

绪 论

第一章 题材与划分

对于一切哲学史家,都有一个可贵的占便宜的地方——那就是他通常可以不必去对付任何种类的事实,而只要处理有关心智的事实,因为他所要研讨的事实主要就是思想,甚至就是希望解释那各种的真理或解释那惟一“真理”的思想。

但也有不利的一面。因为,不管一个思想家替他的观点下如何严格的定义和怎样阐明各种观点之间的联系,他的严格程度总不至于毫无余地,不让历史学家的主观解释渗入他的思想之中。历史学家尝试和旁人的思想相沟通,但这种理智上的同情所不可缺少的努力,势必使他容易从自己的思想中汲取那种为了对别人的思想获得一种完全的了解起见他觉得必不可少的东西。对于笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹,以及康德等大哲学家的组织这样严密的系统,即使在主要问题上,近代哲学的历史学家中意见又何尝完全一致呢?而在动笔写古代思想的历史时,我们更当提防解释者的思想混杂到原来的思想之中去。

且让我们设想一个最有利的情形:我们保有一位思想家全部完整的哲学著作,传到我们手上的原文不会使人对于各种观念的意义有任何怀疑;并且,不论它们的真实性还是每段文字在全部作品中的地位,都不会引起争执。即使这样,一个哲学史家要实现人家期望于他的这种同情的理解,而在由这种理解产生的思想的复

述里面,不让他本人的人格(不论是出于他个人的还是来自集体的)牵涉其中,也是十分困难的。譬如说,一个哲学史家要使一位作者在他当时的社会环境中复活吗?我们对他本人以及对他的社会环境两者的知识都是支离破碎而且不可靠的——谁敢自诩能使柏拉图或亚里士多德以他真正的本来面目重新出现呢?想除开这种偶然的成分,仅限于考察观念及观念之间的逻辑上的关系吗?那又会有武断地把后人对这些相同的概念加工过以后的形式强加于上述的概念的危险,这样,也许就会通过康德而试着去了解柏拉图。为了不要不由自主地把古代思想现代化,就必须能够为自己造就一个新的心灵,而哲学史家愈致力于为自己及为他人把思想的不清楚处弄明白,这种解释上的谨慎也就愈难保持。

历史学家在探索古代思想的冒险旅程中,实际的条件不免也要在他的脚下横生别的许多阻碍。他手头的原文是经过十个以至十个以上的世纪的辗转抄录的,在这传抄的过程中,这些文字遭到许多外讹:误抄、篡改、遗漏、边注入正文等等。有时埃及纸草或碑铭等也供给他更老的原文,但这些原文通常又总是这样残缺不全,要回复本来面目往往不易成功。无论如何,我们要做一种训诂工夫,这种工夫做起来既困难又得步步当心。这还不算,还有真伪的问题要发生,旧书目的证据是不能使我们确切地决定这些问题的,因为像我们那种关于文献归属上的审慎态度在古代是不常见的事。此外,我们又知道那些藏书家热切的好奇心促进了伪造版本者的技巧。最后,每一著作的写作时期,或甚至这本著作在作者全部作品中的位置,也是极少能明确地予以估定的;想在同一个哲学家的思想的各种不同的表现中间,确立一种彼此相依的关系,也几乎是不可能的。

当我们只有一些断简残篇与外在的证据可资应用时,困难就愈多也愈大:这情形,不但对所有柏拉图以前的哲学家是如此,就是对大部分亚里士多德以后的哲学家也是一样。例如,我们很少知道那些残篇在全部作品中的次序,因此很难说出每一残篇在作者思想发展中占怎样一个地位。而且,有许多书,由于没有一个哲

学学派有保存它们的使命,已经散失了——后人常谈到它们,引用它们,却从未有原书在手头。其他关于外在证据方面,对那些最早的哲学家,从他们同时代的人得来的证据是很少的。反之,大部分证据都来自比他们晚几百年的博学的编纂者,及一些概论或纲要的作者。这样就变得必须要去穷究什么是他们所本的根据。这工作是艰苦的,而且即使似乎得到成功,也仍旧常常不能使有批判精神的人完全满意——因为不能稳当地一直追究到最原始的根据,也不能拿这种根据与间接又间接地从它所出的以后的论断相参照。而且有一个情形,就是对于苏格拉底,我们只能完全以外在证据为满足,而希腊思想史家在这里对于证据所负的责任,是比任何别的地方都更为重大的。

此外,当哲学史家要决定哲学家——尤其是那些最古的哲学家——的年代时,他的处境也并不好。而在要把事实依其先后排列成次序,并相应地决定各种学说彼此的影响的一种研究中,编年却是最重要的工作。再加上若干早期大师的生活,老早就被这样浓厚的宗教传说气氛所笼罩,以致这些大师的生活的开始与终结就跟神人一样不可思议了。

所以,由于真切地而且时时刻刻感觉到这些困难,使哲学史家不能不小心翼翼又虚怀若谷。这也使他懂得他所须经常从事的是怎样一种工作。这工作的大部分一方面牵涉到社会或政治史及其附属的学科,一方面又牵涉到语言学。尤其是必须有后者供给的材料,没有语言学,一个思想史家的工作就都落了空,而要去构成一个其中许多部分都残缺不全的整体也只能是白费气力。这些材料往往是很琐碎,而且表面上好像很不重要的,但它们却构成一个不可或缺的基础。可是这是不是说,在我们所从事的研究中,完全要受语言学家的指导,特别是像德国哲学史家所做的那样呢?这些语言学家曾证明他们有很可钦佩的耐心和一种洞察细微之处的敏锐。但一个思想史家应该有别于一个博学家,因为他要致力于重新发现求真的方法,重新建立观念的系统,所以他必须同时是哲

学家又是历史学家。他的目的,与其说是在于决定有助于一个思想的形成的个人或集体的影响,毋宁说是要把这思想放在它的应有地位,并指出在这种思想里面潜在的观念,从而去了解它。哲学和科学的思想无疑地是一个发展过程的产物和一个组成部分,但这产物可就其自身并作为一个完整的部分而加以研究。

最后还有一个问题:究竟什么才是我们这个研究的对象,我们又要怎样将它加以划分呢?首先,我们迄今为止讲的是希腊思想的历史,其实毋宁说是希腊罗马的思想也许更恰当些。当然,无论在科学或在哲学上,拉丁作家都不是首创者。但想到我们对于希腊思想的知识,从卢克莱修、西塞罗、塞内卡以及其他诸人所得的裨益,我们若不承认罗马的贡献实在不公平。其次,而这一点尤为重要,“思想”一词本身也是含糊不清的:文学里面有思想、历史里面有思想、通俗意见里面有思想、宗教信仰里面有思想——也正如科学或哲学里面有思想一样。但在那些地方思想的形式不是系统化的,或者不是经过反省得来的,说是“推理的思想”恐怕也嫌不够。这是单指哲学呢,还是指科学和哲学呢?科学和哲学在希腊思想早期是完全分不开的,在希腊思想往后的发展过程中,它们也是始终密切地结合着的。但两者的历史却不能以同一种精神去研究。哲学史就是哲学本身,哲学家对它感到一种万古常新的兴趣,远不止为纯粹的博学。希腊的古代思想家们以哲学家的身份所提出的问题是一些永久性的问题,其中所用的名词未曾改变,但其中的讨论则借别的养料得到滋养。反之,科学史就不再是科学,那是科学的过去,是它的追求真理的努力的已死部分,或者是目的达到后已被遗忘的努力。所以,科学史可以满足博学者的好奇心,但不像哲学史那样可以满足思想的最普通、最深切的需要。^①

^① 此外,我所要叙述的历史,也不是关于希腊的科学的整个进化过程。这是一个很大的题目,超过指定给我的范围。我所要叙述的,如书名所说的,只是科学精神的起源。见雷蒙所作书上的勃伦施维奇的序言(XXXVa, p. 6)。(译者按:此注照英译本增补。)

此外,什么是我们这一项研究的界限和划分呢?在接近希腊思想的起源处,我们这项研究将不包括集体意识的形式和内容,而仅从道德、哲学或科学思想的最初见于文字者开始。在末尾,我们这一项研究将不包括“教父哲学”,^①即基督教思想的发展,因为它从其他思想趋势演变而成,而且与希腊哲学本身相对立的,这种哲学属于另一研究的范围,而我们的研究将以公元前529年犹斯底年教令关闭“雅典学校”作为结束。在这约十四个世纪的有机发展中,或许可以分为形成期、成熟期和老年期,不过老年期却不是纯粹的衰退。每一个时期,如在有机发展中是很自然的一样,包含着次一时期的特性的萌芽。

第一期可包含两个阶段:第一阶段的特性为科学与哲学的密切结合。这个不恰当地被称为“苏格拉底以前时期”的阶段实际上延续到苏格拉底的时期甚至苏格拉底之后。另一阶段,即智者派与苏格拉底的时代,倾向于将一般文化的概念与哲学的概念在相反的方向上区别开来。

第二期也有两个阶段:一方面是柏拉图与亚里士多德将哲学构成为高于其他科学的科学,其他科学中的大部分成为各不相属的专门学科,却仍与哲学的学说发生联系。另一方面,在这个时期还产生了一些关于批评和关于认识上的理论,以及一些实际上的应用——这工作就在前一阶段苏格拉底的学派本身开始,而亚里士多德以后的许多大学派仍继续这一传统。

关于最后一个时期,包括差不多六个世纪,不能以其他两时期同样的尺度予以处理。事实上这个时期如果说有一部分在其第二阶段是一种“革新”,其余的部分则主要的是复古及考据的时期。在柏拉图及亚里士多德的学派中,对于这两位大师的作品,一种巨大的训诂工作正在完成,使各家对峙的哲学接近和融化在一起的折衷或混合的趋势也日渐普遍。因亚历山大的成功而被希腊化了

① 不同于X。

的东方,对希腊精神产生了新的影响。古代学说的复兴由此得到一种这些学说原来未有的色彩。在柏罗丁及其学派,神秘的非理性主义成为使自己与绝对实在结合在一起的方法。从东方供给它的神话的表现以及纯粹实用或纯粹魔术的实践的混乱的一堆中,希腊的天才曾引申出科学和哲学的理性作品。到它衰落时,依旧是东方思想那种跳跃不定的火焰点燃了它最后的光辉。这些光辉是一种新思想的曙光,但这种思想属于历史的另一阶段——它已经不是希腊思想了。

第二章 史料

希腊罗马思想史的根据是什么史料?这些史料的相对价值如何?这是一个极其重要的先决问题。

首先,凡是关于各种学说及观点的哲学史家显然应该尽可能地求之于那些哲学家本身。不幸的是,我们将可看到,要据有一个作者的全部作品,或甚至一部完整和确实是原本的作品,在我们常常都是不可能有的好事。我们对于希腊罗马古代哲学与科学思想所能直接得到的知识是多么的有限和破碎——这是我们要不厌其烦地常常提醒的事。

因此,我们最常有的情况就是只能取材于间接的史料。

第一种可能碰到的情况是,一位哲学家,并不一定是为历史着想,偶然或附带地给了我们某种关于他的前人或同辈的指示。柏拉图和亚里士多德就是这个意义下的哲学史家。前者作品的大部——以下将说明到什么程度——是关于苏格拉底的见证。一般来说,柏拉图总是把他的见证说得那样转弯抹角或者遮遮掩掩,又再三地避免指出他所说到的人,尤其是他同时代人的名字,以致鉴

定身份的问题通常最为棘手,否则我们一定会从柏拉图那里知道很多事情。亚里士多德说得比较明白些,但他太注意于从前人的文字中去找出他自己学说的滥觞。他们对他们,尤其是对德谟克利特和柏拉图,是采取一种太明显的笔战态度,以致其证据的忠实性虽有无法估计的价值,却不能毫无区别和不加批判地被加以接受。这同一个倾向——就是自己站在自己创立的学说的中心,以拉拢其他学说,或证明其他学说的不可救药,似乎是所有亚里士多德以后各学派喜欢写的论哲学家及其宗派的著作的特性。斯多葛派和怀疑派,若不是过分的“调和派”,就是些“诽谤小册子作家”。犹太人斐罗本是一个非常丰富的宝库,但他的就《圣经》的立场来了解希腊哲学的愿望使他很容易做一些不由自主的穿凿附会。在新柏拉图派哲学家看来,只要把柏拉图好好加以解释,就包含他以前的全部哲学了。

在这些偶然的歷史研究之外,还有些人从事其他的工作,在这些工作中,相反地是对于历史的重视占第一位。这些工作,或者是一篇专论,或者是一本比较历史,或者是一种哲学上的训释,或者是关于某种特殊学科的历史。其实,我们也不能希望这些作者有我们所要求于一位历史学家的客观性,而他们也始终是属于一个学派的人。然而我们必须从这一群作家里面认出哲学科学史的本来面目。亚里士多德,从他所写的关于他的前人或同时代人的许多专门的小册子看(这些小册子不幸都已散佚),^①也该算为这一类,正如他属于上述一类的历史学家一样。此外,我们将会看到,他也会在他的学派中大力推动了历史方面的工作。有一本小书曾引起过许多笔墨,我们以后也还要论到,即《论塞诺芬尼、芝诺和高尔吉亚》,或如现在的名称叫《论麦里梭,塞诺芬尼和高尔吉亚》,就是间接地属于这些研究工作的。

另一方面,柏拉图和亚里士多德的作品,从公元前一世纪以

^① *philosophica*, 第5节,“亚里士多德残篇”,罗斯编(参阅关于亚里士多德的书目)。

来,就曾经过许多教授的注释,这些教授中有些是很严谨很透辟的,他们是些杰出的博学的人。而在这种训诂工作中,他们就有机会把各种学说加以比较,并且拿他们在解释过程中所遇到的历史资料,与原文(当他们仍据有原文时)或者早先的评注互相对照。在柏拉图方面,有波西多尼对《蒂迈欧》篇的注释,以若干节引与分析而为人所知;公元二世纪的无名作家对《泰阿泰德》篇及《蒂迈欧》篇曾有所著述(前一篇有相当长的残篇曾在一份埃及纸草中被重新发现,而后一篇似乎是四世纪时卡尔西第的拉丁文注释的根据,这拉丁文注释对中世纪思想曾有很大的影响);同一时期,还有著名的格攸氏的门人阿尔比诺,他是《柏拉图学说引论》的作者,并且有该文的一篇节略,以及士麦那的德昂和他所作的一本很有价值的小书:《论理解柏拉图所需的数学知识》。在五世纪与六世纪,有普罗提洛和小奥林比奥多洛的新柏拉图派的注释。不过对历史学家来说,更完全而且重要得多的,是我们关于亚里士多德的注释的结集。阿斯巴修(公元二世纪前半叶)是我们还保留着他一些东西的最老的一个。但使我们受益最大的,是二世纪末及三世纪初阿发落地西亚的亚历山大,他的老师,美塞纳的亚里士多克勒曾带给我们一些很有用的指示。在六世纪,则有新柏拉图派的辛普里丘,他那可钦佩的渊博的宝藏散见于他的注释之中。我们所保存的苏格拉底以前的残篇,几乎都是从辛普里丘得来的。同样的,我们所知道的关于斯多葛派的逻辑的大部分,也是从关于亚里士多德《工具论》的各篇的注释中引出来的,在这些注释之中,还得要提起新柏拉图派的德克西波(四世纪)、阿谟纽(五世纪末)等人的作品。在希腊的注释家之外我们还应该加上罗马的波爱修,他是德奥多理的大臣,亚里士多德的逻辑和古代哲学大部分都由他传到基督教的中古时期。

我们还应当把另外一些著作家放入这同一类的另一小类之中,他们在历史方面的好奇心是驳杂不纯的,他们都迫切希望介绍各种学说,不过他们介绍的目的就是把各种学说作一比较之后便

使它们彼此对立,或混合起来。他们喜欢作历史上的探讨。在这一类的第一流人物中,我们必须指出西塞罗,他的哲学著作,尽管是很匆忙地写成的,尽管各种著作彼此是不连贯的,并且常常可以看出作者缺乏哲学理解和思想轻率的毛病,却是无限宝贵的资源。这些著作是我们已经丧失了的希腊作品的翻译或节略,它们替我们保存了一些以下各家的思想,即中期斯多葛,新亚加德米派甚至老亚加德米派的最后代表,拉利萨的斐罗及阿斯卡隆的安底奥可的折衷主义,最有学问的伊壁鸠鲁派人斐罗德谟以及通过斐罗德谟反映出来的斐德罗。像西塞罗一样,凯洛尼的普鲁塔克虽然自命为柏拉图派,其实也是一个折衷主义者,不过属于另一种气质,他即使没有多大力量和严谨性,至少知道得很多,也知道得很好——他懂得他所讲的。《道德篇》是一个未经充分探测及开采的矿藏。医生兼哲学家的伽仑带给我们许多宝贵的知识,并常常附有关于最早期逍遥学派和老斯多葛派的长篇节引。怀疑派的塞克斯都·恩披里可,他的广博知识或者比普鲁塔克的来得间接些,但差不多也同样丰富,他的《反独断论者》一书是一部卓绝的历史纲目。在有些以消遣为目的的纂辑中,如罗马的奥鲁·格留的《雅典之夜》或希腊亚底内(二世纪)的 *Deipnosophistes* 在哲学上更是显得不偏不倚,在这两种著作里面,我们可找到各种各样的报道。五世纪时的约翰斯多比所选的 *Florilège* 及 *Eclogae physioe et ethicoe* 对于我们是尤其丰富而且更有益处的集子。而拜占庭学问的最有名的代表之一,福修士长老所作的《图书目录》及《辞汇》中,又可找到一些关于轶本的分析,这些都是多么宝贵的知识!最后,别人是以他们广博的学识协助他们的哲学,那些教徒则想用他们的学识来反对哲学以促进信仰:如殉教者犹斯丁,亚历山大里亚的克莱蒙(他是 *Stromates* 的作者),奥律根(他为了驳倒凯尔苏而站在异教哲学的辩护论者固有的立场上与他辩难),凯撒利亚的主教欧塞比奥与其《福音初阶》,亚尔诺比奥、拉克唐修、圣奥古斯丁等作家。

另外一类史料,上述作家中有多数也属于这一类,而我们对它

的实在情况,仅仅通过四十年来赫曼·第尔斯的探讨才能明白知道,这就是所谓“纂述学家”。我们用这个名字来称呼那些致力于搜罗古代哲学家的“意见”(δόξα, *Placita*)并且按照材料先后将它们加以分类的著作家。我们保存下来的关于这一类的作品,计有归之于普鲁塔克的《意见》(*Placita*);归之于伽仑的《哲学史》(*Historia philosopha*);圣希波吕多(二世纪初)的 *Philosophoumena* (即《对一切派别的驳难》)第一卷,以前归之于奥律根);爱美萨的尼美修主教(四世纪末)的论文《论人性》;另一主教德奥多莱(五世纪前半叶)的《论希腊人的感情》;我们还可以加上赫米亚对异教哲学家的嘲讽(二或三世纪)以及爱比芳尼《反宗派》一书的若干部分(四世纪后半叶)。另外,如果细心研究一下欧塞比奥和斯多比的书,我们就可以在两人的著作之中再次发现亚留·第地谟起草的哲学史简编的痕迹,亚留·第地谟是亚历山大里亚的文法学家,奥古斯都的知交,他所保存的残篇只涉及柏拉图、亚里士多德和斯多葛派。此外,把伪普鲁塔克的《意见》(*Placita*)和斯多比的 *Eclogae physicoe* 以及德奥多莱的作品卷四第五章及以下相比较,我们可以看出这些作者大约取材于同一来源。而德奥多莱告诉我们,除了其他一些不是他的主要来源的书籍以外,他用了艾修斯的《哲学家意见集成》。艾修斯似乎是一位折衷的逍遥学派人士,和亚留·第地谟一样,并且大约生活在一世纪末及二世纪初。《意见》的作者只限于节录艾修斯的作品,而尼美修则将艾修斯的作品加以编纂。像这样一种对于久已埋没的证人的发掘是非常重要的,因为他的作品,像亚留·第地谟的作品一样,有某种哲学上的公正无私的优点,这优点对于我们来说却是新的。

另一方面,学者们久已从辛普里丘对亚里士多德《物理学》卷一的注释中,抽出德奥弗拉斯特一部名为《物理学家的意见》的十八卷的著作的相当丰富的节录,都是与“始基”有关的。早在亚历山大里亚时代,已有人从这同一部著作中节取了一段论感觉的文字,这是这部著作的最后一卷或最后一卷的一部分,这段文字有两

个样本一直传到我们手上,在德奥弗拉斯特的著作与延至公元的所谓纂述学家的著作之间有极大的相似。那么所有这些《学述》是不是可能都从德奥弗拉斯特的《意见》(δῶξαι),他的物理学史而来的呢?但困难的是要确定这些作品的来历,它们彼此的关系和来龙去脉。这就是第尔斯在他的《希腊学述》的“弁言”中所做的工作,这工作是以少有的机敏而获得成功的。以《意见》(Placita)和斯多比的相参照,并依据德奥多莱与尼美修所根据的原始材料,即艾修斯的作品,几乎就可以重新凑成艾修斯的原书,而且可以确定原书的做法,这种做法就是依照各个问题把意见加以分类:始基与宇宙、天空的事物与地上的事物、灵魂与肉体……每一个这种大问题又再分为较小的特殊问题。但艾修斯本身似乎又曾受一本更老的集子,即第尔斯称为 *Vetusta Placita* 的那本书的影响。因为我们在 *Placita* 与西塞罗所作《最初的亚加德米学派》和《论神的本性》的若干片断,以及森索利诺在他的 *De die natali* 中所保存的伐隆的 *Loghistorici* 之间,看出一种很值得注意的吻合的地方。所以这部不为人所知的 *Vetusta Placita* 大概是属于公元前一世纪前半叶的作品,而且可能是从波西多尼学派来的。这样一步一步地可以推想到这些纂述学家的连续的作品,最终都是根据德奥弗拉斯特那伟大的著作来的。纂述学家所遵循的方法是从德奥弗拉斯特得来的,这种方法也是亚里士多德本人的方法,那就是每遇到一个问题便去研究各个哲学家。我们不仅从艾修斯可以这样间接地追溯到这种“学述”的范本,还可以在别的方面找到关于这个范本的线索,这首先可以在希波吕多那里找到,同样也可以在 *Stromates* (欧塞比奥把它归之于普鲁塔克当然是错的)的残篇,和我们马上就要谈到的第欧根尼·拉尔修那里找到。这个范本也可能被用作历史手册的范本(如我所指出每一个学派都给它的门徒编一本历史手册),就像斯多葛派的潘尼修,亚加德米派的克莱多玛可,或伊壁鸠鲁派

的阿波罗多洛和斐罗德谟的手册那样^①。结束关于纂述学方面的讨论之前,我们只想再说一下那本错误地被归之于伽仑的《哲学史》,这其实大约是六世纪前后的作品,使我们找到一本节本的线索,这个节本是在塞内卡与安东宁之间的时期一个折衷的斯多葛派人所作的,并且似乎曾经为塞克斯都·恩披里克所利用。这个批判的分析,总起来说提供了一个很好的例子,说明哲学史有待于语言学的帮忙;语言学可以使哲学史清楚地认识那些供给它知识的手段或材料,辨别这些材料之间的关系,以及鉴定它们的相对价值。

最后一类证据,也与上述一类证据密切相连,却表现出一种新的特性:在这里,意见搜集与分类的学述就让位给用图书目录表以及对哲学家的年代、承继次序和他们的生平研究的形式表现出来的正式的历史了。

古代目录学者的工作对于哲学史家的重要性是很显然的。由于有这种工作,我们才能得悉那些原书的内容以及许多散佚作品的名称。这种工作又因图书馆的社会化,即在私人或学派的搜集之外由公家来收集藏书,而益见发达。据说德梅特留·法来留从雅典被逐出以后避难到托勒密·索特尔处,这位君主就是因他的劝告而建立了亚历山大里亚的图书馆。因此这结果丰硕的变革的光荣就归于逍遥学派,德梅特留是该学派热心的朋友,而这是另一新的证据,可以见到历史研究的组织,当如何归功于这一学派。居勒尼的加利马可继芝诺多德之后为该馆管理人,做了“凡以任何一种研究成名的著作家”的“图表”。把柏拉图的对话分成三篇一部那种有名的分类法,是和拜占庭的阿里斯托芬的名字连在一起的,他是加利马可的学生,这种分类法无疑可以使人想见这些目录的排列所根据的方法。德谟克利特的作品被分为四篇一部那种分类法也可以同样来看,第欧根尼·拉尔修把这种方法归之于特拉西罗,但

^① 阿波罗多洛的手册有时被称为 $\Sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\eta\ \gamma\alpha\upsilon\ \delta\omicron\gamma\mu\alpha\gamma\omega\upsilon$ 。

这种分类法出现的年代似乎较早。第欧根尼所写的关于哲学家的每篇传记中所包含的作品的目录似乎也同出于一个根源。

有人编写了哲学家的名单。赫居拉农的埃及纸莎草纸书籍为我们保存了两种很宝贵的样本,两种都出于伊壁鸠鲁派的斐罗德谟之手,一种是关于亚加德米派的哲学家的,另一种是关于芝诺学派的哲学家的,后者系根据早期斯多葛派的史料而来。此外还留下一本与上述著作类似的斯多葛派梯尔的阿波罗纽的作品,即《芝诺学派哲学家及其著作表》的若干遗迹。这些人名录是某些学者依照另一观点作成的,这观点尽管会引起错误和夸大,但有极大的历史意义,这就是承继或“师承”的观点。当时的目的其实在于依照年代来确立哲学家间师徒的关系。第一位《师承记》的作者似乎是梭蒂雍,亚历山大里亚的一位文法学家(公元前三世纪末到公元前二世纪初),他的作品在二世纪中叶曾为一位叫赫拉克利德·伦布斯的人所节录。这节本曾为第欧根尼·拉尔修所利用,他也利用了同一世纪及其后一个世纪其他一些《师承记》作者的作品,如安提斯泰纳,即罗德斯的安提斯泰纳,亚加德米派的苏西格拉底,亚历山大·波吕希斯多,尼开亚的尼奇亚,马尼西亚的狄奥克勒,以及一位第欧根尼所未录的罗德斯的耶生——波西多尼的侄儿。

谈到纪年的研究,我们重新发现了亚历山大里亚的图书馆管理员们在撰述当日的历史方面的努力。爱拉多斯泰纳,为托勒密·欧尔盖特治下的图书馆管理人,又以天文学家及地理学家著称,他所作的《年代纪》似乎是雅典的阿波罗多洛(公元前二世纪后半叶)的《年代纪》的范本。从第欧根尼·拉尔修的书,可以摘出这部作品——以抑扬三节格写成——相当多的片断,能对于阿波罗多洛的方法有一种认识。特洛伊城的陷落,他定在相当于公元前 1184 或公元前 1183 年的时期,并把这个时期作为历史纪元的开始,此后的年数以奥林匹亚赛会期的数目及雅典首席执政官的名字来表明。若干大事件如沙尔地的陷落(公元前 546 或公元前 545 年)或

都里昂的建立(公元前 444 或公元前 443 年)^①,也被作为纪年的指标。他的纪年尤其着重于决定每一哲学家的“鼎盛年”,即一生的“登峰造极之点”、其“黄金时代”,约在四十岁左右。他使这年代和他所知的关于每个人最重要的事实,或某一件同时代的可注意的大事符合起来,根据这个年代他计算出哲学家出生的年代,当他知道哲学家寿命长短时,便算出他死的年代。最后,在可能范围内,又把这些年代配合起来,不但使我们看到承继的关系,并且可以看出重要的同时发生的事迹。像这样,他就把米利都学派第三位哲学家阿那克西米尼的生年放在这一学派的创立人泰勒斯的“鼎盛年”,而泰勒斯的继承者阿那克西曼德的死年,就在或差不多在阿那克西米尼的“鼎盛年”。

最后须提到传记的作品,这常与“学述”混在一起,但这里是依照着年代的次序而不再是依照系统的次序了。

有许多传记曾或多或少被第欧根尼·拉尔修所直接利用,如居齐科的尼安提斯的传记作品。他生活于柏加曼王阿泰罗一世的宫廷里,时值公元前三世纪后半叶,曾作《名人传》;卡里斯多的安底戈诺医生的传记作品,他与前者同时而较年幼,他的作品有一个编得很好的集子,和阿波罗多洛的集子类似,从而使美尼德谟,怀疑派的蒂蒙、芝诺、吕空、亚加德米派的波莱蒙、格拉底、克兰多尔、阿克西劳等人的生平也见知于后世;逍遥学派的萨底洛(公元前三世纪末期)的作品曾为赫拉克利德·伦布斯所节录,这节录和他从梭蒂雍的著作所作的节录不同;约略同时还有另一位逍遥学派人士麦那的赫米波,他是加利马可的学生,他虽然爱好神怪故事并且缺乏批判精神,但却带给我们许多有用的指示。我们上面已经提到过的马尼西亚的狄奥克勒也曾写过哲学家的传记。在公元前一世纪,喜波玻多曾把承继关系的研究和传记相配合。最后,怀疑派人

^① 这样用两个年数来表示,是因为希腊的年份从夏至开始,和我们现在的历法不一致。

亚尔莱的法伏利诺,在哈德良及安东宁·庇佑在位时,在罗马教授修辞学,曾名噪一时。并且,他还是奥鲁·格留的老师,他所作的《回忆录》和《稗史》似乎是逸事及嘉言钞之类的集子。

主要是由于第欧根尼·拉尔修(三世纪中叶),我们才知道这整个作品。在他的书中我们才见到这全部作品,不过是和“学述”混在一起,并且是被弄得乱七八糟的。他那十卷的纂辑,《著名哲学家的生平、学说及嘉言钞》却依然是无限宝贵的。第一,它给我们一种工具,可以经细心的批判而追溯到更老的史料来源。其次,它为我们保存了很多的残篇,甚至完整的原文,如伊壁鸠鲁的三封信和《重要格言》。最后,这是一部完整的作品。说来奇怪,他对各学派的记述不是到同一个界限为止。对芝诺学派写到三世纪末(克吕西波)为止,亚里士多德学派写到同一时代(吕空),伊壁鸠鲁派写到二世纪中叶(假如第欧根尼本人也是伊壁鸠鲁派,这会使我们感到惊异),亚加德米派写到二世纪末(克莱多玛可),至于对怀疑派,他一直讲到公元三世纪初——因为他提到塞克斯都和萨吞尼诺(但光是这个理由不足以使我们把他看做怀疑派)。这里不能来论论第欧根尼的史料来源及编纂这本书的指导原则那个聚讼纷纭而且十分困难的问题。这集子是从极端的简括到极端的冗长,而我们手头的原文常不连贯,有时就使我们对着他的文字完全不知道何去何从。

在这同一类里面还得指出两批很不同的文献。首先是我们在后面就要提到的新毕达哥拉斯学派或新柏拉图学派的传记,这里面充满了无稽之谈和迷信,但仍包含很多有用的指示,而且它本身也表明了一种心灵状态。其次是一些辞典,其中各条常包含许多有趣的细节,虽然它们的来源相当不容易知道。拜占庭的苏伊达(十世纪)所作的《辞典》,可能曾利用第欧根尼·拉尔修的学说;另一本同类的辞典,它的年代不能确定(在十世纪与十三世纪之间),被错误地和赫西基阿(四世纪)的《名词录》相混,似乎是从第欧根尼和苏伊达脱胎而来的。

这就是我们不完全地列举出来和匆促地予以评价的古代希腊罗马哲学科学史学家所能处置的资料,其中充满了漏洞,又是支离破碎而且并不丰富的。

卷一 探原

第一章 道德思考的开始

一部希腊思想史,并不仅仅只从那种企图把关于自然秩序或行为秩序的反省思考组织成一个系统的创造性的、自由的努力出现的时候开始。它首先是从要对公共思想上的道德要求有明确意识,或从宗教信仰中抽出它所包含的关于宇宙过去或现在的历史的各种观点的努力开始。

继续不断的方式完成的,它伴随着并表现着风俗与宗教情感的进程,以及力求驾驭自然的技术的进程。但这种努力的遭遇,要看它所从事的对象是行为的规律还是外界事物的规律而大有不同。自七世纪末以来,企图以可理解的方式来表象自然的那种集体的努力,在它的精神上和方法上,都为一种个人的批判性努力所改变了,这种个人的批判性的努力就产生了一种科学和一种哲学。只是到了公元前五世纪后半叶(塞诺芬尼或当作为例外),我们才见到出现了一种对于传统原则的真正批判的分析,即以一种哲学的方式来证明将这些原则抛弃或加以保存是否正当。在这以前,学者和哲学家,几乎就仅只是反映通俗智慧的概念,或更普通的是一个“秘传教派”的信仰,道德思考的解释者主要是诗人与立法者。因为这种道德思考所对付的要求是公共生活中最深切、最直接的要求,只要这种要求对于良心上的作用常常是明确的并且不能违抗的,他们就不大追问这些要求有无价值。这就是为什么在等到

道德思考变成哲学的材料之前,必须首先把它观察清楚,以及替它勾出一个主要轮廓的原因。

就我们所知,在希腊思想中,企图把集体意识关于人类生活及行为的律令加以整理并提炼成普遍适用的概念的那种努力,最早见之于文字的,我们可以在荷马的史诗和赫西阿德的作品里面找到。这些作品在青年教育上的重要性是不难明白的,以后,它们并成为关于道德问题的一切讨论的基础。

在荷马的史诗中,真的说起来,道德思考几乎并不与史诗的叙述相分离。但首先,这种叙述不能不使听者对这个或那个英雄——如对阿基里斯或奥德赛,对奈斯多或阿乍斯——有所偏爱,而跟着引起道德上的评价。此外,其中宗教情感的薄弱可以表明道德思考的倾向于独立,这是一种有利于所谓的“世俗性”(对“宗教”而言——译者)的东西的条件。尤其在奥德赛中,我们已经可以在各处发现,有些话就和关于行为的普遍判断一样,并且表达了关于人类命运的一个总的观点。但是,强暴和欺骗最后终须向它屈服的宙斯的公道那种观念,纵使也偶然地出现,我们更常遇到的,却是对于神们不顾人类行事的道德价值而给予他们的“命运”(μοῖρα θεῶν)中,那种专断和不公平的事物的逆来顺受。^①

约在九世纪中叶,给予赫西阿德以启发,使他作成《工作与时日》那首诗的道德概念,值得我们作一种深刻的研究。这概念实在表明了道德观念的确定上的一大进展,这进展是否是赫西阿德本人的功绩是值得怀疑的——无疑他曾利用了一个古老的通俗智慧的资料,东方可能有助于这些资料的形成,并且它们已在格言和神话中表现出来。但他个人在利用时总得有所修正甚至批判,因此这古老的资料已经变了形,而且已经产生对我们来说完全是新的结果。我们不能在这里来找一个哲学上的学说,但它仍不失为

^① 以《奥德赛》,XVI,386以下与VI,188以下,XVIII129以下相比较,参阅《伊利亚特》XXII413,XXIV527以下。

一种潜在的、合乎理性的、对于一个特定社会特定时期中希腊文明的内容与希望的思考。

在整首诗中充满了那些教训,都有关于保证合乎自然规律的有规则的工作和在社会之中劳逸酬报的公平。但这些教训又隶属于一个关于公道的普遍概念,这公道就是宙斯的法律,那真正是赫西阿德的道德的灵魂。鹰和黄莺的寓言,以很动人的言词提出了这个问题:这鹭鸟对它的牺牲者喊道:“要想跟那比自己更强有力者对抗是无理性的,他既不能取胜,在耻辱之外又加上痛苦。”^①这是 *ὑβρις*,即过当的精神和支配他人者的骄傲的语言。但这对强者和对卑微的人是一样要命的,不如听听“公道”的声音而忘却强暴:“因为是克鲁诺的儿子替人们立下了法律。鱼类、野兽和鸟类要互相吞食,因为在它们中间没有公道。但对人类,则赋予他公道,而这是再好没有的了。”^② 那种“吞食礼物的”国王们的“歪曲的”公道,被这位诗人拿来和从宙斯来的“正直判断”相对比。又因为从他而来的法律本身就带着它的制裁,因此报复是充满了公道的:“凡制造他人的痛苦的,就是制造自己的痛苦……宙斯的眼睛,看着一切也注意到一切,当他高兴时就注视着这些事物,而他不会不知道一个城市中所包含的是哪一种类的公道……如果在讼事中胜诉的是比较不公道的人,那么做一个公道的人是不好的了。但我不相信这是睿智的宙斯所做的事。”^③ 应得的惩罚的时辰总是要来的。“诅咒”紧跟在背誓的审判官的脚后。“公道”从诸城市被逐出,悲泣着这些人民的不幸,就“去坐在她的父亲、克鲁诺的儿子宙斯的旁边,向他哭诉着人们不公道的心计”。^④

在荷马的史诗里,宙斯的权力是一种任性易怒的意志的工具,或者是那种“命运”的工具,这种命运的不可理解的播弄专门违反

① 202 ~ 212。

② 213 ~ 218, 275 ~ 280。

③ 265 ~ 273。

④ 249 ~ 260。

或者拂逆我们企求成为公道的愿望。在赫西阿德,则是一种良心的决定,这良心依照它所立的规律或法度,作正直无私的判断,而对那些触犯这规律或越出这法度,以及那些奴颜婢膝地作过恶的从犯的人,都加以可怖的惩罚——这就是“银族”毁灭的原因,这也就是“铁族”所以将要衰败的原因。而那一族类对至高无上的法律所犯的罪过的根源,是在于过当,或者是在于想置身于秩序之上与置身于规范之上的愿望。想要做到比别人多些,并且以强暴或欺骗,为了自己的利益而破坏人们的均衡,宁可走歪路而不走正路,宁愿获取迅速和容易的利益而不要神们给予的耐心工作和精打细算的人的利益,这一些依照这位诗人有力的语句,都永远是“置正义于铁掌之内”(δίζηεν χειροί)。赫西阿德热切地相信存在着一种弱者的权利,而万能的宙斯的本分工作,就是要重新建立起正道和法度,“他很容易地给予力量,也很容易地抑制强者;他很容易地使得想显赫的人反变渺小,而使隐没无闻的人得到颂扬;他很容易地使曲者变直而使骄狂者失色”。^①

毫无疑问,赫西阿德的道德观念是由一种经验上的考虑所引起的,他的许多教训都只是实践行为上的劝告,可以比之于童话寓言中的“寓意”,或如圣贝夫所说的“可比之于老好人的智慧”。但同样无可争辩的是他内心中的意向,是要以正义对抗事实,并且以对神圣法律的自愿而勉力的服从使人类公道的统治代替禽兽暴力的统治。因此在他的作品之中,显出那种对于一种理想的规律的虽很空泛但已很强烈的感觉,现存的道德规条将依照那种规律予以评价,而它(那种规律)总是义无反顾地把正义放在事实之上。

早期希腊思想在往后这个范围内所产生的作品,被很多历史学家认为是表现了一种进步;但在我看来,其中并没有很多新的观念,也没有任何能够超过赫西阿德的质朴有力的明确性的东西。改变了的是社会条件,社会环境的复杂性正在增加,而城市组织的

① 5-8页。

逐渐扩大的重要性有助于使人注意到“良好立法”(εὐνομία)的观念和它的好处。这个观念特别的是梭伦的道德倾向的特征,并且表现出那些倾向的明显的政治方向。

关于“七贤”的古老传统,对道德思考的研究方面有特殊的意义。我们知道,古人关于他们的名字的说法就不大一致。古典时代的一个名单^①包括米利都的泰勒斯、米底勒尼的毕大各、普利安的比亚士,梭伦(所有名单都有上述四人的名字)、林陀的克娄布鲁、拉开德蒙的奇仑和开内的弥孙,后者的名字时常为阿那卡尔锡或为柏连德所替代。照柏拉图的说法,他们共同的特征是“拉哥尼人的简洁”,他们知道用这种简洁的说法把他们的思想纳入不易遗忘的公式之中,例如“尔当自知”、“毋太过”等等,据说有一天他们相遇于德尔斐,他们把这些话贡献给阿波罗,作为他们的智慧的最初产品,并且把这些话刻在寺院的人口。在较后的一个时期,这些格言都被收集了起来^②,但没有再比这些目录及其中所包含的特殊归属更可疑的了。

但有一种传统是把“七贤”作为同一个时候的人,并且以许多轶事为佐证,认为在他们之间有一种合作,在这种传统中我们至少看到一种认为归之于他们的作品有一种集体的性质的模糊的见解。他们有许多格言都是一些谚语,在这些谚语里面,传统的规条或经验逐渐凝炼成一种动人的形式。把很古老的故事重新编纂而成的伊索寓言的情形也一样。这些寓言在一种能够激发想像力的形式下传达出实践行为上的守则和教训,但人们总不愿承认这些故事来源是非个人的。古代人使这位传说中的伊索恰好活在公元前七世纪后半叶,此外传统又使他与“七贤”之一发生关系,他那奴隶的身份和弗利基亚的国籍,或者以象征的方式使人想到上述的故事有一种属于民间的特征,以及其中一部分故事是起源于东方。

① 柏拉图:《普罗塔哥拉》篇,343ab。

② LXVIII,第73章a。

同样的，“七贤”的传说也显示出那些集体的无名的判断，一旦找到一种可以使人对它们得到一种经过反省的意识的表现，就需要把这种判断归之于特定的个人。

此外，既然这些判断都好像是一种命令，因此人们就想着它们应该只能是由那些立法者或者是由那些在他们的城邦中任议员或公断人的人所发布的。因此就有梭伦，以判断清正著名的皮亚士；也因此而有柏连德，他是哥林多的专制君主；或毕大各，他是米底勒尼的“首席公断人”（在民事纠纷中，作为公断人负责解决纷争的主席）；又如泰勒斯也列名其中，那似乎并不因为他是一个学者，而是因为他在伊奥尼亚的政治活动。逍遥学派的第开亚尔可曾说过：“这些人既不是学者，也不是哲学家，而是一些有常识的人和—些立法者。”^①

因此，传统归功于“七贤”的，把伦理规条加以结晶的工作，归之于伊索的日常道德的史诗，都是一件已经进行很久了的事业，我们读赫西阿德就足以明白。但公元前七世纪与公元前六世纪是一个各民族间的关系变得更活跃也更深入的时期，此外也是一个急剧的内部骚动和热烈的政治斗争的时期，是扩展政治的组织、殖民、以及各城市相继建立的时期。于是个人有了从城邦的古老宗教规律中解放出来，用自己的双手来操纵本人的行为的幻想。然而在这样的骚乱以及这样的一种情欲放纵之中，他也感觉到需要使个人的行为不要随每个人一时的幻想去支配，而相反地要依靠历经考验的规范标准。他需要一部行为的法典，但这法典只能是集体意识最普遍最稳固的成分的反映。

同样，在同时也因相同的条件，当公元前六世纪中叶时，就在米利都的福居里德和麦加拉的德奥尼斯的作品之中，出现了那种

^① LXVIII, 所引有关残篇，开始处附近。

抒情诗的形式,人们把它叫作“含格言的诗”。在福居里德^①并没有任何独创的思想,他所关心的只是格言的铸造,在格言里面他简短地记下守则或教条,使它们便于记忆并且可以在谈话中使用。但只要这种具有教育性的意向便足以显示当日的风尚——德奥尼斯则正好相反,他虽然明显地受到赫西阿德和梭伦的影响,却常常是一个有独创性的大胆的思想家。他是睿智而感情奔放、心怀不满而好争辩的,他既用一种辛辣而悲惨的调子,又用一种开塞诺芬尼之先河的大胆迫人的辩论和批评的语气,对传统的概念加以抨击。他对于人们把财富与血统门第相比量;对于财富使好人与坏人混在一起;对于婚姻结合视财富而定,而不依照饲养牲畜的人的方法,选择最好的来匹配,都感到愤懑。宙斯奇怪的矛盾使他困惑——这位万物的全能的主宰,既然彻底认识每一个人,为什么给公道的人和不公道的人以同样的命运呢?为什么他有时给不公道的人以兴隆,而公道的人反受贫穷的压迫?为什么孩子们要尝他们祖先过错的恶果呢?^②即使真的如有人所想的,这些反控是属于梭伦而不属于德奥尼斯的,这也仍然是一种重大的新见解的表现:宙斯的意志,不再如在赫西阿德的作品里面一样,是绝对的公道了;道德的理想,虽然并没有改变内容,但已经提高了,不再以神的公道来判断人类的道德,却把这种神的公道本身根据一种更高的原则来加以讨论了。因此,至少在一种意义之下,人类的反省思想,已经提高而且达到一种关于脱离宗教信仰而独立的、道德的原本价值的观点。

这就是从最早见于文字的证据起直到公元前五世纪中叶前后,在希腊世界中道德思考发展的主要线索。随着社会和政治环境的改变,这种思考把公道与正义的观念逐渐弄清楚,并且愈来愈

^① 不是那首颇长的诗《福居里德的格言》的作者,这首诗是在公元前二世纪与公元一世纪之间某犹太人伪造的作品。

^② 183 - 192, 373 - 380, 382 - 392, 731 - 752。

明确地把这观念用公式表达出来。所谓公道与正义,就是确切而适当的法度、均衡和正直,是与粗鄙的情欲、欺骗及统治的野心相对立的。

第二章 对宇宙的一种系统化描述的开始。 神统纪与创世记。东方的影响

当我们开始来研究希腊思想对于宇宙及其中所包含的关系,想得到一种或多或少系统化的表象而作的努力的最初表现时,有一件事不应当忘记,这就是:我们所要处理的是一种集体工作的产品,而且这种工作只是到它的最后让位于其他思想形式的时候,才开始著于文字,并因而开始属于历史的范围。我们所有关于这一类问题最早的文献,比起那些因在特洛伊、迈锡尼、塞浦路斯、居克拉底、克里特等处进行发掘而为人所知的已经极丰富、极繁多的文化的证据来,其实晚四到二十个世纪。所以光靠这些文献,我们离所谓种族幼童期的状态还是很远的。因此,我们所能确实达到的,不是宇宙的表象还包含在使社会团体得以与自然的神秘力量相沟通的祭典所行的仪式之中的时期。相反,这是一个宇宙的表象已从这些仪式中脱颖而出,而组织成一个一半感情上的、一半理智上的确定的表象系统的时期。

我们知道,这些表象都是以神话,即“故事”的形式呈现在我们眼前的,这些神话叙述着神灵界的人物的家谱或某种事迹,利用从人类的世代生殖及行动借来的意象来表达事物的自然关系。这些想像的结构的基础是什么呢?我们在这里并不必提出万物有灵论和社会学的假设,也不必对这个困难的问题有所主张。至少可能的是:这些神话由于是一种想使已经实行的宗教崇拜仪式中

所包含的神秘事物成为可以理解的需要而产生出来的。因此,在分占希腊一部分土地的各小集团之中所创建的本地崇拜方式有多少,就有多少种不同的神话。但这些神话也一定会彼此相似,首先是由于在各小集团之间有一共同的起源,尤其是因为这些神话都依据一些心理上的或社会上的普遍的条件,此外又因为它们总是有关乎同一种内容:自然中最可注意的景象,这些景象的最显明的关系、最规则的现象,或因其来得突然或因其效果巨大而最使人惊怖的现象。如果没有后面的两种原因,那么在各个不能认为彼此有任何直接或间接关系的民族之间,有一些神话却很相像,这种情形我们又怎么理解呢?同样,交通技术的进步使各民族得以互相接近,因而也有助于消除彼此间的差异。最后,神话的这种统一的趋势一定伴随着一种努力,使这些神话简单化,尽可能地淘汰掉其中不连贯的地方,并使它脱离和它相联系的宗教崇拜。这样一种解释,将可以说明那种自然神话逐渐形成的原因。这种神话已经有若干普遍性,并且有它不依赖于宗教的本身的价值。

最后这种特性在荷马的史诗中可以见到,在这里诸神的历史已成为世俗的传说,并失去了神圣事物固有的庄严。但在那个眼界始终比较狭小、生活也较不容易的社会里面,他们的神话所带的严肃性,比之伊奥尼亚社会讽诵荷马史诗所带的严肃性又自不相同。这就是我们在相传为赫西阿德所作的《神统纪》中所看见的情形。这《神统纪》虽然是出于波爱修学派,而赫西阿德是该学派最有名的代表,但这作品的大部分却要后于这位诗人至少差不多一个世纪。作者的趣味就在神话本身,并且把它作为知识的材料。他致力于把各种神话传说中比较基于理性的成分予以系统化,并且为了教育的目的而把它们编纂成知识的“集成”,着眼于求简单及求普通,他的作品在这意义之下已经是科学的了。而且这神统纪也就是创世记,对诸神的世代的兴趣乃是受解释自然力量的活动的愿望所支配的。此外,在《工作与时日》中,对自然的直接观察

已经占了一个很大的地位,而被认为赫西阿德所作的《天文学》^①,也无疑是波爱修学派的一个很古老的产品。

这位诗人所求庇佑的是“缪斯”——她们知道真正的东西,甚至她们的谎话也是有关真理的;她们启迪心智,而且宣告着现在的事物、过去的事物和将来的事物;她们歌唱着“一切事物的规则”或“法律”,一直追溯到最初的始基^②。她对她们说:“请赞美那永远不死的诸神的神圣种族,那些大地(Ge)和散布着星辰的天空(Ouranos)所生的,和那些为含盐的海洋(Pontos)所养的。再请说说最初诸神和大地如何出现,和这些河流、无垠的大海及怒吼的波涛,光辉的星辰及星辰之外广阔的天空……更请说说他们如何划分他们的财产及如何分配他们的勋位……(105~113)”。对这问题的回答,表明了一种科学的好奇心,这是人所熟知的(116以下)。起首出现了“混沌”(Chaos),然后,立刻就是“大地”(Gaia)——“一切事物确实的基础”,而在大地的深处,为烟雾弥漫的“地狱之底”(Tartare),最后是“爱”(Éros),“是不死的诸神中的最美者”。从“混沌”生出“黑暗”(Érèbe)与“夜”。然后从“夜”生出“以太”(Éther,更高一层的大气)和“昼”(Hèméra),昼诞生于“夜”与“黑暗”的结合。“大地”方面,最初生“星空”(Ouranos),“星空”和“大地”是平等的,并且要把“大地”整个笼罩;然后生大“山脉”和“大海”(Pontos),但“在一切爱的愿望之外”。最后,在“大地”和“天空”的结合中产生“大洋”(Océan)及河流。“大地”和“天空”的孩子,“克鲁诺”(Cronos)和“雷亚”(Rhéa)是“宙斯”的父母。所以奥林匹亚诸神是最后出生的孩子,如亚里士多德所指出^③,自然的力量是先于以管制自然力量为职责的权力的。

这位诗人虽然还不能提高到抽象观念而不使抽象观念人格

① LXVIII,第68章a。

② 27以下,32,37,38,45,66以下。

③ 《形而上学》,N4,1091^b以下。

化,但他也已经多少区分出这种人格化和实际力量的不同。即使他以一种社会的观点来想像自然好像一块领土或一种财富一样能予以划分,而把自然力量看做各种职务或功勋,即使他谈论着事物的“命运”(μοῖρα)和宿命,在那里至少已感到一种层次的分配和一个很有规律的秩序。最后,寻求着从最初的始祖下来的线索,这也是表现一种企图,想在各种实在之间看出一种从属的关系,想发现事物的一个共同根基以作嗣后一切变化的基础,发现一个“产生”的内在原则,凭这原则事物以遗传的方式保存它们的特质,而最后组成一个稳固的关系的系统。以后的理性思想,也无非是继续这种神话式的神统纪和创世记的工作,只是因为改变了方向而改变了这种工作的形式。这种理性的思想就使人误认为是一种全新的差不多是自发的创造,而其实它也不过是使一个先已存在的萌芽发育出来罢了。

比起赫西阿德的《神统纪》来,我们对其他创世记更有理由只要简单地说一说就够了。其他那些创世记和赫西阿德的创世记的一般趋势并无区别,而我们特别感兴趣的却正是它们的一般趋势。此外,我们认识这些创世记的证据是很不完全,或者离这些创世记构成的时期很远的。

我们所知道的公元前六世纪时叙鲁的费雷居德^① 在一本名为《神学》的散文作品,或者像谜一样的叫做 *Les cinq réduits* (πεντέ μυχος) 的书中所说明的创世记,主要来自欧德谟,即出于一个很好的逍遥学派的来源,以及公元前三世纪时的埃及纸莎草纸书籍——亚历山大里亚的克莱蒙所引的一段就与此纸莎草纸书相合。这里有一种独创的新见解:在将变为大地的克托尼亚(Chthonie)与克鲁诺——似乎不是时间而是天空的较低部分,从之生出火、风、和水——之上,放了一个柴斯(Zas)或宙斯,这是生命的始基、宇宙的组织者或制造者。为了完成他这种造物主的工作,

^① LXVIII, 第 71 章。

他自己变为“爱”(Éros),而在一棵有翼的橡树上,或即漂浮于空间中的世界的骨骼上,他张开婚礼中的网罩,在这上面他绣出大地与海洋以及其中的住所的图案。最后应是柴斯战胜了自然中的恶势力;这三位永恒的存在所生的五个神的家族,在克鲁诺的领导之下,与那蛇魔奥斐奥尼(Ophionée)及其军队作战,他们的胜利使他们占领了天空,那些魔鬼被投入大洋。显然,使亚里士多德决定把费雷居德算在那些神学家之中的并不是这些故事,在那些神学家看来,并不是一切都是神话的。^①但如果我们想到他是阿那克西曼德同时代的人,那么可能他是借自科学的解释与他的神话相并列。这个假设除了适用于阿古西劳(他的散文作品 *Généalogies* 似乎只是对赫西阿德的一种回声)之外,同样适用于另外一些创世记,这些创世记传统归之于大概是与梭伦同时代的有名的克利特人爱比曼尼德^② 以及诗人缪赛的名下^③,但似乎是公元前六世纪后半叶,被西斯特拉底宫廷中的诗人奥诺玛克利多所编。这编纂者怎么不会想使这些创世记和那些新趋势相适合呢?事实上,爱比曼尼德的系统中空气的作用,也透露出了阿那克西米尼的影响。

我们或者也可以用同样的看法来看那些奥斐教的创世记,依照传统的说法,这些创世记作于荷马之前,但也被认为曾经奥诺玛克利多的收集与编纂。这创世记有好几种手本:第一种,是逍遥学派的欧德漠的,已包含在柏拉图及亚里士多德的若干段文字中,^④ 并且与赫西阿德的创世记所差无几(“黑暗”在这里代替了“混沌”的地位);第二种,是认为在罗得斯的阿波罗纽的 *Argonautiques* (I, 494 ~ 512) 中所发现的,它也使人想起费雷居德;第三种,是被归之于古编史家莱斯波的赫拉尼可(公元前五世纪中叶)的,他的名字

① 《形而上学》, N4, 1091^{ba}。

② 《神统纪》(*Theogonie*) 或 Oracle, *χηρμιαί*。

③ 《神统纪》或 *εὐμαλία*。

④ 柏拉图:《格拉底罗》篇, 402b, 《蒂迈欧》篇, 40d 以下; 亚里士多德:《形而上学》, A. 6, 1071^{ba7}, 《论灵魂》, 15, 412^{ba5}。

曾被用来掩饰许多伪作；还有人把它归之于神秘的希洛尼谟。在这里柏拉图尤其是斯多葛派的影响是很明显就可以看出来的，并且混杂着伊奥尼亚学派物理学的成分。万物的本原是水 and 一种泥状物质，大地就出于这种物质。由水与泥的结合生一怪物，克鲁诺或赫拉克利（Héraclès），即不老的时间，于此又加上亚特拉斯德（Adrasteia），即必然性，是无形体的。克鲁诺 - 赫拉克利制造了一个极大的蛋，它的两半就是天和地。又说到一个无形体的神，有翼而且怪诞的；又有另一个神，是万物的安排者，名为“初生”（Prôtogonos），或“宙斯”，或“潘”（Pan）；第四种，是达马修叫《奥斐教的习惯神学》或 *des rhapsodies* 的，这作品，虽然带着极多晚近影响的标志，却常被看做是最老的创世记。（达马修对第一第三两种创世记也有相当混淆的说明。）^① 这里我们又碰到蛋的形象。由这个蛋里出来的神有时叫做芳尼（Phanès），即发光之神，有时叫做梅底（Mêtis），即心智，有时叫做爱吕克贝（Éricépée）。这隐晦的称呼或者表示芳尼的遭遇，因为他将被宙斯“很早吞灭”，而宙斯在一神秘的感通行动中，就与智慧同体——由此他就成为一新的诸神的世系始祖，这世系的末一代就是柴格娄，柴格娄被“泰坦”吞食了，重生为酒神狄奥尼索斯。有名的奥斐教的公式似乎就属于这手本——“在第六代上停止了你们歌颂的程序”，或者“宙斯为首，为中，一切也来自宙斯”，他是“开始，当中，和终结”^②。

至于试想来解释这些神话，是和要求确定它们的时期一样冒险的事业。这些都是科学与哲学以一种或多或少系统化的方式使传说适合那种精心构成的概念而产生的复杂的产品，不过它们却告诉了我们一种给科学哲学开辟了道路的精神状态。这些神话，和科学与哲学并存着，作为神话学博学好奇心的对象，曾经保存了若干幻想的成分，这些幻想没有被科学哲学所吸收，以后也永远没

① *De Princ.* 123(2), 124.

② LXVIII, 第 66 章, B, 1 和 6.

有被吸收的机会了。最后,如我们在柏拉图和斯多葛派中所看到的,这些神话所包含的形象,曾经为处理科学无法处理的问题继续供给哲学以一种象征性表象的丰富材料。

有一个和这相联系的问题^①,牵涉到这种解释自然的最初企图的历史根源。这问题包含有两个问题:首先,希腊神话是不是来自东方神话呢?很久以来就有人指出希腊创世记的形象与印度(《黎俱吠陀》)、巴比伦(《创造之歌》)或埃及(《死者的书》)的创世记的形象之间有相似之处。但既然在斯堪的纳维亚或波里尼西亚的神话之中也可以遇到同样的相似之点,就应该承认这些相似不必解释为一种直接的影响,而毋宁如我们所曾提及的,是集体意识依照着那些仍然不甚了解的法则,对相同的自然实在的一种相同的反应。我们本该确实地建立起这些神话的从属关系,但我们还远没有能力来做这种工作。

更重要得多的是另一个问题:曾经创造了希腊科学的那种精神和方法的变更,是否是由于东方一种已存在的科学的影响而发生的呢?如果我们作肯定的回答,那么我们同时就把以上关于希腊科学的进化起于希腊本身的神话式的创世记的说法完全摧毁了。这问题是复杂而且特殊微妙的。

无疑地,尤其是关于新毕达哥拉斯派或新柏拉图派,关于犹太人斐罗或那些基督教作家,我们看到有一种极确定的主张,认为希腊哲学受东方、特别是受犹太人的圣书的影响。纽美纽曾说柏拉图是一个“说希腊话的摩西”,而亚历山大里亚的克莱蒙曾称他为“犹太化的哲学家”。但早在赫罗多德^②的时代,后来又在柏拉图与亚里士多德的时代,希腊人已爱谈及埃及、巴比伦甚至印度的智慧,天文学就从这里来。在埃及,僧侣阶级享受着对那种不计利害

① 见《人类的进化》丛书有关东方各册。

② II4, 109。

的研究所必需的闲暇,依照亚里士多德的见解^①,这里就是那些数学学科的摇篮。一般都承认希腊科学的创立者——泰勒斯和毕达哥拉斯,都只是将这种科学自埃及输入的说法,欧德谟对于前者,伊苏格拉特对于后者就这样说^②。毕达哥拉斯学派传统的传授者阿里斯多克森断言,毕达哥拉斯曾经访问过琐罗斯德(札拉图斯特拉)^③。为了解释德谟克利特的包罗万象的知识,有人指明他曾到印度旅行并认识了裸形智者,到卡尔地亚与埃及并遇到一些术士和教士,还曾到过波斯和埃塞俄比亚。^④

无论这些主张是否是真理,至少不能否认,希腊人有喜欢旅行的性情,而由海道或商道,从伊奥尼亚到埃及、腓尼基和巴比伦,以及从后列各地到印度或中国间的交通可能已经建立。但所有那些在古代、在文艺复兴时期、在十八世纪末或在十九世纪以或多或少确实的论证承认这些交通存在的人,却忽略了两个问题:最古老的文化是否必须有最进步的科学呢?而此外,理解的困难,不是无可避免地限制了对科学完全无关的材料的彼此交换吗?要判断东方对希腊初生的科学究竟有什么贡献,惟一的方法是依据那些保存下来的纪念物来确定东方科学家的特征。

我们试举出几种这类纪念物。巴比伦方面的,有“桑开来”的楔形文碑铭(方与立方的计算),或称“兴克斯”碑铭,它告诉了我们他们那种以六十与十为基数的奇怪的计数制度;或者那种对于日月食的预测,是以二百二十三个太阴月的循环为基础的,而光这一点,已足以证明这种预测是何等冒险的了。埃及方面,有亚美的《计算者手册》,写作时期当为公元前十八世纪前半叶(Rhind的埃及纸草),其中有口粮的分配、工资的问题、谷类所含养料比率的估计、度量衡对照表、若干其他与实际应用无关的数目计算……而所

① 《形而上学》,A1,981^{b2}。

② 《残篇》84(LXVIII,第1章,A11);伊苏格拉特,Basilis 28,同上第4章,A4。

③ 同上,A11。

④ 同上,第55章,A1(35)。

有计算的程序都显出一种笨拙,可证明其中并没有任何对于规则的一般概念。又有加罕的埃及纸草的残篇,或者可以追溯到公元前二十世纪以上,其中可以发现若干计算法,或者是关于三边之比为三、四、五的三角形的特性的。关于这些特性的知识,很可能就是一种归之于(或者是错误的)德谟克利特^①的文字中所提到的,这种神秘的 harpédonaptes 或拉索人的“科学”的主要基础。那问题是,为了按照四个主要方位来定寺院的准确方向,必须确定南北一线路上的垂直线。而他们已观察到,如果桩柱撑起的绳索所形成的角度是由两条垂直线所构成的,那么连结最后一根桩柱和它的起点的绳索的长度,当成 5:4:3 的关系。中国人也已经作过同样的观察,还有印度人或者也作过,虽然在其中见到这种观察的 Sulvasutras (Çulvasutras) 无疑并没有像人家所相信的那样古老。

而在所有这一切之中,除了因实际问题而引起的观察之外,还有任何别的吗?例如,从经验确定五的平方等于四的平方与三的平方之和,他们是否有对别的平方也做类似计算的好奇心。而在这种经验的确定与这种确定可能引起的数学游戏,以及指出直角三角形的性质的证明之间,是有一道鸿沟的。在因政治的利益而引起占星术士所作的观察,以及为解释天文学上的现象的不计利害的研究之间,情形也是一样。就我们所知,东方的科学在它存在的这许多世纪之中,甚而至于和希腊科学接触之后,都从来没有超出实用的目标,或对细微末节的好奇心,以提高到纯粹的思辨和决定原理的阶段。柏拉图的看法是正确的,在一段常被人引用的文章中^②,他竭力认为,对于同样的知识,埃及或腓尼基的精神和希腊的精神是相反的:一方面所关心的是牟利和一种精巧,在另一方面则关心求知。所以希腊最早的学者所能从东方得到的,是由很古老的经验积聚起来的许多材料,是给不计利害的思考提出来的

① LXVIII, 第 1 章, B299。

② 《国家》篇, IV, 435e 以下;参阅《法律》篇, V, 747bc。

一些问题。如果没有这些,希腊的科学或者不能建立,而在这意义之下,我们也就不能说希腊的奇迹了。但在另一方面,这些最早的学者并不是直接着眼于行动,而是寻求基于理性的解释。是在这种解释和在思辨之中,他们才间接地发现了行动的秘密。这就是我们的科学所从出的新观点。

卷二 科学与哲学

第一章 米利都学派

亚里士多德曾屡次坚持主张下列两种人之间的区别：有一些他称为“神学家”，这些人是在神话的形式下来处理科学的；另外一些就是哲学家或“自然学家”(Physiologues)，他们是“在一种论证的方式之下”来提出他们的理由的，他们的智慧更富于人性，不像另外那批人那样装出高贵庄严的神气，并且比较不那么只求满足于自己，而更多寻求与旁人沟通。亚里士多德这样对立起来的这些思想家，不论哪一方面，在他看来都是最古老的。而那开始了他所说的最初哲学家的哲学的人，就是泰勒斯。^① 亚里士多德这一正式表示并且一再提出的证据，德奥弗拉斯特不但不反对，并且加以证实。^② 因为，如果说根据德奥弗拉斯特，泰勒斯是有一些先驱者的，他只是超过了他们而已，那么，另一方面，把普罗米修斯在这些先驱之内，他也是默认泰勒斯的创始性的。因此，如果说泰勒斯是那些神统纪制作者的继承人，他不论在我们和在亚里士多德看来，同样也是历史上第一个若不是根本改变了他们的努力的方向，至少也是在精神上改变了研究和表达的方法的人。

此外，从泰勒斯起似乎也出现了哲学家之间的继承性的事实。从他到阿那克西曼德以至阿那克西米尼存在着一种传统，这种传

① 《形而上学》A3, 983^{bt, 28}, 984^{ca, 2a}以下。

② LXII, 475¹⁰及注。

统是保存在同一城市中的,因此显得更清楚。在希腊,很早就已经有雕刻家、建筑家、医师、行吟诗人的学派,或许也还有神学家的学派。但这些学派所形成的传统,对它们来说是某种外在的东西。反之,和科学的开始同时形成的那些研究中心和研究集团,也就是那些最初的哲学学派的特征,是在于这种努力的共同性和承续性并不受传统的束缚,而只是受传统的支持,这种努力仍旧是属于个人的并且自由的。这些原始的学派无疑并没有在“亚加德米”建立后的那些学派的复杂组织和确定规章。可是我们已经看到有许多人彼此联合起来,在其中一个人的领导之下来从事工作,这些工作,即使背后是有实践的目的的,但同样是思辨的。这种合作就容许有分工,否则就很难理解以后将谈到的某些大规模的事业了,那些发现就不会冒丧失的危险,而自由的进展也成为可能,不会重蹈覆辙了。因此,当德奥弗拉斯特以后的一些述学家告诉我们说,一个在苏格拉底以前的哲学家曾有过“同伙”、“家族”(ἐταῖρος, γνάμμος),另一位较早的哲学家的“门徒”和“继承人”或者还有,虽然有时这在年代上是不可能的,说他曾“参与”了他的教义,我们也不应该指责他犯了年代上的错误。更当指出,长时期以来,一个集团的集体工作把个别成员的个人贡献隐藏在一种历史学家所不易看透的阴影之中。只有若干几乎是象征性的伟大的名字,从这阴影中显露出来。在这一方面,没有比毕达哥拉斯派的例子更有意义的了。总之,不应该把我们那些最早的哲学家集合在“伊奥尼亚派”这一空泛的名称之下,他们构成了“米利都学派”。

这些学者的第一个有组织的团体在米利都建立也许并不是偶然的。米利都当时是这一伊奥尼亚地区诸城市中最活跃、最富庶的,而伊奥尼亚的文化已经比其他在希腊本部的任何地区都更加进步。它的努力的光芒已经伸展到黑海南岸,它在那里已建立了殖民地。它和吕底亚诸君主的良好关系又直接使它和巴比伦与埃及的文明发生了联系。它已经在挪克拉底有它的神殿,而沙尔地的宫廷又把伊奥尼亚人中最杰出的都吸引到自己这里来。就因为

这样,泰勒斯好像曾经在克莱苏身旁充当过一个重要角色。最后,米利都作为克里特的一个很古老的殖民地,也参与了最古老的希腊文明,即米诺文明。

一、泰勒斯

关于建立这第一个学派的大胆创始者、米利都的泰勒斯的出身,人们是迟疑不决的。他的祖先是不是那些波爱修的加德美人,因而是属于腓尼基人和闪族系统的呢?他们是从卡利亚还是从克里特来的呢?他的年代也是同样不能确定的。因为这年代事实上是把许多材料花了很大工夫加以凑合才得出来的,而这些材料中每一件本身又是同样的凑合的产物,这种凑合是人为地对许多未经任何批判检查的证明的材料作出的。^① 泰勒斯的“鼎盛年”,依照阿波罗多洛,是根据从赫罗多德以来常为人提及的他所作关于日食的预言来作标志的,这是一次日全食,大约发生在美迪人和吕底亚人的一次战争期间。但这究竟是公元前 610 年 9 月 30 日的日食,还是公元前 597 年 7 月 21 日的,或公元前 584 年 5 月 28 日的日食呢?一般都偏向于最后这个日期,但还是存在着许多困难。我们不必进入这些讨论的细节,只要说泰勒斯生活的年代似乎是从公元前七世纪的最后三分之一到公元前六世纪中叶就够了。

据柏拉图的记述^②,泰勒斯有一天眼望着天在散步,掉进一口井里,因此使一个在场的色雷斯女仆笑了起来。这是一件有象征意义的轶事,和我们所有的其他证据都不相符合。照别的证据来看,泰勒斯其实完全不是一个纯粹思辨玄想的人。作为一个政治家,他曾经设法使伊奥尼亚诸城邦联合成为一个防御性的联盟来

^① 参阅本书“绪论”第 2 章之末所谈关于阿波罗多洛的方法部分。

^② 《泰阿泰德》篇,174a。

对付波斯人。作为一个为克莱苏服务的精明军事家,他曾设想要用一条半圆形的运河来使哈吕斯河水改道。亚里士多德记述的一段故事很推崇他的商业才能:由于他的科学知识,他在冬天就预见到一场橄榄的丰收,他曾想到以低价把当地所有的榨油机都租进来,然后等时机一到,橄榄园主们因丰收而陷于困难时,再把榨油机转租给他们以获利。最后,即使那篇名为“航海占星术”的古老的诗不是属于他的,至少据传统的说法似乎承认他从自己所作的天文学上的观察曾得出一些有关航海的教训,以供本国的航海者使用。是否由于他的思辨活动的这种实践的方向,使他不从事于著述呢?无论如何值得注意的是,从古以来,从没有一部作品毫无争论地归之于他,他也没有给我们留下任何残篇,只有一条,这是假的,它的年代几乎不会早于公元前之初。亚里士多德所说的关于他的事都只是根据传统,甚至于或许是根据一种在公元前五世纪时多少经修改过了的传统的。^①

在我们所知道的泰勒斯的工作中,有两部分要讨论——一部分是科学,一部分是哲学。关于科学部分,据说他知道从一个塔顶来测量海上船只的距离,根据一定时刻的影子的长度,或不论太阳在什么位置,根据两个影子的三角形的比较来计算一座金字塔的高度。但他是否具有这种实践程序所假定的、关于两个三角形的相等的几何命题的那种理论知识呢?有人确实曾把好几条定理的发明的荣誉归之于他,可是说他已超过了巴比伦或埃及的科学观点,并且已经跨越几何学上不久以后当归功于毕达哥拉斯派的那个决定性的阶段,是不大可能的。在天文学方面的情形也是一样,特别是他那关于一次日食的著名预言。如希罗多德所说,这是“就年份”来说的,他也不知道这日食在地球的什么地点可以看到,这种预言只有一种经验的基础,就像卡尔德的占星术士的同类预言一样。他有幸碰巧说中了,并且和一件值得纪念的大事联系了起

^① 参阅以下希波对泰勒斯学说的复原。

来,如此而已。

泰勒斯的工作的哲学部分,亦即他的“物理学”,他的关于产生事物及使事物演化的始基,即“自然本性”(φύσις)的学说,则相反使我们看到了某种不论相对于东方的科学或古代的创世记来说都是全新的东西。首先,研究的精神就很不相同。在那些创世记中已经隐含着的、关于变化的一种恒久基础及一种原始物质的观念,在泰勒斯这里首次突出地明白表现了出来,从而引起了亚里士多德的注意。亚里士多德在一篇主要的文献中所用的术语其实是属于亚里士多德自己的词汇的^①,其中很明确地规定了泰勒斯所首创的概念的意义:存在着一种东西,是其余一切事物产生的始基,其他事物毁坏后又回到它之中,它在从属它的变化万端的各种性质底下,本身不变地潜在着,它是一切事物的元素或不灭的物质。这种“自然本性”(φύσις),照泰勒斯来说,就是水。因此,泰勒斯不是以拟人化的表现来说明实在世界,最后把它归之于“混沌之神”的不可测的神秘或“黑夜之神”的黑暗之中,而是以一种经验中的实在的东西来作为它的基础和始基。亚里士多德远不是把他的学说看做创世记的一种简单继续或荷马式神话传说的复兴,并且攻击了那些这样来解释它的人。他说^②,人家很可以把奥克安(Océan即大洋之神——译者)和苔蒂丝(Téthys即大海女神——译者)作为产生世界的最初的双亲,说这两位神凭斯底克斯(Styx即地狱中的河,神们通常凭它发誓——译者)的名义发誓,并且说,既然人们凭它发誓的东西是最有尊严的,因此水是万物中最尊贵、最古老的,但泰勒斯所说的完全是另一种意义。

方法也是不同的。创世记的传说是一种叙述;泰勒斯则想给予理由,如亚里士多德所知道的,及德奥弗拉斯特所说的^③,后者

① 《形而上学》, A3, 938^{b6-21}。

② 同上, 107, 984^{a3}。

③ LXVIII, 第1章, A13。

把他的方法确定为一种归纳法,是将从感觉中所得的事实上升为普遍性的命题。因此,泰勒斯的理由如指明种子及养料都是潮湿的,热的蒸汽产生于潮湿,这些理由可能是亚里士多德从后人的阐述中引申出来^①,这事本身倒是无关紧要的。不说尼罗河三角洲的淤积及尼罗河的泛滥,就说不算他本国河流的冲积及海里经常涨出的沙洲地,也还是有很多别的理由可以供他观察注意的。他看到或相信看到一切都来自水的一种变化,并且以后又回复到水,然后他就以一种极大胆的类比把这一观察的结果推广到了全部事物。

剩下还有若干命题,我们不大知道它们和那基本命题的联系。可是,照亚里士多德的说法,第一个命题则是基本命题的一个推论结果。他说,正“因为”水是万物的始基,故泰勒斯曾宣称“地在水上”,大地像一块木头一样停止并且漂浮在水上,这就说明了大地的固定不动。在埃及有关宇宙生成的一个神话中,也遇到类似的说法,可是这不能成为充足的理由来认为其间有实在的影响,尤其不能以此为基础来重构泰勒斯的宇宙生成论^②——在其他那些命题中,即使亚里士多德不曾强加什么意义,却表明了有一种关于事物的本质的一般观点。根据某些命题,他说灵魂是孳杂在整个世界中的,而这“或许也正是为什么”泰勒斯想着“一切都是充满了神”的原因。此外,“据人家的记述,泰勒斯似乎曾承认灵魂是能动的,他真的说到过磁石,说它是有灵魂的,因为它能使铁移动”^③。在斯多葛派思想的影响下,别的有些人对这些公式的类似解释比亚里士多德还要离得更远。如果这些是真实可靠的,我们倒可以从中归纳出结论,认为根据泰勒斯的观点,物质是活的,有生命的,并且由于在万物中的水,物质中永远有一种具有神圣本性的活动

① 《形而上学》,A3,983²²⁻²⁷。此外可注意(《论灵魂》,1,2,405^{bl})他知道这是属于希腊的,而并不把它归之于泰勒斯。

② 如在 LXX,69,70 以下。

③ 《论灵魂》,1,5,411^a;2,405,“⁹。

力——虽然它并不总是明白表现出来。第一个公式其实是超出了“七贤”的格言的水平，而第二个公式并不包含着其余的无生命物体就不会和有生命的物体一样有一个灵魂的意思。在泰勒斯的时代，人们还不能区别物质和精神，这是不重要的。只要指出这种学说是反对那种把生命和物质表现出来的情性对立起来的通常经验的，这就足以称它为物活论了。

二、阿那克西曼德

在泰勒斯之后，到公元前六世纪中叶，米利都学派的领导权过渡到了阿那克西曼德的手中，关于他的生平，我们所知道的全都是混乱可疑的。在归之于他的几个作品中，只有一个似乎是真的，这大概是在他已经六十四岁时所发表的，人们把它叫做《论自然》(περὶ φύσεως)。但这书名可能是属于亚里士多德以后时代的人所加，以下将谈到的关于其他一些苏格拉底以前的同样的书名也都是这样。这本书，我们还保有一个残篇，似乎曾存在到相当晚；如果亚里士多德和德奥弗拉斯特确曾寓目，我们就可以据此说明为什么他们谈到阿那克西曼德的学说比谈到泰勒斯的丰富得多了。

在归之于他的那些对科学进步的特殊贡献中，有好几件是没有确实保证的：如关于“日晷”或日影计时器的发明或引入伊奥尼亚（这种日晷的反射作用被用来作为天文学的仪器并引导到发现黄道的倾斜度）和关于构造成一个浑天仪等等。至少可能的是，他第一个有了画一张全世界地图的想法，这种想法的实现应该是在这学派中集体完成了准备工作的结果。不论这一事业在他的全部科学活动中所占的地位如何，对思想史有兴趣的毋宁是他企图对全世界作一系统表现的那种努力。大地，不是像泰勒斯的看法那样寄托在一种支持物上，而是悬在天空中间的，和其余部分的距离都相等。它的形状是圆柱形的，它的高对宽的比例是一比三（这样

才得保证其稳定),我们占据着上面的一部分。关于星辰,则是在环绕大地的空气中的一些圆圈,或毋宁是一些扁平的圆筒体,就像一些车轮那样(或者是没有轮辐的)。星辰的内部充满了火。穿过包围着这火的“压缩”空气的一种“毯状物”,在圆圈周围,但是在轮子的平面上,开了一些像“箫管”一样的孔道,里面的火就从这里逸出,就像“吹气”、“通风口”或“风箱”那样。我们所看到的就是这种火的出气。因此一切星辰的光的被侵蚀,包括月的盈亏,都可以解释了,或者是以这些孔的全部或部分闭塞来解释,或者是以轮子的转动来解释——由于轮子的转动,这些孔就不是永远朝向我们。阿那克西曼德可能是第一个研究了星辰的距离及相对的大小,或毋宁是研究了构成太阳、月亮、恒星的天空及行星的天空的轨道的那些圆圈的人。关于这个天文系统方面,不管我们所有的证据是有怎样的不确定性和漏洞,都似乎可以看出:首先,太阳的圆圈是最远的;其次,有关于大地圆柱体的横断面上的出火的孔道和车轮状星体外圈圆周的比例的計算,例如太阳的这种圆周比大地的圆周大二十七倍,而其孔道则是一样大的;最后,所得到的数字并不是以观察为根据的,而是一些神圣的数目,如“三”(大地的圆周)、“九”、“十八”、“二十七”——这些数目在那些创世记中都是极受尊崇的。

不管这是不是种巧合,也不管这种巧合的意义不无模棱两可之处,阿那克西曼德的探究所具有的那种已经很明显的科学性,在他企图对我们这世界的构成及其在万物全体中所处的地位的解释中又重新表现了出来。可是,因为万物的全体是由始基引申出来的,所以首先必须谈到始基,并因此接触到哲学学说。这种始基,是“无限者”(即“阿派朗”*Tò ἀπειρον*),这是一种实在物,若不是其余一切的存在都被毁灭,它不能是任何特殊的事物,例如既不是水,也不是火,等等。虽然有人曾这样说^①,它似乎也不是介乎某种和

① LXXI, § 15.

别种元素之间的一种“中间性”的实体，因为对亚里士多德曾从之借得这一概念的那些不知名的自然哲学家来说，万物从始基引申出来的过程是和阿那克西曼德所设想的过程明显对立的。这一方面是一种原始的始基“不生不灭”、“构成并操纵万物”，是“事物之产生的永不可消灭的持久性”的条件。总之，它是在大小上无限，同时在性质上没有任何规定性的，但它既是包容一切的，就不能把它单单看做是绝对的潜在可能性。此外，它是万物所“从之”而出，并“依照永恒的运动”^①而“回归于它”的。考虑到亚里士多德在这方面所确立的那些对立和同样多的那些类似事物的比较，这种运动似乎是一种相反事物的分离和结合的过程，它的原始形式当是一种混沌的旋涡运动。由此可见，阿那克西曼德毫无疑问的是处在以后被引导到对于变化的机械观点的道路上。但另一方面，就他的始基是惟一的实体，大小无限并且没有殊异性来说，他又有“动力学”观点的倾向。这两种关于变化的观点的明确区别和对立，须假定有一种对概念的分析，这是人们所远远未能达到的。

现在让我们来谈谈万物是如何从“无限者”开始形成，正如从一个新的“混沌”开始形成的。由于在这“永恒者”内部所作的第一步的分离，就出现了“热”和“冷”。“因此”，一个“火焰的球”就形成了，正如树皮围绕着树一样，围绕着大地周围的空气。然后这个火焰的球破裂了，由破裂所产生的一团团的火就跑去包藏在那些圆圈之中，这些就是星辰。这是很大胆的看法，但是这样残缺不全，并且基于这样贫乏的知识，我们并不能认真地把它来和拉普拉斯的假设作比较，虽然它使我们想起了这一假设中关于土星的光环那一部分。此外在那些证据中还有许多不清楚的地方。如果在火焰的球之先的大地和环绕着它的空气是从“冷”来的，正如火焰的球本身是从“热”来的，那么水不是就应该在它们之先吗？这样将可理解一位述学家的主张——“永恒的运动比泰勒斯的水更古老”

^① 既经承认其大小无限，就不能如 LIV, 575 以下及 LXX, 88 所想的是一日间的运动。

了。“热”的作用当决定了这水中的蒸汽,由此而产生空气及风的运动,至于剩下的部分,在逐渐变干的过程中就构成了土地和海洋^①。这种在变化过程中的逐渐分化是一种进化论的特征,这在阿那克西曼德给生命的原始及生物逐步适应环境变化的过程所作的很可注意的解释中还有表现:这是“变形论”的远古的滥觞。最初的生物是在由蒸发所造成的原始的潮湿中,因此也就是在土、气和水的混合物中形成的。最初,一切都和鱼相似,包着一种鳞甲状的膜。随着年龄的增长,它们长大起来,到了已经干燥的地方,在那里脱去了鳞甲并继续生活下去,但只能活很短的时间。因此人是由特殊的动物变来的。如果他原来就像我们现在看到的那样,不能为自己供给生存所必需的食物,他怎么能活下来呢?因此一定是有别的一些和鱼一样性质的动物长期把他带在自己身上,就像有些沙鱼把小沙鱼噙在口中那样,直到有一天他能够出现在地上,并且在那里靠自己生活下去为止。

其实,这全部进化过程都只是关于我们这个世界的,而照阿那克西曼德看来,“无限者”很可能在永恒运动内部曾产生了别的一些天空和世界,它们的数目也是无限的,并且似乎是并存着的,不过是以极大的距离分开了,以至都在产生并消灭着而彼此不知道而已。^② 如果他也称这诸多世界为诸神,这和“无限者”的意义也是不一样的,“无限者”是这诸多世界的不生不灭的始基,是永恒运动的“所在”,它包容一切,并且统辖一切。因此如在泰勒斯的情形一样,这种原则上不具形体的神圣能力就变成了一种自然的必然性,可是它并没有完全免除神话的特征——正如产生和毁灭的周期性节奏保持着一种社会方面的意义一样,相互补偿的节奏就叫不义。阿那克西曼德以一种当引起注意的诗的语调说:“那产生存在的东西者,也就是遵照必然而毁灭的过程回归于它的东西,因为

① 《论灵魂》, A27。

② 参阅 LXXI, § 18, 其中的讨论似乎比较可信。

事物遵循着时间的秩序而相互付出它们的不义所造成的痛苦的代价并作补偿。”换句话说，“热”和“冷”这对立的冲突产生了一整套平衡的补偿。例如热气喝干了土地的水，蒸汽就以雨还给土地。可是会有一天，完全枯干了的土地不再供给空气以蒸汽，“热”将付给“冷”和“潮湿”所受的凌辱的代价。因此在进化的过程之后就是消解的过程，诸多世界回归“无限者”，然后是新的补偿，周而复始。这里有一种奥斐教的悲观主义和神秘主义的思辨的标志，这是可能的^①，但还有别的东西。传到我们手上的一切材料之间的联系似乎实在太强了，使我们不可能否认这种宇宙论的深刻的理性主义精神，这宇宙论是一件系统化的、大胆的作品，有时甚至是有预言意义的，有着明显而严格的思想。我们对于泰勒斯的知识的贫乏，无疑使我们不可能很确切地来衡量阿那克西曼德相对于他的老师来说究竟有多少创始性。但就我们所知道的来说，这种创始性无可争辩地是很大的。

三、阿那克西米尼

我们所知道的米利都学派最后一位代表是阿那克西米尼，他继承了阿那克西曼德的思想。他的生活似乎结束于公元前六世纪末以前约二十年，对他的生平我们只知道一件事，那就是他曾用伊奥尼亚的散文写过一本书，并且和他的先辈不同，他用的是一种很单纯的语言——这本书只给我们留下一个很短的可靠的残篇。“学述”中关于他的学说的记载似乎来自一篇德奥弗拉斯特归之于他的特别论文，并且无论如何是很一贯地表现出来的，足使我们可以从始基开始，对整个学说作一相当综合性的叙述。

这始基，和泰勒斯的一样，也是一种可以观察的实在物，但这

^① 参阅 XLII, 93 以下：在阿那克西曼德的作品中，物理学的地位次于道德学。

是空气,此外这空气又是无限的,这样就好像阿那克西曼德的始基又重新回复到经验之中了。为什么是空气呢?也许并不是因为它是最容易改变状态的,^①因为对这假设来说,水也显出同样的好处,无疑,因为水是没有东西支持就会掉下来的,相反,空气在这方面是可以自足的,即没有东西支持也不会掉下来的,此外,空气也似乎有一种无限制的扩散作用。可能还因为阿那克西米尼要这世界是一个活的东西,有诞生也有死亡,并因此是有呼吸的。这一类比推理的指示是由下列的《残篇》得来的^②:“我们的灵魂,因为它是空气,是使我们每个人结成一体的原则(它造成了个体的统一性);同样,嘘气或空气也包围着整个世界(并造成它的统一性)。”其次,这种有规定性的实体的无限性,似乎只能是^③大小上的无限性,而排除了阿那克西曼德的“无限者”所能包含的质的不定性。还有,他告诉我们说空气对我们的感官只表现为热、冷、潮湿、运动等等,但并不是当它完全同质时是这样,对这话我们也只应该了解为只是一种表面的、相对于我们来说的不定性。

阿那克西米尼的创造性并不在于对物质统一性的更明确的肯定^④,因为这已经是他的两位先辈的学说的全部意义所在。他的创始性毋宁是在他对于万物及其所从出和所归的始基之间的关系的概念。因为照他看来,一切变化都是由空气随着它的“紧缩”和“放松”,“凝聚”和“疏散”而产生的。因此,只要一个同样的原因,以其特殊属性的齐一的作用,就足以说明现象的变化万端了。阿那克西曼德所引用的分离过程和物质统一性是很不符合的,结果他的始基就只有被看做一种一切事物的复杂的混合。反之,阿那克西米尼的解释则在变化的概念中向清楚的方向作了很可注意的

① 辛普里丘:《论天》,273^{ba}, Heiberg 版。

② LXXI, § 28。

③ 和 LXX, 146 - 149 的意见相反,这一意见所根据的伪普鲁塔克(A6 之始)那一断言是很难解释的,若不是不作 τῶ μὲν γένηται ἀπειρον 而作 τῶ μὲν μεγέθει... 的话。

④ 同上, 158 - 163。

进展。也许不应该再到别处去寻找他的学说所得到、并长期保持的厚遇的原因了。由空气的凝聚,就带来冷;由于它的疏散,就带来热。因为我们用嘴就或者发出冷,或者发出热,当我们把嘴唇缩紧而使呼出的气压缩时就是冷的,而当我们张开嘴让空气扩散时就是热的^①。火就是疏散了的空气,风是一部分空气受另一部分较不密集的空气推动而凝聚的结果,空气更加“压缩”而变厚,这就是云,云进一步凝聚就变成雨,如此等等。水的最完全的凝聚就产生土地,然后就产生岩石。此外,这种扩张或紧缩造成了空气的千变万化的坚实程度,这在一个意义之下是机械现象,这些现象决定了各部分的分离和结合,而空气其实是和阿那克西曼德的“无限者”一样以一种“永恒的运动”运动着的。另一方面,空气最后又显得是一种活的能力,因为它是神。这是这些古老的思想家中机械学的观点和动力学的观点不加区别的一个新的例子。

要知道他是否和他的先辈一样承认^②有无数世界,是一个特别棘手的问题。我们不必执着于此,而只要看看他关于我们这个世界的形成和构造的意见就够了。大地似乎是世界中最初出现的。因为它要是稳固的,并且能够抵抗它停在上面的空气的推动力,它就必须是一个巨大无垠而且绝对平坦的面,和一张桌子相似。它不是分开空气,而是像一个盖子似的罩在空气上面,并且使空气压紧在下面不动。由于蒸汽愈来愈疏散,随着它的远离地面,就形成了星辰。可是这些星辰似乎一部分是土质的,或者至少是由看不见的土质物体包围着的,用这个就可以解释一切星辰的光线被遮断的现象。无论如何,这一点是确定的,就是这些星辰本身也是受空气支撑着的,像一些“画板”之类那样。可是,当阿那克西米尼谈到运动着的星辰时,他所用的比喻似乎是“磨坊里的磨石”,它环绕大地循地平面向的转动也被比作一个帽子在头上的转

① LXVIII, BI.

② 如 LXXI, § 30 所想的。

动,但我们却看不出这两种形象之间的关系。反之,另一些星辰则好像“钉在水晶般透明的表面上的钉子”,因此恒星的存在已经被清楚地认识到了,这些恒星不发热,应该是最远的星辰,而另一方面,由于这一坚固、透明的天球的概念,阿那克西米尼就显出他自己是古代天文学的创始人。

米利都学派是否就随他而消灭了呢?我们对这一点可以怀疑。当然波斯人对伊奥尼亚的统治的加强当在那里创造了一些新的、对科学研究不利的政治条件,这一点当可解释这一时期所发生的向西方移民的现象。可是,在一个书本的作用几乎无从提起的时期,如果不是这学派即使是在缩小了的情况下持续下来,那么为什么在一个世纪以后,在希波和阿波罗尼亚的第欧根尼身上又会重新显出了以米利都学派为其根源的哲学方向,就可能很难理解了。其实这是一件很奇怪的事,并且牵涉到太多的因素,值得在适当的地方加以单独研究。

第二章 科学作为道德纯化的工具

毕达哥拉斯主义和意大利学派

在米利都学派之后,希腊思想史家遇到的第一件事就是毕达哥拉斯学派的出现。就其创立者来说,这一哲学是属于伊奥尼亚人的。但它的成形及发展是在意大利南部,罗马人曾称为“大希腊”的地方。约公元前七世纪之初,就有希腊的殖民者亚契安人、美塞尼亚人、罗克利达人等等在这里定居。这是一个相当新的地方,比较不受传统的束缚,因此也比较有可塑性,有聪明才智而且热情,这里的文化似乎是随着物质方面的繁荣而进步的,例如很久以来,在毕达哥拉斯主义的摇篮,即克罗通,就有一个医学家的学派。

是些什么原因决定了伊奥尼亚的哲学活动移到了这些遥远的地方,并因此而有如亚里士多德很好地命名的“意大利学派”的诞生呢?在这些原因中,社会的因素以及个人的和偶然的因素又占什么地位呢?有许许多多这样的问题是很难回答的。此外,没有什么问题比毕达哥拉斯主义的历史问题更棘手的了。

首先,我们的文献中最丰富、最精确的部分,是来自罗马共和国最后的年代和基督公元最初四个世纪时复兴的毕达哥拉斯主义,并且是以新柏拉图派为中介的。第欧根尼·拉尔修的资料来源之一、亚历山大·波吕希斯多和新毕达哥拉斯主义的开始其实是结合得相当紧密的,而新柏拉图派的波尔费留所写的《毕达哥拉斯的生平》(此外还有安东尼·第欧根尼的传奇《土莱[Thulé]之外的不可信的故事》)和杨布利可的《毕达哥拉斯生平》所直接根据的权威,就是一些新毕达哥拉斯派人,如底亚纳的阿波罗纽、加岱的谟德拉都、吉拉萨的尼哥马可。在这些作品中,无可否认的是出奇地缺乏批判精神,对奇怪的事过分有兴趣,有着一种利用象征性的解释,用以后的哲学、特别是柏拉图派和斯多葛派的东西来丰富老毕达哥拉斯主义的倾向。可是须记得,在公元前四世纪初的老毕达哥拉斯派的最后代表和公元前一世纪前半叶之末复兴的毕达哥拉斯主义之间,传统是并没有熄灭的。阿斯诺杜的第欧多洛和赫拉克利德·伦布斯都是毕达哥拉斯派人,在波西多尼的时代也还有毕达哥拉斯派,人们还举行着“酒神式的毕达哥拉斯派”的“豪饮”的庆典。以一种小心谨慎的批判态度,在这些外部材料之中分析出这一不清楚的传统的各个相继阶段,也许不是不可能的^①。就像这样,在第欧根尼、杨布利可、波尔费留的直接的权威之后,我们可以碰到一些看来很可靠的证人:西西里和大希腊的历史学家,多洛美尼翁的蒂迈欧;塔伦特的阿里斯多克森,他无疑地在进入亚里士多德的学派之前,曾认识最后的一些毕达哥拉斯派人,如克塞诺斐

^① 参阅 LXXVII, 特别是 1、2、6、8、9 各篇研究论文。

罗,他是色雷斯的卡尔奥狄克人,以及弗利翁地人芳东,爱启克拉底^①,狄奥克勒,波林纳斯特,这是费罗劳和欧吕多的学生,而他的父亲又曾认识阿启泰,即一本《毕达哥拉斯生平》和一本《毕达哥拉斯的命题集》的作者;最后还有逍遥学派的第开亚尔可,他是美塞尼亚人,当能有特殊的消息来源。

另外还有一重困难。很久以来,对于认识这学派的奠基人毕达哥拉斯的性格和行动人们当是很有兴趣的,他已变成一位神话传说中的英雄人物了。我们在下面将提出他的同时代人^②所说的有关他的若干典故。可是,到他死后约半个世纪,他在恩培多克勒看来就已经是一个超人的存在了^③。差不多在同一时期,赫罗德德——他的一生是在大希腊及西西里毕达哥拉斯派活动的环境中结束的——把毕达哥拉斯的名字和色雷斯札尔摩克西的教义及奇迹联系起来,并把毕达哥拉斯主义本身和埃及的宗教的或方术的实践联系起来。在公元前四世纪时,一些有很高文化修养的人,不仅柏拉图派人庞特的赫拉克利德很倾向于那些奇闻异事,而且甚至亚里士多德在他的《论毕达哥拉斯派》一书中,和他的学生第开业尔可、克莱亚尔可、希洛尼谟或阿里斯多克森也都采取并教人相信这样的神话:毕达哥拉斯是阿波罗或黑梅斯的儿子,他曾下过地狱并且又从那里上来,他有一条黄金的腿,有无所不在的天赋本领,并能未卜先知等等。还有,亚里士多德有意装作几乎从来不说他的名字,而宁愿说“那些被称为毕达哥拉斯派的人”,似乎也表明在他看来毕达哥拉斯只是一个云里雾里的形象。

还有,如果我们试想在这学派的历史发展中,并从这学派原始的共同性被破坏时开始,来重新找出那确切归之于每一个人物的东西,我们也就会觉得毫无着落。柏拉图就没有给我们什么确凿

① 在柏拉图的《斐多》篇中和斐多对话的人。

② 塞诺芬尼和赫拉克利特。

③ 假定承认恩培多克勒的《残篇》第 129 条的确是关于他的。

的证据,而只是提供了一堆乱丝来让我们作间接的分析——要理出它的原始的线索来是不可能的。亚里士多德仅一次提到过费罗劳,从他的关于阿启泰的书可以说什么也没有给我们保留下来,如果他有时也引述阿启泰或欧吕多的话,我们很可以问是否他只是借他们来表述一种他们和他们这一伙所共同的意见而已。我们最常碰到的是这个谜一样的公式:“某些毕达哥拉斯派人说……”^①。因此,我们甚至也没有根据靠一种淘汰法来达到毕达哥拉斯的思想,把那些不是确实属于该学派中任何别一位哲学家的东西归之于他。

诚然还留下了一些毕达哥拉斯的作品,构成了直接的资料。不幸这些作品大部分是很可疑的:归之于毕达哥拉斯的《黄金的诗句》是公元三或四世纪的一种粗糙的纂集,而他的神话式的《三书》(教育的、政治的、物理的),是公元前二世纪或前一世纪的伪作;留加尼亚人奥克罗的《论宇宙本性》和伪托的罗克莱的蒂迈欧的《论世界灵魂》两种论著也是伪作,前一种早于公元前一世纪,后一种只是柏拉图的《蒂迈欧》篇的一种简单节略,是公元一世纪的作品。可是在这些伪书中偶尔也不是不可能找到一些公元前五世纪尤其是公元前四世纪的毕达哥拉斯派文献的痕迹的,其中有吕西斯给希巴尔可的一封信,它即使不是真实可靠的,至少也可能是一种样本^②。至于费罗劳及阿启泰的残篇,如果说其中有一些带着很明显的以后的影响的标志,而另外一些则很可能是包含可靠的成分的。这问题如果要停留在这里细加讨论实在是太复杂了。

总而言之,就毕达哥拉斯派问题的现状来看,我认为比较谨慎的办法是限于把从公元前六世纪末直到公元前四世纪中叶的老毕达哥拉斯主义笼统地当作一种相当一致的学说来看,除了若干特别有利的情形之外,不必企图把每一哲学家特有的贡献区别清楚^③。

① 这一匿名因 LXVIII,第 45 章的 10 页读物而被弄得很显明。

② 参阅 LXXVII,第 1 及第 2 篇研究论文。

③ 和 LXXI 的做法相反,他是把毕达哥拉斯和老毕达哥拉斯派分别研讨,然后是费罗劳和青年毕达哥拉斯派。

毕达哥拉斯,生于萨摩斯岛,当他因为不知什么缘故离开故乡来到意大利时,已有四十岁左右。关于他在萨摩斯的生活,我们已几乎毫无所知。在那些人家认为是他的老师的人中,有一些像阿那克西曼德或费雷居德,看来并不像是他的老师;另外一些则是传奇式的人物,如治病者普罗哥内斯的阿里斯德亚和阿波罗的祭司,希柏波利人阿巴利。考虑到赫拉克利特对毕达哥拉斯的可鄙的科学及可悲的“博学”的断语^①,以及另外赫罗多德关于他的活动的宗教方面的证据,他的作为哲学家的人格可能已经有我们看到他在意大利时那样的复杂性了。至于人们说他曾作过的多次旅行,例如在波斯,他不会没有遇到术士琐罗斯德,甚至曾到高卢在那些当地的祭司(Druides)中间生活过,这些旅行中的确有过的几次无疑都在他定居意大利之前。他在意大利的克罗通登陆,据说,由于长老大会的要求(他的演说使长老们获得很深的印象),他就在克罗通开始了一种说教和使徒的事业。他的名声传布开去了,许多门徒就从整个大希腊各地,从西西里,甚至从罗马来到他那里。这就是毕达哥拉斯派集团的起源,这一集团的目标是教育的,神秘的,是要创立一种新的生活规律。这一集团,如德安诺的著名例子所显示的,是向妇女开门的,并且也向外邦人开门。它只是在次要的意义上才变成了一个在克罗通的秘密政党(hétairie),这是由于它的严守纪律及招兵买马的结果,这样一来就使它和民主政治的不稳定性起冲突了。另一方面,在克罗通的这一集团的母体之外,一个城邦的统治者或很多公民构成的与这一集团有联系的集团,不能不改变这一城邦的政治方向。因此,这一集团的精神,在西巴利斯,在利基阿姆,以及在西西里的阿格里根特,卡塔那,多美尼阿姆就都变成占统治地位的了。札娄古为罗克莱以及卡隆达为卡塔那和利基阿姆所立的法律的序言,并不直接出自毕达哥拉斯主义,却是这一精神的很好证据。

^① 第尔斯辑(下简称D.)《残篇》,40(16 Bywater);《残篇》,D. 129[17B.]可能是假的。

可是,毕达哥拉斯因接触到了他的党徒对他忠诚的证据,无疑地激起了一种深信,自认为他的人格和使命可能已经有了一种超自然的特性。他的信徒们的感情至少在亚里士多德所记载的一个公式^①中可以相当清楚地看出来,有许多奇异的记述也都和这公式相合。这公式是说“有一类理性动物是神,另一类是人,毕达哥拉斯是第三类的一个例子”。总之,他是那种介乎神与人之间的、与神灵感通的或有鬼神附身的人之一——可是这种对他的狂热崇拜也不是人人一致的。这一集团在克罗通所已击败的反对派并没有停止蓄谋反攻。有一天,反叛终于激烈地爆发了,这是由富有的、出身于良好家庭的克罗通人居隆领导的。人们包围了这一集团的领导人正在集会的米隆的房子。有人放了火,几乎所有的人都被烧死了,据一个众口一词的传统说法,是只有阿启波和吕西斯逃了出来,后者在他的末年,并在阿开亚住了一段时间之后,在提比斯变成了爱巴米农达所敬爱的老师。至于毕达哥拉斯本人,第开亚尔可和阿里斯多克森所说的关于他的情况颇不一致:后者说他为居隆的攻击所迫已离开克罗通而退居于美达庞特,在这次灾难之前就已经死了;而照另一位的说法则他当这集团的“总部”被烧时正巧不在场,而是逃到了罗克莱以后,后来又来到塔仑特,最后到了美达庞特,在这里,他经过四十天不吃东西之后饿死了。因此所有这些事情都是包围在一片黑暗之中的,只有经过对传统的那些矛盾摆出的材料作详细的比较,才能从这片黑暗中透出若干微光^②。至少,毕达哥拉斯似乎活到了很大年纪,他的死当被放在约公元前五世纪前一个三分之一之末。第一代的毕达哥拉斯派中还留下了几个名字,特别是开尔可柏、彼特隆、布洛底诺和希巴索。也许在这里还可以提出那著名的喜剧诗人爱比卡谟,他是毕达哥拉斯较年轻的同时代人,在叙拉古度过了他的大半生。我们在他

① 《残篇》,D.187。

② 参阅 LXXIX,第3部分。

的好几段残篇中可发现毕达哥拉斯派的观点,但无可争辩的有塞诺芬尼和赫拉克利特的影响的标志。

在克罗通的革命之后,紧跟着在“大希腊”差不多所有各地都掀起了类似的运动。可是毕达哥拉斯派在利基阿姆却由阿启波和克里尼亚保持了势力,还有就是在塔仑特,公元前四世纪前半期在那里住着有名的阿启泰,他和柏拉图有关系是可以确定的,虽然环绕着这种关系有许多荒唐的说法,而他在他的城邦中有着很高的政治权威,能够与叙拉古的暴君狄奥尼修抗衡。但集团的其他成员则从意大利到希腊本土部分来了,在这里建立了两个毕达哥拉斯派的中心,一个在提比斯,一个在弗里翁特。前一个的建立者是费罗劳,这是第二代毕达哥拉斯派中的大人物,可惜我们对他几乎毫无所知。在公元前四世纪初,他可能曾利用从放逐中被召回的阿开亚人的调解干预而重进意大利。在《斐多》篇中和苏格拉底交谈的提比斯人西米阿和克贝大约就是属于他这学派的,而吕西斯则可能是他的继承者。弗里翁特的学派,如果它的建立者欧吕多的确是费罗劳的学生,那么就当是提比斯的学派的一个分支。如我们所已看到的,阿里斯多克森所认识的那些毕达哥拉斯派人就属于这一派。

这里就不提其他名字了,同时也许可以用一些特殊的理由来解释在毕达哥拉斯派的情形中,这种在作为一个学派的人格背后,个人被如此明显地混灭的情形。其实,这集团与其说是一个哲学学派,即使说是萌芽状态的哲学学派,也远不如说是一种宗教的秘密教派。而在当时,也许从公元前三世纪以来,就已经存在着一个类似的团体,即奥斐教。这奥斐教的起源很不清楚,并且,虽然它确实影响了毕达哥拉斯派,而后者也可能有力地影响了奥斐教,给它以我们所知道的那种形式。很早以来,它就和酒神崇拜的那些神秘事物相结合。如果说毕达哥拉斯派相反的是为“阿波罗教”(Apollinisme)所支配,则奥斐教事实上是和“希柏波利教”(Hyperboréisme)以及如我们已看到的和西徐亚人(gète)的神札尔

摩克西的传说相混合的。毕达哥拉斯下地狱去的事件,不仅使我们想起札尔摩克西,更使我们想起色雷斯的术士奥斐。虽然有这些特别棘手的影响问题,奥斐教的目的则是以一种秘密传道的方式对一种生活规律作神秘的启示。这种秘密传道的方式就是一种“纯化礼”(καθαρμοί),通过这种仪式,灵魂就将会在一种出神入化的状态中“脱离”身体,这身体是灵魂的一种坟墓(σῶμα-σῆμα)并且自此就可预防使灵魂入地狱的危险^①。它的目的与其说是教什么东西,还不如说是使已入教者进入一种决定性地受感动的状态。因此奥斐教是一种独立的不依于民族团体的集团,这是一种在公共宗教或公共宗教所承认的其他神秘事物(例如在厄勒西[Eleusis])范围之外的人的宗教崇拜,而这在它的信徒眼中看来是很有效验的。南意大利和西西里的社会环境比较不易从属于那些古老的联系,我们可以相信这是有利于奥斐教的宣传的,这样也就为另一个同类的,但更一贯、更有纪律的宗教组织准备了活动地盘。

毕达哥拉斯派的生活规律和奥斐教不同,是在宗教的信仰和实践之外也给理智的思辨以地位,这种思辨也代表了真正的宗教实践。毕达哥拉斯被认为是“哲学”一词的发明者,“哲学”亦即“趋向智慧的努力”,这恰是道德神圣化的一个因素。那些已得门径的人之致力于数学、天文学、音乐、医学、体育及荷马、赫西阿德的评注阅读,正是因为他们把这些研究看成是不同程度上的纯化灵魂,并相对的纯化身体的手段。

在那些没有思辨的性质的纯化手段中,首先有一些是积极的,这些是有关于成员的行为的。每天晚上,他们要就下列三点来对良心做一次考察:“我犯了什么错误?我做了什么好事?我有什么应该做的事没有完成?”早上醒来时,他们要对这一天如何很好地利用加以规定。党徒的道德训条似乎是集结在一种教理问答之类

^① 在南意大利的吐里和彼得里亚,在罗马和克利特发现的公元前四世纪和前三世纪的小金牌。参阅 LXVIII,第 66 章,17-21。

的东西之中的,这是以诗体写成的,为的是更易于记诵(即所谓“神圣的言词”(ἱερὸς λόγος)):要尊敬神灵并服从他们的意志,要坚守一生中神灵所给予我们的岗位,要尽力援助合法的统治者以反对僭窃的乱党,要忠于朋友并且告诉自己说在朋友之间一切都是公共的(φιλότης ἰσότης),在使用财物时要节制并且简朴,当作了坏事时要知耻,要避免发空虚不实的誓言并且要尊重所发的誓言,最后要保守传道时所接受的教义的秘密。这种保守秘密的训条,不应该和那种要求初学者的作为准备性试验的保持缄默的义务相混,很可能是扩展到人教所包含的全部内容,因此甚至也包括到启示的思辨部分。在希巴索的故事中,说到因泄露了一个几何学上的秘密而被处死,这无疑是有真实基础的。毕达哥拉斯派这一有名的誓言,也许就是在这方面约束人教者的一种仪式上的公式。这誓言是说“不!我凭那向我们的灵魂启示了 la tétractys(关于四的)者的名义发誓,在它之中包含着永恒的自然源泉和根本”。毕达哥拉斯派的神秘性还表现在别的一些证据中:老师向初学者讲话时是用一幅幕布遮起来的,而那有名的“他说过”(αὐτὸς ἔφα)则不仅表示他的话应该盲目地被相信,而且他的神圣的名字也是不应该亵渎的。

