

# 谁是“颠倒了的本质主义者”？

——新世纪特里·伊格尔顿本质主义立场发微

阴志科

(浙江师范大学 中国语言文学博士后流动站, 浙江 金华 321004)

**摘要:**三十年前的伊格尔顿更像一位唯名论意义上的反本质主义者,三十年后他更像一位实在论意义上的本质主义者,此时的本质是认识上的本质,并非实存中的本质,伊格尔顿并未从这个主义倒向那个主义。斯坦利·费什等人将认识论上的本质主义放到了存在论语境中,他们把本质主义颠倒了。我们需要从亚里士多德的“四谓词”说以及“十范畴”说的视角来重新审视这些误读。对亚里士多德和托马斯·阿奎那而言,事物的本质就在事物本身,本质并不是事物的先决条件,事物的存在才是本质的前提,定义和本质是用来认识世界的,可后现代主义者们却以为认识世界必须先拥有定义,这种“颠倒”反映了认识上常犯的逻辑错误。

**关键词:**本质;本质主义;伊格尔顿;亚里士多德;后现代主义

**中图分类号:**B83-02      **文献标志码:**A      **文章编号:**1009-1505(2015)04-0030-10

## Who is “Inverted Essentialist”?

—An Exploration on Terry Eagleton’s Essentialism of New Century

YIN Zhi-ke

(Post-doctoral Mobile Station of Chinese Literature, Zhejiang Normal University, Zhejiang Jinhua 321004, China)

**Abstract:** Terry Eagleton was more like an anti-essentialist 30 years ago for nominalism, and now he is an essentialist in realism sense, but he didn’t convert from one ism to another. We should reinspect some misreadings from Aristotle’s perspectives of the theory of four predictions and his ten categories. For Aristotle and Aquinas, the essence of matters lies in matters themselves, but not the prerequisite for matters; the existence of matters is the premise for the essence. Definition and essence are used for the cognition of the world. But the post-modernists affirm that definition decides the world, therefore this “inversion” reflects some logical errors in our recognition.

**Key words:** Essence; Essentialism; Eagleton; Aristotle; post-modernism

“本质”一词在当代似乎属于过时话题,尤其后现代主义者们早把“本质”看成了令人憎恨的强权

收稿日期:2015-04-13

作者简介:阴志科,男,浙江师范大学中国语言文学博士后流动站研究人员,主要从事西方美学与文论研究。

化身，但学界关于“本质主义”和“反本质主义”的争论却一直延续到今天，在这场旷日持久的学术争论中，特里·伊格尔顿是个无法回避的人物。

最初，人们非常看重伊格尔顿的“反本质主义”态度<sup>[1]</sup>，但自《理论之后》和《文学的发生》（*The Event of Literature*, 2012）出版以来，人们猛然发觉，伊格尔顿在政治、伦理上竟然是一个“本质主义者”<sup>[2]</sup>，这种“三十年河东，三十年河西”的态度难道说明伊格尔顿发生了立场上的彻底转变？伊格尔顿在文学立场上到底属于本质主义者，还是反本质主义？更令人迷惑不解的是，伊格尔顿将斯坦利·费什称为“颠倒了本质主义者”<sup>[3]</sup><sup>19</sup>，可费什在人们眼中不是一位反本质的后现代主义者吗？怎么在伊格尔顿眼里摇身一变成了本质主义者？而且还是“颠倒了”的（inverted）？

为了解答这些问题，我们必须追根溯源，从观念史的角度彻底澄清“本质”和“本质主义”的哲学内涵；我们还必须深入分析一下亚里士多德和托马斯·阿奎那的“本质观”，因为伊格尔顿曾说“解构主义者不过是形而上学父辈的不肖子孙”<sup>[3]</sup><sup>29</sup>，那么亚里士多德和阿奎那这两位形而上学家究竟如何看待本质和定义？和解构主义者有什么差别？

## 一、从反本质主义到本质主义

“大约三十年前，在《文学理论：导论》当中我曾提出一种坚决的、关于文学本质的反本质主义观点。彼时我坚称文学是没有本质的。那些被命名为‘文学’的写作并没有一个或者一组共同的属性。尽管我还会捍卫这一说法，但如今我比过去更加清楚地认识到，唯名论并不是实在论的唯一替代物。但这并非导致下列说法：文学没有本质，故而这个范畴根本没有合法性。”<sup>[3]</sup><sup>19</sup>

三十年前说文学没有本质，三十年后改口说文学并非没有本质。文学到底有没有“本质”呢？或者，三十年前的“本质”和三十年的“本质”含义是不是发生了变化？其实，三十年前的“本质”是一种“共同特征”或者“共同性”，当时的伊格尔顿说：

“在由于各种原因而被称为‘文学’的一切中，想分离出一些永恒的内在特征也许不太容易。事实上，这就像试图确定一切游戏所共有的唯一区别性特征一样地不可能。文学根本就没有什么‘本质’。”<sup>[4]</sup>

