



试论中西方本体思想的差异

◎史忠义 栾 栋

本体包含人与物质。本体思想即如何认识人和物质的思想。我们通常所说的西方的本体论只是西方本体思想的一部分，且常常是互相矛盾、不易确立的一部分。

毛泽东曾经说过：“人类的历史，就是一个不断地从必然王国走向自由王国的历史。”这本是一个适用于全人类的论述，但是我们在具体观照中西方的本体思想史的历史事实中发现，西方从柏拉图、亚里士多德直到 20 世纪的海德格尔都一直追求必然，奉必然为金科玉律，而华夏民族远在高古时代就走出了必然王国，而追求自由王国。

必然性是西方本体思想的主导概念，即探寻唯一的、单义的、消除了感性矛盾的确凿无疑的绝对统一的东西。这种思想与毛泽东所说的必然王国的基本词义是相同的。毛泽东说的是受制于必然王国的束缚，而西方的本体思想一直在追求必然。

柏拉图的理念论和实质论名闻遐迩。意思是说，当人们询问“何谓 X”时，X 的理念或实质反馈到知性世界，而 X 的物体本身属于感性世界。逻各斯的排他性是它的必然性，这等于说，排他性的必然性就成为逻各斯的标准。柏拉图称之为证明的毋庸置疑性（*apodicticit é, apodeixis*）。柏拉图渴望这种逻各斯，以避免意见的多重性和感性混沌的不确定性，他以为苏格拉底重视询问的思想必然导致意见纷繁、不知所宗的结局，使人们无法行动。

笔者以为，柏拉图在谈论美诺悖论时，其实把问题绝对化了：问代表着全然无知，知就是完全知道，根本无需提问。这种思维逻辑本身就是一种必然性的体现。其实在大千世界中，人们思想的存在真相恰恰在这两者之间。知之不多，尚有不少疑惑，提问完全是自然而然的事情；获得一些回答之后，可能还没有完全解决问题，或者后边还会碰到其他问题，所以再提问也是很自然的事情。

亚里士多德从认识论的角度认为，美诺悖论是必须解决的二律背反现象，他把这个矛盾也视为绝对根本性的矛盾，这说明他把这个问题也看得很严重。亚里士多德认为，科学知识以毋庸置疑的必然真理为宗旨。从永远假设并具有偶然属性的感性世界出发，建立科学、建立知识既是不可能的，也是不能接受的，两者都不可能是科学知识（《分析续论》（*les Secondes Analytiques*））。这是他对科学知识性质的认识。亚里士多德提出了他的命题理论。一方面，这是知识界的一场真正的革命：抛弃只知道必然性的理念论，促进一种以整合多元性、偶发性和可以是非 A 的 A 为核心的新视野，这种新视野没有使非本体因此而获得“公民权”。另一方面，本体的东西必然是自我的东西，怎么可能又是他者呢？单一性本体至少先验性地从内在可能性方面是多重的，但并未停止其



自身属性,即停止自己的必然性。它不可能在同一关系(不矛盾律)下既是一又是多。亚里士多德解释说,本体从主体身份言是一,从谓语身份言是多。谓语的多重性被归结为几大组,他称之为(本体的)类型。

命题主义是在不矛盾律的支持下出现的:P/非P的交替并非像人们可能担心的那样是同一个问题的表达。P和非P最好时可以相继用作主语S的谓语,在这种情况下,每次只能有一个命题,或者只能有一个真正的命题和一个错误的被排除的命题。必然如此。逻各斯保留着作为规范性的毋庸置疑性,因为主体的兼爱(pathos,情感)的多重性毁灭在主体(必然的)统一性中。亚里士多德就这样用命题理论调和了必然性与偶然性的矛盾,既抛弃了只知道必然性的理念论,又保持主体(主语)的必然性。亚里士多德的后两重思想提出了命题论,用主体是一、谓语是多的机巧思想论证逻各斯的规范性,体现了他的灵活性。然而,主语的同-性似乎是形式上的一种必然性,它的大部分表语只能是偶然性的,似乎都吸纳在主语的强制性的统一性中。

