

古希腊的哲学思考：从开端到柏拉图  
——一种重构古希腊智慧学的尝试

## 目录

前言	4
古希腊哲学史前史	6
祭司-医生-哲学	6
祭司-数学家-天文学家	6
希腊的哲学-政治	7
中国古代哲学	8
古印度的祭司	9
古代早期的哲学和哲学思考	9
觉悟论和智慧学	10
作为绝对的存在梵	11
耶若婆佉	12
伊奥尼亚：古希腊哲学的源头	13
米利都的泰勒斯	14
米利都的阿那克西曼	15
米利都的阿那克西美尼	16
锡罗斯的裴瑞居德斯	16
克罗丰的克塞诺芬尼	17
爱菲斯的赫拉克利特	18
毕达哥拉斯与毕达哥拉斯	23
萨摩斯的毕达哥拉斯	23
克罗丰的阿尔克迈恩	26
梅塔蓬托的希帕索斯	27
克罗丰的菲洛劳斯	27
叙拉古的西塞塔斯	29
塔兰托的阿尔西塔斯	29
巴门尼德与爱利亚学派	31
爱利亚的巴门尼德	32
爱利亚的芝诺	35
萨摩斯的麦里梭	36
从西西里岛到多利安的故乡	36
恩培多柯勒	36
从伊奥尼亚到伊奥尼亚的故乡雅典	42
阿那克萨戈拉	42
米利都的阿斯帕齐娅	47
色雷斯的原子论者	47
米利都的留基波	47
阿布德拉的德谟克利特	48
无法遗忘的智者	57
阿布德拉的普罗泰戈拉	57

希俄斯的梅特罗多劳斯	63
雷昂底恩的高尔吉亚	63
苏格拉底的活动	65
阿凯劳斯	66
克拉底鲁	66
苏格拉底	69
被遗忘的苏格拉底学派	84
埃尔西亚的色诺芬	85
雅典的西蒙	85
阿罗佩克的克力同	86
斯非托斯的爱斯基尼斯	87
埃利斯的裴多	88
昔兰尼的阿瑞斯提普斯	88
迈加拉的欧克里德	92
雅典的安提西尼	95
伟大的智者：柏拉图	97

## 前言

我要感谢我的拉丁文老师 Gertrud Leuze 女士在我 15 岁时引导我阅读苏格拉底和柏拉图，使我走上哲学思考的道路。我也要感谢我的数学老师 Joseph E. Hoffmann 教授引导我发现数学这一纯粹的精神科学之美。

同样，我要感谢武汉大学让我有机会-现在，在我生命的晚期-回到我的精神科学的追求的开端，而且是把我的两个追求的方向结合起来，因为她希望我-一个系统哲学家-开设一门以欧洲哲学的开端为主题的课程。

尽管这一邀请让我感到万分喜悦和荣幸，因而我也非常乐意接受邀请，但我也不得不中断我一直在进行的对我过去数十年中以规范语言从事的哲学研究的整理工作。然而我并不因此而感到沮丧，因为正如过去多年中在我身上经常发生的，向后的回顾可能展开和拓宽向前的视野。在这一意义上，对过去的回顾并非中断，毋宁说，它不仅能防止我们重蹈古人在哲学思考上的不足之处，而且-也是最重要的-能让我们不错失古人的真知灼见。实际上，尽管也存在着种种不足之处，但精神史上的那些巨人们在大多数情况下仍然要比我们这些一般的和渺小的思考者伟大得多。

对于武汉的课程，我决定不采用某种流行的古希腊早、中期哲学史教材，因为几乎所有的作者，无论他们多么紧张小心地追求文字学上的准确性，其基本出发点都是古人在思想上没有超过他们自己。相反作为一个系统哲学家，我认为古人留下的残篇就象一个思想的废墟，有待考古学家恢复当初的景观。

我的另一个出发点是，某些残篇经过了有意识的割裂和篡改：几十年以来，我一直不能摆脱一个怀疑，即在同时代人中，柏拉图要对这一思想史上的灾难负最大的责任；而我不无欣慰地看到，在过去一二十年中，对于许多哲学家来说，这也不再是一个秘密。因此，我希望用如下的方法尽可能还那些伟大的古人一个公道：（a）首先，我把几乎所有流传下来的著作和残篇收集起来，（b）然后象一个侦探一样用放大镜寻找其中的歧异与漏洞，（c）在这一过程中，不放过任何一个碎片，（d）并坚信，每一个碎片都曾是某个伟大的思想构建中的部分，（e）而在思想重构过程中，我尽量采用在哲学系统上而非在哲学-文字学上最简洁的方案。

如果我在这一过程中有所得之处，那么它们可能成为他人进一步工作的基础，因为我绝不认为我已达到了我的目标，正相反：这仅仅是一个开端。而如果我在这一过程中有所失之处，那么他人可能从中汲取教训并对它们进行修正。

我不应忘记向善意的读者指出我的工作所依据的资料：

★Hermann Diels 收集和 Walter Kranz 补充的残篇；

★Wilhelm Capelle 收集和 Christo Rapp 注释的残篇；

★第欧根尼·拉尔修收集的生平资料及 Otto Apelt 的翻译，注释与批注。

★柏拉图著作及 Otto Apelt 的翻译，注释与批注；<sup>1</sup>

★亚里斯多德的《形而上学》，这里主要是指他对他所了解的前人的观点的论述（如果他了解的话）。

我也不应忘记感谢 Wolfgang Röd, Andreas Graeser 和 Charles Kahn，他们的哲学研究和论述给了我许多启示，尽管我有时因此而走向了另一个方向。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>每个读过 Apelt 详实丰富的批注的人都会马上认识到它们的价值。

而我之所以选择 Apelt 的译本（尽管其中有少数地方需要修正），是基于如下背景：早期的翻译过于文学化，没有突出那些需要突出的地方；另一方面，我所熟悉的晚期翻译打上了过重的当代西方语言色彩，因而没有清晰地传达古代作者的思想与文字风格。而 Apelt 的成功之处在于，在德语中充分表现了原文的思想与文字风格，同时又没有过于执着于文字学，而是展现了蕴藏在思想与文字中的张力。

<sup>2</sup>在下文中我没有在每个地方注明他们思想的出处以及我对它们的思考，因为这会使某些页面被脚注占满，而只为正文留下二三行的空间。

我相信一位内行的读者在必要时能够轻松地找到我没有提到的出处。

此外，我完全有可能在无意中采纳了某些作者的思想，却没有提起或想起他们的姓名：对这些作者，我请求他们原谅我的疏忽！

显然，在如下的论述中，如果有某些观点将被证明为正确，那么我要为它们感谢以上提到的作者；而如果出现了立不住脚的观点，那么它们出现的原因仅仅在于我没有正确地理解他们。

威廉·卡尔·埃斯勒

2012年9月  
武汉大学

衷心地感谢我的高中老师  
Gertrud Leuze 与 Joseph E. Hoffmann

哲学是什么，或者用柏拉图的话说，哲学的本质是什么，对此我无言以对：柏拉图曾提出并探讨过诸如此类的问题，因而他才是这一问题的发问对象；而在考察他所给与的答案过程中，我们亦随之把他的语言论与知识论纳入到考察的范围之内。

最早使用“哲学（Philo-Sophía）”这一古希腊语组合词的可能是毕达哥拉斯。在某次谈话中，他称自己并非“智者（Sophos）”，而是一个“智慧的爱好者（Philosophos）”，当然更准确地说：不仅是智慧的爱好者，而且是智慧的热爱者，是专注于智慧，追求智慧，希望赢得智慧，与智慧相结合，并最终与智慧相合一的人。<sup>3</sup>

无论如何，从流传下来的准确意义来看，柏拉图从学院政治出发对智者派和哲学家的界分——正如其对话录《智者篇》中论证的最终失败所示——事实上是歪曲性的。尼采即把柏拉图排除在哲学家之外，而列入到柏拉图自己曾怀着强烈的憎恨与妒忌打击的智者派中。这之所以不无道理，因为正是从柏拉图开始，哲学逐渐失去了她对不动心（Ataraxie）亦即不惊奇（Athaumasia）的追求目标，从而转变为一个与其它知识学科相平行的知识学科：尽管是一个重要的知识学科，但却只是一个知识学科，不再属于智慧的领域。

古希腊第一批哲学家或“智慧的爱好者”的出现时期，我们只能大致根据“希腊七贤者”<sup>4</sup>的活动年代来判断。但在世界范围内，他们并不是最早的哲学家。

我们可能永远都确定不了，清晰的哲学思考究竟在何时何地脱胎于模糊的哲学思考，因为后者也许一直能追溯到职业性的医生和祭司尚未开始他们的哲学思考的遥远的史前时代——何况这一判断还是建立在一个未必立得住脚的假设基础上，即对世界和自我的沉思似乎仅仅是人类的特殊能力，不为动物——例如大象，海豚和狗——所有。

如果暂且对此不论，那么在我看来，清晰的哲学思考最晚发端于城市文化的兴起。随着专职的或非专职的祭司和医生的阶层的形成，出现了具有专业性或综合性大学性质的医学院和神学院。如果把医学和神学知识的家庭传授比作手工作坊，那么这些学院更类似于工厂。

那时医生们必须思考，自然中的基本元素是什么以及它们在人的身体中的关系，而要使身体更健康，它们应当如何保持平衡。

祭司们的兴趣在于发现并深入认识上天的和尘世的力量奥秘。例如在祭礼中，一方面，为了使在想象中呈现为气态形象的神灵能够享用祭品，从而为祭祀者带来福祉，他们必须懂得如何把固态的和液态的祭品转化为气态的物质；另一方面，他们也需要了解，祭祀者会选择什么样的生活道路，以及这一选择是否或在多大程度上会带来相应的后果。而在各文化间，当时似乎存在着一种普遍的共识，即在头顶上星体的运动与人的生活道路之间存在着部分的或完全的对对应关系。<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup>毕达哥拉斯曾到东方学习过数学，物理学和哲学。如后文所述，虽然我们不清楚他的足迹是否远至波斯和印度边境，但从他所恪守的禁欲主义生活方式和建立的教团来看，他可能不仅精通巴比伦的，而且也精通塔克西拉的学说。此外，他在算术中并没有采用巴比伦的 60 进位制，而是采用了古印度的 10 进位制，或者说把可能源于达罗毗荼人的古印度 10 进位制在形式上转变为 2×5 进位制。

把智慧想象为一位女性，并与之相结合，与之合一，这是古印度的智慧之路。我相信，毕达哥拉斯对之绝不会完全陌生。

后来柏拉图在《会饮篇》中讨论了狄奥提玛教给苏格拉底的智慧之爱。这部总共七章的著作分别论述了四种**低层次**的和三种**高层次**的爱，其中智慧之爱是三种**高层次**爱中的第二种。

<sup>4</sup>译者注：“希腊七贤者”是普林纳的拜阿斯(Biass)，斯巴达的奇伦(Chilon)，林都斯（罗得岛）的克利奥布拉斯(Kleoboulos)，科林斯的拍立安得(Periandros)，密提利那（列斯保岛）的底达卡斯(Pittakos)，雅典的梭伦和米利都的泰勒斯。

<sup>5</sup>从康德的自白中我们仍然能听到这一信仰在哲学中的余响：“有两样东西，越是经常而持久地对它们进行反复思考，它们就越是使心灵充满常新而日益增长的惊赞和敬畏：我头上的星空和我心中的道德律。”

因此在祭司面前摆着一个最初具有三个未知数的方程式：祭祀者的未来生活道路，星体的未来运行轨迹，和这两个未知数之间的关系。我不知道他们如何在具体情况下求解这个方程式，但毫无疑问，为了求解第二个未知数即认识恒星的运动，他们需要三方面的知识：对最重要的星座的测量，一种用于记录天体的位置和运动轨迹的几何学，以及一种使被测量的和要在几何上被记录的能够真正成为几何学记录的。

我们可能永远都不会知道，祭司们从何时开始了他们的科学工作，以及他们的研究方法与成果又从何时开始流传到祭司阶层之外。但从史前时代的某些建筑遗迹来看，无论是它们与太阳方位的关系，还是庙宇中某些应当以天文学研究为目的而设计的部分等，都毋庸置疑<sup>6</sup>地表明，在当时的中国、印度、美索不达米亚、埃及和东非中部，也包括欧洲的某些地方，人们已开始发展天象的观察能力并获得了相应的星空知识。

据推测，数学最早可能是在美索不达米亚独立出来，而不再仅是（就普遍意义而言）物理学的和（就特定意义而言）天文学与星象学的女仆。但这究竟发生在哪一个世纪，我们恐怕永远都无法回答了：在征服了波斯帝国后，马其顿国王亚历山大大帝（一个屠夫）不仅愤怒地消灭了当地的祭司阶层，也摧毁了波斯帝国的庙宇，以至于除了亚历山大里亚的两个图书馆外，难以期待在当时波斯的疆域内今后会出现什么有意义的相关考古发现。<sup>7</sup>

此外，如果考虑到迦勒底人当时可能拥有的知识与测量水平，那么可以设想，他们的历法创制建立在日心说而非地心说基础上，否则难以解释他们对日食和月食的长时段预测的准确性。但诸如此类的猜测、始终没有经验性的证据。

相反我们对于美索不达米亚与印度之间在数学、物理和哲学上的交流拥有零星的证据。同样能够零星地证明的也包括巴比伦的学说向希腊化的西小亚细亚和希腊化的南意大利地区的传播。而通过北部丝绸商路而形成的在中国与印度以及美索不达米亚直至埃及的广大区域之间的文化与科学交流，虽然难以证明，但却是可靠的猜测；当然其中所交流的是什么知识，它们从何而来，又向何而去，只是并可能一直只是纯粹的猜测的对象。

此外，对于哲学史家的研究还存在着两个巨大的障碍：

\* 无论在古典时期的希腊、罗马还是在中世纪，科学与技术领域中的大多数学说与技能（也包括公元前印度和高卢的哲学与宗教学说的最核心部分）只是在师徒间心口相传的学派秘密。因此当一个学派衰落后，其哲学与宗教亦随之湮灭无闻。<sup>8</sup>

\* 由于当时并不存在抄袭的概念，也不会象我们今天一样对抄袭行为进行道德谴责，因此在许多处于上升期的文化中，人们往往把从其他文化（部分通过购买，部分通过掠夺而来的）成果宣称为自己的成果。

众所周知，古希腊的物理，数学和哲学并非发端于希腊本土，而是发端于波斯帝国境内的希腊殖民地 即小亚细亚的西部海岸尤其是米利都和爱菲斯。与当时大多数国家不同，从爱琴海一直延伸到印度河流域的波斯大帝国在种族、文化、宗教和哲学上采取了宽容的政策，因此来自米利都和爱菲斯的希腊商人能够安全地利用波斯商路把希腊的银块运往印度，再从那儿把

---

<sup>6</sup>“毋庸置疑”在这里当然只能在经验意义上理解。一方面，它并不排除仍然存在着众多不确定性，但另一方面，它又对我们的研究提供了一种理解性和思考性方向。

<sup>7</sup>在亚历山大大帝的继承者中，埃及的托勒米王朝在整个统治时期都把节余的国家财政收入投入到科学研究而非战争中。这不仅对当时的，也对今天的任何一个政府都是难以想象的。

托勒米王在亚历山大里亚建立了两个图书馆。其中，大图书馆收藏了前 1 世纪从东印度到南意大利地区的所有文本，而且绝大部分是原始手稿；小图书馆以教学为目的，收藏了大图书馆所有重要著作的抄本。

前 47 年，凯撒以军事理由焚毁了大图书馆。小图书馆一直保存到 4 世纪。当时亚历山大里亚的牧首圣·济利禄（Sankt Kyrillos）指示教徒在公开场合残忍地杀害了小图书馆最后一任馆长女数学家和逻辑学家希帕提亚（Hypatia），然后又命令烧毁了小图书馆。

<sup>8</sup>这主要发生在文化征服之后。征服者往往通过杀戮、放逐或关押的方式消灭当地的整个祭司阶层。一个典型的例子是德鲁伊教的消亡：它先是在高卢被凯撒取缔，后来又在英国被凯撒们取缔。

丝绸和绿宝石<sup>9</sup>带回到家乡。<sup>10</sup>从这一背景出发，今天已没有任何一个严肃的历史学家敢象（仅仅）半个世纪之前那样宣称，米利都的泰勒斯和爱菲斯的赫拉克利特从未从两河流域的物理、数学和哲学学说中汲取过营养。这也同样适用于毕达哥拉斯的数学原理与证明。至于他是从东方带回了灵魂转世说，则早在两个世纪前已为学界公认。

虽然在当时知识的传承过程中，在学派内部有时可能（甚至肯定）会交待某些知识的原始来源，但遗憾的是，在少数保存至今的希腊智慧学的残篇里并未见到这方面的说明。然而这种说明一定存在过，否则第欧根尼·拉尔修不会在他的哲学史著作的导论中那么激烈地反驳文化转让的观点：

“有人说，哲学研究开始于蛮族：例如波斯人有他们的祆教僧侣，亚述人和巴比伦人有他们的迦勒底学派，印度人有他们的苦行僧，高卢人和[其他]凯尔特人、德意志人和神圣一族人。[...]

但是，这些作者忘记了，他们归之于蛮族人的成就实际上属于希腊人，从希腊人那里，不仅是哲学，而且人类自身才获得开始。[...]

因此哲学的起源是希腊，正是哲学一词已把人类共同体与蛮族彻底区别开来。”<sup>11</sup>

由于缺乏对古希腊哲学中前柏拉图的智慧学的文献资料，尤其是我们不知道它们从希腊内、外的其它智慧学中具体学习和继承了什么，因此，任何对古希腊（也是欧洲的）哲学发展的描述实际上都是一种冒险的行为，亦即只能成为一种建立在一鳞半爪的证据基础上的种种猜测的排列。而以下的论述，即使在那些似乎给人以拥有某种确定的哲学史知识的地方，亦应作如是观。

在如今中国的版图内，哲学思考始于何时何人，其中有哪些通过一直延伸到古埃及的丝绸之路传播到西方和南方，又有哪些从那里传回到中国，所有这一切恐怕永远都难以考证了。

我不了解古代中国的哲学发展，尤其是不了解在那些已被证明为真实的历史人物的大师们如老子、庄子、墨子等之前已经高度发展的文化及其智者。但在我看来，毋庸置疑的是，这些大师并非哲学思考的起点，毋宁说他们代表的是一个经过漫长的对世界和自我的沉思过程后才能达到的高峰。例如，只要对老子之学稍有了解，每个人都会产生一种感觉，即如果没有前人的学说为背景，它是绝不可能产生的。<sup>12</sup>

从大概起源于前 1600 年至前 1100 年的五行学说来看，中国的哲学思考似乎肇始于医学家而非天文学家。这五行后来被总结为：

木曰曲直  
金曰从革  
水曰润下  
土曰稼穡  
火曰炎上

---

<sup>9</sup>当时希腊人用来制作镜片的是在中印度地区 Veluria 开采的水晶，因此，例如在德语中，Brille（眼镜）在语源上能够一直追溯到 Veluria: veluria（梵语）→verulia（巴利语）→beryllos（古希腊语）→Brille（德语）。

<sup>10</sup>这条商路非常有可能经过当时隶属于波斯帝国的一座规模宏大的古印度大学城和商业城塔克希拉（梵语：Tāṣaśīlā）。梵语的完善者波尼尼（Pāṇini）曾在这里从事过教学活动。

<sup>11</sup>译者注：译文参马永翔 / 赵玉兰 / 祝和军 / 张志华译：《名哲言行录》，上册，页 1，2，4。吉林人民出版社，2003 年。

<sup>12</sup>《道德经》绝非一种杂乱的记述，这早已是西方汉学的共识。

在我看来，就象拿撒勒的耶稣和苏格拉底一样，老子肯定是一位真实的历史人物。

而即使有人怀疑并能向我证明老子不是一个真实的历史人物，也无损我以上的观点。

阴阳学说似乎更为古老，据说在前 17 世纪至前 10 世纪的卜辞中已发现有记载。但不知道它们记载在哪些卜辞上，原始意义又是什么。

据我所知，在古代文明的历史断代上，印度哲学史家的处境要稍微好些，尽管那儿最原始的土著达罗毗荼人祭司的宗教与哲学学说也没有留下任何文字记载。

大约前 1500 年左右，来自中亚的雅利安人跨过波斯高原，侵入印度河谷，逐渐摧毁了当地的政权并彻底消灭了当地的文化、宗教和科学。半个世纪后，即前 1000 年左右，他们又占据了恒河河谷，毁灭了绝大部分——但也仅仅是绝大部分——当地文化：

如果在这一时期产生的神话传说中包含着某些历史真相的话，那么，在恒河下游地区，可能出现过一位特别的雅利安军事统帅。他在消灭了当地（无论在哪儿大都不会受欢迎的）贵族阶层后，没有像过去一样继续打击被征服的达罗毗荼人，而是令人震惊地与某些达罗毗荼祭司合作建立了一个名叫毗提诃的国家。在他们的帮助下，这位统帅亦即如今的国王成功地镇压了心生异议的手下将领，随后又击退了逃到南部山区的达罗毗荼人的反攻——这是当时其他缺乏被征服者的支持和内部团结的雅利安统帅所没有做到的。

如果这一段政治史是真实的，那么从流传至今的残篇来看，耶若婆佉（Yājñavalkya）能被称为人类历史上第一位伟大的哲学家——尽管他的历史真实性仍然存在着某些争议。如果我们把古希腊，中国和印度等同时代最重要的哲学家列入到同一张名单中，那么他在哲学史上的价值和地位便一目了然了：

以下的名单包含了绝大部分我们所知的前苏格拉底时期，与苏格拉底同时和后苏格拉底时期的古希腊哲学家，并插入了少数印度、中国和加勒比——巴比伦——波斯哲学家：<sup>13</sup>

吠陀书	~1500
查拉图斯特拉	~2000-~1000
梵书	~1500-~1000
耶若婆佉	~900
古奥义书	~1000-~600
老子	900-600
罗摩衍那	~550
米利都的泰勒斯	~624-~546
阿罗遯·迦蓝	-530
米利都的阿那克西曼德	610-546
米利都的阿那克西美尼	~585-528/524
锡罗斯的裴瑞居德斯	584/581-~520
迦勒底人的历法 <sup>14</sup>	~600-~500
萨摩斯的毕达哥拉斯	~580-510/507
梅塔蓬托的阿尔克麦恩	~500
克罗丰的菲洛劳斯	~500
筏馱摩那（Vardhamāna Jñātiputra，又称 Mahāvīra）	~490
释迦牟尼	563-483
克罗丰的克塞诺芬尼	570-~480
爱菲斯的赫拉柯利特	~520-~460
孔子	~561-~479
叙拉古的埃庇卡摩斯	~540-~460

<sup>13</sup>由于以下所举的所有哲学家都生活在公元前，因此我省略了“公元前”（“公元前”并非指西方所谓的拿撒勒的耶稣诞生之前，而是指我们今天的纪年之前。耶稣可能生于公元前 7 或 12 年）。

以下的人物按照死亡而非出生年代排列，并参考了我们所推测的主要哲学活动时期。

“~”是“大约，左右”的缩写。

<sup>14</sup>迦勒底人是一个从某个地方迁徙到巴比伦的民族。他们的祭司精通天文学和星象学。

爱利亚的巴门尼德	~520--~460
爱利亚的芝诺	~490-430
萨摩斯的麦里梭	~490-430
阿克拉加斯的恩培多克勒	~494-434
阿布德拉的留基伯	500/470-460/430
阿那克萨戈拉	499-428
阿波罗尼亚的第欧根尼	~499--~428
米利都的阿斯帕齐娅	~470--~420
米利都的阿凯劳斯	480/460-430/410
毕达哥拉斯	~481-411
克里蒂亚斯	~460-403
爱菲斯的克拉底鲁	480/460-420/400
苏格拉底	469-399
克罗丰的菲洛劳斯	~470-399/392
高尔吉亚	~480-380
希比亚斯	~480-380
墨子	~490-380
阿尔基达马斯	-375
德谟克利特	460-371
迈加拉的欧克里德	450/470-390/370
柏拉图	427-347
科斯的希波克拉底	~460-370
塔兰托的阿尔西塔斯	435/410-355/348
西丹努斯 (Kidinnu) <sup>15</sup>	~400-330
叙拉古的希克图斯	460/490-390/360
吕科佛戎	~400--~300
庄子	~365-290
孟子	~370-290
艾利斯的皮浪	~360--~270
克拉特斯	380/350-380/300
希帕基亚	360/320-300/260
萨摩斯的阿里斯克斯塔斯	~310--~230
荀子	~298-220

从波斯和阿富汗侵入印度河谷即今巴基斯坦的雅利安人属于印度-日尔曼语系最东部的分支。<sup>16</sup>无论在字面上还是在语义上都与德语—上拜耳语中的“Perch”相近的梵语词“梵 (brahman)”并非源于达罗毗荼语，而是源于雅利安语，其原始意义有“奔向，冲向，吹向”之义，因此在当时的医学体系中，属于用“气，风”概念来诠释的意义范围。

<sup>15</sup>西丹努斯是一位迦勒底-巴比伦的数学家和天文学家。他完成了巴比伦（阴）历法中 12 年周期的改革。据一个巴比伦的楔版记载，它在前 330 年 8 月 14 日被一把剑—换言之，被亚历山大大帝的士兵杀死。同时被他们杀害的还有许多巴比伦的科学家。

<sup>16</sup>按照语言学家的定义，“印度-日耳曼语系”的东部分支是印度的梵语，西部分支是日耳曼的芬兰语。在这一意义上，我们常说的“印-欧语系”之所以是误导性的，是因为印度-日耳曼语系不仅不包括匈牙利-芬兰语系，也不包括巴斯克语这一欧洲最古老的语言之一和至今唯一保存下来的前印度-日耳曼语。

注意：由于在印度-日耳曼语中没有“海洋”的统一名称，因此语言学家们相信它可能源于缺少宽阔水域的中亚地区。如果这一猜测不错，那么蒙古人、回纥人、土库曼人和西藏人的原始居住地可能在中亚。而导致这一史前民族大迁徙的原因可能是公元前 2000 至 1000 年间随着气候的变化而带来的耕地的草原化。

必须注意的是，当时的所谓“体液”，例如按照被希波克拉底带到地中海地区的“四体液（血液，黄胆汁，黑胆汁，粘液）说”，并非指化学物质的组合状态如随气温而在冰—水—汽三种形态上变化的氢氧分子的聚合，而是指物质整体尤其是有生命的物质整体的基本状态。但我并不知道“土，水，火，气”这四个概念在当时的医学中的准确所指。

但在当时的物理学以及后来也列入到物理学范畴内的基础形而上学和认识论中，这四个概念的意义却是清晰无误的。它们并不是在日常生活中使用的概念，而是上述理论的基础概念。在物理学及其形而上学基础中，它们代表着：

地：地性的，坚固的；  
水：水性的，流动的，粘连的；  
火：火性的，热的，温的，被温暖的；  
气：气性的，风，风性的，运动的，被推动的。

在这“四大”之外，有时附加了一个“四大”处于其中的空间概念：

空：以太，空间的，在空间中延展的。

在以形而上学与认识论为其两大主体部分的知识论角度上，与这五种基本实在相应的是：

土：土性感觉的；  
水：水性感觉的；  
火：火性感觉的；  
气：气性感觉的；  
空：作为空间性认识的。

释迦牟尼曾在教导他的儿子罗睺罗时阐释了这五个概念，但可以肯定的是，“四大”在知识论上的运用远早于释迦牟尼，也许能追溯到雅若婆佉甚至更为古老的学说。

此外，在知识论的论述中有时又附加了一个包含这五大基本实在的概念：

识：我执。

在流传至今的吠陀书、梵书和古奥义书中，学说的真正意义往往隐藏在具有神秘色彩的表达方式之后。我们既要通过对后人注疏的研读，也要尽可能通过体悟性的思考来探求它们的奥秘。此外，对于某些根本性理论如创世论，我们既能够在宇宙论层面也能够形而上学层面上来理解——在宇宙论上，创世是一次性的创造活动，而在形而上学上，创世是长期性的作用方式。

在古老的文献中，对世界的性质的描述往往采用了宇宙生成论的语言；但在我看来，无论是仍然保留还是干脆抛弃宇宙生成论，它们都可以理解为一种宇宙存在论，因为在遥远的史前时代，宇宙生成的知识对当下实践的意义是无足轻重的，具有巨大实践价值的是对宇宙存在的知识，亦即宇宙万物的性质及其关系。

根据古印度一个用宇宙论语言来表达的关于世界（包括神即自然力的人格化形象）的起源与存在的学说，世界起源于两种基本实在：

- 无所分别和无所不在的混沌，与
- 息于自身的无所不在的梵。

梵决定牺牲自己，即通过聚合自身的方式分散自身。最初，梵从一个水平的分界面同时向上和向下分散：

- 在分界面之上，梵进一步把自己分散为原力即大梵天（Mahā-Brahmā）与隶属于大梵天的神灵即众多无所不在的梵天和区域性的提婆（Devas）。于是形成了天。

·在分界面之下，剩下的梵进入混沌之中，从而使无分别的混沌分别为名与色；另一方面，梵又在名与色的分别中呈现自身。因此梵是**生主**（Prajāpati）。于是形成了**地**。

因此，虽然梵仍然在宇宙中无所不在——在天为力与能，在地为名与色——但梵却聚合在无数分散的或分别的形式中。而生命，由于在分别性的生命形式中被抛到已分别的混沌中，必须承受分别及其后果的痛苦：生命只能享受有限的时光，换言之，他们必须遵守**时间**的法则，面临**死亡**。

对于天上的神灵，他们摆脱死亡的方式是把死亡亦即时间的法则掌握在手中。而对于地上的生命，要摆脱死亡，他们必须牢记住天、地尤其是天的方向，才能在生命形式分解后，马上找到并跨过天界之门，不再被抛回到地界。而要最终与原—力即与大梵天融合为一体，从而在之中并与之一起超越为时间与死神的规律所决定的种种偶然性，他们必须在生前持久地关注与了解种种神力，以最终达到对原—力的认识。

因为梵即是存在；按照这种世界观，回到我们所源出的存在意味着解脱所有的痛苦和不幸。

根据这一婆罗门教义，这是一个以觉悟为追求目的的博学者所能获得的巨大利益；在这一意义上，觉悟论或者说救赎论，与知识或智慧学即哲学联系起来。

在流传下来的史前时代的文献中，几乎从没有对作者的说明；即使有，也只是苍白的和非个人性的描述，难以判断其历史真实性。直到恒河下游的毗提诃王国建立之初，这一状况才有所改变-尽管也只是一个例外：

在那儿生活着第一位我们能视为真实的历史人物的哲学家-**耶若婆佉**。他曾在毗提诃最早的雅利安国王之一遮那卡（Sīradvaj Janaka）身边担任了近二十年的宗教（同上也一定是政治上的）顾问，这一段时期大约能确定在前 900 年左右。<sup>17</sup>

虽然在宇宙论本身耶若婆佉与他同时代的婆罗门祭司并没有分歧，但他发展了一套完整的认识论并把它作为前提与宇宙论结合起来。与传统的婆罗门教义以梵为真实的创造力量不同，按照他的阿特曼（Ātman）学说，并非梵，而是个我自身精神的最内在部分即阿特曼创造了个我自身的真实。

阿特曼是永恒不变的自性存在，既不受到影响，也不产生影响。它是一个为自身构成的自我；进一步说，它是唯一的自我。它与气息（Prāna）紧密地结合在一起，而气息始终受到自我即阿特曼的引导。

在人的有生之年，气息和自我结合在心脏部位一个紧挨着脊柱的如千分之一芥籽大小的微小地方。在无梦之眠中，气息安静地停留在这里；在有梦之眠中，它从记忆和想象中创造梦境。一旦醒来，气息便从这里喷涌到身体中每个有感觉能力的部位和精神中每个有思想能力的领域，并把认知自我带向任何可能的方向。

视觉的形成方式如下：充满气息的眼睛向自我想看的方向发出光线。<sup>18</sup>光线射到并抓住<sup>19</sup>所视，把它带回到自我之中，从而在精神中形成意识。<sup>20</sup>精神虽然在清醒状态下被自我及其气息充满，但并不等同于自我。

听觉，嗅觉，味觉和触觉的形成方式也与之相似。相反，思想包含（1）对过去的记忆，（2）对当下外感官对象的关系的认识，简言之，对当下的认识，以及（3）对未来的想象。因

---

<sup>17</sup>据推测，耶若婆佉并非纯粹的雅利安人，而是具有达罗毗荼血统。如果这是对的，那么我们似乎能够理解为什么源于远古达罗毗荼祭司的梵我论会突然出现在他的时代。

<sup>18</sup>这似乎是一个曾广泛流传的观念，因为在过去千百年中，例如在德语中，一直“闪烁的眼睛”和“目光”等用语。但我不能判断，这些用语是源于史前的欧洲还是想“眼镜”一样从印度语经过希腊语传到德语中的。

<sup>19</sup>“抓住”完全能从字面上理解，即一条视线就象鱼叉一样装着倒钩，能够握住、固定所视的对象。

<sup>20</sup>因此意识是一个过程。这是理解耶若婆佉的觉悟论的关键。

此思想并不依赖于外部感觉的实现，而是能在精神之内独立形成，更准确地说，能在精神内部对意识和意识状态的创造过程中独立形成。<sup>21</sup>

在意识内容的基础上，认识者——自我，阿特曼——认识了自身通过气息（即其活动的实现者）所理解和构成的世界。在为自我所创造的世界中，自我首先认识的是自己的身体形态，然后从近到远认识了所有感觉和想象的对象如周围的人、家畜甚至神灵等。因此，祭祀自己的家畜（尤其是狗）比祭祀神灵更有意义和用处。

认识处于不对称的关系中：正如眼睛不能观看到观看的眼睛，认识者也不能认识到认识的认识者，因此自我只能通过认识中所认识的对象间接地意识到自身。这一认识者本身是独立的因而不苦，相反所有其他的东​​西充满了苦，因为它们始终决定于并罹受着规律性的变易。<sup>22</sup>

虽然在睡眠中随着与精微的物质之气一道回到起点，自我也能暂时回到自身的宁静，但要彻底放下自我在身体中所承载的大苦，却必须等待死亡的来临。而如果自我在死亡来临时同时也能成功地放下它在精神中所承载的大苦，那么便能真正找回自身并从此息止安所。因为自我不再有意识：虽然自我并没有失去，但却不再实现对物的潜在意识能力，而意识能力的实现会使自我意识到与自身相区别的物，意识到并动心于根本的大苦，从而打破自我的宁静，把自我重新抛入到轮回转世中。

当然在自我的宁静中自我也意识不到自身。意识的关系是绝对非对称与非反身的：如果自我意识不到只有实现了潜在的意识能力才能意识到的意识对象，那么也不能间接地意识到自身。而这——按照雅若婆佉的觉悟论——正意味着永恒宁静中大苦的终结。

要使精神在死亡来临时放下身体和精神的苦，必须保持住不动心；而要保持住不动心，必须在有生之年对精神进行长时间的，聚精会神的和不受干扰的修炼。而要使修炼不受干扰，必须（1）放弃世间生活，在无欲无求中隐修，（2）行善行，为善人，以洗净过去的业力，不再受到良心的折磨。

每个人只要这样去想，这样做，便再也不会与他人争吵：从此他是一个M u n i：按字面翻译，一个沉默者；按意义翻译，一个智者。

古印度的这一不动心的智者理想经过波斯最终流传到伊奥尼亚，希腊和下意大利地区。

#### 伊奥尼亚：古希腊哲学的源头

早在古希腊的历史开端之前，爱琴海地区曾经历过一段繁荣的米诺斯-克里特文化时期。这是一种已高度发展的城市文化；从残留至今的墙基，人们仍能依稀想象当初壮观的城市建筑。由于它们无一例外都是港口城市，人们推测它们也是当地的商业中心。此外，在这些城市中曾经生活着精于几何和的祭司与建筑师；前者偏重于天文学和星象学研究，后者致力于数学知识的技术运用。然而，随着这一文化的衰亡，这些知识连一丝一毫的踪迹都没有保留下来。

大多数人推测，这一文化毁灭于前 1613 年圣托里亚（Thera，意为野蛮）岛火山的爆发及其引起的巨大海啸。<sup>23</sup>但我认为，自然灾害固然沉重打击了这些海滨城市，然而最后使这一文化未能恢复元气并彻底消亡的社会原因是那些劫后余生，逃到山区的米诺斯-克里特人在政治和军事上太弱小，因而在以后的一个半多世纪中无法承受住腓尼基人的压力。

在前 1450 年后的几十年间，又有至少三股游牧民族逐渐从北部侵入希腊并在荒凉的被山人视为畏途的海滨地区驻扎下来。与以往不同，他们没有在充满危险的岸边，而是在尽可

---

<sup>21</sup>虽然在流传下来的文本中未见如此清晰的辨析，但我认为它逻辑地包含在耶若婆佉的思想中。在以后数百年中，似乎只有极少数印度哲学家认识到这一区别。而在古希腊哲学中，直到亚里斯多德才清晰地阐述了这一区别，并为后来阿尔卑斯山以北的哲学思考如笛卡尔和康德的哲学奠定了基础。

<sup>22</sup>“苦”不能理解为痛苦，因为不痛苦并不意味着不苦。任何快乐都不能持久，这一时刻产生的快乐必然在下一时刻消失。用康德的表述方式，“苦”是他律，是自律的不在。

<sup>23</sup>据推测，当时在爱琴海岸的某些地区，海啸高达 10 至 15 米，而在地中海东部海岸以及下意大利和西西里的海啸稍弱。

能远离海岸的后方建立了他们的原始居住地。例如，我们今天能够从要塞城市雅典的方位中清晰地看到这一策略。

可能是由于某个时候开始增强的人口压力，起初是一些阿提卡的商人宁愿冒着危险也要涉身于远洋贸易。他们模仿腓尼基人建造了船只，并在航海过程中顺带着在圣托里亚以北的爱琴海上荒凉的岛屿以及同样被海啸摧毁的小亚细亚的西海岸（今属土耳其）上建立了居住地。

由于这一带海岸上主要居住着从阿提卡迁徙过来的伊奥尼亚族人，因此人们称之为伊奥尼亚。虽然伊奥尼亚不久后落入到波斯人手中，但对商人们而言，由于能够因此而开辟从爱琴海西岸一直延伸到印度河流域的波斯帝国的巨大国内市场，他们不仅能忍受甚至在一定程度上欢迎波斯人——温和的——统治。

出于相似的人口压力，伯罗奔尼撒的居民也向圣托里亚，北非的昔兰尼（今利比亚东部）以及意大利南部和西西里岛东部的海滨地区迁徙。

早在米诺斯—克里特文化衰亡后，腓尼基的货商已乘坐着他们的小船，占据了地中海地区。尽管腓尼基后来也被纳入到波斯的版图，但腓尼基的商人仍然在西西里的西部，非洲西北部和西班牙东部的海滨地区保留了居住地。如今，他们又必须面对日渐壮大的希腊商人的竞争。但众多史料表明，他们之间的竞争不仅在大多数情况下是和平的，而且希腊人和腓尼基人在米利都有着频繁的接触，而米利都也成为希腊哲学—数学—自然科学的摇篮。<sup>24</sup>

从保存至今的文献来看，<sup>25</sup>米利都的泰勒斯（Thales von Milet, ~624-~546）是第一个以研究天上的和地上的规律为己任的希腊人。他出身于一个具有腓尼基血统的贵族家庭。虽然他曾在家乡担任过政治家和工程师，<sup>26</sup>但使他在历史上不朽的是他在数学、天文学、自然科学和自然哲学上的研究。

传说他一度到过埃及学习和研究。依照后世民族主义的希腊历史学家的说法，当时埃及祭司的几何学水平仅仅停留在土地丈量的经验层面，<sup>27</sup>金字塔的建造在工程设计和计算上也没有运用几何和，而是仍然依赖于经验性的试错方法。但在我看来，泰勒斯从埃及祭司那里学到的是他们所熟悉的和几何学基础，虽然这并不排除，泰勒斯可能用他自己归纳的定理扩展了他所学到的知识。<sup>28</sup>

此外，他也不大可能象某些学者所称的那样不经过他祖先的故乡，而是绕了一个大圈才到埃及。如果他曾在腓尼基停留过，那么他一定会遇到从巴比伦和塔克西拉载物而归的腓尼基大商人，并从他们那儿听到某些来自远方的自然科学和自然哲学理论，无论他们的转述可能会有多么简短和零碎。这一假设是我对泰勒斯的理解基础。

在泰勒斯，水（Hydros）是本原（Arché），但他在这里用“水”想表达什么，已无从可考了。两百多年后，亚里斯多德认为，泰勒斯的“水”是指——用今天的话说——当水分子相对紧密地聚拢时所呈现的液体状态，因为他假设，泰勒斯宣称大地像一块木头漂浮在水上。<sup>29</sup>但是，没有什么比把“水”这一哲学概念理解为日常生活用语更令人误解了。

今天我们只能从泰勒斯的整体学说来猜测“水”的意义。我的猜测是：“水”不能从水分子的聚散如冰-水-汽的的化合状态转化来理解，毋宁说它首先是指流动性的东西；其次，就其在技

---

<sup>24</sup>关于伊奥尼亚的两个大城市爱菲斯和米利都，在此需要提及的一个细节是，与对腓尼基人相当开放的米利都人不同，爱菲斯当时充斥着一种狭隘的（如果不想称之为种族主义的话）风气。后来爱菲斯人发动和领导了反抗波斯统治的起义，并摧毁了这一地区所有非希腊的城市和庙宇。当起义被镇压后，当初曾试图和起义者谈判的小亚细亚的波斯总督也报复性地把爱菲斯夷为平地。

<sup>25</sup>我们之所以见不到前苏格拉底的所有哲学家的著作，主要是因为凯撒和圣·济利禄分别焚毁了亚历山大里亚的两个图书馆。

<sup>26</sup>在希腊七贤者中，除了泰勒斯之外，其他人都是没有在哲学史上留下有价值的学说的政治家，因此泰勒斯之所以被列入其中，可能主要是因为他的政治家生涯。

<sup>27</sup>相反我认为，正如其语义所示，当时希腊的几何学停留在经验层面（译注：“几何”在古希腊中指“土地测量”）。直到泰勒斯从埃及回来后，他才与身边的几个人一起用埃及人和腓尼基人的方法创立了几何学定理。

<sup>28</sup>例如泰勒斯定理。但相似三角形定理不是他发现的。

<sup>29</sup>亚里斯多德的假设——泰勒斯在地质构造学上主张一种地壳论——没有任何根据。

术运用上的主要作用而言，<sup>30</sup>是指粘结性的东西。<sup>31</sup>按这一理解，它并非是指一种化学质料，<sup>32</sup>而是指物理性质料的物理性状态。

除了本原之外，泰勒斯还论述了 *Psyché*——原力，灵魂。原力，亦即推动的，气性的，风性的，<sup>33</sup>强弱不一地存在于每个地方，例如我们在磁铁的相互吸引中能清楚地感到它的存在。

由于无所不在的原力的作用，任何时候任何地方都没有什么能处于完全的静止中，即使在那些运动不能被我们的肉眼观察到的地方。因此万物处于永不停息的运动中。而由于运动既没有起点也没有终点，因而每一个发生都紧接着消失，每一个消失都紧接着发生。这就是生成的循环。

在我看来，泰勒斯那些流传下来的章节目录式的论断都能从相似的角度来诠释。

据说，泰勒斯过着清贫的生活。从他的贵族出身来看，他的清贫不应是生活境遇所迫，而是他自己的选择。我想，这就是他的生活方式，他的世界观。或许他会这样解释他的行为：“我希望自己不动心，也永远保持不动心；什么都不应使我动心！所有我拥有的，都会在某个时候，最晚在我消失、在我死亡时失去。既然如此，那么我更好的选择是，此刻就放弃下一时刻我不需要的东西，因为这样我就不会在以后、在我的生命快要终结时，失去什么和牵挂什么。”

**米利都的阿那克西曼德**（Anaximandros von Milet, ~610-~546）是泰勒斯志同道合的朋友，也（很可能）是他的学生。

他把本原称为 **Apeiron**（译注：一般音译阿派朗），即与无分别的混沌一样的**无定者**。由于既不能在广延也不能在密度上甚至在时间上确定任何无定者的性质，因此它是**无界者**和**无限者**，亦即**不可测度者**。

相反，从这一就自身而言无秩序的整体混沌中产生的**宇宙**却遵循着**前定的秩序**。虽然这一秩序对我们人类不是直接给予的，但也并非完全隐藏的：我们能够并也只能通过观察和理性的思考探索和论证这一秩序。因为这一秩序是永恒不变的：一切产生的都会消亡，而生生灭灭永远都不会停息：由于一物的产生阻碍了另一物的产生，因此它以它的消亡来补偿它的不义。

因为**气性的**——简短地和误解性地——**气**，以太（Aër）充满在万物中；而**灵魂**是指每一个有限之物在它的限度之内所分有的**风、气即推动者**。由于气的推动遵循着一个虽然不能洞明，却也并非不可认识的前定的秩序，因此世界并非漂浮在某种混沌状态中，而始终是一个宇宙。

宇宙是一个以地球为中心的，半径有限长的巨大的中空球体。<sup>34</sup>这宇宙之中，远离地球的星辰，包括月球和太阳，在一个与宇宙中心或者说地球中心等距的球面上围绕着地球运转。地球是一个柱体或者说一个圆柱的断层：它的边是圆的，上下是平的。<sup>35</sup>一部分人生活在一个平面上，其他人正好在反面。这是一个和谐的秩序，因此世界永远保持在平衡状态中。

---

<sup>30</sup>例如，要把两块冰沾在一起，必须把它们粘连出融化成水。

注意，泰勒斯不仅是一个自然哲学家，也是一个技师和工程师。

<sup>31</sup>参阅上文中对古印度哲学的简论。

<sup>32</sup>在本文中，我在同一种意义上运用“质料”和“物质”。

<sup>33</sup>*Psyché* 在原始意义上指“嘘气，呼吸”。（译者注：*Psyché*, *Pýr*, *Phýsis*, *Logos* 等概念，如作者在后文中对赫拉克利特的论述所示，在本文中不译为中文。）

<sup>34</sup>自远古以来，人们一直把首尾相接的圆周运动视为一种理想的非线性运动。直到开普勒之前，人们从未怀疑过所有天体的圆周运动。

而即使在开普勒的椭圆定理中，行星的运动轨迹也被设想为首尾相接。直到爱因斯坦提出（主要是水星的）近日点运动理论后，人们才放弃了这一假设。

正是因为从未怀疑过行星的圆周运动，数学家们千百年以来一直未能解决他们的最大难题。

<sup>35</sup>不象爱菲斯人，米利都的大商人似乎一直走的是陆路而非海路。

米利都的阿那克西美尼(Anaximenes von Milet, ~585-~528/524) 是阿那克西曼德的学生。我们不清楚, 他把地—水—火—气这四大种仍然理解为状态还是已经理解为在**化学实体亦即物质**意义上的**质料**。虽然我的出发点是, 他可能是从质料上来想象本原及本原的转化, 但这仍然是一个有待考察的假设。

按照他的学说, **本原是气, 以太**; 气以不同的密度和规模分布在整个空间中, 因此就其在空间上的无限性而言, 气与空间等同。这一基本质料是永存者: 它虽然既不增也不减, 但能不同的形式上转化。一个**质料(Hyle)**的转化遵循如下的规律:

- \* 气散生火, 水散生气, 地散生水。
- \* 气聚生水, 水聚生地, 火聚[又]生气。

“地”, “水”, “火”, “气”这些用语在他的学说中的准确所指, 今天几乎已难以猜度, 更遑论探究了。

大地是平的, 天空像一个半球隆起在大地上。星辰也是平的, 由地所构成; 它们像一个铁饼漂浮在空气中。在地表下无物存在。当日月星辰在西方下落时, 它们会触到大地, 在运行轨道上发生弯曲, 然后在大地边缘绕着地平线向北方运动, 直到又经过一次运行轨道的弯曲重新升起在空中。由于北部山峦的阻挡, 从希腊看不到星辰沿着北方地平线的运行。<sup>36</sup>

限于我的知识范围, 我不知道当时的希腊水手借鉴了多少阿那克西美尼的地理学, 但相对于阿那克西曼德, 它是一种哲学的下降。

与米利都相比, 伊奥尼亚的另一个大城市爱菲斯直到很晚才产生了自己的哲学——尽管这时从米利都传来的那些孕育于东方思想的新学说实际上已伸手可及: 就在乘船不用多长时间到达的爱琴海岛屿锡罗斯上, 裴瑞居德斯正在传授他的学说; 而克塞诺芬尼就出生在离爱菲斯西北方向只有 12 公里的小城克罗丰——他成年后便离开了家乡。

**锡罗斯的裴瑞居德斯(Pherekydes von Syros, ~584/581-~520)** 既是一位天文学家, (据我推测) 也是一位祭司。<sup>37</sup>根据少数流传下来的句子, 他的核心思想是:

自无始以来, 存在着三个一体的神灵: **柴斯—克托尼俄斯—柯罗诺斯(Zeus-Chthonía-Chronos)**。其中, 柴斯(=宙斯, Zeus) 是三种天力**火—嘘气—水**的人格化<sup>38</sup>; 克托尼俄斯是(物质性的)**地**的人格化; 而柯罗诺斯是**时间**的人格化——在时间中, 万物遵循着和谐的规律。从这**五个世界**中, 三种在空间中无所不在的天力与地相结合, 产生了尘世的力。从**外在**的视角来看, 创造是一次性的发生; 而从**内在**的视角来理解, 它一直持续不断地发生着。

嘘气(Pneuma), 以及在嘘气中活动的每一个生命体的灵魂都是不生不灭的。正如灵魂曾经离开其所寄居的肉体而进入一个新生的肉体, 当这一肉体死亡时, 也会离开这一肉体, 而进入下一个新生的肉体。

---

<sup>36</sup>或许他应当用北极光来证明他的行星水平运动理论。。。

<sup>37</sup>他一般被视为一个神话学家, 但我认为这位天文学家没有宗教上的狭隘性。如下所论, 他用于表述他的学说的**外在性语言方式**既能从**外在性视角**, 也能从**内在性视角**来理解。

<sup>38</sup>“嘘气(Pneuma)”不完全等同于“以太(aër)”。或许, 他已在与梵语的“Prāṇa”与中文的“气”相近的意义上使用“Pneuma”, 因而在广义上指“气, 风, (风的)漩涡, 嘘气, 生命之气, (物质性的, 从心脏流出, 在血脉中运行并控制着生理运动的)生命力”。

注意: 在他之前, 西西尔人(腓尼基人的一支)已有与古印度医学中阿育吠陀相同的医学理论, 即“心中”不是指心脏器官之中, 而是一个与乳头平行, 紧靠着脊柱之前的小球状的力量源泉。

又: 三百年后的希波克拉底学派不同, 认为这一力量源泉在大脑之中, 亦即可能在脑垂体之处。

克罗丰的克塞诺芬尼（Xenophanes von Kolophon, ~570-~480）在克罗丰度过了童年，少年和青年时期；据推测，他从未在东方学习过。他可能熟悉裴瑞居德斯的学说，但并不是他严格意义上的学生。

我们不知道他何时，为什么或者是否被迫从他在伊奥尼亚-希腊的家乡迁居到南意大利的多利安-希腊地区。但在晚年他没有继续流浪的生活，而是似乎一直呆在蓬勃发展的南意大利城市爱利亚，并在那儿以高寿之年找到了安息之所。

他的思想没有形诸于文字，而是以诗句形式口头流传。这可能是出于一种诗学的需要，但也可能是为了（象过去古印度的婆罗门那样）使他的学说能在受教育的阶层中传播，从而能尽可能地在传承过程中不受歪曲。<sup>39</sup>

根据他的神学-哲学的核心思想，

有且只有一个无所不极的完美者：

。它在位置上亦即在形态上是完美的。它既不能通过扩展也不能通过增加来丰富自己，因此是无所不在的。它不能或不必从一个地方移动到另一个地方，也不会象水波或气波那样由于不均匀而发生位移。<sup>40</sup>

。它在时间上是完美的，因为它无始也无终。

。它在存在方式上也是完美的，因为它为自身构成并只停留在自身之中，因而既不决定于或产生于它者，也不受到它者的影响。

。它是完美的，因为他拥有对一切实在的直接认识和知识。

。最后它的完美表现在它的精神的稳定性，简言之：它的无所动心，Ataraxie。

与古印度的祭司们的梵一样，这一无所不极的完美者是：**唯一的神**。

与之并存的是它的神性的创造物，用基督教的言说方式：它的天使；用古印度的用语：栖居于天界的梵天和生活在地界的地方神灵（Devas）；用古希腊的思考方式：居住在奥林匹亚山上的以及浪迹于陆地、水域和空中的神灵；对于熟悉神话传说的外行来说，他们的名字是众神。但克塞诺芬尼是否把这些拥有性别的存在者理解为真实的亦即理解为自然力的人格化，或者相反，他采用这样一种描述方式，只是为了不与他的避难地的保守势力发生冲突，今天我们已难以考察了。

我们完全有理由推测，在克塞诺芬尼，那唯一的无所不在的神之拥有直接的知识意味着，它能无限地、完整地认识实在。与之相比，奥林匹亚的和各地方众神只对于他们所守护的领域的实在拥有直接的和无疑的认识。而人类——在一个更低的层面上——不可能拥有对实在的直接认识，尤其是对神灵不可能拥有可信的知识。但是，他们能够努力通过感觉和思考并在与之相应的（非）可信性程度上把握实在，在不断扩充的感觉和不断细致的思考基础上通过判断接近实在。而在最低的层面上，我们难以保证动物（按照克塞诺芬尼以及几乎所有古代其他哲学家的观点）除了生物需求之外，还拥有思考能力，因而它们不可能认识实在，不可能知道什么是真。

那么人是否可能通过这样一种间接的方式非常接近甚至最终达到实在呢？在克塞诺芬尼，即使这是可能的，也无法保证他的认、知的正确性，何况在异常短暂的人类生命中他也不可能走得如此之远。与众神相反，人永远不可能以可信的方式认识，因而在严格意义上不可能认识哪怕只是一部分的实在。

因此，我们人类的知识—或者更准确地说：我们在我们所经验的物上视之为知识的—是并永远无例外地只是**意见，Doxa**，无论我们能够对它们进行多么出色的论证，也无论我们在对实在的判断中已经多么接近实在的真理。

---

<sup>39</sup>虽然诗歌在口头传授过程中也会受到无意甚至有意的改动，但毕竟比散文的篡改要困难得多。此外，诗歌比散文更易背诵。

<sup>40</sup>最后一句话是我按意义添加的。

根据他在某个时期写下的哲理诗的残篇来推论，宇宙在**这个周期**起源于水，<sup>41</sup>并在周期结束时回归于水，消逝于水，因为万物终将在某个时刻回归于起点。而轮回，就像我们在万物中所观察的和在意见中论证的，无始无终。

在这儿，“水”完全能够首先在其日常意义上来理解。我毫不怀疑，克塞诺芬尼曾在这一粗浅的层面上向他的受教育程度不高的听众解释他的学说：之所以如此，是因为首先要保证他的学说至少在字面上能够保存和流传下去。他也许希望，将来会有少数人自己能从粗浅的和外在的理解深入到精微的和内在的理解；这些少数人不仅包括少数受过教育的祭司，也包括那些更少的尽管不精通神学和哲学，但受过教育和对之产生了兴趣的人。

我相信，就象古印度的教派传承，克塞诺芬尼一定选择过某些人，以心口相授的方式阐释过他的那些概念的精微内在的意义。在我看来，“水”的内在意义能够理解为**粘结者**。在这一推测的基础上，**地—水—火—气**这四个在我们五个外感官感觉的基础上普遍化和系统化的概念能够理解为**固化者—粘结者—暖化者—推动者**，必要时也可理解为**被固化者—被粘结者—被暖化者—被推动者**。据此，被固化者产生于固化过程中被粘结者的分离，被暖化者产生于暖化过程中被粘结者的分离，被推动者产生于推动过程中被粘结者的分离。<sup>42</sup>

从流传下来的残篇来看，我们已无从窥测，克塞诺芬尼的物理学在物质的可分-不可分问题上采取的是离子光学还是波动光学的，或者某种与二者都不同的理论视角，因此只能存而不论。

此外，从那些被公认为他本人的作品来看，也不清楚他究竟如何想象人的心身的结合，以及在他的智慧学或哲学之外，是否创立和传授过某种觉悟论或救赎论：他是否为人类乃至为所有拥有灵魂的生命，指出过一条最终能与唯一的神建立牢固的联系的道路。然而，如果按照他的学说，我们的意见能够接近真理，那么能够设想的是，他**也会**把对真理的接近视为对唯一的神的接近，而**这一**接近毫无疑问**也**意味着发展、扩充、加强、稳固和完善自己的**无所动心**，自己的 **Ataraxie**。

臻于无所动心，也是其他绝大多数前苏格拉底的伟大哲人的生活目标。

**爱菲斯的赫拉克利特**（Herakleitos von Ephesos, ~520~460）是爱菲斯第一个伟大的，也是在长时间内唯一的哲学之子。他可能出生于一个贵族祭司世家。正如始终围绕在他身边的贵族子弟一样，他终生也未能，可能也从未想过要摆脱他在早年教育中所熏染的贵族观念：在举手投足之间他都把自己视为达到了对世界的正确认识的**少数人**，并与对这一认识缺乏正确的认识的**多数人**截然分开。

---

<sup>41</sup>参《圣经·创世纪》第一章：“上帝的灵漂浮在水上。”

即使是那些擅长思考的祭司们在遇到有地方上的大人物参加祭典时，也会用人们熟悉和易于理解的语言来回答外行们提出的问题。

因此不难理解为什么不仅在古代，而且在今天也会有许多哲学史家仍然不假思索地认为如“水”，“火”，“地”“气”等自然哲学的概念只能从日常意义来理解，例如把“水”理解为一种氢氧化合物。

但人们可以列出一个在今天科学中借用日常语言来表达的专业术语，如数学中的“格”，“环”，计算机科学中的“蠕虫”等。

以为当时生活在波斯版图中的小亚细亚的伊奥尼亚人从未听说过波斯的宗教，尤其是未听说过查拉图斯特拉的世界观；以为他们不是从梵语中的 *Taṣaṣilā*，而是从希腊人的误读 *Taxila* 中才知道塔克希拉这一著名的古印度大学城和商业城（塔克希拉位于波斯帝国东部边境的印度河西岸，伊奥尼亚位于波斯帝国的西部边境）——所有这些都是出于一种狭隘的心理，但我们不应该也用这种狭隘的心理来揣测伊奥尼亚人自己，尤其是伊奥尼亚的大商人和哲学家。

<sup>42</sup>我们也能够哲学上更轻松的理解这一理论：最初，水无所不在——这从某些山顶石灰岩中的水族动物化石能够推断。一方面，原一水中的（海底？）沉积物逐渐隆起形成了大地，另一方面，原一水的蒸发形成了空气尤其是云。最后，云在燃烧中形成了包括太阳在内的星辰（它们升到云端之上，并在天空中作圆周运动）。

按照他的观点，多数人不仅包括那些过于天真的平民——希腊的农民，手工业者，商人，和所有野蛮人——而且也绝对包括过去和与他同时代的其他伟大的希腊学者如阿那克斯曼德。非常肯定的是，他熟悉他们的学说，即使没有亲自读过他们的著作，也至少听过第三者的转述。另一方面，他也肯定曾在那些漫长的冬夜，从爱菲斯的大商人的谈天说地中听说过埃及祭司、巴比伦天文学家和印度智者的学说，但据推测，赫拉克利特自己一生未离开过爱菲斯及其周围地区。<sup>43</sup>

他一定了解一部分古印度的婆罗门教义以及阿罗逻·迦罗摩的学说。释迦牟尼曾简短地阐释过后者的学说：

“[...]复次，诸比丘！圣弟子如是思念：‘一切现世之欲，一切来世之欲……一切来世之色想，此等一切想之无残灭时，此为寂静、殊妙，即无所有处。’彼如是行之，……乃至……身坏命终后，由识之导引，达于无所有处。诸比丘！此称之为第一无所有处利益行道。

复次，诸比丘！圣弟子行至阿兰若，或行至树下，作如是思念：‘此依我、或依我所属之物，为空。’彼如是行……乃至……身坏命终后，由识之导引，达于无所有处，诸比丘！此称之为第二无所有处利益行道。

复次，诸比丘！圣弟子作如是思念：‘我于何处皆无，亦非为谁之物，何物皆无。又我之物亦何处皆无，何物皆无，何物亦不存在。’彼如是行之……乃至……身坏命终后，由识之导引，达于无所有处，诸比丘！此称之为第三无所有处利益行道。[...]”（译注：参《巴利文大藏经·中部·后五十经编·不动利益经》（第106经），与之对应者为《大正新修大藏经·中阿含经·净不动道经》（第一部第542卷），但二者有出入。）

如果把这段引文与赫拉克利特的那些残篇断章参读，那么我们不仅能更深地理解他的学说，而且能更深地理解他为什么会常常叹息，那些多数人没有能力领会他的学说。

一方面，在他的学说中找不到任何算术和几何学以及天文学和星象学的踪迹；另一方面，从中能够看到，他并没有象他同时代的哲学家那样受过东方学术的严格训练。

他可能有选择地接受了那些（把阿提卡和马其顿的银块运往巴比伦和印度，又从那儿把丝绸和绿宝石带回家乡的）大商人在漫长的冬夜描述东方的风土人情时，按照他们的理解程度所转述的中亚的智慧学。他没有袭用它们的整体理论框架，但在著述自己的哲学时挪用了它们的许多理论基石。

此外能够设想的是，当那些从近东和中东学成归来的希腊人寄宿于爱菲斯时，他们从那儿听说过这样和那样的学说。其中说不定有一个人名叫毕达哥拉斯；至少我认为，当赫拉克利特说出那句名言“多知远非多智”时，他想到的可能是比他年长的毕达哥拉斯。<sup>44</sup>

我倾向于某些诠释者的意见：赫拉克利特并不是一个系统思想家。他从未给自己的哲学言论定稿，汇集他的言论的是他在当地的一个信徒。这部著作公认后来被他寄存在爱菲斯的阿耳忒弥斯神庙，<sup>45</sup>而且其中至少是最重要的部分直到苏格拉底时期仍能被感兴趣的读者读到，因为据说当苏格拉底被问到他对于赫拉克利特的看法时，曾答道：“我所理解的是精彩的，我也相信我尚未理解的是正确和深刻的。[但要探到我所不理解的海底，]需要找一个提洛的深海采珠人。”<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>很久以后，我们又在康德的身上看到了这一气质。

<sup>44</sup>这当然只是纯粹的猜测，但我相信找不到更好的解释。

从东方归来的毕达哥拉斯在迁居到意大利之前，可以肯定回到过他的家乡萨摩斯，但我们不能肯定他是否曾沿海路到过锡罗斯。尽管如此，我们不能完全排除他曾涉足爱菲斯的可能性。

<sup>45</sup>阿耳忒弥斯（译注：古希腊神话中的月亮女神）是阿波罗的姊妹，而阿波罗常被希腊和埃及的知识阶层视为太阳的人格化。他也是苏格拉底的那个神。

今天我们已难以判断，对化育万物的太阳崇拜或阿波罗崇拜是否或在多大程度上与日心说之间存在着内在的联系。我们只知道，毕达哥拉斯的弟子阿里斯塔克斯可能在前人的基础上提出了日心说。

<sup>46</sup>译者注：参马永翔 / 赵玉兰 / 祝和军 / 张志华译：《名哲言行录》，上册，页99。译文有改动。

因此我认为，那些包含在赫拉克利特流传下来的格言中的独特概念具有多层次的意义，而其中有许多概念只具有为多数人所理解的表层意义，因而几乎被所有诠释者偏爱：

一切存在着的及其性质永远处于运动与变化中，使之运动和变化的是它们在其中被来回转化的丰富对立面，如日—夜，饥—饱，恶—善，暖—冷，湿—干，病痛—健康等。对立面相反相成，构成一个整体。

万物产生于火，并复归于火。火生水；水一半生土，一半生飓风。但火永恒地燃烧。

灵魂生于火。水生而火灭，火生而水灭；土生而水灭，水生而土灭。物的所有变化遵循不变的法则，正如不停变化的河水流淌和奔腾在既定的河床上。这些法则是世界因之而构成一个宇宙而非混沌的秩序。它们是永恒不变的；它们是理性的，因而是可认识的。

个别与全体的协调意味着顺应火及其合规律的转化；智慧意味着对这一规律的认识并按照这一认识生活。

性格是人的守护神：你施加于人的，人必施加于你。人要有所为，必须在生活中与万物的法则和秩序保持一致，但大多数人却偏离了正确的道路。人要象保护城墙一样维护万物的法则。

灵魂是不可测度的：即使你走完每条街道，也不能发现它的边界；灵魂的底是如此之深。

象如上的思想，我们能够在他残篇中找到许多。一般而言，今天对赫拉克利特的论述多建立在类似的思想，并借用了大量上世纪的哲学概念。<sup>47</sup>此外，许多人认为他是一个格言式的思想家。的确，流传到我们手中的只有诸如此类的短句，而且其中存在着许多矛盾。然而，一方面，这些格言并非他本人的著述，而是来自第二手甚至第三手的资料；另一方面，如果我们不能在整体上把握他的思想，那么对他的格言的引用难以避免任意性，因为即使我们能够保证对每句格言的理解的正确性（但事实上并不尽然），引文的不同选择已使观察他的哲学的视角发生了转移。

我相信，即使他的写作是格言式的，但他的思考决非格言式的和非系统性的。<sup>48</sup>我也相信，由于他的部分学说与部分古印度哲学的巨大相似性，他的概念世界也如后者能够进行多层次的阐释。我还相信，在那些流传下来的短句之间的矛盾之处应归因于（a）转述过程中的错误，和（b）他的哲学思考的发展及相应的哲学变化。我相信，他的——需要我们诠释者去探寻的——学说隐晦地定义了他的主要概念的结构。<sup>49</sup>

无需赘述，我对赫拉克利特的诠释立足于我的立场：我希望从近代经验科学和当今逻辑学的视角来探寻他的理论出发点。为了不使我们日常意义的概念与他的专业概念在无意中发生混淆，我在以下对他的学说主线的描绘中使用古希腊的，而非现代德语的词汇。其中，四个主要概念分别包含四个意义层面：

(1) “Pṛ”:

(a)“（在家庭炉灶中，在铁匠的锻炉中，在火山顶端，在宇宙星辰中燃烧的）火”；

(b)“温的或热的，即（在感觉中）被感受为温的或热的”；

(c)“使温暖的，使有生气的（即地—水—气之间强度不一和无所不在的转化）”；

(d)“（当被凝聚起来时，会增强感觉<sup>50</sup>从而产生知识的]永远活跃的和始终理性的原—力”。

(2) “Phýsis”:

---

<sup>47</sup>最极端的歪曲是用黑格尔，海德格尔或诸如此类的近现代哲学思想来阐释赫拉克利特。

<sup>48</sup>这与“他不是一个系统思想家”不矛盾。

<sup>49</sup>我同意数学家大卫·希尔伯特在语言哲学上的观点，即并非象柏拉图，亚里斯多德及康德和弗雷格所认为的那样概念决定理论，而是理论决定概念。

<sup>50</sup>就象在古印度哲学中那样，在赫拉克利特，“感觉”不仅指五种外感官，而且指三种内感官即记忆、想象和推论，总而言之：思想。

在《泰阿泰德篇》对赫拉克利特思想继承者的论述中，柏拉图把感觉的意义限制在外感官活动上。很难说他的歪曲是因为无知还是出于恶意，但至少，只有在这一歪曲的意义上他才能够他的理论对手的知识概念提出批评。

- (a)“（显性的）物质，质料，质料性的（因而是可视和可触的）”；<sup>51</sup>
- (b)“（在外感官感觉中）被感受为质料性的，物质性的”；
- (c)“（按质料和物质的规律作用的）质料性的作用者”；
- (d)“质料方面的原—力，原—力的质料方面”。

(3) “Psýche”:

- (a)“精神（8种感官能力及意识的所有不同层面包括情绪）”；<sup>52</sup>
- (b)“（在内感官感觉中）被觉知为精神性的，思想性的”；
- (c)“（按精神或思想的规律作用的）精神性的作用者”；
- (d)“精神方面的原—力，原—力的精神方面”。

(4) “Logos”:

- (a)“谈论，[在日常意义上的]言词，<sup>53</sup>[对所思的]传达，[对作为语言对象的 Logos 的]阐述”；
- (b)“[在对自身思想的内感官感觉中]觉知为思想着的”；
- (c)“[作为精神活动的]谈论者，描述者，关系认识者，思想者”；
- (d)“在万物规律性的生生不息中，简言之，在生成中创造矛盾关系的原-力”。

在这四个意义层面中，（a），（b），（c），（d）分别反映的是四个概念的日常生活意义，认识论意义，基础形而上学意义和超验形而上学意义。其中，我对两种形而上学的区分遵循的是康德的理解和运用方式，即：(A)“基础构建性的”，与 (B)“超越了可思和可言的从而超越了可经验的和可知的”形而上学。因为在一个 Pýr 中（例如在我们的身体中）所作用的不可能从外界作用于另一个 Pýr；而在 Pýr 中所感觉的不可能从外界来感觉。因此，虽然我们能用词语的排列来谈论（d），并在谈论中加深对（d）的理解，但它们本身不构成真命题，或至少不构成假命题，因而是超越于真假的。

（c）和（d）即基础形而上学和超验形而上学的意义又能进一步进行程度上的区分：

（α）在空间和时间上最细微的作用，即：在小的和最小的时空单位中以不同的强度持续作用的作用者[因单位太小而不能被我们感觉到]；

（β）在空间和时间中稍大的作用，即：在稍大的时空单位中随着最细微的作用的积累而在某时某地发生的不同强度的作用[因单位稍大而能被我们感觉到]；

（γ）在空间和时间上巨大的作用，即：在巨大的和最大的时空单位中，在每一宇宙周期只发生一次的，因而就每一宇宙周期而言具有相同强度的作用[因单位太大而不能被我们感觉到]；

一个世界周期是指 Pýr 从开始扩展和转化，经过目前的存在及其形式上不同程度的不断变化，直到这一切都崩塌并最终转化回纯粹的 Pýr。正如海浪的波谷的最低点是波峰的起点，一个世界周期的结束意味着下一个世界周期的开端的 Logos。

一个得到如此清晰的阐释的世界图景一定未曾在赫拉克利特的视野中展现过，但我坚信——在他思想的持续发展中，在他思想的生成中，在他思想的激流中——他曾偶尔在他的精神之视中模糊地把握到这一图景。假如他能以类似的方式阐释他的思想，他的同时代人可能不会称他为“晦涩者”，但他似乎从未认为有必要使用一种易于理解的表述方式。

我们已难以断定，这一世界图景的基础是建立在质点力学还是波动力学形式上。但如果从不间断的连续性观念能够最简单同时也是最好地重构他的思想，那么波动力学似乎是更正确的

<sup>51</sup>Phýsis 在语源上指“不同于精神的自然及自然力”。

<sup>52</sup>我在如下的阐释中会尽量避免使用“灵魂”概念，以免例如向柏拉图那样暗中用柏拉图主义来诠释这一非柏拉图主义的学说，甚至使其蒙上一层基督教色彩。