这种很深的宗教性更有力地说明了那种规律中消极方面的诫命。我们知道这许多使人为难的禁令在其中处于什么地位:不许吃豆子和葵花子,不许吃动物的肉(不是绝对不吃而是在某些条件下不吃),以及远离毁灭动物生命的屠夫或猎人,不许穿羊毛的衣服而只穿麻布的衣服,不以公鸡或白公鸡作为牺牲,不要弄碎面包也不要拿着整个面包吃,不要用刀子拨火,不要拾起掉在地上的东西,不要帮助负重者卸下重担,不要让灰上留有锅的痕迹等等。关于这些禁止的东西这个问题,那些证人混乱惶感到了极点。有一些人议论着并到处找寻着实用的理由,最后就把那些不能以此来解释的都加以摒弃。另外一些人则把一切都加以接受,并苦心孤

诣地在每一禁令中都找出一种隐藏在这种“象征”^①之下的道德思想。这一类的解释有什么价值,今天我们已经知道了。就本书的目的来说,只要指出在毕达哥拉斯主义中保存了一种原始的宗教精神状态的这些奇怪的遗迹,也就够了。

所有这些诫令,不论消极方面或积极方面的,似乎都在一种完全毕达哥拉斯式的法典中可以找到^②。它的形式是问答式的。在这些问题中,也有一些并不牵涉到特别的要求。有一些是神秘的定义并回答“τέστι”(什么)这个问题的,如“什么是幸福的人的岛屿?——这就是太阳和月亮”。另外一些是关于完美并回答“什么是最……”(τίμάλιστα)这个问题的,如“什么是最正义的?——祭献的行为”。这些关于认识和行为的规律叫做 *acousmata*, 即信条。它们构成“关于信条的哲学”,与之对立的则叫做“数学家”或“研究科学的人”。

这种对立似乎不是原始的对立,它并不相当于初学者或“公传者”与入教者或“秘传者”之间的对立。这是由一次教派分裂来的,这集团约在公元前五世纪末曾产生这次分裂。毕达哥拉斯派本是一种精神事业上的集团,却有野心要变成一种世俗的势力。它的企图没有成功,而我们可以认为,正是这种挫败引起了宗教的趋势和思辨的趋势的分离,这两者的联系原来是很密切的。有一些人为了要保持教派的一种和奥斐教相似的精神生活,并能以同样的力量来扩张或抵抗,就以一种盲目的热情坚持着启示中圣事秘迹之类的成分,坚持着崇拜仪式和公式,这些“信条派”愿成为虔诚的信徒。另外一些人,并不在形式上放弃前者的“信条”,却认定这眼界太狭窄,他们愿成为一些研究科学的人,而他们这样也是为了他们的教派在精神上得救。但要这样就只有在下列条件下才有可能,就是只有放弃那种保守神秘的秘密的义务,并且用理性来为学

① “象征”是以后的毕达哥拉斯派文献中对这些禁令的经典的名称。

② LXVIII, 第 45 章, C4。

说的命题辩护。因此,在虔诚的信徒们看来,这些“学者”乃是异端。但正是这些人,即第二代的毕达哥拉斯派,才把一个原本是宗教性的团体转变成为一个哲学学派。可是只有宗教团体归结为它的仪式和教条才继续存在着,直到新毕达哥拉斯派的复兴,至于那哲学学派,则不论它的错误和发现,都命定在反省思考和科学的一般进步过程中丧失了。

“什么是最智慧的?——数。”“什么是最美的?——和谐。”在“信条派”的教理问答的这两条中,已经以神秘的方式宣告了毕达哥拉斯派学说的两个主要的观点。

亚里士多德主要谈到^① 毕达哥拉斯派曾认为在数中,即在数学的东西中最简单者之中,看到了毋宁比水、火等等有和存在的事物及现象更多的相似之点。因此他们想到数的要素就是一切事物的要素,而世界整个就是和谐和数。这样,也就像对那些自然哲学家一样,数对他们来说就是那万物所从出和万物所归的东西,是万物的内在原因,万物的实体。亚里士多德又不加区别地把另一概念和这一概念并列。照那另一概念,数是万物所摹仿的模型,可是这些模型似乎又并不和它们的摹本分离。关于数与万物的关系的这一表象似乎为青年毕达哥拉斯派所偏好,而这一点曾启发了柏拉图是无可怀疑的。此外,这两种概念在原始的学说中同时存在也不是不可能的。

本来就有一种很古老的宗教上的倾向,就是把一种神圣的价值和神秘的德性归之于某一些数,我们在原始毕达哥拉斯主义中遇到这种倾向是不会觉得惊奇的。可是,照传统的说法,引导毕达哥拉斯在这方面来寻求一种对万物的系统解释的基础的,乃是对下列事实的经验的证明,这事实就是:音乐上谐音的“性质”和“关系”是由数构成的,当铁锤打在铁砧上时,音调的高低随铁锤的轻重而变化,同样的,张着的琴弦也是因粗细长短不同而发出不同的

^① 《形而上学》, A5, 985^{b26-29}, 986^{a1-3}; 6, 987^{b10-12, 24-31}。

声音。传统因为要求太精细而加以充实,就加上了一些显然不精确的成分,这也许不足以证明它在根本上是错误的。无论如何,如果数是构成音乐上的谐音的,则根据类此,它就也可能是构成别的东西,甚至是构成一切东西的。像这样,“七”就是“定时”(καιρός),因为,例如七天、七月或七年的时期在事物发展中都有重要的地位。结婚是由“五”构成的,因为“五”结合了第一个偶数和第一个奇数(单一除外);“四”或“九”是正义,因为这是由第一个偶数和第一个奇数自乘而得到的头两个数,而在正义中则包含着相互酬报(τὸ ἀντιπεποιθός)。至于理智自身是永远不动的,所以是由单一构成,而意见则是“二”,因为它是摇摆不定的。虽然,根据亚里士多德的记载来看,毕达哥拉斯派并没有提供这种应用的很多例子,可是我们应该从这里再说到那种图解的奇怪方法,欧吕多就曾用这种方法自称找到了人和马的数。他的办法就是用一些有颜色的石子摆成人和马的样子,然后来数这些石子的数目。总之,“一切给我们来认识的事物都具有一个数,而没有数就什么都既不能设想也不能认识”^①。因此数给我们启示了事物的本质,而这就是为什么数是最智慧的东西的道理。

至于和谐,即最美的事物(也许是费罗劳的说法),是“复多的统一及不协调者的协调”(《残篇》,D.10)。每一事物是一种数的和谐,而数则是对立面的和谐,因此,如我们所看到的,数的要素也就是事物的要素,根本的对立是“无限”和“有限”的对立。然后,各自依赖于这头两个名词,就有“偶”与“奇”,“多”与“一”。数的要素“偶”与“奇”同时也是数的“特殊性质”,它因随后的对立表现于数中。但那使得数在其性质的变化中交互成为偶数与奇数的,已经是两个对立面的一种和谐的统一,即算术上的单一或单位(unité)^②。它似乎就是费罗劳称之为“偶-奇”(ἀριθμοδύαδον),或

① 费罗劳语, LXVIII, B4 及 11。

② 因此和作为与“多”对立的单纯名词的“一”有别。

数的第三种性质的。几乎可以确定是第二代毕达哥拉斯派人定的一张这种成对的对立面的有系统的表,还包括此外七对对立,都在这头三对之下,排成“行”或直线的系列(κατὰ συστοχίαν),这七对就是:“左”与“右”、“雌”与“雄”、“静”与“动”、“曲”与“直”、“暗”与“明”、“坏”与“好”、“长方”与“正方”^①。因此共有十对对立,既不多也不少,因为“十”是最完满的数。而这也说明了为什么没有加进“假”与“真”,虽然费罗劳是把错误列在“无限”一边的^②。这种奇怪的象征还包含着许多别的不清楚的地方,其中有一些下面也许可以稍加说明。

那么,数当怎样来设想呢?根据已经提出的欧吕多的方法的例子,根据亚里士多德的证据,根据斯彪西波《论毕达哥拉斯派的数》^③一书中一段奇怪的残篇,数是一些图形和大小。“一”就是点,“二”是线,“三”是三角形,“四”是四面体。数之为事物的原因就在于它是限定事物的“界限”或“极端”(ἄρα),正如点确定了图形一样。因此象征的标记,就像字母表中的一个字母那样,并不是对数的充足的表象。首先必须以一种结构直观地表示出它如何是一种“无限”与“有限”的和谐,这“有限”(“界限”)以它的“单位——极端”限定了一个不定的广延。总之,数还不是在一种严格抽象的形式之下来设想的——因为它不是被看做一种连续,而是一种彼此分离的点所构成的空间图形。

这一结构的主要因素是毕达哥拉斯所称为“矩”(gnomon)的东西,也就是那种成直角的曲尺形。数,随之是事物,就用它来具体地“确定”,形成同质的群,并因此成为可认识的^④。像这样,假如在由一个点形成的单一周围放上这个曲尺形,就有三个点构成下列的图形:

① 亚里士多德:《形而上学》,A5,986^{ab}-24。

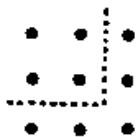
② LXVIII, B11, § 4 之末。

③ 同上,第 32 章 A13;第 33 章 A3;第 45 章 B9 及 25。

④ 参阅费罗劳,《残篇》11, § 2S 末。



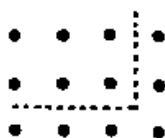
如果我们把曲尺形再放在这样得到的图形周围,这一次就必须有五个点来形成下面的图形:



总之,从单一开始,我们当继续不断地用这个办法做下去,这个“矩”的点的数目,正好相当于奇数的系列:“三”、“五”、“七”等等。而每一次,我们都得到一个“同样的”图形,这图形中各边的关系永远是一样的,也就是一个“正方”,因此这样得到的数本身也应该叫做“正方”：“四”、“九”、“十六”等等。因此“正方”是属于“奇”一边的,而“奇”又是属于“有限”一边的,因为在一个奇数中,相等的两部分中间的空隙总是为一个中介的“单一”所填补,而另一方面,奇数的矩的序列所产生的各个图形,其限制是完全的。如果我们不是围在一个点,而是用矩来围住两个点,则造成的图形每次都是“别样”的——因为这时的图形就有四个点:



然后要把像这样得到的图形围起来就要六个点:



这样下去,这个“矩”是由偶数的系列构成(由“二”开始):“四”、“六”、“八”等等。而我们看到,在这样得到的图形中,各边的关系永不一样:因此这些图形是长方形,而由这些图形构成的数,“六”、“十二”、“二十”等等,也当叫这名称。为了和前面所说正好倒过来的理由,“长方”因此就被放在“偶”的一边,而“偶”则在“无限”一边^①。最后,毕达哥拉斯派似乎的确照同样的方法并在同样

^① LXVIII,第45章B2及28。参阅XXI,113以下,115~117。

的精神之下区别过别的类型的数,有一些是平面的,如直线的和多边的,其中最简单的是三角形,另外一些是立体的,只要考察一下直线形的例子就够了。或者,如有人曾说过的,这些是“奇数地奇数的”,费罗劳说,是“限制者造成的”,是本身又“限制其他东西的工作场地”^①;这就是说,它们是由奇数构成的,而它们本身也是奇数。因此,除了它们本身或“单一”之外,不能以任何别的数来计量它们;同样的,一条直线对它的所有的点来说,位置都是一样的;同样,“右”在对立表中也就排在“奇”和“界限”一行。(译者按:“右”与“直”在西文中为同一词。)

有必要指出:所有这些数学的思辨都是从宗教的灵感中引申出来的,这是这种神秘灵感的深化,它使思辨的数学从实用的计算中决定性地脱离开来。然而,特别是在老毕达哥拉斯派,发现数的某种特性,永远就是发现某种象征的性质或某种有特征意义的对神灵的“形容词”^②。因此“三”是第一个有“开始、中间和终结”的数,第一个完满的数,是用来为“和谐”及“全体”下定义的数。但真正完美的数(因为费罗劳说,它最好地表现了数的“德性”[δυναμεις]^③)则是“十”,“因为它是伟大的,它使一切事物成为完满的和实现了一切事物;它是生命的原则和保证,它既是神圣的,天上的,也是人间的,……没有它,一切就是不确定的,神秘的,暧昧不明的”。在它之中,第一次包含了相等数目的奇数和偶数,包含了单一和第一个偶数,第一个奇数和第一个正方。它是一切数的“基础”。“七”是智慧之神米内瓦(Minerve),因为它在十个数中是惟一的一个既不为其所包含的数所产生的,也不产生其中任何一个数的数。此外,它和“四”构成了“一”与“十”之间的比例中项^④。

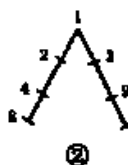
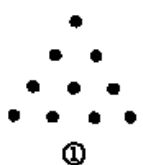
① LXVIII,第32章B2,参阅A13。此外可参考德昂:《算术》。

② 参阅LXXVII,4,以及De Falco(Teubner)编的扬布利可的Theologumena, Epitheta numerorum的索引。

③ 费罗劳,《残篇》11之首。

④ $1+3=4+3=7+3=10$ 。

另一个有特权的数是“九”，这是第一个奇数的正方。至于那有名的 Tétractys(关于四的)，前面已经提到过^①，我们不应该把它和



“四”相混，它原则上是头四个数的系列，它的总和是“十”，并以十数的三角形来代表。

它也是从单一开始，按“二”和“三”的比例作成的前四个数所构成的级数；而最末两个

个数，一个是第一个偶数的立方，第二个是第一个奇数的立方，把它们加起来再加上单一，就得出头八个数的总和，四个偶数，四个奇数。

毕达哥拉斯派对于构成一个自足的几何学的贡献，也是标志着同样的特征。据说当毕达哥拉斯发现了埃及人已经知道的直角三角形斜边和其他两边的关系这个问题(本书法文版 52 页)的抽象证明时，有一种传统说他因此感谢神灵的这一启示，就以一头山羊来向神祭献。我们不必坚持其他一些定理或问题，这个学派可能发现了它们的解证方法；也不必坚持他们可能引入几何学语言中的一些术语，而将只限于至少指出一些无可怀疑的他们对于若干正多面体，尤其是四面体和十二面体的研究。而正是从这后一图形，切开一半成为两个五边形，再分成同样的六个五边形，毕达哥拉斯派才得出那有名的神秘的标记 Pentalpha(见图)。这得假定



一段直线之按中末比的分割(译者按：又名黄金分割)。最后，按照一个传统，说希巴索的背盟是泄露了对角线不能通约的秘密，即使这个传统是不真实的，也还是可能因为他们想以点的单位来表现一个直角三角形斜边和其他两边的关系(当这两边是

单位时)，就引使 they 去思索无理数的问题。

关于音乐上谐音的考虑，这也许如我们已看到的是他们的学

^① 见本书法文版 77 页。参阅 LXXVII, 8。

说的原理,也好像是雕刻准则的原理^①,这考虑曾提供给毕达哥拉斯派一种机会,来发现并研究“比率”或“比例”:算术的、几何学的和声学的。费罗劳曾很精密地分析了八度音阶(《残篇》6, § 2),他称之为“和谐”。假定一张琴的四根弦,即低音、次低音、中音、高音弦的长短比例以整数“六”、“八”、“九”、“十二”来代表。他计算了各个音的音程和各种不同的数的比例;有关于“音节”(syllabe, 第四音)即第一和第二根弦或最后一根和第三根弦之间的;有关于“由高音弦发出的”(第五音),即第一根和第三根或第二根和最末一根弦之间的;最后有“在所有各根弦上发出的”(八度音(octave), ἡδὲ ἀπασῶν)。于是讨论了“双倍比”即十二比六或四比二。而这十二比六的比率正好是和最后一弦超过第二弦之数对第二弦超过第一弦之数的比率十二至八比八至六相等的。不必追求这一分析的细节,我们只提出两点值得注意之点就够了。用来解释经验事实的数的比例关系以后就使人可以走在经验事实前面来迎接事实,例如就可以靠对一种比例的研究来重新找出琴弦中的一根的相对长度。这种数学的应用对科学的进步是有相当大的重要性的。另一方面,当费罗劳因立方体有十二条棱、八个顶点、六个面而称之为“几何学上的和谐”^②时,他的一种大胆的类比显示出了从物质中孤立出来的数的关系如何变得能扩展到许许多多不同的事物上面。

毕达哥拉斯派的宇宙论是大家不大清楚的。这首先大概因为那些证人的注意力都偏向于这一学派的数学的思辨方面,也可能是因为它和阿那克西曼德以及主要的和阿那克西米尼的宇宙论没有什么大区别。世界作为一种和谐,是有开始的东西,而它的产生应该和一种数的和谐的产生相类似,也就是一种不确定的空的空间的确定。世界是由一种不受限制的空气的嘘气(πνεῦμα)构成的,

① 第尔斯(LXVIII, 第 28 章)把波吕克来特的“准则”归之于毕达哥拉斯派的启发。

② LXVIII, 第 32 章, A24。

这种嘘气是在天空的外面,天空把这种嘘气吸收进自己里面来,嘘气以后就把万物分离开了。至于代这种嘘气及由之而来的决定力量实际发生作用的,则是一种神秘的中心火,毕达哥拉斯派象征性地称之为“众神(即星辰)之母”、“宇宙之炉”、宙斯的“岗位”、他的“宝座”或“城堡”、自然的“依附之点”和“衡量单位”。因此如果说希巴索曾把火看做最初的始基,也丝毫不能证明这是受了赫拉克利特的影响。特殊事物以后就由凝聚和疏散而产生。这就蕴涵着虚空,而在第二代的毕达哥拉斯派人爱克方特的学说中也是这样的,对他们来说,那些有广延的单位可说就是真正的原子。不管怎样,像这样并且或多或少照一个有生命的東西的样子构成的世界,是逐渐进展而组织成的,而善也只是一点一点地在世界中实现的^①。可是,这种进化还不是一种无止境的发展,至少照费罗劳的看法,这种进步是随着一个“大年”的终止而终止的,一个“大年”完了以后,就又重新开始,一切都完全和前一“大年”一样^②。最后,他们也主张有许多世界,但数目是有限的;有人甚至提到彼特隆曾对世界的数目进行了计算,这些世界都是排成三角形的。

环绕着中心火排列着十个天体,并作圆形的旋转。最高的部分,也就是包着全宇宙的,叫做“奥林普斯”:它包括了恒星的天,它本身由东向西的运动也许是毕达哥拉斯第一次认识到的,此外则有与中心火相对的另一个火,其中的元素都是以完全纯粹的方式存在的。这下面就是“柯斯谟斯”即“宇宙系统”(cosmos),其中有五个行星,它们的运动方向是和恒星的天运动的方向相反的,此外还有太阳和月亮。最后,真正所谓的“乌兰诺斯”(Ouranos)就是月亮底下环绕地球的区域,这是无秩序的变化和不完满的区域。不必在这里纠缠那个弄不清楚的问题,就是为什么它虽然邻近那支配的始基,却是这样无秩序和不完满,我们将只指出,如果大地不

① 亚里士多德:《形而上学》,A7,1072^b30~34。参阅 CXX, p. 510 n. 455, l。

② 如以后斯多葛派的主张一样。

是在中心的,它就变成了和别的星球一样的一个星球,也环绕着中心火运动,这就产生了白昼和黑夜的相继现象。但这种周日运动,在地球中心的假设中是有基本功用的,以后对毕达哥拉斯派究竟有什么用处呢?这个问题,很久以来就为天文学史家所争论,暂时似乎是不能解释的。至少很可靠的是,在中心火和地球中间,他们放进了一个“对地”,循一条比地球轨道小的轨道,并对着人类不居住的那半边,随着地球运转,因为它老对着人类不居住的那半边,这就说明了它为什么看不见。而这“对地”的存在,就补足了十个的天体的数目。这最后一个天体的作用,也许还有其他一些同样看不见的天体的作用,似乎是用来解释月食以及为什么月食较日食更为常见的。就是因为有了这中心火,月亮和太阳本身都像镜子一样接受了光,太阳还接受了热,它们然后就把所接受的光和热反射到我们这里。我们还要区分三个太阳,一个是这天体本身,也就是那镜子,另外的两个,一是从中心火来的射线,另一是向我们这边发射的光线。为了说明白昼和黑夜,有些毕达哥拉斯派人不是假定了地球这颗行星由西向东的运行使它交替地能够或不能够接受这些光线,而据说是承认地球有一种依自己的轴的旋转,或许像叙拉古的希克泰(他也许不仅是庞特的赫拉克利德在这位柏拉图派人的一篇对话中的个人意见的幻想的解释者)把那火放在世界中心,或者如爱克方特则是把地球放在世界中心^①。至于太阳,在法依通那次惹祸以前,它的轨道不是那黄道而是银河,此外,这银河在有些毕达哥拉斯派人看来是一个星体被烧坏然后散裂开来的灰尘。最后,依照费罗劳的说法^②,在月亮上,因为白天更长,所以也按比例有比地球上的更大更美的动物和植物。这一学派的数学精神,很自然地也在这种宇宙论中打上了它的烙印。每一星辰其实都是一个数的特有所在地:中心火是那“始基的太一”的所在

① LXVIII,第37章,1(参阅本书法文版第280页);第38章,1末及5。

② LXVIII,第32章,A20。

地,“对地”是十数中第一个“一”的所在地,地球是“二”或意见的所在地,太阳是“七”的所在地,因为从恒星开始,它占据了第七层,太阳也是“定时”的所在地,因为它规定了四季的顺序流行等等。另一方面,没有比“天球的和谐”的学说更著名的了,这学说的基础是潜在着的,虽然和许多证据相反,我们当认为至少最初的一些毕达哥拉斯派人仍是忠于阿那克西曼德和阿那克西米尼的对于星辰的表述的。无论如何能证明这一学说在该集团的传统中的古老性的,是这样的事实:在“信条派”的“教理问答”中,是把德尔斐的神论和 tétractys 及和谐认作同一的,“在其中有那些人鱼”^①。如果一个物体,在运动得相当快时就发生声音,则依照类比,星辰的情形也当是这样。而它们的速度是随着它们的距离而变化的,正如琴弦颤动的速度随着弦的长短而不同一样。因此我们当在天体系统中重新发现那琴的音调。为什么我们听不到那和谐的声音呢?这恰恰是因为我们一直持续地听到它,而一个声音只是在与静默对比之下才能觉察到。其实,在这种证据的不一致面前,要想对这种音乐天文学的细节有一个确切的观念是很困难的^②。

要把毕达哥拉斯派关于生物及医学的概念和他们跟克罗通的医学学派,^③ 尤其是和阿尔克迈恩^④ 的关系分开是不可能的。同时在这里插入一段对后者的生理学和心理学方面的学说的简短叙述也是很有意思的。

在阿尔克迈恩之前以及在他之后,人们一般都认为心是各种感觉的共同中心和思想的所在地,而他则把这种功能归之于脑,认为有一些通路或“孔道”把在感觉器官中产生的变化传到脑中。因

① LXXVII, 132 以下, 260 以下, 276。

② 我们在柏拉图《国家》篇, 卷 10 关于爱尔(Er)的神话中又重新发现这种学说的多少改变了的形式; 参阅本书法文版 235 页。

③ 这一派的首脑之一米隆普和大流士的医生, 即曾治愈他的妻子阿多萨的德谟克德的女儿结婚。

④ 他的书是献给三个毕达哥拉斯派人的, 其中之一就是布洛底诺。

为在脑中的一切扰乱——阿尔克迈恩可能是由解剖认识这一点的，他也可能是第一个做解剖的人——就使感觉能力变坏了。每一种感觉，也许除了触觉，他都曾研究过，研究它的器官，也研究它的职能。例如，当空的耳朵凹处和外界空气接触而发声时，就有了声音的感觉。据说他曾研究过视神经的距离，并认识到在视觉中有三种因素^①：光或外界的火；眼睛内部的火，这火的存在由眼睛受打击就发光这一事实而显得很清楚；最后，作为这一对立的中介的，是包围着眼球的膜中的水。感觉是动物和人都有的，在感觉之上是理智，这是只有人才有的。可是思想，就其为科学知识来说，在他看来只是记忆和意见的“坚固不变的”样式(*mode stable*)，它的基础就是感觉。至于灵魂，这是生命的始基本身，他曾说：(《残篇》，2)“人之所以要死，是因为他们不能把开始和终结结合起来”，反之灵魂则是不死的，因为像星辰的运动因为是圆周形的并永远回到它自身，所以是永恒的一样，灵魂也是永远在运动的。很多方面的胚胎发生学上的研究显示出他很坚决地想知道这一生命的始基如何产生了一个个体。另一方面，死亡是由于一种血管中血液的倒流，也许特别是由于脑血管中的血液倒流，只是比引起睡眠的血液倒流更完全而已。健康是由于一些“性质”(δυνάμεις)的“均衡”(ισονομία)和“按比例混合”(κρᾶσις)的结果，这些性质，依照一种一般的法则(这一点的最初的启发我们不知道是属于毕达哥拉斯派，还是属于阿尔克迈恩和因他而著名的医学学派)，是两两对立的：湿与干，冷与热，苦与甜。反之，疾病则相反地是由于某一对中的一方单独占了绝对优势。除了这一决定性原因之外，还有必要认识产生疾病的周围条件，例如食物的过度或缺乏，然后是“不均衡”所在的部位，最后是外界的原因，如水的性质或当地的地形地势(《残篇》，4)。

好像正是在这种影响之下，在青年毕达哥拉斯派，即那些“学

^① 比照柏拉图《蒂迈欧》篇，43b 以下，《智者》篇，266c。

者”之中,特别是在费罗劳^①的学说中,就构成了一种医学,这和“信条派”的“教理问答”中被称为“人的事物中最智慧者”的医学是很不一样的,教理问答所说的那种医学无疑只是一种纯化灵魂的宗教方法。这种新的医学其实是受了对事实的观察的启发的,虽然也是在一种一般学说的光辉照耀之下来寻求对事实的解释。拿来和世界及其中心火作类比,人的身体的始基似乎也是“热”(种子的热,子宫的热),以及这种热的愿为冷所调节的欲望;因此热就把外界的空气吸收进它本身之中(这就是诞生),然后又由呼吸再把它吐出来,否则它就会毁灭了自己。这种冷却作用的过度或缺乏,在血液、体液、胆汁中发生作用,就成为疾病的间接原因。因此正常的生命是一种和谐,一种对立面的协调。我们在这里看到了柏拉图的《斐多》篇^②中提比斯的西米阿的论点,他曾经是费罗劳的学生。

不过在西米阿的这个论点中还有些别的东西:据他看来灵魂恰好就是身体的这种协调,这种和谐。身体可比作一张琴,不过在这里是热和冷等等的对立代替了高音和低音的对立;这些对立面作为相反的东西,就把身体“张紧”,而作为互相关联的东西,它们又维持了身体的统一;如果这种张力或松弛过度了,这样协调就失去了,这就是灵魂的死亡,这甚至可以在身体的毁坏过程完成以前发生^③——毫无疑问,这种论点不是毕达哥拉斯派的。据柏拉图说,这论点也曾得爱启克拉派的同意,他是依从费罗劳和欧吕多的;我们在阿里斯多克森那里也看到这种论点,又在第开亚尔可那里也看到了这种多少有点区别的论点,他们两人都是曾接受了毕达哥拉斯主义的影响的。此外,那很可注意的四点,即理智与脑,感觉能力与心,胚胎生命与脐,生殖与性器官,都是在费罗劳的《残

① 他的关于这方面的观点,我们是通过一位编纂逍遥学派的美诺的《医学史》的“伦敦无名氏”而知道的。参阅 LXVIII, 第 32 章, A27。

② 86 b c。

③ 《斐多》篇, 86 c d。

篇》,13中讲到的,似乎也和一种类似的概念很有联系^①。可是,又怎样把这概念和被归之于同一位费罗劳的另一个学说(《残篇》,14)相调和呢?因为如果说灵魂是由于作为犯错误的惩罚而被埋葬在身体中,正如埋葬在一个坟墓(σῶμα σῆμα)中一样,那么它就是一种独立于身体的实在体。还有,《斐多》篇中的第二个毕达哥拉斯派人克贝,同样是费罗劳的学生,提出了另外一个学说:灵魂并不是一个由别的东西生成的东西,因为它是它为自己相继地织成了好几个有死的身体,但它在这种工作中由于耗竭而完结了,因而是在它的最后一件衣服破了之前就死了。^②最后是亚里士多德,他在谈到“灵魂一和谐”时并不指出毕达哥拉斯派的名字,只把两点意见明白地归之于他们:根据一点意见(他并不是没有指出它和原子论的关系),灵魂是一种在空气中飘荡的灰尘,一道太阳光就可以使我们看见,甚至在最平静的时候也是经常地在动的;根据另一点意见,灵魂当是这些灰尘的运动的始基本身。^③把这最后一点指示与西米阿的论点来对照着看,我们也许可以看出费罗劳在那一个人家归之于他的命题^④中的真正思想,这命题是说:灵魂是“那把数与和谐提供给身体的东西”。至少我们可以看到,要从所有这一切分析出一个关于灵魂的哲学理论的轮廓,甚至单只是可能近似的轮廓,也是很不容易的。

反之,关于毕达哥拉斯派对灵魂转移的著名信仰倒是可以说一点比较确定的东西的,这种灵魂的转移其实是“身体的轮换”(métempsomatose),而不是如通常所说的“灵魂的轮回”(métempsychose)。

① 亚里士多德在《论灵魂》,14,408^{a0-13}中的批评似乎也是针对这一概念的。

② 《斐多》篇,86e-87e。

③ 《论灵魂》,14,之首及2,404^{a6-20}。

④ LXVIII, c. 32, B22, 即使说克劳第安·玛美尔从之引出这一命题的 Περὶ φύσεως καὶ μετεμψύχων 是不可靠的,也并不能证明它的基本意思是不确切的。参阅 II, 553³(法译本 I, 424)。

波尔费留曾说^①，在毕达哥拉斯的教义中只有三件事是知道得很清楚的，这就是：灵魂是不死的；它会转移到不同种类的各种动物身上，以及按照一定的时期，生物会重新开始它们以前的生命（正如世界本身一样）；最后，一切有生命的东西都是“同种的”。这些论点似乎都是源出奥斐教的，和这些论点相联系的是毕达哥拉斯肯定自己是黑梅斯的一个儿子的第五次降生，黑梅斯的这个儿子曾由他父亲给他一种能力，毕达哥拉斯也继承了这种能力，就是能记得自己以前各代的全部情况。这些有这种特权者也能记得他们在连续各次降生之间在地狱中居住的情况，死者的灵魂就在地狱中罹受它们所被惩处的罪孽。毕达哥拉斯的屡次“下地狱”和别的一些故事就是和这一点有关的。这种记忆，在他们是生存的连续性的标志，也使他们记得他们的灵魂曾经过植物和动物的身体的情况。因为，不管怎样，即使不受地狱之苦，降生总是表示灵魂还没有完成纯化的循环过程；这是再生的一个阶段，是最后得救的一种手段。我们知道和毕达哥拉斯同时代的塞诺芬尼在诗句中曾嘲笑毕达哥拉斯，说他止住了一个正在打他的狗的人的手臂，“他说：‘不要打它了，因为，毫无疑问，这是我的一个朋友的灵魂，听了它的声音我就已知道是这个灵魂。’”^②。亚里士多德也谈到过这些毕达哥拉斯的“神话”，照这些神话说，不论什么灵魂都能进入不论什么身体。^③而这只有假定一种特殊的亲族关系把一切有生命的都联结起来，才能理解。

这些教条，无疑和某些传统的民间传说有关，可能构成了毕达哥拉斯派某些禁忌的基础。如果说应该禁食豆类，那是因为这种植物的茎没有结节，是从地狱上升到光明地方来的灵魂的自然通路。如果说某些动物特别神圣，这也许是因为它们由于和地狱中

① V.P., 19(参阅 18)。也许是根据第开亚尔可的。

② 《残篇》，D.7。

③ 《论灵魂》，13.S.末。

的神灵的某种关系,比别的动物更被指定为接受从地狱出来的灵魂。^① 这是否说身体所受的一切损害都影响到灵魂,就像灵魂是身体的某种东西那样呢? 其理由毋宁是和下述的理由属于一类的,毕达哥拉斯派曾据此理由谴责人伤害自己的生命;^② 我们是神的“所有物”,而除了供牺牲的宗教仪式之外,我们就不能去扰乱我们的主宰在灵魂的降生中,并从必须的赎罪着眼给确定下来的秩序。因此我们看到,如果有些讲科学的毕达哥拉斯派人以灵魂是身体的和谐这种理论,曾承认身体因其灵魂的死亡而死亡,这种学说对那些虔信的毕达哥拉斯派人来说仍不失为一种诽谤和恐怖的目标。

我们刚才顺便指出了毕达哥拉斯派神学中的一个主要命题。就整个来看,这种神学是和下列的道德诫命相联系的,这诫命是说:“应该和神灵交往,并顺从大神。”这后一公式提出了毕达哥拉斯派的一神论问题。当然,那时的反省思想是倾向于神的一元化,倾向于一种宙斯的完全的最高权力的。但是,除了费罗劳的一段很可疑的残篇(《残篇》,20)之外,并没有任何文字能使我们有权把这种形而上的神学归之于毕达哥拉斯派,在这种形而上的神学中,原始的“太一”是和“大神”同一的,这大神被看做是超越的、推动的和认识的原因,以与“无限”相对立,这无限就是物质。所有在这一意义之下告诉我们的^③ 都是一种柏拉图派将原始的毕达哥拉斯主义加以篡改而成的东西。其实我们在费罗劳的看来可靠的残篇中所看到的,并不是说大神是一种第一因,它的推动能力为物质的抵抗所制约,相反,“数”和“和谐”对神说来才是第一性的,因为是那“十”的数,既确定了神的生命的法则,也确定了人的生命的法则,而事物的永恒本质(ἀείρον)只是能让神的思想比我们的思想更

① 特别是后一点,参阅 LXXVII, 36 ~ 38, 289 ~ 293。

② 《斐多》篇, 62b。

③ 甚至如德奥费拉斯特所说的,参阅 LXVIII, 第 45 章, B14。

容易渗透而已。^① 因此毕达哥拉斯派所作的一切,无非是把当时通行的多神教加以纯化,并使之适合于他们的道德观点甚至数学主义罢了。

总的来说,毕达哥拉斯派同时既是一个宗教教派,有它的信徒,一种信条,一种从道德纯化及灵魂得救着眼的生活规律,又是一个哲学学派,人类思想靠这个学派首先在其分析出事物的抽象本质并指明现象的简单而可理解的规律的努力中获得了最初的成功。他们也曾经是一些生理学家,这未必是可怀疑的。但由于他们所采取的方式是把数作为万物的始基,并在一种概念的对立的和谐中来寻求最高法则,他们已远远超过了米利都学派的物理学而奠定了一种形而上学的基础。

第三章 “变”的哲学——爱非斯的赫拉克利特

就哲学这个字的严格意义来说,在爱非斯的赫拉克利特那里,比在毕达哥拉斯派那里还更多一些哲学。他曾以“博学”为名谴责毕达哥拉斯甚至塞诺芬尼^② 把研究分成各种特殊部门,这样就妨害了对实在的直接的洞察。他是一个愤激而高傲的天才,丝毫不想依靠别的而只依靠对真理的纯粹思辨的直观;他看不起细节,而在哲学中发挥了这一原始直观的各个方面。他的脾气是富于灵感而孤独的,如德奥弗拉斯特所说是“忧郁的”^③。由于他出身显贵,

① 《残篇》,11 § 1,及《残篇》,6之始。

② 《残篇》,D.40;参阅本书法文版 72 页。

③ 第欧根尼·拉尔修,IX,6。这个词与关于一位赫拉克利特的传说有关,他老是这样可笑地流泪,这传说载于鲁西安的 *Les sectes à l'empire*(14;参阅 LXVIII,第 12 章,C5)。

在他的母邦本来可以充当一个重要角色,而他却在母邦过着脱离政治的生活。一次民主革命驱逐了他的朋友赫尔谟多罗——也许就是那参与制订“十二铜表法”的人。像这样把城邦“让给未成年的少年”之后,爱非斯人就互相说:“我们中间不要有最优秀的人,要是有的话,就让他上别处去和别人在一起吧!”^① 根据这一证据,他的书当是差不多公元前五世纪前半叶之末的时期写的。这是一种散文体的格言集,它的语言是多形象比喻而富于对偶的,也常常是模棱两可的,这就为赫拉克利特赢得了流传很广的绰号:“晦涩的人”。这种神谕体,如他自己所说:“既不说明也不掩饰思想,只是暗示思想”^②,是很适合一个强烈地、甚至过分地意识到自己优越的个性的人的。还有,无可否认,那种提法的简洁和形象的光辉明朗常常使他的思想显得非常鲜明突出。可是在这种高傲的口气和卜筮式的简短中有一点点江湖气,这也不能不在一种漫画式的形象中表现出来,就像该世纪之末那些赫拉克利特派人为他们的老师所描绘的漫画像那样。

至于他的思想,那首先标志着他的思想方向的,就是对物理学的专门研究的高傲的漠视,而满足于通俗的表象。例如,太阳“每天都是新的”,因为当它下山时,它就熄灭了;它“有人的脚那么宽”,就像它向我们显示的那样(《残篇》,D.6及3);星辰都像一种盘子,在它们朝向我们的凹面中交替地积聚着发光的或暗的气体,这就形成昼夜;如果是后面那种暗的、也是潮湿的气体,对前一种发光的气体占了优势,这就是冬天;夏天的情形就正好相反;月亮的圆盘部分地转了过来,这就解释了月的盈亏,当天体的圆盘完全转过来,这就发生日月食了。此外,为了要求概括性,许多方面似乎都被忽略了。

万物所从之而生和回归于它的始基是火。赫拉克利特说:“这

① 《残篇》,D.121。

② 《残篇》,92.93。

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,在一定的分寸上燃烧,在一定的分寸上熄灭。”(《残篇》,30)“一切事物都换(ἀνταμοιβή)成火,火也换成一切事物,正像货物换成黄金,黄金换成货物一样。”(《残篇》,90)动力论的倾向是无可怀疑的:一种惟一的实体披上各种不同的形式,惟一的条件就是在这些“变动”(τροπή)中保持一种等值,这种变动就是它的生命本身。但是,另一方面,为了要产生一个世界,这种自发的变化力量就表现为运动,并无疑地产生了凝聚和疏散。据赫拉克利特看来,其实是有一条“上升的路”和一条“下降的路”(ὁδὸς ἀνω καὶ κάτω,《残篇》,60),这是变化的两个基本方向。顺着第二条路,一部分的火变浓而成为海,海的一部分因“死亡”而产生地;然后,循着另一条路,从地和海上升起潮湿的蒸汽,它变成了云之后,又燃烧而回到火。但如果这些燃烧了的云(闪电就从此而来)又熄灭了,这就是“飓风”(πρηγύρη);火又重新变成海,而这循环又重新开始了^①。这两种相反的运动互相补偿着,而在各种各样的变化中,那交换物质,即火的量则保持不变。

然而它似乎也不是永远不变的,因为其实并没有什么充分的理由^②来否认赫拉克利特曾认为有一种“宇宙大燃烧”(ἐκκύρωσις)。他说过,火是“不足和多余”(《残篇》,65)。第一个名词也许说明了那种使世界构成的欲望,而第二个名词则说明那种由于火把它起先交换的一切都吸收进来而形成的饱和状态。赫拉克利特还说:“一切变成火,火烧上来执行审判和处罚。”(《残篇》,66)在不断交换的过程中,火总是多得了一点。因此,斯多葛派在从赫拉克利特借取他的物理学的主要观点时,似乎并没有把这一点加上去;他们也许只是给它加上了那个传统的名称而已,更无其他。此

① 《残篇》,31及36;参阅第欧根尼·拉尔修,IX9及LXVIII,AB。

② 和LXXI, § 78的意见相反。

外,亚里士多德也把这一点归之于他^①,只是没有用这名称,他也和柏拉图一致,说这种多的全部归一是有期限的,但同时也把它的节奏和以后恩培多克勒所承认的加以区别。进化和退化虽然是互相对立、互相补偿的,但也是一个在另一个之中得到延续的,正如儿童在他所变成的成人中得到延续,而成人则在他所生的儿童中得到延续一样。据说,赫拉克利特曾谴责荷马祈求“不和”在人们之中和在神们之中一样得以消除,这其实就是万物的消失和“宇宙”的归于乌有^②。而对于他,则相反,这种消失又在一种回复中得到延续。因此世界的死亡只是表面的,这实际上是它的生命的再生。宇宙的循环将会自行平衡,正如在每一循环内部,生者和死者会得到平衡一样,而也许世界“大年”的每一日,恰正相当于人的一代的时间^③。

这样就可以逐渐分析出赫拉克利特哲学的主导思想了。首先,相反者的对立和同一是事物变化的条件。他曾说:“在我们身上,生与死,醒与梦,少与老,都始终是同一的东西。后者变化了,就成为前者,前者再变化,又成为后者。”(《残篇》,88,参阅57)因此这种相反者的永久对立是原则也是规律:“战争(πόλεμος)是万物之父,也是万物之王”(《残篇》,53),而协调与和平则是在普遍大燃烧中的万物的混淆。^④既然在斗争中的相反者永远趋向于一个代替另一个,因此事物是处在一种不停地运动的状态中的——“一切皆流”(πάντα ῥεῖ),一切都要消失,没有什么东西能保持着,在同一条河流中,永远是另外的水冲洗着你,你不能两次进入同样的

① 《物理学》,III5,205^b。

② 柏拉图:《智者》篇,242de,及关于亚里士多德,LXVIII,第12章,A8。参阅A22(尤其是Bywater,43,更完全),比照《斐多》篇,72b-d中基于对立面的相继的死后再生说。

③ LXVIII,A13;参阅LXXI,§75末及77。

④ 第欧根尼·拉尔修,8。

水中。^①可是这是普遍斗争的一个方面；在另一方面，斗争又在对立的双方建立起一种联系，因为“斗争是共同体(ξίνου)而不和是规律(δίκη)”(《残篇》，80)。因此“相反者的斗争过程”是依照“命定的必然性”完成的，它显得既构成了那在变化中有所停止和稳定的东西，同时也构成那把对立双方结合成确定的并相对地持久的形式的东西。^②所以不和谐和不稳定性是以和谐以及跟和谐一起的规律的必然性做它们的对方。赫拉克利特说“相反者相成，对立造成和谐，如弓与六弦琴”(《残篇》，51)。当拉弓者的双手把弓与弦向相反方面拉开，当音乐家的手指使六弦琴的一根琴弦和另一根琴弦离开时，箭就射出去，音乐的旋律就展开了。另一方面，这种对立的作用是受到约束和限制的，例如弓弦的强度就限制着弓的伸直，正如弓的有限制的可弯曲程度也限制了弓弦和拉弓者的身体所形成的角度一样。有好几个说法，都表现着同一个观点：“互相排斥的东西(如榫头和榫眼)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。”(《残篇》，8)“让我们把这些都结合起来：整个的和不是整个的，协调的和不协调的，和谐的或不和谐的声音，最后，从一切产生一，从一产生一切”(《残篇》，10)。^③因此既不是混乱，也不是一盘散沙，而是一种变化万端的结合的秩序，它的掌握者似乎是时间：“时间是一个玩骰子的儿童，儿童掌握着王权！”(《残篇》，52)

但玩骰子者本身的那种儿童的王权不会是一种真正的王权，真正的王权只属于相反者的斗争和联结这种相反者的和谐，这也就是神。它其实就是“日和夜、冬和夏、战争与和平、多余和不足”(《残篇》，67)；它是“比看得见的和谐更好的看不见的和谐”(《残篇》，54)。因为赫拉克利特说，有“一种惟一的神的法律”是一切人

① 《残篇》，12, 49^a, 91. 参阅柏拉图：《格拉底罗》篇，402^a；《泰阿泰德》篇，179^{de}。

② 第欧根尼·拉尔修，7与8；参阅 LXVIII, A5与8及《残篇》，84。

③ 比照希波格拉底的论著 *De victu*, I, 17, 其中受赫拉克利特的启发的痕迹在整整一长段中表现得很清楚(5-24)。

的法律的养料,但它似乎又不是那种和武断的决定相对立的不成文法,因为它是个人的思想应该用它“武装起来”的东西,“就像一座城市用法律武装起来一样”,这是一种“人人共有的东西”,它“从心所欲地支配着一切,满足一切,也超过一切”(《残篇》,114)。总之就是那实在的普遍法则,似乎和赫拉克利特说我们应当遵从的“共有的思想”(ζυῖος λόγος)(《残篇》,2)是同一个东西,而它又是为人们所不理睬,天天就在眼前,而为人们所视而不见的(《残篇》,72)。它是一种“惟一的智慧”,它“愿意接受宙斯的称号”,但如果是在通俗宗教的意义下又“不愿意”接受这称号,而它就在于“认识那善于驾驭一切的思想”(《残篇》,32、41)。但这种法则或惟一的思想,是一种内在固有的“逻各斯”,也就是产生万物的这种交换的实体本身,换句话说也就是火,这是那种最无形体的、最能动的、最易变形的、最活跃也最生动的东西。总之,赫拉克利特的哲学天才,在通俗的多神教面前提出的反动是一种泛神论,而这种泛神论是一种物理的泛神论。

从这里逻辑地推论出全部关于认识的理论。那“逻各斯”既是永恒地周流于自然的神的思想,同时也是人的思想,但只是当人的思想也参与这种惟一而永恒的流,并失却其个性时才是如此^①。可是人们却只想着积聚一些特殊的知识,这就是那种可恶的“博学”;或者他们又以为那应当遵从的共同的思想就是庸众的思想,因而以庸众为师,这就和那些驴一样,它们“宁愿要草料而不要黄金”(《残篇》,104及9)。但另一方面,赫拉克利特也并不是以他个人的思想骄傲地和博学之士或庸众的意见对立起来,这也正如在他的书的开头一个庄严的宣告(《残篇》,1)中所表示的,乃是惟一而永恒的“真理”,是属于神的思想的,他就是这种思想的受感召的先知,而这思想就是全部的实在:“并不是要听从我,而是要听从那

^① *Penée*(思想)在我看来是用来翻译希腊学 *λόγος*(逻各斯)最好的词,因为我们用这个词既指内容或对象,也指作为这种内容或对象的理智上的表现方式的公式。

‘思想’(逻各斯),承认一切是一,那才是智慧的”(《残篇》,50)。关于思想的个人主义,即以为“每个人都有一种独特的理智”(《残篇》,2)的那种幻觉,则相反地是感性认识的特性。赫拉克利特有力地指出了这种认识的相对性。如果灵魂是“粗鄙的”,不能深入了解感官的语言的秘密,则我们的感官乃是坏的见证(《残篇》,107)。还有,思想是“自行增长的”(《残篇》,115),而感官则是依赖于相反者,而不能同时看到和谐的。

因此,赫拉克利特似乎曾在感性认识之上放上了一种绝对真理和某种科学知识。所以亚里士多德竟会说赫拉克利特因为肯定感性事物是永远流变的,故没有科学知识;又因为他否定了矛盾律,因此也无真理,^①这是很难解释的。但这些批评无疑是打击柏拉图曾公开面对的那些狂热者的,^②在他们看来,赫拉克利特的流动学说似乎还不够彻底,而他们如那位柏拉图在认识苏格拉底以前曾从之受教的格拉底罗那样^③,认为河里的水甚至一次都不是同一的;他认为为了要表达思想,与其用使思想冻结的语言,不如单纯地动一动手指!而这样一种过分的情况,只有认为是在埃利亚派之后,为了反对那种对一和不动的过分肯定,就反过来过分地肯定了多和变化,才能得到适当的解释。赫拉克利特所寻求的,毋宁是相反者的和谐,而不是矛盾的同—,矛盾的同—作为矛盾的同—,在他是还不知道的;他远不同意对变化的一切瞬息即逝的方面的感性认识的散乱现象,而把真理放在惟一的实体中,这种实体的法则,就作为这不断变化着的杂多的连续的经纬和基础。

关于灵魂的学说,也反映了这一般的概念。灵魂其实是一种热气,因为灵魂要认识始基,就当有始基的变动性;灵魂也像始基一样遍布各处,所以一切都充满了灵魂和精灵;它支配着身体,

① 《形而上学》,Γ3,1005^b₂₃以下;《物理学》,I2,185^b₁₉₋₂₃及其他。

② 《泰阿泰德》篇,179e以下。参阅《格拉底罗》篇,334a。

③ 《形而上学》,A6,开始处,及 Γ5,1010^a₁₅。

正如火支配着世界一样；最后，它也以与火同样的方式改变着形式。最智慧的灵魂是一种干燥的灵魂，如果它变湿了，像酒醉了时那样，它就死了。当我们从睡眠的麻木状态中出来时，我们就重新开始吸入那在火中的思想，就像点了火的木头重新着起来了一样。^①但真正的清醒是这样的一种情况：不论死了还是活着，睡着了还是没有睡着，我们都看到“世界的统一性和共同性”（《残篇》，89）。生命的个体化是一种死亡，而不死就在于可能的话就把此生重新放入宇宙之流中：“不死的是有死的，有死的是不死的；后者死则前者生，前者死则后者生”（《残篇》，62）。这是奥斐教的信仰，只是截去了个人的不死。地狱之神和酒神是同一个神（《残篇》，15），而正如全体大燃烧之于世界一样，死对于人也是一种生命的再生。

这种关于真正的思想和宇宙的法则同一的深刻看法，使赫拉克利特对道德生活也有了一种完全合理的概念。他在斯多葛派之前就说过：“智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话。”（《残篇》，112）“如果一个人所有的愿望都得到了满足，对于这个人是不好的。”（《残篇》，110）如果说情欲是当谴责的，那是因为它表现出个人之自以为上升到了自然的或神的阶层，而忘记了他的依赖性，“在神看来人是幼稚的，就像在成年人看来儿童是幼稚的一样”（《残篇》，79）。因此，真正的宗教应该是把它的思想融解在那周流宇宙的火的神圣思想之中：崇拜神像，那就像人对房子说话一样；宰杀血淋淋的牺牲以祭神，而想用来使自己纯洁，这就像想以污泥来洗净它所造成的污渍一样不可能（《残篇》，5）。

有创始性的、有生气的、深刻的赫拉克利特的思想，甚至对那些最确定不疑的是他的敌手的思想家，也发生过影响。他曾以一种极大的概括性提出了相反者的对立，这种概括是我们在阿那克西曼德，甚至在毕达哥拉斯派或阿尔克迈恩那里都还未曾遇到过

^① 参阅例如《残篇》，36, 117 以下，及 LXVIII, A15 及 16；第欧根尼·拉尔修，IX7。

的。尤其是他曾以一种全新的光芒,照亮了一种关于变化的内在固有法则的概念,这法则也就用作联结这些同时或相继的相反者的理智上的锁链。可是我们所不应忘记,而为那些在古代曾攻击赫拉克利特的概念的哲学家或那些在今日颂扬赫拉克利特的黑格尔派人所同样没有认识清楚的,是赫拉克利特乃是在他当时的物理学的基地上,并且在他当时的物理学的框架中思想的,当时的物理学是把法则也表象为一种最精致的实体的;他并不是在一种逻辑的基地上思想的,这种逻辑只是在他以后才构成的,因此他也并不是要从打破那逻辑的框架着眼。

第四章 “有”的哲学——埃利亚学派

埃利亚学派可能只是由巴门尼德一个人所建立的,确实他以这学派最具特征的形式表现了它的根本学说,埃利亚的芝诺只是接着释明了它的几个结论,而萨摩斯的麦里梭给他作了些修正但并没有改变它的精神;最后,在巴门尼德之前,这学说的胚胎已经在科罗封的塞诺芬尼那里存在着了。因此不要拆散这个如柏拉图所称的“埃利亚人”的传统集团,而在这一点上仿效亚里士多德的榜样是有好处的。至少在权利上塞诺芬尼是埃利亚学派之父,因为他是关于“有”的统一性学说的创始者^①。

^① 柏拉图:《智者》篇,242d及亚里士多德:《形而上学》,A5,986^{b18-25}。在LXXI中,塞诺芬尼是在第2章(“科学与宗教”)中讨论,巴门尼德是在第4章讨论,芝诺与麦里梭,即所谓“青年埃利亚派”则是在第8章讨论。在XII中,塞诺芬尼是被归于伊奥尼亚派的。LXXI不顾柏拉图的权威,而宣扬说(140,3)柏拉图在《泰阿泰德》篇,179e曾把赫拉克利特与荷马联系起来。但在这一情形和另一情形之间用的不是共同的衡量标准。

一、克洛封的塞诺芬尼

塞诺芬尼曾谈到过毕达哥拉斯,另一方面赫拉克利特又曾谈到过塞诺芬尼,这所谈的就是泛泛地标志着塞诺芬尼的地位的材料了。要是没有他自己给我们的一段传记式指示中的那个材料,要进一步确定他的地位就很困难了。他曾写道:“自从我的思想在希腊土地上漫游以来,六十七年已经过去,但是在这以前直到我生时,还有二十五年。”(《残篇》,8)从这里我们可以看出他至少活了九十二岁,但他的流浪生活是什么时候开始的呢?在火旁边,在冬夜里,人们问道:“你有多大年纪了,我的好人?当你到达美迪时是多少岁?”(《残篇》,22)也许我们可看出在这问题中暗指着一件我们所缺的材料:他大概是在当他的祖国为哈尔巴其以居鲁士的名义所征服(公元前545年),并差不多在福开亚的移民建立了马赛,另一部分移民建立了在大希腊的埃利亚时,离开了伊奥尼亚。他旅行到过西西里,到了意大利之后,可能就不再旅行而在埃利亚定居下来了。如果说他的流浪生活是一种行吟诗人的生活(这一点并不确定),至少这种生活似乎没有通常情形那样使他致富。因为他在宴会上所诵的无疑是他自己的诗句,而如果我们从他的《哀歌》(用抑扬格写的)和《摹拟诗》(用史诗体写的)^①中保存下来的诗句来判断,则可以看出他的玩笑太狡黠了,他的思想太自由了,他的风度太显出道德的尊严和高贵了,他的性格太独立了:他是不会赢得那些有钱有势的人的宠幸的。在这些集子中,除了别的一些之外,也许还应该加上一首《论自然》的诗(用史诗体写的),我们

^① 我们现有的好几条《残篇》所从出的《讽刺诗》(*Silles*)也许并不是另外一部作品,而是在那位摹仿塞诺芬尼的怀疑派人蒂蒙之后,人家给予《摹拟诗》(*Parodies*)这部作品的另一名称。

所保存的有好几段残篇是从这首诗中来的。但是,不论塞诺芬尼是否单独写过一首哲理诗,他是一位有着哲学家的灵魂的诗,这一点是未必有人能认真地加以否认的。

在他那里最重要的,其实是在于他的努力要建立起一种价值高于感性经验、社会意见、宗教传统的生活秩序,要以一种经毅然批判过的道德思考来表现这种秩序,最后要决定经验和那些被人们认为高于他自己和他的肉体生命的精神实在的关系。他的方法也是一样值得注意的:他不是像赫拉克利特那样拿出一些独断的神论,而是使自己的观点从和通俗意见的辩论中表现出来;另外那些埃利亚派人的那种辩证精神在他那里已经有了。

例如,他以一种一针见血的嘲笑,攻击了他的同国人对体格的强壮、矫健和美丽的崇拜,攻击了奥林匹亚赛会中得胜者的虚荣和人们给予这些得胜者的荣耀和奖赏,这些奖赏有些给他们的马其实还更公道些,这样之后,他又说:“然而他们却没有我那样值得受奖,因为我们的智慧要比人和马的体力更加优良。也许这样的判断是轻率的,但重视体力过于重视可贵的智慧,总是不公道的事情!”(《残篇》,2)这样就可以看出什么是惟一具有无比价值的东西了。而智慧的始基乃在思想中,因为智慧就在于一种逻辑的态度,这不是那种怀疑论的态度,而是批判的精神。这种理性认识既然既能判断感性认识又能判断理性认识本身,无疑是高于感性认识的,但它也是和感性认识一样相对的:一种绝对的认识,我们是不可能有的,而“支配着一切人的乃是意见”(《残篇》,34)。“真理并不是神的启求,而是长期艰苦探索的结果。”(《残篇》,18)

另外一个例子也是同样有意义的。对于通俗宗教的神人同形论的信仰,塞诺芬尼曾作了一个批判,那种有才华的尖刻,正证明了他的道德感情的特别高尚。他说,人们是照自己的形象为自己造出了神的,因此“埃塞俄比亚人说他们的神皮肤是黑的,鼻子是扁的;色雷斯人说他们的神是蓝眼睛、红头发的”。那么,“假如牛、马和狮子有手,并且能够像人一样用手作画和塑像的话,它们就会

各自照着自己的模样,马画出和塑出马形的神像,牛画出和塑出牛形的神像了”(《残篇》,14~16)。还有,“荷马和赫西阿德加在神身上的一切,正是人间认为无耻丑行的东西”(《残篇》,11以下)。但这种消极的批判是有与之相对的积极方面的。如果说在这些神话的荒唐故事中,“丝毫没有什么有益身心的”,但作为补偿,其中却有一些“神圣的言词”和“纯洁的语言”,可用来颂赞神明:人们可以祈求神“赐予力量,使人们能够完成正义的事情”;在所有这一切中,规律就是“时时关心神灵”(《残篇》,1,第13行至末),换句话说,就是要保持神灵的真正本性,而不要引进一些感性的和情欲的成分,在原则上把神灵毁坏了。

在这意义之下,塞诺芬尼达到了关于神的一个很可注意的概念,这概念不是如人们有时所说的是一神论的,而毋宁说是泛神论的。在出现这一概念的那些《残篇》中,是谈到一位惟一的神,是最高的实在,不论就神灵的层次或人的层次来说都是这样;他不仅没有我们的构造,甚至也没有我们的思想;他“毫不费力地以他的思想的理智力量震撼一切”;他是“全视、全知、全听的”,所以他的每一属性或每一行为都扩展到他的全部本性;他是不动的,而对他的本性来说,甚至在任何一个时刻会改变地方这种观念都是“不适合”的,这似乎蕴涵着他是永恒地无所不在的意思(《残篇》,23~26)。而据亚里士多德所说^①,如果说塞诺芬尼是在巴门尼德之前第一个“作成一”的,他却没有费心来说明这统一体究竟是有限的还是无限的,是物质的还是形式的;但“他把眼光转向世界的总体以后,曾说这‘一’就是‘神’”。亚里士多德的这一证据,为那些以德奥弗拉斯特为根据的作者,以及“讽刺诗人蒂蒙”^②所同意,使我们在确定塞诺芬尼学说的界限时,能公平地估计到这学说在《论麦里梭、塞诺芬尼与高尔吉亚》一书的第三四章中被作了什么程度

① 《形而上学》,A5,986^{b20-24}。

② LXVIII,第11章,A31(2以下,8以下),33(2),34,35,36首。

的发挥。这位折衷主义的逍遥学派者,大概是在公元一世纪时,作了这本小小的论著,^①他把一种关于辩证的二律背反的讨论归之于这位哲学的人,说他讨论了有限与无限、运动与静止,这些其实对他的时代和他的性情来说都是格格不入的。可是塞诺芬尼把存在的一切看做一个惟一的存在,是存在的东西的全体,是永恒、不动、不变的,是由一种高于我们的思想的思想构成的神,这样他就和先前的物理学根本分了家,而以一种全新的方式确定了事物的始基。他创造了另外一种物理学,它的真正的名称是本体论。它所包含的方法是那种我们已看到逐步明确起来的方法:决定哪些属性是逻辑地适合一个存在的东西或那“有”的,而不要与它的本质相矛盾,也不要毁了它的本质。

这样一来,我们可能会对塞诺芬尼也有一套真正所谓的物理学感到惊讶。而这套物理学似乎也有着一种奇特的性格:有一种拖沓的现象,而在语气方面,有一种骑士风的东西,可以使人相信是对伊奥尼亚物理学的一种滑稽摹拟;^②但同时也有一些无可怀疑的证据,证明他是有观察事物的天赋能力和关心解释事实的;有许多相当多样性的研究足以被“博学”的敌人看做是“博学”的一个例证,而其总体又相当一致,以致这同一位赫拉克利特认为从中吸收若干为粗糙经验所启发的论点^③也是好的;最后,关于这位作者的哲学的若干主要论旨,有一些主张是如此矛盾百出,以致我们可以问这是否已经是一种关于现象的物理学,即类似巴门尼德称之为“意见的物理学”的东西。从这观点来看,也许可以把塞诺芬尼所具有的、并以他的旅行来得到满足的对具体事物的好奇心和他那要在独立而卓越的基地上建立起他的道德心愿和纯粹思辨的逻辑要求的倾向,相当好地调和起来。像这样,例如那作为整个存

① LXVIII,第11章,A28。参阅II,617-639(法译本2-20);LXII,108以下。

② LXX,132。

③ 如太阳每天都是新的,一切星辰都是燃烧着的云,它们轮流地熄灭又再燃烧起来,等等。

在的“有”就必须是有限的。同样真实的是,凭旅行家的经验,他看到太阳在一个他还没有到达的大地上的地区,落到虚空中去了,而他将在那里看到一个新的太阳,他的陨灭又将在他前面更远的地方,太阳似乎是循着他的进程以至无限的。^① 同样的,塞诺芬尼说:“我们所践踏的大地,我们看见它上面的边沿是与空气相接触的;下面的边沿则伸展到深不可测的地方。”(《残篇》,28)这也是因为,照经验看来,天是我们的地平线的一种齐一的界限,而那地平线我们又觉得是不断地后退,不断地扩大的,因此塞诺芬尼首先要做的是忠实地传达感性现象,而丝毫不引入属于另一范围的东西,所以他的物理学可能是他对意见的批判,也许特别是他的宗教批判的另一面。

当他作假设时,他的假设也表现出同样的倾向,因为这些假设就在于把那些被看做神秘的或被神话所歪曲了的事实还原为现实的或普通的经验事实。例如闪电,是一种和暴风雨之夜在船桅上出现的火类似的现象。^② 在亲身观察的基础上,他建立了一个关于大地及生物形成的水成说,明确并发展了阿那克西曼德的观点。因为在佩洛斯岛、马尔太岛和叙拉古的监狱中,他曾在石头中认出了鱼、海生的植物和贝壳动物的痕迹。也许从前一切都是一种海里的泥,在空气、太阳的热和一种内部的火的作用下,海水部分化成蒸汽而大地也部分变干了,就把一些海生的物种包括在它里面。^③

总之,如果说就塞诺芬尼和神话的对立来说,他是属于伊奥尼亚派的阵营的,那么另一方面他也是对伊奥尼亚派的广泛的综合不感兴趣的。这种漠不关心,赫拉克利特对于传统的物理学已经是这样的例子,在其中也许有在思想的倾向中为智者派及苏

① LXVIII, A41^a; 33(3末)。

② LXVIII, A39, 45。

③ LXVIII,《残篇》,30以下,33及A32中,33中,及末(和XI, I, 174以下的很有兴趣的改正),40~48。在这最后一段文字中,提到了在里巴拉岛上一座定期爆发的火山。

格拉底所完成的革命的一种模糊不清的预兆。

二、埃利亚的巴门尼德

说巴门尼德和塞诺芬尼有亲身的关系是不一定确实的,可是如果塞诺芬尼的学说是如我们上面所说的那样,那么他们之间的影响是不可否认的。这里面还有另一种影响,就是毕达哥拉斯派的影响,这可能是由于一位阿米尼亚的介绍而接受来的。也许就是由于后一种影响的启发(这我们以后会碰到更可靠的证据),巴门尼德才会在他的母邦去充当立法者和政治人物的角色。至于他的年代,要加以确立的话,就得要能够决定阿波罗多洛的指示和柏拉图在他的《巴门尼德》篇开始处的叙述^①之间的谁是谁非。在《巴门尼德》篇中,我们知道他是在约六十五岁时,和芝诺一起到雅典的。芝诺是在他的约四十之年到雅典来宣读他的著作的,巴门尼德就在这里和苏格拉底相遇了,那时苏格拉底还很年轻。不幸,这记载碰到了不少困难,其中主要的困难在我们考虑到苏格拉底的传记时就将看出。因此,有人怀疑柏拉图是故意想像出这样一种环境,以便显示直到那时被他当作他老师的思想的一种学说,它的改变是怎样受到埃利亚派的影响。而阿波罗多洛这方面在我们看来又太巧了,他是把巴门尼德的诞生和塞诺芬尼的鼎盛年作为同一个年代,又把巴门尼德的鼎盛年和芝诺的生年作为一个年代。这两个材料是不能调和的,我们将只限于说巴门尼德属于公元前六世纪末及公元前五世纪前半的时期。

巴门尼德惟一的一篇作品是一首六音步体的诗,它的篇名(至少现在的篇名)是《论自然》,诗以一段宏伟的序开始。乘着驷马高车,诗人被“太阳的女儿们”引到了一个地方,白天和黑夜的道路就

^① 127a-c。并参阅《泰阿泰德》篇,183e;《智者》篇,217c。

在这里分开,这里也开着通向那“女神”身旁的大门,这位女神是通过一切事物引导有知识的人的。这大门由正义的女神狄凯把守着,她同意让诗人过去了,于是诗人就来到了“女神”身旁。女神对他说:“你应当体验一切,圆满真理的不可动摇的核心,以及凡人们的意见。意见中虽然没有真正可信的东西,你仍然要加以体验,因为必须通过全面的彻底研究,才能制服那种虚幻之见。”可是让他要“远离这种研究途径”,在这条路上,“各种各样经验的习惯”的束缚会使他陷于感官的一切幻觉!反之,当他要从女神那里接受那只有“用思想”才能认识的“纷争的丰富证明”时,他所遵从的当是另一条道路(《残篇》,1 特别是第 28 行至末)。因此,是有两条道路或两种方法:一条是不变的、完满的真理的道路,是逻辑思想所适合的道路;另一条是意见及其变化万端的现象的道路,是由习惯及感官的混淆经验所支配的。认识后一条道路及其全部危险也是不可缺少的,但不要先没有遵循第一条道路,也不要不预先准备一种好的工具,以使一场无情的争论引向反对错误。巴门尼德哲学的全部精神就在这一段中。诗的两大部分:《论真理》和《论意见》,其层次也是清楚地标志着这一点的。

但对立并不仅仅是在逻辑的思想和经验的思想之间。它也同样在两种本质之间,其中之一被加上这样一种直接的、绝对的必然性,以致另外一个作为头一个的完全否定,可看出直接当下地就被排除了。因为一条“途径”是:“‘有’是存在的,是不可能不存在的,这是‘确实性’的道路,因为它伴随着‘真理’。另一条则是:‘有’是不存在的,因而必然是‘非有’存在;这是狭窄的小路,在这条路上”,女神说,“丝毫没有什么东西照亮你的脚步”(《残篇》,4,1-6)。如果“有”只和自己相关联,它就是全部实在;那否定了“有”,和它没有关联的,是不能有任何实在性的。从这里就得到那决定性的公理,它连根斩断了一切假知识的虚矫:“不!让胜利永不要属于:‘非有’存在!”(《残篇》,7)对这种不可能的东西既不能有认识,因为“非有”是“从不实现”的,也不能有所说明(《残篇》,4,7 以下)。

因此,是本体论上的实在性,亦即对象的实在性,制约着认识的真理性的。这就是那著名的、常常被误解的公式的意义,这公式是说:“思维和存在是同一个东西”(《残篇》,5)。是存在的本质,思想的惟一可能的对象,建立了思想的基础,“思维与思想因之而发生的目标是同一个东西,因为若没有对之作陈述的‘有’,你就不会发现思维,除了‘有’或在它之外,就丝毫没有也不能有什么存在”(《残篇》,8,²⁴⁻³⁷)。因此是本体论上的法则确定了思想的“途径”,即规律:“必须是绝对存在,否则就根本不存在。没有什么力量能使人深信可以说‘非有’可以在它旁边产生某种有……关于这一点,可以确定的是:或者它存在,或者它不存在。所以,必然应该放弃那不可思议、不可言说的途径,因为这不是真的途径。”因此只有另一条途径是真的途径(《残篇》,8,^{10-13,15-18})。矛盾律,作为思想必须在同样绝对的一个“是”与一个“否”之间作一选择的必然性,就这样第一次脱颖而出,并且它是以此类的事物之在本体论上的不可能性为基础的,这种事物既有别于“有”,而又假冒不是“非有”。这在思想史上是一件主要的事实,因为这样一来就提出了关于判断的问题了。凭什么存在的主词可以接受一个既非主词本身又非能用分析从主词中抽出的某种东西作为宾词呢?只有“有”(作为宾词)才适合“有”(作为主词)。那种分析哲学的要求,经验思想的不可能性,第一次以最极端的严格性被提出来了。逃避这些破坏性的要求,也就是柏拉图和亚里士多德的哲学中花了极大力量要来面对的问题^①。

这种对实在的削弱,归结为最抽象、最无内容的概念,并且,更确定地,还有那种从本质中演绎出它所包含的属性的方法,都似乎至少有一部分可证明是受了毕达哥拉斯派数学的形式主义的影响。既然“有”是存在的,它必然是不被产生的,因为没有已经存在

^① 参看本书法文版卷三,第3章,麦加拉学派及犬儒派关于谓语的那些悖论,特别是《智者》篇中的驳斥。

的东西来产生它,而如果它是从“非有”产生的,则就得矛盾地认为“有”是不存在的;“此外,有什么必然性会使它更迟或更早地发生出来呢?”从一个“非有”只能出来一个“非有”。对“有”来说,既无过去,也无将来,它是在一个永恒的现在中的。“这样就消除了产生,而毁灭是不可思议的”,变化是没有的。同样,“有”若不是“只有一种惟一的本性”,它若不是有一种完全同质的统一性,“全部充满了存在”,而丝毫没有有什么比它更多或更少存在,这也将是矛盾的,因此既无不连续性也无虚空。由此推论出它是在那“强有力的必然性”把它系着的“大锁链的限制中”不动的,也因此,它好像是整个“居住在本身之中”,因而是不能变易的。它是完满而有限的,因为“它毫不缺少”,而“如果它是无限的,那它就会缺少一切”。在变易之后,性质的变化和运动也就像这样清楚地被排除在实在之外了。最后,“有”既是完全有限的,就当是在一切方面都是这样的,和“真理”一样,就像是一个很圆的球体,本身到处都是均衡的(《残篇》,8,¹⁻⁴⁹)。总之,“有”不具有任何其他规定性,只除了那些拒不承认就会陷于矛盾的规定性,因为这些规定性就是“有”本身。

巴门尼德的这个惟一的“有”,作为逻辑思维的对象,乃是一个可理解的(译者按:指与可感觉的相对立的)东西;也为此亚里士多德才说它是“形式的”(κατὰ τὸν λόγον)。但另一方面,它既是不可分的、连续的、有限的、球形的,它也是——如亚里士多德也这样说的——一种物理的实在。巴门尼德是曾作为一个物理学家那样来设想“有”的,然后他又把这概念转到了逻辑思维的范围,以致在这方面他可以被看做是首先提出有不动的本质、理念或实体的形式存在的人。^① 因此,若想理解这个逻辑的形体的奇怪性质,惟一的办法似乎只有把它设想为一种广延,它的不可分性和连续性全都是理智上的,是一种可理解的、没有部分的广延——就像后来笛卡

^① 《形而上学》,A5,986^{b18-32};《论天》,III,1,298^{b14-24}。

儿的广延那样。不论是把它表象为散裂而像一盘散沙也好,或者集合在一起而安排成一个世界也好,“思想永不能以‘有’来割断‘有’的连续性”(《残篇》,2)。我们不要忘记毕达哥拉斯派也曾只能把数的概念在广延中来表象,在当时人们还不能区别形体与无形体的东西。因此,对巴门尼德的思想的这种解释,不像有任何犯时代错误的情形。

现在从“对于真理的可信的言词和思想”过渡到凡人的意见(《残篇》,8第50行以下),我们就离开了一种可理解的物理学而接触到一种可感觉的物理学,即不包含理性的规定性的物理学了。这条错误的道路,如果说是我们应该离弃的,却也是如我们已经看到的那样应该有戒备地加以认识的。而这条道路包含着两种方向(《残篇》,6),这似乎相当于非理性的两种程度。一种方向是最坏的,似乎就是那赫拉克利特哲学的方向,因为那些循着这方向的人,“两头傍徨”,是一些“有两张面孔的人”,他们“让人把自己推来推去”。对于他们来说,“存在与非存在,既是又不是同一的”。他们的意见是“在一切中都存在着一条与自己相反的道路”。

至于另一个方向,与之相当的就是在诗的第二部分所陈述的那种“意见”的物理学,似乎是这样的一种方向;虽然承认“有”是存在的,而同时又认为它是不实在的,总之是把“有”与“非有”加以混淆,但并没有把它们作为同一。与此相当的物理学理论是在一种苦心经营的形式下表现出来的,因此不可能把它看做一种戏剧性的虚构^①,在其中巴门尼德并没有表述他自己的观点,而是解释了凭假设“非有”恰正作为虚假的现象如何可能被设想。也许是下面的说法还可能接近真相一点,那就是说,他是在表述很确定的别人的意见,或者就是毕达哥拉斯派的意见。^② 我们知道他们有这样一种物理学,对它的内容我们知道得很少;或者是一种“学术”,用

① 如 II, 723 以下(法译本 66)。

② 如 LXX, 225 以下及 LXXI, § 90。

来作为学说教义的准备或附录的。^① 这也许可以说明为什么其中曾有颇具特征的阿那克西曼德和阿那克西米尼学说的遗迹,而相反地没有某些特别属于毕达哥拉斯派的教条。

不论这个争论不休的问题究竟是怎样^②,我们首先将注意到巴门尼德所着眼的凡人的第一个错误,是承认了两种“形式”,其中有一种,他称为(《残篇》,8,⁵³以下)“是不必要的”。这是两种本性绝对对立的物体:一种是“以太的火”,毫不暴烈,“自身各方面相等”的,另一种是“无光的黑暗”,是浓厚而沉重的;这些是在其他许多指示之中仅有的完全真实可靠的指示。而如果巴门尼德的计划只是一般地把物理学合理化,则很清楚,在他这位一元论者看来,伊奥尼亚派的一元论应当能更好地适合他的计划。因此很可能当他引述两种物理学的基本原理时,他着眼的是一种特殊的学说,而这有可能就是毕达哥拉斯的学说,如果我们考虑到关于对立面的理论在毕达哥拉斯派学说中的地位的话。另一方面,据说巴门尼德曾把两个基本原理一个排在“有”的一边,另一个排在“非有”的一边。^③ 而既然在他所表述的物理学中,是不加说明地把“非有”放在“有”之中的,有可能他把这两种假的看做外在的名称或表征,其中只有一个等同于实际存在,虽然同时又谴责那种承认“非有”与“有”合作的错误。

很可能万物从这两种基本原理开始的产生过程是用两性的观点来表达的,好像是一种结合与分娩或分离的相继过程,这些又是与一种神的力量和作用联系着的:有一位女神统治着一切,她支配着命运,这女神被相当混乱地称为“必然性”或“公道”,她的地位似乎是居于世界的中心,就像毕达哥拉斯派所说的中心火的位置。然后是“爱”,“是她所在的诸神中的第一位”;最后,也许是“不

① 如 LXXXIII, 63。

② 参阅 II, 729 - 732 中 W. 奈斯特尔对这些解释的评述。

③ 亚里士多德:《形而上学》, A5, 985^{bs1} 以下;《论生灭》, I3, 318^{ab}。

和”。^①世界的系统,就其可能确切地描绘出轮廓的范围来说,使我们既想起了米利都学派的后两位哲学家,也想起了毕达哥拉斯派,但没有那“对地”。这是一个由许多“圆圈”构成的系统。其中有一些是不混合的,也就是全部由火或全部由黑暗构成的。是彼此并列着的:在球形表面的“最外面的奥林普斯”,是由天和以太的火的坚固外壳构成的,这以太的火又包着其余一切;在中心的是大地,有它的坚固的圆圈和中心火。另外一些是火和黑暗混合成的:银河,行星,太阳,月亮都是黑暗的轮流嘘气,首先是吸入以太的火,然后是直接包在圆圈中有火的东西,因此一切星辰都是一些“压缩”的火。如果他真的曾主张大地是球形的,则可能他所想的圆圈是一些球形的圆。^②但关于这方面的问题和毕达哥拉斯派的一样是很微妙难办的。

在这“意见”的物理学中关于生命现象和思维现象的方面,我们也看出有同样的影响。此外,还有阿尔克迈恩的影响:关于生命的起源,关于两性的决定与冷热的关系,关于怪胎的产生的研究等等。^③认识,不论是在感觉的根本形式之下,还是在记忆或思想(这是一回事)的形式下,若是真的认识,就都要求在能感觉的身体中有一种热和冷的比例均衡的混合;而为了成为纯粹的,火必须占据支配地位。此外,冷占据优势会让感觉仍继续存在,因为死尸也感觉到冷、静,并且无疑还感觉到黑暗。现实的或重生的各种感觉的不同,是用一种流射与孔道的适合来解释的,这种流射从对象中发出,带着一种与对象相像的东西。感觉主体则有一种孔道,这孔道本身也有一种作用,因为在眼睛中有一种光线,也像手一样触摸着外界的物体。^④最后,灵魂的命运也许是用毕达哥拉斯派学说

① 《残篇》,12,10末,参阅 LXVIII,第18章,A37。

② 参阅:特别是《残篇》,10以下,及 LXVIII,第18章,A37首及44。

③ 《残篇》,17以下,及同上,A51~54。

④ 《残篇》,16及A46~48。

的精神来表述的。^①

这种幻觉的物理学已经可用来确定巴门尼德在思想史上的地位了。此外还有,如果说他还不是一个唯心主义者,那么至少以他作为物理学家对于实在的概念,他也已经开辟了到达“理念”哲学的道路。其次,因为他把矛盾律作为思想的规律,又把这矛盾律建立在关于存在的规律的基础上,他已经是思辨的本体论,以及更一般地是整个理性主义哲学的创始人。最后,由于在他之中伴随着这一发现的那种醉心于逻辑,以及对辩证法的那种好胜的热情,他立刻又给予存在及其规定性的关系这一问题以一种最尖锐、最适于刺激思考的形式。

三、埃利亚的芝诺

巴门尼德的生活年代的不确定性也影响到芝诺的年代,他是巴门尼德的得意门生,也好像继承了他对埃利亚学派的领导地位。但是,如果说《巴门尼德》篇的那种伪托的性质使我们对柏拉图所说的芝诺旅行到雅典的时期(假设这不是事实)不能信任,那么反过来,他的关于芝诺的书的意义及目的的证据,倒是没有什么理由可加以怀疑的,此书无疑是曾在他手中的。首先,这是一本年轻人写的书,而它的作者是想用它来“援助巴门尼德的论点,以反对那些企图嘲弄他的人,那些人指出,如果我们承认了,则结果就会产生一大堆可笑的、并且和这论点相矛盾的结论”。对那些赞成多的人,他“反过来就用他们的论证”并且再加另外一些论证,证明“多”的假设,“在知道怎样适当地来推论的人来看,有比‘一’的假设还要更可笑的结论”。此外这也是一本不加矫饰的书,它不想讲别的,只是讲巴门尼德讲过的,不过是以一种争强好胜的年轻人的激

^① 《残篇》,13 及其上下文。

情来讲而已^①。因此这是一本反对“多”的书，无疑就是辛普里丘曾为我们保存下。三段残篇的那一本。那些著名的反对运动的论证，书中没有谈到。而值得注意的是，辛普里丘本身也只是通过亚里士多德的记载才知道这些关于运动的论证的。也许应该由此得出结论：关于这些反对运动的论证，是亚里士多德在转述这学派的传统，而芝诺除了柏拉图所提到的这一本之外并没有发表过别的书。我们所保存着的另外一些书名：《论争》、《反哲学家》是指什么呢？我们不知道，我们也不知道芝诺是否真的写过一本《论自然》和一本《恩培多克勒的解释》，这些书中可能包含着一种关于现象的物理学，和巴门尼德的相类似。^②

芝诺的方法，是极精密明确的，从亚里士多德以来，就称为“辩证法”。这方法就是：对于一个特定的问题，从一种“或然的”回答，即为一个假定的对谈者所赞成，或为某一哲学家或为通常意见所赞成的，推论出它所包含的结论；于是指出这些结论是彼此矛盾的，也和开始的论点相矛盾，并推到一个与之相对立的论点，这和另一个论点是一样“或然的”。因此对手在对这两种可能作选择时，就得对同一对象既承认“是”，接着又承认“否”。这方面的关键，就是矛盾律，具有巴门尼德所给予的全部严格性。他的效果是使对手陷于混乱并对他加以嘲笑；但它也在于关闭两条对立的道路，只留下惟一一条可以采取的道路。因此这方法是论争的或“狡辩的”；但它也有一个积极的目的，这就是为巴门尼德的独断论点扫清地盘，换句话说，就是对他“给予援助”。因此，不能把芝诺的论证当作诡辩来驳斥，就好像他把推论出来的结论当作真理算作他自己的一样。这些结论其实也只是与它们的对立者一样“或然的”，而真理对他来说是在别的地方。在他以前，人们已经也在偶然地、不自觉地运用着这种论争方法，而芝诺则给了它一种有专门

① 《巴门尼德》篇，128c - e。

② 第尔斯认为这些书名中的第一个就是那本关于多的书的书名。

技术性的形式,这在古人看来(而且也不无理由)是作了一个相当大的发现,柏拉图就称之为“埃利亚的巴拉美德”^①。出于他的方法的,如果不说是那种对话在哲学研究中的应用,至少也是某种清理和辩论问题的方式,这在智者派的修辞学和苏格拉底的哲学中都同等地可以碰到。

首先,关于“多”的概念有四个论证。——第一个论证是就大小方面着眼的。大小或者是由一些不可分的、各自分离的单位构成,或者是一种连续体,其各部分是不分离的。在第一个假设下,大小是一种各部分的总和,就得承认它既是由一些大小等于无的东西构成的,它本身也就是一个大小等于无的东西,不论加上什么或减去什么都不能使它增大或减小,因此事物就会陷于无穷小。在第二个假设下,一个有限的实在的东西就会包含着无数的实在部分,因此变成无穷大(《残篇》,1及2)——第二个论证是就“多”作为数着眼的。“多”既然是实在的,那么一方面事物是实际分离的,就形成一个有限的数;另一方面它们的分离假定有一些中介,这些中介要是分离的又得另一些中介,这样以至无限,就会有一个无限的数(《残篇》,3)。——第三个论证是说,如果“多”是实在的,则一些事物是在另一些事物之外,而每一事物都占据一个实在的地点。但这地点也应该是在一个地点之中,这样以至无限。因此“多”不是实在的。^② 第四个论证,以后曾用芝诺与普罗塔哥拉对话的形式来表达,是说如果“多”是实在的,则一斗谷、一粒谷和一粒谷的万分之一之间的数量比例,和它们落地时所产生的声音之间的比例应该是一样的,但实际却不是这样。^③

关于运动的概念也产生出四个论证。头两个论证的古典名称是“两分法”和“阿基里斯”,其区别只在于第二个论证是以一种“戏

① 《斐多》篇,261d。参阅亚里士多德《残篇》,65,“芝诺是辩证法的发明者”。(译者按:“巴拉美德”是希腊神话中所说的棋子、骰子等游戏的发明者。)

② LXVIII,第19章,A24。

③ 同上,A29。

剧性的”形式来表现,并就任何一种比例关系的分割着眼的,其理由在另一论证中:一个动的东西要达到它的轨道的另一端,永远只有先到达它的一半,然后又要先到达一半的一半,总之要数完一个无限的数。因此最快的赛跑者脚步轻捷的阿基里斯,去追赶动物中最慢的乌龟,也永远追不到它。因为如果他们的速度的量是实在的,他们各部分之间就应该永远是同一比例的,而这分割将进行到无限。因此运动之不可理解就由合成的无限性之不可能而得到证明了^①。后面两个论证,叫做“飞矢”和“运动场”,也是性质相同的。两个论证都假定了不可分的东西的合成,不过头一个只是关于时间的瞬态,而第二个论证是既有关时间的瞬态又有关空间的点的。此外,第二个论证是着眼于几个在运动中的东西,而头一个则只着眼于一个动的东西。一个东西永远总是在和它本身相等的地点,飞着的箭在一个不可分的顷刻并不离开它所占的地位,即没有改变地点,因此它是不动的。^② 而如果按照假设,时间是许多顷刻构成的总和,它就将永远是这样不动的。现在让我们设想,在跑道上有平行的三组,每组有四个不可分的“块”或点。这三组中的两组,各占着跑道长度的中心点,并以相同的速度向相反的方向运动。如果那第三组,以同等的长度占据着跑道的当中,并静止不动,而头两组在移动着,一组达到了另一组的全部长度,而相对于第三组来说,则它们都只达到一半;所以,可以说这是在一段同时既是两倍又是单一的时间内进行的,因为,假如速度是同等的,时间和距离就是成比例的。^③ 换句话说,如果运动是实在的,则这些运动中的点,一些相对于另一些并相对于那些不动的点而相互超越时,就切断或分割开那些地段和时段,而这些地段和时段都是一些点和顷刻,也就是不可分的东西。因此,或者全体就等于一

① LXVIII,第19章,A25及26。

② LXVIII,第19章,A27及《残篇》.4。

③ LXVIII,第19章,A28。用两根小尺在一个槽里滑动,倍尔(《历史辞典》)“芝诺”条,F;参阅VII,1160)机智地画出了这个论证的图形。

半,或者那实在的运动,就我们所从之出发的假设所设想的那样来说,乃是不可理解的。

因此芝诺是用那种归谬法,来为巴门尼德的论点的证明扫清地盘。在形式上,他的这些论证是一些“严肃的游戏”^①,它们有着希腊人所常常喜欢用来使最枯燥的问题变得很有趣的那种奇幻色彩。在根本上,它们并不构成一种对连续性本身的批判,因为照巴门尼德(《残篇》,8,第6及25行),连续性是那些构成“有”的本质的宾词之一,而只是批判了连续性是由不可分的东西,或者是由无限可分的部分所合成的观点^②。最后,使这些论证发生毛病的,是它们的原则本身,这是埃利亚主义本身的毛病,就是把矛盾律绝对化的观点,以及那种要建立起“物自体”中的关系的抽象实在论。然而,尽管这样,无可争辩的是:由于他们所引起的思考和讨论问题的努力,他们曾对关于无限以及关于连续性、数、时间空间和运动的概念的哲学分析,大有裨益。

四、萨摩斯的麦里梭

埃利亚学派的最后一位代表是一位伊奥尼亚人,这表明了这种哲学传布很广。另一方面,麦里梭曾经是萨摩斯背叛雅典时的一位海军将领这一事实,也是一个新的而且无可怀疑的证据,证明在这时期哲学思辨和实际参加公共生活是常常结合在一起的。他的光辉的海上胜利的年代,公元前442年,却并没有使我们能从中作任何可能的推算,来确定他的生卒年代。他的著作《论自然或论有》似乎曾为辛普里丘所读到过,他为我们保存了这书的十段残篇,其中有几段相当长,他谈了这书的概略并给我们作了一个转

① 柏拉图:《巴门尼德》篇,137b。

② LI,尤其是第二篇研究论文。

述。所转述的内容其实并不是引录原文,像人们先前所认为那样;但可能它还是包含了原本的若干节录^①。

首先打动我们的,是他的方法的新奇。他不是像巴门尼德和芝诺那样在抽象中推论,而是把自己就放在物理学家们的基地上,并且正是运用了他们关于杂多和变化的经验的思辨,来证明“有”的统一性和不动性^②。——此外,他把埃利亚派的问题放在一个新的基地上,即认识论的基地上,并且,以一种和他的方法相一致的方式,对经验的认识作了批判。他说,如果我们经验中的一切事物和确定的性质,土、水、火、金、铁、白、黑、生、死等等,都是实在的和“真正的东西”,如果我们的感官和心灵也没有任何变坏的情形,“那么这些事物中每一个都应该永远是它所是的那样子”。而经验却相反地指出它们是不不断变化着、消灭着、转换着的。因此我们对这种多的认识是毫无真实性的,它的对象不是实在的。因为“没有比实际的‘有’的真理更有力的。而如果它有变化,那就是‘有’消灭了,而‘非有’变成存在了。由此可见,如果有存在‘多’,它就正好必须是‘一’”(《残篇》,8)。这是矛盾的。——最后,麦里梭给予的关于“有”的不生不灭性的证明比较简洁,没有巴门尼德那么抽象。在其证明中似乎有一种倾向:想向那些多元论的物理学家证明,他们那个“无物能产生于无及回归到无”的基本原理,是可以反过来反对他们自己的。^③

由于不可能承认“有”有一个存在的开始,就接着使麦里梭提出了一个命题。这初看起来似乎是对巴门尼德的一种严重不忠的。因为巴门尼德曾说过“有”是有限的。而麦里梭则相反地宣称“有”是无限的。它是无限的,因为和那种被产生的东西不一样,它是既没有开始也没有终结的,因为它是永恒的,它也就是无限的

① LXXI,370,4;371,2。伪托亚里士多德所作的《论麦里梭等等》一书,头两章是关于我们这里所谈的这位哲学家的,此书也可以利用,但必须多加小心才行。

② LXVIII,第20章,A14.参阅本书法文版,第6章,留基波。

③ 《残篇》,I及辛普里丘的转述§1(在该页的底下)。

(《残篇》,2及3)。亚里士多德是看不到有别的无限而只看到合成的无限的,他也不承认空间有无限性却承认时间有无限性,因此他对麦里梭的这一革新见解显得特别粗暴不堪。^①但也许这是没有理解到埃利亚派的“有”是某种实在的非合成的东西,而不是某种永不完结的和潜在的东西,麦里梭就希望它是真正绝对的。但如果因为它是永恒的,因而在时间上绝对的,那么,由于类比,它也应当是作为无限的而在空间上绝对的。麦里梭远不认为这样做了是一种异端,而可能正相反,他是最真正地满足了埃利亚主义的要求的。

“有”的统一性就是从它的无限性演绎出来的。因为,如果无限的“有”不是一,则或者就是自己的一部分限制了它的另一部分,或者就会有另一个“有”限制了它(《残篇》,5及6)。这个原始的论证使我们想起了斯宾诺莎,在这论证之外,麦里梭又加上另外一个基于物理学方面的考虑的论证。如果那连续体不是单纯的,不是一,则它的各部分应该是为虚空所分离开的。可是,如果有虚空的话,它就会到处渗入,而把“有”消解为乌有了事,我们已经知道这是不可能的。因此“有”是没有部分的,它是一。^②

对虚空的否定双重地证明了“有”的不变性。因为一方面,没有虚空,它就在离开它所在的地方时无处可退,而另一方面,没有虚空,它也就不能自行收缩或扩张(《残篇》,7,§7-10及《残篇》,10)。此外,它也由于它的统一性本身而是不变的。因为如果它能够减小或增大,罹患某种苦难或变坏,它就会变得不像它自己,而以某种方式使自己成为异样了。此外,只要“有”在一万年中改变像一根头发丝那么一点,也就足够使它在全部时间中最后完全变成乌有了(《残篇》,7,§1-6)。这个不变的存在是不是神,它是不是有最高的幸福呢?^③这样的观念似乎和麦里梭的精神是格格不

① 《物理学》,12,185^{a2};3,5.《形而上学》,A5,986^{b19}。《辨谬》篇,5,167^{b1-20};6,168^{b35}以下。

② 《残篇》,7,§7及亚里士多德各段文学,LXVIII,第20章,A8。

③ 参阅 XI,i,199。

人的。无论如何,这种幸福也将是无意识的,因为既然没有变化更迭,我们看不出这意识将是什么。

最后,因为它是一,这“有”照麦里梭看来也不应该有形体。因为如果有“厚度”,即有容积,它就会有部分而不再是一了(《残篇》,9)。巴门尼德相反地曾把“有”规定为一个球形。但是,在这一点上麦里梭似乎也只是想使老师的思想更明确而不是要和它决裂。他恐怕那球形的“有”,不要将它的中心和球面看做是广延的一个有限部分。他要这广延是充满的,在它眼里是无限大的,也毫不含糊地是真正不可分的,是一。他的做法就和以后斯宾诺莎的做法一样,即把一种广延归之于上帝,而又不承认它有一个形体。

麦里梭是一个有创造性而且有生气,相当坚决而且明朗的思想家,柏拉图对他的估价比亚里士多德要公平。柏拉图把他抬高到差不多和巴门尼德一样的水平,而亚里士多德是对他横加凌辱的^①。埃利亚主义在麦里梭之后仍继续存在着:或者是存在于智者派的批判和否定的成分之中;或者,它那更深刻、更有哲学意义的东西,是存在于一种对苏格拉底的概念学说的解释中,这种解释在希腊思想史中是有相当地位的,这就是麦加拉派的解释。

第五章 “一”与“多”的交替——阿格里根特的恩培多克勒

恩培多克勒的思想,似乎是以某种方式接受了三种影响而交织成的:第一是毕达哥拉斯主义的影响,其中有毕达哥拉斯主义和

^① 柏拉图:《泰阿泰德》篇,180e,183a。亚里士多德称麦里梭是“好争辩者”,“粗鲁的人”,说他精神“太粗鄙”等等。参阅陶尼兹:《亚里士多德索引》,452⁶²。

奥斐教相联系的宗教信仰,也有它的科学精神;其次是埃利亚主义的影响,第三是赫拉克利特的影响。然而,他是否也受了原子论者留基波、尤其是阿那克萨哥拉的影响,却是可疑的;因为,如果说他是比阿那克萨哥拉年幼,而照亚里士多德所说,至少他的作品是早于阿那克萨哥拉的^①。他出生于西西里最活跃最富庶城市之一阿格里根特城中一个贵族家庭。他的一生,似乎历经公元前五世纪最初十年到约当公元前430年的一段时期,我们对他的生平所知的还不如对他的性格知道得多。传统的说法以及他本人的宣告,都使我们对他的性格有所了解。他自信赋有一种超自然的能力。在他的《纯化》(καθαρμοί)一诗的开端,他庄严地宣称:“朋友们!……我眉额上扎着细绦和花冠,来到你们旁边,像一个不死的神一样,受一切人的尊敬,这种尊敬正适合我的本性。当我被众男女卫护着在那些繁华的城中行进时,人们都尊崇我;千千万万的人热心跟随我;他们问我引导他们达到‘善’的道路;有些人祈求着神论;有些人为了千百种的病患所苦,想听到能治病的言词(《残篇》,112)。”他知道他带来了真理,但“信仰对人心的袭击”受到了无信仰的怀疑狠狠地反击(《残篇》,114)。此外,他的《论自然》一诗之末,几乎不容怀疑地表明,研究自然的目的,在他看来,是要使我们能够用魔术式的方法,对事物作一种专断的、绝对的处置行动。他对他的学生包萨尼亚说:“所有的医药,都是对疾病和衰老的一种救助,你应当学习它们。……你应当使不知疲倦的狂风的怒号平静下来,……而当你愿意时,你当重新引向补偿的嘘气。为了人们的好处,必要时你当使雨后接着就干旱,或干旱之后接着就有雨。最后你当使一个已死的人的灵魂从冥府中出来”(《残篇》,111)。传统也说到恩培多克勒态度的阴沉庄重,说到他在自己周围所建造的王者的富丽装设,以及所做出的各种各样的奇迹。总之,似乎也像对毕达哥拉斯一样,那些热烈崇拜恩培多克勒的人,很早就已经认为

^① 《形而上学》,A3.984^{ab},及LXVIII,第21章,A7。

他是一个如他所自信那样的超自然的人了。

然而这种信念,并没有加强他和贵族的联系,却相反地把他拉到平民一边去了。他是一个很警惕而且勇猛的平等主义者,凡对于民主政治的威胁,哪怕是最小的,他都要无情地除去它的假面具而予以暴露。他为了他的国人的福祉而牺牲了他的财产。他是萨服那洛拉(1452~1498,意大利宗教改革家——译者)一类的人,或如有人所说,是一个神秘主义的“雅各宾”。然后,大概是公元前440年前后,这位阿格里根特的人民之友,感觉到自己有为全希腊人造福的使命了。他周游西西里、“大希腊”,到了伯罗奔尼撒,在奥林匹亚大会上朗诵他的《纯化》诗,要不是阿那克萨哥拉的讼案(公元前432年)使他改变了路程,他甚至还要到雅典。就以这种使徒的行径,及恩培多克勒对他周围的人所有的威望,可以使人假定他有讲演的天赋才能,能够激起群众的热情。蒂蒙曾称他为“一个公共场所的警钟器”^① 或者根据一种传统说法,按照那种传统说法,恩培多克勒是修辞学的首创者,并且是另外那些被认为对于修辞学的创造上占极重要地位的西西里人的老师;如可拉斯,蒂西亚,最后如高尔吉亚,则毫无疑义地曾受恩培多克勒的影响。^② 此外,恩培多克勒既曾受过埃利亚派“辩证法”的训练,他要从这里得出一种说话的技术,即在别的方法之外,把这“辩证法”适用于更广的目的就行了。无论如何,当他走遍希腊各地传道的时期,由于未能在阿格里根特人中间保持他的言论的权威,他似乎失去了他们的信任,而被判处流刑了。关于他的死的记述,是一种死后被敬为神那一类的故事,并且逐渐地加进了所有那种类似的神话所包含的成分。一天夜里,在他和一些信徒举行一次盛宴之后,他听见一个声音的呼唤,就不见了。一道光在天空中照耀,人家就再也找不到他了。挨得纳火山吞没了他的身体而吐出了他的鞋子的青

① 《残篇》,42,第1行。

② LXVIII,第21章,A19及XCIII。

铜,以后他就重新成了神,人们要向他作牺牲供奉。至于他所愿成为的人物,照我们从他的学生包萨尼亚所借来的话法,就正是“人所当向往”的目标。

上面已提到的恩培多克勒的两首诗,是仅有的两篇可以确定地归之于他的作品,其文字的华美赢得极大的赞赏,^① 因此有千行左右,约当全部的五分之一被保存下来了。虽然晚近曾经有人加以否认,而且有时那些论证也很动听,^② 但那首《论自然》的诗好像还是早于那首《纯化》。再说,如果真的如我们已经可以看到的,两首诗证明有同样的精神,并且有那种我们在毕达哥拉斯派已遇到过的宗教感情与科学的结合,这问题对于研究这位哲学家的思想,就并没有表示有根本上的重要性。

在恩培多克勒的物理学中,最直接可见的特色,是放弃了在伊奥尼亚的自然主义中作为“变”的永久基础的单一物质,而代之以几种确定的事物元素。其实,他并不把它们叫做“元素”,这个名称,在这个意义上,是从柏拉图起才开始应用的^③:恩培多克勒称它们为“万物之根”(《残篇》,6,第一行)。然后,当他要来证明,和伊奥尼亚派的单一物质一样,这些“根”也是万物的永恒实体时,他乃是把巴门尼德关于“有”的永恒性的证明,翻成了一种庄严的语言(《残篇》,11~14):“大全”既不包含任何“虚空”,在其中有某种东西不知怎样地进入存在,也不包含任何多余且可以被摧毁的东西。到处都是这些“有”的根。“和它们本身同一”(《残篇》,17,³²以下),它们是它们从来所是那样的,也将永远是它们现在所是那样的东西。

这样的“根”有四种:火、水、以太(比较罕见地也称为空气)、地。他似乎常常把它们神化,称它们为“发光的宙斯”、“滋养的海

① 参看卢克莱修感人的赞词,1,714~734。

② 参阅 LXXXIV,159~174。

③ XL,15,3。

拉”(Héra)、“伊道纽斯”(ĀEdonée, [Hadès])及“奈斯蒂(Nēstis),以她的波浪滋养着有死的泉源”(《残篇》,6)。这些神话式的名称,(关于它们的用法总是不很容易一致)却丝毫没有从这些“有”的基础中除去它们现象的实在性。它们是在广延中实现的;它们是有形体的,然而没有重量,而每一种有其本性上固有的“形式”。这些“形式”是单纯的,因为它们的数目不能增加也不能减少。因为经验告诉我们的既不多也不少正好是这些:有太阳,我们到处看见它,是热而且光亮的。然后有那些不朽的实体(星辰),浴着蒸汽及白光。有雨,使所到之处都变成黑暗而且冰冷。最后是地,一切稳固坚实的基础都从它而出(《残篇》,21,¹⁻⁶)。所以它们就是万物所分摊的伟大质料,而不必在此之外再去找元素的元素了。^①它们既不产生,也就不消灭:“它们全部平等,并且它们的年纪也相同;但每一个都关心着自己的尊严,并且每一个都有它的性格,虽然随着时间的转移,它们轮流着成为至高”(《残篇》,17,²⁷⁻²⁹)。因此它们是一种“种子,从中产生出一切过去是、一切现在是及将来是的东西”,不但产生出有死的东西,同样也产生出“有最高荣誉的长寿的神灵”(《残篇》,21⁹⁻¹²)。因此,恩培多克勒站在最明显并且在实际上最不得不让人承认的感官经验的立场上,认为经验既然强迫我们注意到有这样的巨大差别性,我们就应接受这种差别性,而那些更早的哲学家要想在这些差别之中作一选择是错误的。此外,可能是毕达哥拉斯派的 du quaternaire(关于四的)的思想的影响,更加强了他的那种意见,并从而创立了流行了许多世纪无人争论的区分法。

承认了在开始根本上就有多数业已确定、并且不变地确定了质之后,恩培多克勒现在就该来解释万物的变化了。但他照着巴门尼德的榜样,已经否认了一切质的变化,甚至一切实体的产

^① LXVIII, A, 43 的相反证据是由于一种混淆而得的结果。参阅 LXII, 223 及 LXXI, 265, 3。

生,总之,按 *physis*(自然)一词在古代物理学中的意义,他已经否认了这 *physis* 本身。他说:“先有混合,然后才有已经混合后的东西之间的交换。‘产生’只是人们所采用的一个名称”(《残篇》,8)。因此,他把从质开始的变化确定为一种机械的过程,即混合与交换。由于在质上不变的各种元素“互相奔赴”的事实,“它们就有了种种不同的形相”(《残篇》,21末)。这里并没有一种组合使它们变形。一切都只被认为有如画家拿了各有其本身颜色的颜料,以各种不同的比例调和起来,然后拿这种混合了的颜料来作各种图画,这图画就像恩培多克勒刚才说过的无限的实际事物(《残篇》,23)。所以恩培多克勒所谓元素是万物的“种子”或“源泉”(《残篇》,23,¹⁰),它的确切意义当如上面所说的那样。此外,这样并列起来的微粒,它们的混合也如在画家那例子中一样,是按照一定的比例的:“地在其广阔的漏斗中接受了八份中之两份的奈斯蒂(水)的光亮,及四份海发斯多(即火),这样就产生了白的骨头(《残篇》,96¹⁻³);按照别样的比例,产生肌肉、筋、血液。^①至于这些混合所依照的一般法则,是一种互相“调节”的法则,或者我们可以说,是一种“亲和力”的法则:“最适于互相混合的”各部分,“彼此相爱”(《残篇》,22,¹⁻⁵,《残篇》,90)。这种相似者向相似者的运动究竟是怎样进行的呢?从合成物或成块的元素中流出的“流射”(ἀπορροαί)经常地进入其他物体的“孔道”或极小而不可见的通路,(物体组织愈松者其孔道也愈多),并流过了这些通路。^②在各种物体中,一种物体的流射与另一种物体的孔道之间如果有一种“共同的分寸”(συμμετρία),这两物体之间就有亲和力;如果没有这种亲和力,如油与水,就不能互相混合了。^③但这岂不是蕴涵着流射物太大的,就不能自行分开以进入小的孔道吗?那么恩培多克勒

① 《残篇》,98及LXVIII,A78首。参阅《残篇》,96的上下文。

② 参照阿尔克迈恩,本书法文版89页。

③ 《残篇》,89;柏拉图:《美诺》篇,76,d;亚里士多德:《论生灭》1,8首;德奥弗拉斯特:《论感觉》,12(LXVIII A,86)。

是在通向原子论的道路上了。^① 然而,既然另一方面他又否认虚空(《残篇》,13),他或者不应该没有说明这种不可分的流射物的循环,如何与那“充满”的假设取得一致。

这些混合与交换依照一种机械过程而发生,产生并支配着一种表面的变化。这种机械过程照恩培多克勒的看法,也还需要有另外两种原则,一种是在元素之“外”,而“从四面八方,同样的重压着”元素的,这就是“不和”(ὕε ἰκος)或“恨”;另一种是在元素之“内”,而“与元素长宽相等的”,这就是“友谊”(φιλότης),爱神,居普丽斯,或称为“和谐”,“温柔”,“欢悦”(《残篇》,17)。这些似乎是物质的环境之类,但只有心灵才能够察觉(《残篇》,17,²¹),而如果把它们设想为一种自发的力量,也就是生物或在生物中起作用者,那它们就是一种神人同形论所表现的对象。因此,恩培多克勒在他的机械论之上又加上一种动力论,以这种动力论,他依照自己的方式,把伊奥尼亚派放在他们那惟一实体中的生命原则和物质分开,但仍把这原则看做是物质的。如果说这两种趋势,在以前是明显地分开的,我们或者可以认为,恩培多克勒曾毅然地想做一个折衷者,试把它们调和。而实际他毋宁是轮流地试试这个又试试那个。但正是他思想的这种逡巡摇摆,却有助于使哲学的反省思考,更明确地觉察出它们的对立。

由于“友谊”的作用,“多”倾向于构成“一”;由于“不和”的作用,“一”解体而产生“多”(《残篇》,17,¹⁶以下)。这两种推动力永远不停地竞争,但交互地这一个或那一个占了上风,却又并不根本地排除另一个,否则就会产生或者成为绝对的“一”与“不动”,或者成为绝对的“多”与混乱无规则的“动”了(《残篇》,17,⁴⁻⁸)。所以先是“友谊”的统治,其间穿插着“恨”的扰乱,后来就为“不和”的统治所接替,“友谊”又努力使“不和”的统治结束。于是周而复始,完全和它本身一样。这样恩培多克勒也可能说:“在一个意义之下,

^① 亚里士多德:《论生灭》,同上 325^b-7。

事物开始存在”而“它们的存在不是永远无变动的存在”，因为权柄是要换手的；但“在那永远的变换永不停止这意义之下，永远有一种不动性在那循环的运动之中”，即在两种统治的交替之中（《残篇》，17，¹⁻¹³）。“友谊”达到它的统治的最高峰的事物状态。因为恩培多克勒无疑地记着巴门尼德的球形的“有”，名之为“圆球”（Sphérous），他说：“像这样滚圆的‘圆球’强固地深藏在‘和谐’的深厚堡垒里，为他的独立而感到高兴和骄傲。”（《残篇》，27，³以下）在这种混沌中，所有元素的微粒虽然这样纠缠在一起，仍保持着不变的特殊性，却也不能把这特殊性从混沌中区别出来，这种混沌，和阿那克西曼德的“无限”那种完全不确定的混沌比较起来，是更接近于阿那克萨哥拉的“米格玛”（Migma）的^①。恩培多克勒说到它时就好像是说一位神（《残篇》，31）。但是，非但元素本身也是些神，而且还有其他许多神又从这些神形成。我们颇为怀疑，在刚才上面所引的一段话中所给予他的祝颂，除了道义上象征“爱”在自然中的胜利之外，还有什么别的意义。

在“圆球”的“诸分子”之中，是毫无“不和睦”的。但现在从外面，或毋宁说“从圆周的极限”，那“不和”“当依照伟大的公约又该轮到它回来的时间一到，就冲向那荣誉的宝座”^②，而这一冲就“摇动”了“圆球”的“诸分子”（《残篇》，31）。“友谊”抵抗着。由这一冲突似乎就产生了一种回旋运动（δίνη），而“不和”几乎就一直到了“旋涡的中心”。但那里“友谊”守住了。因此，当又轮到那“胜利的‘友谊’的不死的突进”的时候（《残篇》，35），“友谊”就使“不和”退却到球的边缘，使“圆球”重新又得到纯洁。这样，“友谊”和“不和”轮流地退却而又彼此互不放松，一个暂时被迫窜到中心去，另一个则暂时地退缩到边缘上。而这两个过程的每一个都同样在产生或毁灭，因为对于一切事物，都有一个世代为联合所生成及毁灭，而