更有甚之,判断范畴的四大律则即不矛盾律、理由律、同一律和排中律本身也是有问题的,它们的基本特征和缺陷就是预期理由、循环性,包括整体的循环、基石的循环和存在的循环。循环性即不断地互相论证、自圆其说,不一定符合实在和真实,即不一定反映客观真理。命题主义的前提本身是假设的,假设的东西怎么可能必然导致客观真理呢?但是从亚里士多德起,这是西方自然科学研究的基本路径,而西方自然科学研究沿着这种路径取得了大量的成果。怎么解释这种悖论现象呢?笔者以为,那是因为命题主义性质的自然科学研究的假设实际上建立在以前大量研究的基础上,不是一种随意的假设;加上西方的自然科学研究一直重视实验,用实验验证研究结果,所以能够获得大量的科研成果。即令如此,如果基础发生变化,大量的科研成果都会被重新阐释,都会显示出它们暂时真理而非终极真理的真相。量子力学的出现就颠覆了以前大量的所谓“科学结论”。所以,比利时布鲁塞尔自由大学的哲学兼修辞学教授米歇尔·梅耶(Michel Meyer)就从问题学哲学和历史性概念的视野出发,把判断范畴的四大律则重新解释并改造为真正的回答范畴的四大律则,并恰当地指出,判断范畴是回答范畴的一种特殊情况。

海德格尔想通过打碎“一与多”的同-性而解决主语的强制性统一与大部分表语只能是偶然的这个矛盾,把所是命题化。统一性的本体将是本是(Sein),而多重性将被称作“现是”(“此在”,l'étant, das Seiende)。海德格尔这种做法等于同时提出了如何接触本是的问题(这个问题被亚里士多德通过“主语是谓语”、由谓语承担的命题性对等具体解决了)。由于这个做法,在海德格尔那里,本是超越了言语,它是本体。现是是本体的表象。本体是本质性的存在,现是是阶段性的、当下的物质显现。人们不再可能通过“默听”而与本体关联起来,必然通过现是。在第一阶段,海德格尔确实采纳了一种更合乎理性的方法,把与本体(本是,存在)关联的可能性置于“人类的实在”(Dasein,现是,此在)中。我们从那里重新找到了分析与综合、从我们心中某种先前性出发的认识秩序与拥有另一类型的先前性、即分析所导致的自身先前性出发的物质秩序的古-老分离。感觉、感性,一言以蔽之,人文拥有的根基不同于物质秩序自身固有的

根基，后者传统上以上帝为绝对根基。在海德格尔那里，这种双重结构像在所有命题主义那里一样。本体真正的第一被隐藏在似乎向我们显现的第一（此在）里。作为现是的本体隐藏起来了，同时展示出来，但是通过一种预先的感性关系，它永远被作为“现是”（此在）。被很好理解的命题主义会导向主要管理逻辑—实验验证这种程序的科学，而非导向本体论，而本体论仍然关注命题主义的建立，把本体陈述为任何根基、任何必然性的源泉。形而上学是这种建立的场域。

在这里，亚里士多德与海德格尔的路径不再重合：海德格尔选择了本体论来抨击命题性和认识基（l'épistémè），而亚里士多德则进行了相反的选择，但是我们发现，命题主义与本体论是分不开的。不管是亚里士多德还是海德格尔，都无法躲开他们拒斥的交替现象。换言之，时代的差距使他们未能找到相同的语言来表达近乎同样的内涵。海德格尔称作本体论的东西、本是与现是的差异、彰显了人文秩序和物质秩序双重更复杂关系的东西，亚里士多德谓之曰命题主义或主谓语的同一。

但是，华夏文明的高古时代，已经走出了必然王国，而在自由王国中徜徉。这主要体现在《连山》《归藏》和《周易》的辟思运动。夏继《连山》、商用《归藏》、周演《周易》，辟思的艺术在不断出新。郑玄在《易赞》中说：“《连山》者，象山之出云，连连不绝。《归藏》者，万物莫不归藏于其中。《周易》者，言易道周普，无所不备。”《连山》具有引导性的核心观念是天地人神时的辟开辟合。我们还可从神性诗歌的角度视之。神话和传说中的伏羲、黄帝、炎帝、蚩尤都是吟诗的高手，至少从那时起，包括风雨大地在内的神性是贯穿诗歌史的基本线索之一。

