

WAIGUO ZHIXUE · 21 ·

外国哲学

第二十一辑

商务印书馆

外国哲学

第二十一辑



创立于1897

商务印书馆
The Commercial Press

2012年·北京

图书在版编目(CIP)数据

外国哲学. 第二十一辑/《外国哲学》编委会编. —北京:
商务印书馆, 2012

ISBN 978 - 7 - 100 - 08834 - 3

I. ①外… II. ①外… III. ①哲学—国外—丛刊
IV. ①B1-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 271021 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

外 国 哲 学

第二十一辑

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京民族印务有限责任公司印刷

ISBN 978 - 7 - 100 - 08834 - 3

2012 年 2 月第 1 版

开本 787×960 1/16

2012 年 2 月北京第 1 次印刷

印张 19 1/4

定价: 39.00 元

主办：中华人民共和国教育部人文社科基地北京大学外国哲学研究所

协办：中华全国外国哲学史学会

中国现代外国哲学学会

编辑委员会

主编：尚新建 赵敦华

执行主编：徐向东

学术委员会

(以姓氏拼音为序)

卞崇道(中国社会科学院)

陈嘉映(首都师范大学)

程 炼(武汉大学)

杜小真(北京大学)

傅有德(山东大学)

韩水法(北京大学)

贾泽林(中国社会科学院)

靳希平(北京大学)

刘 哲(北京大学)

尚新建(北京大学)

唐热风(中国社会科学院)

谢地坤(中国社会科学院)

翟振明(中山大学)

张祥龙(北京大学)

赵敦华(北京大学)

白彤东(复旦大学)

陈小文(商务印书馆)

邓晓芒(武汉大学)

冯 俊(中国人民大学)

韩林合(北京大学)

韩 震(北京师范大学)

江 怡(北京师范大学)

刘 闾(美国佛罗里达大学)

倪梁康(中山大学)

孙永平(北京大学)

王树人(中国社会科学院)

姚卫群(北京大学)

张汝伦(复旦大学)

张志林(复旦大学)

茆 菁(中山大学)

卷 首 语

《外国哲学》于1984年由商务印书馆创办,至1998年共出版十四辑,开创了改革开放后中国研究外国哲学的新学风、新传统,在学术界具有广泛的影响。经与商务印书馆商议,从第十五辑开始,北京大学外国哲学研究所负责承担《外国哲学》的组稿、编辑工作。

为了进一步提高《外国哲学》稿件的学术水准,我们采取了国际学术刊物通行的“双盲”审稿制度。除了继续发表对外国哲学历史和经典的诠释性论文外,本刊将特别注重发表史论结合、批判性评论、中外哲学比较等方面的佳作。我们衷心希望全国同仁鼎力襄助,不吝赐稿,把《外国哲学》办成群贤毕至、百家争鸣的学术园地。

《外国哲学》编辑部

2002年4月

目 录

实践哲学专辑	(1)
田洁 试论功能论证在亚里士多德伦理学中的地位和作用 ...	(1)
陈祖为 为温和完美主义辩护	(36)
谭安奎 公共理性理念的抱负	(55)
刘 明 从国内正义到全球正义的扩展:阻力、 融贯性与道德主张	(93)
陈肖生 自由主义的宽容:内与外	(124)
李璣可 真实性、承认与无支配:一种黑格尔的进路	(143)
李绍猛 作为政治哲学方法论的理性主义与制度主义	(164)
龚重林 试论斯宾诺莎的共同观念:一个实践的维度	(196)
徐向东 Deontology, Consequentialism and Moral Thinking	(210)
专稿	(247)
詹姆斯·杨 相对主义、标准与审美判断	(247)
讨论	(260)
葛四友 科斯定理的伦理蕴含与困境	(260)
书评	(274)
陈德中 威廉姆斯《泰初有为》与政治现实主义	(274)
邓小虎 安靖如:《人权与中国思想》	(282)
白彤东 贝淡宁:《超越自由民主制: 东亚语境下的政治思考》	(289)
邓伟生 概念区分的局限	(295)

