

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

希腊悲剧时代的哲学



原序

—

对于离远的人物，我们只要知道他们的目的，便足以笼统地臧否他们了。对于靠近的人物，我们则依据他们实现其目的的手段来作判断；我们常常反对其目的，却因为其实现目的的手段和方式而喜欢他们。

哲学体系仅在它们的创立者眼里才是完全正确的，在一切后来的哲学家眼里往往是一大谬误，在平庸之辈眼里则是谬误和真理的杂烩。然而，无论如何，它们归根到底是谬误，因此必遭否弃。有许多人反对一切哲学家，因为哲学家的目的和他们自己的迥异，哲学家离他们太远。

另一方面，谁若喜欢伟大的人，他就会喜欢宏大的哲学体系，哪怕它们也是十足的谬误：它们毕竟包含着一个完全不可驳倒的因素，一种个人的情绪、色彩，人们可以据之复现哲学家的形象，就象可以由某地的植物推知土壤性质一样。或许总可以说：“这样的一种生活方式和看待人事的方式，无论如何是一度实存过的，因而是可能的。”“体系”，或者至少“体系”的一部分，乃是这片土壤上的植物……。

我将概述那些哲学家的历史，我想在每个体系中仅仅提取某一点，它是所谓“个性”的一个片断，因而是历史理应加以保存的那种不容反驳、不容争辩的东西。这是一个起点，其目标是通过比较来重获和再造那些远古的名声，让希腊天性的复调音乐有朝一日再度响起。

任务是阐明我们必定永远喜爱、永远敬重的东西，那是后来的认识不能从我们心中夺走的东西，那就是伟大的人。

原序二

这一阐述远古希腊哲学史的尝试，以其简短而有别于类似的著作。其方法是对于每个哲学家只论及他的极少数学说，也就是不刻意求全。不过，在所择取的学说中，哲学家的个性有着最强烈的显现。相反，象许多通览式读物通常所做的那样，尽其可能地如数列举流传下来的全部原理，势必会埋没那些个性的东西。这样，陈述就会变得如此乏味。因为，在种种被驳倒的体系中，恰好只有个性的东西能够吸引我们，那是永远不可驳倒的东西。用三件轶事可以构画一个人的形象；我试着从每个体系中提取三件轶事而舍弃其余的。

1 HELLAS 希腊与哲学的命运

1.1 哲学与民族的健康

有些人反对一切哲学，他们的话有时倒是值得一听的，尤其当他们奉劝德国人的病态头脑拒斥形而上学，而代之以象歌德（德国大文豪 Goethe，1749—1832）那样借体魄获得净化，或者象瓦格纳（十九世纪德国作曲家 Wagner）那样借音乐获得圣化之时，更是如此。

民族的良医唾弃哲学；因此，谁想替哲学辩护，他就应当指出，一个健康的民族为何需要并且确已运用了哲学。如果他能够指出这一点，那么，也许病人也就能实实在在地获得一种教益，懂得哲学为何恰恰对于他们是有害的。

诚然，完全不要哲学，或者对哲学只有极其浅薄的、几乎是儿戏般的运用，却依然能够健康，在这方面不乏令人信服的例子，全盛时期的罗马人就是这样无需哲学而生活的。但是，一个病弱的民族借哲学重获失去了的健康，这样的例子又在哪里？如果说哲学果有显示过其助益、拯救、预防的作用，那也是在健康人身上，对于病人，它只会令其愈益病弱。如果一个民族业已分崩离析，其组成分子的维系力业已弛而不张，那么，哲学从来不曾使这些个体与整体重新结合起来。

如果一个人冀望兀然自立，在自己周围筑起自足的篱笆，那么，哲学总是准会使他更加孤立，并且让他在这孤立中给毁掉。哲学如果不是圆满足备地存在，它也就是危险的，而能让哲学充足完备的，就只有一个民族（但不是每个民族）的壮健体魄而已。

现在我们来考察一个最有说服力的例子，它表明在一个民族身上什么东西可以称作健康。Hellas——希腊，作为真正的健康人，它的民族从事哲学，而且从事此中，较诸其他任何民族要多得多；他们就此为哲学作了一劳永逸的辩护。他们未能适时而止，甚至到了风烛残年，他们的举止仍然象是哲学的热血弟子，尽管这时他们已经只把哲学看成对基督教教条的虔诚的烦琐考证和神圣的顶屑论争了。由于他们未能适时而止，从而大大削弱了他们对于那些野而未驯的后代的贡献；他们后代正值桀傲不驯的青春年华，不得不被那巧工编结而成的网罟缠住。

另一方面呢，希腊人倒懂得适时而始，并且比其他任何民族更为明确地演示了，必须怎样开始从事哲学。也就是说，不是等到悲苦之时，象某些从郁闷心境中推演哲学的人所臆断的那样，而是在幸福之时，在成熟的成年期，从勇敢常胜的男子气概的兴高采烈中迸发出来。希腊人在这样的时期从事哲学，这一点恰好启发我们理解哲学是什么，哲学应该是什么，更启发我们理解希腊人本身。如果象我们今天那些道学市侩所想象的，当时的希腊人不过是冷静世故的工匠和乐天善感的人，或者象无知的空想家所津津乐道的那样，他们是沉溺在自我的迷雾中，深深吐纳而深有所感，那么，哲学的源头就决不会在他们身上得以昭示；他们身上最多只有顷刻流失沙滩或蒸发成雾的小溪，决不会再有翻涌着骄傲的浪花的波澜壮阔的江河，而在我们眼里，希腊哲学正是这样的江河。

1.2 希腊民族与典型的哲学头脑

人们已经不厌其烦地指出过，希腊人多么善于在东方异国发现和学习，他们也确实从那里接受了许多东西。然而，倘若人们把来自东方的所谓老师

和来自希腊的可能的学生摆放到一起，例如，把琐罗亚斯德（古波斯拜火教创立者 Zoraster）与赫拉克利特（认为火是万物本原的古希腊哲人 Heraclitus）并列，把印度教信徒与爱利亚学派（主张有不变本体的 Eleatics）并列，把埃及人与恩培多克勒（坚信灵魂不灭的 Empedocles）并列，甚或把阿那克萨哥拉（宇宙二元论者 Anaxagoras）置于犹太人中间，把毕达哥拉斯（讲求宇宙的和谐秩序的 Pythagoras）置于中国人中间，那实在是一个奇观。就具体事例而论，这样并列说明不了什么问题。不过，只要人们不拿下面这样的推论来折磨我们，说什么由此可见哲学只是从外面输入希腊的，而不是在希腊本土自然生长的，甚至说什么哲学是外在于希腊人本性的，只能给希腊人带来祸害云云，那么我们尚可忍受上述的一般想法。

假如认定希腊人只有一种本土生成的文化，这真是愚不可及的。毋宁说，他们汲取了其他民族的一切活着的文化。而他们之所以走得如此远，正是因为他们善于始乎其他民族之所止。他们精通学习之道。我们正应当象他们那样，为了生活，而不是为了博学，向我们的邻居学习，把一切学到的东西用作支撑，借助它们更上一层楼，比邻居攀登得更高。

追寻哲学的开端是没有多大意义的，因为无论何处，开端都是粗糙、原始、空洞、丑陋的。无论什么事物，都只有较高的阶段才是可观的。谁要是因为埃及哲学和波斯哲学也许“更本原”，肯定更古老，便宁愿去研究这些哲学而不是希腊哲学，他就恰好和某些人一样鲁莽不智，那些人对如此美好深刻的希腊神话不放心，除非有一天他们能把希腊神话追溯到它的最开端，即诸如太阳、闪电、暴雨、雾气之类的物理细节。那些人又自以为我们那些亚利安人对独一的天穹的信仰要比希腊多神教更加纯粹。无论何处，通往开端之路必通往野蛮。

谁若和希腊人打交道，他就应该时时牢记，不受约束的求知欲较诸对知识的仇恨同样会导人入于野蛮。而希腊人则由于对生命中所有各种价值抱有一种理想上的需要与关切，这就约束了他们的原本贪得无厌的求知欲——他们想立即经历他们所学到的东西。希腊人在从事哲学时也是作为有文化的人，为着文化的目的，他们能摆脱任何夜郎自大的心理，不是去重新创造哲学和科学的元素，而是立刻致力于充实、提高、扬弃、净化这些引进的元素，他们因此而在一个更高的意义上和一个更纯粹的范围成了创造者。也就是说，他们创造了“典型的哲学头脑”，而后来的一切世代在这方面不再有任何实质性的创造了。

1.3 希腊文化与哲学的必然性

面对古希腊大师泰勒斯（Thales）、阿那克西曼德（Anaximander）、赫拉克利特（Heraclitus）、巴门尼德（Parmenides）、阿那克萨哥拉（Anaxagoras）、恩培多克勒（Empedocles）、德谟克利特（Democritus）、苏格拉底（Socrates）这样一个惊人理想化的哲学群体，每个民族都会自惭形秽。所有这些人是一个整体，是用一块巨石凿出的群象。

在他们的思想和他们的性格中贯穿着严格的必然性。他们没有任何常规可循，因为当时哲学和学术都不成其为专业。他们都处在卓绝的孤独中，当时就只有他们仅仅为了认知而生活。

他们都拥有古代人那种独具德性的力量，借此他们胜过一切后人，这种力量推动他们发现他们自己的形式，并通过变形进一步塑造使之达至为微

妙且至具可能性。他们遇不到任何现成的模式可助他们一臂之力，以减轻他们的困难。所以，他们就共同构成了叔本华（十九世纪德国哲学家 Schopenhauer）所称的，与所谓“学者共和国”相对立的“天才共和国”：一个巨人越过岁月的鸿沟向另一个巨人发出呼唤，不理睬在他们脚下爬行的侏儒的放肆喧嚣，延续着崇高的精神对话。

关于这场崇高的精神对话，我准备讲一点我们现代的重听症也许能够从中听懂的东西，其数量当然微乎其微。在我看来，从泰勒斯到苏格拉底，这些古代哲人在这场对话中已经触及了我们要考察的构成典型希腊精神的一切东西，尽管是在最概括的形式中触及的。在他们的对话中，就象在他们的个性中一样，他们也表现了希腊创造力的伟大特征，而整部希腊史乃是这些特征的朦胧印迹，是它们的含糊不清的摹本。如果我们正确地解释希腊民族的全部生活，我们最终会发现同一个形象的反映，这就是希腊民族的最高天才身上闪射着的异彩。

希腊土地上最早的哲学经验，即对“七哲人”的赞许，已经给希腊人的形象构画了令人难忘的清晰轮廓。其他民族出圣徒，希腊出哲人。

有人说得对，要给一个民族定性，与其看它有些什么伟大人物，不如看它是以什么方式认定和推尊这些伟大人物的。在别的时代、别的地方，哲学家是处在最敌对环境中的偶然的、孤独的漫游者，他们不是隐伏潜行，就得起而抗争。只有在希腊人那里，哲学家才不是偶然的。他们出现在公元前六至五世纪，被世俗化的巨大危险和诱惑所包围，仿佛迈着庄重的步伐走出特罗弗纽斯洞穴，进入希腊殖民地的繁荣、贪婪、奢华和纵欲之中。我们或许忖测，当是时他们是作为警告者来临的，他们所怀抱的，正是悲剧在当时为之诞生的那同一个目的，也是俄耳甫斯秘仪在其祭礼的怪诞象征文字中所暗示的那同一个目的。这些哲学家对于生命和存在所作的判断，其内涵要比任何一个现代所作的判断多得多，因为他们面对着一一种完满的生命，他们不象我们这样，思想家的情感被追求生命的自由、美、伟大的愿望与求索真理（它只问：生命究竟有何价值？）的冲动二者之间的分裂弄得迷离失措。

对于哲学家在一种风格统一的真切的文化内所要完成的任务，由于我们不具备这样的文化，因而从我们的处境和经验出发是无法猜度的。只有一种象希腊文化那样的文化，才能回答这个哲学家任务的问题，只有它才能象我说过的那样为哲学辩护，因为只有它才懂得并且能够证明，哲学家为何和如何不是一个偶然的、随意的、萍踪无定的漫游者。有一种铁的必然性把哲学家维系在真正的文化上。

然而，倘若这种文化不是现成的，那又如何呢？那么哲学家就是一颗吉凶未卜、令人惊恐的彗星。在幸运的情形下，他也许能象太阳系的一颗明星发光。只有在希腊人那里，他才不是彗星；所以——希腊人能够为哲学家辩护。

2 HELLAS600 - 400B . C 古哲群像

2.1 “前柏拉图”古哲群像

根据上述考察，如果我把柏拉图（古希腊哲学巨匠 Plato）之前的哲学家看作一个统一的群体，并且打算在这部著作里对他们作专门论述，这应当可以被心平气和地接受了。柏拉图开始了某种全新的东西；或者，可以同样正确地说，柏拉图以来的哲学家，较诸从泰勒斯到苏格拉底的那个“天才共和国”，是缺乏了某种本质的东西。谁若心怀妒意，他在表达自己对于那些古代大师的想法时，不妨称他们为片面的人，而称以柏拉图为首的他们的不肖子孙为多面的人。但把后者理解为哲学上的混合性格，把前者理解为纯粹的典型，也许更加公平合理。柏拉图本人是最早一个杰出的混合性格，无论在他的哲学中，还是在他的个性中，这种性格都表现得同样充分。他的“理念论”结合了苏格拉底、毕达哥拉斯和赫拉克利特的因素，所以不是一种纯粹哲学类型的体现。作为一个人，柏拉图也混合了这三个人的特征，兼有赫拉克利特的帝王式的孤僻和知足，毕达哥拉斯的抑郁的恻隐之心和立法癖好，辩证法大师苏格拉底的谄熟人心。所有后来的哲学家都是这样的混合性格；他们身上即使冒出某种片面的东西，例如在犬儒学派（以冷嘲热讽态度看待一切的 Cynics）身上，那也不是典型，而是一种讽刺。更重要得多的是，他们是宗派的建立者，他们所建立的宗派全都与希腊文化及其迄今为止的统一风格相对立。他们按照自己的方式寻求拯救，然而只是为了个别人，或者，最多只是为了朋友和门徒的小圈子。古代哲学家的活动却是为了整体的康复和净化，尽管这在他们是无意识的。希腊文化的有力进程要畅通无阻，它的前进路上的可怕险情要排除，这时，哲学家守卫着自己的家园。但其后，自柏拉图以来，哲学家却遭流放，背离了自己的父母之邦。

2.2 缀残篇，想见古哲人

那些古代哲学大师的著作流传到我们手中，只剩下如此可怜的残篇，所有完整的作品均已散失，这是一个真正的不幸。由于作品的散失，我们不由自主地用错误的标准来衡量这些大师。柏拉图和亚里士多德（与柏拉图并称的古希腊哲人 Aristotle）的著作从来不乏评论者和抄写者，这样一个纯属偶然的事实使我们先入为主地倾向于这些后来者。有些人认为书籍有它的命数，有所谓“书的命运”（*fatum libellorum*）。要是如此，这命数想必是充满恶意的，它竟认为最好从我们手中夺走赫拉克利特，夺走恩培多克勒的奇妙诗篇、德谟克利特的作品（古人把他和柏拉图并提，他在创造力方面还要高出柏拉图一筹），而作为替代，却把斯多噶派（主张禁欲并接受宿命的 Stoics）、伊壁鸠鲁派（追求俗世的自由与欢乐的 Epicureans）和西塞罗（古罗马作家 Cicero）塞给我们。似乎，希腊思想及其文字表述的最辉煌部分多半是要失落的。对于这样的一种命运我们或不会感到惊讶：我们也许记得埃里金纳（九世纪神学家 Scotus Erigena）或者帕斯卡尔（十七世纪法国哲学家 Pascal）的厄运；我们或许只要想一想甚至在开明的本世纪，叔本华（十九世纪德国哲学家 Schopenhauer）的《作为意志和表象的世界》第一版也不得不作为废纸售卖。

