

# 前 言

这部“西方古典哲学原著选辑”，是供学习哲学史的同志参考用的。如果同志们感到学习哲学史时需要阅读原著，但是因为西方古典哲学著作卷帙浩繁，一时不知如何着手，或者由于语言的隔阂，直接阅读西方古典哲学著作原文还有一定的困难，那么，把这部选辑当作参考资料来阅读，可以有所帮助。

这部选辑按照时代先后，分为下列六卷：古希腊罗马哲学，欧洲中世纪与文艺复兴时代哲学，十六——十八世纪西欧各国哲学，十八世纪法国哲学，十八世纪末——十九世纪初德国哲学，十九世纪俄国革命民主主义者的哲学。

这部选辑以马克思主义的哲学史观点为选录的指导原则，选录的重点是唯物论著作，然而并不因而忽略主要的唯心论派别。我们希望在有限的篇幅内，能够通过所选的材料，不仅体现出唯物论学派的本来面目，而且体现出唯心论学派的本来面目，从而显示哲学史之为唯物论对唯心论的斗争史。

这部选辑以大量的原始材料为根据，并曾参考过许多国家出版的选本。但是我们的科学修养和语言修养水平都还不高，而且这种选译工作对于我们来说还是第一次，因此，无论就编选或就翻译说，一定还存在着不少的缺点，我们诚恳地希望专家和广大读者多提意见，以便改善。

北京大学哲学系外国哲学史教研室

# 目 次

## 前言

一 米利都学派 .....	1
甲 泰利士 .....	1
文献记载 .....	1
乙 阿那克西曼德 .....	6
文献记载 .....	6
丙 阿那克西美尼 .....	11
文献记载 .....	11
著作残篇 .....	13
二 赫拉克利特 .....	14
文献记载 .....	14
著作残篇 .....	18
三 毕泰戈拉学派 .....	32
文献记载 .....	32
四 爱利亚学派 .....	41
甲 克塞诺芬尼 .....	41
文献记载 .....	41
著作残篇 .....	44

	哀歌 .....	44
	諷刺詩 .....	46
	論自然 .....	46
<b>乙</b>	<b>巴門尼德</b> .....	48
	文獻記載 .....	48
	著作殘篇 .....	50
	論自然 .....	50
<b>丙</b>	<b>芝諾</b> .....	55
	文獻記載 .....	55
	著作殘篇 .....	59
	芝諾論自然 .....	59
<b>丁</b>	<b>麥里梭</b> .....	61
	文獻記載 .....	61
	著作殘篇 .....	61
	麥里梭論自然或論存在 .....	61
<b>五</b>	<b>阿那克薩戈拉</b> .....	65
	文獻記載 .....	65
	著作殘篇 .....	68
	論自然 .....	68
<b>六</b>	<b>恩培多克勒</b> .....	73
	文獻記載 .....	73
	著作殘篇 .....	80
	論自然 .....	80
<b>七</b>	<b>留基波與德謨克里特</b> .....	92
	文獻記載 .....	92

著作殘篇 .....	105
道德思想 .....	107
八 智者 .....	125
甲 普罗泰戈拉 .....	125
文献記載 .....	125
著作殘篇 .....	138
乙 高尔吉亚 .....	138
文献記載 .....	138
丙 其他智者 .....	143
文献記載 .....	143
九 苏格拉底 .....	145
文献記載 .....	145
苏格拉底論“自知其无知” .....	145
苏格拉底的使命——照顧心灵,以及他的“灵異” .....	148
苏格拉底的方法——問答法,以及定义的寻求 .....	151
苏格拉底論“美德即知識” .....	163
苏格拉底論事物为目的而形成以及神統治世界 .....	167
苏格拉底論寻求原因即寻求目的 .....	171
十 柏拉图 .....	176
著作选录 .....	176
理念論 .....	176
善的理念 .....	178
灵魂不死說,回忆說,理念論 .....	182
知識就是回忆 .....	190
两个世界,知識和意見 .....	191
知識的四个等級 .....	198
柏拉图論“辯証法” .....	202
神創世界 .....	207



柏拉圖的神學及其對於無神論的攻擊 .....	210
柏拉圖理想國的組織及其中四德 .....	220
柏拉圖論“哲學王” .....	230
柏拉圖論統治者的共同生活——所謂柏拉圖的“共產主義” .....	231
神以各種金屬造成各種不同的人 .....	232
<b>十一 亞里士多德</b> .....	234
著作選錄 .....	234
“第一哲學”的目的和對象 .....	234
科學分類的原則 .....	242
自然及自然物 .....	245
四因 .....	249
尋求四因是自然哲學的目的 .....	253
自然的活動是否具有一個目的 .....	255
第一推動者 .....	259
實體的一般意義 .....	261
實體的統一性 .....	263
潛能與現實以及運動 .....	266
被動的精神：認識和思維的機能 .....	281
對柏拉圖“理念論”的批判 .....	284
論科學知識 .....	292
四種賓詞及其與十個範疇的關係 .....	296
命題的對立 .....	299
論邏輯的第一格 .....	302
十範疇 .....	306
善是一切活動的目的；人的最高的善是倫理學和政治學的	
研究對象 .....	316
道德上的美德是什麼 .....	318
如何獲得美德 .....	322
心智上的美德是沉思生活 .....	325

	一般的国家在实践上所能达到的好政体 .....	328
	詩的产生 .....	333
	悲剧的作用 .....	335
	剧本的安排和長度 .....	335
	剧情的統一性 .....	337
	悲剧中细节的选择 .....	338
十二	怀疑派 .....	339
	文献記載 .....	339
	著作殘篇 .....	341
	甲 梅特罗多洛 .....	341
	乙 阿那克薩尔柯 .....	341
	丙 皮罗 .....	341
	丁 蒂孟 .....	342
十三	伊璧鳩魯 .....	343
	著作殘篇 .....	343
	格言 .....	343
	致赫罗多德的信 .....	348
	致美諾寇的信 .....	365
十四	斯多葛派 .....	371
	文献記載 .....	371
十五	盧克萊修 .....	379
	著作选录 .....	379
	实体是永恒的 .....	379
	虛空 .....	388
	原子和虛空之外别无他物存在 .....	391
	宇宙的无限性 .....	395
	原子的运动 .....	404
	原子的結合、形狀 .....	416

沒有第二性質 .....	425
無限多的世界 .....	430
怕死的愚蠢 .....	433
<b>十六 羅馬斯多葛派 .....</b>	<b>439</b>
甲 爰比克泰德 .....	439
著作選錄 .....	439
著作殘篇 .....	446
乙 奧勒留 .....	447
著作選錄 .....	447
<b>十七 晚期希臘哲學派別 .....</b>	<b>456</b>
甲 晚期懷疑派 .....	456
著作選錄 .....	456
乙 新柏拉圖派 .....	459
著作選錄 .....	459
柏羅丁論“太一” .....	459
柏羅丁論“流溢”的過程 .....	463
柏羅丁論神秘的靈魂解脫 .....	466
后記 .....	468
專名譯音對照表 .....	471

# 一 米利都学派

## 甲 泰利士

(鼎盛年<sup>①</sup>約在公元前 585 年)

### 文献記載

1. [第歐根尼·拉爾修：“著名哲學家”，第一卷，§ 22—38；D<sup>②</sup> 1] 泰利士，据赫罗多德、杜里和德謨克里特說，父亲是艾克薩弥亞，母亲是克萊奧布琳娜；根据柏拉图的說法，他是卡德謨和阿格諾罗嫡系的腓尼基人特利德家族的一員。他在达馬西亞作雅典执政官的时期<sup>③</sup>，第一个得到賢者之名。就是在这一任执政官的时期，形成了“七賢”的說法（参看法萊勒人德梅特留的“历任执政官名录”）。当泰利士和奈雷从腓尼基被放逐而来到米利都的时候，他就被接受为米利都的公民。另一个很流行的傳統說法認為他是米利都本地人，并且出身于一个高門望族。他在研究自然之前，曾經从事过政治活动。人們認為他沒有留下任何著作，因为人們归之于他的那部“航海星象学”实际上是薩摩斯人弗科的作品。

卡利馬科認為他发现了小熊星，并且用長短体<sup>④</sup>的詩句述說

---

① “鼎盛年” (ἀκμή) 是古希腊历史家的术语，用来概指生卒年月不明的古人的生活时代。一般認為“鼎盛年”指一个人四十岁左右。——編者

② 柏林版第尔斯(Diels)輯“苏格拉底以前哲学家殘篇”标准序数。——編者

③ 即公元前582年。——編者

④ 古希腊一种诗体，以長音短音相間，通常用来写諷刺詩。——編者

了这件事：

他測量過小熊座諸星，  
腓尼基人就是據此規範他們的航行。

另一些著作家說他只寫了兩部著作，一部論冬至夏至，一部論春分秋分，因為他認為其餘的事情是無法獲知的。他被認為是第一個研究星象學的人，並且預言了日蝕和冬至夏至（參看歐德謨的“星象學史”）。克塞諾芬尼和赫羅多德為此贊揚了他，赫拉克利特和德謨克里特也同意他們所提出的見証。人們還說（參看詩人科依里洛）他是第一個肯定靈魂不死的人。

他第一個測定了太陽從冬至到夏至的運行，並且指出了月亮只有太陽的一百二十分之一大。規定一個月為三十天的也是他，他是第一個寫論自然的論文的人。

亞里士多德和希比亞也說，他承認那些被認為無生命的东西有一個靈魂；他拿琥珀和磁石來證明這一點。

據潘斐勒說，他向埃及人學習過幾何學，在一個圓里面畫出了直角三角形，並且為這個發現宰了一頭牛獻祭。另外一些人，例如計算家阿波羅多洛，則把這個發明歸之于畢泰戈拉。泰利士還大大地推進和明確了卡利馬科在長短體詩中所引述的弗呂吉亞人歐弗爾布關於不等邊三角形的發明，以及一切有關綫的考察的东西。

他似乎在政治方面還是一個有好策略的人。因此當克婁蘇<sup>①</sup>派遣使節到米利都要求聯盟的時候，他反對結盟，他的阻止結盟挽救了城邦，因為居魯士<sup>②</sup>討伐了克婁蘇。……

① 呂底亞國王。——編者

② 波斯國王。——編者

據羅得斯的歐羅尼謨說，為了表現他是多么容易致富，他預見到這一年橄欖油丰收，於是租了一所油房，結果大發其財。

他曾經猜測水是萬物的始基，世界是有生命的，並且充滿了神。據說他發現了一年的季節，並且把一年分成三百六十五天。他沒有從過任何老師，只是在埃及與當地的祭司們往來過。因此歐羅尼謨說他根據計算金字塔的影子和我們身體的影子之間的比例而測量過金字塔。……

阿各斯人羅朋說他的著作一共約有二百行詩，並且說他的雕像下面刻着：

米利都的泰利士長眠在這塊養育過他的土地里，他是一位賢者，又是第一個天文学家。

下面是他的一首詩：

多說話並不表示有才智。  
去找出一件唯一智慧的東西吧，  
去選擇一件唯一美好的東西吧，  
這樣你就會箝住許多嘵舌漢的嘴。……

阿波羅多洛在他的“編年史”中說泰利士生于第三十五屆奧林比亞賽會的第一年<sup>①</sup>。他死于七十八歲時，或者如索西格拉底所說，死于九十歲時，因為他是死于第五十八屆奧林比亞賽會的。他曾答應過克婁蘇不架橋而渡過哈呂斯河，用的是使河流改道的辦法。……

2. 〔亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第三章，柏克爾本<sup>②</sup>〕

① 即公元前640年。古希臘歷史家以奧林比亞賽會紀年，賽會每屆四年，第一屆賽會在紀元前776年。——編者

② 柏林版柏克爾編“亞里士多德全集”標準頁碼，下同。——編者

頁983b; D12) 在那些最初從事哲學思考的人中間，多數人都是只把物質性的始基當作萬物的始基 (*ἀρχή*)。因為，一個東西，如果一切存在物都由它構成，最初都從其中產生，最後又都復歸為它(實體常住不變而只是變換它的性狀)，在他們看來，那就是存在物的原素和始基。因此他們便認為並沒有什麼東西產生和消滅，因為這種本體是常住不變的。例如，當蘇格拉底變得漂亮和有教養的時候，我們並不說他是絕對地產生了，當他失去這些特質的時候，我們也不說他是絕對地消滅了，因為這個基質——蘇格拉底本身，是依然如故的。別的東西情形也是如此。因為一定有某種本體存在，或者是一種，或者多於一種，其他的東西從它產生出來，而它本身則常住不變。不過這種始基的數目有多少，以及屬於哪一種，他們的意見並不是都一致的。

這一派哲學的創始人泰利士把水看成始基(因此他宣稱地浮在水上)。他之所以得到這個看法，也許是由于觀察到萬物都以濕的東西為滋養料，以及熱本身就是從潮濕中產生，並且靠潮濕來保持的(萬物從其中產生的東西就是萬物的始基)。他得到這種看法，可能是由於這個緣故；也可能是由於萬物的種子就其本性說是潮濕的，而水則是潮濕的東西的本性的來源。

然而有些人認為，那些活在離現在很久很久以前，最初對神聖的事物從事思考的古人，對本體也是持這樣的看法，因為他們把“奧克安諾”<sup>①</sup>和“德蒂絲”<sup>②</sup>當作創造萬物的祖先，而神靈們對着起誓的見證也是水，就是那個為詩人們所歌頌的斯底克斯<sup>③</sup>。最受

① 海洋之神。——編者

② 海洋女神。——編者

③ 黃泉。——編者

尊崇的東西乃是最古老的東西，而人們對着起誓的東西就是最受尊崇的東西。這種對於本體的看法，究竟是不是原始的和古老的看法，也許是不確定的，不過據說泰利士對最初的原因是像上面所說的那樣的主張的。

3. [辛普里丘：“物理學”，第二十三章，§ 21（德奧弗拉斯特論自然哲學家的意見，殘篇 1）；D13] 在那些承認一個唯一的推動始基，並為亞里士多德恰當地稱作自然哲學家的人中間，有些人把始基看成是有限的；艾克薩彌亞的兒子米利都人泰利士，以及希波（從另一方面說，他似乎曾經是無神論者）就說過水是始基。感性的現象使他們得出了這個結論。因為熱的東西需要潮濕來維持，死的東西就干燥了，凡是種子都是濕的，所有的食物都充滿着汁；所以，說每一種東西都以它所從來的東西為營養，是很自然的；而水則是潮濕的本性的始基，又是養育萬物的東西；因此他們得出結論，認為水是一切的始基，並宣稱地浮在水上。

4. [亞里士多德：“論天”，第二卷，第十三章，柏克爾本頁 294a；D14] 另一些人說地浮在水上。這確乎是保存下來的最古的理論，據說這是屬於米利都人泰利士的。地被假定為靜止的，因為它浮在那裡，就像木頭和其他類似的東西一樣，這些東西的構造使它們浮在水上而不浮在空氣上。

5. [亞里士多德：“論靈魂”，第一卷，第五章，柏克爾本頁 411a；D22] 人們還說，靈魂是作為組成部分存在於全宇宙中的，泰利士也許就是因此而得到萬物都充滿着神靈這個看法的。

6. [亞里士多德：“論靈魂”，第一卷，第二章，柏克爾本頁 405a；D22] 根據關於泰利士的記載來判斷，他似乎是把靈魂看成某種具有引起運動的能力的東西，如果他確實說過“磁石有靈



魂，因为它吸动鉄”这句话的話。

## 乙 阿那克西曼德

(約公元前611—546年)

### 文 献 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修，第二卷，§ 1—2; D 1] 普拉克夏德的兒子阿那克西曼德，是米利都本地人。他認為始基是“无限”，然而却没有指明这个“无限”究竟是空气，是水，还是别的东西。他認為“无限”变换其部分，而全体則常住不变；大地的位置是在世界的中央，是世界的中心，并且是球形的；月亮并不是本身发光，而是反射太阳的光；太阳和大地是一样大的，是一团絕對純粹的火。他第一个发明了日晷的指針，把这指針安裝在拉栖代孟<sup>①</sup> 的日晷上（参看法博里諾的“历史杂記”）来測定冬至夏至和晝夜平分点，并且造了計时器。他也第一个描繪了海陆的輪廓，并且造了地球仪。他曾經給他的理論作出了一个文字的說明，这个說明曾在雅典人阿波罗多洛手中。这位作者在他的“編年史”中說，阿那克西曼德在第五十八屆奧林比亞賽会的第二年<sup>②</sup> 是六十四岁，以后不久就死了，并且說他的鼎盛年几乎正好在波呂格拉底作薩摩斯僭主的时候。

2. [辛普里丘：“物理學”，第二十四章，§ 13（德奧弗拉斯特

① 即斯巴达。——編者

② 公元前546年。——編者

論自然哲學家的意見，殘篇 2)；D 9] 米利都的阿那克西曼德是普拉克夏德的兒子，泰利士的繼承人。他被認為是那些說始基是唯一并且能動和無限的人之一。他說“無限”(τὸ ἄπειρον)是一切存在物的始基和原素，他是第一個用這個名詞來描述始基的。他說始基並不是水，也不是大家所承認的任何其他原素，而是另一種不同的本體，這種本體是無限的；從這個始基中產生出一切的天，以及其中所包含的一切世界。

萬物由之產生的東西，萬物又消滅而復歸于它，這是命運規定了的。因為萬物在時間的秩序中不公正，所以受到懲罰，并且彼此互相補足。這是他以頗帶詩意的語言說出的話。

很顯然地，他是由於觀察四種原素互相轉化的途徑，因而想到不以其中某一原素，而以另一種高於這一切原素的東西為基質才合適。他不認為這一原素中的任何變化是“產生”(γένεσις)，而認為永恒運動所造成的對立物的分離是“產生”。就是因為這個緣故，所以亞里士多德把他的看法拿來與阿那克薩戈拉的相比。

3. [亞里士多德：“物理學”，第一卷，第四章，頁187a；D 9] 據另一些人說，對立物是包含在一個東西里面，并且借着分離作用從這個東西里跑出來的。阿那克西曼德，以及其他研究存在物是一與多的問題的人，如恩培多克勒和阿那克薩戈拉，就是這種人；因此，這些人便認為萬物是借分離而從混沌中產生出來的。

4. [希波呂特：“參考資料”，第一卷，第六章；D 11] 他并且說，這個包容一切世界的始基是永恒的和無始無終的。此外還有永恒的运动，在這永恒的运动中產生出天。

5. [辛普里丘：“物理學”，第一五〇章，§ 29] 還有另外一種看法，不把任何物質的變化當作原因，也不認為產生是任何基質



星辰是一些火圈，是从那包围世界的火分离出来的，火又为空气整个包裹着。不过有一些通气的洞，一些管状的开口，通过这些开口便显现出星辰。当这些洞关闭的时候，就发生蚀的现象；月亮的盈亏就是由这些洞的开闭而表现出来的。……太阳是一切天体中最高的，那些恒星圈则是最低的。……雨是从太阳由地上蒸发起来的水蒸汽而来的。

9. [艾修斯，第二卷，第十三章，§ 7；D18] 阿那克西曼德说：星辰好像空气做的毡帽，是轮形的，充满着火，有些地方有喷着火焰的气孔。〔同上，第十五章，§ 6〕 阿那克西曼德、奇奥斯的梅特罗多洛和格拉底说：太阳位于全宇宙最高的地方；太阳的后面跟着月亮；下面是恒星和行星。〔同上，第十六章，§ 5；D18〕 阿那克西曼德说：星辰是由一些圆圈和球荷负着，每一颗星的位置都是在这些圆圈和球上面。

10. [艾修斯，第二卷，第二十五章，§ 1；D22] 月亮是一个比地大十九倍的圆圈，很像一个车轮，轮子的边沿是凹的，充满着火，就像太阳的圆圈一样，不过它的位置和太阳比起来是斜的；也只有一个唯一的气孔，就像一个风箱管子一样，随着轮子的运转而表现出种种变象。〔同上，第二十八章，§ 1〕 月亮的光是它所固有的。〔同上，第二十九章，§ 1；D22〕 阿那克西曼德说：月蚀是由轮子上的开口关闭所造成的。

11. [艾修斯，第三卷，第三章，§ 1；D23] 论到雷，电，霹靂和颶风时，阿那克西曼德说：是风造成了这一切现象；因为，当风被关在一片密云中的时候，由于它是精细和轻巧的，它就努力要跑出来，于是撕破云层而发出声响，而裂口的扩大则照亮了黑夜。

12. [艾修斯, 第三卷, 第七章, § 1; D24] 阿那克西曼德說: 风是空气的一种流动, 因为空气的最輕和最湿的部分为太阳所发动或膨胀起来。

13. [艾修斯, 第三卷, 第十章, § 2; D25] 阿那克西曼德說, 地好像一块柱子的基石。

14. [僞普魯泰克: “迷要”, 第二章; D10] 在产生世界的时候, 永恒的始基分出某种能够产生热和冷的东西, 从这个东西生出一个火焰的球, 圍繞着包圍大地的空气, 就像树皮圍繞着树木一样。当这个球破裂而成个别的环时, 太阳和月亮以及星辰就产生了。

15. [希波呂特: “参考資料”, 第一卷, § 6; D11] 生物是从太阳所蒸发的湿的原素里产生的。人是从另一种动物产生的, 实际上就是从魚产生的, 人在最初的时候很像魚。

16. [僞普魯泰克: “迷要”, 第二章; D10] 阿那克西曼德說, 人最初是从另一种动物产生的, 他的理由是别的动物都很快就能給自己寻找食物, 而只有人需要很長的一段吃奶时期; 如果人一起初就是像現在这个样子, 那他是不会存留下来的。

17. [艾修斯, 第四卷, 第三章, § 2; D29] 阿那克西美尼, 阿那克西曼德, 阿那克薩戈拉和阿尔刻勞認為, 灵魂是有着空气的性質的。

18. [艾修斯, 第五卷, 第十九章, § 4; D30] 阿那克西曼德說, 最初的动物是从湿气里生出来的, 并且有一层硬皮包裹着; 等到長得够大了, 它們就爬到岸上来, 不久硬皮破裂了, 于是它們就活下去了。

\*

■

■

## 丙 阿那克西美尼

(鼎盛年約在公元前546年)

### 文 獻 記 載

1. (第歐根尼·拉爾修, 第二卷, § 3; D 1) 欧吕斯特拉特的兒子阿那克西美尼, 米利都本地人, 是阿那克西曼德的学生, 根据另一种傳統的说法, 則是巴門尼德的学生。他肯定万物的始基是无限的空气, 星辰不是在大地下面运行, 而是环绕大地运行。他是用簡單而純朴的伊奧尼亞方言写作的。据阿波罗多洛的说法, 他生于薩尔德陷落之际, 死于第六十三届奥林比亞賽会时<sup>①</sup>。

2. (亞里士多德: “形而上學”, 第一卷, 第三章, 頁984a; D 4) 阿那克西美尼和第歐根尼<sup>②</sup>認為空气在水之先, 并且是一切物体的最單純的始基。

3. (辛普里丘: “物理學”, 第二十四章 (德奧弗拉斯特論自然哲學家的意見, 殘篇 2); D 5) 欧吕斯特拉特的兒子, 米利都的阿那克西美尼, 是阿那克西曼德的同伴, 也和他一样主張自然界的基質是唯一的和无限的; 不过他不同意阿那克西曼德認基質为不定的主張, 因为他說基質是空气。基質借稀薄和濃厚而形成不同的实体。当它很稀薄的时候, 便形成火; 当它濃厚的时候, 則形成风, 然后形成云, 而当它更濃厚的时候, 便形成水、土和石头;

① 公元前528 - 525年。——編者

② 指阿波罗尼亞的自然哲学家第歐根尼。——編者

別的東西都是從這些東西產生出來的。他也主張永恆的運動使這些變化產生。

4. [偽普魯泰克：“述要”，第三章；D 6] 據說阿那克西美尼認為空氣是宇宙的始基。這空氣在種類上是不定的，但因其所具有的性質而定，一切存在物都由空氣的濃厚化或稀薄化而產生。運動是永恆地存在的。大地的第一次進于存在是由于空氣的壓縮。大地是扁平的，因此為空氣所支撐着。至于太陽、月亮和其他星辰，都是從大地產生出來的；所以他把太陽看成一塊土，由于它的運動迅速而獲得一種完全相稱的熱。

5. [艾修斯，第三卷，第十章，§ 3；D 20] 阿那克西美尼和阿那克薩戈拉與德謨克里特都認為大地扁平如桌面。

6. [希波呂特：“參考資料”，第一卷，第七章，§ 4；D 7] 大地是扁平的，并且浮在空氣上。

7. [艾修斯，第二卷，第十四章，§ 3；D 14] 星辰是固定的，就像水晶穹隆上的釘子一樣。

8. [艾修斯，第二卷，第十一章，§ 1；D 13] 阿那克西美尼和巴門尼德說，天是離地最遠的漩渦。

9. [艾修斯，第二卷，第十三章，§ 10；D 14] 阿那克西美尼說，星辰具有火的性質；有一些也包含着具有土的性質的物體，這些物體都為同一運動所牽引着。

10. [艾修斯，第二卷，第二十章，§ 2；D 15] 阿那克西美尼肯定太陽是有火的。〔同上，第二十二章，§ 1〕 阿那克西美尼說，太陽是像一片葉子一樣平的。〔同上，第二十三章，§ 2；D 15〕 阿那克西美尼說，在凝聚的堅固空氣推動之下，各個天體才在它們的軌道上循環。

11. [艾修斯, 第三卷, 第三章, § 2; D 17] 阿那克西美尼[对闪电的解释和阿那克西曼德一样], 不过他补充了一点, 认为闪电现象的发生有如海上闪光现象的发生: 当船桨划破海水时, 海面便发出闪光。[同上, 第四章, § 1] 阿那克西美尼说, 当空气更加浓厚起来的时候, 便产生出云来; 当它的凝聚作用更大时, 便下雨了; 然后, 当雨在下降中冻结时, 便是雹子, 最后, 当水里封闭了空气时, 便是雪。

12. [艾修斯, 第三卷, 第五章, § 10; D 18] 阿那克西美尼说, 当太阳的光线投射在极浓厚的云上时, 便产生出虹来。云总是暗的, 因为光线向它投射, 但是并不能穿过它。

### 著作残篇

1. [D 1] 使物质集合和凝聚的是冷, 使它稀薄和松弛的则是热。

2. [D 2] 正如我们的灵魂是空气, 并且是通过灵魂使我们结成一体一样, 嘘气( $\piνεσμα$ )和空气也包围着整个世界。

\*

\*

\*



## 二 赫拉克利特

(鼎盛年約在公元前504--501年)

### 文献記載

1. [第歐根尼·拉爾修, 第九卷, § 1—3; 7—11; D1] 赫拉克利特是布呂孫的兒子, 或者按照另一種傳統說法, 是愛非斯人赫拉貢德的兒子。他的鼎盛年約在第六十九屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。

他是一個傲慢的人, 比任何人都要傲慢, 從他所寫的這幾句話里, 可以看出他的目空一切: “博學並不能使人智慧。否則它就已經使赫西阿德、畢泰戈拉以及克塞諾芬尼和赫卡泰智慧了。” 在他看來, 智慧只在一件事, 就是認識那善于駕馭一切的思想。他一再地說“該當把荷馬從賽會中逐出, 並且加以鞭笞, 阿爾其羅科也是一樣”。他還說: “撲滅放肆急於撲滅火災”, 以及“人民應當為法律而戰鬥, 就像為自己的城垣而戰鬥一樣”。他猛烈的攻擊愛非斯人, 因為他們把他的朋友赫爾謨多羅放逐了。他說: “愛非斯的成年人都吊死, 把他們的城邦讓給未成年的少年去管理那就對了。因為他們放逐了赫爾謨多羅, 放逐了他們中間那個最優秀的人, 並且說: ‘我們中間不要最優秀的人, 要是有的話, 就讓他上別處去和別人在一起吧。’”

他的同胞們要求他為城邦立法, 他不理他們, 因為在他看來,

---

① 公元前504--501年。——編者

城邦早已风俗陵夷了。他隱居在狩獵女神的庙宇附近，和小孩們玩骰子。爱非斯人挤着来看他，他向他們說：“无賴！有什么值得大惊小怪！这岂不比和你們一起搞政治更正当嗎？”最后他变得十分討厭和人們在一起，于是隱居到山里去，吃草根树皮过活。可是这种生活使他得了水腫病，只好下山回城，去找医生。他用隱謎来問医生們能不能使洪水干涸。医生們不懂他的意思，他就藏到畜厩里，希望用牛粪的热力把身体里的水弄干。可是这种方法一点效果都沒有，他在六十岁的时候死了。……

他的学說大体上是这样的：火产生了一切，一切都复归于火。一切都服从命运。一切都为对立的过程所宰制。一切都充滿着灵魂和精灵。他講到过宇宙間的一切，并且說太阳正是像人們所看到的那么大。他还說：“灵魂的边界你是找不出来的，就是你走尽了每一条大路也找不出；灵魂的根源是那么深。”他認為自負是一种不好的毛病，眼睛是騙人的。有时他在著作中表述得非常清楚明白，就是資質最魯鈍的人也能了解，并且能掌握他的思想綫索。他的文章的簡練和丰富是无比的。

他的学說的个别方面是这样的：火是元素，一切都由火的轉化而形成，或者是由于火的稀薄化形成，或者是由火的濃厚化形成。但是他無論对什么都不是講得很清楚的。他說一切都由对立而产生，一切都像一条河一样流着。他認為宇宙是有限的，只有一个世界，是由火产生的，經過一定的时期后又复归于火，永远川流不息。这是命运要它如此的。在对立物中，有一种是引向产生的，就是所謂战争与冲突，另一种是引向焚燒的，就是所謂和諧与和平。上升的运动和下降的运动以下列方式产生了世界：火濃厚起来变成液体，水濃厚起来变成土，这就是下降的运动。反过来，另一方面，

土融解變成水，從水形成其餘的一切，因為他認為幾乎一切都是由海的蒸汽而產生的。這就是上升的運動。因此從土到水是有一些蒸汽存在的，其中有一些是明亮的和純潔的，有一些則是黯淡的。火借純潔的蒸汽而增加，水借黯淡的蒸汽而增加。至於空氣，他卻沒有說明是什麼性質。

然而他卻說過那凹面向着我們的穹窿上有些小窩，明亮的蒸汽便聚集在小窩里面，發出亮光，這就是星辰。太陽的火焰是最明亮和最熱的。因為其他的星辰距離大地較遠，所以它們的光芒和熱度較弱。月亮離地很近，卻並不是在純淨的地方。相反地，太陽卻在一個明亮純淨的地方，它與我們的距離是很合適的。因此太陽最熱最亮。當那些小窩反轉過來開口朝上時，便發生日蝕和月蝕。每一個月中月亮的盈虧是由于小窩逐漸翻轉而來。日、夜、月、年、雨、風等等，都是由于不同的蒸汽而造成。明亮的蒸汽在太亮的圈子里燃燒時便是白天，與此相反的蒸汽便造成黑夜。由明亮的蒸汽產生的熱度造成夏季，由黯淡的蒸汽產生的潮濕聚集造成冬季。赫拉克利特也是以類似的方式來說明其餘的現象的。他沒有說明土的性質是什麼，也沒有說明小窩。這就是他的學說。

2. [艾修斯，第一卷，第三章，§ 11; D 5] 赫拉克利特和梅大邦丁的希巴索主張萬物的始基是火。他們說，萬物都從火產生，也都消滅而復歸于火。當火熄滅時，宇宙間的萬物就形成了。最初，火的最濃厚的部分濃縮起來形成土；然後，當土為火所融解時，便產生出水，而當水蒸發時，空氣就產生了。整個宇宙和一切物體後來又在一場总的焚燒中重新為火燒燬。

3. [辛普里丘：“物理學”，第二十三章，§ 23; D 5] 梅大邦丁的希巴索和愛非斯的赫拉克利特也提出一個唯一的、能動的、有

限的始基，不过这个始基是他們所了解的那种火。万物是借着濃厚化和稀薄化而从火产生，又重新分解而为火，因此这个实体乃是唯一的基質。所以赫拉克利特說，一切都是火的轉換。他也承認世界的轉化有一个一定的次序和一个确定的周期，适应着不可避免的必然性。

4. [柏拉圖：“克拉底洛”篇，斯特方本<sup>①</sup>頁402A；D 6] 赫拉克利特在某个地方說：一切皆流，无物常住；他把万物比作一道川流，斷言我們不能兩次走下同一條河。

5. [艾修斯，第一卷，第二十三章，§ 7；D 6] 赫拉克利特否認宇宙間是靜止和常住不变的，因为这种状态只有包含着死亡；他認為万物都在运动：永恒的事物永恒地运动着，暫時的事物暫時地运动着。

6. [亞里士多德：“形而上學”，第四卷，第三章，頁1005b；D 7] 任何人都不能設想同一事物既存在又不存在，像有些人認為赫拉克利特所主張的那樣。

7. [艾修斯，第一卷，第七章，§ 22；D 8] 赫拉克利特說(神就是)<sup>②</sup>永恒的流轉着的火，命运就是那循着相反的途程創生万物的“邏各斯”(λογος)。

8. [艾修斯，第一卷，第二十七章，§ 1；第二十八章，§ 1；D 8] 赫拉克利特斷言一切都遵照命运而来，命运就是必然性。——他宣稱命运的本質就是那貫穿宇宙实体的“邏各斯”。“邏各斯”是一种以太的物体，是創生世界的种子，也是确定了周期的尺度。

① 巴黎版斯特方(Stephanus)編“柏拉圖全集”标准頁。下同。——編者

② 第尔斯輯补。——編者

9.〔亞里士多德：“論天”，第一卷，第十章，頁279b；D10〕所有的人都說天是产生出来的，但是有些人断言天一旦产生出来以后就是永恒的，而另一些人則断言天可以消灭，就像一切由自然产生出来的东西一样。相反地，另外一些人則主張天可以毁灭，时尔采取这种方式，时尔采取他种方式，而且始終是这样流轉着，像阿格里根丁的恩培多克勒和爱非斯的赫拉克利特所想的那样。

10.〔亞里士多德：“物理學”，第三卷，第五章，頁205a；D10〕赫拉克利特說万物在一定的时刻都变成火。

11.〔艾修斯，第二卷，第三十二章，§3；D13〕赫拉克利特主張“大年”由一万零八百个太阳年組成。

### 著作殘篇

1.〔D1〕这个“邏各斯”(λόγος)，虽然永恒地存在着，但是人們在听見人說到它以前，以及在初次听見人說到它以后，都不能了解它。虽然万物都根据这个“邏各斯”而产生，但是我在分別每一事物的本性并表明其实質时所說出的那些話語和事实，人們在加以体会时却显得毫无經驗。另外一些人則不知道他們醒时所作的事，就像忘了自己睡夢中所作的事一样。

2.〔D2〕因此应当遵从那人人共有的东西。可是“邏各斯”虽是人人共有的，多数人却不加理会地生活着，好像他們有一种独特的智慧似的。

3.〔D3〕太阳有人的脚那么寬。

4.〔D4〕如果幸福在于肉体的快感，那么就应当說，牛找到草料吃的时候是幸福的。

5.〔D 5〕 人們用为祭神而宰杀的牺牲的血涂在身上来使自己纯洁是徒然的，这正像一个人掉进污泥坑却想用污泥来洗净自己一样。任何人见到别人这样做，都会把他当作疯子看待。他们向神像祷告，这正和向房子说话是一样的。他们并不知道什么是神灵和英雄。

6.〔D 6〕 太阳每天都是新的。

7.〔D 7〕 如果一切事物都变成了烟，鼻孔就会把它们分辨出来。

8.〔D 8〕 互相排斥的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐；一切都是斗争所产生的。

9.〔D 9〕 驴子宁愿要草料不要黄金。

10.〔D10〕〔自然也追求对立的東西，它是从对立的東西产生和谐，而不是从相同的東西产生和谐。例如自然便是將雌和雄配合起来，而不是將雌配雌，將雄配雄。自然是由联合对立物造成最初的和谐，而不是由联合同类的東西。艺术也是这样造成和谐的，显然是由于模仿自然。繪画在画面上混合着白色和黑色、黄色和紅色的部分，从而造成与原物相似的形相。音乐混合不同音调的高音和低音、長音和短音，从而造成一个和谐的曲調。書法混合元音和輔音，从而構成整个这种艺术。在晦澀的哲学家赫拉克利特的話里面，也說出了这样的意思：〕<sup>①</sup> 结合物既是整个的，又不是整个的，既是协调的，又不是协调的，既是和谐的，又不是和谐的，从一切产生一，从一产生一切。

11.〔D11〕 凡是〔在地上〕<sup>②</sup> 爬行的东西，都被〔神的〕<sup>②</sup> 鞭

① 据亚里士多德：“論世界”，第五章，頁396b。——編者

② 依第尔斯輯本。——編者

子赶到牧場上去。

12.〔D12〕 走下同一條河的人，經常遇到新的水流。靈魂也是從濕氣中蒸發出來的。

13.〔D13〕 〔豬〕<sup>①</sup> 在污泥中取樂。

14.〔D14〕 〔赫拉克利特向誰作預言？〕<sup>②</sup> 夜游者、波斯教士、酒神祭司、酒神女侍、傳秘密教的人。〔他威吓這些人死後要受罰，他向這些人作火焚的預言。〕<sup>③</sup> 因為他們以一種不虔誠的方式來傳授那些流行於人間的秘法。

15.〔D15〕 因為如果不是為了酒神，他們舉行賽會和歌唱陽具頌歌，就是最無恥的行為。可是地獄之神和酒神是一樣的，為了酒神，人們如醉如狂，舉行祭賽。

16.〔D16〕 人怎能躲得過那永遠不息的東西呢？

17.〔D17〕 多數人對自己所遇到的事情不加思索，即便受到教訓之後也還不了解，雖然他們自以為了解。

18.〔D18〕 如果對意外的東西不作希望，也就不會找到它。因為意外的東西每每是難以追究、難以達到的。

19.〔D19〕 人們既不懂得怎樣去聽，也不懂得怎樣說話。

20.〔D20〕 〔赫拉克利特似乎把誕生看成不幸，他說：〕<sup>②</sup> 當他們誕生的時候，他們就期待着活下去，並且期待着死去或安息，他們遺留下子女，子女也是要死去的。

21.〔D21〕 死亡就是我們醒時所看見的一切，睡眠就是我們夢寐中所看到的一切。

22.〔D22〕 找金子的人挖掘了許多土才找到一点点金子。

① 依柏奈特(Burnet):“早期希臘哲學”輯補。參看以下殘篇第37。——編者

② 依第爾斯輯補。——編者

23. [D23] 如果没有那些〔非正义的?〕<sup>①</sup>事情,人们也就不知道正义的名字。

24. [D24] 神和人都崇敬战争中阵亡的人。

25. [D25] 更伟大的死获得更伟大的奖赏。

26. [D26] 人在夜里为自己点上一盏灯,当人死了的时候,却又是活的。睡着的人眼睛看不见东西,他是由死人点燃了;醒着的人则是由睡着的人点燃了。

27. [D27] 人们死后所要遭遇到的事,并不是人们所期待的,也不是人们所想像的。

28. [D28] 最可信的人所认识和坚持的事,只不过是一些幻想;然而正义一定会击倒那些作谎言和作假证的人。

29. [D29] 最优秀的人宁愿取一件东西而不要其他的一切,就是:宁取永恒的光荣而不要变灭的事物。可是多数人却在那里像牲畜一样狼吞虎咽。

30. [D30] 这个世界对一切存在物都是同一的,它不是任何神所创造的,也不是任何人所创造的;它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火,在一定的分寸上(μέτρητα)燃烧,在一定的分寸上熄灭。

31. [D31] 火的转化是:首先成为海,海的一半成为土,另一半成为旋风(πρηστέρηρ)。〔意思就是说,火凭借着那统治一切的“邏各斯”或神,通过空气而化为水,水是世界结构的胚胎,他称之为海。从海再产生出天和地,以及天地之间的东西。至于以后世界又如何回到火,产生世界焚烧,他以下面的话很明白地指

① 依第尔斯辑补。——编者



出：)①它(指土)化為海，並且遵照着以前海化為土時所遵照的“邏各斯”。

32. [D32] 只有一個人是唯一智慧的人，他既不願意而又願意接受宙斯②的稱號。

33. [D33] 法律也就是服從一個唯一的人的意志。

34. [D34] 他們即便聽見了它③，也不了解它，就像聾子一樣。關於他們有諺語為証：人在場而却又不在場。

35. [D35] 愛智慧的人應當熟悉很多的事物。

36. [D36] 對於靈魂來說，死就是變成水；對於水來說，死就是變成土。然而水是從土而來，靈魂是從水而來的。

37. [D37] 豬在污泥中洗澡，家禽在塵土和灰燼中洗澡。

38. [D38] 泰利士(據一些人說是)④第一個天文學家。(赫拉克利特和德謨克里特也都証明了這件事。)<sup>⑤</sup>

39. [D39] 朵塔梅的兒子比亞士曾住在普列尼，他的聲望超過其他的人。

40. [D40] 博學並不能使人智慧。否則它就已經使赫西阿德、畢泰戈拉以及克塞諾芬尼和赫卡泰智慧了。

41. [D41] 智慧只在一件事，就是認識那善于駕馭一切的思想。

42. [D42] 該當把荷馬從賽會中逐出，並且加以鞭笞，阿尔其罗科也是一樣。

① 依第爾斯輯補。——編者

② 古希臘人的天神。——編者

③ 指“邏各斯”。——編者

④ 依第爾斯輯補。——編者

43. [D43] 扑灭放肆急于扑灭火灾。

44. [D44] 人民应当为法律而战斗，就像为自己的城垣而战斗一样。

45. [D45] 灵魂的边界你是找不出来的，就是你走尽了每一条大路也找不出；灵魂的根源是那么深。

46. [D46] (他说自负是)① 一种不好的毛病，(眼睛是骗人的)②。

47. [D47] 不要对重要的事情过早的下判断。

48. [D48] 弓(βίος)的名字是生(βίος)，它的作用是死。

49. [D49] 一个人如果是最优秀的人(ἄριστος)②，在我看来就抵得上一万人。

50. [D49a] 我们走下而又不走下同一条河，我们存在而又不存在。

51. [D50] 如果你不听从我本人而听从我的“邏各斯”，承认一切是一，那就是智慧的。

52. [D51] 他们不了解如何相反者相成：对立造成和谐，如弓与六絃琴。

53. [D52] 时间是一个玩骰子的儿童，儿童掌握着王权！

54. [D53] 战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隸，使一些人成为自由人。

55. [D54] 看不见的和谐比看得见的和谐更好。

56. [D55] 可以看见、听见和学习的東西，是我所喜爱的。

① 依第尔斯辑补。——编者

② 即贵族。——编者

57. [D56] 人們認為對可見的事物的認識是最好的，正如荷馬一樣，然而他却是希臘人中間最智慧的人。有些捉虱子的小孩嘲笑他這一點，他們向他說：我們看見了並且抓到了的，我們把它放了，我們沒有看見也沒有抓到的，我們把它帶着。

58. [D57] 赫西阿德是大多數人的老師。人們深信他知道得最多，但是他却不知道日和夜。其實這是一回事。

59. [D58] 善與惡是一回事。醫生們用各種辦法割、燒和折磨病人，卻向他們索取酬金，他們是完全不配得酬金的，因為他們所作的事情和疾病是一樣的，就是說，經過他們一治，病反而嚴重了。

60. [D59] 壓榨器裏面的直的紋路和彎曲的紋路是一條紋路。

61. [D60] 上升的路和下降的路是一條路。

✓ 62. [D61] 海水是最純潔的，又是最不純潔的：對於魚，它是能喝的和有益的；對於人，它是不能喝的和有害的。

63. [D62] 不死的<sup>①</sup>是有死的，有死的<sup>②</sup>是不死的：後者死則前者生，前者死則後者生。

64. [D63] 「他還說到肉體的復活，說到我們誕生于其中的那種塵世的可見的身體的復活，並且認為是神促成了這種復活。他的話是這樣說的：<sup>③</sup>在那個存在者面前，他們<sup>④</sup>升天了，變成了活人和死人的驚醒的守護者。」他還說，有一個世界和世間一切事物

① 即神。——編者

② 即凡人。——編者

③ 依第爾斯輯補。——編者

④ 指英雄們。——編者

的审判,是通过火以下列方式进行的:〕<sup>①</sup>

65. 〔D64〕 雷霆支配着一切,〔就是說,雷霆駕馭着一切。他所謂雷霆就是那永恒的火。他还說,这个火是賦有思想的,并且是整个世界的原由。〕<sup>①</sup>

66. 〔D65〕 〔他把火称为〕<sup>①</sup> 不足和多余。〔按照他的看法,世界的構成是不足,世界的焚燒則是多余。〕<sup>①</sup>

67. 〔D66〕 〔他說,〕<sup>①</sup> 一切变成火,火燒上来执行审判和处罚。

68. 〔D67〕 神是日又是夜,是冬又是夏,是战又是和,是不多又是多余。他变换着形相,和火一样,当火混和着香料时,便按照各人的口味而得到各种名称。

69. 〔D67a〕 正如蜘蛛坐在蛛網中央,只要一个蒼蠅碰断一根蛛絲,它就立刻发觉,很快的跑过去,好像因为蛛絲被碰断而感到痛苦似的,同样情形,人的灵魂当身体的某一部分受損害时,就連忙跑到那里,好像它不能忍受身体的損害似的,因为它以一定的联系牢固地联结在身体上面。

70. 〔D68〕 〔他把那种对灵魂起作用的救贖剂称作〕<sup>①</sup> 葯剂。

71. 〔D69〕 〔献祭分为两种。第一种是内心完全净化的人所奉献的,例如像赫拉克利特所說的那样,偶尔出现在一个个人那里的那种献祭,或者在少数几个很容易数出的人那里出现的那种献祭。另一种則是物質的献祭。〕<sup>②</sup>

72. 〔D70〕 〔他把人們的意見称为〕<sup>③</sup> 兒戏。

① 依第尔斯輯补。——編者

② 見揚布利可:“論神秘”,第五卷,第十五章。——編者

③ 依第尔斯輯补。——編者

73. [D71] [我們也应当記着那个]① 忘了道路通到什么地方(的人)①。

74. [D72] 对于“邏各斯”，对于他們頃刻不能离的那个东西，对于那个指导一切的东西，他們格格不入；对于每天都要遇到的一些东西，他們显得很生疏。

75. [D73] 不可以像睡着的人那样行事和說話。〔因为在睡夢中我們也以为在行事和說話。〕

76. [D74] 〔不可以像父母膝下的兒童那样行事，就是說，不要一味單純地仿效。〕①

77. [D75] 〔我以为，赫拉克利特是把睡着的人称作〕① 宇宙間各种事件的工作者和协同工作者。

78. [D76] 火生于土之死，气生于火之死，水生于气之死，土生于水之死。

火死則气生，气死則水生。

土死生水，水死生气，气死生火；反过来也是一样。

79. [D77] 对于灵魂來說，变湿乃是快乐或死亡。〔灵魂进入生命乃是快乐。在別的地方他又說：〕① 我們生于灵魂的死，灵魂生于我們的死。

80. [D78] 人的心沒有智慧，神的心則有智慧。

81. [D79] 在神看来人是幼稚的，就像在成年人看来兒童是幼稚的一样。

82. [D80] 应当知道，战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的。

① 依第尔斯輯补。——編者

83. [D81] [雄辯教育的全部命題都歸結到一點，照赫拉克利特說，它是]① 屠殺的引導者。

84. [D82] 最美麗的猴子與人類比起來也是醜陋的。

85. [D83] 最智慧的人和神比起來，無論在智慧、美麗和其他方面，都像一隻猴子。

86. [D84] 在變化中得到休息；服侍同樣的主人是疲乏的。

87. [D85] 與心作鬥爭是很難的。因為每一個願望都是以靈魂為代價換來的。

88. [D86] 我們對於神聖的東西大都不認識，因為我們沒有信心。

89. [D87] 淺薄的人聽了無論什麼話都大驚小怪。

90. [D88] 在我們身上，生與死，醒與夢，少與老，都始終是同一的東西。後者變化了，就成為前者，前者再變化，又成為後者。

91. [D89] 清醒的人們有着一個共同的世界，〔然而在睡夢中人人各有自己的世界。〕

92. [D90] 一切事物都換成火，火也換成一切事物，正像貨物換成黃金，黃金換成貨物一樣。

93. [D91] 人不能兩次踏進同一條河流，〔照赫拉克利特說，也不能在同一狀況下兩次接觸到一件變滅的東西，因為變化得劇烈和迅速，〕① 所以它分散又團聚，接近又分離。

94. [拜瓦特爾81] 我們既踏進又不踏進同樣的河流；我們既存在又不存在。

95. [D92] 女巫用狂言謔語的嘴說出一些嚴肅的、朴實無

---

① 依第爾斯輯補。——編者

華的話語，〔用她的声音响彻千年。〕<sup>①</sup> 因为神附了她的体。

96.〔D93〕 那位在德尔斐发神讖的大神不說話，也不掩飾，只是暗示。

97.〔D94〕 太阳不越出它的限度；否則那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。

98.〔D95〕 掩盖自己的无知是很好的：〔但是在放縱和飲酒时，这是很难的。〕<sup>①</sup>

99.〔D96〕 死尸比粪便更应当抛弃。

100.〔D97〕 狗咬它不認識的人。

101.〔D98〕 灵魂在地獄里嗅着。

102.〔D99〕 如果沒有太阳，縱然有別的星辰，也还是黑夜。

103.〔D100〕 太阳是時間的管理者和监守者，它建立、管理、規定并且揭示出变迁和帶來一切的节季。

104.〔D101〕 我寻找过我自己。

105.〔D101a〕 眼睛是比耳朵更可靠的見証。

106.〔D102〕 对于神，一切都是美的、善的和公正的；人們則認為一些东西公正，另一些东西不公正。

107.〔D103〕 在圓周上，起点与終点是重合的。

108.〔D104〕 他們的心灵或理智是什么呢？他們相信街头卖唱的人，以庸众为师。因为他們不知道多数人是坏的，只有少数人是好的。

109.〔D105〕 荷馬是个星相家。

110.〔D106〕 每一天都与另一天相似。

<sup>①</sup> 依第尔斯輯补。——編者

111.〔D107〕 眼睛和耳朵对于人们乃是坏的见证，如果他们有着粗鄙的靈魂的話。

112.〔D108〕 我听过许多人講演，在这些人中間，没有一个能够認識到智慧是与一切事物有別的东西。

113.〔D109〕 掩盖自己的无知要比公开表露无知好些。

114.〔D110〕 如果一个人所有的願望都得到了滿足，对于这个人是不好的。

115.〔D111〕 疾病使健康舒服，坏使好舒服，餓使飽舒服，疲勞使休息舒服。

116.〔D112〕 思想是最大的优点；智慧就在于說出真理，并且按照自然行事，听自然的話。

117.〔D113〕 思想是人人所共有的。

118.〔D114〕 如果要想理智地說話，就应当用这个人人共有的东西武装起来，就像一座城市用法律武装起来一样，而且还要武装得更强固些。然而人类的一切法律都因那唯一的神的法律而存在。神的法律从心所欲地支配着，滿足一切，也超过一切。

119.〔D115〕 “邏各斯”是靈魂所固有的，它自行增長。

120.〔D116〕 人人都秉賦着認識自己的能力和思想的能力。

121.〔D117〕 一个人喝醉了酒，便为一个未成年的兒童所領導。他步履蹣跚，不知道自己往哪里走；因为他的靈魂是潮湿的。

122.〔D118〕 干燥的光輝是最智慧、最优秀的靈魂。

123.〔D119〕 人的性格就是他的守护神。

124.〔D120〕 黎明与黄昏的界限是大熊星，大熊星的对面



是光輝的宙斯山<sup>①</sup>。

125. [D 121] 如果愛非斯的成年人都吊死，把他們的城邦讓給未成年的少年去管理，那就對了。因為他們放逐了赫爾謨多羅，放逐了他們中間那個最優秀的人，並且說：“我們中間不要最優秀的人，要是有的話，就讓他上別處去和別人在一起吧。”

126. [D 122] 接近。

127. [D 123] 自然喜歡躲藏起來。

128. [D 124] 最美麗的世界也好像一堆馬馬虎虎堆積起來的垃圾堆。

129. [D 125] 混合的飲料，如果不去攪動它，也是會分解的。

130. [D 125a] 可能你們不缺乏錢財，愛非斯人啊，這可就使你們在放蕩了。

131. [D 126] 冷變熱，熱變冷，濕變干，干變濕。

#### 〔疑偽的殘篇〕

132. [D 126a] 根據時間的法則，七這個數在月亮里是合在一起算的，但是在火熊星和小熊星里則顯得是分開的，這是兩個忘不了的星座。

133. [D 126b] 事物各自按照自己的需要，這一個這樣生長，那一個那樣生長。

134. [D 127] 「赫拉克利特向埃及人說：」<sup>②</sup> 如果有神靈，你們為什麼向他們哭？你們要是向他們哭，就是不再把他們當作神

① 即天球兩極。——編者

② 依第爾斯輯本。——編者

灵了。

135.〔D128〕〔赫拉克利特看見希腊人向神灵献祭，于是說道：〕<sup>①</sup>他們向听不見的神像祈禱，好像它們听得見似的；它們是不会回报，而且也不能提出任何要求的。

136.〔D129〕姆奈薩尔科的兒子毕泰戈拉，是在所有的人中間最用功研究學問的，当他挑选这些著作之后，他便从其中得出一种自己的智慧：博聞强記，矯揉造作。

137.〔D130〕不可以那样跟人开玩笑，弄到自己倒成了笑柄。

138.〔D131〕自滿是进步的退步。

139.〔D132〕頌揚使神灵和人們俯首帖耳。

140.〔D133〕坏人是誠实人的对头。

141.〔D134〕教养是有教养的人的第二个太阳。

142.〔D135〕获得好名誉的捷徑是做好人。

143.〔D136〕战死的灵魂比染疫而亡的灵魂純洁。

144.〔D137〕因为在任何情况之下都是命运規定的……

\*

\*

\*

---

① 依第尔斯輯补。——編者

### 三 毕泰戈拉学派

(毕泰戈拉的鼎盛年約在公元前532—529年)

#### 文 献 記 載

1. [第欧根尼·拉爾修, 第八卷, 第一章, §1—46] 在講完从泰利士发端的伊奧尼亞哲学, 并且研究了这一派的几位著名人物之后, 現在我們來談一談意大利学派。

这一派的开山祖是指环彫刻匠姆奈薩尔科的兒子毕泰戈拉, 据赫尔米波說, 他是薩摩斯人; 或者根据阿里斯多克森的說法, 他是底侖群島人, 生在雅典人加以占領并且逐尽土著居民的那些島嶼中的一个島上。……

一起初他是叙魯人費雷居德的門徒, 費雷居德死后他到了薩摩斯, 做了克雷奧斐洛的侄兒赫尔謨达瑪的門徒, 这是一个很老的人。当他年青好学的时候, 他离开了母邦, 参加了一切希腊的和外国的神秘教派。他到了埃及, 当时波呂格拉底为他写了一封介紹信給阿馬西, 他并且学习了埃及語言。他也到迦勒底人和波斯僧侶那里去过。他在克里特的时候, 曾經与艾比美尼德一同下过伊达洞。在埃及, 他进过一些神庙, 在那里学了关于神灵的秘密。以后他回到薩摩斯, 可是发现他的母邦正处在波呂格拉底的僭主統治之下, 于是他就跑到意大利的克罗頓去了。他在那里为意大利人立了法, 收了門徒, 出了名。他的学生有三百人, 出色地治理着城邦, 把他們的政治搞成了地道的貴族政治。……

他禁止人为自己祈求，因为人们不知道什么东西对自己真正有益。他一语断定醉酒是伤身的，并且指斥一切过度的事，说既不当劳动过度，也不应当饮食过度。关于色欲，他的话是这样说的：“行乐应该在冬天，不可以在夏天，在春秋二季要很有节制，可是不管在哪一季都是有害健康的。”……

据蒂迈欧说，他是第一个说出“朋友之间一切都是共有的”、“友谊就是平等”的人。他的门徒曾把所有的财产都放在一起。在五年之内，他的门徒要保持沉默，只是听讲，他们在通过考试之前，是不能看毕泰戈拉的。通过考试以后，他们才许进老师的屋子，才能看他。……

毕泰戈拉是使几何学完备的人，最初发现几何学原理的人则是摩爱里多。他对算术也非常有兴趣，并且发现了单弦的原理。对于医术他也不忽视。计算家阿波罗多洛说，他曾经举行了一次百牢大祭，因为他发现了直角三角形斜边的平方等于其他二边的平方和。……

传说还认为他是第一个发现灵魂轮回的人，他宣称灵魂依照命运的规定，从一个生物体中转移到另一个生物体中。据音乐家阿里斯多克森说，他也是第一个把秤和尺介绍到希腊的人。他还是第一个指出晓星与昏星是同一颗星的人。……

下面是他的诫命：不要用刀子撥火，不要使天平傾斜，不要坐在斗上，不要吃心，不要与人共抬一件重东西，要把它放下，要经常把行李卷好，不要在指环上面刻神像，要把鍋在灰上留的痕迹抹去，不要用火把揩拭座位，不要朝太阳小便，不要在大路上行走，不要輕率地与人握手，房子里不要有燕子，不要养脚爪有钩的鳥，不要在剪下的指甲和头髮上小便和行走，不要用利刃，出門到外地去

的时候，不要在边境上回轉来。……

首先他禁食紅魚和黑尾魚，并且还禁食动物的心臟和豆子。据亞里士多德說，他还禁食胞衣和魴鱒魚。有些人說他慣常吃蜂蜜或面包，并不每天喝酒。大部分時間他是吃些煮熟的或生的蔬菜，很少吃魚。他穿一件純白的袍子，用白羊毛的被子，因为麻布还没有傳入这个地区。……

亞历山大在他的“哲学家的师承”中說他在那些关于毕泰戈拉的回忆录中发现了下面这些思想：

万物的始基是“一元”（*μονάδος*）。从“一元”产生出“二元”（*δυσάδος*），“二元”是从屬於“一元”的不定的質料，“一元”則是原因。从完滿的“一元”与不定的“二元”中产生出各种数目；从数目产生出点；从点产生出綫；从綫产生出平面；从平面产生出立体；从立体产生出感觉所及的一切物体，产生出四种元素：水，火，土，空气。这四种元素以各种不同的方式互相轉化，于是創造出有生命的、精神的、球形的世界，以地为中心，地也是球形的，在地面上都住着人。还有“对地”，在我們是下面的，在“对地”上就是在上面。

在地球上光明的部分与黑暗的部分是相等的，冷与热、干与湿也是相等的。热占优势时就是夏天，冷占优势时就是冬天，干占优势时就是春天，湿占优势时就是多霧的秋天。最好的季节是这些元素均衡的季节。清新的春天是卫生的季节，日子一天比一天短的秋天是不卫生的季节。在一天里，清晨是清新的，夜晚是渾濁的，所以夜晚比較不卫生。

下界的空气是不动的，不卫生的，浸沐在其中的一切都会死亡。上界的空气則相反，永远是运动的，是純洁的，卫生的，浸沐在其中的一切都是不死的，因而是神圣的。

太阳、月亮和其他的星辰都是神灵，因为在其中占统治地位的是热元素，热元素就是生命之源。月亮从太阳取得它的光。人类与神灵是亲戚，因为人类分享了热元素，神灵之所以眷顾人类，原因就在于此。

一切都服从命运，命运是宇宙秩序之源。太阳光穿过冷元素和浓厚的元素，亦即穿过空气和水。这些太阳光一直穿透地球的深处，在地球上创造了生命。一切有生命的东西都分享着热，所以植物也是活的。不过所有的生物都没有灵魂。

灵魂是由热元素和冷元素组成的一个部分：它与生命不同，因为它是不会死的，乃是由不会死的元素构成的一个部分。动物借受精而繁殖；从土中是不能产生什么的。

精液是一滴髓，包含着热的蒸汽。精液进入子宫后，就生出淋巴液、体液和血液，从而生出神经、肌肉、骨头、头发，并且生出整个身体。热的蒸汽产生出灵魂和感觉。这精液在四十天内形成一个胎儿，并且按照和谐的规律，在七个月，或者至多十个月内，婴儿便长成出世了。婴儿身上有各种生命的缘由，这些缘由都是根据和谐的规律联系在他身上的，每一个缘由都在规定好的时间显现出来。

一般的感觉，特别是视觉，乃是一种很热的蒸汽。所以说我们是通过水和空气看的，因为热由冷抗衡着（如果眼睛里的蒸汽是冷的，它就会在周围的空气中冲淡了）。实际上，是一种热的蒸汽存在于所谓“太阳之门”中，即眼中。毕泰戈拉也提出同样的理论来说明听觉与其他各种官能。

他把人的灵魂分为三个部分：表象、心灵和生气。动物有表象与生气，只有人有心灵。灵魂的位置是从心到脑。它的在心灵的

部分是生氣，心靈和表象是在腦子裏面。各種感覺就是這兩個部分的點滴。靈魂的理性部分是不死的，其餘的部分則會死亡。靈魂從血液取得養料，語言就是靈魂的驅氣。靈魂是形成語言的要素，是與語言不可分的。靈魂的紐帶是血管、肺和神經。當靈魂精力充盈並且在其中集中了其餘一切時，反省和行動便成了它的紐帶。當靈魂為暴力所迫，轟倒在地時，它便在空氣中巡遊，好像幽靈一樣。……

整個空氣里充滿着靈魂，我們稱之為精靈和英雄。就是它們給人帶來夢境以及疾病與健康的征象，不但帶給人，而且帶給羊群和所有的牲畜。……

在人身：上最有力的部分是靈魂，靈魂可善可惡。人有了好的靈魂便是幸福的，他們從不休止，他們的生命是一個永恆的變化。……

美德乃是一種和諧，正如健康、全善和神一樣。所以一切都是和諧的。友誼就是一種和諧的不等。……

一切立體圖形中最美的是球形，一切平面圖形中最美的是圓形。……

畢泰戈拉是這樣死的：他和他的門徒有一天在米隆家裏，那時有一個人因為他沒有收他做門徒而心懷妬嫉，放火把這所房子燒了。也有人把這件罪行歸之于克羅頓人，說他們怕畢泰戈拉會成為他們城邦的僭主。當時畢泰戈拉逃走了，但是在一塊豆子地附近被追上了。他不肯穿過豆子地，宣稱他寧可被逮住也不願踐踏豆子，並且還說他寧願死也不招供。追他的人們把他弄死了，一同死的還有他的大多數同伴，大約有四十人；只有少數的逃脫了。……

畢泰戈拉的鼎盛年是在第六十屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>，他的學

派一直傳了七代或十代。最后的毕泰戈拉派分子是阿里斯多克森亲眼看到的，他們就是：色雷斯的卡尔其人克塞諾斐洛，弗里雍的方东，艾刻克拉底，狄奥克勒，波林拿斯多，他們都是弗里雍人。这些人都是塔侖丁人費罗劳与欧吕多的学生。

2. [亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第五章，頁985b；D4] 在这个时候，甚至在更早的时候，所謂毕泰戈拉派曾經从事数学的研究，并且第一个推进了这一个知識部門。他們把全部時間用在这种研究上，进而認為数学的始基就是一切存在物的始基。由于数目是数学中很自然的基本元素，而他們又認為他們自己在数目中間发现了許多特点，与存在物以及自然过程中所产生的事物有相似之处，比在火、土或水中所能找到的更多，所以他們認為数目的某一种特性是正义，另一种是灵魂和理性，另一种是机会，其他一切也无不如此；由于他們在数目中間見到了各种各类和諧的特性与比例，而一切其他事物就其整个本性說都是以数目为范型的，而数目本身則先于自然中的一切其他事物，所以他們从这一切进行推論，認為数目的基本元素就是一切存在物的基本元素，認為整个的天是一个和諧，一个数目。因此，凡是他們在数目与各种和諧之間所能指出的类比，以及他們在数目与天的特性、区分和整个安排之間所能指出的类比，他們都要把它收集起来，拼凑在一起。如果在什么地方出現了漏洞，他們就貪婪地去找个东西填补进去，使他們的整个系統能够自圓其說。例如，因为他們認為十这个数目是一个完滿的数目，包括了其他一切数目，所以他們就認為天体的数目也应当是十个，但是只有九个是看得見的，于是他們就捏造出

① 公元前532—529年。——編者



第十个天体,称之为“对地”。

这些哲学家显然是把数目看作始基,把它既看作存在物的質料因,又拿来描写存在物的性質和状态。他們把数目的元素描写成奇和偶,前者是有限的,后者是无限的;一这个数目他們認為是由这两个元素合成的(因为它既是奇数又是偶数),并且由一这个数目中产生出其他一切的数目,整个的天都只不过是一些数目。

这个学派中的另一些人拟定了十个始基,把它們排成平行的行列:

有限	无限	靜	动
奇	偶	直	曲
一	多	明	暗
右	左	善	惡
阳	阴	正方	長方

克罗頓的阿尔克迈恩似乎也持这种看法,也許是他从他們那里得到了这个理論,也可能是他們从他那里得到了这个理論。后一种情形是可能的,因为阿尔克迈恩是与毕泰戈拉同时而較幼的人。他說出了一些很像毕泰戈拉派的看法,因为他曾經說大多数关于人的事情都是成双的;但是他并没有像他們那样明白地規定出一些对立来,而是按照实际的那些对立来講的,如白,黑;甜,苦;善,惡;大,小。对于其余的对立,他只是含糊地說出一点胡乱的意見;而另一方面,毕泰戈拉派則明白地告訴我們有多少对立和哪些对立。

至少我們可以从这两个学派归纳出一点,就是:对立是存在物的始基;并且从其中的一个学派,我們可以知道,这些对立共有多少以及这些对立究竟是什么。不过究竟怎样可能把他們的观点归结到我們自己所提出的那些原因上去,这一件事他們并没有明白

而确定地指出来。显然他們是把他們的那些元素放在質料因項下，因為他們說實體是由這些已經存在的元素產生的，並且是由這些元素組成的。

3. (同上書，第一卷，第八章，頁989b; D22) 所謂畢泰戈拉派所講的始基和元素，比自然哲學家們所講的更特別些，其原因在於他們不從感覺對象中引導出始基：因為數學所研究的實在，如果把天文學所研究的實在除開的話，都是沒有運動的。可是儘管如此，他們却討論自然的所有各个方面，提出他們的看法；他們說明天的起源，並且着眼于天的各个部分，各種屬性和各種活動，他們在精密地觀察所發生的事件時，把他們的始基和原因應用來解釋這些事物，就好像他們與自然哲學家們看法完全一致，認為存在僅僅屬於感覺可以察知的東西和包含在我們所謂天宇之內的東西似的。可是，我們曾經說過，他們所提出的始基和原因，是用來引導他們達到一種更高級的實在的，而且確實比較適於用來解釋這種更高級的實在，而比較不適於用來解釋自然。可是，他們所設定的前題只是有限和無限、奇和偶，究竟運動是從哪一種原因產生出來的，他們卻沒有說到，他們也沒有告訴我們，在運動和變化之外，怎樣可能會有生、滅或天體的運行。

此外，就算我們承認他們的論點，認為大小是從這些元素產生的，就算我們假定他們證明了這一點，問題也還是依然存在，就是：怎樣會有些物體是重的，有些物體是輕的？因為根據他們所假定的那些始基並且從他們對這些始基所說的話看來，這些始基之能夠用於感性事物，是不亞於能夠用在數學所研究的對象上的。他們就是像這樣地，對於火、土或這一類的物體什麼話都沒有說，我猜想，他們對於專門適用於感性事物的東西是根本沒有話可說的。

還有，如果除了構成天的那種數目以外，並沒有別種數目同時存在，那麼，又怎樣能夠假定，天底下存在的每一件事物的原因，以及從開天辟地直到現在所產生的一切，都只不過是數目的特性和數目本身呢？因為當他們在數目系列的某某部分發現了“意見”，或者發現了“機會”，而在上一点或下一点的地方發現了“非正義”、“判斷”或者“混合”的時候，當他們向我們提出證明，說這些事物中間的每一件都是一個數目的時候，……就產生了一個問題：要我們認定就是這些事物中間的每一件的這種數目，究竟是否與在天上所發現的那種數目完全相同，還是那種數目乃是另一種高於這種數目的數目？

\*                     \*                     \*

## 四 爱利亞学派

### 甲 克塞諾芬尼

(鼎盛年約在公元前540—537年)

#### 文献記載

1. [第歐根尼·拉爾修, 第九卷, 第二章, § 18--20; D1] 克塞諾芬尼是德克修的兒子, 或者按照阿波罗多洛的說法, 是科罗封人奧尔托門尼的兒子。蒂孟在下面这句詩里稱贊了他:

克塞諾芬尼并不自負, 但是他指責了荷馬的錯誤。

他曾被逐出母邦, 住在西西里的倉克勒, 又住在加丹納。有些人說他是无师自学的, 也有些人說他是雅典人波东的学生, 另外还有人說他的老师是阿尔刻劳。梭蒂雍說他生活在阿那克西曼德的时代。他写了一些叙事詩、哀歌和諷刺詩来反对赫西阿德和荷馬, 斥責他們对于神灵的全部看法。他公开地歌唱自己的詩。人們說他有一些理論与泰利士和毕泰戈拉相反, 他也攻击艾比美尼德。他活的时间很長, 这一点可以見之于他自己的詩:

自从我思想在希臘土地上漫游以來,  
六十九年已經过去,  
但是在这以前直到我生時, 还有二十五年,  
關於這一點, 我是會說出真話的。

他宣稱事物从四种元素而来, 各个世界都是无限的和变化的

云的形成，是在太陽所造成的蒸汽上升到周圍的空氣中的時候。神的實體是球形的，與人的實體毫無相似之處。神全視全聽，然而並不呼吸。神是全体，是精神、智慧和永恒性。是他第一個指出凡是產生出來的都要消滅，並且指出靈魂是嗟氣。他說大多數事物都低於精神。……

梭蒂雅說他是第一個宣稱一切都不可知的人，不過梭蒂雅是說錯了。……

他的鼎盛年約在第六十屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。……

2. [辛普里丘：“物理學”，第二十二章，§ 22; D 31] 德奧弗拉斯特說，科羅封的克塞諾芬尼是巴門尼德的老師，他假定了一個唯一的始基，把整個存在看成唯一的東西，認為它既不是無限的，也不是有限的，既不是運動的，也不是靜止的。德奧弗拉斯特還認為，他提出這個意見，與其說是說明自然，不如說是說明另一個東西；因為據克塞諾芬尼說，這個唯一的宇宙就是神。他指出它是唯一的，因為它比任何東西都更加有力；因為他說，如果有若干個存在，那麼力量就一定會為這些存在平均分有，然而神却比任何東西都更高超，它的力量是高於一切的。它不是產生出來的，因為產生出來的東西應當或者從同類的東西生出，或者從不同類的東西生出；可是照他說，同類的東西不能有產生同類的東西的作用，因為既有理由說這個產生那個，也有同樣的理由說這個為那個所產生；而另一方面，如果存在是從不同類的東西產生的，那它就是從不存在的東西生出；這樣也就證明了它不是產生出來的，而是永恒的。“一”既不是無限的，也不是有限的，因為一方面，無限的既然沒有

<sup>①</sup> 公元前540--537年。——編者

开始、中間与終結，也就是非存在，而另一方面，彼此互相限制的乃是多数的事物。他也同样地否定了运动和靜止，因为不动的就是非存在，非存在不会变成別的东西，別的东西也不会变成非存在；相反地，运动則屬於多，因为这样就有了一物轉化为另一物。同样地，当他說存在保持同一状态不变时，也不可以把它了解为与运动相反的靜止，而应当了解为既不运动又不靜止的稳定状态。大馬士革的尼古勞在他关于神灵的論文中提到他时，把他描写成主張始基是无限和不动的。根据亞历山大的說法，他是主張始基有限并且具有球形的。但是我們很清楚地看到了他是怎样証明非无限和非有限的；至于有限和球形的說法，是当他說存在的各方面都相等时暗示出来的；他还說过存在思維着一切事物。

3. [艾修斯，第二卷，第四章，§ 11；D37] 克塞諾芬尼說：世界不是产生出来的，而是永恒的、不可毀灭的。

[同上，第十三章，§ 14；D38] 星辰是从火云生出来的，它們一到白天就熄灭，晚上又重新燃起，就像炭一样；它們的升和落其实就是燃燒和熄灭。

[同上，第十八章，§ 1；D39] 有一种星辰出現在銀河上，有些人称之为双星，这种星是一些由于某种运动而变得发光的小云。

[同上，第二十章，§ 3；D40] 太阳也屬於火云这个范疇。德奧弗拉斯特曾經写道，在自然哲学家中，克塞諾芬尼認為太阳是由一些火花結合而成的，这些火花則是由湿的嘔气中发出的。

4. [艾修斯，第二卷，第二十四章，§ 4；D41] 一个太阳熄灭了，另一个太阳又形成在东方。他曾經說到一次延續了整整一个月的日蝕，还曾經說到一次从晝到夜的全蝕。

5. [艾修斯，第二卷，第二十四章，§ 9；D41a] 因气候、区

域和地帶的不同而有許多太陽和許多月亮；在一定的時刻，日輪或月輪落在地上無人居住的区域上面，當它變成無益時，便產生出日蝕或月蝕。克塞諾芬尼還說太陽向着無限前進，由於距離的緣故，所以顯得在轉動。

6. [艾修斯，第二卷，第三十章，§ 8；D42] 太陽對於產生是有益的，乃是世界以及世界上各種生物的良好維持者；月亮則不然。

7. [艾修斯，第二卷，第二十五章，§ 4；D43] 月亮是一團羊毛狀的云。

[同上，第二十八章，§ 1] 克塞諾芬尼說：月亮有着自己的光。

[同上，第二十九章，§ 5] 月亮每月的虧損也是由於熄滅造成的。

8. [艾修斯，第三卷，第二章，§ 1；D44] 這一切（彗星、流星等）都是由火云的形成或運動造成的。

9. [艾修斯，第三卷，第三章，§ 6；D45] 運動使一些云發光，這些云便產生出閃電。

10. [艾修斯，第三卷，第四章，§ 4；D46] 太陽的熱是產生一切氣象的主要原因。它吸引海里的濕氣；淡水因為分量輕便分開了，然後分解為霧氣，形成了云；云積厚了，只要它不散而為風，便下起雨來。

## 著作殘篇

### （哀 歌）

1. [D 1] 現在地是乾淨的，人的手和酒鍾也都乾淨。我

們一些人在头上戴了編織成的花冠，另一些人用一只碗奉献着香膏。調酒壺已經放在那里，裝滿悅人的香醇，别的酒也早已盛在壺中，誰都可以來痛飲，這酒既甘美又芬芳。在我們中間香烟縹緲，發出圣洁的异香；这里有清冽的水，甜美，淳淨。旁边放着棕色的面包，豪华的餐桌被重重的乳酪和濃蜜压得沉沉。中央是祭坛，滿盖着鮮花，歌声和节日的欢笑洋溢在整个屋宇中。首先聰明的人們必須用神圣的歌詞和純洁的語言頌贊神明。然后奠酒并且祈請神明賜予力量，使人們能够做得允当（因为恳求这种力量是首先要做的事情），不要有一个人喝得过量，只要不太老，人人都能不用搀扶回到家門。在人們中間，要贊美那个飲酒之后仍然清醒、心里仍然不忘記美德的人。不要歌頌泰坦諸神、巨人或半人半兽的怪物們的斗争，这些都是古代人的虛構，也不要管那些紛乱的爭吵，这里面并没有什么平安吉庆；而要时时对神灵崇敬，这才是可贵的事情。

2. [D 2] 如果一个人在奥林比亞——宙斯的庙堂就在那里，靠近比撒河源——参加赛跑或五項竞赛得胜，或者在角力时得胜，或者在猛烈的拳斗中得胜，或者在那种称为全能竞赛的可怕的比赛得胜，这个人就会在公民們的眼中充滿荣誉，便会在竞技场中赢得一个显著的荣誉地位，便会被邀参加城邦公费举办的筵会，便会得到一件獎品，这乃是他的珍宝；如果他在駕車比赛中获胜，他也会得到一切獎赏，然而他却沒有我那样值得受獎。因为我們的智慧要比人和馬的体力更加优良。这当然是一种毫无根据的习俗，重視体力过于重視可贵的智慧，乃是一件不公道的事情。因为縱然在人民中間有一位优秀的拳斗家，或者有一个人在五項竞赛或角力中获得冠軍或者赛跑得胜（虽然赛跑重視敏捷有过于人們



競技时所表現的各種體力成分)，城邦却并不因此而治理得更好。當一個人在比撒河邊競技得勝時，城邦得到的快樂是很小的，因為這并不能使城邦的庫藏充盈。

3. [D 3] 當他們擺脫了可惡的奴役時，他們從呂底亞人那里學會了過度的奢侈。他們身穿紫袍走進市場，常常不下一千人，舉止闊綽，高視闊步，頭髮卷得漂漂亮亮，遍身搽着精工調制的香膏。

4. [D 4] 呂底亞人最先鑄造錢幣。

#### 〔諷刺詩〕

5. [D 10] 從最初的時候起，所有的人都向荷馬學習。

6. [D 11] 荷馬和赫西阿德把人間認為是無恥且行的一切都加在神靈身上：偷盜、奸淫、彼此欺詐。

7. [D 14] 凡人們幻想着神是誕生出來的，穿着衣服，並且有着與他們同樣的聲音和形貌。

8. [D 15] 可是假如牛、(馬)和獅子有手，並且能夠像人一樣用手作畫和塑像的話，它們就會各自照着自己的模樣，馬畫出和塑出馬形的神像，獅子畫出和塑出獅形的神像了。

9. [D 16] 埃塞俄比亞人說他們的神皮膚是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人說他們的神是藍眼睛、紅頭髮的。

10. [D 18] 神並沒有從一起頭就把一切秘密指點給凡人，而是人們探索着逐漸找到更好的東西的。

#### 〔論自然〕

11. [D 23] 有一個唯一的神，是神靈和人類中間最偉大的；

他无论在形体上或思想上都不像凡人。

12. [D24] 神是全视、全知、全听的。

13. [D25] 神毫不费力地以他的心灵的思想力左右一切。

14. [D26] 神永远保持在同一个地方，根本不动，一会儿在这里一会儿在那里动来动去对他是不相宜的。

15. [D27] 一切都从土中生，一切最后都归于土。

16. [D28] 大地的上面的边沿我们看见是在我们脚下，与空气相接触；下面边沿则伸展到深不可测的地方。

17. [D29] 一切出生和生长的东西都是土和水。

18. [D30] 海是水的源泉、风的源泉。因为如果没有大海，在云中就不会产生从里面刮出来的风暴，也不会有江河的泛滥，也不会有天空的雨水；大海可以说是风、云和江河之父。

19. [D31] 太阳在大地上面巡透，温暖着大地。

20. [D32] 人们称之为伊里斯<sup>①</sup>的，按照其本性说只不过是一团云，看起来是紫的、鲜红的和黄绿色的。

21. [D33] 我们都是从土和水中生出来的。

22. [D34] 真正说来，从来没有、也决不会有任何人认识神灵以及我所说的一切事物。因为即使有人偶然说出了极完备的真理，他自己也不会知道的。因为决定一切的只是意见。

23. [D35] 把意见当作或然性的东西吧！

\* \* \*

---

① 即虹。——编者

## 乙 巴門尼德

(鼎盛年約在公元前504—501年)

### 文 獻 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修，第九卷，第三章，§ 21—23; D 1] 爰利亞的巴門尼德是畢勒斯的兒子，曾做過克塞諾芬尼的學生，但是德奧弗拉斯特在他的“述要”中說，他是阿那克西曼德的学生。然而尽管他是克塞諾芬尼的學生，他的看法却与克塞諾芬尼并不完全一致。据梭蒂雅說，他曾經与阿枚尼雅和毕泰戈拉派狄奧开塔交朋友，狄奧开塔是一个穷人，但却是一个好人，巴門尼德怀着敬意与他交游，并且在他死后为他建立了一座祠堂。阿枚尼雅是一个富有并且著名的人，引导巴門尼德进入智慧生活的是他而不是克塞諾芬尼。

他第一个指出地是球形的，位置处在宇宙的中央。他認為有兩種元素：火与土。火是創造性的元素，土則是質料。人是从土中生的。在这兩種元素中有热和冷，万物都由热和冷造成。心灵与灵魂他認為是同一个东西，在德奧弗拉斯特的記載“自然哲学家”中也是这样說的，其中几乎搜集了一切哲学家的理論。哲学分为兩種，一种是关于真理的，一种是关于意見的。所以他在一个地方說：

你应当學習認識一切，  
既要知道真理的堅固核心，  
也要知道人們的那些不可以真正相信的意見。

他也和赫西阿德、克塞諾芬尼和恩培多克勒一樣，用詩句來講哲學。他以理性為真理標準，宣稱感官是欺騙我們的。所以他說：

不要復循這條大家所習慣的道路，  
以你茫然的眼睛、轟鳴的耳朵以及舌頭為準繩，  
而要用你的理智來解決紛爭的辯論。……

他的鼎盛年約在第六十九屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。……

2. [亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第五章，頁986b；D 6] 據說巴門尼德是克塞諾芬尼的學生。

3. [柏拉圖：“泰阿泰德”篇，頁183 E] 麥里梭等人說“一切是一并且是靜止的”，和偉大的領袖巴門尼德本人一樣。

4. [亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第五章，頁986b；D 24] 巴門尼德似乎主張理論（λόγος）的一，麥里梭則主張那在物質的一，所以前者說一是有限的，后者說一是無限的。……巴門尼德似乎說得比較有見地。因為他提出“存在”以外并无“非存在”存在時，想到了“存在”必然是一，沒有任何別的東西存在。

5. [柏拉圖：“泰阿泰德”篇，頁180 E] “只有‘存在’始終不動，這是用來稱呼一切的名稱。”這就是巴門尼德、麥里梭以及他們的繼承者的話，他們堅決主張整個“存在”是一，并且自己包含着自己，并无運動的余地。

6. [柏拉圖：“巴門尼德”篇，頁127 A；D 5] 巴門尼德和芝諾曾在汎雅典娜大節來到雅典；巴門尼德在這次訪問雅典的時候大約六十五歲，由於年老，所以頭髮雪白，但是相貌堂堂。芝諾那時近四十歲，身材高大，看起來很美；在他青年的時候，據說曾為巴

① 公元前504—501年。——編者

門尼德所鍾愛。

## 著作殘篇

### 〔論自然〕

1. (D 1) 載着我的駟馬高車引我前進，極力聘馳隨我高興，後來它把我帶上女神的天下聞名的道路，這條路引導有知識的人走遍所有的城。于是我的馬車在那條路上趨行；拉車的馬兒們十分聰穎，曳引着我前進，少女們指出了路徑。車軸奔騰，在穀臼中磨出震耳的嘯聲，因為它的兩端在旋轉的車輪中飛速地滾。那時太陽的女兒們拋開黑夜的居所，掠過頭上的紗巾，向着光明邁進。那里矗立着一座大門，白天和黑夜的路徑就在這裡兩邊分；門楣和石頭的門限分明，以太的大門上兩扇巨大的門扉閉得緊緊；保管啟閉之鑰的是狄凱，那司報應的正直女神。少女們用恭維的詞令央告這位女神，聰明地勸誘她把拴牢的門門從大門上挪開。于是門門除去，嵌在軸兩中的兩根鍍金柱子一根跟着一根轉動，門道洞開。少女們正對着門道驅過駟馬高車。女神親切地將我接待。她握着我的右手，用下邊的話語向我說：年青人啊，你由不朽的向导伴同着，乘着高車駟馬來到我們的門庭，十分歡迎！領你上這條路的不是惡煞（因為這條路離開人們的道路確實很遠），而是公平正直之神。所以你應當經驗一切：圓滿真理的不可動搖的核心，以及不含任何可靠真理的凡人們的意見。意見雖然不含真理，你仍然要加以體驗，因為必須通過全面的徹底研究，才能制服那種虛幻之見。

要使你的思想遠離這種研究途徑，不要遵循這條大家所習慣

的道路，以你茫然的眼睛、轟鳴的耳朵以及舌头为准繩，而要用你的理智来解决紛爭的辯論。你只剩下一条道路可以放胆前进。

2. [D2] 要用你的理智牢牢地注視那遙远的东西，一如近在目前。因为理智不会把存在物从存在物的联系中割裂开来，既不会使存在物的結構分崩瓦解，也不会使它聚集会合。

3. [D3] 在我看来存在物是一个共同体<sup>①</sup>，我也就从这里开始。因为我將重新回到这里。

4. [D4] 来吧，我告訴你(你要諦听我的話)，只有哪些研究途徑是可以設想的。第一条是：存在物是存在的，是不可能不存在的，这是确信的途徑，因为它通向真理；另一条則是：存在物是不存在的，非存在必然存在，这一条路，我告訴你，是什么都学不到的。因为你既不能認識非存在(这确乎是办不到的)，也不能把它說出来。

5. [D5] 因为思維与存在是同一的<sup>②</sup>。

6. [D6] 我們不能不这样說和这样想：只有存在物是存在的。因为存在物的存在是可能的，非存在物的存在則不可能。这就是我教你牢記在心的。这就是我吩咐你避开的第一条研究途徑。然后你还要避开另一条途徑，在那条路上什么都不知道的人们兩头徬徨。由于无計可施，因而搖擺不定的念头进入胸中，所以人们又瞎又聾，无所适从，为无判断力的群氓所推动。群氓認為存在与非存在同一又不相同，認為一切事物都在相反的方向中行动。

7. [D7] 因为勉强証明非存在物的存在，乃是不可能的

① 即联系体。——編者

② 据策勒尔和柏奈特的考訂，这句话的意思是：“能够設想的东西与能够存在的东西是同一的”。——編者

事情。你要使自己的思想远离这条研究途徑。

8. [D 8] 所以只剩下一条途徑可說，就是：存在物存在。在这条途徑上有許多标志表明：因为它不是产生出来的，所以也不会消灭，完整、唯一、不动、无限。它沒有过去和未来，因为它整个在現在，作为完整、統一、联系的（連續的）东西。因为，你要想給它找出哪种来源来呢？它是怎样生長，又是从哪里生長出来的呢？（它既不能从存在物中产生，这样便会有另一个存在物預先存在了）<sup>①</sup>，我也不能讓你这样說或想：它从非存在物中产生。因为，存在物可以不存在，这件事是无法言說和不可思議的。它有什么必要不迟一点或早一点从虛无中出现和产生呢？所以它或者是永远存在，或者是根本不存在。

信心的力量也決不容許从非存在物中产生出任何异于非存在物的东西来。因此正义并不放松它的鎖鏈，听任存在物产生和消灭，而是牢牢地抓住存在物。关于这一点，可以判定的乃是：或者它存在，或者它不存在。所以必然要断定：把一条途徑当作不可思議、不可言說的途徑抛在一边（这确实不是真正的途徑），而把另一条途徑看作存在的、实在的途徑。这样看来，存在物怎样能在將來产生，又怎样能在过去产生呢？因为如果它在过去或將來产生，現在它就是不存在的了。所以产生是沒有的，消灭也是沒有的。

存在物也不可分，因为它的各个部分都是完全同样的，决不会有一个比較强大的存在物，能够妨碍它的联系；也决不会有一个比較細小的存在物。毋宁說存在物是整个充滿着存在的东西的。因此存在物是整个联系着的，因为一个存在物与另一个存在物紧密

① 依第尔斯輯补。——編者

地連接在一起。

但是存在物是不動地局限在无始无終的巨大鎖鏈之內；因为产生和消灭已經被赶得很远，被真正的信念赶得无影无踪。存在永远是同一的，居留在自身之內，并且永远固定在同一个地方。因为强大的必然性把它局限在这个鎖鏈之內，这个界限四面八方地圍繞着它。因此存在物不应当沒有穷尽。因为它是沒有缺陷的。如果沒有穷尽，它就是完完全全有缺陷的了。

思想与思想的目标是同一的；因为你决不能遇到一个思想是沒有它所表达的存在物的。在存在物之外，决沒有任何別的东西，也决不會有任何別的东西，因为命运已經把它固定在那不可分割而且不动的实体上。因此凡人們在他們的語言中加以固定的东西，都应当是空洞的声音；他們却自以为这些东西是真的，如像产生和消灭，存在和不存在，位置的改变和色彩的变更。

然而有一条最后的边界存在着，所以存在物各方面都是鎖閉的，很像一个滾圓的球体，从中心到每一方面距离都相等。不应当有任何地方大一点或小一点。因为既沒有一个“虛无”使联合解体，也沒有一个存在物在这里比存在物大，在那里比存在物小，因为它是完全不可毀損的。因为那个与每一方面距离都相等的中心点，距离边界是均等的。

現在我結束我对于真理的可靠的言辭和思想。从这里起你將熟悉人們的意見，且听我的詩句的欺人虛構吧。

人們把看法固定在一點上，要提到兩種形式，這兩種形式中有一種当然是不应当提的，他們就是在這一點上犯下了錯誤。他們把這兩種形式加以分別，認為是對立的，並且把它們的標志互相分開；一種是以太的火焰，柔和，輕妙，自身各方面相等，與別的東西



則不相等。另一種則正好相反，是无光的黑暗，一个又濃又重的形体。这种对世界的看法是表面的，我把它通統告訴你，这样，任何一种凡人的看法就都不能胜过你了。

9.〔D9〕 由于一切个别事物被称为光明和黑暗，这两个名称被按照其力量分配給这些和那些事物，所以一切充滿着光明，同时也充滿着看不見的黑暗，這兩者彼此是均等的。因为兩者各不相謀。

10.〔D10〕 你將經驗到以太的实体，以太中的一切星体，純淨光明的太阳火炬的燃燒作用，以及它們是从哪里产生的，你也会察知那圓眼睛的月亮的迷惑作用和實質，你也会經驗到那四面八方包圍着的天是从哪里生出来的，以及必然性如何支配它們，迫使它們处在星辰的界限之內。

11.〔D11〕 我要开始講，大地、太阳、月亮、包罗万象的天上的以太、天上的銀河、最外面的奧林普斯、以及星辰的熾热力量是怎样产生出来的。

12.〔D12〕 那些較窄的环充滿着純粹的火，跟随在这些环帶后面的环充滿着黑暗，兩者之間則流出火的一部分。在这些环的中央是支配一切的女神。因为她处处鼓动着充滿痛苦的誕生和交配，把阴性的送給阳性的去匹配，把阳性的送給阴性的去匹配。

13.〔D13〕 在一切神灵中，她(女神)首先創造了爱神。

14.〔D14〕 夜間照耀的、借来的、繞着大地乱轉的光<sup>①</sup>。

15.〔D15〕 月亮始終聯着太阳的光綫。

16.〔D15a〕 大地植根于水中。

---

① 指月光。——編者

17. [D16] 因为在任何情况之下，心灵对它那些多方迷误的器官的混合状态的关系是怎样，心灵对人所起的作用就是怎样。因为在人身上思想的东西是同一的，就是他的各种器官的性质，所有的人都是如此，个别的人也是如此。因为思想是更多一点的东西。

18. [D17] 在〔子宫的〕<sup>①</sup>右边〔生出〕<sup>①</sup>男孩，在左边〔生出〕<sup>①</sup>女孩。

19. [D18] 因为当男人和女人把爱情的种子混合起来的时候，便形成一种力量，这种力量是爱情的种子在血管中由不同的血液造成的；当爱情的种子保持等量的混合时，便形成构造完善的身体。然而当不同的力量在混合的种子中冲突起来，并且在混合的身体中不能造成统一的时候，这种力量就以可怕的方式通过阴阳同体的现象殃及萌芽状况的生命。

20. [D19] 按照意见看来，事物就是像这样产生的，现在是像这样存在着，从现在起到将来也会像这样生长，然后消灭。人们给这些事物中的每一种都加上一个固定的名称。

## 丙 芝 諾

(鼎盛年約在公元前464—461年)

### 文 献 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修，第九卷，第五章，§ 25—29; D 1] 芝諾是爱利亞人。阿波罗多洛在他的“編年史”中說，他是德婁泰

① 依第尔斯輯补。——編者

戈拉的亲生子，被巴門尼德收为义子。……

这位芝諾作了巴門尼德的学生，并且成为他鍾爱的人。柏拉图在“巴門尼德”篇中說他身材修偉，在“智者”篇以及“斐德罗”篇中称他为爱利亞的巴拉美德。亞里士多德說他是辯証法的創立者，就像恩培多克勒是修辭学的創立者一样，并且說他在哲学上和政治上都是一个出色的人。人們把許多充滿意义的書認為是他著的。

