

关于“存在”和“是”

汪子嵩 王太庆

(北京大学 哲学系,北京 100871)

[关键词] 存在 是 真和假 逻辑和科学 西方哲学传统精神

[摘要] 西方哲学的核心范畴 being(希腊文 *estin, to on*),原来没有统一的译法,五十年代起形成一个统一的译词“存在”,近来有学者主张改译为“是”。这个西方的词原有“有”、“在”、“是”的三合一的意义,但在中文中,“存在”和“是”的意义是不同的。只有用“是”和“不是”构成的肯定和否定命题,可用以辨别“真”和“假”。巴门尼德正是由此提出认识的两条路线,亚里士多德由此制定逻辑学,并一再分析“是”和“真”的关系。所以我们以为只有将它译为“是”,才可以正确理解西方哲学重视逻辑和科学的传统精神。

[中图分类号] B016 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 0257-0289(2000)-01-0021-016

About “Cunzai” and “Shi”

WANG Zi-song WANG Tai-qing

(Department of philosophy, Peking University, Peking, 100871)

Key words: cunzai, shi, true or false, logic and science

Summary: The basic category Being (gr. *estin, to on*) in western philosophy was translated into Chinese as cunzai(存在) in the second half of this century, but changed recently by some scholars into shi(是). This category has a triple signification, i. e. as copula, as existence, and as location. But these three senses are quite different from each other in the Chinese language. We can only use shi(是) and bu-shi(不是) to construct affirmative and negative propositions, in order to denote what is true or false—this is the way proposed by Parmenides and accepted by Aristotle in analysing the relation between being and the truth. So we argue that only the term shi can help us to understand correctly the traditional tendency of logic and science in western philosophy.

一个哲学体系总有它的核心思想,表现为一个范畴或一组命题。比如孔子哲学的核心是“仁”,仁者爱人,主要讲人和人之间的伦常道德关系,“正心诚意,修身齐家,治国平天下”是理想的标准,因此伦理思想成为中国传统哲学的主流。即使老子哲

学的核心是“道”,道既是万物的本原,又是事物变化的秩序和规律;道法自然,人道要依循天道,回到自然去,才能逍遥游。可见道家思想也还是注重伦理的。

西方哲学从古代希腊哲学开始,直到近现代哲

[收稿日期] 1999-7-10

[作者简介] 汪子嵩(1921—),男,浙江杭州人,原《人民日报》理论部高级编辑,从事西方哲学史研究。

王太庆(1922—1999.12),安徽铜陵人,北京大学哲学系教授,从事西方哲学史研究。

学,如果将它们作为一个整体来看,那便不得不承认,它的核心便是那个希腊文的 *on*,拉丁文译为 *ens*,英文译为 *being*。哲学形而上学中一个最基本的内容 *ontology*,就是研究 *on* 的学问。这个词译为中文的“存在”和“是”,似乎都说得通,都是可以的;但是用中文“存在”去理解和解释它,和用“是”去理解和解释它,却是有不同的。究竟它是什么意思,用哪个词去翻译它比较恰当?现在已经引起重视和争议。这是一个应该探讨的问题,我们想谈点看法。

一

无论是希腊文 *on*,拉丁文 *ens*,或是英文 *being*,都是既有汉语普通话“存在”或“有”的涵义,又有“是”的涵义;但究竟何处应作“存在”,何处应作“是”?西方学者中也不是完全没有争议的。从古代希腊的注释家开始,直到近现代的学者们从词源学和语义学等方面进行探讨研究,至今也没有得出完全一致的认识。陈村富在《希腊哲学史》第一卷论述巴门尼德思想时,对这种情况曾经作过一些介绍;近年来在翻译和研究海德格尔的著作中,对此也有不少介绍和论述。当然这个问题本身是西方哲学提出的问题,理应从西方语文的词源学和语义学等方面去探讨寻求解决,但是既然连西方学者在这方面研究中也未能得出明确的结论,我们更没有能力企图从这些方面研究解决这个问题。好在我们的问题是:用汉语普通话的“存在”和“是”,究竟哪一个可以比较准确地理解和翻译西方哲学中的 *on* 或 *being* 这个范畴,所以不妨先不顾西方语文的词源和语义,单从汉语的习惯用法来讨论这个问题。虽然现在我们的习惯用法在相当大的程度上原来是受外文翻译的影响而逐渐形成的,也不是与外文完全无关。

先说“存在”。我们现在通常所说的“存在”(不是哲学书里的“存在”,它的通常意义和哲学书里的意义是有很大不同的),它的明显意义是:它是实实在在的,是在那里的,是有的;更明确地说,是在时间空间中的。因此一切具体的事物,如这个人、这只杯子、中国、地球等等都是存在的。尤其是多少年来,我们已经习惯于承认:存在和意识的关系问题,与物质和精神的关系一样,是哲学的基本问题。因此我们已经习惯于将“存在”和“物质”等同起来,认为它是客观的实在,是和意识对立的。(这种理解是否符合恩格斯的原义?还是值得探讨的。)这

是“存在”的最通常、也是最典型的用法。

至于抽象的概念如人、白、美、正义等是不是存在的?当然也可以说它们存在,但是它们的存在,至少不是像上述那种个别的具体事物那样的存在。用亚里士多德的理论说,这种抽象的概念不能独立分离地在那里,它只能在个别事物之中。如“人”只能在一个个具体的人之中,“白”只能在具体事物的颜色之中,“正义”只能在某个人的行为或社会的秩序与法律之中。至于像神、鬼、天堂等等,通常说它们是不存在的;如果说它们存在,也只能说它们只是在信仰和理想中,不是真实的存在。

“存在”的反面,对立面是“不存在”,而不存在就是无,是虚无。用“存在”和“不存在”翻译 *being* 和 *non-being*,显然会产生问题,现在都用“存在”和“非存在”来翻译。但这个“非存在”是什么呢?我们可以说“白”和“非白”,所谓非白就是白色以外的其它红、黄等颜色。可是“存在”和白、大等概念不同,因为它是最普遍、外延最大的概念。亚里士多德多次论证:最普遍的范畴如“一”是最普遍的,它下面不能再划分为任何种或属。将“存在”和“白”相比,在白之外还有红、黄等非白的颜色,而在“存在”之外,除了不存在,还能有什么可以和存在并列的东西呢?除非说思想就是非存在,可是这种说法和巴门尼德、亚里士多德的说法是违背的。

再说“是”。“是”在汉语普通话中一般都作联系动词用,联结主项和谓项,谓词是表述主词的,即 *S* 是 *P*。我们可以说:苏格拉底是人,他是丑的、不高的,是柏拉图的老师,是雅典人,是二千多年前的人,是研究哲学的,是被处死的等等。亚里士多德所说的十个范畴都可以说是“是”的谓词,都是“所是的东西”。本来“范畴”的希腊文 *Kategoria* 就是谓词的意思。不但具体实在的东西,而且抽象的概念以及实际不存在的神、鬼等等,都可以说它是,是“所是的东西”。所以“是”是最普遍的外延最大的概念,凡是名词、动词、形容词,都可以说它“是”。

在西方语文中。动词“是”有人称、时态和语态的变化,它的分词可以作名词用,希腊文 *on* 和英文 *being* 都可以单独作名词用,但在中文中作联系动词用的“是”一般不单独作名词用。西方语文中的动词“是”也可以抛开主词或抛开谓词使用,但在中文中,抛开主词的“是”的用法(实系省去主词)是常见的,如说“是人”、“是白的”,但抛开谓词的用法却很少,英文可以说 *I am* 或 *God is*,在中文中如果说“我是”或“神是”,人家便要问:是什么?因为中文

没有那样的用法。大约正是因为这些缘故,人们觉得将 on 或 being 译为“是”,在中文是不通的,总感到别扭,因此要将其按照中国固有的传统哲学理解为“有”或“在”,从而译为“存在”。中文的“存在”,既可作动词用,也可作名词、形容词用,因此用“存在”翻译英文的 is, being 等,在中文都是通顺的。说“我是”不行,但说“我存在”却是行的。可是在中文中“是”和“存在”的意义是不同的,“我是”和“我存在”的意义也是不同的,将“是”和“存在”两个意义合一的 on 或 being 译为“存在”,实际上是改变了原义。

“是”是什么?它是一个抽象的概念。是从特殊的是中抽象出来的共相。第一个提出将 on 译为“是”的是陈康先生,他在《柏拉图〈巴曼尼得斯篇〉译注》中作过解释:这 estin 在中文里严格讲起来不能翻译。第一,它所表示的比较“存在”广得多,因此我们不能译这句为“如若每一个存在”。第二,若我们用中文里外延最广的哲学术语“有”来翻译,“如若每一个有”,至少是不成词。在这个情形下我们以为,如若翻译,只能采取生硬的直译。(这样也许不但为中国哲学界创造一个新的术语,而且还给读者一个机会,练习一种新的思想方式。)因此译为“如若一是”。他又对这个“是”作了解释:译文确当与否暂且勿论;这字所表示的意义可从以下见出:设以“甲”代表“每一个”,“甲”是“子”,“甲”是“丑”,“甲”是“寅”……“存在”只是子、丑、寅……中之一,比如“寅”。“甲是”决不同于“甲是寅”,它也不同于“甲是子”,“甲是丑”……中的任何一个。“是”和“是子”、“是丑”、“是寅”……的分别,乃是前者是未分化了的,后者是分化了的。(第 107—108 页)所谓分化了的就是特殊的,未分化了的就是普遍的共同的。陈先生在这里指出:“是”和“存在”有不同,它们的不同有两点,第一,“是”表示的意义比“存在”广泛得多。第二,“存在”只是一种特殊的、分化了的“是”,而“是”是未分化的、普遍的。他指出的这两点很重要,但是他后来写的文章大多是用外文发表的,所以对这两点没有再作进一步申述。