① 参阅亚里士多德：《物理学》14，187^{a1}。

② 参照卢克莱修的 *foedera naturae*。

另一个世代,则为分离所营养及消散”(《残篇》,17,³⁻⁵)。凡“友谊”因联合而创造成的,他最后因混乱把它摧毁;凡“不和”因解散而创造成的,以使它粉碎而把它摧毁。粉碎之后,元素的微粒无疑地就像它们在“圆球”的统一体中一样地不能辨别了^①:这是一种散乱的混沌而不是紧密地结合在一起的混沌了。

不必探究这种演化规律的空泛概括。至少须记得:那些古代的批评家一方面指出它的武断,同时也指出恩培多克勒在这里给予偶然性以重要的地位。据说在他的诗中有不止一段的文字,祈求着“命运的意愿”^②。这显然是一种权宜之计,否则他要建立双重的“创世记”那种野心将感到非常困难。因为恩培多克勒很可能曾解释过在宇宙循环的每一阶段中如何形成一个世界的情况:现在这个阶段,是在“不和”的统治之下,产生了我们这个世界,现阶段的前一阶段,是“友谊”所支配的。^③可能是在“友谊”的时期,形成骨头肌肉等等有机的合成物,如我们已看到的,这些合成物乃是按照一定的比例把元素结合而成的。还有一种幻想的动物发生论的“奇观”(《残篇》,35末),可能也属于这一阶段。这位诗人说:“从土里,生长出许许多多没有脖子的头,游荡着许多没有肩胛的臂膀,浮沉着许多没有眼的眼睛”(《残篇》,57以下)。于是这些最早混合起来的原始合成物,又要以不管怎样的方式互相结合起来:孤立的肢体和它们碰巧遇到的就连接起来。因此就出现了一些“脚反生”的生物,不能走路,但有“无数的手”,另外有些生物则或者“人而有牛的头”,以及雌雄同体等等(《残篇》,59~61)。^④

“不和”的创世记的细节,我们知道的较多,是很富于机智和精

① 见 LXXXVI,其《残篇》,26^a及附录 III.599~611。

② 《残篇》,103及亚里士多德的原文 II,776,2(法译本 II,222,1)。

③ 亚里士多德:《论天》,III2,300^{ba-31}。只是关于天空一方面,亚里士多德谴责恩培多克勒太不注意于“友谊”中的产生(301^{ad-19})。

④ 参阅 LXVIII,A72首。

辟的见解的。“圆球”解体第一步所生的结果^①：首先是分离出空气，作圆周形分布于各处；然后分出火，找不到别的适合于它的地方，就冲到球体的边缘，使靠近它的一部分空气硬化变成玻璃状，以形成固体的天宇，而把其余的空气赶到下面去。这样就形成了两个半球体，一个完全是火质的，另一个是空气与少量的火，这两个半球体环绕着并在天宇之上的运动。就用以解释日夜的相继和四季的变化，但这解释很不清楚。天宇本身的运转，是由于成堆的火加压力于空气的外围坚墙，因此打破了平衡而产生的结果。“不和”的前进，使这运转逐渐加快，因此就使日子缩短。当最初的人类在地上出现时，一天有十个月那么长，后来有七个月长。由于天空运动很快，就使大地固定在宇宙的中心，并使它保持不动，正如容器中的水，当你把那容器很快地旋转时，水就在容器中停留不动一样。宇宙全体像一个蛋的形状，它的中轴也许是横的。最后，恩培多克勒是我们在其他作品里确实地找到月亮的光乃借自太阳的见解，并且发现对日食有一个正确想法的第一个人。

他关于大地上自然界的说明，似乎也凭借“不和”所产生的各种分解^②。海好像是一种汗，是在环绕大地的东西的压力及太阳的热力之下，从大地中分离出来的。盐是以一种凝结作用从海分离出来的，而另一方面，从海的其余部分就分离出淡水。同样的，由于地底下的火的作用，就从地中分出岩石、石子和山。光是一种流出物的放射，只有在它从发光体脱离出来以后相当长时间才能达到我们。磁性作用也以类似的方式来解释：构成铁的混合物的压缩，就强烈地迫使流出物成堆地流向磁铁中和这种流出物相称的孔道。

这同一个原则在应用于生命现象方面时常常是很有独创性的。恩培多克勒有一种想法，认为动物与植物之间，以及各不同种

① 关于以后的，参阅同上：A30, 50, 67, 75, 等等及《残篇》，42。

② 《残篇》，55 以下，及同上 A68 以下及 57, 89。

类动物之间的器官和功能可以作一种类比：鸟的羽毛和甲壳是相类的，树叶和兽毛也一样；谷类及果实是植物的卵及排泄物；植物脱离大地有如胚胎脱离子宫；在植物中也有一种心理学上的生命，和在动物中一样。在两方面，借宇宙中所发生的情形的类比，都用相似者奔赴相似者的自发运动，来解释器官的分化，器官在身体上所占的地位，及生物在大地上所占的地位。再看恩培多克勒如何想像在“不和”的时代中，动物形式的最初出现。在最初一个阶段，当火与水随空气之后而力求把自己从那全盘的混合中分离出来时，因为火企图和它在球体周围的相似者相会合，就使“整个成一片的许多形式”(οὐλοφρεις τύποι)“上升”到大地的表面，这些形式同样分有热及潮湿，几乎和比它们似乎更早的植物没有什么差别，器官的分化很贫乏，并且在任何情形之下，像最初的植物一样，完全没有两性的分别，因此它们只能是大地所生的。在第二个阶段，相反地，性器官以某种方式形成了，生物就可以自己繁殖下来。决定这种动物生命的变化因素，似乎是潮湿的分离，直到这时潮湿在动物生命中是与热联合在一起的。由此产生的直接结果，是一种新的机能，即呼吸，以及无疑地还有一种营养方式的改变。因为当潮湿离开了这些管子之后，外面的空气就填补了它留下的空位。而立刻，无疑是因为发现前面的抵抗力较小了，里面的热就想跑到外面来，并拖带着一股血的流，把前面的空气赶走。但空气虽容易从“肌肉的管子”(即粘膜的孔道)跑出，血可不能穿过这些管子。于是它就停止了，它已冲得很疲乏无力，外面的空气就对它再施压力，而使它重新回到管子中去。为了说明这种吸气和呼气的机械作用，恩培多克勒利用了铜壶滴漏的经验事实：当人把那滴漏器塞住颈口沉入水中时，里面空气的压力就阻止水从这容器底上的小孔中进去；但一当把颈口打开，则相反地水的压力就迫使空气出来而把地位让给它(《残篇》，100)。——同样的，在这第二阶段，营养的潮湿似乎也自行分解而产生了各种的发酵或腐烂；而在血这一

方面,则产生别的,如乳汁或汗液。^①

在这生物学中,目的论是毫无地位的。在这里,一切都以机械原因的作用以及生存条件的改革来解释;那就是相信目的论的亚里士多德^②所说的,那些能有某些功能的器官,由于“偶然性”的产生,这些器官如果就某种功能着眼应该是怎样,它们就会是怎样产生的。恩培多克勒的意思,是指生命的自然条件,迫使生物以适当的器官去适应它;如果条件改变了,生物也就该改变它的器官或重生一个新的器官。例如,有一种外界的原因迫使一种脊椎动物自行扭转,于是就出现了脊柱;空气如果使筋质的部分硬化,就有指甲和爪。同样的,因为天的运动的加速,就使现有的物种衰退:一个人的怀孕期现在所需的时间在从前要短得多,而今天的人类比起他们的远祖来就像是儿童。只有能够适应它们的生存条件的生物才能仍旧生存着,其余的都消失了。^③ 这些就是那很值得注意的观点,恩培多克勒在胚胎学上的研究或者和这观点不无关系,^④ 由于这种研究,他曾经给了在他之前的物种演化论以一种新的发展。

恩培多克勒的心理学,似乎是由阿尔克迈恩引申而得,主要地是机械论的。我们有相当丰富的材料,很可以对它来作一种详细的并且常常很有意思的研究。然而我们只能限于指出它的主要之点。一切感觉都是一种相似者的接触,而这或者也就是为什么恩培多克勒认为不必坚持触觉为一种特殊不同的感觉的原因。他的工作,是要用一种流射与孔道的特殊相应,来解释各种不同的感觉。当孔道对某种流射太宽或太窄时,流射就穿过孔道而没有接触,或孔道关闭了流射的通路。因此,我们的每一种感官,都不能感觉到适合于另一种感官的东西,而此外,每一感觉对象的变化及

① 特别参阅《残篇》,62,68,77~82,90,100及LXVIII A70,72,74,78。

② 《物理学》,II8,特别是198^{b29-32}。

③ 《残篇》,97及LXVIII,A75,77以下。

④ 同上书,A81~84。

其存在本身,就依赖于感觉器官的存在及特性。例如,火的流出物,如果不靠一只其中同样“埋伏”有火的眼睛,并且如果这眼睛不是由各种不同组合的膜所构成,因此有着各种不同的孔道,那么这火的流射就也许不能被感觉到,也许没有颜色了。在眼睛中也有水,而何以有些动物在夜间比在白天能看得更清楚,则以水量较多来解释。同样,耳朵的构造是声音存在的因素:有一个小铃,或所谓“肉芽”,挂在耳朵的里面,因外面空气运动的刺激,就摇摆起来,因此就使里面的空气冲击着固体的内壁而产生回声。^①

尽管恩培多克勒表示了对感觉认识的不信任(《残篇》,4,⁹⁻¹³),甚至承认有一种与凡人的理智所能有的真理相反的超自然真理的存在(《残篇》,2),都没有阻止他把思想看成只是和感觉同样的东西,只是思想要经过批判和综合的双重工作而已。此外,思想也在于一种相似者与相似者的协调,而无知则由于不协调或不相似而来;思想更有一种机体方面的条件,这就是血,尤其是在心脏周围的血,因为血是在我们人身上最完美的元素混合物,而另一方面元素又是构成认识对象的东西。因此,恩培多克勒与西西里医学学派的学说相一致,即认为思想的中枢是心,而不是像阿尔克迈恩那样认为思想的中心是脑。认识的综合性,证明了“爱”对于“不和”的愈来愈大的势力的抵抗。最后,人类理智上的差别,和特殊的禀赋,是用合成人类血液的微粒的大小、分配状况、以及混合的不同方式来解释。^②

剩下还要谈谈恩培多克勒对神以及对人的命运的观点。——我们已经看到,除了“长寿”的神是和有死的生物以同样方式形成之外,对于元素,对于“爱”与“不和”,最后对于“圆球”,他都给予了神的性质。

一般来说,他对于神灵的概念,似乎排除了一切神人同形的性

① 特别参看德奥弗拉斯特《论感觉》的重要《残篇》,§7以下及A91~94中的证据。

② 《残篇》,105以下及§7,A86;§9-11。

格,而是拿它和构成思想的完美混合物作类比来设想的。他说,在神之中,没有别的,“只有一种不可言说的神圣的精神的运动,这种神圣精神,以其迅捷的思想,如飞地穿过整个宇宙”(《残篇》,134末)^①。可是,这宇宙是从神圣的元素开始而机械地形成,并且在演化中,受同样神圣的两种力量交替的节奏支配的,在这样一个宇宙中,别的那些神又处于怎样的地位呢?他们是不是彼此间缔结作为集体地效忠于普遍律令的誓言的“伟大的公约”的那些精灵呢?这些问题没有答案,可能恩培多克勒从来就没有给自己提出过这些问题,然而在这系统中,这些问题却有其地位。——在他关于灵魂的学说中,他明显地是把“奥斐—毕达哥拉斯派”的观点适用于自然的始基方面,而这重新又引起一切神学上的问题。凡人的灵魂是长寿的神,但这些神已经“以一种谋杀沾污了他们的手,因此而败坏了”,并且他们“违背了他们的誓言”,已经跟从了“不和”。从此依照“必然神论”,依照“神们太古而永恒的命令”,他们被迫“在三个一万年中,到处飘泊,远离那些幸福的神灵”,被迫一个接着一个地披上有死的凡人的外形,在宇宙的四大元素界被抛来抛去。这被放逐者,“各元素界次第把他收容了,但他在各处都是被憎恶恐惧的对象。我现在就是那些被放逐者之一,从神灵的居处被赶了出来,是一个把信仰给了暴乱的‘不和’的流浪者”(《残篇》,115)。此外,他还没有忘掉那些次的迁徙(《残篇》,117),他知道,在赎罪的路上,他作为先知、治病者和诗人的活动,标记着他老家去的最后阶段,那老家在“洞穴”之外,远离不幸和苦难。如果凡人也曾知道黄金时代,这只能是在居普丽斯的指导之下;这也许是“爱”的时期的一段插曲。在现状之下,我们得救的惟一方法,是纯化和节制,这些方法和毕达哥拉斯派所规定的那些诫命相类似^②。

① 根据第尔斯,关于神性的《残篇》,131~134,系来自《纯化》一书。但这意见为LXXXVI, App. V所反对,后者把它归之于《论自然》一书卷三。

② 参阅《残篇》,120,126~128,137,140以下,146以下及LXVIII, A62。

对恩培多克勒真正属于哲学的思想下一界说以作为结束,我们可以说,在埃利亚派有广延而无性质的“有”的“一”字,他开始引进了元素性质的有限的“多”,接着又在性质中引进运动而达到经验中的无限的“多”,给赫拉克利特的学说以部分的满足;另一方面,在毕达哥拉斯派的数学主义的影响之下,他给予依照数的比例形成的性质的组合以量的形式;最后,他使机械论从属于一种动力论,就是一种关于推动力的学说。这是一种游移不定的、混淆的综合,随处出现细节上很有兴趣的观点,但没有一个较高的观点作为中心,并且因太感情用事而不够系统化。

第六章 原子论派的机械论 阿布德拉 学派——留基波与德谟克利特

留基波源出米利都或埃利亚,是巴门尼德学派的门徒,阿布德拉的一个学派的创立人。他是一个新的例证,说明约在麦里梭的时代,大希腊与伊奥尼亚之间有智识上的交换。他似乎是恩培多克勒与阿那克萨哥拉的同时代人,但如果真如德谟克利特所说(《残篇》,5),阿那克萨哥拉曾抄袭他的著作,则他在著作方面当比阿那克萨哥拉为早。阿布德拉的德谟克利特给予这学派的发展,德谟克利特的科学活动,以及这学派的一个文库的构成,(这文库的目录,以四篇为一组,是公元一世纪时特拉西罗所辑,证明留基波的作品《宇宙大系统》和他的论文《论精神》,跟他的继承者的作品是分不清楚的),——所有这一切,都是使这位大师的人格个性被抹煞的因素。无疑地我们可以假定,凡是有关于一种较后时期所从事的课题的东西,如关于行为的学说,及关于认识的学说,都毋宁是属于德谟克利特的。但是我们可以断定确实属于留基波的

东西就是这样少,所以最聪明的办法^①可能还是仿效亚里士多德,不要把两人分开。但这样做时,我们不要忘了,德谟克利特似乎比普罗塔哥拉至少年轻十岁,是智者派和苏格拉底的同时代人;以及,德谟克利特死时年纪已经很大,比苏格拉底至少要迟死二十年;最后,当他发表《宇宙小系统》时,年纪还轻,阿那克萨哥拉尚未去世。他的作品那种百科全书式以及教诲式的特点,其中对医学、农业以及其他技艺都曾经论及,这很像亚里士多德的作品,并且很足以代表他所生活在的时代。可怪的是这巨大的作品所留给我们的,从比例上说却只有这么少的东西。这作品似乎在公元前三世纪后已经散佚,但仍给德谟克利特的名字留下一个异常的声望,这种声望是由于据说他在东方所作的多次旅行以及许多传奇式的轶事得来的,在这些轶事中德谟克利特已成为一个术士式的人物。

阿布德拉学派和埃利亚学派事实上是可能有联系的,他们之间学说上的联系,是亚里士多德所确切并有力地加以证实的。他大体上是说,埃利亚派不顾事实,并“冒着濒于疯狂的危险”,而宣告了“有”的绝对单一性和不动性。留基波则要避免他们那种醉心于逻辑的情况,而对感性经验作了让步,他要拯救多与运动,产生与变化。但在另一方面,他又对埃利亚派让步,既承认真正的“有”不容有虚空,也承认没有虚空就没有运动。那么,既然承认了运动的实在性,虚空就必须与“有”相对,构成一个与“有”一样实在的“非有”;既然承认了多,多就必须存在于虚空的“非有”之中,而不是存在于“有”之中,从“有”之中不能生出多。因此,“有”在他的眼中是一种无限多的质点(masses),这些质点因为很小,所以是看不见的。它们在虚空之中运动。当它们互相接触时,并不变成一个单一体,但由于这些遇合,它们就因彼此结合而有事物的产生,又因彼此分离而有事物的毁坏。^②因此,留基波以及附和着他的德

① 在 XII, 德谟克利特是放在苏格拉底之后来讲的,又在 X, 则是附在柏拉图部分的。

② 《论生灭》, 18, 325^{a2-36}。参阅 LXVIII, 第 54 章, AB(德奥弗拉斯特)。

德谟克利特,就把埃利亚派的统体纯一的“有”,“铸造”成无数的小块,充满而“坚实”,是“不可分割的小体,不可分的质点”(ἄτομα σωματά, ἄτομοι ὄγκοι)。和上述的互相关联,统一的广延的连续性,也仍旧是一种实在,但没有形体,所以没有存在,是“虚空”的非有,是无数原子的运动的无限容器,是凝聚所必需的条件,和不增加容积的混合所必需的条件。因此,实在乃分裂成德谟克利特所谓“某种东西”(δέν),即原子,和“非某种东西”(μηδέν),即虚空。他又说,原子与虚空的存在是“真的”,是“真实可靠”的认识的惟一对象,至于甜、苦、颜色等等的存在则是“约定俗成的”(νόμῳ),是一种“暗昧”的认识的对象。这是埃利亚派“真理”与“意见”之间的区别的一种新的应用,它似乎被翻译成了另一时代的语言。^①最后,如果确定了麦里梭的确是后于留基波,那么我们可以把麦里梭关于“有”的无限性及无形体性的学说,和他对物理学家的驳斥,看做同时是埃利亚主义对留基波的异端的抗辩,又是想解除巴门尼德哲学中会引起这种异端学说的那些困难的一种努力。^②而一种异端的存在,或者也更可以证明其中确实有一种联系。

原子既然是有无数复本的充满的广延,那么凡是不包含在这“有”的基本本质之中的一切属性,依照埃利亚派的方法,都应该被排除于原子之外。所以一切原子都有相同的性质,没有任何质的区别,和埃利亚派的“有”一样;它们也不能作质的改变,正如它们的不可分割一样,所以它们是双重地“不受感触的”;“非有”既不能生“有”,所以原子不能被产生,因此也不能消灭。另一方面,它们有积极的性质,这就是广延所包含的那些性质。首先,它们有形状(ῥοσμός)上的区别,如 A 或 N;因此原子被称为“形式”(ἰδέαι)。这些原子有些是有棱角的,有些是圆的,有些是凹面的,有些是凸面的,有些是光滑的,有些表面凹凸不平,有些更不规则,好像是带了

① 参阅《论生灭》,第 55 章,《残篇》,156,9,11,125 及 A39,47,第 54 章,A16,19。

② 参阅本书法文版 109 页以下及 II,776 以下⁶,953 以下⁵(法译本 II91,368 以下)。

钩子的；并且这种差别是无限的，因为没有什么理由说这样比那样更好些或那样比这样更好些，并且此外更没有别的方法来解释现象的无限分歧。其次，有次序(διατεγή或 διαθήκη)，同样形状的原子依照这种次序加以排列，如 AN 与 NA。此外，两个同样形状的原子可能摆成一种不同的“位置”(τροπή)，如 I 和 H 或 Z 和 N。最后，每一原子应该有它的大小，虽然实际上常小于感官所能知觉的最小的东西(因此原子是属于可理解的东西一类，只有思想加以把握的)，这种大小就逻辑上说是不拘多大多小的，因为既然已经把它对我们感官认识的关系抽去了，所以说一个原子和一个世界一样大，实在也并没有什么荒谬之处。^①

所有这些区别其实都是几何学上的区别，并且分析起来都与广延相关。因此，虽如上所说，要照原子大小的比例来加上重量，似乎很困难。无疑地，当我们在可感觉的组合物中来看原子时，我们可以来看重量与大小所成的比例。但重量与大小之间并没有本质上的原初的关系。否则，何以亚里士多德会谴责原子论派，说他们没有能在原子性质本身之中找出它运动的原因呢？反之，正是就这一点，伊壁鸠鲁给原子加上一种固有的重量，自以为替原子论对这种责难作了辩解，并且无疑地是因为和伊壁鸠鲁相混了，所以有人把这个学说归之于德谟克利特。^②——但留基波和德谟克利特，在原子这种有形体的广延之外，又提出一种无形体的广延或虚空，他们就想证明那有形体的广延有一种物理学上的、并因此不是纯粹几何学上的性质，并认为它是排除无形体的广延即虚空的。原子的这种性质，它所具有的惟一性质，就是它的绝对的“充实性”

① 关于所有这些，参阅 LXVIII, 第 54 章, A. 6, 8 以下; 11, 13 以下; 第 55 章, A51, 37 以下; 4, 43 以下, 49, 57, 135, § 65 - 67, 等等; 及《残篇》, 141。原子的三种主要区别，亚里士多德称为 ἀχῆμα, τάξις, θέσις。

② LXVIII, 第 54 章, A6 末, 及 16; 第 55 章, A47, 58, 61。赞成这种解释的, 参阅 LXXXVII, LXXI, § 179, 等等。反对这种解释的, II, 859 以下(法译本 II, 307 以下)以及 adLXVIII, A47, 等等。

(*ναστότης*), 它的不可分解的坚固性(*στερρότης*), 简单地说, 就是它那基于一种完全排除虚空的积极性质上的不可入性及不可感触性。这种属性和原子的绝对地小的性质无关。无疑, 这就可以说明为什么可以毫无困难地承认有很大的原子的可能。此外, 早期原子论者对这一属性曾反复加以申述, 因此我们再不会相信伊壁鸠鲁是见到原子的物理的不可分性的第一个人。最后, 按照亚里士多德的说法, 在德谟克利特的系统的基础上, 在虚空或稀薄与坚固之间, 有一种质的对立^①, 这是很值得注意的。这样就有了两种广延, 一种是没有抵抗力的, 就是虚空, 另一种是有抵抗力的, 就是原子。因此, 阿布德拉学派并不把他们对于自然的量的、几何学的概念推到极端。

然而, 我们却不应该因为他们有这种把质偷偷地引入学说的原则之中的情形, 就忽视了原子论派为要提出一种严格机械论的解释而作出的慎思明辨而坚决的努力。各种的质, 质的变化, 作为集合在一起的质的“固定的”(*συμμῆενεν*)总和的实体, 所有这一切都以原子的集合、形状、安排次序以及所处的位置来解释。一种东西的改变和消灭, 是由于运动的外界微小原因的偶然作用, 引起集合体的各部分位置上的变换或集合体的分解所造成的。自然是这些“种子”(*παισπερμια*)的普遍的储藏库, 这种种子是不受感触的、不会变坏的、不可变动的、数目无限的, 它们借运动及凝结的各种不同方式而产生一切事物及一切变化。但运动如果没有与无虚空的“有”彼此相反相成的虚空的非有, 就不能发生, 这样, 为埃利亚派所不承认的运动与差别性, 就靠一种“有”与“非有”的综合而重新建立起来了。

至于原子运动的最初原因, 根据他们的说法, 乃是虚空, 这一

^① 参阅亚里士多德:《论生灭》, 18, 326^a以下, 《物理学》, 15, 188^{a2}, 《形而上学》, A4, 985^{b7-10-13}, 第欧根尼·拉尔修, IX, 445. 末; LXVIII, 第 55 章, A43^b. 末及 56。另一方面, LXVIII, 第 54 章, A13 以下; 参阅第 55 章, A49^b. 末。

点大为亚里士多德所诟病,因为照亚里士多德的想法,这种原因只能是一种内在的趋势,例如绝对的重或绝对的轻。^①运动也和多一样,随着那和充实性相对抗的东西同时出现。同样,对于原子的形状的数目来说,既然有抵抗力的原子之前的各方面,都只有一种毫无抵抗力的虚空,就没有任何理由说不会产生无限数目的形状。因此如果有抵抗力的东西和没有抵抗力的东西,“有”和它的对方,都是永恒的,运动就永远存在,而当下的一个运动常常为在前的一个运动所决定。这是一种有创始性的有力企图,想把运动的原因设想为纯粹机械的原因,而不是如以后亚里士多德所设想的形式因与目的因。所以,在全部时间中,从无限的深处,原子以无限的速度突进,在这深处,原子有如无数分离的小岛。那些沉醉于动力论的思想家所称为有产生、有创造的自然,所谓 *physis* 者,就是这种“向各方向的喷射”(περιπάλαξις),而这些“弹道”,不能没有互相交错(*concursum*, συγκατατρέχειν),因此就产生“摩擦”(ἐπίφρασις)或“摇动”(παλμός)与“跳跃”(ἀποπαλλεσθαι),相互的“敲击”及“冲撞”(πληγή, συγκροῦεσθαι),也有“组合”和“堆积”(συμπλοκή, ἀθροίζεσθαι)。这样,完全自由的运动就为相互的、彼此传递的运动所代替^②。

大大小小的“堆”既经如此形成之后,有些原子或由于各堆的侧面摩擦,就取一种环状的运动而形成“回旋”(δῖνος);在原始的“平衡”(ἰσορροπία)之后接着就有一种“挑选”(διάρκεια),通过它就机械地把大小形状相似的原子联合起来,排斥(ἰσθλιψις)那些不相似的,最后固定成某一些集合体。像这样,冲击着海岸的波涛就挑选出沙砾;同样,在簸扬器之下我们就看见小麦、大麦、扁豆各各分开以和它相同的结合在一起。随着这种组合,现在就出现了轻的和重的之间的区别。凡较重的,就是那比较大块的或者比较易于

① 亚里士多德:《物理学》,VIII 9, 265^{b23}以下;参阅 IV 8, 214^{b2}以下。

② 第欧根尼·拉尔修, IX, 31。LXVIII, 第 54 章, A14 末, 15 中, 24¹; 第 55 章, A58, 37 中, 47;《残篇》, 168。

勾结的,因此这就比较稳定,比较不大变更位置;凡较轻的,就是那比较容易飞散的,并且较重的既位于中央,较轻的就飞向最远的边缘。这就是万物最初配合的情形;这些基本的物理关系是产生的起点。^① 在构成一个旋涡的球形集团的中心,形成一个有抵抗力的核,在它周围的原子或原子团就“弓形地支持”(ἀντιπέποιος)在它上面。然后,包围着的膜,依照着它所构成的原子被核所吸收或被变慢的程度,而愈来愈薄。这样,一个世界就开始形成了。但其他无限的旋涡可能同样产生许多世界。因为这些世界的数目是无限的,或者彼此非常不同,或者相反地却完全相同^②。

在这样一个概念之中,目的论不能有任何地位,而偶然性也同样被排除。我们所保持的留基波的残篇,可以说只有惟一的一段,这是从他的著作《论精神》一书中节引出来的,在这段文字中,他告诉我们:“没有一样东西是徒然地产生的”,我们要了解这句话的意义,当借助于接下去的一句话,即,“但一切都从一种原因出发,并且依照一种必然性而产生”(《残篇》,2)。同样,关于运动的起源,如果逍遥学派人可以说,在德谟克利特,偶然性在一种意义之下是一种原则,那么另一方面他们也承认,根据德谟克利特的说法,没有一种事物是偶然地发生的,而以直接的机械原因来解释,对一切情形都已经足够了。因为,在他看来,必然性就是“抵抗、改变位置及冲撞”,或者,如果你愿意的话,可以说就是旋涡。^③ 这种对于必然性的纯粹机械的概念,在恩培多克勒和阿那克萨哥拉的时代,是一个相当新奇的东西,而且也有一种以量的形式来解释的学说的主要方向相一致。照亚里士多德说,^④ 原子论派的意向(并不永远是明白表示出来的),是要使一切都成为数或数的结果,并且确

① 同上,第54章,A24²以下;第55章,A106,128及《残篇》,164,167。

② LXVIII,第54章,A21及第55章,A40²,81以下;第欧根尼·拉尔修,31以下,44。

③ 同上,第55章,A68以下,83。

④ 《论天》,III.4,303^a-10。

切地告诉我们,说德谟克利特曾经对毕达哥拉斯学派有过特殊研究。或者是在他们这种关于空间的数学的影响之下,阿布德拉的“半埃利亚派”乃能设想一种物理学说,其中已经孕育着近代科学精神的征兆。

因此,这样丰富的普遍原则竟产生出这样贫乏的一个物理学,实在是可惊奇的事。因为这物理学所包含的最可注意的一部分,还可以在一种更清晰的形式之下,在阿那克萨哥拉的学说中重新见到,所以我们只要指出几点就够了。关于大地的形状,留基波与德谟克利特还依旧是和阿那克西米尼的概念一样:大地的形状像一面鼓,或者如德谟克利特所说,是一个长条的圆盘形,有一些凹进去的地方可以盛水。据说有一本《地理学》,包含有陆上及航海的路线。《天体志》(*Uranographie*)或者是一本对天空进行描写的书。银河的特殊光辉,是由于它包含有许许多多的小星,这些小星的光彼此互相照射。他们的学说,会引到使人承认:环绕地球的那些星辰轨道,凡离地愈远的,运转愈快,可是现象与此正相反,德谟克利特就给它一个很巧妙的解释:例如月亮是离我们最近的,它愈被外面天空的一个星座赶过了头,就显得愈快赶上了那星座;我们不衡量它真正的行程,而衡量它的行程与黄道行程的比例关系。^①依照这个假设,诸星的相对距离可以其运转的时间来衡量。最后,他们认为每一世界都有一个衰落的时期,在这时期中,当它完全移入空的空间中时,为一更强的旋涡所冲散,它的碎屑可能用来形成一个新的世界。

在原子论派的物理学中,关于流射与孔道的学说,当占怎样一个地位,是很容易可以预测到的。一切作用和反作用,都以一种原子的流通过适当的孔道来解释。他们就这样来说明物体的各种性质。例如酸味是由于一种有棱角并细致的原子很容易地流入而造

① 卢克莱修:V.621-636。

成的,而同样的原子塞住了它所流经的孔道就构成涩味。^①因此这些性质并不是本身存在的,而是原子的形状、大小及排列一方面和知觉主体的孔道的构造一方面之间的一种偶然关系,或如德谟克利特所说的约定俗成的关系的结果。^②有人把第一性质与第二性质的区别,归之于德谟克利特,就是为此。但其实,依照他的看法,第一性质并不是真正所谓的性质。在这学说应用于感觉时,当注意还出现了一个所谓“影像”(δεῖκτα)的学说:这些流射出来的影像系保留着它所从之流射出来的对象的特性,在对象与眼睛之间的空气中起一种像印章一样的作用;然后这在空气中的印迹为眼睛所反映出来,有如“镜子”(ἐμφορᾶς)的反映一样。最后,思想不是别的,只是由感觉所得的这同一种形象完全在心内的运动。但按照德谟克利特,真理或错误,不单与构成身体的混合物的性质,并且与构成灵魂并赋予它气质的性质之间有一种关系存在^③。

这灵魂不用说是物质的,并且是由很细致、很活跃的原子的构成的。这种原子就是造成火的原子,所以灵魂应该是一种火质的物体,好比那水银,一经注入德达罗(Dédale)的木制的爱神的身中,就把它的活动性传给了他。这样的灵魂在空气中飘荡着,空气的压力把它们驱入身体之中。这就说明了何以呼吸可保持生命,并与生命同时停止,以及胚胎在子宫里由于吮吸而发展出种子所已引入的业已形成的具体而微的器官,等等。灵魂是生命的始基,也是思想的始基,因为思想就是由感觉引申出来的,而感觉是有生命的物体的一种状态。可是思想经过怎样一种程序上升而超出于感觉,以达到那些可理解的实在,即原子与虚空,则仍旧不清楚。原子论派或者可以拿那种在太阳光线中飞舞的微尘作一种实验,使

① LXVIII, 第 55 章, A135(德奥弗拉斯特:《论感觉》及 123 ~ 130。)

② 同上, A135⁶⁴, 及亚里士多德:《论生灭》, II, 316^a以下。

③ LXVIII, A135⁶⁸。

我们看出那种原子的不停运动,以及灵魂在空气中的存在。^①但是用什么样一种形象比喻,可以说思想是在这样或那样的情形下,超出某种特定的感觉,甚至一切感觉的,则还需要解释。

虽然德谟克利特的道德哲学是他的作品中有最多残篇留给我们的一部分,但似乎也没有详细讨论的必要。从这些残篇中,我们很难得到一个总的观点,来把握它和整个系统的普遍原则的联系。此外,这些残篇中所包含的,无不可以在稍后在比较有连贯性的形式下重新见到,或者在最初的苏格拉底派那里见到,或者在他们的继承者那里见到,如认为善是普遍知识的对象那种观念(《残篇》,69);或又如对于这种善的无知,是我们的过失的根源(《残篇》,83);祈求降罪于人自己所犯的罪过,比祈求降罪于自己为被害者的罪过还好些(《残篇》,60);幸福不在于感官的快乐(《残篇》,37及189),而在于节制与适度,在于沉毅的恬静(ἀταρξία),在于心中的和平安宁(εὐθυμία, εὐεστῶ)(残篇,4)。这些是很美的格言,但因为不知道其中的联系,对我们来说,也就只是一些很美的格言罢了。

当我们谈到怀疑论派与伊壁鸠鲁派时,将有机会实际看到真正的德谟克利特思想的发展与作用,这种思想把早期的自然主义与一种作为一个新时代的特征的人本主义结合了起来。然而留基波所曾致力和恩培多克勒所失败的问题,是如何既避免埃利亚派的排除运动的一元论,又避免赫拉克利特的主张有运动的多元论。在广延之中,包括它所包含的一切量的规定性,他把一与多、运动的可能性与实际的运动,看做彼此相依的两个对立面,它们是彼此相需而不能互相分离的。这种创造性的并且本身一贯的解决,使伊奥尼亚的自然主义所提出的问题中的那些元素在其中得到了调和,如果不是“理念”的哲学和它的目的论占了优势,很可能以它的

^① 亚里士多德:《论灵魂》,12,404^a以下;这段文字很不清楚,而且可能与本书法文版91-92页所说毕达哥拉斯派的意见有混淆处。

机械论,给予自然科学一种方法论的假设,适合于限定并组织起自然科学的研究,使它不必附属于这种或那种哲学,也使它不孤立地只成为一种专门技术。但亚里士多德学派中的斯脱拉东想既避免那种科学和哲学的分家又避免使它们形成从属关系的那种努力,却始终只是一段没有什么价值的插曲,而这种机械论也就仅仅只是伊壁鸠鲁的道德的经验主义的工具而已。

第七章 质与心灵的机械论—— 阿那克萨哥拉

由于克拉左美尼的阿那克萨哥拉,哲学在希腊思想史上才第一次长久定居于雅典。这位伊奥尼亚的米底人什么时候从阿那克西米尼的学校中出来而到达雅典,和他到来的情况,都很不清楚。据说,他在雅典住了三十年,直到一个时候,他的声名以及他和柏里克勒的友谊,使他和斐地亚一样,受到人的攻击,这种攻击主要是针对着他的保护人的。他受到一次审判,被控以渎神之罪,为逃避那危险的后果就亡命在外;这种审判的威胁,以后常加在雅典一切哲学家的头上。退居于亚洲的浪柏沙可以后,他可能曾活到七十岁以上才死,这时大约是公元前五世纪最后三分之一的开头,死时由于他人格的高尚及对名利的淡泊,获得了人们一致的崇敬。他在浪柏沙可似乎创立了一个学校,在这学校中,在以引证解释荷马著名的浪柏沙可的梅特洛多洛之前,继承他的可能是雅典的阿尔克劳。他的《物理学》,是我们可确定属于他的惟一作品,在它的第一卷中所讨论的是一些原则,并且我们将可看到,是用一种充满了庄严笔法的散文写的。但对于细节的精密确切,却并不因此而被忽略:据说这作品中附有一种插图,例如用来表明对于月的盈亏

变象的描写的插图。

阿那克萨哥拉和在他以前的恩培多克勒以及约略和他同时的留基波一样,也从埃利亚主义出发。他说:“事物的总和,是永远和它本身相等的。”所以他否认变化,“产生”和“消灭”(残篇,17)。但,如果说他只接受埃利亚派哲学所阐释的早期物理学传统,这在他也是为了使这种哲学与多及运动的经验实在相调和。而这样作时,他就同时既和恩培多克勒也和留基波相反,对前者他否认可以从他那无可再简化的四种“根”中得出质的无限差别,对后者他否认无质的广延的有限可分性及虚空的实在性。如果说那些被认为单纯的物体似乎是一切所从之生产的東西,那正因为它们是我们所经验的最高度混合的混合物,^①并且,一般来说,任何合成物的产生,只有说它的变化所包含的一切质的差别,已先存在于始基之中,我们才能了解。这就是他那作品开始处一个有名的命题的意义:“最初万物混在一起,数目是无限多,体积是无限小”,而“由于微小,是不能把事物分清”。这是“种子(σπέρματα)的一种混乱的和合……这些种子彼此之间绝无相似之处”(《残篇》,1及4,§2)。这些种子,实际彼此并列,而且并非潜在地包含在一种实在的混合物中,其实不仅是共同的表面的质,如热和冷、亮和暗、干和湿;它们主要是最确实最丰富的品性(qualifications),是那种带着事物的名称,而包含公共的质于其中的品性。他说,“头发是怎样会从非头发产生,肉是怎样会从非肉中产生的呢?”(《残篇》,10)。动物要有肌肉和骨头,必须是它借以营养的食料中含有肌肉和骨头。否则“有”将不是“大全”,而混合物也不是一切东西的混合物了。所以质的差别是多到无限,以至于不可识别的。但另一方面,这种无限的差别是实在的,并且这种实际无限的质的区分,伴随着一种同样实际无限的空间的区分;如果不是这样,那么只要某种质略微有

^① 参阅《残篇》1末及亚里士多德:《论天》,III,3,302^{ab}~35。

点变化,随着这种自身运动的发展,就当有新的“种子”出现了。^①所以每一种质的差别是一种“部分”(μοῖρα),而这些部分,与原子论派的观点相反,是无限地分成同样的部分的;因为“既然‘有’不能停止有,对任何小的东西总还可以有更小的,这样可推到无穷”,正如原始的混合物缺乏某种东西而不是无限地大,是不可能的(《残篇》,3)。

这些“部分”是只能用理智来把握的对象,并且(这使人想起芝诺的论证),甚至理智也不能够清楚地想像它们无限的区分,这种区分事实上是不能实现的。^②既然在同一质的“种子”中,所有部分都彼此相同,并且与这种种子相同,它们用亚里士多德的话说就是所谓“各部分相同的”东西,以致以后“相同的部分”(ὁμοιομερεῖαι)一词就变成阿那克萨哥拉的指具有品性的“部分”的专门名称。^③因此广延既然从不与质分离,似乎就不再是某种完全抽象的东西;而另一方面,质既然永远与广延相连,就变成某种可理解的东西了。因此,我们就像科学的真理所要求的那样超过了感官的表面现象,因为我们在这里就有了一种“对隐藏着的事物的视觉”(《残篇》,21*,参阅 21)。所以,那可感觉的变化,就质而论是不可理解的,一经转移到广延方面,并且质的方面的东西仍旧不变,而把变化还原为位置上的运动,就变成可理解的了。“如果希腊人把产生叫做‘被混合’,消灭叫做‘被分离’,他们所说的就对了”(《残篇》,17)。全部可感觉的东西是一种具有品性的部分的混合物,像原始混合物本身一样;这东西有“一切东西的部分”(《残篇》,11);“一切东西都在每一样东西之中”;没有一种东西是“孤立地”存在的,“而是和它在开始的时候一样,现在仍旧是一切东西都在一起”(《残篇》,6);它们并不是“彼此孤立,也不是像刀砍斧截一样,热不

① 与 LXX, 283 - 288 相反;参阅 LXXI, 305, 1。

② LXVIII, 第 46 章, A46s. 中, 及《残篇》7。

③ 例如参阅卢克莱修, I, 830。

是和冷分开,冷也不是和热分开”(《残篇》,8),无疑地,头发的质和草的质也不是分离独立的。只是,在原始的混合物中,是完全均匀的,以致没有东西可与任何其他东西相区别,而在次级的经验中的混合物中,则相反地可能容许有某种同质的部分的集团,在混合物总和中占较大的分量。而在一样东西中占最多的部分,以其最明显地表现出来,就给(并且已经给了)每种东西以个性,而因此使“任何东西都和其他东西不一样”(《残篇》,12末)。因此每一样可感觉的东西都是一个宇宙,但只是依它本身的方式的宇宙,它和一切别的宇宙之所以有区别以及和它本身以前存在方式之所以有不同,只是由于一种外在性质,即其分配法或其质的量有所不同。正因为这样,就像以后的炼丹术士那样,只要有一种质的机械作用,就任何东西都可以变成任何其他东西,或换成任何其他东西了。

阿那克萨哥拉对于运动的原因的概念,也具有同样大的创始性。他大胆地接受了埃利亚派基本的不动性,以及在无限的时间中,他所设想的包含无限品性的“有”的学说:原始的整个混合物,要不是阿那克萨哥拉所称为“心灵”或“奴斯”(νοῦς)的在其中产生一种“分离”的运动,就永远不会脱离它的惰性。^① 这运动立即采取一种“回旋”的方式,这种回旋,从一小部分开始以后,就“散布到较远,并将散布到更远”(《残篇》,13及12)。于是心灵给这种原始“混沌”或“米格玛”(migma)的平衡而不动的混乱以一“弹指”(chiquemaude),而因平衡的破坏次数逐渐增多,它的机械的效果就继续扩大;这种平衡的破坏,每一次都构成整个混合物的一次不相同的重新分配,这就造成了如我们所已看见的那些特殊的有个性分别的东西。当然,“心灵”是不在混合物之中的,否则它将和其他一切混淆在一起而不能有那种分离作用了。这种“心灵”在其余一切东西之外,这并不是在任何东西之外,它是“一种无限的东西,是绝对的主宰(αὐτοκρατής);它单独地存在于它自身之中,并为它自

① 亚里士多德:《物理学》,VIII,1,250^b-2^a以下。LXVIII,第46章,A59,48之首,等等。

身而存在”(《残篇》,12,参阅11),^① 所以,它完全不同于赫拉克利特的“逻各斯”,后者是内在于其自身在其中周流的“变化”之中的。

要说这“心灵”是什么,我们更觉为难。我们看到,这不仅是一种运动的原因,并且是一种理智,因为它同时“知道”那混合物,及混合物中的有区别及分离的东西;并且它是一种能安排的理智,因为“一切东西必须是怎样,以及一切东西曾经是怎样而不再是怎样,一切东西现在是怎样,都是心灵加以安排的”(《残篇》,12):和这相联系,据说在阿那克萨哥拉看来,偶然性只是由于我们不能发现其原因,而宿命是一个空洞的字眼。^② 然而另一方面,“心灵”似乎不是一种反省的计算的理智;而毋宁是和生物的灵魂相似。^③ 而事实上,说过“心灵”是没有一部分在各种东西中的惟一的東西之后,阿那克萨哥拉又说:“可是,有许多东西,其中有‘心灵’,并且以‘心灵’为主宰”;这就是“一切有呼吸的东西”。他又接着说,“心灵是永远一样的,不论最大的和最小的都一样”(《残篇》,11及12)。这无疑是说,它是永远在混合物之外的,不论是原始的混合物或构成一个生物的混合物。同样的,并不是因为有一个较高的“心灵”,所以动物高于植物,或人类高于动物,而是因为它们不附着于地上,或因为他们有手。^④ 所以“心灵”该是一个独立的灵魂,从其中流出同样独立的其他灵魂。^⑤ 最后“心灵”虽然是一种有安排能力的,但我们绝不能以为它也从一些目的着眼,因为他说过“心灵”之有“对一切东西的全部知识”,以及“有高于一切的力量”,只因为它是“一切东西中最细的并且最纯的”(《残篇》,12)。总之,由于它最能渗入各种东西之中,以首先使它们分开,然后使它们有

① 参阅柏拉图及亚里士多德的原文,同上,A55,56。

② 亚里士多德:《物理学》,A66。

③ 同上,A58,100。

④ 同上,A102,113,115以下。

⑤ 参阅关于克拉左美尼的赫谟底谟的故事,他常常失去他的灵魂,见第尔斯的注,同上,A58。

生气,而没有自身和它们混合的危险。因此我们可以了解柏拉图和亚里士多德为什么对那些人这样强烈地表现出失望,^① 他们和苏格拉底一样责备早期的物理学只提出一些机械的原因,而他们在“心灵”的哲学中,却只找到一种“剧场上的机关”,当要解释运动的起源,或解释生命而遇到困难时,就把它“拖到台上来”。

首先出现的区别是含火的以太和空气的区别,这样就形成了两个堆,一堆包含着有稀薄、温暖、光亮、干燥等共同性质的一切种子,另一堆包含着有浓密、寒冷、黑暗、潮湿等共同性质的一切种子;在一种意义之下,每一堆都可称为无限,因为每堆都包含着无数的不同种子,集合在一起(《残篇》,1未及2)。同时,这两堆彼此取得了相关位置。空气居中以形成大地,以太居于周围,那些星辰在其中逐渐地自行区分出来。在关于星辰的构成的学说中,也许包含康德及拉普拉斯的假设的滥觞;或者是大地的凝结而成化石的部分,由于旋转运动的加速,有“飞向外面”的趋势,或者是那环形的旋涡以其力量把大地表面裂出的石块吸引到它本身去,把使它本身燃烧的火传给了这些石块,并且以它极高的速度把石块吸引住。^② 不管怎样,总之这些星是“白热的块”,它们的性质和大地的物体毫无区别,如果我们对那种由于某种偶然事故熄灭而落到地面上来的陨石和岩石来作一下比较,就可以看到。可能是因为阿那克萨哥拉观察了约在公元前468至公元前466年时在伊戈斯一波太末一块陨石的降落,而得到这种学说的一种启示,或因此使他得到证实。为什么这学说会招致非议呢?以前,科学的思想已多方表示出自由的倾向,但那只是关起学校的大门来讲自由,而不与公众意见相接触的。此外,我们已看到这非议是如何地为政治上的斗争所煽动起来的。此外我们还可补充一下:为了把天体带到经验范围之内来,阿那克萨哥拉还曾想像着月亮并不比伯罗奔

① 《斐多》篇,97b以下;《形而上学》,A3,984^{b7}以下;4,985^{a2}以下。

② 《残篇》,16(参阅《残篇》,9)及A71,72,42^o。

尼撒半岛大,而太阳也不过比这更大些而已!最后,人家说他是第一个懂得日月食的真正原因的人,这种名誉或者也可以说是僭窃的,尤其是关于月食方面。至少可注意的是,他保存了阿那克西米尼曾说过的那些不可见的天体,以作为说明现象的补充原因。——至于他是否相信有多个世界,不论同时的或继续的,这问题似乎是不能解决的。

关于阿那克萨哥拉在生物学或心理学方面的观点,最值得提起的是以下的学说:照他说来,正好和恩培多克勒相反,是相反者由于相反者而被认知:冷只是和热相对照才能被觉察到。所以每一种感觉都是一种变质;接着他就说感觉是一种痛苦,由于习惯了而变得迟钝,但若刺激过于强烈时就会敏锐起来。

从历史的立场,并且从希腊哲学科学的时期方面说,阿那克萨哥拉都表现出是一个决定性的转折点。对于早期哲学的遗产,不论是米利都学派、赫拉克利特、或恩培多克勒的重质主义,或者埃利亚派对变的否定,以及埃利亚派的广延与毕达哥拉斯派的数的联合即原子论派的重质主义,也不论是原子论派的机械论,他都丝毫没有抛弃。但另一方面,他又开辟了通向一种新的哲学的道路,如他把“有”放在质之中,以及努力把思想从感觉提高到可理解性的企图,都是替思想作了准备工作,使它得以特别显明的形式或理想来建立实在。还有,他把推动的原因归之于“心灵”,即使是不完全的,也是首先提示出把一种目的的、善的理想性的原因,来代替机械的物质的原因。所以,这位最后的自然主义的物理学家,在柏拉图与亚里士多德的眼中被看做苏格拉底的革命的先驱,实在不是没有理由的。

卷三 人本文化

第一章 折衷派与智者派

一、折衷派的物理学家

在埃利亚学派之后,哲学所致力的是在改变伊奥尼亚派所从事的问题的提法:他们不再去研究什么是变成其他一切东西的惟一东西,而要问何种本质上的“多”可以与“有”的真正的“一”相调和,并且以联合与分离来说明变的现象。反之,我们就要讨论到的这些物理学家,他们的思想就好像埃利亚派的批评从未有过似的。其实变的问题,对于他们也是像对埃利亚派所攻击的哲学家们一样提出来的;他们的一元论,就是早期米利都学派的一元论。因此他们是一些“反动派”。但另一方面,为了要使这种回复到已经消灭的过去的博学的复古运动有点青春的模样,于是就替它涂上一种从以后的学说借来的色彩,因此他们同时又是“折衷派”。

约公元前五世纪中叶,泰勒斯的学说为萨摩斯人希波所复活。希波据说也生于“大希腊”,他的若干意见使人想起毕达哥拉斯派关于医药方面的学说,但有些不同。他似乎主要是研究心理学与胚胎学方面的问题。然而也有他的宇宙论方面的痕迹可求。而在我们所保存的他的惟一残篇中,他认为泉水的起源是在海中,这似

乎表明他也和泰勒斯一样,以为大地是停在水上的。至于要说他有什么革新之处,以我们现在所知道的情形,这是一件困难的事。

阿波罗尼亚的第欧根尼,出于阿那克西米尼学派,与留基波及阿那克萨哥拉同时而较年轻,似乎更以一位哲学家和学者知名。他可能曾执教于雅典。他的论文《论自然》,包含有一种“气象学”和一种“人类学”,在这作品之外,他可能写过一本《反智者派》的书,那无疑地就是反对那些放弃了旧传统的物理学家的。至于他,虽然显出是很注重那种属于一个狭义的“智者”的方法和形式(《残篇》,1),却自以为证明了:如果没有一切事物的不变的惟一基础的变形,变化是无法解释的,而这个基础又必须能够说明事物组织的稳定性(《残篇》,2及3)。而最能满足这双重条件的,是阿那克西米尼的始基,就是空气,可是要给它加上思想和阿那克萨哥拉的“心灵”的某些属性,最后还要承认它有一种神的性质,却又不要把它和它所组织的物质相分离(《残篇》,5)。空气以一种凝聚与疏散的过程产生出一切千差万别的事物和世界,这些世界的数目是无限的,至于它的细节则相当不清楚。这空气是运动的始基,因为它是永恒的普遍的运动性;它是一切生命的共同的始基,如事实所表示的,一切生物,包括鱼类,都要用各种的方式呼吸(参阅《残篇》,4);并且这又是理智的始基,因为它本身就是那“知道许多事物”的东西(《残篇》,8)。他用空气与血液在血管中的联合,它们交互地向脑髓或胸部的运动,以及空气的进入与固定于脑髓中的一点来解释感觉,或睡眠、分心、遗忘与记忆,以及生物之中与人类之中的理智的分枝。当空气在周身流转时,每一器官,在正常状态下,就都完成它本身的职务,而这种“空气理智”愈纯洁,思想也愈精细。因此我们知道在第欧根尼的生物学中关于循环的研究是如何重要,并知道他对血管的描写(曾为亚里士多德所长篇节引),是他曾经作过解剖学的研究的重要证据(《残篇》,6)。

折衷的倾向,在阿那克萨哥拉的一个学生的著作中更加显著,这就是雅典的阿尔克劳,一说他是苏格拉底的老师。他几乎一切

都跟从阿那克萨哥拉,却在主要之点歪曲了他的学说。因此,他把“心灵”看做是一种混合物,而对于那种使事物区别出来的分离与旋转的机械过程,他代之以疏散和凝聚的过程。他就这样借助于阿那克西米尼与阿波罗尼亚的第欧根尼的观点来修正阿那克萨哥拉,并认为第欧根尼的“空气理智”正是造成“心灵”的混合物。因此,首先区别出来的两种东西就不能再和阿那克萨哥拉所说的一样了:在他,一种是热或火,是活跃并主动的;一种是冷或水,是静止并被动的。

至于希美拉的“理念”(Idée),通常也在这一群中被提到,其实是凭一种毫无根据的猜测,有人才把亚里士多德所记述的一种意见归之于他,根据这种意见,说有些物理学家认为有一种中性的第一始基,或介乎火与空气之间,或介乎空气与水之间。真的说起来,不论对于他,或对于所说的这些物理学家,我们都毫无所知。

二、公元前五世纪的智者派

直到公元前五世纪中叶,哲学思想所从事的是要说出这可见的宇宙的基本的实在是什么,或这宇宙真正“是”什么。对于行为的反省,是由诗人或立法者去作,而不是哲学本身的目标。哲学把自己限制在“变”的问题之中,只考量“变”的所有各方面,并且努力试探着一切解决的方法。为了要在它从此陷入的绝境中能够继续行动,它就重振步伐,又回到最初所走的老路,把自己的力量耗费在作折衷的解释那种毫无出息的游戏之中。要逃出这绝境,实在必须有一次全盘的革命。

这革命部分地是靠社会及政治的因素。当希波战争之后,雅典因它在斗争中所充当的角色而取得了希腊各城邦中最高的地位,就在它的保护之下组织起了伊奥尼亚联邦。和它的帝国主义政策并进的,是在这包含着比自由民更多的米底人与奴隶的城邦

之内,旧日的统一的破裂,和原来的均势的根本破坏。宪法的民主趋势日渐加强,而政治家们的策略,是不断地增加平民的主权,并且用付给他们薪资的办法,来转移贫苦大众对旧有或新得的财产的贪欲。这种政治制度的不稳定性,因伯里克利个人的威望而遮盖一时,随着伯罗奔尼撒战争的爆发,就变得很明显了。但还有一段很长的时期,这些弱点并没有使雅典因之不能保持它的光辉和吸引人的力量。四方人士都来到雅典,以尝试一下新的观念或新的信仰的效力。随着集体约束的放松,个人人格就愈得发扬;每个人都希望着自己的自由,而愈感觉到国家对他无助,寻求自由就愈热切;他用占有政治势力和财富,来提高个人的享受能力。在雅典和在它的势力范围之内的各城邦,泛滥着一种汹汹然毫无节制的个人主义。

当时在思想上起作用的另一个变革的因素,是属于理智方面的,这就是随工商业技术的分工而起的科学与技术专门化的进展。直到那时,哲学从来没有忽略过实践,正是实践上的需要,引起了最初的哲学上的思辨。并且,当时哲学的最显著的特征,就在它的和科学研究混而不分。但实际的应用,由于日渐成长,就像一些果实一样,终于和生这些果实的树分离了,而人们也感到,一种专门研究和一种普遍学说结合太紧,实在有危险。这种分离,有着或多或少的彻底性,而毕竟有了些专家:有数学家如奇奥的欧诺比德和希波格拉底;有天文学家如美东,是雅典历法的改订者;有音乐或体育的理论家;也有人写作关于农业、战术、舞台布景、雕刻的规律,甚至烹饪方面的书籍。很久以来就在克罗通、居勒尼、克尼多及柯斯诸学派中被作为一种世俗的学科教授着的医学,到这时确定地变成了一种独立的研究。柯斯的希波格拉底,他的鼎盛年约在公元前420年前后,而希波格拉底派的集体作品的大部分,无疑地属于公元前五世纪后半期;这位伟大人物个人的作品,很难从那集体作品中区别出来。这时期也是史学产生的时代。赫罗多德的作品约成于公元前430年,而图居第德是智者派的学生。总之,不

必再多细说,我们可以说,一切本来属于个人的能力以及学派中秘传的方法;现在都已经公之于世,而变成可以分科传授的学问了。

而这种专门技术的发展,就把方法和知识的形式方面的问题提到了第一位。自从精巧的技能不再被认为是天生的才干或有特权的传统,人们就对技术的技术作反省思考,这是对思想与哲学的方法本身作反省思考的一种准备。——另一方面,在企图从国家和宗教的监护中解放出来的个人看来,这种求知识的一般技术,似乎正好供给他一些原则,使他可以依照这些原则来组织他自己和国家的生活以求幸福。个人幸福的本质和个人幸福的条件问题,或社会体制的问题,因此就变成哲学讨论的对象。——这同一个运动的最后一种后果,是精神有了一种更显著的趋势,要探究自身的能力,在对实在的表象与对行为的决定中,精神自身所能居的地位。这样,批判的推理的思想就兴起了,使集体的意见受到一种考察,而代之以个人的偶然的学说,或代之以一种自命为有必然性及普遍性的概念的组合。因此,人就代替了自然而变成思辨的中心。在各方面,一种“人本主义”(就这一名词所能包含的最广意义而言)就继承了早期哲学的“自然主义”。

这一革命,表示着一种辩证的或抽象与纯逻辑的哲学的诞生,也可能有害于自然主义所诱发的实验科学的发展。但我们须承认,自然主义在实证的研究方面的努力,已经为专门学者所承受,而问题毋宁是要知道科学的专门化与独立化,究竟是好事还是坏事。另一方面,无可否认,早期的哲学也包含有以后的哲学的胚胎:毕达哥拉斯派,阿那克萨哥拉,甚至某一意义之下的原子论派,都已经踏上了对事物作形式的表象那条道路;辩证法是从埃利亚派来的;毕达哥拉斯主义已经教人想到自己的命运和个人的得救。最后,早期物理学的特殊趋势也并没有完全消灭。但凡是这种趋势继续存在的地方,物理学已不再是哲学的主干而只是它的一枝。

约公元前五世纪中叶时在思想方向上的转向或革命,是同时由智者派与苏格拉底所完成的。虽然传统上总说他们彼此反对,

并且在一种意义之下这话是真的,但把他们看做同一事业的合作者,实在也并不是悖论。

我们可以注意到,首先,当我们把智者派看做假哲学家,以与真哲学家相对立时,我们所依据的传统说法,它本身的历史价值就成问题。所谓“智者”,在公元前五世纪及公元前四世纪初的语言里,就是指以后笛卡儿所称为 *les doctes*(博学之士)的那种人,如荷马、赫西阿德、梭伦、“七贤”、毕达哥拉斯等人,被认为智慧的受托者,或者是专门家,如角力的大师、音乐家、行吟诗人、数学家、医生等,把一种特殊的技艺造成一门学问,而自诩为能以教人的人。^① 这名词在应用时偶然也有侮辱的意味,但这样的用法,在当时却正是用来指苏格拉底和苏格拉底派的。所以当我们给这名词一种坏的意义,而用来确指某些人时,我们其实是接受了一种特殊的用法,这种用法来自柏拉图和亚里士多德,是到以后才普遍起来的。而在柏拉图,并不是经常这样用,在亚里士多德,则有一重要的区别,即“智者”与“诡辩者”(éristique)或辩论家的不同,智者意在得荣誉和财宝,而“诡辩者”或辩论家则只是在讨论中想要占上风,但两者骨子里可能就只是一个人。^② 连带地我们也可以问:在柏拉图的对话中作为和苏格拉底同时代的那些智者,是否有时就是影射柏拉图自己的一些敌手。并且,他的证据,和亚里士多德的证据一样,都是智者派的敌人的证据。另一方面,我们在别处所得的证据通常都不是和他们两人的证据无关的:它们都是从他们两人的证据引申得来,我们不能用来作对照。关于我们所保存的那些我们称为“智者”的人的书的节略和残篇,也常常是可疑的,当以某书或某一残篇归之于某人,而这种归属并不完全是毫无根据的空想时,可怀疑为曾经篡改,而尤其在柏拉图,则可怀疑为一种摹拟的作品。总之,这些残篇对于我们对它们的作者的个人特点的认识,

① 参看 II, 1075 以下(法译本 II, 480~482)及阿里士多德的原文, LXVIII, 第 73 章, b, 1。

② 《正位篇》, VIII, 11, 162^{ab};《辨谬》篇, 11, 171^{ab-31}。

并没有多少帮助。

不管这些困难问题是怎么样,我们还是有一张传统的智者派的名单。——根据柏拉图,第一个有意自命为“智者”的人,是阿布德拉的普罗塔哥拉。他所以自命为智者,意思就是指自己是智慧的教师,而这种智慧是他个人的“技艺”或专长。他比苏格拉底年长约二十岁,而当苏格拉底受审时,他当然已经死了。他的长久的事业,是否如柏拉图所说那样,是一连串的成功呢?还是我们该相信另一个似乎来自亚里士多德的说法,说他在晚年,曾经在雅典被控为不敬神,只是靠出走才得免一死呢?——在普罗塔哥拉与西西里的雷昂丘人高尔吉亚之间,我们看不出有任何相依的关系。在公元前427年,高尔吉亚作为他的母邦的大使,来到雅典,请求共和国协助他们打叙拉古人。他在西西里已经获得了很大的演说家的声誉,据说在雅典又大露锋芒而赢得了有利的赞许。无疑地,他曾不止一次地回到雅典,而他的学生之中,除伊苏格拉特之外,还有图居第德,德谟斯泰纳的敌手受斯启纳、克里底亚、诗人阿嘉通等等。他活到将近一百岁,在公元前380至公元前370年之间死于德沙里,或在费里暴君耶生的宫廷中,当时以他的职业所获得的荣誉与财富,已经很可观。——西奥斯岛的普罗第科,名声似乎也不下于另外两位。西奥斯离雅典不远,他可以时常留在雅典,并且从阿里斯托芬在他的《云》与《鸟》中所谈到关于他的话看来,他当是一个雅典尽人皆知的人物。他大概比苏格拉底稍稍年长,当苏格拉底受审时,他还活着。——伊利斯的希比亚也是一样,他似乎比前几个人都稍年轻。他这人的类型,生动如画,像意大利文艺复兴时代所产生的那种百科全书式的多才多艺的人物。柏拉图描写希比亚在一个交换钱钞的柜台上,对那些张口结舌在旁凝视的人夸耀自己说,他来到奥林匹亚时,所有他穿戴的上衣下裾,绣得很富丽的腰带、靴子、指环、图章、油盒,以及他的马刷子,都是他自己的作品,这可能也不全是一幅讽刺画(《希比亚》篇,II,368 b~d)。

其余几个人的个人特点,较难确定。因此,自古以来,人家就

怀疑智者安提封是否就是兰姆诺的安提封,后者是辩论讲稿作家或演说稿起草者、修辞学家及政治家,曾在“四百人”的贵族统治的政府中(公元前412或前411)充当一个很活跃的角色。似乎没有什么确切的理由,把他们两者加以区别。我们可以看到,尽管像兰姆诺的安提封那样的人,也可以专长于占卦及解梦,同时可以教授物理学及几何学,并写作伦理与政治方面的文章,这并没有什么值得惊奇的。^① 同样,对于卡尔西东的特拉西马可也有一些不能确定的地方,他在《国家》篇卷一中,是一个激烈而粗野的争论家,而其他地方,如在柏拉图的《斐德罗》篇,以及在亚里士多德的作品中,他似乎又是一位能够有把握地运用一切演讲术的“伎俩”的大师。他曾在当时所有关于演讲术的著作中最确切最完备的《全书》里面,把这些伎俩加以分析、集合并分类,并且方法谨严而风格优美。从他的留心于避免两母音的重复看,似乎显示出他是属于第二代的智者派,并且似乎离苏格拉底比离伊苏格拉特或柏拉图为远。

因为谈到《欧底德谟》篇中两个主要的对话者,就提出了柏拉图的假名的问题。这两位智者,欧底德谟和狄奥尼苏多洛,是两兄弟,“人家相信”他们生于奇奥,而移居于土里。他们是不论在理论方面或实践方面都是无所不知并且无所不教的人,是讲稿起草家和修辞学家,能巧妙地发明毫无目标的激烈争论,以及不管真假总是驳倒一切的技术。以前,他们在雅典教授战术和各种兵器的用法;现在他们又在那里教哲学和道德方面“劝告”人的方式了(273d~275a,278cd)。另外,他们有一种永不会失败的封闭任何人的口的方法;这就是说,没有一样东西是什么东西,因为没有东西可以是它所是的之外的别的东西(303de)。柏拉图的意思,是不是想在这里把所有分散在各处的特征都集合在一张讽刺画中,以作为《智

^① 这是克洛亚赛的意见,见《希腊研究评论》,XXX(1917)。第尔斯(LXVIII第80章)则把两者加以区别。

者》篇中的分析的生动的对照呢？还有，这两兄弟的画像的某些线条，似乎与安提斯泰纳和柏拉图之间的笔战有关。如果是这样，《欧底德谟》篇中的一对或者正是象征着智者派与诡辩者之间的血统关系，这也是亚里士多德所指出的。如果在亚里士多德的《对智者派论证的驳斥》与《欧底德谟》篇之间，常常有彼此符合处，那正是因为他们两个都把那些同属苏格拉底派中的反对者对亚加德米派和逍遥派的关系，看做和智者派对苏格拉底的关系一样。——这里面有某种真实性，自然是可能的。但是，如果说关于狄奥尼苏多洛的惟一记载（克塞诺封：《回忆录》III1, 1.）可能是从柏拉图来的，那么真的有一个专作迷惑人的论证的欧底德谟，也的确是亚里士多德所无可争辩地加以证明了的。^①

这里所谈到的第二批，我们还可提出佩洛斯岛的爱维诺；哥林多的克塞尼亚德，他似乎与高尔吉亚及普罗塔哥拉都有关系；阿格里根特的波罗，是高尔吉亚的学生；吕可弗隆，通常说他曾经提出一些论点反对把动词分为宾词与联系词。^②波吕克塞诺，据说他可能发明了“第三人”的论证；普罗泰尔可，《斐利布》篇中一个对话者；演说家拜占庭的第欧多洛及伊苏格拉特的敌手阿尔基达马。这几位比吕可弗隆还更确定地是属于第二代的智者。

最后，如果说智者是一种职业，那么严格地说我们不能把那些并不是这种技术的教师的人包括在这名单之中，他们只是在这一派中所训练成的政客。这样就不能包括克里底亚，他是柏拉图的亲戚，“三十暴君”之一，豪门、作家，留下了诗体及散文体的很长的残篇，是仅仅口头上大胆的朋友；这样也就不能包括《高尔吉亚》篇

^① 《辩谬》篇，20, 177^{b12}；《修辞学》，II, 24, 1401^{a26}。参阅柏拉图《格拉底罗》篇。386d。

^② 参阅亚里士多德《物理学》，I 2, 185^{b25-32}。但当注意，第一，辛普里丘（《物理学》91²⁹, 92³³）及费罗波诺（《物理学》49¹⁹）把这观点归之于美尼德谟及爱莱特里亚学派；第二，尼欧根尼·拉尔修（II, 140）提到一本论美尼德谟的书就是一个叫做吕可弗隆的人做的。

中那神秘的加利克勒,在那篇对话中,贵族的柏拉图曾想露出一位民主派人的底细,而我们也不能证明这只是一个虚构的人物。

现在可以试着来谈一谈某些集体的特点了,这样,我们就可以说明为什么能把那些彼此间并没有任何学派传统上的联系的人,都集合在同一个名称之下。

首先,公元前五世纪时的智者派的运动,是代表着想用类似的方法满足同样需要的各种独立的努力的总和。这些需要,是这样一个时代和这样一个国度的需要:在这国度中,一切公民对于他这城邦的事务的处理或领导都有一份,并且只要靠言词来取得个人的优越地位;在这国度中,因个人活动的竞争增加了许多在民事法庭上的冲突;在这国度中,每一个人都要在一切人的眼前证明他自己“德性”(ἀρετή)的高超,这所谓“德性”,就是指管理自己及管理他人的生活的才干和能力。此外,对思想的热切,对享受的欲望,想控制并放纵固有的活动能力的野心,过分而肤浅的好奇心,连同一种柔韧的顺应能力和透彻的精细以及热情和易变,这就是当时社会环境的特性,尤其是属于年轻的一代,他们渴望着能尽量利用从他们的财富或出身所得的利益。因此,他们需要一些教师来教他们一种技术,使他们在社会生活中得到个人的成功,使他们免于去慢慢地摸索经验和碰许多钉子。原则上说,这就正是智者们的所教的技术:他们教授在私人事务或公共事务上求“善策”的学问,这就是按照上面的定义所说的“德性”,以及对敌手“占上风”的方法。

既然他们的教诲所迎合的需要,是所有实行民主政治的城邦的需要,他们就到了这个城邦又到那个城邦去就那些等待着他们的学生。这就是为什么没有一个智者派的学校的原因,因为一个学校是假定教师在某处有一个固定的居留地,而学生来就教师的;另一方面,一个学校的学生所缴的学费本是只用来使学校能够继续维持并且兴盛起来的,而智者则从这里来获取个人的利益。他依照着他所教授的是一门完全的“课程”或只是一课,或依照课目是私人的还是公开的,来定束脩的比例。和任何职业的人一样,智

者也以他所得的多少来衡量他精神上影响力量的大小,这一点尤其大为柏拉图与亚里士多德所诟病。

智者拿什么来和他们的学生的束脩作交换呢?他们在学生面前作“夸耀的演讲”(ἐπιδείκτικοὶ λόγοι),以作为他的才能和他自诩能够拿来教人的东西的样品。作为一种广告,在盛大的泛希腊大会的日子,这种演讲表演是无报酬的,而他们的发表著作,在许多情形之下,也许是除了扩大这种宣传作用之外,别无其他目的。这些讲演的题材,有时是某些哲学上或政治上很一般性的问题,或者是对一城市的颂词,一篇葬礼上的演说辞,或为对于诗人所讴歌的人物,例如海伦或巴拉美德等人道德价值的论辩。有时,这种技术喜欢以有趣的幻想施展在细小的题材上:如对孔雀、鼠或蚕、盐或壶等等的颂赞。——智者是修辞学家,同时又是修辞学教师:对于每一种可能的题材,应该如何以有次序、正确、并且优雅的方式来讲述或写作的技术,他作过一些榜样之后,就来教这种技术。但是,要实施这种技术就得有非常广博的知识,于是他常常把这些知识归为若干普遍的题材,或如以后所称的“常套”:如从诗人的作品中找的伦理或心理学的题材,以及政治的题材、法律的题材,关于这方面,安提封曾作过很值得注意的分析。为了能在这方面获得成功,他本人就得有百科全书式的知识,并且得顾到大众的趣味和流行的问题:在哲学上他就喜欢那种怪论;在数学上他就企图从圆求方(希比亚与安提封);在物理学上他就混淆一切以使问题简单化,而成为一个折衷派。另一方面,为了驾驭这大量甚至全是形式上的知识,他就得寻求一种方法,这种方法本身也是形式上的。所以,就智者派教授的目的来说,希比亚的记忆术是一种极重要的发明。总而言之,在旧时传统的纯粹公民教育之上,智者派想加上一种更广泛的教材,原则上甚至是志在无所不包的,摆脱了传统,而对一切人都有效,这对于传统教育是不无危险的。他们并不愿意做希腊文原本意义的 *pédagogues*(儿童教师),也不愿意做某一学派的哲学家,而只愿做教授。在教育史上,他们开创了一个时代。

更确切地说,他们教授的精神和方法究竟是什么呢?既然他们的目标是要武装他们的学生以备应付社会生活中可能发生的一切思想或行动上的斗争,因此他们的方法主要的就是“矛盾法”(antilogie)或辩难,就是以某些可能的论点,与某些适当地加以界说与分类的论点或“假设”对立起来;就是要教人怎样进行“批评和辩论”,怎样组织一种以理由对理由的“角斗”。智者本人或者并不是一个好辩的人,但他要教他的学生成为一个好辩者。此外,这种对立是产生于两篇长的演辞之间或在一席谈话的问答之间,则无关紧要。这方法,是赫拉克利特的连续判断之间动的冲突的概念的实际运用,同样也是芝诺用来显示在对经验的基本概念上同时诸判断之间静的对立的论证的实际运用。而赫拉克利特的学说提供了普罗塔哥拉的理论基础,埃利亚主义则提供了高尔吉亚的理论基础^①。普罗塔哥拉的作品中包含有一篇《辩难》和一篇《辩论术》,这一事实指明普罗塔哥拉是这种形成灵智的方法的创始人。

在公元前五世纪末的一本匿名著作中,为我们保存着这种方法的一个很有意义的例子,这是一本简要的为学校中作练习用的作品,名为《双重理由》(δισσοίλογα;以前标名为 διαλ ἕξεις)。^②作者在这本书中连续地谈到哲学家们有着不同意见的九个题材,并且我们当注意到,其中有一些是苏格拉底的谈话中也曾论到的,如:善与恶、美与丑、公道与不公道、真与假、愚蠢与智慧、无知与学识、知识与道德能否用来教人?官爵应该归之于命运还是该归之于能力?最能制立法律及应用法律的人是“辩证法家”,因为他知道一切对立者;记忆术是各种发明中最美的。有了这些题材就可以来为它辩护,或加以反对;这是一种“练习”的材料。因此,例如对于善与恶,就可以说它们的对立是本质上的对立,或者说它们的对立

^① 这好像是柏拉图所指示的,《斐多》篇,90ab,及《斐德罗》篇,261, de。参阅《智者》篇,232d~233a,225bc.;《普罗塔哥拉》篇,329b,等等;《泰阿泰德》篇,167d;《国家》篇,VII,539bc。

^② LXVIII,第83章。

只是相对于不同的个人及环境的,随着个人和环境的不同,善与恶就轮流着出现。假定学生赞成第二种论点,并且举了一些例子来加以证明:如当一个人体格不坚强时,不知道抵抗他的情欲,这是一种恶,但对于那个以助他人放纵为业的人,这又是一种善了;疾病对于医生,死亡对于墓地商人,也都是一种善,如此等等。然而另一论点也仍旧是可以成立的,而这学生,不求了解什么是善与恶的“本质”(τὸ ἄσπερον),这一下又硬要去证明善与恶是分明不同的了。假定有一个附和另一论点的人,他就问他这样的问题而使他陷于自相矛盾:“你对你的双亲好吗?”“是的。”“那么,既然你说善与恶并不是分明不同的,你对他们是坏的了”,如此等等。

由这例子我们看到,“矛盾法”对于智者派,是学习机械地找出在整个问题上可供说话或写文章之用的那些观念的一种方法,这方法的主要关键就在于各种判断的对立。所以,不管有没有这种头衔,智者总是一个说话或写作的技术的教师,一个修辞学的大师。

他所教的这种“说服”人的技术,只是就表面上看是一门特殊的技术,实际上,它有一种普遍的意义:如果没有这种技术,则真正特殊的实际技术如政治、医学等等就没有价值并且没有效率。而修辞学之所以有这样高的地位,正因为它教你如何把这种“矛盾法”拿来实际运用。“矛盾法”供给一种言词结构的统一的框架。随着所遇到的机会和时间该怎样处理,就可以在这框架中放进或多或少的字句。在任何情形之下,只因为那学生总有那框架可供他使用,他就总可以出口成章,而不必事先对那题目有所费心。高尔吉亚与希比亚从公众中获得了他们这种技术的确实试验。至于实际运用的那种结构,则在高尔吉亚的一篇纪念战死者的祭文中或柏拉图《会饮》篇中阿嘉通的言词中可以看得很清楚。高尔吉亚说:“在这些人们之中,没有了一些什么人们之中所应该有的?又还有一些什么不应该有的呢?”如此等等。这种对称字句的排比、对偶,就是思想被分解而悬空地在纯形式的范围中发展的程式。

最后,这种言词上的对立得假定有名词的确切分别,所以智者派尤其是普罗塔哥拉及普罗第科就曾坚持有确切地界说字的意义并正当地用字的必要,这是很自然的。此外,这里也有一种表现观念及充实言词的方法。对诗人作品的评注阅读,不仅是可供辩论的题材,而且也是分析地研究表现方式的练习。

智者派所全力以赴的就是要使这种言词的形式主义臻于完美,但他们对于观念则毫不关心。因为他们教学的精神要求他们本身没有主义,而能指出如何一切主义都能够加以维护,不论是最似是而非的,最为人所不容的,和最为普通人所接受的都一样,此外,他们无疑是把那些似是而非最为人所不容的留给有限的谨慎听众,而为了一种生意经上的考虑,把那些最为普通人所接受的则尽量公开。因为我们不应该仅仅以智者派中各人良心的不同,来解释智者派的教诲或教育中较直接或较间接的表现方式所显示的对道德的态度的可注意的分歧。这些分歧,或者大部分是由于我们在“矛盾法”的辩论中所看到的名词,有时是这一个,有时又是另外一个,有时是那些智者故意公开用来消除恶感的,有时又是那些并不是他们所用,而是他们的敌手为了破坏他们的信誉,说是他们或他们的学生所说的。事实上,《国家》篇卷一中特拉西马可所说的大话或者《高尔吉亚》篇中加利克勒所说的大话,都既不像杨布利可的 *Protrepitque* 中所看到的一篇匿名的智者派作品的残篇(在这作品中加利克勒的言词正好相反),也不像安提封在《协和》一篇中所作教诲式的说教的残篇,甚至也不像《普罗塔哥拉》篇中希比亚的一小段关于道德的话^①。同样的,阿里斯托芬在《云》一书中说到一种新的教育,使两篇言词互相对立起来,就像两只公鸡相斗一样,而这种教育的技术是使那实际“最强”的显得“最弱”,换句话说就是使“不公道”占了“公道”的上风,——他枉自把这种教

^① LXVIII,第82章,第80章,尤其是《残篇》,58以下,61。柏拉图:《普罗塔哥拉》篇,337e~e。

育方法归之于苏格拉底,实际上他刻画得很生动的这种方法,是比苏格拉底早许多年的普罗塔哥拉所创立的。

此外,智者派用来使“矛盾”自动地出现的主要方法之一,就是自古以来对“自然”的观点与“习俗”或“法律”的观点的区别,这方法对他们职业上的战术大有帮助:前一种观点有时可以使他们在一种神话的烟幕之下来表现最危险的大胆主张,有时又可以使他们用来维护社会上保守的原则。他们之所以努力来找出不成文的法律和自然权利,我们也很可怀疑他们的兴趣所在也无非在形式的辩证法的方面。

对于他们在艺术及科学的研究上的贡献,我们也可以这样看。他们的目的是在使他们的学生能够对付任何题目,或者批驳它,或者赞成它,并且在专家面前显得是个内行。照柏拉图所说(《智者》篇,232d~233a),这或者就是普罗塔哥拉写《谈角力》一书的目的。希波格拉底的集子中有一篇小论文叫做《论技术》,其实就是论医学的,或者也是这样,不过这里是为医学辩护的。这作品有一些有趣的观点,而它那一般的方法论的性格,却确实是合乎智者派的精神的。有一位希比亚的“博学”,只是表面上的博闻强记,而它的基础,记忆术,则使作品有了真正的意义,这种记忆术的目的是使学生从不至于张皇失措。同样的,人家从高尔吉亚的作品得来的那些显然受恩培多克勒影响的物理命题,或从安提封的作品得来的广泛的折衷主义的物理学命题,以及安提封或希比亚的数学方面的思想,这一切都证明了一种教育事业要获得成功,必然不能忽略公众所喜欢的科目,即使这种喜好是暂时性的;而并不是如人所常常说的,证明他们一种对科学的积极应用。普罗塔哥拉是一直想把教育保持在最普遍的“矛盾法”的立场上的,甚至也怀疑到几何学的抽象性和确切性的原则;他说,一条切线与一个圆相交的不是一点,而是有一长度甚至有一平面的。^①最后,同样的,普罗第科

^① 亚里士多德:《形而上学》,B 2,997^{b33}以下。

对医学用语确切性的争论,^①也无非表示他是应用他那有名的语义学的方法,去批判医学的能力罢了。

就我们所知,智者派在道德、政治、或神学上的思辨,似乎也没有任何思想上的真正的创造性。例如,当高尔吉亚的学生美诺(无疑地是仿效他老师的方法)以列举各种道德的项目来作道德的界说时^②,他只是要立下一篇雄辩的议论的大纲。普罗塔哥拉关于人类社会的起源的神话,^③若不是为雅典的民主政治、同时也为智者派所作的辩护,又是什么呢?因为,假使黑梅斯是把荣誉和正义平等地给予一切人,那么人如果学会了正当地处理他们自己的和他们国家的事务的技术,他们就一定同等地能够利用这些好处。此外,普罗第科对于神的信仰所作的唯名论的解释,我们能把它看做是认真地试在作宗教的批评吗?他曾说,那些神只是人们所给予那些对他们的生活最有用的或最熟悉的自然界对象的名字;宗教是由与田园工作有关的节日与崇拜的仪式而来的。^④这是一个很有意思的观念,但在它的作者眼中的价值,却无非只在于它是一个论点,赫拉克勒在交叉路口的神话,也许可以供他作为必需的相反的论点。这些或者只是一篇正反论辩的残余。诚然,普罗塔哥拉曾写过:“对于那些神,不论他们是存在还是不存在,都是不可能知道的”(《残篇》,4)。但很难相信,这位“矛盾法”的老手,在他长期的事业中,会老停留在这不可知论上。照一般情形说来,在智者派中,似乎并不像他们的同时代人梅罗的第阿戈拉一样,有那种反宗教的成见。

反之,他们真正积极方面的工作,是一切有关于思想与言词的形式的研究工作;这就是他们在修辞学上的工作,特别是在安提封,他同时是一位“演说稿起草者”,或者特拉西马可,他们的关于

① LXVIII,第77章,B 4。

② 柏拉图:《美诺》篇,71d~e。

③ 《普罗塔哥拉》篇,320c-323a。

④ LXVIII,第77章,B 5。

法庭上言词辩论方面的修辞学,和它所包括的个性心理学,说话时所站的位置以及帮助表现的手势;他们在语言的确切性及一般的文法上都有所贡献;据说普罗塔哥拉曾特别研究过词的性的区别,动词的时间与语气的区别,以及命题的各种不同种类。

剩下的是真正哲学的思辨。这种思辨,我们只有在普罗塔哥拉和高尔吉亚的作品中才能看到,并且性格也有不同——前者的著作《真理》或《惊人之语》(καταβ ἄλλοντες)一书,只留下一句话,但这句话本身却很有重要意义,而塞克斯都所引的这句话的陈述,大体上也和柏拉图及亚里士多德所说的关于普罗塔哥拉这一题目的话相符合。这是表示一种认识论的公式:“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。”最清楚最圆通的解释是这样:感觉是个人的并且偶然的;这,如我们今日所说的,是一种完全主观的现象。风只是对于我,并且当我感觉到它冷的时候,是冷的。感觉的对象,正确地说起来,只有在这种尺度之中,才“存在”或者“是”那样,实际上它是不断地“变化”的。因为,一切都是不停的运动与变化。这个人,你说他是同一个,其实永远是另一个;他知道又不知道;他的每一个记忆都是一个新的状态;他不是一,而是无限的多。不管你是想到一个单独的意识或许多相协调的意识,实在事物的惟一尺度,是瞬息即逝的一个一个的认识状态;不管是人或猪还是猿猴,必要的是打破个体的单一性与同一性,使它适应于无限的多和变化的运动性。这是不是说智慧和智慧的人都是没有的呢?决不。无疑地,错误是没有的,因为你除了在一特定的时刻所表象的之外,不能表象任何别的事物。但也有一些表象比别的表象“为优”。因此,如果一位医学能用他的药品使病人较劣的“表象”变成健康人那种较优的“表象”,这医生就是有智慧的;还有,智者或智者所训练成的演说家,则更有智慧,因为他们用个人的与政治的教育或用说服,造成与医生相类的改变,但却比医生所造成的更具重要性。人所不正确地称为“真”的,

就是在某一时刻并在某些条件之下是有利的并且有益于卫生的。^①

因此,普罗塔哥拉似乎在赫拉克利特主义的基础上,与埃利亚主义^② 甚至或者是麦里梭的埃利亚主义相反,并完全与他那有名的与几何学的理性主义相对立的态度一致,建立起了一个关于认识的理论,这理论确定地是经验主义和相对主义的,并且能够给予智者派实际组织经验的方法以一种理论基础。这或者是一种实用主义与人本主义学说的滥觞。这种学说,以价值的判断来代替存在的判断,并且把真理只看做一种工具。

但有人说,这种现象论的主观主义的相对主义或者有一种时代错误的情形,而与古代客观主义的实在论的相对主义传统相冲突。关于普罗塔哥拉的理论的这第二种解释,它的基础是在另外一个归之于他的论点:“变”是普遍的并且不停的,没有任何事物以一种经常的方式“存在”或“是”那样,一切不过是两类运动相遇的结果,这些运动具有无限的多样性,并且速度也各各不同,其中一类来自感觉对象而产生可感觉的质,同时另一类来自感觉器官的运动产生感觉;“能动性”(action)只凭其与“受动性”(passion)的关系才存在,而除了在关系中并由于关系之外,没有任何决定的事物。^③ 但是,根据我们以后将看到的理由,这解释所本的论点,柏拉图虽模糊地归之于普罗塔哥拉,照历史说来却似乎并不能归之于他,因此,对他来说,在现象与存在之间不会有那种分析的联系,甚至这种不可知的分析的联系也不会有。

在高尔吉亚,哲学的思辨显得只是提供给一个修辞学的教师

① 根据普罗塔哥拉那奇怪的“申辩”,见《泰阿泰德》篇,166a~168c;参阅152ab。它的确切性和不偏不倚为柏拉图所特别着重。参阅LXVIII,第77章,A19及17末(亚里士多德)。

② 同上,B2。

③ 根据塞克斯都,H.P.,I.216~219及柏拉图:《泰阿泰德》篇,152c以下。并且特别是156a-157c.LII,23~29的解释,参阅本书第174及175页。

来炫耀他的精通和他的技术的能力的一种机会而已。他的论文《论非有》意在指出埃利亚派的辩证法如何能以一种精密而使人信服的推理被反转来驳倒他们自己。^①高尔吉亚说,一切都不存在,既没有经验的“非有”(因为那是有的否定),也没有惟一、永恒、绝对的“有”(因为它排除了所有经验的条件),也没有“有”与“非有”之间如宾词与主词的关系(因为那将是一种交互的否定,不论把这两个名词绝对地分离或相反地把它们混起来,都将使这判断及所说的不能成立。),而让我们假定有某种东西存在,这至少也是不能认识的,因为可感觉的实在并不是可理解的,而倒过来,可设想的常常又显出是不存在的。并且,即使承认那存在的是可认识的,这认识我们也不能传给别人,因为语言只不过是以武断的符号象征它自以为加以表达的事物,并且另一方面,那些字对于说的人的思想与听的人的思想既没有确切相同的意义,它们就使原来是一个的东西变成有两个了。因此,既没有一般的观念,甚至也没有共同的名词,高尔吉亚就把唯名论的要求推到了极端。总之,他的理论是一种彻底的虚无主义的尝试,而骨子里无非是一种精巧的游戏和一种辩证法的江湖遮眼法。

不管公元前五世纪的智者派有许多弱点和很多的毛病,他们的工作是不应当被轻视的。无疑地,他们的方法是形式主义的,往往缺乏个人的思想与诚意。但一种思想上的努力,企图构成一些悖论来反对这思想本身,这种努力可不是完全无益的;而实际上,智者派偶然也是思想上的首创者。另一方面,毫无疑问,他们曾致力于使一般的文化普及化,把文化从古老的学校的门墙中拉出来,而因此为学校形式的变化作了准备。还有,由于他们对各种科学的能力的批判,只限于从外面去看科学,因此引导他们去研究科学的方法,这样就成为认识论的首创者。最后,他们本身是一种表现

^① 根据《论麦里梭、塞诺芬尼和高尔吉亚》一书,5,6,及塞克斯都《反数学家》,VII,65-87。参阅高尔吉亚的:《海伦》,§13末。

思想的方法的创造者,并且,他们借修辞学与语法,虽然无疑地是在纯粹经验主义的立场上,却曾对柏拉图与亚里士多德所继续完成的一个工作,即一种逻辑的构成,有真正的贡献。

第二章 苏格拉底

苏格拉底的活动,开始于智者派已经获得很大成功的时期,是与智者派的活动互相竞逐的。他的活动,是和智者派在同一社会环境之下,应同样的理智与道德上的需要而产生的。他的方法,至少在外表上,与智者派的方法极为相似,以致在阿里斯托芬看来,和任何一个智者一样,也表现着智者派的精神;而无疑地,在他同时代的人之中,其他有许多人也有同样的看法。柏拉图自己,当他要来为“智者”下一个定义时,也注意到在智者的风格和真正哲学家的风格之间,看来好像是有一种血缘关系的(《智者》篇,230d以下)。最后,为亚里士多德提供了若干最好的智者派的典型的,就正是苏格拉底派中的麦加拉学派。

如果说我们关于智者派所知不多,则不幸,我们对苏格拉底所知的更少。他是希腊思想史上最伟大的人物,以后哲学上所有的流派,都直接或间接地是从他发展出来的。但他又几乎是一个神话传说中的人物。关于他的人格、行为、言谈,我们获得很丰富的证据,都是直接或近乎直接的。这些证据之中,大部分都一致给我们一个关于这位人物的重要性的鲜明观念。但这些证据彼此之间极端矛盾,或者至少是很难协调的。我们甚至并不很清楚为什么他的同胞们要他以性命来偿付他们在他们之中的活动。最后,苏格拉底学派有好几个,彼此各不相同,有时甚至互相敌对,这又使我们更难说他的哲学究竟是什么。另一方面,我们又不能希望根据

苏格拉底自己的原著来重构他个人的意见。因为,在这许多不确定的事实中如果说有一件事是很可靠的,那就是,苏格拉底和智者派不同,他没有写过任何作品,而只是口述。总之,正是这一位在哲学与意识上刻画了一个时间所洗刷不掉的印象的思想家,为历史的批判提出了最困难的问题。

在那些证据之中,首先,有一些是意在贬抑苏格拉底的。我们不预备多说关于那塔仑特的阿里斯多克森的证据,他确定地说他所说的关于苏格拉底的坏话,都是从他的父亲斯宾太洛^①那里听来的,他的父亲曾经认识苏格拉底,而我们也看不出他说他坏话的动机究竟何在。即使承认苏格拉底在年轻的时候也曾经是坏人,而说他既没有文化,又没有尊严廉耻,公开地无理、粗暴、淫逸、又加重婚,这样的一个人,在他成熟的年龄却不但赢得如此热情的赞美,并且甚至在雅典获得第一流的地位,而这又是同样对他不利的阿里斯托芬的证据所承认的,这情形怎么能叫人相信呢?

在《云》(公元前423年)中,偶然也在《鸟》(414)及《蛙》(405)等作品中,我们所看到的,是一位声名狼藉而又很有势力的哲学家的有力的形象,是具体而生动的个性,而不是隐晦而片断的道听途说。^②不必管这画像所包含的恶意是否出于政治方面的动机,而这正证明了阿里斯托芬的缺乏清楚认识的愤懑。我们所感兴趣的是,除去那种故作滑稽的夸大,而来注视一下阿里斯托芬在苏格拉底四十七岁的成熟年龄所见到的,并把它呈现在一群亲见他的日常行动的人面前的苏格拉底的画像。他是一位老师,有一个学校,或一个“思想店铺”(φροντιστήριον)和一些学徒,他们都在他的领导之下工作着,遵循着一种共同生活的规律。要被收留受教,须付一笔束脩。这学校中的功课是困苦修行:学生们都脸色苍白,已经纯

^① 音乐家阿里斯多克森和斯宾太洛的儿子阿里斯多克森就是同一个人,从第欧根尼·拉尔修 II,20 与塞克斯都:《反数学家》VI,1 的比较中似乎相当可以确定。

^② 同样为其余一些喜剧作家如欧波里、阿米普西亚等人的攻击所证明。

然成“精”，并且“半死”了；肮脏，褴褛，赤着脚，又没有饭吃。进入这学校必须先有一个人门仪式。他们在里面研究着几何学、物理学、天文学、气象学、地理学和地的深渊，以及生物。空气是万物和思想的始基；一切现象是由于“以太的旋转”而自然地产生的结果。苏格拉底是一个无神论者，因为他不相信本城邦的神他那学校的被烧，以及他和他的学生的死，正是对他们不信神的公平的惩罚。但苏格拉底不单只是一个物理学家；他也是一位修辞学的教师。“语言”也是他的一个神。他教授一种发明观念的方法，就是“矛盾法”。他是漂亮辞令以及法庭上和政治上的辩才的教师，因此又是一个教人健讼妄辩的人，你跟他在一起可以学到如何使一篇“弱”的或不合正义的言词胜过一篇“强”的或合乎正义的言词。他以自然的权利，对抗法律，即武断的契约。最后，他的功课中也涉及文法、诗律与诗韵。因此，阿里斯托芬所说的苏格拉底，是阿波罗尼亚的第欧根尼的学说的赞从者，是那些和智者派有关的折衷派物理学家一流人。此外，他也是一个智者，和其他智者例如普罗第科等一样，而阿里斯托芬对他的挖苦，也就和柏拉图对智者派的挖苦几乎一样。

对于阿里斯托芬的这些攻击，柏拉图借他的老师在审判官面前所作的言词辩论，提出了一个针锋相对的抗议，而甚至把苏格拉底之死的最大的责任，加在阿里斯托芬的头上（《申辩》篇 18a ~ 20e）。为什么在《会饮》篇中，他又想着使他们和解了呢？对于这个问题，我们很容易地可以作各种假设，但这对于确定苏格拉底的人格并无关系。更重要的是要注意到，阿里斯托芬认识苏格拉底，是在他的成熟期，而柏拉图的认识他则只是在他的晚年，在《云》问世约十五年以后。但柏拉图从年纪比较大的学生，从他家族里的一些人，从他母亲的从兄弟，寡头政治的执政克里底亚，他母亲的兄弟卡尔米德，以及他自己的兄弟阿第曼多和格劳孔这些人那里，可以知道他老师的生平。在苏格拉底死后，柏拉图似乎仍旧继续想增加这方面的知识材料，而在《会饮》篇及《泰阿泰德》篇的导言

中,我们可以看到他的收获的反映。

无论如何,我们可以从柏拉图的各篇对话中,抽出许多成分,构成苏格拉底的传记及性格。^① 苏格拉底属于安底奥契部落中的孤区。他的父亲苏弗洛尼斯可或者是一个雕刻匠,属于一个很好的家族,并且是伟大的阿里士底德的儿子吕西马可的一个老朋友;他的母亲费娜雷特是一个能干的助产妇。在受过传统的教育之后,他当曾更求深造,研究数学及物理学,求知的欲望极为殷切。但对于那些物理学家的学说的研究,照《斐多》篇中那聚讼纷纭的有名的记载(96a~99d),使他看清了他们之间的分歧,而当时那些皈依于已经被放弃了的旧系统的折衷派,又使这种分歧更其加强了。即使说阿那克萨哥拉的系统也并没有使他满意,而那“心灵”的学说至少第一次提示给他一种方法,以结束他的怀疑。经过一种批判的反省、一种提示,然后一种内心的创造性的沉思,最后他想到了以“本质”或可理解的形式来对变化作一种解释。假使真的如《巴门尼德》篇(127c,130b,e,135d)所说,那么当苏格拉底思想中进行这种革命的时候,他还很年轻。根据柏拉图所说,和阿里斯托芬所说的相反,他从来没有以一个物理学家的身份教过物理学;而相反地,他的哲学活动的最初表现,是致力于散布他的发现。

无疑地苏格拉底那时当已经获得一位大师的权威,所以当时有他的“密友”之一凯勒丰,因为一种热情的鼓舞,而去问德尔斐的庇提亚是否还有人比苏格拉底更智慧。这位神的回答是否定的。从此之后,苏格拉底就自认为是在替阿波罗服务,从他那里得到一种“使命”,就是去寻求这回答的理由。在他自身他看不出有任何一种智慧,于是他就去“考察”那些自信在那一方面有智慧的人。而他不久就觉察到在一点上是超过了他们,那就是他不为自己的愚昧所蒙蔽,而自己知道自己的“无知”。他就致力于使他人觉悟

^① 参阅泰勒:《柏拉图的苏格拉底传记》(*Proceedings of the British Academy*, vol. VIII, 1917)。

来作同样的批判的反省,使心灵从未经省察而贸然接受了的意见中解放出来;“认识自己”以改造自己,这就是他所谓的“留心自己的灵魂”(《申辩》篇 20e - 22e)。因此这种教育不包含任何独断教条,它以一种“共同研讨”的方法,即对话为基础。苏格拉底所最热情地专心致志的事,无过于他在青年中的影响,在青年中,另一种教育的印象还很新鲜,并且他们除他们自己的前途之外,还寄托着整个城邦的前途。他是否明白地表示以使灵魂丰富的“爱”作为他的方法的推动力呢?他是否说过“爱”是他所知道的惟一的東西呢?至少,他爱青年,也愿意为青年所爱,总似乎是确实的。

他并没有一个严格意义的学校。但当他不去那些在其中可碰到青年的角力场时,“吕克昂”(体育场)是他所爱去的地方。他常常不知疲倦地问些问题,他虽偏爱对话,使和他谈话的人参加讨论,可是这并不妨碍他也仍旧作长篇的讲演,并实际诵读和评述诗人的作品。但如果说他不是也不希望是一位教师,他至少也有一个小圈子的人是他的“密友”,他们即使并不经常和他们一起,至少都自称坚决地皈依于他个人或他的主义。这些大部分就是在他临终的那一天在他身旁的人。其中除有些雅典人之外,还有些外邦人,他们经常住在自己本邦,但不时地到雅典来和苏格拉底聚谈。有几位,如克利多,尤其关切他的实际利益。另一些,如阿波罗多洛,是狂热的虔信者,夸大地摹拟着他的态度。最后还有一些,以后自命为在他们的学说和著作中继承了苏格拉底,如欧几里德、安提斯泰纳、阿里斯底波、斐多、柏拉图、爱斯启纳,似乎都可以看出除了由所谓“使命”而来的教育的使徒工作之外,还继承了真正所谓学说上的倾向。但苏格拉底是很不像一位“学派首领”的,以致那些出名地属于别的哲学圈子的人们,埃利亚派的如欧几里德,毕达哥拉斯派的如那几个,提比斯人西米阿、克贝、斐唐德,及弗流的爱启克拉底,还有智者派的学生如安提斯泰纳或阿里斯底波,都同时也成为苏格拉底的圈子里的人物。如果我们把这原始的情况,和以下的事实联系起来看,——这事实就是苏格拉底派人并不完

全在同一角度之下来表现他们老师的思想,不论在实践方面或思辨方面,——我们可得出结论:环绕着一个坚固的核心,他的学说的外围部分仍然是富于可塑性而可能接受其他学说的影响的。最后,苏格拉底的圈子也对另一班听众开放。这就是那些太注意本身的事务或快乐,以致不能牺牲这些来求真理的年轻人,他们是智者派的主顾,也喜欢到苏格拉底身边去听一席很有条理的辩论或者很富才智的观点的精细分析。刚才上面提到过的那几位柏拉图的亲属,阿尔其比亚德,无疑地还有克塞诺封,都是属于这一群。从柏拉图的《会饮》篇的末尾,借阿尔其比亚德之口所说的一段话,很可以看出,他们在与苏格拉底的关系之中,对他有一种油然而生的尊敬和赞仰,同时又固执地抗拒着他的影响。这些业余的爱好者并不是他的门徒。

苏格拉底虽像这样为神服务,从来不离开那个有工作在等候着他、并召唤着他的城邦,而完成着他无偿地公众教育者的使命,他却并不忽略他作为一个城邦的公民的责任。他曾在军队中服役,当一名重装甲兵(所以他应该是有一些财产的),参与波底地亚(公元前432~前429)及安斐波里(前422年)诸战役,遭到了德利永的灾难(前424年),总是显得冷静、坚决而勇敢,从不介意军人生活的颠沛流离和艰苦。由抽签决定而入了“五百人议会”,当大会违反“主席团”的决定而强迫处阿基奴塞群岛诸将领以死刑的时候,他是主席团的一员;只有他一个人站起来面对狂怒的群众而拒绝投这非法决议的票(前406年)。嗣后,当那些寡头政治执政者想要他帮助他们复仇时,他冒着生命的危险,也同样地公然违抗。

这种对冲突的双方同等地保持独立的态度,对他只会是致命地不利。当那些民主派重新得势时,他们就忘了苏格拉底在“三十执政”统治下时是怎样的情形,而只记得他和“三十执政”中的某些人有怎样的关系,以及他的批评民主政府,批评它的平等主义和抽签选举的制度。因此,政治上的动机似乎就引起了诗人美勒多对苏格拉底提起诉讼,而其诉状曾得政客安尼多及演说家吕空的副

署。但他们公开地告他的罪名是“败坏青年”和“不信神”，他不信本城邦的神，而信仰“新的神灵”。很显然，第一种罪状是指他那种批判的教育对青年所发生的影响，这种教育的反传统的性格已为柏拉图所明白地提出。这第二种罪状，如果我们相信柏拉图的话，特别地是指苏格拉底所说的，他里面有一个神，一种“灵异”(démon)，从他小时候起，这灵异的声音，就老是用一种神灵的“指示记号”，使他离开对他不好的事物。这种感应，总是消极方面的，也可以用到与道德无关的行动上：如从德利永撤退时，哪条路他不该走，以及哪条溪他不该过等等。他是否想着这种内心启示的特权是不能属于他人的呢？至少，苏格拉底既自认为有这样一种“灵异”，他不能不使那些多疑的民主派人不安，同时也不能不使自己坚信一种思想，那就是我们每一个人，由于他的“灵异”的帮助，是自己的灵魂的拯救者，而全部哲学也就在这里。例如，就因为要把他的灵魂拯救出不义的泥坑，他拒不接受克利多的帮助，以逃亡来避免一种以城邦的法律的名义所制定的罪刑；有一个梦预告他死期将临，他不应该规避那神的命令。

我们知道苏格拉底既经审判官中稍稍占多数的人认定有罪之后，他怎样以一种对第一次的判决好像嘲弄的态度，讥讽那些审判官，以致更激怒大部分人判他的死罪。《斐多》篇中所记述的他临终之日的动人故事，在每个人的记忆中都历历如在目前。这里我们所要重提一下的，只是柏拉图在这篇对话中对苏格拉底的妻子桑底柏的简单描写。这与传统的记述是大不相同的，传统上她显然是一个哲人的耐性所能遭到的最难受的考验。柏拉图笔下的桑底柏是一个因丈夫之死而悲痛得无法解慰的女人；苏格拉底叫克利多把她带开，只是为了不要使她过分地痛苦得发狂，并且不要扰乱他自己的爽朗宁静。另一方面，《斐多》篇中的垂死的苏格拉底，也不是像以后犬儒派的“哲人”所表现的那样的超人；他想再看看他的孩子们，和他的亲人们谈谈话；在与更高的义务不冲突的范围之内，他并不弃绝任何自然的约束。据柏拉图说，他那时已经过了

七十岁；这是公元前 399 年，可能是在二月或三月，而不是五月。

然而无可否认地，柏拉图的苏格拉底是带有象征的理想化的标记，这种理想化，是以外表形式与内在真实本性的对立的观点为基础而构成的；这种对立说明了柏拉图所常说起的“怪事”（ἀτοκία），即苏格拉底所给予一切接近他的人的一种困惑的印象。外表上他做着一个人所做的一切行为，而他过着一种强烈的内心生活，听着一种“灵异”的声音，常常容易进入出神的状态，当出神时就漠然不知周围的情况和自然的要求（《会饮》篇，174d, 175a, 220cd）。他过着贫穷的生活，穿一身粗劣的外衣（τρίβων），虽然他并不穷，并且常常周旋于高雅富裕的社会之中。他异常清醒淡泊，而喝起酒来又没有人比他更有无畏的海量。他的言谈是粗鄙的，充满了世俗的比喻与平庸繁琐，而以他那种动人的雄辩的威势，他又比任何人都更能感动人的心魄。没有人比他更贞洁，又没有人比他有更多和更不可抗的爱情。他自称毫无所知，而能迫使那些自命能以智慧杀人的人自己承认无知。他像海里的电鱼一样，使凡接触到他的人都感到麻痹，而他同时又使他们醒悟真理（《美诺》篇，80a）。他扁平的脸，低塌的鼻子，粗厚的嘴唇，牛一样的眼睛高达头顶并从旁侧视，简直是西莱诺的相貌，但这只是一只箱子的外壳，而里面则闪耀着最纯洁、最光辉灿烂的美丽珍宝。所有这些形容之中，无疑地有些是和实际相符的。但有一些似乎是想用来使这肖像更富于表现力的。最后，整个地看来，这苏格拉底的肖像，无可否认地是显示出柏拉图对于“哲学家”、对于“灵魂”和对于“爱”的概念，特别是那种“可理解者”与“可感觉者”的对立，借以上三者作为媒介而在其中得到调和了。

克塞诺封的证据，在他的《回忆录》、《会饮》篇、《申辩》篇（如果不是伪托的），以及《经济》篇中，完全没有这些理想化的成分，这样是否就如人所常说的，在历史的立场上是更真实的呢？也许他所给我们的苏格拉底是更合乎人性的。但这人性是如此地庸俗、平凡，以致他给人的深刻的影响，他所引起的过度的热情奋发或冲

突,都变得完全无法解释了。此外,那《回忆录》远不是一个证明事实的历史学家的细心谨慎的记录,而很明显地是一种传奇式的作品,强烈地表示出作者的人格、趣味及记忆;妄信而狡谗,浅薄的实用主义者,肚子里塞满了军事上政治上的妄想而只能在纸上谈兵,最后,他是一个乡村大地主,喜好声色犬马之流。这是和《居洛比地》殊两悉称的东西,要想在《回忆录》中找到真正的苏格拉底和想在《居洛比地》中找到真正的居鲁士是同样的妄想。还有,克塞诺封在苏格拉底受审前两年就已经离开雅典,以参加小居鲁士的远征;他不像在“万人大撤退”之后曾回到雅典,而他确实是因为一次被判决驱逐出境三十年而远离雅典,这时期要到公元前369年;直到公元前387年,他老是住在斯巴达或在亚细亚,并且参与阿格西劳的远征。所以从所有各方面看起来,他都不如柏拉图那样有好的环境可修正他的记忆和补充他关于苏格拉底的知识,这种知识,他既然无疑地从来就不是属于真正所谓苏格拉底的圈子里的人物,是同样的不充分的。最后,就不必多说《回忆录》中对那修辞学家波吕克拉特(公元前388年左右)诽谤苏格拉底为阿尔其比亚德的罪人一事的引用(1,2,24),也不必说它那更晚作成的最后两卷中的那些征验,我们似乎也已经该可以看出在《回忆录》中有把柏拉图的几篇对话加以编纂的痕迹,并且无疑地其中也有安提斯泰纳的作品;全靠这些,克塞诺封最后总算勉强能够让他书中的主角谈一点哲学。甚至在传记方面的知识,克塞诺封的证据也次于柏拉图的。所以他实在不值得人们常常对他那样特别信任。^①

至于亚里士多德的证据,不管近代人对这方面怎么说,^②相反地倒是极重要的。无疑地它不是直接的;因为当亚里士多德到达雅典时,苏格拉底死了已经三十二年了。但这也不算太长的时期,这位柏拉图的学生还仍旧能够用询问或阅读这些证据,来找到