所有被称为游戏的活动并没有什么共同特征，所有被称为文学的作品也无法归纳出共同特征，因此文学是没有本质的——这种说法显然借鉴了维特根斯坦的“家族类似”说，因为所有被称为游戏的活动也没有什么共同特征。类似地，斯坦利·费什认为：“所有虚构作品并没有某个或者某组共同特点，后者是虚构作品成立的必要与充分条件”；<sup>[3]</sup><sup>19</sup> E. D. 赫希认为：“文学并没有展现出共同特征，它们并未能被定义成亚里士多德意义上的‘种’（species）”<sup>[3]</sup><sup>20</sup>；在反本质主义者看来，被称为文学的文字作品并没有什么共同拥有的本质属性，而没有本质属性的事物是不存在的。

若按上述诸人的逻辑，本质的存在优先于事物的存在吗？“本质”究竟是实体还是概念？

答案要到哲学史中寻找。如果说本质是事物具有的共同普遍性，那么，这种本质是一种“共相”（the universals），是一种普遍性，在经院哲学中的唯名论者<sup>①</sup>看来，共相（普遍性）仅仅是语词，是概念而非实体，并非先于事物产生，是对事物的概括。因此看来，文学的本质是归纳出来的，是一种具有普遍意义的观念，但我们不能用这种观念性的东西来替代“文学”实体：之所以强调文学所谓的“本质”

<sup>①</sup>在西方哲学史上，古罗马哲学家波菲利（Porphyry）曾提出的三个关于共相的问题，对这三个问题的回答可以把中世纪经院哲学家们分为实在论者和唯名论者，这三个问题是：（1）共相是实体还是思想中的观念？（2）如果共相是实体，它们是有形的还是无形的？（3）共相是与可感事物相分离的，还是存在于可感事物之中？粗略地说，回答前者即为实在论，后者为唯名论。

属性,其作用在于,我们要用“本质”来对文学进行归纳性的、理论性的言说、比较甚至研究;但同时,文学还要指向一个又一个具体的事物(即殊相,the particulars),文学同时代表着个别事物,可在经验上予以直接把握,此时的文学是实体,不是观念。故而,共同拥有的“本质”存在与否,不能推导出文学实体存在与否,也就是说,文学的共性并不能代替文学存在本身。

伊格尔顿之所以在三十年前说文学没有本质,是因为彼时语境当中的“文学”二字是一种历史性的、功能性的观念,不同历史时期有不同的文学形态与文学价值,不同历史时期的文学“概念”分别对应着不同的文学“实体”,所以在此基础上,当人们力图给这些千差万别的“实体”进行进一步的概括、抽象时,这种努力显然是徒劳的,也不可能收获什么结果。

而三十年后,伊格尔顿之所以说文学有本质,其原因在于:尽管作为“实体”的文学形态各异,但在历史长河当中,人们赋予某些文字作品以“文学”美名的时候,大家始终要提及某些基本的、必要的特性,比如伊格尔顿在《文学的发生》中提到的虚构性、道德性、语言性、非实用性以及规范性等等<sup>[3]25</sup>,虽然它们并不是逻辑上的、文学之为文学的充分条件或者必要条件,但是,人们在谈论文学的时候,或多或少要用到这几个经验意义上的标准。也就是说,虚构性、道德性、语言性之类的“本质特性”是属于不同时代、不同作品的“共相”,是后者在特定情况当中被归纳出来的、概念性的东西,作品是优先存在的实体,而虚构性、道德性、语言性之类的“本质特性”从属于这些实体。但这并不等于说,虚构性、道德性之类的特性是每个时代、所有作品共同拥有的“本质特性”,相反,作为“本质特性”的这些概念要从属于不同时代当中人们对于各种作品的“文学指认”“文学”二字作为人们归纳出来的概念,并非实存之物。

表面上看,文学的本质主义界说和反本质主义界说之所以同时存在,是因为人们同时站在实在论和唯名论各自的立场上去理解文学:对实在论者而言,作为共相的“文学”是存在的,某些特性决定了文学之为文学,人们创作文学、谈论文学、研究文学,正是在实在论意义上分享了文学二字,否则人们怎么知道自己的所作所为与文学相关?而对唯名论者而言,“文学”只存在于具体的作品当中,作为共相的“文学”只是一个语词,不能用文学之“概念”来代替文学之“实体”,探讨文学的本质没有意义,因为作为共相的“文学”只是观念上的存在,并无实存的本质——如果非要为文学下定义,找本质,并用此定义和本质来强行划定文学范围,似乎不具备这个本质的作品便不是文学,这是极端的实在论;如果非要认为文学没有共性,文学不过是一些任意武断的、想当然的强行命名,甚至说文学根本不存在,这是极端的唯名论——伊格尔顿在《文学的发生》当中所提出的“唯名论并不是实在论的唯一替代物”正是要调和这种论争,也就是说,在观念当中,文学有其本质,但这本质并非文学存在与否的前提,可在事实的存在当中,文学又不是纯粹、任意的概念,它们都是真实存在的实体。

这样的话,如果“反本质主义”文学观是一种唯名论(文学仅仅是概念),而“本质主义”是一种实在论(某些特质决定了何种文字可称为文学),那么我们能三十年前的伊格尔顿当作“反本质主义者”,而把如今的他当成“本质主义者”吗?或者说,三十年前的伊格尔顿若是唯名论者,三十年后他摇身一变成了实在论者吗?这就必须回答一个问题,即:西方哲学体系中的事物本质究竟是什么?所以我们还得讨论一下所谓的“本质主义”。

