格拉底：家里→市场）。另一方面具有必然性的生成根据动力因的不同分成两类<sup>③</sup>：一类是工艺制造，动力因是人/工匠；另一类是自然物的生成，动力因不在人，在生物自身之中。最后，在每一类的运动和生成内部还可以再往下分类，比如在人工制造/技艺内部还是可以分出造房子的技艺和医疗的技艺。整个框架可参见下面的图表：

① 我们分析的这段文本，原文中的表述是这样的（*Metaphysica* A4, 1070a33—35）：ἀπορήσει γὰρ ἂν τις πρότερον ἕτεροι ἢ αἱ ταῦτα ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρὸς τι, καὶ καθ' ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως——看上去是在探讨本质实体（οὐσία）和偶性（由于偶性总是依附于个别实体，所以在用关系范畴 πρὸς τι 统称九个偶性范畴，相似的用法参考 *Ethica Nicomachea* A6, 1096a20—22）的本原和元素是相异的还是相同的。当我们谈到本原和元素时，自然涉及变化的问题，因为只有运动才追问原因，生成才追问本原。但是不管是本质实体还是偶性范畴自身都不可能生成；能够生成的只是本质实体具体到某个个体之上，或者偶性在个体中变动。因此，在本原学说的背景下，亚里士多德追问不是本质实体和偶性（οὐσία2 - πρὸς τι）；而是个体生成（也即本质的具体化：γένεσις· οὐσία2→οὐσία1, τὸδε τι）和偶性变动（κίνησις· πρὸς τι→πράγμα）的原因、因素是否相同，在什么意义上相同或相异。对生成本原和运动原因的追问是《形而上学》L 卷第 4、第 5 节共同的主题，只不过在第 4 节中用“四因”表示生成和运动的类比统一性；在第 5 节中则引入“能力—实现”（潜在—现实）这对概念。

② 亚里士多德在《物理学》和《形而上学》中都提到两个版本的“四因说”：一个就是下文要分析的“质料、形式、缺乏、动力因”这四因，涉及的文本是《形而上学》A 卷第 4、5 节，对应的《物理学》的文本是 A 卷第 7、8 节；另一版本就是比较熟知的“质料因、形式因、动力因、目的因”，《形而上学》A 卷，《物理学》B1—3 节讲的是这个版本的四因。不管哪个版本，这四个概念都是通过类比建立起来的；至于两个版本四因说的差别以及产生差别的原因，篇幅所限没有办法在这篇文章里展开。

③ 亚里士多德在《物理学》B4—6 谈到两大类四种动力因：两种有必然性的动力因：τέχνηκαὶ φύσις；两种具有偶然性的动力因：τύχηκαὶ αὐτόματον。



如果说四因作为类比结构展示出不同种类变化的共通性，那么这一结构将贯穿上述整个分类系统的树形结构。因为类比统一性或者跨越范畴，或者跨越不同种类的变化与存在，在亚里士多德那里是最高意义上的普遍性。<sup>①</sup> 下面我们将从运动和生成的类比讲起；然后进入质的变化、量的变化、位移、人工制造以及自然生成的结构相似性；最后关注同一类别下，比如人工制造之下建筑术和医术之间的类比关系。最终我们将看到，由于所有的变动和行为都分有相同的四因结构，所以指涉本原的对概念，如“质料—形式”“能力—实现（潜在—现实）”才能在保持概念一致性的基础上运用到领域不同、本质相异的存在者之上。