华夏民族的人性诗歌也可以追溯到很古老的年代。从《尚书·尧典》中可以看出，四方之“神”已经变成四方之“民”，诗歌之“神”变成了诗言之“志”。人性诗歌也有自己的岁月遗痕，尧舜时代的人性诗歌是其第一个回环，周孔时段的人性诗歌是其第二个轴心，近代以来亦中亦西的人性诗歌纷繁，可以看作第三个回合。

神性诗歌为主调之时，人性诗歌处于“谐音”；而当人性诗歌畅行九州大地时，神性诗歌变为“潜龙”。从远古到西周，“三易”是神性诗歌的主旋律。从《诗经》到当今，情志是人性诗歌的高格调。

诗性的渊藪在哪里？在缘域。缘域不设置必然，没有必然的锁链。天启地孕中有缘域，自然人文间有缘域，人文自然中有缘域，歌谣俚语中也有缘域。就远古上古人类对世界的想象而言，许许多多的故事开显了缘域。盘古化出了宇宙，宙斯统领着众神，伊甸园情窦初开，山海间精灵出没，还有女娲的补天造人，夸父的逐日弃杖，如许神话与巫话，无不蕴含着自然人文里的山林荒诞。《论语》里仁，《诗经》无邪，《楚辞》忧伤，《史记》孤愤，此类古代典籍见得出人文自然中的社稷史诗。而如《周易》几神，荷马行吟，《老子》无为，《庄子》逍遥，《旧约》创世，《新约》拯救，其中的出神入化也可看作天地神人间的交相养护。不论是荒诞的神话，社稷的史诗，抑或乾坤的厚爱，宗教的超升，在诗性智慧的意义之上，都可以归之于神思。神思与缘域，互为表里，都透露着自由精神。对缘域深入的解析，莫过于对神思的探讨。神思者，神骏、神游和

神化之谓也。诗性的开拓，神思的精髓，中西方是相同的。

另一项运动便是春秋战国时百花齐放百家争鸣的思想生成运动。其最突出的文献就是《道德经》《论语》《孟子》《列子》《庄子》《山海经》《荀子》《国语》《史记》《淮南子》等典籍。思想的生发是根本性的辟思，可概括为天地心、圣贤心和百姓心。三心是文心或道心的体现。文心是天地心、圣贤心、百姓心的和衷共济。这个时期以柏拉图和亚里士多德为代表的西方思想运动则着力建构以必然性为核心的逻各斯。

笔者曾经在其他地方说过，除了运动变化的思想外，易的感应思想的前提是感物，这说明易本身即是中国古代的辩证唯物论思想。我们现在不妨再补充说，易所包含的生生不息的思想即是西方的生命哲学，易蕴含着物质不灭的思想，蕴含着西方的差异和历史性思想，蕴含着叩问、回答、再叩问以至无穷的辩证思想。

阴阳既包括一分为二，也包括合二而一。阴阳是对立统一的体现。过去把一分为二与合二而一对立起来是匪夷所思的事情。它们是事物存在、变化的两种形态和两种解释。

道乃宇宙之道，大自然之道，人文之道，德之道，国家社稷和社会群体之道。道可以把《诗经》《尚书》《仪礼》《乐经》《周易》《春秋》这六经囊括在内。中国文化中既没有秘索思概念，也没有逻各斯概念。道把它们囊括融会在一起。道既是一元论，也是多元论，一即是多，多即是一。易和道都是辟文化现象。

中国远古的原始文化就有辟思的因子。八千年前内蒙古赤峰附近的兴隆洼文化、六千年前安徽的凌家滩文化、陕西蓝田的旧石器遗址、云南元谋、北京周口店、湖南永州道县玉蟾洞原始文化遗址的考古均说明，中国原始社会的居民在采摘、渔猎、养殖、耕作等方面均有不凡的起点。永州道县玉蟾洞考古发现证明，早在一万二千多年前，这里就有了相对成熟的原始农业和原始制陶业，远古文明已相当发达。后来各地涌现的原始文化，都让人震惊不已。河姆渡以玉琮为象征的盖天文化，牛河梁以玉龙、玉龟为标志的红山文化河南、陕西以渔猎为特征的仰韶文化，青海、甘肃以蛙纹和舞蹈图案为主题的马家窑文化，都披露出一个重要信息，中国原始文化经历过一个满天星斗式的辟创生发时期。

