

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

亞里士多德的《形而上學》及其神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Weng, Shao Jun
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-11 03:02:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167262

亞里士多德的《形而上學》及其神學

翁紹軍(上海社會科學院哲學研究所副研究員)

《形而上學》(Metaphysics)是亞里士多德(Aristotle)最重要的哲學著作，也是歐洲哲學史上最艱澀難懂的著作之一。對於亞里士多德所建立起來的宏偉業績，歌德(Goethe)曾感嘆地說：「亞里士多德收集了地上的多種材料，造了一座偉大的金字塔」。借用這一比喻，可以這樣說，如果亞里士多德的著作組成了一座巍偉的金字塔，那麼置於塔頂的應當就是他的《形而上學》。

一

《形而上學》最早見於公元一世紀逍遙學派哲學家安德羅尼柯(Andronicus)所編纂的亞里士多德全集的版本中，安德羅尼柯將它放在物理學篇之後，由此，這一「在物理學之後的學問」，作為與形下的經驗科學相對應，被起了「形而上」的學名。當然，這裏面更帶有形而上學是建立在物理學之上的意思。亞里士多德本人稱它為第一科學，也即是開始世界的第一原理的科學。

我們先看一下亞里士多德是怎樣定義科學的。他說：「當我們認為自己認識到事實所依賴的原因，這個原因乃是這件事實的原因而不是別的事實的原因，並且認識到事實不能異於它原來的樣子的時候，我們就認為自己獲得了

關於一件事物的完滿的科學知識，這種知識與智者關於這事物的那種非本質的認識是絕不相同的。」¹由此可知，他把科學看作是對事實原因的認識，並指出認識事實的原因就是要認識其本質，而不能像智者(Sophistes)那樣，把任何非本質的認識都混同於科學。在《形而上學》卷六章二中，他專門論述了偶性不是任何科學的對象，抨擊智者像柏拉圖所說的那樣是專討論「非存在」的，並指摘他們的論題老是糾纏於事實的屬性。這裏所指的屬性不僅是相對實體而言，而且也是指非本質的偶然屬性。照亞里士多德在卷五的注釋，這種偶性有二層意思，一是偶然隸屬於事物，二是雖屬事物自身，但不是事物必須具有的屬性。顯然，這都是指非必然的意思，他說：「在現存事物中，有些保持着常態並出於必然，有些則既非必然，也非經常，但通常這是偶然存在的原理和原因；因為那些既非經常也非主要的東西，我們稱之為偶然。」(1026^{b26})²而科學要研究的是必然，因為「研究偶然這一門學科顯然是沒有的。」(1027^{a20})把科學看作是對必然原因的認識顯然是正確的，這是亞里士多德科學觀的基點。

上面的論述中，有一點我們應該注意到，就是亞里士多德把科學所研究的原因說成是事實(being)的原因，而不是事物(thing)的原因。嚴格地說，事實和事物是不相同的，前者是廣義的「存在」，後者是狹義的「存在」，也就是實體，儘管它們之間又有不可分的聯繫，即前者是以

1. Aristotle: *Posterior Analytics*, I, 2.

2. 本文有關《形而上學》的徵引引文，見亞里士多德著，吳壽彭譯，《形而上學》，(商務印書館，1950)；引文大多有改動，參考：The Works of Aristotle, Vol. 8. Translated into English under the Editorship of W.D. Ross, (Oxford, 1928)。引文後注標準頁次與行數，下同。

後者為中心點的。亞里士多德說：「事物可以在多種意義裏被說成『存在』，但它們都與一個中心點發生關係，這中心點就是一種明確的東西，它被稱為『存在』，是不帶任何含混的意義的。」(1003^{a33})這裏所說的中心點，所被稱作確定東西的「存在」，就是指狹義的「存在」，就是指實體、事物。那麼，與這中心點有聯繫的一切「存在」的東西是甚麼呢？亞里士多德指出：「某些東西被說成『存在』，乃是因為它們是實體；另一些東西則因為它們是實體的影響；再一些東西則因為它們是一種向實體發展的過程，這或者是實體的損壞、缺失或性質，或者是具有造成或產生實體或與實體有關的事物的能力，或者是對這些東西之一或對實體本身的否定。」(1003^{b5})這裏，與實體的「存在」一起，還列舉了其他各種的「存在」，它們一起組成了廣義的「存在」，這些「存在」就統稱為「事實」。亞里士多德把這種廣義的「存在」即事實，按產生的根源又分為實體的存在、技藝的存在和意志的存在，根據對這三類存在的認識，科學可分為理論的、製造的和實踐的。理論的科學以實體為對象，哲學就是理論的科學。

我們知道，哲學一詞起源於希臘，就詞源說是「愛智」的意思。赫拉克利特(Heraclitus)最早規定，哲學就是精通衆多事物；以後巴門尼德(Parmenides)又把衆多事物的共同屬性歸結為「存在」，他認為只有不變的存在能被思考。自巴門尼德開始，哲學被明確作為研究存在的科學，以後又經柏拉圖(Plato)，特別是柏拉圖的《巴門尼德篇》(Parmenides)，進一步把存在與本體(substance)聯繫起來。柏拉圖把本體稱作「一」，這個「一」也就是理念(idea)，他指出，「一」不與「存在」結合，就甚麼也認識不了；而「一」與「存在」相結合，存在就能與各種範疇相結

合，就能成為可認識的存在。柏拉圖的問題在於，他的「一」，即他所規定的本體一理念，不是與現實的存在相結合，因此這種可以認識的存在實際上不是現實的，而是超現實的。正是不滿於這一點，亞里士多德批評並改造了柏拉圖的哲學。但是，亞里士多德對哲學的規定，在主張哲學是研究本體存在這一點上，仍是和柏拉圖相一致的。