首先，事态和个体是两类不同的东西，即懂音乐的苏格拉底和作为人

① 在哲学词典，即《形而上学》Δ卷中（*Metaphysica* Δ6, 1016b31—35）亚里士多德区分了四种不同的“统一性”：数上的一致（ἔνκατ’ ἀριθμῶν）、类上的一致（ἔνκατ’ εἶδος）、种上的一致（ἔνκατὰ γένος）以及类比上的一致（ἔνκατ’ ἀναλογίαν）。类比统一性之所以是最高意义上的普遍性，因为它的普遍性程度高于“种”，即范畴，即结构一致可以贯穿不同的范畴。参见：*Metaphysica* Δ6, 1016b35—1017a3；*Theophrast, Metaphysica* 9a4—9：Ταῦτῶ δ’ ἐπιστάμεθα καὶ οὐσίᾳ καὶ ἀριθμῶ καὶ εἶδει καὶ γένει καὶ ἀναλογίᾳ καὶ εἰρήρα παρὰ ταῦτα διαίρεσις· διὰ πλείστου δὲ τῷ κατ’ ἀναλογίαν, ὡς ἂν ἀπέχοντος πλείστου, τὰ μὲν δι’ ἡμᾶς αὐτοῖς, τὰ δὲ διὰ τὸ ὑποκείμενον, τὰ δὲ διὰ τᾶμφο—我们认识到，在“相同”之中，有实在—数字上的相同、类上的、种上的以及类比上的相同，… 而类比统一性是普遍性最高的，因为它包含的最多；参看 Krämer (1968: 300, 第 26 个注释)。

的苏格拉底是不同的；而运动和生成也是两类不同的变化，如从不懂音乐到懂音乐和一个个体人的生成显然是不同的（καθ' ἕκαστον γένος - ἕτερον）。<sup>①</sup>然而事态与个体、偶性变化与本质生成之间却有结构相似，构成类比统一性（καθόλου - ταύτακατ' ἀναλογία）。<sup>②</sup>因为事态的变化和个体的生成都有“四因”的结构——其中不仅包括三个内在原因，即质料、形式和缺乏（αἴτια ἐνυπάρχοντα - ὕλη, εἶδος, στέρησις）；而且包括一个外在原因，即动力因（αἴτιον ἐκτὸς - κινουῖν）。<sup>③</sup>事态中的偶性变动和个体的生成都需要四个原因（αἰτίαι τέτταρες），其中三个涉及生成变化的元素（τρία στοιχεῖα），一个涉及生成变化的动力（ἀρχὴ κινήσεως）。<sup>④</sup>根据运动和生成的类比，四因既是运动的四个原因（αἴτιον, Ursache）也是生成的四个本原（ἀρχή, Prinzip）。接下来我们以造房子和质的变化为例来阐明生成和变化的类比结构。一方面在造房子这个生成活动中，房子的模型是形式；模型还未实现就是形式的缺乏；建筑材料是质料；而建筑工人就是动力因。<sup>⑤</sup>另一方面，在质的变化中，光亮、白色和温暖都可以被视为形式；相对的昏暗、黑色和寒冷就是缺乏；在相应的结构中承载光线的空气、承载颜色的平面以及承载冷热的身体就是质料；动力因或者是自然力（使得空气或明或暗）或者是人力（使身体或热或凉）。<sup>⑥</sup>

① 亚里士多德用如下论证证明事态和个体的不同。事态是偶性在个体事物上的实现；而个体则是本质属性的具体化。一方面，九个偶性范畴和一个本质范畴，十范畴共同构成了亚里士多德意义上“最高的种”，它们之上没有共同的高等概念（参见：*Metaphysica* A4, 1070a35—1070b2）。另一方面，事态的构成元素和个体的构成元素事实上不同，概念上相互之间也推不出来（参见：*Metaphysica* A4, 1070b3—4）。因为事态由偶性和个体构成，个别事物由形式和质料构成—偶性不同于本质形式，个体不同于质料。详细的论证可参见：*Metaphysica* A4, 1070a33—1070b10；结论可参考：*Metaphysica* A4, 1070b19—21；A5, 1071a29—33。

② 参见：*Metaphysica* A4, 1070a31—33, 1070b15—19；A5, 1071a24—27, 1071a29—35。

③ 参见：*Metaphysica* A4, 1070b22—23；Δ1, 1013a19—20。

④ 参见：*Metaphysica* A4, 1070b23—26。

⑤ 参见：*Metaphysica* A4, 1070b28—29。

⑥ 以上例子的文本位置：光亮—黑暗—空气：*Metaphysica* A4, 1070b21；白色—黑色—平面：A4, 1070b20—21；冷—热—身体：A4, 1070b10—15。这里没有涉及变化的动力因，而是谈到变化的结果：血肉、骨骼或者身体的其他部分通过调和热与凉，从而达到的和谐状态就是健康（A4, 1070b14—15）；白天是通过空气和光亮混合而出现，黑夜则是空气和黑暗共同作用的结果（A4, 1070b21）。

