

Doi: doi.org/10.70693/rwsk.v1i3.764

现代社会演变的思想基础——从“存在的类比统一性”的观点看

林峰¹

(¹ 首都师范大学, 北京 海淀 100080)

摘要: 现代社会区别于古代社会有着诸多特质, 这些特质的演变乃是基于两希文明的相互交融完成的。而其中最重要的因素, 便是中世纪晚期对于托马斯主义的“存在类比统一性”的哲学方案的解体, 缔造了对于人性和自然的新的眼光, 从而铸造了现代社会的哲学基础。本文试图分析中世纪经院哲学家对于“存在类比统一性”的辩护, 反驳出发, 勾勒出古今之变过程中, 传统的托马斯主义如何解体, 以及如何形成了一种堕落的自由意志的人性观, 缔造了一种“异乡客”的我思理论, 最终建构了一个全新的“自然”概念, 为自然科学的发展奠定了思想基础。

关键词: 现代社会; 存在; 类比; 人性; 自然

一、引言

近代社会与古代社会的“古今之变”是全方面的。这种全方面体现为对于人的本性的探究之视角转移, 对于人与自然的关系以及被造物与上帝之间的关系的重新变更和确立。从而在这样的全方面变革下, 传统经院哲学家所描述的目的论秩序的世界图景, 逐步被机械论、原子论的图景所取代。传统的定性, 思辩的研究策略, 逐步被数学化、量化研究所取代。在人文领域, 传统以“自然正当”论证伦理准则的方式, 被强调“个人权利”的方式所取代。而这样的世界图景成为了每一个现代人的基本常识, 但是这样的世界图景的转移依然是一个疑问。为什么在中世纪晚期, 西方文明内部会出现这样一场深刻的变革? 这样的变革背后的思想基础和机制是什么? 要把握和解释这个问题, 我们就不得不植根于中世纪的神学背景中。唯有在这样的神学背景, 去思考上帝与被造物之间的关系才有可能领会古今之变背后的神学基础。所以在上述的讨论中, 无论是“人性本性”的视角变革, 还是人与自然关系的重新界定, 最终都依然于被造物与上帝之间的关系的重新认定。而这种被造物与上帝之间关系的认定, 便取决于“存在论类比问题”的神学化探讨, 并且经由漫长的神学化探讨, 开辟了一条摧毁经院哲学的思想路径, 为近代社会的展开奠定了思想基础。因此本文的宗旨, 在于描述和解释这样的“存在论类比问题”是如何呈现, 如何在思想中被辩驳从而完成了一场存在论革命。在这种存在论革命的支配下, 如何展开了对于“人性”的视角的重新界定和变革, 进而转化为关于“自然”的眼光。从而一言以蔽之, 本文讨论的基本思想线索, 便是从“存在论类比”的神学化探讨, 一路延展到“人性”, 进而延展至“自然”问题的探讨, 从而提供“古今之变”的大略图景。所以, 我们首先需要探究何为存在论类比问题, 以及这个问题是如何被神学化探究的。其次我们以托马斯·阿奎那的存在论类比的讨论作为基础, 来探求经院哲学时期的主流思潮。接着, 我们探求中世纪的神学家和哲学家是如何反驳阿奎那的思想, 从而形成了一场存在论革命。在此基础上, 我们探求这样的存在论革命如何变化了人类对于自身的视角。最后我们探求这样的关涉于自身的视角变化, 是如何开辟了人类对于自然的重新认识, 从而为近代自然科学奠定了思想基础。

二、神学视角下的存在类比统一性问题

关于“存在”的讨论中, 存在类比统一性的讨论是最为重要和核心的问题。

作者简介: 林峰 (1998-), 男, 汉族, 浙江温州人, 首都师范大学在读博士, 研究方向: 现代西方哲学。

所谓“类比”(analogy)，是由希腊文的 ana (起来) 和 logos (逻各斯，言说) 结合而成，指的是事物之间的比例，衍生为不同事物的类似和类比。而“存在类比统一性”的讨论，最初来源于亚里士多德在探究存在者的诸多意义。亚里士多德认为“存在者 (to on) 以多种方式被说出 (legetai)”，而通过归纳可以发现，存在者以四种方式被说出，分别是：按照偶性的存在、作为真的存在、潜能的与现实的存在以及按照诸范畴之模式的存在。

那么不免要问的问题便在于，既然“存在者”以多种方式被说出，那么是否存在着一种绝对的普遍性，促使它们的诸多意义在该绝对者这里被述说呢？因此面对存在的多重意蕴，是否存在着一种统一性的方式被述说呢？这种关涉于存在问题的探究方式，便被视为“存在的类比统一性”的方法，去寻求诸意蕴之上的绝对超越性。

在亚里士多德那里，他提出了两种类比：

1、比例类比。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德以比例相似或外表相似的方式来述说。譬如说“在鸟身上为羽毛的东西，在鱼那里相应的是鱼鳞”（论动物部分，644a20）。这种比例类比的方式是相当粗浅和粗疏的，从而并不构成哲学的严肃讨论。

2、归属类比 (Analogia Attributionis)。亦即在诸存在者的意义之上回溯到一个绝对的超越者那里，以通过它的基本意义引导着其他意义的展开。

在亚里士多德看来，“存在有多种意义，但全部都与一个本原相关”，这个统一的基础便被视为“实体”。他认为，

“尽管最初有许多意义，但实体在一切意义上都是最初的，不论在定义上、在认识上，还是在时间上。其他范畴都不能离开它独立存在。”（《形而上学》，1028b35）

于是在亚里士多德那里，他一方面把“存在”问题转化为范畴问题，另一方面将范畴问题归结为实体问题。让“实体”这个范畴充当着一切存在意义回溯的基点。而这样的回溯本身却是可疑的，即是说亚里士多德缺失了讨论何以能够将诸存在者的意义回溯到“实体”之根据的讨论。

而在亚里士多德之后，“存在的类比统一性”问题在基督教神学中进一步地展开。在基督教那里，问题转变为作为有限存在者的被造物的人类如何勾连着作为无限者和绝对者的上帝。早在新柏拉图主义哲学家普罗克洛斯 (Proclus) 那里，类比开始被神秘化地去言说，以试图说明被造物何以能够言说神圣者，以及如何说明诸存在者之间的统一性。

新柏拉图主义的神秘化的言说，就为基督教所接纳。故而“存在类比统一性问题”以神学的方式显现出来，这样的显现将问题视角出现了转移，将问题的核心切换为上帝的超越性与内在性的矛盾问题。这组矛盾实质上集中体现了作为对绝对者追问的人的内在性与作为绝对者的超越性之间的矛盾。只不过这样的矛盾在中世纪哲学中是潜藏着的，它被神学化地描述为上帝的超越性与上帝的全在性的矛盾。

在基督教的基本教义中，必须反对“偶像崇拜”，从而将上帝理解为一个绝对的，超越于世俗和自然世界的绝对者。另一方面，上帝与被造物之间不能是纯然分裂的，两者必然有着某种内在的勾连，促使作为被造物的人可以对绝对者有所发问，乃至有所信仰。

而这样的内在性与超越性的讨论，在中世纪哲学之中则表达为这样一个问题，即我们的语言是否能够言说神圣者？我们的语言在运用于神圣者和被造物的时候，是否是一致的。如果是一致的，则暗示着上帝与被造物是没有区别的，上帝全在于被造物之中，不免陷入到偶像崇拜和泛神论之中，与上帝的超越性品格乃是互斥的。如果是不一致的，那么意味着上帝的内在性消失，作为被造物的人与上帝完全割裂，那么人何以能够认知言说上帝，与上帝发生勾连而产生信仰呢？