这个“是”具体表示什么意思呢?陈村富在《希腊哲学史》第一卷论述巴门尼德哲学时,作过词源和语义的解释,照录如下:

希腊文属印欧语系。在印欧语系中,“是”的词根有两个。一是“es”,在希腊语中就是“eimi”,拉丁文写作 sum 及分词 esse。原来的意思就是“依靠自己的力量

能运动、生活和存在”;说某物 es,就是说某物自然而然地出现在那里,生存在那里。可见这个词的本意有显现、呈现的意思,包含后来“存在”的意思。另一个是“bbu”、“bheu”,在希腊文中就是 phyo,希腊文的意思就是产生 produce、成长 grow、本来就是那样 be by nature,拉丁文为 fui, fuo-bhu, bheu 原来的意思是“依靠自己的力量,能自然而然地生长、涌现、出现”。(参看海德格尔:《形而上学导论》第 70—71 页)在希腊语中,es 词根的 eimi,后来演变成系动词“是”,而 phyo 后来指自然而然成长的、变化的东西,最后变成 Physis(自然、本性),指本性上就有力量成为“如此如此”的东西。它同另一个希腊词 techne(人工造成的)相对。techne 以后就专指人造的工艺品、手工业品及制造技术。(第 610 页)

他在这里分析的“是”的两个词根,第一个可以说是亚里士多德所说的第一哲学即形而上学的“是”的词根,第二个则是第二哲学即物理学(physika)的词根。无论是形而上学还是物理学中所讲的最主要的词源,都是“是”。

由此我们也可以试图说明“是”的意思:第一,作为某个东西而存在(“存在”是“是”所包含的一种意义);第二,依靠自己的能力起这样的作用;第三,显现、呈现为这个样子。比如说“苏格拉底是人”,就是说:一、苏格拉底作为人而存在,二、他依靠自己的能力起人的作用,三、他显现、呈现为人;又如说“这个东西是白的”,就是说:它作为白的而存在,它依靠自己的能力起白的作用,它显现、呈现为白的。

我们也可以这样来解释“我是”、“神是”。其实中文也不是没有这种说法的,比如问:谁是张三?可以回答:我是或他是;问哪一个是人?也可以回答:我是或他是。所以说“我是”,就是说“我是我”,我起那个作用。

西方语的“是”还有人称、时态、语态等各种变化形式,希腊文 eimi 是第一人称单数的是,相当于英文 I am 中的 am,它的主动语态现在陈述式单数第三人称 esti,相当于 it is 中的 is,它的不定式 einai,相当于 to be;希腊文的分词形式有阳性、阴性、中性之分,eimi 的阴性分词 ousa,中性分词 on,英文没有这种分别,只能都译为 being,这个 ON 就是表示

“是”和“是的”的词。ousa 本来也是 being, 在巴门尼德和柏拉图使用时还没有赋予特殊意义, 亚里士多德才将它写成 ousia, 列为十范畴之首, 认为是其它范畴的主体 (hypokeimenon, 在背后或底下的东西, 一般译为“载体”或“基质”, 即“是的的东西”), 通过拉丁文翻译成为 substance, 我们主张译为“本体”。“本体”的意思也是“是的根本”或“基本的是”。

在我国, 1949 年以前是很少有将 being 译为“存在”的, 一般多用我国传统哲学范畴“有”来译它, 由于《反杜林论》、《费尔巴哈论》等将它译为“存在”, 以后就成为公认的唯一译词了。估计是当时的译者借用日文的译名, “哲学”这个译名最早也是从日文翻译中借用过来的。“有”即“存在”。“存在”可以是“是”所包含的一种意义, 但它不能表达“是”所包含的另一方面引申意义, 即联系动词的含义。

此外希腊文还在分词前面加冠词成为 to on, 相当于英文的 the being, 以及 ta onta, 相当于 beings, 可以译为“是的的东西”。现在一般译为“存在事物”, 可是“事物”总是指具体实在的东西, 而性质、数量、关系等都是属于事物的性质、数量、关系, 不能将它们也说成是事物, 只能将它们说成是“是的的东西”, 因为性质、数量、关系也都是“是的”。有人说“东西”也还是表示一种空间状态, 但实在找不到别的更可以表述抽象的词, 所以也可以译为“是者”。

“是”和它的反面“不是”的关系, 与“存在”和“不存在”的关系是不一样的。虽然就“是”本身说, 它和“一”一样, 是最普遍的概念, 在它以下不能再划分为种或属; 然而“是”作为联系动词, 总是表示某个东西是什么, 而说它是 A 的时候, 必然包含着说它不是非 A。说“这是白的”, 也就是说“这不是非白的”; 而作为非白的红、黄等等, 本身又是“是”。所以“是”总是和“不是”联在一起, 而“不是”也是一种“是”的。这就是陈康先生说的“相对的不是”。而“存在”的反面却只能是绝对的“不存在”, 是绝对的不是, 是“无”。因此, 说“存在”不同于说“是”。

还有更重要的一点是: 只有作为联系动词的“是”才能构成命题和判断。“是”和“不是”构成肯定命题和否定命题; 又可以通过“是”的单数和复数, 构成单称命题、特称命题、全称命题等等。亚里士多德说只有命题才有真和假。而逻辑和科学就是要研究确定真和假的问题, 如果不分辨真和假, 也就不可能有逻辑和科学了。可是“存在”并不能构成命题, 它是亚里士多德在《范畴篇》中所说的简单的非组合 (asynthete) 的词, 像人、白、跑等一样, 它

自身是没有真和假的。要分辨真和假必须进行逻辑分析。亚里士多德虽然是首创逻辑学的哲学家, 但他自己并没有将这门学问叫做“逻辑”, 他将它叫做“分析”(analytika)。《前分析篇》和《后分析篇》是他的重要逻辑学著作。他十分重视分析, 尤其是对于“是的”的分析, 《形而上学》一书的主题, 可以说就是对“是的”作了各种深入的分析: 他所创导的这门研究“是”的学问, 也就叫做 ontology。

正因为“是”是西方哲学的核心范畴, 所以西方哲学重视分析, 重视分辨真和假, 从而促进了逻辑和科学的发展。如果要讲中国传统哲学和西方传统哲学作比较的话, 应该说这一点是很重要的。

二

先讨论巴门尼德的思想, 因为他是第一个将 esti (它是) 和 on (他当时用的还是早期的写法 eon) 当作最高的哲学范畴的。他的基本思想表现在他的残篇第二的一对相反的命题中, 他称之为两条不同的认识道路。陈村富指出过, 由于巴门尼德是最初提出这个问题的, 所以他的用词不很严密, 可以有不同的理解法, 因而得出不同的结论。这两句话的原文是:

he men hopos estin te kai hos ouk esti me einai, peithous esti keleuthos (Aletheie gar o-pedei), he d' hos ouk estin te kai hos chreon esti me einai, ten de toi phrazo panapeutheia emmen atarpon... oute gar an gnoies to ge me eon (ou gar anuston) oute phrasais.

这段话在 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield 的《苏格拉底以前的哲学家们》(资料选编, 1985 年修订版) 中的英文翻译是这样的:

The one, that [it] is and that it is impossible for [it] not to be, is the path of Persuasion (for she attends upon Truth); the other, that [it] is not and that it is needful that [it] not be, that I declare to you is an altogether indiscernible track: for you could not know what is not—that cannot be done—nor indicate it. (p. 245)

希腊文第一行和第二行的 estin (是, 相当于英文的 is) 是关键词。希腊文的动词有了语尾变化的第三人称单数 estin, 就不需要说出主语“它”。近代语言不能不说出主语, 于是近代的研究者就要为之补上一个“它”字, 接着又要问这个代词“它”指的是

什么?便要说出这个主语来。我们见到的实例第一个就是黑格尔,他在《哲学史讲演录》第一卷第287节中将巴门尼德的原文译为:

Der eine, dass nur das Sein und dass nicht ist das Nichtsein, —dies ist der Überzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, dass das Sein nicht ist und dass notwendig das Nichtsein, —von diesem sage ich dir, dass er der gang unvernünftige Weg ist; denn das Nichtsein kannst du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen.

其中第一行的 nur das Sein 是 nur das Sein ist 的意思,即希腊文 *estin* 的译语,其主词被定为 *das Sein*;第三行 *das Sein nicht ist* 是 *ouk estin* 的译语,其主语也被定为 *das Sein*。这一理解和译法后来为 H. Diels 所采纳,见他的《Fragmente der Vorsokratiker》。在我国也是这种理解占流行地位,这是由于黑格尔的《哲学史讲演录》的中文译文的影响所致。贺麟先生的译文如下:

一条路是,只有“有”存在;“非有”不存在,——这是确证的路径,真理是在这条路上。另一条路是,“有”不存在,“有”必然是“非有”,——关于这,我对你说,这是完全非理性的道路;因为“非有”你既不能认识,也不能达到,也不能说出。(见该书商务本第一卷第265页)

对此,读者会问:贺先生译为“有”的,实际上就是“存在”(das Sein),所以前一条说“有”存在,实际上就是“存在是存在的”,后来许多书多是这样译的,可是这不过是同义反复,再也说不出更多的道理来,怎么能达到真理呢?后一条说“有”不存在,“有”必然是“非有”,那就是“存在是不存在的,而非存在必然存在”,却是一个自相矛盾的悖论,巴门尼德为什么说这是意见之路呢?所以二十世纪的西方学者不采取黑格尔的理解而另辟途径,主要是不把这两句话中暗含的指示代词 *it* 还原为同样的东西 *on*(*das Sein*),而让它在那里泛指某个东西。这样,前一句话的意思便成为“通过那个是的东西,不能不是的东西”;后一句话的意思便成为“凭着那个不是的东西,必然不是的东西”。Kirk 和 Raven 在第一版中译为 *that it is and cannot not be* 和 *that it is-not and needs must not-be*;在修订版中为了加强表明这两个 *it* 并不表示同一个东西 *on*,只是泛指“东西”,于是给它加上方括号,写成 [it]。他们的理解纠正

