

分析的批评的 希腊哲学史

前苏格拉底部

严群著



商务印书馆



分析的批评的希腊哲学史

前苏格拉底部

严 群 著

商 务 印 书 馆

1981年·北京

分析的批评的希腊哲学史

前苏格拉底部

严 群 著

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·269

1981年11月第1版

开本 850×1168 1/32

1981年11月北京第1次印刷

字数 54 千

印数 1—7,000 册

印张 3³/₄

定价：0.44 元

目 次

| | | |
|-------|--------------------------|----|
| 第一章 | 希腊哲学的创始派及其意义····· | 3 |
| 第二章 | 毕达哥拉斯派的宗教与哲学····· | 11 |
| 第三章 | 埃利亚派唯静主义的一元论····· | 21 |
| 第四章 | 赫拉克利特唯动主义的宇宙人生过程论····· | 43 |
| 第五章 | 恩培多克勒心物二元下的唯物四行论····· | 55 |
| 第六章 | 原子论或“空”“实”二元下的唯物多元论····· | 67 |
| 第七章 | 阿那克萨哥拉心物二元下的唯心意匠论····· | 82 |
| 译名对照表 | ····· | 94 |

第一章 希腊哲学的创始派及其意义

大家知道，西洋文化起源于希腊民族。这民族的文化领域却不限于他们的本土——希腊半岛。整个地中海的海岸，及其中的岛屿，东自小亚细亚，西至意大利南部，及西西里岛，都是他们文化的势力范围。除希腊半岛以外，其余都是他们的殖民地。古代的文化往往发生于近水之民，因为水路交通比陆地容易，交通便利能使他们与外界接触，多见世面。其次，近海地方，气候变化比较剧烈，其居民多受刺激，因面对自然界易起反应，由惊疑而生思想。古代西洋民族中，只有希腊人占有这种地理上的优势，所以他们成了西洋文化的鼻祖。

至于希腊文化中主要部分的哲学，却不产生于本土，而产生于殖民地。其创始派的米利都派(The School of Miletus)就是他们在小亚细亚一个殖民地——米利都——上的产品。当时希腊泛海之民多是经商，随处建立殖民地。殖民地之中，以米利都为最富庶，因为那时东方的小亚细亚算是世界繁华之区，希腊商人趋之若鹜，在那里所建的殖民地也比别处兴盛。希腊哲学产生的前夜，正是当时贵族政治的末日。政府对于人民，不分贫富，全

用高压手段。于是富者迁徙，贫者流亡，这是因本土政治不良，而逼出殖民的结果。殖民的生活惟有经商，经商的效果，贫者转富，富者更富，生活优裕，利于冥想。这是希腊哲学所以诞生于殖民地，尤其是诞生于商业中心的小亚细亚的缘因。

米利都派的代表人物有三位，就是泰勒斯(Thales)，阿那克西曼德(Anaximander)，和阿那克西米尼(Anaximenes)。他们都是米利都人。他们在世的年代，第一位约当西元前六二四年到五五〇年，第二位约当西元前一一年到五四七年，第三位约当西元前五八八年到五二四年。他们算是同时而辈数先后的哲学家，彼此的思想同是一个潮流中的产品。至于他们的生平，没有翔实的记载，我们所能知道的，他们都是当时的科学家。第一位是古代有名的七贤(The Seven Sages)之一，精于数学与天文，据说西元前五八五年的日食经他预示过。第二位是天文家兼地理家，据说他首创一个浑天仪和日晷，还画过一张地图。第一位似乎没有著作；第二位曾写一部论自然的书，可是失传了；第三位也有著作，所传下来的只是零星的几句话。研究他们思想，只好根据后起的思想家的著作里所引到他们的话，尤其是亚里士多德的《形而上学》第一卷。

他们共同的问题是：当前形形色色、森罗万象的宇宙，究竟何处来，何所往？关于这个问题的解答，便成了本体论。本体找到以后，说明如何由简单的本体变成复

杂的宇宙，这便是所谓宇宙观。合本体论宇宙观而形成而上学。所谓“形而上”者，是说超乎感官所接触的形象以外。本体是万物背后的根源，原是感官所达不到的；至于宇宙，是万物的大全，当然不是被时间空间所限制的感官所能整个见到的。

他们这派的思想，可以说是开了自然哲学（the philosophy of nature）的先路，因为他们的问题是自然界的现象所引起的，其解答的方法也是自然方面的，并不假手于神话。至于哲学思想的诞生，为什么先自然，后人事呢？因为感官的作用天生是向外的，所接触的大部分是外界的刺激。唯有心官是向内的，其作用是自觉，自觉必须先经过相当的训练。俗语说：“知人明，知己昧”，“审物易，识人难”，恐怕都是这个道理。

这一派所探讨的既是本体问题及宇宙问题，现在请看他们心目中的本体是什么，宇宙又如何。先从泰勒斯说起。他主张：（一）本体是水，水是万物的来源，也是万物的归宿。（二）大地是一片平而圆的东西，浮在水面。（三）万物是有生命，有灵魂的。他为什么以水为本体？据亚里士多德猜想，大约是因为看见了生物非水不生，种子含有水分，得水才能发芽生长。地浮水面之说，岛国之民也自然地会这样想。至于万物有生命有灵魂的见解，乃是初民时代普遍的物活论（hylozoism）的遗蘖。此种思想，在今人看来，实在幼稚得很，可是自有它的价值，因为古今人的知识程度不同，我们不能以今人的知识程度

做标准，来评判古人的思想。他的价值乃在首先想于自然界中，求解答关于自然方面的问题。在思想发展的过程上，算是脱离了神话的阶段，进于哲学或科学的阶段。哲学与科学有一种相同的趋向，就是繁中求简，散中求总，异中求同，殊中求共。本体便是繁中之简，散中之总，异中之同，殊中之共。哲学上的本体和科学上的原理或公例是性质相同的东西。把本体认为是水，虽然是错误的见解，其意义却很重大，因为已经隐隐约约地指出了科学上的因果观念来：本体是因，宇宙是果；水是因，万物是果。若按神话的说法，认为宇宙万物是神所造，那是在宇宙之外求宇宙的来源，神与宇宙不是因果的关系。至于万物如何由水变成，他并没有说明，这算是他在宇宙论方面的缺点。把地认为浮在水面，讲自然哲学而带有物活论的色彩，也是不彻底的地方。

这一派的第二位代表阿那克西曼德，却不承认本体是水，他另提出一件东西，叫做无定性的物质($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\omicron\nu$ indeterminate matter)。这种无定性的物质，空间上无限，就是说，量方面无尽；性质上无穷，等于说，任何性质都没有，任何性质都能有。他所以提出这样的本体，大概是因为便于解释万物的由来：无论什么性质的东西，都能从这样的本体产生，因为它是无定性的；无论多少东西，都能由这些本体造出，因为它是无限量的。本体无限量，所以会产生无数的宇宙，一起一灭，循环不已。可是英国的哲学史家伯内特 (Burnet) 却以为他这种无数的宇宙是同

时并在的。无论如何，我们知道，它们不是永久的，总是一起一灭地循环着。这种宇宙如何产生，什么形状呢？无定性的物质自身起了一种分化作用，便成“冷”“热”两部分。冷的湿，热的干。冷而湿的成了地，在宇宙中心；热而干的成了一个火球，内心空的，套在地外面，像一个圆壳。湿的地被外围的火壳一烤，发出蒸汽浮在上面，成了气圈，便是我们所谓空气。这种空气被外围的火壳不断地烤，涨起来，便把那火壳冲成了若干火环。这些火环被气遮住，露出圆孔来，我们便见着日月星辰。火环共有三个，离地最远的那个，外围的气只有一个孔，就是我们所见的日；稍近的一个，外围的气也只有一个孔，就是我们所见的月；最近的那个，外围的气有许多孔，就是我们所见的那些恒星。那三个火环被气流所推动，便循环绕地不已，因此我们见到天体绕地运行。地像一个扁的圆柱，人类住在它的上端。地原来是流质的，被外围的火圈烤干以后，生物才产生。起初是最简单的生命，后来因适应环境而逐步进化到复杂的有机体。人类原是活于水中的鱼，后来水干了，陆地出来，水里动物移到地上，鱼类的翅便不适合陆地的环境，为求适应新环境，翅于渐渐变成四肢，以至人类的两手两脚。

阿那克西曼德以无定性的物质为本体，算是比泰勒斯进步了。因为思想发展的程序是由具体到抽象，由感觉的到超感觉的。水是具体的，也是属于感觉的；无定性的物质却是抽象的，超感觉的。由此可见，以无定性的物

质为本体，是比以水为本体进步了。这是第一点。他提出了本体是无定性的物质，再说明这种物质如何分化而逐步演成大地与日月星辰，这是宇宙论方面比泰勒斯进步的地方。这是第二点。他以为无定性的物质自身会起一种分化作用，不是外来的什么力量使它如此，这算是第一次发见自然力，换句话说，他是头一个人知道物质有内在的力量。不但是比泰勒斯进步，也是自然科学方面的一个空前的大发见。这是第三点。他知道生物是由简单生命因适应环境而逐渐变成复杂的有机体，这简直是近代进化论的先声。这是第四点。只是因为古代研究的方法不精，工具没有，所以眼光尽管大，想像力尽管强，在宇宙观方面仍是谬误百出，在生物论方面毕竟缺乏证据。

这一派的第三位代表阿那克西米尼，却和泰勒斯的主张相似，认为本体是一种特殊的物质，就是气。他所以以气为本体，也许因为看见动物得气乃生，失气便死的缘故。他这种气，像阿那克西曼德的无定性的物质，也是空间上无限的，因为他也主张有无数的宇宙。他这种无数的宇宙，传统的解释认为是先后的无数，伯内特却以为又是同时的无数，又是先后的无数。这种气有内在的动力，不断地动，动的结果，逐步产生了宇宙。气的动有两个方式：一个是稀散，一个是凝聚。稀散则生热，凝聚便发冷。气稀散而成火，火飘在气海中，便是星球；气凝聚而成云，再凝聚而成水，成土，成石。由凝聚的方式，宇宙既成以后，将来也会稀散，而又回到气的状态——一散一聚，循

环不已。类似泰勒斯的话，他说地是一片平而圆的东西浮在气上。

阿那克西曼德把本体认为无定性的物质，在思想发展的过程上算是进步。阿那克西米尼又回到泰勒斯的做法，把一种具体的物质——气——当作本体，难免有开倒车的嫌疑。可是在另一方面，他的思想确比前二位的进步。泰勒斯提出水为本体，而没有说明如何由水变成宇宙万物。阿那克西曼德说，无定性的物质起了变化，分成冷热两部分，由此两部分逐步演成宇宙的一切；然而无定性的物质如何变化而成冷热两部分，他却不曾提到。阿那克西米尼也认为他的本体——气——起作用而变热或变冷，可是他还明白举出这种作用的具体方式，就是，稀散与凝聚。这算是他比前面两位进步的第一点。本体是气，其所以变成各色各样的物，全靠稀散与凝聚的作用——同样的气，稀散了成一种东西，凝聚了又成另一种东西。这等于说，性生于量，性的变化随量的变化而起。气都是一样的，在某容量之下，聚得多便成一种东西，聚得少又另成一种东西。这种理论与现代的科学暗合。按现代科学的说法，也是量决定性；万物是原子构成的，原子里头的电子，性质都是一样的，所不同者，大小与多寡，及其排列的地位与方式而已。他能见到这一层，算是比前两位进步的第二点。岂止比他们进步，也是人类思想史上的莫大成绩。

这一派三个代表人物的思想，其内容与意义，及其前

后进展的痕迹，已经大致叙说过了。还有一点要在末后补充，就是，他们三位所提的本体，虽有比较具体和比较抽象的不同，却一律是物质的。可见哲学思想之产生，唯物论在先。其原因也是由于感官的作用天生是向外的，首先与外界的物质接触。感官经过训练，才能向内看，而发见了心，所以唯心论是比较后起的东西。

第二章 毕达哥拉斯派的宗教与哲学

毕达哥拉斯(Pythagoras)是萨摩斯(Samos)人。萨摩斯是希腊半岛东边爱琴海(Aegean Sea)上靠近小亚细亚的一个岛。他的生年未能确定,大约在西元前五八〇年至五七〇年之间。四五十岁的时候,因避暴政,迁到意大利的克罗多尼(Croton),后来又因为避政敌,再迁梅塔彭顿(Metapontum),在那里,约当西元前四九六年,过世的。关于他的生平,我们所知道的极少,虽有两种他的传说,以及后来关于他的传说,却都是辗转附会的神话,其中可信的材料不多。原因在于他这个人富于宗教性,而且设立了一个神秘的会社,简直成了一门宗教的教主。总而言之,所传他的知识高深,人格伟大,外表魁梧,有一种笼罩的力量,叫人一望起敬起畏,这一定是事实;过此以往,种种传说,只可以当作“如是我闻”罢了。

毕达哥拉斯的会社是在克罗多尼创始的,吸收了阿非务士教(orphic religion)的灵魂轮回说,加上自创的种种修行的规律,而成一门刻苦的救世的宗教。收信徒非常严格,信徒分若干等级,要发愿好几年不出一言,经过严厉的检验,合格才许升级。第一级叫做听侣,第二级叫

做数学弟子，第三级叫做哲学学人。他的教义以轮回说为基础。修行的目的在于脱离轮回，归于福海；其方法则为禁欲，所以有种种戒律，如不许吃肉，不许吃豆……等等。他把人类认为神的羊群，自己仿佛是神所差遣的牧人；信徒所以要有长时期的静默，意在使其检点心身内外的行为，不要辜负牧养他们的神。可是除这些戒条与规律外，尤重知识方面的工夫。他所以注重知识方面的工夫，用意为使肉体上的要求减少，精神生活得以发展。此外，他还注意音乐，以疏导情感，使其不至泛滥。注重体育，使身体健康，不会拖累心灵。后来附庸蔚为大国，手段变成目的。音乐方面的讲习扩充成数学的研究，身体方面的锻炼发展为医学的探讨；此外还考究形下方面的物理现象而成物理学，形上方面的宇宙本体与结构而成本体论和宇宙观。所以我们可以说，这一派的学术上的成绩，是他们宗教的副果。至于他们基本教义上的轮回说，却在社会方面有相当的影响。根据他的轮回说，灵魂的投生，不分人类与动植物的界限，一度为人的灵魂，来生也许投在动植物上而为禽兽，为草本。反过来，禽兽草木上的灵魂也许可以投生为人。这全看他们生时的行为或动作如何——善者高升，恶者下降。灵魂轮回既不分高下，因此他们的社会观念也比较平等；他们同社的人，不论男女，彼此都是弟兄姊妹。把这种平等观念推到当时社会上所常见的奴隶们身上，便提倡以人道待遇奴隶。因此，这一派的人，不但是宗教上的僧侣，并且自命为政治社会的领袖。

一度果然取得克罗多尼的政权，克罗多尼在他们统治之下，称霸了四周围的国家几乎百年之久。然而他们的政治，事实上是知识阶级的寡头政治，后来平民党的势力澎湃，起来推倒他们，取而代之，他们社友大受屠杀——这是西元前第五世纪的事。

从这一阶段上看，这一派似乎比米利都派反而退步，因为米利都派的思想是纯粹的哲学，而这一派的思想只是宗教的附属品。然而从另一观点说，这一派却有它独到的地方，因为它见到了人生的价值，道德的需要，才提倡一种匡世救世的宗教，这是米利都派所不及的。这一派的宗教上的信仰固然有许多迷信的地方，然而他们在社会道德方面的影响很大，很有可取之处。至于以宗教为目的，以学术为手段，在古代思想上原是常事，印度的佛教便是一个很明显的例子。佛教超度众生有三种办法：对愚夫愚妇则使他们死念佛号，死背经咒；对富豪人家便叫他们布施；对知识阶级却让他们讲求哲理——按各等人的程度用各样的方法。无知识和知识浅的人只要他们迷信，可以减少他们的罪恶；知识高的，叫他们彻底了解宇宙人生，也能够把他们的行为纳于正轨——各种手段不同，而都能达到救世的目的。毕达哥拉斯派的种种戒律都是为了中下流的人而设的，至于学术上的研究则为上等人开路子。他们的办法简直同佛教的一样，眼光不为不远到，用心不为不周密！

毕达哥拉斯派学术上的建树，正同他的宗教一样，

不能划分哪一部分是他们祖师的成绩，哪一部分是后继者的成绩，因此我们只好笼统地叙述。他们学术上的研究代有进步，然而大半是口头授受的。毕氏本身除了宗教的热诚以外，学术的兴趣也非常浓厚。他对学术无所不窥，而于医学、数学尤其努力。希腊初期数学的发展几乎全部是他的功绩，据说欧几里得 (Euclid) 几何第一卷的内容便是他的东西。他的弟子们，尤其阿尔克梅翁 (Alcmaeon) 对于科学有极渊博的研究，并且有著作发表。他在生理学方面，根据动物的解剖，证明脑是思想的中枢；在医学方面，曾经在病人的眼睛上用过开刀的手术；在心理学方面，首先提出感觉与思想的分别，认为思想有记忆，观念，与知识三种作用。

