

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

阿尔法拉比集

程志敏 ● 主编



法拉比 ● 著

亚里士多德的哲学

The Philosophy of Aristotle

程志敏 王建鲁 ● 译

 华东师范大学出版社

海外
经典

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

HERMES

阿尔法拉比集

程志敏 ● 主编



亚里士多德的哲学

The Philosophy of Aristotle

图书在版编目(CIP)数据

亚里士多德的哲学/(阿拉伯)法拉比著;程志敏,王建鲁译.

--上海:华东师范大学出版社,2016

(经典与解释·阿尔法拉比集)

ISBN 978-7-5675-5621-8

I. ①亚… II. ①法… ②程… ③王… III. ①亚里士多德(Aristotle 前384-前322)-哲学思想-研究 IV. ①B502.233

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第198893号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

经典与解释·阿尔法拉比集

亚里士多德的哲学

著者 法拉比

译者 程志敏 王建鲁

审读编辑 吴彦

责任编辑 彭文曼

封面设计 吴元瑛

出版发行 华东师范大学出版社

社址 上海市中山北路3663号 邮编 200062

网址 www.ecnupress.com.cn

电话 021-60821666 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887

地址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口

网店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印刷者 上海景条印刷有限公司

开本 890×1240 1/32

插页 2

印张 9.5

字数 200千字

版次 2016年10月第1版

印次 2016年10月第1次

书号 ISBN 978-7-5675-5621-8/B.1039

定价 54.00元

出版人 王焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话021-62865537联系)



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，亡灵的引导者，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神……



华东师范大学出版社六点分社 策划

古典教育基金·“资龙”资助项目

出版说明

伊斯兰中古哲人阿尔法拉比(870—950)生活在伊斯兰文明大规模“改革开放”的时期,当时的伊斯兰帝国既有正统观念的要求,也有借鉴异教文明的紧迫性,既需要检讨本土的资源,又必须面对汹涌而至的异质思想。正是在狂热的保守与浅薄的新潮之中,阿尔法拉比清醒地知道自己的位置,并透过重重迷雾清楚地看到从雅典和亚历山大里亚传来的大量舶来品中,什么才是真正的珍宝——对我们来说,阿尔法拉比不单单只是被西方思想史长期遗忘或遮蔽的大师。输入学理,本属应当,但如果引进的是残缺不全的思想,则他山之石,便如“毒药”,害人不浅,又替人顶罪。

西方思想进入“现代”以来,各种流派的“主义”便让整个历史变得支离破碎起来,而有意无意地忽视甚至埋葬颇为重要的阶段和思想家,无非是为了满足无限膨胀的自我意识——中古伊斯兰哲学便是“忘恩负义”的牺牲品。既然现代人“坏大以为小,削远以为近,是以道术破碎而难知也”,加之“方今去圣久远,道术缺废,无所更索”(《汉书·艺文志》),那么,紧要的任务便在于补全西方思想史图景。

阿尔法拉比开创了伊斯兰哲学,并像希腊世界的苏格拉底和柏拉图一样,为伊斯兰世界建立起独特而融通的政治哲学,他的巨

大成就首先便来自于“为往圣继绝学”——柏拉图最为核心的思想早已淹没在后来让人窒息的形而上学之中,而阿尔法拉比最终“使天下之人,知大圣人之所作为,出于寻常万万也,岂不盛哉!岂不快哉”(韩愈语)!倘使我们也能够由此而体会到大圣人的精义之所在,则阿尔法拉比的功绩便不仅仅是“继往”了,诚如是,则东方西方,真真岂不盛哉!岂不快哉!