文源于道，是中国古代思想家对文学本源问题最深切的理解。道是缘域化境的启蔽，是阴阳差异的通变，是形上形下的冥合，是本真灵气的诗化。因而，道不是逻各斯，也不是认知论的主客观，所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”乃是战国学者对道的分解。道器互化，可备一说，但是分道于上下，离道已远。观于古易，这一层不难理解。老子和孔子深谙化感通变的缘域消息。《淮南子》（又名《淮南鸿烈》）、《文心雕龙》等古代元典对此恪守不渝。纪昀盛赞刘勰“原道”即“明道”，实在是一个真知灼见。原道与源道，名异而实通。原道是正本清源，源道是源头起解。两个提法殊途同归于道之根本处。“明道”则是体道、悟道而且与道俱化的行为。以“明道”释“原道”，是把原点与终点、来龙与去脉、目的与手段，小处予以圆融，大处通和致化。“文原于道，明其本然，识其本乃不逐其末。”

西方以必然论为核心的本体思想的神学根基是上帝创始说。上帝创世说视上帝为宇

宙万物和人类的创造者，而宇宙万物和人类则是上帝所造之物。这种宇宙观以执一为必然，视众多为附属。西方的神话资源非常丰富，神话思维非常活跃，然万变不离其宗，都是在上帝造物的套路上发展演变的。

西方本体思想的哲学根基是逻各斯中心主义。《文化通化论》详细陈述了逻各斯的发展历程和精神实质。

逻各斯是何方神圣？它是西方文化的塑型魔方，也是西方思想的网络机制。它虽然隐而不显，但实际上是西方思想文化成为现今形态的看不见的推手。西方的语言之为语言，宗教之为宗教，文学之为文学，史学之为史学，哲学之为哲学，都能从逻各斯中找出原因。由于它是西方语言之为语言的前提和核心，各系语言的语法和修辞都能从它那里找出规矩。由于它是西方宗教神学体系化的圭臬，一些神教的深层机制从它那里定型。由于它是西方文史哲分门别类的思想根据，所以它像一个理念漏斗下方的多头管道，给文类群科定性而且定位。由于它是逻辑思维的茧形母胎，西方的历代哲学家无不凭借它而成蛹、破壳、变蛾，而且一代又一代思想家都根据它来剥茧抽丝，组织辞令，编制体系。逻各斯如何生成？这要从它的来龙去脉观察。逻各斯是地中海文化从公元前4000年到公元纪年开始之间的产物。东西欧、近中东的文化在这里汇集。温暖的气候，天然的良港，丰富的物产，繁荣的商贸，加上多元的智慧和犬牙交错的战争，促成了那样一种思想环境和文化土壤，即需要而且也产生了整合人文理念的思维机制。这种思维机制不可能在古印度梵文化的释空道无中产生，也不可能在两河流域神政混一体制中崛起，更不可能在东欧、中欧地区的部落文明中胜出，而地中海这个物华天宝、思成大器的天时地利人和之境域，便是其生成的摇篮。周遭的古文化给了它以滋养，整合的急迫性和可能性给了它以生机，史诗氛围和商战文化给了它以催动，特别是意气风发的流派纷争局面，更是这种逻各斯文化的思想作坊。给思想找到决定性的原点是逻各斯思维的重要特征。以泰勒斯（Thales，约公元前624—公元前546年，被称为“科学和哲学之祖”）为创始人的米利都学派，以毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前580—公元前500年）为代表的理性神学组织即数理派，以赫拉克利特（Heraclitus，约公元前535—公元前475年）为代表的爱菲斯学派，是逻各斯机制得以产生的奠基性思想群体。探索世界本源，研究宇宙奥秘和追求永恒原因的不同路径，使物、数、火、神等看点，都向思想网罗的逻各斯归结。给思维套上“一”和悖谬思考逆证的笼头，是逻各斯机制的核心所在。以巴门尼德（Parmenides，约公元前515年—公元前5世纪中叶）为首的爱利亚思辨派，以芝诺（Zeno，约公元前490—公元前430年）、普罗泰戈拉（Protagoras，约公元前490—公元前420年）为代表的智者派，以高尔吉亚（Gorgias，约公元前483—公元前375年）为代表的谬辩派，在“一”与多、正与反的思辨方面打造了“真理的漏斗”，过滤掉了所有与逻各斯相左的成分。以留基伯（Leucippus，约公元前500—公元前440年）、德谟克利特（Demokritos，约公元前460—公元前370年）和伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前341—公元前270年）为代表的原子派，在这方面也给了很大的推动。而以苏格拉底（Socrates，公元前469—公元前399年）、柏拉图（Plato，约公元