于是既不能过分强调上帝的“全在性”，又不能过分强调上帝的“临在性”，既要避免上帝的泛神论倾向，又要远离过分强调上帝不在任何地方而摒除全在的属性。既不能太过于字面化，从而单义性地言说上帝，又不能过于含糊和隐喻，从而歧义性地言说上帝。

于是上帝的内在性与超越性的问题，便表述为关于语言和语词的单义性和歧义性问题。亦即，语言的单义性和歧义性的讨论，映射着上帝的超越性和内在性的矛盾，进一步映射着人与上帝的关系，从而最终映射着那个形而上学命题，即诸存在者的存在意义的多重含义之源初统一性如何被领会的问题。

这样的问题，从文化学的考究上，就表达为两希文明在神学视角下的碰撞。之所以说这个问题乃是两希文明的产物，乃是因为就纯粹的基督教教义而言，是反对“偶像崇拜”，亦即反对一切试图将自然神化的倾向。上帝的最重要的特性，不在于上帝的内在性，而在于它的纯粹超越性。因此一种内在性维度的引入，本质上就是将古希腊文明中的“神人同形同性”的维度引入基督教，将传统的一神教模式注入了一种“人化”的特质。这种“人化”的特质，并不在于古希伯来文明内部，相反在古希腊文明中，这种人文主义早已表述在

神话之中。因此马克思在评注普罗米修斯的时候，援引了埃斯库罗斯的《被锁链锁住的普罗米修斯》中的一段名言说：

“哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白‘总而言之，我痛恨所有的神’就是哲学自己的自白，是哲学自己的格言，表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。”²

在普罗米修斯的神话故事中，已经蕴含着一种不屈服于神，强调人格的自决心的思想。

更为重要的是，古希腊文明的哲学思想，促使基督教的教义进一步被思辨化和概念化，从而将内在性与超越性的讨论，不再是一个纯粹的基督教内部的神学问题，而获得了更为普遍性的特质。尽管在基督教背景下，这依然是一种神学外衣的讨论。

这样的张力，促使整个西方文明中就蕴含着古希腊强调理性、强调人的意义的人文主义思潮与古希伯来强调神的超越性和信仰至上的诉求在文明内部出现对立，冲突和融合。这种碰撞尽管表述为一种纯粹的神学问题和形而上学问题，但是两者之间的矛盾、调和和反驳，最终为现代社会开辟了思想道路。

尽管这是一个纯粹的神学讨论，但是上帝的全在性和临在性问题，背后则映射着人的有限性和无限性的问题，所以对于上帝的神学化考究不得不转移到对于人自身的反思和剖析上来。从而上帝的讨论不得不让位于对于人性的探究。而对于人性的探究，就不得不界定“人”到底在存在论上处于何种位置，面对着“人”、“神”和“物”的关系中，如何界定“人”的位置。这样的思想线索，既牵扯到我们应该去如何领会和把握绝对者，也促使我们不得不思考人面对着“物”该如何得以界定，从而如何领会物的意蕴，这便为自然科学的开辟奠定了一种思想的潜能。所以，讨论神学视角下的存在类比统一性问题，归根到底在于探究作为世俗时代的人类应该如何自处的问题。

三、托马斯·阿奎那的类比统一性学说

根据基督教的教义而言，上帝作为诸被造物的根本原因，亦即以存在论的言说方式便可以表述为，上帝充当着诸存在者的多重意义的统一的基点，也成为了回溯的根据所在。那么在阿奎那这里，上帝作为造物主和万物作为被造物之间以何种方式显现自身？

这个问题在语言就被表达为，言说上帝的谓词与言说诸万物的谓词之间是单义还是歧义的。由于上帝的全在性和临在性的双重特性，以托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）为代表的主流天主教教义，既否认言说的单义性，也否认言说的歧义性。亦即，阿奎那既想要维护上帝的内在性维度，又想要维护上帝的超越性维度。

为了解决这样的矛盾的局面，阿奎那只能设想作为原因的上帝和作为结果的被造物之间存在着一种“存在的类比性”，即我们可以从被造物出发通过回溯原因与结果的相似性根据，来言说上帝。不难看出，阿奎那采取了一种折衷的思考方式，试图调和单义性和歧义性，内在性和超越性，全在与临在之间的矛盾。

所以在阿奎那看来，“说受造物因在形式上相通而相似天主，不是依照同样的类和种之理或本质，而只是依照类比，这是说天主因自己的本质而为物或存在者（自有物），而其他物却是因分有而为物或存在者。”³。这样一种强调存在物与上帝的相似性的特点，实质上是为了说明上帝与被造物之间存在着内在性的勾连，也正因为存在内在性的勾连，作为被造物的人才有望可以发问，信仰上帝。

而经由这样的相似性，阿奎那采取了“赋予存在”这个术语，来说明万物之间的存在程度之多少来形成一种从万物直至上帝的存在序列。因此阿奎那将上帝的临在性与“赋予存在”或“去存在”（To be）联系起来，以说明任何的万物都被上帝赋予了存在，它们分有了上帝的存在。从而，任何万物越是接近于上帝，它们的本质越显露出存在，而真正的存在便是上帝，即一种纯粹的“存在”行动。这种纯粹的存在行动，便是上帝以临在性的方式，存在于万事万物之中，使得万物臣服于上帝的力量。

故而通过“存在的类比”，就调和了上帝的临在与全在，内在与超越的矛盾。而这种矛盾又表达为单义和歧义的讨论。故而阿奎那相信对于上帝的言说，既非纯粹单义性的（Univocally），也非纯粹多义的（Equivocally），而只能是类比的（Analogically）。

故而同一个谓词，当它用于上帝和用于万物的时候，既非说明这个谓词在两种情况的意义是一致的，也说完全不一致，而只能依照一种分有和类比性来述说。譬如说以“善”为例，当它用于上帝的时候，乃是说上帝比一切被造物都要更完美，故而这样的“善”只能是“善本身”（Good）。当它用于一般的被造物时

² 马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1995版，第12页。

³ 圣多玛斯·阿奎那：《神学大全》（第一册：论天主一体三位），中华道明会/碧岳学社联合出版，第58页。

候, 依照不同的等级序列, 其善的程度也有所变动。这样的言说方式, 就为阿奎那试图论证上帝提供了方便。

所以, 每种事物的“是其所是”构造了一个连贯的存在序列, 它们之间互相分歧, 另一方面, 无论这样的序列多么含糊, 它们毕竟都在表象着上帝的单纯的统一性。

因此在阿奎那看来, 对于上帝的言说唯一正当的方式只能是“类比性的”。以所谓上帝的全在性为例, 当我们说“上帝是无所不在的”, 绝不能将其领会为上帝是泛神论的, 而只能领会为不同事物, 由于它们的本质或等级的不同, 决定了上帝在事物中的存在程度的不同。上帝对事物的直接性是依照存在的模态衡量的。所以阿奎那所设想的宇宙, 便是一个杂多中统一的宇宙。

而阿奎那这种试图调和的路径, 接纳亚里士多德关于“存在的多重意义的统一性”的讨论, 这样的努力势必是可敬的。但是这样的调和却必然蕴含着矛盾, 内在性和超越性的矛盾, 全在性和临在性的矛盾和单义性与歧义性依然根植于基督教教义和两希文明内部, 故而这样的矛盾的展开, 必然促使阿奎那哲学的解体。而阿奎那哲学的解体, 就促使“道术将为天下裂”的格局的出现。因为阿奎那哲学代表着一种试图调和两希文明的努力, 而这样的努力是不可能实现的, 因为内在性与超越性的矛盾始终存在。