古典文明研究工作坊

西方典籍编译部戌组

2010年7月

目 录

中译本编者导言(程志敏)/1

亚里士多德的哲学/19

问学录/81

哲学的兴起(残篇)/110

《修辞书》英译者导言/115

修辞书/131

亚里士多德《前分析篇》短注

英译者前言/169

英译者导言/170

阿布·纳撒尔·阿尔法拉比论三段论/208

附录一 阿尔法拉比对亚里士多德逻辑学的贡献/279

附录二 《亚里士多德〈前分析篇〉短注》术语对照表/290

中译本编者导言

伊斯兰哲学家阿尔法拉比被他的同胞称为“第二导师”(second teacher),而“第一导师”在阿拉伯人那里就是希腊人亚里士多德,可见阿尔法拉比的同胞把他和亚里士多德紧密联系了起来。一个异教哲学家的地位居然高于自己本土的哲学家,尽管这位本土哲学家在很多方面奠定了本民族哲学文化的根基,^①开创了伊斯兰古典文明的辉煌时代——这对于一个“信主独一”而且正在飞速发展并大有成为人类文明正统传人之势也因而具有极为强烈自豪感的民族来说,的确显得不同寻常。但无论如何,阿拉伯人把自己哲学文化的开创者与希腊哲学的集大成者紧密连在了一起,不过,阿尔法拉比与亚里士多德之间真是一脉相承吗?

—

从阿尔法拉比的著述来看,情况似乎真是如此。在阿尔法拉比的传世作品中,大部分著作都与亚里士多德相关,甚至就是对后者著作的评注,而只有极少量的作品与柏拉图有关联,其余著作更具

① Majid Fakhry. *Alfarabi: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford, 2002, p. 2.

有所谓“原创”色彩而看不出它们的直接师承。既然如此,阿尔法拉比作为“第一导师”的注疏者,并且在自己的“原创”作品中大量使用亚里士多德的——准确地说是亚里士多德主义的——术语,他当然就是“第二导师”了。不过,我们却需要对这个定论或毋宁“成见”小心地梳理,因为在后世的研究者看来,阿尔法拉比还有其他“身份”,比如说,二十世纪大多数研究者大都把阿尔法拉比视为“新柏拉图主义”的传人。^① 这种看法似乎不难理解,因为新柏拉图主义就是亚里士多德主义化了的柏拉图主义,也就是说,把阿尔法拉比看成是亚里士多德主义者,与把他视为新柏拉图主义者,本质上说,是一回事。

公元三世纪初,雅典四大传统中已经有三派奄奄一息,曾经辉煌无比的伊壁鸠鲁学园、芝诺的廊下学园和亚里士多德的逍遥学派,不说是已全然退出历史舞台,至少已日薄西山。在公元 200 年后的希腊世界,仅有亚历山大里亚和雅典的柏拉图学派还在维系着古典斯文,而在伊斯兰入侵的前夜,就只剩下亚历山大里亚学园了。然而,无论是在雅典还是亚历山大里亚,柏拉图学园的经师们都把注意力转向了亚里士多德,甚至在学园中主要讲授亚里士多德的思想!当希腊文明经亚历山大里亚和叙利亚传入阿拉伯世界后,阿拉伯人很自然地就被柏拉图学园中的这种悖论弄昏了头,无法准确地定位自己的哲学身位:纠缠不清的柏拉图主义和亚里士多德主义让阿拉伯人看不清这个舶来文明的实质。后来的事实证明,这两派思想的融合,即柏拉图主义的亚里士多德主义化以及亚里士多德主义的柏拉图主义化,^②是相当危险的,最终对柏拉图主义来说,更是致

① 大名鼎鼎的伊斯兰哲学史家法赫里就认定阿尔法拉比是新柏拉图主义者(见上引书,各处)。

② Yegane Shayegan. *The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World*, in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996, p. 94.

命的。^①而作为希腊文明继承者的伊斯兰古典文明之所以迅速衰落,在某种程度上不过是复制了此前的思想历程。

柏拉图学园晚期为何十分注重亚里士多德的研究?而在阿拉伯世界中,亚里士多德的地位为何如此显赫?这两个问题有着内在的一致性:柏拉图的思想一变而为柏拉图主义、再变而为新柏拉图主义,最后以亚里士多德(主义)为自己的理论圭臬,当它传到阿拉伯人那里时,亚里士多德的哲学当然也是伊斯兰哲学的显学,仅仅从外在的继承关系来说,这也是顺理成章的事情。同时,柏拉图学园晚期对亚里士多德的深切关注,在内在的理路上与阿拉伯人对亚里士多德的青睐一脉相承,也与亚里士多德在中世纪神学一统天下的时代如此受重视异曲同工。简单地说,个中缘由便在于柏拉图有完整而系统的神学主张(尽管神学在他那个时代随自然哲学的兴起而逐渐式微,柏拉图正是为了把包括政治和哲学在内的文教思想体系重新引到坚实的基础上),以至于现代学者认为柏拉图晚年甚至用宗教来解释一切东西(比如《法义》910b1—6)。^② 柏拉图的神学与基督教神学有很大的不同,所以,在基督教上升为国教后,皇帝才会下令关闭雅典学园,而此后的亚历山大里亚学园也才会遭到大规模的迫害。而亚里士多德尽管也在谈论作为第一动因的“神”,但他的思想从根本上说已经没有什么神学的色彩:他的伦理学、政治学和形而上学都不是以神学为基础,也很难说是以神学为目标。不过,亚里士多德从自然科学的分类中所发展出来的“工具论”,颇为“中性”,倒是可以为神学提供有效的论证手段,于是亚里士多德自