了黑格尔的失误,根本解决了同义反复和自相矛盾的问题。而且这样理解又纠正了黑格尔对后一句话的后半 *chreon esti me einai* 的误解。黑格尔将这半句译为: *notwendig das Nichtsein*, 是没有看清 *esti me einai* 是用 *esti* 当模态动词 (*can, possible*), 后面加不定式 *einai* (*to be*), 黑格尔用一个名词 *das Nichtsein* 来译 *me einai*, 是语法上的错误。贺先生译的“有”必然是“非有”,以及后来译的“存在”必然“非存在”,都是跟着黑格尔的错误来的。

黑格尔给 *estin* 找了一个主语 *das Sein*, 是没有考虑到这个 *estin* 本身就有当名词用的意思, 等于 *on*, 而 *ouk estin* 和 *me einai* 就等于 *me on*。这是大哲学家没有照顾到古文细节的失误。贺先生译文的毛病主要由黑格尔负责, 他用“有”和“存在”译 *Sein* 则是由于中国传统哲学中没有“是”这个范畴, 只有与之邻近的“有”这个范畴, 不得已而借用之。

在现代汉语中,“是”和“有”或“在”的确有不同的,甚至是无法沟通的含义。但是在西方人的语言中却相反,它们是一个意思。这个意思就是“依靠自己的力量起作用”,像英语的 *act*;而且这作用还是积极的。我们现代汉语说的“是”似乎没有“作用”的意思,只是将主语和谓语联结起来的一根绳子,一个形式,没有什么内容可言,因此被认为是一个不同于实义动词的“系词”。系词这个说法也来自西方的语法学家,是指主语和宾语之间的动词中的一种,表示一般性的作用,有别于指某一特定作用的动词(实义动词)。但是这个一般性的作用也是作用,并非只是空洞的形式。实际上,所谓“系词”(copula)本来是动词中的一种,也可以为它分析出实质的意义,如亚里士多德在讲三段论的时候就将 *S* 和 *P* 之间的“是”字说成“属于”。正因为“是”起一般性的作用,所以可以用于一切判断之中。

“在”这个动词是汉语所特有的,在西方人眼里就等于“是”,区别仅仅在于它表明“起一种占某某时间空间的作用”。这种作用也有一般性,只是略小于“是”的一般性;可以说“在”是包括在“是”之内的,“在”是“是”中间的一种。这也就是陈康先生所说的,“是”的意义比“存在”的意义广泛。希腊人不说“在”,连说到涉及时空的作用时也说“是”,亚里士多德的时代还是这样。后世转而注意“在”有不同于一般“是”之处,才开始用 *existere*(存在)这个新的动词,产生了 *existentia* 这个范畴。(柏拉图和亚里士多德提出了那么多的哲学范畴,却没有一个表示和 *on* 不同的表示“在”和“存在”的范畴,亚里士

多德提出“有”(echein)的范畴,但其含义和中国传统哲学中的“有”,完全是两码事。)其实“在”和“是”并不是对立的,而是有内在的同一性,即是“凭自身的力量起作用”的。中国人由于原来只注重“在”而忽视那更一般的“是”(公元前的汉语连今天意义的“是”字都没有),所以把“在”(即“有”)看成天经地义的本体,对西方人的 on, ens, being 之为本体,总是格格不入。在读巴门尼德以及柏拉图、亚里士多德的时候,遇到一大堆“是”字,以为他们将实义动词“在”与联系动词“是”搅混在一起了;用我们现在将“在”和“是”绝对分开的想法是无法理解的,除非将这些“是”字分为两类,我们才能懂。这样就觉得 Diels 的那种用重音符号加在不同音节上的二分法(即在 estin 这个字上,将重音标在第一音节的 e 上,便作实义动词“存在”讲;标在第二音节的 i 上,便作联系动词“是”讲。见《希腊哲学史》第一卷第 594 页。),是可以接受的好办法了。这是忽视“是”字的核心意义(“起作用”)的结果。巴门尼德等心中想的是这个核心意义,所以用这些“是”字时到处顺理成章,并不发生混淆的问题。我们发生的问题,是由于思想语言的习惯不同,所以产生的。我们要理解他们的这个“是”字,便必须了解这个道理,改变一下我们的思想习惯。

这样我们可以将巴门尼德的这段残篇试译为:

一条路是,[它]是,[它]不可能不是,这是确信的,因为它通向真理;另一条路是,[它]不是,[它]必然不是,我告诉你,这是完全走下通的死路,因为你认识不了不是的东西,这是做不到的,也不能说出它来。

我们这样理解:前一条路是说,只有按“是”(或是的东西)去钻研,按不能不是的东西去钻研,才会得到真理。这个意思有点接近我们所说的“实事求是”。另一条路是说,凭“不是”的东西去钻研,凭必然不是的东西去钻研,这只能将人引入迷途,因为那“不是”的东西,你是既不能认识,也不能说出的。

所以在残篇第八中有一段话,陈村富称这是“巴门尼德立论的基点”。(第 592 页)这是在巴门尼德论述了“是”有不生不灭的特点以后说的:

真正信心的力量决不容许从“不是”产生任何东西;所以正义决不放松它的锁链,容许它生成或毁灭,而是将它抓得很紧。决定这些事情的就在于:“是”还是“不是”。(estin he ouk estin, 英译为 it is or

it is not.)

这里我们要着重提出一个问题:为什么巴门尼德要提出“是”作为最根本的哲学范畴?为什么要说“是”和“不是”,是树立真正信心的决定力量呢?从以上引述可以看到:他是认为只有抓紧“是”的才能认识真理,如果遵循“不是”的,只能将人引入迷途。所以巴门尼德是将“是”和“不是”,与“真”和“假”联系起来的。他认为只有通过“是”才能得到真正的知识。所以西方哲学的核心范畴“是”,从一开始就是和“真”紧密联系的。巴门尼德之所以选择“是”作为最核心的哲学范畴,不仅因为“是”是最普遍的范畴,主要是因为“是”是表示“真”的范畴。这一点,后来亚里士多德说得比较清楚。

同时也要看到:巴门尼德提出“是”的学说,原来是针对赫拉克利特的。赫拉克利特认为万物都在不断变动中,任何东西都是“既是又不是”;火是不断燃烧的,在任何时候都既是火又不是火。(不能将这说成是“火既存在又不存在”,因为火不存在就是没有火,谈不上什么“火不存在”。)巴门尼德认为这样是认识不到真理的,他认为关键的作用力量就在于这个“是”和“不是”:只能以是火、不能不是火的东西作为研究对象,才能认识真理,如果以必然不是火的东西作为研究对象,只能陷入迷途;赫拉克利特所说的“既是火又不是火”,只能是“意见之路”,它是从感觉得出的。巴门尼德认为感觉是不可靠的,只能从理性中寻找出路,这就是他所以提出“是”和“不是”是决定力量的道理。西方哲学由此重视感性认识和理性认识的区别,产生柏拉图的两个世界的学说;从亚里士多德开始,西方哲学一直在讨论这两个世界是彼此分离的,还是可以相互结合、以及如何结合的问题。这种关系和意义,只能用“是”和“不是”来表述,不能用“存在”和“不存在”来说它。

巴门尼德的残篇第八说明“是”的特征。开始时说:“是的东西”(这里用 eon)是不生不灭的,是完整的、单一的、不动的、没有终结的。以下分别论述它有五个特征:一、它是既不生成也不消灭的;二、它是“一”,是连续不可分的;三、它是不动的;四、它是完整的,形如球体;五、只有它可以被思想、被表述,只有它才有真实的名称。在这五点中,第四点是个比喻,但有明显错误,将感性的球形和理性的完善混为一谈,说明巴门尼德开始划分具体和抽象,他自己还不能将二者区别清楚,他的学生麦里梭随即纠正了这一点。

ton gar auto noein estin te kai einai.

这里的 noein 是“思想”的不定式, einai 是“是”的不定式, ton auto 是“同一的”。这里本来说的是:“思维”和“是”是同一的,但巴门尼德又特别提出一个 estin,作为管 noein 和 einai 这两个不定式的形态动词,就是将“思维”和“是”这两方面都想到了,认为都是起作用的能力。所以这句话指出正确认识的条件是:主客双方的同一性,即主体是“是的东西”,客体也是“是的东西”;如果缺少了这个条件,主体充满私心杂念,客体尽是假冒伪劣,那就谈不上正确的认识了。私心杂念和假冒伪劣就是巴门尼德心目中的“不是的东西”,也就是“没有能力起积极作用的东西”。所以 Zeller, Kirk, Raven 等将这句话译成“能思想的和能是的,是同一的”。这里发生问题的是由于不明白巴门尼德提出的 estin 是什么意思,有人以为它等于中国固有的“在”,因而用我们所了解的“存在”的性质套在巴门尼德的 eon 上,要求它回答我们主观上发生的问题。所以,总起来说,巴门尼德提出的 estin 不是“存在”的意思,不能将它译为“存在”。