唯其对于数学有特别研究，他们一派的哲学都抱着唯数的本体观与宇宙观。他们认为宇宙的本体是数，数不但是万物的条理，万物简直就是由数产生的。他们所以达到这种观念的缘故，一则因为音乐声调的高低由乐器上的弦的长短决定，弦之长短的比例乃是用数计算的；再则因为天体的运行有固定的度数，处处表见数的作用。至于他们以数为本体的主张，在思想发展的过程上，算是比米利都派进步。米利都以具体的物质为本体，这种本体兼包性 (quality) 与量 (quantity) 两方面。性的种类甚多，并且各种的性在物上不是普遍的，一物或有此性而无彼性，或有彼性而无此性；至于量或数，只有一种，而且在物上是普遍的，一物对于某种性质可有可无，却不能

没有数或量。由此可见，数或量是最普遍的，无论有形无形的物，可以想像它没有任何性质，却不能想像它没有数或量。这一派把万物所离不开的要素——数——认为万物的本体，在本体论上可谓得其关键，因为数确是合乎本体的条件。其次：他们把数认为本体，数是形上的，实际上只是形下之物的条理格式，于是他们的主张无形中启发了后来讲本体的对于形式(form)与质料(matter)之分，讲人生的对于灵魂与身体之别。他们关于数的意义，认为是宇宙“无限制”(unlimited)中的“有限制”(limit)，他们有所谓“无限制”的观念，这已经隐隐约约见到后来所谓“质素”或“材料”的作用。数在无限制的质料上为之限制，等于抽象的规律在具体的物质上做它的法则。因此，他们在思想史上，可以算是首先发见了自然界有律令或公例的人。

这一派所提出的本体及其意义，既如上面所述，现在且说他们如何应用这种本体去解释宇宙万物的构成，而成他们的宇宙观。老实说，他们在这方面牵强得很。他们认为一切数起于“一”，“一”又叫做根数。宇宙万物由数面生，数又是由根数而生，于是我们可以说，宇宙万物的来源就是根数，就是“一”。一切数可以分为奇与偶，宇宙万物成于若干相反的性质（即有限制与无限制，奇与偶，一与多，左与右，雄与雌，静与动，直与曲，明与暗，善与恶，方与圆），而这些相反的性质又是成于奇数与偶数。奇数等于“有限制”，偶数等于“无限制”。“无限制”是形

下的物质或质料，“有限制”是形上的条理或格式。于是乎，数可以兼为具体的物质和抽象的条理的来源。他们发见了宇宙有二元，即无限制的物质和有限制的条理；然后又把偶数等于无限制的物质，奇数等于有限制的条理，这是想把质与理的二元化归数的一元之中。“质”“理”二元仿佛等于后来的“物”“心”二元，他们的办法就是以数统“心”与“物”；然而数毕竟是形上的，是“心”方面的，以数统“心”“物”，就是以“心”来兼并“物”，因此我以为这一派的唯数一元论就是后来唯心一元论的先声。

至于他们所以把奇数等于“有限制”，偶数等于“无限制”大概是由古代通行的二分法 (bipartition or dichotomy) 联想来的，因为奇数用二分不断，所以有限制，偶数用二分得断，所以无限制。“一”固然是一切数的根，尤其是奇数的根，所以“一”是“有限制”的第一步。宇宙间先有了有限制的“一”，逐步吸收无限制的物质或质料，加以限制，而成某某物件 (a definite somewhat)。数虽然无穷，然而皆出于“一”，这等于说，条理虽多，却是一贯的，由此我们又能推出“自然界统一性” (the uniformity of nature) 的道理来。

他们把“一”等于“有限制”，又等于“宇宙的中心火” (the central fire of the universe)。他们认为宇宙是圆的，地球也是圆的。“宇宙的中心火”却不是太阳，太阳同地球一样，也是围绕“宇宙的中心火”而运行的。可是我们在地球上看不见“宇宙的中心火”，因为我们处于地球

的一面，而这一面永远背着“宇宙的中心火”。围绕“宇宙的中心火”而运行的，第一是与地球相称的一个天体（英文所谓“counter-earth”），这个天体是他们想像出来凑成十个数的；第二是地球，第三太阳，第四月亮，然后五个行星，然后恒星群（共成一数）。他们的天文说的贡献就在于否定地球中心的观念，经过了一千多年，一直到文艺复兴时代（period of renaissance）的哥白尼（Copernicus）得到了他们的启发，才大胆地提出太阳中心说；过去千余年中，欧洲人整个信仰亚里士多德（Aristotle）的地球中心说。

这一派的末流，演成实行与理论两支分家：实行一支严守宗教上的戒律，而且变本加厉，酒、肉、鱼、豆，一概不吃，只靠菜蔬、无花果和白水，维持生命，垢面囚首，衣衫槛褛，类似托钵僧，成了一般社会上的笑资。理论一支在学术上——特别天文与数学——却有长足的进步：最著名的人物，是西元前第五世纪末叶和第四世纪的非洛劳斯（Philolaus）与阿启泰（Archytas）。前面所提的日月星辰等十个天体围绕“宇宙的中心火”的学说，据说就是菲氏主张的。阿氏及其弟子曾提出地轴（the axis of earth）自转说，在数学方面，发明了极微数（the infinitesimal）和无绝根（the irrational），这一支到西元前第四世纪以后，就渐渐没落了。

毕达哥拉斯派的宗教、哲学，及其在科学上的成绩，既已分别叙述过了，现在专就他们的本体论和宇宙观方

面,再作进一步的检讨,以为本章的结束。第一步,他们以为宇宙的本体是数,万物由数产生。数起原于“一”,他们叫做根数;其他的数,不论奇偶,都是由“一”产生的。我们试问:“一”如何生二,生三……以及其他的数?所有的数,到底是由两个以上的“一”积累起来的呢?还是由别的方式产生的?倘是由两个以上的“一”积累而成的,那么“一”原来就不是一个“一”,乃是两个以上或许多的“一”,这就不能算做根数,最低限度也不是绝对的根数。于是就发生一个问题:这两个以上或许多的“一”那里来的?彼此之间的关系如何?它们的地位是否均等?所有的数,假如不是由两个以上或许多的“一”积累而成,而是由别的方式产生的,试问什么方式?有什么方式可以想像得来?按常识说,因物件在地位上的不同,而生彼此的分别,彼是一个,此也是一个;然后把彼此各个的内容抽去,只剩抽象的“一”与“一”,这抽象的“一”就是数的起源,两个抽象的“一”积累起来,便成了“二”、“三”、“四”以及其他的数,都是这样积累而起的。可是这种说法不是他们所赞成的,因为他们不承认先有物,然后由物与物彼此之间的分别而产生数,他们是倒过来说,认为先有数,才有物。然而按他们的说法,就会发生我们方才所提出的困难。这是第一点。他们所谓万物由数产生,如果是说,万物之所以成为各个物件,是由数把它们分别出来的,这话在认识论的立场还讲得通,因为人类对于浑然一片的宇宙,加以认识,所用的工具,数的确也占一部分,然

而数只能把物件分成彼此，物件之所以成为物件，不但是有“彼”“此”，还有“如何”，换句话说，物件在我们的认识中，不是专靠数就能成立；物件之所以成为物件，“彼此”之外，还兼“如何”，量(quantity)之外，还有性(quality)，而性的部分不是数所能代表的。假如离开了认识的立场，专讲本体，要把数当作万物的来源，用量来包括性，似乎犯了概念上的混合(confusion of concepts)的毛病。至于现代的科学，用量决定性，认为万物的原子里而所包含的电子都是一律的，性质上没有分别，所以不同者，不过数量，大小，及其布置的方式而已；我认为这种说法，不是解决问题，而是抹煞问题。这种说法，对于无机的东西，还讲得通，对于有机的东西，低级的也讲得通，高级的就牵强了。至于人类所特有的品格(personality)，美感(sense of beauty)，圣洁(holiness)，等精神方面的现象，都是极复杂，极抽象的，是否区区电子的数量，大小，与布置所能解释推算的？按现代科学家的态度，或者是置而不论，这就是抹煞问题，或者硬把这些精神现象归并在物质现象里头去，那也未免忽略了宇宙进化的事实，而犯了武断的毛病。这是第二点。他们认为万物由数产生，万物没有产生以前，有一种“无限制”的境界，数的作用加入以后，“无限制”的变成“有限制”，混然一片的形成分划而有条理的物件；然而另一方面又把偶数等于“无限制”的境界，奇数等于“有限制”的条理。——这就等于承认“无限制”而混然一片的境界也是由数产生（从偶数来

的)，站在他们唯数一元的本体的立场，以为必得如此才算彻底，可是忘了这就犯了矛盾的毛病：同是数，偶的造成“无限制”的境界，奇的又来加以限制，赋以条理，这等于说，同是数，而偶与奇的作用不一致。其实他们既然承认有“无限制”的，混然的境界的存在，这就不免与“有限制”有条理的——数的——境界成了相对的地位，换句话说，成了形式与质料，心与物，对立的局面，双方不能合并，他们硬要合并，这是不成功的。这是第三点。以上三点是比较重要而值得提出的，其他零星的各点，如把奇数等于“有限制”、偶数等于“无限制”如“宇宙的中心火”，如“与地球相称的天体”……等等主张，都是出于不合理而没有根据的想像，我们也犯不着逐项批评了。

第三章 埃利亚派唯静主义的一元论

自从泰勒斯提出了宇宙本体的问题，这问题便成了希腊思想界研究的中心。然而思想发展的过程总是由具体而渐趋抽象，由感觉的而渐趋超感觉的。毕达哥拉斯派继米利都派而起，其所提唯数的本体观已经有这种趋势，现在所要叙述的埃利亚派(the Eleatic School)，这种趋势越发显明，并且理论方面更加精密。此派同米利都派一样，也是以地方立名，埃利亚是意大利南部的一个地方。这一派的代表人物有三位，就是色诺芬尼(Xenophanes)，巴门尼德(Parmenides)和芝诺(Zeno)。

色诺芬尼原是科洛封(Colophon)地方(属于小亚细亚西岸的伊奥尼亚(Ionia)的人，在世的年代约当西元前五七〇年至四七五年。他在二十五岁左右，因避波斯的统治，抛弃本乡，而漂流各地，经过好久，晚年才居留在埃利亚，在那里形成他的中心思想。后来本地的巴门尼德受了他的影响，发明光大，成一家言，芝诺继起而宣扬其说，便成了历史上的埃利亚派。因此我们可以说埃利亚学派的成立，表示伊奥尼亚学风的西渐。伊奥尼亚学风盛于米利都，所以埃利亚派的思想是承继着米利都的

问题。

根据古代零星的记载,我们知道,色诺芬尼因多年飘荡的生涯,所得的见识非常地广。他是个弹唱的诗,把在各地所得的见闻,编成词曲,入谱拿来歌唱。旅中每遇人家宴会赛神,他就献技,借以糊口,所以他的生活清苦,如同他的出身寒微一样。然而在他的词曲里,反映着各地的风俗人情,山川水土,叙述而寓讽刺。他的操业虽贱,成就却也不小:他以词客骚人的身分,成了一个历史家,人类学家(anthropologist),宗教哲学家(philosopher of religion),自然哲学家(philosopher of nature),人事哲学家(philosopher of humanity),而他的建树,在宗教哲学与自然哲学方面尤其大,他敢畅胆攻击当时的权威荷马(Homer)和赫西俄德(Hesiod),批评他们的神话诗,反对他们拟人的(anthropomorphic),多神的(polytheistic)宗教观。他有一句名言,说:假如牛马有手能画,他们所画的神也一定像一只牛一匹马;这话就是指摘人类以自己的性格构成以人拟天的宗教观,以致造成莫大的错误。所以他本人的宗教观纯粹是自然的。他在一篇《论自然》("on nature")的诗里而,提出自然界是万物的大全,一切在自然界成个整体。他用“一与整”(ἐν καὶ πᾶν—all and one)的口号描写自然,就是认为自然里面有统一性,感官上显得形形色色,森罗万象,却有一贯的条理行乎其内。他以为整个宇宙就是神,自然的律令就是神的意旨。神不把他的意旨昭示于人,人要自己去找,逐渐发

见他，认识他。由此可见，他不会赞成普通宗教上的启示论(doctrine revelation)，因为他心目中的神不是超越的(transcendent)乃是内在的(inherent)。(庄子所谓“道在矢溺”的“道”就等于这种神)。所以他的宗教观，与其说是一神论(monotheism)，不如说是泛神论(pantheism)，因为一神论的神总是超越的。他说：神以整体见，整体闻，整体思，神以其思虑，不劳而统治一切；神不动，而无所不在；神不生不灭，无始无终。——这些话都是泛神论的口吻。

用哲学史上的术语说，他所谓“一与整”——宇宙间一贯的条理——就是本体，形形色色的事物就是现象。由此可见，他是比前人进步，因为他的本体不但是抽象的，而且是一贯的(uniform)。他能在那么大，那么复杂的宇宙里，见到统一性，这算是当时思想空前的发现。至于这种形上的本体如何演变而成形下的宇宙，他虽然没有细说，可是他因为在内地发见了动植物的化石(fossils)便起了沧海桑田的观念；把当时富有神秘性的日月星辰认为只是热烈而发光的汽体；把生物认为由水与土产生的；把农具火具等日用品，大家以为神所授予的，通通认为是人类的制作，智力发达的效果。——这几点都能表示，他心目中的宇宙万物是自然而然地渐渐演变出来的，不过怎样由整一的本体而成分划的现象，一贯的条理如何表见于散殊的事物，他并没有说明，这不能不算他在宇宙论方而的缺点。至于泛神论的宗教观，在西洋思想史上，

算是由他导其先河。这种宗教观同科学比较接近，因为观点相同，却是自然主义的(naturalistic)。科学家破除迷信，宇宙的一切，由他看来，没有什么神秘，都是人类智力所能探讨的。泛神论把整个宇宙认为神之体，宇宙间的种种现象认为神之用，自然界的秩序认为神所自创自守而不得不守的律令，——这种主张同科学并没有冲突，不会障碍科学的发展。至于探讨宇宙的奥秘，对于它的无尽藏，因惊疑而起一种敬畏的心理，这种心理，科学家何尝没有？泛神论的宗教观就是由这种心理出发的。

色诺芬尼的思想及其意义既如上述，现在再讲这一派的第二代表，就是巴门尼德。色氏算是这一派思想的首创者，可是他在宗教上的主张比较多，所以无宁说他在思想方面是宗教革命家，他的成就是奠定了泛神论的基础。至于埃利亚派哲学思想的中坚人物，却是巴门尼德。前而提过，他是埃利亚本地人；在世的年代约当西元前五四〇年至四七〇年之间。据说，他是富贵家庭出身，早年热心政治，不久受了毕达哥拉斯派的影响，放弃政治活动，从事哲学；最后因受色诺芬尼的启发，又摆脱了毕派的影响，本着色氏的宗旨，发扬光大，而成唯静的一元的本体论。关于他的生平事迹，我们知道得很少，至于他的学问渊博，品德高尚，自古受人敬重，这是没有疑问的。——柏拉图的著作里，每提到他，总是倾服，就可以见得一斑了。他在哲学方面有专著，也是用诗体写的，题目是《论自然》(on nature) 可惜所流传的只是残简了。他这篇诗

由神话起头，说有一天，他本人坐了神所差遣的车升天，御者引他达到上界，会见某位女神，带他参观天上地下，对他叙说一切情形。全篇分两部，第一部叫做“真理之路”（the way of truth），第二部分叫做“意见之路”（the way of opinion）。在“真理之路”里，他阐明了宇宙的真实，即本体的性质；在“意见之路”里，他陈述了宇宙的幻相，即一般人关于宇宙现象的种种臆说。

他的问题是知识方面引起的，他观察了眼前形形色色、变幻无常的世界，觉得丝毫没有统一性与固定性，由此得不到确实、永久的知识。然而感官所接触的莫非这种境界，于是便想在感官以外另找出路，结果找到思想的路。思想以理性为工具，能够达到统一恒久的境界，就是他所提出唯静的一元的本体。思想用理性上抽象的作用（abstracting process）把宇宙间形形色色、幻变无常的现象一概剔开，最后仅仅剩下一个“有”（the being），经过抽象的结果，万物间的“彼此”与“如何”全没有了，换句话说，量与质都消除了，留下的只是“单纯的存在”（simple “isness”）。这种存在只是一个，世人所见形形色色的万物，也可以说是许许多多复杂的存在，而这种存在是变幻无常的，在他认为是“无有”（not-being）世人所以觉得是有，因为受了感官的蒙蔽。至于他的“有”——“单纯的存在”——的性质如何，原则上是不能说的，换句话讲，是不能形容的，因为：（一）它是除了“存在”以外，任何性质都没有；（二）它只是一个，要形容它，只能以它本身形容它

本身,这就等于没有形容;(三)它既是独一无二,也就是绝对的,假若用了甚么来形容它,所形容的便与它相对,这等于说,它的存在还得依靠其他;(四)用逻辑的方式说“有”的概念是最广、最先 (the most prior) 的概念,它可能包括一切概念,而任何概念绝不能包括它,它在一切概念之前,任何概念都在它之后 (posterior)。总结这几点,他的“有”是“言语”以外的境界,因为言语代表思想,思想的办法,是把一个概念纳于其他概念,而他这个有的概念,任何概念都容纳不了。可是要为世人说法,只好勉强形容,不得已而用些反面的字样:(一)有是无始无终的,因为它是不生不灭,无来无往。假如它是有来的,只有两条路,或是从有来,或是从无来;然而无绝不能生有,有生有更是废话了。假若它是有往的,也只有两条路,或是归于有,或是归于无,归于无不可能,归于有仍是无归。(二)唯其是无始无终,所以没有时间的作用:它是无过去,无现在,无将来。(三)因无时间作用,所以变无从起,所以它是不变的。(四)它既是不变,也就没有动,因为动与变是相随而起的。(五)它既是无来无去,可见它是独一无二的;既是独一无二,便也不能分割,因为除它本身以外,没有别的东西,还有什么来分割它?以上所举那些反面的话,不足以尽“有”的负性 (negative qualities),因为它是无穷的“不是” (infinitely in not),就是,一切都不是。反过来,它什么性质都没有,只是精光的“存在”,而“存在”不是这个那个 (this or that),不是这样那样

(this-wise or that-wise),不是这里那里(here or there),不是这时那时(now or then)。

前面所述是他《论自然》一篇诗第一部的内容,讲的是本体论的问题,至于他的宇宙观如何呢?根据他的逻辑,他是不能有宇宙观的,因为他的本体绝对是不变不动的,不能演出宇宙万物来。然面在他的诗的第二部里,他自己声明是叙述着人家的意见,由赫西俄德起,直到与他同时的人;可是这一部分特别残缺,可读的极少。大致是说:实际上只是独一无二的“有”存在着,然而世人却把他所认为“无有”的——宇宙万物——也当作有,以为与“有”并存的,由此便产生了他们心目中的宇宙观。他们认为一切东西由两种元素构成,就是:热与冷或明与暗;热而明的等于他的“有”,冷而暗的等于他的“无有”,也就是世人感官上所感觉到的地。他们又把热而明的认为主动的元素(active element),冷而暗的认为被动的元素(passive element)。由这两种元素所构成的宇宙,是圆的地居中,四周围绕着一些圆的天体,或明,或暗,或明暗参半的;外面盖着一个固定不动的圆顶叫做天。人类由泥产生,他们的见识如何,看他们身体上的两种元素那一种强些,假如热而明的部分强,他们的见识就高,就比较明理。他这里所叙述人家的宇宙观,大概是东拉西凑的,没有甚么价值,况且在他的本体的前提之下,既不能产生自己的宇宙观,而去叙说人家的,岂不无谓得很?