除了质料、形式、缺乏、动力因这四因结构以外，运动和生成的类比还可以通过另一种方式 (ἄλλον τρόπον)，或者说通过另外一对概念表现出来，即“能力—实现” (δύναμις - ἐνέργεια)。“能力—实现”这对概念比“质料—形式”更为根本，因为质料、形式、缺乏最终要通过能力和实现来规定。<sup>①</sup>之所以会如此，是因为这对概念不仅能指涉存在者本身 (esse) —能力与实现 (δύναμις - ἐνέργεια)；还能够表示不同的存在状态 (modi essendi) —潜在与现实 (δυνάμει - ἐνεργείᾳ)。一方面能力是所有运动、变化的基础，但能力分为主动的和被动的两种，比如质料就只具有被动的能力：能够被塑造成一定的形式；而动力因则具有主动的能力：比如工匠能够主动制造东西，主动的赋予质料以形式。<sup>②</sup>另一方面形式有两种存在方式，形式可以潜在的存在—当赫尔墨斯还没有被雕塑出来的时候，形象仅仅是潜在于质料之中；形式当然也可以现实的存在：在一个雕好的塑像中，赫尔墨斯的形象现实存在着。根据上面所述，我们得到两组四个元素，即主动的能力—被动的能力，以及潜在的形式—现实的形式——按照“交叉分类法” (κατὰ τὴν χιαστήν)<sup>③</sup>，就得到如下的结果：

|                   |                             |                              |
|-------------------|-----------------------------|------------------------------|
|                   | 主动的能力<br>δύναμις τοῦ ποιεῖν | 被动的能力<br>δύναμις τοῦ πάσχειν |
| 潜在的状态<br>δυνάμει  | 缺乏<br>στέρησις              |                              |
| 现实的状态<br>ἐνεργείᾳ | 形式<br>εἶδος                 | 质料<br>ὕλη                    |

① 参见：Metaphysica A5, 1071a3—5。在文本中亚里士多德的原话是：能力—实现这两个原则可以回溯到刚刚谈到的（三）本原中。但正像正文中论证的那样，并不是质料—形式—缺乏规定了能力—实现（潜在—现实性）；而恰恰相反，是后一对概念规定了前一组概念。

② 参见：Metaphysica Θ1, 1046a16—29。

③ 亚里士多德在文本中大规模使用交叉分类法，只不过奇怪的是这个方法被绝大多数注家和研究者所忽略。Prophyrius 不仅注意到这一点，在他的《范畴篇注》中明确指出了这一方法，而且还给它起了一个名字叫：χιαστή。参见 Prophyrius (1887: 78—79)。亚里士多德文本中最明显的一处对 χιαστή 做方法论上的反思，是在谈到四个基本元素及其性质时，参见：De generatione et corruptione B3, 330a30—330b7。其实这个方法一点都不陌生，康德虽然没有进行系统的方法论反思，但是他著名的“先天分析判断”“先天综合判断”“后天分析判断”“后天综合判断”这个划分其实就是根据 χιαστή 做出来的：两组原则内部分别由两个对立的元素构成，四个元素交叉组合，得出四个结果。参见 Kant (2001: Kapitel 1—5, 16—36)。