<sup>53</sup>“言词（译注：德语 Wort）”在德语中有两种意义。它的复数形式在句法功能上既可用为“词语”，也可用为“言辞”。在（4）（a）中“言词”当然指“言辞”（即“关系性陈述”）。

答案。而这似乎构成了另一个为什么人们对他的学说感到晦涩并称他为“晦涩者”的原因。毫无疑问，在他的时代，不仅那些多数人，而且那些曾尽力去领会他的学说的少数人在理解力上所受到的训练都没有达到理解这一观念的程度。<sup>54</sup>

从我们今天的视角来看，这位爱菲斯的居民之所以会受到海浪的启发，而未在宇宙论中采用一种留基伯意义上的质点理论，还因为在他看来，不允许以非因果性的规律解释万物之间的相互作用，<sup>55</sup>就象他在如下的先验综合判断中所表述的：

- “Pýr 是一和唯一的存在，因为所有其他的只是 Pýr 不同形式的转化。”
- “Pýr 为自身构成。它无始无终，不增不减。”
- “时空中的被给予者处于永不停息的生灭之中，尽管以不同的规模和以不同的速度。”
- “时空中被给予者的生灭无所不在，无所例外。”
- “时空中被给予者的生灭遵循理性<sup>56</sup>的方式，因而并非时而这样时而那样，而是在相同的条件之下有着相同的结果，简言之：遵循 Logos 的秩序。”
- “这一 Logos 既非处于空间中的某地亦非处于时间中的某时，也不属于在时间中生成的被给予者，而是赋予这一生成以秩序，从而使在时空中的世界构成一个宇宙而非混沌。”
- “时空中被给予者的生灭发生在矛盾关系中，而在两个矛盾之间存在着一个线形的量变过程，如从冰冷、冷、温、热、烫到沸腾；正如波浪在不断的起伏中向上又向下运动，又如在梯子上向上又向下爬，从 Pýr 中产生的被给予者的状态按照 Logos 所决定的方式不断发生程度上的变化。”
- “时空中被给予者的生灭如是发生：许多细微的变化积累成较大的变化，较大的变化又积累成巨大的变化；我们的外感官只能感受到较大的变化，而不能感受到细微的和巨大的变化：对于细微的和巨大的变化，我们只能通过思想来推断。”

按照我目前的理解，如上的概念框架构成了或至少可能构成了他的自然哲学的家园，亦即他的 Pýr, Phýsis 和 Logos 的学说。

与之相比，稍微困难的是对赫拉克利特的 Psýche 的学说的重构，尤其是其中牵涉到许多在他流传给我们的文本中寻找不到的背景性假设。我把他的精神哲学划分为行为论和认识论。

他的行为论可能具有如下的框架：

[?]“要探索每个存在者自身的 Psýche，必须首先着眼于永恒的 Pýr，对 Phýsis 的 Logos 有所认识。因此在自我研究中，需要判断的是，Psýche 与 Logos 以及 Phýsis 的 Logos 是否或有多大的距离。如果能达到这一判断，那么存在者便能使 Psýche 与 Logos 保持一致；因为只要违背这一永恒的不可违背的秩序，马上便会被这一秩序碾过：人们只要反对变化，那么便会发生变化。在这一意义上，人们只有在变化中洞悉变化，并随生成的规律而变化，才不会变化。用他的话说：永生者不生，有死者不死；他们生于死，死于生。”

那些想在不永恒中抓住永恒的人会极力聚敛财富；然而财富并不永恒，他们在多大程度上痴迷于财富，财富便让他们在多大程度上失去生命。相反，谁如果看到了——不仅在那哲思的真实的一刻，而且持久地关注——万物与自身的流变，便会随其波，逐其流：他虽然不会因此

---

<sup>54</sup>准确而言，即使在今天也未达到，因为在我看来，只有这样才能解释为什么我们的物理学家虽然已在许多宇宙领域（如黑洞，或许还包括仍待发现的白洞）中放弃了质点理论，却仍然如此焦急地发展波动力学以解释诸如此类的现象。

<sup>55</sup>在今天的质点力学的基本定律中包含许多统计学定律，相反薛定谔的波动力学始终用因果律来解释空间中的被给予者（用波来描述的）状态及其在时间中的变化。

<sup>56</sup>值得怀疑的是“理性”能否在柏拉图的意义理解。在《裴多篇》中，柏拉图如此轻率地把他自己的语言强加给伊奥尼亚的自然哲学家，并在这一基础上来反驳他们的学术：准确地看，他所反驳的仅仅是他的（误）解。

而有意抛弃，但也不会再执着地追求易逝的事物；他的人生从此无所欲求。他的知识永远随着千变万化、永不停息的生生而变化，因此不会再有什么使他惊奇或使他动摇：由于这坚定的知识，他的 *Psýche* 无所动心。

赫拉克利特一直过着清心寡欲的生活，尤其是在他的后半生。这使我倾向于从古印度的智慧学（不仅是从塔克西拉的禁欲主义）来理解那些流传下来的对他的行为论的引言。

即使是要大致地描绘赫拉克利特的认识论，也是一项棘手的任务。在我看来，其基本观念是，一方面，每个人追求智慧的主要目的在于寻找到自己的 *Psýche*，另一方面，尽管可能寻找到 *Psýche*，但却永远达不到深不可测的 *Psýche* 的边界：

[?]“努力找到自己意味着努力保持对自己的 *Psýche* 的注视，亦即无论在做什么，说什么，想什么，都把 *Psýche* 的视线投向这一行为、言谈和思想，<sup>57</sup>从而始终在内视中感觉到这一行为、言谈和思想。但这一感觉自身同样是一种思想，因而我们不能感觉到这一感觉。然而，我们能够，也应该继续把 *Psýche* 的视线投向这一感觉并保持对这一感觉的注视，并同样只能感觉到被感觉者，而不能感觉到感觉自身。这是一个无止境的过程，因此我们永远达不到深不可测的 *Psýche* 的边界。知识源于感觉；相反智慧意味着，不要试图在 *Psýche* 之内去注视 *Psýche*，亦即不行不可行，不言不可言，不思不可思。”

至于赫拉克利特是否象佛教一样把 *Psýche* 视为不生不灭，还是在前佛教的婆罗门教意义上认为 *Psýche* 产生于 *Pýr*，但随着与 *Pýr* 和决定着 *Pýr* 的 *Logos* 的同化，最终会回到 *Pýr*，进入 *Pýr* 并与之融合，从流传下来的少数引言中已无从窥其端倪了。虽然从他的学说来推论，生灭者似乎不仅应包括 *Psýche* 的状态，而且也应包括深不可测的 *Psýche* 自身，但也许正因为 *Psýche* 的深不可测，他从未发表过对这一问题的看法，何况他本人就是一个 *Muni*，一个沉默者，一个智者。

虽然他也对爱菲斯人的行为多有微词，但他并未象克塞诺芬尼那样冲动地背井离乡；他对爱菲斯的内外已知足了。

克塞诺芬尼并不是唯一一个从爱琴海东岸迁往下意大利的伊奥尼亚人。由于伊奥尼亚僭主的上台，毕达哥拉斯最终也走出了这艰难的一步。

#### 毕达哥拉斯与毕达哥拉斯学派

使当时的米利都闻名于世的开放风气并没有感染希腊本土和爱琴海岛屿，更不用说伯里克利时代之前的雅典。<sup>58</sup>即使是受过教育的祭司，如果他们私下里信奉的与大众信仰不同，也会在谈话中小心地借用大众信仰的术语，因为引入外来的神灵与叛国同罪：神灵只守护他们自己的民众；只要民众不背叛神灵，定期用与之相匹配的祭品供养他们，他们会一直守护下去。我猜想，在当时的爱琴海小岛锡罗斯上，绝大多数人所拥有的也不外乎这样一种胸怀。

据我们所知，萨摩斯的毕达哥拉斯(Pythagora von Samos, ~570-~510/507)曾在东方或者说希腊人眼中的东方学习过：他到过汇集了当时尼罗河和印度河之间百家学说的埃及和巴比伦，甚至可能到过已并入波斯帝国的古印度大学城和商业城塔克西拉。因此他不仅把伊奥尼亚的哲学思想，而且把它们的东方起源带回了下意大利——或者按多利安—希腊的殖民者自以为是的说法——带回了大-希腊。<sup>59</sup>据记载，当年轻的毕达哥拉斯前往东方深造前，曾跟随费瑞居德斯

---

<sup>57</sup>感觉行为是 *Psýche* 的活动，因而也是一种思想。

<sup>58</sup>不仅是在伯里克利之前，而且在伯里克利之后雅典也仍然在一定程度上是一个带有小城市气质的大城市；再加上雅典（小）市民的狂妄，这一气质比纯粹的乡下人气质要狭隘的多。

<sup>59</sup>据推测，就象后来的欧洲人在美洲东海岸那样，多利安人把下意大利的西西里海岸变成了他们的殖民地。

学习过数学和哲学。因此完全能够设想，或许是在费瑞居德斯的建议或者命令之下，他才会到埃及学习几何和，又不辞辛苦地远赴巴比伦钻研塔克西拉的古印度哲学。<sup>60</sup>

在各种版本的传说中，毕达哥拉斯呈现出迥然不同的形象；与之相应的是对他的著作的两种极端评价，即：（a）“他既是一位创造了灵魂转世说的伟大的哲学家，也是一位出色的数学家。虽然东方人知道一部分几何原理，但据说他们仅停留在经验性研究和证明层面上，因此是毕达哥拉斯开创了几何学定理的理论论证之路。”或（b）“他既非哲学家，也非数学家，而是一个在身边聚集了一个盲目崇拜他的神秘主义圈子的萨满。”

尽管严重缺乏史料，但我力图在这里为他的学说勾勒一个既不落入（a）也不落入（b）两个极端的大致的轮廓。

他是一个伟大的哲学家的说法值得怀疑，因为如果他本人曾创立过某种学说，那么一定会有某些蛛丝马迹流传下来，但事实并非如此。虽然可以肯定，他是一个天才的教师，能把他所学到的知识深入浅出地传授给他的学生；也可以肯定，他是一个渊博的学者，曾在东方求学期间全身心地投入到知识的汲取中，并把在那儿学到的伟大的数学和哲学知识带回到当时科学上的发展中国家古-希腊（尽管后者从未宣称过它们不是自己的成果），但我依循赫拉克利特的观点，他并非一个伟大的数学家和哲学家。

从东方回来后，毕达哥拉斯并没有在他的家乡停留太长的时间。由于僭主波利克拉特斯（Polykrates）攫取了政权（译注：~538-~522），他决定从萨摩斯迁往下意大利。在路上，他为了避开雅典，绕了一个大圈。大约前 532 年，他到达了他的第二故乡，位于今天卡拉布里亚的小城克罗丰。

那些以他的名义流传下来的文本可以肯定不是出于他本人之手，而是出于他的门徒和继承者——毕达哥拉斯学派：毫无疑问，他们出于对他的孝心，把那些在他传授的知识基础上所发现的成果敬献给他，并相信最终必须归功于他。因此，在那些文本中，只有一个异常粗略的框架被公认为来自他的传授，而其中又至少有一部分来源于他人的学说。就**宇宙**而言，这一框架包含如下的原则：

- 无论在尘世中存在什么，它们都能够用几何学方法来描述，用算术方法来测量。
- 无论在神界中存在什么，它们都处于和谐的关系之中；而它们的和谐关系能够直接地，亦即不借助于几何学直接用方法来把握。<sup>61</sup>
- 在大物[=宏观宇宙]中存在的和谐的种类或规律植根于并决定于小物[=微观宇宙]中的；因而凡是能在小物中认识到的，也能在大物中发现。

在这一基础上，他描绘了一幅地心说的宇宙图景，即地球位于宇宙空间的中心，星辰围绕着静止的地球运转。与地球不同的天体之间的距离能够根据和谐律来确定，因为一个运动的天体要始终保持在它自己的轨道上，必须保证在它与其它天体（也包括地球）之间存在着一种和谐关系。由于我们能在里拉琴弦上发现地球上最纯粹的和谐，又由于星辰相互处于神圣的和谐之中，因此能够设想，它们的运动轨迹之间存在着一种与里拉琴上所弹奏的和弦一样的数字关系。

可以肯定，毕达哥拉斯认为地球是一个球体。虽然他可能把**有秩序的宇宙空间**——**宇宙**也描述为一个有限的球体，但这一假设并未得到公认。

---

<sup>60</sup>即使是赫拉克利特也承认，毕达哥拉斯比其他所有人都博学——但也仅仅停留在博学上；据赫拉克利特，那些被他称之为自己的思想的实际上源于他的老师们。

无论是褒义还是贬义，这一评价听起来似乎非常接近真实。

<sup>61</sup>当然在他看来，几何学也具有与算术相同的价值，因为在解决几何学问题的过程中，既要发展几何学方法，也要发展算术方法。除了正三角形和正四边形外，他和他的思想继承者着重研究了正五边形：如果在一个正五边形中画上五条对角线，那么便得到了后来成为毕达哥拉斯学派象征的**五角星**。在这一基础上，他研究了**黄金分割点**。

我坚信，毕达哥拉斯在他的及与之相关的占数术中持有一种古印度的**四性**观念，即：由于 $1+2+3+4=10$ ，因此十进制是**基本**的计数法；<sup>62</sup>在这一意义上，尽管巴比伦的60进制不乏优点，例如： $3\times 4\times 5=60$ ，但也必须让位于十进制。以之为前提，物质的**本原**是**四大质料**，即：**地[性的]—水[性的]—气[性的]—火[性的]**；此外，他把**空间**与**以太**即**精微质料的领域**等同起来。

这种精微的质料无处不在，尽管并非以相同的密度聚集在一起：在无灵魂的生命体如在植物中，它的聚集密度和活动强度已非常大，但其密度和强度最大的是在灵魂中：它或者构成了灵魂的活动，或者干脆构成了只能在肉体的有限空间中活动的灵魂本身。假设他的理论具有一贯性，那么基于他的灵魂不灭论，我相信他持有一种**四大和合**的观念，正如释迦牟尼也曾教导的。<sup>63</sup>

在每一个有灵魂的生命体中，无论是动物还是人类的**灵魂——Psýche, Átman——**都是**不生的**，因此灵魂也是**不灭的**，因为有生必有灭，有生才有灭。**以太**是灵魂的嘘气，灵魂的**Pneuma, Prana**，因而有增也有减；但由于以太无所不在，因而嘘气不会完全消失。

美源于和谐、和睦的理想，也包括矛盾之间的相辅相成。一个灵魂，如果它达到了与自身的和睦，是美的；如果它达到了与它所寄居的肉体的和睦，也是美的；而如果它达到与它的周围环境的和睦，简言之，如果它是善的，那么它更是美的。正如耶若婆法四个世纪前已教导的，善形成于善思—善言—善行，恶形成于恶思—恶言—恶行。当灵魂离开了今生的肉体，会在来世——根据今生的修养程度——进入人类或动物的身体。因此，谁要想在来世获得福祉，必须从现在开始**在善的修行中不断完善自己从而最终成为善的**。而如果谁想臻于神灵的纯粹境界，那么他必须在**纯粹的修行中不断纯粹自己从而最终成为纯粹的**。

纯粹的思是指从知中逐渐发展的智；纯粹的言是指在合适的时候把自己的知识传授给合适的即具有接受能力和接受意愿的人，也包括绝不反驳对方；纯粹的行是指**尊重和保护每一个有灵魂的生命**，正如他自己希望受到同样的尊重和**保护**一样。<sup>64</sup>此外，属于纯粹的行为还有，不为口腹之欲杀生，严格素食并因此保持健康。<sup>65</sup>

我们似乎能以如上的方法来重构毕达哥拉斯的思想，但前提是他的思想是一个一以贯之的严密整体。毕达哥拉斯本人过着知行合一的生活：他不积累财富，严格素食，对动物和人类一视同仁。他希望一般的信徒也能选择这一生活方式，而对他更虔诚的信徒则提出了严格的要求。

毕达哥拉斯是一个出色的演说家。在克罗丰，他很快在自己周围聚集了一个分为内外两层的教团，<sup>66</sup>其中不仅包括迁居到下意大利的希腊人，也包括当地的意大利人和更早的原住民。

---

<sup>62</sup>在古印度，人们对超越数  $\pi$  值的精确度要求随实践要求而有所变化。例如在不需要非常精确地计算圆的周长之处只用“ $\pi \approx 3$ ”，而在修建祭坛时则按照“ $\pi^2 \approx 10$ ”来计算，用我们今天的公式和当时已通行的十进制制即：“ $\pi = \sqrt[3]{10}$ ”。

但能够设想的是，已掌握了分数乘积到小数点百位后的人 would 运用“ $\sqrt[3]{10} = 3,162 \dots$ ”。

如果要尽可能用自然数关系来表达每个数的大小，那么把约等式“ $\pi \approx (26/15)^2$ ”换算为“ $„(26/15)^2 = 3,004 \dots$ ”。

前17世纪，埃及的祭司（Ahmes）在他的《自然教科书》中提出了“ $\pi \approx (16/9)^2$ ”即“ $(16/9)^2 = 3,1604 \dots$ ”。

而巴比伦的数学家最晚自前6世纪用公式“ $\pi \approx (25/8)$ ”来确定实数  $\pi$ ；按照“ $(25/8) = 3,125 \dots$ ”， $\pi$  的值是“ $\pi = 3,14159265 \dots$ ”。

<sup>63</sup>据说毕达哥拉斯认为火是本原。虽然并不能排除这一可能性，但它与我对于毕达哥拉斯的理解不完全相符。我认为，它完全可能是某个毕达哥拉斯主义者（费罗劳斯或其他人）提出的，因此我暂不考虑这一假设。

<sup>64</sup>《论语》中有言：“己所不欲，勿施于人。”

<sup>65</sup>一个有争议的问题是，他为什么不仅自己不吃，也不让他的弟子们吃豆子。迄今为止的种种解释（如当时的豆子有毒等）都不使我信服。或许他相信一句古老的农谚“一个豆子一个屁”，因而不希望在他的信徒聚会时满屋充满豆子难闻的气味。

<sup>66</sup>梵语中教团写作 saṃgha。当时印度河岸的苦行僧们与毕达哥拉斯的教团一样也分为内外两层。

教团的外围是那些被他的警句格言——换言之：真言——所吸引，希望追求一种新的生活方式的信徒，而处于核心层的则是那些精通数学基础及其运用并以智慧为追求目标的人：他们必须通过考试并要完成一个庆典仪式才能被纳入到核心层中；在庆典上他们发誓一生忠于盟会并遵守三个善的规则：（a）致善行，即在物质上相互支助；（b）致善言，即不向没有资格的人亦即盟会之外或者核心层之外的人传授对他们不合适的知识；以及（c）致善思，即为了最终达到智慧，达到神性的无所动心 *Ataraxie* 而努力学习必要的知识，并与亦仅仅与教团的核心成员分享这些知识。

在毕达哥拉斯的晚年，克罗丰卷入了与锡巴里斯（*Sybaris*）的战争。克罗丰击败并摧毁了锡巴里斯，但随后又在内部陷入了战利品争夺中。毕达哥拉斯的调节努力不仅告败，而且就象在绝大多数情况下都会发生的，最后因其公允之论受到所有利益方的敌视。可能是通过希帕索斯的努力，小城梅塔蓬托（*Matapont*）即今天的巴斯利卡塔（*Basilikata*）表示愿意为处于险境的毕达哥拉斯提供一个避难所和新家。他接受了这一邀请，并在大约前 510 年迁往梅塔蓬托。在那儿，他受到了神灵般的敬仰；当他辞世后，人们立即为他建起了一座神庙——从这时起，他已成为一个神灵。

当老师逝世后，毕达哥拉斯主义者分化成（也许在他生前即已存在的）两个学派：

\* 聚集在**信条**（*Akoýsmata*）<sup>67</sup>派下的学生和信徒把毕达哥拉斯所说的，或者更准确地说，把他们从毕达哥拉斯那里所听到的视为既不能发展也不允许更易的信条。这一学派在几十年间不断地扩大。

\* 聚集在**数理**（*Mathémata*）派下的学生和信徒所追求的不是在字面上恪守信条，而是在内容上扩展、深化甚至补充和完善毕达哥拉斯所教授的，从而使他的**数学**及其应用科学，尤其是天文学发扬光大。

起初可能有某些人如阿尔克迈恩试图把这两个方向结合起来，因为毕竟信条派追求的主要是**毕达哥拉斯主义生活方式**的理想。但要进一步发展老师的学说，必然要偏离原来的学说，因此数理派不久便遭到信条派越来越频繁和严厉的叛教指责。

可能**信条派**招纳的主要是**外围**的虔诚信徒，而组成**数理派**的是少数毕达哥拉斯教团的**核心成员**即他的第一代和第二代学生。<sup>68</sup>

**克罗丰的阿尔克迈恩**（*Alkmaíon von Kroton*, ~500）是毕达哥拉斯的主要学生之一。无论在自然哲学还是在认识论上，他似乎都没有在本质上超越老师，而只是忠实地传授毕达哥拉斯的学说：从可见的如星辰到在不可见的如原子，只有神灵才能直接认识变化的事物；<sup>69</sup>相反人类只有间接性的认识能力，即通过观察和思想间接地推演事物的关系。

在阿尔克迈恩，星辰拥有神性的灵魂；而星辰之所以永生，并非因为它们灵魂，而是因为它们运行在首尾相接的循环轨道上。相反，尘世中的生命体之所以在肉体上终有一死，因为肉体的生死并不处于首尾相接的循环中；但他们在尘世中的灵魂却能永生，因为灵魂永远处于轮回之中。<sup>70</sup>我推测，他的灵魂是指与嘘气合一的 *Psýche*。

与他的老师一样，他也详细地研究了乐理与音程关系，更准确地说，音程之间的有理数关系，即能够用两个正自然数之比表达的关系。

---

<sup>67</sup>译注：*Akoýsmata* 在古希腊语中意为听到的，口头传授的。

<sup>68</sup>有充分的理由让人相信，毕达哥拉斯（不象后来的柏拉图）不是一个独断主义者。在他的核心圈子中不仅允许存在异议，而且他从未在对异议的讨论中充当权威。

<sup>69</sup>在何为神灵的问题上，他与毕达哥拉斯的区别仅在于，毕达哥拉斯（按我的推测）把神灵理解为人格化的自然力，而从未出过远门的阿尔克迈恩则视为某种超自然的存在者。

<sup>70</sup>大多数哲学史家都认为，柏拉图在不仅了解，而且他在《裴多篇》和《法律篇》中所讨论的就是阿尔克迈恩的灵魂不灭论。但柏拉图从未提及阿尔克迈恩。

当时，克罗丰以医学与（可能绝大部分是私立的）医学校闻名于地中海地区的中部和西部。在这些学校中可能已进行了数代生物医学研究。据我们所知，阿尔克迈恩解剖过动物或人类的尸体。

他通过解剖认识到，五官中的四个感官**眼—耳—鼻—舌**与大脑之间存在着细小的通道。从这一观察结果出发，他得出了一个普遍性结论，感觉和思想的中心器官不是心脏，而是大脑。<sup>71</sup>

相反，尽管他是第一个使病理学以文字形式广为流传的人，但他的病理学并非他的独立研究成果，而应当来源于他的家乡的医学校。按照这一病理学，健康建立在矛盾的**平衡**（Isonomie）之上，更准确地说，建立在两个极端如**冷—热**和**干—湿**之间的中道之上。

在毕达哥拉斯的核心弟子中，**梅塔蓬托的希帕索斯**（Hippasos von Metapont, ~510）是最早被信条派指责为背叛者的人之一。他对自然哲学的发展可能借鉴了赫拉克利特的学说，但也可能象赫拉克利特本人那样直接汲取了东方的源始思想。如果后一种情况是真的，那么他一定得到过毕达哥拉斯的准许甚至是指点。

在希帕索斯，以地球为中心的宇宙在广延上是有限的。而只要有广延的，必然在空间上是可分的，在性质上是可变的。因此，宇宙中不存在不变的原子，万物无论大小都处于永不停息的转化与变易中。不变易的和不转化的只有万物的变化所遵循的规律关系及其时间周期如巴比伦历法中的星辰回归年。

与赫拉克利特一样，希帕索斯认为，本原不是气，而是火：世界即有秩序的宇宙生于混沌之火，并在一个世界周期后回归于火。从这一世界之火中重又生出一个新的宇宙，并**如此**循环不止。

灵魂的本原也是火，因此也象火一样永远处于不停息的规律性转化中。

他也详细地研究了乐理和音程关系，并也只局限于其中的**可同单位度量**关系，亦即可用**有理数**描述的音程。

但在几何学上，也许是在计算正五边形的对角线时，他遇到了长度的**非同单位度量**的关系亦即用**无理数**计算的长度。例如边长为 1 的正方形的对角线长为 $\sqrt{2}$ ；它不是两个正自然数之比，而是一个无穷不循环的商值。

以常理而论，希帕索斯可能在他老师生前已经发现了无理数；如果真的如此，那么他作为核心层成员之一一定会向师傅汇报他的研究成果。或许，在毕达哥拉斯的视角上，这反而会加强他的一个观点：正因为到处——甚至在数学中——不仅存在着和谐，而且存在着不和谐，因此和谐优于不和谐。

希帕索斯应当不是在东方，而是在希腊化的下意大利即从毕达哥拉斯那里学到了他的数学技巧。从他后来对自己数学技巧的独立发展和完善来看，他是西方第一位伟大的数学家。

阿尔克迈恩和希帕索斯都是毕达哥拉斯的同时代人，是毕达哥拉斯学派的第一代成员。他们的学说表明，毕达哥拉斯绝非象后来的柏拉图那样周围只是聚集着一些只会说愚蠢的“是”的人。

菲洛劳斯被视为第二代（甚至可能是第三代）毕达哥拉斯主义者，而阿尔西塔斯和希塞塔斯属于更晚的一代。

为了在这一章中完整地勾勒出三代毕达哥拉斯主义者的学术框架，我想打乱时间顺序，暂时把同一时期的非毕达哥拉斯主义哲学家搁置一旁。

**克罗丰的菲洛劳斯**（Philólaos von Kroton, ~470-~399/392）已经是苏格拉底的同时代人。他的学说虽然在整体框架上打上了毕达哥拉斯主义烙印，但却是一种完全独立发展的世界观。就我们目前所知，他是毕达哥拉斯学派中第一个以文字形式论述自己学说的人——如果他没有留下某些著作，我们今天不仅不会知道他的名字，更不会知道柏拉图在《蒂迈欧篇》中窃取了

---

<sup>71</sup>即使是那些把灵魂的活动分为细微的和强烈的活动的人也（大多）不否认这一点。他们认为，最细微的精神活动发生在脊柱之前，紧贴脊柱和与乳头同一高度的一个异常微小的地方。

多少他的学术成果。按一种传说，柏拉图在他第一次意大利之行中遇到过菲洛劳斯并从他那儿得到了他的著作；而按第二种传说，他是从菲洛劳斯的遗孀手中买到了这一著作。如果没有第三种或第四种版本，那么在我看来，第一个版本根本不可信，第二个有一定可能性。

在他去世后的两百年间，他的名字只为专业圈子所知，这主要是因为他的地动说过于大胆地打破了戒律，即地球并非静止地处于宇宙的中心，而是围绕这一中心旋转。据推测（在我看来，这也是一个正确的推测），在菲洛劳斯的影响下，后来的数学家和物理学家**萨摩斯的阿里斯克塔斯**（Aristarchos von Samos，~310-~230）第一次[在数学家和自然科学家中！]把地球从万物的中心移开。但不同于菲洛劳斯的是，他认为地球并非围绕着想象中的宇宙之火，而是围绕着真实的太阳旋转，简言之：他用日心说取代了地心说。但遗憾的是，他的理论在古希腊中期以后已经湮没无闻了。哥白尼在他的日心说中主要引述的是菲洛劳斯。

对于他的生平活动我们已所知不多，而且这不多的部分也未被公认为信史。他可能出生于克罗丰，并在那儿度过了前半生。据推测，他可能是因为对毕达哥拉斯学派越来越残酷的迫害才离开了克罗丰；他可能逃到了下意大利的塔兰托（Tarentum），但也可能逃到了位于希腊半岛中心的底比斯（Thebes）。

在音乐与和弦理论上，菲洛劳斯完全遵循他的学派前人的轨迹，只是用他自己的成果扩展和完善了这一理论，并尤其重视音程的和谐原则。

也正如他的前任，他把和谐原则作为认识的指导性原理运用在天体研究上。按照他的论述，

○ 天体包括地球的运动能通过相互关联的协和原理来确定；此外，按照这一原理，有边界的物与无边界的物相互关联：因此世界不是混沌，而是构成一个有秩序的宇宙。

○ 无边界的物是指不能为我们人类的感官感觉的物；在宇宙中，它们是空间和时间。我们只有通过有边界的对象才能推断这些无边界的物的存在。

○ 有边界的物是指能为我们人类的感官感觉的物。有边界或边界的可界定性是指（有限的测量）单位的可运用性。简言之：能通过感觉认识的是且仅是能用数学方法描述的。<sup>72</sup>

和谐使天体保持在它们各自的轨道上；它们的和谐关系使天体处于一种不仅固定的，而且有意义的安排之中。

虽然空间没有边界，但空间中的宇宙却有边界。由于在一个和谐的宇宙中，宇宙所占据的有限的部分空间相互之间没有区别，因此每个天体运行轨道上的每一点都与宇宙中心等距，即天体分别运行在一个以宇宙中心为球心的同心球的球面上。他的学说的革命性意义表现在，地球失去了宇宙中心的地位：

- 宇宙中心是一个温暖着宇宙的火炉。从宇宙火炉发出的光线直接或者经过其他星辰的反射照射到星辰之上。

- 在围绕着宇宙之火的最内层轨道上运行着地球；它每公转一周便完成一次自转。因此它始终有一半面向，另一半背向宇宙之火；面向宇宙之火的一半受到宇宙之火的烤灼，另一半受到太阳光的温暖。与地球相对的对地也围绕着世界之火旋转，每公转一周完成一次自转，<sup>73</sup>因此从地球上看不到对地。<sup>74</sup>

- 在围绕着宇宙之火的下一层轨道上运行着月球。

- 在围绕着宇宙之火的第三层轨道上运行着太阳。它由晶体构成，把来自宇宙之火的一部分光线反射到地球上能住人的一半上。

---

<sup>72</sup>这一定理大约两千年后又以稍微变化的形式出现在康德的著作中。

<sup>73</sup>至今也没有人能猜到菲洛劳斯为什么既没有考虑引力，也没有考虑离心力，而认为有必要假设一个对地。

<sup>74</sup>从月球当然能看到对地。按菲洛劳斯的猜想，月球上居住着生命体。

- 在更外层的五个轨道上按顺序分别运行着当时所知的行星：水星，金星，火星，木星，土星。
- 在最外层的轨道上亦即在宇宙的边缘运行的不是行星，而是太阳之外的其它恒星。

宇宙起源于原火：它在扩展和分化中分离出天体；而剩下的部分作为宇宙之火留在宇宙中心。原火的扩展是和谐的，即从围绕着宇宙中心的空心球体的表面不断均质地向宇宙的每个方向扩展，一直到这个球体开始向回收缩并最终重又与原火合一，因为万物终将回到起点。而由于在下一个宇宙周期中，宇宙又会重新象过去一样扩展和收缩，因此虽然宇宙中的万物终会消失，但宇宙本身不会消失。它的组成部分在总体上既不会增也不会减，只是按照和谐的规律变化。

**叙拉古的西塞塔斯**（Hiketas von Syrakus, ~460/469-~390/360）是少数继承并尝试用自己的理论来巩固菲洛劳斯的“大地—对地”说的毕达哥拉斯主义者之一。<sup>75</sup>但是对他本人和他的学说，除了他的名字和学术主题之外，没有任何可信的内容流传下来。

今天，西塞塔斯在哲学史上的重要性在于，他可能是第一个向他的家乡叙拉古城的公民深入介绍哲学的基本主题和音乐中的和声学及其在天文学上的运用的人。在当时人的观念中，公认在天象与人间的活动之间存在着某种联系，尽管只有观星家才对之拥有深入的认识。因此谁想预知某个行为计划的成功可能性及其产生的后果，必须对星象的未来变化有所了解。

正因为如此，当时叙拉古的僭主狄奥尼修斯一世（Dionysios I）和他的儿子狄奥尼修斯二世（Dionysios II）对哲学产生了兴趣。他们希望，如果不能通过宗教，那么至少要通过哲学使他们的统治合法化。而纵观当时的哲学，并非以共和-民主为宗旨的毕达哥拉斯主义，<sup>76</sup>而是柏拉图的种性制的政治哲学更适合成为他们的工具。因此他们多次邀请贵族柏拉图前往叙拉古，而如果柏拉图没有为他们鼓吹的话，他可能会为与他们之间的利益性友情付出生命的代价。

**塔兰托的阿尔西塔斯**（Archytas von Tarent, ~435/410-~355/348）一生多才多艺。他既在他的家乡——共和-民主制的塔兰托城——担任过政治领袖和军事统帅，又在物理学、工艺学、数学和音乐理论方面有相当深的造诣，但他首先是一位毕达哥拉斯主义的哲学家。

他对无理数的新认识在当时具有极其重要的意义。在过去的毕达哥拉斯学派中，数学的发展主要依靠几何学的推动，而他的学术的主要特征在于——远远早于笛卡儿几何——把几何学设问转化为形式，从而在数学中赋予以优先地位。<sup>77</sup>但也正因为如此，他与他的前人一样（或许也可以说，象康德一样）坚信经验科学的发展范围取决于数学的应用范围，或者——在他的视角上——更准确地说：取决于的应用范围。

由于我们在对天上和地上的种种规律的研究中最后求证的往往是某些数学形式的答案，因而我们相信，不仅现在或将来的某些经验科学的具体问题，而且在理想情况下对万物的设问最终会落实到—一个数学答案上。因此他没有受到柏拉图的误导而对知识进行多层次的划分。

除了柏拉图，数学家和天文学家**希俄斯的希波克拉底**（Hippokrates von Chios, ~470/440-~410/390）<sup>78</sup>也是阿尔西塔斯的同时代人。传说这位数学家撰写了第一本希腊化的地中海地区

<sup>75</sup>阿那克西美尼之后，不仅几乎所有毕达哥拉斯主义者，而且几乎所有古希腊哲学家都认为地球是宇宙的中心。

<sup>76</sup>“共和”与“民主”不是同义词。

共和制的反面是君主制，因此叙拉古当时是一个共和政体，只要统治者未封侯称王。

民主制的反面是独裁制，而叙拉古（不同于塔兰托和雅典）当时只有一个寡头统治者，因此实行的是独裁制。

<sup>77</sup>他自己称算术为“数理”。

<sup>78</sup>注意：数学家**希俄斯的希波克拉底**不是医生和医学家**科斯的希波克拉底**（Hippokrates von Kóos, ~460-370），后者在先验性的体液说基础上，通过经验性研究发现了许多医学原理。

的数学教材；而阿尔西塔斯不仅知道，而且深入地钻研了这本教材。但遗憾的是这本书没有流传下来，因此我们无法判断阿尔西塔斯在他对无理数的进一步研究中是否或在多大程度上受到了这本书的启发。

他用方法扩展了希帕索斯用几何方法得出的无理数集如 $\sqrt[n]{(n+1)/n}$ （其中  $n$  是一个正自然数变量），从而第一次为建立了（尚未完备的）系统化形式。在这一基础上，**亚历山大里亚的欧几里德**（Eukleides von Alexandrien，~360-~280）后来在他的教科书中进一步对数学进行了系统化研究。

与前人一样，阿尔西塔斯的算术研究的起点也是和声学及其性质。在对这一声学理论的扩展和完善中，他成功地确定了不能用有理数计算的协和音程。假如他没有在研究中从一个错误的前提出发，那么他一定会作为和声学大师进入音乐史和声学史。这个前提是如下两个公理中的第二个：

- “在一个运动着的物体与它周围空气的摩擦过程中所产生的音高与这一物体的运动速度成正比。”
- “如此产生的声音速度与这一物体的运动速度成正比。”

可能是对一个（在他看来理所当然的）动力学原理的错误运用使他得出了一个误导性假设，即：与一个运动物体相碰撞的空气分子必须满足作用于反作用定律。但事实上，在这样的碰撞中所产生的空气的冲击波始终以同样的速度扩展；被物体的运动速度线形地决定的不是空气波的速度，而是其频率，亦即在单位时间中产生的波峰的数量。因为如果在空气中高音向前运动的速度快于低音，那么多声部的音乐在百米之外便会失真，但事实并非如此。后来（以欧几里德为其辉煌的顶点也是辉煌的终点的）亚历山大里亚学派的数学家和和声研究者用频率概念纠正了这一错误的假设，从而为声学奠定了一个坚实的基础。

阿尔西塔斯把这一前提以及从中推导的音程学定律运用在星辰的轨道运行上。因此，他从两个毕达哥拉斯主义的公理：

- “在围绕着宇宙之火的球面轨道上，星辰不是运行在真空中，而是运行在能传播声音的空气中。”
- “天体的运动速度相互处于一种和谐的关系中，即处于**天体的和谐**中。”

推出两个（同样错误的）结论：

- “每个星辰的运动都会发出一定的声音，它与这一天体的运动速度成正比。”
- “如此产生的声音整体构成了一种和谐的音响，即：**天体的乐音**。”

因此，在宇宙空间中响彻着神奇的乐音。这乐音之所以神奇，（至少）是因为：（a）纯粹的美，因为在宇宙空间中不会受到阻碍的天体始终保持着稳定的运行速度，因而它们发出的声音是纯粹的；<sup>79</sup>（b）巨大的强度和冲击力，因为无论是有人居住的月球，还是无人居住的太阳，五个行星以及无数的恒星都拥有巨大的体积，无论它们在远处显得有多么微小。但也正因为天体乐音的巨大冲击力，我们人类反而听不到它：我们耳朵的通道相对于它而言过于狭窄，就像把一大桶水泼到一个细颈的小瓶上，反而没有一滴水能倒进瓶子里。

---

早在他之前，体液说已成为中国和印度的医学基础。可以肯定，它后来传到了地中海地区，并直到 20 世纪初仍然影响着西方医学。

<sup>79</sup>正如开普勒的著作《世界的和谐》所示，这一观念直到现代物理学的开端仍然具有认识指导性意义。

在天文学上，阿尔西塔斯认为，不仅空间是无限的，而且位于空间中的有秩序的世界即宇宙也是无限的。他在一个思想试验中运用了反证法：

• “假设世界是有限的，那么从宇宙之火向外延伸的半径的长度也是有限的，它的最大圆周规定着世界的最大范围。因此在原则上便不能排除一种可能性，即某个人例如某个宇航员会在某一天成功地到达所谓世界的边缘。我们想象他拿着一根棍子，把手伸到这一边缘之外。如果棍子碰到了某个位于所谓世界尽头之外的物体，那么这便绝不是世界的尽头；而如果棍子没有碰到任何先前已存在于那儿的物体，那么他的手至少现在碰到了位于所谓世界尽头之外的棍子，因而他现在亦非位于世界的尽头。因此世界的尽头原则上不可能达到，亦即离宇宙之火无限远；换言之：世界在空间上没有尽头。”<sup>80</sup>

此外，阿尔西塔斯似乎继承了他的前人在物理学领域的成果，并在物理学应用上硕果累累，例如他发明了滑车的最早形式，这对快速安全地装卸船只重物具有重大价值。他甚至也不吝于发明儿童玩具：阿尔西塔斯的鸽子是其中最著名的例子。它是一个中空的充满压缩空气的鸟状木雕；在木雕后面安装着一个阀门，通过控制阀门的不同开关方式，能够控制木鸽子在空中的飞行轨迹。

在哲学上，他似乎以继承毕达哥拉斯学派的学说为己任，只是在某些地方进行了完善和扩展。例如在认识论上，按照传统的视觉理论，视觉形成于眼睛发出的光线把所视抓住并带回到能视之中的过程。他不仅继承并传授了这一理论（包括传授给柏拉图），而且用光在镜子上的反射来形象地说明了这一过程：眼光在所视上被反射，由于所视“粘”在了眼光上，因此眼光能把所视带回眼中。

这一观念似乎贯穿了东西方文化。直到很久以后，在那些生活在可怕的日耳曼森林里的民族中，绝大多数人仍然秉持这一观念：在德语中除了“眼光”还有诸如“概念”即“抓住，握住（一个事物）”的表达方式等。

阿尔西塔斯似乎也象毕达哥拉斯一样是一位出色的演说家，因为他成功地说服了他的家乡塔兰托的公民<sup>81</sup>要按公正原则来分配需要分配的财物。为了用方法描述与确定分配原则，他发明了一套每个公民都能理解并能检验的公式。这样，那些永远都认为自己在分配中吃亏的人，只要他们不想以不明智和不善解人意的形象出现在公民大会上，就必须停止无休无止的指责。

他所确定的分配原则给他的家乡带来了长时间的和平与舒适。相反，击败了锡巴里斯（Sybaris）的克罗丰人让自己为贪婪所控制，最终由于自高自大和（一般与之相伴的）短视又挑起了与叙拉古的战争。前 379 至前 378 年，克罗丰被击败和征服，从此成为一个无足轻重的地方。

最后一个重要之处是，柏拉图在前 388 至前 387 专门绕道到大陆上的塔兰托，与阿尔西塔斯进行了一次长谈。而当柏拉图在前 361 年第二次西西里之行中蒙受牢狱之灾并面临被处死的危险时，多亏阿尔西塔斯的个人努力，他才能被毫发无伤地回到雅典。

我们在这一章主要介绍了毕达哥拉斯及其后继者的学说和活动，因而暂时忽视了那些毕达哥拉斯的同时代者；现在让我们把目光转向这一时期此起彼伏的哲学思想，其中首先是巴门尼德的学说。

## 巴门尼德与爱利亚学派

---

<sup>80</sup>这一思想的影响持续了两千多年，例如牛顿和洛克都采用了类似的论证方式。

<sup>81</sup>当然，与所有古希腊国家一样，奴隶没有公民权。但如后文所述，虽然塔兰托与雅典都实行的是共和民主制，但与即使是对自己人也非常苛刻的雅典人相比，塔兰托人之间要宽容得多，塔兰托的居民也能够相对快地取得公民权。

爱利亚的巴门尼德（Parmenides von Elea, ~520~460）虽然终生都未长期离开过他在下意大利的家乡，但他的父母并不是爱利亚人，而是直到前 540 年左右才从伊奥尼亚迁到爱利亚的移民。在我看来，这或许能从一个侧面解释近东和中东的哲学对他的影响。

当时的巴比伦是来自四面八方的真理追求者的汇聚地。当亚历山大大帝到来之前，那儿的祭司和学者们不仅把所有他们熟悉的，也把所有他们不熟悉但被视为重要的学术收集和保存下来。尽管巴门尼德从未到东方深造过，但我毫不怀疑，他在他的家乡曾从师于那些在米利都和塔克西拉之间的校园中学习过的学者。

虽然他对**存在与假象**的根本性划分可能不是来源于东方，甚至相反，这一思想可能是从巴门尼德传向东方并一直传到印度河流域，但他作品中其他方面的思想来源，包括对哲学问题的演绎逻辑论证尤其是间接论证法与穷举法的运用等，却能在他之前的古印度哲学中得到清晰的证明。例如——就我仅限于对释迦牟尼之前及其同时代的古印度哲学的了解——他们的**四句破**是一种包含两次两分的穷举论证：

○“假设给定一个对象 X，那么在它与一个特定的性质 F 之间，**要么 X 是 F，要么 X 不是 F，要么 X 既是 F 又是非—F，要么 X 既不是 F 又不是非—F。**”

如果把这一论证形式运用在存在问题上，那么，就**存在**而言，

○“**要么：存在是，并且，非—存在不是；要么：非—存在是（即：有一个存在）；要么：存在与非—存在都是（即：有一个存在）；要么：存在与非—存在都不是（即：没有存在）。**”

要理解这一四重区分的目的，必须注意：<sup>82</sup>

巴门尼德力图回答的并不是诸如此类的问题：“今天的这个世界是如何产生的，产生的原因是什么？在它之前是什么？它会如何消失，消失的原因是什么？在它之后又会是什么？”他的问题毋宁是已占据着克塞诺芬尼思想核心的问题：“这个向我们显现的世界拥有何种存在？”

就象前七世纪和前六世纪的古印度哲学家，系词“是”或其不定式在巴门尼德不是用以称谓对象与其性质<sup>83</sup>之间的某种**前提性**的存在论关系，而是作为一个专用名词即“存在”称谓一个拥有特定整体性质的特定对象。这些性质也许能这样描述：

○“存在<sup>84</sup>是绝对的实在，亦即：为自身构成，因而由自身完美，它并非创造于人类的思想 and 言说及其所运用的概念，毋宁说在它们之前并且是它们的创造者。”

在四重区分中，按他的表述方式，前两个是坚定的判断，而后两个是摇摆不定的念头，但是只有第一个是**通往真理的道路**，其他三个都是**通往谬误的道路**：它们会引向错误因而——如其所推论的——不能构成正确的研究途径，因为：

按第四条道路的结论，仅仅有着一个**生成**：然而一个生成**是**，却以一个**存在**为前提，因此陷入自相矛盾；

按第三条道路的结论，非—存在是一个存在。但由于——如下所阐释的——**有且只有一个**存在，因此非—存在与存在**同一**，以至于存在同时是一个非—存在，而这是不可能的；

同样，第二条道路会导致非—存在的存在的结论，因此也是一条错误的道路，一条死胡同。

---

<sup>82</sup>在以下对难解的巴门尼德的存在论的阐释中，我主要采纳的是 Röd 的观点。

<sup>83</sup>就象在古印度哲学中那样，巴门尼德没有使用“性质”，而是使用的“标记”。

<sup>84</sup>我对巴门尼德存在论的阐释的一个基本出发点是，他和后来的柏拉图都还没有象亚里斯多德那样区分存在和存在者。

因而只有第一条道路通向**真理**（**Aletheía**），而通向真理的道路不能通过**意见**（**Doxa**），而要通过思想也只能通过思想来窥见。存在之为真理，源于存在的自身构成性及与之相应的完美性：

• “适用于这个为自身所构成因而独立无依地存在着的和完美的**存在的**的性质：它是**完整**的；它是一；它是**关联性**的；它（空间上）**不可分**；它是**不变的**；它在自身中**无区别**；它是**不动**的；它是**不灭**的；它是**无始无终**的；它是**非时间性**的；它在空间上有**边界**并是**球状**的。”

如果我们要从巴门尼德自己的视角对这一进行重构，那么需要增加一个辅助性定理：

▪ “某个东西是一个**存在**，当且仅当它**有一个存在**；而这一命题为真，当且仅当它是。”

在这一前提下，巴门尼德的女神（我猜测，是智慧女神索非亚）给他的证明能够总结为：

◇ “存在是一个存在；因而**是**存在。”

◇ “与存在不同的，不是存在；而不是存在的，不是。因此存在是一，因而也是**完整的和整体的**。”

◇ “存在**是**；而‘存在**过去是**’和‘存在**将来是**’都不同于‘存在**是**’。因此存在既没有过去也没有将来，因而也没有（产生于过去和消失于将来的）现在；因此存在是**非时间性**的。”

◇ “存在是**非时间性**的。由于所有变化只能发生在时间中因此并非**非时间性**的，所以存在是**不变的**。”

◇ “假设，存在是产生的因而在时间中有一个开端，<sup>85</sup>那么它要么产生于存在，要么产生于非—存在。而在这两种不同情况下：假设存在产生于存在，这即是说，它产生于自身。而由于只有一个存在，这又意味着，它过去已是，如其所是，因而并非从某个东西产生，才如其现在所是。所以存在与过去所是为一，亦即与之无异。在这种情况下，存在是同一个而非从某个东西产生。另一方面，假设存在产生于非—存在；但这是完全不可能的。因为非—存在**不是**因而是**无**；而无只生无。因此这一假设也不成立。由于反证假设在每种情况下都导致矛盾的结论，因此假设命题不成立，它的反命题成立，即：存在不是产生的，因而没有开端，即**无始**。”

◇ “假设，存在有一个终点，因而会在某时消失，那么又能区别两种情况：假设它会消失成为存在，那么这无异于同语反复，存在实际上根本没有消失，因此与假设矛盾。另一方面，假设存在消失成为非—存在；但非—存在意味着，没有什么；亦即没有存在变化成为的什么；因而在这种情况下也没有消失，即没有存在的终点，因此与假设矛盾。由于反证假设在每种情况下都导致矛盾的结论，因此假设命题不成立，它的反命题成立，即：存在是**不灭**的，因而没有终点，即**无终**。”

◇ “假设，存在（在空间中）不是静止的，而是（在其中）运动的；但任何运动的前提是，有一个运动者能进入的真空。然而，真空中什么也没有，即为无的部分组成，而为无的部分所组成的整体即是无，即是非—存在。因此，没有一个存在能进入的东西，由此，存在（在空间中）不是运动的，而是（在其中）**静止**的。”

◇ “假设，存在可分；那么无论过去，现在和将来，都可能发生存在的分割。但只有在存在着真空并能在被分割的存在的部分之间插入真空的条件下，才会发生这种可能；然而，如上所论，根本没有真空，因而也不可能所谓存在的部分之间插入真空。因此，存在**不可分**。”

---

<sup>85</sup>早在芝诺这位巴门尼德最著名的学生之前，巴门尼德自己已开始运用**间接论证法**即反证法。亚里斯多德后来把这类论证方法归纳到“**辩证法**”之下。

在希腊语和希腊文化地区，巴门尼德似乎是第一个懂得并有目的地运用间接论证法的哲学家（对于数学家的情况我无法判断）。

在古印度哲学中，释迦牟尼曾在讲课中大量运用这一方法；但可以肯定，这一方法能够追溯到他的老师或老师的老师——尽管现在已无法证明了。

◇“假设，存在（在空间上）没有边界；那么，基于认识的有限性，存在是不可认识的。如此存在则失去了其完美性的一个重要方面即可认识性，从而与存在的完美性相矛盾。因此，存在（在空间）上**有边界**。”

◇“假设，在存在的（空间）边界之外存在什么，那么这个什么只可能是真空亦即非一存在；但非一存在不是。因而（在空间上）存在之外什么也没有，也没有真空。因此存在（在空间上）的中点与**这一（在空间上有边界因而有限的）空间的中点同一**。”

◇“假设，存在（在空间中）不是球状的，那么它便失去了一个理想形状的完美性，例如从中点到边缘上每一个点等距，因而在整体存在中没有哪一个部分具有更多或更少的价值；如此则存在自身至少在这方面不是理想的，而这与假设矛盾；由此反命题成立：存在（在空间中）是**球状的**。”

另一方面，巴门尼德坚持，完美性**不包含神性**，因此，存在可能不是充满精神的存在者，亦即不是神性的：存在只是；而这意味着，它也是所有。

但如果要保证存在不会真地遭到不公正的对待，那么正义女神（可能也因为她的完美性）必须居于存在的中心亦即空间的中心。

至于他为什么把非一存在与真空等同，因而（准确地看）褫夺了他的整体思想出发点的先验性，<sup>86</sup>按照我纯粹的猜测，这也许与某些爱利亚公民的抱怨有关。在听完了他的存在学说后，他们可能用商人的口吻回答他：“如果一切都应是从存在而来，那么我们就对存在罢手吧！”

在巴门尼德，保证存在的先验性的是如下的思考：主体的思想（也许归功于正义女神的慷慨）虽然与客观存在着的存在不一致，但可能与它在本质上相同，用我们今天的话，在结构上相同。因而尽管源始性的不是思想的主体，而是客体亦即存在，但主体由于结构的相同性能够从可思想的推知，这一可思想的不仅是可能的，而且：这一可能性必然性地存在。<sup>87</sup>因此我们能够通过思想真正把握**所是**，准确地说：**在其自身因而也为其自身的所是**。

对于巴门尼德，**第一位**的是纯粹的思想对**真理**的认识，这一思想仅仅发生在意识中；**第二位**的是建立在（外）感官呈现给意识的假象基础上产生的**意见**，因为它们所传达给意识的欺骗性一方面是根本性的，另一方面是表浅的：

（1）如此传达的假象的欺骗性之所以是根本性的，因为感官所传达的只是感官印象而绝非实在；由于存在（这里我们可以先把它放在辅助性位置上）并非在这儿是绿色，在那儿是红色，又在其他地方是蓝色；只是因为感官的虚构，存在呈现出不同的和变化的性质。虽然存在只是一，但（外）感官通过**感官印象**传达给感觉主体的却是它们的特征的多。<sup>88</sup>

（2）如此传达的假象之所以是表浅的亦即相对容易察觉和相对容易更正的，因为它们是不准确亦即不完美的：因为感官不能象能够清晰地把握思想的理智那样，准确地把握它们的印象。这并不是说完美的存在是不准确和有谬误的，而是感官把谬误传达到感觉者的意识之中。

**存在显现**给我们的之所以**不同于事实所是**，并不是因为作为**认识客体的实在**，而仅仅是因为**把握实在的主体**：这不仅适用于感官所给予的原则上的欺骗性，而且适用于其中不准确的和可更正的谬误；假象的欺骗性植根于认识主体而非认识客体中。

---

<sup>86</sup>Röd 也强调了这一问题，即这一存在在巴门尼德究竟是物质性的（在这一意义上即客观性的）还是观念性的（在这一意义上即主观性的）。无论哪一种解释都会导致这一存在学说的内部矛盾。

<sup>87</sup>巴门尼德似乎是第一个运用模态逻辑规则的哲学家，虽然他并没有明确提出过相关论题。

<sup>88</sup>他人对颜色如红和绿的感觉是我们感觉不道德。我们只能相信大多数人所看到的颜色大致是一致的，因为大多数人在颜色上的判断大致上（！）一致。但我们既不能感觉也不能想象一个色盲看到的颜色，同样一个色盲也不能判断我在红和绿上所感觉到的色调。

对这些（在根本上具有欺骗性的）现象的整理虽然不能产生对存在和真理的认识，亦即是说**没有理论价值**，但却有一种**实践价值**：<sup>89</sup>因为当排除了表浅的谬误后，我们会在整理现象的过程中发现，哪些现象经常或一直在哪些现象之后发生，或者，哪些现象**经常或一直**同时联系在一起；当我们对此习惯后，有理由对那些可能会向我们的感官显现的事物采取一种期望的态度。

在巴门尼德，我们能用两对质性的矛盾**元—素**充分地解释每个假象（从现在开始，我们能称之为所有向主体的感官能力显现的现象），即：

(a) 介于极端的**黑与亮**之间的**亮度值**，与

(b) 介于极端的**冷与热**之间的**温度值**。

按这一观点，所有能观察到的物及其性质都是这四个**元—素**按一定比例的混合；这一原则不仅在地球，而且在整个宇宙空间中都适用，即使在世界的最边缘也不例外。巴门尼德可能是从古波斯哲学中借用了这两对**元—素**；<sup>90</sup>它们对第二位的知识源泉，即对认识相对的真实或者说假象的真实具有至关重要的意义。

我们所居住的地球是一个球体；地球的中心与世界的中心亦即存在的中心相重合。天体运行在围绕着地球的圆环上；每一个圆环的中心也是世界的中心。恒星运行在最外层的圆环上；行星在各个内层的圆环上。太阳和月亮也是行星；月亮与地球的光来自太阳。

如上所述，由自身构成、与自身同一的存在没有内在的区别，只有一种特征，一种本质，因此真正的存在与向我们显现的假象或者说现象根本不同。但另一方面，无论感官给予意识的有多么失真，它们仍然指向存在。<sup>91</sup>因此，按照我对过于简短和过于模糊的巴门尼德残篇第二部分的<sup>92</sup>理解，<sup>92</sup>精神性的与身体性的在原则上并不是本质不同的存在。在这一前提下，由于在现象的领域中，能够肯定身体性的不是伴随着精神性的而产生的现象，亦即身体性的现象不依赖于精神性的现象，因此精神性的现象只可能是身体性的一个伴随性现象：意识的思想活动甚至意识本身都能理解为（无论是在血管、神经或是其他什么地方）身体性变化的共同作用的结果。

身体性的变化表现在黑、亮与冷、热的状态变化。由于精神性的对身体性的依赖性，因此后者越亮、越热，前者越清晰。

为了以诸如此类的方式来认识这一认识，我们必须超越尘世，让（智慧）女神引导我们的目光，从天界来观察尘世：在神话性框架小说中，巴门尼德描绘他的天界之行；他奔向那位--无名的因而也是无所不名的---女神，而她向他描绘和展现了什么是**存在和假象**，什么是**非欺骗性的**的和**欺骗性的**的知识。

**爱利亚的芝诺**（Zenon von Elea, ~490-~430）的名声之所以一直传到数千年之后，是因为他在无意中使人们注意到，由于我们难以确定临界价值，因此在实数定义上必须谨慎小心。但他实际上想要说明的是，运动中的地点变化亦即**生成只是一个假象**，而不是一个**存在**。他试图通过反证法来证明他的老师巴门尼德的这一核心命题：

---

<sup>89</sup>但为什么？巴门尼德既未回答也未提出 Röd 提出的这一问题。

<sup>90</sup>查拉图斯特拉大概生活在前 2000 至前 1000 年间的某个时候。

<sup>91</sup>巴门尼德一定曾看到过这种指向性，但我却对之无法想象。

但他必须以这一指向性为前提，否则他必须承认，梦境具有与现象一样的（尽管不是绝对的，而是相对的）真实性。

<sup>92</sup>在他流传下来的著作中，只有论述存在和真理的第一部分是大致完整的，而论述假象和意义的第二部分有大量缺漏。由于在古希腊的二手文献中对这一佚失部分连任何模糊不清的记载或提示都没有，因此它们应当是在巴门尼德去世后不久被人删掉了。

我猜想（尽管没有任何证据），应当是他最亲近的弟子（们）删掉了文稿，因为他（们）担心他（们）所敬仰的老师会因此遭到时人的批评。

“在我们的外感官中显现的世界不可能有一个存在。假设：强壮快速的阿喀琉斯出于某种目的想要在时间  $t_0$  追上一个在他之前出发的乌龟。由于在向外感官显现的世界中没有无限，因此他只能在有限多的步数内赶上他的目标；但这是不可能的。因为如果他在时间点  $t_1$  到达乌龟之前，在时间点  $t_0$  所处的位置，乌龟已经向前走了一段；而如果他在时间点  $t_2$  到达下一个位置，乌龟又已经前进了一段。无论这一段距离有多么短，他都没有赶上乌龟。而这一过程是无穷的，因此他不能而且永远不能在有限的时间点  $t_i$  赶上乌龟。由于这与感官感觉相矛盾，因此感官感觉不是存在，而仅仅是一个假象。”

尽管柏拉图对巴门尼德表现住无比的尊敬和推崇（即使在那些他对他的学说进行了些微改动的地方），但他却从未提到过芝诺。他的动机是什么，我们今天已不可能知道了。但毫无疑问，虽然柏拉图从未见过巴门尼德，而且对他的学说直到苏格拉底之死后才熟悉，但他却把自己视为巴门尼德最伟大的或者说唯一的伟大的学生，因为他对巴门尼德的另一个著名弟子麦里梭也只是在一个从句中留下了一个轻蔑的评语。

**萨摩斯的麦里梭**（Melissos von Samos，~490~430）大约在前 440 年以后在爱利亚逗留过。当时巴门尼德已去世，他可能在那里跟随芝诺学习过。从他的少数保存至今的残篇中已经看不出他是否有明显地超出巴门尼德的地方。至于柏拉图对他的不敬是否因为他在逃出萨摩斯之前曾领导过那里（最终失败）对雅典的反抗，我们已无从知道了。<sup>93</sup>

#### 从西西里到多利安的故乡

出生于西西里的**阿克拉加斯的恩培多克勒**（Empedokles von Akras，~495~435）可能在学生时期了解过毕达哥拉斯学派和爱利亚学派即巴门尼德及其门徒的学说。他在阿克拉加斯度过了约二十年的演说家和政治家生涯，直到他在前往希腊的游学布道途中被他的家乡缺席判处流放。他逃到了伯罗奔尼撒，并在那儿上过医学校和钻研了爱琴海地区的哲学（其中一定包括赫拉克利特，也可能包括某些其他学者的学说）。直到去世，<sup>94</sup>他都没有回过他的出生地。

至少在他的前半生，哲学肯定不是他的生活目标。虽然他曾肤浅地研究过毕达哥拉斯和巴门尼德，但他的目的不是为了成为哲学家，而是为了成为贵族，术士或诗人；如果这三个人生目标都不能实现，那么他起码想成为一个自学成才的良医。直到被流放后，他才专注于哲学研究。

正如古印度哲人常常做的那样，<sup>95</sup>他后来创立的学说以诗歌形式写成。但其中只有少数残篇流传下来，这应当归咎于聚集在他身边的徒子徒孙中没有出现能够继承与发展他的学说的出色人物。<sup>96</sup>他在生前已非无名之辈，甚至在雅典人们都能感受到他的影响。

他是一个优秀的演说家，并曾为了谋生向年轻人传授演讲艺术，但我们不能肯定他是否象亚里斯多德所称的那样已从这门艺术中总结了一套理论，创立了修辞学。

尽管许多人无不道理地怀疑他是否真地当过医生，但能够确定的是，他至少证明自己在健康咨询上拥有丰富的经验。

在哲学上，他受到了巴门尼德的一定影响，但我们并不能因此而称他为巴门尼德的继承者。与巴门尼德一样，他在著作中采用了第一人称的叙述方法，并自称受到了神的启示；前者可能是模仿巴门尼德，但后者却可能只是为了博取公众的敬仰。

---

<sup>93</sup>不管是有意还是无意，柏拉图一方面贬低巴门尼德的其他学生，另一方面又抬高巴门尼德，如此他便凌驾于其他学生之上了。

<sup>94</sup>在他身后出现了许多关于他和他的传人的传奇故事，其中之一是他选择了跳进爱特纳（Ätnas）火山自杀。

<sup>95</sup>韵文比散文更易记诵，也更容易篡改。

<sup>96</sup>他把他的著作献给了他的弟子和同性恋人鲍沙里亚斯（Pausanias）。值得怀疑的是后者是否有能力继承他的老师和恋人的学说。

我们能够把恩培多克勒的**认识指导性原则**总结为：

◇“无论我们对世界上的事物进行多么仔细的观察，能够展现给我们的只有中尺度事物的特性。但由于大尺度事物的特性往往是中尺度事物特性的积累，因此我们能够把后者放大到大尺度甚至根本超越于我们的观察视野的事物之上。”<sup>97</sup>另一方面，中尺度事物的特性之所以能展现给我们，是因为在我们有限的外感官不能察觉的小尺度事物之中已存在相同的特性，无论它们在程度上有多么微弱。”

他的**自然科学的形而上学导论**散见于各处，其中主要包含如下原理：

- “宇宙是有限的；由于宇宙是完美的，即宇宙边缘上的每一点与宇宙中心等距，因此宇宙是一个球体。”
- “无论在空间之间还是在时间之间都没有间隙。换言之，既没有在质料上空的空间，也没有在质料上空的时间。”
- “宇宙中的较大部分为较小部分组成，较小部分为更小部分组成。”
- “在宇宙中，**一切事物之根（Sizómata pánton）**是：
  - **地**，即：地性的，坚固的；
  - **水**，即：流动的，粘结性的；
  - **火**，即：温暖性的，发亮的，耗散的；
  - **气**，即：气性的，容易运动的；<sup>98</sup>气又分为两种：
    - \* **粗重之气（Aír）**，即我们在呼吸中感觉到的空气；
    - \* **精微之气（Äther, Aíther）**，即我们感觉不到的以太。”
- “在宇宙中，一切事物都是四根的组合物；它们的区别表现在组合四根的不同方式与比例。”
- “每个事物及其可见与不可见部分的运动分为四种：（a）整体事物的运动；（b）某部分从事物外部向事物内部的运动；（c）某部分从事物内部向事物外部的运动；（d）事物内部的运动的部分的运动。”
- “这四根本身并不运动；使它们运动的是两种能量的相互作用，即：
  - **结合性能量，友情或爱（Philótes）**，与
  - **分离性能量，斗争或恨（Neíkos）**。它们在不同情况下分别表现为势能或动能。”
- “四根中的每个根的总体存在都不变，因而既不增也不减。”
- “两种能中的每种能的总体存在都不变，因而既不增也不减。”

最后两个定理与现代物理学中的两个主要守恒定律即质量守恒定律与动量守恒定律相同。我们能够用一个文字游戏来总结：“无中不能生有；有中不能生无。”

因此，物质既不可能增多，也不可能减少。在对后一个命题的论证中，恩培多克勒借用了巴门尼德的证据：

假设，四根的某可见或不可见的部分会在某时某地消失，那么，在相应的地方立刻会出现一个真空；但真空并不存在。因此假设不成立；它的反命题成立：在空间中的任何地方都不会有什么消失。一个对象相对于我们的感官所呈现的扩大或缩小只是假象；事实上，在对象中不断有许多微小的不能为我们有限的感官所觉察的部分进进出出，我们在对象上所感觉的扩大或缩小只是它们的运动的结果。

我们不知道他所提出的另一个证明是他本人发现的，还是来自某个不知名的思想家。这是一个时间角度的证明：假设，四根的某可见或不可见的部分会在某时某地消失，那么，四根即存在者会甚至现在已全部消失。因为，虽然空间是有限的，但时间却是无限的；只要某种情况

---

<sup>97</sup>例如整个大海，地球等，更不用说整个宇宙。

<sup>98</sup>经过思考，我在这里没有采用通常所译的“推动的”，而是译为“容易运动的”。

在时间中发生过一次，那么，无论是在过去还是在将来，也无论时间上的间隔有多长，它都会在相同的条件下不断发生。然而，世界仍然与过去一样存在。因此假设不成立；它的反命题成立：这种情况从未也永远不会发生。

与对存在者不减不灭的论证不同，恩培多克勒在论证存在者的不增不生以及两种原-能的总量不变性时没有采用反证法。能量虽然会产生内在的变化，但不会产生外在的变化，即在总量上不增不减，不生不灭。

虽然恩培多克勒与巴门尼德的思想联系是清晰可见的，但他最终走上了一条独立的道路，把永恒的存在者与永恒的生成者视为一体；另一方面，尽管这一思想方向与赫拉克利特相同，但他并没有继承后者的存在即生成的观念。

在他流传至今的文本中我们没有发现建立在这一形而上学基础上的物理学，而只发现了一种宇宙进化论意义上的宇宙论。这是一种宇宙律动论：

◇“正如昼夜无始无终的交替不是一个偶然现象，而是遵循一种 *Physis* 或物质的规律，也正如冬夏无始无终的交替不是一个偶然现象，而是遵循一种 *Physis* 或物质的规律，在宇宙之夏即完全结合的宇宙状态与宇宙之冬即完全分离的宇宙状态之间的无始无终的交替不是一个偶然现象，而是遵循一种 *Physis* 或物质的规律。”

我想按照亚里斯多德的理解，用一个例子来形象地说明这一律动的含义。让我们想象一个向前滚动的并在轮胎上标上了一个记号的轮子：

在某个时刻，轮胎上的记号正好压在地面上。如果只计算垂直运动，那么记号会随着轮子的滚动向上运动。它的速度开始时较慢，但会逐渐加快。当记号与地面的距离正好是轮子直径的一半时，它的速度最快。然后，它的向上运动会减慢，直到当它与地面的距离与轮子直径相等时，进入静止状态。紧接着记号以加速度向下运动，并在与地面的距离正好是轮子直径的一半时达到最快速度。然后，它的速度又会减慢，直到接触地面时进入静止状态，并紧接着重新向上运动。

在一个宇宙周期中，宇宙的四季以相同的方式在夏、秋、冬、春之间交替着，而决定这一交替过程的是与两种原-能的性质相应的结合与分离的法则：

◇在宇宙之夏中，结合之能把四根均匀地混合在一起：被完美地结合在一起的四根充满在有限的宇宙中；这是一个圆-满（*Sphairos*）的空间。占据着球心即宇宙中心的结合之能在结合周围四根的过程中逐渐从动能彻底转化为势能状态，因此不能再抗衡分布在宇宙边缘并开始从势能向动能状态转化的分离之能：随着分离之能的扩张，结合之能开始向回退缩。这一过程分为四个阶段；而在整个过程中，宇宙始终保持着相同的大小和形式：

○分离之能首先从宇宙内部吸走了大部分最精微也是最轻的以太。被吸走的以太在宇宙边缘形成了一个同质的圆环。随着宇宙内部空间的萎缩，分离之能所产生的漩涡从外向内推动宇宙开始旋转。

○随着结合之能的进一步削弱和分离之能的进一步增强，后者产生的能量漩涡从宇宙内部吸走了大部分火。火被吸入到以太的圆环中；宇宙的旋转速度逐渐加快。

○随着结合之能的进一步削弱和分离之能的进一步增强，后者产生的能量漩涡从宇宙内部吸走了大部分气-水混合物。它们被吸入到火的圆环中，因而在宇宙内部空间中只留下与剩余的火、水、气混合在一起的地根；宇宙的旋转速度不断加快。

○随着结合之能的进一步削弱和分离之能的进一步增强，后者产生的能量漩涡最终从宇宙内部的粗糙物质中吸走了大部分水。水的圆环把地与火分离开来。宇宙内部空间进一步缩小，宇宙的旋转速度进一步加快。在这一时期，孕育（植物-动物-人类）生命的条件已成熟，但分离-*Neikos*，恨-也不断增长。

◇在宇宙之秋中，这一状态或已完全发展成熟，或已逐渐开始消失，但这并不意味着宇宙之轮的回转。相反，尽管结合之能从动能向势能状态的转化速度有所减慢，但分离之能的动能

依然在增强。能量漩涡逐步从气-地-水中吸走了剩余的火星，从水-地中吸走了剩余的粗重之气，最后从地中吸走了剩余的水。

◇在**宇宙之冬**中，分离之能的动能状态发展到顶点，在存在的四根所形成的圆环中已不能再叠加新的物质。宇宙以最高的速度旋转，其中：

○完全处于势能状态的结合之能 **Philótes** 静静地呆在宇宙的中心，在它的周围有并只有一个地根所构成的宇宙内层的球体。

○由于不存在没有物质的空间，因此紧贴着地-球之外的是为更轻的水所构成的同心球体。

○紧贴着水-球的是比水更轻的粗重之气所构成的同心球体。

○紧贴着粗重的气-球的是比粗重之气更轻的火所构成的同心球体。

○紧贴着火-球的是精微之气以太所构成的同心球体。而在以太之外作用着的是完全处于动能状态下的分离之能 **Neíkos**。

◇在**宇宙之春**中，宇宙开始向相反的方向运转：分离之能被已蓄满了势能的结合之能动摇；在向宇宙之秋交替过程中，物质的四根重又开始结合。春天的降临使（植物-动物-人类的）生命的产生成为可能，但由于四根仍未均匀地结合在一起，因此生命还不能延续。