如果有人要为这类事情设定一种特有的宿命力量，那么他可以这样做，并且和歌德一同说：“不要对平庸与卑下的有所抱怨；因为不管人们对你怎

么说，平庸与卑下的终归是到处握据要津的。”尤其可以肯定的是，其所握据的要比真理的力量强大。人类难得产生一本好书，书中自由无畏地奏响真理的战歌和哲学英雄主义之歌。然而，这本书是百年长存，还是化作尘土，往往取决于微不足道的机遇，象头脑的突然发昏，或是迷信的骚动和厌恶，最后，还取决于那些负责抄写的懒惰的或是痉挛的手指，甚至取决于蠹虫和雨天。

但是，让我们不要抱怨，且让我们紧记哈曼(J.G.Hamann, 1730—1788)针对那些为佚著悲叹的学者们而发的搪塞安慰之语：“有个艺人用扁豆穿针眼，一桶扁豆不够他练习他所获得的技艺吗？这个问题可以向所有学者提出，他们在使用古人著作方面，并不比那个艺人使用扁豆来得高明。”在我们的场合还可以补充说，我们的所需并不超过实际流传下来的文字、轶事、年代，我们甚至只需要少得多的材料就可以确证希腊人果曾为哲学辩护这个一般论点了。

2.3 一代的文化与哲学

一个时代，如果它苦于只有所谓普及教育，却没有文化，即没有贯穿其生命的统一风格，那么，它就根本不会懂得拿哲学来做什么正确的事。当哲学被真理的守护神本身在大街和市场上宣告出来的时候，就尤其如此。在这样一个时代，哲学毋宁说始终只是孤独的散步者的学术自白，是个别人的侥幸的战利品，是隐居的密室，或者是老态龙钟的学者与稚子之间无害的唠叨。没有人敢于身体力行哲学的法则，没有人怀着一种单纯的男子气的忠诚以哲学方式生活，这种诚曾迫使古人——不管他身在何处，不管他从事着什么——一旦向廊柱宣誓效忠，就作为斯多噶派（廊柱学派）行动。

整个现代哲学思考，都是政治性的和警察式的，都被政府、教会、学院、习俗、时尚以及人的怯懦束缚在学术的表面，始终停留在叹息“但愿如何如何”或者认识“从前如何如何”上。哲学不具备其本身的权利，所以，现代人只要有点儿勇气和良心，就应当扬弃它，用类似于柏拉图把悲剧诗人驱逐出他的理想国时所使用的语言放逐它；不过，对此它还可以有一个反驳，就象那些悲剧诗人对于柏拉图还可以有一个反驳一样。

如果逼它说话，它也许会说：“可怜的民族！倘若我在你们中间就象一个女巫似地四处游荡，不得不乔装躲藏，仿佛我是个罪人而你们是我的法官，这难道是我的责任？看一看我的姐妹——艺术——吧！她的处境和我一样，我们都被放逐于野蛮人中间，自救无望。诚然，在这里我们没有任何正当权利，可是，将要把权利归还给我们的法官，他也要审判你们，他将对你说：“你们首先必须有一种文化，然后才会体会到哲学能做些什么，并要做什么。”

3 THALES“哲学之父”泰勒斯

3.1 “一切是一”的直观

希腊哲学似乎是从一个荒谬的念头开始的，它始自这个命题：水是万

物的本原和母腹。

真的有必要重视和认真对待这个命题吗？是的，有三个理由：第一，因为这个命题就事物本原问题表达了某种看法；第二，因为它的这种表达并非比喻或寓言；最后，第三，因为其中包含着——尽管是萌芽状态的——“一切是一”这个思想。上述第一个理由尚使得泰勒斯（被誉为古希腊“哲学之父”的 Thales）与信教和迷信的人为伍；但第二个理由却把他同这些人区分开来，表明了他是个自然科学家；而由于第三个理由，泰勒斯就有资格被看作最早的希腊哲学家。

如果泰勒斯说地由水变来，那么我们只是有了一个科学假设，一个错误的、然而难以反驳的假设。可是，他已经超越了科学假设。在借助这个水的假设以表达他的统一观念时，泰勒斯并非克服了、而至多是跃过了当时物理认识的低水准。泰勒斯用经验方式观察水——更确切地说，湿气——的发生和变化，这种观察那样可怜而又杂乱，它不能允许乃至诱导作出如此重大的一般推论。这样推论的动力乃是一个形而上学信念，其根源深藏在某种神秘直觉之中。我们在一切哲学家身上，在他们为了更好地表达它而作的不屈不挠的努力中，都可以发现这种信念，它就是“一切是一”的命题。

值得注意的是，这样一个信念多么有力地支配着一切经验。正是从泰勒斯身上，我们可以明白，哲学如何总是——当它一心奔赴那魔术般吸引着它的目标时——要越过一切经验的樊篱。它利用容易到手的支撑物，希望和预感都加快了它的步伐。思虑缜密的知性却气喘吁吁地跟在后面，寻觅更好的支撑物，也想到达充满灵性的伙伴业已到达的那诱人目标。我们好象看到两个旅行者，他们站在一条卷着石块滚滚向前的湍急的林中溪流旁。其中一人踩着那些石块不断跳跃，不在乎石块在他身后突然掉入深渊，终于矫健地越过了溪流。另一人却始终绝望地站在那里，他首先要替自己建造足以承受他那谨慎沉重的步伐的基础，有时做不到这一点，就没有一个神灵能够帮助他渡河。

那么，究竟是什么东西使得哲学思维如此快速地达到其目的？它同从事计算和量度的思维的区别难道仅仅在于它能迅速飞越较大空间？不，因为它腾飞的是一种异样的、非逻辑的力量——想象。它乘着想象的翅膀从一种可能性飞向另一种可能性，这些可能性暂时作为它的驻足点，有时它在飞行中也会抓着这样的停驻点。一种天才的预感给它指示出这些踏脚石；想象老远就猜中，可确认的依据点就在这里。能够闪电般地捕获和照亮可资类比之事，想象的强大力量正在这里。随后反省带着尺度和规范来到，试图用方程式取代类比，用因果性取代共时性。不过，即使这完全行不通，即使在泰勒斯的场合，不可证明的哲学思维也仍然具有一种价值。

当逻辑和经验的僵硬性企图向“一切是水”命题跨越的时候，即使一切支撑物都破碎了，在科学建筑崩塌之后，也终归还剩下一点东西。正是在这剩下的东西中，包含着一种动力，甚至包含着将来开花结果的希望。

3.2 抽象概念的把握

如上所说，我当然不是认为，泰勒斯的思想在某种受规限的或削弱的意义上，也许还保存着一种“诗样的真理性”。比如说，设想有一个造型艺术家站在瀑布前，他看见迎面扑来的水在玩着艺术造型的游戏，幻化出人体、

动物身体、面具、植物、石头、林泽女神、鹰头飞狮等一切既有的雕塑形象，于是觉得“一切是水”命题似乎得到了证实。毋宁说，即使已经认识到泰勒斯的这个思想是不可证明的，它仍有其价值，这价值恰恰在于它的含义不是神话式和譬喻式的。

希腊人——泰勒斯在他们中间如此异峰突起——是一切实在论者的对立面，因为他们只相信人和神的实在，而把整个自然界看作人和神的伪装、面具或变形。在他们看来，人是事物的真理和核心，其他一切只是疑似和幻觉的舞弄。正因为如此，把概念当概念来把握这件事给他们造成了难以置信的负担。在现代人这里，哪怕最个性的东西也要升华为抽象观念；相反，在希腊人那里，最抽象的东西总是复归为一种个性。

然而，泰勒斯却说：“事物的实在不是人，而是水。”至少就他相信水而言，他开始相信自然了。作为数学家和天文学家，他对一切神话和譬喻怀有反感。尽管他还不能清醒地达到“一切是一”这个纯粹的抽象观念，他还停留在一种具体事物的表述上，但是，在他那时代的希腊人中间，他毕竟是一个可惊的例外。

也许最杰出的俄耳浦斯教徒掌握了不倚赖具体事物而把握抽象观念的技能，其熟练程度甚或超乎泰勒斯，但是，他们只能用譬喻形式来表达那些抽象观念。希罗斯的菲勒塞德斯（PherekydesausSyros）在时间上和在某些经验性观念上都接近于泰勒斯，他在表达这些观念时也游移于神话和譬喻相联姻的中间地带。例如，他竟敢把地比作一棵张开翅膀悬在空中的有翼的橡树，天神宙斯在战胜他父亲克洛诺斯之后，给橡树围披上了一件他亲手绣上田地、水、河流的富丽堂皇的锦袍。

和这种几乎不能察悉的晦涩的譬喻式哲学思维相比，泰勒斯是一位无需幻想式寓言就洞察自然界底蕴的创造性大师了。如果说他在这样做时虽则利用了科学和实证的方法，但时而又跃过了它们，那么，这恰恰就是哲学头脑的典型特征。

3.3 哲学家特有的艺术

希腊语中指称“哲人”的那个词，从语源学角度看，可追溯到 sapio，即“我辨味”，sapiens，即“辨味的人”，sisyphos，即“有敏锐味觉的人”。因此，在这个民族看来，一种敏锐的品尝和挑选的能力，一种饶有意味的区别能力，构成了哲学家特有的艺术。

如果把那种在涉及自己的事情中善于发现成功之道的人称为聪明人，那么，哲学家不是聪明人。亚里士多德说得对：“人们会把泰勒斯和阿那克萨哥拉所知道的东西称作异常的、惊人的、困难的、神圣的，但决不会说它是有用的，因为他们不是为人类的利益求知的。”哲学通过选择和析出异常、惊人、困难、神圣的东西而使自己区别于科学，就象它通过重视无用的东西而使自己区别于聪明一样。科学没有这样的选择，没有这样的“味觉”，它在不惜任何代价求知一切的盲目欲望支配下冲向一切可知之物。相反，哲学思维却永远立足于最值得认识的事物，立足于伟大重要的认识。无论在道德领域还是在审美领域，既然“伟大”这个概念都是可变的，那么，哲学就是从给“伟大”立法开始的，一种命名活动和它紧密相联。它说：“这是伟大的。”借此它提举人类超越于自身的盲目无羁的求知欲望。它用“伟大”这

个概念来约束上述欲望，特别是，它把最伟大的认识，对事物本质和核心的认识，看作是可以达到的和已经达到的。

当泰勒斯说“一切是水”的时候，人类就突破了单门科学的蠕虫式的触摸和爬行，以直觉洞悉了事物的最终答案，并借助这种直觉克服了较低认识水平的一般限制。哲学家试图倾听世界交响乐在自己心中的回响，然后以概念的形式把它投放出来。当他象雕塑家一样静观，象宗教家一样怜悯，象科学家一样探测目标和因果关系之时，当他觉得自己膨胀为宇宙之时，他仍然保持着一种沉着，能够冷静地把自己看作世界的镜子。这种沉着是戏剧家所特有的，他们把自己变化入别人的身体，从那里说话，却仍然能够把这种变化移置出来，投射在写下的诗里。

辩证思维对于哲学家的关系，正相当于这里所说的诗对于诗人的关系。哲学家为了记录和固定住他的魔变，就抓住辩证思维不放。但是，正象对于戏剧家来说，词和诗仅仅是结结巴巴地说一种异样的语言，想用它来表达他所体验和观看到的东西一样（这些东西实际上只能直接用音乐和姿态来表达），用辩证法和科学反映来表达任何一种深刻的哲学直觉，这样做一方面虽然是传达所观看到的东西的唯一手段，但另一方面也是一种可怜的手段，在本质上甚至是向一种不同领域和不同语言的隐喻式的、完全不可靠的转译。泰勒斯就是这样看到了存在物的统一，可是当他想传达这一发现时，他却谈起了水！

4 ANAXIMANDER“不确定者”的悲观哲学

4.1 万物的生成与“不确定者”

如果说哲学家的一般类型在泰勒斯的形象上还仅仅象是刚从雾中显露，那么，他的伟大后继者的形象对我们来说就清楚多了。

米利都（希腊人在小亚细亚西岸的殖民城市 Miletus）的阿那克西曼德（Anaximander），古代第一个哲学著作家，他是这样写作的——一个典型的哲学家，只要还没有被外异的要求夺去自然质朴的品质，就会这样写作：以风格宏伟、勒之金石的字体，句句都证明有新的启悟，都表现出对崇高沉思的迷恋。每个思想及其形式都是通往最高智慧路上的里程碑。阿那克西曼德有一回这样言简意赅地说道：“事物生于何处，则必按照必然性毁于何处；因为它们必遵循时间的秩序支付罚金，为其非公义性而受审判。”一个真正的悲观主义者的神秘箴言，铭刻在希腊哲学界石上的神谕，我们该怎样作出解释呢？我们时代唯一的一位严肃的道德家叔本华在其哲学小品集（Parerga）第2卷第12章中提出了一个类似的想法，铭记在我们心上：“评价每一个人的恰当尺度是，他本来就是一个完全不应该存在的造物，他正在用形形色色的痛苦以及死亡为他的存在赎罪。对于这样一个造物能够期望什么呢？难道我们不都是被判了死刑的罪人？我们首先用生命、其次用死亡为我们的出生赎罪。”谁若从我们人类普遍命运的面相中读出了这层道理，认识到任何人的生命的可怜的根本状况已经包含在下述事实中，即没有一个人

的生命经得起就近仔细考察（虽然我们这个患了传记瘟病的时代表面上不是如此，而是把人的价值想得神乎其神），谁若象叔本华那样在“印度空气清新的高原”上倾听过关于人生的道德价值的神圣箴言，他就很难阻止自己陷入一个极端以人为本的隐喻，把那种忧伤的学说从人类生命的范围推广，用来说明一切存在的普遍性质。赞同阿那克西曼德的观点，把一切生成看作不守法纪的摆脱永恒存在的行为，看作必须用衰亡来赎罪的不正当行为，这也许不合逻辑，但肯定是合乎人性的，也是合乎前面所述的哲学跳跃的风格的。

凡是已经生成的，必定重归于消失，无论人的生命、水，还是热、力，均是如此。凡是具备确定属性可被感知的，我们都可以根据大量经验预言这些属性的衰亡。因而，凡具备确定属性并由这些属性组成的存在物，绝对不可能是事物的根源或原始原则。阿那克西曼德推论说，真正的存在物不可能具备任何确定的属性，否则它也会和其他一切事物一样是被产生出来和必定灭亡的了。为了让生成不会停止，本原就必须是不确定的。本原的不朽性和永恒性并不象阿那克西曼德的解释者们通常认为的那样，在于一种无限性和不可穷尽性，而是在于它不具备会导致它衰亡的确定的质。因此，它被命名为“不确定者”(apeiron)。被如此命名的本原是高于生成的，因而既担保了永恒，又担保了畅通无阻的生成过程。当然，这个在“不确定者”身上、在万物的母腹中的终极统一，人只能用否定的方式称呼它，从现有的生成世界里不可能给它找到一个称谓，因此，可以认为它和康德（十八世纪德国哲学大师 Kant）的“自在之物”具有同等效力。