这两种不同的思潮共同瓦解了阿奎那哲学, 也瓦解了主流的托马斯主义, 从而为现代文明的百家争鸣的格局开辟了道路。

四、单义性革命与“类比”的崩溃

在托马斯·阿奎那的论证中, 他试图利用“存在类比统一性”调和上帝的内在性与超越性两种矛盾的维度, 调和歧义性和单义性。但是这样的努力虽不可谓不敬, 但是思想内在的矛盾依然存在, 并且必然转化为一种现实的思想。而在这里, 就存在着两种不同的路径, 一则基于上帝的超越性拒斥上帝的内在性, 强调上帝言说的单义性特质。一则基于上帝的内在性拒斥上帝的超越性, 倾向于一种泛神论路径。两者都试图把内在性与超越性, 单义性和歧义性的冲突, 坍塌为单义性诉求。这两种不同的思想路径, 从两个方面瓦解了托马斯主义缔造的主流思潮。

(一) 超越性拒斥内在性: 唯名论革命

反托马斯主义的主力, 便在于中世纪晚期的唯名论者。唯名论者反对任何的歧义性地言说。他们否认任何共相的真实存在。亦即他们反对任何的内涵实体, 而是将一切的概念区分为“外延性”和“内涵性”, 前者关涉于具体的, 个别的存在物, 后者关涉于间接的实体与属性的描述。而唯有前者是正当的, 因为唯有前者是直接性地被给予给我们, 从而不需要任何共相的存在。

而在这样的重新论断中, 势必会威胁“上帝存在”的命题。为了调和唯名论与上帝存在的关系, 唯名论者倾向于将上帝理解为一种偶然的, 意志性的上帝形象, 而非托马斯主义者所设想的理性的上帝形象。因此在唯名论者看来, 自然的秩序不再是所谓“存在之链”, 从而丧失了阿奎那试图论证的自然秩序的稳定性 and 正当性。相反唯名论者普遍相信, 由于上帝是偶然的, 是意志性的, 而上帝的全能性与自然秩序的理性化论证恰好是冲突的。亦即, 上帝可以随意地改变我们所处的世界秩序, 我们所处的世界秩序只是相对和偶然的产物, 而非必然的产物。所以, 只要上帝愿意, 上帝可以随意地改变我们的世界, 这就是上帝的绝对可能性。

这样一种基于上帝的全能性缔造的体系, 有力地解构了托马斯主义所设想的理性秩序, 亦即瓦解, 动摇了阿奎那试图辩护中世纪生活方式的合理性。这为后世的思想家提供了一种思想解放的契机, 让我们去设想一种不同于中世纪生活方式的新的可能性。

而从“存在的类比统一性”的角度来审视唯名论者的主张, 实际上唯名论者强化了上帝的超越性意义, 弱化了上帝的内在性意义。譬如说, 当我们说“上帝是无处不在”的时候, “无处不在”这个谓词在说什么? 或者说当我们说“存在在……之中”又在说什么?

在邓斯·司各特 (John Duns Scotus) 那里, 他强调所有的实体应该被个体化理解, 上帝应当知晓任何的情况。故而司各特区分了两种“全在性”, 一种基于上帝的全能属性和绝对力量的全在性, 一种是基于本质和临在的无处不在。通过这样的区别, 目的在于突出绝对力量的意志。

而在司各特之后的唯名论者威廉·奥卡姆 (William Ockham) 认为, 这个词的意义是“存在于他物之中并且不远离他物, 或是不远离该物的任何东西, 无论该物或者该物中的任何东西身处何处。”⁴, 即是说上帝存在于某物中, 此处的“存在”与所谓的空间无关, 上帝可以随意地在任何地方又同时不在任何地方, 所以上帝

⁴ 转引阿摩斯·冯肯斯坦著, 毛竹译: 《神学与科学的想象: 从中世纪到 17 世纪》[M]. 三联书店, 2019 年版, 第 75 页。

存在于所有“处所”之中。只不过阿奎那以类比的方式去理解“处所”，而在奥卡姆这里，所谓的“处所”已经是非空间性的，目的只是为了强化上帝的全能性和超越性。

唯名论者强化了上帝的超越性，目的在于述说“存在”这个概念，绝不等同于任何种属关系之中，相反应当超越于种属关系之外的绝对性。进而唯名论者非常强调上帝的绝对自由意志，从而肯定了世界的偶然存在。如司各特认为，偶然性乃是第一原因，而因果关系则是第二性的，因为上帝完全可能改变我们所处世界的因果关系。

其次，唯名论者的观点否定了任何等级秩序的存在，相反在上帝之下一切事物都是平等的个体，个体之间的关系只能是外在的、偶然的、直接性的。基于这样的形而上学的讨论，所带来的政治上的变革乃是革命性的。一个重要的革命成果，便在于神学与哲学的分裂，进而导致了神学、哲学和经验科学的分裂。

以奥卡姆为例，奥卡姆认为“上帝存在”的命题乃是无意义的，我们只能信仰上帝，却无法提供任何理性证明论证上帝存在的可能性。对于阿奎那的论证，奥卡姆驳斥认为，目的因本身就是不可知的，无法证明宇宙有一个内在的目的，无法证明任何的运动终止于一个动力因。所以关于上帝属性的探究，只能是无意义的，我们对于上帝的所有理解，止步于“上帝”这个名称而已。

通过这种方式，奥卡姆实际上缔造了一种神学与哲学分裂的局面，神学基于信仰，乃是不可被理性论证的。在此基础上，奥卡姆提出知识的命题，或者来自于经验证据，或者来自于自明的证据，从而知识与信仰的区分被大大强化了，进而强化了主体对于知识诉求的正当性，为近代哲学的主体性哲学和知识论探究开辟了道路。

更为重要的是，唯名论者强调一种基本的伦理学诉求，即“神不欠人的债”。出自于上帝的绝对意志而言，并不是善的诉求，决定了上帝的形象。而是上帝作为绝对意志规定了善的内涵。亦即宗教非但不是后来康德所言的“纯然界限内的宗教”，恰恰是基于信仰而言的。上帝的绝对力量可以推论出一个耸人听闻的观点，即上帝可以命令人类做任何事情，包括那些在人类看来是“恶”的事情。如果杀人放火是上帝命令的结果，人类做这样的事情也没有罪过。

这样的耸人听闻的伦理学观点却具有极强的革命性，它摧毁了中世纪时期的“自然正当”的论证模式，强化了个体对于道德欲性的诉求。在奥卡姆看来，人类不可能窥测上帝的意志，但是人类的道德行为不仅仅出自于上帝的意志，也来自于人的“正当理性”（*Recla Ratio*）。只有服从正当理性，人的行为才能是有德性的行为。在这里的隐秘之处在于，奥卡姆看似抬高了上帝的地位，但是实际上出现了一种背反，即上帝被高高抬起，却轻轻放下。既然我们并不能窥测上帝的意志，而正当理性是任何道德行为的必要条件，那么其推论便在于，我们应该用我们的眼光来看待道德行为，我们应该在具体活动中加以判断善恶。所以经过这样的推论，奥卡姆强化上帝的诉求，却造成了一种奇妙的结果，即强化了个体的伦理诉求，摧毁了托马斯主义利用自然正当来论证善的可靠性。

因此上述所有的成果，都是基于对于托马斯主义的反叛，尤其是对于阿奎那关于“存在类比统一性”论断的批驳导致的，故而我们称之为“唯名论革命”。唯名论革命的效果，就在于强化了上帝的绝对意志的同时，强化了世界的偶然性特质，解构了中世纪生活方式的思想基础，为思想解放开辟了道路。并且唯名论的个体主义的路线，强化了人们在一个偶然世界中利用自己的力量生存的可能性。而这些基本思路，恰恰是后来近代主体性哲学力图完成的结果。但是吊诡的是，中世纪晚期的唯名论者绝不认为自己在进行一场“革命”，相反他们都是虔诚的教徒。