① F.E. Peters. *The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition*, in Parviz Morewedge (ed.). *Islamic Philosophical Theology*. Albany: State University of New York Press, 1979, p. 19.

② Robert Parker. *Law and Religion*. In M. Gagarin and D. Cohen (eds.). *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge University Press, 2005, p. 68.

然而然就成了“御用”工具,逐渐取代柏拉图而成为了学术领袖,一至于今。

哲学与神学、理性与启示以及雅典与耶路撒冷的永恒而不可调和的冲突,在巴格达同样存在。哲学因为对理性的诉求以及对事物穷根究底的精神而与宗教和政治形成了尖锐的对立,哲学的“彻底”即“极端”,对于宗教来说,就是“异端”——尽管阿尔法拉比极力调和哲学与宗教的关系,但那不过是一种高明的隐微修辞而已:由此我们已不难看出他同新柏拉图主义者一样,大谈柏拉图和亚里士多德的和谐一致,不过是一种“高贵的谎言”,其最切近也最实在的目的,无非就在于为一个濒临灭绝的高贵种子保留一线生机。在阿拉伯哲学家那里,普遍存在而且哲人们也极力表白的“隐微”(batin)和“显白”(zahir)的区分,以及如阿尔法拉比对“修辞”的强调和推荐,就表明了哲学与宗教的差异。^①

亚里士多德的地位在希腊化晚期以及在阿拉伯世界迅速上升,就在于亚里士多德的哲学不仅对宗教无害——这是柏拉图学园在基督教当令的时代转而研究亚里士多德的原因(同样道理,柏拉图学园在同一时期转而对荷马史诗进行考据性的研究,似乎同清朝的乾嘉朴学一样,出于夷夏之防),而且亚里士多德对于教义的论证和理论化,大有用处。因此,亚里士多德著作在柏拉图主义者的研究中那里甚为流行,传到阿拉伯世界后,也最受欢迎。在新兴的伊斯兰古典文明中,亚里士多德的著作远比柏拉图的著作为多。阿尔法拉比等人大量注疏和阐释亚里士多德著作,无非时势使然,而阿尔法拉比因此获得“第二导师”的头衔,亦不过是时代的误会。

① Oliver Leaman. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 206-215.

二

阿拉伯人用“第二导师”头衔把阿尔法拉比划归为亚里士多德的后裔,二十世纪的研究者则因阿尔法拉比大量使用了新柏拉图主义诸如“流溢”和“太一”之类的概念而把他归宗于新柏拉图主义,这两种看法都有思想史和文献本身的依据。近年来,美国学者科尔莫(C. A. Colmo)提出了第三种全然不同的观点:阿尔法拉比既不是柏拉图主义者,也不是亚里士多德的传人,反而是古希腊先师的批评者,阿尔法拉比开创了现代思想模式。考虑到科尔莫是芝加哥大学社会思想委员会克罗波西教授的学生,而克罗波西又是施特劳斯的首代弟子,科尔莫提出的这种观点的确耐人寻味。

科尔莫在其名为《与雅典决裂:阿尔法拉比肇端》的书中,激烈地反对了施特劳斯认为阿尔法拉比是柏拉图再世传人的观点,因为“阿尔法拉比在其《柏拉图的哲学》第一句话开始就清楚地表明他不是一位柏拉图主义者”。^① 科尔莫认识到阿尔法拉比把新柏拉图主义用作了自己政治修辞的一个组成部分,因为阿尔法拉比自己也承认,他从柏拉图的政治哲学学到了很多。但在科尔莫看来,“阿尔法拉比不得不在一个全新的基础上重建柏拉图的政治学。这个基础之所以新颖,就在于阿尔法拉比对哲学的意义提出了新的理解,与任何希腊人的观点都不同”。^② 在这个基础中,最显著的证据就是阿尔法拉比把民主描绘成“让人羡慕的和幸福的制度”,这种制度并不以启示为基础。阿尔法拉比对民主的激赏,当然就跟柏拉图在《王制》第八卷中对民主的冷嘲热讽根本对立。而且,在科尔莫看来,哲学在柏拉图(以及亚里士多德)

① C. Colmo. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2005, p. 59.