4.2 伦理核心

人们当然可以围绕下述问题争论：究竟什么东西是真正的始基，是介于气和水之间的东西呢，还是介于气和火之间的东西。但这样争论的人完全没有理解我们的这位哲学家。同样的批评也适用于那样一些研究者，他们至为认真地探讨阿那克西曼德是否把他的始基设想为现有一切基质的混合。毋宁说，我们必须把眼光投向前面引述过的那个言简意赅的命题，它会使我们明白，阿那克西曼德已经不再是用纯粹物理学的方式处理这个世界起源的问题了。

当他在既生之事物的多样性中看出一堆正在赎罪的不公义性之时，他已经勇敢地抓住了最深刻的伦理问题的线团，不愧为这样做的第一个希腊人。

有权存在的东西怎么会消逝呢！永不疲倦、永无休止的生成和诞生来自何方，大自然脸上的那痛苦扭曲的表情来自何方，一切生存领域中的永无终结的死之哀歌来自何方？阿那克西曼德逃离这个不公义的世界，这个无耻背叛事物原始统一的世界，躲进一座形而上学堡垒，在那里他有所依傍，于是放眼四顾，默默沉思，终于向一切造物发问：“你们的生存究竟有何价值？如果毫无价值，你们究竟为何存在？我发现，你们是由于你们的罪过而执着于这存在的；你们必将用死来赎这罪过。看吧，你们的大地正在枯萎，海洋正在消退和干涸——高山上的贝壳会告诉你们海洋已经干涸得多么严重了，烈火现在已经在焚毁你们的世界——它终将化为烟雾。然而，这样一个昙花一现的世界总是会重新建立！

谁能拯救你们免除生成的惩罚呢？”如此发问的人，他的升腾的思想

不断扯断经验的绳索，渴望一下子升到诸天之外最高境界，这样一个人不可能满足于随便哪种人生。

4.3 超越与徘徊

我们乐意相信传说所形容的：阿那克西曼德穿着令人肃然起敬的衣服走来，他的神态和生活习惯都流露出真正悲剧性的骄傲。他人如其文，言语庄重如同其穿着，一举一动都似乎在表明人生是一幕悲剧，而他生来就要在这幕悲剧中扮演英雄的。凡此种种，他都是恩培多克勒的伟大楷模。他的邦人推选他去领导一个移民殖民地——他们也许很高兴能够同时尊敬他又摆脱他。他的思想也出发去创建殖民地，以致在以弗所和埃利亚，人们摆脱不了它了，而当人们决定不能停留在它所止步的地方时，他们终于发现，他们仿佛是被它引到了他们现在无需它而打算由之继续前进的那个地方。

泰勒斯指出，应该简化“多”的领域，把它还原为唯一的一种现有的质——水——的纯粹展开或伪装。阿那克西曼德在两点上超过了泰勒斯。首先，他追问：如果的确存在着一个永恒的“一”，那么，“多”究竟如何是可能的？其次，他从这“多”的充满矛盾的、自我消耗和自我否定的性质中寻求答案。在他看来，“多”的存在成了一种道德现象，它是非公义的，因而不断地通过衰亡来替自己赎罪。但他接着又想到一个问题：既然已经过去无限的时间，为什么被生成之物还远没有全部毁灭？这万古常新的生成之流来自何方？他只能用一些神秘的可能性来回避这个问题，说什么永恒生成只能在永恒存在中找到其根源，由这存在降为非公义的生成的前提始终如一，事物的性质既已如此，个别造物脱离“不确定者”怀抱的目的就无从推知了。

阿那克西曼德停留在这里，也就是说，他停留在浓密的阴影里，这阴影象巨大的鬼魂一样笼罩在这样一种世界观的峰巅。“不确定者”如何能堕落为确定者，永恒者如何能堕落为暂时者，公义者如何能堕落为非公义者呢？我们愈是想接近这个问题，夜色就愈浓。

5 HERACLITUSI“一切皆流”的宇宙观

5.1 “一切皆流”的直观

以弗所（希腊人在小亚细亚西岸的殖民城市 Ephesus）的赫拉克利特（Heraclitus）走进那个笼罩着阿那克西曼德的生成问题的神秘夜色里来了，并用神圣的闪电照亮了它。他喊道：“我凝视着‘生成’（becoming），还没有人如此仔细地凝视过事物的这永恒波浪和节奏。我看到了什么？合规律性，永不失堕的准确性，始终如一的法则常规，审判着一切违背法则的行为的复仇女神，支配着整个世界的公义以及服务于它的有如魔法一般的常存自然力量。我看到的不是对被生成之物的惩罚，而是对生成的辩护。什么时候罪孽和堕落会发生在坚定的形式中，发生在神圣可敬的法则中呢？不公义在哪里占上风，那里就有任意、无秩序、紊乱、矛盾；可是，要是哪里统治

着的唯有法则和天神宙斯的女儿狄安娜，如同在这个世界一样，那里怎么还会是罪过、赎罪、审判的地盘，俨然是处罚一切罪人的刑场呢？”从这样的直觉中，赫拉克利特提出了两点彼此相关的否定，只有同他的前驱的学说进行比较，这两点否定才会昭然若揭。首先，他否定了阿那克西曼德不得不假定的整个大千世界的二重性，他不再把一个物理世界与一个形而上世界、一个确定的质的领域与一个不可界说的不确定性领域彼此分开。在迈出这第一步之后，他就不能再克制自己去作更加勇敢的进一步否定了：他根本否定存在。因为他所保留的这一个世界，它受永恒的潜隐法则庇护，在铿锵有力的节拍中起伏消长，这一个世界并未显示出任何持存性、不可毁灭性，任何阻遏激流的防波堤。

赫拉克利特比阿那克西曼德更加响亮地宣告：“除了生成，我别无所见。不要让你们自己受骗！如果你们相信在生成和消逝之海上看到了某块坚固的陆地，那么，它只是在你们仓促的目光中，而不是在事物的本质中。你们使用事物的名称，仿佛它们有一种执拗的持续性，然而，甚至你们第二次踏进的河流也不是第一次踏进的那同一条了。”赫拉克利特拥有非凡的直觉思维能力，这是他的至高禀赋。面对靠概念和逻辑推理完成的另一种思维，他显得冷漠、无动于衷甚至敌对。而当他在诸如“万物在自身中时刻包含着对立面”这类命题中凭直觉获得真理，并得以用这样的真理对抗那种思维时，他似乎感到十分惬意。难怪亚里士多德要把理性法庭上的最大罪名加于他身上，谴责他违背矛盾律了。

然而，直觉思维包括两个方面：第一是在一切经验中向我们迎面扑来的五光十色的、瞬息万变的当下世界，第二是使对于这个世界的任何经验成为可能的前提，即时间和空间。即使没有确定的内容，时间和空间仍然可以通过直觉被感知，它们可以不依赖于任何经验而纯粹自在地被直观到。现在，当赫拉克利特撇开一切经验，以这种方式考察时间时，他就在其上获得了一幅富有启示的字母图，它交织着一切归入直觉思维领域的东西。叔本华也是象他那样认识时间的。叔本华一再宣布：在时间中，每一个瞬间只有在消灭前一个瞬间——自己的父亲，从而使自己同样快地被消灭的情况下才存在；过去和未来都象任何一个梦一样微不足道，而现在只是两者之间没有维度和绵延的界限；空间也象时间一样，在时间和空间中存在的一切，都只具有相对的实存，都只是通过并且为了另一个和它同类的东西——即仍然只具有相对实存的东西——而存在的。

这是一个最直接的、人人可以直观到的真理，正因为如此，又是一个凭概念和理性极难达到的真理。但是，谁若直接察视这个真理，他就必定会立刻进一步承认赫拉克利特的结论，宣布现实的全部本质都只不过是活动，对于它来说，不具备别种的存在。叔本华就阐述了这个观点（《作为意志和表象的世界》第1卷第1册第4节）：现实仅仅作为活动着的东西填充空间和时间。它对于直接对象的作用乃是直观的前提，而它仅仅存在于直观之中。任何物质对象作用于另一个对象的结果，只有当后者现在以不同于先前的方式作用于直接对象时，才能被认识到。此外并无所谓现实。也就是说，物质的全部本质是原因和结果（Wirkung），它的存在即它的活动。所以，在德语中，一切物质东西的总和被极其确切地称作现实（Wirklichkeit），这个词要比实在（Realität）确切得多。现实施作用于其上的东西始终是物质，也就是说，它的全部存在和本质仅仅在于合乎规律的变化，这种变化由它的一

个部分作用于另一个部分而产生。因而，它完全是相对的，依照一种仅在它的界限内有效的关系而转移的，就象时间和空间一样。

5.2 “一切皆流”的辩证

永恒的唯一生成，一切现实之物的变动不居——它们只是不断地活动和生成，却并不存在，赫拉克利特所主张的一切，真是一种令人昏眩的可怖思想，其效果酷似一个人经历地震时的感觉，丧失了对坚固地面的信赖。把这种效果转化为其反面，转化为崇高和惊喜，实在需要惊人的力量。赫拉克利特做到了这一点，其方法是考察一切生成和消逝的真正历程。他在两极性的形式中把握这个历程，即一种力量分化成为两种异质的、相反的、力求重归统一的活动。一种质不断地把自己一分为二，分裂为它的对立面，而两个对立面又不断地力求重新并合。普通人以为自己看见了某种凝固、完整、持久的东西，实际上，在每个瞬间，明与暗、苦与甜都是彼此纠缠、形影不离的，就象两个摔跤的人，其中时而这人时而那人占据上风。在赫拉克利特看来，蜂蜜既苦又甜，世界本身是一杯必须不断搅拌的混合饮料。一切生成都来自对立面的斗争。确定的、在我们看来似乎持久的质，仅仅表明斗争一方暂时占上风，但斗争并不因此而结束，它将永远持续下去。万物都依照这种斗争而发生，正是这种斗争揭示了永恒的公义。

这是一个汲自最纯净的希腊精神之井的神奇观念，它把斗争看作一种严格的、同永恒法则相联系的公义的永久统治。只有希腊人才会把这个观念视为一种宇宙论的基础。神话中的厄里斯（Eris，争吵的化身）被转化成了世界原则。希腊个人和希腊国家的竞赛观念被从体育和竞技，从艺术对唱，从政党和城邦间的角斗中引伸开来，成为最普遍的观念，以致现在宇宙之轮绕它旋转了。每个希腊人战斗起来都有一种唯他正义的气势，而一种无限可靠的判决尺度每时每刻决定着胜利垂顾何方。不同的质就是这样彼此斗争，遵循着内在于斗争的坚不可摧的法则和尺度。人和动物的狭窄脑瓜深信万物坚固耐久，其实它们甚至没有一种真正的存在，在对立的质的斗争中，它们只是击剑的闪烁和火花，只是胜利的光辉。

关于一切生成所固有的斗争，关于胜利的永恒交替，叔本华又作如此描述（《作为意志和表象的世界》第1卷第2册第27节）：持存的物质恒常地改变形式，其方式是循着因果性的引线，机械的、物理的、化学的、有机的现象都贪婪地挤向前台，互相掠夺物质，因为每种现象都想展现其理念。我们可以看到这种斗争遍布整个自然界，事实上，可以说整个自然界是依靠这种斗争才得以存在的。

接下来的几页对这种斗争作了一些值得注意的印证。不过，描述的基调始终与赫拉克利特相距甚远，因为对于叔本华来说，斗争是意志自我碎裂为生命的证据，是这黑暗阴郁的冲动的自耗，乃是一种绝对可怕、决非幸运的现象。这种斗争的场所和对象是物质：自然力量试图互相掠夺物质，就象它们也试图互相掠夺空间和时间一样；而物质正是空间和时间通过因果关系实现的统一。

6 HERACLITUS “一即是多”的世界

6.1 “一即是多”的感悟

当赫拉克利特的想象力以一个幸福的旁观者的眼光打量不息运动的世界，打量“现实”，看到无数对快乐的竞赛者在严厉的裁判监护下角逐的时候，一种更高的感悟袭上了他的心头。他不再能够把角逐的对手与裁判彼此分离开来观察，裁判自己好象也在竞赛，竞赛者又好象在进行裁判——是的，现在他压根儿只觉察到那永恒支配着的公义，以致他敢于宣告：“‘多’的斗争本身就是公义！而说到底，‘一’就是‘多’。因为，在本质上，所有那些质是什么呢？它们可是不朽的神灵？它们可是分离的、有始无终地为自己活动着的本质？如果我们所看到的世界只知生成和消逝，不知静止，那么，所有那些质也许应当构成了一个别种形态的形而上世界，虽然并非如阿那克西曼德在多元性的飘忽面纱后所窥见的那样是一个一元世界，而是一个永远和本质上多元的世界！”赫拉克利特是否迂回曲折地重又陷入了双重世界秩序，不管他多么激烈地否认它：他一方面承认一个由无数不朽神灵和魔鬼（即许许多多的实在）组成的奥林匹斯世界，另一方面又承认一个只是由奥林匹斯的战斗尘雾和神械闪光（这意味着生成）所构成的人类世界？阿那克西曼德逃避确定的质，躲进形而上的“不确定者”的怀抱；由于确定的质不断在生成和消逝，他便否认它们是真实的和核心的实存；那么，现在事情岂非似乎是，“生成”只是永恒的质之间的斗争呈显而变得可见而已？也许，事物的本质中根本不存在生成，而只有许多不生不灭的真正实在的相互并存，那么岂不可说，“生成”不过是人类认识力不足的产物。

然而，这是有违赫拉克利特原意的曲径和歧途。他一再宣告：“一就是多。”那许许多多可被感知的质既不是永恒的本质，也不是我们感官的幻觉（后来阿那克萨哥拉持前一种看法，巴门尼德持后一种看法）；它们既不是静止自主的存在，也不是人类头脑中昙花一现的假象。没有人能够凭借辩证的思路，神机妙算，猜中那专为赫拉克利特保留的第三种可能性。因为，他在这里所发现的东西，哪怕在神秘的奇迹和不可意料的宇宙隐喻的领域里也是罕见的例外。——“世界是天神宙斯的游戏”，或者，用更具体的方式表述：“是火的自我游戏，仅仅在这个意义上，‘一’同时就是‘多’。”6.2“世界是火的自我游戏”为了解释以火为一种创世力量的学说，我想提醒读者注意阿那克西曼德是以何种方式推衍出水为万物之源的理论的。实质上，阿那克西曼德尽管信任泰勒斯，进一步印证了泰勒斯的观察，但他仍不能使自己相信，在水之前——又或超乎于水之上，不再有别的等级的质。