在托马斯主义者所开创的“存在的类比统一性”之中，阿奎那力图平衡上帝的内在性与超越性的矛盾，但是这种矛盾最终在唯名论者和神秘主义者那里被揭露出来，进而促使亚里斯多德主义与基督教神学的分裂。而这种分裂，强化了上帝的内在性与超越性的冲突，即是说，强化了人到底能不能认识到绝对者的问题的冲突。

人乃是作为堕落人性的人，我们可以以何种方式认识到绝对者，即是说我们的内在性以何种方式能够抵达超越性，便是一个扬弃了神学讨论的新的问题意识。

在一种神学背景中考虑这个问题，就在于进一步地调整人之于绝对者的位置。在唯名论者那里，这个问题被处理为一种双重背反的局面，一方面唯名论者强化了人类的理性能力不足以论证上帝的存在，从而削弱了关于人性的乐观的态度，另一方面唯名论者又强调我们只能通过信仰的方式面对一个作为全能的上帝的形象。这里的复杂性便在于，尽管唯名论者削弱了绝对理性的力量，但是通过平衡信仰和理性的关系，恰恰使得一种面向世俗，指向此岸世界的“可朽性”、“世俗性”，亦即技术理性和工具理性的思考方式显露出来。因此唯名论者成为了近代自然科学思想的前驱者，它们看似削弱了理性，实际上乃是使得理性的内涵

得到了新的诠释。理性无需指向绝对者，相反理性应该指向此岸世界，对于绝对者应该基于私人意义上的信仰。

这一道由唯名论者划定的“鸿沟”，促使人被抛离到此岸世界，人不得不以自身的方式面对此岸世界的难题，人乃是离弃性的。这正如上帝驱逐亚当远离伊甸园一样，在中世纪晚期，人类也不得不离弃中世纪的世界图景，去创造一个未知的世界。

（二）内在性拒斥超越性：泛神论倾向

与唯名论者强化超越性维度不同，中世纪晚期的神秘主义者则倾向于一种泛神论倾向，从而强化上帝的内在性特质。在14世纪的神秘主义大师，是多米尼克派的约翰·埃克哈特大师。神秘主义者常被指控为泛神论者，但是就他们自身的意愿而言，他们试图主张自己在革新教会。但是他们同样成为了反托马斯主义的一股力量，其力量根由乃是基于新柏拉图主义的立场反对亚里士多德主义。

对此我们依然应该从“存在的类比统一性”理论出发，来探究他们对于托马斯主义的观点的反驳。托马斯主义者的核心乃是继承亚里士多德主义的讨论方式，阿奎那试图通过类比理论，调和上帝的内在性和超越性，来述说上帝一方面是纯然的一，另一方面上帝以类比分有的方式存在于万物之中。

但是在埃克哈特大师等神秘主义者那里，他们借助于新柏拉图主义的“太一”拆解了这个体系。其理论的核心在于认定，从最终的意义而言，上帝乃是无，是一，乃是单义性的，从而灵修的核心在于灵魂能够脱离出来与神性合二为一，展示出神人一体的方式。因此人之灵魂与上帝的同一性根据，乃是离基深渊（Abgrund），即无。

通过这种方式，实际上消弭了世界万物的差异性，也消弭了上帝与万物之间的鸿沟，神人可以通过直接性的方式达成一体。与唯名论者强化上帝与人的鸿沟不同，神秘主义者恰恰试图摧毁这样的鸿沟。所以埃克哈特大师有着强烈的泛神论倾向，但是他本身却并非是泛神论，因为作为基督教的基本教义，他依然维护着有限物并不是单义的，只有上帝作为无限者乃是单义性的。比上帝更为深渊的恰恰是神性（Gottheit），乃是太一。

尽管唯名论者与神秘主义者在思路上有很大不同，但是带来的效应却是类似的，即摧毁中世纪的等级秩序和存在之链，开辟一个同质化的宇宙。

在埃克哈特大师之后，库萨的尼古拉将神秘主义思路导入宇宙论的讨论之中。在他看来，任何一个事物都可以找寻到关于存在的一切形式。对于上帝而言，没有任何东西在他之外。他说：“上帝是不能被分有的。他是无限的光，闪耀在一切事物之中。”⁵亦即，“从第一卷中我们就已了解到，上帝是以这样的方式，即一切事物都在上帝之中，而存在于一切事物之中；在前一章中，我们已看到，上帝之在一切事物中，仿佛是以宇宙为中介的；所以可以推论出，一切事物都在一切事物之中，并且每一事物也都在每一事物之中。”⁶

通过这种方式，库萨的尼古拉实际上进一步强化了上帝内在于万事万物之中，上帝具有一种内在性。而上帝的内在性，实际上就使得整个宇宙出现了一种去中心化的倾向，任何一个事物都可以是中心，宇宙的差异性被消弭。这种去中心化的宇宙，打破了中世纪的等级秩序，更进一步地改变了人类对于自然的看法，使得自然成为了一个同质化的世界。并且库萨的尼古拉在坚持宇宙的同质性的同时，也坚持我们的语言无法真正意义上抵达对于上帝的言说。因为上帝既无处不在，也不在任何地方，我们的语言只有相对意义上的类比和相似性的可靠性。

在这里，无论是唯名论革命，还是泛神论倾向，他们的最终达成的效果是类似的，即消除了托马斯主义的类比统一性的讨论模型，从而将宇宙理解为同质化的宇宙，摧毁了亚里士多德主义在中世纪的统治地位。

五、存在论革命和“是”的重建

通过托马斯主义对于亚里士多德主义的接纳，从而促使了亚里士多德主义与基督教神学结合在一起，但是这种结合必然蕴含着内在的矛盾，从而促使托马斯主义的瓦解。因此唯名论者与神秘主义者在两个不同的方面拒斥了托马斯主义的“存在的类比统一性”的讨论方式，最终瓦解了托马斯主义，进而在思想上瓦解了中世纪的主流思潮。

⁵ 库萨的尼古拉：《论隐秘的上帝》，李秋零译，三联书店，1996年11月第一版，第25页。

⁶ 库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，尹大贻、朱新民译，商务印书馆，1988年2月第一版，第77页。

而在这里,这种瓦解不仅仅在思想史上具有非凡的意义,更为重要的是它构造了一场存在论革命。在传统的形而上学讨论中,哲学家常把形而上学分为一般形而上学(Metaphysica Generalis)和特殊形而上学(Metaphysica Specialis),前者关注于纯粹存在论的讨论,而后者则关注于理性心理学、理性宇宙论和理性神学的讨论。即是说,前者关注于“存在”的意义的探究,而后者关注于“存在者”的层次的探究。

但是一般形而上学与特殊形而上学的区分,绝不是一个分裂和脱离的状态,相反它们内在具有一种勾连。我们可以说关涉于一般形而上学的探究,乃是关于“是”的意义的探究,而关涉于特殊形而上学的探究,便是关涉于特定的“是者”的探究。而“是”的探究必然需要借助于“是者”层次上的变动而产生。

因此即是说,在中世纪晚期所形成的思想革命中,归根到底乃是一场存在论革命。这场存在论革命表达为“是者”层次上的调整。在传统形而上学上,理性心理学关涉于灵魂,即关涉于主体。理性宇宙论关涉于宇宙,即关涉于客体。理性神学关涉于上帝,即关涉于大全。所以所谓“是者”层次上的调整,就被理解为主体、客体和大全之间的关系和结构的调整,即关涉于人、神、物三者之间何者为第一性的问题。

因此从逻辑上来说,“存在的类比统一性”关涉于“是”(或“存在”)的多重意义的统一性问题,关涉于纯粹的“是”的讨论,而经由托马斯主义和反托马斯主义的形成,在中世纪晚期所缔造的基本问题意识,就是诸“是者”何者为第一性的问题。