◇在**宇宙之夏**中，四根终于完全结合在一起，并重又耗尽了能量；**时间之轮**又向前滚动，正如以前曾一直发生，以后也会继续发生的一样。

在每个宇宙周期的春、秋之际，大部分火集中在精微与粗重之气之间，<sup>99</sup>并向外喷射火焰。其中，向下喷射的火焰虽然与地-水-气相混合，因而并不强烈，但仍然可见。而向上喷射到精微之气中的火焰附着在宇宙的边缘，构成了熠熠闪光的恒星。在宇宙之内，日<sup>100</sup>、月与其它行星以不同的速度运行在各自的轨道上。由浓稠的气体构成的月球本身并不发光，我们所见的月光是对日光的反射，因而当太阳-地球-月球运行到一条直线上时，月球便遮蔽在地球的阴影中；<sup>101</sup>而当太阳-月球-地球运行到一条直线上时，地球便遮蔽在月球的阴影中：这是月食和日食的产生原因。

我们目前生活在恨-分离之能-不断增长的宇宙之秋中。然而，如果恨增长到一定程度，所有的生命也会消亡：这是恩培多克勒的宇宙周期论对我们人类的时代的物理学描述。

在夏、秋之间，物质既未完全结合，也未完全分离；虽然已存在产生生命的条件，但生命的起源并没有**必然性**，而只是一种**偶然**：

在这一时期，大量剩余的水-气-火混合在地中。从中偶然产生了有机体的雏形，后者又在偶然之间形成了完整的有机体。在有机体中，植物虽然有感觉，但既没有感受也没有思想；动物既有感觉也有感受，但没有思想；思考与思想仅是人类的能力。同样是在偶然之间，这三种有机体发展了繁殖能力，而由于-在这里必须对他的学说加以补充的是-适合于有机体繁殖的环境是如此稀少，因此生命的延续对有机体具有最重要的意义。<sup>102</sup>动物与人类的感觉和感受能力归功于在表皮上偶然形成的毛孔，而人类之所以最终形成了思考与反思的器官，是因为人的身体各部分偶然组成了一个合适的系统。

---

<sup>99</sup>精微之气指以太，粗重之气指我们通常所谓的空气。由于从二者之间的火层中所发出的光线过于强烈，我们人类的感官反而感觉不到。

这一类论证亦见于毕达哥拉斯学派，从中我们能看见恩培多克勒青年时代所学的影响。

<sup>100</sup>在恩培多克勒，太阳本身并不发光。当火层发出的光线透过地-水-气的内层球体时，后者就象一个凸透镜一样把光线聚集到我们所见的太阳的位置，使我们误以为太阳也发光。

<sup>101</sup>恩培多克勒似乎从第二手或第三手资料中了解到某些迦勒底人的学说，但他并不清楚迦勒底历法所准确预测的几百年后的月食日期。

<sup>102</sup>就我对哲学史的了解，他的这部分学说可谓最早的生命起源论与生命进化论。第二个提出这一理论的是叔本华，而第三个发展这一理论的是达尔文。

当然，如上所述的只是生命起源与发展的大致过程。重要的是理解决定这一过程的原理：任何大的事物由小的事物组合而成，而小的事物由更小的事物组合而成。人类虽然拥有意识因而拥有思考的能力，但这一能力并非在突然之间形成，毋宁说它的出现是整个生命发展过程的结果。因此，意识植根于感觉和感受或情绪之中，并为二者左右。一方面，思想包含着所有四根的特性，它们在不同时期以不同比例混合在思想之中；另一方面，既然万物为四根构成，那么，万物都拥有不同程度的意识，无论这一意识有多么微弱，也无论意识是表现在思考还是表现在感觉或情绪之中。**感觉：**

- ★在视觉上是指出对颜色及其特性的感觉；
- ★在听觉上是指出对声音及其特性的感觉；
- ★在嗅觉上是指出对气味及其特性的感觉；
- ★在味觉上是指出对味道及其特性的感觉；
- ★在触觉上是指出对所触及其特性的感觉；
- ★在思想上是指出对思想对象及其特性的感觉。

从 Philótes 与 Neíkos 中产生的**情绪**按照二者的混合比例，始终表现为**厌憎-漠然-欢快**之间的某个值，其中，

- \*当只有 Neíkos 而没有 Philótes 时，从感觉中产生了**厌憎**；
- \*当 Neíkos 与 Philótes 程度相同时，从感觉中产生了**漠然**；
- \*当只有 Philótes 而没有 Neíkos 时，从感觉中产生了**欢快**。

在感觉论中，恩培多克勒描述了五种外感官感觉：

任何感官对象都始终发生着变化，即使它们在表面上并没有呈现出任何变化。事实上，不断有细微的部分在对象中流入、流出，例如一块檀香木的气味虽然不能被我们看到，但却能被我们闻到。<sup>103</sup>在动物和人类的身体表面分布着许多特殊的毛孔；通过它们，从感觉对象中流出的物质流入感觉者的身体。<sup>104</sup>但只有当感觉毛孔与感觉对象是**同样**-或按我的理解，**同类**-的物质时，才会产生感觉，因为在感觉与认识中只有同类才能感知与确定同类。

在《论自然》（“Peri Phýseos”）中，恩培多克勒详细地探讨了各种感觉的形成；在他看来，这便是**意识**。而在另一部流传下来的著作《论净化》（“Katharmoi”）即他的觉悟论中，他讨论了他的**守护神**（**Daímonion**）<sup>105</sup>-或者用赫拉克利特的语言来表达-他的 Ethos。如果我们从康德哲学的角度来理解，那么前者指的是**认知意识**，后者指的是**道德意识**。

在恩培多克勒，认识论以存在者的质料性或空间性为对象，而觉悟论以存在者的非质料性或非空间性为对象。更准确地说，前者研究的是存在者的经验性、物质性或自然性，后者研究的是先验性、精神性或神性。

在物质性方面，人的认识能力的有限性不仅表现在认识对象的数量上，也表现在认识的价值上。由于人自身是世界中的一个对象，因此人不可能以**人的方式**或者说通过物质性的方法达到对世界的整体性认识。相反，正如我们在对知识的反思中所看到的，即使要把握对象之间的关系这一知识的基础，也需要一种**神性的洞察力**。我们之所以能认识对象的关系，并非因为我们拥有在物质性四根的偶然组合中所产生的认识能力。毋宁说，无论是对物质对象的必然性还是偶然性关系的把握和认识都以某种物质整体的视角为前提，而这一视角是一种不再-物质性的视角，一种不（仅）产生于物质性组合的意识。换言之，这是一种超自然的，神性的意识。

---

<sup>103</sup>虽然我们在目前流传下来的古印度哲学文献中，直到公元前 6 世纪才在耆那教创始人**大雄**（Mahāvīra, 599-527）的著作中发现力学性概念“āsrava”（译者注：汉语中多译为“漏”，“流”），但可能早在他之前已有印度的思想家使用这一概念。按大雄的理论，在一个人行为时，不断会有业因流入他的身体。

毫无疑问，恩培多克勒对这类学说的了解并非源于原始资料，而是来自第二手或第三手的转述。他的研究虽然从中受到了启发，但他并未抄袭任何人理论，因此不能称为剽窃。

<sup>104</sup>按古印度的感觉论，眼睛发出光线，抓住感觉对象发出的光线，并把它带回到眼中。恩培多克勒似乎是古希腊语地区第一个提出**与之不同的**感觉论的哲学家。

<sup>105</sup>译者注：中译本中有时又译为“良知”等。

这一意识虽然超越了空间，但不一定超越时间：它的清晰性与准确性决定于我们能在多大程度上洗去过去和未来蒙蔽在我们精神上的尘垢。

我们通过并只能通过回忆才能达到神性的洞察力。通过对前世的回忆，我们能回忆起**非-尘世**的意识 **Daímonion**<sup>106</sup>如何在轮回中来到今生。

**Daímonion** 表现在道德意识上，而只要人的肉体存在，那么道德意识始终与认知意识结合在一起。但认知意识是一种物质性意识，它不仅随着肉体的产生而产生，也随着肉体的消亡而消亡。相反，道德意识始终处于轮回之中：只要稍微擦亮神性的眼睛，那么我们便能在对前世的回忆中发现与证明 **Daímonion** 的存在；而如果能彻底洗去蒙蔽在 **Daímonion** 上的尘垢，那么我们可能最终回忆起它为什么会从神性的存在沦落到尘世中：它为什么会背叛它的**圣灵**（**Phren Hieré**），为什么会在 **Neikos** 的驱使之下从永恒的幸福中坠入到这个生生灭灭，充满仇恨、谎言和杀戮的世界之中。

按照同类相吸的法则，**Daímonion** 在转世的过程中会选择在认知意识的发展趋势上与之最接近的肉体。但今生的行为会使认知与道德意识都发生变化，因此它们不一定会在来生重新结合：道德意识会带着今生的回忆投生到另一个有着与之最相似的认知意识的肉体中。

无论是谁，只要他在回忆中看到这一切，或至少相信和信仰这一切，那么他都会面临三种选择：（a）或者仍然象过去一样在轮回中随波逐流；（b）或者利用他的知识，追求来生的幸福，如成为术士、医生或显贵等；（c）或者追求至善，追求与圣灵重新合而为一。

我不知道这是恩培多克勒自诩，还是他的门徒和朋友在他死后对他的颂扬-据说，他已洗净了他的 **Daímonion**：他不仅消除了他所有过去思想与言行中的罪业，而且在这一基础上消除了所有对自我和世界的障见。在恩培多克勒，只有对自我与世界有所领悟，才能判断什么是正见。因此，关于 **Daímonion** 的知识不允许透露给那些对之一无所知的人，而只应当传授给虽然消除了罪业，但仍未彻底消除障见的人。对于他们，正见是领悟自我与世界的路标。他们应当坚定地信仰他们的老师，直到他们最终也能象恩培多克勒那样在正见中臻于神灵之境。<sup>107</sup>

尽管不是至善，但如果能使尘世中的所有生命幸福，这也已是一种大善：在历史上曾经存在过一个**黄金时代**，<sup>108</sup>一个没有仇恨-谎言-杀戮的乐园。不杀戮不仅指不杀人，不为口腹之欲杀生，而且指不在自己的思想和言行中伤害任何生命并最终伤害自己。因此所有人都敬仰和祭祀塞浦路斯女神。<sup>109</sup>

黄金时代只存在过一次，因为尘世的生命不可能永远象神灵一样完美；但既然它曾经存在过，那么便有可能再次实现，并永远具有追求的价值。

如果说黄金时代仍然能用尘世的语言来描述，那么至善-与圣灵的重新合一-便超出了任何语言之外。人类创造语言，只是为了满足人类的需要，因此我们既不能认识也不能描绘神灵：我们怎么可能用某种已与神灵相分离，沦落到斗争和仇恨中的认知和道德意识来想象与理解神灵本身呢？<sup>110</sup>

如上所述，虽然恩培多克勒从未系统地阐发过他的理论，但从逻辑的角度来看，他的学说至少是一个结构完整，论证严密的体系。

---

<sup>106</sup>恩培多克勒在他的诗歌中尽量避免使用“psyché”。这肯定是为了不让轻率的读者和听众产生错误的联想。

苏格拉底也从未说过他的“psyché”，而只说过他的“Daímonion”。相反，柏拉图只使用“psyché”；由于他在引用对手的学说时原则上只采用自己的术语，因此他在对恩培多克勒的（假象性）批评中轻松地达到了目的。

<sup>107</sup>我们在这里没有必要用古印度的祭司或苦行僧来佐证恩培多克勒，因为在西方也有某些古老的教派秉持相似的修持哲学，例如即使是第欧根尼·拉尔修也不能不提的凯尔特人的德鲁依教徒。

<sup>108</sup>他从未说过黄金时代存在了多久，但肯定远短于一个宇宙周期的四分之一。

<sup>109</sup>塞浦路斯女神是爱神阿芙洛狄忒的别名。据说，她是天神乌拉诺斯的阴茎被扔到塞浦路斯海中化为泡沫所生。在恩培多克勒，这个神话的寓意可能在于泡沫产生了水和气，而水是粘结者，气是推动者。

恐怕在当时，不用说一般的教众，就是希腊的低级祭司也已不太清楚“生于泡沫”的内在含义。也许正因为如此，恩培多克勒在这里才不称呼“阿芙洛狄忒”，而是称呼“塞浦路斯女神”。

<sup>110</sup>凡是研究过释迦牟尼学说的人都不会也不能否认这里的觉悟论与佛教的惊人相似性。

我们不知道,恐怕也永远都不会知道,当爱菲斯的赫拉克利特去世后,有哪些人以及他们怎样继承和发展了他的学说。但能够肯定的是他的学说曾广泛地流传,因为在整个希腊语地区,从伊奥尼亚、希腊到下意大利和西西里,赫拉克利特一直是人们喜欢讨论的对象。直到苏格拉底时期,仍有来自爱菲斯的哲学家如克拉底鲁在雅典生活和讲学。

对于米利都的阿那克西曼德和阿那克西美尼之后的哲学,历史上的记载同样寥寥无几。我们唯一所知的是,不仅他们的学术传承,而且这座富有的波斯商业城与当时的科学中心巴比伦之间的联系始终未曾中断。因此,我们不知道,在前 462 年左右,米利都是否出现过与阿那克萨戈拉与阿斯帕齐娅一样伟大甚至更伟大的哲学家,也不知道他们为什么会从米利都迁往当时虽然在政治、经济和军事上蒸蒸日上,但在哲学上却仍是一片荒漠的雅典-实际上,如果他们没有搬到雅典,我们今天可能根本不知道这两位哲学巨人的名字。

来自米利都附近的小城克拉佐美奈的阿那克萨戈拉 (Anaxagóras von Klazomenai, 499-428) 在米利都完成了他的数学和自然哲学教育。与他的前人和同时代人不同,他可能从未到过东北非或东方求学,但绝不能排除他向曾在那里深造的数学家和天文学家学习过,只是对于他在米利都的学术活动,历史上没有任何记载保留下来。

我们不清楚,他在前 462 年来到雅典,是因为他自己想在雅典碰碰运气,还是因为难以拒绝伯利克里对他的盛情邀请。我们唯一所知的是到雅典之后不久他便成为伯利克里的老师、谋士和朋友。这位雄心勃勃的政治家并不满足于雅典在世俗事务上的成功,梦想把仍然充满小市民气息的雅典发展成为希腊语地区的科学和文化中心。然而,也正是这一目标把雅典的自由人分裂成两派:一派渴望在令人窒息的雅典呼吸到新鲜的空气,另一派却对隐藏在新鲜空气中的细菌充满恐惧;他们拼命想关紧已打开了一条缝隙的大门,或者即使不能关闭大门,也至少要关闭大门内的门窗。

终于,在保守派的推动下,雅典在前 433 年与前 432 年间通过了一条法令:凡是否定雅典的守护神(这主要意味着:否定雅典人)的人最高能被判处死刑。<sup>111</sup>

在哲学家中,第一个成为新法的牺牲品的是伯利克里的第二任妻子阿斯帕齐娅。前 433 与 432 年间,伯利克里的政敌起诉了阿斯帕齐娅,但在伯利克里的介入下,她未被判有罪。

为了削弱伯利克里的政治影响力,不甘心失败的保守派在前 431 与前 430 年间卷土重来。这一次他们把矛头指向了伯利克里的智囊阿那克萨戈拉。尽管经过多方周旋,伯利克里最终也未能阻止法庭的定罪,只是在最后一刻才把死刑改为终身流放。在几位忠实的学生如迈特罗多罗斯 (Metrodoros) 和阿奇劳斯 (Archelaos) 陪伴下,年事已高的阿那克萨戈拉离开了雅典。他没有回到故乡米利都,而是迁往色雷斯 (Thrakien) 的一个小城拉姆普撒科斯 (Lampsakos), 并在那里创建了一所哲学学院。但他未能看到学院后来的发展-前 428 年,阿那克萨戈拉与世长辞。

作为一位数学家,阿那克萨戈拉是不幸的,因为他终生没有解决他的化圆为方的最大课题。在实验物理学上,他虽然取得了一定成果,但在某些关键问题上遭到了失败。例如他试图用实验方法证明不存在真空,但在当时的自然科学水平上,这一实验的命运可想而知。

除了一些格言外,他给我们留下了一个在今天看来相对简略的自然科学读本。从读本拙劣的语言风格尤其是其中命题和论证的混乱排列来看,它不应出于阿那克萨戈拉本人之手。我猜想,它可能是某个雅典学生听完他的讲座后,在家里凭记忆复述的阿那克萨戈拉的某些核心理

---

<sup>111</sup>值得注意的是,保守派中并不包括雅典的祭司。他们虽然没有反对,但也没有支持制定这条法律。没有任何记载表明他们曾象数百年后的圣·利济禄那样对教徒进行煽动。根据普鲁塔克 (Plutach) 对伯利克里的生平记述,新法的始作俑者是术士狄欧皮赛斯 (Diopieithes)。他为了保护术士在雅典的行业利益,希望刚刚降临到雅典的哲学春天立刻回到永无止境的冬天:前 433 与前 432 年间,他鼓动他的有权势的顾客在雅典的公民大会上提出并通过了新法:凡是不信仰(雅典法律承认的)神灵与向公众宣讲天象的科学研究成果的人都会被起诉和判刑。

论。后来，这一读本或笔记经过整理和抄录，以低价公开出售；当时它已成为在人数上不断增长的雅典知识阶层的必读教材。

尽管必须对这一文本保持谨慎的态度，但我们的阿那克萨戈拉研究只能以之为基础。虽然亚里士多德也为我们提供了某些资料，但他对阿那克萨戈拉的哲学论述不仅过重地，而且有意地打上了亚里士多德哲学体系的烙印；毋宁说，它是从亚里士多德哲学视角对阿那克萨戈拉的诠释。因此在这里，我只能尽可能地对前一个文本进行一以贯之和紧贴本文的阐述，并尽可能避免使用由于受到基督教和浪漫主义影响而在相当程度上失去了原始意义的德语语汇。

在阿那克萨戈拉，我们必须在存在论与认识论层面上严格区别如下两类被给予者：

◇“Noýs（即 Nous）是万物的觉知者，认识者，主宰者；是为自身构成的永恒存在者。”

◇“Noýs 是在空间中无处不在的精微之物。”

◇“Phýsis 是被觉知者，被认识者，被主宰者。”

◇“空间是并仅是 Phýsis 之物的存在之所，反之亦然。”

◇“而 Noýs 是在空间中无处不在的精微之物。”

◇“因此，无论在宏观上还是在微观上，Noýs 伴随着一切 Phýsis 之物。”

◇“但 Noýs 并不与 Phýsis 结合在一起，因为如果它们结合或混合在一起，那么 Noýs 便不能觉知，认识和主宰 Phýsis 之物。”

◇“一个生命体是指包含着 Noýs 的 Phýsis 之物。这并非指 Noýs 与物相混合，而是指 Noýs 在物中作用于物。而一个物的灵魂是指在物中作用的 Noýs；无论灵魂对物的作用能力有多强，所有灵魂的性质原则上都与 Noýs 相同。”

◇“非生命体是指虽然拥有 Noýs，但 Noýs 在其中并不发生作用的 Phýsis 之物，因而在这—意义上并不能说非生命体包含着 Noýs。”

虽然阿那克萨戈拉对 Noýs 有更进一步的论述，但如上的命题构成了他的超越形而上学的核心。而他的基础形而上学，用康德的话说，是一种**自然科学的形而上学导论**：

·“无中不能生有；有中不能生无。”

·“万物皆变。”

·“Phýsis 无论在宏观上还是在微观上都是无限的：既不存在最大的物，也不存在最小的物。”

·“这是因为物能无穷地分、合。因此再大的物也能更大，再小的物也能更小。就象不能想象一个有限的空间一样，我们也不能想象不可分的原子。”

·“无论在组合与外形上发生什么变化，每一个 Phýsis 之物都占据一定的空间，因此在每一个物的每条直径上的每一个位置上都能再分。”

·“因此，在 Phýsis 之间不存在真空：即使存在真空，也会被 Phýsis 占满，因而不存在真空。”<sup>112</sup>

·“无论大小，每一个 Phýsis 之物都拥有**湿-干，热-冷，亮-暗**的综合性质。换言之，它们都拥有一个在**湿-干，热-冷，亮-暗**之间无穷变化的综合值。<sup>113</sup>简言之，万物中又见万物。”

·“**湿与干，热与冷，亮与暗**相互依存，Phýsis 之物的综合性质决定于它们之间的比例关系。”

·“既不可能用理性也不可能用经验来确定**湿与干，热与冷，亮与暗**的整体值。”

·“Phýsis 之物的区别不仅表现在**湿与干，热与冷，亮与暗**的混合比例上，也表现在它们的密度上。二者决定了我们的直观与概念能力的强弱。”

·“**湿-干，热-冷，亮-暗**这三种性质不生不灭，因为每一个 Phýsis 之物的每一个地方都必然拥有它们之间的某个值。换言之，它们是某种存在者，而凡是存在的无始无终。”

---

<sup>112</sup>在**这一**类论证上，我相信阿那克萨戈拉**绝不会**采用爱利亚人撇脚的论证方法。

<sup>113</sup>这三对基本性质的理论可能源于查拉图斯特拉而非古印度哲学。

·“这三种为万物所拥有并使万物成其为万物的整体值不增不减。由于它们充满在整个空间中，因此既不存在真空，也不存在无中生有的新值；同样，由于任何时刻都不存在也不可能存在绝对的真空，因此任何时刻都不会有物消失在真空或无中。”

·“每一个 Phýsis 之物都包含着无穷多的部分，因此大物与小物在数量上相等。”<sup>114</sup>

·“在 Phýsis 中，不存在不包含更小的组成部分的部分。”

·“在 Phýsis 中，不可能存在最小的物，因为一个所谓最小的物一定为更小的部分组成。”

·“没有任何 Phýsis 之物能够从 Phýsis 中分离出去，它最多只能被移到 Phýsis 中的另一个地方。”<sup>115</sup>

·“每一个 Phýsis 之物本身并没有大小，大小只是相对而言。”<sup>116</sup>

我相信，在阿那克萨戈拉，无理数与有理数一样并非某种绝对的独立自存的存在者，而是用以计量 Phýsis 之物的数字单位，因而它们的存在只是一种相对于计量对象的存在。<sup>117</sup>这一意义上，我不能理解为什么大多数诠释者会把他的自然哲学视为对巴门尼德和赫拉克利特的折中方案。此外，这位伊奥尼亚人也绝不会为了弥补一个多利安的下意大利人（巴门尼德）的理论缺陷而专门创建一种学说。

阿那克萨戈拉的基本观点是，整个宇宙中所见的多源于物质的浓度与密度的千差万别；尽管物质密度的变化无处不在，但它们并不会导致物质的完全分解和产生纯粹的即没有密度的物质，而只是产生了推动物的运动的压力。这一理论与巴门尼德的相似性仅仅是表面的（或许亦并非他本人所愿）。

在阿那克萨戈拉，物的运动源于随着周围密度的增减而产生的对物的压力。在不存在不变化的原子的前提下，我们能够从集合论与连续性物理学的视角来了解这一理论，例如在一个 8 立方米的长方体中所包含的点与在一个边长只有前者的一半即只有 1 立方米的长方体中所包含的点在数量上相等。

但如果严格遵循这一理论的字面意义，即只存在不断作用于物的压力，那么，便不应存在物与物之间的碰撞力或者说物的（向前或向后的）加速度运动，否则每一个运动的物只要碰到与之运动方向相反的物，便会立刻静止下来。在流传到我们手中的著作中，阿那克萨戈拉没有解释宇宙中这一永不枯竭的力从何而来，但我猜想，他并没有把宇宙中的整体运动的原因归结为最初的一次性推动力，毋宁说，Noýs 无始无终、永不间断地决定着物的运动。尽管在现有的文本中找不到证据，但在我看来，只有以这一假设为前提，阿那克萨戈拉才能解释力如何减弱的问题，从而使他的力学理论成为一个完整的体系。

能够肯定的是，即使在那些佚失的著作中，阿那克萨戈拉也没有探讨过波动理论（对于一个来自航海民族的人而言，这是令人惊讶的）。假如他在物理学上也研究过海浪的运动，那么他不仅在如上的基础形而上学上，而且在所有重要的细节上都能被称为薛定谔连续物理学的理论先驱。

虽然在物理学的形而上学基础之外，阿那克萨戈拉并没有忽视物理学的研究，但从我们手中的文本来看，他的物理学探讨的主要是如何运用形而上学前提来整理物理学的研究成果。与所有古希腊和古印度的自然哲学家一样，<sup>118</sup>他从未试图创立某种以技术运用为目的的物理学：

---

<sup>114</sup>正如 Roed 所指出的，这是康托尔集合论核心原理的先驱。

<sup>115</sup>例如它可能被移到一个物质稀薄的空间即类-空间中，但其中仍然充斥着光子、中微子等。

<sup>116</sup>如果柏拉图（也包括亚里士多德）认真读过这一理论，那么他们便不会在大小问题上发表那么怪异的论述了。

<sup>117</sup>此外，我相信阿那克萨戈拉不仅把无理数理解为收敛的有理数数列的极限，而且把它们视为与空间中无穷小的物质相对应的数值。这一假设并非源于我对他的某个残篇的解读，而是建立在德谟克利特的一个反驳基础上，即没有空间广延的微粒不可能并列在一起。

<sup>118</sup>虽然我在这里仅以古希腊和古印度自然哲学为例，但这绝非意味着我认为巴比伦-迦勒底-波斯的自然哲学家未曾创建某种以数学为工具的物理学或至少是某种能用数学来描述的宇宙论。但我对非洲东北部的自然哲学知之甚少，因此不敢提出任何（哪怕有少数根据的）假设。

对宇宙系统的研究并非为了主宰**外在**的自然，而是为了以外在的自然为蓝本理解与认识**内在**的自然，并通过对二者和谐关系的认识最终中对生命有所领悟。

阿那克萨戈拉的宇宙论以**宇宙进化论**为主体。它与他的基础形而上学并没有本质性的联系，因为我们既能从非原子论，也能从原子论的视角来表述他的宇宙论。换言之，在他的宇宙论框架中我们完全能假设存在着某种在物理学上不可分，在数学上又具有广延的对象。与秉持宇宙周期论的毕达哥拉斯主义者不同，阿那克萨戈拉毋宁说继承了古伊奥尼亚人对世界的线性理解-后者源于古印度前佛教的梵的创世论。<sup>119</sup>在阿那克萨戈拉：

在 Phýsis 之内，每一个**结果**都是它的众多**原因**的结果，而后者在 Phýsis 之内又是众多**其它原因**的结果。这一必然性的**因果链**没有开端；如果存在一个开端，那么它只能是一个外在于 Phýsis 的目的性原因即 Noýs。至于 Noýs 为什么会介入到 Phýsis 之中，只有能觉知，认识和主宰 Noýs 的人才知道，但这样的人并不存在。

尽管对 Noýs 本身一无所知，但我们只要掌握了 Phýsis 之内的变化规律，便能从我们所观察到的宇宙部分因果性地推测和还原最初的宇宙图景：

在 Noýs 目的性地介入到 Phýsis 中之前，万物均匀地混合在一起。其中不存在任何漩涡，因为只有在不平衡状态下才会产生漩涡。直到某一刻，完全知道它的介入会引起什么后果的 Noýs 有意识地在混沌中的某个象点一样微小的地方搅动了一个漩涡。作为全知全能的存在者，Noýs 深知，世界虽然从此进入了不稳定状态，但仍然能保持大致的平衡，因此在最初的介入后，它不需要再对世界进行修缮：从这一刻起，万物开始了因果性运动。<sup>120</sup>

宇宙中那个最初被搅起漩涡的微小地方始终是漩涡和被漩涡卷动的宇宙部分的中心。正如 Noýs 之所愿，这一漩涡所形成的自动力（至少）带来了两方面的结果：一方面，在漩涡之内，（尽管不是所有，但却）越来越多的更冷、更暗和更干的（用我们人类的话说，更重的）物质被卷到漩涡的中心。另一方面，它们使漩涡的旋转速度越来越快，波及范围越来越广。而从漩涡之内卷到漩涡之外的更热、更亮和更湿的（也用我们的话说，更轻的）物质在漩涡的边缘与尚未被卷入漩涡的物质相摩擦，产生了许多在旋转方向上与第一个漩涡亦即主漩涡相反的小漩涡。它们与主漩涡一样，把周围更重的物质卷入漩涡之中；而随着越来越强、越来越大的主漩涡把边缘漩涡不断推向外部，被卷入边缘漩涡的更重的物质也不断被推向外部。

在第一个漩涡产生之前，Noýs 已预见在不停扩大的宇宙漩涡中，万物会不断地变化，不断地分、合。无所不在的 Noýs 觉知、认识和主宰着这一切，虽然在最初的推动后，在后续的运动中没有什么再需要完善，它也不必再介入到宇宙的发展中。尽管存在着不平衡，但万物不会在任何时候任何地方发生完全的分解，而只存在冷热、湿干、亮暗上的的密度变化，因为完全分解的前提是在空间中存在不可分之物。万物永远存在，发生变化的只有 Phýsis 之物的密度和浓度。例如在火山中，当大地中的漩涡的旋转速度达到一定程度时，会向外喷出水、气或火。

与所有其它的物一样，精微的 Phýsis 之物（用我们的话说，以太）在空间中无所不在。但当它们被卷入漩涡后，不能再保持均匀的密度。它们的中心更稀薄，边缘更浓稠，从而使漩涡保持着相对的稳定性。

---

<sup>119</sup>不仅流传下来的残篇能够证明这一点，而且那位一向只从自己的视角观察-理解-判断一切的亚里斯多德也承认这一点。

尽管把创世描述为一次性的活动，但阿那克萨戈拉完全可能把它理解为对一个永恒的持续性的过程的比喻。而他之所以如此描述，可能部分是为了不给那些狂热的信徒借口，部分也是为了让缺乏深思的人更容易理解（当然前提是那些深思的人会明白其中的寓意）。

<sup>120</sup>按照柏拉图在《斐多篇》的论述，阿那克萨戈拉似乎自始至终都在对万物进行某种目的论解释。但正如 Roed 所指出的，在阿那克萨戈拉对原始-介入的描述中，我们既看不到这方面的迹象，也看不到这方面的意图。而柏拉图之所以把这一意图强加给阿那克萨戈拉，在我看来，要么是因为（a）虽然他既读过阿那克萨戈拉的著作，也亲身聆听过阿那克萨戈拉的讲解，但他的智力不足以理解被他称之为阿那克萨戈拉的学说；或者是因为（b）他虽然有能力强理解阿那克萨戈拉的学说，但却有意歪曲他的理论。我本人倾向于（b）。

在主漩涡的内部，比以太更重的物质凝聚成云。有的云冷却成水；有的水冷却成地。当地进一步冷却（或者说，干燥和暗化）后，产生了石头。在主漩涡的中心聚合的固体最后形成了地球。

在主漩涡边缘的漩涡中，固体同样凝结成石块，其中某些仍然燃烧和发光的被我们称之为恒星。在主漩涡的推动下，它们围绕着主漩涡的中心，以一昼夜一周的速度旋转。但也有某些石块被卷入到主漩涡的内部，而其中绝大多数落到位于漩涡中心的地球上；<sup>121</sup>剩下的少数石块形成了行星；它们保持着大致的平衡，运行在大气层与恒星之间的不同轨道上。它们分别是：土星，木星，火星，太阳，金星，水星和月球。

由于运行轨道过于靠内而远离高热的区域，月球不再燃烧，而只反射日光。当它运行到地球的阴影中时，便发生了月食。（而当月球运行到太阳与地球之间时，便发生了日食。）

月球并不象我们想象的那么小，实际上它的直径与地球一样大。因此与地球一样，月球上可能也有植物、动物、人类和人类的城市。

宇宙漩涡的运动遵循统一的规律。虽然规律的表现形式可能会根据与宇宙中心的距离远近发生微小的变化，但整体而言，无论在地球表面，地球内部还是在宇宙空间，万物的运动和变化所遵循的是同一种规律。

彩虹产生于云层对阳光的反射。如果云层被风吹向太阳，那么彩虹的出现预示着暴风雨的来临。<sup>122</sup>

雷电产生于厚重的云层的碰撞：云层的摩擦产生了热与火即我们所见的闪电，而我们听到的雷声是碰撞所产生的噪音。<sup>123</sup>无论在宏观还是微观上，Noýs 所创造的是同一种秩序。

并不是宙斯发出了电闪雷鸣，毋宁说，它们遵循的是**理性的 Noýs 所创造的宇宙秩序**。虽然令人惊叹，但也并非不能被我们按照**因果律**来解释；那些相信雷电是上帝的吼叫的人永远不能摆脱害怕和恐惧。

在被宇宙漩涡聚合起来的物中，只有少数拥有灵魂。灵魂是凝聚在物的最深处的 Noýs。尽管万物都可能拥有灵魂，并且每一个灵魂都拥有性质相同的力量，但只有某些物即某些生命体拥有能够把灵魂之力运用到觉知-认识-主宰上，而其中又只有人类能在记忆和经验的基础上把精神的天赋运用到艺术和智慧上。

（外）感官能力同样产生于 Phýsis 的组合。虽然人类的（外）感官能力太弱，不能细致地感知外物的关系，但人类能运用理性，从可见之物推断不可见的规律。

只有当物的状态与（外）感官的状态存在着差异并在感官中引起相应的变化时，物才能被感觉到，否则感官什么也感觉不到。

“主宰”指的并非是我们今天所理解的运用技术对自然的掠夺。毋宁说，它是指一种自我主宰，自我控制，因为对于阿那克萨戈拉，人的生命的价值在于研究和认识 Noýs 的秩序并用它来主导人生：这才是通往智慧的道路。只有始终不偏离 Noýs，不偏离梵，灵魂才能在肉体消亡后与之重新合而为一。

只要认识了 Phýsis 的秩序，无论是谁都会在余生中无所畏惧：他在物理世界中所遭遇的一切都不会使他心旌动摇，因为他已从 Phýsis 走入了 Noýs 之中。

我能够想象，当一个未受过哲学教育的雅典人问阿那克萨戈拉，他是否向家乡的神灵献祭时，他会把手向上一指，答道：“我的家乡在那里！”虽然他手指的 Sky 的确是 Heaven，但他实际上想说，他的家乡是 Noýs。

因此不难理解，为什么雅典人会以渎神罪起诉阿那克萨戈拉。

---

<sup>121</sup>在他的青年时期，曾有一块陨石落到阿哥斯波塔米（Aigos Potamoi）。

<sup>122</sup>我曾在土耳其的阿拉尼亚（Ananya）看到过一种双层彩虹。随后，一场猛烈的暴风雨及其引起的山洪淹没了这座城市及其周边地区。

<sup>123</sup>正因为是在雅典的天真信徒眼中，雷电表达了上帝的威力，因此他们相信阿那克萨戈拉的无神论一定会遭到上帝的惩罚：上帝要么通过信徒惩罚他，要么不仅惩罚他，而且惩罚所有对他的亵渎行为无动于衷的人：对于狂热的信徒来说，“云”已成为谋杀罪的代名词。

最初，**米利都的阿斯帕齐娅**（Aspasía von Milet, ~470-~420）也与阿那克萨戈拉一样相信迁往雅典是一个正确的选择。前 450 年后，她在雅典创立了一所哲学学校。作为米利都的**塔尔格利亚**（Thargelía von Milet, ~500）的学生，她不仅向那些充满求知欲的雅典人传授她的老师和她自己的学说，而且也传授那些“野蛮人”的知识。能够肯定的是，伯利克里不仅听过阿那克萨戈拉的课，也听过阿斯帕齐娅的课。而在他的同学中，有一个人名叫苏格拉底。

后来她成为伯利克里的第二任妻子，并生了一个儿子小伯利克里。由于前 450 年雅典颁布了一条法令：只有当父母双方都是雅典公民，他们的子女才能成为雅典公民，伯利克里费劲了周折才让法庭破例赋予了小伯利克里雅典公民的身份。<sup>124</sup>

阿里斯托芬（Aristophanes）从不放过任何攻击阿斯帕齐娅的机会。他宣称她是一个怀有恶毒目的的娼妓。他的攻击终于取得了效果：前 433 与前 432 年间，雅典法庭以双重罪名起诉阿斯帕齐娅：无神论（因为她亵渎了雅典的神灵）与通奸罪（因为她作为非雅典人与伯利克里缔结了婚约）。也是经过了巨大的个人努力，伯利克里才使阿斯帕齐娅最后被无罪释放。

她的学说没有流传下来；在学术传承上与之同命运的女性哲学家不仅有她的老师**米利都的塔尔格利亚**，还包括后来的**马若雷伊阿的希帕奇娅**（Hipparchia von Maroneia, 色雷斯人, ~340-?），**昔兰尼的阿瑞特**（Arete von Kyrene, ~400-330），以及那位女数学家和女哲人，那位曾担任亚历山大里亚小图书馆最后一任馆长，那位最后被亚历山大里亚的牧首圣·利济禄<sup>125</sup>残忍地杀害的**亚历山大里亚的希帕提亚**（Hypatia von Alexandrien, ~355-416/415）。

#### 色雷斯的原子论者

虽然波斯帝国一直实行温和的统治政策，但伊奥尼亚的忒欧斯（Teos）终于还是发动了起义。而波斯人的报复也格外残酷：忒欧斯城被夷为平地。在惨剧发生之前，忒欧斯的平民纷纷逃向色雷斯(Thrakien)的一个海滨城市阿布德拉（Abdera）。

这一选择并非偶然，因为在一个世纪前，忒欧斯的邻邦克拉佐美奈人曾大批移民到阿布德拉。但他们自居为高贵的希腊人，最后大部分被消灭在与色雷斯人的冲突中。鉴于这一历史教训，新来的忒欧斯人的行为方式更为文明：他们不仅在文化上认可色雷斯人“文明的野蛮人”地位，而且与之互通商贸。他们从当地人手中购买生活物资和原材料，再向他们出售从近东和北非转购的手制品。终于，在积累了大量财富后，某些忒欧斯人能自由地选择自己的生活方式或道路。例如，留基伯在商贸之余专注于哲学研究，而德谟克利特甚至能长年在外求学深造-他的足迹遍布了当时的近东、中东和南方。

**阿布德拉的留基伯**（Leýkippos von Abdera, 500/470-460/430）是少数给我们留下了基本思想框架的古希腊哲学家之一。虽然他的哲学教育可能主要完成于米利都，但他也完全可能在他的商贸旅途中抽出几星期时间到爱利亚学习哲学。

尽管我不怀疑他至少肤浅地研究过巴门尼德的学说，但我怀疑他是否如许多我所熟悉的诠释者假设的那样高度评价巴门尼德，并有意识地将自己的学说建立在巴门尼德与伊奥尼亚的自然哲学基础上。鉴于伊奥尼亚人对波斯人和多利安的希腊人的傲慢，在我看来，他更可能是希望创立一种更符合真实的学说来反驳巴门尼德-在留基伯，在所有充满现实感的商人眼中，巴门尼德广为流传的存在论与真实相去甚远。

他的学说大部分记载在他的主要学生德谟克利特的著作中。在古希腊的相关文献中，他被公认为原子论的创始者。尽管他之为古希腊语地区的第一个原子论者是哲学史上不争的事实，但并不意味着我们能断定他完全独立地创立了原子论。首先，在古印度，原子论一直能追溯到远比耆那教的筏馱摩那更为古老的传统，而我们绝不能排除留基伯在旅途中曾听说过这一类理

---

<sup>124</sup>成年后的小伯利克里最终未能逃脱雅典小市民的魔掌。他们在一次海战后，突然以破绽百出的罪名处死了这位凯旋而归的海军将领。

<sup>125</sup>这个人要对被杀害的整整 4 万人（其中大部分是亚历山大里亚的犹太人）负责；后来他在教会里被晋升为圣师。

论并从中受到过启发。再者，后来德谟克利特从东方带回了大量思想成果，而正是这些成果极大地推动了古希腊原子论的发展。

除了德谟克利特，留基伯的另一个著名学生是普罗泰戈拉。但普罗泰戈拉后来转向了认识论和语言哲学，因而他只能在一定程度上被视为留基伯的弟子。

在本文中，我对留基伯的自然哲学的介绍仅限于他的微观物理学。在留基伯，

◇“对一个 Phýsis 对象的每次切分都与之前发生的每次组合相对应。由于较小的对象只能在有限的步骤中组合成较大的对象，因此对这一组合对象的切分也是有限的，并最终会达到一个不可分的对象 átoma。”

◇“这一不可分者<sup>126</sup>对人类是不可见的，因为只要是我们的视觉所及的一切，都能用某种方法进行分割。例如一个金刚石屑能分割成许多仍然可见的微粒，但组成微粒的有限的不可分者却不可见，”

◇“我们视觉所及的 Phýsis 对象的种类无比丰富。由于较大的对象由较小的对象组成，因此也必然存在种类无比丰富的最小的不可分者。”

◇“一个组合的即并非不可分的 Phýsis 对象永远处于变化之中，因为不可分者不能绝对牢固地组合在一起。不仅在一个组合对象中不断有不可分者流进流出，而且它们在对象内部的位置也不断发生变化。”

◇“如果不可分者的内外流动大体处于平衡状态，那么我们相对迟钝的感官不会感觉到变化。但如果平衡被打破，那么我们会感觉到众多微小的变化所积累起来的变化。”

◇“感官所能感觉到的非-不可分者的变化或者表现在大小上，或者表现在正常或不正常状态的变化上，或者表现在对象之间的组合或对象本身的分裂上。”

我猜测，留基伯的感觉论是德谟克利特向他的读者所介绍的两种感觉论中的第一种，亦即更简易，但问题也更大的一种。尽管德谟克利特可能在感情上更倾向于他的老师的图像论，但他最终在理智上选择了理解论。在古印度，理解论虽然直到耶若婆佉才得到系统的阐释，但它的根源却能一直追溯到达罗毗荼人。如果用我们今天的语言来表述，那么，在留基伯，

○“从某个对象中流出的除了粗糙的不可分者之外，还包括细微的不可分者。这是一种象光一样的不可分者。<sup>127</sup>当以射线形式流出的不可分者（简言之，光线）碰到感觉者的眼睛时，会在眼睛内部形成这一对象的图像。图像通过神经束从眼睛传到大脑并在那儿作为一个视觉被记录下来。”

○“感觉对象的大小，更准确地说，在对象上能被看到的从中心到边缘的距离长短，决定于这一对象发出的光线的入射角的大小，换言之，决定于它与垂直射入眼睛中心的光线构成的是一个锐角还是钝角。”

○“虽然象光一样的不可分者在形式与大小上的区别微乎其微，但它们的细微区别会显现在眼睛内部形成的图像中，并在大脑中表现为色调的深浅和强弱。”

如上所述，我对留基伯的物理学和感觉论的勾勒可能是一种鲁莽的尝试。但这就是我在德谟克利特的残篇中所捕捉到的对留基伯的印象。至于更多和更可靠的内容，我在此已难以深究了。

**阿布德拉的德谟克利特**（Demokritos von Abdera, ~460-~365）对留基伯的原子论的发展是多方面的。他不仅在整体上使之构成一个一以贯之的理论系统，而且在细节上修正、完善了留基伯的某些错误论点和薄弱的论证环节。

---

<sup>126</sup>我没有象传统的教科书一样使用“原子”，因为玻尔以后，原子已被视为可分者。因此我生造了“不可分者”这一概念。

<sup>127</sup>自牛顿以来，我们称之为“光子”。

据说，德谟克利特小时候曾受过波斯和迦勒底的自然哲学家的指导。<sup>128</sup>当他学习和掌握了留基伯的理论后，他们鼓励他进一步到东方深造并向他推荐了学校和老师。我想，德谟克利特一定为此专门征求过留基伯的意见；而留基伯之所以同意他的远行，或许是希望他的忠实勤勉的学生将来能够用他在外国学到的知识来证明他的不可分者理论的不同凡响。

可能直到留基伯去世后，德谟克利特才回到家乡。他整理了他在东北非、近东和中东所学的广泛丰富的知识，并在这一基础上在数学、物理学、宇宙论、生理学、医学、认识论以及道德哲学等各个领域多有著述。但我们今天能见到的只有两部著作：在《宇宙小系统》<sup>129</sup>与《论精神的宁静》中，他分别阐述了他的理论哲学和实践哲学。

可分性问题是数学的发展带来的一个新问题。泰勒斯及其后两代人都未曾提出一个 *Phýsis* 对象能否无限地平分下去的问题。直到人们广泛地认识到，不是所有的小数都能用两个自然数之比来表达（例如存在着某些无限循环的即趋近边界值的小数），米利都的自然哲学家才开始认真思考可分性问题。此外，这一问题的提出也与建筑学的发展有关，例如建筑师要严格按照一个矩形建造神庙，就必须精确地计算两个对角线的长度。

我们也能用一个迄今仍存在着争议的问题来表述可分性问题，即在数学意义上的普遍性与必然性是否等同于在物理学意义上的普遍性与必然性，换言之，我们从数学对象中所推导的定理是否能完全准确地运用于物理学对象。显然，当留基伯和德谟克利特严格区别**数学上的可能性与物理学上的可能性**时，他们已清晰地意识到这一难题。<sup>130</sup>

虽然亚里士多德从未见过德谟克利特，也从未听过他本人的阐释，但他却第一个断言，在理论出发点上，德谟克利特希望把两种矛盾的学说即巴门尼德和赫拉克利特的学说结合、统一起来。我不知道为什么历史上几乎所有的诠释者都未经批评地接受了这一观点，但至少我在德谟克利特流传下来的著作中没有看到任何相关的迹象。亚里士多德所表达的只是他**对德谟克利特的理解**，但他的理解却与我们今天所知的许多历史事实相悖：

虽然人们能从伊奥尼亚了解到在希腊化的意大利所发生的一切，但在伊奥尼亚这一当时小亚细亚西海岸的哲学-数学-物理学中心，人们从不会认真讨论，更谈不上去反驳意大利人和伯罗奔尼撒人在非-数学领域中的所谓研究成果。在赫拉克利特身上，我们已领教过他们在哲学和科学上的傲慢。

至于德谟克利特，虽然他不辞辛苦也不惜花费地远赴近东、中东和东北非学习哲学-数学-物理学，但他可能做梦都不会想过涉足意大利。他感兴趣的是非-希腊人-用希腊人的话说，“野蛮人”-的学说，而非多利安的希腊人的思想，即使是恩培多克勒也不例外。

巴门尼德曾自嘲，他对真理的认识完全来自于神启。对于诸如此类的说法，德谟克利特-至少在他学成归来后-一定会嗤之以鼻。事实上，即使是阿那克萨戈拉，为了避免使人产生他自认为神的选民的印象，也没有在著作中使用“*Theos*”<sup>131</sup>，而是选用了“*Noýs*”这一当时已在相当程度上失去了神学色彩的词汇。

美德（*Areté*）可能源于米诺斯-克里特语。虽然它在字面上已失去了与原始意义的联系，<sup>132</sup>但众所周知，美德在当时仍然主要指男子气，反抗精神和（保卫自己城邦的）牺牲精神。在这一意义上，如果一个米利都人或爱菲斯人以多利安的希腊人的论点为基础构建自己的哲学，

---

<sup>128</sup>第欧根尼·拉尔修写道：“因为薛西斯王曾受到德谟克利特父亲的盛情款待，便留下[某些波斯祆教僧侣和迦勒底人]服侍他，事实上希罗多德也讲述过这件事；德谟克利特自孩童时代起就跟随这些人学习了神学和天文学。”（译者注：译文参《明哲言行录》中译本上册，页577。）

“祆教僧侣”指的是波斯的祭司学者；当他们在外漫游时，会象埃及的祭司那样以魔法为生，例如著名的手杖变蛇的魔法。“迦勒底人”是指那些从东方迁往美索不达米亚的大家族；他们精通天文学和星相学，有时也以之为生。

<sup>129</sup>留基伯曾把他自己的（可能只是口头论述的）学说命名为“宇宙大系统”。从这一细节能够看出，德谟克利特不仅始终把自己置于老师之下，而且希望把老师的学说忠实地，亦即并非在字面上，而是在精神上传承下去。

<sup>130</sup>Röd 让我注意到这一细节。

<sup>131</sup>古希腊语中指“神”。

<sup>132</sup>相反，拉丁语（“*virtus*”）与梵语（“*vīrya*”）中的“美德”都保留了词根“*vir*”。

那么人们至少会对他采取一种鄙视的态度，他的名字也根本不会有机会进入哲学史并为我们所知。这是任何一个对古希腊内部的政治史与社会史稍有了解的人都会得出的常识性判断。

在当时的伊奥尼亚，自然哲学家面对的一个主要问题是，是否不仅每一个 *Phýsis* 对象的大小<sup>133</sup>都能用一个实数值来规定，而且每一个实数值的大小反过来也能用一个 *Phýsis* 对象来规定。对这一问题的肯定回答必然走向阿那克萨戈拉的形而上学基础，即否定存在理想的真空；而对这一问题的否定回答必然趋向德谟克利特的形而上学基础，即坚持存在理想的真空-这主要是因为用真空更容易解释物的运动。

换言之，对这一问题的肯定回答会导向一种连续性物理学，也就是说本质上不存在离散性客体亦即不可分对象与真空；<sup>134</sup>而否定回答会导向一种粒子物理学，即所有对象都由不可分对象组成，因此所有对象-也包括那些在我们看来边界模糊的对象-具有离散性，它们的运动的前提是在它们之间存在着真空。原子论者代表的是后一种观点。<sup>135</sup>

但没有任何证据表明这两派中的任何一派对巴门尼德及其西希腊的信徒抱有好感：也许有同情，但绝非好感。

对于一个伊奥尼亚的自然哲学家来说，上述的问题能以更具体的方式提出：

“一个物理锥体具有与一个数学锥体相同的形式吗？”或者用稍微繁琐但更为准确的表达方式：“我们原则上能按照一个数学锥体来描述一个所给定的与锥体相像的物理对象的外形吗？”又或者用德谟克利特自己的话说：“假设把一个锥体切割成许多与锥底平行的平面，那么这些切面的面积是一样（大）还是不一样（大）呢？如果它们不一样（大），那么锥体的形状会发生变化，因为它上面有许多不平整的即梯形的切口；而如果它们一样（大），那么这一（对象）会变成一个由许多同样（大）的圆面所构成的圆柱体：这是一个荒谬的结论。”

显然，德谟克利特在这里针对的是一个他所理解的阿那克萨戈拉的假设，即每一个切面都存在着无限小的（在这样意义上也是无广延的）高度。的确，对于阿那克萨戈拉的某些论断，我们能够如此理解，但对于他的另一些论断，我们完全能够从高斯数学而非莱布尼茨哲学的视角来诠释：尽管对于物体的无穷切分趋近于一个无广延的界值，但这并不意味着存在着无广延的界值本身。我在上文中对阿那克萨戈拉学说的重构正是从后一种意义出发的。

早在亚历山大里亚的欧几里德之前，几何学家们已定义了如下的基本概念：

□“一个物体有长、宽、高。”

□“一个平面有长、宽，但没有高。”

□“一条直线有长度，但没有宽度和高度。”

□“一个点没有长度、宽度和高度。”

除了以上四条公理外，我相信，与古印度的数学家一样，阿那克萨戈拉和德谟克利特也都认识到，

□“如果让一个点与另一个点接近，并最终让它们接触，那么，两个点会融合在一起，即它们会成为一个点。”

因此，如果把两个无广延的对象组合在一起，那么最后得到的不会多于一个无广延的对象。这是德谟克利特形而上学基础的数学背景。

不同于以 *Noýs* 为研究对象的阿那克萨戈拉，我们在德谟克利特的学说中找不到超验形而上学：远在拉普拉斯之前，他已指出没有必要假设超验的存在。这使得我们能够以系统性的形

---

<sup>133</sup>与现代物理学一样，这里的“大小”指所有可计量的性质如速度，温度，地点等。

<sup>134</sup>过去西方的物理学家认为原子（准确地说，他们所理解的“原子”）是不可分的。虽然随着玻尔理论的问世，人们已肯定原子可分，但又马上提出一个问题，是否能够或是否已找到真正的不可分者如质子，中子和电子等。而如今基本粒子物理学家争论的问题是夸克或弦是否已达到了智慧的终点。

然而，夸克和弦-如果人们能确定它们的存在-同样是可分的。当他们在黑洞中被压缩后，会部分以强烈的伽马线形式，部分以暗物质或暗能量形式从黑洞中喷吐出来。

<sup>135</sup>康德拥护前一种观点。

式来论述他的形而上学基础-他的**自然科学的形而上学导论**，或者更严格地说，他的**未来粒子物理学的形而上学导论**。他的形而上学包括两个部分：构词学和动力学。我们首先从构词学开始：

◇“在宇宙空间中存在着对象。”

◇“在宇宙空间中存在着具有广延，但不存在对象的场所，即空的场所，简言之：空-间。

136<sup>6</sup>,

◇“物体是指在宇宙空间中一切具有三个空间维度的对象。”

◇“宇宙空间中的所有对象都是物质性的对象，简言之：物质。”

◇“宇宙空间中的所有物质都相互作用；凡是作用于物质的都是物质。”

◇“宇宙空间中所有组合对象都能以同样方式产生一个组合对象；被组合者作为一个对象不同于组成它的部分。”

◇“宇宙空间中所有的被组合者都是可分的；每次切分都对应并仅仅对应于之前的每次组合。”

◇“宇宙空间中的每次组合都发生在有限的时间段中，因而每个被组合者的体积永远是有限的。”

◇“宇宙空间中被组合者的每次切分都发生在有限的时间段中，因而每个被切分者始终具有一定大小的体积，换言之，它们的体积不会消失。”

◇“在对象的每次组合过程中，都会在被组合的部分之间留下一定的空-间。在固体或高密度的被组合者之内，空-间最小；在液体内，空-间较大，因此更容易发生移动，而每次移动都伴随着一次切分；在气体内，空-间最大，或者更准确地说，根本没有发生组合。”

◇“宇宙空间中被组合者的每次切分都拉开了之前被组合部分的空-间。”

◇“宇宙空间中每个被组合者都能被压缩，即压缩了被组合部分的空-间，但无论如何压缩，空-间永远不会消失。”

◇“宇宙空间中每个被组合者都能被拉松，即拉开了被组合部分的空-间而又不至于拉散被组合者。”

◇“宇宙空间中所有不包含空-间的对象都是不可分的，它们能够用一个新的概念来表达：不可分者。”

◇“存在着种类繁多的不可分者。同一种类的不可分者具有相同的大小和形状，不同种类的不可分者具有不同的体积或（和）形状；每种不可分者的数量虽然在理论上有限，但（对于我们来说）却不可计量。”

◇“所有不可分者永远以相同的密度分布在整个宇宙空间中，因为在它们内部不存在能被压缩或拉松的空-间。”

◇“宇宙空间中的所有不可分者不生不灭，它们的形状和体积永远不变，因为它们内部不存在空-间。”

◇“无中不生有。更准确地说，宇宙空间中没有一个不可分者产生于空-间，也没有一个被组合者（最终）不产生于不可分者。”

◇“有中不生无。更准确地说，宇宙空间中没有一个不可分者消亡于空-间，也没有一个被组合者（最终）不散为不可分者。”

◇“因此，宇宙空间中的所有不可分者无始无终。”

---

<sup>136</sup>打一个比方，空-间就象两块砖头之间的接缝。

在古印度，对不可分者与空-间的理论阐释主要见于迦罗鸠驮·迦旃延（Pakudha Kātyāyana），他与释迦摩尼同时或者早一代。我们不知道他的理论是否建立在前人的基础上。

译者注：迦罗鸠驮·迦旃延见佛学论六师外道。又，“空-间”为“Leere”之译。“Leere”在德语中有空间义。但按照作者后文中的阐释，德谟克利特的“Leere”既有真空之义，又强调它是物体之间的空隙，故译为“空-间”。

◇“在宇宙空间中，被组合者相互之间的区别表现在：（a）其所包含的不可分者的数量，或（和）（b）其所包含的不可分者的种类的数量，或（和）（c）其所包含的不可分者的排列方式。”

◇“在宇宙空间中，一个被组合者的变化产生于（a）其中可分或不可分对象的增加，或（和）（b）其中可分或不可分对象的减少，或（和）（c）其中可分或不可分对象之间相对位置的变化。”

◇“在宇宙空间中，被组合者的每种外在性质都是一种综合性质。无论它们在观察者眼中呈现为何种性质，它们在根本上仅决定于被组合者的组合方式。”

与构词学不同，在以运动为研究对象的动力学中，德谟克利特不仅探讨了空间，也探讨了时间：

◇“在宇宙空间中，一个对象在一定时间段中的运动是指它在这一时间段中发生的位置变化。”

◇“在宇宙空间中存在着对象的运动，运动是相对于宇宙中心的运动。”

◇“在宇宙空间中也存在着在一定时间段中相对于宇宙中心不运动的，即静止的对象。”

◇“在宇宙空间中，所有对象都能在三个主要空间维度上运动，而在这三个主维度之间的运动方向能够用通过相关的主维度的关系来确定。”

◇“在宇宙空间中，对象的任何运动都发生在空-间中。”

◇“在宇宙空间中，当一个对象碰到另一个对象时，它的运动速度或（和）运动方向都会发生变化；如果它的运动在一个空-间中停止，那么它也会失去它的方向。”

◇“在宇宙空间中，每个对象的运动要么产生于碰撞力，要么产生于压力：它在空-间中的运动要么是因为（a）在一瞬间遭到（至少）一个对象的碰撞，要么是因为（b）其它对象（与之相接触的部分）在一定时间段中对它的持续压迫改变了它的运动速度与方向。”

◇“宇宙空间中的运动不生不灭。”

◇“宇宙空间中的运动并非无中生有，因为一个静止的对象不能使另一个静止的对象发生运动。”

◇“因而宇宙中的运动无始无终。”

◇“宇宙空间中的运动永远不会消失，因为一个运动的对象只有当撞击另一个对象时才会静止下来，而这会（a）使另一个对象开始运动，或（和）（b）使另一个对象的部分开始运动。”

◇“因而在宇宙空间中，对象的运动在时间上没有起点。”

◇“在宇宙空间中，一个对象的密度的增加源于运动，即其部分的空-间在运动中缩小。同理，一个对象的密度的减小源于其部分的空-间的增大。”

◇“每个被组合者的运动是组合它的不可分者的综合性运动。”

◇“在宇宙空间中，被组合者的每种内在性质都是一种综合性质。无论它们在观察者眼中呈现为何种性质，它们都决定于被组合者的组合方式及其所完成的运动。”

我们不知道德谟克利特是否在他的**物理学的形而上学基础**上提出过某种与之同样出色的**物理学**，但我们能够想象，如果他曾在漫长的留学生涯中到过波斯帝国的东部边境例如塔克西拉，那么他可能会对创建某种能用他的基础形而上学来阐述的物理学体系产生兴趣，但这一体系不会以技术运用为目的，因为它不能向他指出什么具有永恒的人生价值，什么不具有永恒的人生价值因而没有价值。

如上所述，德谟克利特没有提出某种**超验形而上学**，他也不可能使任何一种**超验形而上学**凌驾于**物理学的形而上学基础**之上。相反，他始终坚持形而上学与物理学之间不可分割的联系。尽管没有指名道姓，但我们只要稍加思索，便能明白他在如下的讽刺中指的是谁：万物向一个形而上学家，一个希望在万物之上寻找到纯粹的真理的理智喊道：

△“可怜的理智！你从我们这里得到了证据，却想用这些证据使我们屈服。（但）当你使我们屈服时，你自己（也因此）走向了失败，（因为我们是你唯一的支点。）”

被万物嘲讽的是这样一位哲学家：他阉割了已部分高度发展的物理学的形而上学基础，因为他不去探讨存在者的性质，而是把它们束缚在某种超验形而上学中，再把物理学的经验性结论硬塞进去。就象一个坐在树枝上的人，当他锯断了树枝，落向地面时，却以为自己已摆脱了地心的引力，在自由降落中获得了自由。而如果他仍然保留了一丝神智，他甚至会以为自己正飞向天空，飞向那位女神，而女神会告诉他，那些他所炮制的理论就是终极的真理。可惜这个比喻并不完全贴切，因为当一个普通人跌到地面后，会马上返回到 *Phýsis* 的真实中。相反，一个超验形而上学家，只要他仍然沉迷于形而上学中，那么他会一直向深渊坠落，因为根本就没有什么能够让他回到事实的地面。<sup>137</sup>

在德谟克利特的谈话和著述中，他从未提出也从未关心过犹太-基督-伊斯兰教意义上的上帝问题，这是他的基础形而上学的一个本质性特征。

但另一方面，他也不否认，由于大气的变化，有时在空中会出现某些不太自然，但亦非超自然的景象 (*Eídola*)。<sup>138</sup>它们往往会使人产生畏惧之心，并在长期的积淀中发展出对魔鬼或神灵的信仰；由于畏惧，人们不想，或许也不再有能力去探索这些现象的自然原因。

如果我们已习惯了德谟克利特的基础形而上学的创造性，肯定会认为他的宇宙论与之相比稍微令人乏味：

在向三个空间维度无限伸展的宇宙空间中，存在着大量的但有限的不可分者。无论在宏观还是微观世界中，不可分者都在运动中相互作用，并最终汇聚到在某一时刻产生的宇宙-漩涡中。

在宇宙-漩涡的内部，规律性地产生了许多小漩涡。每一个小漩涡，尤其是产生了我们所在的宇宙系统的小漩涡，把体积较大的不可分者（或者用物理学的表述方式，质量较大的不可分者）卷到漩涡的边缘。它们在那里分散开来，构成了一个把每个宇宙系统封闭起来的外壳。<sup>139</sup>在我们的宇宙系统中，这个外壳就是天空。

在我们的宇宙系统中，许多不在边缘旋转的不可分者规律性地汇聚、组合成地球。地球不是一个球体，而是一个具有上下两个平面<sup>140</sup>的圆柱体。<sup>141</sup>

在地球之外，存在着许多被我们称之为恒星或行星的块团。按照与地球距离的距离，行星从近到远分别是月球，太阳，水星，金星，火星，木星和土星。除了反射阳光的月球之外，其它的恒星和行星都能自己发光。地球与恒星的距离远远大于地球与太阳和月球（及其它行星）的距离。

对于那些需要在整体上进行因果性判断的问题，如宇宙系统是否会灭亡，如果是，那么是否会重生，以及是否存在宇宙周期的循环等等，德谟克利特谨慎地保持着沉默。

当条件成熟时，在不可分者的聚合中会产生生命。随后产生的是具有自我维持能力和自我繁殖能力的植物、动物和人类。自我繁殖能力来源于火的规律性聚合。

---

<sup>137</sup>“事实太坏！”这句名言出自黑格尔：在柏林的演讲中，他提出并试图证明太阳系中只有七颗行星，不可能再有新的行星。然而，就在同一年即 1830 年，天文学家发现了第八颗行星冥王星。尽管如此，黑格尔仍然坚持他的先验形而上学。

<sup>138</sup>我曾多次看到被焚风驱散又重新聚集起来的外形象一只巨大的苍鹰的云层。

<sup>139</sup>我们的宇宙系统距离下一个宇宙系统非常远，这同样构成了一个空间。

<sup>140</sup>这一假设是难以接受的，因为按照这一假设，海水最终会象瀑布一样从地球的两边流下去-但流向哪里？！

<sup>141</sup>在古印度，大雄尊者及其之前的自然哲学家曾如此想象我们的地球。但我们难以理解为什么德谟克利特会有这样的（在阿那克西曼德那里尚能接受的）地理观。

因为象伊奥尼亚人这样的航海民族，例如当他们从海上驶向提洛岛时，不会首先只在地平线上望到一个小灰点，然后小灰点在驶近时逐渐扩大和清晰，并最后才能确定为一个岛屿，而是会首先在海面上看到一个山峰，然后是山腰，最后看到的是整个岛屿。

火是最小的不可分者。圆润光滑的火能渗透到其它不可分者之间（几乎）所有的缝隙之中。在固体中的空间最小，因此火最少；在液体中的火更多；而在空气中则充满了火。

火不是火焰或灵魂；我们感觉为火与灵魂的源于众多作为不可分者的火的共同作用。与火焰相比，灵魂的自我维持能力更强。由于火没有棱角或凸凹，因此即使能聚拢在一起，也异常短暂：它们不断通过人类或动物身体表面的毛孔散逸出去，只有通过呼吸才能从空气中补充失去的火。<sup>142</sup>因此，如果呼吸停顿过长，灵魂会丧失自身的维持能力与对肉体的协调能力。

在肉体处于健康状态下时，构成灵魂的火能通过分布在生命体内部空腔中的无数管道流到躯体中的每个部分，而这不仅保证了生命体的生存，而且使动物与人类产生了运动、感觉和情感能力，并最终使人类产生了（强弱不一的）思想能力。

这便是一个生命体的灵魂。但一切生成的必然消亡，因此灵魂并非不灭。<sup>143</sup>

许多东西都能证明灵魂的存在。在认识论中，德谟克利特论述了**感觉**（Aisthéseis）与**思想**（Noéseis）这两种灵魂最高级的活动能力。

**感觉**是通过外在的视-听-嗅-味-触觉形成的内在认识，因此一个感觉是一个既非完全被动，亦非完全主动的过程。从感觉者的视角来看，构成感觉的被动过程的是感觉对象的呈现，而感觉的主动过程始于对对象的捕捉；通过感觉者所产生的印象最终在感觉者中形成一个感觉。例如在视觉中：

无论一个对象是大还是小-无论是一个蚂蚁还是一个恒星-，从中都不断涌出微小的不可分者。另一方面，当能见注意到所见时，也会向所见的方向射出目光。如果从能见和所见中涌出的不可分者在同一条直线上运动，它们会激烈地碰撞在一起：目光中的不可分者会抓住视觉对象中流出的不可分者并与之联接起来，但这尚非能见对所见的觉知。如果所见中流出的不可分者体积更小因而质量更小，那么它们会被目光沿着同一条直线带回到眼中。这种碰撞-捕捉的过程会在一瞬间发生数千次，从而在眼中形成一个印象；这一印象被传递到灵魂中，最终在那儿产生一个感觉。

因此感觉与感觉对象的关系并不是直接的。在感觉的形成过程中，（a）要经过三个能够用因果性来解释的阶段；（b）要以目光为媒介：只有能被目光带回到眼中，从所见中涌出的不可分者才能在眼中和灵魂中形成印象和感觉。

换言之，一个感觉是对感觉对象的分阶段的间接性认识，是一个非-真实的认识，用德谟克利特的话说，一个**模糊**的认识。由于认识对象的真正性质始终处于模糊状态中，因此我们绝不能仅仅通过感觉认识它们。但另一方面，如果理智因此产生误解，以为要达到清晰的认识，必须摆脱感觉的束缚，那么我们便能象“万物”那样对它喊道：“可怜的理智！”

通过对感觉的比较，感觉者获得了最初的概念如“黑”、“白”、“甜”、“苦”、“硬”、“软”等等。一方面，它们所描述的并非感觉过程中被捕捉的不可分者及其所组合的对象的性质；另一方面，它们也绝不能独立于这些性质，毋宁说，它们是整个感觉过程的结果。

灵魂虽然不参与感觉的形成过程，但灵魂的任务是鉴别和研究所产生的感觉。只要灵魂中仍然充满着火，那么灵魂能通过火的秩序性相互作用亦即理智深入到感觉中。

**思想**是指发生在灵魂中的内在认识。与感觉器官相比，构成灵魂的不可分者更精微，因此，如果说只有当不可分者在感觉器官中和谐地组合在一起，感觉活动才能产生正确的感觉，

---

<sup>142</sup>按这一学说来推论，植物与鱼类应是从水中获得必要的新火。

注意：灵魂-原子论非常古老并肯定源于古希腊哲学史前史。例如古印度耆那教创始人**大雄**主张灵魂-原子论，并称他的理论来自前人。除了机械力如推力和压力之外，耆那教还假设了行为力即业力；业力会在肉体死亡后被灵魂聚集起来。德谟克利特与大雄不同，认为灵魂会随肉体的死亡而消散-更准确地说，会比肉体更快地消散，因为灵魂的聚集能力远比肉体微弱。

<sup>143</sup>灵魂消散论在古希腊并非渎神。

与释迦牟尼同时或比他早一代的富兰那·迦叶（Pūraṇa Kāśyapa）和阿耆多·翅舍·钦婆罗（Ajita Keśakambalin）都主张灵魂会随着（粗重的物质性）肉体的死亡而消散。但这一学说并非他们独创，而是有着更古老的渊源。

那么，要产生正确的思想，灵魂更需要不可分者在灵魂中的和谐组合。只有和谐或平衡的组合才能保证理智在灵魂中指向感觉，洞察感觉，并比感觉器官更深地深入到感觉中：

“在模糊的感觉不能再看到、听到、嗅到、闻到和触到的地方，出现了真的、最精微的认识能力。”

但另一方面，精微、明亮和真的认识又绝非与粗糙、昏暗和不真的认识无关，而是以之为基础。<sup>144</sup>因此，我们必须严格两种视角-认识论视角和基础形而上学视角：前者指向感觉及感觉物理学的形而上学基础，后者指向内在于基础形而上学框架中的物理学。

认识论视角以感觉者的感觉为出发点：它研究的是隐藏在感觉中的对象的本质，这一本质虽然在感觉过程中被遮蔽，但并没有被毁坏。

而如果在和谐的灵魂中，理智要研究那些需要研究的最精微的思想即（感觉物理学的）基础形而上学，那么我们便从认识论视角转到基础形而上学视角：基础形而上学研究的是如何看待（无论是科学性的还是日常生活中的）物理学的研究成果，如何把它们系统性地纳入到基础形而上学所提供的整体框架中。这一研究一直要深入到感觉者及其感觉中。

我相信，德谟克利特的**理论哲学**能作如是观。

在德谟克利特，虽然对万物的认识是最高善，为之值得放弃所有世俗的善，但它本身并不是目的。认识的目的一方面是使认识者摆脱恐惧，另一方面在于引导认识者寻找一条与万物相和谐并在和谐中得到幸福和快乐的生活道路。

但遗憾的是，对于德谟克利特的**实践哲学**，哲学史家手头只有第二手或第三手的资料，而且其中充满了模棱两可的猜测。因此，我不想如前文中对他的理论哲学的阐述那样，对他在实践哲学上流传下来的个别准确或不准确的论断进行系统化的尝试，而只是按照公认的诠释简要地介绍他的大体思想倾向。这一思想倾向能称之为**善的人生论**。

肉体是不可分者组成的整体；它们组合在一个有序系统中，不仅使肉体在有限的数十年中保持大致的稳定，而且使肉体能自我调节系统中出现的紊乱。而医学的目的是并且必须是，当系统的紊乱过大时，使系统重新恢复平衡与和谐。

凡是体会过肉体的和谐与平衡的人都会认识到它们是多么罕见和宝贵的-比最宝贵的钻石都要宝贵的-善：它们是如此罕见和宝贵，因此必须长久地保持和呵护它们。这才是理性的；只有理性才能使人走向并始终不偏离实现肉体的和谐与平衡的道路。

怕与畏不能使人实现这一目标：一方面怕与畏会使人丧失清澈远大的目光，疏忽隐藏在这条道路上的歧途、沼泽、石砾与荆棘，从而使肉体遭到更多的不幸；另一方面，一旦怕与畏消失，那么又会视之为畏途，在这条需要恒心与毅力才能走完的道路上犹豫不前。