相反，在他看来，湿本身是由热和冷形成的，因而热和冷应当是先于水的等级，是更本原的质。当它们从“不确定者”的原初基质中分离出来时，生成便开始了。

作为物理学家，赫拉克利特隶属于阿那克西曼德的思想，但他赋予了阿那克西曼德的这个热以新的含义，把它解释为呵气，热的呼吸，干燥的蒸汽，简言之，解释为火。他关于这个火所说的，和泰勒斯、阿那克西曼德关于水所说的同出一辙，火经由无数变化，首先是热、湿、硬三种基本状态，遍历了生成之道。因为，水在下降时转化为土，在上升时转化为火。或者，按照赫拉克利特似乎更精确的表述，从海上只升起纯净的蒸汽，它是天上星

辰之火的养料，从地上只升起阴郁的雾状的蒸汽，它是湿气的养料。纯净的蒸汽是海向火的过渡，不纯净的蒸汽是地向水的过渡。火就这样持续不断地经历着它的两条变化之道，向上复向下，前进又返回，交替并举，从火到水，从水到土，又从土回到水，从水回到火。

如果说，赫拉克利特的这样一些观念，例如，火借蒸发的气体得以保持，土和火分别由水分离而来，在这些观念的最重要方面，他是阿那克西曼德的信徒，那么，他的以下观念却是独特的，与阿那克西曼德相矛盾的：他把冷排除出了物理过程，而阿那克西曼德则把冷与热等量齐观，以便让湿从两者中产生出来。赫拉克利特当然有他本身的理由：既然一切都应当是火，那么，在火的一切可能的转化中，就决不可能出现火的绝对对立面；所以，他要把人们称之为冷的东西解释为热的一个等级，并且能够毫不困难地替这种解释辩护。

然而，比这种对阿那克西曼德学说的偏离重要得多的是一种更广泛的一致：他象阿那克西曼德一样，相信世界是周期性重复衰亡的，并且从毁灭一切的世界大火中，不断有另一个世界重新产生。他很着力地强调，把世界投向那世界大火并化解为纯粹的火的周期可看作一种渴望和需要，或一种欠缺，而被火完全吞没则是一种满足。

我们还剩有一个问题要问，就是他如何理解和命名那重新苏醒的造世冲动以及那重新向“多”的形式填充的举动。有一句希腊格言似乎有助于我们思考：“饱足生罪行（渎神）。”事实上，人们可以问一下，赫拉克利特是否从渎神中引出了那向“多”的回归。人们该认真看待这个思想，在它的烛照下，赫拉克利特在我们眼前陡然变容，他的骄傲的目光熄灭了，脸上显露出了忍痛割舍、无能为力的皱纹。看来，我们知道为什么后世称他为“流泪的哲人”了。现在，整个世界过程岂不是对渎神的惩罚之举？“多”岂不是一桩罪行的后果？纯向不纯的转化岂不是不公义的结果？现在，罪恶岂非被置入了事物的核心，因而，虽然生成和个体的世界被免去了对它的责任，但同时又不断重新被判决要承担它的后果？

7 HERACLITUS 审美的世界观

7.1 对“世界游戏”的审美直觉

渎神，这个险恶的词，确实对于每个赫拉克利特主义者来说是块试金石，他会在其上显示他是否理解或误解了他的大师。在这个世界上有罪恶、不公义、矛盾、痛苦吗？有的，赫拉克利特宣布，然而只是对孤立地而非联系地看事情的头脑狭隘的人而言，不是对洞察全局的神而言。对后者来说，一切矛盾均汇流于和谐，尽管这不能被凡身肉眼看见，却可以被象赫拉克利特这样近乎静观的神的人悟到。在他的金睛火眼看来，填充在他周围的世界不复有一丝一毫的不公义。甚至象纯火会纳入如此不纯的形式这样的基本冲突，也被他用一个崇高的比喻克服了。

生成和消逝，建设和破坏，对之不可作任何道德评定，它们永远同样无罪，在这世界上仅仅属于艺术家和孩子的游戏。如同孩子和艺术家在游戏

一样，永恒的活火也游戏着，建设着和破坏着，毫无罪恶感——万古岁月以这游戏自娱。它把自己转化成水和土，就象一个孩子在海边堆积沙堆又毁坏沙堆。它不断重新开始这游戏。它暂时满足了，然后需要又重新抓住了它，就象创作的需要驱动着艺术家一样。不是犯罪的诱力，而是不断重新苏醒的游戏冲动，召唤另外的世界进入了生活。孩子一时摔开玩具，但很快又无忧无虑地玩了起来。而只要他在建设，他就按照内在秩序合乎规律地进行编结、连接和塑造。

只有审美的人才能这样看世界，他从艺术家身上和艺术品的产生过程体会到，“多”的斗争本身如何终究能包含着法则和规律，艺术家如何既以静观的态度凌驾于艺术品之上，又能动地置身于艺术品之中，必然与游戏、冲突与和谐如何必定交媾而生育出艺术品来。

现在谁还会向这样一种哲学要求一种伦理学以及“你应当”的绝对命令，甚或责备赫拉克利特有这样一种缺陷！如果所谓“自由”就是说人可以象换件衣服一样随意改变他的本性，是这样的一种愚蠢要求，那么，人就彻头彻尾直到他的最后一根纤维都是必然性，完完全全是“不自由”的。古往今来任何一种严肃的哲学都带着理所当然的嘲讽态度拒绝了这种自由。能够自觉地生活在逻各斯（logos；“理”）之中，以艺术家的眼睛俯视大千，这样的人十分稀少，因为当“潮湿的淤泥占据人们的灵魂”之时，人的眼睛和耳朵，乃至人的整个悟性，都成了糟糕的工具。为什么事情这样，这一点未被追问；正如同未被追问的是，为什么火变为水和土。赫拉克利特当然没有理由非得证明——正象莱布尼茨（十七世纪德国哲学家 Leibnitz）有理由要证明——这个世界是一切可能性中最好的世界。对他来说，世界是亘古岁月的美丽而天真的游戏，这已经足够了。

7.2 超越道德的世界观

在赫拉克利特看来，人一般来说甚至是非理性的存在物。但这一点同下述事实并不矛盾：在人的全部本质中，贯穿着起支配作用的理性法则。人在自然界并不占据特殊优越的地位，自然界的最高现象是火，例如星辰，而不是头脑简单的人。如果人借必然性保持对火的参与，那么，他就是较有理性的东西。要是他从水和土中产生，他的理性情况就很糟。并不存在这样一种义务：似乎因为他是人，他就必定认识逻各斯。可是，为什么有水，为什么有土？对于赫拉克利特来说，比起问为什么人如此愚蠢和恶劣，这个问题要严肃得多。在最高级与最反常的人身上，体现了同样的内在的合规律性和公义性。

然而，如果有人试图逼问赫拉克利特：为什么火不总是火，为什么它现在是水，现在是土？那么，他只能这样答复：“它是一个游戏，请不要太郑重其事地看待它，尤其不要道德地看待它！”赫拉克利特仅仅对世界作出了如实的描述，他怀着静观它的喜悦；艺术家正是怀着这种喜悦静观自己正在创作的作品。只有那些对于他对人的真实描绘心怀不满并且事出有因的人，才会觉得他深沉、忧郁、哀伤、阴险、暴躁、悲观，总而言之，可恨。但是，他对这些人连同他们的反对和同情，恨和爱，想必会毫不在乎，并且用这样的教诲回敬他们：“狗总是向它不认识的人吠叫”，或者，“驴爱秕糠胜于黄金。”这些心怀不满的人还常常叹息赫拉克利特风格晦涩。其实，几乎没有人比他写得更加清新明朗了。当然，他写得非常简练，所以，对于那些一目十行的读者来说，他倒确实是晦涩的。然而，不管一个哲学家怎样应

该故意含糊其辞（人们惯于这样责备赫拉克利特），如果他没有理由隐瞒其思想，或者不是顽劣得要用文字来掩盖他思想贫乏，这就完全解释不通了。正如叔本华所云，哪怕在日常实际生活事务中，一个人也必须谨慎小心，尽量把话说得明白，以防止可能的误解；那么，他又怎么可以允许自己在最艰难深奥的、几乎不可企及的思维对象上，模糊不清地、甚至猜谜似地表达哲学在使命上所要表达的东西呢？至于说到简练，让·保尔（JeanPaul）有一个很好的训戒：大体而论，如果一切伟大的事物——对于少数心智有许多意义的事物——仅仅被简练地并（因而）晦涩地表达出来，使得空虚的头脑宁肯把它解释为胡言乱语，而不是翻译为他们自己的浅薄思想，那么这就对了。因为，俗人的头脑有一种可恶的技能，就是在最深刻丰富的格言中，除了他们自己的日常俗见之外，便一无所见。

顺便说说，尽管如此，赫拉克利特还是没有躲过“空虚的头脑”。斯多噶派已经对他作了肤浅的曲解，把他关于世界游戏的基本审美直觉拉扯为对于世界合目的性的平庸关注，而且是出于人类利益的关注了。因而，在他们的头脑中，他的物理学变成了一种粗鲁的乐观主义，并且不断促使张三李四“友好地鼓掌”（plaudite amici）。

8 HERACLITUS “超人的智慧”

8.1 “超人”哲学家

赫拉克利特是骄傲的。如果一位哲学家感到骄傲，那就确实是一种伟大的骄傲。他的创作从不迎合“公众”、群众的掌声，或是同时代人异口同声的欢呼。空谷足音乃是哲学家的命运。

他的禀赋是最罕见的，在某种意义上是最不自然的，甚至和同类禀赋也是互相排斥和敌对的。他的自满必须是一堵金刚石筑成的墙，因为即使万事万物都和他作对，这堵墙也不能遭到毁坏。他向着不朽的行进比任何别人更加辛劳曲折，但是，没有人能比哲学家更有信心能到达行程的目的地——因为他除了在一切时间的张开着的翅膀上，没有别的地方可以停留。不斤斤计较于现在和当下，这是伟大哲学天性的本质之所在。他拥有真理。无论时间之轮怎样随心所欲地滚动，决不可能躲过真理。

对于这样的人来说，重要的是体验到他们曾经生活过。譬如说，人们绝对想象不了赫拉克利特的骄傲，仅仅是作为一种无益的可能性。一切对洞见的追求，就其本质而言，看来是永远不可满足和不能令人满意的。所以，无论是谁，只要他尚未从历史中获知确曾有这样的人存在过，就不可能抱着一种如此帝王气派的自尊和自信，相信自己是真理的唯一幸运的追求者。这样的人生活在他们自己的太阳系里，我们必须登门拜访他们。

8.2 “超人类”的智慧

毕达哥拉斯和恩培多克勒对自己也怀有一种超人类的尊敬，甚至怀有

一种近乎宗教的敬畏。不过，灵魂转生的信念以及一切生命统一的信念重又引导他们走向他人，走向他人的造福和拯救。可是，对于阿耳忒弥斯神庙（指赫拉克利特的隐居地）里那位以弗所隐士的彻心透骨的孤独感，我们只能生硬地从荒山野岭的悲凉中猜知一二。

从他身上既没有强烈的激昂的同情之感，也没有帮助造福和拯救人类的渴望迸发出来。

他是一颗没有大气层的星辰。他的目光向内是热烈的；向外却是冰凉麻木的，仿佛疑幻疑真的视线。在他周围，幻象和谬误之波浪径直拍击着他的骄傲之顽石，他厌恶地掉头不看它们。然而，那些心头善感的人也避开这样一个铜铸的脸谱；也许在一所偏僻的寺庙里，在许多神象中间，在森然肃立的建筑物旁包围当中，这样一个造物还显得比较可以理解。在人类中间，作为一个人，赫拉克利特是令人难以置信的。甚至当他察视顽童们游戏时，他所想的也决非别人在这种场合所想的。他所想的是宇宙大顽童宙斯的游戏。他不需要人类，即使那些愿聆教益的也不需要。凡是人们可能探问的一切，甚或其他贤哲曾向他探问过的一切，都引不起他的兴趣。他轻蔑地谈及这些探问着、搜集着事实的人，简言之，这些“历史的”人。“我寻找和探听过我自己，”他这样说自己，用了一个人们用来表示探听神谕的词，仿佛只有他才是德尔斐神谕“认识你自己”的真正的贯彻执行者和完善者。

然而，他把他从这神谕中听出的东西视为不朽的、回味无穷的智慧，它们将按照神话中西比尔（Sibyl）预言的榜样，影响无远弗届。即使人们把他理解为象神谕一样在自我阐明，就象德尔斐神那样“既不表达也不隐瞒”，也足以让今后的人类受益以至于万代了。虽然神谕被揭示时“没有微笑、修饰和芳香”，毋宁说是用“唾沫四溅的嘴”宣告的，但必将传至千秋万岁的将来。因为世界永远需要真理，因而永远需要赫拉克利特，尽管赫拉克利特并不需要世界。他的声誉与他何干？正如他嘲笑着宣布的，声誉依存于“不断流逝的易朽之物”。他的声誉和人类有关，而不是和他有关，人类的不朽需要他，而不是他需要赫拉克利特这个人不朽。他所看到的东西——关于生成中的规律和必然中的游戏的学说——从今以后必将被永远地看到。他揭开了这部最伟大的戏剧的帷幕。

9 PARMENIDES 冰冷的理性

9.1 纯理性的抽象

如果说，赫拉克利特的每句话都宣示了真理的骄傲和庄严，但那是用直觉把握的真理，而不是靠逻辑的引线攀援的真理，如果说，他在西比尔式的迷狂中观照而非窥望，领悟而非谋虑，那么，在他的同时代人巴门尼德（Parmenides）身上，则有一个相反的形象和他比肩而立，同样也是真理先知类型的人，不过仿佛是用冰而不是用火造就，向周围闪射着刺人的寒光。

也许在他年事甚高时，巴门尼德曾经有过一个时刻，陷入了最纯粹的、不被任何现实污染的、完全没有血肉的抽象。在古希腊那两个世纪的悲剧时

代中，没有一个时刻象这个时刻那样更具有非希腊的性质。它的产品是关于存在的学说。这个时刻成了他本人生活的分界石，把它分成了两个时期。然而，这个时刻同时也把前苏格拉底（Pre - Socratic）思想分成了两半，前一半可以称作阿那克西曼德时期，后一半可以直接称作巴门尼德时期。巴门尼德本人的早期哲学活动也还带有阿那克西曼德时期的面貌，他提出了一个连贯的哲学物理学体系，来回答阿那克西曼德的问题。后来，当他被那个抽象之寒栗控制住，提出关于存在与非存在的最简单命题时，他本人先前的体系也就成了废物堆里的陈旧学说之一。不过，他好象没有完全丧失对他的青年时代这个强健的宁馨儿的慈父般关怀，所以，他要说：“虽然正确的路只有一条，但是，如果人们想要走上另一条路，那么，就其品质和一致性来说，恐怕只有我的早期观点才是正确的。”他用这样的态度自卫，就是在那首论自然的伟大诗篇中，他也给了他早期的物理学体系以相当崇高的地位和颇为宽裕的篇幅，而这首诗本来是要宣布一个新观点作为通往真理的唯一路标的。这种慈父般的关怀，尽管它或许只是不知不觉中造成的差错，但在一个完全被刻板逻辑弄得僵化了的、几乎变成了一架思维机器的天性中，却是仅剩的人的感觉。