整个现代哲学(Modern Philosophy)的思想家,无不关注于如何调整存在者(“是者”)层次上的讨论。人文主义者关注于“人”的地位,将神与物的关系归结于“人”,从“人”出发去领会存在的意义。自然主义和实证主义者,关注于“物”的地位,将神与人的关系还原为“物”,甚至进一步把“物”还原为诸原子的偶然碰撞的产物,进一步取消了物的地位。而作为宗教改革,则是强调一种基督教原教旨,强调“神”的第一性。

但是这里的问题却不是如此简单,而在于三者层次上的探究乃是极其复杂的,最终构造着三者既矛盾,又统一的模式,最终表达为“人”处于“神”与“物”之间,如何弥合两者的分裂,如何探究“人”既必然又自由的矛盾特性,成为了现代哲学家思索的重点。

而吊诡的是,尽管现代哲学的问题意识是全新的,现代哲学的解决方案是全新的,但是这样的矛盾却不是现代哲学才出现。早在上述所云的上帝的内在性和超越性之中,这个问题以神学化的方式就存在于此。可以说现代哲学的各种问题,乃是基督教神学问题的世俗化表达,乃是基督教神学的重新表述。托马斯主义和反托马斯主义者的争端以改头换面的争论重新出现。

这样的矛盾最终体现为康德关于自由和必然的调和上,进而表达为德国唯心论运动试图以一种“实体”和“主体”相统一的方式,消弭于黑格尔的精神异化的运动之中。

在中世纪晚期的存在论革命之中,“人”、“神”、“物”三个基本的存在者层次的调整,无异于从根本上动摇,质疑和瓦解了托马斯主义。托马斯主义的“存在的类比统一性”,实际上就试图调和三者的关联,阿奎那利用所谓的“双重真理论”一定程度上提高了人的理性能力,利用“存在的类比统一性”,既维护了上帝的超越性和内在性,又维护了诸万物之间的等级秩序,构造了一个理性的世界图景。

而中世纪晚期的思想家们,无论它们强化何种的“存在者层次”,都会产生一场解构意义,从而从根本上摧毁托马斯主义所设定的调和路径。因此尽管就根本上来说,“人”、“神”、“物”互相之间是充斥着思想的矛盾,但是在面对同一个敌人的情况下,他们在早期阶段又构成了一种松散的同盟,促使“存在的类比统一性”坍塌为某种专属于特定存在者层次的单义性的探究。而这样的“坍塌”便是一种对托马斯主义的解构。

六、存在论革命与人性的视角变革

而对托马斯主义这样的解构在两个层次缔造了现代人类对于世界的基本看法,便是如何看待自身,如何看待自身以外的他者?前者关涉于主体对于自身人性视角的变革,后者关涉于上帝与自然视角的变革。

哲学家和哲学史家常把笛卡尔视为现代哲学的开端,因为笛卡尔哲学第一次确立了“我思”作为新的确定性根基。但是,从更漫长的历史进程来说,前笛卡尔时期的思想家对于“人性”的看法,是铸造了“我思”概念的提出。

应当说,我们对于笛卡尔哲学的认识,相当层次上受制于后世哲学家的诠释。在这样的诠释的面相中,笛卡尔哲学被视为第一次提出了“我思”,从而出现了一种哲学的转向,从传统的存在论讨论转而对于知识的探究。并且建立起一个主体形而上学的探究路径,以“我思”作为新的确定性根基。

但是这样的诠释是极其可疑的,这样的诠释不得不让我们陷入到笛卡尔设好的陷阱,即身心二元论之中。笛卡尔所设下的“身心二元论”乃是一个完成的状态,即是说在笛卡尔的论述中,身体与心灵是判别有别,乃是两个实体,故而它们的交互是不可能的。这样的探究已经丧失了对于存在论革命所带来的成果的遗忘,忽视了超出主体之外的存在论层次上的探究。因此我们有必要探究前笛卡尔时期关于“人性”的探究。

事实上,我们从关于唯名论革命的论述中就可以看出,在中世纪晚期旧问题以新的状态显露出来,这个旧问题便是“上帝”作为超越性的力量与人的自由意志的问题。自由意志问题早在奥古斯丁那里就被激发出来。在传统基督教的教义中,自由意志的问题与原罪论乃是紧密联系的。甚至可以说,人之所以存在自由意志,就在于人是原罪的。因此原罪与自由意志乃是一体两面的,承认原罪就承认了人的自由意志,反之亦然。

因此在这个教义的支配下,人的自由意志不是无限的,而是一种基于原罪和堕落基础上的自由意志。这种特殊的自由观,提供了“自由”内涵的丰富性和复杂性。一方面“自由”概念乃是近代主体性哲学试图追寻的产物,但是另一方面,要为“自由”正名,很大程度上就在于思想家如何领会“原罪”和“堕落”。这种基于堕落基础上的人性,塑造了近代思想家如何一方面强化人的自主性,另一方面又要规避堕落带来的“恶”和“罪”。正是在这种互相矛盾的思想逻辑中,新的主体性哲学才应运而生。

在古今之变时期,一种奥古斯丁的“人性观”被复兴起来,“激情”、“意志”被理解为“罪恶”,而“理性”能力被视为是神的印记的残留。这乃是一种基于新柏拉图主义的立场,从而用以反对亚里士多德主义和托马斯主义,因为后者认为知识是可靠的,我们的心灵具有自然趋向,让我们关注更完善的东西。

可以说托马斯主义的理性观,是一种乐观的理性观,他相信理性促使我们获悉世界的秩序,亦即亚里士多德主义极大地影响了基督教神学。但是经由唯名论者的反驳和新柏拉图主义的兴起以后,奥古斯丁的人性观开始复兴,这种人性观构造了一种悲观、审慎的人性观,这种人性观一方面承认人的认知具有理性能力,从而是神残留的印记,另一方面又表达着我们的人性乃是堕落的。

因此在这种悲观的人性观之中,一种人的自救策略获得了辩护,即我们可以通过一些方式增强我们的认知能力,思辩者相信思辩可以改变我们的堕落状态,实验的辩护者认为,实验极大地扩展了我们的感官,从而可以用以拯救我们的人性。霍布斯说:

“自然的某些关键活动,不借勤奋努力和技术处理就不向我们显现;这时,借助人工的设施,自然的一部分表现出自然活动的机制,比万万千日常现象所表现的更为昭明。而且,我们通过这些实验,揭示出自然的原因〔原理〕,因此,这些实验可以适用于无穷数量的通常现象。”⁷

所以我们不得不利用实验工具帮助我们去理解自然的奥秘。

而这种悲观的人性观促使着哲学家重新审视我们知识的限度,认识论问题才构成了近代哲学的核心问题。同样地,由于原罪论的影响,传统的自然正当的论证模式丧失了效力,人并不如亚里士多德所设想的天然就是“城邦的动物”,相反人的原罪和堕落促使着人性败坏,不得不通过后天的方式进行结合,唯有基于此,政治哲学的辩护才是有效的。人类学家马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)面对这个问题,他说:

“正是基督教宇宙观中的那种不幸状态观,为自由意志(free will)向理性选择(rational choice)的提升设下了想像的空间,为人类苦难造成的物质机会提供了一种更令人振奋的看法。这中间的资产阶级化,只不过是一种延伸,而经济学的创生,就是关于《创世记》本身的经济学。”⁸

因此在早期的思想家那里,缺乏后来先验哲学家所宣称的自我意识的至高无上性,相反人的主体性是处于一种堕落的状态中才被确立起来的,这种人的主体性在漫长的哲学演变中逐步被遗忘,人的主体性越来越强化,最终完成存在者层次上的以“人”作为哲学的全部讨论的问题域。