亞里士多德把哲學又分為第一哲學和第二哲學，第一哲學就是形而上學，第二哲學又分為數學和物理學。把形而上學和數學、物理學一起列作為哲學，這一點是和柏拉圖不同的。通常的哲學史著作認為柏拉圖把哲學分為辯證學、物理學和倫理學，其實這並非柏拉圖的主張，而是他的學生塞諾克拉底(Xenocrates)的做法。柏拉圖本人把一個理念世界跟感覺世界對立起來，人的靈魂通過回憶認識理念，而這種回憶認識的過程就是借助辯證法的力量藉以達到的過程。要學會憑借辯證法，需要一個準備階段，這個準備階段就是人對數學幾何學之類學問的研究。研究這類學問，人需要利用感性事物的圖形或數，又需要利用假設，由假設出發進行研究，通過一系列邏輯推論最後達到結論。這種結論不是更接近於最高理念，而是更接近於非實在的事物。但這類研究如果能提高到互相結合、互相關聯的程度，從而對它們的相互關係得到一個總的看法時，這種研究就有助於為辯證法作準備。辯證法與這類研究也有共同之處，它也有個推論的過程，但它不利用感覺事物，不以假設為前提。它只利用理念，從理念到理念，最後仍歸結到理念，通過純粹的理性達到對最高的善的認識。可見，柏拉圖把數學、物理學只看成是手段。他看重其認識功能，卻否認它們的真理性。他認為真正能認識存在原因的是辯證學，惟有辯證學才是目的。至於他的倫理

學，實際上也僅只是應用辯證學而已。因此，認為柏拉圖把辯證學、物理學、倫理學同時包括在哲學中是不符合事實的。

跟柏拉圖的看法不同，亞里士多德認為形而上學(類近於柏拉圖的辯證學)、數學和物理學都是認識實體的哲學，它們的不同主要在於作為認識對象即實體的整體與部分的不同，並不是真理與謬誤或者目的與手段的不同。

亞里士多德認為，同屬一門哲學的形而上學、數學、物理學是根據它們研究的對象即實體的不同而區分的。他舉例說，倘使只有一種實體，比如現象世界中的那種實體，那麼，哲學也就只有一門，即物理學。他說：「如果除了那些自然所形成的東西之外再無別的實體，那麼物理學將會是第一科學。」(1026^{a29})他指出：「有多少類實體，哲學就有多少個部分，所以在這些部分中間，必須有一種『第一哲學』和另一種次於『第一哲學』的哲學。」(1004^{a4})根據亞里士多德，實體共有三類，「其中二類是物理的，一類是不動的」，這後一類不動的實體是永恆不動的實體，研究它的科學就是形而上學；前二類物理實體中，一類是可感覺的有生滅的實體，研究它的學科是物理學，另一種是可感覺的無生滅的實體，研究它的是數學。在這三門哲學或科學中，形而上學又叫做第一哲學或第一科學，它優於其它二門哲學，「因為物理學討論的東西是獨立存在的，但並不是不動的，而數學所討論的東西雖是不動的，但卻被假定為不能單獨存在，只能體現在質料之中；反之，第一科學所討論的，則是既獨立存在又不動的東西。」(1026^{a13})形而上學又被稱作神學，亞里士多德解釋說，這是因為神聖的東西要能存在的話，必定另存在於這種既獨立存在又不變動的東西之中。(1026^{a21})

這樣，我們對亞里士多德的形而上學就有了一個大致的認識。它是作為第一哲學的一門科學，它的研究對象是獨立存在而又永恆不動的實體，它的研究宗旨是尋求這類實體的原理和原因。他對哲學所作的這些規定顯然要比柏拉圖更明確。柏拉圖曾借蘇格拉底之口，說哲學是「一種對於死的準備」，哲學的任務是使靈魂能適宜於永遠停留在理念世界上，而不致再次被貶謫到人世這囚居的牢籠裏。³

二

根據西方學者耶格爾(Jaeger)、羅斯(Ross)和策勒爾(Zeller)等人的研究，《形而上學》一書有兩點需要指出：1.它不是一次寫就的著作。首先，這部著作所論述的內容是不連貫的。策勒爾認為，前期寫成的部分與後期寫成的部分不同，前期部分表現為超感覺理論，作者還把自己放在柏拉圖主義者的行列中。其次，同樣的題材往往在各篇中重複論述。再次，這部著作幾乎提到亞里士多德在不同時期所寫的作品，而在他的其餘作品中也都分別提及這部著作，可見這部《形而上學》是於不同時期寫成的，而且是亞里士多德最後完成的。根據研究認為，早在亞里士多德重返雅典之前就已開始《形而上學》的寫作，他幾乎花了大半生的時間用來撰寫它。因此，嚴格說來，它不是成熟思想的系統表述，倒像是探尋真理的記錄。誠如羅斯所說：「形而上學作為一個整體所要表示的並不是一種教條的體系，而是一顆心靈在探求真理中的冒險。」⁴ 2.它不

3. Guthrie, W.K.C., *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, (London, 1956), P.96.

4. Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford, 1953), P. LXXVII.