试论功能论证在亚里士多德伦理学中的地位和作用

田 洁

摘要:亚里士多德的功能论证在《尼各马可伦理学》中的地位和作用是一个备受争议并受到广泛关注的问题。从术语含义与翻译应用,到论证的错误与合法性;从与幸福和德性的关系到人在生物分类学上所处的特殊地位,近几十年的讨论文献几乎涉及了所有的相关主题。本文试图寻求另一种视角来解释功能论证的地位和作用。要论证其作用,当然首先需要论证功能论证本身的合法性,我借助亚里士多德《形而上学》中的形质论、《论灵魂》中关于灵魂等级划分的思想来论证这一点。通过关于形式、灵魂(或者说灵魂中的部分)作为人的本质的讨论,功能相对于生命体的本质地位将会得到

奠定,相应地,人的功能的具体内涵将会得到确认。在这里我主要讨论理性与其它能力之间的活动的关系问题。因为亚里士多德说人的功能是依据理性的活动,但同时那些低于理性的感觉营养活动也在同时发生作用。进一步的,我会继续讨论关于功能论证是描述性的还是规范性的论证。因为这对于解释功能与德性的关系是重要的。最后,我会讨论功能与德性的关系问题。并在这些讨论中提出自己的解释模式。

引论



里士多德在伦理学中认为人的幸福在于他的功

能^①。他认为,只要弄清楚人的功能是什么,就能知道人的幸福究竟是什么(1097b22ff)。虽然功能一词除了在《伦理学》^②,也散见于亚里士多德其它作品,诸如《论灵魂》,《论动物的产生》等等。在这些著作中强调功能的目的主要是用来区分生命体的不同种属,而在《伦理学》中不仅沿袭了这种生物分类思想,而且还把功能与幸福紧密联系起来,这是《伦理学》所独有的。

要弄清什么是功能论证,首先要弄清楚,亚里士多德所谓的功能到底指的是什么。对功能的讨论最早可以追溯到柏拉图的《理想国》。在该书352d—354b,他给功能下了这样的定义:功能就是该事物特有的或者是它能做的最好的活动。并且一般学者认为^③,亚里士多德继承和发展了柏拉图的看法。首先,功能应当是一种活动,是对我们拥有的某种特有的能力的实现,亚里士多德认为,仅仅拥有某种能力而不实现它,并不能把它称之为功能,功能是把这种能力实现出来,并且这种实现活动是该事物或者说该类事物所特有的能力的实现,凭借它可以把不同种类的事物区别开来。事物丧失了它的功能就等于丧失它的本质,事物就不再能成其为事物了。^④ 从与它物区分开来和维持自身存在的角度看,事物的功能似乎也可以等同于它的本质。事物依靠它的本质和其它事物区分开来,失去了本质就失去了存在。然而,在对于功能是活动的具体内容的解释上,亚里士多德和柏拉图可能存在差别。^⑤ 而且,这种差别直接关系到功能在亚里士多德所要讨

① 对于希腊词 *ergon* 的翻译,此处与 Ross, Hardie 和 Irwin 等人一致,与英文 *function* 对应,中文译者,如苗力田,廖申白等先生均译为功能,我在此追随他们的译法,但也有学者认为 *function* 这个翻译带有过强的工具性色彩,见 Clark, 1972,对此 Hardie 在他的著作中还有回应,1980, p. 363。

② 功能论证在《尼各马可伦理学》和《优台谟伦理学》都能找到相应篇章,虽然论述方式有所不同,但不存在本质差别,参见 *EE*. 1219a9—39。我在这主要集中《尼各马可伦理学》的讨论,故下文中出现《伦理学》之处都是指《尼各马可伦理学》。

③ Hardie, 1980, pp. 23—25, 362—363, Natali, 2001, p. 147, Korsgaard, 2008, pp. 129.

④ Nagel, 1972, pp. 8—12, in Rorty.