他蓄意推翻僭主內亞尔科，也有些人說他图謀推翻狄奧梅敦，因而被捕。这是赫拉克利德所著的“薩蒂罗概述”中說的。人們审問他，要他供出同謀，承認把武器供給李巴拉。他供称僭主的所有朋友都与他同謀，以表明僭主已众叛亲离了。当他向僭主說了种种事情之后，他告訴他有一件事要附耳密談，于是一口咬住僭主的耳朵不放，直到把耳朵咬下一大块来，就像誅杀僭主的阿里斯多吉敦所做的一样。德梅特留在“同名入”一書中說，他咬下的是鼻子。安提斯泰尼在“师承記”一書中說，当他供出僭主的朋友們时，僭主問他还有沒有別的同謀，他答道：“有，就是你自己，你这个禍国殃民的东西！”他又向那些侍从們說：“你們这班卑怯汉，在我这样做了之后，你們还是繼續做僭主的奴隸。”說完这些話，他就把自己的舌头咬下来，吐到僭主的臉上。这个城邦的公民們后来就起来用石头把僭主打死了。这是一般的傳統說法。然而赫尔米波說芝諾被抛进白里用杵搗死了。……

芝諾是个好人，他和赫拉克利特一样，蔑視有势力的人。他喜欢他的母邦，这是福开亞的殖民地，先称为薛雷，以后称为爱利亞，一个單純的城，只善于产生好人。他并不羡慕雅典的繁华，并不到雅典去居住，終生住在爱利亞。

他是第一个使用阿基里斯論証的人，虽然法博里諾把这个論

証归之于巴門尼德和另一些人。他的学說是这样的：有許多世界。虛空是不存在的。万物的本性是由热和冷、干和湿中产生的，这四种元素互相轉化着。人是从土中生的，灵魂由冷、热、干、湿四种元素的等量部分構成。……

爱利亚的芝諾的鼎盛年約在第七十九屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。……

2. [亞里士多德：“形而上學”，第三卷，第四章，頁1001 b；D21] 如果統一本身是不可分的，那么根据芝諾的假定，它就是虛无。因为一个东西如果增加一些并不变大，减少一些并不变小，他便肯定沒有这个东西，这显然是假定了存在的東西就是一个有空間上的大小的東西。如果一个東西有大小，那就是有体积的；因为有体积的東西在空間中的每一度都有存在，而其他的数学对象，例如一个平面或一条綫，如果用一种方式加在另一个上面，会使所加的那个变大，如果用另一种方式加上去，却不会使它变大，一个点或單位加在另一个上則根本不会使它变大。

3. [亞里士多德：“物理學”，第六卷，第九章，頁239b] 你不能在有限的时间內越过无穷的点。在你穿过一定距离的全部之前，你必须穿过这个距离的一半。这样做下去就会陷于无止境，所以，在任何一定的空間中都有无穷个点，你不能在有限的时间中一个一个接触无穷个点。

4. [同上] 阿基里斯<sup>②</sup>永远追不上烏龟。他首先必須到达烏龟出发的地点。这时候烏龟会向前走了一段路。于是阿基里斯又必須赶上这段路，而烏龟又会向前走了一段路。他总是愈追愈

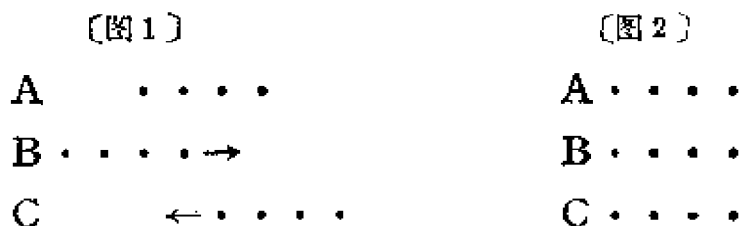
① 公元前464—461年。——編者

② 希腊善跑的人。——編者

近，但是始終追不上它。

5. 「同上」 飞着的箭是靜止的。因为，如果每一件东西在占据一个与它自身相等的空間时是靜止的，而飞着的东西在任何一定的霎間总是占据一个与它自身相等的空間，那么它就不能动了。

6. 「同上」 一半的时间可以等于一倍的时间。我們可以假定有三列物体，其中的一列(A)，当其他二列(B, C)以相等的速度向相反的方向运动时，是靜止的(图1)。在它們都走过同样的一段距离的时间中，B越过C列中物体的数目，要比它越过A列中物体的数目多一倍(图2)。



因此，它用来越过C的时间要比它用来越过A的时间長一倍。但是B和C用来走到A的位置的时间却是相等的。所以一倍的时间等于一半的时间。

7. 「柏拉圖：“巴門尼德”篇，頁127 D」〔苏格拉底說：〕<sup>①</sup>“芝諾，在你所說的那些話里，除了証明存在不是多以外，还有別的目的嗎？你的論文的每一个部分，岂不是都企图提出一个單獨的証明，来証明这一点：存在是一切，而尽量拟出許多的論証来証明多并不存在，以为反証？这是不是你的意思呢，还是我誤解了你的意思？”

<sup>①</sup> 按上文輯补。——編者

芝諾說：“不錯，你正確地了解了我的总目标。”

苏格拉底說：“巴門尼德，我明白芝諾不仅願意做在友誼方面与你相契的人，而且在他的著作中也願意做与你一色一样的人；他把你的話用另一种方式說出来，却想使別人以为他告訴了人一个新的意思。在你的詩里，你認為一切是一，并且对这一点作出了卓越的証明；而另一方面，他却說沒有多；他提供了說服性很强的証据来代你說話。你肯定統一，他否定繁多。你們用这种办法欺騙大家，使人們以为你們說出了不同的話，而其实你們說的是一回事。这种手法我們多数人是做不到的。”

芝諾說：“是的，苏格拉底。可是你虽然机灵得和斯巴达的獵犬一样，善于追尋迹象，你却沒有完全了解这篇作品真正的动机，它并不是像你所想像的那样，是一种做作的作品；因为你所說的是一件偶然的事；我並沒有怀抱什么大的目标，也沒有存心打算欺騙大家。事实上是：我的这些論証的目的是保卫巴門尼德的那些論証，反对另一些取笑他的人，他們企图指出許多可笑的和矛盾的結果来，說是从对于一的肯定中得出来的。我的答复是說給那些拥护多的人听的，我有意把他們的攻击还給他們自己，指出他們假定多存在的那种看法如果推下去，看来要比假定一存在更加可笑。……”

## 著作殘篇

### 〔芝諾論自然〕

1. (D 1) 如果存在物沒有大小，它也就不存在了。可是，如果它存在，它就必須每一个部分都有一定的大小和厚度，而且与

別的部分有一定的距離。對於處在這一部分前面的那個部分，也可以說這樣的話。那個部分自然也會有大小，也會有另外一個部分在它前面。這個同樣的道理是永遠可以說的。同一存在物（整體）的任何一個這樣的部分都不會是最外面的邊界，決不會有一個部分與其他部分是沒有聯繫的。如果有許多的事物，那麼這些事物必然同時既是小的又是大的：小會小到沒有，大會大到無窮。

2. [D 2] 因為 [一個既無大小又無厚度和體積的東西]，如果把它加到另一個有大小的東西上，是會使那個東西變大的。因為如果將一個大小等於零的東西加在另一個東西上，是不能使那個東西大小上有所增加的。由此可見，所加上去的東西等於零。如果把这个東西從另一個東西中減去不會使那個東西變小，而把它加在另一個東西上也不會使那個東西變大，那麼顯然所加上的和所減去的東西都等於零。

3. [D 3] 如果事物是多數的，那就必須與實際存在的事物正好相等，既不多也不少。可是如果有像這樣多的事物，事物（在數目上）就是有限的了。

如果有多，存在物（在數目上）就是無窮的。因為在每個個別事物之間永遠有一些別的事物，而在這些事物之間又有別的事物。這樣一來，存在物就是無窮的了。

4. [D 4] 運動的東西既不在它所在的地方運動，又不在它所不在的地方運動。

\*

\*

\*

第 110 頁

## 丁 麥里梭

(鼎盛年約在公元前444—441年)

### 文 獻 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修, 第九卷, 第四章, § 24; D 1] 麥里梭是伊泰根尼的兒子, 薩摩斯人。他是巴門尼德的学生。他曾与赫拉克利特討論問題, 当时他曾向愛非斯人介紹他們所輕視的赫拉克利特, 正如希波格拉底向阿布德拉人介紹德謨克里特一样。他是一个杰出的政治家, 很得到他的同胞的推重, 当时他曾被选为海軍司令。他曾以他的个人美德引起人們空前的贊美。

他的學說認為宇宙是无限的, 不动的, 自相同一的, 唯一的和充实的。运动是不存在的, 只是一种外表的現象。他还說对于神灵不可以作确定的說明, 因为对神灵是不能有認識的。

据阿波罗多洛說, 他的鼎盛年約在第八十四屆奧林比亞賽会时<sup>①</sup>。

2. [艾修斯, 第一卷, 第七章, § 27] 麥里梭和芝諾認為神是一和一切; 一是永恒的和无限的。

### 著 作 殘 篇

[麥里梭論自然或論存在]

1. [D 1] 存在过的东西在过去和未来都永远存在。因为

<sup>①</sup> 公元前444—441年。——編者



如果它是产生出来的，它在产生之前就必然不存在。如果它不曾存在，它也在任何条件下都不能从虛无中产生出来。

2.〔D 2〕因为它不是产生出来的，現在、过去和未来都永远存在，所以它沒有开始和終結，而是无限的。因为如果它是产生出来的，就有一个开始(必須有一个时候开始产生)和一个終結(必須一个时候終止产生)。如果它并未产生和終結，而是过去、未来、現在永远存在，那它就是既沒有开始也沒有終結的。然而一个东西如果不是全体，是不可能永远存在的。

3.〔D 3〕但是，正如它永远存在一样，它在大小方面也永远应当是无穷的。

4.〔D 4〕任何有开始和終結的东西都不是永恒或无限的。

5.〔D 5〕如果它不是唯一的，它就会与另一个东西对立而造成一种限制。

6.〔D 6〕因为如果它是这样的〔即无穷的〕，它就是唯一的。因为如果它是两个东西，这两个东西就不能是无穷的，而是彼此对立，互为界限的。

7.〔D 7〕(1)所以它是永恒、无限、唯一、完全齐一的。

(2)它不能在任何一个时候消灭，增長和变化，也不能感到痛苦或悲哀。因为如果它感到这些，它就不再是唯一的了。如果它成了别的东西，存在的东西就必然不再是齐一的，而應該是曾經存在而消灭的东西，和不曾存在而产生的东西了。如果它在一万年中会有絲毫的改变，它就一定会在永恒的时间中完全消灭。

(3)但是变化是不可能的。因为早先的形構并不消灭，不存在的形構也不产生。既然沒有东西新增，也沒有东西失去，也不

会变成別的东西，那么它在变化之后怎样还能算是存在物呢？因为如果它变成了別的东西，它就是已經变化了。

(4) 它也知道不到痛苦。因为如果它知道痛苦，它就不是全体了；因为一个知道痛苦的事物不能是永恒的，也沒有一个健全的事物的那种力量。而它如果知道痛苦，它也就不是齐一的了。因为如果它知道痛苦，它就是增加或减少某一个东西，这样它就不再是齐一的了。

(5) 健康的東西也不能感到痛苦。因为这样健康的東西和存在的東西就消灭了，不存在的東西就产生了。

(6) 同样的証明也适用于悲哀的感觉。

(7) 也沒有虛空。因为虛空就是无有，无有的東西是不存在的。因此存在物也不能运动。因为它不能向任何地方移动，它是充实的。因为如果有虛空，它就向虛空中移动了。既然沒有虛空，也就沒有可供移动的空間。

(8) 也不能有濃厚和稀薄。因为稀薄不能与濃厚同样充实，而由于稀薄便已經产生出一种比濃厚要空虛一些的东西。

(9) 必須在充实与不充实之間作出下列的區別：如果一个東西能接受某物或采納某物到自己之內，它就不是充实的；如果不能接受或采納任何東西，它就是充实的。

(10) 所以如果它不是空虛的，它就應該是充实的。如果它是充实的，它就是不動的。

8. [D 8] (1) 这个說法是証明存在唯一的最重要的論証。但是以下几点也可以作为証明提出。

(2) 如果有多数的事物，它們就必須具有与我所說出的“一”的屬性相同的屬性。如果有土、水、气、火、鉄和金子，有的是

活的，有的是死的，有的是黑的，有的是白的，諸如此类，如果人們認為真实的東西都是存在的，並且我們所見所聞的都是正確的，那麼，這些東西中間的每一個東西，便都應當具有我們一起初就加給它的那種屬性，也就是說，它不能變化或變成別的東西，每一個別的東西都應當永遠和它原來一模一樣。我們認為我們的視覺、聽覺和思想是正確的。

（3）可是在我們看來熱的變冷，冷的變熱，硬的變軟，軟的變硬，活的死去，而且從無生命的東西中產生出活的東西來；這一切變化都在發生，一切過去和現在存在的東西都不是如一的，鐵雖然硬，與手指相觸卻能磨損，漸漸消失，金子、石頭和一切被認為堅固的東西也是一樣，土與石頭也是從水中產生的。由此可見，我們是既不能看見也不能理解實在的。

（4）這是與事實不符的。因為雖然人們說，有多數永恒的事物，具有它們一定的形相和固定性，可是眼睛根據個別的知覺告訴我們，一切都在改變和變化。

（5）顯而易見，我們的視覺是錯誤的，事物繁多這個外觀是欺人的。因為如果它們是實在的，它們便不會變化，而是各自永遠保持原有的樣子。因為沒有比實際存在的真理更有力的。

（6）如果有某物變化，存在的東西便會消滅，不存在的東西便會產生。由此可見，如果有多數的事物，這些事物就必須正好具有“一”所具有的那些屬性。

9. [D9] 如果它存在，它就應當是一。而如果它是一，它就不能具有體積。如果它有厚度，它也就有部分，那就不再是一了。

10. [D10] 如果存在物分開了，它也就運動了。如果它運動了，它的存在就消失了。

## 五 阿那克薩戈拉

(約公元前500—428年)

### 文 献 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修, 第二卷, 第三章, §5—13; D1] 阿那克薩戈拉是赫格西布洛或欧布洛的兒子, 出生于克拉左美奈。他是阿那克西美尼的弟子, 第一个把“心灵”(νοῦς) 加在物質上面。他的著作是以一种优美富丽的风格写出的, 开头几句是: “万物都在混沌中, 然后有心灵出, 对万物加以安排。”

他因出生高門和富有資財而著名, 更因灵魂高卓而見重一时。这一点可以由他分贈遺產給親屬这件事証明。……

他最后终于摆脱一切献身研究自然, 对政治毫无牵挂。有一天有人向他說: “你难道毫不关心你的祖国嗎?” 他指着天說: “不要胡說, 我对我的祖国是最关心不过的。” 据說当澤尔士<sup>①</sup> 渡海峡的时候, 他是二十岁。他活了七十二岁。阿波罗多洛在他的“編年史”中說他生于第七十届奥林比亞賽会时<sup>②</sup>, 死于第八十八届奥林比亞賽会的第一年<sup>③</sup>。他是二十岁时开始在雅典講哲学的(参看法萊勒人德梅特留的“历任执政官名录”), 在这个城里住了三十年。

他曾說太阳是一团燃燒着的物質, 比伯罗奔尼撒半島还大(这

---

① 希波战争中的波斯国王。——編者

② 公元前500—497年。——編者

③ 公元前428年。——編者

話有人說是丹塔羅說的)，又說月亮上有人居住，有山有谷。他說最初的元素是一些“同類的部分”(ὁμοιομεπέλας)；正如金子是由小金片構成的，整個世界也是由許多同類的小片構成的。他說運動的始基是“心靈”。物體中間，重的在下面，例如土，輕的在上面，例如火、水 and 氣則在中間。因此海在土地上面，地是扁平的，水的微粒受太陽的熱力而蒸發。星辰一起初作圓周運動，所以經常可見的極點便是天頂，但是以後發生了偏斜。銀河是太陽光照不到的星辰的光的反射。彗星是發出火燄的游星聚集在一起，流星是被風刮出來的，同火花一樣。風的產生是由于太陽使空氣稀薄化，雷是由云彩撞擊而來的，閃電則是云彩的摩擦。地震由吹入地下的風所造成。生物的形成是由于濕度、熱度和土質的混合，然後自行繁殖，雄的由右邊的精子產生，雌的由左邊的精子產生。

有人說，他曾經預言隕石墜入愛戈斯·波大摩河，並且斷言這隕石是從太陽落下的。因此他的弟子歐里披德在他的“費通”篇中說太陽是一團“金色的泥塊”。人們還說他到奧林比亞去的時候預見到不免下雨，便披上了一件皮斗篷。有一天有人問他朗普薩柯山會不會變成海，他說有朝一日會的。……

西雷諾在他的“歷史”第一卷中說在德彌洛任執政官的時候，有一塊隕石從天上掉了下來，阿那克薩戈拉便斷言整個天是由石塊造成的，有一陣強烈的旋轉運動使這些石塊保持在一起，運動一停止，石頭就掉下來了。

關於他受審判的事，有一些不同的傳統說法。梭蒂雍在他的“哲學家的師承”中說，他被克雷翁控為不敬神靈，因為他把太陽說成一團熾熱的物質，他的弟子柏里克勒保護了他，結果被判处罰金五塔倫特，並驅逐出境。但是薩蒂羅在他的“列傳”中說，他是被柏

里克勒的政敌图居第德所控告，被指为不仅不敬神灵，而且私通美迪人，被缺席判处死刑。……最后他隐居到朗普薩柯，便死在那里。

2. [亞里士多德：“物理學”，第一卷，第四章，頁187a；D52] 阿那克薩戈拉也主張“无限”，因为他接受了自然哲学家的共同意見，認為无中不能产生出有来，就是这个意見使他們建立了“原始的混合”(ἦν ὁμοῦ τὰ πάντα)，并且主張一定性質的产生就是变易，換句話說就是組合和分离。

3. [亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第三章，頁984a；D43] 克拉左美奈的阿那克薩戈拉虽然年紀比恩培多克勒大，哲学活动却进行得比較晚。他說始基的数目无限；因为他說一切事物都由同类的部分(ὁμοιομερῆ)造成，这些部分具有着水或火的形式；万物的生灭只是由于結合和分离，此外并无其他意义的生灭，万物是永恒存在的。

4. [同上書，同卷，同章，頁984b；D58] 有一个人說，心灵(νοῦς)既在动物中，也在整个自然中，乃是秩序和一切条理的原因。他这样說时，与前輩的随便乱談比起来，显得是一个明白人。我們知道阿那克薩戈拉确乎採納了这种看法，不过据說克拉左美奈的赫尔摩底謨早已說出过这种看法。

5. [艾修斯，第一卷，第三章；D46] 克拉左美奈人赫格西布洛的兒子阿那克薩戈拉，断言“同类的部分”是存在物的始基。他認為事物从虛无中产生或消灭为虛无是完全說不通的。我們吃的食物表面看来好像是單純齐一的，譬如水和面包，可是从这食物却長出头髮、筋腱、血管、肌肉、神經、骨骼和其他一切肢体来。因此应当承認，在我們所吃的事物中并存着一切事物，因而一切事物都能由它而增長。所以在这食物中便含有血液、神經、骨骼等等的

发生部分，这些部分只能为理性所認識；因为不能把一切都归結到感官，感官只是給我們指出水和面包由这些物質構成，而只有凭借理性才能認識到这些物質包含着部分。因为这些包含在食物中的部分与这些部分所構成的物質是相似的，所以他称这些部分为“同类的部分”，并且断言这就是万物的始基，“同类的部分”是物質，安排宇宙的“心灵”是动力因。

6.〔盧克萊修：“物性論”，行870—880；D44〕現在我們要根究一下阿那克薩戈拉的“同类的部分”，希腊人用这个名称来称呼它，我們的語言却无法翻譯它。不过就事情本身來說，我們不难用一些話來說清楚他称之为万物始基的“同类的部分”是什么。在他看来，骨头是許多小骨头合成，肌肉由許多小肌肉合成；血液由許多混合在一起的血滴造成；金子由許多小金片造成，土由土的部分造成，火由火的部分造成，水由水的部分造成；其余的一切他也認為是这样造成的，他不同意物体中有空隙，也不承認物体的分割有一个限度……他以为各种事物都混在一起，在混合中，我所看到的只是那为数众多并且靠近表面的事物。

## 著作殘篇

### 〔論自然〕

1.〔D1〕最初万物混在一起，数目是无限多，体积是无限小。因为小正是无限的。当万物混在一起时，由于微小，是不能把事物分清的。气和以太这两种无限的物質压制着其他的一切。因为在全部物質中，这两种物質在数目和体积上是最占优势的。

2.〔D2〕气和以太从周圍的物質中分离出来，这个周圍

的物質從數量上說正是無限的。

3. [D 3] 在小的東西中是沒有最小的東西的，總是還有更小的東西。因為決不可能使存在物不復存在<sup>①</sup>。在大的東西中也總是有更大的東西。大的東西的數量也和小的東西一樣無限。每一件事物本身是既大而又小。

4. [D 4] 既然是這樣的情形，我們就應該設想：在一切複合的事物中，包含着多數的、多方面的質料和萬物的“種子”（σπέρματα），這些“種子”具有各種形式、顏色和氣味。人就是這樣組合起來的，一切具有一個靈魂的生物也是這樣組合起來的。這些人同我們一樣擁有所居住的城市和所耕種的土地，他們也同我們一樣有太陽、月亮和其他的星辰，他們的土地供給他們許多各種各樣的植物，他們把其中最好的收集到家里來賴以生活。這就是我對於這個“分別”的意見：我認為這個“分別”不但在我們這裡產生，而且也在任何地方產生。

在這一“分別”之前，當萬物混合在一起的時候，還不能清楚地認出顏色來。因為萬物混合在一起，濕的和干的相混，熱的和冷的相混，明的和暗的相混，是有礙我們認出顏色的。並且，這時還包含着大量的土和無數彼此完全不相似的種子。因為在其他的質料中也沒有一種和另一種完全相似。既然情形是這樣的，我們就應該承認：在全体中并存着萬物。

5. [D 5] 當這樣分別開之後，我們就應該認識到：全体是不能減少也不能增加的，因為多於全体是不可能的事；全体是始終如一的。

---

<sup>①</sup> 指不能借分割而使事物消滅。——編者



6. [D 6] 既然大的和小的都同等地有許多部分，這樣看來，也就是一切中包含着一切。這樣也沒有什麼奇怪，一切是分有着一切。既然不能有最小的東西，那麼事物就不能孤立起來，獨立地存在着，萬物現在也應該是混合的，和最初一樣。在萬物中包含着許多根本的質料，無論是由原始混合中分出的大的東西或小的東西里都是一樣。

7. [D 7] 因此我們既不能通過理性也不能通過事實來認識這許多分別出來的質料。

8. [D 8] 我們的統一的世界中所包含的那些質料並不是彼此孤立的，並不是刀砍斧截下來的，熱不能與冷分開，冷也不能與熱分開。

9. [D 9] 這些質料由於速度的力量而旋轉，並且彼此分開。產生力量的是速度。但是這種速度與現今人類世界中任何事物的速度都不相似，這是一種完全不同的速度。

10. [D 10] 頭髮是怎樣會從非頭髮產生，肉是怎樣會從非肉中產生的呢？

11. [D 11] 在每一件事物中，都包含着每一件事物的一部分，只是不包含“心靈”的一部分。但是有些事物也包含着“心靈”。

12. [D 12] 別的事物都具有着每一件事物的一部分，但是心靈則是無限的，自主的，不與任何事物相混，而是單獨的，獨立的，自為的。因為它如果不是自為的，而是與某種別的東西相混，那麼它就要分有一切事物，因為已經說過它與某物相混。因為我已經說過，每一事物都包含着每一事物的一部分；與心靈相混的東西會妨礙心靈，使它不能同在獨立自為的情況下一樣好地支配一切事物。因為心靈是萬物中最稀最純的，對每一事物具有全部的洞見和

最大的力量。对于一切具有灵魂的东西，不管大的或小的，心灵都有支配力。因此心灵也能支配整个涡旋运动，它推动了这一个运动。这个涡旋运动首先从某一个小点开始，然后一步一步推进。凡属混合的东西，分别开的东西和彼此分离的东西，心灵都无不知晓。将来会存在的东西，过去存在过现已不复存在的东西，以及现存的东西，都为心灵所安排。同样地，现在分开了的星辰、太阳、月亮、气体和以太所进行的那种涡旋运动也为心灵所推动。可是它们的分离正是那种涡旋运动的结果。于是稀与浓分开，冷与热分开，明与暗分开，干与湿分开。有许多种质料的许多部分存在着。但是没有一件东西绝对与其他的東西分开，只是与心灵分开。心灵是同类的，无论大的或小的都一样。但是没有一件东西与別的东西相似，一个个体事物包含的某种部分最多，它现在和过去便由这个部分而被清楚地認識到。

13. [D13] 当心灵开始推动时，在运动中的一切事物就开始分开；心灵推动到什么程度，万物就分别到什么程度。而这个涡旋运动和分离作用同时又造成了事物的更强烈的分离。

14. [D14] 这个永恒的心灵，确乎现在也存在于其他一切事物存在的地方，以及周围的物质中，曾与这物质相連的东西中，和业已与它分离的东西中。

15. [D15] 浓的和湿的、冷的、暗的结合到现在是地的地方，稀的和热的、干的则结合到以太的高空。

16. [D16] 地由这些分离物中凝聚。因为从云中分出水，从水中分出土，在冷的影响下从土中凝結出石头。石头比水分出得更远。

17. [D17] 希腊人在說到产生和消灭时，是用詞不当的。因

为沒有一件东西产生或消灭，而只是混合或与已經存在的事物分离。因此正确的說法是不說产生而說混合，不說消灭而說分离。

18. [D18] 月亮的光借自太阳。

19. [D19] 我們称虹为阳光在云上的反照。这是暴风雨的先兆。因为云中流出的水引起了风，降下了雨。

20. [D21] 由于我們感官的无力，我們才不能看到真理。

21. [D21a] 可見的东西使我們的眼睛对不可見的东西睜开了。

22. [D21b] [在体力和敏捷上我們比野兽差]①，可是我們却使用我們自己的經驗、記憶、智慧和技術。

23. [D22] [阿那克薩戈拉在他的自然哲学中宣称]①，要了解蛋中的白色，就同講諺語中的所謂“烏的乳”一样。

\* \* \*

---

① 据第尔斯輯补。——編者

## 六 恩培多克勒

(鼎盛年約在公元前44—41年)

### 文 献 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修, 第八卷, 第二章, § 51—77; D1] 恩培多克勒, 据希波博特說, 是麦頓的兒子, 恩培多克勒的孙子, 阿格里根特人。蒂迈欧在他的“历史”第五卷中也是这么說的, 并且还說这位詩人的祖父恩培多克勒是一位杰出的人物。……

蒂迈欧在他的“历史”第九卷中說, 恩培多克勒是毕泰戈拉的学生, 并且还說, 他和柏拉图一样, 犯了剽窃毕泰戈拉的言論的錯誤, 因而被禁止参加毕泰戈拉盟会的討論。……

德奥弗拉斯特肯定地說他是一个非常欽佩巴門尼德的人, 并且在写詩的时候效法了他, 因为巴門尼德也用詩体发表了他的論文“論自然”。……

亞里士多德在他的“智者”篇中称恩培多克勒为修辞学的創立者, 正如芝諾是辯証法的創立者一样。……

蒂迈欧还在他的“历史”第十八卷中指出, 恩培多克勒之受人欽佩, 是多方面的。例如, 有一次北风开始猛刮, 伤害谷物, 他曾經教人剥下驢皮, 做成袋子, 挂在山頂上, 把风攔住。因为他阻止了风, 所以被人們称为“阻风者”。赫拉克利德在他的“論疾病”中說, 他供給了包薩尼亞<sup>①</sup> 一些关于妇女昏迷症的病例。……

① 一个希腊名医。——編者

亞里士多德也說他是酷愛自由，厭惡任何一種統治的人，因為克散陀在敘述他的書里說，人們要他做國王，他拒絕了，這顯然是由於他寧願過簡單的生活。……

赫爾米波告訴我們，有一個阿格里根特婦女，名叫班特婭，醫生們認為她的病已經無救，他把她治好了。……

後來，有一次他坐車到墨西拿去參加一次慶祝會，從車上跌下來折斷了腿，不治而死，那時他大約七十七歲。他的墳墓在麥加拉。關於他的年紀，亞里士多德的說法不同，因為他說他死時是六十歲；另外一些人則說他活了一百零九歲。他的鼎盛年約在第八十四屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。……

他的學說如下：有四种元素，火、水、土、氣。友愛是使元素結合的東西，憎惡是使元素分離的東西。……

他說：“各種元素的連續變化是不斷的”，世界的秩序好像是永恆的。……

2. [亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第三章，頁984a；D28] 恩培多克勒說始基是四种元素，在已經被人說過的那幾種<sup>②</sup>之外，又加上第四種——土；他說，因為它們是常住不變的，並不是產生出來的，只有在集合為一體和從一體中分離出來時，才會多一些或少一些。

3. [艾修斯，第一卷，第七章，§28；D32] 恩培多克勒承認必然性是一，四种元素是它的質料，恨和愛是形式；他把各種元素和由各種元素混合而造成的世界，以及萬物在唯一的形式下結合而成的球體(Σφαῖρος)，都看成神靈；他把靈魂看成女神，把純粹地

① 公元前444—441年。——編者

② 即水、氣、火。——編者

分享着靈魂的純粹的東西看成男神。

4. [同上,第一卷,第三章,§ 20; D33] 麥頓的兒子、阿格里根特人恩培多克勒承認有四種元素:火、氣、水、土,並且承認有兩種原始力量:愛和恨,一種是結合的力量,另一種是分離的力量。他把以太<sup>①</sup>稱為溫暖萬物的宙斯,把氣稱為養育萬物的赫拉,把土稱為愛多紐,訥斯蒂和生命源泉則是指精液和水。

5. [同上,第二卷,第七章,§ 6; D35] 各種元素的位置並不是永遠固定和一定的,而是互相交換的。

6. [亞里士多德:“形而上學”,第一卷,第四章,頁985a; D37] 恩培多克勒應用〔愛和恨〕<sup>②</sup>這兩種原因雖然〔比阿那克薩戈拉應用心靈〕<sup>③</sup>更加廣泛,但是並不把它們看得那樣充分,也不把它們用得那樣固定。至少,在許多場合他是讓愛來分離事物,讓恨來結合事物的。因為當宇宙分解為各種元素時,火便結合為一體了,其他各種元素也都如此。而當各種元素在愛的影響下重新結合為一體時,各個部分又必須從每種元素里分離出來。恩培多克勒與他的前輩相反,他第一個以分開的方式來講這個原因,不提出一種運動源泉,而提出兩種不同的、相反的運動源泉。他又是第一個講四種物質元素的;然而他並不應用四種,而只是把它們講成兩種;他講火是講火本身,而把火的對立物土、氣和水當作一類事物來講。

7. [艾修斯,第一卷,第二十四章,§ 2; D44] 恩培多克勒,阿那克薩戈拉,德謨克里特,伊璧鳩魯以及一切用極細微的物體的結合來構成世界的人,都是講組合與分離的,但是實際上並不

① 即火。——編者

② 按上文輯補。——編者

講產生和消滅；因為產生和消滅並不是憑借變化在質上發生的，而是憑借結合在量上發生的。

8. [同上，第一卷，第二十六章，§ 1；D45] 必然性乃是使始基和元素動作的原因。

9. [同上，第一卷，第五章，§ 2；D47] 恩培多克勒說：世界是一個，但是世界並不是全體，它只是全體的一個小部分，其餘的則是僵死的物質。

10. [同上，第二卷，第十一章，§ 2；D51] 恩培多克勒說：天是堅固的，由同樣的氣凝聚為冰而形成；它包含着分為兩個半球的火與氣。

11. [同上，第二卷，第四章，§ 8；D52] 恩培多克勒說：世界的產生與消滅，是依照愛或恨占統治地位而定。

12. [同上，第二卷，第二十章，§ 13；D56] 恩培多克勒說：有兩個太陽：一個是原型，是永遠充滿着世界兩個半球之一的火；另一個是外觀的太陽，是第一個太陽的反映。總起來說，太陽是圍繞大地的火的一個反映。

13. [同上，第二卷，第二十五章，§ 15；D60] 月亮是凝聚的氣造成的，很像一片雲。

14. [同上，第三卷，第八章，§ 1；D65] 恩培多克勒和斯多葛派認為：冬天的產生是由于趨向膨脹並且趨向上升的氣占統治地位；夏天則相反，相當於趨向下降的火占統治地位。

15. [同上，第五卷，第二十六章，§ 4；D70] 恩培多克勒說，樹是第一個從土里生長出來的生物，在太陽長成之前，並且在晝和夜分別開來之前。從它們的混合物的對稱中，它們包含着雌雄兩性的比例。它們發育、生長，是由于土地中間的熱，所以它們是土

地的一部分，正如胎兒是子宮的一部分一樣。果實是植物中的水和火的分泌物。包含濕度不足的樹木，當濕氣被夏季的熱度蒸發時，葉子便枯落了，而包含濕氣較多的樹木則是常綠的，例如月桂、橄欖、棕櫚便是如此。味道的不同，是由于土地中所包含的顆粒各異，以及植物從土地中所攝取的顆粒不同，例如葡萄便是如此；使酒好的，並不是葡萄的不同，而是培養葡萄的土壤的不同。

16. [同上，第五卷，第十八章，§ 1；D75] 當人類從土中生出來的時候，太陽走得很慢，一天的時間有十個月那麼長；在以後的時代里，一天的時間就只有七個月那麼長了；就是因為這個緣故，所以有十個月生的和七個月生的。

17. [同上，第五卷，第二十七章，§ 1；D77] 動物以對它們適合的東西作為養料，依靠溫度的呈現而長大；它們的衰弱和損耗是由于缺乏這種或那種東西而造成。今天的人與最初的人比起來好像兒童。

18. [同上，第五卷，第二十二章，§ 1；D78] 肌肉的形成是由于四種元素等量部分的混合，神經由火和土與雙倍的水結合而成，動物指甲的形成是由于神經與空氣接觸表面受冷，骨頭是由兩分水、兩分土和四分火混合而成。汗和淚是由一部分血液而來的，這種血液被溫度弄得流動性更大，更加精細，因而能夠流出來。

19. [同上，第五卷，第二十一章，§ 1；D83] 在人，節肢的分化是開始于第三十六天，肢體的形成是在第四十九天。

20. [同上，第五卷，第二十四章，§ 2；D85] 睡眠相當于血液的溫度適度的變冷，死亡相當于完全變冷。

21. [德奧弗拉斯特：“論感覺”，柏奈特：“早期希臘哲學”，頁246] 恩培多克勒以同樣的方式來講一切感覺，他說知覺的形成，



是由于有一些各自与一种感官的通道相配合的“流射”。因为这个緣故，一种感官是不能判断另一种感官的对象的；因为有些感官的通道对感觉对象太寬，而另一些感官的通道对感觉对象太窄，所以这些感觉对象或者是一直穿过通道而没有接触到，或者是根本不能通过。

22.〔同上〕 他也试图說明视觉的本性。他說眼睛的内部是由火構成的，而眼睛的周圍則是土与蒸气，由于眼睛的精細，所以火能够像灯籠里的光一样通过土与蒸气。火与水的通道是安排得一条隔着一一条的；通过火的通道，我們看到发光的对象，通过水的通道則看到黑暗的对象；每一类对象都各自与一类通道相配合，各种顏色是由“流射”帶給视觉的。

23.〔同上〕 但是眼睛并不是以同样方式構成的；有些眼睛是相同的元素構成，有些眼睛則是相反的元素構成；有些眼睛的火在中心，有些眼睛的火則在外边。因为这个緣故，有些动物白天看得清楚，有些动物夜晚看得清楚。火少的眼睛白天看得清楚，因为其中的火要与外面的火平衡；包含与火相反的元素即水較少的眼睛夜晚看得清楚，因为这样它們的缺陷得到了弥补。但是，在相反的情形之下，这两种眼睛便以相反的方式起作用了。火占优势的眼睛白天看不清，因为还在繼續增加的火会阻塞并占据水的孔道。水占优势的眼睛，他說在夜晚也发生同样的困难，因为火被水阻碍了。这样下去，一直要等到水被空气分出去了，才看得清，因为在这两种情形之下，弥补的东西都是相反的东西。氣質最好的、最出色的眼睛，是两种元素的比例相等的眼睛。这就是他对于视觉所說的話。

他主張听觉是由外面的声音造成的，当語言所推动的空气在

耳朵内部鳴响时，便产生了听觉；因为听觉是耳朵内部的一种鐘鳴，他把耳朵称为一种“肉芽”。空气振动时，便打击坚硬的部分产生出一个声音来。他主張嗅觉由呼吸作用而来，就是因为这个緣故，嗅觉最灵敏的人的气息造成最强烈的运动，而且最濃的气味来自最細最輕的物体。至于触觉和味觉，他并没有指出它們是怎样产生的，也没有指出它們是凭借什么而产生的，他只是告訴我們一个可以普遍应用的解釋，說感觉是由于对孔道的适应而产生的。快乐的产生，是由于元素的相同以及相同元素的混合；痛苦的产生，是由于元素的相反。

24. [同上，柏奈特：“早期希臘哲學”，頁247] 他对思想和无知也作了十分相似的解釋。思想是从相同的东西而来，无知是从相异的东西而来，这就等于說，思想与知觉是相同的，或者几乎是相同的。因为他在列举出我們借每件事物本身而認識每件事物之后，又补充說：“因为一切事物都由这些东西構成，并且与这些东西相配合，就是因为这个緣故，人們思想和感觉到快乐和痛苦”。因此，我們主要是用我們的血液来思想，因为在血液里面，身体一切部分的各种元素都十分完全地混合在一起。

25. [同上] 所以凡是身体中各种元素均等地混合在一起的人，或者近乎均等地混合在一起的人，以及身体中各种元素的間隔不太远也不太小或大的人，都是最聰明的，具有的知觉也最多。与这些人越接近的便越聰明。情况与此相反的人便是这愚蠢的。身体中各种元素为間隔所分开、并且很稀松的人，是愚笨而且勤勞的；身体中各种元素挤得很紧、并且分裂为許多极細的小片的人，乃是冲动的，他們企图作許多事情而完成的却很少，因为他們的血液流动得太快了。

## 著作殘篇

### 〔論自然〕

1. 〔D1〕 包薩尼耶，聰明的安期多的兒子，听着！

2. 〔D2〕 因為散布在人們的肢體上的感覺器官是踴促的。侵襲在人們身上的災難很多，使他們的精神遲鈍。他們只看見自己的生活的一小部分，便離開生命，結束短促的一生，像青烟一樣沒入空中。所以每一個人都只是相信自己在多方面的迷途中所碰到的東西，而人人却自以為發現了全體。對於人們，全體是很難看見、聽見或者用精神掌握住的。但是當你走出了正路的時候，你至少應當意識到你是當然無法越過人的感覺和精神的。

3. 〔D3〕 ……牢記在你沉默的心中。

4. 〔D4〕 神靈啊，請你們使這些人的謔語離開我的舌頭，使純潔的泉源從我聖潔的嘴里流出來！為人們多方禮贊的、白臂的處女繆斯啊，我要求你，請你護送那便於駕駛的歌車由虔誠的國度前進，並且讓朝生暮死的人們聽到歌聲！人們尊敬地向你獻上榮譽的花環，可是花環決不能引誘你把它從地上拾起，以致過分僭越地說話，然後登上智慧的頂峰！不能這樣。你要用各種官能來考察每一件個別事物，看看它在多大的範圍內是明白的，不要認為視覺與聽覺比較起來更加可靠，也不要認為轟鳴的聽覺比清晰的味覺更高，也不要因此低估其餘各種感官的可靠性，因為只有一條認識的途徑；你要就每一件個別事物明白的範圍來認識它們。

5. 〔D5〕 然而在心中有甚多的卑賤的東西，不相信那堅固的東西。我們的繆斯<sup>①</sup>的口中顯示出堅固的東西，但是你要先

通过自己的精神把她的話加以过濾，然后認識它。

6.〔D 6〕 你首先要听着，一切事物有四种根源：照耀万物的宙斯，养育万物的赫拉，以及爱多紐和訥斯蒂<sup>①</sup>，它們讓自己的泪水成为变灭的东西的生命泉源。

7.〔D 7〕〔这四种元素〕<sup>②</sup>不是产生出来的元素。

8.〔D 8〕 我还要告訴你另外一件事：任何变灭的东西都沒有真正的产生，在毁灭性的死亡中也並沒有終止。有的只是混合以及混合物的交换：产生只是人們給这些現象所起的一般名称。

9.〔D 9〕 当各种元素混合在人身上出現时，或者混合在野兽、植物或鳥类身上时，人們便說是产生了。当各种元素彼此分离时，人們便又說有了不吉的死亡了。人們这样說是不对的，不过我也依照习惯說話。

10.〔D 11〕 这些傻子們！他們的思想只是鼠目寸光，因为他們相信一个不存在的東西能够产生，一个存在的東西能够完全死去灭尽。

11.〔D 12〕 因为既然从根本不存在的東西里不可能产生出任何东西来，所以根本不能說存在的東西能够消灭，也不会听见这种話的。因为存在的東西永远存在，不管人們是把它放在什么地方。

12.〔D 13〕 在全体中既沒有空虛，也沒有过剩。

13.〔D 14〕 既然全体中沒有空虛，怎样可以加东西上去呢？

14.〔D 15〕 任何一个聰明人都不会像这样幻想：我們的所

① 詩歌女神。——編者

② 借神名指火、水、土、氣四种元素。——編者

③ 依第尔斯增补。——編者

謂壽命活多麼久，我們就存在多麼久，遭遇到幸福和災難的時間就有多麼久，相反地，在我們變滅的人（由各種元素）集合而成之前，以及在我們分解之後，我們就是純粹的虛無。

15.〔D16〕 因為既然這兩種力量（愛和恨）以前存在，那麼它們以後也存在，我認為，這兩種力量的無窮永恒性是決不會被剝奪的。

16.〔D17〕 我要告訴你一個兩重的道理。在一個時候，一個個別的存在物由多數事物結合長成，在另一個時候，這個存在物又分解了，由一個東西成為多數事物。既然變滅的事物的產生是雙重的，它們的消滅也是雙重的。因為萬物的結合既形成而又破壞一個東西，另一個剛生長出來的東西當元素分離時又解体了。這種經常的變化從不停止；在一個時候，萬物在“愛”中結合為一體，在另一個時候，個別的事物又在衝突的“恨”中分開。所以，就一從多中產生，多又從一的分解中產生而言，事物是產生的而又並不是不變的。可是，就經常的變化從不停止而言，事物是始終處在不可動搖的存在循環之中。

聽著我的話！因為學習可以使你的精神增強。當我表明我的講話的目的時，我已經在前面說過，我要說出一個兩重的道理。在一個時候，一從多中聚集而長成一個個別的存在，在另一個時候，它又分解了，從一成為多：火，水，土，以及無限高的氣，在這四種元素之外更有那毀滅性的“恨”，它在任何地方都是同樣重要的，在四種元素中更有“愛”，愛的長和寬是相等的。用你的精神去考察“愛”吧（不要睜著驚訝的眼睛坐在那裡），因為“愛”也在變滅的肢體中生著根，並且起著作用。友愛思想的產生，統一工作的完成，就是憑藉著愛；因此人們稱它為喜樂之神或愛神。愛也是在那些元素

中旋轉的東西，不過個別の変滅的人是不知道這一點的。你要傾聽真實的證明過程！

那些元素的力量是相等的，誰也不比誰更強。其中每一種都有不同的作用，每一種都有特殊的本性，它們依次在時間的循環中占據統治地位。沒有任何東西在元素以外產生，元素也不消滅。因為元素如果逐漸消滅，就不再存在了。有什麼東西能使全體增大呢？這個東西又能從哪裏而來呢？既然這些元素毫無空虛，全體又怎樣會消滅呢？不，只有元素存在，由於他們互相奔赴，便時爾產生這個東西，時爾產生那個東西，並且像這樣一直下去，永無止境。

17. [D20] 兩個力量的這種競爭，由人的四體百骸可以看得很明顯：在一個時候，當生命力洋溢的時候，在愛的統治之下，一切肢體便團結起來成為一個整體，在另一個時候，由於各種可惡的衝突力量，一切肢體便各自分離，顛倒錯亂，在生命的邊緣上掙扎。植物，住在水里的魚類，住在山上的獸類，以及用翅膀在雲中翱翔的水鳥，也都是這樣的。

18. [D21] 來吧，看一看我前面說的這些話的進一步的證據，看看我在前面的描述中，在關於它們（元素）的形式方面，是否還有什麼缺點：看一看那使萬物溫暖、普照萬物的太陽；看一看那些浸潤着溫暖和光輝的不朽的天體；看一看那到處表現出黑暗與寒冷的雨水，以及從地中涌出穩固堅牢的東西<sup>①</sup>。這一切在衝突中現出種種不同的形相，並且分離開來，然而在愛中却結成一體，彼此眷戀。

<sup>①</sup> 太陽指火，天體指氣，雨水指水，堅牢的東西指土。——編者

因为从这些元素中生出一切过去、现在、未来存在的东西，树木，男人，女人，兽类，鸟类，水里的鱼类，以至于长寿和受尽崇敬的神灵。

因为只有这(四种元素)：它们互相奔赴，变成种种不同形相的事物；相互的混合所造成的变化是这么大。

19. [D22] 因为这一切元素——太阳、地、天、海<sup>①</sup>——都与它们的部分在“爱”中间连成一气，这些部分远远地离开了它们产生在变灭的世界里面。一切迫切要求混合的东西，也同样是彼此相似，在“爱”中连成一气的。相反地，凡是在来源、混合和外形上都相距极远的东西，则彼此极度仇视，完全不习惯于结合，垂头丧气地听从“冲突”的命令；就是“冲突”使它们产生出来的。

20. [D23] 就像画家画出丰富多采的奉献给神灵图画一样，那些天生善于绘画艺术的人用双手选取各种颜色的颜料，把它和谐地混合起来，这一样多一点，那一样少一点，画出各种酷肖的形相，有时画出树木，有时画出男人和女人，有时画出鸟兽和以水为养料的鱼，有时也画出长寿而且受尽崇敬的神灵：一切变灭事物的来源也是这样，至少我们很清楚地认识到的无数事物是这样来的；除了这(四种元素)以外没有别的东西。关于这一点应当没有任何幻觉迷惑你的精神！不会的，要知道这是确切的！你已经听到了神灵的声音。

21. [D27] 在那里(在球体中)分不出太阳的敏捷的肢体，也分不出大地的毛茸茸的力量，也分不出海洋。滚圆的球体处在和谐的固定牢狱中，在它的面面孤独的状态中自得其乐。

---

① 即火、土、气、水。——编者

22. [D27a] 在它的肢体中没有纷争,也没有不当的冲突。

23. [D28] 然而这个滚圆的球体在各个方面都相等,并且到处是无限的,它在面面孤独的状态中自得其乐。

24. [D29] 它的背上并不长出两个分枝,它没有脚,也没有敏感的膝盖,也没有生殖器,它是一个球,各个方面都是相等的。

25. [D30] 然而当冲突在(球体的)肢体中增长,并且向着荣誉上升之后,当它们(爱和恨)相互牵制的严密誓约满期的时候……

26. [D31] 那时神的一切肢体便依次震动了。

27. [D32] 关节结合着两个东西。

28. [D33] 当无花果汁使白色的乳浓缩并且结合起来时,就是这样的。

29. [D34] 面粉与水相黏合。

30. [D35] 我还要重新回到我在上面所讲的那条歌唱的途径上,从一句话引出另一句话。当冲突到达旋涡的最深处,爱到达旋涡的中心时,这一切便在爱中间结合起来形成一个统一体,这并不是一下造成的,而是一个从另一个而来,自愿地结集在一起。从这个混合中便生出变灭的生物的无数种族。然而当冲突仍然在那里盘旋时,在混合了的东西之间仍旧有许多未混合的东西。因为冲突并不是完完全全地从那里走出来,到了圆圈的最外边,而是仍然部分地在其中盘据着,不过它也部分地从(全体的)肢体(元素)中出来了。它越跑出来,无瑕的爱柔和神圣的冲力便愈向前推进。于是变灭的事物就很快地生长出来了,它们以前原来本是不朽的,那些混合物,原来本是纯粹的,现在改变了道路了。从这些混合中流出了变灭的生物的无限种族,具有多种多样的形式,蔚为



奇觀。

31. [D36] 当这一切結集时，“冲突”就退到最外的边缘上了。

32. [D37] [火增加火]①，土增加土，气增加气。

33. [D38] 来吧，我要告诉你那些最初的、原始的元素，我們現在所看見的一切便是从这些元素中产生的；以及土地，充滿波濤的海，潮湿的水汽圈，和那环抱整个圓圈的气——泰坦。

34. [D41] 那〔在水晶体里〕① 集合起来的太阳之火遍历广大的天宇。

35. [D42] 当太阳經過月亮的上面时，月亮遮掩了〔太阳的〕① 光綫，在地上投下一个黑影，和那光亮的月亮一样大。

36. [D43] 阳光碰到广大的月輪，就立刻回轉过来，照射到天上。

37. [D45] 有一种圓形的、借来的〔月〕① 光环繞地球旋轉。

38. [D46] 就像車軸繞着那极远的〔目标〕① 旋轉一样……

39. [D47] 因为月亮面对着庄严神圣的日輪。

40. [D48] 大地遮住落下去的太阳的光綫而造成黑夜。

41. [D50] 虹从海里帶來风或暴雨。

42. [D51] [火]① 則急速地向上升。

43. [D52] 在地下燃着許多火。

44. [D53] 气在它的行程中有时以这样的方式，常常以別样的方式〔与其他的元素〕① 相遭遇。

45. [D54] 气在土中生下深根。

① 依第尔斯輯补。——編者

46. [D55] 大地的汗就是海。
47. [D56] 鹽遇着強烈的陽光便凝固了。
48. [D57] 從土里生出許多沒有脖子的頭，有許多沒有肩的胳膊游來蕩去，還有一些沒有額的眼睛游蕩着。
49. [D58] 個別的肢體游蕩着〔追求相互結合〕<sup>①</sup>。
50. [D59] 當一個神與另一個神<sup>②</sup>大規模地交手時，這些肢體就相結合了，有一些個別的肢體相遇了，而另外許多肢體還在外面繼續不斷地生出來。
51. [D60] 長着無數只手的蹣跚而行的動物。
52. [D61] 那時生下了許多長着兩個臉和兩個胸膛的動物，浮現出一些上半截是人下半截是牛的動物，還有一些人身牛首的動物，還有一些半男半女的動物，長着不能生育的生殖器。
53. [D62] 現在來聽一聽那分開的火怎樣使男人和可憐的女人的那些包裹在黑夜中的胚芽產生出來的吧！因為我的話並不是無的放矢，也不是不合理的。首先浮現出一些粗粗地閉起來的土塊，包含着適量的水和溫度。火把它們拋擲到高处，因為它要力求接近與它相同的〔天上的火〕<sup>③</sup>。它們還沒顯示出各種肢體的可愛的形相，也沒有人所常有的聲音和生殖器。
54. [D63] 可是〔人的〕<sup>④</sup>各種肢體的來源是有分別的：一種肢體包含在男人的種子中，〔另一種肢體藏在女人的種子中〕<sup>⑤</sup>。
55. [D64] 性欲接近了它，性欲通過視覺引起了記憶。
56. [D65] 它們〔男人的種子與女人的種子〕<sup>⑥</sup>流到純淨的子宮里。它們遇到寒冷，便產生出女孩，〔遇到溫暖，便產生出

① 依第爾斯輯注。——編者

② 即愛和恨。——編者

男孩)①。

57. [D67] 因为在比較溫暖的子宮里身體使男性產生。因此男人比較黑,比較強壯,毛髮比較多。

58. [D84] 一個人在冬天的夜晚要想外出,要預先點起一個照明的火,預備一個燈,一個面面都能防風的燈籠;燈籠雖然隔斷了吹刮着的風,燈光卻透到外面來,因為它是很精緻的,並且用不倦的光綫照亮天空;同樣情形,當時〔當眼睛形成的時候〕①那永恆的火就藏在表皮上圓圓的瞳孔後面,包着薄薄的帷幕,帷幕上有奇妙的正好穿過的小孔可以通過。這些帷幕擋住四周流着的水流進來,但是却讓火穿出去,因為火是非常精緻的。

59. [D85] 柔和的火燄〔當眼睛形成的時候〕①偶然地只接受一點混合着土的東西。

60. [D86] 神聖的愛神從這些元素中造成了永不疲倦的眼睛。

61. [D87] 愛神用愛的釘子②造成了……

62. [D88] 兩只眼睛的視覺是一個。

63. [D89] 知道從一切產生出來的事物里都有東西流出來……

64. [D90] 所以甜的抓住甜的,苦的沖向苦的,酸的趨向酸的,熱的與熱的跑到一起。

65. [D91] 水與酒可以和在一起,與油却不能混合。

66. [D92] 正如把錫與銅混合在一起一樣。

67. [D93] 紫丁香的漿果與細麻布的颜色混合在一起。

① 依第爾斯輯補。——編者

② 指結合。——編者

68. [D94] 河底的黑色是由阴影而来，在深洞中也同样看到黑色。

69. [D95] 因为它们<sup>①</sup>最初是在爱神的手里形成的。

70. [D96] 性情温和的土在宽广的锅中接受了八分之二的忒斯蒂的光辉，以及四分的赫斐斯特<sup>②</sup>。于是便产生出白色的骨头来，这些骨头由于和谐的胶质而极其神妙地連結在一起。

71. [D97] 脊柱的形成，是由于动物产生时有一阵偶然的扭曲把它折断了。

72. [D98] 土在爱神的完善的港湾中靠了岸，遇到了这些（赫斐斯特，水和光辉的气），几乎比例都是一样的，有的稍微多一些，有的与大多数的比起来稍微少一些。从这里便产生出血液和各种不同的肌肉来。

73. [D99] [耳朵]<sup>③</sup>像一口钟。〔他称之为〕<sup>④</sup>肉芽。

74. [D100] 所以一切动物都呼吸。一切动物都有一些没多少血的肉管子分布在身体的表面，管子的开口在最外面的表皮上，表皮上开着许多小口，所以血液虽然在里面，空气却能通过这些开口自由进入。当稀薄的血液从这里流过时，急速的气浪便跟着涌进，反之，当血液流回来时，空气就又流出来，情形就像一个女孩子玩发亮的铜制计时水管一样。当她用美丽的手压住管颈上的开口，把这个计时器浸入银水<sup>④</sup>的柔软物质中时，银水并不进入这个器皿，以内部向底下的无数小孔落的空气的重力把银水往回堵住了，

① 指眼睛。——编者

② 指火。——编者

③ 依第尔斯朝补。——编者

④ 即水银。——编者

这样一直要等到把手拿开,放出压缩的气流为止。然后空气让出多大空隙,就流进多少水。同样情形,当水充满铜管,而管颈与开口被人的皮肤塞住时,要从外面往里跑的空气就把液体往窄狭的管颈的出口挤压,因为空气把管颈的末端封住了,这样一直要等她把手拿开为止。然后和以前相反,空气又流了进来,空气进来多少,水就流出多少。稀薄的血液也就是这样,它通过肢体流动:当它向内部倒流时,气流便一阵一阵地挤进,当它又流回来时,空气又以同样的方式流出了。

75. [D101] (狗)<sup>①</sup>用鼻子闻出野兽的足迹,因为野兽把脚上的气味留在草地上了。

76. [D102] 所以所有的生物都具有呼吸和嗅觉。

77. [D103] 所以所有的东西都按照命运的意志赋有意識。

78. [D104] 物体愈轻,便愈有机会碰到一起。

79. [D105] 心生活在对流的血液洪流里面,心正是人们所谓思想力的所在地。因为围绕于心涌流的血液就是人的思想力。

80. [D106] 人的理智的生长,是按照当时的身体状况。

81. [D107] 因为一切都是由它们(元素)适当地结合而成,都是凭借着它们而进行思想,感觉快乐和痛苦。

82. [D108] 人们不同的程度有多大,他们的思想不同的程度便是多大。

83. [D109] 因为我们是以自己的土来看土,用自己的水来看水,用自己的气来看神圣的气,用自己的火来看毁灭性的火;更用我们的爱来看(世界的)<sup>②</sup>爱,用我们的可厌的恨来看它的恨。

① 依柏奈特辑补。——编者

② 依第尔斯辑补。——编者

84. [D110] 如果你以你坚定的精神，以纯洁的努力，亲切地来考察它<sup>①</sup>，你就不仅会终生服从它的命令，而会从中得到许多别的东西。因为这个宝库长入你的内心，心正是每一个人的本性。如果你要想探求另外一些宝藏，既然这些东西是人们所习惯的，是数不清的，很可憐的，阻塞人的思考的，那么，它们就会在时间的流轉中立刻使你变糊涂。因为这些东西都渴望回到它们自己的本源。因为你只要知道，一切都有意识，都赋有自己的一份思想。

85. [D111] 凡是医治疾病和衰老的药品，你都会认识，因为我愿意把这一切只传给你一个人。你会能够平息那不倦的风的力量，它横扫大地，吹毁田圃；如果你愿意的话，你还可以使风向逆轉。你会使阴暗的雨水变成对人有益的干燥，可是你也会使夏季的干燥再变成滋养树木的大雨从天而降，最后，你还会使死人从地下复生。

\* \* \*

---

<sup>①</sup> 似指老师的教训。——编者

## 七 留基波与德謨克里特

(約公元前460—370年)

### 文 献 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修，第九卷，第七章，§ 31] 留基波是爱利亞人，也有人說是阿布德拉人，又有人說是美利斯人。他是芝諾的学生。他認為一切事物是无限的，并且互相轉化，全体是虛空的，其中充滿了許多物体，当这許多物体进入虛空中并彼此混合时，就形成許多世界；星体就是由这些物体的运动和凝聚而产生的；太阳循着一个更大的圓周环繞月亮运动；地球則由于一种旋轉运动而被留置于中心，它的形狀像一面鼓。他的意見概括起来就如上述。詳細地說是这样：他說宇宙是无限的，这我在上面已說过了，其中一部分是充滿的，一部分是空虛的。那些元素以及元素所造成的世界都是无限的，并且世界又分解为元素。那些世界是这样形成的：在无限中的某一部分，有許多不同形狀的物体在广闊无垠的虛空中彼此結合起来，它們聚集在一起，就形成一个旋渦，由于这种渦旋运动，它們彼此冲撞，并且按照各个方向轉动，这样就被彼此分开，而相似的物体就和相似的結合起来了。由于它們数目之多而不能保持平衡，最輕的物体就像过了篩似的被抛向外面的虛空中，而其余的就留在中心，更紧密地結合起来，成了最初的一团球形的东西。这球形的一团最初像一层壳包着各种各样的物体。这些物体由于来自中心的推动力而旋轉，并且又在外面形成了一

个小的壳，而随着和这涡旋的接触，新的物体又永远不断地依附于这个小的壳。地球就是这样形成的：被抛向中心的物体就留在那里，而外圈像一个壳的部分由于外面物体的流入而不断增大，并且在涡旋运动中，把它所接触到的物体都粘上了。在这些物体中，有些粘在一起的就形成紧密的一团，最初是潮湿而泥濘的，后来就干了，并且被卷入整个的大涡旋运动之中。然后它们若燃烧起来，就产生了星辰。太阳的圆形轨道是在最外层，月亮的轨道最接近地球，而其余星辰的轨道则介乎两者之间。一般说来，一切天体，由于运动速度之快，都是燃烧着的，太阳是被星辰燃烧着的。月亮只有一点微弱的火。当地球转向南方的时候，就有了日蚀和月蚀；而邻近北方的地带则永远复盖着冰雪。日蚀很罕见而月蚀则常有，这是由于它们的轨道不等的缘故。正如世界有产生一样，世界也有成长、衰落和毁灭，这些都是依照着一种必然性，这种必然性他没有说得很清楚。

2. [第欧根尼·拉爾修，第九卷，第七章，§ 34—42] 德谟克里特，是赫格西斯特拉特或阿德诺克里特或达马西波的儿子，是阿布德拉人，或如有些人所说，是米利都人。他的老师是一些波斯术士和迦勒底星相家，是一些有学问的人，这些人是他父亲与波斯王泽尔士在一起的时候，由波斯王留给他父亲的，如赫罗多德就是这样主张的。就是由这些老师，在他还是儿童的时候，给他神学和天文学方面的教育。后来他就学于留基波，照有些人说，并且就学于阿那克萨戈拉，阿那克萨戈拉比德谟克里特年长四十岁。法博里诺在他的“历史杂记”中说，德谟克里特认为阿那克萨戈拉关于太阳和月亮的意见不是自己的，而是把古人就有的理论据为己有。他因为阿那克萨戈拉没有把他接受为心腹人而怀恨在心，就对阿



那克薩戈拉关于宇宙秩序和心灵的解釋加以批判。如果是这样的话，他如何能像有些人所主張的那样，追随阿那克薩戈拉的学說呢？

德梅特留在他的“同名入”中，罗得斯的安提斯泰尼在他的“哲学家的师承”中，都說他曾到埃及向祭司們学几何学，到波斯結識星相家，并曾到达紅海。有些人說他曾在印度和裸形智者交往，并曾旅行到埃塞俄比亚。

他是父亲的第三个兒子，曾分得他父亲的财产。大多数人都說他接受了最少的一份，这是一笔現錢，他的兄弟們狡詭地猜到这是他旅行所需要的。德梅特留說这笔錢有一百塔侖特以上，他全都化光了；又說他很热心地研究学問，占了宅旁花园中的一間小房子，把自己关在里面。有一天，他父亲到了他那里，并且牵了一头牛預备用来献祭，他竟很久沒有觉察，直到后来他父亲叫他起来祭神，并且告訴他方才已把牛怎么样了为止。德梅特留說他似乎也去过雅典，他毫不在意于名望，因为他看不起那种荣耀。他認識苏格拉底而苏格拉底并不認識他。他曾說：“我来到了雅典，但什么人也不認識我。”

特拉叙洛說：“如果‘敌手’篇是柏拉图的著作的話，德謨克里特應該就是那个沒有指出名字来的人——不是欧諾比德和阿那克薩戈拉的門徒——，他在会談中和苏格拉底討論哲学，在苏格拉底看来，这位哲学家显得是一位五項竞赛中的胜利者”。而他也真正是哲学方面的胜利者。因为他研究了物理学、倫理学、数学等一般文化上的題材，并且对艺术有完备的知識。是他提出了这样的话：言辞是行为的影子。

法萊勒的德梅特留在“苏格拉底的申辯”中說他根本沒有去过

雅典。而这是比較有价值的，因为如果他看不起这样有名的一个城市，这是为了表明他不要沾一个地方的光，而毋宁以他的光荣使一个地方增光。

但是要凭他的著作，我們才看得出他是什么样精神的人。据特拉叙洛說，他似乎是毕泰戈拉派的一个热心的拥护者。他在以毕泰戈拉为名的著作中，以贊叹的口吻談到毕泰戈拉。其实，若不是年代不对，我們甚至会相信他的一切都是从毕泰戈拉学来，甚至認為他曾直接听过毕泰戈拉的演講。据他的同时代人莱吉翁的格老柯說，无論如何他是听过某一位毕泰戈拉派人的演講的。另一方面，居齐克的阿波罗多洛說他曾与斐罗劳发生过关系。

安提斯泰尼說，他有时常到荒凉的地方去，并住在墓地之中，来以各种各样的方式嘗試他的想像。安提斯泰尼又肯定他旅行回来之后生活很貧困，因为他把他的全部财产都化光了。在这窘境中，他就由他的兄弟达瑪修来供給。他对于未来的預言使他很著名，而以后大部分人就断定他是配享神的荣誉的人了。据安提斯泰尼說，他知道法律不許浪费掉祖产的人在本土接受葬礼，又不願听凭那些嫉妒的和告发的人去摆布，就在他們面前誦讀他的“世界大系統”，这是他全部著作中最重要的一書。人們不仅答应了給他五百塔侖特的报酬，而且此外还替他立了銅像。而当他年过百岁而死的时候，还用国家的錢来替他举办葬礼。但德梅特留說他的亲屬来讀“世界大系統”的，并且报酬只有一百塔侖特。希波博特也是这样主張。

阿里斯多克森在他的“历史回忆录”中記載說，柏拉图想把他所能搜集到的德谟克里特的全部作品都用火燒光，但毕泰戈拉派的阿米克拉和克利尼亞劝他改变了主意，認為这是无用的企图，

因為這些著作已經在很多人的手中了。事實上，柏拉圖的作品中差不多引到古代所有的哲學家，但卻從來沒有一處提到德謨克里特，甚至於在那正應該反對他的地方也沒有提，這無疑是因為他感覺到他鬥爭的對象是哲學家中最強的一位。蒂孟這樣頌揚他：

非常賢明的德謨克里特有！是言談的大師，  
我在第一流的人物中，看出他是應付裕如的論客。

如他自己在“世界小系統”中所說，當阿那克薩戈拉已經很老時，他還很年青；他比阿那克薩戈拉小四十歲。他在伊里翁<sup>①</sup>城攻陷後七三〇年作“世界小系統”。如阿波羅多洛在他的“編年史”中所說，他生於第二十四屆奧林比亞賽會時<sup>②</sup>，但特拉叙洛在他的“教人閱讀德謨克里特作品的引言”中則主張他生於第七十七屆奧林比亞賽會的第三年<sup>③</sup>，這樣就比蘇格拉底大一歲。因此他應當是和阿那克薩戈拉及歐諾比德的学生阿尔刻劳同时代的人；事實上他就提到過歐諾比德。此外他也提到過巴門尼德和芝諾的關於“一”的學說，他們在他那個時候是很有名的，同樣也提到過阿布德拉的普罗泰戈拉，他是被一致認為和蘇格拉底同時的。……

3.〔同上，§44—45〕他<sup>④</sup>的學說是這樣的：一切事物的始基是原子和虛空，其餘一切都只是意見。世界有無數個，它們是有生有滅的。沒有任何東西從無中來，也沒有任何東西在毀壞之後歸於無。原子在大小和數量上都是無限的，它們在整個宇宙中由於一種渦旋運動而運動着，並因此而形成一些化合物：火、水、氣、

① 即荷馬史詩中的特羅亞城。——編者

② 即公元前469—467年。——編者

③ 即公元前470—469年。——編者

④ 指德謨克里特。——編者

土。因为这些东西其实也是某些原子集結而成的，这些原子由于它們的坚固，是既不能毀損也不能改变的。太阳和月亮是由同样的原子構成的，这些原子是光滑的和圓的，灵魂也是由这种原子構成，灵魂就是理性。我們能看見东西，是由于那些影像透入我們眼睛中的緣故。

一切都由必然性而产生，渦旋运动既然是一切事物形成的原因，这在他就被称为必然性。生活的目的是灵魂的安宁，这和某些人由于誤解而与它混同起来的快乐并不是一回事。由于这种安宁，灵魂平靜地、安泰地生活着，不为任何恐懼、迷信或其他情感所扰。他也把这种状态叫做“幸福”以及許多別的名称。事物的性質只是人們約定俗成的东西，在自然中存在的只有原子和虛空。

4. (亞里士多德：“論生滅”，第一卷，第七章，頁324b—325a) 留基波和德謨克里特曾經有方法地借一个唯一的原因、用一条和自然符合的原則来解釋一切。在古人中确实有些人相信存在必然地是一，并且是不动的。因为虛空既然不是存在的一部分，而已知虛空是不能够独自存在的，所以就不能有虛空中的运动，又因为沒有任何东西把事物分离开，所以也就不能有复多。

留基波相信这样是有道理的，他在关于感受性方面，認為可以肯定事物是被一切人所認識的，并且他也不取消事物的产生、消灭、运动和复多。像这样說了与現象相符合的話，并且对那些由于沒有虛空就不能有运动因而确立了存在的統一性的人作了讓步之后，他說虛空是非存在，并且在存在之中絲毫沒有什么是非存在。因为真正的存在是絕對充滿的。可是这充滿却不是一，而是由无数微粒構成的，这些微粒，因为很小，所以是看不見的。这些微粒在虛空中运动(因为虛空是存在的)，产生就是由于它們的联合，毀

灭就是由于它們的分离。它們由于彼此接触而发出和受到影响，因此存在不是一。变化是由于它們的聚集和糾纏。真正的一是不能从多来的，真正的多也不能从一来，这是不可能的。

但是，正如恩培多克勒和另外一些人主張物体通过孔道而受到影响一样，同样地，一切变化和一切变形事实上也是由于虛空而产生了分散和毀坏；和这相似，生長是由于坚固的微粒穿入空隙中而产生的。恩培多克勒說的一定和留基波說的差不多。因为要是孔道真的不是到处連續的，則一定得有某种坚固而不可分的微粒存在。而这种孔道到处連續实在是不可可能的，因为在这情形之下，除孔道之外就沒有坚固的东西，而整个都变成虛空了。所以必須是：这些互相接触的元素是不可分的，而它們之間の間隙应当是虛空的，这种虛空，恩培多克勒就叫做孔道。留基波关于发生或接受影响这个問題也是以同样方式来解釋的。

5.〔亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第四章，頁985b〕留基波和他的伙伴德謨克里特說充滿和虛空是最根本的元素。他們主張一个是存在，另一个是非存在，这就是說，充滿和坚实就構成存在，虛空和疏散就構成非存在（这就是为什么他們主張存在并不比非存在更实在的理由，因为虛空并不比实体不实在）：這兩者是一切事物的質料因。那些把根本实体看成一个人，把一切事物的产生归之于这唯一实体的变化，其根源是疏散和密集。和这些人一样，留基波和德謨克里特也把元素之間的区别看成其他事物的原因。这些区别有三种：形狀、次序、位置。因為他們說，存在仅因形态、相互关系和方向而不同。形态屬於形狀，相互关系屬於次序，方向屬於位置。比如A和N是形狀不同，AN和NA是次序不同，I和H是位置不同。

6. [歐瑟比注狄奧尼修,第十四卷,第二十三章,§ 2—3] 有些人把某种不可毀坏的、极小的、数目上无限的微粒叫做原子,并且承認有某种无限的空的空間,他們說这些原子在虛空中任意移动着,而由于它們那种急剧的、凌乱的运动,就彼此碰撞了,并且,在彼此碰在一起时,因为有各种各样的形狀,就彼此勾結起来了。这样就形成了世界及其中的事物,或毋宁說形成了无数的世界。这一学說的創立者是伊璧鳩魯和德謨克里特,他們的区别是这样:前者主張一切原子都是极小的,并因此是为知觉所不及的,而后者則認為有些原子是很大的。但兩人都肯定原子是存在的,并且是由于它們不可分的坚硬性因而被称为原子<sup>①</sup>。

7. [艾修斯,第一卷,第三章,§ 18] 德謨克里特說〔原子〕有兩種〔屬性〕:大小和形狀;而伊璧鳩魯則加了第三种:重量。因为他說,物体在重量的作用下运动,这是一种必然性。——德謨克里特說那些最根本的物体(就是那些很密的質料)是沒有重量的,它們是由于彼此的冲撞而在无限的空間中运动起来的。而原子可能是和世界一样大的。——他宣称只有一种运动,即振动。

8. [亞里士多德:“論動物的產生”,第五卷,第八章,頁789b] 德謨克里特忽略了目的因,把自然界一切作用都归之于必然性。

9. [亞里士多德:“物理學”,第二卷,第四章,頁196a] 有些人把偶然性看成是天空和一切世界的原因。因为产生分离并建立世界上的秩序的这种旋渦和运动,似乎是出于偶然的。这是很奇怪的。因为,一方面他們認為不論动物和植物的存在或产生都不

---

① “原子”在希腊文即“不可分”的意思。——編者

是出于偶然，而是有自然或精神或别的什么为其原因的（因为从每一种子并不是产生出任何东西，而是从一个种子产生橄欖，从另一种子产生人），另一方面他們却主張天空以及可見事物中最神圣的东西<sup>①</sup>是出于偶然，而沒有和动物及植物一样的原因。

10.〔同上，第八卷，第一章，頁251b〕他們說〔時間〕不是被創造出來的，而德謨克里特就凭这一点証明“一切都是被創造出來的”这个論点是不可能成立的，因为時間就不是被創造出來的。

11.〔艾修斯，第二卷，第十三章，§ 4〕德謨克里特說星是石头構成的。

12.〔同上，第二十章，§ 7〕德謨克里特說太阳是白热的鉄或一块燃燒着的石头。

13.〔普魯泰克：“論月亮的軌道”，第十六章〕德謨克里特說当月亮直接面对着太阳时，它就被照亮了，以致就像它自己在发光一样，并且使太阳光一直照到我們这里。

14.〔艾修斯，第二卷，第二十五章，§ 9〕德謨克里特說月亮上的影子是由于它的表面有些隆起的部分而形成的，因为月亮是有許多山脉和山谷的。

15.〔同上，第三卷，第一章，§ 6〕德謨克里特說銀河是无数很小而相連的星所发的光的焦点，这些星因为紧紧挤在一堆而彼此照耀着。

16.〔“亞歷山大里亞問題”，第二卷，第二十三章〕德謨克里特也主張有流射，并且認為相类的流向相类的，以及一切东西都向虛空运动。作了这些假定之后，他就主張磁石和鉄是相类似的原子

① 指星辰。——編者

構成的，但磁石的原子則更精細；磁石比鐵較松並且有更多的空隙。磁石的原子既由于上述原因而更活動，就更容易向鐵移動（因為運動是永遠趨向相類似的東西的）。穿進了鐵的孔道時，它們就因為本身很細而鑽進鐵的微粒中，并使這些微粒運動起來，至于鐵的原子，則向外擴散而流向磁石，因為它具有類似的性質并包含更多的空隙。由于鐵原子很多的流出和它們的運動，鐵本身也就被拖向磁石，磁石則并不向鐵移動，因為鐵沒有磁石那樣多的空隙。

17. [艾修斯，第三卷，第十章，§ 5] 德謨克里特認為地是一個中間的大圓盤。

18. [同上，第十三章，§ 4] 德謨克里特說，起初，地由于很小很輕，是游動着的，但隨着時間的進展而愈來愈厚，愈來愈重，它就固定了。

19. [拉克唐修：“神聖的創制”，第七卷，第七章，§ 9] 德謨克里特認為人是从地里出來的，就和虫豸之類產生的方式一樣，并不是被創造出來的，也並沒有特別的理由。

20. [塞克斯都·恩披里可：“反數學家”，第七卷，§ 135] 甜是从俗約定的，苦是从俗約定的，熱是从俗約定的，冷是从俗約定的，顏色是从俗約定的；實際上只有原子和虛空。

21. [艾修斯，第一卷，第十五章，§ 8] 德謨克里特主張在自然中顏色是不存在的，因為元素是沒有性質的，只有一些結實的微粒和虛空；由微粒構成的復合物，全靠元素的次序、形狀和位置而獲得顏色。除了元素的次序、形狀和位置之外，就只是一些現象。顏色的現象表現為四種：白、黑、紅、黃。

22. [亞里士多德：“論生滅”，第一卷，第二章，頁316a] 德謨



克里特說顏色并不是本身存在的，物体的顏色是由于〔原子〕方向的变化。

23. 〔同上〕 德謨克里特主張黑色相应于粗糙的原子，白色相应于光滑的原子，他也把各种滋味归因于原子。

24. 〔德奧弗拉斯特：“論感覺”，§ 50, 55, 58〕 (§ 50)照德謨克里特說，視覺是由影像产生的。对此他有独特的看法。因为他認為視覺并不是直接在瞳孔中产生的，而是在眼睛和对象之間的空气由于眼睛和对象的作用而被压紧了，就在上面印下了一个印子。因为从一切物体上都經常发射出一种波流。然后，这空气由此取得了坚固的形狀和不同的顏色，就在湿润的眼睛中造成了影像。因为很紧密的东西是不能接受东西的，而湿润的东西則能被穿透。因此柔軟的眼睛比坚硬的眼睛視力更强；只是眼睛外面的膜必須愈薄愈坚固愈好，而眼睛里面則要很柔軟，使眼睛里面的脉絡很直、很空、很湿润，以便腦子和腦膜能很順当地接受影像。……

(§ 55)关于听觉，他也用和別的感觉一样的方式来解釋。掉在虛空中的空气产生一种运动，虽然它也同样透入全身各部分，但它尤其最大量地进入耳朵，因为这里空間最广，并且可以毫不停留地穿过。因此这种感觉就只在这地方而不在身体的其他地方产生。一进入耳朵里面之后，它的速度就使它散开了。因为声音是由于一种密集而且以很強的力量进入的空氣的結果。因此，他对于在里面产生的感觉，也和触觉在外面所产生的感觉一样來解釋。

(§ 58)关于思想，他只說“它是当灵魂在体質很平衡时产生的”；如果覺得很热或很冷，思想就乱了。古代人也很正确地想到，精神錯乱也就由于某种类似的原因。因此显然他是把思想归之于身体的体質的，这在他这样一个把灵魂也說成是有形体的人可能

显得是有道理的。这些就差不多是我们在古代作家中所遇到的关于感觉和思想的意見。

25.〔亞里士多德：“論靈魂”，第一卷，第二章，頁404a-405a〕德謨克里特主張靈魂和理性是完全同一的，因為現象就是真理……因此他不把理性當作達到真理的功能，而肯定靈魂和理性是同一個東西。——有些人認為靈魂是火構成的，因為火是一切元素中最精細、最無形體的；是火最初具有自己運動並使其他東西運動的性質。

德謨克里特甚至以更明確的方式來解釋，指明為什麼火（或靈魂）具有這些性質的每一種：這是因為靈魂和理性是同一樣東西。靈魂是由最根本的、不可分的物體形成的，它由於它的精緻和它的形狀，是能動的；因為，他說，球形的形狀是最易動的，而理性及火的形狀就正是這樣。

26.〔艾修斯，第四卷，第八章，§ 10〕留基波、德謨克里特和伊璧鳩魯主張感覺和思想是由透入我們之中的影像產生的；因為若不是有影像來接觸，就沒有人能有感覺或思想。

27.〔塞克斯都·恩披里可：“反數學家”，第七卷，§ 140〕第歐底謨曾說，照德謨克里特的主張，有三種真理標準：（一）現象是對可見事物的了解的标准，……（二）概念是研究的标准，……（三）情感是應當選擇者和應當逃避者的标准。凡是合乎我們本性的是應當尋求的，凡是違反我們本性的是應當避免的。

28.〔歐瑟比注狄奧尼修，第十四卷，第二十七章，§ 4〕德謨克里特說他覺得只找到一個原因的解釋，也比成為波斯人的王還好。

29.〔亞里士多德：“形而上學”，第四卷，第五章，頁1009b〕

有許多動物从同样的对象得到和我們根本不同的印象。甚至每一个人对同一对象似乎也不是永远有同样的感觉印象。要决定其中哪些是真哪些是假是不可能的。因为这一些并不比另一些更真，一切都是同等地真的。所以德謨克里特說：或者什么都不是真的，或者真理對我們還仍舊隱藏着。当然，当人假定認識还原到感觉，而感觉是一种变化时，可感觉的現象就必然应当是真的。

30.〔費羅培門：“論靈魂”，第71頁〕 德謨克里特明白地說真理和現象是同一的，真理和顯現于感觉中的东西毫无區別，凡是对每一个人顯現，并且对他顯得存在的，就是真的。

31.〔塞克斯都·恩披里可：“反數學家”，第八卷，§ 6〕 柏拉图和德謨克里特都假定只有能为理解力所把握的东西才是真实的，不过，德謨克里特主張这种意見是因为在自然的底蘊中根本沒有可感觉的东西，因为形成一切事物的原子是沒有任何可感觉的性質的，柏拉图之采取这种主張，则是因为可感觉的事物是永远在变化的，从来不固定是那样的。

32.〔奧林比歐多注柏拉圖“斐萊波”篇〕〔言語是〕說話的影像。

33.〔西塞羅：“神性論”，第一卷，第三十八章，§ 80〕 德謨克里特不承認有某人可以不充滿熱情而成為大詩人。

34.〔斐羅德謨：“論音樂”，第四卷，第三十一章〕 德謨克里特……說音樂是一種相對地說較年青的藝術，其原因是在於使音樂產生的並不是必需，而是奢侈。

35.〔普魯泰克：“反科羅特”，§ 32〕 德謨克里特勸人受政治科學方面的教育，這科學是極重要的，並勸人從事那種人能借以實現最偉大最美的事物的工作。

36. [西塞羅：“神性論”，第一卷，第四十三章，§120] 德謨克里特这位杰出的偉大人物，伊壁鳩魯曾尽汲他的源泉以澆灌自己的小小园地，他对于神的本性問題似乎没有一个很確定的意見。一方面他認為宇宙間充滿了許多有神的性質的幽靈，另一方面他又主張宇宙中那些心智的始基就是神，認為存在着一些有生命的幽靈，能對我們有用或有害，其中有一些是極其巨大的，並且數量如此之多，以至於从外面包圍了整個宇宙。所有這些主張老實說對德謨克里特的母邦<sup>①</sup> 比對德謨克里特自己要相配得多。

37. [塞克斯都·恩披里可：“反數學家”，第九卷，§19] 德謨克里特主張有某種幽靈是和人接觸的，其中有一些行善，有一些作惡，因此他祈求遇到那些慈善的。這些幽靈是巨大而且超乎尋常的，他們能抵抗死亡很久，但并非不死，他們能讓人們看見并發出聲音以向人們預示未來。因此之故，人們有時偶然看到了他們的顯現，就認為有神存在，其實已經確定除了這些幽靈之外並沒有一个享有不死的本性的神。

38. [德爾都良：“論自然”，第二卷，§2] 德謨克里特認為神靈是和天上的火同時形成的，照芝諾說這些神靈本性和天上的火相似。

## 著作殘篇

1. [伽倫：“論醫學經驗”殘篇] 德謨克里特在說了“顏色是从俗約定的，甜是从俗約定的，苦是从俗約定的，實際上只有原子和虛空”，從而抑低了現象的地位之後，又使感官以下面的語言來

<sup>①</sup> 德謨克里特的母邦阿布德拉的居民在古代以愚蠢著名。——編者

反对理性：“可憐的理性，在把你的論証給予我們之后，你又想打击我們！你的胜利就是你的失敗。”

2. [塞克斯都：“反數學家”，第七卷，§ 137] 德謨克里特在他的作品“論形式”中說：“人應該从這一規律知道他是离实在很远的。”然后又說：“这篇言辞也指出实际上我們对什么也絲毫不知道，而只有对（影像之）流的每一間歇的意見。”最后他說：“然而將变得很显然：要認識每一事物的实在本性是不可能的。”

3. [同上，§ 135] 在叫做“确証”的著作中……德謨克里特說：“我們实际上絲毫不認識什么确实的东西，而只認識那依照我們身体的結構，和依照那透入身体之中或留在身体之中的东西而变化的东西。”他又說：“已經屢次指明，实际上我們并不知道每一事物是什么或不是什么。”

4. [同上，§ 139] 在叫做“規範”的著作中，按照原文，德謨克里特曾这样說：“有兩種形式的認識：真理性的認識和闇昧的認識。屬於后者的是視覺、听觉、嗅觉、味觉和触觉。但真理性的認識和这根本不同。”而在指出了真理性的認識对闇昧的認識的优越性之后，他又接下去說：“当闇昧的認識在最微小的領域內不能再看，不能再听，不能再嗅，不能再尝，不能再触摸，而知識的探求又要求精确时，于是真理性的認識就参加进来了，它具有一种更精致的工具。”

5. [第歐根尼·拉爾修，第九卷，第七章，§ 72] [德謨克里特說:]“实际上我們絲毫不知道什么，因为真理是隱藏在深淵中。”

6. [普羅克洛：“論克拉底洛”，第十六章] 德謨克里特在肯定文字有一种約定俗成的性質时，用四个論証来加以証明：“（一）不同的事物可以用同一名字来指称；（二）不同的名字可以用在同

一事物上；(三)改变名字；(四)没有名字。因此，名称有约定俗成的而不是自然的性质。”

7. [克雷門：“基本問題”，第六卷，§ 168] 德謨克里特說：“一位詩人以热情并在神圣的灵感之下所作成的一切詩句，当然是美的。”

8. [狄歐，第三十六章，§ 1.] 德謨克里特对于荷馬是这样表示：“荷馬，賦有一种神圣的天才，曾作成了惊人的一大堆各色各样的詩。”

### 〔道德思想〕

9. 从智慧中引申出这三种德性：很好地思想，很好地說話，很好地行动。

10. 凡想安宁地生活的人，就不應該担負很多的事，不論是私事或公事，也不應該担負超乎他的能力和本性的事。甚至当命运向他微笑并似乎要把他引向高处时，也还是小心为妙，不要去触动那超过他的能力的事。因为中等的財富比巨大的財富更可靠。

11. 快乐和不适構成了那“應該做或不應該做的事”的标准。

12. 本性和教育有某些方面相似：教育很可以改变一个人，但这样做了它就創造了一种第二本性。

13. 人是一个小世界。

14. 如果人們留心听我的箴言，他就会去做許多配称一个好人的行为，而避免坏的行为。

15. 凡期望灵魂的善的人，是追求某种神圣的东西，而寻求肉体快乐的人則只有一种容易幻灭的好处。

16. 應該反对那做了一件不义的事的人，但如果这不可能，也

應該避免做他的從犯。

17. 應該做好人或仿效好人。
18. 給人幸福的不是身體上的好處，也不是財富，而是正直和謹慎。
19. 不是由於懼怕，而是由於義務，應該不做有罪的事。
20. 在不幸的處境中完成了義務，是有些偉大的。
21. 對可恥的行為的追悔是對生命的拯救。
22. 行不義的人比遭受這不義行為的人更不幸。
23. 平靜地忍受一件由於疏忽而犯的過錯，是靈魂偉大的一種標志。
24. 尊敬法律、官長和最賢明的人，是適宜的。
25. 好人毫不在乎壞人的責罵。
26. 接受一個較低等的人的命令是很難堪的。
27. 讓自己完全受財富支配的人是永不能合乎正義的。
28. 要使人信服，一句言語常常比黃金更有效。
29. 想把那自以為機靈的人引回到理性的路線上來，是自費力氣的。
30. 有很多人，並沒有學過道理，卻生活得很合理。
31. 有很多人，雖然做了最可恥的事，卻毫不在乎地說着最漂亮的話。
32. 不幸的經驗使蠢漢變得謹慎起來。
33. 應該熱心地致力於照道德行事，而不要空談道德。
34. 只有天賦很好的人能夠認識並熱心追求美的事物。
35. 獸獸的優越性在於它們體格的強壯，但人的優越性則在於他們性格的良好稟賦。

36. 那些想法正确的人的希望是能够实现的，至于那些傻瓜的希望则是不能实现的。

37. 任何艺术，任何科学知识，都不能不经研究而获得。

38. 谴责自己的过错比谴责别人的过错好。

39. 那些有一个很平衡的性格的人，过着很有规律的生活。

40. 不作不义的事还不是善良的标志，应该甚至连不义的意向都没有。

41. 赞美好事是好的，但对坏事加以赞美则是一个骗子和奸诈的人的行为。

42. 很多博学的人是并不聪明的。

43. 应该尽力于思想得很多而不是知道得很多。

44. 事先多想想比事后来想要好得多。

45. 不应该信任任何人，而应该仅仅信任那些已证明可信的人：第一种态度是愚蠢的，第二种是聪明的。

46. 认识好人和坏人，不仅是从他们的行为看，而且也要从他们的意愿看。

47. 同一件事物可能对一切人都是好的和真的，但有人喜欢一件事物，别人又喜欢另一件事物。

48. 无节制的欲望是一个儿童的事，而不是一个成人的事。

49. 不合时宜的享乐产生厌恶。

50. 对一种特定对象的强烈欲望，使灵魂看不见其余一切。

51. 追求美而不亵渎美，这种爱是正当的。

52. 应当拒绝一切无益的享乐。

53. 对于那些愚蠢的人，受命要比发号施令好。

54. 能使愚蠢的人学会一点东西的，并不是言辞，而是厄运。



55. 榮譽和財富,若沒有聰明才智,是很不牢靠的財產。
56. 賺錢并不是無用的事,但如果用不義的手段賺錢,則是最大的惡事。
57. 摹仿壞人而甚至不願摹仿好人,是很惡劣的。
58. 冒失地去干與別人的事而忽略了自己的事,是可恥的。
59. 老是猶豫不決,就永遠達不到目的。
60. 一切都靠一張嘴來做而絲毫不實干的人,是虛偽和假仁假義的。
61. 對善的無知,是犯錯誤的原因。
62. 做了一件可恥的事的人,應該首先對自己覺得慚愧。
63. 老是抗辯和嘮嘮不休的人是學不會必需知道的东西的。
64. 對一切都要說,而絲毫不願聽,就是一種過分的野心的標誌。
65. 應當警惕地注意,使壞人不能利用可乘之機。
66. 嫉妒的人常自尋煩惱,這是他自己的敵人。
67. 可惡的不是做不義的事情的人,而是那有意地做不義的事情的人。
68. 親人之間的嫌怨比與外人的嫌怨要難堪得多。
69. 不要對一切人都以不信任的眼光看待,但要謹慎而堅定。
70. 應該只在有心作更大的報答的條件下才接受恩賜。
71. 施恩的人應該留心,要那受惠的人不是奸詐的人,並且不會以怨報德。
72. 很小的恩惠而施得及時,對受惠的人就有很大的價值。
73. 尊重的表示,對那些富於高尚思想和有榮譽感的人有很大的力量。

74. 行善望报的人是不配称为行善者的；这称号只配给那只为行善而行善的人。

75. 很多显得像朋友的人其实不是朋友，而很多是朋友的倒并不显得像朋友。

76. 单单一个有智慧的人的友谊，要比所有愚蠢的人的友谊还更有价值。

77. 连一个高尚朋友都没有的人，是不值得活着的。

78. 不能长久保持已证明可靠的朋友的人，他的性格是不可爱的。

79. 有很多人，当他们的朋友由豪富而落到贫穷时，就避开他们的朋友了。

80. 恰当的比例是对一切事物都好的，不论豪富或赤贫在我看来都不好。

81. 不爱任何人的，据我看是也不能为任何人所爱的。

82. 一个老人，如果知道在他的言辞中把逗人喜欢的和严肃的结合起来，是很可爱的。

83. 身体的美，若不与聪明才智相结合，是某种动物性的东西。

84. 在顺境中找个朋友是容易的，但在逆境中则极端困难。

85. 一切亲人并不都是朋友，而只有那些有共同利害关系的才是朋友。

86. 我们既然是人，对人的不幸就不应该嘲笑而应该悲叹。

87. 寻求善的人只有费尽千辛万苦才能找到，而恶则不用找就来了。

88. 喜欢斥责别人的人，不是交朋友的材料。

89. 女人不應該動口舌，因為這是很危險的。
90. 接受一個女人的命令，對一個男人來說是最大的侮辱。
91. 永遠發明某種美的東西，是一個神聖的心靈的標志。
92. 對那些愚蠢的人加以贊頌，是大大地害了他們。
93. 讓別人來稱贊比自己稱贊好。
94. 如果某些稱贊你看來顯得不能接受，就把它們看作阿諛吧。
95. 人們捏造出了“碰巧”這個偶像，借以掩蓋自己的輕率。碰巧造成的悖理的事情是很少的，一個心智敏銳的人就能把生活中大部分事物安排妥當。
96. 言辭是行動的影子。
97. 心靈應該習慣於在自身中來汲取快樂。
98. 如果你打開你的內心，你將看到裡面是一大堆各種各樣壞的情欲。
99. 不要去討好自己的鄰人。
100. 在許多重要的事情上，我們是摹倣禽獸，作禽獸的小學生的。從蜘蛛我們學會了織布和縫補；從燕子學會了造房子；從天鵝和黃鶯等歌唱的鳥學會了唱歌。
101. 人每天都懷着新的思想。
102. 如果身體能夠拿它一生中所遭到的痛苦和苦難來對靈魂提出控告，而由我來判決這案件的話，我將很願意懲罰靈魂由於疏忽而使身體毀壞，由於沉醉而使身體枯竭，以及由於淫欲而使身體潰敗和分崩離析，正如我將控訴那漫不經心地來使用一件工具或器皿，讓它弄得一塌糊塗的人一樣。
103. 以一種邪惡的、不智的、失節的和不住的方式活着，就不

仅是很坏地活着而是在繼續不断地死亡。

104. 不要企图无所不知，否則你将一无所知。

105. 幸福和不幸居于灵魂之中。

106. 幸福不在于占有畜群，也不在于占有黄金，它的居处是在我們的灵魂之中。

107. 善从那里来，惡和避免惡的办法也从那里来。例如深水，在很多情况下是很有用的，而同时又是很危险的，因为我們要冒天頂的危险。因此人們发明了学会游泳以保卫自己的办法。