具体的质料 (*materia concretiva*)<sup>①</sup>, 比如一块木头, 一段石料具有被动的、被塑造的能力; 然而从能力的被动性并不能推出它一定是潜在的。恰恰相反, 在一个具体生成活动中起作用的质料从存在方式来说一定是现实的, 实实在在存在的。不是具体的质料而是形式处于潜在状态 (*στέρησις - δυνάμει*)<sup>②</sup>: 当形式还未在质料中实现时, 不是木料、石料潜在; 而是其中的赫尔墨斯形象潜在。亚里士多德用“缺乏”这个概念所表述的就是一个形式不在场的状态 (*ἀπουσία*): 缺乏一方面隶属于形式, 所以具有主动的能力; 但另一方面是形式的潜在状态。只有在场的形式 (*παρουσία*) 才集主动性和现实性于一身。

从总体上来说, 运动和生成被共同定义为“潜在的存在者作为潜在的存在者被实现”。<sup>③</sup> 这个定义其实是想强调运动和生成是这样一个过程: 在一定的质料基础上, 某种特定的形式从潜在状态进入现实、从缺乏到完善。“潜在的存在者”指的是形式, 而形式在变动中要一直“作为潜在的存在者被实现”, 因为形式一旦完全脱离潜在状态, 完全实现了, 比如赫尔墨斯雕像雕好了, 那么生成过程也就结束了——所以, 这个运动定义其实表达的是这样一种状态: 形式不能够完全潜在, 也不能完全实现, 因为完全潜在变动还未开始, 完全实现变动已经结束, 而变动是从开始到结束 (*ἀρχή → τελείον*), 是形式从潜在到现实 (*τὸ δυνάμει ὄν → τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*)、从缺乏到完善 (*στέρησις → ἐξίς*)、从不在场到在场 (*ἀπουσία →*

① 亚里士多德并没有用一个专门的概念指称“具体的质料”, 一般情况下就直接用 ἕλη. 由于亚里士多德用 πρώτη ἕλη (*Metaphysica* Θ7, 1049a24—27) 指称没有任何规定性的原初质料, 经院哲学, 尤其是托马斯·阿奎那为了将原初质料 *prima materia* 和具体质料区别开来, 用了一系列概念指称后者: *materia concretiva*, *materia demonstrativa*, *materia signata*. 这三个表述出现在阿奎那不同的文本中, 前两个在他的形而上学注释中, 后一个出现在 *De ente et essentia* 里, 但是意义上没有太大的区别, 指的都是有一定的规定性 (至少有长宽高和颜色), 在具体生成中起作用的质料, 比如木料、铁、骨肉等。

② 原文如下: [... ] δυνάμει δὲ ἡ ἕλη · τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίνεσθαι ἄμφω (*Metaphysica* Δ5, 1071a10—11). 质料在潜在状态中, 因为它总有两种可能性。质料潜在、有两种可能性的意涵是说: 对它来说有可能被赋予形式, 也有可能不被赋予形式。换句话说, 只有把质料视为形式的缺乏时, 可能性才能谓述质料, 因为从根本上来说还是形式处于潜在状态, 为具体生成活动服务的质料, 比如一块木料本身一定是现实存在的。

③ 参见: *Physica* Γ1, 201a10—11

παρουσία) 的过程。因此, 亚里士多德才会将经验世界中包含质料的运动定义为“未完成的实现”(κίνησις ἐνέργεια [... ] ἀτελής<sup>①</sup>, actus imperfectus): 运动有目标(τέλος)、有结束(τελείον)<sup>②</sup>; 但它作为一个过程却一直处于尚未完成的状态(ἄ-τελής)。由此可见, 根据侧重点不同, 质料—形式与能力—实现(潜在—现实)这两对概念是可以互换的: 当人们强调事态和个体的实体意义时, 那么就会强调质料—形式这个类比结构; 而当人们要强调运动和生成的过程性时, 那么潜在—现实就凸显出来了。<sup>③</sup>

① 参见 *Physica* Γ2, 201b31—32; *Metaphysica* Θ6, 1048b28—30

② 目标(τέλος)和结束(τελείον)两个概念从词汇上讲同源, 内容上也有一定的关联, 但并不完全等同。目标指向本体论意义, 对于自然物而言, 直接目标就是完善自身的自然本性, 比如鸟儿飞, 鱼儿游, 人有理性的生活; 间接或者最高目标就是善好。结束多指向一个事件的完成, 有时带有时间意涵。我们可以说, 当一个事情达到目标时, 那么它同时也就完成了。可是在某些特定情况下却并非如此, 比如人的目标是做有理性的动物、幸福的生活, 而人作为生物的终止则是死亡——在这个意义上人生命的结束、终止并不是人类生存的目的, 人活着不是为了走向死亡, 而是为了更好地生活。