⑤ 描述功能的词,柏拉图用的是 *poie* 一词,亚里士多德则用 *praxeis* 和 *eneigeia*。后两个词都有很强的目的意味,是朝向或实现某个目的的活动。这两个人关于功能的具体异同我在后文还会有讨论。

论的伦理生活中的地位和作用。

人的幸福是亚里士多德讨论伦理问题的核心,然而他又把这个核心置于人的功能这块基石之上。也就是说,亚里士多德把人的幸福等同于人的特有能力的实现活动。而他又把人的这种特有能力的实现活动定义为理性,所以人的幸福就在于实现好这种理性活动。所以在人这里我们可以看到,功能不仅关系到其生存或存在,而且还关系到生存的好,或者说幸福。所以对人的功能的研究就显得很有必要了。

于是,亚里士多德《尼各马可伦理学》中的功能论证的核心就是论证人的功能的存在以及它的作用。亚里士多德把人的功能定义为灵魂依据理性的活动,人的理性活动与非理性活动在这个框架下又是什么关系呢?人的理性活动是否真的能为幸福奠基呢?

近几十年,亚里士多德的功能论证在《尼各马可伦理学》中的地位和作用受到了广泛关注但同时也备受争议。从术语含义与翻译应用,到论证的错误与合法性;从与幸福和德性的关系,到人在生物分类学上所处的特殊地位,近几十年的讨论文献几乎涉及了所有的相关主题。在术语的讨论上,Stephen Clark 选择了“特征的活动”,Nagel 认为是“使我们成为我们所是的活动”,Deborah Achtenberg 用“规定性的(定义性的)能力或活动”^①,在论证的正确性与合理性上,P. Glassen 和 Kathleen Wilkes 认为功能论证是有错误的,亚里士多德混淆了好的人与对人的“好”或“善”^②。Bernard Williams 和 Nozick 都质疑了为什么人的功能只能是营养、知觉和理性生活中的一种?为什么只有理性活动才是人特有的?^③ Richard Kraut 质疑把沉思作为人的特有功能的准确性,因为神也分享这个活动。^④ Achtenberg 和 Korsgaard 认为功能论证不仅是合理的,而且为亚里士多德伦理学提供了形而上学的心理学基础,具体地说,就是为最高的善和德性奠定了基础。^⑤

① Clark, 1971, p. 75, chap. 2.1; Nagel 1972; Achtenberg, 1989.

② Glassen, 1957; Wilkes, 1978.

③ Williams, p. 64; Nozick, p. 516.

④ Richard Kraut, 1979.

⑤ Achtenberg, 1989; Korsgaard, 2008.

Alfonso Gomez-Lobo 则认为功能论证并不能算是一个规范性论证,不可能作为形而上学的心理学基础,也不可能成为伦理学的出发点。^①还有更为极端的观点认为功能论证是根本没有必要的和无用的,J. L. Austin 说:“引进功能和灵魂的讨论这种不直接的方式是没有必要的亚里士多德式的形而上学。”^②Mark Kuczewski 和 Ronald Polansky 得出了近似的观点:我们没有发现亚里士多德诉诸功能对阐明德性有任何裨益。^③在生物等级上,有些人认为亚里士多德引入功能论证是为了鼓励我们强调人的本质高于那些与动植物共有的东西。Hardie 说:“亚里士多德从这样一个假设开始,对人来说实践他特有的能力才是最好的。”^④Nussbaum 声称:“亚里士多德向他深思熟虑的听众推荐了一种生活,就要实践我们人类所有的能力,这样才是真正的人的生活,而不是那些植物和牛也能过的生活。”^⑤在这诸多立场中,哪一种才最有说服力呢?

如果功能论证对于《尼各马可伦理学》真的是没有必要的或者是错误的,那么可能如 Irwin 所说:“其中有些特定的问题的研究可能还是很有趣的,但是就没有一致的或合理的理论了。”^⑥而那些认可功能论证的地位和作用的研究,大都是通过功能论证着眼于人作为理性存在所具有的特有的理性功能,进而论证对人而言最高的善是好地实现灵魂理性部分的活动,人的幸福就是好地实现理性活动的代名词。^⑦如果像 Hardie, Nussbaum 所描述的那样是为了突现人比其它生物的高贵之处,似乎又落入了人类中心

① Alfonso Gomez-Lobo, 1989.

② Austin, 1967, p. 282.

③ Mark Kuczewski & Ronald Polansky, 1986, p. 3.

④ Hardie, 1980, p. 24.

⑤ Nussbaum, 1978, p. 106.

⑥ Terence Irwin, pp. 36.