① 更详细的细节,可看著者的一篇论文,见《哲学年鉴》,XXI,1910,PP.1-47。

② XCVI及XII。参阅著者的论文:《希腊研究评论》,XXIX,1916。尤注意148-163。

许多方法满足他这方面的批判的好奇心。他往往一说到苏格拉底就明白地或暗地里是指柏拉图的苏格拉底而言,这也并不证明他就不知道别方面的苏格拉底。正相反,他很知道“关于苏格拉底的作品”(λόγος σοκρατικός),是一种戏剧性的作品,是哲学上的“优伶”(μίμη),其中真幻参半。此外,他又极细心地来区别真苏格拉底与柏拉图的苏格拉底或柏拉图自己。他说,真苏格拉底所研究的,不是自然,而是道德方面的事物,而对于这方面,他是第一个继续不断地并且有方法地求“下普遍的定义”的人,因为他寻求“本质”(τὸ τί ἐστίν)以作推理的起点,并从而作真正知识的起点。真正的知识基于“普遍的定义”和“归纳的论证”(ἐπαγωγὴ ἰ λόγῳ)。而这两样东西“我们可以正当地归功于苏格拉底”。^①但苏格拉底并不以“普遍的定义”为“分离”的东西,而柏拉图则在“理念”的名称之下把它作为与可感觉的事物相分离。后一种学说是从前者出来的;这是因为由于逻辑地寻求概念的方法(换句话说就是真正苏格拉底的思辨),才使“理念”的哲学得以“出场”;这种哲学的产生,是“因为”苏格拉底“推动了它”。^②即使亚里士多德的确有用他自己的术语来表达他人的学说的倾向,但当他把柏拉图与苏格拉底联合起来看时,他也仍旧把他们清楚地加以区别,并且照他看来,苏格拉底自己的哲学,虽然特别注意道德方面,但实在也包含一种研究的一般的方法。

真的说起来,其余还有整整一类的证据,这就是从柏拉图和克塞诺封之外的苏格拉底派所得的证据。但这些证据,关于确定的事实的,不如关于苏格拉底的学说的精神方面的多;此外,它们都需要特别细心的解释。所以对这些证据得分别地加以研究。因此,现在我们必须从另外的知识来源,构成苏格拉底的最初画像,以便以后来和那种证据作比较。

① 《形而上学》, M4, 1078^{b17}以下, 及 A6 之首。

② 同上, A6, 987^{mb1}以下及 M9, 1086^{o2}以下。

首先,他并不是一个超乎时代的天才。他正是他那时的人,接受了他那时代的文化。在这一点上,对物理学方面,阿里斯托芬的证据和柏拉图的相一致;因此,说苏格拉底是阿尔克劳的门徒那种传统说法^①是没有什么理由可加以反对的;所可怀疑的只是说他曾经教过物理学。此外,他也曾经受过初期智者派的辩证法以及他们的方法的影响,而柏拉图以普罗第科(他是所有智者之中与雅典生活最有密切联系的人)为苏格拉底的老师之一,或者也不全是嘲弄的意思。^②甚至苏格拉底曾经以某种方式教过修辞学,也并不是不可能的,但他教修辞学的精神,当然不像《云》篇中所说;至于在方法上,他的对“本质”的研究和分析,也应该是和智者派有区别的。^③到苏格拉底那里来学修辞学的无疑也不止一个人,而克塞诺封说“三十执政”曾禁止苏格拉底教授“推理”的技术(《回忆录》,I,2,31以下),或者就是指此而言。

这样把苏格拉底纳入他真正的环境中之后,虽不如《巴门尼德》篇所希望的那样快,但也确实很快地就可以确定他原始的地位。他对阿那克萨哥拉的学说,所抛弃的是其中与其他物理学说相似的各点;而它的重质主义以及“心灵”的学说,则使他满意。但质不应该与“心灵”分离;质应该是事物中的可理解者,事物的普遍的“存在理由”或本质,本性的完满实现,每一事物所趋向的目的或善。另一方面,虽然除了对阿那克萨哥拉哲学的思索之外,柏拉图并不曾指出他曾经受过其他的确定的影响,但我们很难相信苏格拉底就不知道其他的学说,也很难相信他和提比斯及弗流的毕达哥拉斯派集团以及麦加拉的埃利亚派集团的关系,不会使他的思想倾向于与他们相同的方向。在苏格拉底的探求普遍定义的先驱者之中,亚里士多德甚至在毕达哥拉斯派之外还加上德谟克利特。

① LXVIII,第47章,A1,3,7。

② 原文集中于II,1062.3(法译本II,471,1)。

③ 参阅本书法译本172页。

不管怎么样,因为把这种探求作为一切对自然的认识的条件,苏格拉底就整个地改变了物理学的精神亦即改变了哲学的精神。

他既把物理学看做一种逻辑的分析和概念的结构,因此主张形式的方法和一种理智的一般训练有着优越性。这样,他就又显得与智者派相近,他和智者派一样和芝诺的“辩证法”有关。智者派的“矛盾法”和苏格拉底的“考察”同为芝诺的“驳斥”方法的变种,都是使对手陷于矛盾而受窘,因此使他放弃一个论点而进入相反的论点,又指出新的矛盾使他认识相反的论点也同样不能成立,最后乃使他完全无所适从。但这两种方法虽然彼此如此相像,例如我们在《普罗塔哥拉》篇中所看到的,但它们的相像却不过是外表的。这里又有一种革命性的转变,因为苏格拉底对这种形式的方法的想法和智者派完全不同,他只是从智者派借得了这方法的最初观念。

首先,智者派的方法是自炫博学的。为了摧毁传统,它只是以一种传统反对另一种传统;这方法纵使是形式的,却又是百科全书式的,而他们之有百科全书式的知识又不过是靠“记忆术”来取巧;不论是语义学上,文法上,或修辞学上,它总是空口说白话而从来未经反省思考。但相反地,苏格拉底的方法,主要就在它的反省的性质;所谓博学,被他谴责为正是“无知”;最后,意识从一切传统的权威中被解放了出来,这正是阿里斯托芬最反对苏格拉底的一点。其次,智者派的形式主义接受一种随外在环境而变化的内容,而苏格拉底的方法,尽管也是形式的,却有一种不变的内容,这就是意识本身的内容,他的方法永远回到意识内容本身,即所谓“认识你自己”。这区别又引出另一种的区别:智者派的方法目的在于以“矛盾法”的机巧,个别地适应偶然的环境,而苏格拉底却分析着个别意识的内容而扫除了意识中一切属于个人的和偶然的成分,他试图在其中抽出普遍的与不变的,“人同此心,心同此理”的,总之,就是可理解的成分。这就是他由于对旧物理学的思索而确定的目标,事物的本质或它们的善:对自己作一种反省以求认识自己,这

其实就是努力在自身中发现人的本质或善。——由此可见,像亚里士多德所说的,他的方法的必然目标,是限于道德方面的事物;但在他的方法本身,这目标真正地就是本质,是 $\tau\acute{\iota}\epsilon\sigma\tau\iota$ 。既已说明了这一点,再来评述苏格拉底的方法的细节就是多余的了。共同研讨、谈话和爱是他的方法的条件。在“考察”及从特殊经验抽出普遍概念的“归纳”等方法之外,还当提出别的几点,就是:受考察的题材的严格的确定,“归纳”所从出发的“假设”,还有“嘲讽”(ironie),不是我们所说的嘲讽,而是一种微带狡诡嘲弄的矫饰($\epsilon\iota\rho\alpha\upsilon\epsilon\iota\alpha$)的方式,就是自己假装不知而问一些问题,其实就是所谓“自知其无知”的简单应用;最后,如果不是柏拉图的杜撰(《泰阿泰德》篇),那么还有所谓灵魂接生的“助产术”(maientique),这是由费娜雷特的职业所得的一种象征。

如果人的善就是人的本质,我们就可以看到苏格拉底的理智主义的功利主义和快乐论是什么了。一个人既知道了善是他的善,在感情的支配下,他怎么能够希望违反他的善的事物呢?感情冲动和放纵的人是那些不认识他们的善的人,他们还没有辨别出他们自己的本质:“没有人甘愿为恶”。“道德就是知识”,知就是行,反过来也一样。这种道德的逻辑主义有实践上的效果。如果说道德反省的目标就是要得出一个合乎人的本质的人,那么一切属于他的感觉与偶然范围内的东西都必须分离出去,或至少是放在从属的地位,而当某种更高的目的有这种要求时,就随时准备着可以把这些予以牺牲。从这里我们就得到苏格拉底的禁欲主义,这使我们又回想起毕达哥拉斯派的禁欲主义,阿里斯托芬和柏拉图对这一点都同样曾加以描述,但在柏拉图则有一种特殊复杂的形式。合乎人的本质的人,就是“圣贤”或哲人,而亚里士多德以后的那些学派,继苏格拉底学派之后,就致力于确定这种理想人格的性质及其实现的条件。

总之,我们有权说苏格拉底的“革命”,正如说笛卡儿的“革命”一样。两者都没有打断思潮的连续性,没有根本的破坏与自发的

创造。他们每人都对他本身的心智在其中形成的环境有激烈的不适,而每一个也都对思想的现存形式有所适应。苏格拉底就是利用了智者派的方法以摧毁旧物理学和智者派本身。但即使如此去了解,他的工作还是表示一种根本的改革和思想上一个新天地的开辟。

第三章 苏格拉底精神的传播

苏格拉底小圈子中的那些人,认为从苏格拉底身上找到一个新的生活的榜样,以及哲学思考的新方向,所有这些人,除了爱斯启纳之外,都在他们的老师生前或死后,在他们原本已在领导的或新建立的学派之中,教授着自称受到苏格拉底的启发而产生的一种生活规律和一种学说。他们无例外地都写过很任意的“关于苏格拉底的作品”,在这些作品中,他们借老师之口来表现他们自己个人对于苏格拉底思想的解释。在这些人之中,传统上曾经有一种奇怪的等级:柏拉图居首,而其余的都是“小苏格拉底派”。这是否公平呢?一个学派所在的地点,一个学派所能教的教材有多少不同的种类,学派的物质资源,以及政治背景,都是决定一个学派的命运的因素,除了建立者个人的价值之外,这些都是必须计算在内的。此外,柏拉图的作品是我们全部保存着的,而其余那些人,我们对他们的认识就只能凭罕见而且贫乏的残篇,只凭猜测揣摩,只凭有所偏向并难于鉴定的同时代的证据,或一些以后已经被继承者篡改过了的证据;因此,在柏拉图和他们之间,实在没有一种共同的权衡标准,来供历史学家作判断。我们当特别注意到,为了对他们的倾向有一个粗略的观念,我们必需跟随着那些倾向在他们的继承者之中的曲折路线,而把我们这一研究的历史界限加以

扩充,直到公元前三世纪中叶或甚至更后,直到他们的学派为更强有力的学派所吸收的时候为止。最后,如果称这些人为“半苏格拉底派”,也不免是对要加证明的问题却进行预先假定的兜圈子的说法,因为问题正是在苏格拉底思想的真相究竟如何,而这样却是预先就假定只有柏拉图一个人代表纯粹而且全部的苏格拉底的学说了。

一、伊利斯学派及爱莱特里亚学派

伊利斯的斐多,在苏格拉底死时,恐怕已经并不年轻。^①当苏格拉底的圈子解体以后,斐多回到他的本邦,聚集了若干门徒。他对于苏格拉底学说的解释,只能根据讽刺作家蒂蒙的一个残篇,(其中以斐多最为接近欧几里德及麦加拉学派〔《残篇》,28〕)以及他的学派与爱莱特里亚学派的承袭关系——后者与麦加拉学派学说上的血统关系较为确定——而加以揣测,并不能有更多的论述。爱莱特里亚的美尼德谟,死时约为公元前270年,他和他的朋友亚克莱比亚,先曾就学于麦加拉的斯底尔波,后来又在伊利斯就学于斐多的继承人。美尼德谟似乎曾经以一种惊人的辩证法与极端精密的逻辑,用作道德教化的手段。至少,他的性格的高贵独立性,和他的生活的尊严,在当时使他得到很大的威望,而使他成为一个“哲人”的典范,却没有犬儒派的那种粗鄙。而他确实似乎有意使自己成为苏格拉底的替身。他只愿以身作则,口传而不立文学;在他的教授态度之中也丝毫没有俨然为人师表的倨傲之态,谁愿意听就可以听,并且喜欢在什么时候听就什么时候听。

^① 巴曼底埃:《伊利斯的斐多的年龄》见 *Bull. de l'Association Budé*, Jan., 1926, 及作者关于斐多的论文(见 *Coll. Budé*), pp. ix - xi. (译者按,此处法文原版作“苏格拉底的得意门徒,伊利斯的斐多,在苏格拉底死后,还是一个很年轻的人。”此处根据订正版的英译本予以改正,并从英译本添注)。

二、麦加拉学派

麦加拉学派首领欧几里德的学说,真相如何,我们很难确切知道。他起初曾追随埃利亚派的原则,这是毫无疑义的;但他的思想曾经受到苏格拉底的影响,也是同样无可怀疑的。柏拉图关于这方面的证据,在《泰阿泰德》篇的开端,是毫不含混的。另一方面,如果说欧几里德并不曾属于苏格拉底的集团,那么那些雅典的学生,在苏格拉底死后逃出了雅典,会不会就避难于欧几里德处呢?这事实至少证明了他那时已经有一个学派。据说,他曾说过,善是一,德性是一;但常常用不同的名词来称呼它,有时称为“智虑”(φρόνησις),有时称为“思想”(νοῦς),有时又称为“神”或其他类似的名称;但其实它是惟一而且不变的;在它之外,没有别的实在。^①这是不是说,只有一种本质,就是“善”的本质呢?如果是这样,那么欧几里德是一个纯粹的埃利亚派,正如有人说麦加拉学派一般地都属于埃利亚派一样,^②说他又是苏格拉底派,就只在一点,那就是在他看来,“有”就是“善”——一种道德方面的实在。但我们如果再考察一下这学派以后的学说,那么另外一种解释也是可能的,就是说:惟一的“善”是每一本质之所以为本质者,所以它本身是一而且不变的,独立而且把全部“其他的”作为“非有”而加以排除,并且只有用思想才能认识。“善”的单一性和各种本质的复多性,并不比“有”的单一性和原子的复多性更不相容;把埃利亚派的“有”打碎了再加铸造,就是物质的原子论,与这种物质的原子论相反并相对称的,就是这种逻辑的原子论。不管最近的批评家们对这一点是怎么说,柏拉图恐怕是针对着这些埃利亚化了的苏格拉

① 第欧根尼·拉尔修, II, 106; 西塞罗, Acad., II, 42, 129。

② 亚里士多克勒, xiv, n. 289。

底派人,这些与唯物主义作战的“‘理念’的朋友”所用的支离的辩证法,而以一种友谊上所应有的审慎态度,在《智者》篇中(246b, 248a,参阅 252a),以“其他的”与“非有”的实在性,为在判断中的诸本质的关系的合法性作辩护的。这恐怕就是针对巴门尼德,其实就是欧几里德对《巴门尼德》篇中的柏拉图的“理念”的反驳所作的一个答辩。

有人说,^① 欧几里德曾放弃了苏格拉底那种以例证为基础的归纳的辩证法;要攻击的不应该是对手的前提而应该是他的结论。因此他的论证方式该是和芝诺的一样,就是把对手的论点引到荒谬的境地。并且,虽然人家把这种辩论的方法主要地归之于欧几里德的第二个继承人,即亚里士多德的劲敌欧布里德和归之于常常攻击斯多葛派人芝诺的阿莱克诺,欧几里德本人或者也曾经实际用过这种方法。这方法使他的学派赢得一种很令人不快的盛名。然而,所谓麦加拉派的诡辩,似乎只是以滑稽的方式,证明他的论点的两方面都是荒谬的。其中有一些,例如以“隐藏的人”,“说谎者”,“爱莱克特拉”,以及“有角的人”等论证为代表,是意在指明通常的知识每每把有区别的许多概念,也就是每一个都有自己的个性,而且并不含糊的许多本质,混在一个错误的总体之中。例如,假使你真正地说你说谎,那么你现在本来是说真话,也必须是说谎了。另外一些,可以以“堆”(Sôros)作为典型,相反地是在指出常识又每每在许多名词之间武断地作一种区别,例如“多”与“少”,当你以在每两个数中间都可以插入的无数中介的数而把它们重新纳入变化的连续性中时,就可以看出它们其实是不能区别的。一粒谷子,你说是和一堆谷子相反的,而两粒谷子三粒谷子并不成其为一堆。那么什么时候开始算成为一堆呢?并且,不管你选择哪一个数目,又怎样从这个数目起再加上一粒谷子就开始成为一堆呢?把这论证倒转来,变成减,就是“秃子”那个论证。一般

^① 第欧根尼·拉尔修, II, 107。

来说,这就是新亚加德米派在和斯多葛派的独断主义笔战时曾大加应用的论证的主要形式,而由于上述的第一个例子,乃有 Sorite (连珠法)之称。

在古代人的眼里,辩论法的巨擘是亚里士多德的一位较年轻的同时代人,即有名的第欧多洛,他有一个有含义的绰号叫做“克鲁诺”,他的老师,居勒尼的阿波罗纽,是欧布里德的学生,也已经有过这个绰号了。第欧多洛的所有论据,它们的基础既然曾经屡次受到亚里士多德的攻击,无疑在第欧多洛之先就已经属于这个学派了;这些论证的意图,是在证明经验知识的不可理解。运动本身是没有的,只有运动的物体的位置所标志的运动的界限;变化是没有的,只有当下的状态;可能的也是没有的,只有那已经实现的,或必须如此的。这位有名的“常胜者”(ἀκυραειών)指出了由于通常“可能的”那一概念,会引到如何荒谬的境地。每一种本质,都在它本性的必然中包含着它整个的将来,这将来其实只是它的永恒的现在。这将来既不是偶然的,也不服从外在的条件,因为那作为条件的和受条件决定的只是同一必然性的两个方面。第欧多洛的学生斐罗,以后把这个学说削弱了一些。但在像第欧多洛这样的思想家的不妥协的必然主义之中,是无所谓“或许”,也无所谓“如果”的。所谓“收获者”所说的就是这样:要就是你收获,要就是你不收获,两者必居其一;不能是这样或者那样;所以不管发生什么事,你总绝对地必须这样做或者那样做。^①嗣后大走鸿运的“懒惰者的论证”(ἀργος λόγος),就已经整个包含在这里面了。总之,实在的东西是受矛盾律的逻辑必然性所支配的;经验的个体性,以及它的不定的潜能和它的发展,为本质的复多性扫清了地盘,这些本质,每一个都是一个完全的并且封闭的宇宙,它永恒地是它所当是的那样。

^① 鲁西安所节引(Sectes à l'encan, 22),与“常胜者”及其他麦加拉派的论证在一起,因此可能是属于这一学派的。参阅第欧根尼·拉尔修,Ⅶ,25。

麦加拉学派所讲的这些本质,并不像柏拉图的“理念”那样是“类”。这使我们得以了解另一位同样著名的辩证法家的过分的唯名论,这就是麦加拉的斯底尔波,他的学生之中,有美尼德谟,首创斯多葛派的芝诺,以及怀疑派的蒂蒙。在他看来,所谓共同的名字是没有的,对本质的每一个不可分的直觉,都应该接受怎样的一个指示记号。另一方面,如果一种本质的每一个逻辑上的环节,也都和本质一样是独立的,那么“哲人”的自由,他的“沉毅”,他的“不动心”都得到保证了。一切在“哲人”的本质之外的东西,都只是纯粹的“非有”,在任何情形之下都不能对这本质起什么作用。

三、犬儒派

斯底尔波,显然是以逻辑的思辨应用到道德的目的上,这同样也是犬儒派的特征,这学派和麦加拉派的相似程度,实在比人们常常说的有过之而无不及。但这新学派所表现得更明显的,是在它的采取智者派的方法,来适应苏格拉底主义的精神。这一派的创始人安提斯泰纳,是一个雅典人和一个色雷斯女奴隶的儿子,无疑应该比柏拉图的年纪稍为大一点,因为在他加入苏格拉底的圈子以前,曾经属于智者派的集团,并且据说曾经是高尔吉亚的学生。在苏格拉底死后,他曾经在尼诺萨格(意即“快犬”)的体育场中讲学,于是就有了“犬”或“犬儒”这个名字,这个名称,这学派的信徒一方面用来纪念这学派的发源地,同时也用来象征他们那种动辄归咎于人的道德上的警觉性,就像狗一样老是在吠,并且在某种程度之内,也正表示着他们那种生活的类型。安提斯泰纳有很丰富的文字作品,有取材于诗人而以智者派的方式所作的讲话,以及关于苏格拉底的对话,都很受古代人的称赞,但其中几乎没有一种保存下来而且靠得住是真实的。除了传统及亚里士多德的证据之外,我们所能谈到原始是犬儒主义的一切,几乎都是靠归纳得来的

结果：或者靠对柏拉图的几段文字的解释，在这里有人认为可以看出关于安提斯泰纳的一些典故以及他们之间的冲突的标志；或者靠对克塞诺封的作品的解释，他把安提斯泰纳作为他的《会饮》篇中的一个角色，有人就试想从这里去找出安提斯泰纳的影响。

安提斯泰纳的继承人是西诺柏的第欧根尼，以乖僻而常作妙语著名。提比斯的格拉底，与斯底尔波及美尼德谟同时，并且是芝诺的老师之一，曾经作过滑稽的摹拟诗为犬儒派的生活辩解，我们也还保存得有他的残篇，他和他的妻子希巴启亚及妻舅美特洛克勒，可作为这学派的宣传方式中最具有特征的例子。这派人常常设法找人改信他们这一派，这种改变信仰就是要放弃财物及社会地位。犬儒派生活的严酷性，像我们从阿斯潘杜的第欧多洛（公元前四世纪末）所看到的，应该和毕达哥拉斯派的规律很容易调和。公元前三世纪正值这一学派的极盛时期，其中智者派的倾向却逐渐显露了：波吕斯泰纳的比翁美尼波（影响很大），凯尔其达（我们从一埃及纸草中得悉），以及德莱斯，都是穿着短上衣（*τριβων*），带着乞丐用的拐杖和背囊，走遍各城市；他们在各城市中发表形式精美而言词通俗的演说，这种演说确立了一种新的体裁，而在罗马帝国时期获得最大的成功：这是一种问答体的谈话或“辩驳”（*diatribe*），因为是凭空设想着常常有一位听者在里面插嘴；这些演说辞似乎很富于鲜明的色彩，并且充满了有说教意味的轶事（*χρῆται*）、比喻及寓言，一面宣扬道德，一面把哲学上的题材用很华美的形式来使它通俗化。以前那种玄学的演说已经变成了一种道德的说教，而这些犬儒派人——确实也可以像采勒那样称他们为“古代的方济各派教士”——同时又特别地把智者派的方法加以专门化。有一个人的很多多样化的作品，很可以让我们看出犬儒派是怎样采取智者派的方式的，这人在毕达哥拉斯主义复兴后不久，就是在公元一世纪之末，曾经重新肩负起了犬儒派的传统，这就是普鲁萨的雄辩家，“金口”狄翁。这时候的犬儒派哲学派，有德梅特留（塞内卡的朋友）、欧诺第、德谟那克斯、柏来格里诺，他们的人格

和观点,如果说对萨谟萨特的鲁西安的活跃的心智有很大的影响,这岂不正表示他们曾经很引起有文化修养人士的注意吗?另一方面,他们的说教和有点江湖气的禁欲主义,对最初几个世纪基督教的生活或者也不无影响。甚至到四世纪时,还可以找到代表他们的精神的人物,而尤利安皇帝也曾为文反对他当时的犬儒派。

现在又回头来谈早期的犬儒派。安提斯泰纳的逻辑的学说^①似乎首先是要探求每一事物的固有本质。但这种本质并不是某种普遍的东西,并且安提斯泰纳和柏拉图思想的冲突,仍然是很有名的,安提斯泰纳曾在《萨通》篇(Sathon,这篇名的含义是双关的)中对柏拉图加以嘲笑:“我确实看见了一匹马,”他说,“但我可没有看见‘马的理念’!”他和麦加拉派一样,都认为本质是一种不可分的、因此是个别的实在,完全为独有的名称、也就是它的专名所表明:因此“一切教育的开始就是对名称的研究”。由于这种严格,因而趋于极端的唯名论,结果所谓定义,就它作为一般性的定义这种通常意义来说,就只是一种“呐呐之言”和“空话”;我们所能做的,就只是以一种事物和另一种事物相比较,而给它一个“影像”。当然那种不可分的并且能够把握本质的直觉,不能是经验的直觉,^②正相反,经验的直觉只是为方便起见而辨别一件事物的各部分的一种意见,如第欧根尼的学生谟尼谟所说的,只是一种空幻的“云烟”。既然如此,把一种属性归于一种事物,或作判断,如果就是指在一种本质(例如“人”这个主体)之中放进另外一种完全不同的本质(如“白”这种属性),这就是不可能的;这人是人而这白是白,这才是真理。一个概念,在表明一个东西时,同时就是表明绝对真的东西。由此推论,当我们只限于指出一个本质的名称时,就既没有

① 在V IV, n. 286 以下可找到主要证据集合在一起。

② 我们所有的比较最可靠的材料,都很难和有人以为可从《智者》篇 246a ~ 247e 及《泰阿泰德》篇 155e 中(参阅 III, 296 ~ 301)看出是属于安提斯泰纳的一种所谓唯物主义相调和,而这种唯物主义又或被认为是斯多葛派唯物主义的滥觞。

矛盾也没有错误的可能。就知识自命为在一个关系的系统中来表明真理而言,这种对关系的彻底否定,其实就直接引导到完全轻视知识。我们所要认识的,就只要为生活所必需的就够了。我们知道,这样一种实用主义,以对本质作逻辑的考量,来否定知识,是通过高尔吉亚的虚无主义的埃利亚主义来反映苏格拉底的思想,这在柏拉图与亚里士多德都认为是对概念哲学的怪诞的歪曲。

这种奇怪的逻辑也是道德学说的基础。从本质的不可分性和不变性,就同时既推论出德性的统一——德性是只能整个地有或整个地没有的;也推论出德性的不可败坏性,因此“哲人”是从来不会犯错误的。道德就在心智之中,心智是我们最可靠的防范,并且,如果道德是可教的,这也不是用一种理论的“规劝”,一种毫无效果的论辩的劝告,如柏拉图所用的方法那样所能成功的;却是要用实践,它给了我们一种对于善的直观。人的善实在就是适合于人的本质的,而恶就是和人的本质格格不入的。“哲人”的幸福和他的独立性的秘密就在这里,“愚人”的不幸和受奴役的秘密也在这里。只有“哲人”能够看清楚什么是他的和什么不是他的:“和自己生活在一起”或“自在”,这就是哲学(第欧根尼·拉尔修,VI,6)。除了德性的善,和罪恶的恶之外,其余一切光荣、名誉、财富、生命,以及和这些相反的,都只是在容易为意见所欺骗的“愚人”眼中才有区别。真的说起来,所有这些都是不相干的,都是空幻的“云烟”(πῦρος),不会进入“哲人”的头脑(ἀτυφία)。最愚蠢的莫过于寻求感官的享受,尤其是爱情。医治爱情的药方就是节食和时间,如果这还不够,那么就用一根自缢的绳子。安提斯泰纳说:“如果我碰见了爱神,我将亲手扼死她。”真正的快乐是在“努力”(πόνος)与“锻炼”(ἀσκήσις)之中,也就是肉体上与精神上的训练,用这个来“超脱”情欲和外界环境的羁绊。因此犬儒派是崇奉赫拉克勒的。他们的生活就是这些原则的应用。他们想用禁欲主义的苦行来达到的,就是这种自然的人,也就是真正的人;第欧根尼所到处寻找的也就是这种真正的人。他们也采取“自然”与“习俗”的区别:家

庭、城邦、政治权利,所有这些都不过是人为的;“哲人”乃是“世界公民”(κοσμοπολίτης)。同样,那些神也是法律所创造的,而根据本性,神是惟一的。在那些神话之中,我们只应该寻求道德的象征。^①

四、居勒尼学派

这最后一派对苏格拉底思想的从属关系,引起一个困难而有兴趣的问题。这一派的创立者是居勒尼的阿里斯底波,他在加入苏格拉底的圈子以前,似乎操过智者的职业。他曾经是苏格拉底圈子里的一分子,这是无可怀疑的。例如,他也是在苏格拉底临终之日不在场而使《斐多》篇中的对话者表示惊讶的人之一。但他的缺席似乎是和柏拉图自己的缺席同样正当,因此那些不利于他的解释,都是以后从他的道德学说着眼而凭空捏造,实在没有什么值得考虑的。同样的,所有那些传说,说他曾谄媚西西里的暴君,即两位狄奥尼修,又或者都只是一种“寓言”,意在以他的态度与柏拉图的态度相对比。继承阿里斯底波来领导该学派的,似乎是他的女儿阿莱特,而她的儿子阿里斯底波“美特洛地大克多”(意即“他母亲的学生”)是第一个教这种享乐学说的人,传统上也已经把这学说归之于他的外祖父。但确实又有一种和这传统不合的说法:在《尼哥马可伦理学》中,亚里士多德提到这学说时,是指克尼多的欧多索,而甚至连那老阿里斯底波的名字也没有提到。这学派以后的历史也是同样不清楚。它后来似乎分裂了:因宣扬生的罪恶而有“死的劝告者”(πεισθάνατος)之称的赫格西亚,和安尼凯利两人似乎间接地跟从老阿里斯底波的学生安底巴特洛,而居勒尼的德奥多洛,这位“无神论者”,则是继承小阿里斯底波的。事实上,

^① 主要原文在Ⅱ, n. 279 ~ 285。

第欧根尼·拉尔修有德奥多洛派、赫格西亚派及安尼凯利派的说法。德奥多洛,自从为了一次民主革命而被逐出居勒尼之后,直到他回到他的祖国之前,先曾居于托勒密·案特尔的宫廷里,后来又投靠德梅特留·法莱留,住在雅典。这三位哲学家生活于公元前四世纪末期到公元前三世纪初期。

和犬儒派一样,居勒尼派也轻视纯粹思辨的知识,认为这种知识远不及手工技艺,丝毫不能教我们什么是比较好的或什么是比较坏的。亚里士多德说^① 阿里斯底波就是这样想法的“智者”之一。这种以认识“价值”的知识,和抽象思辨或自命为达到实在的知识相对立的情形,实在和普罗塔哥拉的精神是再相合不过的了。逻辑和物理学的价值,只在于它们是达到伦理学的目的的手段,伦理学教我们什么对我们是好的或什么对我们是坏的,如对于神和死亡的无畏或恐惧,并且它借助于研究我们的“感受”(affections)与“行动”(actions)即我们的印象与反应,以区别什么是当追求的和什么是当避免的。^② 这些观点(我们将在伊壁鸠鲁那里重新看到),是否就只属于后期的居勒尼主义呢?而伊壁鸠鲁开始在雅典教学,是在后期居勒尼派的时期,在约当公元前四世纪之末;无论如何,这先后问题是无法解决的。但事实总归是这样:由于这些观点的关系,并且在普罗塔哥拉和德谟克利特或他们的学生的相对主义的影响之下,居勒尼派人教人说,除了快乐与痛苦这两种内心感情之外,没有什么是真实的。这快乐和痛苦的内心感情,就是我们所能认识的一切,总之我们只能认识事物对我们“显得”怎样,而并不能认识它“是”怎样;我们是“和外界孤立绝缘,如在一座被围的城市中一样的”;凡我知觉到一种事物,我就“变成”那事物:我变成了蜜的甜,而并不是把握住了那在我之外的甜本身。对外界实在所作的一切判断都必然地是可辩驳的,而“现象”,即主观的显

① 《形而上学》, B2, 996^{ab}以下;参阅 M3, 1078^{ab}。

② 塞内尔, Ep. 89, 12。塞克斯都:《反数学家》, VII, 11。第欧根尼·拉尔修, II, 92。

现,则无可辩驳。甚至,我们能知道它是否依靠那样一个外界的原因吗?在我们个别的、偶然的感受背后的惟一基质,就只是那种我们在人与人之间用来指称那些感受的共同名称。^①这是一种感觉主义的唯名论,和麦加拉派及犬儒派都大不相同。至少这种主观主义的理论的基础,似乎是属于最初或中期的居勒尼派的。其实我们恐怕应该把以上已经提到过的《泰阿泰德》篇中那一段争论不休的文字归之于最初或中期的居勒尼派,因为我们将看到他们在这—运动中占着何等重要的地位,这段文字,似乎并不能被用到普罗塔哥拉身上。^②

道德就正是立足在上述的这个基础上;^③ 因为个人的主观印象就是衡量我们目的的价值标准,和支配我们的行为的规则。而这种“感觉”(αἴσθησις)是一种运动;运动如果是柔和的,印象就愉快;运动如果是粗暴或强烈的,印象就不愉快;运动如果太弱,印象就完全没有了。所以,如在《泰阿泰德》篇中所说明的,运动是现象的背面,而感觉是现象的正面。至少,最高的善只能在快乐之中;快乐是衡量其他一切价值的尺度。因此,凡不供给我快乐的,是无所谓好也无所谓坏的,这是一种“无区别”或不相干的东西,对于它,我就像是在睡眠或死亡的状态中一样。还有,快乐的对象,如财富或盛饌,既然只是快乐的外界的因缘,它本身也是无区别的东西。“习俗”与偏见在这些对象之间加以区别并加以限制,但其实“自然”对它们一样也不承认。阿里斯底波曾说过:“财富并不是像一只鞋子那样,太大了就不能用的!”凡是使人愉快的就是同样好的,并且在人对它实际享受的范围及时间之内,原来就是造成来给人享受的,丝毫不要有那种虚伪的羞耻心!无疑地就是这种“无政

① 西塞罗, Acad, II 7, 20; 24, 76; 46, 142。普鲁塔克, Contre Oolotès, 24。阿里士多克勒 Eue, Pr. ev, 19, 1。塞克斯都:《反数学家》, VII, 191-200(参阅 H. P., I, 215)。第欧根尼·拉尔修, II, 93。

② 155e-157c。参阅本书 149 页。

③ 参阅原, n. 266-271。

府”的个人主义的特殊放肆的表现,才使德奥多洛赢得无耻大胆的名声。当然,这种快乐不能是某种一般性的东西;它是个人的,并且“仅限于”当人品尝到快乐的“片刻”;过去的快乐和将来的快乐都丝毫不实在,这是一种已经没有了或者还没有来到的运动。“哲人”只集中心力于现在,每当快乐来时,就加以收集享受,这是永远在他能力范围之内的事。至于享受的客观条件,则是在他之外并且与他无关的。这样独立不依于客观条件,就造成哲人的自由。阿里斯底波关于他和美丽的赖依斯的关系曾经说过:“我是占有,而不是被占有的。”感情冲动有什么好处呢?这样我们只是把一种柔和的运动变成强烈,因此受痛苦。哲人常高居于环境之上,求控制环境而不为环境所控制。^① 不论敝服或锦衣,他同样处之泰然;如果说他有时也谄媚权势,然而如同人家所讲的关于德奥多洛的故事那样,他同样也会在某种场合向权势挑战。从外表去看,并对于社会的偏见或幻想的区别来说,他的行为可能显得无耻或矛盾;而从内去看,他本身永远是一致,并且符合自然本性的。总之,这种浮夸的快乐论和犬儒派的禁欲主义往往是极为接近,^② 但只是根据不同的原则而已。

此外,在这里不要弄错:居勒尼派的快乐论所说的,并不是教人心悦诚服地顺从本能。正相反,在他看来,可以使享乐成为正当,并且使它摆脱外界对象或环境的羁绊的,乃是思想。还有,根据德奥多洛的看法,比起哲人的那种为反省理智所决定的恬静的“愉悦”来,快乐无非是一种为愚人所执着的不相干的东西而已。如果说赫格西亚是悲观主义者,那也只因为在他看来,计算着要能够实现一种快乐而丝毫不受痛苦,是命定了不会成功的。安尼凯利这位“没有出息的”的折衷派,相反地把这学说的棱角消磨掉了,

^① 贺拉西, *Epist.*, I, 17, 23 以下: *Aristippum - ðere praesentibus aequum*, I, 18, 以下: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor et mihi res, non meribus subiungere conor.*

^② 犬儒派人波吕斯泰纳的比翁,据说曾长期与“无神论者”德奥多洛居住在一起。

把这理论的看来像矛盾怪诞的成分也减轻了。这样就开辟了一条道路,容许伊壁鸠鲁在一个新的基础上,来对居勒尼主义作一种改革复兴。

居勒尼派哲学家和犬儒派一样是“世界公民”,也和犬儒派一样是自由思想者。此外,和所有其他传统称之为“无神论者”的哲学家一样的,德奥多洛那个绰号也只不过是表示一种对通俗宗教的批判态度,而并不是对神性的否定。因此,有人把那有名的欧赫美洛(公元前三世纪初)也归入居勒尼派,无疑地并没有什么了不起的根据,欧赫美洛所著《神圣的历史》,爱纽斯曾加以翻译,并留有片断,这书当初曾为无宗教信仰者奉为圭臬,后来又成为基督教中反异教者所用的工具。

刚才论到的那些哲学家,虽然有许多方面和智者派很接近,但他们都有一种和智者派不相干的倾向:他们都希望个人有一种优越性,使他高居于整个的偶然性之上,并且真正地超越它。更其是东方的影响,直到此时在希腊精神中向来为一种理性主义的倾向制衡着的,在色雷斯女奴隶的儿子安提斯泰纳及非洲的希腊人阿里斯底波的思想中,简直活生生地表现出来了。这些怀疑论派,斯多葛派、伊壁鸠鲁派的先驱,已经是所谓“希腊化”的风格了。另一方面,他们又都志愿为宣扬苏格拉底主义的先知。如果把他们所给予苏格拉底的人格的形象,和柏拉图所给的相比较,我们看不出有什么抵触。但他们所作的形象都只反映出—一个形象的方面,而彼此掣肘的各种冲突矛盾又使这形象成为支离破碎,错综复杂了。他们夸大了其中的一方面而牺牲了其他方面:麦加拉派夸大了辩论的精密性,犬儒派夸大了禁欲主义的严酷性;而居勒尼派则夸大了纵情的享受欢乐,只是这种快乐,必要时是知道离弃的。但他们心目中都有一个共同的目的,就是要成为一个人,或者换句话说也完全一样,就是只依赖自己。而这种实践的目的,尽管表面上看好像相反,我们将看到其实同样也就是柏拉图的目的。

第四章 柏拉图与老亚加德米学派

一、柏拉图

1. 生平

柏拉图属于一个贵族家庭,在父系方面,据说属于高德鲁的王族血统,而在母亲方面,则间接地可追溯到梭伦。他的好几位近亲,如克里底亚、卡尔米德,我们上面已见到过,是斯巴达所支持的寡头政治党的首脑人物。柏拉图似乎生于公元前 428 年或前 427 年,当他在“壮丁”年龄时,也许曾参加过几次军事上的远征;过了“壮丁”年龄之后,就变成了赫拉克利特派哲人格拉底罗的学生,然后,约二十岁时,就开始常常接近苏格拉底。如果我们相信“第七封信^①”的话(324b 以下),他是很早就有志于政治的。因此,无疑地,他也跟他同一阶层的其他许多年轻人,如在他之前的克里底亚和卡尔米德,或他的兄长阿第曼多和格劳孔一样,是以一种好奇的业余爱好者的身份,来接近苏格拉底这位“使徒”的。但他不久就密切地皈依了他,这也许主要地是因为他在与苏格拉底的谈话中,找到了一个以正义来规范政治的概念。以后,他就以一个哲学家的身份,来等待参加政治事务的机会。公元前 404 年,雅典为斯巴

^① 这信和“第八封信”的可靠性,是一般所公认的。

达的吕山德所得,而把权力交给了贵族集团时,这机会似乎来到了:克里底亚为“三十最高执政”之一;卡尔米德为庇里十执政之一;而柏拉图似乎也受任了适合于他年龄的职位。但他的幻想很快就破灭了:他所设想的“好人政府”实在不是这样的。他无疑在公元前401年的革命又回复到民主政治之前,就和这派人决裂了。而这报复时期的一段插曲,即对苏格拉底的定罪,当即整个地破灭了他想在祖国传统的社会组织的基础上作一番政治改造的希望。

柏拉图在麦加拉居住的一段时期,以前人家常错误地认为是一生中的关键,在这一段时期之后,虽然传统的说法和这相反,他其实似乎是永久定居于雅典,而在这里占一个哲学家的地位,也许甚至是一个学派首领的地位。他作过一次旅行,时间似乎不过两三年,首先是去埃及——对于这个国家,他的作品似乎显示出有亲身直接的认识;然后到很近的居勒尼,在这里结交了数学家德奥多洛,这是《泰阿泰德》篇中人物之一;接着到大希腊,无疑是为了多知道一点毕达哥拉斯派的学说,尤其是为了要看看一个哲学家们所领导的政府是怎样工作的,在大希腊这种政府当时还有存在的,例如阿启泰在塔仑特的政府;最后,根据“第七封信”,在公元前388年第一次到叙拉古,此地为老狄奥尼修所统治,柏拉图的愿望也许是想把哲学家在一个国家中的所应占的地位那种观点,即类似《国家》篇卷五中所说的那种观点,向这位君主反复进说。这次旅行的结局很不好。这个暴君有一个姻弟兼女婿,即年轻的狄翁,他那极强的才能素来就受猜忌,而柏拉图对这位狄翁所引起的钦佩,以及这位哲学家的政治理论,和对宫廷放逸生活的诤谏,往往就使狄奥尼修及其左右对他不久就觉得忍无可忍。他们把他送上一只斯巴达的船,载到当时和斯巴达联盟及对雅典的爱琴;他被作为战俘,据说按照爱琴新颁的一道法令,他本来可能被处死;但他们只要得到一笔赎金就满意了。这笔钱后来由一个居勒尼人付出,这人无疑地是他在居勒尼结识的,最后他总算能够重新回到雅典。

就在这以后不久,大约是公元前387年,柏拉图设立起了他的学校,这学校很可能是用他自己的钱创设的,在一个美丽的地方,种植着树木,灌注着流泉,其中建立着一个体育场。这是英雄亚加德谟的公园,在爱留西路上,靠近凯斐索及有名的村庄柯罗诺。不管从此以后他怎样以一个教师和著作家的身份来从事活动,他那想实现一个“正义之邦”的希望,似乎老是在他的心中憧憧往来。他并没有断了和狄翁的关系,而当老狄奥尼修死后,在公元前367年初,他的侄儿即第二个狄奥尼修继位,柏拉图就很乐意地接受了狄翁的劝诱,以为这新君还很年轻,将很可以把他作为得心应手的工具,来实现他们的计划。所以在公元前367年或前366年他又出发到西西里去。但这第二次的经历并不比第一次幸运。狄奥尼修不久就给柏拉图和狄翁证明了他们是何等的妄想。他放逐了狄翁,狄翁的密谋已经被发现了,又使柏拉图久居在他的宫廷中,饱受嫉妒与惊扰的眼光。最后因为不得不出发作战,他才让柏拉图重新得到自由。在雅典,柏拉图重遇狄翁,柏拉图已得到这位暴君最坚决的允诺,对狄翁施恩赦罪。但狄奥尼修,总是迟迟不予实行,最后就以柏拉图回到叙拉古作为条件。虽然他已上了年纪,并且这是很明显的一种冒险,但为了朋友的缘故,他终于决定再作这次旅行(公元前361)。很快地狄奥尼修的贰心就被发现了;柏拉图甚至有性命之忧;幸而靠阿启泰用塔仑特人的名义作有力的干涉,才算逃出了这次险遇而未受到伤害。就他的政治计划方面来说,狄翁对狄奥尼修的政事的失败(公元前357或前356年),经四年的困难和骚动之后狄翁的被刺,以及他认为能完全受他哲学的熏陶、并惟一能实现他的最后目标的人的幻灭,所有这一些,当都使柏拉图的老境郁郁寡欢。然而年岁并没有削弱了他坚强有力的精神:如果说他在著作方面的活动也许因此有所阻滞,而他以教师身份所从事的活动,则可作为补偿,在口头的教学中,仍不断地以新的发展来充实他的学说,并且更加使它系统化。此外,他也并没有完全停止著作。当他八十一岁(公元前347年或前346年),死

神突然地把他攫走时,他就正在完成着《法律》篇。

2. 著作

除了极少数并且幸而无关紧要的例外,我们可以从柏拉图的全部著作去认识他。因为,作为与《智者》篇及《政治家》篇相对应的《哲学家》篇以及与《蒂迈欧》篇及《克里底亚》篇相对应的《赫谟克拉特》篇,很可能始终只是一个计划而实际并没有写的。至于亚里士多德屡次提到的《分类》一书,无疑是一种学校里的术语辞典一类的东西,而不是真正所谓著作。^① 所成问题的,毋宁是要知道我们所搜集的这些作品,是否全部都属于柏拉图。无疑地,可能在很早的时候,在那些藏书中,甚至就在“亚加德米”的藏书中,就有人已经把一些出自柏拉图周围的人的作品,或者以柏拉图式的对话体所写,讨论当时流行问题的作品,混入柏拉图的著作之中了。因此,在那些博学的人,如拜占庭的阿里斯托芬,或特拉西罗(传统上那种四篇作一组的分类法就从他来)所定的书目中,我们发现有些著作,它们的可靠性是古人就已经加以怀疑的,例如《爱比诺米》篇(或《法律篇附录》),通常就归之于奥波的腓立,即《法律》篇的编纂者。《阿克西奥可》篇,《爱吕克当亚》篇等等,也为人所存疑。《定义》篇则归之于斯彪西波。至于潘尼修的怀疑《斐多》篇的可靠性,似乎不是指作品,而是关于该篇的主题的。相反地,前人对《德亚格》篇、《克莱多封》篇或《米诺》篇都没有怀疑,而现在则人人都认为是假的了。^② 其他如两个《阿尔其比亚德》篇,大《希比亚》篇及书信集,现代批评家仍然意见分歧^③。夏尔许米德(1866)曾经要把我们今日所有的柏拉图全集中的三十六篇对话,去掉二十七

① III, 437, 3。

② 见 CV. 34 - 45。参阅莱纳赫的“Panaitios oritique”(《语言学评论》, 1916, 201 - 209)。

③ 参阅霍华德所编《书信集》的导言(Zürich, 1923)。

篇,像这样“吹毛求疵”的时期,是早已过去了。当时,例如《巴门尼德》篇、《智者》篇、《政治家》篇及《斐利布》篇,都遭了殃。他们是对柏拉图的系统或他的思想发展先形成一个观念,某篇对话和这观念不合,就被排除。用一种客观的标准,如根据亚里士多德所明说的或隐约地影射的典实,或者从语言文字方面来考虑,当可以对这些凭想像的工作,作适如其分的处理。

很久以来,人们就想办法如何把柏拉图的对话排列成一个适当正确的次序。在这个工作上,以前的批评家主要是以对话的形式或所处理题材的性质为基础。现代的批评家对这问题却采取另一途径,致力于从柏拉图的作品去找出他思想发展的线索,或者如旋莱尔马赫,找他思想中的逻辑的统一,或者,更不武断的,如赫曼(1839),在其中找出一种实在的历史的演变。赫曼指明了一条应当遵循的道路:要从柏拉图的作品中了解柏拉图,必须要把这些作品照写作的次序加以排列。为了达到这一目的,他曾作过许多研究,其中复杂的细节,在这里不能尽述。有些从事于研究作品的内容,目的或者在于探索某一特殊理论的发展过程,或者在于发现有关当时事件或人物的隐谜。但是,这种探究尽管很有兴趣,我们却很容易看出这需要多大的谨慎,并且有着多大的作主观解释的危险。例如,《欧底德谟》篇及《斐德罗》篇中的同样几段文字,就使人对伊苏格拉特和柏拉图的关系采取完全相反的观点。历史隐语所指的意义也同样不确定。柏拉图常常把时代弄错,这无疑地可以使我们确定一个限度,即柏拉图写这对话,不能在某一事件发生的时期之前,只要我们能确定对这暗中提到而在苏格拉底及其对话者之后的事件,不会弄错。而对于这些时代错误,人们却几乎是没有一个彼此一致的。此外,我们对于雅典当时所发生的事件,所知也很零碎不全;我们总容易考虑到一件事而忽略了其他许多知道或不知道的事件。

苏格兰的罗意斯·康倍尔(1867),及法国的布拉斯(1874)与第顿柏格(1881)创用了一种方法,能够得到比较确定可靠的结果,这

就是文体品评(stylistique)的方法。从来没有一个作家的用语,会从他写作事业的开始到终了永远不变的。而柏拉图的写作事业,又延长了几近五十年之久,因此我们可以推测他的用语,有时为了迁就时代形式的需要,又或者为了确立一个哲学语汇的必要,是随着年龄而演变的。某一个小字眼,或某一种表现语法,特别地用在某几篇对话里,在其他对话中就总是用别的同义词来代替。在若干地方,他似乎比较其他地方更注意句子的节奏及避免两母音的重复,以应新的修辞学的要求。同时他的言语受了影响而他的用词也更专门化了。由于这些特征的出现或不出现,我们可以把那些对话分组。而关于柏拉图的最后的文体,有一个无可争辩的例子,那就是《法律》篇。因此凡对话中文体最像《法律》篇的,可作为他老年的作品,不像的就是属于青年期的作品。而那些含有这两组的特征的,就可以作为居间的一类^①。这个方法,很少留主观解释的余地,而可以容许做很多不同的试验,对于由其他方法获得的结果,是必要的检验。

因此,关于柏拉图对话的历史次序,分歧意见虽不能全免,却大大地减少了。对他的第一组对话的开始与结尾,还有争执:柏拉图是否在苏格拉底之死以前就写过对话?是哪些对话^②?《高尔吉亚》篇是第一组的最末一篇,还是属于成熟期的作品^③?对前两组中若干篇对话的位置,意见也不一致。但关于他老年期作品的次序安排,大家的意见却几乎完全相同,而这是很重要的一点。

他青年期所写的对话,一方面是为保存对苏格拉底的纪念的,如《申辩》篇,《克力同》篇,以及后来为了更确切表明他老师的宗教

① CVIII,对这问题说明很详尽。但这方法是否如它的作者所想的包含着一种数学的严格性,并足以变成一种“笔法的尺度”(Stylométrie)?却极可怀疑。

② CXII, I, 131, 153, 认为《伊翁》篇、《小希比亚》篇和《普罗塔哥拉》篇是苏格拉底未死之前的作品。

③ CXII, I 234 ~ 237, II 100 ~ 105, 把它放在柏拉图的旅行及波吕克拉特的小册子之前。XI, II, 336, 343 - 344 (法译本 353, 360 以下)则持相反的观点。

态度而作的《游叙弗伦》篇。另一方面有所谓“关于苏格拉底的作品”，这是一些程度不等的消极“规劝”式的对话、有机智的讽刺、或热情的鼓励，其中还显出对辩证法的运用已逐渐地更能得心应手，同时哲学的分析也更熟练了，这就是《普罗塔哥拉》篇、《伊翁》篇、两个《希比亚》篇（如果说第一篇是假造的，那么就只是第二篇）、《拉凯》篇、《卡尔米德》篇、或者还包括《吕西斯》篇（有若干批评家把这篇和《会饮》篇排在一起）、《国家》篇卷一，最后，有在他旅行之前所写的《高尔吉亚》篇。

在他成熟期的对话，有《美尼克塞诺》篇，在公元前 386 年以后，是一种宣示他的旅行归来的作品，其中柏拉图以修辞学家自己的立场对抗着那些修辞学家；然后有《美诺》篇、《欧底德谟》篇、《格拉底罗》篇，以及相互补充的《斐多》篇与《会饮》篇；接着有《国家》篇，它的卷一，上面已经说过，已经发表，而它的最后一卷，也许是跟随在一个和谐的整体之后的东西，这整体为三部分所构成，即卷二至四为一部分，卷五至七为一部分，卷八至九为一部分；最后是《斐德罗》篇，这一篇很久被认为是他青年期的作品，但毋宁是亚加德米的哲学家们对那些修辞学家的笔战的一段插曲；还有《泰阿泰德》篇及《巴门尼德》篇。

第二次到西西里的旅行，及关于狄翁的问题的商谈，无疑地曾中断了柏拉图的写作活动，而它老年期的最初一篇作品，《智者》篇（为《政治家》篇所补充），当在《泰阿泰德》篇之后相当时期，和《泰阿泰德》篇是相关联的。然后有未完成的《克里底亚》篇，和《蒂迈欧》篇；最后，有《斐利布》篇，如果说这是对欧多索的快乐论的一种批评，那么可能是在欧多索死时所写，大约是在公元前 354 年。《法律》篇十二卷，这是在柏拉图的作品中苏格拉底根本不出场的惟一的一篇，则当在相当长的时期以后了。

3. 青年期的倾向

柏拉图青年期所写的对话,向来被称为“苏格拉底对话”,实际上,苏格拉底的确大部分是这些对话中的双重主角,因为这些对话中有一部分是对于他所受的罪责的一种抗辩,也是借他的形象而对哲学家的理想面貌的一种描画,而另一部分则是对于他的方法所举出的一种例证。后面的一部分是处理一种道德的性质:《拉凯》篇讨论勇敢,《卡尔米德》篇讨论道德的智慧(σωφροσύνη),大《希比亚》篇讨论最广义的美,小《希比亚》篇讨论与行为相联系的真理的知识,《国家》篇卷一讨论正义,而《克利多》篇及《欧底弗隆》篇却有辩护的性质,其中讨论对法律或神的服从。我们或者可以拿小《希比亚》篇来作个例子。希比亚正作了一次关于荷马的公开演讲。苏格拉底就问他,阿基里斯和奥德赛两人,谁是更有价值的呢?希比亚回答说,按照荷马的意思,阿基里斯是更有价值的,因为他既忠诚而又真实,而奥德赛既狡诡又说谎。但狡诡岂不是对于施狡诡的对象有丰富的计谋而且多智吗?那么一个狡诡或者说谎的人,就是一个知道当说或当作什么,而在某一时候却宁可不说或不做的人了。一个精于计算技术的人胜过一个不知这种技术的人,因为后者,就由于他的无知,对一个计算问题也可能偶然地说对,而前者,正由于他的知识,却永远可以明知故犯,有意答错。那么在阿基里斯与奥德赛之间根本就没有分别;说出真相和把真相隐藏起来,同样的假定对真相能够知道。希比亚回答说,决不是的,因为奥德赛的说谎是故意狡猾并且处心积虑,而阿基里斯如果也说谎,却是为了某种可取的目的,并且出于不得已,难道我们对那并非有意而为不义的人当更苛求吗?毫无疑问的,苏格拉底说,有意的做错实在是比莫名其妙、做了自己还不知道是在做什么的好些;举别的例子说,天生美丽的面孔,有意地装鬼脸,不是总比天生丑陋的好吗?所以,纵使看起来似乎无耻,一个能为正义并且知

道什么是正义的灵魂,如果也可能有意地做不义的事,比之一个因无能或无知而为不义的灵魂,总还是比较好的。这结论是逻辑地必然的,但苏格拉底依然存疑。

这就是这些篇对话的共同特征:它们考察各种意见并予以批判,所以是一种“辩议的”或“驳斥的”;它们观察许许多多的特殊事例以得出一个普遍的概念,所以是“归纳的”;但这概念并未使人满意,而疑点还依旧存在;只是基础已经被清理,可以作进一步的研究了。因此,在小《希比亚》篇,一个能为正义并知道正义的灵魂,是否可能愿为不义,还有待决定。——而《普罗塔哥拉》篇就说,不,不可能;因为,如果道德就是各种德性所分有的共同本质,就像金锭的金使这锭的各部分都是金那样;如果道德一般地就是一种知识,知道什么对我们是最美,最好,最愉快的,那么由此推论,它既是可教的,(如果道德不就是这种知识本身,这就不可能)也是在任何情形之下都不能为情欲的引诱所克服的。于是就剩下要去证实从之得出这结论的条件,换句话说,就是要确定道德的本质。

这个研究的目标在《欧底弗隆》篇明白表示出来了。如果想知道神圣性的“实在”或本质(οὐσία),就应该把目光盯在那独一无二的“形式”(ἰδέα, εἶδος)或“范型”(παράδειγμα),靠这种“形式”或“范型”,神圣的事物永远和它们本身相似(5d, 6de, 11a)。总之,智者派的纯形式的知识,必须给予实在的内容。此外,在这些最早的对话之中,对这种内容的性质已经有积极的指示:这就是所讨论事物的“理念”。

《高尔吉亚》篇一部分是对于这种智者派的修辞学所构成的形式知识的侦查,这种知识的用处,只在供给一种本能的道德学以论证或格言。这种模棱两可的技术,是卑劣地谄媚我们情欲的工具;要是对于正义和不正义有了真的知识,这种技术是不必要的;而要是没有这种知识作它的基础,这种技术是危险的。而加里克勒说,按照本性是正义的,就是“让个人的欲望尽可能地扩大”,然后“能用你的理智和勇敢去满足它们”,以致使“最能适合的人胜过不适

合的人”(491e 以下, 483d)。对于这种自然主义的概念,^① 柏拉图用另一种大部分有奥斐—毕达哥拉斯主义的禁欲主义色彩的概念来和它对立。欲望就是感受一种匮乏;老是为了求满足欲望而去增加欲望,无异乎使痛苦永远在你心中重生,正如一个生疥疮的人,因为越想抓,就越痒。这样的生活是一个“穿了孔的木桶”,或者还可以说是不断的死亡;是把你的身体作成你的坟墓(σῶμα σῆμα, 492e 以下)。而使我们好或坏的,不是快乐或痛苦,而是“出现在”我们心中(παρουσία)的是善还是恶。而那种善,这是愉快的东西的惟一基础,就是道德,就是适合每一事物——特别是我们的灵魂——的秩序和安排(κόσμος)。一个有智慧、正义和节制的人,就是普遍秩序的一个“影像”。从这里,我们看到,在神和人之间,可能有怎样一种比例和“几何学的相等”(497 e, 506 e, 508 a)。只有正义,或曾为不义而能赎罪,才能使我们增福。雅典的大政治家所不知道的那种能够使人变好的修辞学,是以对正义的知识为基础的。这篇对话用一个讲末日审判的神话来结束。死后,我们的灵魂出现在他们的裁判者面前,满带着不义的一生所造成的畸形标志。要能重新成为正直并且纯洁的,他们就必须赎罪。那么让我们生活在正义之中,并且为正义而生活,以便能够准备善终吧!

4. 成熟期的学说

问题已经提出,方向已经指明,几缕微光使人窥测到一幅广大的远景。现在它们就要变成更明显更辉煌了。

一、《美诺》篇 首先,《美诺》篇重拾起《普罗塔哥拉》篇结尾留着未决的问题,而对《高尔吉亚》篇中鲜明有力的草稿加上重要的注解。高尔吉亚的学生美诺,问苏格拉底一个当时流行的问题:我们的道德,究竟是从教诲、从练习、还是从习惯而来的呢?可是,这

^① 同样的见于《国家》篇,卷1,特拉西马可所说的话。

问题关涉到道德的“性质”。因此,除非我们知道道德究竟在于什么,或者道德的本质是什么,这问题是不能回答的。把那些随各人的状况或条件而变的各种不同道德加以列举,对这问题并无所进展:这是“一窝”道德,而不就是那道德。像在“窝”中的蜂一样,这些特殊的道德必须有一个“惟一而且相同的形式,由于它,它们才成其为道德”,并且,如果我们要说什么道德——不是道德的某一部分,譬如正义,而是撇开别的一切而自满自足的道德本身(αυτη)——我们必须着眼于这种形式。

那位智者派的学生说,这种探讨是不可能的,因为你对于一样东西既然不知道,你对于不知道的东西是不会去寻求的,并且,你既然不知道它,因此即使你碰巧遇到了它你也不能认识它;而另一方面,假使你知道它,你就无须乎再寻求它了(80d 以下)。柏拉图用毕达哥拉斯派的“回忆”(αναμνησις)说,加以创造性的改变,而解除了这个困难。^①有时候,我们对于我们所不知道的东西,不是也有一些“真的意见”吗?而每当这些发现,不是从别人,而是从我们自己,来到我们心中时,它们一定是我们在此生之前所得的知识的“回忆”。这提出的问题首先引起一种“困惑”(απορία),帮助我们“自觉到我们的无知”。于是真的意见觉醒了。首先,这像是“一个梦”;然后,利用安排好的发问,它们就变成真知识(84a ~ c, 85 cd)。求知就是回忆,不知就是遗忘。要是我们能够从我们自身中抽引出从来无人教过我们的真理,那是因为在此生之前的“永恒时间”中,灵魂已经知道了它,这使我们想到灵魂是不死的。我们都知道这学说是怎样被证实的:一个年轻的奴隶,并不懂几何学,而由于苏格拉底的问题的引导,发现了关于正方形的边和对角线的比例的命题。

这个关于“真意见”的学说,很可注意地被应用在道德问题上。有些人在本能上就有一种道德,例如善于治理国家,就像雅典的那

① 参阅罗斑:《希腊研究评论》,XXXII,1919,PP.451-461.

些大政治家那样,伯里克利也在其中。而他们既不能传授他们的道德,也不能把道德永远保持。因此,这只是基于正确的意见。这些意见,如果没有推理的反省,以善加诱导的回忆把它们归到它们的“原因”,就很容易从我们的灵魂中逃走,有如逃走的奴隶一样(97e以下)。反之,如果用知识把它们抓住并加以固定,我们就永远可以成为它们的主宰。因此,这种意见应该是一种“神的恩惠”(θεια μυστα)的结果,与理智无关,而是一种感应。因此,什么是道德的本质这个问题,这一次又还摸不着边际。

二、《格拉底罗》篇及其他 因此哲学的教养及由此而得的可靠知识,是一切实践的必要基础。在《伊翁》篇中,柏拉图已经批判过行吟诗人关于诗的那种形式化的和外在的概念。但诗人的天才,和政治家一样,是基于灵感,这是知识的一种很不可靠的代替物;灵感是一种磁性的锁链,诗人是其中的一环,当神愿意“占有”他们并给他们一种“感兴”时,灵感就把诗人和神联结起来。在《高尔吉亚》篇中给予修辞学以激烈的谴责以后,《美尼古塞诺》篇就用一个例子,来指出从另一种精神看,修辞学可以做点什么。在《欧底德谟》篇中,除了对智者派的滑稽摹拟之外,又告诉我们,如果没有一种系统性的真知识,那么既没有一种“规劝”可以引导人达到道德,并且一般地对于人所能有的任何好东西,也都不能有有效的应用(278d以下)。《格拉底罗》篇更加重要。这一篇所讨论的,是语言的性质。文字并不是出于纯粹人为的约定俗成,即使说文字是经过“制定”的,而如字源学所证明,这是以字和它所表示的事物的本性来作类比而制定的。因此,字是一种“摹拟”,是用它们所构成的字母,来摹拟造成这些事物的特征的行为的。而这种“摹拟”,就其为“摹拟”说,必然地是不完全的(425d~435e)。但如果“辩证法家”,就是那些懂得“问答”术的人,也就是哲学家,曾经是主持事物定名的“立法者”,那么它的不完全将大为减少。因为,只要人不想从普罗塔哥拉的相对主义一直过渡到对矛盾律的根本否定,事物总有一个固定不移的本质(385e~390e)。对“事物的真

相”的知识,一定先于对事物的“影像”的字的知识。赫拉克利特的学说是错误的,或毋宁说是不完全的:事物的永久的流,如果不归到一种永久不变的“实在”,将使一切认识都不可能;这种“实在”,如“美”或“善”,“是绝对不出乎它们的形式或理念之外”的。而人们发现这些“实在”,是用一套双重的方法:觉察同类事物的相互关系,并分析这些集团中的每一个(438a 以下)。

因此,如传统所称的“理念论”及“辩证法”两者,似乎在柏拉图的思想中都已经确定,虽然在这些意在为公众阅读的作品中,他还只是作一影射就完了。在讨论赫拉克利特的论点时,柏拉图已自觉到对于苏格拉底的本质的探求,有他自己个人的解释。^①他想到,如果我们不否定这流,而又不使本质独立不依的话,那么本质将被这变动的流拖走了。

三、《会饮》篇 上述的这种解释,在《会饮》篇与《斐多》篇中虽然也还隐在背后,却已变得比较清楚。《会饮》篇所讨论的是“爱”,这从很早以来在神话思想中已经是个古典的主题,而柏拉图在《吕西斯》篇中也已经接触到。在庆祝诗人阿嘉通获得戏剧上的成功的宴会上,每一个与宴者都发表了一篇对“爱”的颂赞:斐德罗、包萨尼亚、医生爱吕克西马可、阿里斯托芬、阿嘉通,每个人的言词都或者表示对于这问题的一个观点,或者表示一种幻想,或者是一种文学上的摹拟。最后轮到苏格拉底发言。他的言词,最大部分是重述他和曼底内亚的女祭司狄奥底玛的谈话(以一种兜圈子的方式,说明这是一种修正了的苏格拉底主义),企图指出“爱”在事物的“合理性的表象”中的地位。因为“爱”——对于“善”和“美”的“爱”——是缺乏“善”和“美”的,我们就认为它是恶而且丑的吗?不;因为正如那种“不能给自己说明理由”的“真意见”,是介乎知识与无知之间一样,“爱”也是介乎恶与善,美与丑之间的。这是介乎神与人之间的那些“精灵”之一,就像《高尔吉亚》篇中所谈的比例

^① 亚里士多德很了解这一点。《形而上学》,A6 首,及 M4,1078^b12 以下。

那样，“使‘大全’和他本身联系起来的”。在艺术中，所谓天才或“精灵的人”(δαίμονιος άνθρωπος)，就当归功于这种精灵的感应。

在“爱”的本质中，有矛盾的和不稳定的成分，又有综合的和活动的成分，凡此种种，都以“爱”的诞生的神话来表达。他是潘尼亚即“贫穷”所生，因此缺乏一切，又是波洛斯即“获得”的精灵的儿子，故从他的父亲得到欲望，对那善的——特别是智慧——人不满足，因为波洛斯又是“美底斯”即“理智”的儿子。“所以‘爱’终身是个哲学家(爱智者)”。当他最初看了诸神庆祝“阿法洛第特”(即爱与美之神)的诞生，他自然地就爱美了。其实，更确切地说，他所爱的乃是“美中的产生”：身体的产生，目的在绵延种族，以及精神的产生，目的是在他人心中产生使人永志不忘的教训及道德。“爱”既是一种对善的东西希望持久甚至永恒地占有的欲望，他就表现出是一种有死的生物尽可能地求得不死的努力。

但这种对于“爱”的效果的分析，却只是一种“接引”(initiation)的开端，它的结局是“启示”一种“神秘”。这种“接引”就是引导人“继续不断”地上升，在这上升的过程中有一连串的“步骤”或等级：对于美的形式的爱，对于美的灵魂的爱，对于人类活动中美的作品特别是美的法律的爱，最后是对知识的美的爱。在所有这些等级中，尤其是在第一级，应该记得“美”不是在单一的对象中而是在许多对象中，而它在一切之中都是“惟一而且相同的”。还有，随着人上升的步骤，人就逐渐地把自己从个别中解放出来；“逐渐增长”的思想，永不停止地“在对智慧的无限希望中”作诞生的行动。这样逐步地准备以后，被“接引”的人最后“突然地”得到一种“启示”。“美”，像在神秘中的神性的“影像”那样，出现在他眼前了。它是惟一的、不变的、在时间与变动之外的、纯粹无杂质的，“单独地在它本身之中并和它本身在一起，在它形式的统一和永恒之中，而所有其他的事物只因‘分有’这‘美’，才成为美的事物”(211 ab)，这“美”仍旧独立不依于在美的事物中所发生的变化及规定性。于是我们就成为真正地不死的了。

无疑地,这里这种独立不依于感觉事物的超然的存在,只是“美”的存在。但我们可以设想有秩序井然的整套这种相似的存在,其中每一个,有着一个类的统一性,然而又是一个个体化了的共相,变化之中的片面的变动的个体,都从它得到它们所有的全部实在性。另一方面,《会饮》篇又给我们指出了一种哲学的方法,用这种方法,我们本性中某些情感的成分,作为天才的直观的条件,变成一种有特殊地位的记忆的工具,这种记忆使我们从时间及偶数的分殊中解放出来。所谓“柏拉图式的爱”,就是把两性间的颠倒迷乱竭力美化,变成那种好像高贵的东西的办法,把情感理智化了;这是一种“辩证法”和对于一种绝对的启示。柏拉图在这篇对话的末了借阿尔其比亚德之口说出的那种对苏格拉底的有味而华美的颂赞,把这种理想的爱的学说具体化了。这是一种哲学的训练和解脱,是出神入化的方法;完美的“爱者”(σπουδαίος)就是真正的哲学家。

四、《斐多》篇 不管《斐多》篇是写在《会饮》篇之前或之后,它是对哲学家的另一幅理想化的写照,不骄傲也不费力地,超出了感觉生活的偶然性和情感之上;在这里,当他将要离开时,也像刚才一样,在一种愉快的自由心境中,毫无学究气味地,迅速抓住一切觉醒反省的机会。《高尔吉亚》篇中的那种禁欲主义,又重新在《斐多》篇中出现:将近的死亡,远不是使哲学家惊惶,却相反地使他愉快。尽管因为我们是神的所有物,而神是最好的主人,所以他谴责着自杀,但他却实在渴望着死亡。他希望能死后就能够和有德的人们及人们的朋友——那些神在一起生活;由于死,他将能跳出奥斐教所说的“臭皮囊”,他将脱却了这个身体,它以它的快乐与痛苦及欲望与恐惧的不停交换,成为灵魂的正当职务的障碍,灵魂是要去认识它向来所爱恋的真理的。我们的生活因此应该是一种死亡的前奏,一种“死亡的学习”(64a, 67e, 81a),一种使灵魂还原的努力。道德,尤其是真正的节制,不是别的,只是这种“纯化”(67c, 69c)。指出了蕴藏在感觉生活中的矛盾,道德给我们的灵魂一种

希望,即当灵魂“集中”在它本质的“纯洁”中的,可以希望以它“纯洁的思想”,沉思着它正当的对象,即每一事物“纯洁”、真正、永恒的本质,这就是“除去一切偶然性的事物本质”(αὐτὸ καθ' αὐτὸς στί)如:“正义”、“美”、“善”、“神圣”、“伟大”、“健康”、“力”(65c 以下,75 c,d 等)。因此,既是神秘的又是理智的这种道德训练,以纯化理智构成了一种哲学的“入门”(69c)。

但是,灵魂能够有一种独立不依于身体的本身的性质,又能够在身体死亡之后继续存在吗?《斐多》篇并不自命指出灵魂的继续存在,它只是把它“神话化”(61e),并且只说了一些有这种可能性的理由。这理由有三。第一个理由包含两个论证。在第一个论证中,又使人重新记起了赫拉克利特的学说,指出了如果“变”不是由于一个相反者之间“互相交换的圆圈”所构成,并且如果生命不能从死亡中“再生”,则最后一切事物都将沉沦于死亡的深渊之中了。但人因此就应该相信在生之前及在死之后,我们的灵魂体永远有它自己的“活动力”和“意识”吗?因此就必需有第二个论证(70b,77 cd)。这论证是以回忆为基础的,《美诺》篇的叙述在这里又明白地重新提起,但有新的发展,把《美诺》篇和《格拉底罗》篇中所说的“事物的真理”进一步明确化了。一个当下的感觉唤醒了思想,不只是关于先已和这相联系的思想,同时也唤醒了和它相似的思想。而在这情形之下,我们感觉到要使这相似性成为完全的,总还缺点什么。就像感觉经验中的各种各样的相等,在我们心中唤醒了一个关于完全的不变的惟一的“相等”的思想,这“相等”,是存在于它本身,“没有形状”(ἀειδές),“离开了”相等的事物,好像某种“别的”东西似的(74a,c,79a)。所以,我们一定得是先已认识了这“相等”,这“相等”为感觉上的相等所不完全地相似,感觉上的相等“企望”着它而永远不能达到它,我们把它作为一个范型,来和感觉上的各种相等作比较。一般来说,灵魂的存在是和这种本质的“先有的存在”相联系的,这种“本质”,是“我们不停地一再申述过的”(76d,100b);这个公式在柏拉图的学说中所占的地位,实在是重

要意义的。这些思想直接引导到相信灵魂不死的第二个理由。本质“在它们的形式统一中是单纯的和不可分的”。要认识它们，灵魂必须像俗谚所说的，本身和它们相似，“和他们成为一家”。因此，既然可感觉事物的整个家族，包括我们的身体在内，是属于变化和可分解的，那么灵魂因为和那可理解的实在有亲属关系，必须是“不可分解或近乎不可分解的”(80b)。但它要和它所相似的“发生联系”，只有在它以哲学及以死亡摆脱了它所不相似的，也就是它的身体的时候，才有可能。强加给灵魂的轮回，是由于它们依附身体而得到的后果及惩罚。

我们已经看到(见上法文版第91页以下)，是什么学说使毕达哥拉斯派的西米阿和克贝表示他们对这概念所引起的怀疑。把灵魂作为和谐的学说，是很容易驳斥的。但克贝的反驳，是更深刻，却需要对产生和消灭的原因作一次普遍的考察。也许没有比那一段有名的象征性的故事更能代表柏拉图的技巧的了，在那一段中，他描述了苏格拉底思想的发展阶段，而因此使人懂得了有什么理由用“理念”的哲学来代替自然主义的地位。阿那克萨哥拉所指出的产生和消灭的原因，以及一切相类似的原因，都只是一些事物的发生所不可缺少的条件，只是一些手段。相反地，真正的原因乃是目的，这就是甚至如“心灵说”本身所要求的，是“概念”(λογα)，是可理解的而不是可感觉的，它们决定了每一事物的“至善”和“善”的，或事物的“真理”：这些才是真正“充分”的，坚实的原因(99a b, e 以下, 101 e)。使我们称一事物为美的，不是这事物各部分的匀称比例，也不是它的颜色的鲜艳；而是“美”的本质的“在场”、或“交通”或“分有”^①，且不管这方式究竟是怎样的。但我们必须区别两种分有：第一种情形是主体彼此之间的关系，如甲比乙大而比丙小，第二情形是一种形式分有另一种形式，如“雪”分有“冷”的形式，“火”分有“热”的形式，给第一种形式一种构成它的本性的属

① ἡ ἀπουσία, κοινωνία, μετέχουσι, μέθεξι 出现在《巴门尼德》篇, 132d。

性。这种某种特定的本质对其他特定本质的分有,不是可以任意的:“雪本身”只能分有“冷本身”,就不能接受“热本身”而不立即丧失它的本性,因为“冷本身”和“热本身”是两个相反者。因此相反者的不断的承接,只是关于经验的事物,是属于变的(102b~105b)。这是一个重要的理论,在《智者》篇中还作了进一步的发挥:属性的归属已被证明为合法的了,只要它是以存在物之间的关系本身,以各种本质之间永恒地规定了的分有为基础。

假如我们把这理论应用于灵魂方面,我们就可以有第三个理由,这是某种“本体论的”理由,而这一个理由,对于相信灵魂的不死,是有决定意义的。“生命”的形式或可理解的本质,它的相反者是“死亡”。而给予“灵魂本身”以本身性质的,是它的分有“生命本身”,所以它是排除“死亡”的。因此对于我们的灵魂也是这样的,因为它们是在我们之中接受了因分有“生命”而构成的本质的部分(103b~107b)。总而言之,在一切有产生有消灭的“变化”之中,灵魂有不生不灭的特权;它们保证了变化的永远继续而阻止了死亡的最后胜利。这概念,是灵魂与“理念”的血统关系的另一证据,也许应该更进一步深入。但这里“须冒很大的危险”(114d)。因为,如果灵魂已经被证明是不死的,那么,我们就有责任在生时对灵魂“善加照顾”,并且应该想着死后等着它的命运。《高尔吉亚》篇的“世界末日”的说法在这里得到了更大的发挥,这是一个关于大地的构成和它在宇宙中的地位的神话中的一部分。我们所居的大地是介乎一个地下区域和一个更高区域之间的,在地下区域中,坏的灵魂受着因他们的地上生活所应得的惩罚,而更高的区域则留给那些正义的人及哲学家去享福。这就是苏格拉底的灵魂马上要去的地方。关于这位哲学家之死的这幅有名的图画,它那简单而动人的现实主义,如《会饮》篇结尾的素描一样,是在这图画之先的理论的生动例证。

五、《国家》篇 柏拉图思想的实践的方向,在刚才所谈到的各篇对话中已经可以看得出来,而在《国家》篇中尤为明显。哲学的

思辨对教育来说是必要条件,而教育对国家的构成来说是必要条件。这篇巨著似乎表现出,柏拉图达到了一个决定性的阶段以后,现在已到了要把已经考察过的整条道路总结成一个总的观点,并确定它的终极目标的地步了。

本篇的主题,正义的本性和效果,在卷一中就已经定下,而在卷二中以一全新的观点重新提起:作为国家中各阶级之间的关系来看的正义,被拿来和复合的个体中的灵魂各部分之间的关系作比较。这观念支配着整个作品。而一方面,合乎正义的国家是实现了最大可能的统一的国家,另一方面,这结果只能在政府是在真正哲学家的手里才能得到。因此卷五至卷七,柏拉图哲学的最主要的一段,是和这主题密切相关的。

第一个问题,是要知道什么是真正的哲学家。和《会饮》篇中完美的“爱者”一样,他是皈依于“美本身”的人,他不会把被分有的实在与分有它的事物相混,最后他也不会拒绝跟随引导他达到终极目标的向导。他和“爱意见者”相反。而和“意见”这种知识的样式(我们已经看到,这是在绝对的知识与绝对的无知之间的“中介”)相适应的,如在埃利亚主义中一样,有无限的“模棱两可”的事物,通常就把它作为实在,它们同时存在又不存在,有时像这样有时又像那样,是在本质的绝对的“有”与绝对的“非有”之间的中间地带“徘徊打滚”的(475 d 直至卷五末)。哲学家就超出了这中间地带。甚至在经验上,他也同样的优越于那些不能跳出这中间地带并达到“范型”的人。但他既认识了范型,就命定只会对那些范型的虚妄的影像觉得讨厌,同时渴望把自己关闭在沉思默想之中。而他没有权利这样做。因为他有一种任务要把作为人性的人性,与“正义”、“美”、“智慧”等范型作比较,以便把这两类东西“联结”起来,作成“人的影像”,使这种人的影像能“为神们所宝贵”(卷六,501b)。因此《高尔吉亚》篇与《斐多》篇中那种禁欲主义的纯化作用,已不再是道德生活的完全的定义,并且我们已经可以预感到《斐利布》篇中所提出的理论。

但且看第二个问题：在真正的哲学家能教育他人以前，他自己应该受怎样的教育呢？他应该学什么科学和受什么训练呢（502 c, d）？要达到的目标是“知识的最高目标，‘善’的‘理念’”，每一美的、善的、正义的、有用的事物，都因它而有，没有它，一切其他的知识就都是徒然无益的（505 a）。这“善”，“每个灵魂的每一个活动都从它着眼而才发生”，它既不是快乐也不是理智。柏拉图拖到以后才告诉我们它是什么（506 d e），这里他只想谈一个“善”的“果子”或“产生者”（*génération*），即“太阳”。如果现在我们把一切可见的事物即视觉的对象都归总在一个“理念”的可理解的统一性之下，并把一切可理解的事物即理智的对象归总在另一个“理念”的可理解的统一性之下，我们当说“太阳”在第一批事物，即“可见的世界”中的地位，就是“善”在第二批事物即“可理解的世界”中的地位。这是一种比例或“类比”的各项（508 b c）。但，正如光与视觉不就是太阳，真理与知识也不就是“善”：它们只是和它相似而已。“善”是某种更美得多的东西。正如太阳不仅照亮了事物，并且使它们诞生与成长一样，“善”也不仅产生可理解事物的可理解性，并且给予它们“本质”和“存在”。还有，“它并非本身就是本质，而是超出本质的（*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*），在尊严和权力方面都超过它们”（509 b）。总之，在“善”与别的“理念”之间，似乎有一种连续性的中断，正如感性事物与理念之间，或“美本身”与爱的上升阶级的最后一级之间所有的中断一样。在存在的各种等级关系和认识的等级关系之间，有一种准确的平行关系（卷七，533 c 以下）。在那种上升的次序中，每一等级都是它上一等级的某种“模拟”或“影像”。在完全无知的绝对“非有”和最高知识的绝对的“有”之间，有一整个中间物的阶梯，那就是艺术对自然事物的虚幻的摹本，和感性对理想性实在的摹本，在这些摹本和它们的范型之间有知识的象征的对象，最后是“善”统驭着可理解的世界并给它生命，太阳对于感性世界的关系，就是这种“善”的“影像”。同样的，幻想的“虚伪”摹拟着“相信”其对象的实在性的知觉，而知觉则经推理思想（*διὰ*

voca)的媒介摹拟着纯粹的理解。

所有这些关系都以有名的“洞喻”(卷七首)来具体表现。因为我们的思想受先天及习俗环境的限制,我们从小就是不能活动的囚徒,眼睛必然地只能老看着洞底。险峻而崎岖的道路上通进口,象征着决定我们意见的本性和根源是何等的困难。在外面烧着的一堆大火,用它的微光照着洞内,这就是太阳,那些傀儡,它们的影子投射在洞底上,这些就是实际事物,它们当然是人为的东西。至于那些真正的演员,则仍旧隐藏在幕后。但这些囚徒听着他们的声音的回声,而把它当作真理的语言,尤其注意观察并记着在洞壁上的影子的同时存在与继续出现。当这些囚徒里面有一个自己或被人拖着出了这洞时,他那昏眩了的眼睛丝毫不能辨认东西。他对付着只能以事物的“反映出的影像”为满足。这象征着灵魂借数学概念的媒介而“上升”到真理。这里仍旧存在着许多不清楚的地方,尤其是关于感性事物的存在方面。当以后在《蒂迈欧》篇中柏拉图试想把他的学说明白表示出来时,却仍旧是用神话的形式,这种形式是不属于纯思想的范围所能容的惟一形式。而在卷十中(596~598),那有名的“三种床”的例子——一种是“本然”的床,换句话说就是床的“本质”,床的“理念”或形式;一种是木匠技术所做成的床,是前者的摹本;最后一种是画出来的前一种床的影像——已经把我们引到一个“造物主”的面前,他是“他自己”的作者,各种本质的作者,同时也是天及一切地的产物的作者,也就是一切实际事物的作者。那么这是否就是“善的理念”本身呢?

而《国家》篇中叙述得最清楚的,是哲学教育的阶段,尤其是那构成“初阶”(536 d)到辩证法的几个阶段。在“体育”与“音乐”(传统的对诗的研究是严格地被排除于音乐之外的)之上,有一些文化的形式,它们只有跳出经验所困的矛盾才能有对象,因此它们必须能区别可感觉的与可理解的事物,并且必须“觉醒”理智。而如果单一的集合或数,是感性知觉的直接对象,上述的结果是不会发生的。因为感性的知觉指示我们的是“同一事物同时是一又是无限

的多”。因此,要解除矛盾,我们就得考虑到“单一”本身,这只有理智才能够做到(524 d 以下)。因此这里就有了能使灵魂上升的第一种科学,只要至少把它和纯为实用的应用分开。但很明显的,对于这种科学,也像对以下的科学(平面几何、立体几何、天文学和声学)一样,柏拉图的意思是要超出毕达哥拉斯派把它们所引到的抽象的程度之外;他不愿像他们一样,把经验还原到数的关系或图形的结构就算了;他把这仅看做是更高、更适宜于使精神得到解放的数学思辨的基础。天文学与和声学只供给一些“例子”和一些“问题”,靠着这些我们可以上达“真正的图形”和“真正的数”,“真实”的运动和数的彼此“谐和”^①。他对立体几何有这样高的估价,无疑地是因为在一位良师(或为泰阿泰德)的指导之下,他希望能从此得到上述的那些结果。也就是在这意义之下,柏拉图一反希腊的习惯,把仅用于对付实际的或消遣的问题的“运算术”(logistique)与研究数的固有性质的“算术”(arithmétique),经常地联系在一起(卷七,522~531)。

哲学教育的顶点,所谓辩证法,用两种形象比喻来描述:它假定了一种“有规律的”(μέθοδος)程序,这是一种“上升”(ἐπίανodos),它又提供了一种“见”,即一种直观。柏拉图说我们须使“整个灵魂”完成一种“演化”,以便把灵魂从“变”的晦暗的“见”,转向“有”以及“有”中的最光明的东西,当他说这话时,他所着想的是科学的教育。但当这一步工作完成之后,就应该把灵魂中造成来“见”这光明之点即“善”的“器官”,转向这“善”;于是他就来讨论产生这种“转向”的“最有效的方式”,这就是“辩证法”(518 c d)。在这决定性的行动中,科学的“技术”或专长(τέχναι)只有“合作”的作用;它们只是给予灵魂以得到“全部的见”所必需的态度,这“全部的见”

^① 卷8,546 b c 的那有名的几何学的数,引起了许多讨论的(参阅Ⅲ,857,1;XXI, II, no. 34, II 及 III no. 78;詹姆士·亚当:《国家》篇的版本;卡夫卡:《语言学家》,LXXIII,等等)也许是这种思辨的一个例子。

是只有“辩证法家”才能得到的(συναφες, συναπτικός, 537c)。所以这两种方法是不同的,虽然两者都是在纯理智的范围之内而毫无所求于感官的。柏拉图又重提起了《斐多》篇中的一个指示(100b 以下),说明在这里怎么不是以同一方式来运用“假设”。在那些真理的符号即各部门数学中,“假设”是一种原则,人们从它开始而推出它的结论。在“辩证法”中,它只是一个“起点”,人们由此上升到一个“非假设的”顶端,这顶点将作为一种原则,人们又从这里用和前一情形同样的方式下降(卷六,510 b 以下;卷七,533 c 以下);这是一种用由一个论点所推出的各个结论之间以及这些结论和这论点本身之间的相符合来证明一个论点的方式。作这种证明的方法,是按照确定的专门规则安排好的对话,如《格拉底罗》篇所说的,是一种问答的精巧技术。但柏拉图辩证法的程序,还没有充分地尽力发挥。

这种哲学家的教育,和《斐多》篇的克制情欲的训练,或《会饮》篇的神秘的“上升”大为不同,使柏拉图把灵魂看做是一种中介的实在,而它应该是和它所连结的两个极端相接触的。在《国家》篇中出现了一个明白地说出的新的观念,^① 这就是灵魂的组成的观点。此外,这一新观点,和柏拉图政治学说的基本定则有关,这一定则就是把社会作为它所以之构成的个人的“影像”(卷四,435 e 以下)。因此,拼成整个社会的“字母”,因为粗大一点,是比它的构成单位的字母容易辨认些;但两者其实是相同的文字(435a b;卷二,368 d)。而合乎正义的国家应该是组合成的;它应该包含有一个中间部分,用以联合其他两者。这就要求分工,就是“各种活动各得其所”(οικειοπραγία, 434 c),并且要求有对付自然对象的能力;否则人力会就被分散而作无谓的消耗。^② 因此这种复杂的统

^① 卷四,435b c, 436 a b, 440e, 441 c,《高尔吉亚》篇,493 a~b 及《斐多》篇,68b 以下的空泛的指示,只是一种预兆。

^② 卷二,369b~374e,参阅《卡尔米德》篇,161e 以下。

一,存在于一种和谐之中,也就当是灵魂的统一。

在灵魂中有三种不同的功能,这可以由以下的事实证明,那就是这些功能之中每一种都可以和其他的功能分开,而由它的本质或形式来加以确定。由于一种功能,灵魂与可感觉的事物相关连;这就是“欲望的部分”(τὸ ἐπιθυμητικόν, sc. μέρους),也就是灵魂从肉体所得的倾向如饿、渴等等,它的目的在求快乐。和这功能相反的是另一种功能,它倾向于那种可理解的及真实的东西,它反映于前者之上,必要时并予以打击,这就是“理性的计算”(λογισμός, τὸ λογιστικόν)。在这两极端之间有第三种功能,给前两种作一种综合,给理性以一种能影响那无理性者的势力,并使后者服从理性的权威;这就是“意志的能力”(θυμός, θυμοειδές)。一个野兽、一个人、一只忠勇的狮子,这三重组合的怪物就是人的灵魂(参阅卷九,588c以下)。灵魂的恶就在于每一种功能不得其用,当服从的功能却发号施行,或者反过来也一样,应该主宰的功能却为它的帮助者所欺。这就或者是无节制,把各种功能的和谐秩序推翻了,或者是不合正义,把它们的关系搅乱了,任何情形都是最坏的不幸的根源(卷九,577以下)。

由这概念推论的结果,如果灵魂应该是不死的,那么这不再是在如《斐多》篇中那样,由于它的单纯性。因此必需要有新的理由。柏拉图将引用的理由是以一种和谐的中介联结两个对立面的集合体的“美”,还有复合的灵魂的数目必须是一个常数,因为,它们的数目要是增加,就必得以它们有死的本性为代价,而最后将使它们完全消失——这是《斐多》篇中第一个论证的奇怪的倒转。其实,这些灵魂是就他们“现在的条件”下来看的,那就是和一个阻止我们看到灵魂的真正性质的肉体相联结的,这就像介壳和海藻遮蔽了海神格劳柯的美一样。但是这种使灵魂和那永恒的、神圣的东西联姻的真正性质,究竟是一种“复合的形式”,还是一种“单纯的形式”呢?柏拉图并没有加以确定(卷十,608d~612a)。这里我们又一次碰到了学说中有待以后来发挥的地方。

有一个关于“爱尔”的有名的神话,爱尔是一个人,在冥府过了十二天,因为没有饮“遗忘之原”(Léthè)上“无虑之河”(Amélès)中的水,所以能够追述这次伟大旅行中的事情,这神话包含关于世界末日的学说的一个新的尝试。在其中我们发现了密切地联系在一起的一个很不清楚的宇宙论和一个关于人的命运的学说。在宇宙论中,谈到有一支圆柱形的光,穿过天和地,连结起天和地的极,这支光或者就是世界的轴;然后有一个“必然之神”的纺锤和它的轴,钩和纺锤上的小轮,由于这个纺锤,一切天上的运转就发生了;最后谈到这小轮的构造,是由八个大小颜色各不相同的小轮构成,这八个小轮一个嵌入另一个之中,各以不同的速度参与这纺锤的运动,而每一个发出一个不同的音符,这就代表恒星、五大行星及太阳和月亮,地球则假定为在中心。

在真正所谓末日的学说中,最有兴趣的是关于灵魂的宿命的概念。灵魂,由于适合于它们的刑法的规定,除非由于过错而须延长赎罪年限,允许每千年可选择一次新的地上的生命。“生命的标本”,动物的地位或人的地位,都放在它们面前,灵魂依次作选择,其次序则由抽签决定。因为签的数目多于灵魂的数目,所以最后一个灵魂也并不很吃亏。告诉它们说,每一个都“负它自己的选择的责任”,而“神是毫不参与的”,又每一个都当给它一个“精灵”,来引导它进入生命。当灵魂悔赎它们前世的罪愆时,它们并没有忘记前世。因此那些早先受过罪的,在新的选择中就谨慎了。但在那些幸运的靈魂之中,如果有一些的幸福不是靠哲学、而是靠《美诺》篇中所说的偶然的德性获得的,那么它们的选择常常是未经反省的,并且常常是选择得很坏的。每一个灵魂,作了选择之后,可以知道它的整个命运,而这命运是无可挽回的,因为它是和星辰的运动本身相连结着的。因为那些“命运之神”(Μοῖρα)即“必然之神”的女儿,就是主持抽签的拉凯西,安排抽签的克罗多和加以批准的阿特洛波,在天体运转的机械运动中都有任务。此外,每个灵魂和它的“领导的”精灵都要从“必然之神”的宝座下经过,这也很

可以说是表示从此以后,它只有不回头地经受它在进入生命之前所作选择的一切后果了。如果它选择坏了呢?那么惟一的办法似乎只有从哲学家学习在现在的命运之下如何善处,并学习当时机再来时,怎样来作一次较好的选择。

合乎正义的灵魂的概念,哲学家的教育,所有这些都意在指出一个合乎正义的国家如何能够实现。从公元前五世纪中叶以来,接连不断的内部革命,以及几乎无休止的战争状态,都只有在几乎整个希腊造成更严重的社会分裂。图居第德曾描绘了一幅关于这种纷乱的图画,他说这是到处都一样的(II,82)。因此,柏拉图的社会改革的思想,似乎不能归因于他有特殊的乌托邦式的倾向。若干时期以前,有两个人,他们哲学上的联系我们不很知道,即卡尔凯东的法莱亚和有名的工程师米利都的希波达谟,已经有同样的思想。甚至有些喜剧,如阿里斯托芬的《鸟》(公元前414年),或《妇女大会》(公元前392年),或许也可以证明对于一个较好的城邦的希望,的确常常引起人的想像。因为深信世道是逐渐退化的,所以就使人想到要挽救这种局面,只要把时间之流逆转,回到过去的制度,或那些落后民族如希柏波利人或索洛马特人的制度就够了,在那些民族之中,如我们以后从逍遥学派的第开亚尔可以看到的,最积极的心灵毫不迟疑地会找到黄金时代的遗迹。而在希腊本身,也存在有太古的经济社会制度,例如斯巴达和克里特的,它们给了实行民主政治的城邦中的贵族政治家以真正的诱惑。

柏拉图的出发点,是研究使社会败坏以致不合正义的那种发展的一般条件。——社会是一种自然的事实,因为它是以需要为基础,这种需要就招致合作和劳务的交换。因为单独的人有很多需要不能满足,“使多数的人聚集在同一个居住的地方,以便互相结合和互相帮助”。在“这社会只限于基本需要”的时期之内,其中所建立的分工,对于所有的人都是好的。但随着这一集团的其他集团的必要关系的发展,人们就从事超过需要之外的生产,而且为输出而生产。于是一种普遍的病态的发展使得一些奢侈的需要

原始社会的枝干上发了芽,而为了满足它们,就有了许多无用的人,就像一个有病的机体中不可避免地会有许多寄生虫菌集一样。对于这逐渐增加的人口密度,领土变得太小了,于是他们就企图用战争来扩张领土。但,社会的分工虽然细到一种为患的程度,人们却忽略了把打仗作为一种特殊的职能。然而一个社会需要有一些经过挑选、训练的人,指定其作为它的保卫者。但那些保卫者,如果只知道打仗,那么他们对于他们所当保护的人,不是也有和对他们的敌人一样难以对付的危险吗?因此真正的保卫者应该同时是哲学家,能把智慧和勇敢结合起来(卷二,369b~376c)。

然而这种分工原则本身就要统治的职能必须与打仗的职能分开。因此首先那未来的城邦的建立者必需能够分辨出孩子们之中哪些是凭他们自然的倾向适合以后成为良好的保护者,关心一般的善的。然后有一个规定好的试验制度,将能够选择哪一些应该做统治者和哪一些应该做助理者和执行者(卷三,413c以下)。直到十七或十八岁左右,他们所受的教育全是一样的。对以上所说的,只要再加一点就够了,就是他们接受这种教育是很愉快的,因为好的教育是绝对没有勉强束缚的。但在这阶段,他们的研究要被一种更严格的体格及军事训练所间断。到了二十岁,那些适宜于进一步深造的人就研究互相关联的各门科学,并且以一种综合的观点去研究。这里有一新的试验,能够使人认出好的“辩证法家”,能通过这试验的,就能再升一级。这试验升级在三十岁时举行,而要花五年工夫去研究“辩证法”。于是为这些学生开始一个最长的试验。在十五年之内,他们必须重新进入洞内,和其他人们混在一起,完成军事及行政的任务。最后到了第十五岁,凡在实践和思辨上都很优越的,将升为官长。但这对他们是一种义务,只是作为一种必要而轮流担任,他们仍旧是哲学家(卷七,535以下)。让我们注意一下柏拉图关于特殊才能的教育的一点,那就是这种教育妇女是和男子一样可以享受的;因为,男女既有相等的天赋,实在没有什么理由不让妇女们充任一切职务。各个人之间的

区别,应该只在要做什么这一点上来考虑,而为了大家的好处,各人应该充任什么职务,就正应该根据上述的区别来决定(卷五,451b 以下)。

那些保卫者既有这样繁多的事务并且有这样崇高的尊严,所以实在不允许他们另外来为他们自己的生计操劳。他们的生活将由一个第三阶级供给,他们没有其他的任务,这一阶级就是农人、工人及各种商人。因此这一群人只有一种职能,那就是服役,只有一种德性,那就是服从。但这不是说这阶级的人就是世袭地老禁锢在那种服役之中。因为选择的原则要求“铜族”的儿童如果天赋适宜时就该受“银族”和“金族”即战士和官长的教育。反过来,后两个阶级中不肖的儿童必要时就降为低等的阶级。因为个人是他所适于充任的惟一社会职能的工具;在一个城市中既不能有几个城市,在一个公民之中也不能有几个公民(卷三,415 以下;卷四,423c 以下)。各种职能互相结合,每一种职能都有它相应的器官,这样就给柏拉图的国家一种最高的统一性;又因为每个人都依附于以他本身为器官的职能,因为各种职能的等级已经确立,并因为以智慧为发号施令者的德性而勇敢为助理者的德性,这样就同时使这国家有了正义和节制。

我们知道柏拉图曾如何希望以一种普遍化并严格规定的“共产主义”来保证这种统一。那些保卫者共同居住在国家中最适宜于完成他们这双重的保卫任务的地方,他们将没有任何私产,因为在朋友之间一切都是公共的;他们住在一起,并一起用餐。在他们手中当没有任何形式的金子或银子,包括货币、金银的餐具或装饰品。个人的财产只有最下阶层的人才许有,他们须对高级阶层交纳必需的贡品,而他们的财产也得保持适当的限度;因为,过于富裕了,他们就会忘了他们的责任;过于贫穷了,他们又会缺乏他们生产所不可少的资本;而最后像现下国家所患的贫富的冲突,不久就又会 appear。

如私有财产一样,私人的家庭也是禁止的,只除了最下阶层的

人才有私人家庭,而他们的家庭也在“官长”的管制之下。至于那些保卫者,他们和妇女的结合(这些妇女的教育是和他们一样的),是由一种抽签来决定,这抽签隐藏着一个首长们的聪明的抉择,而他们的结合、解除与再结合都由首长们决定,并为了生殖的目的起见须遵守严格的规定。在规定时间之外所生的儿童则加以抛弃,残废或恶性的儿童则加以处死。因为一方面人口得要经常保持一个必要的水平,而另一方面立法者如良好的畜牧者一样必须注意不要使他的“羊群”品种退化。一个“公共的羊棚”,有适当的服役者,容纳了所有这种合乎优生原则的结合所生的孩子,而母亲们则一视同仁地给他们哺乳。像这样,这种不分的家庭在柏拉图看来似乎是在为普遍的善服务方面,以及在那些以保证这种普遍的善作为自己的职务的人们之中实现了最美的统一。在他看来,只要把那种血统的亲属关系,代之以以下形式的亲属关系就够了,这种亲属关系,古人在有些野蛮民族中已经看出来,而现代的学者则把它叫做“阶级化的亲属关系”(parenté par classification);其中只按照年龄的关系来决定亲属的种类及等级。

最后,还留下一个从当前的社会转变到正义的社会的问题。要完成这转变,只要有一次政变,授给哲学家以绝对的权威就够了。然后他们就把所有十岁以上的居民都遣送到田间去,而只留下一些很年幼的、还没有败坏的人和他们在一起,依照他们的原则来加以训练。这样,柏拉图就以一种使人困惑的轻松口吻来作结论说:这种理想的城邦可以“最快并且最容易地”建立起来(卷七末)。

这种城邦,在他想来,不必说是自然的而且正常的城邦。所有现存的政治形式,都是一个完美的贵族政治、一个健康的城邦的政府的不同程度的退化变质。还有,既然一个社会是构成社会的个人的“影像”,那么一个个人的性格,也就该是象征着一种政治形式,而一个人的世系,也象征着一种政治退化的确定顺序。这个观念,就引起了卷八和卷九的一部分中那一幅生动而色彩鲜艳的图

画,描写一个“主张富豪政治的人”,这是受骄傲和野心所支配,纯粹是意志而没有良知也没有心肝的,他生出“主张寡头政治的人”,这是只知道欲望享受的,他又生出“主张民主政治的人”,这是毫无修养,又很妒忌别人的人,他的儿子则是“暴君”。这些,照《国家篇》说,就是四种坏的政府,其中每一个都包含着能够发育而无可避免地变成一种更坏的形式种子。但贵族政治的国家怎么也会有退化的日子呢?这是因为它需要这样确切规定的条件,以致在“官长”方面有最少的一点失算就足够毁了整个的和谐统一。

六、《斐德罗》篇 到此为止,柏拉图的学说,甚至他的政治理论,都似乎是把苏格拉底的观点作一种毕达哥拉斯派的解释。但他的思想继续在发展着,或者是使旧的题材进一步明确化,或者是以新的观点来看它们。《斐德罗》篇就是这样的例子:它是《会饮》篇的继续,《高尔吉亚》篇的更确切的叙述,是《斐多》篇和《国家》篇中关于灵魂的学说的完成和修正,并且是他最后各篇对话的前奏。

吕西亚有一篇关于爱的言词,苏格拉底也用一篇言词来对答,在其中把同一些观点以更好的方法重新加以叙述。但所发挥的这些观点不能是任意选择的,因为说话应该依据真理而不应该依据虚幻的貌似;没有一种没有哲学的修辞学,换句话说,修辞学本身并不能成为“灵魂的引导者”。对那些有名的大师所用以自傲,似乎自以为是了不起的发现的那些夸外的巧妙技术,柏拉图用他的“辩证”的方法来和它对抗。但他对于这种“辩证法”的定义,不再只是说必需在所讨论的题材上与自己并与他人相一致,如苏格拉底的第一段话所说的(237b 以下),也不是把多在一种“理念”的统一之下,如一览表式地“集合在一起”(συναγωγή)。他着重在(这是他以前所未曾有过的)许多中介者的细节和次序,这些中介者,这样集合了起来,就把多联合成一;一种本质的统一性,好像一个动物,你要把它支解而不损伤它,就应该用精密的方法,“依照它自然的关节加以分解”(265c 以下)。而我们可以看到,这种方法在他

老年的对话中是占何等重要的地位。此外,那些对话的文字上的特征已经在这里表示出来:一种写作(这是关于写作的发明者“透特”的一个埃及神话所表示的意义)的价值,仅只在它的读者在其中能找到一种工具,使他回忆起他以往所闻的教训。比这要宝贵得多的是真正哲学家的说话,它在灵魂中播下真理的种子,并准备着一个永恒的收获(274b 以下)。最后,《斐德罗》篇断定对于普遍的本性的研究,是灵魂的知识条件,而把灵魂看做一种使自己动,并因此使其他一切东西动的东西,是“变”的不生不灭的始基,在这里找到对于灵魂不死的新的证明(269e 以下,245e 以下),所以这一篇对话是为《蒂迈欧》篇及《法律》篇卷十作准备的。^①

在《斐德罗》篇中有一个非常著名的神话,其中柏拉图利用了一个传统的比喻的题材(这题材我们还可找到例子),把灵魂描写成像一个有翼的马所拖的车子,而有车夫驾驭着。这神话又是《斐德罗》篇之所以有特殊兴趣的另一个例子。它又重新抬起了《国家》篇中拿来和现实的存在联系起来的灵魂的合成的概念,而同时把它与超经验的存在即在灵魂堕入身体之前的存在相联系,他又开了《蒂迈欧》篇的先河。因为理智所驱使的骏马,其一就是意志,另一就是欲望。而在我们的灵魂与那些神——即星辰及分开星辰与地的基本地带——的灵魂,在那天文学的天空之上的“超天地带”的循环运转中,有时车夫不善驾驭,以致那些骏马,尤其是那些生性不驯的,就不服从他。因此一种原始的过错就使灵魂匆促地从它神圣的居留地下降。但是,在这样地降入肉体的物质性中时,它带着星辰的前定命运,这就同时决定了它选拔的亲族和它在人的价值等级上的地位:在第一级的是哲学家或完美的爱者的灵魂,在最下级的是暴君的灵魂。作为这概念的补充的关于世界末日的学说诚然对《国家》篇中的概念并没有增加什么新东西,但《斐德

^① 就是所有这些预示了他的最后哲学的东西,和别的一些理由一起,导致那个认为《斐德罗》篇曾经以后改作的假设(XI, II, 444 以下)(译者按:英译本作 XI, iii, 27~9)。

罗》篇所表白得更清楚的是“爱”的地位，爱是灵魂的主要功能，是回忆的条件。下降的灵魂在它尘世的生活里，像一个秘密的宝藏一样保存着或者较丰富或者较贫乏的对于它所曾瞻望过的实在的一些回忆；如果说哲学的爱是“兴奋”或热狂的最高形式，那是因为在由于对美的所见所引起的情绪中，它能够唤醒这些沉睡着的回忆。

七、《泰阿泰德》篇 《泰阿泰德》篇的“助产术”是这一概念的发展。和对知识的定义的研究相联系，柏拉图在这里指出在一个良好的并且曾以一次事先的考验证明适合于这种传授的心灵中善加引导的爱，可能产生怎样的“果实”。青年的泰阿泰德就正好是这样一个人，他在数学家居勒尼的德奥多洛的所有学生中，显得是最有希望的。这希望在他短促的生命中保持不衰；在亚加德米中，在柏拉图的指导之下，他对无理数、数论及立体几何的研究，都作了有决定意义的发展。这有名的灵魂的“接生”，只在《泰阿泰德》篇中出现，而在以后的对话中都没有发现，这是回忆说的一个新的转变，回忆说本身是命定要消灭的。使人感兴趣的一点，是在于对教育者及教师的任务所下的定义，不再说是一种“产生”的任务，而是一种帮助及批评的任务，就是作为一种媒介，供给灵魂以一种交往来使它丰富；以自己的在场，和在适当的时机使灵魂所孕育的果实出生的行动来帮助灵魂，并且判断那果实的价值，它是否正常而且是可以活的，还是只不过是像这样的一种假象。

泰阿泰德现在所要产生的，并且将受到必要的考验的“果实”，就是他对于知识的概念。以感觉来为知识下定义，如普罗塔哥拉及赫拉克利特派人的那样，就无异于为自己定了罪名，说我所表象的任何事物，在任何时刻，对我来说都是真的。既然每个人都能这样说，那么要就是真理是一大多数的意见的问题(171a)，要就是在依照人类的“范型”的真理之外，存在着一种既不依赖每个人的判断，也不依赖许多人的判断，而是依照事物的“本性”，在“它本质的属性”中，依照“神圣的范型”的真理。在这种认为可理解的与可感觉

的二元的主张之外,以又一幅把哲学家描写成为一群“奴隶”之中的惟一“自由”人的高傲的图画,伴随着一种宣告,赞同那种似乎已经在《国家》篇中放弃了的态度。“这尘世,是一个纯然恶的地方”,因为恶是和地上的生命不可分的;而我们必须尽快地逃出这“尘世”,以便实现与“神灵合一”(171d~177b)。因此我们必须超越感觉。可是我们当怎样来看我们的感官呢?把它们看做我们知觉的机器?还是只看做我们的灵魂利用它来为自己作知觉的一些“工具”(δρῶνα)呢?是第二种方式;因为从我们的感官,灵魂只接受了一种质料,就是对象所引起的感触。而知觉真的说来是在普遍的判断中把这些所给予的质料“排列”(συλλογισμός)并“使之进入关系之中”(ἀναλόγισμα)的行动。在这些普遍的判断中,灵魂断定一件事物的存在或不存在,这存在或不存在就是事物是那样而不同于相关事物者,断定这事物是一还是多,是赋有许多性质,由于这些性质,它像或不像其他事物。这些“综合的观点”(τάκωνά):存在、关系、量、质,实在代表着思想史上对于一张“范畴表”的初次尝试,没有这些综合的观点,就没有知觉(184b以下)。