是亞里士多德準備發表的著作，而是講義和學生的聽課記錄。西塞羅(Cicero)曾稱讚亞氏的文章是用金子般的語言寫成的，但現存亞氏的多數著作卻多呆板無文采，這使學者們幾乎一致地認為這些著作多是亞氏的講義及講義記錄，《形而上學》也不例外。再說，《形而上學》各卷，除卷八、九、十三，和十四外，各卷開首都無其他著作常有的呼應詞，因此這些講義很可能是各自獨立的。由於講義的記錄有先後的不同，這就更削弱了這部著作的連貫性。

由於《形而上學》一書的這些特點，給對它的理解帶來不少的困難。策勒爾和羅斯試圖在全書的十四卷中理出一個線索來，他們所憑借的依據分別是：各卷間思想內容的聯繫以及它們相互牽涉的形式關連。

策勒爾的意見是，從卷一至卷十的十卷中，卷二出自他人之手，卷五是作為措辭表達法的單篇著作，其餘八卷形成完整的一組。其中，卷一至卷六章一為導言組，卷六章二至卷九為《形而上學》的核心組，剩下五卷分別各論：卷十論述一和多；卷十二複述卷三、四、六各卷內容和物理學各卷內容；卷十二是一篇獨立的演講、一篇縮寫的「形而上學」；卷十三、十四則批判柏拉圖學派的理念論和數論。

羅斯在他的《形而上學英譯注本》的長篇導言裏，用了三十頁篇幅詳細討論了《形而上學》一書的結構。他認為《形而上學》是由獨立的論文編纂組成，其中有些論文相互有聯繫，有些則相互無關。相互有聯繫的是卷一、三、四、六、七、八、九、十、十三、十四，共十卷，稱為《形而上學》的核心組；相互無關的是卷二、五、十一、十二，共四卷，稱為插入組。

從策勒爾和羅斯二人的意見來看，前者注重於各卷間

內容的聯繫，後者則稍拘泥於各卷間相互牽涉的形式關連。筆者認為，在考慮《形而上學》的結構時，形式關連當然是應該注意的，但是既然這部著作本不是系統地寫成的，我們在考慮它的各卷關係時就自然應更多地注意內容上的聯繫。

筆者意把《形而上學》全書十四卷，分為主幹組，共十二卷，即卷一、三、四、五、六、七、八、九、十、十二、十三、十四；附加組，共兩卷，即卷二、十一。對於附加組的這兩卷，策勒爾和羅斯也都一致看成是後人附加的。卷二在古時候就被認為是羅得(Rhodus)的巴西克勒(Pasicles)所作的物理學筆記，這一卷中的三章彼此無聯繫，耶格爾認為它們是巴西克勒對亞氏講義所作的連續的注釋。至於卷十一，前面已說過，只是其他卷及物理學篇的複述。我把被策勒爾和羅斯都看作是獨立的卷五和卷十二也放在主幹組裏，這是出於以下的想法：卷五是名詞集釋，這對於分佈於各卷的範疇或概念的理解是不可缺少的，因此即使該卷可能是亞氏一篇單獨的論文，也可以放在主幹組裏，作為該組的詞義詮釋部分。至於卷十二則是非得放在主幹組裏不可的，因為這一卷旨在確立一個永恆不動的世界推動者，是《形而上學》一書的神學部分。如果此卷不放在主幹組，就好比形而上學大廈沒有蓋上拱頂，所以應當將它考慮進去。

筆者更以為，屬主幹組的十二卷又可進一步分為三大組：1.概論組。它由卷一、三、四、六組成，概述形而上學的發展史，以及形而上學的課題與對其中一些課題的解答。2.範疇組。它由卷五、十組成，詮釋形而上學這門學科的範疇和概念。3.核心組。它由餘下的各卷組成，其中卷七、八、九研究實體和生成(becoming)的問題，卷十

三、十四批判柏拉圖學派的本體與生成理論，卷十二論述宇宙總因，也即至善的原動者，可以看作形而上學的最高總結。這樣，如果把《形而上學》全書比喻為一座建築物，概論組就好比建築物的門庭，範疇組好比磚瓦柱石，核心組則儼若它的廳堂奧室，其中卷十二像是整個建築物的拱頂。按照這樣的層次，《形而上學》這部錯綜龐雜的著作或許就能顯示出比較清楚的架構。

古人有「升堂入室」一說，要把握《形而上學》，關鍵在於洞明它的「堂室」，也就是把握它的核心組，而核心組的基本內容就是關於實體、生成、上帝的三大學說，這三大學說是《形而上學》全書的主線，它們回答了有關存在、運動和目的等重要的哲學問題。抓住這三條主線，就能在基本內容上把握住全書。有鑒於本文將着重論述《形而上學》的神學，所以下對實體學說和生成學說就只作簡略的討論。

「實體」一詞，在希臘文裏是由表示存在的詞演生出來的。⁵實體學說就是亞里士多德的存在學說。亞氏曾把形而上學規定為是研究存在的根據的一門學問，他說：「它要研究存在之所以為存在，包括存在是甚麼以及作為存在所具有的屬性。」(1026^{a33})要研究存在，就要從研究實體着手，「這個自古至今所質疑的『存在是甚麼』的問題，可以歸結為『實體是甚麼』的問題。」(1028^{b2})《形而上學》的卷七和卷八討論了實體理論，並用它來解釋個體事物的原理。

亞氏首先概述了前人關於實體意義的不同看法，這些

5. 實體"Ousia"一詞，在詞源上是由表示存在的On和同樣表示存在的einai的陰性現在分詞變形而成。在語義上，此詞本來具有錢財分量的意思，並被用來泛指財產，後來才被亞氏用作指謂存在本體的哲學術語。

看法歸納起來有兩類。一類主張實體只有一個，就是可感覺物，另一類主張除可感覺物外，還有可以獨立存在的永恆實體。前一類主張是古希臘自然哲學家提出的，後一類主張則以柏拉圖的理念說最為典型。