灵魂也是不可分者组成的整体；它们组合在一个有序系统中，不仅使灵魂及其所控制的肉体在有限的数十年中保持大致的稳定，而且使灵魂能自我调节系统中出现的紊乱。而觉悟论的目的是并且必须是，当系统的紊乱过大时，使系统重新恢复平衡与和谐。

凡是体会过灵魂的和谐与平衡的人都会认识到它们是多么罕见和宝贵的-比最宝贵的钻石都要宝贵的-善：它们是如此罕见和宝贵，因此必须长久地保持和呵护它们。这才是理性的；只有理性才能使人走向并始终不偏离实现灵魂的和谐与平衡的道路。

怕与畏不能使人实现这一目标：一方面怕与畏会使人丧失清澈远大的目光，疏忽隐藏在这条道路上的歧途、沼泽、石砾与荆棘，从而使灵魂遭到更多的不幸；另一方面，一旦怕与畏消失，那么又会视之为畏途，在这条需要恒心与毅力才能走完的道路上犹豫不前。<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup>正因为没有理解到这一点，柏拉图在他的（如其自己所称的）“父亲巴门尼德”的影响下，走向了不幸的理念论。

<sup>145</sup>从这两段中能够看到，不仅在古印度，而且在近东和东北非，人们很早便把灵魂和肉体的安康相提并论。至少在释迦牟尼的授课中，这样的理论随处可见。

怕与畏会使被怕与畏所折磨的人丧失精神的宁静，而精神的宁静却是明澈、理性和远大的思考不可或缺的；另一方面，也只有清晰、从容的思考才能使人认识到怕与畏的根源，找到摆脱怕与畏的道路。

凡是曾经享受过精神的宁静的人都不会让它轻易失去。如果他能意识到只有理性才能使他产生精神的宁静，而这宝贵的宁静又是多么容易失去，那么他会并立刻就会使他的思-言-行<sup>146</sup>趋于理性，从而实现和保持实际上一直隐藏在他的灵魂深处的宁静。

在德谟克利特，肉体 and 灵魂都由不可分者组成。因此，尽管在外在形式上存在着巨大的差异，但二者根本上是同一种存在；它们能够并在事实上相互影响：只有当肉体处于健康状态中即处于平衡和中道时，灵魂才能处于平衡和中道。因而，要想实现灵魂的宁静，那么无论在肉体还是在灵魂方面都必须避免放纵的行为，因为放纵会破坏灵魂和肉体的平衡-无论是灵魂先于肉体失去平衡，还是肉体先于灵魂失去平衡。

虽然人类对**惬意或不惬意**的感受在本质上是相同的，但不同人的感受程度却不相同，因为在不同的人，不可分者的组合方式与作用方式都不相同。凡是达到了灵魂的宁静的人，都会感受到惬意；但二者的关系却不能颠倒：并非感受到内在的惬意的人都会臻于灵魂的宁静与内在的和谐。

我们不仅要认识与牢记什么是在短时间内有益或有害的，而且要认识与牢记什么是在长远意义上是有益或有害的，以及在我们的周围环境中是否及存在哪些有益或有害于身心的：这是我们的思-言-行的基础。非理性的人只为自己的欲望驱使，而他是否能从受到的伤害中汲取教训，取决于他是否能理性地认识到他的行为与后果的因果关系。相反，理性的人会运用他的灵魂，预计行为的后果，从而使他的行为服从于他的长远目标：

- 他必须时时刻刻都认识到诸如妒忌、歹意、恨意、冷酷等会有害于灵魂的宁静和肉体的健康，尤其是当心灵快要发生巨大的波动时；
- 他必须时时刻刻都认识到诸如仁慈、善意、同情、怜悯等会有助于灵魂的宁静和肉体的健康，尤其是当心灵快要发生巨大的波动时。

如此达到的精神的宁静表现为一种**安静与美妙**的惬意，一种即使不惬意也不会动摇的宁静：这是一种**幸福**（Eythymie）的状态。开始时人们只能偶尔短暂地品尝到幸福，但只要不断地追求，那么会越来越经常，越来越长久地享受到幸福。而如果能始终不偏离通往幸福的道路，那么便能永远占有幸福，不再被在错误的引导下而产生的惬意或不惬意动摇。

无论是对个别的人还是对一个共同体，善都是指在理性的认识基础上所实现的和谐。但如果不能实现这一意义上的和谐，那么只有通过法律才能保证一个共同体的幸福-当然前提是无无论地位高低，法律面前人人平等。虽然共同体中的每一个人都追求利益，但只有当共同体能够尽可能保证每一个成员的利益时，才能使共同体在整体上更为幸福。只要在共同体中仍然存在（足够多的）意图伤害他人的成员，那么便需要法律及其公正的执行。

在德谟克利特，对一个共同体最有利的政体形式是建立在共和制基础上的民主制，其中每一个社会阶层的公民都能参与到公共生活中：要使一个共同体受到绝大多数人的支持，那么占据最高地位的不应是那些最精明的政治家，而应是那些在对社会关系的认识上和在社会实践上最好的人，如此才能保证社会阶层按照这一标准来划分和保证那些最好的人对于社会决策具有最大的影响。

从长远来看，按照这一结构组织起来的共同体会让**所有人向最好的人看齐**，从而能以**最好的方式**使一个共同体在所有方面达到平等。

---

<sup>146</sup>在古希腊，德谟克利特是最早把这三者相提并论的哲学家。在古印度的智慧学中，我们能在释迦牟尼的著作中找到对这一理论的详细阐释，但它的起源却远比释迦牟尼古老，并与当时对**真言**的寻找相关。而在古希腊语地区，直到柏拉图才在他的《克拉底鲁篇》中对这一理论有所论述，随后亚历山大大帝这位近东文化的毁灭者血腥地实现了他的思-言-行的合一！

我敢肯定德谟克利特本人达到了知与行的合一，因为他的幸福写在脸上：人们称他“微笑的哲人”。由于他的身心保持着幸福的平衡，据说，他一直活到了近百岁。

假如阿那克萨戈拉和德谟克利特的学生也象柏拉图和亚里士多德的学生那样对历史产生了深远的影响，或许他们的著作能够相对完整地保留下来。假如这样，我甚至认为，我们可能会把阿那克萨戈拉和德谟克利特而非柏拉图和亚里士多德视为古希腊语地区最伟大的哲学家。

### 无法遗忘的智者

**阿布德拉的普罗泰戈拉**（Protagóras von Abdera, ~481-411）的父母可能是从忒欧斯逃来的难民。他从小家境贫寒，长大后以伐木为生。

可能是在一次谈话中，普罗泰戈拉才能给留基伯留下了深刻的印象，于是留基伯让他住到自己家里，教他识字，并向他传授自己的学说。当德谟克利特返回家乡后，我相信，普罗泰戈拉不仅向他请教过在理论内容和理论证明上都得到了进一步发展和深化的不可分者论，而且向他请教过东方和南方的学说。

然而，尽管普罗泰戈拉后来在雅典也教授过留基伯和德谟克利特的学说，但他同时又强调，他们的学说只是一种**意见**，而非**知识**。在这一意义上，普罗泰戈拉不能被视为一个真正的原子论者。

在古希腊地区，中学只向那些例如象柏拉图的父母那样有能力支付大笔学费的家庭子弟开放。因此，尽管一贫如洗，但却得到了两位原子论大师的亲自指导的普罗泰戈拉是我们所知的第一位未经系统的学校教育而成功的哲学家。前 450 年，在结束了阿布德拉的学习后，仍然在物质上一贫如洗的普罗泰戈拉携带着丰富的精神财富踏上了前往雅典的道路<sup>147</sup>。

在此之前，他未接到过任何邀请。他只是想去雅典碰碰运气。果然，运气降临了。在受到一个富有的雅典人的接待后，越来越多的人前来邀请他，不久他便成为雅典的一个抢手的人物。而深知贫穷滋味的他无论在雅典的成功时期还是在后来都始终追求着物质上的独立，因此他象那些贵族子弟的家庭教师那样为他的修辞学课程征收学费。<sup>148</sup>

在雅典，他自称“带来智慧的人”，即智者（Sophistés）。但随着越来越多的漫游学者模仿普罗泰戈拉的自称，这一名称不久便在雅典泛滥成灾，失去了当初的魅力。

毫无疑问，他对两位老师的哲学的细致阐释是他一夜之间名动雅典的主要原因。<sup>149</sup>对于雅典人来说，不可分者论的吸引力不仅在于它的新颖，而且在于它是一种不逊于阿那克萨戈拉的理论却又与之针锋相对的哲学。但普罗泰戈拉同时又不断提醒他的听众，尽管不可分者论可能超越了许多学说，是一种包含着最高的智慧的看法，却仍然是一种不能被证明的看法，亦即不是知识。

---

<sup>147</sup>伯利克里之前的雅典是一个绝大多数人的思想都非常封闭狭隘的城市。至少德谟克利特说过：“我来到了雅典，但没有人认识我。”

<sup>148</sup>但没有任何确凿的证据表明他为了哲学课程收过学费，并且对财富具有天生嗅觉的雅典人也不太可能会为了对商业毫无用途的自然哲学或普遍意义的哲学课程支付哪怕几个芬尼的学费。

如后所述，人们应当把柏拉图在《克拉底鲁篇》中的描述视为一种以中伤为目的的谎言，因为只要睁大眼睛读一读柏拉图对他的对手的描述，谁都会发现（除了最早的几部对话录）其中充满巨大的歪曲。

<sup>149</sup>我能够想象（并且我也想把这作为一个推测提出来），当他刚到雅典时，仍然是一个纯粹的原子论者，但他很快发现，如果他必须与阿那克萨戈拉主义者进行探讨和争论，那么无法回避一个问题，即这两种学说的真理性都不能用经验来证明。他的怀疑主义应当是这一思考的结果。

“对于每个事物都具有两个相反的 Lógoi”：<sup>150</sup>经过千百年的流传后，人们已对这句著名格言的原始语境一无所知。要对历史上汗牛充栋的诠释进行整理，需要一部大部头的著作。在这里，我们只需要明确几个重要的理解前提：

首先也是最重要的是必须澄清“每个事物”之所指。显然，“事物”不是指数学关系如 2 加 3 等于 5，也不是指日常生活经验中的陈述如两个相反的法律陈述，同样也很难理解为感觉：例如“我咳嗽”与“我感觉到我咳嗽”**这一事实不可能构成两个相反的 Lógoi。**

因此在我看来，普罗泰戈拉似乎是指经验科学的事实。这一意义上，他所要讨论的是当时自然哲学中的核心问题。

其次需要澄清的是“Lógos”。“两个相反的 Lógoi”不可能是指“两个相反的描述”，而只可能是指与一个预先给定的事物之间存在着内容关系的两个命题，其中无论是正题还是反题都不能从这一事物中演绎出来。

此外，“Lógoi”不可能是指“多种原因”，例如咳嗽只可能有一个原因。因此，我把“Lógoi”理解为“两个（只是归纳性而非演绎性地与事物相联系的）命题”。就当时的自然科学水平而言，这又能从两个层面来理解：

\*在**基础形而上学**层面，“两个相反的命题”分别是指阿那克萨戈拉与德谟克利特为自然科学提出的基础形而上学导论或原则，因为只有在这一基础上才能构建一套不仅能描述自然科学规律而且能描述个别经验性观察的概念系统，而这两种基础形而上学既不可能归纳性地也不可能演绎性地从事物中推导出来。这是一个非常深刻与重要的观点。

\*在**物理学**或者说在普遍意义上的**经验科学**层面，假设给予了一个已存在的基本逻辑事态；从这一基本事态既不可能无前提地归纳出，也不可能无前提地演绎到某种普遍性结论。因为无论在归纳还是在演绎中，如果没有一个与之相应的始终保持一致的对象域，那么无论是普遍性的结论还是对这一普遍性结论的否定都与这一事态相容。这同样是一个非常深刻与重要的（后来被斯多噶学派和休谟继承的）观点。

我们不能忘记，普罗泰戈拉是一个异常敏锐的哲学家；或许，这两个层面的意义都包含在他对 Lógoi 的理解中。我相信，他在他自己的哲学中一定会对这一理解进行阐释。如下所述，他的哲学能分为论证学、语言哲学和认识论三个部分。

他的**论证学或修辞学**<sup>151</sup>没有流传下来，我们唯一所知的是他的教学方法，从中能看出他的修辞学的理论形式应当与亚里士多德的《论题篇》<sup>152</sup>所描述的一样：首先，他提出一个论题，

---

<sup>150</sup>“Lógos(译者注：Lógoi 是 Lógos 的复数形式。)”的原始意义有“言谈，陈述，句子”等，从中一方面能引申出“言语”（尤其是在复数形式上，如“言辞”，“词语”等），另一方面能引申出“谈论”即“一系列陈述”，“论争”，“论证”等。但我们根本不能确定当时它的意义是否已与“逻辑”相联系：柏拉图把理性的论争称为“辩证法”，而称迈加拉的欧克里德对他的反驳为“诡辩（Eristik）”，但二者实际上都是科学性的论争。

<sup>151</sup>不仅在古希腊罗马时期，而且在中世纪，我们今天所谓“逻辑学”的哲学领域都被称为“修辞学”。而在智者学派中，对于那些严肃的智者，“论证”绝非指“说服”、“迷惑”，而是指“正确的论证”。相反，妒火中烧的柏拉图却称前者是他们的动机。

<sup>152</sup>如果人们从亚里士多德的其它著作开始读起，最后才读到《论题篇》，那么起初都不能相信这是学院派大师亚里士多德或者他的某个亲淑弟子的作品。

经过数年的思考和犹豫，我现在相信，这部著作恐怕的确出自他之手，尽管准确地说，又不是他真正意义上的著作：我有一种虽然完全主观的但却非常确定的印象，这是他学生时代的一篇作业，是他对某个老师（不是柏拉图！）所讲授的论证学提纲式的阐述。

然后让学生们分成两人一组，一个学生持正题的观点，另一个学生对正题进行反驳。<sup>153</sup>辩论结束于一方陷入自相矛盾。<sup>154</sup>

在绝大多数辩论练习中，普罗泰戈拉都在场。我能够想象，正如所有的好老师一样，他会在适当的时机对学生解释或修正。有时他也会让达到一定辩论水平的学生与他的对手交换角色，从对方的立场来反驳自己。

值得一提的是他的学生中有一个叫苏格拉底。在普罗泰戈拉的悉心教授之下，他迅速掌握了驾驭语言和表述思想的技巧。

就象在竞技比赛中，摔跤手的目标是用规则允许的动作把对手压倒在地一样，辩手的任务是用规则允许的论证（Lógoi）驳倒对手。<sup>155</sup>辩论的输赢不会是一个假象，因为在听众中有许多行家检验辩论的结果。如何在辩论中正确地使用语言，这是能够学习和训练的。

虽然普罗泰戈拉的教学非常成功，但他似乎没有对他的教学方法进行系统的整理。

他的**语言哲学**也几乎没有流传下来。但能够肯定的是，他的语言哲学不是以句子，而是以组成句子的词语为出发点，因为他是第一个为伊奥尼亚的古希腊语制定名词和动词的变位与变格规则的语法学家。但不同于东方，我们对西方这位最早的语言学家的了解仅限于此。<sup>156</sup>

用我们今天的哲学语言来表述，他对**有意义的句子**（Lógos，言谈）的理解具有如下基本结构：

a\*“从语用学的角度来看，一个言谈是指在给定的语言中向听众**传达意义的词语的排列**。”

a\*“从语用学的角度来看，一个言谈按照所要达到的目的分为

\*请求，

\*询问，

\*回答，

\*规定。”

“询问”既包括日常生活中的设问，也包括课堂上或研究中的设问。因此，“回答”是一种信息性的-认知性或描述性的-言谈，包括**陈述，判断，命题，定理**等。在柏拉图的《智者篇》中，我们可以看到人们应当如何以恰当的方式组合词汇，构成一个陈述！<sup>157</sup>

除了句法学和语用学，普罗泰戈拉应当也研究过伊奥尼亚语的语义学。我们已无从知道他如何规定名称关系这一语义学的基础，即如何按名称关系把不同的词汇或用语分配给不同的对象、对象之间的关系以及在对对象的比较过程中呈现的性质等。同样难以确定的是他是否在名称关系基础上以可理解的方式对真理下过定义：很久以后，柏拉图宣称一个**陌生人**曾提出一个

---

<sup>153</sup>在释迦牟尼的僧团中，也曾用这种方法来练习辩论。在第一场辩论后，辩论者大多会交换角色开始第二次辩论。

<sup>154</sup>虽然从我们手中的文献来看，最早表述**矛盾律**的是苏格拉底的学生安提西尼：“矛盾是不成立的！”，但普罗泰戈拉不可能不熟悉，也不可能没有运用过矛盾律，因为远在他之前，数学家们已在反证法中使用矛盾律。而如果我们能够得到普罗泰戈拉的著作，那么...

<sup>155</sup>一个论证由有限的和有针对性的句子序列组成。

普罗泰戈拉似乎已意识到这一点，因为他在这里使用的不是单数形式的 Lógos，而是复数形式的 Lógoi。

<sup>156</sup>尽管在现存的文本中找不到如何证据，但我毫不怀疑他曾从德谟克利特那里听说过，在当时波斯帝国东部边境的大学城塔克西拉，有一批语言学家正致力于从印度雅利安人的方言中总结归纳一套规范性的句法学，从而为创立一种标准书写规范即各地的婆罗门都必须遵守的梵语规范奠定了基础。

<sup>157</sup>一个能充分说明柏拉图令人那难以捉摸的性格的例子是，当他在《智者篇》中论述语言哲学时尽可能不提普罗泰戈拉，而后来在《泰阿泰德篇》中回顾这一段时又称普罗泰戈拉是赫拉克利特的弟子。

毫无疑问，当普罗泰戈拉面对那些充满求知欲的雅典听众时，不可能不向他们阐释赫拉克利特的学说，但他也一定会同时指出，即使是赫拉克利特的学说也只是一种**意见**而非**知识**。

真理概念，而这个陌生人按照柏拉图的说法不是那个著名的来自阿布德拉的陌生人，而是一个来自爱利亚的陌生人。<sup>158</sup>

因此，我们只能纯粹从理论上猜测为什么普罗泰戈拉会把所有的思想都视为真理。按照我的猜测：

只要人们能够指出句子、用语和词汇的关系，即词汇如何构成用语，用语又如何构成句子，那么也会明了，（a）这些用语在日常语言中代表着什么，以及（b）如此这般的用语构成的句子在什么条件之下才不会**遮蔽**句子的内容，亦即使句子包含**未被遮蔽者**。在这一意义上，包含**未被遮蔽者**的句子本身是**未被遮蔽的**（*alethés*），亦即是**真的**。<sup>159</sup>

按照普罗泰戈拉的认识论，他会反复强调，无论是德谟克利特还是与之对立的阿那克萨戈拉的学说都不能使人们获得知识：它们都可能为真，但不可能都真。但人们不能证明其中任何一种学说：它们根本不可能在感觉基础上证明（因而也不可能用一种学说驳倒另一种学说）。我们完全能够想象，当普罗泰戈拉发表这一观点时，会有一个雅典的年轻人仍然迷惑地问道，那么**什么是真理呢？有没有什么能证明一种学说的真或不真呢？**

在普罗泰戈拉，一个**句子**-用他的话说，一个 *Lógos*-描述的是一个**事物**（*Pragma*）。由于一个句子不仅仅具有句法学功能，因此它的描述所依据的是被句子中的用语所赋予的具体或抽象的被给予者的名称。当且仅当这一事物与句子所描述的一致时，这个句子才不会遮蔽什么，即才是真的。

我坚信，他在佚失的著作《真理篇》（“*Alétheia*”）中详尽地讨论过这一难题。

普罗泰戈拉的**认识论**散见在他的那些僵化的哲学对手的著作中。我们必须对他们充满倾向性的引文进行仔细的甄别才能确定普罗泰戈拉认识论的特点。

他的认识论直接针对的是他的老师德谟克利特及其对手雅典人阿那克萨戈拉，而绝不可能是他不能理解同时也不愿意理解的巴门尼德：在他的时代，不仅在雅典，而且在整个爱琴海地区，巴门尼德的存在论要么只能引起厌倦的微笑，要么根本得不到认真的对待。甚至是芝诺悖论亦只是被视为一种诡辩。即使是晚期柏拉图，直到几乎所有的时代见证者都已辞世后，他才敢战战兢兢地向雅典人介绍巴门尼德的学说，并用一个弥天大谎遮盖内心的恐惧：苏格拉底的哲学建立在巴门尼德的基础上！

因此，虽然我对普罗泰戈拉认识论的论述只能以柏拉图的引文为依据，但我必须时刻保持审慎的态度：那些往往断章取义的引文极有可能已在表述时受到了歪曲，从而有利于对它们的反驳。

他的主要认识论著作题为“*Anthropos Métron*”：*Anthropos Métron* 既能理解为“人（们）的尺度”，也能理解为“人（们）之为尺度”。柏拉图把这部著作的第一句话表述为：

○“人是万物的尺度：是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。”

没有人敢宣称已准确地理解了这句话的含义。显然，柏拉图之所以如此表述，是为了暗示普罗泰戈拉与巴门尼德之间的关系。但在我看来，这句话毋宁说涉及的是在他那个时代所有有教养的雅典人都熟悉和赞赏的阿那克萨戈拉与德谟克利特的学说；而普罗泰戈拉之所以向雅典人介绍德谟克利特，不仅是为了反驳阿那克萨戈拉，而且是为了证明他自己既超越了阿那克萨戈拉，也超越了德谟克利特。

此外，我认为，普罗泰戈拉的认识论不仅不能与他的语言哲学分开，而且根本上建立在他的语言哲学之上。从这一立场出发，“*Anthropos Métron*”中开宗明义的核心命题似乎能够如此表达：

---

<sup>158</sup>我们只要回想一下柏拉图是如何攫取-用今天的话说，抄袭-菲罗劳斯的思想，那么他的这一处理方式便根本不令人惊讶。然而，由于缺乏资料，我们现在已难以证明这一假设了。

<sup>159</sup>说真话意味着：敞开事物，相反说假话意味着：遮蔽某种东西。

●“人（用思想和言说及其中所运用的概念）衡量万物，（并因此而确定）存在者（作为存在者）之所是，与（显现在感官中的）不-存在者（虽然不-存在，但作为显现者）之所是。”

阿那克萨戈拉和德谟克利特都认为，我们的感官遮蔽了真正的存在者，而显现者是真正的存在者通过一个因果性的感觉过程在感觉者的意识中产生的感觉对象。由于感觉者对真正的存在者一无所知，因此往往把显现者视为真正的存在者。在“（其他）希腊人对真正的存在一无所知”上，他们的判断是一致的；他们的不一致之处仅仅在于，什么是真正存在的。

因此存在着的物是独立自存的对象：

\*在阿那克萨戈拉，它们是显现的对象经过无限切分后剩下的一切；

\*在德谟克利特，它们是显现的对象被一直切分到不能再切分后剩下的一切；不能再切分的物是具有广延的物。

不-存在者-毋宁说显现者-通过外感官传达给意识，相反，存在者通过理智传达给意识。因此，二者都并非不可认识：外感官衡量与判断物给予外感官的，理智衡量与判断物给予理智的。

虽然不同的感觉者的外感官对于向他们显现的物的衡量与判断常常是相似的，但有时也会存在巨大的差异：例如对同一个对象，有的人感觉为冷，有的人感觉为热。同样，对于不能为外感官把握的即所谓存在着的物，不同的思想者的理智的衡量与判断也会不同：例如有的人从连续性-物理学出发，有的人从质点-物理学出发。

因此，**思想者与感觉者是万物的尺度**；他们是（作为现象之基础的）**存在者**（按照普罗泰戈拉的基本粒子论，独立自存的）**存在的尺度**，是（虽然向我们显现，但自身并不独立自存的）**不-存在者**（按照普罗泰戈拉的基本粒子论，只是组合性的，因而并非独立自存的）**不存在的尺度**。

让我们回到开头的句子：

○“对于每个事物都具有两个相反的命题。”

其中，“事物”是对“Pragma”的翻译，“命题”是对“Lógoi”的翻译。

这里出现的一个新问题是，“Lógoi”应理解为“Lógos”的复数形式，还是应理解为“句子-序列”即“论证”的复数形式。<sup>160</sup>

我倾向于后一种释义，尽管前一种释义经过某些曲折的解释也能得出相同的结论。

因为按照第二种释义，我们不必怀疑普罗泰戈拉是否突然之间偏离了传统逻辑的二值原理，即不必怀疑他是否假设存在着一个“A与-A”都可能为真的句子。<sup>161</sup>

其次必须问的是，在普罗泰戈拉，在自然哲学的论证中，“Lógoi”或“论证”是否只是指始终由演绎推理步骤组成的论证。尽管他可能明白归纳逻辑与演绎逻辑即扩展性推理与必然性推理之间的区别，但我不敢肯定，他在每一个地方都能恪守这一区别。

最后我们要问，在我们已一无所知的语境中，“事物（Pragma）”究竟指什么。在我看来，“事物”既非指语言哲学意义上的，亦非指认识论意义上的事物，而是指自然哲学中的事物。在这一意义上，“事物”很难理解为一个基本逻辑事态。

按照以上的释义，我们似乎能够这样来翻译他的名言：

---

<sup>160</sup>我对这一问题的思考必须感谢 Graeser。

<sup>161</sup>如果我们把所有最终能表达为“A或非-A”形式的原理从古典逻辑中排除出去，那么我们便把古典逻辑转化为一种直觉逻辑。

同样，如果我们把所有最终能表达为“A或-A都不真”形式的原理从古典逻辑中排除出去，那么我们便把古典逻辑转化为一种反-直觉逻辑。

对于普罗泰戈拉，我们必须注意的是：（1）他绝不可能在论证中采用某种非古典逻辑形式；（2）他绝不可能在运用古典逻辑时违反矛盾律。

●“假设给予了一个用自然哲学理论所描述的事物，那么对于这一已被认识为真的事物，永远能发现两个相反的论证，其中一个持肯定的态度，另一个持否定的态度。”

对于这位机智的哲人，我宁愿假设他已经触及了后来的皮浪（Pyrrhon）与塞克都斯·披里柯（Sextus Empiricus）甚至是休谟的相关论证的核心。也许我的诠释已然过度，但无论如何，我认为我的释义不但最简易，而且与普罗泰戈拉的其他理论相一致，甚至我斗胆宣称：我已经猜到了他的认识论的核心。因为按照这一释义，被给予外感官的对象既能从德谟克利特的质点-物理学，也能从阿那克萨戈拉连续性-物理学来解释；也正因为如此，这两个论证中的任何一方-非演绎性的-论证都能用于另一方的论证。

毫无疑问，对于那些相互对立的学说，我们能根据它们对已知的或有待考察的被给予者的解释分出好坏，但这并不意味着被视为更好的学说即是真理，因为它们仍然存在着完善的可能性，而我们称之为真，只是因为它目前具有解释上的优点。

虽然普罗泰戈拉的这一理论尚非皮浪主义意义上的怀疑论，但由于它超越了前人的独断论，因此能视为走向怀疑论的第一步。

他的个体-伦理学没有流传下来，流传下来的只有他的社会-伦理学与政治伦理学。

我们不能从个别的善的行为推断普遍的善，因为在道德上也不能从个别演绎普遍。但就个别的行为而言，行为者与他人都能准确地判断什么是更善。如果把更恶的行为理解为伤害他人的利益，那么对作恶者的报复亦即伤害作恶者的利益便不是更善。因此监禁一个作恶者的目的仅仅在于使之悔改并使其他人不再受到他的伤害。

最坏的政体是没有法律的政体，因为在一个没有法律的城邦中公民之间不能相互信任。与之同样坏的是虽然存在法律，但公民与国家管理者不遵守法律，因而公民与国家管理者的一个绝对义务是对法律忠诚，既不在字面上也不在意义上歪曲法律。

但另一方面，如果人们发现了现行法律中的缺点，可向公民大会提出修正意见；一旦公民大会在自愿表决后同意了修正意见，那么更为完善的新法具有与旧法相同的效力，直到更新的法律出台。

一部更好的法律是指在不伤害他人的前提下能够在整体上为城邦及其公民带来更多利益的法律。但什么是最好的法律，一个智慧的人存而不论。

作为一个法律学家，普罗泰戈拉一定在当时享有崇高的声誉，否则当南意大利的城邦图里奥初建时，不会请他去草拟法律提纲。前 445 年，才刚到雅典五年的普罗泰戈拉又离开了雅典，但仅仅几年后，伯利克里又把他从图里奥召回。伯利克里既是阿那克萨戈拉的学生，也是普罗泰戈拉的学生和朋友。他们在一起不仅探讨修辞学，也探讨各种普遍性的哲学问题。

在甄别柏拉图和其他人对普罗泰戈拉的学说的种种（恶意的）曲解时，我们必须记住的是，他属于古希腊时期最后一批非学院派的，独立创建了重要的哲学理论的伟大哲学家行列。

天知道是什么让普罗泰戈拉在晚年又撰写了一部神学著作。据说，他在书中开门见山地写道：

□“关于神，我一无所知：既不知道他们存在，也不知道他们不存在，更不知道他们是怎样的形象（如果他们存在）。因为有许多东西阻碍我的认识，例如不可感知，与生命的短暂。”

如前所述，前 433 与前 432 年之间，雅典颁布了一条法令：凡是亵渎雅典神灵的人最高可判处死刑。与阿那克萨戈拉一样，普罗泰戈拉起初也被判处死刑，只是由于伯利克里的多方努力，他才在最后关头被改判为终身流放。但当伯利克里前前 429 年死于瘟疫之后，普罗泰戈拉失去了政治保护。前 412 年与 411 年间，他受到同样罪名的控告。

普罗泰戈拉逐渐意识到了真正的生命危险。<sup>162</sup>他买通了一个船长，准备逃往下意大利（我猜想可能是图里奥）。但他想逃跑的消息被泄露了。当他乘坐的船只刚离开港口时，便发生了漏水，迅速沉没了。会游泳的船员被搭救上来，普罗泰戈拉却淹死了。雅典官方不仅没有通报海难的原因，而且要求雅典人上交普罗泰戈拉的著作手抄本，并把上交的书籍在公共场合烧毁：这是历史上的第一次焚书。<sup>163</sup>

**希俄斯的梅特罗多罗斯**（Metrodoros von Chios，470/440-410/380）是德谟克利特的学生（据我推测，他也是阿那克萨戈拉的学生）。使他闻名的是那句格言“我从不知道我自己一无所知”。但我们不知道，这是对苏格拉底的“我唯一所知的是我一无所知”的极端性表述，还是相反，苏格拉底在模仿梅特罗多罗斯。在我看来，前一种可能性更大。

我们前面已提到，智者-带来智慧的人-最初在雅典的自由民中享有崇高的声誉。对于那些充满求知欲的雅典人，至少在他们能抽出时间到大学深造时，象阿那克萨戈拉、阿斯帕齐娅和普罗泰戈拉这样的外来的智者不仅是他们在知识上的老师，也是他们在人格上仰慕的对象。但一方面，随着一批夸夸其谈的雅典知识分子挤入这一行列，智者或者说大学教师这一新兴的职业<sup>164</sup>逐渐失去了当初的光彩。另一方面，那些敌视教育的雅典人不放过任何一个诋毁智者的机会；他们会用手指着在那里口若悬河，不断在概念中绕来绕去的知识分子，嘲讽地叫道“智者！智者！”这不但使越来越多的雅典人对“智者”产生了厌恶，也使“智者”这一名称的意义发生了变化-“智者”即“诡辩者”的含义甚至一直保留到今天。<sup>165</sup>遗憾的是，在这一过程中，阿里斯托芬扮演了一个绝对不光彩的角色。尤其是当柏拉图习惯性地把他所妒忌的哲学家纳入到“智者”概念下之后，<sup>166</sup>这一贬义性用法渐渐固定下来。

尽管如此，“智者”在当时仍为完全失去褒义色彩，例如苏格拉底便被称为“智者”。柏拉图有时也自称为“智者”，虽然他是从他本人的理解出发。

但无论如何，由于柏拉图坚持把他嫉妒的普罗泰戈拉称为“智者”，他成功地让普罗泰戈拉的学说在历史上蒙上了一层阴影。与之遭受同样命运的还有高尔吉亚。

**雷昂底恩的高尔吉亚**（Gorgias von Leontinoi，483-375）<sup>167</sup>在西西里和下意大利度过了他的前半生。约前427年，他作为一个使团成员被雷昂底恩派往雅典，<sup>168</sup>但他从此留在了雅典，再也没有回过他的家乡。

---

<sup>162</sup>限于我的知识范围，我不知道他们会如何处死象普罗泰戈拉这样的非雅典人。

<sup>163</sup>中国的李斯（~280--~208）在前213年主持了人类历史上的第二次焚书。

<sup>164</sup>阿提卡的所有自由民都能受到小学教育，但只有一部分富有的家庭才有能力雇佣家庭教师，使他们及其亲朋好友的子弟接受我们今天所谓的中学教育。但在这些家庭教师中，只有极少数人象那些外来的“智者”一样拥有广博的天文学、数学和论证学知识。正是在伯利克里的努力之下，他们才在雅典创办大学，丰富和提高了雅典的精神生活。

<sup>165</sup>与之类似的还有约一个世纪前的用语如“实用主义”和“实证主义”等。它们在哲学论争中被赋予了贬斥性含义，从而掩盖了其中精神性的内涵。

<sup>166</sup>而对于那些不会在他心中引起妒意的对手，柏拉图则表现出不屑一顾的态度，就象他在叙拉古僭主狄奥尼休斯的宫廷中对待爱斯基尼斯那样。

即使在他的著作中，柏拉图也无所顾忌地编造中伤这位香肠制匠的儿子，这位苏格拉底高度赞赏的弟子的谎言：在古希腊时期一度传言，当苏格拉底被定罪后，爱斯基尼斯从未守护在他的老师身边。但只要对爱斯基尼斯对苏格拉底的忠诚与仰慕稍有了解的人都不会相信这一说法。

相反，能够肯定的是，一听到苏格拉底被定罪的消息，出身于名门望族的柏拉图便立刻逃到了迈加拉。后来，他在《斐多篇》中让“斐多”为自己不光彩的行为辩护道：“我相信柏拉图当时病了。”

<sup>167</sup>他的生卒年份并不完全可信；我们只能肯定在485/475-385/375之间。据说，他活到了109岁。由于这是一个非常确定的数字，或许这不是一个虚假的传闻。如果这是真的，那么他并不比苏格拉底大多少，但他却比苏格拉底多活了近四分之一世纪。

<sup>168</sup>这个使团的任務可能是向雅典求助共同抵抗想要征服雷昂底恩的叙拉古，但最后并未完成使命。随后高尔吉亚留在了希腊半岛（主要是在雅典）。

能够肯定的是他的哲学与修辞学教育完成于巴门尼德在爱利亚创办的一个学校。在刚到雅典时，他可能仍然信奉并试图传播巴门尼德的思想。但在与雅典的诸子百家如阿那克萨戈拉、阿斯帕齐娅、普罗泰戈拉、（未在场的）德谟克利特和克拉底鲁的交锋中，他逐渐熟悉了对手的学说，并最终走向了巴门尼德的反面（这与柏拉图形成了鲜明的对比）。据说，他与苏格拉底有过许多谈话。

按照他当时的理解，巴门尼德的思想能表述为如下的命题：

(1) “有存在；这是唯一的，真的和善的存在。”

(2) “这一为自身所构成的存在是可觉知和可认识的，但不能通过感觉和思想，而只能通过神谕，通过超越于尘世假象的精神。”

(3) “这一被觉知和被认识的存在是可传达的，但不能通过尘世的语言，而只能通过在尘世之上创立的言说。”

高尔吉亚对爱利亚的存在论的反驳表达在与以上三个命题针锋相对的三个反题<sup>169</sup>中-毫无疑问，这一反叛受到了雅典知识阶层的欢迎：<sup>170</sup>

(1\*) “没有一个（这样的）存在，亦即：没有什么有一个（这样的）存在。”

(2\*) “即使有一个（这样的）存在，它也是不可觉知，因而不可认识的。”

(3\*) “即使有一个（这样的）可觉知与可认识的存在，这一被觉知与被认识的存在也是不可传达的。”

当时雅典人所听到的高尔吉亚对这三个命题的证明是否与约五百年后塞克都斯·披里柯（Sextus Empiricus）的描述一样，这是令人怀疑的：高尔吉亚的所有其它文本都表明他的性格更倾向于使用某种浪漫的而非缜密的论证方式。因此，我认为被披里柯归到高尔吉亚名下的论证更可能是迈加拉的欧克里德的某个熟悉爱利亚学派论证方式的学生提出的，而他的目的是以其人之道还治其人之身，即运用巴门尼德的论证方式反驳巴门尼德。

但流传到我们手中的论证在逻辑上并没有充分的说服力，而要对它们进行细致的分析，需要远远超出本文的篇幅，因此我只能暂时把它们搁置起来。

对一个定理的证明没有说服力，并不说明定理本身不可证明，因为我们能够（a）对证明进行修正，或者（b）用一个完全不同的定理来证明这一定理。因此，我想在这里使用巴门尼德学派的语言提出一个在我看来更为严密的（高尔吉亚本人或许不会如此表述的）论证：

如果：（ $\alpha$ ）在巴门尼德，存在是一，亦即除了这一存在，没有另一个存在，因此一切与这一存在不同的都是非-存在，或最多只是一个假象；（ $\beta$ ）对某物的认识指向另一个物，因而在认识者与他所认识的对象即他在认识中指向的对象之间存在着外在或内在的亦即空间性或精神性的距离；（ $\gamma$ ）一个非-存在即一个假象或欺骗之所以不能觉知和认识一个存在，是因为这一非-存在没有真正的存在，而只是在欺骗性的呈现中使人误以为似乎有一个存在。那么：

(1\*) 没有一个这样的，即一而非二的存在，因为根据 (2\*)，要认识这一存在，必须有第二个-同样真实和非欺骗性的存在着的-存在。而根据 ( $\alpha$ )，一切与第二个存在不同的都是

---

<sup>169</sup>这三个反题一般被表述为：

(1') “没有什么存在。”

(2') “即使有什么存在，也是不可认识的。”

(3') “即使它是可认识的，也是不可传达的。”

如此的表述方式仍然在日常语言意义上因而也是在我们时代的**象征性语言**意义上使用“是”。但它忽视了在爱利亚学派所创立的哲学术语中，非-观念性的具有时态变化的系词“是”首先被转化为观念性的动词，然后又进一步被名词化为“存在”。

<sup>170</sup>就象在斯巴达一样，当时在西西里，希腊人主要是指多利安人。相反，在以雅典为首都的阿提卡，希腊人主要是指伊奥尼亚人。我们在这里绝不能忽视雅典人对（广义上的）多利安人和（狭义上的）斯巴达人的傲慢态度。

不-存在。<sup>171</sup>在这一意义上，第一个所谓的存在即与觉知着和认识着的存在相区别的存在绝非一个存在。

(2\*) 假设有一个这样的存在，亦即除了这一存在，什么也不存在，那么，觉知和认识这唯一的存在的一定是不-存在，因而只是欺骗性的假象；而由于它本身是不-存在，因此根据( $\gamma$ )，它也不可能觉知这一存在。

(3\*) 假设有一个这样的即唯一的存在，并且它也能够被这唯一的存在觉知和认识，那么(根据 $\beta$ )，这一被觉知和被认识的存在一定不同于觉知着的唯一的存在，换言之(根据 $\alpha$ )，它一定外在于无所不包的存在，因此(根据 $\gamma$ )，它是一个非-存在-而这一结论与假设命题相矛盾。而如果一个如此这般地觉知与认识的唯一的存在想要把它所觉知与认识的传达给第三者，那么它所传达的恰恰不是某种存在着的东西，而只可能是它在事实上所觉知与认识的亦即假象：如果巴门尼德所轻信的那位女神是一个存在，那么她告诉他的只可能是一个欺骗性的假象；如果她不是一个存在，换言之，如果她是一个非-存在，那么根据 $\gamma$ ，她本身作为欺骗性的假象只能觉知和认识欺骗性的假象，但她却把假象当作非欺骗性的存在兜售给了巴门尼德。

如上，我们大概能以类似的方式在巴门尼德的存在论框架之内来反驳巴门尼德。至于诗人高尔吉亚是否也曾采用了相似的论证，尽管不能完全排除这一可能性，但也不太可信。他可能只是为了他的三个反题提出过雅典一般知识分子都能领会的普遍性与直觉性的论据，但这些论据究竟是什么，我们恐怕永远都不得而知了。

另一方面，如果人们象有的论者那样认为高尔吉亚只是玩笑性地提出他的反题，那也几乎肯定是错的。

虽然高尔吉亚是一个非雅典人，但他却受到了雅典人的普遍喜爱和尊重：作为一个多利安人，他被允许为在伯罗奔尼撒战争中阵亡的阿提卡将士撰写悼词和颂词，甚至，雅典人为他在德尔菲神庙树立了一座雕像，这是祭司阶层之外的人几乎从未得到过的待遇。

但他在雅典的活动其实并非主要在哲学上：占据他的教学和著述中心的不是以哲学家为对象的**理性修辞学**，而是以作家和诗人为对象的**诗性修辞学**。<sup>172</sup>他常常为优秀的散文作品撰写一篇充满诗意的后记，并向作者们讲授相关的文学理论问题。<sup>173</sup>

在雅典，他的周围聚集着一个庞大的学生圈子。其中有一个学生叫**雅典的伊索格拉底**(Isokrates von Athen, 440/430-350/330)，他后来自己也开办了一个修辞学学校。

虽然苏格拉底很可能不属于这个圈子，但他有时也会到高尔吉亚那里，与他讨论文学和哲学问题。在苏格拉底最后的日子，他曾贪婪地阅读诗歌作品，并写下了大量献给他的二位一体的神-阿波罗和他的姊妹阿耳忒弥斯-的诗篇。

在苏格拉底前后一、两代人中，还有许多重要的但长期以来被遗忘的智者，如**埃利斯的希皮阿斯**(Hippias von Elis, 490/460-390/370)，**奇阿斯的普罗狄科**(Prodikos von Keos, 490/460-410/390)，**科林斯的斯拉西马赫**(Thrasymachos von Korinth, 490/460-440/410)，**雅典的吕科费隆**(Lykophron von Athen, ~400~350)，**雅典的阿尔基达马斯**(Alkidamas von Athen, ? ~375)以及**夏尔克顿的法利亚斯**(Phaleas von Chalkedon, 420/380-360/300)等。

### 苏格拉底的活动

如果**伯利克里**(495/490-429)只是把雅典的大门敞开了一条**缝隙**，那么无论雅典的政治影响力多么迅速地扩大，也不会吸引多少哲学家。但这位政治家的目标不仅是使他的家乡成为希

---

<sup>171</sup>译者注：原文区别了“不-存在(nicht-seiend)”与“非-存在(Nicht-Sein)”。前者是动词的现在分词用法，后者是名词性用法。

<sup>172</sup>如果高尔吉亚能活到柏拉图的《高尔吉亚篇》出版之时，那么他一定不认识对话中的人物“高尔吉亚”。

<sup>173</sup>他刚到雅典时非常贫穷，后来他为他的文学课收取高额学费。而即使他因此而变得象继承了巨大家产的柏拉图那样富有，这也是能够理解的。

腊半岛上政治与军事的，而且是文化与科学的领袖。因此他在文学上资助了伟大的戏剧家欧里庇得斯（Euryipides, 485/480-406），在历史学上把希罗多德带到了雅典；而在自然哲学上，他成功地说服了阿那克萨戈拉和阿斯帕齐娅从米利都搬到了雅典。对于德谟克利特，他希望即使不能把他本人引入雅典，那么也至少能引入他的一位重要的和出色的学生，因而普罗泰戈拉在雅典的成功似乎并非偶然。此外，来到雅典的还有阿凯劳斯和克拉底鲁。

当米利都的阿凯劳斯（Archelaos von Milet, 480/460-430/410）<sup>174</sup>陪他的的老师阿那克萨戈拉来到雅典时，还是一个年轻的学生。也许正因为如此，在某些历史记载中，他被当成一个雅典人。思维敏捷的阿凯劳斯当过阿那克萨戈拉的助教，因此辅导过比他年纪稍小的苏格拉底。他们两人曾结伴进行了苏格拉底一生中唯一一次非军事性的海上漫游，一直到达了雅典与波斯海上边境的萨摩斯。尽管阿凯劳斯强烈建议到已近在咫尺的家乡一游，但苏格拉底坚决不愿踏上当时处于波斯帝国控制下的米利都的土地。

虽然阿凯劳斯创立了自己的自然哲学，并可能是西方历史上第一位探讨德性、正义和美的哲学家，但或许是因为未从阿那克萨戈拉的巨人阴影中走出来，他没有著述自己的思想。如今他被公认为伊奥尼亚最后一位伟大的自然哲学家：

“精神性的气（性的）是唯一的本源。气在非生命的 Phýsis 中表现为主动性的热与被动性的冷。热与冷相互转化，但二者的转化是一个渐变的过程。

气聚为水与地，气散为火。

生命起源于地与水的结合；生命中充满气与火。人之所以能超越动物，是因为人拥有文化能力。文化能力主要表现在艺术和伦理上。相反美德或者说城邦-价值如勇敢、正义等并非源于人的本性，而是城邦教育的结果，因此不同的时代与文化中对美德的定义都不同。”

资料的缺乏是我们难以更准确地描述阿凯劳斯的思想。同样令人遗憾（！）的是克拉底鲁也未留下更多的记载。在赫拉克利特的思想继承者中，他是极少数名字和思想未被历史遗忘的人之一。

爱菲斯的克拉底鲁（Kratýlos von Ephesos, 480/460-420/400）<sup>175</sup>是柏拉图（还）年轻时的哲学启蒙者之一，因此他的少数思想痕迹甚至在涂改大师柏拉图甚至（从未见过他的）亚里斯多德的著作中保存下来。虽然只是四个丧失了语境的句子，但我们能从中窥见他的思想一斑：<sup>176</sup>

◇“我们不能两次踏入同一条河流，因为第二次踏入的已不再是同一条河流；我们甚至不能同一次踏入同一条河流，因为当我们踏入时，河流在不断地变化，尽管我们迟钝的感官感觉不到任何变化。”

◇“所有感觉对象永远处于瞬息变化之中，因此它们不是知识的对象。”

◇“对于一个不断变化的对象，我们不可能做出真的判断，但知识的前提是无论在思想还是言说中对一个对象的判断为真。”<sup>177</sup>

◇“人们根本不应提出任何一个命题，而应做一个沉默者。”<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup>阿凯劳斯不一定是米利都人；他也可能是最早碰到阿那克萨戈拉的雅典人之一。

<sup>175</sup>克拉底鲁不一定是爱菲斯人；他也可能是雅典人，但在爱菲斯完成了自然哲学、（被后人发展了的赫拉克利特的）认识论与语言哲学教育。但另一方面，那时候雅典人极少会深入到波斯帝国内...

<sup>176</sup>我们完全不能肯定亚里斯多德至少在字面上忠实地复述了这几个句子，因此我在如下的引述中采用了我认为能把四个句子内在联系起来的术语。

<sup>177</sup>从中能够看到，就象他之前的思想家一样，克拉底鲁在经验知识上倾向于怀疑主义。相反柏拉图在巴门尼德的影响下摆脱了怀疑主义。

<sup>178</sup>在梵语中，“沉默者”写为“Muni”；而正如波伊提乌（Boethius）所云，如果你保持沉默，那么你就是个“智者”！（“Si tacuisses, philosophus mansisses！”）

这四句话应当属于他的自然哲学、语言哲学与知识论的核心。但在缺乏资料的情况下，我不敢冒险对之进行重构，而只能确定其中的某些诠释前提：

\*克拉底鲁不是一个二流或三流的智者，而是一个聪颖的思想家。

\*克拉底鲁没有回避对他的学说的反驳，尤其是当反驳在他看来有一定道理时。

\*克拉底鲁会与那些反驳者探讨，是否除了被感觉者之外，感觉者自身也处于不断的变化之中。

\*克拉底鲁完全准确地理解了普罗泰戈拉在雅典传授的语言哲学。

\*来自商业城爱菲斯的克拉底鲁（从曾到印度游学的学者或至少从到过印度的大商人那里）大致了解过古印度的语言学和哲学；当时爱菲斯与古印度大学城塔克西拉都在波斯帝国的版图之内。

\*来自商业城爱菲斯的克拉底鲁熟悉古印度科学家的反身性论证方法。

\*最晚当他来到雅典后，曾有人把他的结论运用到他自己的学说上，并以之来反驳他。<sup>179</sup>

\*来自商业城爱菲斯的克拉底鲁应（通过那些大商人）至少大体上了解过释迦牟尼的学说，包括他对超越感官的沉默的阐发。

如上所云，我不想对克拉底鲁的学说进行重构，但至少在我看来，他的命题“人们根本不应提出任何一个命题”绝非如一般诠释者所认为的那样是一个肤浅的命题。毋宁说，即使是**苏格拉底**也不能（立刻）理解其中的深刻内涵，就象他在评论克拉底鲁的老师赫拉克利特时所感叹的那样。

就每一个被感觉者的瞬息变化而言，“你甚至一次都不能踏入同一条河流”是对赫拉克利特的原则“你不能两次踏入同一条河流”的强化性表述。但究竟是谁，是赫拉克利特自己，他的弟子还是直到克拉底鲁才提出这一论点，恐怕永远都不得而知了。同样难以确定的是这一强化性论点的运用范围是从什么时候开始从被感觉者扩展到感觉者自身之上：“感觉或踏入一条河流的在下一个瞬间不再是同一个感觉者或踏入者！”

而在当时的阿提卡，虽然不乏溪流，但并没有真正意义上的河流；雅典人所熟悉的是大海和停泊在比雷埃夫斯港中的忒修斯船。因此，尽管缺乏证据，但我猜想：

◇在雅典的克拉底鲁哲学学院中，不仅用过爱菲斯的河流，也可能用过驶往提洛朝圣的（被视为永恒不变的）忒修斯船的航行来形象地比喻万物的流变性。

◇这一比喻可能会发生某些变化，最早它的表述方式也许是：“忒修斯船不会两次驶往同一个提洛岛。”然后：“忒修斯船一次都不会驶往同一个提洛岛。”最后：“驶往提洛岛的忒修斯船在下一瞬间不是同一条船！”

◇在苏格拉底被杀害后的数十年间（即直到马其顿占领军蓄意摧毁忒修斯船之前），所有的雅典人都熟悉这一比喻，甚至把它记入了雅典政治史——尽管柏拉图在《裴多篇》中似乎是第一次听说忒修斯船：

“裴多：‘那么你们连他怎么受审都没有听说过吗？’

厄刻克拉底：‘有人对我们说过，所以我们感到奇怪，因为对他的审判和执行间隔了那么长的时间。为什么会这样，裴多？’

裴多：‘这纯粹是一种偶然的巧合，<sup>180</sup>厄刻克拉底。审判他的前一天，雅典人刚好结束给派往提洛的船只尾部挂上花环。’

---

<sup>179</sup>赫拉克利特可能已经遇到了这一反身性困难：如果要保证“万物皆流”的原则的普遍性与有效性，那么这一原则本身与说出这一原则的人不能处于变化之中。

如果赫拉克利特要维护他的原则，那么他（在普遍性意义上）既不能说出也不能思想（因为思想是内在的语言）这一原则。这对于多少人是**一个晦涩的**，对于苏格拉底是**一个深刻的思想**。

<sup>180</sup>这**真的**是一个**巧合**吗？因为**阿波罗**是苏格拉底的神，而**阿波罗神庙的祭司**恰好在苏格拉底临刑前的晚上给忒修斯船挂上了花环。这位祭司非常可能认识苏格拉底，也一定知道他完成了对阿波罗神的皈依。

厄刻克拉底：‘那是什么船？’

裴多：‘雅典人说那是忒修斯带着七对青年男女航海去克里特，并保存了他们和他自己的性命的那只船。据说当时雅典人对阿波罗神发誓，如果这些年轻人能活着回来，他们将每年派使团去提洛朝圣，从那以后他们一直信守对这位神的诺言。有一条法律也就是那个时候定下的，使团去朝圣期间，城邦必须保持洁净，在朝圣船只抵达提洛并返回雅典之前不能处死罪犯，<sup>181</sup>有时候如果风向不对，朝圣船要花很长时间才能回来。阿波罗的祭司一给朝圣船挂上花环，朝圣的使命也就被认为正式开始了，而我说过了，这件事正好发生在审判的前一天。这就是为什么从审判到处决，苏格拉底在狱中要度过那么长时间。’<sup>182</sup>（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《裴多篇》，页 52—53。）

关于**忒修斯船**，普鲁塔克（Plutarch）曾写道：

“忒修斯和雅典青年安全返航所乘的是有三十支浆的大帆船，雅典人把这只船一直保留到德米特里·法勒琉斯的时代。他们一次又一次地拆掉了朽烂的旧船板，换上坚实的新船板。从此以后，这只船就成为哲学家们就事物的发现问题展开争论时经常援引的实例，一派认为它还是原来那只船，另一派争辩说它已不再是原来的船了。”（译者注：译文参普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册中译本，《忒修斯传》，贺哈定译。商务印书馆，1990年，页 23。）<sup>183</sup>

从如上的引文中能够推出：

（1）哲学家对这条**船本身**并不感兴趣，毋宁说它是一个对**灵魂**的绝好比喻，即灵魂在一生中是否会**变化**，或者至少内在**不变**。

（2）从**忒修斯船**引起了柏拉图的高度重视来看，那时雅典的哲学家们可能已讨论了**多中之一**（准确地说，奔流不息的不同个别意识状态所构成的整体）的问题，并且未取得一致意见。

（3）由于柏拉图根本未对这一问题进行探讨，因此使人怀疑，他不仅没有找到问题的答案，而且连能够说服自己的探讨方向都没有找到。

当然，由于资料的缺乏，以上只是猜测。

但是我相信，至少克拉底鲁学派及其后人曾研究过这一重要的哲学问题，并与其他学者产生过争论，因为对于一个在每一个瞬间都发生着状态变化的人来说，他的同一性不仅在哲学上

，而且在道德和法学上具有重要的意义：<sup>184</sup>

•“那个在很久之前犯过罪的人与这个现在被执法机构抓获的人是同一个人吗，因而是否应当按照过去那个人的行为给现在这个人定罪呢？”

---

<sup>181</sup>在当时的雅典，死刑似乎已被视为对雅典的玷污。

<sup>182</sup>以上是柏拉图的描述。

<sup>183</sup>霍布斯曾借用并强化了这一论证：

“整整一代造船者把在维修那艘船的过程中被拆换的圣物收集起来，并在卸下了最后一块破损的船板后，从中建造了一艘在材料与外形上与老船一样的船。对于博物馆来说，这艘船是真正的忒修斯船，但对于那些想安全地驶往提洛并安全地返回的祭司们来说，那艘被修过的船才是真正的船。”（Thomas Hobbes: De Corpore, 2, Ch. 11 (Of identity and difference), EA 1655）

这一论证能够被更进一步地强化：

“造船者预料这艘船会被奉为圣船，因此同时建造了一艘与之一模一样的船，放在船厂里备用。每当停泊在码头上的船出现破损，他们便从备用船上拆下相应的部分，换到码头上的船上。随着时光的流逝，终于会有有一天，忒修斯船的材料会从码头上的船上完全拆换到备用船上去。”

<sup>184</sup>或许在当时的雅典讨论过一个与忒修斯船有关的法学问题：从损坏的船板来看，归来的忒修斯船已是另一条船，但死刑必须等到同一条船归来之后才能执行，然而这永远都不会发生。

也许，在我们的日常语言中所说的同一个人至少在内在此的状态中已不同于过去，正如我们现在的状态已不同于我们4岁时一样。

在法律上，不同类型的案件具有不同的时效，因此虽然没有解决，但却绕过了这一问题：在有效期之内，这个人仍然是同一个人，而一旦过了有效期，那么他从这一刻起不再是同一个人...!

早在数百年之前，古印度的哲学家已探讨过对象的同一性，或者具体而言，人的同一性问题。他们的回答各有不同。对于一个行为的实施者是否他的行为的承受者的问题，或者用哲学家的方式来理解，他们在本质上是否同一的问题，释迦牟尼的回答始终是，他们既非同一亦非不同一。按照他的教导，他所依循的是毋宁说是一条永恒变化的中道，而对于未觉悟者来说，他们的变化、他们在个人的变化中所创造的个人世界仍然充满无知与歧见。

在释迦牟尼的对话中，记载了这一已在那儿经过了长期讨论的课题：

“尔时，一婆罗门来诣世尊之处。诣已，与世尊俱相问候，交谈致意于可记忆之语后，坐于一面。坐于一面之彼婆罗门，如是白世尊曰：

‘瞿昙!如何是彼作而彼经验耶?’

‘婆罗门!彼作而彼经验者，此乃一极端。’

‘瞿昙!又如何他作而他经验耶?’

‘婆罗门!他作而他经验者，此乃第二之极端。婆罗门!离此等之两极端，如来依于中而说法。’”（译者注：参汉译《南传大藏经·经藏·相应部·因缘相应》第46经）

我们已难以确定这些问题及其答案是什么时候从印度经过波斯的商路传到雅典，但能够肯定的是它应当发生在波斯帝国时期。

现在该是我们赶快回到数十年前，回到（我们已有所提及的）苏格拉底的生平与学说的时候了。

出生在雅典附近的一个小村庄阿劳派克的苏格拉底（Sokrates von Alopeke, 469-399）的父亲是一个石匠，母亲是一个助产士。早在古希腊时期，对他的前半生已没有确切的记载。因此我们对他成长经历的描述只是一种大致的推测。

他可能在阿提卡接受了启蒙教育如读、写、数学、文学和体操等。就象前工业时代绝大多数男孩子一样，他从少年时就开始在他父亲的手工作坊里学习和劳动。<sup>185</sup>这段早年的石匠生活似乎没有给他留下了多少美好的记忆：他后来不仅没有重抄旧业，而且在谈话中从未（即使是暗示性地）举过石匠的例子。

他的母亲应当是一位严谨认真的助产士，否则雅典那些富有的女人们不会听说她，把她专门从农村请到城里接生；苏格拉底也不会认识与他年龄相仿并在后来结下了终身友谊的克力同

：<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup>他父亲（因而也包括他）非常可能在伯利克里扩建雅典卫城时被征用过，甚至可能为雕塑家准备过石胚。从历史记载来看，他们父子两人不太可能自己从事过石雕。

<sup>186</sup>克力同也在阿劳派克住过或者至少在那里拥有一座田庄；在苏格拉底搬到雅典之前，他已与苏格拉底成为要好的朋友。这部（只取得了文学竞赛第三名）的喜剧中，他嘲笑苏格拉底是阿那克萨戈拉的追随者。

注意：阿里斯托芬把苏格拉底同时描绘成一个对自然秘密的冥思苦想者，因此第欧根尼·拉尔修不无道理地指出（尽管从柏拉图的《裴多篇》的前半部分来看亦不尽然），认为苏格拉底对自然哲学不特别感兴趣的想法在原则上是错误的。

对于克力同，这位贫穷但聪慧，无论在言辞还是在刀剑的交锋中都绝不逊色于自己的苏格拉底是他能够毫无保留地信任的朋友。成年后，苏格拉底为雅典身经百战，以既勇敢又冷静闻名四方；而他披挂的那套贵重的铠甲非常可能是克力同当初赠送给他的礼物。

大概是在父亲去世后，苏格拉底在克力同的资助下，在前 430-425 年之间搬到了雅典。<sup>187</sup> 他的搬家或许与他的石匠生计有关，但他的真正目的更可能是一方面进一步加强与那儿的阿波罗神庙的联系，另一方面他作为非神职人员，只要经过神庙祭司的同意，也能够随数年前来到雅典的智慧学者-智者-学习，扩展知识和训练口才。

于是，同样可能是在克力同的促成之下，苏格拉底与欧里庇得斯同届进入了阿那克萨戈拉与阿斯帕齐娅创立的哲学-自然科学学院。在那儿，阿那克萨戈拉曾让阿凯劳斯对苏格拉底的弱项算数和几何进行辅导。<sup>188</sup>

但这时的苏格拉底已年届五旬了；他已不可能，更没有人建议他去追求达到当时算数与几何的最高水平，因而也不可能通过数学的精深研究来判断德谟克利特和阿那克萨戈拉的学术优劣甚至提出更出色的理论体系。然而另一方面，他从未否定过自然科学的价值，尤其是自然科学对于人生-对于如何达到人与宇宙的和谐-的价值，例如他在皈依过程中，完全接受了（可能是一位来自东方的术士在阿波罗神庙中）向他传授的地理学知识。

按照第欧根尼·拉尔修的说法，他曾为拜访智慧的女祭司第俄提玛，与阿凯劳斯乘船到过萨摩斯。<sup>189</sup>

而在陆地上，苏格拉底只有一次以平民身份离开过阿提卡，并且最多不过几星期。按我的猜测，那次德尔斐之行的目的是向德尔斐神庙的祭司（主要是阿波罗祭礼的祭司）学习神学尤其是密教的知识，<sup>190</sup>以及拜访、请教宣读神谕的皮提娅。

对于苏格拉底的大学生涯，历史上没有任何可靠的记载，尤其是我们对他与当时已迁到雅典的普罗泰戈拉的关系一无所知。在掌握了阿那克萨戈拉的理论后，普罗泰戈拉放弃了自然哲学研究，而转向了语言哲学包括真理论、论证学（用当时的术语：修辞学）等普遍性的哲学主题。我相信，苏格拉底一定会把他新创立的哲学-修辞学大学视为更适合自己深造的地方；而

---

又：不仅仅是阿里斯托芬，而且许多其他的文学家如欧波里斯（Eypolis），克冉提努斯（Kratinos），阿米普西阿（Ameipsias）等也喜欢用贬低苏格拉底的方法抬高自己的声望，这或许是源于他们对欧里庇得斯的巨大成功的嫉妒：这位苏格拉底的密友每次都让苏格拉底对自己的戏剧初稿提出修改意见。

因此，在搬到雅典之前，苏格拉底可能已经通过克力同与**雅典**的阿波罗神庙建立了联系，并且神庙的祭司可能向克力同指出苏格拉底有必要通过进一步深造发展和完善自己的才华。

<sup>187</sup>这一时间推算的根据是阿里斯托芬的《云》在前 423 年首演。在

<sup>188</sup>柏拉图在《斐多篇》中对苏格拉底与阿那克萨戈拉的关系的描述“我听某人说，他读了阿那克萨戈拉的一本书（...）”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《斐多篇》，页 106。）能够被视为对读者的有意误导，亦即谎言，而决非一种文学手法或者是象他在《第七封信》中的所托辞的是一句玩笑。

柏拉图必须记住他在《申辩篇》中让那位苏格拉底所说的：

“（苏格拉底）：‘（...）你是指我不像人类的一般信仰那样相信太阳和月亮是神吗？’

（梅勒托）：‘审判团的先生们，他肯定不相信神，因为他说太阳是一块石头，月亮是一团土。’

（苏格拉底）：‘我亲爱的梅勒托，你没想到你正在控告阿那克萨戈拉吧？你如此藐视这些先生，认为他们竟连克拉佐门尼的阿那克萨戈拉的书中充斥着这样的理论都不知道，是吗（...）’”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《申辩篇》，页 13-14。）

<sup>189</sup>这是苏格拉底以平民身份进行的唯一一次海上旅行。它没有被列入苏格拉底所参与的战役名单中，因此与那次雅典对不顺从的萨摩斯联盟的征讨没有关系。

关于柏拉图在《会饮篇》中所描述的**第俄提玛**，有如下几种可能：（1）她是柏拉图的想象，或者（2）她是一个被柏拉图大致正确地描述的历史人物：（a）萨摩斯的一个女祭司，或（b）阿斯帕齐娅，或（c）德尔菲神庙的一个女祭司或占卜家。

我（还）不知道我应选择哪一个。

<sup>190</sup>阿波罗神在古希腊的不同地区有不同的象征意义，如智慧之神，医神等。此外，在异教徒中，“阿波罗”的名字代表着（埃及？）太阳神-值得注意的是，所谓异教或密教的信仰者往往是祭司们自己。

普罗泰戈拉一旦发现了苏格拉底的才华，也一定会马上让他担任自己的教学助手-当然这一切只是尽管符合逻辑，但却缺乏证据的猜测。

就象过去和现在所有囊中羞涩的哲学家一样，普罗泰戈拉向他的学生征收学费。但出身贫寒的他也知道，1德克拉玛对于穷人的价值至少相当于富人的50德克拉玛，因此他根据学生的经济状况收取不同等级的费用。柏拉图暗示，普罗泰戈拉把他的学生按照从1到50德克拉玛的学费标准分成了50个班级，而他为了赚钱每周甚至每天同时给所有班级授课-然而对于这样的说法，谁又会相信呢？！<sup>191</sup>

我猜想，在普罗泰戈拉的大学里，已不再年轻的苏格拉底不仅立刻以他的妙语如珠引起了普罗泰戈拉的注意，而且在后者的悉心指导下，充分发展和完善了在理性的论证与辩论艺术上的才能。虽然已找不到相关的证据，但我猜想，普罗泰戈拉一定是出于宣传的目的，才把他的这位得意弟子的毕业考试安排在公众场合进行。在考试中，普罗泰戈拉亲自下场，与苏格拉底进行了一场最后与平局结束的精彩辩论。这使苏格拉底一夜之间名动雅典，甚至在雅典之外的德尔斐，在东北非的昔兰尼，人们都听说雅典出了一位-也是第一位-哲学家。

尽管以优异的成绩毕业，但仍然令人惊奇的是苏格拉底能够马上在身边聚集一批学生，而非首先形单影只地在雅典集市的某个角落里游荡一段时间。我的解释是：至少几个在普罗泰戈拉大学中受到过苏格拉底辅导的学生对这位雅典本土的第一位伟大的智者忠心耿耿，他们不再呆在学校的大厅里，而是自愿跟随苏格拉底来到集市上。在他们经常驻足的集市边缘的兑币处，也是大部分异乡人到雅典后首先造访的地方，一旦他们的辩论开始，不需要多长时间便会吸引一批人围到这位长相怪异、疯疯癫癫，与庄重的伯利克里形成鲜明对比的老头身边，倾听他的唇枪舌剑。

在苏格拉底最初的听众中，一定会有那位诗人欧里庇得斯。不久，他也成为苏格拉底的核心弟子，并与老师结下了深厚友谊。他把他的诗歌初稿交给老师，而苏格拉底在文学上，但更主要的在哲学上给他提出建议。有一次，他幸运地获得了一套赫拉克利特著作在雅典的手抄本，便马上送给苏格拉底。几天后，当欧里庇得斯问到他如何评价赫拉克利特时，苏格拉底答道：“我所理解的部分是卓越的，而且我敢说，我不理解的部分也是卓越的；但它需要一个提洛潜水员迁到它的底部去。”<sup>192</sup>（译者注：译文参《名哲言行录》上册中译本，页99。）

在我看来，这个故事证明了一个在古希腊已流传的猜测的正确性：苏格拉底一度也是克拉底鲁的学生。赫拉克利特的思想与克拉底鲁对赫拉克利特的阐释应当加强了苏格拉底在此期间逐渐形成的一个观念：自然科学研究不能给予我们可靠的，亦即符合我们对知识的定义的知识。

或许，他之所以与阿凯劳斯一起去萨摩斯，也是为了拜访那儿的赫拉克利特的其他弟子。

在赫拉克利特，物没有固定不变的自性存在，但另一方面，它们又并非梦境，并非不存在，因此万物永远处于生成之中。或许，除了对未能充分发展的数学能力的自知之明外，这一见解是苏格拉底决定不把自己的研究放在外在世界上的主要原因：

\*对在一个人精神之外所感受到的，无论是他本人还是他人都不可能拥有知识；

\*对在一个人精神之内所感受到的，虽然他本人可能拥有知识，但却不能被他人感受到，因而也不能传达给他人：无论是追问者、被追问者还是知识本身都处于不断的流动变化中。

有时，他会在某种相对粗糙的外在性证明过程中突然停顿下来，沉默数小时之久。也许他是为了把目光转向内在-转向精神本身，保持精神的内视。

---

<sup>191</sup>这是柏拉图在《克拉底鲁篇》中让苏格拉底说出的丑陋谎言。遗憾的是，这就是柏拉图的性格。

学费或许与某种经验有关：人们往往不珍惜他们太轻松地得到的东西。

<sup>192</sup>在位于爱琴海中部的提洛岛附近潜水似乎需要非常强的力量与呼吸，尤其是采贝和采珠时。

把认识者纳入到认识对象中，这就象变化反思层面一样，扩展和深化了被认识者。

而把对这一被扩展了的认识对象的认识者纳入到认识对象中...