⑦ 讨论亚里士多的幸福概念的学者大都没有绕过功能论证这一步,他们的目的就是要通过人的理性功能来说明人的幸福的具体含义,意图进一步解决亚里士多德关于幸福究竟是德性活动还是思辨活动这对概念之间可能存在的张力。从 Hardie, Nagel, Akrill 等人论幸福的文章中,都能看到这一点。

主义的批评,理性动物凭什么就比非理性生物更加高贵?与植物、动物共享的活动就一定不好吗?

本文试图寻求另一种视角来解释功能论证的地位和作用。要论证其作用,当然首先需要论证功能论证本身的合法性,我借助亚里士多德《形而上学》中的形质论、《论灵魂》中关于灵魂等级划分的思想来论证这一点。通过关于形式、灵魂(或者说灵魂中的部分)作为人的本质的讨论,功能相对于生命体的本质地位将会得到奠定,相应地,人的功能的具体内涵将会得到确认。在这里我主要讨论理性与其它能力之间的活动的关系问题。一方面,关于人的功能的定义,不再只局限在人的理性层面,人的功能是人的理性与感觉、营养等能力的共同作用下的活动。当然我承认理性在这个共同体中的统治地位,并且我还要论证人的理性活动对从属感觉、营养活动有渗透影响,使人的这些与动植物共享的活动获得了与动植物的功能的不同的意义;另一方面,我还要强调这些部分对理性部分的反馈作用,并且这种反馈也是在受理性影响后的反馈。^①进一步地,我会继续讨论关于功能论证是描述性的还是规范性的论证。因为这对后面讨论功能与德性的关系是非常重要的。最后,我会讨论功能与德性的关系问题。并在这些讨论中提出自己的解释模式。

一、功能论证的批评与问题

要证明功能论证的合法性,首先要证明功能的存在。如果像 Austin 等人那样评价功能和灵魂的讨论只是形而上学的多余假设,那就无从谈起合法性了。那么亚里士多德本身有没有给出明确的说明呢?

在《尼各马可伦理学》第一卷第七章的后半部分亚里士多德把讨论从什

^① 关于理性与情感的反馈作用的论述见 Nagel 1972 和 Wilkes 1978,但是他们没有看到这种反馈是在有理性影响下的反馈,并且他们最终确立起来的论点还是认为人的功能应该是理性功能。

么是最高的善转向功能论证：

不过,说最高善就是幸福似乎是老生常谈。我们还需要更清楚地说明它是什么。如果我们先弄清楚人的功能,这一点或许就会明了。对一个吹笛手、一个木匠或任何一个匠师,总而言之,对任何一个有某种功能或实践的东西来说,它的善或者好就在于那种功能。人也同样,如果人有某种功能的话。那么,我们能否认木匠、鞋匠有某种功能或实践,人却没有,并且生来就没有一种功能?或者,我们是否更应该认为,正如眼、手、足和身体的各个部分都有一种功能一样,人也同样有一种不同于这些特殊功能的功能?那么这种功能究竟是什么?生命的功能活动似乎为植物所共有,而我们要探究的是人特有的功能。所以我们必须把生命的营养和生长功能放在一边。接下来的一个生命活动是感知。但这似乎为马、牛和一般动物所有。剩下的是那个有理性^①的部分的实践的生命。这个部分有理性有两重意义:一是在它服从理性意义上的,另一则是拥有理性并思想。^②实践的生命又有两种意义,但我们把它理解为一种实现活动,因为这更大程度上体现了生命这词的意义。如果人的活动是灵魂遵循理性或者是不能没有理性的实现活动;一个什么人的活动同一个好的什么人的活动在种类上是相同的,例如一个竖琴手和一个好的竖琴手,所有其它例子也同样。合乎完善性(或者德性)^③的卓越被加到功能上面。一个竖琴手的功能是演奏竖琴,一个好的竖琴手的功能是

① 此处廖申白采用了希腊词 *logos* 的音译,而我采用了对应于英文 *reason*(Irwin)或 *rational principal*(Ross)的理性一词,猜想廖先生是为了不破坏该词的丰富内涵,而用理性翻译则不失片面,而且易于其它希腊词,如 *nous* 等词的中译混淆。但此处为了与我的解释模式保持一致,故带有感情色彩的应用了理性来翻译,在后文中对该词还有详细讨论。