③ 作为整个亚里士多德哲学最核心的一对概念, δύναμις-ἐνέργεια 的引入实际上承担了多重理论功能。除了正文中所述, 在运动定义中强调过程性之外, 亚里士多德通过引入“能力—实现”“潜在—现实”取代“质料—形式”, 从根本上建立起自然物对人造物本体论上的优先性。因为制造物的生成是质料和形式后发的结合, 不具有必然性, 木头不一定非要造成床; 但是自然物的生成有其内在必然性, 是自然物的类, 比如人的类在特定质料中的自我实现, 因为人必然生人, 人不会生出其他生物。而在《形而上学》A5 上下文中, 亚里士多德还强调了这对概念的另外一重理论功能(ἄλλως - *Metaphysica* A5, 1071a5—6, 1071a11)。在 A1 (1069a30—1069b2) 以及 A6 (1071b3—5) 中提到三大类实体, 即个体自然物、天体以及不被作用的作用者(不被推动的推动者), 这三大类实体各不相同, 它们之间的类比关系通过 ἐνέργεια 建立起来。个体自然物有生有灭; 天体不生不灭, 永恒运动; 而不被作用的作用者就根本没有质料——在这个背景之下, “质料—形式”的类比结构就失效了, 因为这对概念的解释域一方面要求有生成, 另一方面要求得有质料。这样的话自然物、天体和不被作用的作用者(精神)之间的相似性只能通过 ἐνέργεια (actus) 来表述。自然物的生成和天体的运动都是“不完全的实现”(actus imperfectus - 1071a11—17, κίνησις ἐνέργεια [... ] ἀτελής - *Physica* Γ2, 201b31—32); 而精神活动则是“完全的实现”(actus perfectus, ἐντελέχεια - *Metaphysica* A8, 1074a36)。由于自然物和天体中都包含质料, 质料无法推动自身, 需要动力因, 因此整个变化过程是被动的。并且包含质料的变化都有一个过程, 形式不可能当下就在质料中实现, 形式必须经历从完全潜在到完全实现的过程。精神活动作为“完全的实现”则是当下开始、当达到目标, 因为精神活动中不包含质料, 因此被动性和过程性都被扬弃了(1071a35—1071b1)。关于“不完全的实现”和“完全的实现”的区分还可以参见 *Metaphysica* Θ6, 1048b18—35 著名的语言学证明。

四因以及潜在一现实的结构首先展现出运动和生成之间的类比关系；其次，同一类比贯穿到所有的运动、生成类型，以至于质的变化、量的变化、空间位移，人工制造以及自然生成全部都可以用四因和能力一实现（潜在一现实）来解释。我们以技艺和自然的类比为例，比如在造房子中：房子模型是形式，还没盖出来就是形式的缺乏，建筑材料是质料，建筑工人是动力因；与之相对应的在某个具体人的生成中：人的类是形式，还未实现就是缺乏，血肉、骨骼是质料，而父亲是动力因。不仅如此，同样的四因结构还可以应用到同一类生成下的次级类比中，比如在技艺这类生成中，医术和建筑术也构成类比：健康就对应房子模型是形式因；疾病就对应未施工状态是缺乏；身体对应建筑材料是质料；医生对应于建筑工人是动力因。