古希臘自然哲學家試圖在感覺世界中尋找不變的「存在」，把組成感覺物體的「部分」作為永恆存在的本體，用這些「部分」的組合去說明萬物和萬物的變化。比如恩培多克勒(Empedocles)提出「事物的根」，阿那克薩戈拉(Anaxagoras)提出「同素體」(homoiomere)，德謨克利特提出「原子」。他們的全部理論都建立在這樣一個直觀的機械論原理之上：部分先於整體，整體由部分組成。這一原理經不起思辨的推敲，它一放到有機生命界則更成問題。當時的希臘人已經認識到生命現象與無生命現象的不同，在他們看來，生命的機制在於靈魂，而靈魂先於生命體的各個組成部分。有機體的各部分的組合，如果沒有靈魂，就無法形成可以協調活動的整體。因此，自然哲學家未能解決的問題癥結是：作為「部分」的本體，何以能形成性質不同的整體？

柏拉圖把眼光轉向事物的本質，但他在強調事物本質的同時，卻把它們跟事物分離開來，賦於它們永恆不變的真實存在，這種絕對化了的本質被他稱做「理念」。柏拉圖早先用「分有」和「模仿」作為從理念世界衍生出感覺世界的手段，但這種主張過於獨斷，因此他晚年借助於畢達哥拉(Pythagoras)理論，在理念和感覺事物之間增設數理對象作為中介，但仍解決不了感覺事物何以形成的問題。因此，柏拉圖未能解決的問題癥結是：感覺事物的本質是否可以脫離感覺事物而獨立存在？

自然哲學家 and 柏拉圖所遺留下來的這兩大問題就成了

亞里士多德進行實體研究的出發點。亞里士多德把自然哲學家當做本體的「部分」稱為「質料—基礎」(matter-substratum)，他反對把它們看作實體，因為作為實體的必要條件是獨立性和個體性，而「質料」並無獨立性和個體性。這實際上是否定了自然哲學家的主張。但儘管如此，他還是同意他們關於本體離不開「質料—基礎」的看法。關於柏拉圖所強調的「本質」，亞里士多德說：「只有那些對其說明可能成為一個定義的事物，方得有其本質。」(1030^{ab})接着又指出：「只有實體可作定義。」(1031^{a1})可見，亞里士多德也把實體看作是本質，這表明他的實體學說的指導思想是和柏拉圖相一致的，他贊同柏拉圖認本質為本體的主張。但儘管如此，他反對把本質和事物相分離。

《形而上學》卷七的章十至十七，是亞氏實體學說中富有建設性的部分，他把實體區分為綜合實體和公式兩類，從而區分了本體論的實在和認識論的實在，解決了理念論的一大困難。亞里士多德指出，綜合實體由形式和質料結合而成。(1037^{a30})以動物為例，動物的靈魂相當於綜合實體的形式部分，動物的軀體及其部分相當於質料。靈魂是動物體的主要實體，是它的本質，它決定了軀體各部分機能的協調活動，在這個意義上，靈魂先於動物體；但靈魂又不能離開整個動物體而獨立存在，就像拇指離了生物體，只是死拇指一樣。公式是指對事物本質的定義。它不同於綜合實體，不具有質料部分。它除了類和種差以外，再沒有別的。因此公式只存在於人的認識之中，並無現實的存在，嚴格地說，它不能作為實體。亞氏用五章的篇幅批評把公式(例如理念)看作實體的理論，指出公式不能離開個體事物而獨立存在。不難看出，強調形式在綜合

實體中的作用，所針對的是自然哲學家的問題癥結，而強調公式不能獨立存在，所針對的則是柏拉圖的問題癥結。

亞里士多德把實體學說用來解說現實存在，特別是可感覺的個體事物。這構成了《形而上學》卷八的主要內容。亞氏認為把質料看作本體的主張未注意到單純依靠物質的組合並不能形成新的事物，「因為組合或混合並不產生自那所組合或所混合的事物。」(1043^{b6})必須到物質之外尋找這一決定組合或混合的東西，他指出，這種東西就是形式。他同時又指出，不能把形式看成是脫離個體事物的獨立存在，「沒有誰製造或產生過形式，所製造的只是『個體』，即所產生的只是形式或物質的複合體。」(1043^{b18})他接着指出，相同的質料可因不同的動力因而產生不同事物；而不同質料可因相同的動力因產生相同的事物；質料和形式如皆不同，則產生的事物必不同。他認為，形式的不同對於同一類內的種差起決定的意義。他斷言：「就具有若干部分的所有事物而言，在某些場合下，聯結是一種原因，在另外場合下，粘結或類似於此的都是一種原因。」(1045^{a10})部分的組合既然不是簡單組合的關係，那麼，亞里士多德所提出的形式和質料又是通過甚麼方式結合的呢？他指出，這種方式就是「以一種要素為質料，另一種要素為形式，其一為潛在，另一為實現」，比如，「潛在球變成實在球的原因不是別的，只是兩者的本質。」(1045^{a25})本質就是形式因，它包括動力因和目的因。亞氏歸納出，在種內，個別事物的差異是由於質料的固有屬性的不同造成的；在類內，種的差異是由於形式的固有屬性的不同造成的。這一研究個體事物中形式和質料的作用的原理被後人稱為「個體化原理」(individual principle)。