我们在自己的精神中究竟能够潜多深？

而我正是在这一意义上来理解他的那句（可能早在他之前已为某些智者表述过的）著名格言：

•“我唯一所知的是我一无所知。”

一无所知的知-更准确地说，**无-知-指的是外在之知**，相反**其它的知-亦即知-指的是内在即精神之知**。只有从这一角度我们才能理解为什么苏格拉底常常告诫他人：

•“只有一种善是**真正的善**，即**知**；也只有一种恶是**真正的恶**，即**无知**。”

除了男弟子之外，不仅在苏格拉底的外层弟子中有某些未婚的女弟子，<sup>193</sup>而且个别女子曾以强大的思辨能力进入到他的核心弟子层中。如果真的是苏格拉底第一次提到“第俄提玛”这一名字（我们对之当然没有任何证据），那么我们在思考他之所指是谁时，必须注意如下的事实：

苏格拉底有三个儿子；在他死的时候，他们分别只有11（或16）岁，4（或7）岁和1岁。他曾先后（而非如某些猜测所云，同时）有两位妻子米尔托（Myrto）与赞西配（Xanthippe）。由于在他生命终结时陪伴在他身边的是赞西配，因此她应当是苏格拉底两个小儿子的母亲；又由于她这时仍然年轻，因此我认为他的大儿子的母亲应当不是赞西配，而是（可能死于曾在狭窄拥挤的雅典夺去无数生命的霍乱的）苏格拉底的第一个妻子米尔托。

他与米尔托结婚的时候应当是50岁出头或刚满55岁，而他与赞西配的第二次婚姻可能始于他65岁左右。据说他曾公开与他的大儿子玩骑马的游戏，因此引起了大多数**更优秀**的人的反感。

但他毫不介意他们的流言蜚语，反而指出，那些富人们只会给孩子们金钱，而他给予儿子的却是父亲的照顾和慈爱。

他的第二个妻子的名字“赞西配”原意指“金马”，从当时的起名习惯来看，这说明她出身于贵族（尽管不是显贵）。从中我们也能猜到为什么一定知道实情的色诺芬会散布对她不利的流言，以至于“赞西配”从古希腊起便成为“泼妇”的代名词：这不仅是错误的，而且是谎言。

例如在柏拉图的笔下，赞西配绝不是一个不正常的恶毒女人，否则出身于名门望族的柏拉图绝不会在苏格拉底死后爱上这位寡妇。

我倾向于历史上某些少数人小心翼翼地提出的猜测，赞西配是苏格拉底的弟子，而且非常可能是他的内层弟子。但她在婚后没有再参加苏格拉底的集市辩论，而是在家里操持家务和（在他们自己的儿子出生前）照顾苏格拉底与第一个妻子的两个儿子。但我能够想象，当她的丈夫回家后，她会在晚饭间和入睡前询问当天讨论了什么，以及谁提出了什么观点等；而在第二天早上，她只要有时间，便会把她所听到的记录下来。

后来，在丈夫死后，她把她的记录赠给了爱斯基尼斯（而非柏拉图）。

早在被处死的许多年前，苏格拉底已预感到自己不会寿终正寝，因此提前安排了自己的身后之事。

据亚里士多德，苏格拉底曾与一个叙利亚术士-换言之，一个叙利亚祭司-哲学家-有过接触；他预言过苏格拉底的悲剧之死。但实际上，只要对雅典的法律与苏格拉底为正义宁死不屈的性格稍有了解，即使不是先知也能预见他的命运。尽管没有证据，但我相信充满求知欲的苏格拉底向这位叙利亚客人请教过东方的学说。<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup>也只可能是未婚的女弟子：在贫穷的社会阶层，婚后的女人必须协助丈夫为生计奔波，而在富裕的阶层，她们婚后便走进了**金笼**子里。

<sup>194</sup>对死亡已准备好的苏格拉底曾向他的追随者强调，他死后会去拜访和请教希腊的和那些野蛮人的亦即东方的智者。

我们不知道他们两人的谈话发生在何时，苏格拉底当时有多大年纪，也不知道苏格拉底是因为受到了叙利亚客人的启发才转向一种苦行僧式的生活方式，还是他们的会晤更坚定了他早已选择的生活道路。我们同样不知道，而且恐怕永远都不会知道他从什么时候开始披上他的那件象袈裟一样的长袍-右肩袒露，长袍的另一端搭在左肩。他从不修饰自己，他的长袍只是为了遮挡烈日严寒；无论何时何地，无论路面有多么粗糙，他都赤足而行-他就这样在无欲无求中锻炼着自己。

无论神灵是否存在，向他们献祭都没有意义：如果不存在，当然没有意义；而如果存在，也同样没有意义，因为他们根本无欲无求：

△“谁需求最少，谁便离神灵最近！”（因为在神灵中至少阿波罗和他的姊妹阿尔忒弥斯一无所求。）

△“我所不需要的为什么如此之多！”（当他看到雅典集市上堆积如山的物品时。）

不仅在阿提卡，而且远在德尔斐也有许多人听说过苏格拉底的人格气度。多年后，当凯勒封（Chairephon）向德尔斐神庙的占卜家皮提娅询问她对带来智慧的人-智者-的看法时，她答道：

•“在智慧上没有人能超过苏格拉底。”

谁会相信“智慧”在这里只是指苏格拉底的妙语如珠与面对不公的平静呢？

并不令人惊讶的是苏格拉底在雅典的妒忌者与敌视者绝不少于他的崇拜者与追随者：虽然经过伯利克里及其同仁的巨大努力，雅典人仍然没有超越狭隘的心胸。终于，当苏格拉底这位阿那克萨戈拉的学生开始以阿那克萨戈拉的论证方式评判某些职业术士的预言时，他们感到了深深的恐惧。流言与诽谤随风而起。而从苏格拉底的反应中，我们能领略到他的豁达风趣：

\*有人告诉他（苏格拉底）一个（雅典人）说他的坏话，他（只是）补充道：“这就对了！因为他根本不会说什么好话。”

\*有人让他注意一个诽谤者（对苏格拉底的嫉恨），他（只是）评论道：“不，这不是针对我的！因为在我身上找不到他说的这些。”

但令人惊讶的是历史上几乎没有留下多少对他的学说的可信记载，因此任何苏格拉底的思想重构都象漂浮的云一样模糊不清：

\*亚里士多德本人不认识苏格拉底，他只熟悉第二手或第三手资料；此外，由于他只使用自己的概念体系，因而他对与他的思想存在差异的哲学的论述从一开始便失真。

\*色诺芬虽然忠实地记录了苏格拉底的某些思想，但限于理解能力，他记述的多是肤浅的内容，而非那些需要一个**提洛的采珠人**才能触及的深刻思想。<sup>195</sup>

\*阿里斯托芬的喜剧《云》不仅在首演后便被评论为第三流的作品，而且直到今天仍被视为他的末流之作。即使是对苏格拉底一无所知的人，只要翻几页剧本，便会发现作者怀着满腔的忌恨，没有一句话是为了揭示真相。<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup>色诺芬的记述也不是每个地方都能信赖：他不仅在某些地方违背了事实，而且由于带着正直者的面具而更具有欺骗性；这尤其表现在他对赞西配的描述上。只是我不清楚他的歪曲的动机是什么，（1）是他把他后来的（来自多利安的）妻子的行为方式投射到他年轻时的爱慕对象（来自阿提卡的）赞西配身上，还是（2）赞西配的拒绝使他由爱生恨（并最后投身于征战东方的冒险中），还是（3）...

<sup>196</sup>阿那克萨戈拉曾否认电闪雷鸣是宙斯之怒，指出它并非**超自然**现象，而是**云层**的碰撞产生的**自然**现象。

这部喜剧的名字至少提示了，阿那克萨戈拉到雅典后不久，苏格拉底就成了他的学生。而对柏拉图在《裴多篇》中的旁敲侧击，我们应当还原它的真实面目了：它是对读者的故意误导。

\*赞西配虽然记录了许多苏格拉底的言论并在丈夫死后把文稿托付给他最忠实的学生爱斯基尼斯，<sup>197</sup>但在柏拉图的著作影响下，它们最终被遗忘在历史长河中。

\*最后，如后所述，西蒙的《鞋匠谈话录》只有章节目录保存下来。

从《鞋匠谈话录》的目录中能够看到，苏格拉底不仅在辩论中遵循着，而且直接论述了必然性推理的严格规则。但他并非理性的即遵循逻辑规则的对话的发明者，而是可能完善了普罗泰戈拉制定的必然性推理规则（或者用今天的话说，演绎推理规则）。

也正如第欧根尼·拉尔修所假设的，我们从柏拉图的苏格拉底在《裴多篇》里对宇宙论的论述中能够看到，苏格拉底不仅熟悉、认可，而且教授过一种自然哲学，因为按照一种自古以来的宇宙论观念，整体对个别具有直接的影响：苏格拉底从（柏拉图想成为但没有成为的）**皈依者**那里学到了地球的知识，相反无论是德谟克利特还是阿那克萨戈拉的相关学说最终只是**意见**，不管它们本身如何能自圆其说。

尽管没有证据，但我坚信，这位皈依者是那位漫游到希腊，与苏格拉底交谈过的叙利亚祭司；他在一个地球模型上用十二条连接两级的经线划分了十二个区域，并在每个区域上涂上了不同颜色。我猜想，叙利亚客人一定向苏格拉底以及希腊阿波罗神庙的祭司们解释了为什么希腊的地表实际上是一个隆起的曲面，以及为什么一个太小的曲面看起来象一个平面。<sup>198</sup>

按照柏拉图的记述：

“（...）大地上有许多美好的区域，[苏格拉底说道，]‘它本身在性质和大小方面都不像地理学家们所假设的那样，**有个行家就是这样对我说的。**’

‘你怎么能这样说，苏格拉底？’西米亚斯说，‘我本人听说过大量关于大地的理论，但从没听到过你这种说法。我很想听听到底是怎么回事。’

‘说实话，西米亚斯，我不想用格劳科斯的技艺来解释我的信念，要想证明它在我看来实在是太难了，（...）首先是我可能做不到，（...）然而，我没有理由不告诉你我对大地面貌和大地的区域是怎么看的。’

‘好吧，’西米亚斯说，‘即使只能听到这些也就行了。’

‘那么这就是我的信念，’苏格拉底说，‘首先，如果大地是球形的，位于天空中央，那么它既不需要空气也不需要任何其他类似的力量来支持它，使它不下坠，天空的均匀性和大地本身的均衡足以支持它。任何均衡的物体如果被安放在一个均匀的介质中，那么它就不会下沉、上升，或朝任何方向偏斜，来自各个方向均等的推动使它保持悬浮状态。这就是我的信念的**第一部分。**’

‘非常准确，’西米亚斯说。

‘**其次，**’苏格拉底说，‘我相信它的形体是非常巨大的，我们居住的位于费西斯河与赫丘利柱石之间的区域只是大地的一小部分，我们沿着大海生活，就象蚂蚁或青蛙围绕着一个池塘，

---

注意：只有当人们彻底忘记了这部拙劣作品，阿里斯托芬才能洗去他施加给自己的耻辱。

<sup>197</sup>我认为，苏格拉底从未把他的思想付诸于文字，这可能是因为他至死仍把他的思想视为发展着的思想，仍然需要检验、修改和完善：他并没有创立某种**哲学**，而是一个永不停顿的**哲学思考者**。

这一猜测当然没有任何证据，因此恐怕永远只能是一个猜测。

<sup>198</sup>从其中包含的多处矛盾来看，我认为，柏拉图在苏格拉底死后不久已完成了《裴多篇》的初稿，但这部对话录后来经过了多次修改和补充；我们今天看到的是已经包含理念论的定本。

古代的读者早已注意到这些矛盾，例如第欧根尼·拉尔修（以惊奇的语气）写道：

“在我看来，苏格拉底除探讨伦理学外，还研究物理学，因为他就天命谈过话，即使按照色诺芬的说法也是如此，不过色诺芬认为他只讨论伦理学，但柏拉图在《申辩篇》中提到阿那克萨戈拉和其他一些物理学家后，就论述了一些他自己感兴趣的论题，而这些论题是为苏格拉底所否弃的，尽管他将所有东西借苏格拉底之口说出。”（译者注：译文参《名哲言行录》上册中译本，页110。）

柏拉图自己的自然哲学论述在《蒂迈欧篇》中，因此我认为，他在《裴多篇》中对地球的描述的基础来源于苏格拉底本人（尽管这并不排除他在其中添加某些夸张的修饰，或者如他在《第七封信》中所称的，某些玩笑）。

大地上有许多人居住在类似的区域。环绕着大地，还有许多凹陷的地方，地形和大小各异，水、雾、气汇集在这些地方。

但是大地本身就象天穹上的繁星一样纯洁。我们的大多数权威把繁星密布的天穹称作以太。水、雾、气是这种以太的残渣，不断地被吸进大地的凹陷之处。<sup>199</sup>

我们不知道自己居住在这些凹地上，却以为自己住在大地的表面。想一想，假定有人住在大海深处，能透过水看到太阳和其他天体，那么这样的人会以为自己住在大海表面，会以为大海就是天空。他会非常呆滞和虚弱，决不会抵达大海的顶端，决不会上升到海面上抬起头来从海上看到我们的这个世界，亲眼看到或从某些亲眼看到的人那里听到我们的这个世界比他的人民居住的那个世界更加纯洁和美好。

我们现在正好处在相同的位置。尽管我们居住在大地的凹陷之处，但我们以为自己住在大地的表面，把气称作天，以为它就是星辰在其中运动的天空。还有一点是相同的，我们呆滞和虚弱，以至于不能抵达空气的顶端。如果有人抵达空气的顶端，或者长着翅膀飞到那里，那么他抬起头来就能看到上方的那个世界，就象海中的鱼抬起头来看我们的世界。如果他的本性是能够看的，那么他会认识到真正的天空、真正的光明、真正的大地。<sup>200</sup>（...）

上面那个世界的事物远远胜过我们这个世界的事物。如果现在是一个恰当的时候，可以对上面那个世界作一种想象性的描述，西米亚斯，那么你值得听一听位于天穹下的那个大地真的是个什么样子。’

‘那太好了，苏格拉底，’西米亚斯说，‘不管怎么样，能听到这种描述对我们来说是一种极大的快乐。’

‘好吧，我亲爱的孩子们，’苏格拉底说，‘真正的世界，从上往下看，就象是一个用十二块皮革制成的皮球，<sup>201</sup>有各种不同的颜色。我们所知的颜色种类有限，就象画家用的颜料，但是整个地球的颜色比画家的颜色还要明亮和纯洁。一部分是极为美丽的紫色，另一部分是金黄色。白的部分比粉笔和雪还有白，有其他颜色的部分也要比我们看见的颜色更加鲜明和可爱，即使大地上的这些充满水和气的凹陷之处也有颜色，五彩缤纷地闪耀着，看起来就形成了一个五光十色的连续的表面。（...）

那个世界上有各种动物，还有人，有些动物住在内地，有些动物就象我们环绕大海居住一样围绕着空气居住，还有些动物住在空气环绕的岛屿上，但是接近大陆。简言之，我们有水和大海，他们有气；我们有气，他们有以太。那里的天气很好，完全不会得病，生活在那里寿命也要比我们长得多；他们的视觉、听觉、理智，以及其他所有能力，都远远优于我们，就好比在纯洁度方面，气优于水，以太优于气。

他们也有圣地和神庙，并且真的住着诸神，还有神谕、预言、异象和所有各种与诸神面对面的交际。

他们真的看见太阳、月亮、星辰，他们的其他幸福也具有相同的性质。

这就是那个大地以及大地上的事物的性质。（...）”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《斐多篇》，页 122-125。译文在分段和某些词语上有改动。）

---

<sup>199</sup>这一理论与**五大**理论类似：重物源于轻物的凝聚，轻物源于重物的分散。

用古印度的术语来说，这五种本原是**地-水-火-风**和**空（以太）**，其中精微的空或以太浸透在四大中，无所不在。

注意：按照佛教的精神哲学，以太作为一种精微物质也是联系 *Phýsis* 的四大与 *Psýche* 的桥梁。

<sup>200</sup>这位“行家”一定上过高山：一座他能从上面俯瞰世界的高山。

<sup>201</sup>我相信，这是那位行家向苏格拉底展示的一个地球模型，上面的经度不是以格林威治或巴比伦为起点，而是用颜色来区分：也许紫色的部分代表巴比伦以东 30 度，金色部分代表下一个 30 度。

注意：瓦尔德泽米勒（Waldseemüller）1507 年制作的（贴在一个球上的）世界地图同样把世界划分为 12 个部分，尽管他不是用颜色而是用经线来划分的。

因此，如果埃及、美索不达米亚和波斯的地理学家没有相似的地球认识，那会非常令人惊奇。他们的认识范围可能已包括非洲沙漠、南亚和地中海区域（当然，不可能包括南、北美洲和澳洲）。

对于那位“行家”向他所说的一切，苏格拉底深信不疑，就象我们今天对专家们所说的一切也深信不疑一样，尽管我们已不再象过去那样需要举行某种仪式才能学习那些知识（及其背后隐藏的假设前提）。

我相信，这一知识的传授发生在苏格拉底的皈依过程中-只有经过皈依，他才能够侍奉阿波罗-阿尔忒弥斯，**他的**二位一体的神。而苏格拉底不仅接受了这一知识，而且在这一基础上构建了他的 Psyché 与 Soma 论，他的心身论。为此他必须深入到对 Psyché 的探究中。

虽然在经常长达数小时的精神内视过程中，苏格拉底似乎已最大限度地认识了自己，但他并没有找到一个 **Ātman**，一个即使在最模糊的意义上的**自我**。尽管他找到了他的 Psyché 与**自己的和谐**，甚至或许感受到了与**宇宙**的和谐，但他**没有在一个地方找到 Psyché 的实体**，毋宁说他所找到的只有 Psyché 与 Soma 的统一性。

这一见解在柏拉图的《斐多篇》中灵光一现，但它的表述者当然（！）只可能是**柏拉图的苏格拉底**：<sup>202</sup>

““我的意思是这样的，’西米亚斯说，‘（...）肉体由于热与冷、干与湿，以及其他对立面的某种张力组合而成，而我们的 Psyché 就是当这些对立按正确的比例结合起来的时候，对这些对立面所作的调和或调整。（...）”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《斐多篇》。页 91。）

要想准确地把握自己的 Psyché 的特征，人们必须用**内在的眼睛**安静、持久地注视 Psyché。但无论它能够看到多少，它永远也**能看到内视着的自己**。

尽管人们能够在进一步的自我认识过程中以过去的内视为内视的对象，但内视者自己却永远超越于内视的范围-这是一个永恒的循环。

据说在德尔斐神庙的入口处镌刻着一句梭伦的格言：“认识你自己！”而在苏格拉底，“认识你自己”绝不仅仅意味着精神表层的短暂自省，毋宁说，只有时时刻刻在身-言-心中保持着内在的警醒，才能使之深化和内化为**自己的人格**，从而在生死关头不迷失自己：只有这样才能称之为**自知**。

资料的缺乏使我们只能对苏格拉底的 Psyché 论提出各种假设，而我的假设从表面看来似乎是一种不太可能的假设：

“人在追求纯洁的过程中转向神，而神既非外在的亦非内在的能或力的人格化，更非传统信仰中的诸神，毋宁说神是**二位一体的阿波罗-阿尔忒弥斯**，象征着日-月，**男-女和活力-智慧**。

无论在真实的还是比喻的意义上，**光或亮是指神明的在场或与神明的联系**，相反**暗或黑是指神明的不在场或失去与神明的联系**。<sup>203</sup>

Soma 由地-水-火-风和合而成，而 Psyché 源于二位一体的神：通过以太，它迅速与接受它的新的 Soma 结合在一起。至于是 Psyché 自己离开了神，还是神让 Psyché 离开自己，这对于新的生命体及其自我修证是一个既难以解答也没有意义的问题。

Psyché 既非实体亦非 **Ātman**，也不是心力的载体，毋宁说它是所有心力及其活动所构成的整体。<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup>有时候我用如下的方式来区别**柏拉图的苏格拉底**和**历史上的苏格拉底**：对于历史上的苏格拉底，我们只能提出各种猜测，相反，柏拉图著作中的苏格拉底可能在某些地方与前者相近，但在绝大多数情况下根本相反。

<sup>203</sup>人们在这里应当从查拉图斯特拉的世界观而非基督教的上帝-魔鬼的对立来理解。

<sup>204</sup>人们能够借助电磁学理论来理解没有状态载体的状态。

按照这一理论，一个生物的 Psyché 是一个恒稳态的封闭系统：当下的 Psyché 状态中的力创造了后一个 Psyché 状态，并在创造过程中耗尽了自身；尽管力会发生转化，但在整体上**不增也不减**。

瞬息万变的心力活动产生了瞬息万变的心理状态，用一个可能产生误解的说法：Psyché的状态。

已经耗尽而不再存在的 Psyché 的状态是过去的状态，仍然存在和活动着的 Psyché 的状态是现在的状态，还未产生和活动的 Psyché 的状态是将来的状态。

与 Psyché 一样，Soma 也不是实体或 Soma 状态的载体，而是在地-水-火-风的活动过程中产生的瞬息万变、生生灭灭的 Soma 状态的整体。

这四种能够通过更精微的以太之能对 Psyché 之力产生影响，就象 Psyché 之力反过来也能通过与之相伴的以太之能扰乱或协调 Soma 之能的整体活动一样。

只有当其中能量流的运行遵循着万物的秩序时，一个生命体的 **Soma** 即**肉体**才能保持**健康**，否则不仅会给 Soma，有时甚至也会给 Soma 周围的 Phýsis 带来紊乱。只有当意念流能够控制 Soma，使之与宇宙，与在宇宙中展现着光辉的二位一体的神相和谐、相一致时，一个生命体的 **Psyché** 即**灵魂**才能保持**健康**。

对于由 Soma 与 Psyché 组成的人来说，他今生的所思所行<sup>205</sup>都会在他的 Psyché 与 Soma 中打上烙印。

随着死亡中断了 Psyché 与 Soma 的联系，Psyché 也失去了对 Soma 的控制。与 Soma 死后化为与万物无别的 Phýsis 不同，Psyché 会带着前生的记忆在以太中漂浮，并按照前生的习气或者沉入地底、沉入黑暗，或者升入天空、升入光明。只有那种已被充分净化的 Psyché 会在死前听到它的**守护神**（Daimonion）的声音，并在死后被召回它的身边。

但在死前，对死后会发生什么以及会如何发生的猜测没有任何意义。”

或许（仅仅是或许），苏格拉底曾经从如上的角度思考他的二位一体的神与他的 Psyché，其中重要的是 Psyché 可能通过 Soma 的活动达到与神所创造的宇宙的和谐，并在可见的宇宙中看见对我们人（！）来说不可见的神。因此，从以上的大胆的假设出发，苏格拉底的**觉悟论**可能建立在他的**宇宙论**基础上：

“我们能够学习美德，即学习如何转化我们的思与行。为此我们必须付出两方面的努力：

★**努力学习相关的知识**，直到**完全熟悉**它们；并且，

★**努力占有**所学的知识，直到**与它们合一**，把它们发展为**智慧**。”

苏格拉底并没有象柏拉图那样把美德分为**正义-勇敢-节制-智慧**四个主德，毋宁说，对于苏格拉底，**正义-勇敢**和**节制-智慧**是一切美德的两类基础。

关于节制<sup>206</sup>和智慧的阐释和争论没有意义：如果不能够长时间保持对内心的注视，我们根本不可能认识什么是正确的思-言-行，即节制的标准。我们不是从言中，而是从行中学习节制，只有用相应的生活方式才能证明节制的可能性，节制的美与节制的用处。而智慧，它根本不能传授。

相反，正义与勇敢虽然也不能通过听讲与读书来学习，但在实践上，不仅有可能而且在一定程度上有必要辨析和争论什么是正义和勇敢，因为人们对于它们的意义的理解各不相同，并且许多人看不到或看不清包含在某个行为中的正义或勇敢。

因此，一方面，正义和勇敢不能传授：一个人知道了或者能够正确地思考甚至论述什么是正义和勇敢，并不能保证他会成为一个正义或勇敢的人。另一方面，正义和勇敢又能够学习，因为（a）如果我们能够时刻用所学的正义与勇敢的知识警醒自己，那么它们能够内化和深化为我们精神气质的一部分，并且（b）如果我们的节制能够使我们抛弃自我中心，那么这一内化的正义与勇敢的精神气质最终能够表现出来。

美，或更准确的说，人生的美是衡量与评价身-言-心的行为标准；无论“美”与“善”在字面上的意义有什么不同，它们就人生而言没有区别，因为一个善的行为也是一个美的行为，一个不太善的行为是一个不太美的行为。美与善不可分割。

---

<sup>205</sup>内在的言属于思想，而外在的言必须借助 Soma 才能发生，因此不必把言单独作为一个范畴提出。

<sup>206</sup>“节制”又可表述为“审慎”或“谨慎”。

当然美是相对于我们人类的美，就象善是相对于我们人类的善。因而真正的美或真正的善并非美本身或善本身，而是对我们而言**长远的亦即超越死亡的美或善**。<sup>207</sup>

历史上的苏格拉底对勇敢的意义以及何训练勇敢的描述在《裴多篇》中留下了一丝痕迹：

“ (...) ‘西米亚斯，’苏格拉底继续说道，‘由此可见被我们称作勇敢的美德主要不就是一种爱智慧者<sup>208</sup>的气质吗？’

‘是的，这一点不容怀疑。’他说。<sup>209</sup>

‘还有，即使从通俗意义上来理解，自制就是不受欲望的驱使，对欲望保持一种体面的冷漠。这种品质不是只有那些极端漠视身体、终生献身于智慧的人才拥有吗？’

‘确实如此。’他说。

‘但你们若是考虑一下由其他人实践的勇敢和自制，’苏格拉底说，‘你们会认为这些品质是不合理的。’

‘怎么会呢，苏格拉底？’

‘你们知道，除了爱智慧者，每个人都把死亡当作一种大恶，不是吗？’

‘是的，确实如此。’

‘一个人勇敢地面对死亡是因为他害怕落入某种更加糟糕的境地，不是吗？’

‘是这样的。’

‘尽管说害怕和胆怯使人勇敢是不合理的，但是除了爱智慧者，每个人的勇敢都可以归于害怕和恐惧。’

‘好像是这样的。’

‘那些有节制的人又如何？按相同的方式，不是可以说正是由于某种自我放纵在使他们这位节制吗？你可以说这是不可能的，但那些实践这种自我节制的简单形式的人的情况都和我刚才描述的情况相似。他们害怕会失去他们想要的某种快乐，而他们又无法放弃这种快乐，因此他们就约束自己的另一种快乐。尽管他们把自我放纵定义为受快乐的统治，而实际上是因为他们无法抗拒某些快乐，因此就抗拒另一些快乐，这就与我刚才讲过的情况相似了，他们对子实施控制的原因在于自我放纵。’

‘对，这样说好像是对的。’

‘我对你的理解表示祝贺，西米亚斯。不过我担心，从道德标准来看，用一种程度的快乐、痛苦、恐惧替换另一种程度的快乐并不是一种正确的方法，就象交换不同面值的硬币一样。只有一种货币我们可以拿来与其他东西交换，这就是理性的洞察。<sup>210</sup>实际上，使勇敢、自制、诚实，总之一句话，使真正的善得以可能的是理性的洞察。 (...) <sup>211</sup>

建立在相对的情感价值之上的道德体系只是一种错觉，是一种粗俗的观念，找不到任何健全的、真实的内容。真正的道德理想，无论是自制、诚实，还是勇敢，实际上是一种来自所有这些情感的涤罪，而智慧本身才是一种净化。

那些指导这种宗教仪式的人也许离此不远，他们的教义底下总有那么一层寓意，凡是没有入会和得到启示的人进入另一个世界后将躺在泥沼里，而那些涤过罪，得到启示的人到达那

---

<sup>207</sup>我们既不应把柏拉图的理念论也不应把古典功利主义强加到历史上的苏格拉底身上。在这一意义上，我试图通过例如西蒙和克力同（未能流传下来的）的文本的标题来理解和接近苏格拉底。

在我看来，历史上的苏格拉底的一个基本观念在于一个相对于我们人类而言善的行为同时是一个美的行为，因为善于美和谐地统一在一起。

<sup>208</sup>出于显而易见的原因，我在这里译为“爱智慧者”而非“哲学家”。下同。

<sup>209</sup>从苏格拉底的气质来看，这的确是“不容怀疑”的。

<sup>210</sup>译者注：作者在这里译为“理性的洞察”而非中译本通常所译的“智慧”。下同。

<sup>211</sup>我在这里省略的是“有无快乐、恐惧之类的感觉出现根本就没有区别”；这句话听起来太像是对柏拉图本人的描述，与历史上的苏格拉底毫无关系。

里后将会与诸神<sup>212</sup>住在一起。你知道那些主持入会仪式的人是怎么说的，‘佩戴标记的人很多，但为什么信徒这么少？’<sup>213</sup>

而在我看来，我乐意尽力与后者即真正的爱智慧者<sup>214</sup>为伴，为了实现这个目的，今生今世凡我能做的事决不留下不做。如果神愿意的话，当我们到达另一个世界是，我们肯定能知道这种雄心是否正确，我们能否得到些什么。我想，这个时刻很快就要到来了。

这就是我向你们提出的辩护，西米亚斯和克贝，为的是表明我离开你们的和我的尘世统治者是很自然的，没有任何悲伤或痛苦，因为我相信在那边我将找到好的统治者，我的好朋友不会比这里少。如果我对你们作的辩白比我对雅典法官作的辩白更加令人信服，那我就满意了。’（...）”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，页 66-68。译文稍有改动。）

理性的洞察是通向智慧的大门；只有通过这扇大门，爱智慧者才能走向智慧。尽管智慧并非仅仅是一种知识体系，但如果一个人能够随时认识到在他的内心产生的贪念、嗔念和痴念，那么他便离智慧庶几近之了。

涤罪意味着认识并努力克服过去的思-言-行中的不净，而受到启示意味着以不可动摇的决心与自制防止自己的精神再受到不净的污染。

自知也使苏格拉底认识到，一个健康的生命需要或者说只需要什么，哪些是对健康有益的，哪些是有害的，因此，他披上了那件只为遮阳防寒的长袍。或许在他真正成为一个爱智慧者后，他脱掉了鞋子，从此赤足而行。他不再需要鞋匠，虽然他的学生和朋友-那位鞋匠西蒙-仍然希望象过去一样经常听到他的讲解。

正因为对长远的价值有所知，他才会面对堆积在雅典市场上的货物时常对自己（或许有时也对别人）说：“我所不需要的为什么如此之多！”

正因为对一个人的位置有所知，他才能常常在危急关头仍然保持冷静的整体性眼光，才能在前半生的戎马生涯中多次解救他陷入危境的战友。

正因为对当时雅典的内部政治斗争有所知，他才会远离民主派，即使有时会受到那些煽动家的威胁。

前 404 年，以柏拉图的舅舅克里蒂亚斯为首的**三十僭主**攫取了被斯巴达彻底击败的雅典的政权。克里蒂亚斯曾是苏格拉底的外围弟子，但也与许多修辞学家有关交往。在经过了一段不成功的文学生涯后，<sup>215</sup>他转向了政治，并在前 404 年 8 月达到了他政治生涯的顶峰：开始，他给人的印象是希望用哲学家的智慧领导国家，但当他发现从中一无所获时，便请求斯巴达的占领军保护三十僭主的政权。而他自己的卫队包括 10 个监狱看守和统领 400 个士兵的 11 个上尉。

克里蒂亚斯有意把苏格拉底与其他智者排除在政权之外，这肯定是因为他认为自己作为一个能干的智者已实现了他的政治理想，因而不再需要可能妨碍或阻挠他的决策的智者。有一次，当苏格拉底的一个熟人向他抱怨他过去的学生克里蒂亚斯对老师不理不睬时，苏格拉底答道：“怎么了？！这难道让你不舒服了吗？”

在三十僭主的 8 个月统治时期，克里蒂亚斯下令处死了约 1500 个雅典公民，其中包括许多他过去的伙伴，因为他们与他意见不一，或者从克里蒂亚斯的角度来看，他们危害了国家。

---

<sup>212</sup>不清楚苏格拉底在多大程度上把**诸神**与**星辰**等同起来。

<sup>213</sup>“标记”在古希腊语中指酒神节上顶端固定着松果或缠着葡萄叶或常春藤的木棍，而“信徒”是指在祭祀上能与酒神狄奥尼索斯（暂时）合一的人。

<sup>214</sup>由此，以上的酒神比喻只是一个比喻。

<sup>215</sup>就象对克里蒂亚斯的文学一样，许多人（不只是那些牺牲者！）在回顾历史时，多么希望青年希特勒的绘画能够得到认可，后来（仅仅）成为一个伟大的画家。

柏拉图宣称，那些被处死的雅典人不是被士兵，而是被平民抓获的<sup>216</sup>-但这根本是不可能的。即使苏格拉底受命参与了抓捕行动，他也不可能对之无动于衷，不可能不预先通知被抓捕者或者在他们逃跑时保护他们。

柏拉图常常以己之心度苏格拉底之腹，这一结论几乎从未错过。

自知还意味着，认识并始终以**最终有益的**为自己的生活目标：

★“别人为了吃饭而生活，我却为了生活而吃饭！”（当他在一次宴席上夸奖主人的饭菜时。）

★“可笑的是人们把急忙寻找丢失的奴隶视为理所当然，却听任自己的道德败坏。”（当他观看一出讽刺德行的戏剧演出时）

★“奇怪的是每个人都喜欢夸耀自己有多少财富，却不肯说自己有多少朋友<sup>217</sup>！”

因此，他在人生道路上为周围人树立了一面镜子。然而，这不但没有使多少人发生人格上的转变，反而带来了越来越多的不悦。但他仍然坚持使自己的行为只听从内在的声音-他的 Daímonion，他的良知-的告诫。于是，随着他的追随者和学生的增多，把他视为威胁的敌人及其心中的恐惧同样在增多。

虽然已是高龄，但苏格拉底一直保持着健康的生活方式与身体。因此，当那些怒火中烧的敌人们暂时看不到他会被一场突如其来的疾病击倒的希望后，他们决定自己动手。按照某些记载，阿尼图斯（Anytos）是一个职业占卜家和手工业者。多年以来，他一直千方百计地煽动阿里斯托芬仇恨地攻击欧里庇得斯及其好友苏格拉底。最后，他唆使诗人梅勒托（Meletos）以如下理由起诉了苏格拉底：

○“本次控诉和宣誓书由庇托斯的梅勒托的儿子梅勒托陈辞，控告阿劳派克的索佛隆尼斯库的儿子苏格拉底。苏格拉底所犯罪行是：拒绝承认国家认可的神，并引进新神。他的另一罪行是：腐蚀年轻人。要求给予他的惩罚是：死刑。”（译者注：译文《名哲言行录》上册中译本，页 108。引文有改动。）

煽动家吕孔（Lykon）是策划这场阴谋的第三个人。在梅勒托递交诉状之前，他已花了数周时间游说那些受到阿里斯托芬的喜剧《云》的影响而对苏格拉底及其哲学没有好感的陪审团成员，并唆使雅典裸体竞技学校的体育教师告诫学生们，苏格拉底对年轻人的教育最终会使他们放弃为城邦培养战士的体育训练。因此，在庭审之前，法官与陪审团已内定了结论。

苏格拉底没有让他熟悉法律的追随者吕亚斯（Lysias）当辩护者，并拒绝了吕亚斯为他拟定的（事后看来）非常可能使（从雅典公民中拮据选出的 501 个）陪审团成员中的大多数人投无罪票的辩护词，而是以自我辩护的形式剖析了他的对手诉状中的矛盾。<sup>218</sup>对于整个挑唆运动的性质以及把它推向高潮的阿里斯托芬那部前 423 年上演的拙劣可悲的喜剧，他不会不提，但决定性的是他在法庭上阐述和论证了，他的活动的目的是通过对雅典人过去生活道路的准确描

---

<sup>216</sup>这是柏拉图在《申辩篇》中让**柏拉图的苏格拉底**所说的。

<sup>217</sup>这里的“朋友”不是指“熟人”，即美国人的“to make friends”意义上的“friend”，而是指欧洲中部直到 20 世纪中期美国化之前仍然使用的“值得无条件地信赖的人”。

<sup>218</sup>在他死后，他的迈加拉的弟子完善了他的分析方法。

柏拉图把它称之为“辩证法”，但他的分析要笨拙的多。

注意：柏拉图的《申辩篇》的开头部分在句子结构和论证方式上都过于松垮和宽泛，因此不可能源于**历史上的苏格拉底**。在我看来，只有结尾部分的非柏拉图的言简意赅的表述方式符合**历史上的苏格拉底**的谈话风格。

又：色诺芬在苏格拉底庭审时不在雅典，而他的记述又受到了不同报道者的影响，因此他（可能是）前期的《申辩篇》与他的（后期的）《大事记》之间存在诸多不一致处。

述使他们认识到，无论在哪个年龄或哪个社会阶层都应当从自私自利回到谋求公共利益的道路上来。而这可能在那些充满小市民气息的陪审团成员中引起了恐慌。

于是，在 501 人中有 208 人认定他的罪名成立。由于在量刑之前苏格拉底宣称，如果他未被判处死刑，那么他会继续在道德上劝诫与引导雅典人，因而又多出 80 人，亦即共 361 人投票赞成对他处以死刑。

无论在语言上还是在内容上，柏拉图的《申辩篇》的结尾都给人一种印象，他在这里描述了历史上的苏格拉底的真实形象，因此除了其中对神与远古英雄的论述外，我想把这部分在语言风格上与柏拉图惯常的长篇大论大相径庭的段落全部引述如下：

“对你们这些投票判我无罪的人，乘官员们忙碌，而我还没有去那个我必须马上<sup>219</sup>死的地方，我要对你们简单地说几句，使你们能接受这个结果。先生们，请给我一点时间。没有理由不让我们在法律允许的范围内交换我们的想法。我把你们当作我的朋友，我想要你们明白对待我的当前处境的正确方式。

法官先生们，我这样称呼你们，因为你们配得上这个称号。我有过惊人的体验。我已经习惯了灵异的声音，它在过去一直是我的伴侣，如果我将要做什么错事，无论事情多么微小，它都会加以阻止。而现在，你们可以看到，我碰上的这些事一般人都会认为是最凶险的，然而无论是今晨我离家的时候，还是我站在这个法庭上的时候，或是在我发言的任何时刻，都没有出现神圣的警告。在其他讨论中，我讲话时经常会出现这种告诫，但这一次不同，对我说的任何一句话，对我所做的任何一件事，都没有进行过阻拦。对此我该任何解释呢？我会告诉你们。我以为我碰上的这件事是一种福气，而我们极为错误地认为死亡是一种恶。我这样想有很好的理由，因为我做的事情若非肯定会有好结果，那么我习惯的灵异不会不来阻止我。

我们应该想到，根据其他的理由，我的结果很可能是好的。死亡无非是两种情况之一。它或者是一种湮灭，毫无知觉，或者如有人所说，死亡是一种真正的转变，*Psyché* 从一处移居到另一处。<sup>220</sup>如果人死时毫无知觉，而只是进入无梦的睡眠，<sup>221</sup>那么死亡真是一种奇妙的收获。我想，如果要某人把他一生中夜间睡得十分香甜，连梦都不做一个的夜晚挑出来，然后拿来与死亡相比，那么让他们经过考虑后说说看，死亡是否比他今生度过的日日夜夜更加美好，更加幸福。好吧，我想哪怕是国王本人，更不要说其他任何人了，也会发现能香甜熟睡的日子和夜晚与其他日子相比是屈指可数的。如果死亡就是这个样子，如果你们按这种方式看待死亡，那么我要再次说，死后的绵绵岁月只不过是一夜而已。<sup>222</sup>

另一方面，如果死亡就是 *Psyché* 从一处迁往另一处，<sup>223</sup>如果我们听到的这种说法是真实的，如果所有死去的人都在那里，那么我们到哪里还能找到比死亡更大的幸福呢，先生们？如果 *Psyché* 抵达另一个世界，超出了我们所谓的正义的范围，那么在那里会见到真正的法官，（...）如果这种解释是真的，那么我情愿死十次。（...）我就要去那里跟他们在一起了，（...）这倒是一种特别有趣的经历，因为他们都是因为审判不公正而被处死的。我想，如果拿我的命运与他们的命运作个比较，那会非常有趣。当然，首要的是我会像在这里一样在那里考察和探索人们的心灵，在自认为聪明的人中间发现谁是真正聪明的，以此度过我的时光。（...）我想，他们无论如何不会因为这样的行为处死一个人，因为，如果人们所说的是真实的，那么他们除了拥有超过我们的幸福的其他幸福，他们现在已经是不可朽的了。

---

<sup>219</sup>显然，苏格拉底这时还不知道阿波罗神庙的祭司已开始给忒修斯船尾挂上花环，使死刑被推迟数天。但雅典的官员们似乎在判决后马上听说了这个消息，否则他们没有理由不立刻执行死刑。

<sup>220</sup>苏格拉底在这里选择了两分穷举论证，而论证的自设前提是：（a）*Psyché* 与 *Phýsis* 是两个不同范畴的被给与者，与（b）这两种被给与者不会消失，而是在各自的范畴中转化。

<sup>221</sup>从外在（也仅仅是从外在）来看，这一状态与耶若婆佉所企盼的摆脱了一切痛苦的自由相似。

<sup>222</sup>在这里能够确定的是，不同于后来的《斐多篇》，柏拉图在《申辩篇》中根本未提到苏格拉底的**轮回论**：*Psyché* 虽然继续存在，但并非轮回。因此我认为他在《斐多篇》中的轮回论是柏拉图从毕达哥拉斯学派汲取的思想。

至于寄存到身体的 *Psyché* 从何而来的问题，按照柏拉图，苏格拉底并没有提出，这或许是因为它对于人生没有意义。

<sup>223</sup>苏格拉底显然相信第二种说法。

法官先生们，你们也必须充满自信地看待死亡，并确立这样一种坚定的信念：任何事情都不能伤害一个好人，无论是生前还是死后，诸神不会对他的命运无动于衷。

我的命运也并非偶然，<sup>224</sup>相反，我非常明白我最好去死，我摆脱心身烦乱的时候已经到来了。

这就是为什么没有征兆来阻止我的原因。

因此，我一点儿都不怨恨那些控告我和判我死刑的人，尽管他们的所作所为并非抱着这样的目的，而是以为他们可以伤害我，所以这些人还是应该受到谴责。

然而，我要请你们帮我一个小忙。先生们，我的儿子长大成人后，如果他们把金钱或任何东西放在良善之前，那么请用我对付你们的方法对付我的儿子；如果他们毫无理由地狂妄自大，那么就象我责备你们一样责备他们，因为他们忽略了重要的事情，自己一无所长而认为自己在某些事情上很能干。如果你们肯这样做，那么我本人和我的孩子们在你们手上算是得到公平对待了。

我们离开这里的时候到了，我去死，<sup>225</sup>你们去活，但是无人知道谁的前程更幸福，只有神<sup>226</sup>才知道。”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《申辩篇》，页 29-32。译文稍有改动。）

但这时阿波罗神庙的祭司已给忒修斯船挂上了花环，因此按照雅典的法律，苏格拉底的死刑被推迟到祭典之后。在此期间，苏格拉底放弃了给他提供的逃跑机会，我们不知道劝说苏格拉底逃跑的人是克力同还是如古代某些记述者所云的爱斯基尼斯。按照对爱斯基尼斯从来嗤之以鼻的柏拉图的说法，是克力同。<sup>227</sup>因为，虽然人们希望修正不公的法律，但修正议案只能在公民大会上提出；在公民大会通过决议之前，人们必须遵守现行的法律，无论它有多么不公。这也是当时希腊语地区绝大部分智者和爱智慧者的观念。<sup>228</sup>

在他的保护神的吩咐下，苏格拉底在判决后向他的男-女二位一体从思想系统来考察，这一思想可能受到了前佛教即婆罗门怛特罗教在精神（而非肉体）上的影响。只是我们不知道，那时东方的术士（更准确的说，来自版图直抵印度河的波斯帝国的祭司）到过雅典多少次，他们的目的是什么。他们非常可能是被雅典的学术圈子邀请而来的。<sup>229</sup>的神献上了一首赞美诗，其中流传下来的只有第一行：

★“向高贵的姊妹阿波罗和阿尔忒弥斯致敬！”

在忒修斯船归来之前，苏格拉底的大部分学生和追随者天天都来看望他们的导师并在监狱里聆听他的教诲。船只归来后，苏格拉底饮下了毒酒，在平静与尊严中离开了人世。

柏拉图让《裴多篇》中的裴多回忆了在场和不在场的有哪些人：

“厄刻克拉底：‘到底有哪些人在场，裴多？’”

---

<sup>224</sup>如前所述，一位叙利亚（或波斯或美索不达米亚的）术士（即祭司）曾预言苏格拉底会死于非命。在我看来，他并没有因此而准备逃避命运，正如人们在阿那克萨戈拉身上看到的，他相信这一命运终究会以这一或那一方式到来。

<sup>225</sup>苏格拉底这时并不知道阿波罗-祭司已开始给忒修斯船挂上花环。

<sup>226</sup>如前所述，这位神是被苏格拉底尊称为“阿波罗和他的姊妹”的二位一体的神。

<sup>227</sup>我们不知道劝说苏格拉底逃跑的人是克力同还是如古代某些记述者所云的爱斯基尼斯。按照对爱斯基尼斯从来嗤之以鼻的柏拉图的说法，是克力同。

<sup>228</sup>这也是当时希腊语地区绝大部分智者和爱智慧者的观念。

<sup>229</sup>从思想系统来考察，这一思想可能受到了前佛教即婆罗门怛特罗教在精神（而非肉体）上的影响。只是我们不知道，那时东方的术士（更准确的说，来自版图直抵印度河的波斯帝国的祭司）到过雅典多少次，他们的目的是什么。他们非常可能是被雅典的学术圈子邀请而来的。

裴多：‘干吗要问这个问题，本地人有阿波罗多洛、克里托布卢和他的父亲，还有赫谟根尼、厄庇革涅、爱斯基尼斯、安提西尼。噢，对了，还有培阿尼亚的科特西普、美涅克塞努和其他一些本地人。我相信柏拉图当时病了。’<sup>230</sup>

厄刻克拉底：‘有从其他地方来的客人吗？’

裴多：‘有，底比斯的西米亚斯、克贝，还有来自迈加拉的欧克里德和特尔西翁。’

厄刻克拉底：‘阿瑞斯提普斯和克莱俄布洛图为什么不在那里？’

裴多：‘他们显然在伊齐那。’”（译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《裴多篇》。页54。译文稍有改动。）

苏格拉底之死后，他的许多学生和追随者都不敢在公共场合中露面，有的如柏拉图甚至逃亡国外，其中大部分逃到了迈加拉欧克里德的家里。

相反，安提西尼和其他几个无畏者却留下来，并用论证或讽刺向雅典人指出他们对苏格拉底的不公及其给雅典带来的耻辱。

能够想象的是，几天之后便应当有几个雅典人开始严厉指责苏格拉底的起诉者。随后又发生了一件事：安提西尼在他的住处比雷埃夫斯碰到了一群来自本都斯的想向苏格拉底学习的年轻人。第欧根尼·拉尔修写道：

“他偶然遇到了一些来自于本都斯的年轻人，他们因为仰慕苏格拉底而来到雅典，他把这些人领到了阿尼图斯那里，并故意讽刺说阿尼图斯比苏格拉底更有智慧。（据说）正是由于这件事引起了人们的极大愤慨，阿尼图斯因而被逐出城邦。”（译文参《明哲言行录》上册中译本，页339。）

“而时隔不久雅典人就后悔了，他们（...）关闭了自己的训练场和体操馆。于是他们处死了梅勒托，<sup>231</sup>放逐了其他几个控诉者；他们让吕西普雕了一座铜像纪念苏格拉底，还把它放在游行队伍的礼堂中。就在那一天，阿里图斯去赫腊克利亚访问，结果让那座城市的人给赶了出去。”（译者注：译文参《明哲言行录》上册中译本，页109。）

对于赞西配失去丈夫后的人生道路人们几乎一无所知，但在克力同的资助下，她应当不必被迫马上在周围人中选择一个改嫁的对象。

一直到苏格拉底死前的那一天，她始终精心照顾着她的丈夫，这能够在《裴多篇》中找到证明。在行刑日的早上，

“我们走到里面，看到苏格拉底刚刚卸去镣铐，赞西配坐在他身边，你们知道她是谁，<sup>232</sup>膝上还坐着他们的儿子。赞西配一看到我们进去，禁不住大声哭泣起来，‘噢，苏格拉底，这是你最后一次与你的朋友们在一起谈话了！’<sup>233</sup>（...）”（译者注：译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《裴多篇》，页55。译文稍有改动。）

而这位柏拉图，当他从逃亡地回到雅典后，开始追求赞西配；他在那首流传下来的情诗中写道：<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup>当苏格拉底被判决后慌忙逃到雅典的敌对国迈加拉的柏拉图在这里补交了一张病假条，但即使如此，他也只敢让他的对话人物裴多说道：“我相信。”

<sup>231</sup>因为是他的宣誓-亦即伪誓-导致了苏格拉底的判决。

<sup>232</sup>这不一定是一种贬低性语气。

相反，更接近真实的可能是：谈话对象厄刻克拉底从她还是一个经常参与他们的公开谈话的苏格拉底的女弟子时就认识她，只是她婚后退居到幕后了。

<sup>233</sup>从中能够看出她对苏格拉底与朋友们讨论哲学问题的赞赏以及对他因此有时晚归的理解。

色诺芬的不同描述以及历史上对色诺芬的众多附和都构不成否定一个推测的理由：对于苏格拉底，赞西配也是一个第俄提玛。

<sup>234</sup>以下两首诗为 Apelt 所辑。

“我是那个苹果；一个恋人扔出了我，最好的赞西配！  
快倾下你的身子！因为我们俩不久都会枯萎！”

就象爱神阿芙洛狄忒接受了王子阿瑞斯扔给她的金苹果，苏格拉底的未亡人也应接受陷入情网的柏拉图扔出的苹果，当然，还有柏拉图本人。

同样拥有贵族血统的赞西配一定读到了柏拉图献给她的诗篇，也一定以与她的身份相配的方式作出了回应，也就是说：根本没有回应。或许是以为（a）第一首诗太短，因而（2）赞西配没有看出其中的含义，受到了忽视的柏拉图又寄出了第二首更直白的诗：

“我把苹果扔向你；而你，最好的人，  
也把你的心送给我：拿着它，把你给我！  
怜悯我吧！如果你心有别属，也拿起这个苹果，  
你看那上面，青春与美丽都在枯萎！”<sup>235</sup>

这首以回文体写成的希腊语诗后来被那些不满足于只能在孩子身上看到婚姻中残留的幸福的女人们不断引用。

能够肯定的是苏格拉底的未亡人对贵族柏拉图的求爱仍然没有回应。

相反，令人疑惑的是柏拉图的目的究竟是什么。在这里能提出三种假设：

（1）他只想与赞西配发生性关系，但与之相矛盾的是他的主要（如果不是唯一的）性取向是少儿。

（2）他不想与赞西配结婚，但想通过与她的亲密关系得到并抄袭她所记录的苏格拉底的谈话。

（3）尽管有同性恋倾向，但他仍然想与赞西配结婚，因为这样他能够近水楼台先得月，以苏格拉底的遗嘱管理人与遗稿继承人的身份凌驾于苏格拉底的其他弟子之上。

最后能够肯定的是，赞西配把她的文稿使用权全权交给了腊肠工人的儿子爱斯基尼斯，并且，仍然年轻的她在她崇敬的丈夫去世后，始终没有再嫁。

就象苏格拉底在为雅典的南征北战中所表现的勇敢和审慎一样，就象他在城邦大会上面对他的敌手和在法庭上面对法官时所表现的无畏和率直一样，我们也能在历史留下的只鳞片爪中窥见赞西配身上的率直与智慧。

这才可能是历史上的赞西配的真实形象。

苏格拉底最著名的学生是：柏拉图与色诺芬。

而在他的那些品行高贵的弟子中，最重要的名字有：西蒙，克力同，爱斯基尼斯，裴多，阿瑞斯提普斯，欧克里德，安提西尼。<sup>236</sup>

### 被遗忘的苏格拉底学派

在古希腊早期和中期，苏格拉底的学说已广为流传，当时他已被公认为（欧洲！）古代最伟大的哲学家。今天，我们同样以之为标准，把古希腊哲学划分为前苏格拉底，苏格拉底与后苏格拉底时期。然而，对于他本人的学说，我们甚至连稍微可信的段落都找不到：除了《申辩篇》外，在柏拉图那些生硬的以令人疲倦的语言风格创作的对话录中，他让“苏格拉底”这一对话人物所说的一切，除了少数例外，与历史上真实的苏格拉底相去甚远。

---

<sup>235</sup>与上首诗中的金苹果不同，他在这首诗中扔给她的是苹果树上的苹果，因为他坚信这个苹果会变质。

<sup>236</sup>苏格拉底当然也有品行不那么高贵的弟子和追随者，其中最著名的两个是：（1）柏拉图的舅舅即三十僭主的首领克里蒂亚斯，与（2）阿尔西比亚德斯：当他以渎神罪被指控后，叛逃到雅典的对手斯巴达，并在后来数年内又数次投向敌方阵营。

与柏拉图一样，来自阿提卡的**埃尔西亚的色诺芬**（Xenophon von Erchia, ~430—354）不属于苏格拉底学生圈子的核心成员；据说，他关于老师的某些记述并非来自亲身经历，而是来自第二手或第三手资料，例如裴多尤其是爱斯基尼斯的转述。但与柏拉图根本不同的是，他的记述似乎完全或几乎完全不包含臆造的成分。

虽然他缺乏深入地哲学探讨的能力，因而在他的记述中未能触及到他的老师的思想核心，但他在著作中刻画了一个人，一个与我们并非完全不同，我们能与之交谈的人。尽管他在描写苏格拉底的妻子赞西配时，在字里行间难以抑制他的怒火，但另一方面，正如也包括我在内的绝大多数诠释者所认为的，我们也因此在他的笔触中看到了一个作为人的苏格拉底。

因此，历史上的苏格拉底的真实对话前景可能就像色诺芬所描述的那样，当然，他也只能按照他的理解能力来记述对话的内容及内容的发展。

我并不怀疑，苏格拉底已使用了“Eidos”这一方法论概念，或许甚至也使用了“Idéa”。但与其他人一样，我认为，他对它们的理解和运用虽然不再限于日常的“被看见的，被区别的”意义，却也不同于柏拉图的“（独立于对象的，永远为自身构成的）性质”：在非柏拉图的苏格拉底残篇断章中没有一个地方表明他的哲学接近巴门尼德。但另一方面，我们（恐怕永远）也不知道，他究竟是如何使用它们及相关的用语。

色诺芬的记述虽然没有证实，但却能证明这一观点。

假如我们拥有《鞋匠谈话录》的抄本，那么我们的苏格拉底哲学研究一定会出现一个飞跃：<sup>237</sup>

或许当苏格拉底至少在冬天仍然穿着鞋子的时候，他会不时去看看一个鞋匠**雅典的西蒙**（Simon von Athen, 470/450—410/380）。除了修鞋，他们两人——一位曾经的石匠，一位如今的鞋匠——会在一起用哲学谈话打发一段时光。虽然也希望能象苏格拉底的弟子们那样始终呆在他的身边，但必须为自己和家庭的生计操劳的西蒙不可能天天（晴天时到集市上，雨天时到市政厅的门廊里）去拜访他的这位哲学朋友。

也正因为如此，这位朋友会抽空来到他这里：他，名声远播于阿提卡之外的苏格拉底，向默默无闻的西蒙讲述他在过去数周内的所思所悟，讲述他抛弃了哪些以及为什么会抛弃他曾经以为正确的观点；而他，除了他的顾客之外没有人认识的西蒙，不仅牢牢记住他所听到的一切，并且在征得苏格拉底的同意后，把它们记述成文。后来他把这些忠实的记录整理保存下来。

这个故事当时一定已为人所知，因为伯利克里在世时曾向西蒙发出邀请，并许诺承担一切费用。但西蒙拒绝了邀请，理由是他的言论自由不供出售。<sup>238</sup>

可能在苏格拉底死后，西蒙把他记录的 33 篇文稿按时间顺序汇集成册并允许朋友们传抄。这本人们后来称之为《鞋匠对话录》的著作没有被保留下来，唯一流传下来的只有西蒙（并非系统性，而是历史性地）排列的苏格拉底的报告或他们两人谈话的论题：<sup>239</sup>

- (01) 《论神灵》
- (02) 《论善》
- (03) 《论美》
- (04) 《美的本质》

---

<sup>237</sup>这本书一定在柏拉图中年时期仍然能在雅典见到，因为柏拉图在《泰阿泰德牌》中认为有必要对那位研究哲学的鞋匠挖苦一番。

<sup>238</sup>如果他接受了酬劳，就不可能公开坚持与伯利克里相左的观点：如果伯利克里突然停止了资助，那么当他回到鞋匠铺时，必须花时间弥补在在此期间顾客流失的损失。

<sup>239</sup>如下所示，在论述西蒙与另外两位苏格拉底的核心弟子时，我认为有必要罗列他们与苏格拉底的论题，因为它们能使我们对苏格拉底教授的内容与方式产生一个大致的印象。

而**柏拉图的苏格拉底**，除了《申辩篇》及柏拉图对话录中的某些段落之外，完全不同于**历史上的苏格拉底**。

在绝大多数情况下，“苏格拉底”不过是柏拉图本人的代言者。

- (05) 《论正义：第一次谈话》
- (06) 《论正义：第二次谈话》
- (07) 《论美德不能传授》
- (08) 《论勇敢：第一次谈话》
- (09) 《论勇敢：第二次谈话》
- (10) 《论勇敢：第三次谈话》
- (11) 《论法律》
- (12) 《论诱惑民众》
- (13) 《论荣誉》
- (14) 《论文学》
- (15) 《论幸福》
- (16) 《论爱情》
- (17) 《论哲学》
- (18) 《论科学》
- (19) 《论音乐》
- (20) 《论文学》
- (21) 《论美的本质》
- (22) 《论教学》
- (23) 《论科学性的谈话》
- (24) 《论判断》
- (25) 《论存在者》
- (26) 《论数字》
- (27) 《论谨慎》
- (28) 《论劳动》
- (29) 《论贪婪》
- (30) 《论炫耀》
- (31) 《论美》
- (32) 《论政治家的理智，或论必要性》
- (33) 《论恶行》

我们是多么希望能够拥有至少是对如上章节标题的简介，但另一方面我们又是多么庆幸它们能够流传下来，因为无论如何，它们让我们知道了苏格拉底的谈话和报告都可能论述了什么。

无论如何，我们从整体上了解到了苏格拉底向西蒙传授了什么：除了正义与勇敢这两个美德，他论述得最多的是善与美。其次，他论述了音乐和文学，算数与科学，以及决不可忽略的哲学与论证学（即科学性的谈话）。从中能够看到，苏格拉底不仅在对话中运用了理性的论证方法，而且专门论述了理性论证本身。而如果与柏拉图宏伟的三部曲“理想国-政治家篇-法律篇”相比，那么令人惊奇的是苏格拉底对治国艺术的论述并不多：他虽然没有忽视它，但它并不处于他的哲学思考的中心。

苏格拉底死后，他的家人一直受到（虽然不是大富翁，但）家境殷实的阿罗配克的克力同（Kriton von Alopeke, 470/450-410/380）的忠实照料。克力同是苏格拉底的少年朋友，后来也是他的学生与追随者，从苏格拉底被判罪到被处死，他始终坚定地站在老师一边。他的儿子克里托布勒斯（Kritobulos），赫尔墨根勒斯（Hermogenes），埃彼根勒斯（Epigenes），克特西波斯（Ktesippos）也都是苏格拉底的学生。

与西蒙一样，他也把苏格拉底的演说与他们两人的谈话记录下来并汇集整理成书。如今我们只能看到这部佚失了的著作的目录：<sup>240</sup>

---

<sup>240</sup>克力同的目录经过了系统的编排。

- (01) 《美德不仅仅是善于学习》<sup>241</sup>
- (02) 《论富有》
- (03) 《论必要性，或政治家》
- (04) 《论美》
- (05) 《论恶行》
- (06) 《论爱秩序》
- (07) 《论法律》
- (08) 《论神性》
- (09) 《论艺术》
- (10) 《论聚会》
- (11) 《论智慧》
- (12) 《普罗泰戈拉，或政治家》
- (13) 《论字母》
- (14) 《论文学》
- (15) 《论美》
- (16) 《论学习》
- (17) 《论认识或知识》
- (18) 《论见解》

如上所述，当初如果没有克力同的帮助与经济上的支持，苏格拉底不可能进入大学和完成学业，因此我相信，对话《普罗泰戈拉，或政治家》可能就发生在普罗泰戈拉的大学里，甚至可能-可能！-即是听众席上的克力同对那场在大师本人与他的得意弟子之间进行的公开毕业辩论的记录。

**斯非托斯的爱斯基尼斯**（Aischines von Sphettos，440/420-380/350）是一个腊肠制匠的儿子。从少年时起，他便努力学习和吸收苏格拉底的学说，是苏格拉底坚定不移的追随者。

有一天，他终于鼓起勇气，向苏格拉底请求加入他的核心弟子圈子：“我贫穷，一无所有；但我把我自己献给你！”这一位安慰他道：“你这不是说，你献给我的是最宝贵的财富吗？”

或许，曾经受到过克力同资助的苏格拉底后来接济过这位生活拮据的对她无比忠实的弟子；而能够肯定的是，后者也曾在自己家里用他能够拿出的微薄食物招待过苏格拉底，因此才会有那句名言：

- “只有腊肠制匠的儿子知道如何尊敬我！”

他一生都被忽视或处于被忽视的边缘；由于他的谦逊，不仅出生于名门望族的柏拉图轻视他，甚至昔兰尼的阿瑞斯提普斯与裴多的学生美尼德谟斯（Menedemos）也肆无忌惮地中伤他。

我并不怀疑在苏格拉底死后，他的遗孀赞西配曾把某些手稿交给爱斯基尼斯保管；这已是众所周知的事实。后来爱斯基尼斯根据他对老师谈话的回忆，从中整理了一部分对话录。而当他在迈加拉宣读其中一篇对话时，昔兰尼的阿瑞斯提普斯挖苦他道：“你从哪里弄到了这篇对话，你这个贼？！”

但当爱斯基尼斯在叙拉古的僭主狄奥尼修斯一世的宫廷中遭到柏拉图和其他某些人的轻蔑和嘲弄时，又是阿瑞斯提普斯站到了他的一边。

在已全部佚失了的7篇爱斯基尼斯的对话录中，他试图描画出苏格拉底的精神气质。据说由于缺乏情景交代，它们被称为“没有开头”。这7篇对话的标题是：

- (01) 《米尔提亚得》（Miltiades）<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup>对美德是否能够教授的问题，苏格拉底的回答是否定的；而对美德是否能够学习的问题，他的回答是肯定的。

- (02) 《卡利亚斯》 (Kallias)
- (03) 《阿克西俄库》 (Axiochos)
- (04) 《阿斯帕齐娅(Aspasía)》<sup>243</sup>
- (05) 《阿尔基比亚德》 (Alkibiades)
- (06) 《特老格》 (Telauges)
- (07) 《利农》 (Rhinon)

一生都被同门视若无睹的爱斯基尼斯以演讲和写作为生，据说主要是为那些无辜的被告撰写法庭辩护词。

**埃利斯的裴多** (Phaidon von Elis, 430/420-370/330) 出生在一个贵族家庭。在他童年时，他的家乡埃利斯被伯罗奔尼撒的邻邦征服，他和其他战俘一道被卖为奴隶。幸运的是，他被卖到了一个富有的雅典人家里，并在那儿结识了有时来做客的苏格拉底。第欧根尼·拉尔修写道：“他常常关起门，挖空思想加入苏格拉底的圈子，最后苏格拉底劝使阿尔基比亚德或克力同去赎回他；自那时起，他成为自由人后就开始研究哲学。”（译者注：译文参《名哲言行录》上册中译本，页 142。）

与爱斯基尼斯一样，当苏格拉底被定罪后，他尽可能利用监狱的探视时间陪伴在老师的身边。苏格拉底死后，他回到了小山城埃利斯，并在那儿创立了一所小哲学学校。但后来，学校被他的继任者普利斯坦努 (Pleistános) 关闭。

遗憾的是，他自己并没有把苏格拉底最后的日子特别是最后一天记录下来。据说，他曾指出柏拉图在《裴多篇》的描述与事实不符。他的《佐皮鲁》 (Zopyros) 和《西蒙》 (Simon) 被认为真实地记载了他的老师的对话，但遗憾的是，早在古希腊时期，哲学史家已见不到这两部著作。。

能够假设他与爱斯基尼斯和西蒙一样记录了苏格拉底的宇宙论、国家论、精神哲学与美德（深刻的洞察力与正直的品格<sup>244</sup>）论。

**伊壁鸠鲁主义**发源于阿瑞斯提普斯对苏格拉底的人生与学说的理解与进一步发展。

**昔兰尼的阿瑞斯提普斯** (Aristippos von Kyrenaia, 440/430 -~350) 是被苏格拉底的名声所吸引，才从家乡搬到了雅典。他曾向苏格拉底邮寄过学费，但马上被不接受学费的苏格拉底退回。在老师死后，他是苏格拉底学派中第一个收取授课费的人。

但他并不是一个贪婪的人；恰恰相反，在遇到苏格拉底之前，他已养成了一种随遇而安的自在性情，视钱财为身外之物。例如有一次在海上旅行中，他上船后才发现身处海盗之中。于是他平静地把身上所有的钱扔到海里。后来他解释道：“这些金属块因为阿瑞斯提普斯消失，比阿瑞斯提普斯因为它们消失更好！”

有一段他曾与柏拉图和被柏拉图蔑视的爱斯基尼斯一起呆在叙拉古的僭主狄奥尼修斯的宫廷中。当他到达时，狄奥尼修斯问他来这里的目的是什么，按照一个版本他的回答是：“授己所有而取己所无！”而按另一个版本是：“我需要智慧时，就去苏格拉底那里：现在我需要钱财，就来你这儿！”

如果他手上有钱，那么他会平静地享受与之相称的奢侈生活；而如果没有钱，他也会安于贫困：他知道如何以平和的心态生活，发现每种生活际遇中的最好一面，因为他能充分享受每一刻的愉悦，同时又不过分追求不一定能够得到的享受。

---

<sup>242</sup>按照第欧根尼·拉尔修的评论，第一部对话录《米尔提亚得》“显得有点缺乏活力”（译者注：译文参《名哲言行录》上册中译本。页 121）。

注意：柏拉图的第一部以他的苏格拉底为主角的著作《申辩篇》尚未采用对话形式，这或许是因为苏格拉底对他的处女作《吕西斯》的批评仍然使他心有余悸。

<sup>243</sup>这篇对话没有流传下来，真是让人悲伤！

<sup>244</sup>色诺芬缺乏深刻的洞察力，柏拉图缺乏正直的品格。

他的的学生与继承者有：他的女儿昔兰尼的阿瑞特（Arete von Kyrenaia），昔兰尼的安提帕特（Antipater von Kzrenaia）和托勒梅尔斯的埃提俄普斯（Aethiops von Ptolemais）。

在他死后，他的快乐主义学派<sup>245</sup>分成了四个方向：昔兰尼学派，赫格西亚学派，安尼凯里学派和塞奥多洛学派。<sup>246</sup>

**昔兰尼学派**忠实地继承了阿瑞斯提普斯的原则：

研究自然是浪费时间。正如克塞诺芬尼已指出的，关于**外在**的世界我们得到可靠的知识。甚至是来源于身体的五种外感官感受，也就象普罗泰戈拉所教导的，绝非永远可信。

但伴随着感觉的某种**内在**的东西却是真实的；这才是一个爱智慧的人应当关注的。这种内在的东西是指三种**情感**：

- 痛苦（悲伤，痛楚）
- 淡漠（既不痛苦也不快乐）
- 快乐（喜悦，高兴）

痛苦是 *Psýche* 的剧烈运动，正如快乐是 *Psýche* 的温和运动，而淡漠是当 *Psýche* 的剧烈运动与温和运动都停息后，无所动无所扰的静止状态。

淡漠是一种中间状态，因为不痛苦并不等于快乐，就象不快乐不等于痛苦一样。在淡漠中，尽管可能仍然存在着五种外感官感受，但它们并未触动心灵的情感。只有当一种感受使心灵发生剧烈或温和的运动时，才会产生痛苦或快乐。

痛苦或快乐在质上没有区别，一种痛苦与另一种痛苦以及一种快乐与另一种快乐的区别表现在强烈程度即量上。这一区别也表现在不同生命体与不同人之间。对于大多数人（但并非所有人），由于身体的感受而产生的痛苦或快乐比由于精神的感受而产生的痛苦或快乐更为强烈。

产生于五种外感官

\*视-听-嗅-味-触觉

的感受就本身而言既非快乐亦非痛苦，只有当心灵把快乐之在或痛苦之在赋予感官的感受后，才会产生快乐或痛苦。

同样，对过去的痛苦或快乐的回忆以及对未来的痛苦或快乐的预期本身既非痛苦亦非快乐：心灵的强烈或温和的运动会随着时间的流逝而减弱，如果时间的间隔过长，那么心灵在回忆或预期的精神激动中会逐渐趋于平静，从而既不会痛苦也不会快乐。

所有生命体或者说所有会受到精神扰动的生命体以趋乐避苦为目的，每种快乐本身具有追求的价值。

享受快乐是生命的目的；这能够从我们人类从小便喜爱快乐和厌恶痛苦中看到。<sup>247</sup>

快乐是一个善；即使一个人追求快乐的行为令人不齿，快乐仍然是一个善：行为可能有时是不善的，但快乐就本身而言永远具有追求的价值。

幸福是指在过去-现在-将来不间断的快乐整体。它本身并不具有追求的价值；它之所以值得追求，是因为其中包含着个别的快乐。

无论是为了快乐而必须先忍受痛苦，还是快乐之后要用痛苦来补偿，享受快乐往往要付出痛苦的代价，因此完全的幸福几乎不可能实现。

---

<sup>245</sup>“快乐主义”（Hedonismus）源于古希腊语中的“hedone”，有“喜悦，娱乐，享乐，乐趣，感官追求”等意义。从哲学角度看，我认为“喜悦”是对“hedone”最准确和涵盖面最广的翻译。

<sup>246</sup>我想对这四个学派进行稍微详细的论述，因为它们对理解伊壁鸠鲁有用处。

<sup>247</sup>这似乎只是一个**经验规律**。

即使是智者也不可能永远生活在快乐中，正如愚人也可能始终生活在痛苦中。但相对而言，智者的快乐更多，愚人的痛苦更多。

因为智者既不会被迷信<sup>248</sup>诱惑，也不会被激情如愤怒、嫉恨和爱恋等主宰，因此与愚人相反，智者让痛苦远离它的根源，从而能抓住每一个经历快乐的机会。但痛苦与恐惧是附着在心灵中的自然情感，因而智者也不可能完全摆脱它们。

在非智者身上也能发现美德，但只有智者才能扩充美德。

人们寻找友谊，只是为了自身的利益。<sup>249</sup>

财富本身不值得追求；值得追求的是财富所带来的快乐。因此我们不要让财富给自己带来痛苦；而要彻底避免这种痛苦，不如不要贪恋财富。

没有什么本身是正义或不正义的；而不同种类的生命体的巨大区别正在于此。人类的正义决定于习惯与法律。一个希望得到他人尊重的人不会不尊重他人，而这既是为了获得名声，也是为了不遭到惩罚。<sup>250</sup>

与昔兰尼学派一样，**赫格西亚学派**（Hegesiaker）<sup>251</sup>也认为智慧的生活是趋乐避苦，但他们在哲学上的论述更加清晰：

感觉不可信赖，因为我们不能仅凭感觉准确地认识真实。因此智者一定让自己的行为遵循理性的思考。

感激与善意之类的精神感受就象友情一样本身并没有追求的价值，毋宁说它们的价值源于可能产生的利益。<sup>252</sup>

没有什么本身就是快乐或痛苦的，正如我们在人类身上看到的，让一个生命体快乐的不一定能让另一个生命体快乐，反之亦然。

幸福不可能实现：无论是肉体还是伴随着肉体的灵魂都永远处于动荡之中。<sup>253</sup>

富有不能给我们带来更多的快乐，正如贫穷不能给我们带来更多的不快乐。无论是富有还是贫穷，无论我们的出身是高贵还是低贱，也无论是声名昭著还是默默无闻，甚至无论我们是自由民还是奴隶，都不能决定我们是否快乐。

不公正可是原谅的，因为人们不会自愿违背公正，而是激情使他们产生了错误的观念。

但一个理性的人不会放纵自己的情绪尤其是憎恨之心，相反，他会随时对情绪可能产生的后果保持警醒，使自己的情绪更好。他也会引导他人理性地控制情绪，如果他们接受他的引导，因为这会使双方都能更好地追求幸福。

一个不理性的人迷恋生命，因为他认为生命具有绝对的价值。相反，一个理性的人既不迷恋生也不迷恋死，对他来说，生死无别。

智者的行为着眼的是自身的长远（！）幸福，因为他知道，从他人那里得到的利益永远比不上通过自己的智慧的行为所获得的利益。但智者之为智者，首先不在于趋善，而在于避恶，因为他的目的首先是尽可能减少痛苦和不幸。因此，无论是外在的还是内在的幸福，他都不过分追求，因为他知道他会最终为之付出过高的代价。