由于类比统一性代表了亚里士多德意义上最高级别的普遍性，因此只要两大类变化，运动和生成之间构成类比，那么这同一类比就会贯穿于概念划分的整个树形结构。如上所述，类比首先展现了两种不同变化之间的结构相似性<sup>①</sup>；然后它向下扩展进入运动或者生成的不同类别中；最后同一类别下面的次级类别，如医疗术和建筑术也构成类比。类比统一性一直到不可再分的“类”为止，比如人的类，当其概念上不可分时，类比便不再起作用。<sup>②</sup>因为在这些不可再分的类之中，个体间的统一性不建立在类比上，而是建立在“类别的统一性”上（ἐν κατ’ εἶδος）——所有的个别的人都是人，这一点本体论上通过生成来保证，即人只能生人，而且必然

① 参见 *Metaphysica* A5, 1071a24—27。

② 参见 *Metaphysica* A5, 1071a27—29: καὶ τῶν ἐν ταῖσι πῶσι ἴδιαι ἕτερα, οὐ κεἶδεν ἄλλ’ ἔτι τῶν καθ’ ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε στήλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῶ καθόλου δὲ λόγου ταῖτά - Frede 和 Patzig 这两位学者在他们合著的《形而上学》Z 卷注释中将这句话作为证据，试图证明“形式是个体”（Frede & Patzig, 1988: 48—49）。单从意思上来说，这句话讲的是：在同一个类内部，个体的差异是由质料引起的。从上下文来看，亚里士多德强调的其实是“类的一致性”不同于“类比的一致性”。语法角度看，单数、阴性的人称代词：你的、我的（σὴ, ἐμή）指涉的只可能是质料（ἡμίλη）；既不指涉中性的形式（τὸ εἶδος）也不涉及动力因（τὸ κινῆσαν）。最后，类的一致性最终保证了概念的一致性（τῶ καθόλου δὲ λόγου ταῖτά）。如果人的类在每个个体中都不同，那么“人”这个概念就根本无法统一，无法建构概念。形式是个体还是普遍，这个问题当然可以讨论，但是引用这句话作为证据是非常不合适的，因为语言上语法不对，内容上也不符合上下文。

生人；逻辑上通过本质谓述来表达，即任何一个个人都是人（εἶδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς）。我们把上面举的例子用表格总结如下<sup>①</sup>：

|               |                    |                          |                |                         |                    |
|---------------|--------------------|--------------------------|----------------|-------------------------|--------------------|
|               |                    | εἶδος<br>形式              | στέρησις<br>缺乏 | ὑλη<br>质料               | κινουῖν<br>动力因     |
| κίνησις<br>运动 | κατὰ ποῖον<br>质的变化 | λευκὸν<br>白色             | μέλαν<br>黑色    | ἐπιφάνεια<br>平面         |                    |
|               | κατὰ ποῖον<br>质的变化 | φῶς<br>光亮                | σκότος<br>黑暗   | ἀήρ<br>空气               |                    |
| γένεσις<br>生成 | φύσις<br>自然生成      | εἶδος ἴδιον<br>人的类       | ἄπουσία<br>不在场 | πῦρ, γῆ<br>火、土          | πατήρ<br>父亲        |
|               |                    | θερμὸν<br>热              | ψυχρὸν<br>冷    | αἰσθητὰ<br>σώματα<br>身体 |                    |
|               | πράξις<br>人类活动     | ὑγίεια<br>健康             | νόσος<br>疾病    | σῶμα<br>身体              | ἰατρική<br>医生      |
|               | ποιήσις<br>人工制造    | εἶδος<br>οἰκίας<br>房子的形式 | ἄταξία<br>未施工  | πλίνθοι<br>建筑材料         | οἰκοδομική<br>造房匠人 |
|               |                    | εἶδος<br>ἀνδρίας<br>雕塑模型 | ἄμοφον<br>还未塑型 | χαλκός<br>铁             |                    |
|               |                    | εἶδος<br>κλίνης<br>床的模型  | ἄμοφον<br>还未塑型 | ξύλον<br>木料             |                    |

这结构一致、层层向下扩展的类比最终确立了不同存在者概念上的一致性。类比使得那些完全不同的存在者，如白色、光、人的类、热、健康、房子一、雕塑一以及床的模型都统称为“形式”；它们各自对应的反面就是“缺乏”；在每组对立面底下垫底的存在者，如平面、空气、血肉、身体、建筑材料、铁以及木料都可以统称为“质料”。我们最终看到，建立在存在者结构相似基础上的类比，在理论建构上最终是为创建统一概念