## 二、伊格尔顿眼中的本质主义

在西方哲学史中,“本质主义”一词的出现是相当晚近的事,与后现代的“反本质主义”思潮密切相关,大体上,“本质主义”是去寻找事物的“本质”来把握外部世界,“本质主义的思维方式认定并相信任何事物都有一个深藏在其外在形态之中的本质,从而把揭示事物的本质视为哲学认识的目的,把

反映事物本质的知识称作真知识,而视其他知识为意见或谬误。”<sup>[5]</sup>照此看来,认识的任务就是去发现本质,比如柏拉图发现了“理念”、黑格尔发现了“精神”、弗洛伊德发现了“欲望”,这些都可以在认识论上归入本质主义,因为这些人把引号当中的范畴视为反映了事物之“本质”的真知识。

因此波普尔说——

我用方法论本质主义这个名称来表示柏拉图和许多他的后继者所主张的观点。这种观点认为,纯粹知识或“科学”的任务是去发现和描述事物的真正本性,即隐藏在它们背后的那个实在或本质。柏拉图尤其相信,可感知事物的本质可以在较真实的其他事物中找到,即在它们的始祖或形式中找到。其后有许多方法论本质主义者,例如亚里士多德,在这一点上虽然和他并非完全相同,但是他们和他一样都认定纯粹知识的任务是要发现事物的隐藏本性、形式或本质。所有这些方法论本质主义者都和柏拉图一样认为,本质是可以借助智性直觉来发现并识别出来的;认为每一本质都有一个专门的名称,而可感知事物则按该名称来称谓;认为它是可以用语词来描述的。对事物本质的描述被称为“定义”。<sup>[6]</sup>

在波普尔看来,本质主义是一种认识论,把握事物便是去把握事物背后的“本质”,本质隐藏在事物/现象的背后。每个本质都有一个名称,可以用语词来描述,它是命名可感事物的根源,事物的定义就是对事物本质的描述,掌握了事物本质,进而就能够掌握可感事物,因此,在这一重意义上,本质表现得更像某种“实在之物”:理解事物,必先理解其本质,这是认识上的简化,可这种简化让人们误以为本质存在于事物之前。如果不理解本质,人们就会被具体性、个别性所迷惑,抓不住事物的特征,从而无法掌控之。由是可知,事物的本质本来是一种认识论意义上的语词,为事物下定义的时候要用到它,但如此人们就会在逻辑上假定本质优先于事物而存在,进而错把这个所谓的“本质”误认作某种实存的“实在”,这才是本质主义带给我们的真正迷思。

不同的哲学家假设了不同的“本质”,我们重点讨论亚里士多德的本质主义观<sup>①</sup>。显然,与柏拉图不同,亚里士多德更加关注现实世界而非理念世界,后者是柏拉图自己头脑中的设想,是一种思维逻辑的产物,只是柏拉图自认为这个理念世界是真实存在的。就此而言,柏拉图的本质主义倒很类似于前文所述的斯坦利·费什和 E. D. 赫希等人的观点,这一批人的逻辑是这样的:只有理念世界存在,现实世界才是存在的;同样,只有本质存在,事物才是存在的。本质先于具体事物而存在着,头脑中的事物仿佛是实存事物的前提,用定义表述出来的本质决定了事物的存在。

然而,亚里士多德“本质主义”的依据是“现实世界”<sup>[7]</sup>,这一点与柏拉图不同,后者认为本质不在现实中,而存在于理念世界。亚里士多德的本质主义与分析哲学为代表的现代本质主义也有所区别,现代的本质主义<sup>②</sup>在逻辑上设定了各种各样的“可能世界”,把本质问题视为语言逻辑问题来讨论,但亚里士多德“本质主义”关注的是认识论问题,并非语义逻辑问题,前者研究“本质”是为了得到一种关于现实世界的真知识,并不是要讨论语义逻辑问题。可后现代主义反对的“本质主义”恰恰不是基于语义逻辑分析的现代本质主义,而是从亚里士多德、培根到笛卡儿以理性为中心的传统形而上学,这也正是伊格尔顿对后现代主义表示不满的根源所在。

伊格尔顿在《后现代主义的幻象》《文化的观念》《理论之后》等多部著作中都曾提到,后现代主义在骨子里都属于这种“反”本质主义,但他们对本质主义的理解有些偏颇。伊格尔顿指出,后现代主义者认为的本质主义是这样一种信念,即“认为事物是由某些属性构成的,其中某些属性实际上是它们的基本构成,以至于如果把它们去除或者加以改变的话,这些事物就会变成某种其他东西,或者什

①张家龙认为,“本质主义”是由亚里士多德创立的一种哲学理论,《论本质主义》,载《哲学研究》1999年第11期。

②相关研究请参考:刘叶涛、张家龙:《现代本质主义的逻辑基础与哲学意蕴》,载《哲学研究》2012年第2期,以及张家龙:《论本质主义》,载《哲学研究》1999年第11期。

么也不是”，而这种本质主义正是“后现代主义著作中提到的最为十恶不赦的罪恶之一，几乎是首要罪行”<sup>[8]</sup>。他们认为，根本就不存在那些所谓的“本质”，不但这些“本质”归纳不出来，而且没有什么东西不可以去除、或者不能加以改变，那些被归纳出来的“本质”都是永恒的、固定的，是宏大的元叙事，普遍的、永恒的、自诩为真理的东西都是虚假不实的，“本质主义”大言不惭、自以为是。