9.2 纯理性的正反抽象

在我看来，巴门尼德与阿那克西曼德之间的个人交往不是不可信的，而他之源出于阿那克西曼德学说则不但是可信的，并且是显而易见的。所以，他不相信一个存在的世界与一个生成的世界的严格划分。赫拉克利特同样不相信这种划分，这导致他根本否认存在。两位哲学家都寻求一条出路，以摆脱一种二元世界秩序互相对峙或不协调的关系。阿那克西曼德向不确定者、不可确定者跳跃，借此一劳永逸地避开了生成领域及其在经验中给予的质。对于象赫拉克利特、巴门尼德这样独特的头脑来说，作此跳跃并不容易。所以，他们试图尽其所能地步行，而仅仅在双脚不再找得到支撑点，必须跳跃才能避免跌倒的地方，他们才为自己保留跳跃的权利。

两位哲学家一再直观到的世界，正是阿那克西曼德如此伤感地责备并且解释为犯罪地点和生成之非公义的涤罪场所的那个世界。正如我们已经知道的，在其直观中，赫拉克利特发现，一切生成显示了多么可惊的合规律性和可靠性的秩序。他由此推论，生成本身决不可能是有罪的和非公义的。

巴门尼德的看法完全不同。他们各种质加以比较，相信自己发现了所有这些质并非相同的，而是必须被归纳为两类。例如，他比较了明和暗，后一种质显然只是前一种质的反面。

因此，他区分了正面的质和反面的质，认真致力于寻索并记录整个自然界中的这种基本矛盾。在这样做时，他的方法如下：他举出一对一对的矛盾，例如轻与重，薄与厚，能动与受动，然后按照明与暗的矛盾模式来理解它们。凡与明相一致的，便是正面属性，凡与暗相一致的，便是反面属性。如果他举出了重与轻，则轻就归于明一边，重就归于暗一边。于是，重只被看作轻的反面，而轻则被看作一种正面属性。这种方法本身就已经产生出一种抗拒、排斥感官提示的能力，即抽象逻辑程序的能力。对于感官来说，重似乎相当有说服力地显示为正面的质，但这一点并不能阻止巴门尼德把它列为反面的质。同样，他把与火相对立的土，与热相对立的冷，与薄相对立的

厚，与阳相对立的阴，与能动相对立的受动，都只视作反面的质，于是，在他眼里，我们的经验世界就分成了两个互相隔离的部分，即正面属性的部分（具有明、火、热、轻、薄、能动和阳刚的性质）和反面属性的部分。后者实质上只表明了前者即正面属性的不具备和缺乏。因此，他把缺少正面属性的这个部分描述为暗、土、冷、重、厚——总之，阴柔和被动的性质。

取代“正面”和“反面”这样的表述，他使用了绝对的术语“存在”与“不存在”，由之而得出一条原理，就是：和阿那西曼德的看法相反，我们这个世界本身包含着某种存在着的東西，当然，也包含着某种不存在的東西。我们不应该在世界之外，仿佛到我们的地平线那一边，去寻找存在着的東西。相反，就在我们眼前，随时随地，在一切生成中，都包含了某种存在着的東西，并且在发生着作用。

9.3 超越理性的“爱神”

然而，在这里，他还剩有一个任务，就是具体回答“什么是生成”的问题。这正是他为了不跌倒就必须跳跃的时刻，尽管对于巴门尼德这样的天性来说，也许一切跳跃本身都会被看作跌落。只管这样说吧：我们将要堕入迷雾，堕入“隐秘的质”（*qualitates occultae*）的秘教，甚至有点儿堕入神话之中。

巴门尼德象赫拉克利特那样直观普遍的生成和变易，只能把消逝解释为不存在者的失误。因为，存在者怎么能对消逝负责呢！但是，生成同样也必须借助于不存在者才得以成立，因为，既然存在者始终存在着，就不可能是从自身中产生出来的，它解释不了生成。因此，无论生成还是消逝，都是由反面属性造成的。不过，生成之拥有一个内容，消逝之失掉一个内容，其前提是正面属性（即上述那个内容）也都参与了这两种过程。简言之，可得出以下原理：“无论存在者还是不存在者，对于生成都是必需的；当它们共同作用时，就有了生成。”可是，正面属性与反面属性如何互相接近呢？作为对立面，它们岂不永远会互相躲避，使得一切生成都不可能？巴门尼德在这里诉诸一种“隐秘的性质”，一种对立面之间互相靠近和吸引的神秘倾向，而且，他用爱神阿佛罗狄忒之名，用日常熟知的阴阳两性的关系，作为这对对立面象征。阿佛罗狄忒的能力在于，她撮合了对立面，撮合了存在者和不存在者。

一种情欲引导彼此冲突和排斥的因素结合起来，其结果就是生成。如果情欲得到了满足，仇恨和内在冲突又促使存在者和不存在者重新分离——这时候，人们就说：“此物消逝了”。

10 PARMENIDES 苍白的真理

10.1 新的启悟

然而，没有人能够不受冲击而接纳诸如“存在者”和“不存在者”这

样可怕的抽象，凡接触它的人，血必渐渐凝固。有一天，巴门尼德忽然心血来潮，发现他早年的全部逻辑构想的价值丧失殆尽，于是，他宁愿把它们如同一袋作废的旧币弃置一旁了。人们通常认为，在那一次的启悟中，发挥作用的不但有象“存在”和“不存在”之类概念的内在强制性推理，而且有一种外来影响，即巴门尼德认识了科罗封人色诺芬尼（Xenophanes）的神学——这位在远古年代云游四方的狂诗吟诵者，对自然进行了神秘的、神化的讴歌。

色诺芬尼作为一个流浪诗人经历过非同寻常的生涯，他通过漫游成为一个见多识广和诲人不倦的人，善于提问和叙说。因此，在上述意义上，赫拉克利特把他列入博学者一类，一般来说列入“历史的”天性一类。他的神秘倾向究竟缘何和何时定型，永驻不变，现在已经没有人能够弄清。也许，完成构想之时，他已经是一位终于定居下来的老人了，经过迷径颠簸和不息探索之后，他的灵魂在泛神论的原始和平氛围下，感受到了崇高和伟大的极致——一种神圣休止、万物恒常的气象。此外，在我看来，两个人恰好在同一个地点，在埃利亚，一起生活了一段时间，而两人的头脑中都构想着一个统一观念，这却纯粹是偶然的。

他们并没有形成一个学派，也不共同拥有任何能够从对方学来然后进一步传授的东西。

因为，在这两个人身上，那个统一观念的来源是全然不同的，甚至是相反的。如果其中一人曾经尝试了解另一个人的学说，那么，他仅仅为了理解，就必须把它翻译成他自己的语言。

可是，在如此翻译时，另一种学说的特色不可避免地会丧失。

如果说，巴门尼德完全依靠一种所谓的逻辑推理得出存在者的一，并且用存在和不存在的概念把它编织出来，那么，色诺芬尼则是一个宗教神秘主义者，他和他那神秘的一相当典型地属于公元前六世纪。尽管他并不具备毕达哥拉斯那样的革命性格，但是，他在漫游生涯中却也怀着改善、净化、救治人类的同样的倾向和冲动。他是伦理导师，不过尚限于狂诗吟诵者水平。后来，他似乎曾是一个智者（巧言善辩的 Sophist）。在大胆反对现有风俗和价值观方面，希腊国土上无人能同他媲美。因此，他决不象赫拉克利特和柏拉图那样退隐独处，反倒是直面公众。正是这个公众，他冷嘲热讽地抨击了他们对荷马（古希腊大诗人 Homer）的欢呼喝采，他们对节日体操锦标赛的狂热嗜好，他们对人形石头的崇拜，虽则他不是用吵吵嚷嚷的恶陋方式作出抨击的。个人的自由在他身上达于高峰。他之所以和巴门尼德血缘相近，就在于这种对于一切成规习俗的近乎无限的摆脱，而不在于那最后的神圣的一；他是在那个世纪所体现出的一种气象中看到这个一的，这个一和巴门尼德的唯一存在观念几乎没有共同的表达和术语，更不必说共同的来源了。

10.2 辩证思维的排斥

巴门尼德构建他那有关存在的学说时，毋宁说是处在一种相反的状态中。那一天，在这种状态中，他检验了他的那一对相互起作用的对子（它们的情欲和仇恨构成了世界和生成），即存在者与不存在者，正面属性与反面属性——而他，对反面属性、不存在者这概念突然产生了疑虑。因为，不存在的东西怎么能成其为一种属性呢？或者，提出更加根本的问题：“不存在

者”怎么能存在呢？事实上，同义反复 $A = A$ 乃是我们一向报以绝对信任的唯一认识形式，否认它无异于疯狂。

正是这个同义反复的认识无情地向他呼喊：不存在的东西不存在！存在的东西存在！

他突然感到他此前的生命承担着一个巨大的逻辑罪过。他竟或一直不假思索地断定：存在着反面属性，存在着不存在者；用公式来表达，这也就是 $A = \text{非 } A$ 。恐怕，只有十足的变态思维才会这样做吧。正如他所反省的，绝大多数人都是带着同样的变态作判断的，他本人不过是参与了一桩普遍的反逻辑罪行而已。

但是，就是这个向他昭示他的罪行的同一时刻，也向他闪耀了发现的光辉。他找到了一个原则，一把打开世界秘密的钥匙，使他远离人类的一切幻觉。现在，他紧握住关于存在的同义反复真理这只结实可怕的大手，可以深入事物的深渊了。

他在这条路上遇见了赫拉克利特——一次不幸的相遇！他全神贯注于最严格地区分存在与不存在，此时此刻，赫拉克利特的二律背反游戏正是他所深恶痛绝的。诸如“我们既存在又不存在”、“存在与不存在既同一又不同——”这一类命题，把他刚刚清理好的一切又弄得一团糟，使他怒不可遏。

他喊道：“滚开，那些似乎有两个脑袋而终究一无所知的傢伙！在他们那里，的确一切都在流动，连同他们的思想！你们阴郁地凝视着事物，可是你们必定又聋又瞎，以致如此混淆了对立面！”对他来说，群众的非理性思维，用儿戏似的二律背反装点着，被捧为一切认识的顶峰，这是一桩痛苦的、不可理解的事件。

10.3 感官经验的排斥

现在，巴门尼德沉浸在他那叫人肃然起敬的抽象的冷水浴中。凡实存之物，必永恒地存在；不能说“曾经存在”或“将要存在”。存在者不可能是被生成的，因为它能从什么东西生成而来呢？从不存在者吗？但是，不存在者不存在，不可能产生出任何东西。从存在者吗？存在者除了生产自身外，不会生产任何别的东西。“消逝”的情形同样如此；如同生成，如同任何变化，如同任何增加、任何减少那样，它也是不可能的。事实上唯一站得住的命题只能是：不存在任何一种东西，关于它可以说“它存在过”或“它将存在”；而关于存在者，则什么时候都不可以说“它不存在”。

存在者是不可分的，因为那要来分割它的第二个力量在哪里呢？它是不动的，因为它应当朝哪里运动呢？它既不可能无限大，也不可能无限小，因为它是完备无缺的，而一个完备无缺地给定的无限乃是一个矛盾。所以，它是飘浮的，有限的，完备的，不动的，处处都等重，在每个点上都同样完美，象一个球体，然而并不占有一个空间，因为否则的话，这个空间会是第二个存在者了。但是不可能有多个存在者，因为，为了分离它们，必须有某种不存在之物。这是一个自我消解的假定。因此，只存在着永恒的一。

可是，现在，当巴门尼德收回他的目光，重见那个他早年曾试图凭借巧妙的逻辑推理把握其存在的生成的世界时，他愤怒于他的眼睛和耳朵了，因为它们毕竟看见和听见了生成。

“不要跟随昏花的眼睛，”这时他如此下令，“不要跟随轰鸣的耳朵和舌

头，而要仅仅用思想的力量来检验！”他就这样对人的认识装置作出了第一个极其重要的，然而仍是很不充分的，就其后果来说是灾难性的批评。他把感官与抽象思维能力即理性截然分开，仿佛它们是两种彼此完全分离的能力似的，因而，他就摧毁了理智本身，不由自主地把“精神”和“肉体”割裂开来。

这样一种全然错误的割裂，尤其自柏拉图以来，如同一种诅咒一样加于哲学身上。

巴门尼德断言，一切感官知觉仅提供错觉，其主要错觉恰恰在于它造成了一种假象，似乎不存在者也存在着，似乎生成也具有一种存在。凭借经验所认识的那个世界的全部多样性和丰富多彩，它的质的变化，它的上升和下降的秩序，都无情地被当作纯粹假象和幻觉弃置一旁了。由之出发一无所获，也就是说，人们为这个伪造的、彻头彻尾无效的、仿佛由感官骗得的世界所付出的全部努力都付诸了东流。

谁若做出了巴门尼德这样的总体判断，他就不会再做一个探索局部的自然科学家。他对现象的同情枯萎了，他甚至痛恨包括自己在内的一切现象，痛恨自己不能摆脱感官的这个永久骗局。现在，真理只应居住在最苍白、最抽象的一般之中，居住在最无规定性的词的空壳之中，就象居住在蜘蛛网之中一样。而在这样一个“真理”近旁，则坐着那么一位哲学家，他象抽象概念一样贫血，裹着公式的编织物。蜘蛛毕竟还想吃它的牺牲品的血，而巴门尼德式的哲学家却恰恰最仇恨他的牺牲品的血，那些被他牺牲的经验现实的血。

11 PARMENIDES 空洞的“存在”

11.1 可靠性的追求

然而他是一个希腊人，伊奥尼亚（小亚细亚西岸中部的 Ionia）革命爆发时他大约正当盛年。当时，一个希腊人要逃避太丰富的现实也还是可能的——他把现实看作想象力的一种狡狴的建构，可他却不是象柏拉图那样，逃入永恒理念的国度、创世者的工场，以求放眼于事物的纯洁完满的原型，而是逃入最冷漠、最空洞的概念——“存在”——那死亡般的寂静之中。我们要谨防按照错误的类比来解释这样一个值得注意的事实。这种逃避并非印度哲人意义上的遁世，其动力并非对于人生的堕落、短暂、非神圣性质的深刻的宗教信念；它虽有其终极目标——静息于存在之中，然而对这终极目标的追求，它不是宛若神秘地沉浸在一种令人沉酣饱满的精神状态中（这种状态对于普通人来说是谜样般的叫人困惑难解）。

巴门尼德的思想毫不沾染印度哲思的醉人暗香，而在毕达哥拉斯和恩培多克勒身上，这种气息或许不是完全不可察觉的。毋宁说，在当时，上述事实的特别之处正在于没有芳香、色彩、灵魂、形式，完全缺乏血肉、宗教精神、道德热情。叫我们惊讶的是那抽象化、公式化的程度（而这竟发生在一个希腊人身上！），特别是那追求可靠性、确切性的可怕冲动，竟然出现在

一个倾向于神话式思考而想象力又是最奔放、最流动不居的时代。

巴门尼德祈祷说：“只求给我一个可靠性，神祇们，即或在不可靠之海洋上，它们仅是一叶扁舟，但已经足以飘洋过海了！请把一切生成的、茂盛的、绚丽的、繁荣的、骗人的、诱人的、活生生的东西拿走，请把这一切拿给你自己，只求给我唯一的、贫乏的、空洞的可靠性！”

11.2 空洞的“绝对存在”