既然知识不是感觉而是灵魂对于感觉的判断,并且当然不是错误的判断,那么我们可以说知识就是“真判断”(δόξα ἀληθής)吗?这样,就提出了关于错误的问题(187b以下),而这篇对话的其余部分就全是讨论这个问题的。而对于错误的判断,不论我们就它逻辑的本性去看,还是把它看做一种心理学上的行为,都是不能设想的:因为一个人,“在同一时候”,不知道他所知道的或知道他所不知道的,这是不可能的。我们能否以“误解”(ἀλλοδοξία)来解释呢?就是说,你把你“意中所指”的目标“错失”了。但如果思想的行为就在于“灵魂和它本身的无言的交换”,一问一答直到“确定”了它心目中的对象(189e以下),我们实在不能了解灵魂如何能够想它所想的以外的事物。那么毋宁让我们就产生的经过来看错误的判断。让我们设想“记忆女神”在我们的灵魂中曾放了一块火漆,或较硬或较软,或较纯粹或较驳杂,随个人而异。在这火漆上

让我们把所有那些我们愿保持记忆的东西都打上一个“印记”。当这印记存在时,我们就记得,就知道,当它被擦去时就忘记或知道了。而错误似乎只有当我们试把一个当前的知觉和这些记忆的“图形”(即这样印在灵魂上的印记)之一相比较时,才可能发生。例如,可能我看到了泰阿泰德,而把这所见的用到德奥多洛的“圆形”上去了,或者相反,就像你要把右脚的鞋子穿到左脚上去一样。因此错误不是错误的“知识”(connaissance)而是错误的“认识”(reconnaissance),是一种知觉知识与记忆知识的不协调(191c 以下)。

但是,如果把错误作为这样一种综合的行为,那么当这种综合的成分不是一个是知觉另一个是思想,而是两个都是思想时,我们不是又陷于无法解释了吗?例如,我们说十一是五与七之和,就是这种情形。或者让我们把灵魂比作一只鸟笼,将可以表示那时是怎样的情形。要充实这鸟笼,就须要“获得”鸟(κεκι ησθαι)。你有这些鸟。但如果你要捉一只放“在”手上(εχειν)来作某种用途呢?那就是另一回事:你要一只斑鸠,却捉了一只野鸽。就像这样,我们的灵魂,在它需要的时候,却并没有一切的知识可供它处置,就在它所有的知识的鸟笼中,捉到了十一而不是十二。这个关于可能的占有和实际的占有之间的有名的区别,亚里士多德以后也只是换了一下名词,却只是重新提醒了先前存在的困难;因为这样不就到了一个人知道他所不知道的和不知道他所知道的境地吗?因此,当我们不知道什么是知识以前,要给错误下定义是不可能的(197a 以下)。有一些人(关于他们是谁,历史学家的说法彼此不一致)主张如果知是“伴随着证明的真判断”(αληθης δοξαμεταλογου),那么只有关于事物的“音节”的知,就是一种关于在言语中展开的复合物的知,而不是关于“字母”(στοιχεια)^①或这些音节的成分的知,这些字母是不可证明、不可认识的,只能由直觉所觉察。

^① 就为此,在柏拉图的时候,στοιχιον即“字母”一词,就开始取得了“成分”或“元素”(élément)的意义。参阅 XL, 14 以下, 24 以下,及本书法文版 269 页所述。

然而,如果这些字母是不可知的,何以由它们所合成的东西又是可知的呢?还有,不管我们给这知的定义以何种意义,最后分析下来它的意义只能是:知是伴随着知的真判断(201c 以下),这只是一句同义反复的空话。因此,像最初几篇对话一样,《泰阿泰德》篇也是没有结局的。但是,如果泰阿泰德的灵魂所孕育的一切果实,没有一个是值得培养、值得抚育长大的,至少,全靠这一试验,他已有了在另一时候得到较幸运的结果的机会。

八、《巴门尼德》篇 关于这篇对话的解释,是柏拉图哲学所引起的最多纷争的问题之一。这篇和《泰阿泰德》篇有连带关系,至少是很可能的:《泰阿泰德》篇是对知识的概念作一种批判的分析,开始是追叙麦加拉的埃利亚主义化的苏格拉底主义,但因为戒慎恐惧和尊敬的关系,还有所保留,不敢对真正埃利亚派的论点来作检验(180d 以下,183c 以下),《巴门尼德》篇,则把埃利亚派的论点与照柏拉图所了解的苏格拉底主义相周旋反诘,并且似乎是想结构整齐地对“有”的概念作一批判的分析。

芝诺的“辩证法”是要指出:如果你承认了“多”的存在,则同一事物包含了相反的规定性。而正是这些在可感觉的事物中的矛盾,引使我们确立起那些可理解的本质(γέννη, εἶδη),这些本质中每一个都为多数的可感觉事物所分有。那么我们是否会发现在这个或那个本质之中有同样的内在矛盾,以致如“动本身”变成“静本身”或“静本身”变成“动本身”呢?这就是《巴门尼德》篇的起点。但在论到这问题之前,柏拉图先使老年的巴门尼德对当时还年轻的苏格拉底作了一个对于“理念论”的批评。

首先,为什么要迟疑而不提出在“美”、“善”、“正义”、“运动”等等的“理念”之外,也有经验的实在甚至最卑贱的东西如泥土、污垢、毛发等等的“理念”呢?这种胆怯实在毫无理由,并且一个学说应当推到它的逻辑必然性的尽头。——有一个更严重的困难,是关于“理念”不只是本身彼此之间分离,并且与分有“理念”的事物也分离而独立存在的问题。因为如果这种“分有”,是分有整个的

理念,那么虽然这“理念”是一而且单纯的,就变成内在于多数的不同事物之中了。如果相反地只是分有“理念”的一部分,那么“理念”就失去了它绝对的单纯性。——例如,我们能说几个种类上相像的人是集合在惟一的形式之下吗?如果是这样,那么为了要使这些事物集合在这形式之下,就必须另外有一个形式的统一性,来作为这些事物和这形式彼此的相似性的基础,然后又须有第三个形式的统一性,如此以至于无穷。所以柏拉图实在已在他的路上,^①遇到了所谓“第三个人”的论证,也就是亚里士多德以后用来反对他的论证。——如果把这种形式表示为一种“概念”(νόημα),只存在于我们的灵魂之中,则又会引起新的困难:要就是由于对概念的分有,一切都变成思想,要就是相反地什么都不是思想,连概念本身也不是思想。——最后,如果“理念”是一种“范型”,可感觉的事物是一种“摹本”,而“分有”就是一种“摹拟”,那么或者“理念”不再是一个绝对的、无与伦比的东西,或者就重新掉入那“第三个人”的困难之中。

在谈了“分有”这问题之后,我们再看看所谓“理念”超越可感觉事物的这个概念的后果。如果“理念”对于我们来说是可认识的对象,那么它们是和我们相关的,就不再是“在它本身之中”的了。可是,如果它们是“在它们本身之中”,而只是它们彼此之间相关呢?那么可感觉的事物和“理念”就只是“同名”的关系;可感觉的事物就变得是真正的绝对,也只是彼此之间相关了。“理念世界”(我们在亚里士多德那里也看到这种反驳)因此就似乎只是我们这世界的—一个多余的复本,而那惟一适合于“事物本身”的“真知本身”,就只能属于神,他,像这样关闭在和我们的范围完全不同类的范围之内,我们对他是像他对我们一样不可知的。

但这就是说我们必须放弃本质的规定性吗?如果这样,我们就将不知何所适从,而结果会是一切辩证的探究的毁灭,问题毋宁

^① 发明这一点的波吕克塞诺被认为是麦加拉的布利逊的学生(参阅本书 140 页)。

是要知道“理念”的“存在当如何来设想”，而且应该要有把对方的反驳的最深处穷究清楚的态度。雄壮地向可理解的世界“飞升”的结果所得的学说，需要事先有一段“练习”，对这学说作一次考验。《巴门尼德》篇的第二部分，即“辩证的”部分，要长得多，它的目标就是在第一部分开始时所指出的，以芝诺的辩证法应用于可理解的实在(135c以下)。当然我们在这里不能跟柏拉图“玩”这种“应用”中所包含的“复杂的游戏”。但这对于希腊精神的敏捷精细，是非常有意义的一个例证，使我们不得不至少说它一个轮廓。不论所想到的“理念”是什么，“一”或“多”，“有”或“非有”，“相似”或“不相似”，“动”或“静”，“产生”或“消灭”，对于它们每一个我们依次取一种肯定的或否定的“论点”，然后追问从这些论点加以推论每一个都“有怎样的后果”，同时对于“理念”，对它本身或对和它相反的“理念”，都加以肯定或加以否定，然后，同样的，对于和前一“理念”相反的“理念”都这样来做。因此在每种情形之下就有两种论点和八种后果。让巴门尼德把这种方法应用到他自己关于“单一”的论题(137b)这种做法，似乎证明了柏拉图现在是叫埃利亚派也来一个自我反省，正如柏拉图刚才考察过他自己的一样。然而这方法的应用却更有一般性；因为我们已看见它牵涉到一切“理念”，不管它是什么，并且牵涉到“分有”这概念本身。它的结论也许是：埃利亚主义太过狭窄，而“理念论”又太过空泛，但如果前者扩大它的观点，则将可以为一种新的“理念论”准备好一条道路。

5. 柏拉图哲学的最后形式

一、根据亚里士多德所记载的柏拉图的口头教义——柏拉图思想的这最后一阶段(我们已经看到他是逐渐地向这阶段发展的)，我们不但是从他最后的各篇对话中认识，同时也是从亚里士多德的证据中认识的，亚里士多德进亚加德米的时间，约略和这几篇对话的写作同时。这证据主要见于亚里士多德《形而上学》一书

的第一卷和最后两卷。此外,亚里士多德也和这学派的其他门徒一样,曾经把他们老师“论善”的教训写出来,他称它为“未著文字的教义”。最后他又曾写了一本书叫做《论理念》,似乎是对这一学说的批判的陈述。诚然亚里士多德的指示常常是很不清楚的,并且有时这些话可能是指克塞诺克拉特说的。当亚里士多德领导吕克昂时,克塞诺克拉特是亚加德米的领导者。但即使我们只限于对那些指明柏拉图的名字或很明显地是指柏拉图的来谈,^① 这些指示也都是很重要的。因为,即使这些指示很不完全,它们却能告诉我们一些学说,这些学说是在他的各篇对话中很少指出的,但却有助于了解他的最后几篇对话以致可说是这些对话的必要的导言;即使学说的实质是两方面相同的地方,这些指示也可以告诉我们教义中的词汇有它的特殊性。^② 最后,当我们依照《斐德罗》篇中著于文字的概念,而把这些最后的对话看做是在这学派内部的口头教义的重提或注解时,这些最后的著作的特征也就更加明确了。

当亚里士多德分析所谓“柏拉图派”关于理念的学说时,无疑地主要是针对着克塞诺克拉特的。他把那些牵涉到“在前”,“在后”而形成有一个次序的系列的东西,都算在没有“理念”的东西之内。同样,算术的数和几何图形也并不预先假定有一个一般的“数”或“图形”的理念。它们所假定的,是有一定数目的许多个数及图形的“理念”,这些“理念”本身形成一个等级。而数学家的数及图形只是一些抽象的概念,其中每一个都可以有无数的重复的样本。因此它们是“中介的”,如《国家》篇所说(511d)。而它们之为中介(这是明白地指柏拉图说的),就是介乎可感觉的数与图形同“数”及“图形”的“理念”之间。这些“理念”和所有其他的“理念”一样,是真正的实体,每一个都有它本身的本性和性质,不能分成

① 参阅魏尼兹:《亚里士多德文献索引》,“柏拉图”条以及关于以下的,参阅 CXX。

② 例如《物理学》;IV,2,209^a11-16。

可以移到这里移到那里的元素,因此是“非合成的”。所以“理念的数”是数的形式或典型:“三”或“成三的数”是一切三的形式或典型,“四”或“成四的数”,是一切四的形式或典型,这样下去,直到解释一切可能的数所必需要最后的“理念”,即“十”或“成十的数”,也就是毕达哥拉斯派的完美的数。对于“理念的图形”也可以这样说,“直线”、“三角形”及“正四面体”,是一切可能的图形的个别的范型。

每一个“理念”都是从两个原则而来:一个是被动的和质料的原则,即“无限”或“不定”,或者也叫做“不等”;另一个是主动的和形式的原则,即“一”,与“有”或“善”同一,或者也叫做“相等”。如果说这两个原则中的第一个不允许作任何辨别(因为点,远不是始基而只是一种几何学上的虚构),而第二个则无疑地似乎按照着其为关于“数的理念”或“图形的理念”而包含着明白的辨别:关于数的理念的是“大与小”那“不定的一双”,而关于“图形的理念”的,是“长与短”、“阔与狭”、“高与低”。这一种“元数学的”神统纪,那些神秘的地方很不容易渗透。我们只要注意下述的几点也就够了,就是对于“数”来说,“双”代表加或减的不定的重倍的力量;又“一”与“双”都不属于“数”的系列里面,这数的系列的第一个是“二”,为“一”对于无限的重倍的第一个限制,因此,“三”是第一个奇数。所以这些理念本身之中就含有质料,是复合的被产生的产物。此外,在这些理念的整个等级系列中,最高的似乎就是数和图形,而它们又是作为其他一切理念的构成的范型的。最后,既然如我们所见的理念的质料部分是广延,这甚至还包含着一种不确定的运动性,似乎由于“一”对原始的“长”“阔”“高”的作用所构成的“生本身”,就正是那理想的宇宙本身,就是理念世界。

其次,质料的原则根本上仍旧不变,就是仍旧作为一种无形体的广延,也就是作为相反者之间的一个运动不定的东西,和作为恶的原则的“非有”,而“理念”则作为“决定”的原则而取代了“一”的位置,则另一宇宙即我们这可感觉的世界就产生了。因为亚里士

多德说,照柏拉图看来,我们灵魂中的知识的样式既然必须和它在存在中的对象的程度相适应,则在感觉和立体之数即四之间有一种类比,又在真假不分意见和平面之数即三之间,在推理的知识和直线的单一方向(其数为二)之间,最后在理智的直观和“单一”之间都应该有一种类比。而亚里士多德把这学说与《蒂迈欧》篇关于“宇宙灵魂”的构造的理论相联系,这种灵魂当有一种和谐的自然趋向,以便把它本身既引入它自己环绕着它的对象的运转之中,又引入天的运转之中。因此灵魂不但是“理念所处的场所”,而且是“使自己运动”,并且使其他一切运动的东西;它这样做,是依照着几何的图形和音乐的数的;因此,灵魂,和整个的数学一起,似乎是联系理念世界和感官世界的纽带。

简要地说,这种数学的象征主义就是这样。依照亚里士多德的证据,柏拉图晚年的学说就是这种数学的象征主义构成的。其中所受毕达哥拉斯主义的影响是很显然的。但其中最具有重要意义的是各种实在之间有一种等级次序的那种观点;和他认为这些实在的综合构成,是从两个原则开始,其中之一决定了另外一个原则的那种观点;以及他的认为在可理解的范型和可感觉的本本之间,由于一个作为一种活的数学、天文学和音乐的灵魂的中介而有一种联系的那种观点。

二、《智者》篇与《政治家》篇,《斐利布》篇——亚里士多德的证据给我们的印象,是柏拉图的学说,从他的主要线索看,是很系统化的。而他的最后的那些对话中的那种经院式的严格性,又更证实了这种印象。因此,在这里他的观点的彼此关联,比之于它们在年代上的先后次序更加重要。所以不把《斐利布》篇和《智者》篇及《政治家》篇分开,是有好处的。此外,这后两篇对话明显地是《泰阿泰德》篇的继续,它们和这一篇形成了一个“三部曲”。最后,柏拉图在这里把谈话的领导归之于一个埃利亚来的外邦人,但没有排除苏格拉底,可见他似乎是想把这几篇对话和巴门尼德篇联系起来,所以,如果说《巴门尼德》篇的目的是想对埃利亚主义作一改

革,那么这改革,就当在这几篇对话中去寻找。

《巴门尼德》篇包含着一种对主要在《斐多》篇及《会饮》篇中所宣扬的超乎经验的、神秘的辩证法的确定的批判;《泰阿泰德》篇着重于知识的分析的问题;《斐德罗》篇要求在把复多一览表式地“集合”在“理念”的统一之下以后,要对这种统一作一种分析的“区分”。这种辩证法的转变在《智者》篇和《政治家》篇中就表现得很清楚。我们是否要把那在其中提供给我们智者派学说的本质的混乱弄清楚呢?对这种探讨的适当方法首先可试用于较简单的事物,例如钓鱼。这是不是一种技术呢?这是一种技术。因此第一步一下就把心灵带到了一种很广的普遍性面前,在这普遍性之下它又一下地就看到所论到的事物是被了解的与否。但现在必须知道它是怎样的。是有两类的技术,一类是生产的技术,如农业、工具制造等等,另外一类是获得的技术,如狩猎、科学等等,还是没有这样两类的技术呢?钓鱼不是很明显地属于这第二类的技术吗?这一点认定了之后,我们立刻就看到必须要作进一步的区分,分成两个名词,其中我们必须又再作选择,这样下去,一个二分法又一个二分法地,直到我们能用手指出钓鱼所属的一类技术为止。这同一个方法在《政治家》篇中用同样的精神来加以分析和运用,把它作为非常适合于保证我们不去作那种很不平衡的分类,这种分类就是在同一平面上把一个极小的类和一个很大的并且粗率地构成的种对立起来。为什么柏拉图这样专心致志地考虑所有这种专门技术的活动呢?这是因为这些是系统化的活动,在其中,每一工具的功能,每一操作或操作的每一阶段的任务,都确切地在它们彼此的相互关系以及它们和全体的关系之中来加以决定,这关系本身又被所要达到的目标所决定的(258b 以下;279a 以下)。

柏拉图对于区分法的偏爱,连同一个对于辩证法的新的概念,以及他在他的学校的练习中给予这种方法程序的重要地位,都在《斐利布》篇的开端有明显的表现。在那里他庄严地说到一个他曾经热切地寻求过很久的方法,这方法是一切科学的或专门技术的

发明所包含着的,并且如果很好加以了解,这方法最后将能够解决那关于“一”和“多”的古老的争论。因为在一切事物中都有“其一”和“其他”,有“限度”(πέρας)和“无限性”(ἄπειρα)。但我们必须小心地既避免“轻率冒险地作为‘一’”,同样又避免冒失地立刻从一就跳到无限。因此,在发现了所考虑的事物所归属的本质的统一性之后,我们将寻求另外两种或更多种本质,它们是“随之而来”的,并且我们得像对待开头的统一性一样来对待这些本质。这样,逐渐地我们将能决定它所包含的统一性的数目。因为我们不应该在已知觉到那“数目”,即那种复多之前,就把这“无限”的本质应用到那种内在的复多性上,那复多就是所有那些把本质的统一性跟个体的无限性分开的“中介者”。这无限性又归到一个确定的系统,这系统中的每一成分本身就是一个认识的确定对象,又是本质的统一性在其中区分的种类之一。总而言之,柏拉图的“区分”,作为构成一个本质的诸多内在关系的有法则的列举,作为这些关系的准确的度量,也就是用一种规定好了的前进程序把有限的应用在无限上,它只是有一种分析的外表,其实是一种综合的前进的方法的滥觞。不管亚里士多德对这方法,恰恰作为逻辑的程序来看,是怎样反对,至少这方法在他看来并不意味着“理念论”的放弃,有规则地把每一个“形式”(εἶδος)都“归属”于那形式所依赖者之下,这无疑是在把它看做一种“类”(εἶδος);但这同样也是把它“孤立”在它的“赤裸裸的状态”之中,而“在其自身中”去看它(《政治家》篇,304a, de),就是说,把它当作一种实体的形式(un typesubstantiel)。

可是,这种以“区分”作为它的最具特征的方法的辩证法,却确实和柏拉图先前所谈的实践训练截然不同;这是一种把那些“可理解者”彼此之间的本体论上的关系变成理智上的名词的一种翻译。这不再是怎样把两个不同类的世界联系起来的问题,而是要知道在同一个世界,即“理念”的世界中的那些同类的实在怎样彼此关联或不关联的问题了。因此那“理念”的学说已经改变了:复多性和关系已被引进了埃利亚派的逻辑主义——这就是这种改变的本

质。这样柏拉图就同时既反对了纯粹埃利亚派的一元论,又反对了麦加拉的埃利亚化了的苏格拉底派的逻辑的原子论。至于他那毕达哥拉斯派的“唯数论”(arithmologie),或者也不像人们所倾向于认为那样对他有最高权威;它其实只不过是供给新的“理念”论一种表象和表现的方式。

《泰阿泰德》篇中就知识的领域所提出的问题,在《智者》篇中则就本体论的领域来提出。这就是幻想的问题,也就是:似是而非,以假作真,从真知识中区别出模棱两可的意见的问题。如果“非有”就是绝对的无,如果人们不能把它作为是“某种东西”而不陷于自相矛盾,那么虚假的表面现象和错误就都是不能设想的。因此,和埃利亚派相反,我们必得承认,在某种方式之下,“非有”也有,并且相对地说,在某种方式之下,“有”也非有。还有,给“有”下定义是和给“非有”下定义同样不容易的;或者这“有”是一种纯粹不确定的,我们对它就得否定一切不是它本身的东西;或者它就得被一种彼此相反的规定性的冲突弄得支离破碎。与其鲁莽地由此断定判断和性质的归属都不可能,因此否定了一切的言说,倒不如应该指出“非有”如何与“有”不是截然分离的(237b 以下)。

而对于“类”(Genres)彼此间的“交通”,有三种假设都是可能的。或者是任何一个类都不分有任何一个类,这样“有”就既不运动也不静止。但否定了“有”的关系就是建立关系,这是一个内在的矛盾。或者是不论那一类分有不论那一类。但如果这样则运动也静止而静止也运动了,这对理智来说是一种混乱。最后或者是某些类分有某些类而某些别的类则不分有。这第三种假设是正确的。那么,正如文法和音乐决定了哪些词或哪些声音是彼此协调或彼此不协调的,同样也必须有一种科学,来说明哪些本质是彼此适合和哪些本质是彼此不适合的,哪一些是联合的原则和哪一些是分离的原则(251c 以下)。因此这新的“辩证法”是适应着一种新的关于“分有”的概念的。

在解释新的这种“分有”时,柏拉图只满足于考察若干“最大的

类”，换句话说，就是在“理念”的等级中几个最高的“理念”如“有”、“运动”、“静止”。在“运动”和“静止”之间，是没有任何“交通”的可能。但是，分开来看，则两者都“有”，也就是说，两者都分有“有”。另一方面，这三者之中的每一个类，都是“异”于其他而“同”于自身。因此它们都分有另外两个类，就是“异”与“同”。这就是五个最初的类，然后有一个精细的证明确定了它们各有一个不同的“本性”，并且因此它们的数目是不能再简约的；它们综合地互相称呼，而不互相混淆。而如果说它们彼此相异，每一个都是它自己，那是因为它们全都分有“异”，或者换句话说，这后一“本性”是作为所有各个类本身所是者的“非有”而在所有各个类之中的。那么让我们说“有”本身，凡其他一切因分有“有”而存在的时候，恰恰也就是“有”本身不存在的时候。因此，在每一个“理念”中，“有”的分量是很多的，因为“理念”就是它所是的，而“非有”的分量则是无限的，因为“理念”是异于其他一切的东西的(254c 以下)。

这一辩证法的分析使柏拉图达到一个相当重要的结果。巴门尼德把异于“有”者定义为对于“有”的全部否定，就给了矛盾原则以一种绝对的意义。在柏拉图，则相反地每一个“有”的“非有”，也和那“有”一样，是一个和它相对立的实在；“非有”是在一切有着相互关系的東西之中分裂出来的“异”。因此，在亚里士多德之前，柏拉图就已经赋予矛盾原则以真正的意义。如果我们用“非有”来消除了诸本质之间的关系，那么判断和言语就都成为不可能，而真和假之间也再没有什么区别了。相反地，如果“非有”和判断及言语相混在一起，那么虚假的言语就会是那种把不存在的说成存在的，或者把“异”说成“同”的了。

再说，一方面，每一言词都“决定”着名词和动词的某种“联系”，这“联系”有一种意义，而另一方面，一切言词又都是“关于某种事物的言词”。它所翻译的，就是灵魂和它自身的无声的交谈，在这交谈中就存在着思想；因此思想在言词说出之前，就已经是真的或者假的了(257d 以下)。所以，通过“区分”法的应用，来得到

一种关于诸本质之间的实际关系的确切知识以使得我们的内在的辩证法成为“理想世界”的忠实可靠的影像,这是很重要的。这就是《智者》篇给予那关于错误的问题的解决办法,这问题在《泰阿泰德》篇,因为还没有对“非有”的本性作分析,必然是还留着不能解决的。

关于那“理念世界”的结构,《智者》篇和《斐利布》篇给了一些指示,这些指示由于亚里士多德关于“生本身”的证据而复得明白可解了。柏拉图在前一篇对话中说,就“有”作为“全体”及“有作为整个地有”(τὸ παντελῶς ὄν)方面来看,绝对的不动是不可设想的;因为它怎么不会具有“理智”,又因为有理智就有了“灵魂”,并且因此它怎么不会有一个有生命的东西呢?反之,如果它是不停地运动的,那么无论在事物的关系中,或在事物的样式中,或在事物的本性中,就都没有任何经常性了。这绝对的“有”的活的宇宙也似乎必须是“神”;对于认为有一种自发的并且没有思想的原因的那种机械论的概念,柏拉图有力地用一种神圣的原因来和它相对抗,这原因伴随着“思想”和一种“真知识”,“这真知识的原则是在一个神之中的”(247d 以下;265c 以下)。《蒂迈欧》篇中将还有机会回到这些概念。

《斐利布》篇中提供了还更加丰富的启示,不过也是同样很难猜透的。这里,其实都是用从经验中借来的例子,也论到五个“类”,和在《智者》篇中一样,而其中第五个“类”还留待以后来确定。但是,《斐利布》篇中的那些“类”不是“有”的类,而似乎是和“有”所能够具有的某些最重要的、主动或被动的“功能”相适应的,这“有”在《智者》篇(274de)中被规定为能动的和被动的,并且不论是从它的原则中去看它或把它看做一种实在都是这样。首先,是以上所论到的一切事物的两个原则:“限度”与“无限”(la Limite et l'Infinite)。前者使得后者动摇于增和减、强和弱、过多和过少之间的运动停止并且固定下来,以确定“经度量者”及“多少”:相等、两倍、三倍等等,总之就是一切有“比例和协调”的名词。这种“限度”对于

“无限”的作用,和亚里士多德的“一”对于“大”和“小”的双重无限的作用极其相像,就生出一种“趋向‘实在’的产生”(γένεσις εἰς οὐσίαν),结果就是“受‘限度’”所制约的度量。这些“混合物”也就是“生成的实在”,或最高原则的结合的“产物”除了是可感觉的事物(亚里士多德说它们是由理念对质料的决定所产生的)之外,不正就是那些“理念”本身吗?因为在这些理念之中就有某种属于“同”和“异”的东西,以及在那不决定性的大洋之滨的必须决定的东西。第四,这种“混合”所要求的“原因”,也就是“使这种混合得以产生”或“造成”这种混合的原因,是同时既和这混合物本身又和在这混合物之中的东西有区别的。而,我们这世界显得是一种有机组织。它的身体和这身体的元素是依赖于完满的元素和一个完满的身体的,这些完满的元素就是“宇宙”的元素,而这完满的身体的生命,就必须看做有一个灵魂,这灵魂本质上是一种“智慧和理智”,是如“原因”的真正“功能”所要求于宙斯的那种王者的理智。这功能不就是“生命本身”的思想,不就是最后达到真正的终局的阿那克隆戈拉的“心灵”,或者,这样说是一样的,不就是反映在一种造物者的思想中的理念的作用吗?至于第五个“类”,它的功能是“分化”那些混合物。柏拉图关于这一点所说的就只有这么多。但我们可以注意到,这样一种作用是“区分”的作用,就是把构成“理念”的综合的工作加以分解的作用(23b 以下)。

关于度量的观念已成为柏拉图哲学的枢纽。而《政治家》篇(283e 以下)中区别了两种“度量术”。度量的科学,关于“过与不及”方面,可以从两方面去看,或者是从专门的科学或技术去看,它们是通过和一个度量的单位作比较来度量它们的对象;或者是从一种无限地更精细的形式下去看,这就是艺术中的趣味,或者是在甚至最精确地规定的步骤中引起哲学家的灵感的直觉。在这一段中宣告要作的关于“精确性”的更确切的研究,无疑就是《斐利布》篇的最后几页所作的。这篇对话的主要目标(63e),是要发现“最美、最不混乱、并且最能使我们猜想到什么是对人及对全宇宙

的善的本质的那种混合物”。什么是这混合物的“比例”或法则,什么是造成它的美的“无形体的秩序?”而,这样站在隐藏着“善”的居处的“入口”,我们首先就看到作为这混合物的保存条件的“度量”;然后是作为“合比例的适合”的表现的“美”或“优”,这混合物由于它就成为完美的;最后是“真理”,是本体论的实在的条件。这就是我们从之而知觉到“善”的那三个“理念”,这“善”就是这混合物及这一混合物的善的“原因”。同时我们也就看到,其他的混合物,按照它们是比较密切地和那混合物“亲近”,或是比较缺乏那造成它们不能估量的价值的东西,而排成什么样的等级次序(61a 以下)。

这些观点也深刻地改变了关于道德的概念,在《斐利布》篇中,不再是要与肉体分家,也不再是要抑制生命了。这目的,《国家》篇卷六中就已经指明(见本书法文版 229 页),是在确定一个“混合的”及“经度量”的生命的成分,把每一成分都安置在适当的层次。在这生命的门口,让我们安置一个守门人,来让有权进入的得以通过,而把其余的拦住并防止混杂。这样快乐将是最后进入的,但也并不是所有的快乐,而只是那些既“真正”又“纯粹”的快乐,也就是不混杂着痛苦的,例如知识或某种声音、颜色、或某种形式所给的快乐;此外我们也将让那些由健康的结果或由我们各种适度的活动的结果所得的快乐参加。如果快乐不配在第一级,如有些人所想的那样(无疑地毋宁是指欧多索而不是指居勒尼派),那是因为快乐的本质“没有度量”(ἀμετρία),并且,既然快乐总是包含着较多和较少,它是属于“无限”和“变”这一级的。要成为一种实在,它必须倾向于一种善,因此它是和善有区别的,并且必须接受一种限度,而和它的本性相反地“具有一种度量”(εὐμετρία)。理智和知识,不论在任何形式下,就其具有这种度量来说,都该被接受进入这混合物中,但并不是全都在同一个层次。凡是能作计算和度量的纯思想的成分愈大的,它的地位也当愈高,而经验主义的地位就较低。“辩证法”当作为第一级进入,因为它的对象是其中有着最“精确”、最清晰、最纯粹并且最真实的东西的,第二级、并且无疑地

应该是在这一层次,则是科学、技艺以至正确的意见,这似乎就是隔开在那最高知识和纯感官经验的矛盾之间的整个一系列“中介者”(31a以下,59e以下)。因此,和存在物及其功能的等级相应的,还有一个善的等级。

最后,柏拉图思想的这一演变也影响到他的政治观点。当然,《政治家》篇从《国家》篇中保留下一个观点,是他以后所从来没有放弃的,这就是“发号施令的绝对的权威”应该归之于有真知识的人(他是想着狄翁),不管他本身就是王,或者是在王的幕后实际统治的人。他就好像“神圣的牧羊人”,从大地产生的人们就生活在他的守望之下,并且较远一些,甚至像一个用自己的运动推动这宇宙的神,他给他所看守的“羊群”以最好的指导,而当“羊群”远离了他而只剩下自己时,就把这指导权给了羊群本身。但和《法律》篇的联系却奇怪地更大。因为几次的受骗失望已经使柏拉图懂得在社会改革计划的严格方面得多多节制。另一方面,“区分”法的应用也已经使他看到政治混合物是更多数目的中介者所构成的。他已准备采取法律来适应环境的变化,来补救彼此冲突的缺点,以求得到尽可能最不坏的混合物。同样的他所想到关于各种政体的关系问题的方式,也和《国家》篇中大不相同了。好的政府,那真正的“王”的政府,已被搁在一边,而其他政府的价值则以它们所能得到的均衡来恰当地衡量。如果它们都服从法律,则民主政体不如贵族政体那样好,而贵族政体不及君主政体那样好,因为,各部门之间的关系的法律,是为知识所决定,这在单独一个人的手里能运用得比较准确。但在没有法律的国家,则个人专制和寡头政治的暴政是最坏的政府,而民主政治则相反地是最少惨状的,因为构成这民主政体的混合物,它的不稳定性可以使有害的各种趋势彼此互相抵消。

三、《蒂迈欧》篇和《法律》篇——虽然《蒂迈欧》篇包含着一种物理学,而《法律》篇中那“雅典的外邦人”则主要地得谈立法和宗教,但两者之间是有实在联系的;《蒂迈欧》篇和《法律》篇(特别是

卷十)中,我们发现有着几乎完全一样的一种神学,一种宇宙论,和一种关于灵魂的一般学说。

此处,在《蒂迈欧》篇中,克里底亚部分地陈述了柏拉图所未完成的《克里底亚》篇的内容:理想的国家,它的政治制度,如《国家》篇卷二至卷五所规定那样的,在这篇对话开头的地方又被重新提起。按照埃及的祭司们教给梭伦的传说,雅典在远古一次洪水之前的时代就生活在这种理想国家制度之下,后来经过一次洪水的灾难,把这国家和它的敌人阿特兰底人都同时淹没了,阿特兰底人居住在赫拉克勒圆柱附近的一个大岛上,这岛比亚细亚和利比亚合在一起还大。^①

《蒂迈欧》篇使我们可以确定柏拉图哲学中神的功能。这种“神话故事”(mythos)的形式,曾经是科学的最早的语言,柏拉图使它适合于新的需要。《高尔吉亚》篇、《斐多》篇、《国家》篇、《斐德罗》篇,都像这样来表现灵魂在跟肉体结合以前和脱离肉体以后的历史,以及在他一代接着一代的生存过程中的命运。《政治家》篇中的神话(269a以下),在《法律》篇卷四中又曾重新提到(713c以下),描写着大地所生的人类,在克鲁诺的统治之下,在一种社会的及政治的形态出现之前的幸福境况。人类的史前时期,如阿特兰底的神话所叙述的,是和大地本身的历史联系在一起,又联系到实加利翁和法依通的神话中所保存着记忆的上古大洪水和大火燃烧,以及一切的大骚乱,一次又一次地迫使还继续生存着的人们重新开始一切为生活所必需的工艺的创造性努力。但《蒂迈欧》篇毕竟统篇是一个神话。而其所以如此,是因为物理学对于一个“辩证法家”来说就好像只是一种消遣,是他的思想太久地想到那种永恒的

^① 参阅马尔丁:《蒂迈欧篇研究》(*Etudes sur la Timée*) I, 257 ~ 333; 弗洛斯特:《克里底亚篇和米洛安克里特》(*The Critias and the Minoan Crete*), 见《希腊研究杂志》(*Journ. of Hell. Stud.*), XXXIII, 189 以下; 日耳曼:《阿特兰底问题和地质学》(*Le problème de l'Atl. et la géologie*), 见《地理学年鉴》(*Ann. de géogr.*), 1913; 德尔米埃:《阿特兰底》, 见摩纳哥《海洋学会公报》(*Bull. de l'Inst. océanogr.*), fasc. 256, 1913。

东西之后的一种放松休憩。因此他只求其“好像”(εἰκός)如此就够了。用一种虚构,它的轻率是他自己所知道的,他就来叙述神的工作的“好像如此的故事”构成我们这世界和这世界所包含的各种事物的安排,是都靠这神的“知识和权力”的。但他所缺乏的,就是作一“验证”的可能性,要是能作验证,就可以使他的猜测变成真正的知识了(59cd,68cd)。

这样我们当可以了解神话的功能和它在方法的程序中的地位了。严格地说,它既不是比喻,也不是寓言,而是旨在表现出经验中所给予的事物的承继和合成的或然的次序。它是射入一个黑暗地带的最初一道光,是一个可以讲得通的象征,是一个能表现出那不可理解的以及辩证法对它无能为力的“影像”的系统。但如果要把这变化——它至少是有一个开始,它在我们眼前过去,并且有着一个过去的历史和一个未来——和那无历史的存在——如我们所已看到的,那些永恒的“理念”就是从无始以来由此所构成的——联结在一起,我们必须要有—种适当的中介。这种中介将是另一种象征,就是数和图形的象征,以及依赖于数和图形的科学,即天文学与和声学,这种象征,带着一种最高的光,就是比例和度量的光。总之,《蒂迈欧》篇以一种决定性的方式指出:神话其实就是历史,在柏拉图看来是知识的一个必要阶段,并且它也既不是和中介的推理的知识、也不是和辩证法的纯知识完全孤立没有联系的。

有一个原则支配着《蒂迈欧》篇和《法律》篇卷十的宇宙论,这就是:这宇宙是一件很美的艺术作品:事物的彼此调节,不论是整体方面或在细节上,都不是许多原因偶然地同时发生作用的结果;而是出于一种理智,着眼于普遍的善,而依照着一个“预先设计好的方案”(πρόνοια)把一切安排好的,并且依照着一个整体的计划,这个计划是尽可能地求其简单,以免作无数的特殊调节(30c;卷十,903e以下)。此外,还必须要区别“那永远变化而不存在的”,也就是朴素经验和以此为基础的意见的对象,和“那永远存在而不变化”,但又永远保持着它的构成关系的,也就是能给予它理由的

理智活动的对象。而,以后者作为前者的“范型”,宇宙就开始存在了,并且是那“理智”所产生的“可理解者”的影像。换句话说,思想以及作为思想的产物的艺术和法律,就它的本性来说并不稍逊于“自然”本身(27d以下,卷十,890d)。最后(这是《斐多》篇 99ab 中一个指示的发展),我们还必须区别两类的原因。有一些原因是属于思想的层次的,在它们的作用中就包含着对未来结果的预计;在这类原因中是思想起着推动作用,并且是通过思想本身来推动的。而这“神圣的一类原因”,是“最高的原因”,因为它们就是“最初的起作用的运动”(πρωτοουργοί κινήσεις),是居住在思想的宝座、也就是灵魂之中。另外一类,则相反地是由“从属”的原因所构成,它们从别的东西方面得到它们的能动性,并且是“辅助性的”、“和思想断绝的原因”,所以它们的发生作用是“偶然而无计划”的,除非它们为第一类的原因用作“必要”的手段和条件,就像相对于第一类原因“为了它”而发生作用的这个“为了它”来说的“没有它”那样;所以它们就是“次级的起作用的运动”(δευτεροουργοί κινήσεις),就像热和冷、重和轻等等(46c ~ e, 68e, 76d; X, 897ab)。

因此,这种物理学是先天演绎的,并且是目的论的;“必然性”的次序,被作为从属于“善”或思想的秩序。如果说黄道的圆圈是对赤道线的圆圈有一个倾斜度的,如果说星辰作着运转,如果说有着四种原初的物体,如果说自然中每一物体都各有某种性质,如果说头是在人体的顶上,如此等等,那么这些都是因为既经确定了普遍的善所要求的是这样,就不能是别个样子。此外,如果说这目的论是以人为中心的,这也是和这善有关的;因为总得有一样东西能够来了解这“理智”的计划目标(卷十,902bc)。

我们刚才已经看到,思想是“卓越的”原因,并且是居住在灵魂之中的。而灵魂是一个被产生出来的东西,但它是一切中最老的(《法律》篇,卷十二,967d)。因此,它必须要在一个造成它的思想之中有它的原因。这思想就是一个“工匠”、一个“造物主”的思想。这思想专心致志于瞻仰那可理解的、不变的范型,它也愿把“秩序

(κόσμος)引入那缺乏秩序的东西之中,以产生一个作品,这就是它的范型的尽可能美的影像,但这作品不能不和范型相混而尽有它的美。而没有比一个有生命的东西更美的了。因此这宇宙,这“造物主”的作品,并且是他最美的作品,必须是一个有生命的。而在有生命的东西之中,最主要的是使它有生命的灵魂。因此“造物主”的第一个作为就是制造一个宇宙的灵魂。要使可理解的范型和有形体而可感觉的基本相联结,这灵魂必须是一种“混合物”,在其中“造物主”得放入“不可分的本质”,或一切可理解者的绝对的“一”;和“可分的本质”,或作为身体及其变化的特征的纯粹的“多”;最后还要一种“中介的本质”,这似乎也是以同样的方式合成,只是前两种成分中的每一种在这里都特殊地被看做同时既是“同”又是“异”:这就是“生存”,以及它的由同一和区别而得的各种细目,或者是在不可分的或理念的层次中的细目,或者是在可分的或身体的层次中的细目。

所以灵魂是一种混合物,在它的成分之中又有一种本身也是混合物的。这复杂的混合物然后就被造物主精巧地分开和合拢,这种分合都依照某种数目和比例,这就是音乐上的音阶的数和比例。然后他把这混合物摊成一长条,照着长的方向切成两半,又把它转过来做成一个圆圈,于是把两部分分开,把一个圆圈倾斜地放在另一个圆圈之内。外面的一个圆圈柏拉图叫做“同的圆圈”,它是不可分的。里面的圆圈,或那“异的圆圈”,则分成七个不等的圆圈(行星的轨道)。既然灵魂的性质是“使自己运动”(896a),这两个圆圈就开始自行转动,外面的一个作一种齐一的运动;里面的一个则作相反方向的运动,它的各部分的速度和方向都不一样,但却为“同的圆圈”的最高权力所统驭(34c 以下)。总之,在灵魂这种混合物的构造之中,有一切我们已经知道是中介的东西,这就是数和图形,它就依照着它们实现出天的运动和音乐的和谐。

这样造成的灵魂,似乎已经有广延,为宇宙的身体构成一个圆球形的外壳。它们的中心是相合的,它们的运动只是同一个运动,

灵魂是这运动的原因,并且这运动是循环式的。因为这身体必须是可见的和可触的,所以“造物主”用火和土来合成它,在这火和土之间,为了数学上的原因,他又插进气和水。这样,他就碰到不是他所造的那种物质了。那么它们究竟是怎样构成的呢?为了解释这个,柏拉图在可理解的范型和可感觉的摹本之外又引入了一个第三者,这就是“普遍的容器”(ὑποδοχὴ, πανδεχέει),他也把它叫做“可展性质质量”(masse malléable),或者又叫做一种“永恒的基地”或空间(χωρὰ)。它的本性是很难表象的,因为这东西既不可感觉又不可理解;我们只能用一种“非真种的推理”来达到它。换句话说,我们对它所知道的,就止于:要解释一个有身体有变化的宇宙的生存,不可能没有它。因为一种变化必须是某种东西的变化,这种变化除了一切变化所有的性质之外,没有别的性质;它本身应该是“没有形式的”,而像一块可给予任何形状的金块一样,能够接受任何形式;它不能是在一种特定方向之下的某种运动,而就是可动性和不稳定性本身,或者如柏拉图所说的,是“游荡的原因”;最后,它也不是为某些目的组成的必然性而是那赤裸裸的“必然性”。我们很可以把它看做笛卡儿的广延性的预兆;^① 它的本质,永远和它本身同一,是“是”(d'etre)绝对的不决定性。然而,它似乎是不停地变化,轮流地采取千万种的存在的方式”,这里变热,那里变湿,另外地方又变硬,这样就披上我们叫做火、水、土的东西的“外表”,但从来既不是“这个”又不是“那个”。而这种无形的质量的状态变化的“本原”,对它是“外在”的,因为否则它就会失去它的根本的不确定性;这种“本原”是在不变的实在、可理解的形式之中,每一实在或形式都是“在它自身,并且只依靠它自身”的,它们的纯粹性将为一种本身并不是没有任何形式的容器所减少。从这些形式(例如“火”的理念),接受了一种“印记”,物质就变成一切的事物,所以,这些事物是对那些“永恒的实在”的模仿。因此,对那“母

^① 关于这问题,参阅 CXXII, p. 39a. 2, 44, 46 以下, 61 以下。

亲”，对那生产的保姆来说，“理念”或“有”是充当着“父亲”的职务。这宇宙或“变”，是它们的“影像”，是从它们两者所出的“孩子”（μεταξύ）。

《蒂迈欧》篇的这一陈述(48c 以下)，代表着这种新的“分有说”的一个方面；它是想对可感觉的东西和可理解的东西之间的联系和对立有所说明的，这种对立不是一种真正的本性上的对立，而是在存在的方式或程度方面的对立，以及在依赖和独立之间的对立。另一方面，亚里士多德曾经指出(参阅本书法文版 250 页注①)，《蒂迈欧》篇的物质，那“分有者”或“承受者”，就是在柏拉图口头的教言中，叫做“大和小”的。

所以以上所说的就是那宇宙的神圣工匠要做的工作。不论我们是采取克塞诺克拉特、克兰多尔以及其他一些人所作的解释，还是把这“创世记”看做一种象征的说法，还是作其他的解释，至少那“造物主”，那起组织作用的思想——无疑地是居住在一个灵魂之中，这灵魂当就是他用作范型的“理念”所处的“场所”——总似乎是代表着那些可理解的实在的原因及使它们繁衍的力量。但在他开始工作之前，那盲目的“必然性”或纯粹的机械作用，就已经在那原初物质的动的混沌中作了某种选拔。不停地激荡着物质的那种跳动，在物质偶然地披着的规范性的混乱状态中，产生出分离和联合，就像在一个簸箕中来簸谷子的情况那样。这样，事物的最初的安排就自行产生了，由这种安排就区别出火、土、气和水。所以“造物主”其实是在一种已经机械地开始组织起来的物质上来从事工作的，而这次级的物质有助于使“理念”世界的完美的秩序和它的可感觉的影像联结起来。因此我们当在这里找到那些数学上的东西的中介性的实在；而事实上，那些最初的物的规定性是在广延中照几何学的方式形成的。因为，至少如果我们不再打算上升到更高(53d)，也就是说好像不一直上升到那“理念的图形”的话，事物的“元素”(στοιχεῖα)其实并不是我们叫做元素的那种东西。所有物体，也就是所有立体的真正元素，只能是面，并且特别是最简单的

正平面。因此它们是一些直角三角形,或者是等腰的,或者是不等边的,后者容许有极大的变化,并且能自行集成等边三角形。由于每一类的这些三角形的组合,结果就有了事物的“音节”(syllables),这就是一些有规则的多面体,其中每一个代表着一个这种最初的物体的基本分子,并且凭它的形状决定着这物体的物理性质:因此,火是一切之中最活动和最能渗透的东西,因为它是正四角三面体或像箭头似的棱锥体所构成的。空气的体是八面体,或两个方底的棱锥体,由底面把它们合起来的。水的体是二十面体。土是立方,因此缺乏活动性。而另一方面,也正因为土是惟一由等腰三角形构成的立体,所以是惟一只是和其他东西混合而能抵抗其他三者不停地来改变它的形状的作用的。其他三者,由于它们的反作用的结果,并能作很容易设想的各部分的移动,就产生了最复杂多变的各种结合,这些或者是同质的或者是不同质的组合,并且是以各种不同的比例结合成的。关于第五种多面体,就是那和圆球最接近的十二面体,柏拉图是很神秘的。他说,“神用这十二面体来绘这宇宙的图画”。因此,它不再属于“必然”的层次,而是属于“理智”的层次的了。它的表面(五边形)的数目使人想起黄道十二宫的十二个记号,它好像是天空的一种“饰物”;因此它也许就构成星辰在其中运动的体,就是以太(52d - 55c)。^①

除了这运动的功能之外,宇宙灵魂还有一种认识的功能,它和运动功能的联系确实是使现代人觉得迷惑的。那“同”和“异”的圆圈,如我们以上所看到的,是代表天上的赤道线和黄道线,在其中内接着宇宙的形体的圆圈,它们同时也是宇宙灵魂的思想的进行所遵循的圆圈。而这两个圆圈,时而使思想和那可感觉者亦即和那依照形体的变化而自行区分的本质相关联,时而和那可理解者的不可分性相关联。在每一方面,它都在各种不同的关系或“范畴”之下来判断着它的思想的每一对象和什么是同一的和什么是

^① 参阅《国家》篇,卷七,529bc及《爱比诺米》篇,981c。

不同的；它在事物的范围和“理念”的范围中同样都作一种逐一的指明。从和不可分者相接的运转，产生出纯思想和科学知识；从另一方面，产生出感觉和意见(37a~c)。这是从灵魂的中介性所推论出来的后果。灵魂由于它的数学的结构，是联结着两种存在方式的。这同时也是由一种原则所推论出来的后果，这原则在《蒂迈欧》篇中曾经屡次加以肯定，并且为亚里士多德所清楚地说明，这就是：能知必须和所知相似。由于这种相似，对象之间的关系的完满性似乎是和对它的认识的同样的完满性互相关联的。因此，假如包含在这宇宙灵魂之中并且作为它的实体的宇宙，在它的运动中发生了错误，则在它的认识的功能上也就该同样的发生错误。

从这里就区别出(《法律》篇，卷十，896e以下)第二个宇宙灵魂，这是服从“无理性”而不服从思想的坏的灵魂。但这似乎不是一个坏的“造物主”和“撒旦”之类所造成的另外一个同时存在的作品；《政治家》篇(269e以下)明白地排除了这种假设。这毋宁是宇宙灵魂的第二种状态，就是如同一篇对话(273b)中所说的，当它忘记了它的创造者的教训时所堕入的状态。因为运动可以无灵魂而存在，事实上凡是缺乏齐一性和平衡的地方，它都存在(《蒂迈欧》篇，57e)；因此不必要用一个灵魂来解释在盲目的必然性中或原初物质中的运动。以灵魂(正因为它本身的差异性)作为推动原则的运动，是受指导或受管制的运动。只是它的方向可能出错，而它的良好秩序也可能搅乱。而在亚里士多德之前，柏拉图就已经对这运动作过重要的区别。一方面，有自发和自然的运动，这似乎是圆周形的完满的运动，是排除位置的转移的；另一方面，有互相传递的、依赖的运动。后者包括有五类：“迁移”，或按惟一的轴滑进，或旋转；一个动的东西对一个不动的东西的撞击和方向的改变；许多运动的组合；单纯的增长和减少；产生和毁坏，这是在前两种运动之外再加上事物的一种新的存在方式的替换。至于自发的、真正原始的运动，则是宇宙灵魂的本质。而在这运动本身之中，除了甘愿顺从思想的权威的那些规定性，如愿望、反省和预见、真的或错

的判断, $\theta\mu\sigma$ 和 $\delta\delta\xi\alpha$ 的整个中间区域之外, 还有一些属于情感欲望的规定性, 如快乐和痛苦、信赖和疑惧、爱好和憎恨(卷十, 892a 以下)。就因为它们虽然看起来很奇怪, 但却是在那有生命的宇宙灵魂之中, 所以那灵魂才能不服从“思想”的规则, 而随“必然性”的驱使去作冒险, 以致堕入搅乱宇宙并在其中造成灾难的不规则之中。

这样就有一种“必然性”的盲目的机械作用和一种“思想”的目的论的动力作用并列地存在着, 虽然在正常的情况下, 这宇宙是前者从属于后者, 即形体从属于一个智慧而善良的灵魂的。我们现在必须来追踪它的变化的发展过程, 这发展过程只被画出了一些主要的线条。“造物主”因为要使他的作品和永恒的范型的相似性得到补足(37c 以下), 他就在一个不可分的永恒性的“动的影像”之中来设想一种宇宙的变化的展开, 这影像自身则相反地是可以区分并且可以计数的: 这就是时间。因此这作了区分的时间, 作为和单一的绵延相对立, 就随着宇宙一起出现了; 如果这宇宙也会有毁灭, 那么这时间也将随之终止。但要衡量时间, 最有用的“工具”就是星辰的运动。于是“造物主”就来制造星辰。这些星辰, 我们不能怀疑(38c, 40a, 41a, 《法律》篇, 卷十二, 967ab), 都是各有一个灵魂, 以及它的运动和认识的两个圆圈的。如果说柏拉图不曾解释这些星辰的灵魂是怎样造成的, 那不是因为它们只不过就是宇宙灵魂, 无非是在完满的形体中个别化了的吗? 无疑地, 这就是能给予宇宙灵魂的惟一的复多性, 因为这复多性是可以还原到整个天空或理智的运转的单一性的(卷十, 897c, 898cd)。对这些灵魂, 他各给予了适当的形体, 这些形体是火质的并且是球形的。这以后, 一方面, 恒星的天空在“同”的圆圈(赤道线)上的齐一运转, 伴随着诸星各环绕着本身的轴的旋转, 就产生日夜的相继, 这是时间的普遍的度量; 另一方面, 那些行星, 或者也有环绕本身的轴的旋转, 它们在“异”的圆圈(黄道线)上作各种不同的运转, 这就是时间的次级的度量, 也就是太阳年或每一其他行星的年份, 还有“大

年”，是把所有行星统统带回它们共同的起点。^①这就是所谓“众神的众神”(θεοὶ θεῶν)。

但“造物主”在创造着它们的同时，也就只是产生了在“生本身”之中的各种类中惟一的一类，即他自己的范型的影像。于是，以诸星辰作为助理造物主，他就为他们解释他的“论旨”：如果说他们虽然是复合成的，却得避免死亡，这并不是如《国家》篇卷十中所说的是由于构成他们的灵魂的混合物本身固有的善，而是由于造成他们的“工匠”的善，不会愿他们的杰作毁坏。可是，“为了‘大全’实在地是一个‘全’”，而存在的每一等级都得在其中表示出来，就必须有有死的生物，但“造物主”不能是它们的灵魂的制造者，否则它们就也会是神圣的，而就没有低等的了。因此他就把它们的制作托付给他的助手。可是，既然在它们之中也得有某种不死的东西，即神圣的并且是“起领导”作用的东西，他就自己用他在制造宇宙灵魂中剩下的成分来制造它们的种子；但这些他混合得不那么精确。他依照着星的数目把这混合物分成同样的许多份，而让这些星的神在加入意志的和欲望的两个有死的灵魂之后，把一份这种心灵的实体放进适当的个别身体之中。当这较低级的造物者所作的合成物分解时，那不死的部分，最后失去了个体性，就回到原始的星的储藏处去(41a 以下)。这里我们有了一个星相学的概要，其中另外一些指示早就已经出现了。但这里我们还发现一个概念，在柏拉图最后的哲学中是占很重要地位的，就是从“有”的最高形式，通过许多中介者的一个很长的系列而递进地下降的概念。

在考察这概念的其他发展之前，我们必须停下来考察一下柏拉图物理学的机械的方面。因为“必然性”在那里仍旧保持着一种独立自主的作用，甚至在造物主的思想开始发生作用以后也是这

^① 柏拉图是否在他最末几年放弃了地球中心说的假设及地的不动性的看法，是一个困难而有争论的问题(参阅 XXIII, 174 以下，这是反面的；正面的意见，则参阅 XII, 347 以下)。

样。那造物主的思想给了宇宙一个球形的形式之后,宇宙就“凭其本性倾向于在自身中自行聚集起来”。于是它缩紧了原始物体的微粒和这些微粒所形成的复合物。这是一个普遍的“紧缩”过程,它的结果是凡有空隙的地方都被填满了;和这些微粒或它们的集合体的容积相联系,它决定着一种继续不断的“推挤”运动,联合和分离、渗入和排出、前进和后退、上升和下降,等等(58a~c);总之,它决定着大量不同的必要的作用和反作用,柏拉图就借此来解释原始物体的变形,事物的性质(注意其中包含着重和轻,这些纯然相对的性质),最后还有快乐和痛苦的情感以及各种特殊的感受。但“必然性”的机械作用也可以用来达到“造物主”及其助手们的目的。助手们用来决定有死的生物体上的器官的功能和工作的那种活动尤其可以作为有意义的例证:营养、循环、呼吸等等,都用和纯粹物理现象的同样精神来解释,就像放血器的作用或磁石作用等等一样。衰老和死亡也同样以机械作用来解释。最后,这些结果都和有意地以每一种灵魂安放在身体的一个适当部分的情况相联系——神圣的灵魂在头部,意志的灵魂在胸部,它下面的情欲的灵魂在腹部,颈和横隔膜则分别作为它们之间的峡和隔墙。

这样,为了说明一切物理的变化,柏拉图的目的论就始终预先假定了有在时间的相继阶段之中的可分的广延的运动。可是他的机械论和原子论派的机械论是大不相同的:首先,因为他原则上是把这机械作用从属于一种神的思想的作用的,并永远把它从属于“形式”的作用,原始物质中的一切规定性都由这里来;其次,因为柏拉图的最初的元素不是一些立体而是一些平面,即毋宁说是几何学的元素而不是物理学的元素;最后,因为在他看来,运动远不是以虚空的存在作为条件而是相反地在一种充满中,并且是以一种排除物理的虚空的方式发生的(58a以下)。但我们当注意到还另有一种虚空存在,这我们可叫做是几何学的虚空,如果没有这种虚空,则构成原始多面体的各个平面将彼此挤压在一起了。

当心灵实体的一部分和一个有死的身体相联结,并且赋予它

两个较低级的灵魂时,这部分的心灵实体就投入了普遍的机械作用之中。经验材料的混乱涌入和营养物质的进进出出的沸腾状态,在其中造成无秩序的骚动,和容器中的骚动相似。这是粗糙的感觉和无管制的意见的阶段:“同”的圆圈停止不动了,“异”的圆圈则转向错误的方向;“无理性”就完成了。然后思想一点一点地整理这个混沌。所谓哲人,如《申辩》篇,《会饮》篇或《泰阿泰德》篇所已说过的,就是知道“留心他的灵魂”,尽可能“使自己不死”,“模仿”那神圣的“范型”,以保持他的人的本质的人(例如《蒂迈欧》篇42e以下,89d以下)。因为,本来所有灵魂都是一个人的灵魂,并且是男人的灵魂。使得它失去它的原始德性的,是它对它的守护“精灵”的不驯服(90a)。在有罪灵魂的堕落过程中,一种新的高下等级出现了:在每一世代中,那些在前世未作改进的灵魂,就相对于其过错的性质而得到一种较低的身体的形式。这样,它们就轮番地居住在女人的身体中,然后居住在其他动物的身体中(76d, 90e以下,卷十,903d以下)。虽然若干笔触显得有点嘲弄的意味,但柏拉图的“末世学”在这里是和别的地方一样严肃的。

这种“末世学”和柏拉图关于身体和灵魂的适合性的观点,以及他的关于我们的自由的概念确实都是很一致的。他仍旧认为没有人是完全自愿作恶的。但他认定由于身体状态的不良,由于教育或政治制度的缺点,人就变坏了(86b以下)。这并不免除一个人的罪过,尤其当他的行动是从恶的意向出发时是这样(卷九,860c以下)。扰乱者因此必须对他所造成的纷乱赎罪;对他的不服从“思想的规范”,不使他自己为思想所决定,他都应该自己负责。如果他曾更加留意,以讲究卫生或锻炼,来保持他的身体使它不变坏,这种改变,由于过度或不及,常常造成对“自然规律”的剧烈违反;如果他曾较好地保持身心联合的“平衡”(81e以下);如果他没有因懒惰和固执而拘泥于那种未经理性参与的教育和政治制度,他就该是已经赎罪了。他不能因“愿意”为恶而有罪,这是无意义的。但他因疏忽而容许恶在他自身之中立足则就有罪。他只要

像一个神圣的傀儡那样让自己为一条柔顺的金线所操纵就行了，这金线，执在一个神或一个哲学家的手中，本来是造了用来操纵其他更粗重的东西的（卷一，644d 以下）。错误总是在于：以为愈脱离了人在其中有其地位的全体，人就愈自由（卷四，715e 以下；卷十，903b 以下）。而在全体中，善是多于恶的（907b，906a）。我们没有权利埋怨神；他是善的，他没有愿望做恶。但他不能不容许有恶，以作为一种不足或较少的善；否则他的作品就会不是一个影像，它将和它的范型相混了。《国家》篇中已经说过，神“对于恶是无辜的”。但那时的这一宣告伴随着一种禁欲主义的灵感的悲观情调，而这在《蒂迈欧》篇和《法律》篇的“神正论”中则相反地似乎完全没有了。^①

要在这里讨论柏拉图物理学或生理学的细节是不可能的。但《蒂迈欧》篇的主要观点（《法律》篇通常只是对这些观点加上一个有力的公式或一个诠释）却值得我们注意。拉丁经院哲学家们对这些观点知道得很早，主要是靠卡尔西第的翻译和评注，它们对中世纪思想有相当大的影响，并且因此而间接地影响到近代思想。反之，我们对于《法律》篇的政治部分，尽管从思想的观点和历史的观点来看都是很有兴趣的，却可以说得比较简短。

《国家》篇的理想，在《法律》篇中似乎已被放弃了。因为在《法律》篇中已不再提到哲学家的教育和他们的统治了，有了这就使法律变成无用。反之，如在《政治家》篇中一样，柏拉图在这里也主张法律的必要，并且以一种数学的精确性的频繁的研究，把它们的最细的细节都确定了下来。和灵魂的划分相应的阶级的划分不见了，而代之以另一种仍为三部分的分类，但这分类是以公民和他们的奴隶作为一方面，另一方面则为工匠和“米底人”，所有商业都只限米底人经营。财产不再是公有的了，但属于一个家庭，并且是不能转让也不能分的：有多少家庭就有多少份财产，而家庭的数目则

① 更丰富的参考材料，尤其是关于《法律》篇的，可参阅 CXXII, 81 - 88。

确定为 5 040, 因为开头十二个数目, 除了十一之外, 正好都能整除这个数。土地的生产物, 两份供给耕种者; 只有余下的可以拿来作买卖。战士阶级也没有了, 但有一支国家军队。结婚和生育仍受严格管制, 但精神也不同了。最后, 关于青年人的公共教育也是同样。

可是, 当柏拉图把这样一个农业国家建立在一种和吕古尔戈的立法一样落后, 或和雅典的老法律一样无用的立法的基础上时, 柏拉图远远不是已经放弃了他旧有的理想, 这理想以后天主教会采用了来适应它本身的需要。这理想就是说: “最初的城邦” 是真正只有一个身体一个灵魂的, 是几乎永恒的范型, 而“次级的城邦”, 即《法律》篇中的城邦只能是前者的一个影像(卷五, 739b 以下)。他的立法只是为实际应用上的权宜之计; 因为, 如他在《政治家》篇中也说过的那样, 知识是胜过一切法律和一切安排的(卷九, 875c 以下)。正因为他对理想有信心(这理想在《法律》篇的末了还有某些提示), 所以他总是努力要把它变成一种实在, 并且如果有必要他甚至还准备以后试一试“第三种”办法(739c); 正是为了这个目的, 他以说明动机的方式要他的法律以思想的语言对人们说话。他似乎总是在期望有一个绝对的权威, 在这里是一个赋有一切德性的专制君主(卷四, 709d 以下), 并希望有一次必要的政变来作成达到他的目的的改革或转变。狄翁的失败和去世已使他的幻想破灭; 现在他把“国王”的君主政体和抽签的民主制原则联合起来, 以求调和自由和权威了。此外, 一种权力的平衡和一整套高低各级的“议会”将可以补偿他所希望的以“学者”为国王的助理的办法。还有, 通过一种严格规定的纪律和把一切变革的危险及脱离思想的情况都加以扼杀的严刑峻法, 他希望在法律的最高权之下来实现作为他所希望达到的最后目标的自然的统一。最后, 他把法律像他所做的那样和宗教密切结合了起来, 这不但满足了他对一种神圣秩序的普遍性的深信, 并且希望给法律的约束力一种更强的效力, 就是使它有一种神圣的东西的权威。

这长长的一章, 要使人对柏拉图思想的丰富有力有一个恰当

的观念,也还差得很远。幸运的是他的作品几乎全部毫无损失,这作品以如此的丰富与光辉显现出希腊天才的通常品质,它既是大胆的又是谨慎的,既是直观的又是理性的,既是神秘的又是实证的,既是艺术的又是几何学的。其实,只有直接和这作品接触才能充分地感觉到这些品质,而没有把它们僵化的危险。但是,即使抽去了其中所显现的那种无可比拟的艺术,研究哲学思想史的历史学家也还可以在其中发现某些思想上最重大的问题,已经过整理,为未来的思辨作了准备,并且确定了它们的形式。柏拉图的影响极其巨大,并且和亚里士多德比较起来,他的影响不是那样外在的,因为他的写作形式不是那样容易使人就它的文字表面去接受下来以作为一种绝对的权威;他的作品所播的活的种子,在对这些作品作思考的心灵中,按照土地性质的不同而产生出很不相同的结果,而在同样为人所熟悉的学说之中,没有比柏拉图的学说更引起分歧的解释了。此外,我们似乎可以在他的思想中看出更早期的哲学中所有各种倾向都被交织在一起:如阿布德拉学派的几何学的机械论和阿那克萨哥拉的未成熟的目的论的动力论,赫拉克利特的多元的运动说和埃利亚派的一元的不动说,毕达哥拉斯派的数学的形式主义和苏格拉底的概念的形式主义。他总是找一个更高的观点以使他能克服冲突,并通过把它归结为人为的对立而使这种冲突达到和谐。他的思想调和了各种哲学倾向或对人生的各种概念,如理智的禁欲主义和对快乐的希冀,与此同时,也在各种专门技术、不论是科学的还是不科学的,尤其是在修辞学和诗、医学和政治学上有力地打上了它的烙印。这样似乎就可以证明我们用这样长的篇幅来研究柏拉图的思想是值得的了。

二、老亚加德米学派

当柏拉图死时,亚加德米已经光辉灿烂,异常兴隆。其影响也

许已经超出了思辨的范围。因为据说已有若干城邦请这学派的成员去改造它们的法律,并且在特洛亚德已有小小的柏拉图式的国家。至于它的教义,则已经极端地变化了。柏拉图身边也就有一整套的教师班子,教授着各种特殊科目。亚里士多德就是其中的一分子;此外还有奥波的腓立,赫尔谟多罗,写了一本关于他老师的学说的书,有若干残篇保留下来,彼林多的赫斯底亚,比拉的美尼德谟等等,其他还有更著名的,我们现在就要谈到。

克尼多的欧多索,约比柏拉图年轻二十岁,当他进入亚加德米时,已经是居齐珂一个学校的首领了;他脱离了亚加德米,但丝毫不能证明这是因为对他老师的教条有什么不同意。作为数学家,他研究了比例的学说,并发明了有名的“穷尽”法,很奇怪地应用了芝诺的“二分法”。他的方法,不是求助于无限这个概念,而是在于把两个不等的大小,用“穷尽”其区别的方法,照人所愿望的程度尽量接近地把它们放在一起。但欧多索的天文学的系统使他赢得了更大的名声,他这系统流传了很久,并通过阿拉多的《现象》一诗使它流传得更广。有人问(他或许是和柏拉图一起的)假使我们设想行星运动是圆周形的、齐一的,并且是和地球同一中心的,我们又如何能“保持这些现象”,即解释这种在诸行星运动之中所观察到的不等现象呢?欧多索用一种很精妙的说法(人们对这说法所取的态度常常很不公平),想像出了一个假设,在他的思想中无疑地是纯粹几何学的,但使人可以来“表象”这些事实。他假定了地球是一组八个同心球体的系统的中心,只有其中一个,就是那推动整个天空作每日的运转的圆球和宇宙本身的轴是同一个,而其余七个的轴都是不同的。但,因为这样还不足以解释所观察到的一切运动,他就以同样的方式依他的需要构造出许多补充的球体,对日与月,各另有两个球体,其他五个行星,每一行星各有三个,其方式似乎是一切被包围的球体服从着直接包围着它的球体的运动。这样,对于欧多索,有二十七個球体就足够来表示出他当时所观察到的运动了。直到开普勒的时代,天文学一直都立足在这个假设上,

不过是愈来愈复杂而已。

赫拉克莱亚的赫拉克利德,通常叫庞特的赫拉克利德,似乎曾经是亚加德米的首领之一,而在柏拉图死时,他当了亚加德米的“校长”。几何学、天文学、音乐、诗、修辞学、辩证法、伦理学和政治学、地理、历史、稗史、鬼神学、占卜术,他都曾涉猎,并且似乎是以这样的创始性和热情,使人很惋惜失去了他的那些传奇。他说到一个月球中人下降到了地上,又说到希柏波利人亚巴利的奇迹,还有那些对话,其中有动物彼此交谈,或普通人和哲学家们彼此交谈。他的物理学说,和《蒂迈欧》篇中的物理学一样,是机械论的,这物理学中有一种“不联结的质量”(ἀναρρητοι ὄγκοι),不像原子,而是被看做力的中心。爱克方特的神学的原子论,和叙拉古人希克泰关于天的不动及以太阳为宇宙中心而地有双重旋转的学说,或许只是赫拉克利德把它们放在作为他的对话录中的人物的那两位毕达哥拉斯派人口中的观点。^①至少,在他看来,水星及金星是作为太阳的卫星环绕着太阳旋转的,而每一行星是一个宇宙,有它自己的地球及大气层,而整个地在一种无限的以太之中。此外,星仍旧是神圣的东西,灵魂本身也是一样,虽然灵魂是一个有光和以太的性质的形体,从天空特别是从“银河”上降下来的。

柏拉图以后,亚加德米的两位首领,是已接近老年的人,第一位是斯彪西波,柏拉图的侄儿,其次是卡尔凯东的克塞诺克拉特(公元前339或338年~公元前315或314年),只有后者的学说我们知道一点。两者有一种共同的倾向,就是要把“元数学的”的思辨放在柏拉图主义的首位^②。但斯彪西波认为数学的数,作为数学的数并且没有大小的,是一种超越的数,而克塞诺克拉特,则如亚里士多德所说的,^③把数学的方向上下倒了过来,认为数学的

① 丹纳利在《希腊研究评论》,XII,305的假设为LXVIII,第37章的注所反对,而为XXIII,281以下所接受。

② 亚里士多德:《形而上学》,A.9,992^{a2}:“数学对于现今的人已经变成哲学了。”

③ CXX.281.n.263¹。

数和柏拉图的理念数是同一的,几何学上的大小和“原子”的或不可分的大小是同一的,后者的始基是“不能截割”的线。这样他就把量根本牺牲掉了。至于斯彪西波,他想要补救他自己所处地位的困难,就认为可以对“有”采取不同然而类似的观点,把自然作为如亚里士多德所说的^①“诸插曲中的一首狂想曲”,但系统化的知识当能发现其中的“相似性”。这些观点的等级,他又解释为一种时间中的演化,或“在运动中的量”;这种演化的力量在始基之中,这种演化的推动者是宇宙灵魂,它的终极就是存在的完满性。因此“善”不再是某种“是”的东西,而是变成的或被造成的东西。

克塞诺克拉特的哲学虽然比较正统,但却像是柏拉图哲学的一幅滑稽讽刺画。因为他给柏拉图哲学所画的图像,已失去了它的精神及细微奥妙处,而只剩字面上的、僵硬滞重的学校中的公式,就像那有名的定义,说灵魂的实体是“一个使它自己运动的数”。在老师思想中那样有影响的如对于等级次序及中介各阶层的研究,在他的学生都僵化成为一套做作的图式,充满了那些三分法。此外,虽然如我们所已看到的,克塞诺克拉特把《蒂迈欧》篇中关于宇宙的制造的说法看做是一种故意的策略手段,用来表示在有运动和时间的永恒性者之中的各部分的秩序的,而他在他自己的学说中,也仍旧同样是充满了神话的。

把柏拉图主义作了这种僵化的、经院气的解释,克塞诺克拉特有一个很长的时期,一直到新柏拉图派,都供给那些博学者一种在他们认为是对柏拉图主义的忠实的表现。这就部分地可以解释他所产生的相当大的影响了。这影响在老斯多葛派中就很可以看得出来。但他也全靠他有一个严正崇高的道德学说而获得名声,这也反映出他的性格的庄重和高贵。

^① 《形而上学》,A 末;N3,1090^{b19}。

第五章 亚里士多德与他的亲炙弟子

一、亚里士多德

1. 生平

有时候,有人想用亚里士多德的种族出身和所受的教育来解释他的才能的切实性和专门性的倾向,以及他那种和柏拉图的自由和优雅相反的滞重的风格。但亚里士多德不是马其顿人:他的故乡斯塔吉拉是在色雷斯的卡尔息狄克的一个很老的伊奥尼亚殖民地,而在欧波亚岛上的卡尔西斯,是他母亲的本土。诚然,他的父亲尼哥马可是斐律普的父亲马其顿国王阿明塔二世的御医,并且出身于一个医生的家庭。但因为亚里士多德幼年丧父,以为他曾经直接受父亲影响的假设,似乎是很不可靠的。十八岁时(公元前 365 或前 365),亚里士多德进了亚加德米。他在亚加德米住了二十年,参与教学,教的可能是修辞学;尽管有那些可疑的流言,其实他对他的老师是很敬爱的,在纪念他的同学塞浦路斯的欧德谟的挽歌中,有亚里士多德对他老师的一篇很美的颂辞(《残篇》, 623);据说,柏拉图很器重他精神的透辟深入和他学识的渊博。当斯彪西波成为亚加德米的首领时,他和克塞诺克拉特一起离开了亚加德米,去吕底亚投奔赫米亚。赫米亚是阿塔尼岛的暴君,曾寻求亚加德米的庇护以及特洛亚德的斯凯普西和阿索斯两地柏拉图

派哲学家们的友谊。这次旅行或者是担负着一种为学派传道的使命的。三年以后,赫米亚落在波斯人手中而被处死,亚里士多德避难于米底勒尼,在这里和他第一个妻子庇提亚斯结婚,庇提亚斯是赫米亚的亲戚,亚里士多德对她似乎有很深的感情。不久以后,他应斐律普王的召请而重返马其顿,斐律普把自己当时才十三岁(公元前 343 或前 342)的儿子亚历大山的教育托付给亚里士多德,他跟亚历山大一直待到公元前 335 或前 334 年。

就在那一年他回到雅典,在吕克昂设立了一个学校,这地方是在供奉吕克昂的阿波罗的寺庙附近的一个体育场。像所有别的体育场一样,这里也当有一个“散步区”(περίπατος)。因此亚里士多德学派之所以被称为“逍遥学派”(PériPatétique),当是由于亚里士多德的教学,至少有一部分是他在“散步”(περιπατεῖν)时进行的。据说,下午的课程讲授修辞学,上午的课程则讲授哲学。自从亚里士多德的侄儿加利斯提尼被牵连在一次反对国王的阴谋案件之中以后,亚历山大对亚里士多德已大为猜疑,而他那学派的兴隆,却在亚历山大死时(公元前 323 年),由于反对马其顿人的反动活动而受到连累。亚里士多德因细故被控以不敬神之罪,就仓皇出走,把“吕克昂”交托给德奥弗拉斯特,自己避难到卡尔西斯。不久他就在卡尔西斯因很久以来就患着的胃病逝世(公元前 322 年)。这时他年仅六十三岁。

2. 著作

在斯特拉彭的《地理学》和在普鲁塔克的《苏拉》(Sylla)上,有一段文字上大同小异的关于亚里士多德的著作的历史。据说,德奥弗拉斯特在临死的时候,把他的藏书,其中包括亚里士多德的和他自己的著作稿本,统统遗赠给他的同学尼娄。尼娄的父亲,就是柏拉图学派的柯利斯克,是亚里士多德的朋友,曾经作过在特洛伊德的斯凯普西的柏拉图派集团的首领。而当尼娄死后,柏加曼的

几位阿泰利王到处搜求书籍以充实他们的图书馆,尼娄的继承人们,因酷爱他们的宝藏,惟恐被搜,就想把它放在安全的地方,而不小心匆忙地就把它藏在一个地窖里。所以,当过了至少一百年之后,这些书被卖给一个提奥的阿彼利空时,这些稿本非但已被搅乱,而且很受损坏了。阿彼利空是米特莱达底的受雇佣的船长,是一个酷爱藏书的人,又是一个精明的商人。他找人把这些稿子抄了许多份,也就是发行了一版,但对那些受损坏的章节,并没有费心作必要的补订。可是,当在第一次对米特莱达底的战争期中(公元前87~前84年),阿彼利空的藏书被苏拉抢去,并被运到了罗马,这工作就为文法学家蒂拉尼翁所重新拾起。蒂拉尼翁是在公元前66年被鲁可路斯带到罗马,而在公元前57年在西塞罗家中当教师及图书管理人的。但这一回结果仍旧平常,而只是不久以后,继亚里士多德之后吕克昂的第十一代“学派首领”,罗德斯的安德罗尼可才最后给学术界一个正确的版本,附有许多“表”和一册解释他的方法的书。

但这段故事大部分似乎是无稽之谈,或许是出版者的一篇广告,他想使人相信,直到他本人处理他以前,亚里士多德可说是不为人所知的。事实上很可能安德罗尼可本人就是这一传统说法的来源。但怎么能够承认说在吕克昂的图书馆里会没有亚里士多德著作的抄本以供学生之用,而在吕克昂的分支,例如在罗德斯的欧德谟的学校中,也会没有这种抄本呢?还有,另一传统说法使我们想到在亚历山大里亚的图书馆里不会没有这种抄本,因为当这图书馆创设时,托勒密·索特尔的顾问就是那有名的德梅特留·法莱留,他以前是亚里士多德学派的有力保护人。但这无稽之谈里面也可能包含着一点真理,这就是在那些学校之外,除了那些博学家,有教养的公众既缺乏思辨上的好奇心,又缺乏容易得到的研究工具,对于亚里士多德除了对他的有一些著作,例如西塞罗所赞美为文字流利、笔调优雅的那些作品之外,就几乎毫无直接的认识了。而上述那些著作,就正是我们今天所全不知道的作品。

而根据亚里士多德本人的说法,当然他那些专供个人之用的光是笔记注解的作品(*écrits hypomnématiques*)除外,他的正式的“著作”,是分成两个部分。一部分是那些“向公众发表”的作品,这些作品是“在通常范围之中”并且“流通”的(*ἐκδομένοι, ἐν κοινῷ, ταί γὰρ κείνα*);它们并不是因为上述的情形而作为是“公传的”(*exotériques*),而是由于特殊地、虽不是专一地适合于它们的形式,是比较更“外在的”而不是论证的,更“辩证的”而不是科学的。^① 另一部分包括“哲学的”著作(*οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι*),其实就是科学的著作,是给一班“听讲”的学生讲的“功课”,为此就被称为“讲义”(*écrits acroamatiques*);像这样,*φυσικὴ ἀκρόασις* 就是指“关于自然的演讲”。这些是学校里的“课程”或者“作业”(*μὲθοδοι πραγμάτων*)。由于其中时常有各个课程之间的互相征引,并且有时还提到一个尚未讲授的或者和研究程序上后一阶段有关的课程,似乎可以证明这些课程是曾经加以编写的;^② 这些课程,学生们当备有自用的抄本,因此是在学生自己的圈子内部发表的,而正是在这一确定的意义之下,它们是“秘传的”(*ésotériques*)。

由于一种奇特的机遇,只有这些“秘传的”著作,而且也只有其中一部分一直传到我们手上;我们对于亚里士多德的处境,和我们对于柏拉图的处境正好相反:对于柏拉图,我们只知道他的文字的著作;对于亚里士多德,我们只知道他的教学的讲义。根据一个可靠的传统说法,他的全部作品包括一千卷书,或者是整部的作品,或者是分部的作品。而我们所保有的,充其量只有一百六十二卷,其中还该除去一些伪作。最后,在那为我们保存的三份书目中,我们至多也只能找到五百卷。^③ 最完备的那份书目,我们所有的亚里士多德全集中所有的作品在其中几乎全部都可找得到,似乎是

① 第尔斯:《论亚里士多德的公传的作品》。(AbhdL. dBerl. Akad., XIX, 1883)。

② 参阅鲍尼兹:《亚里士多德索引》,“亚里士多德”条。

③ 罗斯在《残篇》的头上所发表的。

安德罗尼可的“表”的残余,这份书目,八世纪时的两位阿拉伯作家归之于一位托勒密,这位托勒密或许是耶稣公元的一位逍遥学派中人。至于其他两份书目,一份是第欧根尼·拉尔修的,一份是美纳其的无名氏的,这两份书目中共同的部分,似乎是源出道遥学派的赫米波,而赫米波是加利马可的学生,他的书目可能是从亚历山大里亚的图书馆转抄来的。而在这一部分书目中,我们所有的作品在其中只能找到十至十五种,这里面有几种的名称也还是混淆不清,并且和我们的区分法不一样。但相传那位无名氏曾根据米利都人赫西基阿的《名称学》作了两种附录,其中之一补充或改正了前列的书目表,而另一附录,要短得多,则指出了若干伪托的作品。

把我们现有的集子和这些书目比较一下,我们看到那些散佚了的作品很可惜都是亚里士多德在未成为学派首领之前,使他获得优秀作家的声誉的著作。那时候他还属于亚加德米,而那些作品中有许多都是对话,也就不足为奇了。但这些对话却不像柏拉图的对话,似乎其中自由的对谈比较少而言词的叙述比较多,在这种作品中在一个对话式的冒头之后,就由对话人物之一发挥作者的思想。如我们由《欧德谟》(塞浦路斯的)篇或《论灵魂》(是针对《斐多》篇的一个回答)的最有名的残篇,或者更好的是由分为三部分的《论哲学》的对话的残篇所能判断的,亚里士多德的柏拉图主义在这些对话中显得是有相当的独立性的。以上我们在讲柏拉图那一章的第五节(一)曾论到的亚里士多德对于柏拉图的叙述,至少是那些特别关于柏拉图的口头教义的叙述,其中有一些无疑也是属于这一时期的。

因此,我们的亚里士多德首要的就是“讲义”中的亚里士多德。当然,这些讲义之中我们已失去很多,但失去的主要是那些文件性的作品,常常是为这些讲义所根据的“笔记”之类的性质,以及一些专门的论文。而整个地看,我们保存了那最重要的部分。既然它们是些课堂上的“演讲”,自然我们不必在这里提到它们,而是放在

和它们在知识百科全书中所处理的题材一起来讨论。实在,这是那个时候的大哲学学派共有的野心,就是要来教全部的科学。亚加德米和吕克昂都是“大学”;如果我们单单从亚里士多德的作品才看到这一事实,那么这并不是因为他对于哲学学派的任务有另一种概念,而是因为他作为作家的活动有一个不同的方向。此外,从现在开始我们就应当注意三个重要之点。首先,亚里士多德以他的学派首领的身份,似乎曾把他那些合作者的工作彻底地加以组织过,因此我们在德尔斐的碑铭中就看到加利斯提尼曾参加合作《庇提亚竞技胜利者记年》。其次,有许多我们在亚里士多德的名字之下读到的特殊的研究,可能都只是他在整个工作中曾参与其事的。再次,既然学校里的“课程”和“作业”是学校的公共财产,那么,当亚里士多德死后,学校里的教师们自然会无所顾忌地把他的著作用来更好地适应教学的需要,而加以修改,加以补充,把同一题目的课文加上衔接所必需的文字而把它们联系起来,有时甚至把他们之中的某一个人的某种作品加入这种集子之中。最后,不说那对编纂者很有诱惑性的意向,就是企图把百科全书的较前或较后的某部分的参考插进去,就是我们所保有的在亚里士多德名下的作品的系统化的性格,也使我们怀疑要对这样一个复杂的系统决定它的思想发展的年代次序,如对柏拉图的情形那样,这事是否很有用处。

3. 学说

① 研究的纲领

不管人们对于亚里士多德的科学分类的真正价值是怎样想法,至少它似乎是代表一种三轮的研究计划,前两轮构成一个公民的通才教育,最后一轮则造成学者。因为,科学或者是“诗的”(Poétiques)科学,就是关于“技术”的知识,一件作品就是根据这技

术的规则而作成(ποίησις)的;或者是“实用的”科学,就是不管活动的外在结果,而只研究行为者的“活动”(πρᾶξις)本身的科学;最后或者是“理论的”科学,也就是目标在于为知识而知识的,对真理的纯“思辨”的研究(θεωρία)。最后这种理论的科学是最高贵的;并且亚里士多德也只对这些科学尽力作了方法严整的分类,从最抽象的直到本体论上最真实的:首先是各门数学,研究数、图形以及离开运动主体的运动,虽然运动并不是实际和它的主体公离的;然后是“物理学”,它重新给予运动以实在性,并且更特别地是把运动和它的内在的原则即“自然”(Physis)联系起来;最后是“神学”,它的研究对象就是作为有的“有”,它是撇开一切仅只是特殊的和偶然的条件的,而且是最实在的存在,是分离而且不动的,或者说就是“神”。“神学”也称为“第一哲学”,而物理学为“第二哲学”,各门数学,也是一种哲学。这样我们就有了全部的思辨,是同一等级中的三个层次。^①

我们看到,逻辑在这分类法中没有地位。因为它不是一种科学,而是科学的“工具”(organon),正如在这学派中很早就是这样说的。因此对这种工具及其应用方式的研究只能构成对于教学的一种一般的引论。无疑地,逻辑发展的全部,不是对所有学生都教的。但那些只学了逻辑的一部分的,至少也是在他们学养的有限范围之内,学了各种合法或不合法的一般方法,可以在诗或在辩才方面,制作某种近似的东西了;他们学了养成这些技术的一种技术。因此,这种技术,即“辩证法”,应该是属于“诗的”科学,而不是属于逻辑的。可是,因为讨论这种技术的论文构成亚里士多德关于逻辑的著作《工具论》的传统的体制的一部分,那么只要作了这个保留,就把这种技术的研究并入逻辑的研究之中,也没有什么不合适。

^① 《形而上学》E, 1 = K7;《物理学》, II, 2;《尼哥马可伦理学》, VI, 3 - 5。

② 逻辑

思想的最一般的条件是在《范畴》篇加以研究,这书的最后五章(十至十五),通常被称为《后范畴篇》,是很早以来就附加于原作的。《解释篇》处理在命题中的“思想的陈述”;虽然或者有些地方曾经篡改,它倒是确实可靠的真本,只除了其中第十四章即最后一章。《分析篇》的目标是要说明把一个已知的命题或一组已知的命题回归到它的理由——也就是证明这命题的正确性所必需的要素——的方法。《前分析篇》讨论三段论法,《后分析篇》讨论证明的方法,各分为两卷。最后,和上述整个作品完全不同的,有《正位篇》,其中最后的第九卷通常称为《对智者派的论证的驳斥》(《辨谬》篇),说明了一种仅只是或然的论证的方法。我们很难说是否该把若干散失了的短篇论文也归在这一组有关逻辑的作品之内,这些短论中有若干篇是在保存着的论文中曾经引到的,如《相反者的选择》、《论对立》、《论否定》、《区分》集或《定义》集等等。

在柏拉图看来,科学的方法就是辩证法。亚里士多德反对说,这是过分的野心;辩证法只不过是一种理论,这种理论用在实际政治上就是修辞学;这是一种在一个所讨论的问题上“发现”“推论”的方法,这种推论的前提,仅仅是一些“意见”,只是“好像有理的”,以此可以对在辩证中的问题回答“是”或“否”而不“自相矛盾”。所以辩证法中蕴涵有对话,即使这对话并不是辩证法的表现。辩证法也称为“正位”(topique),因为它决定了并集合起那些“位置”(τόποι),这些位置就是那些对不同题材的“口头推论”在此遇合的共同“元素”。如果背离了它的正当目标,它就产生“诡辩”和“争论术”,后者那种蛊惑性的推论或“诡辩”将被详细地加以分类,而它的诡计也将被揭穿。但在另一方面,辩证法的正规的应用则有三种功能。它是精神的一种“操练”。其次,它是一种“调查”或一种“试验”,一个对某种科学毫无所知的人也可以用它来对自命为这门科学的专家的人作这种“调查”或“试验”,这显然是对苏格拉底

的“考察”的一种呼应。最后,当对于一个对象没有科学的知识时,辩证法可用来发现“哲学地”(实即科学地)处理这对象的科学的那些“第一原理”,这里所用的也还是一种试验的方法,但这里所试验的对象则是通常的意见或学者们所宣称的意见。因为一门科学是不能直接证明它本身的原理的。所以惟一为它开辟并扫清道路的方法就是“排斥”掉那些幻想的或然性。像这样,对产生“困难”或“问题”(ἀπορία)的那些或多或少合理的概念之间旗鼓相当的冲突,预先加以搜集和考察,就使精神可以直觉地觉察到一门有关所研究对象的真正科学的那些原理。^①

由于亚里士多德利用这种辩证的方法作为建立各门科学的基础(如在《物理学》和《论灵魂》的卷一,《形而上学》A卷、B卷即卷一、卷三中所作的那样),他就成为哲学史的创始人。为了准备作哲学史,他曾作大量很小的特殊研究,都是我们的目录上所已提到的,如研究毕达哥拉斯学派,研究阿尔克迈恩,研究塞诺芬尼,巴门尼德、麦里梭、高尔吉亚(那本伪造的《论麦里梭,塞诺芬尼和高尔吉亚》可能保存了这种研究中的一些东西),研究德谟克利特,研究斯彪西波和色诺克拉特,就不说那些关于柏拉图的书,或《国家》篇、《蒂迈欧》篇和《法律》篇的摘录了。但他那系统化而不是真正地历史的,却是很可宝贵的意见纂述学,是很显然地倾向于建立他自己的学说的,以致有时对于他的先驱者的叙述,不是故意地把他们拉到自己一边来,就是由于一种不自觉的偏见,把他们贬低或甚至加以曲解了。

但知识的对象不是意见的“或然性”,而是真理。因此真理是建立在“证明”(ἀπόδειξις)上的,而且是一种“信念”的源泉,这种“信念”是“不会被”只是貌似“论证转移了它的确定的”。而证明的学说是《分析篇》的最后目标。如果说《分析篇》确定了修辞学和辩证法的范围的界限,那正因为它分析了一种证明的知识的各种

^① 《正位篇》, I, in: 2; 4, 101^{22d}; VI, 6, 145²⁷; 《修辞学》II, 26, 1403²⁸。

条件。因此逻辑的真正目的就是研究证明的各种因素：名词，命题和三段论。

名词(ὀροι)是一些元素，即谓词(κατηγοροῦμενον)和主词(υποκειμενον)，命题由于名词之间的“联系”的分解就还原为名词；所以名词是“撇开联系”(ἀνευ συμπλοκῆς)来被思想和被陈述的。并且，名词并非只是一些字之外就没有别的；因为语言有某种约定的和外在于思想的东西，并且在“同义字”之外，语言还包含有一些“同音异义字”，就是字相同而代表不同的概念的。而这些“思想的孤立的对象”(νοήματα)可以从几个观点来看，亚里士多德称它们为“范畴”。就最初的意义来说，一个“范畴”就是主词所可“宣告”的(κατηγορεῖν，原意即告发)，或者是这种“告发”的行为，或由这行为结果所得的通告。在一个较严格的意义之下，“范畴”特别变成了所有对于一个东西所可以“说”的，变成归属的“形容”(figures)，一样东西所有可能的“类”，最初的并不能再还原的，在波爱修之后，人们就把它叫做“普遍宾词”或“范畴”(prédicaments)。没有加以“演绎”(déduire)，亚里士多德就用一种文法的分析的方法，经验地作出一张范畴的表。在最完备的表里面，有十种可能的归属的意义：“实体”(substance)或“本质”(essence)，(人，马)；“量”，(二“尺”长)；“质”(白，讲文法的)；“相对于”(relatif à)，(双倍，一半，更大)；“某处”(le quelque part)，(在广场，在“吕克昂”)；“某时”(le quand)，(昨日，从来)；“状态”(l'attitude)。(卧，坐)；“据有”(la possession)，(有鞋，有武器)；“主动”和“被动”(l'action et la passion)，(割，被割)。这些称谓每一个都有它本身的意义，并且，既然它们没有任何联系，离开一切肯定，因此既无所谓真也无所谓假。所以，范畴是各种“单纯的理念”，是直接并且是最初的，不但是思想的架格，并且也是“实在的架格。”^①

^① 参阅《范畴篇》，I, 2, 之首, 4; 更参看《解释篇》，I 之首段及 2 之首; 《前分析篇》，I, I, 24^{ba}。

其实,对于一个实在的主体来说,这些范畴代表属性的一切可能的形式。这实在的主体叫做“实体”,正如本质一样。但是,本质只是第二实体,而那实体,作为一个个别的具体的存在,是“第一”实体。实体只能作为主词,永不能作为宾词,除非是由于不正规的颠倒;而本质,正规地乃是宾词:“这个东西”(τόδε)——我当下直观的对象——是“这样的东西”(τόδε τι, τοιόνδε),它是属于某一个属和某一个种的。属和种因此是第二实体,它们“制限”(qualifiant)着那第一实体,但是是在它的本质中予以制限。此外,本质可以被任意想像,如设想一个“雄山羊雄鹿”(le bouc-cerf),而并不犯错误;它只有在把它作为一个宾词和一个实在的主体联系起来时才是错误的^①。最后,对于一种“制限”的概念,不管是怎样的制限,只有把它当作最后的种,或严格意义的范畴来看时,才是单纯的。但对于某种本质的概念如对于某种质或量等等的概念,却可以变成分析的对象。这样,作为一个实在可是空的架格的概念,就被代之以作为这架格的内容的概念。

分析一个作为复合物来看的名词的内容,并加以“规定”,这就是“定义”(ὀρισμός)的目标。对于一个想像的概念的定义,只是对于一个观念或“对于字”的定义。但一个实有所说的定义却必须同时既讲明关于事物的概念的性质又讲明它的实在。这样就出现了概念的实在性的两个很重要的要素:其一,相对地不决定的,就是“种”,就是这实在性“从之”而造成的,或者说就是这实在性的“质料”(ὕλη, matière),这是逻辑的或“可理解的”质料,是本质一般地并根本上“所是的”(τὸ τί ἴσται);另外一个要素,引入了一种分界,是“特殊化的区别”(διαφορὰ ἐιδωποιός)、规定性、属性或形式(εἶδος),那“每一事物曾被规定所是的”(τὸ τί ἦν εἶναι ἰκάστω)。可是,既然区别蕴涵着“种”,因为区别是种的区别,所以只有这第二个要素是各种特征的有等级性的总和,这就是经院哲学家们所谓的“本性”

① 魏兹:《工具论》I, 288; 鲍尼兹:《亚里士多德索引》495^{b40}以下。

(quiddité), 而作为本性, 它就真正是事物的概念, 事物的“逻各斯”。但是, 事物事实上是具体的或“由组合而成”的自然的实在, 而概念及其要素则是“由抽象而得”的, 因此, 如关于数学上的观念的情况一样, 那不是“分离”的就被作为“好像”分离的一样来处理。这种为了界说实在, 而把实在分解为其中可理解的成分——或为质料, 或为形式——的抽象的或形式的方式, 和《分析篇》的观点完全一致。^①

像这样由于抽象作用而可以分离或分离了, 却并不是实际分离的, 它是“逻辑上在先的”, 但不是“时间上在先”, 也不是“在事物的自然本性中”在先的。这就是“共相”(τὸ καθόλου), 而柏拉图的错误就在于在这问题上混淆了前一种的在先和后一种的在先。此外, 我们应该对好多种的共相加以区别。一方面, “种的”普遍性不应该和“类比”的、并且只是由于关系的相似结果所得的普遍性相混; 例如, “人”这个统一性, 和在恢复健康这一观念之下把所有毫无区别地称为“医药的”各种不同的东西放在一起的那种统一性, 就不应该加以混淆。另一方面, 有一种共相, 只是在一个类中列举出的各个体的“总和”的集体的属性, 而另外一种共相是“由于它自身”(καθ' αὐτό)或必然地属于那一类中的任何一个个体的, 即使那个体是现在所未知道的。而只有这后一种共相是属于“概念”的; 它就是产生种的规定性的元素, 并且加上属差之后, 也就是产生属的规定性。可是还必须要有这个条件, 就是: 它不能是下面所说这样的属性之一, 这些属性, 虽然无疑地也是主要的, 但只能靠推论才能指出它们是“偶然依存于本质之中的”(συμβεβηκός 或 πάθος καθ' αὐτό), 如对一个三角形来说, 它的内角之和等于两直角这种属性。至于就狭义的“偶性”(συμβεβηκός)和偶性的“本义”(τὸ ἴδιον)来说, 这些偶性的共相更加是被排除于概念的构成之外的; 不论是白的或是讲文法的, 都并不必然地属于人的本质, 虽然一属性只适用于

^① 参阅《分析篇》, II, 399 ~ 401, 346 以下, 及 787^{ad. 19}。

人。因此,亚里士多德对于本质的必然性就比对本质的普遍性更加注意,而至少从这观点看,就是对本质的“内包”比对它的“外延”更注意。这样我们就可以看出,为什么一切概念之中最普遍的概念,像柏拉图的“一”和“有”在亚里士多德看来并不是“范畴”;这些概念,空洞而无任何内容,可以作任何概念的属性,就既不是属性的“种”,因此也不是“存在物”的“种”。而在《分析篇》中的名词,相反地,是有一种必然的、并且若非逻辑地也是实际地不可分解的内容的,或者说就是概念,并且它也是那种虽然还是有内容,却是绝对地单纯的,或者说,就是“范畴”。^①

由于在名词之间可能有的各种各样的“对立”,我们就自然地 从对它们的孤立的抽象观点,转到对它们的结合体的考察。真和假的区别在这里出现了;逻辑和本体论的关系又变得更密切了些。

最明显地对立的“对立”(ἀντιὰ ἑμῶν)就是“相反”(ἐναντία),这就是“在同一个种之中最对立的”名词,就以经验告诉我们的为例,如在地位中的高和低,在运动中的起点和终点,在重量中的重和轻,在温度中的热和冷,在颜色中的白和黑,等等。但在这些极端之间可以有中间性的名词,就像微温或灰色。诚然,有某一些相反,不容有这种中间性的名词:例如一个数目,总永远不是偶数就是奇数。但即使在有中间性名词存在的情形之中,有时也必须是那极端的名词之一永远附着于某一特定的主体之中:就像火和雪,一个永远是热的,一个永远是白的。此外,事物本身,它们的起作用和不起作用,由于在它们自然的性质之间或因它们的起作用或不起作用而自然产生的结果之间有一种相反性这一事实,也产生出派生的相反性。最后,因为不管变化是采取怎样的方向,相反性总是继续存在,所以这是一种可颠倒的对立。^②

① 《后分析篇》,1.4.73²⁸以下,《形而上学》,△30末;《正位篇》,1.5.102¹⁴以下,¹⁶以下。

② 《范畴篇》,6,6¹⁷;10,11¹³³以下,《形而上学》1.4首;△10,直到1018²⁸。

另一种对立,在许多方面都和上述的对立相近,是“缺乏与具有”的对立:一个特定的主体具有某种“存在的方式”[εἶς,在拉丁文为 habitus,法文中的 habitude(或英文中的 habit)一字在这专门意义之下就从这里来}或“缺乏”(στέρησις)这种方式。有时这种“存在的方式”是属于种本身的,如视觉的属于动物,而有一特殊的属却缺乏这种方式,就像鼯鼠的缺乏视觉。有时,更确切地,是一个个体缺乏本来自然地属于它这一个属的存在方式,并且是在它自然地应该具有这方式的时间或条件下缺乏这种方式;在这意义之下,盲目就和视觉相对立。^① 因此这似乎仍旧就只是相反,不过是在某一主体之中并且相对于某些条件来看的相反而已。

随着亚里士多德的逻辑趋势引导他走向“缺乏和具有”这种对立的更概括的形式,我们看到这种对立逐渐接近了某一种的相反,亚里士多德的功绩也就在于他认识到了这种相反在所有各种对立中的特殊性。据他看来,“矛盾”(ἀντὶ ἑαυτοῦ)就是那相反性的极限,如柏拉图所已清楚看出的(《国家》篇,卷四,436b~437a),对于同一主体,不管这主体是一个个体或一个种,至少“在同一关系之下”并“在同一时间”,矛盾是完全“排除”两个对立面中的一方的。在一切原则之中,这原则是最根本的,并且是一切最普遍的判断的原则。这原则实在是为逻辑推理立下了基础,因为它绝对地把真和假对立起来,把肯定和否定对立起来,特别是因为这原则排斥了经验有时候强迫我们承认的在相反者之间的“中间者”。^②

最后,是那“相关者”(τὰ πρὸς τι)的对立:两个名词中的每一个都和另一个“相关”,而它的整个本性就正在这种相互关系之中。或者,它们包含着它们的彼此相关者:如倍包含半,或半包含倍;或某种特定的性能包含着相应的活动,或这种活动包含着这种性能。

① 同上,10,12²⁶²~13²³⁷;△22之首。

② 《形而上学》,1,3,1 005^{b19}至末;4,1 007^{b18},6.1 011^{b16};1,4,1 055^{b7};5,1 056^{a20};7,1 057^{a4}。《解释篇》,2,16^{a30}。

或者,这种相互关系是不能颠倒的,两名词之一依靠着另一个,但不能颠倒:就像“在先”和“在后”的关系。在这两种情形之中,对立的名词都是不可分解地联结在一起的。^①

但在相反性的情况中它们不是已经就这样联结在一起了吗?这就是那有名的公式所要说的意思:“相反者的知识是一个并且是同一个。”归根到底,对立面的有等级的系列,标志着一种关系的对立向愈来愈有否定意义的规定性前进的过程。不管这最后的对立即矛盾,是如何抽象并如何简单化,重要的是要注意,它也还是并不排除一切对实在的考虑。因为一旦你所处理的既不是永恒的必然的东西,也不是当下给予的实在的东西,而是“偶然的将来”;它既不是永恒必然的,也不是当下给予的实在;这时矛盾原则的决定的功用就消失了:“明天将有一次海战”是“未可必地”或真或假的。^② 比较不那样抽象的对立尤其是如此。因此,例如从“范畴表”——我们在这里就已经碰到“关系”和“具有”——转到“对立表”,“关系”和“具有”从此就牵涉到真和假,也就是说,牵涉到对于实在的和非实在的表现了。^③ 否则为什么矛盾命题之外的命题的形式上和逻辑上的对立,在某种限度内能使我们直接地并先天地认识到真和假呢?此外,亚里士多德是从经验出发来作出这个对立面的逻辑架格的,而在此之后,他牺牲了抽象的严格性,把这架格加以改正,以便使这种对立面的区别适应实在的要求。

而如果“对立”在它一切形式之下都像这样不可避免地引进了对于真假的考虑,它使我们面对着的就不再只是我们刚才所说的诸名词作为在一整体中的各部分的连带性,而是诸名词的联系。这种联系在于在一个判断——“包举”(ὀπόληψις)或“命题”(πρότασις)——里面以一宾词归属于一个主词,实在只有在这种或

① 《范畴篇》,7 及《形而上学》,△ 15。

② 《解释篇》,9。

③ 《解释篇》,19^{ab};《形而上学》,Γ7,1.011^{ba}。

者肯定的(καταφασις)或者否定的(ἀποφασις)联系中,错误与真理才对立着。反之,对于单纯的或被作为单纯的来处理因而被孤立了的概念来说,则或者是不容有错误的,如在对立本质的直接的理解中,或在某种感官对于它所特有的适当对象的性质和直接感觉中的情况;或者是不容有真理的,如在想像的概念中的情况。^①因此只有有肯定和否定,才有真或假。而这正是真正构成思想和言谈的;亚里士多德对于那些不许作属性的归属的哲学家,是和柏拉图一样严厉的。但是,如果说矛盾的对立,除了对于未可必的将来的情形之外,使我们能在真的思想和假的思想之间作彻底的抉择而没有居中的可能,这却不是在所有情形之下都是如此的。

因此,知道在何种情形之下对于命题的运算(“对立”及“变换”)可以允许有一种合法的“逻辑演算”(συλλογισμός)是有用处的。^②但,这些规则即使能证实(se vérifient),却是不能证明(se justifiant)的。在这样一个基础之上,我们不能建立科学,因为,“绝对的知(ἀπλῶς),乃是要认识由于何种原因(或理由),一个事物恰正是它所是的,而不能异于它所是的”。^③

所以科学的解释是必然的解释。因此,并由于已经指出的一种关系,这种解释仍是对于普遍的共相以及对于那永远是同一方式的东 西的认识,不论是关于直接的必然归属或者是派生的归属都是这样。^④另一方面,既然它是普遍地作解释,它至少在它本身不是直觉的。因为一种直觉所把握的,是一种个体性的东西,或者是具体的,如果这个体是可感觉的东西(如在这里的一个金的环);或者是抽象的,如果这个体是可理解的东西(如一个几何学上的圆)。但这两者,就它们作为这样的东西本身来说,都既不是解释

① 《解释篇》,1末;《论灵魂》,Ⅲ,6,430^{ab};Ⅱ,6,418^{ab};《形而上学》H10,1 052^a。

② 鲍尼兹:《索引》,712^M以下。

③ 《后分析篇》,1,2,首。

④ 鲍尼兹:《索引》,279^{ab,47}。

的对象,甚至也不是下定义的对象。^①可是,科学要上升到“绝对地、并且由于本性最可认知的”,或“最可理解的”,却也确实必须从一种直觉的知识出发。因为,每种科学又怎样来证明那些为它所独有或者和其他科学所共有的“原理”(ἀρχαί)呢?证明又须证明,证明又须证明,我们就得这样往后推以至无穷,而永远什么也得不到证明。因此在这分析中“必须得停止”(ἀνάγκη στήναι)。但对于科学,这种往后推的过程的末端不能在偶然的直觉中,也不能在一个长时期的经验或特殊的禀性所赋予人的敏慧中,也不能在感觉中,虽然感觉“对我们来说是最可认识的”,虽然在知觉到如此这般一个具体的个体时,我们同时也就知觉到类的普遍性,例如在“伽利略”之中我们同时也就知觉到“人”。科学的原理和它的出发点,是在一些有某种资格使人不得不接受的“直接的命题”中得到的;这些命题是一种“最后的”直觉的“独特的”对象,但这种直觉是丝毫没有个体性也没有偶然性的。^②像这样,算学家就将从宣示他所处理的单位并给予单位以定义开始(position),然后就肯定有这样一些单位实际存在着(supposition)。他将立下一些“公则”(τάκοινὰ αξιωματά),它们是每个人的心里至少默认地具有的判断。他将要求(postulera)他的学生接受某些他所不能证明的原理,但这些原理,实在构成了他的科学所正当应有的原理。^③

可是,这些未经证明的原理,因为是抽象的和逻辑的,并且和经验没有那种很容易把握的关系,所以不能满足证明的需要;因此证明必须到经验本身之中去求得其他的直接给予的材料。这些直接材料是由“归纳”(ἐπαγωγή)从“殊相”中分离出“共相”而搜集得来的。实在,并没有一种关于“独特的事物”(καθ' ἑκάστων)的科学;

① 《后分析篇》, I, 31, 首;《形而上学》, Z10, 1 036^a, 15, 1 039^{b23}。

② 鲍尼兹:《索引》, 159^{a3};《尼哥马可伦理学》, VI, 6; 12, 1 143^{b4, 11};《后分析篇》, II, 19 100^{a17}, 99^{b21}; I, 3;《物理学》, VII, 5 256^{a9}。

③ 《后分析篇》, I, 2, 72^{a4-24}; 10。

而归纳所从之出发的感觉对象却是独特的。但我们已看到,在感觉中是蕴涵着共相的。所以归纳对于科学的证明来说,是这些证明的普遍的前提的源泉,也许甚至是最后的源泉,如果像亚里士多德所说的,一套感觉以及和它相应的归纳的消失,将使一种科学同时消失的话。另一方面,归纳既在于发现它所搜集的例子中的共同的东西,它本身就和柏拉图早期各篇对话中苏格拉底的归纳没有多大差别;因为辩证法的最主要目的之一不就是要演绎出认识的恰当原理吗?此外,有人转述亚里士多德本人的话说,亚里士多德的归纳法要求构成一个类的外延的“各个单独例子的全部集合”,这话并不确切。亚里士多德的归纳法更多的是一种经验的凝聚,和当许多感觉环境它们中间较强烈的一个感觉集合起来,以准备得到一个概念那种机械的凝聚相类似。但这是一种经过反省思考的科学的凝聚,它同时清楚地表明了用来形成这种凝聚的各种观察,以及事实的各种特性,这些特性,在所曾观察的各个例证中得到证实,就因这理由可被假定是内在于整个的类之中的。^①