② 依据所参考的 Ross 和 Irwin 的英文本和汉译本此句有括号,Grant 认为此为后人所加。

③ 此处希腊文 *arete*,英译一般为 *excellence* 或 *virtue*,苗力田和廖申白都译为德性。由于对该希腊词译法争议很大,故加了个括号,在此处我更倾向完善性的译法,因为德性这词的道德意味更浓,而在此处还只是谈及一般物,不涉及道德层面。

好的演奏竖琴；如果是这样，并且我们说人的功能是某种生活，是灵魂的一种合乎理性的实现活动与实践，一个好人的功能就是出色的完善这种活动；如果一种功能在依据它特有的德性的方式完成时就是完成的良好，那么人的善就是灵魂的合德性活动，如果有不只一种德性，就合乎那种最好的、最完善的(1097b22—1098b18)。^①

这是《尼各马可伦理学》中唯一一段讨论功能论证的地方。论证看似冗长，但论证的合法性和效力如何呢？首先让我们把亚里士多德这个论证重新简要概括一下。

(1)如果某物有某种功能，它的好或者善就在于它的功能(1097b25—28)。

(2)就像木匠和鞋匠有他们各自特有的功能，身体的各个部分都有其功能一样，所以人也有它特有的功能(1097b29—33)。

(3)所以，人的善就在于人的功能(依据 1 和 2)。

(4)人的功能必须包含一种特有的能力的实现，这种能力是植物和动物所没有的。这种能力就是理性(1098a1—8)。

(5)如果某物有一个功能，它的善就是：(a)实现这个功能，而不仅仅是具有实现这个功能的能力；(b)而且把这个功能实现得好或者完善(1098a6—15)。

(6)人的善就是灵魂有理性的部分的完善的活动，也就是灵魂依据德性的活动，如果有很多德性的话，就依据最好的、最完整的那个德性(1098a16—20)。

关于(1)我们可以追问，为什么某物的善就在于它的功能呢？^② 亚里士多德的这个断言似乎包含了功能之于某物的特殊重要性。但其特殊之处究

① 引文依据 Bywater 希腊文批判本译出，同时参考 Ross, Irwin 的英译本，廖申白的中译本。

② 有些学者认为应当把某物的善理解为功能实现得好，而不仅仅在于功能，廖申白的中译本就直接译成前者，但这并不符合希腊文原文 *en toi ergoi dokei tagathon einai kai to eu*。to eu 是冠词加副词构成一个名词作用，并用 kai 和前面 tagathon 并列，并不是来修饰 en toi ergoi 这个介词短语。

竟在哪里呢？我们还可以更进一步追问，功能是否存在或者我们如何才能知道功能的存在呢？(2)似乎在对此问题给出回答。在(2)中，他通过和木匠、鞋匠这些有着具体职业的人和眼、手、足等身体的部位做类比，认为人也相应的应该有功能。这个类比论证的有效性也是很值得质疑的，起码我们可以说它是一个比较弱的类比论证，因为要使这个类比具有效力，起码要符合两个前提：其一，从特殊到一般的过渡。我们从某项特定职业者具有功能这一事实出发，就能断定作为一般的人也是有着功能的。这里似乎蕴含了这样一个三段论：没有一般的存在就没有特殊的存在，现在有特殊的存在，所以一般的也存在。第二，从部分到整体的过渡。我们从身体部分的功能推出我们整个人也应当有功能的。部分的功能的存在依赖于整体功能的存在。所以有部分功能存在就能推出整体功能的存在。而无论是特殊对于一般的依赖，还是部分对于整体的依赖这都是需要很多说明的，而亚里士多德在这里却并没有展开。所以，(2)中提出的类比推理也是一个依赖过多未经展开的前提的推理，所以它的论证力度是非常弱的。Burnet 和 Kullmann 干脆认为这里并不是一个严格的逻辑论证，而只是一个修辞性的说明。^①此外，Hardie 更为激烈批评道，人具有功能这一说法并不是那么一目了然，相反这种类比会导致我们把人理解为只是一种工具。比如在一个城邦中人的功能只是打仗、生产、统治等等。^②难道(1)中所蕴含的功能的特殊地位就只是在于他的工具性吗？而人的善也只是在于他的工具性吗？(3)是根据(1)、(2)推出来的，在(1)、(2)这两个前提未经审查之前，(3)作为结论自然还不具有效力。关于(4)的批评同样很多。为什么人的功能就只能是营养生长活动、感知运动活动和理性活动三者中的一种呢？为什么理性活动就一定比其它两种活动高贵呢？人作为一个身体和灵魂自然有机体，除了理智之外还有情感、欲望等别的东西，为什么单独把理性活动作为人的功能