108. 从善里有时也能給人帶來惡的結果，要是人不知道引导它并很輕易地承受它的話。把这样一些事物看作惡是不恰当的，要把它們看作善。人若願意的話，也能利用善来避免惡。

109. 豪爽的人永远不得不做正义的并为法律所許可的事，他是不論白天黑夜都輕松愉快、勇往直前并且无忧无虑的。但对那蔑視正义并且不尽自己的义务的人，当他想起某种錯处来时，这一切都只有使他煩惱。他总是在忧虑，并且自己折磨自己。

110. 神灵永远給人一切好的东西。他們从来不給人坏的、有害的和无用的东西。是人們自己，由于自己的盲目和无知，去迎接这些坏东西的。

111. 命运是很闊綽然而很无常的，至于自然，則自滿自足。所以自然总能以它那些比較差、然而很可靠的手段，贏得那些偉大的希望<sup>①</sup>。

112. 一篇美好的言辞并不能抹煞一件坏的行为，而一件好的行为也不能为誹謗所玷污。

---

① 意即实事求是地去做，会达到偉大的目的。——編者

113. 一个人对青年所做的最大坏事，无过于使他习于輕佻，輕佻产生出那种引入作惡的欲望。

114. 如果兒童讓自己任意地不論去做什么而不去劳动，他們就既学不会文学，也学不会音乐，也学不会体育，也学不会那保証道德达到最高峰的礼仪。礼仪其实是这一切东西共同产生出来的。

115. 精神的教养，在幸运的人是用作裝飾，而在不幸的人是用作庇护所。

116. 用鼓勵和說服的言語来造就一个人的道德，显然是比用法律和約束更能成功。因为很可能那种因法律禁止而不行不义之事的人，在私下无人时就犯罪了，至于由說服而被引上尽义务的道路的人，似乎不論私下或公开都不会做什么坏事。所以照着良心行事并且能知其所以然的人，同时也是一个堅定而且正直的人。

117. 教訓只有吃尽千辛万苦才能发展好的稟賦，反之，坏的稟賦則用不着絲毫努力就自己发展出来了。所以賦有一个坏天性的人，是不由自主地常常被迫去做坏事的。

118. 在青年中有聰明才智的人，而在老年中也有愚蠢的人；因为其实并不是時間，而是适当的教育和天然的稟賦教会人思想。

119. 繼續不断地处在坏人的社会中，就有助于坏的傾向。

120. 有教养的人的遺產，比那些无知的人的財富更有价值。

121. 思想感情的一致产生友誼。

122. 人們比留意身体更多地留意他們的灵魂，是适宜的，因为完善的灵魂可以改善坏的身体，至于身强力壯而不伴随着理性，則絲毫不能改善灵魂。

123. 快乐和不适决定了有利与有害之間的界限。

124. 对人，最好的是能够在一种尽可能愉快的状态中过生

活，并且尽可能少受痛苦。如果他不听任欲望执着于那些容易破灭的财富上，这一点就能达到。

125. 对罪恶的事物，甚至应当避免谈到。

126. 人们通过享乐上的有节制和生活的宁静淡泊，才得到愉快。赤贫和豪富惯于变换位置，并且引起灵魂中的大骚乱。而从这一极端到另一极端动摇不定的灵魂，是既不稳定又不愉快的。因此，应该定心于那可能的东西，满足于我们力所能及的事物，不要太注意那些作为人所嫉妒和羡慕的对象的人，思想上也不要老是惦念着他们。毋宁应该把眼光导向那些生活贫困的人，并且想想他们的痛苦，这样你所能支配的这点财富就会显得很大很可羡慕了，并且不会再因为永远想要更多而给自己的灵魂带来伤害了。因为那些贪图财富并且被别人看作很有福气而又无时无刻不想着钱财的人，就会被迫不断地投身于某种新的企图，并陷于贪得无厌，终至做出某种为法律所禁止的无可挽救的事情来。因此不应该追求这一切，而应该满足于自己所有的，并且把自己的生活和那些更不幸的人去比一比。想想他们的痛苦，你就会因自己有比他们较好的命运而庆幸了。如果接受了这一原则，你就能生活得更愉快，并且驱除了生活中不少的恶：嫉妒、仇恨和怨毒。

127. 称赞那不应当称赞的和斥责那不应当斥责的，都是很容易的，但两者都表示是一种坏的性格。

128. 知道预防一件迫在眉睫的不义之事，是有见识的表现，而对于已遭的不义也不要求补偿，则是愚蠢的表现。

129. 大的快乐来自对美的作品的瞻仰。

130. 那些偶像穿戴和装饰得看起来很华丽，但是，可惜！它们是沒有心的。

131. 忘了自己的缺点,就产生骄傲自满。
132. 愚蠢的人是按照命运提供给他们的好处来安排生活,但认识这些好处的人们则是按照哲学所提供的好处来安排生活。
133. 动物只要求为它所必需的东西,反之,人则要求超过这个。
134. 愚蠢的人虽然厌恶生活,但却由于怀着对地狱的恐懼而願意活着。
135. 愚蠢的人活着而并不感觉到生活的愉快。
136. 愚蠢的人願意長久活着而并不享受生活的快乐。
137. 愚蠢的人永远向往着不在眼前的东西,但却貶低眼前的东西,即使这些东西对他们比那些过去的东西更有好处。
138. 逃避死亡的人是追逐死亡。
139. 愚蠢的人是一輩子对誰也不合适的。
140. 愚蠢的人願意活着,因为他们宁願老而怕死。
141. 愚蠢的人怕死,所以又希望变老。
142. 不应该追求一切种类的快乐,应该只追求高尚的快乐。
143. 父亲的智慧是对兒童最有效的誠命。
144. 对那在餐桌上飲食有节的人,夜是从来不短的。
145. 幸运供給我們一桌豪奢的筵席,而节制則供給我們一桌饜足的筵席。
146. 节制使快乐增加并使享受更加强。
147. 白天睡覺表示一种身体的困扰,或者是灵魂的不安、怠惰或无力。
148. 勇气減輕了命运的打击。
149. 我們應該不仅把那对敌人取得胜利的人看作是勇敢的

人，而且也把那对自己的欲望取得胜利的人看作是勇敢的人。有些人能治理城邦，但却是女人的奴隶。

150. 正义的力量在于判断的坚决和无畏，反之，不义的结果则是对不幸的恐懼。

151. 坚定不移的智慧是最宝贵的东西，胜过其余的一切。

152. 只有恨不义的人是神所爱的。

153. 靠可耻的职业获得的财富，显然带着不名誉的烙印。

154. 如果对财富的欲望没有满足的限度，这就变得比极端的贫穷还更难堪。因为最强烈的欲望产生出最难当的需要。

155. 不正当的获利给道德带来损害。

156. 对不正当的获利的希望，是失利的开始。

157. 为孩子们积聚太多的财富，只是一种借口，用以自欺欺人地掩饰自己的食欲。

158. 凡为身体所需要的东西，是一切人都很容易接近的，毫无痛苦，也毫不费力。而那些要很辛苦很困难地获得，并且使生活不快的东西，则不是身体所想要的，而是错误的判断所想要的。

159. 贪得无厌的欲望使人失其所有，就像伊索寓言中所说的狗一样。

160. 说真话是一种义务，而且这对他们也是更有利的。

161. 坦白是精神独立不倚的特征，而专门找好机会则是一种冒险的举动。

162. 守财奴是和蜜蜂共命运的，他们积蓄财富，就好像他们能长生不死似的。

163. 守财奴的无教养的子女，就像那种走江湖卖艺、在刀尖上跳来跳去的人一样。这种卖艺者，如果落下来时没有把脚落在



正好該落的地方，就完蛋了。要落在這獨一無二的地方實在是很困難的，因為留下的那點地方就剛剛够放一雙腳。守財奴的子女們也是這樣。如果他們不跟着學父親那種精打細算和各嚮的榜樣，他們照例是弄到傾家蕩產的。

164. 省吃儉用而忍飢挨餓，當然是件好事情，但在適當時機揮金如土，也同樣是好事情。這就在於修養成熟的人來加以決斷。

165. 一生沒有宴飲，就像一條長路沒有旅店一樣。

166. 一個人不愁他所沒有的東西，而享受他所有的東西，是明智的。

167. 在使人樂意的事物中，那最稀有的就給予我們最大的快樂。

168. 當人過度時，最適意的東西也變成了最不適意的東西。

169. 人們在祈禱中懇求神賜給他們健康，而不知道他們自己是健康的主人。他們以無節制的行為違反健康而行事，這就是以自己的情欲背叛了健康。

170. 對一切沉溺於口腹之樂，並在吃、喝、情愛方面過度的人，快樂的時間是很短的，就只是當他們在吃着、喝着的時候是快樂的，而隨之而來的壞處卻很大。對同一些東西的欲望繼續不斷地向他們襲來，而當他們得到他們所要的東西時，他們所嘗到的快樂很快就過去了。除了瞬息即逝的快樂之外，這一切之中絲毫沒有什麼好東西，因為總是重新又感覺到有需要未滿足。

171. 和自己的心進行鬥爭是很難堪的，但這種勝利則標誌着這是深思熟慮的人。

172. 喜歡吵架是不合理性的，因為盡盤算着敵人的失敗，就看不見自己的利益了。

173. 和超过自己的人去较量的人，结果就达到很坏的骄傲自大。

174. 卑劣的人在有所需求时所作的誓言，一旦他们得以脱离窘境，就不加信守了。

175. 自愿的辛苦，使我们能较容易地忍受不自愿的辛苦。

176. 连续不断的工作通过习惯而变得比较容易。

177. 大部分天性不能干的人由于练习而变成能干。

178. 当人达到目的或有保证能达到目的时，一切辛苦都比休息更适意。但当人遭到失败时，全部努力都同样是既难堪又累人了。

179. 要留心，即使当你独自一人时，也不要说坏话或做坏事，而要学得在你自己面前比在别人面前更知耻。

180. 人们若不互相倾轧，则法律将不必禁止任何人随心所欲地生活了。嫉妒实在是纷扰的源泉。

181. 在外国侨居使人学会知足。一片大麦面包和一升糠粃都是救治饥饿和疲劳的最甘美的药物。

182. 整个大地对贤智的人都是敞开着，因为一个高尚的灵魂的祖国，就是这个宇宙。

183. 法律意在使人们生活得更好。这只有人们自己有成为幸福的人的愿望才能达到；因为对那些遵从法律的人，法律显得是适合于他本性的美德。

184. 内战对于双方都是有害的；它使胜利者和失败者一样遭毁灭。

185. 只有团结一致，才能把伟大的事业和战争引导到好结果，否则就不能。

186. 在一种民主制度中受贫穷,也比在专制统治下享受所谓幸福好,正如自由比受奴役好一样。

187. 国家的利益应该放在超乎一切之上的地位上,以使国家能治理得很好。不应该让争吵过度以致失去公道,也不应该让暴力损害公共的善。因为一个治理得很好的国家是最可靠的庇护所,其中有着一切。如果它安全,就一切都安全;而如果它被毁坏,就一切都被毁坏了。

188. 对于好的公民来说,专门去管别人的事而忽略了自己的事是没有好处的,这样自己的事一定会弄得很糟。但如果有人忽略了公共的事,那么即使他并没有偷盗也没有做不义的事而使自己犯罪,他也将得到一个坏名声。因为即令那既不疏忽大意也没有犯罪的人,也每每很容易挨骂和受罪。唉!犯错误总是难以避免的,但要人原谅自己的错误可不容易。

189. 坏的公民愈达到他们所不配占据的崇高地位,他们就愈粗心大意和愈表现得愚蠢可笑,狂妄自大。

190. 如果有钱人能决定给一无所有的人一笔预支款项,给他们帮助,并给他们恩惠,则结果马上就会有恻隐之心、团结、友爱、互助、公民之间的齐心协力以及其他许多无人能数得尽的好处了。

191. 正义要人尽自己的义务,反之,不义则要人不尽自己的义务而背弃自己的义务。

192. 对于是否可以杀死动物这个问题,可以这样回答:杀死有害或倾向于有害的动物的人,应该不受惩罚,并且为了一般的好处,杀死动物比不杀更好。

193. 所有使我们损害一切正义的东西,应该不惜任何代价加以除去。这样做的人将在任何情况下享受更大的安宁、正义、保证

和幸运。

194. 正如頒布了法律来对付毒蛇猛兽一样,我觉得也应该頒布法律来对付某些人。按照习惯的法律,对于危險的人,在一切法律不予以保护的情况下都应该把他杀死。但是有些民族的公堂、有些条約和协定却禁止每一个人非法地这样做。

195. 凡杀死一个山寇或一个海盜的人,不論他是亲手杀死或受人差遣,或由于法律的決定,都应不受懲罰。

196. 应该尽一切力量来保护那身受不义而不听任不义之举得逞的人。这样一种态度是合乎正义并且勇敢的,而相反的态度則是不合正义并且懦怯的。

197. 那些犯了当受流放、監禁或刑罰的罪行的人,应该受到懲处而不应赦免。凡听任自己受所得利益或喜好的支配而違反法律把他們赦免的人,是做了一件不合正义的事,这不会不成为压在他心上的一个負担的。

198. 凡是以最高的报偿給予最配受报的人的,是最高度地分有正义和美德的人。

199. 不应该在別人面前比在自己面前更知羞耻,而应该在一个人也看不见时和在大家都看見时一样不做坏事。毋宁在自己面前应该更知羞耻,并且把下列的箴言銘刻在自己心上:絲毫不做不适当的事。

200. 人們总是把錯事記得比好事更牢些,而这样是好的。其实,正如不应该称赞那把受人之托的財物还给別人的人,而应该譴責并处罰那不还的人一样,对于官吏也应该这样。因为把他逃出来本来不是叫 he 来做坏事,而是叫他亲做好事的。

201. 在現行的宪章制度中,沒有任何方法能使官吏避免不

义，即使他們是完全廉直的人。因为要官吏对別人負責是不合自然的，他應該只对自己負責……<sup>①</sup>不應該是从屬於別人之下的。

202. 优秀的人是本性命定了来发号施令的。

203. 畏懼产生諂媚而絲毫不是产生善意。

204. 大胆是行动的开始，但决定結果的則是命运。

205. 應該像使用我們身体上的四肢一样来使用奴隸，用每一个来完成一种特定任务。

206. 只有爱的女神能平息恋人的負气。

207. 当人碰到运气好，有个好女婿时，就是得了一个兒子，但如果碰到运气不好，那就外加把女兒也失掉了。

208. 女人比男人要容易怀恨得多。

209. 少說話对于女人是一种裝飾，而裝飾簡朴，在她也是一种美。

210. 兒童教育是一件充滿不确定性的事。如果教育成功了，这只有經過很大的努力和操心才能达到，而如果不成功，則此中所受到的煩惱是无与伦比的。

211. 照我看來，生兒育女是不必要的，因为我看到有兒有女的人有很多而且很大的危險和麻煩，至于它的好处則是很少、很不足道而且很微弱的。

212. 凡是覺得想要一个孩子的人，照我看來还是在他的朋友的孩子中間去挑一个的好。这样一来，他將能够有一个如他所希望的那样的孩子，因为他的選擇是完全自由的。而显得适合于他的孩子，对他自然是最亲热的，而且还有如下的区别：当在許多孩子

---

<sup>①</sup> 此处原文有脫漏。——編者

中去挑选时，你可以找到一个如你所希望的那样的孩子，而当你自己去生育时，你就冒许多危险，因为你必得生下是什么就要什么。

213. 人们似乎把生儿育女看作是一种为自然以及为社会的老规程所强加的必然性，而显然别的生物也是依照这种必然性的。因为一切生物都服从着自然法则，生养小生物而并不着眼于得到任何好处。当小的出世时，都是受尽辛苦并且竭尽可能地加以照顾；当它们还小时，总是一天到晚心神不安，而如果它们有了点什么，就忧苦万状。这是有灵魂的生物的自然情况。反之，在人则已建立了从自己所生的子孙取得利益的习惯。

214. 应该在可能范围内把财产都分给子女，而同时注意使它们有了财产时不做任何有害的事。这样它们就变得更善于经营它们的财产，并且会发挥更大的热情来一起竞争以获得新的财产。因为，在共同的生活里，花钱就不像分开经营时那样心痛了，而获利对我们也就远不如那样高兴。

215. 可以给子女受教育而不太减少自己的财产，这样就在他们的财产和人身周围竖立起一道防卫的围墙。

216. 正如癌是一切肿瘤中最恶的一样，当人侵占旁人的财产时，也是一种最坏的占有。<sup>①</sup>

217. 明智的用钱可以是很大方而对人民有利的，至于不明智的用钱则是一种对公共的善毫无利益的阔绰。

218. 穷和富，是表示缺乏和充足的字眼。因此，凡缺少某种东西的人就不富，而不缺少什么的人就不穷。

219. 如果你所欲不多，则很少的一点对你也就显得很多了，

---

① 按此条各本互有出入，此处依苏尔斯特。——编者

因为有节制的欲望使得贫穷也和富足一样有力量。

220. 应该深切想到人生是变幻无常而且很短促的，它常为许多不幸和困难所烦扰，因此应该仅只安排一个中等的财富，并且把巨大的努力限制在严格地必需的东西上。

221. 一个尽管只有一宗有限的财产然而很勇敢的人，是幸福的，一个尽管很富有，但是很怯懦的人，则很不幸。

222. 共同的贫穷比每个人孤立地受穷更难堪，因为这样就什么救助的希望都没有了。

223. 家宅和生活是和身体一样苦于疾病的。

224. 不适应生活上的匮乏，是不思量的标志。

225. 鲁钝的灵魂所不能控制的烦恼，应该用理智来驱除。

226. 保持尊严地忍受贫穷，是贤智之士所固有的特性。

227. 愚蠢的人的希望是不合理性的。

228. 因自己的同类遭受不幸而喜欢的人，只看到一切人都是安排着受命运的打击的；他们也是没有真正的快乐的。

229. 身体的有力和美是青年的好处，至于智慧的美则是老年所特有的财产。

230. 老年人是曾经年青过的，但年青人是否能达到老年则是靠不住的，所以已经实现的好处是比未来的靠不住的好处更可取的。

231. 衰老是整个东西的一种残缺不全状态：你一切器官全都有，但却在一种不完善的情况中。

232. 有些人，对我们这有死的自然之身的解体毫无所知，但意识到自己生活中的恶行，就一辈子虚构着关于死后的来世生活的荒唐神话，而受着烦恼和恐懼的折磨。

## 八 智 者<sup>①</sup>

### 甲 普罗泰戈拉

(公元前481—411年)

#### 文 献 記 載

1. [第歐根尼·拉爾修,第九卷,第八章,§50—56] 普罗泰戈拉是阿尔德孟的儿子,或者根据阿波罗多洛以及迪农的“波斯史”第五卷中的说法,是迈安德留的儿子,生于阿布德拉(班都的赫拉克利德在“论法律”一文中是这样说的,并且说他为图里翁城制定了法律),或者根据欧波利的“谄媚者”中的说法,生于德欧。……

普罗泰戈拉第一个主张每一个问题都有两个互相对立的方面,甚至用这种方式进行论证……

他是第一个要人缴纳一百米乃学费的人……

他也是第一个采用所谓苏格拉底式的讨论方法的人……

根据一些人的说法,他在九十岁的时候死于旅途之中,虽然阿波罗多洛说他活了七十岁,过了四十年智者生涯,并且说他的鼎盛

① Σόφισται, 原义即“智慧的人”,指公元前五世纪开始出现的一批希腊职业教师,他们教人辩论和修辞,以便参加政治活动。旧译作“诡辩学派”。其实智者并非都是诡辩之徒,早期的普罗泰戈拉甚至富于唯物论的精神,只是具有相对主义的看法;晚期的末流智者才成为指黑为白的诡辩之徒。通称智者爲诡辩家是不妥当的,所以按原义译为“智者”。——编者



年在第八十四屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。……

2. (柏拉圖：“普羅泰戈拉”篇，頁311B—314C) (蘇格拉底的同伴希波格拉底要蘇格拉底帶他去見智者普羅泰戈拉，蘇格拉底先向他描述智者的一般情況。——編者)

(蘇格拉底說：)……這時我們站了起來，在院子裡走動着，我想我得試他一下，看看他的決心大不大。於是我就考驗他，向他提出一些問題。我說，希波格拉底，你告訴我，你既然要去見普羅泰戈拉，並且要送錢給他，那麼你要去見的這一位是什麼人呢？他會把你教成什麼人呢？舉個例說，假定你想去見柯斯島的希波格拉底那位大夫，並且要送錢給他，有人問你：希波格拉底啊，你把錢送給與你同名的希波格拉底，請告訴我，你送給的是什麼人呢？——你怎麼回答？

他答道，我會說，我是把錢送給一位醫生。

他會把你教成什麼人呢？

他說，教成一個醫生。

假定你決定去見阿各斯人波呂格雷特，或者去見雅典人斐第亞，並且打算送錢給他們，有人問你：波呂格雷特和斐第亞是什麼人呢？你為什麼給他們這筆錢呢？——你怎麼回答？

我會回答道，他們是彫刻師。

他們會把你教成什麼人呢？

當然教成一個彫刻師。

我說，好的，現在我們要去見普羅泰戈拉，並且準備代你送錢給他。要是我們自己的錢很夠，可以拿這些錢把他籠絡住，那我們

<sup>①</sup> 即公元前440—438年。——編者

就太高兴了；要是錢不够，我們就得把你朋友的錢也拿来化。假定當我們如此热中地收买我們的对象的时候，有个人問我們：苏格拉底，还有你希波格拉底，告訴我，普罗泰戈拉是什么人？你們为什么要送錢給他呢？——我們怎么回答？我知道斐第亞是彫刻师，荷馬是詩人；可是对普罗泰戈拉怎么称呼呢？他叫做什么人呢？

他答道，苏格拉底，大家叫他智者。

那我們就是去把錢送給智者身分的他了？

当然。

可是假定有人又进一步向你提出这个問題：你自己怎样呢？普罗泰戈拉会把你教成什么人呢，要是你去見他的話？

他臉上緋紅地答道（因为天剛亮，所以我看見他的臉）：要不是这件事与上面的例子有点不一样的話，我想他会把我教成一个智者的。

我說，天哪，你不以在希腊人面前以智者的身分出現为耻嗎？

的确，苏格拉底，老实說，我引以为耻。

可是，希波格拉底，你难道就不会認定普罗泰戈拉的教导是这种性質的：你难道就不能像学习文法家、音乐家或体育教練的技術那样，并不把这些技術中的任何一种当作职业来学习，而只当作教育的一部分来学习，因为一个君子和自由人应当知道这些技術？

他說，正是这样，我認为这是对普罗泰戈拉的教导的一个非常正确的估計。

我說，我很想知道你是否知道你自己在做什么。

我在做什么？

你是要去把自己的灵魂托付給一个你称他为智者的人。我很难設想你知道什么是智者；要是不知道的話，你也就不知道自己把

靈魂托付給誰，不知道自己所做的事情究竟是好還是壞了。

他答道，我當然認為我是知道的。

那麼你告訴我，你以為他是什麼人呢？

他答道，我認為他是一個懂得智慧的事情的人，因為他的稱號就包含着這個意思。

我說，你不是也能說畫家和木匠是這樣的嗎？他們不是也懂得智慧的事情嗎？假定有人問我們：畫家在哪一方面智慧？我們會答道：在繪制與別的東西相像、相似的東西上。如果他進一步又問：智者的智慧是什麼呢？他擅長的是什麼呢？——我們怎麼回答他？

我們怎麼回答他，蘇格拉底？豈不是只能這樣回答：他擅長使人善辯的技術？

我回答道，是的，這是很對的，不過不夠；因為在這個回答裡面又包含着另一個問題：智者使一個人雄辯地談論些什麼呢？我們可以假定彈瑟琴的人使人雄辯地談論他教會他的那件事情，也就是談論怎樣彈瑟琴。對不對？

對的。

那麼智者使人雄辯地談論些什麼東西呢？他不是應當使人雄辯地談論他所學會的東西嗎？

是的，可以這樣說。

那麼什麼是智者所知道的並且使他的學生知道的事呢？

他說，我實在說不出。

於是我就接着說：好的，可是你知道你所冒的危險嗎？要是你要去把自己的身體托付給一個人，而這個人可以使你的身體好或者壞，你不是要仔細考慮，並且征求親戚朋友的意見，躊躇好多天，

思量是否可以把自己的身体托付給这个人嗎？可是，現在你要托付的是自己的灵魂，而你把灵魂的价值看得比身体高得多，灵魂的善或恶关系着你的整个幸福——这件事你却从来没有同你的父亲或者兄弟或者我們这些朋友商量过。可是这个外方人一来，你就立刻把自己的灵魂托付給他了。照你說，你是晚上听見了他，早上就去找他，一点也不躊躇，也根本没有征求任何人的意見，看看是否应当把自己托付給他；——你决意不惜冒一切危險去做普罗泰戈拉的学生，并且准备不问任何代价把你自己和你朋友的财产都拿来实现这个决心，虽然你也承認你并不認識他，也沒有同他說过話；你称他为智者，可是对于智者是什么人你却显然无知；然而你还是要去把你自己托付給他。

他听到我这样說的时候答道：苏格拉底，我从你的話里得不出别的結論来。

我接着說：希波格拉底，智者岂不是批发或者零售灵魂的粮食的人嗎？我觉得智者的本性就是这样的。

苏格拉底，什么是灵魂的粮食呢？

我說，当然知識是灵魂的粮食，我的朋友，我們必須注意，不要讓智者在夸耀自己的貨色的时候欺騙我們，就像那些批发或零售身体的粮食的商人一样；因为他們不加区别地夸耀自己的全部貨色，不知道哪是真正有益的，哪是有害的；他們的顧客也并不知道，只有那些偶尔去买这些貨色的体育教練和医生們知道。那些帶着知識的商品周游各地，把它批发或零售給需要它的顧客的人也是一样，他們以完全相同的方式夸耀他們的貨物；虽說，我的朋友，如果他們中間有許多人在不明白自己对灵魂所造成的后果如何，我是不会惊奇的；他們的顧客也是一样地无知，除非买貨的人碰

巧是灵魂的医生。所以，你要是了解什么是好的，什么是坏的，你就可以安然地去买普罗泰戈拉和任何一个人的知識；要是不了解的話，朋友，还是考虑一下，不要拿你最珍貴的利益孤注一擲。因为买知識比买酒肉有更大的危險：你从批发商或零售商那里买来酒肉，把它放在别的器皿里帶出来，在把它当作食品吃下肚之前，你可以把它放在家里，找一个懂得什么是可以吃的，什么是不能吃的，应当吃多少，以及应当在什么时候吃的人来看看；这样，买酒肉的危險就不那么大了。可是你买知識的貨物却不能把它放在别的器皿里，你付錢买它的时候，必須把它接納到灵魂里面而去，要么大受其害，要么大得其益；所以我們要好好考虑，听听長輩的忠告；因为我們还年青——太年青了，不能决定这样的事。現在我們既然打算去，就去听普罗泰戈拉的講吧；當我們听到了他要講的話之后，我們可以去請教一下別的人；因为在卡利亞家里不只有普罗泰戈拉，还有爱利亞的希比亞，如果我没有弄錯的話，还有克欧的普罗迪科，以及另外一些智慧的人。……

3. [同上，頁316 C—319 A]（苏格拉底向普罗泰戈拉介绍了他的同伴希波格拉底，普罗泰戈拉向他們叙述智者的來歷以及智者之为智慧的教師。——編者）

〔普罗泰戈拉說：〕苏格拉底，謝謝您对我的看重。因为一个外地人，到各个城市里走动，劝說各地的青年离开自己的亲人和故旧，不管是年老或年青的，来同他住在一起，一心想从他的談話中受到教育，——这样的确应当十分小心；他的举止引起了很大的嫉妒，他乃是种种故意和阴謀的对象；古时候，做这种事情的人害怕这种怨恨，便用各种不同的称号伪装起来，有的伪装成詩人，如荷馬，赫西阿德，西蒙尼德，有的伪装成傳教師，預言者，如奥尔斐和穆塞，

有些人我發現甚至偽裝成體育家，如塔侖丁的伊柯，以及現在還活着的著名的赫羅迪科，他的家鄉原屬麥加拉，現在是塞林布里亞，他是第一流的智者。你們的阿加托克勒自己冒充作音樂家，其實是一個杰出的智者；克安的畢托克來德也是這樣；還有許多別的智者；他們都像我說的那樣，採用這些技術作為偽裝，因為他們害怕招怨。但是我不這樣，因為我不相信他們達到了欺騙政府的目的，他們並沒有蒙蔽住政府；至於人民，是沒有什麼認識的，只是跟着他們的統治者的願望去做。逃跑以及在逃跑時被逮住是其蠢無比的事，並且還會大大地增加人們的憤怒；因為人們除了用各種理由反對逃跑的人以外，還把他們看成惡棍；因此，我採用一種完全不同的辦法，自己承認是一個智者，是一個人們的教師；這種公開承認，我認為是一種比隱匿更好的謹慎辦法。我也不是毫不警覺的，所以我希望能夠靠天保佑不會因承認是智者而受到傷害。我現在從事這種行業已經好多年了——因為我的歲數算起來是很大的，比在這裡的人都要大上一輩。因此如果你要和我講話，我很願意公開地在大家面前同你談。

我〔蘇格拉底〕猜想他是想在普羅迪科和希比亞面前炫耀一番，並且願意把我們當作欽佩他的人拿給他們看看，我就說，我們為什麼不請普羅迪科和希比亞及別的朋友來听听我們的談話呢？

他說，很好。

.....

〔大家都坐下來聽他們談話〕

我們都坐好之後，普羅泰戈拉說：大家都在一起了，蘇格拉底，你講一講你剛剛說到的那位青年吧。

我答道：我再從頭說起，普羅泰戈拉，重新告訴你我來訪的目

的：這是我的朋友希波格拉底，他非常願意與你認識；他願意知道他與你交往之後會得到什麼結果。我所要說的就是這些。

普羅泰戈拉答道：年青人，你要是與我交往，第一天回去的時候就比來的時候好，第二天就比第一天好，每一天都比前一天好。

我聽到這話就說：普羅泰戈拉，我聽到你這樣說，心裡一點也不驚奇；儘管你年紀大，智慧多，要是有人教給你一些你以前不知道的東西，你也一定會變得更好；但是我要請你用另外一種方式回答——我可以舉一個例子來說明一下。假定希波格拉底想認識的不是你，而是希望認識赫拉克勒亞的宙克西波那位青年人，這人不久以前是在雅典的，他去見他，就像見你這樣，並且聽見他說，就像聽見你說這樣：如果與他交往，他就會每一天都長進，每一天都變得更好。假定他問他：“我會在哪方面變得更好，在哪一方面長進呢？”——宙克西波會答道：“在繪畫方面。”再假定他去看特拜人奧爾泰戈拉，並且聽到同樣的話，而且問他：“我在哪一方面變得一天比一天好呢？”他會答道：“在吹笛方面”。現在我要你用這種方式回答這位青年和我，我是為他而提出問題的。……

普羅泰戈拉聽見我這樣說之後，就回答道：你問得好，我喜歡回答提得好的問題。如果希波格拉底到我這裡來，他就不會受到別的智者慣常給學生受的那種罪；他們逃脫了各種技術的束縛，却被這些教師們拿住趕回到這些技術上來，要去學算術、天文學、幾何學和音樂（他說這些話的時候瞟了希比亞一眼）；可是他如果到我這裡來，他會學到他來學的東西的。這就是私人事務以及公共事務中的智慧。他會學到把自己的家庭處理得井井有條，能夠在國家的事務方面作最好的發言和活動。

我說，我懂你的意思；你的意思是不是說，你教給人政治的藝

术，你答应把人教成良好的公民？

苏格拉底：这正是我所从事的职业。

4. [柏拉圖：“泰阿泰德”篇，頁151D—153C]（苏格拉底与泰阿泰德討論認識論的問題，涉及普罗泰戈拉的學說。——編者）

苏格拉底<sup>①</sup>：……你說知識就是感覺？

泰阿泰德<sup>②</sup>：是的。

苏：好，你說出了一种非常重要的关于知識的學說；这就是普罗泰戈拉的意見，不过他是以另一种方式表达的。他說，人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度：——你讀过他的著作嗎？

泰：讀过的，讀过不止一遍。

苏：他不是說，事物对于你就是它向你呈現的样子，对于我就是它向我呈現的样子，而你和我都是人？

泰：是的，他是这样說的。

苏：一个聰明人不会講沒有意义的話的。我們来了解一下他的話吧：同样的风在刮着，然而我們中間的一个人会觉得冷，另一个人会觉得不冷，或者一个人会稍微觉得有点冷，另一个人則会觉得很冷。是不是？

泰：很对。

苏：那么，风本身就是冷的或不冷的，还是像普罗泰戈拉所說的那样，风对于感觉冷的人是冷的，对于感觉不冷的人是不冷的？

泰：我認为是后一种說法对。

① 下面簡稱苏。——編者

② 下面簡稱泰。——編者



苏：那么风就应该对每一个人呈现出一个样子了？

泰：是的。

苏：“对他呈现”的意思就是“他感觉”。

泰：对的。

苏：那么，呈现与感觉在热和冷这个事例里是一回事，在一些类似的事例里也是一回事；因为事物之呈现（也可以说存在）于每一个人，就是像他感觉到事物的样子。是不是？

泰：是的。

苏：那么，感觉永远是对存在的感觉，既然它是知识，它也就是无误的了？

泰：显然如此。

苏：天哪，普罗泰戈拉该是一个多么大的聪明人！他向你和我这些普通群众用譬喻说出这些意思，对他的学生们则秘密地说出真理，“他的真理”。

泰：你这是什么意思呢，苏格拉底？

苏：我说到的是一个崇高的论证，在这个论证里，一切都被说成是相对的；你不能够正确地用任何名称来称呼任何事物，比方大或小，重或轻，因大的会是小的，重的会是轻的——并没有单独的事物或性质，而是万物都是运动、变化和彼此之间的混合所产生；这个“变化”我们不正确地把它叫做存在，但是实际上是变化，因为没有什么东西是永远常存的，一切事物都在变化中。你去问问所有的哲学家——普罗泰戈拉，赫拉克利特，恩培多克勒，以及其余的人，一个一个问，除去巴门尼德以外，他们都会同意你这个说法的。你去问问两种诗体的大师们——艾比卡尔谟这位喜剧之王，以及悲剧的荷马；当后者歌唱到：

“从海洋中产生出诸神，母亲是德蒂斯”

的时候，他的意思不是說万物都是流动和运动的产物嗎？

泰：我想是的。

苏：对这一支以荷馬为將軍的偉大軍隊，誰能武裝起来与它交战而不显得可笑呢？

泰：真是有誰能呢，苏格拉底？

苏：是的，泰阿泰德；还有許許多多别的証据可以証明运动是一切所謂存在和变化的东西的源泉，而靜止則是非存在和毀灭的源泉；因为火与温暖被認為是一切其他事物的产生者和保护者，乃是从运动和磨擦中产生的，磨擦就是一种运动；——这不是火的来源嗎？

泰：是火的来源。

苏：动物的种族也是以同样的方式产生的嗎？

泰：是的。

苏：身体的健康不是因靜止不动而破坏，因运动練習而長期保持嗎？

泰：对的。

苏：心理的健康怎样呢？灵魂不是因学习和注意而得到启迪、改善和保持嗎？学习和注意都是运动；在灵魂中，靜止的意思只是不注意和不学习，当靜止的时候，灵魂不是毫无所得，并且把学过的东西很快地忘掉了嗎？

泰：对的。

苏：那么运动是一件好事，靜止是一件坏事，对灵魂和对身体都是如此？

泰：显然是的。

苏：我还可以补充說，风平浪靜使事物破坏，狂风暴雨則使事物保存；我所坚持的最杰出的論証就是荷馬詩中的金鏈，他指的是太阳，这个論証指明只有在太阳和星辰在軌道上运轉的时候，一切人类的事物和神圣的事物才能存在和保持，如果受到了束縛，它們的运动停止了，万物就都毀灭了，也就像諺語所說的那樣，上下顛倒了。

泰：苏格拉底，我相信你把他的意思解釋得很对。

5.〔柏拉圖：“普羅泰戈拉”篇，320C—322D〕（普罗泰戈拉以神話的方式向苏格拉底說明他对人類社会的看法。——編者）

〔普罗泰戈拉說：〕 从前有一个时候只有神灵，沒有凡間的生物。后来應該創造这些生物的时候到了，神們使用土、水以及一些这两种元素的不同的混合物在大地的内部造出了它們；等到他們要把它們拿到日光之下来的时候，他們就命令普罗米修和艾比米修来裝备它們，并且給它們逐个分配特有的性質。艾比米修对普罗米修說：“讓我来分配，你来監督。”普罗米修同意了，艾比米修就分配了。〔他給各种動物分配了必要的裝备和性質〕艾比米修这样做了之后，他不很聰明，竟忘了自己已經把一切要給的性質都分配給野兽了——等他走到人面前的时候，人还一点裝备都沒有，他手足无措了。正在他手足无措的时候，普罗米修来檢查分配工作，他發現别的动物都配备得很合适，只有人是赤裸裸的，沒有鞋子，沒有床，也沒有防身的武器。輪到入出世的指定時間快到了，普罗米修不知道怎样去想办法救人，便偷了赫斐斯特<sup>①</sup>和雅典娜的机械技術，加上火（这些技術沒有火就得不到，也无法使用），送給了人。于是人

① 希腊的冶金之神。——編者

有了維持生活所必需的智慧，但是並沒有政治的智慧，因為這種智慧由宙斯保管着，而普羅米修還沒有那麼大的能力，不能走進天宮里去，宙斯是住在那里的，並且有可怕的衛兵防守着；可是他偷偷地走進了雅典娜和赫斐斯特常常在里面練習心愛的技術的普通工作室，拿出赫斐斯特的用火的技術以及雅典娜的技術給了人。於是人便具備了生活的手段。可是普羅米修以後據說因盜竊被告發，因為艾比米修不小心泄露了。

現在人有了一份神的屬性，首先成為崇拜神靈的唯一動物，因為只有人是與神有親戚關係的；於是他就立起神壇，塑起神像來。他不久就發明了有音節的語言和名稱，並且造出房屋，衣服，鞋子和床來，從土地里取得了養生之資。人類有了這些，起初是分散地居住着，沒有城市。但是這樣產生了一種結果，就是他們被野獸消滅了，因為他們同野獸比起來是非常孱弱的，他們的技術只足以取得生活資料，不足以使他們具有與野獸作戰的能力；他們雖然有食物，但是還沒有政治的技術，戰爭的技術就是其中的一部分。後來自保的要求使他們聚集到了城市里；但是那時他們只是住在一起，並沒有政治的技術，他們彼此為害，又陷於分散和毀滅的過程。宙斯恐怕整個人類會消滅，於是派遣黑梅斯<sup>①</sup>到人間來，帶來尊敬和正義作為治理城市的原則，友誼與和好的紐帶。黑梅斯問宙斯應當怎樣在人們中間分配正義和尊敬：——是否應當像過去分配技術那樣分配正義和尊敬，也就是說，分配給少數喜愛的人，讓一個靈巧的人擁有足夠的醫術或別種技術為多數不靈巧的人服務？“我究竟應當以這種方式在人們中間分配正義和尊敬，還是把正義

① 希臘的神使、通報神。……編者

和尊敬分給所有的人？”“分給所有的人”，宙斯說：“我願意他們都有一份；因為如果只有少數分享道德，就像分享技術那樣，城市就會不能存在的。此外，再遵照我的命令立一條法律，把不尊敬和不正義的人處死，因為這種人是國家的禍害。”

### 著作殘篇

1. [D 1] 人是萬物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。

2. [D 3] 要想成為有教養的人，就應當應用自然的秉賦和實踐；此外還宜於從少年時就開始學習。

3. [D 4] 至於神，我既不知道他們是否存在，也不知道他們像什麼東西。有許多東西是我們認識不了的；問題是晦澀的，人生是短促的。

## 乙 高爾吉亞

（公元前五世紀）

### 文獻記載

1. [塞克斯都·恩披里可：“反數學家”，§ 65—87，D 3] 高爾吉亞在他的“論非存在或論自然”一書中接連建立了三個原則——第一個是：無物存在；第二個是：如果有某物存在，這個東西也是人無法認識的；第三個是：即令這個東西可以被認識，也無法把它說出來告訴別人。

关于无物存在这个论点，高尔吉亚是以下列方式论证的：如果有某物，这个某物就或者是存在，或者同时既是存在又是非存在。可是，一方面，像他所主张的那样，存在是没有的，而另一方面，像他所断言的那样，非存在也是没有的；而像他所指出的那样，也没有存在同时又是非存在。所以什么都没有。

因此非存在是没有的。因为如果有非存在存在，它就存在而同时又不存在。因为就它之不被了解为存在而言，它是不存在的，而就它之为非存在而言，它又是存在的。然而说一件东西存在而同时又不存在，乃是矛盾的。因此，非存在不存在。再者，如果非存在存在，存在就不存在了。因为这两个命题是相反的，如果承认非存在存在，就得承认存在不存在。然而说存在不存在，乃是不可能的，所以非存在不存在。

此外，存在也不存在。因为，如果存在存在，它就只能或者不是派生的，或者是派生的，或者同时既是派生的又不是派生的。然而它既不是非派生的，也不是派生的，也非同时既是非派生的又是派生的，这一点我们将加以证明。所以存在并不存在。因为如果存在是非派生的（因此就应当从它开始），就没有任何开始。

因为一切产生出来的东西都有一个开始，但是那种按照本性说便是非派生的东西是没有开始的，既然它没有开始，它就是无限的。然而如果它是无限的，它便不在任何地方。因为它如果在某个地方，它所在的那个地方就是与它本身不同的，这样，存在就不再是无限的了。包容他物的东西比所包容的东西更大；然而没有比无限更大的东西；因此无限不能在某个地方。

当然它不是局限在自身之内的；因为局限它的东西与它所包含的东西是一个东西，而在这种情形之下，存在就二重化了，同时

既是地方又是物体。因为所处的是地方，所具有的是物体。因此存在并不处在自身之内。所以，如果存在是非派生的，它就是无限的；如果它是无限的，它就不在任何地方；如果它不在任何地方，它就不存在。因此，如果存在是非派生的，它就从开始就不能存在。

当然存在也不能是派生的。因为如果它是产生出来的，它就或者是从存在中产生的，或者是从非存在中产生的。但是它不是从存在中产生的；因为如果它是存在的，它就不是产生的，而是始终存在。它也不能从非存在中产生。非存在不能使存在的东西产生，因为使某种东西产生的东西必须分享着存在。因此存在也不是派生的。

根据同样的推理，它也不能同时是非派生的又是派生的；这两个命题是互相否定的，如果存在是非派生的，它就不是产生出来的，如果它是产生出来的，它就不是非派生的。因此，既然存在既不是非派生的，又不是派生的，也不是派生的同时又是非派生的，存在就不能存在。

此外，如果它存在，它就或者是一个，或者是许多个。然而它既不是一个，也不是许多个，这一点我们就要加以证明。所以存在并不存在。因为，如果它是一个，它当然就有一个一定的量，或者它是连续的，或者它是一个大小，或者它是一个物体。在这些属性中，不管它所具有的是什么，它总不是一个，因为它既然有一个一定的量，就不能分成它的各个成分，它既然是连续的，就不能分，同样地，如果把它想成一个大小，它就有了可分的性质。如果它是一个物体，它就有这三种属性：大小，广度，厚度。然而说没有这三种属性的东西是存在，乃是荒谬的。所以存在不是一个。

另一方面，它也不是许多个。因为如果它不是一个，它也就不

是許多个。繁多事实上就是單一的总和，只要取消了單一，也就取消了繁多。由此可以很清楚地見到，存在并不存在，非存在也不存在。

至于存在与非存在二者都不存在这一点，是很容易設想的。因为如果非存在存在，存在也存在，那么在有关存在的这一点上，非存在与存在便是一个东西。因为这个緣故，兩者都不存在。因为我們已經同意非存在不存在，并且指出了存在与非存在是一个东西。所以存在并不存在。

然而，虽然存在与非存在是同一的，它却不能是这一个和那一个；因为如果它是这一个和那一个，它便不是同一的了，如果它是同一的，它就不会是兩個东西；由此可知无物存在。因为，如果存在并不是非存在，也不是存在与非存在，而在存在与非存在之外我們无法設想任何东西，所以結論是无物存在。

\* \* \*

應該以同样的方式指出，即令有某物存在，这个某物也是不可知的。因为照高尔吉亞說，如果我們所想的東西并不因此而存在，我們便思想不到存在。这个論点是有理由的。因为可以是我們所想的東西是白的，我們能够思想白的東西；也可以是我們所想的東西并不存在，因而必然得出結論：存在的東西是思想不到的。

說“所想的東西并不真实存在，存在是思想不到的”，这也是合理的，合乎邏輯的。至于所想的東西（我們应当理解它）并不是真实存在的，这一点我們將加以証明。因此存在是思想不到的。至于我們所思想的東西并不真实存在，这是很显然的。

因为，如果我們所思想的東西真实存在，凡是我們所想的東西便都存在了，所以我們思想事物，乃是不可靠的肯定。这并不是因



为如果我们思想一个飞行的人或一輛在海上行駛的車，便真有一个人在飞或一輛車在海上行駛。所以，說所想的東西是存在的，這句話并不真实。

此外，如果我们所想的東西真实存在，不存在的東西就思想不到了。因为相反的東西具有相反的屬性，而非存在是与存在相反的。因为这个緣故，一般地說，如果存在被思想到，非存在便不会被思想到。然而这是荒謬的。因为六头十二足的女妖和吐火怪兽以及許多非存在都是被思想到的。所以存在是不被思想到的。

我們說所見的東西是可見的，是因为看到了它；我們說所聞的東西是可聞的，是因为听到了它；同样地，我們也并不因为可見的東西听不到而否定它，也不因为可聞的東西看不到而否定它（每件東西都有專司的感官，不能无分別地为別的感官所判別）；所以，我們所思想的東西，即使我們不以視覺或听覺来感知它，也是存在的，因为它为特殊的标准所掌握。

因此，如果我们思想到一些在海上行駛的車子而并看不到，也应该相信实有在海上行駛的車子。——这是荒謬的。所以，我們既不能思想到也不能感知到存在。

\* \* \*

同样地，当我们感知到它的时候，也是无法把它告訴別人的。因为如果存在的東西为視覺、听覺所感知，总之为各种官能所感知——在它被当作外在的東西而給予的同时；——如果可見的東西为視覺所感知，可聞的東西为听覺所感知，——怎样能够把它告訴別人呢？

因为我们告訴別人时用的信号是語言，而語言并不是給予的東西和存在的東西；所以我們告訴別人的并不是存在的東西，而是

語言，語言是異于給予的東西的。因此，可見的東西既然不能變成可聞的東西，同樣情形，反過來，因為存在是當作外在的東西而被給予的，對於我們，就不能真正地有語言。

由此可見，語言不能傳達給別人。然而，語言是隨着從外界刺激我們的事物而產生的，亦即隨着感性事物而產生的；由於事物與體質的接觸，才產生了轉達這種性質的語言；由於顏色從外而來，才產生了轉達這種顏色的語言。如果是這樣的，那麼，便不是語言轉達我們之外的東西，而是我們以外的東西表達語言了。

當然，決不能說可見的東西情形與可聞的東西是一樣的；由於語言是給予的東西，是存在的，所以它不可能向我們表達給予的東西和存在的東西。因為語言如果是所給予的東西，它便與其他給予的東西不同，最低限度，可見的物體是與語言不同的。因為我們用來感知可見事物的手段是異于用來感知語言的手段的。所以語言不能向我們表明大部分給予的事物，這些事物也不能向我們相互表明它們的性質。

這些便是高爾吉亞所提出的困難，他尽可能地使對真理的證明消失不見。因為非存在既不能被認識，也不能自然地傳達給別人，對於它也就不能有證明存在了。

## 丙 其他智者

### 文 獻 記 載

1. [亞里士多德：“修辭學”，第一卷，第十二章，頁1373b]  
就像〔智者〕阿尔基达馬在他的“麥森尼亞演說”中說的那樣：……

我們應該做或應該不做的行為，也按照其影響及於全社會或及於某一社會成員而分為兩類。從這個觀點，我可以用這兩種方式中的任何一種作出正義的或不正義的行動，——或者是对一個一定的人，或者是对社會。犯奸淫罪或毆人罪的人是对一個一定的人做壞事；逃避兵役是对全社會做壞事。

2. [亞里士多德：“政治學”，第一卷，第三章，頁1253b] 另一些人〔智者〕斷言主人對奴隸的統治是違背自然的，奴隸與自由人的區別只是因法律而存在，並不是自然的；因此妨碍自然是非正義的。

3. [同上，第三卷，第九章，頁1280b] 法律只是一種約定，正如智者呂科弗隆所說的那樣，只是“一種互相保證正義的約定”，並沒有使公民善良和正義的實在力量。

4. [亞里士多德：“論智者的駁辯”，頁256a] 智者的技術就是毫無實在內容的似是而非的智慧，智者就是靠一種似是而非的智慧賺錢的人。①

5. [亞里士多德：“形而上學”，第四卷，第二章，頁1004b] 智者的學說是一種貌似哲學而並不是哲學的東西。①

\*                     \*                     \*

---

① 指智者末流。——編者

## 九 苏格拉底

(公元前468—400年)

### 文獻記載

〔苏格拉底論“自知其無知”〕

1. 〔柏拉圖：“申辯”篇，頁21A—23C〕（苏格拉底被控为傳播異說，敗坏青年，在雅典法庭受審。他在庭上为自己申辯。——編者）

我將为你們引一个值得信任的証人来作証；这証人就是德尔斐的神<sup>①</sup>——他將告訴你們关于我的智慧的事情，如果我算有点智慧的話，并且告訴你們我的智慧是屬於哪一类的。你們一定知道凱勒丰；他老早是我的一个朋友，并且也是你們的朋友，因为他在最近这次人民被放逐时也是一起被逐的，并且和你們一起回来了。这位凱勒丰，你們知道，是一切行事都很魯莽的，他就去到德尔斐，冒失地求神諭告訴他——我剛才說过，我必須請求你們不要打断我的話——他求神諭告訴他是否有人比我更聰明，而那位庇提亞的女先知<sup>②</sup>回答說，沒有人更聰明的了。凱勒丰本人已經死了；但他的兄弟正在这法庭里，他可以証实我說的都是真話。

为什么我要提起这件事呢？因为我要向你們解釋为什么我会有这样一个坏名声。当我听到这回答时，我对自己說，神的這句話能是什么意思呢？他的这一个謎應該怎样來解釋呢？因为我知道

① 即阿波罗，太阳神，同时也是智慧之神。——編者

② 傳神諭的女巫。——編者

我是沒有智慧的，不論大小都沒有。那麼他說我是人中間最聰明的，這是什麼意思呢？而他是一位神，是不能說謊的；那是和他的本性不合的。經過長時間的考慮之後，我想到了一個方法，可以來試一試這個問題。我想着，如果我能夠找到哪怕一個人，比我更聰明，我就可以到神那里去反駁他了。我可以對他說：“這里就有一个人比我更聰明；但你說過我是最聰明的。”這樣我就到一個以聰明著名的人那里去，並且觀察他——他的名字我用不着說了；他是一個政治人物，我選來作考驗的——而結果是這樣：當我開始來和他談話時，我不能不想到他實在並不聰明，雖然許多人都以為他聰明，而他自己則自以為更聰明；因此我就試着給他解釋，他自以為聰明，而其實並不真聰明；而結果是他恨我了，並且當時在場聽到我的話的一些人也和他一樣恨我了。這樣我就離開了他，而當我走開時，就對自己說：好吧，雖然我不以為我們中間有誰知道任何真正美的和善的東西，但我是比他好些，——因為他什麼也不知道，却自以為知道；我既不知道，也不自以為知道。那麼，特別在最後這一點上，我似乎比他稍稍好一點的地方。於是我就到另一個更自以為聰明的人那里去，而我的結論也是正好完全一樣。這樣我就又使他成了我的敵人，還有許多他身邊的人也都成了我的敵人了。

於是我又一個接一個地去考察人，並不是沒有意識到我所激起的敵意，我也為此而悔恨、畏懼；但我不得不如此，——神的話我想應該首先考慮。我就對自己說，我必須到一切顯得有知識的人那里去，並找出這神諭的意義。我對你們發誓，雅典人啊！我凭狗<sup>①</sup>的

① 凭埃及的獅犬。——編者

名义发誓！——因为我必须对你们说真话——我这使命的结果正是这样：我发现那些最有名声的人正好就都是最愚蠢的；而另外那些比较不那样为人看重的人倒其实比较聪明些，好些。我将告诉你们我的流浪以及我那些赫尔库勒的劳动<sup>①</sup>的故事，我经年累月地干了这一切，结果只发见那神谕是不能反駁的。在看了那些政治人物之后，我又去看那些诗人；悲剧诗人，歌颂酒神的诗人，以及各种各样的诗人。而到了那里，我对自己说，你将马上败露了；这一下你将发见你是比他们更无知了。这样，我就给他们拿出他们自己作品中最精心制作的几段，问他们究竟是什么意思——心里想着他们总能教我点什么。你们相信吗？我几乎不好意思说出真相，但我必须说，现在在场的人几乎没有一个对他们的诗不能谈得比他们自己更好的。于是我知道了诗人写诗并不是凭智慧，而是凭一种天才和灵感；他们就像那种占卦或卜课的人似的，说了许多很好的东西，但并不懂得究竟是什么意思。这些诗人，在我看来，情形也就很相像；而我又进一步观察到，靠了他们的诗，他们就自以为是最聪明的人，在别的他们并不聪明的事情上也自以为是最聪明的了。因此我就离开了，心里想着我是比他们好一些，理由就正像我比那些政治人物好一些一样。

最后我又到那些工匠那里去，因为我意识到，如我可以说的，我是什么也不知道的，而我确信他们知道很多好东西；这里我并没有弄错，因为他们确实知道许多我所不知道的东西，而在这一点上他们当然比我聪明。但我看到即使那些好的工匠也犯了那些诗人所犯的一样的错误；——因为他们好的工匠，他们就以为自己也

<sup>①</sup> 赫尔库勒是希腊神话中的英雄，力大无穷，做了许多异常巨大的工作。此处喻苏格拉底费尽了气力东奔西走去察看别的著名人物是否智慧。——编者

知道一切重大的事物，而这一缺点就掩盖了他們的智慧；于是我就代那神諭問我自己，我是願意像我原来那样，既沒有他們的知識也沒有他們的无知，还是情願兩方面都像他們一样呢？而我也对自己也对神諭回答說，我还是像我原来的好。

这种探究使我樹了許多最坏、最危險的敌人，并且也造成了人家給我許多誹謗的机会。而我就被人称为聰明的了，因为听了我的话的人总是想像着那种我发見別人所缺乏的智慧，我自己一定是有的；但其实是，雅典人啊！只有神才是聰明的；而他的回答的用意，是要指明人的智慧是很少价值或根本没有价值的；他并不是在說苏格拉底，他只是用我的名字来作个例子，好像他是說：人們啊！一个人，就像苏格拉底那样，知道他的智慧真正說来是絲毫不值什么的，这就是最聰明的人。所以我就奔走于世上，服从着神的意思，来搜尋并探求任何人的智慧，不論他是本城的公民还是外地人，只要他显得像是聰明的；而如果他是并不聰明的，我就援引神諭的意思指出他并不聰明；我的这种事业非常吸引我，我就既沒有時間来从事任何有关公共利益的事务，也沒有時間来管有关我自己的利益的事情了，而我由于献身于神的緣故，就陷于一貧如洗了。

### 〔苏格拉底的使命——照顧心灵，以及他的“灵异”<sup>①</sup>〕

2. 〔柏拉圖：“申辯”篇，29 D—32 A〕（苏格拉底進一步在申辯中說明他与雅典青年交往的原因。——編者）

雅典人啊！我尊敬你們，并且愛你們；但我將宁可服从神而不服从你們，而且只要我还有生命和气力，我將永不停止哲學的實踐

① 苏格拉底自稱心中有一个声音，在他犹疑的时候告訴他应当怎样做，他称之为“灵异”（δαίμων），即守护神之意。——編者

和教誨、劝勉我所遇到的任何一个人，照我的方式对他說：你，我的朋友，偉大、强盛而且智慧的城市雅典的一个公民，像你这样只注意金錢名位，而不注意智慧、真理和改进你的心灵，你不覺得羞耻嗎？而和我談論的人如果回答說，是啊！但是我是留心的啊；那么我不馬上离开他或讓他走；我就来詢問并且反复地盤詰他，如果我認為他並沒有美德，而只是說他有，我就責备他把重要的东西看成不重要的，而把沒有价值的东西看成有价值的了。我將把同样的話一再地向我所遇見的人去說，不論他是年青的还是年老的，是本城的公民还是外地人，但特別是要对本城的公民說，因为他們是我的同胞。因为要知道这是神的命令；而且我相信国内从来沒有出現过比我对神的服役更好的事了。因此我此外什么也不做，只是去說服你們，不論老少，都不要老想着你們的人身或財產，而首先并且主要地要注意到心灵的最大程度的改善。我告訴你們美德并不是用金錢能买来的，却是从美德产生出金錢及人的其他一切公的方面和私的方面的好东西。这就是我的教义，如果这是敗坏青年的教义，我就是个坏人。但如果有誰說这不是我的教义，那他說的就不是真話。所以，雅典人啊，我对你們說，你們可以照安尼都<sup>①</sup>所要求的那样做或者不照他所要求的那样做，可以开釋我或不开釋我；但不論你們怎样做，都要懂得我是決不会改变我的行为的，即使要我死多少次，也不会改变。

雅典人啊！不要打断我，听我說；在我們之間已有过一种諒解，你們得听我說完：我还有些話要說，对这些話你們可能会喊起来的；但我相信听我說對你們是有好处的，所以我請求你們不要喊

<sup>①</sup> 安尼都等人是控告苏格拉底的原告。——編者



起来。我願使你們知道，如果你們杀了像我这样一个人，你們將对你們自己造成比对我更大的損失。没有什么能損害我的，不論是美利都或安尼都——他們不能，因为我相信按照神的意旨，一个好人决不能被一个坏人所損害的。我不否認安尼都也許可以杀死我，或把我放逐出去，或剥夺我的公民权利；并且他也可以設想，別的人也可以設想，他是给了我一个很大的損害，但我却不这样想。我想他現在所做的——不正义地杀死一个人——只足以給他自己更大的損害。

現在，雅典人啊！我并不是像你們所想的要为我自己来进行辯护，而是为了你們，使你們不要由于定我的罪而对神犯罪，錯誤地对待了神給予你們的礼物。因为如果你們杀了我，你們不会很容易找到一个繼承我的人的，我，如果我可以这样用一种可笑的比喻的話，是一种牛虻，是神賜給这国家的；而这国家是一头偉大而高貴的牲口，就因为很大，所以动作迟緩，需要刺激来使它活跃起来。我就是神讓我老叮着这国家的牛虻，整天地，到处总是紧跟着你們，鼓励你們，說服你們并且責备你們。你們不会很容易找到另外一个像我这样的人的，所以我要劝你們免了我的罪。我敢說你們会感覺到很惱火的（就像一个人忽然被从睡夢中惊醒一样），而且你們想着你們可以很容易像安尼都所劝告你們那样把我打死，然后你們將可以在你們一生余下的時間內繼續睡覺，除非神因为照顧你們又給你們派来另一个牛虻。我說我是神給你們的，我的使命的証明是这样：——如果我过去也像別人一样，我就不会忽視一切我自己的事，或所有这些年都耐心地眼看着这些事被忽視，而来做你們的事，像父兄一样到你們每一个人这里来，勉励你們留心美德了；这样的行为，我說，恐怕是不合乎人的天性的。如果我曾

得了什么，或者如果我的勉励是有报酬的，则我的所作所为或许是有某种用意的；而现在，你们将觉察到，甚至以我的控告者的厚颜无耻，也不敢说我曾勒索或要过任何人的报酬；对这一点他们是毫无证据的。而我则对我所说的话的真实性有充分的证据——这就是我的贫穷。

有人可能会奇怪为什么我要以私人的资格去给人进忠告，并且自己忙着别人的事，而不敢出来在公共场合公开地给国家进忠告。我将告诉你们为什么。你们曾经在各种各样的时候和各种各样的地方听到过我说起有一种神托或“灵异”来到我这里，这就是美利都在新状中所譏笑的那个神灵，这种灵异是一种声音，首先是在我小的时候开始来到我这里的；它永远是禁止我去做我本来要去做的事情，但从来不命令我去做什么事情。阻止我成为一个政治人物的，也就是这个。而我认为这是很对的。因为我确信，雅典人啊！如果我也去搞政治，我一定老早就已经给毁了，而且不论对你们或者对我自己都没有什么好处。并且不要因为我说出了真相而觉得受了冒犯；因为真相就是这样，凡是和你们或者和任何别的群众一起去打仗，诚实地反对在国家中所做的许多不法及不正当的事的人，没有一个能保全生命的；要想为正义而斗争的人，如果他想活着，即使是很短促的时间，也必须有一个私人的身分而不要公共的岗位。

### 〔苏格拉底的方法——问答法，以及定义的寻求〕

3. 〔柏拉图：“美诺”篇，页 70A—79E〕（苏格拉底与美诺讨论道德问题。苏格拉底用启发的方式逐步提出问题，让美诺自己思考并作出答案。——编者）

美諾<sup>①</sup>：你能告訴我嗎，蘇格拉底，美德究竟是由教誨獲得還是由實踐獲得的；或者如果既不是由於教誨，也不是由於實踐，則人之有美德是否由於自然，還是由於別的什麼方式？

蘇格拉底<sup>②</sup>：……我很慚愧地承認，我對於美德簡直什麼也不知道；而當我對任何東西，不知道它的“什麼”時，如何能知道它的“如何”呢？如果我对美諾什麼都不知道，那麼我怎麼能說他是漂亮的還是不漂亮的；是富有而且高貴的，還是不富有不高貴的呢？你以為我能夠嗎？

美：確實不能夠。……

蘇：……凭神的名義，美諾，請你慷慨地告訴我，你說美德是什麼，因為我將很高興發見我是弄錯了，而你……確實有這種知識；雖然我剛才說過我從未見到有人有這種知識。

美：要回答你的問題，蘇格拉底，是沒有困難的。讓我們首先拿一個男人的美德來看——他應該知道如何治理國家，並且在治理工作中如何來有利於他的朋友和損害他的敵人；並且他也必須留心不要使自己受損害。一個女人的美德，如果你想知道的話，也可以很容易地描述出來：她的責任是在管理她的家務，和看管屋里的東西，以及服從她的丈夫。每種年紀，每種生活情境，不管是老是少，是男是女，是奴隸還是自由人，都有一種不同的美德：有無數的美德，並且對它們都不缺少定義；因為美德是相對於我們每個人在我們所做的一切中的行為及年紀的。對於罪惡也可以這樣說，蘇格拉底。

① 下面簡稱美。——編者

② 下面簡稱蘇。——編者

苏：我是多么幸运啊！美诺！当我只问你一种美德时，你就把你所留着的一窝美德都给我端出来了。假定我就顺着这个关于“一窝”的比喻调侃一下，而问你，什么是蜂的本性？你回答说，有许多种类的蜂，我又再问：可是我们区别蜂之所以为蜂，是因为它们有各种不同的种类；还是毋宁说它们是由于某种别的性质，例如美观，大小或形状而被区别开来的呢？你将如何答复我？

美：我将回答说蜂作为蜂，是彼此没有区别的。

苏：而如果我接下去说：这就是我所要知道的，美诺；告诉我什么是它们彼此没有区别而是全部一样的性质；——你能回答吗？

美：我能。

苏：对于美德也是一样，不论它们有多少种，而且如何不同，它们都有一种使它们成为美德的共同本性；而要回答什么是美德这一问题的人，最好是着眼于这种共同本性；你明白了吗？

美：我开始有点明白了；但我还没有像我所能希望的那样把握住这个问题。

苏：当你说，美诺，男人有一种美德，女人有另一种美德，小孩又有另一种美德，以及如此等等的时候，这只是对于美德是如此，还是你要说对于健康，大小，力气等也是如此的呢？或者说，健康的本性，不论在男人或女人，都永远一样的呢？

美：我得说健康在男人和女人都是一样的。

苏：而这对于大小和力气不是也真的吗？如果一个女人是强壮的，她将是由于在她身上潜在着的和在男人身上一样的形式和一样的力气而成为强壮的。我的意思是说，那力气，作为力气，不论是男人的或是女人的，都是一样的，这有什么区别吗？

美：我想沒有。

苏：而美德作為美德，不論在一個小孩或在一個大人，在一個女人或在一個男人，不是也一樣的嗎？

美：我不能不感覺到，蘇格拉底，這情形和別的不一樣。

苏：但是為什麼呢？你不是說過一個男人的美德是在管理國家，而一個女人的美德是管理家務嗎？

美：我是這樣說過。

苏：不論家務或國家或別的，若不以節制和正義，能管理得好嗎？

美：當然不能。

苏：那麼凡是有節制地或正義地管理國家或家務的人，就是以節制和正義來管理它們了？

美：當然。

苏：那麼不論男人或女人，如果他們要成為好的男人或女人，就必須有同樣的節制和正義的美德了。

美：真的。

苏：而不論一個年青人或年長的人，如果是沒有節制和不正義的，能夠是一個好人嗎？

美：不能。

苏：他們必須有節制和正義嗎？

美：是的。

苏：那麼所有好人都是以同樣的方式而成為好人，並且由於分有同樣的美德了？

美：推論的結果是這樣的。

苏：而且除非他們的美德是一樣的，他們就一定不能是同樣

方式的好人了？

美：他們不能。

苏：那么现在一切美德的相同性已经被证明了。试回想一下你……说美德是什么。

美：你要一个对于一切美德的定义吗？

苏：这正是我所寻求的。

美：如果你要一个对于一切美德的定义，我不知道说什么，不过美德是支配人类的力量。

苏：这一对于美德的定义包括一切美德吗？美德在一个小孩和在一个奴隶是一样的吗，美诺？小孩能支配他的父亲、奴隶能支配主人吗？那支配人的还会再是奴隶吗？

美：我想不会，苏格拉底。

苏：确实不会；这是没有什么理由的。可是再来一下，好朋友；照你说，美德是“支配的力量”；而你不上“正义地和不是不正义地”吗？

美：是的，苏格拉底；我同意这点；因为正义是美德。

苏：你是要说“美德”还是“一种美德”呢，美诺？

美：你这是什么意思？

苏：我的意思和我关于任何东西可能说的一样；例如圆是“一种图形”而不就是“图形”，我得采取这种说法，因为还有别各种图形。

美：很对；这正是我关于美德所说的——在正义之外也还有别的许多美德。

苏：它们是什么？请告诉我它们的名字，正如我可以告诉你别的图形的名字一样，要是你问我的话。

美：勇敢、節制、智慧和豪爽都是美德；別的還有許多。

蘇：是的，美諾；這裏我們又一次陷於同樣的情形：在尋求一種美德時我們找到了許多美德，雖然和以前不是同樣的方式；但我們並沒有能夠找到貫穿一切美德之中的共同的美德。

美：是呀，蘇格拉底！甚至現在我也還不能照你的意思來發現一個對於美德的共同概念，像發現對別的東西的共同概念一樣。

蘇：別驚訝；但是我將設法來接近這種概念，要是我能夠的話，因為你知道一切事物都有一個共同概念。假定現在有人問你那個我以前問過的問題：美諾，他或者會說，什麼是圖形？而如果你回答說“圓”，他可能照我的說話再問你，你是想說圓是“圖形”還是“一種圖形”；你將回答說是“一種圖形”。

美：當然。

蘇：而且是為了這個理由——就是因為有別的許多圖形？

美：是的。

蘇：假使他又接下去問，別的有哪些圖形？你將會告訴他。

美：我得告訴。

.....

蘇：再假定他也照我的方式來追這個事情，他會說：我們時常是停留在特殊事物上面，但這不是我所要的；那麼請告訴我，既然你用一個共同的名稱來稱它們，說它們都是圖形，甚至當它們彼此正相對立時也都叫它們是圖形，那麼你把它叫做圖形的那種共同本性是什麼——這是既包括直的，也包括圓的，而又既不是這一個又不是另一個——你將是這樣說法嗎？

美：是的。

蘇：而你這樣說時，你的意思並不是說圓是比直更圓些，或直

是比圆更直些吧？

美：当然不是。

苏：你只是主张圆的图形并不比直的更是一个图形，或直的图形比圆的更是一个图形吧？

美：对极了。

苏：那么我们把图形这个名称给什么东西呢？试回答回答看。……

……

美：我宁可请你回答，苏格拉底。

……

苏：好吧，我将试给你解释图形是什么。你说这答复怎么样呢？——图形是唯一的永远跟着颜色的东西。你愿意对这一答案表示满意吗——就像你给我为美德下一类似的定义，我一定就很满意一样？

美：可是，苏格拉底，这是这样简单的一个答案。

苏：为什么简单呢？

美：因为，照你说，图形是永远跟着颜色的东西。

（苏：我承认。）

美：但如果一个人说他不知道颜色是什么，也像不知道图形是什么一样——你将给他什么样的回答呢？

苏：我得跟他说真的。而如果这个人是一个好争辩的、敌对的哲学家，我得跟他说：你已经听了我的回答了，如果我错了，你的事就在于提出论证来反驳我。但如果我们是朋友，并且是像我和你现在一样在谈话，我的回答将缓和些，并且更以一种辩证法家的心情来和他谈；那就是说，我将不仅仅是把真理说出来，而且要用



一些我所詰問的人願意承認的前提。而这正是我將努力拿来对待你的方式。你会承認，有这样一种东西，如終极，界限，或极端，不是嗎？——所有这几个字眼，我是用来表示同一个意思的，虽然我知道普罗第柯可能会对它們作出区别：但我确信你仍旧会說一件事物已到終极或到了界限了——我所說的不过是这样——并沒有什么很困难的。

美：是的，我会这样說；并且我相信我懂得你的意思。

苏：你也会說到一个平面，以及一个立体，就好比在几何学中所說的一样。

美：是的。

苏：那么，你現在已經具备了解我对图形的定义的条件了。我把图形定义为立体所达到的极限；或者更确切点說，就是立体的界限。

.....

苏：……現在，該輪到你來履行你的諾言，告訴我就普遍的說來美德是什么了；并且不要把一个單数的弄成多数的了，就像那些滑稽的人所說的那些把一个东西打碎了的人那样，而是把整个的、完整的美德給我，不要把它打成許多碎片：我已經給你作了一个榜样了。

美：好吧，那么，苏格拉底，美德，照我看来，就是当一个人想望高貴的东西时就可以得到的这种东西；所以詩人說，并且我也說：——

美德是對高貴事物的想望和獲得這種事物的能力。

苏：而那想望着高貴的东西的人也想望着善嗎？

美：当然。

苏：那么是有些人想望着惡而另一些人想望着善嗎？并不是所有的人，我亲爱的先生，都想望善吧？

美：我想并不是。

苏：也有一些人想望惡嗎？

美：是的。

苏：你的意思是說他們以为他們所想望的惡是善的；还是說他們知道所想望的东西是惡的，然而仍旧想望它們呢？

美：兩方面都有，我想。

苏：你真的以为，美諾，一个人知道惡是惡，然而仍旧想望它們嗎？

美：当然我是这样以为。

苏：想望是想占有吧？

美：是的，是想占有。

苏：而他以为惡会对占有惡的人有好处，还有他知道它們会給他害处呢？

美：有些人是以为惡会給他們好处，而另外有些人是知道惡会給他們害处的。

苏：照你的意見，那些以为它們会給他們好处的人，知道它們是惡嗎？

美：当然不知道。

苏：岂不是很显然，那些不知道它們的本性的人不想望它們；而是他們想望着他們以为是善的东西，虽然其实它們是惡的；而如果他們是弄錯了，把惡当作善了，則他們其实是想望着善的嗎？

美：是的，在那种情形下是这样的。

苏：好，那么那些如你所說想望着惡、而認為惡是对占有惡的

人有害的人，知道他們將受它們的害嗎？

美：他們一定知道的。

苏：而他們必須設想那被損害的人是愈受損害就愈不幸的，是嗎？

美：怎么能不是这样呢？

苏：但不幸的人不是很倒霉嗎？

美：确实是很倒霉。

苏：有誰会想望着不幸和倒霉嗎？

美：我得說沒有，苏格拉底。

苏：但如果沒有人想望着不幸，那么美諾，也沒有人想望着惡的；因为所謂不幸，除了想望及言有惡之外，又是什么呢？

美：这显得是真理，苏格拉底，我承認沒有人想望惡。

苏：可是，你剛才不是說美德是对获得善的想望及能力嗎？

美：是的，我是这样說过。

苏：但如果肯定了这一点，則对善的想望是为一切人所共同的，而在这一点上，是并没有一个人比另一个人更好的。

美：真的。

苏：而如果一个人在想望着善方面并不比另一个人更好，他必須是在获得善的能力方面比别人更好嗎？

美：正是这样。

苏：那么照你的定义，美德似乎是获得善的能力了？

美：我完全贊同你现在观察这一問題的方式，苏格拉底。

苏：那么讓我們看看，从另一个观点来看，你所說的是不是真的；因为好像很可能你是对的：——你肯定美德是获得善的能力嗎？

美：是的。

苏：而你所谓善，是指的像健康，财富，有金银，有国家中的地位 and 荣誉——这些就是你叫做善的吧？

美：是的，我将包括所有这一些。

苏：那么，照美诺，这位伟大国王的世交看来，美德就是获得金银的能力；而你加上一点说它们必须是虔敬地、正义地获得的，还是认为这是无所谓呢？是否任何一种方式的获取，即使是不正义或不正当的，也同样被认为是美德呢？

美：这不是美德，苏格拉底，而是罪恶。

苏：那么正义或节制或圣洁，或美德的其他部分，似乎必须伴随着这种获取，若没有它们，仅仅获取善就不是美德了。

美：是呀，没有这一些怎么能有美德呢？

苏：而在一种不正当的方式之下就不为自己或旁人获取金银，或换句话说缺乏金银，可能也同样也是美德吧？

美：真的。

苏：那么获取这样的善并不比不获取或缺乏这样的善更成其为美德，而是凡伴随着正义或正当的是美德，而凡缺乏正义的就是罪恶。

美：照我的判断不能不这样。

苏：而我们刚才不是正说过正义、节制以及诸如此类的每一个都是美德的一个部分吗？

美：是的。

苏：美诺，这就是你跟我开玩笑的方式了。

美：为什么你这样说，苏格拉底？

苏：唔，因为我要你把美德整个地不要打碎地交到我手上，我

給你作一個榜樣，讓你照樣地來組織答案；而你已經全忘了，却告訴我說美德是正義地或以正義獲得善的能力；而正義你承認是美德的一部分。

美：是的。

蘇：那麼照你自己所承認的推論下來，美德就是按美德的一部分來做你所做的；因為正義之類你自己說是美德的各部分。

美：這就怎麼了？

蘇：這就怎麼！怎麼，我不是要你告訴我作為整個的美德的本性嗎？而你還沒有告訴我這一點；而是宣稱每一個以美德的一部分為根據的行為是美德；就好像你已經告訴了我，而我也一定已經知道了整個的美德，而且當打成了碎片之後我也還知道這個似的。所以，親愛的美諾，我恐怕還得重新開始並且再來重復這個老問題：什麼是美德？因為否則我只能說，每一個以美德的一部分為根據的行為是美德；說每一個按正義行事的行為是美德，除了上述的之外還有別的什麼意義呢？我不是應該把這個問題再問一遍嗎？因為有誰能不知道美德而知道美德的一部分呢？

美：不；我沒有說他能夠。

蘇：你記得，在關於圖形的例子中，我們如何拋棄了任何一個用未經解釋或未經承認的名辭來說明的答案嗎？

美：是的，蘇格拉底；並且我們那樣做是很對的。

蘇：那麼，我的朋友，不要以為我們能通過美德的某種未經解釋的部分或任何其他類此的東西，來給任何人說明作為整體的美德的本性；我們只有再提出這個老問題：什麼是美德？我說得對嗎？

美：我相信你是對的。

## 〔苏格拉底論“美德即知識”〕

4. 〔柏拉圖：“美諾”篇，頁86D—89D〕（苏格拉底与美諾討論美德是什么這個問題。——編者）

美諾：……我宁可又回到我原来的問題上来：在寻求获得美德时，我們究竟應該把美德看作得自教育的东西，还是看作一种天赋的东西，还是看作以某种其他方式来到人这里的東西呢？

苏格拉底：如果你也和我自己一样都能听我吩咐，美諾，我就不会去研究美德究竟是得自教育与否，除非我們首先已經肯定了“它是什么”。但是既然你只想到控制我，我是你的奴隸，而从来不想控制你自己，——这就是你对于自由的概念，我只得依从你，因为你这个人 是难挡的。因此我現在只得来探討一个我还不知它的本性的东西的性質了。無論如何，你能稍微屈就一点，同意讓我們在假設的基础上来論証“美德究竟是得自教育，还是由其他方式得来”這個問題嗎？正如几何学家，当人家問他“某一个三角形能否内接于某一个圓”时，他会回答：“我还不能告訴你；但我願为你提供一個假設，这可以帮助我們得出結論……”……我們也这样，因為我們还不知道美德的本性和性質，我們也必須在一个假設之下来問美德是否由教育而来的問題，就像这样：如果美德是屬於这样一类的心灵的善，它是否能由教育而来？讓我們假定第一个假設是美德是知識或不是知識，——在这情形之下它是由教育来的或不是由教育来的？或者如我們剛才所說的是“被回忆”的？因为辯論名称是无用的。但美德是否由教育而来呢？或毋宁說，是否每一个人都看到只有知識是由教育而来的呢？

美：我同意。

苏：那么如果美德即知識，美德就可以是由教育而来的了？

美：当然。

苏：那么現在我們对这問題很快就得到結論了：如果美德具有这样一种本性，它就是由教育来的；如不是，就不是由教育来的？

美：当然。

苏：其次一个問題是，美德究竟是知識还是屬於另外一类的？

美：是的，这似乎照次序應該是提出的其次一个問題。

苏：我們不是說美德是一种善嗎？——这是一个不能攔在一边的假設。

美：当然。

苏：現在，如果有任何一种的善是和知識有別的，美德就可能是那种的善；但如果知識包括了一切的善，那么我們認為美德即知識就將是对的？

美：对的。

苏：而美德使我們善嗎？

美：是的。

苏：而如果我們是善的，那么我們就是有益的；因为一切善的东西都是有益的？

美：是的。

苏：那么美德是有益的？

美：这是唯一的推論。

苏：那么讓我們看看有些什么东西是各自有益于我們的。健康和有力，美和富——这一些，以及类乎此的东西，我們叫做有益的吗？

美：对的。

苏：可是这些东西有时也可能对我们有害：你不这样想吗？

美：是的，我是这样想。

苏：而使它们有益或有害的指导原则是什么？岂不是当它们被正当地利用时，它们是有益的，不是被正当地利用时就是有害的吗？

美：当然。

苏：其次，让我们考察一下灵魂的善：它们是节制，正义，勇敢，敏悟，强记，豪爽，以及如此等等吗？

美：当然。

苏：而像这样一些不是知识、而是别一类的东西，是有时有益有时有害的；例如，勇敢而不谨慎，岂不只是一种莽撞？一个人若是没有理性，勇敢对它是有害的，但他若是有理性，这对他岂不就有益了？

美：对的。

苏：而对于节制和敏悟也同样可以这样说；不论什么东西，如果有理性地来学来做，就是有益的，但若没有理性地来做，它们就是有害的？

美：很对。

苏：而一般地说，灵魂所企图或承受的一切，如果在智慧的指导之下，结局就是幸福；但如果在愚蠢的指导之下，则结局就相反？

美：这似乎是对的。

苏：那么如果美德是灵魂的一种性质，并且被认为是有益的，则它必须是智慧或谨慎，因为灵魂所有的东西，没有一种是本身有益或有害的，它们都是要加上智慧或愚蠢才成为有益或有害的；因此如果美德是有益的，它就必须是一种智慧或谨慎？



美：我十分同意。

苏：而別的那些善，如財富之類，我們剛才說過，它們是有時善有時惡的，它們豈不是也要看靈魂是正確地還是錯誤地指導和利用它們，而變成有益或有害；正如靈魂本身的东西也是在智慧的指導下就有益，而在愚蠢指導下就有害一樣嗎？

美：對。

苏：而智慧的靈魂就正確地指導它們，愚蠢的靈魂就錯誤地指導它們，是嗎？

美：是的。

苏：而這不是對人的本性普遍地真的嗎？一切別的事物都系于靈魂，而靈魂本身的东西，如果它們要成為善，就都系于智慧；所以推論下來智慧就是使人有益的东西——而美德，我們說，也是有益的？

美：當然。

苏：這樣我們就達到了結論：美德整個地或部分地是智慧？

美：我想，蘇格拉底，你所想的是很對的。

苏：但如果這是對的，那麼善也不是由於本性就是善的了？

美：我想不是。

.....