巴门尼德的思想既已大略叙述过了,现在再加分析,

看其意义与价值如何。他算是第一人明明白白提出理性与感官的分别。人类与其周身以外的东西接触,第一步要经过感官。幼稚时期的人一切相信感官所告诉的,并且不知道自己主观与外界客观两方面的对立,因为他们没有发见统摄一切感官作用的理性。在这个阶段,人类还不会发生知识的问题,对于感官所告诉的也不能有真假的分别。巴门尼德在这方面算是先知先觉,他首先对于感官所告诉的加以怀疑,因其变幻无常,发见了其间矛盾的地方;于是他就不信任感官,而想另找知识的途径,结果找到理性,理性所告诉的是不变有常的知识,比感官确实得多。因此我们可以说,他提出了理性与感官的分别以后,知识的问题才能产生,因为知识问题的基本条件,“知者”(the knower)与“被知者”(the known)的概念,至此才能成立,主观客观两方面才分得出来;在他以前,感官方面的作用,因为还没找出理性方面的统摄性来,其散漫的情形正同外界的一样,无从造成与外界对立的壁垒。他这一点的发见算是开了知识论的法门。并且他认定理性的重要,以为真理属于理性范围,可谓种下了后世理性主义(rationalism)的种子。然而他因为发见了感官的短处,找到了理性的长处,就一味依靠理性,专凭思想的作用构成了空空一“有”之本体的概念,从这概念推演不出宇宙观来,只好把眼前形形色色的万物万事通通认为是虚幻的,是“无有”的;然而宇宙一切纵使是虚幻的,这种幻相究竟因何而起?幻相虽幻,却是不可掩的事

实,能够置而不论吗?所以他的思想,在这方而不是解决问题,乃是抹煞问题。其实他的毛病乃在有见于理性方面的同与感官方面的异,而无见于异中之有同:感官所给的虽是变动不居的知觉与经验,而其中却有不变的条理,只是他不屑去找罢了。与他同时的赫拉克利特(Heraclitus),便从另一方面着眼,认为本体原是变的,人类感官所以觉得宇宙不变,乃是因为万物在变动不居的过程中,起伏往来之间成一种互相抵消的现象,所以才觉得不变;实际上变是常轨,变中各部分相抵消的情形也是常法,不是感官觉不出来,必待理性来发见它。这就是说把感官所给的知觉与经验当作材料,加以理性方面思想的作用,经过它的整理,便能得到普遍、有常的条理。后来亚里士多德主张于殊事殊物中求共理公例(to find the universal in the particulus),也是走这方向。现代的科学更是走这条路成功的实证。总而言之,巴门尼德不知道理性与感官可以相辅为用,所以偏向理性一条路,结果构成了空空一“有”的本体观,解释不出宇宙现象之所以然来。然而他这种偏见并不足怪,却是思想发展必经的过程。思想在进步的时候,总是先趋极端,像摆子(pendulum)似的。在他以前的人,绝对相信感官,这是一个极端;他绝对不信感官,专重理性,这是另一极端。在他以后的人想以理性驾御感官,这就渐趋中和,正如摆子慢慢稳定下来。

前面已经说明了巴门尼德因提出理性与感官的分别,在哲学上开了知识论的园地,然而又因为太偏重理

性，乃致构成一种空空一“有”的本体观，无以解释宇宙万物的由来，而宇宙论无法成立。现在再看他在本体论方面的成绩如何。第一点：他的本体是用思想上抽象的作用，求得的这种作用把宇宙万物上的性与量逐步剔开，最后留下空空的一个“有”的概念，这个概念丝毫不带物质的色彩，可谓纯粹思想的结晶。他把这个概念当作本体，就是认为本体属于思想的范围，就是承认本体是唯心的，因此我们可以说，他在本体论上，开了唯心主义 (idealism) 的先河。然而有人认为他的本体是唯物的，如英国的伯内特便是这样主张；他的理由是，巴门尼德曾把他的本体比成一个圆球是有形体而占空间的，这还不是物质的吗？对的，我们检查他的诗篇的残简，的确有这种说法，但是我们要知道，在他以前，思想家心目中的本体都是物质的或带着物质色彩的，然而思想的大势是渐趋抽象，毕达哥拉斯派的本体把性去掉，已经是这趋向中的第一步，巴门尼德的本体把量也去掉，算是更进了一步；可是我们要了解他们的时代背景：他们以前，并没有唯心的观念做领导，他们算是“筚路蓝缕以启山林”的人物，难免受时代的牵掣，立论不无矛盾的地方。况且人类的思想，除非经过长时期的训练，习惯上总是爱把具体的心影 (concrete mental image) 来充实抽象的概念，以为必须如此，抽象的概念才能把握得住；他把他的本体比成圆球，正是这种习惯的表现，虽是弱点，却是抽象思想草创时期很自然而可以原谅的错误。总而言之：他的本体观

念中，实际上包涵两个互相矛盾的趋势：一方面是唯心的趋势，一方面是唯物的趋势，他自己不觉得，因为在他那时代，心与物两种观念还不能分得清楚。虽则当时思想发展的大势已经是渐由唯物而趋唯心，并且他本身就是这个趋势中的关捩子，他自己却不觉得，所以无意中犯了矛盾的毛病。然而他这种心物矛盾的本体观，两方面都发生了相当的影响；后起的恩培多克勒 (Empedocles) 与德谟克利特 (Democritus) 他们唯物的本体观与宇宙观，便是受了他的唯物方面的影响而产生的。恩氏主张四行论 (theory of four elements)，德氏主张原子论 (atomic theory)，四行与原子都是不生不灭的物质，正是由巴门尼德的本体脱胎来的；到近代，便演成了科学上的物质永保论 (theory of the conservation of matter)。更后起的柏拉图却抓住他的唯心方面，而构成一个光明灿烂的集大成的系统。因此我们可以说，他的本体观无意中包涵两种矛盾的趋势，倒成了后世唯心主义和唯物主义的鼻祖。以上的话是说：他的空空一“有”的本体观，一方面是最抽象的概念，是纯粹思想作用的结果，在这方面开了后来唯心主义的门径；另一方面他又用一种具体的形状来形容这个“有”，虽然无意中犯了思想上矛盾的错误，可是也开了后世讲本体的另一门径，就是唯物主义的门径。唯心唯物两种主义是本体论上的基型 (arche-types)；这两派以外虽然还有别的学说都不过是融会或调和这两派的主张而成的。此外，他在本体论上还有一种贡

献，就是“真实”(reality)与“现象”(appearance)的分别；他虽然没有明白拈出这两个名词，实际上他的“有”等于“真实”，“无”(not-being)等于“现象”。严格说，本体的问题一产生，真实与现象的分别即已不言而喻地包涵在内(implied)，如米利都派以水……等物质为本体，毕达哥拉斯派以数为本体，意思就是认定水与数……等是真实，而宇宙万物是现象。不过别派讲本体的并不抹煞现象，总要解释现象之由来，如何从本体演变而成，因为本体固为真实，宇宙万物虽是现象，然而毕竟是本体所现出来的形象，如人的举止谈笑，终不失为其人的外表。至于巴门尼德呢？他提出了现象与真实的分别以后，便把现象一笔勾销，认为是无有，是不存在；其实这也是矛盾，因为既立定了某种分别，就不能说所分别的一方是有，是存在的，另一方是无，是不存在的，既是无，既不存在，何必又把它分别出来呢？这岂不是矛盾？所以我说，他的现象问题是推不开的，只是他的本体的概念弄得太空太死了，才陷于这种两难的境界。

埃利亚派第三位代表芝诺是巴门尼德的弟子，他也是本地人，在世的年代约当西元前四九〇年至四三〇年之间。关于他的生平，我们所知道的更少。据说他也曾经从事政治活动，最后还是因为反抗一个暴君，被处极刑，不屈而死的。埃利亚派的思想，到巴门尼德手里，可谓发展到无以复加，所以芝诺的工作不能在思想的内容上有所增加，只是用更精密的方法从事证明。而他所

的方法对后世的影响颇大，亚里士多德便已称他为辩证法(dialectic)的发明者。至于他替巴门尼德所证明的是什么呢？巴门尼德否认感官所接触的世界有真实的存在，而这种世界的特征就是“多”(many)与“变”(change)。芝诺就要证明“多”与“变”是虚幻的，“多”与“变”既是虚幻，感官所接触的世界便也虚幻；这一点证明以后，巴门尼德的唯一而不变的本体的概念自然就成立了。

现在先看如何证明“多”的虚幻。他证明的方式叫做 antinomy，就是，在一个前提之下会有两个相反的结论，这个前提必然站不住的。他说，假定“多”是存在的(前提)，在量方面，会有两个相反的结果，就是无穷小与无穷大(infinitely small and infinitely large)：(一)“多”中必有单位，因为“多”之所以为“多”，正缘其中有若干单位，即若干的“一”。那些单位必不可分割，若可分割，便不成其为单位。既不可分割，便是没有“大小之量”(magnitude)。单位无大小之量，单位所积而成的“多”必也无大小之量。“多”无大小之量，等于“多”是无穷小。(二)“多”之所以为“多”，正因其中可分若干单位。凡可分割的必有大小之量；“多”能分成单位，所以“多”有大小之量。“多”有大小之量，则其中各部分，即各单位，亦必有大小之量。“多”中之各单位既有大小之量，便都可以分割。各单位既可以分割，就也可以往下再分，因为无论分割多少次，大小之量总是有的。于是“多”中的单位可以分了再分，至于无穷。可见“多”是包涵着无穷的单位，而那些

单位都有大小之量。无穷的有大小之量的单位积起来，便成了无穷大的“多”。在“多”的前提之下，量方面会有两个相反的结果。数方面也是一样：“多”若存在，它的数目必是也有限也无限 (both limited and unlimited)。它是有限数的，因为“多”总是那么多，不会多过那个数，也不会少过那个数。它也是无限数的，因为“多”之所以为多，正缘其中可分若干数目；既可分、便可再分，分之以至于无穷，所以“多”是无限数的。

第二步，看他如何证明“变”的虚幻。前面提过，动与变是相关的，换句话说，动是变的条件，无动就无变；所以他只要证明无动，变就自然不存在了。（一）假如要达到某处，必须经过距离的一半；未达这一半以前，必须先达此半之半；而此半之半又有其半，如此推下去，半点也挪动不了。（二）善跑的阿基里斯(Achilles)与龟赛跑，假如让龟先跑一步，则始终追不上，因为必须先赶到它所先达的那一点，然而龟又进了一点，又须再赶上；长此下去，龟总是跑前一点，始终追不上。——这等于说，要动，而永远达不到某一点，便是动不成。前面两个譬喻，第一是指出，从一点到另一点，中间要经过无数段的空间，无数段的空间，在某一时间里永远经过不完；这等于说，由此不能到彼，由此不能到彼，便是动不成。第二是说，要越过一段的空间，必须经过这一段之间所有的部分，而其间的部分是无穷的，在某一时间里永远经过不完；这也等于说，由此不能到彼，也是动不成。这两个譬喻都是根据空

间上无穷分割性(infinite divisibility of space)的原理，还有(三)以时间上无穷分割性(infinite divisibility of time)的原理立论的，就是飞矢(the flying arrow)的譬喻。他说，一根箭射出去，一个时间里不能在两个地点，所以一矢之飞，乃是在许许多多的时间里止于某一地点的现象积续而成的，许多的静止加起来还是一个静止，所以飞矢是不动的。我以为飞矢不动的道理，可以用现代活动电影的原理说明。活动电影制片的时候，是用速度极高的旋转照像机，把某一个动作的进行照成许多片，每片所照的这个动作的一阶段，彼此相差极微。演的时候也是用极快的机器把各片接续映出，一片刚去，一片紧接着来。其实每一片所映的都是静止的影子，不过递换得非常快，看的人脑中所得的印象，一个尚未消灭，另一个又接上去，所以觉得是一个连续的动作。飞矢也是如此：箭发出的时候，一段的印象还在脑中，另一段的又接上来，所以每一段的印象虽是分立而静止的，看起来却是连续而活动的。

他对于“多”与“动”的反驳既如上述，还有关于空间之不存在与感觉之不可靠的证明：他说：如果存在是存在于空间里，那么空间存在于那里？势必存在于另一空间里，另一空间又存在于另一空间里，如此类推，还有抵止吗？并且说空间在空间里，根本就是废话。假如空间不必在空间里，那么存在又何必在空间里？说存在是存在于空间里，等于说存在是存在于存在里，这也是废话。

所以空间是不存在的，存在只是一个存在，不必存在于那里，“有”只是一个有，不必有“非有”。空间既不存在，那么只是一个“有”存在着，只是一个“存在”存在着。于是独一无二的本体就成立了。并且空间既不存在，动也不可能，因为动是离不开空间的。由此可见，他证明空间不存在，间接就是证明本体之为一与本体之不变。关于感觉之不可靠，他用倒谷子的譬喻来证明。他说，一斗谷于倒出来有声音，按理每一粒和每一粒中的各部分都要有声音，然而耳朵却听不出声音来，可见听觉是不可靠的。他证明感觉不可靠，也是间接证明本体之为一与本体之不变，因为感觉既不可靠，其所觉之“多”与“动”或“变”自然也不可靠了。

芝诺反证“多”与“动”，所用的原理通通是数量上无穷分割性 (infinite divisibility of number and quantity) 的原理——这个原理也能应用在时间与空间，因为时空是可量可数的。我们姑且以空间为例，便能类推其他：一个方面积所占的空间的各部分，也是不可分的，也是分不尽的。若是不可分的，却又有大小之量这就陷于有量而不可分的矛盾；若是分不尽的，那么无限量的部分加起来却成一个有限量的方形的整体，这也是矛盾。我们要知道，他所提出各种的譬喻，如善走者与龟赛跑，如飞矢不动等等，并不是诡辩，实际上时空的概念里确涵这种矛盾性，他算是首先见到，从他提出以后，便成了后来哲学上重要的问题。然而他提出了时空上的矛盾，并不想

解决这问题，他的目的乃在借此矛盾以见具体宇宙之虚幻，而证明他老师的抽象本体之真实。后起的哲学家中，也有人用同样方法来达到类似的目的；如德国的康德 (Immanuel Kant)，便也根据这种时空上的矛盾，断定外界没有时间空间，外界的事物并不存在于时空里，时空只是人类对于外物的看法，心官观物时套在物上的一种格式，这种格式他叫做知觉的格式 (forms of perception)。

芝诺提出了数量上两歧 (antinomy of number and quantity) 的矛盾性以后，不曾设法解决这难题，只是利用它证明物质世界之虚幻；康德同他的态度一样，也是利用这种矛盾性证明时空属心而不属物。然而后起的哲学家却也有人想解决这个问题，可是他们都是由一个前提之下的两歧的结论中取其一而弃其他，换句话说，就是二者之中承认一个，否认一个。如英国的休谟 (David Hume)，便否认时空上的无穷分割性，认为时空是包涵着不可分割而有大小之量的单位；然而单位既有大小之量，如何仍是不可分割，这个问题，他自己也承认不能得到圆满的解决。其实，要解决这种两歧的矛盾的问题，绝不是对于一方而承认或否认所能了事的，必须设法顾全双方面才有出路。德国的黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 虽然也并不想特为这问题求解决，可是在他整个思想的方式上，这问题却连带解决了。他解决的方法便是调和两歧的概念而成一个更高的概念，这个更高的概念能够兼包两歧的概念，好像一身的左右手。他