② Ibid, p. 1.

那里具有至高无上的地位,是关于存在(物)的知识,而在阿尔法拉比这里,哲学本身不再是目的,而是一种促进人类幸福的手段——阿尔法拉比指出,柏拉图以此为基础就无法在哲学本身所追求的知识方面,解释哲学的生活方式,“阿尔法拉比由此暗示了对柏拉图的批评,这种批评容易受人忽略却强大无比”。^① 柏拉图从来没有能力在哲学知识的水平上回答过“为什么要哲学”的问题,柏拉图靠自己的独立于哲学本身的实践经验来充当答案。而为了让他的实践知识来充当答案,柏拉图使用的不是从苏格拉底那里而是从诗人和智术师色拉叙马霍斯那里学来的东西!^② 柏拉图分裂了理论与实践的关系,而阿尔法拉比则试图让两者统一起来,或者说柏拉图没有这个能力,才会乞求诗人和智术师的帮助!柏拉图思想近于乌托邦,阿尔法拉比则更注重现实,这种区别与发展就像从马基雅维利到马克思的现代思想家一样。而“施特劳斯之所以误解阿尔法拉比,仅仅因为施特劳斯的解读还不够施特劳斯”,^③也就是说,既然施特劳斯的解读还不够施特劳斯,阿尔法拉比比柏拉图更高明(准确地说更先进),而科尔莫似乎也比施特劳斯更了解施特劳斯。科尔莫在施特劳斯的著作中,找到了施特劳斯自相矛盾的地方,由此说明施特劳斯的错误,如果不是后者的无能的话。

在科尔莫眼中,阿尔法拉比既不是柏拉图的继承者,也没有追随亚里士多德的路线。因为,“首先,阿尔法拉比的观点不是以逻辑学和认识论为基础,因此不是形而上学或本体论。他所得出的原则是我们知识的原则,而不是形而上学的原则。阿尔法拉比根本没有主张过超越于我们之外的东西。其次,阿尔法拉比拒斥任

① C. Colmo. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2005, p. 88.

② Ibid, p. 57.

③ Ibid, p. 173. n. 42.

何一元论,不管是新柏拉图主义的还是别的”。^① 在科尔莫看来,阿尔法拉比是多元论者,就在于数学、物理学、医学、政治学和其他科学都有着自己的原则,而且这些学科归根结底都不可通约。科尔莫以阿尔法拉比的《获得幸福》为据,认为阿尔法拉比在认识论基础上把本体论当作必然事物的科学而远远避开了后者,而且我们的知识是多元的。^② 阿尔法拉比就从亚里士多德的形而上学转向了方法论,“阿尔法拉比在提出这样的假设,即,只有或主要通过方法,人们才可能获得确定性,这就是笛卡尔的先声”。^③ 因此,在从形而上学转向方法论上,阿尔法拉比比笛卡尔和霍布斯早了500年。另一方面,古代的政治学建立在哲学之上,科尔莫据其“多元论”认为这是不合法的,因为政治学有着自己的原则,无论是用物理学还是用形而上学来作模型,都不合适。阿尔法拉比找到了一种可能性,不需要回到古代哲学而重新发现政治。^④ 也就是说,阿尔法拉比为了政治学而抛弃了哲学,阿尔法拉比对哲学大为不满,就在于哲学追求不朽,而这种追求是“超政治的”(transpolitical)。^⑤

那么,我们又该如何理解阿尔法拉比对柏拉图和亚里士多德著作的精深研究以至于看似十分向往的态度呢? 科尔莫认为阿尔法拉比是要从古典思想的内部来攻破古典,“正因为阿尔法拉比的学说如此牢固地植根于往昔之中,他拒绝以往思想的原因才以无比的清晰性而变得显而易见”。^⑥ 而如果现代性就是对传统的拒斥,在哲学上就是从形而上学转向方法论的话,或者除了与柏拉

① C. Colmo. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2005, p. 132.