正如陈村富指出的,思维和存在的同一性问题在古代并没有引起重视,直到近代,黑格尔才将它强调论述,(637页)后来才引起重视。因此恩格斯在《费尔巴哈论》中讲到“思维和存在的同一性”。虽然恩格斯对此并没有提出批评,但我们有些同志一看到这个命题,立即认为它是唯心论的命题,必须加以批判。在五、六十年代间,我国哲学界为此展开过一场大争辩,争论思维和存在能不能有同一性的问题。反对者认为:思维是主观的,存在是客观的,它们之间怎么能有同一性?说它们有同一性,只能是唯心论。而认为有同一性的一方则提出:只要在同一的双方中确定哪一方起主要的决定作用,如果是思维决定存在,像黑格尔那样,那便是唯心论;如果是存在决定思维,那便是唯物论。这场争论当然不会得出结论。

其实,如果将 eon 译为“是”,说“能被思想的和能‘是’的是同一的”,就不会产生问题了。因为“是”本来是只能被思想、被表述的,它是思想的对象又是思想的产物,当然可以说它和思想是同一的。

三

再从希腊哲学思想的发展来考察这个问题。希腊哲学家从一开始就探讨宇宙万物的本原

巴门尼德提出的其余这四个特征,是抽掉特殊成分后留下的普遍成分,为一切抽象概念所共具。“是”之所以外延最大,就在于它是高度抽象的结果:一切是的东西都包含着“它怎样地起作用”,抽掉其中的“怎样地”,单留下“起作用”,就得到了普遍的“是”。所谓“存在”或“在”本是众多“是的东西”(eonta)中的一种,是指那种带时间性空间性的“是”,是还带有时间性空间性的这个“怎样”没有抽掉。正因为如此,它的外延要比“是”小。西方哲学中的 being 并不是这种外延小一号的“在”,我们用“在”或“存在”翻译 being,就不止是翻译修辞上美不美的问题,而是意义上是否准确符合的问题,差之毫厘会造成很大的误解。我们的哲学界把“存在”理解为“客观实在”,认为和“思维”相对立,是“物质”的同义语。这也就是说,除了没有说出时间性空间性这几个字以外,实际上是将“存在”理解为在时间空间内的东西,这只能是日常生活中的个别事物,并不是普遍的抽象概念。可以说我们哲学书上的“存在”是徒具概念之名,因为它和巴门尼德所说的上述四个特征完全不合,“存在的东西”是有生有灭的、可分的、变动的,是被感觉所感知的。它和巴门尼德所说的 to eon,根本不是一回事。

在这四个特征中,最重要的是最后一个,即说只有“是”是能被思想所表述的。这点表明巴门尼德是持可知论,反对不可知论的。因为他认为只有通过“是的东西”,才能得到理性的认识,达到真相;凭着不是的东西,只能是感性的虚妄的知觉,是“既是又不是”的东西,只能得到意见。这是由于是的东西凭自身的力量起作用,其中包括被思想的作用,所以能被思想被认识;而不是的东西却没有这种力量,不起这种作用,所以不能被认识。关键在于“是”有这种能起作用的力量,它不是完全被动的。而被了解为绝对客观实在的“存在”,是与“思维”完全对立的,它便没有起被认识作用的力量。所以将巴门尼德的 to eon 了解为和思维完全对立的“存在”,只能走到不可知论的路上去。

而且“思维”也不是像某些学者所设想的是“和存在对立”的东西,不是什么“非存在”,“思维”也是一种“是”,是“是”的一种作用;它起的作用就是认识的能力。认识并不像有些人所想象的那样,只是主体这张白纸,被客体打上了图章;认识是既有客体起作用的能动性,又有主体起作用的能动性,是二者的能动性联合造成的。这就是巴门尼德的残篇第三中所说的:

是什么,所谓“本原”(arche)就是说宇宙万物归根结底究竟是什么?早期自然哲学家们说本原是水、气、火等物质性的元素,后来原子论者将它们归结成统一的原子。这类本原可以说是在时间空间中存在的“存在”。一直到现代,科学家们发现了中子、质子等,这个科学问题还可以一直研究下去。

另一些哲学家却提出了另一类抽象的本原,最早是毕泰戈拉学派提出的“数”,但数只是事物的一种量的属性,要用它说明宇宙万物是有困难的。当时的毕泰戈拉学派所作的说明中,虽然有一些科学的依据如和音,但大多只是猜测和比附。倒是现代科学家们在将万物的规定性确定为数这点上,正在取得飞速的进展。

另一个提出抽象的本原学说的就是爱利亚学派。塞诺芬尼提出宇宙万物的本原应该是“一”,它是最神圣的,所以是“神”。这个是神的“一”是什么呢?巴门尼德提出它是一般地起作用的“是”。他是从思想和表述中发现这个“是”具有神圣力量的。因为我们要确定任何一个东西时,总是要确定它是什么,说它是什么时,同时也说明了它不是什么;在作这种判断时才有真理和意见的区别,才有真和假之分。因此“是”的神圣力量,就在于它是分辨真和假的决定因素。只有重视分辨命题的真和假,才会产生逻辑;而要确定事实的真和假,需要有科学的证明,才会发展科学。因此,将“是”和“真”紧密联系,是推动逻辑和科学发展的必要前提。这一点对我们理解西方哲学的传统精神,是很重要的。如果将它译为“存在”,我们便无法作这样的理解了。

因此,巴门尼德提出“是”作为哲学的核心范畴,可以说是对西方哲学作出了一个最重要的贡献,但同时也给西方哲学家带来了最大的困惑:这个“是”究竟是什么呢?柏拉图虽然接受了这个“是”的学说,并由此提出他的相论,但在《智者篇》中却借“爱利亚客人”之口宣说:当你们说“是”(on)时,你们当然明白它指的是什么;我们以前也认为自己懂了的,但现在却感到很困惑(244A)。柏拉图大约是在暗示:虽然爱利亚学派提出“是”,但对“是”是什么,却没有说清楚。所以他接着提出“通种论”,企图解释“是”的问题。亚里士多德的《形而上学》的主题是对“是”进行了全面的分析;其中第七卷是专门研究“本体”的,它的第一章在概述了“是”的各个范畴,指出本体是这些范畴的中心,因为它无论在定义上、认识上、时间上都是在先的。却又立即提出问题:“是”(to on)是什么?以及本体

是什么?这个问题不仅过去和现在提出来,而且会永远提出来,它是永远令人困惑的问题。(1028b 2—4)亚里士多德在刚开始讨论这个问题时,就指出这将是永远令人困惑的问题,似乎他已经预感到这是个难以解决的问题。可以说两千多年来的西方哲学家们都在探讨这个问题,至今没有解决,也许它就是一个永远不能最终解决的哲学问题。在希腊哲学史中,柏拉图尤其是亚里士多德,就是接受了巴门尼德的“是”的学说,企图进一步解释它、分析它的哲学家。

柏拉图自己说他的“相”本来就是巴门尼德的 *ho estin* (“它是”)。他看到巴门尼德将“是”和“不是”的关系,认为是理性和感性、真理和意见的关系;柏拉图所说的“相”和个别事物的关系,就是这样的关系。不过柏拉图认为,只说出一个包括所有一切的“是”,太笼统了,还要将它分析开来,说每一类同名的东西(无论它是“人”、“美”、“同”、“动”的东西),都有它们共同的“是”,这就是它们的“相”;它是不生不灭的、不动的、只有一个、只有思想才能认识的。我们主张将柏拉图所说的 *idea* 和 *eidos* 译为“相”和“型”,放弃过去“理念”的译法,因为柏拉图所说的 *idea* 还没有“理”的意思;他在有几篇对话中虽然说它是主观的认识,但在更多对话中却说它是认识的对象,是客观的,因此不能将它译为“念”。不能因为后来英语的 *idea* 是“观念”,因而反推柏拉图的 *idea* 也是“念”。我们将它译为“相”,就是“共相”的“相”,表示它是一个抽象的范畴。柏拉图在后期几篇重要对话如《泰阿泰德篇》、《巴门尼德篇》、《智者篇》中,都从认识论和本体论角度,讨论“是”和“不是”的问题;尤其是在后两篇对话中,将“是”和“不是”与其它普遍范畴如“一”和“多”、“同”和“异”、“动”和“静”等联系起来,进行逻辑论证,提出了像后来黑格尔的《逻辑学》那样的哲学体系学说。

对“是”进行全面而且深刻研究的是亚里士多德

最早提出“是”的重要意义的是巴门尼德,但是他还没有将它确定为最高的哲学范畴,在他的残篇中,很少用 *eon* 这个词,主要用的还是 *estin*。亚里士多德才明确地将 *on* 定为最高的哲学范畴,他从各种不同的角度分析“是”的各种不同含义,创造了许多有关“是”的术语,并提出了相应的学说。虽然这些最终并没有能形成一个完整的关于“是”的系统的哲学,但是他开创了研究“是”的 *Ontology* 即本体

论这门学科,他的许多思想和学说,对后来两千多年西方哲学的发展,起了相当大的影响作用。这里作点最概括的简介。

先从亚里士多德的逻辑著作说起

在《范畴篇》中,亚里士多德将单个的、不是复合的词分析为本体、数量、性质、关系等十个范畴。虽然在这里他还没有将范畴和“是”直接联系起来,但在《形而上学》中,他在分析“是”的不同含义时,几次都将这些范畴归为他所说的由它自身(kat' auto,英译 by itself)的“是”。可见他对范畴的分类,实际上就是一种对“是”的分类。

在《范畴篇》中他说:这些词自身并不能产生任何肯定或否定,只有把这样的词结合起来时,才产生肯定和否定。而每个肯定或否定,都或者是真的,或者是假的。可是非组合词如人、白、跑、胜利等,却既没有真,也没有假。(2a4—10)这里他说只有将单个的词结合起来,才产生肯定和否定:所谓结合,最常用的就是以联系动词“是”将两个词结合,产生肯定或否定的命题,如“这个人好的”,“那个人不是坏的”,这些命题才有真和假之分。这里已经可以看到“是”和“真”的联系。而“存在”却只能说它自身也只是一个非组合词,和“跑”、“胜利”一样,是没有真和假可言的。