认为理性上思想的作用根本的性质就是如此，思想都包涵着内在的矛盾(immanent contradictions)。思想上两歧的概念，他叫做正(thesis)与反(antithesis)；两歧的概念调和起来而成的更高的新概念，他叫做合(synthesis)。至于数量上因不可分与分不尽两歧的情形而起的“一”与“多”的矛盾，他用量(quantity)的概念来兼包它们，他认为“一”与“多”的概念是“量”之概念的两个原素(factors)，量的意义就是多中有一，一中有多。随便举一个量：如一斗米，一方面是整斗，另一方面是其中的各部分，就是许多的粒子；整斗的米是“一”，各粒的米是“多”；整斗的米是总的，各粒的米是分的。“一”或“总”与“多”或“分”是正与反的概念，“量”是这两个概念的“合”；在“量”的概念里头，“一”与“多”是相反而相成的，其一不能脱离其他而独立，无一不能见多，无多不能见一。两歧的矛盾之所以产生，就在于把两个不可离的概念离开，如“一”与“多”的概念，如“不可分”(indivisibility)与分不尽(infinite divisibility)的概念，单独看起来，好像其一和其他矛盾，其实合起来看，数量上任何单位都可以分成多，几个多都可以合为一，——这就是数量之所以为数量。如一条线，我们可以把它认为“一”，在“一”的观点之下，它是整的不可分的单位，我们也可以把它当作“多”，在“多”的观点之下，它是可以分为若干段的；进一步，其中各段又可以视为不可分的“一”，而此“一”又可以视为可分面分了以后的“多”。假如我们单说这条线是“一”而不是

“多”，那么单位就是不可分的；单说这条线是“多”而不是“一”，于是单位便是可分而分不尽的了。事实上这条线不单是一，也不单是多，它是一中有多，多中有一。不可分与分不尽的情形都对而不全对：都对，因为它们都是这条线的性质之一；不全对，因为它们单独不能代表这条线的全部性质。

我们已经把埃利亚派的思想，按人叙述，逐项分析批评过了，现在再把这一派在思想发展的过程上所站的地位说明一下，以作本章的结束。我们以前提过，思想发展的大势总是由形下到形上，由特殊到普遍；现在且把所讲过的三派检查一番，看看它们在这大势上的情形如何，然后埃利亚派所站的地位自然就明显了。各派共同的问题是：宇宙万物的原素是什么？(what is the ultimate principle of things?)它们所提的答案，即所找的原素，各不相同：米利都派说原素是物质，毕达哥拉斯派说是数，埃利亚派说是“有”。米派所找的原素既是物质，便是形下的，因为物质所包涵的性与量是感官所接触有形象可言的东西；并且也是特殊的，因为形下的东西被时空所限，在此时此地的不能兼在他时他地，所以特殊而非普遍。毕派以数为原素，是把物质方面感官所接触的形象去掉一半，就是把性去掉。这样的原素还留下物质上量的部分，还不算完全脱离了形下的范围；可是比较普遍了，因为量比性普遍，不带性的量，即纯粹的数，和带性的量，即具体的物上所表现的数，比较起来，是普遍了。埃利亚派

却更进一步，把量也去掉，他们的原素算是真正形而上的；并且“有”比数还要普遍，我们还能想像宇宙间没有数，可是绝不能想像没有“有”，假如连“有”都没有，那么还谈什么？原素或本体的问题也无从讨论了，所以“有”是最普遍的。形而上的本体观加以认识方面不信任感觉而专信思想，却是唯心论的办法，所以我认为这一派的本体观是唯心论的。

最普遍的本体同时也是一元的本体，因为必须一个元才能算是最普遍的。米利都派的泰勒斯以水为本体，阿那克西曼德以无定性质的物质为本体，阿那克西米尼以气为本体；他们虽然是想以一物为万物之原，表面上也算一元的本体，可是实际上不攻自倒，因为水与气等不但不普遍，并且还是特殊的一物，如何能为万物之原？毕达哥拉派以数为本体，这种本体比那兼包性与量的具体的物的确普遍得多了，可是还不够普遍，因为数或量仍是物质方面的条件之一，精神方面绝无数量之可言。所以必须像埃利亚派那样把数量也抽掉以后的“有”，才算最普遍的，能做一切的底子（substratum）：物质方面的形形色色、多多少少，都可以去掉，最后必须留下一个“有”，精神方面也是这样，也是一切抽去以后，最后不能无“有”。由此可见埃利亚派的本体才算普遍性最大的本体，普遍性最大的本体才当得起一元的本体。二元或多元的本体，普遍性绝不能那么大，因为二元或多元的本体彼此之间必然是相对的，其中任何一个元总免不了受其他的元限

制,受限制的就不是最普遍的。所以我们的结论是:这一派的本体是真正一元的,前两派(即米利都派与毕达哥拉斯派)的本体,既不合普遍的条件,所以都不算是一元的。

埃利亚派提出一元的本体,在本体论上确是走正当的路,任何派的哲学研究宇宙之根源的时候,原意都想找出一元的本体解释万有的由来,一两方面解释不通的时候,不得已才变成二元或多元的局面,所以讲本体而成二元论或多元论,乃是失败,并非成功。不但哲学方面有这种一元的趋势,宗教方面,科学方面,也是这样,总面言之,繁中求简,散中求总,是人类思想上天然的倾向,而最彻底的求简求总就是求一。宗教由多神论进到一神论,科学从事归类、求因、设律等工作,都是求一的倾向的表现。然而此种倾向是否合理?这是另一问题。要答复这问题,且从哲学方面的本体论入手。我们要解释宇宙万物的由来,所提出的本体必须合乎两个条件:(一)必须能够解释一切,换句话说,宇宙万物必须能够由此演变出来;(二)必须自明自证,即自己解释自己。假如本体非自明自证的,而又是宇宙万物的来源,宇宙万物推到最后便成了一个不可知的谜,那就失去求本体的原意,所以合格的本体必须是自明自证的。自明自证就是无所待的意思,无所待等于绝对,绝对的只能一个,所以一元的本体是最合理的。

根据前段的话,我们知道,埃利亚派提出一元的本体,原则上是对的,现在的问题是:他们所提出的本体,其

收获究竟如何？在这一方面，我认为他们整个是失败。他们提出了一元的“有”以后，并不能解释，也不想解释，宇宙万物如何从这“有”演变出来，只是很武断地说宇宙万物是“无有”，是虚幻。须知宇宙万物尽管虚幻，也得说出所以然来，绝不是“无有”两个字所能抹煞得了。试问他们所谓“无有”，所谓幻虚的世界，能够去掉吗？如去不掉，便永远同所谓“有”，所谓真实的世界相对并存。因此我们可以说，他们提出了“有”之一元的本体以后，唯其不能解释当前的宇宙万物如何由这一元的本体演变而来，虽然硬说它是“无有”，实际上去它不掉，结果成了真实与幻虚两个世界的对立，“有”与“无”的二元始终合并不了。至于他们失败的原因，还在把“有”弄得太版太空了，版得不能起变动，如何演出宇宙来？空到性量都没有，怎能产生形形色色、多多少少的万物来？

第四章 赫拉克利特唯动主义的 宇宙人生过程论

赫拉克利特 (Heraclitus) 是小亚细亚的爱非斯 (Ephesus) 人。自西元前四九四年波斯人把米利都灭了以后，这个地方成了希腊民族在小亚细亚的殖民地的重镇，也是当时欧亚二洲文明融汇的中心。赫氏在世的年代约当西元前五三五年至四七五年。他是贵族子弟，他的家庭是世袭的当地教宗的祭司，这就等于当地政府的首脑。据说这种世职该传到他的时候，他不肯受，让给他的弟兄。他禀性孤僻，抱着傲世的态度，不但瞧不起当时的政治与社会，就是古今的大思想家，也没有一个在他的眼里。他把世人比作驴，比作狗，说：驴赏识草过于黄金；狗每对着他所不认识的人叫（这句话类似中国俗语所谓“吴牛喘月”“蜀犬吠日”）。他又说：一般人的智慧够不上认识永久的真理，真理虽显，对他们是无分的。关于日常耳目之所接，还是免不了大惊小怪；他们的前程，他们自己看不见。宇宙的顺序，多么光荣，于他们等于无有。他们没有理性，他们服膺诗人的名言，接受大众的意见，不想想庸者众而善者稀。众人蠢蠢如禽兽，一个伟人抵

得过千万庸众。古人之中，他最恨荷马，最看不起赫西俄德，他说：荷马不配列于作者之林，他的著作应当一笔钩销；赫西俄德是众人之师，大家以为他无所不知，其实他连昼与夜之为一都不知道。此外，他对于同时的思想家，如毕达哥拉斯，如色诺芬尼与巴门尼德等，个个都有批评，都带着讥笑的口气。

赫氏用散文著书，相传他的书名也叫《论自然》，共分三篇：第一篇“宇宙论”，第二篇“政治论”，第三篇“神学论”。他的体裁枯燥费解，因此大家给他起个绰号，叫做“晦昧的赫拉克利特 (Heraclitus the obscure)”。关于他的书，苏格拉底曾说：“我所了解的部分真是好极了，相信所不了解的部分也是这样，可是要探求他的智海里的珍珠，非善游善潜者不办。”可见他的书，苏格拉底的时候还常见，到什么年代才逸去的，我们不可得而知，现在所见的，只是一些残篇断简了。

赫氏同埃利亚派一样，也不信任感觉。他认为感觉起于两种条件：其一是外界的对象对于某种感官影响的情形，其他是某种感官接受外来的影响的方式。这两个条件都是特殊的，换句话说，对象之影响感官没有普遍的情形，感官之接受外来的影响也没有共同的方式；如光波与声浪同是空气上的震动，只因长短强弱的不同，前者但能影响视官，后者但能影响听官，视官只能接受前者的影响，听官只能接受后者的影响，换句话说，目能见色而不能闻声，耳能闻声而不能见色。因此赫氏就断定感官之

察物不能得物的真相，因为感官受内外特殊的情形与方式所限制。可是理性方面思想的作用却不受这种限制，所以理性能够达到真理，感官不能。感官所得的是特殊的现象，理性所得的是普遍的本体；所谓真理，就是本体活动的方式，所以真理必是普遍的，而且一贯的。

到这一步为止，赫氏与埃利亚派的主张完全一样，过此以往，他们两派的意见便分歧了。埃派怀疑感官，发见感官所觉得宇宙万物的动与变是幻的，赫氏也怀疑感官，面发见感官所觉得宇宙万物的静与久是幻的；埃派信赖理性，理性所找到的本体是静而久的，赫氏也信赖理性，面理性所找到的本体却是动而变的。认识方面同是由理性出发，面本体方面所得的结果，一静一动，一久一变，恰恰相反。这是一件很有趣的事，亦足以见思想这东西是多方面的，绝不能统于一尊；而思想之所以有多方面，因为对象根本是复杂的，可以由多方面来看。至于赫氏所提的动而变的本体是什么？是火。他心目中所谓火，是指燃烧时的火焰。火焰只显得动，无时无刻是静止的，并且燃料与火焰与既燃之汽，其间的递换和转移，找不出衔接的界限来，这是最能代表变的。本体既是动而变的，由此所演成的宇宙万物，本质上当然也是动而变的，我们所见静而久的情形只是现象而非事实。他说：“一切都是流转着，没有一件东西是停留的。”又说：“一只脚不能伸进同一的河流两次。”——第二次伸脚入河时候的水已经不是前次的水，因为水老是流动的；我们所觉得同样的

水，不是水的真相，而是水的外表。凡现象的产生，是因为感官有所蔽；而感官之蔽起于种种特殊的限制，对于宇宙万物，不能统其全而观之，不能就一切看一切，结果都是从某一点看某一段，便把活的看成死的，动的看成静的，暂的看成久的，整的看成分的。他所提的本体——火——是活的、动的、变的、整的，所以他的本体观，一方面是一元论，另一方面也是动的 (dynamic) 本体观，——这是他同埃利亚派根本不同的地方。埃派只承认“有”的存在，不承认“无”的存在；他却以为“有”中有“无”，“无”中有“有”。譬如生与死，二者是相反的，说生是“有”，死便是“无”，说死是“有”，生便是“无”，生中包涵死的可能性在；死中包涵生的可能性。更具体说，如生的人，就有死的可能性在；死的无机有机的物质 (inorganic and organic matters) 被人身体吸收，便成了生的人的一部分，也因为那些物质涵有生的可能性。这就是说，生中有死，死中有生，也等于“有”中有“无”，“无”中有“有”。“有”与“无” (being and not-being) 合起来，就是变 (becoming) 的根源；“有”与“无”二者，由其一的可能转到其他的实现，便是变的事实。变的产生，是因为万物有内在的相反的趋势 (immanent opposite tendencies)，相反的趋势滚来滚去成为事实，这就是变。至于万物表面上所以会叫人感觉不变，却因为在变的过程中，起伏往来之间成一种相抵消的现象。其实这种抵消的现象，也不在于大字 (空间) 长宙 (时间) 之间的某一段上表见，如果统其全而

观之，变的情形就看得出。所以进化的事实不能在短时间和小范围看得出来，讲进化的必须观察京垓亿秭的年代，四方上下的范围。

总括赫氏的本体观，我们可作以下的分析：（一）他以火为本体，是主张唯物论的本体观，因为火是物质方面的。（二）他发见变是本体的基本性质，可谓在本体与宇宙万物之间搭了一个桥梁，有了这个桥梁就不至于像埃利亚派那样，本体自为本体，宇宙万物自为宇宙万物。（三）除了埃利亚派以外，在他以前或同时的各派，讲本体论和宇宙观的时候，虽然隐隐约约都有变的观念，可是不像他这样明明白白地提出，大吹大擂一番。所以我们可以说，从他以后，哲学上才有真正动的本体观与宇宙观，他算是这一派思想的鼻祖。（四）他开了变的哲学的路，间接就是替近代的进化论做向导，因为进化论的出发点只是一个变字。（五）他把内在的相反的趋势认为变的枢纽，换句话说，他以为一件东西所以会起变化，因为其中有一种内在的矛盾性（immanent contradiction），这就是在以矛盾律（law of contradiction）为基础的静的逻辑（static logic）以外，另创一种超矛盾律的动的逻辑（dynamic logic）。后来黑格尔受了他的暗示，发明了唯心的对演法（idealistic dialectics），马克思承继黑格尔，成立了唯物的对演法（materialistic dialectics）——，可见他的影响是多么大。

可是有两点要知道：（一）他讲变与动的时候，必须承

认变与动是不变的，变与动如果也变，也许就变成不变不动了；这是说，他的本体，在活动的方式上，是不变的。（二）本体起变动而成宇宙万物，本体自身不能有变动，如有变动，本体或者会变成非本体，火也许会变成不是火；这就是说，他的本体，在本质上，也是不变的。由这两点，可见他的变的本体观与宇宙观有不变的根据在，否则这种本体观与宇宙观根本就站不住。这也可以说是思想的基本条件，就是：无论什么思想，主张动的也好，主张静的也好，出发点总是不能有变动的。由此可见矛盾律的坚确性，思想于其对象尽可当作变的看，思想本身的立场却不能变，换句话说，思想在想的时候，必须遵守矛盾律。这就见得传统的形式逻辑之不可废，即便黑格尔和马克思，他们运用思想的时候，果能脱离形式逻辑上的矛盾律吗？复次：他说宇宙万物都有内在的相反的趋势，因此而产生变与动，可是变与动本身不能另有什么与它成为相反的趋势，这也因为变与动是宇宙间绝对的原理或秩序，所以不能再有一个相反的原理与它对立，否则它就不是绝对的原理了。

前面提过，赫氏以变为本体的基本性质，可谓在本体与宇宙万物之间搭了一个桥梁，这就是说，本体既能起变化，宇宙万物便不至于没有着落，一切都是由本体变化出来的，所以在赫氏的本体的前提之下，是有宇宙观的。现在且看他的宇宙观如何。他说：“世界不是神或人所造的，在过去、现在与未来，世界永远是活动的火”；又说：

“一切由火变成，火变成一切，如首饰变成金，金变成首饰。”由此可知，他以火为宇宙万物唯一的质料，一切都是火的变形。宇宙万物出于火，返于火，往复之间有两条路：由火成气，由气成水，由水成土，——这叫做下降之路 (the downward path)，反过来，由土而水，由水而气，由气而火，这叫做上升之路 (the upward path)。按这么说，我们的宇宙，将来有一天，万物悉归于土，由土而水，由水而气，由气而火，一切都烧尽了；然后周而复始，又逐步变成这样的宇宙；老是往复循环，不知所止。而往复相须，成为整个的过程，换句话说，有往必有复，有复必有往，这就是变的本性，变只是一个，往与复虽是相反的途径，其实是变中相辅相成的两要素。

前而提过，赫氏曾说：“世界不是神或人所造的”，这话是说，宇宙万物是自然而然地由火之本体演变出来。变是火的功能(function)，变中的起伏往来有一定的规律；那些规律莫之创莫之守，而自创自守。这种观点可谓自然主义(naturalism)的观点。自然主义往往与泛神论蝉联，他曾说：“神是昼与夜，冬与夏，战与和，饱与饥；神化装成各样的形态，正如火因各种的燃料而各异其名。”——这话完全是泛神论的口吻，简直同庄子所云“道在矢溺”的意思一样。因此他心目中的宇宙，遍处是自然律管理着。自然律之奥妙湛深，谓之神功也可，所以他有“自然好隐藏(nature loves to hide)”的话。