<sup>①</sup> 参见 *Metaphysica* A4, 1070b10—35; *Physica* A7, 191a7—12。

服务的 (ὀνόματα καθ' μοιότητα)。<sup>①</sup>因为类比使得同一个概念可以在不同的存在领域中使用,指涉不同的存在者。这些可以在不同领域使用的统一概念首先就是亚里士多德本原学说中表示本原两对基本概念:质料—形式,能力—实现(潜在—现实)。因此,亚里士多德说,作为奠基者的质料,其本质是通过类比认识的(ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ καθ' ἀναλογίαν)<sup>②</sup>;现实/现实性不是到处都一样,而只能通过类比用同一个概念来表达(λέγεται δὲ ἐνέργεια οὐ πάντα ὁμοίως ἄλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον)<sup>③</sup>。从前面的论证可以得出结论,概念的类比统一性不仅适用于质料和现实,也同样适用于能力和形式。因为质料最终被定义为一种被动的能力—即被塑型的能力(materia - potentia passiva);而自然物的形式既是动力因—实现(κινουῖν - ἐνέργεια),也是目的因—现实(τέλος - ἔργον)。归根结底,不同存在者之间,不同变动方式之间的类比最终是通过质料与形式、能力和实现一起构建起来的。

任何一种理论建构都追求概念的统一性,但这种做法往往以牺牲经验世界的多样性为代价。古希腊哲学早期以一种非常极端的形式表现这种对一致和整全的追求:巴门尼德强调存在是一,芝诺通过悖论证明运动不可能——整个存在域是一且不动。巴门尼德打开了概念之门,却否定掉了整个经验世界。从此之后,柏拉图和亚里士多德继续行走在这条真理之路上,一方面遵循希腊哲学最初用概念把握实在、用统一性统摄多样性的原则;但另一方面他们拯救现象的努力也是要为变动不居的经验世界找到一个位置。柏拉图承认存在的多样性、运动的合法性,但经验事物必须回归理念/概念才能够被把握;经验事物依据理念规定性,低级理念依据高级理念—通过这样的层层抽象,最终达到最高的理念“一”和“存在”。柏拉图通过理念论,事实上承认事物的多样性,但理论上还是将其抛弃了。

① 通过类比构造统一概念首先体现在本原概念上,比如质料—形式;能力—实现,潜在—现实;其次还体现在其他一些普通的概念上,可参见: *De anima* B9, 421a31—421b1; B8, 420a29—420b4; *Poetica* 21, 1457b17—34; *Analytica Posteriora* A12, 77b40—78a6; 火; B14, 98a20—23; 骨骼; B17, 99a11—16; 边缘。

② 参见 *Physica* A7, 191a7—8。

③ 参见 *Metaphysica* Θ6, 1048b6—7。

在整个希腊哲学集大成的亚里士多德那里，类比学说提供了这样一种可能性：既建立了统一概念，也没有扬弃掉事物之间的差异——因为类比这种观察、解释模式（*τῶν ἀλόγων συνορᾶν*）<sup>①</sup>本身就是从差异出发，来寻找结构相似。类比统一性不仅构造出包含多样性的统一概念，更是提供了一条贯通存在的线索，使得亚里士多德能够游走于不同的存在领域，在保存差异的同时以一以贯之的原则为各个分支学科奠基。