生成學說建立在實體學說的基礎之上，這是《形而上學》卷九所討論的內容。在希臘哲學史上，生成理論的核心問題是由赫拉克利特和巴門尼德提出來的。這兩位哲學家最早把生成問題和本體論問題聯繫起來。赫拉克利特認為本體是現象背後的火，感覺所見的靜止恆在的世界只是現象的幻覺；而巴門尼德認為本體是現象背後不變的存在，這種存在與生成變化的現象比較，是唯一真實的。這兩種主張都對後世哲學產生了很大的影響。恩培多克勒等自然哲學家既同意巴門尼德，否定本體有絕對的生成，也同意赫拉克利特，承認本體可以有某種結合和分離。他們開始去設想引起結合和分離的作用力。恩培多克勒把它們叫做「愛」和「恨」；阿那克薩戈拉把它們叫做「奴斯」(Nous)；原子學派則開始在本體自身尋找運動變化的原因，他們認為，原子依靠自己不同的大小和重量，一開始就處在旋轉運動的狀態。但是，這些解釋還是機械論的，它不能說明為甚麼原子的結合會產生出芸芸萬物，特別是有機生命體。

那麼，柏拉圖關於生成問題又持甚麼看法呢？我們可以舉他唯一的一篇涉及自然起源和變化的著作《蒂邁歐篇》(Timaeus)為例，看看他是怎樣解決這個問題的。柏拉圖說：「只要稍有一點頭腦的人，在每一事物開始的時候，不管這件事是大是小，總要求助於神的。」⁶他也把生成變化的總因歸之於上帝：「當他創造世界的時候，他便把理性放到靈魂裏邊去，把靈魂放到身體裏邊去，這樣，他所創造出來的作品才能夠在性質上是最美好的……我們可以宣佈這個世界是由於上帝的天道把它看作一個賦

6. Plato: *Timaeus*, 27C.

有靈魂和理智的生物而產生出來的。」⁷可見，柏拉圖是在事物之外尋求生成變化的總因。

這樣，亞氏的生成學說既要考慮到機械論的局限性，也要考慮到理念論的局限性。

亞里士多德把生成變化區分為自然生成、技術生成和自發生成三種形式。自然生成指生命體的繁殖過程，此過程需要父體、母體和生殖行為三個條件。父體賦予後代以類的形式要素；母體賦予質料要素；而生殖行為則是把形式和質料結合起來。父體的形式要素在雄性後代裏得到再現，在雌性後代身上則被間接地體現出來。技術生成也就是人工的創造過程。它的形式要素以觀念形式存在於製造者的頭腦內，製造者構想出製成品及生產它所需要的方法和手段，然後付之實踐。這樣，在製造者身上體現了製成品的目的因和動力因。自發生成沒有特定的產品，它們是自然生成和技術生成的副產品，比如最低級的生物或打鐵時的鐵屑。

亞氏區分了生成過程中的可能、能力和現實。「可能」是事物本身被變化的能力，相當於實體中的質料部分。「能力」不同於「可能」，它帶有自身的能動性，相當於形式部分。「現實」是指事物的形成，達到現實的過程就是達到先成目的的過程。亞里士多德將這一過程稱為「隱德來希」(Entelechian)，它既是目的和目的的實現，又是實現目的的能動過程。德國著名的哲學史家策勒爾(Zeller)指出：「亞里士多德對世界的解釋是一個功績，即通過區別潛在的存在與現實的存在，而且，由於運動使二者相互轉換，並且，尤其是通過隱德來希這一重要的概念

7. Plato: *Timaeus*, 30B.

清理了地基，而本體論的數學模式和柏拉圖所提出的概念被一種生物學的模式所取代。」⁸

三

到這裏，亞里士多德《形而上學》的建築已大體構成，就等待最後蓋頂落成了。而蓋頂的這部分工作是他卷十二進行的，這便是《形而上學》的神學部分。亞氏在卷十一中曾這樣說：「理性科學有三種—物理學、數學、神學；理性科學是各學科中最好的一類，而它們中間，神學又是最好的，因為它論述最高的存在物。」(1064^{b1})顯然，亞里士多德把最高的科學歸為「神學」，神學是他的形而上學的終極內容，是實體學說與生成學說的邏輯結論。

羅斯(Ross)指出，卷十二「帶着一個原則的目標，即確立一個永恆不動的世界推動者。」⁹我們在這一卷中，可以找得到他在神學方面較為罕見的成體系的論文。當然，亞里士多德的神學觀點並非濫觴於《形而上學》。在他早期的著作裏，就已經表達了對上帝的看法，只是那時他對於上帝的存在的論證跟我們在《形而上學》卷十二裏所見的有所不同。我們知道，上帝的名稱很早就見之於希臘，希臘語的「神」是theos，它的意思只泛指一種人格的精神存在，可以與人類相接近。在希臘哲學家，柏拉圖用它來稱至善的理念，亞氏則用它來稱「第一推動者」。

8. 策勒爾著，《古希臘哲學史綱》，翁紹軍譯，(濟南：山東人民出版社，1992)，第190頁。

9. Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford, 1953), P. XXIX.