在巴门尼德的哲学中，奏响着本体论的序曲。经验没有象他自己所想的那样，向他提供任何一个存在；可是，他能思考存在，由此他推论存在必定存在着。这个推论建立在下述前提上：我们拥有一个达于事物本质和不依赖于经验的认识器官。在巴门尼德看来，我们的思维材料完全不是来自观察，而是来自别的什么地方，来自一个非感性世界，我们通过思维可以直接进入这个世界。

但是，亚里士多德业已令人信服地驳斥了类似的推论；他断言：存在决不是本质固有的质性。正因为如此，从“存在”的概念——它的本质无非就是存在本身——根本不能推导出存在的实质存有。“存在”与“不存在”的矛盾，如果没有实在的对象（即没有使这一对矛盾得以抽象出来的感官观察），它就是完全空洞的逻辑定值。如果不回溯到观察，它就只是概念游戏，事实上没有任何东西被认识到。因为，真理的纯粹逻辑标准，正如康德所教导的，即一种认识同普遍的形式知性及理性法则的一致，虽然是一切真理的先决条件，是一切真理的消极前提，但是，逻辑不能继续前进，它不能检验和揭露涉及内容而非形式的错误。谁只要试图寻找“存在者存在；不存在者不存在”这对命题、这个逻辑真理的内容，就会发现事实上没有与这对命题严格对应的唯一现实。对于一棵树，我既可以在同一切其他事物比较的意义上说“它是”，也可以在同它本身另一时刻比较的意义上说“它将是”，最后，还可以说“它不是”，例如，当我看到灌木时，可以说“它还不是树”。词只是事物彼此之间以及事物和我们之间的关系的符号，毫不涉及任何绝对真理。而“存在”这个词，正和“不存在”这个词一样，仅仅标志一种联结万物的最一般关系。既然事物本身的存在是无法证实的，那么，事物彼此之间的关系，即彼物此物的“存在”和“不存在”，也同样不能使我们靠近真理的国度一步。

我们凭借词和概念决不能逾越关系之墙，进入事物的某种神奇始基。即使在感性和知性的纯形式中，在空间、时间和因果关系中，我们也没有获得任何看来象是永恒真理的东西。

对于认知主体来说，想要“置身事外”而看到和认识到什么，乃是绝对不可能的；以至于可以说，认识和存在在一切范畴中是对立至深的。

如果说，在巴门尼德的时代，对理智的批判还很粗浅幼稚，因而他可以想象由永远主观的概念达于自在的存在，那么，今天，按照康德的看法，那肯定是一种狂妄无知的举措。许多地方，尤其是在那些想扮演哲学家的半吊子神学家中间，“有意识地把握绝对”被视为哲学的使命；譬如说，其形式或有如黑格尔（近代德国哲学巨匠 Hegel）所表白的：“绝对必已存在着，否则它如何能被寻索？”或者，如贝内克（十九世纪德国哲学家 Beneke）的说法：“存在无论如何必定已经存在，无论如何必定是我们可以达到的，否则我们就不可能一度拥有存在的概念了。”拥有存在的概念！仿佛它未曾在其词源中显示极其可怜的经验来源似的！因为，“esse”（存在）原本只是

指“呼吸”。只要人使用其他万物，他就是传达了一个信念：他自己通过一个隐喻，亦即通过某种非逻辑的东西，呼吸和生活在其他事物上面，并且按照人的类比把它们的存在理解为一种呼吸。现在，这个词的本来含义几乎湮灭了，但毕竟余泽犹在，因而人总是按照自身存在的类比，即用人格化的方式，且总是通过一种非逻辑的转借手段，来想象其他事物的存在。即使撇开这种转借手段不说，就人而言，命题“我呼吸，故存在着”也是完全不充分的。对之必须提出异议，正象对命题“我走，故我在（或故他在）”（*ambulo, ergosum* Dergoest）必须提出异议一样。

12 PARMENIDES 可疑的悖论

12.1 否定感官的悖论

另一个概念，内涵大于存在者这个概念，巴门尼德同样也已发现，虽然还不象他的学生芝诺（Zeno）使用得那么精妙，这就是“无限”的概念。不可能有无限者存在，因为在这样的假设中，会产生“一个完善的无限”这样一个矛盾的概念。假如我们的现实、我们现有的世界处处具有这种“完善的无限”的性质，那么，按其本质来说，它就意味着对逻辑、从而也是对实在的违背，因而是欺骗、谎言、幻觉。芝诺特别运用间接证明法，例如，他说：“不可能有从一地到另一地的运动，因为如果有这样的运动，就会有‘完善的无限’，而这是不可能的。阿基里斯（希腊神话中的英雄 Achilles）在赛跑中不可能追上起步稍微领先的乌龟，因为他要到达乌龟出发的那一点，就必须已经跑完了无限的距离，也就是说，首先跑完这段距离的一半，然后跑完四分之一，八分之一，十六分之一，如此以至于无穷。如果他事实上追上了乌龟，那么，这是一种不合逻辑的现象，因而决不是真理、实在、真实的存在，而仅是一种欺骗。因为，穷尽无限是绝对不可能的。”这个理论的另一通俗表达手法是“飞箭不动”。飞箭在其飞行的每个瞬间都有一个位置，它在这个位置上不动。那么，无限个静止位置的总和就等于运动了吗？无限重复的静止就是运动，因而就是自身的对立面吗？在这里，无限被利用来作为化解现实的硝酸。但是，如果概念是固定、永久、存在着的（在巴门尼德看来，存在与思维是同时发生的），也就是说，如果无限是决不可能成为完善的，如果静止决不可能变为运动，那么，真相是箭完全没有飞动，它完全没有移位，没有脱离静止状态，时间并没有流逝。换言之，在这个所谓的、终究只是冒牌的现实中，既没有时间，也没有空间，也没有运动。最后，连箭本身也是一个虚象，因为它来自“多”，来自感官唤起的非一的幻象。假定箭拥有一种存在，那么，它就是不动的，非时间的，非造而有的，固定的，永恒的——一个荒谬的观念！假定运动是真正的实在，那么，就不存在静止，因而，箭没有位置，没有空间——一个荒谬的观点！假定时间是实在的，那么，它就不可能被无限地分割，箭飞行所需要的时间必定由一个有限数目的瞬间组成，其中每个瞬间都必定是一个原子——一个荒谬的观念！

我们的一切观念，只要其经验所与的、汲自这个直观世界的内容被当

作“永恒真理”(veritasaeterna),就会陷入矛盾。如果有绝对运动,就不会有空间;如果有绝对空间,就不会有运动;如果有绝对存在,就不会有“多”;如果有绝对的“多”,就不会有统一性。

12.2 存在等同于思维

我们是否觉得,这样的逻辑思考揭示出有如上述那样的一些概念难以触及事物的核心或解开实在的纽结?可是,巴门尼德和芝诺相反却坚持概念的真理性和普遍有效性,而把直观世界当作这些概念的对立物,当作客观化的非逻辑之物和悖谬之物加以唾弃。

在他们的全部论证中,他们都从一个完全不可证明、甚至可能性不大的前提出发,这前提便是:似乎我们在那种概念能力中拥有决定存在与不存在,即决定客观实在与非客观实在的最高标准了。似乎概念不应当依据现实来验证和修改(而事实上它们却是从现实中派生出来的),相反,概念应当衡量和判决现实,如果现实与逻辑发生矛盾,甚至应当指认其非。

为了替概念安排好这种判决权,巴门尼德必须把他唯一视为真正存在的那种存在划归概念。现在,思维与那一个非生成的、完美的存在者不再可以被看作两类不同的存在,因为存在不允许有两重性。于是,思维与存在同一这个极其大胆的念头便应运而生了。

在这里,直观性形式、象征、比喻都无济于事。这个念头是完全不可表象的,但它是必要的。唯其缺乏任何感性化的可能,它更要欢庆自己对于世界和感官要求的最高胜利。说来真令一切幻想相形见绌,按照巴门尼德所宣示的,思维与那个球形的、十足实心的、呆板不动的存在必须合二而一,完全同一。就让这种同一性违抗感官好了!正是这一点至为有效地保证了它并不是从感官而来的。

12.3 对概念世界的质疑

此外,还可以举出一对有力的论据——是基于人或基于共识的论据,来反驳巴门尼德;它们虽然不能说明真理本身,却能说明感性世界与概念世界的绝对分离以及存在与思维的同一性不是真理。

第一,如果运用概念进行的理性思维是实在的,那么,多和运动也必定具有实在性,因为理性思维是运动着的,是从概念向概念的运动;换句话说,这是在多项的实在之间运动。

对此不存在任何遁词,决不可能把思维描述为一种呆滞的静态,一种永不运动的自我思维。

第二,如果感官只提供谎言和假象,实际上只存在着存在与思维的同一性,那么,感官本身究竟是什么?显然只能是假象的一部分,因为,它不能等同于思维,同时,它的产品(即感性世界)也不能与假象完全等同起来。然而,如果感官本身是假象,那么,它究竟是缘何而起的假象呢?作为非实在的东西,它究竟如何还能骗人?不存在的东西根本不能骗人。也就是说,虚幻和假象从何而来的问题始终是一个谜,甚至是一个悖谬。

我们把这两个论据分别称作关于理性之运转的驳议,以及关于假象来源的驳议。由第一点可以推论出运动和多是实在的,由第二点可以推论出巴

门尼德式的假象是不可能的。两者的前提都是，巴门尼德那个关于存在的主要理论是可据信的。但是，这个理论仅仅意味着：只有存在者具有一种存在，不存在者不具有一种存在。

然而，如果运动是这样一种存在，那么，凡是一般来说以及在一切场合适用于存在者的东西，同样也适用于运动。这就是说，运动是非生成的，永恒的，不灭的，不增不减的。

同时，如果借助于假象从何而来这个问题，我们否认这个世界是假象，如果我们捍卫所谓生成、变化——我们这个多样化的、生生不息的、丰富多采的生存舞台，使之不遭到巴门尼德式的唾弃，那么，我们就必须把这个变动不居的世界描述为这些真正存在着的、同时存在于整个永恒之中的本质的总和。

在原来那个假设下，也容不下狭义的变化或生成。但是，现在“多”具备了一种真正的存在，所有的质具备了一种真正的存在；运动也同样如此。而且，对于这个世界的每个瞬间，哪怕随意选取相隔千万年的瞬间，我们都必定可以说：其中一切真正的本质，全都是同时存在于此的、不变的、不灭的、不增不减的。一千年后它们依然如故，丝毫不变。

如果说，尽管如此，世界看起来仍然时刻不同，那么，这不是哄骗，也不只是假象，而是永恒运动的结果。真正的存在者是时而这样、时而那样地运动着的；它们彼此间时而结合，时而分离；时而向上，时而向下；时而内向，时而进奔八方。

13 ANAXAGORAS “无数基质”的世界

13.1 无数的基质

凭借刚谈到的那个观念，我们已经在阿那克萨哥拉（Anaxagoras）学说的领域内迈进了一步。是他全力以赴提出了上述两个驳议（即思维的运转以及假象缘何而来的驳议），来驳斥巴门尼德。但是，在基本原理方面，巴门尼德却奴役着他，就象奴役着所有后来的哲学家和自然科学家一样。他们都否认生成和消逝的可能性——不管这是有如民众的头脑所想象的，或是如阿那克西曼德和赫拉克利特所假定的（这两位比民众深思熟虑，但依然不够审慎）。这样一种神话式的无中生有和有化为无，这样一种随心所欲的无变为有，这样一种任意的质的交换和取舍，从此被视为荒谬。不过，出于同样的理由，由一生多，由一种原质产生多种多样的质，总之，按照泰勒斯或赫拉克利特所主张的，由一种基质派生出世界，同样也被视为荒谬。毋宁说，现在已经提出了一个特定的问题：如何把关于不生不灭之存在的学说挪用到这个现有的世界上来，而无须以感官假象说和感官欺骗说为其出路。可是，如果经验世界不应该是假象，如果万物不能从虚无中派生，也不能从某一物中派生，那么，万物本身必定包含着一种真正的存在，其质料和内容必定是绝对实在的，一切变化都仅能关涉到形式，即关涉到这些永恒的、同时存在着的本质的位置、秩序、组合、混合和分离。事情恰如掷色子游戏，始终是

同一些色子，但时而这样掷下，时而那样掷下，对于我们就意味着不同的东西。

所有先前的理论都追溯到一种元素，以之为生成的母腹和始因，不管这种元素是水、气、火，还是阿那克西曼德的不确定者。与此相反，现在阿那克萨哥拉主张，从相同的东西中决不能产生不同的东西，变化决不能由一种存在者得到说明。无论人们如何想象稀释或加稠这种假定的质料，都决不可能通过这样的加稠或稀释来获得他们想要说明的东西——质的多样性。但是，如果世界事实上充满最不同的质，那么，它们（如果它们不是假象）必定拥有一种存在，也就是说，它们是永远不生不灭、始终同时存在着的。它们不可能是假象，因为假象从何而来这个问题始终没有答案，甚至只有否定的答案。

前代的学者试图简化生成问题，其方法是提出一种基质，它孕育着全部生成的可能性。

现在，说法相反了：有无数的基质，但它们决不增多、减少或更新。只是运动在不断重新把它们当作色子摇掷；而阿那克萨哥拉根据我们思维观念的不容置辩的接续交替反驳巴门尼德，证明运动是真理而非假象。总之，巴门尼德的僵硬的、静止的、死灭的存在无论如何是被清除了；如今有许多存在者，同样确凿的是，所有这些存在者（存在、基质）都在运动着。

13.2 基质的相互作用

变化是运动——但是运动来自何方？也许，这个运动完全没有触动那些独立的、彼此隔绝的基质的真正本质，因而，按照存在者之最严格概念，它岂非必定是和它们本性相异的？或者，尽管如此，它仍附着于事物本身？我们面临一个重要的决定：依据我们在这一点上所选取的路向，我们将分别进入阿那克萨哥拉的领域，恩培多克勒（Empedocles）的领域，或德谟克利特（Democritus）的领域。

一个费解的问题必然会被提出：如果有许多基质，这些基质都在运动，那么，是什么在推动它们？它们互相推动吗？仅仅是重力在推动它们吗？或者，事物本身包含着魔术般的引力和斥力？或者，运动的诱因是在这些实在的基质之外？换一种更严密的问法：如果二物显示一种交替，一种位置的互变，那么，这是由于它们本身吗？对此应作机械的解说还是魔术的解说？或者，如果情况并非如此，那么，是有第三者在推动它们吗？这是一个糟糕的问题。

巴门尼德也许可以证明，与阿那克萨哥拉的看法相反，即使有许多基质，运动仍然是不可能的。也就是说，他可以说：如果举出两种自在地存在着的本质，每一种都具有完全不同的、绝对独立的存在（这样一种本质就是阿那克萨哥拉的基质），那么，正因为如此，它们决不会互相碰撞，决不会互相推动，决不会互相吸引，它们之间没有因果关系，没有桥梁，它们互不触动，它们互不干扰，它们互不相关。因此，碰撞和魔术般的吸引一样都是无法解释的。凡是绝对异类的东西，彼此间不可能发生任何一种作用，因而自己既不可能运动，也不可能使对方运动。巴门尼德甚至还可以补充说：留给你们的唯一出路是把运动归之于事物本身；可是，这么一来，凡是你们称作和看作运动的一切也就只是幻觉，而不是真实的运动，因为，可能属于那