苏：但如果善不是由於本性就是善的，豈不是由於教育而成為善的嗎？

美：似乎不可能有別的答案，蘇格拉底。假定了美德就是知識，則無可懷疑地美德是由教育來的。

苏：是的，確是這樣；但如果這假定是錯的又怎樣呢？

美：我此刻確乎想着我們是對的。

苏：是的，美諾；但一条原则如果有某种正确性，它不应该只是此刻，而应该永远是站得稳的。

### 〔苏格拉底論事物为目的而形成以及神統治世界〕

5. 〔克塞諾封：“回憶錄”，第一卷，第四章〕（1）如果有人，像有些凭揣測来写到和談到苏格拉底的人那样，以为他善于把人导向美德，但并不能把人引入美德的实践之中，那就請他們不仅考虑一下他用来駁斥那些自以为知道一切的人的論証（他常對他們提一些問題來窘他們），并且考虑一下他在和伙伴們的日常交談中常說的話，而先想一想他是否能够使那些和他談話的人变好些。（2）我將首先提到我自己有一次聽到他和阿里斯托德謨（号称小阿里斯托德謨的）关于神的對話中所提出的意思；因为他听到阿里斯托德謨在作事情时不去祭神，也不注意神兆，反而譏笑那些注意这些事情的人，就對他說：“告訴我，阿里斯托德謨，你是否因为人們的天才而欽佩任何人呢？”他回答說：“我欽佩的。”苏格拉底說：“那么請你告訴我你所欽佩的人們的名字。”（3）“在史詩方面我最欽佩的是荷馬，在熱狂的贊美詩方面是美蘭尼比德，在悲劇方面是索福克勒，在彫刻方面是波呂克里特，在繪畫方面是宙克西。”（4）“在你看来，是那些制作一些沒有感覺、也不会動的形像的人，还是那些制作賦有感覺和活力的動物的，更值得欽佩呢？”“老天爺！当然是那些制作動物的了，因为它们不是由于偶然，而是由于理智而产生的。”“再看一看那些为什么目的而存在的不确定的东西，和那些显然是为了某种有用的目的而存在的東西，你說哪一种是自偶然所产生的，哪一种是由理智所产生的呢？”“毫無疑問那些为某种有用的目的而存在的東西一定是理智所产生的。”（5）苏格

拉底又接下去說：“那么你是否覺得，那首先創造了人的，為了某種有用的目的給了人們身體的各部分，讓人用它們來覺察不同的對象，給人眼睛來看要看的東西，給人耳朵來听要听的東西呢？如果不給我們鼻子，那麼香味還有什麼用處呢？如果不是在嘴里長一條舌頭來嘗甜、酸和一切可口的滋味，那麼對這些滋味會有什麼知覺呢？（6）除了這些東西之外，你不覺得這些都好像是事先經過深思熟慮的工作嗎？比如因為眼睛是很嬌嫩的，就用眼瞼來保護它，好像兩扇門似的，當必要用視覺時就打開，而在睡覺時就閉上。又使睫毛長得像帘幕，免得風傷害眼睛。在眼睛上面用眉毛做一個遮簷，使頭上流下的汗不會妨礙它。使耳朵長得能接受所有各種聲音，而又從來不會被阻塞住，使所有動物的門牙都長得適宜於咬東西，而後面的臼齒則適宜於從門牙接受食物並且來咀嚼它。使動物用來把他們所想要的東西啣進去的嘴長在和眼睛、鼻子靠近的地方，而因為從胃里排出來的東西是叫人討厭的，就把那通道移開，並使它離那些感官愈遠愈好——你能懷疑事物的這種安排，像這樣明明白白是經深思熟慮而造成的，是由於偶然還是由於理智的結果嗎？”（7）阿里斯托德謨回答道：“確實不能懷疑，而對於用這種眼光來看那些事情的人，那些事情好像是一位研究了動物的利益的賢明的製造者的工作。”“還有使它們之中生出一種愛有後嗣的感情，使母親們有一種撫養子女的欲望，並在那被撫養的幼小者心中安排一種求生的欲望和對死的最大恐懼呢？”“毫無疑問這些都顯得是有一位神在設計好讓動物得以繼續生存下去。”

（8）“並且你以為你自己也有一部分理智嗎？”“請問我吧，至少，我會回答。”“而你能設想就沒有什麼有理智的東西在任何別的地方存在嗎？當你知道在你的身體中只有廣大的土的一小部分，和

广大的水的一小部分，并且知道你身体的结构只是构造来让你接受别的那些广大无边的东西的一小部分时，你就以为独有你自己由于某种异乎寻常的幸运，把那在任何别处都不存在的理智抓住了，而那无数广大无边的物体的集合，就是由某种没有理性的东西在维持着它的秩序吗？”(9)“是的；因为我沒有像看到在这里做成的事物的制造者那样，看到这些事物的指挥者。”“你也沒有看到你的灵魂，这是你的身体的指挥者；因此，由于同样的推理，你可以說你自己做什么事情都是不靠理解，而一切都是由于偶然的。”

(10)阿里斯托德謨說：“可是，苏格拉底，我并不輕視那些神，只是把他們看得太高超了，用不着去注意他們。”苏格拉底說：“可是，既然他們屈尊照顧到你，那样他們愈高超，你就应当愈尊敬他們才是。”(11)阿里斯托德謨回答道：“当然，如果我相信神們也想到人，我就不会忽視他們了。”“那么你就不相信神們想到人嗎？这些神，首先，在一切动物中独独把人造成直立的(这一直立就使人能向前看得很远，并且能更好地看上面的东西，和比較不容易受损伤，又安排了眼睛、耳朵、和嘴)；其次，他們只給别的动物几只脚，这就只給它們走的能力，而对于人，他們就又加上了手，用手就可以做大部分事情，靠这些我們就比别的动物好得多。(12)而且虽然一切动物都有舌头，神們都只有把人的舌头造成这样，可以有时接触到嘴的这一部分，有时又接触到另一部分，以便发出有节奏的明晰的声音，并表現出我們想要互相通知的一切事物。你不也看到，对其他动物，神給它們性交的快感，只限于在一年中的某一季，而对于人，神却讓我們直到很老的年紀都一直不断地有这种快感嗎？(13)神也不以只照顧人的身体为滿足，而最最重要的，是在人之中安排了灵魂，这是人的最优越的部分。因为有什么别的动物

能有一个灵魂,以便了解,首先,这些安排了这样一个广闊而高尚的事物秩序的神是存在的呢?除了人之外,还有哪一种动物来供奉和崇拜神呢?有什么别的动物,有一个比人更好的心灵,适于防止飢、渴、冷、热,解除疾病,靠鍛練来获得力量,靠劳动来获得知識;或更能記得它所听到、看到或学到的东西的呢?<sup>8</sup> (14) 和别的动物比起来,人就像神一样,在身体和心灵兩方面,都天生比它們优越,这在你不是明明白白的嗎? 因为一个动物,若有一条牛的身体,而有人的理解力,也不能实行它可能想到的事情;而有手但没有理性的动物,也不比别的动物好;而你,享受着这两方面卓越的天賦,却認为神并没有想到你? 那么他們还該做些什么,你才会認为他們想到了你呢?” (15) 阿里斯托德謨說道:“当他們給我,就像你說他們給你那样,派来一些忠告者,告訴我什么应该做和什么不应该做时,我就認为他們想到我了。”“但当雅典人們以占卜求告于神,神給了他們訓諭时,你就不認为神也訓諭了你嗎? 或当神們以預兆来警告希腊人,或以預兆警告全人类时,他們就單單把你从全体中除外,并且完全忽略了你嗎? (16) 你还以为,除非神确实能够禍福人,就还得在人們之中造成一种信念,認为他們能够禍福人,并以为人若經常这样受哄騙,就不会发觉这种哄騙嗎? 你不看到最古老、最聰明的人类的公社,最古老、最聰明的城市和民族,是最敬神的,并且人的最聰明的年代,就是最严格遵守敬神礼节的时候嗎?” (17) 苏格拉底接着說:“也要知道,我的好青年,在你身体中的心灵,是随它高兴地指揮着你的身体的;而因此你應該相信那遍布于万物的理智是指揮着万物以使之对它觉得合适的,不要以为你的眼睛能看到好几里远,而神的眼睛就不能一下看到一切,或你的心灵能想到这里的東西,或在埃及或西西里的東西,而神的心

灵就不能同时管到一切东西。(18)可是,如果你发见,由于你討好別人,別人也願意反过来討好你,由于你給人好处,別人也願以好处来回报你,又由于你請教別人,你发见誰是聰明的,以同样的方式,你来試一試神,来崇拜供奉他們,看他們是否会告訴你对人隱藏着的事情,你就会发见神是有这样的权力,有这样的本性,能一下看見一切,听到一切,无处不在,并且同时照顧到一切事物。”

(19)发表了这样的意見,在我看来苏格拉底似乎已引导他的伙伴們远离开那些不敬神的,或不公道的,不名誉的事情了,不仅在他們被人看見时是如此,而且当他們独自一人时也是如此,因为他們会想着,他們的所作所为,沒有一点神們会不知道的。

#### 〔苏格拉底論尋求原因即尋求目的〕

6.〔柏拉圖：“斐多”篇，頁96A—100A〕（苏格拉底在獄中與學生們談話。——編者）

苏格拉底說,那么我要告訴你,克貝,当我年輕的时候,我曾热切地希望知道那一部門的哲学,就是所謂对自然的研究;知道事物的原因,和一个事物为什么存在和被創造出来或被毀灭掉,这对我显得是一种很高尚的职业;而我就总是激励自己来考虑这样一些問題:——动物的生長,是像有些人所說的,由于热和冷的原則所产生的腐敗物的結果嗎?我們所借以思想的元素是血呢,还是空气或火呢?或許根本不是这回事,——腦子才是听觉、视觉和嗅觉的原动力,而記憶和意見是由这些知觉来的,而科学知識是当記憶和意見已达到一种靜止状态时所产生的。然后我又繼續去考查事物的毀坏,又去考查天上和地上的事物,而最后我得出結論,覺得自己是完全并且絕對沒有能力作这些研究的,我将充分地为你証

明这一点。因为我已被它們迷感到这样的程度，以致我的眼睛变得都看不见那些本来对我自己以及对旁人都显得知道得很清楚的东西了；我把以前認為自明的真理都忘記了；例如这样的事实，如人的生長是吃和喝的结果；因为当由于食物的消化，肉加到了肉上，骨头加到了骨头上，而凡是同質的东西积聚起来的时候，較小的体积就变成較大，小人就变成大人了。这不是一个很合理的想法嗎？

克貝說，是的，我想是这样。

好；可是讓我再告訴你一点。曾經有一个时候，我認為我对較大和較小的意义了解得相当清楚；当我看到一个大人站在一个小人旁边时，我想着一个是比另外一个高一头；或者一匹馬显得比另一匹大；还有似乎觉得更清楚的是十比八多二，以及二尺比一尺多，因为二是一的一倍。

克貝說，那么你現在对这些事情的想法是怎么样了呢？

他回答說，我决不應該以为我知道它們之中任何一件的原因，天哪！我决不應該；因为我不能使自己滿意于說当一加在一上时，那被加的一就变成二，或者說两个單位加在一起，由于这一加就造成了二。我不能了解为什么当一个和另一个分开时，其中每一个都是一而不是二，而現在当它們被放在一起时，仅由于它們的并列或相遇就應該是它們变成二的原因；我也不能了解怎么把一分开就是造成二的办法；因为那样一来不同的原因就会产生同样的結果了，——如在前一例子中一和一的相加和并列是二的原因，而在这一例子中則又是一个从另一个分离和減去是二的原因了。我也不再滿足于懂得为什么一个或者任何其他事物产生、消灭或存在的原因了，而是在我心中有某种对于一个新的方法的模糊想法，并且永不能承認其他方法了。

于是我听说有人，据他说，在阿那克萨戈拉的一部书上读到，说心灵是一切的支配者和原因，我对这想法觉得很高兴，这想法显得是很可钦佩的，我就对自己说：如果心灵是支配者，那么心灵将把一切都支配得最好，并且把每一特殊事物都安排在最好的地位；我又论证说，如果有人想要找出任何事物产生、消灭或存在的原因，他就必须找出什么样一种存在、或所作、或所受的状态，对于这事物是最好的，而因此一个人只要考虑到什么对他自己以及旁人是最好的，他就也会知道什么是最坏的，因为同一种知识就包含着这两者。我又高兴地想着我在阿那克萨戈拉身上找到一位如我所希望的关于存在的原因的教师了，我以为他将能告诉我，首先这大地是平的还是圆的；而不论哪一方面是真的，他将能进一步说明其所以如此的原因和必然性，然后他将告诉我最好的东西的本性，以及指出这就是最好的；如果他说大地是在中心的，他将进一步说明这一地位是最好的，而我将满足于所给的解释，不再要求任何其他种类的原因了。我想到然后我将再问他关于太阳、月亮和星辰的问题，而他将为我解释它们比较上的相对速度，它们的转动和各种状态，主动的和被动的，以及如何这一切都是最好的。因为我不能想像，既然他说过心灵是它们的支配者，他对它们之所以如此，除了说这是最好的之外，还能再作什么别的说明；我又想到当他详细地为我说明了每一个的原因和一切的原因之后，他还得进一步为我说明什么是对每一个最好的和什么对一切是好的。这些希望是我多少钱都不卖的，我就抓着书尽快地拚命来读它，心里热切地想知道那较好的和较坏的。

我曾怀着多大的希望，我又读到多么痛苦的大块啊！当我看下去时，发见我的这位哲学家完全抛弃了心灵或任何其他关于秩



序的原則，而是求援于空气、以太、水以及别的希奇古怪的东西。我可以把他比作一个人，开始是一般地主張心灵是苏格拉底一切行动的原因，但当他要来致力于詳細具体地說明我的某些行动时，接下去就来指出說我坐在这里是因为我的身体是由骨头和肌肉造成的；而这些骨头呢，他可以說，是硬的，并且有些关节把它們分开，而肌肉是有彈性的，它們包着骨头，它們外面又有一层皮肤把它們包着；而当骨头由于肌肉的收縮或放松而在关节处被举起来时，我就能够弯曲我的四肢，这就是我为什么以一种弯着的姿勢坐在这里的原因，——这就是他可能会說的；他也可能以类似的方式来解釋我对你的談話，他会把这归之于声音、空气和听觉，他可以指出一万种諸如此类的其他原因，却忘了指出那真正的原因，这就是：雅典人認為應該懲罰我，因此我認為留在这里承受对我的判決是比較好，比較正当的；因为曾有人使我想到了我的这些肌肉和骨头老早已經到麦加拉或被奥提耶去了的<sup>①</sup>——凭天神的名义发誓，它們会去了的，如果它們仅仅由它們自己关于什么是最好的观念推动，并且如果我不是选择了比較好、比較高尚的一着，不学那种逃学的办法逃掉，而来忍受国家加給我的任何刑罰的話。在这一切之中，确实是有一种关于原因和条件的奇怪的混乱。誠然可以說，如果沒有骨头和肌肉，以及身体的其他部分，我是不能来实现我的目的的。但是說我这样做是因为它們，說这就是心灵行动的方式，而不是由于选择最好的事情：这是一种很輕率很无聊的說法。我奇怪他們竟不能区别原因和条件，有许多人，在暗中摸索着，对这一点总是弄錯并且用錯名辞的。这样，有人認為环繞着地

<sup>①</sup> 指越獄逃往异邦。——編者

的諸天是一个旋渦，这样諸天便使地固定在它的地方；另一个人又把空气作为地的支持者，地是一个很广闊的槽。他們从沒有想到把这些东西安排成現在这个样子的力量，正是要把这些东西安排得最好的一种力量；而他們不是在其中去寻找任何最高的力量，倒是希望去发见世界的另一位阿特拉神<sup>①</sup>，比善更强有力，更持久，更能包容；——对善的负担及包容的力量，他們絲毫不想；可是这是我乐意学的原則，如果有人能教我的话，但是因为最好的方式的本性我既不能自己发见，又不能从任何旁人学到，我将給你說說，如果你願意的話，什么是我所发见的次好的研究原因的方式。

他回答道，我一定很願意听。

苏格拉底就繼續說：——我想到，我既已在对真正的存在的沉思方面失败了，我應該留心不要失去了我灵魂的眼睛；正如人們在日蝕时若不是小心只看在水中或其他同类的媒介物中反射出来的影子，而来观察或直視太阳，就可以損害他們肉体的眼睛一样，所以在我自己的情形，我也怕如果我以眼睛看着事物或試想靠感官的帮助来了解它們，我的灵魂会完全变瞎了。我想我还是求援于心灵的世界，并且到那里去寻求存在的真理好些。我敢說这比喻是不完美的——因为我远不是承認那通过思想的媒介来沉思存在，只是“通过一面鏡子朦朧地”看見它們的人，比那在行为及动作中考察它們的人会有什么看得清楚些。可是，这是我所采取的方法：我首先假定某种我認为最强有力的原則，然后我肯定，不論是關於原因或關於別的东西的，凡是显得和这原則相合的就是真的；而那和这原則不合的我就看作不是真的。

---

<sup>①</sup> 希腊神話中撐天的大力士。——編者

# 十 柏 拉 图

(公元前 429- 347 年)

## 著 作 选 录

### (理 念 論)

1. [柏拉圖：“斐多”篇，頁100B—102C]（苏格拉底为了寻求事物的原因，曾对于阿那克薩戈拉的“心灵”抱着很大的希望，但是加以研究之后，终于失望，于是提出自己研究的結果，就是他的“理念論”，与克貝討論。——編者）

讓我来告訴你，我所研究出来的那种原因究竟是什么东西。我得回到我們大家經常喜欢談的那些問題上面去作为我的出发点，假定有像美本身、善本身、大本身<sup>①</sup>等等这类东西存在。如果你同意这一点，我相信我能够給你說明这个原因是什么，并且証明灵魂是不死的。

克貝說，請你就繼續說吧！我同意这一点。

苏格拉底說，好的，不过我还要看一看你能不能同意我的下一步。我不能不这样想：假如在美本身之外还有其他美的东西，那么这些美的东西之所以是美的，就只能是因为它們分有了美本身。对于所有其他的東西來說也是这样。你同意这种对于原因的看法嗎？

是的，我同意这种看法。

苏格拉底接着說，我不知道、也不能够了解还有什么别的巧妙的原因。如果有人告訴我，一个东西之所以是美的，乃是因为它有

<sup>①</sup> 即“美”、“善”、“大”等的理念。——編者

美丽的色彩或形式等等，我将置之不理。因为这些只足以使我感觉混乱。我要简单明了地、或者简直是愚蠢地坚持这一点，那就是说，一个东西之所以是美的，乃是因为美本身出现于它之上；或者为它所“分有”，不管它是怎样出现的或者是怎样被“分有”的。关于出现或“分有”的方式这一点，我现在不作积极的肯定，我所要坚持的就只是：美的东西是由美本身使它成为美的。照我看来，这就是我所能给我自己和别人作出来的最妥当的回答，如果我坚持这一点，我想我决不会被人驳倒，无论对我自己或对别人来说，我都相信可以适当地回答说：美的东西之所以是美的，乃是由于美本身。你同意我的看法吗？

我同意。

那么大的东西之所以大而更大的东西之所以更大，乃是由于大本身，小的东西之所以小，乃是由于小本身，是不是呢？

是的。

那么，假如有人告诉你，一个人比另一个人高一头或低一头，你就不能接受这种说法，而要坚持：只能说，一个较大的东西之所以比另一个东西大，并不是由于什么别的，而只是由于大本身；较小的东西之所以较小，也不是由于什么别的，而只是由于小本身。因为如果你说一个人比另一个人高一头或低一头，我想你会碰到这样的反驳的：第一，照你这种说法，则较大的之所以较大和较小的之所以较小，都是由于一头，也就是说，由于同一的东西；第二，较大的人以一头而较大，但一头却是小的，因此就得说一个人之所以大乃是由于某种小的东西。这不是很奇怪吗？你不怕这种反驳吗？

克里笑着说道，是的，我怕这种反驳。

苏格拉底接着说道，那么你会不敢说，十比八大二，而二就是十之所以大于八的理由吧！你会说十之所以大于八，乃是由于数；同样，二尺之所以大于一尺，也并不是由于后者是前者的一半，而是由于“大小”，难道你不这样说吗？因为你也是会有同样的顾虑的。  
的确。

好了，如果一加一为二，或者一分为二，你也会避免说“加”或“分”是二的原因吧！你会大声疾呼地说，你不知道，一个东西之所以存在，除掉是由于“分有”它所“分有”的特殊的实体<sup>①</sup>之外，还会由于什么别的途径，因此你认为二之所以存在，并没有什么别的原因，而只是由于“分有”了二的实体，而凡事物要成为二，就必须“分有”“二”<sup>②</sup>，要成为一就必须“分有”“一”<sup>③</sup>。

### 〔善的理念〕

2. 〔柏拉图：“国家”篇，页507A—509B〕（苏格拉底与格老康从一般的理念讨论到最高的理念。——编者）

苏格拉底说，……让我提醒你一下我们在前面和在别的时候常常说过的那件事情。

格老康说，什么事情？

就是一方面我们说有多个的东西<sup>③</sup>存在，并且说这些东西是美的，是善的等等。

是的。

另一方面，我们又说有一个美本身，善本身等等，相应于每一组这些多个的东西，我们都假定一个单一的理念，假定它是一个统

① 即理念。——编者

② 即“二”、“一”等的理念。——编者

③ 即多数的个体事物。——编者

一体而称它为真正的实在。

我們是这样說的。

我們說，作为多个的东西，是我們所能看見的，而不是思想的对象，但是理念則只能是思想的对象，是不能被看見的。

确乎是这样。

那么，我們用我們的哪一部分来看可以看見的东西呢？

用视觉。

我們不是用听觉来听可以聽見的东西，用其他的感官来感觉其他可以感觉的东西嗎？

当然是这样。

但是你是否注意到，创造感觉的造物者，在使我們的眼睛能够看見和使事物能够被看見这件事情上，花費了多么大的力气呢？

我根本没有注意到这一点。

那么就这样来看看这个问题：听觉和声音是否需要另一种媒介才能够使其一听见和另一被听见，而没有这第三种因素，则其一就不能听见，而另一就不能被听见呢？

它們并不需要这种媒介。

我想許多其他的感觉得——即使不說所有其他的感觉得——都是不需要这种东西的，你知道有什么感觉是需要这种东西的嗎？

我不知道。

但是你是否注意到视觉和可以見的东西的确有此需要呢？

怎样有此需要呢？

你知道，即使眼睛里面有视觉能力，而具有眼睛的人也企图利用这种视觉能力，并且即使有顏色存在，但是如果沒有一种自然而特别适合这一目的的第三种东西，人的视觉仍然是什麼也看不见，

而顏色仍然是不能被看見的。

你說的這種東西是什麼呀？

我所說的就是你叫做光的那種東西。

你說得很對。

如果光是一種有價值的東西，那麼視覺和可見性便是由一條寶貴的紐帶所聯繫起來的，而這種紐帶是別的感覺和它們的對象之間所沒有的。

沒有人能說光不是一種寶貴的東西。

天神里面，你說是哪個神的光使我們的眼睛能夠很好地看見事物并使事物能夠很好地被看見呢？

還有什麼不同的意見嗎？你的意思自然是指的太陽<sup>①</sup>囉。

那麼視覺和這個神的关系是不是這樣呢？

是怎樣的呢？

不管是視覺本身也好，或者是視覺所在的眼睛也好，都不是太陽。

當然都不是。

但是我想在所有的感覺器官中，眼睛是最像太陽的。

是的，它是最像太陽的。

而眼睛所具有的能力乃是从太陽所放出來的一種流射，是嗎？

是的。

太陽不是視覺，而是視覺的原因，並且被它所引起的視覺所看見，這不也是事實嗎？

是的。

---

① 古希臘人把太陽和星辰都看成神。——編者

所以，当我說到“善”在可見世界中所产生的后代时，我所指的就是太阳。这个太阳和視觉与可見事物的关系，正好像可知世界里面善本身和理智与可知事物的关系一样。

何以是这样呢？請你再給我解釋一下。

你知道，当事物的顏色不再被白天的阳光所照耀而只是被夜晚的微光所照着的时候，如果你用眼睛去看它們，你的眼睛就会很迷糊，并且几乎像瞎了一样，就好像你的眼睛里根本沒有清楚的視觉一样。

的确是这样。

但是，我想，当你的眼睛是朝着太阳所照耀的东西上面看的时候，你的眼睛就会把这些东西看得很清楚，并且显然是有了視觉了。

当然。

人的灵魂就好像眼睛一样。当它注視被真理与实在所照耀的对象时，它便能够認識这些东西，了解它們，显然是有了智慧。但是当它轉过来去看那变灭无常的暗淡世界的时候，它便模糊起来了，只有动蕩不定的意見了，显得好像是沒有智慧的东西了。

正是这样。

好了，現在我可以告訴你，这个給予認識的对象以真理并給予認識的主体以認識能力的东西，就是善的理念。它乃是知識和真理的原因。真理和知識是好东西，但它却是更好的东西。你虽然可以把它看成知識的对象，但是把它看成某种超乎真理与知識的东西才是恰当的。正如我們前面的比喻把光和視觉看成好像太阳而不是太阳一样，在这里我們也可以把真理和知識看成好像“善”，但是却不能把它們看成就是“善”。“善”是具有更高的价值和荣誉的。



如果“善”是知識和真理的源泉而自己却比二者還要高貴，那麼你所說的是一種多么不可思議的美妙的東西啊！你一定不能說它是快樂吧？

天哪！誰敢這樣說呀！讓我們再進一步這樣來看看這個比喻吧！

怎樣來看？

我想你會說，太陽不僅使我們看見的事物成為可見事物，並且還使它們產生，成長，並且得到營養，但是太陽自己却不是被產生的，同樣，你也可以說，知識的對象不僅從“善”得到它們的可知性，並且從善得到它們自己的存在和實在性，但是“善”自己却不是存在，而是超乎存在之上，比存在更尊嚴更有威力的東西。

### 〔靈魂不死說，回憶說，理念論〕

3. 〔柏拉圖：“斐多”篇，頁 72 E—77 A〕（蘇格拉底臨刑前在獄中與學生們討論靈魂不死問題，提出了許多論證。克里奧斯多斯聯想到蘇格拉底常講的靈魂回憶學說，來證明靈魂不死，接着又聯想到理念論。——編者）

克里奧斯多斯說：蘇格拉底，你所喜歡講的“我們的学习就是回忆”，如果不錯的話，也是一個補充的論證，證明我們必然是在以前某個時候已經學到了我們現在所回忆起來的東西，但是如果我們的靈魂不是在投生為人以前就已經存在在某個地方，這就是不可能的。因此根據這個論證，也可以看出來靈魂是不死的。

西米阿插嘴說，但是，克里奧斯多斯，回忆說的證明是怎么回事，我現在不很記得了，你能不能提醒我一下呢？

克里奧斯多斯說，簡單來說，一個很好的證明就是這樣：當你問人問題時，如果你的問題提得恰當，則被問的人自己就會正確地作出回

答。可是如果他们自己不是已经有了某种知识和正确的理解，他们就不能够这样做。然而如果你让他们来解决数学的作图题或类似的问题，你就可以最明显地看到正是这样的事实。

苏格拉底说，西米阿，如果用那样的办法不能使你信服，你可以这样来看这个问题，看看你是否能够同意。你是不是不相信所谓学习如何能够是回忆？

西米阿说，我并不是不相信，我正是需要把我们现在所讨论的东西回忆起来。从克里贝所说的，我已经开始把它回忆起来并且信服了。不过我仍然愿意听听你要说些什么。

苏格拉底说，我要说的就是这个。我想我们都同意如果一个人记起了什么东西，他必然是在以前某个时间已经知道了这个东西。

当然是的。

那么我们是不是也同意这一点呢？即：当知识是这样得来的时候，它乃是一种回忆。我的意思是这样：假使当一个人听到了或者看见了或者以别的方式感觉到了一件事情的时候，他不仅知道了这件事情，并且也知道了另一件事情，而他对于后一件事情的知识和对于前一件事情的知识并不是一样的，而是不同的，那么我们说他回忆起来了他所知道的这后一件事情，是不是对呢？

你说的是什么意思呀！

让我举一个例子来说明。对于一个人的知识和对于一把七絃琴的知识是不同的。

当然。

好的，你知道当一个爱人看见他所爱的人常用的七絃琴或者常穿的衣服或者其他常用的东西的时候，会发生什么样的感触？当

他看見七絃琴的時候，他的腦子裏面便出現了這七絃琴的主人——那個青年的意象。這就是回憶。同樣地，一個人看見西米阿的時候，常常就會想起克貝來。我還可以舉出無數這種例子。

西米阿說，你一定是能夠的。

蘇格拉底說，這一類的事情不就是一种回憶嗎？特別是當時間過去很久，或者由於人的疏忽而把事情忘記了的時候，那就更是一種回憶了。

確是如此，他回答說。

蘇格拉底說，那麼，當一個人看見一張畫着馬或七絃琴的圖畫時，他能不能想起一個人來呢？或者當他看見西米阿的一張畫像時，他能不能想起克貝來呢？

當然能夠。

那麼當他看見一張西米阿的畫像時，他能不能想起西米阿本人來呢？

當然也能夠。

那麼，所有這些例子，都可以說明回憶可以由相似的東西所引起，同時也可以由不相似的東西所引起，是不是呢？

當一個人由相似的東西引起了一個回憶時，他是不是必然也要考慮一下這個回憶是否和所回憶的東西完全相似呢？

必然要這樣考慮。

現在來看一看是不是這樣。我們說有這樣一個東西叫相等，我的意思不是說一塊木頭和另一塊木頭相等，或者一塊石頭和另一塊石頭相等，或者其他類似的事情，我所說的是在這些之外的某種東西，是相等本身。我們能不能說有這樣一個東西呢？

西米阿說，我們得說確實有這樣一個東西。

我們知道它是什么嗎？

当然知道。

我們从哪兒得知它的呢？是不是就是从我們剛才說到的那些东西得知的呢？我們不是从看見相等的木头或相等的石头或其他相等的东西而得知这样另外一个东西，即相等本身嗎？你不承認它是另外一个东西嗎？我們可以这样来看这个问题。相等的石头和相等的木头，即使它們沒有改变，不是有时从一方面看去是相等的，而从另一方面看去又是不相等的嗎？

的确是这样。

可是相等本身会不会不相等呢？或者说相等的理念会不会和不相等的理念一样呢？

不会，苏格拉底，决不会。

可見那些相等的东西和相等本身不是一回事了。

我应当說根本不是一回事，苏格拉底。

但是你却就是从那些和相等本身不是一回事的相等的东西得到对于相等本身的知識的，是不是呢？

很对。

相等本身可以或者和相等的东西相似，或者和它們不相似嗎？

当然可以。

其实像不像并没有关系。只要当你发现一个东西使你想起另一个东西来的时候，不管这两个东西像不像，那就必然是回忆。

确实是的。

現在再来看一看，我們剛才說到的相等的木头石块和相等的东西，是不是使我們发生这样的问题：它們的彼此相等是不是和相等本身的相等一样的呢？还是它們的相等比相等本身的相等要差

一些呢？

它們的相等比相等本身的相等要差得多。

那么，当一个人看见一个东西的时候，这样想：“我看到的这个东西要想和另一个存在的东西相似，但是却赶不上这另一个东西，不能和它相似；而是比它不如的。”——我們是不是同意，当这个人这样想的时候，他必然是已經預先有了对于这个东西的知識了呢？这个东西就是他所說的前一个东西要想和它相似而赶不上它的那个东西。

我們必得同意这点。

好了，那么我們所講的相等的东西和相等本身的关系不正就是这样嗎？

正是这样。

这样看来，在我們第一次看見相等的东西并且想着所有这些东西都要力求和相等本身相似但是却赶不上它的时候以前，我們必然已經有了对于相等的本身的知識了。

这是不錯的。

我們也同意了，除非通过视觉或者触觉或者其他的感觉，我們就得不到，也不可能得到这种知識。是不是呢？

是的，苏格拉底。

.....

可見我們必然是通过感觉而知道所有这些感觉对象都力求和相等本身相似，但是赶不上它，这是不是我們的看法呢？

是的。

因此，在我們开始看东西或者听东西或者使用其他的感觉以前，我們必須已經在某个地方获得了关于相等本身的知識，如果我

們要把我們所感覺到的相等的東西和它比較，並且看到所有這些東西都切望和它相似但卻趕不上它的話。

這點是從我們前面所說的必然推論出來的結論，蘇格拉底。

我們一生下來就看見東西，聽到東西，並且也有了其他的感覺，是不是呢？

當然是的。

但是我們說我們必然是在我們有了這些感覺之前得到關於相等本身的知識的，不是嗎？

是的。

可見我們必然是在我們生下來以前就已經得到這種知識了。

該是這樣。

如果我們在生下來以前已經獲得了這種知識，我們帶着它一起生下來，那麼我們在生下來以前和在出生的時候就不僅知道了相等本身，較大和較小本身，並且也知道了——一切事物本身了。不是嗎？因為我們現在的論證並不只是適用於相等本身的，而且也是適用於美本身，善本身，公正本身，神聖本身，總而言之，是適用於在我們的問答的辯證過程中我們稱之為“本身”或“絕對本質”的一切東西的。因此我們必然是在我們出生之前已經獲得了所有這些東西的知識了。

這是對的。

如果在獲得這種知識以後我們一樣都沒有忘記，則我們必然總是生下來就知道這些東西的，並且必然是終生知道它們的。因為知道的意思就是說，我們獲得了知識，並且把它保持下來而不把它丟掉，而所謂丟掉知識的意思就是說，我們把它忘記了。是不是呢，西米阿？

的确是，苏格拉底。

但是我想如果我们生前获得了知识而在出生的时候把它丢掉了，可是在以后通过我们的感觉又重新获得了我们以前所有的知识，那么，这样一个我们叫做学习的过程，实际上不就是恢复我们自己所已经有的知识吗？我们称之为回忆是不是对呢？

毫无疑问是对的。

既然我们已经看到了，在用视觉或者听觉或者其他的感官感觉到一个东西的时候，这个感觉就可以在人的心中唤起另一个已经忘记了、但是和这个感觉到的东西联系在一起的东西，不管它们彼此相似不相似；因此只有下面两种可能之一是真的，或者是我们大家生下来就知道一切事物并且终生知道它们，或者是在生下来之后，那些所谓学习的人只不过是在回想，而学习不过是回忆罢了。

这是完全对的，苏格拉底。

那么在二者之间你选择哪一个呢，西米阿？我们生下来就有知识呢，还是生下来以后我们才回忆起我们在生前已经知道了的东西呢？

此刻我还不能选择，苏格拉底。

我们再来看看这个问题吧！对于这个问题你一定是能够有所选择，并且你对它是可以有意见的：当一个人知道某物的时候，他能够对他所知道的东西加以说明不能呢？

他当然能够，苏格拉底。

你想每个人都能够对于我们方才所讨论的问题作出说明吗？

我希望他们能够，但是我却恐怕明天这个时候就不再有一个活着的人能够正确地这样作了。

那么，西米阿，你不认为一切人都知道这些东西吗？

我决不认为一切人都知道。

那么，他们是把他们一度所学会的东西回忆起来吗？

必然是这样。

我们的灵魂什么时候获得对于这些东西的知识呢？当然不是在我們已經出生为人之后吧！

当然不是。

那么是在出生为人以前了。

是的。

由此看来，西米阿，灵魂在取得人的形式之前，就早已经离开人的身体而存在了，并且还是具有知识的。

苏格拉底，你所说的是没有问题的，除非说我们是在正出生的时候获得这些理念。因为这样一个时候还是存在着的。

好极了，我的朋友，但是我们是在什么别的时候丢掉这些理念的呢？因为我们显然不是生下来就具有它们的，正如我们方才已经同意的了。难道我们在得到它们的那个时候就把它丢掉了吗？或者你还有什么别的时候可以提出来呢？

没有什么别的时候可以提出来了，苏格拉底，我没有注意到我所说的话是毫无意义的。

这样看来，西米阿，情形是不是这样呢？正像我们常说的，如果有美本身，善本身以及一切类似的实体存在，如果我们把我们所有的感觉都归之于这些我们知道以前早已存在而现在为我们所知道的实体，并且把我们的感觉和这些东西比较，那么我们是不是必然要得出结论说，如果这些实体存在，则我们的灵魂也存在于我们出生之前，而如果这些实体不存在，则我们的论证也就失掉了力量



呢？……

苏格拉底，照我看来二者有绝对同样的确实性，而我們的論証使我們得到下面最好的結論，即我們的靈魂存在于我們出生以前，而我們所講的實體也同样存在，因为照我看来，再沒有像下面这件事情这样清楚的了，即所有这些东西像美本身、善本身以及你方才所說的其他的一切，乃是最真实的存在。而我想对于它們的存在的証明也是很充分的。

#### 〔知識就是回憶〕

4. 〔柏拉圖：“美諾”篇，頁 80 E—82 D〕（柏拉圖借苏格拉底之口，和美諾討論什么是美德的問題，結果不知道美德究竟是什么。苏格拉底表示願意和美諾再一道來研究這個問題，这样就使美諾提出了另外一個問題，即什么是“研究”以及“研究”如何可能的問題。——編者）

美諾：苏格拉底，你怎样去研究你根本不知道的东西呢？在这些你所不知道的东西中，你提出什么來作为你所研究的对象呢？即使你僥幸碰上了这种东西，你怎么样會知道你所不知道的这种东西就是你所要研究的东西呢？

苏格拉底：我知道你的意思了。但是你知道你所提出來的論証是一种似是而非的詭辯嗎？你的論証是說一個人既不能研究他所知道的东西，也不能研究他所不知道的东西，因为如果他所研究的是他所已經知道了的东西，他就沒有必要去研究；而如果他所研究的是他所不知道的东西，他就不能去研究，因为他根本不知道他所要研究的是什么。

美諾：苏格拉底，你說得很好，你覺得我的这个論証对嗎？

苏格拉底：我想是不对的。

美諾：为什么不对呢？

苏格拉底：让我来告诉你为什么不对。我曾經听到一些講神异的聰明人士說过——

美諾：他們說过什么？

苏格拉底：我想，他們說过一条值得令人贊叹的真理。

美諾：他們說的是什么呀？說話的人是誰呀？

苏格拉底：他們之中有一些是男女祭司，这些人都曾經研究过怎样来給他們的职业作出合理的說明。品达和許多其他具有灵感的詩人也說过这点，他們說——現在注意看看你認為他們的話对不对——人的灵魂是不死的。它在—一个时候有一个終結称为死，在另一个时候又再生出来，但是永远也不会消灭……

既然心灵是不死的，并且已經投生了好多次，既然它已經看到了阳間和阴間的一切东西，因此它获得了所有一切事物的知識。因此人的灵魂能够把它以前所得到的关于美德及其他事物的知識回忆起来，是不足为奇的。因为既然一切东西都是血脉相通的，而灵魂也已經学会了一切，因此就沒有理由說我們不能够通过对于—一件事情的記憶——这个記憶我們称为学习——来发现一切其他的事物，只要我們有足够的勇气和在研究中不昏乱的話。因为一切研究，一切学习都只不过是回忆罢了。

### 〔兩個世界，知識和意見〕

5. [柏拉圖：“國家”篇，頁475E—480D]（柏拉圖借苏格拉底之口，向格老康將哲学家說成是要求獲得对全部真理和实在的知識的人，从而提出真理与意見的对立。——編者）

他〔格老康〕說，哪些人是真正的哲学家呢？

我(蘇格拉底)說,那些喜歡看到真理的人。

他說,這誠然是不錯的;但是你所說的究竟是什麼意思呢?

我說,如果是給另外一個人講,我可能不容易講清楚。但是我想你會同意我下面所要說的。

你所要說的是什麼?

既然美是丑的對立面,因此它們是二。

當然是的。

既然它們是二,因此每個就是一。

這也是對的。

對於正義與非正義,善與惡以及其他理念來說,情形也是一樣。同樣也可以說,就其本身而言,每個是一。但是由於它們和各種行動、各種物體結合以及它們自己彼此結合的結果,它們就出現於各處,因此每一個又表現為多。

是的。

這就是我的劃分,我要把你所講的那些只求悅目、愛好藝術以及從事實際活動的人和我們所討論的這種人區別開來。只有這種人才配稱為哲學家。

你所說的是什麼意思呢?

我的意思是說,喜歡聲色的人所喜歡的乃是和諧的聲調,鮮艷的色彩,美麗的形象以及由這些所構成的東西。但是他們的心智却不能認識和喜愛美的理念本身。

是的,的確是這樣。

能夠接近美本身並且就美本身來思考美本身的人是不是很少呢?

的確是很少的。

如果一个人只承認有美的东西而不承認有美本身，或者即使另外一个人企图引导他去認識美本身，他也还是不能够跟着走，你想这样一个人是醒着的呢，还是在做夢？你試想想，一个人不管是醒着或是睡着，要是把实在的摹本看成就是实在本身，岂不就是在做夢嗎？

我的确应当說这样一个人是在做夢。

好了。我們再来看另一个人的情形。这个人認識美本身并且能够区别美本身和“分有”美本身的事物，既不把美本身当作这些事物，也不把这些事物当作美本身。照你看来，这个人是在做夢呢，还是醒着的呢？

他是清醒的。

那么，我們說，知道美本身的这个人具有知識，而对于事物只能有意見的那个人只具有意見，这样說对不对呢？

当然是对的。

但是假定我們所說的这个只具有意見的人发起脾气来，反对我們的說法，我們能不能給他一点安慰，好好地來說服他而不要明白地告訴他說他的思想混乱呢？

我們一定要努力这样做。

那么就來考虑一下我們对他說些什么吧！我們是不是要这样問他：告訴他說，如果他知道一些什么东西，并沒有人会嫉妒他，而且我們非常高兴看到他知道一些东西，但是我們要請他告訴我們：具有知識的人是知道某种东西呢，还是什么都不知道？你能替他回答我們嗎，格老康？

我要回答說，他知道某种东西。

是某种存在的東西呢，还是不存在的東西呢？

当然是某种存在的東西，因为不存在的東西怎么能够知道呢？  
可見不管我們从多少方面来考察這個問題，我們总可以断言絕對存在的東西是絕對可以認識的，而絕對不存在的東西是絕對不能認識的，是不是呢？

是的，我們絕對可以这样断言。

好的。但是如果有一种東西具有这样的性質：它既存在而又不存在，那么这种東西是不是要处于絕對存在与絕對不存在之間呢？

当然是要处于二者之間。

既然知識相应于存在，无知相应于不存在，那么我們也得在知識与无知之間找出某种東西，如果是有这种東西的話。

当然得这样作。

不是有一种東西我們叫作意見嗎？

是的。

意見和知識是一样的呢，还是另外一种能力？

当然是另外一种能力。

那么意見和知識的對象就必得是相应于这两种不同的功能的两种不同的東西了。

是的。

.....

如果存在是知識的對象，那么意見的對象就必須是另外一种東西了。

是的，必須是另外一种東西。

那么意見的對象是不是不存在的東西呢？或者，是不是对于不存在的東西根本就不能有意見呢？試想想，如果一个人有了意

見,他是对于某物有了意見呢,还是說他一方面有了意見,而另一方面却是对于不存在的東西有意見呢?

說他有意見又是对于不存在的東西有意見,这是不可能的。

照这样看来,如果一个人有意見,他就是对于某物有意見了。是不是呢?

是的。

不存在的東西根本就不能說是什么東西,而应当說就是烏有。

是的。

对于不存在的東西來說,与之相应的必然是无知。对于存在的東西來說,与之相应的必然是知識。

是的。

那么意見就既不是知識也不是无知了。

是的,它似乎二者都不是。

那么这是不是在二者之外、比知識更明确、比无知更曖昧的東西呢?

它二者都不是。

那么你是不是認為意見乃是比知識曖昧但是比无知明确的東西呢?

是的,正是这样。

不仅如此,而且它还介乎二者之間,是不是呢?

是的。

这样看来,意見就是介乎知識与无知二者之間的東西了。

这是毫無問題的。

我們不是才在前面說过,如果有什么東西同时存在而又不存在,則这种東西也就要处于絕對存在与絕對不存在之間,同时与之

相应的能力就既不能是知識也不能是无知，而是处于二者之間的一種能力了。是不是呢？

是的。

現在我們不是找到了在二者之間有一種叫做意見的東西嗎？

是的。

這樣，我們還需要去發現的，是否就只是同時“分有”存在與不存在、而不能正確地把它就叫做存在或者就叫做不存在的東西了呢？如果我們能夠發現這種東西，我們是不是就可以很恰當地把它叫做意見的對象，從而把兩端的東西歸之于兩端，把中間的東西歸之于中間呢？

我們正是要這樣做。

假定我們同意了這點，我就要請問那從不承認有永恒不變的美本身或美的理念而只承認有許多美的東西的先生——我所指的就是那位喜歡美觀而不願意聽到任何人說美是唯一的，正義是唯一的某某先生——對於這位先生我要請問他：我的好先生，請問在這些美的東西里會不會有同時也是丑的，在這些公正的事情里面會不會有同時也是不公正的，在許多神聖的東西里面會不會有同時也是不神聖的呢？

會有的。格老康回答道，他會說美的東西必然在某種方式之下同時是美的又是丑的，對於其他的東西來講也是一樣。

是一倍的那些東西不是同時是一倍而又是一半嗎？

是這樣。

同樣我們叫做大的或者重的東西不是也可以叫做小的或者輕的呢？

是的，這種東西里的任何一個，總可以具有這兩個對立的性

質。

那么，对于这許多的东西里的任何一个，能不能說它就只是这样而不能是那样呢？

这些东西使我想起了人們在宴会上提出来难入的那些謎語，以及小孩子們所提出来的那个太监用什么打蝙蝠和蝙蝠待在什么上面的迷惑人的問題<sup>①</sup>。这些东西是这样的含混，以至教人很难确实实地抓住它們，說它們是存在或者不存在，或者既是存在又是不存在，或者既不是存在又不是不存在。

那么你知道怎样来处置它們嗎？你能够把它們擺在比存在与不存在之間更好的地方嗎？因为我想它們决不会比不存在更曖昧更不实在，或者比存在更清楚更实在。

这是再正确不过的了。

这样，我們似乎已經发现，一般人对于美的东西以及其他东西的习惯看法，乃是动搖于絕對存在与絕對不存在之間的中間地帶。

我們的确是发现了这一点。

好了。我們在前面已經同意，如果我們找到了这种东西，我們应当把它叫作意見的对象而不叫作知識的对象，这种东西动蕩于中間地帶，而且为中間的能力所掌握。

是的。

这样看来，那些只看到許多美的东西而看不見美本身并且不能追隨別人的引导而看到这种美本身的人，那些只看到許多公正

---

<sup>①</sup> 謎語的內容是：一个男人又不是男人（太监），看見又沒有看見（朦朧地看見）一个鳥又不是鳥（蝙蝠）待在樹枝又不是樹枝（蘆杆）上，用石头又不是石头（浮石土块一类的东西）打它又沒有打它（打但沒有打着）。——編者



的事情而看不見公正本身的人，以及所有其他這一類的人：——對於所有這些人，我們就要說他們只是對於一切有意見而不能對於他們的意見的對象有任何知識了。

這是必然要得出來的結論。

而在另一方面，對於那些看到了永恒不變的事物本身的人，我們就要說他們具有知識而不只是有意見了。

這也是必然的結論。

我們是不是也要說這些人所傾心喜愛的是知識，而前面的那些人所傾心喜愛的則是意見呢？我們說過那些人正是喜歡悅耳的聲音和美麗的顏色而不願意聽說美本身是實在的人，我們還記得嗎？

我們還記得。

如果我們把他們稱為愛意見者而非愛智者<sup>①</sup>，我們是不是觸犯了他們呢？如果我們這樣說，他們會不會很生氣呢？

如果他們聽我的勸告，他們是不會這樣做的，因為跟真理生氣是不對的。

至於那些無論在什麼時候都愛好真理的人，我們就必須稱他們為愛智者而非愛意見者。

當然必須要這樣稱呼他們。

#### 〔知識的四個等級〕

6. 〔柏拉圖：“國家”篇，頁509D—511E〕（柏拉圖借蘇格拉底之口，提出理念世界與感覺世界的對立，並在这个基礎上與格老康討論認識的問題，

<sup>①</sup> “哲學家”按希臘文意即“愛智者”。——編者

把知識分成四等。——編者)

我(苏格拉底)說,現在你(格老康)試設想有所說的这两种东西(按即善的理念和太陽),其一統治着整个可知世界,而另一則統治着可見世界……你应当認識到这两个世界了吧!这两个世界就是可見世界和可知世界。

是的,我認識到了。

現在讓我們画一条綫,把这条綫分成不等的兩部分,然后把这两部分的每一部分按同样的比例再分成兩個部分。假定原来的兩個部分中一部分相当于可見世界,另一部分相当于可知世界,然後我們再根据清楚与不清楚的程度来比較第二次分成的部分,你就会看到可見世界的一部分表示影像,所謂影像我指的首先是阴影,其次是在水里和光滑物体上反射出来的影子,以及其他类似的东西,你懂我的意思嗎?

我懂你的意思。

再看另一部分,这一部分則表示实际的东西,即我們周圍的生物以及一切自然物和人造物。对于这些东西來說,前面那一部分的影像只是对它們的摹仿。

是的。

你承認不承認可見世界的这两个部分的不同比例相当于不同程度的真实性,因而其中的摹本与原本之比正如意見世界与知識世界之比呢?

正是这样。

我們再进而考察可知世界又是怎样划分的。

它是怎样划分的呢?

是这样划分的。这个世界划分成兩個部分,在第一部分里面,

人的心智把可見世界中的那些本身也有自己的影像的实际事物作为影像，由假定出发进行研究，但不是由假定上升到原則，而是由假定下降到結論。在第二部分里，人的心智則向另一方向移动，从假定上升到非假定的原則，并且不引用在前一部分中所引用的影像，而只引用理念，完全依据理念来进行研究。

我不很懂你的意思。

既是这样，我們再来研究一下，我想我方才所說的是可以帮助你了解的。你知道研究几何学、数学以及这一类學問的人在开始的时间要假定偶数与奇数、各种圓形、三种角以及其他类似的东西，把这些东西看成已知的，看成絕對的假設，不觉得需要为他們自己或別人来对这些东西加以說明，而是把这些东西当作自明的。他們就从这些假設出发，通过一系列的邏輯推論而最后达到他們所要求的結論。

是的，我知道这点。

你也知道，显然他們利用各种可見的图形，談到这些图形，但是他們所思考的实际上并不是这些图形而是这些图形所摹仿的那些东西，他們所研究的并不是他們所画的这个特殊的正方形和这个特殊的对角綫等等，而是正方形本身，对角綫本身等等。他們所作的图形乃是实际的东西，有其水中的影子或影像。但是他們現在又把这些东西当作影像，而他們实际要求看到的則是只有用思想才能認識到的那些理念。

是的。

可見这种东西是屬於我所說的可知东西一类的，但是有兩点限制：第一，在研究它們的时候，必得要用假設，并且由于人的思想不能超出这些假設，因此人的思想不能向上活动而达到第一原

理；第二，在研究它們的时候，人們利用在它們下面一部分中的那些实际的东西作为影像，这些实际的东西也有自己的影像，并且和自己的这些影像比較起来是更清楚的，更有价值的。

我懂得你所說的是几何学和同几何学相近的部門。

至于講到可知世界的另一部分，你会了解我指的是人的理性凭着辯証法的力量而認識到的那种东西，在这种認識活动中，人的理性不是把它的假設当作絕对的起点或第一原理，而是把这些假設直截了当地就当作假設，即是把它們当作暫时的起点，或者說当作跳板，以便可以从这个起点升到根本不是假設的某种东西，上升到絕对第一原理，并且在达到这种第一原理之后，又可以回过头来把握那些以这个原理为根据的、从这个原理提出来的东西，最后下降到結論。在进行这种活动的时候，人的理性决不引用任何感性事物，而只引用理念，从一个理念到另一个理念，并且归結到理念。

我多少懂得你的意思了，但是还懂得不透彻。因为你所描述的这个过程似乎是一件惊人的大事。不过无論如何我总算懂得你的意思是要把辯証法所研究的可知的实在和那些把它們的假設当作第一原理的所謂科学技术的对象区别开来，認為前者比后者具有更大的真实性，誠然，研究这些科学技术的人在思考感官所不能感觉到的对象时必得要用思想，但是由于他們是从假設出发而不能回到第一原理，因此你不会認為他們真正理解这些对象，虽然这些对象在和第一原理联系起来的时候是可以理解的。我想你会把几何学家和研究这类学問的人的心理功能叫做理智而不叫做理性，把这种理智看成是介乎理性与意見之間的东西。

你很懂得我的意思了。現在你可以看出来，相应于这四个

部分，有四种心理状态，相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想像。你可以把它们按比例排列起来，给予每一个以和它的对象相当的同等程度的真实性与明确性。

我懂得你的意思并且同意你的意见。我就照着你的意见来排列吧。

### 〔柏拉图論“辯證法”〕

7.〔柏拉图：“國家”篇，頁531 D—535 A〕（柏拉图用苏格拉底的口气，与格老康討論他的“理想國”中教育統治者的办法：初等教育是音樂、体育等，高等教育从数学、天文学入門，最后以“辯證法”完成。——編者）

〔苏格拉底說：〕只有当这些研究〔按即数学、天文学等的研究〕提高到彼此互相結合、互相关联的程度，能够对于它们的相互关系得到一个总括的看法时，我們的这些研究才算是有价值的事情。否則我們的研究便是白費气力而得不到什么好处。

我也疑心是这样。但是，苏格拉底，这是一件巨大的工作吧！

你指的是什么？是前奏曲嗎<sup>①</sup>？难道你不知道所有这些都只不过是我們尚待学习的主要乐曲的前奏曲嗎？想来你决不会把精通数学的專家看成就是辯證法家吧！

我决不会这样。我很少看見过这样的数学家。

如果一个人不能够对于他所講的东西作出合理的說明，你想这个人能够得到我們所要求的知識嗎？

我想是不能够的。

① 苏格拉底把辯證法比作主要乐曲，而把前面所談的各种学习比作前奏曲，因为只是学习辯證法的准备。——編者

这里，格老康，我們终于达到了辩证法所演奏的曲调了。这虽然只是属于心智世界的曲调，但是我們可以在我們前面所说的那个人<sup>①</sup>的视觉进程中看到对于它的摹仿，如我們所描写的，那个人首先力图看到生物，然后看到星宿，而最后看到太阳。同样，当一个人根据辩证法企图只用推理而不要任何感觉以求达到每个事物的本身〔甚即理念〕，并且这样坚持下去，一直到他通过纯粹的思想而认识到善本身的时候，他就达到了可知世界的极限，正像我們的寓言<sup>②</sup>中的另一个人最后达到了可见世界的极限一样。

确乎是这样。

那么，你是不是要把这个思想的进程叫做辩证法呢？

我当然要这样叫它。

那个从锁链中开释出来的人，从看到阴影转而看到投射阴影的影像，再从影像转而看到火光，于是从地洞里面爬出来走到太阳光底下。最初他还不能照直地去看动物、植物和太阳光，而只能去

---

① 这里指的是“国家”篇第七章里所谓的那个寓言中的人，他原来被拴在地洞里，只看到火光的影子，被释放以后才逐渐看到火光，最后爬出洞来才看到太阳。柏拉图用这个寓言（即所谓“洞喻”）来说明人从惑于不真实的个别事物进到认识真实的理念的过程。他把事物的世界比作地洞，把只认识事物的人比作锁在地洞里的犯人；在洞口上面有一些类乎木偶戏的表演，借洞口的火光把它们阴影投到洞壁上，这个犯人所看到的就只是这些阴影。等到这个人被释放了之后，转过头来，才看到这些木偶，看到火光，才知道以前所看到的不过是这些东西的阴影。等到他爬出洞来之后，才看到真正的事物，看到太阳，才知道以前所看到的木偶之类的东西，以及所看到的火光还不是真实的，还只是这些东西的影像、摹仿。洞外事物之于洞内阴影正好像理念之于事物一样，是更真实的，而太阳光之于感觉世界也正像善的理念之于理念世界一样，是最高的、最真实的。——编者

② 即注①中的寓言。——编者

看水里面神造的<sup>①</sup>幻影，以及事物的阴影。这种阴影是实在的事物所产生的，而不是和太阳比较起来本身也还只是一种影像的火光所投射的影像的阴影。正像在我们的这个寓言中，身体上最明朗的器官<sup>②</sup>轉而看見物質世界和可見世界的最光明的东西<sup>③</sup>一样，我們所考察的整个科学技术研究过程，也把灵魂的最高貴的一部分向上引导，使它能夠看見最高的实在<sup>④</sup>。

我同意这一点。但是我觉得很难接受，可是从另一方面来看，我又觉得很难拒絕。不管怎样，既然我們不只是講这一次就算了，而是以后还要时常重复討論的，所以就讓我們假定这些东西就是像現在所說的这样，——进而演奏我們的主要歌曲，把它演奏完毕，如同我們把前奏曲奏完一样。現在，你能不能告訴我，这个辯証法具有什么样的性質？它有哪几部分？它采取什么样的方法或途徑？因为我觉得只有这些問題得到了解决，才能够使我們得到归宿而完成我們的長途旅行。

亲爱的格老康，你恐怕不能够再跟着我向前走了，虽然我很願意你能够跟着我走。因为在这里我不能再用比喻來說明真理了，而必須要把我所見到的真理本身指点給你，虽然我不能断定我所看見的就是真理，但是我敢断定我們必須要看到的真理就是某种类似的東西。难道不是这样嗎？

当然是这样。

我們是不是也要肯定，只有通过辯証法，并且只有对于那些研

---

① 即非人为的。——編者

② 即眼睛。——編者

③ 即太阳。——編者

④ 即善的理念。——編者

究过前面所說的各种科学的人，这种真理才能够显示出来呢？

这一点我們也可以肯定是正确的。

無論如何，在这一点上沒有人会反对我們，認為有其他的研究方法可以用来系統地并且在一切情形之下决定每个事物的实在性質。其他的科学技术所处理的，差不多只是人的意見和欲望，或者是自然物与人造物的生产，或者是在这些东西生产出来之后怎样去管理它們。只有几何学及与之相关的科学，才的确在某种程度上認識到实在。但是我們也看到就連这些科学，对于事物的認識也只能像做夢一样，因為它們只是假定它們所用的假設，而不能給这些假設以合理的說明。如果你的前提是你所不能够真正知道的东西，你的結論和达到結論的推論也是你所不能够真正知道的一些东西，那么这种認識如何能够算得真正的知識或真正的科学呢？

是的，这种認識不能够是真正的知識。

可見只有辯証法才是唯一的这样一种研究方法，这种方法不需要假設而上升到第一原理，并且就在这里得到証实。当灵魂的眼睛掉到野蛮无知的泥坑里面去的时候，这个方法就把它輕輕地拉上来，帶着它向上走，用我們所列举的那些科学技术来帮助它达到这种轉变。这些科学技术我們常常根据习惯称为知識，实际上应当給它們另外取个名字，以表示它們比意見要明确一些，但比知識要曖昧一些，我相信理智是我們前面所采用的名詞。但是我認為在討論这种重大問題的时候，我們不必为名詞的問題发生爭辯。

是的。

这样，我們就可以完全同意把第一部分称为知識，第二部分称为理智，第三部分称为信念，第四部分称为想像，而把后兩部分合起来称为意見，把前兩者合起来称为理性了。意見所处理的是生



成变化，而理性所处理的是真实存在。真实存在与生成变化的关系就好像理性与意见的关系一样，而理性与意见的关系也就好像知識与信念、理智与想像的关系一样。……

你不是把能够正确說明一切真实存在的人叫做辯証法家嗎？你是不是要說，不能这样做的人，不能对自己和別人作出这种說明的人，就是沒有智慧？

我怎么能說他有智慧呢？

对于善來說不也是这样嗎？一个人如果不能够把善的理念与別的东西区别开来，給它作出明确的定义，如果不能够像在戰場上一样克服一切困难，力图根据真理而不根据意見来考察事物，并且坚持到底而不退縮，像这样一个人，你能說他真正知道善本身和任何善的事物嗎？如果他只是抓住善的摹本，那么他便只是具有意見而沒有知識，他將要終生睡覺作夢，并且在他還沒有醒过来以前，就已經長眠于地下了。

我完全贊成你的意見。

那么，如果你被指派来实际負責培养和教育你口头上在培养和教育的子孙們，而如果他們是像几何学上所說的那条綫那样不合理的話<sup>①</sup>，我想你决不会容許他們来統治国家、決裁大事。因此你要制定出法律来，明文規定他們專心学习那种能够使他們掌握問答术的科学。

是的，我要照你的指示制定这样的法律。

那么，你是不是同意我們把辯証法摆在一切科学之上，作为一切科学的基石或頂峰呢？你是不是同意沒有別的科学能够比它更

<sup>①</sup> 这里是把沒有学过辯証法的人比作几何学上的对角綫，这种人是和統治不相称的，就好像对角綫是一个无理量，是除不尽的一样。——編者

高，而我們关于科学研究的討論到这里就算完成了呢？

我完全同意。

〔神創世界〕

8. 〔柏拉圖：“蒂邁歐”篇，頁27C—31B〕（柏拉圖用蒂邁歐的口氣，向蘇格拉底講述他的宇宙生成論。——編者）

蘇格拉底，只要是稍有一點頭腦的人，在每一件事情開始的時候，不管這件事情是大是小，總是要求助於神的。我們現在就要進行討論宇宙的問題，研究一下它是怎樣被創造出來的，或者不是被創造出來的，因此，如果我們不是完全胡塗的話，我們就必須求助於神與女神，祈禱我們所說的一切首先能夠被他們所嘉許，其次也能夠和我們自己的意見一致。這就是我們對於神所發出來的呼吁。不過我們雖然要取得神的幫助，但是我們也應當自己努力作到使你能夠很好地了解我對於我們所要討論的問題的看法，並且使我自己能夠把我的看法很好地表達出來。

我認為我們首先必須作出下面的分別：什麼東西是永遠存在而不變化的，什麼東西是永遠在變化而不真實的呢？我想凡是由人的理性推理所認識的東西總是真實的，永遠不變的，而凡是意見和非理性的感覺的對象總是變化不居的，不真實的。我們知道，凡是變化的東西必然是由於某種原因才發生變化的，因為如果沒有原因，就沒有什麼東西會變化。但是如果事物的創造者在創造事物的時候，把眼睛注視着那永遠不變的東西，把這種東西當作模型，那末，這樣創造出來的東西必然是很完美的。如果他所注視着的是創造出來的東西，用的是一種創造出來的模型，那麼，他這樣創造出來的東西便不會是完美的。

对于整个天或整个世界，或者，如果有什么更好的名詞，就用那个名詞称呼它也可以，不管怎么样叫吧，对于这个东西，我們要提出一个在开始研究任何东西的时候总要提出来的問題：整个世界究竟是永远存在而沒有开始的呢，还是創造出来的而有一个开始呢？我認为它是創造出来的。因为它是看得見的，摸得着的，并且具有一个形体；所有这些东西都是可以感觉的，而一切可以感觉的东西都是意見和感觉的对象，因此都处在一个創造的过程中而是創造出来的。我們在前面說过，凡是創造出来的东西都必然是由于某种原因而被創造出来的。因此我們现在的任务就是要来发现这个世界的創造主和父亲。但是这个任务的确是不容易的，即使我們把这个創造主找到了，要把他告訴所有的人也是不可能的事情。

不管怎么样，我們还是回到关于这个问题的問題上来，繼續进行研究吧！这个世界的創造主用什么样的模型来創造这个世界呢？他用的是永恒不变的模型呢，还是創造出来的模型？如果这个世界是美的，而它的創造主是好的，显然創造主就得要注視着那永恒不变的东西，把这种东西当作模型。如果不是这样（这是一种不敬神的假定），那么，他所注視着的必然是創造出来的东西。但是每个人都会看得很清楚，他所注視着的乃是永恒不变的东西，因为在一切創造出来的东西中，世界是最美的，而在一切原因中，神是最好的。既然世界是这样产生出来的，因此它必然是照着理性所認識的、永恒不变的模型創造出来的。

.....

讓我們来看一看造物主为什么要創造这个生灭变化的世界。他是善的，而善的东西就不会嫉妒任何东西。既然他是不会嫉妒的，因此他願意使一切东西尽可能和他相像。这就是我們可以完

全正确地和有智慧的人那里学来的宇宙变化的最高原则。既然神希望一切事物尽可能都是好的而没有坏的东西，因此当他把可以看见的东西拿过来之后，看到这些东西并不是处在一种静止状态之中，而是处在一种不规则和无秩序的运动状态中，于是他就使这些东西从无秩序变成有秩序，认为后一状态无论在哪一方面都比前一状态好。对于至善的神来说，根本不会也不允许作出什么不是最好的事情来。所以神是这样来考虑问题的。他认为在本性上可以看见的东西中，有理性的东西，整个说来，总是比没有理性的东西好，而理性不能存在于没有灵魂的东西里面，因此，当他创造世界的时候，他便把理性放到灵魂里边去，把灵魂放到身体里边去，这样，他所创造出来的作品才能够在性质上是最美的和最好的。因此，根据近似的或概然性的说法<sup>①</sup>，我们可以宣布这个世界是由于神的天道把它当作一个赋有灵魂和理智的生物而产生出来的。

这一点既经确定之后，我们就可以进而讨论下一个问题。世界的创造主把这个世界造成像什么样的生物呢？当然把它做得只是像一个作为部分而存在的东西是不行的。因为和不完备的东西相像的东西绝对不会是美的。所以我们要肯定在一切东西中，只有这个世界是和那个把一切其他生物无论在个体上或者在种类上都包括进来作为自己的构成部分的生物是最相像的。因为那个生物包含着一切可知的生物，正像这个世界包含着我们和一切其他可见的生物一样。……

既然是这样，我们应当说只有一个世界呢，还是应当说有許多

---

① 柏拉图认为对于宇宙论的看法只具有一种概然性。——编者

或者无限多的世界呢？如果这个世界是照着它的那个永恒不变的和最完美的模型創造出来的，那么就只能有一个世界。因为包含一切可知的生物的那个生物决不能有第二个。如果有第二个的话，那么就必然会再有另外一个生物要把二者都包括进去而二者都要变成它的两个构成部分了。在这种情形之下，这个世界就不能再说是这两个生物的摹仿，而必须说是把它们两者都包括进去的这第三个生物的摹仿了。因此，为了使这个世界在唯一性上和最完善的生物相像，造物主既不創造两个世界，更不創造无限数的世界，而是永远只有一个唯一的世界，就是这个被創造出来的世界。

#### 〔柏拉图的神學及其对于無神論的攻击〕

9. 〔柏拉圖：“法律”篇，第十卷〕（在“法律”篇第十卷中，柏拉圖集中的發表了他的神學觀點和他对于無神論的攻击，由于这一卷很長，因此只選擇一些重要段落。这篇對話中主要說話的人是一个称为雅典人的無名氏，和他談話的是叫麥吉納和克里尼亞的兩個人。——編者）

雅典人：現在我們要來決定对于在言論行动上侮辱神灵的人应当給予什么样的懲罰。但是首先我們必須給予他們如下的忠告：凡是服从法律而相信神的人，决不会故意作出瀆神的行为或发表不法的言論。凡是作出这种行为或发表这种言論的人，必然是因为他们假定了下面三种情况之一：他們或者假定沒有神存在，这是第一种可能；或者，第二，他們假定即使有神存在，这些神也不关心人事；或者，第三，即使这些神关心人事，人們也很容易用牺牲和祈禱來奉承他們，使他們打消他們的意图。

.....

如果不敬神的言論不是到处在散布的话，对于神的存在的确

明就没有必要了。但是既然我们看到这种言论是传播得很广很远的，因此这种论证是有必要的。当国家大法在被坏人暗中破坏的时候，除掉立法者自己之外，还有谁应当出来保护它呢？

麦吉纳：它再没有更适当的保卫者了。

雅典人：好的，那么请你告诉我，克里尼亚，——因为我必得要求你成为我的同道，难道这样说的人不是把火、水、土、气看成一切事物的根源吗？他们把这些东西叫作自然，认为灵魂是由这些东西来形成的。这并不是我们对于他们的意思的一种猜想，而是他们实实在在讲出来的。

克里尼亚：的确是这样。

雅典人：那么，算是老天爷帮助，使我们得以发现这些自然哲学家的这种不正确的意见的泉源，我很希望你极其仔细地来考察一下他们的论证。因为他们的不敬神是很严重的。他们不仅是作出了一种要不得的和错误的论证，而且他们还把别人的心灵引导到错误的路上去，这就是我对于他们的意见。

克里尼亚：你说得不错。但是我很想知道他们的论证究竟是怎么一回事。

雅典人：我恐怕这种论证说出来会显得很奇怪。

克里尼亚：不要躊躇吧！异乡人，我知道你恐怕这种讨论会使你超出立法的限度。但是如果沒有别的办法来表示我们相信现在法律所肯定的神的存在，我的好先生，就让我们采取这个办法吧！

雅典人：既是这样，我想我就难免要来重复一下那些根据他们自己不敬神的思想来制造灵魂的人的奇怪论证了。他们肯定真正使一切事物产生和消灭的第一原因不是最初的，而是最后的，而

那真正是最后的东西反倒是最初的。因此他們就在神的真正性質這個問題上陷于錯誤。

克里尼亞：我还是不懂得你的意思。

雅典人：我的朋友，所有他們这些人，对于靈魂的性質和力量，特别是对于靈魂的起源，差不多都表現得是无知的。他們不知道靈魂是最初的东西，是先于一切形体的，是形体的变化和移动的主要发动者。假如这是不錯的話，假如靈魂是先于形体的，那么与靈魂同类的东西岂不是必然也要先于形体一类的东西嗎？

克里尼亞：当然是的。

.....

（雅典人于是談到運動的問題，举出十种運動，最后一种運動是能够同時使自己運動和使別的东西運動的一种運動，他跟着就提出下面的問題。——編者）

雅典人：这十种运动中我們应当認為那一种是最有力量最有功效的呢？

克里尼亞：我們必須說能够推动自己的运动要比其他的运动高出万倍。

.....

雅典人：这样看来，我們就得說自己运动的东西乃是一切运动的源泉，乃是在一切靜止和运动的东西中間最初出現的东西，因而乃是一切变化的最先和最有力的原則了。……

.....

雅典人：我們应当怎样来給灵魂下定义呢？我們能不能在我們所已經給出来的那个定义——即能够推动自己的运动——之外設想出另外一个定义来呢？

克里尼亞：你的意思是不是說，我們定义为自己运动的东西

的本質，就是我們称为灵魂的那个东西的本質？

雅典人：是的。如果这是不錯的話，當我們已經明确指出来灵魂是一切事物运动变化的源泉之后，我們还能說沒有充分証明灵魂是一切事物的最初起源和动力嗎？

克里尼亞：当然不能这样說。作为运动的源泉的灵魂已經十分滿意地被証明是在一切事物中最先存在的東西了。

.....

雅典人：既然是这样，我們是不是要說控制着天地与整个世界的乃是灵魂呢？

.....

雅典人：如果灵魂帶着太阳轉动，則我們假定它不外是用下面三种方式之一來帶着太阳轉动，將不会太錯吧！

克里尼亞：是哪三种方式？

雅典人：或者这个……推动太阳的灵魂就住在这个可以看見的圓的物体中，如同帶着我們到处运动的灵魂一样；或者这个灵魂，如像有些人所說的，自己有一个火或气作成的外部的形体，而以自己的形体猛烈地推动那个物体<sup>①</sup>；或者第三，它並沒有这样一个形体，而是用某种异常惊人的力量來帶动太阳的。

克里尼亞：是的，灵魂的确只能以这三种方式之一來安排一切事物。

雅典人：因此，这个太阳的灵魂乃是比太阳更好的东西，不管它究竟是坐在車上帶着太阳轉动而使太阳給人发光，还是从外面作用于太阳，或者是用的什么別的方法，它都应当被每一个人看成

① 即太阳。——編者



是一個神。

.....

雅典人：現在，麥吉納和克里尼亞，讓我給一向否認神的存在的人提出下面的情況，讓他們自己選擇吧！

克里尼亞：什麼情況？

雅典人：或者他們要教我們相信說靈魂是一切事物的本源乃是錯誤的，並且為這一點辯護；或者，如果他們不能說出什麼更好的理由來的話，那麼他們就必須對我們屈服，從此以後相信有神存在。讓我們看一看我們現在是不是對那些否認有神存在的人說得很夠了？

克里尼亞：的確是很夠了，異鄉人。

雅典人：那麼，對於這些人我們就不要再說什麼了。現在，我們要來對那些雖然相信有神存在，但是同時也相信神不關心人事的人說幾句話了。我們對他們說……也許是因為你們看到了有些不敬神的人自己能享高齡，子孫得到高官厚祿，他們的昌盛使你們的信仰發生了動搖，也許是因為你們曾經知道或者聽到或者親眼看到許多駭人聽聞的不敬神的事情，並且看到許多人用這種犯罪的行為作為手段，從卑微的地位爬上了崇高的統治地位，當你們考慮到這些事情的時候，不願意為他們來責備神……並且由於你們缺乏推理的能力，又不願意在神的身上去找毛病，因而使你們得到這種信念，認為雖然有神存在，但神却不考慮人事，不注意人事。為了使你們的這種有害的看法不致滋長到更大的不敬神的地步，而在這種邪惡還沒有表現出來以前尽可能用論證把它祛除掉，我們將要在前面對那些根本否認神的存在的人所說的之外再加上另一個論證。

.....

雅典人：我們似乎并没有什么困难来給这些人証明神对于无论大大小小的事情都是关心的。因为……神是至善的，关心一切事情对于他們是完全自然的。

.....

雅典人：其次，讓我們一起来想想，我們說神是有美德的是什么意思？我們显然要說，有节制、有思想就是有美德，而相反的就是过惡。是不是呢？

克里尼亞：当然是这样。

雅典人：勇敢是美德的一部分，而怯懦是过惡的一部分，是吗？

克里尼亞：这也是的。

雅典人：其一是光荣的，而另一則是不光荣的，这也不错吧？

克里尼亞：当然。

雅典人：后一种，如同其他下賤的东西一样，乃是人所具有的性質。但是这一类的东西神却是沒有份的，是不是呢？

克里尼亞：这一点也是任何人都要承認的。

雅典人：我們能够設想疏忽、懶惰、奢侈这些东西是美德嗎？你怎样看法？

克里尼亞：絕對不能这样設想。

.....

雅典人：那么我們可以假定一个具有这一切好的性質的人会奢侈、疏忽、懶惰，就像詩人把他們比作不酿蜜的蜂那样的人嗎？

克里尼亞：这个比喻是很恰当的。

雅典人：显然我們不能假定神会具有他自己所憎恨的性質，

是不是呢？如果有人胆敢这样說的話，那是一刻也不能容忍的。

克里尼亞：当然不能，神怎样会有这样性質呢？

雅典人：如果我們把一件特殊的事情委托一个人去作，如果这个人只注意大事而不注意小事，而我們却对他加以称贊，我們不是根本犯了原則上的錯誤嗎？这样作的人，不管他是神还是人，必然是从下面兩個原則出发的。

克里尼亞：是哪兩個原則？

雅典人：他或者認為忽略小事对于整个事情來說是不关重要的；或者如果他知道这些事情是有关系的而仍然忽略它們，則他的忽略就应当归之于疏忽与懶惰。还有什么別的方法能够給他的这种行为作解釋呢？

.....

雅典人：……我們能够假定神作事疏忽懶惰嗎？因为我們知道懶惰是怯懦的兒子，而疏忽是懶惰的兒子。

克里尼亞：你說得很对。我們不能这样假定。

雅典人：如果我們不能这样假定，那么就只有另一个可能了。就是說，如果神忽略世界上的輕微和細小的事情，他們之所以如此，乃是因为他們知道他們不应当关心这一类事情。除此以外，如果还有別的可能的話，那便只是由于他們的无知了。此外还有其他的可能嗎？

克里尼亞：再沒有其他的可能了。

.....

雅典人：我們都承認一切生灵是神的财产，而整个宇宙也是屬於神的，是嗎？

克里尼亞：是的。

雅典人：既然如此，那么不管一个人认为这些东西对于神是  
大事或者小事，无论在哪一种情形下面，对于作为我们的主人而且  
还是最小心和最好的主人的神来说，忽略我们都是不自然的。此  
外，还有一点应当考虑。

克里尼亚：哪一点？

雅典人：感觉和力量，就它们的容易与困难的程度来说，是成  
反比的。

克里尼亚：你是什么意思？

雅典人：我的意思是说，看见或听见小的东西比看见或听见  
大的东西要困难些。但是推动、控制和管理小的和不重要的东西  
却比推动、控制和管理大的和重要的东西要容易些。

克里尼亚：自然是要容易得多。

雅典人：假定一个医生愿意和能够医治一个整个的人，但是  
如果他只注意这个人的大的部分而忽略他的小的部分，他怎样能  
够把这个人整个治好呢？

克里尼亚：这是绝对不能治好的。

雅典人：对于舵手或将军，管家的人或政治家，以及其他这一  
类的人来说，如果他们只注意大事而忽略小事，他们的结果也不会  
更好。这就好像建筑师所说的一样，如果没有小石头，大石头是不  
会稳稳当当地躺着的。

克里尼亚：自然不能。

雅典人：既是这样，让我们不要把神看得比匠人还不如吧！  
……让我们不要把最有智慧而且愿意和能够关心人事的神看得就  
好像一个懒惰不中用的人，或者就好像一个懦夫吧！这种人只晓得  
把背朝着工作，不考虑小事和容易的事而只考虑大事。

克里尼亞：是的，異鄉人，我們決不能承認對神的這種大不敬而且錯誤的假定。

.....

雅典人：我想我們已經充分證明了神的存在，證明了他們是關心人類的。此外還有另外一種看法，認為神喜歡人奉承，並且接受賄賂或獻禮，這種看法也是我們不能承認的，並且是每一個人都應當盡最大的力量來駁斥的。

克里尼亞：很對，讓我們就照你所說的來作吧！

.....

雅典人：那些認為神如果和作壞事的人分享他們的掠奪物便會對他們寬大仁慈的人，會說些什麼呢？是不是要說，神好像豺狼一樣，把它們的獵獲物丟一部分給狗，而這些狗受了這種賄賂之後，就能夠容忍豺狼把羊吃掉呢？主張神可以同壞人妥協的人，是不是要這樣來論證呢？

克里尼亞：他們正是要這樣來論證。

雅典人：一個人要把神和上面所說的哪一種監護人比較，才不算是比喻不倫呢？他能說神就像那些為了“飲酒作樂”而擅离职守以至終於把船和水手傾覆了的駕駛員嗎？

克里尼亞：絕對不能這樣說。

雅典人：顯然神也不能像那些因為受了賄賂而在賽車中把勝利讓給別人的駕車者吧？

克里尼亞：這是一個可怕的神的形像。

雅典人：神也不能像一般的將軍或醫生、農夫或牧人吧？並且也沒有人會把他們比做給豺狼籠絡住了而默不出聲的狗吧？

克里尼亞：這簡直是一件不堪出口的事情。

雅典人：所有的神不都是一切监护者中之最首要的监护者嗎？他們不是保护着我們的最大利益嗎？

克里尼亞：是的。

雅典人：我們能說保护着我們的最高貴的利益而且是最好的监护者的神竟会在德性上比狗不如嗎？甚至比只具有中等德性、決不因为不正义的人目无神灵對他們施行賄賂而出賣正义的人也不如嗎？

克里尼亞：当然不能。这种看法是不能容忍的。凡是持着这种意見的人可以毫无問題地挑出来当作一切不敬神的人中之最坏的和犬不敬的人看待。

雅典人：現在这三点——神是存在的，他們对于人是关心的，并且他們決不会听人的慫恿而去作不正义的事情——是不是已經充分得到証明了呢？我們可以說它們是已經充分得到了証明了嗎？

克里尼亞：我們完全同意你所說的。

.....

雅典人：在講完序論之后，跟着就要討論主題<sup>①</sup>，而这个討論就是要來解釋法律。我們要对一切不敬神的人宣布，要求他們不要再走邪路而走到敬神的人这边來。对于那些不服从的人，我們制定有关不敬神的法律如下：如果一个人在語言上或行动上犯了不敬神的罪，任何人見到了就应当起來維護法律向地方官報告。地方官接到報告之后，就应当立刻依法把这个人送到法庭。如果地方官在接到報告之后拒絕这样做，一經有人揭發，他就要以不敬

① 这里柏拉图把对各种无神論的反駁当作序論，而把如何制定懲治这种人的法律当作主題。——編者

神的罪名受到审判。如果一个人被定了罪，法庭应当依照他的每一件不敬神的行为給予适当的惩罚；所有这种罪犯都应当监禁起来。国家里面要有三个监狱：第一个是在市場附近的普通监狱……第二个是在午夜法庭<sup>①</sup>附近，將称为“感化所”。第三个要擺在国土中心的某个荒野地区，要用某种表示果报惩罚的名字来称呼。……那些只是由于不了解而不是由于惡意或者惡劣的性質而成为不信神的人，应当由法官把他們放到感化所里去，处以不少于五年的徒刑，在监禁期內，不許他們和别的公民接触，只許他們和午夜法庭的人員交談，而这些人員和他們談話的时候，应当着眼于改进他們的灵魂的健康。当他們监禁期满后，如果其中有人思想健全，就讓他恢复正常生活；但是如其不改，再度被定罪，就应当把他处死。此外有一类怪物，他們不仅相信沒有神存在或者神不过問人事或神可以被奉承，而且輕視人类，驅使活人的灵魂并且还自謂能够驅使死人<sup>②</sup>，处心积虑要用牺牲和祈禱来誘惑神，并且还不惜为了金錢而陷害个人，破坏家庭，以至于顛复国家。凡是犯了这种罪的人，法庭应当依法把他监禁在国土中心区的监狱里，不許任何自由人和他接触，由官奴送給他法定的一分粮食；当他死了之后，应当把他的尸体投到国境之外，不予掩埋。如果有人掩埋它，只要有人告发，就应当治以不敬神之罪。

### 〔柏拉图理想國的組織及其中的四德〕

#### 10. 〔柏拉圖：“國家”篇，頁 427 D—434 C〕（柏拉圖在“國家”

① 古希臘的午夜法庭是一種維持治安的機構，據說每天开庭是在黎明之前，因此得名。——編者

② 指巫師。——編者

篇中借苏格拉底之口，与格老康討論正义的問題。他認為國家就是个人的放大，个人就是國家的縮小，从而提出理想國的組織，國家的產生，以及國家存在所依靠的必要条件等問題。——編者)

〔苏格拉底說：〕 現在，阿里斯頓的兒子<sup>①</sup>，你的国家最后算是奠定下来了。下一件事情便是从什么地方取得足够的亮光来照一下，并且請你的哥哥和普利馬科以及其余的人来帮助你找寻一下，看看我們是不是可以发现在这个国家里面哪里是正义，哪里是不正义，二者的区别何在，而一个要想得到幸福的人必須具有二者中的哪一个，不管神和別人是否知道他具有这个东西。

〔格老康說：〕 乱說。你不是答应要自己去寻找嗎？因为你不是承認如果你不用尽一切你所能找到的方法来維護正义便是大不敬嗎？

的确，虧得你提醒我。我必須这样来作，但是你也必須帮助我才行。

好的，我們就照这样办吧！

我覺得我們要这样来寻找。我想我們的国家如果是按照正确的方向建立起来的，就应当是完善的。

必然得是这样。

那么，显然这个国家就得是有智慧的，勇敢的，有节制的，并且合乎正义的了。

显然是这样。

如果我們在这里面找到了这些性質中的某一种，那么其余的便是我們还没有找到的性質了，对嗎？

① 格老康的父亲名叫阿里斯頓。——編者



当然是对的。

就拿另外四个东西来说吧，假定我们要寻求它们之中的某一个，而一开始便找到了它，那么这对于我们就很满意了。但是如果我们所找到的是另外三个，那么这也足以使我们知道我们要寻求的那第四个了，因为它不可能是别的而只能是剩下来的那一个。

对的。

那么，既然我们现在所要寻求的东西也是四个，我们不也可以用同样的方法来寻求它们吗？

当然可以。

首先我想我们在我们的国家中清清楚楚看到的東西便是智慧，而这个东西好像是有点奇怪的地方。

有什么奇怪的地方？

我想我们所描述的国家的确是有智慧的，因为它是有着很好的謀划的。不是吗？

是的。

好的謀划这个东西本身显然就是一种知識。因为其所以有好的謀划，乃是由于有知識而不是由于无知。

显然是这样。

但是在一个国家里面是有着各种不同的知識的。

当然。

那么一个国家之所以称为有智慧和有好的謀划，是不是由于它的木匠的知識呢？

绝对不是由于这个。因为木匠的知識只能使它長于建筑技术。

照这样看来，一个国家也不能因为有善于制造木器的知識而被称为有智慧吧？

我同意你的話，不能这样說。

那么是不是因为它長于制造銅器或其他这一类东西而被称为有智慧呢？

不是，根本不是。

我想也不是因为农业生产的知識吧！因为这种知識只能使它以精于农业得名。

我想是这样。

在我們剛才建立起来的这个国家里面，是不是有某些公民具有一种知識，这种知識并不考虑其中的任何特殊的事情，而是只考虑整个国家的事情，改进它的对内对外关系呢？

是的，有这样一种知識。

这是一种什么知識呢？它在哪儿呢？

这种知識就是监护者的知識，这种知識就在我們方才称为严格意义之下的监护者的那些統治者中。

那么具有这种知識的国家你要用什么名詞来称呼它呢？

我要說它是深謀远慮，真正有智慧的。

你想在我們的国家中究竟是哪一种人多呢？鉄匠多呢，还是这种真正的监护者多呢？

当然是鉄匠多得多。

在各种具有特殊知識而得到特殊名称的人中，这种統治者是不是最少呢？

当然是最少。

由此可见，一个建立在自然原則之上的国家，其所以整个說来是有智慧的，乃是由于它的最少的一类人和它自己的最小的一部分，乃是由于领导和統治它的那一部分人所具有的知識。并且我

們還可以看到唯有這種知識才配稱為智慧，而照自然的規定能夠具有這種知識的人，乃是最少數的人。

很對。

現在我們多少總算是找到了我們的四種性質的一種了，並且也找到了它在這個國家里面所處的地位了。

無論如何，我是覺得很滿意了。

其次，要來發現勇敢的性質和這個給國家以勇敢的名稱的東西究竟處在國家的哪一部分，應當是並不困難的吧！

你為什麼這樣說呢？

因為凡是說一個國家懦弱或是勇敢的人，除掉想着為了保衛它而上戰場打仗的那一部分人之外，還會想着哪一部分呢？

沒有人會想着別的部分。

我想其所以是這樣，就是因為國家的這種性質不能由其他的人的勇敢或懦弱來決定。

是的，是不能這樣來決定的。

由此可見，勇敢也是國家得之于它自己的某一部分的一種性質。具有這種性質的這一部分人，無論在什麼情形之下，都保持着一种信念，認為他們應當害怕的事情就是立法者在教育中告誡他們的那些事情。這不就是你所說的勇敢嗎？

我還不十分了解你的話，請你再說一說好不好？

我的意思是說，勇敢就是一種保持。

一種什麼保持？

就是一種保持對於法定的教育所確定的可怕事物——即什麼樣的事物應當害怕——的信念。我所謂“無論在什麼情形之下”的意思，是說勇敢的人不管是痛苦或者是快樂，不管是喜歡或者害

怕，都要永远保持这种信念而不能把它放弃。

.....

还剩下两种性质是我们要在我们的国家里面来寻求的，就是节制和我们整个研究的对象——正义。

正是这样。

我们能够有办法不理睬节制而直接去发现正义吗？

我既不知道有什么办法，也不愿意就来发现正义，以免我们会把节制忽略了。因此如果你愿意让我高兴的话，请你先考虑节制吧！

如果我不愿意让你高兴，那就是大错特错了。

那么就进行研究吧！

我就要来进行了。看来节制似乎比前面两种性质更像是具有一种协调或和谐的性质。

何以是这样呢？

节制是一种秩序，一种对于快乐与欲望的控制。

这就是人们所说的“自己的主人”这句话——不管这句话究竟是什么意思——和其他类似的话所表示的。是不是呢？

是的，很对。

但是“自己的主人”这种说法不是很可笑吗？因为一个人要是自己的主人也就要是自己的奴仆，而一个人要是自己的奴仆不也就要是自己的主人吗？因为所有这些话都是对于一个人说的。

无疑是这样。

不过我认为这种说法的意思是说人的灵魂里面有一个较好的部分和一个较坏的部分，而所谓“自己的主人”就是说较坏的一部分自然受较好的一部分的控制。这的确是一种称赞之词。但是当

一个人由于坏的教养或者和坏人来往而使其中較好的同时也是較小的一部分受到較坏的同时也是較多的一部分的統治时，他便要受到譴責而被称为自己的奴隸和沒有节制的人了。

这似乎是不錯的。

現在再来看一看我們新成立起来的国家，你就会看到在这里存在着这两种情形之一，因为你会同意，如果在較好的部分統治着較坏的部分的地方可以說是有节制和自主性的話，那么这个国家真可以算是自己的主人了。

我可以看到你所說的是不錯的。

还有，各种各样的欲望，快乐和痛苦，主要都是在小孩、女人、奴隸和那些名义上叫作自由人的下层人民中間发现的。

正是这样。

反之，在理性与正确意見帮助下由人的思虑指导着的簡單而有节制的欲望，則只能在少数人中見到，只能在那些出身最好而受到最好的教育的人中見到。

对的。

你不是也在你的国家里面看到了这一点嗎？你不是看到了在这里一般群众和游民的欲望是被少数优秀的人的欲望和智慧所統治着嗎？

是的。

因此，如果有一个国家配称为自己的主人而能够控制自己的快乐和欲望的話，那就該是这个国家了。

一点不錯。

根据这些理由，是不是也可以把这个国家称为有节制的呢？

当然是可以的。

又如果有一个国家，它的統治者和被統治者在誰应当來統治這個問題上具有一致的信念，那也只有我們的这个国家了，你不是这样想嗎？

我是坚决这样想的。

既是这样的情形，那么照你看来节制这个德性应当是存在于哪个階級的公民中呢？应当存在于統治者中呢？还是存在于被統治者中呢？

我想應該是在兩者之中都存在的。

这样看来，我們发现节制和和諧之間有相似之处，並沒有錯吧？

为什么呢？

因为它的作用和勇敢与智慧不同，勇敢和智慧分別处于国家的不同部分中而使国家成为勇敢的和有智慧的。但是节制却不是这样发生作用的。它貫穿着整个的音阶，把最强的，最弱的和中间的音素，不管是在智慧上，或者，如果你喜欢这样說的話，在力量上，或者在数目上，財富上或其他类似的方面，都結合起来而产生一个和諧的交响曲<sup>①</sup>。因此我們可以正确地肯定說，节制就是生性优秀和生性低劣的东西在哪个应当統治，哪个应当被統治——不管是在国家里面或者是在个人里面——這個問題上所表現出来的这种一致性和协调。

我完全同意你的意見。

好了，我們已經尽了最大的努力找到了我們国家中的三种德性了。剩下的那个使我們国家的德性得到完成的德性还能够是什

<sup>①</sup> 柏拉图在这里把有节制的国家的和諧比作音乐的和諧。——編者

么呢？因为剩下来的这个显然就是正义了。

显然是这样。现在，格老康，正是要我们像猎人包围野兽的隐藏所一样密切注意看守的时候了，这样才不至于把正义漏过去，让它从我们身边跑掉而不知不觉地消失了。它必然是在附近的某个地方。把你的眼睛睁开，努力去发现它。如果你先看见了它，请你赶快告诉我。

我希望我能够，但是最好还是请你来带头，不要把我看成别的而只是把我看成这样一个随从，他的眼睛所能看见的只不过是您所指示给他的东西罢了。

既是这样，为了取得胜利，就请你跟着我前进吧！

请你只管带路吧，我就跟着来了。

这里好像是沒有路，走不通吧！

的确是一片黑暗的森林，不容易打开一条道路哩！

不管怎么样我们总得向前走啊！

好的，向前走。

嘿，格老康，我想我找到了它的踪迹了，我相信它是逃不掉了。

我很高兴听到这个。

真的，我们的确太愚蠢了。

为什么呢？

为什么？您想想，这个东西从一开始就老是在我们的眼前晃，但是我们却总是看不见它。我们就像一个人要去搜索始终在他手上的东西一样可笑。我们不看眼前的这个东西，反而要去追求远处的东西。这就是为什么我们总是找不到它的缘故。

你说的是什么意思呀？

我的意思是说，我们始终在谈论这个东西，但是我们自己却始

終不知道我們是在談論它。

請你不要再作文章了，赶快点題吧。我已經感覺不耐煩了。

你听着，看我說的对不对。我們在建立我們的國家的时候，曾經規定下一條普遍的原則。我想這條原則或者這一類的原則，就是正義。你还記得吧，我們所規定下來的，并且时常說到的這條原則，就是：每个人必須在國家里面執行一種最適合于他的天性的職務。

是的，我們說過這點。

再者，我們常常聽到人說，并且还常常自己說，正義就是注意自己的事而不要干涉別人的事。

是的。

.....

現在你想想，你是不是同意我的這種看法：假定一個木匠做鞋匠的事，或者一個鞋匠做木匠的事，假定他們互相交換工具或地位，甚至假定同一個人企圖做這兩種事，你想這種互相交換職業不致于會損害國家吧？

我想不會有太大的損害。

但是我想如果一個人天生是一個手藝人或者商人，但是由于財富的引誘，或者由于控制了選舉，或者由于力量以及其他類似的有利條件而企圖爬上軍人階級；或者一個軍人企圖爬上他所不配的立法者和監護者階級，或者這幾種人互相交換工具和地位，或者同一個人同時執行這些職務，我想你也會相信這種互相代替和互相干涉是會把國家帶到毀滅的路上去的吧！

絕對是這樣。

可見，這三種階級的互相干涉和互相代替對於國家來說是有



很大的害处的，因此可以很正确地把它称为最坏的事情。

确乎是这样。

而给国家带来最大的损害的事情就应当叫作不正义。

当然。

相反地，我们可以说：当商人、辅助者和监护者这三个阶级在国家里面各做各的事而不互相干扰的时候，便是有了正义，从而也就使一个国家成为正义的国家了。

我想情形正是这样而不可能不是这样。

### 〔柏拉图论“哲学王”〕

11. 〔柏拉图：“国家”篇，页473B—E〕（柏拉图借苏格拉底之口描述了他的理想国的组织以后，又提出如何使这个理想国实现的问题。他认为主要的条件是由哲学家做国王。——编者）

〔苏格拉底说：〕我觉得，我们必须努力发现并指出我们的国家中现存的缺点是些什么，究竟是什么使我们的国家不能够得到很好的统治，并且要通过什么最小的改变（最好是一种改变，否则就两种，如果还不行的话，也要是尽可能最少数的改变），才能够使一个国家得到这样的统治。

〔格老康说：〕的确我们要尽最大的努力来这样作。

我想我们可以指出，有一种改变，可以引起我们所希望的改变。这种改变并不是很轻易的事情，但是是可能的。

是什么改变呀？

我是很想要说怪话了。但是我不管人们会怎样嘲笑我，我还是得说，你听着吧！

好的，我仔细听你说。

除非哲学家变成了我們国家中的国王，或者我們叫做国王或統治者的那些人能够用严肃認真的态度去研究哲学，使得哲学和政治这两件事情能够結合起来，而把那些現在只搞政治而不研究哲学或者只研究哲学而不搞政治的人排斥出去，否則我們的国家就永远不会得到安宁，全人类也不会免于灾难。除非这件事情能够实现，否則我們提出来的这个国家理論就永远不能够在可能範圍內付諸实行，得以看見天日。我躊躇了很久而不敢說出来的，就是这件事情，因为我知道如果我說出来，人們会說我又是在发怪論了。因为人們不容易看出，除掉这样做之外，沒有別的办法可以使国家或者个人得到幸福。

〔柏拉圖論統治者的共同生活  
——所謂柏拉圖的“共產主义”〕

12. 〔柏拉圖：“國家”篇，頁416D—417B〕（柏拉圖通过苏格拉底之口來談培养統治者的問題，前面談了統治者所应受的教育，現在談他們所应采取的生活方式。——編者）

〔苏格拉底說：〕 如果监护者的性質应当是上面所說的那樣<sup>①</sup>，那么他們的居住和生活的方式就必須要像下面这种样子：首先，除掉必不可少的用度之外，他們之中的任何人不許有私有財產。其次，任何人不許有私人的不讓人随便进来的住所或貯藏室。他們的飲食应当相当于那些訓練來作戰的勇敢而有节制的战士所需要的数量，这种东西是从別的公民那里得来作为监护者的薪俸

<sup>①</sup> 在上面，柏拉圖通过苏格拉底之口表示，监护者的职责就在于保卫国家，因此应当把国家的利益看成就是自己的利益。——編者

的，并且是这样規定好了的，恰恰够他們一年之用，不多也不少。他們应当像營盤里邊的兵士一樣住在一起，一起吃飯。我們应当告訴他們，他們的靈魂已經從神那里得到了神聖的金銀的性質，因此他們不需要人間的金屬，他們的天賦的神聖本質也不應當為了要取得人間的金銀而和這些東西混雜在一起，被它們玷污。因為許多壞事都是由於人間的金銀所引起的，而他們自己靈魂中的金銀則是純潔而沒有被污損的。在一切公民中，唯獨他們不許接觸和管理金銀，不許和金銀處在一道，不許穿戴金銀的裝飾品，不許用金銀的器皿喝水飲酒。這種生活方式可以挽救他們，也可以挽救他們的國家。如果他們要去給他們自己取得土地、房屋和錢財，那麼他們就要變成管家和農夫而不復是監護者了，就要從他們自己同胞的護持者變成他們自己同胞的敵人和暴君了。這樣他們就會和自己的同胞彼此仇恨，互相算計，就會害怕自己國內的敵人甚於害怕國外的敵人，因而就會很快地使他們自己和他們的國家復滅。由於這些理由，所以我們要宣布我們的監護者就是要這樣居住生活，並且把它製成法律。

### 〔神以各種金屬造成各種不同的人〕

13. 〔柏拉圖：“國家”篇，頁415A—D〕（柏拉圖借蘇格拉底之口把國家之內的公民分成統治者、武士和生產者三個等級之後，更提出一種神話來作這種劃分的理論根據。——編者）

〔蘇格拉底說：〕 在我們的故事里面，我們要对我們的公民說：你們彼此雖是兄弟，但是神還是用不同的東西把你們造出來的。你們之中有些人具有統治的能力而适于統治人，在創造這些人的時候神用了金子，因此這些人也就是最珍貴的。另一些人是神用

銀子做成的，这些人就成为統治者的輔助者。再有一些人是农夫和手艺人，这些人是神用銅和鉄做成的。一般說来，一个人屬於哪一种，他所生下来的子女也就屬於哪一种，但是由于你們都是出自同一祖先的，因此金的父母有时也会生出銀的兒子，而銀的父母有时也会生出金的兒子。其余的也有类似的情形，有时可以互相产生。因此神給統治者所作的第一条重要的指示便是要教他們特別注意保护种的純洁性，注意他們的子孙的灵魂里面滲杂着什么样的金屬。因为如果金的或銀的父母生出来具有銅鉄雜質的兒子，那么就应当毫不姑息地把他們放到适合于他們的性質的地位上去，把他們降到农夫和手艺人的队伍中去。另一方面，如果农夫和手艺人中間产生了一个金的或銀的兒子，那么就应当按照他的价值把他提升为监护者或輔助者。統治者应当把这个神識引以为戒，即：一旦銅鉄作成的人掌握了政权，国家便要傾复。这就是我們的故事。

\*

\*

\*

# 十一 亞里士多德

(公元前384—322年)

## 著作选录

### 〔“第一哲學”的目的和对象〕

1. 〔亞里士多德：“形而上學”，第四卷，第一章，頁1003a〕  
有一門科學<sup>①</sup>，專門研究“有”<sup>②</sup>本身，以及“有”借自己的本性而具有的那些屬性。這門科學跟任何其他的所謂特殊科學不同；因為在各種其他的科學中，沒有一種是一般地來討論“有”本身的。它們從“有”割取一部分，研究這個部分的屬性；例如數學就是這樣的。現在，既然我們是在尋求各種最初的根源和最高的原因，那麼，顯然必須要有一種東西借自己的本性而具有這些根源和原因。所以，如果那些尋求存在的事物的元素的人<sup>③</sup>是在尋求這樣的根源，那麼，那些元素就必然應該是“有”本身的元素：“有”之具有這些元素，並不是由於偶然，而正是因為它是“有”。因此，我們必須加以把握的最初原因，正是屬於“有”本身的。

2. 〔同上，第二章，頁1003a—1005a〕 我們可以在許多種意義上來說，“有”某個東西。但是一切“有”的東西都與一個中心點發

① 即“第一哲學”或“形而上學”。——編者

② *ēv*，或譯“存在”，但希臘文此字意兼“是”字，如說“某物存在”或“有某物”即作“某物是”，所以“有”就是“是”的東西。亞里士多德便是就這一點立論。——編者

③ 指自然哲學家。——編者

生关系,这个中心点是一种确定的东西,它之被称为“有”,不是帶任何含混的意义的。每一种是健康的東西都与健康发生关系,一种东西是就它能保持健康这个意义来說的<sup>①</sup>,另一种东西是就它造成健康这个意义来說的<sup>②</sup>,另一种东西是就其为健康的征象这个意义来說的<sup>③</sup>,另一种是就它能够具有或获得健康<sup>④</sup>这个意义来說的。所有是医疗的东西都与医疗技术有关,一种东西之所以被称为医疗,乃是因为它拥有医疗技术<sup>⑤</sup>,另一种东西則是因为它本性上适合于医疗<sup>⑥</sup>,另一种东西則是因为它乃是医疗术的一种功能<sup>⑦</sup>。我們还可以找到其他的詞,像这些詞一样被人們使用着。所以,說“有”一样东西,也是在許多种意义上来說的,但是全都与一个起点有关;某些东西被說成“有”,乃是因为它們是实体;另一些东西則是因为它們是实体的影响;另一些东西則是因为它們是一种向实体发展的过程,或者是实体的破坏、缺乏或性质,或者是具有造成或产生实体或与实体有关的事物的能力,或者是对这些东西之一或对实体本身的否定。正是由于这个緣故,我們甚至对“非有”也說它是<sup>⑧</sup>“非有”。所以,既然有一門科学<sup>⑨</sup>專門研究所有健康的東西,同样情形,其他的東西也可以各有專門的科学来加以研

① 如健康的人。——編者

② 如健身操。——編者

③ 如健康的面色。——編者

④ 如康復中的病人。——編者

⑤ 如医生。——編者

⑥ 如医疗器械或葯物。——編者

⑦ 如疗效。——編者

⑧ 这便是就西文“是”字即“有”的意思而說的。——編者

⑨ 即医学。——編者

究。因为不但那些具有一个共同概念的东西应该由一门科学来加以研究，就是那些与一个共同的本性有关的东西也应该由一门科学来加以研究；因为，即便这些东西，在一种意义上，也有一个共同的概念。所以，很显然，对作为“有”而存在的东西进行研究，乃是一门专门科学的任务。——但是不管在什么地方，科学所研究的主要对象，乃是最基本的东西、为其他事物所凭依的东西，乃是其他事物借以取得自己的名称的东西。所以，如果这东西是实体，哲学家所必须把握的根源和原因，就是属于实体的。

对于每一类的事物，既然有一种知觉<sup>①</sup>，所以也就有一门科学，例如语法就是一门科学，是研究所有的分节语音的。因此，研究作为“有”的“有”<sup>②</sup>的所有的“属”<sup>③</sup>，乃是一门研究一个“种”的科学的任务，而研究某几个“属”，则是这门科学中研究某些“属”的各个部分的任务。

现在，如果“有”和“单一”是一回事，而说它们是一个东西，意思是指它们两者互相涵蕴，就像根源与原因互相涵蕴那样，而不是指它们两者由同一个定义来说明（虽然我们就算认为它们是这样的，也没有关系——事实上这样会更有助于我们的看法）；因为“一个人”和“人”乃是一回事，“存在的人”和“人”也是一回事，用“一个人和一个存在的人”这句话把话双倍地说出来，也没有表达出什么不同的意思（很显然，这两样东西不论在发生上还是在消灭上，总是不能彼此分开的）；同样地，“一个存在的人”并未在“存在的人”

① 意思是说，同一类的对象之间有一定的关系，因而进入同一注意范围之内。  
——譯者

② 即“有”本身。——編者

③ “属”是“种”以下的分类，一个“种”可以分为若干个“属”。——編者

上面加上什么东西，所以很显然在这些場合中，增添完全沒有改变原来的意义，“單一”和“有”是分不开的；再者，如果每一事物的实体不是仅仅在偶然的方式上是單一体，并且同样地是由自己的本性而为某种存有的东西——如果一切都是这样的话，那么，“單一”有多少个“屬”，“有”也就有多少个“屬”。而研究这些东西的本质，就是一門以一个种为对象的科学的任务——我的意思是指例如对“相同”和“相似”以及这一类的其他概念的討論；几乎所有的相反的概念都可以归結到这个来源；我們姑且認為这些概念已經在“相反概念选例”中討論过了。

有多少类实体，哲学就有多少个部分，所以在这些部分中間，必需有一个“第一哲学”和一个次于“第一哲学”的哲学。因为“有”直接分为許多个“种”。由于这个緣故，科学也相应于这些“种”而分为許多門。因为哲学家正像数学家那样（就“数学家”这个詞的一般用法說）；因为数学也有各个部分，在数学的範圍內，有一个“第一数学”和一个“第二数学”，以及一些其他相繼的部門。

現在，既然研究对立的東西是一門科学的工作，而“复多”是与“單一”对立的——既然研究“否定”及“缺乏”乃是一門科学的事，因为在这兩种場合我們实际上是在研究一个东西，所謂否定和缺乏，就是这个东西的否定和缺乏（因为我們或者只是簡單地說那个东西不存在，或者是說它不存在于某一类的事物中；在后一种情形下，除了已包涵在否定中的意义之外，还有別的意义；因为否定仅只意味着所說的東西不存在，而缺乏则还包含着一种基质，所謂缺乏乃是用来述說那种基质的）；——鉴于这些事实，可見与上面指出的那些概念相反的概念，即“相异”，“不相似”，“不相等”，以及每一个从这些概念或从“复多”和“單一”派生出来的概念，都应该屬



于上面所說那門科學<sup>①</sup>的範圍之內。“相反”正是這些概念之一；因為“相反”是“差別”的一種，而“差別”又是“相異”之一種。因此，既然一個事物乃是在許多種意義上被稱為一的，所以這些詞也將有許多種意義，但是研究這一切卻是一門科學的工作；因為一個詞之屬於不同的科學，並不在於它有不同意義<sup>②</sup>，而在於它沒有同一“所指”，以及它的定義不能歸結到一個“所指”的中心。而既然所有的東西都與最基本的東西有關，例如所有被稱為“一”的東西都與基本的“一”有關，我們就必須認為這也同樣可以適用於“同”、“異”以及一般相反的概念；所以在區別每一概念各種不同意義之後，我們就必須指出所講的每一個賓詞里面最基本的東西，說出這些賓詞是如何與它發生關係的；因為有一些是由於擁有那最基本的東西，有些則是由於產生那最基本的東西，其他的則是按其他的這一類方式，因而被稱為它們所被稱為的那個東西。

所以，很显然，一門科學應該能夠對這些概念作出說明，就像對實體（這是我們談問題的那一卷<sup>③</sup>中的問題之一）作出說明一樣，而且哲學家的職能就在於能夠研究所有這些東西。因為，如果這不是哲學家的職能，那麼，該由誰來研究蘇格拉底和坐著的蘇格拉底是否是一回事，或一樣東西是否只有一個相反者，或什麼是相反，或相反有多少種意義等問題呢？關於這一類的其他問題，情形也是一樣。所以，既然這些東西乃是“單一”作為“單一”以及“有”作為“有”時的本质上的變形，而不是作為“數”或“綫條”或“火”時的變形，所以，很显然，研究這些概念的本质和特性，乃是這門科學

① 即“第一哲學”。——編者

② 如本卷第一章中說的“健康”。——編者

③ 指第三卷談實體的部分。——編者

的事。那些研究这些特性的人<sup>①</sup>，錯誤并不在于他們离开了哲学的範圍<sup>②</sup>，而是在于忘記了实体（他們对实体並沒有正确的理解）乃是先于这些其他的東西<sup>③</sup>的。因为作为“数”的“数”具有許多特殊的屬性，例如奇、偶、可通約、相等、大于、小于等等，而数是或者借本身或者借彼此之間的关系而具有这些屬性的。同样地，固体、不动的东西、运动的东西、无重量的东西和有重量的东西，則具有別的特殊特性。所以，作为“有”的“有”也有自己的特性，而关于这些特性的真相，乃是哲学家所必須研究的。

.....