大體說來，亞氏關於上帝存在的論證，在早期較偏於一種本體論的論證。根據羅斯在他的《形而上學》英譯注本導言的介紹，亞氏曾在他早年寫的對話篇「論哲學」中對於上帝的存在提出「本體論」方面的證明，他證明說：「有一個較好的，就一定有一個最好的，現在，既然有此一個比彼一個更好的觀念，所以就一定會有一個最好的，這最好的應該就是上帝。」¹⁰他在同一對話篇中，還使用目的論的論證。他設想人類原本就可以跟大地與海洋的美競賽，跟太陽與月亮所在的星空競賽，並結論說，這些非凡的稟賦都出自於衆神。¹¹人類所具有的夢、預兆和直覺等精神現象被他進一步當作確信上帝存在的證據。亞氏對上帝的存在的本體論論證，是後來歐洲理性派哲學家如笛卡爾(Descartes)、萊布尼茨(Leibniz)等本體論證明的先聲。

在《形而上學》卷十二中，亞里士多德關於上帝的存在的論證，更多地表現為宇宙論方面的論證。他論證宇宙的存在有一個最終的原因作為主宰，這主宰不是由物質所組成，並且是不運動的，它就是上帝。

亞里士多德的神學並不就是宗教的神學，他對於神的存在證明是遠遠擺脫了世俗宗教的觀點的。羅斯曾較公正地分析了當時希臘的宗教意識對於亞氏的影響。儘管當時大眾宗教的許多細節，都被亞氏看成是無價值的，他還在《形而上學》和《政治學篇》等著作中指摘這些是擬人說和功利主義的權謀，但是他畢竟認同了世俗宗教的某些主要的特徵，如相信存在有衆神，傾向於把天上之物看作是神聖的等等。即便這樣，在《形而上學》中，亞里士多

10. Aristotle: *Fragments*, 1476^{b22-24}.

11. 同上，1476^{a34-b11}。

德關於神—第一推動者的論述還是比較客觀的，絕少神秘主義及獨斷的成分。

整個卷十二的論述路線是：1.闡述實體和其它範疇的不同，提出存在有可感覺可壞滅實體、可感覺永恆實體和不可感覺永恆實體三類實體。2.闡述存在有四類變化，作為實體生滅變化的質料有內潛能轉向實現兩種狀態，天上的星體具有不可壞滅的「運動質料」，因此它們只有位置的變化，是無壞滅的可感覺永恆實體。然後他提出在生成中原理和要素的關係，指出動變的原因有近因和遠因之分，而在所有生成動變中存在有普遍的總因(遠因)。3.探討這普遍的總因，認為宇宙中應當有永恆不動變的實體。他討論了這些實體與天體的關係，再把它們歸總到統一的最髙理性即神上面。他推論了神的存在和作用方式，推論了上帝和宇宙的相互關係。不難看出，神學與上面曾紹述過的實體學說與生成學說有着密切的聯繫，神學實際上是這兩種學說的邏輯延伸和邏輯結論。下面，讓我們簡明地評述一下卷十二各章的內容。

在卷十二章一，亞氏重申曾在《範疇篇》中所主張的，斷言質、量等範疇實際上只是實體的稟性，並不具備獨立的存在性，「除了實體而外，其他各範疇均不能獨立存在。」(1069^a25)他列舉了三類實體，其中有二類屬於可感覺實體，它們分別是可感覺的可壞滅實體和可感覺的不可壞滅(永恆)實體；再有一類是不可感覺的永恆實體。關於這第三類實體，他指出，「它們的原理與另兩類不相通」，屬於另一門學術。這就是說，第三類實體是屬於神學的範圍。前二類實體都是可感覺的，那麼，為何同樣是可感覺實體，有些是可壞滅的，有些卻是不可壞滅而永恆的呢？亞氏在章二就着手討論這個問題。他把變化歸為四

類，即本體之變、質之變、量之變和處所之變。本體之變純屬生滅變化；量之變是增減之變；質之變是改換之變；處所之變是位置之變，即運動。可壞滅實體的變化是本體之變，而永恆實體比如天體則只有處所之變而無本體之變。其原因在於，天體等永恆實體不具有「可生滅物質」，而只具有「運動物質」。亞里士多德在這裏指出事物的變化生成原理是：定義公式以及與此相應之缺失和質料。定義公式就是生成中的形式因，質料是質料因，跟先前不同的是增添了一項「缺失」，也許以形式與缺失相配合更接近於動力因和目的因的設想。「缺失」的增補使人覺得，亞氏的生成理論並非成熟的定論，它處於不斷修正的探索過程之中。

在章三，亞氏討論了可壞滅實體的本體之變，這就是生成。他指出，生成是可壞滅實體的不斷再產生，他說：「每一正在變化的事物原先已為某些事物所改變，並且正在變成某些事物。使之動變的為直接動變者；被動變者為質料，動變所成的為形式。」(1070^{a1})這裏把作用動變稱為直接動變，是早先所未加區分的，表明亞氏已把引起變化的致動因提到神學的高度，而不只是在物理學的水準上，因而謹慎地作了直接的(近因)與不直接的(遠因)的區分。他列舉了可壞滅實體的三種生成方式，一種是技術生成，一種是自然生成，一種是機遇偶發的生成。在技術生成中，作為形式的動變原理是在被動變事物之外的，比如造一幢房屋的工匠；在自然生成中作為動變原理的是個體事物本身，譬如動物的雙親；在偶發生成中，動變原理在物質自身，譬如鏽爛的鐵屑。因此，從這一角度來區分，實體也表現為形式、個體和物質。在生成過程中，作為動變原因的形式因和動力因是先於產品成果(目的因)

的，只是在定義上，原因和成果才是同時的。這樣，亞氏否定了在事物生成之前，形式因有獨立存在的必要性。接着，他又指出，在事物消逝後，形式因一般來說也不必再存在，但他保留了一點，即以為靈魂也許是例外。既然形式因在生成過程之外無必要獨立存在，他因此認定理念是不能單獨存在的。