① Burnet, 1900, p. 34; Kullmann 1974, p. 232, 类似的结论还有 Alfonso Gomez-Lobo, 1989.

② Hardie, 1980, pp. 23—25, 362—363.

呢？(5)告诉我们某物的善就在于把这个功能实现出来，并且要实现得好，而不仅仅是拥有这种能力。这里比(1)中说的某物的善就在于它的功能的说法似乎更进了一步，该如何解释这两处不同的说法呢？我们是否也能提出类似对于(1)的问题：为什么某物的善就是它的功能实现得好呢？由于功能实现得好是依据德性的，所以有了(6)，人的善也就是合德性的活动。关于(6)的争论大都集中在人的最高的善是何种德性活动的问题上，在没有搞清何种德性是最高德性之前，自然无法回答什么是最高的善。这是本文所不能顾及的。与功能论证本身相关，也是我在此要讨论的就是人的灵魂中有理性的部分与德性的关系。合理性的活动与德性活动是什么关系？

功能论证几乎每一句话都受到了挑战 and 质疑，而亚里士多德没有详细展开这些问题的讨论，所以要捍卫功能论证，并不是局限在这段论述、这一章节能够完成的。为了回答这些问题我们不得不在《尼各马可伦理学》的其它篇章，甚至是超出《伦理学》的其它著作，诸如《形而上学》、《论灵魂》中寻求可能的解答。但这样做的问题是，我们运用跨文本的解释时，所面临的方法论的合法性问题。就是说我们凭什么能断定亚里士多德在《形而上学》、《伦理学》、《论灵魂》及其它著作中运用的方法，所持的立场就是一致的呢？Irwin 的回答是，“这些文本间的联系是亚里士多德留给我们去具体发掘的，当我们发现这些联系的时候，就会发现亚里士多德的立场和一些他本该回答的难题的力量。”^①我在此也并不是要发掘亚里士多德文本的体系性，而只是通过文本本身显示出来的一些直观联系，运用在各部著作中最无争议或很少争议的观点，寻求一种解释上的一致性的可能。

二、功能存在的证明

如果亚里士多德的功能论证是可捍卫的，那么首要解决的问题就是是否存在功能以及功能是什么的问题。从亚里士多德给的第一个类比来看，

^① Irwin, pp. 37.

木匠和鞋匠的功能都是他们的特征性活动,是把他们与其它职业的人区别开来的标志。也就是在一定意义上的本质性活动。木匠由于其活动而成为木匠,鞋匠由于其活动而成为鞋匠,这两者的活动有着本质的区别。如果从特征性活动或者本质性活动这个角度看,其它任何存在物都有这种特征性活动吗?进而人是否也具有这种特征性的或者本质性的活动呢?

亚里士多德关于事物本质的最详尽的论述自然是在《形而上学》。^①七至九卷的核心任务是对实体的探求,亚里士多德认为任何物质实体都是由质料和形式构成,在质料、形式和复合体的候选者中,形式才是最为本质的,才是真正的第一实体。^②他最喜欢举的例子是植物和动物(*Meta.* 1034a3)。水火土气等元素也是实体(*Meta.* 1028b9ff, 1042a7ff)。金、铜、铁被称作是其它实体的质料,但它们本身也是实体,因为它们自身也有形式与质料的区分。当实体失去了形式就不再是实体了。但是形式作为本质又怎么解释一般物质实体的功能呢?因为我们知道只有生命体才能有活动,一般自然物,如石头、铜铁是不会有活动的。形式对它们来说几乎就等同于它们的形状或者元素的构成比例,^③例如他举的青铜雕像和铜球的例子和肉和骨头是三分火和两分土的比例(*Meta.* 1092b17ff),这些无生命的自然物,虽然不可能有更多的活动,但有一项“活动”对它们来说是最为本质的,那就是存在。物质实体也经历着生存与毁灭,而在这生灭过程中起决定作用的就是形式。事物的生成是由于一个形式加到质料上,事物的毁灭是由于失去了它的形式,形式是事物活动的动力因和目的因,直接决定了存在的状态