种绝对独特的基质的唯一的运动，只是一种排除任何作用的自我运动。而现在你们之所以要假定运动，又恰恰是为了解释交替、位移、变化等作用，简言之，是为了解释事物相互之间的因果性和关系。然而，这些作用并未得到解释，仍象以前一样成问题。所以，实在难以想象为什么一定要假设一种运动，假如它完全不能带来你们向它要求的東西。运动根本不属于事物的本质，它永远异己于事物。

13.3 基质相互作用的前提

为了逃脱上述论证，埃利亚派那个“不动的一”的反对者们受到了来自感性的一种偏见的诱惑。这一情形似乎是不容反驳的：每个真正的存在者都是一个占据空间的物体，一团物质，或大或小，不管如何总必在空间中延伸，因而，两团或以上的物质不可能同处一个空间。在此前提下，阿那克萨哥拉就象后来的德谟克利特一样假定：当它们在运动中侵入对方空间时，它们必然互相碰撞；它们会争夺同一个空间；正是这种争夺导致了一切变化。换言之，那些完全隔绝的、彻头彻尾不同的、永远不变的基质，终究没有被想成是绝对不同的；在独一无二的、完全特殊的质之外，它们终究都具有一种完全相同的基础，一块占据空间的物质。在参有物质这一点上，它们都是一样的，因而能互相作用，即互相碰撞。事实上，一切变化完全不依赖于那些基质的异类性质，相反却依赖于它们作为物质的同类性质。

在阿那克萨哥拉的假设中，包含着一个逻辑错误。因为，真正自在的存在者必定是完全无条件整体，不容许有进一步的假设作为其原因或前提。相反，阿那克萨哥拉的所有那些基质终究是有条件的东西，它们拥有物质，以物质的存在为前提。例如，对于阿那克萨哥拉来说，“红”这种基质不仅仅是自在的红，冥冥中还是一块没有质性的物质。“自在的红”只有凭借这种物质才能作用于别的基质；它不是凭借红色，而是凭借一种非红色的、无色的、完全没有质的规定性的东西。如果红被严格地看作红，看作真正的基质本身，也就是没有那个基础，那么，阿那克萨哥拉想必不敢谈论红对于别的基质的作用——比如这样的说法：“自在的红”在碰撞时传递了一种运动予“自在的肌肤”。

由此显然可见，一个真正的存在者是决不能被推动的。

14 ANAXAGORAS 运动之谜

14.1 运动的真实性

为了更好地评估巴门尼德假设的非同寻常的优点，不得不看看埃利亚派的对手们。如果向阿那克萨哥拉以及一切相信多基质统一的人提出“有多少基质”这个问题，他们要面对的是一种怎样的困窘啊（巴门尼德却是不会遭此困窘的）。阿那克萨哥拉闭眼一跳，说：“无限多”。这样，他至少逃脱了一个困难得不堪想象的任务，即证明基质的确切数目。因为这个无限多必

须不增、不变、亘古以来就存在着，所以，在这个假定中已包含着一个矛盾，即有那么一个已封闭的并已完成了的无限。

简言之，多、运动、无限在遭到巴门尼德关于存在的可惊原理谴责之后，又从放逐中返回，向巴门尼德对手发射炮弹，试图给他们以致命的创伤。这些对手却显然没有准确估计到埃利亚派下述思想的可怕威力：“时间、运动、空间都不可能存在，因为我们只能把所有这些东西设想为无限的，而不管它是无限大的还是可以无限细分的，一切无限的东西都不具有一个存在，都不存在。”无论谁只要严格领会“存在”一词的含义，且确认自相矛盾的东西例如“完成了的无限”不可能存在，就不会怀疑这个思想。如果现实只在完成了的无限的形式中向我们显示万物，则可见现实是自相矛盾的，因而不具有真正的实在性。

倘若这些对手想反驳说：“可是，在你们的思维中毕竟有接续交替，因而你们的思维也不可能是实在的，故不能证明任何东西。”那么，巴门尼德也许会象康德在类似场合答复同一指责那样答道：“虽然我可以说，我的意念是彼此接续交替的，但这仅仅是指，我是在一种时间次序中，即遵循内感官形式意识到它们的。这却并不表示时间是某种自在之物，或是客观地依附在事物上面的规定性。”因此，必须区分纯粹的思维——它象巴门尼德的存在一样是非时间性的——和对这种思维的意识；后者已经被思维翻译成了假象的形式，也就是交替、多、运动的形式。

巴门尼德很可能利用了这条出路，那么，斯皮尔（A. Spir）用来反驳康德的理由（《思维与现实》第1卷），想必也曾经被用来反驳他：然而，现在很清楚，第一，如果我的意识中并不同时显现一种各个前后相继的交替环节，那么，我对这种交替本身只能一无所知。所以，交替这个观念本身完全不是交替的，因而完全不同于我们观念的交替。第二，康德的假设中所包含着的荒谬性是如此明显，以至于一个人要惊叹他如何能对此视而不见。按照这一假设，凯撒大帝和苏格拉底并没有真死，他们就象两千年前一样活得好好的，只是由于我的“内感官”的安排，才显得好象已经死了。

未来的人们现在已经活着了，如果说他们现在尚未活生生地呈现在我们面前，那么，这也是“内感官”的安排的责咎。主要的问题在于：有意识的生命本身的开始和结束，连同它的全部内感官和外感官，如何能仅仅存在于内感官的领悟之中？事实恰恰是，变化的实在性根本无法否认。把它从窗口送走，它又从锁眼溜进。固然可以说：“状态和观念只是看起来在变化而已”，但这个假象本身仍是某种客观现存的东西，其中的交替具有无可怀疑的客观实在性，实际上确有某种东西前后相继。——此外，应该看到，全部理性批判只有在下述前提下才有理由和依据：我们的意念本身如其所是地向我们显现。因为，如果意念并非如它实际所是地向我们显现，那么，我们就不可能提出有关它的有效主张，因而也不可能建立认识论以及对客观有效性进行“先验”考察。现在，这一点已不容怀疑：我们的意念本身是作为接续交替的东西显现给我们的。

阿那克萨哥拉对这种确凿无疑的交替和运动作出沉思，这逼使他提出一个很值得注意的假设。意念显然是自我运动的，它们并不是被移动，在自身之外并无动因。他说，因此存在着某种自身之内包含着运动的原因和开端的东西。但是，他又观察到，这些意念不仅自我运动，而且还推动某种完全不同的东西，即肉体。这样，他通过最直接的经验发现了意念对于有广延的

物质的作用，这一作用作为后者的运动而得以辨认。他把这一点看作事实，其次才感觉到要对这一事实作出解说。

14.2 最初的运动

对于阿那克萨哥拉来说，有一个世界上运动的规范图式就足够了；现在，他或则把这种运动看作由意念机能（即古希腊哲学中所称的“奴斯”*nous*）所引致的那些真正的、隔绝的本质的运动，或则把它看作由已被推动之物所引起的运动。

按他的基本假定，后一种情况，即运动和碰撞的机械传递，本身同样包含着一个问题，这一点他也许忽略了。碰撞作用的屡见不鲜大概钝化了他发现碰撞之谜的眼力。相反，他也许正确地感觉到了意念对于自在地存在着的基质的作用是大成问题的，甚至是荒谬的。因此他试图把这种作用归结为他认为显然行得通的机械移动和碰撞。

“奴斯”无论如何也是这样一种自在地存在着的基质，他把它描述为具有特殊“思维”属性的极其精细的物质。按照如此假定的性质，这种物质对于另一种物质的作用，与另一种基质施于第三种基质的作用，——即机械的、因压力和碰撞而产生运动的，也就得完全同属一类。现在他总算有了一种自我运动并且使他物运动的基质，其运动并非来自外界，也不依赖于他物。这样，现在这种自我运动该被如何设想，看来差不多是无所谓了；也许就象极其精细的水银珠子的来回滚动吧。

在涉及运动的所有问题中，没有比运动的开端更棘手的问题了。我们虽则可以把其他一切运动设想为因果作用，但是我们还是必须对最初的、开端的运动作出解释。对于机械运动来说，不管怎样，链上的最初一环决不可能是一种机械运动，因为这无非是意味着求助于“自因”（*causasui*）这个荒谬概念。另一方面，一开始就把自我运动当作一笔终身嫁妆添加到永恒绝对之物身上，同样也无济于事。因为不能设想运动没有何去何从的方向，一定得把它设想为关系和条件。而倘若一物按其本性必然关涉到存在于它之外的某物，该物就不再是自在地存在的和绝对的。

面对这一困境，阿那克萨哥拉以为在那个自我运动的、一向无所依赖的“奴斯”身上找到了特别的救星。“奴斯”的本质是那么含糊不清，恰好足以掩饰对于它的假设实质上已包含着那个得被禁止的“自因”。经验观察表明，意念无疑不是一个自因，而是大脑的产物；把“精神”这种大脑的产物同它的起因分离开来，并且更妄断它在分离后仍然延续地存在着，实在是流于怪诞了。但这正是阿那克萨哥拉所做的；他忘记了大脑及其惊人的精微复杂，大脑结构的迂回精妙，而宣告所谓“自在的精神”。这个“自在的精神”可以自作抉择——这真是一个精彩的发现！它可以随时叫它之外的事物立刻开始运动，相反，涉及到它自己它却可以耗费极其漫长的时间。

总之，阿那克萨哥拉可以假定一个最初的运动时刻，作为一切所谓生成的起点，也就是永恒基质及其成分的一切变化（即一切移动和换位）的起点。虽则精神本身也是永恒的，但它不会被迫亘古以来就来回移动物质和物体，如此的折磨自己。不论长短，总必有过一个时间和一种状态，当时“奴斯”尚未施作用于物质，物质尚未运动。这就是阿那克萨哥拉所说的混乱时期。

15 ANAXAGORAS 从混沌到运转

15.1 原始混乱

阿那克萨哥拉所说的混乱不是一个可以立刻察知其用的概念。要理解它，必须首先理解这位哲学家对于所谓生成提出的观念。因为，在运动以前，一切异类元素的状态本身决非必然会造成一切“事物的种子”的绝对混合，如同阿那克萨哥拉所表达的。他想象这种混合是一种完全的混杂，连最微小的成分也是如此。其途径是把所有这些元素基质仿佛在一个研钵里研成粉末，从而能够把它们仿佛在一只搅拌罐里搅拌而成为混乱。

人们也许可以说，这一混乱观念毫无必要。毋宁说，只需要假定一切元素的一种任意偶然状态就可以了，而不需要假定它们被无限分割。一种无规则的并存已经足够，不需要混杂，更不消说一种如此完全的混杂了。那么，阿那克萨哥拉是怎样得出这个困难复杂的观念的？我们说过，是依靠他对经验所显示的生成的理解。他首先从他的经验中吸取了一个关于生成的至不寻常的命题，这个命题必然导致关于混乱的理论。

通过对自然界中事物的产生过程的观察，而不是通过对前人体系的研究，阿那克萨哥拉得出了这一原理：“一切事物产生于一切事物”。这是一个自然科学家的信念，它立足于一种多方面的、归根到底当然是极其可怜的归纳。

他这样来证明上述原理：如果事物可以产生于其对立面，例如黑产生于白，那么一切都是可能的了。当白色的雪融化为黑色的水时，这种情况就确实发生了。他这样解释身体的代谢过程：食物中必定有看不见的肉、血、骨粒子，代谢时，它们各自分离出来，然后在体内同类相聚。可是，如果一切事物可以产生于一切事物，固体可以产生于液体，硬可以产生于软，黑可以产生于白，肌肉可以产生于面包，那么，一切事物也必定已经包含在一切事物之中。事物的名称仅仅表达一种基质相对于别的基质的优势，那些基质的量较小，甚或小得几乎不可觉察。在金——也就是人们权且称之为“金”的东西之中，必定也包含着银、雪、面包、肉，不过比例极其微小，而整体则是按照占优势的金的基质来命名的。

然而，一种基质怎样能够占据优势，以多于其他基质的量填充一物呢？经验表明，这种优势只能在运动中逐渐形成，优势是我们通常称作生成的那个过程的产物。另一方面，一切事物包含在一切事物之中，这一点不是一个过程的产物，相反是一切生成和一切运动的前提，因而是先于一切生成的。换句话说，经验教导我们，同类物不断地（譬如说通过代谢）聚合起来，可见它们一开始并非互相依附和结块成团的，相反是分散的。毋宁说，就我们目睹的过程而言，同类物始终是从非同类物中派生出来而移聚于别处的（例如在代谢时肌肉产生于面包等等）。因此，不同基质的混合乃是事物结构的更早形式，在时间上先于一切生成和运动。

如果一切所谓生成是一种分离，是以一种混合为前提的，那么就有一

个问题：这种混合、这种互相混杂一开始要达到怎样的程度。尽管同类物向同类物运动的过程，也就是生成，已经持续了极其漫长的时间，然而人们还是知道，时至今日，在每一事物中仍然包含着其他一切事物的碎屑和种子，它们等待着分离，而到处存在的不过是一种优势罢了。因此原初的混合必定是完全的混合，也就是说，哪怕无限小的微粒也已经是混合了，因为摆脱混合要耗费无限的时间。在作以上思考时，阿那克萨哥拉执着于一个想法，即认为一切具有真正存在的事物都是无限可分的，不会因此丧失其特性。

15.2 任意的起动

根据上述前提，阿那克萨哥拉设想世界的原始存在类似于由无限小的质点构成的尘粒，其中每一个质点都极其简单，只具有一种特质，因而每一种特殊的质都体现在无限多的个别点中了。考虑到这些点是同一个整体的性质相同的部分，而该整体又与自身各部分性质相同，亚里士多德就把这些点称作“同类的部分”(homoeomeries)。

然而，如果把所有这些点、这些“事物的种子”的原初混合等同于阿那克西曼德的原初质料，那就大错特错了。因为，后者(即所谓“不确定者”)是一个绝对单一而且独一的质团，而前者则是不同质料的聚合体。诚然，对于这个不同质料的聚合体，人们可以说对于阿那克西曼德的“不确定者”所说的同样的话；亚里士多德就是这样做的，他说：“它可能既不是白的，也不是灰的、黑的，或别的颜色的；它无味，无嗅；一般来说，它作为整体既没有量的规定性，也没有质的规定性”。阿那克西曼德的不确定者与阿那克萨哥拉的原初混合的共同点就这么多。然而，且不论这些消极的共同点，它们有着积极的区别，即原初混合是聚合体，不确定者是统一体。阿那克萨哥拉至少靠着他那关于“混乱”的假设而在这一点上优越于阿那克西曼德：他不必从一推导出多，从存在者推导出生成者了。

当然，在他主张的种子的完全混合中，他必须允许一个例外：“奴斯”当时并不存在，而且归根到底至今也没有同任何事物混合。因为，只要它曾经同一种存在者混合，那么，通过无限的分割，它必定存在于一切事物之中了。这个例外在逻辑上是大成问题的，尤其是考虑到前面叙述的“奴斯”的物质本性，它简直是某种神话式的东西，显得十分武断。然而，按照阿那克萨哥拉的前提，它却有着严格的必然性。精神和所有别的质料一样，是无限可分的；不过并非通过其他质料而分割，而是通过它自身。当它自我分裂时，它一边分裂，一边又聚合为或大或小的颗粒，并且保有它万古不变的量和质。在这一瞬间，在整个世界上，在动物、植物和人身上，那种是精神的东西，一千年前也是精神，而且并不增多或减少，尽管分配有所不同。可是，无论它在哪里和一种别的基质发生关系，它在那里决不会同后者混合，相反可以任意把握后者，随心所欲地推动和移动后者；简言之，支配后者。世界上只有它在自身中包含着运动，也只有它具备自主性；它通过推动基质种子来表明这种独特禀赋。