然而，后现代主义者既误会了本质，也误会了本质主义，他们误把“本质”视为“共同性”，似乎本质就意味着整体性、普遍性，同时本质还暗含着霸权，压抑了局部性、个别性，似乎本质并没有什么积极的、增进人类福祉的价值；他们还误将认识论意义上的“本质”挪到存在论的语境中来，似乎无法在认识与逻辑上归纳出所谓“共同本质”（common nature）的事物，便不是真实存在的事物。实际上，后现代主义者用语义逻辑代替了现实世界，用事物的定义代替了事实本身。在他们眼里，好像本质主义都试图用“本质”来代替现象/表象、用认识来代替世界似的。可这是后现代主义者所犯的稻草人谬误。在认识论层面上，用本质代替现象，用定义代替事物本身，不过是一种方便之门，但若在存在论意义上理解这个问题，就成了思维上常常要犯的逻辑错误，定义是服务于事物的，同样本质也是源于现象的，前者不能取代后者。所以，棍子不能只打在“本质主义者”们身上，更何况他们未必真犯过这种错误。当伊格尔顿说：

“费什是一个颠倒了本质主义者。他和托马斯·阿奎那一样都相信，没有本质的事物是不存在的；可问题在于，阿奎那认为实际上拥有本质的事物，费什却认为它们没有本质。”<sup>[3]19</sup>

为什么斯坦利·费什是颠倒了本质主义者呢？因为他认为所有虚构作品（文学）并没有什么共同特点构成其充分或者必要条件，故而虚构作品（文学）是不存在的。此时费什认为文学并没有什么“本质”，本质归纳不出来，在这点上他显然属于“反本质主义”阵营；但是，他又认为文学的“本质”便是它存在的充分或者必要条件，没有本质便不存在文学，此时他就成了典型的本质主义者了，因为他将认识论上“本质”当成了文学存在的前提条件——伊格尔顿所说的“颠倒”便是存在论与认识论上的颠倒——按理说本质主义者相信的是认识论中的本质，亦即事物背后的、可供认识的本质，可费什却认为，无法被归纳出来并被人们认识到的本质，才是事物的本源，没有这种本质，就不存在具体事物。也就是说，本质主义者其实将本质放到了认识论语境当中，但反本质主义者却坚信本质是存在论意义上的先决条件，这岂不是“颠倒了本质主义”吗？

更重要的是，伊格尔顿把费什和阿奎那放在一起比较，阿奎那认为有本质的事物，费什却认为没有，阿奎那的“本质”和费什的“本质”有何不同？阿奎那的“本质”不是事物的“共同性”吗？众所周知的是，阿奎那与亚里士多德渊源颇深，这样我们就必须返回到亚里士多德“本质”一词的原初内涵上来，回归其“本质主义”，唯由此方可帮助我们理解所谓的“本质”。

### 三、亚里士多德“本质主义”给伊格尔顿的启发

按照所谓的“本质主义”思路，认识到本质，就可以将这类事物和那类事物区别开来。在文学研究当中，理论家们试图去完成的，便是找到某个或者某组把文学和其他写作区别开来的“本质”属性，故而，有种颇具代表性的观点认为：“本质便是不同个体，或者某类个体之间的共同之处”<sup>[9]</sup>，本质在这里被称为共同之处或者公约数，如果说此时的“本质”属于个体之特征，只不过为不同个体所共有，那么，这种本质就属于“共同性”或者“普遍性”。这种等同于共同性的“本质”难道不是亚里士多德的意思？答案并非显而易见。

#### （一）本质与 logos（言辞）：存在论与认识论的纠缠

首先我们需要理解，亚里士多德为什么要用“本质”来阐明事物的存在方式。

在海德格尔看来,亚里士多德的“定义被规定为某种关于本体<sup>①</sup>的认识”<sup>[10]18</sup>,这一点确认无疑,定义是认识事物之本质的途径,但同时海德格尔指出,定义本身又是一种“言辞”(λογος, logos, 逻各斯),“是对某物的一种言说(sprechen, speech)”<sup>[11]18</sup>,“言辞”就是言说<sup>[11]19</sup>。这一点在陈中梅先生也曾指出,亚里士多德有时用logos指代“‘定义’或阐明事物性质和特点的语言”<sup>[11]200</sup>。

既然定义是一种logos,是一种言说,那么它就一定需要言说对象的存在,也要有一定的言说意图,不是胡说乱说,因此海德格尔认为,言辞(logos)的功能就是“使一种实事得见”,每一种言说“要么是对一种对某人或他人言说,要么是一种与自己或对自己言说……与他人就某事交谈,总有一种自我表达。通过就某事与某人交谈,不管明确与否,我都表达了我自己。”<sup>[11]19</sup>他的意思是,logos是一种既有意图、亦有所指的言说,既是表达言说者本人,也表达了言说的对象——这就回到了我们上文所提到的症结,言说对象往往是从个别到一般的,但言说者本人却要将之用言语表现出来,这需要接受言说的人将这种经过抽象和一般化的言语再还原回(当然,这需要满足很多条件)特定的事物那里,只有如此,二者的沟通才是顺畅的,对双方也能产生意义。