**安尼凯里学派**（Annikereer）<sup>254</sup>可能是赫格西亚学派的一个分支，他们的区别主要表现在对利益的判断与对友谊的评价不同：

---

<sup>248</sup>不清楚“迷信”在这里指什么。它或许是指古希腊神灵信仰的种种变化形式。

<sup>249</sup>这也只是一个（虽然令人遗憾但接近真相的）经验事实而非伦理规范，或许源于阿瑞斯提普斯在叙拉古与柏拉图的交往经验。

<sup>250</sup>苏格拉底的观念已被彻底抛弃了！

<sup>251</sup>这一学派分支的创建者是赫格西亚。

<sup>252</sup>在这里能清晰地看到快乐主义转向以经验事实为基础的功利主义的发展。

<sup>253</sup>这一思想不可能源于某种东方哲学，而象是基于这个学派分支的追随者的自我观察（但只是他们的自我观察）。

<sup>254</sup>这个学派分支的创建者是安尼凯里。

诸如与朋友的友谊、对父母的尊敬与为祖国献身的精神等美德都拥有绝对的价值，不管它们会产生什么利益，因为在美德的实践中会产生快乐和幸福，即使为之要克服巨大的困难因而最终无利可言。

虽然人们不能直接感受到朋友的幸福、父母的快乐与祖国的舒适，但人们能感受到自己的幸福：在默默的持之以恆的美德实践中，人们能感受到自己的快乐。

如果只是为了利益维持友谊，那么当利益消失时，人们不会再照顾朋友。<sup>255</sup>

相反，我们会发自内心地感激朋友多年付出的善意，并为他们的幸福竭尽所能：友谊来源于爱和善良，而之所以如此，也是因为-并恰恰因为-人们在整体上追求一切可能得到的快乐-尽管大多数人对之没有明确的认识。

**塞奥多洛学派**（Theodoreer）<sup>256</sup>也可能是赫格西亚学派的一个分支，它的创建者塞奥多洛曾是安尼凯里的学生。<sup>257</sup>与安尼凯里学派一样，塞奥多洛学派与赫格西亚学派的区别也主要体现在对利益的判断与对友谊的评价上。

智者的目的是趋乐避苦。快乐源于明智，痛苦源于不明智；明智与正义<sup>258</sup>是善，不明智与不正义是恶。

在大多数情况下，没有纯粹的明智或不明智，毋宁说它们以不同的比例混合在一起，因而它们所产生的快乐或痛苦也是不同比例的混合体。

不明智的人没有朋友，因为真正的友谊与对利益的期待无关；一旦他们从熟人那里得不到所期待的利益，便不会再表现友情。与不明智的人一样，明智的人也没有朋友，但他们之所以没有朋友，是因为不需要友谊，既不需要与利益相关的友谊，也不需要与利益不相关的友谊；他们知足常乐，无待于他人。

对于不明智的人，必须用国家法律与社会规则吓阻他们对周围人与国家的伤害。相反智者不需要法律，他们甚至超越于法律与规则之上：他们的每一个行为都发乎善，合乎善。他们的智慧致广大而尽精微，对他们来说，狭隘、短视与肤浅的法律与规则既不符合善的本性，也不会带来真正的快乐。简言之：它们来源于不同国家与地区的习俗，所维护的不过是统治者即强者的利益。

一个真正的或者说理性的勇敢者不会把自己的生命献给城邦或祖国；他不是不明智者的牺牲品。<sup>259</sup>

他-塞奥多洛-的祖国是世界，即整个地球与宇宙。

在这一意义上，他并非没有家乡，恰恰相反：他的家乡无所不在，每一个他所献身的地方都是他的家乡。

不能排除塞奥多洛的这一思想与他的个人经历有关。早年时，他曾被他的祖国利比亚的昔兰尼流放到希腊。临别时，他对给他定罪的法官说道：“我的昔兰尼人，感谢你们把我从利比亚赶到希腊！”

他的流放不太可能是因为政治。与柏拉图不同，他一生都没有表现出政治野心。相反，他在雅典差一点被送上了雅典最高法庭亚略巴古法庭。<sup>260</sup>因此他的流放可能与他的神灵观有关。虽然他的著作《论神》并非完成于他的家乡，但我猜想，他在那儿一定已向他的朋友们（

---

<sup>255</sup>当“老欧洲”的社会关系尚未美国化之前，“朋友”仍然保持着古老的含义，而所谓“friend”所代表的是安尼凯里及其后继者反对的观念。

<sup>256</sup>这个学派分支的创建者是塞奥多洛。他不是数学家**雅典的塞奥多洛**，后者是毕达哥拉斯的学生和柏拉图的老师。

<sup>257</sup>据说他向辩证法家狄奥尼索斯学习了如何论证和辩论。

<sup>258</sup>如下，塞奥多洛严格区别了大多数古希腊哲学家在相同意义上使用的“正义”与“（有效的）法律”。

<sup>259</sup>假如俾斯麦和希特勒的帝国的军官能有这种认识，欧洲尤其是中欧便不会发生生灵涂炭的悲剧！

<sup>260</sup>第欧根尼·拉尔修写道：“他曾经在拉古斯儿子托勒密的宫廷中呆过一段时间，还被派作使者前往拜见吕西玛库。那一次他讲话非常大胆，以致吕西玛库问，‘告诉我，你是不是那个从雅典流放的塞奥多洛？’他回答，‘你的消息很正确，因为当雅典不能再像塞墨勒容忍奥尼索斯那样容忍我时，她就把我给仍了出去。’”（译者注：译文参拉尔修《明哲言行录》上册中译本，页139。）

或者按他的说法，熟人们）明确地表达过他对神灵与信仰的看法。当他在雅典完成了辩证法的学习后，他把他的观点付诸于文字。第欧根尼·拉尔修写道：

“塞奥多洛是这样一个人：他彻底地抛弃了当下对诸神的信仰。我碰巧读过他的一本书，书名为《论神》，这本书不可小视。据说伊壁鸠鲁在论及这一主题时所写的大部分内容都是模仿该书的。”（译者注：译文参拉尔修《明哲言行录》上册中译本，页 138。）

被流放后，他把大部分时间用于周游希腊和西西里。他没有固定的生活来源，有时受宫廷的供养，有时靠学生的捐助为生。直到晚年，他才回到昔兰尼，并在家乡人的尊敬中生活了多年。

如今我们已距苏格拉底之死数代人之外了。在他的第一代弟子中，除了以上提到的之外，值得重视的还有欧克里德与安提西尼；他们对苏格拉底言行的进一步阐发最终导致产生了斯多葛学派。

**迈加拉的欧克里德**（Eyklesides von Megara, 450/430-380/360）<sup>261</sup>也是苏格拉底的忠实弟子。有一次，雅典发动了对迈加拉的战争，并威胁处死所有前往雅典的迈加拉人。但欧克里德却不顾危险，仍然象过去一样定期拜访他的老师（据说，为了避开检查，他甚至穿过女人的衣服）。

苏格拉底被判罪后，欧克里德在迈加拉的家成了慌忙逃出阿提卡的柏拉图与其他怯懦的弟子们的避难所，<sup>262</sup>但他本人却坚持去探望他的老师，包括苏格拉底被处死的那一天。

但在学术上，或许是受到了前 427 年迁往雅典的高尔吉亚的影响，欧克里德早年曾研究过巴门尼德的学说：他的初衷可能是为了反驳巴门尼德，但在研究的过程中，他逐渐掌握了巴门尼德的逻辑学，并最终（与高尔吉亚相反）接受了巴门尼德的主要思想。

能够肯定的是他直到苏格拉底死后才在他所创建的迈加拉哲学学院中讲授自己的学说。对于他创作的六部对话

- (01) 《拉姆普利亚》（Lamprios）
- (02) 《爱斯基尼斯》（Aischines）
- (03) 《长生鸟》（Phoenix）
- (04) 《克力同》（Kriton）
- (05) 《阿尔基比亚德》（Alkibiades）
- (06) 《关于爱的谈话》（Erotikos）

的内容，我们已一无所知，流传到我们手中的只有散见于二手资料中的断章：

\*“至善是一，<sup>263</sup>尽管它有许多名称，如明智，理性，神...”<sup>264</sup>

\*“善没有对立物；（不-善毋宁说是善的不在场。）”<sup>265</sup>

\*“检验一个观点是否正确的标准是它的逻辑结论是否正确。”<sup>266</sup>

---

<sup>261</sup>注意，他不是后来的数学家**亚历山大里亚的欧几里德**。

<sup>262</sup>那么柏拉图后来是如何感谢欧克里德的呢？他的感谢方式是：蔑视。对话录《智者篇》与其说是针对普罗泰戈拉，不如说是针对欧克里德和他的学生们。从中我们能看到柏拉图是如何理解“感谢”的。

<sup>263</sup>从巴门尼德的哲学来看，这里需要进一步规定的是：善是为自身构成的存在，是无限的存在。

而如果注意到善也是苏格拉底的反思与学说的中心，那么，欧克里德虽然继承了巴门尼德的论题，但不一定继承了他的论述的内容。

<sup>264</sup>在这里欧克里德似乎暗示了他的前人的核心概念如“Νοῦς”。

注意：假如他也曾在雅典传授这样的学说，那么他肯定逃脱不了与苏格拉底一样的命运。

<sup>265</sup>如果没有我在括号内附加的句子，这一论点是难以理解的；而附加了这个句子，这个论点有古波斯查拉图斯特拉的学说意味。

<sup>266</sup>因此柏拉图给这个学派贴上了“诡辩家”的侮辱性标签。

\*“在论证中不要使用比喻：如果论证对象与比喻太相似，那么只需要论证这一对象本身；如果它们不太相似，那么比喻（只会引向错误的方向）。”<sup>267</sup>

作为 28 岁的成年男子，柏拉图曾逃到欧克里德家里并受到了他的庇护。而正如释迦牟尼所教导的，万物有生则有灭，最初肯定充满在柏拉图心中的感激之情随着时间的推移逐渐减弱，并最晚到他创作《智者篇》时消失殆尽。就象从迈加拉方面所理解的，这部侮辱性著作的目的与其说是为了应对来自苏格拉底学派之外的批评，不如说是为了挑起学派内部的倾轧。最终，为了维护弟子们的荣誉，连欧克里德也不再能容忍柏拉图的诋毁。

在《智者篇》中，柏拉图称他自己的论辩为“辩证法”，而称其他人的-他的矛头所指毫无疑问是迈加拉学派-是“诡辩（Eristik）”。在当时的日常用语中，前者指“详谈，研究，探索（的学问）”，相反后者的词根源于古希腊神话中的争吵女神厄里斯（Eris），因此“诡辩家（Eristiker）”意指“争执者，吵闹者”-这绝不是每个人都能接受的称呼。

但实际上迈加拉学派所提出的各种悖论准确地击中了柏拉图的（偏离了苏格拉底的）学说即理念论的核心，只有看不到这一意义的人才会把它们视为茶余饭后消磨时光的话题。

在古希腊日常用语中，“Eidos”指“形象，可见的，可界定的”，而柏拉图在对“Eidos”及与之相似的用语如“Idea”等的使用中除了保留了其日常意义“界定，区别”之外，还附加了一个意义，即诸如此类的区别并非来源于人们的约定俗成亦因而常常模糊不清和变化多端，而是拥有神性即清晰纯粹和永恒固定的存在。

正是在这个地方，柏拉图遭遇到了有可能是欧克里德自己提出的沙堆悖论：他没有选择高高在上的美的理念或美自身为例，而是讽刺性地选择了沙堆理念或沙堆本身来反击柏拉图，如下所述：

“我们完全有能力区别一个沙堆与一个非沙堆：例如一粒沙不构成一个沙堆。现在，假设有限数量的  $n$  粒沙同样不能构成一个沙堆，那么即使人们在上面再加上一粒即第  $n+1$  粒沙，它仍然不会突然构成一个沙堆。由于这一假设关系适用于**每一个**自然数，因此它适用于**所有**自然数，而这意味着，根本没有沙堆，**沙堆本身和沙堆理念**是一个空的理念，或者按照巴门尼德和柏拉图的说法，它不存在。”

只要在形式上稍微变化，那么这一论证适用于柏拉图的**所有**理念**包括**美本身的理念：假设有一个东西完全不美，那么任何一点微小的修饰并不会使之变美。进一步，假设对它进行有限的微小修饰同样不能使之变美，那么在这一基础上即使再加上一点微小修饰也不能使之变美，换言之，每次增添的微小修饰都不能使之突然符合美的理念。由于这个东西是任意选择的亦即能够换做任何一个对象，因此这一结论适用于所有对象：没有一个对象分有美的理念，也就是说，按照柏拉图来理解的这一理念不存在。

更进一步说，即使是理念-本身即一个理念的理念也是空的，而在柏拉图，不存在空的对象，因此理念本身不存在。

欧克里德一定是一个出色的老师，因为他培养了许多天才的学生，例如：

**米利都的欧布里德（Eubulides von Milet）**：肯定是在对《智者篇》的回应中，他把柏拉图的真理概念反过来运用到柏拉图自己身上，使之陷入自相矛盾。

他的论证后来被误归到克里特人埃庇米尼得斯（Epimenides）名下。按照流传的说法，埃庇米尼得斯宣称：“所有克里特人都是说谎者。”但由于他本人是一个克里特人，因此这一命题本身是一句谎言，因此...只有“一部分克里特人不是说谎者”才是真理，但如果不附加某些假设性前提不能推出“没有一个克里特人是说谎者”；而只有从后一个命题中才能推出埃庇米尼得斯的命题“所有克里特人都是说谎者”必然为真。

欧布里德的原始版本似乎并未涉及到克里特人，而是使用了对话方式：

---

<sup>267</sup>灵敏的柏拉图马上意识到这个比喻规则也是针对他自己的论证方式。

A: ‘如果我正在说谎是一句谎话, 那么我说的是谎话还是真话?’

B: ‘你说的是真话!’

A: ‘如果我正在说谎是一句真话, 那么我在说谎吗?’

B: ‘你当然在说谎!’<sup>268</sup>

虽然当时寝食不安的语言学家为这一悖论提出了许多解决方案, 但没有一个让人信服。而逻辑学家科斯的菲特勒斯 (Philites von K) 在夜以继日的冥思苦想后竟然一命呜呼。在他的墓碑上刻着:

□“行人啊, 我是菲特勒斯,  
是那说谎者悖论,  
和通宵达旦的苦思杀死了我!”

欧布里德的哲学在根本上与柏拉图的理念论相冲突: 在他看来, 一个普遍性概念并没有独立性的存在, 而只是代表着某个不确定的亦即每个人都能选择的可变的对象, 就象“人”和“卷心菜”一样, 它们称呼的只是不确定的对象。

**美塔卢的儿子伊克提亚 (Ichthys des Metallos‘ Sohn)**: 他同样是一位逻辑清晰的辩证法家, 但遗憾的是他没有任何思想流传下来。

**图里的克里诺玛库 (Kleinomachos von Thyrioi)**: 他是第一位亦即早在亚里斯多德之前就用工理形式规定了命题及其逻辑规范的哲学家。

**迈加拉的斯提尔波 (Stilpon von Magara, 390/360- 310/290)**: 他可能在少年时跟随年事已高的欧克里德学习过, 后来转到了他的学生们以及伊克提亚的朋友**科林斯的色拉叙马霍斯**那儿。<sup>269</sup>这位一向谦逊的哲学家如此精通理性的论证艺术, 以至于在整个希腊语地区都有许多已成名的哲学家跑到他这儿学习。

他对身外之物一无所求。当托勒密·索特尔征服了他的家乡迈加拉后, 当地的长官想把他在战乱中被掠走的财物还给他, 并为某些丢失的物品请求他的原谅, 但斯提尔波却告诉他, 他没有失去任何财产, 因为没有人能抢走他的学问, 他也仍然保留着他的知识和理智。

在公开演讲中他常向听众强调善良的优点。在雅典, 许多手工业者会成群结队地从作坊中赶来, 只是为了能亲眼看到他和听到他的讲解。

由于斯提尔波拒绝承认雅典保护神雅典娜的神性, 亚略巴古法庭判决他离开雅典, 犬儒主义者**克拉特斯**也因此失去了继续在他身边磨砺思想锋芒的机会。

他非常长寿, 但对家乡美酒的迷恋使他在罹患老年病 (不知道是癌症还是痴呆症) 后未能延缓自己的死亡。

**迈加拉的波利克塞勒斯**是欧克里德的学生 (或第二代学生)。据说柏拉图对他不屑一顾。这并不难理解, 因为可能当他还是一个学生的时候, 便用**第三人**的论证击垮了柏拉图的理念论。我们会在论述柏拉图的哲学核心时回到这里以及欧布里德的真理悖论。

---

<sup>268</sup>这就是著名的**说谎者悖论**; 我的阐述侧重的是它与柏拉图的语言哲学的关系。

这一曾在古代与中世纪中期被广泛研究的悖论直到塔尔斯基才得到了解决。

按第欧根尼·拉尔修的记载, 这位天才的逻辑学家也对亚里斯多德及其逻辑学提出了许多批评, 但遗憾的是没有任何资料保存下来。

<sup>269</sup>为了不直接提到欧克里德 (从而在无意中宣扬了这位可恶的哲学-兄弟的名声), 柏拉图采取了攻击和丑化他的周围人的方法-起码我是这样理解他在对话录中让色拉叙马霍斯所说的话的。

迈加拉学派经过从昔兰尼学派转变过来的**基提翁的芝诺**和多产作者**梭里的克律西波**（Chryssippos von Soloi, 282-209）<sup>270</sup>的发展，构成了后来斯多葛学派的两个源头中的一个。

而斯多葛学派的另一个源头即对**无所动心**，**Ataraxia**（而非理性论证）的追求来自**犬儒主义**，一种曾为安提西尼传授和践行的人生观。

**雅典的安提西尼**（Antisthénés von Athen, 450/440~365）出身富有，但由于他的母亲是色雷斯人，因此按照伯利克里颁布的法律，他不是完全的雅典人，或者按照雅典前期与早期历史的误解性说法，他不是原住民：他虽然有权参军，为不承认他的完全公民权的城邦献身，但在许多其它地方都受到限制，例如不能在城内授课。

他一定从少年时期开始就经常受到血统不纯的嘲笑。如果他当时不太烦心，会回应道，神的母亲也不是雅典人，而是来自弗里吉亚（Phrygien）；而如果那些嘲笑激怒了他，他会反击道，和雅典的原住民生活在一起的是本地的蜗牛和蝗虫。

安提西尼在坦纳格拉（Tanagra）战役中表现出来的勇敢曾给同样以勇敢（并且谨慎）闻名的苏格拉底留下了深刻印象。后来，他进入了苏格拉底的学生圈子。有一次，当一个听众评论安提西尼的母亲来自色雷斯时，苏格拉底讽刺道：“难道你认为，**两个雅典人能生出一个如此高贵的男人吗？**”

安提西尼曾是高尔吉亚的学生，而从他的语法学、意义论和真理概念来看，他应当也上过普罗泰戈拉的课。在遇到苏格拉底前，他的身边已聚集了一个小型的学生圈子。但当他终于决定到当时已不再默默无闻的苏格拉底身边学习和观察他的的学术与人格后，便关闭了自己的学校，但他的学生却请求他允许和他一起跟随苏格拉底学习。

于是，他每天都步行约两个小时，从比雷埃夫斯（Peiraieys）回到雅典，为的是听到和看到他的表率苏格拉底本人，从而能够把他的坚强与刚毅，他的无畏与睿智，他的冷静与纯洁牢牢铭刻在心里。

他是如此希望成为象老师一样的人！因此，当他发现老师的长袍上有一个洞后，也在自己的长袍上挖了一个洞，故意露出亮亮的皮肤让人看到。但苏格拉底却训斥他道：“我在你的长袍上看到的是闪烁的虚荣！”

而安提西尼不但没有怨恨老师，反而从中学到了要从精神中摒弃所有的-不仅是外在的，也包括内在的-虚荣。

他摒弃了他的虚荣，他的勇气因而也更为强大和纯正。在苏格拉底被处死后，正是**他**公开率直的申述使雅典不久便恢复了老师（尽管只是身后的）名誉；也只有这样，柏拉图和其他逃出雅典的弟子们才敢返回家乡。

但他和柏拉图之间的关系却始终紧张，因为他经常对柏拉图的骄横狂妄，他的做作的苦行<sup>271</sup>提出尖锐的批评。他从来都不会迎合别人：根据色诺芬的记载，即使在苏格拉底在世时，他也从

是一个象柏拉图那样只会用“是啊，苏格拉底！”和“只可能是这样，苏格拉底！”打断老师讲解的学生。而在老师之死后，也是**他**继续象苏格拉底一样为雅典人竖立着人格之镜。

他的语言哲学没有流传下来，除了一句（他从苏格拉底借用而来的，可能是源于普罗泰戈拉的）对“言谈”（“陈述”）的定义：<sup>272</sup>

★“一个言谈是对一个事物过去或现在（或将来）的状态的描述。”

---

<sup>270</sup>他似乎是第一个使用“逻辑”概念的古希腊哲学家。

但第一个在普遍意义上使用“逻辑”即理性论证的概念的是阿尔诺（Antoine Arnauld, 1612-1694）。

<sup>271</sup>为了显示自己是一个苦行者，柏拉图在公开场合只吃橄榄；但爱斯基尼斯和其他人从不承认他的苦行方式。和他的变童癖在这里不要产生误解：没有人批评他的性取向，问题是他的对象是未成年人。

<sup>272</sup>虽然第欧根尼·拉尔修认为安提西尼最早提出了这一定义，但我更倾向于它（至少在希腊语地区）源出于普罗泰戈拉。而柏拉图在《智者篇》中引述这一定义时根本未说明出处。

在**实践哲学**上，安提西尼给我们留下了如下章节标题：

- 《美德能够传授（也能够学习）》
- 《要培养美德，一定要有象苏格拉底那样的意志力》
- 《美德足以保证幸福》
- 《美德与是否贵族无关》
- 《美德对男人和女人都是一样的》
- 《美德在行不在言》<sup>273</sup>
- 《智者遵守的是道德律令而非国家的法律》
- 《美德是夺不走的武器》
- 《善美恶丑》<sup>274</sup>
- 《有德行的人是可爱的》
- 《道德高尚的人是朋友》
- 《最坚固的堡垒是明智，是正确的认识》
- 《只有智者知道应该爱谁，与谁结婚》
- 《对于智者来说，没有什么是陌生的和不能探究的》
- 《无名是一个善，<sup>275</sup>勤苦<sup>276</sup>也是》
- 《要重视敌人的话，因为他们能很快发现我们自己的错误》

他不仅如此言，也如此行。在老师辞世后，他也选择了清心寡欲的生活：他抛弃了丰厚的遗产，就象过去苏格拉底一样，无论冬夏只披着一件长袍，也从来不挑剔食物。

苏格拉底死后不久，安提西尼重新建立了一所学校。由于不是血统纯粹的雅典人，他只允许在城墙外的一所训狗场授课，可能（也）正因为如此，他和他的学派继承者被称为“犬儒”。他虽然著述甚丰，但流传下来的只有一些（有时非常尖刻的）格言，如：

- ★“哲学给人的好处是与自己交谈的能力。”
- ★“人最迫切的是不要忘记所学的东西。”
- ★“要成为一个有能力的人，必须从智者那里学会如何克服自己身上的缺点。”
- ★“与其把智者的学问写在纸上，不如记在心里。”
- ★“勤苦是一个善，正如人们在赫拉克勒斯和居鲁士身上所看到的。”<sup>277</sup>
- ★“如果人们那么爱旅行，那就必须学会游泳，以便能在遇到海难时搭救自己。”<sup>278</sup>
- ★“宁可成为疯子，也不要纵欲而死。”
- ★“宁可落在秃鹫群中，也不要落在吹捧者手中，因为前者吃的是死尸，而后者吃的是活人。”
- ★“姊妹的和谐比任何城墙更坚固。”
- ★“要承受流言的中伤，必须比承受砸来的石头更坚强。”
- ★“如果不能区别善恶，任何国家都会走向灭亡。”
- ★“人们会从麦粒中筛掉皮壳，会在战前淘汰不能战斗的士兵，却不能把恶棍从国家机构中驱逐出去，这不是非常荒谬吗？”<sup>279</sup>
- ★“在你们雅典，要成为统帅，不需要懂得如何作战，而只需要挥挥手就行了。”

---

<sup>273</sup>这句话针对的不是柏拉图吗？

<sup>274</sup>毫无疑问，这是他的老师的核心观点之一。

<sup>275</sup>因为名誉可能冲昏一个人的头脑，从而丢弃辛苦养成的美德。

<sup>276</sup>这也是梵语中的“沙门”之义。

<sup>277</sup>他选择了一个希腊人和一个非希腊人为例，表明希腊人并不比非希腊人亦即野蛮人更优秀。

<sup>278</sup>不能排除当安提西尼说这句话时想到的是阿那克萨戈拉。

<sup>279</sup>今天（其实是任何时代），应把这句重要的格言悬挂在世界上所有议会大厅的注目之处。

★“我建议你们雅典人通过投票指驴为马。”

安提西尼最著名也是最重要的弟子与追随者是苦行者第欧根尼。

**辛诺普的第欧根尼**（Diogénes von Sinope, 404-323）是一个逃到雅典的难民，早年的生活非常贫困。后来，在安提西尼的引导下，他逐渐学会如何发现和体味俭朴生活中的乐趣，并最终在（被太多人误解的）安贫乐道中找到了内心的宁静。

**底比斯的克拉特斯**（Krates von Theben, 380/350-380/300）是第欧根尼的学生。在接受了第欧根尼的思想后，他把自己的财产兑成钱币，分发给同胞。他非常自律，严格按照犬儒学派的生活方式生活，并常告诫自己的同胞。他与女哲学家希帕基亚生了一个儿子，并给他取了一个与他的兄弟（也是迈加拉的欧克里德的学生）帕斯克勒相同的名字。

**马洛尼亚的希帕基亚**（Hipparchía von Maroneia, 360/320-300/260）从小被犬儒学派的学说与生活方式吸引，对父母的财富、自己的高贵出身甚至美貌无动于衷。

后来，她爱上了虽然丑陋但心灵高尚的克拉特斯，并威胁她的父母，如果他们不让自己嫁给他便自杀。在希帕基亚的父母恳求下，克拉特斯尽力劝说她改变想法。最后，他不得不在她面前脱掉衣服，向她展现自己的丑陋身材，并把他的仅有的财产扔到地板上，说道：“看吧，这就是你的新郎，这就是他的所有；你自己决定（是否真地愿意毫无保留地按照他的生活方式与他共同生活）！”

然而她向他伸出了手；他们在雅典公开举行了婚礼。

希帕基亚没有任何著作流传下来：不仅是书中的内容，我们甚至连书名都不知道。据说，她曾说过大量名言警句，但它们在古希腊之后都已湮没无闻了。

据记载，她对教育上的男女平等多有论证，她的努力甚至在一定时期内取得了成效。

毫无疑问，她在当时被那些有教养的男人公认为一位不仅聪明，而且智慧的女人。

坚毅，自律，素朴，忘情和不动心：犬儒学派及其后继者的这些美德构成了斯多葛主义人生观的发展基础，而这条发展道路始于芝诺：

来自塞浦路斯岛上的希腊-腓尼基小城**基提翁的芝诺**（Zenon von Kition, 360/320-300/260）可能有埃及血统。

他在青年时来到了雅典，当时他是一个布料商。不久后，他成了克拉特斯的追随者和学生。但他有时略微粗暴的性格与天生细腻敏感的克拉特斯不能长期相容，因此几年后便离开了克拉特斯。据说，他也曾向迈加拉的斯提尔波学习过，但最后，他选择了自学，阅读了大量古典典籍包括迈加拉学派的著作。

大约距他第一次来到雅典的时间二十年后，他开始在当年三十僭主的行刑地柱廊（斯多葛）传授学说，从那时起，人们称他和他的学生为“斯多葛学派”。

他把犬儒学派安贫乐道、无所动心的理想与迈加拉学派的渊博学识结合起来，因此他的名气迅速远播到阿提卡之外。

在他的有生之年，雅典便为他-一位外乡人-树立了一座雕像。

而这时距离柏拉图的教学活动已有几十年了。

伟大的智者：柏拉图

来自雅典附近的一个村庄**科里托斯的柏拉图**（Platon von Kolytos, 428/425-348/345）<sup>280</sup>出生在一个古老的名门望族。据说，他与他的祖父亚里斯多克勒斯（Aristokles）同名。但由于宽

---

<sup>280</sup>他在科里托斯长大，但他的出生地可能是雅典军队在他出生前一年攻克的爱基斯（Ägina）岛。当人数上处于劣势的爱基斯军队不失秩序地沿海路撤退后，阿提卡的贵族（其中包括柏拉图的父亲）瓜分了爱基斯的土地。

阔的双肩，他的体育老师称他为“柏拉图”；而按另一种戏谑的说法，他之得名“柏拉图”，是因为他爱滔滔不绝地发表演说。

少年柏拉图一度专注于绘画，后又转向诗歌和悲剧创作，因此他的哲学启蒙教育可能完成于高尔吉亚（尽管他本人从未承认过）。对于自己的师承，柏拉图向来讳莫如深：除了与苏格拉底和巴门尼德的部分思想渊源外，他大多保持沉默的态度，甚至进行掩饰或有意进行相反的陈述。如果高尔吉亚曾向雅典人宣讲过巴门尼德及其所受到的批评，那么完全不能排除柏拉图最初是通过高尔吉亚或至少是通过同学的转述接触到形形色色的哲学思想。

大约 20 岁左右，柏拉图打算参加一次公开的文学竞赛，但却被读完他的参赛作品后急忙赶来的苏格拉底劝阻了。据说，始终犹豫不决，担心受到嘲笑的柏拉图在竞赛的前夜烧毁了这部悲剧作品。<sup>281</sup>

自 20 岁起，柏拉图定期参加苏格拉底圈子的哲学讨论。几年后，他以之为主题写下了他的处女作《吕西斯》。当他向苏格拉底及其弟子们朗读完后，一直静静地聆听的苏格拉底终于喊道：“以赫拉克勒的名义起誓，这个年轻人正在告诉我的都是一些什么样的谎言呀！”（译者注：译文参拉尔修《名哲言行录》上册中译本，页 191。）因为他在对话中附加了许多苏格拉底从未说过的话。

尽管与苏格拉底有许多接触，但柏拉图从未觉得有必要进入苏格拉底圈子的核心。为了学习诗歌创作，他仍然常常拜访高尔吉亚。同时他也非常重视普罗泰戈拉：按法沃里努斯（Favorinus）的说法，柏拉图在先后完成的十卷本《理想国》的核心论证中移植了普罗泰戈拉的《论相反论证》，<sup>282</sup>而在《智者篇》的倒数第二部分，被称为“陌生人”的主讲者（即柏拉图自己）所提出的专名学与真理论非常可能来源于普罗泰戈拉。

此外，能够肯定的是柏拉图曾向两位立场针锋相对的学者克拉底鲁和赫尔莫格尼斯（Hermogénés）学习过：前者在如何规定人类知识的界限上发展了赫拉克利特的学说，相反，后者在雅典竭力维护的是被高尔吉亚批评的巴门尼德的学说，认为存在着对永恒的存在者的有效性认识。

仅从柏拉图的著作本身难以判断他是否受过阿那克萨戈拉的教诲。<sup>283</sup>当时雅典的数学家狄奥多鲁斯（Theodóros）在哲学上既向普罗泰戈拉，也向阿那克萨戈拉学习过；<sup>284</sup>而如《泰阿泰德篇》所示，柏拉图与狄奥多鲁斯有关接触。另外，狄奥多鲁斯的学生泰阿泰德青少年时期曾受业于柏拉图；<sup>285</sup>虽然柏拉图在《蒂迈欧篇》中对泰阿泰德只字不提，但其中的五元素论却建立在他所提出的几何学定理基础上。顺便一提的是，柏拉图在《蒂迈欧篇》前三分之一部分中以更为精致的形式表述了毕达哥拉斯主义者菲洛劳斯的宇宙论，但他也从未说明过这一思想来源。

柏拉图一生保持着贵族气派；他只在一个从句中轻蔑地评论过苏格拉底的另一个学生鞋匠西蒙，而对香肠制匠的儿子爱斯基尼斯他甚至懒于置评。

在政治信念上，他继承了贵族政体-更准确地说，他的舅舅克里蒂亚斯在雅典所建立的贵族政体-的原则；他的政治思想的变化仅仅体现在如何在细节上完善或者说修饰和美化贵族政体上。

---

不久，在久经战火的斯巴达人的援助下，爱斯基斯的军队突然出现在岛上。措手不及的雅典贵族们带着仆从仓皇地从海上逃回阿提卡。从历史记载中我们能够看到，由于这一不光彩的行为，他们相当长时间内都不敢在雅典的公共场合露面。

<sup>281</sup>我不知道在当时的伊奥尼亚-希腊语中是否已有“如果你保持沉默，那么人们会相信你是一个智者（Si tacuisses, philosophus mansisses!）”的格言。

<sup>282</sup>当时的批评家阿里斯多赛诺斯（Aristoxénos）认为几乎整部《理想国》都抄袭了普罗泰戈拉的《论相反论证》。他的指责可能只是针对他所读到的最早完成的几卷，因为柏拉图后期完成的内容如洞喻及对其他论者的激烈批评等不可能出于他人之手。

<sup>283</sup>在《斐多篇》中只有隐晦的暗示，如“（...）我认为，阿那克萨戈拉（...）”。

<sup>284</sup>但在数学上，他是阿那克萨戈拉的老师。

<sup>285</sup>泰阿泰德曾是柏拉图的情人之一，但他后来离开了柏拉图的圈子。

另一个贯穿在他的政治哲学发展中的问题是如何通过教育与贵族政体相应的美德。虽然他直到后期才明确规定“四主德”（公正-勇敢-节制-智慧），但（军事上的）勇敢与（政治上的）公正从来都被他视为**根本的美德**。正如他在《理想国》中的独白所示，他对公正的理解存在着一个发展的过程，<sup>286</sup>但在勇敢的意义与表现方式上，他的观点一生没有太大的变化。<sup>287</sup>

苏格拉底被定罪后，28岁的青年贵族柏拉图和几个朋友逃到了迈加拉，<sup>288</sup>在欧克里德家里一直躲到苏格拉底被处死。相反，欧克里德本人却定期去监牢探望他的老师。

危机过去后，立即赶回雅典的柏拉图把为苏格拉底平反的重任委托给勇敢的安提西尼和忠诚的爱斯基尼斯，而他自己去踏上了前往昔兰尼亚的昔兰尼与埃及的旅程，-据说-是为了向当地的先知求教。<sup>289</sup>他本来准备继续前往美索不达米亚寻找术士，<sup>290</sup>但当他听说那儿陷入了战乱后，马上放弃了计划。<sup>291</sup>或许是因为这时从雅典传来了消息，苏格拉底的门徒与思想都不再受到迫害，柏拉图再次返回了雅典。

如上所述，他在政治信念上是并终生都是一个贵族。尽管三十僭主的统治已证明贵族政体比历史上任何一个僭主政权都血腥，但他仍然把贵族政体视为最理想的政治形式。晚年的柏拉图曾希望为他的舅舅克里蒂亚斯树立一座文学纪念碑，但这一计划最终没有完成。<sup>292</sup>

他在他的国家理论中划分了五种政体：

\*民主制（用我们今天的标准来衡量即权力被直接赋予给人民：可能在小国和城邦中实现的每个公民都分享决议权的大民主）；<sup>293</sup>

\*贵族制（贵族统治，在柏拉图指精英统治，不能满足**柏拉图的精英标准**的贵族会被排除到精英阶层之外）；

\*寡头制（富人拥有特权，用今天的标准来衡量即代议民主的多数制。典型例子：美国）

；

\*君主制（在法律框架之内的独裁制：独裁者受到法律的制约，他们的权力源于出身或选举）；

---

<sup>286</sup>Apelt 的分析让我注意到十卷本的《理想国》是分阶段完成的；只是柏拉图有意造成这部**所谓**被他速记的对话完成于**一天**之内的印象。

<sup>287</sup>他虽然参加了三次雅典的战役，但作为雅典最高阶层的贵族子弟，他不太可能出现在最前线。他可能在军事统帅身边担任过候补军官，并最多只是承担向下级军官传令的任务。但这并不妨碍他最后因某次任务而获得某级勋章：不敢冲到前线的军官会在凯旋后因勇气而受到表彰的现象不仅过去和现在都存在，而且将来仍然会存在。

<sup>288</sup>雅典虽然一直企图吞并位于雅典和科林斯之间的多利安的迈加拉，但在迈加拉人的顽强抵抗下始终没有成功，因此柏拉图在迈加拉能够找到安全的感觉。

今天我们不应再避讳一个问题，即英勇地策划逃跑的柏拉图究竟拥有多少勇敢这一他自己提出的主德。同样不应避讳的是柏拉图本人又离他的真理的理念有多远：在以苏格拉底的最后日子为主题的《斐多篇》中，他让对话人物斐多撒谎道：“**我相信**柏拉图当时病了！”（参前文。）

<sup>289</sup>我怀疑他是否真的在这一时期到过意大利，亦即他是否有过**四次**意大利之行。相反，从残缺不全的《克里蒂亚斯》来看，他似乎不可能拜访埃及的祭司-天文学家。

<sup>290</sup>我们已不能完全肯定当时的“先知”、“术士”的准确所指，但能够肯定的是他们是经过数学训练的人如天文学家（和星相学家）。在埃及，他们至少包括能预测日食和月食的祭司，以及内、外科医师。

<sup>291</sup>在《第七封信》中，柏拉图承认，当他感到生命受到威胁时，会**陷入恐慌**；这可以视为他如何训练勇敢这一主德的补充证明。

<sup>292</sup>我们恐怕永远都找不到一个合适的理由来解释为什么柏拉图在为《克里蒂亚斯篇》完成了一个文采飞扬的开篇后突然中断了创作。按传统的说法，是死亡使他停下了手中的羽笔，但这一说法已受到普遍的质疑。

正如后文中进一步指出的，根据我的猜想，流传到我们手中的《蒂迈欧篇》的创作过程分为几个阶段：在《蒂迈欧篇》的创作开始后不久，柏拉图也同时开始了《克里蒂亚斯篇》的创作，但后来为了其它的项目（主要是《理想国》），又不得不中断了创作。结果，当他多年后回到《克里蒂亚斯篇》时，他既找不到当初的热情，也找不到当初的灵感了。

<sup>293</sup>在瑞士的某些州已实行了这一制度。此外，安道尔和摩纳哥公国的公民大会也拥有决议权。

\*僭主制（僭主通过武力或阴谋攫取了权力，因此超越了法律的框架，但当他们掌权后，却受到法律的制约）。

柏拉图对五种政体尤其是贵族制的论述主要集中在《理想国》和《蒂迈欧篇》中。这两部对话录不仅在多年的创作过程中中断过数次，而且二者的创作时间相互穿插在一起。直到完成了《理想国》前五卷后，柏拉图才开始创作（或更准确地说，口授）《蒂迈欧篇》，而这时《理想国》的后半部分尚未列入他的计划之内。因此，尽管柏拉图在定稿即我们今天所见的版本中力图系统地阐发他的思想，但通过对这两部著作的比较，我们不难追踪和发现隐含在其中的思想发展轨迹。

例如，我们虽然能够通过《理想国》大体上确定柏拉图的**国家理论**的发展阶段，但如何甄别他在不同的发展阶段所增删的内容却是诠释者普遍遇到的一个难题。幸运的是，《蒂迈欧篇》为我们提供了一条考查的线索。在《蒂迈欧篇》开头，柏拉图借文中的苏格拉底之口总结了《理想国》中（迄今为止）的**所有论点**：

“我昨天的主要论题是国家-如何组建国家，什么样的公民组成的国家是**最完善的**（...）我们一开始就把农夫、匠人与国家的卫士阶层<sup>294</sup>分开（...）<sup>295</sup>然后我们给每个人一种与其本性相适应的工作和专门的技艺，我们讨论了那些做武士的人，说他们是城邦的卫士，承担着反对来自内外两方面进攻的任务。<sup>296</sup>他们不承担其他工作，他们对待公民是仁慈的，是公民天然的朋友，当 they 与敌人在战场上相遇的时候，他们是凶狠的。<sup>297</sup>（...）我们说过卫士应当在情感和哲学方面拥有良好的气质，使自己成为应当成为的人-对朋友友善，对敌人凶狠。（...）

关于他们的教育我们是怎么说的？他们不是要接受体育、音乐以及其他所有适合于他们的各种知识的训练吗？<sup>298</sup>（...）经过这样的训练后，他们不会把金银财宝或其他任何东西当作自己的私产。他们就像雇佣军，从受他们保护的人那里获取报酬-他们所得的报酬仅够维持简朴的生活-他们居住在一起，共同消费，不断地实践美德，这是他们唯一的追求。（...）

我们也没忘了妇女。我们宣称，要通过训练来使她们的本性和谐地发展，象对男人一样给所有妇女规定共同的追求，忘了是在战时还是在平时。<sup>299</sup>（...）我们提到，妻子儿女都应当是共同的，这样就不会有人知道谁是自己的孩子，而会想象所有人都属于一个大家庭，每个人都把与自己同一年龄段的人当作兄弟姐妹，把比自己年长的人当作自己的父母和祖父母，把比自己年轻的人当作自己的子女和孙儿。（...）

为了能够确保拥有最优秀的后代，我们说过，主要的执政官，无论男女，应当悉心安排青年们的婚姻，使用某种抽签的方法秘密择配，是优劣不同的男子分别于相同品质的女子结合，这样做不会引起争吵，因为他们会认为这种结合乃是处于机缘，是拈阄的结果，<sup>300</sup>（...）优秀

---

<sup>294</sup>“卫士”包括始终呆在阵地后方的高层贵族。克里蒂亚斯上台后颁布了一条法令，雅典公民只有经国家批准才允许拥有武器；凡未经批准而私藏武器者会被立刻处以死刑。

<sup>295</sup>这是对贵族和非贵族阶层的古老划分。那一时期的绝大多数僭主在富有的平民支持下削弱了贵族的权力，从而普遍促进了（以富有的平民为代表的）经济的繁荣。

<sup>296</sup>在此不能忽视来自“内”部的“进攻”的用语！

柏拉图在这里刻画的是以克里蒂亚斯为首的三十僭主的恐怖统治，人们从中能够判断在苏格拉底被国家处死后，在这一罪行仍然历历在目时，雅典是否比以前更宽容。

<sup>297</sup>这一非世界主义的观念并非源于苏格拉底，而是柏拉图自己的思想。此外，从这半句话中看不出柏拉图是否认为自己拥有多少勇敢的美德，或者说是否认为自己属于非卫士阶层：一方面，他似乎对自己的勇敢有着自知之明，另一方面，他又从不属于劳动者阶层。

<sup>298</sup>值得注意的是柏拉图在这里**没有**强调数学、天文学，更未提到医学！

<sup>299</sup>柏拉图属于那些无论过去还是现在都为数不多的既主张男女平等同时又不忽视（在成长过程中由于不同的教育而自然形成的）男女差异的人。

虽然在他的（经过后人整理的）著作中存在某些与之相异的段落，但男女平等是他的（令人欣慰的）基本思想之一。

<sup>300</sup>有趣的是柏拉图不想让他的卫士相信拈阄表达了神的裁决。

父母的子女应加以培养，劣等父母所生的子女则应秘密送给低劣的公民，当所有儿童成长之际，统治者应当随时注意他们，凡是值得培养的，就把他们从下层领回，而同时将那些不值得培养的儿童送去交换，（...）我现在已经把昨天的讨论要点都说过了。”（译者注：译文参王晓朝译《柏拉图全集》第三卷，北京人民出版社，2003，4。《蒂迈欧篇》，页 267-269。）

柏拉图在这里只划分了受教育的上层与不受教育的下层，并没有把上层进一步划分为受到完整教育的贵族阶层与只受到一半教育的卫士阶层<sup>301</sup>即军队和警察（前者负责抵抗侵略与攻击性防卫，后者负责维持国家内部的秩序，消灭一切破坏势力的温床即所有希望完善（或者按柏拉图的理解，败坏）理想国的顽劣分子。）

直到《理想国》六至八卷中柏拉图才完成更为细致的阶层划分。在上层社会内，位于卫士阶层上的是三十五个虽然充满柏拉图意义上的智慧，但在军事上不一定勇敢的哲学王。至于为什么他最初没有区分，目前尚无定论。

虽然并不能认为在柏拉图的等级制与古印度的种姓制之间存在着直接的渊源关系，但要更准确地认识理想国的政体形式，我们有必要对后者进行简短的回顾。

从前 15 世纪至前 20 世纪，在北印度的雅利安人征服印度河流域的过程中，据我推测，除了不受法律保护的非种姓阶层，当时在雅利安人内部只有两个（非封闭性的）种姓阶层即骑士与祭司。进一步的社会分化虽然在恒河流域的早期征服过程中已出现，但直到后期才逐渐形成五个相对稳定的社会阶层：

（1）贵族种姓：国王（Rāja）的候选人，<sup>302</sup>也包括在战争中崛起的军事将领；

（2）婆罗门种姓：所有祭司的后代，既包括主持祭祀的祭司，也包括以研究为职业的祭司；<sup>303</sup>

（3）平民种姓：房产拥有者。他们构成了非贵族与非祭司阶层中的中上层，其中许多是达罗毗荼人；

（4）仆从种姓：各行各业的受雇者。他们构成了非贵族与非祭司阶层中的下层，其中大多数人可能是第二代或第三代达罗毗荼人，也包括失去了产业和自由的平民；

（5）非种姓：奴隶和各种被排斥到社会边缘的人，后者随时可能沦为奴隶或遭到驱逐甚至灭绝。

在五个种姓中，只有前四个受到法律保护，其中又只有前三个即高级种姓拥有参加公民大会的权利。当大王想发动战争时，会造访公民大会，向平民宣传自己的计划，募集战争费用。<sup>304</sup>

值得注意的是，在古希腊，狄奥尼修斯一世与二世统治时期的叙拉古在社会权利的分配上实行了与古印度相似的制度。而对于柏拉图来说，他的理想国绝不可能建立在类似的制度上，因为一个能用自己的双眼看见理念的哲学王拥有比任何人都深刻的洞察力，他为了国家不必与鼠目寸光的平民商量甚至向他们乞讨任何（战争）费用。

---

与之相一致的是，在按照柏拉图的理想划分的社会中既没有祭司阶层，也没有为神庙亦即没有为祭司的科学研究提供场所。

在前半生，柏拉图曾期望象苏格拉底那样能够从祭司（主要是波斯的术士）那儿得到秘传。我们不知道他为什么没有成功（这只能是一个私下里悄悄谈论的话题），但从他后期的著作看来，他对祭司的愤恨越来越强烈，以至于我们随时都可能看到他的情绪的爆发。

<sup>301</sup>在《第七封信》中，当柏拉图谈到他的舅舅克里蒂亚斯的恐怖统治时，首先提到的也不是三十僭主，而是五十一个僭主，即包括雅典武装力量的二十一个最高头目。

注意：柏拉图时期的斯巴达没有实现嫡长子继承制；在大多数情况下，当老国王去世后，新国王从贵族阶层中推选。

<sup>302</sup>在梵语中 Mahā-Rāja 指大王，相当于古希腊的僭主。

<sup>303</sup>非常常见的是一无所长的祭司后代会被大王召为仆从即进入内阁。

<sup>304</sup>需要说明的是，虽然我把柏拉图的社会和国家理论与（他极有可能熟悉的）古印度社会结构相比较，但并不意味着我认为前者是后者的发展。

我不知道柏拉图是否曾通过某种途径了解到佛教的**三毒（贪-嗔-痴）**<sup>305</sup>论。如果真的存在这一可能性，那么柏拉图对这一理论的发展便在于他把《斐多篇》中仍然不可分的 *Psyché* 分割开来，并把它们与身体的不同部分相对应。就恶德而言，它们分别是：

- (a) 头部：痴，不智；
- (b) 肩、臂部：嗔，怒；
- (c) 心、腹、腿部：贪，执。

在后来完成的《理想国》六至八卷中，他进一步在整体上把人的身体机械地分为三个部分。  
如果人能够充分地发展天性，那么每一个恶德都会转变为美德：

- (a) 头部：理智，洞察力；
- (b) 肩、臂部：勇敢，坚强；
- (c) 心、腹、腿部：审慎，节制。

在这一意义上，虽然哲学王有时会陷入畏惧和恐慌，但他们也不需要需要在需要勇气的地方展示勇气。

这一身（*Soma*）、心（*Psyché*）关系构成了柏拉图国家理论的基础。如果国家被比喻为一个巨大的身体，那么国家就象人一样你被分为三个部分；只有当灵魂占据相应的位置并能控制其他身体部分时，国家才呈现出完美的形态：

(a) 在国家的头部即领导层中，**智慧**得到了如此充分的培养，以至于这一等级的成员能直接看见柏拉图的理念；

(b) 在国家的肩、臂部即卫士阶层中，**勇敢**得到了如此充分的培养，以至于这一等级的成员在思想与行为中都展现出发自内在的正直；

(c) 在国家的心、腹、腿部即供养阶层，**审慎**得到了如此充分的培养，以至于这一等级的成员不仅能**压制**褫夺两个更高等级的权利的欲望，也能**节制**所有其它的欲望。至于这一等级是否也包括或者包括哪些没有公民权的人如仆人、奴隶和外国人等，柏拉图没有清晰地说明。

这三个等级被分别比喻为**金、银和铜**。一个如此构成的国家拥有四主德中的第一个美德**正义**，因为其中每一个（自由）民都处于他们的身心相匹配的社会位置上。

在柏拉图，虽然每一个人的社会等级是天生的，但社会等级之间的界限并非不可逾越；然而另一方面，哪一个人何时上升或下降到哪一个等级，并不决定于自己，而是决定于能在精神中看见理念，或者说，看见在所有其它理念之上的**善**的理念的哲学王。

柏拉图的第一次下意大利之行大致发生在前 390 至前 387 年之间。我猜想，他的国家理论的雏形在青年时期已形成；而他之所以选择叙拉古，是因为他希望通过狄奥尼修斯一世实现他的国家理想。当时，这位希望把叙拉古合法地过渡到君主制的僭主<sup>306</sup>为了提高自己的声望，在

---

<sup>305</sup>梵语：lobh- dvesa-moha。

<sup>306</sup>在古希腊语中，“僭主（*tyrannos*）”是一个外来词，可能源于吕西亚语中的“统治者，掌权者（*turannu*）”。它在原始意义上是一个中性词，例如在希腊七贤者中有两位被称为僭主。

正如近代的列宁和毛泽东，在当时，只要（不那么富裕的）底层贵族消灭了代表中层和高层的寡头，便会采取有利于平民的政策，因此那个时代实行僭主制的城邦都会迅速崛起为商业中心，成为富有的城邦。

从我们掌握的历史文献来看，古希腊的僭主从未实行过象柏拉图的舅舅克里蒂亚斯那样的恐怖统治。

如今已不得而知，“*tyrannos*”从何时开始带上了贬义：柏拉图至少从未耻于享受僭主赐给他的利益，即使在僭主的宫廷中发生了一系列不愉快的事情后，他也仍然得到并享受这一利益。

自己身边聚集了一批哲学家。苏格拉底死后，他又成功地招揽了阿瑞斯提普斯，爱斯基尼斯以及柏拉图。从常理来推断，这不可能发生在苏格拉底死后几周之内。

对于柏拉图叙拉古之行的行程，历史上一直存在争议。如果他不是绕道斯巴达，而是沿海路从伊奥尼亚以西出发，那么他会经过梅塔蓬托和塔兰托，并一定会拜访那里的毕达哥拉斯学派。可能在这次旅行中，他会晤了塔兰托的毕达哥拉斯主义者和政治家阿尔西塔斯。但为什么后来阿尔西塔斯一方面为身陷困境的柏拉图前后奔波，另一方面又从未邀请他到塔兰托避难与参政，这是历史上的一个疑点。

能够肯定的是柏拉图没有去爱利亚拜访爱利亚学派：或许在他看来，他在那里可能收获的哲学成果不值得他辛苦地绕道。<sup>307</sup>

在叙拉古，柏拉图并非从一开始便被狄奥尼修斯一世奉为首席哲学家；他之被奉为首席是在阿瑞斯提普斯因为一句轻松的评语被贬到末席之后。但即使坐在首席上，柏拉图也难以占到这位机智风趣的辩论对手的上风。因此作为补偿，他对爱斯基尼斯-这位香肠制匠的儿子与苏格拉底最忠实的学生-采取了完全不屑一顾的态度；相反阿瑞斯提普斯始终站在忠实谦逊的爱斯基尼斯一边。

有一次，当阿瑞斯提普斯以其一贯的轻松语调评论道，虽然僭主的身边围绕着智慧的追求者，但僭主本人却没有成为智慧的追求者，柏拉图竟萌发了模仿这位不可爱的朋友的念头。然而，他的生硬的玩笑却触怒了狄奥尼修斯一世。<sup>308</sup>对以后的故事，历史学家并没有统一的说法：

(α) 按照拉尔修的记述，狄奥尼修斯一世虽然没有处死柏拉图，但决定永远消除他的影响力。他被卖为奴隶，随后又被一个奴隶贩子卖到他（可能的）出生地爱斯基斯岛。在那里：按一种说法，当柏拉图被认出是一个哲学家后，被释放了；而按另一种说法，昔兰尼的哲学家安尼凯里（Annikeris）用 20 或 30 米拉为他赎了身并把他送回了雅典。当狄奥尼修斯一世得知了这一消息后，给他写了一封信，请求他不要宣扬这一丑闻，并支付了 80 塔兰托的封口费。<sup>309</sup>

(β) 按今天论者的推测，狄奥尼修斯一世直接把柏拉图赶出了叙拉古，但随后又追付给他一笔封口费。从柏拉图的信件来看，他后来的确没有泄露这一丑闻。<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup>在《智者篇》中，柏拉图对当地的巴门尼德的继承者没有说过一句好话。

<sup>308</sup>阿瑞斯提普斯的讽刺是一句轻松的玩笑，而柏拉图的讽刺却是刺人的-如果不是恶毒的讽刺的话。

第欧根尼·拉尔修的记述能让我们领略到阿瑞斯提普斯的幽默：“有一次狄奥尼修斯强迫他解释某条哲学教义。他说，‘你本来想从我这里学会说些什么，可你又指望我什么时候去说，这是荒谬的。’据说狄奥尼修斯对此非常恼火，还把他斜绑在桌子尾端。而阿瑞斯提普斯说，‘你一定希望把荣誉给予最末端。’”（译者注：参《名哲言行录》中译本，上册，页 126。译文稍有改动）

<sup>309</sup>塔兰托（Talent）最初是近东的一个体积单位，相当于一个标准双耳瓶的容积即 1 立方英尺；如果换算成银的重量，那么 1 塔兰托约等于 36 千克银，因此后来塔兰托演变成最大的重量单位。在古希腊语中，“talanton”意为“重量”、“天平”等。

梭伦改制后，1 塔兰托贬值为约 26.2 千克银。在古希腊早期和中期，1 塔兰托的价值始终在 20 至 30 千克银之间浮动。按照这一时期的币制，

1 塔兰托=60 密拉（Minen）

1 密拉=100 德克拉玛（Drachmen）

1 德克拉玛=6 奥波勒斯（Oboloi）

1 奥波勒斯=8 查柯（Chalkoi）

按实物价值计算，1 塔兰托大致能购买 1 艘中型帆船，3 密拉大致能购买一个（战俘）奴隶。因此，谁如果能得到相对于 2000 余千克银的 80 塔兰托，那么只要不铺张浪费，他的余生便不用再为金钱发愁了。

<sup>310</sup>从道德角度来看，重要的不是哪一种说法更贴近事实，而是柏拉图不仅接受了封口费，而且接受了僭主提出的条件，简言之，接受了贿赂。

注意：当柏拉图多次指责他的同事收取指导费后，又多次宣称他的财富来源于正派人的捐助-这听起来毕竟靠一个僭主的封口费过着无忧无虑的生活更为正派。

已成为富翁的柏拉图回到雅典后不久便在雅典郊外买下一块巨大的土地和一所建在深林里的中学。<sup>311</sup>他给学校命名为“Hekadémo”；这是一个古代战斗英雄的名字，但后来由于口误逐渐演变为如今耳熟能详的“Akademie（学院，学园）”。他把家搬到了学园，在那里写下了他的大部分著作。虽然他在学园中给学生免费上课，但他的著作被学生们传抄后在学园外以高价出售。<sup>312</sup>

狄奥尼修斯一世暴亡后，按他的遗嘱继位的是他年轻的儿子狄奥尼修斯二世。不久，狄奥尼修斯二世邀请柏拉图重返叙拉古，并承诺允许他参与政务。但令柏拉图失望的是，狄奥尼修斯二世并不希望把僭主制改造为贵族制，而是希望继承他父亲的遗愿，让叙拉古过渡到以中产阶级为国家根基的君主制；虽然哲学家能担任君主的谋士甚至可能成为内阁成员，但他们绝不是统治者。

柏拉图很快便以为在宫廷中找到一个志同道合者-狄昂。尽管这位狄奥尼修斯二世的堂兄身居高位，但在一个计划建立的君主制中会永远被排除在王位继承者之外。在柏拉图看来，他或许能够借助狄昂的影响一步步实现他的哲学王梦想而非仅仅象目前一样处理具体的国家事务：在理想国中，统治者虽然不必达到三十人，但他自己一定要居于权利金字塔的顶端（阿瑞斯提普斯与爱斯基尼斯？他们不但不会被纳入到领导层中，而且会立刻被扫地出门）。

柏拉图与狄昂越来越密切的接触不久便被宫廷的密探注意到。产生了警觉的狄奥尼修斯二世马上把狄昂放逐到希腊并收回了柏拉图的部分权力。<sup>313</sup>但他并未失去对柏拉图的好感，因此任命他负责叙拉古与雅典的财务往来。<sup>314</sup>于是在叙拉古丧失了政治影响力的柏拉图不得不返回到实行让他厌恶的，或者说，“堕落”的民主制的雅典。

这便是发生在前 366 年至前 365 年的柏拉图第二次叙拉古之行。当一无所获的柏拉图回到家乡后，他来不及休息，不得不又马上投入到后方的战斗中：他在叙拉古的短期任职已传遍了雅典。于是他向他的学生们讲述了一个**正直无辜者**的故事，因为正如他的崇拜者第欧根尼·拉尔修所记述的，他**热切地期望**通过朋友或（和）**书籍**在后人心中留下一个光辉的形象。

但就象他自己以悲伤的语调所写下的，他的身边缺少“可靠的朋友和支持者”（译者注：译文参《柏拉图全集》第四卷中译本，《第七封信》，页 80。），能与他一起在雅典呼吁他认为正确的政策。<sup>315</sup>因此他尽可能不去大民主的，或者用他的话说，已丧失了“传统的原则”（译者注：译文参《柏拉图全集》第四卷中译本，《第七封信》，页 80。）的混乱的公民大会上呼吁复兴三十僭主的主张。

叙拉古在雅典的间谍向狄奥尼修斯二世汇报了柏拉图的学生们散布的消息：据说，在叙拉古充斥着阴谋家和骗子，而柏拉图-这位唯一的正直者和无辜者-因为他的政治信念遭到了不公正的打击。此外，狄奥尼修斯还得到了柏拉图与被放逐的狄昂重新接触的密报，而且，狄昂用他未被剥夺的财产招募了大量雇佣军。

因此令历史学家难以理解的是为什么狄奥尼修斯二世希望再次把柏拉图召回叙拉古：也许他是想把柏拉图置于自己的控制之下，也可能他只是想当狄昂发动进攻时把柏拉图用为人质。但这都只是没有证据的猜测。

已变得小心翼翼的柏拉图在接到邀请后一直犹豫不决。于是，狄奥尼修斯二世通过他在塔兰托的同盟者阿尔西塔斯向柏拉图传达了承诺，终于促成了柏拉图的第三次叙拉古之行。

---

<sup>311</sup>当时的“中学（gymnasion）”不是指今天大学前的教育场所，而是指年轻运动员裸体竞技的场所。（译者注：德语中的“高中（Gymnasium）”转义于希腊语“gymnasion”，故原文中有此注。）

<sup>312</sup>如果要研究柏拉图在《智者篇》中对“智者”的定义，那么必须记住这一点。

<sup>313</sup>勇敢和坚强从来不是柏拉图的品格。他以**第一人称复数**写道：“（...）当狄昂被放逐后，我们陷入了畏惧和恐慌。（...）”

<sup>314</sup>他的任务包括在财政上支助雅典上演狄奥尼修斯二世（或者他的捉刀人）创作的悲剧。

<sup>315</sup>在《第七封信》开头抱怨了自己缺少朋友和支持者后，柏拉图继续悲愤地写道：“狄奥尼修斯（...）不相信任何人，这是一个大灾难。他缺乏经受过严峻考验的真正的朋友，没有一种道德品行比这种品性更缺乏明显标志了，无论他是否缺乏这样的朋友。”（译者注：译文参《柏拉图全集》第四卷中译本，《第七封信》，页 86）

他一到叙拉古便受到了最高的礼遇，并被允许住在狄奥尼修斯二世的城堡中。起初几个月，柏拉图一直呆在僭主身边为他出谋划策（另一方面，这也意味着受到日夜不停的监视）。狄奥尼修斯二世请求柏拉图为他讲解“智慧”；而为了保持僭主的好感，柏拉图也毫不犹豫地操起了教鞭，并在每次讲解前向僭主考问上节课的内容。<sup>316</sup>

但好景不长。据说，不知从何时开始，狄奥尼修斯二世把他的（或他的文书代记的）课堂笔记整理成文，并当成自己的观点向周围人宣讲。正如阿尔西塔斯在写给狄奥尼修斯的信中所暗示的，两位大人物之间出现了裂痕。<sup>317</sup>

在哲学上，柏拉图最终选择了忍气吞声，但在政治上，他决定不再压抑自己。他不仅为僭主，而且开始为僭主身边的人出谋划策。于是，愤怒的狄奥尼修斯二世命令他搬到卫城昼夜不眠的军营中；而当他发现柏拉图仍然不停地训导身边人时，决定把他扔到城堡外的雇佣军营中。

能够肯定狄奥尼修斯二世不想处死柏拉图，因为这不仅不会带来任何好处，而且会给予狄昂攻打叙拉古的口实。

当柏拉图被软禁的消息传到塔兰托后，阿尔西塔斯向狄奥尼修斯二世写信为柏拉图求情。在他的帮助下，柏拉图终于再次回到雅典。尽管阿尔西塔斯深知柏拉图对雅典的厌恶，但他始终没有邀请柏拉图到塔兰托避难。

从此，柏拉图永远告别了他以三十僭主为模式的哲学王梦想。

但故事并未完全结束。几年后，柏拉图在叙拉古的学生和朋友狄昂在外邦的支持下攻克了叙拉古，赶走了狄奥尼修斯二世。他向叙拉古的自由民许诺建立民主制，但在此之前他必须清除所有的政敌和心生异议的战友，<sup>318</sup>换言之，他首先要建立僭主制，以报复在以往数十年中积累的敌人。在这一过程中，他不需要任何一个可能牵制他行为的哲学家，包括他所信赖的同志柏拉图。因此，柏拉图只能在遥远的雅典徒劳地等待他的挚友的邀请：他最终等到的是狄昂的死讯。

被狄昂解放的叙拉古人发现，他们的解放者比过去的僭主更加残暴。于是他们杀死了狄昂，迎回了狄奥尼修斯二世。当狄昂在斯巴达和科林斯招募的雇佣军残部逃回家乡后，为了维持政治与军事上的地区平衡，科林斯出动了一支庞大的舰队兵临叙拉古城下。面对科林斯的攻势，已心灰意冷的狄奥尼修斯二世选择了投降。按照和约，他带着他的财富离开了叙拉古，搬到科林斯。在那里，他仍然喜欢大宴宾客，并常向他的客人们讲述他与雅典哲学家的故事。

而在雅典，柏拉图却没有时间和心情对狄奥尼修斯二世的命运幸灾乐祸，因为他又一次不得不面对雅典人对他和狄昂的关系的非议。

为此，他虚构了几封信件，其中以《第七封信》最著名。<sup>319</sup>

---

<sup>316</sup>如果在政务上日理万机的僭主没有让一个手持蜡板的文书每次都站在幕后提纲挈领地记下柏拉图的讲解，并在下堂课提醒僭主，我会非常惊讶。

<sup>317</sup>在《第七封信》中柏拉图写道：“我确实没有把自己的所有学说告诉他，狄奥尼修斯也没有要求我这样做，因为他自认为已经知道了其中的许多要点，他从其他人那里也已经听说了对这些要点的第二手解释。我也听说他当时已经就我教他的那些主题进行写作，好像在写一本书，内容与他得到的教导完全不同。关于他的书我一无所知。”（译者注：参《柏拉图全集》中译本，第四卷，《第七封信》，页96）

然而，谁又会相信柏拉图的陈词呢？柏拉图虽然不知道“抄袭”这一词汇，但他一定知道“抄袭”这一理念，即违背**诚实与公正**，**有意识地掠夺他人的精神财富**。而他不仅知道“抄袭”的理念，而且正如他的同时代人已然注意到的-大量地进行抄袭。

<sup>318</sup>克里蒂亚斯在他的统治时期也采取了相同的策略：他首先把那些对他抱有怀疑态度的人争取过来，而一旦他们（例如塞拉门尼斯（Theramenes, 455-404））心生异议，便对他们进行清洗。

<sup>319</sup>在柏拉图的信件中包含着如此众多的内在和外在的矛盾，以至于人们长期以来都怀疑它们不是柏拉图的作品。直到十九世纪中期 Bentley 才证明了这些信件的真实性的。他的看法在二十世纪初得到了 Apelt 的赞同。我虽然同意这 13 封信出于柏拉图之手，或者（如《第十二封信》）至少是在他的授意下为他的助手所作，但我认为必须具体情况具体分析：

·《第一封信》（致狄奥尼修斯二世）虽然为柏拉图所作，但只是**据说**寄给了狄奥尼修斯二世。这封信经过了多次传抄，以便在雅典散发。

如今，在看到他的挚友如何重建僭主制，如何清洗不再需要的战友以及他的短命的僭主制如何覆灭后，柏拉图的哲学王梦想彻底破灭了。

他已明白，任何一个不依靠公民的选举而攫取权力的僭主都会追求权力的世袭。如果他的理想国存在着实现的可能性，那么他便不能忽略这一令人遗憾但又无法避免的事实。因此，柏拉图在《第八封信》中虚构了狄昂的政治动机。按照他的设想，一个短期的僭主制的建立既是为了扫除民主制也是为了结束长期的集权制。由于不能保证国王永远能够对自己的行为负责，因此必须

“让法律成为最高统治者，不仅统治其他公民，而且统治国王本身，如果国王违反了法律，也要受到法律的制裁。（...）在这些前提条下召集各方代表开会以达成协议。（...）代表们聚集起来后，让他们首先进行立法，确定统治形式，赋予国王支持荣耀诸神的祭祀的权力，其他祭祀祖先的仪式也要由他来主持。国王有权决定战争与和平，任命法律监护人，由三十五人组成司法机构，再加上公民大会与元老院。还要有一些专门的法庭来处理其他事物，如果案件需要动用死刑或流放，则有那三十五名法律监护人组成法庭。此外，每年还要从官员中选择优秀者担任法官。让这些人在次年对所有案子进行终审，决定对案犯是处死、监禁，还是流放。国王不宜担任法官审案，他要像祭司一样，远离死刑、监禁、流放，以免被玷污。

这就是我向你们提出的计划，要是我还活着，你们这也是我的计划。当年我在你们的帮助下战胜了对手，如果不是魔鬼以客人的形式出现对我进行阻拦，<sup>320</sup>我可能已经按照我的计划建成了这样的体制。”（译者注：译文参《柏拉图全集》中译本，第四卷，《第八封信》，页112-114。）

---

·《第二封信》（致狄奥尼修斯二世）的原件为柏拉图所作并的确寄给了狄奥尼修斯二世，但柏拉图后来在学园中对原信进行了扩充。

·《第三封信》（致狄奥尼修斯二世）为柏拉图所作，但也只是**据说**寄给了狄奥尼修斯二世。为了在雅典散发，这封信（据说）经过了多次传抄。

·《第四封信》（致狄昂）为柏拉图所作并寄给了狄昂，而在信中狄昂的形象并非如柏拉图在其它地方所描述的那么光彩。

·《第五封信》（致佩尔狄卡）为柏拉图所作并寄给了佩尔狄卡。柏拉图在信中诋毁了雅典的民主制。

·《第六封信》（致赫尔米亚、厄拉斯库、科里斯库）为柏拉图所作并寄给了上述三人。

·《第七封信》（致狄昂的朋友和同伴）虽为柏拉图所作，但绝没有寄给所泛称的狄昂的亲友们。在信中，柏拉图既没有力图反驳众口一词的同时代见证者，也没有纯粹从主观的角度对事物进行描绘。毋宁说，就像达芬奇在制作都灵裹尸布时用一块亚麻布作为底片来感光自己的图像一样，柏拉图为了描绘自己的真实经历，（在重点上）有意采用了一种与真实相反的描绘方式。这封以难以言喻的悲伤语调写成的信件既是为了应付来自雅典内部的非议，也是为了向后人辩解。尽管他后来对这封信进行了修改，但我们仍然能发现许多明显的矛盾。

·《第八封信》（致狄昂的朋友和同伴）虽为柏拉图所作，但极可能没有寄给所泛称的狄昂的亲友们。

·《第九封信》（致塔兰托的阿尔西塔斯）为柏拉图所作并寄给了阿尔西塔斯。

·《第十封信》（致阿里斯托多鲁）为柏拉图所作，但我们不知道是否寄给了信封上写的收信人。我猜测，这是一封寄出了的信件。

·《第十一封信》（致拉奥达玛）为柏拉图所作并寄给了拉奥达玛。

·《第十二封信》（致塔兰托的阿尔西塔斯）不是柏拉图亲笔所作，但是在他的授意下为他的秘书所作，并寄给了阿尔西塔斯。

·《第十三封信》（致狄奥尼修斯二世）柏拉图所作并寄给了狄奥尼修斯二世。

<sup>320</sup> 如果这段话真是狄昂所云，那么人们有必要猜测谁是以“客人的形式”出现的“魔鬼”。但这段话实际上出自柏拉图，而在狄昂的军队中，除了狄昂本人之外，谁又会是柏拉图的朋友呢？因此这一用语的含义令人深思。

以胜利者的姿态回到家乡叙拉古的狄昂当然不是魔鬼，就象以前克里蒂亚斯在他的家乡雅典不是魔鬼一样。

在《政治家》篇中，柏拉图更详细地描述了当他的理想破灭后所设计的次一级的政体形式。如果领导国家的不再是拥有柏拉图意义上的智慧因而超越了法律的贵族，那么智慧的哲学家所制定的法律应当高于国家首脑：法律不允许更改，绝不能被统治者，也不能被公民大会更改；如此才能防止通过修改法律而导致的权力的滥用。

鉴于狄昂在内政上的失败，他围绕三个问题对法律进行了研究：（a）法律如何才能不自相矛盾；（b）法律如何才能不危害社会共同体的和谐；（c）法律如何才能完备即涵盖所有的情况。柏拉图可能一直到突然去世之前都在研究法律问题。后来，他的秘书奥帕斯的菲利普（Philíppos von Opos）把他留下的笔记整理成专著《法律篇》，其中既包括柏拉图自己的思想，也包括他对前人思想的记录。

对于柏拉图的政治哲学历来存在着巨大的争议。普遍认为，他按照《理想国》、《政治家篇》、《法律篇》的时间顺序完成了国家理论的建构-而这恐怕也是柏拉图的诠释者们所能达成的唯一的共识。

简言之，柏拉图的国家理论的变化与发展始终与他对哲学王-国的实践追求紧密交织在一起。

要理解柏拉图哲学的整体发展，最关键的是整理出一个准确的柏拉图创作时间谱系；只有在这一基础上才可能运用统计语言学和文体学对他的对话录进行细致的比较。但遗憾的是，由于柏拉图晚年对部分对话录进行了大量的增删修订，我们不能象在其他绝大多数哲学家研究中那样找到一个清晰统一的柏拉图哲学标准。因此我们第一步要（1）确定，（2）并小心地剔除覆盖在柏拉图早期思想上的晚期思想。这不仅过去曾是，而且将来也仍然是柏拉图研究中的一个主要任务。

但在这里，我们只需要（1）大致勾勒出柏拉图的哲学道路，然后（2）根据这一轨迹把他的对话录按（a）早期（b）中期和（c）晚期划分开来。

自古希腊时期以来，哲学史家已对柏拉图 34 部对话录的真伪大体形成了共识：

·能够肯定为柏拉图所作的 24 部对话录是：《卡尔米德篇》，《欧绪德谟篇》，《欧绪弗洛篇》，《高尔吉亚篇》，《伊安篇》，《克拉底鲁篇》，《克里蒂亚斯篇》，《克力同篇》，《拉凯斯篇》，《吕西斯篇》，《美涅克塞努篇》，《美诺篇》，《法律篇》，《巴门尼德篇》，《斐多篇》，《斐德罗篇》，《斐莱布篇》，《理想国》，《政治家篇》，《普罗泰戈拉篇》，《智者篇》，《会饮篇》，《泰阿泰德篇》，《蒂迈欧篇》。

·存在争议的有：《阿尔西比亚底斯旧篇》（Alkibiades Alt），《大希庇亚篇》，《小希庇亚篇》，《克里托芬篇》（Kleitophon），《泰戈斯》（Theages）。

·能够肯定为伪作的有：《阿尔西比亚底斯新篇》（Alkibiades Neu），《伊庇诺米篇》，《情敌篇》（Anterastai），《希帕叙斯篇》（Hipparchos），《米诺斯篇》。<sup>321</sup>

柏拉图**中期**作品及其片段的标志是被称为“苏格拉底”的对话人物盛气凌人，因此对话最后往往变成苏格拉底的独白。<sup>322</sup>相反，在柏拉图**晚期**作品中，“苏格拉底”要么退居为一个边缘性角色（如在《巴门尼德篇》中），要么虽然参与对话，但从一开始便被列入到失败者一方，根本达不到对话水平（如在《法律篇》中）。简言之，在晚期作品中，柏拉图终于放弃了曾一直主导对话的“苏格拉底”化身，直接走到了前台。最后，那些既不能纳入中期也不能纳入晚期的作品都属于柏拉图**早期**的作品。

我想把柏拉图的哲学思想划分为如下四个领域（尽管这种划分具有轻微的语言暴力倾向）：

- \*论国家（如上所论）；
- \*论存在者与生成者（即理念论）；

<sup>321</sup>尽管如此，那些存在争议和被肯定为伪作的作品仍然具有重要意义，因为它们可能出于柏拉图的亲淑弟子之手，从中我们能够大致了解柏拉图在学园中的授课内容。

<sup>322</sup>在这部分作品中他刻画了一个被修饰和加工的苏格拉底形象，就象他在《第二封信》中试图使我们相信的那样。他不仅歪曲了他从未称之为老师的人的思想和行为，而且想方设法掩盖他的歪曲。

\*论 *Psýche*（即正义与非正义论）；

\*论宇宙论（包括神学）。

对柏拉图来说，这当然是一种人为的生硬划分，因为这四个主题在他一生的哲学思考中始终内在地交织在一起，尽管他有时也会用看起来相似但实际上却大相径庭的学说代替某部分被他抛弃的学说。

柏拉图对**存在者与生成者**的论述集中在他的本体论和语义学，或者说，存在论与真理论中，因此我在下文中把它们单独列出来。而对于散见于各对话录中的知识论，我把其中一部分放在他的 *Psýche* 论即精神哲学框架中，另一部分放在宇宙论后，因为只有相应的宇宙论基础上才能更好地理解他的知识论。

**理念论**构成了他的存在论的核心。大部分论者认为理念论是柏拉图自己的思考而非源于被他修饰和加工的苏格拉底。我同意这一观点。虽然我不清楚柏拉图经过了怎样的思想道路才创立了他的理念论，但在一种非历史性的重构中，我们似乎能够这样来理解他的思想动机：

“世界上的事物之间存在着种种差别；它们尤其存在于生命体及其行为之间。通过辨别才能确定差别；而辨别是把概念运用到对象上的结果。

记忆能力用于辨别思想产生的个别对象；（五种外）感官能力用于辨别感官产生的个别对象。

无论哪一种辨别都必须借助**形式：形象**（*Eidos*），只是在思想对象上借助的是 *Psýche*-灵魂，精神，理智-的形式，而在感官对象上借助的是 *Somo*-身体，物体及其能量-的形式。因而 *Idéa* 是一个构-成者或形-成者，换言之：理念，尽管这是一个容易引起误解的概念。<sup>323</sup>

但问题是差别与辨别处于什么样的关系中：

（A）是差别决定于（在感觉与思想中的）辨别，

（B）还是辨别决定于（在被感觉者与被思想者中的）差别。”

或许这是普罗泰戈拉曾认真思考过的问题，但遗憾的是他的著作已完全失传。今天的大多数论者认为，（普罗泰戈拉的学生）苏格拉底的概念论从立场（A）出发（而他的概念论在我看来建立在普罗泰戈拉的语言哲学基础上）：

按这一立场，无论在纯粹的思想中还是在感觉中，辨别构成了差别的前提。但辨别是辨别者的活动，换言之，对差别的知识决定于辨别者即辨别活动的完成者；而按照赫拉克利特，由于辨别者自身处于永恒的时间变化中，因此不可能达到超越时间的知识。尽管柏拉图在《斐多篇》中有意掩盖了苏格拉底对这一思想的暗示，但我们仍然能从中发现一丝踪迹：当文中的苏格拉底宣讲理念论时，由于不能在辨别与辨别者关系上折服反驳者，因此柏拉图让一个次要人物克贝担任反驳者：

“‘我想，’苏格拉底说，‘我们应该向自己提问。哪一类事情会自然而然地落到个消散的命运？为了什么样的事情我们害怕这种命运，而为了什么样的事情我们不害怕这种命运？回答了这些问题，我们接下来就会考虑 *Psýche* 属于哪一类事物，然后我们就能知道自己对我们 *Psýche* 的命运是充满信心还是充满恐惧。’

‘你问的好。’

‘难道你不认为合成的物体或自然的复合物会在它组合之处破裂吗？而如何一个真正非合成的物体必定不会受到这种方式的影响，对吗？’

‘好象是这么回事，’克贝说。

‘非复合的事物极为可能总是永久的，单一的，而复合的事物则是非永久的，多样的，对吗？’

---

<sup>323</sup>在古希腊语中，*idéa*（被看见的；外表，形式，形象）源于 *idéin*（看见，注视；呈现，显现），后者又源于 *vid*（看见，知道）。此外，*idéa* 亦源于 *eído*（我看见，我注视；向我呈现，向我显现）。柏拉图在同一意义上使用两个概念。

‘我认为是这样的。’

‘...’