而早期的堕落人性观,实际上是“存在的类比统一性”的讨论的进一步深化,它将上帝的内在性和超越性的讨论,从纯粹的神学讨论,转向了“人”面对“自然”和“神”如何自处的问题。这个问题以“人”为中心,重新树立起内在和超越的问题意识。

七、“我思”作为异乡客的显露和确定性的重建

正因为中世纪晚期和近代早期,人们逐步地转向了奥古斯丁的人性论,强化了人性堕落观点,从而用以反对亚里士多德主义和托马斯主义者对于人性较为乐观的态度,从而产生了利用实验,思辩的方式去重新获得一种救赎。换言之,诸如实验,思辩等认知活动,并非作为纯粹认知活动而被理解,而是作为一种神学现象而被诠释。更为重要的是,“堕落人性”这个概念蕴含着复杂性,因为承认堕落人性,恰恰承认了人必然是有自由意志的,“堕落”、“原罪”与“自由意志”乃是对于同一个内容的不同描述而已。正因为如此,奥古斯丁人性论的复兴,恰恰为强调人的自由特性提供了帮助。

⁷ Simon Schaffer, Steven Shapin (1985) .Leviathan and the Air-Pump, Princeton University Press, p.351.

⁸ 马歇尔·萨林斯.《甜蜜的悲哀:西方宇宙观的本土人类学探讨》[M].生活·读书·新知三联书店,2000年,第9页.

近代早期思想家便相信,感性、激情和非理性成为了一种堕落的表征,而理性成为了神印记的遗迹。因此我们应该小心地探测,哪些能力是神所赐予给我们的,哪些能力是可以通过后天的勤勉获得一定程度上的调整的,哪些能力应该是规避的。基于这种新的人性论,思想家们开始转向对于自我的探求。

近代早期的思想家基于此,开始进行一种“确定性重建”的活动。不过在早期的思想家那里,“确定性”并非是作为绝对意义上,从而并非如德国观念论者所创造的先验哲学那样,被视为哲学的根基所在。相反此种“确定性”在神学背景下被提出,从而“确定性”只能是一种相对意义上而言的确定性,绝非绝对确定性。

因此,这种新的确定性,我们可以称之为“异乡客”的“确定性”。所谓“异乡客”乃是说,“反作他乡为故乡”,从而以说明这种确定性,绝非根植于绝对性之上的,相反应该被理解为离弃了绝对性的不得已而为之的确定性。

应当说,早在唯名论者那里,由于上帝与人的鸿沟的划定,人不得不离弃上帝,从而获得了相对意义上的自主性和自立性,已然宣告了人的现代性位置。

而这样的自主性和自立性最终在笛卡尔这里,获得了哲学意义上的证明。但是笛卡尔所说的“我思”是何种意义上的我思?是先验哲学家所设想的先验自我吗?是现象学家所设想的纯粹内在性吗?

这两种对于笛卡尔哲学的诠释,更像是他们对于所处时代的哲学诠释。如果回到现代初始的时代,笛卡尔的“我思”没有那么强的形而上学特质,相反它应该被视为“异乡客”意义上的确定性,即一种相对意义上的确定性。这种确定性,恰恰体现了现代社会的一系列特质。

这种相对意义上的确定性,在哲学上的表达,实际上就表达为两种态度,

1、理性与非理性应该如何安排?即是说,在笛卡尔哲学中,非理性服从于理性,还是理性服从于非理性?

2、人的确定性与上帝之间如何安排?

这两个标准,可以帮助我们重新审视笛卡尔哲学所言的“确定性”是什么。

在《第一哲学沉思集》中的“第三沉思”中,笛卡尔说:

“我是一个在思维的东西,这就是说,我是一个在怀疑,在肯定,在否定,知道的很少,不知道的很多,在爱、在恨、在愿意、在不愿意、也在想象、在感觉的东西。”⁹

即是说,在笛卡尔看来,“我思”绝非是一个单纯的理性工具,相反在“爱”、“恨”、“愿意”、“想象”和“感觉”等等的感性或非理性的要素也在我思中存在。

那么,笛卡尔会认为非理性要比理性更重要吗?这个答案是肯定的。在 *Comments on a Certain Broadsheet* 中,他说:

“我曾说过,所有这些属性都可归结为两个主要属性,其中一个理智的知觉,另一个是意志的决定,“作者把这两个属性分别称为”理智“和”意志“。但在这一点上,他与我的观点不同。因为我看到,除了作为判断的先决条件的知觉之外,我们还需要肯定和否定来决定判断的形式,而且即使我们知觉到了有关事项,我们也常常可以自由地拒绝同意。因此,我把判断行为本身归于意志的决定,而不是理智的感知,判断行为本身仅仅包括同意(即肯定或否定)。”¹⁰

笛卡尔明确地说“判断行为归于意志的决定”,即是说笛卡尔的确有强烈的理性主义思想,但是笛卡尔的理性主义只是相对意义的,意志活动或非理性活动起着更决定的要素。故而我们也可以说,笛卡尔并不认为理性支配着非理性,相反意志、非理性反而是支配着理性活动的。所以与一种绝对的理性主义不同的是,笛卡尔的理性只能是一种相对意义上的理性,只能是一种相对意义上的确定性。

从更广的神学背景来考察,即是说,这种理性只能被理解为人离弃了上帝,自己不得不重新确立起根基的理性。事实上,在《第一哲学沉思集》中,笛卡尔已然暗示着这样一种结论,所谓的普遍怀疑论,魔鬼,怀疑,无不昭示着神学背景下,人被离弃的状态,同样也表达着现代社会的疏离感,虚无感的状态。同时,判断背后是一种意志性,实际上就是强化了人的意志性,这种意志性在认知活动中,就表达为一种掌控自然,掌控自我,摆脱幻觉的能力。亦即,在认识论的探究之中,实际上乃是凸显了人性中的意志性的意义,从而产生了与上帝的全能意志的矛盾性。

接着我们再来考察,笛卡尔是如何理解上帝这个角色的?

在一个称之为“笛卡尔循环”的论证中,笛卡尔假定上帝乃是良善的,所以上帝不能欺骗我们,因此我们的观念是清楚明白的。那么,笛卡尔如何能够保证上帝的良善性呢?笛卡尔重复了安瑟伦的本体论论证,

⁹ 笛卡尔:《第一哲学沉思集》[M].庞景仁译,商务印书馆1986,第34页。

¹⁰ Descartes, R. (1984). *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 1.*: Cambridge University Press, p.306.

认定神的观念是完美的观念，而我们正在怀疑自身，所以我们是不完美的，那么如果我们是不完美的，那么完美的观念并不能来自于我，而只能来自于超出我之外的力量，这就是神。所以神是完美的观念的原因。

但是，仅从此处，笛卡尔并不能充分地论证上帝是良善的。因为唯名论者依然可以宣称，上帝是全能的，所以的绝对力量可以改变任何事物的秩序。为了解决这个问题，笛卡尔实际上采取了一种“明升暗降”的策略。他认定上帝是无限物，而我们是有限物。作为有限物的我们，我们乃是对无限物的否定，所以我们在怀疑。而作为无限的上帝而言，他的纯粹意志就等同于纯粹理性。他说：“上帝已创造了三个奇迹：无中之物、自由的意志、上帝在人。”但是同时，笛卡尔又说：“这使我认识到，我之所以带有上帝的形象和上帝的相似性的，主要是意志。”（第一哲学沉思录，第四个沉思，67）在这个意义上，笛卡尔又突出了上帝的意志性。

即是说，尽管笛卡尔把上帝抬到很高的地位，但是恰恰弱化了唯名论者所说的全能的上帝，而是逐步将其理性化，上帝成为了一种自然的“自因”而已。这为后来的斯宾诺莎的“神论”提供了帮助。因此笛卡尔说：“上帝是纯理性的。”