在自然主义与泛神论的前提之下，他心目中人的地

位怎样？他的人生观与宗教观如何？他既然认为万物都是由火演变而成的，人类当然也不能例外。人可以分为心身两部，心方面是理性，身方面是生命；理性与生命，其本质都是火，所以人的火越多，他的生命越丰富，灵魂越活泼。然而往来起伏是变的方式，万物既皆有变，所以人之心身的火，也必有往来起伏；因有往来起伏，便有时而竭，竭则须要补充。补充的来源是宇宙的总生命、总灵魂，即宇宙普遍的火；补充的途径，即五官与呼吸。假如补充的路断了，人的心就变成冥顽不灵，生命也枯槁起来，终于死亡了。倘是暂时堵塞，如在睡眠时候，五官不与外界接触，只靠呼吸吸收外来的火，火的输入既不充分，所以睡眠的人没有清楚的知觉，没有合理的思想，这时候的人，唯其与公共的世界隔绝，也可以说是无识无知的。

人的心身方面的构造既与万物同其质料，所以人是万物的一种，人事的法则亦即自然法则的一部分。他说：“人的法则是整个神的律令所供给的”；——所谓“整个神的律令”即布满全宇宙的自然律在泛神论的立场说，整个宇宙是神之体，宇宙的变化是神之用，变化中的条理是神的律令。自然律或神的律令，施行于人类部分的，叫做人的法则。做人要了解人的法则，要遵守人的法则；换句话说，人的知行两方面都得合乎人的法则，间接就是不背整个的自然律。做到这地步，要靠智慧的力量，所以他以智慧为诸德之首，为众德之全。他说：“智慧是第一德：智慧

也者，听闻与言行一概以真理为准”；又说：“智慧是整个的东西，它要了解那运行于一切之间而管理一切的一贯的思虑。”——所谓真理，所谓思虑，即自然律，亦即神的思虑或意旨。至于所谓自然律，就是万变中的条理。变的方式，不过“相反而相成”一句话。所有的人事，也不过这句话概括尽了。人事方面的相反相成表见于竞争(strife)上。他说：“战争是公共的命运，竞争是公道，一切起于竞争与定数”；又说：“相反相抗把人们联合起来，最美的和协起于纷争，万物生于竞斗”；又说：“战争是一切的父，一切的王；它造成神与人，自由的与不自由的”。他把竞争与定数(necessity)并提，认为二而一，一而二的东西；人类生于天地之间，竞争是他们的命运。而竞争之起，必由于两个相反的势力，他承认善恶、苦乐等等永远存于世上，世界的进化，就在乎这种相反的势力不断地斗争，而不断地调和，所以他主张“相反中的调协”(harmony in contrariety)，他说：“无不义，则义不可得而名”；“无疾病莫能见健康，无恶莫能见善，无饥莫能见饱，无劳莫能见逸”。己与人的关系，或社会伦理，在乎竞争中的调和；己与己的关系，或个人伦理，也是一样。然而己与己如何竞争呢？赫氏见到个人人格中也有内在的矛盾：理性(reason)与感觉(feeling)与情感(emotion)往往发生冲突；如一件好吃的东西，想多吃，却不敢多吃，这是理性与感觉的冲突；如要发脾气而吞忍下去，这是理性与情感的冲突。在个人人格内在的矛盾之下，两个相反的势力互相竞争，因

竞争而起调和，这调和叫做制节(temperance)。然而制节的德要以智慧的德为基础，(智慧原是诸德之首，众德之全。)为什么呢？因为一个人先要有自知之明，了解本人的性格，然后就其矛盾处设法调和。自知之明是出于智慧的。自知之明与调和本人个性上的矛盾，这两点是个人伦理上的两大要素；所以赫氏说：“所有的人都有自知之能与克己之力”；又说：“假如人生幸福在于身体上的快乐，那么羊得到草吃也可以认为和我们享同样的幸福”。

总结以上的话，做人的责任，用我们中国的老话说，在于“知人”“知天”，在于“尽己之性”、“尽人之性”、“尽物之性”——前两个“知”是知方面的事，后三个“尽”是知而后行的事。“知人”是了解人类(己也在内)的性格，“知天”是了解整个自然的律令。了解了人类的性格，进一步就能发挥自己的个性，这是所谓“尽己之性”；在社会中与人相处，便能共同发挥大家的个性，这是所谓“尽人之性”；然而行己也好，待人也好，统是在自然的环境之中，了解自然的律令，接物的时候，便能使物各得其所，这是所谓“尽物之性”。这三步的工夫，总而言之，都在于明了人方面内在的矛盾与物方面内在的矛盾，而设法调和起来。遇见善与乐，不足以为喜，遇见恶与苦，不足以为忧；——这些本是天命，即自然界的格局。做人各安本位，在芸芸扰扰的世界上，尽自己这一部分的能力，其余且听造化之安排而已。这是赫氏的人生观，也是他的宗教观。

赫氏的哲学思想既已全部叙述，并且略为分析过了，

现在再就思想史的立场，替它估价一番：他提出“火”之本体与埃利亚派“有”之本体对抗，表面上好像是退步，因埃派的“有”是最抽象的，而他的“火”是一种具体的物质，其性质是固定而有限制的，很难由此演出性与量两皆无穷的宇宙万物来；然而细加推敲，便知道他以火为本体，重在说明宇宙万物的过程(process)，倒不太注重宇宙万物的底质(substratum)因此我们可以说，他提出火为本体，并不是很认真地替宇宙万物求底质，他的目的却在说明宇宙万物的结构(structure)，不过用火的概念做一种符号，表示宇宙万物不是死的架子，乃是活的过程。而且“火”这东西，严格说起来，不能算是一种物质，只是物质上的变化，用现代化的名词，叫做氧化(oxidation)，即物质与氧气化合的作用，所以他提出“火”以后，不斤斤于描写它的性质，只拈出一个“变”的概念，在这概念上发挥得极其详尽；——这就可以见得他的意思并不注重“火”的本质，倒注重“火”所代表的“变”的过程。在变的过程方面，他提出了“相反而相成”或“相反中的调协”的道理，可谓哲学思想上空前的创获。我认为他这种思想，在希腊思想上是异军突起，在哲学史上是一个新的转向，就是，由呆的本体转到活的结构或过程。希腊哲学，从泰勒斯起，开了求本体的路，继起的人都是在这一条路上摸索，到了亚里士多德，可谓此路大通，蔚为光明灿烂的本体论，及建筑于本体论上的宇宙观。这算是希腊思想的主流。唯有赫氏的思想别开生面，侧重宇宙的过程或结构方面，他

的“火”虽然也居本体之名，只不过因迎合潮流的缘故而不得不如此立说，其实他的用意并不在此。可是他这支突起的异军，不但当时无人响应，并且经过中古近古，一直是埋伏着，而一班的哲学思想通通在求本体的传统趋向上发展；到了现代，哲学界才走上他所开的那条路，如英国的怀德海（Whitehead）便是一个例子。转过来看我们中国的思想，却一向注重过程，而不注重本质，虽然老子书里有所谓“一”，易经里有所谓“太极”，算是于本体问题不无所见，可是这方面的思想始终没有发达起来，对于宇宙人生的问题，总是作“若何”（how）的解答，不曾作“是何”（what）的解答。所以我认为中国传统的思想与西洋上、中、近三古时期的思想完全走不同的路，倒与西洋现代思想的趋向比较接近些。

第五章 恩培多克勒心物二元下的 唯物四行论

恩培多克勒 (Empedocles) 是意大利以南西西里岛上阿格里琴托 (Agrigentum) 城的人, 在世的年代约当西元前四九五年至四三五年之间。他的家庭是当地的望族。他曾经很活跃地参加过当地的政治, 据说有一次要被拥戴为王, 他却固辞不受, 后来还是亡命死在外的。他的知识欲极强, 非常热心追求自然界的学问, 另一方面又是一个实行家, 处处想把所学的拿来致用。他的要求是了解自然而宰割自然, 想发见自然界的规律, 以为“利用厚生”的工具。他有这种怀抱, 所以孜孜矻矻地运用他的技能, 仿佛行魔术似的。他被当时的人崇拜如神, 因此关于他的生平, 有许多神话流传下来。他每到一个地方, 跟随的人总是成千成万, 甚至向他祈祷。由此可见他的性格颇像毕达哥拉斯。据说他传授知识的时候, 当作神的启示, 受他衣钵的人要存极纯洁的念头, 还要严守秘密。他把生平的学问, 写成两篇诗, 叫做《自然论》与《洗心论》, ——前者讲物质的世界, 后者讲精神的世界。这两篇诗未必写完, 流传下来的也不过断篇残简, 可是他的原

意是要成一部整的著作，全书五千行(5000 verses)，分为三卷。

恩氏的时候，希腊思想发展得很丰富，各种花样也都有了。而当时思想界的两大壁垒，就是埃利亚派和赫拉克利特唯静主义与唯动主义的哲学。恩氏出来，便想调和这两派的思想，并且撷取他们以前各派的材料，而成一个小小的集大成的系统。因此我们可以说，希腊哲学，发展到恩培多克勒，有了一个小结束，他算是承先启后的人物。

埃派与赫氏思想对立的地方在于静与动两个观点，这两个不相容的观点，想来是当时思想界争得最热烈的问题。恩氏调和的办法，是两个观点都采纳，而都不完全采纳：他认为本体不变而现象变，换句话说，原素是不变的，原素所构成的万物是变的。至于他所提出的原素是什么？也不过汇合前人之说而已。泰勒斯的本体是水，阿拉克西米尼的本体是气，赫拉克利特的本体是火，他自己再加上土，凑成火，气，水，土，四行(four elements)的本体。土固然是他自己加上的，或者也是受了阿那克西曼德的本体的暗示，因为“无定性的物质”，有人猜想就是土，土所包涵的性质，由当时人看起来，却是无穷的，由我们看起来，土里所能提出的原素，的确也多得很。火，气，水，土，四种原素，他叫做“万物之根”(the roots of all thing)，万物都是由这四种原素构成的。因原素的分合聚散，而起万物的生灭成毁，万物的生灭成毁，就是万物之

间的变化；原素本身不会生灭成毁，所以没有变化。由此可见，他把埃派本体不变的原理引用在四种原素上，而四种原素都是物质的，原素不变就等于物质不变，那么，埃派的原理，被他引用，便成了物质永保的理论 (theory of the conservation of matter) 了。四种原素没有生灭成毁，正和埃派的“有”之无始无终，无来无往，同样情形，所不同者，他的原素各有固定的性质，埃派的“有”什么性质都没有，他的原素可以分成小单位，埃派的“有”是不可分的。泰勒斯的水，阿那克西米尼的气，赫拉克利特的火，也是各有固定的性质，而自成一种物质的，然而都能变成其他的东西，换句话说，变成别种物质，其性质与水，气，火等绝不相同。他的四种原素，唯其各有固定的性质，所以彼此不能互变，只能混合，不能化合 (can only mix, but cannot form a compound)；唯其可以分成小单位，所以其间有空隙，各种原素的小单位能够彼此参杂起来。各种原素的小单位彼此参杂的时候，因量上有比例的不同，而产生形形色色的万物。

根据前段的话，万物的生灭成毁，由于四种原素之小单位的分合聚散。那么这种分合聚散是什么力量促成的？这个问题，算是恩氏第一人提出的。埃派的“有”，根本是不动的，这一点对他们不成问题；赫氏的火，本身就是动的，所以无须乎另外一个动力。远一点的毕达哥拉斯派，他们以数为本体，至于数如何变成万物，他们不曾提起，所以关于动力的问题，他们似乎没有想到。更远一

点的米利都派，泰勒斯提出了水为本体以后，不曾说明万物如何由水构成，所以这问题，他也没有想到；至于阿那克西曼德和阿那克西米尼，他们都认为他们的本体——无定性的物质和气——都有内在的动力。恩氏却认为火，气，水，土，四种原素，本身是死的，自己绝不会产生变动；它们的分合聚散既是变动，就不能没有一种外来的力量。外来的力量有两种，因为原素的变动有两种。原素有聚合与分散，所以也有聚合的力量与分散的力量来促成它们的聚合与分散。这两种力量，恩氏叫做“爱”（love）与“恶”（hate）。他认为宇宙万物老是分了又合，合了又分，如此循环不已。原始的时候，万物没有分出来，“爱力”在宇宙的中心，起一种旋涡，把四种原素吸为一团，成一个圆的混合体，“恶力”在这混合体的外围。后来“恶力”向内侵犯，引起一种回旋式的动，混合体就渐渐产生分散的作用：气先分出来，而成为天；然后火再分出来，然后水又分出来，浮在土——即地——的上面；然后水又蒸发为气，而成地面的空气。天分为两半：一半是光明灿烂的昼天，一半是黑暗而带火星（即众星辰）的夜天。他认为太阳是一面镜子，反映着昼天的火光，月亮也是一面镜子，回映着太阳所映的光。地和整个宇宙所以能维持它们的地位，是因为它们旋转得极快。他心目中的宇宙既是分合交替，周而复始，由绝对的合（即四种原素混成一团）到绝对的分（即火、气、水、土，各自成堆，绝不拌杂）是一个周期，那么，我们所处的世界当然是这周期里的中

段，即不全合，也不全分的一段，可是“恶力”逐渐胜利，往后有一天完全克服“爱力”，把四种原素全部分开，那就到了我们世界的末日。然后又有世界再起，也是渐渐由合到分，同我们的大致相同。

关于地上的东西，他也研究了一番。他认为草木禽兽都是由土里产生的。动物和人，初生的时候，都不过混沌的一团，并没有明显的形体，渐渐才演变出各种机关来。他对于动物的传种与发育，及其骨肉的构造，呼吸的机能，等等，都有详细的检讨。他认为感官有孔，外物的原素会流动，外物的原素，流动的时候，穿进感官的孔，与身内的同样原素相接，而起感觉。如视觉，便是因为外来的光波（水与火构成的）与眼中的水火相接而起的。因此，他提出一条知觉的原理，叫做“同者相引，异者相拒”。知识之所以产生，由于知识机关上的原素与所知对象上的原素相同；不同，便不能产生知识。嗜欲的原理也是一样：外物 and 身体，构成的原素质量上相同，便相引而生嗜欲，否则相距而起厌恶。由此引申，可知思想是受身体支配的，特别是受血的支配，——他认为血是思想的关键。这种观点完全是唯物论的观点。可是他另一方面却把感觉(sensation)和知觉(perception)划归理性(reason)节制，大概是因为受了当时潮流的影响，（埃利亚派与赫拉克利特都是主张理性驾御感觉和知觉的）便不知不觉地陷于矛盾了。

以上所讲是他的本体论与宇宙观，就是他心目中物

质世界的情形。他另外还有个精神世界，关于这个世界的看法，就是他的宗教观与人生观。他的宗教观和俄耳甫斯教（*orphic religion*）及毕达哥拉斯派的宗教大致相同，也主张轮回说。精神世界是鬼神所居的极乐世界。鬼神犯了罪恶，就下贬到物质世界，受轮回的苦厄，要经过草木，禽兽，以及人身。在低级的生命里头，桂树和狮子是被贬鬼神最好的住处；在高级的生活中，祭司，医生与帝王是最好的。他禁止血祭（*blood-offering*），禁止吃肉，吃豆等等，——大致和毕派的戒律相同。此外还反对战争。这些戒律，他认为是被贬鬼神解放的途径，能守它们，就是脱离轮回而返上界。

他既然主张有精神与物质两个世界，这两个世界的关系在那里？他认为在有机体上。精神世界的鬼神被谪到物质世界，而成有机体，即草木，禽兽，与人。有机体是精神与物质的联合，精神世界和物质世界就在这种联合上发生关系。生物既是精神和物质的联合，而这种联合由于鬼神的下贬，那么，人原是鬼神谪降到这世界上受刑罚的，所以人生目的乃在脱离物质世界，返于精神世界，其手段却在严守种种物质上的戒律。然而物质世界的知识也值得追求，因为了解物质世界的情形，才能知道怎样脱离它的苦恼，——这种观点可谓与毕派完全相同。至于鬼神谪到物质世界而成了人以后，在知识上是否主宰，换句话说，思想是否由它发出？这个问题，恩氏不曾提到。可是他既把血认为思想的关键，思想在他也不过是

物质方面火、气、水、土四种原素所构成的身体的功能之一而已。所以在他这种唯物的观点之下，不容有灵魂的观念与肉体的观念相对，换句话说，身体中不会有个灵魂做主宰，做思想的中心。另一方面，他却有鬼神的观念，他认为鬼神投生为人对于前身的观念或知识能够回忆，他说毕达哥拉斯和他自己就能记忆过去生活中的事情。凡记得前身的事的人，都是能解脱物质的羁縻，几乎复返上界而享鬼神生活的。同时，他对于神的观念和埃派的芝诺相同，神也是超出人的形像以外，非人的观念所能比拟的。他也主张神充满全宇宙，神的思虑是整个宇宙的法则。他似乎把四种原素的混合体认为就是神。