再者，在那“相反概念表”里面，兩行中的一行乃是代表“缺乏”的，而一切相反者是可以归結为“有”和“非有”、“一”和“多”的，例如靜止屬於“一”，运动屬於“多”。几乎所有的思想家都同意“有”和实体由相反的东西構成；至少，他們全都提出了相反的东西作为最初的根源，——有人提出“奇”和“偶”<sup>④</sup>，有人提出“热”和“冷”<sup>⑤</sup>，有人提出“有限”和“无限”<sup>⑥</sup>，有人提出“爱”和“憎”<sup>⑦</sup>。所有其他的，显然也都可以归結为“一”和“多”（我們必須假定这样归結是沒有問題的），其他的思想家所提出来的根源，也全部以这两者作为它們的“种”而隶属于这两者之下，所以，从这些考虑看来，也显然應該由一門科学来研究作为“有”的“有”。因为所有的东西都或者是

① 指毕泰戈拉和赫拉克利特。——編者

② 意思是說：他們並沒有离开哲学的範圍。——譯者

③ 即“数”、“火”等。——編者

④ 指毕泰戈拉派。——編者

⑤ 指巴門尼德的哲學詩中論“意見”的部分。——編者

⑥ 指柏拉图学派。——編者

⑦ 指恩培多克勒。——編者

相反者，或者是由相反者构成的，而“一”和“多”乃是一切相反者的起点。而这些乃是属于一门科学范围内的，不管它们有或没有单一的“所指”。事实上很可能它们并没有；但即使“一”有好几个“所指”，其他的“所指”也都会与基本的所指物有关（相反者的场合也如此），即使“有”和“单一”在每个事例中不是一个普遍的和同一的东西，或者不能与特殊的事例分开来（因为事实上很可能是不能分开的；“单一”在有些场合只是指共同关系的单一性，在有些场合是指系列上相繼的单一性）。正是因为这个缘故，所以研究什么是“相反”、“完全”、“单一”、“有”、“同”或“异”，并不是几何学家的事，他只能预先假定了这些概念，然后以它们为出发点来进行推理。——所以很显然，有一门科学<sup>①</sup>的工作是考察作为“有”的“有”，以及“有”作为“有”而具有的各种属性，这一门科学将不但考察实体，而且考察实体的属性，包括上面所提及的那些，以及“先于”和“后于”，“种”和“属”，“整体”和“部分”等概念，以及其他这一类的概念。

3. [同上，第三章，页1005a—1006a] 我们必须说明，研究数学中被称为公理的那些真理，以及研究实体，这两件事究竟是一门科学的工作呢，还是不同的科学的工作。很显然，研究这两种东西，是属于一门科学范围内的，这就是哲学家的科学；因为这些真理是适用于每一种存在的东西的，而不是只适用于某些特殊的“种”而与其他“种”无涉。所有的人都运用它们，因为它们对于作为“有”的“有”一律有效，而每一个“种”都具有着“有”。但是人们只在一定的程度上运用它们，即运用它们来满足他们的目的；就是

① 即“第一哲学”。——编者

說，只限于他們的論証所達到的“種”的範圍之內。因此，既然這些真理顯然對於所有作為“有”的東西都是有效的（因為“作為‘有’”這一點，乃是它們的共同點），所以，對於那研究作為“有”的“有”的人，研究這些東西也是份內的工作。因為這個緣故，任何進行特殊研究的人，都不打算對於這些東西的真假發表任何意見——不論是幾何學家或算術家。有些自然哲學家確曾談到過這些東西，他們這樣做也是可以理解的；因為他們認為只有他們才是在研究整個自然和“有”。但是，既然甚至在自然哲學家之上還有一種思想家（因為自然只是“有”里面的一個特殊的“種”而已），所以討論這些真理，也將屬於那一般地研究最基本的實體的人的工作範圍之內。物理學<sup>①</sup>也是“智慧”的一種，但它不是第一種<sup>②</sup>。——有些企圖討論真理應該在什麼條件下來加以承認的人，乃是由于缺乏邏輯的訓練；因為，當他們開始一門專門研究時，他們本來就應該已經認識這些東西，而不應該是聽這門科學的講授時才在研究這些東西。

所以，很显然，研究三段論式的原理，也是一件屬於哲學家的  
工作，就是說，是研究所有實體的本性的人的工作。但是，對於各個“種”認識得最好的人，應該能說出他的研究對象的最確切的原理，所以，以作為存在者的存在物為研究對象的人，應該能夠說出一切東西的最確切的原理。這就是哲學家。而一切東西的最確切的原理，乃是那不可能被人們弄錯的原理。因為這樣一種原理必須是既被認識得最透徹的（因為任何人對於自己所不認識的東西都可以出錯誤），又不是假言的。因為每一個對任何存在的東西有

① 即自然哲學。——編者

② 即“第一哲學”。——編者

所理解的人所必須有的一種原理，就不是一個假定；而對一切東西都有所認識的人所必須認識的東西，當他開始一門特殊研究時，他應該先已經擁有了它。所以很顯然，這樣的原理是一切原理中最確切可靠的；這是什麼原理，現在讓我們來指出。它就是：同一個屬性，不能在同一個時候，在同一方面，既屬於又不屬於同一個主體；為了防禦辯證的反駁，我們必須預先假定，以後還可以對這個原理加上一些必要的限制。那麼，這就是一切原理中最確切可靠的，因為它符合了上面所提出的規定。因為任何人都不可能相信同一個東西既存在又不存在，像有人以為赫拉克利特所主張那樣。因為一個人所說的，他自己不一定相信；而如果相反的屬性不可能同時屬於同一個主體（在這個前提中，也必須預先假定一些通常的限制），並且如果一個跟另一個意見相矛盾的意見乃是與它相反的，很顯然，同一個人就不可能在同一個時候相信同一個東西既存在又不存在；因為如果一個人在這一點上面弄錯了，他就會同時持有相反的意見。正是為了這個緣故，凡是從事一種論證的人，都把論證歸結到這一點上，作為最終的信仰。因為自然而然地它甚至是其他所有公理的起點。

#### 〔科學分類的原則〕

4. 〔同上，第六卷，第一章，頁1025b—1026a〕我們是在尋求存在的事物的根源和原因，並且所尋求的，很顯然是存在的事物作為“有”時的根源和原因。因為，雖說健康和身體安好有一個原因，而數學的對象也有其最初的原理、要素和原因，並且一般地說，每一種推理的或者多少牽涉到推理的科學，都以一些精確程度不同的原因和原理為對象，但是，所有這些科學都只是割取存在的一個

特殊部分——即某一个“种”，对它加以研究，而不是單純地研究“有”，不是研究作为“有”的“有”，它們对于它們所研究的对象的本质也不提出任何討論；而是以这本质为出发点——有些科学使感官認清楚这本质，另一些科学則把它当作一个假定——然后以不同的可靠程度，对它們所研究的“种”的本质屬性进行論証。因此，很显然，这样一种归納法<sup>①</sup>并不能提出对于实体或本质的論証，而只是提出別种揭露实体或本质的方式。同样地，这些特殊科学并不談它們所研究的“种”是否存在的問題，因为指出“种”是什么以及“种”存在，乃是同一种思維的工作<sup>②</sup>。

并且，既然物理学<sup>③</sup>像其他的科学一样，事实上是以一类的存在为对象，亦即以本身包含着运动和靜止的根源的那种实体为对象，所以显然它既不是实践性的学問，也不是制造性的学問。因为，就制造出来的物品來說，根源是在制作者里面——它或者是理性，或者是技艺，或者是某种能力，而就做出来的事情來說，根源是在行事者里面，——亦即在意志里面，因为所作的事和要想作的事乃是一回事。因此，如果任何思想如果不是实践的就是制造的或理論的，那么物理学就必定是一門理論的科学，但是它的理論的对象是那些容許被推动的东西，是那些被規定为大多数只当不离开质料时才存在的实体。現在，我們應該不要忘記指出本质的存在方式和它的定义的方式，因为如果忘了这一点，我們的研究就会落空。在被定义的东西里面，即在那些“什么”里面，有些是像“塌”那樣的，有些是像“凹”那樣的。而这两者是不同的，因为“塌”是离

① 这是亞里士多德所理解的归納法。——編者

② 即哲学的工作。——編者

③ 即自然哲学。——編者

不开质料的(因为塌的东西就是一个凹的鼻子),而凹則是离开可以感知的质料而独立的。所以,如果所有的自然物在本性上都与那塌的东西类似——例如鼻子、眼睛、臉、肉、骨头以及一般动物;叶、根、树皮以及一般植物(因为这些东西沒有一样能够不涉及运动而加以定义——它們永远具有质料),所以,在自然物的場合,我們应当怎样来寻求和定义那个“什么”,乃是显而易見的;并且,很显然,甚至研究某种意义上的灵魂,亦即就灵魂之不离开质料独立存在这个限度內来加以研究,也是研究自然者的工作。

所以,从这些考察看来,物理学很清楚地是一門理論科学。然而,数学也是理論性的;但它的对象是否是不动的和离开质料的,現在还不很清楚;不过,有些数学定理把数学的对象作为不动的、作为离开质料的东西来考虑,这一点,却是清楚的。但是,如果有永恒的、不动的和独立的東西的話,显然关于这東西的知識就該屬于一門理論的科学——不过不是属于物理学(因为物理学研究的是某种能动的东西),也不是属于数学,而是属于一門先于这两者的科学。因为物理学討論的东西是独立存在的,但是并非不动的,某些数学部門所討論的东西則是不动的,但是被假定为不能单独存在,只是体现在质料之中;反之,第一科学所討論的,乃是既独立存在又不动的东西。現在,所有的原因都必須是永恒的,但是这些原因却特別应当如此;因为它們乃是对我們所見到的那么多神圣的东西起作用的原因<sup>①</sup>。因此,應該有三門理論性的哲学:即数学、物理学和我們可以称之为神学的那門科学,因为很显然,如果神圣的东西能够在什么地方存在,那就是在这一类东西里面。而

<sup>①</sup> 即产生了天体的运动。——編者

最高的科学應該研究最高的“种”。因此，理論科学固宜比其他的科学更为人所喜爱，这一門科学尤应比其他的理論科学更被喜爱。因为可能会有人提出这样的問題：第一哲学是一般的呢，还是以一個“种”即某一种的“有”为对象？因为在这一方面，甚至数学的各部門也不是完全相同的——几何学和天文学各自研究某种特殊的东西，而一般数学則可以同样适用于所有的东西。我們这样答复：如果除了那些自然所形成的东西之外再无别的实体，那么物理学將会是第一科学；但是如果有一种不动的实体，則研究它的那門科学就必须是在先的，必須是“第一哲学”，并且因为它是第一的，就成为一般的。而考察作为“有”的“有”——考察它是什么，以及它作为“有”而具有的各种屬性，乃是这門科学的工作。

### 〔自然及自然物〕

5. 〔亞里士多德：“物理學”，第二卷，第一章，頁192b—193b〕  
凡存在的東西，有些是由于自然而存在，有些則是由于其他的原因而存在。

“由于自然”而存在的有动物和它們的部分，有植物和簡單的物体(土、火、气、水)——因为我們常說这些东西以及諸如此类的东西是“由于自然”而存在。

所有上述的东西都有一个特点，这个特点把它們与其他不是由自然建成的东西区别开来。它們每一个都在自身内部具有一种运动和靜止(位置增大、减小或改变等方面的)的根源。反之，一張床或一件外衣或任何其他这一类的东西，作为这些名称的負荷者——就是說，就其为技艺的产品而言，——是没有什么內在的变化的冲动力的。但是，就它們碰巧是由石或土或兩者混合而形成这一



点而言，它們是有这一种冲动力的，但也就只是在这个范围之内才如此——这似乎指明：自然<sup>①</sup>乃是以它为基本属性的东西之所以被推动或处于静止的一个根源或原因，正是借着它，而不是借着一个附随的属性，该物才有运动和静止。

我說“不是借着一个附随的属性”，因为（例如）一个当医生的人，也許能够医治自己。但无论如何他并不是作为一个病人而具有医术：不过碰巧同一个人又是医生又是病人罢了——这就是何以这两个属性并不是經常在一个人身上一同存在着的緣故。所有其他的人工技艺的产品，也都如此。在它們自身之内并没有产生自己的根源。但是，虽然在某些场合（例如房子和其他手工产品），运动和静止的根源是在该物以外的另一物中，但在别的场合——那些可以借着一个附随的属性而引起本身的一种变化的东西——則是在事物本身里面的（但是并非借着它們的自然）。

“自然”就是如上所說的那樣。凡是具有这样一种根源的东西，就是“具有一种自然”。它們每一个都是一个实体；因为它是一个主体，而自然永远蕴涵着一个主体，它便存于这个主体之中。

“依照自然”这一个用語，适用于所有这些东西，也适用于这些东西借其本身而具有的那些属性，例如，火那种向上的特性——那不是一种自然，也不是“具有一种自然”，而是“由于自然”或“依照自然”。

“自然”是什么，“由于自然”和“按照自然”这样的用語的意思是什么，已經說明了。企图証明“自然存在”这个事实，乃是荒謬的；因为，有許多这类的东西存在着，乃是很明显的，而用不明显

① φύσις，也可譯本性。下同。——編者

的來證明明顯的，乃是那種不能區分自明的東西和非自明的東西的人才有的特點。（這種精神狀況顯然是可能有的。一個生而盲的人也許會論說顏色。很可以認為這種人一定是在搬弄字眼而並沒有與之相應的思想。）

有些人把一個自然物的自然或實質看成就是該物的直接的成分，這種成分本身是沒有結構的，例如木頭是床的“自然”，銅是雕像的“自然”。

作為這一點的例證，安提丰指出：如果你把一張床種在土里，而那腐爛了的木頭獲得了一種長出幼芽的能力，那麼，長出來的將不會是一張床，而是木頭——這就表明，按技藝的規則而形成的結構，不過是一個偶然的屬性，而真正的自然乃是另外的一個屬性，這個屬性在整個制作的过程中都繼續不斷地存在着。

但是，如果這些東西中間的每一個的材料本身對於另外一些東西也有這同樣的關係，譬如說銅（或金子）對於水，骨頭（或木頭）對於土，等等，那麼，（他們說）那<sup>①</sup>就會是它們的自然和本質。因此，有些人說土是所有存在物的自然，有些人則說是火或氣或水，有說其中的某一些，也有說全部都是的。<sup>②</sup>因為不管是其中的哪一些，只要被認為具有這種性格，它或它們就被這種人宣稱為實體的全部，其他的一切都不外是它的影響、狀況、狀態。每一個這樣的東西，他們都認為是永恆的（因為它不能轉化為別的東西），而其他的東西則是無數次地產生和消滅着。

這就是對“自然”的解釋的一種，即：“自然”就是本身之內具有一個運動或變化的根源的東西的直接物質基質。

① 即水、土等。——編者

② 這些人指自然哲學家。——編者

另一種解釋是：“自然”乃是在一物的定義中被規定了的該物的形狀或形式。

因為“自然”一詞之應用於按照自然而有的東西和自然物，正完全像“技藝”一詞之應用於具有技藝性的東西或一件技藝產品。在後一種情形中，如果某物只是一張潛在的床，還沒有床的形式，我們就不會說它帶有任何技藝性質；我們也不會稱它為一件技藝產品。自然界的復合物也是一樣。潛在的肉或骨頭還沒有它自己的“自然”，在它還沒有定義中所規定的那種形式的時候，它還不是“由於自然”而存在的；這種形式是我們規定肉或骨頭是什麼的時候指出來的。這樣，在“自然”的第二種意義下，它就是本身具有一個運動的根源的東西的形狀或形式（只有在說出事物的定義時，才能把形式分開來<sup>①</sup>）。（這兩者的結合<sup>②</sup>，例如人，並不是“自然”，而是“由於自然的”或“自然的”東西。）

實際上，與其說質料是“自然”，不如說形式才是“自然”；因為一件東西當已經達到完成境地時候，比起在潛在狀態中存在的時候來，可以更正當地被稱為那種東西。再者，人是從人產生出來的，但床却不是從床產生出來的。就是因為這個緣故，所以人們說形相不是床的自然，木頭才是床的自然——如果床不長出一張床，而是長出木頭來的話。但是即使形相是技藝，根據同樣的原則，人的形狀却是他的自然。因為人是從人生出來的。

我們也談到，一件東西的自然，是表現在這件東西借以獲致它的自然的生長過程之中。這個意義之下的“自然”，就不像“醫療”那樣，醫療的過程並不導致醫術的獲得，而是導致健康。醫療必須

① 意即形式與質料不可分，只有在下定義時才單獨說出形式。——編者

② 即形式與質料的結合，亦即個體事物。——編者

以医术为起点，而不是以它为终点。但是（一种意义上的）自然与（另一种意义上的）自然之间的关系，却不是采取这样的方式。生长着的東西，就其生长着而言，乃是从某种东西生长出来而长成某种东西。那么，它是长成什么东西呢？并不是长成那个长出它来的东西，而是长成那个它要长成的东西。所以形状才是自然。

应该补充说一句，“形状”和“自然”是在两种意义上来使用的。因为“缺乏”在一种意义上也是形式。但是在绝对意义下的“产生”里面，是否也有“缺乏”，就是说，是否有一个与产生的东西相反的东西，这一点我们以后要加以考察。

#### 〔四 因〕

6. [同上，第三章，頁 194b—195b] 作了这些区别之后，现在我们应该进而考察原因，考察原因的特性及数目。知识是我们研究的目标；人们如果还没有把握住一件事物的“为什么”（就是把握它的基本原因），是不会以为自己已经认识这一事物的。所以，很显然，关于产生和消灭以及每一种物理变化，我们也必须这样做，以便一经认识它们的根源，便能够试着用这些根源来解决我们的每个问题。

那么，在一种意义上，（1）为一件东西所从出、并且又继续存在着的東西，就称为“原因”，例如，铜像的铜，银碗的银，以及那些包含着银、铜这些“属”的“种”。

在另一种意义上，（2）形式或原型，亦即表述出本质的定义，以及它的“种”，也称为“原因”（例如 2：1 这个比例之于八度音程，以及一般地说数目之于八度音程）；定义中的各个部分也是原因。

其次，（3）变化或停止的最初源泉，例如进忠告的人乃是一

个原因，父亲乃是孩子的原因，一般地说，制造者乃是制造品的原因，引起变化者乃是被改变的东西的原因。

再其次，（4）在目的这个意义之下的原因，或一件事之所以被做的“缘由”，例如健康乃是散步的原因。（“为什么他在散步？”——我们这样说。“为了要健康”，当我们这样答了之后，我们就认为已经指出了原因。）所有通过别的东西的作用作为达到目的的手段而实现出来的居间步骤，也都是这样的，譬如锻炼肌肉、清理肠胃、药物、医疗器械等等，乃是达到健康的手段。所有这些东西都是“为了”那个目的，虽然就有些是活动、有些是工具这一点而言，它们是有差别的。

这也許已經把使用“原因”一詞的各种意义都說出来了。

既然这个詞有几种意义，因此，同一个东西也就有几个原因（并非仅仅由于一个附随的属性），例如，彫刻师的技艺和銅兩者都是彫像的原因。这兩者乃是作为彫像的彫像的原因，而不是彫像可能作为别的东西时的原因，不过兩者的方式却不同，一个是质料因，另一个是产生运动的原因。有些东西彼此互为原因，例如艰苦的工作是胜任的原因，反之亦然，但是方式也不相同，一个是作为目的，另一个是作为变化的根源。此外，同一个东西也可以是相反的结果的原因。因为，一个东西在场，可以产生某一结果；这个东西有时却要对它的不在场所引起的相反的结果负责。例如，我们把一只船的遇难归之于舵手不在场，这舵手的在场原是船的安全的原因。

所有现在谈到的原因，可分为大家熟識的四类。在“所从出的东西”这个意义上，字母是音节的原因，材料是工艺产品的原因，火等等是物体的原因，部分是整体的原因，前提是結論的原因。在这

一对一对的东西里面，一組是基质这个意义下的原因，例如部分就是，另一組則是本质这个意义下的原因——例如整体、組合和形式。而种子、医生和顧問，以及一般的制作者，乃是变化或靜止状态的根源，至于其他的，則是作为其余的东西的目的或“善”这个意义下的原因；因为我們說“为了它的緣故”，这个“它”意思就是指那最好的东西和那些引向它的东西的目的（不論我們說“善自身”或說“外表的善”，都沒有关系）。

这就是各种原因的数目及其性质。

可是原因的作用方式是多样的，虽然如果加以归类，也能把它們的数目减少。因为“原因”是在多种意义下使用的，而且即使在同种的原因中，其中之一也可以比另一个占先（例如医生和專家<sup>①</sup>都是健康的原因，2：1 这个比例以及数目乃是八度音程的原因），并且經常有普遍对特殊的关系存在。原因的另一种作用方式是偶然的東西及其“种”，例如从一方面說，“波呂克利特<sup>②</sup>”是一个彫像的原因，从另一方面說，“彫刻家”是一个彫像的原因，因为“作为波呂克利特”和“作为彫刻家”，这两件事是偶然結合在一起的。还有，包括偶性于其中的那些“类”也是原因；例如“一个人”，或者一般地說，“一个生物”，也能够被称为一个彫像的原因，一个偶性也可以或多或少是很遙远的，例如，假定“一个白臉的人”或“一个文雅的人”被称为一个彫像的原因。

所有固有的和偶然的原因，都可以或者被当作潜能的，或者被

① “医生”是“屬”，“專家”是“种”。既然医生是健康的原因，則医生这个“屬”的“种”，即專家，也就是健康的原因，但医生之作为原因是更直接些的，而專家之作为原因是較為間接些的。——譯者

② 紀元前五世紀的一位希腊彫刻家。——譯者

当作现实的。例如，正在建筑中的一座房子，其原因或者是“房屋建筑者”，或者是“正在进行建筑的房屋建筑者”。

在那些以这些原因为原因的东西里面，也能够作出类似的区别，例如，“这个彫像”的原因，或者“彫像”的原因，或者一般地说，“肖像”的原因；“这块铜”的原因，或者“铜”的原因，或者一般地说，“质料”的原因。至于那些偶性，也是一样。再者，我們也可以用一个复合的語詞来代替兩者，例如，不說“波呂克利特”或“彫刻家”而說“彫刻家波呂克利特”。

然而，所有这些不同的用法<sup>①</sup>，归根到底只有六种，在每一种中，又有双重的用法。原因或者是指特殊的東西，或者是指一个“种”，或者是指一个偶性，或者是指該偶性的“种”，而这些东西或者是一个复合体，或者只是单独的个体；而所有这六种原因或者是作为现实的，或者是作为潜能的。其中的差别就在于：那些现实地在起作用的、特殊的原因，是和它們的效果同时存在并同时停止存在的，例如这个在进行医疗的人和那个正在受医疗的人，那个正在进行建筑的人和那正在建筑中的房子；但是对于潜能的原因，情形就不是常常如此——房子和房子的建筑者并不同时消失。

在考察每一个东西的原因时，正如在做別的事情时一样，永远要找尋那最精确的：例如，人之所以建筑，乃是由于他是一个建筑师。而一个建筑师之所以能建筑，乃是靠他的建筑技术。所以最后的这个原因乃是占先的：一般地都是这样。

其次，“种”的<sup>②</sup>效果應該归之于“种”的原因，特殊的效果應該归之于特殊的原因，例如，彫像應該归因于彫刻家，这个彫像归因

① 即“原因”一詞的不同用法。——編者

② 即普遍的。——編者

于这个彫刻家；能力<sup>①</sup>相对于可能的效果，现实地正在起作用的原因相对于那些现实地正在被实施被制作的事物。

这应该足以说明原因的数目以及原因的作用方式了。

### 〔寻求四因是自然哲学的目的〕

7. [同上，第七章，页198a--b] 所以，很显然，原因是存在的，而且原因的数目是像我们所说的那样。这个数目就是问“为什么”这个问题时所理解的那些东西的数目。这个“为什么”，最后或者是（1）在那些不运动的东西中<sup>②</sup>，例如在数学中，就被归结为那个“是什么”（归结为“直线”或“可通约”等等的定义）；或者是（2）被归结为引起一个运动的东西<sup>③</sup>，例如，“为什么他们去打仗呢？——因为他们遭受了侵犯”；或者是（3）我们在追寻“为了什么”<sup>④</sup>——“为了他们能统治”；或者是（4）在研究那些产生出来的东西的时候，我们在找寻质料<sup>⑤</sup>。由此可见，原因就是这些，其数目就是这么多。

现在，原因既然是四种，自然哲学家的任务就在于认识这四种原因，如果他把他的问题都归结到这四种原因上面，那么，他就会以正当的方式，把那个“为什么”——质料、形式、推动者、“所追求的那个东西”（τὸ οὐ ἐνεκα）<sup>⑥</sup>——划归他的那门科学来研究。后三种原因常常合而为一：因为那个“是什么”和“所追求的那个东

① 即潜能的原因。——编者

② 即形式因。——编者

③ 即动力因。——编者

④ 即目的因。——编者

⑤ 即质料因。——编者

⑥ 即目的。——编者



西”乃是同一个东西，而运动的最初的源泉与这些东西也是同类的（因为人生入），并且，一般地说来，所有由于本身被推动而引起运动的东西，也都是这样；而那些不是这一类的东西，就不再属于自然哲学的范围之内<sup>①</sup>，因为它们之引起运动，并不是由于它们本身之内拥有运动或拥有一个运动的源泉，而是由于它们本身不能运动。因此，有三門學問：一門研究不能运动的东西，第二門研究在运动中但是不可毁灭的东西，第三門研究可以毁灭的东西。

所以，“为什么”这个问题，由于提出质料、形式和最初的动因而获得了解答。因为，在关于生成的问题中，大部分是在最后这个意义上来研究原因的——“在什么之后发生了什么？什么是最初的动作者或什么是最初的承受动作者？”在整个系列中每一步都是如此。

以物理的方式引起运动的根源，则有二种，其中之一不是物理的，因为它本身里面没有运动的根源。凡是引起运动而本身不被推动的东西，都属于这一种，例如（1）完全不能改变的东西，最基本的实在，以及（2）生成的东西的本质，亦即形式；因为这就是目的，就是“为了它”一词中的这个“它”。因此，既然自然是为了某个东西的，我们就也应该认识这个原因。我们必须对“为什么”一词的所有的意义都加以解释，这就是：（1）从这个东西必然产生出那个东西来（或者是无保留地“从这个东西”，或者是在大部分情形中如此）；（2）“如果那个东西是那样，这个东西就必须是这样”（例如结论必以前提为条件）；（3）这就是该物的本质；以及（4）因为这样更好些（不是无条件地，而是就每件事物中的主要

<sup>①</sup> 不动的推动者属于第一哲学的范围。——编者

性質而言)。

### 〔自然的活動是否具有一個目的〕

8. [同上,第八章,頁198b—199b] 所以我們必須說明:(1)自然屬於那一類為了某個東西而活動的原因;(2)關於必然性及其在自然哲學問題中的地位,因為所有的著作家都把这个原因加在事物上面,論証着說:既然熱和冷等等乃是這樣的一種東西,因此有某些東西必然地存在和產生出來,——而如果他們提到任何其他的原因(有人提出他的“愛和憎”<sup>①</sup>,有人提出他的“心靈”<sup>②</sup>),那也不外是輕輕地接觸一下,就離開了它。

可是出現了一個困難的問題:難道自然的活動就不可以是并非為了某個東西,也并非由於這樣做是較好些,而是完全像天下雨乃是出於必然性而并非為了使谷物生長那樣嗎?被吸引到天空上面去的東西必定會冷卻,而冷卻了的東西必定會變成水落下來,其結果就是谷物生長出來。同樣地,如果一個人的谷物在打谷場上被糟蹋了,雨水并不是為了這個才落下來的一—為了把谷物糟蹋——,可是這個結果却恰好隨之而來。那麼,自然的各個部分何以不會也是如此呢?例如,何以我們的牙齒不會是由於必然而產生的呢?——門牙銳利,宜於咬開食物,臼齒寬闊,利於磨碎食物——因為牙齒并不是為了這個目的而產生出來的,這只不過是一個偶然相合的結果;其他的那些我們以為其中有一個目的的部分,也是如此。這樣,每當所有的部分長得好像是為了一個目的而產生出來那樣的時候,這樣的東西就活下來了,因為它們自發地構成了一

① 指恩培多克勒。——編者

② 指阿那克薩戈拉。——編者

个合适的机体；反之，那些長得不是这样的东西，就消灭了，并且繼續在消灭中，恩培多克勒說他的所謂“人面牛”就是这样灭亡了的。

这些就是可以在这个問題上造成困难的論据（以及其他这一类的論据）。但这种见解不可能是正确的。因为牙齿和所有其他的自然物，乃是或者毫无例外地或者一般地長成一定的样子的；但是那些由于偶然或自发性而发生的東西却没有一种是这样的。我們不把冬天多雨归之于偶然或純粹的偶合，夏天多雨，我們才把它归之于偶然或偶合<sup>①</sup>；对于三伏大暑期間的炎热，我們也不会这样說，只有在冬天碰到炎热，我們才会这样說。所以，如果已經同意事物或者是偶然的結果，或者是为一个目的而发生，而事物不能够是偶然或自发性的結果，那就可以断定它們一定是有目的的；而这些东西<sup>②</sup>之基于自然，这一点就連我們面前这个理論的維護者也会同意的。由此可見，在那些产生出来而且由自然产生出来的东西里面，是有那种有目的的活动存在的。

再者，只要一个系列有一个完成点，所有先行的阶段就都是为了那一点。可是，在智力活动中是怎样，在自然中也是怎样；在自然中是怎样，在每一活动中也是怎样，如果没有什么阻碍的話。可是智力活动是为了一个目的的；因此事物的自然也是如此。所以，如果一座房子是由自然造成的，它也会像它現在由技艺造成那样被造成；而如果自然所制作的東西也由技艺来制作，它們也会像由自然制作那样被制作。所以整个系列中的每一步，都是为了次一步；一般地說来，技艺一部分是完成自然不能完成的东西，一部分是模仿自然。由此可見，如果人工技艺产品是为了一个目的的，則

① 指希臘的氣候。——編者

② 即牙齒等。——編者

显然自然的产物也是如此。系列中后一阶段对于前一阶段的关系，在技艺和自然中都是一样的。

这一点在人以外的动物中最为显然：它们制作物品既不是借技艺，也不是根据研究或考虑。因此人们要讨论这些生物——蜘蛛、蚂蚁之类的生物——的活动究竟是借智力还是借某些别的机能。循着这个方向一步一步前进，我们终于清楚地看到，在植物中，也是那些有助于一个目的的东西才被产生出来——例如，叶子是长出来遮荫果实的。所以，如果燕子建巢、蜘蛛结网既是由于自然又是为了一个目的，而植物是为了果实而长叶子，为了吸收养料而把根向下（不是向上）生长，那么，很显然，在那些产生出来而且由于自然而产生的东西里，这种原因也是在作用着的。既然“自然”意味着两样东西，质料和形式，其中后者是目的，既然所有其他的东西都是为了目的的，那么形式就应该是“所追求的那个东西”这个意义之下的原因。

可是，即使在技艺的操作中，也有错误出现：语法家写作时出错误，医生倒错药。因此，显然在自然的操作里面出错误也是可能的。所以，如果在技艺方面，凡是正确地制成的东西，都符合一个目的，而在发生错误的场合，企图制作的东西里面原来也有一个目的，不过它没有达到，——如果是这样，则在自然产品方面也必定是如此，而怪物乃是有目的的企图失败的结果。这样，在原始的结合中，“人面牛”如果不能达到一个一定的目的，那必定是由于某一种根源（相当于现在的种子）的腐坏而发生。

其次，种子必定首先存在，而不是一下子就产生动物：“最初的混沌……”<sup>①</sup>一定就是指种子。

<sup>①</sup> 恩培多克勒语。——编者

再者，在植物里面，我們也發現有手段和目的的关系，虽則有机組織的程度較低。那么，在植物中是否也有过什么“橄欖头的葡萄籐”，就像“人面牛”那样呢？这是一个荒謬的想法；但是必定曾經有过，如果在动物中間有过这样的东西的話。

此外，在种子中間，必定什么事都是毫无目的随便发生的。但是那个断言这一点的人，是把“自然”和“由于自然”而存在的東西都取消了。因为，那些借一个連續不断的运动、从一个內在的根源发端而达到某种完成境地的东西，我們才称为自然的東西，并非从每个根源都能达到同样的完成境地；并且这个完成也不是偶然的完成，而永远是每个东西里面的傾向都向同一目的，如果没有遇到阻碍的話。

目的及达到目的的手段可以是由偶然而得到的。例如，我們說有一个陌生人偶然到来了，付了贖金之后走了，当时他做得好像是專为此事而来似的，虽然其实他并不是为此事而来的。这是偶遇的，因为偶然乃是一种偶遇的原因，像我前面所說那样。但当一件事永远那样发生或者經常总是那样发生的时候，它就不是偶遇的或出于偶然的了。在自然产品里面，次序总是不变的，如果没有受到阻碍的話。

以为我們既然看不见动作者在思考，因此并无目的存在，这种想法乃是荒謬的。技艺也并不思考。如果造船术是在木材里面的話，它就会由于自然而产生出同样的結果。由此可見，如果在技艺中有目的存在，那么在自然中也有目的存在。最好的例子是一个医生医疗自己：自然就是像那样。

所以，很显然，自然是一种原因，一种为一个目的而活动的原因。

## 〔第一推动者〕

9. [亞里士多德：“形而上學”，第十二卷，第六章，頁1071b—1072a] 既然有三种实体，其中二种是物理的，一种是不动的，关于后者，我們就應該断言：必然有一个永恒的不动的实体。因为实体是存在物的基础，所以如果实体是全都可以毀灭的，則所有的东西也都可以毀灭。但是，运动是不可能产生出来和停止存在的（因为它必須永远存在），時間也不可能如此。因为，如果時間不存在，就不会有一个以前和一个以后<sup>①</sup>。所以，在時間是联續性的这个意义上，运动也是联續性的；因为時間或者跟运动就是一样东西，或者是运动的一个屬性。除了空間里面的运动以外，沒有别的联續性运动，而在空間的运动中，只有圓周运动是联續性的。

但是，如果有一种东西，能够推动事物或对事物起作用，实际上却并不这样做，那就不会必然有运动；因为具有某种潜能的东西并不一定要实现这个潜能。所以，除非在永恒的实体中有一种能引起变化的根源，否則，尽管我們假定这种实体，像那些相信“形式”<sup>②</sup>的人所干的那样，也毫无用处；并且，就是这样也还是不够的，在“形式”之外另立一个实体<sup>③</sup>也是不够的；因为如果它不起作用，也仍然不会有运动。此外，即使它是能动的，也还是不够的，如

① 这就是說，如果認為時間是曾一度被生成或將消失，那么，就是等于說時間曾从以前不存在变成为以后存在了，或者曾从以前存在变成为以后不存在，这就預先假定了以前和以后，即預先假定了時間的存在。——譯者

② “形式”是指柏拉圖派的“理念”，不是指亞里士多德自己的“形式”。——譯者

③ 指柏拉圖假定一个“造物主”(Δημιουργός)来作为使理念和感性事物結合的媒介。——譯者

果它的本質只是潛在性的話；因為既然潛在的東西很可能並不實際存在，也就不會有永恆的運動。所以，必須有這樣一種根源，它的本質就是現實性。再者，這些實體必須是沒有質料的；因為它們必須是永恆的，如果有什么東西是永恆的話。因此它們必須是現實性。

但是這裡有困難發生；因為人們認為，凡是起作用的東西，都是可能起作用的，但是並非可能起作用的東西都起作用，因此潛能是占先的。可是如果這樣的話，就沒有任何存在的東西必須存在；因為很可能一切的東西都可能存在，但卻還沒有存在。

但是，如果我們跟隨那些主張世界是從黑夜產生出來的談論神的人，或那些說“一切東西原先都在一起”<sup>①</sup>的自然哲學家，那麼，同樣的不可能的結果就會出現。因為，如果沒有現實地存在着的原因，如何會有運動呢？木材當然不能把自己推動——必須由木匠的技術來對木头起作用；月經或泥土也不會推動自己，必須由種子來對泥土起作用，由精子來對月經起作用。

就是因為這個，有些人假定了永恆的現實性——例如留基波和柏拉圖；因為他們說運動是永遠存在的。但是為什麼會如此，以及這種運動是什麼，他們都沒有說出來，並且，即令這個世界是以這種方式或那種方式運動着的，他們也沒有告訴我們其所以這樣的原因何在。我們知道，沒有什麼東西是無緣無故運動的，總必須有個東西存在着來推動它；例如，事實上是，一件東西由於自然而以一種方式運動，又由於外力或受心靈或別的東西影響而以另一方式運動（此外，哪種運動是基本的？這有極大的關係）。但是，至

① 阿那克薩戈拉語。——譯者

少对于柏拉图來說，这里依然不可以把他有时認作运动的源泉的那个东西——即自己运动的东西——提出来，因为，依他自己的說法，灵魂是后来的，是和天同时誕生的。所以，認為潜能先于现实性，在一种意义上說来是对的，在另一种意义上說就不对了；我們已經指明过这些意义。现实性是占先的，这一点为阿那克薩戈拉所証明，因为他的“心灵”乃是现实性；也为恩培多克勒的爱憎說以及那些說永远有运动的人——例如留基波——所証明。因此，混沌和黑夜并不是存在过无限長的时间，而是永远存在着（或者是經歷循环的变化，或者服从别的規律），因为现实性是先于潜能的。所以，如果有一种守恒的循环，就必定有某种东西永远保存在那里<sup>①</sup>，总以相同的方式起作用。并且，如果要有产生和消灭，就必须有別的东西<sup>②</sup>能够永远以不同的方式在起作用。而这个东西必定是借本身以一种方式在起作用，并借別的东西以另一种方式在起作用——这个別的东西或者是一个第三者，或者就是最初的那个东西。可是，必須是借最初的那个东西。因为，要不然的話，这个东西就会再引起第二个作用者和第三个作用者的运动。因此，不如說是“最初的那个东西”。因为它是永恒的齐一性的原因；而另外的东西則是杂多性的原因，并且很显然，兩者合起来就成为永恒的杂多性的原因。因此这就是各种运动实际上所显示出来的特性。那么，还用得着去寻求別种根源嗎？

### 〔实体的一般意义〕

#### 10. 〔亞里士多德：“形而上學”，第七卷，第一章，頁1028a—b〕

① 指恒星所处的天球。——編者

② 指太阳。——編者



在好幾種意義上，一樣東西可以被人說成“有”，正如我們以前在關於詞的不同意義那一卷中所指出的那樣；因為，在一種意義上，“有”是指一樣東西所是的那個“什麼”(τί ἐστίν)或一個“這個”(τόδε τε)，而在另一種意義上，它是指一個性質或一個數量或任何其他可以像這些東西一樣作為賓詞的東西。可是，“有”固然有這一切的意思，很顯然那最基本的“有”却是那個“什麼”，這是標示一樣東西的實體的。因為，當我們說一件東西是什麼性質時，我們說它是好的或壞的，而不說它是三尺長或一個人；而當我們說它是什麼時<sup>①</sup>，我們不說“白的”或“熱的”或“三尺長”，而說“一個人”或“一個神”。而所有其他的東西之被稱為“有”，乃是由于其中有些是基本意義上的“有”的量，有些是它的質，有些是它的影響，有些是它的別的規定。因此，人們甚至可以提出這樣的問題，即“走”、“是健康的”、“坐”這些語詞是否蘊涵着這些東西都是存在的；在這一類的其他場合中，情形也是一樣；因為這些東西沒有一樣是自存的或能夠離開實體的，而反倒是，如果存在着某種東西的話，那個走着或坐着或是健康的東西倒是一個存在的東西。現在，我們看到，這些東西是更真實的，因為有一種確定的東西在下面支持着它們（即實體或個體），這種東西是蘊涵在這樣一個賓詞裏面的；因為我們從來不會使用“好”或“坐着”這樣的詞而不同時蘊涵着這個東西。所以，很顯然，正是借這一個範疇，其他的任何一個範疇才會“有”。因此，基本意義上的“有”，亦即並非在一種有限制意義上，而是在無限制的意義上的“有”，應該就是實體。

人們在好幾種意義上，把一件東西說成第一的；但是實體在任

---

① 即是說出它本身是什麼。——編者

何意义上——（1）在定义上，（2）在認識的程序上，（3）在時間上——都是第一的。因为（3）其他的范畴没有一个能独立存在的，只有实体才能够。而（1）在定义上这也是第一的；因为在每一个詞的定义里面，必須出現它的实体的定义。而（2）我們認為自己对每样东西認識得最完全的时候，乃是在我們知道它是什么的时候，例如，人是什么或火是什么，而不是在我們知道它的性质、数量或所在地的时候；而我們認識这些宾詞中的任何一个的时候，也只是當我們認識数量是什么或性质是什么的时候。

实在說来，从前、現在并且永远被提出的那个問題，永远是疑惑的主题的那个問題——即“有”是什么？”这个問題，正就是“实体是什么？”这个問題。因为正是这个实体，有些人<sup>①</sup>認為是一，有些人認為多于一，有些人<sup>②</sup>認為它的数目是有限的，有些人<sup>③</sup>認為它的数目是无限的。因此，我們必須主要地、基本地而且几乎单独地来考察：在这个意义上被称为“有”的东西究竟是什么。

### 〔实体的統一性〕

11. [同上，第八卷，第六章，頁1045a—b] 現在回头再来談談上面曾經提出过的那个关于定义和数的困难的問題，亦即：它們的統一性的原因是什么？凡是由若干部分組成、其总和并非只是一种堆积、而其整体又不同于部分的东西，都是有一个原因的；因为即使在物体方面，在有些場合，接触是統一性的原因，在另一些場合，黏着或别的类似的性质則是統一性的原因。一个定义是一組

① 指米利都學派和愛利亞學派。——編者

② 指畢泰戈拉派和恩培多克勒。——編者

③ 指阿那克薩戈拉和原子論者。——編者

語詞，這組語詞之所以是一，並不是由於聯在一起，像“伊利亞德”<sup>①</sup>那樣，而是由於和一個對象有關。——那麼，是什麼東西使人成為“一”？為什麼人是一而不是多——例如“動物”加上“兩腳的”<sup>②</sup>？特別是，如果像某些人<sup>③</sup>所說的那樣，有一個“動物本身”和一個“兩腳本身”的話。為什麼那些“形式”<sup>④</sup>本身不就是人，以致人的存在並不是由於“分有”“人”，也不是由於“分有”一個“形式”<sup>④</sup>，而是由於“分有”“動物”和“兩腳的”這兩個“形式”，以致一般地說來，人並不是一個東西，而是一個以上的東西，即“動物”和“兩腳的”呢？

所以，很显然，人們如果用他們那種通常的定義方式和說話方式來行事，就不能說明和解決這種困難。但是，如果像我們所說的那樣，其中一個因素是質料，另一個因素是形式，一個因素是潛在地存在，另一個因素是現實地存在，那麼，這個問題就不會被認為是一種困難了。因為，這裡所發生的困難同把“圓的銅”當作“外套”（ἐμάτιον）的定義時所會發生的困難是一樣的；因為外套這個詞可以作為定義式的一個標志，使得問題變成：“‘圓’和‘銅’的統一性的原因是什麼？”現在，困難消失了，因為一個是質料，另一個是形式。那麼，是什麼東西造成這個結果——使原來是潛在地存在的東西成為現實的東西呢？在被產生的東西中，這除了是動力因之外，還能夠是什麼呢？因為，使可能的球形變成為一個現實的球形的，再沒

① 荷馬的史詩，其中說了極多的事情。——編者

② 有人把“人”的定義說成“兩腳而沒有羽毛的動物”。——編者

③ 指柏拉圖派，“動物本身”即動物的“理念”，“兩腳本身”即兩腳的“理念”。——編者

④ 即柏拉圖的“理念”。——編者

有別原因了，毋寧說這就是兩者的本質<sup>①</sup>。在質料中，有些是可知的，有些是可感覺的，而在一個定義式中，除一個現實性的因素之外，總必定有一個質料因素；例如，圓乃是“一個平面圖形”<sup>②</sup>。但是在那些沒有質料——不論是可知的還是可感覺的——的東西中，每一個都借其本性、在本質上是一種單一的東西，正如它在本質上是一種“有”——一個體實體、性質或數量（因此“存在的”和“一”都不出現在它們的定義里面），並且它們之中的每一個都是純粹借自己的本性而成為一個“一”和一種“有”——因此這些東西沒有一個需要自身之外的任何理由親成為“一”或成為一種“有”；因為每一個都借其本性而成為一種“有”和一個“一”，而不是作為“有”或“一”這個“種”的一個“屬”，也不是就“有”和“一”能夠離開特殊事物而存在這個意義來說的。

由於這種關於統一性的困難，有些人<sup>③</sup>就提出了什麼“分有”，從而引起了這樣的問題：什麼是“分有”的原因，以及去“分有”的是什麼；另一些人說到“交感”，例如呂科弗隆說知識是認識和靈魂的一種交感；另一些人則說生命是實現和身體的一種“組合”或“聯結”。但上面所說的困難也適用於所有這些場合；因為按照這種說法，健康也將是“靈魂”和“健康”的一種“交感”或“聯結”或“組合”，而銅是一個三角形這個事實就將是“銅”和“三角形”的一種“組合”，一件東西是白的這個事實，就將是“表面”和“白色”的一種“組

① 就是說，可能的球的本質就在於要變成一個現實的球，而現實的球的本質就在於是從一個可能的球產生出來的。——英譯者注

② 在這里亞里士多德沒有說出整個定義，只說出“種”或“質料因素”。——英譯者注

③ 指柏拉圖派。——編者

合”了。理由就在于人們尋求一個統一的公式，尋求潛在性和完全的現實性之間的一種差別。但是，正如已經指出的，最接近的質料和形式乃是同一樣東西，一個是就潛在性而言，另一個是就現實性而言。因此，這正像是問統一性和一個東西之所以為“一”的原因一般地說是什麼一樣。因為每個事物都是統一的，而潛在的和現實的東西畢竟還是同一個東西。因此，除非有一種東西使潛在性變成現實性，這裡就沒有別的原因。一切沒有質料的東西，在本質上無條件地都是具有統一性的東西。

#### 〔潛能與現實以及運動〕

12. 〔亞里士多德：“形而上學”，第九卷，第六章，頁1048a—b〕……所以，現實就是一件東西的存在，但是它不以我們稱為“潛在”的那種方式存在；例如，我們說，一尊黑梅斯<sup>①</sup>的雕像潛在於一塊木頭中，半截綫潛在於整條綫中，因為可以把它分出來，我們甚至稱不在作研究工作的人為學者，如果他有能力作研究的話；與這些東西之一相反的東西，就是現實地存在着。我們的這個意思，可以借歸納法在特殊事例中看出來，我們不要去尋求每樣東西的定義，而應該滿足於把握其中的類似之處：現實之於潛能，猶如正在進行建築的東西之於能夠建築的東西，醒之於睡，正在觀看的東西之於閉住眼睛但有視覺能力的東西，已由質料形成的東西之於質料，已經制成的東西之於未制成的東西。我們可以用對立的一方來界說現實，而用另一方來界說潛能。但並不是說，所有的東西都在同樣的意義之下現實地存在，而只是作這樣的類比——甲之在乙中或

① 希臘神話中的通報神。——編者

对于乙的关系，犹如丙之在丁中或对于丁的关系；因为有一些如同运动之于能力，另一些则如同实体之于某种质料。

但是說“无限”、“虚空”以及一切与此类似的东西潜在地存在和现实地存在，意义又不同于說許多別的东西，例如，便不同于說观看的东西、行走的东西或被看見的东西。因为，对于后一类东西，这两个宾詞<sup>①</sup>有时可以无保留地正确地用来述說；因为被看見的东西之被人这样叫，有时是因为它正在被人看見，有时是因为它能够被人看見。但是說“无限”潜在地存在，意思并不是說，它会在什么时候现实地具有独立的存在；它的潜在的存在，只是对于知識而言。因为，分割的过程永远不会告終，这个事实保證了这种活动潜在地存在，但是并不保證“无限”独立地存在。

既然在那些有一个界限的活动中間，沒有一个是目的，而全都是相对于一个目的，例如消除肥胖的活动或肥胖的消除，既然在把肢体弄瘦的时候，肢体本身就是以这种方式在运动（即是說，并非已經就是运动的目的），所以，这并不是一个活动，或者至少不是一个完全的活动（因为它不是一个目的）；只有目的已存在于其中的运动，才是一个活动。例如，我們在看时，就已經看見了，在理解时，就已經理解了，在思想时，就已經思想了（但是却不能說，在学习时，就已經学会了，在治疗时，就已經治愈了，等等）。我們在过很好的生活时，就已經过了很好的生活，我們在快乐时，就已經快乐过。如果不是这样，过程就会有停止的时候，就像消除肥胖的过程那样；但是，事实上过程并不停止；我們活着又已經活过。所以，在这些过程里面，我們應該称其中的一組为运动，而称另一組

<sup>①</sup> 即潜能的与现实的。——編者

为现实。因为每个运动都是不完全的——消除肥胖、学习、走路和建筑等；这些都是运动，并且是不完全的。因为事实上一个东西不能正在走又已经走完了，或者正在建筑又已经建筑完了，或者正在生成又已经生成了，或者正在被移动又已经被移动过了，而是，正在被移动的东西不同于已被移动的东西，正在移动的东西不同于已经移动了的东西。但是，同时已经看见了又正在看，或者正在思想又已经思想了，这却是一回事。所以后面这种过程我称之为现实，前面那种过程则称之为运动。

13. [亚里士多德：“形而上学”，第十一卷，第九章，页1065b—1066a] 有些东西仅仅现实地是那些东西；有些东西仅仅潜在地是那些东西，有些东西则既潜在而又现实地是那些东西；这些东西有些是一个特殊的实在，有些则是一种特殊的量或诸如如此类的东西。离开事物而独立存在的运动是没有的；因为变化总是根据“有”的诸范畴来分类的，与这些范畴所有共同之处而不属于任何一个范畴的东西是没有的。但是每一个范畴是以两种方式之一为它的每一个主体所有的（例如“这”[τὸ τὸδε]——因为它的一种是“实有的形式”，另一种则是“缺乏”；在质的方面，一种是“白”，另一种则是“黑”，在量的方面，一种是“完全”，另一种则是“不完全”，在空间运动方面，一种是“向上”，另一种则是“向下”，或者一件东西是“轻的”，另一件则是“重的”）；所以，“有”有多少种，运动和变化就有多少种。既然在每一类事物中，都有潜在和完全实在之分，所以我把潜在者本身的现实化称为运动。从下面的事实，可以清楚看出我们所说的话的真实性。当“可供建筑的”东西——就其作为我们用“可供建筑的”一词所指的东西而言——现实地存在时，它就是在被建筑，而这正是建筑的过程。至于学习、医治、走路、跳跃、

衰老、成熟等，也莫不如此。只有当完全的现实性本身存在时，才发生运动，不能迟，也不能早。所以，当潜在的东西不是作为它自己而是作为能动的东西时，它的完全的现实性就是运动。用“作为”这个词，我意思是指这一点：铜潜在地是一个雕像；但是并非作为铜的铜的完全的现实性就是运动。因为，是铜和是某一种潜能，这并不是一回事。如果在定义上完全是一回事的话，铜的完全的现实性就会是一个运动了。但这并不是一回事。（在有相反者的场合，这是很显然的；因为有健康的可能性和有生病的可能性并非同一回事——因为如果是一回事的话，健康和生病就会是一回事了——只有基质，亦即那个健康或生病的东西，才是同一的，不管它是体液还是血液。）既然不是一回事，就像颜色和可见的东西不是一回事一样，所以正是那潜在的东西，并且作为潜在的东西，其完全的现实性才是运动。运动就是这种东西，运动只发生在完全的现实性存在的时候，既不迟，也不早，——这乃是显而易见的。因为每一个东西都能够有时是现实的，有时不是，例如作为可供建筑的东西的可供建筑的东西便不是现实的；而作为可供建筑的东西的可供建筑的东西的现实性就是建筑。因为这个现实性或者是这个——即建筑的活动——或者是房屋。但是，当房屋存在时，它已再不是可供建筑的东西了；可供建筑的乃是正在被建筑的东西。所以，现实性应该是建筑的活动，而这就是一个运动。同样的分析也适用于所有其他的运动。

我們所說的話的正确性，可以从所有別的人对运动所說的話中見到，也可以从不容易用別的方法来对运动下定义这个事实看出来。因为，第一，我們不能把它放在任何其他类里面。这从人們所說的話里就能清楚地看到。有些人称它为“异”和“不等性”和



“非實在”<sup>①</sup>；可是这里面却没有一个是必然要运动的，况且变化也并非是以这些为终点或起点的，正如不是以它们的对立面为起点或终点一样。人们之所以把运动放在这几类里面，是因为人们认为它是一种不确定的东西，在“相反概念对照表”的两行之中，有一行所列举的根源都是不确定的，因为它们表示缺乏的，因为它们没有一个是一个“这”或一个“这样”或属于任何其他一个范畴。运动之所以被认为不确定，乃是由于它既不能归入事物的潜能一类，又不能归入现实性一类；因为可能成为某一个量的，或实际上具有某一个量的，都不是必然要运动的，而运动是被认为一种现实性的，但没有完成；理由就在于潜能的东西（它的现实性是运动）是没有完成的。因此很难把握运动是什么；因为必须把它或者归入缺乏一类，或者归入潜能一类，或者归入绝对的现实性一类，但是显然这都是不可能的。因此，它只能够是我们所说的东西——是现实性，并且是我们所描写的那种现实性——这是很难察辨的，但是能够存在的。

并且，显然运动是在能运动的东西之中；因为运动乃是能运动的东西受能引起运动的东西的作用而引起的完全实现。而能引起运动的东西的现实性，也就是能运动的东西的现实性。因为它必须是两者的完全的实在。因为，虽说一物之能引起运动，乃是因为它能够做这件事，可是它之是一个推动者，却是因为它是活动的；但是只有在能运动的东西上面，它才能活动，所以两者的现实性乃是一回事，正如从一到二和从二到一的距离是一样的，也正如上坡路即是下坡路，不过它们的“有”却不是同一个；推动者和被推动者

<sup>①</sup> 指毕泰戈拉派和柏拉图派。——编者

的情形也是如此。

14. [亞里士多德：“物理學”，第三卷，第一章，頁200b—201b] 自然已經被定义为“运动和变化的根源”，并且是我們研究的題目。因此我們必須弄明白“运动”的意义；因为如果不認識运动的意义，也就不会認識“自然”的意义。

我們已經明确了运动的性质之后，次一步的工作將是以同样的方式去研究其中所牽涉到的那些術語。現在运动是被認為屬於連續性的东西那一类；而在連續性的东西里面，我們首先碰到的是“无限”——就是因为这个緣故，“无限”常常被用于連續性的东西的定义里面（“无限可分的就是連續性的”）。除了这些之外，地点、虚空和時間，也被認為是运动的必要条件。

所以，很显然，由于这些理由，而又因为所提的屬性為我們這門科学的一切对象所共有，并且在範圍上与这些对象相同，因此我們必須首先把它們拿来逐個討論。因为对于特殊的屬性的考察，是后于对共同的屬性的考察的。

那么，我們就像上面所說的那樣，先來談运动。

我們可以从作下面这个区别着手：（1）只在一个完成的狀態中存在的東西，〔（2）作为潛能的東西而存在的東西〕<sup>①</sup>，（3）作为潛能的東西而又在完成狀態中存在的東西——這些東西有的是一个“这个”，另一个是一个“这么多”，第三个是一个“这么样”；其他用来述說“有”的那些范疇情形也都如此。

此外，“相对的”一詞是用来指：（1）过度和不足，（2）动作者和領受动作者，并一般地指能动者和能被动者。因为“能引起

① 据 R. P. Hardie & R. K. Gaye 英譯本輯補。——譯者

运动的東西”乃是相對於“能被推動的東西”而言的，反之亦然。

再者，並沒有什麼在事物之外的運動。變化的東西變化，永遠是對實體或數量或性質或空間而言。但是，正如我們所說的，要找出一個東西，既非一個“這個”，又非一個量，又非一個質，又非一個任何其他的名詞，而卻與這些東西有共通之處，乃是不可能的。因此運動和變化都不能指上述這些東西之外的任何東西的運動和變化，因為在它們之外並無任何別的東西。

可是，這些東西中的每一個，都以兩種方式之一屬於它的主体：即是（1）在實體方面——一個方式是實有形式，另一方式是缺乏<sup>①</sup>；（2）在性質方面，是白和黑；（3）在數量方面，是完全和不完全；（4）在位移方面，是向上和向下或輕和重。因此，“有”一詞的意義有多少種，運動或變化就有多少種。

現在，在我們面前，在“有”的各個類中，我們看見了完全實在的東西和潛能的東西之間的區別。

定義：潛在地存在的東西，就它潛在地存在而言，它的完成就是運動——即是，能改變的東西就其為能改變而言，它的完成就是改變；能增大的東西以及與它相對的能縮小的東西的完成就是增大和縮小（無共同名稱）；能產生出來和能消滅的東西的完成，就是產生和消滅；能推移的東西的完成，就是位移。

用實例可以說明這個運動的定義。可供建築的東西，就我們稱之為這樣的東西而言，當它完全實在的時候，它就是在被建築，而這就是建築。同樣地，學習、醫療、滾動、跳躍、成熟、衰老等等過程也是一樣。

① 即缺乏這種形式。——編者

在某種情況之下，同一樣東西，既能是潛在的，又能是完全實在的。誠然，這兩回事不是同時發生的，也不是就同一個方面來說的，例如，按潛能說是熱的，實際上則是冷的。因此，這樣的東西會同時以許多方式互相發生作用：它們每一個都能夠同時引起其他東西的改變而本身又被其他東西所改變。因此，同樣地，作為一個物理的作用者而引起運動的東西，本身也能被推動。這一點確乎使有些人認為每個推動者都被推動。但是這個問題還得取決於另外一組論據，實際上應當是怎麼樣，以後將把它弄清楚。一樣東西雖然本身不能被推動却引起運動，這乃是可能的。

潛在的東西當它已經完全是實在的，並且不是作為它自己而是作為能動的東西而活動的時候，它的完成便是運動。我說“作為”，意思是：銅潛在地是一個雕像。但銅作為銅，其實現並不是運動。因為“是銅”和“是某一種潛在性”並不是一回事。如果這兩件事毫無條件地相等，亦即在定義上是同一回事的話，那麼作為銅的銅的實現就會是運動了。但是如上所說，這並不是一回事。（拿兩樣相反的東西來看，就更明顯。“能夠健康”和“能夠患病”不是一回事，因為如果是一回事，生病和健康之間就沒有什麼差別了。但是健康和疾病兩者的主體——不論是體液或是血液——則是同一個東西。）

所以我們能夠把兩者區別開來——舉另一個例子來說，正如“顏色”和“可見的東西”是不同的——並且很显然，作為潛在的東西的潛在的東西的實現才是運動。所以，恰恰是這個才是運動。

此外，很显然，只有當一樣東西以上述方式完全實存的時候，而不是在這之先或在這之後，運動才是這個東西的一種屬性。因為這一類東西的每一個，都能在某一個時候是實在的，在另一個時候不

是实在的。試以作为可供建筑的东西的可供建筑的东西为例。作为可供建筑的东西的可供建筑的东西的现实性，乃是建筑的过程。因为，可供建筑的东西的现实性必須或者是这个，或者是房子。但当有了房子的时候，可供建筑的东西就已經不再是可供建筑的了。另一方面，正是那可供建筑的东西才在被建筑。所以，正在被建筑这个过程才應該是我們所要寻求的那个现实性。但是建筑乃是一种运动，所以这个說明也适用于其他种类的运动。

15. (亞里士多德：“物理學”，第六卷，第六章，頁236b—237b) 每样变化的东西，都在時間中变化，而这样說是有兩种意义的：因为，說一样东西在時間中变化，这个時間可以是指基本的时间，另一方面也可以是指一段延伸的时间，例如，当我们說一件事物在某一年发生变化时，便是因为它在某一日<sup>①</sup>变化了。既然是这样，变化的东西就必定是在它发生变化的那个基本时间的任何一部分中变化。从我們关于“基本的”<sup>②</sup>一詞的定义中，已經可以清楚地看到这一点，在那个定义中，这个詞所表示的正是这个意思；可是也可以用下面的論据来証明。假定  $XP$  是运动的东西在其中运动的基本时间，并且（因为凡是時間都是可分的）假定这基本时间在  $K$  点被分为二段。現在，在  $XK$  这段时间里面，这个东西或者是运动，或者不运动，在  $KP$  那段时间里面亦复如此。那么，如果它在兩部分時間里面都不运动，它在整个時間里面就会是靜止的：因为它决不可能在一段時間的任何部分里面都不运动而在这段时间里运动。反之，如果它只是在那兩部分時間中的一部分里面运动，則  $XP$  就不能是它在其中运动的基本时间：因为它的运动將以一个

① 因为某一日一定是某一年中的一日。——編者

② “基本時間”就是不能減少的最低限度的時間。——編者

不同于  $XP$  的时间为范围。所以它必定在  $XP$  的任何一部分里面都曾运动过。

现在，既然已经证明了这一点，很显然，每个在运动中的东西，都必定前此已经在运动中。因为如果在运动中的东西在基本时间  $XP$  里面已经经过了  $KA$  这个距离，那么，一个以相等速度并且同时开始运动的运动物，在一半的时间里将会已经经过一半的距离。但是如果这速度相等的第二个东西在一定的时间里经过了一定的距离，则原来那个在运动中的东西在同样的时间里必定也经过了同样的距离。因此，凡在运动中的东西，必定前此已经在运动中。

再者，如果借取时间的末端刹那<sup>①</sup>——因为正是刹那规定了时间，时间乃是位于两个刹那之间的东西——，我们能够说运动发生在  $XP$  这整个时间里面，或者事实上是发生在它的任何一部分时间里面，那么，同样也可以说运动是发生在其他每一段这样的时间里面。但是一半的时间乃是以那个划分之点为它的一端。因此，运动就会已经在半时间里面发生过，并且事实上会在它的任何一部分里面发生过；因为只要作下了任何划分，就总会有一个由两个刹那规定下来的时间。所以，如果一切时间都是可分的，而那在刹那之间的乃是时间，那么，每样在变化中的东西，就必定已经完成了无数的变化。

再者，既然一件在连续变化而没有消灭或者停止它的变化的东西，在它变化的任何一部分时间里面必定或者是正在变化，或者是已经变化了，而且它不能在一个刹那变化，所以可以推断它必定

① 即一段时间的临界点。——编者

在這段時間的每一個剎那都已經變化了；因此，既然剎那在數目上是無限多的，每一件在運動中的東西，都必定已經完成了數目無限多的變化。

並且，不但在變化中的東西必定已經變化了，就連已經變化了的東西，也必須先前已經在變化中。因為每一件曾從某物變為某物的東西，都會在一段時間里面發生了變化。假定一件東西在一剎那間從 *A* 變為 *B*。那麼，它發生了變化的那個剎那，不能就是那它還處於 *A* 地位的那個剎那（因為如果是這樣，它就同時處於 *A* 和 *B* 了）；因為我們在上面已經指出，凡是已經變化了的東西，當它已經變化了的時候，就不再處在它由之變化而來的東西中。反之，如果那是另一個不同的剎那，則在兩個剎那之間就將有一段時間作為中介；因為，上面我們已看到，剎那不是相接的。那麼，既然它曾在一段時間里面變化了，而凡是時間都是可分的，則在一半的時間里面它就會完成過另一個變化，在四分之一的時間里面又完成過另一個變化，如此直至無窮；因此，當它已經變化時，它必定先前已經在變化中。

再者，上面所說的話的正確性在涉及大小的場合更為顯然，因為變化的東西在其中變化的那個大小，乃是連續性的。假定一件東西已經從 *Γ* 變為 *Δ*。如果 *ΓΔ* 是不可分的，則兩件沒有部分的東西將會是相接的。然而既然這是不可能的，所以位於它們之間的必定是一個大小，並且可分為無數多的段落；因此，在變化完成之前，該物先變為那些段落。因此，每件變化了的東西，必定先前已經在變化；因為同樣的證明也適用於那些有非連續性方面的變化，亦即那些相反的東西之間以及矛盾的東西之間的變化。在這些場合，我們只須取一件東西發生過變化的那段時間，把同樣

的推理应用上去就成了。所以，凡是变化过的东西，必定曾經在变化中，而在变化中的东西，必定已經变化过，一个变化的过程必定以一种变化的完成为其先导，而一种完成又必定以一个过程为其先导：我們不能取任何一个阶段而說它絕對是最初的。其理由在于：沒有兩件不具部分的东西能够是相接續的，因此在变化里面，划分的过程可以是无止境的，正如綫段可以被无限地分割，使其中一部分不断增大，另一部分不断縮小。<sup>①</sup>

所以，也很显然，对每样可分割和連續性的东西來說，已經生成的东西必定先前已經在一个生成的过程中，而那处于生成过程中的东西必定先前已經生成：虽然处在这話所适用的那种生成过程中的东西并非永远是现实的：有时它是别的东西，亦即所說的东西的某个部分，例如一座房子的基石。同样地，对于在消灭中的东西和已經消灭的东西也是如此：因为，生成的东西和消灭的东西，由于它們是連續性的东西这件事實，就必定包含着一个无限性的因素作为这事实的直接后果：因此，一件东西不能处于生成的过程中而不是同时已經生成了，或者已經生成了而不是曾經处在生成过程中。对在消灭中和消灭了的东西，也是如此：正在消灭必定以消灭了为先导，而消灭了必定以正在消灭为先导。所以，很显然，已經生成的东西必定先前已經处于生成过程中，而那正处于生成过程中的东西必定先前已經生成了：因为所有的大小和所有的時間的段落都是无限可分的。

因此，变化的东西所可能占据的空間或時間的任何一个特殊部分，都不能認為是最初的阶段。

① 即是可以先把綫段切去一半，然后切去所留一半的一半，如此繼續下去，这样，割开的部分就不断地增大，而留下的部分就不斷縮小。——英譯者注



16. [同上, 第八卷, 第一章, 頁251a—252b) ……讓我們從我們在“物理學”中以前已經論証過的那一點開始。<sup>①</sup> 運動, 我們說, 乃是能運動的東西就其能運動這一點而言的實現過程。因此, 每一種運動必然要有能夠作這種運動的東西存在。事實上, 即使拋開這個運動的定義, 每個人也會承認, 在每一種運動中, 正是那能夠作這種運動的東西在運動: 例如, 正是那能改變的東西改變了, 正是那能夠移動位置的東西在移動位置: 因此, 必須先有某種能夠被燃燒的東西, 才能有一個被燃燒的過程, 必須先有某種能夠燃燒的東西, 才能有一個燃燒的過程。再者, 這些東西必須或者有一個開端, 在這個開端之前它們並不存在; 或者是永恆的。可是, 如果有過一種生成每一件能運動的東西的過程, 那麼, 在所談的那種運動之前, 就必定先發生過另一種變化或運動, 正是在這另一種運動或變化中, 生成了能夠被推動或能夠引起運動的東西。如果與此相反, 認為這些東西向來就存在着, 不必要有什麼運動<sup>②</sup>, 這只要略為想一想就能看出是不合理的, 並且, 我們以後將會發現, 在進一步的考察之下, 將會顯得更不合理。因為, 如果我們要說, 一方面有能運動的東西存在, 另一方面有能引起運動的東西, 而有一個時候有一個最初的推動者和最初的被推動者, 有一個時候則沒有這種東西, 只有靜止的東西, 那麼, 這個靜止的東西必定先前已經處在變化過程中: 因為必定有過某個使它靜止的原因, 因為靜止乃是運動的喪失。因此, 在這個最初的变化之前, 必定會有一個先行的變化。因為有些東西只能在一個方向引起變化, 而別的東西則能夠產生兩種相反的运动: 例如火引起加熱而不引起冷卻, 反之, 知

① 即“物理學”第三卷第一章, 見本書第272—274頁。——編者

② 意即: 不必要有什麼運動使它們生成。——譯者

識却好像能够运用于兩種相反的目的，而本身却保持不变。然而即使在前一类里面，似乎也有某种相似之处，因为一件冷的东西，由于它的离开和退出，在某种意义上也引起了热，正如一个有知識的人把他的知識用于反面的时候有意地造成一个錯誤一样<sup>①</sup>。但是，無論如何，所有能够发生影响和能够受影响的東西，或者能够引起运动和能够被推动的东西，并不是在任何情况之下都能如此，而只是当它們在一个特殊情况之下和彼此接近的时候，才能如此：所以，是在一物接近另一物时，一物才引起运动而另一物則被推动，并且是当它們处于能够使一物成为能推动另一物成为能被推动的情况之下才如此。所以，如果运动不是永远在进行过程中的話，那么很显然，它們必定是曾經处在一种与此不同的狀況中，以致不能够分別成为被推动和引起运动，而其中的一个或另一个必定曾經处在变化过程中：因为在相对的东西中，这乃是一个必然的結果：例如，如果一个东西兩倍于另一个东西，而以前它并不如此，那么，这两个东西中間至少有一个必定曾經处在变化中。所以，可以推断，在最初的变化之前，是会先有一个变化过程的。

（再者，如果沒有時間存在，怎样能够有什么“先”和“后”呢？而如果沒有运动的存在，又怎样能够有什么時間呢！所以，如果時間是运动的数目，或者本身就是一种运动，那么，如果永远有時間，运动也就必定是永恒的。然而說到時間，我們发现除了一个人以外，所有的人都同意說它不是創造出来的：事实上，正是这一点才使德謨克里特能够証明所有的东西都不能够有一种生成：因为他說

<sup>①</sup> 即是：借他的知識，他有把握給人一个錯誤的意見，因而欺騙了这人。——英譯者注

時間不是創造出來的。只有柏拉圖才主張有時間的創造，他說，<sup>①</sup>時間和宇宙一道，曾有過一個生成，宇宙據他說也是有過一個生成的。可是，既然時間離開了剎那就不能存在也不可想像，而剎那乃是一種中點，事實上是在自身里面結合着一個起點和一個終點，即未來時間的起點和過去時間的終點，所以可以斷定，時間必定是永遠有的：因為隨便我們取哪一段過去的時間，它的末端也必定是一個剎那，因為對於我們來說，時間除了包含剎那之外，並不包含別的接觸點。因此，既然剎那是一個起點而又是一個終點，所以在它的兩邊必定永遠有時間存在。然而如果時間是這樣，顯然運動也必定是這樣，因為時間不過是運動的一種影響。)

同樣的推理也可以用來證明運動的不滅性：正如運動的生成如我們已看到的那樣，會牽涉到一個先于最初的運動的變化過程的存在，同樣地，運動的消滅也會牽涉到一個跟隨着最後的運動的變化過程的存在：因為，當一件東西不再被推動時，它並不因此同時就不再是能夠運動的東西——例如，被燃燒的過程的停止，並不引起被燃燒的性能的停止，因為一件東西可以是能夠被燃燒而並不正在被燃燒——當一件東西不再是推動者時，它並不因此同時就不再是有推動力的東西。再者，破壞的動作者在它所破壞的東西被破壞了之後，將必須被破壞；然後，那能夠破壞它的東西接着又必須被破壞（所以將會有個變化的過程跟在最後的變化之後），因為被破壞也是一種變化。所以，如果我們正在批判的這種觀點引起了這些不可能的後果，則顯然運動是永恆的，不能在一個時候曾經存在，在另一個時候不曾存在：事實上，像這樣一種觀點，

<sup>①</sup> 即柏拉圖在“蒂邁歐”篇中(頁38B)的一個主張。——編者

除了說它是虛妄的之外，是很难用別的話來形容它的。

〔被动的精神：認識和思維的机能〕

17. 【亞里士多德：“論靈魂”，第三卷，第四章，頁429a—430a】  
現在我們來談談靈魂用來進行認識和思維的那個部分（不管這一部分只是在定義上可以與其他部分分開，或是在空間上也是如此）。我們必須研究：（1）把這一部分區別開來的是什麼，以及（2）思維如何能夠發生。

如果思維是像知覺一樣的，那麼它必定或者是一個過程，靈魂在這個過程中受到可思維的東西的作用，或者是一個與知覺不同然而類似的過程。因此，靈魂的這個思維的部分，雖然是不能感知的，却必定能夠接納一個對象的形式；這就是說，它在性質上必定潛在地與它自己的對象完全一致，雖然它不就是那個對象。心靈和可思維的東西之間的关系，必定如感官與可感覺的東西之間的关系一樣。

因此，既然每件東西都可能是一個思想對象，心靈為了要（像阿那克薩戈拉所說的那樣）統治，亦即為了要認識，就必須是純潔而不與任何東西混雜的；因為有與它的本性迥異的東西并存，乃是一種阻礙；所以，它也像感覺的部分一樣，除了具有某一種能力這個本性之外，不能有它自己的本性。所以，靈魂中被稱為心靈的部分（心靈的意思是指靈魂借以思維和判斷的東西），在它尚未思維的時候，實際上並不是任何現實的東西。由於這個緣故，把它看成與身體混在一起，是不合理的；因為如果是這樣，那它就會獲得某種性質，例如暖或冷，甚至會像感覺机能一樣有一個自己的器官；但是事實上它並沒有。把靈魂稱為“形式的所在地”，是很好的想

法，不過：（1）這個說法只適用於思維的靈魂；（2）即使思維的靈魂，它之為形式，也只是潛在的，而不是現實的。

對感覺器官及其運用的觀察，揭示了感覺機能的麻木和思想機能的麻木兩者之間的不同。在一種感官受到了強烈的刺激之後，我們就不大能像以前那樣運用這個感官，例如，聽到一個巨響之後，我們就不能立刻順利地聽別的聲音，看到太明亮的顏色或聞到太濃烈的气味之後，我們就不能立刻看或聞；但是，在心靈方面，關於一件極易領會的東西的思想，會使心靈以後更能夠思維較難領會的東西，而不是更不能夠；理由就在於感覺的機能是依賴於身體的，而心靈則是和它分開的。

心靈一旦變成了它的每一組可能的對象，像一個學者那樣——學者一詞是指現實的科學家（即當他現在能夠主動地運用其力量的時候），心靈的狀況還是一種潛在性的狀況，但是，這種潛在性的意義，是不同於借學習或發現而獲得知識以前的那種潛在性的：那時候心靈也能思維它自己。

既然我們能分別一個空間的大小和作為一個這樣的東西是什麼，分別水和冰是什麼，以及其他許多這樣的情況（雖然不是全部；因為在有些場合，事物和事物的形式是同一的），可見肉和什麼是肉這兩回事，乃是或者由不同的機能來辨識的，或者是由同一機能的兩個不同的狀態來辨識的：因為肉必然牽涉到質料，像那“塌鼻子”一樣，即一個這個在一個這個里面<sup>①</sup>。可是，我們是借感覺機能來識別熱和冷，亦即那些按一定比例構成皮的元素；而肉的本質的特性，則是借某種不同的東西來知悉的，這東西或者是完全與感

① 即一個特殊的形式在一個特殊的質料里面。——英譯者注

觉机能分开,或者是和它发生这样一种关系,就像一条弯曲的綫对同一条綫已被弄直之后所发生的关系那样。

再者,在抽象对象的場合,直的东西与塌鼻子的东西有相似之点;因为它必然蘊涵着一种連續体作为它的质料;構成它的本质是不同的,如果我们能够分別“直”和“直的东西”的話:讓我們假定它是“二”这个性质。因此,它必須由一种不同的能力或同一能力的一种不同的状态来認識。总括起来說,就它所認識的各种实在性能够与它們的质料分开这个限度內来說,心灵的各种能力情形也是如此。

有人会提出这样的問題:如果思維是一种被动性的影响,那么,心灵若是單純的和不能感知的,并且跟任何別的东西无相同之处,像阿那克薩戈拉所說的那样,它又怎能够竟然会思維呢?因为两个因素之間的互相作用,是被認為必需在它們之間先要有一种本性上的共同点的。再者,还可以問:心灵是不是它自己的一个可能的思維对象?因为如果心灵本身是可思維的,而凡可思維的东西在种类上总是同一的,那么,或者是(1)心灵將为每样东西所具有,或者是(2)心灵將包含某种为它和其他一切实在的东西所共有的东西,正是这种东西使它們都成为可思維的。

(1)我們說过:心灵在一种意义下,潜在地是任何可思維的东西,虽然实际上在已經思維之前它什么也不是——难道我們不是已經消除了“互相作用必定牽涉一个共同因素”这个困难嗎?心灵所思維的东西,必須在心灵之中,正如文字可以說是在一块还没有什么东西写在上面的蜡版上一样:灵魂的情形完完全全就像这样。

(2)心灵本身是可思維的,正完全像它的对象一样。因为

(1)在不牽涉到質料的東西方面,思維者和被思維者是同一的;因為思辨的知識和它的對象是同一的。(為什麼心靈不是永遠在思維,這一點我們要在以後考察。)(2)在那些包含着質料的東西方面,每一個思維對象都只是潜在地存在着。因此,雖然它們不會有心靈在它們里面(因為說心靈是它們的一種潜在性,只是就它們能與質料分開來這一點而說的),心靈還是可思維的。

### 〔對柏拉圖“理念論”的批判〕

18.〔亞里士多德：“形而上學”，第一卷，第九章，頁990a—993a〕現在讓我們暫時把畢泰戈拉派放下不談；關於他們，我們所說的那么多已經夠了。至於那些設定理念作為原因的人，首先，他們在尋求把握我們周圍事物的原因時，引進了另外一些與這些事物數目相等的東西<sup>①</sup>，有如一個人要想計算事物，卻認為事物太少就不能計算，於是把事物的數目擴大，然後才來計算一樣。因為“形式”<sup>②</sup>實際上和事物一樣多，或者並不比事物少；為了企圖解釋這些事物，這些思想家才從事物出發而走到那些“形式”的。因為，對於每一件東西，都會有一個同名並離開實體而獨立存在的東西<sup>③</sup>與之相應；並且，同樣地，對於所有其他成群成組的東西，在“多”之上也會有一個“一”<sup>④</sup>，不論那“多”是在這個世界里的，或是永恆的。

其次，我們用來證明“形式”<sup>⑤</sup>存在的那些方法，沒有一種是能令人信服的；因為根據其中的一些，我們並不能獲得必然的推斷；

① 指柏拉圖派的“理念”。——編者

② 成羣成組的東西就是個體，是多個的，理念是同組個體所共有的，只有一個。

——編者

而根据另一些，連那些我們認為沒有“形式”与之相应的东西，也会有与之相应的“形式”产生出来。因为按照由于有科学存在这个事实而得出的論据，凡是成为各种科学的对象的东西，都会有“形式”与之相应；而按照“多之上有一”的論据，連各种否定也会有它們的“形式”；按照“即令事物已消失时也仍有一个思想对象”的論据，能消灭的东西也会有它們的“形式”；因为我們有这些东西的意象。再者，在那些更精确的論据中，有些导致关系的“理念”，这种关系我們認為是沒有独立的一类的；另一些則引进了“第三者”。

一般地說来，那些用来論証“形式”的論据破坏了事物，这些事物的存在比起“理念”的存在来，是更为我們所关切的；因为这样一来，在先的就不是“二”而是数了<sup>①</sup>。就是說，相对的先于絕对的——而这还不过是其他各点以外的一点。在其他各点上，某些人由于追随那些关于理念的意見，結果終於走到与那种理論的原則发生冲突的地步。

再者，按照那个使我們相信“理念”的假定，就会不仅有实体的“理念”，并且有許多別的东西的“理念”（因为不但实体的概念是單一的，其他的东西的概念也都是單一的，他們还会遇到成千种諸如此类的困难）。但是，按照当前的要求和人們关于“形式”所持的意見，如果“形式”能被“分有”，那么就只能有实体的“理念”。因为“形式”并不是偶然地被“分有”的，一物之“分有”它自己的“形式”，意思必須是指“分有”某种并非用来述說一个主体的东西（所謂

① 根据“理念論”：“二”(*dyo*)和“一”(*éno*)是有区别的。前者意思是“二这个数”，即把二个單位視為一个东西，后者是我們說二个东西、二件事等等时所指的兩個單位。根据柏拉圖，“二”既然是一个数，所以必先有数的理念，然后才有“二”。——譯者



“偶然地被‘分有’”，我意思是指：例如，如果一件事物“分有”“二倍本身”，它也就“分有”“永恒”，不过只是偶然地“分有”；因为“永恒”是碰巧可以用来述說“二倍”）。因此，“形式”必須是实体；但是同样的詞既标示这个世界的实体，又标示理念世界的实体（否則，說在个別的东西之外还有某种东西——即多之上的一——会有什么意义呢？）。而如果“理念”和“分有”“理念”的特殊事物具有相同的形式，那么就將有某种东西为它們所共有；因为，为什么“二”<sup>①</sup>在那些可毁灭的二<sup>②</sup>里面，或者在那些虽是多但却是永恒的二<sup>③</sup>里面，既然是同一个，而在“二本身”<sup>④</sup>里面和特殊的二<sup>⑤</sup>里面却又不是同一个呢？可是，如果它們沒有相同的形式，它們就必定只是名称相同，而那就只是像一个人沒有看出卡利亞<sup>⑥</sup>和一个木偶像之間有什么共同之处，就把兩者都称为人一样。

尤其重要的，是还可以提出这样的問題来討論一下：“形式”对于可感觉的东西，不管是永恒的或是能生灭的，究竟有什么貢獻呢？因为“形式”既不能在可感觉的东西里面引起运动，又不能引起任何变化。但是，还有，“形式”既然絕不能帮助人們認識其他的事物（因为它們甚至不是这些东西的实质，否則它們就会在这些东西里面了），也不能对事物的存在有所帮助，如果它們不是在那些“分有”它們的特殊事物里面的話；虽則如果它們是在特殊事物里面，它們也許可以被認為是原因，正如白由于进入一件白的东西的

① 指“二”的理念。——編者

② 指数目是二的事物。——編者

③ 指“一”这个数目。——編者

④ 指“二”的理念。——編者

⑤ 指数目为二的事物。——編者

⑥ 一个普通的希腊人名。——編者

組織中而引起白的東西里面白的性質一樣。但是這個首先由阿那克薩戈拉後來又由歐多克索<sup>①</sup>等人運用過的論據，是很容易推翻的；因為要收集許多不可克服的駁難來反對這種觀點是並不困難的。

再者，就“從”這個詞的通常意義來說，所有其他的東西是不能夠從“形式”而來的。說“形式”是模型，其他的東西“分有”它們，這只不過是使用空虛的語言和詩意的比喻而已。因為，是什麼東西按照“理念”來工作呢？而且，任何東西都能夠存在或生成，像別的東西一樣，而不必是從“理念”摹下來的，所以不論蘇格拉底存在與否，一個像蘇格拉底的人也可能產生出來；並且很顯然，就算蘇格拉底是永恆的，情形也會如此。並且，同一件東西會有幾個模型，因而也有幾個“形式”；例如，“動物”和“兩足的”和“人本身”將會是人的“形式”。再者，“形式”不僅是可感覺的東西的模型，而且也是“形式”本身的模型；就是說，“種”，作為不同的“屬”的“種”，全都會是這樣的；因此，同一件東西能夠既是模型又是摹本。

再者，說實體和那些以之為實體的東西會彼此獨立，似乎也是不可能的；那麼，“理念”既然是事物的實體，如何能夠獨立存在呢？在“斐多”篇<sup>②</sup>里面關於這一點是這樣說的——“形式”乃是存在和生成兩者的原因；但是，當“形式”存在時，那些“分有”它們的東西還是未產生出來的，除非有某個東西來開始這種運動；而許多東西卻產生出來了（例如一座房子或一個戒指），這些東西我們認為是沒有自己的“形式”的。因此很顯然，就是其他的東西也都能由

① 歐多克索（公元前408 - 355）是一個希臘天文學家，屬於柏拉圖派。——編者

② 指柏拉圖的對話“斐多”篇，頁100C—E。——編者

于那些产生上述东西的同样原因而存在和产生出来<sup>①</sup>。

再者，如果“形式”是数，它們是如何能够成为原因的呢？是不是因为存在物乃是另外的数，例如，一个数是人，另一个是苏格拉底，另一个則是卡利亞呢？那么为什么一組数是另一組数的原因呢？就算前者是永恒的，后者不是永恒的，也同样不能說明問題。可是如果是因为这个感性世界中的东西（例如和諧）乃是一种数的比例，那么就很显然，那些以数为互相之間的比例的东西，乃是某一类的东西。那么，如果这种东西——质料——是某种确定的东西，則显然数本身也將是某物对别的东西的比例。例如，如果卡利亞是火、土、水、气之間的一个数量上的比例，他的“理念”也就將是某些其他的基质的一个数；而“人本身”不論是不是某种定义下的一个数，將仍然是某些东西的一个数量的比例，而不是一个真正的数，它也不会仅仅由于是一个数量的比例而成为一个数。

再者，从許多个数能产生出一个数，但是一个“形式”如何能从許多个“形式”产生出来呢？如果数不是从許多个数本身产生出来的，而是从它們之中——例如从 10,000 之中的單位产生出来的，那么單位方面的情形又如何呢？如果說它們在种类上是相同的，就会有許多个荒謬的后果发生，如果它們不是相同的，亦复如此（即一个数里面的各个單位本身既不是彼此相同，那些别的数里面的單位也不是全都相同）；因为，既然它們是沒有性质的，它們又借什么而不相同呢？这不是一个說得通的見解，它和我們对于這個問題的想法也不是符合的。

① 亞里士多德在“形而上学”第十三卷，第四章末段說得更清楚：“因此即令那些我們認為有‘理念’与之相应的东西，也都能由于那些产生上述东西的同样原因而存在和产生出来。”——譯者

再者，他們還必須設定第二種數（即算術所討論的數），以及所有被一些思想家稱為“居間者”的東西；而這些東西是如何存在的呢？或者，它們是從什麼根源產生出來的呢？或者，何以它們必須介於這個感性世界中的東西和事物本身<sup>①</sup>之間呢？<sup>②</sup>

再者，二里面的單位，必須各從一個在先的二而來；但這是不可能的。

再者，為什麼一個數目，當被看作在一起時，乃是“一個”<sup>③</sup>呢？

再者，除以上所說之外，如果單位是互異的，那麼柏拉圖派的主張就應該像那些說有四個或兩個原素的人一樣；因為這些思想家都把原素的名称不給予共同的東西，例如物體，而給予火和土，不管它們是否有共同的東西，即物體。但是，事實上，從柏拉圖派所說的話聽起來，似乎“一”乃是各部分純粹同質的，像火或水一樣；而如果是這樣，數就不會是實體。顯然，如果有一個“一本身”，而這個“一本身”又是一個最初的根源，那麼“一”就是在不只一個意義下被使用的。否則，這種理論是不能成立的。

當我們想要把實體歸結到它們的根源時，我們就說綫是從長和短產生的（就是說，從一種大和小），而平面則從寬和狹產生，物體則從深和淺產生。但是，既然這樣，平面如何能包含綫，或者，立體如何能包含綫或面呢？因為寬和窄乃是與深和淺不同類的。因

① 即事物的理念。——編者

② 柏拉圖派認為幾何學家所研究的既不是用筆畫出來的那些個別的幾何圖形，也不是幾何圖形的理念，而是一些介乎這兩者之間的幾何圖形，他們稱之為“居間者”。——譯者

③ 如“三”是一個數。——編者

此，正如數並不存在於這些東西里面，因為多和少乃是與這些東西不同的，所以顯然那些其他的高級的類也不會存在於低級的類中。但是，還有，寬不是一個包含着深的“種”，因為要不然立體就會是平面的一個“屬”了。再者，從什麼原理能推出點在綫里面存在呢？柏拉圖甚至慣於反對這一類東西，認為它們是一種幾何學的虛構。他將綫的原理——這是他時常設定的——這個名稱給予那些不可分的綫。然而這些不可分的綫必須有一個終點；因此，那個可以根據來推斷綫的存在的論據，也證明了點的存在。

一般地說來，雖然哲學是尋求可感知的事物的原因的，我們却放棄了這個任務（因為我們完全沒有談及變化所從出的原因），而當我們幻想我們是在說出可感知的事物的實體時，我們却是斷言了另一種實體的存在，並且我們對它們如何是可感知的事物的實體這一點所說的話，都是些廢話；因為“分有”，如前面已經指出的，乃是沒有意義的。