亚里士多德哲学规模宏大，既往而开来。他从流变的物理世界出发，通过语言/逻辑把握实在，这样的形而上学最终使得希腊哲学“自然”与“逻辑”两大传统合流。他从统一原则出发，以类比的方式为各个分支学科奠基，为西方整个学术体系分工合作、精细研究开辟了道路。另外，这样一种高度理性化的理论建构还一直在不同的语言、文化间穿梭，在不同的哲学、神学问题里游走——从新柏拉图主义轰轰烈烈的注疏运动，到伊斯兰文明对理性神学的消化，再到经院哲学全方位系统研究，直到被德国哲学家如黑格尔视为精神家园——通过这百年、千年的辗转、传承，希腊哲学得以保存，异域文化也得到了滋养，它们之间的交互作用不仅仅为其他文明开辟了全新的视野，同时也不断重塑着希腊精神本身。雅典—亚历山大城—巴格达—巴黎，我很好奇这传承的下一站会在哪里？会是中国吗？我个人非常期待希腊思想与中国传统深层次上的交流！但愿这理性的精神能够在中国生根发芽，在这片土地上诗意的栖居。

#### 参考文献：

##### (1) 一手文献：

Platon, 2011: *Politeia*, Übers., F. Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

——, 2011: *Timaios*, Übers., F. Schleiermacher, H. Müller, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Aristotle, 1959: *Ars Rethorica*, Hrsg., W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.

——, 1964: *Analytica Priora et Posteriora*, Hrsg., W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.

① 参见 *Metaphysica* 06, 1048a35—37; *Topica* A17, 108a13—14。

- , 1949: *Categoriae et Liber de Interpretatione*, L. Minio – Paluello, Oxford: Oxford University Press,
- , 1956: *De anima*, Hrsg., W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- , 1965: *De arte poetica liber*, Hrsg., Rvdolfvs Kassel, Oxford: Oxford University Press.
- , 1907: *De animalibus historia*, Hrsg., Dittmeyer Leonhard, Lipsiae: Teubner.
- , 1965: *De generatione animalium*, Hrsg., H. J. Drossaart Lulofs, Oxford: Oxford University Press.
- , 1957: *De partibus animalium*, Hrsg., Louis Pierre, Paris: Les Belles Lettres.
- , 1894: *Ethica Nicomachea*, Hrsg., I. Bywater, Oxford: Oxford University Press.
- , 1991: *Ethica Eudemia*, Hrsg., R. R. Walzer, J. M. Mingay, Oxford: Oxford University Press.
- , 1957: *Metaphysica*, Hrsg., W. Jäger, Oxford: Oxford University Press.
- , 1924: *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- , 1957: *Politica*, Hrsg., W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- , 1950: *Physica*, Hrsg., W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- , 1958: *Topica et Sophistici Elenchi*, Hrsg., W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.
- , *Magna Moralia*, Thesaurus Linguae Graecae ( TLG ), URL = [http://stephanus.tlg.uci.edu/ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/inst/browser?uid=&lang=eng&work=86022&rawescs=N&betalink=Y&filepos=0&outline=N&GreekFont=Unicode\\_All&](http://stephanus.tlg.uci.edu/ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/inst/browser?uid=&lang=eng&work=86022&rawescs=N&betalink=Y&filepos=0&outline=N&GreekFont=Unicode_All&)
- Kant, 2001: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hrsg., Konstantin Pollok, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (2) 注本:
- Prophyrus, 1887: *Prophyrus: Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, Busse Adolfus. Hrsg., Berolini: Reimer.
- Simplicius, 1907: *Simplicius: In Aristotelis Categorias commentarium*, Kalbfleisch Karl. Hrsg., Berolini: Reimer.
- (3) 工具书:
- HWP, 1971—2001: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel. Hrsg., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. ( Analogie, Ähnlichkeit, Proportion )
- Bonitz, Hermann. Hrsg. 1870: *Index Aristotelicus*, Berolini: Reimer. ( ἀναλογία,

ἀναλόγον, ὁμοιότητα, ὁμοίως)

(4) 研究文献:

Fiedler, Wilfried. 1978: *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Gruener.

Frede M. & G. Partzig. 1988: *Aristoteles Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, erster Band, München: Beck.

Krämer, H. 1968: Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Therophrast, “*Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 111. Bd., H. 4, 293 – 333.

Montagnes, Bernard. 1963: *La doctrine de l’ analogie de l’ être d’ après Saint Thomas d’ Aquin*, Louvain [ u. a. ]: Publ. Univ.

Rapp, C. 1992: Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 46: 4, 526—544.