在十个范畴中,本体是最根本的,是中心。它是别的范畴的主体,其它范畴都是属于它的,是它的属性(symbekos,英译 attribute,它们是可以属于也可以不属于这个主体的,有偶然性,所以也可以译为“偶性 accident”)。确定主体和属性的关系是:一、主体不表述属性,而属性表述主体,只能说“这个人好的”,不能说“好是人”。二、属性是在主体中的,不是主体在属性中。亚里士多德认为可以作为本体的主体有三种,即:1. 个别事物即个体,2. 它的属(eidos,英译 species),3. 它的种(genos,英译 kinds 或 genus)。在这三种本体中,他也用上述两项标准确定哪一个在先。比如个体苏格拉底,他的属是“人”,种是“动物”。(在一般逻辑著作和生物分类学中,种和属的次序与此相反,动物是属,而人是种。)人和动物都是表述个体苏格拉底的,而且它们都只是个体之中。因此亚里士多德认定:只有个体才是第一本体,属和种只能是第二本体。他说个体的特征就是“这个(tode ti,英译 this)”。这时他所说的本体,是实在存在的个体即个别事物,可以译为“实体”。

本体 ousia 是亚里士多德创造的一个重要的哲

学术语。它原来是希腊文动词“是”(eimi)的阴性分词 ousa,和中性分词 on 一样,本来也应译为 being,在巴门尼德和柏拉图使用时,还没有特殊意义;是亚里士多德改写为 ousia,并给它特殊意义,说它是其它范畴的主体(hypokeimenon,在底下的东西)。拉丁文译者在译这个词时,力图反映它和“是”的衍生关系,便根据拉丁文“是”(sum)的阴性分词 esse 将它译为 essentia。可是五世纪时的著名翻译家波埃修(Boethus)在译注亚里士多德的逻辑著作时,根据 ousia 的 hypokeimenon 意义,将它译为 substantia(原义为站在下面的东西)。由于波埃修的逻辑注释在中世纪欧洲影响很大,所以 substantia 便成为 ousia 的主要译词,英译为 substance,从这个译词便难以看出它和“是”的直接联系了。现在许多人将 substance 译为“实体”,这在亚里士多德认为个别事物是第一 ousia 时是可以的,但亚里士多德在《形而上学》中,对此的看法发生了根本转变,认为只有表述事物本质的“形式”才是最先的第一 ousia 时,这个“形式”已经是抽象的“是”,而不是实在的存在体了,所以我们以为应将 ousia 译为“本体”。

在《解释篇》中亚里士多德研究命题。他说:并不是任何句子都是命题,只有那些自身或者是真,或者是假的句子才是命题。(17a3—4)这样的命题通常用“是”和“不是”表述的,有肯定命题和否定命题;又因“是”有单数复数之分,所以有全称命题、特称命题、单称命题之分。亚里士多德在《前分析篇》中探讨逻辑推论的基本形式,即“三段论”的各种格式,就是这些命题的各种不同的组合方式。这些命题间的反对关系、矛盾关系、差等关系构成“对当方阵”。而这些命题都是用“是”构造的,不是“存在”所能表述的。

亚里士多德在逻辑著作中所说的“是”的真和假,是命题和推论的真和假,是逻辑上的真和假。这是由于当时智者提出各种诡辩,使人难分真假,所以亚里士多德专门研究各种命题和推论形式,提出辨别真假的标准,开创了逻辑学。

在《论题篇》中,亚里士多德提出“四谓词学说”。所谓“谓词”,就是说在“某个主体是什么”的命题中的那个“什么”,它是表述主体的,是谓词。亚里士多德说:所有命题表示的或是“种”(genos),或是“特性”(idion,英译 property),或是“偶性”(symbekos)。其中“特性”又可以分为两个部分,一部分是表现本质(to ti en einai)的,叫做“定义”(horos,英译 definition),而不表示定义的那部分仍叫“特性”

或“固有属性”。(101b 17—23)这样就有四类谓词,即:一、偶性,如说某物是白的,这“白”是它的偶性;二、种,如说人是动物;三、特性,如说人是两足的或有理性的,这“两足的”和“有理性的”就是人的固有属性;四、定义,如说人是两足的动物,或人是有理性的动物,这“两足的动物”和“有理性的动物”就是人的定义。亚里士多德说,定义是由“种”和“属差”(diaphora, differentiae)组成的,“动物”是种,“两足的”和“有理性的”是属差。这样组成的定义,亚里士多德认为是表示人的本质的。由此可见,四谓词学说是谓词的分类,实际上也是从另一个角度对“是”的分类,因为是从回答“它是什么”(ti esti)分析得出的。《论题篇》中的四谓词学说,对我们理解《形而上学》中论述本体和本质的思想,是很重要的。

现在可以简单介绍《形而上学》中的有关思想了

现存的《形而上学》一书并不是亚里士多德自己写定的完整的著作,而是后人从他残存的遗稿中,选择一些内容比较接近的论文、讲稿、提要等缀合而成的。所以书中有一些重复甚至矛盾的说法,可能是他在不同时期写下的,说明亚里士多德的思想是有变化发展的,他总是在不断地探索真理。以下从与本文有关的问题,分几个方面论述:

一、“是”和“真”的关系

《形而上学》第二卷(α)简述哲学是探求事物的原因的,其中第一章结尾有一段话:将哲学称作寻求真的知识是正确的。思辨(理论)知识以求真为目的,实践知识以行动为目的;尽管实践的人也考虑事物是什么,但他们不从永恒方面去研究,只考虑与当前有关的事情。我们认知真是离不开原因的;必须知道在一类具有相同特性的东西中,那个能赋予其它东西以这种共同性的东西是最高的。例如火是最热的,它是其它热的东西的原因;使其它真的东西成为真的原因就是最真的。所以那些构成“永远是的”(aei onton, 英译 eternal being)的本原必然是永远最真的,因为它们不只是有时是真的;也没有任何东西是它们是什么(ti esti)的原因,它们是其它东西之所以“是”的原因。因此,是的和真的是一致的。(993b 19—31)

这里说的永远是的,就是说它永远是,而不是只在某一时期;比如说“苏格拉底是人”,只要说到苏格拉底这个主体,他永远是人,不可能在某一时间不是人,因此这个命题永远是正确的,是真的。

这个“永远是的”也是其它东西之所以“是”的原因,没有别的东西是这个“永远是的”的原因。是的和真的是必然相联的,永远是的的东西乃是真的东西的原因。

《形而上学》第五卷(Δ)列举三十个最普遍的哲学范畴,分析每一个的不同含义,被称为“哲学辞典”,其中第七章是分析“是”的不同含义的。他说“是”有四种不同的意义:一、偶性的“是”。如说“公正的人是文雅的”、“这个人 是文雅的”、“这个文雅的人是人”,其中“文雅”是人的偶性,因为人可以是文雅的,又可以不是文雅的。二、自身(本性)的“是”。他说,这就是范畴的“是”,有多少范畴就有多少个“是”。因为有的谓词(范畴)表述主体“是什么”(ti esti),有的表述性质,有的表述数量,有的表述关系,……等等。三、“是”表示一个命题是真的,“不是”表示一个命题不真,是假的。肯定和否定的情况也是这样;例如“苏格拉底是文雅的”或“苏格拉底是不白净的”,都是真的;但“方形的对角线和它的边不是可通约的”,这里说的“不是”,就是说如果说它“是”,就是假的。(1017a 30—35)四、“是”有时是潜能的,有时是现实的,如看和知,可以是潜在的能看和能知,也可以是现实的正在看和正在知。这种潜能和现实,也是“是”的一种形态,陈康先生将它叫做“准是态”。亚里士多德分析“是”的这四种不同的含义,也可以说是对“是”的另一种分类,在这里,他将真也当作为“是”的一种形态。

《形而上学》第六卷(E)第四章又专门讨论了真的“是”和假的“是”。亚里士多德认为:作为真的“是”和作为假的“是”,都是根据结合和分离的,和对立的判断有关。对实在是互相结合的东西加以肯定,对应该分离的东西加以否定,便是真的;如果作相反的判断,便是假的。所以真和假并不是在事物中的,并不是好的东西便是真的,坏的东西便是假的;真和假是在思想判断(dianoia)中的。至于单纯的概念的真和假,甚至不是在思想中的;这种意义的“是”和“不是”,我们以后再讨论。(1027b 17—28)这里说的结合和分离,就是柏拉图在《智者篇》中举例的:“泰阿泰德坐着”是真,而“泰阿泰德在飞”是假。(263 A)因为泰阿泰德这个人 和“坐”是可以结合的,而和“飞”却是不能结合、只能分离的。所以它们的真和假,只有在思想判断中才能确定;不是由事物的好坏善恶规定的。至于单纯的概念(“存在”也只能说是一个单纯的概念)的真和假,是在第九卷第十章中讲到的。

《形而上学》第九卷(Θ)是专门讨论潜能和现实的,其中第十章对真和假作了比较完全的论述。亚里士多德说:“是”和“不是”的意义,首先是指范畴说的,其次指这些范畴的潜能和现实与它们的相反者说的,然而最主要的还是指真和假。真和假依事物的结合和分离而定,认为分离的东西分离,结合的东西结合,便是真的;认为与事实相反的,便是假的。什么时候可以说是真和假,什么时候不可以呢?我们必须考虑这些词的意思。并不是因为我们认为你是白净的,你便真是白净的了;而是因为你是白净的,我们这样说才是真的。如果有些东西总是结合而不能分离的,有些东西总是分离而不能结合的,别的东西则是既能结合又能分离的;那么“是”便是能结合的,是一,而“不是”便是不能结合的,多于一。对于那些不定的东西,同一意见或命题可以是真或假的,因为它有时正确,有时错误;对于那些不能是别样的东西,便不能有时真有时假了,只能总是真或总是假。至于那些非组合的东西,什么是它们的“是”和“不是”、真和假呢?他认为这些东西的真和假是这样的:接触和断定它便是真的(断定和肯定是不一样的),不接触便是无知。这样的东西“是什么”是不会弄错的,因为它们都是现实的,只有认知或不认知它们,探究它们是不是如此这样的。(1051a 34—b32)