然而它把它们推向何方？或者，一种没有方向、没有可寻之迹的运动是可以设想的吗？精神凭着其冲动发生作用时是随机性的吗——有如它在什么时候碰撞、什么时候不碰撞是随机性的一样？总之，在运动中起支配作用的是偶然，是最盲目的任意性吗？——我们在这里就要跨进阿那克萨哥拉最

神圣的思想领地了。

15.3 自然的运转

对于原始状态的那种混乱的混合，在它尚未有任何运动之时，在不增加任何新的基质和力量的条件下，究竟需要做些什么，才能从中产生现有的世界及其规则的天体轨道，有规律的岁月交替形式，形形色色的美和秩序，简言之，才能从混乱中产生一个宇宙？这只能是运动的结果，然而却是特定的、精心安排的运动。这种运动本身是“奴斯”的手段，而“奴斯”的目标该是把同类事物完全分离出来，这是一个迄今尚未达到的目标，因为开端的无序和混合是无止境的。这个目标只可通过极其漫长的过程去追求，不能靠神话般的魔法一蹴而就。

如果在一个无限遥远的时刻，一旦做到使一切同类物聚合，各种元素按类集中，彼此按照美的秩序排列；如果每个微小部分都找到了自己的同伴和家乡；如果在基质的大分裂、大分散之后，迎来了大和平，不复有任何分裂、分散之物，那么，“奴斯”就将复归于它的自我运动，不再分裂成或大或小的量，作为植物精神或动物精神，去漫游世界或栖居于其他物质了。

在这期间，任务尚未完成，但“奴斯”展现出的运动类型已经为解决任务显示了一种叫人惊叹的合目的性，通过它，任务将在每一新的瞬间都向着它的完成迈进一步。因为它具有一种螺旋形运动的性质，在混乱的混合的任意的一点上开始其活动，这个运动起初以小圈旋转的形式，随而以不断扩大的轨道波及一切现有存在，所到之处，凭藉离心力把每样事物抛向其同类。这个旋转运动首先使一切密者靠近密者，一切稀者靠近稀者，同样也使一切暗、明、湿、乾的东西靠近其同类。在这些一般项目之上，又有两种更广阔的东西，即“以太”(aether)——就是一切暖、轻、稀的东西，以及空气——就是一切暗、冷、重的东西。通过以太物质与空气物质的分离，那个旋转圆周愈来愈大的轮子继而产生的效应就是有如有人在静水中造成一个旋涡相类似的情形：较重的成分被吸往中心并凝聚起来。同样，在混沌中，前进的水龙卷，其外侧带着轻飘稀薄的成分，凝重潮湿的成分则聚向内部。然后，随着这一过程的延续，首先是水从内侧滚动着的气流中分离出来，然后是土质从水中分离出来，最后，由于可怕低温的作用，矿物从土质中分离出来。接着，在离心力的作用下，一些矿物团块又重新被扯离地面，抛入炽热明亮的以太层面。在那里，以太的火焰使它们燃烧，以太的旋转又使它们一起随己旋转；这样，它们闪射光芒，成为了太阳和星辰，照亮和温暖了本来阴冷的地球。

这整个思考过程惊人地大胆和单纯，本身丝毫没有那种笨拙的、拟人的目的论气息，虽则人们竟常常把这种目的论同阿那克萨哥拉的名字联系起来。这个构想的伟大和骄人成就正在于，当巴门尼德把真正的存在者看作一个静止的僵死的球体时，它却从运动着的圆圈推导出了整个生成的宇宙。一旦这个圆圈进入了运动，一旦“奴斯”使它滚动了起来，那么，世界的全部合目的性秩序和美的秩序就是这最初促动的自然而然的結果了。

当人们责备阿那克萨哥拉在这一构想中那用得实在是至为谨慎的目的论，并且轻蔑地把他的“奴斯”说成是一种临时插进用以解围的神祇(deusexmachina)时，他们对他是多么不公正啊。相反，正是为了排除神

话上的和神学上的奇迹干预，排除人格观点的目的和功用，阿那克萨哥拉可以说出类似于康德在其《天体自然史述论》中说过的豪言。把宇宙的壮丽和星体轨道的神奇安排完全追溯到一种单纯的、纯粹机械的运动，宛如一个运动着的数学图形，这不是一个至为崇高的思想吗？阿那克萨哥拉可不是，追溯到一个机械神灵的意图及其干预之手了，而是追溯到一种振荡，它一旦开始，在其进程中便是必然的和确定的，其结果酷似却不必就是神机妙算或深思熟虑的安排。康德说：“我愉快地看到，不是靠任意的虚构，而是由于确定的运动规律的作用，形成了一个井然有序的整体，它如此酷似我们这个世界系统，以致我不能不认为它就是后者。我觉得，就此而论，在一定的意义上，一个人可以并非狂妄地说：‘给我物质，我要从中建造出一个世界！’”

16 ANAXAGORAS 创作冲动与宇宙游戏

16.1 运转力学

现在，即使假定那个原始混合已被正确理解，这一伟大的世界建造规划看来仍然首先会遭到一些力学运作方面的质疑。也就是说，即使精神在某个地方引起了一种旋转运动，这种运动的延续依然是极难想象的，尤其是考虑到，它本来被设想为无限的，应当逐渐波及一切现有物质。

我们一开始就可以想到，所有其余物质的压力一定会压制这个刚刚产生的微弱的旋转运动。这种情况没有发生，其前提是起发动作用的“奴斯”以可怕的力量突然投入，迅猛得我们无论如何必须把这个运动称作涡流，正象德谟克利特也设想这样一种旋涡一样。而由于这种旋涡必须无限强大，才能不被整个压于其上的无限物质世界阻遏，所以它又必是无限迅速的，因为强度本来就只能体现为速度。同心圆愈大，这个运动就会愈慢；那么，运动要是能达于无限伸展的世界的终极，那里它就势必只有无限小的转速了。相反，如果我们设想，在最初发轫之时，运动是无限大即无限快的，则开始的圆圈也必定是无限小的。这样，我们得到了一个自转的点作为开端，这个点具有无限小的物质内容。

可是，这个点全然解释不了继续运动，我们诚然可以设想所有原始物质的点自转，但全部物质依然是不动的、未分离的。然而，如果这个被“奴斯”支配和旋引的无限小的物质的点并不自转，而是构引出一个任意定断的大于己身的圆周，那么，这就足以撞击、推进、投掷、反弹其他物质点了，并且如此逐渐造成一种活跃的、向四周扩展的骚动，作为最先的结果，其中必将发生空气物质与以太物质的分离。正象运动的开始本身是“奴斯”的一个任意行为一样，运动开始时构画出一个圆圈，其半径被随意定断为大于一个点，这样的一种质性也是任意的。

16.2 艺术的恣意任性

在这里，我们当然可以问，“奴斯”那时究竟突然发生了什么事，以至于要去撞击无数个点中的任意一个物质小点，使之旋转起舞，而为何以前没

有发生这事。阿那克萨哥拉也许会如此回答这个问题：“‘奴斯’有任意选择的特权，它可以一下子随意开始；它只依赖于自己，而其他万物则是由外在因素决定的。它没有义务，因而也没有它不得不去追求的目的。如果它有一回开始了那个运动，为自己设立了一个目的，那也只是……”——要说完这句话太困难了！赫拉克利特却是把它说完了；“那是，”他说：“……一种游戏。”看来这是希腊人启齿欲说的最终解决或答案。阿那克萨哥拉的灵魂是个艺术家，而且是最强有力的力学天才和建筑艺术天才，他以最简单的方法创造出最宏伟的形式和轨道，宛如创造出一种能动的建筑结构，而这终归是出自深藏在艺术家本能中的那种非理性的恣意任性。仿佛阿那克萨哥拉手指菲迪亚斯（古希腊雕塑大师 Phidias）面对宇宙这个巨型艺术品，一如面对帕特农（Parthenon）神庙，高声喊道：“生成不是道德现象，而只是艺术现象！”据亚里士多德说，对于人生为何终究有其价值这个问题，阿那克萨哥拉的回答是：“为了观赏穹苍和整个宇宙的秩序。”他对待物理事物是如此虔诚，怀着如此神秘的敬畏之心，就象我们怀着同样的心情肃立在一座古代庙宇前一样。他的学说成为了一种自由精神的信仰训练，它借“憎恨并避开不敬的群氓”来自卫，审慎地从雅典最高贵的阶层中挑选自己的信徒。在雅典的阿那克萨哥拉信徒的隐闭团体中，民间神话只是作为一种象征语言得到认可，一切神话故事、一切神灵、一切英雄在这里只被当作自然涵义的形象文字，即使荷马史诗也应该是“奴斯”威力的颂歌，是身体（*physis*）斗争和法则的颂歌。这个崇高的自由精神团体的声音时而响起，在民间引起回响。尤其是那位老是无所畏惧、锐意革新的伟大的欧里庇得斯（Euripedes），他敢于通过种种悲剧面具把那利箭一般穿透民众意识的东西大白于天下，民众唯有依靠滑稽的模仿和可笑的曲解才得以摆脱这种东西。

然而，最伟大的阿那克萨哥拉信徒是伯里克利（古希腊最伟大的政治家 Pericles），这个世上最有力、最奇特的人。柏拉图正是就他而作证说，唯有阿那克萨哥拉的哲学才使他的天才得以展翅高飞。当他作为著名演说家站在他的人民面前，优美静穆如同一尊大理石的奥林匹斯神象，镇定自若，身披褶裯纹丝不动的大衣，脸部表情未尝稍改，不苟言笑，声调始终铿锵有力，与狄摩西尼（古希腊政治家、演说家 Demosthenes）迥然有别，恰以伯里克利的风格演说，有若雷鸣、电闪，仿佛在毁灭和拯救着，——当此之时，他就是阿那克萨哥拉的宇宙的缩影、“奴斯”的肖像——“奴斯”在他身上为自己建造了最美丽奇异的屋宇。那建造着、运动着、区分着、整理着、思前想后、充满艺术创意、不受外界决定的精神力量、仿佛在他身上人化，变得清晰可见了。

阿那克萨哥拉自己说过，单凭人拥有手这样可惊叹的器官，就已经足以表明他是最有智慧的存在物，必定比其他一切存在物充分得多地包含有“奴斯”。他由此推断，“奴斯”是按照它在其中占有一个物质躯体的范围和尺寸，不断从这些物质中为自己建造与其量级相一致的工具的；因而，当它最充分地显现时，工具就最美、最合目的。“奴斯”最奇妙、最合目的的举动想必是那个圆形原始运动，因为在此之前，精神还是未分的一体。如此说来，伯里克利演说的效果在听众阿那克萨哥拉看来想必往往象是这个圆形原始运动的一幅象征图画；因为，他在这时首先也感觉到了——一个威力无比、却又有条不紊地运动着的思想旋涡，它逐渐扩展，用一个个同心圆俘获和拖走了远近的一切，最后把整个国度重整而致有条有格。

16.3 宇宙游戏

在较晚的古代哲学家看来，象阿那克萨哥拉这样需要用“奴斯”来解释世界，未免是有点怪诞的，甚至几乎是不可原谅的。他们觉得他似乎发明了一件出色的工具，但不能正确地理解它，于是他们想要补做被发明者耽误了的事情。

他们不懂得，阿那克萨哥拉出于纯粹自然科学方法精神所制定的戒律有何意义，这一戒律在任何场合首先提出的问题是某物缘何而起（指其有效原因 *causa efficiens*），而不是某物为何存在（指其终极原因 *causa finalis*）。阿那克萨哥拉只是利用“奴斯”来回答这个特定的问题：“运动缘何而起？”又或：“有规则的运动缘何而致？”可是，柏拉图却责备他没有指出他应该指出的事情：万物以自身的方式处在自己本身位置上时是最美、最善、最合目的的。然而，阿那克萨哥拉恐怕不敢把这个主张施用于任何特定场合；在他看来，现有世界决不是可想象的最完美世界，因为他看到万物相生，发现无论在充实的世界空间的尽头，还是在单个存在物身上，“奴斯”对于基质的分解都尚未大功告成。就他的认识而言，只要找到一种运动就完全足够了，这种运动能够通过简单的持续作用，从一种全然混合的混乱中造就可见的秩序。他谨而慎之地避免提及运动的原因、运动的理性目的之类的问题。因为，“奴斯”倘若有一个按其本性来说是必然的目的要通过运动来实现，那么，它就不复能随心所欲地在随便什么时候开始运动了。而只要它是永恒的，则它也必定已经永久地受制于这个目的，于是不可能有一个尚无运动的时刻，在逻辑上甚至要禁止替运动假定一个开端。

这样一来，原始混乱的观念，整个阿那克萨哥拉世界观的基础，在逻辑上也就变得不可能了。

为了避开目的论所造成的这种困难，阿那克萨哥拉始终必须最有力地强调和断言：精神是随心所欲的；它的一切行为，包括原始运动这个行为，都是“自由意志”的行为，与此相反，其余整个世界则是在这个原始瞬间之后，以严格决定的方式，而且是机械决定的方式形成起来的。然而，那个绝对自由的意志只能被设想为无目的的，其性质类似于孩子游戏或艺术家创作时的游戏冲动。

如果指称阿那克萨哥拉犯上了经常发生在目的论者身上的那种思想混乱，那就错了。目的论者惊愕于寻乎寻常的合目的性，以及部分与整体之间的协调一致，尤其是在有机体身上的协调一致，于是假定，凡是理智存在的东西，也必定通过理智产生，凡是他在目的概念引导下获得的东西，在自然界中也必定通过思考和目的概念得以形成（参看叔本华《作为意志和表象的世界》第2卷第2册第26章论目的论的段落）。

在阿那克萨哥拉看来，恰好相反，事物的秩序和合目的性仅仅是一种盲目的机械运动的产物。而且，仅仅为了能够开始这种运动，为了在某个时刻摆脱混乱的死寂，阿那克萨哥拉才假设了自由的、自决自足的“奴斯”。他所珍视的正是“奴斯”的随机性：正因为这种特性，它也就能够不受原因支配、不受目的支配，可以在无有条件所限下、无有定断之下发生作用。

译后记

本书是尼采的一部未完成、生前也未发表的早期著作，写于《悲剧的诞生》之后，约 1873 年左右。前苏格拉底哲学是尼采思想的重要渊源之一，而在尼采著作中，专论前苏格拉底哲学的作品只有这一部，仅此就足以表明本书对于研究尼采思想的意义了。

本书译自德文版《尼采全集：校勘学习版》第一卷（Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Band 1, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980）。

在翻译时，参考了 Marianne Cowan 所译的英文版（Regnery Gateway 出版社，1962）该英译本有一篇颇长的前言，亦已一并译出（译者为项龙），或有助于理解原著。

周国平编者按：由于版权问题，未能把该英译本前言的译文附载于本书，诚为憾事。但本书编辑已把该前言中有理解原文的观点融会贯通，体现于其编辑加工之上。在此，谨向译者项龙表示谢意和歉意。