以上是可壞滅的生成原理，除了可壞滅實體，還有二類實體是不可壞滅的永恆實體。所有這三類實體是否都有共同的原因和原理？卷十二的章四和章五就着重討論這個問題。在那裏，亞氏的說法仍和前面一樣，但更強調動變原因的區分。他說：「在不同的事物裏有不同的要素，對於不同的事物，它們的直接動因也不同。」(1070^{b29})不同的事物有不同的直接動因，但它們又具有原始的遠動因。引進這遠動因，使所有實體能在此基礎上統一起來加以考慮，亞氏從而得以超出物理學的審視界域，這無疑是引入神學討論的關鍵一步。在章五，他列舉了有生命物的共同原因，由此把神作為一切事物的最高總因。他指出一切有生命物都具有跟實體一樣的元素原因，比如都有靈魂與肉體，都有理性與欲望。從生成動變來看，一切有生命物都具有各不相同的近因，它們最切身的近因就是那近似於實現的個體和另一近似於潛在的個體，也就是生命物的父體和母體。他指出，這種切身近因是不帶普遍性的，個體與個體的差異正在於這些切身近因的不同。除了元素原因和生成近因外，一切事物又都具有共同的原始總因。這便是「以最初的完全實現為一切事物總因。」(1071^{a35})就形而上學的總體而言，一切事物有共同原因的話，這共同原因就是「最初的完全實現」，也就是指第一推動者。亞里士多德終於認定要有一個第一推動者。格思里(Guthrie)教

授對此有這樣一段評說：「應當有一個外部推動者來滿足在物理世界中各個別的變化活動，而這也完全適用於作為整體的世界。應當有一個永恆的原因給予它，並且由於世界是永恆的，這個原因也必須是永恆的。應當有一個完善的存在，使這個世界中一切『較好的』和『較差的』東西乃至有缺陷的東西都能根據這完善的存在去評定，這就是第一原因，它是這個世界的一切運動變化賴以存在的原因。」¹²從第一推動者的引出，我們可以發現，亞氏既不借助於宗教意識，也不靠個人武斷，而是依憑邏輯的合理推斷。

接下來亞氏討論可感覺的永恆實體，這是屬於天文學的領域，並由此進到對於上帝的討論。在敘述這方面內容之前，讓我們先討論一下亞氏的宇宙理論。根據亞里士多德，存在的階梯由人進而經行星和恆星，一直達乎上帝。他斷言，在宇宙的階梯中，最低級的存在處於中央，最高級的存在位於周圍，並且較高級的大多總在較低的外面，從而使空間宇宙成為一組圓心球，外面的球和內面的球的關係是高級與低級的形式與質料的關係。土在中央，是最低一類的元素；其次是水層氣層火層；天體(共有五十五個)在最外面，它不是由土水氣火四種元素組成，而是由第五元素以太(ether)組成。以太的天然運動是圓周運動，衆星體都循着各自完全的圓周而運行。在天體中，恆星位於行星之外，所以是更高的存在，而天體之外是最高存在，至高的神，即第一推動者。

亞氏指出，由於有可感覺的永恆實體，因此必定有一個永恆不動變的實體，由此才引出永恆的運動。那麼，柏

12. Guthrie, W.K.C., *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle* (London, 1956), P.136.

拉圖的理念是否可充當這種實體呢？亞氏斷然否定，認為它缺乏一種產生運動的原理。亞氏所說的永恆不動變實體，必須不僅有能力使事物運動，還能運用這種能力。嚴格地說，它的本質應當不是能力，而是活動，是實現；不然的話，萬一它有的時候不去運用這種能力時，變化就不再是永恆的了。亞氏還指出這種實體應當是非物質的，因為它們必須是永恆的，而我們先已知道，物質包含可能性，不能是永恆的。他回顧了哲學史，指出原子學派雖然也肯定了永恆運動，但是卻不去進一步探討永恆運動的原因。他指出：「他們(指原子學派)聲稱運動常在。但是為甚麼運動，運動又是甚麼，以及宇宙間為甚麼如此這般地運動，其原因究竟何在，他們都沒有告訴我們。」(1071b³³)我們知道，事實上，原子學派是把運動和運動實體看作不可分離的，原子由於自體具有重量，因此必然具有直線的下降運動。他們把運動當作是必然性的東西，而亞氏卻由於機械論思想的影響，反倒把物理世界的作用與反作用、推動與被推動看作整個宇宙世界的絕對方式，因此，他在尋找永恆實體的運動原因這一點上走向了絕對化。其實，大家知道，即使在物理世界，也不存在作用與被作用、推動與被推動的絕對方式。牛頓力學就指出，保持運動常性是物質的本性，作用力不是產生物體運動的源泉，而只是改變物體運動狀態的源泉。

亞氏在章七中討論了第一推動者的作用性質和方式。對於由第一推動者所引起的運動因果關係，往往被說成具有一種物理學的特點，其實這種說法是不正確的。對於亞氏來說，神作為運動的原因，並不是一種物理的力量，也不是一種精神和意志的力量。他似乎想把神的作用說成是引起意志力量的動力因，類近於欲望與理性的作用。亞氏