柏拉图在《斐德罗篇》中提出综合和分析,是他的辩证方法。在《巴门尼德篇》和《智者篇》中,讨论最普遍的范畴如“-”和“是”、“动”和“静”等是否可以相互结合,以及如何结合的问题;但他都是从抽象的逻辑论证中推出结论的。亚里士多德却将判断中的结合和分离归结为事实上的结合和分离,将事实上结合的东西说成是结合的,分离的东西说成是分离的,才是真的。可见他和柏拉图不同,亚里士多德是重视经验事实的。对于复合的事物,可以通过“是”和“不是”的命题判断,说明它们的真和假;可是对于单纯的、非复合的“存在”,是不能构成命题的,亚里士多德认为只有通过接触,才能断定它的真和假。这就是说,只有通过直接的感性直观,才能断定它是有还是没有;如果没有接触,那就根本没有对它的知识。

亚里士多德在这里说的“是”的真和假,便不只是逻辑意义的真和假了,而是认为认识中的真和假必须通过事实的验证,这就是科学上的真和假。亚里士多德提出了实证科学检验真假的标准,对以后西方科学的发展,是有重要的意义的。

二、研究 to on hei on 的学问

亚里士多德是第一个将“是”(on)正式确定为最高的哲学范畴的,他并且提出有一门专门研究“是”的学问,这就是研究 to on hei on 的学问,应该说这是《形而上学》一书总的主题。可是在现存该书中,却只有在第四(Γ)和第六(E)两卷中出现这个名称,因此有些西方学者认为:这两卷可能是后期写成的,亚里士多德到最后才概括出这个名称。

这个名称的希腊文是 to on hei on,拉丁译文 ens qua ens,英译 being as being,我们的哲学界一般将 on 译为“存在”,因此将它译为“作为存在的存在”,可是,既然 on 的含义是“是的东西”,这个 hei on 就应该是“作为是的东西”,to on hei on 即 on 本身,而不是作为其它东西的 on。“存在”正是作为在时间空间内起作用的 on,“作为存在”的 on 就不是一般的 on 本身,与亚里士多德的原意不合。所以我们以为还是译为“作为是的是”较好。

亚里士多德在第四卷第一章提出有这样一门学问,说得很简单:

有一门学问研究作为“是”的“是”(或译:“作为是者的是者”、“是者之为是者”),以及那些由它自身属于它的特性。其它各种特殊的学问却不是这样,因为它们没有任何一种是普遍地研究作为“是”的的是的,它们只是截取“是”的某个部分,研究这个部分的属性,例如数学就是这样做的。(1003a 21—26)

由此可见亚里士多德认为哲学即“作为是的是”的学问,和其它各种特殊学问的关系是:第一,所有各种学问包括哲学在内都是研究“是”或是的东西的,但其它特殊学问只截取其中某一部分作为它的研究对象,只有哲学是以整体的“是”作为研究对象的。所以哲学和其它学问的关系,是整体和部分的关系。第二,就它们的研究内容说,哲学研究普遍的,也就是单纯未分化的“作为是的是”,而其它特殊学问则研究已分化为某种特殊内容的“是的东西”,如数学研究作为数的“是”,物理学研究有运动变化的“是”。所以哲学和其它学问的关系是普遍和特殊的关系。可以这样理解:有各种各样的“是的东西”(onta, beings),数、运动、存在、动物等等都是“是的东西”,它们都是特殊的“是”,各自由一门特殊的学问研究它,如数学研究作为数的“是”,物理学研究作为运动变化的“是”,动物学研究作为动物的“是”。而哲学却是研究那个普遍的、

单纯的、没有分化的“作为是的是”，这也就是“是自身”即纯粹的“是”。

在《形而上学》第六卷第一章中，对此说得比较多一些：

我们寻求的是那些是的东西的本原和原因，显然是作为“是”的。因为健康和好的身体状态是有原因的，而数学对象也有它的本原、要素和原因。一般这些包含推理的学问都是或多或少地研究原因和本原的。但是这些学问都是取某种特殊的是的东西，对它进行研究，而不是单纯地研究“作为是的是”，它们不回答“它是什么(ti estin)”的问题，而是以此为出发点，有些人说得比较明确，有些人只是将它当作一种假设，用以证明他所研究的那种东西有什么特性、显然这样既不能证明本体，也不能证明它是什么，只是以某种方式将它揭示出来而已。这些学问也没有说明它们所研究的是“是”还是“不是”，因为说明它是什么，和说明它是“是”，是属于同一种思想的。(1025b 3—18)

这段话不大好懂，它的意思是：哲学寻求的是“作为是的是”的本原和原因，别的特殊学问如数学和研究健康的医学也研究它们的对象即某种特殊的“是”的本原和原因，但它们不研究单纯的“是”，即“作为是的是”，而是以它作为出发点，作为前提和假设，去证明那种特殊的“是”各种特性的。显然这些学问并不对本体或“它是什么”(罗斯将它译为“本质”)提供证明，只是具体运用本体和本质这类概念，说明那种特殊的“是”的本原和原因。

这门“作为是的是”的学问要研究些什么呢？亚里士多德认为除了研究是、本体、本质这些根本范畴外，还要研究：一、它们的固有属性，二、公理。

所谓固有属性，是指“是”和“不是”的特性，亚里士多德提出有：一和多，同和异，相似和不相似，以及对立，他将对立分析为矛盾、相反、相关、有和缺失。这些范畴都是哲学中最普遍的范畴，别的学科都经常使用它们，却并不研究它们，所以只能由哲学研究它们。这些范畴是哲学家们逐渐提出、丰富发展起来的。柏拉图在《巴门尼德篇》中讨论了它们之间的逻辑关系。亚里士多德在《范畴篇》中也说到对立等范畴，在《形而上学》第五卷哲学辞典中列举的，大多是这类范畴；后来在第十卷(I)中系

统地讨论了这些范畴和它们的相互关系。它们的相互关系主要是“是”和“不是”的关系，与“存在”和“非存在”无关。

“公理”(axioma)这个名词是从数学中借用过来的。亚里士多德认为：研究公理是哲学家的任务，因为这些公理是对所有的“是”都适用的，并不只对某一特殊的“是”有用。虽然各种学科都在它们各自范围内使用这些公理，但无论是几何学还是算学都不专门探讨这些共同的公理，研究它们的真和假；所以应该由研究所有本体的本性的哲学家来探讨这些推论的原理。它们是一切原理中最确定的，也是人们知道最多，不可能弄错的；并且它们不是假设，因为在知道任何东西以前必须先知道它们，已经具备这方面的知识。(1005a 19—b17)

亚里士多德认为最确实的公理是矛盾律和排中律，这两条公理都是讲“是”和“不是”的关系的。这种关系在希腊文中有几种表述法：estin—me estin (it is—it is not), to on—to me on (being—not being), einai—me einai (to be—not to be)；中文也有相应的表述法：它是——它不是，是的——不是的，是——不是。现在按中文习惯语法论述。

《形而上学》第四卷第四章开始，亚里士多德明白地说：有些人主张同一个东西可以既是又不是，有些自然哲学家也这样说，但我们断言：同一个东西不能既是又不是，这是最确实的公理。(1005b35—1006a 5)如果A是B，它就不能同时又不是B，这就是说A不能同时既是B又不是B。是B和不是B是相互矛盾的，如果同时承认二者就是自相矛盾，所以矛盾律又称不矛盾律。亚里士多德特别指出，有些人要求证明这条公理，这是由于他们的学养不足，分不清哪些是可以寻求证明，而哪些是不能寻求证明的。矛盾律是无需证明的自明的公理，因为要证明任何东西，必须以某个原理为根据；如果这作为根据的原理又需要证明，必需有这个根据的根据，如此会无穷倒退；因此最后总要有个无需证明的原理，作为一切根据的根据。矛盾律就是这样一个最后的自明的公理，它是人人都知道，作论证时人人都在使用的公理。但是亚里士多德特别指出：这条公理虽然不能从正面证明它，却可以从反面证明：如果违反这条公理，便会产生不可能的结果。如果有人反对这条公理，除非他什么都不说，像植物那样；要是他说什么，便必须是对他自己和对别人都是有意义的东西，要说出某种确定的事情，如说某个东西是什么。说它是什么的时

候,不能同时又说它不是什么,不然便是自相矛盾。这就是说要反对这条公理的人实际上必须接受这条公理。(1006b 5—30)亚里士多德以相当长的篇幅用反面的论证来证明矛盾律,罗斯在注释中将它们分析为七个论证,现介绍其中之一:说“是的”和“不是的”是有确定意义的,并不是说一个东西可以是这样的又不是这样的。如说人是两足动物,那么只要他是人,他就必然是两足动物。如果说“人”有许多含义,不能确定是其中哪一种,便只能说是用词含混,无法讨论。所以只能是指有一定含义的东西,不能是我们称为人而别人称为非人。问题并不在于一个东西是不是在名称上可以同时是人又不是人,而是在事实上能否如此。如果人和非人只是名称不同,像外衣和披风本来是同一个东西,则是人和不是人也没有什么不同。但是真实的人必然是两足动物,他不能同时不是两足动物。“是人”和“不是人”都有确定的含义,它们是不同的。(1006a 28—1007a1)