也就是说，上帝的良善性，基于上帝的理性。但是此时笛卡尔所谓的“理性上帝”，其内涵不同于托马斯主义者所设想的上帝，更不同于唯名论者的上帝，乃是被自然科学化的上帝，是一种自然神论意义上的上帝，上帝成为了纯粹科学的保证。

而对于人的意志而言，笛卡尔采取了一种悲观人性的看法，他认为人的意志是无穷的，但是人的认识是有限的，并且无穷的意志，往往会让认识误入歧途。他说：

“那么我的错误是从哪里产生的呢？是从这里产生的，即，既然意志比理智大得多、广得多，而我却没有把意志加以同样的限制，反而把它扩展到我所理解不到的东西上去，意志对这些东西既然是无所谓的，于是我就很容易陷于迷惘，并且把恶的当成善的，或者把假的当成真的来选取了。这就使我弄错并且犯了罪。”（《第一哲学沉思录》，第四个沉思，68-69）

所以在笛卡尔这里，意志与理性的关系就变得极其复杂，一方面他承认意志才是我们认知活动背后的决定力量，但是另一方面，认识又必须谨慎，因为意志往往会出现迷乱。这样一种复杂的模式，恰恰缔造了一种谨慎的人性观，也缔造了一种谨慎，相对意义上的确定性，而绝非如先验哲学家们所试图论证的绝对自我意识。所以他说：

“构成错误的形式就在于不正确地使用自由意志上的这种缺陷上。”（《第一哲学沉思录》第四个沉思，71）

因此我们可以说，笛卡尔的失察之处在于，他没有纯粹化自我意识。但是笛卡尔的高明之处，也恰恰在于他没有纯粹化自我意识，他依然保留着在古今之变时代中，由于神学背景的上帝的制约情况下，主体与超主体之间乃是一种平衡和谨慎的关系，而绝非成为后来的主体性哲学的纯粹化。

因此，笛卡尔的“我思”并不能被惯常地理解为一种先验主体和现象学主体，而只能被理解为在神学背景中，被神所离弃的个体。这个个体不得不重新为自己确立起新的确定性，并且在一定程度上弱化上帝的意志能力。所以，可以称之为一种“异乡客”的我思。

八、人性的视角变革与自然的变革

从托马斯主义的“存在类比统一性”的讨论，到反托马斯主义者的批驳，从而促使中世纪神学的解体。而在这个过程中，上帝的内在性和超越性的特质分裂，并且逐步下沉到对于人性的探究上。促使一种新的人性观显露出，即一方面表露为“人”被神所离弃，有着堕落性和原罪性，“人”与“神”之间有着鸿沟，另一方面，也激发了人的自由意志的展开。这样一种双重背反的人性观，恰恰为人后天铸造自身，建构自身的思想提供了可能。人力图依靠自身的力量，在一定程度上重建确定性。而这正是近代哲学的基本问题意识。

那么，人性的视角变革，必然带来的是关涉于人之对象的变革，即自然的变革。而这种变革的核心，便在于将“自然”与“技术”活动嫁接，促使“自然技术化”。

在古希腊时代，亚里士多德对“*physis*”（自然）提供了基本的解释。亚里士多德认为，所谓“自然”乃是“它首要地、就其自身而非偶然地属于的事物内部运动和静止的本原或原因（*archē tinos kai aitia*）。”（192b22）与“自然”不同，技术物或人工物则是，“在自身内没有它自己被制作的本原。”（192b28）

因为就“*Physis*”的词根而言，乃是“*phyo*”，指的是“生长”、“涌现”、“自行如此”云云的内涵，而“*Techne*”作为技艺，表达却是其根据是外在的，在人工物之外的。

可以说亚里士多德对于“自然”的界定，与当代人理解的“自然”乃是判然有别的，当代所理解的自然，按照柯林伍德所言，乃是“在现代欧洲语言中，“自然”一词总的说来是更经常地在集合 (collective) 的意义上用于自然事物的总和或汇集。”¹¹。而在亚里士多德那里，自然更多表达的是事物之所以如此的内在本性。

这里的问题便在于，何以古希腊基于自然本性的“自然”内涵，转化为当代的“集合性”的“自然界”呢？

亚里士多德认为，自然物优先于技术物，在他对于知识的划分中，理论科学、实践科学和创制科学，乃是逐步递减的重要性，最重要的学问便是理论科学，次之为实践科学，相反创制科学则是最等而下之。因此在古典学术中，创制科学被遗弃和抛弃的。而所谓“创制科学”，便是技艺。

因此，要将古希腊基于内在本性的“自然”，转化为近代科学家所说的“自然界”，一个重要的思想线索，就是自然内在性的失落和丧失。那么如何才能使得自然内在性丧失呢？唯一的可能性，便是自然被“技术化”地领会。

在一种流俗的观点看来，技术与科学乃是两个门类，但是近代自然科学的核心，恰恰是科学与技术高度绑定，甚至于科学本身就是技术化的科学，技术成为了一种先行于科学，并支配着科学运转的内核。

而为什么会出现这样的突变？一个重要的内核，便在于基督教思想的引入，阿拉伯地区技术的发展以及“存在类比统一性”思想的解体导致的。

在中世纪晚期的西欧，开始流传着神秘主义，其中《赫尔墨斯之书》阐明，“技艺的协作并未改变事物的本性，因此人工造物按其本质而言是自然的，按其制作而言是人工的”¹²。即是说，人工造物本身就是自然，自然与人工造物之间没有不可跨越的鸿沟。文艺复兴时期的菲奇诺则说：“什么是人的技艺？一种从外部作用于物质的特殊的自然。什么是自然？一种从内部给物质赋形的技艺”¹³

而随着存在类比统一性讨论的解体，带来了一系列的视角变革，堕落的、原罪的人性一方面被视为神所离弃的状态，强化了人与神之间的鸿沟，另一方面也带来人性的主动性的膨胀，即暗示着人可以借助于外物，如实验活动，机械活动来强化人的能力，来获得对于神的追溯。

正如红衣主教切萨雷·巴奥尼奥 (Cesare Baroni) 所言，“圣灵的意图是教给我们如何去天堂，而不是天如何运转。”¹⁴即是说，科学活动关注于“how”（如何），而非“why”（根据）。在这里，自然本身的内在根据被掏空，对于自然的研究，仅仅局限于自然外表的运转，而这个运转是可以被机械化、数量化处理的。

于是“力学”应运而生，所谓“力学”，从词根而言乃是“Mechanics”，其内涵与“机械学”的内涵无异，即是说所谓力学研究，绝非一个“通向事情本身的研究”，相反在研究之前预先地进行了一种偷换，即对于事物的“力”（本性）的研究，偷换为对于事物如何运转的机械性研究。

那么在这个过程中，作为自然科学的核心力学研究，恰恰是一种被技术化和机械化的研究方式。尽管“力”这个概念还残留着很强的形而上学色彩，以至于从贝克莱、马赫到爱因斯坦，连这样的形而上学性都不能容忍，力图将其褪去。正如卡尔·波普尔所言，“这些观点的最终论证，也即为什么要取消这些隐秘的实体和性质，如物理力、微粒结构、绝对空间和绝对运动等等的理由是：我们知道并不存在这样一些实体，因为那些专门用来标示它们的词是没有意义的。”¹⁵

而这样的一种偷换，促使整个宇宙都被领会为一个同质化和平权化的宇宙，并且为数学大规模应用于自然奠定了基础。与其说是数学应用于自然，倒不如说“自然”这个概念的内涵，本身就被数学所塑造着。而这样的同质化和平权化的宇宙，早已在唯名论者和神秘主义者那里潜在地存在了。

九、结语

本文从“存在的类比统一性”作为切入点，试图说明在中世纪晚期和近代早期过程中，各路思想家的思想线索，从而表明面对“存在类比统一性”的难题，是如何论证，反驳。并且这样的反驳带来了何种意义上的思想效应，促使人类对于神、物和自身有了一个全新的认识，进而促使人改变了对于自然的看法，为自然科学的产生提供了思想基础。其基本的思想线索如下：托马斯主义试图调和上帝的内在性和超越性，提出了“存在的类比统一性”的解决方案，但是这样的方案内涵着矛盾，必然促使其思想的解体。而解体的路径有二，

¹¹ [英]R.G.柯林伍德，吴国盛(译)：《自然的观念》[M]。北京大学出版社，2006年，第52页。

¹² 转引晋世翔：近代实验科学的中世纪起源——西方炼金术中的技艺概念[J]：自然辩证法通讯，2019，41(08)：1-8.DOI:10.15994/j.1000-0763.2019.08.001.