但什么样的言辞(言说)才是有效的?有意义的?真实可靠的?在亚里士多德那里,只有描述了事物之本质的定义才能达到上述要求。可解决这个问题的前提又在于:事物的本质必须通过言辞才能被描述出来。于是,这儿出现了一个悖论:事物的本质和对本质的言辞(logos)无法截然分开,本质是定义,属于言辞的范畴,定义和本质都是言说的产物,本质和言辞形成了某种互相交织缠绕、难舍难分的关系。海德格尔故此提出,言辞便是“对人之为人的存在的基本规定”“人被希腊人视为拥有言辞的动物”<sup>[11]19</sup>,只有人拥有言辞,只有人通过言辞与同伴交流观点,同时只有人用言辞来谈及自己对世界的看法,所以,“人在他的世界中的基本存在方式是:与世界交谈、谈论世界、谈及世界。人正是通过言辞而得到规定的”<sup>[11]20</sup>。所有上述讨论的结论便可概括为海德格尔的那句名言:“语言是存在之家”,人通过语言、言辞而存在着,这便是人的本质,而事物本质更是难逃语言之约束。

人的认识要用言辞(logos)表达出来,这种表达就是人的本质,与此同时,事物的本质必须由人来认识,其本质也必须用言辞表达——所以,对亚里士多德来说,甚至对他所处的那个时代来说,存在论和认识论是不做区分的<sup>[12]</sup>,因为,人如何存在与人如何去认识,本来就是同一个问题,人通过语言而存在;同时,人的存在只能用语言来表征,这关系到人如何认识世界,如何表达自己的世界观,反过来说,事物的存在,其本质的被认识,也必须和人的存在、人的言辞紧密结合起来——这个在古希腊并不稀奇的话题,竟然在现代社会成了抽象的难题。

如此,我们便清楚地看到了前面斯坦利·费什等人所犯错误的根源:在古希腊,认识事物就是把握事物,就是与事物“共在”,也就是说,那个时代的事实与价值是统一的,事物如何存在(存在论),与事物之存在如何被主体所认识(认识论)是合二为一的,地上的万物有生有死,天上的万物不停运动,对这些事物的研究必定是永无止息的,亚里士多德的认识论和他的宇宙观紧密结合着,加之,他又非常确信理性的自由,所以事物的本质终究要被人所认识,任何认识必然既是描述性的,也是规范性的,既体现了下定义者本人的卓识,也不可忽略他的偏见,既要故意凸显出事物本身的某些特质,还要无意甚至有意地遮蔽掉一些事物本身的另外一些特质,这样的结局不可避免,亚里士多德所说的“真实”“真知识”可不像我们这个年代所以为的那样,是独断性的、强迫性的、甚至宗教式的“真理”(the Truth),它只是某种“真实”(reality),亚里士多德所处的古希腊,“真知识”更多是一种思辨的产物,更接近于百家争鸣、百花齐放的结果,是一种永不停歇的智性活动,就像他经常说的,类似于某种永恒的圆周运动,亚里士多德并没有表达出任何既定定义必然永恒正确的意思,他若作如此设想便违背了自己的理性,他一直强调思想是最自由的,是纯粹的形式,这种纯粹不受约束,思想的对象和思想本身是合二为

①此处的本体,即亚里士多德想要表达的本质(ousia),吴寿彭译为“怎是”。

一的,如果任何有关本质的定义是一劳永逸的东西,那么思想这个圆周运动就停滞不动了。

## (二) 本质与定义的关系:被误用的“四谓词”理论

众所周知,《形而上学》是亚里士多德所有著作当中最复杂难懂的,其中关于“实体”(本体)的思想就是其中的核心与难点,而什么是实体与如何判断事物的本质密切相关,我们不得不讨论一下何为事物之本质。

通常情况下,当我们想要在认识上把握一个对象时,我们会用“A是B”的方式来为其下定义,这个下定义的方法,正是找到事物之本质的方法,也就是说,事物的定义描述了事物的本质,掌握了定义就掌握了本质,这种认识论的根源就在亚里士多德那里。

“A是B”这样的判断在亚里士多德那里被称为谓述(predication,断言、述说)，“是”和谓词B共同陈述了主词A。在亚里士多德看来,对A的谓述有四种,分别是定义、特性(或固有属性)、属和偶性,定义便是“揭示事物本质的短语”;特性“不表示事物的本质,只是属于事物”<sup>[13]</sup>,(《工具论》102a5—102b15)比如人的一个特性是可以学习文化,睡眠不是人的特性;属是事物之属(genos),可以简单地理解为种类意义上的归属;偶性表示事物的偶然属性。亚里士多德还认为,任何谓述的主项和谓项都是可以互换位置的,凡能换位的,此谓述的谓项便是事物的定义或者特性,如果此时的谓项又揭示了事物的本质,那么它就是事物的定义,否则就是特性,特性作为谓项并不能揭示事物之本质。举例来说,“人是会学习语法的动物”,主谓项颠倒之后,会学习语法的动物是人,此时“会学习语法的动物”就是“人”这个主项的“特性”,但是,人的特性不仅仅是学习语法,他还会写字、算术、唱歌;再比如“人是通过说话来表达自我认识的动物”,主谓项颠倒之后,原来的判断变成了“通过说话来表达自我认识的动物是人”,这个时候,“通过说话来表达自我认识的动物”就是“人”这个主项的“定义”。

那么亚里士多德的“四谓词”理论对文学研究意义何在?