因此,归纳法似乎很接近于柏拉图的辩证法的努力所达到的程序,即“区分法”。亚里士多德曾严厉地批评过这种“区分法”,说它是基于一连串的“假定”(postulats)的。^②可是他自己的归纳法也根本并没有能说出它所建立的关系的理由;它并不是科学的,因为它不是“证明的”。反之,如亚里士多德在别的一些问题上所喜欢指出的,证明的学说却自命是回复到苏格拉底的思想,因为苏格拉底已很清楚地看出本质是证明的原则。因为证明实在就是“三段论”(逻辑演算),它揭示了以某种性质归属于某种主体的“原因”或理由,揭示了联结起这两个极端的“中词”(τό μέσον);因为“中词就是原因”。如果这演算中的两个前提是必然的,则结论也一定是必

^① 《前分析篇》II, 23。《正位篇》, I 12 末; VII, 2 首。《后分析篇》, I, 18; II, 7, 92^{ab} 以下; 19。鲍尼兹:《索引》, 264^{ab-18}。

^② 《前分析篇》I, 31 之首及《后分析篇》II, 5 之首。

然的。所以这样的一种运算实现了“区分法”这种“无力的三段论”所不能实现的,并且实现了那“归纳的三段论”仅只作了准备的。此外,亚里士多德认为他那推理的技巧忠实地象征着他看做就是自然的那种合理性的技术;以致凡缺乏这种抽象的象征的地方,就更谈不上关于自然的科学。因为,让我们假设我们置身在月球的上面,当地球转入月亮和太阳之间时,我们就会“看见”月食的原因。这样的一种证据,亚里士多德认为是没有科学价值的,因为对于那“为什么”(διότι)的认识,只是那对于没有普遍性的“事实”(ὅτι)的认识。只有在“本性”(quiddité)中才有真正的因果关系:“生人的,是人”,而如果说庇娄斯是阿基里斯的原因,那是因为他具有人的“形式”。^①

亚里士多德对于科学所想的这种完全是逻辑的概念,表面的严格性是很吸引人的,却对后来的自然科学有很大的阻碍。所以来确定一下这概念在它本身作为其中一部分的全体中的地位,不是无用的。首先,如亚里士多德自己所同意的^②,证明总是拿一个很一般性的命题来试验,希望在其中发现讨论的特殊命题。换句话说,和柏拉图的区分法一样,它也从一种“假定”出发。此外,“证明”的这种做法也只是把归纳三段论人为地加以倒转,归纳三段论的结论提出了一种属性证明就只是把这种属性当作“中词”或原因来试验。^③这是一种非常虚幻的“反证”;因为归纳中如果包含有错误,并不是这种说明方式的改变所能把它暴露出来的。这种妄称必然无误的知识,只限于把以前好歹用某种方式从经验的实在中抽出来的自然秩序抽象地加以说明而已。

确实,我们得承认,亚里士多德也并不是没有感觉到《分析篇》

① 参阅本书第190页,《后分析篇》I,24,85^{b23};31,87^{b29}以下;II,2,90^a·24以下;《前分析篇》,I,4,25⁹⁹,《形而上学》,Z,6,1031^{b4}以下;A,3末;5,107^{a17-24}。

② 《正位篇》,Ⅷ,13,163ⁿ以下。

③ CXXXIII,256以下。

所说的那种完全可理解性的理想,是在多大程度上受那些和纯逻辑无关的条件所制约。如我们所已经看到的,把证明停止在一种直接而未经证明的知识之前以后,他禁止证明(这更可以表示他的特征)“从一个种过渡到另一个种”,例如把算术的原则应用到几何学上。^① 还有,三段论的形式和结论依赖于它的前提的“模态”,^② 即实际的规定性;因为,宾词和主词的关系,可以或者是“单纯的存在”的关系,或者是“偶然可能性”的关系,或者相反地是存在的“必然性”的关系。还有另外一些概念,它们的属于经验的性格尤其明显,并且似乎很难如亚里士多德所希望的那样和基于本质的必然性并列而归入证明的科学,例如和纯然意外的偶然性对立的“常常”发生那种概念。^③ 最后,三段论的各种类型,也表现出以理论的野心适应反映具体现实的必需所作的各种企图。例如,当我们处理一个实际的变化事物时,每次都要从原因先天地推论出结果,乃是不可能的;因为,有谁能为我证明一个原因必得要产生它的结果,证明一堆石子堆起来作为奠基,结果就一定有一所房子呢? 反过来看,从经验中所给予或“假定”的结果,例如一所房子,我可以基于“从这假定引申出来的必然性”(ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως),得出结论认为它的原因必然存在。我们在“省略推理法”(enthymème)中,或在对于一种已经经验过的因果作用的各种“标志”作反省思考时,就是这样推论的。^④

总而言之,亚里士多德对于“证明”期望过高,好像数学的逻辑形式能够完全满足科学的一切需要似的。另一方面,又因为像他那样把证明跟关于质和形式本质的考虑联结了起来,在他以前的如在毕达哥拉斯学派和柏拉图那里那种要给予经验以其所包含的

① 《后分析篇》, I, 7 首。

② 关于模态三段论参阅 CXXXIII, 第 12 章。

③ 《后分析篇》I, 30; II, 12, 96^a 以下;《形而上学》, K8, I 065^a 以下。

④ 参阅莱昂·罗斑:《哲学史文库》(Arch. f. Gesch. d. Philos.,) XXIII(1909), 18 ~ 21, 27 以下。

那种程度的可理解性的这种数学上的努力,就被阻碍了很长一个时期。

③ 诗的科学

如果我们依照这学派的百科全书式的纲领规定的那样,从知识的一般方法过渡到知识的内容,那么,如我们所已看到的,诗学是最基本的。

亚里士多德作品中讨论这方面的,有《诗学》,其中卷二已散佚;有《修辞学》,这作品,尤其是卷三即末卷,可能只是亚里士多德的课堂讲演的编录;最后有《正位篇》,它的任务已经说明过了,不必再赘述。所有这些著作都伴随有连带的研究作品,有些是历史性的,有些是用来注释理论的,这些也都散佚了。或许他的学生们,此外还研究亚里士多德的朋友德奥德克特在亚里士多德指导之下所写的书。德奥德克特对这些学科有很多经验,这些书在我们现在所保存的《修辞学》(卷三,9,末)中曾经提到。至于《亚历山大讲授的修辞学》一书,也见于我们现有的全集中,这书不是真本,而有人把它归之于当时一位有名的修辞学家,浪柏沙可的阿那克西米尼,也并没有充足的理由。

这里无须细论这些专门的科学。其中和哲学思想的历史有关的,将在他的道德学或心理学中再见到。

④ 实践科学

对于亚里士多德,虽然也有许多征兆预示着新的事态,但个人对于城邦的密切依赖,在他还仍旧是一个基本的教条,这教条构成了他关于人的活动的普遍概念的基础。人,他说,既不是一个自足的神,也不是一个反抗社会生活的野兽,而是一种天生要过政治生活的动物(ζῷον πολιτικόν)。另一方面,城邦对于家庭和对于个人来说,不是在时间上,而是绝对地占第一位的。因此,人的目的或善,就既不能通过“经济学”(οἶκος 家庭组织),也不能通过“伦理学”,

而只能通过那在人的本性的特殊成就中并在真正人性的完满性中来考察人的科学,也就是“政治学”,来被认识和得到实践上的保证。所以“伦理学”是从一个很抽象、很不现实的观点,企图撇开人的家庭和社会的集体,从人的本质和条件来决定人的善的。当然,如我们所将看到的,这种抽象作用可以把我们提升得很高。但“道德学”在这里的地位,虽较少精确性,却仍可比之于数学在理论科学中的地位,而政治学则是其他不论什么实践科学所依靠的“设计的”科学。^①

甲、伦理学

关于这方面,在我们的集子中有一个可靠的作品,这就是所谓《给尼哥马可的伦理学》(Éthique à Nicomaque),这名称无疑地是很不妥当的,看起来好像这作品是亚里士多德为他的儿子而作的。而没有比这更不可能的了;因为当亚里士多德死时,尼哥马可还是一个小孩子,而另一方面,这又似乎是这位吕克昂的校长最早的作品之一。这个作品希腊文的题目更忠实的翻译是《尼哥马可的伦理学》(Éthique nicomachéenne)。而事实上,从文字安排的蛛丝马迹上追究起来,如在卷六最后三章已讨论过的关于快乐的问题,在最末的卷十中又独立地重新提出,使我们想到这书是尼哥马可所编纂的。至于《欧德谟的伦理学》(Éthique eudémienne),不是《给欧德谟的伦理学》,共七卷,是前一作品的极好的评注,对前一作品的学说有严格而确切的叙述,偶尔也有创见,这是罗德斯的欧德谟本人的作品。可是其中卷四至卷六和另一本伦理学的卷五至卷七是完全一样的,这或者是欧德谟因为它是属于整个学派的财产,就老实不客气地据为己有了,或者是尼哥马可的伦理学把这几卷从欧德谟的伦理学中移过去以补足散失的佚卷的。最后《大伦理学》

^① 《尼哥马可伦理学》,1,1,1 904²⁴⁻²⁷;13,1 102⁴⁸⁻²⁶。《政治学》1,1 首;2,1 253²⁷等等。

(*Grande Morale*)是一种学校中用的节本,它的时期不能确定。在我们的集子中还有一个伪作《论德性和罪恶》(*Des vertus et des vices*),是折衷主义的作品,甚至连忠实的价值也没有。^①

作为伦理学的对象的概念是不确定而且混乱的,从这里不能希望发现“为什么”,而主要地求助于精细的精神,求助于老年人的眼光,求助于健康的良知所习惯的道德经验(ἠθισμός),总之是求助于以通常人的意见以及同样的以有学识的人的意见为基础的归纳。而这样的一种批判的讨论方法(ἀπορίαι)不能超过或然性;这种方法本质上是辩证的。^②

人的实践活动所趋向的目标,是一个最后的善,它本身是可欲的而且“自足”的,这是一个最高的善,无疑地并非像柏拉图的“善”的理念那样是超越而和行为不发生关系的,相反地乃是人“在行为中”(πρακτόν)“可以实现的”。它的名字一致地叫做“幸福”(εὐδαιμονία),这同时意味着生活得好并且行为好:这是这样一种善,如果它不包含所有的善,它就不会是所设想的最大的善。^③ 至于

① 译者按:这段文字在法文本和依修正再版翻译的英译本有很大出入,现在照英译本重新译出,附在下面以作参照:

甲、伦理学 我们的集子中所包含的关于这一题材的作品中,有一作品无可争辩地是真本。这就是《尼哥马可的伦理学》,共十卷,其所以叫这名称,并不是因为亚里士多德此书是为给他的儿子作的(如经典的法文书名《给尼哥马可的伦理学》所暗示的那样),而是因为无疑地尼哥马可在他父亲死后曾把这书加以编纂。七卷本的《欧德谟的伦理学》也是一样;既不是给罗德斯的欧德谟讲授的,也不是如曾被假定那样是欧德谟所写的。这或者是欧德谟把亚里士多德的早期讲稿编纂而成,而另一《伦理学》则是他晚期的讲稿予以发表。不论是怎样的情形,有一点须加注意的,就是:《尼哥马可伦理学》的卷十是它所独有的;《尼哥马可伦理学》头四卷和《欧德谟伦理学》卷一至卷三,以及前者的卷八卷九和后者的卷末之间,各有某种相符;而两种著作的当中几卷则完全相同。很可能这相同的几卷是以后加到《欧德谟伦理学》上去的,而这作品可能就是第欧根尼·拉尔修的书目中第三十八种所列的五卷本或四卷本的《伦理学》。最后,《大伦理学》是一种学校中用的节本,它的时期不能确定。在我们的集子中还有一个伪作,《论德性和罪恶》,是折衷主义的作品,甚至连忠实的价值也没有。

② 《尼哥马可伦理学》,1.1,1 094^{b16}以下;7.1 098^{a3}以下;VI,12末。

③ 1.1首,及1 094^{a18-22};2.1 095^{a16-20};4;5.1 097^{a4}以下等等。

说到要知道这种幸福究竟在于什么,在快乐,在荣誉,还是在思辨的生活,这在人们之中就不一致,甚至在每个人的良知中也不一致。可是我们都可以说,人有作为一个人“所正当固有的工作”,就像某种工匠或某种器官有他固有的工作一样。但这种工作整个地就在这种活动本身,就在独立不依于一个外在目的的“实现”或实在(ἐνέργεια, πράξις)之中,故这种工作不属于一般生物所共有的营养的生活,也不属于一般动物所共有的感觉的生活,而是属于包含“思想”(λόγος)的生活。因此,这工作乃是人的灵魂的潜能依照着其最所“优为”(ἀρετή)者的“实现”,此外,这种实现不能是不坚定,也不能是瞬息即逝的;因为“一只燕子不能造成春天,单独一天也不能造成整个春天”。最后,和柏拉图(《斐利布》篇,11d)相反,也和斯彪西波及克塞诺克拉特相反,我们将说,幸福,如刚才所规定的,只能生于“运用”(ἰσχύς, χρῆσις),它不是单纯的“具有”和一种“存在方式”(ἔξις κτήσις):幸福而不自知,或者像恩地米翁在死的沉睡中,或者像普利安在最大的灾难中那样,也还算是幸福吗?①

至于幸福的条件,在身体的善方面,如健康,或在“外衣的”即不属于我们人的本质的善方面,例如荣誉和财富,无疑地可以作为“工具”对幸福有所“贡献”。缺少了这些工具可能贬损或妨碍幸福;因为(像柏拉图那样)说一个人在车盘刑具上也能幸福,是荒谬的;这些工具过多了也对幸福有损。但幸福的真正的条件,乃是灵魂的善和灵魂的活动力的良好运用,或“依照它的固有德性”的运用。有了这些,则即使家道平常,只要能满足生活的需要,甚至不幸,只要不太大,也都变成使品格的高贵得以发扬的手段了。②

因此快乐不应该和幸福分开。快乐不单只是内在于“实行”③,并为实行所实现的“气质”(disposition),而且是给实行“锦上

① I, 2, 1 095²⁰⁻²³; 3; 6; 7 首; 9, 1 098¹⁰¹以下; IX, 9, 1 169⁶²⁹以下; X, 6。

② I, 7, 1 098¹¹²以下; 10; 11, 1 100¹⁰; V II, 14, 1 153¹²¹以下; X, 8, 1 178¹²⁴以下。

③ 译者按:这里“实行”一词法文为 *acte*, 通常可译作“行为”或“活动”,但在这里,参照下文来看,又有和“潜能”相对的“现实”的意义,姑且译作“实行”。下文准此。

添花”和“自己加到实行上去”的东西,就像花之于青春,没有花,青春也仍旧是青春。因此,像斯彪西波那样否认快乐有任何价值,或者像欧索那样把快乐抬高到作为最高的善,是同样错误的。但是,对于一个把实现自身之中最好的部分作为他的幸福的人,快乐就远不是人为地添加上去的装饰品,而永远是自然的,并且在各种快乐之中也没有冲突。持续的快乐和永恒的福泽,正是一个能够“继续不断并不倦地实现自己的本质”的存在的特权,这“存在”就是指“神”,是单纯的、不动的、并且完全在实行中的存在。至少,即使在那些存在,对于它们“不动”只表示一种趋势的完成的,在不动中也比在运动中更多“实行”(ἐν ἐργείᾳ ἀκίνητος),因此更多快乐,运动只是一种不完全的实行,其中混合着潜在性。经这样确定以后,幸福是任何一个在正常情况下“德性方面并不薄弱”的人都能获得的^①。

这样我们就看到了作为道德的意义来解释并作为造成幸福生活的善良行为的“形式”或本质的德性,究竟是什么。这样的行为将如何实现呢?这一研究首先要假定:在灵魂的“非理性部分”中,一方面是只为维持生命而和思想完全无关的植物灵魂的功能,另一方面是“倾向”(ὀρμηαί)、“嗜好”,或更普遍地说是“欲望”(这些,有时反抗“理性部分”的权威,有时又驯服地听从“理性部分”的训诫和劝告,有如“儿子听从父亲”),在这两方面之间,有一种区别。由这种区别的结果,就有两类德性的区别:一方面是理智的或“论辩的”(dianoétiques)德性,是教训和一种反省的经验的结果,它以或多或少完全合理性的方式组成了我们的气质和我们的行为:首先是“艺术”和“科学”,是“智虑”(prudence, φρόνησις)的基础,然后是“智慧”和“理性”(σοφία, νοῦς);另一方面,是关于“道德”(ἠθικός)的德性,每一个人的感情的气质及其行为的倾向,如谦逊、温和,或它

^① 1,10 首;12 末;γ Ⅲ,14,1 153^{b4} 以下;15,1 154^{b24} 以下;X,2,7,1 177^{b26} 以下;9,1 179^{a23} 以下。《形而上学》,A7,1 072^{b43} 以下。

们的反面,这些是“伦理的”(éthiques)德性或“品行的”(des moeurs)德性^①。

但这些德性之所以被称为这样的德性,还有另一个理由,那就是:它们假定了“习惯”(éθος)。无疑地,在一个意义之下,我们可以谈“自然的德性”(φυσικαὶ ἀρεταί),遗传的气质或癖性。但是,在无生命的东西中,自然的潜能是不受练习的改变的,不论这种练习是反抗这种潜能或助长这种潜能的;又,对于生命的潜能,例如视觉,它的效用是直接或几乎直接地紧密联系着的,而相反地我们这里所面对的是后得性的存在方式,这些方式,是由我们的行为本身或由这些行为的重复所创造,是可由教育而加以改变的;由于反复地作公正或不公正的行为,一个人就变成公正的或不公正的,正如因弹琴弹得好或弹得坏,一个人就变成善于弹琴的人或不善于弹琴的人一样。因此我们必须小心地规范我们行为的性质,并及早学得好习惯。此外,任何德性,作为一种独特的存在样式,乃是纯粹潜能的一种规定性,它是模棱两可,而同等地能好也能坏的。^②

灵魂的理性部分同样也包含两种功能:一种是“科学的”或“理论的”(τὸ ἐπιστημονικόν, τὸ θεωρεῖν),它的对象是那必然的,另一种是“反省的计算”(τὸ λογιστικόν),它的对象是那“偶然的”,就是那种可能是这样也可能不是这样的。而正是对于这些“偶然的”东西,才用得到“商议”和“选择”(βούλησις, προαίρεσις),“选择”实在就是一种“商议的欲望”(ὄρεξις βουλευτικῆ),是对于“依赖于我们的事物”(τά ἐφ' ἡμῖν)、主要是对于德性和罪恶的有所偏好的愿望。因此,“伦理的德性”就其最一般的特征来说,就是一种对某些行为的“偏好的气质”(ἕξις προαιρετικῆ)。此外,在理论方面区别“真”“假”以及作“肯定”和“否定”的“推理思想”(διάνοια)在实践方面有和它相对应的另一种“推理思想”,有时甚至是一种“理智的作用”(διάνοια

① 1, 13, 1002^{ab}至末; V I, 2 首及 3 首。

② II, 1; VI, 13, 1 144^{ab-17}。

πρακτική, νοῦς πρακτικός), 区别“善”和“恶”, “可欲”和“不可欲”, 并宣告什么应当追求和什么应当避免。由于此, 陈说的真理就是欲望的正直, “正确的思想”(ὀρθὸς λόγος)和“善良的行为”(εὐπραξία)是一样东西。因为选择既是人的活动的“原则”, “它就是人本身”, 而照那有名的公式说起来, 选择就是一种“欲望的思想”或一种思想的或“推理的”“欲望”。^①

从这里推论下去, “智虑”是在“论辩的”或理智的德性中惟一真正地属于实践范围的东西。因此主要的问题是在决定“智虑”和伦理的德性的关系。而我们的选择的最初的推动者, 是那可欲的东西, 它推动了欲望, 可欲的东西是不动的推动者, 欲望是被推动了的推动者, 因为欲望又推动身体。这种连锁关系, 在亚里士多德看来, 是和把结论和它的前提联结起来的连锁关系可以相类比的, 并且, 既然在好或坏和真或假之间有一种类比的关系, 那么就on应该有一种“可欲的东西的三段论”。可欲的东西是这三段论中的普遍的大前提; 小前提就是认识这可欲的东西的出现并决定现实的欲望的知觉; 结论就是选择及紧跟着这欲望而产生的行为。^② 我们看到, 只有在结论中, 才有“商议”的余地: 例如, 一个医生, 作为医生, 对于他本身可欲的东西并不要有什么商议, 他可欲的东西就是治愈他的病人, 也用不着商议来认识在某一特殊情况中的这种可欲的东西, 这是他的学识的事。同样的情形, 行为的目的既经确定是我们经验的性格(ἦθος)的改善, 智虑的任务就在于选择实现这目的的正当手段。和这目的相联系, 智虑就叫做“善的意志”; 没有了这个目的, 它就只是一种“乖巧”, 或者, 如果是居心险恶的, 就是一种“流氓行径”了。智虑是一种“形式”, 没有了它, 自然倾向的“质料”就老是动摇不定和游移两可, 而智虑通过和恶的对立来决

① III, 5 末; VI, 2。

② V II, 5, 1 147^{ab} 以下; 《论动物的运动》, 7 首, 6, 700^{ab}; 《论灵魂》, III, 10, 433^{ba} 以下; 11 末。

定德性。但是,没有了这种“质料”,智虑就只是一种完全属于理智上的功能,并且,和苏格拉底所想的正相反,它不能是实践的基础。可是,正是智虑,在这里为那些能够作计算和选择的生物,决定了在“行为的三段论”中、在计算和选择中所包含的各种元素的“正确思想”(ὁρθὸς λόγος),也就是确切关系。智虑告诉你一个特殊情况如何适合于一般的规律,“什么时候,怎样,对于什么和从什么着眼,对于什么人”适宜于做那在一般情形下是可以愿望来做的事。^①

可是从外去求符合正确的理性是不够的;我们必须从内去求和理性相结合,必须不仅是“依照”(selon),而是“以”(avec)它的规律行事。亚里士多德竭力指出正当意向的价值,只要这种意向不只是一种孤立的努力或一种漂亮的空话。但是,既然我们看到逻辑在这里也有它的地位,我们必须对实践上的诡辩有一个精确的分析,因为错误可能溜进“行为的三段论”的大前提或小前提中来;常常有错误的推论被利用来为坏的欲望辩护,而那无节制的、不能控制自己的人,就是一个不善于推论的人。相反地,那种在亚里士多德看来,是道德的模范、“智虑明达的人”,是“自己的主人”的人,就不是这样的情形;在他身上,情欲都消融入正当的意志之中,这种正当的意志是和理性合一的。而如果人的实践行为包含比智虑更高的论辩的德性,则理性的最高权甚至可能变得更大。^②

暂时只要守住那用来决定各种德性的区别的观点,即一个在其中理性和自然倾向相对并存的“复合”或具体的人的观点,就够了。因此如果“伦理的德性”是灵魂的非理性部分的“优点”,我们得知道这德性在智虑的控制之下则将如何。而,在每一种“功能的气质”(disposition fonctionnelle),如吃、喝、操练等等之中,我们看到,“适意”(τὸ εὖ)对过与不及是一样的距离,过与不及对健康是同样有害的,而“适度”(τὰ σύμμετρα)则产生相反的结果,即对健康有

① III, 5, 1 112^{b1}以下; VI, 13, 1 144^{a20}以下; II, 2, 1 104^{b25}; 5, 1 106^{b21}等等。

② 例如 VI, 2; 13, 1 144^{a1}至末。

益。当然,过度、不足和适中,不是绝对确定的名词,并不是像数目那样,六是十和二的算术上的中,比前者少和比后者多的相等的数量。相反地,它们是随主体并随环境而改变的。对于初练习运动的人是太多的一份食物,对于克罗通的米隆则可能是太少,而决定这个的是体育教师。而一个人的“道德”事实上是由一些潜能或倾向所组成的,这些潜能或倾向的特殊表现就是情绪,或“情欲”(πάθη),是灵魂的突然的自然运动,跟随着这运动的快乐和痛苦,并且是没有道德的价值的,因为它们本身不是选择的对象;这些情绪或情欲就是:肉欲、愤怒、恐惧和大胆,好胜和嫉妒,愉快、爱和恨、怜悯。^① 因此情欲本身既无所谓好也无所谓坏;使它们成为好或坏的,是它们的“模态”或它们的“如何”;因此,对于某些事物太不激动和对于另一些事物太过激动,是同样不好的。智虑所确立的就正是这合理的正确的“如何”,而德性或邪恶就在于由习惯所得到的“我们对于我们的情欲的行事”,和对于它们“所作的选择”的方式。伦理的德性的“本性”就在于“选择”,及“由偏好而看准合理地决定或智虑明达的人的判断所决定的、对于我们”和对于环境“所适宜(τὸ δέον)的中道”;不及或超出这中道,“我们就错过了目标”,而犯了一个错误。所以“笔直向着这中道”的善良意志,“只有一种样式”。错过这中道的方式可以有千百种,而恰好碰到这中道的方式只有一种,因此这中道就像是屋脊的一条线,是一个“顶点”。^②

要决定每一特殊情况的中道不是一件轻而易举的事。此外我们当注意,想永远找到一个中道,也将是荒谬的事。有时我们所面对的是过度,如“莽撞”,或者是不及,如“怯懦”,或者已经是所找的中道了,如“勇敢”。还有,对于某些行为,如谋杀或通奸,本身就是坏的,我们也不会问什么是它的适度。最后,我们必须看到语言的

^① 《修辞学》,卷2,第1-17章包含着一种对于情欲的有趣的分析。艺术,在某些条件之下,是给予灵魂“伴随快乐的慰藉”而使灵魂“纯化”或净化(κάθαρσις)的手段。《诗学》,6之首;《政治学》,Ⅷ(V),1342^a-14。

^② Ⅱ,2,1104^{ab}-18;4;5;6直至1107^a。

贫乏,使人不能对于极端或对于中道给它一个确切而明白的名字。因此,重要的主要是我们用来决定德性的方法。亚里士多德有时讨论情欲或行为和它们的变种,有时又讨论快乐和痛苦。这里不可能细述这一分析的精密具体的细节,在这分析中始终表现出他的热衷于与道德经验保持联系。只要指出几点就够了。凡是极端,作为相反的,又本身是和相反者相对的,就同时既是过又是不及。因此,例如,按照你所着眼的是财富的获得或财富的使用,吝啬和浪费都同时既是一种过又是一种不及。对于公道正义也是这样;不公或者是造成损害的行为,或者就是那罹受的损害。还有:中道在这里按照着它在过与不及之间的距离是按比例的或几何的“相等”,或者是算术的“相等”而自有区别,所谓几何的相等就是“分配的公平”(τὸ διανεμητικόν)的相等,所谓算术的相等就是“补偿或交换的公平”(τὸ διορθωτικόν)的相等^①。和公道一起,社会生活的德性中最重要的是友谊,对于友谊亚里士多德有很长的讨论,把它作为一个特别重要的例子(《尼哥马可伦理学》,卷八及卷九)。此外,他的研究(卷九,8),在关于“自爱”和利己主义的情感在道德中的地位方面也有深入透辟的思想。

可是“复合的”人并不是实现了完满的人性的人。因此伦理的德性——对于复合的人,在智虑的控制之下,归根到底这就是整个的德性——并不是惟一的德性。由这伦理的德性得来的幸福也不是最大的幸福。最大的幸福在于人的最好的部分即纯粹思想(νοῦς)的德性或优点。因为低级的东西在高级的东西之中有它的存在理由,低级的东西为了高级的东西而存在的。而纯粹思想是在我们之中的神性的东西。亚里士多德问道:因为我们是人,我们就必须像一个人一样地生活,因为我们是有限的凡人,当我们能够使自己不朽,并且能够过一种更高的生活时,也得像一个有限的凡人一样地生活吗?那更高的生活就是“理论的”生活、思辨的或默

^① II, 6~9。“正义”是在卷五中讨论。

想的生活,这种生活的德性是“智慧”或纯粹思想。在这里我们具有了一种论辩的德性,这种德性能够自己证明自身的正当,没有分歧也没有不确定性。因为它是和我们用来认识原则的功能相联的,而这种认识是惟一而且不变的。并且,内在于伦理的德性之中并且作为智虑所施行的对象的选择的元素,也就同时一下不见了。选择所蕴涵的偶然性,不偏好那值得偏好的东西的那种可能性,实在是一种不好的东西。此后惟一的选择,就是驯服地顺从理性的必然性。这种生活,是人的“固有事业”的完满实现,是可能的最幸福的生活,并且是惟一充分地“实践的”生活,因为这是一种“闲暇的生活”或“学者的”(σχολαστικός)生活,闲暇是活动的内在的目的,是完全在它自身的。同样的理由,这生活是“自足的”(αυτάρκης),只求不受牵绊。但如果有几个人“联合一起”生活并且“共同合作”,这生活的实施可以比较容易。总之,哲学学校中那种近乎修道院式的生活,就是人类生存的理想。一种不需要休息的工作把快乐提升到了兴奋和持续的最高峰。这种生活和神的生活简直没有什么区别,只是后者是绝对而前者则是相对于我们的;学者的生活是神所喜爱的对永恒幸福的仿效。毫无疑问地,一个完美的城邦,在亚里士多德看来,就是要能使“哲人”生活在地上而有神的孤单和独立。可是我们暂时得忍受一种妥协,而只能使经验的平凡而且偶然的条件适合于理性。^①

像这样把一种智慧的道德和一种经验的“品性论”(éthologie)及经验的社会学并列起来,亚里士多德的伦理学是一个新的证据,使人可以看出把他的才智分成两方面的一种冲突,一方面是一种以实际观察为基础的具体的现实主义,另一方面是一种系统化的构造的理智主义,这种理智主义也还是想成为现实主义的。如果说在他的学说的实践部分,事实上他是为了第一种观点而牺牲了

^① X,7~9; VI,7;9,1 142²³以下;13,1 145⁶至末。《政治学》,1,2,1 253⁴⁷以下,参阅《形而上学》,A6,1 071¹⁷⁻²²;8,1 074²⁸;9,1 075⁶⁻¹¹。

第二种观点,这是确实的;但他是否相信这两种观点可以调和,下文就将加以证明。

乙、政治学

在政治学中,不妨包括有关家庭范围的活动的研究,亚里士多德把财富的获得和使用就附在这里。此外,我们现有的亚里士多德全集中的《经济学》,它的第二卷断然是伪造的,而它的第一卷也无非是《政治学》第一卷中关于这个题材所讨论的东西的一种节略。而现在作为它的绪论的,原来可能是一篇独立的论文,因为我们现有的亚里士多德的《政治学》很像是有人把一些独立的研究作品编集起来的一个集子,它的编者可能是德奥弗拉斯特,而很早的时候,有人就认为可以看出这书各卷的自然次序已经乱了:卷七和卷八似乎是接着卷三的,而卷四和卷六似乎是自成一个整体的;并且有若干作为连接的章,以及一些空隙。这一组的作品,也像别的各组一样,包含着对细节的各种研究:例如《蛮族风俗志》,及一百五十八个希腊及异族城邦的《政制》(Πολιτεῖαι)的搜集,在这些城邦中或者还包括迦太基和罗马。我们现在所有的《雅典政制》,是1891年刻泥喻在大英博物馆的一件埃及纸草中所发现,是很宝贵的一个残篇,从这里可以得到一个对于其余的“政制”的观念。这《雅典政制》包括两部分,一部分是历史的,根源极广,另一部分是叙述的,所根据的似乎是档案文件。

我们已经看到,人是一种“政治的”或社会的动物。但最有智力的动物之中有一些也和人分有这种特征,比如鹤类、蚂蚁、尤其是蜜蜂。它们和那些单独生活的以及那些乌合在一起生活的动物都是同样有区别的。而使它们成为政治的或社会的动物的,就在于它们在所有个体之中有一种“事业的共同性”。另一方面,既所有合乎自然的活动的目的,就是生物的善和它的本质的完成,在等级上最高的生物即人的善,也该是可能的最大的善。因此在人类的政治社会和动物的社会之间,只有一种在目的的价值及其手段

的复杂性的程度上的差别。^① 社会被看做是自然的而不是人为的,这就是亚里士多德的政治学的第一个特征。

而,“共同体”,这种自然活动的特殊地政治的形式,首先不是一种混合或联合,因为其中的各部分仍保持着它们有极细微差别的个性:这是一种“组合成的整体”(σύνθετος)。其次,组合中的各个体当在其中代表着不同的价值,这些价值适应着各种需要,而且能够作为各分子之间“交换的质料”。例如,没有一个共同体是只有女人的,也没有只有男子或只有医生的,其中必须要有女人也有男子,或有医生也有劳动者。最后,在这些虽然不同但有联合的组成分子之间,得有一种“类似性”,这就在于他们是在为了“某种共同的事物”,例如为了生殖,或为了恢复健康,而彼此相结合。换句话说,要有工作的划分,也有工作的联系统一,就如在同一只船上的海员团体之中,每一个水手都有他本身的特殊任务一样。^②

一切可能的人类共同体中最重要的,我们的本质之中所含的东西的最后的实现,是 polis,即“国家”。从历史的观点说,国家来自“村庄”的联合,而“村庄”又是“家庭”的结合。但从事物的本质或本性的观点说,则正好倒过来;因为家庭其次村庄都只是个别的人向他最后目标发展过程中的几个阶段。因为家庭和村庄都还不能充分地实现一种依照正义而组织成的拘束力,没有这种拘束力,则德性所由出的习惯的实践就不可能。相反地,“国家”则主要地就是“法律”和一种“秩序”的建立。因为,虽然个人在家庭中的两性的结合,以及家庭在村庄中为了给养或防卫的结合,已经是趋向生活的完满,也就是说,趋向生活的“自足”(αὐτάρκεια),但在这些共同体中却还只有潜在可能性及社会本性的“质料”。这种趋势,只有在“国家”——这种社会本性的“形式”之中,才以既不太多也不太少而恰恰合适的尺度完成及被决定。有了国家,我们才超出

^① 《动物的历史》I,1,487^{b3}以下。《政治学》,I,1首。

^② 《尼哥马可伦理学》V,8,1 133^{a6-25}。《政治学》,III,4首;3,1 276^{b6}以下;I,1首。

了本能和需要的范围；一种道德的秩序才被构成了；才有了一种共同体，不单是为了生活，而是为了要“好好地生活”，就是说为了全体和各部分的和德性同一的幸福。如果没有这种共同目标，那么即使可能有领土的统一、服务的交换、军事的同盟或商业的结合、互不侵犯的协定，却没有“政治的”共同体。但如果没有了这种政治的共同体，则因为人既不可能是神，他就会堕落到比社会的动物更低，而道德观念和适合于表示道德观念的语言的存在，却相反地证明了人的本性注定了人有比社会的动物更丰富并且价值更高的社会性。使他的社会性有一种特殊性质的，就是它需要一种最广义的真正的公民教育，以准备并保持它的特征，这种特征就是由法律所决定的道德秩序的存在。^①

虽然国家不就是家庭，但它既把家庭包括在其中，它就不能不管在家庭中发生的事，不能不把它的权威扩展到夫妻之间的道德关系、儿童的教育、奴隶对主人的关系，以及以家庭为舞台的本来意义的所谓“经济的”现象。而虽然“政治经济”这个拼凑而成的术语并不见得真正地就是亚里士多德所用的，^② 但被作为和国家相联系地来看待的财富的问题，却还是一样在亚里士多德的心目中有特殊重要性的。这甚至似乎是主要的问题，它的解决对其余的问题有决定意义，并且是人们首先应该来从事探讨的。^③

一件“财产”(κτῆμα)就是一个“个别的生活工具”，或者，“个别的活动工具”，那完全是一样的。“产业”(κτῆσις)就是这些工具的总和。这种工具和“生产工具”(ποιητικά)是不同的，后者才是真正所谓工具；因为生活工具的目的特殊地是“使用”或“活动”(l'usage ou l'activité)。对产业或财富(κτητικῆ, χρηματιστικῆ用广义)的研

① 《政治学》，I, 1, 1 252^{b7-30}；2, 1 253^{a0-18,30}及末；III, 1, 1 274^{a6-39}；9, 1 280^{a1}以下；16, 1 287^{a6-24}，《尼哥马可伦理学》，X10, 1 180^{a4-22}。

② 见于伪作《经济学》一书，卷二。

③ 《政治学》，I, 7, 1 256^{a2}；13, 1 260^{b8-20}；V(VIII), 9, 1 310^{a2-25}；VIII(V), 1, 首。

究,给予生活所必需的食物获取及占有以首先的地位,这生活是关于各种各样的生活,渔猎、畜牧、农业,甚至山寇海盗等业。在所有这些情形中,如果活动并不总是“自发地为生产的”,至少它是从自然本性中派生出来的。这种产业的原始形式,构成了财富的自然的正规的形式,因为,虽然它并不排除“粮食的供应”,可是它却受它相应的要求的限制。因为“财富”是一有限数量的经济的及政治的工具。但由于“交换”,一般地不再是“服务”的“交换”而是“财富”的“交换”,在目的和用来实现目的的事物之间不再有确切而直接的关系。诚然,在有些野蛮民族中还存留的物物交换的基本形式下,这种关系可能还没有消灭。可是,既然物物交换已假定社会团体因日渐变大,从家庭变成村庄以后,已不再能自给自足,我们已经走到一种不正常的“致富学”(chrématistique)的边缘。确实,这种活动已偏离了正道,它的原则是在于团体的新的扩展:人们缺乏更多的东西,而需要输入;生产又多过了消费,需要输出。从自然经济到货币经济的过渡,就是这种偏离正道的结果和标志:因为这种偏离正道,才产生货币的需要。^①

因此,是财富的交换,才引导到“价值”(ἀξία, τιμή)的决定。无疑地,每一件对一个人有用的东西,对他都是有价值的。但是,只有在用他的财富去交换的时候,他才去衡量他的财富和价值。价值的衡量,是随着效用的大小,由对生产的劳动的比较而定:麦子和一双鞋两者都是能满足某些需要的,若干麦子和一双鞋之比,等于农民的劳动和鞋匠的劳动之比。在物物交换的情况下,多少麦子就值多少双鞋。但当物物交换已变成不可能时,效用的价值就用货币来表示比较适宜,货币于是成为价值的“一种衡量单位”,成为各种不同的价值之间的“中项”,“效用的交换中的一种共同的因素”。^②

① 《政治学》I,8及9。

② 《尼哥马可伦理学》,V,8,1 133^a-^b28。《修辞学》,I,T,1 364^{a3}-³⁰。

亚里士多德仔细地分别了这种变坏了的经济学的各种不同的形式。首先,有“商业”(τὸ ἀγοραῖον),买主和卖主在市场上决定货物的价格,以及商业中的各大类或各小类:零售商、贩运商、批发商、海上运输和陆地运输、货栈业。其次,有银钱业和高利贷(τοκασμός),是“致富学”的败坏的最显著的例子;因为货币这种纯粹从俗约定的东西,居然摹拟自然或技术的生产工作,也能够“生小货币”,这实在是怪诞不经。另一个这种败坏的例子,是“得工资报酬的劳动”,这是很重要的一点,我们以下就将回头重述。至于工业,一旦不再只限于种植或畜牧,也就同样变成人为的和不正当的了,甚至森林的采伐和矿藏的开采也是一样。而最重要的,是这种败坏还连带使社会生活一般地趋于恶化:金钱既不再是一种符号而变成分离独立的目的,而工业生产的目的也在它自身之中去寻求而不再求满足实际需要,因此接着就是目的不再是实现美德那种幸福的生活,而是享乐的生活了;并且,手段既已被转变成为目的,就变得不可能为手段确定一个最后的目的了。这样,要求获得的欲望就不会再有止境。就因为这样,亚里士多德反对工业而相反地喜欢一个农业的国家,在农业国家中,生产的资源是自然的,并且只限于满足需要,而商业被减少到最低限度;只有这种国家,如果治理得好,才能接近那种自足的理想国家,因此这种国家必须始终是很小的国家,以便满足一种没有输入也没有输出的闭关自守的经济的需要。^①

关于亚里士多德的精神状态,有两个很有意义的证据,就是他对于劳动问题的态度和对于人口问题的态度。一国的人口,至少是自由民的人口,应当差不多是经常不变的,并且应当和领土及给养成比例。否则的话,一种永远穷困的境地以及以永远穷困为其主要原因的各种堕落的倾向就会普遍起来;国家内部的团结就会

^① 《政治学》,1,10 及 11;4,1 254^a-^b;IV(VI),4,1 291^a以下;VI(IV),4 未及 5 首。

被破坏,以致法律的作用成为不可能;最后这国家就会不能自足。^①另一方面,“工人的劳动”(βαναυσία)被看做是人类的堕落:工匠、手艺人或苦力就是各种各样的“鄙俗的人”(banausos),就是为他的工作以及他所希望得到的工资所支配的人;此外我们必须注意,即使一个劳心的人,也会是同样的情形,如果这种劳心者专为他的专业所奴役,或像那些“智者”那样专门为了要满足主顾的欲望,而至于更不知有闲暇,也不知有思想的自由的话。工人、商人和农民也能够是自由的公民,这在亚里士多德觉得是一件憾事,而在他的理想国家中,就只许有奴隶劳动者。^②

因此,亚里士多德对于奴隶问题的立场,以及他的反对认奴隶制度为违反自然的论调,是基于很深的理由的。在他看来,奴隶是一种财产,不过是一种活的财产,是一种工具,不过是纯粹的器皿之外的一种有生命的工具,就像领航员在舵之外有他的舵手一样。奴隶高于其他工具,他不单是用来做这样做那样,并且,如果说他不直接有关于一种活动本身的话,他却确实是活动的一个助手。最后,纵使他对活动的主体,就是他的主人只像是一个器官,他至少和身体上的器官不一样,而是一个分离独立的器官。可是,像这样把人归到不属于他自己而属于别人,这事却如何加以合法化呢?说是由于战争的权利吗?但这种权利只是人为约定的,并且常常是从一种原始的不正义派生出来的。说是由于自然把某些人造成为低于另一些人,因此注定他们要作为另一些人的行为的工具吗?所谓野蛮民族对于希腊人的关系就正是如此,做希腊人的奴隶就是他们的天职。亚里士多德说,关于这种自然的从属关系,还有别的例子,如肉体对于灵魂,或妻子对于她的丈夫,或家畜对于人。因此奴隶制度不过是这种“专制”关系的一个特例;奴隶对于主人就等于一条耕牛对于农夫;像牛一样,奴隶既没有理性,除

① II, 6, 1 265^{ab}-266^b; 7, 1 266^{bd}-267^a; VI (IV), 4, 1 326^a-327^a至末; 16。

② III, 4, 1 278^{ab}-279^a, 17-21; VI (IV), 9, 1 328^b以下; VII (V), 2, 1 337^b至末。

非是在感觉中所蕴涵的,也没有自由抉择的意志;他的价值只在他身体上的构造,而他的身体构造甚至也不是自由人的身体构造。还有,这是一种导致荒谬的论证,说如果梭能够自动地在织布机上跑,我们也就可以用不着要一个奴隶来投梭了。最后,主人的权利是一种道德的甚至是形而上学上的权利:主人是联结主奴的关系的善、目的和它的存在理由;主人仍是“部分”——那只是一个部分而已——所以之为目的而存在的“全体”。因此,在主人和奴隶之间,虽有时也有一些模棱两可的说法,亚里士多德实在不能承认其间有一种确切意义的“共同体”。虽然他们相互补充,但他们并没有共同目标;一个是目的,而另一个的兴趣只在作为工具和物件;因此这里无所谓道德关系:一个农夫对他的耕牛或者一个工人对他的工具有什么正义可言呢?一种财产,不管多么有用,也不能变成政治结合中的“分子”,而奴隶本身即使彼此联合起来,既然只是工具,也不能组成一个政治社会。但对于他的目的,即对于他的主人,奴隶却有他固有的“德性”,至于那工匠,那不正常的“致富学”的怪诞的产物,是一种没有主人的“特别的奴隶”,在亚里士多德看来却没有德性。所以亚里士多德所认为理想的经济制度,似乎就是许多地主的一种结合,有奴隶及外邦人为对他们的闲暇所必需的一切工农业而劳动,并且,直接地交换着他们的产品,一切自由的工商业都被取消了。^①

因此,对于亚里士多德来说,政治上的主要问题是一个实践问题,即国家的组织(τὸ πολιτικόν)或者它的政制(πολιτεία, πόλις τῶν πολιτῶν)的问题。^② 他反对那些过激的改革计划,并且我们知道他对于柏拉图的计划有很长的批评,^③ 尤其是关于取消家庭及私有财产那一方面。这些措施不会使国家尽可能地团结,相反地,倒会给国家

^① 《政治学》, I, 2, 1 252^{b5-12}; 3 ~ 7; 13, 1 260^{a2-24}; VII (IV), 8, 1 328^{a28-37}; 9, 1 328^{a37}以下; 10, 13 307^{a4}至末。参阅《尼哥马可伦理学》, VII, 13, 1 161^{a2}以下。

^② III, 6 首。

^③ 例如, II, 1 ~ 4。

剥夺了一种对情欲的自然的约束和对活动的刺激。亚里士多德同等地谴责一切想加强一种政制的原则的夸大的企图,不管这是怎样的一种政制;由妥协让步以及伪善所造成的一种深思熟虑的机会主义,在亚里士多德看来就是最好的统治方法。此外,问题与其说在于知道权力当属于谁,倒不如说更在于知道财富当如何分配。平等的分配是不可能的,并且,如果想作一种和价值相比称的分配时,就得要问价值将依什么标准来决定。可是,如果想实现一个稳定的国家,则对于公民之间的财富、并且相应地对于权力的平等或不平等要有所规定,这是主要的事。政治的形式,就随这问题的解决方式而不同。民主政治的原则,是关于权力的“算术的相等”,包含着把财产的差别予以平等化,或至少是中立化。所有别的政体都是基于不平等的,或者是依照出生并照世袭的原则,如有些君主政体和有些寡头政体,或者是依照就德性的意义来看的个人的价值,如贵族政体。^①因为在希腊实际存在的政体是民主政体和寡头政体,亚里士多德特别致力于在荣誉或职位和偿金或赋税之间,建立起一种巧妙的补偿办法,以便在民主政体中照顾到那些富人,并在寡头政体中照顾到那些穷人。他控制并限制财产的占有,甚至比柏拉图在《法律》篇中所作的还要严格;他建立一种国家的财产;他限制财产的自由处置,并限制遗赠的权利。总之,在政治上也和在道德上一样,他力求实现一种中庸之道,因此优势应当属于中等阶级。最后,虽然这问题的题材是经济的,但它的解决办法,在亚里士多德看来,却主要是道德的。教育虽然总是被造成为适合于一种特定的政治制度,但它应该对这种制度的缺点有所制约,应该打击欲望的无节制的冲动和放纵的个人主义。^②

① 尤其VI(Ⅷ),2,3;IV(VI),1 293⁴²至末。

② 《尼哥马可伦理学》,V,4.5。《政治家》,II,7,1 266⁴²⁸以下;10,1 272⁴¹²以下;III,4首;10;IV(VI),11,1 295⁴³³以下;V(Ⅷ),8,1 309⁴²⁰以下;VI(Ⅷ),4,1 319⁴⁶以下;5,1 320⁴³³以下,等等。

每一种政治制度怎样才能或多或少地满足这些一般的要求呢？亚里士多德承认有三种自然的政府类型：王权政治、贵族的寡头政治、共和政治（严格意义的 *πολιτεία*），依照它的本质是权威、是价值、或者是自由而定。所有三种政体都是“正确”的，如果它的统治的目的是在“共同的利益”的话，但如果这目的是“个人的利益”，则三者都变得是“错误”的。从这里就有了和它们相对应的三种“非正道”的政体：暴君政治、依财产的寡头政治和暴民政治，这三种政体都是把正常的原则推到极端，而各以专制、富豪统治或有利于贫民的放纵和武断作为自己的本质。这里我们可以很容易地看出柏拉图《政治家》篇的学说。此外，在亚里士多德看来，所谓“正确”的政治类型，也还是和“依照着我们的希望”，以一种抽象作用摆脱了一切障碍的一种理想的政体本性不合，而是已经变坏了的。既不能有这种理想的政体，我们就只好满足于从历史上来研究实际存在的几种政体，研究它们的演变，以及摧毁它们的革命，而“从这里出发”，来决定什么是可以拯救它们的，以及，其次，什么是适于给国家以最大的稳定性的，这，无疑地，我们已经看到，就是一种寡头政治和民主政治的巧妙的调和。^①

亚里士多德的《政治学》由于文献的丰富而使人很感兴趣，同时表示出一种要在抽象之中求系统化的很强的趋势。不论他那本能的机会主义曾引起他作什么样的经验上的修正，都正是这种趋势使他不能正确地看到，在他眼前，在希腊世界中所完成或酝酿着的大事。正相反，他的眼光也和柏拉图的一样，是看着过去，看着那集中在自身的小共和国，并且他盲目地以为，这种小共和国的前途，就在于加强这种集中。

⑤ 理论科学

在思辨的范围中，基本的学科是各门数学。但亚里士多德的

^① III, 6, 7; IV (VI), 1 ~ 13.

精神,毋宁是倾向言语的逻辑,或倾向科学的渊博知识,或倾向真正的哲学的思辨,对于数学一方面,他似乎没有柏拉图那样的精深研究。此外,纵使他有时也往往利用数学,但那不过是到数学中去找例子,或者是以一种简单的外表,利用数学来表示由一种经验的分析所得的结果。他反对克塞诺克拉特的数学主义,而对数学所处理的对象本身比较有兴趣,关于数学的对象,根据我们的一张书目,他曾经专门写过一本书。无论如何,我们现有的亚里士多德全集中《论不可分的线》一篇论文可不是他的,而是斯特拉东或德奥弗拉斯特的。至于我们的《力学》,或者就是辛普里丘和《几何学》(*Livres géométriques*)一道提起的亚里士多德的那个作品。无疑地,数学中的物理部分,光学、声学 and 天文学是他所尤感兴趣的。他一定曾写过有关天文学的著作,并且,据说他曾经叫他的侄儿加利斯提尼搜集过巴比伦人的天文学上的各种表。

甲、物理学

亚里士多德把物理学作为一门统一的科学,这使人毫无困难地可以区别出其中首先是一种对于自然的一般的理论的研究,然后是对自然中的存在事物的分析的特殊的研究,最后在对自然的存在事物的研究中,我们又可以把有生命的和无生命的分开。

对于自然作一般的理论研究的,有八卷的《物理学》和两卷《论生灭》。《物理学》的前四卷是被亚里士多德常提到的“论原则”的,后四卷则为“论运动”的(可是其中第七卷,以及它的两种本子,似乎只是一种学校中编辑的教材,被插入“讲义”集子中的)。《论生灭》一书一般的观点,在《论天》一书的后半又重新见到。《论天》一共是四卷,前两卷都是特别讨论星的,那种观点也重见于《气象学》卷一至卷三;至于其中的卷四,有时被归之于斯特拉东,是特别关于地上的物理的。我们现有的《亚里士多德全集》中包含着另外一些作品,虽然其中有几种至少是可以间接地从亚里士多德引申出来的,但这些作品确乎是伪作:如《论宇宙》,或者是公元前一世

纪之末的作品,使人感兴趣的是它显然地带着受波西多尼的影响的标志;《论呼吸》(περὶ πνεύματος);《论风的地位和名称》;《论颜色》;《论声音的性质》;及《问题集》,是集合了二百六十二个“为什么”的问题,附有许多回答,其中并不全是关于自然的;还有所谓《奇异的故事》,是把罕见的事实分类集合起来,把它们看做自然中无法解释的“矛盾怪事”的那些作品的最古老的样品。

(甲)物理学的一般原则——物理学的根本观念是对于“自然”(nature, physis)的观念。自然不是一个灵魂,但却是某种类似灵魂的东西,它是一种原则,由于这种原则,“本质地或直接地”,某些事物就自行开始或停止运动和变化。自然是一种“内在于事物之中”的自发的技艺,这种事物同时是它的主体又是它的原动者(ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό),而并不需要有一个另外的“外在的”原因(ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ);这有点像一个医生自己医治自己的疾病,不过有这点不同,就是在这里的事情中,病状和治疗行为的联结是纯粹“偶然的”,而不是本质的。^① 亚里士多德的自然和那些“物理学家”的自然的主要区别,是亚里士多德的自然不只是质料,不只是没有形式的东西和未来的规定性所必需的“场所”;他的自然也是而且主要地是形式,和它的质料不可分离,就像扁鼻之性和鼻子不可分离一样,并且是目的,是要求并且实现它本身的成就的一种本质。因为自然,和人类的技艺一样,是“被引向一个目标的思想”(τὸ ἐνεκά του καὶ ἀπὸ διανοίας),是无可商量也无可选择的“天道”(προνοοῦσα),是为了一个未来的然而在存在的次序上却是在先的善所吸引的有目的性的存在。在它的作品中,没有一种东西是“被放在一边的”,或者是和其余的东西没有关联的一段“插曲”,或者缺少或者没有节度的;因为,既有“善”作为它的目的,它和无限是

^① 例如《物理学》,II,1首。《形而上学》,A,3,1070^a以下。

不相容的。^①

运动对一切“由于自然”(φύσει)而存在的事物来说,就像是一种“不死的并且不停止的生命”,这运动不只是狭义的运动;它是一切“从一个状态到另一个状态的自然过程”,是全部的“变化”(μεταβολή)。而这样的一种过程假定有一种“能够是这一状态又是另一状态的质料”;因此变化就是“从那在潜能中的(δυνάμει)到那在现实中的(ἐνεργεία)”。更确切地说,变化或运动是一种“未完成的现实”,就正是“那在潜能中的,作为是在潜能中的东西的范围之内”的现实本身。因此,当一座建筑物正在建筑着而尚未完工时,运动也就在进行,使建筑物的可能性转变成现实性。因此,运动必须先得假定有一个“运动者”(mobile),运动就是把这“运动者”的运动性“实现”出来,以及一个“推动者”(moteur),在作为物理学研究对象的自然运动的情况中,“推动者”就在运动的东西之内。因为,否则运动就是“违反自然的”或“被强迫的”了。这却不是说明有时就不需要一种外在的原因来除去阻止这种运动的障碍,如对于重的物件向下坠的趋势就是这样的情况,这种趋势却是合乎自然的。但同样真的是:在每一件被推动的东西之中,总是在现在被推动的可能性之外,同时有一种事实上的运动的“缺乏”,又有一种真正“不动”的内在的“形式”,这形式叫做“推动者”,因为就是它使那种运动的潜在可能性变成一个实在的运动。因此,运动若离开了那种“质料”和“形式”的“结合”,换句话说,若离开了那些“主动的”和“被动的”东西,就什么也不是:没有“运动的运动”,也没有用一个被推动的运动的東西的快慢来表示的“速度”。古典的运动学的观点在亚里士多德的力学中是找不到的,而他除了各个能动的实体的力量的作用之外,也没有运动的组合的观念。同样,当一个东西随着其相关者的运动而改变状态或位置时,我们也不说这个

^① 《物理学》, II, 2, 194^{ab}-14; 5, 196^{ab}以下; 8, 199^{ab}-12, 《论天》, II, 4 末; 9 末; 11 首, 等等。

东西在运动：“由于相对者的运动是没有的”。最后，有一个很足以表示亚里士多德的动力学的特征的概念：一个物体被抛出去，所抛的物体和推动者脱离了关系以后，抛出物的运动的继续，是用原始的冲力，以连续的方式一次又一次地重新传递给运动的东西所穿过的空间这种方式来解释。以一种可以和磁力作用相比的现象，一种动的势在这空间中被唤醒。而这种势随距离而减弱，这是由于正是在这种动的东西的质量中的抵抗，也就是由于这东西的自然的重量。因此亚里士多德的观念离惯性定律是很远的。^①

和运动及一般的变化相联系的还有几个重要的概念。首先是“连续”(des continus)，但不是许多不可分的单位的总和。“连续”是一种“牵连不断”或一种“紧接”，其中各部分的界限不只是相互并排着使彼此不是外在，而是就“成为一个”的。^②其次，它们的这种“连续性”是从广延的“大小”得来，不管这“大小”是充满的或虚空的，这种“大小”随处都是它们的“场所”，或者是轨迹的位置，而它们又把这种连续性传递给时间，时间就表示出它们无尽的展开。“广延”、“虚空”、“时间”、“无限”，是物理学的基本概念。^③

而，在广延方面他所感兴趣的，不在存在物在这“共同或普遍的场所”，即宇宙全体中的空泛的位置，而是这存在物的“固有场所”的规定。另一方面，在这宇宙的普遍场所中，一定有一些“自然的场所”，有一个上，有一个下，并且，和它们相关的，有一个右和一个左。这些不仅只是一个同质的空间中的各部分；它们是特殊的关于场所的“固有属性”，它们的“形式”的本质，在两极端的，是作为火和地的归宿，在中间的，是作为空气和水的归宿。因此空间似乎是和事物相联合的。但空间不是一个“事物”。这也既不是如柏

① 《物理学》, III, 1, 200^{b28}以下; 201^a以下; IV, 13, 222^{b16, 21}; V, 1, 225^e; 2首; 4, 228^{b2}以下; VI, 5首; VII, 4; 5, 尤其 258^{a1}; 10, 266^{b25}以下。

② V, 3, 226^{b21}以下 = 《形而上学》, K12, 1 068^{b26}以下。

③ 《物理学》, IV, 11, 219^{a0}以下。

拉图所相信的那样是无形式的质料,因为它是确定界限的,也不是形式,因为如果是形式它就会和事物不可分离了。可是,空间虽然不是一件事物,却仍旧是一种“大小”,一种实在的、不只是纯粹属于可理解的东西的大小,并且,它虽然不是容纳其他东西的东西,因为如果是这样则它本身也当被容纳于另一东西之中,但它却是一个“容器”。它当被规定为“容器的最初的界限”,和所容者“直接紧接”着,却又不和所容者形成一种“连续”的;它是“不动的”界限,因为如果可以把场所比作一个“瓮”的话,瓮至少是可以移动位置的一个场所;可是它又是可以不改变位置或在自己原有位置上运动的界限,如像“第一层天”的例子所证明的,这“第一层天”是它所包围的世界的紧接着的界限。因此,空间是既和事物相联结,同时又独立不依于事物的,而事物在空间中运动,就正如瓮中的水被排除而空气取得了它的位置,但瓮仍旧是老样子。因此,对于空间说,运动(如柏拉图所已经说过的)是一种“取代”(ἀντικεριστά - σις)的现象:例如冷而湿的蒸汽取代了热而干的蒸汽的地位,以及倒过来的情形也是一样,或者还可以如斯特拉东所说的,像鱼和它在其中游的水,彼此轮流地一个取得另一个的地位。^①

“虚空”因此不是像“原子论者”所想的是运动和变化的基本条件。正相反,“虚空”将使运动成为不可理解。因为如果场所没有了一切自然的位置的属性,有什么理由说一个物体能朝着任何方向运动呢?并且,一个动的物体愈邻近它的“自然的场所”,它的运动就愈加快,这种事实又将如何解释呢?这样把自然的固有的动力论取消了之后,就甚至要在“强迫”运动的层次上来构成一种纯机械论也不可能了;因为强迫运动也无非是自然运动的一种变性。另一方面,既然运动只能被设想为对立的两种实体的力量即主动的和被动的之间的关系,又既然依照假设,虚空是没有任何抵抗力的,那么动的东西就当以一种无限的速度在虚空中运动,或者说就

^① W, 1 - 5。

不需要任何时间；这样，两个重量不同的动的东西也就可以用同样的速度穿过同样的距离了！这就等于说，剥夺了物体本身的重量，这重量是决定加速度的自然属性，或者，在冲力是从外来的情况下，就等于剥夺了它们的运动逐渐迟缓下来那种性质。所以在亚里士多德的力学中，“力”所依存的乃是一种实体的性质，而不是“质量”。此外，“虚空”的定义既然就是没有任何内涵，则和场所的性质本身就是矛盾的，因为场所就正是一个实际的内涵的性质上的界限。最后，疏散和密集，人家以为没有虚空就无法解释的，也同样是实体的性质上的变形，不过这种变形是改变实体的大小的。^①

亚里士多德的物理学，当他论到“时间”对运动的依赖关系时，更显出它的重质的倾向。运动，首先是一种进程：动的东西从后向前进展。而这前后两端，作为相继的来看，作为一个在先一个在后，这就是时间。时间不是运动，但却是“运动的某种东西”，它是一种本身是运动的的东西的属性的东西的属性。这种属性的属性又有一种显然是主观的性质。因为，如果没有灵魂——它计算着运动的相继的许多片刻，并且是惟一能作这种计算的——就没有绵延也没有时间，因为那样就将没有了对于变化的意识，就像传说中的撒丁尼亚的那些瞌睡者那样，他们把他们入睡的片刻和醒过来的片刻当作就是同一片刻。因此，时间是思想所创造，作为“依照在先和在后的运动的数目”的。这种创造给予时间以它本身的实在性；因为这个只是分开过去和未来的“此刻”（τὸ νῦν），也无非是一种知觉到的绵延的“界限”。此外，同样的道理，时间既有别于限定它的两个顷刻，它也和运动截然是两回事：时间岂不是到处一样并且对一切运动都一样，既不快些也不慢些的吗？但另一方面，它有运动的双重永恒性：所以它是永恒的，在过去无限，在未来也无限。^②

① IV, 6-9; Ⅷ, 5, 250^a以下; 9, 265^{b13}以下。

② IV, 10-14; Ⅷ, 1及2直至253^a。

这种主张提出了关于“无限”的问题,同时也引起了一些很大的困难。因为在亚里士多德,所谓无限只不过是“可以无穷尽地分割再分割的可能性”。所以无限就是在连续中没有限制,换句话说也就是没有形式,没有了其中否定的和消失的东西,就是连续的无尽的可分性。无限绝不是一样东西,而是那种“在它之外永远有某种东西”的,是永远未完成和不完全的,和完全的正好对立,完全的就是有限的。诚然它和运动是相像的:两者都“像一种斗争或像一个日子”,它们的整个存在“就在他们的永不间断的变化中”。但,运动趋向于它的终极,而“缺乏”则永远和无限这种潜能联结在一起。所以,亚里士多德的否定“组合的无限”,他的意思就是否定一切企图“实现”无限(ως αφωρισμένον)的妄想,不论这无限是在大小,或在运动,或在产生方面的;因为产生并不是无限,它可能是循环的。因此,可惊异的是,在一切物理的连续中,惟有时间是无限的,并且更可惊异的是,时间的这种无限性是从运动得来,时间是运动的数目;因为运动并不是无限的,而数目也一样,因为“无限所经的过程是不可能完结的”。但却有一种运动是无限的,而这恰恰是一种完全的运动,这就是“第一层天”的运动。那么为什么它虽然无限,却又是完全的呢?因为它是一个绝对的统一体而不是一个不相连续的运动的系列;因为这种运动画成一条圆周形的轨道,在它上面不可能分别哪里是起点,哪里是终点;最后因为这是一种没有数目的运动。所以和无限的运动相应的时间,是一种既不是区别也不是数目的时间;因为经划分了的时间“既不能包含也不能衡量那些作为永恒的东西的永恒的东西”,这就是指那些作为在作循环运动的星辰^①。因此,我们要确定物理学的基本概论时,不插入别的一些概论是不可能的,这些概论已经涉及宇宙的系统,甚至涉及本体论了。

亚里士多德区别了几类的运动和变化。而严格地说运动本身

① Ⅲ,4-8;Ⅳ,12,221^b-7;Ⅴ,6-9。

又是变化中的一类：这就是事物“从一个对立面到另一个对立面”的过渡。而存在有各种不同的种，这些就是“范畴”。因此有多少范畴就有多少种运动，只是除了没有和主动和被动以及和关系相对应的运动，因为否则将有运动的运动，或无运动的运动了。这，我们已看到，是亚里士多德认为不合理的。然后把“实体”这范畴至少暂时先搁在一边，作为运动的属性的“时间”，以及若干小的范畴也暂且除开，这样剩下的就可以区别出：在量方面的运动，就是“增加”和“减少”，在质方面的运动，就是“更替”(ἀλλοίωσις)，以及在场所方面的运动，即“转移”(φορά)。这三类运动，柏拉图已部分地加以区别，^① 其中最后一类是为其他两类所蕴涵着的：因为，为了发生更替，主动的须接近那被动的，而在增加或减小中，物体改变它的大小，也就改变了它的场所，但永远只到某一限度。同样的，在更替的情况，即使一下“整块”的更替，就像结冰的情形，也只是在一定限度内改变了事物的质的构造。这是因为这些有限的运动所假定的转移，是在一条直线上的转移，必须不停地重新开始。而如果运动要真正是连续的并且是一个运动，那么这种转移必须要有一个完全的转移，这转移要既不包含开始，也不包含中间，也不包含终点，总之就是循环的转移。^②

和这第一条件并因此和第一层天的运动相关联的，有一种历程，它的地位在物理学中相当重要，而亚里士多德通常把它看做是第四类运动，这就是在实体方面的运动：“产生”和“毁灭”(γένεσις, φθορά)。一事物开始或停止存在。但这样从不存在到存在或从存在到不存在的过渡，是在“矛盾的”双方之间完成而不是在“相反的”双方之间完成的。因此严格地说这不是一种运动。所以，无论如何，刚才上面所提到的“产生”的圆圈，只能够是循环运动的一种破碎的反映；而如果这历程能有某种连续性，这连续性也断乎是不

① 《泰阿泰德》篇, 181, ed; 《巴门尼德》篇, 138 bc; 并参阅本书 233 页。

② 《物理学》, V, 1, 2; VII, 7, 8。

能在它的形式或它的本质中的。此外,这样重要的这种本质,亚里士多德要求确切地给它下定义却遭到一些极大的困难。在“相对的”产生或更替(主体仍旧存在,但质的方面变成别样)和“绝对的”产生(主体让位给“另一个”主体,而第一个主体已经潜在)之间,似乎只有一种程度上少和多的差别。在事实的面前,亚里士多德只有自己来缓和一下他的经院式的理论架子的严格性了。这在他关于“混合”的研究中也同样表现出来:“混合”不只是一种“凑集”,因为它产生一种新的物体;然而,这既不是元素的毁灭,因为如果说这些元素丧失了它们固有的本性,它们却仍旧把它保留在潜能中而只是相互地“彼此更替”;也不是“混合物”的产生,因为如果说这混合物是一种新的实体,这新的实体却决不像一个诞生出来的生物一样,有特殊地彼此不同的各部分适应不同的功能;相反地它的所有各部分都是彼此相似并且和整体相似的,也就是“同素体”(homéomères)。^①

自然的变化或运动既如上述,物理学家就可以从各种不同的观点来看它的“原因”了。第一种表面的区别可分成“内在的”原因和“外在的”原因。“外在的”原因之中第一层是“动力因”或“致动因”,即“运动所从之而来”的(τὸ ὄθεν):用父母,我们可以解释儿童的存在,用损害,我们可以解释争吵。同样的,当我们说一事物“着眼于”什么或“为了”什么而发生时,我们也是用一种外在的原因来解释:为了身体好,我们散步;这是一种“目的因”(τὸ οἵνεκα)。但我们也可以用事物内部的一种原则来解释事物:这原则或者就是作为事物“所从之而来的”(τὸ ἐξ οὗ),即事物所用以造成的质料,如种子对于植物,青铜对于塑像;或者是作为它的主要部分和“那种没有它的”(τὸ οὐ οὐκ ἄνευ)或必要条件。如心对于动物,基础对于房屋;这,一般来说,就是“质料因”。可是,如果我们深入一步来看这种区别,我们就看到前两种原因的外在性完全是表面的,而

^① 《论生灭》,1,2-4;10; II,10。

那使它们成为原因及解释原则的,却被忽略过去了。因为一种“动力因”之所以是原因,是因为它是它的结果的本质的一部分,而“目的因”之所以是原因,是因为它就是被作为“范型”来看的本质本身:散步就构成那趋向自求完美的健康的一部分,产生者就包含在被产生者之中作为被产生者所当实现的形式,建筑师就蕴涵在房子的观念中。在外、在前或在后,所有这些空间或时间上的区别都只是对于经验及对于知识的准备才有价值。对于真正的自然秩序,或对于作为自然的影像的技艺来说,所关紧要的只是观念的层次以及它们对于整个本质的依赖关系。这本质是目的,至于那起决定作用的在前的锁链只是把次序颠倒过来了,在这次序中,对这种本质的分析可以显出它的构成的属性。总之,这是两种形式的外在原因所差不多直接地显示出来的一种内在的原因:这就是“形式因”。事物的“本性”,它的本身性质或功能,是它的真正的存在的理由,而在那我们所称为原因和结果的东西之中,只有我们对于本质的不可分割的统一体的观点上的区别。^①

可是,我们已经看到,有另一种内在的原因,就是“质料”;而因此,在亚里士多德,自然界的因果关系就并不是纯粹属于概念性质的了。事实上,“质料”是一种“实在”。它是未来的形式的否定和“缺乏”,可是它却“具有”为未来的形式所承继的相反的形式:它是变化者的经常的主体和那些变形的“实体”(τὸ ὑποκείμενον)。要是牵涉到的不再是产生或毁灭的主体的质的“更替”而是产生或毁灭呢?那么我们就当注意到这些主体是“复合的”(σύνολον),老的和新的还是有一个共同的基础,这基础或者是一种“质料”,它先是这样一个复合的主体,然后又变成另一个复合的主体,或者是一种必要的条件。水的“质料”变成溶解物的质料;大理石的质料变成了塑像的质料;阴性的始基变成了胚胎;食物变成了动物的养料。此外,或者除开两性的差别及人与兽的差别,(因为兽和女人都是男

^① 《物理学》, II, 3 = 《形而上学》, Δ2; 参阅, I, 1 013^{ab} - 10, 16 - 19。

人的退化,)，质料只是“个体性”的原则，只是纯粹“数目上的”复多性的原则，而不是“种类上的”差别的复多性的原则。最后，正因为它是不确定而且模棱两可的，那种起变化的或做这样或做那样的潜能(那正是质料的固有特性)，并不是在任何情形下都必然无误地实现或永远实现的，或者它是胡乱地实现的；偶然性，我们的工作的不完美性和变灭性，以及自然界的错误，都正是由“质料”来的^①。

但是，如果质料像这样似乎本身有一种抵抗的力量，我们很可以问一下是否原动者主要是缺乏能力。不管这样，在所有别的地方，都可看到，“质料”本身离开了“形式”，就什么也不是：怎样的形式就需要怎样的质料，而不能接受任何别的；“木匠的技艺不能降格为笛”，这在技艺上的真理就恰好象征着自然界中的情形。因此质料和形式是“彼此相关者”，在自然秩序中它们永远不相互分离，而它们是不能互换的彼此相关者：某种决定性和某种不决定性彼此相关，一种“缺乏”和一种“具有”，“现实”(ἡενεργεια)和某种潜能彼此相关，或是倒转过来的情形。因此，物理的实在既不能由“质料”所单独决定，也不能由“形式”或“目的”所单独决定，而当是由于质料和形式加在一起所决定。同样的，认识一个物理的原因，就是要知道什么是你所研究的自然复合物的“本性”，并且，这本性既然是这复合物的性质的有等级秩序的全体，也就是要知道什么是这些性质的秩序，要从那“前件”或物质条件上升到把这些前件或物质条件联系起来并作为其目的的本质。^② 因此原因是永远在事物之内的；解释事物，就是分析事物的概念。因此，作为一门科学而不是一种对科学的准备来说，亚里士多德的物理学说是和对于

^① 《物理学》，II，8，199^{ab}以下。《论天》，I，9，278^{ab}以下；12，283^{ba}以下。《形而上学》，E5，1 027^{ab}以下；I，9末。《论动物的各部分》，IV，10，686^{ba}；《论动物的产生》，I，2，716^{ab}；II，3，737^{ab}；IV，8，777^{ab}以下；10，778^{ab}以下。

^② 《物理学》，I，7，191^{ab-12}；9，192^{ab-4}；II，9。《形而上学》，Δ4，1 015^{ab-11}；Z9，1 034^{ab}以下；H1；4，1 044^{ab}以下；6；86~9。《论灵魂》，I，1，403^{ab}以下；《论动物的各部分》，I，1 646^{ab}以下。

经验的考虑不相容的。

一串原因的有等级的系列,这,归根到底,就是构成自然的决定论的东西。在“形式”的等级中,每一“形式”的高下的程度是由它的内容的丰富程度,也就是这“形式”所支配和所统一的本质的数目来标记。另一方面,既然“质料”只有在“复合物”中并作为那复合物为其“现实”的潜能而存在,每一复合物也都用来作为这复合物所包含在其本质中的一种“形式”的“质料”;“质料”的等级就伴随着“形式”的等级。因此我们得要指出这双重等级的层次。某些原因对于一个个体的事物是“最近的”、直接的和“最初的”;另一些原因是较远的,但就其作为基本条件来说,却也是“最初的”,如热和冷比动物的“质料”远,人的“形式”也比庇娄斯,即阿基里斯的父亲远。^①

但不论在这一系列或那一系列中,这进展都不能是无限的。一方面,即在质料方面,这进程当在所有规定性都全体没有了之前停止。“最初的质料”是一种纯粹的抽象而不能是别的东西,因为,即使和“形式”结合在一起,“质料”也绝不能以其本身被认识,而只能用和人为的制品作类比来认识它。^②在“形式”方面,则相反地当在全部规定性面前停住,而因为“形式”本身就是真实的并且可知的,这最后的形式就应该是那最真实的,并且是离开那先于它、然而却依赖它、只有用它才能解释的东西而完全“在现实中”存在的。因此,作为研究运动和变化的科学的物理学,就要求这运动和变化有一个“第一因”,一个“第一推动者”。而要满足这个要求,除非这推动者不是一个“被动的推动者”,而是一个“不动的推动者”,除非它是“永恒的”,除非它是“无广延的”。因为,在亚里士多德看

① 《形而上学》;H4,1 044^{ab}以下^b以下;6 末;A5,1 071^{ab}以下。《物理学》,II,3,195^{ab}以下,^b以下。《论动物的产生》,IV,1,765^{ba}以下。

② 《物理学》,I,7,191^a-14。《论生灭》,II,1,329^a至末,并且常见;《形而上学》,Z 10,1 036^a。

来,任何力量都有一个广延作它的场所;如果为了解释那不停的运动所需要的无限的力量,在一个无限的广延中有它的场所,这样,照上述轨迹的学说推论,它的速度将是无限的,而这运动就将不需要任何时间就完成了,而这是荒谬的。所以这“第一推动者”当在空间之外,正如它是在运动和时间之外一样。因此,这一点很重要,在第一推动者,并且只有在第一推动者,那动力因和目的因才是外在的原因,而且这就正是根据在自然范围内使动力因和目的因不能成为真正的外在的原因的同一个理由:它们和形式因是完全合一的。因为形式因在“第一推动者”是“分离的”而不再是内在的。所以即使在现在,不必等到谈“第一哲学”,我们已看到要找自然和它的运动的原则,在物理学上也已经必须要找一个超自然的、超出物理学本身范围之外的一个“形式”了。^①

(乙)宇宙论——在以上这些概论之后,我们可以来看看物理学的内容了,首先且把生物的部分抽开。

“世界”,即宇宙”(τὸ πᾶν),亚里士多德常常称之为“天”,因为是天包括着事物的“全部”。自然的物体和它们的运动的这普遍的场所是第一个“被动的推动者”。它必然地是独一无二的,因为“第一推动者”是独一无二的,并且因为第一推动者是永恒的,这宇宙本身也就既无开始也无终结。既然没有任何东西在它之外,它是完满的,并且因此是有限的,它所形成的圆球体作最完满的运动,即循环的运动。但因为所有各方面的直线运动都包含在这球体中,这样最初的质的分化就在这宇宙的球体中表现出来了。这分化就是各种“自然场所”的分化,这些“自然场所”,我们知道,是和基本的质的对立相联系的:高是绝对轻者的位置,低是绝对重者的位置,中间是相对地重和相对地轻者的位置。因此就有四种“单纯的”或“基本的”物体,就是火和地,水 and 气,亚里士多德也称之为四

^① 《物理学》,Ⅷ,5;6 直至 259^{ba};10 末。《论天》,1,4 末;9,279^{ab} 以下。参阅 CXXXIII,第 XIVII 章。

种“质料”，因为在这之外就只有原始的最初质料了。可是，由于同样的推论，另外就尚有一种更完满的元素，与永恒的循环运动相适应。这第五种物质的本质，“以太”，因此既不包含任何的相反，也不包含任何种类的变化；它真正是一种神圣的东西。^①

由于这样的结果，宇宙就当被分成两个大范围，两者是根本不同的。而在一个范围内，运动是完全单纯、有规律、永恒，因此是循环的。这范围所允许的惟一的不决定性或“潜能”，就是内在于以太的运动性，是这范围内的物体的构成元素；这就是亚里士多德所谓的“场所的物质”（*matière locale, ὕλη τοπικὴ*）。另一方面，因为这种不决定性是一种永恒运动的不决定性，而且它不能不是这样的，在那里统治着的必然性不包含强制性，因为这种必然性的原则并不在某种比它低的东西所强加于它的各种条件之中。这个范围，就是真正所说的天：它从“第一层天”（是诸恒星所在的天，包围着这宇宙）一直伸展到月亮，月亮是星球中最接近于我们的；这是月亮以上的范围。恒星所在的天是被动的推动者中的第一个，是和第一推动者最靠近的，是一个有生命的并且真正神圣的物体。至于那些星球，和恒星的天一样，也是球形的有生命的物体，它们是“生命”和它们的“实践活动力”，由于它们的“不可感受性”，它们的永恒的“不可变动性”和“高度的充足性”，是无可比拟地“卓越”的。而照亚里士多德看来，正是这种卓越的程度，可以说明我们所观察的一切事实。因此，既然第一推动者的无限的力量由于愈分派愈弱，而不能再同样传给这样许多运动的东西，那么离开那恒星的球体愈远，星的数目就愈少，这是很合理的。或者还有，既然完满不再能立即实现，那么这第一层天的独一无二的运转，当为多数的复杂的星的运动所代替，这也是很合理的。^②

① 《论天》，I, 2, 7, 275^{b2}以下；8~10；II, 1, 3；IV, 5, 312^{a0}。《物理学》，III, 5。

② 《论天》，I, 9, 279^{a9}以下；II, 1, 284^{a4-16}；2, 285^{a0}；3, 286^{a0-12}；12, 292^{a0}以下，^{b1}以下。《论生灭》，II, 11, 338^{b35}以下。《气象学》，I, 3, 340^{b6}以下。《形而上学》，98。

所有这些运转都当被看做是同一方式的。因为行星是和恒星同样的不动的：它们没有本身的运动，既没有本身的回旋自转，也没有循环的运行，这是“先天地”和“后天地”（经验地）同样证明了的。在被推动着作循环运动的，只是带着这些星的透明的球体，但不能知道究竟是星的灵魂在使它动还是它自己的灵魂使它动，或者还是和以太一起动，而只是受着星的操纵。星像这样被一种很大的速度运转着，就因运动而发热，并且变成发光了。但，所有的恒星都为惟一的一个球体所负荷着，而每一颗行星却有它自己的球体甚至几个球体，它的数目恰恰是为表现观察所证明的“现象”所必需的那样多。我们在这里可看出欧多索的天文学系统。为了说明欧多索所忽略了某些表面现象，亚里士多德的一个同时代人居齐珂的加利波曾把球体的数目增加为三十四。亚里士多德又增加了这个数目，但似乎是为了物理学上的理由而不是为了几何学上的表现的需要。因为他所说的诸天是固体的天。既然这样，为了每一行星的球体本身的运动不受直接包围在它外面的球体的运动所改变（这样将破坏了这物理学系统的统一性），就必须在这两者之间插入所需要的数目的“补偿的”球体。这种球体的数目将为二十二个，因此，以同心圆的方式包含在“第一层天”之内的天的总数，将为五十五，或仅为四十七，如果太阳和月亮作为和别的行星分开，又从这总数中把夹在金星和太阳之间以及太阳和月亮之间的天除去的话。^①

在月亮之下的范围要小许多。地球，是一个很小的球体，^②在这范围的中心，因为我们看到一切有重量的物体都趋向地球的中心，并且地球是用来作为这整个系统的不动的轴心的。这个新提到的范围，由于它的远离第一个被动的推动者，和另一范围大不

① 《论天》，II .7;8;10~12,《形而上学》，A8。

② 它的周围被估计为长为四十万 stades,即约七千二百公里或四千六百英里(《论天》，II ,14末)。

相同。在这里,各个实体的生灭变化,代替了不变的及永恒的存在。在这小范围内所包含的,不再是全都有生命的、直接地或几乎直接地具有它们本身的“善”的东西,而大部分是无生命的东西,并且其中有生命的东西本身,也常常缺乏它们所趋向的“善”(疾病和怪异),或者是对它们的目标必须要作迟疑考虑,或者在计算中要犯错误了。在这范围中,可理解的、来自“形式”的必然性,是为较低的来自“质料”的必然性所对抗的,这种较低的必然性也不再是来自完全决定的如像星辰的世界中的质料,而是来自一种本质上就是不决定性的质料。在这范围中,不连续性将是运动的规则,甚至是循着一个圆圈所作的运动的规则。一种只不过是相对的“频数”将代替了绝对的规律性。最后,在月亮之下的范围是偶然事物的范围,是“意外之物”和“不虞之事”的范围。“机缘”(le fortuit, τὸ αὐτόματον),在亚里士多德看来就是在一个按正规是有目标的活动范围(如我们人的行为或自然的工作)之内,例外地、无目标地发生的事物。掘地、上公共场所、航海,这些都通常是有一个目的的人类行为。反之,因掘地而发现宝藏,因上公共场所而不意遇见债主,因航海而为风暴刮到了你所本不想去的爱琴海,这些都是偶然的事,但尤其是“运气”(τύχη)的事,是好运气或者坏运气。而当论到自然的工作时,我们将不再说是运气,因为这里没有可能的选择,只是一般的偶然,就是“机缘”;如像产生了一个怪物,就是这种情形,因为自然本身本来是意在得到一个正规的东西的。因此,由于机缘的事实并不是没有原因的事实,而是由于各种原因不能先见地、或不正常地错综交叉的结果而产生的事实。总之,在月亮之下的范围中,由第一推动者所发出的“形式”的能,愈来愈弱了;这种能作用于“质料”的准确性愈来愈小,而让质料的不决定性得为所欲为了。^①

^① 《物理学》, II, 4 - 6 (“偶然”;参阅《形而上学》, Δ30); 8, 198^{ba} 以下; 199^{ab} 以下, 199^{ba} 以下。《论动物的产生》, IV, 3 - 4; 《论天》, 10, I, 9, 278^{ab} - 30。

因此在这范围内所有的元素只能是那些低于以太的元素,这是很合理的。但这些元素不能再如以上那样用相对于“自然场所”的关系来解释,而只能以相对于我们感官中最基本的即触觉的性质来解释,这些就是:热和冷、干和湿;它们是互相排斥的对立面,但只有在每一对之中的双方才是互相排斥的。因此有四种可能的组合,这样就产生干而热的火,干而冷的地,湿而热的空气和湿而冷的水。另一方面,在这些性质中,前两者是“主动的”而后两者是“被动的”。所以这些元素只能在这种相互关系中去把握,并且只能彼此之间相互地混合或相互地转变。因此月亮之下的世界才真正是“混合物”的世界。可是在这些混合物之中有一个高下的等级。有一些混合物,是暂时地表现出某一元素占优势的,一经形成立即就毁灭;这些就是在环绕着地球的范围之内的种种现象,亚里士多德把它们总起来加一个名称叫做“气象”(风、云、雨、雪、雹、水、虹、霹雳、闪电、雷鸣、各种天上的火、流星和彗星、银河、等等),他在这个名称之下所组成的这样一个集团,它的构成在以后好多世纪都是受人尊重的。另外一些混合物,较为稳定并且是真正的混合物,是属于地的。^① 因为,一方面,包围着这月亮之下的世界的“外壳”,是一个火的或更确切地说是能燃烧的物质球体,这球体随着“第一层天”而转动。这火的球体包围着空气,空气包围着水,水则遮盖着地。这球形外壳的运动使空气发热而变干,“干燥而冒烟的蒸汽”自地向空气上升。同时,“潮湿而热气蒸腾的蒸汽”又从水中升起。就是由于这两种蒸汽的冲突和彼此的各种比例关系,经过凝聚、疏散、压迫、冲撞、弹射,而产生各种气象。因为空气的热的潮湿性由于变冷而转变成水的冷的潮湿性,我们就可以了解为什么对于喷泉、江河、海洋的研究属于气象学了。同样的是地震,这是因为在他的洞穴中有一些热的蒸汽竭力想钻出来,以达到它们的“自然场所”。——至于地球上的“混合物”,是一些合成物,

^① 《论生灭》, II, 2 及 3;《气象学》, IV, 1 首。

而把它们分开之后并不还原为它们的元素的,这些是“同素体”,有些是无机物,或者主要是从地派生出来的(石块、结晶体、盐)或者主要是从水派生出来的(金属);另外一些是有机物,是构成动植物的器官的,或者从动植物的器官派生出来的,这就是体素(tissus)和体液(humeurs):肌肉、血液和植物的汁液、骨头、脏腑、髓和脂肪、腱和软骨、各种的膜、角和爪、毛发、分泌物和排泄物等等。而要认识这一切的组合,得作一概括的研究,这就是亚里士多德的化学:研究从干和湿而来的第二性质(硬和软,紧和松,脆薄和胶黏,光滑和粗糙);以及研究热和冷对这些性质的作用(烹煮、连同消化和成熟、分解和熔合、腐烂等等,以及它们的反面,生、结块、变硬,等等。)^①

(丙)生物和灵魂——生物,从它们的繁殖和营养中看,从它们的生长,以及从它们的有一些运动中看,是自发性的最明显的例子,而这自发性正是自然的定义。因此对于生命,以及对于作为生命的原则的灵魂的研究,是物理学中的一章。

这是亚里士多德全部作品很可观的一部分,至少占三分之一,其中最重要的是一本概括性的论著《论灵魂》,共三卷,以及其中第二卷的另一版本的若干残篇。动物的形态学、生理学、胚胎学是特别的论著的题材:《动物的历史》十卷,它的末卷是可疑的;《论动物的各部分》四卷;《论动物的产生》五卷;《论步行》以及最后一本有争论的作品《论动物的运动》。在 Parva Naturalia 这一名称之下,是指好几种特殊的小作品,其中有几种是很可注意的:《论呼吸》,《论生和死》,《论青春和衰老》这一论文是这一作品的结论,而《论生命的长短》则是它的附录;《论睡和醒》,以及《梦》和《详梦术》;最后有《论感觉和可感觉者》,以及《论记忆和回想》。属于以下这一组的一些作品很早就丧失了;一本《解剖学》,附有图解;《论营养》;《论植物》。我们现有《亚里士多德全集》中的《论植物》是一本伪作,

① 对于地上的混合物,参阅《气象学》。IV。

《相法》也是一样。

我们刚在上面已经看到有机体的体素和汁液,作为“混合物”,它们是怎样和元素的条件相联系的。而这些“同质的”部分,对于生物的“不同质的部分”,也就是它的生命的分化了的“工具”,又是它们的物质条件,这些“不同质的部分”就是生物的“器官”,其中每一个都有它的“形式”和它的功能。这样装备好了以备生存的一个物体就是一个“有机”体,或直接地“能够”生存的物体,是它的物质条件的目的和“存在理由”。而这些物体条件是一个“形式”的“潜能”,生命,通过为生命自身的关系而利用了这些条件,就使它们实现,并因此使一个自然物体变成了有机体。因此在这里有三个层次:一种生命的物质的不决定的潜能或它的必要条件;决定的潜能或“习惯”(ēētus),即能生存的禀性;最后,当这种禀性用它的一种活动力自行表现出来,并且没有因睡眠或“无所作为”而使它变成呆钝时,就是这种禀性的完全实施。灵魂恰恰是其中的第二个层次,而为“在现实中”的生命的第一个层次。因此灵魂就被规定为:“一个潜在地有生命的自然物体的最初的实现”。灵魂不是和身体分离的一个实在,它也不是一个身体;但它是“身体的某种东西”,是身体的“本性”,依照着它,身体才成其为这样或那样的生物,没有了它,身体就纯粹只是一种凑合体了。它们的结合就正是那种“最接近的”“质料”和它的“形式”的结合。无疑,我们不能严格地说灵魂“居住在”身体中,“如一个领航员居住在他的船上”一样。但它对于身体的关系却仍旧如视觉对于眼睛一样,它的禀性就在于完成身体的功能。作为身体的生命的形式因和目的因,灵魂也是身体的“推动者”,甚至是一个不动的推动者,但它并不是以一种连续的方式来推动的。另一方面,因为以这不动的推动者作为原因的某些运动,如呼吸和营养,须假定有在它之外的一些条件,我们也可以说这不动的推动者却是和它所赋予生命的身体同样“为偶然

所推动”的。^①

灵魂不是一个分成多少“属”的“种”，而是一种功能，包含着依高下等级安排好的三种样式。在它最低的并因此是最基本的层次，它是“营养的”和“生殖的”，因此是一切生物所无差别地共有的。在一较高的规定性的层次，它能够用感觉“识别”事物的性质，然后又能够依照着欲望与厌恶一般地引起相应的位置转移；在这个层次，灵魂是“感觉的”、“欲望的”和“运动的”，是一切运动所无差别地共有的。至于它的最高的功能，其余所有功能都是为了这种功能而存在的，则为人所独有，这就是“推理的”功能和“理智”。这种等级（此外也包含着一些中间的层次），至少粗略地决定了生物的类型自然系列。因为正是灵魂，作为“形式”，决定了身体的构造和它所胜任的功能。因此，最卑下的生物，即植物，所有的器官是几乎没有什么多大分化的，因为它们除了生长和产生种子之外就几乎没有其他生的功能；它们在生殖方面几乎没有两性的区别，有一些甚至可以通过自发的生产来产生；它们仅有的运动就是由低向高；它们的生命是一种毫无觉醒的沉睡；它们的身体的统一性几乎就只是一种单纯的“凑集”，因为它们的灵魂是属于很低的形式，并且，它们主要是潜在地有无数灵魂的，其中每一个灵魂都能把斫断了的植物的每一段造成为和原来的植物同样的另一棵植物。极简单的动物，如海绵和牡蛎，有一个稍微高级一点的灵魂，就在上述这些特性之外加上一些最初级的感觉性和运动性。此外，高等动物的胚胎生活，起初也只是一种纯粹“植物性”的生活，如像昆虫的幼虫一样。把这些事物颠倒过来看，相反地我们可以说动物是人的完满性的退化，内部的热愈减少，地的元素愈占优势，它们就愈被拖得往下坠，使它们自己用许多的脚依附于地上，最后乃至完全胶着在地上了。这种退步一直可追溯到植物，植

^① 《论动物的产生》，I, 1, 715^a-11; 18, 722^b30-33。《论灵魂》，I, 3 直至 406^b15; II, 1; 2, 414^a19-5; 4, 415^b28。《形而上学》，H6 末。

物就是动物的整个的倒转,因为在动物长头的地方它长种子,而它的嘴反而是它的根。^①

但是我们不要弄错,在这里既没有一种时间上的进化,也没有种类的转变;物种是永恒的,正如地球是一个永恒的宇宙的中心一样。只有这些“形式”的一种静的进程,却也是连续的。这些“形式”包含着许多规定性,它的丰富程度彼此各有差异,并且,既然每一个形式都要求有它相应的质料,它们所产生的机体组织的复杂性也就各有差异。自然界的这种进程的目标,是我们所认识的最完美的机体组织,这就是人的构造。因此,人代表着自然的整个计划,这计划为一切生物以各种不同的程度所复制,并且常常是在比较容易观察到的条件下复制着。这样排成层次的那些次级的计划之间的区别,或者在于一种器官的大小或位置,或者在于体素或体液的质的属性。但这些外在的区别既不摧毁一个特殊计划的统一性,也不摧毁整个计划的统一性。因为,在全部计划之中,也如在每一计划的变种之中一样,都有共同之点,而如果没有共同之点,就有类似之点:器官、体素、体液,不管它怎样不同地安排或构造,对于全体其实都保持着同样的功能上的关系。翅膀对于鸟,或手对于人,也就是鳍对于鱼,或钳对于龙虾的关系;肺的功能既必须也存在于水生动物中,鳃也就可以和肺作类比。蹄和爪甲类似;鱼刺和骨头类似,如此等等;胎生动物的胎儿的胞,卵生动物的卵,昆虫的茧或子囊,都可以作类比。在这些观点上,亚里士多德无疑地有很多都得自他的前人。但就他的把他们的观察构成一个系统来说,他或者当得起被看做生物学上的比较法的创始人。^②

别的一些更特殊的原则,也为亚里士多德或较明显或较不明

^① 《论灵魂》Ⅱ,3;《论动物的各部分》,Ⅱ,10,655^{b22}以下;Ⅳ,10。《论动物的产生》,Ⅲ,2,753^{b27}以下;9,758^{a27}以下;《动物的历史》,Ⅷ,1等等。

^② 《论灵魂》,Ⅱ,3,及Ⅰ,1;16首;Ⅳ,1。《论动物的各部分》,Ⅰ,4,5;Ⅳ,5,10。《论动物的产生》,Ⅱ,1,731^{b35}以下;4,737^{a25}以下等等。

显地运用着。像这样,他就把各种器官的相互关系,或它们的变形,看做一个“支配的”器官的影响的“后果”,或这器官中一种变化的后果,整个生物学上的类型就受这器官所支配。这种器官就是生殖器官和营养器官。还有,一个部分对于它的特殊功能的适应,例如口用于防御,或用于攫取,或仅用于营养,就决定了它的大小和构造。最后,如果自然的努力集中于这一部分,就往往牺牲了另一部分。但那另一部分,既属于一个相互关系者的系统,并不完全消失:它仍旧以小型的方式,“作为征验地”继续存在着。^①

亚里士多德的生物学上的作品,如果我们不把它看做是他那时代只能有很坏的设备的一些研究者的可能的知识的“总和”(无疑地有许多合作者为它作准备),是不能解释的。这里也不可能作一次清算,即使是概括地算一笔总账,然后把所有的欠账都记在他的名下。因此,指出某些有名的错误,例如关于肺和鳃的功能,说它们用空气或水,使集中于心房的血冷却,或者把这同样的功能归之于脑,而感觉则主要地依靠心,等等,又有什么好处呢?更重要的是亚里士多德所用来进行他的系统化的工作,或用来在他前人的假设中进行选择的方法。而,他的好奇心,则确乎是真正科学的:自然界中没有一样东西或一种功能,不值得我们为它们本身的缘故来研究它们。当他把注意力集中在那些作为背离了自然的合目的性的怪物时,他也表明了他的目的论如何能够有用地启发研究的兴趣。即使他常常信赖他人的观察,至少那些也都是专家的观察,如医生、兽医、牧人、猎户或渔夫。而且可能有时候他也亲自作研究,例如对于鸡蛋的孵化或人的胎儿的发育。^②但他常为他求适合于教授的企图所引导,也同样的常为他的哲学上的假设

^① 《论动物的产生》,Ⅲ,1,749^{bt-3},750^a以下;Ⅳ,1,764^{bt2-25}。《论动物的各部分》,Ⅱ,14,658^{ab}以下;Ⅲ,1,662^{ab-25}。《动物的历史》,Ⅴ,2,589^{bt1}以下。

^② 《论动物的各部分》,1,5,645^a以下。《论动物的产生》,Ⅳ,1,764^{bt4};3末及4,参看德尼兹:《亚里士多德索引》,104^a以下;328^{ab}以下。

所引导,以辩证地来解决许多问题,这是不可避免的。

至于他的动物分类,则或者被估价得太高了一点。当然,他看清了对于组别的决定当基于主要的特性,而这些主要特性当比较地来判断,以便把各组排成高下的等级。但他通常都做得不大成功。虽然他对于各类的描述相当确切,以至他所分析过的五百个类里面,大部分都可以予以鉴别,但必须承认他的分类所依据的原则是缺乏严格性和一贯性的。在若干真正基本的并概括的特性(如有血或无血,和生命热的程度有关,或生殖的方式^①)之外,他也常在一些很表面的特性中去找属差和定等级高下的标准。例如,他区别淡水生物的标准,就看它们是生活在河里、在池塘里、还是在沼泽中。有时他又依照智力的程度来分类,以至如蜂和蚂蚁,作为昆虫,由于它们的无血表现了不圆满性,当在动物的最低层,而另一方面,作为社会的或“政治的”动物,又被提高到几乎和人同一个层次。使人在胎生动物中为一个特出的类的,是他的直立的身躯和他能够分别左右的禀性。亚里士多德不知道把猴子、蝙蝠还有鳄鱼,该安排在什么地位,因为一个蜥蜴类的动物是应该在陆上,甚至是穴居的(而鳄鱼则不然),他把蛇这一组分割为有些卵生的,有些胎生的,因为蝮蛇,至少表面上看来,是胎生的。蛙的特征,只被看做是一种沼泽里的动物,如此等等。^②总而言之,亚里士多德那种力求合乎逻辑的野心,似乎已被他所要加以系统化的大量成堆的事实所压倒。

在动物灵魂的功能方面,最足以表示它的特征的是各种感觉所表现的识别能力。依照着我们所取的观点是对于对象或对于主体,对于“潜能”或对于“现实”,对于不决定的潜能或对于在“习惯”或功能中被决定了的潜能,或者最后是对于这种功能的作用本身,

^① 自发的生殖,我们已经看到,是归之于若干植物,而在动物中也可找到,例如牡蛎、鱿鱼,有几种昆虫甚至鱼类。

^② 例如见《动物的历史》, I, 1~6; II, 1首; 15首; IV, 1首。《论动物的各部分》, I, 4首; IV, 5首, 参阅 IV, 553~565。

我们可以区别：(一)“可感觉的东西”或“所感”，如颜色或“一种”颜色(τὸ αἰσθητόν)。(二)“感觉者”或“能感”，如“视觉”或“视者”(τὸ αἰσθητικόν, τὸ αἰσθανόμενον)以及作为感觉的现实活动的“感觉”本身,如关于视觉的“看”的动作(ᾠρασις, ὄψις),以及其他。(三)“感官”(τὸ αἰσθητικόν ὄργανον),如眼睛,因为灵魂在身体中有完成其功能的器官。因此,如果感觉是主体的“受动”和“更替”(因为主体受了它之外的一个动因的改变),至少是在一个特殊的意义之下才是如此:可感觉的东西不是毁坏了主体的一种存在方式,而相反地是使它成为现实;此外,所感的东西不是像食物一样,连“质料”和“形式”一起被接受,能感只接受“形式”而不接受“质料”,像火漆一样只接受一个所印的像而并不是把印章本身的金属一起接受。总之,“可感觉的东西”,是在“感觉者”变成“能感”的同时变成了“所感”,正如运动的东西是在推动者变成实际在推动者的同时变成“被推动者”。从这里就有了一个古典的成语:感觉是可感觉的东西和感觉者的“共同实现”;因为,亚里士多德说,是只有一个并且是同一个实现的作为,把两种不同的“本性”,如颜色和对颜色的视觉,加之于感觉之中。^① 这是一个不可倒转的相互关系的例子。

感觉的性质一经如此确定之后,我们就可以在可感觉的事物中,相应地也在感觉者中,区别出什么是“共同的”,什么是“固有的”和特殊的,什么是“偶然的”。这样,像那里的白色,如果是这样一个白色的东西,这对于这可感觉者和对于我的感觉都是一种“偶然”,而我的感觉,对于那不在它本身范围内的东西下判断,可能是错的。关于对“可以共同地被感觉的东西”的感觉也是同样的,并且由于同样的理由。这些“可以共同地被感觉的东西”就是指运动和静止、广延和图形、统一性、数目和时间,这些是可以在身体中为所有的感官所无区别地知觉到的,但特别为视觉和触觉所知觉。因此,只有特殊的感受,当它们以它们“本身固有的可感觉者”而不

^① 《论灵魂》, II, 1, 412^{b20}以下; 5; 12; III, 2, 425^{b20}以下; 8。

是任何别的感觉的对象的东_西作为对象时,才是不会有错误的(《论灵魂》,Ⅱ,6)。

一切特殊感觉官能的必要基础,感觉能力和一种动物生命的充足条件,是触觉,这是一种只有很少分化的感觉官能。触觉的对象是“作为身体”的身体的相反的性质,也就是那些基本的性质,热、冷、干、湿,等等。但,要这些性质成为触觉的对象,首先触觉必须是这些相反者的“中项”,能够识别出这个和那个的不同,并且能够使自己同化于这一个或那一个。此外,这些性质本身也要是“中间”的,既不太弱,也不太强。另一方面,因为直接的接触使感觉的识别成为不可能,触觉需要有一个“中介”,在把可感觉者和感觉官能分开的同时,又把它们联系起来。这中介就是肌肉,并且因为肌肉是我们身体的一部分,人们就以为它就是触觉的“感官”。但相反地,触觉的感官,是正如很适当的那样,在很深处的,那里也就是整个感觉的和动物的生命的原则所在的地方,是在它的中心器官、也就是心所在的地方。最后,触觉器官,在它的组织方面,是元素的一种适当的“混合物”:这些元素有地,因为地上的土是植物生命所固有的物质,又有火,因为心是动物生命的“炉灶”。^①

这种分析对于别的感觉官能也一样有效,只要注意别的官能有愈来愈复杂、并且愈来愈高于智力的特殊的规定性就够了。味觉,虽和触觉紧密相联系并且共有一个感觉器官,已经是比较不那样一般的相反者——甜和苦——的中项了,而它的“中介”则是肌肉和一个特殊部分,即舌头。味觉和嗅觉(及嗅)之间,也有同样的亲近关系,正如能为它们所感觉的东西之间的关系一样。但在嗅觉,“中介”是在身体之外的了,而对于听觉和听,视觉和看,情形也是一样,“中介”都是在身体之外。用视觉的“中介”,即“透明的”(diaphane)作为例子,我们就可以知道别的一些“中介”的任务,这些别的中介,注释家称为 diosmos(引导气味的)和 dièchès(引导声

^① 《论灵魂》,Ⅱ,11;Ⅲ,1,425^a-^b。《论感觉》,2末。《论生灭》,1,2,1。

音的)。那“透明的”，本身是不可见的；作为可见的光亮的不决定的可能性，它就是黑暗。但如果一切不利的条件都被除去，它就在火或甚至以太的影响下转变为现实，转瞬间就被决定为光亮。最后，如果它把自己限制在有一定形状的物体中，它就变成“颜色的负载者”。另一方面，因为在它，永远有一部分是未经实现的，这一部分就是黑暗，黑和白的各种不同比例的混合就产生了七种不同的颜色。至于这最后几种感觉官能的“感官”，无疑地是和它们的可感觉的东西相关的元素的混合物：在嗅觉，是空气和水，或者还有火；在较高级的官能，则有一种元素特别占优势，对于听觉来说是气，对于视觉来说是水。^①

元素的质的对立既然是确定了的，上述的五种特殊的感知能力就是仅有的可能的五种，而在这五种特殊的官能之上，还有一种“共同的官能”，即非特殊的官能。首先，那种“共同地可感觉的东西”就是为这种共同的官能所知觉的。其次，每一特殊的官能既然都有它的个性，那么就必须有一个较高的官能，它的统一是特殊的可感觉的东西的两个分离独立的“种”之间，如一种滋味和一种颜色之间的“中项”，正如一切特殊的官能是那些相反者的“中项”一样，否则要作这一个和那一个可感觉的东西的区别和比较，将是不可能的。而在各种感觉之中，如果不蕴涵这种“共同的官能”，则那种中介作用是无法解释的。因此，共同的官能的第三种功能，就是“感觉的感觉”，也就是以后叫做意识的。这样，这“第一的”并且“普遍的”“感知能力”，内在于一切“特殊的感知能力”之中，把一种异种的杂多作一种综合，以构成一个经验的世界，而把这世界的各个方面经常地归附于认识主体。最后，这“共同的官能”当有一个“共同的感官”，它只能是那第一种感知能力的感官，并且似乎也有—种“共同的中介”，这就是“天然的嘘气”，它以心作为源泉，而在一些“通路”(πύροι)中流转，那么外围的感官就通过这些通路而和

^① 《论灵魂》，II, 10; 9; 8; 7; III, 1 首，《论感觉》，2, 与 5 不符。

心相联结。^①

此外,当特殊的官能受到阻碍或完全不活动时,这意识仍保持自己的活动。梦就属于这种活动,它并且把感觉的“功能”和“想像的功能”(τὸ φανταστικόν)以及记忆联系起来。感觉的“表象”和想像的“表象”(αἰσθημα, φαντασμα),感觉能力和想像能力,或它们的现实作用,不论就哪一种感觉来说,都只有“强”的状态或“弱”的状态的区别,并且只有它们的“本性”(quiddité)上的区别,而不是它们本身有区别。首先,当外界的刺激停止作用以后,感官的运动一面逐渐减弱,一面在特殊的感官中仍旧继续着,并且一直达到“共同的感官”。其次,当这些迟延了的感觉由于类似的感觉的加入而加强,就形成了一堆意象的持久的资料,而这资料,永远和身体的生命密切相联系,就变成了想像活动的特有对象。在正常情况下,想像作用是从来不能摆脱(即使在梦中)知觉和推理的校正的反作用的,但昏狂则例外。因此,想像不但是“经验”(ἐμπειρία)和它所包含的直觉的条件,甚至也是纯思想的条件,因为纯思想要没有“意象”作为支持,是不大可能发生的。想像创造艺术的作品,想像也就是“商议”和“算计”,这些事实都只是相对于应用和一定目的的偶然性,它们并没有改变想像的本性。它和共同官能的关系在记忆和期待中表现得很清楚。因为记忆和期待两者和想像的区别,只在于有了一个“共同的可感觉的东西”即时间的插入,如果没有了时间,回想和先见就只是一些想像;此外,对于你目前的情况你觉得“似曾相识”的那种幻觉证明了正是想像的光景提示我们不要把这种幻象当成是在现在。当依照着相近、相似或相反的习惯的“连接”,如柏拉图所已经分析过的,没有自发地发生时,人就从事搜集,来找到失去了的痕迹;这就是“回想”(ἀνάμνησις)。这种想要重建起记忆的已被打断的连续性的努力,也和很深处的有机生命

^① 《论灵魂》,III,1,425^{al4} ~ 2,425^{bs5}。《论感觉》,7,449^{al6-20}。《论睡》,2,555^{al2-22}。参阅 XXX,328 ~ 336。

相联系,所以它有时也不由我们自主地继续进行着,并且往往在我们已停止作这种努力以后又达到它的目标。^①直到十九世纪末的古典心理学中最好的东西,已经都总括地包含在亚里士多德的几页书中了。

除了感觉功能之外,“运动能力”和“欲望能力”,也同样是动物灵魂的特征,这两者已经在讲伦理学时从它们和理智的关系方面来讨论过了。这里只要着重讨论一下这三种样式的根本的统一性就够了。意欲和厌恶与快乐和痛苦相联系,快乐和痛苦是和感觉不可分的,它们是同一功能的不同的本性(*quiddité*)。另一方面,如果随着意欲和厌恶而来的运动永远就是动物的器官所决定它那样的,则反过来,身体的一种偶然的状况也能很深地改变它的灵魂的感受,以一种出乎意料的方式增强或减弱意欲或厌恶。因此,快乐和痛苦,对动物来说,就变成了它的感觉在它的环境和它本身之间所建立的关系的价值的“指标”,但这些指标往往是虚幻的。然后“共同官能”和想像赋予这些变动不居的“指标”以一种假借的个性,这个性就把它们同时固定在意识中以及机体的最深处,以作为欲望或厌弃的经常的对象。^②

最后,人借以从感觉的和想像的功能上升到“理智的”功能的心灵活动,就是“接受”一个“信仰”或“意见”的对象(*ὑπολήψεις, πίστεως, δόξα*),简单说就是判断,不论它是如何初步的判断。“智虑”和“科学”是判断的较高形式。在一切功能中都已经有了“理智作用”,即理智的活动。而如果说这种功能和这一“种”的灵魂不在前面的那些功能之中,至少前面那些功能是用来作为这一功能的物质条件和必要前提的。此外,在伦理学已经指出,理智怎样和意欲联合着来推动