‘所以你们认为我们应当假定有两类事物，一类可见，一类不可见，对吗？’

‘我们应当这样假定。’

‘不可见的是单一的，可见的决不可能是单一的，对吗？’

‘对，我们也应该这样假定。’<sup>324</sup>

‘那么好吧，’苏格拉底说，‘我们不是一部分是 Soma [=身体]，一部分是 Psýche [=灵魂]吗？’

‘那当然了。’

‘那么我们说 Soma 与哪一类事物比较接近或关系比较密切？’

‘显然是与可见的事物。’

‘Psýche 是可见的，还是不可见的？’

‘苏格拉底，它至少是对人来说是不可见的。’克贝说。

‘我们讲的可见和不可见的事物当然是对人的性质而言。你认为我们在谈这一点时还想着别的什么事物的性质吗？’

‘没有了，仅是对人的性质而言。’<sup>325</sup>

‘那么我们<sup>326</sup>关于 Psýche 该怎么说？它们是可见的，还是不可见的？’

‘它不是可见的。’

‘那么它是不可见的，是吗？’

‘对。’

‘所以 Psýche 更象不可见的事物，而 Soma 更象可见的事物，对吗？’<sup>327</sup>

‘这是不可避免的推论，苏格拉底。’

(...)

‘好吧，那么在我们刚才和前面说过的所有这些话的启发下，你们认为 Psýche 与哪一类事物比较相似，有着比较密切的关系？’

‘苏格拉底，我想，哪怕是最愚蠢的人也会依据这一连串的论证同意 Psýche 完全可能更像是单一的事物，而不像是多样的事物。’

‘那么 Soma 怎么样？’

‘Soma 与另一类事物相似。’<sup>328</sup>（译者注：译文参《柏拉图全集》中译本，第一卷，《斐多篇》，页 81-83。引文中的“Psýche”与“Soma”依本文作者不译。）

我们只要把如上引文与柏拉图的其它对话录稍作比较，便能发现，引文中的“苏格拉底”实际上代表的可能是柏拉图本人，而当“克贝”提醒“苏格拉底”注意辨别活动与辨别者之间的关系时，他代表的绝非那个历史上从南意大利迁往底比斯的毕达哥拉斯主义者克贝，而是代表着苏格拉底本人。

因此，我认为柏拉图在差别与辨别的关系上选择的答案是（B）。

然而，要论证（B），人们必须找到一条既独立于辨别活动也独立于辨别活动的承担者亦即人的道路，才能通往独立自存的差别即理念。在与安提西尼及其他人的争论中，柏拉图回答了这一问题。他的答案能够概括如下：“人们必须训练精神的眼睛，使之最终拥有直接看见理

---

<sup>324</sup>这里缺乏论证。

<sup>325</sup>苏格拉底显然没有抛弃他的老师普罗泰戈拉“（对于人而言）人是万物的尺度”的思想。

<sup>326</sup>柏拉图在这里仍然为人的相对性留下了（尽管已经缩小的）空间。

<sup>327</sup>随着从“（Psýche）对人来说是不可见的”过渡到“它是不可见的”，柏拉图偷偷地抛弃了人的相对性因素。

<sup>328</sup>从《斐多篇》的这段引文中我们能清晰地看到在柏拉图的理念论与 Psýche 论之间存在着多么紧密的联系。

念的能力。由于看见理念的是 *Psýche* 的一部分，而理念之为不变者只可能被不变者看见，<sup>329</sup> 因此必须保证 *Psýche* 在这一过程中是不生不灭的非-构成者。”但如果真的存在这一可能性，那么问题是，我们如何训练不变的 *Psýche*？是通过不断发展和变化的 *Psýche*，还是通过外在于 *Psýche* 的 *Soma*？柏拉图从未提出这一问题，或者即使提出了，也随着时间的推移忘记了。

可能是在普罗泰戈拉的哲学中，“*Idea*”的意义完成了从“外表，外形，形式”向“外表-外形-形式中的相似性（或相同性）”的转化；无论如何，苏格拉底使用的是后一种意义。而从柏拉图对《斐多篇》的增补中我们能清晰地看到，他的理念论沿袭了这一语义学变化，但他对差别与辨别的关系的理解不同于前两位哲学家，即从（B）而非（A）来理解“*Idea*”的新意义。

柏拉图从未系统地阐发过理念论；他的理念论往往与某个具体理论视角联系在一起。例如在《斐多篇》中，理念论的提出是为了论证 *Psýche* 的非创造性；有时，例如在《理想国》中，理念论的论述甚至多少游离与上下文之外（尽管理念论本身的论述不失条理）。因此，我们对理念论的考察必须首先从具体语境出发，然后再转向理念论本身及其在历史上遭到的责难。

在《理想国》第十卷中，我们只有从哲学王的意义出发才能理解柏拉图的理念论与国家论的内在联系：领导国家的任务应当交给那些关注永恒的存在者与神性的人，因为只有他们才能对变化的和世俗的事物作出正确的判断。虽然我在前文中指出了柏拉图在政治上的污点，但作为一个诠释者，我希望尽可能地从他本人的视角来领会他的理论动机：

“一个正义的国家是一个被智者领导，被勇敢者保卫和被节制者供养的国家。

智者意味着拥有完全的智慧，亦即是说他的智慧不是对永恒的生成者的智慧，而是建立在永恒不变的理念之上。而由于永恒不变的差别在概念中只能得到模糊的和不完满的表达，智者必须看到差别。只有分有永恒和完满的人才能保证在国家中实现永恒完满的正义。”

与《理想国》不同，柏拉图在《斐多篇》中对差别本身即理念与 *Psýche* 的关系进行了清晰的阐述和总结：

“你曾经用身体的其他任何感官感觉到它们吗？这里说的‘它们’，我指的不是绝对的高、健康、力量，而且使任何既定事物的真实性质，亦即它到底是什么。我们难道不是通过身体来获得对它们的最真实的感知吗？在任何研究中，你对某个对象越关注，你所获得的关于这个对象的知识也就越准确，你也就越能理解这个对象本身（...）进行这种尝试，最成功的人就是那个尽可能接近每个对象的人，他使用的理智没有任何其他感官的帮助，他的思考无需任何视觉，也不需要把任何其他感官拉扯将来，这个人把他纯粹的、没有玷污的思想运用于纯洁的、没有玷污的对象，尽可能切断他自己与他的眼睛、耳朵以及他的身体的所有其他部分的联系，因为这些身体器官的在场会阻碍 *Psýche* 获得真理和清理思想。”（译者注：以上译文参《柏拉图全集》中译本，第一卷，《斐多篇》，页 62-63。）

---

<sup>329</sup>深入专注的哲学思考要求精神保持绝对的安静，精神的安静要求身体中的能量保持有序的流动，而能量有序的流动又要求精神保持绝对的安静-雅典阿波罗神庙的祭司曾向他们流浪在外的儿子苏格拉底传授了身与心的统一。如果仔细地阅读，那么柏拉图在《会饮篇》中让阿尔基比亚德（*Alkibiádes*）描述的苏格拉底的形象一定包含着某种历史真相，尽管我们不能在细节上完全相信柏拉图这位故事讲述者：

“有一天清晨，太阳还没升起，苏格拉底心里想着某个问题，就站在那里沉思，想不出答案就不肯罢休。他就一直这么站着，到了中午的时候，士兵们看他这样都感到很惊讶，相互传话说，苏格拉底从天亮起就站在那里沉思。到了夜晚，有几个伊奥尼亚人吃过晚饭，把他们的铺席搬了出来，睡在露天里，想看他是否站着过夜，那个时候当然是夏天，睡在外面要凉快些。果然，他就在那里一直站到天亮，直到太阳升起。他对太阳做了祷告，然后就走开了。”（译者注：译文参《柏拉图全集》中译本，第二卷，《会饮篇》，页 265-266。）

注意：阿波罗神庙的某些祭司曾与来自（敌对的）波斯的术士（祭司与查拉图斯特拉的门徒）交流过思想。

“除此之外还有一种 (...) 理论，我们所谓的学习实际上只是一种回忆。如果这种说法是正确的，那么我们现在回忆的东西肯定是从前学过的，除非我们的 *Psýche* 在进入人体之前在某处存在，否则这就是不可能的。所以按这种方式来理解，*Psýche* 也是 (...) 不朽的。

以人提问为例可以很好地证明这一点，如果提问的方式使正确的，那么人们就能作出完全正确的回答，这种回答只有当他们对主题具有某些知识并有了相当的把握之后才有可能作出，否则就是不可能的。如果你向人提出一个作图问题后类似的问题，那么他们作出反应的方式就确凿无疑地证明了这个理论是正确的。<sup>330</sup> (...)

如果这种方式不能令你信服，那么就来看这样做是否有用。 (...) 如果说某人回忆起什么东西来，那么他必定先要在某个时间或其他时间认识他， (...) 当知识以某些具体方式出现时，我们不也同意把它称作回忆吗？我会解释这样说是什么意思。假定某人看见或听到，或以别的方式注意到某个事物，不仅意识<sup>331</sup>到这个事物，而且还想起另一个事物是一个不同类型的知识的对象。在这种情况下，难道我们说他想起的那个对象提醒了他是不对的吗？ (...) 让我举个例。我假定你会同意，一个人和一件乐器是知识的不同对象， (...) 那么当人们看到他们所爱的人的乐器、衣裳，或她的其他任何私人物品，你知道在这种情况下会有什么事情发生。他们一认出某样东西，心里就幻想出它的主人的形象。这就是回忆。以同样的方式，看到西米亚斯也经常使人想起某个克贝，这样的例子举不胜举。 (...) 所以说到回忆，我们指的是我刚才描述的这种体验，尤其是当我们长时间没有见过某些事物，已经把它们给忘了的时候。 (...)

当一个人看见一幅画着马的图画能想起一个人来，或者说一个人看见画着西米亚斯的图画能想起克贝来 (...) 从所有这些事例中不是可以推论出，回忆可以有相同的或不相同的事物引起 (...) 我们可以再前进一步了， (...) 我假定我们承认有这么一个事物叫相等，不是砖头与砖头、石头与石头的相等，而是没有任何差别的绝对相等。 (...) 我们从哪里得到这种知识呢？从我们刚才提到的那些具体事例吗？尽管我们说的相等的砖头、相等的石头或其他相等的东西与这个相等是不一样的，但我们不就是因为看到了这些事物的相等才得到相等这个观念吗？请这样想。相等的石头和砖头自身不变，但有时候看起来与一个人相等，而和另一个人不等， (...) 那么这些相等的事物与绝对相等不是一回事。 (...)

然而，尽管不是一回事，但却是这些相等的事物使你有了关于绝对相等的知识，它们向你提出建议，并把它传达给你， (...) 只要看到一样事物会使你想起另一样事物，那么它肯定是产生回忆的原因，无论这两样事物相同或不同。 (...)

现在我们从刚才讲的相同的砖头和其他事例中能发现什么呢？它们在我们看来是绝对相等意义上的相等吗？或者说它们缺乏绝对相等，因为它们只是相对相等？或者说它们完全缺乏相等？ (...) 假定你看到某个事物，你对自己说，我能看出这个事物象另一个事物，但它缺乏相等，不能真的相同，而只是有点儿像。在这种情况下你会同意我的看法，任何接受这种印象的人从前必定有过关于他说的那个有些相同，但并不完全相同的事物的知识 (...) 这就是我们关于相等的事物与绝对相等的看法 (...)

在我们第一次看见相等的事物，明白它们在努力追求相等，但又缺乏相等之前，我们一定拥有某些关于相等的知识。 (...) 我们同时也同意，除了通过视觉、触觉，或其他感觉，否则就不能拥有这种相等的观念。我们把它们全都当作相同的。 (...) 所以，我们必须通过这些感觉才能明白，一切可感的相等都在追求绝对的相等，但是缺乏相等。 (...) 所以，在我们开始看和听，以及使用其他感官之前，我们必定在别的地方获得过这种知识，即有绝对相等这么一个事物。否则我们就决不会明白一切相等的感性物体都想与绝对相等相同，用绝对相等作标准来比较，这些感性物体只是不完善的模仿。 (...)

从出生那一刻起，我们不就开始了看与听，以及使用了我们的其他感官吗？ (...) 但是我们承认，在我们获得这些感觉之前，必定已经获得了这种知识。 (...) 所以，我们必定是在出生之前获得这种知识的， (...) 假如我们是在出生之前就获得了这种知识，当我们出生时拥有

---

<sup>330</sup>后来康德对数学定理的认识论地位的判断正是建立在这一信念之上。

<sup>331</sup>“意识”在这里是指**瞬间的意识状态**。释迦牟尼的哲学也运用了这一概念。

这种知识，那么我们既在出生前又在出生后拥有这种知识，不仅拥有平等的知识，而且拥有所有绝对的标准。我们现在的论证不仅适用于平等，而且也适用于绝对的善、美、正直、神圣，（...）<sup>332</sup>以及所有在我们的讨论中可以冠以‘绝对’这个术语的事物。所以，我们必定是在出生前就已经获得了有关所有这些性质的知识。（...）

除非我们在获得知识以后永久地遗忘了，否则我们必定在出生时就是‘知道’的，并且整个一生都继续‘知道’，因为‘知道’的意思就是保有某人所获得的知识，不丢失。我们所说的遗忘不就是失去知识吗？（...）

如果我们真的是在出生前就获得了我们的知识，而在出生那一刻遗忘了知识，后来通过我们的感官对感性物体的作用又恢复了先前曾经拥有的知识，那么我假定我们所谓的学习就是恢复我们自己的知识，称之为回忆肯定是正确的。（...）因为我们看到，通过视、听或其他感官对感觉的提示可以获得对一个事物的感觉，通过某种联系可以想起遗忘的事物，而无论这两个事物是否相同。（...）所以（...）当我们听到人们的学习时，他们只是回忆以前的知识。换言之，学习只是回忆。（...）

我们的 *Psýche* 是什么时候获得这种知识的？不会是在我们尘世生活开始以后（...）那么一定是在我们的尘世生活开始之前。（...）那么我们的 *Psýche* 在获得人形之前就有一个在先的存在，（...）它们独立于我们的身体，也拥有理智。（...）如果所有这些绝对的实体，比如我们老是谈论的美和善，真的存在，如果被我们重新发现的我们从前的知识是关于它们的，我们把身体的所有感觉的对象都当作是对它们的范型的摹本，如果这些实体存在，那么由此岂不是可以推论出，我们的 *Psýche* 甚至在我们出生之前也必定存在，（...）说我们的 *Psýche* 在我们出生之前存在就像说这些实体是存在的一样确定，如果一种说法不可能，那么另一种说法也不可能。（...）这两个立论要么都能成立，要么都不能成立（...）

看来我们已经得到了我们想要证明的一半，*Psýche* 在出生之前就存在，如果我们要完成我们的证明，我们现在还需要证明 *Psýche* 在死后也像它在出生前一样存在。（...）如果你们把这个最后的论证与我们前面达成一致意见的论证，一切有生命的东西都是从死的东西中产生出来的，结合起来，那么实际上另一半也已经得到证明。如果 *Psýche* 在出生前就存在，如果它开始趋向生命并且被生出来，那么它必定是从死的东西或死的状态中出生的，如果 *Psýche* 肯定会再生，那么它死后肯定存在。（...）”（译者注：以上译文参《柏拉图全集》中译本，第一卷，《斐多篇》，页 72-80。）

“那么让我们回到我们前面讨论过的例子上来。我们在讨论中界定的绝对实体是否总是永久的、单一的？绝对的相等、绝对的美，或其他任何真正存在的独立实体会接受任何种类的变化吗？或者说每个这种单一、独立的实体永远保持原状，绝对不会有方面，任何意义上的变化？（...）它们必定是永久、单一的。（...）

美的具体实例又如何，比如人、马、衣服，等等，或者说绝对相等的例子，或任何与某个绝对实体向对应的那一类事物？它们是永久的，或者正好相反，它们绝不会在如何意义上，对它们自身也好，它们相互之间也好，具有这种关系？<sup>333</sup>你们能够触、看，或用你们别的感官觉察到这些具体的事物，但那些永久的实体，你们无法感觉到，而只能靠思维去把握；对我们的视觉来说，它们是不可见的。”（译者注：同上，页 81-82。）

“每一个追求智慧的人都知道，当哲学接管 *Psýche* 时，他的 *Psýche* 是一个无助的囚犯，手脚被捆绑在身体中，只能透过 *Psýche* 的囚室间接地看到实体，在无知的泥沼中打滚。（...）她向 *Psýche* 指出，用眼睛、耳朵以及其他所有感官作出的观察完全是一种欺骗，她敦促 *Psýche* 尽可能不要使用感官，除非迫不得已，她鼓励 *Psýche* 要精力集中，相信自己对物体的独立判断而不要相信别的东西，不要把 *Psýche* 间接得来的服从于多样性的东西做真理，因为这样的

---

<sup>332</sup>柏拉图在这里又举了小本身与大本身的例子。柏拉图（也包括亚里斯多德）的哲学思考的缺陷之一在于，在相对化过程中把所有相对性关系归诸于（非相对性）性质。但令柏拉图绝望的是，迈加拉学派最终以他们的逻辑判断即第三人的追索与撒谎者悖论抽掉了他的通往独断论的非相对主义的基础。

<sup>333</sup>从这些地方我们仍然能感觉到历史上的克拉底鲁在哲学思考上给他的学生柏拉图留下的痕迹。

物体是可感的和可见的，而 *Psýche* 自身看到的东​​西是理智的和肉眼不可见的。”（译者注：同上，页 87-88。）

“我的意思是这些并不是什么新东西。我实际上一直在阐述这种看法，从来没有停止过，尤其是在我们这场讨论的前半部分。由于我将向你们解释我自己得出来的关于原因的理论，我建议从我的原则开始，这些原则是你们熟悉的。我假定绝对的美、绝对的善 (...) 等等一类事物的存在。如果你们承认我的假设，承认这些事物是存在的，你们我希望在它们的帮助下能够向你们解释什么是原因，并且为 *Psýche* 的不朽找到一条证据。 (...) 在我看来，绝对的美之外的任何美的事物之所以是美的，那是因为它们分有绝对的美，而不是因为别的原因。 (...) 如果有人对我说，某个特定事物之所以是美的，因为它有绚丽的色彩、形状或其他属性，我都将置之不理。我发现它们全都令我混乱不堪。我要简洁明了地，或者简直是愚蠢地坚持这样一种解释：某事物之所以是美的，乃是因为绝对的美有某种联系，而无论这种联系方式使什么。我现在不想追究这些细节，而只想坚持这样一个事实，依靠美本身，美的事物才成为美的。我感到，这是一个最保险的回答， (...) 由于美本身，美的事物才是美的。 (...)”（译者注：同上，页 109-110。）

细心的读者可能已发现，柏拉图的理念论不仅经过了一个形成的过程，而且形成之后在部分理论框架上又经历了一次虽然不引人注目，但实际上非常巨大的变化。换言之，这一关于不变的存在者即非-生成者的理论本身也处于变化之中。

在《克拉底鲁篇》<sup>334</sup>中，柏拉图暗示了使他萌生理念论的原始问题，用我自己的话来表述：

“虽然日常生活中的概念始终处于变化与生成之中，但如果我们要确定**作为生成的这一或那一生成**，即要确定生成之为生成，从而对生成有所知，那么我们需要**始终不变**的概念，并运用它们进行**始终不变的辨别**。就像测量一个长度随温度变化而变化的对象：要确定这一对象**事实上发生的变化**，那么测量变化的标准本身**绝不能**随温度变化而变化。但问题是，哪里存在如此稳固的标准，就像哪里存在如此稳固的概念？”<sup>335</sup>

无论是苏格拉底还是柏拉图都用善来表达这一不变的标准或概念，但与苏格拉底的哲学思考始终集中在思与言的善不同，柏拉图从善本身来理解善的存在论意义。由于柏拉图在善的问题上常常颠倒苏格拉底的思路，因此我们似乎也能从与柏拉图相反的方向上来推测苏格拉底的出发点。同样用我自己的话来表述，在苏格拉底，

“如果要为创造一个稳定的概念系统选择最高的标准，那么这一标准可能是假设的人类社会的最大利益，亦即人类社会所期待的善。从这一心理的或理智的标准出发，我们能够证明哪一种观念符合所预定的善。用我们今天的定义论术语来表达，即：哪一个定义项符合定义中所预定的被定义项。”

在我看来，柏拉图相对于苏格拉底最大的思想转变在于，他首先用非相对性的“善”，又进一步用“善本身”代替了“假设的人类社会的最大利益”与“人类社会所期待的善”。这同样表现在他用“美本身”代替了“对于我们人类的美”。最终，在巴门尼德的影响下，柏拉图提出了“一-真-善”。<sup>336</sup>

---

<sup>334</sup>我们今天所见的《克拉底鲁篇》包含对原版的大量修改和扩充，这可能是其中存在诸多荒谬之处的原因。对《克拉底鲁篇》的清理工作远不如《斐多篇》那么容易。

<sup>335</sup>我们今天科学哲学的核心观点之一即是（尤其是在微观领域中）不存在这样的标准。

<sup>336</sup>这一思想一直影响到提出“每一个实体都是一，真，善（*Omne ens est unum, verum, bonum*）”的托马斯·阿奎那。

在上文中我完整地引述了《斐多篇》中柏拉图结合他的 *Psýche* 论所阐述的理念论。我在后文中会回到他的 *Psýche* 论。在这里，让我们首先把目光投向理念即为自身所构成因而不生不灭的差别<sup>337</sup>的意义。例如，存在着：

- \*在这片叶子上所感觉的绿，
- \*在那根郁金香花茎上所感觉的绿，与
- \*绿本身，换言之：绿的本质。<sup>338</sup>

首先，我们必须把

(a) 这一理念的存在方式，与

(b) 我们对这一理念的认识

严格区别开来，尽管它们在论证中往往内在地交织在一起。

对于 (a)：在柏拉图 (!)，无论是我在郁金香花茎上还是在叶子上所感觉的绿都并非我所创造；同样，我也不能创造它们所共有的绿即其所分有的绿本身。虽然要成为认识的对象，三个实体的相似性或（在理想情况下的）相同性都先于而且必须先于认识而存在，但在柏拉图 (!)，我们必须进一步区别两个存在论层面，即郁金香花茎与叶子之所以能够分有绿，是因为绿本身中被分有的部分必须在分有之前已存在。只有在这一前提下，在郁金香花茎与叶子之间以及在它们与绿本身之间才存在（临界性的）相同性。<sup>339</sup>

对于 (b)：在柏拉图 (!)，我之所以能够认识在郁金香花茎上所感觉的绿，是因为在我的 *Psýche* 深处存在着绿本身或绿的理念：它在那儿存在并发生着作用，虽然在没有唤醒对它的记忆之前，我并不能认识它的存在与作用。我们通过视觉能够确定两个视觉对象（在颜色上的临界性的）相同性，但要确定它们与思想及表象的对象之间的（在颜色上的临界性的）相同性，我们必须运用内感官即精神的视觉。虽然精神的视觉始终存在，但它必须经过训练才能强大，就象我们在出生时必须经过巨大的努力才能睁开闭合着的眼睑一样。<sup>340</sup>

虽然精神的视觉只存在于内感官中，但如果从未看见过一个外感官对象的颜色，那么也不能最终在内感官中看见颜色的本质、颜色本身。因此 (b) 是一条从一种性质的本质通向一个对象的性质的存在之路：生成中的对象从本身-存在中分有存在，如此才能在无分别的生成中生成分别性的宇宙。

只有当一个人亲身经历了某些事物，才能向别人真实地传达他的感受，无论他的记忆已变得多么模糊。一部分柏拉图的读者相信他已找到了直接通往永恒的理念王国的道路，而另一部分读者却不能无保留地接受这一说法。令柏拉图遗憾的是在他的同时代人中，后一部分人占据了绝大多数。因此在他的信件和后期对话录中，柏拉图常常公开地或隐晦地把自己描述成一个

---

<sup>337</sup>异常重要的是我们不能把柏拉图的理念论误解为早期朴素实在论：如果说在古希腊时期存在着朴素实在论者，那么毋宁说是亚里士多德而非柏拉图。

柏拉图终生都未曾忘记发展他从克拉底鲁学到的赫拉克利特哲学；生成者拥有永恒不变的实存的思想从来不属于柏拉图。

<sup>338</sup>“idea”语源于“eidos”（“形式”，“形象”，实际上指“为看所区别者”）。当柏拉图使用“idea”时，他首先指的**绝非**相关概念的**外延**，而是它们的**内涵**：只有当这一内涵运用到对象上时，才出现概念的外延，用他的话说，理念的运用让对象分有理念。

<sup>339</sup>通过对两个存在论层面的区别，柏拉图提出并解决了埃庇卡摩斯（Epícharmos）从未注意到的一个问题即如何确定（1）相同的对象与（2）这一相同性的存在方式之间的关系。但他没有意识到他的解决方法又会带来什么新的问题。

注意：当时当然没有“临界性”的概念。我之所以插入这一概念，是为了使柏拉图在遇到相关的理论难题时不至于立刻引起整体体系的崩溃。

<sup>340</sup>如果我们象安提西尼那样以（外在的）眼睛不能看见理念为理由来反驳理念的存在，那么柏拉图能用如下的论证至少争取到一场平局：我们之所以不能看见理念，是因为精神的（内在）眼睛没有得到训练而导致了衰退：如果我们在梦中睁开的是内在的眼睛，那么我们也能运用、训练和发展内在的视觉，获得精神的知识。

无辜者：由于拥有正义-勇敢-节制-智慧的美德，因此他不断遭到那些被他统称为“智者”的恶毒攻击。

因为善是建设性的，恶是破坏性的，因此-站在柏拉图的角度上-又有什么比与他共同建设真理的王国更善的呢？又有什么比打扰甚至破坏他的建设更恶的呢？

这也从一个方面解释了为什么柏拉图不可能青睐迈加拉的小苏格拉底学派和那位曾庇护过他的欧克里德。他们不仅寻找自己的，也到处寻找别人论证中的错误和不充分性。在柏拉图眼中，他们是一群诡辩家（Eristiker<sup>341</sup>）。当他对一个论题进行深入的探讨并在探讨过程中表现出一个（他所理解的）**辩证法家**的水平与风度时，他们却寻找-并且找到了-他在论证细节上的问题。

迈加拉学派的波利克塞勒斯（Polyxénes）曾师从于欧克里德的学生布里松（Bryson）。这位年轻人对柏拉图的哲学核心-理念论-的批评深深刺痛了柏拉图：<sup>342</sup>

“无论哪两个人，他们都有一个共同之处，即作为人的存在，或者说，对人的本质的分有，因而他们与人本身相同。在这一意义上，不仅这两个人相同，而且他们与**第三个人**（人本身）相同。而由于他们之间的相同-存在的意义在于他们分有这三个人的共同本质，因此这第三个人也分有所有三个人的共同本质。然而，这第三个人不能分有自身，因此这第三个人的本质是第四个人的本质：这是一个无穷的追溯过程（因而不成立）。”

我们不知道柏拉图花了多长时间才找到他的回应方式。在《第七封信》中，他没有把波利克塞勒斯所指出的困境归咎于他的独断论，而是普遍性地归咎于语言的不充分性，而语言的不充分性源于语言本身的变化性。

我猜测，柏拉图一直等到绝大多数时代见证者都已离世之后才开始创作《第七封信》，亦即远远晚于《巴门尼德篇》，<sup>343</sup>因为在《巴门尼德篇》中，“苏格拉底”在面对这一问题时仍然显得那么无助。这个故事的大意如下：

（1）苏格拉底在**某处**遇到了老年巴门尼德，并向他论述了他对柏拉图理念论的理解。

（2）巴门尼德向苏格拉底证明了他论述的理念论不成立。

（3）刚刚开始哲学家生涯的苏格拉底承认巴门尼德的反驳有道理。（在《巴门尼德篇》中，柏拉图没有美化“苏格拉底”。但如《理想国》，尤其是《斐多篇》所示，“苏格拉底”不但没有听从巴门尼德的教诲，他后来甚至忘记了他们的谈话。）

（4）高贵的巴门尼德又向手足无措的苏格拉底指出，并不能因此而抛弃柏拉图的理念论，因为在对这一理论的反思层面上，只要在概念上**提到**这一理论，即要使之成为一个批评的对象，那么便必须**运用**作为永恒的根本性差别的理念。

---

<sup>341</sup>Eris 是古希腊神话中的争吵女神。

<sup>342</sup>在 1955 年炎热的 7 月，我的拉丁语老师 Gertrud Lenze 围绕这一问题向我们学生简略介绍了古希腊哲学。由于我在课后不断用各种问题对她纠缠不休，她第二天借给我一套柏拉图对话录的德语译本。后来我花了几周时间读完了这套对话录，并在第二个学期开学时又用大量的问题对她纠缠不休。其中一个问题是：“如果一个事物与另一个事物之为美，是因为这两个事物与美的理念相同，因而这三者在美的存在上都相同，那么，这三者所共有的亦即与这三者相同的理念又是什么？进而言之，如果把**四者**视为一个整体，那么与这**四者**相同的理念又是什么？这一追溯的过程是否有一个有意义的终点？”她没有回答我的问题，而是告诉我亚里士多德曾用这一思路反驳过柏拉图，但遗憾的是她手头没有亚里士多德的著作。

直到现在我才发现，并非亚里士多德，而是波利克塞勒斯第一个指出了柏拉图思想体系中的这一不充分性。也直到现在我才理解为什么柏拉图在（我直到几个月前仍然认为是柏拉图晚年的一部混乱作品的）《巴门尼德篇》中让巴门尼德提出这一论证：他的目的是为了指责波利克塞勒斯是一个抄袭者。

在《智者篇》中柏拉图再次宣称波利克塞勒斯并非这一理论质疑的始作俑者。他之所以故意欺骗，是因为想逃避人们对《巴门尼德篇》的责难。

<sup>343</sup>参前文撒谎者悖论及注解。

(5) 因此，无论是谁-无论是苏格拉底还是巴门尼德-都不能回避柏拉图的理念论，尽管必须在某些地方对这一理论进行加工和修饰。

于是，柏拉图在《第七封信》中对理念论进行了加工和修饰；与之一起（纯粹在语言上）得到加工和修饰的还包括他的认识论与语义学亦即专名学与真理论。

我们已难以廓清柏拉图的语义学渊源。他可能在普罗泰戈拉的哲学中发现了语义学的端倪。但另一方面，他又在《智者篇》中宣称他对语义学的研究得益于一位“来自爱利亚的陌生人”；而这位“陌生人”-就象他对同时代的批评家们所称的-是从爱利亚来到雅典的高尔吉亚。且不论这一历史争议的结果，在这一时期的对话录中，主导对话的已不再是下降为听众的“苏格拉底”，而是对话的作者柏拉图本人：

“（..）那么，把为争论而争论，以及玩弄词藻撇在一边。假定这群人中有一位严肃认真地告诉我们‘非存在’这个名称可以用在什么地方，那么我们应当期待他会把这个名称用于什么事物或何种事物，他想用这个名称向询问者表示什么？（...）”（译者注：译文参《柏拉图全集》中译本第一卷，《智者篇》，页 32。）

“虚假的思考就是思考与存在的事物相反的东西（...）就是思考不存在的东西（...）这岂不就意味着思考不存在的东西是不存在的，或者说那些不存在的事物并非以任何方式不存在，而是以某些方式存在？（...）如果某人曾有哪怕是最微小的错误，那么这句话至少意味着不存在的事物以某些方式存在。还有，确实存在的事物肯定也会以某种方式断定为不存在的（...）[因此]存在的事物是不存在的，而不存在的事物是存在的，这个论断按照同样的理由可以被当作一个虚假的论断。”（译者注：同上，页 37。）

“诚如俗话说，[这]清楚得足以使瞎子看见。除非这些命题要么被驳斥，要么被接受，否则任何人谈到虚假的论断或命题，谈起形象、相同、复制、相似，或任何一种与此相关的技艺，几乎都不可避免地要被迫陷入自相矛盾而成为笑料。”（译者注：同上，页 39。）

“我们看到三种选择中只有一种是正确的：一切事物都能混合；一切事物都不能混合；有些事物能混合，有些事物不能混合。[其中正确的是第三种。]

由于事物有些能混合，有些不能，因此就可以把它们说成是字母一样。有些字母不能连拼，有些可以放在一起。（...）元音特别善于结合，它们好像有一种渗透力，没有元音，其他字母就不能结合在一起。（...）每个人都知道字母怎样相拼，[但]需要有一种正确拼合的技艺[即]语法。

关于声音的高低不也是一样吗？掌握音调能否混合的技艺就是音乐家；如果不知道音调能否混合，就是不懂音乐的。（...）在其他任何技艺中，我们同样<sup>344</sup>也能看到内行与外行的差别。（...）

我们现在已经同意种类也以相同<sup>345</sup>方式相互参合，如果有一种技艺能够成功地指出哪些种类可以匹配，哪些种类相互不能匹配，<sup>346</sup>那么我们要问，是否有某些种类可以贯穿所有种类，把它们联系起来，把它们结合起来？还有，划分是否存在，是否有其他种类穿过整体，对划分负责？这不是需要某种学问作为讨论的向导吗？（...）它可能是一切学问中最重要的。（...）

---

<sup>344</sup>这是一个从 2 到  $n+1$  的类比推理，亦即并非有效的演绎推理，而是把有效性建立在大量例证的汇集基础上的归纳推理。

早在柏拉图之前的数百年间，归纳论证在古印度（无疑也在巴比伦，埃及和波斯）哲学家的手中已成为一种日常推理工具，但至少古印度，哲学家们对它的使用要小心得多。

<sup>345</sup>这是一个从全称判断演绎而来的结论，而后者建立在对事例的归纳推理基础上。

<sup>346</sup>对于柏拉图（也包括后来的亚里斯多德，康德甚至弗雷格）来说，概念先于理论，从概念的内容中能够推出与之一致的理论。

相反，在希尔伯特及其后继者（也包括我在内）看来，在语言中用词语组成的用语只有通过以这些用语所表达的理论内容，才能成为包含这一理论所提供的内容的概念。

我们该给这种学问起个什么名字？或者，天哪，泰阿泰德，我们无意中撞上了自由人的知识<sup>347</sup>吗？想要寻找智者，但却偶然地先找到了哲学家？（…）

按照种类进行划分，不把同形用于异形，或异形用于同形，这不就是辩证法这门学问的事吗？<sup>348</sup>（…）能这样做的人清楚地觉察到，在每一事物分别存在的地方，有一种理念（译者注：王晓朝中译本为“相”，今依本文统一译法改为“理念”。下同。）到处延伸，贯穿于多种事物；各不相同的多种理念被一种外在的理念所包含；还有，一种理念通过许多整体而使之连成一体；而多种理念则完全是分立的。<sup>349</sup>

这就意味着知道如何区分种类，知道若干种类以何种方式能够结合，或不能结合。（…）我想，你会同意唯一掌握这门辩证法的学问的大师是纯洁、正确的爱智者。（…）

如果想要寻找哲学家，那么我们在这样的地方或早或迟都能找得。也许有时候不容易看清楚，但寻找哲学家的困难与寻找智者的困难是不一样的。（…）智者在非存在的黑暗中藏身，摸索着度日。正是因为这地方太黑暗了，所以人们很难发现他。（…）而哲学家的思想始终依据真实事物的本性，他之所以难以被发现是因为他是领域如此光明，普通心灵的眼睛难以持久地凝视神圣的东西。<sup>350</sup>（…）我们当前要更加紧密地盯着哲学家；同时，我们显然也一定不能放松对智者的把握，直至彻底地研究他。”（译者注：同上，页 57-59。）

“试图将一切事物分割开来不仅伤害了和谐，而且也可以是哲学缪斯的一种严重缺陷，（…）把某事物与其他一切事物分离意味着完全取消一切谈话，因为我们所能进行的任何谈话之所以能够存在都在于把各种理念编织在一起。

我们确认谈话作为一种存在的事物的地位。剥夺我们的谈话就是剥夺我们的哲学。这是最严重的结果，但是除此以外，我们需要对谈话的性质达成一致的看法，如果我们取消了它的存在，那么我们当然不能再进行任何谈话。如果我们向没有任何理念可以相互结合这种看法投降，这种事情就会发生。（…）

我们看到‘非存在’是种类中的一个，散布在整个真实事物的领域。（…）接下来我们要考虑它是否与思想和谈话<sup>351</sup>结合，（…）如果非存在不与它们结合，一切事物必然是真实的；但若非存在与它们结合，我们就会有虚假的思想与谈话，因为我认为，想或者说‘非存在’就是思想和言语中产生的虚假。（…）

一旦欺骗存在，形象、肖像、幻象也就横行无忌了。（…）

我们说过，智者在那个区域的某个地方藏身，但他否认存在着虚假；<sup>352</sup>没有人可以想或者说‘非存在’，因为非存在决不会有任何种类的存在。（…）

我们现在已经发现‘非存在’分有存在，<sup>353</sup>但智者可能不会在这一点上与我们继续战斗。另一方面，他可能会说有些事物分有非存在，有些事物不分有非存在，言语和思想就属于那些不

---

<sup>347</sup>这似乎是后来的所谓“自由的七艺”的渊源。（译者注：“自由的七艺是中世纪学习课程，包括语法、修辞学、逻辑、算术、几何、天文学和音乐。”）

<sup>348</sup>Apelt 认为，从柏拉图的表述方式来看，“辩证法”当时在智慧学学者亦即被柏拉图中伤的“智者”中可能已成为一个固定的用语。

<sup>349</sup>这四个规定能够理解为柏拉图的理念论亦即内涵论或类别论的四个公理。

注意：在前后四个段落（即本段与前面两个和后面一个段落）中，柏拉图对“辩证法”提出了一个比前文更准确和更丰富的定义，因此几乎能够肯定这四段是后来增加的。

<sup>350</sup>这句话能够理解为对《理想国》中洞喻的暗示。

<sup>351</sup>思想是内在的言语，谈话是外在的言语，而句子是指在认识上有意义的言语亦即涉及到存在者和非存在者的言语。

<sup>352</sup>从柏拉图在这一理论上仅仅引证了巴门尼德来看，他把巴门尼德视为他所贬低的诡辩术的典型。但另一方面，人们又普遍认为，柏拉图在理念论构建中借鉴了许多爱利亚学派的思想成果。

在《智者篇》开头，柏拉图隐晦地提到了《巴门尼德篇》；在后者中，苏格拉底被描绘为无所不知的巴门尼德的辩论伙伴。

<sup>353</sup>柏拉图在前文中虽然多次宣称，但从未论证过这一论点。

柏拉图虽然聪明，但可惜并不诚实。

分有非存在的事物。所以，他若要为制造形象和模仿的技艺而斗争，我们就必须说他根本不存在，因为如果思想和言语不分有‘非存在’，没有这种结合，就不会有所谓虚假的事物。

这就是我们必须从研究言语、思想和现象的性质开始的原因，为的是我们能确定它们与非存在的结合，以此证明虚假的事物是存在的。依据这个证明，如果智者应该被捕捉，那么我们可以把智者钉死在这里；否则就让他走，以别的方式进行我们的追踪。（...）

我们一开始对智者的评价似乎是正确的，他是很难捕捉的野兽。他显然拥有全套武器，任何时候都可以提出问题来保护自己，而在我们能接近他之前，必须找到前进的道路并通过它。所以，当另一个障碍在我们道路上出现时，几乎不能说我们已经攻克了他为‘非存在’不存在设下的防线。我们似乎必须注明虚假在语言和思想上都存在，此外在其他事物中也存在，等等。终点看起来还远未到来。（...）

如果每次只能前进一小步，那么我们仍需鼓足勇气。如果失去信心，转换到根本无法前进的地方，或者有可能丧失立足点的地方，那么我们又能怎么办呢？谚语说，没有一个城邦会服从如此怯懦的召唤。而现在，我们已经攻破了你说的防线，占领了制高点，这样一来，其他据点也就容易攻占了。<sup>354</sup>（...）

那么按我所说，让我们先做出陈述和判断，以便清楚地确定非存在与它们有任何联系，或者说言语和思想都是真实的，在言语和思想中决不会有虚假。（...）

现在请记住我们说过的关于理念和字母的话，让我们以同样的方式来考虑一下语词。我们当前的问题可能会在这个地方得到解决。（...）

有些语词能够相配，有些语词不能。（...）表示某事物的语词连续说出来时结合在一起，而那些什么也不表示的语词串在一起，却不相配。（...）

我们在说话时用来指称存在的符号肯定有两种。（...）一种叫做‘名词’，一种叫做‘动词’。（...）‘动词’表达的是行动，（...）‘名词’这个语言符号用于这些行动的实施者。（...）

一个陈述绝不会只由一连串说出了的名词组成，也不能没有名词，而全由动词组成。（...）举例来说，‘走跑睡’，乃至其他所有表示行动的动词，你可以一个接一个地把它说出来，但并不能构成一个陈述。（...）又比如，如果你说‘狮鹿马’，乃至其他给予所有行动的实施者的名字，这样一串名词也不能构成一个陈述。

这两个例子表明，不把动词和名词结合起来，就无法表示任何实施或没有实施的行为，存在或不存在的任何事物的性质。一旦你这样做了，它们就结合在一起，名词与动词最简单的结合变成了最简单的陈述。<sup>355</sup>（...）如果某人说‘人懂’，你会同意这是最简单、最简短的陈述（...）因为它提供了关于事实，或关于现在、过去、将来的事件的信息；它不只是对某事物的称呼，而是靠着把动词与名词的结合，把你带往某处。因此我们说它‘陈述’某事物，而不只是‘称呼’某事物，它实际上就是我们用‘陈述’这个词表示的复合体。<sup>356</sup>（...）

因此，正如一些事物相配，一些事物不相配，语言的符号亦如此；有些语词不能相配，但那些的语词构成了陈述。（...）

---

<sup>354</sup>从这里开始了文中最有趣的内容。但我们今天已难以确定后面的观点是源于柏拉图自己，还是如 Apelt 所批注的，可能源于迈加拉学派语言哲学的早期形式，又或者是柏拉图从某些失传的普罗泰戈拉的著作中择取的见解（然后又抹去了思想渊源的痕迹）。

但如果想想《蒂迈欧篇》中包含了多少未注明出处的毕达哥拉斯学派的成果，那么对柏拉图窃取迈加拉学派思想的怀疑便并非空穴来风。

<sup>355</sup> 我们今天称之为“基本命题”或“非组合性命题”，因为按句法学规则，复杂的即组合性命题由基本命题构成。

<sup>356</sup>柏拉图的句法学术语如下：

- \*一个词是有限的字母组成的有规则的序列；
- \*一个短语是有限的词组成的有规则的序列；
- \*一个言语是有限的词组成的序列；
- \*一个句子（无论是内在的思想还是外在的陈述）是有限的短语组成的有规则的序列，亦即一个按句法学与语义学规则组成的言语。

现在必须提到另一小点 (...) 凡陈述必然是关于某事物的陈述，就不能是不关于如何事物的陈述。 (...) 它一定得有某种性质 (...) 我将作一个关于你的陈述，然后，用一个名词和一个动词，把一个事物与一个行为放在一起 (：)

‘泰阿泰德坐着’[与‘把我说过的话写下来的]泰阿泰德飞着’<sup>357</sup> (...) 这[两]个陈述[都]是关于[泰阿泰德的]。

那么，我们可以把何种性质指定给这两个陈述？一个是虚假的，一个是真实的。 (...) 这个真实的陈述说的是存在的事物（或事实），而那个虚假的陈述说的是与存在的事物不同的事物。 (...) 也可以说，它说的是不存在那样的事物。 (...)

一般来说，有多少存在的事物，就有多少不存在的事物。 (...) 按照我们给陈述的性质所下的定义来衡量，我作的关于你的第二个陈述，首先，它算得上最短的陈述之一， (...) 第二，它必须是关于某事物的。 (...) 如果它不是关于你的，那么它也不是关于其他事物的。 (...) 如果它不是关于如何事物的，那么它就根本不是一个陈述，因为我们指出不可能有一个不关于任何事物的陈述。 (...) 所以这个陈述，它是关于你的，它对相异作了与相同一样的陈述，对不存在作了与存在一样的陈述，它符合有关陈述的描述，是动词与名词的结合，到头来似乎真的是一个虚假的陈述。 (...)

接下来，思维、判断、幻象又怎么样？现在不是很清楚，在我们 *Psýche* 中出现的这些事物既有虚假的又有真实的吗？ (...) 如果你允许我对它们的性质，以及它们之间的差别作出解释，那么你理解起来就会容易得多。 (...)

除了我们把思维准确地称作由 *Psýche* 于它自身进行的无声的对话之外，思维和言谈是一回事。 (...) 而从心中发出通过嘴唇流出来的声音之流称作言谈。 (...)

进一步说，我们知道在言谈中会发生一些事情[即]肯定与否定。 (...) 当这件事在 *Psýche* 无声的思维中发生，你不能把它称作判断又能称作什么呢？ (...) 假定判断不是独立发生，而要通过感觉，那么这种 *Psýche* 状态的唯一正确的名字是‘幻象’。 (...)

由于我们已经看到有真实的和虚假的陈述，我们在某些 *Psýche* 过程中发现思维是 *Psýche* 与自身的对话，判断是思维的结论，‘幻象’就是感觉与判断的混合，因此可以说，这些 *Psýche* 过程作为具有和陈述相同性质的存在，必定在某些场合有些是虚假的。 (...)

你瞧，我们已经发现了虚假的判断和陈述的性质，比我们预料的还要快，我们刚才开始对它们进行探索时还担心这是一项没有尽头的任务。” (译者注：同上，页 68-76。)

“让我们提醒自己，如果可以证明虚假的东西真是虚假的，但又在存在的事物中拥有地位，那么形象的生产有两种，一种产生相同，另一种产生相似。 (...)

让我们对产生相似着部分再作划分。 (...) 一种是用工具生产，另一种生产者以其自身为工具进行生产。 (...) 当有人用他自身或声音仿效你的体态或言语，创造这种相似的专用名词时，我认为是模仿。 (...) 让我们在模仿这个名称下保留这部分，允许自己丢下其他部分，而让别人去汇集并给这部分起个恰当的名称。 (...)

但是仍然有理由认为模仿有两种，让我把它们摆出来。 (...) 有些模仿者知道自己是假冒的，有些模仿者不知道。我们还能发现比知与不知更重要的区别吗？ (...) 那么我们必须把无知的模仿者与那些有知识的模仿者区别开来。 (...)” (译者注：同上，页 79-80。)

“有知识的模仿者”在他的言说中巧妙地模仿在柏拉图看来独立于言说的存在者：他所认识的是实在；因而被他用言说模仿的是-按照柏拉图的表述-真理。

如果实在不可分，那么真理也不可分。在这一意义上，真理不存在塔尔斯基所指出的按语言的层次所划分的层次。

但也正因为如此，柏拉图不能不面对来自迈加拉的诡辩者的质疑。在受到《智者篇》的攻击后，他们仔细地研究了柏拉图的真理理论。在前 399 年底护过柏拉图的迈加拉主义者欧克里德

---

<sup>357</sup>如文中黑体所示，我必须把原文中所暗示的“[正与我谈话的]泰阿泰德飞着”的**对话体**形式改成**著作体**形式。

令人惊奇的是，柏拉图在元语言的运用中是多么自信地把语用学视角引入到一个客观语言的句子中。

有一位学生叫迈加拉的欧克庇勒斯（Epylides von Megara），他用如下的故事论证了柏拉图真理理论的自相矛盾：<sup>358</sup>

“正如人们所说的，一个智者是一个沉默者。据说有一个克里特人，他出生在一个贫穷的牧羊人家庭。当他刚刚学会走路后，便与他的哥哥在山中孤独地放羊。他从未说过一句话，即使回到安在山洞的家里，也始终保持沉默-只有一次例外：当一个被他的故事所吸引的哲学家从迈加拉专程来拜访他时，他说了一句话：‘无论我用那种语言说了什么，我所说的都不是真的。’说完后，这位沉默者，这位智者或隐修者再也没有开口。

那位哲学家即欧克庇勒斯满怀疑惑地告别了牧羊人。过去他深信柏拉图的真理论，但作为一个逻辑学家，他又明白，既然那位克里特人的回答的确是他所说的唯一一句话，那么这句话便与如下的陈述等值：‘我此刻所说的话不是真的（而是假的）。’因此让他痛苦的问题是这句话的真值性，因为如果运用柏拉图的真理论概念，那么他便陷入了如下的矛盾：

假设这句话‘我此刻所说的话不是真的’为真，那么他所陈述的是一个事实。然而，他说的恰恰是他所陈述的不是真的，亦即他所陈述的不是一个事实，因而与假设相矛盾：因此反题成立，即这句话不真。但另一方面，这句话陈述了本身不真的事实，因此按柏拉图的真理论，它又是真的。换言之，以前被证明为不真的陈述又被证明为真。

因此，柏拉图的真理论在运用中存在着矛盾，而这意味着，这一真理论自相矛盾。

欧克庇勒斯没有直接回到迈加拉，而是先到柏拉图的学园讲述了他的所闻所思。但在那儿，人们指责他是一个诡辩者，想用诡辩摧毁智慧的柏拉图建立的真理大厦。

在学园对他使用家法，把他赶出学园之前，欧克庇勒斯便惊慌失措地逃出了学园。他徒步走回了迈加拉并在那儿讲述了他所遭遇的一切。”

我不敢保证这个故事是真的，但我敢保证柏拉图一定无言以对。然而如果他不想在学园中承认他的无助，那么他必须有所回应。这一回应记载在《第七封信》中：<sup>359</sup>

“每一存在的事物都有三样东西，关于存在物的知识必定通过这三样东西而来；知识本身是第四样东西，我们还必须添上作为真实对象的那个真正的实在，当作第五件东西。所以，我们有：

第一，名称[即定义中的被定义项]；<sup>360</sup>

第二，描述[即定义中的定义项]；<sup>361</sup>

第三，形象[即被观察的东西]；<sup>362</sup>

第四，关于对象的知识[即这一被确定的事物]；<sup>363</sup>

[第五，真正的实在]。

要想知道我说的这些话是什么意思，空间就是一个具体的事例，然后我们可以把这个理论以同样的方式用于每一个对象。比如说，有一存在的事物叫做圆，它的名字就是我才说出来的这个词。

第二样东西是关于它的描述，有动词和名词组成。例如，被我们称为圆圈、圆周、圆形的东西可以描述为：从每一端点到中心都相等的那个事物。

第三样东西可以画出来，也可以擦去，可以通过旋转两脚规画出来，也可以把它毁掉，这些过程不会影响真正的圆，而其他的圆与全都与这个真正的圆相关，因为这个圆与它们不一样。

---

<sup>358</sup>当然他不会宣称每一种真理论都包含着悖论即自相矛盾，但在柏拉图，如果他的真理论是真的，那么欧克庇勒斯所反驳的便是他的真理论。

<sup>359</sup>柏拉图在这里试图把迈加拉学派对他的真理论与理念论的反驳一起扫除。

<sup>360</sup>古希腊语“ónoma”。

<sup>361</sup>古希腊语“lógos”。

<sup>362</sup>古希腊语“eidolon”。

<sup>363</sup>古希腊语“epistème”。

第四样东西是关于它们的知识、理智和正确的意见，我们必须把这些都当作一样东西，它既不存在与声音中，也不存在于形体中，而是存在于 *Psýche* 中，因此它的性质显然不同于那个真正的圆，也不同于我们前面提到的第三样东西。

在这四样东西中，理智就其亲缘性和相似性来说显然最接近第五样东西，即实在，而其他东西则离开实在较远。

同一学说对于形状和表面也适用，无论是直的还是弯的，它同样也适用于善、美、正义，适用于所有人造物体和自然物体，适用于[气、]火、水[、土]，以及其他类似的东西，<sup>364</sup>适用于每一动物，适用于每一性质，适用于所有主动和被动的状态。在上述各种情况下，一个人如果不以某种方式把握前四样东西，那么他就决不会获得对第五样东西的理解。

进一步说，由于语言的不恰当，这四样东西（名称、描述、形体、知识）在说明某个对象的基本实在的时候，确实起着一种说明某个对象的具体性质的作用。<sup>365</sup>

因此，没有一个有理智的人会如此大胆地把他用理智思考的这些东西至于语言之中，尤其是以一种不可更易的形式，亦即用所谓书写符号来表达。

然而，我们刚才说过的意思还需要再作解释。每一个用手或用脚规画出来的圆在实际操作中都充满着与第五样东西即实在的对立，因为它到处触及直线；而真正的圆，我认为，在其自身中不可能或多或少地包含着这些对立的性质。

我认为，名称在任何情况下都是不稳固的，没有任何事物可以阻止现在称作圆的东西而被称作直，或现在称作直的东西被称作圆，<sup>366</sup>人们一旦改变事物的名称，以相反的名称称呼，你们就可以发现名称并不稳定。对描述也可以说同样的话，因为描述由名称和动词组成，所以在描述中，没有任何地方是相当确定的，缺乏稳定的基础。所以，人们可以说这四样东西中的每一样始终都具有不确定的性质！

重要的问题在于，当 *Psýche* 寻求的不是具体事物的知识，而是基本实在的知识时，*Psýche* 面对着的这四样东西中的每一样有着人们想象不到的具体表现，无论是以语言的形式还是以形体的形式。这四样东西中的每一样都使得用语言或例证表达出来的实在变得容易被明显的感官所驳斥。其结果实际上就使每一个人都成为困惑和不确定性的牺牲品。

作为一种训练不良的结果，我们甚至不习惯于寻求事物的真正本质，而只是满足于接受向我们展现的是表象，考察者与被考察者之间并不显得可笑，因为考察者有能力灵巧地处理这四样东西，对它们进行考察。然而，每当我们需要回答和证明第五样东西即实在时，那些<sup>367</sup>有技巧在辩论中取胜，并能使大多数听众以为他是第一个讲、写或回答这些问题的人中间的任何人，<sup>368</sup>都会感到自己好象不懂自己想要写作或谈论的东西。他们有时候不明白这不是作者或说话者的 *Psýche* 出了问题，<sup>369</sup>而是这四样东西的性质出了问题，因为它们都有天然的缺陷。

尽管轮流对这四样东西进行思考，颠来倒去地想，但生来有缺陷的人的 *Psýche* 都无法得到天然有缺陷的事物的知识。

如果一个人天生有缺陷-这是大多数人的理智和所谓道德的天然状况-而他要考察的对象也是不完善的，那么连林扣斯<sup>370</sup>也看不清这样东西了。

---

<sup>364</sup>柏拉图在《蒂迈欧篇》中把空间列为第五种元素，但我不知道人们如何创造空间的形象，因此没有添加到原文中。

柏拉图用了一个巧妙的表达方式（“火、水，以及其他类似的东西”）回避了这一难题。

<sup>365</sup>按照柏拉图这里的超验形而上学，在把握物的最根本性质上，语言之为表达工具具有原则上的不充分性。

<sup>366</sup>我们或许能在这里把柏拉图的例子进一步普遍化：“曾经被称为‘不可分的’[即‘原子’]，现在又称为‘可分的’...”