¹³ 皮埃尔·阿多：《伊西斯的面纱——自然的观念史随笔》，张卜天译，华东师范大学出版社2015年版，第30页。

¹⁴ 玛格丽特·J·奥斯勒著，张卜天译：《重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识》[M]。湖南科学技术出版社，2012年版，第77页。

¹⁵ 卡尔·波普尔：《猜想与反驳》，傅季重，纪树立，周昌忠，蒋戈为译，上海译文出版社2005年版，第247页。

一则表达为唯名论者强化人与上帝的鸿沟，并且强化了上帝的绝对的全能意志。一则表达为神秘主义者的泛神论倾向。它们的思想效应是一致的，承诺了一个同质化的宇宙。而唯名论者通过强化意志属性，也导致了人与上帝的关系，被理解作为一种自由意志的讨论，一种基于堕落人性的平衡方案显露出来。一方面承认人的堕落性，从而被神所离弃，另一方面又承认堕落性缔造了自由意志，为人后天建构自身的思想提供了帮助。这样的人性视角的变革，也改变了人类对于自然的看法，自然从本性的内涵，逐步转化为被技术化控制下的自然，从而成为了当代人理解的基于“集合性”的自然界。

因此，启蒙时代以及后启蒙时代问题的争论，可以被看成是中世纪晚期神学危机以及一系列思想变革的重演。尽管问题意识，解决问题的方法是不一致的，但是其基本的理路又是有着相通之意。归根到底，所探讨的问题核心乃是，人如何在宇宙中自处？

参考文献：

- [1] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1995版。
- [2] 亚里士多德. 亚里士多德全集第五卷[M]. 中国人民大学出版社，2016年。
- [3] 亚里士多德. 亚里士多德全集第七卷[M]. 中国人民大学出版社，2016年。
- [4] 圣多玛斯·阿奎那：《神学大全》（第一册：论天主一体三位）. 中华道明会/碧岳学社联合出版。
- [5] 库萨的尼古拉：《论隐秘的上帝》，李秋零译，三联书店，1996年11月第一版。
- [6] 库萨的尼古拉：《论有学识的无知》，尹大贻、朱新民译，商务印书馆，1988年2月第一版。
- [7] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》[M]. 庞景仁译，商务印书馆1986年。
- [8] 卡尔·波普尔：《猜想与反驳》，傅季重，纪树立，周昌忠，蒋戈为译，上海译文出版社2005年版。
- [9] 海德格尔著；孙周兴编译.《存在的天命：海德格尔技术哲学文选》[M]. 中国美术学院出版社，2018年版。
- [10] 皮埃尔·阿多：《伊西斯的面纱——自然的观念史随笔》，张卜天译，华东师范大学出版社2015年版。
- [11] 马歇尔·萨林斯.《甜蜜的悲哀：西方宇宙观的本土人类学探讨》[M]. 生活·读书·新知三联书店，2000年。
- [12] 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮著，张卜天译.《现代性的神学起源》[M]. 湖南科学技术出版社，2012年版。
- [13] 玛格丽特·J·奥斯勒著，张卜天译.《重构世界：从中世纪到近代早期欧洲的自然、上帝和人类认识》[M]. 湖南科学技术出版社，2012年版。
- [14] 彼得·哈里森著，张卜天译.《人的堕落与科学的基础》[M]. 商务印书馆，2021年版。
- [15] 阿摩斯·冯肯斯坦著，毛竹译.《神学与科学的想象：从中世纪到17世纪》[M]. 三联书店，2019年版。
- [16] [英]R.G.柯林武德，吴国盛(译).《自然的观念》[M]. 北京大学出版社，2006年。
- [17] 吴国盛.《由史入思：从科学思想史到现象学科技哲学》[M]. 北京师范大学出版社，2018年。
- [18] 赵敦华.《中世纪哲学长编》[M]. 江苏人民出版社，2023。
- [19] 舒红跃 张清喆 著.《西方技术思想史》[M]. 人民出版社，2019。
- [20] 晋世翔.近代实验科学的中世纪起源——西方炼金术中的技艺概念[J].自然辩证法通讯,2019,41(08):1-8.DOI:10.15994/j.1000-0763.2019.08.001.
- [21] 马松红.论类比在上帝言说中的适度与界限——一种基于问题及其历史的省察[J].基督教学术,2018,(02):266-281+459.
- [22] 赵中华.存在类比统一性与存在意义问题的现身——海德格尔的存在问题何以成为存在意义问题[J].湖南科技大学学报(社会科学版),2020,23(01):137-142.DOI:10.13582/j.cnki.1672-7835.2020.01.019.
- [23] 雷思温.从“羁旅者”到“我思”:中世纪晚期思想与近代哲学的主体性革命[J].吉林大学社会科学学报,2024,64(05):25-35+235.DOI:10.15939/j.jujss.2024.05.zx3.
- [24] 雷思温.类比的崩溃:中世纪晚期的单义性革命与一本二元问题[J].哲学研究,2022,(05):106-117.
- [25] 吴国盛.走向宇宙与安居大地[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2024,39(04):12-21+228.DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.003368.
- [26] 吴国盛.海德格尔的技术之思[J].求是学刊,2004,(06):33-40.
- [27] 吴国盛.世界的图景化——现代数理实验科学的形而上学基础[J].科学与社会,2016,6(1):43-73.
- [28] 郝刘祥.自然的数学化 关于科学革命编史纲领的探讨[J].科学文化评论,2014,11(05):5-23.
- [29] 朱清华.海德格尔对古希腊 physis 的诠释[J].中国现象学与哲学评论,2016,(01):119-146.

- [30] Simon Schaffer, Steven Shapin (1985) .Leviathan and the Air-Pump, Princeton University Press.
[31] Descartes, R. (1984). The Philosophical Writings of Descartes: Volume 1. : Cambridge University Press.

The Ideological Foundation of Modern Social Evolution — From the Perspective of the "Analogical Unity of Being"

Lin Feng¹

¹ *Capital Normal University, Haidian District, Beijing 100080, China*

Abstract: Modern society is characterized by a number of distinctive traits that set it apart from ancient societies. The evolution of these traits was brought about through the mutual integration of Greco-Roman and Hebraic civilizations. Among the most crucial factors in this transformation was the disintegration of the Thomistic philosophical framework of the "analogical unity of being" in the late Middle Ages. This collapse paved the way for a new vision of both human nature and the natural world, thus laying the philosophical groundwork for modern society. This article aims to analyze and refute the scholastic defense of the analogical unity of being, and in doing so, outline the historical process through which traditional Thomism fell apart. It explores how this collapse gave rise to a conception of human nature grounded in a fallen free will, a Cartesian notion of the self as a "stranger in exile," and ultimately, a radically new concept of "nature" that provided the ideological foundation for the development of modern natural science.

Keywords: modern society, being, analogy, human nature, nature