我们已经把恩氏的思想系统全部叙述过了，现在再进一步，加以分析批评。他想调和当时思想界唯静主义与唯动主义两大潮流，调和的办法，在思想史上是很自然而常见的事。思想发展到某一阶段，不同的派别就多起来，总有一班吸收力与组织力强的人出来做调和的工作，——这种情形，中西都是一样。问题只在，经过他们调和以后，思想还能往前发展不能，能够往前发展，这种调和就算有价值，调和者便有承前启后之功，在思想史上才占相当的地位。现在且用这个标准，看看恩氏调和的工作是否价值。他的火，气，水，土四种原素，只是杂凑前人的东西而成的，并没有理论上的必然性做根据，换句话说，为什么原素必是火，气，水，土？为什么原素必是四种？关于这一层，他似乎没有想到。可是古时讲宇宙原素的，

往往提出这些东西，而且总是这许多种，中国的五行——金、木、水、火、土——便是一个例子。中国的五行中有三种和恩氏的原素相同，此中的原因可以猜得几分：中国古代的社会是农业社会，农作品非土不能产生；其次便是水，因为耕种的事有了土地，还要灌溉，所以水也是重要的；再次农具用木用铁，所以木与金（指金属说）也是须要的；至于火，却是日常生活的必需品，如烧饭，取暖，都不能离开火。并且古人钻木取火，木是火的来源，所以五行家有“木生火”的话；火能溶化金属，所以有“火克金”的话；——可见有木才有火，有火才能炼金。希腊古代的社会，虽然因近海而商业早已发达，可是当时的商贾是以农作品为交易的中心，换句话说，商业是建筑于农业之上的。至于恩氏特地把气认为原素之一，一半是因为希腊人是岛国之民，海上的空气变化剧烈，给他们生活上的刺激很大，他们对空气的感觉也特别敏锐；一半是因为他们岛国之民以航海为生，气候对于他们的威力比什么都大，而气候的变化只不过是空气的变化而已。总而言之，恩氏以四种原素，中国人以五行，为宇宙万物的本体，都是因生活上的要素离不开这几种东西，在理论方面虽然没有必然的根据，在事实方面却有迫切的要求。这是第一点。恩氏提出了四种原素以后，认为原素不能变，原素所构成的万物能变，万物的变不过材料的改组而已。这种主张确定了哲学上本体不变而现象变的观念，同时就是替科学立定了物质永保的原理的根基；物质永保的原

理是说,万物尽管有生灭成毁,万物的原素却没有生灭成毁,这话同本体不变而现象变的意思一样。这是第二点。并且他的原素的学说就是后来原子论的先声,没有他的主张在前,原子论者的主张不能有的,原子论不过原素论进一步,不过推广他的主张,变成更彻底些。这是第三点。他说原素不能变而原素所构成的万物能变,于是便提出了能力的问题;他在不能变的四种原素以外,另求万物所以能变的能力,这算是第一次把质 (matter) 与力 (energy) 分开,在科学上创了一个新的概念,开了一条新的研究的门径。这是第四点。后来的希腊哲学发展到最高峰,在亚里士多德的系统里,有所谓四因 (质因、力因、形因、究因、——material cause, efficient cause, formal cause, final cause) 之说,其中的质、力二因,恩氏可谓发见在先: 他的四种原素等子质因,爱、恶二力等于力因。这是第五点。他的爱、恶二力是促成原素分合聚散的力量,原素是物质的,爱、恶二力当然是机械的 (mechanical)。然而他用人性方面的“爱”与“恶”两个名词,表面上好像带些唯心的色彩,其实不然,他把人类因心理方面的爱与恶而起的分合聚散,认为只是物质世界的分合聚散的一部分,人类的彼此相爱相恶就是物质世界中机械的相引相拒 (attraction and repulsion) 的作用的表见。然而他用这两个名词,究竟还不能够完全脱离古代拟人主义 (anthropomorphism) 和物活论 (hylozoism) 的羁绊;同时,他的“力”的概念算是新的创获,当时的语言

上没有相当的名词能代表它，不得已而姑且借用这两个现成的名词，——我想这一点也是实际的原因。这是第六点。以上是关于他的本体论和宇宙观的。

他不但调和了当时唯静与唯物两派的思想，同时还想调和唯心和唯物两个潮流。希腊的思想起初是唯物的，后来渐渐由唯物转到唯心；如米利都派的思想是唯物的，毕达哥拉斯派的思想间乎心物之间，埃利亚派的思想极偏向唯心，赫拉克利特的思想又是唯物的。恩氏调和的办法是想出两个世界来，即物质世界与精神世界。在前一个世界的范围里，他讲本体论与宇宙观，在后一个世界的范围里，他讲宗教观与人生观。在宗教观与人生观方面，几乎全部采取毕达哥拉斯派半神话的说法。他用有机体做心物两世界的桥梁，心与物在有机体上发生关系。然而心与物虽然发生关系，却永远不能合而为一。他认为有机体是精神世界中的鬼神谪降到物质世界而暂寄于物质上的，所以他的宗教观讲解脱，他的人生观讲克制物欲，提升精神，以物质世界为精神的牢狱。然而物质世界虽然是牢狱，却无法取消，可见物质世界是永远和精神世界并存的。并且他的原素既是不生不灭，无成无毁，便是没有来源，没有去路，便是最后的元（the ultimate principle）。他的物质不是由精神来的，精神也不是由物质来的，精神与物质俨然成了二元。所以我说，他的整个系统是心物二元论，他的本体观是唯物的四元论，他的宇宙观是机械论。他的思想，系统上有这种驳杂的情形，就

因为是调和的缘故。调和人家的思想而成一个系统，往往犯了杂凑的毛病；杂凑就会起矛盾，结果调和反而不调和了。这是第一点。在他的机械的知识论的前提之下，思想只是物质方面的身体的功能之一 (one of the bodily functions)，因此他不承认有精神方面的灵魂。试问他所谓鬼神，在身体上是处何等地位？鬼神在身体上和灵魂在身体上究竟有什么分别？况且他说，灵魂投生到物质世界而为人时，把过去的知识带来，这就是主张人类有夙慧。夙慧之说也不是机械的知识论的前提所能容的。这是第二点。他主张神充满宇宙，神的思虑是整个宇宙的法则，甚至于把四种原素的混合体认为神；——这种论调俨然是泛神论的口吻。须知泛神论是内在的 (immanent)，他另一方面所谓精神世界中的鬼神是超越的 (transcendent)，这两种神的观念怎么能够并容？这是第三点。以上是关于他的宗教观与人生观的。

此外，他关于知识方面，有所谓“同者相引，异者相拒”的原则，认为知识之产生由于知识机关 (the knowing organ) 上的原素与所知对象 (the objects known) 上的原素相同。我以为他这种主张却替自然主义的知识论找到了知识的根据。一般讲知识论的，尤其是唯心论者，大半是把知识认为超自然界的一种特别的东西，人以知者 (the knower) 的地位，仿佛站在自然界以外，来认识被知的 (the known) 自然界的一切。自然主义的看法却不然。它认为整个自然界有一贯的系统或一贯的自然法

则，自然界的一切在这个一贯的系统或法则之下彼此发生关系。人类是自然界的一部分，人的知识不过是自然界中这部分和其他部分的关系，因此知识不是什么超自然的东西，只是自然界中部分与部分之间的关系的一种。总而言之，自然主义把人放在自然界里头，认为自然界的一部分，或万物之一种；因此，把人的知识看作自然界中各部分的关系之一，或自然现象的一种。

第六章 原子论或“空”“实”

二元下的唯物多元论

原子论的创造人是留基伯 (Leucippus)。他的生地不能确定：小亚西亚的米利都，色雷斯 (Thrace) 的阿布德拉 (Abdera)，意大利的埃利亚，这三个地方，都被历史家举过，究竟他是那一个地方的人，众说不一，至今尚无定论。他的年代也不能确定，据历史家推测，大概是和恩培多克勒同时。相传他写两部书，一部叫做《大组织》 (Μέγας διάκοσμος—the great diakosmos) 一部叫做《论理性》 (Περὶ νοῦ—on reason)，尤其是第一部要算原子论派的经典。这两部书都失传了，其内容全被他的大弟子德谟克利特 (Democritus) 收入他自己的著作里。德谟克利特的著作，虽然汗牛充栋，可是也失传了，如今只留下残篇断简了。德氏是阿布德拉的人，在世的年代约当西元前四六〇年至三七〇年之间。关于他的生平，我们知道得极少，只晓得他旅行的地方很多：到过埃及，巴比伦，波斯，最后到过雅典。他做学问的兴趣极广，当时所有的学问他都做过，其博学多能的程度不亚于后来的亚里士多德。后世的学者把他的著作分成伦理，物理，

数学,文学,技术等五大类。他关于形而上学方面主要的书叫做《小组织》(Μικρὸς διάκοσμος—the lesser diakosmos),这是一部宇宙论的书,同时也讲人类文化的问题。留基伯和德谟克利特二人思想的内容,因材料的缺乏,很难划分彼此的界线,后世学者引到原子论的,从亚里士多德起,就是把他们二位合起来说,在思想上不分彼此。然面大家相信,在留基伯手里,原子论大体的规模已经完成,到了德氏,不过更加发扬光大,——他们二位师弟于仿佛达尔文和赫胥黎在进化论上的地位似的。

原子论者的思想也是想解决宇宙万物间动与静的问题。与他们同时而稍为前辈一点的恩培多克勒,因要解决同样的问题,而提出了火,气,水,土四种物质为宇宙万物的原素,认为原素本身是不动不变的,原素分合聚散而构成的万物是动而变的。这种思想可谓一个过渡的阶段,最后一步必然要演到原子论的。我说,恩氏的思想固然是原子论的准备,其实在恩氏以前,这种思想早已酝酿着:米利都派的阿那克西米尼以气为本体,气起了稀散凝聚的作用,而成各色各样的物。气的性质是一律的(homogeneous),只是在某容量之下(in a certain volume)有稀、密、散、聚的不同。万物都是同样的气构成的,万物性质的不同起于同样的气在某容量之下的稀密散聚的程度的差别。这种说法已经是指出了量决定性,或性生于量的原理。可是“量决定性”的要点必须量本身不包含性,假如还包含性,便是一种性能够决定别种性,因

此“决定者”与“被决定者”(the determining and the determined)之间就起了孰先孰后(priority and posteriority)的问题,换句话说,何以见得必须是甲性决定乙性,再换句话说,决定者与被决定者所处的地位并不是必然的,不见得决定性者必须为决定者,被决定者必须为被决定者。在这个理由之下,米利都派各位所提的本体都没有必须为本体的条件。即便恩氏提出火,气,水,土四种原素为本体,也并不能减轻这问题,因为火,气,水,土,还是包含性。不但不能减轻这问题,实际上把这问题弄得更复杂,更严重,因为包含性的本体越多,先后的问题便越复杂:火,气,水,土,对它们以外的具体的物质发生先后的问题,换句话说,何以见得是火,气,水,土,产生其他的物质,何以见得是火,气,水,土的性决定其他东西的性;并且火,气,水,土,彼此之间也发生先后的问题,就是,何以见得它们是处于平等的地位,不会有先有后,不会其一产生其他,其一的性决定其他的性。可是除了量与性的问题以外,恩氏还有一个新的问题要解决,即动与静,变与不变的问题。他提出四种原素,为的是要解决这个问题。他把一元改为四元,对于解决这个问题,大致的方向是对的,虽然还没有做得彻底;可是他想不到“收之桑榆,失之东隅”,提出了四种原素以后,固然对于解决动与静,变与不变的问题略有帮助,另一方面对于性与量的问题,不但不能解决,并且愈加严重。原子论者可谓继恩氏面起,解决这两方面的问题,他们解决得相当成功。

至于他们如何解决,怎样成功,且听下文分解。

原子论者认为宇宙万物构成的原素不是四种或某几种的物质,是些极小而小到不可分的物质,这些物质叫做原子。英文的 atoms 由希腊文的区别字 (adjective) ἄτ-
ομος 来的, ἄ—指“不” τομ—原子动的 Τέμ—ven 指“分
割”;所以 atom 这个字最好译为莫破质点。(严几道先生原译如此) 原子的数目是无限的,除了形状与大小以外,什么性质都没有;此外,它们既是莫破质点,“莫破”(亦称“坚性”或“不可入性”—solidity or impenetrability) 是它们的涵义,或它们定义中所固有的性质 (nature implied in the very definition)。万物的生灭成毁,由于原子的分合聚散 (combination and separation); 万物性质上的不同,由于构成它们的原子有数量 (quantity), 大小 (size), 形状 (shape), 地位 (position), 排列 (arrangement) 等差别。所谓“大小”与“形状”,乍看好像是属于性质方面,其实“大小”不过是表见于空间上的量,“形状”是空间上的界域,界域只包含着广狭,长短,高矮,大小,这些也不过是表见于空间上的量;因此我们可以说,“大小”与“形状”也不算性质,那么,原子只有数量,没有性质。可是有量无性的原子合起来倒成了有性质的万物,这纯粹是量决定性,或性生于量。原子只有一种,不像恩氏的原素那样有四种;并且原子之为一种,对内彼此之间没有性质的不同,对外(其实无所谓对外,因外除了它们以外,没有别的。)也没有别的什么和它们有性质的差异,不像米利

都派之“水”与“气”等等还有其他性质不同的物质与之并存。因此，原子之外，没有别的什么和它们发生先后的问题 (question of priority and posteriority)，它们的量决定万物的性，它们是“决定者”，万物是“被决定者”，双方所处的地位是必然的。既然这样，米利都派与恩氏的量与性的困难问题都解决了。并且，原子既是莫破的，便是不变的，变在万物上头；——子是变与不变的问题，既无量与性的问题牵掣着，随着也解决了。至于原子动不动呢？可以说是动的，然而动而不变。原子何以会动呢？因为它们有大小，所以有轻重；有轻重，便有升沉；升沉之间，就产生动。他们认为原子永远是旋转着动的。原子因动而起分合散聚，因分合散聚而演出万物的生灭成毁。可是原子本身没有生灭成毁，所以原子是不变的，是动而不变的。

原子的动必须有所在而动的地方，因此他们承认有空的空間 (empty space)，原子就在空的空間里头动。空的空間是无限的，所以原子的动是永远滚来滚去地旋转着。我们记得，埃利亚派的巴门尼德认为本体是“有”。“有”是不变的，因为：“有”变成有，还是不变；“有”变成无，是不可能的。“有”是不动的，因为：“有”在有中动，等于不动；“有”在无中动，无既是无，“有”怎能动于其中。巴门尼德的本体，因为是不变不动的，所以无须有变动所在之地，因此他就不承认有空間。赫拉克利特呢？他提出一种永远变动的本体，可是他的本体观不重实质，而重过

程,换句话说,他的本体就是变与动,不是本体在那里变,在那里动,所以他也不发生变动所在之地的的问题,他心目中也沒有空间的观念,因为空间在他的那种宇宙观之下,是不须要的。现代科学的宇宙观也不重实质而重过程,所以以往牛顿(Newton)式的绝对的空间的观念也打消了。至于原子论者,他们的原子既是实质,又是动的,所以必须有动的所在地,就是空间。并且他们的空间必须是空的空间,因为原子既是什么性质都没有,唯一的特征就是量,这个量只是在空间上所占的地位的大小与界域(即形状),那么原子和空间的分别只是:原子是占满了的,是实的,空间是不被占据的,是空的,换句话说,原子是实的空间,空间是空的空间。有人把巴门尼德的“有”认为唯物的,便以为他的“有”是整个或连续的“实”(the full),原子论者的原子是片段或分开的“实”,换句话说,“有”的外面没有空间包围着,各原子的外面有空间包围着;——除此以外,“有”和原子没有其他的分别。假如对于“有”和原子问一句“是什么”?那就不能答复,因为“有”和原子什么性质都没有,不能说它们是什么。因为这个缘故,前而说“在空间上所占的地位”,不能说“什么在空间上所占的地位”;说“原子是占满了的”,“空间是不被什么占据的”原子只能说是量,不能说是什么的量。唯其如此,原子才是万物的底质(substrata),底质也者,本身没有任何性质,而一切性质都寄托在它们之上。原子是量,等于量是万物的底质,在量之上寄托着种种的性质。什

么都不是的量却有许多“什么”寄托在它们之上,这就是说,纯量能够产生性质,原子能够演成万物。原子如何演成万物?由于它们的分合散聚。分合散聚必须动,动须要所在而动的空地方,所以空的空间是原子动的条件。没有空的空间,原子便不能动;原子不动,便不起分合散聚,原子不起分合散聚,便不能演成万物。由此可见,万物的生灭成毁,原子的分合散聚以外,还须要有空的空间。那么,宇宙万物的本体是原子与空间;原子只是“实”,空间只是“空”,所以我们可以说,原子论者的本体观是“空”与“实”的二元论。若把埃利亚派的“有”认为唯物的本体,那么他们的本体观是唯“实”的唯物一元论。他们不承认有空间,把空间叫做“非有”(not-being)或“无”;“无”者即不存在,唯有“有”是存在的,所以他们的本体观也可以称为唯“有”的一元论。原子论派在这一点上和埃利亚派大不相同,他们把埃派的“无”认为和“有”同样地须要,没有空间的“无”,原子的“有”在体用两方面都不能成立:(一)就体方面说,没有空间的空,便无以见原子的“实”;(二)就用方面说,没有空的空间,原子便不能动,不能分合散聚而演成宇宙万物的生灭成毁。因此我们可以说,原子论派的本体观不但是“空”与“实”的唯物二元论,若用埃利亚派的术语,也可以称为“有”与“无”的二元论。