《形而上学》第四卷第七章讨论排中律,亚里士多德说:在矛盾双方之间不能有任何中间物,对一个主词要么肯定,要么否定它的某一个谓词。首先这是要确定真和假的人都清楚的,因为说是的东西“不是”,或说不是的东西“是”,是假的;只有说是的东西“是”,不是的东西“不是”,才是真的。那些说任何东西是“是的”或“不是的”,所说的或者是真,或者是假;但是说它既不是“是的”又不是“不是的”,就是说它既“是”又“不是”。(1011b 23—29)罗斯的英译本中对最后这句话作了解释:这就是说在对立双方之间有中间物,认为这种陈述既不是真的,又不是假的,这是荒谬的。因此这条公理被称为排中律。

亚里士多德说:如果认为否定一方也就是肯定了相反的另一方的情况下,还有中间物,如在数的范围内有一种既不是奇数又不是偶数的数,是不可能的,这从定义可以看清楚。(1012a 9—12)

亚里士多德在第八章中又对矛盾律和排中律作了综合论述。他说这是两种片面的说法,即一方面说一切都是真的,另一方面又说没有什么是真的。这种观点和赫拉克利特的说法一样,他认为“一切皆真和一功皆假”;将这两种观点分开来说是不可能的,合在一起说也不可能。这不是说某个东西“是”或“不是”,而是要明确它的意义,就是要从定义论证什么是真和什么是假。对任何东西都必然是肯定,或是否定,因为不可能二者都是假的,

只有矛盾的一方是假的。持一切皆真或一切皆假的观点的人,实际上是毁坏了他们自己,因为说一切皆真的人,使和他自己相反的陈述也成为真的,从而他自己的陈述反倒不真了;而说一切皆假的人,则使他自己的陈述也成为假的。(1012a 29—b18)

由此可见,无论矛盾律或排中律,都是关于由“是”和“不是”构成的肯定和否定命题之间的关系,而与“存在”和“非存在”无关。

三、“本体”和“本质”

这是亚里士多德在《形而上学》书中主要讨论的问题。以上论述《范畴篇》时说过,本体 *ousia* 原来是从 *eimi*(是)的阴性分词 *ousa* 变来的,亚里士多德赋予它特殊意义,说它是性质、数量等属性的主体,是所有范畴的中心,是首要的范畴。他认为个别事物以及它们的属和种都是本体,但在它们之中,只有个别事物才是最根本的第一本体,属和种只是次要的第二本体。认为个别事物是第一本体的思想,在亚里士多德的许多著作以及《形而上学》的某些卷中一直坚持着,但是在《形而上学》主要讨论本体的第七卷(Z)中,却提出了一种新的观点,认为只有个别事物的形式才是第一本体,和形式相比,个别事物是在后的。

为什么亚里士多德会产生这种转变?因为他在《物理学》等著作中提出了“四因说”,即质料因、动因、形式因(又称本质因)、目的因。它们是事物的原因,也是事物的要素和本原。在它们之中,质料是一方面,和其它三种要素不同,其它三种都是事物的形式;因此个别事物是由质料和形式两种要素构成的。在哲学史上这叫做“质料(*hyle*,英译 *matter*)的发现”,实际上就是最早提出的“物质”概念。

因此在《范畴篇》中是由个别事物、属、种这三个东西竞争第一本体的位置,到《形而上学》第七卷中,却改由个别事物、形式、质料这三个东西竞争第一本体的位置了。这个问题是在第七卷第三章中讨论的。亚里士多德说:“本体”至少有四种含义:一、本质,二、普遍的东西,三、种,四、载体(*hypokeimenon*)。其它一切都是述说载体的,而载体却不述说其它东西。因此要先考察载体。在一种意义下,质料是载体;另一种意义下,形状(*morphe*)是载体,而由这二者组成的组合物是第三种载体。例如,铜是质料,形状的图像是形式(*eidos*),它们的组合物是雕像,即具体的整体。他说:如果形式先于质料,而且是更真实的,由于同样理由,它也先于二

者的组合物。(1028b 33—1029a 7)

他接着解释说:如果本体的特征仅在于它是不表述其它东西,而其它东西都是表述它的,但这是不够的,它本身是含混的。因为按这个标准便只有质料才是本体,如果质料不是,没有别的东西能是本体。因为如果将别的东西都从具体事物那里剥掉,留下的便只有质料。那些别的东西是事物的性质、能力以及长、宽、高的数量等;如果将这些都去掉,留下的便只是那个被它们所限制的东西,那就是质料。这样便只有质料才是本体了。我说的质料是这样一种东西:它既不是一个特殊的事物,也没有任何确定的质量或别的范畴的规定性。那些规定性都是表述这个最后的载体的,因而这个载体不但没有任何肯定的规定性,也没有任何否定的规定性,否定的东西只是偶然地才属于它的,从这个观点看,只有质料才是本体。(1029a 7—27)

这就是说,如果从“本体不表述别的东西,而别的东西都是表述本体的”这个标准看,便只有质料才是本体。但是亚里士多德说:这是不可能的,因为分离性(choriston)和“这个”(tode ti)看来更属于本体。(1029a 27—28)“分离”是亚里士多德常用的一个术语,他用来表示这个东西和那个东西的分离;这里是表示这个本体和那个本体的分离,即本体的独立性,一个一个本体是独立存在的。“这个”则表示本体的个体性。亚里士多德认为确定本体的标准,除上述“表述”这一条外,还应该有独立性和个体性这两条标准。在《范畴篇》中,无论从表述还是从独立性、个体性说,它们首先都属于个别事物,所以只有个别事物才能是第一本体。但是现在,个别事物被分解为形式和质料两种本体;而质料是没有任何规定性的,因此它不可能有任何独立性和个体性;这就是说,从这两条标准看,质料不够本体的资格。因此亚里士多德作出结论:形式和由形式与质料组成的具体事物,比质料更是本体;由二者组合成的本体可以不论,因为它显然是在后的。(1029a 27—32)在这个结论中,前半部分说形式和由二者组成的具体事物,比质料更是本体,这一点已经论证,是清楚的。但是后半部分说具体事物和形式相比,是在后的。这一点他并没有论证。我们可以这样理解:因为具体事物是由形式和质料组成的,质料没有独立性和个体性,所以是在后的;因此本体的独立性和个体性只属于形式,是由形式赋予具体事物的独立性和个体性的,所以形式先于具体事物。这样,在《形而上学》第七卷中对本体的先后

次序便作出判断:最先的是形式,其次是个别的具体事物,最后才是质料。他所说的形式 eidos,这个词和《范畴篇》中的“属”(也是亚里士多德常用作和“种”联系的“属”)是同一个词。这样,在《范畴篇》中,个别事物是第一本体,eidos 是第二本体;到《形而上学》第七卷,eidos 是第一本体,个别事物却是第二本体,次序刚好颠倒过来了。

亚里士多德最后说:我们必须研究第三种本体,那就是形式,它是最令人困惑的。(1029a 32—33)形式和“是”一样,都是令人困惑的。可是亚里士多德并没有先直接讨论形式,而是从第四章开始,先讨论本质。《形而上学》第七卷(Z)篇幅最长,共十七章;内容庞杂,其中第七至九章似乎是另外一篇著作;但全卷主要都是讨论本体和本质的。

第四章开始讨论本质,他实际上是从《论题篇》中的四谓词出发的,那里说偶性、种、特性、定义是四种谓词,也可以说是四种“是”。亚里士多德在第四章中论证偶性和特性,以及由它们组成的组合物,都不是事物的本质;这样在四个谓词中只剩下种和定义,亚里士多德立即作出结论:只有那些东西,它们的公式就是定义的,才是本质。(1030a 6—7)这是从《论题篇》中所说“定义是揭示事物的本质的”(101b 38)得出的。公式总至少由两个词组成的,亚里士多德随即指出:本质是首要的东西的公式,它不是以其中的这一个述说另一个的。所以除了“种的属”(genous eidos,英译 a species of a genus)以外,没有别的东西是本质,只有属才是本质。(1030a 11—13)这样在四种谓词中,只有定义和“种的属”才是本质。希腊文 eidos 这个词,相对于质料是形式,相对于“种”是“属”,所以亚里士多德特别指明这是“种的属”。他说这种属不同于一般的公式,别的公式都是以其中的一个述说另一个的,如“白净的人”中,白净是述说人的。而揭示本质的定义是由“种”和“属差”构成的。比如人的定义是“两足的动物”,其中“动物”是种,“两足的”是属差。这“两足的动物”和“白净的人”两种公式,表面上看相似,为什么前者是人的本质,而后者不是呢?亚里士多德作了解释:因为在“属”中,并不是其中的一个因素(种)分有或参与了另一个因素(属差),也不是那个因素(属差)作为这个因素(种)的性质而属于它。(1030a 13—14)这就是说,种和属差的关系,既不是种分有属差,属差也不是种的属性。亚里士多德认为种和属差构成内在的统一体,二者是“属”(也就是“形式”)的内在结构。亚里士多德在第十