① 现当代哲学对本质主义的批判是激进而有力的。他们认为把一个属性奉为本质就会忽略其它属性的作用,对亚里士多德的本质主义的认同还会导致人类中心论、男权主义等等。对此的批评不无道理,但亚里士多德的本质论是否真得如此糟糕也是值得商榷的,但本文无法给出本质主义的一个全面的辩护,但单从人的功能来讲,我们是否也可以通过经验推理而归纳出人应该有一些类似本质性的功能,继而为本质主义做一个局部的捍卫呢?对此可参看 Nussbaum, “Human Function and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20, No. 2, 1992, pp. 202—246.

② *Meta.* VII. 3.

③ 亚里士多德经常把 *mophia* 与 *eidos* 等同起来使用,见 *Meta.* 1023b19ff, 1029a2, 1033b8ff.

(*Meta.* 1032a20ff, 1041a9ff)。^① 所以对于无生命的自然物来说,从形式作为本质或者说维持它是其所是来说,是存在某种意义上的功能的,尽管这种功能不能在严格意义上称之为活动。

在无生命的人造物和有生命的植物和动物中,无论用形状还是比例来解释形式都是有很大局限的。雕像和人形状有可能相同,但他们属于不同的实体。有生命体也不单单是按照不同比例混合的复合体。生命体的形式该用什么来界定呢?它是否表征它的本质性活动呢?是否也能决定它的生存与毁灭呢?亚里士多德认为质料虽然可以是物质实体的构成部分和原则,陶器可归结为粘土,铜球归结为青铜,卡利亚斯归结为血肉和骨头(*Meta.* 1035a1—34),形式也是随附在质料的安排中体现出来,但是形式决不等同于质料的安排结构,同种类的个体可能有非常不同的结构,但根据亚里士多德的理论他们可以有同一个形式。^② 例如,别墅和茅屋的质料安排结构不同但它们都体现了房屋的形式,男人和女人的结构不同,但也同属人这

① 有关四因说的详尽论述见 *Ph.* 2 198b8ff.

② 形式和种或者属的希腊词同为 *eidōs*。但是 *Meta.* 中的形式是普遍还是一般的讨论是极其的复杂和令人绝望。亚里士多德说形式是第一实体,形式是普遍的、可定义的、有知识的,但他同时又说第一实体是“这一个”,是个别物。如何解释调和这两者的矛盾是近五十年来亚里士多德研究界一个挠头的问题,具体可见 Albritton, R. G., 1957. “Forms of Particular Substances in Aristotle’s *Metaphysics*”. *Journal of Philosophy* 54: 699—708. Charlton, W., 1972. “Aristotle and the Principle of Individuation”. *Phronesis* 17(1972): 239—49. Code, A., 1978. “No Universal Is a Substance”. *Paideia*: 65—74. Driscoll, J., 1981. “*Εἶδος* in Aristotle’s Earlier and Later Theories of Substance”. O’Meara, ed.: 125—9. Frede, M., 1987. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Furth, M., 1988. *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press. Halper, E. C., 1989, *One and Many in Aristotle’s Metaphysics*. Columbus: University of Ohio Press. Lewis, F., 1984. “What Is Aristotle’s Theory of Essence?” *Canadian Journal of Philosophy* supp. 10: 89—131. Lloyd, A. C., 1981. *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool: F. Cairns. Loux, M. J., 1979. “Form, Species and Predications in *Metaphysics* Z, H, and Θ”. *Mind*: 1—23. Sellars, W., 1957. “Substance and Form in Aristotle” *Journal of Philosophy* 54: 688—99 等。我在这里采用了普遍形式的立场,但并不意味着排除了特殊形式的可能性。