② Ibid, p. 164.

③ Ibid, p. 131.

④ Ibid, p. 168.

⑤ Ibid, p. 117.

⑥ Ibid, p. 2.

图和亚里士多德相决裂外,找不出其他清楚的意义,那么,阿尔法拉比对柏拉图和亚里士多德的批判或扬弃,就已经开创了现代性。阿尔法拉比的思想本质上是现代的,而“现代”的目标和手段,就是“与雅典决裂”。

但是,如果柏拉图和亚里士多德的思想不一致,甚至完全对立,那么,科尔莫的“决裂”说不就破产了吗?用一个当前流行的术语,我们需要追问,即便阿尔法拉比真要同雅典决裂,那么,同谁的雅典(whose Athens)决裂,同哪一个雅典(which Athens)决裂?对此,科尔莫不得不认为柏拉图的哲学与亚里士多德的哲学没有什么不同,而且,他认为这种观点本身就来自于阿尔法拉比。据科尔莫自己说,他在1992年开始研究阿尔法拉比时,还没有发现阿尔法拉比与柏拉图的意图并不一致,^①似乎是在他的恩师 George Anastaplo 的指导下,才逐渐认识到了柏拉图与亚里士多德的相似性,而他后来发现,这种相似性也是阿尔法拉比所强调的。^② 阿尔法拉比的著作《两圣相契论》(*Book of the Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle*),其标题本身似乎已足以说明阿尔法拉比把柏拉图和亚里士多德的思想视为完全一致,两位圣人在基本哲学问题上相互契合。阿尔法拉比在其《获得幸福》中,也以“他们(柏拉图和亚里士多德)的目标是同一的,并且他们打算奉献一个完全相同的哲学”作为全书的总结。^③ 柏拉图与亚里士多德的这种“完全相同的哲学”,其共同点就在于“从未把我们带到任何地方,也不可能实现其目标”,也就是彻彻底底的乌托邦,它甚至是毫无意义的理论作业而已。即便

① C. Colmo. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2005, p. 173. n. 41.

② Ibid, p. ix.

③ 阿尔法拉比:《柏拉图的哲学》,程志敏译,上海:华东师大出版社2006年,第175页。

亚里士多德特别讲究“工具论”，但“足够滑稽的是，亚里士多德的问题，就在于他缺乏一个中间物或一种手段来连接两极”。^① 阿尔法拉比在《获得幸福》中的说法，完整地显示了这种悖论。因此，“《获得幸福》本身就表现了阿尔法拉比自己的哲学，这种哲学有别于柏拉图和亚里士多德的哲学。柏拉图和亚里士多德的哲学是一种哲学，而阿尔法拉比的哲学是这两种哲学之外的另一种。正是两种哲学中的第二种（按：指阿尔法拉比的哲学）向我们公开了为什么要与古代决裂原因的可能最深刻的理解”。^②

从科尔莫上述“全新”的发现来看，他把现代性的源头从笛卡尔、霍布斯和马基雅维利那里前移到了阿尔法拉比这里，而且从其“决裂”说所蕴含的价值判断来看，他显然把这种从形而上学到方法的转渡，视为确定性的真正来源，也就认为这种现代性的转变是人类思想的进步——在施特劳斯所评论的“进步还是回头”（progress or return）这两个路向中，^③ 坚定地站在了“进步”的一方。而且从他阅读经典的方式来看，尽管他坚持认为自己对阿尔法拉比的研究不是受任何“议程”（agenda）的引导，而是基于对阿尔法拉比本人的理解，^④ 他的“非常异议可怪之论”远离了经典解释的基本工作伦理，也没有把握住阿尔法拉比的基本思想，他浮在表面的解读让我们无法不怀疑：他在芝加哥可能什么都没有学到，反而成了芝加哥的敌人。或者更准确地说，他成了经典的破坏者。

首先，科尔莫对思想史的发展似乎并不清楚。科尔莫承认阿尔法拉比的神学可以被正确地说成是新柏拉图主义，但阿尔法拉比的新柏拉图主义有着自己的特色，而不仅仅是新颖：“阿尔法拉

① C. Colmo. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, p. 69.

② Ibid, p. 3.

③ Leo Strauss. Progress or Return? In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 227ff.

④ C. Colmo. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, p. 168.