說：「既然在被动與運動之間的事物為間接事物，這就必須有某些致動而不被動的永恆事物，這永恆事物既作為實體也作為實現。欲望與理性作為作用也是同樣的方式；它們引致物體運動而自己卻不動。」(1072^a24)照亞氏的意思，這種作用方式和欲望、理性之間主要有這樣三方面的類似：1.作用者本身不動。欲望和理性在實現過程中作用者本身是不動的；而第一推動者引起「第一天體」(恆星天)運動，但本身卻不運動。因此兩者是相類似的。2.作用與作用對象同一。欲望和理性本身的實現過程，就是作用和被作用對象的同一，「思想與思想對象相接觸、相參與，兩者合於一體，凡能接受理知對象的本質，才能成為理性，在思想活動的瞬間，也正是思想獲得思想對象的瞬間。」(1072^b21)這個問題在下面討論上帝的存在方式時，還要提到。3.都是善的體現。誠如亞氏所說：「因此，思想要是有所內涵，就應當是蘊有神性的要素，而不是接受上帝性，沉思行為是最快樂和最佳的。……生命也屬於上帝；因為思想的現實就是生命，上帝就是那現實，上帝的本性的現實是最善和永恆的生命。因此我們說上帝是一種活生生的存在，是永恆，是至善，而生命、綿延和永恆都屬於上帝；這就是上帝。」(1072^b25)在人的精神活動中，無論覺醒、視聽、意向、希望、回憶，都是稟受上帝明所致，其中，以自我意識的思想活動為最佳，自我意識即善自身，在最充分的意義裏的自我意識也就是最充分的善。思想得之於神性為善，那上帝本身就更是至善的了。章七的結尾，是對這永恆實體的一個明確規定，他說：「在感覺事物以外有一個永恆不動變而脫離感覺事物的實體。業已表明，這實體沒有任何量度，沒有部分也不可區分。因為它永恆地產生着運動，而沒有任何有限物會具有無限的

力量。」(1073a³)我們已經看到，它是純粹的形式和純粹的現實性，是認識和欲望的首要的對象。我們應當說，只有它才具有一種生命。由於它的非物質性，從而排除了所有物理的活動。亞氏只能把它歸結為精神的活動，並且還是不涉及肉體的那種精神活動。這應當就是認識，並且還只能是這樣一種認識，即不是借助於前提來理解結論的認識，而只能是直覺的知識；也就是永恆實體不僅是形式和實現，還是心靈。由此，上帝這個詞，開始被應用在心靈上。

於是，亞氏在章八討論了這些永恆不動變實體的數目。這一章依靠了當時天文學的成果。在他看來，關於永恆實體的數目只能從天文學的角度去研究，因為唯有天文學探測到可感覺的永恆實體。他引證了歐多克索(Eudoxus)和加里浦(Callippus)的意見，把行星和恆星的數目分別規定為三十三個和二十二個，這樣，作為可感覺永恆實體應為五十五個，而推動這些實體運動的永恆不動實體(衆神)也應當為五十五個。對於衆神，亞氏並沒有作進一步明確的規定。如果說，作為第一推動者是第一天(恆星天)的純粹靈魂和形式，那麼衆神就是諸星體的形式和靈魂；它們不是純粹的形式，因為它們尚包含一種不可感覺的質料因素，在這一點上，它們和第一推動者不同。儘管亞氏在其他地方沒有提到衆神，但這或多或少也是希臘傳統宗教的多神論的反映。到了中世紀，經院學者們把它們演變為一組天使，當然，這跟亞氏的原來旨意是相去甚遠的。

卷十二的最後二章討論第一推動者即上帝的存在方式以及上帝與世界的關係問題。關於神的存在方式，可以歸納為兩點：1.人心的理性活動跟神心的理性活動的區別。2.神的存在方式是自我意識的方法。

人心的理性活動跟上帝心的理性活動有這樣一些區別：人心的理性活動得依賴在它之外的另一些事物，作為它的實體不是思想活動本身，而只是一個潛能，所以尚不能成為完善的本體，人心的理性活動只有在活動時，才獲得至善；上帝心則恰好相反。另外，人心的活動只是偶而返求到自身，而全善的上帝心則永遠以大我為思想。因此，與上帝心比較，人心是有所依持的，不完善的以及並非總是跟自身合一的，而上帝心則是無所依持的，完善的及總是自我合一的。亞氏說：「思想活動並不必然就是至善的事物，因為從事思想活動的人們過去與現在的思想都未必不會想到一些不該去想的世俗事物。因此，如果以理性為至善，理性(上帝心)就只能思想上帝至自身，而思想就成為對思想之思的一種思想。」(1074^{b33})

作為第一推動者，上帝，最高理性的存在方式是自我意識的方式。亞氏認為，所有在上帝之外的事物完全是由於上帝而有它們的存在，因此上帝的自我意識同時又是對所有一切事物的認識。這種自我意識，就是思維與思維對象的同一。對於這一思想，黑格爾(Hegel)給予了極高的評價，他說：「亞里士多德哲學中的主要環節，是思維與思維對象的同一——客觀的東西和思維(能力)乃是同一個東西。因為思想能接受思維的對象和本質。思維乃是思維的思維。」¹³黑格爾還指出：「只有在思維裏面，才有客觀和主觀的真正的相符；那就是我。這就是亞里士多德哲學的最高點；人們不能希望認識比這更深刻的東西了。」¹⁴

至於上帝與世界的關係，照亞氏的宇宙論看來，世界

13. 黑格爾，《哲學史講演錄》，賀麟等譯，(三聯書店，1957)，第299頁。

14. 同上，第301頁。

是善和至善的，就如同一個軍隊那樣井然有序。他認為這要歸因於上帝，正如軍隊之所以有戰鬥力，必然是由於紀律和首領的治理，萬物有秩序，在整體上表現為一種善的關係，其功績實際上也出於神之手。亞氏認為一切都被安排於一個目的之下，在一切事物中，善或目的實為一至高的原理。他在這裏批評了畢達戈拉學派的看法，他們否定目的的先在，否定至善為起點；他也批評了恩培多克勒和阿那克薩戈拉的非神學的目的論。我們不難發現，亞氏對世界看法的最顯著的特點之一，是他那十足的目的論。他認為除了偶然突變和副產品外，所有存在的和所有產生存在的或生成的都為了一種目的。這種目的論觀點，無疑正是亞里士多德神學的一個本質的特徵。