人们常说,文学的定义必须要揭示文学的本质,为了回答“文学是什么”的问题,人们需要为文学下一个定义,通过这个定义就能抓住文学的本质,从而实现了对文学之真正知识的掌握。这个逻辑并没有错,数千年来人们都是如此认识世界的,把文学和植物、绘画、几何当成研究对象并没有问题,所以在文学研究当中,定义与本质的关系便无法摆脱亚里士多德的影响,前文伊格尔顿所特别提到的斯坦利·费什就认为,当诸多文学无法归纳出本质、无法下定义的时候,文学就是不合法的,甚至是不存在的。看起来他似乎并未违背亚里士多德的谓词逻辑,但关键问题是,以费什为代表的后现代主义者们的理解有几个缺陷:

第一,在形式逻辑当中,A存在,则B存在,A是B的充分条件,对亚里士多德来说,事物(A)存在,事物的本质及事物的定义(B)才存在,但是对费什等人来说,他们把B当成了A的必要条件,似乎事物(文学)无法下定义,它们(文学)就没有本质,因此这类事物(文学)就是不存在的。

第二,人们最多只能提出“某某是文学”的命题,但这个命题若将主谓项颠倒,几乎不可能成立,可如果主谓项不能颠倒的话,就不符合亚里士多德四谓述理论对“定义”的规定了。而且,当有人提出某个命题:“文学是虚构的文字作品”,或者“文学是关切人类道德的文字作品”时,这些命题充其量只谓述了文学的特性,主谓项并不可颠倒,所以费什等反本质主义者认为,文学无法下定义,因为文学的主谓项不能颠倒,能颠倒的才是它的定义,进而说明了它的本质。

第三,最重要的问题在于,亚里士多德强调了事物的定义必须说明事物的本质,但他却没有明确指出,事物的本质究竟是什么。费什以及更多的人虽然理解了定义与本质的关系,理解了作为定义的谓述,其主项和谓项必须可以互换位置,但大家却没有深刻地理解亚里士多德的“本质”。什么才是亚里士多德所说的“本质”呢?如果无法确定什么属于本质,就算给事物下了定义也是徒劳,定义不过是对事物本质的一个逻辑判断(谓述),事物的本质才是事物可供定义的前提。大家争执了半天的前

提——本质指什么——始终是混乱的。本质如果是共性,很多事物并没有什么共性,比如维特根斯坦所说的“游戏”,可如果本质不是共性,那理解本质有何意义?难道每个事物的本质各不相同?就像伊格尔顿所质疑的,“哪里有关于某一颗卷心菜的学问?”<sup>[3]3</sup>

按常人理解,事物之定义必须是一个全称判断,所有定义都是普遍化的、整体性的、概括式的,一方面,这会导致人们把某种认识论上的普遍性误认作事物的本质,另一方面,“某某是文学”的特称命题必定不被视为文学的定义,“文学是某某”的全称命题才会被视作文学定义的典范,然而,肯定的全称判断很容易被某个特称判断所反驳,于是,这种认识与逻辑上的双重困难让我们对文学本质的思考陷入了窘境。因此,接下来我们必须讨论亚里士多德的“本质”和存在论上的“实体”又有什么关系?

### (三) 实体与本质的关系:被忽视的“十范畴”理论

有学者指出,亚里士多德的本质主义集中表现在他的“四谓词”理论中,<sup>[14]</sup>但是,四谓词理论并没有比较清楚地阐明“本质”究竟意指何处,所以这还得回到亚里士多德的“范畴论”中来。

亚里士多德在《范畴篇》中指出,语言有简单和复合之分,复合词如“人奔跑”,简单词如“人”,而所有的简单词都可以分为十种范畴,分别是:实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况(具有)、活动(主动)、遭受(被动)<sup>[15]</sup>。亚里士多德对这些范畴进行的分类,其实是对“being”所作的分类,这些范畴是“世上事物的基本种类,是世界的独立组成部分”<sup>[16]</sup>,也就是说,亚里士多德认为世界上所有事物(包括事物的存在状态)可以归入这十种范畴。

我们必须知道,在十种范畴当中,“实体”最重要,它是其他九个范畴得在存在的前提,而在所有的谓述(命题)当中,其他九个范畴都可以做“实体”的谓词,但实体不能做其他九个范畴的谓词,这就是说,实体才是最基本的世界组成部分,没有它,其他范畴皆不存在。因此,有学者指出,亚里士多德形而上学研究对象便是“作为存在的存在”,它所指的正是“实体”<sup>①</sup>,而不是“存在”方式本身,同时,这个实体不是类(genos),不是普遍者,更不是事物的其他属性(偶性)<sup>[13]3</sup>。那什么样的事物才属于实体呢?