我們認為是各種科學的原因的那個東西，亦即所有的心靈和整個的自然都為了它而活動的那個東西<sup>①</sup>，也與“形式”無任何關聯——就是說，“形式”與這個被我們稱為最初根源之一的原因無關聯。但是，對於近時的思想家們，數學已經和哲學等同起來了，雖然他們說，數學應該是為了其他的東西而研究的。<sup>②</sup>

此外，人們可能認為：那按照他們說來是像質料一樣支撐着事物的實體，未免太富於數學性了，與其說它是質料本身，還不如說它是實體即質料的一個屬性或屬差；就是說，大和小是和自然哲學家們所說的稀薄和濃厚一樣的，自然哲學家稱稀薄和濃厚為基質

① 即目的因。——編者

② 這是柏拉圖“國家”篇第七卷頁531D, 533B—E中的說法。——編者

的最初屬差；因為它們是一種過多和不足。至於談到運動，如果大和小必須就是運動，則顯然“形式”就會被推動；但是如果它們不應該是運動，那麼運動是從哪里來的呢？整個對自然的研究就會被取消了。

並且，那被認為容易的事，亦即證明一切事物都是一，也沒有作得成功。因為，用那個舉例的方法<sup>①</sup>所證明了的，並不是一切事物都是一，而只是有一個“一本身”——假定我們承認所有的前提的話。如果我們不承認共相是一個“種”，那就連這點也證明不出來了；而共相中的確有一些不能是一個“種”。

後于數而有的綫和平面和立體如何存在或如何能存在，以及它們的重要性何在，也是無法說明的；因為這些東西既不能夠是“形式”（因為它們不是數），也不能夠是那些居間者（因為居間者乃是數學的對象），也不能夠是可毀滅的東西。顯然這是另外的第四種東西。

一般地說來，如果我們尋求存在的事物的原素，而沒有把事物之被稱為存在的那許多意義首先分別清楚，我們就不能找到那些原素，特別是如果用剛才所說這種方式來尋求構成事物的原素的話。因為當然不可能發現“起作用”或“受作用”或“直”是由什麼構成的，而是，如果原素終究可以被發現的話，那也只是實體的原素；因此，企圖尋求所有存在的事物的原素，或認為自己已經找到了，都是不正確的。

並且，我們如何能獲悉所有事物的原素呢？我們不能在開始以前已經先認識任何東西。因為正如在學習幾何的人一樣，他雖

<sup>①</sup> 指柏拉圖派的一種方法。——編者

然可以事先認識了別的東西，但是對於幾何學所討論的、他即將學習的東西却全無所知，同樣地，在所有其他的場合，也莫不如此。因此，如果有一門關於一切東西的科學，像有些人斷言其存在那樣，那麼，那個正着手學習這門科學的人事先對它必定是全無所知的。但所有的學問，都必借助於先前已經認識了的前提（全部或一部分）——不論那門學問是凭借論證或是凭借定義的；因為構成定義的因素必須先被認識並且是人所熟悉的；用歸納法來學習的過程也是一樣。相反地，如果這門科學實際上是天賦的，那就很奇怪，何以我們竟然沒有意識到我們擁有這種科學中間最偉大的科學。

再者，一個人如何知道構成所有的東西的是什麼呢？如何證明這一點呢？這也造成一種困難；因為可能有意見上的衝突，正如關於某些音節的意見一樣；有些人說  $\zeta$  這個音節是由  $\sigma$ 、 $\delta$  和  $\alpha$  這三個音素構成的，另一些人却說它是另一個絕不是我們所熟悉的聲音。

再者，我們如何能認識感覺的對象——如果我們沒有那種感官的話？但是，我們是應該認識的，如果一切事物由之構成的原素是相同的——像複合音是由音所固有的各種原素所構成的那樣。

### 〔論科學知識〕

19. [亞里士多德：“分析後篇”，第一卷，第二章，頁 71b—72b] 當我們認為自己認識到事實所依賴的原因，而這個原因乃是這件事實的原因而不是別的事實的原因，並且認識到事實不能異於它原來的樣子的时候，我們就認為自己獲得了關於一件事物的完滿的科學知識，這種知識與智者關於這事物的那種非本質的

認識是絕不相同的。科学的認識是这样的东西，乃是很显然的，可以拿那些冒充有科学知識的人和那些真正有科学知識的人来作証明，因为前者只是自以为达到了上述的境地，而后者則是真正达到了那种境地。因此，完滿的科学知識的真正的对象，乃是那不能异于它本来的样子的东西。

也許可能有別种方式的認識——这一点以后將要討論。現在我所斷言的，乃是無論如何，我們确是借論証来获得知識的。所謂論証，我意思是指一种能产生科学知識的三段論式，就是說，一种三段論式，我們对它的掌握，本身就是这种知識。那么，假定我关于科学知識的性质的論旨是正确的話，論証的知識的前提，就必須是真的、第一性的、直接的、比結論更为我們所認識的、先于結論的，而且結論是像果之与因那样和前提发生关系的。除非滿足了这些条件，那些基本的真理就不会“切合”于結論。誠然，沒有这些条件也許仍旧可得到三段論式，但这种三段論式既不能产生科学知識，也就不能成为論証。前提必須是真的：因为凡是不存在的東西就不能被認識——例如我們就不能認識到正方形的对角綫和它的边是能够用同一單位来除尽的。前提必須是第一性的而且不能論証的；要不然，它們就会需要加以論証才能被認識，因为，所謂获得关于可論証的事物的知識，如果所說的知識不是偶然的知識，其意思正就是：有了关于它們的論証。前提必須是結論的原因，比結論更加为我們清楚地認識，并且先于結論；它們應該是結論的原因，因为只有当我們認識一件事物的原因时，我們才具有关于它的科学知識；先于結論，是为了能成为原因；它还得早于結論被我們所認識，因为这种先行的知識并非只在于我們了解其意义，而且也要有关于事实的知識。可是“先于”和“更清楚地被認識”都是歧义



語，因为在存在的层次中占先的和更清楚地被認識的，与在对人的关系中占先的和更清楚地被認識的，兩者之間是有差別的。我的意思是說，較接近感觉的东西，对于人說乃是占先的和更清楚地被認識的；而在无条件的意义下占先的和更清楚地被認識的东西，乃是那些离感觉更远的东西。可是，最普遍的原因离感觉最远，而特殊的原因則最接近感觉，因此这两者恰恰是相互对立的。当我說論証的知識的前提必須是第一性的时候，我意思是說它們必須是“切合”的基本真理，因为我是把第一性的前提和基本真理等同了的。一个論証里面的“基本真理”，乃是一个直接的命題。一个直接的命題，乃是一个沒有其他命題比它更占先的命題。命題乃是一个陈述的正反兩方面的任一方面，即是，命題把一个單一的屬性用来作为一个單一的**主詞**的**宾詞**。如果一个命題是辯証的，它就不加分別地假定正反兩方面；如果它是論証的命題，它就承認一方面而确定地排斥另一方面，因为前者是真的。“陈述”一詞，可以指一个矛盾的兩方面中任何一方面。矛盾乃是一种对立，这种对立由于自己的本性而排斥一种中間的說法。在矛盾里面把一个**宾詞**和一个**主詞**联結起来的那一方面，是一个肯定命題；把它們分开的那一方面，是否定命題。我称三段論式中的一个直接的基本真理为一个“論旨”，如果它虽然不能由教师加以証明，而对它沒有認識却并不能構成学生进步道路上一个完全的阻碍：学生如果要学习任何东西就必须認識的基本真理，則称为公理。我称它为公理，因为确有这样的真理，并且我們讓它們有这种获得公理之称的优先权。如果一个論旨假定了一个陈述的一方或他方，就是說，如果它断言一件事物的存在或不存在，它就是一個假定；如果它并不这样断言，那它就是一個定义。定义是一个“論旨”或一种“設定”，因为

数学家設定單位就是在量的方面不可分的东西；但是这并不是一个假定，因为規定單位是什么，并不等于斷言它的存在。

現在，既然我們关于一个事实的知識所必需的根据——即我們对该事实的信念所必需的根据，在于我們有一个我們称之为論証的那种三段論式，而三段論式的根据，則在于構成前提的那些事实，所以我們不但必須事先認識第一性的前提——如果不是認識其全部，也得認識其中一部分——，而且認識它們还要比認識結論更清楚：因为那使得一种屬性存在于一个主体中的原因，本身常常是比那屬性更坚固地存在于該主体之中；例如，那使我們爱任何一物的原因，比起我們所爱的对象来，对于我們是更珍貴的。所以，既然第一性的前提乃是我們的知識的原因——即我們的信念的原因，当然我們对于它們要比对于由它們得出的推論認識得更透彻些——就是說，更相信它們——，这恰恰是因为我們对于这些推論的知識，乃是我們对于前提的知識所生的結果。可是，一个人不能比相信自己所認識的东西更加相信任何东西，除非他有关于这件东西的实际的知識，或者有比实际的知識更好的东西。但是，我們會遇到这种困难，如果一个学生的信念是以論証为基础，而又沒有先在的知識的話；一个人必須比相信結論更加相信基本真理中的一些，如果不是全部的話。再者，当一个人着手获取来自論証的科学知識时，他必須不仅要对于基本真理較之对于正在被論証的联系有更好的認識、更坚固的信念；除此之外，对他來說，还更應該确信或認識到，这些基本真理具有一种与能导致相反而錯誤的結論的根本前提相矛盾的性質。因为，純粹的科学的信念，当然必須是不可动搖的。

## 〔四種實詞及其與十個範疇的關係〕

20. 〔亞里士多德：“正位篇”，第一卷，第五章，頁101b—102b〕現在，我們要談談什麼是“定義”、“特性”、“種”和“偶性”。“定義”是一個表示一物的本質的短句。它或者是以一個用來代替一個詞的短句的形式作成，或者以一個用來代替另一短句的短句的形式作成；因為，規定一個短句的意義，有時也是可能的。那些只限於用一個詞來下定義的人，不管他們如何努力，顯然不能把要下定義的東西的定義作出來，因為一個定義經常總是某一種短句。不過，人們也可以用“定義語”這個詞來稱像“‘生成’是‘美麗的’”這樣的話，以及像“感覺和知識是相同的還是有別的？”這樣的問題，因為關於定義的論辯，通常都涉及同和異的問題。簡言之，我們可以把任何與定義同屬於一個研究部門的東西，稱為“定義語”；而所有上述的例子之具有這種性質，乃是一目了然的。因為，如果我們能夠論證兩樣東西是相同的或有差別的，我們也就可以由同一論證方向獲得解決它們的定義問題的途徑。因為如果我們證明了它們不是相同的，我們就是毀壞了定義。但是請注意，後一句話如果倒轉過來說，却不能是真的：因為證明它們是相同的却不足以建立起一個定義。反之，證明它們不是相同的，却已足夠把定義推翻。

“特性”是一個並不表示一物的本質、但為該物所專有並可與該物轉換着說的實詞。例如，能夠學習語法，乃是人的一個特性：因為，如果某甲是一個人，他就能夠學習語法，而如果他能夠學習語法，他就是一個人。因為，沒有人會把任何可能屬於他物的東西稱為一個特性，例如，對人來說，就不會把“睡眠”稱為一個特性，即

使有时睡眠可能專屬於人。這就是說，如果實際上要把任何一个这样的东西称为一个特性，也不会在此絕對的意义上把它称为“特性”，而是把它称为“临时的”或“相对的”特性；因为“在右手边”是一个“临时的”特性，而“兩足的”則是就事实說而在某些关系中被規定为一种特性的；例如，相对于馬和犬而言，它乃是人的一个特性。任何东西，如果它可能屬於A以外的任何东西，就不能是一个可以和A轉換着說的宾詞，这乃是显而易見的：因为不能必然地推断出：如果某个东西是睡着的，它就是一個人。

“种”乃是在本质这个范畴中用来述說若干显示屬差的東西的。我們應該把所有在回答“你面前是什么东西？”这个問題时宜于提出的一切东西，看作本质这个范畴中的宾詞；例如，談到入时，如果提出上面这个問題，就宜于这样說：“他是一个动物”。“这一个东西跟另外一个东西是屬於相同的‘种’呢还是屬於不同的‘种’？”这个問題，也是一个“关于‘种’的”問題；因为这样的問題也屬於“种”所屬的同一研究部門；因为，如果已經論証了“动物”是人的“种”，同样也是牛的“种”，我們也就已經論証了兩者屬於同一个“种”；反之，如果我們証明了它是一物的“种”但不是另一物的“种”，則我們就算是已經論証了这些东西不屬於同一个“种”。

“偶性”是：(1)某个虽不是上述各种东西中的任何一种——就是說，既不是“定义”或“特性”，也不是“种”——但却屬於事物的东西；(2)某种很可能屬於或不屬於任何同一个东西的东西，例如“坐的姿态”可以屬於也可以不屬於某个同一的东西。同样地，“白”也是如此，因为没有什么足以阻止同一个东西在某个时候白，在另一个时候不白。在这兩個关于偶性的定义中，后者是較好的：因为任何人如果采取了前者，那么，当他要理解偶性时，他就必須已經知

道什么是“定义”、“种”和“特性”，反之，第二个定义本身已經足以表明我們所討論的这个詞的本质的意义。也应该归到“偶性”这项目之下的，还有所有把事物放在一起而作的比較，——当用来表达这些比較的语言是以某种方式根据事物身上所遇到(偶遇)的事件而取得的时候；例如像这样的問題：“是誠实可取呢，还是方便可取？”和“美德的生活愉快些呢，还是縱欲无度的生活愉快些？”以及任何碰巧可以用类似这些的詞句作出来的其他的問題。因为在所有这些情况中，問題乃在于：“所提的宾詞对于兩者中的哪一个碰巧(偶遇)更相近？”显而易见，没有什么东西足以阻止一个偶性变成一种临时的或相对的特性。例如，坐的姿态是一个偶性，但它也会成为一个临时的特性，只要一个人是唯一坐着的人，而如果他不是唯一坐着的人，那么，相对于那些不是在坐着的人，它仍然是一个特性<sup>①</sup>。所以，没有什么东西足以阻碍一个偶性变成一个相对的和临时的特性；但是它永远不会成为一个絕對的特性。

21. [同上，第一卷，第九章，頁103b—104a] 那么，次一步我們就必須来区别各类的宾詞，上面所提的四种，就是包含在这些类的宾詞之內的。这些宾詞共有十类：本质，数量，性质，关系，地点，時間，姿态，狀況，活动，遭受。因为任何一件东西的“偶性”、“种”、“特性”和“定义”总要落在这些范疇之一里面；因为所有借这些范疇而形成的命題，都或者表示某物的本质，或者表示它的性质或数量或其他各类型的宾詞中的任何一种。并且也很显然，把某物的本质表示出来的人，所表示出来的有时是一个实体，有时是一种性质，有时是其他各类型的宾詞中的任一种。因为，当他把一个人攔

<sup>①</sup> 指坐着的人的特性。——譯者

在面前而說擱在那里的東西是“一個人”或“一個動物”時，他是說出了它的本質，並指出一個實體。但是當他把一種白色放在面前而說擱在那里的東西是“白的”或“一種顏色”時，他是說出了它的本質，而所指的乃是一種性質。同樣，如果他把一尺長的東西擱在面前而說擱在那里的東西是一尺長的，他就是描繪出它的本質，並且指出一個數量。同樣地，在其他的場合也都如此：因為這些賓詞的每一種，如果是用來述說它自己，或者用它的“種”來述說它，就表示一種本質；另一方面，如果一種賓詞被用來述說另一種賓詞，它就不是表示一種本質，而是表示一個數量或性質或其他各類賓詞中之一種。辯論所涉及的主題以及用作起點的材料，就是如此，並且是這麼多。我們應該如何去獲得它們，以及用何方式成為充分擁有它們，下面就要談到。

### 〔命題的對立〕

22. [亞里士多德：“解釋篇”第七章，頁17a—18a] 有些東西是全称的，另外一些東西則是單稱的。“全称的”一詞，我的意思是指具有可以用來述說許多主體的性質的。“單稱的”一詞，我的意思是指不是用來述說許多主體的。例如，“人”是一個全称，“卡利諾”是一個單稱。

我們的命題必然有時涉及一個全称的主詞，有時涉及一個單稱的主詞。

那麼，如果有人關於一個全称主詞作了一個一般性的肯定命題和一個一般性的否定命題，這兩個命題就是“相反”命題。用“關於一個全称主詞的一個一般性的命題”這個辭句，我意思是指像“所有的人都是白的”、“沒有一個人是白的”這樣的命題。反之，當

肯定的和否定的命題虽然是关于一个全称主詞，但却并非屬於一般性的时候，它們就不是相反的，虽則所指的意思有时是相反的。有关一个全称主詞而并没有一般性的命題的例子，我們可以举出像“人是白的”、“人不是白的”这些命題。“人”是一个全称，但这个命題却不是作为具有一般性的命題提出的；因为“所有的”一詞，并不使主詞成为一个全称，而是給予命題以一种一般性。不过，如果宾詞和主詞兩者都是周延的，則这样構成的命題，乃是与真实相反的；在这种情况下没有什么肯定会是真的。“所有的人是所有的动物”就是这种类型的命題之一例。

一个肯定命題，在我用“矛盾命題”一詞所指的意义之下，与一个否定命題相对立，如果兩者的主詞相同，而肯定命題是一般性的，否定命題却不是一般性的話。肯定命題“所有的人都是白的”乃是否定命題“并非所有的人都是白的”的矛盾命題，还有，命題“沒有一個人是白的”乃是命題“有些人是白的”的矛盾命題。但是当肯定命題和否定命題兩者都是一般性的时候，它們乃是作为相反命題而互相对立的，例如像在“所有的人都是白的”，“沒有人是白的”，“所有的人都是公正的”，“沒有人是公正的”等句子里面那样。

我們看見，在一对这样的命題中，兩者不能同时都是真的，但一对相反命題的矛盾命題，有时对于同一个主詞而言，却能够兩者都是真的；例如，“并非所有的人都是白的”和“有些人是白的”两个命題都是真的。至于在那种談及全称的主詞并且具有一般性的肯定命題和与它相应的否定命題中，則必須一个为真的，一个为錯誤的。如果談的是單称主詞，情形也是一样，例如在命題“苏格拉底是白的”和“苏格拉底不是白的”里面那样。

在另一方面，當所談及的是全称的主詞，但命題不是一般性的時候，就并不是常常要這樣，即不是要一者為真一者為錯，因為我們可以說人是白的和人不是白的，或人是美麗的和人不是美麗的而并非錯誤；因為，如果一個人殘廢了，他就是美麗的反面，而如果他正在向美麗發展，他就還不是美麗的。

我這樣說，初看起來，很可能顯得自相矛盾，因為命題“人不是白的”顯得好像等於命題“沒有一個人是白的”。不過，事實并不是這樣，它們也并不是必然要同時是真的，或同時是錯誤的。

并且，很显然，与一个單一的肯定命題相应的否定命題，本身也是單一的；因为这个否定命題必須恰恰否定了那个肯定命題关于一个主詞所肯定的东西，并且，在关于主詞的一般性或特殊性這個問題上，以及在主詞被視為周延的或不周延的這個問題上，否定命題必須与肯定命題相符。

例如，肯定命題“苏格拉底是白的”的恰当的否定是命題“苏格拉底不是白的”。如果主詞被否定具有一种別的东西，或者虽然宾詞仍旧不变而主詞却是另外一个，那么，对于那个肯定命題來說，所作的否定命題就不会是恰当的，而將是一个不同的否定命題。

肯定命題“所有的人都是白的”的恰当的否定是“并非所有的人都是白的”；肯定命題“有些人是白的”的恰当的否定命題是“沒有人是白的”，而对于肯定命題“人是白的”的恰当的否定命題，乃是“人不是白的”。

我們还指出了一個單一的否定命題乃是以矛盾命題的姿態与一个單一的肯定命題相對立的，并且我們已經說明了这些是什么命題；我們也已經說出相反命題和矛盾命題是有区别的，以及什么是相反命題；还指出了就一对对立的命題而言，不是永远要一者为



真的一者為錯誤的。此外，我們還指出了這一點的理由何在，以及在何種情況之下，一者的真必然包含一者的錯誤。

### 〔論邏輯的第一格〕

23. [亞里士多德：“分析前篇”，第一卷，第四章，頁25b—26b] 作了這些區別之後，現在我們來說明每個三段論式是以什麼方法、在什麼時候以及如何產生出來的；以後還要談到論證。應該在討論論證之前來討論三段論式，因為三段論式是更一般的：論證是一種三段論式，但是並非每種三段論式都是一個論證。

每當三個詞彼此之間的关系具有這樣的性質，即最後的詞是包含在中間的詞里面，像某一個東西包含於一個整體之中一樣，而中間的詞又包含於第一個詞之中或被排斥於它之外，像某一個東西包含於一個整體或被排斥於它之外一樣，這時候，最先和最後的詞就必定借一個完整的三段論式而發生关系。那本身包含在另一詞之中而又包含另外一個詞的，我稱之為中詞；在位置上，它也處於中間。最後和最先的詞，我的意思是指那本身包含在另一個詞里面的詞，和那包含另一個詞的詞。如果甲被用來述說所有的乙，乙被用來述說所有的丙，甲就必定可以用來述說所有的丙<sup>①</sup>；我們在前面已經解釋過，“用來述說所有的”是什麼意思。同樣地，如果甲不被用來述說任何的乙，而乙則被用來述說所有的丙，那麼，就

① 這就是邏輯里第一格的第一個式：大前提全稱肯定，即所有的乙都是甲（A命題）；小前提全稱肯定，即所有的丙都是乙（A命題）；由此得出的必然的結論也是全稱肯定，即所有的丙都是甲（A命題）。這個式的專名是 Barbara，取其中的三個母音都是 A 以便記憶。——編者

必然沒有任何丙是甲<sup>①</sup>。

但是如果最先的詞屬於所有的中詞，而中詞不屬於任何最后的詞<sup>②</sup>，那么，就不会有关于最先的詞和最后的詞的三段論式；因为当各詞之間有这样的关系时，不能有什么必然的推論产生出来；因为很可能最先的詞屬於所有的最后的詞，也可能不屬於任何一个最后的詞，因而既非必然有一个特称的結論，也非必然有一个全称的結論。但是，如果沒有必然的推論，就不能借这些前提而形成一個三段論式。我們可以举出“动物”、“人”、“馬”这三个詞作为最先的詞和最后的詞之間的全称肯定关系的例子；全称否定关系的例子，可以举出“动物”、“人”、“石头”这三个詞。再者，当最先的詞既不屬於任何一个中間的詞，而中間的詞又不屬於任何最后的詞时<sup>③</sup>，也不能形成一个三段論式。最先的詞和最后的詞之間有肯定关系的例子，可以举“科学”、“綫条”、“医学”三个詞；否定关系的例子，可以举“科学”、“綫条”、“單位”三个詞。

所以，如果各詞是以全称命題形式联系着时，就能清楚地看出在这一格中什么时候可能形成一个三段論式，什么时候不可能；也可以清楚地看出，如果可能形成一个三段論式，則各詞必定是以上述的方式发生关系，并且，如果它們是这样联系着，就必定会有一个三段論式。

但是，如果一个詞是普遍性地与其主詞发生关系，而另一个詞

① 这就是第一格的第二个式：大前提全称否定(E命題)；小前提全称肯定(A命題)；由此得出的必然結論是全称否定(E命題)。这个式的專名是 Celarent，取其中三个母音是 EAE。——編者

② 即大前提全称肯定(A命題)；小前提全称否定(E命題)。——編者

③ 即大前提全称否定(E命題)；小前提全称否定(E命題)。——編者

則只是部分地與其主詞發生關係，那麼，每當普遍性（不論其為肯定的或否定的）乃是用於大詞身上，而特殊性則是以肯定的形式用於小詞身上時，就必定含有一個完全的三段論式；但每當普遍性是用於對小詞的關係上，或者各詞之間是以任何別的方式相聯繫時，就不可能有一個三段論式。我稱包含中詞的那個詞為大詞，而被中詞所包含的那個詞為小詞。假定所有的乙都是甲，而有些丙是乙。那麼，如果“被用來述說所有的”這一用語意思是如上所說的那樣，則必然有些丙是甲<sup>①</sup>。而，如果沒有任何乙是甲，而有些丙是乙，那么就必然有些丙不是甲<sup>②</sup>。（“不被用來述說任何的”一用語的意義上面已有規定。）所以，會有一個完全的三段論式。如果前提乙丙<sup>③</sup>是不確定的命題<sup>④</sup>，只要它是肯定命題，那麼剛剛所說的話仍有效。因為不論這個前提是不確定的或特稱的，我們都將獲得同樣的三段論式。

但是如果肯定的或否定的普遍性是用於小詞身上的，則不可能有一個三段論式，不管大前提是肯定的還是否定的，不確定的還

① 這是第一格的第三個式：大前提全稱肯定（A命題）；小前提特稱肯定（I命題）；由此得出的必然結論是特稱肯定（I命題）。這個式的專名是 *Darii*，取其中的三個母音是 *AII*。——編者

② 這是第一格的第四個式：大前提全稱否定（E命題）；小前提特稱肯定（I命題）；由此得出的必然結論是特稱肯定（I命題）。這個式的專名是 *Ferio*，取其中三個母音是 *EIO*。——編者

③ 即“乙屬於丙”，丙為主詞，乙為賓詞。——英譯者注

④ 所謂不確定的命題，指例如“人是白的”這樣的命題。這種命題中所說的“人”，並沒有指出是全稱的還是特稱的，所以這種命題不同於“所有的人都是白的”和“有些人是白的”那樣的命題，而里士多德在“解釋”篇中討論了這個問題。——譯者

是特称的：例如如果有些乙是或不是甲，而所有的丙都是乙<sup>①</sup>。最先和最后的詞之間有肯定关系的例子，可以举“善”、“狀況”、“智慧”；有否定关系的例子，可举“善”、“狀況”、“无知”。再者，如果没有一个丙是乙，而有些乙是或不是甲，或者并非每个乙都是甲<sup>②</sup>，就不能形成一个三段論式。試取“白”、“馬”、“天鵝”；“白”、“馬”、“烏鴉”这些詞为例。如果前提甲乙是不确定式时，这些詞也可以当作例子。

当大前提是全称的肯定命題或否定命題，而小前提則是否定的特称命題时，也不能形成一个三段論式，不論小前提是不确定的还是特称的：例如，如果所有的乙是甲，而有些丙不是乙，或者，如果并非所有的丙都是乙<sup>③</sup>。因为在这种場合中，大前提也許可以用来述說所有的小詞，也許不能用来述說任何一个小詞，这小詞的某一些，是中詞所不能加以述說的。假定这几个詞是“动物”、“人”、“白”；其次，取某些不能用“人”来加以述說的白的东西——如“天鵝”和“雪”，这样，“动物”就可以用来述說其中之一的全部，但不能被用来述說另一的任何一部。因此，不能有一个三段論式。再者，假定没有一个乙是甲，但有些丙不是乙<sup>④</sup>。可以取“无生命的”、“人”、“白”等詞为例：然后，取某些不能用人来加以述說的白的东西——如“天鵝”和“雪”；此时“无生命的”一詞，可以被用来述說其中之一的全部，而不可以用来述說另一的任何一部。

再者，既然說有些丙不是乙乃是一种不确定的說法，同时，不

① 大前提I或O，小前提A。——編者

② 大前提I或O，小前提E。——編者

③ 大前提A，小前提O。——編者

④ 大前提E，小前提O。——編者

論在沒有一個丙是乙的時候，或在並非所有的丙都是乙的時候，有些丙不是乙這個命題都是真的，並且，既然各詞之間若具有這樣的關係，即沒有一個丙是乙，就不能形成一個三段論式（這一點上面已經說過），那麼，很顯然，各詞如果這樣配置<sup>①</sup>，就不能提供出一個三段論式；否則，以一個全称否定命題為其小前提的三段論式就會是可能的了。如果大前提是否定命題，也能提出一個同樣的證明<sup>②</sup>。

如果主詞和賓詞的關係，在大小兩前提中都是特稱的，不論是肯定命題或否定命題，或者其一為否定命題而另一為肯定命題，<sup>③</sup>或其一為不確定的命題而另一為確定的命題，或兩者皆為不確定的命題，都絕不能形成一個三段論式。可以舉出作為上述各種情形的例子的詞是：“動物”、“白”、“馬”；“動物”、“白”、“石頭”。

從上面所說的看來，可見在這一格中如果有一個帶有特稱命題為結論的三段論式，那麼各個詞必定是以上述的方式相聯繫着的；如果它們是以其他方式相聯繫，就絕不可能形成任何三段論式。這個格中所有的三段論式顯然也都是完全的三段論式（因為它們都是借原來所提出的前提而完成的），並且，所有的結論，全称的和特稱的，肯定的和否定的，都是用這個格來證明。這樣的格，我稱為第一格。

## 〔十 范 疇〕

### 24. 〔亞里士多德：“范疇篇”，第一章至第五章，頁1a-4b〕

① 大前提A，小前提O。——編者

② 大前提E，小前提O。——編者

③ 即E，OO，[O，OI]。——編者

(1) 当若干事物虽然有一个共同的名称，而其中每一事物与这个名称相应的定义却各不同时，则所定之名，乃是“歧义語”。例如一个真的人和一個图画里面的人像，都可以称为“动物”，但此兩者乃是同名而异义，因为兩者虽然有一个共同的名称，但与这个名称相应的定义，却各不相同。因为，如果有人要規定在什么意义之下这两者各是一个动物，则他所給予其中一者的定义就将只适合此一者。

反之，当若干事物有一个共同的名称，而相应于此名称的定义也相同的时候，则所定的这些事物的名称就是“同义語”。一个人和一头牛都是“动物”，它們是被同名同义地定名的，因为兩者不仅名称相同，而且与这个名称相应的定义，对于兩者也都是相同的。如果有人要說出在什么意义之下这两者是一个动物，则他所給予其中一者的定义，必完全同于他所給予另一者的定义。

如果事物的名称是从另外一个名称引申出来的，但是引申出来的名称和原来的名称有不同的語尾，则这些事物的名称就是“轉成語”。例如“語法家”这个名称乃是从“語法”这个詞引申出来的，“勇士”则是从“勇敢”这个詞引申出来的。

(2) 語言的形式或者是簡單的，或者是复合的。后者的例子如像“人奔跑”，“人获胜”；前者的例子如像“人”，“牛”，“奔跑”，“获胜”。

事物本身，有些可以用来述說一个主体，但絕不存在于一个主体里面。例如“人”可以用来述說一个个别的人，但絕不存在于一个主体里面。

所謂“存在于一个主体里面”，我的意思不是指像部分存在于整体中那样的存在，而是指离开了所說的主体便不能存在。

有一些東西則是存在于一個主體里面，但絕不可以用來述說一個主體。例如，某一點關於語法的知識是存在于心靈里面的，但卻不可以用來述說任何一個主體；再者，一種白的性質可以存在于一個物體里面（因為顏色需要一個物質基礎），但絕不可以用來述說任何東西。

另外有些東西則既可以用來述說一個主體，並且又存在于一個主體里面。例如知識存在于人的心靈里面，又可以用來述說語法。

最後，有一類東西既不存於一個主體里面，又不可以用來述說一個主體，例如個別的人和個別的馬。更一般地說來，個別的和具有單一性的東西是絕不可以用來述說一個主體的。但是在某些情形之下，也並無礙於存在于一個主體里面。例如某一點語法知識就是存在于一個主體里面。

(3) 當一件東西用來述說另外一件東西的時候，則凡是可以用來述說賓詞的，也可以用來述說主體。例如，“人”用來述說個別的人；而“動物”又被用來述說“人”；因此，“動物”也可以用來述說個別的人；因為個別的人既是“人”，又是“動物”。

不同的“種”如果是平行而沒有隸屬關係的，則這個“種”中所包含的“屬差”，和那個“種”中所包含的“屬差”之間，在種類上也不相同。試以“動物”這個“種”和“知識”這個“種”為例：“有足的”，“兩足的”，“有翼的”，“水栖的”，等等乃是“動物”的“屬差”；知識這個“種”中所包含的各個“屬”之間則不是以這種“屬差”來區分的。這一“屬”的知識與另一“屬”的知識之有差別，並不在於它乃是“兩足的”。

但如果某個“種”是隸屬於另外一個“種”的，就沒有什麼足以

妨碍这两个“种”有相同的“屬差”：因为外延較大的“种”是可以被用来述說那外延較小的“种”，因此宾詞〔按即前一个“种”〕的一切“屬差”，也就会是主体〔按即后一个“种”〕的“屬差”。

(4) 每一个不是复合的用語，或者表示实体，或者表示数量、性质、关系、地点、時間、姿态、狀況〔即領有〕、活动、遭受。讓我大略說一說我的意思：指实体的例子如“人”或“馬”，指数量的例如“二尺長”或“三尺長”；指性质的例如“白的”、“通曉語法的”等屬性；“二倍”、“一半”、“大于”等等則屬於关系的范疇；“在市場里”、“在呂克昂”等等則屬於地点的范疇；“昨天”、“去年”等等屬於時間的范疇；“躺臥着”、“坐着”等等是指出姿态的語詞；“着鞋的”、“武装的”等等屬於狀況〔按即領有〕；“切割”、“燒灼”等等是动作；“被刺”、“被燒灼”等等則屬於遭受的范疇。

任何一个这样的語詞，其本身并不包含着一种肯定〔或否定〕；只有借这类語詞的結合，才产生肯定命題或否定命題，因为，如所公認，每一个断言必須或者是真的，或者是錯誤的，但从任何方面說来，都不是复合的用語，例如“人”、“白的”、“奔跑”、“获胜”等等，則既不能是真的，也不能是錯誤的。

(5) 实体，就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那不可以用来述說一个主体、又不存在于一个主体里面的东西，例如某一个別的人或某匹馬。但是在第二性的意义之下作为“屬”而包含着第一实体的那些东西，也称为实体；还有那作为“种”而包括了“屬”的东西，也称为实体。例如，个别的人是包括在“人”这个“屬”里面的，而这个“屬”所隶属的“种”，乃是“动物”；因此这些东西，就是說，“人”这个屬和“动物”这个“种”，都被称为第二实体。

由以上所說可以很清楚地看出；宾詞的名称及定义兩者都必



須可以用来述說其主体。例如，“人”被用来述說个别的人。在这种情形之下，“人”这个屬名被应用于个别的人，因为我們用“人”这个词来描述个别的人；而“人”的定义也可以用来述說个别的人，因为个别的人既是“人”又是“动物”。这样，屬名及其定义，都可以用来述說个别的人。

另一方面，那些存在于一个主体里面的东西，一般地說来，都不能用其名称和定义来述說它們存在于其中的那个主体。不过，虽然定义绝对不可以用来述說主体，但名称在某种情形之下用来述說主体，却并无不可。例如，“白”是存在于一个物体里面的，也被用来述說它所存在于其中的物体，因为一个物体被称为是白的；但是“白”这个顏色的定义，却绝对不可以用来述說此物体<sup>①</sup>。

除第一实体之外，任何东西或者是可以用来述說一个第一实体，或者是存在于一个第一实体里面。关于这一点，只要看看一些特殊例子，就会很清楚。“动物”被用来述說“人”这个“屬”，因此就被用来述說个别的人，因为如果它不被用来述說个别的人，那它根本就不能被用来述說“人”这个“屬”了。再者，顏色是存在于物体里面，因此是存在于个别的物体里面，因为如果它不存在于任何一个个别的物体里面，那它根本就不能存在于物体里面。这样，除第一实体之外，任何其他的东西或者是被用来述說第一实体，或者是存在于第一实体里面，因而如果没有第一实体存在，那就不可能有其他的东西存在。

在第二实体里面，“屬”比“种”更真正地是实体，因为“屬”与第一实体更为接近。因为在說明一个第一实体是什么的时候，說出

<sup>①</sup> 白的定义是“一种顏色”；我們能說一个物体是白的，却不能因此說一个物体是“一种顏色”。——譯者

它的“屬”，比起說出它的“種”來，就會是更清楚、更得當的。例如，描述一個個別的人時，說他是“人”，比起說他是“動物”來，就會是說得更清楚更得當，因為前一種說法在更大的程度上指出個別的人的特性，而後一種則過於一般化。再者，談一株樹時，提出“樹”這個“屬”，比起提出“植物”這個“種”來，就會是說得更為清楚更為得當。

再者，第一實體之所以是最得當地被稱為實體，乃是由于這個事實，即它們乃是其他一切東西的基礎，而其他一切東西或者是被用來述說它們，或者是存在於它們裡面。而存在於第一實體與其他一切東西之間的关系，也同樣存在於“屬”與“種”之間：因為“屬”對於“種”的关系正是主體對於賓詞的关系。因為“種”被用來述說“屬”，但“屬”却不能用來述說“種”。這樣，我們就有了斷定“屬”比“種”更真正地是實體的第二個根據。

在“屬”與“屬”之間，除了那些本身就是“種”的“屬”之外，沒有一個“屬”比另外一個“屬”更真正地是實體。在談到一個個別的人時說出他是“人”〔即他的“屬”〕，比起在談到一匹馬時說出它是“馬”〔即它的“屬”〕來，不會就是對於個別的人給出了一個更得當的說明。同樣，在第一實體與第一實體之間，沒有一個比另外一個更真正地是實體；一個人並不比一只牛更真正地是實體。

這樣，當第一實體被除開之後，我們很有理由把“第二實體”之稱單只給予“屬”和“種”，因為在所有的賓詞之中，只有“屬”和“種”才能說明第一實體是什麼。因為正是由於說出“屬”或“種”，我們才是得當地說明了一個人是什麼；並且，如果提出他的“屬”而非提出他的“種”，我們就會使我們的說明更確切。其他我們所說的，例如他是白的，他奔跑等等，都是不相干的。這樣，除第一實體之外，

就是有這些(即“屬”和“種”)應該被稱為實體。

再者，第一實體之所以最正當地被稱為第一實體，是因為它們乃是所有其他東西的基礎和主體。而存在於第一實體和其他一切東西之間的关系，也同樣存在於第一實體所求屬的“屬”和“種”與不包括在“種”和“屬”里面的一切其他屬性之間。因為“種”和“屬”乃是這些屬性的主體。如果我們稱某個人為“通曉語法的”，則這個賓詞也就適用於這個人所屬的“屬”和“種”。這條規律適用於一切場合。

絕對不存在於一個主體里面這一點，乃是一切實體都有的的一個共同特性。因為第一實體既不存在於一個主體里面，又不被用來述說一個主體；而關於第二實體，從下面的論據（姑不談別的論據）就可以清楚地看出它們不存在於一個主體里面。因為“人”被用來述說個別的人，但是並不存在於任何一個主體里面：因為“人”並不存在於個別的人里面。同樣地，“動物”也被用來述說個別的人，但並不存在於他里面。再者，當一樣東西存在於一個主體里面時，雖然這東西的名稱可以用來作為它所存在於其中的主體的賓詞，但它的定義却不能。但關於第二實體，則不單其名稱，而且其定義都可以適用於主體：我們會用人的定義和動物的定義來說明一個個別的人。因此，實體不能存在於一個主體里面。

但這個特性不是實體所特有的，因為“屬差”也同樣不能存在於主體里面。“有足的”和“兩足的”這兩個特性被用來述說“人”，但它們並不存在於主體里面。因為它們並不是在人里面。再者，“屬差”的定義可以用來述說“屬差”本身被用來述說的那個東西，例如，如果“有足的”這個特性被用來述說“人”這個“屬”，則這個特性的定義也可以用來作為“人”這個“屬”的賓詞；因為“人”乃是有

足的。

实体的部分看起来好像是存在于作为它们的主体的整体里面，这个事实不应该使我们犹豫，以为这些部分恐怕应该被当作不是实体；因为，在解释“存在于一个主体里面”这句话的意思时，我们说它的意思是“并非像部分存在于整体里面那样的存在”。

在所有以实体和“属差”为宾词的命题里面，实体和“属差”乃是被“同义”地用来述说主体的，这一点乃是实体和“属差”的标志。因为所有这种命题都是或者以个体或者以“属”为其主词。就第一实体不能用来述说任何东西这一点而言，第一实体确乎不能成为任何命题的宾词。但在第二实体那里，“属”可以用来述说个体，“种”可以用来述说“属”和个体。同样地，“属差”被用来述说“属”和个体。再者，“属”的定义和“种”的定义可以适用于第一实体，“种”的定义可以适用于“属”。因为所有被用来述说宾词的，也可以用来述说主词。同样地，“属差”的定义也可以适用于“属”和个体。但上面已经说过“同义的”一词是用于那些有一个共同的名称和定义的东西上的。因此，应该认为在每个或者以实体或者以“属差”为宾词的命题里，实体和“属差”是“同义”地被用来述说主词的。

所有的实体看起来都表示那不可分的“某一个东西”（*τὸδε τι*）。在第一实体那里，无可争辩地这乃是真的，因为所表示的东西是一个单一性的东西。在第二实体那里，例如当我们说到“人”或“动物”时，我们的语言的方式也给人一个印象，使人认为我们此地也是指“某一个东西”，但这个印象并非严格是真的；因为，一个第二实体并不是一个个体，而是具有某一性质的一类东西；因为一个第二实体并不像一个第一实体一样是单一的、个别的。“人”和

“动物”都可以用来述说一个以上的主体。

但是“屬”和“种”也不是像“白色”那样單單表示某种性质；“白色”除性质外不再表示什么，但“屬”和“种”则是就一个实体来規定其性质；“屬”和“种”表示那具有如此性质的实体。这种一定性质的赋予，在“种”那里比在“屬”那里包括了更大的范围：那个用“动物”这个词的人，比起那个用“人”这个词的人，是用着一个外延較广的词。

实体的另一个标志，是它沒有与它相反者。任何一个第一实体，例如一个人或一个动物，怎样能够有一个相反者呢？不能够有。“屬”和“种”同样也不能有一个相反者。但这个特征不是实体所特有的；而是許多其他的东西像数量也有的。沒有什么东西可以成为“長二尺”或“長三尺”、或“十”或任何其他这类語词的相反者。也許有人会辯說“多”乃是“少”的相反者，“大”是“小”的相反者，但对于一定的数量，則沒有相反者存在。

再者，实体是不能容許有程度上的不同的。我这样說意思并不是說一个实体不能比另外一个实体更真正地是实体，或更不真正地是实体，因为前面曾經說过，这种情形是有的；我的意思是說，沒有一个实体在自身中能容許其本身的实质有程度上的不同。例如“人”这一个特殊的实体就不能够比另外一个时候的他自己或比另外一个人有多一些或少一些人的实质。一个人不能比另外一个人，更是人，像一个白色的东西能够比另外一个白色的东西更白些或沒有那么白一样，或者像一件美丽的东西能够比另外一件美丽的东西美丽些或沒有那么美丽一样。还有，同一种性质被称为在不同的时候以不同的程度存在于一件东西里面。我們說，一个白的东西在某个时候比它以前白些；或者，一个热的东西在一个时候比另

外一个时候更热些或没有那么热。但实体却不能說它更是它或更不是它：一个人在某个时候并不比他以前更是一个人；其他的东西，如果是一个实体，也不能更是这东西或更不是这东西。这样，实体是不能容許有程度上的变化的。

实体的最突出的标志似乎是：在保持自己的單一性前后不变的同时，实体却能够容受相反的性質。从实体以外的东西里面，我們却不能举出任何具有这个标志的东西。例如同一顏色不能既是白的又是黑的。同一个行为也不能够既是善的又是惡的；这条規律适用于不是实体的一切东西。但同一个实体，当它保持着自己的同一性的时候，却同时能够容受相反的性質。同一个人有的时候白，有的时候黑，有的时候热，有的时候冷，有的时候好，有的时候坏。这种性能在别的地方是找不到的，虽然也許有人会認為一个人所說的話或意見对于这个規律就是一种例外。誰都承認，同样的話能够又是真的又是錯誤的。因为如果“他坐着”这話是真的，那么，当这个人站起来之后，这同样的話就是錯誤的了。关于意見方面情形也一样。因为，如果任何人以为某一个人是坐着而这个意見是真的，那么，当这个某人站起来之后，則同样的意見如果再坚持，就是錯誤的了。不过，虽然这个例外可以被承認，但是，无論如何，这情况发生的方式却是与实体那里有所不同的。实体乃是由于本身变化才能够有相反的性質。正是由于本身变化，先前是热的东西現在变成冷的，因为这个东西已进入了一种不同的状态。同样地，通过一种变化的过程，先前是白的东西現在变黑，先前是坏的現在变好；同样地，在所有其他的場合，都是由于变化，实体才能够有相反的性質。反之，話和意見本身在各方面却都維持不变，只是由于实际情况事实上有改变，才使得它們具有相反的

性質。“他坐着”這句話保持不變，但有時候它是真的，有時候它是錯誤的，視當時的實際情況而定。這種情形也適用於意見方面。這樣，就其發生的方式而言，實體能夠有相反的性質，乃是實體特有的標志；因為實體乃是由于自身變化而有這種性能的。

因此，如果有人承認這個例外并根據它來主張言語和意見能夠有相反的性質，這種主張就會是不對的。因為語句和意見被稱為有這種性能，并非由于它們本身有所改變，而是由于另一些東西的情況發生了這種改變。言語是真的還是錯誤的，取決于事實如何，而不是依靠言語本身能夠具有相反性質的能力。簡言之，言語和意見的本性無論如何是不能更改的。所以說，既然它們本身里面沒有變化，就不能以為它們能夠容受相反的性質。

而在實體那里，正是由于那種在實體自身里面所發生的改變，一個實體才被稱為能夠有相反的性質；因為一個實體在自身里面容許健康或疾病、白或黑。正是在這種意義上，我們說實體能夠具有相反的性質。

總括起來說，實質有一個顯著的標志，就是，在保持着自身的單一性的同時，實體能夠具有相反的性質，而這種改變之發生，乃是由于實體自身里面的變化。

關於實體的問題，就說這麼多吧。

**〔善是一切活動的目的；人的最高的善是  
倫理學和政治學的研究對象〕**

25. 〔亞里士多德：“尼各馬可倫理學”，第一卷，第一章，頁1094a. 每種技藝和每種研究，都被認為是追求某種好處，同樣地，每種行為和事業亦復如此；由于這個緣故，善曾經很正當地被

宣称为一切事物的目的。但在各种目的之中，是有某种差别的；有些目的是活动，另一些目的则是离开产生它们的活动而存在的产品。在有离开活动而存在的目的的时候，产品胜于活动乃是产品的本性。现在，既然有许多种活动、技艺和科学，它们的目的也将是多种多样的；医术的目的是健康，造船术的目的是船只，战略的目的是胜利，理财术的目的是财富。但在几个这一类的技艺属于同一种能力的地方——例如造马勒和其他与装备马匹有关的技艺都属于驭马术，而驭马术和每一种军事行动又都属于战略，同样地，另一些技艺则属于另一些能力——在所有这些场合中，主导的技艺的目的应该比从属的技艺的目的更被重视；因为正是为了前者，后者才被追求。不论活动本身是行动的目的，抑或活动之外的某种东西才是目的，像上述各种科学那样，情形都一样。

26. [同上，第二章，頁1034a—b] 那么，如果我们所做的事都有一个目的，我们是为了这个目的本身而企求做这些事（一切其他的東西之被企求，都是为了这个目的），并且，如果我们不是选择任何东西都是为了某些別的东西（因为如果是这样，过程就会无止境，我们的企求就会落空），那么，显然这目的就必定是善和至善。那么，对于善的认识难道不会对人生有巨大的影响吗？难道我们不会像那些有一个目标的弓箭手一样，更能做出正确的事情吗？如果是这样，我们就应该尝试至少在大体上规定出善是什么，以及它是各种科学或能力中的哪一种的对象。善好像应当属于最有权威的技艺和真正主导的技艺。政治学看来具有这种性质；因为正是政治学规定哪一些科学可以在一个国家中研习，哪些科学该是各个阶级的公民学习的，以及他们应该把这些科学学习到何种程度；并且，我们看见，甚至那些最被看重的才干，如战略、理财学、修



辭學等，也都是從屬於政治學的。現在，既然政治學使用其他一切科學，既然是它法定了我們應該做的和不應該做的事，所以這門科學的目的必定包含其他各門科學的目的，所以這個目的應該是人所追求的善。因為，即令一個個人的目的和一個國家的目的是相同的，國家的目的似乎無論如何乃是更偉大更完全的東西，值得去取得和保存；雖則僅僅為了一個人去獲得這個目的，也是值得的，但為一個民族或許多城邦而去獲得它，則是更好、更神聖的。所以，這些就是我們的研究所追求的目的，因為這是一種政治的科學——在這個詞的一種意義上說。

### 〔道德上的美德是什麼〕

27. 〔同上，第二卷，第五章，頁1105b—1106a〕 其次，我們必須來考察美德是什麼。既然靈魂裏面的東西有三種——激情、官能、性格狀況，所以美德必是這其中之一。所謂激情，我的意思是指食欲、憤怒、恐懼、信心、妬忌、快樂、友善的心情、憎恨、渴望、好勝心、憐憫，以及一般地說來那些伴有愉快和痛苦的許多種感覺；所謂官能，是指那些我們借以感覺上述這些東西（例如生氣、痛苦或憐憫）的東西；所謂性格狀況，是指那些我們借以很好地或很壞地來對待這些激情的東西，例如，如果我們對憤怒的感覺太強烈或太微弱，那都是很壞地對待了憤怒這個激情，如果我們有適當的憤怒，那就是很好地對待了憤怒這個激情；對於其他各種激情也都如此。

可是，美德或惡行都不是激情，因為我們之被稱為好或壞，並不是基於我們的激情，而是基於我們的美德和惡行才被稱為好或壞。我們也不是由於我們的激情而被稱贊或譴責（因為感覺到恐

懼或氣憤的人并不受到稱贊，只感覺到氣憤的人也不受到譴責，被譴責的乃是以某種方式生氣的人），但是，由于我們的美德和惡行，我們却受到稱贊或譴責。

其次，我們感覺生氣或恐懼，是不容選擇的，但是美德卻是選擇的方式，或者牽涉到選擇。再者，就激情方面說，我們是被稱為受激動的，但是在美德和惡行方面，我們却并不是被稱為受激動的，而是被稱為處於某種的狀態中。

基于這些理由，美德和惡行也不是官能；因為我們并不只是由于我們有感覺這些激情的能力，就被稱為好或壞，受到稱贊或譴責；再者，我們之有這些官能，乃是出于自然，但是我們成為好或壞并不是出于自然；這一點我們已經說過的。

那麼，美德既不是激情又不是官能，剩下來就只能是：它們乃是性格狀況。

這樣，就其種類而言，我們已說出了美德是什麼。

28. [同上，第六章，頁1106a—1107a] 不過，我們應該不僅要說出美德是一種性格狀況，而且要說出它是什麼樣的狀況。我們可以這樣說：任何一種東西的美好德性<sup>①</sup>都是既使這個東西處於良好的狀態中，又使這個東西的工作做得很好；例如，眼睛的美好德性既使眼睛好，又使眼睛的工作好；因為正是由于眼睛的美好德性，我們才能很好地看東西。同樣地，馬的美好德性使一匹馬本身好，又使它善于奔馳，使它可被很好地乘騎，使它善于等候敵人的攻擊。因此，如果在每種場合都是如此，那麼人的美德也將是既使一個人本身好，又使他把自己的工作做好的那種性格狀況。

<sup>①</sup> ἀρετή 原意是指“卓越的能力或性能”，上面譯成“美德”，意義頗受限制，所以在談到一般東西時，譯為“美好德性”。——譯者

如何来获得美德，这我們上面已經說过，但是也可以由下面对于美德的特性的考察来把这一点弄清楚。在每一种連續而可分的事物里面，都能够多取、少取或取一相等的量，并且这样做可以是就該事物本身而言，也可以是就其相对于我們而言；所謂相等，就是过多和不足之間的居間者，我的意思是指那与兩极端距离相等的，对于一切人都是相同的東西；所謂相对于我們的居間者，我是指那既不太多也不太少的東西，——而这不只是一个，也不是对一切人都相同的。例如，如果十是太多而二是太少，那么，就物本身而言，六就是居間者；因为六以相等的数量多于二和少于十；这是按算术比例的居間者。但是那相对于我們而言的居間者則不是这样来选取的；如果吃十磅東西对于某个人是太多，兩磅則太少，那位教練員不一定就因此吩咐吃六磅；因为这对于那个要吃它的人也許仍会太多或太少——对于米隆<sup>①</sup>太少，对于开始从事运动鍛練的人太多。关于奔跑角力亦复如此。所以，任何一种技艺的大师，都避免过多或不足，而寻求那居間者并选取了它——不是就事物本身而言的、而是相对于我們而言的居間者。

那么，如果是这样，即每一种技艺之做好它的工作，乃是由于寻求居間者并以它为标准来衡量其作品（正是因此，我們在談起某些艺术的好作品时，常說它們不能增減任何东西，意思就是說过多和不足都会破坏艺术作品的优点，而执中則保存了这优点；而好的艺术家，我們說，在他們的工作中所寻求的正就是这个），并且如果美德比任何技艺都更精确、更好，正如自然也比技术更精确、更好一样，那么美德必定就有以居間者为目的的这个性质。我是指道德上的美德；因为正是它才与激情和行动有关，而正是在这些里面，有

① 一个著名的角力士。——編者

着过多、不足和中间。例如，恐懼、信心、欲望、憤怒和憐憫，以及一般說來愉快和痛苦种种感觉，都可以是太过或太少，而这两种情形都是不好的；但是，在适当的时候、对适当的事物、对适当的人、由适当的动机和以适当的方式来感觉这些感觉，就既是中间的，又是最好的，而这乃是美德所特有的。关于行动，同样地也有过多、不足和中间。可是，美德就是涉及激情和行动的，在其中过多乃是一种失败的形式，不足也是这样，而中间则受称赞并且是一种成功的形式；而受称赞和成功，都是美德的特性。因此，美德乃是一种中庸之道，因为，如我們所看到的，它乃是以居间者为目的的。

再者，失败可能有多种方式（因为恶属于无限那个类，像毕泰戈拉派所說的，而善则属于有限那个类），反之，成功只可能有一个方式（因此为恶是容易的，为善则是困难的——射不中目标容易，而射中目标则很难）；也是由于这些緣故，所以过度 and 不足乃是恶行的特性，而中庸则是美德的特性；

因为人們为善只有一途，为恶的道路则有多条。

所以，美德乃是牵涉到选择时的一种性格状况，一种中庸之道，即是說，一种相对于我們而言的中庸，它为一种合理原則所規定，这就是那具有实践智慧的人用来規定美德的原則。它乃是两种恶行——即由于过多和由于不足而引起的两种恶行——之間的中道。它之是一种中道，又是由于在激情和行动兩方面，恶行是少于应该做的，或者越出了正当的範圍。而美德则既发现又选取了那中间的。因此，就其实质和就表述其本质的定义而言，美德是一种中庸，而就其为最好的和应当的而言，它是一个极端。

但并非每种行为或每种激情都容許有一个中道；因为有些是

名称已經蘊涵着坏的性質，例如怨毒、无耻、妒忌，在行为方面例如通奸、盜竊、謀杀；因为所有这些以及諸如此类的东西，名称已經蘊涵着它們本身就是坏的，而不是它們的过度或不足才是坏的。所以，在这些方面，一个人永远不能有作得对的时候，而只能总是錯誤的。在这些方面，好或坏并不是取决于是否与恰当的女人、在恰当的时刻和以恰当的方式去通奸，而是只要有任何这样的行为，就是錯了。所以，要想在不义的、卑怯的和淫逸的行为中发现一种中道、一种过度和一种不足，也是同等荒謬的；因为，循这条路走去，就会有一种过度的中庸，一种不足的中庸，一种过度的过度和一种不足的不足了。但是，正如并没有什么所謂节制和勇敢的过多与不足一样，因为居間者在某种意义上說乃是一个极端，同样地也沒有上述各种行为的中庸或其过多与不足，而是只要一有这样的行为，就是錯的；因为，一般說来，既沒有一种过度和不足的中庸，也沒有一种中庸的过度和不足。

### 〔如何获得美德〕

29. 〔同上，第二卷，第一章，頁1103a—b〕 可見美德有二种，即心智方面的和道德方面的，心智方面的美德的产生和发展大体上归功于教育（因此它需要經驗和時間），而道德方面的美德乃是习惯的結果，也正因为如此，它的名称 $\eta\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ （倫理）乃是由 $\eta\theta\epsilon\varsigma$ （习惯）一字略加改变而形成的。从这里也可以清楚地看出，道德方面的美德沒有一种是由于自然而产生的；因为沒有任何由于自然而存在的东西能够形成一种違反其自然的习惯，例如那出于自然而有向下运动的石头，就不能用习惯使之有向上的运动，即使你把它向上抛几万次来訓練它也办不到。火也不能用习惯使之有向下的

运动，任何其他由于自然而有某种方式的行为的東西也不能被訓練去作另一方式的行為。所以，我們的美德既不是由于自然、也不是由于違反自然而產生的；毋寧說，我們是由于自然而适于接納美德，又由于習慣而達于完善。

再者，关于所有自然所給予我們的東西，我們总是先獲得其潛能然后显露其活動的（这在感官方面是很显然的；因为并非由于我們时常看或听我們才獲得这些感官，正相反，我們乃是在运用它們之前就已經有了它們的，我們也并不是由于运用而得到它們）；但是在美德方面，我們由于首先运用才獲得它們，正如在技艺方面的情形一样。因为，那些我們必須先学习才能干的事情，我們总是以实际干去学会它們的，例如，人們由于从事建筑而成为建筑家，由于彈琴而成为彈琴者；所以同样地，我們也是由于行為公正而成为公正的，由于行為有节制而成为有节制的，由于行為勇敢而成为勇敢的。

这一点，从国家中所發生的許多事情里面，也可以獲得証明；因为立法者是凭借使公民养成習慣而使他們好的，而这乃是每一个立法者所願望的，那些沒有作到这一点的人，就沒有达到目的，而正是这一点使得一个好的法制有别于一个坏的法制。

再者，每一种美德乃是由于相同的原因和相同的方法而产生和破坏的，每种技艺亦复如此；因为，正是由于彈琴，才产生出好的和坏的彈琴者。类似的話也可以应用在建筑者和所有其他的人身上；正是由于建筑工作做得很好或很坏，人們成为了好的或坏的建筑者。因为，如果不是这样的話，就不会需要一个教师了，所有的人都会天生就是他們自己那門技艺的能手或劣手了。所以，美德方面情形也是如此；由于我們在与他人交往中所干的事，我們才变

成公正的或不義的，由于干那些在危險面前所干的事，并且习惯于感覺恐懼或自信，我們才變成勇敢的或卑怯的。关于欲求和憤怒的感覺，也完全如此；有些人成為有節制的和好脾氣的，有些人成為縱欲無度的和易怒的，這都是由于在相應的情況中這樣或那樣行動所養成的。所以，一句話，性格的狀況乃是从相同的活動中產生出來的。這就是何以我們所實現出來的活動必須屬於某一類的緣故；因為性格的狀況是与活動之間的差別相對應的。所以，我們从年青時起養成某一種或另一種習慣，關係是不小的；它造成了一個很大的差別，或者可以說整個的差別。

30. [同上，第二卷，第二章，頁1103b--1104b] 所以，既然當前的研究不是像其他的研究一樣以理論的知識為目的（因為我們的研究不是為了去認識什麼是美德，而是為了要使自己變好，要不然，我們的研究就會毫無用處了），因此我們應該來考察行為的性質，即我們應該有怎樣的行動；因為這些行為也規定那被產生出來的性格狀況，像我們已經說過的。我們必須按照正確的規則來行事，這乃是一個共同的并且必須先被承認原則——以後會討論到這一點，這就是，正確的規則是什麼，以及它和其他的美德的關係如何。但是這一點却是必須事先取得同意的，即關於行為這種事情，整個的說法只能是提綱挈領的，而不是精確詳細的，正如我們在開始的時候所說的，我們所要求的對事物的說明，必須視對象性質而有所不同；關涉到行為的事情和什麼是善的問題，正像關於健康的問題一樣，對於我們是不能固定不變的。一般的說明既有這樣的性質，特殊場合的說明就更不能精確了；因為它們不是受任何技藝或誡條所約束，而是行動者自己必須在每一場合考慮這種情況之下所適宜作的是什麼，正如在醫療技術和航海術中的情形一樣。

但是，雖然我們目前的說明是這樣的性質，我們也應該盡力之所及來加以幫助。那麼，第一，讓我們考慮這一點，即能被過度和不足所破壞乃是這類東西的本性，正像我們在體力和健康方面所見到的情形一樣（為了弄清看不見的事物，我們必須利用可感覺的事物來作例証）；過度的和不足的鍛練會毀壞體力，同樣地，超過或沒有達到一定的數量的飲食則會破壞健康，反之，適量的飲食就既能產生又能增加和保持健康。在節制和勇敢和其他的美德方面亦復如此。因為逃避和害怕每種事物並且對任何事物都不能抵抗的人，就成為一個懦夫，反之，簡直什麼都不害怕而挺身面對任何危險的人，則成為鹵莽；同樣地，貪享每一種歡樂、在任何歡樂之前都不止步的人，就成為縱欲無度，反之，像鄉下人一樣避開每種歡樂的人，則變成麻木不仁；所以節制和勇敢由過度和不足而破壞，由中庸而保存。

但是，不單它們的發生和發展的根源和原因跟它們的破壞的根源和原因是相同的，並且就是它們的現實化的程度也會是相同的；因為在那些更顯而易見的東西如體力方面，這也是實情；體力是由於多吃食物和多作鍛練而產生的，同時又正是強健的人才最能夠干這些事情。美德方面亦復如此；由於戒絕尋歡取樂，我們就成為有節制的，又正是由於我們已變成有節制的，我們才最能夠戒絕尋歡取樂；同樣地，在勇敢方面亦復如此；因為由於養成蔑視可怕事物和在它們面前決不退縮的習慣，我們就變成勇敢的，同時也正是當我們已變成勇敢時，我們才最能夠正視它們。

### 〔心智上的美德是沉思生活〕

31. 〔同上，第十卷，第七章，頁1177a—1178a〕 如果幸福就



是符合于美德的活動，那麼，它之應該符合于最高的美德，乃是很合理的；這將是我們之中最好的東西。不論這個被認為我們的自然的統治者和指導者、並思考着高貴和神聖的事物的因素是理性還是別的東西，不論它本身也是神聖的或只是我們之中最神聖的因素，總之，這因素的符合于其本身的美德的活動，將是完滿的幸福。至於這種活動乃是沉思的，這一點我們已說過了。

現在，這好像既符合於我們前面所說的，又符合於實情。因為，第一，這種活動是最好的（既然不僅理性在我們乃是最好的東西，而且理性的對象也是可認識的對象中最好的東西）；第二，它是最有聯續性的，因為，比起任何別的事情來，我們是更能持續不斷地沉思真理的。並且我們認為幸福總帶有愉快之感，而哲學智慧的活動恰是被公認為所有有美德的活動中最愉快的；無論如何，追求哲學智慧是被認為能給人以愉快的，這種愉快因其純粹和持久而更可貴，並且，我們有理由認為那些有知識的人比那些正在研究的人會生活得更愉快。我們曾經提到的那種自足性，必定最為沉思的活動所具有。因為，雖說一個哲學家正像一個正直的人或一個具有其他任一個不同的美德的人一樣，需要必需的生活條件，而當他們已經充分具備了這種東西之後，正直的人還需要那些他能對之作公正的行動的人們，而有節制的人、勇敢的人以及有其他美德的人也都是如此，但是，哲學家即使當一個人的時候，也能够沉思真理，並且他越有智慧就越好；如果他有共同工作者，這事他也許能做得更好些，但是他總還是最自足的。好像只有這種活動才會因其本身而為人所愛；因為除了沉思之外，沒有別的東西從它產生出來，而從實踐的活動中，則除行為本身之外，我們或多或少總是有所得的。並且幸福被認為是凭借閑暇的；因為我們之所以忙

忙碌碌正是为了要能够有闲暇，从事战争正是为了要和乎度日。可是，实践的美德的活动都表现于政治的和军事的事务里面，而与这些事务有关的行为似乎都不是优闲自在的。战争方面的行为是完全如此的（因为没有人是为了要战争而选择投入战争或挑起战争的；任何一个人如果是为了要引起战争和屠杀而把自己的朋友变成敌人，那么，似乎只能说这个人是绝对嗜杀成性）；但是，政治家的行为也不是优闲的，它（且不說政治行为本身）是以专权和名位为目的，或者至多也不过是以他自己和同胞们的幸福为目的——这种幸福乃是不同于政治行为的一种东西，并且显然是作为不同的东西来求取的。所以，如果在美德的行为里面，政治的和军事的行为的特色是在于其高贵和伟大，而这些行为乃是不优闲自在的，并且是向着一个目标，而不是因其本身而可取的，反之，理性的沉思的活动则好像既有较高的严肃的价值，又不以本身之外的任何目的为目标，并且具有它自己本身所特有的愉快（这种愉快增强了活动），而且自足性、优闲自适、持久不倦（在对于人是可能的限度内）和其他被赋予于最幸福的人的一切属性，都显然是与这种活动相联系着的——如果是这样，这就是人的最完满的幸福，如果它被准许和人的寿命一样长久的话（因为幸福的属性中没有一种是不完全的）。

但这样一种生活对于人来说恐怕是太侈望了；因为人并不是就其作为一个人这个资格而会这样生活，而是就他之中有某种神圣的东西存在，他才能如此；而这些东西的活动胜过那种作为他种美德的运用的活动的程度，乃是视乎这种东西胜过我们复合的本性的程度而定的。那么，如果与人比较起来，理性乃是神圣的，符合于理性的生活与人的生活比较起来，就是神圣的。但是，我们应

該不要听信有些人的話，这些人劝告我們，說我們既是人，就应当去想人的事務，并且，作为有生有死的人，就应当去想有生有死的東西。我們應該尽力使我們自己不朽，尽力按照我們里面最好的東西來生活；因为即使它在量上很微小，但是在力量和价值上，却远远胜过一切東西。這東西似乎就是每个人的本身，因为它是人的占統治地位的和更好的部分。所以，如果人不選擇他自己的生括而選擇別的東西的生括，那就太奇怪了。我們以前所說的，現在可以用得着了，即是：每一种東西所特有的，对于那种東西就自然是最好的和最愉快的；因此，对于人，符合于理性的生括就是最好的和最愉快的，因为理性比任何其他的东西更加是人。因此这种生括也是最幸福的。

#### 〔一般的國家在實踐上所能達到的好政體〕

32. 〔亞里士多德：“政治學”，第四卷，第十一章，頁1295a—1296b〕 我們現在必須來考察，对于最大多數的國家，什么是最好的法制；我們既不預先假定一個非普通人所能及的美德標準，也不預先假定一種由于特別的天賦和環境而得的良好教育，也不假定一個只是一種願望而已的理想國家，而應考慮到大多數人所能享有的那種生括，以及國家一般地所能夠達到的那種政府形式。至于我們剛剛談過的那些被稱為貴族政體的，它們或者是超出了大多數國家所可能辦到的，或者是近乎所謂立憲政體，因此不必另外加以討論。并且，事實上，我們关于這些形式所達到的結論，都是基于同樣的理由。因为如果在“倫理學”中所說的是真的，即幸福的生括乃是一種不受阻礙而符合于美德的生括，而美德乃是一種中庸，那么，那種實在是中庸的生括，而且又是一般能被每人所達到

的生活，必定就是最好的生活。同樣地，關於美德和惡行的原則，也是城邦和法制所特有的；因為法制可以比作城邦的生命。

在任何國家中，總有三種成分：一個階級十分富有，另一個十分貧窮，第三個則居于中間。既然已經認為中庸適度乃是最好的，所以很顯然，擁有適度的財產乃是最好的；因為，在那種生活狀況中，人們最容易遵循合理的原則。但是那在美貌、體力、家世或財富各方面大大勝于他人的人，或者反之，那非常貧窮或孱弱或非常不體面的人，就覺得很難遵循合理的原則。這兩種人中，其一變成狂暴的大罪犯，另一則變成無賴和下賤的流氓。他們會犯相應的兩種罪，其一起于暴反，另一起于無賴狡詐。再者，中等階級最不會逃避治國工作，也最不會對它有過分的野心；這兩者對於國家都是有害的。其次，那些享有太多的幸運、體力、財富、朋友以及諸如此類的東西的人，是既不願意也不能夠服從政府的。這種病根是從家庭中開始的；因為當他們還是小孩子的時候，由於他們在其中長大的那種豪華奢侈的環境，他們就從來沒有學得那種服從的習慣，甚至在学校中都沒有學到。反之，那些十分貧窮的人，他們處於完全相反的地位，則是太下賤了。因此，一個階級不能服從，而只能夠專橫地統治；另一個階級不懂得如何指揮，必須像奴隸一樣受統治。這樣，就產生了一個不是自由人的而是主人和奴隸的城邦，主人鄙視奴隸，奴隸猜忌主人；再沒有什麼比這個對國家里面的同胞感情和友誼更是致命傷的了：因為良好的同胞感情是由友誼產生出來的；當人們彼此敵視的時候，他們是連走路也不願走同一條的。但是，一個城邦應該儘可能由平等和相同的人們組成；而這種人一般地就是中等階級。因此，那以中等階級的公民組成的城邦，在成分方面，即在我們認為國家的結構自然地由之構成的成

分方面，可以說是組織得最好的了。这个階級乃是一个国家中最安穩的公民的階級，因為他們不像穷人那样覬覦鄰人的東西；別人也不覬覦他們的東西，像穷人覬覦富人的東西那样；而既然他們不謀害別人，本身又不遭別人的謀害，所以他們很安全地過活。所以，弗居利德的禱告乃是明智的：——“許多事物當其為中庸時乃是最好的；在我的城邦中我願處於一個中間的地位”。

所以很顯然，最好的政治社會是由中等階級的公民組成的。这样的国家很有希望能治理得很好：即在其中中等階級人數很多，並且在可能時還比其他兩個階級合起來更強，或者至少比兩者中的任一個都更強；因為中等階級加入某一邊，就會使勢力發生變化，這樣就能阻止兩個極端階級之一占統治地位。所以，一个国家里面如果公民具有一份适当而充足的財產，这个国家就有很好的运气；因為，在某些人占有很多而其他人則毫無所有的地方，就很可能產生一種極端的民主政治或一種純粹寡頭政治；或者，從這兩極端之一很可能產生出一種暴君政治——它或者從極跋扈的民主政治產生出來，或者從一種寡頭政治產生出來；但是暴君政治從那些中等的法制或近似的法制中，就不會這麼容易產生出來。以後當我談到關於國家的革命的時候，我將對這一點的理由加以說明。中庸的國家情況顯然是最好的，因為沒有任何別的国家能夠避免黨爭分裂；在中等階級人數很多的地方，黨派和糾紛存在的可能性就最小。基於同樣的理由，大的國家比小的國家較少受黨爭之禍，因為在大的國家里面中等階級是大的；反之，在小的國家里面，全部公民很容易分成兩個階級，他們或者是太富，或者是太窮，沒有人居於中間。民主的國家比寡頭的國家較安全和持久，因為民主的國家有一個人數更多、參與政府工作也更多的中等階級。

因为当沒有中等階級而穷人人数大大超过別种人的人数的時候，禍乱就发生了，国家不久也就完結了。最好的立法者都是中等階級的人，这个事实就是中等階級优越性的証明；例如梭倫就是如此，如他自己的詩所証明的；呂古尔戈也是如此，因为他不是一个国王；卡隆达以及几乎所有的立法者都是如此。

这些考察会帮助我們了解，何以大多数的政制或者是民主政治的，或者是寡头政治的。理由就在于在这些国家中中等階級很少是人数众多的，于是不論是富人方面，或普通的人民方面，一逾越了中庸之道而占得优势，就把国家法制拉在自己一边，从而就或是产生了寡头政治，或是产生了民主政治。还有另一个理由：穷人和富人互相爭执，而不論哪一边得胜，都不是建立起一个公正的或民众的政府，而是把政治权力視作为一种战利品，其中一方会建立起一个民主制度，另一方会建立起一个寡头制度。再者，曾經在希腊占据过优势的这两个党派，都只顧到他們本方面的政府形式的利益，于是其一在一些国家中建立了民主政治，另一建立了寡头政治；他們只想到了自己的利益，根本想不到公众的利益。基于这些原因，中等的政府形式如果曾經存在过，也是极稀有的事，并且只有在很少数的国家里面。在所有曾經在希腊統治过的人里面，只有一个人是被說服而把这种中等的法制給予了国家的。但是現在，甚至連平等也不加理睬，这已經成为許多国家的公民之間的一种习惯了；所有的人都努力想获得統治权，或者，如果被战胜，就願意服从。

什么是最好的政府形式，和什么使得它成为最好的，都已經很明白了；至于其他的法制，既然我們說民主政治和寡头政治的种类很多，那么在我們現在已規定出哪一种是最好的之后，就不难去認識按其优越性的次序上，哪个是第一、哪个是第二或其他的位次

了。因为，那最接近于最好的，必然就是較好的，那离最好的最远的，必定是更坏的，如果我們是就絕對的意义来判断而不是相对于特定的条件来下判断的話；我說“相对于特定的条件”，是因为一个特殊的政府形式可以是較可取的，但对某些人民，另一种形式可能是更好的。

33. (同上，第四卷，第十二章，頁 1296b—1297a) 現在我們必須來考察什么东西和哪一种政府适合于什么东西和哪一种人。我可以从这个假定出发，即：国家里面願意現存法制持久存在的那一部分人，應該比与此願望相反的人們为强，这乃是一切政府所共有的一般原則。每个城邦都是由質和量組成的。所謂質，我的意思是指自由、財富、教育和良好的出身，所謂量，是指人数上的优势。質可以存在于構成国家的各个階級中的一个階級里面，而量則存在于另一个階級里面。例如，出身微賤者人数可能多于出身高貴者，或穷人多于富人，但是他們在量方面所占优势的程度，可能不及他們在質方面所占劣势的程度；因此，必定有一种量和質的比較。在穷人的人数比富人的財富在比例上占优势的地方，自然將有一种民主政治，其形式則隨構成貧富各方的人是哪一种人而定。例如，如果农夫数目占优势，那么就会产生第一种民主政治；如果是工匠和劳动階級占优势，就会产生最后那一种民主政治；关于居間的各个形式亦复如此。但是在富人和显貴者在質方面占优势的程度大于他們在量方面占劣势的程度的地方，就产生了寡头政治，同样地，它也采取了不同的形式，隨寡头們所具有的是哪一种优越性而定。

立法者永远必須把中等階級包括在他的政治里面；如果他把他的法律訂成寡头政治式的，那就讓他要照顧到中等階級；如果他

把法律訂成民主政治式的，他同樣也應該用他的法律盡力去使這個階級靠緊國家。只有在中等階級較其他階級之一或較兩者都占上風的地方，政府才能够穩定，在這種情形之下，就不必怕富人會和窮人結合起來反對統治者了。因為這兩個階級中的任一個都永不會願意服從另一個，而如果他們找尋一種更適合於雙方的政府形式，他們就會發覺再沒有什麼比這個形式更好的了；富人和窮人永遠不會同意輪流來統治的，因為他們彼此互相不信任。仲裁者永遠是被信任者，而且只有中等階級中人才能是仲裁者。政治上各種成分的調配越完善，法制就越能持久。連在那些企望建立一個貴族政治的政府的人裡面，也有許多人犯了錯誤，這不僅是由于他們把太多的權力給予了富人，而且是由于他們企圖欺瞞民眾。到了一個時候，從一種假的善裡面終於產生出來一種真的惡，因為富人的侵害行為比起民眾的侵害行為來，對於法制是為害更大的。

### 〔詩的產生〕

34. [亞里士多德：“詩學”，第四章，頁1448b—1449a] 顯然，一般地說，詩的產生是基於兩個原因，其中每一個都是人類本性的一部分。對於人，從他的童年開始，模仿就是一種自然的本能，人之所以勝於低級動物的一個原因，即在於他乃是世界上最富於模仿性的動物，他從最早時起就是以模仿來學習的。並且，從模仿的作品中取得愉快之感，也是所有的人的本性。後面這一點的正確性，是由經驗所表明的：雖然事物本身看起來也許會引起痛苦，但是我們卻樂於看見在藝術品中把它們極其現實地表現出來，例如關於最下賤的動物和死屍的形狀就是這樣。對於這一點的解釋，可以在



下面这个事实中找到：学习某些东西是最大的快事，不單对于哲学家如此，对于其他的人也是如此，尽管他們的这种能力是如何的微小。看图画而感到愉快，其理由就在于一个人在看它的时候，同时也是在学习着——認識着事物的意义，例如，認識到那里是如此的一个人；因为如果一个人以前未見過那东西，那他的愉快就將不是由作为那个东西的模仿的这幅图画所引起的，而將是由它的技巧或顏色或某些类似的原因引起的。那么，既然模仿——以及和諧感和节奏，因为韻律显然只是节奏的一个“屬”——乃是人类的本性，所以，正是借他們生性宜于詩艺，并且通过他們在最初的嘗試中所进行的一系列通常是逐步而来的改良，他們才从他們那种即兴作品中創造出了詩。

但是詩不久就按照个别詩人性格的不同而分化为兩種；因为詩人中較庄重者就会去把高貴的行为和高貴人物的行为重現出来；而較卑下者就会去表現鄙賤人物的行为。后一类詩人首先編下了諷刺詩，正如另外那种詩人首先編了贊歌和頌詞一样。关于荷馬以前的詩人的这种諷刺詩，我們一无所知，虽然大概是有过許多这种詩人的；不过，从荷馬以后的这种东西我們是能找到的，例如荷馬的“馬尔吉特”<sup>①</sup>和別的詩人的类似的詩。在这种諷刺詩里面，由于其自然的适当性，采用了一种抑揚格韻律；从这里导出了我們現在的“抑揚格”(iambos)这个詞，因为它乃是他們彼此之間的“諷刺”(iambos)或諷刺的韻律。結果就使得古代詩人有些成为了史詩的作者，而其他的則成为了抑揚格詩<sup>②</sup>的作者。不过，

① Μαρτίης 是荷馬諷刺詩中的一个人物，此处即以此名称指这种詩体。——編者

② 即諷刺詩，或譯長短体詩。——編者

荷馬的地位却是特別的：正如他在嚴肅的那種文體方面乃是詩人的詩人，不單是由于他的文藝技巧卓越，並且也是由于他的模仿具有戲劇性而獨立不群，同樣地，也還是他首先給我們描出了“喜劇”的一般輪廓，因為他用一種“可笑的人物”的戲劇性的圖畫來代替那種戲劇性的諷嘲；事實上，他的“馬爾吉特”與我們的喜劇之間的關係，正完全像他的“伊利亞德”和“奧德賽”與我們悲劇之間的關係一樣。不過，當悲劇和喜劇一出現的時候，那些本性上傾向于一類的詩的人，立刻就變成喜劇作家而拋棄了抑揚格詩，那些本性傾向于另一類的詩的人，則變成了悲劇作家而拋棄了史詩，因為這些新的藝術形式比那舊的形式更莊嚴偉大，更受人重視。

#### 〔悲劇的作用〕

35. 〔同上，第六章，頁1449b〕……所以，一出悲劇乃是一個嚴肅的行為的模仿，並且具有一定的長度，本身是一個完整的東西；在語言方面帶着若干附屬的裝飾，各種裝飾分別在作品的各個部分中出現；它的形式是戲劇性的而非敘述式的；帶着能夠引起憐憫和恐怖的細節，用那些細節來完成它對這兩種情緒的淨化作用。這裡所謂“語言方面的修飾”，我的意思是指所附加的節奏、諧調或歌詞；所謂“各種分別地出現”，我的意思是說，悲劇的有些部分只是用詩句構成的，反之，別的部分則是用歌詞構成的。……

#### 〔劇本的安排和長度〕

36. 〔同上，第七章，頁1450b—1451a〕……現在讓我們考察一下什麼是故事或劇情的適當的結構，因為這既是悲劇的第一部分，又是它最重要的一個部分。我們已經把悲劇規定為一個本

身完整的行為的模仿，並且是一個具有相當長度的整體；因為很微小的東西也可以是一個整體。可是，一個整體乃是那有開端、中部和終點的東西。開端就是本身不必在任何別的東西之後、而卻自然地有些別的東西在它之後的東西；終點就是本身自然地在某個東西之後的東西，它或者作為那個東西的必然的後果，或者作為那個東西的通常的後果；中部就是自然地在一物之後而又有別物在它之後的。因此，一個結構得很好的劇情既不能隨意在任何地方開始，也不能在任何地方終止；開端和終點必須是剛才所講過的那種形式。其次，一個生物或每一個由部分構成的整體，若要成為美麗的，就必須不單在它的各部分的安排上表現出一定的次序，並且也必須有一定的分量。美是由大小和次序造成的，因此它不可能（1）存在於一個極微小的東西裡面，因為我們的知覺在看太微小的東西時就會變得模糊不清；也不可能（2）存在於一個太巨大——譬如說一千里長——的生物裡面，因為在這種情形之下，整個東西就不能同時被看見，它的統一性和完整性也就不能被覺察出來。所以，正如一個由若干部分構成美麗的整体或一個美麗的生物必定具有一定大小，這種大小乃是可以一覽無遺的，同樣地，一個故事或劇情也必須具有一定長度，這種長度必須可以由記憶整個記住。至於它的長度的極限如何，這問題若是從公演和從觀眾的角度來考慮，乃是不屬於詩的理論的範圍之內的。如果人們必須演出百出悲劇，那麼悲劇的長度就應該由水鐘<sup>①</sup>來計算，據說有一個時期就是這樣辦的。不過，若就悲劇的真正本性來規定其長度極限，那就是：只要不破壞對整體的完整認識，則故事越

<sup>①</sup> 古希臘的計時器，相當於中國的“銅壺滴漏”。——編者

長，在宏大方面也就越好。大体上，我們可以这样說，“一个容許主角能通过一系列必然的或很可能的阶段从不幸过渡到幸福或經幸福过渡到不幸的長度”，对于故事的分量來說可以算是够足了。

### 〔剧情的統一性〕

37. 〔同上，第八章，頁1451a〕 剧情的統一性，不是像某些人所想像的那样，在于它有一个人作为它的主题。因为一个人所遭遇的事情无限多，其中有些是不能归而为一的；同样地，一个人还有许多不能構成一个行为的行为。因此，我們可以看出所有那些写了一篇“赫尔庫勒頌”或“德修斯頌”或类似的詩篇的人是如何錯誤；他們以为既然赫尔庫勒是一个人，赫尔庫勒的故事也必定就是一个故事。但是荷馬，不論是由于技艺或是由于本能<sup>①</sup>，就显然很好地理解到这一点，正如他在任何其他方面都胜于其他詩人一样。在写“奥德賽”的时候，他并不叫他的詩篇包括他的主角的全部遭遇——例如，他的主角的遭遇中就有这样的事：在巴尔拿索山上受伤和在集中軍隊出发作战时裝瘋，但是这两件事彼此并无必然的或概然的联系——他不这样做，而是把一个帶有我們所描写的那种統一性的行动作为“奥德賽”的主题，在“伊利亞德”里面也是一样。其所以如此，就是因为：正如在别的模仿性的艺术里面，模仿总是一件事物的模仿，同样地，在詩里面，故事作为一种行动的模仿，也必定代表一个行动、一个完整的整体，其中細節是如此紧密地互相联系着，以致任何一部分的移动或取消都会肢解和破坏了整体。因为，凡是存在或不存在都不引起任何觉察得出的不同的，

① 即天才。——譯者



## 十二 怀疑派

### 文献记载

1. [塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说概略”第一卷，第一章，§3—4] 那些相信自己发现了真理的人，是“独断论者”，特别是亚里士多德、伊壁鸠鲁和斯多葛派以及某些别的人被称为独断论者；克来多马柯和卡尔内亚德以及其他的学园派<sup>①</sup>的信徒认为真理是不可知的；怀疑派则继续从事探究。因此，主张主要的哲学派别有三派，即独断派、学园派和怀疑派，似乎是合理的。

2. [同上，第一卷，第三章，§7] 怀疑学派，由于它的追求和研究的活动的，也被称为“研究派”(ζητητική)，由于研究者探究之后所产生的心理状态，也被称为“存疑派”(εφευκτική)，由于他们怀疑和探索的习惯，以及由于他们对肯定和否定不作决定的态度，也被称为“犹疑派”(ἀπορητική)，更由于我们觉得皮罗之委身于怀疑主义，要比他的前辈更彻底、更显著，所以也被称为“皮罗派”。

3. [同上，第一卷，第六章，§12] 怀疑论的起因，我们说是希望获得安宁。有一些有才能的人，为事物中的各种矛盾所困惑，在就二者中选择一件加以接受时发生怀疑，于是进而研究事物中间什么是真的，什么是假的，希望通过这个问题的解决得到安宁。怀疑论体系的主要基本原则，是每一个命题都有一个相等的命题与它对立这个原则；因为我们相信只要停止独断，我们就会得到这

---

<sup>①</sup> 即柏拉图学派。——编者

个結論。

4. [同上,第一卷,第八章,§ 31—33] 我們既然說過,安寧由懸而不決、不作判斷而來,現在我們的第二個任務就是要說明我們是怎樣達到這種懸而不決的存疑狀態的。一般地說,可以說這是置事物于對立之中的結果。我們或者把現象與現象對立起來,或者把思想的對象與思想的對象對立起來,或者把現象與思想的對象對立起來。例如,我們說:“同一座塔,從遠處看起來是圓的,從近處看起來是方的”,這就是把現象與現象對立起來;有人根據天體的秩序論證有天意存在,而我們回答道,順境常常是壞的,逆境常常是好的,從而推論出天意不存在,這就是把思想與思想對立起來。像阿那克薩戈拉那樣,反對雪是白的,提出論證說:“雪是凍結的水,而水是黑的;所以雪也是黑的”,就是把思想與現象對立起來。

5. [第歐根尼·拉爾修,第九卷,第十章,§ 58] 阿那克薩爾柯是阿布德拉人,他曾經是斯密爾那的第歐根尼的學生,后者又是奇歐的梅特羅多洛的學生,梅特羅多洛常常說,他什麼都不知道,甚至於不知道自己是什麼都不知道的;……阿那克薩爾柯曾與亞歷山大在一起,鼎盛年在第110屆奧林比亞賽會時<sup>①</sup>。

6. [同上,第九卷,第十一章,§ 61—62] 愛利亞的皮羅是普雷斯大爾科的兒子,這是狄奧克勒說的。根據阿波羅多洛在他的“紀年史”的說法,他起初是畫家;以後他做了斯底爾朋的兒子布呂孫的學生;這是亞歷山大在“哲學家的師承”一書中說的。後來他與阿那克薩爾柯結交,他們結伴旅行各處,甚至一道與印度的裸形智者和波斯僧侶交往。

<sup>①</sup> 即公元前340—337年。——編者

因此他选择了一种最好的哲学思想方法，据阿有德拉的阿斯卡纽说，这种哲学所采取的形式是认为真理不可知，不作任何判断。他否认事物有光荣的与不光荣的，正当的与不正当的。他并且一般地认为并没有事物真实地存在，而是人们的风俗习惯作下了这样的约定；因为没有一事物本身是这样而不是那样的。

他的生活方式与他的学说是一致的。他不避免任何事物，也不注意任何事物，面对着一切危险，不管是撞车、摔倒、被狗咬，总之根本不相信他的感官的任何武断。据卡吕斯多的安提贡说，他的朋友们总是跟着他，把他救出危险。但是据爱内西德谟说，只是他的哲学建立在不作任何判断上，在日常生活中他仍然是谨慎行动的。这样一直活到近九十岁。

## 著作残篇

### 甲 梅特罗多洛

1. 我们谁都不知道任何事物，甚至于不知道“我们究竟是知道某物还是什么都不知道”。我们也不知道是不是有东西存在。
2. 一切事物都是个别的人把它想像成那样的。

### 乙 阿那克萨尔柯

3. 世界很像我们梦中或精神恍惚所呈现的境界或现象。

### 丙 皮 罗

4. 万物一致而不可分别。因此，我既不能从我们的感觉也不能从我们的意见来说事物是真的或者是假的。所以我们不应当



相信它們，而应当毫不动摇地坚持不发表任何意見，不作任何判断，对任何一件事物都說，它既不不存在，也不存在，或者說，它既不存在而也存在，或者說，它既不不存在，也不不存在。

5. 它既不是这样的，也不是那样的，也不是这样和那样的。

6. 沒有任何事物是美的或丑的，正当的或不正当的，这只是相对于判断而言的。沒有任何事物真正是这样的（像判断的那样），只是人們按照风俗习惯来进行一切活动。每一件行为都既不能說是这样的，也不能說是那样的。

7. 沒有一件事情可以固定下来当作教訓，因为我們对任何一个命題都可以說出相反的命題来。

8. 最高的善就是不作任何判断，随着这种态度而来的便是灵魂的安宁，就像影子随着形体一样。

9. 死与生之間并无分別。

10. 使人們完全解脫是很难的。

11. 我下功夫做一个誠实的人。

### 丁 蒂 孟

12. 我不說蜜是甜的；我只是承認，蜜看起来好像是甜的。

\*

\*

\*

## 十三 伊壁鳩魯

(公元前341--270年)

### 著作殘篇

(格言)

1. 凡是幸福者和不灭者，自身既无煩惱，也不使任何他物煩惱；因之也不受忿怒和偏愛之情拘束，因为这些情感只存在于弱者中。

2. 死对于我們无干，因为凡是消散了的都沒有感觉，而凡无感觉的就是与我們无干的。

3. 快乐的量的极限，就是一切能致使痛苦的事物的排除。在快乐存在之处，只要快乐持續着，則身体的痛苦，或心灵的痛苦，或并此二者，就都是不存在的。

4. 痛苦并不持續留住在肉体中，就是极端的痛苦，也不过出現于一个很短的期間内。在肉体中，那仅仅超过肉体快乐的痛苦并不一次持續多少天。久病本身对于肉体自有比痛苦还多的快乐。

5. 快乐地活着而不謹慎地、不正大光明地、不正直地活着，是不可能的；謹慎地、正大光明地、正直地活着而不快乐地活着，也是不可能的，那沒有謹慎地、正大光明地、正直地活着的人，也不可能快乐地活着。

6. 获得相对于別人而使自己得到安全的任何手段，都是自然的善。有些人設法使自己有名望，觉得这样他們就可以在与別人相对立之中得到安全。那么，如果这种人的生活真正安全了，他們

就得到了自然的善；可是如果不安全，他們就沒有達到本性所要求的、他們最初所尋求的目的。

7. 快樂沒有本來就是壞的，但是有些快樂的產生者却帶來了比快樂大許多倍的煩擾。

8. 如果我們可以說，每一快樂都凝聚起來而持續影響及全身，或影響我們本性的主要部分，則一種快樂和另一種快樂之間就沒有分別了。

9. 如果那些使放蕩的人快樂的種種事物能夠制止人心由天象、死亡、痛苦而生的畏懼，如果這些事物指點給我們什麼是欲望與痛苦的限制，我們就不打算去譴責那些完全致力於快樂和自任何方面都永不覺到任何痛苦或悲傷（這是大惡）的人了。

10. 如果關於天象的憂懼不會擾亂我們，如果死亡的恐懼不使我們掛心，如果不能掌握痛苦及欲望的界限也不擾亂我們，我們就不需要自然科學的研究了。

11. 如果一個人不知道什麼是宇宙的性質，而是生活在對那些關於宇宙的寓言所說的事的恐懼之中，對於這個人來說，排除對所謂最主要的事物的畏懼，就是不可能的，所以一個人沒有自然科學的知識就不能享受無疵的快樂。

12. 當一個人處在對天上的事物、對地下的事物、簡言之對無限宇宙中的事物有所畏懼的狀態中，防備別人得到安全，對於他是並沒有什麼好處的。

13. 當相對於周圍的人已經得到了大體上的安全時，就是在有一種有充分力量支持並有物質的順境的基础上，以真正的方式產生了離開人群的、安靜的私人生活的安全。

14. 自然所要求的財寶是確定的而且容易得到的，虛浮的欲

望是不能驟足的。

15. 賢哲的人只是受到运气的微小的幫助，而他的理性則給他最大的福利；他享受这些福利并且終身享受。

16. 正直的人是一切人中最不为不安所苦者，不正直的人永远为不安所苦。

17. 当由于缺乏而生的痛苦一旦免除时，肉体中的快乐并没有增加，而只是改換了。

18. 灵魂的最完滿的幸福，有賴于我們思考到那些使人心发生最大的惊懼的东西，以及与它們同类的东西。

19. 无限的和有限的时间都具有同等的快乐，只要一个人以理性来衡量这种快乐。

20. 肉体意識到快乐无限，是需要无限时间的。

21. 但是理性能使我們思議肉体的終結和消散，而使我們解脫对未来的畏懼，理性使我們如此完备地得到生命所能得到的一切快乐，以至我們沒有必要把永恒納入我們的欲望之中，但是理性并不逃避快乐，而且当环境使它脫离生命时，理性也不是沒有享受过幸福的生活的。