前427—公元前347年)、亚里士多德(Aristotle, 公元前384—公元前322年)为代表的爱知派,则是运用逻各斯思维机制的高手,前两者的理念至上论和后者的思辨神圣说都是逻各斯思想的现身说法。古希腊哲学家在一些具体观点上或有差异甚至对立,但是在成就和运作逻各斯方面异曲同工,众派归一。可以说,他们共同促成并且操作了这样一种思维创制。逻各斯生成其来有自,而这种机制的能量则远远超出人们的想象。逻各斯为什么有这么大的能量?这个问题要从其基本特征去解答。一是思维的一统性。追求元一,工于整合,语不臻一死不休,这是逻各斯的基本特征。二是思辨性与实体性的同一。古希腊的所有思想家无不推崇“思辨的神性”,思想被视为实体,是当时主导性的观念,逻各斯恰恰成为这两方面合二为一的理据。三是其直奔对象核心的抽象思索特点,由之产生了西方的本源思维大端,即父本型思维方法——早期辩证法。四是集四面八方文化之长,而又可超脱于各种文化之上,由此具备了思想压缩器功能,一旦形成规模,即便生成期的载体不在,也可在他时异地的民族文化中生根开花。五是隐身效应。按说如此强有力的根本性西式思维机制应该是实体实用的物化性存在,然而事实恰恰相反。它使语言言语自思而不落言筌,使宗教成为神学而自身销声匿迹,使文史哲成为门类而理路隐然其内,使思想成为思想然而其机括却不留痕迹。这就是为什么古希腊思想家都是用智慧乃至血肉之躯铸造了逻各斯,可是在他们的字里行间或言谈举止中很难找到逻各斯的裸露之处。这也是为什么西方和世界各国都有过“言必称希腊”的现象,然而言者只取其一隅,论者只高攀史诗、悲剧或哲学,却忽略了对这种文化样式后面的隐形机制做必要的透视。逻各斯是实体性的隐性思维,但是它从不吃素,也从不就虚。它像上帝一样,自身不露真容,却让人相信一切从它那里批发。它不让你建造巴别塔,于是让每一种语言分门别类。它给各种学科以理念的图谱和思想的格局,各类疆域从此生分,并且逐渐深沟高垒。前文学以及人们津津乐道的广义的秘索斯,作为一片人文错杂的思想丛林,也逃不过逻各斯的法掌。在古希腊的逻各斯生成之前,文学文史浑然而不成学,人们在两河流域的史前文化中或可辨认出今之所谓文学的那些文学远流,但是在古希腊文化的古典时期到泛希腊化过程中,语言文字逐渐向语法修辞集结,才情想象逐渐向史诗悲剧靠拢,相关理论逐渐向审美诗学聚焦。文学之为文学的格局在酝酿中,文学之为文学的理论在形成中。用今之文学概念所理解的文学,在那个时期已经生根开花。逻各斯让爱智者着迷,哲人、修辞学家、伦理学家动用了思辨的工具在文苑徘徊,究竟是按逻各斯修剪,抑或保留诗情文化的原生本态?犹疑与争执展示了议题阶段的模棱两可。