回到亚里士多德的“形而上学”中,所有事物都可做主词,但只有一部分事物才能做主体,颜色就不是一种单独的存在,必须依附于某一主体,但某种颜色可以当主词,对亚里士多德来说,“有一类东西既不存在于一个主体里面,又不可以用来述说一个主体”(比如某一个人或者某一匹马),这种“既不用来述说(predicate)一个主体又不存在于一个主体里面”的东西就是“实体”<sup>[16]</sup>,按此逻辑,在“这猫是黑色的”这个谓述当中,黑色述说(predicate)了猫,而且黑色只能在猫这个主体当中存在,所以黑色只是一种颜色、一种属性,它不是实体,只有“这只猫”才是实体。也就是说,个别的且独立存在的存在物才可被称为实体。理解了亚里士多德的“实体”概念,我们才能继续探讨亚里士多德的“本质”问题。

很多人认为本质是普遍性或者种属(genos,或类),可实际上,普遍性和种属是可以无限抽象、无限上溯的,就像伊格尔顿举的例子:“乌龟和整形外科医生的相似点在于,二者都不会骑自行车”<sup>[3]23</sup>,马和人都是哺乳动物,也都是动物、生物、自然物,这种对事物的普遍性和种属的无限抽象是没有意义的,最终无益于人的认识,违背了古希腊哲学的“不走向无限”的基本原则<sup>[11]43</sup>。亚里士多德探讨本质的进路必定依托于具体个别的事物,这是他的逻辑起点,“唯有个体事物才是实在,类、普遍者和其他各种属性都依附于个体实在,个体实在构成了世界的本质和核心,类、普遍者和其他各种属性,它们……都不是实在。”<sup>[13]代序11</sup>这里的“实在”便是前文所提到的“实体”,事物所属的“类”(genos,或种

<sup>①</sup>此处的实体也蕴含着实体本身的存在方式,参考海德格尔:《亚里士多德哲学的基本概念》,黄瑞成译,北京华夏出版社2014年版,第28页。吴寿彭译为“本体”。



属),事物所共有的“普遍性”,以及它们所具有的属性(偶性)都要依附于这个“实体”,而这个实体就是个别的事物。

所以,亚里士多德理解的本质就不是我们常说的“类本质”甚至普遍性本质,本质(nature)并不等同于共同性(common nature)。认识本质是为了把握对象,认识个别事物并不是为了单纯地获得一种普遍化的抽象知识,知识最终还要返回到这个事物身上,并发现它的价值和意义,所以在亚里士多德那里,“个体事物和其本质是同一的”<sup>[13]代序<sup>12</sup></sup>,“一个本质个体就是一个事物在其种偶性表现背后的当然的主体”<sup>[13]代序<sup>13</sup></sup>,这才是亚里士多德的“本质主义”,也就是说,亚里士多德的“本质”最终是个别事物的本质,只有个别事物才是真正的实体(实在),“当我指出一个事物必然如此,我们就达到了对这个事物的终极认识,换句话说就是,我们达到了这个事物的本质、实体、实在”<sup>[13]代序<sup>14</sup></sup>。从这个意义上说,亚里士多德的“本质”恰恰就是“个别事物”,这正符合人们称其为“完全的经验主义者”的说法,从个别到一般,从具体到抽象,这些都是认识事物的方法,但是认识事物最终不是为了掌握那个抽象化、普遍化的东西,认识并非终点,而是要返回到具体事物当中,让其为我所知、为我所用,这是一个辩证过程。

阿奎那的本质并非认识论上的本质,他强调的是本质的实存性,他认为存在者与本质是同一的,“只有事实存在或者实际存在中才有本质可言,在纯粹逻辑存在中是根本没有本质可言的”<sup>[17]</sup>,对阿奎那来说,事实上存在的存在者就是逻辑上存在的存在者,因此,阿奎那和亚里士多德对于本质的理解是一致的:他们都认为本质具有特殊性,本质只有在实际存在当中,也就是只有在实体当中才能够成为本质。即,阿奎那认为的“本质”并不是什么普遍性,它根本就不是一种逻辑存在,他认为本质和个体事物是同一的,所以对阿奎那而言,存在着的事物皆拥有本质,事物的存在是其本质存在的前提条件,而不是反过来。没有事物的存在就没有事物的本质,事物在逻辑和存在上均优先于本质,并不是相反,故而,伊格尔顿说:斯坦利·费什是一个“颠倒了本质主义者”,因为费什认为无法归纳出本质的事物是不存在的。归纳是一个逻辑问题,但事物本身却是一个实存问题。

再次回到文学当中,具体的文学作品是“实体”,而称呼它们的“文学”是它们的“偶性”“特性”甚至“种属”,“文学”二字不可能脱离作品而单独存在。但是,当我们说到“文学”二字时,就会情不自禁地联想到各式各样的文学作品,于是作为事物之性质的“文学”就代替了“文学作品”本身,紧接着,我们会归纳各种“文学作品”所具有的“文学本质属性”,因为在此时,我们也会像后现代主义者们一样认为“文学”就等同于“文学作品”,可我们已然忘记,在作这样的判断时,我们早已把作为实体的“作品”替换成了作为概念的“文学”,这就形成了一个存在论和认识论上的颠倒。事实上,具体的作品要优先于文学这个概念。在这意义上,后现代主义者们不过是和常人一样犯了一个不大不小的错。作为本质的“文学”是依附于文学作品的某种“属性”,它并未作为“实体”而存在着。当我们研究作为“属性”的“文学”时,就必须站在亚里士多德十范畴当中的“性质”立场上着手,此时的“文学”才是可以下定义的,因为作为属性的文学,其种属(genos)必然仍属于另外一种性质,这便是伊格尔顿把虚构性、道德性、语言性视为文学之本质的真正理由。