一、十二、十三章中对此作了详细讨论,本文从略。

现在可以来说明“本质”这个术语了。亚里士多德专门创造了一个词组 *to ti en einai*, 一般译为“本质”(英译 *essence*)。余纪元在《亚里士多德论 ON》一文中作了说明:亚里士多德在《形而上学》Z 卷中多次交替使用“形式”和 *to ti en einai*, 仿佛它们没有任何区别,但他也没有证明这二者的等同。这个术语令人惊奇的是那个“en”,这是 *to be* 的过去未完成式(*imperfect*),近于英文的 *was*,故英文直译乃是 *what the “to be”(of something) was* 或 *what it was(for something) to be*,中文直译为“一个事物的过去之‘是’是什么”。学者们一直对亚里士多德为何要用过去式表示费解,名之曰“哲学的过去式”(philosophic imperfect)。正如 *on* 和 *ti esti* 一样, *to ti en einai* 也有第一义和第二义的区别。第一义的 *to ti en einai* 又是什么呢?亚里士多德认为这就是一个事物的根本特征,“每物的 *to ti en einai* 即是那被说成是该物自身的东西”。(1029b 13—14)你的 *to ti en einai* 不是“白”,也不是“有教养的”,因为这些都不是你之所以是你的根本性质,“你,就你本性所属的,即是你的 *to ti en einai*。”(1029b 15)在亚里士多德的著作中, *to ti en einai* 有时通过定义来解释,如“只有那些其公式即是定义的事物,才有 *to ti en einai*。”(1030a 6—7)所以 *to ti en einai* 乃是在定义中被给予的东西。有时定义又根据前者来解释,如“定义即是陈述 *to ti en einai* 的公式。”(1031a 12)亚里士多德交替使用这两个词,对 *to ti en einai* 的研究即是对定义的研究,反之亦然。我们也可以由此明白《形而上学》中心的 Z、H、Θ 卷以很多篇幅讨论定义,也可以明白为什么在许多英文译本中,学者抛弃了 *to ti en einai* 的词组含义,将它译成 *essence*(本质),这 *essence* 一词也是从 *es*(“是”)派生的。亚里士多德提供了一个具体例子,即什么是一个动物的 *to ti en einai* 或形式?他回答说:是灵魂。(1035b 14, 1037a 5, 28—29, 1043b 1—4 等)余纪元说:总而言之,第一 *ousia* 正是可以说明一个事物的真正的“是”的东西。要知道事物的根本的“是”,就必须知道它的本质。正是本质决定了一物的特征和它的“是”的方式。它是事物中最持久的东西,是知识的对象。由此出发,我觉得亚里士多德在 *to ti en einai* 这一术语中使用过去式是有深义的,他强调的是事物中恒久不变的东西。所以余纪元主张将这个术语译为“恒是”。(《哲学研究》1995 年第二期)王大庆提出改为“向来是”,这个 *to ti en einai* 就是“那个

是它向来是的是什么”。这使我们想起上文提到的,亚里士多德在《形而上学》第二卷中曾说过:永远是的是真的原因。不过在那里,亚里士多德还没有使用 *to ti en einai* 这个词组,他用的是 *aei onta*(永远是)。从这里,我们看到 *to ti en einai* 这个词组是和“是”密切联系的,它是“是”(eimi)的一种形态,而与“存在”无关,所以用“是”的词组翻译它比较确当。但无论用“恒是”、“向来是”,都会使读者产生一种陌生的感觉;而“本质”这个词,已经是哲学和科学中的习惯用语,一般了解的“本质”的意义,也正是 *to ti en einai* 的意义,所以我们以为还是可以用“本质”这个译词。通过以上说明,我们可以知道亚里士多德最初提出这个词的含义。

尽管现在每一门科学都在探讨它自己研究对象的本质,但什么是本质?一直到现代西方哲学家中还是有争议的问题。亚里士多德首先创造这个术语,并为它提供了一个说法,说它是说明事物根本是什么的一个公式即定义。他常提到的一个例子是人的定义,但他说了几种不同的定义,如说“人是两足的动物”,“人是有理性的动物”,“人是政治的动物”等。这些显然是从不同的角度讲的,说人是两足的动物,是从动物分类的角度讲的;说人是有理性的动物,是从认识论角度讲的;说人是政治的(原义是城邦的,也就是社会的)动物,是从个人和集体的关系意义说的。但不论是哪一个定义,亚里士多德认为是由“种”和“属差”二者构成的,他认为这二者是统一的,因为种是潜能的“是”,而属差是现实的“是”,这些都不是“存在”。

从以上扼要的介绍,可以看到亚里士多德在《形而上学》中,提出了“作为是的是”这门学问,指出它和各种特殊的学问的关系,实际上就是哲学和科学的关系,是全体和部分、普遍和特殊的关系。哲学研究最普遍的范畴和公理,这些是一切科学研究的前提和根据,但是任何一门特殊的学科都不对它们进行专门的研究,只有哲学以它们作为自己的研究对象。因此“作为是的是”这门学问的任务不但要研究和“是”与“不是”关联的最普遍的范畴,如一和多、同和异、相似和不相似、相等和不相等,以及对立、矛盾、相反、相关、有和缺失等范畴;而且要研究矛盾律和排中律这样的公理。这些研究对象,用“是”和“不是”表述,比较清楚,也更能说明它们之间的联系和关系。而用“存在”和“非存在”来表述,不但不容易说明它们之间的关系和联系,也难以表达亚里士多德原来的思想,他是将“是”和“不

是”与“真”和“假”联系起来的,只有在由“是”和“不是”联系的肯定和否定命题中,才能确定真假。所以亚里士多德十分重视命题和论证,创造了逻辑学;也重视实证科学研究,他着重讨论的“本体”、“本质”等术语,为科学研究提供了最重要的范畴,而所谓“本体”,原来来自动词“是”的分词形式,而“本质”乃是用“是”构成的一个词组,是“是”的一种形态。

基于这样的认识,我们以为无论如何,至少在论述《形而上学》中亚里士多德的思想时,只能主要用“是”这个译法,才能比较准确地说明他的思想。当然,希腊文的 *eimi* 用在联系到时间空间时(如英文的 *there is*, 德文的 *ist da*),确实包含“存在”和“有”的意义,我们以为当讲到比较具体实在的东西时,将它译为“存在”或“有”是符合中文的习惯用法的,但是不可以偏概全。

四

用一种语文翻译另一种语文时,还应该考虑它们各自不同的文化传统,以及由此带来的词的含义中的差别。比如这个“是”字,前面讲到:由于中文很少将“是”作名词用,这是将 *being* 译为“存在”的原因之一。但在中文里并不是没有将“是”作名词用的,如常说的“实事求是”中的“是”字,就是名词;这个“是”也就是“是非”的“是”。“是”字的下半是籀文“正”字,《说文解字》解释说:是,直也,从日正。《孟子·公孙丑上》:侧隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。这样讲“是”就是“正”,尤其是将辨别是非说成是智慧的起点,这和亚里士多德所说的,哲学(智慧)就是要分辨是和不是,是很相似的。但是仔细想想,它们之间还是有不同的。中文讲是非,通常是问:对还是不对,正确还是不正确,合乎道理还是不合道理?并不是问:真还是假?而对不对、正确不正确、合乎道理不合乎道理,都是有另外一个判断的价值标准的;这个标准或者是传统文化的价值标准,或者是某种意识形态的价值标准,它们是可以因时间地点的不同,而有不同或变化的。在中国传统文化中认为是对的东西,在西方文化传统中可以认为是不对的;在某种意识形态中认为是正确的,在另一种意识形态中可以认为是不正确的。这样的“求是”,实际上只是求某种意识形态的“是”,只要合乎这种意识形态的道理的,就是“是”。而真和假却不是这样,它们是不会因时间地点的不同而

改变的,逻辑的真和假、实证科学的真和假,应该都是这样的;它们只有在人类认识进步时,有所发展(包括纠正),它们的真假值是不会发生根本改变的。前面讲到亚里士多德在《形而上学》第六卷第四章中讲过:美和假与事物的好和坏是不同的,并不是好的东西便是真的,坏的东西便是假的。(1027b 24—25)判断事情的真和假,与判断它们的好坏、善恶是不一样的。亚里士多德将判断真假的逻辑思辩的理性能力叫做“智慧”(sophia),对于判断善恶、好坏的理性能力,他在《伦理学》中将它叫做 *phronesis*, 罗斯英译为 *practical wisdom*, 可以译为“实践智慧”,苗力田译为“明智”。亚里士多德说,这种实践智慧是人们通过选择,选取好的,对自己有益的事情。它和哲学智慧是不同的。孟子所说的“智”,也就是中国传统文化中所说的“智慧”,大约比较接近亚里士多德所说的实践智慧。

这里可以看到中国传统文化和西方传统文化之间,有一个显著的不同点,那就是中国传统文化比较偏重伦理道德,而西方传统文化,就它重视 *being* 这点,可以说是比较重视逻辑,重视分析,重视科学的。我们不必以此来争论谁高谁低的问题,但是认识自己的弱项,学习人家的长处,才能不断进步。早在十九世纪末二十世纪初年,严复开始介绍引进西方学术思想时,在他译述的《名学浅说》中,对中国缺乏逻辑(名学)和分析思想深有感慨,他说:“中国文字中有歧义者十居七八”,“有时所用之名之字,有虽欲求其定义,万万无从者”,“若‘心’字、‘天’字、‘道’字、‘仁’字、‘义’字,诸如此等,虽皆古书中极大极重要之立名,而意义歧混百出,廓清指实,皆有待于后贤也”;“出言用字如此,欲使治精深严确之科学哲学,庸有当乎?”(《名学浅说》第六章,1981年商务重印本第17—18页)严复已经看到:由于中国传统思想不讲究逻辑和分析,许多重要名词歧义百出,无从求其定义,以至难以研究精深严确的科学和哲学。我们的翻译工作也有同样的问题,如果强调“约定俗成”,用习惯使用的“存在”翻译希腊文 *on*, 英文 *being* 这个词,由于“存在”这个词本身意义是含混的,要用它翻译西方哲学中这个最重要最关键的范畴,要用它解释和翻译将这个范畴作了精深严确分析的亚里士多德的哲学思想,恐怕也只能是严复所说的“庸有当乎”?所以提出以上意见,和同道商榷。

(1999年3月初稿,6月修改)

(责任编辑 殷晓蓉)