以上所讲是原子论派的本体观:包括原子的性质与功用等问题;现在再讲他们的宇宙观,即原子因其功用演成怎样的宇宙万物。原子的数目无限,原子所在而动的

空间也无限，因此无限的原子本身因为有轻重而升沉；升沉因在无限的空间里而不受限制；升沉因不受限制而无止息。换句话说，原子的动不受限制，永无止息。在这种动的情形之下，大小轻重相似的原子聚一起而成许多各别的“原子丛”(separate and isolated atom-complexes)，即所谓宇宙。因原子动无止息，那些宇宙不是一成不变或不毁的，乃是老有些宇宙生生灭灭，成成毁毁，我们所居的宇宙不过其中之一。因无限制、无止息的原子的动，而演成的无数宇宙的生灭成毁，他们认为是受必然性(necessity)所支配的，换句话说，那些生灭成毁全是机械的现象，因为原子缘大小轻重而引起的升沉旋转的动，根本就是必然的，机械的。德谟克利特对于我们的宇宙的演成，星辰的产生等等，都做了一番的思索。他以为地像一个圆盆，浮在空气上。星辰以日月为最大。星辰产生以后，系于我们这个宇宙的系统，绕地而运行；地轴未倾斜以前，它们是平绕着地而运行的。他认为各种物质之中，构成火的原子是最细小而圆的，并且也比其他物质的原子单纯。他对于有机物质特别注意，认为有机体是由泥产生的。关于人类，他有深刻的研究，讨论宇宙之构成与生物之产生的时候，对于人类的文明尤其反复致意。他以为人类的进化也是必然的成机械的。人因物质环境的需要，必然地或机械地与同类联合而抵制野兽。因要与同类联合而必须互相了解，因要互相了解而产生语言；因要抵制野兽而必须工具，因需要工具而有种种的发明

与创造。他以为火的发明促进人类的进化不少，人类所以能超出原始状态而有文化，关键全在会利用火。他对于人类身体的构造固然十分注意，这方面是他研究有机体的重要材料，另一方面却把灵魂与精神生活看做更有价值。然而站在唯物论的观点之下，他把灵魂也认为一种物质，说灵魂是细而圆的火的原子所构成的，这种原子布满全身，而成灵魂的各部分。身体上的各机关是灵魂的各部位，各机关的动作是分布于各机关上的灵魂所主持的。火的原子散失的时候，用呼吸吸取空气中火的原子来补充；人死后，身上火的原子全部散掉，灵魂就消灭了。别的物体也有灵魂与理性，其灵魂与理性的多寡就看它的体热的高低。所以他认为空气有灵魂与理性，否则人不能用呼吸吸取其中火的原子来补充自己的灵魂。他以为灵魂是知觉的中心，感官是知觉的途径。外界物件的原子的闪动激起空气原子的波动，这种波动达到感官，激动了感官的原子，感官上原子的动又激动了灵魂上火原子，灵魂原子被激动而产生知觉。可是物件的原子，空气的原子，感官的原子，灵魂的原子，其间的动所以能够一波激起一波，而彼此传递着，全靠各方面的原子有相同之点（在大小、形状、与精神上）；这就是说，同样的原子才能彼此激动，物件的原子，有和空气、感官与灵魂的原子相同的，其闪动才能激动空气的原子，转而激动感官与灵魂的原子，而起知觉，否则物件的原子尽管闪动，尽管激起空气原子的动，也不能传递到感官与灵魂的原子，而引

起知觉。因此宇宙间有许多东西,我们不能认识,不能知道。我们记得恩培多克勒讲知识的起源,有“同者相引,异者相拒”的原则,现在德谟克利特的主张,在这一点上,正和恩氏的不谋而合。不但知觉是起于灵魂原子的动,思想也这样:思想只是引起知觉的那种动的余波,不过这种余波比原波更大更广,所以思想比知觉更复杂更精密。灵魂原子的波动平稳,灵魂的热度就平和,思想也就正确了。他对思想这种看法,当然是站在极端唯物的观点,可是还免不了当时传统精神的拘束,仍然在知觉与思想之间画一鸿沟,把思想的价值放在知觉之上,认为只有思想只能认识万物的真相,能够得到确实的知识,知觉不能。根据这一点,他把感官所知觉到的万物性质分为两类:一类是大小,轻重,稀密,坚脆,一类是臭,味,色,冷热,第一类属于物的本身,第二类属于人的感官,即感官受外物影响后所起的感觉。这种分别简直就是后来洛克(Locke)的原性与次性(primary and secondary qualities)之分。

我们已经把原子论者唯物的本体观与机械的宇宙观全部叙述过了,现在再看看他们如何应用这种唯物和机械的观点在人生与宗教的问题上,而成他们的人生观与宗教观。我们前面说过,德谟克利特把思想的价值放在知觉之上;根据这一点,他对于人生,也注重思想方面关于善的认识与理解,和精神的安宁,他认为这一方面的价值远过于身体上的享受,因此,他在伦理方面,主张道德上理性的自主(moral autonomy of reason),认为做人

最忌的莫过于自己良心上过不去的行为。他是乐生主义者，所乐是精神上的生活，不是身体上的生活。要发展精神生活，必须减轻身体上的挂累，身体上的挂累莫过于享受欲，所以他主张克己节欲，身体方面过平淡的生活。在宗教方面，他反对当时的神道观，他认为神的观念起原于人类对若干自然现象因不了解而起的恐怖的心理，那些现象，如火山，地震，流星，殒石之类。另一方面，他相信空气中有一种生物，形状像人，而身体比人大，寿命比人长。他们也是原子构成的，他们身上原子的闪动激动了空气，而波及到人的感官，所以人会看见他们出现，其实所见只是空气中另一种生物的身体在空气上所拍下来的影像，并不是什么神的显现。他用这种说法解释宗教上先知们梦里的朕兆等等。

我们已经把原子论的思想全部叙述过了，现在且看这派思想在希腊哲学上所占的地位如何。前面提过，希腊哲学唯物的潮流，从米利都派起，隐隐约约就有量决定性的观念，可是他们所提的本体都是具体的物质，具体的物质有固定的性质，实际上等于以某种性质决定一切性质，所以量决定性的观念不能确实成立，因为逻辑上不能自圆其说。到了恩培多克勒，希腊思想界又起一个新问题，就是，如何调和动静两观念，而使本体与万物都得到圆满的解释；他为了要解决这问题，提出四种具体的物质为本体，不料在另一方面却把量决定性的问题更加恶化。原子论者出来，便把物质认为有数量而无性质，物质本身没

有变动,物质分合散聚而起万物的变动;——这就把量与性,动与静的问题,同时解决了。所以我说,希腊哲学唯物这一支的思想,到了原子论,可谓成功了;如有问题,就在唯物观点本身能否站得住,此处暂且不加批评。

至于这一派思想的内部,逻辑上不调和 (logically inconsistent) 的地方也不少,如: (一) 他们以为原子因有大小而有轻重,因有轻重而有升沉,因有升沉而产生动。试问轻重那里来的,不是由于地心的吸力吗? 须知地心吸力是宇宙万物已成以后的现象,有地心吸力才有轻重,有轻重才有升沉,有升沉才会动,有动才会分合散聚,有分合散聚才会产生宇宙万物; 宇宙万物未有之前,当然没有地心吸力,如何会有轻重升沉的现象而致原子的动,而起分合散聚? 所以我说,他们以轻重解释原子的动,是犯了逻辑上所谓丐词 (begging of question) 的毛病。当然,他们不知道地心吸力的原理,只凭习惯上的经验,认为轻者升,重者沉,不知升沉两个现象背后有地心吸力的原理为根据,因此不知不觉地在事实上倒果为因了。这是第一层。没有地心吸力,即便有大小,也不能有轻重,假如没有地心吸力,大小与轻重并没有联带的关系; 他们不知此理,便把大小与轻重认为有联带的关系。这是第二层。他们既然认为原子因有轻重而升沉,升沉不是别的意思,就是重的原子下降比轻的快,而显出升沉来; 然而他们的原子所在而动的地方却是空的空间,即现代所谓真空 (vacuum); 这等于说,轻重二物在真空中下降的速率不同,这

又是事实上的错误的认识。这是第三层。升沉包含上下的观念，试问宇宙万物未有之前，站在什么标准而有上下之分？这是第四层。总而言之，他们心目中宇宙万物之生灭成毁根据原子的分合散聚，原子的分合散聚根据原子的动，原子的动根据原子的升沉，原子的升沉根据原子的轻重，原子的轻重根据原子的大小；然而实际上原子的大小不足以为原子的轻重的根据。在这一点上，他们的宇宙观全部动摇了，这对于他们整个系统的影响非常大。

(二)他们以外物、感官、灵魂三方面相同的原子彼此的激动，解释知觉的起原，认为不能知觉的东西的原子都和感官及灵魂的原子不同，不同，就不能彼此激动而起知觉。这样说法，试问古人所不能认识，所不能了解的东西，为什么今人能认识、能了解？难道古今几千百年之间，人类感官与灵魂的原子，和外界物件的原子，起先不同，不能彼此激动，后来变成相同，能彼此激动吗？所以我认为，纯粹以原子的机构说明人类的知识，必须知识一成不变，没有进步，才行；然而他们却讲文明，承认人类知识有进步，这不是矛盾吗？

(三)他们既把灵魂也认为一种物质，说灵魂是火的原子构成的，又把同样由原子构成的身体上各机关的动作认为是受灵魂支配的，这就是以灵魂为身体的主宰。——同是物质，为什么一种物质支配别种物质，做别种物质的主宰？此处“支配者”与“被支配者”所居的地位并不是必然的，何以不说身体支配灵魂，做灵魂的主宰？况且灵魂与身体既然同是物质，多一个灵魂，

岂不是疣赘？(四)他们承认物质有理性，人类有思想，根据同样的理由，理性与思想也都是疣赘。他们以为理性的价值在物质之上，思想的价值在知觉之上，——实际上理性与物质，思想与知觉，既然都是物质的原子的动的表见，怎么能分价值的高下？所谓高下也不是必然的。(五)他们以为思想的价值高于知觉，因此在人生方面注重对子善的认识与理解，和精神的安宁，另一方面轻视身体上的享受，主张克己节欲，以达到理性自主。这种人生观，在另一观点上说，不算不高尚，可惜和他们唯物的，机械的，本体观与宇宙观格格不相入，须知“理性自主”是极端唯心的道德观念啊！(六)他们以为人类对子神鬼的观念是一种错误的观念，起于对自然界若干现象因不了解而产生的恐怖的心理，同时把人们所见神鬼的显现认为非神非鬼，——说到这一步，可以算是很高明了。然而另一方面，却把人们所见的认为确有其物，不是神鬼，而是空气中一种生物的影响，——这就未免武断，为什么不把人们所见神鬼的显现也认为一种错误的知觉？总而言之，他们的根本态度是相信感官所见都是实在的东西，这就是后来所谓朴质的实在论(*naive realism*)的态度。

我们对于原子论派的思想叙述，分析，批评以后，觉得唯物论的思想，发展到登峰造极的时候，简直和唯心论走一条路。我们知道，埃利亚派的本体是无性无量的混然一“有”，这个“有”是纯粹的概念(*pure concept*)，这种概念是思想上抽象的结果，所以我认为这一派的本体是

唯心的。现在请看原子论派的本体：他们的原子也是什么性质都没有，虽然有数量，大小，形状，地位，摆列等分别，我说过，也不过是表见于空间上的量。须知具体的物质没有量与性能分得开的，他们的原子却是由思想上抽象的作用把性抽掉以后的纯量的概念（pure concept of quantity）。“原子”有量无性，“有”性量俱无，差别只在这一点上；至于二者之为纯粹的概念，并没有什么不同。还有，原子所在而动的空间，他们说是空的空间，须知空的空间或真空这东西，在具体的物质世界里是没有的，这也不过一个抽象的概念。因此我说，这一派的“实”“空”二元的本体，“实”既是空间上若干数量的无性质可言的“被占据”，这是一个抽象的概念；“空”又只是空间上若干数量的“不被占据”，这也是一个抽象的概念。这两个概念，站在唯物的立场说，是唯物的，而实际上只是心的思想作用上抽象的结果，这不是同唯心论走一条路吗？

第七章 阿那克萨哥拉心物 二元下的唯心意匠论

阿那克萨哥拉 (Anaxagoras) 是小亚细亚的克拉佐美尼 (Clazomenae) 城的人, 在世年代约当西元前五〇〇年到四二八年之间。他生长于富贵家庭, 可是丝毫不问政治, 利用优裕的环境, 专心研究学问, 并且能力也高, 实验冥想二者兼长。大约四十岁左右, 来到雅典, 住了三十年; 从他以后, 雅典变成希腊思想的中心。他在雅典结交了许多名流, 其中有政治家伯里克利 (Pericles) 和诗人欧里庇得斯 (Euripides)。当地的上流人比较开明, 倒也欢迎他所带来的新思想; 一般人对他不是漠不关心, 便是抱着猜疑的态度, 结果惹出事来: 当伯里克利失势的时候, 凡和他有关系的全被他的政敌一网打尽, 阿那克萨哥拉也是其中之一。他们告他是无神论者 (atheist), 宣传关于天文上的邪说, 来反对本地的宗教。他不得已跑到拉姆萨卡斯 (Lampsacus), 在那里住下几年就死了。他有一部散文的著作, 也叫做《论自然》, 这部书当苏格拉底的时候, 在雅典可以用无几的钱买到, 后来逸去, 如今所见不过一些断简了。

希腊哲学，自从埃利亚派和赫拉克利特提出静与动的问题以后，这两个问题便成了思想界中心的问题，大家都要解决它们，都想把静与动两个不相容的概念调和起来，借此对于本体和宇宙有一种确实的认识。恩培多克勒从事这个工作，结果成了心物二元下的唯物四元论；留基伯和德谟克利特承继恩氏的潮流，而成空实二元下的唯物多元论，即普通哲学史上所谓原子论。阿那克萨哥拉也是做这个工作的人，可是他另起一个潮流，结果成了心物二元下的唯心意匠论。他算是希腊初期，即苏格拉底(Socrates)以前的思想划分时代的人物，因为他是一个承前启后的人：所承者是承了在他以前的心与物两观念，而成俨然对立的局面，所启者是从他以后希腊的思想转了方向，由物转到心，由研究自然转到研究人事，——辩士派(the sophists)和苏格拉底，便是这个转向中的人物。再继起的柏拉图(Plato)和亚里士多德(Aristotle)又是综合心与物，人事与自然，而成更广阔、更精密的系统。再后，希腊的思想便衰落了，因为途径已穷，花样已尽，不能另辟新路，无法再翻新了。若用对演法(dialectics)的术语说，自阿那萨哥拉起，倒溯以前各派的思想，算是正(thesis)，辩士派和苏格拉底的思想算是反(antithesis)，柏拉图和亚里士多德的思想算是合(synthesis)。这是全部希腊哲学思想演变的大势。

阿那克萨哥拉同恩培多克勒一样，也是主张本体不会变，而本体所构成的宇宙万物会变。宇宙万物有生灭

成毁，生灭成毁就是变，可是生与成不是由无而生有，而成有，灭与毁也不是由有灭而为无，毁而为无，万物的生灭成毁，严格说，只是彼此转变：甲物变为乙物，叫做甲物毁灭而乙物生成，其实甲物的本质或原料并没有毁灭，不过转变一下而生成了乙物。这种说法，就是后世科学所谓物质永保的原理，恩氏，阿氏，以及恩氏的继承派——原子论者——都是异口同声地主张这个原理。至于由物质上的转变而起的万物的生灭成毁，其方式不过分合聚散，这一点也是他们所共同承认的。可是阿那克萨哥拉心目中万物的质料和恩氏与原子论者所主张的不同：不是有限的几种具体的物质，如恩氏所提的火，气，水，土之类，也不是无限的有量无性的莫破质点，如原子论者所提的原子，乃是每物有每物的质料，如水，土，草，木，金，银，铜，铁，骨，肉，发，肤，……等物，都有它们的质料，这就是说，万物各有其质料。万物的质料，他叫做 χεῖματά 或 σπέρματα，两字合起来可以译为“物种”。物种不生不灭，无成无毁，物有生有灭，有成有毁，物的生灭成毁起于物种的分合聚散。原始的时候，所有物种拌合一起，只是混然一团。后来某种力量加入，使它又分又合：分者不同类的物种，合者同类的物种。金的物种合而为金，水的物种合而为木，水、火的物种合而为水、火，……一切物种各自以类相合，而成宇宙万物。分的作用无穷，合的作用也无穷，所以万物日新月异，层出不穷。分的作用所以无穷，是因为物种的拌合极拌合之能事，所以老分不净，分后