22. 熟悉生命的限度的人，知道很容易得到解除由缺乏而生的痛苦的东西，以及使整个生命完善的東西，所以他不需要那些只能由劳动与斗争而取得的事物。

23. 我們一定要考慮真正的目的，也要考慮直接知覺的一切証据，我們的意見的結論永远是与这种証据相关联的；若不然一切就將充滿可疑与混乱。

24. 如果你排斥一切感觉，你就連你所能指称的标准也不会剩下，这样，你就会沒有可以用来判定你所責斥的錯誤判断的东西

了。

25. 如果你排斥任何單个感觉，而不区别开某些意見的結論是关于等待証明的現象的，另一些結論是为感觉或感情所实际給予的，或者为心灵的每个直观認識所給予的，那么你就会把一切別的感觉同无根据的意見混同起来，从而排斥了每一个判断的标准。

26. 如果在那些由于你的意見而产生的觀念里，你承認待証实的觀念与本身具有直接确实性的观念同样可靠，你就会不免于錯誤；因为这样一来，你就在評判真确的意見与錯誤的意見时，保持着完全的模糊。

27. 在任何一种情况下，如果我们不使我們的每一个动作取决于自然的主要目的，而离开这个目的去找尋或躲避一些別的对象，我們言行之間就会缺少一致性。

28. 在智慧提供給整个人生的一切幸福之中，以获得友誼为最重要。

29. 这一个意見也鼓励人相信沒有一种可怕的东西是永存的，甚至沒有一种可怕的东西是持久的，它也使我們看清，在注定給我們的生活条件中，友誼最能增进我們的安全。

30. 有些欲望是自然的和必要的，有些是自然的而不必要的，又有些是既非自然又非必要的，它們的存在是由于空洞的意見而来。

31. 那些未得滿足而并不引起痛苦的欲望是不必要的。当这些欲望显得难以滿足或似乎要产生禍害时，是很容易平息它們的。

32. 当自然的欲望剛烈而倔强，但是不滿足它們并不引起痛苦的时候，便足以証明其中混有虛浮的意見；因为那时的剛烈而倔强的力量并非生自这些欲望的本性，而是生自人的虛浮的意見。

33. 自然的公正，乃是引導人們避免彼此傷害和受害的互利的約定。

34. 對於那些不能相約彼此不傷害的動物，是沒有公正或不公正這種東西的。如果有一些民族的分子不能或不願有一種尊重相互利益的約定，則上述情形對於那些民族也是一樣。

35. 公正沒有獨立的存在，而是由相互約定而來，在任何地點，任何時間，只要有一個防范彼此傷害的相互約定，公正就成立了。

36. 不公正並非本來就是壞的；其所以壞，只是因為有一種畏懼隨之而來：怕不能逃避那奉命懲罰行為不公正者的人。

37. 一個人要想秘密地做違背人們為防范彼此傷害而訂的約定的事，而相信永遠不被覺察，乃是不可能的，哪怕他逃避人們的耳目已有一萬次之多；因為直到他死，還是不能確定是否不會被發覺。

38. 一般地說，公正對於每個人都是一樣的，因為它是相互交往中的一種互相利益。但是地點的不同及種種其他情形的不同，却使公正有所變遷。

39. 一件事一旦為法律宣布為公正，並且被公認為有利於人們的相互關係，就變成真正公正的事，不論是否被普遍認為公正。

40. 但是，相反地，一件事如果為法律所肯定，但是並非真正有利於社會關係，就不是公正的；而如果公正的事里所包含的有利曾經一度被認為公正，一旦發生改變，“在當時它是公正的”這句話仍不失其為真，至少對於不自惑於空言而在一切情況中寧願注意實際事實的人是這樣的。

41. 如果沒有任何新的情況發生，一件事過去曾被宣布為公

正，而現在表明在實踐中并不符合于一般的理解，那麼，這件事就不是公正的。但是，如果一件事曾被宣布為公正，因為發生了新的情形，不再表現為與利益相符合，那麼，這件曾是公正的事（因為它曾有利於社會關係和人類交往）只要不再有用，就不再是公正的。

42. 最善于應付對外面敵人的恐懼的是盡量交友；對於不能交為朋友的人，至少要避免和他們結怨；要是連這個也辦不到，就要尽可能地避免和他們往來，為了自己的利益疏遠他們。

43. 那些最能不畏懼周圍的人們的人，便有了最可靠保證，這種人彼此極融洽地生活著，享受友誼的一切充分的利益，從而并不惋惜他們的朋友的天亡，并不以為天亡是一個可哀的境遇。

#### 〔致赫羅多德的信〕

44. 〔見：第歐根尼·拉爾修，第十卷，§35—83〕 赫羅多德，我為那些不能仔細鑽研我所寫的全部關於自然的作品的人，或不能閱讀我所寫的較大的著作的人，已經準備了一個關於整個系統的足夠詳細的摘要，這樣他們至少可以適當地記住每一部門里面最一般的原則，以便在從事研究自然的時候，遇到機會便可以在最重要的節目上對自己有所幫助。而那些在綜覽主要原則方面已經有不少進展的人，也應該把整個系統的基本要點所構成的概略記在心里。因為我們經常需要一般的觀點，詳細的說明倒不常需要。實際上，必須回到基本原則，並且經常把基本原則記牢，才能對事實得到最基本的了解。事實上，如果完全掌握並且記住了各部門中的一般原則，就可以充分發現關於細節的準確知識，因為即使在一個完全入了門的人，一切準確知識的最基本的特點，也是迅速應用觀察以及了解的能力，而如果把一切都總結在一些基本原則和公

式里，就能够作到这一点了。因为不拘什么人，如果不能利用一些简短的公式，把所有可以详细地、精确地展开的东西包容在心的话，就不可能在整个体系里把全部路程加以缩短。根据以上所说，由于我所描述的方法对于一切习惯于考察自然的人是有价值的，我又是极力劝说别人经常从事考察自然的，并且我的宁静主要是由于过着以此为业的生活而得来的，所以我为你另写了这样一个摘要<sup>①</sup>，总结了整个学说的首要原则。

赫罗多德，首先我们一定要抓住语词所指的那些观念，以便能够根据它们来对意见的推论或对有关考察或思考的问题下判断，这样，我们就可以既不讓一切成为不确定的东西，以致于进行没有终了的解释，也不致于应用无意义的语词。为了这个目的，如果我们真正要有一个标准来判断一个有关考察或思考的问题，或一个心理的推论，重要的是注意那与每一个语词相联系的第一个心理上的影像，并且不需要加以解释。此外，我们的一切考察都要依照我们的感觉，特别是要依照心灵或任何一个判断工具的直接认识，也要依照我们身上的感触，以便得到一些指示，借以判断感官知觉与不可见的东西这两方面的問題。

弄清楚这几點之后，現在我們要來研究那些不能为感官所知觉的东西。首先，从不存在的東西不会产生出任何东西來，因为如果有事物产生的話，一切事物便是从一切事物产生出来的，并不需要种子。而如果消失的事物消毀成为不存在，一切事物就会都毁灭了，因为它们分解而成的东西是不存在的。更进一步說，宇宙过去一向就和現在一样，將來也永远如此。因为它不能变成任何另

<sup>①</sup> 伊壁鳩魯曾为他的著作“論自然”写过一個較詳細的提要。原作与提要都已亡佚。——編者



外的東西，因為在宇宙之外沒有任何東西會走進宇宙，引起變化。

並且，宇宙就是許多物體與虛空 (κενός)。因為物體之存在，是感覺本身通過一切經驗所証實的，我們必須依據感覺的證明，運用推理來對不能感覺到的東西下判斷，這是我已經說過的。如果沒有我們稱之為“虛空”、“地方”(χώρα)以及“不可觸的實體”(ἀναφύξις φύσις)的東西，物體就會沒有存在的地方，沒有運動的場所，像我們看見物體運動那樣。除去這二者以外，我們無論運用理解或根據所想到的東西作類比，都不可能想到別的東西；我們可以把物體和虛空當作完整的存在物，而不能把它們說成屬於這種存在物的偶性或性質。還有，物體中有些是復合物，有些則是構成複合物的東西。構成複合物的東西是不可分的 (ἄτομος)<sup>①</sup>，並且是不變的（也就是說，如果一切東西不是被消毀成為不存在，那麼復合物分解以後就要剩下某種固定不變的東西），它們的本性是完全堅固，用任何方法都不能把它們分解成部分。所以毫無疑問，始基(ἀρχή)必定是不可分的有形體的存在物<sup>②</sup>。

並且，宇宙是無限的 (ἄπειρον)。因為有限的東西必定有一個邊界，而邊界總要靠比照著另外的東西才能看得出來。因此，由於沒有邊界，宇宙也就沒有限制，又由於沒有限制，所以它必然是無限的，不受限制的。此外，說宇宙無限，是就物體的數量無限以及虛空的範圍無限兩方面而言。因為一方面，如果虛空是無限的，而物體的數目是有限的，那麼，物體就不能停留在任何地方，而會在通過無限虛空的行程中分散開來，沒有任何支持物或平衡物把它們往上面撞回去，使它們處在適當的地方。但是另一方面，如果虛

① “原子”(ἄτομος)的原義就是“不可分的東西”。——編者

② 即原子。——編者

空是有限的，无限多的物体就会沒有地方容身了。

此外，不可分的和坚固的物体（复合物由它們产生，也分解成为它們）在形狀方面还有数不清的差别，因为这么丰富多样的事物决不可能来自原子的一些数目有限的形狀。因此每一形狀的原子数目都是完全无限的，但是它們形狀的差别却并不是完全无限，而只是数不清。

原子永远不断在运动，有的直綫下落，有的离开正路，还有的由于冲撞而向后退。冲撞后有的彼此远远分开，有的一再向后退，一直退到它們碰机会与其他原子卡在一起才停止，还有的为卡在它們周圍的原子所包圍。这一方面是由于那將各个原子分隔开来的虛空的本性使然，因为虛空不能提供抵抗力，另一方面，則是由于原子的坚硬使它們冲撞后向后退，一直退到冲撞后与其他原子卡在一起时所能容許的那样远的距离。这些运动都沒有开端，因为原子与虛空是永恒的。

这些簡單的說明，如果將它都記在心中，对于我們理解存在物的本性就会提供一个足够的輪廓。

还有，存在着无限数目的世界，它們有的像我們的世界，有的不像我們的世界。因为原子数目无限，这是已經証明了的，它們被帶到远远的地方。因为本性可以产生或制造出世界来的那些原子，並沒有在一个世界或在有限数目的世界上面被用光，也沒有在所有相像的世界或与这些不同的世界上面被用光，所以不会有妨碍无限数目的世界的障碍存在。

而且还有許多影像（τύπος），与坚固的物体形狀相似，而在結構的細微上則远超过可感覺的东西。因为并不是不可能在圍繞对象的东西中形成这样一些放射物，也不是不可能有机会形成这种

稀薄的結構，也不是不可能有一些流出物保持着自己以前在堅固物體中原有的位置與秩序。這些影像我們稱為“像”(εἰδωλον)。

其次，在可感覺的事物中，並沒有什麼東西與我們認為影像在結構上有不可超越的細微性的那種信念相矛盾。因此，影像也具有不可超越的運動速度，因為它們的一切原子的運動都是一致的，此外，也沒有東西或極少東西以沖撞來阻止它們放射，而一個由許多個或無限個原子構成的物體，則會立刻為沖撞所阻止。此外，也並沒有什麼東西與我們認為“像”的產生和思想一樣迅速的那個信念相矛盾。因為原子之從物體表面流出，是繼續不斷的，可是這並不能根據物體的大小有任何減少而察覺出來，因為丟失後又不斷地填充上了。影像的流出，在一個長時間里，保持着堅固物體中原子的位置與次序，雖然有時是混亂的。還有，在周圍氣體中，複合的“像”形成得很迅速，因為它們不必要一直到最裡面都是充實的，並且還有一些其他方式產生這種存在物。這些想法與我們的感覺全不矛盾，如果注意一下在什麼情況下感覺會給我們從外物帶來清晰的形像，以及在什麼情況下它會帶來相應的性質與運動的次序的話。

我們也一定要認定，當某樣東西從外物進入我們時，我們不只是看見它們的形狀，並且還想到它們的形狀<sup>①</sup>。因為外物不能借助處在它們與我們之間的氣體，也不能借助任何一種從我們流到它們的射線或流出物，來使我們形成關於它們本身的顏色與形狀的性質的印象，——作得像影像那樣好：與外物在顏色與形狀上相似，離開對象，按照它們各自的大小，或者進入我們視覺，或者進入

① 伊壁鳩魯認為視覺是由於影像流入眼睛所造成，而且認為思想也是由於影像流入心中所造成，不過流入心中的影像更精細。——編者

我們心中，迅速地運動着，並且以這種方式重新產生一個個別的聯續物的形像，而且與原來的對象保持相應的性質與運動的次序，當它們激動感官時，這種撞擊是由於具體物體內的原子振動所造成的。

我們由於心靈或感官的認識活動而得到的每個影像，不拘是關於形狀還是性質的影像，都是具體對象的形式或性質，這是由於影像不斷重復或留下印象而產生的。錯誤永遠在於把意見加到待證明的或不矛盾的事情上面，而結果竟沒有得到證明，或者竟發生矛盾了。因為，我們所謂真實存在着的東西，以及作為與存在物相似的東西而被接受的影像（它們或者是在睡眠者身上產生，或者是由於心靈或其他判斷工具的某些其他認識活動而產生），這二者之間的相似，若不是有這種性質的某些流出物實際上與我們的感官接觸，是會出現的。若不是有他種運動也在我們內部產生，與影像的認識緊密相連，可是又不相同，謬誤是不會存在的；而正是由於這樣，假設認識沒有得到證明，或是矛盾的，錯誤就發生了；但如它被證明了，或是不矛盾，那它就是真的。所以我們要極力記住這個學說，一方面為的是使依據清晰見證的判斷標準不致被推翻，另一方面為的是使謬誤不致像真理那樣得到穩固的根據，因而把一切弄得混淆不清。

再者，聽覺也是由於從對象跑出的一種流，這對象就是說話、發聲、發噪音或以任何其他方式引起聽覺的對象。這個流分散成為微粒，每一個微粒都與整體相似，它們同時保持着性質上的互相關合，還保持着一種特性的統一，這個統一一直引回到發出聲音的對象：就是這個統一在大多數情形中在聽者方面產生了解，或者，如果沒有這種特性的統一的話，那就僅只表明有外部對象出現。因

为如果没有从对象传递过来某种性质上的符合物，这种了解是不会产生的。因此我们不要设想实在的气被发出的语音或被其他相似的声音弄成了一种形状——因为气根本不像这样受到声音的作用——，而是当我们发音时，在我们身上发生一击，立刻挤出一些微粒，这些微粒产生出一种气流，具有提供我们听觉的特性。

还有，我们要这样设想：嗅觉正如听觉一样，若不是从大小合适的对象跑出某些微粒来激动感官，是不会引起任何感觉的；微粒有些是这一种的，有些是那一种的，它们激动感官时，有些是以混乱而且奇特的方式，有些是以安静而且悦人的方式。

还有，我们要认定原子除了形状、重量、大小以及必然伴随着形状的一切以外，并没有属于可知觉的东西的任何性质。因为每一个性质都变化，而原子根本不变，因为在引起变化的复合物分解时，一定有某样东西依然是坚固而不可分解的；变化不是变成不存在或由不存在变来，变化是由于某些微粒的地位移动，以及另一些微粒的增加或离开。因此，重要的是：移动地位的物体应该是不能毁灭的，不应该具有变化的东西的本性，而应该有它们自己的分量（*δύναμις*）和形状。这些一定是固定的。因为即使是我们可以知觉到的东西，由于物质的减少而改变它们的形状时，还是看见它们仍然有形状，而那些性质就不是仍旧存在于变化的对象里，象形状还留存着那样，而是在整个物体中消失了。而这些留存着的微粒就足以引起复合物体里的差异，因为要紧的是某些东西应该留存着，而不被毁灭或不存在。

还有，我们不要设想原子有各种各样形状<sup>①</sup>，这样，我们的想

① 这是伊壁鸠鲁与德谟克里特的不同处。——编者

法就不会与現象的实証相矛盾了，可是我們要設想有某些不同的大小。因为如果如此，我們就可以更好地解釋我們的感情与感觉里所发生的事实。而为了解釋事物里的性质的差别，却并不需要存在着各种各样大小的原子，因为这样就一定会有某些原子进到我們眼界之內，成为看得見的，但是从来沒看見过这样的事，也不能想像一个原子如何能够变成可見的。

此外，我們也不要設想一个有限的物体里能有无限的部分或有各种程度微小的部分。所以，我們不仅要認为达到越来越小的部分的无限分割是不可能的，这样就不致于使一切东西成为稀薄的，以至于在复合物体的組成中存在物不免于压碎以及消耗而成为不存在的；而且我們也不要設想在有限的物体里，有可能无限地繼續不断过渡到越来越小的部分。因为如果有人說在一个物体里有无限的部分或有任何程度微小的部分，就不能設想：如何能成为这样的，以及这个物体的大小如何还能是有限的（因为很明显，这些无限的微粒一定有某种大小，不管它們是多末小，这物体的大小也会是无限的）。还有，由于有限的物体有一个边界，即使它本身是不被知觉到的，可是它是可以区别开来的，你不能設想靠在它旁边的那一点在性质上是不相像的，如果你像这样从一点到另一点繼續下去，你就可以在你心里一直注意这样的点到无限了。我們还要注意，感觉里面最小的东西与那容許从一部分到另一部分前进的东西既不完全相像，也不是在各方面完全不像，而是与这类物体有某种类似，却又不能被分割成一些部分。但是如果我們根据这种相类似，想把它划分出部分来，一个在这边，另一个在那边，就一定会有与第一点相似的另一点适应着我們的看法。我們从第一点开始繼續看这些点，不是在同一点的界限之內，也不使一部分与

一部分接觸，但却用它們自己的真正特征來衡量物體的大小，在較大的物體里就較多，在較小的物體里就較少。我們要設想原子里的最微小的部分對於整體也有同樣的關係，因為雖然在微小上，很明顯它是超過了感覺所見到的東西，可是它却有同樣的關係。因為實際上我們已經根據原子對於感覺到的物體的關係而肯定它有大小，只是說它在微小上比感覺到的物體差得很遠。再進一步說，我們要認為這些最微小的不可分的點，在我們用思想對這些看不見的物體所進行的思考里面，是作為界標，以它們本身提供了對於原子大小度量的基本單位，不拘是較小的還是較大的原子都一樣。因為原子的最小部分與可感知的東西的同類部分的類似，足以證明我們到此為止的結論；但是說它們會像運動着的物體那樣聚在一起，那却是完全不可能的。

再進一步說，在無限中，我們不應該說“上”或“下”，好像是與一個絕對最高的或最低的東西比照着似的，實際上我們必須說，雖然從我們站着的任何地點，可能向我們頭上那個方向進展到無限，可是絕對最高點却永遠不會對我們出現。通過所想到的一點向下直到無限的那個東西，對於同一個東西說，也不能同時又在上又在下，因為這樣想是不可能的。所以我們可以把那被想成向上達到無限的運動看成一個單獨的運動，而把向下達到無限的運動看成另一個單獨的運動，雖然那個從我們跑到我們頭上的地方去的東西有無數次到達了那些在上面的東西的腳下，那個從我們跑到下面去的東西達到了那些在下面的東西的頭上。因為儘管如此，在這兩種情況之下，整個運動都是被想成向對立的方向一直進到無限。

並且，當原子在虛空里被帶向前進而沒有東西與它們沖撞時，

它們一定以相等的速度运动。因为当沒有东西与它們相遇时，重的原子并不比小的和輕的原子运动得更快；而当沒有东西与它們相撞时，小的原子也不会比大的原子更快，它們的整个行程是等速的；由于打击而产生的向上或向一旁的运动，也不会更快，由于原子本身的重量而产生的向下运动也不会更快。因为只要这两种运动有一种在进行，就有像思想一样快的行程，一直到有一样东西从外面阻止了它，或者由于原子本身的重量对打击它的那东西的力量发生反作用而阻止了它。再者，当原子通过虛空而沒有遇到任何物体发生冲撞时，它就在一个不可想像的短時間內完成一切可以思議的距离。因为快慢現象的产生，是由于有冲撞以及沒有冲撞。再者，虽然事实上一切原子速度相等，但是在复合物体里，也可以說一个原子比另一个原子快些，这是因为即使在最小的一段連續時間內，复合物体里所有的原子都是向一个地方运动，虽然在只有思想才能知觉到的瞬間里，原子并不是向一个地方运动，而是經常地彼此挤撞，一直到它們的連續运动达到感觉范围之內。因为对看不見的东西加上一种意見，認為在只有思想才能知觉的瞬間中也会包含着連續运动，在这类情形之下，乃是不对的，因为我們要記住，我們用感官观察到的，或者用心灵通过一种認識而把握到的，才是真的。也不要設想在只有思想才能知觉到的瞬間里，运动的物体也跑到它的組成原子所移动到的一些地方去（因为这也是不可設想的，在那个情形之下，当整个物体在一段可感觉到的時間內从无限虛空中任何一点来到时，它不会是从我們認識到它的运动的那个地方出发的），因为即使我們超出知觉界限設想物体运动的速度并不由于冲撞而迟緩，整个物体的运动仍然是它的內部冲撞的外部表現。此外，把握住这个基本原则也是有好处的。



其次，永远要以感觉以及感触作根据，因为这样你将会获得最可靠的确信的根据。你应该认为灵魂是散布在整个构造中间的一团精细的微粒，很像混合着热的风，在某些方面像风，在另一些方面像热。还有一部分在组织的精微上甚至于比这两部分<sup>①</sup>还远远高出许多倍，因此它<sup>②</sup>更能够与整个构造的其他部分保持密切接触。所有这些部分，都由灵魂的活动和感触、灵魂运动的敏捷、灵魂的思想过程以及我们死亡时所失掉的东西而显示出来。此外，你还要理解到灵魂拥有感觉的主要原因，可是灵魂如果不是以某种方式为结构的其余部分所包住，它就不会得到感觉。而这个其余的部分又由于供给灵魂以这种感觉的原因，它自己也就从灵魂获得一份这种偶然的能力。可是它并没有得到灵魂所具有的全部能力，所以灵魂离开了身体，身体就不再有感觉。因为身体永远不是自身具有这种能力，只是常常对另一个存在物<sup>③</sup>为这种能力提供机会，而这个存在物是与它自身同时出现的，这个存在物由于具有本身内部准备好的力量作为运动的结果，常常自发地为自身产生出感觉能力，然后把它也传达给身体，这是由于接触以及运动的配合所造成，我已经说过的。——所以，只要灵魂留在身体里<sup>④</sup>，即使身体的某个其他部分失掉了<sup>⑤</sup>，灵魂也不会没有感觉；可是，当包住灵魂的东西<sup>⑥</sup>或是全部或是部分离开时，灵魂的某些部分也

① 指风与热。——编者

② 即所谓“无名的实体”(ἀχρητο, ὄματον)。——编者

③ 指灵魂。——编者

④ 意即只要人还是活的。——编者

⑤ 指失去了不致命的肢体。——编者

⑥ 指致命的部分。——编者

就随之消灭了，而灵魂只要繼續存在，就保有感觉。另一方面，結構的其余部分如果一旦失掉了，那合起来产生灵魂的本性的全部原子，不管多么小，虽然繼續整个或部分地存在，也不会保有感觉。还有，如果整个結構分解了，灵魂分散开来了，不再有同样的能力，也不再运动了，这样，灵魂也就沒有感觉了。因为，如果灵魂不在这个机体里，而且不能引起这些运动，如果包围着灵魂的不再是灵魂現在存在于其中并且在其中实现这些运动的环境时，是不可能想像灵魂有感觉的。还有，我們也必須明白了解，“无形体”这个語詞，一般是用来表示那可以被認為独立存在的東西的。可是不能設想无形体的東西是單獨的存在物，除非是虛空，而虛空既不能作用也不能被作用，它只是通过自身供給物体以运动的机会。因此那些說灵魂无形体的人是瞎說。因为如果它有这种本性，它就在任何方面都不能作用或被作用了。但是事实上，对于灵魂說，这两样事情都是很明显突出的。如果按照感触和感觉的标准来判断这一切关于灵魂的推理，并且記住我在起初所說的，就会看出那些推理都充分地包容在这些一般公式里面，可以在这个基础上把整个系統的各项細节准确地制定出来。

此外，对于物体，我們是用形狀、顏色、大小、重量以及其他一切来述說的，好像这些东西或者是一切事物的伴随特質，或者是可以由感觉到这些性質而看到或認識到的事物的伴随特質，可是我們不要把它們或者設想成獨立的存在物（因为那样想像是不可可能的），或者設想成絕對不存在，或者設想成伴随着物体的某种其他的无形体的存在物，或者設想成物体的物質部分；我們倒應該設想整个物体的全体是由于这一切而得到它的永恒存在，可是意思并不是說，物体是那些由合起来形成物体的特質所組成（譬如，一个

大的結構是由組成這個結構的各部分放在一起而造成，不管是起碼的單位大小，或是其他比這個結構本身小的各部分，不拘是什麼)，而只是像我所說的，物體是由于這一切特質全體而得到它的永恒存在。這一切特質都各有其被知覺到以及被區別開的特殊方式，只要整個物體永遠與它們在一起而永不與它們分開；物體正是由于被了解為許多性質的集合，因而得到物體的稱謂。

還有，物體常常有偶性，偶性並不是恒常地伴隨着物體；這些偶性，我們不要設想它們根本不存在，也不要設想它們具有整個物體的本性，也不要把它們設想成可以列入不可見的東西，或者設想成無形體的東西。所以當我們按照最普通的用法使用這個名詞時，我們要弄清楚，偶性既沒有我們了解為集合體並且稱之為物體的那個整體的本性，也不是恒常伴隨着物體的那些特質；沒有這些特質，一個一定的物體就是不能設想的。但是作為某些認識活動的結果，只要有聚合的物體同它們在一起，它們每一個就都可以用這名詞來稱呼，但是只有見到它們出現的時候才可以這樣做，因為偶性並不是永恒的伴隨物。我們不要由于偶性沒有它所依附的那個整體的本性，也沒有那些恒常的伴隨物的本性，便把這個清楚的事實逐出存在的領域之外；我們也不要設想這種偶然的東西是獨立存在的（因為這對於偶性以及對於永恒的特質都是不能設想的），但是，正由于它們呈現在感覺中，我們必須把它們認作呈現于物體的偶性，而不認作永恒的伴隨物，或者以為它們自身是屬於物質存在物之列的，確切地說，應該把它們了解為正好像我們實際感覺所表示的它們的特性那樣。

並且，你還要牢牢記住這一點：我們尋找時間，不要像在一個對象中尋找其他一切東西一樣，把它們歸結到我們心中所覺察到

的一般概念，而必須採取直接的直觀，我們便是按照这个直觀來說“一段長時間”或“一段短時間”，并且把我們的直觀应用在時間上來加以考察，如同我們對其他的東西所作的一樣。我們也不要找尋也許更好的語詞，只要使用那些普通应用到時間上面的語詞就成了。我們也不要用任何別的東西來述說時間，把那東西當作具有與這種特殊知覺同樣的基本性質，像有些人所作的那樣，我們必須單單特別注意我們拿來聯繫這個特殊知覺並且用來衡量它的那個東西。因為其實這是無需證明的，只要反省一下，就可以看出我們是把它聯繫在白天與黑夜以及晝夜的區分上，也把它聯繫在內部的感觸或沒有感觸上，也把它聯繫在運動與靜止狀態上，也正由於同運動和靜止相聯繫，我們便認為這個知覺是一種特殊的偶性，因此我們稱之為時間。

除了我們已經說過的以外，我們還必須相信，眾多的世界，以及一切不斷地顯示出與我們看見的事物相似的外觀的有限複合物體，都是從無限中生出來的，凡是這樣的東西，較大的和較小的全一樣，都是從單個的物質集團分出來的，這一切東西又再分散，有的較快，有的較慢，有的遭遇到這一系列原因，有的則遭遇到另外一系列的原因。我們還應該相信，這些世界的產生，既不必是具有同一個形狀的，也不必是具有各種形狀的。還有，我們必須相信，在一切世界里，都有我們在這個世界里所見到的動物、植物以及其他事物，因為並沒有人能夠證明，在一個屬於某一類的世界里，會或者不會已經包容着我們所見到的動物、植物和一切其他事物由之組成的種子的種類，而在一個屬於另一類的世界里，這些種類則是不能存在過的。

再進一步說，我們必須設想，人類的本性也只是接受環境的教

訓，被迫去作許多各式各樣的事情，後來理性對自然所提示的東西進行加工，作出進一步的發明，在某些事情上比較快，在另一些事情上比較慢，在某些時代作出偉大的進展，在另一些時代進展又較小。所以在最初的時候，名稱也並不是審慎地加到事物上的，人們的本性由於部族的不同而具有自己的特殊感觸，接受自己的特殊印象，因之每一部族都以自己的方式來吐氣<sup>①</sup>，所吐出的氣根據每一種這樣的感情與印象而形成定型，又由於住的地方所引起的各族之間的差別而有所不同。後來，在每一部族里，由於公認而審慎地提出特殊名稱，為的是使這些名詞的意義減少糾纏不清並且表明起來更簡單。有時有些人把一直不為大家知道可是他們自己熟悉的東西帶過來，並且把它們的名稱介紹過來，有時是自然而然地不得不說出它們來，有時則是由於依照通行的結合方式進行推理而選用它們，這樣就使得它們的意義明確了。

還有，不能認為天體的運動和旋轉、日月蝕、升起、降落以及與這些相類的現象，是由於某種實體<sup>②</sup>使然，這個實體管制、規定或者曾經規定過它們，同時又享受着完全的福祉與不朽（因為困難、憂慮、憤怒是和恩惠與幸福的生活不調和的，這些事情發生在有懦弱、恐懼以及依賴鄰人的地方）。我們也不要相信天體會有幸福，並且自動使自己擔當起這樣的運動，它們不過是聚成一堆的火。當我們用名詞來表示像福祉、不朽這類概念時，我們必須保持它們的充分莊嚴的意義，為的是不致從它們產生出與莊嚴的概念相反的意見。不然這個矛盾就會在人們的靈魂中引起最大的紛擾。所以我們必須相信，在世界的產生過程中，由於在這樣一團一團的東西里

① 即發音。——編者

② 指神。——編者

原来包含着物质，因而这个有固定秩序的規律也就由之产生了。

还有，我們一定要相信，确切地发现最基本的事实的原因，乃是自然科学(φυσιολογία)的任务，我們要相信，由于認識天象而得到的幸福就在于此，也就在于了解从这些天象里見到的各种存在物的本性，了解其他一切与我們的幸福所必需的精确知識有关的东西。要知道，凡是以多种方式出現的东西，或者可以用別种方式出現的东西，都不屬於上述的那些东西，凡是引起怀疑或不安的东西，都不能包括在具有不朽的和幸福的本性的东西里。这一点我們的心智可以确定是絕對如此的。但是，屬於考察升起、降落、旋轉、日月蝕之类的事情，对于知識所帶來的快乐說，却沒有任何价值，觉察到这一类事情的人們，仍然不知道这些事情的本性、根本原因是什么，依旧在恐懼之中，正像他們根本不會知道这些事情一样。事实上，他們的恐懼甚至于可能更大，因为由于觀察到这些事情而发生的惊奇，是不能发现任何答案或明了它們基本規律的。因此，关于旋轉、降落、上升、日月蝕之类的現象，即使我們发现了某些原因(我們考察特殊現象就是如此)，我們也不要以为这些事情的探討沒有达到充分准确的地步，因而觉得對我們心灵的平靜与幸福无所帮助。所以当我們研究天象以及一切不能为感官察知的东西时，我們要仔細考察一种相似的現象在地球上以多少方式产生。我們應該藐視那些人，他們不認識那种只能以一种方式存在或发生的東西，也不認識我們远远望見的东西中那种可以用几种方式发生的東西，他們更不明白在什么条件下心灵不能平靜，〔以及在什么条件下心灵能够平靜〕<sup>①</sup>。因此，如果我們認為一种現象是或然

① 据希克斯本“第歐根尼·拉爾修”，第二册，第608-609頁輯补。——編者

地以这一类的某种特殊方式发生，并且認為在一些情況下我們一樣可以平靜，當我們發覺它可以用幾種方式發生時，我們就會像知道它以某種特殊方式發生一樣，很少被擾亂。

除了所有這些一般的事情之外，我們還要把握住這一點：人們心里的主要不安的發生，乃是由于他們認為這些天體是幸福的與不朽的，可是又具有與這些屬性不相合的意志、行為與動機；此外也是由于他們總是期待或想像着某種永久的苦難，像傳說里所描述的那樣，甚至於害怕死後會失掉知覺，好像這與他們有切身的關係似的；並且，也是由于他們之所以陷入這種情況，並不是以推理的意見為根據，倒是凭借某種非理性的預感，因此，由于他們不知道苦痛的限度，他們所受到的紛擾，比起根據意見達到這個信仰時所受到的紛擾來，是同樣巨大，甚至更加廣泛。而心靈的平靜則是从以上所說的一切中解救出來，對一般的以及最基本的原理懷着經常不斷的記念。

因此，如果對象是一般的，我們就應該注意一般的內部的觸感和外部感覺，如果對象是特殊的，我們就應該注意特殊的內部的觸感和外部的感覺，我們還應該按照每一個判斷標準來注意每一個直接的直覺。因為我們如果注意到這些，我們就會正確地找到我們心理上的不安與恐懼之所以發生的原因，並且，由于學習了天象以及其他一切經常發生的事件的真正原因，我們就會擺脫一切使其餘的人發生極端恐懼的東西。

赫羅多德，這就是我關於一般原理的性質的一些要點的論述，這是一個簡要的論述，這樣我的說明就會易于準確把握了。我認為，即使一個人不能考察這個系統的所有細節，他也会由這個論述獲得一種力量，與別人比起來可稱無敵。因為事實上他將會根據

我們的一般系統弄清楚許多細節，而這些原理，如果他記在心里，是會經常幫助他的。因為它們的特点是這樣，即使那些現在正把細節研究到相當的程度、甚至已經全面研究過的人，也會根據這樣的綱要指導他們的分析，來進行他們對於整個自然的大部分考察。至於那些還沒有充分達到完滿境地的人，有一些則可以根據這個綱要，無需口授而很快地得到一個關於最重要的事情的概觀，從而獲得心靈的平靜。

#### 〔致美諾定的信〕

45. 〔見：同上，§ 122—135〕 當一個人年青的時候，不要讓他耽擱了哲學研究，當他年老的時候，也不要讓他對他的研究發生厭倦，因為要獲得靈魂的健康，誰也不會有太早或太晚的問題。說研究哲學的時間還沒到或已經晚了，就像說享福的時間還沒到或已經晚了一樣。所以青年人和老年人都應該研究哲學，老年人通過回憶過去的愉快，仍然可以在好的事情上是年青的，而青年人由於對將來無所畏懼，也可以同時既年青又年老。

當幸福在時，我們便擁有一切，而當幸福不在時，我們便盡力來謀得它，所以一個人思慮到產生幸福的事物，是應該的。我時常指點給你的那些事，我都希望你去做並且實行，拿它當作幸福生活的根本原則。第一，要相信神是一個不朽和幸福的實體，一如世人關於神的共同意見所說；不要把任何與不朽和幸福不一致的東西加到對神的觀念上去，並且要相信神擁有足以保持這種幸福和不朽的一切。神靈是有的，因為我們關於神靈的知識是明顯的；但是神靈的本性並不是像一般人所想的那樣；一般人對於神靈所表的敬意，沒有一點符合於他們所存的神靈觀念。攆斥眾人所信的



神灵的人，并不是不敬神灵的，拿众人所存的关于神灵的意見加在神灵身上的人，才是不敬神灵的。因为众人关于神的肯定都不是从感觉得来的概念而是虛妄的假定，根据这种假定，临到惡人头上的大禍和降到善人身上的大福都被归之于神灵：因为众人总是把人类的美德联系到他們关于神灵的觀念上，而把一切与人类性质不同的，都認為与神性不合。

你要习惯于相信死亡是一件和我們毫不相干的事，因为一切善惡吉凶都在感觉中，而死亡不过是感觉的丧失。因为这个緣故，正确地認識到死亡与我們无干，便使我們对于人生有死这件事愉快起来，这种認識并不是給人生增加上无尽的时间，而是把我們从对于不死的渴望中解放了出来。一个人如果正确地了解到終止生存并没有什么可怕，对于他而言，活着也就没有什么可怕的。那么，如果有人說他之所以怕死，并不是因为死在当前使他难过，而是因为死还未到使他难过，那就是个傻瓜了。一件事情在当前并不使一个人忧虑，反而在未到时使他煩惱，这是很荒謬的。所以一切惡中最可怕的——死亡——对于我們是无足輕重的，因为当我们存在时，死亡对于我們还没有来，而当死亡时，我們已經不存在了。因此死对于生者和死者都不相干；因为对于生者說，死是不存在的，而死者本身根本就不存在了。然而一般人有时逃避死亡，把它看成最大的灾难，有时却盼望死亡，以为这是摆脱人生灾难的休息。賢者既不厌恶生存，也不畏惧死亡，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难。賢者对于生命，正如同他对于食品那样，并不是單單选多的，而是选最精美的；同样地，他享受时间也不是單單度量它是否最長远，而是度量它是否最合意。如果叫一个青年好好地活，而叫一个老人好好地死，就是一个傻瓜了，这不但是因为生命是愉

快的，而且是因为好好地活和好好地死二者都属于同样的教养。更糟糕的是說，不出世最好，“如果出世了，就赶快进阴曹地府去吧<sup>①</sup>”。

因为如果他真是这样想，他为什么不捐生自尽呢？如果这真是他的信念，那是他很容易办到的事。可是如果他是在开玩笑，他就是在人们不会接受的情形下說蠢話。我們要記住，將來不是我們自己的，从另外一方面說，將來也并非完全不是我們自己的。所以我們既不能期待將來，認為它一定要來到，也不能對它失望，認為它永遠不會來到。還有，我們要体会到，在欲望中間，有些是自然的，有些是虛浮的；在自然的欲望中，有些是必要的，有些則仅仅是自然的；在必要的欲望中，有些是幸福所必要的，有些是养息身体所必要的，有些則是生命本身的存在所必要的。我們對於这些东西，有了正确的了解，就能够为了肉体的健康和灵魂的平靜(*ἀταραξία*)来考虑取舍，因为肉体的健康和灵魂的平靜乃是幸福生活的目的。就是为了达到这个目的，我們才竭力以求避免痛苦和恐懼。我們一旦达到了这种境地，灵魂的騷动就消散了；因为动物就不需要寻觅所欠缺的东西，也不需要去寻找其他可以使灵魂和肉体安好的东西。

只有当我们痛苦时，我們才需要快乐，因为快乐不在場；而当我們不痛苦时，我們就不需要快乐了。因为这个緣故，我們說快乐是幸福生活的开始和目的。因为我們認為幸福生活是我們天生的最高的善，我們的一切取舍都从快乐出发；我們的最終目的乃是得到快乐，而以感触(*πίθος*)为标准来判断一切的善。既然快乐是我

① 索福克勒的詩句。——編者

們天生的最高的善，所以我們並不选取所有的快樂，當某些快樂會給我們帶來更大的痛苦時，我們每每放過這許多快樂；如果我們一時忍受痛苦而可以有更大的快樂隨之而來，我們就認為有許多種痛苦比快樂還好。

就快樂與我們有天生的聯繫而言，每一種快樂都是善，然而並不是每一種快樂都值得选取；正如每一種痛苦都是惡，却並非每一種痛苦都應當趨避。對於這一切，我們必須加以權衡，考慮到合適和不合適，從而加以判斷；因為有的時候我們可以覺得善是惡的，而有的時候，相反地，我們可以覺得惡是善的。我們認為知足是一件大善，並不是因為我們在任何時候都只能有很少的東西享用，而是因為如果我們沒有很多的東西，我們可以滿足於很少的東西。我們真正相信，最能充分享受奢侈品的人，也就是最不需要奢侈品的人；凡是自然的東西，都是最容易得到的，只有無用的東西才不容易到手。當要求所造成的痛苦取消了的時候，簡單的食品給人的快樂就和珍貴的美味一樣大；當需要吃東西的時候，麵包和水就能給人極大的快樂，養成簡單朴素的生活習慣，是增進健康的一大因素，使人對於生活必需品不加挑剔。當我們偶爾過比較奢侈的生活時，朴素的習慣也可以使我們處理得更好一點，而對於命運無所畏懼。當我們說快樂是一個主要的善時，我們並不是指放蕩者的快樂或肉體享受的快樂（如有些人所想的那樣，這些人或者是无知的，或者是不贊成我們的意見或曲解了我們的意見）。我們所謂的快樂，是指身體的無痛苦和靈魂的無紛擾。不斷地飲酒取樂，享受童子與婦人的歡樂<sup>①</sup>，或享用有魚的盛筵，以及其他的珍饈美饌，

<sup>①</sup> 指男色與女色。——編者

都不能使生活愉快；使生活愉快的乃是清醒的靜觀，它找出了一切取舍的理由，清除了那些在靈魂中造成最大的紛擾的空洞意見。

这一切的开始以及最大的善，乃是审慎。因此审慎甚至比哲学还要可贵，因为一切其他美德都是由它而出。它告訴我們，一个人除非审慎地、正大光明地、正当地活着，就不可能愉快地活着；沒有人会审慎地、正大光明地、正当地活着而不愉快地活着。因为各种美德都与愉快的生活共存，愉快的生活是不能与各种美德分开的。你还能想得出比这样一个人更好的人嗎？——他对于神灵有虔誠的看法，对于死亡完全没有恐懼，他正确地思考自然所規定的目的，他領会到主要的善是容易完成并且容易图謀的，而最大的惡只能于短期內持續并且只能致使頃刻的痛苦。他不信有些人拿来当作万物之主的那个命运，他認為我們拥有决定事变的主要力量，他把一些事物归因于必然，一些事物归因于机遇，一些事物归因于我們自己，因为必然取消了責任，机遇是不經常的，而我們的行动是自由的，这种自由就形成了使我們承受褒貶的責任。就是听从那些关于神灵的神話，也比作自然哲学家們所主張的命运的奴隶好得多；因为神話还給我們指出一点希望，可以借崇拜神灵而緩和神灵的震怒，至于命运則对于我們显得是一种不可挽回的必然。

他也不像众人那样把机遇看成一位女神（因为一位神灵是不会胡乱行事的），他也不把机遇看成一个不确定的原因，因为他不相信善和惡是机遇为了使人生活得幸福而給人的，虽然大善或大惡的开始却是机遇所供給的。他以为遵从理性而不走运，比不遵从理性而走运还要好，因为凡是被判定为最好的行为，都是遵从理性正当地作成的。

你要日夜奉行這些誠命以及與此有密切關係的誠命，你要自己去做，並且和與你一樣的人一道去做，這樣，你就永遠不會被睡眠中的或清醒時的妄念所擾，你就會在人群中像一尊神似的活着，因為一個生活在不死的神靈中的人是不會有一點像有死的生物的。

\*

\*

\*

## 十四 斯多葛派

(公元前三世紀)

### 文 献 記 載

1. [艾修斯, 第一卷] 斯多葛派說, 智慧是关于人的事物及神的事物的知識, 哲学便是企图产生那样知識的艺术实践。他們說, 适合于这一目的的唯一艺术, 以及一切艺术中最高的艺术, 乃是美德, 但是另外还說有三种美德附属于总的德性: 物理的、倫理的与邏輯的。因此哲学也有三部分; 就是: 物理学、倫理学与邏輯学。当我们考察宇宙同它所包含的东西时, 便是物理学; 从事考虑人的生活时, 便是倫理学; 当考虑到理性时, 便是邏輯学, 或者也叫做辯証法。

2. [塞克斯都·恩披里可: “反數学家”第八卷, 第十章] 斯多葛派說某些感官的对象以及某些理性的对象是真实的。可是, 感官的对象并非不經過考虑就是真实的, 而只是当它們把一个人帶回到它們所伴随着的理性的对象时, 才是真实的。凡是属于以及符合于某样东西的就是真实的, 不如此的就是錯誤的。

3. [第歐根尼·拉尔修, 第七卷, 第一章, § 40—54] 他們把哲学比作一个动物, 把邏輯学比作骨骼与髓, 自然哲学比作有肉的部分, 倫理哲学比作灵魂。他們还把哲学比作鷄蛋, 称邏輯学为蛋壳, 倫理学为蛋白, 自然哲学为蛋黃。也拿肥沃的田地作比, 邏輯学是圍繞田地的籬笆, 倫理学是果实, 自然哲学則是土壤或果树。他們还把哲学比作有城牆防守的城市, 为理性所管理; 并且, 像他

們之中一些人所說，任何一部分也不被認為比別一部分優越，它們乃是聯結着並且不可分地統一在一起，因此他們把這三部分全都結合起來討論。但是另外一些人則把邏輯學放在第一位，自然哲學第二位，倫理學第三位。……

有些人又說邏輯的部分正好可以再分成兩門學科，即修詞學與辯證法。有些人還加上研究定義的部分以及關於規則或標準的部分；可是有些人却不要關於定義的那部分。他們認為研究規則或標準的部分是發現真理的一種方法，因為他們在那裏面解釋了我們所有的各種不同的知覺。同樣，關於定義的那部分被認為是認識真理的方法，因為我們是用一般概念來認知事物的。還有，他們認為修詞學是把平鋪直敘的記事中的事情講得佳妙的科學，辯證法是以問答來正確地討論課題的科學；於是就有了他們關於辯證法的另外一個不能并行的定義，即：關於真、偽與既不真又不偽的論斷的科學。……

他們把證明規定為從知道得較多的東西推進到知道得較少的東西的方法。還有，知覺是在心上產生的印象，這名稱是很恰當地從印章在蜡上所作的印迹借來的。他們把知覺分為有說服力的知覺和缺乏說服力的知覺。有說服力的知覺——這個他們稱為事實的標準——是由真實的對象所產生的，所以同時是符合於那個對象的。缺乏說服力的知覺與任何實在對象無關，或者，假如它有任何這一類的關係，可是由於與對象并不相一致，也只是模糊不清的表象。……

斯多葛派首先願意討論知覺與感覺，因為確定事實的真理性的標準是一種知覺，並且因為表示贊同與相信的判斷，以及對於事物的了解（這是先於其他一切的判斷），沒有知覺就不能存在。因

为知觉是領路的，然后是思想，用詞句发表出来，以字来解釋它得自知觉的感情。

知觉的过程与結果是有区别的。后者是心中的像，可以在睡眠里出現，前者是在心灵中印上某样东西的活动，是一个变化过程，如克呂西普在他的“論心灵”的第二篇中所說明的。他說，我們不要把“印象”照直了解为印章所打的印，因为不能設想有很多这样的印象会在同一時間出現于同一地点。所謂知觉，乃是来自真实对象的东西，与那个对象一致，并且是被印在心灵上，被压成一定形狀的，如果它来自一个不真实的对象，就不会是这样。

他們認為某些知觉是可以感觉的，某些則不是。他們所謂可以感觉的，就是我們得自某一个或較多的感官的；而他們不叫做可以感觉的，則是直接发自思想的，例如与非具体的对象相关联的知觉，或为理性所包含的任何别的知觉。还有，可以感觉的知觉是为真实的对象所产生的，真实的对象把自身强加于理智，使它順从。还有某些别的知觉，只是似乎如此的，只是模糊的影像，与真实对象所产生的知觉相似。……

他們主張真理的正当标准是具有說服力的印象，那就是說，这印象是来自真实的对象，像克呂西普在他的“物理学”第十二卷里所肯定的，安提帕特与阿波罗多洛都贊成他的說法。因为波爱修留下了很多的标准，像理智、感觉、欲望与知識；但是克呂西普不同意他的看法，克呂西普在他的“論理性”第一卷里說感觉与預想是仅有的标准。他所謂預想是一种得自自然秉賦的一般的观念（对于共相或一般概念的先天的了解）。但是早期斯多葛派其他的人物則承認健全理性是真理的一个标准。

4. [同上，§ 85—133] 他們說动物的第一个爱好就是保护



自己，因为自然一开始就使它自己对这个有兴趣，像克吕西普在他的“論目的”第一篇里所肯定的，他在那里說，每一个动物的第一个与最可贵的对象，就是它自己的存在以及它对这存在的意識。因为任何动物同它自己疏远了，或者甚至于变得对自己漠不关心，既不同自己疏远，也不对自己有兴趣，都是不自然的。所以，剩下的是我們必須認定自然以最大程度的一致和情感使动物約束于它自己身上，正是由于这个，它拒絕一切有害的，而吸引一切与它同类的和一切合意的。至于有些人說动物的第一爱好是求得快感，他們說那是錯誤的。斯多葛派說，如果有快感这样的事情，它也只是附屬的，当自然自己还没有寻找并发现适于动物存在或結構的方法时，它根本不会出現的，它是一种收割后再生的草，可以用动物兴旺和植物茂盛的情况來說明。

他們說，当自然規定动物与植物沒有自願的运动或感覺时，自然並沒有对它們作出区别；某些事情之在我們里面发生，是与植物里的情形相同的。但是，当某种爱好被添加到动物身上时，它們因此便能够寻找它們的正当食物；斯多葛派說，对于它們，自然的規則就是追随着爱好的指导。但是当理性按照一种更完滿的原則被賦予理性动物时，所謂按照自然生活恰好便是正确地按照理性而生活。因为可以說，自然正是制造这种爱好的艺术家。

由于这个緣故，芝諾第一个在他的“論人的本性”里主張主要的善就是認定去按照自然而生活，这就是按照德性而生活，因为自然引着我們到这上面。克雷安德在他的“論愉快”里也这样說，还有波西多紐与赫卡通在他們的“論目的”以及“論主要的善”里也这样說。其次，按照美德生活，也就等于是按照一个人对那些由自然而发生的事物的經驗而生活，像克吕西普在他的“論主要的善”的

第一篇里所講的。因為我們個人的本性都是普遍本性的一部分，因此，主要的善就是以一種順從自然的方式生活，這意思就是順從一個人自己的本性和順從普遍的本性；不作人類的共同法律慣常禁止的事情，那共同法律與普及萬物的正確理性是同一的，而這正確理性也就是宙斯，萬物的主宰與主管。

其次，這件事情正好是快樂的人的美德和人生的完滿的快樂，如果一切事情都是按照與每一個人的天才的和諧作出，並且與萬物的主宰和主管的意志相關聯的話。因此，第歐根尼明白地說，主要的善是按照健全理性根據我們本性所選擇的事情去作。阿其德謨規定主要的善是在履行一切適宜的責任中生活。克呂西普還認為，在我們應該順着生活的一種方式之下，本性既是共同的本性，也是特殊的人類的本性；但是克雷安德除了共同本性以外不承認有任何別的本性，認為人應該在一種方式中順着共同本性而生活，他根本不提特殊的本性。他主張美德是心靈的一種傾向，永遠是一貫的與和諧的，人應該為了它自身的目的把它發現出來，而不是由於希望或恐懼或任何外在的動機。並且，快樂也正在美德里面，因為在心靈里產生出永遠與自身一致的生命和諧；如果一個理性動物走錯了路，那是因為他聽任自己為外界事物的假的現象所誤引，或是因為他為同伴的教唆所誤引；因為本性自身永遠給我們善的愛好。……

他們主張一切罪惡都是同等的，像克呂西普在他的“倫理問題”第四篇里所論證的，柏爾修與芝諾也這樣說。因為如果一個真實的東西並不比另外一個真實的東西更真實，一個虛假的東西也並不比另外一個虛假的東西更虛假，因此，一個欺騙並不比另一欺騙更大，一個罪惡也不比另外一個罪惡更大。因為一個距離卡諾

布五十里的人，同一个距离卡諾布只有半里的人，都同样不在卡諾布；一个犯了較大罪惡的人同一个犯了較小罪惡的人，都一样是不在正路上。……

他們也說到有智慧的人是不会被扰乱的，因为他沒有強烈的嗜好。但是，这种不被扰乱的情况，坏人也会有的，可是那就完全是另外一回事，因为它之所以在坏人身上出現，只是由于坏人的本性是殘酷无情的。他們还認為有智慧的人是没有虛榮心的，因为他把榮耀与不榮耀同等看待。同时，他們承認有另一种沒有虛榮心的人，可是这只能当作是鹵莽的人，实际上是坏人。他們还说一切有道德的人都是严肃的，因为他们从来不談論愉快的事情，也不听別人談論愉快的事情。同时，他們也称另外一种人是严肃的，这意思就差不多等于他們說到严肃的酒，这酒是用来配葯的，不是为了喝的。

他們还宣称有智慧的人是誠心的人，迫切注意可以使他們更趋于完善的那些事情，应用某种原則，这种原則是把惡隱藏起来，把善显现出来。可是他們并没有任何偽善，因为他们声音同外貌上取消了一切伪装。他們也远远离开商业活动，因为他们細心地防止作任何違反他們責任的事情。他們喝酒，但是不使自己喝醉；他們从来不发狂。有时，由于某种忧郁或輕浮，一些不平常的想像可以对他們有片刻之間的統治，这种忧郁或輕浮之发生，并不是依照需要的原則，而是違反本性的。还有，有智慧的人也不会感觉悲哀，因为悲哀是心灵的一种不合理的感染，像阿波罗多洛在他的“倫理学”中所說的。……

他們还说各种美德彼此互相跟随着，一个人有了一种美德，就有了全部；因为所有的美德的教訓都是共同的。……

斯多葛派的另一个学說是在美德与罪惡二者之間沒有中間的东西；而在逍遙学派則認為在美德与罪惡之間有一个阶段，是罪惡的改善，可是还没有达到美德。因为斯多葛派說，正如一根棍子一定或者是直的或者是弯的，一个人一定或者是公正或者是不公正的，而不会比公正更公正，或比不公正更不公正；这同一規則可以应用于一切情况。还有，克吕西普有这样的意見，就是美德可以失去，但是克雷安德認為美德不可能失去，一个說美德能因为酒醉或忧郁而失去，另一个則主張美德不能失去，因为美德在人里面印入了牢固的知觉。他們还宣称美德本身是一个正当的选擇的对象；因此，当我们意識到光荣的事是唯一的善时，我們就对我们所作的不正当的活动引以为耻。还有，他們肯定美德本身对于快乐就是足够的。……

还有，他們說正义是由于自然而存在的，并不是由于任何定义或原則，正如法律或正确理性那样，像克吕西普在他的“論美”里告訴我們的。他們認為一个人不应由于在哲学家之間流行着不同的意見就放弃了哲学，因为根据这个原則，一个人就将完全放弃生活，波西多紐在他的“忠告”里这样說。克吕西普承認普通的希腊教育是有用的。

他們的学說認為在人与低等动物之間沒有公道的問題，因为二者是不相同的。克吕西普在他的“論正义”的第一篇里，波西多紐在他的“論責任”的第一篇里这样說。还有，他們說有智慧的人將热爱青年，因为青年人的面貌表示着对美德的自然的秉賦。芝諾在他的“国家”里，克吕西普在他的“論人生的方式”的第一篇里，阿波罗多洛在他的“倫理学”里这样說。

他們对于爱情的定义是：由于可見的美的表現而趋向于友誼

的努力，它的唯一目的是友誼，而不是肉體的享樂。無論如何，他們認為特拉松尼德雖然把他的情婦置于他掌握之中，可是躲開她，因為她恨他。他們認為由這可以看出，愛情是依靠着尊敬，像克呂西普在他的“論愛情”里所說的，而不是為眾神所送來的。他們把美描寫成美德的花朵。

關於三種生活：靜觀的、實踐的和理性的，他們宣稱我們應該選擇末一種，因為一個理性的存在是由於本性為靜觀和行動而特地產生出的。他們告訴我們，有智慧的人會根據合理的原因，為了他的國家或為了他的朋友，放棄自己的生命，或者遭受着難堪的痛苦、斷肢或不治的病。

他們也主張有智慧的人們應該公妻，自由選擇伴侶，像芝諾在他的“國家”里以及克呂西普在他的“論政府”里所說的，（不只他們，還有犬儒派的第歐根尼和柏拉圖）。在這種環境里，我們將對一切兒童都有同樣的父親的愛，而由於通奸發生的嫉妒也就沒有了。他們認為最好的政府形式是民主、王政與貴族政治（或最好的人的統治）的混合。……

\*                     \*                     \*

## 十五 盧克萊修

(約公元前98—53年)

### 著作选录

〔实体是永恒的〕

1. 〔“物性論”，第一卷，146—328行〕

一般原理  
第一个規律：  
无物能由无中生

能驅散这个恐怖、这心灵的黑暗的，  
不是初升太阳眩目的光芒，  
也不是早晨閃亮的箭头，  
而是自然的面貌及其定律——  
这个教导我們的定律开始于：  
未有任何事物从无中生出。  
恐惧所以能統治亿万众生，  
只是因为人們看見大地寰宇  
有无数他們不懂其原因的事象，  
因此以为有神灵操縱其間。  
而当一朝我們知道  
无中不能生有，我們就会  
更清楚地猜到我們所寻求的：  
万物由之造成的那些原素，  
以及万物之造成如何未借神助。

証明： 假定一切都可從不論什麼而來，  
 一切的東西都需 則任何東西就能夠從任何東西發生，  
 要一定的種子 而不需要一定的種子。人從大海  
 升起，魚類從陸地出來，  
 而羽毛豐盛的禽鳥則從天空驟然爆出，  
 牛羊牲畜，以及一切的猛獸，  
 就會大大小小漫山遍野到處都是；  
 同樣的果子也不會老守住它們的老樹，  
 而是哪一種果子都能從任何枝干  
 隨便地換來換去長出來。真的，  
 因為： 如果每種東西不是各有產生它的原子，  
 1. 它們有有定的 事物怎能夠每樣都有它不變的老母親？  
 實體 但是，既然一切都從有定的種子產生，  
 所以每一個生命之來到這光之岸，<sup>①</sup>  
 乃是由它自己的原始物體<sup>②</sup>所構成。  
 不是隨便什麼都能從隨便什麼生成，  
 因為每樣東西里都有一種自己的秘密之力。  
 再者，為什麼我們會看見大地上  
 2. 有一定的季 春天洒滿玫瑰，夏天布滿谷穗，  
 節 而當秋天發出魅力時葡萄就成熟累累，  
 如果不是因為萬物的一定的種子  
 在它們自己的季節必會涌集在一起？  
 如果不是因為新的創造只有展露在

① 即在世界上產生。——編者

② 即原子。——編者

适当的時刻已到，而懷孕的大地  
能夠安全地把它的脆弱的幼類  
送上光之岸的時候？但如果它們  
能夠從無中生成，它們就會驟然地  
不可預見地跳到世界上來，在反常的季節，  
既然它們沒有原始的胚種被自然扣住  
不在不利的時刻為產育而交合。

3. 需要一定的時  
間來增長

有生命的種子的遇合也不會需要  
經過一定時間才能使事物長成，  
如果生命是“無”的一種增加：  
小小的嬰兒立刻會像一個大人一樣行走，  
從土地上會跳出一棵枝極茂盛的大樹——  
這樣聞所未聞的奇蹟；但是自然的律令是：  
每樣東西都從它自己合法的種子緩緩長大，  
借長大而延續自己的種類。

4. 和一定的營  
養

從這裡就可以証實萬物皆從自己的物質  
長大並取得營養。這也就是為什麼  
大地如果沒有她有定的雨季  
就不會產生出那些使我們歡悅的東西，  
而不論什麼生物，如果得不到食物，  
就再不會延續其種族而維持其生命。  
因此，認為許多東西有共同的原始物體，  
（像單個的字母為許多的字所共有）  
比起認為有些東西沒有根源而能存在，  
我們看到在道理上是更說得過去。



5. 也有一定的发育的限度

再者,为什么自然不能产生  
身体巨大而能涉江渡海  
或者以双手就能撕开山嶺  
或者活万岁而征服“时间”的人物?  
如果不是因为一切被生出的东西都有  
其永恒不变的原料,而从这原料所能生出来的

6. 耕耘使土地更肥沃

乃是永远永远地有定? 最后我們看見  
耕耘了的田地如何胜过未耕的荒地,  
前者如何地在双手的劳动之下,  
以它們更丰盛的果实报答我們;  
在大地里面确实有許多东西的原始胚种,  
当犁头翻起肥沃的泥土而加以揉捏的时候,  
我們就把这些东西加快地催生。  
要不然,你就会看見: 无須我們的辛勞  
东西就会自动生成,并且形狀更美。  
所以,應該承認: 无物能从无中生,  
既然一切都必須有自己的种子,  
从种子生長,生長到微风里。

第二个規律:  
无物能归于无,  
否則

1. 一切东西都会立刻被毀灭

因此,自然也把一切东西再分解  
成为它們的原始物体,并且沒有什么东西  
會彻底毀灭地消失,  
因为任何东西如果是每部分皆不免一死,  
那么它就会从我們的眼前驟然被搶走,  
彻底毀灭,既然不需要什么力量  
来分开它的各部分,把它的縛帶松解。

2. 世界也不会再  
被充滿

但,事实上,因为所有的东西  
都是帶着不朽的种子而存在,所以  
自然不容許任何东西灭亡或崩潰,  
除非一种外力用打击来把它粉碎,  
或一种內力进入它空虛的小隙  
將它支解。再者,如果“時間”  
那用岁月破坏世間的作业者,  
能將全部消灭,將物质整个耗尽,  
那么从何处維娜絲<sup>①</sup>还能使許多世代的生物  
各如其类地复活到生命的亮光中来?  
而当它們复生之后,巧妙的大地又怎能够  
以她古老的食物充实而养育它們——  
按照物类的不同,各各給以适当的食品?  
而大海底下的水泉,或自远方  
奔流而来的內陆河流  
又怎能使深不可測的大洋永远水滿?  
以太<sup>②</sup>又能从哪里取得东西来养育星辰?  
因为已逝的岁月和无限的年代一定  
早已把一切有死的物类的形骸吃光:  
但,尽管是“远古”已有那些胚种,  
所有这些物类皆从它們吸取生命,  
无疑地正是那些胚种永不会死,  
也沒有什么东西会归于烏有。

① 羅馬人的愛神。——編者

② 指天空。——編者

3. 同样的力量会  
把一切毀坏

并且,同样的力量会使所有的东西  
全都完結,如果所有的东西不是仍然  
被永恒的物质所困結,各部分被束縛:  
或松,或紧。輕輕的一触就足以  
招致毀灭。因为最微小的力量  
会使事物的組織松懈,如果在事物里面  
沒有半点不朽的东西。但現在  
由于原始的部分<sup>①</sup>的鈎鏈  
是以不同的方式連接起来,而物质  
又是永存的,因此,事物就能保持自己  
安全不受伤害,除非遇到一种强力  
足以破坏各种事物的經緯:  
沒有什么东西归于无有;一切东西都屬於  
最初形式的物质,当它們瓦解的时候。  
瞧,以太父亲投到大地母亲胸怀里的  
雨点消失了,但这以后  
金黄的谷穗長出来,綠枝搖曳  
在树林間,而树木自己也漲大起来,  
載滿累累的果实,这样,  
人类和动物就得到了食品,  
这样,快乐的城市就充滿了少女少男,  
而茂密的林地就迴响着新的鳥鳴,  
这样,肥大而貪睡的家畜

4. 但事实上一物  
的损失等于另一  
物的增加

① 指原子。——編者

就会在使人欢乐的牧场上舒展躺卧，  
而白色的乳汁就会从涨大的乳房滴滴流下，  
这样，幼畜就用它们软弱的四肢  
在嫩草上面跳跃，新生的心  
由于暖热的鲜乳而充满快乐。所以  
没有什么东西绝对死灭，虽然看来好像如此；  
因为自然永远以一物建立他物，从不讓  
任何东西产生，除非有他物的死来补偿。  
.....①

不可見的微粒的  
存在，可以由其  
他不可見的東西  
的存在來佐証

現在既然我已經教你事物不能  
从无中产生，产生之后也不能使它  
归于无有，你切不要怀疑我的话，  
說我們的眼睛并看不见原始胚种；  
因为你該記得，有些东西虽被認為  
存在于我們的世界里，但是却看不见：  
大风狂暴地鞭打我們的面孔和身体，  
不可見地，把巨大的船只翻沉，云块撕开，  
或者瘋狂地卷旋而下，在平野上撒滿  
大树，或者用震撼森林的狂飈，  
掠过山嶺的峰头，它們就是这样  
帶着喧騰呼嘯和凶兆的慘叫，向前怒号。  
所以很显然，风是不可見的物体疾扫过  
大海、陆地和空中的云块，

### 1. 風

① 此处拉丁文原稿有中断。——英譯者

暴烈地把一切攪擾，卷旋，抓起；  
狂風就是這樣繼續奔流，遍地堆起廢墟，  
正如大量本來性質柔順的水  
變成一條滔滔巨流，  
而高山上傾盆驟雨又以巨量雨水  
使它猛漲，沖擊着向前帶走了  
林地的斷枝殘干和整株整株的大樹；  
就是那些堅固的橋梁也不能抵抗這種沖擊，  
當水這樣突然而至的時候：涵涌的巨流  
為不可計量的雨水所增強，向橋墩四面攻打  
使它們嘩啦傾倒，用波浪卷走  
傾倒了的磚石和龐然巨塊，  
把一切想要擋住它的東西都沖開。  
一切的狂風就正像這樣地運動着，  
當它們像一條有力的水流  
向某方進展時，就把許多東西向前驅趕，  
然后又再以新增的暴力把它們拋下地面，  
有時或者在卷旋中把它抓住  
並舉起在錐形的旋渦里，帶往遠方：  
所以風乃是不可見的物體，不會有錯——  
既然它們的行徑完全比得上  
那些巨大的河流，那些可見的東西。  
還有，我們認識許多不同的物味，  
但卻從未見過它們走向我們的鼻孔。  
用眼睛我們看不見炎熱或寒冷，

## 2. 氣味

## 3. 熱 & 冷

5. 声音 人們的聲音我們也總看不到。  
然而這些東西根本上必定有形体，  
既然它們能觸到我們的感官：所以  
除了具有可觸性的物體，就無別物。
6. 濕氣 還有，衣裳掛在白浪拍岸的海邊，慢慢就變濕，  
濕了的衣服曬在太陽底下，就會變干；  
但沒有人聽見濕氣如何侵入衣裳，  
也無人聽見它如何被太陽趕走。所以我們知道  
濕氣是分散的許許多多的小點，
7. 損耗的事例 小到眼睛看不見。還有一種情況：  
帶在手指上的戒指會逐漸變薄，  
沿里面那邊磨損，一年又一年；  
屋簷上的雨滴，會把牆腳石塊滴出窟窿，  
彎彎的犁頭，雖然是鐵造，卻慢慢  
在耕地里不知不覺地磨耗。我們也聽見  
石鋪的大路被無數的腳所磨光。  
許多城門旁邊的銅像，  
由於無數過往旅人和它們握手致敬，  
它們的右手就因屢被觸撫而變瘦。  
我們看見這些東西由於消耗如何越來越小，  
但每次究竟有若干微粒消失，  
妒忌成性的視覺却不讓我們聽見。
8. 增長 最後，時日和自然是把什麼東西一點一滴  
加到許多東西上面，而驅使它們  
按一定的比例長大，這不管我們的眼光

有多么銳利，也半点瞧不出来。

### 9. 减少

我們也看不出每次失掉了多少：

当許多东西由于岁月和腐敗而衰老，

或者悬崖如何为它們下面的海水所腐蝕。

就这样自然总是借不可見的物体来工作。

### 〔虛 空〕

2.〔同上，第一卷，329—417行〕

### 虛空存在

但是世界上的东西并不是上下四周

都被物体挤滿堵住：它們里面有一种虛空——

認識了这一点，对你帮忙会不少，

它会使你免于且夕疑惑不止

永远究問一切而对我所說的失去信心。

必定有一种虛空，

一种其中无物而且不可触的空間。

### 1. 沒有虛空就不 能有运动

因为，要不然，东西就不能运动，

既然物体的那种能堵塞的本性

会处处对一切发生作用。

这样就沒有什么东西能推向前进，

因为別处沒有什么东西肯先讓路；

但現在，遍海洋、陆地和高空，

由于不同的原因并以不同的方式，

有多少东西我們亲眼看見在运动，

如果沒有虛空，它們就会被剝奪去

这不停的运动；不，那时候它們甚至

2. 虛空說明了看來堅實的東西的可透性

根本就不能生出，既然那時物質會停留在靜止中，各部分被迫擠在一起。

再者，任何東西不管看來如何結實，它們還是由物質和虛空混合形成：

在石洞里面，有水滴滲出，

石壁上的水珠像許多眼淚。

還有，食物在每一個機體中找到進路；

樹木長大並按照自己的季節結果，

因為養料灌注了它們的每一部分

從最深的樹根經過樹幹和樹枝；

聲音穿過厚厚的牆壁，迴蕩着

經過房屋的緊閉的門戶。

使人凍僵的寒氣，滲入我們的肌骨。

如果不是有空隙讓物體通得過，

顯然這就絕不能發生。

3. 說明了等大的物體重量的不同

再者，為什麼在物體中，我們能看見

有些東西還更重，雖然體積不更大？

真的，如果一個棉花小團里

有着一個大小相同的鉛塊那麼多物體，

它們倆就會一樣重，既然物體傾向於

使東西墜下去，而虛空

由於相反的本性，卻是無重量的。

因此，一個同樣大小而卻較輕的東西

無誤地告訴我們它包含更多的虛空。

我們用論證來探求的東西



無疑地乃是存在的，和事物混合在一起——  
這就是虛空，那個不可見的無。

這裡我却必須闡明一個問題，預先  
對某些人們<sup>①</sup>的思想加以答復，  
不然它就會引你離開真理的道路：  
水（他們說）在敏捷的魚類面前  
總是讓開來，  
使水中立刻就有路，  
這乃是因為魚類留下空隙在背後，這個空隙  
立刻又被那讓路的水流所填滿。  
這樣，事物在它們自己中間也能運動，  
並且互相換位置，不管事物的總和怎樣滿——  
這個被人接受的意見，其實完全是錯誤。

1. 沒有空間怎能  
運動？

因為，魚類怎能向前突過去  
除非水已讓開路？再者，  
水又怎能讓開路，  
當魚類還不能向前游去的時候？  
所以或者是所有的物體都沒有運動，  
否則一切東西就該包含着虛空，  
從它獲得運動的開端。

2. 在兩個突然彼此  
分離開的物體  
之間，有一個瞬

最後，在兩個寬而平的物體撞在一起  
突然又彼此跳開的地方，空氣必定涌進  
這兩個物體之間剛剛形成的整個虛空；

<sup>①</sup> 指斯多葛派。——英譯者

間的虛空，  
 但空氣不管沖流得多么快，  
 也不能一下子把空隙填滿——因為首先  
 它流向一個地方，在它充滿整個空間之前。  
 關於空氣的凝縮  
 的錯誤理論：  
 但是，如果有人認為這事<sup>①</sup>之發生，  
 在物體跳開的時候，乃是由于空氣  
 如此如此地凝縮了——他們就是離開了真理。  
 因為本來不是虛空的，現在就會成虛空；  
 而本來虛空的地方，現在則是被填滿。  
 並且空氣也並不能這樣凝縮，  
 就算它能夠，但如果沒有真空，我想  
 它仍然不能把自身收縮，  
 並把所有的部分聚集在一起。  
 因此，儘管爭論，儘管反駁，  
 你還應該承認事物里有虛空。

〔原子和虛空之外別無他物存在〕

3. 〔同上，第一卷，418—482行〕

現在，回頭再來編寫我們的故事：  
 自然：物質和虛  
 空  
 獨立存在的全部自然，是由于  
 兩種東西所構成：由物體和虛空，  
 而物體是在虛空里面，在其中運動往來。  
 我們人類的共同本能告訴我們

① 指分開來的兩個物體之間的空隙被填滿這件事。盧克萊修駁斥那種把空氣看成可伸縮的彈性流體的見解，認為即使空氣有伸縮的彈性，這種彈性也必須以虛空的存在為前提。——譯者

沒有第三種的自然

1. 可觸性表明物質，不可觸性表明虛空

2. 物體能動作或承受動作，虛空是動作的場所

物體自己存在着；而如果不是這個根深蒂固的基本信念不欺騙我們，我們就沒有什麼東西能夠依賴來幫助我們處理深奧的問題，當我們企圖用心智有所証明的时候。再者，如果沒有我們稱為虛空的空間、場所，那麼物體就無處安置，也就根本不會往來移動——已如上面所說。

此外，你也不能聲稱有什麼東西能離開物體而生存，與虛空也無涉——是自然裡面的第三種。因為，無論什麼，如果它存在，就必定是些東西；這種東西如果是可觸的，那麼不管它是多么輕微，也會以它的或大或小的貢獻，對物體的總量有所增加；

但，如果它是不可觸的，並且不能阻止任何東西通過自己隨便來去，那麼，它就不外是那個我們稱為虛空、稱為無的東西。

再者，任何存在着的東西，本身一定或是有所動作，或是承受動作。否則定是事物在其中運動和存在的那個東西。但除物體之外，沒有什麼能動作或承受動作；除虛空之外，沒有什麼能提供場所。所以除了虛空和物體以外，在一切東西中

## 特質和偶性

找不到第三种的自然——  
这种第三者任何时候一点也不出現  
在我們的感覺範圍里，也不被  
任何人的心智推理所把握。

在所有的創造物中，不管你提起什么，  
你將发现它不过是前面兩種东西的特質  
或那兩者所产生的偶然事件。

一种特性完全不能够  
从一件事物割裂分开  
而不引起事物致命的解体：例如  
重量之于石头，热之于火，  
流动性之于水<sup>①</sup>，可触性之于有形体的东西，  
不可触性之于看不見的虛空。  
但奴役、貧穷、富裕、  
自由、战争、和协以及其他  
时来时去而物的本性却停留不变的东西，  
我們正确地习惯于称之为偶性。

時間不是一种独立的  
存在，而是  
物的偶性

就是時間也还不是自己独立存在的<sup>②</sup>；感覺  
在事物中間區別出什么是从前发生，  
什么是現在存在，什么是將跟着来的；  
應該承認，如果离开了事物的运动和靜止，  
就沒有人能感覺到時間本身。

① 有人譯为“潤湿之于水”。——譯者

② 盧克萊修此处仍是在駁斥斯多葛派。后者認為時間是本身存在的，甚至称它  
为一个“物体”。——譯者

錯誤的論証：許多過去事件中的人物已經不存在，但我們仍說“有”這樣的事，所以它們不是那些人物的偶性，而是獨立的

但是 1. 這些事件可以稱為尚存在着的地方的偶性

2. 如果沒有物質和空間，事件也不會發生

所以當他們<sup>①</sup>說，有海倫公主的被劫掠，有特羅亞的被圍與遭劫<sup>②</sup>，你就要當心，不要讓他們迫使我們承認這些事情是本身就存在，僅僅因為人類中的那些種族（這些事情就是他們的偶然事件）老早已經為不可喚回的歲月所帶走；因為一切過去的活動，一方面可以說只是人類的偶性，另一方面也可以說是世界某一部分的偶性。並且，如果沒有物質，沒有空間使所有的東西得在其中運動，那麼，欲火就不會為海倫的美貌所煽起，弗呂吉亞的亞歷山大胸中的火焰就不會引起那次野蠻的戰爭的著名的戰鬥，希臘人的木馬也不會使柏加曼烈火熊熊<sup>③</sup>：半夜里從木馬中湧出大群希臘勇士。所以你能看清楚每一個行為根本不是自己獨立存在，也不是

① “他們”指斯多葛派。——譯者

② 荷馬史詩中的故事，敘述美人海倫為特羅亞王子巴里斯所拐騙，希臘人為搶回海倫發動大軍遠征，攻破特羅亞城。——編者

③ 柏加曼指特羅亞。因為特羅亞城堅難破，希臘軍偽裝退去，留下大木馬，馬腹中藏著軍士；特羅亞人將木馬帶進城內後，希臘軍士便走出來攻占了城。——編者

像有物体那样的有，也不像有虚空那样的有；  
 丽却不如說更宜于称之为  
 物体的一种偶性，或空間的偶性——  
 一切东西运动于其中的那个空間。

### 〔宇宙的无限性〕

#### 4. 〔同上，第一卷，958—1113行〕

(1) 宇宙是无限  
 的：

1. 因为它沒有  
 限界点

因此，宇宙在它的向前的道路上，  
 沒有一个地方是被限定了的，  
 因为如果有限界，就得也有它的終点，  
 但我們看到，对于任何物永不能有一个終点，  
 除非更远一点还有着  
 一些东西可以在那里限制这个东西——  
 以致这个东西在那个地方被看見，  
 超过这个地方，我們的感覺在本性上  
 就再看不見什么。現在，因为  
 我們必得承認在整个宇宙之外沒有別物，  
 所以也就沒有一个終点，因此也沒有任何末端，  
 不管你把自己放在哪个地方，  
 放在宇宙的任何地区，都沒有关系；  
 一个人不論站在任何地方，  
 在他的周圍总会有那无限的宇宙  
 向各方面伸展；或者暫時假定  
 全部的空間是有限的，  
 如果有人旅行到最远的地方，

2. 飞矛的實驗

跑到天的尽头，向前投射  
 一支飞矛，你是宁願認為  
 这被用力投射的飞矛会向它被投往的目的地  
 飞射到远远，还是宁願那里有一物  
 能把它阻住？因为这样或那样，  
 你总得承認一种，不論其一或其他，  
 都对你关闭了逃避之門而迫使你  
 必得承認宇宙向各方伸展，  
 絕无止境。既然不論你認為  
 有一些东西能阻止它使它不能达到  
 它被投往的地方使它不能射中目标，  
 或認為它是繼續向前飞去，在这兩種看法中，  
 它都不是从任何終点出发<sup>①</sup>。就这样  
 我將追問下去，不論你在什么地方  
 定下終極的岸边，我都將詢問：“你的  
 飞矛又如何……”事实会是：  
 没有什么地方能有一个世界的末端，  
 向前繼續飞的机会永远延長着  
 飞行本身。此外，如果宇宙的全  
 部空間是被限定在  
 一定的岸与岸之間，周圍有界限，  
 那么，世界的全部物質就会  
 从各方面由于坚实的重量而汇合

2. 空間是无限  
 的，否則物質就  
 会沉积在底部

① 意思就是說，那投矛者不是站在宇宙的最終点，因为所謂“終点”是可以无限地向前推进的。——譯者

流向世界的底部，沉淀、沉淀，  
也就没有什么能在天宇之下发生，  
根本也就不会有一个天或太阳——  
真的，全部的物质会堆集在一起，  
由于经过无限的时间而沉积下来。  
但是事实上，安息并没有被给予  
原素中的任何一个，  
因为并没有一个底部  
可以让它们汇流沉下去，  
并且成为它们的安静的居地。  
每样东西都在无终止的运动中，  
永远永远；从一切地区，甚至  
从底下的深渊和辽阔的太空，  
被冲撞的物体永远获得补充。  
场所的本性，深渊的空间，  
乃是这样的：即使是闪亮的雷电  
在它们的疾驰中也不能完全穿透，  
尽管它们奔跑了无穷的时间。  
也不能由于它们不断的奔跑，  
而使得它们的路程缩短半点。  
这么多的空间为一切事物向周围伸展——  
每方面都有空间，毫无止境。

宇宙的情形不同  
于可见的世界，  
不能有另外的东

最后，就在我们眼前，能见得到  
物限住了物；空气把山从山隔开，  
而山嶺则围住空气；陆地止住大海，



西限住宇宙      海反过来止住陆地；但对于宇宙  
实在没有什么东西能在外边把它圍住。

物質是无限的      还有，全部事物的总量本身不能够  
有力量給自己定下一个限度，  
这一点，偉大的自然絕不放松，她强迫  
虛空圍住一切物体，正如物体圍住所有的虛空，  
由这样的交替而使得整个成为  
一个无限；要不然就是其一或其他  
既不受对方所限，就伸展着，  
虽然只有它自己，也仍然是  
无限地向四面伸延……①

否則物就不能生  
存下去      那么就沒有海洋、陆地或光亮的天宇，  
沒有众生族类，或神灵的神圣之軀  
能够片刻保持自己的存在。  
因为，从它的适当的遇合被驅开，  
散开了的物质原料会飄浮  
过无限的虛空远远而去，

或者甚至不能被  
創造出来      或者事实上它們根本就永不会結合  
而使什么东西生出来，因为，散布得远远，  
它会不能联起来。因为，說真話，

我們的世界不是  
由計劃造成的      原初胚种既不是由計謀而建立自己，  
不是由于什么心灵的聰明作为

① 此处約漏二句，芒洛曾试图补出如下的意思：

“但空間我已講过是无限的伸展。

所以，如果物質的总量是有限。”——譯者

而是由原子的偶然运动而形成的

而各各落在自己的适当的地位上；  
它們也不是訂立契約規定各自应如何运动；  
而是，因为有极多的胚种以許多不同的方式  
移动在宇宙中，它們到处被驅迫着，  
自远古以来就遭受接續的冲撞打击，  
这样，在試过了所有各种运动  
和結合之后，它們終于达到了  
那些偉大的排列方式，由这些方式  
这个事物的世界就被建立起来，  
并且由于这些方式，在悠長的年代里，  
世界才被保存，当它一度被投进了  
适当的运动之后；这样，就使得  
河流对貪饞的大海补充以  
大量的洪水，而大地  
为太阳的热气所养育，  
就增添它的产物，而强健的  
生物的族类就得以生育并壯大，  
以太的滑动的火就能維持生命——  
这些事情原始胚种会怎么也做不来，  
除非从空間的无限中  
能够有物质供应出来，从那里，在一定的季节，  
它們慣于对所有損失了的东西加以补充。  
因为正像当生物被剥夺了食物的时候  
就会衰萎而失去它的軀体；  
同样地，所有的东西都必定立刻解体

世界是由外面的  
 撞击而被保持着  
 的  
 必然要有无限的  
 物質  
 斯多葛派的錯誤  
 理論：世界是由  
 向心力所緊束着  
 的

当物質一旦不管由于什么原因  
 离开了它的常軌以致供应不来的时候。  
 而外面的撞击也不能再  
 从各方面把那不論怎样已經結成一体的  
 世界保持下来。它們当然能够  
 由于屢屢的撞击，維持住一部分，  
 直到別的到达来补充总量；  
 但同时它們也常常被迫跳开，  
 向后退去，而当它們跳开时，  
 就对那些产生世界構成世界的原素  
 讓开了空間和給予時間供它們逃跑，  
 容許它們离开那巨大的結合体  
 而自由远去。由此，再次足以証明：  
 必定需要有許許多多的供应到来；  
 还有，撞击本身必須是  
 永远不停的，必定永远  
 要有无限的物質力量在四面八方。  
 在这些問題中，我的明米佑，  
 絕不要相信那个著名的說法<sup>①</sup>：  
 說什么一切的东西都向中心进迫；  
 而因此世界就堅固不易，

<sup>①</sup> 指斯多葛派的理論。他們認為一切的东西都傾向世界的中心，这种理論很像近代关于引力的觀念。但盧克莱修当然不能采取这种看法，因为它和伊壁鳩魯的基本理論是矛盾的，后者認為事物的自然的运动是永远向下的。——譯者

这理論的荒謬

永远不必有外来的撞击，也不能  
 分散到任何地方——既然所有高低部分  
 向来都永远向中心迫进。  
 (如果你准备相信有任何一物  
 本身能停息在本身上面)；或者說什么  
 大地下面那些有重量的东西  
 全都向上迫进并且終于停止  
 在大地上面，以头脚倒置的方式，  
 好像我們所看見的那些物影  
 此刻在水里那样。同样地，  
 他們又主張一切生物  
 都腦袋向下行走着，但却不会  
 从大地掉进下面的天空，  
 正如我們这些身体不会自动地  
 向我們頂上的天穹飞去；  
 說什么当那些生物瞧着太阳时，  
 我們則看見夜晚的星空；  
 以及什么他們和我們之間  
 輪流地分有天的各个季节，这样一來  
 他們就度他們的夜等于我們的白天，<sup>①</sup>  
 但一种空洞的〔錯誤〕把这些〔幻想給了〕愚人，  
 是“用歪曲的推理”他們才相信了这些东西。  
 因为中心是不能有的，〔既然世界是〕

① 此句以下共八句，在盧克萊修原稿中有损坏，依芒洛意見补上大意，补上各字以〔 〕号标出。——譯者

无限的；但就算有一个中心，  
任何东西也不会就在那里得到一个固定位置，  
而不因别的原因〔从那里被逐开〕。  
因为那我們称为〔虚空〕的所有場所空間，  
中心也好，非中心也好，〔必定〕都一样  
向重的东西讓开，在它們运动指向的任何地方。  
也不会有一个什么地方，当物体到达之后，  
它們就能够在那里停定在虛空中，  
失去了重量的力；虛空也不能  
对任何东西提供支撐，——不，它應該是：  
忠实于它的本性的傾向，不断地讓路。  
由此可見，物根本不能以这样的方式  
被紧結在一起，好像被迫如此，  
由于向中心的渴望。

这种理論的不一  
貫性；因为不是  
所有的东西都趨  
向中心

但是，此外，  
鉴于他們以为并非一切物体  
都向内迫往中心，而只是那些  
土的或水的物体（像海流  
和从山嶺傾瀉下來的大量洪濤，  
以及任何包藏在——比方說——  
土的軀體里的东西），反之，他們教導人  
稀薄的气以及热的火如何  
从中心被帶走，以及如何  
整个天空因此就閃爍着繁星，  
而太阳的火焰就沿着整个藍天得到补养，

(因为从中心逃开的火  
全部集中在那里);还有,如何树枝  
在树頂上会不能長出綠叶,  
除非持續地从泥土里,  
对每株树供給了养料……

.....①

沒有无限的物  
質,世界会被毀  
坏

以免像那些有翼的火焰一样  
世界的牆壘也飞逃开去,  
突然消解于辽闊的虛空,  
其他的東西也跟着飞走;  
还有,以免雷电所在的天穹会爆裂  
而在上空散开;以免大地  
从我們足底匆匆撤退,而它的整个大块  
連同天地的一切殘骸,  
和全部到处在滑散着的原始胚种,  
都沿不可測量的虛空逝去,  
永不复返,并且在那一瞬間,將沒有什麼  
殘剩的东西会留下来,除了  
那荒涼的空間,和不可見的胚种。  
因为不論你認為哪一方面最先

① 最好的盧克萊修原稿標出此處失去八行,芒洛在此處所提出的猜測大意是:

“.....由自然所供給,

可見他們的思想本身不能調和。

所以,必須有一无限的物質的儲蓄。”——譯者

沒有原始物體存在，瞧，哪一方面  
 就將是物的死亡的大門：  
 大群物質會全部沖過這個大門  
 消散盡淨。

### 〔原子的運動〕

4. 〔同上，第二卷，第62—332行〕

原子的運動：

來吧，現在我將為你逐步解答：  
 產生世界萬物的物體借什麼樣的運動  
 把這個多樣的世界上產生出來，  
 而當已產生之後又不斷把它分解，  
 以及它們受什麼力量所約束而這樣做，  
 以及什麼樣的速度被賦予了它們，  
 以哪樣的速度在遼闊的虛空中向下運動：  
 你要切記住聽信我所說的話。

陸續的長成和衰  
 老

因為，說真話，物質並不粘合，也不擠得緊緊，  
 既然我們看見每樣東西都衰萎，  
 我們也觀察到一切如何漲落，  
 比方說，如何與光陰偕逝，並且從我們眼前  
 歲月如何到底總將每樣東西帶走，  
 但是總量看來卻永遠一樣，  
 不受損失，因為這些離開每樣東西的微粒，  
 使它們所離開的那東西減少，但卻增大了  
 那些它們跟着就投往的東西。  
 迫使這些在老年里枯萎，

迫使那些在壯年中开花(但却  
并不是長久留在它們中間)。因此总量  
永远得到补充,我們就借着永恒的  
予和取而作为凡人来活着。  
有些民族强大了,有些衰落了;  
在短短的時間內許多世代过去了,  
像賽跑者一样,把生命的火炬  
遞給別人。

原子的不断运动  
及其二种原因:

但如果你相信

物的原初胚种能靜止,  
而在它們的靜止中产生新的运动,  
那你就是远远地离开了真理的道路。  
因为既然它們動蕩着經過虛空,  
所有物的原初胚种必定是  
或者由于它們自己的重量,或者由于  
外面另外一个胚种的撞击而运动。

虛空中游离原子  
的运动

因为,当它們在不断的运动中  
常常相遇而冲撞的时候,就会发生这样的事:  
它們突然从彼此跃开,各自退后:不足为奇——  
因为既然它們很硬,并具有重量而且很坚实,  
在它們背后又沒有东西阻止它們的运动。  
为了使你自己更清楚地看出所有  
这些物质微粒如何到处跳来跳去,  
請記住在整个宇宙里面是怎样  
沒有什么地方有底,——沒有什么地方是



結合在一起的原  
子的運動

原初物体可以安息的区域；既然  
（正如可靠的推理已經充分指出和証明）  
空間沒有边界和限度，并且  
向周圍所有方向无限地伸展。  
既然这是絕對确实，所以无疑地  
在整个无限的虛空里面，  
原初物体得不到任何安息；正相反，  
它們是不断地为各种运动所襲击，  
当它們挤在一起的时候有些就向后跳开  
而留下巨大的空隙在中間，有些則被撞开  
而在四周迅速轉动着，留下小小空隙在中間。  
那些更紧密地碰集而結合在一起、  
当大家向后跳开时又不是跳开得很远、  
由自己的相互勾搭的形狀所联起来的，——  
所有这些胚种就形成了石头的坚固的基础  
以及蛮硬的鉄块，和所有别的  
同种类的东西。……  
别的跳开很远，退得很远，  
在中間留下极大空隙：这些就供給  
我們以稀薄的空气和太阳的亮光。  
还有另外許許多多在辽闊的虛空里动蕩——  
它們是从存在物的結合被抛开  
在宇宙里到处不被接納，  
絕不和其他的胚种在运动中联結起来。  
关于我此地所描写的这个事实，

阳光里面微粒的  
例子

这是那不可见的  
原子的运动的一  
幅图画和一种标  
志

有一种相似的形象常常出现  
在我们眼前；因为，你瞧，每当  
你让太阳的光线投射进来  
斜穿过屋内的黑暗的厅堂时，你就会看见  
许多的微粒以许多的方式混合着，  
恰恰在光线所照亮的那个空间里面，  
不停地互相撞击，像在一场永恒的战斗中，  
一团一团地角斗着，没有休止，  
时而遇合，时而分开，被推上推下。  
从这个你就可以猜测到  
在那更广大的虚空里面  
是怎样有一种不停的种子的运动——至少  
就一件小事能够暗示大事来说，  
借这个例子把你引去追寻  
知识的踪迹。也是为了这缘故你就应该  
更多地用心注意这些物体，  
它们如何在这个光柱里互相撞击：  
因为这些撞击正足以标示  
原初物质的许多运动也正  
秘密地不可见地隐藏在下面、在背后。  
因为在这里你将看见许多微粒  
为不可见的撞击迫使而改变它小小的路线，  
向后退开之后又再回来，  
时而这里，时而那边，在四周所有方向。  
注意，所有它们这些变换着的运动乃是古老的，

从最初的原子来的；因为正是这些物的原初的种子最先自己运动，接着那些由原子的小型結合所構成并且最接近最初原子首当其冲的物体，就由那些原子的不可見的撞击的推动而騷动起来，以后，这些东西又刺激更大些的东西；这样，运动就从原子开始上升<sup>①</sup>逐步逐步地終于出現在我們的感覺面前，直到那些物体也动起来，它們是我們能在阳光中見到的，虽然看不出什么撞击在推动它們。

雖然整体看来是靜止的，但原子乃在不可見的运动中

这里，不必疑惑为什么既然物的种子全都永远运动着，但整个看来事物却像是完全靜止的，除了有时在有些地方一件东西显出它整个地在运动。因为远远地落在感覺範圍之外，这乃是世界的那些根源的本性；因此，既然那些东西本身你不能看見，它們也必定把它们的运动对人遮盖起来——因为，你看，我們能看見的东西如何事实上却常常把自己的运动隱藏起来，当离我們很远，

① 所謂上升，并不是逐步加速而是逐步变慢，終于达到人的眼睛所能見的适当的速度。——譯者

經驗的事實

散布在远处景色里的时候。譬如，常常  
在一个山坡上，一群綿羊会  
在嚼食它們的好东西，緩緩移进着，  
向那綴滿了新鮮露珠的牧草  
招引着它們去的地方，許多的羊  
吃得飽飽，正在欢跃、角斗着玩耍；  
但这一切我們从远处看来却模糊不清——  
一小片光亮的白色靜靜地在綠色的小山上。  
还有，有时巨大的队伍正在迈进，  
把下面平原所有地方都充滿，  
举行着一場演习的战争，刀光劍影  
撩乱四射，而整个戰場  
都閃爍着銅盔鐵甲，底下  
从壯健的將士們脚底，升起了一种声响，  
山嶺的高壁被呐喊所冲击，  
就把这些声音直送上云霄；  
这里那里，到处疾馳着騎兵，  
并且猝然深入敌方陣地  
猛冲过去，猛烈得足以搖动  
坚实的大地；然而还是有一个地方  
在高高的山頂上，从那里看来，这一切  
都像是靜止不动——停在平原上的一些閃光。  
現在，什么样的速度被賦予了物質原子，  
你能够，我的明米佑，从这几句話得知：  
当黎明最初用新鮮的亮光

原子的速度与阳  
光的比較

洒滿大地，而各種的禽鳥都離巢  
 在無人迹的樹林里飛來飛去、用清徹的歌聲  
 充滿那空氣芬芳的地方的時候，  
 我們看見，一切人也都能顯然看見：  
 初升的太陽是如何慣于突然地  
 在這個時刻把它自己的光輝  
 但陽光是受到外  
 物所抗阻的  
 散布和被蓋在一切上面；但太陽的  
 溫暖的熱氣和這肅穆的光綫  
 所經過的並不是一個虛空；因此  
 它們就不得不進行得徐緩些，  
 同時，譬如說，它們又把氣流分割開；  
 也受到內部的阻  
 礙的  
 這些熱氣的小粒也不是  
 一個一個地單獨旅行着，而是全都  
 纏結在一塊，因此同時  
 既是彼此互相牽制，並且也受着  
 從外部來的阻礙，只好被迫進行得更加緩慢。  
 而原子則是完全  
 不受阻礙的  
 但是原初的原子帶着它們原本的  
 單純的堅實性，當它們經過  
 虛空的時候，既完全不遭受  
 外面任何東西的阻滯，而它們每一個  
 又由於其各部分的本性而是單一的<sup>①</sup>，  
 所以在前往它們所企圖

① 就是說，每一個原子固然是由它的各部分組成的，但這些部分只能作為部分存在，不能不以這個資格而存在。因此，每一個原子乃是不可分的，單一的。

达到的地方的时候，无疑地必定是  
有更大的速度，并且比阳光  
移动得更急速，所冲过的地区  
一定来得更广大，在太阳的光辉  
扩散在天空的同样长短的时间里。

.....①

也不要老追住单个的原子，  
去看每件东西借以生存的规律。  
但有些人不认识物质，就反对这意见，  
而认为如果没有神灵涉足  
在这种有利于人类的安排中，  
自然就不能更换一年四季，  
不能产生谷物，以及其他一切  
由神圣的欢乐——生命的引导者——  
劝导人类去接受的那些东西；她引领他们前进，  
用意就是要通过她的爱的狡诈的勾诱，  
叫人类总是把新的世代繁殖出来，  
以免人类绝灭。但当他们设想  
神灵但为人类才创造万物的时候，  
看来他们无论如何乃是远远地

认为世界是神力  
为人而创造的，  
这是一种错误的  
理论

① 此处所失去的行数似不少。卢克莱修可能在此处先说出了原子速度的另外一些理由，然后解释原子如何借它们的运动把事物创造出来并加以解散；下面接着的两句，看来像是失去的这一段的结果。这两句就是说使一事物产生、存在和发展的，是众多原子的运动的结果，而不是单一原子的运动的结果。——译者

但世界是造得很  
坏的

違背了真实的推理：因为即使我从未認識  
原初的种子是什么，我也会敢于  
肯定这点，我的深刻的判断  
乃是基于諸天的行徑与作为——  
此外我之主張这点也是由于許多事实——  
那就是：宇宙絕對不是  
由一种神圣的力量为了我們而造的——  
它是充滿着如此之多的缺点：  
关于这个，我的明米佑，以后我們將  
給你說清楚。現在我們將把我們  
关于运动的其他的思想攤出来。

1. 普遍的向下的  
运动

向上的运动永远  
是出于暴力

在这些問題中，我想，这里該是时候  
来对你証明这一点：沒有什么物质的东西  
能够由它自身的力量使其上升<sup>①</sup>  
或向上运动——也不要讓火焰的物体  
在这里欺騙你：因为它们产生时就是  
帶着向上的冲动力的，因此也向上增長，  
借此金黄的谷物和树木才向上生長，  
虽則它們之中的重量总在把它們向下拉。  
也不應該以为，当火从下面四处跳上  
屋頂，而烈焰迅速地升上去舐食  
梁柱的时候，火焰乃是

① 盧克萊修認為向上的运动永远是外力的結果，即使在原子中間，向上的运动也只能由于冲突的結果才发生。例如，当一个原子被挤压在另外兩個原子之間因而向上飞射的时候。——譯者

根据自己的本性这样做，底下并没有什么力量  
在推它們向上。正同样，从我們身体  
射出的血，乃是向上噴出  
而使血污四濺。还有，你难道未見過  
水用了怎样的力量吐出  
木材和梁柱？我們把它們按得  
越深入水底，我們人数越多，  
我們越用气力硬压它們下去，  
水就越把它們吐上来，把它們抛回来，  
以致它們有大半截会突出水面  
跳上来。但我們从未怀疑，我想，  
它們里面所有的重量都是在虛空中  
往下沉的。那末，同样地，火焰  
應該也能够，当被挤压的时候，  
通过空气的微风而向上升，虽則  
它們里面的重量竭力要把它們往下拉。  
你难道未見過：疾扫过远远的高空的  
流星，那些天上的午夜的火把，  
如何在自己后面拖着一条長長的火焰  
在自然讓出一条通路的任何地方？  
星辰和星座如何落下大地  
难道你未見過？不，还有太阳也从天頂  
向周圍每个地方注下它大量的热，  
并且在那剛犁好的田地上播下它的光：  
可見太阳的热也是朝着大地往下走。



你看见闪电在雨中斜穿飞过；  
有时这里，有时那里，从云层进出的火，  
曲折地冲下来——火焰的力  
同样是向大地落下。

## 2. 原子的偏斜

在这些問題里面

我們希望你還認識這一點：

原子，當它們自己的重量把它們向下拉  
垂直地通過虛空的時候，在極不確定的時刻  
和極不確定的地點，會從它們的軌道  
稍稍偏斜——可以稱為，譬如說，  
不外略略改變方向。因為若非它們慣于  
這樣稍為偏斜，它們就會各自向下落，  
像雨點一樣，經過無底的虛空；  
那時候在最初的原素之間  
就永不能有衝突也不會有撞擊；而這樣  
自然就永遠不會把什麼東西創造出來。

錯誤的理論：較  
重的原子落得較  
快

但是，如果竟然有誰相信<sup>①</sup>  
較重的原子當它們更迅速地  
在虛空中筆直落下時，就夠從上面  
击中較輕的原子，因此產生了撞擊，  
足以引起那些把事物產生出來的運動，  
那他們就是遠遠地離開了真理的大道。  
因為任何在水中下落的東西，

<sup>①</sup> 盧克萊修認為在真空里面，一切東西都以同等速度落下。——譯者

或任何在稀薄空气中下落的东西  
 都按各自的重量以不同的速度落下，  
 这是由于水和稀薄空气兩者的物体  
 絕不能以相等的程度延阻每一物，  
 而是对較重的东西就讓开得更快；  
 但这不能在虛空  
 里发生  
 反之，虛空就不能  
 在无论那一边、在任何时候对于任何东西  
 加以抗拒，而总是会屈服，  
 忠于它本性的倾向。因此，每样东西  
 虽然重量不相等，却必定以同等速度  
 冲下，通过靜寂的虛空向下运动。  
 可見較重的物体絕不能够从上面  
 迅速地打中較輕的而产生出那些撞击，  
 足以引起不同的运动，借这些运动  
 一种輕微的偏离  
 是需要的  
 自然执行它的工作。所以我說，  
 原子必定有时稍微从它的軌道偏离——  
 但仅仅是最微小的偏离，否則我們会想像  
 有傾斜的运动，而事实在这方面会把我們駁倒。  
 因为这一点我們看得很清楚：  
 不管重量如何，它总不能傾斜运动，  
 而是从上面笔直往下掉下去，  
 并且是不被事实  
 所否決的  
 至少就你能看見的都如此；但有誰  
 能借感覺認出根本就沒有什么东西  
 能够从它的直綫的道路稍微向旁边偏开？  
 再者，如果一切的运动都永远是互相联系着，  
 偏离說明了生物

的自由运动的能  
力

它发端于意志而  
透过四肢

并且从古以来新的东西总是在一定的秩序中出现，而原初种子也并不以它们的偏离产生出某种运动的新的开端来割断命运的约束，以便使原因不是永远地从原因接着来，那么，从何处大地上的生命得到这自由的意志，它如何能从命运手中被夺取过来，——这个我们借以一直向欲望招引各人前去的地方迈进的意志？这个我们借以同样地在运动中略为偏离，不在一定的时刻、一定的空间路线，而在心灵自己推促的地方偏离的意志？因为无疑地在这些事情中乃是每个人的意志本身给予了发端，因此透过我们所有的四肢，新开始的运动就流遍全身。

### 〔原子的結合、形狀〕

5. 〔同上，第二卷，第333—729行〕

原子的形狀和多  
样性

現在，接着要認知它們有什么种类，形式是如何大大不同，各种各色的形狀是如何多样——宇宙的這些古老的始基；不是說只有很少原子具有一个相同的形式，而是說它們彼此之間并不是絕對地全都相同。

这是由于原子数  
目的无限而产生  
的

不足为奇：既然它们的数目是这么巨大  
以致没有止境（像我已指明了的），也计算不完，  
所以它们实在一定不是一个个全都带着  
相等的体积和一样的形状。

.....