用终生致力于批判逻各斯中心主义的德里达的思想来概括,逻各斯就是长期形成的西方人的思维规范本身和西方理性本身。这并不是说西方没有自由王国的思维运动。西方自由王国的思维运动是在传统和正统的自体思想之外,在诗歌和文学幻想范畴内实现的。尤其是资产阶级大革命和浪漫主义文学运动以降。

事实上,柏拉图广而言之西方学人非此即彼的思维方式脱离了现实。非此即彼的思维逻辑往往陷入悖论,它抛弃了两者之间最广泛的询问的可能性。如上所述,人类的

实际情况是，当我们不知道某事时，经常并非绝对的不知，而是略知一点，如听说过名称，但不知底细，所以可以提出问题；而我们知道某事时，通常也不是行家里手，即使专家学者，也有深化的可能，所以两者之间原本有着最广泛的询问的可能性，却被西方早期的大哲学家柏拉图放弃了，并对后代学人的思维产生了极大的不良影响。

华夏民族自始祖起，思考问题时总追求和谐，不经意间避免了很多问题。但是，孔子讲“君子和而不同，小人同而不和”“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”“唯上知与下愚不移”，仁学思想本质上似乎并不主张全面和谐。

与孔子的“克己复礼”相反，老子取得和谐的方式是“无为”。“万物负阴而抱阳，充气以为和”。“清静为天下正”，人们只须“守静”，一切顺应自然，社会就会自动地达成和谐美满。老子的和谐观之所以有限，在于它太过消极。

先秦时期，五行家的和谐观比较接近于全面和谐。五行是一种多元思维体系，主张多样社会主体和多重社会关系共生、共存，以建立普遍和谐。在五行家看来，组成社会的各种要素之间只有特性的不同，没有高低贵贱之分。和谐的对象是全体社会成员和社会要素。这种和谐趋向在认识本体中发挥了积极作用。

参考文献：

- [1] 史忠义. 试论西方本体思想的悖论性困境 [J]. 江西社会科学, 2019(9).
- [2] 《新东方经典语录大全》.
- [3] 即当人们像苏格拉底那样询问何谓 X 时，其实并不知道想找什么，想获得什么；如果肯定以这种或那种方式知道什么是 X，为什么还要询问呢？（《美诺篇》/ *Ménon 80d-e*）.
- [4] Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, Paris, PUF, 2000, Première partie, livres I et II.
- [5] 栾栋. 文学通化论 [M]. 北京：商务印书馆，2017.
- [6] 纪晓岚. 纪晓岚评《文心雕龙》[M]. 扬州：江苏广陵古籍刻印社，1997.
- [7] 栾栋. 文学通化论 [M]. 北京：商务印书馆，2017.
- [8] 《论语·宪问》.
- [9] 《论语·阳货》.
- [10] 《道德经》第四十二章.
- [11] 《道德经》第四十五章、第五十七章.

作者简介：

史忠义（1951— ），中国社科院外文所研究员、中国作家协会会员、中国外国文学学会法语文学分会会长、法国 *Nouvelles Humanités. Chine et Occident*（《中西新人文》）杂志主编。1992 年获瑞士洛桑大学文学博士，1996 年获巴黎索邦大学文学博士。曾任厦门大学讲座教授、浙江越秀外国语学院外国语言文化研究院首席研究员。



其研究方向为中西比较诗学、中西思想史比较、问题学哲学以及中西美学研究等，目前科研成果有个人专著8部，主编中文《人文新视野》17部，学术译著22部，主持译著8部，文学作品翻译3部，学术论文翻译10余篇，学术论文110余篇，先后获得外语类国家图书奖二等奖（《问题与观点，20世纪文学理论综论》）、外语类国家图书奖三等奖（《比较文学和诗学文选》、《诗学史》）、社科院外文所优秀科研成果奖（《20世纪法国小说诗学》）、社科院外文所2015年专著类优秀成果奖（《《现代性的辉煌与危机：走向新现代性》，2012）、中国社科院离退休专家学者奖（《修辞学原理》，2016）以及其他奖项3项。

栾栋（1953—），浙江越秀外国语学院外国语言文化研究院首席研究员、广东外语外贸大学资深教授、博士生导师，兼治文史哲。