总有拌合的成分留下。因此他认为宇宙间的物质没有绝对纯粹的,所谓金、木……等等,不过那些物质里头,金、木、……等等的物种比拌杂在内的其他物种占多数些。并且,物种因为澈底拌合在一起,才会永远分不净;他便根据这一层,认为物种无论分到多么小,还是可分的,始终不能达到不可分的一点。综合上面所说的,阿那克萨哥拉的物种和恩氏的原素不同的地方在种类的无穷,因为一物都有一物的物种,物的种类是无穷的;然而正因为一物有一物的物种,物种却又各按其类而有固定的性质,(各类物种的性质和它们所构成的物的性质一样)在这一点上,阿氏的物种又和恩氏的原素相同。另一方面,阿氏的物种和原子论者的原子同是数目上无限的,这也因为一物有一物的物种,物的数目是无限的;然而原子是分到不可分的最小的质点,物种是永远可分的无穷小的质点,这是物种和原子不同的第一点;原子没有性质的分别,全是一律的,物种各按其所构成的物的类别而有固定的性质,并且因物的类别无穷而有无穷的性质,这是物种和原子不同的第二点;原子因其为最后莫破的质点,所以在空间上占相当的地位而有大小之量(dimension),物种因其永远可分而达不到最后莫破之点,所以在空间上不能占相当的地位而有大小之量,这是物种和原子不同的第三点。并且,因为物种在空间上不能占相当的地位,所以阿氏的宇宙观上没有空间的概念。然而物种既是属于物质方面的,物种分合的作用能够离开空间吗?我想这是他的

宇宙观上的一个漏洞。

方才说,原始的时候,所有物种混为一团,后来某种力量加入,使它一面分一面合,这种力量是什么?阿氏说是“心”(νοῦς, mind)。心的作用是把一团死的物质推动起来,使它起分合的变化。那么,物种是质料,心是动力;若用亚里士多德的术语,前者是“质因”(material cause),后者是“力因”(efficient cause)。我们记得,恩氏的原素也是死的,也有一种力量推动它们,才起分合散聚的作用,这种力量,他叫做“爱”与“恶”。“爱”与“恶”两个字虽然表示心的作用,实际上不过借用它们代表物质上两种相反的机械的作用。原子论者的原子本来也是死的,只因为它们有重量,才会产生升降式的动,这等于无形中承认了地心吸力的作用(虽然他们还不能明明白白地提出这个原理);以地心吸力为推动原子的力量,姑且不问在逻辑上是否站得住(前章曾经指出这一点犯了逻辑上丐词的毛病),毕竟这种动力也是机械的。因此我们可以说,从恩氏提出动因的问题以后,他自己,以及原子论者们,都是以物质上机械的力量为动因。现在阿氏以心为动因,可谓别开生面,因为心是精神的,有目的的。我方才说他有启后之功,就在这一点上:因他发见了精神与目的的作用,后来的辩士们和苏格拉底才会转到研究人事,因为人事是以精神与目的为枢纽的;再后起的柏拉图和亚里士多德,便更进一步,把精神与目的的概念应用在本体和宇宙上,而成他们目的论的本体观和宇宙观。

心的力量如何推动混然一团的物种呢？它只在物种的混合体上某一点激起一种回旋式的动，然后这种动的旋涡一圈激起一圈，延到全体；——如投石入水，第一旋涡引起无数旋涡，由近及远，结果全部的水都起了回旋的动；又如一套机器，把某处的机关开一下，全部机器都动起来。混然一团的物种，开始动了以后，首先分为两部，一部是热的，干的，明的，稀的，一部是冷的，湿的，暗的，密的，前者是以太(aether)，后者是空气(air)；前者象蒸汽，后者象浓雾。动既然开始，便继续不停，物种也就逐步分析下去：那热而干而明而稀的部分便一涡一涡地滚到边上，那冷而干而暗而密的部分凝聚在当中。在当中的成了地，地是扁的，象一个盘子，浮在空气上。所有的星不过是热烈而发光的石头，由地上掉出去的，地旋转的速度极高，力量极大，把它们摔到以太里去。它们本来是平而地绕地运行(moving around the earth in a horizontal plane)，后来地在南部倾斜，它们运行的轨道也就变成与地交切了(their paths intersect with the plane of the earth)。月亮同地一样，并且其中也有人类。太阳比希腊半岛的南部，伯罗奔尼撒(Peloponnesus)地带，大好几倍(大概有几万方里)，它的光照在月上，也照在其他的星上。地原是一个泥团，后来被太阳的热烤干了，才成现在这样。以太和空气里有生命的种子，这种种子落在泥土中，而产生生物。生物有生命，因为有“心”，从草、木、虫、鱼、禽、兽，到人，一概有“心”，它们的心，同出一源，所

以是一类的，不同只在程度上。人的知觉也是心的作用之一。知觉起于感官，感官的中心在脑子。可是阿氏在知识论方面，不象恩氏和原子论者那样相信“同者相引”的原理，反过来，他倒主张“异者相引”，以为外物有能被感官认识的，就因为构成它们的物种和构成感官的物种不同，所以异者相引，而起知觉。另一方面，他和恩氏及原子论者们相同，也认为感官认识外物不如理性准确澈底，所以感官的价值在理性之下。此外，他还主张可见之物能够引起人们对于不可见之物的认识与了解：他在某处曾见一个殒石，便推定天上的星构造同殒石一样，说太阳不过一个热烈而发光的石头。——就是这一点引起当时宗教家的反感，被告为无神论者。不但他关于天文上的主张和当时宗教的信仰不合，实际上他还正面反对当时宗教的种种迷信，不信鬼神能够干涉自然律令的运行：他对于自然界的现象，处处要找机械的因果关系，一概不取与宗教相联的目的论的解释。

前面已经把阿氏的本体观和宇宙论全部叙述过了，现在再进一步，加以分析批评，看看它们的意义如何，长短得失如何。我把阿氏的整个思想系统叫做“心物二元下的唯心意匠论”，因为：（一）在他的本体观里，“物种”与“心”并立，二者都是最后，最根本的（the most ultimate）。唯其是并立的，所以心物彼此不能兼并；唯其是最后的，所以它们不能再有来源，换句话说，它们是宇宙万物的不生不灭，无始无终的两个最后根据，即宇宙万物的

二元的本体。(二)物种与心既是并立,换句话说,既是心不能产生物,物不能产生心,那么,二者之间的关系必是相辅相成的关系:心好比工匠,物种好比材料,材料是已有的,工匠用他心意中的计划,把材料组织起来而成器皿;有工匠,无材料,工匠莫能施其技,有材料,无工匠,材料不能自成器皿,所以杂乱无章;混然一团的物种必须有心替它们整理起来,才成宇宙万物,心也必须有物种,才能实现它的条理的功用。因此我说,阿氏的宇宙观是唯心的意匠论:在他的心目中,宇宙万物显得有计划,物质处处表现出条理,被时间空间所限制的物质,不能自有普遍的、一贯的条理,把它自己由杂乱无章、混然一团的状态中整理出来,必须另有一种力量,替它做这一部分的工作,这种力量就是他所提出的“心”。宇宙万物,是心用它的计划与条理,从杂乱无章、混然一团的物质里,所整理出来的,并不是它所创造的。心所处的地位是工匠的地位,工匠不能创造材料,只能组织材料,所以心不能创造物种,只能整理物种;它整理物种,就是实现它的意中的计划与条理。反过来,杂乱无章、混然一团的物种,必须而且唯有经过心的整理,才能成为有组织,有条理的宇宙万物。因此,我把心比成意匠,把对于由这种方式所产生的宇宙的看法,叫做唯心意匠论的宇宙观。

他认为“心”的作用只是整理,不是创造,在这一层上,他的论点很合理,逻辑上完全站得住(logically sound)。他所以发见宇宙有心,因为他觉得宇宙的一切都

是有计划有目的的配合，这种情形一定有心在主持着。然而由宇宙的有计划有目的而推知宇宙有心，只能见得心是计划与目的的来源，此外不能再进一步，而说宇宙的一切是心所创造的。（由此可见，基督教用所谓“目的论的论据”[theological argument]，证明上帝的存在则可，证明上帝造物则不可。）然而，因发见万物间有计划有目的而推知宇宙有心，还是不免于“以人逆天”的毛病。在人事的范围里，一切都是有计划有目的，这些计划与目的全出于心；因此便说宇宙的大自然中所表见的计划与目的，必也有心主持其间。现在试问，宇宙的心和人的心是否一样？如不一样，这种推论等于莫须有；如果一样，未免把宇宙看成太小了。须知人之自见其有心，正因为人的计划与目的会受限制，换句话说，他的计划与目的或成就或不成就，再换句话说，在他的计划与目的之外，尚有其他东西与之相对(relative)；总而言之，人的计划与目的不是自然而然的，不是绝对的(absolute)。至于宇宙的顺序，却是绝对的，自然而然的。所谓一切在一切，莫之为而为，莫之成而成，何以见得宇宙有心？这是第一点。并且宇宙之显得有计划有目的，不过其中有和人所祈向者相合，因而说它有计划有目的，其实宇宙自然的情形就是它的秩序，谓之有计划有目的也可，谓之无计划无目的也亦可。宇宙的计划与目的既是由于人之所祈向者而来的，那么说宇宙有心也是“以人逆天”的结果了。这是第二点。其实直截了当的办法，莫如便认物种之中自有秩序条理，自然

而然演成万物；用一班哲学上的话说，即心物不分，只把心与物看作整个宇宙的两表现：心是性(quality)方面的表现，物是量(quantity)方面的表现，性不能无量，量不能无性，亦即心不能离物，物不能离心，——是一而若二，二而实一的东西。因此我说在本体论与宇宙观上，不宜有截然而不相牟的心与物两概念，有了以后，只是增加许多莫须有而不能解决的问题。这两个概念只能在知识论上保留着，并且只能当作主观与客观的分别，不可视为“实有”(substance)。因为人与物原是整个宇宙中的部分，宇宙中的各部分彼此会发生关系，人与物的关系，只是一部分与另一部分的关系，而人之知物所谓知识也者，不过人与物之关系的一种。人与物在知识的关系上，因观点而分彼此：此为主观，彼为客观，主观叫做心，客观叫做物；知识的关系停止，心物之分就不存在，至于宇宙的本然，更无心物之分，所以我说，心与物不可视为宇宙的实有。假如心与物是截然而为二而不相牟的实有，那么在知识上，人的心怎能知物？最高限度，有性而无量的心，只能知物之性，何以还能知物之量？在本体论与宇宙观上，怎么能说，物种能接受心的计划与目的，经其整理而形成形形色色的宇宙万物？

阿氏发见宇宙万物之间有目的，便想寻求目的之由来，因此开了目的论的门径，这是他在希腊哲学史上的贡献。然而，因寻求目的之由来，而提出与物绝不相牟的心，心物二者处于同等地位，成为宇宙最后的两个根据，

此外再找不出一个统一的东西，结果把他自己的系统弄成二元论，这不能不算他的失败；可是另一方面，却又开了后来心物二元论的路子，在哲学史增了一个新的花样。然而自从心与物分开以后，哲学上添了许多麻烦而不能解决的问题，有人想把心物重合起来，希腊时代的如柏拉图，亚里士多德，近古时期的如斯宾诺莎 (Spinoza)，可是这些人的努力都不大成功。

至于他发见了宇宙有目的之后，仅仅替后人开了目的论的门径，自己的思想并没有成功一个真正的目的论的系统。他所提出的“心”只在物种的混合体的某一点上激起一种回旋式的动，然后这种动的旋涡一圈激起一圈，延到全体；这好比一副机器，把某处的机关拨动一下，全部机器都动起来。这样看法，机械论的色采还是很浓：“心”不过是宇宙的一个机关，其作用在子激起动的旋涡，旋涡既起，以后一听其自然回转。所以严格地说，他所提出的“心”只是动因 (cause of motion)，不算目的 (end)，和恩培多克勒的“爱”与“恶”两动力也不过百步五十步而已。

以上所讨论是关于“心”，及其与物种之关系的方面，现在专就物种方面检查一下：（一）他认为物种的拌合永远分不净，因此，物种无论分到多么小，还是可分的，始终达不到不可分的一点。我觉得他把“分不净”与“不可分”两个概念混在一起，不曾辨别清楚。“分不净”的“分”是分析的意思，即英文所谓 separate，“不可分”的“分”是

分割的意思，即英文所谓 divide；分不净的不见得就是永远可以分割的。（二）物种既是永远可分，既是始终达不到不可分的一点，那么，这样的物种就不能成为质点，不能成为质点，便失去物种的功用，因为物种是一切物的种子，即一切物的最后的质点。（三）他说，一切物的物种起初混合一起，后来因“心”的激动而起分合的作用，分者不同类的物种，合者同类的物种。可是另一方面在解释知识的来源的时候，又用“异者相引”的原理，认为感官之认知外物，是因为构成感官的物种和构成外物的物种不同类，所以异者相引，而起知觉。我觉得他用物种异者相引的原理说明知觉的起源，和方才讲物种分合的时候，所标异类者分、同类者合的原理互相抵触。

译 名 对 照 表

本书人名、地名,译者多据希腊读音转写,通译则多按英语转译,两者相距较大。为便利读者,付排前改为通译。译者原译仍予保留,并附希腊文、英文,编为对照供读者查考。

本表按希腊文顺序排序,人名、地名之外,酌附书名、术语。

编者

- 'Αβδηρα / Abdera | 阿布德拉 / 阿卜第利提,地名
- ἀήρ / air | 空气,阿那克萨哥拉用语
- αἰθήρ / aether | 以太,阿那克萨哥拉用语
- Αἰγαιος / Aegeus / Aegean Sea | 爱琴海 / 埃盖安海,地名
- 'Ακράγας / Acragas / Agrigentum | 阿格里琴托 / 阿克拉卡斯,地名
- 'Αλκμαίων / Alcmaeon | 阿尔克梅翁 / 亚勒迈恩,人名
- ἀνάγκη / necessity | 必然性,德谟克利特用语
- 'Αναξαγόρας / Anaxagoras | 阿那克萨哥拉 / 昂那克萨哥拉,人名
- 'Αναξίμανδρος / Anaximander | 阿那克西曼德 / 安那克秦满都洛士,人名
- 'Αναξιμένης / Anaximenes | 阿那克西米尼 / 安那克秦门绥士,人名
- ἀντίχθων / counter-earth | 对地,毕达哥拉斯用语
- 'Αρχύτας / Archytas | 阿启泰 / 亚煦塌士,人名
- 'Αχιλλεύς / Achilles | 阿基里斯 / 阿希类务士,人名
- Δημόκριτος / Democritus | 德谟克利特 / 邓磨克力托士,人名
- 'Ελέα / Elea | 埃利亚 / 埃类亚,地名
- 'Εμπεδοκλῆς / Empedocles | 恩培多克勒 / 恩魄铎克类士,人名
- Εὐκλείδης / Euclid | 欧几里得 / 埃务克类底士,人名
- Εὐριπίδης / Euripides | 欧里庇得斯 / 埃务力皮地士,人名
- 'Εφεσος / Ephesus | 爱非斯 / 埃费索斯,地名
- Ζήνων / Zeno | 芝诺 / 德任诺恩,人名
- 'Ηρακλείδης / Heraclitus | 赫拉克利特 / 海拉克类托士,人名
- 'Ησίοδος / Hesiod | 赫西俄德 / 海西务铎士,人名

Θαλῆς / Thales | 泰勒斯 / 萨类士, 人名
 Θράκη / Thrace | 色雷斯 / 萨拉开, 地名
 Ἰωνία / Ionia | 伊奥尼亚 / 伊恩尼亚, 地名
 Καθαρμοί / Purifications | 洗心论, 书名
 Κλαζομεναί / Clazomenae | 克拉佐美尼 / 克拉走门奈, 地名
 Κολοφών / Colophon | 科洛封 / 柯楼凤, 地名
 Κρότων / Croto (Croton) | 克罗多尼 / 苦漏同, 地名
 Λαμψακός / Lampsacus | 拉姆萨卡斯 / 郎蒙卜萨哥斯, 地名
 Λεύκιππος / Leucippus | 留基伯 / 黎务橄魄士, 人名
 Μεταπόντιον / Metapontum | 梅塔彭顿 / 默达捧童, 地名
 Μίλητος / Miletus | 米利都 / 谜雷托斯, 地名
 Μικρὸς διάκοσμος / Lesser World System | 小组织, 书名
 Νεῖκος / Hate, Strife | 恶, 恩培多克勒用语
 νοῦς / mind | 心, 阿那克萨哥拉用语
 Ξενοφάνης / Xenophanes | 色诺芬尼 / 克任诺放馁士, 人名
 Ὅμηρος / Homer | 荷马 / 何梅洛士, 人名
 Ὀρφεύς / Orpheus | 俄耳甫斯 / 阿非务士, 人名
 ὁ σκοτεινός / the obscure, the Dark | 晦昧的(赫拉克利特)
 οὐδέν / Nothing | 无, 德谟克利特用语
 Παρμενίδης / Parmenides | 巴门尼德 / 怕儿门尼底士
 Πελοποννήσος / Peloponnesus | 伯罗奔尼撒 / 排楼捧内索斯, 地名
 Περικλῆς / Pericles | 伯里克利 / 魄力克类, 人名
 Περὶ νοῦ / On Reason, On Mind | 论理性, 书名
 Περὶ φύσεως / On Nature | 论自然, 书名
 Πυθαγόρας / Pythagoras | 毕达哥拉斯 / 皮萨哥拉士, 人名
 ῥιζώματα / roots | 根, 恩培多克勒用语
 Σάμος / Samos | 萨摩斯 / 桑摩斯, 地名
 Τὸ ἄπειρον / indeterminate matter | 无定性的物质, 阿那克西曼德用语
 Φιλία / Love | 爱, 恩培多克勒用语
 Φιλόλαος / Philolaus | 斐洛劳斯 / 非漏拉何士, 人名