^① 主要为《论灵魂》,Ⅲ,3;7,431^{ab}以下;8,432^{cd-10};11。《论记忆》,《论睡和醒》,参阅《修辞学》,I,11,1370^{ab}。《后分析》篇,Ⅱ,19,99^{ab}以下。

^② 例如《论灵魂》,Ⅰ,1,403^{ab-25};2,403^{bc-27};Ⅱ,2,413^{bc}以下;Ⅲ,3首;7,431^{cd-14};9首;10。

我们,以及在理智中怎样以最完美的形式实现了快乐。在一种意义之下,这些较低级的必然性表示思想是不能自足的,它在像我们这样的这种合成物中是受着拘束和限制的。因为在思想本身,正如一种感觉官能在它本身范围之内一样,作为在和它的固有对象即可理解者的关系中来看,思想就理论上说是永远不会有错误的。但在思想的物质条件中的不决定的成分把偶然性和错误的可能性引入了思想之中:一种合理的必然性的绝对的控制,对思想不是比一种老是可能选择错的“自由”更好吗?另一方面,理智除非是在和那些在它之下的东西结成一体这种条件下,就不能够是“诸形式的形式”,一种有“最高权”的灵魂,以及在我们之中的“最神圣的”东西;因为如果那些可感觉的形式不是已经被感觉从广延性中抽出来,理智又怎样使那些可理解的形式从那些可感觉的形式中分离出来呢?^①

而,如果那些“可理解的东西”,——它们在这里是功能的推动者和使功能的潜能实现的东西——是摆脱了可感觉的质料的形式,是单纯的和“不可分的”,在这里就不能像在感觉的情形一样,有主动者和被动者的共同实现的问题。这实现是单一的:接受某些形式,而借此使自己的潜在性质实现,这就是自己“变成”那些形式。除此之外,理智就只是一种“潜能”或容受性,并且也不像“感觉者”那样是一个具体的合成物,它和形式接触时,是真正所谓“不能感受的”。因此理智是“没有混合”的,因为要容受单纯的和一切单纯的,它本身也必须是单纯的,并且,如《蒂迈欧》篇中的“容器”一样,它也没有任何事先的规定性,会来改变它所容受的东西。最后,它是和身体“分离”的,因为一个器官只会扰乱它。总之,它就像铺在书板上的火漆,没有一切书写的字迹,也没有接受书写的可

^① 《论灵魂》,Ⅲ,8,432^{a2-6},Ⅰ,4,408^{b29};《尼哥马可伦理学》,Ⅹ,7,1178^{a2};《论动物的各部分》,Ⅳ,10,686^{a27-29};《形而上学》,Λ7,1072^{b20}以下。

能性；或者还可以说，是“一切形式”的不是实在而只是可能的“场所”。^①

但是，我们要问，如果那些“可理解的东西”是结合在感觉和想像之中的，那么一个绝对地只是容受性的理智，又怎样能够把它们从感觉和想像中分离开来呢？相反地，它们是永恒地现实的吗？那它们就是柏拉图的“理念”了。要避免这个困难，只有一个方法，就是像亚里士多德的说法不适当地叫做“被动的”理智之上，想像着有一个“创造”可理解的东西的理智，^②即所谓“主动的”理智。前一种理智作为潜能而具有的一切特征，都为那后一种理智作为现实而具有，而尤其主要的，这后一种理智是实在地分离的。它永恒地照亮了那些可理解的东西，以使那前一种理智，当那可理解的东西从它们所深藏在其中的质料中出来时，也同时从其潜在性中出来而能够把握它们。可是，整个困难还没有消除。因为各种不同的灵魂是潜在于雄性的种子中，只有这种种子是形式的负载者。但，那较低的两种灵魂是带着“普纽玛”(pneuma)的热，轮流在人类胎儿之中实现的，而“那种理智的神圣的灵魂却从外面来到胎儿之中”(θ υπαδεν)并现实地存在在这里。个体化的原则是在质料之中的，理智既不是某种属于身体的东西，那么它又怎么能使自己成为个体呢？如果，它和别的随着个别的身体而诞生，因此也当随着身体的死亡而消灭的灵魂不一样，只有它有“不死”的特权，那么，这只有在它作为非个体的、并且与此相联系地作为永恒的，才能如此。^③因此，在潜能中的理智就得是永恒地现实的可理解的东西的永恒地现实的场所。这种回到柏拉图主义的做法，和关于灵魂的学说的经验主义的方面是如此不一致，显然使亚里士多德觉得很麻烦。由于这个原因，所以他的说明就吞吞吐吐而且很不清楚；

① 《论灵魂》，Ⅲ，4；6首。《形而上学》，A9，1 075^a 1-3。

② 《论灵魂》，Ⅲ，5。

③ 《论灵魂》，I，4，408^b 24-30；II，2，413^b 24-27；III，5末。《论动物的产生》II，3。

也由于这个原因,许多解释亚里士多德的人,不论是上古的或中世纪的,要想给这种说明以一种统一性,而结果只是徒劳,这种统一性原本就是没有的。

乙、第一哲学

关于“主动的”理智的思辨,把我们带出了自然事物这一层;从物理学的范围我们转到了“第一哲学”或“智慧”的范围,这是“理论”科学的最高阶段,并且是在《“后物理学”(形而上学)诸书》这一名称之下为我们所知的集子中所讨论的主要题材,结果人们就同时用“形而上学”这个名称来称这几卷书所讨论的东西。而这名称其实只是一种文字上的把戏,这是指它们在安德罗尼可的“表”中所占的地位是“在《物理学》诸书后面”——*méta ta physica*。此外,这名称首次出现是在大马士革的尼古拉的作品中,尼古拉比安德罗尼可稍稍年轻一点。这是一个勉强凑合的集子,我们立刻就得除去其中的第二篇 α ,^①这是一种物理学的引论,只是一个学生所记述的东西,这学生或者就是欧德谟的侄儿,罗德斯的巴西克里。同时我们把 Δ 卷分开,这常被亚里士多德指明为一个个别的作品:《论多种意义》(*περί τῶν ποσάχως λεγομένων*);这是一种学校中的词汇,其中解释着哲学上的许多专门术语,有时是解释得很简括的。余下的主要部分包含有一个研究“作为有的有”的学科的引论(A卷是这问题的历史;B卷,是这问题本身和其中的“疑问”或 $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\iota\alpha$;Γ卷;E卷),一种对这“作为有的有”的性质的研究,其中有一部分还只是一种草稿(Λ 卷),一篇关于实体的论文(Z卷、H卷),并有一篇论“潜能”和“现实”的文章作为它的补充(Θ 卷)。M和N两卷,是讨论始基的,M卷和A卷B卷有关,N卷和I卷有关,后者是

^① 当我们把《形而上学》一书的卷数标作从卷1到卷14时,这是其中的第2卷。但因为有时有人又不把它包括在内,因此在指卷数时有一种混淆,而我们用希腊字母标记,这种混淆就很容易地可以免除了。

讨论一和多的问题的。M卷和A卷的某些部分几乎完全相同。但是,在A卷和B卷中,如果说亚里士多德也论述并批评柏拉图的学说,那是站在亚加德米派一分子的立场的:“我们证明‘理念’是存在的……”;这是很可注意的一个特点,使我们想到《伦理学》中那有名的一段话(1,4首)。在那里他说到,为了崇拜真理和公正的批评,他虽然难堪,而不得不牺牲了他和那些“理念”的拥护者的友谊。至于对所讨论的各卷书之间的关系,我们只能作一些假设。最后,在K卷,前八章只是B、Γ、E各卷的另一种重新申说,而其余部分则是《物理学》的一种纂辑。

前面所讲各门理论科学都是以抽象为基础,是在整个实在中提取一个观点的。反之,有一种在解释方面的价值要高得多的知识,则以作为“有”的“有”本身(τὸ ὄν ἑᾶν)作为它的对象,这“有”本身是在它的自然本性和属性中,用我们所能发现的最高的原因和原则来解释。^① 亚里士多德在他所草拟的对这问题的解决中,同时反对像德谟克利特那样根本否定了这问题的纯粹机械论者,尤其也反对苏格拉底派中的柏拉图主义者。而把这问题作为整个的笼统来看,亚里士多德和柏拉图派人所争论的究竟是什么呢?首先,他谴责他们,以他们的“理念”论,把共相提升为实体,而给“本性”(quiddités)以一种独立不依于它本身为其本性的事物的存在,像这样,就借口解释事物,而使事物毫无用处地增加了一倍。其次,他说他们不论把“理念”作为被分有的,或者说它们是一种范型,都不能说明“理念”的因果关系,并且也不能用这种不能变动的实在来解释运动和变化。最后,他说他们把某些共相,如人为的东西、相对的东西等等,武断地排除于“理念”世界之外,而另一方面,又让某些不是共相的东西,如“一”、“有”、“善”等,包含在“理念”世界之中。^②

① 《形而上学》,Γ,1及E,1。

② 参阅CXX,卷1。

因此就提出了两个主要的问题:什么是共相和个别的关系?以及另一方面,什么是一个实体?为了回答这两个问题,亚里士多德又求援于那种用“形式”和“现实”、“质料”和“潜能”来解释的一般方法,这种例子,在他的哲学的其他部分已经很多了。像这样,第一个问题就可以解决了,如果我们看到,共相既只是一种“多数事物的共同属性”(ἐν κατὰ或 ἐκ πολλῶν),只表示可以重复这种不定的“可能性”;因为它不能像一个东西一样,“离开了那个‘多’而孤立”(ἐν παρά τὰ πολλά);它是“后于”本质(essence)而为本质构成一个偶性(accident)的。反之,个别不是属性,也不能在多数的主体中,而是每一主体的实在性本身,有着这种实在性所要求的各种属性:这就是“现实”。因此如果“质料”是个别化的原则,那只是在于:由于质料,个体才能“在数目上有多个”。但使得诸个体中的每一个,孤立地,正好是它所是那样的,正是“形式”或“本性”,而那时,个别才真正地是“最后的属”。因此,在可感觉的东西中,影响着它的所有特殊性,都和这东西之为这东西无关:它们只是使它置身在一个“多”中,并且,既然是来自质料,它们对于解释个体,是丝毫无补的。现在,论到第二个问题,在“实体”的几个意义之中,究竟哪一个适合于个体呢?这不能是形式“内在”于一种质料而合成实体那种“复合物”的意义,也不能是各种性质的经常的“支撑物”或属性的逻辑的“主体”那个意义。这两个意义只有在“产生”和“毁灭”的范围内有效,和对于经验的思想有效,经验的思想并不是解释性的。惟一适合的意义,是把实体作为“形式”或“本性”的意义。因此,种的普遍性,或非最后的属的普遍性,在任何意义之下都不能是实体,除非是由于类比,以及,如我们已经知道的,作为“第二实体”。^①

像这样来说明亚里士多德的哲学,并在把它分成两层的条件

^① 例如《解释篇》,7首;《论灵魂》I,1,402^{b5-8}。《形而上学》,Z1,1 028 a²³以下;7,1 032^{b1}以下,H1,1 042^{a6-31};6。参阅鲍尼兹:《索引》219^{a7}以下;544^{b46-60}。

之下,我们使他的本体论免除了许多困难和许多矛盾。但是,既然“形式”不是被产生的,既然每一形式对于一个较高的形式来说都同时又是“质料”,既然一切永恒的都是现实的,最后,既然存在着一个现实的并且是真正地“分离”的理智,它就是“形式”或现实的“可理解的东西”,那么,这些不被产生的并且现实的形式,它们本身岂不也是“分离”的吗?因此,亚里士多德不让我们认为他的“形式”就是柏拉图的“理念”,也是徒然的;要解释我们在活动着的思想,他就需要一个超自然的阶段,这就正是“作为有的有的阶段”。^①

这“最高实在”的“有”的本性是什么呢?如果它不是^②现实的理智本身,至少也是现实的理智的范型。因为亚里士多德的“神学”使我们面对着一个神,他是“一个永恒地思想着自己的思想”,是思想着可理解的东西的完全可理解的思想,他所思想着的可理解的东西就是理智。他既像这样是分离的诸形式的形式,同时本身也是分离的,并且是“卓越”的个体。超越于这世界之外,他并不是这世界的天道,甚至并不知道这世界,因为不要知道不完美的东西,在他还更好些,但他仍旧还是这世界的推动者,没有广延性,不但不能被推动,并且是绝对不动的:因为否则在他之中就不管怎么少也总会有“质料”或“潜能”了。因此,他是作为“可欲的东西”,作为外在的目的而用第一层天及永恒的自然物的运动,来推动整个自然及每一变灭的自然物的;所以,变灭的东西的运动,归根到底只是指它们对于它们所或较清楚或较模糊地想望着的“善”或“完美”的企求,这企求或者得到了满足,或者是事与愿违。一切都“悬于神”,依赖着神;惟有他才是“自足”的。最后,在他“沉思生活”的未经分割的无时间性的永恒中,神,这“思想的思想”,纯粹的“现实”,

^① 《形而上学》, Z8, 1 033^{b5-26}; 9, 1 034^{b7-16}; E8, 1 050^{b7}以下, A3 首, 及 1 070^{b3-17}; N2, 1 088^{b2}以下, 等等。

^② 如阿发洛地西亚的亚历山大所说。

享受着完满的幸福。^①

我们是否要说这结构得很美的简朴,遮掩不住它的模棱两可呢?我们是否要问亚里士多德,这位柏拉图的批评者,为什么他所使用的一些概念,在柏拉图就成为“空虚的声音”,并且只是一些“诗的隐喻”呢?^②这,或者就是亚里士多德为什么对他自己的学说少所辩解的原因:要指出柏拉图的理智主义的弱点,比起防备自己蹈同样的覆辙来,是要容易些。只要指出一点就够了:如果依照亚里士多德所说,有一门研究“作为有的有”的学问,那是因为一切存在的东西,“由于它们都有对一个惟一的、独立的自然的共同的依赖关系”,是彼此相似的。^③但,更重要的是,既主张这种普遍的类比以后,须从它的原则加以演绎。而亚里士多德既拒绝了跟柏拉图一样把性质中的可理解的成分建立在数学的关系的基础上,又像他那样把“形式”和“现实”孤立了起来,而不在可理解的东西和可感觉的东西之间安排一个过渡的环节(只除非是一种星相学上的过渡环节),他的重质主义,除了用纯粹经验主义的说法,就根本不可能来表明可感觉的东西的存在,它们的完美性的等级,以及它们的变化。

我们说亚里士多德作为哲学家的气味是太重、同时又太轻了,这或者不算是公平的按语。他是一个精明而狡猾的辩证法家,但既不深刻,也没有创见。他最明显的发明,是在一些陶铸得很好的公式,在一些容易把握的用语上的区别。他装好了一架机器,它的发条一经开动,就使人产生了以为有什么深入的思考和真实的知识那种幻觉。但最大的不幸是,他用了这架机器同时去攻击德谟克利特和柏拉图。因此,在一个很长的时期内,他使科学背离了正道,循着那正道本来是可能相当快地就有决定性的进步的。而

① 《形而上学》,Ⅴ6-9。《物理学》,Ⅷ,10。《论天》,1,9末。《尼哥马可伦理学》,X,7,等等。参阅本书法文版307页及314页以下。

② 《形而上学》,A9,991^a以下。

③ 《形而上学》,Γ2首。

另一方面,这也可以说明为什么值得我们用这样长的篇幅来研究他,他是一位强有力的百科全书式的学者和一位教学上的大师。他具有他那个时代的全部的知识,并且能够用很大的技巧在教课和在论著上使它系统化。他的作品范围之广和方面之多,他在加工校正和阐述介绍工作方面的无可争辩的贡献,虽然这和科学以及哲学上的研究精神本身是两回事,而这些,除了在一些特殊的历史条件下的情况之外,是使他的哲学和他的名声赢得无可比拟的威望的原因。

二、亚里士多德的亲炙弟子

“吕克昂”的最明显特征之一,就是依照着亚里士多德心目中的知识的理想,把科学的广博知识加以很好的组织。下列各书,如果不是直接在亚里士多德的指导之下,至少也似乎是在他的启发鼓励之下作成的:如爱莱索的德奥弗拉斯特(在公元前 322 年至公元前 288 年或前 287 年这一骚乱的时期内,是“吕克昂”的首领,并且据说一直担任到他八十五岁)所作那部叫做《物理学家的意见》的伟大的历史书,它的重要性我们在以上讲史料的一章中已经提到过了;罗德斯的欧德谟所作的《几何学、算术和天文学的历史》,它所留下的残篇是非常宝贵的,并且或者还有古代创世记的历史;美诺作的,有一本医药史;爱莱索的芳尼亚作的,有一本诗学的历史和一本苏格拉底学派的历史;美塞纳的第开亚尔可作的,有一本《希腊人的生活》,是一本希腊文明的历史;塔仑特的阿里斯多克森作的,有一本音乐史。

此外,第开亚尔可写过一本《环球旅行》,是真正科学性的地理学,其中对度量的决定,尤其是关于海拔的,占很大地位;阿里斯多克森有一本关于《乐器》,关于《韵律的要素》的作品,留下很长的残篇,还有一本《和声学要义》,我们现有的这一著作,也许是在形式

上已经被篡改过了的,这书并且表示出竭力想作精确观察的愿望,要想不“掉头不顾感觉”地陷在数学的思辨中;德奥弗拉斯特也写过《植物史》,其中包含着关于植物的描述和分类、培植、用途、地理上的分布,以及《论植物的原因》,讨论植物的构造和功能;这两本都是很精密的作品,是以很好的观察和可靠的文献资料为依据的,是古代植物学的具有无比价值的丰碑。德奥弗拉斯特还给我们留下了一些残篇,其中有《关于疲倦、出汗、晕眩、昏迷、瘫痪》、《论风——气候的标记》,以及《论石与火》,此外还有许多类似的作品,我们只知道书名的,这里就不说了。他的大量产品中还包含关于逻辑、一般物理学、第一哲学的著作,以及关于政治学、修辞学的许多作品,此外还得加上那属于描写的心理学的奇怪论文,题目叫做《性格》,以及一些文学作品,它的文笔的流利很赢得古代人的赞叹。所有这些早期的逍遥学派哲学家都同样地爱好细节的论述,以及各种观察所得事物的搜集,其中插入个人的研究,并且同样地讨厌那种早熟的思辨的综合。

他们都拿他们老师的学说当作自己学说的基础。但是,或者只除欧德谟,他的惟一的野心几乎就止于做一个谨慎的解释者,他们也并不禁止自己去把老师的学说加以扩充,或加以批评修正。因此,德奥弗拉斯特,在欧德谟的协助下,就会相当大地发挥了关于逻辑上“模态”的学说,并且给假言三段论和选言三段论确定了公式。他批评了运动的学说和场所的学说,提出了我们是否该把空间的定义规定为“事物依照着它们的自然本性和属性的次序和位置”的问题;他对于元素的学说略有修正;一个对于理智的学说所作的严密的讨论,引他达到一个概念,这概念使人想到莱布尼兹的单子说;最后是那些“问题”,这就是他的《第一哲学》给我们留下的一切,主要是关于第一推动者和它的含目的性的行为的。所有这些批评,以及他对于亚里士多德的道德学说的修正,都是受着一种要考虑到事实,以及要限制“超越性”的作用那种念头所启发的。至于欧德谟,如果真的用他的名字的那本《伦理学》

不是他的作品(如我们在上面所已谈到的),而是亚里士多德年轻时的作品,我们就不能把它看做是他的道德倾向和他老师有所分歧的证明。^{*}在阿里斯多克森和第开亚尔可,灵魂和肉体的关系直接了当地就是唯物论的意义:灵魂只是身体以及它的各种功能的“自然关系”的统一性;这在阿里斯多克森这位音乐家,就像《斐多》篇中的西米亚一样,不能不叫做它们的协调或它们的“和谐”。

德奥费拉斯特的继任者是浪柏沙可的斯特拉东,一位“物理学家”,他曾生活在亚历山大里亚的托勒密·索特尔的宫廷里,作为托勒密的儿子斐拉德尔福的导师,他主持“吕克昂”,直到公元前269年。因为他曾想跟着亚里士多德的自然主义的要求走到底,又把那超自然的推动者放回自然中去,他就被当作非正统的逍遥学派人。但他却仍旧保持那重质主义,因为他以“热”和“冷”作为始基,并且认为身体的一切结果都得归因于自然的“属性”。但他把性质和重量及运动的可度量的规定性联系起来。并没有所谓“自然的场所”。灵魂是一种特质的嘘气(pneuma);《斐多》篇中的许多理由没有一个能证明它是不死的。灵魂的一切功能,无例外地都以运动来解释。思想,位于前额的底下,只是一种减弱了的感觉,一种身体上的印象可以使它又鲜明强烈起来。因此,不必认为斯特拉东是受了伊壁鸠鲁的影响,他自己本来是接近于德漠克利特的。但是,虽然他只惟一地诉诸机械的因果关系,或者如他自己所说的,诉诸不包含一切合目的性的“命运”,他却仍旧抛弃了原子论派的“梦想”,肯定他的那种有质的规定性的物质是无限可分的,并且只承认在物体或宇宙的内部才有虚空,他之所以承认有这种虚空,只是为了要解释热和光的传

* 译者按,这一句是照英译本订正,另照第一版法文原本译出如下:如果真的欧德谟的《伦理学》是有宗教意向的,如果在他,德性的价值只在它能使我们提升到对神的瞻仰,并且德性常常是一种神的启示,另一方面,通过这种观点,他是想要来限制亚里士多德归之于智虑的计算的作用,而给予意愿的能力和感情以优先的地位。

送,并且仍旧主张自然有一种趋势永远要去填满它的。真的说起来,这种物理学上的实验的和数学的方向,在亚里士多德主义的演变中只是一段孤立的插曲。但他在力学、医学和天文学的专门技术的范围内,影响似乎是很大的。

卷四 人在宇宙中的地位 哲人的理想

希腊化时期的哲学

亚历山大帝国的建立,然后又分裂而成几个大王国,希腊各城邦的藩属地位及其古老组织的最终毁灭,希腊化了的东方文化向希腊本土的倒流,以及在这同一东方的若干新的文化中心的创立,如亚历山大里亚、柏加曼、罗德斯,以上就是标志所谓“希腊化”时期的特征的某些事实。罗马继承了亚历山大的野心,并进一步加以推广和稳固地予以实现,罗马就将变成世界首都。这样相互作用和反作用的场地就逐渐扩大。而随着希腊思想的衰落,它就更加沾染上了和它本身的精神大不相同的影响。

恰在亚历山大^①死前及紧接着他死后的政治或社会环境,显出有一种日渐增强的迫切需要,在哲学方面,当对这种需要来提供新的答案。旧时小城邦中的公民,现在已成为一个中央集权的大国家中的臣民,他就要问问自己该取怎样的态度;他自己感觉到已失去了祖国而成为走投无路的迷途者了。于是他就反躬自省;他想到他自己内心的拯救;他要人家告诉他什么是人生的目的,要人给他一个理想,以便在这理想的追求中,可以为了他本身的幸福重新找到那失去了的自由。这理想可能在每个学派都不同,但它将永远至少是“哲人”的理想,是不分地域、不分时代的;所有的学派

^① 译者按:法文本第一版作亚里士多德,兹依英文版译作亚历山大。

都将在同一个确乎是实用主义的精神中来设想这种理想。

其实,这种实用主义趋势已经有了一个世纪以上的历史了:智者派,尤其是苏格拉底,已经是它的开创者。柏拉图就是为了改良社会道德那种目的才要给一些特选的人以科学和辩证法的教育;甚至亚里士多德,在“吕克昂”中竭力组织修辞学和政治学的研究,也表明他对这观点并不忽视。但对于使亚里士多德以后的哲学转向这个方向最有贡献的思想家,却是别的一些苏格拉底派,如犬儒派,居勒尼派,或甚至麦加拉派。这些都是不妥协的实用主义者。在他们看来,知识如果不能用于行为,知识如果不就是对于行为的知识,那简直就根本不是知识。无疑地,在从这些思想家所出的各派哲学中,有好几派都保存了以后成为古典形式的哲学教育的框架,其中包括一部逻辑,一部物理学,一部神学。但所有这些,如果不是和行为的体制有关,就都是无价值的。此外,科学的那种越来越趋向专门化的趋势,也更加促成哲学思辨方面这种向伦理学集中的倾向。

亚里士多德以后的哲学的最后一个特征就是更明显地回归到苏格拉底以前的学说。这些学说无疑地从来未曾被遗忘。但像安提斯泰纳、欧几里德,尤其是柏拉图等人的强烈的个人性格,已经把从他们那里所吸取的东西加以同化而把它们改变了。现在可是另一回事:各种学说只是加以调和而把它们并列起来就被认为满足了;一个系统被插入另一个不同的系统中,而作为其中一个完整的部分。这是一种重实践的先入为主的成见占优势的结果,也是一种对思想上的纯粹思辨漠不关心的表现。

第一章 怀疑论派

在怀疑论派的全部学说中,要分出哪一些是属于这一派最早

的代表，实在很困难。因为我们对它有很丰富的知识资料的惟一的怀疑论，是后期的怀疑论；而对后期的怀疑论，我们对它的历史，也还是比对它的论点和论证的主要部分不是来自这学派的传统吗？因此，既然在这里不能讨论那些证据，还是不要把怀疑论的两个阶段分割开来，倒是比较谨慎的办法，只要记得这两个阶段之间有大约三个世纪的距离，并且其中第二个阶段有一部分已经是和希腊思想史上最后一期同时代就得了。

怀疑论派在时期上说要占亚里士多德以后的各大派哲学中的第一位。皮浪，这位所有怀疑论者所一致公认的他们的鼻祖，在亚里士多德死时，约为四十岁。他是德奥弗拉斯特和克塞诺克拉特的同时代人。在他的生地伊利斯，他可能曾认识斐多学派的最后几位哲学家。确实可靠的是：他曾受教于欧几里德的一个学生的学生布利逊，经他教给了那种麦加拉派的辩证法，这种辩证法的最有名的一些代表，就属于他那时代。因此他的思想及其形成，部分地是由于苏格拉底的传统各种形式中的一种。但另一方面，他又跟从阿那克萨尔可，和他一同随亚历山大到了亚洲，而因此他又同时和德谟克利特及另一苏格拉底派的传统即居勒尼派有关。

阿布德拉的阿那克萨尔可^①是一个奇特的人物。他的老师，士麦那的第欧根尼，^②是德谟克利特的一个亲炙弟子奇奥的梅特洛多洛的学生，也是这学派的首领之一，他也许已经开始把物理学的原子论和普罗塔哥拉式的彻底的主观主义初步加以调和，并且有了一种使人想起老阿里斯底波的重实践的态度了。至少，这最后一种倾向很可以解释阿那克萨尔可的性格中那种似乎矛盾的怪现象，他在克莱多的谋杀案件之后对亚历山大的宽容谅解，以及，另一方面，他在受残酷的苦难时那种高傲的勇敢态度。惟一的智慧，在他看来，不就是“衡量适当的时机”吗？我们的感情就像戏台

① LXVIII, 第 59 章。

② 同上书, 第 58 章。

上的布景或昏狂的人的幻觉：确信这一点就能比知识更可靠地给我们幸福。所以“哲人”就是能超越一切环境的人，是一个对所有处境的最高裁判者，就由于这一点是永远幸福的。这种概念和我们在这一时期其他的哲学家中所见的也许并无不同，只除了阿那克萨尔可在印度亲见过那些行脚僧的泰然自若毫不动心的态度，这种行脚僧，希腊人叫“术士”或“裸形智者”，其中有一个号称加朗诺的，曾经在预备烧死他的柴堆上，在整个军队的面前，毫不示弱地甘愿地死去。像这些例子，以及和阿那克萨尔可的亲密情谊，似乎无疑地曾在皮浪的思想留下很深的影响。

像苏格拉底一样，皮浪也没有任何著作：因此我们只有从别的一些证据中才能认识他的人格和学说。首先，是这学派中的著作。但其中塞克斯都·恩披里可的著作（约为 180 至 210 年），写于皮浪之后约四百年的时期，那时候原来的学说的一种复杂的演变已经到了末期了。但塞克斯都的著作有很多得自弗流的蒂蒙（公元前 315？～前 225？年），或称为“讽刺诗作家”。而蒂蒙，在他充满冒险生活的青年期之后，先经过了麦加拉学派，最后，就在伊利斯，曾和当时已经年老的皮浪住在一起。他的文学作品中的一部分，就是用来贬抑别的一些哲学家和哲学，而颂扬他的老师和他老师的学说的：如他的诗集：《讽刺诗》，共三卷，《影像》，以及一部散文的对话录，它的标题《皮通》（*Python*）或者是玩的字画上的把戏。以后的证据都同出于这个来源，这些证据如：卡里斯多的安底戈诺，较蒂蒙稍后数年，他对于皮浪和蒂蒙的生平的记载，曾为第欧根尼·拉尔修所广泛地利用；美塞纳的亚里士多克勒，对他们的学说有一种确切而清晰的叙述；^① 最后，是塞克斯都·恩披里可。至于西塞罗，他心目中的皮浪只是一个道德学家，他所说的有关皮浪的话都是根据阿斯卡隆的安底奥可和新亚加德米派的，安底奥可对皮浪的思辨的思想的创造性极少能理解，而那些新亚加德米派

^① 参阅 LXVI, pp. 175 ~ 181。

人所关心的是把它隐蔽起来。

蒂蒙的关于皮浪的著作中,留给我们的不幸只有几乎近一百五十行诗,在其中我们可以觉察到对塞诺芬尼的仿效,它的气势更为粗野,有时也同样的有一种高贵的调子。在《影像》一书中,他指摘现象的专横,善恶的区别的浮夸,^①他要皮浪启示他的秘密:“怎样,只作为一个人,你能够在恬静中过着最轻松的生活,对一切都漠然无动于衷……从不向甜言蜜语的智慧的旋涡屈服?”只有他,是领导着人类的“太阳神”。并且皮浪说出了“真理的言词”,这种言词告诉人“神圣的东西和善的东西的永恒本性”,这是“最平衡的生活”的“正当规律”。^②《讽刺诗》的开头^③是哲学家之间的一种荷马式的交战,他们都害着同一种病,即“言语上的腹泻”(logo-diarrhée),它更退化而成为“言语上的争战”(logomachie)。“独断论派”的军队溃败了。阿克西劳自以为获得了战胜的荣誉;但真正的胜利者是皮浪,这位“不可克服者”,可是他的精神并不为那些骄傲的“烟雾”(ατμός)所扰,而他已为他的同道减轻了主观的“情障”和“虚幻的习俗”的重担。^④然后题材改变了:在“亚加德米”大鱼池里,一群鱼游来游去,柏拉图领着头。其中最大的一条就是皮浪;当那些渔夫(斯多葛派)来撒网时,阿克西劳就躲在皮浪及美尼德谟和第欧多洛的旁边。^⑤在卷二中,有一个哲学家的“鬼会”(Nekyia)。在被召来的那些幽魂中,蒂蒙只优待那些属于埃利亚学派的,尤其是塞诺芬尼。塞诺芬尼对皮浪说:“老人家!你怎么并且靠什么而得以避免那些意见的束缚和学者的空心的思想的呢?……你几乎丝毫不关心什么风刮过希腊的土地上,也不管什

① 参阅 LXVI,《残篇》,69-70。

② 《残篇》,67,68,63 以下。

③ 根据第尔斯的重新编排,同上书,182-184。

④ 《残篇》,9。

⑤ 《残篇》,30-32。

么是一切事物的原始和终极目标!”^①

把别的一些证据和这些来自蒂蒙的指示放在一起看,我们可以得出一个皮浪的人格是相当一贯的形象。最初,他曾想成为一个苏格拉底派人,但要成为这家庭中一个最倔强的孩子,并且是最像祖先的。只有他摆脱了那种矫饰的智慧的诱惑,挣脱了个人印象和偏见的枷锁。因为不论我们的感觉或者我们的判断都既不能说出真理,也同样不能犯错误:一切都是“同等地无区别的,旗鼓相当的,游移不决的”。因此他将“没有意见,没有倾向,没有精神上的徒然的骚动”;“既不是这个也不是那个”(οὐδέν μᾶλλον)、“是”和“否”完全一样,或毋宁说既无所谓“是”,也无所谓“否”。判断的“悬而不决”(ἐποχή)最后导致“缄默无言”(ἄφασια)^②。皮浪之所以没有著作,就因为他没有那种虚荣心,想在哲学家的争论中来说说他自己的话;对他们的花言巧语,他是胜利了,因为他高于它们之上。这种思辨上的漠然无所区别,是实践上的漠然无所区别的原则。平常生活中的行动是无关紧要的:皮浪喂养他的猪,在市场上卖他的小鸡;他也不拒绝担任他那城市的大祭司。他装腔作势地表现谦卑和“温柔”(πραότης);当他说着话时人家竟然走开了,他也并不介意;他对人很宽大,因为他知道没有一事物是在它本身就是高贵或可耻、正义或不正义的,而是有时这样,有时那样。同样,他的“漠然无动于衷”(ἀπάθεια)也要是十足不打折扣的:疾病和健康在他并无区别;他曾受过可怕的大手术而不皱一下眉头。和居勒尼派不同,他甚至也不玩味肉体的快乐,因为“哲人”的理想,在他看来,就是要“完全卸却这个‘人’”;这是一种灵魂的完全的“平衡”,“什么也不能扰乱它”(ἀταραξία)。这就是蒂蒙所谓生活的“规律”和神圣的及善的东西的“本质”。因此,只有一个真理,这就是:在感觉和意见的范围内,一切都是无差别的,并且任什么都是绝对地

^① 《残篇》,48。

^② 参阅亚里士多克勒和第欧根尼·拉尔修,在 XIV, n. 446, 449, 451。

无价值,只除了心灵的“恬静”。此外,这种能使我们得到自然的“对事物的斗争”,皮浪是以身体力行而不是以言语来宣扬它的,而无疑地这也就是为什么当皮浪活了九十岁而死时(约 275 年),凡曾亲见他的生活的人都以一种惊奇的尊敬环绕着他的原因。^①他在思辨方面和在实践方面一样,把印度的绝对舍弃一切的那种理想,给希腊人传过去了。

以后我们还可以发现皮浪所发生的影响的痕迹。^②他的最主要的学生蒂蒙有没有继承人呢?虽然有许多不清楚的地方,这学派却似乎是继续传下去了的。^③无论如何,塞克斯都曾作过“老”怀疑论派和“新”怀疑论派的区别:前者承认有十种对判断的“悬疑的样式”或“论式”(tropes);后者则只承认五种。^④而从这观点看,老怀疑论派的代表是克诺索的埃奈西德穆,新怀疑论派的代表是阿格利巴。对于后者,他的名字还能流传下来是很奇怪的,第欧根尼·拉尔修只顺便提到过他的名字,^⑤在他的目录中并不把他列入,而塞克斯都则从来没有讲到过他;我们对他绝无所知。至于对埃奈西德穆,人们告诉我们的,只是他曾在亚历山大里亚教过学,并且把他那《皮浪语录》献给图白隆。但究竟是哪一个图白隆呢?既然不知道,我们就只能说埃奈西德穆生活的年代不确定地约在公元前一世纪初至公元一世纪末之间。在其余的怀疑论派之中,有三个名字是突出的,三个都是医生:尼哥美地亚的美诺多特,主要是由于伽仑的攻击而为人所知的,塞克斯都·恩披里克,和他的学生萨吞尼诺,他们生活在公元 150 至 250 年之间。塞克斯都的《皮浪学说概略》共三卷,是怀疑论派学说的很清楚的叙述。篇幅

① 第欧根尼·拉尔修,61 以下,64,66~68,106;亚里士多克勒(在 Eus, Psev., XIV18,4);西塞罗:De Fin., II,13,43,及 Acad., II,42,130。

② 见下章。

③ 第欧根尼·拉尔修,卷9之末。

④ 《皮浪学说概略》,I,36及164。

⑤ 88。自69至108,第欧根尼·拉尔修是讨论一般的怀疑论而不再是讨论皮浪了。

大得多的是他的作品^①《反独断论派》(包括逻辑学家,物理学家或道德学家,共五卷)和《反理论家》(包括文法、修辞学、数学等等的教师,共六卷)。其中第一部分,是讨论别派哲学的,是关于古代渊博学问的最有用的大著之一。和怀疑论派传统沾着边的,还应当提一下修辞学家亚尔莱的法伏利诺(120和150年之间),他曾在雅典和罗马教学,并且是奥鲁·格留的老师。

埃奈西德穆的十种“论式”,似乎是把过去的哲学家中所有那些使人不敢作独断的肯定或否定的论证,作出一种有方法的分类。这张单子,无疑地很多得之于新亚加德米派的笔战,并且不加选择地取材于怀疑论派愿当作先驱来看的一切哲学家:赫拉克利特、埃利亚派、德谟克利特、普罗塔哥拉、阿波罗尼亚的第欧根尼。^②也许埃奈西德穆并不以为,把表面现象中的矛盾的罗列,看做赫拉克利特那种隐藏在事物内部的普遍矛盾的概念的一种准备,是对他自己的原则不忠实的。^③至少,这些“论式”的意义是没有什么模糊的地方的。这位怀疑论者说:^④要知道事物本身是什么,是不可能的,因为事物对不同的动物,不同的人,或随着知觉它们的官能,或随着条件如健康状况、年龄等等,而显出有很大的不同。在这最初四个“论式”之后,又补充了另外三个“论式”,是根据位置、距离、处境、质量大小在知觉中所决定的变异的;因此知觉永远是受着它们和对象本身之外的某种因素的结合所制约;或者简单地就受着这对象的数量所制约的;因此,从一只黑色的角上所刮下来的东西就是白的。第八个“论式”,包括了前七个,是关于“相对性”的:包括主体和对象的关系、事物之间或观念之间的关系。我们可以把对于因果关系的批评归在这里也并没有什么不合适;^⑤因为

① 通常题作《反数学家》(简作 M.);卷 7 至 11 或许是第一部分。

② 在第欧根尼·拉尔修的书的卷九中,他们是在皮浪和蒂蒙之前。

③ 《皮浪学说概略》, I, 210。

④ 同上书, 36 - 163。第欧根尼·拉尔修, 79 - 88。

⑤ 《反数学家》, XI, 195 - 276;很好的节略见 VII, II, 324 - 327 或 CXLIII, 350 - 352。

这种批评主要是在否认在主动者之中有一种作为原因的力量,既然一切因果都是一种关系,而受动者本身是这关系中的一环。在第九个“论式”中,指出了我们不能用同样的眼光来看什么是常见的和什么是稀罕的。第十个“论式”,是讨论道德判断和习惯的分歧的,它可以导致使人把幸福放在“宁静”(ataraxie)或那种“感情的节制”(métriopathie)^①中,后者使我们的自然的“忍受能力”保持在一定“程度”之内,只要承认没有一种按照自然是必需的东西可能是一种恶。

阿格利巴,如果这功绩真的该归之于他的话,不只限于把怀疑的理由更有方法地加以分类,而是对这理由更有所增加。他不限于讨论感官知觉和道德判断,而是更一般地一方面考虑到可感觉的东西,另一方面考虑到可理解的东西。而不论在哪一方面,不论是不是哲学家,“人们的声音都不协调”(διαφωνία)。这是毫不足怪的,因为可感觉的东西和可理解的东西,都永远不能以其本身被把握。这样,埃奈西德穆的所有的“论式”,就都融化到阿格利巴的第一和第三“论式”中去了。此外,不论在感觉方面或理智方面,人如果自命想证明点什么,就一定得“推到无穷”,而永远得不到自明的道理。但独断论者会说,难道就没有一些为自明的道理所必须遵从的原则了吗?或许有的,但只是由于“假设”;而你的假设并不比和它相矛盾的假设更自明。这是第二和第四个“论式”。最后一个“论式”是那个著名的“循环论证”(diallèle):例如你如果想要用可理解的东西来证明可感觉的东西,或倒过来的情形,你只是“用别一个来证明这一个”(δι' ἄλλα);你想要逃出这循环,那么你就又跌进那推到无穷的进程。^②总之,没有什么东西是自明的,可是又没有什么是可以经推理证明的:这样,在这两个“论式”中,^③就最

① 《皮浪学说概略》, I, 25 - 30; III, 235 以下。

② 《皮浪学说概略》, II, 64 - 172; 第欧根尼·拉尔修, 88 以下。

③ 《皮浪学说概略》, I, 178 以下。

后总括了怀疑论派的全部论点。总之,在独断论者所用的“真”字的意义之下,没有什么是真的;如果碰巧有了这样一个真理的话,至少我们也没有一种“可以判别的记号”或“标准”,能使我们来认识这种真理并使它成为无可争辩的。^①

原始的怀疑论的目标是要在智慧中“得救”,但逐渐地它的辩证法得到了一种主要是方法论上的意义。对于那些以为科学可以建立在推理的三段论的基础上的独断论的学者,怀疑论派在约翰·穆勒之前就已经为他们指出三段论中由归纳得来的大前提得预先假定一种“完全的”列举,因此是要靠结论的真的。^②我们也可以说“显现”的(πρόδηλα)事物“指示”(ένδεικτικῶς)出“隐藏的”(ἄδηλα)事物的性质,而因此就是隐藏事物的“记号”吗?怀疑论派反驳说,这正是独断论的一般妄见的一个特例;记号只是一个事实,这事实“唤起”(ὑπομνηστικόν)了另一个这事实先前和它同在的事实,以至于这两个事实中的一个一旦被给予时,我们就可以从之推论出作为过去或作为将来的另一个非当下给予的事实。^③如果这样来理解,对记号的研究是可以成为一种良好实践的基础以及许多对人生很有用的技艺的基础的。但独断论者在原本只有“接续”的地方要去找一种因果作用,而建立起了一种“推原论”(étologie)。而对于这些冒认的原因的探求,本身就完全陷于许多错误,这些错误,埃奈西德谟曾用八个特殊的“论式”来加以列举。^④医学是这位怀疑论者在这方面所持的态度的一个有特殊地位的例子。他谴责那种“论理的”(ὁ λογικός)医生。即使纯粹“经验的”医生在他看来也只是一种倒转过来的独断论者,几乎和另一种医生同样狭隘的。至于他自己,他是“方法论的”。这就是他的怀疑的本质;他“观察”

① 《皮浪学说概略》, II, 15 ~ 94 及《反数学家》, VII, 5 至末(“反逻辑家”的部分的卷一)。

② 《皮浪学说概略》, II, 195 ~ 197。

③ 同上书, 97 ~ 133;《反数学家》, VII, 143 ~ 158 等等。

④ 《皮浪学说概略》, I, 180 ~ 185; 参阅 CXLIII, 266 及注。

那些“同在的”(τα καταλληλα)和“接续的”(ἀκολουθία τηρητικῆ),以便能作预见和行动;但他并不自命不凡地以为自己这样就发现了“原因”了。^①

对一个问题的所有各方面作严格的、并且孜孜不倦地竭求穷尽的分析;无与伦比的辩证的精细;一种决不肯自己欺骗自己的精神的固执的诚实;对无论什么成见或学说都毅然决然地抱敌对态度;对纯粹事实的尊重,留心于谨慎地注意事实之间的关系和在实践上利用这种事实;这就是希腊的怀疑论发展到最后阶段的一些特点。在开始,它的方法本来是一种道德训练,它的目标是生活的恬静;到后来,它另外又是、而且主要地是一种科学精神的训练了。它从来不充当一种反叛的角色,也决不想招致诽谤议论;它的宁静主义的谦卑使它对于生活是怎样就照怎样来接受;它那种对事实的尊重使它对那种集体的事实如习俗和法律,就像自然的事实一样来对待。面对着各学派的那种学说上的不容忍以及偏见的专横,它那种批判的态度表示出一种勇敢的企图,要使科学成为自主的,要求科学只专心致志于为了有用的实践的目的而严格地决定它的专门的方法程序。在这方面,如有人所正确地说过^②,它是实证精神的先驱。

第二章 伊壁鸠鲁学派

伊壁鸠鲁的学说,似乎是德谟克利特和居勒尼派的观点经皮

① 《皮浪学说概略》,I,236-241;《反数学家》,Ⅶ,288。从这里我们看到塞克斯都自己是不承认传统给他的那个“经验论者”(恩披里可)的称号的。

② CXLIII,298,375-379。

浪的学说的改变之后的又一次新的加工。因为伊壁鸠鲁的第一位老师也许是提奥的诺西芬尼,而诺西芬尼曾经是德谟克利特派人阿布德拉的赫卡泰的学生,赫卡泰据说曾受教于皮浪,并且可能是曾经亲身听过他讲学的。至少传统是说伊壁鸠鲁常常到赫卡泰那里去听讲关于皮浪的一切。^①另一方面,约当他十八岁时,第一次到雅典,就曾经听过克塞诺克拉特的讲学,在萨摩斯又听过另一位亚加德米派人潘斐罗的讲学。我们必须注意这些和柏拉图派的关系,这种关系的影响,即使经过改变,却仍旧常常是可以看得出来的。还有,凡是对于别人的思想有所吸取的,他都激烈地否认,对那些别人看做是他的老师或他的先驱的人,他都加以粗野的侮辱。^②他要他的学说被当作完全是他的天才的全新创造。

公元前 307 ~ 前 306 年,伊壁鸠鲁大约三十五岁时,他回到了雅典,并且永久定居在这里。他居然生于萨摩斯,他的父亲是雅典的移民,在萨摩斯教书,他的母亲是一个女巫,但他却合法地保有雅典公民的资格。无疑地,他的学说在那时就已经定型了,因为他已在科罗封、米底勒尼和浪柏沙可教过三年书。他买了一片场地,在那里开了一所学校,这学校人家以后称为“花园”,而伊壁鸠鲁派人就被称为“花园哲学家”。对于那些他所招集在身边的人,他似乎有一种无比的优越地位。他也是那种特出的人物之一,对于他们,人们都情愿以凡人自居而向他们顶礼膜拜,并且他们能够引起周围的人们一种热狂的虔信。因为他的哲学不是一种教训,而是一种“通过推理和反省思考来给人以幸福生活的行为”;^③他的学校是一个愿意“共同”实践这种行为(*συμφιλοσοφειν*)的兄弟或朋友的团体。^④这个社会对于任何愿意从这新的信仰中得到拯救的人

① LXVIII, 第 62 章, A, 1-9。参阅第 60 章, A, 2-3 以及第 63 章, A, 3。

② CXLVI, n. 231 ~ 241。

③ 塞克斯都:《反数学家》, XI, 169。

④ 西塞罗, *De fin.*, I, 20, 65; *Testament*, 18, 20。

都是开放的,不分教育程度,因为只要能读就够了,^①也不分种族和身份;莱翁西恩和赫底亚(Hêdeia)等名字告诉我们娼妓也到那里去求心灵的平安,并且真的得到了。伊壁鸠鲁死时(公元前270年)在那种受石击的残酷的苦难中所表现的勇敢气概,在他信徒的眼中永远是一个崇高的榜样。他已经变成了神,带给了人们一种解脱的启示。^②以后,每月20日这学派中的聚餐,以及每年Gamêlion月(1至2月)的第十天老师诞生的纪念日,都或者比较庄严隆重、或者比较简单地要举行宗教的仪式和崇拜的活动。^③因此我们可以知道是有一个伊壁鸠鲁派的正统的,并且,虽然它的学说也容许有细节上的改变,或者在它的原则的框架中也有某些外来成分的插入,^④但没有一个学说,关于它后来的发展方面,更少问题的。

伊壁鸠鲁主义的传播,是迅速而且广阔的。作为一个准宗教团体的首领,伊壁鸠鲁给米底勒尼、浪柏沙可、埃及、亚洲的“教会”写那种“使徒书”。此外,他和那些远离他身边的信徒来往所写的丰富的通讯,也永远有那种教理问答的性质;他指示他们对于烦扰着他们的良心的一些问题该采取怎样一种态度。当这位老师死时,为纪念他而组织的一次典礼,保证了宗派的团结,延续了他的学说,并且有助于它的传播。在所有各派希腊哲学中,它似乎最早传入罗马的意大利,并且最初似乎是在贫民中间流传的。^⑤但由于它在政治生活的混乱和危险中提供了内心生活的源泉,因此也很吸引罗马共和国最后时期的那些大人物和有教养的人们:如斐罗德谟,和斯多葛派的勃鲁特一同谋杀凯撒的加西乌·维比乌·潘萨,西塞罗的朋友彭波尼乌·亚底可等等。赫居拉农的一座富有的

① CXLVI, n. 117, 227 以下。

② 卢克莱修,特别是 V 首及 I, 62-79, III 首及 I 042-1 044 VI 首。

③ CXLVI, Ind. nom., p. 405b。

④ 例如关于友谊的学院, De fin., I, 20, 或卢克莱修的诗中许多论点。

⑤ V, 383⁴; 西塞罗, Fin., II, 4, 12。

别墅的发掘已经为我们发现了关于伊壁鸠鲁派的书籍文献的残余。也许从二世纪末以来,拉丁文的第一篇哲学论著,就是安玛斐尼乌为伊壁鸠鲁主义而作的,由于它的成功,引起了人们的仿效,而使这学派的影响遍及全意大利。^① 因此,卢克莱修似乎也只是想夸耀一下^② 自己是首先把伊壁鸠鲁的物理学的专门内容变成拉丁文的东西的。伊壁鸠鲁主义的活力一直保持到公元四世纪初。在三世纪时,亚历山大里亚的主教狄奥尼修对伊壁鸠鲁物理学说的驳斥,以及拉克唐修的苛刻的攻击证明了它是基督教的劲敌。它一直是基督教的劲敌,直到基督教徒抓到了政治上的权力时为止。^③

伊壁鸠鲁著作很多,据说超过了三百“卷”,其中有:《准则》或《论标准》,一部三十七卷的《物理学》,他曾作过一个大的和一个小的节本,这或者是卢克莱修的范本,其余的论著如《论原子和虚空》、《论神》、《论最终目的》、《论当追求或当避免的事物》、《论正义和其他德性》、《论神圣性》以及笔战的作品和书信,等等。所有这些作品,都是文字形式相当粗糙,但文笔坚强有力而庄重,其中留给我们的几乎没有什么了:只有三封信,其中第二封信的真实性是很可疑的:《致赫罗多德的信》论物理学,《致皮多克勒的信》论气象学,《致美诺寇的信》论道德;^④ 一本关于《主要思想》(κύρια δόξαι)^⑤ 的集子,有一本和这个类似的曾在梵蒂冈的手抄本中发现;埃及纸草中发现的各种残篇;以及伊壁鸠鲁的《遗书》。可以补充我们这方面的文献的还有别的一些伊壁鸠鲁派人的残篇,特别是梅特洛多洛和斐罗德谟的;以及卢克莱修的六卷长诗《物性论》;第欧根尼·拉尔修的书(卷十)的伊壁鸠鲁的生平;以及欧诺安达

① 西塞罗, Tusc., IV, 3, 6 以下;参阅 Acad., I, 2, 5。

② V, 336。

③ CXLVI, p. lxxv 以下。

④ 在第欧根尼·拉尔修的书的卷十中,分别以注 1, 2, 3 指明,并有段落的号码。

⑤ 也在第欧根尼·拉尔修的书,简写作 δδ。

(在吕奇亚)的第欧根尼在公元前三世纪中叶让人刻在他出生的城市的一条走廊上以求感化一切人的那个大碑铭;最后,还有那些非伊壁鸠鲁派的作家如西塞罗、塞内卡、普鲁塔克等人的丰富的记载,以及翻译或节引。

伊壁鸠鲁常说:“注意到心灵的健康,是从来不会太早也不会太晚的。”^① 这心灵的健康就是幸福所依靠的东西,也就是哲学的目的。因此在哲学中的任何东西,如果对这目的无所贡献,就是无用的,而所有别的一切也都要联系到这种目的来加以估价。而另一方面,阻碍我们达到这种目的的,是那些“空洞的意见”,灵魂受这种意见的“烦扰”,因此而受到“毒害”,而对于这些意见,在事物的本性中是丝毫没有什么东西和它相符合的:这些意见就是对神和对死的恐惧,对快乐和对痛苦的错误的品评。因此,在哲学的三个部分,即逻辑、物理学和伦理学中,前两部分对第三部分的关系,就如同卫生或医药对于健康的关系一样:它们都只是手段,不要把它们变做目的。

因此,理论的逻辑,伊壁鸠鲁是不感兴趣的。他的逻辑,主要是要作为一种知识的批判,能够识别知识中所包含的无可争辩的“自明”(ἐν ἀργεια, perspicuitas, manifestum)的东西。这样我们就得到了一些“记号”,从这些记号出发我们就可以推论出那些不明显的东西,尤其是关于物理学方面的。在这基础上最后我们将可以建立起“生活的规律”。^② 而我们一切观念的最初的泉源,是“表象的”感觉(φαντασία)和“感受的”状态(πάθος),快乐和痛苦^③ 也还是感觉。感觉实在永远不能被认为有错误;也不能靠推理而认为感觉有错误,因为推理本身也来自感觉;也不能以某一些感觉和另一些感觉对立起来而认为感觉有错误,因为每一感觉都是封闭在它

① III, 122。

② 西塞罗, Fin., I, 19, 63 以下。

③ 第欧根尼·拉尔修, 34。

本身范围之内的。^① 此外,表象和感受状态,如果没有一种“实在”(ὕπ ἀρχῶν)作为主动者来产生它们,是无法解释的。^② 因为我们将看到,主体的一切状态,都是从一个实际对象出发的自然的机械运动过程的一部分,并且这状态就是整个运动所容许它那样的状态。因此它永远是它所必须的那样;并且因此永远是真的,即使它是一个错误判断所根据的原则,或者甚至是在梦中或在昏狂中也是这样。^③ 因此,这就是“最初的确实性”(fides prima),是一切真理的“基础和奠基石”。像德谟克利特那样,说可感觉的性质都纯粹只是从俗约定的,或者像怀疑论者那样,否认有一个真理,这都是想“颠倒着用头走路”,或者是无根据地想“动摇”“我们的得救”的基础。^④ 我们从这里得到了一个无可辩驳的“自明之理”,一个真理的最初“规律”或“准则”(regula; norma),一个“识别”(indicium)真假的“标准”。

但另有一种自明之理,并且因此有另一种标准,这就是:“预知”(anticipation, πρόληψις)或“预拟概念”(prénotion)(卢克莱修: notities)。这是一种“在我们之中形成的普遍思想,也就是对多次从外面出现在我们面前的事物的一种回想”。假定有人在我面前说“人”、“雪”、“热”,我立即知道他对我说的是什么,即使是在我知觉到它之前也就知道;但如果不是我在以前常常知觉到它,我就不会知道它的。^⑤ 特殊感觉转变成观念,大部分是机械的,但并不排除反省思考的协助,这种转变是凭借“同在”(περιπτώσις)、“类比”、“相似”或“融合”而发生的;这一分析,不幸我们所保存的不过只有一个很不清楚的纲要。^⑥ 通过对语言的研究,我们认识了自然的概念;因为语词,绝不

① 卢克莱修,IV,485-499;第欧根尼·拉尔修,31以下。

② 第欧根尼·拉尔修,32;塞克斯都,《反数学家》,Ⅶ,203-205。

③ 同上书,208以下;CXLVI,n.252-254。参阅西塞罗,Ac.,Ⅱ,25,80。

④ 卢克莱修,IV,462-479,502-512;塞克斯都:《反数学家》Ⅶ,216。

⑤ 第欧根尼·拉尔修,33;CXLVI,n.255以下。

⑥ 第欧根尼·拉尔修,32。

是从俗约定的产物,或者像纯粹的唯一论者所说那样是空无实在内容的类的名称,而恰恰相反,是通过和我们自然的表达手段相联系的、随着地域和种族而不同的方式,凝结着和传达着事物对我们的最古老的作用和“原始的概念”。^①可是预知并不仅仅是对于事物的预知:通过“思想的运用”(ἐπιβολή τῆς διανοίας, iniectus animi),预知似乎也构成对“原则”(στοιχεῖα)的真正的直观,这是把亚里士多德的直观改变成经验论的看法的一种剽窃。无疑地这并不像有些伊壁鸠鲁派人所说那样是第四种标准;但它至少是“给我们一切研究的一种指针”;像这样,我们直接就知道无物生于无,及回归于无;知道有单纯的物体,并且它们必须是不能摧毁和不能分割的;知道有神,我们对他们自然地就有观念,他们只能是不死的并且幸福的;知道快乐是真正的善,^②等等。

“自明之理”,不论自然以任何形式印在我们心中,都是毫无错误的余地的,错误相反地是随着“意见”而出现的,换句话说,是随着我们以“显明之理”的直接“当前所给予的材料”(τὸ παρὸν ἤδη)为基础所进行的推理而出现的。在这推理中有一种真正的“对记号的解释”(σημείωσις):或者是关于“我们所期待的对象”(τὸ πρόσμενον)的,如:“我所看见的那座塔是圆的吗?”;或者是关于“隐藏着的事物”(τὰ ἄδηλα)的,如:“虚空是存在的吗?”而一切智慧,就在于不要把这样规定的意义之下的意见和直观的自明之理混淆起来,以及知道把那不是当下知觉到的,或者那只有在我们知觉的手段更强有力时才能知觉到的东西,“带回到”自明之理的标准下来。在第一种情形,事实能够“证实”或“取消”我的判断(ἐπι-或ἀντιμαρτύρησις),而我必须考虑到在什么样一些条件之下这才能达到。在第二种情形,用经验来证实显然是不可能的,但事实可能和我的假设相矛盾;因此如果在

① I, 37 以下, 75 首;第欧根尼·拉尔修, 31 首;西塞罗, Fin, II, 2, 6。

② 尤其 I, 38 以下, 50; αδ, 24;第欧根尼·拉尔修, 31;西塞罗, Fin., I, 9, 30;卢克莱修, II, 740。

事实中丝毫没有有什么“取消”我的假设的东西(οὐκ ἀντιμαρτύρησι),我的假设就是真的。^①

可是这种消极的证实,如果不经过严格地加以规范,则似乎对“哲人”来说只能是一种预卜的事,而对其他人来说则只能是一种对启示的信仰的事。因此,就我们从斐罗德谟的作品《论记号及其解释》的一些残篇来判断,公元前二世纪及前一世纪的有些伊壁鸠鲁派哲学家,特别是拉哥尼亚的德梅特留和西顿的芝诺,曾经企图把这方法的专门技术进一步精确化。^② 这种努力虽然可能很有意思,但它并不表示是一种实验方法的雏形。因为在自然现象方面,伊壁鸠鲁派对给予他们的解释的真理性,是漠不关心的。在他只要这种解释能够满足某些很一般的逻辑上或道德上的条件就够了,只有这些条件是需要确切决定的。这位老师对于文化的轻视是包括一切科学的。一种知识,即使是基于真的原则,如果只以其本身为目的而不能使我们更幸福,就是无价值的。^③ 伊壁鸠鲁曾写信给他的一个学生说:“为了逃开科学,扯起满帆全速行驶!”^④ 无疑地,伊壁鸠鲁主义,由于把科学限制在只对现象作机械的解释,也对科学有消极的贡献。但它的观点的创始性,毋宁是在这一奇怪的原则,即,在物理学的一切细节中,“可能是这样,也同样可能是别样的”;也就是说,在这范围之内,“我们对于精确知识的需要”,有“许多可能的解释”都可以完全给予满足,只要这些解释排除神的一切武断的作用,并能使我们解除那些无用的恐怖就行了。在这种条件之下,我们可以自由地相信星球有多大,以及它们的升起和降落的真正性质和原因是什么,等等。重要的是要把这种宏

① I, 50 ~ 52; *κδ*, 24, 22。卢克莱修, I, 423 ~ 425; II, 121 ~ 124; IV, 464 ~ 466。西塞罗, AC., II, 14, 45。塞克斯都:《反数学家》, VII, 211 以下。

② 参阅 LII, 237 ~ 255 及 CLI。

③ 西塞罗, Fin, I, 21, 71 以下。

④ 第欧根尼·拉尔修, 6。

伟通人的现象还原到适合我们最熟悉的经验那样的比例。^① 这样坚决地主张获得拯救对于知识的优先地位,伊壁鸠鲁主义一定是赢得了许多人来改宗信仰它的;但决不至于看不出,它和真正的科学精神是差得多么远!

因此,伊壁鸠鲁对物理学的兴趣,是在于一种实践的意向,这种意向在物理学中决定着一般学说的选择。^② 从自然中,要把神驱除出去,所以自然不会是一个精神的或合目的性的作品;因此伊壁鸠鲁派采取一种唯物论,但不是生机论的唯物论,而是机械论的、阿布德拉学派的唯物论。无物来自无,因为否则一切东西都可能从不论什么东西来了;也无物能归于无,因为否则将久已没有什么东西了。有两种实在:物体和虚空。虚空,或者就是没有一切物体,即空的“空间”(ἡ χῶρα),或者是一个物体在其中占有“位置”的广延(ὁ τόπος)。和虚空相反,物体是一个起作用或接受作用的东西。在物体的各种“样式”(modes)中,有一些是没有了它就没有了物体的,这就是长阔高三维、“抵抗力”(ἀντιστάσις)等等,总之就是从“形体性”(corporéité)本身而来以及和“形体性”“相联结”的东西(συνβεβηκότα conjuncta);还有另外一些是“可有可无的偶性”(accidents éventuels, συμπτώματα, eventa)。而这种“偶性”永远是相对于知觉的,并且只有在物体是一个“复合物”、一个可感觉的“集合体”时,才属于物体。但“复合体”得先假定有单纯的东西,而根据本原则,这些单纯的东西是不可摧毁并且不能再还原的;这就是原子,或“最初的物体”。^③

可是必须特别说明的,是从德谟克利特那里出来的伊壁鸠鲁又采取反对德谟克利特的立场的几个关键点。首先,伊壁鸠鲁肯定原子本质上有一种重量,而这一点似乎是从他创始的。因此

① I, 78 ~ 80; II, passim; 卢克莱修, V, 509 ~ 770; VI, passim。

② 参阅 III 11

③ I, 38 ~ 41, 68, 70 以下; 卢克莱修, I, 146 ~ 634。参阅塞克斯都,《反数学家》X, 2。

原子就自上而下地运动,但这当然不是指在无限的虚空中自上而下,而只是指它们运动的相对方面而言的。^①其次,原子的形状,在数目上不是无限而是有限的,虽然我们数不清。原子虽然实际上无法分割,但它因为有形状、有广延,理论上是可以分割的;为了这种形状的数字要实在成为无限的,这种广延的部分的数字就必须无穷地增加,因此原子就会变成大得足够我们可以知觉到它了。此外,由于形状数目的无限,结果在自然中就有无限的变异,这是对一切稳定的秩序的否定。而事实是和从这假设推论出来的这两个后果相冲突的。^②最后,如果原子是永远平行地、并且在一个没有任何抵抗的场所,全都以同样无限的速度下降,则将无法解释原子的集合体以及这种集合体所构成的一个系统,即我们的世界的存在,而重物作斜线下降的假设,又为事实所不许。同样的,动物和人的行动的自发性,也和这样一种运动的规定性以及诸运动的“命定的”连锁那种假设相矛盾。为了这两个理由,所以必须假定原子在重量之外还有第二个运动的原因,这是一种完全不受决定的禀性,能够自发地、但“无限小”地“偏离”下降的垂直线。这就是所谓“偏斜运动”(παρέγκλισις, clinamen)。^③

像这样,原子在无限的虚空中向下降落,每种形状的原子的数目都是无限的。由于偏斜的本质上的不定性,任何两个原子的相遇,都是纯粹偶然碰巧的事。不管这样形成的集合体是如何地少,但对于别的原子团的降落,都成为一种阻碍:较重的固定不动,较轻的就由于这种冲击而跳跃,这样就形成了一种回旋;这就是一个世界的最初的核,被燃烧着的以太“像墙一样把它围住”。^④同样地

① 1,43 以下,60;卢克莱修,II,184-215;西塞罗,Fin.,I,6,17-19, etc. 参阅本书第 117-118 页。

② 1,42 末;卢克莱修,II,478-521。

③ 卢克莱修,II,216-293;参阅西塞罗,Fin.,I,6,18 以下;De fato,10,22;N.D.,I,25,69;欧诺安达的第欧根尼:《残篇》,33,W;其余的原文见 CXLVI,n,281。

④ 例如卢克莱修,V,454-459。

构成了别的许多世界,都同样地受着限制,这种世界的数目是无限的。而,在流过的时间的永恒——这第三种无限——中,一切相遇和组合的可能性都可能实现(这就使那种作多种解释的方法成为合法的了),直到由于同样的偶然性的作用,达到了那种能够保持并且能够发展的组合为止。^① 因此,正规的和善的东西,是偶然的组合的结果,而不是组合的原因;因果关系的自然的次序是不能“颠倒”而不陷于荒谬的;目的因是没有的。^②

此外,即使我们这世界显得对人是比较善意的,但由于它是一个复合体这一事实,它也同样得包含有它本身的分化和毁灭的原则。因此,我们不能把它看做是一个神圣的作品,正如不能把任何别的世界看做是神圣的作品一样。^③ 同样,为了免得神也有那种不可避免的毁灭的危险,伊壁鸠鲁(奇怪地采取了亚里士多德的神学)就把他们安排在“各个世界之间的地方”(μετακόσμου, intermundia)。

伊壁鸠鲁肯定神的存在,并不是对于公共意见的审慎的让步,同样地,在这个反对“不信神”的迷信的人那里,也不会是要劝人参加宗教仪式。神的实在性其实很明显地是他的学说中不可缺少的部分。首先,他们是人类所共有的一个“预拟概念”的对象,而一个“预拟概念”,得假定有一种“实在”的作用。其次,他们是和我们所有的有一种“不死的和幸福的存在”那种直观相适应的。^④ 我们甚至还在这里看到了一种规律的主要的运用,这规律在伊壁鸠鲁的物理学中占着很重要的地位,这就是“补偿”或“平衡”的规律(ισονομία, aequilibras, aequalis tributio),根据这种规律,我们这有死的痛苦的生存,在自然全体中应该有和它可以相抗衡的东西,并

① 例如卢克莱修, I, 1 021 - 1 037; II 1 048 - 1 076。

② 卢克莱修, IV, 823 - 857。

③ 卢克莱修, V, 146 - 234。参阅 CXLVI, n. 367 - 383。

④ III, 123 以下; 卢克莱修, VI, 68 - 79, 及 V, 1 198 - 1 203。参阅西塞罗, N. D., II, 18 和 9; Div., II, 17, 40。参阅 CXLVI, n. 352 - 366。

且,一般来说,一切事物都是为它的对立面所抗衡的。^① 在我们之中的最美的东西,就给了我们一个神的本性的形象;他们的身体是一种“准形体”(quasi-corps),一种“神圣的”或“光荣的”形体。他们是最精致的原子所合成的集合体,但却免除了具体的个体性的限制;他们好像是一些永远在运动的“轮廓像”(silhouettes),数目是无限的。^②

对死的恐惧既然和对神的恐惧一样是内心平静的主要阻碍,因此就必须知道生命究竟是什么。一个东西,当构成它的身体的原子团,是“用作”构成它的灵魂的另一原子团的“房子”时,这东西就是有生命的。当这东西活着的时候,这两个原子团是在经常的相互关系和相互作用之中。但是,当那容受的身体严重地解体了时,那被容受的身体就自由了,并且,因为被容受者的凝聚力,只是全靠它的被包围在另一身体中,因此它就散开了,而合成它的原子也就分离开了。所以死是“对我们丝毫无关的”;因为灵魂一出了肉体,我们就停止了感觉,对一种来生的幻想就消灭了。此外,那“灵魂复合物”有双重功能:它在机体中散布生命;其次,作为位于心中的东西,它是感情、思想、意志的原则。使它那有机功能或“非思想的”(τὸ ἀλογόν 狭义的 anima)功能成为可能的这种组合的元素,是很细致、很活动的,是“火质的”(生热的,冒气的),“属于空气性质的”,最后是具有“嘘气”(aura)的本性的。和那种真正心灵的或“思想的”(τὸ λογικόν, animus, mens)功能相适应的,是还要更加细致的原子,无疑地就是构成神的那种原子,并且这种原子,在我们的经验中是没有东西和它相当的,因此这第四种元素也就还是“无名”的。第一种功能,我们已经指出,是另一种功能的条件;但“灵魂的灵魂”保持有相当的独立性以便能成为幸福的,而有机灵魂则

① 西塞罗,ND,I,19,50;卢克莱修,II,569-580;参阅 I,524-6。

② εδ. I 和 Schol. 卢克莱修, V, 146-155, 1161 以下,等等;西塞罗, N. D., I, 18 和 19; Div., II, 17, 40。参阅 CXLVI, n. 352-366。

和它所混在一起的身体一样要受痛苦。^①

此外,感觉、思想和意志同样都可以用纯粹机械的过程来说明。所有实在的东西都不停地“发出”一些“影像”(simulacres, εἰδωλα),好像是一种中间空的外壳,而保持着实在事物的结构和性质,这些性质或者是浮面的,如颜色,或者是能够上升到表面的,如气味。这些对象的成比例的、具体而微的小像,以极大的速度运动着;为感官所接受以后,它们就一直钻入心中,而在心中产生了感觉。在空气中有无数这种小像漂浮着,它们不只是来自那些落到我们的感觉范围之内的对象,而且同样也来自那些或者已经不再存在的,或者在感觉范围之外的对象;这种对象之所以出于感觉范围,或者是实际上为感官所未及,或者如神那样是由于本性为感官所不能及的;这样就形成了一切想像、一切梦中或昏狂中的幻影,以及那些引起关于神的“预拟概念”的神怪现形。最后,这些脆弱的原子构成的薄皮一样的“影像”,在它们漫长的行程中,可能引起改变,或者还会或多或少地和别的一些影像相混。就由于这样,那方塔的影像,在它到达我这里以前,它的角就变圆了,或者也就因此形成了那种神怪的动物的想像,如那些从来没有存在过的狮首羊身龙尾的喷火兽和半人半马的怪物等等。这样就可以解释并肯定了感觉的标准的绝对价值。^②至于意志的作用,也是类似的。一个被想望或被嫌恶的对象的“影像”,或者是在作某种行为或具有某种存在方式的主体的“影像”,当它们呈现时,就打动那“思想的”灵魂,而“思想的”灵魂又推动了有机灵魂;肌肉的运动就由此而引起,或相反地由此而停止。因此,当伊壁鸠鲁以他自己的方式重新提出亚里士多德关于未来的偶然性的逻辑上的不定性那一论点,而肯定我们有一种“个人的独立性”(τὸ παρῆμας ἀδέσποτον)时,他丝毫也没有想到精神意义的自由和把自由作为某种意识上的东

① 1,63-68; III,124 以下; IV,2。卢克莱修,III(全部)。

② 1,46-53,卢克莱修,IV,26-268,722-822,962-1036,等等。

西。自由是在我们的机体组织中原子的偏斜的偶然性的结果。但在他看来,这已经足够使恬静的幸福的“影像”能够对灵魂发生作用,并且,我们将看到,能够在身体方面决定适当的运动或抑止了。^①

关于生物从大地——它们的母亲和保姆——开始出现的问题,在伊壁鸠鲁的学说中没有一个重要的观点不是在恩培多克勒或德谟克利特那里已经碰到过的。有人曾以为可以在其中发现一种生物变形论,这种观点是只关于自然界的摸索时期的,在这时期中,自然胡乱地寻求着一种能够继续生存下去的组合方式,作着各种尝试。但一旦这种组合方式最后从各种碰机会的搬弄中显出来了,于是“自然的公约”(foedera naturae)就签字了:物种的特性都已经固定,就不再变化地繁殖着,直到这物种变老了并且和它所属的世界同时死亡为止。^②可是另外有一个关于起源的问题很久以来就占据着人的心灵,这就是人类史前时期的问题。阿布德拉的赫卡泰曾经写过关于极北人和埃及人的书,而卢克莱修或者就是间接地根据赫卡泰^③而说到原始人的生活和各种技术的发明,人类就借这种技术的发明,逐渐地寻求着保持他的生存,或使生产美化以使用它能取悦于人的方法,如语言、基于契约的社会生活以及较后的政治组织、火的产生、金属的冶炼加工、土地的耕种、有用牲畜的驯养、织布缝衣、建筑房屋、划分时间、书写、音乐、诗歌。伊壁鸠鲁本人就曾确定过关于语言的发明方面的技术上前进过程的各种条件:“外界的”自然给我们一种“压力”,这种“压力”的作用,经过在那上面运用了“反省”之后,过一段时间就产生出我们的发明。^④

① III, 133 以下;卢克莱修, IV, 877-906; II, 251-293。西塞罗, De fato, 10, 21; 16, 37; Ac., II, 30, 97; N. D., I, 25, 70。

② 卢克莱修, I, 584-598; II, 865-901; V, 780-924。

③ 卢克莱修所记述的和西西里的第欧多洛所记述的(Bibl. hist., I, 7 以下)大体一致。参阅莱茵哈特:《阿布德拉的赫卡泰和德谟克利特》(Hermes, 47, 1912)。

④ I, 75 以下;欧诺安达的第欧根尼,《残篇》, 10, W; 卢克莱修, V, 925 至末。

可是这种前进过程,至少在卢克莱修那里,并不是一种真正的前进过程。这是一种对实在的恶——一个较不仁慈的自然,一种减弱了的抵抗力——的救药。但这种救药所产生的恶:宗教、战争,等等,却比原始人们在世界的原始状态中所要遇到的恶要多得多也大得多^①。所以文明的那种所谓的好处对于智慧来说其实也同样是莫大的危害,而智慧就在于重新接近那自然的状态。

伊壁鸠鲁的伦理学,是到自然之中去找它的基础的。他那“准则学”和物理学的惟一目标就是要使他能够确实实地在自然中找到这基础。而我们看到一切生物,当服从它们的自然倾向时,都是追求快乐作为它们的善:快乐是“幸福生活的开始和终结”;快乐既“对我们是一切爱好和一切嫌恶的原则”,它同样也是我们对我们的善所作的判断所依据的情感上的最高标准。但另一方面,“我们只有在我们没有快乐并因此是在受痛苦的时候才需要快乐;但当我们不受痛苦时,我们就不再缺乏快乐了”。这就是为什么“在快乐中,它的大小的终极”,或者说它的最大限度,就是“一切痛苦的消除”。这就是快乐的所在,而当它存在时,不论痛苦或忧愁都是不能和它并存的。^②而这正是当人们和居勒尼派一样用运动来说明快乐时所忘记了的。无疑的,“在正在完成中的一种运动中,确是表现出一种愉快和一种满足”,就好比当人正在饮水解渴时那样。但真正的快乐是在不再有渴;这时,这种运动的目的才达到了。因此,快乐的实在性只在那“稳定了的快乐”(ἡδονή ἢ καταστική, voluptas in stabilitate)之中;而不是在“运动着的快乐”(ἡδονή ἐν κινήσει, voluptas in motu)之中,“运动着的快乐”只是在变化中的“稳定了的快乐”。^③从这种区别,引申出了一个很重要的实践上的后果。因为每当达到了那准备着我们的快乐的运动的末

① 参阅罗素:《论伊壁鸠鲁派关于前进过程的观点》(《形而上学和道德评论》,23, 1916)。

② III, 128 以下; n^o 3。参阅西塞罗, Fin, II, 3, 9。

③ CXLVI, n. 1 及 2; 西塞罗, Fin, loc. cit. 及 5, 16。参阅本书法文版 308 页。

端,而我们试想把这运动延长时,我们其实是把我们的快乐的确定的实现真正地推后了。像这样使那种感性的“酥痒舒适之感”(γαργαλισμοί, titillationes)持久一点,我们无疑地也使快乐“变了花样”(ποικίλλειν)。但这种人们所喜欢的锦上添花,并不增加快乐,因为它并不更多能满足一点我们所感受的需要。而快乐就正是这种需要的消除,再没有别的,也没有再多些了。“没有痛苦”(ἀπουσία, vacuitas doloris, indolentia),这就是完满的成就了的快乐了。这不是一种从过去的痛苦到未来的快乐的过渡状态;这是一种积极的终极;我们应当知道停止并且固定在这里。^①

此外,既然身体和灵魂是两个不同的原子集合体,但只是灵魂的一部分给身体以感觉能力,而另一部分则是相对地独立于身体的,因此在身体的快乐和灵魂——即思想的灵魂——的快乐之间加以区别,是正当的。可是对这种区别却必须不要引起误解。身体的快乐不仅仅是在运动中的快乐,因为它们相反地是在于一种“肉体的稳定的平衡”,这就是严格意义的“没有痛苦”。另一方面,那思想的灵魂,如果没有尝到那种为这种确定的平静作准备的内部运动的愉快,也不会获得“没有烦扰”,就是那种真正所谓的“恬静的状态”(ataraxie)。^②此外,灵魂的快乐并不比身体的快乐在质的方面更优越,因为两种快乐都是同样有价值的。伊壁鸠鲁曾说:“如果那些纵欲者的快乐能够使他们满足,如果他们解除了那烦扰灵魂的恐惧,如果他们纯粹没有那惟一的恶即痛苦,那么对他们有什么好谴责的呢?”^③反之,这两类的快乐,各有它自己的功能。身体的快乐是基本的,伊壁鸠鲁大受他的敌手的诽谤而毫不掩饰地宣称:“一切善的原则和根本,就是肚腹的快乐。”^④但“肉体是

① 见,18。西塞罗,Fin., I, 11; II, 3,9 以下;N.D., I, 40, 113; CXLVI, n. 411。

② 见,18。西塞罗,Fin., I, 11; II, 3,9 以下;N.D., I, 40, 113; CXLVI, n. 68, 424 ~ 428; III, 131 末;参阅 128; Sen., Ep., 66, 45。

③ 见,10。参阅西塞罗,Fin., II, 7, 21。

④ CXLVI, n. 67, 409。

被这样地造成的,就是在它感觉到对快乐的限制是无限的,并且它愿意快乐能延续到无限”,因此需要灵魂“用反省”来给肉体确定它的界限;因为“灵魂知道快乐在一个有限的时间中和在一个无限的时间中是一样大的,我们并不需要一个无限的时间来使我们幸福”。^① 灵魂同样也衡量身体的痛苦:痛苦如果是慢性的,既然我仍旧继续活着,它们就不会是很强烈的,而在像瞎了眼那种治不好的痼疾中,灵魂也还是找到某种愉快;痛苦如果是很强的,它们就不能继续很久,或者死亡不久就会替我把这种痛苦解除了。^② 最后,全靠在我之中的那种个人的能力,我可以求助于许多以前的快乐的想像,它们可以“驱散”我现在的痛苦,迫使它们“退却”,以至于我不再感觉到它们,“我所经过的是幸福的一天,而这是我的生命的末日”,伊壁鸠鲁在他临死时的可怕的苦难中曾这样写过;因为所有这些痛苦都“被用专注于回忆我们往日的谈话的那种平静的满足,面对面地抵过去了”^③,这是一种高傲的态度,也有可以和它相比的情况,但只有伊壁鸠鲁主义才想把它和经验条件本身联系起来。

诬蔑伊壁鸠鲁的人,忽视了他的学说的这一方面,而相反地偏偏只坚持着他为快乐所作的辩护,这种辩护的意义是很容易引起误解、歧义的。“当我们说快乐是我们的目的时,”伊壁鸠鲁回答他们说,“……我们所指的……可并不是那纵欲者的快乐”。^④ 因为存在着一条规则,这是从精神的反省思考所派生出来的,这精神计算着在我们的痛苦中和在我们的快乐中一样都存在着的实质上的快乐的“财富”,计算着它们的“量”而不是它们的质。“正因为快乐是第一的和自然的善,所以我们不追求一切的快乐;而相反地有时当一种更大量的不快一定会随某种快乐而来时,我们放过了许多

① III, 126; *ed.*, 19 以下(参阅 CXLVI, p. 397)。

② III, 133; *ed.*, 4; 参阅 CXLVI, p. 395 和 n. 446 以下, 503。

③ CXLVI, n. 138; 参阅 n. 601; 西塞罗, *Tusc.*, II, 7, 17; III, 15, 33; *Sen., Ep.*, 9, 3。

④ III, 131。

的快乐；另一方面，有许多痛苦，当它结果会给我们更大的快乐时，我们也宁愿要这痛苦而不要快乐的……所以一切快乐，就它的本性说，都是一种善，可是并不是一切快乐都是应当追求的；同样，一切痛苦都是一种恶，但也并不是一切痛苦永远都应当逃避的。”所以作为一种戒律的，是一种“比较的衡量”（συμμετρησις），这种衡量的单位是快乐，而以自然的严格要求作为它的标准或“货币本位”。而，在我们的欲望和我们的嫌恶之中，有一些对象是出乎这种要求之外的。因此伊壁鸠鲁把欲望分成三类（嫌恶也相应地同样分成三类）：第一类是那种“既非自然也非必需的”，例如获得荣誉；那二类是那种“自然而非必需的”，如可以使一种自然的快乐“变化花样”但并不增加快乐的一切润饰。伊壁鸠鲁曾在这个意义之下写信给他的一个朋友说：“送我一小罐奶酪，当我渴望时让我可以享享口福。”最后第三类是那种“既自然同时又必需的”，如饥时的吃，渴时的喝，是只要“黑面包”和“水”就可以的。我们得好好地决不要屈服于第一类的欲望；对于第二类我们将例外地偶然顺从它一下，因为它的稀罕本身就是它的价值所在；至于最后一类是最易于满足的，并且永远是“我们能够办得到的”（εὐπόροιστο, parables）：伊壁鸠鲁说：“让我们感恩那有福的自然，把那必需的东西都放在我们力所能及的范围之内，至于那些不是我们容易办到的却是那些并非必需的！”使自己保持“在自然的限度之内”，这就是有了“自足”（αὐτάρκεια），这就是“最高程度的富有”。^①

所以一切传统的德性，如节制、勇敢或灵魂的坚强有力，^② 智虑，在伊壁鸠鲁对于个人品行的概念中，都有它们的地位。但任何一种德性，都只有和快乐联系起来才有价值。伊壁鸠鲁说：^③ “当道德不产生任何快乐时，我唾弃道德（τὸ καλόν），唾弃人家给予道

① III, 129 - 132; *εδ*, 15 及 29; 西塞罗, *Fin.*, I, 13, 44 以下。卢克莱修, V, 1 116 - 1 118。参阅 CXLVI, n. 181 以下, 456, 468 - 477, 602。

② 西塞罗, *Fin.*, I, 14, 47 以下; 15, 49 及 CXLVI, p. 269, l. 19 之注。

③ 同上, n. 512; 参阅 n. 504, 506。

德的那种空洞无谓的赞叹！”一切德性，在这样了解之下，其中最基本的或甚至惟一的，就是智虑（φρόνησις, prudence）；因为真快乐的识别实在是反省思考的工作。因此产生愉快的生活的，并不是无限制的感官享受，“而是一种清醒的计算，用来认识一切选择和一切嫌恶的理由，并且驱除扰乱灵魂的烦恼绝大部分从它产生的那些意见”。因为智虑教导我们：“如果不以一种反省的、道德的、正义的方式生活，就不可能愉快地生活；同样，如果不是愉快地生活，也就不可能以一种反省的、道德的、正义的方式生活”。^① 伊壁鸠鲁甚至于说智虑是本身就有价值的，而并不以成功与否为转移，因为成功有时得靠幸运。^② 不管这种“利己主义”是怎样经过精制，可是仍旧导致一些非常令人讨厌的粗鄙的理论。因此，如作为社会和正义所立足的基础的那种相互放弃权利，缔约的各方也都只从本身的利益着眼；所以不正义之所以是一种恶，只是因为违反了互不侵犯的协定，是得不偿失的。还有，不正义的行为即使“万倍秘密”并且实际上可保不受惩罚，但行为者的灵魂却为那种对最后的刑罚和恐怖所毒害了。^③ 至于友谊，它的价值只在于它是生活的安全和舒适所必需的；所以人是爱他自己，而不是爱他的朋友。这一论点遭到了诽谤，有些伊壁鸠鲁派人就来加以斟酌修改。其中有一些就说，我的朋友是另一个我自己，所以他不是我的幸福的手段，而是它的要素。另外一些，也许就是约翰·穆勒所想到的那些人，就更精细地说，在友谊中，是有一种真正的不计利害的，因为，由于习惯，开头那种利己主义的动机最后就被忘记了。^④

虽然在实践上这种人生观是有许多困难和矛盾的，例如关于

① III, 132; 参阅 *en*, 5, 及西塞罗, *Fin.*, I, 18 首。

② III, 135; 参阅 *en*, 16。

③ *en*, 31 - 38。参阅西塞罗, *Fin.*, I, 16; II, 16, 53 以下, 及 CXLVI, n. 523, 531。

④ 西塞罗, *Fin.*, I, 20; II, 24 - 26。

家庭关系的问题^①，可是从以上所说的，我们似乎很可以勾画出一个伊壁鸠鲁派的“哲人”的明确的形象。有看起来像是矛盾的两点，是首先应该指出的。这“哲人”是一个禁欲主义者；因为他使肉体的快乐受一种严格纪律的制约；他把它缩到最小，借口不使它遭害；他借助于一种沉思，使他离开当前的现实，以作为打退苦难的手段。其次，他又是一个隐士，因为他所处的惟一的社会就是那些聚在一起求共同的得救的人所组成的社会。他命令人“过隐居生活”，^②而他自己也从这世界中退步抽身出来了。他不受法律的束缚；是那些坏人在对他的关系中才受法律的约束。只要不是为了他的自己得救的利益而有所不得已，他摒弃一切公共事务，并且讥笑那些为了他们国家的利益而牺牲了“恬静的王冠的人”。^③最后他又是一个治疗精神方面的疾病的医生：针对着关于神、关于死、关于快乐、关于痛苦的四种败坏人生的谬见，他发现了一种“四用的药”（ἡ τετραφάρμακος），它的魔力能使人安静并且得到痊愈。^④因此他自身就具有为了给他自己一切幸福之中最确实的幸福所必需的一切防卫策略。处在那败坏了的文明之中，他懂得回到那好的“自然”，而由于这种回复到天生的简朴，使他能够永远“自足”：他不间断地“在快乐中”，即使当他被关在法拉利的烧红的铜牛中时也是一样；他“有如在人们之中的一个神，因为没有比那种人——是一个人，而他的生活展开在不朽的善之中——更不像一个有死的凡人了”；在真福方面，“他是和宙斯相匹敌”的。^⑤这种“和神等量齐观”的哲人的解脱，总起来说似乎就是个性的最高的

① 讨论这个困难和其他类似的困难的书为 *δυστοπίαι*, (*Incertitudes*)。参阅 CXLVI, n. 18-20。《遗书》中所启示的家庭事务可能是关于精神生活的。

② CXLVI, n. 551。

③ 同上, n. 187, 530, 556, 559 以下。

④ *Pap. Here.*, 1005, col. 4. 参阅 III, 133 及西塞罗, *Fin.*, II, 7 末; 29, 94。这里牵涉到前四种 *κρίσεις διδόναι*。

⑤ III, 135。欧诺安达的第歌根尼:《残篇》, 63, col. 3 及 4; 第歌根尼·拉尔修, 117; 卢克莱修, III, 322; 西塞罗, *Fin.*, I, 18 以下; CXLVI, n. 601 以下。

实现：整个地集中于自己，凭借思想而成为自己的主宰，并且以思想的法律支配着肉体，这样就摆脱了一切的束缚。“哲人”的独立是个人主义的倾向所达到的最终目标，这种倾向很强烈地表现着伊壁鸠鲁派哲学的特征；这种哲学，我们可以说它是普遍化了的原子论。从历史上说，伊壁鸠鲁主义代表着一种努力，要使居勒尼主义更一贯，并且要以独断论的方式使皮浪的禁欲主义合法化。它不只是一个哲学上的学派，而且是一个有组织的宗教团体，每一个信徒都在这里接受了得到解脱的符咒和得教的规则。局外人对他们的教义的精神的误解，或者一部分是他们自己应当负责的。但真正说来，他们既不是贺拉西所说的“猪”，也不是精巧雅致的恣情纵欲者。塞内卡虽然是一个斯多葛派，当他注意到在伊壁鸠鲁式的生活中，除了它的“神圣”和“正直”之外，骨子里实在还有一种“悲哀”时，他这判断倒是公平的。^①此外，伊壁鸠鲁主义之所以获得不可思议的成功，也可能恰恰是全靠它的方面的纷繁多变，这正是构成它的创始性的。它宣称快乐是最高的善，而又以禁欲主义来加以压抑；它以忍让安命和真正的幸福并列起来，又以忧郁和乐观主义并列起来；它那彻底的感觉主义又以对快乐的理智的计算来补充；它是唯物论的，而又从思想中去找它的支撑点；它轻视科学的真理，又使行为以对自然的认识作为基础；在机械论中它引进了自由；它打击迷信，而又宣扬一种信仰。

因为浪柏沙可的梅特洛多洛，这位“伊壁鸠鲁第二”^②和伊壁鸠鲁最得意的门生，比伊壁鸠鲁早七年就死了，所以赫尔马柯就接替了这学派的领导。伊壁鸠鲁的另一个学生哥罗特，因普鲁塔克就他的一篇作品而攻击伊壁鸠鲁主义的论文才为人所知。一般说来，直到公元前一世纪这一段时期中这派最著名的几位代表，我们对他们都几乎毫无所知；劳地凯亚的斐罗尼德，和拉哥尼亚人德梅

① Vit. beat. , 13, 1.

② 西塞罗, Fin. , II , 28, 92.

特留给我们的只是他们的名字。西顿的芝诺、斐德罗、巴特隆,尤其是伽达拉的斐罗德漠,我们对他们稍微多知道一点,这得要感谢赫居拉农的埃及纸草,也当感谢西塞罗,他们对他们都认识并且很重视。在他们之后,我们就全无所知了。这学派的生命似乎已完全分散而成为各地局部的兄弟会,而“花园”也只成了这团体的“圣地”了。

第三章 早期斯多葛派

斯多葛派的哲学和伊壁鸠鲁的哲学之间,在最后的意向,在关于“哲人”的概念的确定方面,是有很深刻的类似的,而在他们所讨论的问题方面,则有一种奇特的平行:他们的问题是相同的,而在所有问题上,斯多葛派的态度都和伊壁鸠鲁派的态度针锋相对。这种对立到处都表现出来:在唯物论的范围内,是生机论和机械论的对立;在苏格拉底以前的哲学家中选择一个作为他们的宇宙论的靠山,则以赫拉克利特代替德谟克利特;以目的论代替了偶然的组合;神就在世界之中,而不再是在各个世界之外;只有一个世界,而不是无数个世界,并且这世界不是根本被摧毁,而是重新再生的;物质的分割不是到原子为止,而是可以无穷分割的;全部都是充满的,而虚空只存在于世界之外;一种普遍的联系,以及宿命论,代替了普遍的原子论和偶然性;一种全部的混合,代替了许多单纯的东西的凑集。总之,这不仅是不同而是一种反动,这两派哲学就像是在打着交手战。

而,这种执拗而且有条不紊的矛盾冲突,似乎很应该记在斯多葛派的账上。当西齐昂的芝诺约在公元前300年开学校于“画廊”(Stoa poikilè)时,伊壁鸠鲁已经教学好几年了。在这以前,芝诺已

经在探索着他的道路。他在公元前 315 至公元前 312 年之间,据一种传统说法是由于一次船舶出事的偶然遭遇,第一次到了雅典,曾先后听过德奥弗拉斯特,或者听过克塞诺克拉特,确实听过波莱蒙,特别是犬儒派的格拉底的讲学。从格拉底那里,芝诺想找到一个苏格拉底的生动的形象。最后,在那些麦加拉辩证法家之中,他听过斯底尔波,第欧多洛·克鲁诺,和他的学生斐罗的讲学。因此,似乎“花园”的初期成功,曾引起芝诺想以别的方法来担负起一个和它针锋相对的工作。当蒂蒙和别的一些人轻视地骂他是“一个腓尼基人”时,无疑地他们所指的是说他的冒作创始。此外,即使“画廊”的开始是在“花园”之前,初期斯多葛派的最明显的特征也仍旧确实是在于它那种继续不断的演变,这和伊壁鸠鲁派的一成不变是大不相同的,在于他们有一种巧妙的才能,很少自己去开辟新的道路,而多半就在他们敌手的范围之内去和敌手周旋,尽心竭力地加强防卫以抵御攻击,而不表现出有任何让步。为了他们的战略,这些几乎全部来自亚洲的斯多葛派人,用尽了一切的手段,或者是他们那种神秘的坚忍,或者是一种花言巧语而好辩的精细,对于这种精细,希腊的辩证法只是供给了它的表现方式。

当芝诺活到七十二岁,在许多学生的尊崇颂扬声中,据说是心甘情愿地去世时,这学派的首领的地位,就落到他的一个最老并且最虔信的学生,阿索斯的克雷安德的手中。相传这位退休了的老拳师,常常夜里替一个种园子的人打水,挣钱来付他白天的束脩。不论这个传说的是真是假,这至少表示出,在这位被称为“赫拉克勒第二”的克雷安德,哲学是一种宗教性的事业,是有关人生的得救的。但他的为人,是严肃胜过圆滑的,而在他领导学派的长久年月之中(公元前 264~前 232),这学派只是日趋没落。对于伊壁鸠鲁派或新亚加德米派的攻击,克雷安德只晓得用坚固地加强他自己的立场的办法去抵挡。幸亏他找到了索里(或塔尔索)的克吕西波做他精明的副手。克吕西波继承了克雷安德,重新恢复了“画廊”的兴旺,人家就说他是“画廊”的“第二个创立者”。在他的教学

和篇幅巨大的作品(七百余卷以上)中,他以一种始终不倦的勇气,和各个敌对学派作斗争,直到七十几岁(公元前 208 或前 204)死时为止。

但这不是原始的斯多葛派的惟一的方面。因为,他们不是像伊壁鸠鲁派那样不关心公共事务,而是寻求和接受成为“希腊化”时期的政治中一个因素的。索里的阿拉多,他那把欧多索的《现象》改作成诗的作品靠西塞罗的译本部分地保存下来了。西齐昂的彼塞奥和波斯普鲁斯的斯斐洛都好像是这学派派到各个君主那里去的使节,前两人被派到马其顿王安底戈诺·哥拿塔那里,最后一人先被派到托勒密·欧尔盖特那里,后来又被派到斯巴达王克莱奥美尼第三那里。另一方面,在他的“母校”,有人自命在那里保持着一脉相传的正统,虽然是在演变;而另外还有些不妥协的,如迦太基的赫利罗(人家错误地认为他有逍遥学派的倾向),尤其是奇奥的亚里士东,两个都是芝诺的学生,他们都保证说他们自己的学派是代表着芝诺的真精神的。他们无疑地是背叛正统教义的“异端”,而不是“旁支”。因为我们很可以注意到,这一派的斯多葛主义,主要是保存了犬儒派的影响而清除了其中江湖气的成分,而这种学说在帝国时期的复兴就是和这一派相联系的。最后,这或者也是一个包含着教训的事实,就是有一位赫拉克莱亚的狄奥尼修,从芝诺的哲学得不到他所希望的那种宁静,就去求之于居勒尼派或伊壁鸠鲁派了。

在克吕西波之后,“画廊”派的妥协和让步的趋势就加强了,可是仍旧没有放弃为大众展示那种画出这学派的本来面目的论点。塔尔索的芝诺和波斯塞留凯亚的第欧根尼,或被称为“巴比伦人”的,都是克吕西波的学生。在公元前 156 年或公元前 155 年,雅典人派了一个有名的使节团到罗马,去交涉减免一笔赔款,第欧根尼就和加尼亚德及逍遥学派的克利多劳都在这使节团中。继承了第欧根尼的传统的,是塔尔索的安底巴特洛和阿尔克德谟,塞留凯亚的阿波罗多洛,及西顿的波爱托。从波爱托起就是中期斯多葛派

开始了。同时,我们看到,在这学派中所训练成的人,也献身于专科的研究,其中有几种,如修辞学和文法,在那里是有很高荣誉的:如文法学家玛罗的格拉底,亚历山大里亚的图书馆管理人芝诺多德,爱拉多斯泰纳(公元前 276 ~ 公元前 194 年)(也许是出于亚里士东学派的),雅典的阿波罗多洛,就是那《编年史》的作者,以及著名的批评家阿里斯泰克等等。斯多葛派已经趋向于哲学的“纂述学”一方面了。

斯多葛派的文献是相当可观的。亚里士东和赫利罗似乎只限于道德方面,前者偏好那种犬儒派的以榜样和典型的轶事(χρῆσις)作“实践的教训”的方法。反之,芝诺,克雷安德和克吕西波,就不说他们那些笔战的作品,也都已触及各派哲学的所有教学的“范围”(τόποι)或篇章:逻辑和修辞学、物理学和神学、道德学和政治学及对于诗人的哲学的解释。克吕西波的作品,是这样一种全集的最丰富的例子。此外,他又有专门的著作讨论到“天道”,“命运”,“占卜”,及“可能事物”的问题。不幸,所有这一些留给我们的都只是一些一般的节略,如第欧根尼·拉尔修的摘要(《芝诺》VII, 1),或一些武断地随便选的节引。很少几段较长的东西还保留着:如克雷安德对宙斯的赞美诗有四十行;在伽仑的《希波格拉底和柏拉图的独断教条》一书中,有克吕西波的《论灵魂》,特别是《论情欲》两篇论文的重要摘录,又在埃及纸莎草纸书籍中有克吕西波的《逻辑问题》的零落的残篇,以及一段关于“哲人”的辩证的德性的文字。^①既没有直接的文献史料,我们就只能例外地偶尔知道一点每一个哲学家对于古典的斯多葛主义的演进构成,究竟有什么贡献。通常,我们所知道的古典斯多葛主义,只是克吕西波的斯多葛主义,这是由于新亚加德米派的反对,而被逼改变了的一种学说。西塞罗所告诉我们的,则带着克吕西波的几位继承者的烙印,以及中期

^① CLIII(这书目以下不再重复),II, n. 180, 及 n. 131。Letronne 的埃及纸莎草纸书籍(关于否定的命题, II, n. 298^a)是一种学校中的作品。

斯多葛主义的色彩,否则就是经过阿斯卡隆的安底奥可那种亚加德米派的折衷主义之后,受了歪曲了的。至于看普鲁塔克(《斯多葛派的矛盾》,《论反对斯多葛派的共同观点》)、伽伦、亚里士多德的评注者如亚历山大和辛普里丘,或者还有柏罗丁或塞克斯都·恩披里可的有关资料时,我们又都是和斯多葛派的反对者打交道。最后,塞内卡和爱比克泰德,虽然是斯多葛派,却并不是可靠的证人:他们的斯多葛主义,远不同于最初的斯多葛主义的成熟期的那种棘手的辩证法,对它只有历史的好奇心而已。^① 在这里来讨论那些证据是不可能的。因此我们只能把初期斯多葛主义的历史作总的处理,并且只能像传统所告诉我们的差不多那样来处理。

对于斯多葛派,哲学是一种技术的“练习”(ἀσκησις),这种技术的对象就是“智慧”,是神灵的或人的事物的知识,或最高的“成就”(ἀρετή),这分为三种的“成就”(perfections)或研究是:逻辑或辩证法,研究言词;伦理学,研究人生;物理学,研究世界。这种分法,无疑地是来自克塞诺克拉特及初期逍遥学派的,虽为芝诺所采用,^② 亚里士东却把它看做是一种和斯多葛派学说的精神相反的让步:物理学超过了我们所及的范围,而辩证法只是路上那种绊着行人的脚的泥泞,或者像我们吃螃蟹时那样,很多壳却只有很少一点肉似的。^③ 但当保持着这三部分时,最大的问题是在决定三者的关系。哲学或者被比作一个果园,或者被比作一个蛋,或者还被比作一个动物(波西多尼)。逻辑不变地是果园的围墙,蛋的壳,动物的骨和肉。但随着最高地位是给予基本条件,或者是给予由基本条件结果所得的情形,物理学和伦理学的高低层次却是常相颠倒。^④ 无论如何,物理学既然是逻辑和伦理学的条件,要正确了解后两者,就只有先了解物理学关于世界以及关于人的那些一般原则,才

① 例如爱比克泰德, *Manuel*, 49; *Entretiens*, I, 4, 6 以下。

② I, n. 45 以下; II, n. 35 及 38。

③ I, n. 351 - 357, 392 以下。

④ II, n. 38 - 44; 参阅 III, 68。

有可能。

凡一切实在的都是“一个物体”，有着和所有其他“物体”各别的本身个性。作为一个“物体”，它起作用，并且接受作用。因为一方面，物体具有一种本质上运动的、完全现实的自发性，一种“张力”(τόνος)，这种张力，从物体的中心开始，努力以求扩张，然后又回到内部以凝结成一个统一体。另一方面，像这样为一种主动的力量所扩张或凝结的是一种被动的质料，这质料也同样是物体，但只是作为未经质的规定并且无定形的，或未个体化的质料。质料，形式，推动者，都只是一个。一个物体的各种“性质”(ποιόντα)，本身也是物体，它们彼此之间以及和那个物体，都是并存的；那物体只是代表“固有的性质”(ιδίως ποιόν)，就是经过那些别的性质的改变还仍旧存在的，以及把那些如果没有它就只是一种堆集的性质，同它的张力统一而成为一个自然的有联系的整体东西。^①因此，这就已经是斯多葛派的范畴中的两个范畴：“实体”和“性质”(ὑποκειμένον, ποιόν)；它们代表着那“某物”(τι)中的有形体的或实在的东西。至于其余的两个范畴：“存在方式”，就它本身或就它“在关系中”(πῶς ἔχον, πρὸς τι πῶς ἔχον)来看，它们相应于某种“无形体”的东西，也就是不起作用也不接受作用的东西，并且和那甚至“不是某物”(οὐ τι)的东西相对立，如“一般的性质规定”(κοινῶς ποιόν)，或观念，那只是一种“思想的对象”(ἐννόημα)。^②所以这些范畴在这里和在亚里士多德那里是有完全不同的意义的。它们表示着在个体之中的实在的东西并且是仅有的实在的东西，但有时是根本的而有时是表面的，有时是来自它本身的而有时是来自它的周围环境的。一个东西的无形体的各个方面是它的事情或作为，是在这东西本身之中的因果关系的单纯的表现，是全部实在性就在它由一个动词所“陈述”的东西之中的结果(λεκτόν, κατηγορημα)。

① I, n. 90; II, n. 301 ~ 303, 336, 363, 380, 386 以下, 395 ~ 397。

② I, n. 65; II, n. 329 以下, 361 ~ 363。

在无形体的东西之中,除以上所指出的之外,还应该加上一个东西所占的“场所”,运动的“时间”或间隔,最后,只相关于世界的,还有世界在其中扩张或收缩的“虚空”。^①

而这种关于个体的学说,必须把它和世界的那种模范的个体性联系起来看才能懂得它。因为,如果我们不是来考虑那“全宇宙”(τὸ πᾶν),就是那无限的虚空和实质上潜在其中的世界合在一起的大全,而只考虑这世界本身,则这世界就是“全体”(τὸ ὅλον),就是有形体的东西和那些无形体的东西的总和,就是以这些范畴作为它的各个方面的全部实在的东西。既然无限的虚空是在世界的外面,因此世界本身是有限的,并且排除虚空的;它是独一无二的,并且完全地是一个;它从各方面向它的中心伸展,它是球形的。而,如果是这样,则这世界也就是那联结天和地的“系统”(διακοσμησις)的“组织”本身,此外它也就是主动的和起组织作用的神圣原则。^②至于这种组织的质料,它不是未成形的,而是已经被那主动的原则作了质的规定的。因此,那四大元素,其中每一种都是由它自己的一种惟一的性质构成的,它们本身同时既包含着主动性(火或热,空气或冷)也包含着被动性(水或湿,地或干)。^③而,不论在“神”或在元素,主动性永远是一个物体用来维持它的“构造”(συστασις)的“张力”。这物体就是“嘘气”或“普纽玛”(pneuma),是生命的原则或精神,它是由火和空气造成的,或者更确切点说,就是那在这些元素的主动性本身之中活动着的東西。它“周遍”(διήκει)于世界,并且一直深入到世界的最卑下的各部分。它使世界成为活的东西。并且维持着世界的统一。它以它的“天道”(διοικησις, πρόνοια)“治理”着世界;因为它是一种“能思想的嘘气”,一种“能工巧匠”和“理智的火”,它“有条不紊地向着世界的

① I, n. 89 ~ 95; II, n. 331, 341, 501 ~ 521。

② I, n. 99; II, n. 526 ~ 530, 535, 550。

③ II, n. 418, 408, 410 首, 439 末, 440 中, 444。

产生前进”。因此,斯多葛派是想同时既成为泛神论者又成为一神论者的:因为内在并渗透于世界之中的力量,其实是惟一的“理性”,一个有个体性的起造物主作用的原则,把世界造成为“一个充满了智慧的生物”。^① 我们切不要把它看做是一个创造者。但它却是那奇异的合目的性的工匠,凭借这种合目的性,万物随着本身和这工匠亲疏远近的比例,在那些在它们之下的东西,并且甚至于在那些可以被作为对它们是恶的东西之中,寻求着它们的善的工具。我们相当清楚地知道,斯多葛派,从克吕西波以下,是用怎样容易的例子和幼稚的论证,想来证明这种目的论的相对主义的普遍性的。^②

这里所表现的至少是一个主要的事实:世界是一个有等级的普遍联系的整体,世界本身就是它的目的。个体化其实是有好几个等级的,因为“张力”有好几个等级。在最低的等级,“普纽玛”只产生受了某种质的规定的个体性,这就是物体的“坚固性”(ἔξις),如:石子、金属、木头等等。如果这种存在方式也包含事物由之而造成的自发运动,则“普纽玛”所产生的是一种“生长”(φύσις)。最后,当事物在以上这些之外再加上感觉和“推动的冲力”,或行动的本能倾向时(ὁρμητή),则是一种灵魂。^③ 但,如果说事物是分成等级的,它们却也同样有内在的普遍联系。因为,为了要一般地并且特别是在每一个东西之中,解释“普纽玛”的因果关系,克吕西波,也许是随芝诺之后,提出了“全部混合”(κρᾶσις δ' ὅλου)的学说,这是和柏拉图的“分有学说”一样的东西,不过这里是唯物论的说法。一种单纯的“并列”(παράθεσις),一种把两样东西“混”在一起(σύγχυσις)而除去了它们各别的个体性质,消灭它们以产生一个新的东西的这种混合,这两者不能解释两个物体,一个主动的,另一个

① 例如 I, n. 171 以下; II, 300, 441 ~ 444, 1107 以下; 1134, 1141 以下。

② II, n. 1152, (Cic. N. D., II)。

③ I, n. 111; II, n. 663, 458 (参阅 n. 449, 716)。

是被动的,却怎么能保持着它们的个性,即便说前者的作用渗透到后者之中并予以改变也不行。但要是如下的情形,这就可以理解了,就是:如果这种“渗透”,并不需要有虚空,是全部的,如果一个东西是真正地“和另一东西混合”(σύμμειξις),如一滴酒混入大海那样。这预先假定了物质的无限分割。而,如果火和空气是最活动的,如果“神”,这“燃烧着的嘘气”,是最高的主动者,这是因为由于它们那极端的能动性,它们是最适宜于这种无限的和合的。^①

而现在,世界及其中的事物的产生是怎样进行的呢?既没有偶然的遇合,也没有偶然的聚集;基本的假设是一种“种子”,随着交互更替的节奏而演变。因为,火这种最“卓越的”元素,最初单独地存在于无限的虚空之中,如果它的“张力”减弱着而它不熄灭的话,是不能满足在它之中的“爱”和产生的冲力的。因此它就“浓缩”而变成空气;然后空气又变成水。而这水,为燃烧着的空气的嘘气所遍布,就产生一个中心的种子,这就是世界的“种子的逻各斯”(λόγος σπερματικός)或规律。于是这个有生命的世界,一下就连它的各个不同部分都构造成功了,其中每一部分都有自己的功能和位置。在这初生的世界的中心,一部分的水浓缩而成地,另一部分水就留在地的表面;在热的作用下,蒸汽上升着,依照它的轻重程度,形成包围在外面的空气的球形,然后是各种星辰所在的以太,这些星辰是生物中最有智力的,并且是最能作完美的运动的。此外这种子之中也包含着一切生物的一切“种子的逻各斯”或构造规律,以致每一个体都是它的整个种族血统的一个“全部的混合物”^②。正如在一段特定时期之后,生物就变得能产生出一个和它本身相似的新的东西的种子一样,到了一个“大年”的末了,当星辰重新作了它们原始的交会时,这世界也应该能产生一个种子,从这种子就会生出一个新的世界,和老的世界一模一样,并且全部继承