<sup>367</sup>柏拉图这里是指迈加拉学派尤其是波利克塞勒斯和欧克庇里德斯。

<sup>368</sup>柏拉图由此跳出了波利克塞勒斯和欧克庇里德斯分别对他的理念论与真理论的质疑：质疑者只能质疑前四个知识层面，而不能质疑第五个根本不可能达到的层面。

<sup>369</sup>然而另一方面，柏拉图又在《智者篇》中指出：“思想是 *Psýche* 与自身的对话。”（参下文）因此思想可能是（按我的观点，正是）内在的言说，亦即运用了思想中的概念的言说，而思想中的概念绝不可能与言说和写作中运用的概念没有关系。

<sup>370</sup>林扣斯是希腊神话中视力最好的人。

简言之，天然的理智与良好的记忆同样没有能力对人进行帮助，因为他与要认识的对象缺乏一种内在的亲缘性。对那些缺乏天赋能力的人来说，当然也就更无可能性了。<sup>371</sup>因此，所有对正义和高尚理想缺乏天然爱好与亲缘性的人，尽管他们在学习其他事情时可以既是理智的又是有记性的，<sup>372</sup>而那些拥有亲缘性的人则是愚蠢的和健忘的，<sup>373</sup>但他们在道德观念方面决不能获得对最完善的真理的理解。<sup>374</sup>研究美德与邪恶必须伴随着考察一般存在的真与伪，一定要经过长期的、持续不断的实践，这是我一开始就说过的。

在对名称、定义、视觉和其他感觉作了具体比较之后，在不带偏见<sup>375</sup>地使用回答法对它们进行了仁慈<sup>376</sup>的考察之后，理智的火花最后几乎已经不会闪烁与迸发了，而 *Psyche* 也已经在人力的范围内使尽了气力，奄奄一息了。

由于这个原因，没有一个严肃的人会想要为一般公众写有关严肃的实在的作品，以免使公众成为妒忌和困惑的牺牲品。总之，这是一个不可避免的结论：

如果某人在某处看到有人写这样的作品，无论是立法家的作品还是以别的形什么形式，而他又是一个又严肃的人，那么他所描写的都不可能是他最关心的那个严肃的主题。他最严肃的兴趣实际上存在于他的活动领域中的最高尚之处。然而，如果他真的严肃地关心这些事情，并且把它们写下了，那么‘破坏了人的聪明才智的’不是诸神，而是凡人。”（译者注：译文参《柏拉图全集》中译本，第四卷，书信，页 97-101。）

虽然柏拉图一定在学园里常常（口头）阐发他的思想，但我相信他从没有像《第七封信》一样如此详尽地（用文字）表述他对欧克庇勒斯的诘难的反驳。我不知道他是否系统性地总结过他的思考，但按照以上的思路，我们能够进行一个小结：

“一种言说的语言是生成性和组合性的，所以它既会变化也会消失。这不仅适用于所有其他外部语言如手语等，也适用于内部语言，因为思想是内在的语言，即 *Psyche*<sup>377</sup> 与自身的对话。

而理念是非生成性与单一的，即非组合性的实体，所以它们既不会变化也不会消失。因此，它们不能用任何会消失的东西-既不能用会消失的文字，也不能用会消失的言说，甚至不能用会消失的思想-完整和没有矛盾地-简言之，准确地-把握。

因为人们在原则上不能写下的，也不能言说；人们在原则上不能言说的，也不能思想。

如果一个拥有记忆力和理解力天赋的人能够凭借坚定的意志追寻外部及内部语言的边界，那么他已近于神灵，能在精神的触觉中慢慢触摸到那个永恒者；而如果他能不断地追求，不仅

---

<sup>371</sup>换言之：“谁如果不同意柏拉图的哲学观点，便不是哲学家；他最多只是一个智者，甚至在多数情况下连智者也不是。”

<sup>372</sup>柏拉图在这里主要指苏格拉底的其他弟子尤其是迈加拉学派，因为当时只有他们专心研究了柏拉图的哲学。

在表达思想分歧的方式上，柏拉图在《克拉底鲁篇》中对他的老师克拉底鲁的批评最为温和，而在《斐多篇》中，曾熟读了阿那克萨戈拉所有著作的柏拉图以粗鲁的语气批评了阿那克萨戈拉。虽然他在《智者篇》中（简略至极地）阐发了普罗泰戈拉的哲学，但他的行文给人的印象却是，那位“外乡人”实际上是指柏拉图自己，而“普罗泰戈拉”代表的是迈加拉的欧克里德。最后，尽管柏拉图从高尔吉亚学到了许多语言学（**句法学-语义学-语用学**）知识并把它们运用到自己的对话录中，但他对高尔吉亚的批评仍然不乏粗鲁。

<sup>373</sup>除了他自己的学生（尤其是那位对他仍然忠诚的亚里斯多德）之外，难以想象柏拉图在这里会是针对其他什么人。

<sup>374</sup>柏拉图自己“获得”了吗？如果他“获得”了，那么他不会不在《斐多篇》中说真话；如果没有“获得”，那么他只是一个按自己的标准判断的所谓修辞学家。

<sup>375</sup>在柏拉图看来，波利克塞勒斯和欧克庇里德斯对他的真理论和理念论的“偏见”必须归咎于古希腊语的缺陷（他或许认为，在某种精确的人工语言中，这一切都不会发生。）

<sup>376</sup>我们能在他的《高尔吉亚篇》、《智者篇》、《泰安泰德篇》中看到他的“仁慈”。

<sup>377</sup>难以解释柏拉图为什么避免使用阿那克萨戈拉的“*Noÿs*”，而更难以解释的是为什么译者往往用具有强烈基督教思想色彩的“灵魂”来翻译 *Psyche*。因此我仍然沿用古希腊原文 *Psyche*。

达到而且最终跨越这一边界，那么他便已成为神灵，能用精神的视觉，亦即不再通过文字-言说-思想而当下看到那一永恒者。

在这一不再借助语言的看中，他当然不会陷入语言的矛盾。

因此，如果有人问他看到了什么，他必然会保持沉默：他已成为一个**沉默者**，一个**智者**，一个**Muni**。”

但是，我不知道，一个真正的智者是否会谈论智者的沉默，这一问题已超出了我的记忆与理解能力。

柏拉图的**Psýche论**（至少）包含两部分：（a）**Psýche**的存在方式与（b）**Psýche**的活动方式，后者主要指**Psýche**的感觉与认识能力。

他的**精神哲学**最早表述在《斐多篇》中，但这部经过多年扩充的对话录包含着许多杂乱的甚至与主体思想不相容的内容。例如古希腊的泛灵论（**Animismus**）和古印度的阿特曼学说甚至耆那教教义都在其中留下了痕迹。此外，虽然我毫不怀疑其中也隐藏着苏格拉底的思想，但究竟哪些大体上源于苏格拉底，就象许多其他湮灭于历史长河中的事实一样，<sup>378</sup>已是无法回答的问题。

在前文在我已结合理念论引述过柏拉图的**Psýche不灭论**

在《斐多篇》中，他把**Psýche**描述为某种不可分者，但另一方面，**Psýche**又被想象为能以某种方式在空间中延展：

就象依附着大树生长的牛蒡植物的根茎从树皮一直深入到树根里一样，一切与肉体相关的因素（在这里柏拉图尚未引证他所熟悉的地-水-火-风“四大”论）包围并深入到**Psýche**的内部。而如果**Psýche**能为空间性的肉体包围，那么**Psýche**不可能是非空间性的，也不可能是一个形式性的零维度的点。与肉体不同，**Psýche**没有（或几乎没有）重量，但肉体能够拉着**Psýche**下沉。因此，**Psýche**要想使自己在肉体死亡后不随着肉体的精微物质下沉到冥府，那么必须在肉体死亡之前就与之分离。如此**Psýche**才能升向天空，并一直升向永恒幸福的神灵世界。<sup>379</sup>

值得注意的是，如果我们把前文中所引述的的理念论从**Psýche**论中剥离出来，那么后者有可能源于苏格拉底从阿那克萨戈拉那儿汲取的**Noýs**学说。另一方面，也不排除其中隐含着雅典阿波罗神庙中的祭司的思想。

在《理想国》第十卷中，柏拉图又把他的**Psýche**论与国家论结合起来。与其他对话录相比，柏拉图在《理想国》中对实质性内容的论述更为零碎，从而掩盖了论证步骤中的许多问题。为了不对我们的系统研究产生困扰，我把相关内容集中起来。这部分内容主要包含在他对辩证法<sup>380</sup>整体论述中：

---

<sup>378</sup>例如，据说斐多本人曾指出，柏拉图对苏格拉底的最后一天的描述根本不符合事实。

第欧根尼·拉尔修写道：“据法沃里诺说，柏拉图曾诵读《论灵魂》，只有亚里士多德一人听到了最后；其他人都起身走了。”（译者注：译文参《名哲言行录》中译本，上册，页192。）

虽然他只字未提苏格拉底之死的所有见证人在《斐多篇》开讲后“都起身走了”的原因，但这根本不难猜测。

<sup>379</sup>这一思想与耆那教学说有着某种联系。

<sup>380</sup>我们今天所见的十卷本《理想国》在初版时只包括其中的第一卷，这是古希腊以来的哲学史家的共识。但我自己却直到读到**Apelt**的评注后才注意到《理想国》的内容与其成书时间的关系。

我们只要对比第一卷与后面数卷的结尾部分，便会发现除了在论证思路上有大量中断之处，还存在许多相似的结论。因此，在**Apelt**的研究成果基础上，我推测大部分卷本的成书顺序如下：

在完成了《理想国》第四卷后，柏拉图最先完成的是第八卷，然后他在第四卷与第八卷之间插入了第五卷和第六卷。在随后完成的第七卷中，他在前文中已提出的日喻和线喻基础上增加了第三个比喻即洞喻。由于在完成第九卷后他认为有必要对洞喻重新进行论述，因此又创作了（原始的）第十卷。最后，出于某种不可考的原因，他又把与上下文缺乏必然联系的对同时代作家和诗人的激烈批评置于第十卷之前。

“[美德的最大回报和应得的奖励的]重要性远远超过我们的想象，决定着人的善恶，因此不要让人的荣誉、财富、权力迷惑我们，也不要受诗歌的诱惑，以免使我们对正义和一切美德漫不经心。（...）[因为]与整个时间相比，一个人从小到大终其一生也还是很短的一瞬（...）[而]不朽的事物[是]我们的 *Psýche*。（...）

凡能带来毁灭和腐败的就是恶，凡能保存和带来益处的就是善。（...）每一具体事物都有专门的善与恶，比如眼睛发炎、身体得病、粮食发霉、木头腐烂、铜铁生锈，依我看，实际上一切事物都有先天的恶或病，（...）当某种恶附着于某个事物，它会使这个事物整个儿地变坏，最终导致崩溃和毁灭。（...）

那么是每一事物先天的恶或它自身的恶毁灭了该事物，或者说，如果这种恶不能毁灭该事物，那就不会再有别的什么东西能毁灭它了。这是因为善显然决不会毁灭任何事物，而中性的东西或既不善又不恶的东西也不会毁灭任何事物。<sup>381</sup>（...）要是我们发现某样事物虽有一种恶在腐蚀它，但却不能使之崩溃或毁灭，那么我们就可以知道如此构成的事物是不可摧毁的。（...）

[如果 *Psýche* 能培养正义、节制、勇敢与智慧，那么会远离邪恶，相反]

正义、无节制、胆怯、无知，都会使 *Psýche* 邪恶。这些东西中有哪个能使 *Psýche* 崩溃会毁灭呢？你仔细想一想，不要被误导，以为一个不正义的蠢人是被不正义毁灭的，不正义是 *Psýche* 的邪恶。

其实倒不如这样去理解，就好像疾病作为身体的恶在削弱和毁灭身体，使之最终不再是身体，同理，在所有我们列举的例子中，是那些专门的恶附着于具体事物，对该事物进行腐蚀，最终使之不再是该事物。

那么我们也以同样的方式思考 *Psýche*。不正义和居于 *Psýche* 中的其他邪恶，能够通过居于 *Psýche* 之中和依附于 *Psýche* 而腐蚀 *Psýche*，直至最后使 *Psýche* 死亡，与肉体分离，是这样的吗？（...）它们肯定是做不到这一点的。<sup>382</sup>（...）要是某事物自身之恶没有毁灭它，但却被其他事物之恶毁灭，这种假设肯定是不合理的。（...）

请你注意，有人说身体被食物之恶所毁灭，无论是食物发霉、腐烂，还是别的什么，但我们并不认为这个说法是恰当的，当食物之恶在人体中造成疾病时，我们会说身体毁灭的‘原因’是这些食物，但毁灭身体的却是它自身的恶，也就是疾病。身体是一样事物，食物是另一样事物，我们一定不要指望身体会被食物之恶所毁灭，食物之恶是一种外来的恶，如果它不能造成属于身体本性之恶，也就是疾病，那就不可能毁灭身体。（...）

按照同样的原则，如果说身体之恶不能在 *Psýche* 中产生 *Psýche* 之恶，那么我们也不能指望 *Psýche* 能被一个外来之恶，与其自身缺陷无关之恶所毁灭，也就是说，一事物不能被另一事物之恶所毁灭。（...）

我们要么必须拒斥这种观点，说我们弄错了，要么在这种观点还没有被驳倒的时候决不要说，由于发烧或别的什么疾病、被刀隔断喉咙、整个身子被碎尸万段，结果使得 *Psýche* 灭亡这样的话，直到能够证明 *Psýche* 本身由于这些身体的遭遇而变得更加不正义或不神圣。当某事物之恶出现在另一不同事物中，但并没有在其中产生属于该事物的恶时，我们一定不要说 *Psýche* 或其他任何事物是以这种方式被毁灭的。（...）

但若有人为了避免被迫承认 *Psýche* 不朽而大胆地对此进行证明，说将死之人变得更加邪恶和更加不义，那么我们会指出：如果他的话是对的，那么不正义对于拥有不正义的人确实是致命的，就像疾病致死一样，那些感染上不正义的人会死亡，因为不正义能通过他们的内在本性来杀死他们，不正义越多，人就死的越快，不正义越少，人就死的越慢，但当前的事实却不是这样，不正义者不是死于他们的不正义，而是死于别人对他的不正义所施加的惩罚。（...）

我以宙斯的名义起誓，任何不正义对它的拥有者是命中注定的，那么它就不会显得非常可怕，因为这样一来，它反倒是一种摆脱一切麻烦的解脱了。但我宁可认为它实际上正好相反，

---

<sup>381</sup>简言之，非-恶不会毁灭任何事物。

<sup>382</sup>当狄奥尼修斯二世放逐了狄昂后，柏拉图（如其自述的）陷入了惊慌失措之中。尽管那深入骨髓的恐惧在他回到雅典后仍然长年伴随着他，但柏拉图并没有因为不-勇敢而死去。

它是一个只要有可能就会杀死其他事物的东西，还赋予它的拥有者活力，使之不仅活着，而且还很清醒，我认为就此而言，它与死亡无关。（...）

因为天生的恶和专门的恶不能杀死和摧毁 *Psýche*，除了特定的事物之外，那个指定用来毁灭这个事物的恶更不能摧毁 *Psýche* 或其他事物。（...）既然任何邪恶都不能毁灭它，无论是内在的还是外在的，那么它显然必定是永恒存在的，那么必定地不朽的。（...）

关于这一点我们就假定如此。但若是这么回事，那么你会注意到这些 *Psýche* 一定保持着老样子。<sup>383</sup>我想，要是 *Psýche* 不会灭亡，那么 *Psýche* 就不会减少或增加。<sup>384</sup>这是因为，如果某类不朽的事物增加了，那么新增的事物必定来自可朽的事物，这样一来也就表明一切事物都可以变得不朽。（...）

我们一定不能有这样的想法，因为理性不会容忍这种想法，我们也一定不能相信 *Psýche* 是这样一种东西，其最真实的本性之中拥有无数的不同和矛盾。（...）一个事物如果由多种元素但又不以最佳方式合成，就像我们现在看到的 *Psýche* 那样，那么它要想不朽是不容易的。（...）但是，我们当前的论证以及其他证据<sup>385</sup>都在迫使我们承认 *Psýche* 不朽。

要想知道 *Psýche* 的真实本性，我们一定不能象现在这样 *Psýche* 与肉体或其他邪恶混杂在一起的状态，而必须依靠理性的帮助，考察 *Psýche* 的纯净状态，然后你会发现它要美得多，正义、不正义，以及我们刚才讨论过的所有问题也能区别得更加清楚。

尽管我们已经讲了 *Psýche* 当前的真实情况，但我们所见的 *Psýche* 的样子还是不能使我们对它的本性一目了然，就像看见[海神]格劳科斯，他原来的肢体由于多年被海水浸泡已经断裂破碎，身上又蒙着一层贝壳、海草和石块，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的 *Psýche*，它被无数的邪恶糟蹋成这个样子。

因此，我们必须把目光转向别处（...）转向 *Psýche* 对智慧的热爱（...）

我们必须注意 *Psýche* 渴望加以理解并与其交往的事物，因为 *Psýche* 与神圣者、不朽者、永恒者有亲缘关系，如果 *Psýche* 能毫无保留地追随这道微弱的光，在这束光线的引导下从眼下沉没的深海中上升，除去现在身上裹满了野蛮的尘俗之物，在尘世间游荡，这种状态还被人们视之为快乐。

这时候，无论 *Psýche* 的形式是复合的还是单一的，无论它是什么样子，我们都会看到 *Psýche* 的真相。至于 *Psýche* 在我们人的今生会受到的痛苦，以及它会具有的形象，我想我们已经描述得够清楚了。（...）

那么我们已经满足了这个论证的其他要求，我们没有象荷马和赫西奥得那样祈求正义的报酬和美名，但我们已经证明，对 *Psýche* 本身来说正义是最好的东西，无论 *Psýche* 有没有吉格斯的戒指或哈得斯的帽子，*Psýche* 都必须行正义之事。<sup>386</sup>（...）

那么如果现在我们把人生前或死后来自人和神的各种报酬和奖励归于正义和美德，这样做不再会有任何反对意见了（...）

现在既然已经判明了正义和不正义，那么我代表正义要求你把正义在诸神和凡人中实际享有的名声送回了，我要求人们尊敬正义，使正义能够把那些似乎正义的人赢得的奖品收集起来，赠给那些真正拥有正义的人，因为我们已经证明她能够把真正的幸福赐予正义者，不会欺骗那些真正追求正义、赢得她的芳心的人。（...）

那么，我们首先要你归还的是，诸神并非不明白正义与不正义的真正性质，（...）既然瞒不了诸神，那么一种人是神所喜爱的，另一种人是神所憎恶的，（...）那么，这就是我们关于正义的信念，无论陷于贫困、疾病，还是陷于别的什么不幸，最终都将证明这些事情对他的今生和来世都是好事。<sup>387</sup>因为他愿意并且热切地追求正义，在人力所及的范围内<sup>388</sup>实践神一般的

---

<sup>383</sup>与《裴多篇》中，柏拉图在这里完全运用了阿特曼理论。

<sup>384</sup>如果灵魂不灭，那么即使是神灵也不能创造灵魂，因为被创造者一定会消亡，正如它们当初被创造一样。这一思想并非起源于柏拉图，他在这里窃取了前人的思想成果。

<sup>385</sup>“其他证据”是指柏拉图在《裴多篇》中结合理论论述的内容。我在前文中已删繁就简地阐发过这部分理论。

<sup>386</sup>这一思想源于古印度的业力论。

<sup>387</sup>正如《裴多篇》所示，柏拉图对业力论非常熟悉。

美德，而诸神一定永远不会忽视这样的人。<sup>389</sup> (...) [而]对于不正义者，我们不是必须持有相反的信念吗？ (...)

但正义者从凡人那里得到些什么呢？如果我们面对现实，情况难道不是这样的吗？那些很能干但又很邪恶的人不是很像那些前半段跑得很快，但后半段就不行了的运动员吗？他们一开始跑得很快，但到后来就精疲力竭，跑完后遭到人们的嗤笑和辱骂，被撵出操场，拿不到胜利花冠。而真正的运动员能跑到终点，得到奖品并戴上花冠。正义者的结局不也是这样的吗？他的每个行动、他与他人的交往，以及他的一生，最后都能从人们魅力得到荣誉和奖励。 (...) 那么，要是我说你们过去讲的不正义者的那些好处都要归于正义者，你们能容忍我这样说吗？

我要说，随着年龄增长，正义者只要愿意就可以担任城邦要职，<sup>390</sup>愿意跟谁结婚就可以跟谁结婚，想跟谁家联姻就可以跟谁家联姻，过去被你们说成是不正义者的好处，现在我都可以说成是正义者的好处。我还要说，不正义者即使年轻时没有被人看破，受到嘲弄，他们的晚年会过得很惨，受到外邦人和本国同胞的唾骂。他们将受到严刑拷打，承受各种刑罚，你正确地说这些刑罚很难说出口。<sup>391</sup>假定你们现在已经听我讲完了他们将要遭受的一切，请你们考虑是否还能容忍我的看法。

(...) 这就是正义者活着的时候从诸神和凡人处得到的奖励、报酬和馈赠，此外还有正义本身赐予的幸福。 (...)

正是由于这个原因，我们每个人都要关心这件事，寻求和学习这件事，宁可忽略其他所有学习。如果他能以某种方式学到这种知识，或者能找到一位老师把这种知识传给他，那么他就能区别生活方式之善恶，并能在各处总是选择条件允许的最佳生活，对我们已经讲过的这些事情进行计算，分别或者一道估价它们对良好生活的影响，懂得美貌如何与贫困或富裕混合在一起，懂得出身贵贱、社会地位、职位高低、体质强弱、思想敏捷或迟钝，以及一切诸如此类先天或后天养成的 *Psýche* 的习惯彼此联系结合在一起时对善或恶有什么影响。

对上述一切进行考虑之后，一个人就能用目光注视自己的 *Psýche* 的本性，把能使 *Psýche* 本性更加不正义的生活称作比较恶的生活，把能使 *Psýche* 本性更加正义的生活称作比较善的生活，进而能在较善的生活和较恶的生活之间做出合理的选择。其他事情一概不予考虑，因为我们已经知道，无论是活着还是死去，这都是最好的选择。人死了也应当把这个坚定的信念带去冥间，<sup>392</sup>让他即使在那里也可以不被财富或其他同样华而不实的东西所迷惑，可以不让他陷入僭主的暴行或其他许多同类的行为，并因此而遭受更大的苦难。他可以知道在整个今生和所有的来世如何在这些事情上总是选择中庸之道而避免两种极端，<sup>393</sup> (...)

如果一个人在今生能够忠实地追求智慧，而在拈阄时又不是拈到最后一号的话，那么根据故事中所说的情况，我们可以大胆肯定这样的人不仅在今生是幸福的，而且在死后前往冥府的旅途中，<sup>394</sup>以及再返回人间的时候走的也不是一条崎岖不平的地下之路，而是一条平坦的通天大道。 (...)

如果我们相信它，那么它能拯救我们，我们能够平安渡过勒忒河，<sup>395</sup>而不在这个世界玷污我们的 *Psýche*。如果大家接受我的指点，那么我们要相信 *Psýche* 是不朽的，能够忍受一切极端的善和恶。无论是寓居在这个世界上的今生，还是在死后象竞赛胜利者领取奖品一样领取报酬的时候，让我们永远坚持走上升之路，追求正义和智慧，只有这样我们才能得到我们自己和

---

<sup>388</sup>柏拉图肯定是想说：“在柏拉图力所能及的范围...”

<sup>389</sup>“神”在柏拉图是指与自身同一的最高存在者，而“诸神”是神的力量与光彩即所谓天使。

<sup>390</sup>如果真的会这样，就太好了！

<sup>391</sup>遗憾的是，正如柏拉图尽量避免“出口”的，也有许多正义者遭受如此的苦难！

<sup>392</sup>在柏拉图，“冥间”能够从字面意义上理解。按照《裴多篇》，冥间位于地表下，是地球内部旋转奔流的漩涡。

<sup>393</sup>这里闪烁着佛教思想的火花。而这正是一个人的最大幸福之所在。不能排除这一段记录了苏格拉底真实的思想与生活方式，就象昔兰尼的苏格拉底学派所教诲与实践的-尽管他们也未能准确地恪守中道。

<sup>394</sup>“旅途”是指从今生到下世的中间道路。这条道路既能通往地下的冥间，也能通往天上的神域。

<sup>395</sup>这条象征性河流隔开了今生与到下世的道路尤其是通往冥间的道路。

神的珍爱。只要按我说的做，那么无论是今生今世，还是去赴我已经描述的千年之旅，我们都能诸事顺遂。”（译者注：译文参《柏拉图全集》中译本第二卷，《理想国》，页 631-648。）

医生和医学家**希波克拉底**肯定不是历史上第一位推测和研究万物与人或者说万物与人体中运行的能之间的内在联系，并以之为基础构建自己理论体系的思想家，但他却是极少数柏拉图在**宇宙观与人类观**上信赖、推崇和反复引证的思想家之一。因此，我们对柏拉图的宇宙观的探讨不能脱离他对宇宙与人的关系的认识。

在《斐多篇》中所阐述的柏拉图的**世界论**中，有一部分可能来源于历史上的苏格拉底。<sup>396</sup>如前所述，（波斯或巴比伦的）地理学知识被形象地展示在一个地球模型上：六（！）条南北向的大圆弧把地表划分成十二个用不同颜色标示的区域，从中能够看到他们所推测的活动在比利牛斯山和喜马拉雅山脉之间的地震带上的地下岩浆流和从一座喜马拉雅中部高峰上延伸下来的低地景观。但我们已无从得知哪些是苏格拉底最初向他的（经过精心挑选的）学生所传授的知识，哪些又是他们后来在柏拉图的强烈要求下传授给他的内容，以及柏拉图如何用他自己的语言对之进行了修改和加工。

**神论或神学**是柏拉图的世界论的一个重要部分。就象一切生成与组合的事物一样，这部分学说在他的哲学生涯中经过了多次值得注意的变化。如下所辑，我们在《斐多篇》中能清晰地看到古波斯思想对它的深刻影响；抛开柏拉图的外在修饰，它可能包含一部分苏格拉底本人对他的宇宙观的阐释：

“（...）苏格拉底（回答克贝）说：‘克贝，要想满足你的要求不是一件容易的事。这里涉及到整个出生于毁灭的原因。如果你愿意，我会描述一下与此相关的我本人的经历，然后，如果你发现我的解释有什么帮助，你可以取来加强你自己的反对意见。’

‘我确实想听你的解释，’克贝说，‘我很喜欢你的办法。’

‘那么就请注意听，让我来告诉你。克贝，年轻的时候，我对那门被称作自然科学的学问有着极大的热情。<sup>397</sup>我想，要是能知道每一事物产生、灭亡或持续的原因就好了。我不断地反复思考，对这样一类问题困惑不解。如有人说，当热与冷引起发酵时，生灵就滋生出来，是吗？我们借以思想的是我们体内的血、气、火吗？或者这些东西都不是，而是脑子给我们提供了听、视、嗅这些感觉，从这些感觉中产生记忆和意见，记忆和意见确立以后，又从中产生知识吗？<sup>398</sup>然后我又去考察这些能力是怎样失去的，去考察天上和地下的现象，最后我得出结论，觉得自己根本不适合作这种类型的研究。（...）

然而，我听某人说，他读了阿那克萨戈拉的一本书，<sup>399</sup>书上断言产生秩序的是 *Noûs*，它是一切事物的原因。这种解释使我感到高兴。在某种意义上它似乎是正确的，*Noûs* 应当是一切事物的原因。我想如果 *Noûs* 是原因，那么 *Noûs* 产生秩序使万物有序，把每一个别的事物按最适合它的方式进行安排。因此，如果有人希望找到某个既定事物产生、灭亡或持续的原因，那么他必须找到对该事物的存在、作用或被作用来说最好的方式。

对这个观点来说，人只需要考虑一件事，既涉及人也涉及其他任何事物，即最优秀、最高尚的善，尽管这一点必定包含知道较不善的事物，因为同一种知识就包含着这两者。

---

<sup>396</sup>这一部分学说极可能来源于一位东方术士的秘传，后来又在苏格拉底的皈依过程中，被一位阿波罗-祭司传授给苏格拉底。

<sup>397</sup>如果不局限在柏拉图所暗示的苏格拉底的青年时代，这应是对历史上的苏格拉底的真实描述，因为苏格拉底与希波克拉底一样也认为在万物的运动与人的精神和肉体的运动之间存在着内在的联系。按照一种流行的看法，苏格拉底已背离了伊奥尼亚的自然科学，但这不仅是一种错误的，而且是一种误导性的假设。

<sup>398</sup>从中能够看出，苏格拉底既是阿那克萨戈拉的也是普罗泰戈拉的学生。

<sup>399</sup>柏拉图在这里至少在三个方面歪曲了事实：（1）按照他的描述，似乎苏格拉底在雅典的整个生活时期从未见过阿那克萨戈拉；（2）按照他的描述，苏格拉似乎从不知道某人读的这本书的作者；（3）柏拉图在这里指出苏格拉底只是听过某人所读的这部著作，但稍后在下文中又说苏格拉底自己读过：这说明即使是这位涂改大师有时也会犯粗心的毛病。

这些想法使我高兴地认为，在阿那克萨戈拉那里找到了一位完全符合自己心意的关于原因问题的权威。我以为他会先告诉我们大地是平的还是圆的，然后具体解释产生这些状况的原因和逻辑上的必然性，说明为什么这样最好，为什么它应当如此。（...）我还以同样的方式准备接受他对这些事物的解释，太阳、月亮、其他天体，它们的相对速度、运行轨道，（...）我从未想过，一个断言事物的秩序在于 Noýs 的人会给这些事物提供其他任何解释，而不是去说明什么样的存在状态对它们来说是最好的。（...）

我的朋友，这个希望是多么美好啊，但它马上就破灭了。当我读下去的时候，我发现 Noýs 在这个人手上变成了无用的东西。他没有把 Noýs 确定为世界秩序的原因，而是引进了另一些原因，比如气、以太、水，以及其他许多稀奇古怪的东西。（...）（译者注：以上译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《裴多篇》，页 104-107。译文在分段和某些词语上有改动。）

大地上有许多美好的区域，它本身在性质和大小方面都不像地理学家们所假设的那样，有个行家就是这样对我说的。<sup>400</sup>

‘你怎么能这样说，苏格拉底？’西米亚斯说，‘我本人听说过大量关于大地的理论，但从没听到过你这种说法。我很想听听到底是怎么回事。’

‘说实话，西米亚斯，我不想用格劳科斯<sup>401</sup>的技艺来解释我的信念，要想证明它在我看来实在是太难了，哪怕对格劳科斯也太难。首先是我可能做不到，其次，即使我知道怎么做，西米亚斯，在我看来我的生命也太短了，以至于无法完成长篇解释。<sup>402</sup>然而，我没有理由不告诉你我对大地面貌和大地的区域是怎么看的。’

‘好吧，’西米亚斯说，‘即使只能听到这些也就行了。’

‘那么这就是我的信念，’苏格拉底说，‘首先，如果大地是球形的，位于天空中央，<sup>403</sup>那么它既不需要空气也不需要任何其他类似的力量来支持它，使它不下坠，<sup>404</sup>天空的均匀性和大地本身的均衡足以支持它。任何均衡的物体如果被安放在一个均匀的介质中，那么它就不会下沉、上升，或朝任何方向偏斜，来自各个方向均等的推动使它保持悬浮状态。这就是我的信念的第一部分。’

‘非常准确，’西米亚斯说。

‘其次，’苏格拉底说，‘我相信它的形体是非常巨大的，我们居住的位于费西斯河与赫丘利柱石之间的区域只是大地的一小部分，我们沿着大海生活，就象蚂蚁或青蛙围绕着一个池塘，大地上有许多人居住在类似的区域。环绕着大地，还有许多凹陷的地方，地形和大小各异，水、雾、气汇集在这些地方。

但是大地本身就象天穹上的繁星一样纯洁。我们的大多数权威把繁星密布的天穹称作以太。水、雾、气是这种以太的残渣，不断地被吸进大地的凹陷之处。

我们不知道自己居住在这些凹地上，却以为自己住在大地的表面。想一想，假定有人住在大海深处，能透过水看到太阳和其他天体，那么这样的人会以为自己住在大海表面，会以为大海就是天空。他会非常呆滞和虚弱，决不会抵达大海的顶端，决不会上升到海面上抬起头来从

---

<sup>400</sup>这句话值得注意，因为它不仅向我们透露了苏格拉底之所学，也为我们打开了理解他的所思所授的大门。

<sup>401</sup>格劳科斯是远古神话中的歌手。据说他的歌声不仅迷住了人，而且迷住了海豚。

<sup>402</sup>这是错误的-即使在他生命的最后一天，柏拉图的苏格拉底也有足够的时间念完《裴多篇》及其续作《蒂迈欧篇》。因此，真相应当是，柏拉图之所以让苏格拉底以时间借口推脱“长篇解释”，是因为他在完成《裴多篇》时，在如何用目的论来取代因果论的问题上根本没有找到大致令人信服的思想方案。

<sup>403</sup>早在古希腊时期，绝大部分水手已相信地球不是一个平面，而是一个曲面或球面。

此外，就我们所知，当时把阿波罗神与太阳视为一体的阿波罗神庙的祭司们与个别毕达哥拉斯主义者一样也认为地球围绕着太阳旋转（而非相反）。尽管我们不了解他们在这一问题上的研究有多深，苏格拉底又从他们那儿得到了多少秘传，但至少能够肯定的是，苏格拉底本人不会同意柏拉图把地球（而非太阳）想象成宇宙的中心。

<sup>404</sup>据此，似乎古希腊时期的工程师（其中一定包括阿叙塔斯）已认识到气压的存在，否则柏拉图不会在这里顺势否定这一观点。

海上看到我们的这个世界，亲眼看到或从某些亲眼看到的人那里听到我们的这个世界比他的人民居住的那个世界更加纯洁和美好。

我们现在正好处在相同的位置。尽管我们居住在大地的凹陷之处，但我们以为自己住在大地的表面，把气称作天，以为它就是星辰在其中运动的天空。还有一点是相同的，我们呆滞和虚弱，以至于不能抵达空气的顶端。如果有人抵达空气的顶端，或者长着翅膀飞到那里，那么他抬起头来就能看到上方的那个世界，就象海中的鱼抬起头来看我们的世界。如果他的本性是能够看的，那么他会认识到真正的天空、真正的光明、真正的大地。

因为这个大地、它的石头。以及所有我们所居住的区域都已受到损害和侵蚀，就象海中的一切都受到海水的侵蚀一样。我们不必提起植物。它们鲜有任何程度的完善，只要看看那些洞穴、沙滩、沼泽，以及大地各处的粘土就可以知道，按照我们的标准，这个世界没有一样东西可以称得上是完美的。

但是上面那个世界的事物远远胜过我们这个世界的事物。如果现在是一个恰当的时候，可以对上面那个世界作一种想象性的描述，西米亚斯，那么你值得听一听位于天穹下的那个大地真的是个什么样子。’

‘那太好了，苏格拉底，’西米亚斯说，‘不管怎么样，能听到这种描述对我们来说是一种极大的快乐。’

‘好吧，我亲爱的孩子们，’苏格拉底说，‘真正的世界，从上往下看，就象是一个用十二块皮革制成的皮球，<sup>405</sup>我们所知的颜色种类有限，就象画家用的颜料，但是整个地球的颜色比画家的颜色还要明亮和纯洁。一部分是极为美丽的紫色，另一部分是金黄色。白的部分比粉笔和雪还有白，有其他颜色的部分也要比我们看见的颜色更加鲜明和可爱，即使大地上的这些充满水和气的凹陷之处也有颜色，五彩缤纷地闪耀着，看起来就形成了一个五光十色的连续的表面。（...）能够看到它们的眼睛真是有福的。

那个世界上有各种动物，还有人，（...）那里的天气很好，完全不会得病，生活在那里寿命也要比我们长得多；他们的视觉、听觉、理智，以及其他所有能力，都远远优于我们，就好比在纯洁度方面，气优于水，以太优于气。（...）

大地本身，在它的所有表面，有许多低洼的区域，（...）这些地方都通过各种渠道连在一起，有些渠道较窄，有些渠道较宽，从一个盆地到另一个盆地，流动着大量的水，大量的地下河道永不止息地流动着热水和冷水，还有火，形成火河，（...）这些反复的运动是由大地内部的震荡所引起的，用一种自然的方式把震荡的力量携带出来，就象流水一样。（...）”（译者注：以上译文参《柏拉图全集》第一卷中译本，《裴多篇》，页 122-125。译文在分段和某些词语上有改动。）

一方面，我相信苏格拉底的确没有创立自己的自然哲学，因为他不具备即使在当时的自然哲学水平上也必须具备的数学知识与能力：多年的石匠生涯使他失去了在数学上深造的机会，他后来也意识到并从未掩饰过这方面的缺陷。

但另一方面，他也绝非如大多数人直到今天仍然认为的那样对自然科学不感兴趣。相反，正如对他的许多记载所表明的，他不仅向哲学家如阿那克萨戈拉和阿斯帕齐娅，而且向神学家如阿波罗神庙的祭司们与来自波斯帝国的术士们请教过自然界的性质规律，而他的目的无疑在于，由于在自然与每个生命体、在自然内部与每个生命体内部运行的能之间存在着联系，因此对自然的研究能启发对人性的探讨。

我不相信在宇宙论上从因果论向目的论的转变完成于苏格拉底；毫无疑问，柏拉图冒险跨出了这一步并遭到了失败-从今天的视角来看，这是一目了然的。

---

<sup>405</sup>如果柏拉图的描述是真的，那么我们能够从数字“12”的运用中推测，那位来自东方的术士曾向苏格拉底展示过一个地球仪：上面不仅画着 12 条（主）经线，而且也（一定）用了 30 条（副）经线对 12 个地表区域进行了进一步划分。

因为对数字神秘主义者来说，“360”是一个令人陶醉的数字，例如在质数与幂的升降关系上，360 与 30、12 具有相同的形式： $360=2^3 \times 3^2 \times 5^1$ ， $30=2 \times 3 \times 5$ ， $12=2^2 \times 3^1$ 。有各种不同的颜色。我想，标识（主）经线的不是数字而是各色域的交界线。

早在《斐多篇》中，柏拉图曾郑重宣布，他要为宇宙和人提出一种目的论解释。能够想象的是，在不成功的《斐多篇》宣读后，苏格拉底的其他弟子或许会在最初几年提醒柏拉图信守他的承诺，但久而久之，他们只能对柏拉图的推诿听之任之。但在学园內，柏拉图却不能对他的学生们长年的期盼置若罔闻，如果他不想失去他们和损坏他在后人心目中的伟大形象。

终于，年事已高的柏拉图开始为他的目的论寻找具有修改价值的理论。但起初，他在希腊和西方都没有找到相应的思想源泉。我想，这是他把目光首先投向东方的原因。

对于雅典的希腊人掌握了多少伊奥尼亚的希腊人从波斯帝国东部边境的大学城塔克西拉<sup>406</sup>所学到的知识，我们只能提出各种推测；而这样的推测绝非没有裨益。

婆罗门（Brāhmaṇen）在语义上源于古印度早起的梵天（Brahmā），而梵天是原-力梵（Brahman）的人格化。我想在这里对婆罗门教的宇宙论或宇宙起源论再次进行一个小结：

“最初只有无所分别的物质性混沌与梵。梵自我聚集为梵天。为赋予混沌以形象，梵天把自己分为两部分，因而成为生主（Prajāpati）：

★一部分梵天升到了上界。在那儿诞生了众神。最初众神并非永生，但他们通过对时间的划分掌握了时间，永远摆脱了死亡；

★另一部分梵天沉到了下界，作为名、色<sup>407</sup>赋予了混沌以分别的意义（在那儿，众神作为能与力的人格化依法（Dharma）主宰着宇宙的运动）。”

普通人只从字面上理解这一神话的意义，把宇宙想象成一次性生成，因此从混沌中生成的宇宙有始无终。他们的理解受到了普通祭司的支持。

但那些神-哲学院的学者们却把它理解为一个比喻：神话所暗示的毋宁是梵自无始以来，在永恒的宇宙周期-宇宙轮回-中对物质世界的持续性影响。

起初这是一个不传之秘；只有履行了相应的仪式后才能向弟子们心口相传。但这一秘密不可能永远保持。在向外的传播过程中，不同的人对梵的神话有不同的诠释。

我试图从这一背景来解读柏拉图在他的晚期著作《蒂迈欧篇》中对世界、造物主及其众神的描述。与前文一样，我从如下引文尤其是从《蒂迈欧篇》初版部分中删去了那些（尽管是独白，但仍然）过于冗长和过于柏拉图风格的细节：

“我要问一个从事任何研究一开始总要提出的问题-这个宇宙究竟是永恒存在、没有开端的呢，还是被创造出来的、有开端的？<sup>408</sup>我的回答是，它是被创造出来的，因为它看得见，摸得着，并且有形体。因此，是可感的东西，以及一切可以被意见和感官所把握的事物，都处在一个创造的过程中，而且是被创造出来的。我们肯定过，凡是被创造出来的事物必定有被创造的原因。”（译者注：以上译文参《柏拉图全集》第三卷中译本，《蒂迈欧篇》，页 280。）

“首先，依我来看，我们必须做出下述区别，并且要问：

[1]什么是永恒存在没有生成的东西[？]”

[2]什么是永恒生成无时存在的东西？

而[回答是：]

[1]那可由思想以推理来把握的是永恒自持的东西，而

---

<sup>406</sup>希腊语中的“塔克西拉”（Taxila）是对梵语“Takṣaśīlā”的误读。前 6 世纪伟大的梵语语法学家帕尼尼（Pāṇini）曾在塔克西拉执教。

<sup>407</sup>梵语中的“色”（rūpa）指“外形，形象”，“名”（nāma）指“名称，有意义，概念，概念性区别，分别”等。

<sup>408</sup>柏拉图直到晚年也没有认识到巴门尼德的一个错误论点，即如果什么都不存在，那么非存在也不存在。因为他在这里的论证如下：

在世界之中，一切都是生成的；因而（整个世界作为）已生成者也是生成的；因此世界本身是生成的，亦即起源于某个时间。

[2]那作为意见之对象以非推理的感性来揣测的则是变动不居、无时真正存在的东西。

我们知道，凡是生成的东西必定由于某种原因方才产生，因为若无原因，没有任何东西能被创造出来。

当创造主用他的眼光注视那永恒自持者，并且用它作为模型，构造出事物的外形和性质，凡这样完成的作品必定是完美的，但若他注视的东西是被造的，他所使用的模型也是被造的，那么他的作品就不完美。（...）

要找出这位宇宙之父和宇宙的创造者是一件难事，即使我们能够找到他，也难以把他告诉所有人。然而，（...）创造主必定注视永恒者[。]

因为这个宇宙是一切被造事物中最美的，（...）被造就为理性和心灵可以把握的这种样式，它必定是不变的具有必然性，如果这些前提不假，那么这个宇宙是某个东西的影像，是完全必然的。”（译者注：同上，页 279-280。译文中分段有改动。）<sup>409</sup>

“就让我来告诉你们为什么这位创造者要找出这个生成的世界。他是善的，没有因为善者会对任何东西产生妒忌；没有妒忌，他就希望一切都要尽可能地象他自己。

这就是最真实意义上的创世的极源和宇宙的起源，而在这方面我们应当相信聪明人的证词。

由于神想要万物皆善，尽量没有恶，因此，当他发现整个可见的世界不是静止的，而是处于紊乱无序的运动中时，他就想到有序无论如何比无序好，就把它从无序变为有序。

至善者的行为决不会是最不美的，或曾经是最不美的，创造者反思这些本性可见的事物，觉得没有一个无理智的生灵整个儿看来会比有理智的生灵更美，而理智不可能在缺乏 *Psyché* 的东西中出现。由于这个原因，当他建构这个宇宙时，就把理智放在 *Psyché* 里，而把 *Psyché* 放在身体里，他在用尽善尽美的本性进行工作。这样，就可能性而言，我们可以说这个生成的宇宙是一个由神的旨意赋予 *Psyché* 的理智的生物。（...）

既然如此，我们说只有一个宇宙。（...）因为把一切其他理智的生物包括在内的东西，绝不可能在一个之外再有第二个，（...）

凡被创造出来的东西必然是有形体的，也是可见的和可触知的。<sup>410</sup>但若没有火，那就什么也看不见，没有固体，则无从触知，而要有固体则非有土不可。因此，神在创世开始时就用火与土构成宇宙的形体。

不过，要把两种东西结合起来，不能没有第三者，必须有某种东西能把它们结合起来。最好的结合物乃是能够将它自身与它所结合之物最完全地融为一体的东西，而要达到这个目的，[单一性]比例[是最美的]。<sup>411</sup>因为任意三个数[x, y, z]，无论是立方数还是平方数，都有中项，倘使 $x^2:yz = yz:z^2$ ，那么同样， $xy:x^2 = y^2:xy$ ；反之也然。]

如果这个宇宙只被建构成一个平面而不具有厚度，那么只要一个中项就足以将它本身和其他两项结合起来了；但这个宇宙必须是立体的，而把立体结合在一起的中项绝不是只有一个，而必须要有两个，[因为如此则： $x^3:x^2z = x^2z:yz = yz^2:z^3$ ]。<sup>412</sup>所以神把水与气置于火与土之间作中项，尽可能使它们拥有相同的比例-气与水的比例有如火与气，水与土的比例有如气与水-这样，他就把各种元素结合起来，造就一个可以看见又可以触知的天。（...）

创世把四种元素中的每一种全都用上了，因为创造主用来所有的火、所有的水、所有的气、所有的土构建宇宙，不让任何一种元素有一点儿微粒或能量遗漏在外。他的用意是：第一，

---

<sup>409</sup>如果把神的创世理解为自无始以来的永恒过程，那么这听起来是一个令人信服的观点；但如果-正如柏拉图在前文中所论证的-创世只是一次性的活动，那么人们必须问，为什么神在创世之前没有创世？如果创世是因为神的善，那么在创世之前，神是否不够善？

<sup>410</sup>我们今天或许能够如此解释：任何物质部分都占据着一个位置（这一位置能用光线-因而能用视觉-来确定）；任何物质部分都包含着脉冲（这一脉冲能用压力的相互作用-因而能用触觉-来确定。）

<sup>411</sup>除了目的性与善的理念之外，柏拉图也常使用美与单一性理念，并似乎把二者视为同一个理念（后来的维特根斯坦秉承了这一观念）。

<sup>412</sup>Apelt 把柏拉图的日常语言转化为以上的算数形式。

要尽可能使这个生物整体上完善，其部分也完善；第二，它应当是唯一的，因为没有剩下任何东西可以用来创造另一个宇宙，并且它也不会衰老，不受疾病侵袭。

[然后，]他赋予宇宙适当而自然的形体。对于这个要在其内部包容一切生物的生物来说，适当的形体应当是可以把其他一切形体包容于自身的形体。因此，他把宇宙造成圆形的，就象出自车床一样圆，从中心到任何方向的边距都相等。在一切形状中，这种形状是最完美的，又是所有形状中彼此最相似的，因为创造主认为相似比不相似要好得多。[因此，]他把这个圆球的表面造得十分平滑，（...）

[他又把]适合球体的那种运动赋予了它。这就是七种运动中最适宜 *Psyché* 和理智的运动，宇宙被造就为在同一地点、以它自己为范围、按照始终不变的方式旋转，其他六种运动都从它那里被拿走了，使它不会受其影响而脱离常轨。（...）

这就是永恒的神关于这个要成为神的宇宙的计划，他把宇宙造得表面平滑，从中心到各个边缘距离相等，使之成为一个由许多完善物体组成的完整而又完善的物体。他在宇宙中心安放了 *Psyché*，*Psyché* 从那里扩散到整个宇宙，又使之包裹整个宇宙的外表。<sup>413</sup>他使宇宙成为唯一旋转的圆球，卓越无比，能够与自己交谈，因此不需要其他的朋友和伙伴。怀着这些意图，他把这个宇宙造成了一个有福的神，[即神子。]<sup>414</sup>

尽管我们刚才谈了物体的问题以后再谈 *Psyché*，但神并非在创造物体之后创造 *Psyché*，（...）他使用不可分、不变化的存在和分布在物体中的存在，组合成第三种中介性的存在。他以同样的方式处理相同者和相异者，亦即把每一种不可分的存在与按比例分布在物体中的存在调和在一起。<sup>415</sup>然后，他把这三种新的成分混合为一种形式，用强力迫使相异者的那些不情愿的、不肯联合的性质变成相同的。<sup>416</sup>

当他用中介性的存在使它们合而为一以后，（...）他又把整个混合体[分成内圈与外圈两个斜交的圆圈，并]给这两个圆圈配上运动，使其沿着一条中轴线不停地自转，（...）对于那由内圈分裂而成的七个圈，他指定三个以同等速度运行，<sup>417</sup>其余四个的运行速度各异，<sup>418</sup>也不和上述三个相同，但彼此之间却保持着既定的比例。（...）

一个神圣的开端就从这里开始，这种有理性的生命永不休止，永世长存。[对人类来说，]<sup>419</sup>天的形体是可见的，但 *Psyché* 是不可见的，（...）出于‘相同’、‘相异’和‘存在’三者的混合，又经过了按照特定比例进行的分割和联合，（...）<sup>420</sup>

[为了确定时间，造物主又]<sup>421</sup>创造了太阳、月亮，以及被称作行星的那五颗星辰，用来确定和保持时间方面的数，在把星辰的形体创造出来后，神就把它们安放在‘相异’的运动轨道上

---

<sup>413</sup>包裹着物体外表的 *Psyché* 我想可能是指物体的圣光。

<sup>414</sup>在以下两个段落中，有的部分是柏拉图后来增加的，有的部分经过了柏拉图的修改；我们能从“相同的”与“相异的”用语选择中看出它们的痕迹。

在我看来，所有柏拉图用“相同的”和“相异的”术语来表达的部分不仅在论证上不充分，而且混杂着错误。

<sup>415</sup>在三维空间，需要 2 个联结项；在二维空间，需要 1 个联结项；而在零维度，需要 0 个联结项。

为什么柏拉图在这里使用的是 1 个联结项，而非 0 个（对于非空间性的 *Psyché* 而言）或 2 个（对于可见可触的空间性物质而言），这恐怕是一个永远的秘密。

<sup>416</sup>柏拉图在这里没有在字面上袭用婆罗门教，而是把从永恒的神中创造的众神严格分离开来并让他们始终保持分离状态：

按照婆罗门教，梵表现在梵天中，但并不因此而成为与自身的相异者。就象骑在一匹马上，梵天把静止的梵带向四方，让精微的力作用在粗重的物上。

<sup>417</sup>柏拉图对火星，木星和土星的运行速度根本不了解！

<sup>418</sup>这四个是指月亮、太阳、水星和金星。

<sup>419</sup>这是我根据《裴多篇》中的相关论述补充的。

<sup>420</sup>在删节的部分中，柏拉图论述了暗中从毕达哥拉斯学派借用的音乐理论。

为了理清柏拉图其中不清晰的思路，Apelt 花了整整六页篇幅。

<sup>421</sup>这里必须对柏拉图进行修正：自无始以来，亦即使是在混沌仍然处于无边无尽的混沌中时，时间本身即时间流已然存在。但只要没有赋予混沌以秩序，那么便不可能对时间进行测量和规定。

，七个星辰有七条轨道。<sup>422</sup>首先是距离大地最近的月亮的轨道；<sup>423</sup>其次是太阳，<sup>424</sup>位于大地之上的第二条轨道；然后是启明星和献给赫耳墨斯的那颗星，它们的轨道速度与太阳相同，但运行方向与太阳相反，因此太阳、水星、金星有规律地你追我赶，互相超越。<sup>425</sup> (...) 为了使这些星辰在八条轨道的相对运行速度有某些可见的度量，神在大地之上的第二条轨道上点燃了一把大火，我们称之为太阳，照亮整个天空， (...)

以此方式，并由于这些原因，黑夜和白天被创造出来，这是一个最合乎理智的旋转周期。月亮循轨道运行一圈并赶上太阳，这就是‘月’；而太阳走尽了它自己的轨道，这就是‘年’。(..)

神用火创造了大部分神圣的天体，<sup>426</sup>使它们成为可见的最明亮、最美丽的东西；他按照宇宙的样子把天体造成浑圆的形状，让它们追随至尊者的理智运动前进，把它们散布在天穹中，使整个天空闪闪发光，成为真正灿烂的宇宙。他赋予每个天体两种运动：一种是在同一地点按同一方式进行的原地运动， (...) 另一种则是前进，即受相同与相异所支配而产生的运动， (...) 恒星被创造出来，它们是神圣的、永恒的、永远在同一地点按照同一方式进行运动的生物。 (...)

大地是我们的保姆，随着那条纵贯宇宙的枢轴旋转，<sup>427</sup>大地也是诸神中最年长的，位于天穹最内里的地方，是白天与黑夜的卫士和制造者。

我们用不着细说这些星辰 (...) 如果不能再现这个天体系统，那么试图说明这一切是徒劳的。<sup>428</sup> (...) <sup>429</sup>” (译者注：同上，页 281-291。译文中分段有改动。)

---

<sup>422</sup>古天文学中的行星概念不同于今天的“行星”或“恒星”。

<sup>423</sup>在《蒂迈欧篇》中，柏拉图没有为他的宇宙论提出任何数学证明，因此我们有理由（当然还有其他理由）认为他的数学能力并不强。

Apelt 试图在这方面的柏拉图提供帮助。如下是对他的详尽论述的小结：

“按照毕达哥拉斯学派的秘数论，存在两个重要的四元数组： $(2^0, 2^1, 2^2, 2^3)$ 与 $(3^0, 3^1, 3^2, 3^3)$ 。把这两个数组的值排列在一起，其中指数为 1 的数值只数一次，那么得到一个七元数组： $(8, 4, 2, 1, 3, 9, 27)$ ；把它们从小到大重新排列，那么得到： $(1, 2, 3, 4, 8, 9, 27)$ 。

按毕达哥拉斯学派的测量结果，地球与月亮的距离是 12600 斯塔迪亚 (Stadia)，即约 23000 公里。他们从纯粹的理论角度出发，把以上的七元数组运用在行星（包括太阳）与地球的距离规定上，即它们与地球的距离分别是月地距离的 7 个乘积。设月底距离为 1me，那么，月亮、太阳、金星、水星、火星、木星、土星与地球距离分别为 1me、2me、3me、4me、8me、9me、27me。”

<sup>424</sup>毕达哥拉斯学派之所以倾向于把太阳放在宇宙的中心，依据的并非物理研究，而是出于宗教原因。而《蒂迈欧篇》中的柏拉图虽然在科学上运用了菲洛劳斯的成果，但在这里却仍然采用了与**感觉经验**亦即与**意见**而非**真理**相符的理论：从地球上观察，太阳从东向西运动，而非在一个球面上从西向东旋转。

虽然目前找不到证据，但我根据《斐多篇》中的两个从句推测，苏格拉底所持的观点应与柏拉图相反：阿波罗的祭司曾告诉他，太阳是居于宇宙中心的最高神；当我们称阿波罗时，指的是他的**行为**，而我们称阿尔忒弥斯时，指的是她的**智慧**。

不知道是出于何种原因，阿波罗的祭司们没有传授柏拉图任何相关的知识；或许正因为如此，柏拉图在《蒂迈欧篇》中不断发泄着对他们的怨怒之情。

<sup>425</sup>亚历山大里亚的天文学家后来运用巴比伦人的理论对柏拉图设想的太阳系图景进行了数学描述。

据说，古埃及的某些祭司-天文学家曾提出，太阳围绕着地球旋转，而水星和金星围绕太阳旋转。这一理论显然比柏拉图的更简洁，（按柏拉图，也）更美。

第谷·布拉赫 (Tycho de Brache, 1546-1601) 后来针对尼可拉·开普勒所提出的地心说与上述古埃及的理论在本质上具有一致性。

<sup>426</sup>为什么柏拉图在这里使用了“大部分”而非“全部”？如果不是出于某种不可考的原因，那么他一定是认为陨星不属于古天文学意义的行星。

<sup>427</sup>宇宙轴心的观念似乎与天文学的历史一样古老。

<sup>428</sup>柏拉图之所以认为必须借助于形象的描述，可能是一位他缺乏当时的天文学家和数学家的知识能力。

<sup>429</sup>我在这里删节了柏拉图对雅典祭司的讽刺。他在这一段落的开头写道：

“我们的能力不足以知道或讲述其他神祇的起源，所以我们只好接受古人的传说。他们说自己是诸神的后裔，作为诸神的后裔，当然知道自己的祖先-这是他们自己说的。” (译者注：译文参《柏拉图全集》第三卷中译本，《蒂迈欧篇》，页 291。)

“Psyché从宇宙中心扩散到各处，直抵宇宙的边缘，无处不在，又从宇宙的边缘包裹世界，而灵魂自身则不断旋转，<sup>430</sup> (...) [Psyché]分有理性和和谐，是用最优秀的理智造成的，具有永恒的性质，<sup>431</sup>是被造物中最优秀的。 (...)”

[由于]处于回归自身的旋转中之中，所以它一接触到任何存在的事物，无论是分散成部分的还是完整的，Psyché都会自行启动并贯通这个存在，并且宣示着队形和什么相同，和什么相异，与什么事物相关，以什么样的关系、为了什么、在什么时间，同时作用于这个生成的世界和永恒不变的世界中的某一事物，并且受它们的影响。

当与真理等同的理性运行时，无论位于相异还是相同的轨道上-以无言的方式在自我运动的领域中静默地把握它的内在进程-我要说的是，当理性围绕感性世界翱翔，而那运行着的‘相异’的圈也把感觉的真实情况传达给整个Psyché时，意见和确定的信念也就产生了。

但若涉及的是理性事物，那平稳运转的‘相同’的圈也会做出宣告，此时获得的必然是理智和知识。

如果有人肯定产生上述两种情景的不是Psyché，而是别的东西，那么他的话完全不是事实。”（译者注：同上，页287-288。译文中分段有改动。）

在这里，柏拉图提出了一种在《裴多篇》中根本未出现的泛心论（Panpsychismus）；它既不同于恩培多克勒也不同于阿那克萨戈拉，毋宁说更接近于婆罗门教。

因此，柏拉图是古希腊**第一个**限制了因果论和物质与能量守恒定律的自然哲学家；换言之，在柏拉图，这两个定律的适用范围决定于造物主的意志。

柏拉图可能已认识到或至少在潜意识里预感到**全知-全能-全善**的理论困境。因为，要么必须承认世界是全知-全能-全善的神的造物因而是最好的世界；要么必须承认这个世界的缺陷并把它们归咎于造物主，但如此一来，我们必须至少放弃三位一体的神性中的一位：我们不可能放弃全善，也不可能放弃全知，而只可能是全能。在这一前提下，柏拉图为他的神寻找了一条出路：

“当造生了它的父亲看到它-一座为永恒诸神而造的神龛-活生生地运动起来，十分喜悦；因为喜悦他就思忖着把这一摹本造得更像那原型。因此，鉴于那原型是一个永恒的生物，他也试着尽其所能使宇宙永恒。这种理想的性质是永恒，而要把这种性质圆满地归诸于一个生物是不可能的。 (...)”（译者注：以上译文参《柏拉图全集》第三卷中译本，《蒂迈欧篇》，页288。）

“[于是，]当所有神祇，那些在旋转中显示可见的神，以及那些具有更加隐蔽性质的神，都已经创造出来时，宇宙的创造者对他们说：

‘众神啊，众神的后裔啊，你们都是我创造出来的，我是那么的创造者和父亲，未经我的许可，我创造的作品是不容毁坏的。 (...)’

现在，你们要聆听我的吩咐。还有三个有生灭的族类不曾创造出来，没有它们，这个宇宙是不完整的，<sup>432</sup>因为它还没有把一切生物包含在内，如果要达到完善的地步，它就必须包含一切生物。另一方面，如果它们是我创造出来的，在我的手中得到了生命，那么它们的地位就与诸神等同了。为了使它们有生灭，而这个宇宙又能真正地包容万物，所以我吩咐你们，按照你们的本性，仿效我在创造你们时所显示的能耐，由你们来创造这些生物。 (...)’

作了这些吩咐以后，他把剩余的元素有一次倒进原先用来调制宇宙Psyché的大杯，以同样的方式调制。不过，这一次用的元素不如从前那么纯净，而是降到次等和三等的纯净度。调制完毕后，他把全部调制好的东西分成若干个Psyché，与星辰数量相等，在把Psyché指派给

---

据说，有一次当柏拉图呕吐时，被克拉特斯碰到。克里特斯看了看呕吐物，说：“我看到的只有胆汁，没有憎恨！”因为柏拉图一生都对克拉特斯耿耿于怀。

<sup>430</sup>我不清楚Psyché中的旋转与宇宙边缘所发生的旋转在柏拉图看来存在什么数学关系。

<sup>431</sup>柏拉图在这里与《裴多篇》矛盾：在《裴多篇》中，柏拉图强调凡是生成的必然也象生成那样消亡，但在这里，造物主的意志凌驾于这一规律之上：Psyché有起点，但没有终点。

<sup>432</sup>即所谓只有存在不完美，才能达到完美。

星辰，每个星辰都有一个，<sup>433</sup>就象战车上的驭手，然后再把宇宙的性质告诉它们，并把命定的法则向它们宣布。（...）

发布了这些命令后，创造主就按以往习惯的方式过日子去了，而他的孩子们听了这些吩咐后就照着去办。它们从创造主那里接受了有关可朽生灵的不朽原则，模仿他们自己的创造者办法，从宇宙中借取一定比例的火、土、水、气-这些元素今后是要归还的-取来之就把它们结合在一起，不是借助于它们自身的不可分解的纽带，而是使用许多微小得看不见的钉子，把不朽的 *Psyché* 钉在处于不断吸收和排泄状态中的形体上。这个过程就好比流淌在一条大河中的水，既不制服别的东西，也不受别的东西制服，而是一味冲撞流转，结果就使整个生物移动前进，（...）它象潮汐一样涌进排出，提供着营养，与外界的联系在身体内部引发更大的混乱-即物体与外界的火、土块、流水相撞，或者被激荡的气流吹刮-这些冲突产生的运动都会经过身体传到 *Psyché*。因此，这一类运动都被称作‘感觉’。<sup>434</sup>（...）”（译者注：同上，页 292-295。）

“[按照造物主的法则，]所有 *Psyché* 第一次出生的方式都是一样的，（...）*Psyché* 必然被植入生物体，而生物体总是在获取和排除某些生物体的成分，因此就产生下列结果：

第一，*Psyché* 必然全都拥有一种相同的感知能力；

第二，*Psyché* 必然拥有爱，其中混合着快乐和痛苦，此外

[第三，]还混有恐惧和愤怒，以及与之相联或向对立的情感。<sup>435</sup>

如果 *Psyché* 能够克服这些情感，那么就可以过上一种公义的生活；如果反过来被情感多支配，那么它们的生活就是不公义的。一个人如果在他的寿限之内善良地生活，那么死后会回到他原先生活过的星辰上去居住，幸福、惬意地生活在那里。

如果他不能做到这一点，那么在他第二次降生时就会变成女人。<sup>436</sup>如果在做女人期间他仍然怙恶不悛，那么就会在转世时不断地变成与他恶性相近的野兽，他的劳作和转化不会停止，知道他服从体内相同的和相似的旋转运动，摆脱那些由火、水、土、气四种元素合成的混乱而又累赘的东西，乃至用理性克服非理性，回复原初较好的状态。这些法则都已经详尽地交代给了诸神，将来如果有谁犯了罪恶那就不是他的过错了。<sup>437</sup>”（译者注：同上，页 293-294。）

“在各种器官中，他们首先发明了能放射光芒的眼睛。他们遵循下述原则把眼睛安放在脸上。眼睛里的火不会引起燃烧，但会发出温柔的光芒，诸神取来这样的火，使之成为一种与白天的光线相似的东西。我们体内与白天光线相似的那股纯火以柔润而浓密的光束从眼中发射出来，整个眼睛，尤其是其中心部分是压缩过的，可以抵挡其他一切杂质，只让这种纯洁的元素通过。每逢视觉之流被日光包围，那就是同类落入同类之中，二者相互结合后，凡是体内所发之火同外界某一物体相接触的地方，就在视觉中由于性质相似而形成物体的影像。整个视觉之流由于性质上的相似而有相似的感受，视觉把它触及的以及触及到它的物体的运动传播到全身，直抵 *Psyché*，引起我们称之为视觉的感觉。

但是到了夜晚，外界同类性质的火消失了，视觉之流被截断，身体中的火发射到不相似的事物上发生了变化，并且熄灭，这是因为周围的空气已经失去了火，因此不再具有与火相似的性质，眼睛不能再起到看的作用，我们也感到昏昏欲睡。

---

<sup>433</sup>柏拉图由此把 *Psyché* 的无始性与有始性结合起来，从而为他的回忆论保存了基础-尽管不无牵强。

<sup>434</sup>从柏拉图的论述中看不出在 *Psyché* 本身的运动与物体及其 *Psyché* 的运动之间存在什么关系。难以想象柏拉图不曾意识到这一问题，但我们不知道他为什么没有提出。

<sup>435</sup>在《理想国》中，柏拉图把上述三点按另一种顺序（1-3-2）投射到一个理想社会的阶层划分上：

（1）智者：国家首脑；

（2）卫士：国家肩臂；

（3）平民与奴隶：国家躯干。

<sup>436</sup>我不知道在《理想国》中那么强调男女平等的柏拉图为什么突然在《蒂迈欧篇》中给予妇女更低的地位。或许它源于爱利亚学派或毕达哥拉斯学派，而柏拉图在把他们的思想移植到《蒂迈欧篇》中时，未能迅速找到一种方法把他们的体系与自己的思想完美地结合起来。

<sup>437</sup>柏拉图因此把他的神从对恶的责任中解脱出来，而每一个都能清楚地判断，这一观点在道德上会带来多大的问题。

诸神发明出来保护视觉的眼睑一合上，就挡住了体内的火，而这种火的力量也就消散并遏制了体内的运动，随着运动平息下来，就出现了安宁，随着安静的加深，几乎无梦的睡眠也就到来了。但若体内仍有某些较大的运动，那么这些运动会按照它们的性质和位置，在我们心中产生相应的梦幻，等我们醒来后还能记得清清楚楚。（...）<sup>438</sup>

所有这些都只能算是次要的、协作性的原因，神把它们用作助手以便使至善的模型尽可能付诸实现。在大多数人看来，它们不是次要的原因，而是万物主要的原因，因为它们会产生冷和热、凝固和分解，以及诸如此类的结果。但实际情况并非如此，因为它们在理性或理智方面是无能的。唯一能够恰当地拥有心灵的是不可见的 *Psyché*，而火、水、土、气全都有可见的形体。

理智与知识的热爱者首先必须探索那些理智性的原因，然后再去探索那些被动或被迫施动的事物的原因。我们也必须这样做。我们应当承认上述两种原因，但也应当把两种原因区分开来：一种原因为心灵所拥有，创造美的和善的事物；另一种原因缺乏理智，其结果总是处于偶然性，无秩序和预先设计而言。（...）

现在我要开始谈论神把眼睛赋予我们有什么更加高尚的用途和目的。

在我看来，视觉乃是我们最大利益的源泉，因为我们若是从来不曾见过星辰、太阳、月亮，那么我们有关宇宙的谈论一句也说不出来。而现在我们看到了白天和黑夜，看到了月份和年岁的流转，这种运动创造了数，给了我们时间观念和研究宇宙性质的能力。从这一源泉中，我们又获得了哲学，诸神已赐予或将赐予凡人的恩惠中没有比这更大的了。

我认为这就是视觉给我们带来的最大好处，至于其他那些较小的好处，我还有必要谈论吗？

即使是普通人，如果失去视觉，也会为他的损失徒然地痛哭。然而，我还是说，神发明了视觉并且将它赐予我们，其目的在于让我们能够看到天上的理智运动，并把它应用到我们自身的理智运动上来，这两种运动的性质是相似的，不过前者稳定有序而后者则易受干扰，我们通过学习也分有了天然的理性真理，可以模仿神的绝对无误的运动，对我们自身变化多端的运动进行规范。

言语和听力也一样。诸神出于同样的目的和原因把言语和听力赋予我们。这就是言语的主要目的，而言语对这一目的贡献也最大。<sup>439</sup>还有，为了和谐，神还把适合我们嗓音和听觉的音乐赋予我们。和谐的运动和我们 *Psyché* 的运动具有相似的性质，缪斯将和谐赐给艺术的爱好者，不是象人们现在所想象的那样为了获得非理性的快乐，而是为了用来矫正 *Psyché* 内在运动的无序，帮助我们进入和谐一致的状态。她们把节奏赐给我们的原因也一样，一般来说人的行为总是不守规矩的，不光彩的，而节奏可以帮助我们克服这些缺点。”<sup>440</sup>（译者注：同上，页 296-299。）

以上三个段落构成了《蒂迈欧篇》初版的结尾。显然，柏拉图认为他至少已向他的学生们交出了一份满意的答卷，然而并非所有的学生-起码亚里斯多德-这样认为。在一个逻辑学家看来，柏拉图的论证中充满晦涩或错误的推论，它们就象一把双刃剑难以抵挡对手的反击。例如：

- 完美的造物主只能创造完美的造物，因此他所创造的诸神应当与他一样完美，但他们却只能甚至必须创造不完美的造物；
- 构成造物主的是不可分的 *Psyché*，但他却把 *Psyché* 首先分给世界，然后分给上界的神灵，最后又分给栖居在下界的人类（及所有生命体）；
- 诸神之下的生命体所分有的 *Psyché* 又被分成三部分，但为什么在这三部分中，欲望与激情起源于物质，而理智却不起源于物质？
- 既然在死亡时 *Psyché* 的欲望与激情部分与理智分离，并自我分解，那么它们为什么仍然能够对独一无二的不可分的理智的轮回转世产生影响？

<sup>438</sup>此处删节了在物理学和哲学上都没有价值的对镜像的论述。

<sup>439</sup>哈！柏拉图在这里终于没有象在他的书信中那样对语言进行消极的评价。

<sup>440</sup>如上，柏拉图在他的第二个自然哲学基础上创立了他的认识论，后者是他的音乐理论基础。

○最后，正如历史上的某些其他目的论，柏拉图的目的论之所以只能对信仰它的人产生影响，主要是因为它最终导向（叔本华意义上的）造物主的盲目意志。但柏拉图没有提出，甚至根本没有尝试用目的论来解释自然及其运动的规律。例如造物主如何创造和推动两个交错运行的天体，如何确定行星的不同运行轨迹与运动速度等等，柏拉图在这些问题上都没有诉诸于造物主的意志。

基于如上的矛盾，柏拉图重又把目光投向希腊。而在当时的希腊哲学中，可能在宇宙论上给柏拉图提供帮助的主要有：

- (a) 菲洛劳斯的学说；
- (b) 德谟克利特的学说；
- (c) 阿那克萨戈拉的学说。

如果我们设身处地地推测柏拉图的心理动机，那么在这三个学说中，首先必须排除菲洛劳斯，因为他认为并非地球，而是太阳居于宇宙的中心，而这不仅违背了《斐多篇》的观点，而且违背了柏拉图的整体宇宙观。其次，柏拉图也不可能考虑德谟克利特，因为在后者，宇宙的物质部分的运动以真空的存在为前提。

因此，最后剩下的只有被他一向蔑视的阿那克萨戈拉。尽管几乎没有人察觉到，但他的确（至少在大体上）通过阿那克萨戈拉暂时成功地摆脱了困境。<sup>441</sup>在《蒂迈欧篇》第二版中，柏拉图增补了如下内容：

“到此为止，我们所说的内容，除了一小部分外，<sup>442</sup>都是在讲理智的运作，但我们[可惜！]<sup>443</sup>还必须讨论通过必然性而生成的事物-因为这个宇宙的生成是必然性与心灵一道工作的结果。心灵是主导性的力量，它通过对必然性的劝说<sup>444</sup>把大部分<sup>445</sup>被造的事物引向至善，使必然性服从理性，并在创世之初以这种方式建构这个宇宙。但若要想正确地说明这项工作得以完成的方式，那么还必须把变化的原因也包括在内，解释这种原因的影响。

因此我们必须回过头来寻找另一个合适的起点讨论这些问题，就象我们前面的讨论一样。

为此，我们必须考虑在这个天尚未被创造出来之前火、水、气、土的性质，考虑这些东西在原先的状态中会发生什么事，因为迄今为止还没有人解释过它们生成的方式，但我们却已经在谈论火或其他元素，就好像知道它们的性质似的。我们还把它们当作始基和构成整体的字母或元素，而实际上任何聪明人都无法把它们合理地比作音节或最初的复合物。

让我就这样说下去吧。我现在要讲的不是万物的始基或本原，不管我们用什么样的名称来称呼它们，这是因为，如果继续使用我们现在的讨论方式难以阐述我的意见。你们别以为我应当担负这个重大而又困难的任务，我自己也不这样想。<sup>446</sup>请你们记住我一开始就说过的可能性，我会尽力象其他人一样提出一个可能的解释，或者说提出一个更加可能的解释。

让我从头开始，一样一样地说。<sup>447</sup>（...）

在重新开始讨论宇宙之前，我们需要做出比以前更加充分的划分。我们在前面划分了两个类别，现在我们必须分出第三类来。划分两个类别对前面的讨论是充分的，我们假定一类是有

---

<sup>441</sup>如果人们象柏拉图那样称智者为诡辩家，那么只要看一看后世几乎所有诠释者的赞歌，便不能不承认，他是把诡辩技巧运用得最成功的智者：他在这里展示了完美的修辞学能力！

<sup>442</sup>如果真的如柏拉图所云，“到此为止，我们所说的内容，除了一小部分外，都是在讲理智的运作”，那么这一插入语是有意义的。但只要对前文稍作统计，那么他对神及其众神的理性创造的描述才是真正的“一小部分”。

<sup>443</sup>原文中没有这声叹息，但人们能清晰地听到柏拉图的话外音。

<sup>444</sup>“劝说”不能换成“说服”、“使明白”，因为我们如何可能说服盲目的必然性？！

<sup>445</sup>虽然按照前文的思路，柏拉图应当用“一切”而非“大部分”，但聪明的他在这里留了一扇后门...

<sup>446</sup>对于这个晦涩的暗示，我的猜测是，他的弟子与情人泰阿泰德虽然已提出了有且只有五种本原的论点，但尚未找到令人信服的证据。

<sup>447</sup>遗憾的是柏拉图在后文中并未实现他的承诺。

理智的、始终同一的模型，第二类是对原型的摹本，有生成变化并且可见。那时候我们尚未区别第三类，因为当时考虑到前两类就已经够了。

但是目前的论证似乎需要我用言辞提出另一个类别，而要对这个类别作解释非常困难，不容易看清。我们要把什么样的性质赋予这种新的存在类别呢？回答是，它以一种类似保姆的方式承受一切生成的事物。这个说法是正确的，但我必须把它讲得更加清楚些。要做到这一点需要冗长的时间，其原因很多，尤其是因为我必须先提出关于火和其他元素的问题，确保它们各自到底是什么东西，也就是说，无论我的解释是可能的还是确定的，都难以说明为什么这种元素要叫做水而不叫做火，为什么这种元素称作甲元素而不是其他元素称作甲元素。这件事太难了。我们如何解决这个难题，关于元素的问题应当如何提出才是正确的呢？<sup>448</sup>

首先，我们看到刚才被称作水的元素，我想，经过凝聚变成了石头和土，同一种东西经过熔化和消散，却又变成了蒸汽和空气。空气，由于燃烧而变成了火；<sup>449</sup>火再经过压缩和熄灭，又回复到气的形态；气再经过汇集和凝聚，产生云和雾；由此进一步压缩，则成为流水；而水又再次变成土和石头；由此事物的生成似乎就是不同元素的循环转化。<sup>450</sup>

既然这些元素没有一样在形态上始终不变，那么，我们又怎么能肯定地说某种元素确实是甲元素而不是其他元素呢？无人可以这样说。

但按照下面这种说法来谈论元素可能是最稳妥的：看到任何一种不断变化的东西。比如火，我们一定不要称之为‘这’或‘那’，而一定要说它具有‘这样的性质’。<sup>451</sup>假定我们自己要用‘这’和‘那’这些语辞来指称这些东西，我们一定不要认为这样的说法蕴含着这些东西具有稳定性的意思，因为它们变化无常，很难适用于‘这’或‘那’这样的表达法，‘这’、‘那’、‘与这相关的’，或其他类似的表达方式，指的都是永久性的东西。

我们一定不要对任何元素使用‘这’，而应当使用‘这样的’，这个词表示同一元素的循环变化，例如我们说被称作‘火’的东西应当永远具有这样的性质，对其他任何生成的东西都可以这样说。

只有若干元素在其中成长、显现、衰亡的东西才可以被称作‘这’和‘那’，<sup>452</sup>但对那些具有热或白这样的性质的东西，对那些同时承受相对立的性质的东西，对那些由对立的性质组合而成的东西，我们一定不要这样指称。

让我再一次尝试把意思说得更加清楚些，（...）最相似元素相互拥挤得最紧。”<sup>453</sup>（译者注：以上译文参《柏拉图全集》第三卷中译本，《蒂迈欧篇》，页 299-301，304。）

“由此，不同的元素在被用于将构建宇宙之前就已经有了不同的处所。诚然，它们最初还全然没有理性与尺度。<sup>454</sup>

---

<sup>448</sup>在《第七封信》中，柏拉图认为名称源于约定俗成，而在《克拉底鲁篇》中他又指出这尚非定论。但在这里，他突然又提到“正确的（称呼）”...

<sup>449</sup>“燃烧”的前提是火的存在：柏拉图在这里必须找到一种更好的描述。

<sup>450</sup>如上为柏拉图三种本原论中的一种。他在《斐多篇》中提出了另外两种本原论：按其中一种，本原之间不能转化；而按另一种，虽然火-气-水能够按照一个几何结构相互转化，但土被排除在外。

<sup>451</sup>对此，我的理解是：如果一个物具有火的性质，那么它不是火，亦即它没有火的存在，因为按巴门尼德，火的存在意味着永远是火。因此，这个物只在当下具有火的性质，它能够而且将要变化。

<sup>452</sup>对此，我的理解是：“其中”指的是象某种容器一样的东西。这一容器独立自存，不发生任何变化，只有其中的内容遵循变化的盲目必然性。

<sup>453</sup>尽管提不出任何证据，但我相信，柏拉图本来是想继续描述星辰（亦即在无限的空间中的有限宇宙）的产生与人类的起源，但这时，他终于得到了期盼已久的泰阿泰德的证明，因此马上停止了学生们已熟悉的论述，转向前文中所提到的他不愿承担的“重大而又困难的任务”。

<sup>454</sup>至此，柏拉图或许是忘记了神的存在假设，或者认为它还没有必要。这让我想起了一件轶事：

据说拿破仑一世曾问拉普拉斯，上帝及其创世在他的物理学中的位置在哪里，后者答道：“先生，我认为这个假设没有必要！”

现在，柏拉图想起了这个假设，因此马上停止了目前的论述，以一种不必要的方式转向创世之前的时间。

但当这个宇宙开始进入有序状态时，火、水、土、气确实显示出某些其自身拥有的性质，<sup>455</sup>但它们完全处在这样一种状态中，这是我们可以期待的那种神不在场时可能发生的状况。我要说，这就是它们当时的性质，而神用型与数<sup>456</sup>来塑造它们。我们要始终认定，神在尽一切可能从不美不善的东西中造出尽善尽美的东西来。”（译者注：同上，页 304-305。）

---

<sup>455</sup>通过修饰语“某些”，柏拉图脱离了先前的论述。

<sup>456</sup>这并不与前文相矛盾，因为火-气-水-土的当下状态并非柏拉图的神创世之前的状态。