并且是同一类的  
个体之间的区别  
的原因

存者，人类和那些  
在河流里游泳的哑巴鱼类，  
以及到处的快活的畜群和一切野兽，  
和所有的鸟类——那些栖居在  
近水的美好的地带  
在河岸、泉潭和池塘旁边的鸟类，  
以及那些群集飞翔在树木间  
在人迹不到的森林里的鸟类——  
随便你挑哪一种：你总会发现  
每一个和其他的总是形状有所不同。  
子女也不能是借别的方式认识母亲，  
母亲认识子女——可是我们却看见  
它们能够这样做——彼此有区别，  
借清楚的记号，不下于人与人。

以例子说明：

母牛和她的小犊

例如，常常地，在美丽的神庙前边，  
在焚着香的圣坛旁边，被宰杀的  
一只才一岁的小犊倒斃了，从它胸部  
流出了温暖的血；失去了幼类的母亲，  
这时候正在青青的林间草地上到处徘徊，  
她很熟悉那些分趾蹄所踏成的足迹，

她用双眼瞧瞧四周每个地方，  
 寻求着什么地方有她所失去的稚犢的影迹，  
 有时，突然停下来，用她的哀鳴  
 充滿了林間空地；她时常再回牛廄里  
 去找尋，仍然为她的渴望在心碎。  
 溫柔的柳树和蒙着露珠的茂草，  
 低低的兩岸之間平靜可愛的流水，  
 都不能吸引她的心而把突然而來的痛苦減輕；  
 就是在附近吃草的別的小犢的形象  
 也不能轉移她的心情，或使痛苦減輕半點——  
 她如此焦急地尋着她熟知的屬於她的東西。  
 再者，咩咩地鳴叫着的小山羊，  
 很認識有角的母親，而那些用角抵着玩的羔  
 羊  
 也認識自己的羊群，因此它們各個  
 都常常無誤地奔回各自的母親的乳房，  
 如其本性所嚮往。最後，試看任何谷粒，  
 你會看到對於任何谷類說來，  
 其中沒有一粒是和另一粒這樣地相同，  
 以致它們之間在形狀上再沒有區別。  
 由同樣的規律我們看見大地上如何雜陳着  
 貝殼和螺螄，在這裡海水的輕波  
 撞擊着曲折的海岸的貪飲的沙灘。  
 因此，一次又一次地，既然物的種子  
 是按自然存在的，也并非用雙手

小山羊和羊羔及  
 它們的母親

谷粒

貝殼

按照另外一个种子的模型来造成，  
所以它們必定是帶着各种不同的形狀  
各处来回地运动着。

.....

正是基于这种多  
样性，有些东西  
才能經過那别的  
东西所不能通过  
的地方

只要用心想想，便很容易解答何以  
与我們用地上的松脂所生的火比較起来，  
閃电的火就更能穿透过許多东西。  
因为你能够說閃电的天火是如此精細，  
是由細致得多的形体所構成，  
因此能通过那些小孔，这些小孔是  
我們以木料和松材所生的火  
所不能通过的。再者，光能穿过  
角灯<sup>①</sup>射出来，而雨点則被挡开。  
为什么？除非那些光的物体  
比水的甘霖的那些物体更为精細。  
我們看見酒能多么迅速地  
流过滤器；反之，那迟鈍的  
橄欖油是如何流得慢吞吞；毫無疑問，  
因为它乃是由更大的原素所造成，  
或由更弯曲和彼此勾結着的原素，  
因此它的原始胚种就不能够  
这么突然地彼此分开，并且  
一一滲透过一件东西的各个小孔。

① “角灯”可能是一种透明的兽角薄片制成的灯，既能透光，又能擋雨水。——  
譯者

味覺的不同也基  
于它

此外，再注意蜜汁或乳液  
在口里引起一種愉快的味覺，  
而令人作嘔的苦艾和辛辣的龍胆草，  
則用它們的惡劣的味道叫人嘴脣都歪起來；  
由此很容易看到：所有一切  
能夠愉快地觸動我們的感官的東西，  
都是由圓滑的原素所構成，  
而那些顯出苦味和辛辣的東西，  
乃是由彎彎曲曲的原素纏結在一起而構成，  
因此老是鉤呀割呀才進得我們的感官  
而當它們進入時就撕切着我們的身體。

還有聽覺中的不  
同也由于它

總之，所有對感覺好的和壞的東西，  
既然由如此不同的形狀所構成，  
所以是彼此敵對的——以免你會以為  
尖銳而使人起疙疸的拉鋸子的聲音<sup>①</sup>，  
是由于同樣光滑的原素所構成，  
像那由纖巧的手指在琴絃上所喚醒的、  
那巧妙的樂師們所塑造的歌聲一樣；或者以為：  
是同樣形狀的原子鑽進了人們的鼻孔，  
當腐臭的屍體在焚化的時候，正如當舞台  
剛撒滿了西里西亞的番紅花、  
而附近的聖壇正散放着阿拉伯的香味力的時候；  
或者認為那些賞心悅目的東西的美好色彩，

視覺亦然

① 盧克萊修認為，聲音正像視覺和氣味，乃是由于對象放出了許多微粒透進耳朵而引起的。——譯者

愉快和痛苦乃是  
由原子的形狀決  
定的

正如那些刺痛眼睛使人流泪  
或以可憎的面目显出其凶惡的东西，  
乃是相似的种子所構成。  
因为从未有一个迷醉我們感官的东西  
能不是由某种平滑的原素所構成；  
反之，凡是粗糙而討厌的东西，  
所以成为这样，总是由于有些粗糙的原素在  
內。

还有一些則是被人們很正确地認為  
既不是平滑又不是帶着倒鈎以致十分參差，  
而只是略为凸凹不平，  
能撩动感官而不伤害感官，  
屬於这类的是酸性的酒石  
和土木香花的膠醬的味道。

再者，烈火和寒霜

具有不同的毒牙来螫刺

我們身体的感官，这点已由触觉所証明。

触觉是感觉的最  
終原因

因为触觉——借神灵的圣威！<sup>①</sup>——

触觉的确是身体唯一的感觉<sup>②</sup>；

不論是当有些什么东西从外面进入体内

或有些什么东西所生的东西在使我們痛苦；

或使我們快乐，当它沿着

① 这个插入語是对天起誓以表确信的意思。——譯者

② 意即痛苦、快乐、不安……等感觉归根到底乃是原子的冲撞引起的。——譯者



愛神的生殖道走出體外的時候；  
 也不論是當種子由於沖撞而在身體內  
 亂轉並且以騷動和混亂  
 攪擾了一切的感覺——  
 像你能够發現的那樣，如果偶然用手  
 你自己擊打自己身體的任一部份。  
 所以，原素的形式，  
 必定彼此大有差別，因此  
 足以引起不同的感覺。

硬的東西也由於  
 原子形狀不同

再者，

凡對我們顯出是硬的和密實的東西，  
 必定是由原子中更彎曲的原子所造成，  
 在內部團結得緊緊，仿佛像是  
 由枝杈式的原子構成似的——在這種東西里面  
 要首推金剛鑽，一切打擊的蔑視者；  
 以及那結實的燧石和硬鐵塊  
 和銅條，它在鎖里面硬轉的時候  
 就軋軋地响叫。但凡是液體，凡是具有  
 流動性的東西，它們必定是  
 由更圓滑的原素所構成——  
 因為它們的小圓球粒子彼此不善于粘合：  
 從手掌里吸罌粟子，  
 正像喝水一樣很容易。

還有液體亦然

流動而苦澀的東  
 西亦然

但在流動的東西中你看見  
 有些則是苦澀的，例如海水，

这一点也不足为奇……

因为既然它是流体，它的原子就是光滑和圓形的，其中混合着刺入的粗原子；但这些原子不必是紧紧鈎在一起；实际上，虽然粗糙，它們却也是球形的，能同时滑过而又摩擦感官。

为了使你在這裡更能相信我，相信光滑的原素混合着粗糙的，（因此有了海神的鹹而苦的身軀）

有一种方法能把這兩者分开，借它可以确定地看見

甜蜜的水如何当它多次地在地下濾过之后，就再次新鮮地在一個窪地里流出来；因为它把那令人作嘔的鹽水的原初胚种留在上面，由于粗糙的原子更会粘住在土里。

酷烈而易逝的东  
西亦然

最后你所見到的任何能在一瞬間消散的东西——烟、云和火焰——必定不是（即使并非都是光滑而滾圓）由許多糾纏在一起的原子联結而成，因此它們能够不紧紧地粘在一起而会鑽进我們的身體和穿透石头<sup>①</sup>。

① 鑽进身體的如烟之类，因为烟会刺激眼睛流泪；穿透石头的指火焰，因为火能把石头燒紅变碎。——譯者

凡是我們看見（被烈風吹散，像毒物一樣）<sup>①</sup>  
 被給予我們的感官的，你必定能知道  
 并非由纏結的而是由有刺的原子所構成。

原子形狀的不同，在數目上是有限度的。否則有些原子便會有極巨大的體積

把這些教給了你之後，我將要  
 在這上面加上一個有關的事實，  
 這事實從上面這些取得其證明：  
 這些原始胚種都不同，但只有有限數的形狀。  
 因為如果這些形狀數目是無限，那麼，  
 有些種子就會有一個無限大的身體。  
 因為在一個種子中，在任何種子的小小身軀上，  
 各種形狀不能彼此有很大的不同。  
 譬如說，假定是三個最小限度的部分  
 （如果你願意也可多加幾部分）構成原初種子；  
 現在，當把這一個物體的這些部分排放  
 在頂上、底下、左右換來換去的時候，  
 你會在每種輪流變換中看到  
 它整個軀體的形貌是怎麼樣  
 由每次新的排列所帶來；如果你想  
 進一步再改變它的原有形狀，  
 新的部分就必須被加上；因此可以推斷，  
 如果你還要改變它的形狀，  
 由相同的邏輯，每個排列就總是  
 要求另外的部分的增加。因此

<sup>①</sup> 此處原稿有損壞，括弧內是根據布里格爾（Brieger）譯本輯補的。——譯者

跟随着形式的每一新变化而来的，  
必然是它的結構的一种增大，  
因此，你不可能相信  
种子在形式方面有无限多的不同，  
否則你就会迫使一些种子真成为  
一种不可測量的巨大的东西——  
这我在上面已指出不能被証实。

## 〔沒有第二性質〕

## 6. 〔同上，第二卷，730—990行〕

原子是无色的

来吧，这个由我快乐的劳动所找到的智慧，  
你要注意認識，否則你也許会猜想  
那些在你的眼前閃爍的白色东西  
乃是用白色原子造成，而黑色的  
則是用一种黑原子；或相信任何  
染上任何种色彩的东西乃是  
从帶着該种色彩的小块物质取得其顏色。  
因为物质的基体絲毫不帶色彩  
既不是同于事物的色，也不是不同于事物的色。

但心灵能很好的  
意想它們

但如果你竟然以为心灵  
本身不能投射它自己的影响  
到这些基体里面，你就是大錯特錯。  
因为既然生而盲的人，虽从未見過  
阳光，但借触觉仍然能認出  
那些他們活下来就未見其顏色的东西，

所以你就能知道物体同样能够  
落在我們的心灵認識範圍之內，  
虽則它們沒有染上什么色彩。  
再者，我們自己在黑暗中  
所触及的任何东西，我們同样也不发觉  
它們是染着任何顏色。

現在，既然

顏色能变化，但  
原子必須是不变  
的

我已贏得論証，我將跟着来指出  
……………<sup>①</sup>

現在每种顏色都会变化，沒有例外，  
而且每一种……

但原始基体無論如何不應該会这样。

既然一种不变的某物必須要永住，

以免一切东西彻底地归于无有。

因为任何东西的变化若超出其界限，

就等于原来的东西立刻死亡。

因此小心不要用顏色染污

物的种子，否則对于你万物就將

全部彻底归于无有。

如果原子是无色  
的，它們的形狀  
等等的不同就足  
以說明事物的類

而現在，如果种子

沒有获得任何顏色，但却

总具备着不同的形式，

从这些形式它們就产生各种顏色

<sup>①</sup> 此处所失去的一行，貝里認為可能是如下的意思：“原初物体并不具有任何顏色。”——譯者

色的不同

并加以变化(因为最要紧的是：  
跟什么种子、以什么姿态相结合，  
以及它们给予和取得什么样的运动)，  
那么你就可以很容易地猜出  
何以一小时之前是黑色的东西，  
能够突然像大理石一样发起光来，——  
如同大海当狂风掀起了  
它平静的水面时，就变为一片白浪，  
白得像大理石：因为你能够宣称，  
我们平常看见是黑的东西  
当它的物质被重新搅混，  
有些原子重新安排，有些被抽走，  
有些被加上的时候，我们就看见  
它变成白亮亮的。但如果是蔚蓝的种子  
构成了大洋的平静的海水，  
海水就绝不能变白：因为不论  
你如何把蔚蓝的种子摇荡，它们也永不能  
转成大理石的颜色。但是，如果种子里面——  
那些这样产生了海洋那种纯色的种子——  
有些是带着一种颜色，有些带着另一种，  
像通常许多形式相异形状不同的小块  
能造成一个形状整齐划一的立方体，  
那么，很自然，正如在这种立方体中  
我们看到了许多形式各不相同，  
同样地在大海的明亮中我们也会看到

但如果(1)它们是  
是与它们所构成的  
东西同颜色  
那么变化就会不  
可能，而(2)如  
果它们有各种颜色，  
那么各单独  
的颜色就都会被  
看见

而整体就不会有一种划一的顏色。另外，这种看法也違背事实

顏色需要光，但原子和光不发生关系

(或者在你願意的任何純一的光澤中)

許多不同的顏色，并且完全不相同。

此外，那些不同形狀的小块絕不妨碍

整体在外貌上是一个立方；

但物的不同的色彩却能妨碍

整体总的結果成为一种顏色。

再次，那引誘我們有时

把顏色归屬於种子的推理，

是完全被粉碎了，既然白的东西不是

由白的东西造出来，也不是黑的从黑的，

但它們却常常是从

各种顏色的东西造成的。真的，白的东西

更容易从无色的东西

生出来，較之从黑色或任何

和它敌对相反的顏色。

此外，既然沒有光就不能有顏色，

而原初种子却不出現在光里，

你就應該知道它們并不帶着顏色——

真的，什么样的顏色能够存在于

不見五指的黑暗中？不，就是在光里面

一种顏色也会变化，显出不同的色澤，

当被垂直或傾斜的光綫所照耀的时候。

例如，在阳光里，那环繞和裝飾着

鴿子的頸項的柔毛就会显出：

有时紅得像光亮的石榴石，

有时，由一种奇异的感觉，它变成  
像綠宝石混合着珊瑚紅。  
孔雀的彩尾，浴在大量的光綫里面，  
轉来轉去时同样也引起顏色的变化。  
因此，既然顏色是由光的撞击而产生  
沒有这种撞击这些顏色就不能生成。

顏色的知觉是由  
于眼睛上的一种  
撞击：而对于触  
觉有关重要的是  
形状而非顏色

而既然眼睛的瞳孔在它自身里面  
接受了一种撞击，当我们說  
它感到一种白色的时候；然后是另一种撞击，  
当它感觉着一种黑色或任何其他顏色的时候，  
并且既然你所触到的东西随便  
具有哪种顏色，都无关重要，  
要紧的倒是它具有什么种形状，  
所以你能够知道原子并不需要顏色，  
而仍能够产生各种触觉，  
随它們的不同的形式而不同。

顏色和形状既然  
不是相联的，如  
果原子有色，那  
么在同一类动物  
中，就会有顏色  
不同的个体

此外，  
既然特定的形状沒有一种特定的顏色，  
而原初胚种的一切形式  
你都能給以任何色彩，那么为什么  
那些由它們所构成的东西不是  
每一类都染上每一种的顏色？  
因为那时候就会不足为奇，如果飞着的烏鴉  
从白色的兩翼射出白色的光輝，  
或者天鵝由于黑种子而变黑，



或任何你願意要的顏色。

〔無限多的世界〕

7. 〔同上，第二卷，1030—1104行〕

有別的許多世界。

1. 既有無限多的原子在無限的空間相遇，機會時常就能使把世界產生出來

第一，我們發現，  
 向着周圍一切的区域，在每一邊，  
 上面，下面，遍整個宇宙，  
 止境是沒有的——正如我所指明，  
 也正如事情本身已經大聲宣稱，  
 也正如無底的深淵的本性已經  
 清楚地顯露出來。既然空間  
 向一切方面無限而自由地伸展，  
 而數目不可計量的種子，在無底的  
 宇宙中，以許多方式在飛翔，  
 在永恆不斷的运动中動蕩，

所以我們無論如何不能以為  
 只有我們的這個大地和天  
 曾被創造出來，而那些物質物體，  
 如此眾多，却不能在這之外完成另外的作品；  
 這一點更是由於這個世界也是  
 由自然這樣制成的：物的種子  
 由內在的运动偶然碰撞而結合——  
 在它們以許多方式被驅使偶遇在一起，  
 不是有計劃地而是毫無結果地之後——  
 終於只有那一類的種子結合在一起，

这类种子当突然被抛在一道的时候，  
时常能够把适宜的发端  
给予伟大的东西——大堆、海和天  
以及生物的族类。因此，我说，  
一次又一次地，必须承认  
在别处也有像这样的物质的聚合，  
一如我们这个世界，容纳在辽阔的以太  
巨大的胸怀里。

2. 在物质、空间  
和自然保持同一  
的情况之下，  
必然会产生世界

此外，当物质很丰富  
而随手可得，当空间多得很，也没有东西  
或原因来延阻的时候，不足为奇地  
事物必然会被推动进行并造成，——  
事实上，如果种子的数量  
是如此巨大以致生物一生一世  
都不能把它们数尽……  
并且如果它们的力量和本性总是一样，  
总能够把事物的种子抛在一起  
各得其所，正如这里种子被抛  
在一道，在我们这个世界里，  
那就必须承认在别的地方  
仍有其他的世界，其他的人类，  
和其他的野兽的种族。

3. 自然里面没  
有什么东西是独  
特的

由此也就发生这样的情形：在宇宙里面  
没有一物是它的种类中单独诞生出来的，  
是单独和唯一长大起来的；它只是

某一产生出来的种类的一員而已，  
 像同类的許許多多其他的个体一样。  
 首先，注意那些有生命的东西：  
 你会发现在山嶺間梭巡的野獸  
 就正是这样，人类的子孙也是如此誕生，  
 最后，那些沉默的有鱗的魚类，  
 以及各种各样的飞鳥，也莫不如此。  
 因此我們根据同样理由就必须承認：  
 大地、太阳、月亮、海洋和其他一切  
 都不是孤單單地存在的，——毋宁說在数量上  
 是远远超出你的計算能力。因为那深藏着的  
 生命的古老的界碑<sup>①</sup>对于它們仍然并无不同，  
 而它們的軀体之不免于一死，  
 也不下于任何一种在我們这个大地上  
 如此成員众多地存在着的東西。

可見自然是自己  
 工作着，不受神  
 灵的控制

如果你好好地認識这一点并把它記住，  
 那么从任何主宰解放出来  
 而自由了的自然，就能被看到是  
 由自己独立地作它所有的事情，  
 擯弃一切神灵的干預。因为——神灵！  
 他們的心在和平的悠久的靜穆中  
 度过无忧无虑的岁月和宁靜的生活！——

請問誰能够、誰能够有力量

① 所謂“古老的界碑”就是定律。——譯者

統治那无边无际的宇宙，  
 以坚定的手执住那无底深淵的  
 巨大韁繩？誰能有力量  
 同时使諸天旋轉，  
 同时以天上的火來使这一切  
 众多的世界的所有丰饒的土地获得热力，  
 在任何时候出現在任何地方，  
 用他的云块來建立黑暗，  
 用它的声音來震动天空的宁静地帶，  
 并投射他的閃电——并且如何常常地  
 突然冲毀他自己的庙宇，  
 而当向荒野撤退时就在那里  
 运用他的雷霆來大肆咆哮，  
 但霹靂一声却常常把有罪者放过，  
 而將正直无罪的人們加以屠杀！？

## 〔怕死的愚蠢〕

8. 〔同上，第三卷，828—1092行〕

死对于我們是不  
 存在的，我們在  
 死后將沒有知  
 覺，正像在生前  
 沒有知覺一樣

因此死对于我們  
 不算什么，和我們也无半点关系，  
 既然心灵的本性是不免于死。  
 而正如对于过去的那些年代，  
 我們并未感觉其痛苦，当四面八方  
 迦太基的大軍涌集來廝杀，  
 而整个世界被汹涌的战争所駭震，

即使靈魂單獨時  
能感覺，那也與  
我們無關

即使時間把那些  
形成我們的原子  
再結合在一道，  
那也不影響到我們

在复盖着的高高的天穹底下  
打顫战慄，而所有的人們  
都不知道誰將取得至高的權力來統治  
陸地和海洋的時候；同樣地當我們不再存在時，  
當那使我們成為一個人的身體和靈魂的結合  
已到了分離時，說實話，那時候  
對於已不存在的我們，就沒有什麼事  
能夠發生，能夠挑動我們的感覺——  
沒有，就算大地和海洋被攪亂成一團，  
或者海和天。但即使假定  
心靈的本性和靈魂的能力  
在離開我們身體之後仍有感覺，  
那依然對於我們無關，因為我們是  
在靈魂和身體的結合中活着，  
借這種聯姻我們才被造成一個人。  
而，即使時間在我們死後收集起  
我們肢體的物體而把它全部  
再安排成現在這個樣子，並且再一次  
生命的光又被給予了我們，仍然  
那個過程也與我們半點無涉，  
當我們的感覺中的自我連續  
一旦已被割斷之後。現在和這裡的  
我們，很少關心到那些自己，  
那些以前的我們，也不為了他們  
而遭受痛苦的磨折。因為如果你

向后回顧，越過時間的所有的昨天，  
那無限的時間，並想起有如何繁多的  
物質的運動，那麼，你就很可能  
也承認這點：不止一次地這些種子  
（它們構成今天的我們）從前也曾經被安排  
在同樣的秩序里，像它們今天這樣——  
但這點我們却不能記起來，  
借那回憶的心靈。因為這之間  
已經有過一次生命的中斷，並且遠遠地  
所有的運動已向各方面走散，  
離開了我們的感官。因為悲哀和疾病  
如果正在等待着，那麼，那一個  
災禍能降落在身上的人，必須本身是在那里，  
在那個時候。但死亡已取消這個可能，  
因為它不把生命給予那個人，  
那個這種煩惱憂慮能群集其身的人。  
所以，應該承認：死沒有什麼值得我們害怕，  
對於那不再存在的人痛苦也全不存在，  
正如他從來就未被生出來一樣，  
當不朽的死神把有死的生命取去的時候。

痛苦和忧愁必須  
有一個承受者：  
但死取消了我們  
感覺忧伤的可能

一個自認相信靈  
魂有死的人，常  
常不是真心如此

因此，當你看見一個人在忧愁，  
因為死后身體被埋掉他就會腐爛，  
或者會在火焰中或野獸的爪牙底下消滅掉，  
你就應知道：他的話是假的，骨子裡  
仍有一個看不見的痛苦刺着他的心，

不管他怎样否認他是相信  
 在死后他还有任何的感觉。  
 因为,我想,他并不承認他所說的,  
 也不認識他的話的根据,他并未  
 把他自己連根从生命拔掉,  
 并把那自我拋掉;很不自觉地  
 他仍意想着一部分的自己留在后面。  
 他意想着一个自我活着留下来为  
 身体的命运悲伤 因为当活着时一个人如果想像着  
 他的死去的身體为野兽和兀鷹所嚙,  
 他就是在可憐他自己;就是还没有把自己  
 从那境况分开,沒有把自己足够地  
 从被拋掉的身体挪开,还意想着  
 自己就是那死尸,并且向它里面投进了  
 他自己站在它旁边时的感觉,因此  
 他埋怨他生为凡人,也沒有注意到  
 在真正的死亡中并没有第二个自我  
 活下来并能够为被毀的自我而忧伤,  
 或站着来哀悼那个自我躺在那里  
 被啃嚙被燃燒。因为,如果这是一种坏事:  
 但沒有一种处置死尸的方式比另  
 一种方式更能伤害他 在死后被野兽的爪牙翻来翻去  
 来嚙食,那么,我真不懂为什么  
 这怎能不也是痛苦的:躺在火堆上被火焰燒烤,  
 或在香蜜中窒息,并且,躺臥在  
 一个冰冷的光滑的石条上  
 逐漸变僵变冷,或沉埋在

死者再也沒有對  
生的快樂的渴望

生者不應為死者  
之進入安眠而悲  
傷

從上面向下壓下來的泥土底下<sup>①</sup>。

“對於你，  
現在再也沒有快樂的家庭和賢妻來歡迎，  
再也沒有椰子奔跑過來爭奪你的抱吻，  
再也沒有無言的幸福觸動你的心，  
你將不再在你的事業中一帆風順，  
也不再能是你家庭的保護贍養者。  
可憐的人，”他們說，“一個不古的時日  
已經從你把生命的許多賞賜都取掉。”  
但沒有加上：“但在你身上，再也沒有  
半點點對它們的欲望存在着。”  
如果它們只要能用心靈看出這一點，  
並且言行相符，那他們就會  
把他們的生命的境況從痛苦和恐懼中解放。  
“啊，這裡你已墜入死的睡眠，  
同樣你也將安息着一直到永遠永遠，  
不被每一種惱人的痛苦所擾。但我們，  
我們則帶着不能抑止的悲哀為你哭泣，哭泣，  
站在你旁邊，而在那黯慘的火堆上  
你正在變成骨灰；將沒有一個日子能夠  
從我們的心中把這永恆的憂愁取掉。”  
但我們要問哀悼者：究竟有什麼大不了的哀痛，  
以致一個人竟要在永恆的憂傷中憔悴下去，

<sup>①</sup> 以上几句所写的，大概是羅馬人處理死尸的方式。——譯者



在睡眠中，我們  
沒有对生命的欲  
望

更不用說在死中

如果說到头来事情不外是睡眠和安息？  
因为当灵魂和軀体一起沉入了  
睡眠中的时候，就沒有什么人还渴求自己  
和生命。是的，这个睡眠可能是永恒的，  
不再帶着对任何自我存在的渴望，  
这对于已經入睡了的我們毫无关系。  
但根本上那些原始胚种就沒有  
在当时向我們的四肢周圍走散，  
远离它們自己那些造成我們感觉的运动——  
因为，当一个人从睡眠中被惊醒时，  
他就收拾起他的感觉。那么死亡对于我們  
更会是沒有什么——如果可以有一种更少、  
比起那本身就是无的东西：因为紧隨着死亡  
就发生了更大群的物质的一种分散，  
并且对于那生命的冰冷的中止已經  
落在其身上的人，沒有一个能再苏醒。

\* \* \*

## 十六 羅馬斯多葛派

### 甲 愛比克泰德

(鼎盛年約在公元90年)

#### 著作选录

1. [阿里安：“愛比克泰德手冊”<sup>①</sup> § 1] 因此，你要立刻嘗試着对每一个不使我們喜欢的表現說：“你只是表現，而决不是真的东西”。然后根据你自己所有的准則来檢查它；而首先并且主要地是根据这个准則：它所关涉的是在我們自己力量之內的事物<sup>②</sup>，还是不在我們自己能力範圍之內的那些事物<sup>③</sup>？如果它关涉到任何超出我們能力範圍的事物，那就打算好承認它对你是不相干的。

2. [同上，§ 5] 人們并不是为事物所扰乱，而是为他們对事物所采取的观点所扰乱。例如死并不可怕，要不然它对苏格拉底就会成为可怕的了<sup>④</sup>。但是恐惧是在于我們对死的想法，認為死是可怕的。所以，當我們受到阻碍，或者被扰乱，或者陷入忧愁时，我們决不要把它归咎于別人，而要归咎于我們自己，就是說，归咎于我們自己的观点。由于自己的不幸而譴責別人，是一个沒有教养的人的行为；如果譴責自己，那就是一个正在进入教养的人的

---

① 这是愛比克泰德的学生阿里安輯录的一个愛比克泰德学說摘要。——編者

② 指我們的思想、意志等。——編者

③ 指我們的身體、財產、名譽、地位等。——編者

④ 指苏格拉底被判处死刑后并不害怕，泰然服刑的故事。——編者

行为；而既不譴責別人也不譴責自己，則是一個受過完滿教養的人的行為。

3. [同上，§ 8] 不要要求事情像你所希望的那樣發生，而要希望它們正像它們實在發生的那樣發生，這樣你就會好好地過下去。

4. [同上，§ 31] 要確信敬神的本質在於對神形成正確的意見，認為神靈是存在着，並且是公正地、很好地管理着宇宙。你要堅持這樣的決心：服從神靈，向他們投降，在一切事變里心甘情願地追隨它們，因為一切事變是為最完滿的智慧<sup>①</sup>所統治着的。因為像這樣，你就永遠不會非難神靈了，也不會譴責他們不照顧你了。要做到這樣，任何別的方法都沒有用，只有使你自己躲開不在我們自己能力範圍之內的事物，而認定善或惡只在於那些屬於我們自己能力範圍之內的事物。

5. [阿里安：“愛比克泰德談論集”<sup>②</sup>，第一卷，第一章] 那麼，神靈單單把這個最優越的和上等的能力，也就是把對於事物的現象的正確的应用，放到我們自己的力量之內，把其他一切事情都不放到我們的力量之內，乃是適當的。他們不把其他一切事情放到我們力量之內，是因為什麼呢？我願這樣想：如果他們能夠的話，他們就已經把這些也都給我們了，但是他們的不能夠。因為，我們既然被放在地上，又限制在這樣一個身體里，並且又限制在這樣的一些同伴里，我們如何能夠在這些方面不被我們以外的東西所阻礙呢？

但是，宙斯說什麼呢？“噢，愛比克泰德，如果可能的話，我就

① 指神的智慧。——編者

② 這是阿里安所記錄的愛比克泰德的言論。——編者

讓你的这个小小的身体和财产自由不容易受到阻碍。但是你不要弄錯，身体并不屬於你自己，它只是比較精致的泥土混合物。由于我不能把这个給你，我就把我自己的某一部分給了你，就是那种努力来追求和躲避、欲望和厌恶的能力，一句話，就是那种运用事物現象的能力。要注意这一点，讓你自己所有的就在于这个，你就会永远不受限制，永远不被阻碍，你就不会呻吟，不会抱怨，不諂媚任何人。然后怎么样？难道所有这些好处对你似乎是算不了什么嗎？千万不要这样！讓它們使你滿足，并且还要感謝神灵。”

但是，當我們的力量足够留神一件事情，并且从事于一件事情时，我們却宁願来留神許多事情，并且使我們自己牽挂着許多事情——身体、财产、兄弟、朋友、小孩和奴隶——由于这么多的累贅东西，我們就背上重担而被压倒了。譬如，天气不适于航行时，我們坐着发愁，并且不断地往外看。风的方向如何？北风。我們对这个該怎么办？西风什么时候刮？朋友，当西风願意的时候，或者当爱欧洛<sup>①</sup>願意的时候，才会刮西风，因为宙斯并没有讓你成为风的发散者，而是讓爱欧洛管风。

那么怎样办呢？

好好地运用在我們能力范围以內的东西，別的就听其自然吧。

“自然”是什么意思呢？

就是神的願望。

6. [同上，第一卷，第六章] 那么你是不是还可以由于感觉到这个，考虑到你所具有的一些能力，再对它們加以考察，然后說：“宙斯，随你給我什么困难都可以，因为我有了你給予我的能力，并

---

① 风神。——譯者

且有力最借以在每一件事情里获得光荣”？

7. [同上，第二卷，第八章] 神是有益的。善也是有益的。那么，似乎神的本质在哪里，善的本质也就在哪里了。那么，神的本质是什么呢？——肉体？决不是。土地？名誉？决不是。智慧？知识？健全的理性？当然是的。那么，在这里找善的本质就没有什么困难了。因为，你要在植物里寻找那个性质吗？不会。或者在兽类里去找？不会。那么，如果你仅只在理性的主体里寻找它，你为什么不在那个把它从无理性的东西区别出来的东西中去找寻呢？植物对于事物不能作自由的运用，所以你不把善这个词用到它们身上。因此，善就包含着这样的运用。没有别的吗？如果是这样，你就会说善、快乐和不快乐也属于其他动物了。但是你不这样说，你是正确的，因为，不拘它们怎样运用事物，它们也不会有出于理智的运用，也不会伴随着很好的理由，因为它们是被制作出来为别的东西服务的，它们并不是头等重要的东西。一头驢为什么被制作出来呢？是由于它有头等重要？不是，只是因为我们需要能载重担的脊背。我们也需要它能运动，所以它另外被加上了对事物的自由运用，不然它就不能动了。但是它的秉赋到这里为止，因为，如果也添上对于那种运用的了解，那么，在理性方面，它就不会从属于我们，也不会给我们做这些事情，而会与我們相像并且平等了。所以，你为什么不在那没有它就不能承认在任何事物里有善的东西之中去寻找善的本质呢？

然后怎么样呢？这一切东西不也是神灵的创作吗？它们是神灵的作品，不过不是头等的存在，也不是神灵的一部分。但是你是一个头等的存在。你是神灵的本质的一个特殊部分，并且在你自己身上包含着神的某一部分。那么你为什么不知道你的尊贵的出

身呢？你为什么不想一想你是从哪里来的呢？当吃饭时，你为什么不起正在吃东西的你是谁呢？还有，你在养育谁？你同女人在一起的时候，你说话的时候，你锻炼身体时候，你参加讨论的时候，你不知道你养育的是神，你锻炼的是神吗？你带着神跟你在一起，可憐虫，可是你不知道。你以为我说的是在你以外的某个金的或銀的神吗？你是在自己身上也带着他，你没有觉察到你用不纯洁的思想和不干净的行为褻瀆了他。如果仅仅是神的外面形象出现了，你就会不敢于像你所做的那样去行动，而当神自身是在你里面，一切都听到了看见了，你这样思想和行动——不觉到你自己的本性并且与上帝为敌，你不以为羞耻吗？

8. [同上，第二卷，第十三章] 有一些事情看来固然是禍害，但是一个人自己的力量却足以防止它们，那么他对于那些事情会害怕吗？

当然不会。

那么，如果独立于我们意志的事物是既非善的，也非恶的，而依赖于意志的一切事物乃是在我们自己能力范围之内的，若非我们愿意，它们既不能从我们取走也不能给予我们，那么还有什么忧虑的余地呢？然而我们对自己这个卑微的身体或者自己这一点财产有顾虑，或者对于到凱撒想些什么有顾虑，但是对于我们内部的任何事情却一点也没有顾虑。我们对于不接受错误的意见是否有过顾虑呢？没有，因为这是在我们自己的能力范围之内的事。对于不追求任何违反本性的事情是否有过顾虑呢？不，这也沒有。所以，当你看见任何人由于忧虑而脸色发白，正如医生根据面色断定这个病人的脾有毛病，另外一个病人的肝有毛病一样，你也可以说，这个人的欲望和厌恶的意志有毛病；他不能决然地走路，他在

發燒。因為沒有別的東西可以改變面色，或引起戰慄，或使牙齒顫動作聲。

9. [阿里安：“愛比克泰德手冊”，§ 33, § 35] 当你要去同任何一个人，特别是同一个似乎比你优越的人谈话，心里想着苏格拉底或芝诺在这种情况下会如何做时，你就不会对于任何发生的事情没有正当的应付办法了。……如果你作任何事情是由于一种明确的判断而认为应该做，那就不要怕人看见你做，即使广大的人群会误解；因为如果你行为不正，就不要这样做；如果做得正当，为什么要害怕那些错误地非难你的人？

10. [同上，§ 43] 每一件东西都有两个把柄，一个把柄你可以用来拿它，另一个你不能用来拿它。如果你的兄弟对你做得不公正，就不要用他不公正那个把柄来把握这件事，因为用那个把柄你拿不了它；而要用另一个把柄，就是他是你兄弟，他同你一起被养大；这样你就用可以拿住它的那个把柄把握住它了。

11. [同上，§ 46] 永远不要宣称你是一个哲学家，也不要无知的人中间多谈你的原则，而要用行动来表示出你的原则。譬如，在宴会上，你不用谈人们应该如何吃东西，只要像你应该的那样吃好了。因为你要记住苏格拉底也正是这样完全避免了一切虚夸。当人们找他，要求他把他们介绍给哲学家时，他就带他们去并且给他们介绍；虽然受轻视，他也忍耐得很好。所以如果在无知的人中间有任何关于原则的讨论，多数时候都要沉默。因为匆忙地把没有融会的东西抛出来是很有危险的。如果一个人说你甚么也不懂，而你并不由于这个发起怒来，这时你就会确实知道你真正开始了你的工作了。因为羊并不是仓促地把草囓吐出来，向牧羊人表示它们已经吃了多少，而是在肚子里边把它们所吃的加以

消化，然后把所吃的往外長成羊毛与奶。所以，你不要在无知的人面前显示你的原則，而要表現出由于消化了那些原則所引起的行为来。

12. [阿里安：“爰比克黍德談論集”，第三卷，第二十章] 你願意給我什么，就請給我好了，我都要把它变成善。給我疾病、貧窮、譴責、終生苦难吧。所有这些，由于黑梅斯<sup>①</sup>的神杖，都会成为有利的。“你对于死亡怎样了解呢？”不用說，那对你不过是一种裝飾，那只是你以行动表示一个認識到自然意志并且跟随着自然意志的人是什么样子的方法。“你对疾病怎样了解呢？”我要把它的本性指出来，我要在其中作出一个好的形象来。我一定鎮靜而快乐，我不要恳求我的医生，可是我也不要死亡。你还要再問什么？不管你給我什么，我都要使它成为快乐的、幸运的、可敬的以及合意的。

可是，你却說：“你要注意不要生病——那是坏事。”这正像說：“你要注意不要有三就是四那样的印象，那是坏事。”人呀，那何以是一件坏事呢？如果我对它像我應該的那样去想，它对我还会有什么坏处呢？它对我岂不是甚至于將会有利的嗎？如果我想到了貧窮、疾病、政治的混乱时；像我所應該的那样去想它們，那对我不是足够了嗎？那么我为什么还要在周圍的事物中去找善或惡呢？

13. [同上，第三卷，第二十四章] 要意識到你是在服从神，用这个意識来代替一切别的喜乐，并且不要以空話，而要以行动来履行一个有智慧和有道德的人的責任。有一件非常偉大的事情，就是能向你自己这样說：“別人現在正在郑重其事地在学院中辯論

<sup>①</sup> 希腊神話中的錫提神，他的神杖一指，坏的东西就变好。——編者



的，並且能夠用自相矛盾的說法陳述出來的，我都把它付諸實踐。”在那里所談論的、所爭辯的、所頌揚的那些品質，我已經使它們成為我自己所有的了。宙斯願意讓我在內心里認識到這個，他自己也願意弄明白他在我身上是不是得到一個適合於做一個武士以及一個公民的人，也願意把我當作一個向別人證明不能為意志所控制的事物的証人來使用。注意，你的恐懼是徒然的，你的欲望是徒然的。不要向外面去尋找善，在你自己里边尋找吧，不如此你就永遠找不到。因為這個緣故，他一時把我帶到這里，一時又送我到那兒，把我放到人們面前，勞困、衰弱、生着病，把我驅逐到吉阿拉，把我送進監獄，這都不是由於他恨我——天神不准！因為誰會恨他的最忠實的僕人呢？——他也不會輕視我，因為他不會輕視最渺小東西之一，而只是鍛練我，使用我作為對別人的一個証人。被派定這樣一個任務，我還會顧慮我在哪兒，或同誰在一起，或人們怎樣談論我，而不用全部精神注意上帝同它的命令和差遣嗎？

### 著作殘篇

1. 一切事物：大地、海洋、太陽、星球以及地上的植物與動物，都侍奉和服從宇宙<sup>①</sup>。我們的身體既然生病和健康，年青和年老，並且通過規定了的其他一些變化，也是服從宇宙的。所以，那依賴於我們自己的東西，也就是我們的理智，不會是仅有的叛徒，這是合理的。因為宇宙是強有力的並且是優越的，它在與全體的聯系之中管理我們，這樣把我們照顧得非常好。此外，如果與此相

<sup>①</sup> 指有規律的宇宙。——編者

反，則除了不合理以外，是只会产生徒然的掙扎，把我們拋入痛苦忧愁里面的。

## 乙 奧勒留

(公元120—180年)

### 著作选录

1. 〔奧勒留：“沉思录”，第三卷，第六章〕 我說你要直截了当地并且自由地選擇那至善的东西，并且坚持着它——可是，有用的就是至善的——好，如果它对作为一个有理性的存在的你有用，那你就坚持它；可是，如果它只是对于作为一个动物的你有用，那就拒絕它，坚持你的判断而不驕傲，只是你要注意用一个确当的方法来考察。

2. 〔同上，第九——十章〕 要尊重产生意見的那种能力。在你的发号施令的部分里是不是会存在着与一个理性动物的本性与气质不相容的意見，是完全要由这个能力决定的。这个能力將使你不致于有草率的判断，將使你对人們友善，对神服从。

要把一切东西丢开，只固执这些少数事情。此外还要記住，每个人只生存在当前这个時間，这是一个不可分的点，而他的生活的其余部分或是已經过去，或是不确定的。因此每个人生存的時間是短暫的，他在地上居住的那个角落是小的，最長久的死后的名誉也还是短暫的，即使是这个名誉也只是为可憐的人类的繼續所保持，他們也將很快死去，他們甚至于連自己也不認識，更不用說早已死去的人了。

3. [同上,第六卷,第三十七—一四十章] 一个人看見了当前的事物,也就看見了一切,包括从亙古发生的一切事物以及將要永无止境的一切事物,因为一切事物屬於同一系統,同一形式。

要經常考察宇宙中一切事物的联系同它們互相間的关系。因为在一种方式之下,一切事物都互相牽涉着,因而在这种情况之下一切事物都是亲密的,因为一件事物按照着次序在另一事物之后出現,这是由主动的运动同相互的協作以及实体的統一性所造成的。

要使你自已适应于你的命运注定要同它們在一起的那些事物,以及你命定要和他们在一起的那些人,要爱他們,要真正地、忠实地这样作。

每一个器具、工具、器皿,如果它实现了它被制作的目的,那就是好的,可是制作它的人并不在它那里。但是在为自然所組合成的东西里面,制作它們的力量是存在着、停留着;因此,宜于尊重这个力量,并且想:如果你真是按照它的意志生活同行动,那么屬於你的一切就都是符合于理智的。而就是这样,宇宙中那些屬於它的事物也都是符合于理智的。

4. [同上,第六卷,第四十二章] 我們都是在一起工作,向着一个目的,有些人具有認識并且有目的,而另外一些人却不知道他們是在干什么。……

5. [同上,第六卷,第四十四章] 如果神灵对于我、对于必須对我发生的事情,都已經作出了决定,他們的决定便是适当的,因为即使想像一个沒有远慮的神都是不容易的。至于說加給我伤害,为什么他們会打算那样做呢? 因为,那样做对他們或者对作为他們的特殊仁慈照顧的对象的整体,会产生什么好处呢? 但是假

如它們對我並沒有作出個別決定，它們也一定至少對整體作出了決定，在這個總的安排里面接着次序發生的事情，我應該欣然接受，並且滿足於這些。但是如果他們完全沒有決定——相信這個，乃是一件犯罪的事，如果我們真相信這個，就讓我們不祭祀，也不祈禱，也不對它們發誓，也不做任何別的好像神靈在面前並且同我們生活在一起時我們所做的事情吧——但是，假如神靈沒有決定任何牽涉到我們的事情，我就能決定我自己了，就能對有用的事物加以考究了；符合於一個人自己的氣質與本性的，就是對每一個人有用的。但是我的本性是有理性的和合群的；就我是安托寧<sup>①</sup>來說，我的城市與國家是羅馬；但就我是一個人來說，我的國家就是這個世界。因此，對於這些城市有用的，對我才是有用的。

6. (同上, 第十卷, 第六章) 不管宇宙是原子的集合, 還是自然界是一個體系, 我們首先要肯定, 我是自然所統治的整體的一部分; 其次, 我是在一種方式和與我自己同種的其他部分密切關聯着。因為要記住, 由於我是一個部分, 對於一切出於整體而分配給我的事物, 我都將滿意, 因為如果凡是為了整體的利益而存在的, 對於部分就不會有害。因為整體不會包含着對於它沒有利益的東西; 一切本性固然都有這個共同的原則, 但是宇宙的本性却另有這個原則, 它甚至於不能由任何外面的原因迫使它產生任何對它自己有害的東西。因此, 由於記住我是這種整體的一部分, 我就會對一切發生的事情滿意。而由於我同與我自己同種的那些部分在一種方式中密切地關聯着, 我就不會作不合乎人群的事情, 而寧願使自己趨向與我自己同類的東西, 會把我的全付精力放到共同

① 奧勒留是羅馬帝國皇帝, 他的全名是: 馬爾可·奧勒留·安托寧。——編者

利益上面，而使它离开与共同利益相反的事情。那么，如果这样办，生活就一定过得愉快；你可以看到，一个公民，经常所做的事情都是对其他的公民有利的，并且满足于邦国指派给他的一切，这样他的生活就是愉快的。

7. [同上，第四卷，第四十一—四十三章] 要永远把宇宙当作一个活的东西，具有一个实体和一个灵魂。要注意一切事物如何与一个知觉相关联，与一个活的东西的知觉相关联；一切事物如何以一个运动活动着；一切事物如何是一切存在的事物的合作的原因；也要注意那继续不断的纺纱和网的各部分的互相关联。

你是一个带着躯体的小小的灵魂，就像爱比克泰德常说的那样。

事物经历变化并不是坏事，而事物由于变化而保持其存在也并非好事。

时间好像一条由所发生的各种事件构成的河流，并且是一条激流；因为刚刚看见了一个事物，它就被带走了，而另一个事物又来代替它，而这个也将被带走。

8. [同上，第二十四章] 哲学家说，如果你愿意平静，那就去从事较少的事情。但是想一想是不是这样说更好：作必要的事情，以及本性合群的动物的理性所要求的一切事情，并且像所要求的那样作。因为这样不只带来由于作事适当而产生的平静，而且也带来由于作较少的事而产生的平静。因为我们所说和所作的最大部分事情都是不必要的，一个人如果取消这些，他将有更多闲暇和较少的不舒适。因此一个人应该每当作一件事时问问自己：这是一件不必要的事情吗？一个人不只应该取消不必要的行动，并且应该取消不必要的思想，这样，无聊的行动就不会跟着来了。

9. [同上,第十卷,第七章] 我以为,整体的各个部分,自然地包含在宇宙里的每一事物,都必然要毁灭;但是要在这样的意义下来了解,就是:它們一定要经历变化。但是如果对于各个部分来说,这件事自然地既是一件坏事而又是一种必然性,整体就不会在一个好的条件下继续存在了,因为它的各个部分都在变化中,并且它們的结构使得它們在不同方式下毁灭。因为,究竟是自然自身计划好对那些作为它的部分的事物作恶事,从而使它們从属于恶,并且必然地陷入恶中,还是这些结果发生了而自然并不知道呢?事实上,这些设想都是不可相信的。但是如果一个人即使是不谈这个“自然”(作为一个发生作用的力量),而把上述的事物都说成是自然的,即使是那样,一方面肯定整体的各部分以其本性从属于变化,同时另一方面又觉得惊奇或烦恼,好像有什么违反本性的事情在发生,特别是好像事物的分解是分解成为每个东西的组成部分似的,那将是可笑的。因为或者是组合成万物的各种元素的分散,或是由固体到泥土、从气体到气的转变,使这些部分回到普遍的理性,而这或者是在一定周期内为火所消灭,或者是为永恒的变化所更新。不要设想固体和气体的部分从产生的时候起就属于你。因为它們所得到的这一切生长,只是昨天和前天由食物同吸进的空气而来的,我們可以这样说。那么,得到生长、变化的这一切,并不是你母亲所产生的那个。但是可以设想你母亲所产生的这个使你同那另外的具有特殊变化的性质的部分在很大程度上牵连着,事实上这与上面所说的并不违反。<sup>①</sup>

10. [同上,第四卷,第四十四——四十五章] 每一件发生的

<sup>①</sup> 这地方的原文可能有误。——编者

事情都像春天的玫瑰花和夏天的果实一样亲切并且为人熟知，因为疾病、死亡、誹謗、叛逆以及任何别的使愚蠢的人喜欢或煩惱的事情就是这样。

在事物的系列中，跟在后面的永远与在前面的那些恰恰配合，因为这系列并不像一些不相联结的事物的单纯列举，仅只有必然的次序，而是一种合理的联系：正如一切存在的事物都被和諧地安排在一起一样，开始出現的事物表现出不只是繼續，而且是某种奇异的关联。

11. [同上，第五卷，第八章] 正像我們一定了解这样的话：爱斯庫拉普<sup>①</sup>給这个人开药方，讓他練騎馬或洗冷水浴或赤足走路；同样地，我們也一定了解这样的话：宇宙的本性給这个人开药方，讓他生病、折断肢体、灭亡或别的属于这类的事情。因为在前面的情形之下，开药方的意义是这样：他为这个人开这个药方作为适于获得健康的東西；在第二种情形之下它的意思則是：对于每个人发生（或者适合）的事情，都是在一种方式下对他是确定的，与他的命运相合的。因为这就是我們所謂事情對我們合适，正如当工匠把石头相互适合地联结起来的时候，說牆壁或金字塔里面的方块石头合适一样。因为总共就是一个适合、和諧。正如宇宙之成为这样的一个物体，乃是由所有的个别物体構成的，同样，必然性（命运）之成为这样一个原因，乃是由于所有的实在的个别原因造成。甚至于那些完全无知的人也了解我的意思，因为他们說：它（必然性、命运）給这样一个人帶來这样的事情。——那么，就是这件事情帶給了他，这件事作为药方开給了他。那么，我們就連同爱斯庫

① 希腊人的药神。——編者

拉普的藥方接受這些事情吧！事實上有許多人的藥方也并不一致，但是由於希望健康，我們都接受了。各樣事情的完滿與成就——這種為共同的本性斷定是好的東西，你也把它斷定是與你的健康屬於同類的吧！要接受每一件發生的事情，即使它看來不一致，因為它導致這個——宇宙的健康與宙斯（宇宙）的成功和幸福。因為宙斯帶給任何人的，如果不是對整體有用，就不會帶給他了。不拘是什麼東西，它的本性都不會引起任何與它所支配的東西不相合的事情。因此，你有兩個理由應該滿足於對你發生的事情，第一，因為它是為你而作的，是給你的藥方，並且在一種方式下它對你的關聯是根源於與你的命運交織在一起的那些最古老的原因；第二，因為甚至於那個別地臨到每個人的，對於支配宇宙的力量來說，也是一種幸福和完滿的原因，甚至於就是它繼續存在的原因。如果你從各個部分或各個原因的聯結與繼續中間打斷任何事情，整體的完整就破壞了。而當你不同意並且在一種情形下企圖消滅任何事情時，你確是就你力所能及地把它打斷了。

12. [同上，第十二卷，第三十二——三十六章] 分給每一個人的是無限的、不可測的時間中的多麼小的一部分！它立刻就被吞沒在永恒里。還有，分給每一個人的是整個實體的多麼小的一部分！是普遍靈魂的多麼小一部分！你匍匐在上面的是整個大地上的多麼小一塊土壤！想到這一切，就要認定：除了按照你的本性所領着你的去作，以及忍受共同本性所帶給你的東西之外，就沒有偉大的事情了。

管制的力量怎樣運用自己呢？一切都以此為基礎。而其他一切，不管在不在你意志的能力範圍之內，都只是死灰和烟。

這種思想最適於使我們輕視死亡，甚至於那些以快感為善、以



痛苦為惡的人，也曾看輕過它。

一個人，如果對於他只有那在適當時機來臨的才是善，那麼，對於他，作較多的或較少的合乎正當理性的行為乃是同樣的，對於他，有較長或較短時間來默想這個世界並沒有什麼不同——對於這個人，死亡也就不是一件可怕的事情了。

人呀，你是這個大國家（世界）里的一個公民，五年（或三年）會對你有什麼不同呢？因為與規律相合的事情對一切都是公正的。如果沒有暴君也沒有不公正的法官把你從國家中打發走，把你打發走的只是送你進來的自然，那麼又有什麼艱苦呢？這正像一個司法官曾雇用一名演員，現在把他辭退讓他離開舞台一樣。——“可是我還沒有演完五幕，只演了三幕呢”。——你說得對，但是在人生中三幕就是整個戲劇；因為怎麼樣才是一出完全的戲劇，是決定於那個先前曾是構成這出戲的原因、現在又是解散這出戲的原因的人，可是你却兩方面的原因都不是。所以，滿意地離開吧，因為他也是滿意的，他是解除你的職務的。

13. [同上，第十一卷，第十六章] 以最善的方式生活，這樣的能力是在於心靈，如果它對無關重要的事情採取漠然的態度的話。它之能採取漠然的態度，是在於它對每一件這樣的事情都分開來看，又都總起來看，還在於它記住這些事情中間任何一件也不會使我們產生關於它的意見，也不會來到我們這裡；這些事情都是始終不動的，是我們自己作出了關於它們的判斷，我們可以說，是我們自己把它們寫在我們心裡，因此我們是可以不寫它們的，如果偶然這些判斷不知不覺地進入我們心裡，我們是可以消滅它們的；還在於我們也記住這樣的念頭只會存在一個短時期，那時生命就要結束。此外，這樣作有什麼困難呢？因為，如果這些事情是順乎

自然的，那就会喜欢它們，它們对你就会是舒服的；但是，如果是違反自然的，那就去找合于你自己本性的东西，努力追求这个东西，即使它不会帶來名譽；因为每个人都是可以去寻求他自己的善的。

\*

\*

\*

## 十七 晚期希腊哲学派别

### 甲 晚期怀疑派

(公元三世紀时)

#### 著作选录

1. [塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說概略”，第一卷，§ 164] 为了証明我們必須采取保留的态度，一共有五种根据。第一种根据是由我們对同一对象的各种观点互相矛盾而得来，第二种根据是由論証一直引导到陷于无止境而得来，第三种根据是由相对性得来，第四种根据是由前提的任意性得来，第五种根据是由循环論証得来。第一种建立在矛盾上的証明就是：不管是在生活中間，或是在哲学家們的看法中間，对于所求問的对象，都可以有一种不能作决定的意見分歧，因此，我們由于既不能作出一个肯定的判断，也不能作出一个否定的判断，便只有采取保留的态度了。第二种使人陷于无止境的情况就是：我們拿来証明所問的东西的根据，按照我們的說法，是需要进一步証明的，而这个証明又需要更进一步証明，这样下去，永无止境，因而便产生出保留的态度来了，因为我們沒有可以拿来作为出发点的据点。第三种由相对性而来的証明就是：……客体是与作判断的主体相关联的，同时也与那些和它自身一块兒被感觉到的事物相关联，它表现出这样一种情形来，以致我們必須采取保留态度，对它的本性究竟如何不作判断。第四种从假定得来的証明的产生，是由于独断的哲学家們从一个假定出

发而陷于“向无穷递进”，而他們并不能給这个假定作出証明，只是單純地、毫无根据地以承認的方式以求达到这种假定。循环論証的产生，則是由于那用来証明所問的事情的根据，本身就要求確認所問的这件事。因为我們在这种情况之下不能应用这两个命題中間的一个命題来証明这个命題或那一个命題，所以必須采取保留的态度。

2. [同上, § 178] 因为一切被認識的东西，或者看起来是由它自身而被認識的，或者是由某种別的东西而被認識的，所以对一切都应当保持不决定的态度。我認为，沒有任何东西由自身而被認識，这个道理是很明白的，因为在自然哲学家們关于可感覺的事物和可思想的事物的那些意見之間，是存在着重大的矛盾的。我們必須对这个矛盾保持不决定的态度，因为無論感性知覺或思維都不能給我們提供出一个真理的标志，我們可以用來当作真理标志的一切，都是充滿着矛盾的，都是不可靠的。可是我們也不能由別的东西而認識任何东西，因为我們借以認識某物的那个东西如果又要借別的东西而被認識，我們就或者陷于循环論証，或者陷于“向无穷递进”了。

3. [塞克斯都·恩披里可：“反數学家”第九卷, § 207] 原因屬於相对的东西，因为它是某物的原因，而又是作用于某物的原因。例如刀是某物的原因，如割口的原因，而又是作用于某物的原因，如作用于肉的原因。然而关系只是思維的对象，并非存在于实际之中，正如在关于証明那些陈述中所指出的那样，所以原因只是思維的对象，而不是存在的……还要补充一点：如果某物是另外一个东西的原因，那么或者是同时的东西为同时的东西的原因，或者是在先的东西为在后的东西的原因，或者是在后的东西为在先的

东西的原因。可是同时的东西既不是同时的东西的原因，在先的东西也不是在后的东西的原因，在后的东西也不是在先的东西的原因，这一点我们将作出证明。因此原因是没有的。同时的东西不可能是同时的东西的原因，因为两者是并存的，这个不能产生那个，那个也不能产生这个，因为二者是同等地存在的。然而在先的东西也不能产生后起的东西。因为当原因存在的时候，结果还不存在，所以前者不复是原因，因为结果是没的，而后者也不复是结果，因为产生出这个结果的东西已经不存在了。原因和结果都是关系，发生关系的事物一定要同时存在，不能一个在先，一个在后。此外还有一点要指出，就是在后的东西是在先的东西的原因。这是荒谬无比的，只有那些颠倒黑白的人才作这种主张。……此外，如果有一个原因，那么，它或者是独自靠自身的力量成为某物的原因，或者是需要与承受结果的质料合作，因而必须把结果了解成二者的相遇。如果某物生就能够独自凭自身的力量产生某个结果，则它自身一定要始终保持着他所固有的力量，到处产生这种结果，而不是对一件东西起作用，对另一件东西不起作用。然而，如果像有些独断论者所主张的那样，原因并不是什么绝对自存的东西，而是一种相对的东西，那就更没有根据了，因为这样一来，就一定会认为原因与它所影响的东西并立，原因所影响的东西与原因并立了。如果把一个了解成与另一个并立，因而一个是影响者，另一个是被影响者，那么，同一个东西就是具有两个不同名称的概念了：既是影响者，又是被影响者。照这样说，活动的力量就会既在影响者之中，又在被影响者之中了。因为既然影响者如果没有它所影响的对象就不能对任何东西发生影响，被影响者如果没有影响者在场也就不能承受任何影响了。由此就会推论出，产生结

果的活动的力量是既在造成影响的原因之中，也同样在原因所影响的結果之中了。

## 乙 新柏拉图派

(公元三世紀时)

### 著作选录

(柏罗丁論“太一”)

1. [柏罗丁：“九章集”，第六，第九篇 § 1.] 一切存在的東西，包括第一性的存在，以及任何方式被說成存在的任何東西，其所以存在，都是靠它的統一。因为，一件東西如果不是一件東西，它会是什么呢？把它的統一去掉，它就不再是我們所說的那個東西了。举例來說，一支軍隊如果不是一個統一体，就不是軍隊，一個合唱團或一個團體如果不是一個，就不是合唱團或團體了。沒有任何房屋或船只是沒有統一的，因为房屋是一個單一的東西，船只是如此。如果失掉了這個統一，房屋就不再是一所房屋，船就不是一只船了。复合的有体积的物体中間如果沒有統一，就不能存在。如果把它們分割开，它們既然失去了統一，也就改变了它們的存在。同样情形，植物和动物的身体都各自是一個單位，如果把它們打碎了，它們就从一变成了多，就破坏了它們所具有的本質，就不再是原来的東西，而变成別的東西了——这当然只是就它們仍然是單位而言。当身体組織成一個單位时，健康才存在；当統一的本性使各个部分結合在一起时，美才存在；当灵魂成为一个單位，

在一个單一的和諧中統一起來時，才有美德存在于靈魂中。……

我們現在必須看一看，個別事物的統一與存在是否同一，一般存在是否與“太一”同一。可是，如果每一個個體的存在是多數的，而一不能是多，那麼統一與存在就是不同的。現在人既是一個動物，又是一個理性動物，並且有許多部分，這些多數的部分是在統一中結合在一起的。所以人是一回事，統一是另一回事。人是可分的，統一是不可分的。一般的存在因為包括着一切實在的存在，所以它的本性也是多，與統一不同，它是“分有”着統一的。實在的存在既有生命，又有心智，因為它並不是無生命的屍體。因此它是多。如果心智是實在的存在，它就必須是多，如果它包含着觀念，它就更是多。因為觀念並不是一，而是許多東西，觀念的總和是如此，每一個個別的觀念也是如此。說觀念是一，與說宇宙是一意義是相同的。一般說來，統一也是基本的，第一性的，可是心智、觀念和實在的存在却不是第一性的。每一個觀念都由許多部分構成，是組合的，是一種後果，因為組成一件事物的東西是先於這個事物的。

心智不能是第一性的。這一點根據以下的考察，也是很明白的：心智必定在思想中，而心智所觀察的對象既是至善的而同時又不在于它自身之外，所以它的思想的對象先於它自身。因為在回到它自身的時候，它也就回到了它的來源。此外，如果它既是思維，又是思想的對象，那它就是二元的，不是單純的，也就不是“太一”。可是，如果它觀察異於自身的另一個東西，它就會觀察在任何方面都比它自身好並且先於它自身的東西了。然而，如果它觀察它自身，它便是（作為思維）觀察比它自身更好的東西（作為它的思想的對象）了，所以它是一個第二性的實體。

現在我必須考察一下心智是一個與善相通、與一切事物中最

先的东西相通的东西，它观察着这个东西，并且还与自己相通，思维着自己，而且把自身思想成整个实在存在物的世界。心智有种种变化，所以决不是统一。“太一”不能是一切事物，因为如果它是一切事物，它就不再是“太一”了；它也不能是心智，因为心智是一切事物，如果它是心智，它就是一切事物了。它也不能是存在，因为存在就是一切事物。

那么“太一”是什么呢？它的本性是什么呢？既然存在和形式都不容易描述，我们不能很容易地回答这个问题，是毫不足怪的。我们的知识是建立在形式和概念上面的。可是灵魂越向无形式的东西前进，对这个东西便越不能了解，因为这个东西是无法下定义的，是缺少变化的迹象的。因此灵魂摇摆不定，开始害怕自己什么都抓不住，对这样一种高度感到厌倦，乐于一再往下降，从一切事物往回落，一直落到现象世界为止。在现象世界里，灵魂不做任何事情，静静地休息着，就像再一次到了稳固的地上似的。我们的视觉厌倦观看细小的事物而乐于观看大的对象时，也是这种情形。另一方面，当灵魂要求那绝对属于它自身并且依靠它自身的视觉时，在这个通过交流和结合而来的视觉里，灵魂不相信它通过结合而达到了自己所追求的对象，正是因为它的思想的对象并不是一个异于它自身的东西。

然而，我们正是拿“太一”作为我们的哲学沉思的对象的，我们一定要像下面这样做。既然我们在追求的是“太一”，我们在观看的是万物的来源，是善和原始的东西，我们就不应当从那些最先的东西的附近出发，也不应当沉入那些最后才来的东西，而要抛开这些东西，抛开这些东西的感性外观，委身于原始的事物。如果我们致力追求善的话，我们还必须摆脱一切罪恶，必须上升到藏在我们



內部的原則，拋開我們的多而變成一，進而成為這個原則，成為“太一”的一個觀看者。我們必須變成心智，必須把我們的靈魂信任給我們的心智，在心智中建立起我們的靈魂，這樣我們才能意識到心智所觀看的東西，並且通過心智享受對“太一”的觀照。我們不可以加進任何感性經驗，也不可以在思想中接受任何來自感覺的東西，只能用純粹的心智，用心智的原始部分去觀看那最純粹的東西。

如果在作了這樣的準備之後，我們現在在自己的想像中把表象、形式或質量加到這個本性上，那麼，引導我們的視綫的就不是心智了，因為這些屬性本來不是靈眼的對象，而是感覺活動的對象，隨着感覺而來的意見。我們必須從心智中見到心智的力量所能達到的東西。現在心智所觀看的或者是先於它的東西，或者是它自己的本性，或者是在它以後來的東西。心智的本性是純粹的，可是那些先於它的東西，或者毋寧說那個先於它的東西，却更加純粹，更加單純。這個並不是心智，而是先於心智的。因為心智是一種存在的東西。但是這個另外一種本性却不是某個東西，而是先於任何事物的。它不是一個存在，因為存在的東西有着存在的形式，而它是沒有形式的，甚至沒有靈明的形式。我這樣說，是因為創造萬物的“太一”本身並不是萬物中的一物。所以它既不是一個東西，也不是性質，也不是數量，也不是心智，也不是靈魂，也不運動，也不靜止，也不在空間中，也不在時間中，而是絕對只有一個形式的東西，或者無形式的東西，先於一切形式，先於運動，先於靜止。因為這些東西都屬於存在，而它創造了林林總總的這些東西。

如果它不運動，那麼它為什麼不是靜止的呢？因為這兩種屬性各自屬於存在，也都屬於存在，靜止的東西之所以靜止是由於固定性，而它並不等於固定性。因此固定性是它的一個屬性，它是單

純无比的。如果我们称“太一”为一个原因，我们也不是说出它的某种性状，而是说出我们自己的某种性状，因为我们是从它得到某种东西的，而它则是自存的。再者，严格地说，我们是不能说“太一”是一个“这个”或一个“那个”的，而是从外面看着它，只能希望说明一下它影响我们的那些方式。现在我们靠近它一点了，现在我们也离开它更远，因为有許多困难包围着它。

这些困难中有一个最大的困难，就是我们对于“太一”的理解与我们对其他認識对象的知識不同，并没有理智的性质，也没有抽象思想性质，而具有着高于理智的呈现的性质。因为理智借概念而进行，概念则是一种属于多的东西，灵魂陷入数目和多的时候，就失去“太一”了。灵魂必须越出理智，而不在任何地方从它的統一中涌出。我说，它必须从理智和理智对象中抽出来，从任何一件别的东西里抽出来，甚至从对于美的观照中抽出来。因为任何一件美的东西都是后于它的，都是从它派生出来的，就像日光从太阳派生出来一样。因为这个道理，所以柏拉图说，“太一”是语言文字所不能名状的。……

### 〔柏罗丁論“流溢”的过程〕

2. [柏罗丁：“九章集”，第五，§ 2] “太一”是一切事物，而不是万物中的一物。因为一切事物的来源是它本身，而不是它们自己；万物有其来源，因为它们都可以回溯到它们的源头去。说万物在原始的时候并不像现今的事物那样存在，而像未来的事物那样存在，也许要好一点。既然“太一”是單純的，它的自我同一性中并不表現任何变化和二元，那么，万物怎样能从“太一”中产生出来呢？我回答说，理由正如万物中沒有一件曾在“太一”中，一切都从

“太一”中派生出来一样。再者，为了使万物能够是实在的存在物，“太一”便不是一个存在，而是各种存在的父亲。存在的产生，乃是第一个产生的活动。“太一”是完满的，因为它既不追求任何东西，也不具有任何东西，也不需要任何东西，它是充溢的，“流溢”出来的东西便形成了别的实体。……

3. [同上，§ 4] 因为每当任何一件别的东西完满起来的时候，我們便看到它产生出别的东西，不願仍然只在自己之内而创造出别的东西来。不但具有有意识的目的的生物是这样，并无有意识的目的而盲目发展着的东西也是如此。的确，连无生命的对象也尽可能地孳生繁衍。因此火使事物变热，寒气使人战慄，药物对别的东西产生适当的效果，万物由于它們不断地要使自己的生命持續下去，由于它們的善，都尽力模仿着它們的来源。那最完满的原始的善怎样会封閉在自身之内，好像嫉妒或无能似的？它是万物的力量！它怎样能够是事物的来源呢？如果有任何一个由某物派生出来的其他实体存在的話，这个某物就一定是由它产生出来的了。必然有某物从它产生。产生出一切后于它的东西的，也一定是最值得崇拜的，而且次于它的实体也要比其他一切创造出来的东西更好。……

4. [同上，§ 1] 如果現在有一个次于它的实体，而它本身是不动的，那么，这个次于它的实体的产生，一定不需要“太一”方面的任何倾向、意志或运动。这是怎样造成的呢？我們应当怎样来想这些圍繞着“太一”的常住不变的本质的次等实体呢？我們应当把它想成一种从“太一”发出来的輻射，从常住不变的“太一”里发出来，正如圍繞太阳的太阳光永远不断地从太阳里产生出来，太阳的实体却毫无改变和运动一样。万物当繼續存在的时候，也都必

然凭它们自身的力量、从它们自身的本质中产生出一个实体在它们自身之外，并且围绕它们，附着在它们身上，——产生出一个形相，就是那产生它的原型的形相。火由自身发出热来，雪也并不把寒冷总是只保留在自身之内。这种事实的最好的证据是发出香气的东西。因为只要这些香的东西存在，便在周围发散出一种东西来，被站在附近的人闻到。一切事物在达到完备程度时都产生出别的东西，永远完满的东西则永远产生永远的东西；不过被产生出来的东西要次于产生者。我们现在对那最完满的东西说些什么呢？从它而来的东西只是它以后最伟大的东西。它以后最伟大的次一等的东西就是心智。……

5. [同上] 我们说心智是“太一”的形相。但是我们必须说得更精确一点。首先，我们称它为形相，是因为它是“太一”所产生的，并且保存着“太一”的许多性质，很像“太一”，如同阳光像太阳一样。不过它并不是“太一”。那么“太一”是怎样产生出心智来的呢？是这样的：——通过它所产生出来的东西回转身来看它自己。这个观看便是心智。……

6. [同上] “太一”是这个世界的可能性，心智知觉到它，把它与它的可能性分开。如果不这样，它就不是心智了，因为心智的本质就在于是对它的各种可能性与力量的一种知觉。它通过自己，凭借它从“太一”得来的可能性来规定它自己的存在。它是来自“太一”的东西的一部分，从“太一”获得它的本质，为“太一”所建立，它的本质由“太一”得到完善。它见到它自己和可分的东西一样，是从“太一”获得生命、思想和一切东西的，并且见到“太一”不是这些东西中间的一个。……

7. [同上] 这样产生出来的这个心智，是配做最纯粹的心

智的，除了那最初的始基〔指“太一”〕之外，它没有别的来源。它被产生之后，自己又产生出其余的一切事物，产生出观念的美，产生出可知的善。它充满了它所产生的一切事物，又把它们可以说再吞咽下去，把它们包藏在自己内部，以免它们堕落成为物质。……

8.〔同上，§ 2〕 心智既然像“太一”，现在它就仿效“太一”，喷出巨大的力量来。这个力量是它自身的一种特殊形式，正如那先于它的始基所喷出来的一样。这种由本质里发出来的活动就是灵魂，灵魂的产生，并不需要心智的变化或运动，因为心智的产生也不要先于它的始基的变化或运动。但是灵魂并不创造，它是常住不变的，只是在变化和运动中产生出一种形相。灵魂在观看它的存在的来源时，是充满着心智，但是当它向别的相反的运动前进时，它便产生出自身的形相，产生出感觉和植物的本性来。但是这些东西没有一件是与先于它的东西脱离或割断的。……

9.〔同上〕 从万物的来源起到最后和最微末的事物止，有一个行列，每一件事物都被放在它的合适的地位上。被产生的东西处在比产生者低的位置上，然而每件东西在追求后于它的东西时，是与后于它的东西保持同一的。……

#### 〔柏罗丁论神秘的灵魂解脱〕

10.〔柏罗丁：“九章集”，第六，第九章〕 灵魂很自然地对神有一种爱，以一个处女对她的高贵的父亲的那种爱要求与神结合为一体。可是当她委身于创造时，她在婚姻中受骗了，于是她把她以前的爱转换成尘世的爱，失去了她的父亲，变得放荡起来。一直要等到她重新开始厌恶地上的放荡，她才再次纯洁起来，回到她父亲那里，才一切都好了。不知道这种天上的爱的人，也可以从地上

的爱获知天上的爱的某种概念，以及拥有最喜爱的东西是多么愉快。且让他回想到他所爱的这些对象是凡俗的、变灭的，他的爱所攫取的只是一些泡影，很快地对事物发生厌恶，因为这些事物不是真正的爱的对象，也不是我们的善，也不是我们所追求的东西。而在更高的世界里，我们找到了真正的爱的对象，当我们抓住了、掌握了这种对象时，我们便有可能与它结合为一体，因为它并不是披挂着血肉的。

看到过这种爱的对象的人，是知道我所說的話的真理的，他知道灵魂如何在走向这个真理，接近并且分享这个真理时，便获得了一个新生命，因而在它的新情况中得知真正的生命的给予者在它以外，得知它不需要任何别的东西。而这样一个人也知道，我们应当抛开其余的一切，只是常住在爱的对象里，只是变成这个对象，剝去裹在我们身上的其余的一切，因此我们一定要赶快脱离这个世界上的事事物物，痛恨把我们缚在这些事物上的锁链，最后以我们的整个灵魂拥抱爱的对象，不让我们有一部分不与神接触。即便在这个世界里，在肉体中间，我们也可能用这样的方式来看神和我们自己，因为我们这样看是合法的。我们看到自己沐浴在光明之中，充满着灵明事物的光辉，甚至可以說充满了光明本身，純淨，毫无重量，一直向上升。我们把自己就看成这个样子，不，就看成神自身。使我们燃燒起来的<sup>1</sup>就是神。可是当我们又下沉到地上时，我们就脱离这种境界了。

\*

\*

\*

## 后 記

这一卷所选录的，是古希腊罗马重要哲学派别的原著，基本上按时代先后编排，但是同一学派的著作则放在一起。选录的重点是唯物论学派的著作，如米利都学派、赫拉克利特、阿那克萨戈拉、恩培多克勒、德谟克里特、伊壁鸠鲁和卢克莱修等。其次是主要的唯心论学派，如苏格拉底和柏拉图。亚里士多德是西方古代最重要的哲学家，对以后哲学思想的发展，无论对唯物论学派或对唯心论学派，都有巨大的影响，因此用较大的篇幅选录了他的著作。爱利亚学派的思想方法具有特殊的意义，也尽量选入了必要的材料。智者派和斯多葛派中有唯物论者也有唯心论者，着重选录的是其中早期的唯物论作品。其余比较次要的唯心论学派，则只选录了少数代表性的章节。

古代哲学家有的并没有著作留下来，有的只留下少数残篇，我们只能依靠古代的文献记载了解他们思想的梗概。对于这些哲学家，除了编入他们的残篇以外，也编入了关于他们的古代记载，分别列入“著作残篇”和“文献记载”两项。至于有大量著作留下的哲学家，则按照他们学说的各个主要方面，选录主要的篇章，分别标题，列入“著作选录”项下。

这一卷中各篇翻译时所根据的和参考的，有下列各书：

- 
- I H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, 1921, Berlin.
- II J. Burnet: *Early Greek Philosophers*, 1920, London.
- III C. M. Bakewell: *Source Book in Ancient Philosophy*, 1907, New York.
- IV J. Voilquin: *Les Penseurs Grecs avant Socrate*, 1941, Paris.
- V M. Solovine: *Héraclite d'Éphèse*, 1931, Paris.
- VI M. Solovine: *Démocrite*, 1928, Paris.
- VII O. Apelt: *Diogenes Laertius*, 1921, Leipzig.
- VIII R. Genaille: *Diogène Laërce*, 1941, Paris.
- IX R. D. Hicks: *Diogenes Laertius*, 1925, London.
- X R. McKeon: *The Basic Works of Aristotle*, 1941, New York.
- XI B. Jowett: *The Dialogues of Plato*, 1931, London.
- XII Loeb Classical Library: *Plato*, 1913, London.
- XIII Everyman's Library: *Socratic Discourses by Plato and Xenophon*, 1913, London.
- XIV W. E. Leonard: *Lucretius' Of the Nature of Things*, 1928, London.
- XV W. J. Oates: *The Stoic and Epicurean Philosophers*, 1940, New York.
- XVI Nestle: *Die Nachsokratiker*, 1922, Berlin.
- XVII Loeb Classical Library: *Sextus Empiricus' The Outline of Pyrrhonism*, 1939, London.
- XVIII C. D. Yonge: *Diogenes Laertius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, 1853, London.



米利都學派、赫拉克利特、畢泰戈拉派、愛利亞學派、阿那克薩戈拉、恩培多克勒部分主要根據 I，參考 II、III、IV、V、VII、VIII、X，王太慶選譯，洪謙校；德謨克里特部分主要根據 VI，參考 I、IV、VIII，陳修齋選譯，王太慶校；智者部分主要根據 X、XI、IV，參考 VII、VIII、I、III，王太慶選譯，任華校；蘇格拉底部分主要根據 XI、XIII，參考 XII，陳修齋選譯，任華校；柏拉圖部分主要根據 XII，參考 XI，任華選譯，陳修齋校；亞里士多德部分根據 X，方書春選譯，苗力田校；懷疑派部分根據 XVI、XVII，王太慶選譯，洪謙校；伊壁鳩魯“格言”全部與“致赫羅多德的信”前一部分據“西洋倫理學名著選輯”(西洋哲學名著編譯委員會本，商務版)選錄，原譯者徐孝通，根據 XVIII，齊良驥據 IX、XV 校；伊壁鳩魯其餘部分根據 XV，參考 IX，齊良驥選譯，王太慶校；斯多葛學派部分根據 XV，參考 III，齊良驥選譯，王太慶校；盧克萊修部分根據 XIV，參考 XV，方書春選譯，任華校；羅馬斯多葛派部分根據 XV，參考 III，齊良驥選譯，王太慶校；晚期希臘哲學部分根據 XVII、III，王太慶選譯，鄭昕校。本卷編輯工作由王太慶負責。

各篇所列序號系編者所加，第爾斯“蘇格拉底以前哲學家殘篇”(即 I)書中的序號也在括弧中注出(如 D1)，以便檢查。另列專名譯音對照表於卷尾備考。

編者

## 專名譯音對照表

### 四 國

丹塔羅 Tantalos  
內亞爾科 Nearchos  
巴爾拿索 Parnassos  
巴門尼德 Parmenides  
巴拉美德 Palamedes  
方東 Phanton  
比亞士 Bias  
比撒 Pisa

### 五 國

加丹納 Katane  
卡爾內亞德 Karneades  
卡爾其 Charkis  
卡呂斯多 Karystos  
卡利亞 Kallias  
卡利馬科 Kalimachos  
卡德謨 Kademos  
卡諾布 Kanopos  
卡隆達 Charondas  
弗里雍 Phliontos  
弗呂吉亞 Phrygia  
弗居利德 Phokylides  
弗科 Phokos  
尼古勞，大馬士革的 Nikolaos  
Damaskenos

尼各馬可 Nikomachos  
布里格爾 Brieger  
布呂孫 Blyson

### 六 國

伊達 Ida  
伊里斯 Iris  
伊利亞德 Ilias  
伊柯 Ikkos  
伊泰根尼 Ithagenes  
伊奧尼亞 Ionia  
伊璧鳩魯 Epikouros  
安尼都 Anytos  
安托寧 Antoninius  
安期多 Anchitos  
安提丰 Antiphon  
安提貢 Antigon  
安提斯泰尼 Antisthenes  
安提帕特 Antipatros  
達馬西亞 Damasia  
達馬西波 Damasippos  
達瑪修 Damasios  
邁安德留 Meandrios  
吉阿拉 Gyara  
艾比米修 Epimetheos  
艾比美尼德 Epimenides  
艾克薩彌亞 Examyos

艾修斯 Aetius  
 艾刻克拉底 Echechrates  
 米利都 Melitos  
 米隆 Milon  
 西米阿 Simunias  
 西西里 Sicilia  
 西里西亞 Cilicia  
 西雷諾 Silenos  
 西塞羅 Cicero  
 西蒙尼德 Simonides  
 色雷斯 Thrakia  
 貝里 Bailey

### 七 國

伯羅奔尼撒 Peloponnesos  
 克呂西普 Chrysippos  
 克貝 Kebes  
 克安 Kean  
 克里尼亞 Krinias  
 克里特 Kreta  
 克利尼亞 Klinias  
 克來多馬柯 Kleitomachos  
 克拉左美奈 Klazomenai  
 克拉底洛 Kratylos  
 克羅頓 Kroton  
 克歐 Keos  
 克雷安德 Kleanthes  
 克雷門 Clemens  
 克雷翁 Kleon  
 克雷奧斐洛 Kreophylos  
 克萊奧布琳娜 Kleoboulina

克散陀 Xanthos  
 克塞諾芬尼 Xenophanes  
 克塞諾斐洛 Xenophilos  
 克塞諾封 Xenophon  
 克婁蘇 Kroisos  
 庇提亞 Pythias  
 呂古爾戈 Lykourgos  
 呂底亞 Lydia  
 呂科弗隆 Lykophron  
 希巴索 Hippasos  
 希比亞 Hippias  
 希波 Hippon  
 希波呂特 Hippolytes  
 希波格拉底 Hippokrates  
 希波博德 Hippobotos  
 杜里 Douiris  
 桑塔梅 Teutamias  
 狄歐 Dio  
 狄凱 Dike  
 狄奧開塔 Diochaitas  
 狄奧克勒 Diokles  
 狄奧尼修 Dionysios  
 狄奧梅敦 Diomedon  
 芒洛 Munro  
 芝諾 Zenon  
 辛普里丘 Simplicius  
 麥加拉 Megara  
 麥里梭 Melissos  
 麥森尼亞 Messenia  
 麥頓 Meton

## 八 画

亞历山大 Alexandros	阿尔基达瑪 Archidamas
亞里士多德 Aristoteles	阿尔德孟 Artemon
法萊勒 Phaleres	阿加托克勒 Agathokles
法博里諾 Phaborinos	阿米克拉 Amyklas
波东 Boton	阿各斯 Argos
波呂格拉底 Polykrates	阿里安 Arianns
波呂格雷特 Polykleitos	阿里斯多克森 Aristoxenos
波西多紐 Poseidonios	阿里斯托德謨 Aristodemos
波林拿斯多 Polymnastos	阿里斯頓 Ariston
波爱修 Boethios	阿枚尼雅 Ameinias
波奧提亞 Boiotia	阿波罗尼亞 Apollonia
宙克西 Zeuxis	阿波罗多洛 Apollodoros
宙克西波 Zeuxippos	阿那克西美尼 Anaximenes
宙斯 Zeus	阿那克西曼德 Anaximandros
底侖 Tyrrhen	阿那克薩尔柯 Anaxarchos
图居第德 Thoukydides	阿那克薩戈拉 Anaxagoras
图里翁 Thourion	阿馬西 Amasis
迦勒底 Chaldaia	阿格里根特 Akragantin
迪农 Dinon	阿格諾罗 Agenoros
拉克唐修 Laktantios	阿特拉 Atlas
拉栖代孟 Lakodaimon	阿基里斯 Achilles
奇欧 Chios	阿斯卡紐 Askanios
奈雷 Neileos	阿德諾克里特 Athenokritos
居齐克 Kyzikos	姆奈薩尔科 Mnesarchos
居魯士 Kyros	苏格拉底 Sokrates
阿布德拉 Abdera	明米侖 Memmios
阿尔克迈恩 Alkmaion	欧布洛 Euboulos
阿尔基罗科 Alchilochos	欧多克索 Eudoxos
阿尔刻勞 Archelaos	欧弗尔布 Euphorbos
	欧呂多 Eurytos
	欧呂斯特拉特 Eurystratos