#### 四、余 论

三十年前的伊格尔顿更像一位唯名论者,彼时他认为无法归纳出共同性的事物是没有本质的,因此我们三十年来常常将他看作“反本质主义”者;而三十年后的伊格尔顿更像一位实在论者,此时他认为应该在存在论意义上讨论文学的本质,本质就存在于文学作品当中,无论如何,虚构、道德、语言等要素是文学必不可少的经验性标准,此时,他试图在唯名论和实在论之间找到一条折衷之路,但伊格尔顿自己并没有从反本质主义倒向本质主义,他也无意于从这个主义倒向那个主义。

正像伊格尔顿在《文学的发生》中所举的例子,史密斯家族有各种各样的特征,蒜头鼻或者毛耳朵,但并不是每个史密斯家族成员都必须具有这两个特征当中的任意一个。类似地,被称为文学的文字作品有很多特征,但并不是所有文学作品都必须具有其中的某一个(一组)。若联系亚里士多德的形而上学与范畴论,理解这个问题的逻辑就是:史密斯家族成员是实存的实体,而“史密斯家族”却是一个观念上的命名,我们确定这个家族的方式有很多种,但并不是每个家族成员都必须完全吻合我们即将采用的确定方法。实体是实体,概念是概念,概念来自于实体并服务于后者,但概念并不能决定实存实体的合法性。文学就是这样,伊格尔顿总结出的文学本质属性(虚构性、道德性等等)并不是每部文学作品必须拥有的特征,但这些本质属性是确定某一种文字是否可以归入文学的必要条件。原因在于,虚构性、道德性属于认识论上的“文学”,此时的文学属于“性质”的范畴,并非“实体”。

伊格尔顿还嘲笑道,一部分后现代主义者认为“定义必须精确地关乎本质”,他们“不过是形而上学父辈的不肖子孙”,因为“形而上学父辈们担心,没有密不透风的定义我们将陷入混沌”,可这些“败家子们”却错误地坚信:“如果不想陷入纯粹的不确定性之中,我们必须拥有无懈可击的定义”<sup>[3]29</sup>,很明显,作为形而上学父辈的亚里士多德和阿奎那用定义来认识世界,他们把定义视为理性,但他们没有用定义吞噬事物本身,后现代主义者却把真理之足向前迈了一大步,强调只有拥有明确的定义才能认识世界。对这二位形而上学父辈而言,外部世界是定义的必要条件,后现代主义者却把定义当成外部世界的必要条件,这便容易滑向逻辑主义式的以名代实,是一种变形版“叶公好龙”:专注于文学之名,而非文学之实。往远里说,这还是文学研究泛化为文化研究的理由之一:因为文学不能下定义,所以它可以任意指认。类似的结局可不是伊格尔顿和我们希望看到的。

#### 参考文献:

- [1] 吴炫. 论文学的“中国式现代理解”——穿越本质和反本质主义[J]. 文艺争鸣, 2009(3): 6-18.
- [2] 王伟. 伊格尔顿:为“本质主义”喝彩[J]. 东南学术, 2014(2): 187-196.
- [3] EAGLETON TERRY. The Event of Literature[M]. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
- [4] 伊格尔顿. 二十世纪西方文学理论[M]. 伍晓明, 译. 北京: 北京大学出版社, 2007: 8.
- [5] 王晓朝, 李树琴. 西方古典哲学本质主义思维方式的演进[J]. 学术月刊, 2009(10): 59-65.
- [6] 卡尔·波普尔. 开放社会及其敌人[M]. 陆衡, 郑一民, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1999: 66.
- [7] 毛崇杰. 本质主义与反本质主义[J]. 杭州师范学院学报: 社会科学版, 2003(3): 23-28.
- [8] 伊格尔顿. 后现代主义的幻象[M]. 华明, 译. 北京: 商务印书馆, 2005: 112.
- [9] 南帆. 文学研究: 本质主义, 抑或关系主义[J]. 文艺研究, 2007(8): 4-13.
- [10] 海德格尔. 亚里士多德哲学的基本概念[M]. 黄瑞成, 译. 北京: 华夏出版社, 2014.
- [11] 陈中梅. 附录: Logos[M]// 亚里士多德. 诗学. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [12] 聂敏里. 存在与实体[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2011: 47.
- [13] 亚里士多德. 工具论: 下[M]. 余纪元, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2003: 355-357.
- [14] 张家龙. 论本质主义[J]. 哲学研究, 1999(11): 50-60.
- [15] 亚里士多德. 范畴篇·解释篇[M]. 方书春, 译. 上海: 上海三联书店, 2011: 12.
- [16] 余纪元. 亚里士多德《形而上学》中 being 的结构[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2013: 21.
- [17] 段德智. 西方形而上学传统中的一部经典之作——对托马期《论存在者与本质》的一个当代解读[M]// 托马斯·阿奎那. 论存在者与本质. 北京: 商务印书馆, 2013: 103.