① I, n. 92; II, n. 338 ~ 340, 470 以下, 473, 480, 482; 参阅 CLXII, 128。

② I, n. 102, 107, 120, 128, 497; II, n. 413, 558, 579 ~ 584, 622, 684, 741, 747, 1027。

了老的世界,有着同样的一些个体和同样的一些事件。而这种永恒的循环得假定有一个和原来的过程正相反的过程,一种“流出”(χύσις),这种“流出”,在内部的火的逐渐增强的作用之下,把世界带回到原始的火膨胀的张力中去而毁灭了这个世界。在这场预告着的“大燃烧”(ἐκπύρωσις)中,“神”或“宙斯”,聚集起了他的分散了的“属性”,这些属性,就是在不同的地域或在不同的形式之下,那些通俗的神所象征地表明着的;他并且又使他的统治权力整个地复兴了。^①

宙斯就是理性和“天道”,他给世界颁布的法律就是“命运”(εἰμαρμένη),是一条“因果的锁链”,甚至自然秩序的违反,也包含在永恒的秩序之中;因为“偶然”只是一句空话,它掩盖着我们对于真实原因的无知。^②可是,对未来的事件来说,这种“命定”却不是绝对的。这种事件本身是一种可能的偶然的東西;它只有除非没有任何外在的环境来命定地阻止它,才命定地变成实在的;因此,这种事件只是一种“同样命定者”(confataux)的“交叉”(croisement)的结果。因此,那种“惰性的论证”(ἀργὸς λόγος)是无价值的;我为了保持或恢复我的健康所作的努力是和这种努力的结果同样的记载在世界的一般的及永恒的秩序之中的。斯多葛派的可能受谴责的地方,是在于他们对一切事物的“同情”和它们的“同气相求”,也和“全部的混合”一样,以一种极端抽象的方式来看待,或在于他们认为相对的必然性或普遍的決定论的突出形式就在于星相学,以后波西多尼就是这种星相学的最积极的宣扬者。^③可是,在肯定了万事万物的有规律的相互联系的同时,他们又肯定事物作着一种演变。因果联系不再是一种本质的逻辑的发展,而是世界的命定发展的两个阶段的“连接”,这种连接本身是偶然的,换句话说,是

① I, n. 109, 510; II, n. 596, 601, 616, 618, 623, 625, 1049, 1076。

② I, n. 175 以下; II, n. 913, 919, 939, 954, 965, 973。

③ II, n. 543, 912, 952, 956 以下; 959, 962, 998, Cic., De fato, 4 - 6。

一种实在的规定性或一种自然的规律。克吕西波以一种极端的精细所尽力想和麦加拉派的决定论区别开来、同时又用来对抗伊壁鸠鲁派或加尼亚德的自由的那种特殊的宿命论,同样的仍旧想保持他们的意志的自发性。但这种自发性却必须适合于犬儒派的欧诺第所说的“半奴隶性”。克吕西波曾说,一个圆筒由于一个外力的驱使而在一个斜面上滚动;但它滚动的方式却不依赖于那驱使它的力;它是作为圆筒形而滚动的。同样的,我的固有本性的内在的自发性,是我的行为的惟一的“主要原因”;我的决定我自己的力量就在于此。^①

人这小宇宙,他的身体和灵魂,是大宇宙的一个影像。所有对于宇宙灵魂那种神灵能说的,对于我们的灵魂也应该同样能说。我们的灵魂是一种物质的“火的性质的嘘气”,是有理智的。一旦这嘘气受了潮湿并随后被空气吹冷了,它就使一个身体诞生并且活了。它在身体的周身循环,在心中也有它的“宙斯”,它的“领导原则”,它的“最高权威者”(hégémonicon)。这“最高权威者”,差不多像宙斯在他之下有七大行星的神一样,也以七种特殊的功能行使着它的权力:这就是五官、语言、生殖。动物的“种子的逻各斯”的“嘘气”以它的“张力”的作用传入生殖器官;“神的嘘气”依照着世界和人的灵魂的“张力”的比例,而在世界或在人的灵魂中所说的“内在语言”(λόγος ἐνδιάθετος)的嘘气,则以它的“张力”的作用到了语言的器官而产生“说出的语言”(λόγος προφορικός);也是由于“张力”的作用,那“最高权威者”,像蜘蛛守候在它的网的中心一样,在各个适当的器官中引起种种的感受。^②

而一个“实际事物”(ὕπ ἀρχόν)的印象,是灵魂被动地接受的,就像一个“印记”(克雷安德,也许还有芝诺),或毋宁像一个“赝品”(克吕西波)一样,这种印象在灵魂中产生出一种“表象”(φαντασία, vi-

① II, n. 344, 351 以下, 945 - 974 (De fato), 978, 1000。

② II, n. 134 以下, 605, 774, 778 以下, 806, 827, 836, 879, 885 以下, 891。

sum),依照芝诺的有名的比喻,这时灵魂就好像一只大大地张开着手。现在手指向内轻轻一收,这就是象征着指导原则给表象的“同意”(συγκατάθεσις, assensus);表象是一种“近”因,并且在一种意义之下是外在的,具有它本身的重量和记号;在表象之外,还有一个“主要”原因;在接受表象的同时,我们就给它一种“自明性”。然后这手完全握紧了那“所把握的东西”,这就是“理解”(κατάληξις);表象于是成为“理解的”,这就是知觉。最后,为了保持我这样地把握着的东西,我可以用另一只手来握着我这只紧握着的手;这所象征的,不是意见,那是一种“软弱”的同意的结果,而是“技艺”和“科学”,是“理解的表象的系统”,前者是经验的并指向一个目的的,而后者是“确实的、坚定的、不能辩驳的”。^①因此逻辑思维的基础是在感觉之中。这些感觉为那“最高权威者”用着各种各样的方法加以加工泡制。这些方法是和伊壁鸠鲁派所说的相类似的,但当加上一种“理性的比较”(“类比”),它们(这些感觉)自然地、并且也通过“专门”的教育,产生出“共同的概念”或“预拟概念”(κοιναιῖνοιαι, προλήψεις),这些,我们看到,是和没有任何实在性的抽象概念大不相同的。其中那些“自然的”(ἑμφαντα)的预拟概念就构成“理性”,是一切人所无区别地具有的,但也只有人才有。理性运用得好就是“正确的理性”(ὀρθὸς λόγος)。这些“自然的”“共同概念”或“预拟概念”本身,就是一些概念:白、善、人、神等等。但它们所要求的“同意”,只能求之于判断,有些并且要靠推理证明:这是白的、善的,是一个人;神存在。^②对于欲望和运动的功能,一切也都是这样。一个“适当的東西”或目的的表象,引起一个自发的“推动的冲力”。如果我们给予“同意”,它就变成“推动的思想”(λογικὴ ὁρμή)或判断,这判断在能作“理性活动”(πρᾶξις)的东西之中传译着欲望。

① I, n. 58 ~ 60, 66 ~ 68, 72 以下, 484; II, n. 53 ~ 56, 59。参阅西塞罗, De fato, 18, 42。

② II, n. 81, 83 ~ 85, 87 以下。参阅爱比克泰德, Ench., II, 11, 2, 3。

这物理学中关于人类知识的部分,是逻辑的直接的条件,并能让我们对逻辑作一简短的叙述。逻辑被认为是把实在的事物翻译成语言的东西。因此,如果把修辞学——它是如何“好好地说话”的技艺——除开,逻辑主要地是一种“辩证法”,或者以问答的方式作正确谈话的科学,并能够识别关于“真理”——即实在——的真假,这“真理”或实在和“真的”事物的区别,就是有形体的东西和无形体的东西的区别。斯多葛派“辩证法”的创造者是克吕西波,他似乎想把他那实在论的概念的一切要求贯彻到底,而不让自己为那最精细的形式主义的过分主张所阻挠。亚里士多德的逻辑是科学的“工具”,而这种辩证法却是哲学的一“部分”。因为它是既研究“被表示者”(signifié),同时也研究“表示者”(signifiant)的;它是“哲人”的“德性”之一。因此,说“真理”的“标准”就在“理解的表象”(芝诺),甚至再加上从它引申出来的“预拟概念”(克吕西波),都是不够的。最重要的是要找出什么样的“完满的陈述”或形成一个完足意义的陈述,也就是哪一些判断和“命题”(ἀεὶ ὁμματα)是必然地依照着以上所说的把一个个别物体的作用移送到另一个个别物体上的;然后是要找出什么样的一些特殊命题的合理的系统,“先天地”翻译出世界的合乎理性的系统以及它的各个特殊阶段的“承续”。^① 没有比这个和亚里士多德的逻辑相去更远的了。

因此,最有兴趣的命题,是那种用一种引进一个“简单”命题中的区别,来显示这简单命题和另一命题的联系的命题。这些联系的各种类型,应该和事物的实际联系相符合:一个“前件”和一个“后件”(ἡγο ὑμενον 和 λ ἡγον)的联系,这就是“联结”或条件的命题(συν ἡμμενον),例如“‘如果’这个人在心上受了伤,他就将死亡”;“前件”陈述原因,这就是“原因的”命题,例如“他死了,‘因为’他曾在心上受了伤”;仅仅事实的“平列”或“分离”,这就是“联合”命题(“连……和……”)及“选言”命题(“或……或……”);最后还有较

① I, n. 47 ~ 50, 60, 489, 491 以下; II, n. 49, 105, 124, 130。

多和较少的“比较”关系。在这些联系中,第一种是最值得注意的,第二种只是第一种的更明白表示。因为,在这第一种联系,“表示”的关系是这样,既被知觉的前件是一个“隐藏着”的事物的“启示记号”,但这“隐藏着”的事物曾经是、或将是、或可能曾经是经验的对象。无疑地,前件一经确立,后件就不能被否定而不陷于矛盾。但逻辑的矛盾在这里只是表示一种实在而命定的“连接”,换句话说,就是在整个永恒中包含在世界的合理秩序中的“连接”。因此,正确地说,后件不是前件的结果;两者结合在一起都是那世界的普遍秩序的结果,以致一个“联合”命题就可以代替条件命题。组织成了一个“系统”,这样的命题就变成一门科学或一种技艺——医学、星相、占卜,等等——的“定理”。^①

因此,在克吕西波区别出来的无数种三段论中,只有五种是同时“形式上”健全并且“实质上”真的,是同时既是“证明的”又是“不需要证明的”,以至于所有别的三段论都当归到这五种。这些都是选言的三段论,尤其是假言的三段论。如果已知两个名词的联系是一个作为另一个的条件,则其中一个的存在或不存在蕴涵另一个的存在或不存在;反过来,如果两个名词是不相容的或更替的,则其中一个的存在蕴涵另一个的不存在,其中一个的不存在蕴涵另一个的存在。我们也还应该有“推论”,从若干不是直接可感觉的事实获得结论,以使我们的知识丰富起来。^②

总之,斯多葛派的逻辑的唯名论和形式主义只是表面的,在这背后我们看到那种自然主义的实在论,这在对亚里士多德的范畴的改造中已经有所表现了。但既然在他们看来,自然归根到底是一种在作用中的理性,这种自然主义的实在论不能是一种纯粹的经验论。因为经验其实是理性的一种不停的创作和表现。因此,辩证法的任务,就是在发现这种创作的关节条目并忠实地予以陈述。

① II, n. 181, 193 以下, 203 以下, 207, 221。参阅西塞罗, *De fato*, 8, 15。

② II, n. 239, 241 以下。

道德的目标也是类似的,这就是寻求在我们之中的自然理性并在行为中予以表现。而使我们不能清楚地看到这自然理性的,是我们的“情欲”。所以斯多葛派说应该把这些情欲“铲除”,即连根拔去。但是,克吕西波不像芝诺那样只把它们看做“推动的冲力”的夸张或变坏了的“运动”,而主要说它们是一种判断的错误,当归咎于一个能推理的生物的“最高权威者”的“张力”的过弱。因此一切情欲都是同样的“错”的;如果说它们也可以有程度上的差别,这只在于它们所伴随着或物理的后果有所不同。此外,因为自然冲力所引我们向着它或使我们离开它的善或恶,是行为者自己设想的一种善或恶,对于这善或恶他形成一种“意见”,或者是关于现在的,或者是关于未来的,因此我们可以区别出各种各样的情欲。有四种情欲是基本的:快乐和痛苦,欲望和恐惧。但,在这四种之下,由于斯多葛派通常喜欢把事物分得很细,就认为至少有不下于七十种次级的情欲。^①

在情欲的支配之下,人们(犬儒派已经同样说过)是“愚蠢的”(φαῦλα, insipientes, stulti)^②。因此,反过来,“哲人”的第一种德性就是“不动心”:任何事物都不能使他苦恼也不能使他灰心丧气。他并不是因此就没有活动的倾向,却正好相反。但他们因这些倾向而下的判断,是一个自发地向着与内在于自然的合理性相符而作“伸张”的灵魂的“坚强”的同意。因此,他的好的情感,他的 *eupathies*(好的情感),本身就是“协调”(constantiae):他以“愉快”代替快乐,以“意志”代替欲望,以“戒慎”代替恐惧。因此哲人一定永远是人们之中最幸福的,他的有限生命中的幸福就和永恒的宙斯的幸福一样。反之,愚蠢的人是永远不幸到极点的。因为,单单只要德性,就足够“给人幸福”了。而“智慧”,在各种德性的不可分的

① I, n. 205, 209; III, n. 228, 377 以下, 380, 384 以下, 387, 393 以下, 397, 401, 409, 414, 443 以下, 468。

② I, n. 216; III, n. 657 以下; 661 ~ 665。

“相互连接”中把所有的德性都统一了起来,它给一切德性以灵魂和“生命”。因此,哲人就永不会犯错误,也不会欺骗人;因为没有任何需要,只有他是永远富足的;因为他解除了情欲,只有他是自由的;只有他,以灵魂的最高的美,是美的;他是“宇宙的公民”,一切愚蠢的人都被“放逐”出去了,在理论上他和他的一切相匹敌者,因此也就和神们本身,形成一个社会;因为他以他的法律命令他自己,所以只有他是“独裁者”和国王。^① 总而言之,“哲人”就是自己具有自然的理性本身的人,并且,如果说他似乎是在自然之外,那正因为只有他,在普遍的愚蠢之中,是自然的惟一忠实的影像。

这有名的怪论,是斯多葛派一切其他怪论的基础。如果说“进步”是不可理解的,那是因为智慧是一种全部的、绝对的“完满”,没有任何相对性,特别是没有时间上的相对性,因此是直接的,并且对一切哲人都是同样的。智慧不是和自然的协调吗?而协调,要就是协调,要就是不协调,这里不容许有较多较少的问题。如果相反地可能有较愚蠢或较不愚蠢,可是他总仍旧是愚蠢,而一个人是完全沉入水底或近于水面,实在是没有多大关系的。因此,正如“一切德性都是相等的”,一切罪恶也都同样的是罪恶。^②

我们的行为,有着一个“目的”(τέλος),这目的内在于行为,并且是最后的。这是一个“最高的善”,以它本身,并且为它本身,就是可欲的。因为它是和我们实际在做的行为的惟一的“美”(honestum)相同一的。这种“目的”结果会使我们得到一种“好处”,这是无疑的,正如一个舞蹈家或领航员,把他的技术中所包含的都做得非常好;这就是一种优越性,即使他并不因此另外还获得任何“利益”。成功是着眼于一个“目标”(σκοπός)而言的。而,这是某种在活动的样式之外的东西,是某种部分地从属于外在因素的事物。

^① III, n. 49 - 51, 54, 295, 305 - 307, 336 以下; 548 以下; 567 以下; 582 以下; 589 以下; 671 - 674, 677 以下。

^② I, n. 556; III, n. 221, 524 - 540。

一个好的射手,不管他射中或射不中目标,他总是他的活动符合它的内在规律的人。因此,对于道德或“生活的艺术”来说,它的目的就在“和自己相协调”,并“顺乎自己的本性地生活”(芝诺),或毋宁说生活得“和自然相协调”(克雷安德),同时当估计到经验所告诉我们的“连接”(克吕西波)。德性,就是一种适合于这种目的的“禀性”。^①

但在恶和善、罪恶和德性之间,永远存在着一个“中间”地带,这里就是“目标”和“进步”的所在。“无差别的事物”,是只有相对于善和恶来说才真正地无差别的。反之,在它们本身,它们是有差别的。有一些是绝对“中立”的,例如在你头上的有奇数或偶数根的头,而另外一些则是“较可取的”或“较不可取的”(προηγμένα, ἀποπροηγμένα, producta, reducta)。所谓“较可取的”,是那些我们“意识”到它由于我们的构造而“自然地适合的”目标,是一些最初的倾向,这些倾向,和伊壁鸠鲁派的论点相反,并不是着眼于快乐,而是获得快乐作为“一种增添的东西”的。更普遍地说,它们就是一切“投合”我们的本性和我们的条件的东西,也就是我们固有的“功能”(καθ' ἕκαστον, officia)。但这些相对的“可取者”不能是一个能够对于自然并且以自然来作推理的东西的最高目标。他因此一直上升到“适当的事物的完满性”,“完成”着那仅只是“开始”的东西;他是在创造着“正确的行为”(κατὰ ὅμματα, perfecta officia, rectae actiones)。^②

如果我们和斯多葛派的敌手一样,反对斯多葛派主张的最高的善的二元并列——一方面是我们的倾向的自然的目的,另一方面是道德的正当目标——这是否合法呢?真的说来,如果不出乎自然的范围之外,不如说后者是前者的完成,而前者是一种“质

① I, n. 179, 552, 554; III, n. 2, 4 以下; 11, 13 - 16, 18, 29 以下; 34 以下; 75 - 78, 93, 197 以下。

② I, n. 191 - 194; III, n. 117 - 122, 127 - 130, 178, 182, 188, 190, 195, 491 - 494, 497 以下; 500 - 502。

料”，后者在我们之中给了它理性的“形式”。另一方面，为了想把“正确的行为”放在那样高的地位，以至于单单一个正确的行为就足够比得过那神奇的“智慧”（这种智慧的地位又被认为是在神话里的东西之中的），斯多葛派就有事实上为“智虑”而牺牲“智慧”，为那种不过是适合的行为而牺牲了“正确的行为”，为那种对我们的“功能”的完全外在的符合而牺牲了对普遍理性的内在的协调的危险。而正好是克吕西波的那些继承者，至少安底巴特洛是可以确定的，结果就把道德的定义规定为一种“对自然的可取者的反省的、继续的、永不失败的选择”。因此它的领域以后就是无区别的事物的范围。并不是早先的斯多葛主义就把这范围完全关闭而不受“哲人”的考虑。但当哲人以这范围作为他的“考察”对象时，那是（大为亚里士东所诟病的）为了在那里勾出一种“决疑之术”的轮廓以供愚蠢的人之用；或者是为了在那里建立一种“规劝”，使愚人们为他们各种的功能在这里获得适当的“劝告”。因此，例如，虽然他宣称愚人“留在”生命之中并不比他们“离开”生命更有理由，可是他却未决定在什么样一些“情形”之下，愚人们自愿地“离开”生命是最不荒谬的。至于在他自己，在这些事情上，他就照着他以最高的智慧所判断为好的去做；凡智慧所决定的就都成为神圣的，并且被造成为一个“正确的行为”了。如果他认为必要，这位“哲人”可以为了钱而翻三个筋斗，乱伦或吃人肉对他似乎也是无所谓的事。^① 这是把犬儒主义从小门中又重新引进来了，而在许多别的怪论之外又再加上了一个怪论。

斯多葛主义的影响或者不像伊壁鸠鲁主义那样普遍，可是却很大。它以它的阔大有力，它的高傲果敢，以及无穷无尽的防御策略而给人以深刻的印象。甚至就在它的冲突矛盾中，也有一些可以满足最分歧的倾向的东西：要满足那种学究气的倾向，它有那经

^① I, n. 249 以下; 358 - 369; III, n. 18 以下; 658, 668, 757 以下; 743 以下 (688); 关于安底巴特洛, 见 n. 57 - 59。

院气的精细；要满足对传统的保守的尊敬，它有那机会主义和它的在信仰的受尊敬的基础上披上一件哲学的外衣那种巧妙；最后，满足那最广的宗教情感的，它有那神学的自然主义。它是唯理论的和独断论的，但同时又有很重的经验论的成分；它把定命和人格的独立并排放在一起；它的伦理学把实际的“教理问答”和最显得矛盾奥妙的神秘主义结合了起来。这样的一种杂凑，是决定要还原到它由于一种奇迹而一时凑合成的各种成分的，但这种还原的方法，是通过一种折衷主义。但仍继续存在的，是它的普遍主义，以及摆脱了它那种皈依上帝的骄傲之后的道德上的神秘主义。有文化教养的灵魂将在这里去找庇护所，而有些单纯的灵魂，从伊壁鸠鲁主义那里未能得到心愿的满足，就向基督教或其他拯救灵魂的宗教中去找这种庇护所。

第四章 新亚加德米学派

继克塞诺克拉特之后成为亚加德米的首领的，有波莱蒙，他的学说主要是关于道德方面的，以及雅典的格拉底，克兰多尔就和他有关。克兰多尔也许是最早评注柏拉图的人；以他的名著《论哀悼》，他成为一种“慰藉”体的创始者，这在以后是非常盛行的。这些人之中，似乎没有一个曾经离开了柏拉图的传统，至少是没有离开克塞诺克拉特所固定了的传统的。

但从毕丹尼的阿克西劳在公元前 268 或公元前 264 年继承了格拉底起，这学派就变成了所谓“新”亚加德米了。作为和一般的独断论相对立，新亚加德米派有和怀疑论派相近的地方，可是又不应该和怀疑论派相混。它们两方面都竭力否认这种亲近的关系，这一事实却不足以就使我们不承认这种关系。此外，怀疑论派指

责和他们极相似的新亚加德米派是伪善的怀疑者,是在他们学派的围墙中的独断论者。^① 这也被人疑为不忠实的。但事实上,我们就可看到,这两派的精神是全然不同的。

阿克西劳首先曾从有名的奥多吕可学数学,并曾经过德奥弗拉斯特的学校的训练,然后,至少从他们的作品中,曾认识怀疑论派和麦加拉或爱莱特利亚的辩证法家。但他那谦逊而高贵的心灵,似乎曾热切地感觉到独断论的争吵的无聊,以及有必要给予行为以一个比怀疑论者所认为满足的习惯,或当时亚加德米派所喜欢的雄辩的劝告更好的基础。他忘记了克塞诺克拉特,而记起了柏拉图所颂扬过的苏格拉底的人格和方法。他就是要回到苏格拉底。在他所形成的苏格拉底的形象之中,批判的辩证法和关于无知的主张是占第一位的,而他也是在同一意义之下,来了解柏拉图表示怀疑的公式或他的神话式的叙述。和苏格拉底一样,他也毫无著述,和苏格拉底一样,他也从来不作独断。他总是问他的对话者的意见,而和他们作生动的谈话;不是老师的“权威”,而应该是他们自己的“理性”来引导他们;他的回答本身也是一些新的问题。

因为一切意见都至少有两面。因此我们应该“保留”不要判断(ἐποχή)。^② 不管这“术语”是不是他所用的,在这一点上他所想的确是和怀疑论派相同。但他和他们不同的是他是一个辩证法家:他虽然无所肯定,却有所讨论。对于芝诺和克雷安德(阿克西劳是他的同时代人)的“理解的”或“类似癫痫的”(cataleptique)表象来说,没有比他更巧妙的反对者了:用事实的例子,他指出在自然中有一些“不能辨别的”东西,指出没有一件无可争辩地“自明”的东西,没有一事物能够被肯定而不蹈于混淆的危险;指出所谓自明

① 塞克斯都:《皮浪学说概略》, I, 233 以下;《反数学家》, VII, 153 以下。参阅西塞罗, Acad., II, 18, 60。

② 西塞罗, Acad., I, 12, 44 以下; II, 18, 59 及 21 首。塞克斯都:《皮浪学说概略》, I, 232。

性其实是基于一种“同意”(assentiment);指出了因此如果想不轻易地接受一个可疑的自明之理,就必须成为一个不可知论者或“盖然论者”(acataleptique)。而这态度是在于考察正面的和反对的理由,并且在于为那种我们可以为我们自己并为他人“说出理由”的事物(εὐλογου),为那种“似乎可以为我们所认可”的事物作“辩护”。这就表明在什么意义之下,阿克西劳是一个“或然论者”。^①因此,亚里士东的诙谐的说法,说阿克西劳“前面是柏拉图,后面是皮浪,中间是第欧多洛克鲁诺”,只是不完全地表现出了阿克西劳的特征。他远不像纯粹的怀疑论者一样在道德方面是“无所谓”的,而是以他辩证的怀疑论,要把道德行为建立在一个积极的试验的基础上。因为在他,也和斯多葛派一样,是有所谓“正确的行为”的。^②但问题只可能是为这些“正确的行为”“说明动机”,而并不是证明它们和一种不可知的实在相协调。

拉居德在公元前 240 年继承了阿克西劳的地位,而我们也就是从拉居德才认识阿克西劳的观点,就因为这一点,他是直到居莱尼的加尼亚德为止,亚加德米派诸首领中惟一值得一提的人。当已成名的加尼亚德趁公元前 156 年或公元前 155 年那有名的使节团的机会而来到罗马时,他在元老院中的讲话,尤其是他的几次演说,一再地指出道德概念中许多相反的方面,他的演讲得到如此惊人的成功,以致那老加图连忙请这样一位对于传统的尊敬是这样危险的客人赶紧离开。不幸,和阿克西劳一样,加尼亚德也没有著述。只有透过克莱多玛可——在公元前 129 年继承加尼亚德,据说曾忠实地反映出加尼亚德的思想——的一些散乱的反映,我们才能约略窥见这位精细的辩证法家的面目。在克吕西波要重建动摇了的“画廊”那一伟大的企图之后,克莱多玛可能用敌人的武器,甚至就用敌人的语言,来回击他的敌人。一方面在“理解的现象”

① 塞克斯都:《反数学家》,Ⅶ,150~155;参阅《皮浪学说概略》,Ⅰ,234。

② 《反数学家》,Ⅶ,158。

问题上仍保留着阿克西劳的批判态度,^①另一方面,他却承认“自明之理”在情感上的实在性。但他要确切地决定这种“自明之理”的内部的各个环节,以便给予实践以更多的保证:“我以为”我看见它在那里的是一根绳;它也不动,因此丝毫没有把我的信念“拉到相反方向去的”东西;但如果我更仔细地把它考察一下,“如果我绕着它走一转”,我就知道这根绳原来是一条蛇。^②因此真理是我们自己用继续不断的摸索去创造出来的。与此相联系,我们的自由意识,是表示我们对于某一未来要实现的事件的断定,和那将来事实上真的实现的事件之间的遇合的未可必性。

对确定性的“批判的”解释,对道德行为的“实用主义的”概念,这就是新亚加德米派的最后一言。在这方面,它是最近代的一些形式的思想的预兆。

① 西塞罗, *Acad.*, II, 26, 83 ~ 28, 90。塞克斯都:《反数学家》, VII, 159 ~ 164, 401 ~ 414。参阅西塞罗, 同上, 13, 40 及普鲁塔克: *St. rep.*, 10, 1036 b。

② *Περὶ τῶν ἀπερίσπαστων, περὶ τοῦ δειγμένου*。参阅塞克斯都:《皮浪学说概略》, I, 227 以下; VII, 166 ~ 169; 176; 181 以下; 西塞罗, *Ac.*, II, 11, 35; *De fato*, 9, 19 及 11 首。

卷五 希腊思想的没落

第一章 科学的专门化。折衷主义。复兴

几乎近四个世纪那样漫长的一段时期,是这短短的一章所讨论的对象。那是因为,对我们的文献来源和对科学的进展来说,这时期虽有很大的重要性,但在哲学思想的发展上,它的重要性却很弱。当时一方面科学的专门化逐渐加强,而古希腊精神的自然的合理性却逐渐地让位给了东方迷信的侵入。希腊精神所剩下的一点生气,也都用来重新咀嚼它的过去,或用来把它的过去混合在一种所谓“永恒的哲学”之中,这哲学是对思想家的个人努力的完全否定,最后或用来使它的过去在另一形态之下复活。当然,在这时期中也还是有一些可注意的人物,但其所以可注意,毋宁是由于他们道德情感的强烈。希腊思想,作为希腊思想来说,已经竭尽了它的发明能力。它已变成了这种非个人的东西,即科学,或者它已趋向于自己沉入那烦扰的宗教狂的深渊。

这里只能以几个人的名字来表示出科学运动的几个主要阶段或方向。在数学方面,或者是纯数学,或者是应用数学(量地学、光学、力学、天文学等等),有三个人,以不同的程度,光辉照耀着亚历山大里亚的时代(公元前四世纪末及公元前三世纪):欧几里德,他的功劳无疑地主要是在把几何学、或毋宁是把前人已作了许多贡献的这种几何学的代数,整理成为一个系统;阿基米德,当然是更有创造性并且有更广博的天才,把欧多索的“穷尽”(exhaustion)弄

完满了,并扩展了数学的物理学的领域;柏格的阿波罗纽,重拾起了欧几里德及欧几里德之前的美尼克谟和阿里士泰的工作,研究圆锥曲线的问题,所用的方法和我们的解析几何有很可注意的类似处。亚历山大里亚的赫隆,也许是公元一世纪或二世纪时人,格局较小,但曾留意于数的应用,并具有力学家的良好才能。三世纪时,在亚历山大里亚,巴波和狄奥芳多,与其说他们是有创始性的数学家,倒不如说是作品集子的编者,但后者使我们能看到一些作品,其中关于数的理论是从毕达哥拉斯派以来所讨论的对象。——欧多索以后,有两个天文学家是举世无敌的:萨摩斯的阿里斯泰克(公元前三世纪),他的太阳中心说的概念,为哲学家们所竭力排斥,只有一个塞留古(前二世纪)在专家中为它作辩护,他这概念直到哥白尼以前该是一向为人所遗忘了;尼开亚的希巴尔可(前二世纪),是古代最精密的观察家,并且是三角术的方法的创始者。公元二世纪时,士麦那的德昂及克劳地欧·托勒密,只是把既成的科学加以记载,后者就记载在那有名的百科全书中,这百科全书所包含的,远超过天文学的范围,中古时代,此书在一阿拉伯名称:Al-Mageste(ἡμεγίστη[πραγματεία]意即“最大的”论著)之下,也很受尊崇。

医学,因为是要解释事实,并且在它的运用中包含着许多心理学的因素,因此更是在哲学范围之内的学问。它分为三个派别:“独断派”或理性派,自命为追随希波格拉底,“经验派”和“方法论派”。后两派的斗争是开始于亚历山大里亚的时代,一方面是卡尔凯东的赫洛斐罗,另一方面是凯奥的爱拉西斯特拉多;这种斗争,趁着公元一世纪和二世纪时斯多葛化的“普纽玛论者”阿达里亚的亚底内、阿基根尼、阿莱泰等对亚克莱比亚学派的攻击的机会而发展起来,亚克莱比亚是西塞罗的同时代人,是一个伊壁鸠鲁化的机械论者,他的学生泰米生,在一世纪时,是真的方法论派之父。另

外一些人,要著名得多,主要都是一些编纂家,如凯尔苏(一世纪)^①或折衷主义者,如柏加曼的伽仑(二世纪)。

我们还该提到那些“探险家”,他们到那些神奇的国度的旅行,使古希腊思想的视野从地中海的边缘向大洋及印度推广了。这些旅行有助于扰乱希腊思想同时也有助于使希腊思想更为丰富。这些探险家就是尼亚尔可,是亚历山大的海军大将和那特殊的马赛的毕泰亚以及其他。最后,波西多尼和所有那些曾经剽窃过他的人,地理学家斯特拉彭,老普林尼在他的巨著百科全书中,都对企图认识或利用自然以及想表现地球的形状的努力的一切结果有所记述,但也不免有混淆及不调和处。

在哲学上,公元前二世纪到公元前一世纪是折衷主义和博闻强记的时期。在亚加德米中,自克莱多玛可在公元前110年前后死了以后,拉利萨的斐罗,尤其是阿斯卡隆的安底奥可(死于公元前68年前后,伐隆和西塞罗得之于他的很多),很奇怪地使或然论倾向于独断论,和伊壁鸠鲁派相反而使柏拉图和亚里士多德相和解,以及使这推广了的亚加德米派和斯多葛派相妥协,而把思想上最基本的对立化成了只是辞汇上的不同。同样的,“中期”的斯多葛派也通过罗德斯的潘尼修(公元前180年~公元前110年前后)而柏拉图化了,潘尼修和波吕比奥的出现在非洲人斯奇比翁和莱琉身旁,对哲学在罗马的植根,是有决定性的作用的。中期斯多葛派由西顿的波爱托及阿巴美亚的波西多尼(约死于公元前51年)而更倾向于逍遥学派,后者尤其在物理学方面却又回到了斯多葛派的正统。波西多尼是一位大旅行家,无比的博学者,继德奥弗拉斯特之后成为第二位纂述学之父,把亚里士多德的百科全书推广并现代化了。如果我们有方法地把西塞罗、卢克莱修、斯特斯彭、塞内卡、普林尼等等的作品拆散重拼,加以必要的印证,再研究伪托亚里士多德的《论世界》或克莱奥美德的《论循环运行》一书,我

① 不要和那为奥律根所攻击的柏拉图派的凯尔苏混起来。——英译本注

们就可以一点一点地把那几世纪来构成科学的传统的那大量材料重新集合起来。在道德方面,如西塞罗的 *De Officiis* 所显示的,潘尼修及波西多尼(西塞罗的书源出于他们)已把早期斯多葛派的绝对的道德,完全牺牲于一种经过了精细的决疑法的一切迂回曲折而对“适当者”的寻求上了。

在当时所采的哲学上的混合主义的一切形式中,没有比那犹太人斐洛(公元一世纪前半)所丰富地解释过的那一套更有意义的了。很久以来,在亚历山大里亚,犹太教已经开始希腊化,并且,在公元前二世纪时,那有天才的阿里斯多布罗,为了把希腊的智慧和犹太教的上帝的启示联系起来,已经给他自己造一些证据,特别是制作一些奥斐教的诗。另一方面,作为正统的犹太教的外围,并在斯多葛派和毕达哥拉斯派的神秘性的影响之下,爱森尼的各宗派或德拉波泰各宗派也形成了,后者是过一种沉思默想的生活的。最后,斐罗开始了比喻地解释的方法:希腊的理性主义的哲学,尤其是柏拉图主义和斯多葛主义,为他用来去发现人和超越的上帝之间的一些“中介者”,这种中介者,是德拉波泰的热狂的神秘主义所忽视的。在这上帝之下,——他同时是有人格的、又是不决定的“一”——展开了“中介者”的一整个等级系列:首先是三位一体中的第二位即“圣子”或“圣言”,以及作为事物的范型的“理念”,下面是“圣智”,然后是“神人”(l'homme de Dieu)或第一个亚当,他下面是诸天使,然后是上帝的“嘘气”,最后是上帝的“力量”,通过这种力量,上帝又更完全地把他自己放在我们所可及的范围之内。用修行、尤其内心的崇拜来自行转化,这就是“出了自身”(“出神入化”)而上升到最高的中介者,即“圣子”或“天启”。而,这种在宗教良心中为了要“得救”而寻求解释事物的实在原则,是一种和希腊思想大不相同的新的东西。这种新的东西——与其说是出于犹太教,毋宁说更是神秘宗教的产物——因东方宗教的逐渐渗入而在希腊主义中莫立了。

和折衷主义相关联的有这种编纂的注释的工作,这在关于史

料方面已经提到过,这就是那些“手抄本”作家及柏拉图或亚里士多德的评注家的工作。这些评注家是各学派的传统的保持者。逍遥学派的保持传统更为忠实;柏拉图派的,由于学说较不固定,自然地容易倾向于引进外派的成分。如在公元一世纪中叶,在亚历山大里亚,有波达蒙,被认为折衷的柏拉图主义之父;凯洛尼亚的普鲁塔克(约50年~125年);然后,在二世纪后半,有底尔的马克西漠及马道拉的阿普莱奥等“智者”;以及稍后,在医生伽仑,凯尔苏,他的《真言》篇可由基督徒奥律根对它的恶毒的驳斥而部分地重新构想出来;阿巴美亚的纽美纽,他在柏拉图的背后认出了摩西;或者还有阿尔比诺以及所谓的阿尔奇诺的对柏拉图主义的叙述。所有这些人的解释柏拉图,都或者用通神论的精神,以及东方的神秘的乌烟瘴气的看法,用比喻的方法,以及混上一些天文学、鬼神学以及魔术;或者,至少从某种程度上说,有一些把它拉到和逍遥派相近,另一些把它拉到和斯多葛主义相近,又另外一些,如那些最初的护教者,又把它拉到和基督教相近。这样,就为新柏拉图的复兴准备好了一条道路。

在这很久以前,新毕达哥拉斯派已经自称复活了毕达哥拉斯的秘传。这一派的建立者据说是尼奇第·斐古鲁,是西塞罗的一个同时代人。但这种有极强的柏拉图主义和斯多葛主义色彩的“算学的神秘主义”的最可注意或最为人所知的代表,在公元一世纪,是底亚纳的阿波罗纽——他的神奇的人格,为斐罗斯特拉多在一本特出的传记小说中作为与耶稣基督相匹敌——以及加岱的谟德拉都,在第二世纪,有吉拉萨的尼哥马可,为《算术引论》的作者。老毕达哥拉斯派中道德上的修行的成分似乎曾引起一派犬儒式的新多葛主义的不著名的别支,这派建立于罗马,约与新毕达哥拉斯派同时,是昆都·塞克斯修和他的儿子所建立。塞克斯修学派寿命很短。这派的大师之一,值得一提的就是亚历山大里亚的梭蒂雍,他的教义曾对塞内卡的精神有很深的影响。塞涅卡也曾从阿泰罗研究过斯多葛主义,并且也许还从他曾学习过伊壁鸠鲁派的最高

贵的道德训条。就是这些联合成的影响,使塞涅卡所首创的新斯多葛主义有那种特别的性格。如果丢开那《自然问题》(那只是一种纂辑),他似乎很少关心物理学尤其关心辩证法;他时常不无夸张地表示出一种强烈的道德责任感及其宗教价值感。比塞涅卡稍晚,有安奈乌·哥奴都,他以希腊文写作,并曾影响柏尔修,以及缪松纽·鲁夫,他似乎曾想回到芝诺的原始的传统,或毋宁说是想回到那奇奥的亚里士东所卫护的纯化了的犬儒主义。但缪松纽的实在的伟大性,为弗里几亚人爱比克泰德所遮掩了。亚利安在尼哥波利的爱比克泰德学派中所集的《手稿》,(如果说不是《会话》(*Diatribes*))以及马可·奥勒留的《论自己》(*Sur lui-même*)那可赞叹的沉思,这些作品的内容都经过许多的中介而进入了现代的意识,以致只指出它们原有的地位就够了。

我们在斯多葛派的这些最后的代表之中所看到的那种精神生活的高贵的感情,是一种宗教的灵感。但这种感情却来自对宇宙的一个理性的概念。这概念,在希腊思想中是最主要的成分,却相反地随着为皇帝的权力所维护的一种宗教精神的进步而逐渐地被冲刷了。这种宗教精神颠倒了古代的价值次序,并且把古代哲学的辞汇的意义弄空了,以供一种混淆的神秘主义之用。不仅是宗教的繁多和相互结合,使我们看到理性思想的根本衰落。这种衰落在哲学上也有表现:如所谓“黑梅斯·特利斯美奇斯多”(Hermès Trismégiste,意即“三重的伟大”的)的宗教的混合主义,他的书似乎是属于三世纪时的作品;或者还有诺斯替教的学说,这派在二世纪时产生于安底奥克,主要是流传在基督徒之中,而以后为柏罗丁(*Enn.*, II, 9)所攻击,柏罗丁的神秘主义,我们将可看到,是完全另一种性质的。这种自命来自琐罗亚斯德的“诺斯”或神秘智慧(*Gnose*),以其“灵界”(Plérōma)及“无穷”(Énos)的产生,使希腊思想简直倒退了十个世纪,回到最狂妄的创世记中去了。天启已经压倒理性的努力。

第二章 柏罗丁和新柏拉图主义的结局

在公元最初几世纪的一切复兴的企图之中,只有一个对希腊思想史是有实在兴趣的,这就是新柏拉图主义,甚至很可以说就是柏罗丁的新柏拉图主义。

柏罗丁有意地把他的出身起源包围在神秘之中,可是从这神秘之中也显露出若干征象,使人得以看出他的人格特性。当他离开了他的出生地,在中埃及的一个僻远的城市吕戈波利,而来到亚历山大里亚时,他已经有二十八岁了(232)。因此无疑地他已经有过时间来作个人的沉思反省,有了他所要确定的心愿。因此,有很长一段时期,他想寻求一位可以来指导他的老师而徒劳无功,直到后来遇见安莫纽·萨卡斯为止。这位老师的创始的方法花费了他十来年的工夫去学习,后来据说他就把这方法引进他自己的教学中。他从安莫纽所获得的在哲学方面的进步,我们当留心注意到,引起他想认识波斯和印度的哲学的愿望,而他只为了要跟随高底安皇帝那次不幸的远征(242年),才离开了安谟纽。在安底奥克住了一段时间以后,约244年时,他就定居于罗马,几乎一直到死为止(270年),他在罗马的活动,似乎同时是作为一个哲学家,又是一个精神上的领导者。关于柏拉图、亚里士多德,或他们的最有名的评注者之一的一种原作文字,关于斯多葛派的一种学说,对于一个学生提出的某一困难,关于流行的的学说例如诺斯替教的哲学,柏罗丁都发表他的思想,而对他所提出的问题或反驳,都为他用作起点以作新的发挥。他的思想的规则,是要跟从柏拉图的哲学。过去的最好的一些倾向都在柏拉图的哲学中得到了明白的表示,可是柏拉图哲学本身也需要予以明朗化,并且需要为它清除一

些人家所加于它的歪曲。但另一方面,除了这些哲学“演讲”的听众——其中有些同时是有名的反对者——之外,还有一些“热狂者”,有男的有女的,有罗马人也有东方人,他们向柏罗丁要求一个生活的规律,它的完全的戒律似乎是抛弃一切,修行,以及过隐修士的生活。人家也把儿童交给柏罗丁去教导。在他所劝导的精神生活的一种奋发之中,医生们似乎可以看到一种治病的方法。他的人格引起了伦诺皇帝的注意和他的皇后的同情。最后,在他的徒众看来,他似乎凭天赋有一种超自然的直观和力量。总之,这是一个倦怠了的社会环境,其中古代奥斐教的地位已为东方的多种信仰所代替,柏罗丁在这社会环境中就像另一个毕达哥拉斯或恩培多克勒,但他的思想则满载着五个世纪的哲学概念的辩证推敲。

柏罗丁的五十四篇论著,反映出他的学派中的谈话和讨论。他的学生底尔的波尔费留(他的真名字是马尔可)和阿美利奥(即爱特鲁利亚的根蒂良诺)都是和他最亲密的。在柏罗丁死后,波尔费留就决定把这些著作出版,以免人家把他的学说作错误的转述。但波尔费留并不依照这些作品所分成的三个时期而按照年代予以排列,却系统化地并且可以说是按照理论的深浅来编排,并且,依照着天算学的神圣程式,而把它们分为六组,每组九章,即所谓 *Ennéades* 或《九章集》。在这版本开头,有关于柏罗丁的一篇很生动的传记。简括地可以说第一个“九章”是关于个人的;第二及第三个九章是关于个人的环境即感官世界的;第四个九章使我们上升到对灵魂的知识;第五个九章是对“理智”的知识;第六个九章是对“有”和“一”的知识。但每一章或每一篇论著,都是从整个系统的角度去看这一章所讨论的题目,因此都至少包含有全系统的一个概观,这就使柏罗丁可以来解决他先所讨论的困难。这样,以一

种很柔和又很生动的批评或辩证的注解,^① 就使读者一点一点地上升到一个更高的观点,并且揭示他一种内心的省察思考,在这思考中真理就显示了出来。他的思想的动人和感情的力量常常是令人无法抵抗的。

这样一种学说,当我们为了叙述上的需要,而把它和被决定来在灵魂中创造一种富于感情的态度的想像相分离时,是很难用理智的言词来加以转述的。它把希腊思想上一切老的概念,都转移到了一个新的平面上。当苏格拉底宣扬“认识你自己”的观点时,他是以各种本质的规定性和它们彼此之间的限制,作为反省的方法的终极目标(至少他的哲学的历史发展所显示的是如此)。从苏格拉底所出的各个学派,虽彼此分歧,但都是要为一个在主体之外,但基本上和纯粹思想同一的实在,画出主要的线条和它们彼此的交叉。这是一种老的自然主义的人性化。无疑地斯多葛派是曾经有过一种生命的动力论的较鲜明、较清楚的意见,但这生命也还是依照着理性所规范的,对这生命而言,个人只不过是一个部分。也许,在柏罗丁之前,只有早期的怀疑论,在与印度思想接触之下,曾约略窥见作为心灵的消失于不决定性中的那种主体的解脱。但这种消极的说法毫无宗教上的意义,并且,因此,怀疑论对于唯理论的批评,目的只是要创造一种科学的经验论。反之,柏罗丁则和希腊思想的传统断绝了关系。身体是一座坟墓,感官世界是一个洞穴或一个泥淖,我们在地上的生活是灵魂的一种堕落,总之,柏拉图的毕达哥拉斯式的奥斐教义,或者还有他对于爱的概念,所有这些在柏罗丁都取得了另一种意义。这不再是要解放理智的清明观点的问题了,而是要把它的内心生活的一切财富还归“自我”。此外,哲学的目标在他也不是那有限的东西,既不是经验的有限也

^① 例如对于亚里士多德及斯多葛派的范畴论的批评(Enn., VI, 1),对于亚里士多德的潜能与现实之间的区别及对运动的概念的批评(II, 5),以及对柏拉图《智者》篇中五种可理解的东西的解释(VI, 2, 8-18)。

不是理性的有限；而是一种向无限的冲动。因此，那无限，在柏拉图或亚里士多德或斯多葛派都是表示非实在性或表示对理性的秩序的抵抗的，在柏罗丁则变成“自我”的最充足最完满的力量。他的辩证法不在寻求诸本质的定义或联系，而是要使主体能够超越有限而在其自身中实现绝对的统一。

“不止一次地，”柏罗丁说，“当我出了身体的沉睡而回到我自己，因此而变成外在于其他一切而内在于我自己时，于是我知觉到一种奇妙的美”(IV, 8, 1之首)。但我的内心生活的“充满”在其中显示的这种“见”，假定得有一系列的阶段。当各种各样的身体活动显示于我的感觉生活时，同时我看到它们都依赖于某种领导并联合着它们的统一体，即我的灵魂。在对我的灵魂的力量分析中，又显示出另一种新的复多；因为一方面，灵魂在它较低的方面区别并组织着可感觉的自然的差异性，而另一方面它也把沉思的眼指向那高处的可理解的东西。而在那可理解的东西方面，加以分析，就可看到它又是一种单纯的可能性和一种理智作用的现实性的相互关系，这种理智作用的现实性本身是灵魂的一种更高的力量。但从一较高的观点看，我看到在一切相类似的相互关系之间都有一种联系，并且看到有一种普遍的思想作为可理解的东西的实体。“这神(思想)是作为一种复多而存在于那个别的灵魂之中的，个别灵魂就正是那复多的凝聚力，只要它不想离开那神。因此当灵魂已经接近了他，并且因此而已变成了一种统一体时，于是它就探问：‘那么究竟谁是这神的父，谁是那单纯的、先于他的复多的，谁是这神之所以为神以及他的复多性的原因，最后也就是谁造成数目的呢？’数目其实并不是最初的，因为在二之前还有一，而二是其次的东西”(V, 1, 5首)。因此，和数目一样也是一种复多的统一的“思想”，不可能是灵魂所愿望的最后终点，在这里就完成了它的上升过程而找到了休息。这原则因此应该是一种绝对的单一而没有任何复多的东西(V, 9, 14)。这里就可看到是以怎样一种回溯或连续“还原”的程序，“自我”最后在遮盖在上面的堆积物之

下发现了真理以及纯粹的自我。

这就是达到真理的方法,或者,这是同一回事,也就是满足灵魂趋向神的愿望的方法。从外表看,这使人想起柏拉图《会饮》篇中的“爱者”。但“爱者”的趋向于美,是着眼于认识那可理解的东西。而柏罗丁则相反地要超出可理解性。也是柏拉图所宣扬的那种“解脱”(ἀπόστασις),并不能产生它所有的结果,如果它不实在引到一种“出神入化”的境界,这种境界使灵魂单纯并单一化,把它从一切有限制的事物中解放了出来(VI,9,10; IV,8,1,等等)。这种境界,是只有某些特出的灵魂,由于一种罕有的经验,才能认识的。“对于那位‘神’,他是没有任何形式也没有任何相貌的,他直立于思想及一切可思议的事物之上,对于他,我,甚至是我、你要知道,”波尔费留说,“以我六十八岁的年纪,也只有一次曾和他接近,来和他合而为一。”至于柏罗丁,“在我和他在一起的时期中,四次得以在不可以言语形容的现实中而不仅是潜在地接近这目标”(23)。这已不仅是“追随神”或和他相似的问题,而是要通过爱而和他合而为一,要感觉到他的被渴望的“显现”,要和绝对的一自行混合在一起。和柏拉图那样把哲学和神秘的显示来相比是不够的;在柏罗丁,神秘本身就是哲学的最后一言。柏拉图的“一”当然是一个等级的顶点,但它作为顶点是就衡量或限制说的;柏罗丁的“一”则是限制的消除,是无限。

但指给灵魂以得救的道路是不够的,我们还得要解释它的堕落,说出为什么有可感觉的事物,有恶和有错误。这一哲学上的理论部分是另一部分的颠倒,是上升以后的下降。像普罗克洛那样把这种下降称为一种“行列”(procession),或者错误地表达了柏罗丁的思想。这字眼使人想到一种进行以及一队扈从的展开。而当柏罗丁说到那些看国王铺张的排场的人只看到那些成群的达官贵人就满足了,却不等那君王的出场时(V,5,3),他所描写的是灵魂向“一”的进展。可是“一”或“第一”却是用不着进展的,因为它是绝对、是完满,它是丝毫无缺的,它永远止于它自身,并且从来不离

开它自身。而别的事物也不会远离它的,因为它没有划分,无处不在,并且是永远靠近我们的。但别的事物或较完满或较不完满地从它接受充满性;我们看做一个行列的相继的阶段的,其实是不等的接受性的同时的等级(VI,5,3)。“一”的因果关系并不在时间中展开,因为“一”是“永恒”(αἰών, III,7,11),而这种因果关系是内在的:这是一种“充满的力量流溢出来的”,并不是像一个盆子一样里面的自行流空,也不是像前后相继的波浪,而是在一种绝对的连续性中流溢的;这是一种向到处传布的光波或声浪,但一只眼睛或一只耳朵只能尽其所能而摄取,虽然并无丝毫丧失。在散布和内在两者之间,并无可选择的;它们的区别只是在想像中的。最足以表明柏罗丁的意见的,就是以“一”与许多球体的共同中心点相比(VI,9,8)。至少很清楚的一点,是事物并不因规定性的繁多而变得丰富,因为它们因规定性的增多就逐渐地变成相对并且有依赖性了。有机物的演化可以作为证明:随着它们的愈加丧失生命的能力,它们就需要愈多和愈分化的器官(VI,7,9末)。

但是,为什么事物随着“人之下降入复多中”和那“变化”(alterité)的部分的变大,就逐渐变成无力呢(V,3,16)? 这里有一个必要的假设,是灵魂的旅行和它的思归那种经验所证实了的,这就是“凡离开自身的,就变弱”(V,8,1)。此外,我们必须走出无限,以便可对它有所觉知,并可以对它有所说。因为在无限本身,就像柏拉图的“容器”或亚里士多德的潜在理智一样,它是“没有形式”的,因为没有形式才能成为一切形式。因此它不是一个统一体,也不是一个东西:它是“一”和“那是的”(Ce qui est)。或毋宁说它是“超乎‘有’的”,可是又不是像柏拉图的“善”那样,因为它甚至是“在‘善’之上”的。最后,因为它是思想,但又没有主体和对象的关系,所以它既不认识自己也不对自己无知。因此,惟一形容它的方法,就是说它不是什么:“实在它是不能以言语形容的”(I,7,1; V,2,1;3,13;4,1;5,6;VI,7,17和32;9,3和6)。因此如果想要认识普遍“实体”的某种东西,或用柏罗丁的话说,想认识那给自己以

实体性的根本的“本体”(hypostase)的某种东西(VI, 8, 16),我们必须寻找并且追随着它的“足迹”。于是循着向上时已经走过的道路往回走,我们就看到必须有些“等级”,有一种直接在“一”之“后”的东西,然后有某种别的东西,也就是有几种的“本体”。

只有两种本体是必要的,这就是“思想”和“灵魂”,这些是可理解的世界和可感觉的世界的原则,但不再是单一的,而是统一的原则。“思想”,或更确切地说,“有”,“陈述出它的存在”,而因此思想着自己,使“一”立即在多数的事物中变成可认识的又是认识者,这些事物互为对象与主体。因为每一个“理念”或“形式”同时也是一种理智;它们之间的联系,就好像把一些命题联合成一门学问的那种联系一样,同时构成一个可理解的宇宙又构成一个普遍的心灵。一切在其中都有区别又混同在一起,因此“一切即一,一即一切”(VI, 8, 9);“一切在其中的东西都是透明的,没有任何晦暗或抗拒……;这是以光照光”(V, 8, 4)。灵魂则用来作为它所从出的理智的可理解的东西和它依照着、模拟着“理念”的“种子的逻各斯”而产生的可感觉并且有形体的自然之间的中项。一个身体,真的说来,只是在一个灵魂中的物质性的东西(IV, 3, 22)。因此,在这两种最后的“本体”之下,除了无组织并且不可知的纯粹的复多性之外,就没有什么了。每一“本体”,我们从“回复”的经验可以知道,存在于凡从“一”所发出的光可能反映到它的地方:“一”的第一面镜子就是“理智”,而它的第一个影像就是可理解的东西;其次这光就反映在“灵魂”之中,这是“借来的理智”,就像月亮的光从太阳借来一样。这“一”的最后的反映,就是这个宇宙和知识,以及整个广大的灵魂的系统。这些灵魂,分布在一切地方,同时是分离的又是联合的、较暗晦或较明朗地过着宇宙灵魂的生活,就像市民过着城市的集体生活那样。

这样,当从“自我”而上升到“一”以后,现在我又重新找到了“自我”,并且,如果我愿意的话,也可以说就在这个“自我”之中重新找到这无限的了。但如果我转而离开了它以便来决定我本身的

范围,而给我自己以一个自以为独立不依的幻觉,那么我就只成了一个孤立于全体之外的部分,而真正回到奴隶的地位了(VI,5,7)。我的“自我”实在是“一”的一个永恒的方面。真正的个体化并不是由质料所造成的。把柏拉图的思想推到极端,柏罗丁承认有个体本身的“理念”,这些个体事物的“理念”,在思想中,是“一”的光的反映。因此,自由并不是选择的自由,而是某种接受自由;它正表明在“原则”中的必然性,并且只有一种“无耻的骄傲”(τὸ λμα)才阻止我们顺从这“原则”。恶同时是这种骄傲又是一种死亡的种子的后果,这种死亡的种子是一种“从理性中堕落下来的”质料所引进变化之中的,这种质料,柏罗丁比之于“一具经过修饰的尸首”。这种质料,实在是和那种在“可理解的东西”中作为一种“照亮了的本质”,并且不是把限制而只是把区别引进可理解的东西之中的质料大不相同的(VI,3,7; II,4,5)。

那使我们觉得柏罗丁的哲学有一种无比的诱惑力的,实在不仅是那种使它有生气的内心生活的气息,而是因为近代精神在其中找到了主要的所关心的东西。他经常地使我们想到斯宾诺莎,并且常常使我们想到莱布尼兹。可是他却真正是他那时代的人物。他的沉思所想要适应的需要,就是伊壁鸠鲁派的恬静说及那些求得救的宗教所寻求满足的,这些宗教,那时从东方的各个地区散布到罗马帝国,罗马帝国由于种族的混合、社会的灾难以及对明天的愈来愈大的忧虑,而很容易接受这些宗教。但另一方面,他的沉思也看到了这些直接的需要之外。它以一种动人的清晰,提出了一个新的哲学问题,这问题,柏拉图以他的“爱”的学说已有所预见,这就是个人意识和普遍心灵的关系问题。这样柏罗丁就在一方面满足了他当时的有教养的人的心灵,因为他用希腊哲学的传统概念来适应了当时思想的宗教形态。但另一方面他也给了思想一个新的方向,它的真正的意义只有往后才能得到了解。

柏罗丁的天才在于他的精神生活的强烈。在以后的新柏拉图主义中这就一点也没有了。他的后继者相反地只是把老师的思想

弄成干枯,而把它组织成为一种繁琐的学究气的东西。针对着基督教,他们为理性的文化作辩护,自认为他们的宗教哲学是继承了这种理性的文化的。他们有条不紊地把正统的哲学解释成和他们的原则相符合。最后,他们又以这些原则为基础而建立起一种哲学的神秘方术和巫术。

例如波尔费留(死于304年),他在跟柏罗丁以前曾上过修辞学家隆经诺的学校,与其说他是个哲学家倒毋宁说他是一位语言学家和教师。他尽力要确定柏罗丁的学说的正统,但在其中所看到的只是柏拉图和亚里士多德所共同的哲学。他写过一部《哲学史》,其中《毕达哥拉斯的生平》是很有意义的一部分。他评注过柏拉图所有大的对话和亚里士多德的伦理学、物理学、神学。对于柏罗丁的批评亚里士多德的逻辑,他曾为亚里士多德辩护,用的是一种关于《范畴篇》的问答体的方式,尤其是在那著名的《范畴篇引论》(*Isagogè*)中,这就是所谓关于“五种语态”(种和属、属差、属性和偶性)的论文,这是中世纪思想——不论阿拉伯的或基督教的——的主要养料之一。在另一方面,当他在他的《神论哲学》及《神的形象》中说明了他对于神秘事物及关于得救的概念,精心制定了整个一套纯化的魔术的通神的仪式以后,于是他又拿这些观点来适应柏罗丁的神秘主义,并写成他那部大作《反基督教徒》,对这著作,基督徒经过一个半世纪的笔战以后,终于把它销毁了。此外,他的著作中的有一整个部分都是为他道德的成见所支配的。因此,他的劝人“戒肉食”,也是因为作这种修行有伦理上的纯化的价值。关于他在他的《仙女洞》中对于诗的注释,也是同样的情形。

波尔费留的学生杨布利可,生于柯里-叙利亚,死于约330年,建立了一个学派,有时被称为叙利亚学派。这学派的特征,在于它的面对着基督教的进步而仍企图维持一个理性哲学的幻影,并象征地来解释东方和埃及的各派宗教;在于它的实践的神秘主义的加强;在于它和毕达哥拉斯派的瓜葛,以及爱好那种宗教的天算学(*Theologoumena arithmetica* 就被认为是杨布利可所作),作为与

普通的数学相对立；^① 在于它倾向于增加柏罗丁的作品中形式的区分，及把所谓“行列”的“等级”组织成三个一组；最后，在于它把柏拉图的对话有系统地作一种比喻的解释，每篇对话都被当作一种字谜去处理，在其中你得要去探求他的整个哲学。无疑地我们不应该凭欧那比奥的那种幼稚的传记来判断这学派中的那些哲学家——欧那比奥本人也是其中之一。其中实在也很有几个头脑清晰的人，如：德克西波，我们还保留着他的一篇对于《范畴篇》的评注；里巴纽，是一个有天才而且学识丰富的修辞学家；^② 萨鲁斯修，他的《论诸神与世界》清楚地说明了新柏拉图派的哲学如何可以用作传统宗教的基础；最后，有皇帝尤利安，是有很可注意的理智及性格的一个人，他的著作该是值得细心研究的。这位所谓“使徒”，是被迫而作了基督徒的，他曾幻想要使希腊的宗教崇拜复活，用东方的神秘的气息再使它恢复青春的活力，并且用学派中的论证或为哲学所启发的律令来革新世界。

如果不管那些民间的强烈反动，就如那数学家德昂的女儿，博学的希巴底亚于415年在亚历山大里亚因之而遭牺牲的那一次，胜利的基督教与其说想打击新柏拉图主义，倒不如说更想吸收新柏拉图主义，以作为它自己的神学的养料，西内修和尼美修两主教（四至五世纪）就是它的例证。独立的哲学已被幽禁在亚历山大里亚和雅典的学校中。雅典自马可·奥勒留的统治以来，就已变成一个官方的正式的大学城，在这里又建立了一个新的学派，这学派，通过阿西内的德奥多洛而与杨布利可有关联。在这学派和亚历山大里亚的学派之间存在着密切的关系。因此《斐多》篇的评注者赫米亚及数学家东尼诺为叙利安诺的学生，叙利安诺继雅典学派的

^① 在四世纪时，马克洛比和法伏尼乌·欧洛吉乌以同样的精神评注在西塞罗的《国家篇》中斯奇皮翁的梦。这是一种对于诸球体的和谐的解释。参阅本书法文版第87~88页。

^② 我们可以在这里提到另一位智者，德米斯修（四世纪后半），他给亚里士多德的《后分析篇》、《物理学》和《论灵魂》作了一个很清晰也很明智的译解。

创立人、奈斯多留的儿子普鲁塔克之后而成为这学派的首领。亚历山大里亚的大医生阿斯克莱比奥多特,赫米亚的儿子阿谟纽,是普罗克洛的学生。还有阿斯克莱比奥以及亚历山大里亚的基督徒约翰,别号费罗波诺的,也和普罗克洛有关系。这两人和阿谟纽,都留给我们有对于亚里士多德的很有用的评注。雅典学派持续了约三百年,直到529年。这时犹斯底年,他早就在追踪那些“希腊化者”,即拥护古代文化者,就颁布了那有名的敕令,结束了这学派的摇摇欲坠的生存。模仿着在489年结束的在爱德萨的圣爱弗兰的叙利亚学派诸大师的例子,雅典学派的“继承人”雅典人达玛修,和他的同事西里西亚的辛普里丘,吕底亚的普利斯奇安及其他人等,避难于波斯的官廷,依附那与哲学为友的国王柯斯鲁·阿修凡。就是为了要解决使这位国王烦恼的“困难”,普利斯奇安才写了那篇我们现在还保留着的短论文,他对德奥弗拉斯特的译解(paraphrase)或许也是同样情形。也或许是在这位国王的庇护之下,辛普里丘写了他那些对于爱比克泰德尤其是对于亚里士多德的评注,在这些评注中,他展开了一个既广大并且多智的博学的富源。

雅典学派的最有名的哲学家是普罗克洛(五世纪)。他在亚历山大里亚为奥林比奥多洛的学生,在雅典为普鲁塔克和叙利安诺的学生,并且照着他们的榜样,也作评注,尤其是对于柏拉图的评注:这些评注中有一些保存了下来,是关于《阿尔其比亚德》篇、《格拉底罗》篇、《巴门尼德》篇、《蒂迈欧》篇和《国家》篇的。^① 他也评注欧几里德的《几何原本》及托勒密的天文学,作历史的手稿本,例如他的关于物理学和神学的《原本》。他利用他那作为一个教师的才能,把柏罗丁的学说注入一个形而上学的神统纪的模式中:事物的产生是以一种螺旋形的下降,并用一连串的三联体而生成的,在

^① 和这相近的我们当提到第二个奥林比奥多洛对《斐多》篇等等及对亚里士多德的《气象学》等等的评注。伊利亚和大卫,我们有他们对亚里士多德的评注,是这第二个奥林比奥多洛的学生。

这三联体中的两个,一个是统一性和规定性,另一个是复多和潜能,正由于它们的对立,就产生了第三个,这第三个是前两个所生的幼儿。那在柏罗丁只是一种精神生活的各种形态的外在结合的东西,已变成为整个的一个历史,而哲学的方法,例如我们在普罗克洛的一个学生、亚历山大里亚的伊西多洛那里所看到的,也变成了通神术的实践的一种典范。最后,达玛修在他的《论原则》一书中,借助于一种辩证的注解,在东方或希腊的古老神话中发现了一个秘密的基础,这不是别的,就正是新柏拉图主义所解释的永恒真理。

这样一种形而上学,既是实在论的,同时又充满了混淆的愿望,这正是基督教要在“天启”之上像接枝一样接上一段哲学所需要的。一个基督教的哲学家玛利乌·维克多利奴的拉丁文翻译,把柏罗丁和波尔费留引进了圣奥古斯丁的思想中。被作为是雅典最高法院审判官狄奥尼修的作品《圣名》、《神秘神学》、《天上的等级》、《神品等级》,都是六世纪初基督徒的作品,这些作品,通过约翰·司各脱·伊里吉纳的翻译的中介,给了中世纪的人们以普罗克洛的最富神秘主义色彩的译本。此外须加上《原因篇》及《神学》,这是新柏拉图派的另一些作品,而被错误地归之于亚里士多德的。最后,中世纪的人们也是从新柏拉图派的传统,接受了逻辑的教育,以及古代希腊罗马所获得的一部分科学知识。这里所说新柏拉图派的传统是指马底安诺·加柏拉(五世纪后半),作有九本书,是关于《梅尔居利神的婚礼和语言学》,以及关于《七种自由艺术》的,是百科全书式的作品;以及德奥多理的大臣波爱修,作有《慰藉》(*Consolation*),整个地浸染着柏拉图化的斯多葛主义,还有《算术》、《音乐》等作品,以及对于亚里士多德的《解释篇》和波尔费留的《范畴篇引篇》的评注。

结 论

近代的哲学思想,只有借助于中世纪的思想,才能被充分地理解。而中世纪的思想,通过西塞罗和其他拉丁作家,通过那些神父,以及通过新柏拉图主义的延续,接受了希腊思想的遗产。希腊思想实在也有它自己的中世纪,这中世纪准备着并决定了我们的“中世纪”,以及它的衰老期,这衰老期却带着一种思辨上的革新的先兆。

但在经受这种变革之前,真正希腊化的思想本身显得是在整个演化中的一个阶段。它和埃及以至亚洲的文化有一种联系,这种联系得给予公平的估量,不要存心把它们拉得太紧,也不要有意把它们拆开。可是通过一种抽象作用,把希腊思想从它作为其中一部分的传统中分离出来,却也并没有什么不对,因为它实在是为我们表现出一种科学和一种哲学的最初的系统化的。此外,不论它处理神话的及专门学术的材料(不管这些材料原本是从哪里得来)的方式,以及它嗣后失去它明显的个性的方式,都很明白地表示出一种很确定的特征。

这是一种理性的甚至是好推理的思想。它从历史上一开始以来,以它那种想了解事物的秩序,以及要把各种信仰可理解地组织起来的企图,就是理性的甚至好推理的。这里有一种一般的特性,受着社会条件的影响,并随着社会条件而变化。不论是民主政体的或贵族政体的,希腊城邦的政治永远是推理辩论的题材。后来,由于城邦的解体,一下迫使个人须对自己有一更确切的意识,同时也使他去面对宇宙。于是,希腊精神的逻辑的倾向似乎转向了它

本身。概念的分析 and 安排取得了一种独立的价值,“先天”地画出“实在”的一幅形象,给它一种数学的抽象的形式,或一种受理性所支配的生活的影像。从奥斐教而转到现实生活的一面,一种“智慧”的神秘理想就产生了。但正如苏格拉底之外,同时有犬儒派和它的继承人一样,和这种神秘主义相并存的,也有一种论证的理智主义。希腊精神在哲学方面,从此就常常陷于一种剧烈的矛盾:不怕过度的禁欲主义,同样也不怕过度的辩证的细密。这是一种神奇的平衡。而一等到理智失去了它的活力,这种平衡的破坏正是给理智的一种损害。要破坏这种平衡,东方的宗教信仰的一种攻击运动也就足够了。

从本书的开头我们就已看到,有怎样的障碍阻止着希腊思想史家走进他的范围中的某些地方的门槛,而凡是我们的知识有欠缺的地方,我们都已在其原来的地位随处提到了。如果说对于柏拉图和亚里士多德有长篇的探讨,那是因为他们对我们有充分的材料,而在别的地方则必须苦心孤诣地重新构作。但那种有条不紊地窥探的工作,曾以一种新的光明照亮了苏格拉底以前的时期,这种工作实在应该求其普遍化。最不自命为有哲学上的创见的那些作家的有系统的搜求的收获,使我们发现了我们这嵌工品所缺失了的许多碎片。最后,有一些时期,所保存下来的产品,因对广博知识无关,就太为人所忽略了。柏罗丁以后的新柏拉图主义,就正是这种情形。可是,却正是通过了柏罗丁以后的新柏拉图主义,我们的思想才和真正的希腊思想联系了起来的。

参考书目

有关希腊罗马哲学史的文献是很可观的。我所保存的书籍或论文大部分都或者是对这工作不可缺少的工具,或者是适于引起好奇心和思考的研究论文。我在这里所供献的参考书目表一般地都可在那里找到。

I. ——一般参考书

1. 期刊

Archiv für Geschichte der Philosophie(起自 1888)及 *Isis*(起自 1913)是关于哲学史及科学史的专门杂志,是用作者原来的文字发表的。此外,那些法国和别国的广博的语言学或史学的期刊也是很重要的。*Bursian* 所创的出版物 *Jahresbericht über die Fortschritte der Altertumswissenschaft* 是主要的,因为其中内容都是把一位作者或一个集团在好多年的一段时期中的工作放在一起。在 *Revue de Synthèse historique*(Ⅷ I, 1906)中, *G. Rodier* 曾为 1880 ~ 1904 年之间的希腊哲学史方面的研究做了这一类的工作。最后,有好几种本身是哲学的、科学的或宗教的杂志,也收集了古代哲学方面的一些研究论文,也应该参考。

2. 辞典与目录索引

Pauly - Wissowa, Realencyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. (第一版, 1864 年以后, 8 vol.) 第二版, 1894 以来在继续出版中 (A ~ K, R ~ S, 13 vol.)
..... I

此书有原始条目,并附有丰富参考书目。

此外,Ⅷ的专门参考书目很丰富,通常也用来查阅一般文献的目录。

3. 关于希腊哲学史的一般著作

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*(1^{re}édit., 1844 ~ 1852):

Première Partie, 2 vol.: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, 6^e édit., par Franz Lortzing et Wilhelm Nestle, Berlin, 1919 ~ 1920. —法译本,据第四版, par Ém. Boutroux, 2 vol. Paris, 1877, 1882 II

Deuxième partie; Première section: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*. 4^e édit., 1888. —法译本,据第三版,仅译第一小部分。 par G. Belot, de la première de ces deux subdivisions. Paris, 1884 III

—deuxième section: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 3^e édit., 1879 IV

Troisième partie; première section: *Die nacharistotelische Philosophie*. 4^e édit., par Ed. Wellmann, 1909^① V

—deuxième section: *Die nacharistotelische Philosophie*. 4^e édit., 1903^② VI

Ch. Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vol. Paris, 1844^③ VII

Friedr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I^{er} Teil: *Das Altertum* (1862), 11^e édit., par Karl Prächter, Berlin, 1920 VIII

A. W. Benn, *The Greek Philosophers*(1882), 2^e édit., Londres, 1914 IX

W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie* (1888), 3^e édit., par Ad. Bonhöffer, Munich, 1912 [fait partie du *Handbuch de Iwan Müller: Handbuch* 之一部; cf. XV] X

Th. Gomperz, *Griechische Denker*(1893 ~ 1902), 2^e édit., Leipzig 1903 ~ 1909, 3 vol. [止于 Straton]. —法译本: Aug. Reymond, *Les Penseurs de la Grèce*, Lausanne - Paris, 1908 ~ 1909 XI

① 迄公元一世纪之末。

② 后接各种学派的历史;犹太—希腊的哲学;新柏拉图主义。——整个作品有英译本。

③ 不包括新柏拉图主义;是科学史的研究作品。

- John Burnet, *Greek Philosophy. Part I* (仅出此部分): *Thales to Plato*. Londres, 1914
 X I
- Karl Joel, *Geschichte der antiken Philosophie, I* [迄苏格拉底与小苏格拉底派],
 Tübingen, 1921 X II^a
- Em. BÉHIBR, *Histoire de la philosophie I. Antiquité et Moyen Age.*—1. Introduction;
 lapériode hellénique.—2. période hellénistique et romaine. Paris, 1926 et 1927
 X I
- Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire, I et II.*, Paris, 1896 ~ 1897 X III

4. 关于希腊哲学史的选集

- H. Ritter. et L. Preller, *Historia Philosophiae graecae*, 9^e édit., par Ed. Wellmann, Gotha,
 1913^① X IV

5. 关于古代希腊科学思想史的作品^②

- Siegm. Günther, *Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im
 Altertum* [X 第二版附录]. Munich, 1894 X V
- J. L. Heiberg, *Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum*, Leipzig,
 1912 X VI
- Paul Tannery, *La géométrie grecque*. Paris, 1887 X VII
- *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*. Paris, 1894 X VIII
- *Mémoires scientifiques* (publiés par J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen): *Sciences ex-
 actes dans l'antiquité* (1874 ~ 1893), 3 vol. Toulouse - Paris, 1912 ~ 1915, 1925
 X IX
- Gaston Milhaud, *Leçons sur les origines de la Science grecque*, Paris, 1893 X X

① 这是一本搜集了许多证据并加了注解的很好的集子。

② 参阅 VII, XI (II, 卷二, 第 6 章及卷三, 第 1 章)——关于希腊思想的宗教和文学形式,及其与社会、经济、政治状况的关系,见 l' *Evolution de l'Humanité* 的 10, 11, 14, 15 诸册,及各种希腊文学史。

- Les Philosophes géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs, Paris, 1900
..... X XI
- Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1911 X XII
- Th. Heath, Greek Mathematics, 2 vol. Oxford, 1921 X X III
- Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A history of Greek Astronomy to
Aristarchus, together with a treatise of the sizes and distances of the sun and moon, a
new greek text with transl. and notes. Oxford, 1913 X X IV
- P. Duhem, Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à
Copernic. I. La cosmologie hellénique, Paris, 1913 X X V
- H. Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen,
2^e édit. Leipzig, 1903 X X VI
- O. Gilbert, Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums. Leipzig, 1907 ... X X VII
- Fr. Boll, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griech.
Wissenschaft, 6 vol. Leipzig, 1914 ~ 1921 X X VIII
- A. - E. Chaignet, Histoire de la psychologie des Grecs, 5 vol. Paris,
1887 ~ 1892 X X IX
- J. I. Beare, Greek Theories of elementary cognition, from Alcmaeon to Aristotle.
Oxford, 1906 X X X
- A. Rivaud, Recherches sur l'anthropologie grecque. Revue anthropolog., 1911 ... X X XI
- H. Diels, Die antike Technik, 2^e édit. Leipzig, 1915 X X XII
- A. Bouché - Leclercq, L'astrologie grecque. Paris, 1899 X X X III
- L. Brunschvicg, Les étapes de la philosophie mathématique. Paris,
1912 (réimpr., 1922) X X X IV
- L'expérience humaine et la causalité. Paris, 1922 X X X V
- Arnold REYMOND, Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'antiquitégréco-
romaine. Exposé sommaire des écoles et des principes. Paris, 1924 ... X X X V*
- 一部 Corpus Medicorum, 希腊和拉丁的, 正在陆续出版, 编辑者为 H. Diels, J.
Ilberg, G. Helmreich, J. Mewaldt, M. Wellmann, Fr. Marx 等等。(Leipzig, 1908). Littré
编的 Hippocrate 的版本, 有法文译文, 10 vol., 1839 ~ 1861, 和 Kuhn 编的 Galien 的
版本, 20 vol. 1821 ~ 1831.

6. 关于一个特殊概念或哲学的一个部分的历史

- A. B. Kriche, *Die theologischen Lehren der griech. Denker. Eine Prüfung der Darstellung Ciceros*. Göttingen, 1840 X X X VI
- Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894), 4^e édit. Fribourg-en-Brisgau, 1907 X X X VII
- A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893 [réimpr. anastatique, 1913] X X X VIII
- Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg, 1872 X X X IX
- H. Diels, *Elementum*, Eine Vorarbeit zum griech. und latein. Thesaurus, Leipzig, 1899 X L
- Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Eine historisch-kritische Untersuchung*, Münster, 1890 X L I
- A. Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906 X L II
- Rud. Hirzel, *Themis, Diké und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig, 1907 X L III
- Jane Ellen Harrison, *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912 X L IV
- Erwin Rohde, *Der griechische Roman* (1876), 3^e édit., Leipzig, 1914 X L V
- Rud. Hirzel, *Der Dialog*, 2 vol., Leipzig, 1895 X L VI
- K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande. I: Die Entwicklung der Logik im Altertum*. Leipzig, 1855 X L VII
- Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vol., Leipzig, 1908 ~ 1911 X L VIII
- E. Barker, *Greek political Theories. Plato and his predecessors*, Londres, 1917 X L IX
- A. A. Trever, *A history of greek economic thought*. Chicago, 1915 L
- L. Brunschvicg, *le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. 2 vol. Paris, 1927 L'

7. 关于各种题材的研究论文集

- Ém. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897 L I
- Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recueillies, par V. Delbos, Paris, 1912 L II
- Paul Natrop, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, Berlin, 1884 L III
- Gustav Teichmueller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin, 1874 L IV
- *Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe*, 2 vol., Gotha, 1876 ~ 1879 L V
- *Literarische Fehden im IV^{ten} Jahrhundert v. Chr.*, 2 vol., Breslau, 1881 ~ 1884 L VI
- G. Qodier, *Études de philosophie grecque*. Paris, 1926 L VI

8. 各学派的组织及各哲学家的社会地位

- C. G. Zumpt, *Ueber den Bestand der Philosophenschulen in Athen und die Sukzession der Scholarchen* (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft zu Berlin*, 1842), Berlin, 1843 [Cf. L VI, L X, L X III] L VII
- H. Usener, *Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bei den Griechen* (*Preuss. Jahrb. L III 或 K I. Schr.*), 1884 L VIII
- H. Diels, *Ueber die ältesten Philosophenschulen* (*Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet*, pp. 239 ~ 260). Leipzig, 1887 L IX
- Fr. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*. Leipzig, 1909 L X

II. ——原始资料

现在最完全和最好的原文集子是 *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum*, Teubneriana, Leipzig. 在 *Collection des Universités de France*, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé(有法文翻译), 或 Oxford 的集子

Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis 中的哲学著作原文本都还只出了很少几种。Didot 的 Bibliothèque grecque(有拉丁文翻译)中的某些本子还是有用的。主要哲学家的最重要版本,和原文及证据的汇集将各在后面开列各人著作的地方提出。这里只提出下列各种:

Poetarum philosophorum fragmenta ed. H. Diels(在 Wilamowitz - Moellendorff 的集子 Poetarum graecorum fragmenta 中, fasc. III, part. 1) [Xénophane, Parménide, Empédocle, Timon, Cratès, 等等,有批判或解释的注,及证据的汇集], Berlin, 1901 LXI

批判地研究希腊哲学史原始资料的主要著作是:

H. Diels Doxographi graeci [Prolegomena Stellung 是特别重要的]. Berlin, 1879 ...
..... LXII

U. von Wilamowitz - Moellendorff, Antigonos von Karystos

[Pyrrhon, Timon, Polémon, Cratès, Arcésilas, Méné - dème, Zénon 的生平, Diog. La. 的节录], 及: I Die Philosophenschulen und die Politik. II Die rechtliche Stellung der philosophenschulen (Philolog. Untersuch. de Kiesling et Wilamowitz, fasc. 4). Berlin, 1881 LXIII

Félix Jacoby, Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente [même collection, fasc. 16], Berlin, 1903 LXIV

在 Didot 的 bibliothèque 中 Cobet 编的 Diogene Laërce (D. L.) 很多错误的版本,已为所有那些在特殊作品中发表了该书的节录的人所改好了[例如 LXI, LXIV, LXVIII, LXXVIII, CXLVI, CXLVIII, CL.];其卷三(柏拉图)已于 1907 在 Bale 单独出版。P. Von der Mühl 的一个新版本正在准备中。[参阅 § 11]。——Wachsmuth & Hense 的 Stobée 的很好的版本, 5 vol. (1884 ~ 1912)[参阅 LXII]。

III. ——专门参考书目

1. 起源

Paul Mazon, Hésiode, Les travaux et les jours, Nouvelle édition [有评注], Paris, 1914
..... LXV

- Orphicorum fragmenta, Pay O. Kern. Berlin, 1922 LXVI
- Paul Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque. Paris, 1904 LXVII
- Aless. Chiappelli, L' oriente e le origini della filosofia greca (Archiv. f. Gesd. d. philos., 1915) LXV II^a
- Abel Rey, Coup d'oeil sur la mathématique égyptienne (Revue de synth. historique, 1926) LXV II^b
- [参阅 XI(I.卷一,第2章);XII,卷一及卷二,第10章;LXVIII第66章至73a.]

2. 苏格拉底以前诸学派

A. 一般作品^①

- H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch(1903), 3^e edit., 2 vol., Berlin, 1912^②. LXVIII
- Walther Kranz, Wortindex[关于上书第二版的辞典]Berlin, 1910 LXTX
- Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle^③. Paris, 1887 LXX
- J. Burnet, Early Greek Philosophy^④, (1892) 3^e edit. Londres, 1920——法文译本为 A. Reymond 所译,书名作: L'Aurore de la Philosophie grecque, Paris, 1919.^⑤ LXXI
- H. Goebel, Die vorsokratische Philosophie. Bonn, 1910 LXXII
- Aug. Diès, Le cycle mystique. Paris, 1909 LXXIII

① 此外我还利用了 O. Hamelin 的未出版的课堂讲义。

② 别人的证据,残篇,拟作,各自集成三类,标以 A. B. C., 别人的证据没有翻译,只有残篇有翻译,但那些“附录”中的残篇除外(c.66~c.83)。在第三版中,批和注不是放在书末而是放在每页底下,而在边上重新标了第二版的页码。这书有两种索引(vol. II, 第二部分,第二版),一种是关于所引的作者的,另一种是专名索引。本书当始终与 LXII 同时并用。

③ 在附录中,有残篇及证据的译文。

④ 有残篇及《学述》的若干部分的翻译。我的附注是照第二版的(1908)。

⑤ 照第二版译,但有作者所作的改正。

[参阅:特别是 II;XI (I);XII,p. 1 ~ 101;XX;XXIV;XXX;XLI,卷二;LTX.]

B. 专门研究论著

- Paul Tannery, Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre (Archiv für Gesch. d. Philosophie, VIII, p. 433 以下), 1895 LXXV
- H. Diels, Ueber Anaximanders Kosmos (同上 X, p. 228 以下), 1897 LXXV
- W. A. Heidel, Anaximander's Book, the earliest known geographical Treatise
(Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, LVI, 239 ~ 288).
Boston, 1921 LXXVI
- [参阅:II(I, pp. 253 ~ 331);XI (I. 卷一第一章);LIV;LIX;LXI (1 et 2);LXVIII
(ch. 1, 2, 3)]
- Arm. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne (Bibliothèque de l'École des
hautes études, sciences histor. et philol., fasc. 217). Paris, 1915 LXXVII
- La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce. Édition critique avec introduction et
commentaire. Bruxelles, 1922 LXXVIII
- Essai sur la politique pythagoricienne (Biblioth. de la Faculté de philosophie et
lettres de l'Université de Liège). Liège et Paris, 1922 LXXIX
- G. Méautie, Recherches sur le pythagorisme. Neufchâtel, 1922 LXXIX^a
- Erich Frank, plato und die sogenannten pythagoraer. Halle, 1923 LXXIX^b
- A. Rostagni, Il verbo di pitagora. Turin, 1924 LXXIX^c
- [参阅:II, (I, pp. 361 ~ 617);XI (I, liv. I, ch. 3 ~ 5);XXI;XXXIV (ch. 3);LXVIII
(ch. 4 ~ 10, 13 ~ 17, 32 ~ 45).]
- H. Diels, Herakleitos von Ephesos, 2^e édit. Berlin, 1909 LXXX
- Em. Bodrero, Eraclito. Turin, 1912 LXXXI
- V. Machioro, Eraclito. Bari, 1922 LXXXII
- [参阅:II(II, pp. 623 ~ 750), XI (I, liv. I, ch. 1);LV;LXVIII(ch. 12 et 52).]
- H. Diels, Parmenides Lehrgedicht, Griech. und deutsch [有序言及评论], Berlin, 1897
..... LXXXIII
- M. Unter steiner parmenide [avec une traduction des témoignages et des fragments].
Turin, 1925 LXXXIII^a
- [参阅:II(I, pp. 617 ~ 782);XI (I, liv. I, ch. 1 ~ 3);XXI;XXXIV (ch. 9 A);LII;

LXVI (2,3); LXVIII (ch.11,18 ~ 20).]

J. Bidez, La biographie d'Empédocle (Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand 出版), 1894 LXXXIV

Miss Millerd, On the interpretation of Empedocles, Chicago, 1908 LXXXV

Ettore Bignone, Empedocle. Studio critico. Traduzione e commentario delle testimonianze e dei frammenti. Turin, 1916 LXXXVI

[参阅: II(II, pp. 750 ~ 837); XI(I, liv. II, ch.5); LXI(5); LXVIII (ch. 21), XCII-I.]

O. Hamelin, La pesanteur de l'atome dans le système de Démocrite (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, N^{le}S^{le}, V, p.194 sqq.), 1888 LXXXVII

P. Natorp, Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Marbourg, 1893 LXXXVIII

A. Dyroff, Demokritstudien, Munich, 1899 LXXXIX

[参阅: II(II, pp. 837 ~ 967); XI (I, liv. III, chap. 2 et 4); XII. pp. 193 ~ 201); XXXV(ch. 12); LII; LIII; LXVIII(ch. 54 ~ 65)].

[关于 Anaxagora, 参阅 II (II, pp. 968 ~ 1 031); XI(I, liv. II, chap. 4); LXVIII (chap.46).]

3.——A. 折衷主义的物理学家

Ernst Kranuse, Diogenes von Apollonia, (Beilage zum Jahresbericht d. Gymnas. z. Gnesen). Posen, 1908 ~ 1909 XC

[参阅: II (I, pp. 332 ~ 361; II, pp. 1 031 ~ 1 038); XI(I, liv. III, ch. 3); LXVIII (ch. 26, 50, 51, 53).]

B. 智者派

Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V^{ten} Jahrhunderts, Leipzig, 1912 XCI

H. von Arnim, Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendbildung. Introduction aulivre: Leben und Werke des Dion von Prusa, Berlin, 1898 XCII

H. Diels, *Gorgias und Empedokles* [Sitzungsber. d. Akademie, d. Wissenschaften z. Berlin, 1884, l. p. 343 sqq.] XCIII
 [参阅: II(II, pp. 1 038 ~ 1 164); XI(I, liv. III, ch. 4 ~ 8); LII; LIII; LXVIII(ch. 73^b ~ 83).]

4. 苏格拉底

Alfred Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris, 1874 XCIV
 Karl Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 3 vol, Berlin, 1901, 1903 XCV
 A.E. Taylor, *Varia Socratica. First Series*, Oxford, 1911 XCVI
 Heinr. Maier, *Sokrates, Sein Werk und Seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913 XCVII
 [参阅: III (pp. 44 ~ 232); XI(II, liv. IV, ch. 3 ~ 5); LI; LII; 本书原版 p. 188, 1, 2.]

5. 麦加拉学派, 犬儒派, 居勒尼学派等等

Fragments d'Antisthène par A. W. Winckelmann, Zürich, 1842; de Cratès [LXI, 10]; de Télès par O. Hense, Fribourg-en-Brigau, 1889.
 Ferd. Dümmler, *Anthisthenica*, Berlin, 1882 XCVIII
 J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*. Heidelberg, 1909 XCIX
 C. M. Gillespie, *On the Megarians* (*Archiv f. Geach. d. Philosophie*, XXIV, 218 Sqq.), 1911 C
 —The logic of Antisthenes (*Ibid.*, XXVI, 479; XXVII, 17), 1913 CI
 G. Rodier, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* (*Année philosophique*, XVI), 1906 CII
 —Note sur la politique d'Antisthène (*Ibid.* XXII), 1911 CIII
 [参阅: III (pp. 232 ~ 388); V (pp. 791 ~ 804); XI (II, liv. IV, ch. 6 ~ 9); LXIII; XCH; XCV; XCVII; CVII (III); CXII(II, ch. 18); CXV (ch. 1 et 8).]

6. 柏拉图

A. 著作^①

J. Burnet (Bibl. Oxon.) 的柏拉图原著的版本是很好的。

G. Stallbaum (1821 以后, Teubner) 的《柏拉图全集》, 有拉丁文的序和注, 其中有几册以后已经过修改。单行本中, 下列各种版本是很重要的:

《斐多》篇, J. Burnet (Oxford, 1911);

《国家》篇, B. Jowett & Lewis Campbell (3 vol., Oxford, 1894), 特别是 J. Adam. 的版本, (2 vol., Londres, 1902);

《泰阿泰德》篇, L. Campbell (2 ed. Oxford, 1883);

《智者》篇, O. Apelt (coll. Stallbaum, 1897);

《智者》篇与《政治家》篇, L. Campbell (1867);

《斐利布》篇, R. G. Bury (Cambridge, 1897);

《蒂迈欧》篇, Th. H. Martin (原文, 译文, 评注, 2 vol., Paris, 1841); 《法律》篇, E. B. England (Londres, 1921);

《书信集》, Ernst Howald (Zurich, 1923)。

直到现在, 因等待着 Budé 的柏拉图全集版的完成, 法文的柏拉图全集译本还只有两种, 一种是 Victor Cousin 的译本 (12 vol., 1822 ~ 1840); 另一种是 A. Saisset et E. Chauvet 的译本 (Bibl. Charpentier, 10 vol., 1869 以后)。

Fr. Ast, *Lexicon platonium*, 3 vol., 1835 ~ 1838 (réimp. anastat., Berlin, 1908)^②

..... CIV

H. Alline, *Histoire du texte de Platon* (Bibl. de l'Ecole des hautes études, sc. histor. et philol., fasc. 218). Paris, 1915 CV

① 传统的办法是照 Henri Estienne, Paris, 1578 的版本的页码, 下面再分为从 A 到 E. 未注柏拉图著作的出处。

② 1909 年, M. Burnet 与 L. Campbell 曾确定计划要编一部新的柏拉图辞典, 更完全, 方法更严整。

B. 关于柏拉图的作品

- Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon* (1869), 2^e éd., 4 vol., Paris, 1888 ~ 1889
..... CVI
- G. Grote, *Plato and the other companions of Sokrates* (1865), 3^e éd., 3 vol., Londres,
1875 CVII
- W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's
style and of the chronology of his writings* (1897), 2^e éd., Londres, 1905
..... CVIII
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre* (1903), 2^e éd., Leipzig, 1921 CIX
- Hans Räder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905^① CX
- Const. Ritter, *Platon*, 2 vol. Munich, 1910, 1923 CXI
- U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, 2 vol. (1919), 3^e éd., Berlin, 1920 CXII
- Ed. Zeller, *Platonische Studien* [《法律》篇;《巴门尼德》篇;亚里士多德对柏拉图
学说的叙述], Tübingen, 1839 CXIII,
- H. Bonitz, *Platonische Studien* [Gorgias, Théétète, Sophiste, Euthydème, Lachès,
Euthyphron, Charmide, Protagoras, Phèdre, Phédon], 3^e éd., Berlin, 1886
..... CXIV
- Ferd. Dümmler, *Akademika*, Giessen, 1889 CXV
- Élie Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*,
Paris, 1896 CXVI
- G. Rodier, *Remarques sur le Philèbe* (Rev. des Études anciennes), 1900 CXVII
- *Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon* (Archiv f. Gesch.
d. Philos., XV, 479 sqq.), 1902 CXVIII
- *L'évolution de la Dialectique de Platon* (Année philos., XVI), 1905 CXIX
- Paul Shorey, *The Unity of plato's thought* (Chicago decennial publications. vol. VI),
1903 CXIX^a
- Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude
historique et critique*, Paris, 1908 CXX

① 对柏拉图哲学的初入门者很有用处。

- La théorie platonicienne de l'Amour, Paris, 1908 CXXI
- Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon
(Rev. philos., II, 1918), Paris., 1919 CXXII
- Ch. Werner, Aristote et l'idéalisme platonicien, Paris, 1910 CXXIII
- Paul Elmer More, Platonism, Princeton, 1917 CXXIV
- J. Souillé, La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues,
Paris, 1919 CXXV
- A. E. Taylor, plato. londres, 1926 CXXV*
- [参阅: III (pp. 389 - 982); XI (II, liv. V); XXI; XXIII - XXV; XXX; XXXIV
(ch. 4); XXV (ch. 13); XLII (liv. III. 1^{re} pt.); XLVI; XLIX; L; LI; LIV; LVI;
本书原文本 p. 221, 1.]

7. 柏拉图的直接的学生

- F. Ravaisson, Speusippi de primis rerum principiis placita,
Paris, 1838 CXXVI
- P. Lang, De Speusippi Acad. scriptis, Accedunt fragm. Bonn, 1911 CXXVII
- Rich. Heinze, Xenokrates, Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente.
Leipzig, 1892 CXXVIII
- Otto Voss, De Heraclidis Pontici vita et scriptis, Rostock, 1897 CXXIX
- Paul Tannery, Pseudonymes antiques (Rev. des Ét. Gr., X, 1897.) CXXX
- Sur Héraclide du Pont (Ibid., XII), 1899 CXXXI
- [参阅: III (pp. 982 ~ 1 049); XI (III, liv. VI, ch. 1); XXIV (ch. 16 et 18);
XXXIV (ch. 4); CXX.]

8. 亚里士多德

A. 著作

亚里士多德作品的标准版本是 Imm. Bekker 的版本, 即所谓“柏林科学

院”版, 2 vol. in-4^o (1831)^①。第3卷包括那些老的拉丁文译本。第4卷是 Chr. Aug. Brandis 的希腊文评注的辑录, 在1882年以来由“柏林科学院”主编的51种评注(计23卷)全部出版以前, 曾有极大用处。在第5卷(1870)中, 除了 Herm. Bonitz 的很好的 Index aristotelicus 外, 还有 Val. Rose 编的《目录》和《残篇》(第二版, 更完全, Bibl. Teubner, 1886)。有一种 Supplementum aristotelicum (3 vol., 1885-1893), 包括有《雅典政制》; Alexandre d'Aphrodise 的四种主要论著: De Anima cum mantissa, De fato, De mixtione, Quaestiones et Solutiones; Priscien de Lydie 的两种著作: 他的 Metaphrasis in Theophrastum 和他对 Choroës 的问题的答复; l'Anonyme de Londres (Ménon 的 ἀρχαῖα 的节录)等等。

单行的版本及评注有: H. Bonitz 的 Métaphysique (1848-1849); 卷一至卷三, 有 G. Colle 的法文译文 (Louvain-Paris, 1912, 1922); Th. Waitz 的 Organon (2 vol., 1844-1846); Trendelenburg 的 De anima (1833; 2^e éd., Belger, 1877), 该书还有 Wallace (序言, 译文, 注, 1892), G. Rodier (译文及注释, 1900), R. D. Hicks (1907) 的版本; J. L. Ideler 的 Météorologiques (2 vol., 1834-1836); A. Grant 的 Éthique Nicom. (2 vol., 2^e éd., 1885), 该书还有 Stewart (2 vol., 2^e éd., 1892), J. Burnet (1900) 的版本; Newman 的 Politique (4 vol., 1887-1892) 等等。O. Hamelin 曾译注了 Physique 卷二 (1907)。G. Rodier 曾注过 Éth. Nic. X (1897)。最后还当提到 Trendelenburg 的很好的 Elementa logicae Aristoteleæ (1836; 9^e éd., 1892), 这是主要的逻辑著作原文的辑录, 有拉丁文的译文及评注。

Barthélémy Saint-Hilaire 的法文译本是完全不能信任的。一种好的英文译本正在牛津出版中, 已出版的有《形而上学》、《气象学》、《论生灭》、《论天》、Parva naturalia, 以及除《论动物的生殖》以外的全部生物学著作, 等等。

W. Jäger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,^② Berlin, 1892 CXXXIa

B. 关于亚里士多德的作品

F. Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vol., Paris, 1837, 1846

① 这一版本的页码, 及其栏(a, b)和行数, 都被标在以后部分版本的每页边上。

② 这书所涉及的范围, 比它的书名所表示的著作结构要广泛得多。

- (réimprimé, 1913) CXXXII
- O. Hamelin, Le système d' Aristote [不包括伦理与政治学说], Publié par L. Robin, Paris, 1920 CXXXIII
- Cl. Fiat, Aristote, Paris, 1903 CXXXIV
- W. D. Ross, Aristotle. Londres, 1923 CXXXIV^a
- Werner Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923 CXXXIV^b
- Ch. Werher, Aristote et idéalisme platonicien, Paris, 1910 CXXXIV^c
- Heinr. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles (2 pts.), Tübingen, 1896, 1900 CXXXV
- A. Mansion, Introduction à la physique d' Aristote, Louvain - Paris, 1913 CXXXVI
- L. Ollé-Laprune, La morale d' Aristote, Paris, 1881 CXXXVII
- M. Defourny, Aristote. Théorie économique et politique sociale (Annales de l' Inst. supér. de Philos., III), Louvain, 1914 CXXXVIII
- Aristote et l' éducation (Ibid., IV), Louvain, 1919 CXXXIX
- G. Pouchet, La biologie aristotélique, Paris, 1885 CXL
- [参阅: IV (pp. 1 ~ 806); XI(III, liv. VI, ch. 2—38); XXIV (ch. 16, 17); XXV; XXX; XXXIV (ch. 5); XXXV (ch. 11, 14-16); XLII (liv. III, 2^e partie); L; LI; LIV; LV; LVIII; CXX; CXXIII; 本书原文版 p. 309, 4.]

9. 亚里士多德的亲炙弟子

- Théophraste 的 *Caractères* 曾由 O. Navarre 译出并在 coll. Budé 中出版。Wimmer 曾出版了他的植物学著作及残篇(3 vol., Teubner)[参阅 LII, 3].——L. Spengel 曾出版了 Eudeme 的残篇(1870)。——Aristoxene. 参阅 LXVIII, ch. 45 D.
- G. Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, Paris, 1891 CXLI
- H. Diels, Ueber das physikalische System des Stratons(Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften, 1893, p. 101 ~ 127 CXLII
- L. Jaloy, Aristoxène de Jarente et la musique de l' antiquité. Paris, 1904 CXLII^a
- [参阅: IV (pp. 806 ~ 921); XI(III, liv. VI, ch. 41 ~ 43).]

10. 怀疑论派

- V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887 [réimprimé, 1923]. CXLIII
 A. Gödeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptisismus*. Leipzig, 1905 ...
 CXLIV
 É. Bréhier, Pour l'histoire du Scepticisme antique: les tropes d'Énésidème contre la
 logique inductive (*Revue des études anciennes*, XX, 69 sqq.), 1918 CXLV
 P. Conissin, la Critique du réalisme des concepts chez Sextus Empiricus (*Revue d'his-*
toire de la philosophie, 377 ~ 405), 1927 CXLV*
 [参阅: V (pp. 494 ~ 507); VI (pp. 1 ~ 82); LIII; LXIII; CLVIII.]

11. 伊壁鸠鲁派

- H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (锌版影印) CXLVI
 这一重要的集子,其中收集了伊壁鸠鲁的残篇及有关证据,当以 Wotke
 出版的 *Gnomologium vaticanum* (*Wiener Studien*, X, 1888),及各种埃及纸草学
 上的残篇,特别是 oxyrhynch. Pap. 215 (1899; cf. H. Diels, *Sitzgaber. d.*
Preuss. Akad. d. W., 1916)来加以补充。此外有三封书信^①以及 Von der
 Mühl 的 *κύρια δόξα* 和 *Gnomologium* (Teubner, 1922) 的新版本。——A. Körte
 的 *Métrodore* 的残篇 (Teubner)。——Démétrius le Laconien 的残篇,参阅
 CLI。——Philodème 的最重要的哲学残篇曾由 Th. Gomperz 加以搜集
 (Leipzig, 1865 ~ 1866) [参阅 LXII, 4]; 他的著作《论神》曾由 H. Diels 予以出版
 (Berlin, 1916 ~ 1917)。——Lucretius 曾由 A. Ernout 加以编纂翻译 (coll. Budé,
 2 vol. 1920)。主要的版本及注释有下列诸种: Munro (3 vol., 原文, 译文, 评
 注, 4^e éd., Cambridge, 1886); C. Giussani (3 vol., 原文及注, Turin, 1896 ~ 1898;
 第二版, 卷一及卷二由 Stampini 编; 参阅 CL; W. A. Merrill, N. Y.,
 1907)。——H. William 的 *Diogène d'Énoanda* 的残篇 (Teubner, 1906)。
 M. Guryau, *La morale d'Epicure* (1878), 2^e éd., Paris, 1881 CXLVII

① O. Hamelin 译 (*Rev. de métaph. et de morale*, XXIII, 1910; 袖印本, Paris, A. Colin)。

- Ett. Bignone, Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento, Bari, 1920……CXLVIII
- H. von Arnim, Epikur (在 I 中) …………… CXLIX
- C. Giussani, Studi lucreziani^①, Turin, 1906 …………… CL
- Vitt. de Falco, L'epicureo Demetrio Lacone, Naples, 1923 …………… CLI
- W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Leipzig, 1906 …………… CLII
- [参阅: V (pp. 373 ~ 494, 565 ~ 572); LH; LIII; CLXVIII; 本书原版 p. 401, 1.]

12. 早期斯多葛

- H. Von Arnim. Stoicorum veterum fragmenta^②, 3 vol., Leipzig, 1903 ~ 1905 ……
…………… CLIII
- I. 关于资料的引言及 Zénon, Ariston, Hérillus, Cléanthe, Sphérus 的残篇;
II. Chrysippe, 逻辑与物理学的残篇; III, Chrysippe, 伦理学残篇及 Babylone 的
Diogène 和 Tarso 的 Antipater 等的残篇。Pearson 的 The fragments of Zeno and
Cleanthes (Londres, 1891), 有注释, 是很好的书。
- F. Ravaisson, Essai sur le Stoïcisme (Académie des inscriptions et belles - lettres,
XXI, 1^{re} partie, 94p.), Paris, 1857 …………… CLIV
- V. Ogereau, Essai sur le système philosophique des Stoïciens, Paris, 1885 …… CLV
- Ludw. Stein, Die Psychologie der Stoa, Berlin, 1886 …………… CLVI
- Die Erkenntnistheorie der Stoa (Berliner Studien, VII, 1) Berlin, 1888 ……
…………… CLVII
- Ad .Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (Ibid., N.F. II, 2 - 4), Berlin, 1897 ……
…………… CLVIII
- O. Hamelin, Sur la logique des Stoïciens (Année philos., XII), 1901 …………… CLIX
- G. Rodier, Sur la cohérence de la morale stoïcienne (Ibid., XV), 1904 …… CLX
- É. Bréhier, La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris, 1908 ……
…………… CLXI

① 卢克莱修的版本的第一册, 对研究伊壁鸠鲁是很重要的。

② 是一部浩繁的集子, 要用此书时, 其索引当是很有用的, 这索引已经预告, 但尚未出版。

- Chrysippe, Paris, 1910 CLXII
 [参阅: V (pp. 27 ~ 373)]; LII; LXIII; CLXVIII.]

13. 新亚加德米派

- L. Credaro: *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milan, 1889, 1893 CLXIII
 H. von Arnim, *Arkesilaos, Karneades*. [在 I 中] CLXIV
 [参阅: III (pp. 1 045 ~ 1 049); V (pp. 507 ~ 546, 609 ~ 641); LXIII; XCII;
 CXLIII; CLXVIII.]

14. 中期斯多葛派

- A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammen-*
hange, Berlin, 1892 CLXV
 K. Reinhardt, *Posidonios*, Munich, 1921 CLXVI
 J. Heinemann, *Posidonios, Metaphys. Schriften I*, Breslau, 1921 CLXVII
 [参阅: V (pp. 572 ~ 609); CLXVIII.]

15. 折衷主义。西塞罗

西塞罗的若干哲学著作的很好版本: Madvig, *De finibus* (3^e éd, 1876, 拉丁文注释); J. B. Mayor, *De natura deorum*, (英译, 3 vol. 1880 ~ 1885); J. S. Reid, *Académiques* (1885)。H. Merguet 的西塞罗哲学著作的有用的辞典, 3 vol., Iéna, 1887 ~ 1894。

- Rud. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* [I. *De nat. deo-*
rum; II. *De finibus, De officiis*; III, *Académiques, Tusculanes*], 3 vol., Leipzig,
 1877 ~ 1893 CLXVIII
 [参阅: V (pp. 547 ~ 565; 671 ~ 699.)]

16. 犹太人斐罗

最好的版本, 是 Cohn 与 Wendland 的版本, (Berlin, 1896 sqq.), 尚未出

齐。Cohn 的德文译本正在进行中。É. Bréhier 的 *Commentaire des Saintes Lois* 的原文与译本 (Hemmer 与 Lejay 的关于基督教史的原文与文献), Paris, 1909。

É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907 CLXIX

Th. H. Billings, *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago, 1919 CLXX

[参阅: VI(pp.261 ~ 467).]

17. 新毕达哥拉斯派, 塞克斯都派, 新斯多葛, 折衷主义的柏拉图

[参阅: VI (pp. 92 ~ 175); V (pp. 699 ~ 706); V (pp. 706 ~ 791); VI (pp. 175 ~ 261).]

18. 新柏拉图派

R. Volkmann (Teubner) 和 H. F. Müller (Weidmann) 的柏罗丁的著作版本。Müller 的德文译本 (2 vol., 1878 ~ 1880)。M. N. Biouillet 的平庸的法文译本 (3 vol., 1857 ~ 1861)。Coll. Budé 不久将出一由 É. Bréhier 编译的新版本。Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol., Paris, 1843 ~ 1845

..... CLXXI

E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, 1846 ~ 1851

..... CLXXII

Th. Whittaker, *The Neoplatonists* (1901). 2^e éd., Cambridge,

1918 CLXXIII

C. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, Halle, 1854 CLXXIV

A. Richter, *Neuplatonische Studien*, 5 fasc., Halle, 1864 ~ 1867 CLXXV

W. R. Inge, *The philosophy of Plotinus*, Londres, 1918 CLXXVI

R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris,

1921 CLXXVII

Fr. Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921 CLXXVIII

É. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (*Revue des Cours et Conférences*, XXIII^e année,

- I^{re} et 2^e séries), 1992 CLXXIX
- J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien (Travaux de la Faculté de
philos. et lettres de l'Université de Gand, XLIII), 1913 CLXXX
- J. Stiglmayr, Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Are-
opagita in der Lehre vom Bösen (Philologus, LIV), 1895 CLXXXI
- C. E. Ruelle, Le philosophe Damascius. Études sur sa vie et ses écrits, Paris, 1861
..... CLXXXII
- E. de Faye, Introduction à l'histoire du Gnosticisme. Paris, 1903 CLXXXII^a
- Gnostiques et Gnosticisme, 2^e édition. Paris, 1925 CLXXXII^b
- [参阅: VI (Plotin 以前的新柏拉图派, pp. 468 ~ 519; Plotin, pp. 520 ~ 687;
Porphyre, pp. 687 ~ 735; Jamblique, pp. 735 ~ 773; Proclus, pp. 834 ~ 890).]

